

西方传统 经典与解释

CLASSICI ET COMMENTARII

HERMES

基督教传统·卷一

刘小枫 ● 主编



[美]帕利坎(J. Pelikan) ● 著


大公教的形成

The Christian Tradition

A History of the Development of Doctrine

Volume I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)

翁绍军 ● 译

 华东师范大学出版社

HERMES

基督教传统·卷一

The Christian Tradition

Volume I

刘小枫 | 主编

古人云：“以史为鉴，可以知兴替。”欲了解基督教的本质，对基督教传统的了解就不可或缺。帕利坎(Jaroslav Pelikan, 1923—2006)的五卷本《基督教传统》历时19年完成，被誉为20世纪英美神学的经典之作。

本书是第一卷：《大公教的形成》，涉及基督教的几乎全部教义在其早期历史中的源发。在形式上，作者基本以主题的方式铺展，而在思想上，则以大公信仰作为全书的圭臬，藉以审定古代教父及著作家在教会和传统中的位置。阅读本书，读者可以全面而透彻地认识古代基督教思想的变化与更新、发展与成长。

西方传统 经典与解释

CLASSICI ET COMMENTARII

HERMES

以撒图书馆



04501



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。



西方传统 经典与解释
CLASSICI ET COMMENTARII

HERMES

基督教传统·卷一

刘小枫 ● 主编



大公教的形成

The Christian Tradition

A History of the Development of Doctrine

Volume I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)

[美] 帕利坎(J. Pelikan) ● 著

翁绍军 ● 译

● 华东师范大学出版社



上海六点文化传播有限公司 策划

缘 起

自严复译泰西政法诸书至 20 世纪 40 年代,汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变,孜孜以求西学堂奥,凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典,翻译大家辈出。可以理解的是,其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步,选择西学经典难免带有相当的随意性。

50 年代后期,新中国政府规范西学经典译业,整编 40 年代遗稿,统一制订新的选题计划,几十年来寸累铢积,至 80 代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没,这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语),涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的,实际未在少数。

80 年代中期,新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性,创设“现代西方学术文库”。虽然从选译现代西学经典入手,这一学术战略实际基于悉心梳理西学

传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目 录

中译本出版说明(刘小枫) / 1

中译本导言(陈佐人) / 1

英文版序言 / 1

几点说明 / 5

第一章 福音的准备 / 17

一、真以色列民 / 18

二、基督教与古典思想的论战 / 37

三、神学的凯旋 / 55

四、万民的盼望 / 73

第二章 主流以外 / 89

- 一、律法与福音的分离 / 93
- 二、万有救赎的体系 / 106
- 三、新的预言 / 125
- 四、使徒承续性的标准 / 138

第三章 大公教会的信仰 / 154

- 一、启示的异象及其转化 / 156
- 二、超自然品类 / 167
- 三、拯救的意义 / 178
- 四、教会和恩典的方式 / 196

第四章 三位一体的奥秘 / 217

- 一、作为上帝的基督 / 218
- 二、作为被造物的基督 / 241
- 三、作为本体同一的基督 / 254
- 四、三和一 / 268

第五章 神一人位格 / 287

- 一、基督论教义的前提 / 290
- 二、其他可供选择的道成肉身神学 / 309
- 三、基督二性的信条 / 326
- 四、持续的争论 / 338

第六章 本性与恩典 / 353

- 一、基督教人论的情况 / 354
- 二、恩典的悖论 / 371
- 三、恩典和完善 / 389
- 四、本性的天赋和外加的恩赐 / 403

第七章 正统信仰的共识 / 421

- 一、遍在、永续、普泛 / 422
- 二、东方大公教会的正统 / 430
- 三、西方正统的大公教义 / 442

重要征引文献(原始资料) / 453

次要征引文献(第二手资料) / 476

索引 / 513



中译本出版说明

19世纪以降,西方学界写各类学术史成风,文学史、哲学史、伦理学史、心理学史书纷然杂呈,而且部头越来越大——基督教思想史也不例外:从19世纪末叶到20世纪初叶,德国新派神学大师哈纳克(Adolf von Harnack, 1851—1930)积数十年之功,成就三大卷《基督教教义史教程》(*Lehrbuch der Dogmengeschichte*; 英译本 *History of Dogma* 分为七卷),在基督教学界刻下了一个难以逾越的历史纪录。

从前并没有“基督教思想史”这样的提法,正统提法是“基督教教义史”,因为,所谓“基督教思想”并非个体性的(有如哲学思想),而是教会性的,属于教会群体,或者说受教会法度规约——哈纳克在《基督教教义史》绪论开宗明义:“教义史是教会通史的一门学科,它所拥有的研究对象是教会的诸教义[the dogmas of the Church]。”与此相应,从前也没有“基督教学说”之类的提法,“学说”是个体性的东西,正统提法是“基督教教义学”。自从德

国浪漫派思想家、新教神学家施莱尔马赫写了《基督教信仰学说》(尹大贻先生应我约请翻译此书,可惜先生不幸过早病逝),开了新派做法先河,“教义学”变成“基督教思想学说”,从那以后,“基督教思想史”一类史著也就屡见不鲜了——近一个世纪以后,新教神学名家梯利希(Paul Tillich)写的《基督教思想史》(中译本见尹大贻先生译本,香港道风书社 2005)算得上个中翘楚,非常哲学化。

帕利坎的五卷本《基督教传统》显得志在刷新撰写基督教思想史的历史纪录,哈纳克的大著虽名为《基督教教义史》,但做法已算新派,因为,即便是在爬梳“教会的诸教义”,毕竟还有如何爬梳的问题——如哈纳克在绪论中所明言,他当然要企达“护教的”(apologetic)目的,但也要求得“学术的”(scientific)目的:既要做神学家,又要做史学家(Historiker)。帕利坎的《基督教传统》虽用副标题“A History of the Development of Doctrine”对书名作了进一步规定,新派做法依然青山遮不住,毕竟,与《基督教教义史》的书名相比,帕利坎的书名要学术化得多。

各类学术史蜂起,原因之一是满足现代大学的教学需要:读书人多起来,为了让学生们尽快掌握相关学科的历史背景,学科类的史书颇为方便——不过,我们切不可以为,只要熟读思想史,自己的学识就牢靠了,从而产生一种虚假的学识上的满足。无论卷数多大,思想通史总不可能深入历史上某个思想家作品的细节,因此,阅读原著的功夫仍然是首要的。何况,思想史家即便很“客观”,也是一种思想立场。思想通史的长处在于,帮助我们在阅读原著之前对历史上浩瀚的思想获得一个明晰的线索。就此而言,思想史家如何描述思想在历史上的起承转合就显得非常重要。不消说,谁要写思想史,谁就得对历史上所有重要的思想家有不仅通盘而且细致的具体把握,但同样要求思想的洞见。帕利坎的五卷本《基督教传统》在学界闻名遐迩,也的

确名不虚传：虽然坊间同类史书形形色色，但《基督教传统》之线索清晰、卷帙适当、材料详实、论析中允、不乏独见，迄今少有可比肩者——五卷在手，如备一部进入近两千年基督教思想史的入门指南。

十多年前，我在香港创设“历代基督教思想学术文库”时，即约请老友翁绍军翻译全五卷，绍军兄欣然应诺。译出卷一后，帕利坎教授要求须由自己的中国弟子沈宣仁教授审读译稿，沈教授当时年事已高，健康亦欠佳，一拖数年，幸得他亲炙弟子陈佐人教授接手审读，方才面世。遗憾的是，几经周折，本来颇有热情翻译全五卷的绍军兄，终于放弃了其余各卷的翻译。余下四卷的汉译是否以及何时方能续之，我这个肇始者虽未能忘怀，却也始终一筹莫展——毕竟，如此大部头的翻译工作，要找到合适译者委实不易。如今，上海六点文化传播有限公司购下全五卷版权，承继组译之事，实乃学苑有幸。

刘小枫

2008年元月记于沐猴而冠斋

中译本导言

传统是死人的活信仰；传统主义是活人的死信仰。

——帕利坎

活着就是转变，不断的转变更是朝向完美之途。

——约翰·纽曼

帕利坎的《基督教传统：教义发展的历史》(1971—1989年出版)与19世纪哈纳克的经典《教义史》(1893年出版)之间，所具有的历史承续与转接的关系，尚有待后世的历史考察与评鉴。但耶鲁大学帕利坎教授此套五卷本的教义史，不啻为20世纪末叶英美神学界对传承西方基督教教义史所作出的最全面与深刻的贡献，其历史性地位实不容忽视。

一、生平与教学

帕利坎(Jaroslav Pelikan)于1923年生于美国俄亥俄州之亚肯隆市(Akron),^①其父为移民自东欧捷克的信义宗牧师。帕氏因此自幼便通晓多种语言,如其东欧之母语、斯拉夫语、塞尔维亚语、俄语及德语,并熟悉基督教传统之拉丁语、希腊文与希伯来文,由此便奠定其一生作为基督教史学家所需之多元语言基础。^②

帕利坎于1942至1946年的短短四年间,同时完成了美国芝加哥大学神学院神学博士与圣路易市之协同神学院之神学学士课程,于毕业同年授职为美国信义会之牧师。帕氏于芝加哥大学期间,受业于波克(Wilhelm Pauck),^③而波氏则于德国柏林大学受教于特洛尔奇(Ernst Troeltsch, 1865—1923)与哈纳克(Adolf von Harnack, 1851—1930)之门下,或许我们可视此为19世纪至20世纪数位基督教教义史学家薪火相传之脉络。

帕氏毕业后即任教于大学与神学院,1953年他获邀回母校芝加哥大学神学院,继承其老师波克之讲座教席。1962年帕利

① 有关帕氏之生平资料,可参P. Granfield,《进展中的神学家》,New York,1967; M. Noll,〈教义的博士〉专访,《今日基督教》,1990(34),页24—6; W. D. Buschart,〈帕利坎〉,《史学家与基督教传统》,Nashville,1995,页551—77,内附简略书目。

② 帕氏对其生平之自述,可参其《神学的旋律:哲学词典》,Cambridge,1988。此书为帕氏以字典形式罗列影响其一生之思想人物与书籍。另参帕氏为爱默生的《论自然》一百周年纪念版所立之序言(Boston,1985)。

③ W. Pauck(1901—1981)毕业于柏林大学,师承K. Holl与E. Troeltsch,另亦听课于A. von Harnack。来美后任教于芝加哥(1926—53)与纽约协和神学院(1953—67);曾著《改教运动的传统继承》与《蒂利希:生平与思想》。

坎转聘于历史悠久之耶鲁神学院，继承著名教会史家班顿(Roland Bainton, 1895—1984)^①之讲座教席。1972年帕氏再转聘于耶鲁大学，担任史特灵历史讲座教授迄今。

帕利坎一生著述无数，加上长期教学，桃李满门，^②使其学术贡献远超神学界，他曾接受超逾三十间大学颁授荣誉博士学位。他曾于1980年获芝加哥大学神学院杰出校友奖，1991年在芝加哥大学创校一百周年时获颁荣誉博士学位。

帕氏曾于1973至1978年间担任耶鲁大学研究院教务长，并曾出任美国与捷克社会人文科学委员会之美方主席。1967年荣任美国国家人文基金会高级院士，1983年更进一步荣获该基金会之“杰斐逊奖”，担任该年奖项之巡回讲座讲员，^③此殊荣被视为美国人文学科中之最高奖项。1992至1993年，帕氏成为西方英语神学界最富盛名之苏格兰“季富得”神学讲座(Gifford Lectures)讲员，^④讲座内容结集成为其晚期另一部重要巨著。^⑤近年帕氏出任美国人文与科学学会会长，他计划于1996年6月自耶鲁大学退休。

① R. Bainton为杰出改教运动与美国宗教史学者，其有关路德之名著已中译为《这是我的立场：改教先导马丁路德传记》，香港，1987。

② 香港中文大学沈宜仁教授即为帕氏的学生。

③ 结集为《传统的申辩》，New Haven, 1984。

④ 每年由苏格兰各大学联合主办的季富德讲座被誉为西方英语世界中最重要之神学讲座，历年讲者均为西方神学的殿堂人物，其中最享盛誉的有早年的詹姆士之“宗教经验的种种”(1898)，与当代的尼布尔之“人的本性与命运”(1939，中译本为香港基督教文艺出版社，1970)，另有怀海特(1927—8)、杜威(1929)与巴特之“上帝的知识与人的知识”(1937—38)，近年较为重要的有法国哲学家李克尔的“作为自身的他者”，由芝加哥大学结集成书出版，Chicago, 1992。

⑤ 结集为《基督教与古典文化：自然神学于基督教与希腊文化相遇中之蜕变》，New Haven, 1993。

二、著述与出版

帕利坎是真正著作等身的学者。在1984年为他出版的六十岁祝寿论文集的附录书目中,①共罗列了其出版书籍二十一本,编辑系列七套,专业学报中之论文超逾二百篇。在另一本1995年出版的专书中,帕氏书目中之书籍已增至三十二本。②

帕氏学术著述之深度、广度及速度,教人咋舌。③他的首部正式处女作为《从路德至基尔克果》(1950),④由此而开展的一系列早期专著中,有《罗马天主教之谜端》(1959),⑤以及重新探讨路德与罗马天主教之间错综复杂关系之《顺从的叛徒》(1964)。⑥这两本书出版于60年代,正值梵蒂冈二次大公会议(1962—65),它们的出版充分反映了美国神学界对天主教新形势的关注,亦由此奠定了帕利坎作为在更正教信义宗背景中研究天主教神学传统的权威。⑦其次,这亦形构了帕氏个人的基

① P. Henry 编,《基督教传统中的思想学派》,Philadelphia,1984。

② W. D. Buschart,《帕利坎》,页567—568。沈宣仁教授常提帕氏的逸事之一,为其早年即立志每年著书一本,每月著论文一篇,每周撰书评一篇。

③ 在本文从研究至执笔成文期间,帕氏已另外出版了两本著作:《〈圣经〉的改教运动与改教运动的〈圣经〉》,New Haven,1996。此书为美国德州南方循道会大学《圣经》展览之专著,以及《历代马利亚形象——其在文化史上的地位》,New Haven,1996,本书为汉语基督教文化研究所编译之《历代耶稣形象》姊妹本,香港,1995。

④ 《从路德至基尔克果:神学史之研究》,St. Louis,1950。

⑤ 《罗马天主教之谜端:其历史、信仰、前途》,Nashville,1959。

⑥ 《顺从的叛徒:路德改教运动中之大公实质与抗议宗之原理》,New York,1964。此书包含帕氏芝加哥博士论文之首半部。

⑦ 帕氏曾出任普世教会协会之信仰与教制委员会,另曾受邀担任《天主教神学百科全书》之编辑委员会。

督教教义史的大公传统的视野,即兼顾了其本身东正教之祖籍、更正教信义宗之家庭信仰背景及对罗马天主教之深度关注。

帕氏著作中最为人称著的,当然为其五卷本《基督教传统:教义发展的历史》。此五卷本之首册《大公教的形成》于1971年出版,^①卷二《东方基督教世界的精神》刊于1974年,^②卷三《中世纪神学的发展》刊于1978年,^③卷四《教会与信条的改革》刊于1984年,^④最后第五卷《基督教教义与现代文化》完成于1989年,^⑤全套五卷共耗时十九年完成,堪称其毕生力作。虽然帕氏在基督教教义史上的贡献与地位,尚有待历史评鉴,但此五卷本之教义史却可视为20世纪西方英美神学的现代经典之作,其历史价值不容忽视。

除了宏观历时性的教义史外,帕利坎另有以个别教父人物为主题的著述,包括帕氏偏爱的奥古斯丁,^⑥东方教父如屈梭多模(350—407)^⑦、认信者马克西姆(580—662),^⑧以及后世统称为迦帕多家三杰的三位东方教父。帕氏特别以公元3世纪东方希腊文化与基督教信仰的邂逅与冲突为题,撰写其1992至

① 《大公教的形成》(100—600),Chicago,1971。

② 《东方基督教世界的精神》(600—1700),Chicago,1974。

③ 《中世纪神学的发展》(600—1300),Chicago,1978。

④ 《教会与信条的改革》(1300—1700),Chicago,1984。

⑤ 《基督教教义与现代文化》(自1700以降),Chicago,1989。

⑥ 帕氏,《承续性之奥秘:圣奥古斯丁思想中的时间、历史、记忆与永恒观》,Charlottesville,1986。另编辑《奥古斯丁讲章集:吾主登山宝训集》,Philadelphia,1973。帕氏对奥古斯丁之倚重导致一些批评家形容其卷三之《中世纪神学的发展》为“减去阿奎那的中世纪”,见E. F. Serene之书评,载于《宗教研究》,卷十六,1980,页487。

⑦ 帕氏编,《屈梭多模讲章集:登山宝训》,Philadelphia,1967。

⑧ 帕氏,《马克西姆在基督教思想史之地位》,《认信者马克西姆国际会议论文集》,Fribourg,1982。马氏为东方教会最受尊崇的早期教父,杨牧谷博士译为“守道者麦西马斯”,见杨著之《复和神学与教会更新》,香港,1987,页286—96。此章为论及马克西姆与东正教神学之扼要简介。

1993年于苏格兰亚巴甸大学的季富得神学讲座。^①

最后,帕氏当然还有因其信义宗家庭背景而对路德有浓厚兴趣而引发的无数著述。事实上,与帕氏著作同等重要的乃是其作为教会历史学家对教会珍贵传统史料的逐译与编辑之作品。帕氏为美国版路德著作集的两总编辑之一。此套五十五卷的英语路德著作集(其实仍为选集,英文简称 LW),^②虽然不能与权威性之德文威玛版(德文简称 WA, Weimar Ausgabe)^③并驾齐驱,但仍为路德研究的最权威的英文参考。帕氏更为此套著作集撰写了附录本:《作为释经家的路德》(1959),^④在现代诠释学兴衰交替之际,重读帕氏此书,仍可获不少历史睿智的亮光。^⑤

帕利坎一生著作的特色之一,乃是其经常超越教义与神学的范畴,进而关涉文学、艺术与音乐领域,事实上这正是帕氏对西方基督教传统的独到见解。基督教传统在西方文化中的传承,绝不局限于基督教会之内,其涵盖性伸展至西方文化的每个领域,故在其《历代耶稣形象》(1985)与最新之《历代马利亚形象》(1996)两书中,均是要探讨耶稣与马利亚“在文化史中的地

-
- ① 见《基督教与古典文化:自然神学于基督教与希腊文化相遇中之蜕变》,上引书。
 - ② 帕氏与 H. T. Lehmann 合编,《路德著作集》,五十五卷,St. Louis, 1955—72。
 - ③ 德文《路德著作全集》,J. K. F. Knaake 与 G. Kawerau 等合编,Weimar, 1883 至今。
 - ④ 帕氏,《作为释经家的路德:对此改教家释经著作之导读》,美国版路德著作集之附录本,St. Louis, 1959。另参帕氏编著,《路德的诠释者:庞克教授纪念文集》,Philadelphia, 1968。
 - ⑤ 帕氏除编译路德著作集外,另外亦编辑了《现代神学之形造者》,五卷本,New York, 1966—68;《成形中之 20 世纪神学》,三卷本,附帕氏导言,New York, 1971。帕氏参与的另一庞大编纂企划为其担任《伊拉斯姆全集》编辑委员会成员。

位”，^①而非只作传统基督论之论述。

音乐方面，帕氏曾著《神学家群中的巴哈》(1986)。^② 文学方面，帕氏曾为爱默生的经典《论自然》一百周年特别版立序，^③另就但丁之《神曲》著《永恒的女性：但丁神曲中之三个神学寓言》(1990)，^④以及论歌德之《神学家浮士德》(1995)。^⑤ 或许最富趣味的，乃是帕氏曾与当今世界顶级华裔大提琴家马友友，共同于1992年主持了一次神学家与音乐家的对谈交流会，^⑥两位大师分别从音乐与神学角度交流了对巴哈的睿见。

三、教旨、教义、教理

帕利坎五卷本的《基督教传统》之副题为“教义发展的历史”，由是观之，其基督教传统之题旨，乃是维系于另一更基础性的观念——教义或(中译本译之为)教理。

凡任何宗教体制所必然具备之体系性信仰、训导与认信的内涵与表述即为教义与教理。本节首先要厘清这些原由古典西方基督教语文所表述的观念，在进入中国文化的语境时所产生的观念与语言译的问题。首先是英语之 dogma，即拉丁语

-
- ① 帕氏，《历代耶稣形象》，杨德友译，香港，1995，参刘小枫博士之〈中译本导言〉。
- ② 帕氏，《神学家群中的巴哈》，Philadelphia，1986。此书可说是与巴特之《莫扎特》，Zurich，1956；及汉斯·昆之《莫扎特：超越的踪迹》，Grand Rapids，1991(两书合译为中文：《莫扎特的自由与超越的踪迹》，香港，1994)，合为代表了神学界论述古典音乐的佳作。
- ③ 爱默生，《论自然：首版之精摹本》，帕氏序言，Boston，1985。帕氏自幼即捧阅爱默生(1803—1882)之作品，尤爱其《典范人物》，见帕氏，《神学的旋律》之“爱默生”条目，上引书，页66—9。
- ④ 帕氏，《永恒的女性：但丁神曲中之三个神学寓言》，New Brunswick，1990。
- ⑤ 帕氏，《神学家浮士德》，New Haven，1995。
- ⑥ 〈对巴哈之音乐与神学之反省：马友友与帕利坎之盛会〉，载于《宗教与神学研究中之艺术学报》，卷五：3—5，1993。

decretum与希腊语 dogma,本文译之为教旨或教条,而本书中译本则译为教义。此字在《新约圣经》中出现五次,^①但真正用以指述教会信仰之义理的则为《使徒行传》十六章4节之 ta dogmata,可译之为“条规”(和合本)、“规例”(吕振中)或“规条”(思高)。^②由此而衍生之意乃指向由教会一致制订具有规范性之信仰条规,而明显地此字在上述之出处是倾向于道德伦理或礼仪之含意,而非后世教会传统中所引申为指具有规范性之信仰表述的言传或信条。

其次为英语之 doctrine,即拉丁语 doctrina,希腊文 didache(出现于《新约》三十次)与 didaskalia(出现于《新约》二十一次),^③此两字在希腊文与《新约》可同被译为宣道教训之意,但第二字特别多出现于《提摩太前、后书》,配合其他形容词作:“正道”(提前1:10)、“教训”(提前4:16)、“敬虔的道理”(提前6:3)、“纯正的道理”(提后4:3)。

我们若将 dogma 与 doctrine 相比,前者可说是重一致性与规范性,后者可说是重宣讲性与训导性。若前者中译为教旨与教条,乃是强调其权威性及其表述于大公会议信条的历史形式。若后者中译为教义与教理,乃是强调其重信仰义理之训导功能。^④若依帕利坎之描述性定义:“教理就是被信仰、训导和认

① 指作罗马凯撒的“旨意”(路2:1)与“命令”(路17:7),另外为《以弗所书》二章15节与《歌罗西书》二章14节(另出现于某些来11:23之古抄本)。但最相符于后世之用意为《使徒行传》十六章4节。参《新国际新约神学词典》,卷一,Grand Rapids,1975。

② 英文译本作 decrees(KJV, NASB), decisions(RSV, NEB, JB NIV)。

③ 《新国际新约神学词典》,卷三:768—71。

④ 故本文译 dogma 为教旨与教条, doctrine 为教义与教理,而本书中译本文内则以 dogma 为教义, doctrine 为教理。然因教会传统中,另有以 catechism 为“教理问答”,故本文同时采纳教义与教理两词,不作区分。然而按帕氏与多数学者之见解,不论教旨、教义与教理,其意义经常互相替换,实不应过分划分。

信的东西”，^①那或许可说教旨似乎是较属于认信之用，而教理则较为供训导之用，但是此种过分分割之观点，却有违帕氏之原意，因其所指乃是信仰、训导与认信三者整合即为教理，而这种信仰的体验“是在敬拜、灵修、礼拜等方式中表现的基督教教理形式”，训导的内涵则首重“对《圣经》证言的注释”，认信则包括了教会的声明与见证。所以最终而言，不论是教旨、教义或教理，均是西方基督教历史中所信、所训、所认之传统，三者乃是作有机体的整合，故此在实际的历史沿用中，这些词汇之意义经常是互相交替，而不应作明确之界分。^②

最后我们可引用帕氏之言，进一步阐明基督教教义的有机性与涵盖性：

当《旧约》说及训诲或《新约》说及教训时，其涵括既涉及认信又涉及行为，既涉及神学又涉及伦理的教导。分离开它们是欠考虑的，但作某种区分也是不可避免的，正像《新约》本身中，信和行为被区分而未被分离一样。

故此基督教教义或教理是覆盖了基督教信仰的各领域，包括了《圣经》诠释、礼拜礼仪^③、教会团体生活、个人宗教操练、教

① 帕氏之定义乃是归纳自信义宗之奥斯堡信条(1530)与《罗马书》十章8—10节之：“我们所传信的道……心里相信……口里承认。”

② 有关教旨、教义与教理之探讨，可参《简明不列颠百科全书》之“教会”与“教理问答”之条目，册四：350，及英文本之条目。有关哈纳克对教旨与教义之划分，及其与帕利坎之关系，可见下节之讨论。

③ 帕氏视《圣经》诠释与教会礼仪为教义之组成部分，由此而将教义扩展至经典与象征行动的层面，此项主张往往为书评家视为帕氏超越哈纳克之一点长处，参 D. Lotz,〈帕利坎之成就〉，《首要之事学报》，卷廿三，1992，页58。帕氏五卷本之《基督教传统》均于每卷书本附上详尽之《圣经》经文索引，并在书内常（转下页）

会体制、社会事务、宗教文艺以及神学思想之发展,而这些总体而言即为基督教之传统,亦由此而形构塑造了基督教会之历史形态,故帕氏尝言:“没有基督教教理,基督教教会就不可能成为我们所知道的教会。”帕氏此言及其对教义观的重新定义,固然不会尽为人所接受,但其对西方教义与教义史的重溯与承传之贡献,却是功不可没。

对帕氏而言,这些不同层面的基督教信仰表述有机地整合而成为基督教传统,而此基督教传统又与西方文化历史共生共长,故又可称之为基督教文化史,或基督教精神文明史。从这西方文化史的宏观角度而整理的基督教教义史,自然绝不会局限于任何单向度的层面,反而是溯源于西方文化的丰富资源,无怪乎帕氏最终之理解与定位,即以“教义史”(Dogmengeschichte)为“精神/文化史”(Geistesgeschichte)之一部分,^①由此而呈现其基督教教义史全面宏观的视野。

总的来说,按帕利坎的观点而言,基督教传统即基督教教义之承传,故教义必然具有传统性。而帕氏进一步申明此教义之传统乃不断进展之历史,由此而引申出其副题之教义“发展史”之立论,但究竟基督教教义史是场连绵不断的历史进程,还是充满历史之悬置、中断与吊诡的曲折历程?最后,正如首卷之书名所标示,帕氏十分强调基督教之传统必须为普世大公之传统,即基督教教义之普世性。本文第二部分将批判地探讨帕氏以上所言之教义的传统性、发展性与普世性。

(续上页注^③)作注解与互注。帕氏重视释经在教义中之地位,十分吻合于近代神学以释经史即为教会史之锐见,参 G. Ebeling,《上帝之言与传统》,英译本,Philadelphia,1969。特别参第一章:〈教会史是《圣经》释义史〉,页 11—31。

① 帕氏,《传统的申辩》,上引书,页 68;另参帕氏,《历史神学》,New York,1971,页 xvii。

四、基督教教义之传统性

帕氏在本书起首之“几点说明”中开宗明义地申言：

基督教教理在历史中的表现形式就是传统。像“教理”这个词一样，“传统”这个词也同时跟交往过程及其内容有关。因此这里所说的传统就是指在教会的历史进程中基督教教义的传承，但它也指那被传下来的东西。……我们要论述的与其说是传统的形式问题，不如说是传统的实质问题，换句话说，是要论述各种基督教教理在塑造历史或被历史塑造时所起的变化和承续性。我们要论述的是传统，所以我们感兴趣的不仅在变化，也在承续性，不仅在冲突，也在一致。

帕氏此番关键性之立论勾划了两对关于传统观的重要观念，首先是传统的形式与实质或过程与内涵，亦即是传统作为动词与名词的分别，如英文所言“传递中之传统”(to tradition the tradition)。故此当我们理解基督教信仰为传统时，一方面这指向基督教教义的流布与传承，但另一方面亦强调教义本身即作为一种传统，具有其本身之历史，此即教义之传统性与历史性。其次，此种教义的传统性在历史中之演变究竟是以何种形式？是承续抑或变化？是发展抑或中断？

就第一个观念而言，基督教教义必须不断流布与传承，这似乎并无难明之处，^①但若强调传统作为名词的第二义，即以基督

^① 有关之《圣经》经文，可参《提摩太后书》二章 2 节：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人。”

教教义本身就是传统,本身就是历史,^①则显然会掀起轩然大波,因为“正统的基督教教理实际上没有历史,它一直是永恒真实的和自古以来所教导的,只有异端才有历史”。此种为要坚持一种近乎超历史的信仰真实性,以致产生了坚决排拒历史与传统的态度,事实上,此种取向本身已俨然成为了另一种传统。^②

基督教信仰与教义本身即为历史与传统,甚至《圣经》亦是传统的组成部分,因为在《圣经》成文之前已有口传之传统,例如自耶稣死后至四福音写成期间之口传,而《圣经》成形后亦继续发展传统,如三位一体之词汇根本未见于《圣经》之中,却是基督教信仰之奠基性教义,另外如早期四大教会会议所制订的历史性信条,甚至连《圣经》之正典本身亦为后《圣经》传统之产物。以上所言绝无减《圣经》之权威性,反而是申明《圣经》并非个人之私产,我们乃是与众圣徒一起相信《圣经》,由此而确立《圣经》在基督教传统中之地位。

帕利坎对传统之重视与执着,自然是深受哈纳克之影响。但是帕氏却不是跟随而是针对哈纳克而撰写其五卷本的《基督教传统》。主要针对性有二:首先,帕氏抗拒哈纳克对教旨与教义的著名看法,哈氏认为基督教教旨已完结于四大大公教会会议,即尼西亚(325)、君士坦丁堡(381)、以弗所(431)与迦克顿

① 帕氏常引述之名言:“传统是死人的活信仰;传统主义是活人的死信仰”,此话之出处已无从稽考,但其意蕴却教人深思。此句可进一步意译为活传统是死人的活信仰,死传统却为活人的死信仰。帕氏引用此句之意义,乃是强调传统之更新与转化,过于只谈传统的传承。基督教之传统实为一“活”传统,绝不应囿于过往,忽视其发展性与转变性,此亦即下文所论及帕氏与纽曼之教义发展观。有关帕氏之传统观,可另参其《神学的旋律》,上引书,页252—6。

② 有关传统观之重要著述,社会学角度可参 E. Shils,《论传统》,上海人民版,1990;天主教神学角度可参 Y. Congar,《单传统与多元传统》,New York,1967;更正教改教运动角度可参 A. McGrath,《宗教改革运动思潮》,陈佐人译,香港,1991,页100—1。

(451),以后再无新教旨或新发展,而此四大会议所宣示的教旨有二:三位一体与基督神人二性。^①帕氏却认为作为基督教教义的“信仰、训导与认信……都将逐步而又不变地转换……甚至连三位一体的教义也因其采纳和阐明而没有完全止步不进”。另外有关基督的职事工作,通常不归属于基督论的教旨,但事实上这亦为教会所言、所训、所认之一部分,故按帕氏之定义,应归入基督教之教义体系。其次,帕氏不同意哈纳克之著名观点,以“教义之形成与发展乃是希腊精神在福音土壤中的成果”,^②帕氏认为“希腊化”乃是过于简化及未经界定之词义,并且亦低估了基督教传统中之希伯来文化因素,另外亦未充分审查希腊文化与基督教传统之间所具有的双向,而非单向的相互影响之关系。^③

总的来说,帕氏重构基督教教义为教会所信、所训与所认之传统,自然是具有要超越哈纳克之野心。帕氏之五卷《基督教传统》能否取代哈纳克之七卷《教义史》,这尚待历史之评价,但帕氏在处理教义史所独有的涵括性、描述性与阐释性之文风与思路,的确是有异于哈纳克之进路,由此而为我们提供了新颖的视野与水平。

五、基督教教义之发展性

若说帕利坎对教义之传统观是深受哈纳克之影响,那他对教义之发展性观点则毫无疑问是启发自纽曼(John Henry Car-

① 帕氏,《历史神学》,上引书,页xvi、61及下。

② 哈纳克,《教义史》,卷一,英译本,New York,1961,页17、21。

③ 有关哈氏与帕氏之比较与短评,可参E. Muhlenberg,〈哈纳克与帕利坎之后〉,《教会历史学报》,卷四十一,1972,页440—3。

dinal Newman, 1801—1890)。^① 无怪乎在《基督教传统》卷一的扉页之献词(亦为五卷中之唯一献词),帕氏并列了哈纳克与纽曼之名句,纽曼之“心与心传言”与哈纳克之墓志铭“来吧,创造者之灵”,似乎互相辉映,反映了这两位一代宗师在晚年对宗教精神的深邃向往。

基督教教义既为传统,如何能兼具发展性?若具有发展之性质,又如何能保存其传统之承续性?为了解答这些根本之前设性问题,帕氏曾撰写了一系列有关历史哲学与教义史方法论之专著,其中最重要的为《基督教教义之发展:一些历史之导论》(1969),^②以及《历史神学:基督教教义之承续性与转变》(1971)。^③前者可说是以纽曼为问题之铺陈,后者则以哈纳克为问题之对象。^④

帕利坎深受纽曼之影响,他曾尝试形容纽曼为“现代世纪最重要的神学思想家”,^⑤并在其一生著作中经常引述纽曼的思想。^⑥纽曼在其1845年发表的名著《论基督教教义之发展》中,描述了七种教义发展的原理:类型之保存、原理之承续、吸纳之

① 纽曼(1801—1890)在历史中常因其于1845年传奇式地从原属英国国教皈依罗马天主教而闻名于世,但事实上他亦为杰出之神学思想家,传世之作有:《论基督教教义之发展》(1845),《生平之护说》(1848),《大学之理念》(1852),《认同之文法》(1870)。有关帕氏受纽曼之影响,可参《神学的旋律》,上引书,页178—81。帕氏亦曾著《大学之理念:再思》,New Haven,1992,藉此回溯纽曼之教育哲学。

② 帕氏,《基督教教义之发展:一些历史之导论》,New Haven,1969。

③ 帕氏,《历史神学:基督教教义之承续性与转变》,New York,1971。

④ 帕氏之一贯进路为以纽曼之教义发展论,来重构哈纳克所揭橥之教义史规模,由此而最终达至的不单是以历史来检示修正教义,并且产生了帕氏的五卷本教义史,表明其超越哈纳克之野心,亦即如特洛尔奇所言:“以历史战胜历史”之史学视野。

⑤ 帕氏,《神学的旋律》,上引书,页181。

⑥ 特别参帕氏,《基督教传统》,卷五,上引书,页265—81。

能力、逻辑之序列、未来之憧憬、过去之维护与生机之活力。^①

按照纽曼之名言：“活着就是转变”，^②即一切有机体的特征就是变，相反地像石头般之死物则只可能被砸碎或被风化，却谈不上进展式的转变。然而在生物界的转变却可以是变好或变坏、生长或衰老、进化或退化，由此纽曼便归纳出上述七种发展原理，藉以区分良性或恶性之转变。

纽曼视基督教信仰为一种有机性的体系，可以有生物界般之进展或退化。教义之良性发展则是传统之承续，立足过往，憧憬未来，吸纳新元素，适切时代之变迁。教义之恶性发展则是传统的中断与偏离，由此而产生极端与异端。

从以上之简略分疏，不难看出纽曼之思想亦是具有其历史成因。正如许多 19 世纪的思想家一般，他们均是潜移默化地受着一种普遍形式的进化学说或进展主义的影响，故此纽曼之教义发展的原理可视为一种生物学的诠释，藉此模拟与解说基督教教义在历史中的演变。^③

自古以来，基督教会均排拒任何关乎教义转变之说，正如帕氏常引述教会史家优西比乌(Eusebius)之言，“只有异端才有历史”，事实上哈纳克亦曾指出早期与中古之教父所撰写的多为异端史，^④因为正统教义既无变更，根本谈不上历史与发展。此种立论固然早已遭受自 19 世纪崛起之历史意识的挑战，并在现代史学的审查中，充分显明基督教教义本身即为一种历史传统，是

① 纽曼，《意识、共识与教义之发展》，J. Gaffney 编，New York, 1992, 页 172—200。

② 同上，页 75。

③ 同上，参编者序，页 xi。有关基督教历史神学，可参 L. Gilkey,《为旋风收割：对历史之基督教诠释》，New York, 1981。

④ 哈纳克，《教义史》，页 23。

经过悠久历史的演变而产生的思想体系。

但是若按照纽曼与帕利坎所言,教义之历史即为发展之历史,那是否会过分依仗一种进展式的历史哲学,完全忽视了历史进程中所可能呈现的矛盾、逆转与中断。^①帕利坎之五卷《基督教传统》,在十九年间相继面世,引起了西方神学界极大关注,几乎所有主要之神学与史学学报均刊载详细书评,独立地与系列地对每一卷作出评审。^②大多数书评除高度称许帕氏之神学与史学的造诣外,其主要矛头均指向帕氏对传统、历史、教义与发展之基础性观念。

英国牛津大学之韦尔斯教授(M. Wiles)^③在全面评论五卷本的《基督教传统》时,便清楚地指出在帕氏整套巨构中最关键性的,便是教义与发展两个观念。韦氏指出设若历世历代之基督教教义真的是枝叶相连,一脉相承,那或许就可以如帕氏所言,视梵二大公会议为《圣经》无误论之教义的发展,或又以近代之宗教间对谈为基督教普世教义之必然发展。^④但正如韦氏一针见血地指出的,基于如此宽松之历史观的诠释,帕氏所刻意营造之书题——《基督教传统:教义发展的历史》中之每一专有名词,几乎

① 当代西方神学特别以二次大战犹太浩劫,作为彰显现代西方神学语境与进展式历史思维的悬置与中断。参 A. Cohen,《惊惧:犹太浩劫之神学诠释》,New York,1981,特雷西之序言。

② 具代表性之系列书评见芝加哥大学神学院出版之《宗教学报》:H. Chadwick 评卷一,1974,54:315—6;L. Thunberg 评卷二,1977,57:86—92;B. McGinn 评卷三,1980,60:198—204;H. J. McSorley 评卷四与五,1991,71:404—9。另亦见芝加哥大学出版之《教会历史学报》:S. Benko 评卷一,1972,41:109—110;D. V. Monti 评卷三,1980,49:322—3;B. Gerrish 评卷四,1987,56:247—9;C. Welch 评卷五,1990,59:594—6。另有综合性之五卷书评,M. Wiles, J. Duke,《基督教传统》(书评),《宗教研究评论》,1992,18:1—6。

③ M. Wiles,《宗教研究评论》,18:1—6。M. Wiles 另著有《基督教教义之再造》,London,1974。

④ 同上,18:3。

均变成了同义词,而此五卷本亦即无异于其他基督教教义史了。

关于基督教教义发展之论争,实为近代教义史学之重要课题,其中特别牵涉新教或更正教对罗马天主教之教义性批判,究竟何方为正统教义之传承,或何方为历史教义之腐化?^① 这些均直接或间接涉及教义之发展及评核之准则,亦即纽曼主教所尝试论述之问题。我们由此亦可窥见纽曼神学思维之高瞻远瞩及其对近代教义史之深远影响。帕利坎作为纽曼教义发展史观的传人,其五卷本的《基督教传统》的确是贯彻始终地以发展史观的角度,来诠释基督教教义一脉相承之历史现象,而且亦因此而超越了早期如哈纳克等史学之桎梏,只以初期教会之四届或七届大公会议为教义史之全部。帕氏之教义史学方法论相信必会继续受后代学者之质疑与挑战,^②但或许这正是帕氏所坚持之历史传统的薪火相传吧。

六、基督教教义之普世性

教理史的神学前题,也是依据对历史的特有理解的前提,也就是神学的多样化和福音的统一——既统一又多样化,并且是寓多样化之中的统一。它所依据的是对基督教

-
- ① 哈纳克与纽曼均强调更正教与天主教之同构型,故哈纳克认为更正教根本无教义之发展性可言,参《教义史》,上引书,页19。纽曼甚至敢言“更正教并非历史中之基督教”,参同上书,页50—1。两者均指更正教与改教运动均无发展历史性之教义,亦无承续上古与中古之传统。与哈、纽两人持相反观点之现代代表人物则为特洛尔奇。
- ② 有关众多评论之扼要概览,可参 W. D. Buschart,〈帕利坎〉,页563—6。在帕氏五卷本之《基督教传统》中,特别以第五卷之《基督教教义与现代文化》最富争议性,因为基督教教义在现代世纪中是否仍然一脉相承,有迹可寻,这似乎是极难论证之设题。帕氏亦深知个中困难,故戏称该书为其“问题儿童”(sorgenkind)。参该书,页vii。

历史中真正新事物和变化的认可,以及对真正的发展和成长的肯定。“我信唯一圣而公的使徒教会。”

而最后一句对一而圣、大公与使徒所传教会之认信,亦成为了卷五《基督教教义与现代文化》之最终结语。^① 帕氏此种对教会论的偏重,直接影响其对教义史的进路,他认为“基督教教理是教会的事务,教理史并不等同于神学史或者基督教思想史”。教义史之基本任务乃是传承与诠释基督教会之教义,亦即教会在历史演变中所信、所传、所认之信仰体系。神学史的阐释对象却是那些在教会之内,或之外,或游离于两者之间的神学思想人物,神学家不会亦不需尽为教会中人,特立独行者如巴斯噶与基尔克果,其个人之神学哲学睿智影响众生,然却未必被纳入教会教义体系中,故神学史有异于教义史。最后,基督教思想史则为涵括面最广之称谓,举凡一切涉及基督教文化之层面,如但丁之《神曲》,或东正教之图像,均成为基督教思想史之描述范畴。^②

当然,以上之区分绝非绝对之分割,特别随着基督教教义观与教会论日益受现代文化的濡化与冲击,教义与教会的界限日益模糊,最终帕氏不得不承认在“稍后几卷,教理史将转到神学史”。此种教义史的“神学性”转向似乎是现代文化脉络中无可避免之发展。从此,原为探究教会所信、所传、所认之教义史,则转化为无数神学家与神学学派之汇聚与整合。此种转变不应被视为教会教义性信仰的失落,反之乃是教会体系性信仰迈向更广大的社会文化层面,此即帕氏所言教义史作为精神文化史之一部分。故教义史虽仍为教会之事务,但却在现代文化的脉络

① 帕氏,《基督教传统》,卷五,上引书,页336。

② 帕氏,《历史神学》,上引书,页xiii—xxiii。

中演变为一门人文科学,集思广益,荟萃精英,成为真正具有普世价值的知识领域。

要发展具有真正普世意义的基督教教义史,首先要克服的便是基督宗教的内部分殊性。帕氏的《基督教传统》从起首便申明以《大公教的形成》为起点,表明其致力建构一种普世性的基督教教义史。帕氏个人祖籍东正教,父为更正教信义宗牧师,^①而其早期著作又偏重于与天主教传统之对话,由此而自然衍生其对普世精神之关注。

卷二之《东方基督教世界的精神》可说是五卷本中最富特色之一部,帕氏刻意将东正教教义传统独立成篇,为一般教义史所罕见,亦由此而超越了哈纳克之范畴。事实上帕氏自其求学时期便致力研写有关其祖籍东正教之传统,在其著作中亦有专书论及东正教之人物与图像。^②美国东正教神学之代表人物米雅多夫(J. Meyendorff, 1959—1992)^③乃帕氏之挚友,彼此切磋有关之学养。最后,帕氏在撰写其一生学术成就殊荣之季富得讲座时,仍以东方教父之迦帕多家三杰为题,为其一生之东正教教义研究划上完满之句号。

卷四之《教会与信条的改革》亦表明了帕氏对基督教内部多元性的关注,在此册中,帕氏特别着墨于一些较被忽略的极端改教派,尝试充分展现16世纪宗教改革运动之分殊性。在以往的教会史教材中,常偏重路德与加尔文而轻慈运理,又称天主教之

① 帕氏除编辑美国版之路德著作集外,其早年之就学研究全以路德改教为主,其1946年之协同神学院毕业论文为有关首部斯拉夫语之《圣经》译本,而同年于芝加哥大学之博士论文题目为“路德与波希米亚之信条”。

② 帕氏,《神之形象:拜占庭图像之护说》,New Jersey,1990。此书为美国米伦基金会之艺术讲座结集,举行于首府华盛顿之国家艺术博物馆。

③ 米雅多夫为著名之美国东正教神学家,曾著《拜占庭神学》,New York,1974。米氏多年来一直担任位于纽约州的美国东正教神学中心之 St. Vladimir 神学院教务长。

内部改革为“反”改教运动,并以极端改教派即为重洗派。但随着近年改教史学的中兴,人们则越来越注重路德、加尔文、慈运理与极端改教派之间的多元性,又明白天主教之改革甚至早于路德之革命,故无分正反之说,而极端改教派亦具内部多元性,重洗派只不过是其一支而已。^①此种对分殊性与多元性的重视,可说是扭转了一般教会历史以及教义史研究之方向与进路,而帕氏则为主导学者之一。

在1994年4月于耶鲁大学召开了一次学术会议,后结集为另一本致送给帕利坎的荣誉纪念文集,题为“无疆界之群体:基督教普世主义文集”,^②此书可说是再一次标志了帕氏以其涵盖性与整合性之教义史进路,对基督教不同传统的贡献。最后,帕氏在其著作中,偶尔提及其他宗教的学说,而其唯一全面论述其他宗教之专书,则是他为美国每月书会撰写的《寻索圣卷——我们与别人的》。^③

七、基督教教义史学与汉语神学之反思

帕利坎一生所归属与致力传承之西方基督教教义史学,可以如何有助于我们反思基督教思想在中国的流布,以及汉语神学的建构?

首先要探讨的自然是在基督教教义体系在汉文化语境中传承的问题。传统的中国教会深受敬虔主义与反智主义的影响,将

-
- ① 帕氏,《基督教传统:教会与信条的改革》。另可参 A. McGrath,陈佐人译,《宗教改革运动思潮》。
 - ② 《无疆界之群体:基督教普世主义文集》,帕利坎教授荣誉纪念文集,New York, 1996。
 - ③ 帕氏,《寻索圣卷——我们与别人的》,New York,1992。

教义与教理等同教条主义,只谈信仰之承担,轻视信仰体系性之承传。若按帕利坎之理解,教义绝非纯然是信仰的确认与告白,还包括了信仰群体之思想、礼仪与实践之各层面的整合。教义即为教会所信、所传与所认之传统。汉语神学应该采取此种全盘性、有机性与整合性之进路,来考察与研究基督教传统在汉语文化语境中之各种形态。此包括历时性之考察,如汉语景教文典,^①及明代之徐光启、李之藻与杨廷筠之神学先驱;^②其次为共时性之考察,检视基督教各部之教义如何相遇与呈现于当代中国的各种思潮与思想形态中,如现代主义与后现代主义。

不过,此种教义性的审查虽然始于基督教会之所信、所传与所认,但却绝不囿于传统教会之范畴。正如帕氏所言,在当代多元文化的处境中,教义史日渐演变为神学史,两者之间的界线日益含混,教义之传统与演变亦不再纯以教会为主角,不同文化、思潮与社会运动之因素互相交织,形成一种正如谚语所言,教义与神学既为如斯重要之事,以致无法单纯为教会之事务。换言之,教义史之整理与研写,至终必然是归属于宏观之精神文明史之一部分,而此种帕氏典范式的锐见,亦成为了汉语神学作为人文科学的重要基础。任何在当代全球化与国内外汉文化语境中体系性之反思与建构,必然要立足于当代文化思潮之大脉络中,由此而寻索基督教整体传统的整体意义。

其次,汉语神学需要在反思教义论之同时,重新检视传统之观念。从五四运动至当代中国之思想界,早已有无数思想人物提出其对传统之批判与省思,从中体西用至全盘西化,及至近年

① 翁绍军注释,《汉语景教文典诠释》,香港,汉语基督教文化研究所,1995。此书为本研究所之早期项目。

② 参刘小枫,《现代语境中的汉语基督神学》,《道风:汉语神学学刊》,香港,1995(2),页9及注2。

中国思想界中提出有关反传统与批判地承继传统之说,以及各方面对改良、改革与革命的文化反思,这些不同观点的整合,即为当代中国文化与政治社经之传统观的探索。^① 汉语神学虽然致力于基督教传统之反思与传承,但基督教传统与中国文化传统之间却存在着千丝万缕的微妙关系,审视基督教传统在西方文化与全球化处境中的进程,必然有助于对当代中国文化的复兴作深入思考。

正如其他传统一般,基督教传统亦为一元与多元之传统,兼具了其内部分殊性(如改教运动中之路德、加尔文、慈运理与极端重洗派),与外在多元化之现象(如罗马天主教、新教、东正教),从而合为庞大的基督宗教历史传统。但是按照帕氏之定义,神学既非教义,亦不等同整体之传统,神学乃是对自身宗教之原典与圣卷,及由此衍生之信仰群体的所信、所传与所认之教义的诠释,而既为诠释,必然与诠释之对象产生距离化之关系,但神学一旦衍生成形,亦会与传统融汇,产生整合濡化之关系。故此汉语神学的任务之一为对中国基督教传统之诠释,而此诠释必须兼顾传统之内外多元性。汉语神学既建基于人文科学之基础,自然有别于纯为教会自述与服务的教会性神学。然而不论是教会性神学或其他不同路线之教派性神学,均应成为一种真正华人教义学与教义史学的考察对象。^②

汉语神学自其发轫之初,便自然具备其历史条件与思想形态。

-
- ① 文化性之代表,参李泽厚、刘再复,《告别革命——回望 20 世纪中国》,香港,1996。社会性与宗教社会理论性,参刘小枫,《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》,香港,1996。
- ② 作为人文学科的汉语神学虽有别于教会神学,却应涵括所有不同教派之神学现象于其当代神学类型之考察。帕利坎曾以其教义发展史观来批判地考察盛极一时的美国基要派之神学现象,见帕氏,〈基要主义与/或正统信仰? 如何理解基要主义之现象〉,《基要主义之现象》,Grand Rapids,1990,页 3—25。

简略而言,华人教会神学多重英美神学之渊源,而汉语神学多重欧陆思想之资源;汉语神学早期活动之空间似多为更正教神学之园地,但在建构之过程中却平均地溯源于罗马天主教、新教与东正教之资源,兼及更正教之特洛尔奇、卜仁尔与穆尔特曼,^①天主教之拉纳、巴尔塔萨与汉斯·昆及特雷西,^②以及东正教之布尔加科夫、别尔加耶夫与图像神学^③。此种集三大基督教传统之普世神学景观,自然有别于与传统分庭抗礼之中国神学,但亦由此而将汉语神学提升至超越地域与教派之人文科学式的基督宗教神学。

最后,此种人文科学式的汉语神学必然地具备了普世的视野与胸襟。按帕利坎之结束语则为“我信唯一圣而公的使徒教会”,^④而此教会观并非等同建制性的教会形态,乃是涵括一切汇集于历史性基督教传统之人物、思想、艺术、音乐与文化。换言之,汉语神学是溯源于基督教三大历史传统之神学运动,以整个人文科学的宏观视野为远象,致力于“以汉语文化的历史的思想资源和社会经验发展基督教神学及其文化,以形成具有汉语思想文化之风范的基督教神学文化”。^⑤

陈佐人

美国西雅图大学神学
与宗教系助理教授

① 参《道风:汉语神学学刊》第一期论特洛尔奇与卜仁尔之专文,1994;第四期论穆尔特曼之专文,1996。

② 参汉语基督教文化研究所之“历代基督教思想学术文库”之研究系列中上述各人著作之译著。

③ 参《道风:汉语神学学刊》第一、二期之专文,另参赫克,《俄罗斯的宗教》,高骅译,香港,汉语基督教文化研究所,1994。

④ 帕氏,《基督教传统》,卷五,页336。

⑤ 见《道风:汉语神学学刊》第一期,复刊号之〈复刊辞〉,香港,1994,页9。

心与心传言(Cor ad cor loquitur)

——纽曼枢机主教的圣职徽章

来吧,创造者之灵(Veni Creator Spiritus)

——哈纳克的墓志铭



英文版序言

ix

《大公教的形成》是我的基督教教义史的首卷，全书共五卷，我希望在今后十年内能予完成。在本卷内，我试图记录公元 100 年到 600 年间基督教会所信仰、训导与认信的教义的进展。《基督教传统》第二卷将包括从 600 年到 1700 年间体现在希腊文、叙利亚文和早期俄文中的基督教教义史（虽然严格说来，其对“非卡尔西顿”（non-Chalcedonian）教会的记述应当始于公元 600 年之前），并具以《东方基督教世界的精神》这一标题。在第三卷《中世纪神学的发展》中，我将叙述自 600 年到 1300 年拉丁教会的基督教教义。第四卷也限于西方，题为《教会与信条的改革》。接着，在最后一卷《基督教教义与现代文化》中，我打算把东西方的发展重新放在一起，因为他们再次面临共同的处境。

因此，《基督教传统》这部五卷本著作，在其写作和编排上有个总的指导思想。同时，其中每一卷又作自成一体的构想，各卷

的论述彼此独立,首尾完整。比如,倘有中世纪艺术或宗教改革运动政治的研究者想为自己的研究领域寻找教义的背景,他可以把这套著作中的相关卷次挑出单独使用。每卷都有独立的书名,并希望各卷都能名副其实。不过,作为一个整体,这部著作打算承接雄心勃勃但又是责无旁贷的任务,那就是撰写从起源一直延续到20世纪的基督教教义史。对本书中只用一两句话加以概括的主题,我写过论文甚至整部专著,因而深切意识到这类计划的危险。但我和鲁西曼先生(Sir Steven Runciman)的共同信念克服了那种担忧:“历史学家的最高职责就是撰写历史,也就是说,设法一以贯之地去记录影响人类命运的重大事件与运动。胆敢如此从事的作者不该因其雄心而受批评,无论他因其素养的不足或最终的徒劳无获而该受多大的指责。”^①

本卷以用希腊文、叙利亚文和拉丁文等原文写成的原始资料作为研究的基础。为引证这些数据,我设计了在页边做注释的方式,希望这些简略边注既能便利学者,又能同时满足学生的需要,而不致困扰对脚注中烦琐的征引不感兴趣(尚不感兴趣或者已不再感兴趣)的读者。当然,我也查考这些原始数据的译本,在我觉得合适的时候,随意选取摘引这些数据。这本书也从第二手著作中受惠,大量的这些著作中仅一小部分见于文献目录。在文献目录中,我偏重选列那些我获益最多的书,以及那些有助于提升读者专业水平的著作。

我努力为读者着想,即使在专业神学术语的使用不可避免时,还是在这些术语首次作为关键词眼出现时,给出一个简单解释;索引将为这些解释作指南。索引也将作为辨明正文中所引

^① Runciman,《十字军兴衰史》(*A History of the Crusades*, New York, 1964—67),卷一,页xi。

述的专用名词的一种途径。即使对教会史与神学毫无所知的人,通过使用索引并细读正文中的叙述,也当能观其崖略,见微知著。以这种方式,我努力满足两类读者的需要,我以同样的兴趣把本书献给他们:一类是神学和教会史的研究者,他们之所以关注基督教教义史,是因为这教义史是基督教的;另一类读者是学术史的研究者,他们之所以关注基督教教义史,是因为其中包含了重要和有影响的思想。我身为思想史家和教会历史家,希望这两类读者都能阅读本书,并有所获益。

xi

我希望我可以感谢每一位对我写作此书有所帮助的人,特别是以下几位,我实在得向他们致以谢忱:我的博士生导师泡克(Wilhelm Pauck),他师从哈纳克(Adolf von Harnack),亦是我的导师;我在教义史方面近四分之一世纪的历届学生,他们目睹了本书写作的进展;国家人文学科基金会,该会资助资深研究员的研究经费,使我得以从事本书的写作;我早先著作的出版者,他们允许我引用我自己已发表的文字;好几所大学里的同仁友好,尤其是博斯丁(Daniel J. Boorstin),我跟他讨论了这部著作的总体构思;我的听众和读者,他们中有些我还不知其名,但他们的评估和批评,促使我撰写本书时更思改进;还有我以前的秘书和编辑助理舒尔茨夫人(Mrs. Margaret Schulze),她几乎亲睹了本书写作计划直到完成的全过程。



几点说明

所谓基督教教义就是耶稣基督的教会依据上帝的言语所信仰、训导和认信的一切。教义并非教会唯一的事务，甚至不是首要的事务。教会崇拜上帝，并为人类服务，它从事今世的转变，并期待其在来世的圆满实现。“如今常存的有信、有望、有爱，这三样，其中最大的是爱”^①——是爱，而不是信仰，并且肯定不是教义。教会总不至于只是一个学派；甚至启蒙运动时代也不企求把教会限制或归并在它的训导功能上。但是，教会至少不能逊于一个学派。教会的信仰、希望和爱都要表达在教义与认信之中。基督教崇拜仪式(Liturgy)是按《信经》(Credo)所宣称的内容而跟一般礼仪(ceremonial)相区别的；教会是因其按信条来规定自身及组织，所以政制超越组织；基督教讲道是对上帝言语的宣讲，因而有别于其他讲辩术；《圣经》的注释因其专注于寻

1

① 1 Cor. 13:13

求经文的训导而不光只是其曾训导过什么,所以避免了单纯当作训诂考据的研究。没有基督教教义,基督教教会就不可能成为我们所知道的教会。

严格说来,以上都是对基督教教义的描述而不是定义。又因为这一历史涉及到基督教教义的发展,所以对本身在不断发展的教义的定义,也许应当放在后面,并在结尾部分提出。所谓“教义”并非总表示同一种意义,甚至在形式上也不是同一的。

2 事实上,在教会传述中(以及本书中)使用的“教义”一词在某种意义上跟其在《圣经》中(以及《圣经》神学专著中)的意思不同。当《旧约》说及“训诲”(instruction)^①或《新约》说及“教训”(the doctrine)^②时,其涵括了既涉及认信又涉及行为,既涉及神学又涉及伦理的教导。分离它们是悲哀的,但作某种区分也是不可避免的,正像在《新约》本身中,“信”^③和“行为”^④被区分而未被分离一样。其实,不怕过于简单化的话,这里对基督教教义意思的说明暂先可以说正是出自《新约》的这些特点。当说到“鬼魔也信”^⑤而且大概信得正确时,所涉及的正是信的“教义”,即在教会所用“教义”这个词的意义上。但当《新约》说到“鬼魔的道理”^⑥时,所涉及的似乎主要是对基督徒行为准则的歪曲。一篇原始基督教的短祷文是这样称呼上帝的,“认识你就是永生,侍奉你就得完全自由”,^⑦这里也区分了对上帝的认知和对上帝的事奉。基督教教义可以被界定为出自上帝之言、具有拯救效果

① Prov. 1:17

② Acts 2:42

③ Rom. 3:27—28

④ James 2:18

⑤ James 2:19

⑥ 1 Tim. 4:1

⑦ *Sacr. Gelas.* 3, 56 (PL 74:1217—18)

的认知内容。

最初几个世纪,基督教思想家就开始区分两类训导,一类用来“解明基督的话及其奥秘”,另一类用来“指点行为习性的矫正”。^① 这一区分至少部分地蕴含在《新约》经文的头绪中。莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔(Theodore of Mopsuestia)注意到,使徒保罗不仅在致罗马人的书信中,而且在致以弗所人的书信中,都首先提出被解释为“包括对基督来临的一个说明和暗示因基督来临而赐我们得福的训诫”的“教理训诫”,接着才是“伦理的规劝”。^② 《马太福音》二十八章 19 节耶稣嘱托的大使命同样也被看成是把基督教教规分成两部分,“伦理部分和严谨的信条”,前者包含在耶稣的圣训中,后者包含在“洗礼传统”中。^③ 这意味着,“敬畏上帝之逻各斯在于忠实教义和道德实践这两件事”,^④ 二者缺一,都是上帝所不能接受的。这两种训导形式归在有关基督教义的布道与书籍中。大马士革的约翰(John of Damascus)的《论正统信仰》(*Orthodox Faith*),作为希腊基督教会的规范教义手册,不仅讨论了三位一体(Trinity)和基督论,而且还讨论了诸如畏惧、嗔怒和想象等问题。^⑤ 后来拉丁教会的同类手册,伦巴第(Peter Lombard)的《教父名言集》(*Sentences*),将论述由恩典而生的德性编排在其第三篇中。^⑥ 神学的这两个分支直到 17 世纪新教神学家加里斯都(Georg Calixtus)的著作中,才被永久分离开来,但教义与生活的区分则早在

① Ath. Ep. fest. 11. 3 (PG 26; 1405)

② Thdr. Mops. Eph. arg. (Swete 1; 114)

③ Gr. Nyss. Ep. 24. 2 (Jaeger 8—11; 75)

④ Cyr. H. Catech. 4. 2 (Reischl-Rupp 1; 90)

⑤ Joh. D. F. o. 2. 15—17 (PG 94; 932—33)

⑥ Petr. Lomb. Sent. 3. 36—40 (PL 192; 1087—90)

这一分工之前便已生效。

我们开首的定义需要作更详细的说明。基督教教义是教会的事务。教义史并不等同于神学史或者基督教思想史。倘使等的话,历史学家就要冒有损教会共同信仰而去夸大神学家各自特有思想的意义的风险。神学家个人的信仰诚然属于教义史,但教义史决不仅只依据他们各自的主张。神学家最不同于哲学家的决定性差别在于,用奥利金(Origen)的经典名言来说,神学家把自己理解成“教会中的人”,是基督教群体的一个代言人。^① 奥利金这样的神学家,即使在他的神学思考中,以及在他针对当时教会也许正公开宣讲的东西的辩论中,也知道自己对维护基督教启示和对延续中的教会权力负有责任。他个人的主张必须置于教会依据上帝言语所信仰、训导与认信的一切的发展脉络之中。要在教会的训导和导师的理论中间划一条界线通常是困难的,有时还是不可能的,导师所思考的东西常常反映发展的前兆,或者预期发展的后果。然而正是这种教会教义的发展,将是本书研究的专门对象。

4 教义就是被信仰、训导和认信的东西。从18世纪把教义作为一个独立的研究领域以来,教义史已集中在被认信的东西上,也就是说,集中在对基督教会的许多权威所采纳的基督教信仰的规范陈述并强制作为教会正式训导的信条上。信条史要求在表达这类规范陈述前后注意教义的发展,只是因为教义的发展跟信条是相关联的。不过,信条史实际上总趋向于延伸出其本身自称的界域之外,其任意性在指定的研究终点上变得尤为明显:即教会某一分支的最后(或最近)一次会议或认信文件。由

① Or. Lev. 1. 1 (GCS 29:281); Or. Jos. 9. 8 (GCS 30:353); Or. Is. 7. 3 (GCS 33:283)

于大多数新教教会的教理发展在 17 世纪中叶之前已告终结,所以不会有新教信条史,而只会有新教神学史。然而新教中的教义史绝不限于神学体系的演替次序。

本教义史通过把认信的跟信仰的与训导的相关联,去探索理解教义是怎么发展的。我们不设定僵化的界线,这里所说的“信仰”就是在敬拜、灵修、礼拜等方式中表现的基督教教义形式;这里所说的“训导”就是把上帝言语的内容通过对《圣经》证言的注释引申出来,并通过宣讲、训诲和教会神学传达给教会徒众;这里所说的“认信”就是教会的见证,这见证不仅针对内部的错误主张,也针对外来攻击,它明确表达在争论和辩护中、在信条和信纲中。针对异端的信纲和教谕在我们的文献征引中将显得十分重要,就像它们在信条史文献中显得十分重要一样;因为教会所认信的就是教会所信仰和训导的——或者至少是教会曾信仰与训导的一部分。在信条史中,除开教会对信仰所作的规范说明外,它的信仰和训导就像对信纲和信条的注解一样重要。在本教义发展史中,信纲和信条正如教会所有信仰、训导和认信的指引那样重要。我们在某种程度上将不得不从被认信的回复到被训导的再到被信仰的;因为就像约克伯爵(Count Yorck)给狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的信中所说的那样,历史和复古的不同就在于,历史应当是“回溯的”,从现在到过去。^①

信仰、训导和认信之间的关系还有这样的含意,即教义发展史的题材以及它的原始素材,当我们通过教会史去追溯时,都将逐步不停地转移。这并非想说,教义一旦成形,就不再发展,成为固定不变的——甚至三位一体的信条也没因其被采纳和阐明而完全止步不进——而正要表明,教义曾从被信仰的发展到被

① Dilthey (1923) 167

训导的,甚至兴许还发展到被认信的,逐渐成为被认可的信仰宝库的一部分。要描述教义进一步的发展,我们必须越加然而决非仅仅注意专业解经者、神学家,注意他们不仅在自己的哲学中也在自己的奥理传授中对教义的思考,注意他们对教义的研究和批评,注意他们以教义去解释其所依据的经文,并注意他们对教义的扩充和修订。因此,在本教义史的稍后几卷,教义史将转到神学史,但决不会全然变成神学史。历经若干世纪的这一转移的明显征兆包含在神学家身份的演变中。在公元100年到600年期间,多数神学家是主教;在600年到1500年的西方,多数神学家是修道士;从1500年以来,多数神学家已经是大学教授。死于604年的格列高利一世(Gregory I)是一位主教,过去曾是一个修道士;死于1546年的路德(Martin Luther),曾由修道士而成为大学教授。各人的生活方式都对神学家的职责类型留下印记,而且教义也附带地继续在信仰、训导和认信之间逡巡进展。

当然,神学家的著述将突出地作为一种原始资料贯串在我们的教义史中,就像它们贯串在神学中那样。倘使神学家实际上是教会负责的代言人,那么人们可以期待他们的书将提供有关教义发展的最大量信息。但我们必须求助的,不仅是神学家们有系统神学的论著。而且,即使在这些论著中,他们不仅担当异端的反驳者,或者信条的撰述者和信仰的辩护者,也担当《圣经》的诠释者。比如,亚大纳西(Athanasius)的《驳亚利乌派演讲集》(*Orations against the Arians*)就由他对亚利乌派跟尼西亚会议参与者着重争论的一系列《圣经》章节的解释组成;^①阿奎那(Thomas Aquinas)被正确地看作“精通《圣经》篇章的大

① Ath. Ar. 1—3 (PG 26:12—468)

师”(Master of the Sacred page);而路德,按照博恩卡姆(Heinrich Bornkamm)确切的说法,实在是一位注释《旧约》的教授^①。正像我们的定义所说,基督教教义依据上帝的言语,所以我们将求助于基督教神学家的解经著作,同样也求助于他们有关教义和论辩的著述。我们还将考察从《圣经》若干引证经句中引申出的教义内涵。《圣经》注解与诠释学的发展史本身是值得研究的,但并非跟我们这里的论旨直接有关。

把基督教教义看作教会依据上帝的言语所信仰、训导和认信的一切,本教义史并不论述《旧约》与《新约》原有的教义内容。这些教义内容自成研究领域,而就我们的研究目的而言,《新约》神学并不是耶稣与使徒们也许曾教导过的东西,而是教会认定他们曾教导过的东西。这是一个持续进行的过程,而不是一个既成的结果。从公元2世纪开始,也有实用的理由。传说某德国教义史家讲授教义史时,每年都提供越来越多的背景材料,最后一学年的最后的学期,他却以《新约·希伯来书》的基督论作结。我们若坚持《圣经》诠释在教义发展中的中心地位,就无须亦不宜以概括《新约》教义作为本教义史的开端——不是因为我们想“巧妙绕过”“福音和信条”^②的问题,而是因为那问题恰恰应当在基督教传统的发展中去解决。施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)称《新约》有两重特点,“一方面,作为古往今来基督教信仰陈述之始”,另一方面,作为“所有后继陈述的规范”。^③对于本书的宗旨而言——并且对于我们将要研究的那些神学观点与动向而言——《新约》的后一功能才是决定性的。

① Bornkamm (1948) 6

② Wolf (1956) 807

③ Schleiermacher (1960) 2:288

这样去定义的基督教教义在历史中的表现形式就是传统。像“教义”这个词一样，“传统”这个词也同时指传承过程及其内容。因此，这里所说的传统就是指在教会的历史进程中基督教教训的传承，但它也指那被传下来的东西。我们将有机会在本卷考察传统的概念，这概念是针对早期异端而提出的；在以后各卷中，我们将反复谈到传统的形式问题，尤其当这个问题成为教义论战的一个问题或者教义发展的一种因素时。但我们要论述的与其说是传统的形式问题不如说是传统的实质问题，换句话说，是要论述各种基督教教义在塑造历史或被历史塑造时所起的变化和连续性。我们要论述的是传统，所以我们感兴趣的不仅在变化，也在连续性；不仅在冲突，也在一致。异端的系统——如诺斯替派(Gnosticism)的前基督教的和基督教外的历史，甚或关于撒摩沙塔的保罗(Paul of Samosata)或者安提阿的卢西安(Lucian of Antioch)是否被看作亚利乌派的宗祖这一显然无法解决的争论——对我们的研究来说都将不是主要的。出于同样的理由，各种神学派别，其中有些被同时代人说到，有些为19世纪历史学家虚构，它们通常只是附带被提到，而不被允许框定我们的大多数章目。另一方面，像拯救的意义这类问题的历史在这里将比在大多数教义史中相应占有更多的篇幅。

在某种意义上，传统这概念似乎跟运动变化的历史观格格不入。因为传统被认为是古代的，随岁月的增长而被奉为神圣，它从很久前开始被确立以来就是不变的。传统没有历史，因为历史意味着那种前所未有的东西在某一时间的出现。按照优西比乌(Eusebius)在《基督教会史》(*Ecclesiastical History*)中的说法，正统的基督教教义实际上没有历史，它一直是永恒真实的和自古以来所教导的，只是异端才有历史，异端在特定时代经过

特定宣扬者的标新立异才出现。^① 罗马天主教在论战中经常将新教的多变跟罗马天主教固定不变的教义相对照。神学家曾想追溯他们发现的错误教义的历史和体系,而对规范的传统则否定其历史所具有的相对性,或者在某种决定性意义上作为历史的产物的相对性。按照史密斯(Page Smith)的警句,只有当“传统已丧失了权威性”,它才会“求助于”历史。^②

可是,更细致的考察,显示传统与历史的问题是更为复杂的。即使是最保守的传统主义者,也免不了会遇到诸如把某著作归于某作者或者把某个教谕归于某次宗教会议是否可靠的问题;他必须去追溯见于教会文献中的引文的出处和流传;他必须查究他的文本的社会环境,从而理解其中话语的意思。所有这些都是历史学常务,其中有些事务带有比简单查核日期或勘校文本远为微妙的含义。历史神学作为一门研究学科的历史表明,对正统的传统的接受并非必然跟批判的历史两不兼容,虽然这种接受往往会导致对教义史的一种有年代误置的解释。这样一种解释,假定最终被认信的东西,即使不被训导,也应当是被信仰的,由此使发展的较早阶段跟较后的教义解说相适应,正如纽曼(Cardinal Newman)所说,“真正从一开始就是这样到处坚守的”。^③ 随着历史研究的批判方法在近代的出现,无疑也开辟了看待传统的新途径,以及使某一教义表述的时间定位成为理解那表述的必要因素的新途径。

基督教教义的发展既是研究基督教神学中的一个问题——也许是在当代基督教思想中最重要的问题——又是思想史中的

① Eus. *H. e.* 1. 1. 1 (GCS 9:6); Eus. *H. e.* 7. 30. 4; 31. 1 (GCS 9:706; 716)

② P. Smith (1964)55

③ ap. O. Chadwick (1957) 235

- 9 一页,这一发展应当运用这一个领域中的方法去研究,并依照其共同准则去审察。倘若只把教义史理解为神学的一个分支,就像通常所理解的那样,那么它在思想史中的角色,即既作为前基督教发展线索的接续,又作为理性好奇心的恒常对象,也许很可能要迁就认信的、信条上的权威,或个人的思辨神学体系。倘若只在思想史脉络中去理解教义史,它那位于基督教群体内的礼拜、灵修和释经中必不可少的背景就将为类似于哲学体系史常见的一种历史叙述所抹煞;如同吉尔松(Etienne Gilson)所指出的,“研究中世纪思想的历史学家中的普遍倾向,以为中世纪活跃的是哲学家而非神学家”。^①但这无疑忽视了那些在教义史中最具创造力及最活跃的因素,也就是那些来自教会信仰与生活的因素。

没有历史的传统把所有发展阶段都压缩成一种静态圆融的真理;没有传统的历史导致一种史观,把基督教教义的发展相对化,以致把真正的生长和病态的突变之间的区别变得似乎全然是任意的。在本教义史的撰写中,我们设法避免的正是这两种方法所易犯的错误。基督教教义史最宜于揭露在教会中成典范的假设连续性理论,同时也显示出基督教信仰、训导和认信的真实承续性。传统是死人的活信仰;传统主义是活人的死信仰。

- 正因为着眼于承续性,迫使教义史格外注意教义已经或者尚没有从所信仰的进到所训导的再进到所认信的并重新反馈回去的过程,并在其对发展的说明过程中将各阶段一一对照。这样,历史中多样化的基督教训导连同它们在传统中可能的统一,
- 10 都是本书的题材及其神学立场的组成部分。本教义史的神学预设,也是基于对历史的特有理解的预设,也就是神学的多样化和

^① Gilson (1957) 156

福音的统一——既统一又多样化,并且是寓于多样化之中的统一。这种预设所依据的是对基督教历史中真正新事物和变化的认可,以及对真正的发展和成长的肯定。“我信唯一圣而公的使徒教会”(Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam)。



第一章 福音的准备

要解释早期教会的教义发展,必须首先注意教会的信仰和 11
礼拜的条件与发展,注意其对《圣经》的注解,及其对反异端的护
教传统;本书大部分都依据对为此而采用的素材的研究。然而,
倘使完全集中于这些素材,以致忽视教会神学与其所从出的犹
太思想及其试图去改正的异教思想这两方面的联系,将是个错
误。因为教会是在回应教内外攻击之中去认信其所信仰与训导
的一切。教父们与犹太教以及与异教思想的联系很大程度上影
响了有关他们面对种种教义争端的看法。对与圣父有关的耶稣
基督位格的教义发展的研究应当主要依据于驳斥异端、犹太教
和异教所拟的著述。就多数所谓护教者而言,唯有这一类著述
残存下来,虽然我们不知道,他们中有些人还专门写过给基督徒同
道阅读的著作。所以,我们应当设法基于他们的认信去确定他
们的信仰与训导。

这是明显带有风险的做法。倘若保罗在亚略巴古(Areopa-

12 gus)的讲道是有关他的主张的唯一留存下来的确凿篇章,^①那么,要从这篇文章中推断保罗书信中的神学也许是不可能的。由于这唯一凭据的特性迫使许多前3世纪教义发展史依赖这种推断,从而忽视甚或歪曲了当时教会所训导的教义。因此,即使像萨迪斯的美利托(Melito of Sardis)的一残篇《论逾越—复活的讲道辞》(*Paschal Homily*)这样零篇短文的发现,也促使我们对护教与宣讲之间的关系不得不有更深的敏感性。也有理由相信,为便于传播写下了维护信仰驳斥异端、犹太教及异教思想的论文,同时,在信徒中间,兴许也在反对者中间,人们更多的正面教导似限于口传。虽然从残留至今的成文原始资料来看,这一点并不明显,但在这些教父中有许多人同时承担起神学方面辩护的、解经的与论战的职责。那些教父的护教行为对于他们怎样思考教会的信仰与教义是一条重要的线索——就像殉道者查士丁(Justin Martyr)这样的关键人物,他是我们仅存的线索。

此外,基督教教义和犹太教思想与异教思想的联系,因其本身的缘故而成为一个值得研究的问题。基督教教义发展的合法性因其原始信息据说受希腊化影响而引起质疑;希腊人思想方式和希伯来人思想方式之间的对比曾被用来说明基督教教义的特色。这些只是现代人对古人争端看法。早期教会的群体及其神学家不得不为朋友也为敌人说明福音怎样跟其在产生它的民族以及传播它的其他民族中的准备和期盼有关。

一、真以色列民

据传统的说法,在《新约》的作者中只有路加不是犹太人。

① Acts 17:22-31

就我们所知,没有一位教父是犹太人,尽管像赫玛(Hermas)和赫格西普斯(Hegesippus)有可能是犹太人;殉道者查士丁生于撒马利亚,但却不是犹太人。这种对比所表明转变给整个基督教教义的发展带来最深远的后果。

13

最早的基督徒是犹太人,他们在自己的新信仰中寻找新旧信仰的一种承续性。^① 他们记得,主本人曾说过,他的目的是成全而不是废掉律法和先知;^② 异端不用否认此话。^③ 从《使徒行传》的前面几章有对继续信奉犹太教宗教生活中的经书、崇拜与仪式的基督教团体的理想化描写。耶路撒冷的教会曾被伊里奈乌斯(Irenaeus)称作“被一切教会奉为开端的教会,《新约》万民之都会(μητρόπολις)”,^④ 它的成员追随主的弟兄雅各,拒不承认他们的新生活与以往生活有根本的分歧。^⑤ 显然,他们认识到某种新事物已来临——不是某种全新的东西,而是某种重新被恢复与成全的东西。甚至在耶路撒冷于公元70年陷落之后,这些拿撒勒派(Nazarenes)的基督徒仍继续维护犹太教;他们“希望奉行摩西颁布的律法,……也选择跟基督徒信众活在一起”。^⑥ 不过,尤其在公元70年之前那段时期,犹太教思想内部的紧张也反映在基督教神学的初始阶段中。以雅各为首的一派显得跟巴勒斯坦犹太教十分相似,而最终跟保罗达成一致的传教派,还有2世纪的基督教护教者,都反映出与散居在外的希腊化犹太人思想有某种密切的亲合性。

① Iren. *Haer.* 4. 34. 2 (Harvey 2:270)

② Matt. 5:17; Tert. *Marc.* 4. 7. 4; 4. 9. 15; 4. 12. 14 (CCSL 1:554; 561; 571)

③ Tert. *Marc.* 5. 14. 14 (CCSL 1:708); *Act. Archel.* 40 (PG 10:1492-93)

④ Iren. *Haer.* 3. 12. 5 (Harvey 2:58)

⑤ Stauffer (1952) 193-214

⑥ Just. *Dial.* 47. 2 (Goodspeed 145)

不过,比这些类同更为基本的是希腊化犹太人与希腊化犹太基督徒之间在基督教与犹太教的承续性问题上发生的冲突。^① 在公元70年之后,那种冲突处处表明了基督教思想与犹太教思想之间关系的特点。^② 这种承续性的广度和范围引发了彼得和保罗之间的论战,这场论战不断困扰着教会。^③ 各种各样实际的解决方法被设想出来以应付在执行崇拜仪式和规定食物方面迫切的问题,但这些问题并不是前后连贯地解释如下神学问题的争论点:新约(new covenant)新在何处? 不论它们可能作其他什么解释,《使徒行传》第十五章^④(及其原文的关键异文) 对此问题的回答方式和保罗在《加拉太书》中的讨论方式之间的差别,确实提示了教会所面对的承续性方面的困难。^⑤ 这双方首领都是犹太血统的基督徒;尽管他们作出不同的回答,但他们都在深切感受地提出了在犹太教和基督教之间的承续性问题。^⑥

当外邦信众多于犹太信众群体时,此问题的深切感受渐趋淡化而问题的反面就变得更加突出。对于犹太基督徒来说,承续性问题是他们与自己娘亲的关系问题;对于非犹太基督徒来说,承续性问题是他们与自己岳母的关系问题。令外邦基督徒厌恶的,在相当大程度上是从犹太教继承过来的东西。塞尔苏斯(Celsus)与其他异教批评家嘲笑声称到处显现的上帝“竟在犹太某地的某个角落”。^⑦ 而尤利安(Julian)皇帝把犹太人和

① Acts 6—7

② Aug. *Ep.* 82. 4—22 (CSEL 34—II; 355—75)

③ See pp. 79, 112—13 below

④ Acts 15; 6—21

⑤ Gal. 2; 11—14

⑥ Rom. 9; 1—5

⑦ ap. Or. *Cels.* 6. 78 (GCS 3; 149); Or. *Cels.* 5. 50 (GCS 3; 55)

基督教的上帝概念贬为“本质上是远古蒙昧的野蛮人之神”，^①虽然他却斥责此等“加利利人”(Galileans)^②摒弃犹太教。不仅是外邦批评基督教的人，而且连外邦的皈依基督教者也要求他们必须下决定要保留多少的犹太人传统。马西昂(Marcion)的态度是一种普遍不满也曾出现在传统信仰者中间的一个异端例子；^③至于《巴拿巴书》(*Epistle of Barnabas*)，尽管不像马西昂那么极端抵制《旧约》，仍声称作为主的契约的最原始两块石板已在西乃山被砸碎，^④因此，以色列人从未跟上帝立过一个可信的契约。与马西昂相反，德尔图良(Tertullian)宣称，“今天”有更多的人服从《旧约》的权威而不是否弃它，^⑤由此提出了这样的问题，那些否弃《旧约》的人是否一度并不很多。

这种在《旧约》的权威性方面和在犹太教与基督教之间承续性的性质方面的斗争，是探求传统的最早形式，这探求以其他各种形式反复出现在整个基督教历史之中。基督教以亚伯拉罕为“信众之父”，^⑥将教会视为继承亚伯的上帝之城，^⑦都是这探求的实例。当教会开始以“在应验中更正”的模式去建构传统时，所有自亚伯拉罕甚至亚当以来的所有圣徒和信众都被视为属于教会的圣徒和信徒。^⑧这“在应验中更正”的模式同样也有助于为以后数世纪传统问题的处理树立一个范式。亚大纳西不顾在

15

① Cochrane (1944) 266

② *Jul. Gal.* 43A (*LCL* 3:320)

③ See pp. 77—78 below

④ *Barn.* 14. 3—4 (*Bihlmeyer* 27—28)

⑤ *Tert. Marc.* 5. 20. 2 (*CCSL* 1:724)

⑥ *Rom.* 4:11

⑦ *Aug. Civ.* 15. 1 (*CCSL* 48:453—54)

⑧ *Eus. H. e.* 1. 4. 6 (*GCS* 9:40); *Aug. Pel.* 3. 7. 11 (*CSEL* 60:497—98)

许多教父中声似异端的言论而自认站在传统那方；^①奥古斯丁(Augustine)试图开脱希腊教父们的贝拉基主义(Pelagianism)的指控；^②公元9世纪戈特沙尔克(Gottschalk)的正统派对手们也照样地又设法去开脱奥古斯丁的罪；^③东方希腊教会和西方拉丁教会的争论以传统为依据；新教改革家们尽管跟罗马分道扬镳，但仍发誓忠于大公传统。所有这些争争吵吵都步公元一二世纪基督徒采纳犹太传统的后尘。

那采纳的最初证据是一类专用于比较基督教与犹太教的基督教文献。在这类文献中，“没有任何……”像早期教会殉道者查士丁的《与特里丰的对话》(*Dialogue with Trypho*)那样“礼貌对等的高水准引导的对话”；^④而查士丁的这篇文也只是许多著作中仅有的一篇。实际上，最初五个世纪的每一位主要的基督教作家都或则写过与犹太教对立的论文，或则把这种争端作为论述其他题材的论文中的优势话题。学者们大体上都同意，查士丁的著作代表一种实际对话的写作形式，而且它是在那次对话多年之后写出来的，并反映了作者对争端的事后认识。但同样显而易见的是，在以后的“反犹太教”(adversus Judaeos)论著中，有许多既不反映也不正视这样的对话。相反，基督教作家假借与犹太教对话来突出基督教与犹太教相比之下的独特性，藉此向非犹太人读者讲解基督教教义。比如，当阿贝拉尔(Peter Abelard)写作《哲学家、犹太人、基督徒的对话》(*Dialogue Between a Philosopher, a Jew, and a Christian*)^⑤时，也许就

① Ath. Dion. 14 (Opitz 2— I :56)

② See p. 280 below

③ See p. 330 below

④ A. L. Williams (1935) 42

⑤ PL 178:1611—82

收进了一直被当作犹太人和基督徒之间针锋相对的一些论题，因为这些论题即使在 12 世纪也要比史书通常所提出的更常见。但阿贝拉尔最初的目的是论辩方面的；他写给基督徒思考，而不是要让哲学家或犹太人接受基督教。

16

比较最初三个世纪反犹太人的论文，可以见到反复出现一些《圣经》原文和异文，一些参考史料，一些论证模式。因此，20 世纪初期，从亚美尼亚文译的久已佚失的伊里奈乌斯《使徒宣讲的证据》(*Proof of the Apostolic Preaching*)原文的发现为以下理论提供了佐证。这理论认为，有过这样的汇编，“将基督教《圣经》章节按争端题目分编，旨在说服犹太人，根据《旧约》本身，旧律法已被废掉，此是《旧约》所预见到的，而其目的是准备和预表基督的新律法。”^①基督教文献中这一常见说法旨在表明，教会现在已成为上帝真正的新的选民。这很可能要早于福音书本身。从西普里安(Cyprian)《致基林努斯：反犹太人证辞三篇》(*To Quirinus: Three Books of Testimonies against the Jews*)^②一类著述的传统标题可见，这一些套话汇编曾有“证辞”的标题。与犹太教对话的文献提供了展示基督教神学自我认识的重要资料，同样也提供了基督教神学对认识基督教与犹太教之间区别的重要资料。

这种对话文献的显著内容必定是摩西律法是否继续有效的问题。《旧约》曾断言，律法将会跟与以色列人立约一样恒久；^③但基督徒“以不屑一顾的轻蔑去看待这种契约，蔑视由它而来的责任。”^④这在犹太人想来，似乎既是对律法又是对契约的一种

① J. Smith (1952) 31

② *Cypr. Test.* (CSEL 3:35—184)

③ *Cypr. Test.* 2. 1 (CSEL 3:63)

④ *Just. Dial.* 10. 4 (Goodspeed 102)

摒弃。实际上,查士丁是通过将《旧约》律法划分层次去回答特里丰(Trypho)的指控。凡是基督徒在摩西律法中保留的东西都是“天然地好的、虔诚的和正当的”^①——通常,这些东西总是符合简化了的自然法的概念。基督徒认为,甚至在犹太人中间,自然法也取得比摩西律法优先的地位,好比一个妇人在安息日生小孩那样。^②这意味着“按照上帝的旨意,从前赐以(摩西的)律法,现在赐以耶稣基督的福音,上帝并不愿犹太人的做法再继续下去。”^③基督徒不受曾把古时以色列人称为一个民族的任何东西的束缚。这样把摩西律法划分作道德的、民事的和礼拜的做法是难以保持任何连贯性的,并且教父们不可能使它一成不变。比如,伊里奈乌斯颂扬基督教的教义与生活优于包括十诫在内的全部律法,尽管他也断言过,“十诫的律令”因基督以人身降世而得到“延伸和充实”,而不是被“取消”。^④

寓意和预表解经法提供了比划分层次去处理《旧约》律法更有效的方式。在这方面,《巴拿巴书》又比大多数著作进了一步。对于“上帝有没有一条诫律”,禁吃仪式上不洁动物这问题,此书回答说:“是有这条诫律,但摩西是按灵意说的。”^⑤这同样适用于亚伯拉罕的割礼。德尔图良并没有完全把《旧约》诫律灵意化,他辩解说,“新的律法”和“新的割礼”已取代了旧的律法和旧的割礼,旧的律法和割礼只被作为即将到来的律法和割礼的征兆或预表。^⑥ 奥利金直接利用希腊化时期的犹太教资料,将他

① Just. *Dial.* 45. 3 (Goodspeed 142)

② *Amph. Mesopot.* (PG 39:121)

③ *Or. Cels.* 7. 26 (GCS 3:177)

④ *Iren. Dem.* 96 (ACW 16:106); *Iren. Haer.* 4. 16. 4 (Harvey 2:191—92)

⑤ *Barn.* 10. 2 (Bihlmeyer 21—22); *Barn.* 9. 7 (Bihlmeyer 21)

⑥ *Tert. Jud.* 3. 8 (CCSL 2:1346)

对摩西律法的解释置于出埃及寓意中；“在奥利金那里，斐洛（Philo）‘关于摩西生平和犹太人出埃及’的寓意解释被并入基督教传统，并成为传统预表论的一部分”。^① 出埃及预表论的一个特点是过红海的神迹预表了洗礼；洗礼又跟“旧约”中的割礼相对立。^② “将福音转化为新的律法，使徒教父恢复人类没有基督的不可能的处境。”^③ 此确是夸张之言，因为“新的律法”与“在基督律法中”^④等词语在《新约》有关用语中并非完全没有福音内涵。^⑤ 当基督教神学表现为道德主义和律法主义时，其锋芒显然也同时从基督教护教学针对“法利赛人”的律法观的争论中大大转移开去。

18

尽管律法和先知并存于在犹太人的神学话语中，但基督教神学还是认同于反对律法的先知。依纳爵（Ignatius）认为，先知们严守礼拜日而非犹太人的安息日。^⑥ 基督教护教者更是苦心寻索耶稣是实现先知预言的证据，而不去寻索他是“律法终结”^⑦的迹象。这一过程显然已肇端于《新约》中，当然，尤其是在诸如《马太福音》与《希伯来书》等卷中，但也在《路加福音》中，路加是《新约》作者之一，据说是一位希腊人；正是在《路加福音》中，复活的基督“从摩西和众先知起，凡[[《旧约》]经上所指着他的话，都给他们讲解明白了”。^⑧ 《新约》惯称

① Daniélou (1960) 219

② Just. *Dial.* 29. 1 (Goodspeed 123)

③ Torrance (1959) 134

④ Ign. *Rom.* inscr. (Bihlmeyer 97)

⑤ Rom. 3:27

⑥ Ign. *Mag.* 9. 1 (Bihlmeyer 91)

⑦ Rom. 10:4

⑧ Luke 24:27

“可应验的经文”，通常可归于一种结果而不是一种意图，但“为‘按神意’它可应验”^①这样的译文则暗示，不宜在意图和结果之间作真正明确的区别。伊里奈乌斯断言：“上帝之圣灵通过先知去预言的所有这些事情最终都会实现，那些事奉上帝的人确实坚定不移地相信他们。”^②他大体上概括了《新约》和早期基督教传统的主张。

证辞有两个目的：指出犹太教及其律法已经过时；并证明“根据”《旧约》“经文的说法，曾被预言的他已经降临。”^③为此目的，汇编这些经文说法的证辞是最容易应用到作为基督的耶稣身上的。像见于《诗篇》第二篇说的万民谋算敌挡耶和華，应验在基督的受难中：“外邦人就是彼拉多和罗马人；民众就是以色列宗族；诸王由希律王代表，而统治者由大祭司们代表。”^④《诗篇》讲到登基可应用到基督的复活，他因复活而升到主的地位；
19 在《新约》中，《诗篇》第一一〇篇已经是特别爱用的经文。^⑤另一爱用的经文是《以赛亚书》第五十三章中对受苦仆人的描写。^⑥跟奥利金争论的犹太教经师认为那段经文“指全体‘以色列’民族如一人”，^⑦而这段原文如此一致和明确地作为基督教圣典那样去解释，以致连特里丰也不得不承认，^⑧弥赛亚应当受难，但不会被钉十字架。在稍后犹太人预言书和启示书中“主的降临”也称耶稣为基督；但现在必须分作二次降临，第一次已完成

① Funk (1961) 198

② Iren. *Dem.* 42 (ACW 16:75)

③ *Cypr. Test. pr.* (CSEL 3:36)

④ *Tert. Marc.* 4. 42. 2 (CCSL 1:659)

⑤ Acts 2:34—35; *Just. Dial.* 32. 6 (Goodspeed 127)

⑥ Acts 8:30—35

⑦ *Or. Cels.* 1. 55 (GCS 2:106)

⑧ *Just. Dial.* 89. 3 (Goodspeed 203—4)

于他显现人身的日子里,第二次尚待将来。除了蒙羞与荣耀之别,这区分的根据总不是明显的,这区别无论犹太教还是反犹太教的马西昂派都不会接受。^①带着自信而提出的这种解释表明,^②基督教教义认为这些经文的基督论含义是完全自明的。

基督教传统所做的是把犹太人的经典接过来作为它自己的,所以查士丁会对特里丰说,关于基督的原话“就包含在你们的《圣经》中,或者更确切地说,不是你们的《圣经》,而是我们的《圣经》”。^③事实上,有些原话只包含在“我们的《圣经》”中,也就是说,在基督教的《旧约圣经》中。基督教神学家对他们拥有《圣经》是这样的自信,所以他们指责犹太人不仅曲解与误解《圣经》,甚至窜改《圣经》经文。当他们意识到《旧约》的希伯来文本和七十子译本的歧异时,就利用这些歧异去证明他们对犹太人的指控,即指控犹太人“从七十长老所成的译文中删去许多《圣经》章节”。^④其中特别重要的是七十子译本中《以赛亚书》第七章 14 节所译的“童贞女(παρθένος)”,^⑤此词已被《新约》采纳,并被早期基督教作家收入正典。^⑥在《诗篇》第廿二篇 16 节,也许曾有两种希伯来异文在犹太人传统内流传:一种是“他们扎了我的手,我的脚”,另一种是“我的手脚就像(被扎的)狮子一样”。仿照七十子译本,基督教经师作“扎”,^⑦并把这段诗句连同整个

① Just. *Dial.* 49. 2 (Goodspeed 147); Tert. *Apol.* 21. 15 (CCSL 1:125); Or. *Cels.* 1. 56 (GCS 2:107); Clem. *Recogn.* 1. 49. 2—5 (GCS 51:36); Lact. *Inst.* 4. 12. 14—15 (CSEL 19:313)

② Tert. *Marc.* 3. 7. 1—4 (CCSL 1:516—17)

③ Just. *Dial.* 29. 2 (Goodspeed 123)

④ Just. *Dial.* 71. 2 (Goodspeed 181)

⑤ Just. *Dial.* 66—67 (Goodspeed 173—74)

⑥ Matt. 1:23

⑦ Barn. 5. 13 (Bihlmeyer 16); Iren. *Dem.* 79 (ACW 16:97); Cypr. *Test.* 2. 20 (CSEL 3:87)

诗篇一起,应用到被钉死十字架的极刑;他们的犹太人对手则“坚持该诗篇并不涉及弥赛亚”。^①

20 除了这些不同异文和收入正典的译文外,那里还多出一组基督教七十子译本经文的新增部分,或像丹聂洛(Daniélou)称呼它们为基督教的塔古姆(targumin)*和米德拉西(midrashim)**,^②它们以证实基督教教义的方式去解释和扩充来自《旧约》的原话。殉道者查士丁指责犹太人将“主从树木上为王”这样的句子弄得支离破碎,^③删去了对基督被钉十字架的明显提示。基督教解经传统要求在犹太人的解释传统中发现其他这些删除部分和支离破碎部分。^④当基督教历史学家优西比乌将认信耶稣的弥赛亚身份和神性的一段话归于犹太教历史学家约瑟夫(Josephus)时,^⑤或者,当同一位基督教作家假定斐洛的《论冥思的人生》(*On the Contemplative Life*)描写早期基督徒而不是犹太苦行者群体时,^⑥那也许就是同一沿用过程的一部分。沿用和谴责日益被看得轻描淡写,这是与基督教对犹太教思想的最终胜利相对应的。

赢得那种胜利主要是由于对方的弃权。其主要原因似乎不是基督教的解经、学问或逻辑占压倒优势,而是犹太历史的动向。这使人联想到,随着基督教运动的兴起,夺走了犹太教早先的一些原创力,特别是改变宗教信仰的热情,这种热情是希腊化

① Just. *Dial.* 97. 4 (Goodspeed 212)

* 意为翻译,《希伯来圣经》的亚兰文译本,亦称《圣经》注疏。——译注

** 意为解释,犹太教讲解《圣经》的布道书。——译注

② Daniélou (1964) 88—107

③ Ps. 96; 10; Ven. Fort. *Carm.* 2. 7 (PL 88; 96)

④ Just. *Dial.* 73. 1 (Goodspeed 182); Just. *I Apol.* 41. 4 (Goodspeed 55)

⑤ Eus. *H. e.* 1. 11. 7—8 (GCS 9; 78—80); Hier. *Jovin.* 1. 39 (PL 23; 265)

⑥ Eus. *H. e.* 2. 7—8 (GCS 9; 144)

时期散居外地的甚至巴勒斯坦的犹太人思想的特征,在那些地方,据说犹太人“走遍海洋陆地,勾引人们入教”。^①《希伯来圣经》中有几篇译文由犹太人译成希腊文(也许除一篇或多篇是由基督徒翻译)。在公元2世纪结束和3世纪开始时,拉丁文在罗马帝国西部开始逐渐取代希腊文,犹太教本身内部的情况已经改变。七十子译本似乎曾因散居外地的年轻犹太人不能阅读希伯来文和希图为犹太教在希腊语世界提供实证而出尽风头。但看来并非这两个因素促使犹太人将某个《旧约》文本译成拉丁文;当《希伯来圣经》开始用拉丁文本出版时,这些译本看来是匿名基督教译者的成果,其最后一位译者是哲罗姆(Jerome)。在耶路撒冷于公元70年陷落以及接着而来的若干年间遭亵渎之后,犹太人对基督教的论战日益处于守势,而基督教教义却感到从容自若,能够自行其是,无需邀纳犹太教教师们进行持续的对话。 21

奥利金也许是少数参与这种对话的教父中的一位。^② 奥利金可能也是研究希伯来文的第一位教父,如同哲罗姆所说,“(这是与)他的时代精神和民族精神相悖的”;^③据优西比乌所说,奥利金“透彻地懂得了希伯来文”,^④但有理由怀疑这传说的准确程度。不过,哲罗姆因他在拉丁文、希腊文和希伯来文方面的能力而被正确地称颂为“通晓三种语言的人”,^⑤而奥古斯丁明确赞美甚或羡慕他“用两种语言解释神圣的经书”的能力。^⑥ 有关其他教父——比如盲者狄迪莫斯(Didymus the Blind)^⑦和莫普

① Matt. 23:15

② Or. Cels. 1. 55; 2. 31 (GCS 2:106; 159)

③ Hier. Vir. ill. 54 (TU 14-1A:32-33)

④ Eus. H. e. 6. 16. 1 (GCS 9:552-54)

⑤ Hier. Rufin. 3. 6 (PL 23:462)

⑥ Aug. Pecc. merit. 3. 6. 12 (CSEL 60:138-39)

⑦ Didym. Trin. 1. 18 (PG 39:345); Didym. Spir. 15 (PG 39:1047)

苏埃斯蒂亚的狄奥多尔——的希伯来文通晓程度,则更难征信。但似乎有把握断定,除了来自犹太教的改变信仰者外,基督教《旧约》解经家一般都没有通晓希伯来文,这一情况直到16世纪信奉《圣经》的人文主义者和宗教改革领袖出现后才得到改变。此后希伯来文的知识成为基督教《旧约》的解经家的基本装备。绝大部分的基督教教义都是在教会对《希伯来圣经》的原文一无所知的情况下提出的。

不论什么原因,基督教反驳犹太教的神学著作似乎越来越不把他们昔日的对手当作一回事;他们的护教著作自信狂妄,以弥补似乎在气势或公允方面的不足。他们不再把犹太人群体看作曾产生过教会的圣史的继续参与者。他们不再认真考虑犹太人对《旧约》的解释或《新约》的犹太教背景。因此,在《新约》中给人留下如此强烈的犀利深刻印象的以色列的奥秘只是偶而出现在基督教思想中,例如见于奥古斯丁的某些篇章,但是这些篇章,即使在奥古斯丁那里,^①与把犹太教和异教说得几乎同样为“上帝的子民”——外邦基督徒的教会——所不容的其他许多谈论相比,是黯然失色的。

22 但“基督教的非犹太化”^②并非仅表现为基督教神学家所赋予的犹太教的地位上。该过程的更微妙深刻的影响在各种基督教义本身的发展中也是显然的。在这些教义中,上帝论和人论带有非犹太化的特征。犹太教可以在把上帝的意图会改变同时,宣称上帝并不变,而不用解决悖谬;^③因为上帝的不变性被看成是他在审判与怜悯的具体历史中跟他的子民立约关系的可

① Aug. Ps. 94, 7 (CCSL 39:1336—37); Aug. Ev. Joh. 16, 3 (CCSL 36:166—67)

② Dix (1953) 109

③ 1 Sam. 15:11; 1 Sam. 15:29

靠保证,而不是看成一种首要的本体论范畴。但在基督教上帝论的发展中,上帝的不变性俨然是讨论其他教义的具有公理性质的前提。因此,基督教思想的非犹太化对诸如基督论的争论方式是起作用的,在基督论争论中,双方都按不变性原理去规定绝对的上帝,虽然他们又都从中引出相反的基督论结论。^①

同样,奥古斯丁传统的形成过程受到跟犹太思想缺乏联系的影响,它拒绝将上帝的自由支配权和人的自由意志两极化,却常被说成是贝拉基(Pelagius)的主张。但这种说法并不恰当,因为犹太教既有一种贝拉基式的自然/本性论又有一种奥古斯丁式的恩典论。奥古斯丁谴责贝拉基派,因为他们认为人有可能奉行上帝的律法,从而“把《新约》放在跟《旧约》的同一水准上”,^②而哲罗姆运用贝拉基的理想的正义在人类此世人生中能够达到的观点去理解法利赛主义(Pharisaism)。^③ 基督教神学在东方的发展,尤其在安提阿学派的发展,展现了超逾西方所常见的对立,并提出“既不应称为奥古斯丁学说又不应称为贝拉基学说”^④的另一途径。但它也以不同于犹太传统的方式提出问题,甚至在它试图到犹太人《圣经》中寻找问题答案时亦如此。

由于基督教神学对犹太思想的胜利,更多是因对手的弃权而不是征服而来,两种圣约间的关系问题一再出现,要求基督教注意。犹太思想家对于基督教神学家的重要性——比如,迈蒙尼德(Moses Maimonides)对于阿奎那的重要性,斯宾诺莎(Spinoza)对于施莱尔马赫的重要性,或者布伯(Martin Buber)对于20世纪基督新教和罗马天主教神学的重要性——完全不是神

① See pp. 229—32 below

② Aug. *Gest. Pelag.* 5. 15 (CSEL 42:67)

③ Hier. *Pelag.* 3. 14; 16 (PL 23:583; 586)

④ Norris (1963) 186

学思想与世俗思想不断相互作用的一部分。无论这些犹太思想家的哲学倾向如何,基督教神学家还是更把他们当作亲戚而不是陌生人去倾听。与此同时,犹太神学传统的与其说是哲学的要素不如说更是《圣经》的要素,不足以在基督教历史中起类似的作用。但每当个别神学家在贬低《旧约》方面似乎走得过远时,就像公元2世纪的马西昂和19世纪的《圣经》批判学(Biblical Criticism)那样,他们就会因把基督教《圣经》的大部分降低到次基督教的地位而受到谴责。在基督教思想中,对犹太教解释的最可靠索引之一是《罗马书》第九章到第十一章的注解。这注解的历史是教会致力于以其对新旧契约间关系的直觉去构架神学的记录,或者是教会重建在《新约》语言中关于以色列人作为上帝选民之类的说法里显见的连续与不连续性意义的记录。因此,我们将经常求助于这注解,同样也求助于教会连祷文与短祷文中的教义内涵,这些祷文中保存的既连续又断绝的意识,有时比形式化的教义学更可靠。

最早形成的一些基督教异端显然来自犹太人的分门别派。按照伊里奈乌斯所说,“所有异端都出自撒马利亚的西门(Simon of Samaria)”,^①基督教异端的最古老名录之一,即优西比乌所保存的出自赫格西普斯之手的名录,把西门列在自“(犹太)民族七个小派”来“用虚谈谬论败坏(教会)”的人中的第一位。^② 优西比乌本人把西门称为“各种异端的祖师”,^③并认定他就是《使徒行传》第八章9—25节中的西门。耶路撒冷的西里尔(Cyril of Jerusalem)也称西门为“所有异端的创始人”。^④ 但

① Iren. *Haer.* 1. 23. 2 (Harvey 1:191)

② ap. Eus. *H. e.* 4. 22. 5 (GCS 9:370)

③ Eus. *H. e.* 2. 13. 6 (GCS 9:136)

④ Cyr. *H. Catech.* 6. 14 (Reischl-Rupp 1:174)

有关西门异端的资料最初来自本身是撒马利亚人的殉道者查士丁。据查士丁说,西门被他的追随者视为“第一上帝”(the First God),他们说,某个“海伦(Helen)……是他产生的第一思想(the First Thought)”。^① 第一思想这个概念可能至少部分来自犹太人对上帝人格化智慧的沉思。“西门的灵知出自犹太—撒马利亚的派系”,^②因此也影响了基督教诺斯替派的产生。像其他各类诺斯替派一样,西门主义对受造世界的看法是极为悲观的,显然将死海古卷中两种神灵的理論推到一种本体二元论的极致。

24

不过,并非犹太基督教的所有异端形式都表现为这种二元论。伊里奈乌斯记录说,“那些被称做伊便尼派的人赞同(犹太人和基督教的正统观念),世界是由上帝所造”。^③ 他们跟基督教正统观念的分歧在于对基督的看法。按照奥利金的说法,“伊便尼派分两派,一派像我们那样承认,耶稣生于一位童贞女,另一派认为,他并非生自一位童贞女,而是像常人一样出生”。^④ 其中前一派的成员似乎是更早提到耶稣出身的正统基督徒,他们甚至在已经接受耶稣的弥赛亚身份和神子身份之后,还不断去奉行摩西律法的规条;他们很可能就是拿撒勒派。后一派主张说,尽管耶稣的出身和常人一样,还是被拣选为上帝的儿子(Son of God),^⑤而且大天使基督在他受洗时突然降临他身上,如同他曾降临在亚当、摩西和其他先知身上一样,耶稣也仅仅只是“真正的先知”。^⑥ 耶稣和基督的差别也被塞林图斯(Cer-

① Just. *I Apol.* 26. 3 (Goodspeed 43)

② R. Grant (1959) 92

③ Iren. *Haer.* 1. 26. 2 (Harvey 1;212)

④ Or. *Cels.* 5. 61 (GCS 3;65)

⑤ Epiph. *Haer.* 30. 16. 3—4 (GCS 25;353—54)

⑥ Iren. *Haer.* 1. 26. 1 (Harvey 1;211)

inthus)所利用,并可能表现在诺斯替派的各种基督教体系中,但在伊便尼派中,这种差别似乎反映了艾赛尼(Essene)的教义。此外,异端伊便尼派“只用《马太福音》,并摒弃使徒保罗,强调他是背离律法的变节者”。^① 他们的称呼似乎不像一些教父所认为的那样,是来自名叫伊便尼(Ebion)的创建人,而是来自“穷人”的希伯来读音。^② 伊便尼派可能是那些艾赛尼派的后裔,这些人在公元70年之后仍是基督徒。像伊便尼派一样,厄勒克赛派(Elkesaites)也把耶稣看作“像常人一般的人”,^③并看作一位先知;在这方面,他们也带有犹太基督教异端的特点。

25 死海古卷对于《新约》之后基督教教义发展史的最重要意义也许在于澄清了犹太教小派和基督教异端的起源之间的联系。借助于这些不可多得资料,早期基督教教义中不为人熟知的犹太传统遗产的方面得以揭示,并且得以有望更准确地勘验教父们关于异端的犹太教的观念影响了基督教神学异端的种种记录。也有反向的影响,就像曼达派(Mandaeism)和犹太教其他各种异端也吸收了基督教异端的成分一样;同样日后犹太教异端与基督教异端都对阿拉伯地区宗教的产生有推助之功。

不过,在正统基督教主流的其他方面,犹太传统遗产也赫然可见。基督教在礼拜、教阶、伦理等建制方面的发展导致了犹太教许多特征的基督教化。而那种发展大多不直接属于教义发展史,它之所以重要,是因为基督教的这种“再犹太化”。查士丁指出,旧的立约和新的立约的区别之一在于,祭司职位已被取代,并且“我们(作为一体的教会)是上帝的真正大祭司的族类”。^④

① Iren. *Haer.* 1. 26. 2 (Harvey 1:213); Tert. *Praescrip.* 33. 5 (CCSL 1:214)

② Tert. *Carn.* 14. 5 (CCSL 2:900)

③ Hipp. *Haer.* 9. 14. 1 (GCS 26:252)

④ Just. *Dial.* 116. 3 (Goodspeed 234)

就《新约》本身而言，“祭司”概念不仅指《旧约》中的利未人，这业已变得过时陈腐了，而且也指基督，或者指全体教会——不包括教会所委任的牧师职务。但克莱门(Clement)——他也是最早使用“平信徒”(λαϊκός)①一词的人——已经讲到“祭司”和“大祭司”，②并意味深长地把这些措词跟利未人的祭司职分相联系；同类比拟也出现在《十二使徒遗训》(Didache)和希波律陀(Hippolytus)的著作中。③在德尔图良看来，主教已是“大祭司”，④而在他的门徒西普里安看来，谈论基督教的“祭司职分”是完全自然的。⑤所以到金口约翰(Chrysostom)的论著《论祭司职分》(On the Priesthood)，把亚伦和以利称为基督教教会任祭司职的先例，似乎已为大家接受。⑥金口约翰还谈到“主受献祭并供在祭坛上，祭司站立着并在祭牲上祈祷”，⑦概述了已成为公认习俗的圣餐礼(Eucharist)的献祭语言。因此使徒也被当成祭司。⑧

26

但这种再犹太化并不表现为犹太教与基督教神学之间密切联系恢复；相反，它显示了基督教教义已变得多么独立于其犹太的渊源，以及多么随心所欲地从犹太传统中借用术语和概念，尽管它在先是轻视它们的。鉴于基督教神学家不再觉得有必要跟犹太教认真对话，他们就能够在表达基督教的普遍要求时顺应基督教本身的意志。不仅犹太《圣经》中利未人的祭司职务，

① 1 Clem. 40. 5 (Bihlmeyer 57)

② 1 Clem. 32. 2; 40. 5 (Bihlmeyer 52; 57)

③ Did. 13. 3 (Bihlmeyer 7); Hipp. Trad. ap. 3 (SC 11:28)

④ Tert. Bapt. 17. 1 (CCSL 1:291)

⑤ Cypr. Ep. 63. 19 (CSEL 3:716)

⑥ Chrys. Sac. 4. 1. 357 (Nairn 101)

⑦ Chrys. Sac. 3. 4. 177 (Nairn 52)

⑧ Epiph. Haer. 29. 4. 4 (GCS 25. 324)

而且选民的其他特权与要求也统统转让给教会——这一做法是外邦基督教思想脱离跟它同时的犹太教,同样也脱离其最初所从出的犹太基督教的标志和原因。

因此,教会是犹太人所得的应许和特权的继承人。“正像基督是以色列人和雅各一样,出自基督心腹的我们也是真正以色列人”,^①是以赛亚讲到的“第三代以色列人”。^② 同样,教会现在是“上帝的会堂”,^③“相信”基督“的那些人”成了“一个灵魂,一个会堂和一个教会”。^④ 不是古代以色列人,而是教会有权把亚伯拉罕称作它的父亲,有权自命为“选民”,^⑤并有望去继承上帝应许的土地。对早期基督教教会来说,没有比称“上帝的子民”内含更丰富的涵义,它起初是指“新以色列人”,但当基督徒自称是唯一真正的上帝子民又毋需再去证实时,这原先的意思就渐趋消失。

这种对犹太教《圣经》和以色列人传统遗产的沿用有助于基督教从耶路撒冷废墟中幸存下来,并证明,随着基督的降临,耶路撒冷已达到上帝的计划目的,并将被放弃。^⑥ 这使基督教有可能要求除了跟犹太人密切联系外,还跟非犹太教传统密切联系,并在比仅由犹太一神教提供的更广范围的基础上去表达诸如三位一体等教义。^⑦ 这些有利条件加上其他一些有利条件都被基督教的卫护者利用来反对犹太教;他们通常并不明言,尽管他们常常表现出一种思想的贫困,这种贫困是由以下假定所带

① Just. *Dial.* 135. 3 (Goodspeed 257)

② Just. *Dial.* 123. 5 (Goodspeed 243)

③ Iren. *Haer.* 3. 6. 1 (Harvey 2:22)

④ Just. *Dial.* 63. 5 (Goodspeed 169)

⑤ Just. *Dial.* 119. 5 (Goodspeed 238)

⑥ Iren. *Haer.* 4. 4. 1 (Harvey 2:151—52)

⑦ See pp. 66—67 below

来,即假定《旧约》以及《新约》中的犹太成分,使基督教会拥有足以取用的犹太教传统。

27

二、基督教与古典思想的论战

早期教会的护教斗争同时面对两条战线,因为神学家还要把他们的批判矛头指向他们思想领域的另一主要方面,那就是古典学识。由于跟犹太教论战,他们原先在《新约》已有广泛的先例,绝大多数争论那里都出现过,至少处于胚胎形式中。但基督教思想面向的听众日益增多,到公元2世纪和公元3世纪,听众几乎完全是《新约》所陌生的。除了《使徒行传》第十四章15—17节和第十七章22—31节上的零星记录及诸如《罗马书》第一章19节到第二章16节的论述外,神学家们面对异教思想为基督教辩护,这在《圣经》中几乎没有任何先例。所以,《新约》中这几段话曾被借用来为每个时代护教事业提供《圣经》的辩护。面对这种情况,基督教捍卫者会把约翰的《启示录》(*Apocalypse of John*)当作他们的典范,并割断跟异教思想及其所有著作与途径的联系,正如他们一致跟帝王崇拜断绝联系一样;或者他们会在古典学识方面寻找延续性和非延续性,一如他们在犹太教中寻找那样。公元2世纪和公元3世纪的神学家都把这两个要点结合起来,但比例不同。

他们在一系列护教文中就是这样做的,其中最博学深刻的是奥利金的《驳塞尔苏斯》(*Against Celsus*)。在基督教反驳犹太教的自我辩护和自我定义中的一些素材也为试图解说基督教信仰和古典思想同异的神学家提供了弹药。但在其他方面,这两种辩护的情况是根本不同的,并且反异教信仰的基督教作家所接纳的论点,除了来自希腊哲学家的论点外,都是犹太教自辩

28 书中权威的论点。在这方面,查士丁也是重要的,这不仅因为他的论文对解释早期教会护教冲突有内在的价值,而且也因为他的著作对于那种冲突所面对的两条战线之间的关系提供了卓越的见解。对基督教的最早辩护(夸德拉图斯[Quadratus]的辩护),最杰出的辩护(奥利金的辩护),和最博学的辩护(优西比乌的辩护)都是用希腊文写成的;然而,拉丁作家“德尔图良、拉克唐修(Lactantius)和奥古斯丁超过了所有希腊护教者”。^①当然,我们将在本书的阐释中利用这两部分护教文献。

大量的攻击来自异教的古典学识,所以来自基督教的大量辩护,其实并不重在教义方面。在普林尼(Pliny)^②和图拉真(Trajan)的通信中,以及在直到尤里安皇帝的小册子为止的许多护教性文献中,不断被提出的两个指控,就是鼓动市民的对抗和行为不道德。但正由于这些并非我们直接关心的指控理由,教义问题才不断出现。比如,有关基督徒流传最广的诬蔑之一,是“我们吃人肉,这万恶中最不敬神和野蛮的罪恶”^③或“面包浸透了血”的指控。^④这种诬蔑的依据是基督徒关于圣餐所用的语言,因为他们似乎曾如此逼真地说到基督肉和血的存在,以致使人想到一种不加夸张的吃人肉习性。在公元2世纪和公元3世纪^⑤以及很可能在那之后^⑥的关于圣体临在教义的相当贫乏和意义含糊的证据中,这些诬蔑看来可能是支持这一教义存在的最重要信息来源;但同样重要的是,注意教父在为自己辩护

① Geffcken (1907) 277

② Plin. *Ep.* 10. 96—97

③ Theoph. *Autol.* 3. 4 (SC 20; 212)

④ Tert. *Nat.* 1. 7. 10 (CCSL 1; 18)

⑤ See pp. 166—68 below

⑥ See pp. 304—6, 356 below

中,并不详细阐明圣体临在的教义。

在异教的攻击中,一种教义成分是声称基督徒讲授荒诞的神话。赫西奥德(Hesiod)的神统记(theogony)和荷马的故事已逐渐被古典思想的大师们寓言化和精神化,这些古典思想的大师“卑劣者高贵之”,^①直到他们得以谈论“神圣的”(中立)和“存在”,而所用语言在在暴露出其思想继承古希腊与罗马神话的真相。这种精致化与精神化的过程——在此过程中,苏格拉底(Socrates)等人曾因批评用神话方式形容诸神而殉难——到异教思想与基督教教义之间发生冲突时,大体已告圆成。并恰好是在异教思想的大师们对神的想象不再受他们那种来自神话传统的原始拟人化的束缚时,基督徒带着一个被称为“上帝的儿子”的人的信息登了场。既然“最博学斯文的阶层……事实上总是最不虔敬地看待众神的”,^②那么这并不出人意外,这些阶层也是强烈抵制这一信息的人,这一信息好像重又回到“一种世俗的自然意义上”^③而这些阶层的人正是在这类艰难斗争之后,才摆脱这种东西的。所以,他们取笑涉及圣灵感孕和复活那一类《圣经》故事。^④狄奥菲鲁斯在为基督教辩护中,声称上帝有一个儿子,并不表示“像诗人与神话作家讲到众神儿子那样系(跟女人)交合所生”。^⑤基督教和异教在批评古代神话中的这些与那些类似处被用来表明,甚至在把耶稣说成上帝的儿子的说法中,“我们是在解释有关耶稣的教义,而并不是在说任何不可思议的故事”。^⑥

29

① Arnob. *Nat.* 5. 43 (CSEL 4:211—12)

② Tert. *Nat.* 1. 10. 36 (CCSL 1:28)

③ Dix (1953) 77

④ Or. *Cels.* 1. 28 (GCS 2:79—80)

⑤ Theoph. *Autol.* 2. 22 (SC 20:154); Lact. *Inst.* 4. 8. 3 (CSEL 19:295)

⑥ Or. *Cels.* 6. 8 (GCS 3:78)

异教的攻击常常击中基督教福音的要害。尽管公元2世纪和公元3世纪的教父们在有关称义、恩典以及宽恕的问题上好象也有分歧,但他们必须对付异教论敌所攻击的这些问题。塞尔苏斯(Celsus)是异教徒的杰出代言人,他把福音的宽恕抨击为廉价的恩惠:“那些用其他神秘物召唤人们的人开门见山说:‘有干净的手和智慧之舌的人。’……但让我们听一下这些基督徒召集什么人。他们说,‘凡为一个罪人,凡为一个愚人,凡为一个孩子,总之一句话,凡为一个不幸的人,上帝之国都将接纳他’。”^①尤里安皇帝对洗礼中宽恕的允诺也表示了类似的想法。^②这些攻击甚至促使一些对恩典教义领会不深的教父留意,倘使“你们把其他众神与基督就他们带来健康(或拯救)的好处做个比较”,就会清楚地认识到,“众神给好人带来救助,而对坏人的不幸不予理会”,反之,相比之下,“基督给好人和坏人同等救助”。^③这些基督教代言人也许不会承认,但他们暗示,基督教启示所特有的对健康与拯救的允诺,不是以贤德而是以需要为依据;在这里也像在其他地方一样,异教中的基督教批评家对这一特点的洞察,有时好像比基督教护教者更深刻。

同样,异教的批评家在某种程度上承认耶稣基督的超俗非凡,这通常要比基督教神学护教者更有力,而由此引起的对基督教教义的说明要比没有挑战也会有的说明更深刻。引起异教批评家光火的不仅有由一个歇斯底里女人虚构谎报的基督复活故事,^④而且还有基督教神学加给复活的深意。一些基督教神学家在驳斥异教徒关于不朽灵魂的学说时,最明确地表达了那种

① Or. *Cels.* 3. 59 (GCS 2:253—54)

② Jul. *Caes.* 336B (LCL 2:412)

③ Arnob. *Nat.* 1. 49 (CSEL 4:33)

④ Or. *Cels.* 2. 55 (GCS 2:178)

深意。“哦，希腊人，灵魂就其本身而言并非是不朽的，而是终有一死的。但灵魂也可能不死。”^①塔提安(Tatian)在这些话中表达了这样的教义，死后生命并非人所完成，更不必说是人自信所拥有的，而是在基督复活中，来自上帝的恩赐。甚至在启示的想象力已黯然失色，灵魂不朽已成为基督教教义中一个公认的成分时，^②对上帝决定生命得以永恒的作用的这种强调，也不断制止了这些变化中的更极端倾向。^③在这些方面和其他方面，异教作家对基督教启示的攻击在其公开挑战已失去实效之后仍影响了教会的教义。

护教者对那种挑战的回应也直接和间接地不断影响到基督教教义的发展。这至少部分地表现在他们对异教徒批评《圣经》故事作出的回应中，基督教护教者像他们的犹太前辈一样，接受和适应了异教寓言的方法甚至用词。即使最骇人听闻的《圣经》故事也比不上希腊神话的粗野和“渎神的胡言”，^④在希腊神话中，众神的超俗非凡不是在德行方面而是在忍受力方面，“坏事和领地一样多”。^⑤护教者不厌其烦地引述众神在情爱上的英雄行为，特意提示人们，这些色情细节都是从异教作家那里引述来的。^⑥那些坚持对神作这类可耻描写的人没有权利指责基督教的记述，基督教记述“上帝以人的形式诞生。……因为它甚至不允许把我们的上帝概念跟那些沉迷淫色中的众神相提并论”。^⑦倘若神话是真实的，众神就不可能被大众接受；倘若神

31

① Tat. *Or.* 13 (TU 4— I :14)

② See pp. 123—32 below

③ See pp. 51—52 below

④ Athenag. *Leg.* 21. 3 (Goodspeed 337)

⑤ Cypr. *Donat.* 8 (CSEL 3:10)

⑥ Theoph. *Autol.* 1. 9 (SC 20:76—78); Clem. *Prot.* 2. 39. 1 (GCS 12:29)

⑦ Tat. *Or.* 21 (TU 4— I :23—24)

话是假的,众神就不会在教徒中流传。^① 有素养的异教徒摆脱这一困境的共同途径就是作寓言性解释。比如,像塞尔苏斯这样一位有素养的异教徒就“声称,他自己对古代著作家的解释是跟他们以含蓄的形式去传送真理的意图相一致的,那意图要用哲学性评注去揭示,而犹太人和基督教的评注都只是辩护性的”;^②波菲利(Porphry)指责奥利金误把希腊的寓言用到犹太《圣经》上。^③ 奥利金在对塞尔苏斯的答辩中,乐意至少给荷马诗的寓言解释以某种合法性。^④ 不过,绝大多数基督教作家把斯多亚派(Stoic)的寓言和其他寓言痛斥为“诡辩诂论的虚饰,据此,被探索到的永远不是真理而是真理的皮毛、表象和影子”。^⑤ 与此同时,护教者引用异教哲学家去反驳异教,并因他们装腔作势地用荷马和赫西奥德去摆弄他们的主张而痛斥他们。塞内加(Seneca)是“经常跟我们一致的”;^⑥但苏格拉底是所有这些人中最重要的,因为他克制住不去用寓言方式叙述荷马,并指责过他。

苏格拉底的重要还在于,基督“甚至部分是因苏格拉底而知名的”。^⑦ 当护教者开始千方百计地对付异教辩护者时,他们被迫承认,基督教及其前身犹太教在基督徒护教设法去论证其优越性的道德主张或教义主张方面没有专利权。这种承认,在某种程度上,是对基督教思想有借自古希腊哲学学说的默认。要说明异教哲学存在有这些教义的原因,护教者使出了一些策略。查士丁试图在哲学家和先在的逻各斯(preexistent Logos)之间

① Tert. *Apol.* 14. 6 (CCSL 1:113)

② R. Grant (1957) 28

③ ap. Eus. *H. e.* 6. 19. 8 (GCS 9:560)

④ Or. *Cels.* 1. 42 (GCS 2:92)

⑤ Arnob. *Nat.* 5. 33 (CSEL 4:203); Tert. *Nat.* 2. 12. 17 (CCSL 1:61—62)

⑥ Tert. *Anim.* 20. 1 (CCSL 2:811)

⑦ Just. 2 *Apol.* 10. 8 (Goodspeed 86)

引出某种联系。正是人类理性的萌芽(λόγος σπερματικός)使苏格拉底那样的异教思想家能隐约看到逻各斯后来展现在耶稣此人身上才被清楚见到的东西。^① 正像逻各斯曾以各种方式在以色列远古时期隐约露现,异教在上帝和道德生活方面学到点东西同样也可以追溯到逻各斯的普遍功能上。但是,斯多亚学者、诗人以及历史学家都“十分得体地说到共同具有(他们)潜在的逻各斯”。^② 但既然潜在的逻各斯来到人身上,那些曾受逻各斯庇护的人就会发现他们直觉的更丰富意义。奥利金也认为,“寓于耶稣身上的逻各斯,……在那之前激励了人们”。^③ 护教者在跟古典学说的争论中运用了逻各斯的思想,这当然有助于使这称法固定在基督教关于基督的词汇中,但其他的要素也同样重要。^④

德尔图良对异教具有高尚有益成分的解释使用了自然法的概念而不是潜在的逻各斯的概念。在他看来,这些成分包括有对上帝存在、德性和公义的认识,尤其以为道德概念出自那种认识。^⑤ 这种自然法与基督教谴责道德罪恶所揭示的一切相一致。^⑥ 德尔图良在他还是孟他努派(Montanist)时可能诉诸“造物主法则”,^⑦显然心里想的就是这种自然法。跟犹太人关于摩西律法的主张相反,德尔图良证明说,曾以不成文形式传给亚当夏娃并因此传给所有民族的原始自然法,现在被“改革得更好”。^⑧ 奥利金运用斯多亚派对“自然的根本法”和“城市的成文法”众所

① *Just. 2 Apol.* 8. 3 (Goodspeed 84)

② *Just. 2 Apol.* 13. 3 (Goodspeed 88)

③ *Or. Cels.* 8. 54 (GCS 3;270)

④ See pp. 186—89 below

⑤ *Tert. Coron.* 6. 2 (CCSL 2;1047)

⑥ *Tert. Marc.* 5. 15. 3 (CCSL 1;709)

⑦ *Tert. Monog.* 1. 1 (CCSL 2;1229)

⑧ *Tert. Jud.* 2. 9 (CCSL 2;1343)

周知的区分为基督教拒绝服从包括罗马在内的崇拜偶像的国家公法辩护;①他“显然”是“为抵制暴戾权势而诉诸自然法辩护的第一人”。②但基督教接受异教的自然法观念决不会使奥利金这样一位基督教神学家忘却国家公法的相对性。③有关自然法的基督教思想史多半应归入基督教社会伦理学的发展中而不应归入教义史的发展中;但自然法在早期神学家跟异教打交道的努力中起了作用,接着又继续“提供后来西方天主教、路德宗和加尔文派等教会藉以把自身看成与塑造成文明的基督教整体的手段”。④只有在启蒙运动的新护教学中,自然法的这一解说才遭到根本的反对。

教父们为解释异教中的真理而提出的最广为流传的理论也许是提示该真理来自《旧约》的理论。⑤在这方面,教父仿效了犹太护教者的先例。阿里斯托布鲁斯(Aristobulus)断定柏拉图和毕达戈拉斯(Pythagoras)都知道摩西;⑥斐洛把希腊人的种种学说溯源到《圣经》;⑦而约瑟夫强调,犹太人的《圣经》是异教思想中许多最深刻见解的根源。⑧查士丁以同一精神把摩西看成柏拉图《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)中创世说的根源,不过他补充说,在基督徒中间,对这一学说或相关学说的承认并不限于学者圈内,也存在无知者之中。⑨柏拉图的《斐德罗篇》(*Phae-*

① Or. *Cels.* 5. 37 (GCS 3; 40—41)

② H. Chadwick (1953) 7

③ Or. *Cels.* 5. 27 (GCS 3; 27—28)

④ Troeltsch (1960) 160

⑤ Clem. *Prot.* 6. 70. 1 (GCS 12; 53); Cassiod. *Inst. div.* 28. 3 (Mynors 70)

⑥ ap. Clem. *Str.* 1. 22. 150. 1 (GCS 52; 92—93)

⑦ Ph. *Qu. om. pr. lib.* 8. 57 (LCL 9; 42)

⑧ Jos. *Ap.* 2. 36. 256—57 (LCL 1; 394—96)

⑨ Just. 1 *Apol.* 59—60 (Goodspeed 68—70)

drus)同样也被奥利金溯源到《圣经》，奥利金承认他是从其他著作家那里接受这种看法的。^①安提阿的狄奥菲鲁斯(Theophilus of Antioch)将这种说法扩大到希腊诗人还有哲学家，哲学家“抄袭《圣经》去炮制他们似乎有理的学说”。^②费利克斯(Minucius Felix)把大火灾即将降临世界的各种哲学看法，说成是“先知神谕”为哲学家提供其正确的尽管“被讹用”的见识的依据的证明。^③与众不同的是，德尔图良在承认哲学家有研究过《圣经》的可能性的同时，坚持认为他们的先入之见阻碍了他们对《圣经》真理的理解。^④奥古斯丁也考虑过这种可能性，这是他从安布罗斯(Ambrose)那里听说的，安布罗斯以为，柏拉图还有耶利米(Jeremiah)在埃及时曾有通晓《圣经》的可能性；^⑤后来，奥古斯丁依照历史和年代学的证据收回了这一说法，但依然觉得，对《圣经》多少有点了解是对柏拉图宇宙论和本体论唯一可能的解释。^⑥

亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)也主张，柏拉图《蒂迈欧篇》的学说来自“希伯来人”，^⑦但他对哲学和启示之间的类同有不同的解释。“他从哲学所含真理可能归于上帝神意的经世中的一件偶发事件着手。他在作各种解释后接着就把哲学中的真理成分归于总的启示，甚而使希腊哲学家成为与《旧约》中先知同类的先知。他最后指出，哲学应当把自身的存在归于永恒真理本身的体现，而且哲学家看待上帝是带一种有缺陷

34

① Or. Cels. 6. 19 (GCS 3:89—90)

② Theoph. Autol. 1. 14 (SC 20:90)

③ Min. Fel. Oct. 34. 1—4 (CSEL 2:48)

④ Tert. Nat. 2. 2. 5 (CCSL 1:42)

⑤ Aug. Doctr. christ. 2. 28. 43 (CCSL 32:63)

⑥ Aug. Civ. 8. 11 (CCSL 47:227—28)

⑦ Clem. Prot. 6. 70. 1 (GCS 12:53)

的、模糊的、不清楚的然而却是真实的眼光。”^①当然,看来近似于哲学主张的许多观点其实是用《旧约》加以解释而不是出自于《旧约》;比如克莱门的创世学说在某些方面应归功于柏拉图而不是摩西,尽管他本人声称是在摩西而不是柏拉图那里发现那学说的,并且还得去解释令人困惑的类同。

这种证明最初出现在《旧约》中的启示真理也曾被异教哲学家所主张的努力,并不限于为种种学说寻找其《圣经》的依据。这也是依据基督教的古老去证明其教义优越性的努力的一部分。异教思想普遍认为古老为一种思想体系或信仰体系提供了权威依据。塞尔苏斯以“千古遗训”的名义攻击基督教,这一遗训“始终被最明智的国邦及贤圣所奉行”。^② 异教徒蔑视基督为“只属于昨天的人”,蔑视他生前只是“默默无闻”之辈。^③ 或者,像阿诺比乌(Arnobius)根据异教所假定的古老去解释异教那样,“你们的(也就是异教徒的)宗教仪规先于我们多年前才信奉的仪规,并因为有前辈权威的支持而使那理由更加确实”。^④ 由于基督教启示不仅根据某种永恒真理,也根据耶稣在彼拉多手下生活、受死并复活的历史事件,这似乎被当作一种标新立异而受到质疑。

但基督教的全部信息并不仅仅是宣告这些历史事件的发生,或者更确切地说,护教者连同整个教会相信那些事件事先被预示在《旧约》这部圣典中。另外,在“一位是最早的诗人与历史学家,另一位是所有蒙昧人智慧启蒙者”的荷马和摩西的基础上,塔提安着手去证明,“我们的教义是更古老

① Molland (1936) 71

② ap. Or. *Cels.* 1. 14 (GCS 2:66—67)

③ ap. Tert. *Apol.* 37. 4 (CCSL 1:148); ap. Eus. *H. e.* 1. 4. 1 (GCS 9:38)

④ Arnob. *Nat.* 2. 72 (CSEL 4:106)

的，我们的教义不仅比古希腊人的学识也比文字的发明更悠久”。^①塔提安的老师查士丁曾为基督教标新立异这一事实而跟犹太教争辩，他早就表明，那“现在为全世界一切犹太人所有的”^②而其实是基督教的《旧约》是“源于比希腊著作家更年长的古人”。^③德尔图良咄咄逼人地说：“摩西和上帝先于你们所有的利库尔戈斯(Lycurguse)和梭伦(Solon)。后来没有哪一个时代不出自这太古渊源。”^④优西比乌详述了这些争论，他概括了亚历山大的克莱门的论点：“摩西和犹太民族的起源要早于希腊人。”^⑤奥利金为回答塞尔苏斯对基督教教义后起之外来渊源的嘲笑，坚持说，“摩西和先知们……，不仅早于柏拉图，也早于荷马及希腊人对文字的发明。他们未说及这一切，正如塞尔苏斯所说，‘因为他们并不得知柏拉图’，他们怎么会听说一个当时还未出生的人呢？”^⑥

安布罗斯好像是不多见到的基督教护教者之一，他在跟西马库斯(Symmachus)的辩论中承认，这场自古以来的辩论并不可靠，因为“值得称颂的并不是古人的年代久远，而是古人的德行。青出于蓝是并不可耻的”。^⑦这对古人的说法在绝大多数护教者心里并非对以下情况的让步，即他们的异教对手在著述中时常指出，他们所说的某些来自《旧约》的古训，在《旧约》那里并未得到明确的说明，那些古训是经希腊哲学进入基督教神学的，只是后来才被发现在犹太人的《圣经》里。

① Tat. Or. 31 (TU 4— I :31)

② Just. 1 Apol. 31, 5—6 (Goodspeed 46)

③ Just. 1 Apol. 59, 1 (Goodspeed 68)

④ Tert. Marc. 2, 17, 3 (CCSL 1:495)

⑤ Eus. H. e. 6, 13, 7 (GCS 9:548); Aug. Civ. 18, 39 (CCSL 48:634)

⑥ Or. Cels. 6, 7 (GCS 3:76)

⑦ Ambr. Ep. 18, 7 (PL 16:974)

36 尽管亚历山大的克莱门告诉希腊人,对柏拉图在《蒂迈欧篇》中的思想,他们要“感激希伯来人”,他本人则要感激《蒂迈欧篇》。^①但他还是和其他护教者一起为抵制包括《蒂迈欧篇》的宇宙起源说(Cosmogony)在内的哲学家的这一学说,而为他认定是《圣经》的创世说辩护。鉴于“哲学家异口同声地说”是犯了“神化宇宙”而不是“寻找宇宙的创造主”之罪时,有必要告诉他们,“(上帝的)绝对意志是宇宙的成因,只有上帝创造宇宙,因为上帝只有在他的存在(ὄντως)中是上帝。上帝以他绝对的意志行为去创造(δημιουργεῖ),按照万物的产生可以推断,这只是由他的意志所决定”。^②另外,跟柏拉图的工匠神(demiurge)概念相反,克莱门断言,上帝本身是万物的造物主(demiurge)。奥斯本(E. F. Osborn)依据这一类声明断定,“克莱门是对无中生有的(ex nihilo)创世学说的理由作说明的第一人”。^③

但克莱门的同时代人德尔图良在他的《驳赫莫根尼》(*Against Hermogenes*)中也多少说明了创世的学说。不论在这篇著作或别的著作中,他看来多少曾依靠过安提阿的狄奥菲鲁斯,跟柏拉图的上帝与物质永恒并存的思想相反,狄奥菲鲁斯主张说,“上帝的力量体现在这一点上,凡是他所意愿的,无不在他所造万物之中,”因此,“没有东西可以跟上帝永恒并存”。^④承认创世无所不包,这在《圣经》中并无明确的说明,而只有一点暗示,^⑤对此,德尔图良先是沉默,进而辩解说:“如果上帝可以从无中创造万物,那么《圣经》也完全可以忘了补充说,上帝从无中

① Clem. Prot. 6. 70. 1 (GCS 12:53)

② Clem. Prot. 4. 63. 3 (GCS 12:48)

③ Osborn (1957) 33

④ Theoph. Autol. 2. 4; 2. 10 (SC 20:102; 122)

⑤ Tert. Hermog. 21. 2 (CCSL 1:415)

创造了万物,但无论如何应当说,上帝从物质中创造了万物,如果他要这样做的话;对于第一种可能性即使不明说也是完全可以理解的,但对于第二种可能性,假如不明说的话,就会使人产生疑问。”^①像克莱门、狄奥菲鲁斯以及德尔图良等护教者都认识到,上帝和物质永恒并存是与上帝的至高无上权威和独往独来不相容的。尽管无中生有的创世学说对试图解决罪恶问题会产生一些困难,但供替代这一学说的选择看来或则是一种泛神论,这种泛神论主张,“上帝和物质是同一的,是同一东西的两种称法”,^②或则是一种二元论,依这种二元论,由于否认造物主上帝“全凭其自身的力量,随意创造、安排和终结万物,而且他的意志是万物的本原”,^③从而使这些困难得以解决。

照伊里奈乌斯的说法,造物主上帝“被揭明为是创造万物的唯一上帝,只有他是唯一的,他是创造形成可见物与不可见物的唯一天父”。^④护教者为反击神话中的多神论以及上帝与物质永恒并存的学说,坚持上帝的超然存在和严格的一神论(或者用他们的习惯说法,“君主制”[monarchy]),他们“几乎始终把君主制一词用于上帝的绝对君主制,而且其本来的意思就是无上权力。但因为无上权力的全部意思在于,它只能被一终极权力所用,所以,它最终其实表示一神论(monotheism)”。^⑤只要对基督教教义的挑战是来自古典多神论或来自哲学泛神论甚或来自诺斯替主义,那么,这种对“君主制”的强调看来使得护教者跟《旧约》的上帝观保持一致,尽管他们同犹太教仍有分歧。但当要求基督

37

① Tert. *Hermog.* 21. 3 (CCSL 1:415)

② Athenag. *Leg.* 15. 1 (Goodspeed 329)

③ Iren. *Haer.* 2. 30. 9 (Harvey 1:367—68)

④ Iren. *Haer.* 2. 30. 9 (Harvey 1:368)

⑤ *Prestige* (1956) 95

教思想证明它关于基督里的上帝普治(“经世”[economy])的说法跟一神论不矛盾,其任务就远要微妙得多,即要求证明“三位一体……丝毫不跟君主制相抵触,相反保存了神圣普治的特点”。^①

护教者在为《圣经》创世说辩护时,也被迫涉及历史意义的问题。希腊人的历史思想对人类历史中反复循环的因素印象深刻;古希腊人据以解释历史的是一种循环的理论,这种解释方法尽管不是唯一的方法,却是多种方法中的一种。在古罗马人中间,他们以自己命定说的意思去修正这种循环论;尽管断言早先的事件曾预兆了罗马的到来,如维吉尔(Vergil)所说,^②但早先文明国家的衰亡并不表明这是罗马帝国的必由之路,只要罗马依然忠实于它过去的理想。^③护教的神学家在声明基督徒忠于帝国但决不神化皇帝时,不得不说明了他们不同意这些历史理论的理由。历史事件是不重复出现的,这是基督教所称的一个必然前提;否则“按原定的循环周期,摩西将不可避免地永远带领犹太民众出埃及,(并且)耶稣将再次降临此人间,并将同样做他曾做过的事,按循环周期不但一次而且无穷次”。^④跟罗马人所称相反,德尔图良断言,“所有民族在适当时机都得以掌管帝国……直到最后,罗马人才得以统治近乎整个世界”,并进而预示说:“(上帝)对(罗马帝国)所决定的一切,那些最接近上帝的人是知道的。”^⑤

像德尔图良常常受分明是未来派的末世论的控制那样,一

① Tert. *Prax.* 8. 7 (CCSL 2:1168)

② Verg. *Aen.* 8. 626—731

③ Verg. *Aen.* 1. 278—79

④ Or. *Cels.* 4. 67 (GCS 2:337)

⑤ Tert. *Nat.* 2. 17. 19 (CCSL 1:75)

且某种神学受控制时,就会跟罗马人一样,相信帝国代表了人类最终达到的阶段,但始终以现时期是神进行干预的最后阶段为条件。当那种干预尚未来临,至少尚未出现期待中的许多态势时,护教者必须应付这种可能性,也就是即使没有他们所知的帝国,这世界仍可能存续下去。他们常常求助于“按天时地利去治理一切,是上帝的天意”。^①这一更普泛的概念。这种天意观,就像它是一神论的推论一样,令人担忧地使罪恶问题和自由意志问题变得更加复杂,就像奥利金的公式所暗示的:“作为(上帝的)预见的结果,每个人的自由行为服从总体意向,这是天地万物存在所必需的。”^②神的天意说成了权威指示,神学家都在它的指导下去思考历史问题。奥古斯丁依然表明基督教信念因基督而来,并且即使有“种种迹象,人类历史却不是由一系列重复的模式组成,人类历史显示出尽管曲折蜿蜒但必然朝向一个最终目标前进的特点”。^③

护教者所涉及的伦理问题就像他们涉及的教义问题一样多,他们也想方设法去证明和维护基督教伦理的优越性。护教者在这类辩护所使用的众多策略中,于教义最重要的是把基督教福音解释为一种“新律法”。当巴拿巴(Barnabas)说到“我们的主耶稣基督的新律法,是不受必然性支配的”,^④他为后来许多神学家树立了仿效的榜样。查士丁称基督为“新律法的赐予者”,^⑤奥利金也把基督称为“基督徒律法的赐予者”;^⑥到西普里安时代,像

① Tert. *Jejun.* 4. 1 (CCSL 2:1260)

② Or. *Orat.* 6. 3 (GCS 3:313)

③ Cochrane (1944) 484

④ *Barn.* 2. 6 (Bihlmeyer 11)

⑤ Just. *Dial.* 18. 3 (Goodspeed 111)

⑥ Or. *Cels.* 3. 7 (GCS 2:208)

39 “福音中的律法”或“福音律法”这样的措词似乎已成了基督教启示的规范称法。^① 诚如恩厄尔哈特(Moritz von Engelhardt)所极力主张的,这些措词“进入基督教语言而未必有丝毫迹象表明一种犹太—基督教的思想方式。不按这种意思去解释才会在语境上获有一种合乎福音的不同意义”。^② “新律法”既包含新的诫命(认识基督,悔改,并在皈依基督后过一种无罪的生活),也包含新的应许(饶恕过犯以及赐给永生)。但当“立约”一类用词的犹太背景对基督徒来说已变得陌生时,“新律法”也就摆脱了它早先的一些内涵。

当基督教更受到社会尊重时,它的护教者在哲学上也更受到尊重。在皇帝以及帝国法律最终正式采纳基督教很久之后,基督教护教者仍继续写作护教的论文。托马斯·阿奎那写作《驳异教徒大全》(*Summa against the Gentiles*)的时期,肯定是异教徒或者说非基督教徒在西欧已留剩不多的时期,当时,这本书显然是为这些为数很少的非基督教徒写作的,但那些人并不理解这本书。但那本《大全》的口气,以及先于《大全》若干世纪的护教论文的口气,都表明这场冲突虽然仍未结束,结局却早已定了。对上帝实存的证据的说明只是在这种说明不再出于辩护目的所需时才成为基督教神学事业的一部分,这似乎要让人相信,启示的得胜其实来之不易。反过来说,在理性已隶属启示的时候,人们还是有可能给予理性公允的评价。像其“针对犹太人”的对话一样,针对古典主义的护教争辩也越来越成为教会神学的一种职责,并且直到启蒙运动为止,基督教思想史中多数大的体系都一直如此,启蒙运动起,基督教教义再次发觉自己处于

① Cypr. Ep. 27. 4; 36. 2 (CSEL 3:544; 574)

② Engelhardt (1878) 381

守势,并不得不重新对它早先在跟古典思想争论中获胜的意义作反思。于是,奥利金等人著作中的护教方式再次为神学家所关注。

基督教护教的胜利得到来自优西比乌和奥古斯丁所代表的两种方式的表彰和记录。优西比乌的学问和勤奋使早期基督教护教史的许多有关资料得以保存下来,这使后来数世纪都受益非浅。他的大量文字作品多数致力于为基督教辩护。他的论著分为两部分,即福音的准备(*Praeparatio evangelica*)和福音的彰显(*Demonstratio evangelica*),它们被说成“尽管有缺点,……但也许是早期教会最重要的护教著作”。^①他在论著中概括说明了我们以上曾详细说到的绝大多数争论,但他也批评他的前辈以损害“历史事实(ἔργα)”的代价去迎合“雄辩推论(λόγοι)”,由此将自己的著作跟前辈们的著作区别开来。^②为填补这种缺失,优西比乌撰写了有关历史的著作,首先是一本《编年史》(*Chronicle*),接着是《基督教会史》,这两本著作试图用历史事实而不是只用雄辩推论去证明基督教和基督历时更悠久,^③以及证明基督教史是一种普世性的历史。^④他这样做是要回答异教一再的指控,异教指控基督教启示过于晚出和过于偏狭,所以不值得认真去对待。^⑤优西比乌让他的辩护采取历史叙述的形式,从而为基督教会史奠定了基础。就在他写作《基督教会史》时,由于君士坦丁(*Constantine*)皈依基督教而使基督徒护教的政治上的理由不再存在;不过,他仍继续为面向知识界的辩解提

40

① Lightfoot (1880) 331

② *Eus. P. e.* 1. 3. 7 (GCS 43:11)

③ *Eus. H. e.* 2. pr. 1 (GCS 9:102)

④ *Eus. P. e.* 2. 5. 2 (GCS 43:88—89)

⑤ See pp. 34—35 above

供资料,面向知识界的辩解尚需要比面向帝国的辩解更长的时间。

正是在面向帝国和面向知识界这两种辩解之间的时间差给奥古斯丁在《上帝之城》(*City of God*)中为基督教反对古典思想的决定性评述提供了机会。这部著作是“回答那些把残害世界的战争,特别是罗马新近遭野蛮人的劫掠,都归罪于基督教的人”的一种“努力”。^①《上帝之城》重复了已成为护教文献老生常谈的驳斥异教和拥护基督教的许多论点,但这本书按解释世界史的需要去编排这些论点,其中上帝的永恒目标是由上帝之城传达的。一些早期的护教者论证说,基督教决不是像它的对手所声称的那样,是对罗马的威胁,基督教其实是正义权力的支持者。^②这个论点也在奥古斯丁的世界历史框架中提出,奥古斯丁把世界历史作为亚伯的精神后裔和该隐的精神后裔之间的一种冲突,^③据这个论点推定,罗马理想的崩溃皆因帝国失去了辨明其力量的真正来源。^④不论在上帝选民的历史中还是在“圣洁外邦人”的生活中,上帝都使他的城尽人皆知。^⑤它最终的命运就是神圣耶路撒冷的命运,这种命运在奥古斯丁对《上帝之城》总结描述中,^⑥结合和改变了早期基督教启示论的许多主题。^⑦像优西比乌一样,奥古斯丁把护教转化成历史;但历史并不只是对使徒以来教会统绪的叙述,历史是神的旨意的完整轨迹。

① Aug. *Civ.* 2. 2 (CCSL 47:35)

② Tert. *Apol.* 30 (CCSL 1:141—42)

③ Aug. *Civ.* 15. 1 (CCSL 48:453—54)

④ Aug. *Civ.* 5. 21 (CCSL 47:157—58)

⑤ Aug. *Civ.* 18. 47 (CCSL 48:645—46)

⑥ Aug. *Civ.* 20. 17 (CCSL 48:727—29)

⑦ Aug. *Civ.* 22. 30 (CCSL 48:862—66)

《基督教会史》和《上帝之城》对后世的影响有助于确保护教者的论点在基督教教义发展中的永恒地位,也有助于发挥它们在基督教思想与实践的其他领域的重要作用。至少到文艺复兴为止,基督教神学家对古典思想的想法是早期教会护教者曾教给他们的看法。

三、神学的凯旋

公元529年,查士丁尼(Justinian)皇帝取缔雅典的哲学学派,这通常被解释为基督教神学对古典思想的胜利。按照吉本(Gibbon)的说法,在这样一个时代,基督教神学家“放弃了运用理性,由一款信条去解答任何问题,并诅咒不信者或怀疑者受永火的惩罚。在多得不计其数的费力争论中,他们暴露出悟性的低下和心地的败坏,侮辱了古代圣贤的人性,排斥了哲学研究的精神,凡此种种,同谦卑信徒所奉的教义,或者至少同其原有性情,大相违悖”。^①

关闭雅典学园与其说是刽子手的做法不如说是收尸官的做法。由狄奥多西二世(Theodosius II)或者兴许由君士坦丁本人在君士坦丁堡建立帝国学府,使希腊学识中心从雅典移到新的希腊化世界的都会,所以雅典的异教学派“其宗旨已经过时”,并且“在一个基督教帝国中不再举足轻重”。^② 异教的大师从雅典迁居到波斯,但最终还是从查士丁尼那里获得安全通行的允诺而返回帝国。尔后,哲学导师们就被看作既无用又无害。据此解释,似乎顺理成章,虽说是错误地,得出以下结论说神学要

42

① Gibbon (1896) 4:265

② Vasiliev (1958) 1:187

将哲学从有头脑者的视野中消除掉:“哲学从神学中分离出来。它成了神学的侍女和对手。它以教义为前提而不是去研究教义。哲学被迫去证明教义合乎情理,或者去为教义寻找理由。从此以后,哲学便步入衰亡。”^①

正规的希腊哲学研究确实随着正统基督教神学权威的上升而衰落。亚里士多德的著作看来只有《范畴篇》(*Categories*)和《解释篇》(*On Interpretation*)曾在我们所说那段时期结束时被译成拉丁文;亚里士多德《工具篇》(*Organon*)的其余几篇,更不必说他的伦理著作和形而上学著作,都未被译成能为西方神学家理解的文本。波伊提乌(Boethius)是这些论著的译者,他曾打算把亚里士多德和柏拉图的所有著作都译成拉丁文,从而“使它们相互协调,并表明它们在一切问题上,如许多人所主张的那样,并无意见不合之处,对许多有关哲学问题的看法,还有最大可能的一致”。^②但只有这二篇逻辑论著是他译成的,或至少流传下来的只有这二篇,这二篇显然都出自12世纪前叶为止西方基督徒所知的亚里士多德。此后,西方思想家才再度转向对古典哲学体系作具体的研究,而且除了有神学方面的内在必然性外,首先是外在刺激的结果。他们是作为神学家去研究亚里士多德的。这离哲学和哲学素材从基督教思想家的视野中消失,似乎已有五百年或更多一点的时间。

然而又是同一位波伊提乌,他在所译亚里士多德的译本中
43 叙述了古典思想的终结,同样也叙述了几乎同时期的雅典学派的关闭,他也是对神学凯旋这种说法作认真描述的一本书的作

① Hatch (1957) 280

② Boeth. *Herm.* sec. 2 pr. (PL 64:433)

者。他的《哲学的慰藉》(*Consolation of Philosophy*),“古代末期最杰出的文学作品”,^①在中世纪文学与信仰的历史中起有独特的作用。这部著作的手写本广泛收藏在欧洲图书馆中;阿尔弗烈德王(King Alfred)、乔叟(Chaucer)、也许还有伊丽莎白一世(Queen Elizabeth I)曾翻译过这本书;但丁(Dante Alighieri)在比阿特丽斯(Beatrice)被死亡夺去生命的那段时间里,从这本书中得到了安慰。波伊提乌因谋反和大概因忠于三位一体正统观念触犯了一位亚利乌派(Arian)的皇帝而潦倒入狱,在囚禁的沉思苦想中,波伊提乌热衷于一种古老的古典文学体裁,那就是安慰的谈论或“慰藉文”(consolatio),西塞罗(Cicero)曾把希腊范文改写成这种“慰藉文”。波伊提乌看来是写作“慰藉文”的第一位基督教神学家,但结果他描述了神在人类事务中的作用,而并不明显涉及亚利乌派或者《尼西亚信经》的基督教上帝论。这本书的基本主题是对自由意志的辩护,以及对神意中德行的辩护,在神的主宰下,命运才被允起作用。波伊提乌在跟哲学化身者的对话中,把他学说中的上帝说成是“永恒的远见卓识者……当他奖善惩恶时,(他的)眼光已远及我们未来的行为”。^②

波伊提乌“尽管无疑是一位公开认信的基督徒”,但这种上帝论是否证明他有一些“异教哲学的情绪”呢?^③或者,说“从他那里得到的上帝形象在基督教的某种意义上是如此的富于同情心和可信,以致即使没有决定性的客观根据说它影响了最后一代罗马人的基督教认信,也完全有理由把波伊提乌看成一位基督教思想家”是更正确的吗?^④单凭内容,似乎就有理由怀疑把

① Norden (1898) 2:585

② Boeth. *Cons.* 5. 6. 45 (CCSL 94:105)

③ H. Taylor (1938) 1:89

④ Grabmann (1957) 1:163

《哲学的慰藉》说成由一位基督教神学家所写的传统说法。看来有理由推断:《哲学的慰藉》不可能是这位波伊提乌所写,其名下尚有五篇基督教教义的论著,包括一篇跟聂斯脱利(Nestorius)和尤迪克(Eutyches)的论战文和一篇关于三位一体教义的有影响的注解性文章。但对波伊提乌文集的思想和语言的更严密考察表明,不但《哲学的慰藉》,而且至少上述的四篇神学论文都出自同一个人。这也许暗示,波伊提乌在《哲学的慰藉》中让理性紧贴信仰,而且这种辩解旨在“说明在这本著作中为什么没有基督教或《圣经》所特有内容的一点痕迹”。^①但这至少说明不了,为什么一位正统神学家,在关键时刻,不是到他的神学著作所提到的基督教启示中寻找安慰,却反而到依据自然理性的哲学沉思中寻找安慰。

在许多方面,波伊提乌的《哲学的慰藉》所戏剧化的只是一个更综合性的问题。正统基督教教义某种程度上对古典思想的胜利是一种付出极高代价而获得的胜利,因为战胜希腊哲学的神学仍继续不断受到古典形而上学的语言和思想的影响。比如,在1215年,第四次拉特兰宗教会议(Fourth Lateran Council)谕令:“在祭坛的圣礼上……饼化体成(transubstantiated)(基督的)身体,酒化体成(他的)血”,^②而1551年特伦托宗教会议(Council of Trent)谕令,“化体”(transubstantiation)这个措词是“合适的和恰如其分的”。^③神学对“化体”这个词的说明,绝大部分从13世纪的那些神学说明中已开始,那些说明依据比如亚里士多德《形而上学》(Metaphysics)第五卷的经典论述中

① Rand (1929) 178

② Mansi 22:982

③ Mansi 33:82

对实体(Substance)一词所给定的意义去解释“实体”；而化体可能与接受亚里士多德的形而上学甚或亚里士多德的物理学相牵连。

然而，“实体”一词在重新发现亚里士多德之前就已应用于对圣餐中圣体圣血临在的讨论。在公元9世纪，拉特拉姆努斯(Ratramnus)说到过“可见而又不可见的实体”，^①而他的对手拉德伯图斯(Radbertus)声称“用基督同样的身体和血做成的饼和酒的实体被象征地献祭”。^②“化体”甚至在12世纪中还在一种非专门意义上被使用。对化体教义的理由给予如此明显的信任，以致像第四次拉特兰宗教会议和特利腾宗教会议(Tridentine Council)所编定的谕令，并没把亚里士多德哲学作为基督教教义的必要依据列入正典。但不管它原则上是不是这样，它事实上肯定是这样做的；就像自然法则最终要跟教会对自然法则应当是什么的特有表述相等同，同样，最终对实体的解释也跟哲理神学对它的特有解释一样。

45

化体是所谓“基督教的希腊化”问题的个例。指控神学的敌人让神所启示的真理服从希腊人的哲学，这种指控在神学争论史上是常见的。也许是希波律陀所写的《小迷宫》(*Little Labyrinth*)攻击狄奥多图斯(Theodotus)和阿尔特蒙(Artemon)的嗣子论(adoptioism)，不论其他谬误，只因为这些异端已经“抛弃上帝的《圣经》”，^③并热衷于研究欧几里得(Euclid)和亚里士多德；而聂斯脱利在公元5世纪的基督论论战中则指责他的对手“被希腊人的思想引入歧途”。^④这种指责又重新出现在16世

① *Ratr. Corp.* 11 (Brink 36)

② *Radb. Corp.* 4. 1 (PL 120:1277—78)

③ *ap. Eus. H. e.* 5. 28. 13—14 (GCS 9:504)

④ *Nest. Ep. Cyr.* 2. 7 (ACO 1— I —1:31)

纪欧洲宗教改革家对中世纪经院哲学的攻击中,而正是在现代,像基督教的希腊化这类武断的看法成了对早期基督教教义发展的一种通行的解释。按照实际情况看,就导致正统基督教教义的过程而言,“希腊化”(Hellenization)是过于简单化和过于蹩脚的措词。不过,基督教教义在其语言以及有时在其观念中确实仍带有它努力去理解和克服异教思想的痕迹,所以后来几代教会(包括对古人一无所知的几代)在教会信条中继承到的东西同样也包含不止一点点的希腊哲学。无疑,基督教教义获得了对古典思想的胜利,但为了这一胜利,一些基督教神学家竟愿付出相当高的代价。

从护教者的著作中显然可见付出的代价有多高。甚至当读者对护教者负有教会向异教徒世界作解释的任务给予应有的谅解——并且这应有的谅解大概更指谅解而不是许多教义史家曾决意给予的谅解——事实依然是,“他们对古代文化的态度是矛盾的。一方面,论战的热情激励他们去寻找跟古代文化的反差,并明确强调这些反差,有意去显示阴影,以便替基督教的光环创造一个黑色的衬底,并且不用为达到那一目的而使用罪恶手段感到有愧。另一方面,最深刻的反差常被他们隐蔽和掩饰起来,因为他们已经着手把福音说成时代观念的形式和思想,并已经将福音跟这些观念形式和思想混为一谈。他们要求为反旧世界的新信仰而斗争;实际上,他们只是在古代世界原已冲突着的理智方面斗争的后续部分,他们唯一添加上的是新的争论问题和武器”。^① 他们以种种方式一起坚持基督已作为古代的又是新近的真正哲学的启示者来临,他为纠正和实现哲学精神所曾把握的东西来临。

① Wendland (1907) 159

亚历山大的克莱门在辩护中对那论点作了最有权威的评述。像其他护教者一样,克莱门曾被说成是一位彻头彻尾的希腊化学者,他整理了基督教信仰去投合异己哲学预先所作的假定,由于“教会的传统不论总体还是细节对他来说都很陌生”。^①所以,他著述的目的曾被解释成首要的甚至唯一的在于辩护。但支配他著述活动的主题显然是以基督教教义甚或更多是以基督的人生去“训练智力尚不成熟者的问题”,^②就像在《导师》(*Tutor*)中明显可见和在《杂录》(*Miscellanies*)中处处可见的那样。但在《劝勉希腊人》(*Exhortation to the Greeks*)中,克莱门向他的哲学同仁提出呼吁,通过接受基督去完成他们的世界观。^③ 克莱门把他们对实在的最终性质的领会说成是可以燃成大火的一点星火,是智慧的一点印迹,是由上帝而来的感动。^④ 克莱门指责他们将神明说成由他们的宗教所造,并满足这一宗教观,他以为他们的哲学观点远远比这些拙劣说法高明。他们对宙斯(Zeus)的描写是“一种形象的映像”,^⑤但上帝的真正映像是在逻各斯之中,因此,真正“形象的映像”是人类心灵本身,而不是他们的哲学家曾教他们去认识其不完整的这些拙劣的神像。^⑥ 他以醒目的措词描写基督教在理智和道德方面的优越性,它高于即使是最杰出的异教信仰曾得以揭示的任何东西。因为“基督的门徒曾领会到和宣信的那些东西,哲学坛主只能去猜测”。^⑦ 所以,他呼吁他们去调和《圣经》与荷

① Harnack (1931) 1:642

② H. R. Niebuhr (1951) 126—27

③ H. Chadwick (1966) 31—65

④ Clem. Str. 6. 17. 149. 2 (GCS 52:508)

⑤ Clem. Str. 5. 14. 94. 5 (GCS 52:388)

⑥ Clem. Prot. 10. 98. 4 (GCS 12:71)

⑦ Clem. Prot. 11. 112. 2 (GCS 12:79)

马:“哲学是一种持久的劝诫,追求智慧的永恒的爱,而主的圣训是远更光亮地‘照明着眼睛’,接受基督,接受圣见,接受你的光明,‘让你能充分了解上帝和充分了解人’。”^①克莱门并不觉得不得已才去反驳直接针对基督教生活和教义的所谓非道德和非理性的一贯指控。他是作为希腊人中的一位福音布道者去写作的。

他的学说在哲学上的价值,首先不在于他对一些哲学家,特别像苏格拉底和柏拉图等哲学家思想的好评,^②而是在于中期柏拉图主义对于他有关人性和基督位格等一类决定性的基督教教义的思想的影响。他把人描述成由肉体 and 灵魂组成的像古希腊神话中半人半马怪物一样的两重性生物;^③基督教的“灵知哲学家”的毕生任务是去修炼到让灵魂得以从肉体的禁锢中解脱出来,作为最终解脱的准备就是死。^④这一观念甚至出现在克莱门对人作为受造物 and 罪人的基督教教义的最深刻论述中,也反映在他对灵魂先在的柏拉图学说的适应上。他的基督论显然有一种类似的矛盾心理。他再三地断言道成肉身的真实性和耶稣肉身的真实;^⑤但因为他对组成真正的为刚才所说的不利条件所苦恼的人性的东西的定义,他的基督论陈述时常归结为听来像是幻影论的说法。其实,克莱门看来显然不是幻影论者,但他在某种程度上可能导致了混淆逻各斯和灵魂之间的区别。^⑥克莱门的基督论主题不是耶稣基督生死复活的历史,而是历史

① Clem. Prot. 11. 113. 1--2 (GCS 12:79)

② Clem. Str. 4. 22. 144. 2 (GCS 52:312)

③ Clem. Str. 4. 3. 9. 4 (GCS 52:252)

④ Clem. Str. 4. 3. 12. 5 (GCS 52:253--54)

⑤ Clem. Prot. 11. 111. 2 (GCS 12:78--79)

⑥ Grillmeier (1965) 160--61

上所出现的神的逻各斯。他讲到复活的主所特有的生存方式要比讲到主的受难的表现方式显得轻松自若得多。其原因之一在于克莱门的复活概念本身,不论是基督的复活还是基督徒的复活。柏拉图中期灵魂不朽的观点有时在克莱门看来是跟复活等同的,尽管有其他迹象表明,他并不把灵魂看作是本来地不朽的。这完全不是福音的简单希腊化,就像他对诺斯替派的驳斥恰恰因为这种希腊化而得以证明;但基督教教义对于希腊思想的胜利并不像表面看来的那样。

48

奥利金也曾被称做始终如一的希腊化学者;跟他同时期的一位异教徒曾这样说到他:“他的生活方式是基督教的,并违抗律法,而他却装成希腊人,把希腊思想引进不相关的寓言中。”^①对奥利金有关《圣经》的大部分著作的研究,可见他显然远不像克莱门那样依赖神秘传统的概念,他甚至比克莱门更执着地把思考保持在传统的范围内。^②因此在《圣经》教义和哲学学说之间即使本身就有某种紧张关系,但在奥利金那里甚至比在克莱门那里更剧烈,这种紧张关系的一个典型实例就是奥利金关于复活的学说,他有两本书和两篇对话(除了一些片断,都已佚失)专用于这一复活的学说。^③一种望文生义的有形肉体复活的教义是被“教会所宣讲的……对于头脑简单的普通大众的耳朵来说,他们由他们的信仰直接引领去过更好的生活”。^④但奥利金把这种望文生义的教义看作是讲授“在肉体中存在有某种不会败坏的要素,肉体在败坏中因这种要素而复活”。^⑤——并

① ap. Eus. H. e. 6. 19. 7 (GCS 9:560)

② Hanson (1954) 182—92

③ ap. Meth. Res. 3. 17. 2—5 (GCS 27:413—14)

④ Or. Cels. 5. 18—19 (GCS 3:19—20)

⑤ Or. Cels. 5. 23 (GCS 3:24)

非如死一般的肉体,而是适合新的不朽生命的肉体。^① 奥利金当时非常乐意承认,他跟异教哲学家有共同的灵魂不朽学说。^② 他还教导“说,灵魂并非跟肉体结合时才开始存在”,相反,灵魂原先已存在,并且原先已降临。^③ 对于公元3世纪的另一位基督徒来说,这“对某些为了自己的看法而肆无忌惮地歪曲《圣经》的人来说是无关紧要的,他们认为,复活是没有肉体也可以找到依据的;先假定合适的骨骼和肉,并以不同方式通过比喻方式的叙述反反复复去改变它”。^④ 异教哲学家不能理解奥利金相信是基督教有关复活的教义的真正含义,而拘泥于字义的基督徒则把那种含义看作是奥利金把《圣经》启示归于柏拉图唯灵论的体现。排除奥利金思想体系中的任何极端主张,可能会使他更加连贯协调,但这样做可能过于简单化,并可能是对他思想的一种歪曲,因为《圣经》教义和哲学思辨是他神学中两个必不可少的组成部分。

在德尔图良的神学中,也交织着《圣经》教义和哲学思辨,尽管侧重面有所不同。德尔图良的问题是“雅典和耶路撒冷有何关联?”^⑤而他一再直截了当地给予那问题以否定的回答,常常遮盖了他思想中的哲学成分。我们在奥利金那里考察了复活和灵魂这些热点问题,正是这些问题表明了德尔图良对哲学的厌恶和他对哲学的依赖。他在有关复活的论文中承认,基督教教义和某些哲学家的主张之间有一定的密切关系,^⑥但又把哲学

① Or. *Cels.* 7. 32 (GCS 3:182—83)

② Or. *Cels.* 3. 81 (GCS 2:271—72)

③ Daniélou (1955) 289

④ Meth. *Res.* 1. 39. 2 (GCS 27:282)

⑤ Tert. *Praescrip.* 7. 9 (CCSL 1:193)

⑥ Tert. *Res.* 1—3 (CCSL 2:921—25)

家和异端分子相对照,来反对说明《圣经》有关肉体的章节全然不同;①他特别注意《哥林多前书》第十五章。②他关于灵魂的论文以类似对哲学学说的攻击开始,特别攻击柏拉图的灵魂说,③他在后面把柏拉图称为“所有这些异端分子的取悦者”。④他再次不得不承认《圣经》真理和哲学主张之间有相似的地方,⑤但他极力“一方面不受在哲学家论点中我们跟他们共同所持看法的影响,另一方面摆脱从同样这些哲学家看法中提取的双方共同的论点”。⑥

在理论上,德尔图良只忠诚于《圣经》和孟他努派保惠师“最常见的劝告”;⑦“使我们得以成全的东西,也是《圣经》从一开始就是(和曾经是)的东西”。⑧但《圣经》和教会传统(甚或保惠师)关于人的灵魂起源和本性的主张则决不是显而易见的。因此,他不得不“请求斯多亚派也来帮助我,当时他们几乎以我们的口气声称,灵魂是一种精神实体(因为呼吸和精神就本性而言,是非常类似的),而要使(我们)相信,灵魂是一种有形实体,可能不会有任何困难”。⑨到德尔图良开始为反对哲学家的出自《圣经》的灵魂教义辩护时,他不仅求助于斯多亚派学者,还求助于亚里士多德(他在其他地方似乎都未曾引证过亚氏)和其他来自前苏格拉底的赫拉克利特(Heraclitus)和德

50

① Tert. Res. 4 (CCSL 2:925—26)

② Tert. Res. 48—60 (CCSL 2:987—1009)

③ Tert. Anim. 1. 2—6 (CCSL 2:781—83)

④ Tert. Anim. 23. 5 (CCSL 2:815)

⑤ Tert. Anim. 2. 1 (CCSL 2:783)

⑥ Tert. Anim. 2. 5 (CCSL 2:784)

⑦ Tert. Anim. 58. 8 (CCSL 2:869)

⑧ Tert. Praescrip. 38. 5 (CCSL 1:218)

⑨ Tert. Anim. 5. 2 (CCSL 2:786)

漠克利特(Democritus)一直到奥古斯丁时代的学者阿里乌·狄迪莫斯(Arius Didymus)的哲学原始资料。^① 德尔图良为了他关于复活的学说以及灵魂与肉体并存的起因的学说而不得不去引述哲学,以反对他一说起就冲动的哲学主张。这样,奥利金也许可以被说成是通过不断揭示《圣经》主题去表明对哲学概念的更改,而德尔图良则表明哲学思想对于基督教教义连续又不可避免的影响,即使这影响并不总是被承认的甚或有意识的。他们都证明了确实有神学对古典哲学的胜利,但又都证明了这些胜利决不像基督教教义代言人所声称的那样是单方面的。

由于奥利金和德尔图良都曾被谴责为异端,这二个例子难免被当作不够典型而不予考虑,相反,尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)的无可指摘的纯正学说也许可以被当作《圣经》教义和哲学学说之间的紧张关系继续作为大公传统的正统神学特点这一命题的证据。^② 尽管把他的三位一体学说说成是从依据中期柏拉图主义的本质理念的三神论(Tritheism)中抢救而来的说法并不准确,^③但他对我们曾考察过的克莱门、奥利金和德尔图良关于灵魂和复活的学说的看法,却进一步论证了这一命题,就像他的著作《论灵魂与复活》(*On the Soul and the Resurrection*)的标题本身所暗示的。这本著作也坚持,“尽管(异教哲学)有关灵魂的问题,对其内含的假定是思想家随意进行的,但我们未被赋予这种随意的权利,也就是未被赋予决定我们意愿什么的权利。因为我们把神圣的《圣经》作为每一教义的准则和

① Tert. *Anim.* 12. 3; 43. 2 (CCSL 2:798; 845); Tert. *Anim.* 15. 3—5 (CCSL 2: 801—802); Tert. *Anim.* 54. 2 (CCSL 2:861)

② Gr. Nyssa. *Eun.* 3. 2. 98—99 (Jaeger 2:79)

③ See pp. 221—22 below

标准。我们必须把眼睛盯在《圣经》上,并且我们只赞成可能跟《圣经》含义相一致的东西”^①。但格列高利像他的良师奥利金一样,全然免不了柏拉图哲学的支配;他的有关灵魂的论文,在形式上甚至在内容上,都一再表现出对柏拉图《斐多篇》(*Phaedo*)的承袭,就像他的神秘神学既为他带有柏拉图思想又为他超越柏拉图思想提供了文献的证据。^②

下面两种基督教教义也许是希腊哲学继续拖住基督教神学不放的最可靠迹象:灵魂不朽的教义和上帝绝对的教义,诚如奥古斯丁的名言,“我所欲知道的,是上帝和灵魂,仅此而已”。^③不朽的和有理性的灵魂的观念是基督教教义承自希腊人的部分;托马斯·阿奎那和梅兰希顿(Philip Melanchthon)只是以《论灵魂》(*On the Soul*)为题撰写论著的众多神学家中的两位,这些论著的内容更多是由关于灵魂的哲学语言而不是《圣经》语言所确定。

实际上,灵魂不朽的观念最终是跟肉体复活的《圣经》教义相一致的,早先有关此教义的争议,其宗旨之一就是灵魂的不朽。异教或异端将灵魂跟生命相等同,他们除了造物主上帝的作用外,还主张本然的不朽,这些都被基督教思想家以“灵魂本身不是生命,而是分有上帝授予其的生命”为由加以拒绝,只是由于上帝的意志,灵魂才获得永恒的活力。因此,“灵魂分有生命是因为上帝意欲其存活;这样,一旦上帝不再意欲其存活,灵魂也就不再具有这种分有”。^④塔提安所谓“灵魂本身不是不朽的,而是终有一死的”^⑤的说法是以他对时间与永恒的关系以及

① Gr. Nyss. *Anim. et res.* (PG 46:49)

② Gr. Nyss. *Anim. et res.* (PG 46:108)

③ Aug. *Soliloq.* 1. 2. 7 (PL 32:872)

④ Iren. *Haer.* 2. 34. 4 (Harvey 1:383)

⑤ Tat. *Or.* 13 (TU 4—I:14)

肉体、灵魂与精神的关系所作的假定为依据的。然而这说法表达了对复活教义的强调,这种复活是跟本然的不朽截然相反的。

52 这种强调的依据是基督教创世教义。因为只有上帝是无始源的,其他万物都是由“万物之上的造物者(Framer)使之产生的,因此,我们相信,在万物产生之后应当有一种肉体的复活”。^①阿泰纳戈拉斯(Athenagoras)详细论证说,对上帝作为造物主的认信要求一种有关复活的教义去实现此神学的目标,而且“这原因对(人)来说,是其复活的最终保证,因为非此他作为人不可能是不朽的”。^②但跟塔提安的推论相反,阿泰纳戈拉斯的推论已成了对不朽和将成为正统教义的复活加以综合的先兆。奥利金对灵魂先在和它们最终得救的思考直到公元6世纪才受到正式谴责,但这种思考一开始就被绝大多数神学家所否定。^③创世的教义因被区别于人类堕落的教义而得到保护,人类堕落的教义主张,人的堕落和必死性并非由于灵魂的某种史前的堕落及其后来禁锢在肉体中,而是由于人类最初的不顺从。灵魂不朽的教义一旦脱离灵魂先在的观念,就可能跟复活的教义相协调。安布罗斯有关复活的论文曾论证说,不朽的教义没有复活的教义是不完整的;^④复活指赐予肉体以灵魂曾拥有的永恒生命;这种说法表达了一种通常的看法。^⑤哲学家关于灵魂不朽的主张并非错误,只是不完整而已。

基督教的另一教义是上帝论的发展,也深受希腊思想持续制约的影响。《圣经》中所含上帝作为造物主的观点是对上帝

① Tat. Or. 5—6 (TU 4— I :6)

② Athenag. Res. 13 (TU 4— II :63)

③ See pp. 337—38 below

④ Ambr. Exc. Sat. 2, 65 (CSEL 73:285)

⑤ Ambr. Exc. Sat. 2, 50—52 (CSEL 73:275—76)

绝对自主的肯定：上帝并不依靠他的造物，就像造物要依靠他一样。但在先知关于上帝自由的主张中，同时还强调上帝以爱和罚去保持他跟立约子民的联系。因此，《旧约》中上帝绝对自由的教义不能等同于哲学关于神的无痛感性(ἀπάθεια)的主张，无痛感性首先是指上帝没有人的生活与情感所特有的变化和苦难，尽管它也可以引伸出无动于衷性——上帝是不关心人类的变化和苦难的。意味深长的是，基督教神学家通常把主张上帝的无痛感性看作是自明的公理，不必费心去提供许多《圣经》的证据或者神学的论证。传统的推论被行异能者格列高利(Gregory the Wonder-Worker)极妙地概括在《论上帝的无痛感性和痛感性》(*On the Impassibility and Passibility of God*)这篇短论中，^①这篇论文仅存叙利亚文。德尔图良尽管敌视形而上学，但连他也表明了这一反普雷克西斯(Praxeas)的倾向。^②在亚大纳西看来，这是“有关上帝的一个公认的真理，上帝无所欲求，他是自我满足和自我充实的”，仿佛这是“一则高于林林总总事物的独一无二完整的自然哲学原理”。^③盲者狄迪莫斯想当然地认为，圣灵和上帝一样，必定是“不感苦痛的，不可分的和不可改变的”。^④在莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔看来，“这是众所周知的……，在(永恒的一和某个非永恒的一)之间的鸿沟是不可逾越的”；另一方面，“大家知道，多样化属于被造物，而单一性属于神的本性”。^⑤亚历山大的西里尔(Cyril of Alex-

53

① Pitra 4:103—120, 363—76

② Tert. *Prax.* 29. 5 (CCSL 2:1202—203); See pp. 104—5 below

③ Ath. *Gent.* 28 (PG 25:56); Ath. *Gent.* 39 (PG 25:77)

④ Didym. *Spir.* 9 (PG 39:1041)

⑤ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 4. 6 (ST 145:83); Thdr. Mops. *Hom. catech.* 9. 18 (ST 145:245)

andra)把作为上帝的逻各斯可能变形的看法当作“胡言乱语”而不加理会。^①阿波利那里斯(Apollinaris)概述了属不同宗派的基督教神学家的看法,他宣称:“任何把激情引进(神的)权力范围内的人都是无神论的。”^②尼撒的格列高利则持这样的看法:上帝要是易动感情,那是过于荒谬的,以致于要认真的考虑,那又是过于渎神的,以致于要忍受基督教的多次反复。^③神学家不论发现柏拉图的思想跟福音相一致还是不相一致,都同意基督教所理解的造物主和被造物之间的关系要求“一个完全静态的上帝概念,带有完善的现实,跟生生不息的世界相关,才带有不完善的现实”^④——这是一个从希腊哲学进入基督教教义的概念。

54 不过,任何这类概念都必须跟《旧约》与《新约》的说法相一致,《旧约》与《新约》宣称,上帝是嫉恶如仇的,同时又声明,钉死十字架上的基督是神。一些基督教神学家竟然简单地认为,基督教关于上帝的教义就是哲学所否弃的拟人说;阿诺比乌论证说,上帝(众神)必须“不受任何干扰和任何不安的影响”,没有一点“精神的烦躁”或愤慨。^⑤其他人虽没有走到这极端,但仍坚持哲学有关不动感情的学说跟《圣经》有关上帝动怒的语言并非不相容;查士丁称上帝是没有苦痛感的,^⑥但也“一再以最带个性的语言”说起“上帝”。^⑦另外一些人看来至少有点囿限于以争论的姿态去沉思神谴(wrath)和超越性(transcendence)的关

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:208)

② *Apoll. Fid. sec. pt.* 12 (Lietzmann 171)

③ *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3— I :219); *Gr. Nyss. Eun.* 3. 2. 12 (Jaeger 2:51)

④ Whitehead (1960) 526

⑤ *Arnob. Nat.* 6. 2 (CSEL 4:214—15); *Arnob. Nat.* 7. 5 (CSEL 4:241)

⑥ *Just. 1 Apol.* 25. 2 (Goodspeed 42)

⑦ Goodenough (1923) 137

系；德尔图良因上帝的无痛感性而驳斥普雷克西斯，^①但马西昂区分爱的上帝和动怒的上帝则是由他的“上帝也许是怒气冲动的，但决不是被激怒的”^②这一区分引起的。上帝的绝对和无痛感性逐渐形成三位一体和基督论问题的前提之一；^③而坎特伯雷的安瑟姆(Anselm of Canterbury)的赎罪学说则以如下原理为依据，“神的本性是不感苦痛的，而且神决不可能改变他决意要做的高尚的事或艰难的事”。^④

尽管上帝的无痛感性原理并不要求通常《圣经》的论证，但《旧约》有一段话适宜于作为基督教本体论讨论的标准文本：“我是自有永有的”^⑤——这是上帝在燃烧的荆棘丛中所说的一句话。在亚历山大的克莱门看来，这句话意味着“上帝是一，又超出一，并在单一本身之上”；^⑥在奥利金看来，这句话意味着“一切事物，不论它们是什么，都分有真实的他(上帝)”；^⑦在奚拉里(Hilary)看来，这句话“确切地表达了上帝，它以最适宜于人理解的用语表达了对神的本性的秘密的一种难以企及的洞识”；^⑧在纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)看来，这句话证明“永在的他”是对上帝最恰切的表示；^⑨对莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔来说，这句话是区识造物主和他的所有造物的标志；^⑩对马布格的菲洛克塞努斯(Philoxenus of Mabbug)来说，这句话

① Tert. *Prax.* 29. 5 (CCSL 2:1202—203)

② Tert. *Marc.* 2. 16. 7 (CCSL 1:494)

③ See pp. 229—32 below

④ Ans. *Cur. d. h.* 1. 8 (Schmitt 2:59)

⑤ Ex. 3:14

⑥ Clem. *Paed.* 8. 71. 1 (GCS 12:131)

⑦ Or. *Princ.* 1. 3. 6 (GCS 22:57); Or. *Orat.* 24. 2 (GCS 3:354)

⑧ Hil. *Trin.* 1. 5 (PL 10:28)

⑨ Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (PG 36:125—28)

⑩ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 9. 10 (ST 145:229)

是神“排斥多神论传统”的方式；^①在奥古斯丁看来，这句话证明“本质”可以严格贴切地应用于上帝，而“实体”则不可以。^②从以上这些以及其他诸如雅典大法官狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite)的《论圣名》(*On Divine Names*)等资料中，^③对这段话的本体论理解演变成了对基督教教义的权威概论，也就是，在东方大马士革的约翰的《论正统信仰》^④和西方托马斯·阿奎那的《神学大全》(*Summa Theologica*)。^⑤因此，所谓有“一种《出埃及记》的形而上学”^⑥是一点也不夸张的，像亚历山大的克莱门这样的教父就试图将自己的基督教柏拉图主义(Christian Platonism)跟“《出埃及记》的形而上学”协调一致。

55 不过，即使就克莱门的神学而言，希腊化的说法也是会产生误解的。因为就像查德威克(Henry Chadwick)所描述的悖论那样，“克莱门骨子里都被希腊化了，然而他却无条件地追随教会”。^⑦尽管神学家引证《圣经》去支持最初出自哲学的思想，但他们又常常依据《圣经》去更改这些思想。在《圣经》教义和哲学学说之间的紧张关系尤其可见于诸如奥利金和奥古斯丁那样的思想家，他们留存下来的著作既包括向异教徒提出的辩解，也包括向基督徒提出的《圣经》说明。这种紧张关系转而又引起对区分护教神学和宣道神学是否有效的认真怀疑，不论这区别有历史方面的涵义还是有神学方面的涵义。这似乎至多对区分由同样这些神学家去履行的护教任务和宣道任务

① Philox. *Trin.* 1 (CSCO 9:27—28[10:27])

② Aug. *Trin.* 7. 5 (CCSL 50:261)

③ Dion. *Ar. D. n.* 1. 6; 2. 1 (PG 3:596; 637)

④ Jo. D. F. o. 1. 9 (PG 94:836)

⑤ Thos. Aq. S. T. 1. 2. 3

⑥ Marrou (1960) 236—37

⑦ H. Chadwick (1966) 64

是有效的,并且在这种区分中保持完整的思考形象,连同它所有的紧张关系。

当把大公教会传统所表述的信条说成“就其孕育和发展而言是希腊精神在福音土壤上的一个成果”^①时,这甚至是更大的一种曲解。实际上,把信条说成是对先于它的神学的非希腊化并论证说,“教会用它的信条匆匆建起了一道反异己的形而上学的墙”,^②在某些方面倒是更确切的。因为在早期教会的三位一体信条与基督论信条的发展中,盼望希腊化的主要所在是在直接跟信经中的和宗教会议上的信条相对立的思辨和异端学说中。在思辨这方面是连续的,即使在教义已被传播之后亦然如此。在基督教教义的评注中,哲学特有作用的问题甚至对德尔图良或路德等竭力认为哲学不屑一顾的神学家来说依然是讳避不了的。基督教教义也一再证明,它不能只靠哲学生存,而必须求助于《旧约》与《新约》中上帝的言语。

四、万民的盼望

跟犹太教和古典思想的这些争论最终导致将基督教和其他宗教的关系程式化,这种程式化在确保上帝启示最终落在基督身上的同时,承认更早期的启示有部分合法性。“犹大要始终掌握王权;他的后代要长久统治。万国要向他进贡,万民都盼望着他。”这段出自《创世记》第四十九章 10 节(希腊文七十子译本 [LXX])的预言成了验证用的经文,它概括了这种程式化的所有三个特点,也就是,以色列人的历史使命,因耶稣的降临以色

56

① Harnack (1931) 1:20

② Elert (1957) 14

列人的历史使命终止,以及耶稣作为神回应万民渴望的地位。查士丁将此预言看作是指犹太教已完成其使命,而且非犹太民族现在盼望他就像盼望应当再次来临的基督;①他强调,“万民的盼望”这句话证明这一节涉指基督而不涉指犹太本身。②伊里奈乌斯在这段话中看出基督将是“非犹太人的希望”的预言,③而西普里安将这段话看作可能是非犹太人而不是犹太人相信基督的兆象。④跟查士丁一样,希波律陀认为这段话涉指基督的第二次降临。⑤

奥利金概括了这段话对于基督教与犹太教以及与异教的关系的含义:“虚心领悟这一预言的人会对这种预言方式感到惊讶,他以这种方式,在宣称可能来自犹太部族民众的统治领袖之后,也确定了这种统治本身的终止时间……上帝的基督已来临,他是上帝为他们保留的,是上帝所许诺言中他们的王。在他的所有前辈中,并且我也可以冒昧地说,同样在他的后辈中,他显然是万民唯一所盼望的。”⑥这预言成了阐明基督教的历史诠释的主题,就像在优西比乌、奥古斯丁和索佐门(Sozomen)那里一样;并且它曾被引用来证实耶稣基督在整个基督教历史中的决定性意义。⑦

基督的决定性意义按照各种不同的方式被解释,但每种方式都包含了对早先启示的某种承认。克莱门在《导师》中的主题

① Just. 1 *Apol.* 32. 3—4 (Goodspeed 47)

② Just. *Dial.* 120. 3 (Goodspeed 239)

③ Iren. *Haer.* 4. 10. 2 (Harvey 2; 173—74); Iren. *Dem.* 57 (ACW 16; 85)

④ Cypr. *Test.* 1. 21 (CSEL 3; 54—55)

⑤ Hipp. *Antichr.* 9 (GCS 1—II; 10)

⑥ Or. *Cels.* 1. 53 (GCS 2; 104); Or. *Princ.* 4. 1. 3 (GCS 22; 296—98)

⑦ Eus. *H. e.* 1. 6. 1—2 (GCS 9; 48); Aug. *Civ.* 18. 45 (CCSL 48; 643); Soz. *H. e.* 1. 1. 3 (GCS 50; 6)

是他把德行作为“在生活中遵奉上帝和基督的一种意愿，正确地持久不断地去适应生活”，^①但这一定义中的术语是由斯多亚哲学(Stoicism)移植过来的；克莱门把十诫说成是“耶稣”名字的一个象征，这促使他注意到，希腊哲学家曾“捕获到来自上帝圣典的一点星火”，^②但并不领悟其中丰富的真理。在十诫中对上帝意愿的启示以及在哲学家那里对德行的研究都是由上帝授意的，但现在哲学家必须听从上帝，按上帝的方式去准备做完善人生的教师。在启示的眼光所及之处，基督的决定性意义被看作是一种赫然可见的年代学上的决定性意义。德尔图良预告他的异教徒读者，基督将作为审判者来临，“那现在逼近世界的，现在行将临近的，上帝以至尊尊严显现”；^③但甚至德尔图良也不得不承认，“从前，犹太人得到上帝更多的偏爱”和“特殊的启示”，^④他还承认，异教“哲学家也把逻各斯……看作宇宙的造物主”。^⑤基督的降临是上帝意志最终的和最伟大的体现。但也必须承认其更早的表现形式至少有暂时的重要性。

当基督钉上十字架遇难被看作是他的独一无二性的首要内容时，甚至这些新的前所未有的事件也被说成是预言的实现。在伊里奈乌斯看来，“基督是藏在原野中的也就是世界中的珍宝……而藏在《旧约》《圣经》中的珍宝是基督，因为他是借助象征和寓言才被揭示的”。^⑥但“象征和寓言”并不仅仅只是先知的言语，先知是作为“基督的成员……去宣布”有关基督“预言”的；^⑦

① Clem. *Paed.* 1. 13. 102. 2. 4 (GCS 12:151)

② Clem. *Str.* 6. 17. 149. 2 (GCS 52:508)

③ Tert. *Apol.* 21. 15 (CCSL 1:125)

④ Tert. *Apol.* 21. 4 (CCSL 1:123)

⑤ Tert. *Apol.* 21. 10 (CCSL 1:124)

⑥ Iren. *Haer.* 4. 26. 1 (Harvey 2:234)

⑦ Iren. *Haer.* 4. 33. 10 (Harvey 2:264—65)

以色列人历史上的事件和人物也起了同一作用,如同当时“义人遭难从开始就通过亚伯的形象被预示,也被先知所描述,但最终成于上帝的儿子身上”。^① 亚伯是基督教信念中的一位英雄。亚伯拉罕是“我们信心的祖宗和先驱(*princeps et praenuntiator*)”,^②他“在圣灵中看到主来临之日和他注定要有的遭难”;^③但随着主的来临和遭难,亚伯拉罕的使命已告完成,并且在他的追随者看来,“抛弃他们的船只和他们的父亲,并去信奉逻各斯”^④是正确的。一些古代基督教作家还要更进一步。奥利金为基督辩护,而反对塞尔苏斯的主张。塞尔苏斯认为,“耶稣的救赎启示和逻各斯的纯洁不足以证明他高超于人类……(因为他)并未经历过死”,奥利金回答说,“如果(塞尔苏斯)把贫穷、十字架和邪恶之徒的阴谋看作罪恶,他显然也会说,罪恶也落在苏格拉底身上”;但苏格拉底“已不可能证明,他因纯洁而免受一切罪恶”,^⑤基督却因纯洁而免受一切罪恶。这一对基督遭难和苏格拉底遭难的比照似乎成了基督教护教学的一致看法,从而能在异教文献同样也在犹太文献中找到先于十字架启示发生的类似启示,并同时去论证基督的高超性。

在反外邦思想的护教学中——尽管反犹太教的护教学并不那么显眼——基督教《圣经》的悠久年代是它们可靠性的一种明证。^⑥ 护教者反对犹太教而一再坚持说,犹太人并不理解他们自己的《圣经》,恰恰是因为他们并不认可耶稣为基督。基督教

① *Iren. Haer.* 4. 25. 2 (Harvey 2:233—34)

② *Iren. Haer.* 4. 25. 1 (Harvey 2:233)

③ *Iren. Haer.* 4. 5. 5 (Harvey 2:157)

④ *Iren. Haer.* 4. 5. 4 (Harvey 2:156)

⑤ *Or. Cels.* 2. 40—41 (GCS 2:164—65)

⑥ *Hipp. Haer.* 10. 31. 1 (GCS 26:287)

对犹太人《圣经》的态度是矛盾的。一方面,《旧约》可以被看作是过时的,由于“为他们而存留的他”已来临;另一方面,借助一种“灵意的解释”,教会可以把《旧约》称为基督教的《圣经》。前一种看法的激进说法似乎从未被多数基督徒接受。诚然,德尔图良确实作过令人兴奋的声明,他说,“今天”接受《旧约》仍是基督教《圣经》一部分这一“我们的看法”要多于那些接受《旧约》已完全过时并随着基督的降临而失去权威这一马西昂的异端看法的人。^① 但甚至哈纳克也只准备从中作出如下的推论,即“在公元2世纪的某个十年期间,拒绝《旧约》的基督徒人数要多过接受《旧约》的基督徒人数,这并非完全不可能”。^② 不过,“圣经”这个词最初只属于《旧约》,后来才逐渐不仅以单数还以复数应用于全部基督教《圣经》,既包括基督教从犹太教那里继承下来的宗教经典,同样也包括据以解释犹太教《圣经》的基督教经典。哈纳克据此断定在公元150年和250年间教会史最有意义的事件是基督教成为拥有两部圣约书的宗教。^③

59

邦韦特施(Nathanael Bonwetsch)对哈纳克的断言有这样的评说,“《旧约》的权威是《旧约》为教会服务的直接结果,并且《旧约》仍在为教会服务”。^④ 这些服务是多方面的。《基督教和创世同龄》(*Christianity as Old as the Creation*)一书的主题在18世纪该书作者看来,首先是基督教和自然宗教的一致;但在早期教会看来,这种一致存在于基督教和《旧约》之间。查士丁在跟特里丰争辩时,称《旧约》为“你们的《圣经》,或更确切地说,不是你们的,而是我们的”,^⑤他这样说,表达了基督教近乎一致

① Tert. *Marc.* 5. 20. 2 (CCSL 1:724)

② Harnack (1960) 1:206

③ Harnack (1931) 1:395—99

④ Bonwetsch (1925) 34

⑤ Just. *Dial.* 29. 2 (Goodspeed 123)

的看法,继承的次序路线是从《旧约》直接延伸到教会,而不是延伸到犹太教会堂。亚当、挪亚、亚伯拉罕——“所有这些人,无论实际上抑或名义上,里里外外都是分毫不差的基督徒”。^① 这种承续性的突出标志是教会的崇拜。“我们的权威中没有一位提供过关于《诗篇》和其他圣诗或赞美诗在早期教会中应用的(明确)资料”,^②但我们确实从查士丁那里知悉“使徒的回忆和先知的作品”^③在主日崇拜上被阅读,而在《十二使徒遗训》中的圣餐祈祷文则“为你的儿子大卫的圣葡萄树”而表示感激,“从你的儿子耶稣一直到我们,你使人人都知晓他们”。^④ 不论早期教会的崇拜仪式是否真的包括《诗篇》的唱咏,但在它的祈祷文颂读和规劝中,肯定大量提到《旧约》。

然而《旧约》所做的另一项服务是它在使徒圣职发展成和《旧约》百姓中利未人的祭司职持有承续关系的基督教教士概念的形成方面的贡献。比如,奥利金曾说,“使徒和他们的继承人,由伟大的大祭司(High Priest)而来的众祭司(priests)……他们从圣灵的教育中知悉各斯什么是罪恶,知悉各斯他们应当在什么时候献祭和怎样献祭”。^⑤ 对于教会的有形生命来说,与《旧约》所述祭献形式同样重要的是由《旧约》特别由十诫律规定的伦理仪式。因为尽管对犹太律法的责难成了反犹论战的老生常谈,但由耶稣的伦理主张所概述和重新解释的十诫,在教会中仍被赋予特殊的地位。伊里奈乌斯说,“十诫的话……在我们中间依然有效”;^⑥甚至瓦伦廷(Valentinus)的追随者,诺斯替派的

① Eus. H. e. 1. 4. 6 (GCS 9:40)

② Carrington (1957) 2:121

③ Just. 1 Apol. 67. 3 (Goodspeed 75)

④ Did. 9. 2 (Bihlmeyer 5—6); Clem. Q. d. s. 29. 4 (GCS 17:179)

⑤ Or. Orat. 28. 9 (GCS 3:381)

⑥ Iren. Haer. 4. 16. 4 (Harvey 2:192)

托勒密(Ptolemy),在他《致福罗拉的信》(*Letter to Flora*)中也将十诫和摩西律法的其余部分区分开来,认为十诫在基督身上得以实现,而摩西律法的其余部分不是被废弃就是被灵意化。^①十诫在基督教的崇拜中(尽管有某种迹象表明,十诫在一些仪式上背诵)或者在基督教的教育中(尽管在奥古斯丁的一些章节中,给人印象是它被用作伦理教育的依据)^②所起的作用并不清楚;但十诫被高度评价为上帝所赐自然和启示律法的概要。

教会以这些以及其他方式取得《旧约》的所有权——或至少取得《旧约》中那些能接受基督教解释部分的所有权。隐喻解经法和预表解经法在基督教跟犹太教的争论中是很重要的,但《旧约》的属灵解释在其他基督徒看来也是《旧约》的神学解释所特有的。公元2世纪甚至公元3世纪的基督教神学家涉及《圣经》作者的灵感默示所要说的话绝大部分同《旧约》先知有关,而不是同《新约》各篇的作者有关。阿泰纳戈拉斯认为,在斐洛看来,先知“大声说出他们感受痛苦的东西,他们自己的推论陷于困顿,圣灵利用他们就像长笛手可以利用他的长笛一样”。^③亚历山大的克莱门称先知为“福音的喉舌”,^④但他把假先知的出神入迷和真先知的灵感默示区分开来,由此维护了后者的个性。在奥利金看来,《旧约》的灵感默示防止了把拙劣的意义归于经文;^⑤或者,像他在另一段话中表明的,“所以,倘使(整部《圣经》)是由上帝赋予灵感并且是有用的,我们就应当相信它是有用的,即使我们不承认它有用”。^⑥

① ap. Epiph. *Haer.* 33. 3 (GCS 25:450—51)

② Aug. *Faust.* 15. 7 (CSEL 25:428—32); Aug. *Serm.* 9. 9. 13 (PL 38:85)

③ Athenag. *Leg.* 9. 1 (Goodspeed 323)

④ Clem. *Str.* 6. 18. 168. 3 (GCS 52:518)

⑤ Or. *Ex.* 4. 2 (GCS 29:172—73)

⑥ Or. *Jos.* 20. 2 (GCS 30:419)

61 奥利金从中引出结论,《旧约》的用处不可能通过字面解释去发现,这种字面解释通常会导致荒谬的或者虽不荒谬却是无益的意义。^①就《圣经》而言,要按字面的、道德和理智的或属灵的三方面意义去解释;并且最后一方面意义是完善的和全面的意义。尽管对奥利金诠释学理论及其应用的详细论述属于解经史而不属教义史,其中的问题在这里是作为《圣经》的基督教教义发展过程一部分和作为其他教义发展的前提去论及的。因为,尽管奥利金和德尔图良在其他各方面存有分歧,但他们仍一致同意,用德尔图良反对马西昂的话来说,就是“异教徒不是凭他们的猜测,照他们随意选择的意思去歪曲简单明白的话,就是死板地望文生义地去解释……难以作为一个简单的解决办法”。^②《旧约》隐喻解经法的日益发展并不是对教会中末世论期望衰落的补偿,^③而是基督教确信的延伸,基督教确信“摩西所写述的就是基督的话”,因而“基督的话”^④这说法并不“仅仅”包括“当他暂附肉体为人时所说的那些话,因为在这之前,作为上帝的逻各斯的基督就在摩西和先知那里”。^⑤

根据这一确信,就有可能把《旧约》理解成一部基督教的书,并且不仅在像《诗篇》第二十二篇这些章节中寻见“基督的话”是可能的,诚如《新约》所明确担保的,^⑥而且在像《雅歌》等书中寻见“基督的话”也是可能的。^⑦比如,三位一体教义的发展就是因《箴言》八章 22—31 节(LXX)被用作论述先在的逻各斯与圣

① Or. Jos. 6. 1 (GCS 30:323); Or. Jos. 21. 1 (GCS 30:429—30)

② Tert. Marc. 4. 19. 6 (CCSL 1:592)

③ Werner (1941) 151—52

④ Iren. Haer. 4. 2. 3 (Harvey 2:148)

⑤ Or. Princ. pr. 1 (GCS 22:7—8)

⑥ Matt. 27:46

⑦ Or. Cant. pr. (GCS 33:85)

父之间关系的章节才得以决定性地形成。^① 并且,不但正统派甚至连(异端的)亚里乌派也都把这一章节理解为“基督的话”,^②纽曼的概括也许是正确的:“这几乎可以说成是一个历史事实:神秘的解释和正统的看法是难离难分的。”^③当莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔放弃神秘的解释或至少对这种解释加以认真的限定时,^④他的对手声称从他的诠释学和他的基督论中看到一种因果的联系。《旧约》的基督论诠释和基督二性的教义是相互依赖的。《尼西亚信经》附和《哥林多前书》十五章 3—4 节所称基督“照《圣经》所说”死了而又复活,^⑤由于《新约》的说法得到《旧约》外加的阐发,从而为正统派的传统提供了正当的理由。

62

《申命记》第二十八章 66 节(LXX):“你们性命必悬悬无定”,就是个好例子,这一节通常跟《耶利米书》十一章 19 节及其他章节一起,早就开始被解释为跟那些把基督钉死十字架上的人有关。拒绝去领会《旧约》对基督预言的异端声称,“要证明这跟基督无关是最容易不过的”,^⑥这些话只是摩西对以色列人的警告。但伊里奈乌斯为正统的教会传统辩护,他要求异端指出,除了耶稣基督,这些预言还可能用来预示谁;^⑦他和西普里安将这些话跟《诗篇》廿二篇、《以赛亚书》六十五章 2 节以及被认定是十字架预言的其他章节联系起来。^⑧ 德尔图良甚至更明确地

① See pp. 186, 191—93 below

② Ath. Ar. 2. 18—82 (PG 26:184—321)

③ Newman (1878) 344

④ See pp. 243—44 below

⑤ Symb. Nic. —CP (Schaff 2:57)

⑥ Aug. Faust. 16. 5 (CSEL 25:443—44)

⑦ Iren. Haer. 4. 10 2 (Harvey 2:174)

⑧ Iren. Dem. 79 (ACW 16:97); Cypr. Test. 2. 20 (CSEL 3:87)

断言这段话的十字架属性,他说:“你的生命将悬在你面前的树上”,他是依据树在十字架方面的种种联想去作解释的。^① 在西方作家中,诺瓦替安(Novatian)、拉克唐修和鲁非努斯(Rufinus)都仿照传统的惯例,并将这段话跟《诗篇》和先知中的话联系起来。^② 在东方思想家中,亚大纳西和耶路撒冷的西里尔引用《申命记》这段话作为《旧约》分明说到基督的证据。^③ 这成了这段话的标准解释;这段话的内容以及犹太人和基督徒对它的不同解释,被认为是《旧约》明确预言了耶稣基督的降临,而犹太教却不能正确理解《旧约》。《旧约》的预言得到实现,《旧约》的宗教被取而代之。

教会教父对古典思想的想法与对它的历史作用的评价多少有点类似。查士丁写道:“凡人们的正确意见都为我们基督徒所有。”^④ 基督教认为,古典思想传统中一切善和崇高的东西都属自己所有,因为这都是由潜在的逻各斯唤起的。这意味着,不仅摩西而且苏格拉底都不仅因耶稣的降临而如愿以偿,也因耶稣的降临而被取代。一些古代基督教著作家愿意承认潜在的逻各斯在希腊人中间做了大量准备工作;其他人则不愿意作如此慷慨的承认。

谁也不会把希腊思想史说成是另一部《旧约》,尽管亚历山大的克莱门的一些表述接近了这样的说法:“在主到来之前,哲学是希腊人行义所必须的,……因为上帝是所有善的事物的原因;但首先是某些善的事物的原因,比如《旧约》和《新约》的原

① Tert. *Jud.* 11. 9 (CCSL 2:1382); Tert. *Jud.* 13. 17—21 (CCSL 2:1388—89)

② Nov. *Trin.* 9. 47 (Weyer 76); Lact. *Inst.* 4. 18 (CSEL 19:358); Rufin. *Symb.* 20 (CCSL 20:158); Ambrosiast. *1 Cor.* 15:3 (CSEL 81—II:165)

③ Ath. *Ar.* 2. 16 (PG 26:177); Cyr. H. *Catech.* 13. 19 (Reischl-Rupp 2:76)

④ Just. *2 Apol.* 13. 4 (Goodspeed 88)

因；从而才是其他善的事物的原因，比如哲学的原因。也许希腊人最初过于直接沉湎于哲学，直到主召唤希腊人为止。由于一位师傅*带来主的召唤才使希腊人回想起基督，就像把律法带给希伯来人那样。因此，哲学是一种准备，为人们在基督那里得以完善而铺设道路。”^①这里，保罗在《加拉太书》三章 24 节中的声明成了明确评价希腊哲学在救赎历史中或至少在启示历史中地位的一种辩护。但在其他地方，克莱门仍坚持希腊人不像犹太人，没有任何“师傅”教他们知道上帝的意愿。^②

不过，即使这是对哲学的让步，目的也在于证明，古典思想只代表领悟神的真理的一种准备。在基督教实践中，古典思想不断行使着这种准备的功能。比如，西塞罗的《霍滕修斯》(Hortensius)“将我(奥古斯丁)的祈祷引向你，我的主，并给了我新的希望和新的要求”。^③查士丁通过研究斯多亚主义，接着研究亚里士多德哲学和毕达哥拉斯主义，最后研究柏拉图哲学，为基督教启示作准备。^④这中间任何一位希腊哲学家都满足不了查士丁对真理的探究，但每位哲学家又都引导他逐渐接近那些《旧约》的先知，这些先辈“比所有那些有哲学家名望的人更古远”。^⑤各种各样的护教者捕捉在古典传统作品中被预料有启示真理的种种零星证据——时而在苏格拉底那里，时而在西塞罗那里，时而在其他思想家和著作家的著述中。这一类证据中最重要的是两个例证是维吉尔的《牧歌·第四曲》(Fourth Eclogue)以及《西比尔神谕集》(Sybilline Oracles)。

* 指保罗。——译注

① Clem. Str. 1. 5. 28. 1—3 (GCS 52:17—18)

② Clem. Paed. 3. 2. 13. 3 (GCS 12:244)

③ Aug. Conf. 3. 4. 7 (CSEL 33:48)

④ Just. Dial. 2 (Goodspeed 91—92)

⑤ Just. Dial. 7. 1 (Goodspeed 99)

尽管最初似乎由于《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*),才对维吉尔生有护教的兴趣,后来逐渐集中到他的《牧歌》(*Eclogues*)第四曲上。这首“弥赛亚牧歌”(messianic eclogue)写于公元前41年或40年,它预言数百年才达到鼎盛的一个黄金般时代,在这时代中,某位童贞女将归来,并且带有上帝后裔的一个新生命自天降临人间,以他父亲的美德去治理一个改变了的世界。^①奥古斯丁相信,这些话尽管是“诗化的”,但其实都跟基督有关,因为诗人的这些话实际上都提到有另一个人。^②哲罗姆并不想依据这几行诗去把“没有一点基督影子的莫罗(Maro)称为一个基督徒”;^③但《君士坦丁一世在圣徒集会上的演说》(*Oration of Constantine*)要比奥古斯丁走得更远,认为维吉尔有意使他的语言晦涩难解,以逃避迫害,而且他“洞察那赋予我们的主救世主名义的秘密”。^④由此,维吉尔甚至成了那些敌视古典文学的基督徒也热爱的诗人。中世纪,在西欧增多了关于维吉尔非凡知识和成就的传说,并且正因为他的风格和内容,但丁才会把维吉尔歌颂为“我的师傅、我的作家”。^⑤不论维吉尔塑造的形象是否源于希伯来人的弥赛亚思想,这都“表达了对和平的深切渴望,对由仁慈的上帝而不是由人类贪婪情欲所支配的世界的无比向往。……正是这种渴望为基督教的宏扬铺平了道路”,^⑥并且,至少在这一意义上,《牧歌》第四曲是“弥赛亚的”。但对于某些基督教护教者来说,它的弥赛亚观念要明显得多。

① Verg. *Ecl.* 4. 4—63

② Aug. *Civ.* 10. 27 (CCSL 47:302)

③ Hier. *Ep.* 53. 7 (CSEL 54:454)

④ Const. *Or.* s. c. 19—20 (GCS 7:181—86)

⑤ Dant. *Inf.* 1. 85

⑥ Highet (1957) 73

维吉尔的权威因他在《牧歌》第四曲中提到库迈(Cuma)而更加上升,^①基督教著作家由此联想起库迈的西比尔(Cumaen Sibyl)的这一关联也在《埃涅阿斯纪》中提及。^② 哈利卡尔那索斯的狄奥尼修斯(Dionysius of Halicarnassus)写道:“祭神的或世俗的罗马人都无所寄托,他们谨小慎微,以致作《西比尔神谕集》”;^③近代一位历史学家评论说,“对《西比尔神谕集》的反复研究是……(罗马)共和国前期宗教的真正历史”。^④ 对《西比尔神谕集》的种种暗暗的窜改曾得到罗马的保护,但这种窜改更多出自犹太人的原始资料,其次出自基督教的原始资料。约瑟夫引用神谕集的典据为他对犹太教辩护的事例提供依据,^⑤而优西比乌又引用约瑟夫。^⑥ 有几位基督教护教者效法优西比乌的榜样,塞尔苏斯为此讥笑基督徒为“西比尔主义者”。^⑦ 查士丁引用西比尔的书去佐证“易腐物因上帝而终归消亡”的基督教教义。^⑧ 狄奥菲鲁斯把西比尔和希伯来先知统统归在“皆由圣灵所生并因上帝的激励和使之聪明才成为先知的圣人”之列;^⑨这位西比尔“是希腊和其他民族的一位女预言家”,她曾预言过世界末日的大火灾。狄奥菲鲁斯要比其他多数基督教著作家更广泛引用《西比尔神谕集》,也许由于他的引证又编出一些神谕集。^⑩ 亚历山大的克莱门“依据非凡灵感”发现这位西比尔,但并非不加批判地去接

65

① Aug. Civ. 10. 27 (CCSL 47:302)

② Verg. Aen. 6. 36

③ Dion. Hal. Ant. Rom. 4. 62. 5

④ Carter (1906) 71

⑤ Jos. Ant. 1. 118 (LCL 4:56)

⑥ Eus. P. e. 9. 15 (GCS 43:500)

⑦ ap. Or. Cels. 5. 61; 7. 53 (GCS 3:65; 203)

⑧ Just. 1 Apol. 20. 1 (Goodspeed 40)

⑨ Theoph. Autol. 2. 9 (SC 20:120)

⑩ Theoph. Autol. 2. 36 (SC 20:190—96)

受她的神谕。^① 拉克唐修不仅像其他教父一样从中找到基督教末世论的证据,也找到一神论和创世教义的证据,甚至通过把该神谕集跟《箴言》八章 22—31 节相结合,找到上帝有个儿子这一教义的证据;^② 奥古斯丁对西比尔的运用至少部分地是依据拉克唐修的。^③ 其他护教者也利用西比尔去证实基督教教义。^④ 中世纪的赞歌《神谴之日》(*Dies irae*)凭“大卫和西比尔”——比较胆小的基督徒费尽心机想去壮胆的一种结合——的双重典故去预言神谴之日的到来,就是这种护教应用的集中体现。有些时候,提到西比尔常常跟引证《希斯塔普斯》(*Hystapes*)结合起来,^⑤《希斯塔普斯》是以波斯僧侣(Persian Magus)名义发表的一部宗教混合主义的著作,它为主张基督教之前的异教不乏期盼出现在耶稣基督身上那些东西的这一说法提供了佐证。

这种对自然宗教和启示宗教关系的解释在教会生活的许多领域中找到佐证,就像前面讨论到的对基督教和犹太教关系的解释的佐证一样。教会的传教实践从开始就不得不承认,“神是不偏待人。原来各国中,那敬畏主行义的人都为主所悦纳”,^⑥ 因此,希腊人在趋从福音过程中不必非得成为犹太人不可。由此前提看来,可以得出这样的结论,基督教传教士无论要确证什么,都可以从他们所到国家流行的宗教去确证,并且可以称基督教是对那些国家所盼望事物的修正和实现。格列高利一世在指令传教士奥古斯丁不仅去让异教徒的宗教场所适应基督教的习

① Clem. Prot. 8. 77. 3 (GCS 12:59)

② Lact. Inst. 7. 16; 18 (CSEL 19:636—38; 642—44); Lact. Inst. 1. 6 (CSEL 19: 23); Lact. Inst. 2. 11 (CSEL 19:154—55); Lact. Inst. 4. 6 (CSEL 19:290)

③ Aug. Civ. 18. 23 (CCSL 48:614—15)

④ Athenag. Leg. 30. 1—2 (Goodspeed 351); Const. Or. s. c. 18 (GCS 7:179—81)

⑤ Just. 1 Apol. 20. 1 (Goodspeed 40)

⑥ Acts. 10:34—35

惯,而且去让异教徒的神圣节日适应基督教的习惯时,^①他“只是遵循罗马帝国信仰改变时代的例行做法”。^②而且尽管把这种靠近各国宗教(的做法)说成“普世宗教对不同宗教的同化”^③也许是一种夸张的说法,但这依据的是以下原理:耶稣基督是神所委派,除实现以色列人期待弥赛亚的希望外,还回应非犹太人(Gentiles)的需求和渴望。作为这种传教实践结果的一部分,对自然宗教和启示宗教之间关系的共同看法在基督教崇拜的发展中是显而易见的,如同教会把各国较低级的崇拜及奉献方式引向较高级的崇拜及奉献方式那样。

就基督教教义的发展而言,体现这一原理的最意味深长的区域也许是哲学和神学之间的关系。教会教父说到教外思想的宽宏大量的话大多适用于哲学家。因为基督教护教者只是对希腊和罗马异教的宗教仪式表示蔑视。^④比如,他们并不为了基督之死的献祭意义而去详细说明异教献祭的意义,因为他们和他们的异教对手都同样厌恶多神论习俗的粗陋。^⑤但他们有这样的看法,尽管各国的僧侣和职业宗教家从未停止偶像崇拜的信仰和做法,但哲学家所开始的那个解放和理性化的过程,现在已在上帝的永恒理性(eternal Reason of God)基督身上臻于完善。异教的多神论,以及犹太的一神教,现在都因基督的到来而被超越。尼撒的格列高利在一段值得注意的话中概述了这一事实,这段话被其他神学家反复引用^⑥:“真理穿越在这两种观念

① ap. Bed. H. e. 1. 30 (PL 95:70—71)

② Latourette (1937) 2:68

③ Harnack (1962) 312

④ Clem. Prot. 3. 42. 1 (GCS 12:31)

⑤ Clem. Str. 7. 6 (GCS 17:22—27)

⑥ Bas. Spir. 30. 77 (PG 32:213); GR. Naz. Or. 23. 8 (PG 35:1160)

67 之间:摧毁每一种异教,但也从每一种异教那里接受对它有用的东西。犹太人的信条是由于接受了逻各斯和圣灵信仰才被摧毁的,而希腊学派的多神论谬误是由于(神)的本性的单一否弃了这种复多概念才渐趋消失的。另外,由于犹太人的观念,保留了本性的单一;由于希腊人的观念,才有位格的唯一区别,……看起来好像三位一体的数目是要去纠正主张一(One)的那些人的错误,而主张单一是要去纠正散布多神信仰的那些人的错误。”^①

在正统的三位一体教义中,基督教明确表示了跟《旧约》的承续性以及它跟古典思想的一致。奥古斯丁的《论三位一体》(*On the Trinity*)首先论证三位一体教义出自《圣经》,尤其出自《旧约》;然后继续去证明说,“在三位一体中,基督教智慧找到了古典学识一直枉费心机要探索的东西,那就是逻各斯或者对存在与运动的解释,换句话说,一种有秩序的变化的形而上学”。^②有关三位一体本身教义上的争论以及有关哲学在正统观念范围内去思考是否妥当的无法压制的辩论都表明,基督教教义跟犹太教以及跟古典思想的关系曾经是神学中长期争论不休的一个问题。最初五个世纪的大量文献记录下了这方面的种种争论,但在基督教神学对犹太教与古典主义的胜利中所悬而未决的问题,一旦当正统观念的政治、文化和基督教会的前提开始在近代消失时,它们又带着顽强的生命力重新被提出,为自己洗刷了耻辱。

① Gr. Nyss. *Or. catech.* 3 (PG 45:17—20)

② Cochrane (1944) 436—37

第二章 主流以外

护教者所关注的焦点之一是论证福音跟世界史中上帝的启示之间的承续性。这首先意味着福音来自《旧约》的血统,并且是《旧约》的完成;但护教者甚至还极力声称福音跟世界史中其他一系列事件也有一定的承续性。这种对论证承续性的关注是压倒一切的,以致于常常有点模糊甚或损害了耶稣基督的独特性和福音的新东西。尽管早期基督教中一些非正规的说法过分强调跟犹太教的承续性,但最初二或三个世纪中那些主要异端都强调基督教启示跟《旧约》与自然宗教的对立是根本性的、前所未有的,这一点是意味深长的。马西昂赞颂这样一位上帝的福音,这位上帝在赐予救恩的过程中,全然不同于《旧约》中的造物主和最高审判者。诺斯替派坚持一种神秘的宇宙论智慧,这种智慧在早些时候曾是隐匿的,甚至对大多数基督徒隐匿。孟他努主义(Montan-ism)声称独特的启示中有一种否定世俗化教会的新预言。这三个异端不仅不同于最终所谓正统发展的主流,而且也互不相同,

但它们都强调差异性,甚至不惜以牺牲承续性为代价。

69

历史通常是由胜利者口授的。有关基督教教义发展的主要资料来源是正统神学的著述,同样,有关这些异端的大多数已知资料——至少到公元12世纪为止——也来自反对过异端的那些人的著述。那些著述的前提是这样一种继承关系,基督教真理的原始依据是由基督授予使徒的,接着又由使徒授予正统教会的主教和训导者,而持异端者则抛弃这种继承关系并违背这种真理的依据。^① 奥利金说,“异端都由相信开始,以后又背离信仰之路和教会所教的真理”。虽然不拘泥教义的人仅是少数的例外,^②但异端和正统(尽管误用这些词的话,会使人以为仿佛有先天决定谁是恶棍谁是英雄的某种方法)在自公元100年到600年的所有争论中都同意只有一个真正的教义,而每一方都声称拥有这唯一的真正教义。真理是唯一的,真理的认信中不可能有任何多元论;一元论的反对者不仅跟基督教有不同的信奉,而且还传授错误的教义。持异端者声称只有他们的看法是正确的,在这方面,他们跟正统教徒一样寸步不让。

“异端”(heresy)一词在基督教的最初用法中,跟“裂教”(schism)并无明显的区别;^③这两个词都跟结党营私有关。但结党营私的显著特色是,它制造“跟你们所学教义相背的分歧和异议”。^④ 因此,早在伊里奈乌斯的时代,“异端”就被列为背离纯正教义的标准用词。^⑤ 奥古斯丁最后终于把异端界定为那些

① *Or. Cant.* 3. 4 (GCS 33:179); *Tert. Praescrip.* 36. 6—8 (CCSL 1:217); *Tert. Marc.* 1. 1. 6 (CCSL 1:442)

② *ap. Thdr. Mops. Phil.* 1. 18 (Swete 1:208—209)

③ 1 Cor. 11:18—19

④ Rom. 16:17

⑤ *Iren. Haer.* 4. 26. 2 (Harvey 2:236)

“对上帝持错误看法且伤害信仰本身”的人，就是跟这种进展相一致的，跟分裂教会者不同，分裂教会者“在恶意的分立中断绝了兄弟般的博爱，尽管他们可能恰好信我们所信的东西。”^①巴西尔(Basil)(对两者)的区别稍有不同：异端是“在现实信仰方面完全被隔离和疏远的人”，而裂教是“由于基督教会的一些原则以及模棱两可的问题而分立的人”。^②但对异端和裂教的差别，不论在跟孟他努派的论战中，还是在跟多纳图派(Donatism)的论战中，并且首先在西方自宗教改革以来的教会历史中，都不容易保持某种一致性。

异端违背正确教义的真理，就是一种“鬼魔的道理”。^③查士丁认定，“抬举本都的马西昂(Marcion of Pontus)”的是恶魔，^④而且恶魔接着又产生异端。尽管恶魔是异端的最终根源，但德尔图良还是坚持说，“异端本身由哲学而来”，^⑤而希波律陀攻击异端分子，因为“他们不去探索《圣经》所宣称的东西，而是极力去寻找可以支持他们渎神的诡辩方式”。^⑥一些异端似乎还保留早期的概念模式和语言，这些模式和语言在教义发展中已被抛弃而成为过时的东西；“圆满(πλήρωμα)”此词使任何言词都跟《新约》中带有保罗名义的书信中的基督论专用词密切联系，它因跟瓦伦廷的诺斯替主义的联系而受污染，伊里奈乌斯指责诺斯替派对圆满此词的使用，“竭力……想让启示中的好词附会(它)自己的邪念”，^⑦并千方百计想让这个《新约》中显眼的词

70

① Aug. *Fid. et symb.* 10. 21 (CSEL 41:27); Aug. *Haer. pr.* 7 (CCSL 46:289)

② Bas. *Ep.* 188. 1 (PG 32:665)

③ I Tim. 4:1

④ Just. *1 Apol.* 58. 1 (Goodspeed 68)

⑤ Tert. *Praescrip.* 40. 2 (CCSL 1:220); Tert. *Praescrip.* 7. 3 (CCSL 1:192)

⑥ ap. Eus. *H. e.* 5. 28. 13 (GCS 9:504)

⑦ Iren. *Haer.* 1. 3. 6 (Harvey 1:30-31)

声名狼藉。然而也是同一位伊里奈乌斯,尽管是坚定的正统教徒,在其他场合,却不能预期到教义发展的可能取向。^①在他看来,对天国作千禧年的理解是正统观念的标志,但这一理解很快就偏离了正统的“使徒传统”。^②

不过,异端也许是不合时宜这一见解只是近代历史研究的结果:早期教会并不具有明确统一的教义,所以,异端有时会求助于比正统观念更伟大的古圣。但早期基督教的特点在于有统一的生活,统一忠实于《旧约》,统一的崇拜和统一忠于它的主,因为主是在《旧约》与《新约》中被见证。异端背离那种统一;当这种统一使证言和宣讲的语言转换成信经和信条的语言时,异端就被看作脱离“你曾听到的那纯正话语的样式”。^③这种“原始大公主义”,随着它由福音宣讲移向信条,在最初一百年中所起的作用,已经比曾被假定的远更明确,这一点正变得越来越清楚。

71 早期教会把异端看成不仅跟教义神学有关也跟道德神学和教会法规有关,最终也跟民法有关。这不仅是因为错误的主张会导致“那种种被禁行为,《圣经》要我们相信,‘他们行这等事,将不能承嗣天国’”,^④这常见的指责,也因为声称炮制特别是传播错误主张都出于“使他们鬼迷心窍的虚荣心”。^⑤后来阿奎那常说,异端“不再把教会的教导作为真实可靠的准则去信奉,而只信奉他自己的意愿”。^⑥教会权威对异端的正式谴责成了教会法规的一个内容,而罗马帝国官方对正统的支持同样也使异

① Iren. *Haer.* 5. 35. 1 (Harvey 2:423—24)

② See pp. 124—25, 129 below

③ 2 Tim. 1:13

④ Iren. *Haer.* 1. 6. 3 (Harvey 1:55)

⑤ Iren. *Haer.* 2. 11. 2 (Harvey 1:275)

⑥ Thos. Aq. S. T. 2—II:5—3

端成了民法的一个问题。“(反对异端)的老方法依恃有共同期望目标的主教们的相互一致起作用,只照通常表示的传统去认识有约束力的教会法规。另一方面,行政新方法则依恃宗教会议的立法并通过由法律确立准则起作用,这个程序是从民政管理借用来的,并有点从外部强加于教会。”^①异端在道德和立法方面的问题只是在教义展开的背景内才跟我们的基督教传统史有关,本章不作专门的研究。我们同样也只对异端主张在基督教中的经历感兴趣,而不对它们跟希腊化时期信仰调合的关系或者对它们的后基督教历史感兴趣。

一、律法与福音的分离

显然,犹太教的某些形式是基督教异端最初形式的起源;“犹太化”早就是“主张邪说”的代名词。^②不过,早期最重要的异端用来激励人的东西不是犹太人的而是反犹太人的。因此,据伊里奈乌斯说,“塞尔都(Cerdo)……主张律法和先知所称的上帝并不是我们主耶稣基督的圣父。因上帝是尽人皆知的,而耶稣基督却不为人所知;尽管前者也是公正的;但后者是仁慈的”。^③虽然有人提出,“伊里奈乌斯只不过是把马西昂的主要学说转到塞尔都身上,因为他在关于马西昂的第一手材料中觉察到,作为马西昂的老师,塞尔都曾影响过他”。^④德尔图良和其他一些人的证言使伊里奈乌斯的说法变得更加可信。^⑤根据

72

① Hess (1958) 110

② Ath. *Decr.* 2. 1 (Opitz 2-1; 2); Gr. *Naz. Or.* 38. 8 (PG 36; 320)

③ *Iren. Haer.* 1. 27. 1 (Harvey 1; 214-15)

④ Harnack (1960) 2; 36

⑤ *Tert. Marc.* 1. 2. 3 (CCSL 1; 443)

另一种说法,塞尔都不仅主张过二位神,“一位慈善,另一位残忍”,而且还“拒不接受预言和律法;拒不承认上帝是造物主;坚持认为降临人世的基督不是至高上帝的儿子;断言他不曾有过肉体的存在;声明他只以幻影的状态存在,并未真正遭过难,而是经历类似的受难,并且完全不曾诞生过。他确实只赞许灵魂的复活,而否认肉体的复活。他确实只承认《路加福音》,而且还不是全盘接受。关于使徒保罗,他既不接受所有的保罗书信,也不把(他所接受的那些保罗书信)通篇都看作出自使徒保罗。他把《使徒行传》和《启示录》看作伪造而予以否弃”。^①倘若塞尔都确曾有被这篇论文归于他名下的所有这些主张,他也有可能预期到似乎由马西昂所主张的一切,因此,马西昂的主张可能完全不是独创的;这种说法的意图也许想把马西昂的主张转到塞尔都头上,从而贬低马西昂的独创性。

马西昂的传记,正像持敌意的作者们所说,表明他是跟塞尔都无关地得出自己的基本见解。按照这些作者的说法,马西昂在被罗马教会逐出后以及在跟塞尔都结识之前,已经提出了对耶稣关于新酒以及旧皮袋的说法以及两种树各自结果子的说法适当注解的问题。^②马西昂神学的二个要点——福音的创新和对比两种根源去解释世上善恶之间的对立——可能当他还在小亚细亚时,就在思想中占突出的地位,那时大约是140年前后,它们甚至可能是他早先在锡诺普主教(Bishop of Sinope)手里被逐出教会的原因,这位主教正是他本人的父亲。不过,直到144年之后,他好像还没有把他的思想系统化,当时他在罗马被逐出教会,接着就创立自己的教会。

① Ps. Tert. Haer. 6. 1 (CCSL 2;1408)

② Ps. Tert. Haer. 6. 2 (CCSL 2;1408)

据德尔图良所说,“马西昂独特和首要的努力”是“律法跟福音的分离”;^①他特有的基本宗教信条是一心一意献身于福音。“哦,又惊又喜,喜出望外,非凡卓著的奇观,福音简直是无法形容、无法想象和无与伦比的!”^②这种对拯救的无法形容及无与伦比的惊叹压倒了一切,以致世上其他一切都黯然失色——不仅在魔鬼王国的世界,而且在上帝所造的世界。人的拯救是高于一切的紧迫事业,并且“其重要性超乎一切”。^③对其他的教义问题,比如肉体的复活,要有合适的理解,关键在于对它们的解释在某种程度上要跟救赎的中心地位相一致,也就是说,必须改换成“灵魂得救”。^④因为耶稣降临的目的正是要废除“此世”及其造物主、“宇宙主宰(κοσμοκράτωρ)”的所有成果。太阳和月亮,星宿和群星,都因耶稣降临而失去光彩。当他到来时,“他并未得到他应得之待遇,而是得到不见容于他的待遇。”自然世界是由“少得可怜的要害”组成的,马西昂特别把爬虫和昆虫包括进去。特别令他厌恶的是性行为的“不洁”和生育的“不洁”,它们跟拯救人类丝毫无关。对神的救赎高于其他一切的高度概括体现在马西昂及其信徒的如下说法中,通过至高至善的上帝去救赎人类,这一“事业”比“饕餮者们的所有创造”远更可取。^⑤

① Tert. Marc. 1. 19. 4 (CCSL 1:460)

② ap. Harnack (1960) 2:256

③ Tert. Res. 2. 8 (CCSL 2:923)

④ Tert. Res. 2. 12 (CCSL 2:923)

⑤ Tert. Marc. 5. 11. 9 (CCSL 1:697); Iren. Haer. 1. 27. 2 (Harvey 1:217); Tert. Marc. 5. 4. 2 (CCSL 1:672); Iren. Haer. 3. 11. 2 (Havery 2:41); Tert. Marc. 1. 14. 1 (CCSL 1:455); Tert. Carn. 4. 2 (CCSL 2:878); Tert. Marc. 4. 21. 10—11 (CCSL 1:599—600); Tert. Marc. 1. 17. 1 (CCSL 1:458); Tert. Marc. 1. 24. 7 (CCSL 1:468)

正是饕餮者、鳄鱼和性欲世界的现实向马西昂提出了《路加福音》六章 43 节的意义这个“著名的问题”，^①也就是“恶的起源问题”，按照德尔图良的说法，这问题是异端尤喜津津乐道的。^②不过，在马西昂看来，它首先不是纯理论的问题，而是宗教的问题。倘使上帝真的同时是善的、全知的和全能的，他又怎么会容许人类的欺骗和堕落呢？^③这恰恰是他曾提出的问题，所以推断上帝不可能完全具有这三属性。因为一棵好树不结坏果子。两种果子的存在证明有两种树的存在。马西昂为了说明拯救不同于创世，并去完成他那“特有的首要工作”，也就是“律法和福音相分离”的工作，^④他假定了两种神的存在，“一种是审判的、严厉的和在冲突中强有力的；另一种是温柔的、平和的和仅仅只是善良与杰出的”。^⑤前者是《旧约》的上帝，世界的造物主；后者是耶稣基督之父，耶稣基督在凯撒提比略(Tiberius Caesar)在位第十五年的首次降临人间。^⑥

据伊里奈乌斯说，马西昂把造物主称为“罪恶、好斗、反复无常和自相矛盾的造物主”。^⑦不过，按照伊里奈乌斯的另一说法，他认为马西昂区分了“善”的神和“审判”的神。^⑧德尔图良指出，马西昂把造物主视同魔鬼，^⑨尽管他早先又说过，对马西昂来说，“有二种神，一种是公正的，另一种是慈善的”。^⑩因

① Or. Princ. 2. 5. 4 (GCS 22:137)

② Tert. Marc. 1. 2. 1—2 (CCSL 1:442—43)

③ Tert. Marc. 2. 5. 1—2 (CCSL 1:479—80)

④ Tert. Marc. 1. 19. 4 (CCSL 1:460)

⑤ Tert. Marc. 1. 6. 1 (CCSL 1:447)

⑥ Tert. Marc. 1. 19. 2 (CCSL 1:459—60); Tert. Marc. 4. 7. 1 (CCSL 1:553)

⑦ Iren. Haer. 1. 27. 2; 3. 12. 12 (Harvey 1:216; 2:68)

⑧ Iren. Haer. 3. 25. 3 (Harvey 2:134)

⑨ Tert. Marc. 5. 18. 12 (CCSL 1:720)

⑩ Tert. Marc. 5. 13. 15 (CCSL 1:704)

此有一组证据,证明马西昂把造物主看成“正义的”和“审判的”,但又是低于最高上帝的神祇;而按照另一组证据,马西昂实际上指责造物主为“罪恶的”。至于怎样去解释这两组证据的矛盾则不清楚。看来马西昂有可能真的把造物主看作是罪恶的,而塞尔都并不这么认为;或者马西昂有可能避免去暗示造物主其实是罪恶的渊源;也许最合情合理的解释是去假定,“马西昂最初确实明白区分了善神和恶神,但后来他接受了塞尔都的主张,塞尔都认为,造物主总的来说并不恶,只是在某些方面是恶的”。^①

马西昂所谓良善上帝的属性是更明显的。上帝被说成具有一种纯一意义上的善性,是“纯善的存在,排斥所有其他的属性,感知和情绪,马西昂的信徒们其实把这些属性从他们的神那里转移到造物主身上”。^② 审判和宽容、律法和福音之间的所有矛盾都跟上帝无关。上帝不会亲临审判,或者变得怒气冲冲和施加报复。他性格“安祥和温和”。虽然宇宙的造物主依据他的造物而被承认,真正的上帝却直到耶稣来临时依然是未知的上帝。^③ 他“既不作任何劳作,也不作任何预言,因此也没有任何时机去显示自己”;但“尽管他从开始就不出现,然而(他)却依靠被造物在耶稣基督身上显现自己”。^④ 由造物主所造的世界,就像摩西律法那样,是同这位上帝和这位基督格格不入的。这位上帝和这位基督截然不同于能由造物或由《旧约》启示去认知的上帝。正因为这样,马西昂才得以去缓解为

75

① Blackman (1948) 67

② Tert. Marc. 1. 25. 2 (CCSL 1:468)

③ Tert. Marc. 5. 4. 12 (CCSL 1:674); Tert. Marc. 4. 29. 10 (CCSL 1:626); Iren. Haer. 1. 27. 2 (Harvey 1:217—18)

④ Tert. Marc. 5. 4. 3 (CCSL 1:672); ap. Tert. Marc. 1. 19. 1 (CCSL 1:459)

换取关于拯救的教义而牺牲上帝的统一性这一根本的分离而在基督教关于上帝的教义内的紧张关系。这问题的重要性能从历来在三位一体教义中同时坚持这两种教义的斗争去估量。德尔图良通常并特别在他对马西昂的两种神的主张的响应中预期到后来在他的三位一体术语中的冲突：“无论你要求跟上帝相称的是什么样的属性，都应该在圣父身上找到，圣父是看不见的，无法接近的，慈祥的，和（可以说是）哲学家的上帝；而你斥之为不屑的那些属性都应该被假定为存在于圣子身上，圣子已是可见的，被听闻的，和被遭遇的，（他是）圣父的见证和仆人，他本人是人和上帝的统一，有非凡表现的上帝，众多弱者中的上帝，以便他可以像他获自上帝一样多地去赐予人类。在你看来全然是我的上帝耻辱的东西，其实正是人类拯救的象征。”^①马西昂区分两种神，被德尔图良吸收进他有关永恒的、不可见的圣父和在耶稣基督身上成为真人的圣子之间关系的学说。

但马西昂不会采取这种处于两难困境中的方式，因为他的耶稣基督并不是真正的人。^②造物主也曾允诺一个基督，然而这位基督尚未来到；但“在提比略时代的基督，因一位早先不为人知的上帝，而作为万民的拯救出现，这一基督不同于受上帝委任去恢复犹太国的造物主，并且这位基督已经到来”。马西昂鉴于“一种巨大又绝对的差别”去把他那真正的基督和犹太人政治性的弥赛亚区别开来。^③这位真正的基督可能不带有被造世界的有形肉体，因为这种肉体会被“粪溺所充填”。有形肉体 and 分

① Tert. Marc. 2. 27. 6—7 (CCSL 1:506—507)

② Tert. Marc. 1. 15. 6 (CCSL 1:457)

③ Tert. Marc. 4. 6. 3 (CCSL 1:552)

娩所生属于造物主,而这是跟真正的基督不相称的。倘若他真的成为一个有血有肉的人,这也许意味着神性的终结。^① 伊里奈乌斯抨击一些异端主张基督“受苦只是假定的,他本来是不感痛苦的”,看来(除其他人外)可能涉指马西昂。^②

76

人的本性,或者有看得见的肉体以及分有被造物的变化和痛苦等条件,是人必须去解脱的那些东西,而不是人据以得到解脱的东西。它使人受此世和造物主的制约,但基督来自真正的上帝,因此,不可能由一个妇人所生。^③ 他一出现就完全成熟。他的身体就像亚伯拉罕和罗得所遇见的造物主的那些吃喝忙碌的众天使的形体。^④ 基督正是带着这一肉体钉死十字架,去从造物主那里赎救人类,因为人类“属于另一位”,^⑤也就是属于造物主。造物主不会让自己的儿子遭受他对任何被吊在一棵树上的人所作的诅咒;^⑥但作为至高上帝的儿子,基督在十字架上“招致造物主的诅咒”。^⑦ 虽然马槽不可能跟真正的基督相称,死亡则不然。^⑧ 这种基督论跟其他诺斯替派的基督论有重大区别,其他诺斯替派除了否认基督的出生外,还否认基督的受难和死亡;另一方面,这种基督论不像他们去攻击公元2世纪中叶多数正统神学家的主张,尽管它也可能表明不同于这些主张。甚至公元4世纪和公元5世纪基督论的正统观念也几乎无法回避

① Tert. Marc. 3. 10. 1 (CCSL 1:521); Tert. Marc. 3. 11. 1 (CCSL 1:521—22); Tert. Carn. 3. 4 (CCSL 2:876)

② Iren. Haer. 3. 16. 1 (Harvey 2:81—82)

③ Tert. Marc. 4. 21. 11 (CCSL 1:600)

④ Tert. Marc. 3. 9. 1 (CCSL 1:519)

⑤ Tert. Carn. 4. 3 (CCSL 2:879)

⑥ Tert. Marc. 3. 18. 1 (CCSL 1:531)

⑦ Tert. Marc. 1. 11. 8 (CCSL 1:453)

⑧ Tert. Carn. 5. 1 (CCSL 2:880)

将真正的出生、受难和死亡归于不感苦痛神性的圣子的任务。

不连续性不仅是创世与拯救、律法与福音、造物主与圣父、人与基督之间关系的主题，也是《旧约》与《新约》以及使徒团体与使徒保罗之间关系的主题。如同犹太人的上帝根本上有别于主耶稣基督的圣父，犹太人上帝的启示宝库对圣父的真正信徒来说同样是无权威可言。《旧约》不曾被履行，而是被废除。耶稣到来是要“颠覆造物主，并废除律法和先知”，^①而不是去确立与成全它们；事实上，后来马西昂的追随者甚至把《马太福音》第五章 17 节修改成：“我来不是成全乃是要废掉律法。”^②耶稣的到来并非由《旧约》预言，而是突然的和未预见到的。^③马西昂删去了《新约》中称《旧约》为“《圣经》”或使用“它被写下”的地方。他指责《旧约》“愚蠢、无力、不光彩、卑鄙和丢脸”。^④他批判《旧约》中规定食物的律法，关于守安息日的律法，和其他律例的种种细节。^⑤《旧约》中不仅规定仪式的律法，而且有关道德的律法都是跟真正的上帝不相称的，比如，真正的上帝不会去命令以色列人在出埃及时掠夺埃及人。^⑥同时，马西昂也承认《旧约》中的道德律法具有有限的暂时功用。

马西昂拒不承认《旧约》拥有基督教《圣经》的地位，与此相应，他也拒绝接受不照字句本义去解释的方法。他不会同意，在《旧约》中“很多事件是通过谜语、寓言和隐喻被象征地宣布的，而且它们应当按照不同于字面上的意思去理解”。^⑦他坚

① Tert. Marc. 4. 36. 11 (CCSL 1:645)

② Harnack (1960) 2:262

③ Tert. Marc. 3. 4. 3 (CCSL 1:512)

④ Tert. Marc. 5. 5. 9 (CCSL 1:678)

⑤ Tert. Marc. 2. 21. 1 (CCSL 1:499)

⑥ Iren. Haer. 4:30. 1 (Harvey 2:248)

⑦ Tert. Marc. 3. 5. 3 (CCSL 1:513)

决主张,《旧约》对造物主的基督的预言应当按照字句本义去理解,因此,这些预言不适用于真正的基督。况且,《旧约》并未预言造物主的基督将在十字架上受难。《旧约》在提到大卫的后代时,它指的是所罗门而不是基督。^①有相当理由确信,马西昂在这方面和其他方面都有着犹太解经者的影响。《旧约》作为犹太人的《圣经》是有效的;它的历史传说是可靠的,甚至它的道德法规也适合它的意图。但那个意图不曾去预言真正基督的到来,或去规定他的教会成员的行为。就像哈纳克所说,“不待言,马西昂用这样一种解释误用《旧约》并使《旧约》的意义化为乌有,而且他更远远不及当时虔诚的和灵命高超的犹太人的认识。但因为在这本书中的一切,被认为既受灵感又属正典,处于同一水平,所以有人自左到右去读而不是自右到左去读,并依据原始的部分去说明高度发达和奇妙的部分,也是可以理解的”。^②

马西昂对《旧约》的否弃是跟他对创世教义的看法相一致的,创世教义在基督教教义中的主体地位取决于《旧约》的权威。因为尽管《新约》中多处明确说到创世,但绝大部分都是《旧约》的引文和意译。同样,护教者对创世教义的讨论通常也依据《创世记》中的创世故事或《箴言》第八章 22—31 节等处,这些都被理解成先在的基督曾是创世的动因的证据。因此,历史上基督的到来是跟这种史前史相连接的。“那‘吩咐光从黑暗里照出来’的神,已经照在我们心里,叫我们得知神荣耀的光,显在耶稣基督的面上。”^③德尔图良论证说,由此可以推断,基督以及使

78

① Tert. Marc. 4. 20 (CCSL 1:594—95); Tert. Marc. 3. 14. 5 (CCSL 1:526—27); Tert. Marc. 3. 18. 1 (CCSL 1:531); Tert. Marc. 3. 20. 8 (CCSL 1:536)

② Harnack (1960) 1:101—102

③ 2 Cor. 4:6

徒,福音以及摩西,都属于也是这个世界的造物主的上帝。而不属于某一不曾说过“吩咐光从黑暗里照出来”的上帝。^① 马西昂为了基督福音中的新东西而否认这种承续性。任何承续性或者接续顺序(*ordo*)都是不必要的,因为基督的来临是突然和实时的。基督教导的基调就是这些教导中的新意。^② 《路加福音》第五章 37 节意味着基督教导的内容和形式不同于摩西律法。^③ 但倘使把《旧约》作为基督教的经典使用是正当的话,并在《旧约》中若能正当找得到预示耶稣生平和教导的细节,人们就必定要问:“那么,主来时,他给我们带来什么新东西呢?”^④ 这就是人们对福音全然不能表示什么,甚或全然不能思考他或把他跟其他什么相比的原因。倘使福音中的新东西被声称已经存在于犹太人的《圣经》之中,那么福音中无法表达的新意就会从根本上被放弃。

不过,马西昂对承续性原则的否弃更加彻底。真正的基督教福音必须不仅摆脱犹太人的承续性,而且也摆脱基督教的承续性,不仅摆脱所谓《旧约》的众先知,而且也摆脱所谓《新约》的众使徒。使徒保罗是唯一一点不掺假地去传播福音的人。“只有保罗知道真理,并且对于他来说,奥秘是由启示去显示的。”^⑤ 律法和福音的分离是耶稣和保罗的原始福音的主题,但这主题已被其他的使徒和他们的追随者假冒篡改,而到马西昂时才被恢复。^⑥ 《加拉太书》是对这种假冒篡改的抨击;在《加拉太书》

① *Tert. Marc.* 5. 11. 12 (CCSL 1;698)

② *Tert. Marc.* 3. 3. 1 (CCSL 1;510); *Tert. Marc.* 4. 16. 2 (CCSL 1;581)

③ *Tert. Marc.* 4. 11. 10 (CCSL 1;568)

④ *Iren. Haer.* 4. 34. 1 (Harvey 2;269)

⑤ *Iren. Haer.* 3. 13. 1 (Harvey 2;72)

⑥ *Tert. Marc.* 1. 20. 1 (CCSL 1;460)

第一章 8 节中提到的“不同的福音”就是由造物主及其使徒们引进的掺假的福音。^① 因此，保罗所提出的摩西律法不适用于信徒的主张并非获自其他信徒，而是获自一种直接的亲身启示。彼得和保罗之间的冲突提供给马西昂一种分辨的原理，马西昂依据这一原理就可以把真正的保罗福音与假冒福音区分开来。^② 这些假冒福音包含在公认是保罗著述中的许多地方，并包含在福音书中。马西昂着手去清除使徒保罗书信中诸如承认《旧约》为基督教正典以及把造物主与主耶稣基督的父视为同一等一类杂质。他提出一部纯化的《路加福音》去代替所谓的福音书，他把《路加福音》看作是唯一真正的福音，并且是最贴近保罗的福音。^③ 这使马西昂不仅在教义发展史上，而且也在《新约》文本史和正典史上都成了一位重要的人物。

教义发展史之所以把马西昂对经文的修订也考虑进去，是因为它们体现了他将律法和福音分离开来这一神学的动机。他的正典也属于教义发展史。因为曾有人提出，“如果说马西昂的正典就是《圣经》的话，这是最初与众不同的基督教《圣经》”，因此，“《新约》概念主要归功于马西昂”。^④ 他看来好像已提出他的“主”（《路加福音》）与“使徒”（保罗十篇真正的书信，也就是，依次为：《加拉太书》、《哥林多前、后书》、《罗马书》、《帖撒罗尼迦前、后书》、《以弗所书》、《歌罗西书》、《腓立比书》和《腓利门书》）两分法的《圣经》，跟“律法”与“先知”两分法的《圣经》相对立。这跟除非与马西昂相反、否则不可能有过一部基督教《新约》正典的说法未必同一意思。当时有一种

① Tert. *Marc.* 5. 2. 5 (CCSL 1; 667)

② Tert. *Praescrip.* 23. 5 (CCSL 1; 205)

③ Tert. *Marc.* 4. 2. 4 (CCSL 1; 548)

④ Knox (1942) 24; 31

不断增长的倾向,即把使徒著述作为经书加以引证,并且似乎已开始去收集这些著述。^①但马西昂不顾这种倾向,把《旧约》与纯正福音对立起来的看法以及对除保罗外所有使徒都背教的谴责迫使他去删除流传在基督教著作中的不妥部分,并把它们编纂成可以跟强加于教会的犹太人《圣经》的权威性相抗衡的一部基督教《圣经》。虽然把最终确定的基督教《新约》正典说成是教会对马西昂正典的反应的这一说法过于简单化,但把马西昂正典说成是他对《旧约》的反应的这一说法似乎是准确的。

马西昂并未建立一个学派而是建立一个教会。在公元2世纪下半叶,马西昂派的教会至少在某些地区成为正统基督教的举足轻重对手。马西昂一生从事著述,查士丁承认,每一民族都有很多人被他的异端所说服。^②公元二三世纪,单是直接针对马西昂派异端的大量反异端文献就是它具有持续重要影响的证据;这种文献数量之多也许足以为德尔图良驳斥马西昂的论文提供最重要的数据来源。^③在马西昂派团体内部,这位大师的著述被留存下来,他的名字受到崇敬。据奥利金说,曾有一些人宣讲过,保罗坐在天上基督的右边,而马西昂坐在左边。^④

但在马西昂派思潮中,最重要的学说发展是跟阿佩莱斯(Apelles)相联系的,阿佩莱斯似乎既修正了这位大师的二元论又修正了他的基督幻影论。阿佩莱斯宣称,只有一神的原理,没有马西昂所说的二位神;阿佩莱斯所称的这一点并非出自预言的证据甚或“学识”的证据,而是出自对它的确信。^⑤阿佩莱斯

① 2 Pet. 3:16

② Just. 1 Apol. 26. 5 (Goodspeed 43—44)

③ Quispel (1943) 22—79

④ Or. Luc. 25. 5 (GCS 35:162)

⑤ ap. Eus. H. e. 5. 13. 5 (GCS 9:456)

感到必须去加以修正的马西昂体系的另一特色是这位大师对基督肉身的看法。尽管他跟马西昂一致认为,基督肉身不曾被生育过,但他接着又宣称,这依然是真正的肉身,这一肉身是由众星的元素而不是由通常人的骨肉组成。^①阿佩莱斯试图以此去排除对马西昂的如下非难,即,救主在其受难和死亡时装作有真正的肉身时,他就是利用一种欺骗手段去解救人类。但阿佩莱斯在对《旧约》的观点方面依然是马西昂的信徒。

阿佩莱斯的这些修正暗示,马西昂学说并不是一个尽善尽美的体系,而只是他的基本宗教信仰的表示。这些修正也暗示,上帝的统一和基督的人性等教义——连同权威性问题的——是马西昂和他的对手之间持续分歧的要点。这两个教义要点也许构成了此后数世纪主流教义内部的教义争论的纲要,而权威性问题的要随许多有关争端的改变而定。这个问题也没有因马西昂被逐出教会而得以解决。《旧约》藉灵意解经法之助,获得并保持了它作为基督教《圣经》的地位。没有一位早期基督徒既承认《旧约》在教义方面的权威,同时又照字面意义去解释它。由于马西昂提出了《旧约》在基督教团体中的权威性问题,并且至少迫使一些人去阐明这个问题,所以教会的教义是受惠于马西昂的。每当提出这一问题,总要承认欠有马西昂的这笔债。因此,在本卷所涵盖的时期内,奥古斯丁在他捍卫《旧约》免受摩尼教徒(Manicheans)攻击时,把摩尼与马西昂混为一谈,^②哲罗姆则抨击马西昂为许多异端所特有的对造物主作品持敌意与蔑视态度的一个代表;^③上述看法一直是通常对马西昂的看法。但当18和19世纪的历史研

① Tert. Carn. 6. 3 (CCSL 2:883-84)

② Aug. Gest. Pelag. 5. 15 (CSEL 42:67); Aug. Pelag. 3. 7. 20(CSEL 60:510)

③ Hier. Jovin. 2. 16 (PL 23:309)

究和《圣经》研究重新提出全部《圣经》正典的问题时,马西昂的名字再度成为热点(célèbre)。^① 并且,哈纳克有关马西昂的专著的发表引起卡尔·巴特(Karl Barth)去思考他对这位最早的保罗主义者(arch-Paulinist)的“值得注意的平行比较”。^② 在马西昂和路德之间的比较,已变得平庸不堪,就像这些比较本身是浅薄的一样,但这些比较确实说明了马西昂思想具有持续的重要性。

二、万有救赎的体系

早期教会最重要的异端是曾被归在“诺斯替”名下的那些人。这名称本身主要出自近代的历史研究。早期基督教著作家通常以其创立者的名字或以大师所在的地名去提及个别的诺斯替团体,对于一个已近于识知(γνώσις)基督启示的基督徒来说,“诺斯替”是绝对值得尊敬的名字。《诺斯替》(Gnostic, ὁ Γνωστικός)是本都的埃瓦格里乌斯(Evagrius Ponticus)所写的有关模范僧侣的一本书。^③ 该词已被用来泛指各种各样训导师和训教,以致有丧失其实际效用的危险。由于没有任何令人满意的替代词,我们在这里将论述“诺斯替派”,但我们只作为基督教教义发展史中的一章去论述它。这对理解早期基督教教义并发现它与希腊化时代不同宗教信仰合流的关系是必不可少的,在希腊化时代的各种各样宗教形式中,诺斯替派是首要的一例。诺斯替派除了它的基督教形式外,还出现在其他三种社会背景中:叙利亚人的社会背景、伊朗人的社会背景和犹太人的社

① Knox (1942) 78—81

② K. Barth (1933) 13

③ ap. Socr. H. e. 4, 23 (Hussey 2:524)

会背景。至于除了某种基督教外的诺斯替派和某种后基督教的诺斯替派之外,是否还有某种前基督教的诺斯替派,则一点不清楚;但按吉斯佩尔(Quispel)的说法,“诺斯替派减去基督教仍等于诺斯替派”,^①这看来是清楚的。

诺斯替派被视为基督教教义史上的一章,它可以被定义为一种主张精神通过识知达到万有救赎的体系。伊里奈乌斯引证过瓦伦廷诺斯替派中的一些信徒,他们主张说,“无法形容其伟大的识知本身就是完美的救赎,……识知是人的精神的救赎。无论如何,这不是肉体的救赎,因为身体是可腐坏的;它也不是灵魂的救赎,因为灵魂是由不完善所致,而且还可以被说成是灵的居宅。所以,救赎应当是属灵的救赎;他们声称,内在属灵的人是通过识知被救赎的,他们还声称,他们拥有对整个万有的识知,而这才是真正的救赎”。^② 这样,“灵性通过识知的万有救赎”包含了这个体系的最重要主题,这些主题也是其他各种基督教诺斯替派大多共有的主题。诺斯替用词的多产泛滥可能很容易混淆其教义方面的意义,就像人们背诵在各种诺斯替派体系内激增的流行语和神名那样。或许人们可以依据现有文献去概括出对诺斯替派的界定,并借助形而上学的语言或者存在主义的语言去解释一种历史上从未存在过但在宗教上是可以理解的诺斯替派。残存下来的证据——不但有教会教父们有关异端的著述,还有诺斯替派文献本身——表明,诺斯替派本身就存在这两种倾向的基础。神话学和哲学、思辨和邪术混在一起,都被纠缠在种种希奇古怪和令人困惑的形式中。诺斯替教徒乐于把这些形式作为宗教仪式的表现,而正统基督徒则乐于用它们来证明异端的荒谬及其根源于魔

83

① Quispel (1951) 28

② Iren. *Haer.* 1. 21. 4 (Harvey 1:186)

性。不论是诺斯替派的咒语还是诺斯替派与近代哲学的密切联系都不是我们这里要关注的。神话和哲学都被用来作为对诺斯替派教义的说明,正是这种教义才是我们首先要关注的。

尽管诺斯替派的派别和导师分类也不会是我们要关注的重点,但在通观诺斯替派的主张之前对此至少应有一个大致的轮廓;因为这些主张的变化是跟诺斯替派教义和教会教义之间的联系有关的。基督教的诺斯替派大都源于犹太人的宗派主义,以及在犹太教中启示异象的遮蔽。^① 所以,最早的基督教诺斯替派站在犹太教异端和基督教异端的分界线上。不论“行邪术的西门”是一位诺斯替教师还是几位诺斯替教师,西门的诺斯替派都将犹太人的思辨跟来自提尔(Tyre)的神话以及基督教有关耶稣教义的一些成分结合起来,形成一种因复兴万有者的到来而从肉体和人世禁锢中救赎的体系。“他终于使(海伦)摆脱身上的镣铐,并让人们因他而得到拯救。由于每位天使都图谋最高权力,治理不好这个世界,所以他才为万有的复兴而来,像统权天使和大能天使那样改变和创造万物。他虽然并不是人,但他看起来是人们中的一位;他虽然并不遭难,但他看起来在犹太遭难。”^② 同样,塞林图斯(Cerinthus)的诺斯替派似乎曾依据犹太基督教的一种异端形式的思考。他主张说,在至高上帝和造物主之间有一种区别,而且在洗礼中,基督突然降临到耶稣身上(耶稣直到那时之前还一直是个普通的人),又在耶稣钉死十字架之前再次离开他。^③ 诺斯替派下一阶段的发展随萨图尼努斯(Saturninus)而到来,萨图尼努斯把犹太拉比关于创世的一

84

① See pp. 23—25 above

② ap. Iren. *Haer.* 1. 23. 3 (Harvey 1:192—93)

③ Iren. *Haer.* 1. 26. 1 (Harvey 1:211—12)

些观点发挥成创世与救赎之间的一种明显的二元论；基督以仆人的形象自天而降，^①带来从被造世界中、从罪恶中、从性欲中救赎的启示。“基督除了拯救那些信奉他的人，换句话说，那些有活力的人，还最终摧毁了犹太人的上帝。”^②

关于行邪术的西门、塞林图斯和萨图尼努斯的诺斯替派，我们仅有教会教父尤其是伊里奈乌斯所提供的资料。伊里奈乌斯甚至最熟悉和感兴趣于另一基督教诺斯替派，这一诺斯替派和瓦伦廷的名字联系在一起，新近发现的诺斯替派原始资料所完全证实了的诺斯替派主张似乎也属于这一派；我们这里有关诺斯替派教义通常所说的一切大多来自我们有关瓦伦廷诺斯替派的信息。这一诺斯替派异端和公元2世纪或多或少被承认为正统的赫马的《牧人书》、亚历山大的克莱门的基督教灵知和护教者查士丁的思考等种种思想系统之间有着意义深远的密切联系。不管《真理的福音》(*Gospel of Truth*)是不是瓦伦廷本人的著作，这本着作所描述的一些主要启示都应归于他，而《所罗门的颂歌》(*Odes of Solomon*)则是瓦伦廷学说在圣餐仪式方面的说明。在《真理的福音》中，诺斯替的启示被说成是“让经真理之父、经认识真理而受恩的人欢乐的”^③启示。这种启示最后发展成一种神学，这种神学接着就被清除出教会的正规教义。瓦伦廷的学生们不仅重视神话的吸纳，而且还重视思辨的发挥，这把他们带出了那种教义的界限之外，就像托勒密在《致福罗拉的信》中所表明的。

受教会教父驳斥的另一位诺斯替派的主要宣讲者巴西里德斯(Basilides)，大致上跟瓦伦廷和马西昂同时代，但显然来自叙

① Phil. 2:6—11

② ap. Iren. *Haer.* 1. 24. 2 (Harvey 1:197—98)

③ *Ev. Ver.* 16. 31 (Grobel 32)

利亚和亚历山大里亚。按照希波律陀的看法,瓦伦廷和巴西里德斯之间的主要差别在于,瓦伦廷“可以正确地被看作是一位毕达戈拉斯信徒和柏拉图主义者”,而“由巴西里德斯所提出的主张实际上是亚里士多德聪明的诡辩”。^① 由希波律陀提供的巴西里德斯学说概要在许多方面跟伊里奈乌斯提供的颇多抵触,伊里奈乌斯的说法似乎是对巴西里德斯稍后发展的说明。我们将既注意到瓦伦廷诺斯替派和巴西里德斯诺斯替派的相同点,又注意到两者的不同点。尽管这些都是公元2世纪和公元3世纪基督教神学家所提到的几个主要的诺斯替派,但不提及一个类似的思潮,即可能是公元4世纪大公基督教会重要对手的摩尼教,这大致的轮廓也可能是不完全的。摩尼教首先也更属于宗教史而非特别属于基督教教义的发展史;因为摩尼(Manes)不仅借用了教会的主张,而且还发挥了马西昂与巴西里德斯的信徒的一些观点。再则,就我们的意图而言,摩尼教不是有关基督教教义本身发展的有用信息来源,而是有关混合宗教以及与教会规定其教义相对立的基督教异端发展的有用信息来源。

诺斯替救赎体系的本体论前提是一种有特色的关于神的实在及其跟万有关系的教义。瓦伦廷派的神学家托勒密假定了“一个完美的寓居于无形和不可名状高处中的先在的伊涌(aeon);这是起源之前的,是始祖,是深渊。他是无法控制的和看不见的,永恒的和不被生育的,伊涌独立幽深。伴随他的是思想,那也称为恩典和缄默”。^② 早期瓦伦廷派的教义把“深渊”作为上帝的一个特性,而不是一种特有的存在,并且最终作为“伊涌”流出的矛盾是上帝所固有的。^③ 但在托勒密的神学

① Hipp. *Haer.* 6. 29. 1 (GCS 26:155); Hipp. *Haer.* 7. 14 (GCS 26:191)

② Iren. *Haer.* 1. 1. 1 (Harvey 1:8—9)

③ *Ev. Ver.* 22. 25 (Grobel 80); *Ev. Ver.* 23. 16 (Grobel 84)

中，“伊涌”成了“来自神的实体的一种流出物，跟神性同样永恒并存”。^① 伊涌通过流出物从深渊和缄默中涌现，成双结对，直到出现了三十个；这些连同至高的上帝，构成了普累若麻(pleroma)，即充实的神的实在。^② 它们的名字是神的属性和称号，还体现了其他种种抽象的观念；在每一对中，一方有一个阳性的名字，另一方有一个阴性的名字。看来在《真理的福音》中显示的原始一神论稍后在瓦伦廷的诺斯替派中发展成一种神话学理论。然而，《真理的福音》和托勒密都与众不同地强调神的实在本身内在的紧张状态，这似乎是它(他)们的共同点。在巴西里德斯神话学的宇宙论中，不仅伊涌，还有被称作“执政官”和“主宰”的精神物，都贯穿有这一与众不同的强调。宇宙并非自上帝流出，而是由不适于用实存范畴的某个上帝从无而成。“非存在的上帝产生一个从无而成的非存在的宇宙。”^③ 他通过造一粒含“三重儿子身份”的种籽去做到这一点，接着从这粒种籽中产生创造宇宙的伟大执政官和另一位创造今世的执政官。^④

86

至高的上帝和造物主之间的差别——也曾显示在马西昂的主张中——组成了有关伊涌流出物的瓦伦廷神话和由无中创世的巴西里德斯教义的基础。按照托勒密的看法，在至高的上帝和被造世界之间有一位巨匠造物主(a demiurge)，他是“外在于圆满的万物之父和上帝”。^⑤ 托勒密为支持这一看法，引证了《约翰福音》开始部分的说法，按照这一说法，“逻各斯与神同在，……

① Harvey (1857) cxix

② Iren. *Haer.* 1. 1. 3 (Harvey 1:11--12)

③ Hipp. *Haer.* 7. 21. 4 (GCS 26:197)

④ Hipp. *Haer.* 10. 14. 2 (GCS 26:274—75)

⑤ Iren. *Haer.* 1. 5. 2 (Harvey 1:43)

万物是藉着他造的”。这样，“在经历所有伊涌之后，逻各斯就是形成万物的原因和本原”。^① 瓦伦廷的另一位评注者赫拉克利翁(Heracleon)也在《约翰福音》中找到对瓦伦廷主张的左证，但他告诫说，“伊涌和存在于伊涌中的东西并非由逻各斯形成”，^② 因为伊涌是与被造世界截然不同的。尽管《真理的福音》并不把世界的创造归因于一位巨匠造物主或其他某个中介本原，但这却是瓦伦廷派和其他诺斯替派的创世教义取向，“对造物主持有敌意的取向”。^③ 《旧约》的上帝，等同于巨匠造物主，最终被看成次于至高的上帝，并被看做一位敌人。

然而，诺斯替派宣教师的详尽神谱最终旨在说明人类的困境，而不是仅仅说明宇宙的起源。诚如一位诺斯替派宣教师劝告说，“摒弃对上帝、创世以及其他这类问题的探讨。由你自己出发去寻找他。要知道他就在你心中，把一切都作为是他自身，并且说，‘我的上帝，我的内心，我的思想，我的灵魂，我的身体。’记住悔恨、快乐、爱、恨的缘由。人会不由自主地警醒看守或放松安息，也会情不自禁地怒火中烧或爱心荡漾。倘使你仔细地研究这些问题，你将发现上帝就在你自己心中”。^④ 宇宙论为创世与堕落的教义以及最终救赎的教义提供了背景。诺斯替派各派系都以各自的方式对人类精神在宇宙论方面陷于物质和罪恶之中作出判断。在《真理的福音》中，谬误(以拟人化形式去描写)图谋反对真理，也就是说，图谋反对上帝，并把人们引入歧途。^⑤ 托勒密对堕落的解释更为精心。伊涌结束的最终阶段，

① Iren. *Haer.* 1. 8. 5 (Harvey 1:76—77)

② ap. R. Grant (1961) 195

③ R. Grant (1959) 137

④ Hipp. *Haer.* 8. 15. 1—2 (GCS 26:235)

⑤ *Ev. Ver.* 17. 35 (Grobel 46)

智慧由于激情过度而从尽善尽美的圆满中堕落,最后产生一个无形的团块。“他们从而断言物质的实体肇始于(她的)无知与悲伤以及惧怕与迷惑。”^①

有三类实体得以形成:物质的实体,灵魂的实体和属灵的实体。跟这三类实体相对应的是三种人,他们以亚当的三个儿子为代表——该隐、埃布尔和塞特。^② 真正属灵实体的人并不需要拯救,而物质实体的人又没有资格得到拯救;只有灵魂实体的人,即《真理的福音》称他们为“中间状态的那些人”,^③是既容易堕落又可能被救赎的。他们的创造者是巨匠造物主,“不知天为何物而造了天;他对人类一无所知而塑造了人类,他完全不理解世界而把光带给世界”。^④ 这是对诺斯替派如下主张最清楚的说明之一,即主张人类——或至少是所有低于完全精神的诺斯替水平的人们——的受造是次于至高上帝的神的一种无知行为,因此人的受造和人的堕落最终是相一致的。

对创世的这一否决常常是跟对人的生育与出生过程的想法起了变化有关,就像在马西昂那里也是这样。^⑤ 其他早期的基督教诺斯替派,比如禁戒派(Encratites),“宣称反对婚姻生活,从而不顾上帝最初的创世,并间接谴责他为人类的繁殖而创造男和女”。^⑥ 萨图尼努斯把婚姻生活和生育归因于撒旦。^⑦ 他还声称,原始初民是天使的造物而不是至高上帝的造物,至高上帝还怜悯人类,并把生命活力施于天使的造物之上;人死后,这

① Iren. *Haer.* 1. 2. 3 (Harvey 1:16—17)

② Iren. *Haer.* 1. 5. 1 (Harvey 1:41—42); Iren. *Haer.* 1. 7. 5 (Harvey 1:64—65)

③ *Ev. Ver.* 17. 34—35 (Grobel 46)

④ Iren. *Haer.* 1. 5. 3 (Harvey 1:45)

⑤ See p. 73 above

⑥ Iren. *Haer.* 1. 28. 1 (Harvey 1:220)

⑦ Iren. *Haer.* 1. 24. 2 (Harvey 1:198)

种活力则恢复原状。^①诺斯替派在宇宙论方面对人类作了许多说明,其中含有人类或人类灵魂先在状态的学说;因此按照塞特—蛇派(Sethian-Ophites)的说法,“亚当和夏娃早先具有明亮、透彻可以说是属灵的肉体,就像他们在创世时那样;但当他们来到这世上,就变成不甚透明、粗糙、迟钝的肉体。他们的灵魂也是无力的和倦怠的,因为这些灵魂已从他们的造物主那里接受了一种属世的默示”。^②

尽管这个世界的创造是次于至高上帝的一种神灵所为,并且人的灵魂进入这个世界是跟人的堕落相一致的,然而这个世界的人也不丧失神的活力。照巴西里德斯的说法,《罗马书》第五章 13—14 节指的是,“我们属灵的人都是后裔,都被留在这里去安置、塑造、纠正和成全灵魂,灵魂就这样按本性造就,以便继续留在所处的天地间”。^③在托勒密的瓦伦廷系统中,巨匠造物主创造了世上的人,并将魂吹入他体内;又在他不知不觉中把所谓“阿卡摩特”(achamoth)* 的一种更高欲望的产物存放在他身上,“因此通过他,它可以散布在由他所创造的灵魂中和散布在有形的肉体中,可以在其中生长和繁殖,也可以得以准备去接纳完美的逻各斯”。^④这跟没有资格得到救赎的物质实体一类人无关,而跟诺斯替派的真正属灵实体一类人有关,这些人属于真正的教会,并通过他们,救赎还被延伸到介于这类人和物质实体一类人之间的灵魂实体一类人。

在上世和在一部分人中间这一神圣成分的存在提供了使救

① Iren. *Haer.* 1. 24. 1 (Harvey 1:197)

② Iren. *Haer.* 1. 30. 9 (Harvey 1:235)

③ Hipp. *Haer.* 7. 24. 2 (GCS 26:202—203)

* 指哲学中的混乱幻想。——译注

④ Iren. *Haer.* 1. 5. 6 (Harvey 1:50—51)

赎成为可能的触发点。在这三种成分中,这一神圣成分的到来,正是为了去解救具有自由意志的灵魂要素。“他采用了要去解救的那些人的原始要素。从阿卡摩特那里,他获得灵性要素,从巨匠造物主那里,他给基督加上灵魂要素,而从万有的组成中,他获得具有灵魂要素的肉体,并以无法形容的技艺去组构,使之成为可见的、可触知的和有情感的。他得到的是完全不含物质的东西,因为物质的东西是不可能被解救的。”^①不论是教会教父还是诺斯替派的解释者,他们只是重复诺斯替派的说法,他们有时容许把流出物的淌溢跟诸如独生子(Only-begotten)、救主、逻各斯、耶稣、基督和圣灵的名字混淆起来而模糊了救赎在基督教诺斯替派的中心地位;而这一救赎显然是各类诺斯替派福音的主题。

89

甚至连伊里奈乌斯也不愿意证明这一中心地位,他指责说“有众多救赎的方案,就像有这一法门的众多秘法家一样”。^②《真理的福音》宣布“圣父”的思想和头脑之中的逻各斯(Logos)来自普累若麻(pleroma);正是这个逻各斯被称做“救主”,因为“救主”是称他为救赎的那些不知圣父的人所必须这样称的。因为福音的称法是希望的表现。^③《多马福音》(Gospel of Thomas)一再把“返回”称为拯救的宗旨,^④因此,拯救是指“摆脱物质并重新跟光明世界相结合”。^⑤甚至连《腓力福音》(Gospel of Philip)也宣称,“基督到来去赎救一些人,解救另一些人,挽回另一些人”。^⑥显而易见,救主的形象——这在各类诺斯替派系统中有不同的解

① Iren. *Haer.* 1. 6. 1 (Harvey 1:52—53)

② Iren. *Haer.* 1. 21. 1 (Harvey 1:181)

③ *Ev. Ver.* 16. 34—17. 3 (Grobel 34—36)

④ *Ev. Thos.* 50 (Grant 156)

⑤ Gär tner (1961) 198

⑥ *Ev. Phil.* 9 (Wilson 28—29)

释——可被用作区分诺斯替派中基督教与非基督教派别的方式。

不过,这也是区分基督教的诺斯替和非诺斯替派别的方式,因为诺斯替派学说的特色之一是它否认救主具有一个有形肉体的身体;其实,“基督幻影论的”(docetist)这一称法最早似乎就是指诺斯替派对《彼得福音》(*Gospel of Peter*)的这种影响。^①不同层次的诺斯替派文献依然接近于《新约》,比如在《真理的福音》中,并未全盘否定耶稣的身体及其受难的事实,^②但在该书中对耶稣复活的身体的措词看来确实使人联想到基督幻影论倾向的滥觞。^③不论对基督幻影论有多么的谨慎,都很快成为过去,直截了当地努力保护救主个人不受物质和受难的牵连很快成了绝大多数基督教诺斯替派的标志。在托勒密的神学中,救主“依然是不感苦痛的,因为它不可能体验感情,因为它是不可战胜的和无形的;所以,当他(基督)被带到彼拉多面前时,那在他身上的基督之灵就离他而去……受难的(只)是灵魂的基督”。^④甚至这位灵魂的基督也曾“在马利亚身上穿过,就像水穿过水管一样”,而救主在他受洗时才降临他身上。在伊里奈乌斯所称的巴西里德斯的神学中,是古利奈人西门(*Simon of Cyrene*)^⑤而不是耶稣被钉在十字架上,耶稣没有也不可能遭受死亡;因为拯救只跟灵魂有关,而跟肉体无关。^⑥基督幻影论倾向至少有多早出现在一些基督教团体中,在依纳爵驳斥持异端者否认基督的完满人性中显然可见,^⑦这似乎是直接针对某种

① *Eus. H. e.* 6. 12. 6 (GCS 9:546)

② *Ev. Ver.* 20. 25—30 (Grobel 64—66)

③ *Ev. Ver.* 31. 5—8 (Grobel 122)

④ *Iren. Haer.* 1. 7. 2 (Harvey 1:61—62)

⑤ *Matt.* 27:32

⑥ *Iren. Haer.* 1. 24. 4. 5 (Harvey 1:200—201)

⑦ See p. 174 below

形式的诺斯替派的驳斥。

尽管救主显现的身体不可能是真的，但他所带来的万有救赎却是真的。他的十字架“实际上除了像扇子吹净小麦那样使要救的那些人得以洁净外，还吞灭着所有物质的成分，就像火吞灭稻草一样”。^① 他受难的目的是以行动去表明太古伊涌的受难，从而揭示不但在人的根源中而且在人的命运中所深藏的秘密。^② 无论如何，看来救赎和启示曾被等同对待；因此有对知识的强调。救主的到来使救赎论有可能去消除陷入物质与罪恶之中所带来的损害。行邪术的大西门(Simon Magus)的降临是“要拯救(迷途的羔羊海伦)摆脱身上的镣铐，并让人们因承认他而得到拯救”。^③ 经救主认可的那种承认使被救者攀升到原先未下降的地方；救主向他们指点回到原先地方的途径，以及能够让他们通过敌意的行星世界的带魔力的口令。因此，在巴西里德斯体系中，“万有依然处在这种条件之下，直到所有后代都留在下界去救助处在无形状态之中的灵魂，并因重新获得形体而得到救助，信奉耶稣，向上攀升，在得到净化后来到这里”。^④

不过，这种识知不可能为人人袭用。那些是肉体的或物质的人永远被谴责而跟救赎无缘，因为物质的东西最后以腐朽告终。^⑤ 但被救者——或像摩尼教文献中特意用来称他们的“被选者”——跟救主分有恢复事物秩序的纯洁。^⑥ 不同的

① *Iren. Haer.* 1. 3. 5 (Harvey 1:30)

② *Iren. Haer.* 1. 8. 2 (Harvey 1:68)

③ *Iren. Haer.* 1. 23. 3 (Harvey 1:192—93)

④ *ap. Hipp. Haer.* 7. 26. 10 (GCS 26:205)

⑤ *Iren. Haer.* 1. 7. 5 (Harvey 1:65)

⑥ *Aug. Fort.* 3 (CSEL 25:84—85); *Act. Archel.* 10 (PG 10:1445)

诺斯替派著述把“荣光的人”称为了解他在天上的起源和命运的人。救赎在于人的生命的转化,因此,按普韦切(Puech)的简要说法,一个人“由于有他的‘自我’和他本体论的实在,才获得他命运的意义与他拯救的最终必然性,从而发现他本人理所当然和永生永世为得救的人”。^① 这种“人的灵魂”由此世囚牢到荣光王国的返回通过他“对于我们是谁和我们已成什么;我们是在哪里和我们曾被投抛在哪里;我们正急匆匆去哪里,我们怎么会被拯救;出生是什么,重生又是什么的识知”而完成。^②

就像在宇宙论上灵魂下降通过万有界,就把它传送得离超越的上帝越来越远,同样,在救赎论上,灵魂的攀升则倒过来通过各个层次把它传送回去,使它能够逐步摆脱将它跟自己在神域的真正起源隔离开来的这些重重障碍。当它们攀上水晶层(Ophites)时,它们要讲各层相应的口令,包括这样一个口令:“而你,Ialdabaoth,第一和第七,大胆而趋有力量,支配着一颗纯洁心灵的言语(Word),圣子和圣父的一个理想事业,我带有一个标有生命图的印记,并向这个世界打开你为你的永恒而关上的大门,我又因你的力量而自由通过。圣父,愿我蒙恩,赐我以恩典。”^③属灵的人会摆脱他们的灵魂,并让其成为理智的灵性,从而可以被吸纳进圆满;而托勒密继续说,“于是,宇宙中所隐藏的火将向外闪光和燃烧,并得以有效地烧掉跟它一起的所有物质,最终成为非存在”。^④ 瓦伦廷末世论的这一顶点不仅是灵性从肉体的禁锢和此世的禁锢中的解脱,也是宇宙的毁灭和一切

① Puech (1955) 29

② ap. Clem. *Exc. Thdot.* 78. 2 (GCS 17;131)

③ ap. Or. *Cels.* 6. 31 (GCS 3;101)

④ Iren. *Haer.* 1. 7. 2 (Harvey 1;59)

物质的毁灭。至于属灵的人，他们能得救，但只凭他们的属灵本性而不管他们的行为，^①而属魂的人还需要有信仰和克制性欲，⁹²以便达到他们得救的中间状态。

由救主带进这个世界的拯救知识是一种启示，并且通常说来，它本身并不是对一切人都有效，甚至也不是对一切被称作基督徒的人都有效。只有那些曾正式参加秘密宗教仪式的人有可能接近这种启示，因为它被包含在一种特有的使徒传统中，诺斯替派通过他们自己的继承次序曾接受这种传统。^②看来创作专门福音的目的之一是要传达“活着的耶稣所讲的和狄迪莫斯·犹太·多马(Didymus Judas Thomas)”^③或其他一些福音书作者(除马太、马可、路加或约翰外)所写下的秘文。就像格特讷(Gartner)所评述的，“传达真理的正是这种秘密传统，这是理解耶稣言论的关键，所以，诺斯替派圈内的人有维护保存在其排外圈子内的自身传统的明确倾向去反对教会传统是并不令人惊奇的。”^④因此，就像《智慧信仰》(*Pistis Sophia*)中所描写的复活的基督所说，现在他不用比喻，且毫无隐藏。^⑤隐喻曾是开导属魂的人的合适手段，以及向肉体的人隐蔽最深刻灵知的合适手段，但在基督复活之后，基督向一种特殊的使徒统绪中的少数人揭示了圆满的真理。

因此，在诺斯替派基督徒和其他基督徒的冲突中，诺斯替派会宣称：“真理不可能被那些对传统一无所知的人自(《圣经》)引出。因为他们断言，真理不是由书面文献传送的，而是由口耳相

① *Iren. Haer.* 1. 6. 2 (Harvey 1:54)

② *ap. Epiph. Haer.* 33. 9 (GCS 25:457)

③ *Ev. Thos.* 1 (Grant 115)

④ Gartner (1961) 80

⑤ *Pist. Soph.* 6 (GCS 45:5)

传的;因此,保罗也声称,‘然而,在完全的人中,我们也讲智慧。但不是这世上的智慧’。”^①当然,“完全的人”是诺斯替派的“属灵的人”,被上帝选定的人。对于他们,灵知是由复活的救主复活后留在人世期间曾向他们显露的门徒中的少数人传送的。^②这种对秘密传统的信赖并不妨碍诺斯替派去跟《新约》打交道,这种交道明显见之于瓦伦廷和赫拉克利翁对约翰福音的解释中;但这却能让它们去证明,除非在传统的基础上,不可能完全理解《新约》,这提供了对《新约》篇章作“灵意”解经的关键。因此,巴西里德斯自称能窥彼得教义的秘密,而瓦伦廷声称探得保罗教义的秘密。^③只是依靠这些秘密教义,才有可能“把《圣经》中意义含糊的章句细节解释”^④为跟宇宙救赎的戏剧有关。正是在这种意义上,诺斯替派自称是“《圣经》权威”,^⑤特别是《新约》的权威。

基督教诺斯替派对《旧约》的态度似乎更加复杂。就像常被猜测的,他们并不全盘否弃《旧约》。他们在《新约》中注意到不同程度表现了参加神圣秘密宗教仪式的多层次的属灵感知。《旧约》甚至表现出更大的变化,因为先知曾在不同神的授意下说出他们的预言。^⑥所以,虽然《旧约》的一些部分是圆满的种子播种在这个世界的成果,但其他许多部分则只是巨匠造物主的作品,巨匠造物主也曾派遣过先知。^⑦按照西门的诺斯替派的说法,创造世界的天使也授意过先知;^⑧萨图尼努斯更进一

① 1 Cor. 2:6; Iren. *Haer.* 3. 2. 1 (Harvey 2:7)

② Iren. *Haer.* 1. 30. 14 (Harvey 1:239—40)

③ Clem. *Str.* 7. 17. 106. 4 (GCS 17:75)

④ Iren. *Haer.* 2. 10. 1 (Harvey 1:273)

⑤ Tert. *Praescrip.* 15. 2 (CCSL 1:199)

⑥ Iren. *Haer.* 2. 35. 2 (Harvey 1:384)

⑦ Iren. *Haer.* 4. 35. 2 (Harvey 2:274)

⑧ Iren. *Haer.* 1. 23. 3 (Harvey 1:193)

步,把一些预言归于撒旦。^①《创世记》的创世故事为大西门(Simon Magus)在《克莱门再识》(*Clementine Recognitions*)中证明,创造世界的上帝在许多方面是软弱的,并且有一个更高的上帝;^②诺斯替派的注释偏重于希伯来名字,尤其偏重于上帝圣名埃洛希姆(Elohim),这使人联想到,像他们把《旧约》的不同部分归于不同的神力和魔力一样,他们同样也在不同神名之间的游移不定中找到至高的大能(Supreme Power)并不等同于造物主或“犹太人的上帝”的证据。像其他基督徒一样,诺斯替派也将摩西律法区分层次。^③托勒密区分成三个层次:第一层次由救主完成;第二层次被全部摧毁;第三层次被从字面上转移和更换到属灵上。^④但托勒密还声明,律法的部分来自人而不来自任何神。

诺斯替派对待《旧约》的矛盾心理表明马西昂对《旧约》的态度不但是更极端的而且是更一贯的。其他诺斯替派和他一样,都对创世和犹太人的上帝造物主怀有深深的敌意;但虽然他对《旧约》的字义诠注导致他拒绝承认《旧约》能作为《圣经》的权威,但他们的隐喻解经法使他们能够把某种局部的有效性归于《旧约》——这最终是他们甚至指定给予《新约》的唯一有效性。这样,他们不仅从福音作者和使徒们的著述中,而且也从“律法和先知”中,^⑤证实他们自己的学说。

尽管反诺斯替派的教父们不会承认诺斯替派以那种方式——或按照德尔图良的说法,以别的某种方式——去对待基

① *Iren. Haer.* 1. 24. 2 (Harvey 1:198)

② *Clem. Recogn.* 53. 2 (GCS 51:83)

③ See pp. 16—17 above

④ *ap. Epiph. Haer.* 33. 5. 1—2 (GCS 25:453—54)

⑤ *Iren. Haer.* 1. 3. 6 (Harvey 1:31)

督教《圣经》是正确的,但他们都过于明显地无视在诺斯替派的一些主张和被当作正统的那些主张之间的共同点。诺斯替派学说和正统教义之间有两个明显的共同点曾引起特别的兴趣:诺斯替派学说跟保罗与约翰思想的联系,以及诺斯替派学说跟克莱门与奥利金的“基督教灵知”的密切联系。《真理的福音》的发现曾以一种新的形式提出它跟《约翰福音》在语言方面也许还在内容方面相似之处的历史问题。《约翰福音》至少是一些诺斯替派特别是那些属于瓦伦廷派的宣讲师们最喜欢的福音;《真理的福音》有多处重复了《约翰福音》以及瓦伦廷派宣讲者对这部第四福音的种种评论。出现在《约翰福音》中的(灵魂)下降和攀升的主题以及它们跟诺斯替派对这些主题的思考有着某种起源上的联系,看来是不可否认的。在《约翰福音》中,救主是作为世界之荣光从天上降临。他来审判世界及其君王即魔鬼,并把光明交还那些迷途的人。以这种方式去叙述的《约翰福音》故事是诺斯替派可能承认为他们自己叙述的故事。“然而这个故事在形式上虽然是诺斯替派的和类似神话的,在内容上却不是诺斯替派的。”^①因为它所叙述的历史实际上已发生过,这主人公是一个有血有肉和有弱点的真实的人,而不是一个幻象。《约翰福音》对其记录的历史真实性的强调使它区别于甚至是诺斯替派中大部分基督徒的神话式幻想。

95

同样,保罗书信得到诺斯替派的共鸣是十分令人瞩目的,但即使我们不把《以弗所书》和《歌罗西书》包括在保罗书信之内,也无关紧要。《以弗所书》和《歌罗西书》中部分并非毫无道理地曾认定是引自诺斯替派的圣歌;在这两种书信和诺斯替派宣教师之间有一批使人印象深刻的共同使用的术语,其中印象最深

① R. Grant (1959) 174

刻的也许是“圆满(πλήρωμα)”这一术语,这一术语尽管也出现在《新约》其他地方,但只有在这两种书信里才获有也许可称为本体论意义的东西。^① 我们曾提到的诺斯替派对《哥林多前书》第二章 6 节的应用是保罗对教会选民的理解和诺斯替派对教会选民的理解之间有密切联系的旁证。同样,保罗致哥林多人的书信以类似诺斯替派大师们的一套术语称撒旦为“此世的神”,并谈到“世上有权有位的人(ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου)”。^②

然而也正是那些书信提供了这种语言和诺斯替形而上学间的根本分界线:“虽有称为神的,或在天,或在地,就如那许多的神,许多的主,然而我们只有一位神,就是父,万物都本于他,我们也都归于他,并有一位主,就是耶稣基督,万物都是藉着他有的,我们也是藉着他有的。但人不都有这等知识。”^③ 不论在宗教信仰者和他们的“众神”或“众主”之间可能存在什么关系,实际上存在有一上帝一主:这都同诺斯替神话和多神论针锋相对。其实,如果《以弗所书》、《歌罗西书》和教牧书信——或教牧书信中的任何部分——都可以合理地被称为保罗书信,以乎可以有把握说,“保罗”(不论是使徒本人还是认为有资格用他名义的他的学生)把早期诺斯替派学说看作对福音构成足够的威胁,所以写信明确反对它,极力主张护卫信仰宝库,以回答它的挑战。

在我们所考察的诺斯替派学说和克莱门与奥利金的“基督教灵知”之间的关系要更模糊得多。这不仅因为,“诺斯替”一词在克莱门那里,特别被用作基督教知识分子的一个称号,而且也因为亚历山大里亚的这些神学家都具有我们说明过的许多观

① Eph. 1:23; Col. 2:9

② 2 Cor. 4:4; 1 Cor. 2:8

③ 1 Cor. 8:5—7

96 念。克莱门著述中的许多章节确实提出过人的灵魂的先在,而奥利金关于史前堕落的学说从内到外都带有跟诺斯替派宇宙论下降的神话不止是形式上的亲密关系。大体上,奥利金似乎跟诺斯替派的如下预设更有共同性:“时间中所发生的事情都是对产生于纯灵世界的东西的一种意象”,^①这决定了他对出自《圣经》的历史的解释方式。奥利金的末世论使人联想到诺斯替派主张中救赎论的攀升。在他看来,灵魂也是从一种纯属灵状态下降的,并且最终会恢复那种状态;这适用于所有灵体,甚至还适用于邪神。最后,当人们获知克莱门要求去保持既不是出现在《新约》中也不为平民百姓所知的一种秘密传统时,任何人都必然会想起诺斯替派的学说;对于这种秘密的传统,克莱门的措词之一是“灵知”。依据诺斯替派思想跟这二位亚历山大神学家思想之间的这些共同主张的实质部分,人们不是可以有理由把克莱门和奥利金看作基督教诺斯替派的右翼而不看作基督教正统的左翼吗?

通盘考虑他们的思想,使以上这一解释最终都变得站不住脚,不论它是多么的有趣;因为在每一共同点上,都出现使克莱门和奥利金跟诺斯替派体系分离开来的决定性差异。总之,“奥利金不是一个诺斯替主义者,因为《圣经》禁止他成为诺斯替派”。^② 奥利金和克莱门都不可能让自己有关伊涌或神的思考威胁到上帝的整一:至高上帝是造物主和耶稣基督的圣父。甚至在由克莱门和奥利金各自对《旧约》记载所作的寓意化解释中,这些记载的历史真实性也从未被否定;它只是被降级到次要的地位。首先,基督的生、死和复活的历史真实对任何诺斯替派

① Daniélou (1955) 194

② Hanson (1959) 371

的基督幻影论都毫不让步。这种真实是救赎的保证,也是不仅包括属灵的精英也包括各种境遇的人们的大公教会的根基。抵御诺斯替派的魅力,此如,显见于奥利金对赫拉克利翁就《约翰福音》注解的连续不断的斗争中,这既说明诺斯替派的思考对奥利金所具有的吸引力,又说明他最终没有能力用《圣经》的证据去修正这种思考,以便让这种思考被教会信仰、训导和认信。

97

不过,在我们所概括的每一点上,诺斯替派学说所起的作用,都提醒人们留意包括克莱门和奥利金在内的教会神学家也许已开始忘记的东西。关于神的深渊的神话抵消了在神的不感苦痛教义方面所固有的过分简单化,这种不感苦痛似乎要把怜悯与惩罚的悖论变成一种合理的陈词滥调。宇宙论方面灵之下降的观念更意味深长地涉及人与世界、与他自己真正的存在的疏远,远胜过许多教会神学家道德说教的人论。诺斯替派尽管有其基督幻影论,但它对教主的描写在某些方面要比把基督界定为新律法的赋予者更接近于《新约》的一些说法。基督教诺斯替派首先是一种救赎的宗教,以及人的精神跟上帝无法比喻的伟大相复和的宗教。在以上每一方面,它都代表了对基督教教义的根本歪曲,教会必须抵制它。但它又代表了一种认真的努力,要解决基督教教义中的一些问题,而这些问题是任何正统的或异端的神学家都无法回避的。

三、新的预言

古代教会最早的裂教或异端之一,是因公元2世纪中叶前后弗里吉亚(Phrygian)长老孟他努(Montanus)的事业而起的。出人意外的是,他的实际主张罕为人知,更不用说他生平的具体情况;我们甚至不清楚他的事业确切始于何时,大约总

在 135 年到 175 年之间的某时。今天我们可得到有关孟他努派的主要资料来自它的大公(教会)的对手,在这些对手的著作中我们必须考虑到常有的歪曲,另外也来自该派晚期的信徒德尔图良;德尔图良的著述作为孟他努派早期说明的索引,其可靠性同样是很成问题的。孟他努派信徒曾出过许多宗教典籍,也招来直接反对他们的另一些著述;^①但这些绝大部分都未传到我们手中。

98

邦韦特施在运用存留至今的文献资料中,把早期孟他努派界定为:“努力使教会的全部生活都和期盼基督近在眼前的复临相一致;由此着眼,去规定基督教的真正本质;反对教会中为进入更长期的历史发展,而形成一种永久的形式的种种状况。”^②邦韦特施在解释他的论题时,把重点放在孟他努主义对基督教生活跟人世的关系这一问题的态度上,并且他把这种态度看作因关心这些问题而起的第一个卓越思潮。在这里,我们的兴趣是这一学说的预设,以及孟他努派信徒关心的这些问题意味着什么,还有孟他努小派对更大范围内的教会的教义所产生的影响。

根据异教的影响去说明早期教会的最主要现象,这一努力带来了这一论点:为了解释孟他努派学说,我们应当去注意弗里吉亚的一些秘密祭神仪式的宗教。因为这一努力已在古代教会的一些现象(比如,诺斯替派)中,提出了异教影响早期基督教运动的确凿证据。而舍佩勒恩(Wilhelm Schepelern)对原始资料的细致考察看来是相当有说服力的,它表明,尽管大体上有异教影响孟他努派虔诚的种种迹象,但“孟他努派出自浸透血液的土

① Hipp. *Haer.* 8. 19. 1 (GCS 26; 238); Eus. *H. e.* 5. 16. 1 (GCS 9; 460)

② Bonwetsch (1881) 139

壤——不是遭到极大摧残的自然女神(Cybele)祭礼的信徒的血液,而是基督教殉教者的血液;并且孟他努派不是生长在饱含弗里吉亚神秘观念的氛围中,而是生长在饱含犹太教和基督教启示观念的氛围中”。^①在这方面,值得注意的是,最早反孟他努派的论战对孟他努派思潮在祭礼上的叛经离道丝毫不提,并且,祭礼似乎首当其冲受到异教的秘密宗教仪式的明显影响。

解释孟他努派的起源,首先在于这样的事实,当启示的想象变得更缺乏活力、教会体系变得更僵化时,早期教会特有精神的非凡作用不仅在数量上而且在强度上都有减弱。末世论盼望的下降和君主政体式的主教制的出现是特别值得一提的相互密切联系的现象;这不仅表明,公元2世纪教会的衰落过程已开始起作用,而且许多基督徒也许早就开始让自己适应教会也许不得不为了一个重大时代的来临而存在于世上的可能性。那衰落过程不仅在强度上而且在数量上都与基督教运动早先如此突出的神授魅力的逐步衰弱有关。

99

《以赛亚升天记》(*Ascension of Isaiah*)是一本托名《以赛亚书》的基督教续篇,可能始于公元1世纪后叶或至迟到公元2世纪上叶,它用类似启示论的语言描写将要发生的一切:“那时将有关于他的出现和他的到来的一场大争论……并且圣灵将离开众人。在那些日子中,除了少数地方的少数人以外,都将不会有许多先知或表达坚信之事的人。……并且他们将无视早于我们先知的预言,同样也无视我的异象。”^②研究教会的异象、梦想和启示,连同声称代表圣灵发言究竟持续了多久,以及研究所有这一切怎么在平信徒中消失却在教士中特别在僧

① Schepelern (1929) 162

② *Asc. Is.* 3. 22—31 (Hennecke 305—306)

侣中继续,也许是有帮助的。塞尔苏斯证实了“先知”存在于巴勒斯坦和腓尼基。^① 殉教者查士丁据以反驳犹太教的事实部分就以如下推定为基础,即“直到现在,我们中间还有先知的神授魅力(charismata)”,^②而这些魅力已在犹太人中消失;查士丁说过,当时教会中他的许多教友都有这些神授魅力,用圣灵所赐的语言说话,去表达人的内心秘密和上帝的奥秘。^③

西普瑞安尽管不是一位孟他努主义者,但他坚决主张,教会应有比它们实际更多的异象、启示和梦想,^④而优西比乌的匿名反孟他努派批评家相信,“使徒断言,先知的神授魅力将在整个教会中持续到最后基督的复临”。^⑤ 因此,指出在孟他努派内部和在更大教会内部都熟悉这种先知说话方式,看来是正确的。但这种坚持代表孟他努派批评家一边的口气似乎暗示了来自他们方面一定程度上的困惑,也就是说,神授魅力虽非原则上却是实际上正变得越来越微薄。尽管他们只是从理论上断言教会有预言的可能性,但他们开始把圣灵在他们之中存在和运行的其他迹象牢牢记在心中,以致当孟他努派要求让这种理论上的可能性完全得以实现时,这些迹象就受到严峻的考验。

这其实是孟他努派的要求。孟他努本人似乎曾要求把耶稣有关保惠师的允诺唯一地应验在他身上。^⑥ 他被赐予异象和特别的启示。这些异象与启示之一似乎是,这应验就近在眼前,而且保惠师的到来是这应验临近的前兆。优西比乌的匿名数据

① ap. Or. Cels. 7. 8 (GCS 3:160)

② Just. Dial. 82. 1; 88. 1 (Goodspeed 194; 201)

③ Iren. Haer. 2. 32. 4 (Harvey 1:374—75)

④ Cypr. Ep. 11. 3—6 (CSEL 3:497—500); Cypr. Ep. 66. 10 (CSEL 3:734)

⑤ ap. Eus. H. e. 5. 17. 4 (GCS 9:472)

⑥ John 14:16; 15:26; 16:7—13

称,孟他努“以奇妙声音说话,从一开始就用跟教会传统不同的方式去预言”。^① 这无论是否指孟他努已被卷进出神入迷的话语之中,但孟他努相信他具有来自上帝的灵感,这一点似乎是明白的。此外,他允诺把这一灵感赋予他的追随者。这灵感显然突然降临他的两位女信徒身上,这些女先知充满了圣灵,并说出在出神入迷状态中启示给她们的一切。^② 这在孟他努派团体中持续了相当长的时期;德尔图良说到,“今天在我们中间有位姐妹”,在崇拜中跟天使、有时甚至跟主本人交谈,具有启示的神授魅力。^③ 《珀佩图斯和福莉西塔斯的受难》(*Passion of Perpetua and Felicitas*),这本跟德尔图良同时代的书即使不是由他所写至少也是由他所编,书中说到对现今降临教会的圣灵的新预言、异象和其他大能表示感谢和崇敬。^④

这里,值得注意的是,这些异象、启示、预言和梦想的主要内容不是教义方面的而是伦理道德的。德尔图良坚决主张,保惠师的到来是要建立一种新的教规而不是一种新的教义。^⑤ 希波律陀和孟他努思潮的其他早期批评家对其道德上的创新与严正的强调更甚于对其神学上的任何偏差的强调,^⑥ 尽管孟他努派在神学偏差方面最终也是同样重要的。特别是孟他努派宣称,教会由于道德上的疏忽才缺少圣灵的恩典。教会所规定的合乎道德的婚姻允许寡妇鳏夫再婚,可是按孟他努派的终生一婚制的要求,遵照“只作一个妇人的丈夫”^⑦的经句所说的,既禁止前

101

① ap. Eus. *H. e.* 5. 16. 7 (GCS 9:462)

② Eus. *H. e.* 5. 16. 9 (GCS 9:462—64)

③ Tert. *Anim.* 9. 4 (CCSL 2:792—93)

④ *Pass. Perp.* 1. 5 (Beek 8)

⑤ Tert. *Jejun.* 1. 3 (CCSL 2:1257)

⑥ Hipp. *Haer.* 8. 19. 2 (GCS 26:238)

⑦ 1 Tim. 3:2

后再婚,也禁止同时重婚,就像赫玛(Hermas)等一些早期基督教著作家实际上所说的那样。^①教会在禁食的执行方面正变得松弛起来,但孟他努派则坚持尽快达到永远实行禁食的更严格要求的目标。^②这些问题连同像从殉道和忏悔的教规中引起的问题,^③形成了新预言的侧重点。孟他努派以一种曾倾向于用来刻划教会道德改革家的特色而不是教义或神学的改革家的特色的严峻和热忱要求教会悔改,因为上帝的国终于近了。

这也许是引起德尔图良一类人注意的孟他努派的特色,德尔图良的著述是我们为数甚少的有关孟他努派主张的原始资料之一。德尔图良的可信赖性本身就是个大问题。一方面,他所注明的孟他努派时期要比该思潮的开端几乎晚了六十年;而这六十年时间通常显然能大大改变这个思潮的性质和重点。另一方面,德尔图良本人显然是一个有独立见解和坚强意志的人,完全有理由假定,他至少会像自己被孟他努派改变一样去改变孟他努派。他的末世论看来肯定也是这样,这很可能真正贯穿在他的神学中。孟他努派神学即使有新意,也决不是这种新意吸引了他,吸引他的是孟他努派的道德热忱,所以,邦韦特施说得很贴切,“他早先所要求的东西,是出于基督教的一种虔信的和严峻的观念的结果,现在,他像孟他努主义者那样,要求依凭神的权威”。^④不过,当说到孟他努派学说的意义时,我们大多必须依赖德尔图良的数据,除了我们能对照其他可用的零星资料外,还可以去检验其学说的意义。这种学说的意义应当在两大最重要的领域内探寻,也就是在三位一体的学说中,以及教会中

① Herm. Mand. 4. 4 (SC 53:162)

② Tert. Jejun. 17. 7 (CCSL 2:1276)

③ Tert. Fug. 1. 1 (CCSL 2:1135)

④ Bonwetsch (1881) 119

圣灵和权力的概念中。

孟他努派对三位一体问题的解释主要环绕关于保惠师的争议问题。有人曾提出,保惠师的概念即使有的话,在孟他努思潮的最早阶段也只起较次要的作用;①传统看法跟上述看法相反,认为孟他努主义是“对保惠师使命体现在孟他努身上的一种信仰。”②德尔图良对“保惠师”(Paraclete)一词的用法似乎是模棱两可的;甚至拉布廖勒(Labriolle)也不得不承认,要在《驳普雷克西斯》(*Against Praxeas*)的论文中发现“保惠师”的意思有“一点困难”,在那论文中,只找到一处“无疑”想把保惠师意指孟他努本人。③

102

在我们的原始数据中,当孟他努陷入出神入迷的狂喜时,他似乎很可能用第一人称提及保惠师:“我是保惠师。”据伊皮凡尼乌斯(Epiphanius)说,孟他努说过:“我是降生为人的万能之主(the Lord God Almighty)”;他还说过:“降临的既不是一位天使也不是一位长老,而是我,主上帝。”④盲者狄迪莫斯传达了他听说归于孟他努的另一则神谕:“我是圣父圣子和保惠师。”⑤根据这一类神谕,后来一些孟他努派批评者进而坚持,孟他努认为自己实质上是跟圣灵同一的;比如,耶路撒冷的西里尔这样写道,孟他努“有胆量说他本人是圣灵”。⑥但在被归于孟他努有关这方面的声明跟那些修习出神入迷话语方式的基督徒与异教徒的声明相比较,似乎能说明这种解释是不准确的。相反,这种

① Schepelern (1929) 16

② Labriolle (1913) 1,135

③ *Tert. Prax.* 13. 5 (CCSL 2:1175); Labriolle (1913) 1:55—56

④ *Epiph. Haer.* 48. 11. 1 (GCS 31:233); *Epiph. Haer.* 48. 11. 9 (GCS 31:235)

⑤ *Didym. Trin.* 3. 41 (PG 39:984)

⑥ *Cyr. H. Catech.* 16. 8 (Reischl-Rupp 2:214)

信仰的声明看来有可能把被动性意思表达为这种修习所特有的把本人作为神的手段或代言人,而不是他本人以人冒充神。伊皮凡尼乌斯引用孟他努的话说:“看啊,人就像一架竖琴。”^①这种修习在孟他努派的最终结局也许完全是另一码事,但就孟他努本人和他的直接后继者而言,修习具有这种作为手段的性质,看来更像是结论。

103 这一结论还被以下事实证实:圣灵通过一位女先知马克西米娜(Maximilla)说:“我是圣言(Word, *ῥῆμα*)、圣灵和大能。”^②马克西米娜并不称这些特性为她所有,而是为经她说出来的圣灵所有。话语方式的近乎崇拜仪式性质暗示,这也许是孟他努派所特有的一种三位一体学说。假如那样的话,由于更强调其作为被说的言词性质而不是这个词通常所具有的哲学与宇宙论涵义,所以,“圣言(Word)”可能跟逻各斯(Logos)有关。另外,“大能”也许得跟圣父有关。但在早期基督教的用法中,大能通常更与圣灵有关;^③就像在《路加福音》第一章 35 那一节,这两个词似乎是平行的。另一方面,“圣父”在基督教语言中确实意味着大能,特别在那些把这称呼跟创世联系起来的著作家那里,^④使上帝成为宇宙和人类之父,而不止是主耶稣基督之父,并引伸为一切信徒之父。这确实有可能是一种三位一体说的表述;在这一点上,似乎不可能指“圣灵用一个宽泛性术语和两个其他术语规定自身”。^⑤ 不过,更重要的是认识到,像这样一种三位一体说表述在公元 2 世纪下叶可能是三位一体的一种十分

① Epiph. *Haer.* 48. 4. 1 (GCS 31:224)

② Eus. *H. e.* 5. 16. 17 (GCS 9:466)

③ Herm. *Mand.* 11. 17 (SC 53:196—98); Athenag. *Leg.* 10. 2 (Goodspeed 324)

④ Just. *1 Apol.* 8. 2 (Goodspeed 30)

⑤ Labriolle (1913) 1:69—71

正统的教义。

不过,孟他努派最终可能比其早先的创立者大大进了一步。这是努米底亚(Numidia)地方所发现的一块碑文给人留下的印像:“一家之祖弗拉维乌斯(Flavius)。奉圣父和圣子的名(并奉)主孟他努的名。他应许的,他必成就。”^①此碑文显然不是出自异教徒;同时,它把一位圣徒的名字插进三位一体的圣名之中,可能对大公及正统教会的全部信仰和习惯做法产生不利的影晌。因此,极力想把这里提到的“孟他努”跟叫那个名字的一位正统的迦太基殉教者联系起来引起了颇大的异议。这个名字,像查士丁关于天使的著名说法所说,^②至多只能跟圣父、圣子和圣灵的称呼有密切的联系,而不可取代他们中任何一位。这也许是出自晚期孟他努派的一块碑文。倘若真是这样,那么,可以推断,在孟他努派发展过程中的某一时刻——而且,看来不可能确定这碑文的年代——在孟他努派的信徒中间有一些人把孟他努跟保惠师完全从字义上视为同一,包括把孟他努看作三位一体中的第三位格。在公元4世纪,不管是否接受先辈们更多的传统,孟他努派信徒都以普里西利安(Priscilla)或孟他努的名义受洗礼,^③孟他努派在这一稍后的发展阶段,似乎有可能在三位一体教义方面跟大公教会分道扬镳。

虽然这明显是后期的发展,但其中有一些人仍然可能始终留在这思潮中。希波律陀,一方面完全公允地承认,孟他努派的一些成员“跟教会一致地认圣父为万物的上帝和万物的造物主,并且他们按照福音为基督作证”,^④一方面又报导说,在孟他

① ap. Labriolle (1913) 2:195

② Just. 1 Apol. 6. 2 (Goodspeed 29)

③ Bas. Ep. 188. 1 (PG 32:668)

④ Hipp. Haer. 8. 19. 2 (GCS 26:238)

努派信徒中有一组人,据他说,他们“跟诺土斯派(Noetians)异端一致说,圣父本身就是圣子,而且他经历了诞生、遭难和死亡”。^① 这一点由托名的德尔图良的著作《驳所有异端》(*Against All Heresies*)的报导所证实。这篇论文在叙述孟他努派信徒通常的褻瀆言词,即他们声称通过孟他努作为保惠师的讲话已超过基督的启示之后,接着又说到一批埃斯基涅斯(Aeschines)的追随者,他们“除此以外还说,基督本人是圣子和圣父”。^② 换句话说,他们似乎已接受圣父、圣子和圣灵只是表现同一位上帝接续显现的不同模式。倘使那样的话,作为圣子的上帝表现为耶稣的样子,可能是仿效作为保惠师的这一上帝表现为孟他努的样子,反过来,也可能是后者仿效前者。上述关于三位一体的说法本身在公元2世纪甚至稍后一段时期内是完全可以被接受的;^③ 但当教会所表述的三位一体信条超过它时,那些继续用这一说法作为把孟他努包括在上帝表现形式之内的一种方式的方式的孟他努派信徒,同样也发觉自己在这方面已处于异端的地位。

若由此推论孟他努主义必定表示这样一种学说,则可能是错的。相反,驳斥这一学说的最有力的证词出自孟他努派的德尔图良。在德尔图良的驳斥普雷克西斯的论文中,他指责这位罗马长老的两个错误:“他(普雷克西斯)否定预言并引进异说。”^④ 这篇论文专用于批判把圣父说成遭受苦难和被钉十字架的学说;这学说最终被称为“圣父受难说”(Patripassianism)。^⑤ 并且,正是以孟他努主义者名义写作的德尔图良抨击了圣父和

① Hipp. *Haer.* 8. 19. 3 (GCS 26:238)

② Ps. Tert. *Haer.* 7. 2 (CCSL 2:1409)

③ See pp. 176—77 below

④ Tert. *Prax.* 1. 5 (CCSL 2:1159—60)

⑤ Aug. *Haer.* 41 (CCSL 46:308)

圣子同一的学说,这学说最终被他的一些孟他努派兄弟用作支撑他们体系的一个神学扛杆。这两种三一论神学的拥护者在孟他努小派内尚有存在余地——只要双方丧妻后没有再娶。

总之,德尔图良对于考察孟他努派在三位一体教义史上的重要性具有决定性的地位。“新预言的个别信徒用以代替三位一体教义神学表述的东西并不来自他们的孟他努主义”,这种说法正确吗?^① 或者,提出孟他努主义使德尔图良懂得用比他在早期著作中更多的人称名词去考虑保惠师,所以他得以有一种更形而上学的三位一体学说,这种提法更准确吗?^② 有保留地说,后一种提法似乎更可取,这部分是因为纯粹年代学的原因。德尔图良的早期著作倾向于以牺牲圣灵去强调圣父和圣子;^③ 另一方面,他的那些明确属于孟他努派信徒时期的著作带有一种更形而上学的“三一”论——德尔图良似乎是首先以拉丁文使用“三位一体”一词的神学家。^④ 孟他努派对圣灵的强调是解释这一改变的最引人注意的看法。于是,德尔图良对随之而来的三位一体说的讨论的巨大影响可能意味着,尽管一些孟他努信徒也持有对三位一体的一种朴实的并为其他基督徒共同具有的用语,但德尔图良的孟他努主义有助于他的见识,教会据此见识最终超越这种用语,并发展成一种更有条理的三位一体教义。

比孟他努派的圣灵在三位一体中的角色的理论更有批判性的是孟他努派对圣灵在教会中的角色的看法,并且教义上的主要争端正是在这一点上切入的。孟他努派主张圣灵作为其预言来源的超自然灵感,并指出教会的道德衰退是教会正在丧失圣

① Bonwetsch (1881) 75

② Loofs (1930) 142

③ Tert. *Apol.* 21. 11—14 (CCSL 1; 124—25)

④ Tert. *Prax.* 3. 1 (CCSL 2; 1161)

灵的这种能力的主要原因。公元2世纪甚至公元3世纪的绝大部分教会正统作者坚持,圣灵所唤起的这种灵感不仅是可能的,而且显示与活跃在教会之中。^①他们在应对孟他努派的挑战中,多半不可能接受超自然灵感时代已经过时的看法。在孟他努派最早的批评家中,根本没有努力去怀疑新预言的超自然性。这些批评家反而断言,孟他努派信徒的出神入迷其实在根子上就是超自然的,但他们又称,这不是上帝的圣灵而是像邪灵所具有的超自然性。^②在教会的大人物中,纯正统性预言的衰落和圣灵非凡功能的衰落,都势必降低这种因孟他努派信徒的预言源自恶魔般的超自然性而断定其是一种假预言的指责的力度。

应对孟他努派在这一教义中所提出的挑战,还有另一种方式,并且这最终是教会正统所采取的方式。这一方式有记录的第一位有发言权的代言人是罗马的希波律陀,他是德尔图良的同时代人。他表面上承认,孟他努派所揭示的教会弱点存在于教会的一种不断预言的概念中。^③这个概念是跟一种生动的末世论相一致的;因为启示总是像它的意指“揭示性”名词所暗示的那样,由它带来深化启示的概念,其中,预言大难临头的人通过深化启示使人确信,末日已真正到来。^④希波律陀比大多数反孟他努主义的作者们更始终如一地乐意倾向于探究孟他努主义思潮的基础。他比大多数同时代人更坦率地承认,教会不一定在末后世代还存续着,^⑤他针对孟他努派,为教会开始安于主第二次降临推迟的过程辩护。如同他把主再来的时间推向将

① See pp. 99—100 above

② ap. Eus. *H. e.* 5. 16. 8 (GCS 9:462)

③ Hipp. *Dan.* 4. 18. 3 (GCS 1— I :230)

④ Hipp. *Dan.* 4. 19. 3 (GCS 1— I :234)

⑤ Hipp. *Dan.* 4. 18. 7 (GCS 1— I :232)

来,他也把预言的时代推到过去。预言的时代已经以使徒约翰告终,希波律陀强调他的启示是来自圣灵的最后有效的预言。而且,虽然约翰被赋以权利为他的预言活动而诉诸于圣灵的默示,后来所谓的先知却没有这种权利。^①

希波律陀通过树立《旧约圣经》和《新约圣经》中先知的权威去反对新的先知的要求,冲击孟他努主义运动的基础。但在这种情况下,希波律陀以及追随他的神学家也冲击了先于他们的基督教运动。诚如舍佩勒恩对这种情况所概括的,“这一运动在前半个世纪可能还期盼教会的承认。在约翰所宣讲的审判和孟他努所宣讲的审判之间,存在着教会组织和事工职分发展中的决定性阶段,而圣灵的自由表现形式徒然反对他们的权威”。^②简单的事实是,在教会教义被那时代接受这一过程的背景中,孟他努派是过时的,并且不可能被继承或幸存。它对于教会教义发展的主要意义是对教会的信息与工作的逐步充实及其对信条与信经的固定形式必需起有一种索引的作用。

孟他努派是过时了的,因为教会在伊里奈乌斯宣讲的使徒三重权威中一而不是在保惠师赋予孟他努派信徒的出神入迷预言中一发现圣灵的存在与功能的最可靠保证。面对这一情况,孟他努派的自发产生启示的行为是“去恢复不可能指望得到任何承认的东西的一种企图”,^③而在不仅很快跟帝国而且跟世界本身言归于好的教会中则根本没有余地。此外,由于对教会的生活与教义的重重基础的采纳,正统基督教基本上改变了在其早期历史中已被突出构想的一种圣灵的能动性概念。为证实圣

107

① Hipp. *Antichr.* 31 (GCS 1- II ; 20-21); Hipp. *Antichr.* 47-48 (GCS 1- II ; 30); Hipp. *Antichr.* 36 (GCS 1- II ; 23)

② Schepeleern (1929) 162

③ Aland (1960) 143

灵的实存,教会日益指望的不是由主的复临所指明的未来,也不是由圣灵的超凡恩赐所指明的现在,而是指望由使徒对教规的制订,使徒对信经的创作,以及使徒对主教制的确立所指明的过去。一种倾向或观念要经受使徒正统性的考验,必须符合这些基准。

108 使徒就这样成了一批精神贵族,并且最初一个世纪是圣灵能动性的黄金时代。使徒教会时代的圣灵能动性和教会历史中的圣灵能动性的区别现在成了不仅在程度上而且主要在本质上的区别,并且《新约》中关于圣灵降临的允诺最初被认为起源于圣灵降临节事件,并且只是通过那个事件,经由使徒而接踵到达教会时代。^① 圣灵要引导人们明白一切真理的允诺,被突出构想在孟他努派的学说中,^②现在这即使不是唯一也是主要指,在使徒创作信经和《新约》各篇时,圣灵会引导他们明白一切真理,而当教会建立在这些信经与经卷的基础之上时,圣灵会引导它进入一切真理。^③ 这里的转变也是逐步的,且尚未终结。教会的历史决不会完全没有圣灵的自发恩赐,甚至在使徒所立规章的权威最是无可否认的地方也是如此。孟他努派的异端学说非正式地继续存在于隐修士和托钵僧的经验中,在神秘家和预言家的经验中,同样也在拥有众多信徒的地下宗教中。

四、使徒承续性的标准

无论怎样,这三次争论中每次都要考虑到本章所论述的承

① John 16:13

② Tert. *Fug.* 1.1 (CCSL 2:1135); Tert. *Prax.* 2.1; 30.5 (CCSL 2:1160; 1204)

③ Aug. *Ev. Joh.* 96.2—4 (CCSL 36:569—72)

续性问题。马西昂阻断了基督教启示和《旧约》之间的连结；他把使徒保罗跟其他所有使徒分隔开来，并把基督教关于律法与福音关系的真理的完善知识仅仅只归于保罗；并且他把当时正在发展中的大公性基督教看作是对真正使徒的、即保罗的主张的一种背离。诺斯替派激化了创世与救赎的分离，并将其作为扎根在神的实有本身性质之中的一个本体论原理；诺斯替派认为基督的使徒在传授方法上迁就了他们时代的错误思维方式，这意味着真正的灵知不可能直接取自于使徒的著述，而只应取自于借助诺斯替派解经学所发现的使徒著述；^①他们还把曾被真正后继者接受的诺斯替派学说跟最终（部分原因得归功于这些争论）被看作正统主流的公教会主张相对立。^②而孟他努派信徒在提出教会从使徒时代以来由于其生活的世俗化及其主张方面的妥协而导致堕落这一看法方面只是比马西昂或瓦伦廷信徒更坦率罢了；继承使徒真正统绪的是那样一些人，他们像使徒一样，继续去接受基督特别允诺给使徒的并由他们带给世世代代教会的启示。

109

这三大教义体系都自称体现了真正的承续性，并把大公教会所称的承续性说成是非法的。问题是：教义的承续性标准究竟是什么？倘使答案是“这种教义跟使徒教义密切相关”^③或者声称“基督带来上帝的信息，而使徒们则带来基督的信息”，^④这只是把问题升级到使徒承续性的争端。亚历山大的克莱门大概多少留意了这些异端的要求，所以才提出把真正的诺斯替派界

① ap. Iren. *Haer.* 3. 5. 1 (Harvey 2:19); ap. Tert. *Praescrip.* 25. 1—2 (CCSL 1:206)

② ap. Epiph. *Haer.* 33. 7. 9 (GCS 25:457); ap. Iren. *Haer.* 3. pr. (Harvey 2:1)

③ Tert. *Praescrip.* 32. 6 (CCSL 1:213)

④ *1 Clem.* 42. 2 (Bihlmeyer 57)

定为在《圣经》中(说得更具体些,不但包括《旧约》也包括《新约》)发展成熟并在教义上坚持使徒与教会正统性的人;克莱门说,这是跟“主的传统”相符的言行一致的生命。^①这仅仅是《杂录》(*Stromata*)多篇文章的附论;其余文章对神秘启示的主张,有点使人联想起诺斯替主义。

在克莱门的学生奥利金的最重要著作《论首要原理》(*On First Principles*)的序言中,有对使徒承续性这一教义的较系统说明。^②这篇序言只被保存在鲁菲努斯(Rufinus)编纂该书的拉丁文版中,这版本的其他章节(这些章节碰巧有希腊原文的片断)颇多曲解,以致学者们极度怀疑把任何有关奥利金主张的争议都只凭鲁菲努斯译本的章节——尤其在这些章节陈述主流的正统大公教义的宗派路线时——去评判的做法。不过,对于教会教义史而言,如果奥利金神学是我们主要关注点的话,因鲁菲努斯的窜改删节所产生的疑难并不像其可能会有的那样令人震惊。如果序言中这段话真是奥利金说的,这表明他曾是维护当时形成中的大公教会正统性的一位斗士;如果这段话并不可靠,真是鲁菲努斯窜改的,它依然是对大公教会正统性怎样规定使徒承续性标准的一个引人注目的完整又准确的概括——实际上,这同样也足以完整又准确地为我们的概括提供一个轮廓。

从《约翰福音》的“恩典和真理都是由耶稣基督来的”^③以及基督本人是“真理”^④这些说法中得出结论,基督教生命唯一可靠的源泉在于基督的言语和教导。但奥利金接着又指出,基督

① Clem. Str. 7. 16. 104. 1—2 (GCS 17:73)

② Or. Princ. pr. 1—4 (GCS 22:7—11)

③ John 1:17

④ John 14:6

的言语并不仅仅是他本人所讲的话，因为基督也曾经是作用在摩西和先知身上的上帝的话。^① 所以，维护基督言语的权威同时就是维护基督言语跟《旧约》所记载的启示的承续性，这种承续性在真正的使徒传统中是一种本质的因素。它被马西昂彻底否定，实际上也被瓦伦廷所否定；用德尔图良的话来说，“（他们）一位直接歪曲《圣经》，另一位通过他的注释歪曲《圣经》”。^② 因为在马西昂否定基督教和《旧约》的承续性背后是他对造物主和创世的敌意，这种敌意日益为瓦伦廷派和其他种种基督教诺斯替派所共有。孟他努派看来并不对《旧约》作类似的诽谤，但所谓新预言的新意肯定是指不论基督的还是犹太人的旧预言权威的降低。

使徒和《旧约》的承续性十分密切，以致《旧约》的言语不仅可以被解读成是先知关于基督的，而且也是基督关于“使徒和日后所有信徒”的预言。^③ 基督的使徒到这一世界的使命，他们的启示和他们的受难——都曾被《旧约》预言过。保罗攻击《旧约》律法权威的胆量是以和《旧约》的一种承续性以及律法的上帝与基督宣讲的上帝之间的同一为根基的。因为那种承续性和同一性在使徒一生中都不成问题，^④ 其实正是使徒的教义不但在实质上以它的内容而且在形式上以它存在于使徒创办的教会中证明了自身的正确。伊里奈乌斯答复马西昂信徒与瓦伦廷信徒时证明说，使徒连同他们的信徒都像教会一样宣讲过，《旧约》与《新约》之间有差异也有统一和一致。^⑤ 因为基督选派使徒为

111

① *Or. Princ.* pr. 1 (GCS 22:7—8); *Iren. Haer.* 4. 2. 3 (Harvey 2:148)

② *Tert. Praescrip.* 38. 7 (CCSL 1:219)

③ *Tert. Marc.* 3. 22. 5 (CCSL 1:539)

④ *Tert. Marc.* 1. 21. 4 (CCSL 1:462—63)

⑤ *Iren. Haer.* 3. 12. 13 (Harvey 2:68)

“一切行为和一切(大公教会的)教义作见证”,他们曾把《旧约》律法看作他们在基督那里所认识到的同一上帝的训令,据此推断他们跟“第一圣约”是有承续性的。^①反诺斯替派的教父强调诺斯替派特别是马西昂信徒的基础,事实上是《新约》特别是使徒保罗对摩西律法的攻击,由此改变了他们对手处境,起到了进一步证实《旧约》在使徒传统中的权威这一事实的作用。伊里奈乌斯为支持他对两约之间承续性的看法,也引证了出自使徒门下的一位长老的观点。^②

不过,这种对《旧约》的维护,预先假定了为揭示圣约更深层的意义采用灵意解经法的正确性。奥利金宣称,《圣经》具有一种乍看并不明了的意义,这个主张是教会一直都接受的,并属于教会传统和使徒传统普遍承认的内容。^③不过,这个主张由于诺斯替派用寓意法不仅解释《旧约》也解释《新约》,不仅解释《创世记》也解释《约翰福音》,从而受到损害。这跟诺斯替派用《哥林多前书》第二章 14—15 节中属血气的人跟属灵的人的对比去说明诺斯替派和大公教会在解经上的差异是相一致的。伊里奈乌斯从保罗那里引述了这段话,他坚决主张只有真正属灵的人才可能在《旧约》中看出“神的简一性”。^④曾有两部圣约在两个民族中,但使徒的教义认为,《旧约》包含的既有教会的又有天国的“预表”。“查考《圣经》”^⑤意味着去发现上帝的儿子曾通过摩西和先知而建造的证据。^⑥

① Iren. *Haer.* 3. 12. 15 (Harvey 3:71—72); Tert. *Marc.* 5. 18. 11 (CCSL 1:719)

② Iren. *Haer.* 4. 32. 1 (Harvey 2:254)

③ Or. *Princ.* pr. 8 (GCS 22:14)

④ ap. Iren. *Haer.* 1. 8. 3 (Harvey 1:72); Iren. *Haer.* 4. 33. 1 (Harvey 2:256); Iren. *Haer.* 4. 33. 15 (Harvey 2:269); Iren. *Haer.* 4. 32. 2 (Harvey 2:255)

⑤ John 5:39

⑥ Iren. *Haer.* 4. 10. 1 (Harvey 2:172)

使徒跟《旧约》承续性的另一含意出现在同一段话的语境中。在《旧约》与《新约》之间的承续性是上帝的独一性的结果，两部圣约的差别是以同一位上帝的两大时代为基础的。《新约》与《旧约》的承续性需要一种创世与救赎的承续性。“基督教范围内的所有教会都从使徒那里接受了”作为天地创造者(Maker)的上帝也是应当称呼为“我们的父”上帝的“传统”。^① 德尔图良针对马西昂写道，“仁慈的圣父”称号也许属于造物主，“赐福的上帝”称号，按《创世记》第一章 22 节也许属于赐福万物的上帝，按《但以理书》也许属于赐福给人们的上帝，这从《旧约》历史上是显而易见的。^② 被造物的美表明，作为它们的造物主是当之无愧的，就连《旧约》与《新约》之外的宗教史也证实了这一点。^③ 奥利金在认信中概括了这种使徒承续性的第一个标准，“有一位创造和主宰万物的上帝”、“他是众使徒的上帝也是《旧约》与《新约》中显明的上帝。”^④

使徒传统中的承续性，其第二种形式是使徒作为基督忠实使者彼此相传的承续性。奥利金注重事实地讲到“使徒的教训”，他们像《旧约》中的先知，受圣灵的感动。^⑤ 对使徒承续性的这一界定直接针对将某一使徒跟使徒群体分隔开来的做法。伊里奈乌斯把异端对使徒证言各取所需去应合他们的体系、使其权威超出其他使徒的权威，说成是异端的一个特点。伊便尼派除开《马太福音》外，否认任何福音的权威；马西昂只承认《路加福音》；其他一些宣讲耶稣受难而基督不曾受难的诺

① Iren. *Haer.* 2. 9. 1 (Harvey 1:271—72)

② Tert. *Marc.* 5. 11. 1 (CCSL 1:695)

③ Tert. *Marc.* 1. 13. 2—5 (CCSL 1:454—55)

④ Or. *Princ. pr.* 4 (GCS 22:9—10)

⑤ Or. *Princ. pr.* 4 (GCS 22:9); Theoph. *Autol.* 3. 12 (SC 20:228)

斯替派信徒更喜欢《马可福音》;而瓦伦廷的信徒则信任《约翰福音》。^① 否认使徒之间的承续性尤以马西昂为甚,他称保罗是认识真理的使徒,因为真理的秘密已由一种特殊的启示传达给他。^② 马西昂或者他的信徒甚至还宣称,其他使徒不可能得救,因为保罗是唯一在主里面受洗的使徒。^③ 所以,按照马西昂信徒的说法,《加拉太书》对“假使徒”的驳斥是针对彼得、雅各布和约翰,并且针对流传在教会内的虚假福音;^④虽然马西昂看来并未始终用“假使徒”一词指称其他使徒,但彼得和保罗之间的冲突是他的教训中常常出现的主题。对于马西昂来说,保罗不是众使徒中的一位,而是唯一的使徒,而且“他并不信奉众使徒的说教”。^⑤

113 教会对这种拔高保罗的回答是把使徒权威归于整个使徒群体和归于《新约》正典,因而坚持保罗的教训和其他使徒的教训之间没有任何冲突。伊里奈乌斯称“彼得和保罗都是同一上帝的使徒”;^⑥德尔图良断言,彼得跟保罗在殉道方面是同等的。^⑦ 由于马西昂不仅把保罗抬高到其他使徒之上,而且把《加拉太书》抬高到保罗其他书信之上,将它放在保罗书信的首位,^⑧马西昂在大公教会方面的批评者们试图证明《加拉太书》令人满意地表明,保罗自认为是使徒群体中的一员,并跟群体有共同的教义。《加拉太书》第一章 18 节提到保罗去见彼得,这是对彼得的

① Iren. *Haer.* 3. 11. 7 (Harvey 2:45—46)

② Iren. *Haer.* 3. 13. 1 (Harvey 2:72)

③ ap. Tert. *Bapt.* 12. 2 (CCSL 1:287)

④ Tert. *Marc.* 4. 3. 2 (CCSL 1:548)

⑤ Tert. *Marc.* 5. 2. 7 (CCSL 1:667—68)

⑥ Iren. *Haer.* 3. 13. 1 (Harvey 2:72)

⑦ Tert. *Praescrip.* 24. 4 (CCSL 1:206)

⑧ Tert. *Marc.* 4. 3. 2 (CCSL 1:548)

职权以及有共同的信仰与启示的承认；“他（保罗）曾由一个迫害者转变成一个传道者，作为众弟兄之一介绍给弟兄们，由于弟兄们——才归向他们，其实，他们已经因使徒们的帮助而增强了信念”。^① 实际上，这是依据（马西昂和塞尔都不承认作为《圣经》正典的）《使徒行传》篇中的保罗去解释《加拉太书》中的保罗，它们的主题之一是十二使徒的首位权以及保罗对他们权威的承认。《加拉太书》的传述据称不但在逻辑上而且在年代学上都跟《使徒行传》的传述相一致，事实上是跟它完全相同的。^② 为了这种一致起见，《加拉太书》第二章 5 节的原文，“我们就是一刻的工夫也没有容让顺服他们，”^③被修改成好像是说，保罗实际是顺服他们的——伊里奈乌斯和德尔图良显然都作这样的修改，他们都抨击马西昂窜改保罗著作的原文。

这种调和保罗和其他使徒的前提是一批规范著作日益深化的权威，在这些著作中，不仅《加拉太书》中的保罗和《使徒行传》中的保罗，不仅保罗和彼得，而且所有这批使徒，都曾表示了使徒的同一信念。由于这些使徒，全世界所有的教会才有自己的根基。^④ 我们并不清楚，“圣经”一词多早就被用来表示现在收集在《新约》各篇中的一篇或多篇，开始带有当时曾用来表示《旧约》典据的某些含意。《彼得后书》第三章 16 节暗示，至少有一些保罗书信充斥着这些含意，这些含意也像“其他圣经”一样受到歪曲。伊里奈乌斯在驳斥这种歪曲时，可能会谈到“《圣经》所含的大量题材”，并且就像上下文中表示的，这话不仅指《旧约》，

114

① Tert. *Praescrip.* 23. 6 (CCSL 1:205)

② Tert. *Marc.* 5. 2. 7 (CCSL 1:667); Ps. Tert. *Haer.* 6. 1 (CCSL 2:1408); Iren. *Haer.* 3:†3. 3 (Harvey 2:74)

③ Iren. *Haer.* 3. 13. 3 (Harvey 2:74); Tert. *Marc.* 5. 3. 3 (CCSL 1:668)

④ Iren. *Haer.* 3. 12. 7 (Harvey 2:62)

而且也指使徒们所收集的书篇。使徒们的口头宣讲,他们接着“在《圣经》中传给我们,作为我们信仰的支柱和堡垒”。^① 不承认这些《圣经》经文的内容,就是蔑视那些曾跟主基督有过亲密交通的人。^② 按照伊里奈乌斯的习惯,所谓“圣经”无非更可能指《旧约》,实际上多半是指《旧约》。但从那时起,“圣经”也逐渐包括所谓的《新约》正典。

“《新约》正典是有权威性的《圣经》。”因为教义史所依据的并不是这一应被详细说明的结论的主题。这正典的发展是一个迷人的重要研究领域,并且这一领域的历史要求按本章所考虑的题目去重新研究。但正是关于《圣经》权威的教义,而不是确定其正典的范围与广度的进程,才是我们这里所关心的。在历史上,教义和进程在本节所论述的方面当然曾相互作用于使徒资格的标准。诚如约翰·诺克斯(John Knox)所说,“正典性和使徒性几乎成了同义词……这个论点按双向去论证:《彼得后书》,由于它被认为由一位使徒所写,所以应当被赋以正典的地位;《希伯来书》,由于它显然应有正典的地位,所以必然由一位使徒所写”。^③ 这些正典或使徒著作的书目连续几个世纪变动不定;而并不变动不定的是教义,这教义是在反对本章提及的异端中被首次正确表达的,在《新约》的正典中记录了“每一教会所由出的那本原教会的声音,《新约》居民的母邦的声音”,^④也就是耶稣基督的使徒的声音。

然而,诚如伊里奈乌斯所说,当诺斯替派面对依据这些传自使徒的《圣经》的论争时,他们会回答说,《圣经》不可能被任

① Iren. *Haer.* 1. 1. 3 (Harvey 1:13); Iren. *Haer.* 3. 1. 1 (Harvey 2:2)

② Iren. *Haer.* 3. 1. 2 (Harvey 2:6)

③ Knox (1952) 66—67

④ Iren. *Haer.* 3. 12. 5 (Harvey 2:58)

何跟“传统”无关的人正确理解,换句话说,知识的神秘体系并未赋于文字,而是由使徒传给一代代完美的诺斯替派。^① 大公教会对此种说法的反应——伊里奈乌斯比其他基督教著作家有更详细的说明——是求助于“出自使徒的传统”。^② 但是,跟诺斯替派的传统不同,这种使徒传统曾被公开流传在身处使徒统绪的教会内。或者用奥利金的话来说,正是“教会的教义,在使徒那里依次接续地传递,并继续存留在教会之中,直到今天”。^③ 同对《旧约》的恰当解释和《新约》的恰当正典一起,这种教会传统也是确定大公教会教义的使徒承续性的一个决定性标准。

把属于16世纪在《圣经》与传统关系问题上争议的范畴强加到公元2世纪与公元3世纪的讨论上,显然是一种时代错误,因为“在尼西亚大公会议之前的教会中,……根本没有‘唯独《圣经》’(sola Scriptura)的概念,也没有‘唯独传统’(traditio sola)的教义”。^④ 同时,必须注意,完全不同种类的教义方面的、礼仪方面的和解经方面的资料,从对《旧约》具体章节的基督论解释到对启示异象的一种千禧年主义的解释,都被归并在“传统”一词之下;并且这一归并的发展过程远远超出前尼西亚大公会议时代之外。在对教义发展作神学的解释中,一些最重要的问题是就作为基督教教义的根源与标准的使徒传统的内容与权威方面的争论以及就这一传统跟使徒资格的其他标准的关系方面的争论引起的。

对于伊里奈乌斯来说,作为基督的上帝既是传统的根源又

① Iren. *Haer.* 3. 2. 1 (Harvey 2;7); Tert. *Praescrip.* 22. 2 (CCSL 1;203)

② Iren. *Haer.* 3. 2. 2 (Harvey 2;7—8)

③ Or. *Princ.* pr. 2 (GCS 22;8)

④ Outler (1965) 29

是传统的内容。基督已把圣父是唯一上帝这一传统传给他的信徒们。^① 这唯一上帝的到来曾由先知和真正的福音预示过,基督徒全身心崇拜和热爱的正是这位上帝。^② 教会从使徒那里接受这一福音的传统,并把这一传统传给她的儿女。^③ 这种使徒的传统如像是被一位公告传报员公开传扬的,这就跟诺斯替派信徒的神秘传统不同,这种神秘传统只传给精心挑选过的少数人;这也跟孟他努派信徒的新预言不同,这种新预言使他们跟兄弟们断绝了来往。使徒从基督那里学到的,他们公开传给所有人的,并且不歧视任何人的,这正是使徒的特点。^④ 使徒的传统是一种公开的传统:使徒对教义的宣教并不暗一套明一套,把他们传统的一部分保留住,特定的继替次序传给有灵知的精英。这种使徒传统是明显可知的,以致尽管使徒不曾留下《圣经》作为他们教义的标准依据,教会也许依然能遵照“使徒传统的框架,把这传统传给从他们那里继承教会的传人”。^⑤ 其实,这是那些不开化地区的教会正在做的,在那些地区,信徒们还没有接触书面文献,仍小心翼翼地看护古老的使徒传统,^⑥这种传统概括在信条中——或至少概括在对使徒传统内容的一种类似信条的说明中。

就像《新约》正典的发展一样,基督教信经的演化也是早期基督教教义史的一个必不可少的部分和不可避免的部分;几乎同样不可避免的是对记录增、删正典某些书卷或信经个别条款

① *Iren. Haer.* 3. 9. 1 (Harvey 2:30)

② *Iren. Haer.* 3. 10. 5 (Harvey 2:40)

③ *Iren. Haer.* 3. pr. (Harvey 2:1)

④ *Iren. Haer.* 3. 11. 9 (Harvey 2:51); *Iren. Haer.* 3. 1. 1 (Harvey 2:2); *Iren. Haer.* 3. 14. 2 (Harvey 2:76); *Iren. Haer.* 3. 15. 1 (Harvey 2:79)

⑤ *Iren. Haer.* 3. 4. 1 (Harvey 2:16)

⑥ *Iren. Haer.* 3. 4. 2 (Harvey 2:16—17)

的兴趣。有些文献属于这里讨论的范围,但条件是当(并到那种程度)这些文献真正起到标志着教义发展方向的作用。这里更直接相关的是反诺斯替派教父所称的,他们依信经对信仰所作的说明,是确定和论证使徒承续性的必要因素。这些说明是《新约》正典确定之前、确定过程中和确定之后的这种承续性的不可分割的一部分:在《新约》正典确定之前,为使基督徒可以有令他们确信的信仰纲要;在《新约》正典确定之中,为使教会可以有挑选据称是使徒认可著述的辨识原则;在《新约》正典确定之后,因为《新约》正典要起到信仰标准的作用是漫长和复杂的,需要精炼成一条准则以便学习和认信。“信仰准则”或“真理准则”的说法并非总跟这些信条与认信文有关,它们有时似乎指“传统”,有时似乎指《圣经》,有时似乎指福音的信息。

117

研究伊里奈乌斯、德尔图良和希波律陀著作中的信经措词表明,不仅在基督教著作家之间而且在同一个著作家所引证的语录之间也有甚大差异,这暗示了信经文本本身决非整齐划一,也暗示著作家可改写和随意发挥文本以实现自己的意图。在这些被引述的经句中有两大内容是一直保持不变的,并且这两大内容或其中任何一种内容,都可以放心地被说成是大多数信经的要义,这两大内容就是:圣父、圣子与圣灵;耶稣基督的生、死和复活。按照奥利金的说法,有“要点清楚表达在使徒教训中”;^①他证明说,使徒的承续性并不排除对其他问题的商讨余地,唯有这一核心要义是不可商讨的。崇拜仪式的资料证实了这种解释,如同崇拜仪式在教父中引起的反响所证实的。伊里奈乌斯讲到教会从使徒及其门徒那里所接受的信仰,并进而去引证一则信经;^②德尔图良讲到从基督经门徒所传下的一条真

① Or. Princ. pr. 4 (GCS 22:9—11)

② Iren. Haer. 1. 10. 1 (Harvey 1:90)

理准则。^① 从使徒那里获得的传统不仅有它的内容,那里还展示了这样一个传统,在圣灵降临节之后,使徒们“集合在一个场所,圣灵充满,对他们今后的布道……起草了这一简短的要义”,(即)《使徒信经》(*Apostles' Creed*),“所以他们不会发觉自己像他们所希望的那样广泛分布,传不同的信息”。^② 这个要义应当起到作为统一教义保证的作用和起到为使徒承续性奠定标准的作用。

118

不论是教义的统一还是使徒的承续性,都跟诺斯替派的主张形成对照。伊里奈乌斯讲到“他们的多样化”,讲到“他们的教义及继承次序”,^③但又称,教会广布于全世界,并讲多种语言,同一心思,同一意念,保持着统一的信仰。^④ 他所提出的使徒传统提供了正确解释《旧约》与《新约》的论点,以及《圣经》提供了证明使徒传统正确的论点,在某些方面看是一种循环论证。但它至少在两个方面脱离了循环论证。一个方面是将传统跟“福音”视为同一,作为使徒所教训的规范。另一个方面是求助于使徒所建立的教会,教会保证了跟使徒的承续。因为当《圣经》和传统都不能使反对者信服时,伊里奈乌斯坚持“要清楚地见到出现在全世界各处的使徒传统”,在于“希求去发见真理在每一教会的整体能力之中”;“并且我们能够去核计那些人被使徒们任命为教会的主教,和(说明)直到当代的这些主教的继承次序”。^⑤ 在这些教会中,权威与威望都居首位的是罗马教会,各地教会都共有的使徒传统为罗马教会所维护。使徒的创立和使

① Tert. *Apol.* 47. 10 (CCSL 1:164)

② Rufin. *Symb.* 2 (CCSL 20:134)

③ Iren. *Haer.* 3. pr. (Harvey 2:1)

④ Iren. *Haer.* 1. 10. 2 (Harvey 1:92—94)

⑤ Iren. *Haer.* 3. 3. 1 (Harvey 2:8—9)

徒的继承次序是使徒承续性的另一个标准。

正统的教父们还否定异端对这个标准具有任何合法性的要求。德尔图良要求马西昂证明他所创建的马西昂教会有源自使徒的脉络可寻。^① 异端们被说成要比教会最初一代主教远为后起,使徒们曾把自己的教会托付给这些首批主教。因此,异端们必然既丧失承续性又丧失教义的统一性,而保持纯粹使徒传统的教会则时时处处都在宣讲同一种教义。^② 伊里奈乌斯看来曾论证说,教会的这一使徒的继承次序依据主教的名单可从经验上加以核实。其他著作家也有这种说法。按照德尔图良的说法(显然是在他成为一个孟他努主义者之前),没有使徒所建立的作为信仰的母胎和源泉的教会的认可,任何人都不可以被承认为传道者;使徒传统是这些教会所宣讲的东西。^③ 在这个意义上并在这一基础上,所有正确宣讲的教会都可以被称做本原的和使徒的教会,因为它们共同具有由使徒所建立的教会所守护的传统。^④ 德尔图良的学生西普瑞安把《马太福音》第十六章18节“你是彼得,我要把我的教会建造在这磐石上”,解释为,教会建立在彼得身上,虽然类似的权柄也交给其他使徒;^⑤他后来似乎没有收回这种看法,^⑥为阐明他的意思,西普瑞安进而说,“其他使徒都被赋予跟彼得同样的职位和权柄,但只有他(彼得)才开启端绪”。^⑦ 优西比乌差不多概述了第三世纪的发展,他所写的《基督教会史》提供大量资料去证明他在前言中所提出的主

119

① *Tert. Marc.* 1. 21. 5 (CCSL 1:463)

② *Iren. Haer.* 5. 20. 1 (Harvey 2:337—79)

③ *Tert. Praescrip.* 21 (CCSL 1:202—203)

④ *Tert. Praescrip.* 20. 7 (CCSL 1:202)

⑤ *Cypr. Unit. eccl.* 4 (CSEL 3:212)

⑥ See p. 159 below

⑦ *Cypr. Unit. eccl.* 4 (ACW 25:46)

题,“从神圣使徒而出的统绪”。^①

不论是循环论证或者非循环论证,这种对使徒承续性标准的解说确实提出了统一的权威体系。在这历史上,若并非也在神学上,它是对撇开其余只考虑其中一个标准或排斥考虑任一标准的曲解。比如,当《圣经》与传统的关系问题在中世纪后期和宗教改革运动的西方教会神学争论中成为一个热点问题时,它是以统一体系为代价的。传统是启示的一个独立来源,这一理论的支持者轻视传统中主要作为解经的内容,这方面内容曾用以界定传统及其在详明使徒承续性中的地位。支持《圣经》具有独一无二权威的人们,无论立论是激进的解经学的前提还是保守教义的结论,都忽略传统在他们视为正确解经以反对异端篡夺中所起的保护作用。

坚持认为上述的异端与争论产生了这些标准,并且权威体系没有这些标准就不会发展出来,那就过于简单化了。不过,人们可以推测,一旦真的没有这些标准,权威体系也许会也许不会发展出来。《使徒信经》也许不会明确地把上帝等同于天地的主、全能的父;《牧人书》的正典地位也许会更长久地处在变动不定之中,而且教牧书信的正典地位也许不会这样匆促得以固定;处于教会组织固有系统之外的启示和教牧行为的合法性也许会被看作是神的宽容的一种格外的恩赐而不是一种邪魔的诡计;而寓意解经要是并未因受到马西昂的抨击反而前途堪保,那么,滥用寓意法也许倒大可从正统教义的基础上被予以匡正。我们可以持有这些推测中的任何一些推测或全部推测,不必理会比如以下这种极端的评价,“马西昂凭他在组织方面和神学方面的思想及活动,对古代公教会的创立给以决定性的促动,并为它提

^① Eus. *H. e.* 1. 1. 1 (GCS 9:6)

供了一种模式；另外，他由于最早领会并落实了收集基督教正典著作——即《新约全书》——的想法而值得称道”。^①

由于早在马西昂或孟他努派出现的数十年前，教会就被说成建造在使徒和先知的磐石上，^②基督耶稣自己就是主要的房角石；关于先知，因为已经有一套公认的做法，即使不是被详细说明的理论，也可用作对先知的了解；而关于使徒，因为就像《以弗所书》的背景所暗示的，不仅使徒所传的信息，而且使徒的职分，对于基督教福音的存续都是十分重要的。灵知和新预言引出了以下的界定，就像在以下收尾的话中所表明的；但这界定的内容来自教会的生活、信仰和回忆——换句话说，来自教会传统：“真正的灵知是使徒的教义，是在古代设立遍及世界的教会，以及作为基督身体的性质，是跟主教的统绪一致的，他们按照这一统绪将存在各地的教会传下去，一直传到现在，不对《圣经》作丝毫曲解，用一套完整的教义体系小心翼翼地守护着，不添不减任何东西。这是（对《圣经》）的一种不臆假的解读，既不危害又不亵渎的一种合法又劝勉的解释。而最重要的，这是比灵知更珍贵、比预言更光荣的爱的杰出恩赐，这种恩赐胜过所有其他爱的恩赐。”^③所以，正因为此，“使徒的”、“大公的”、“传统的”和“正统的”才成了同义词：“使徒信条”对于以上帝言语为基础的正而公的教会所信仰的、训导的和认信的东西来说，才是一个标准的措词。^④

① Eus. *H. e.* 1. 1. 1 (GCS 9:6)

② Eph. 2:20

③ Iren. *Haer.* 4. 33. 8 (Harvey 2:262—63)

④ Thdt. *H. e.* 2. 31. 4 (GCS 19:171)

第三章 大公教会的信仰

121

与各种各样的异端和裂教相反,正统的大公教会把它所信仰、训导和认信的一切规定为使徒的教义。这种教义,像曾假设的那样,在异端要求认信它之前已为教会所信仰和训导。然而,从现有文献中去重构它是一个复杂的任务。大部分被保存下来的基督教文献,不是重在使基督教抵御蔑视它的有教养者的攻击,就是重在和异端的争论。因此,要了解公元2世纪和公元3世纪期间有什么样的基督教教义,很可能就要集中在这些同样的问题上,而忽略在教会的信仰与崇拜方面的其他教义问题。努力想在文献中揭示那些问题,其方法论的问题是十分棘手的,但文献本身又使这种努力成为既必要又无可非议。公元2世纪有最明显的例子,阿泰纳戈拉斯从区分向怀疑论者和不信教者提出的“对真理的辩护”和向那些准备接受真理的人提出的“对真理的讲解”着手,去开始他对基督复活教义的辩护;他特别提到,要不是异教徒敌视基督死而复活的基督教教义,使他有必要

优先考虑“辩护”而不是“讲解”，固然讲解本来是更有价值和更重要的。^①阿泰纳戈拉斯的区分证明注重“辩护”所产生的效果，以去尽可能设法弥补“讲解”的不足，是正确的。

研究公元2世纪与公元3世纪基督教教义状态的另一批问题是由对文献作文体与历史的分析引起的。流传下来的依纳爵书信原稿中有他著作的二次甚或三次修订，不仅在篇幅和风格上，而且还在教义内容上都有不同。对依纳爵有关教会和主教制度学说的解释颇多依赖于对这些修订的抉择，尽管断定这一修订或那一修订的可靠性其实通常也取决于抉择者本人的教义偏向。同样，西普里安的《教会的统一》(*Unity of the Church*)一书的手抄稿经断章取义的流传已引起对他的彼得首席权(primacy of Peter)这学说的一些质疑。^②德尔图良的著作年表不断回避对准确时间的确定；而倘使没有时间的准确确定，就很难去断定他什么时候作为大公教徒说话，什么时候作为孟他努主义者说话。对伊里奈乌斯的五卷本《反异端论》(*Against Heresies*)的文体分析曾想把这五卷各自的(有时是矛盾的)出处分离开来，尽管原先并不想得到普遍的认可，但这确实使不加批判地运用这部著作变得危险。奥利金的大部分著作只被保存在鲁菲努斯的拉丁译本中，对这些译本有理由持怀疑的态度。

这些文献方面的问题在这两个世纪甚或更长的时间内，几乎无休止地倍增，害得基督教教义的早期发展史上的一代又一代思想家去追溯起源、影响、借用以及分歧。由于我们这里想倾听的是合唱而不是独唱，所以有关原文、译文和著述活动等问题不再显得重要。取代这些问题的，是确定一篇文献或者文献的作者在

122

① Athenag. Res. 1(TU 4—II:48—49)

② See p. 159 below

异端与正统之间“界限不明域”^①中的位置,这是更难以捉摸的问题,这种确定并非出自一种教条,而是依据公元4世纪或公元5世纪(或公元16世纪或公元20世纪)所确定为正统教义的历史方式作出的。也许对付这后一问题的唯一办法——或者至少是这里所采用的办法——是去承认和用文献证明在异端和正统之间有一个界限不明域的存在,并寻求在这界限不明域内划出界线而不用歪曲证据。

123 因此,就我们的论题而言,依纳爵的重要性在于他的书信“以基督教为前提”;^②西普里安的论文是“一个信条,尽管尚处在滥觞期,却已可看出其后来模样的好范式”;^③德尔图良甚至在他的孟他努主义中,也“决不是非正统的,而且一点不提出任何让新预言取代使徒信仰的要求”;^④伊里奈乌斯的《反异端论》不论数据来源如何,他仍“连同他的灵魂、他的心灵和他的头脑全都”生活“在教会的信仰中”;^⑤并且,我们在奥利金那里,应当注意一位决非无批判的历史学家所说,“他从根本上就尊重基督教教义的传统。”^⑥我们还将利用在礼仪方面和信经方面的一些不为人知的原始资料,作为有关大公教会信念的凭据。

一、启示的异象及其转化

“启示论(Apocalypticism)……是一切基督教神学之母。”^⑦

① Turner (1954) 79

② Corwin (1960) 29

③ Bévenot (1957) 8

④ E. Evans (1948) 79

⑤ Harnack (1907) 66

⑥ Hanson (1954) 173

⑦ Käsemann (1964) 2:100

最初的基督论并不体现在将耶稣跟作为宇宙理性原理的逻各斯(Logos)的冷冰冰同一上,而是体现在人子(Son of man)制伏邪力并迎随着神的审判与仁慈而来的新时代(aeon)的热情异象中。洗礼是对过去和对不断由现在组成的今世的彻底抛弃。早期基督教信仰的每一主要教义都应当在这种启示背景中去理解:正统性的权柄、复活的主命令使徒成为门徒并吩咐他们奉行他所训令的一切,^①皆依据于直到末日也跟主在一起的允诺和预言。^② 当那世界末日被推迟时,允诺和预言就不再当作肯定基督教教义的前提,那前提必须换成另一秘诀。当然,对世界末日的期待本身是基督教信念的一条主要教义,是耶稣圣训所固有的,并包含在原始基督教团体的“使徒教义”中,这些团体往往被当作世界史的枝节琐事而罕为人知。这种期待作为一种基督教教义的地位,以及它跟其他教义发展的关连,都属本节对教会信仰的概述。

不过,把启示的异象的消失说成是使徒以后的一代人的“大灾难”,^③显然是十足的夸张。任何这种说法都过于简单化地依据在耶稣教训中以及在早期教会中对启示的作用的观点。这也未被后来的经文证实,因为要在基督复临的延迟的痛苦失望或因主返回的推迟而引致早期基督教团体的离散方面寻找证据是徒劳的。经文真正暗示的是在两极性的已经(already)/尚未(not yet)的转变,以及由这一转变所引起的解决注释上与神学上疑难的多种变化。这些变化包括重新解释《圣经》中带有末世论含义的章节,包括伦理律令朝眼前世界更复杂地描写到的信仰与爱的生活

124

① Matt. 28:19—20

② Tert. *Praescrip.* 8. 14 (CCSL 1:194)

③ Werner (1941) 115

的重新取向,包括对声称得到古人认可但不再适合基督教末世论发展新阶段的各种启示期盼的重新考虑和最终否定。在这方面,既注意承续性因素同样也注意变化的因素是十分重要的。

其实,甚至有证据暗示,启示的异象并不像少数神学家所说的那样迅速消失,或在公元2世纪和公元3世纪教会中完全消失。存在这种启示的异象的一个迹象,依据《启示录》第二十章1—10节所说,是对千禧年希望的执着坚持。也许该章中的预言被解释为是指基督返回之后一千年的人间统治,其最初迹象是跟帕皮亚斯(Papias)的名字相联系的。唯一明确归于帕皮亚斯的教义主张是他声称获自“未写下的传统”(unwritten tradition)的主张,主张称“随着基督的死而复活,基督的王国被确实实建立在地上一千年”。^①伊里奈乌斯带着对“使徒传统”的敬意,热情洋溢地描写了千禧年期间宇宙和生灵的变化;他引证帕皮亚斯为典据,帕皮亚斯是远古之人,曾亲受使徒约翰(《启示录》作者)的教诲,人们把他跟波利卡普(Polycarp)联系在一起。^②《巴拿巴书》尽管敌视犹太教,但似乎也因袭了这种犹太末世论的成分。^③

125

但有值得注意的证据,表明不仅千禧年盼望在使徒时代后还继续存在于教会之中,而且这种希望也许从开始就跟基督作王的其他说法处于紧张关系之中,这些说法对基督作王的时间表细节本身并不明了。尽管查士丁本人对耶路撒冷的重建以及《旧约》与《新约》时代的圣徒们会跟基督分享新时代的欢乐抱有希望,但他承认虔诚与正统都不亚于他的其他基督教信徒的存在,他们并不持有这种希望。^④看来早在后使徒时代,千禧年说

① ap. Eus. *H. e.* 3. 39. 11—12 (GCS 9:290)

② *Iren Haer.* 5. 33. 4 (Harvey 2:418)

③ *Barn.* 15. 4—9 (Bihlmeyer 29)

④ *Just. Dial.* 80. 2 (Goodspeed 192)

就被看作在容许有不同意见域中的一种可容许的说法,而既不被看作是正统性的标识,也不被看作是异端的标识。尽管千禧年说的起始期很早就被确定,但对终止期的确定要困难得多。奥利金对千禧年说的攻击详述了解经者们从字面上去解释基督王国的种种允诺,又推断出这种解释是“跟神的许诺不相应的”;“按照使徒的理解”去解释这些相关经文,得出的结论是,这些许诺的对象是灵魂而不是肉体,从而被许诺的王国是一个纯粹精神的王国。^①但奥利金这种论战性攻击是千禧年说继续存在的证据,而不是其消失的证据,并且至少是表明千禧年说存留在基督教信徒中的某种迹象。甚至美多迪乌斯(Methodius)在抨击拘泥字义的解经背景时,也提出了一种基本上是千禧年王国的看法;^②而科莫迪亚努斯(Commodianus)认为这一看法是完全理所当然的。^③

初期的末世论很可能存留到把基督复临推迟之后,这个看法的另一证据见于尤其在公元2世纪和公元3世纪流行文献中对启示意象和末世论方法的继续使用。在残存下来的著作中,这类末世论用语数量惊人;而有某种理由相信,就算存在这些大量用语也不表示启示学说实际上如何充斥在基督教团体之中。赫马的《牧人书》(*Shepherd*)在伊里奈乌斯看来是合乎教规的,在其他人士看来是不大可靠的,^④在德尔图良(在他一生相继各时期中)看来是两者兼有的。^⑤这本书的基督论说得好听点是模糊的,说得难听点是异端邪说的。不过,这本书被保存了

① *Or. Princ.* 2. 11. 2—3 (GCS 22; 186)

② *Meth. Symp.* 9. 1 (GCS 27; 113—114)

③ *Comm. Instr.* 2. 3. 6—9; 2. 39. 15 (CSEL 15; 63; 111)

④ *Iren. Haer.* 4. 20. 2 (Harvey 2; 213); *Eus. H. e.* 3. 25. 4 (GCS 9; 252)

⑤ *Tert. Orat.* 16. 1—2 (CCSL 1; 266); *Tert. Pudic.* 10. 12 (CCSL 2; 1301)

126 来——并且在产生地它的声望丝毫不亚于《圣经》的西乃山手抄本(Codex Sinaiticus of the Bible)。《牧人书》的作者(或作者们)运用启示式召唤的方式去要求读者悔改。这本书的末世论语言生动活泼,只是跟其恳求的坚定口气相比,才显得逊色一点。主尚未归来,因此审判工作尚未完成;但它可能很快完成,接着成全的结局就会到来。^① 不应该因残存启示中的教义偏失就可以抹煞它们为当时人们的信仰与希望提供了依据,当时他们还根本不知道任何异端,在基督教启示作品中,必然给人留下这样的印象,“已经”和“尚未”之间的关系与其说是引起公元2世纪和公元3世纪的信徒与崇拜者的困惑,不如说是引起早期教会中的哲理神学家和近代解经家中的“一贯的末世论”(Consistent eschatology)支持者的困惑。

在流传到我们手里的有关早期崇拜仪式的零星资料中提及基督的“降临”,使以上那印象得到了证实。比如,《马太福音》廿一章9节的颂赞(Benedictus)显然是对以许诺弥赛亚王国的到来作为终末来临的肯定。但至少早在《使徒法典》(*Apostolic Constitutions*)的时候,甚或更早,教会的崇拜仪式就习惯于使用颂赞上相同的字句去向主祭和圣体圣事的临在致敬。^② 因为诚如韦特(Wetter)在评论早期崇拜仪式对基督在圣餐中“降临”的祈求时所指出的,“观察崇拜仪式上的圣显(epiphany)在做法上怎样跟末世论上所定位的复临相混合,是十分有趣的……这也是这些观念怎样跟早期基督教信仰相联系并且兴许还是从中发展出来的证据”。^③ 基督的降临是“已经”而又“尚未”:他已经

① Herm. Sim. 9. 5. 82 (SC 53:298—300); Herm. Vis. 5. 7. 25 (SC 53:142—44)

② Const. App. 7. 26. 5 (Funk 414)

③ Wetter (1921) 1:21

在道成肉身中到来,并且将在道成肉身的基础上来到圣餐上;他已经来到圣餐上,并最终将来到他父的国里跟他们同饮新杯。^①当古代崇拜仪式颂赞说,“让恩典到来(或让主到来),并让世界终结”^②时,它的末世论观点就既包含基督的最终降临又包含基督降临在圣餐中。圣餐的崇拜仪式不是对降临推迟的弥补,而是对许诺要回来的基督临在表示庆贺的一种方式。

127

信条起有某种相同的功能。尽管信条措词的增添更改确实是教会在信条方面演变的索引,但信条从一开始也同样确是一种保守的力量,用教会的信仰、训导和认信去指导圣职候补者和提醒崇拜者,其中包括一些教义的论题,这些论题在基督教的崇拜与教育中任何时候都不扮演重要角色。甚至在历史的终结还不能实现它曾期盼的一切时,信条仍然既以过去时态又以将来时态谈及基督的降临;甚至在柏拉图主义的神学家把灵魂不朽作为《圣经》的一个教义去宣讲时,信条仍继续在宣认肉体的复活。这足以抗衡对已经和尚未的任一方面作任何过于简单化的分解。

部分由于信条的保守影响,末世论用语和启示的意象甚至在对基督马上到来的期盼已不再像以前那样强烈时,还继续在基督教的传述方式中占有突出的地位。德尔图良的著作在某些值得注意的方面为那种期盼的衰落提供了文字的证据。不过,同样值得注意的是,当他使用“希望”这个词时,它几乎无例外地是跟对世界末日的极大希望有关的,而不是跟降临这个方面的较次要希望有关的;这同样适用于他对“审判”这个词的使用,不断去全力应付假基督(Antichrist)的形象也表明了一

① Matt. 26:29

② ap. *Did.* 10. 6 (Bihlmeyer 6)

些启示说法的持久存在。这种形象不仅经常出现在德尔图良那里,^①也许如预料中那样,而且涉及假基督的教父文献常常足以使人有理由假定,在崇拜和宣讲中一直重视这种启示的表记。假基督的表记也不是只表示跟罗马政治冲突的一种宗教方式。科莫迪亚努斯预言尼罗会从阴间死而复生,并宣称“我是你们始终祈求的基督”,^②可能就是这样一种冲突。但伊里奈乌斯在假基督身上看到从洪水以来的每种错误和偶像崇拜的重演;并且,他按照出自“亲睹过约翰这辈人”的使徒传统所解释的《旧约》与《新约》的预言,相信假基督可能是但(Dan)部族的一员。^③希波律陀持同一看法,并在一篇有关假基督的完整论文中论证说,《但以理书》的预言尚未完全实现,^④并论证说,末日并非指日可待;^⑤他对《但以理书》的注解,是基督徒所作的现存最古老的注解,他通过对那些预言的极详细注解去展开这种论证。希波律陀对于把假基督和凯撒混为一谈的批评表明,^⑥他并不期盼基督马上回来;^⑦但他的《但以理书评注》(*Commentary on Daniel*)、《论假基督》(*Antichrist*)和《使徒传统》(*Apostolic Tradition*)都说明了这位神学家在评注方面、信条方面和礼仪方面的任务怎样迫使他去论述这些启示的问题,而不管他自己有没有这种愿望。

当然,对一位神学家来说,有可能多少按照他自己的愿望去

① Tert. *Marc.* 5. 16. 4 (CCSL 1:711); Tert. *Res.* 27. 6 (CCSL 2:956—57)

② *Comm. Instr.* 1. 41. 14 (CSEL 15:54)

③ *Iren. Haer.* 5. 30. 1—2 (Harvey 2:406—408); Hipp. *Antichr.* 14 (GCS 1—II: 11)

④ Hipp. *Antichr.* 27 (GCS 1—II: 19)

⑤ Hipp. *Dan.* 4. 58 (GCS 1—I: 332—34)

⑥ Hipp. *Antichr.* 14; 25 (GCS 1—II: 11; 18)

⑦ See pp. 106—7 above

曲解《圣经》中启示的问题,以致使这些问题成为根本不同于教会所认信的问题。从亚历山大的克莱门经奥利金到尼撒的格列高利的神学传统中所出现的大量看法恰恰是这样一种曲解。克莱门据说“不把基督复临理解成一个即将到来的事件,而是像保罗那样,理解成已随道成肉身的耶稣的降临而得到实现的事件”。^① 奥利金的主张据说“不是一种柏拉图式的真正基督教的末世论,而是末世论的替换物,其实是对末世论的一种逃避”。^② 又据说“格列高利只有在作为大公性基督教的护教者时,才暗暗坚持基督在历史上的存在”。^③ 而按他本人的思想,他是一位泛神论者,既不需要基督某种历史上的降临,也不需要他在历史上的第二次复临。这种评价可能更适用于克莱门而不是奥利金,以及更适用于奥利金而不是格列高利。说奥利金跟他之前的克莱门和他之后的格列高利一样,把基督复临的思想吸收到从史前直到最终圆全(final restoration)的一种世界史图式中,这种说法是正确的。如同他本人所注意到的,使徒传统有关末世论细节的说明是十分罕见的。^④ 奥利金曾想证实使徒传统所说明的一切;但由于他把这一切吸收进天地万物演替的宇宙过程中,从而危及了使徒传统的一些最根本的说法。尼撒的格列高利试图以他那神秘的反而是《圣经》的末世论去纠正这一点。按照格列高利和后来的传统,奥利金的末世论学说起到一种警示的作用,警示每一个神学家有权利做什么,而没有权利在传统基础上去作他个人的思考。

不过,奥利金的末世论思考几乎逃避了官方的谴责;所以他

① Buri (1939) 50

② Hanson (1959) 354

③ Harnack (1931) 2:169

④ *Or. Prin.* pr. 7 (GCS 22:14)

曾以如此多的精力去对抗千禧年说。对孟他努派的谴责主要不是针对其启示的主张以及上面提到的对诺斯替派的攻击,也不集中在其千禧年说的倾向上。末世论要否定的是被谴责为异端的信条;末世论要胜过的只是被当作私人意见加以容忍的信条(如尼撒的格列高利的奥利金主义)或被当作较早不够精细的启示思想的残余加以容忍的信条(如千禧年说的意象)。优西比乌把帕皮亚斯的千禧年说说成是“希奇古怪的”和“颇像神话的”,^①他肯定是为东方一大批神学主张说话。而奥古斯丁放弃他早先对《启示录》第二十章所持的千禧年说的解释,赞同那经文中所说一千年是指教会历史的观点,^②他就为西方大多数的大公性解经立了标准。我们特别提到,优西比乌和奥古斯丁对世界的未来的解释,就像他们对世界的过去的看法一样,代表了教会重新肯定人类历史在救恩工程中的地位,这决不是多余的。^③

那种肯定在教会早先关注世界史的过程与形成的表示中已有所暗示。也许这种关注跟启示的异象的单纯热情之间的反差的最戏剧性例子出现在德尔图良的《护教篇》(*Apology*)中。德尔图良描述了基督教群体的崇拜,这个群体是由共同的认信、教规以及盼望联结在一起的团体,他列举了这种团体的一些祈求:“我们也祈求君王们(Caesars),祈求他们的大臣们,并祈求一切身居高位的人;祈求世界的公益;祈求普遍的和平。”德尔图良在所列举的这些相当常见的祈求中还另加上了一个祈求:“并祈求末日的推迟。”^④《护教篇》的陈述语境是有

130

① Eus. *H. e.* 3. 39. 11 (GCS 9:290)

② Aug. *Serm.* 259. 2 (PL 38:1197—98); Aug. *Civ.* 20. 7 (CCSL 48:709)

③ See pp. 39—41 above

④ Tert. *Apol.* 39. 2 (CCSL 1:150)

深意的，它的礼仪语境也同样有深意。《提摩太前书》二章 1—4 节的劝告，在德尔图良的话中得到响应，这段话显然被崇拜仪式吸收，含有祈求宽恕百姓以及推迟时代终结的意思。德尔图良声称——直接在预言上帝的烈怒正在迫近之后——基督徒决心“替百姓赎罪”，这是对《新约》中同一段话的另一种回应。^① 在两次声明中，德尔图良自称是为团体的意愿和教会的活动辩护，而不仅仅只表达他私人的看法。在同样的崇拜仪式上，教会祈求末日的推迟也包含了对《圣经》的理解，这也许并不是对《圣经》启示部分的排斥；有些仪式还包括吟诵德尔图良所引用的信条，包括其中的末世论断言。^② 祈求末日的推迟并不是对这些末世论盼望的否定，而是跟这些盼望一起属于既不能归于“预言将实现的”又不能归于“预言已实现的”一种末世论。这种末世论本身可以这样宣称，“纵然《圣经》对神圣的盼望未提供任何帮助，我仍足以对这种许诺有一初步的判断，因为我已经有世间的才能，并且我会期盼来自天上，来自天上同样也是地上的上帝的某种东西”，并且同时可以用千禧年措词去说明这种希望。^③

一个明显的事实是，一种无差别的启示的所有范畴显然不能满足其容量是一部已发生过的历史的一种信念的需要。在耶稣的教诲中，它的“尚未”是跟他可见存在的“已经”相辩证的。这辩证的两端出现在教会所记录的耶稣言行中。不过，当启示的异象消失时，那些言行中有许多就显得像谜一样。公元 2 世纪和公元 3 世纪的福音诠释史大多致力于在前提改变时去领悟

① *Tert. Scap.* 3. 3 (CCSL 2:1129); *Tert. Scap.* 4. 1 (CCSL 2:1130)

② *Tert. Apol.* 39. 3 (CCSL 1:150); *Tert. Praescrip.* 36. 4—5 (CCSL 1:217); *Tert. Virg. vel.* 1. 3 (CCSL 2:1209)

③ *Tert. Marc.* 3. 24. 12 (CCSL 1:544); *Tert. Marc.* 3. 24. 6 (CCSL 1:542—43)

《圣经》中启示章节的意义。在诸如《马太福音》第十章 22 节中的“到底”最终跟个人的死有关,跟时代的终结无关。^①

131

在耶稣教诲中运用启示的方式并不确保它在教会有关耶稣的信条中的地位。甚至比注释的再整理更有意义的是教义的再整理。拯救的教义颇带辩证法,这种辩证法最初体现在启示的异象中。拿撒勒的耶稣在历史上的形象已致力于——或者已打算使他适用于——人子的启示异象的来世属性。教会所描写的并君临世界的复活的和崇高的主,现在成了跟历史上马利亚之子的形象的此世属性相适应的主。不论是启示的比喻还是基督教信条的更高程度的本体论语言都避免不了或解决不了内在和超越之间关系的问题。同样,耶稣教训中所许诺的拯救被用未来学的措词去描述;^②尽管那种含义并未从基督教的布道与崇拜中消失,在拯救完成于基督的死而重生和完成于基督带着荣光回来审判生者与死者之间的辩证法,现在不得不去表明“已经”与“尚未”之间的平衡。只有区分基督的两次降临才可能公平对待那种平衡,这种区分也是对《旧约》响应犹太教的预言加以分类所必需的。^③像诺斯替派的基督幻影说那样否认基督第一次降临的历史特性,或像奥利金信式的思考的那样把基督第二次降临精义化为对灵魂的隐喻,都损害了使徒的教义。

假如早期教会的信条和耶稣的教诲可以被简单地说成是一贯的末世论,那么我们就可以把这种末世论的衰落说成不仅是确立教会组织的首要因素,也是确立信条标准的首要因素。不论是原始基督教还是大公教会,就真诚专一而言,都不是始终一

① Tert. *Scorp.* 10, 17 (CCSL 2:1090); Tert. *Fug.* 7, 1—2 (CCSL 2:1144)

② Rom. 13:11

③ See p. 19 above

贯的,就像对每种稍新一点的证据或对旧证据的新研究所表明的。已经和尚未的辩证法一度曾被允许出现在经文中,这种变化之大也许变得明显可见。这无异于从宇宙戏剧的范畴到存在的范畴、从对圣约翰神性的启示(Revelation of St. John the Divine)到尼西亚大公会议信经的决定性转变。然而正是通过那信经,马利亚之子(Son of Mary)的人的形象才被保存下来,并且大公教会中后于启示的各辈人正是受那信经的教导才去期盼死者的复活和未来时代的生活。

132

二、超自然品类

基督教的启示论反映了基督教信徒和其他宗教信仰徒共有一种超自然世界观。这种世界观同样也形成了基督教教义的前提。然而由于基督教特有的内容,使它自身的超自然主义起了特别的转折,并最终通过三位一体的上帝教义超越了这种超自然主义。

凯斯(Shirley J. Case)说,“天空低垂在古代世界”,“天地间的通道交往频仍。诸神和精灵群居在上空,在那里,他们随时准备干预人类的事务。而从下界出现的或者蛰伏在大地角落的恶魔经常威胁到人的幸福。大自然充满活力——充满超自然的力”。^①只要在措词上稍作这样或那样的更动,这一对自然品类和超自然品类关系的描述也会被公元1世纪的犹太人、基督徒以及诚挚的异教徒承认。这形成了基督教教义的护教者及其非基督教对手共同立足的基础,就像护教者自己所坦率承认的。^②

① Case (1946) 1

② Tert. Apol. 22. 1-2 (CCSL 1:128)

教父并不想使人们怀疑希腊罗马宗教的种种现象的超自然性;他们反而把这些现象归在超自然世界中的魔鬼城区。

就基督教教义史而言,明显存在于最初二或三个基督教世纪的信仰与生活中的对于超自然品类的认识是教会教义发展中一个必不可少的要素。然而这种认识本身并不被收编成一种教会的信条。基督教看来只是在同一层次上表达一种普遍的舆论,只是把素朴的超自然主义改变成公然的迷信。但我们接着应当去考察在人们的虔敬跟教会的教义之间的种种相似点以及不同点,从而揭示在神学的全面思考和哲学启蒙思考基础上形成的教会教义怎样千方百计地使甚至是当时最显赫流行的宗教观点也屈身俯从于对福音的“理所当然的事奉”。^①

尽管关于超自然品类的思想至少由于基督教的信仰和教义才广为流传,但这种思想在两个方面尤为突出:在形成不知出于什么原因低于上帝但又高于人类的天使和魔鬼的概念方面;以及在把奇迹与祈祷用作跟事物的自然品类相抵触的手段以谋求神的帮助和防止神的威胁方面。在促使“天地间交往”的神祇中,那些跟福音故事关系最密切的是天使和魔鬼。天使曾是耶稣奇迹般诞生及其奇迹般复活的预言者;^②他们也曾是在耶稣出生之前的报喜者,^③并被《启示录》描写成在其地上历史期间和带着永恒的荣光传送教会礼仪的号曲。^④《圣经》的传统在这里依属犹太人关于天使神祇的思考,同样也依从诺斯替派的宇宙论,这些宇宙论的一个明显特色是近于无限的伊涌系列,作为在陌生的最高上帝和人类之间的善或恶的中介。这种中介关系

① Rom. 12:1

② Luke 2:11; Mark 16:6

③ Luke 1:26—38

④ Rev. 11. 15—18

应当密切到什么程度,显然可见于《歌罗西书》二章 18 节对“敬拜天使”的驳斥和来自《新约》中的其他暗示,暗示有些基督徒过高评价众天使,以致跟天使作为上帝的使者与仆人的职守全然无关。^①

那种驳斥使殉教者查士丁不同凡响的一段话变得更加不可思议,这段话似乎反映了公元 2 世纪教会的礼仪习俗和公开教义。查士丁为反驳基督徒因不崇拜罗马官方神祇而被说成是无神论者的指控,他声称:“我们承认,对这些神祇,而不是最真实的上帝,我们是无神论者,上帝是正义和节制以及其他一切美德之父,他超越于一切不洁之外。我们只崇拜和敬慕他,还有出自他并教导我们这一切的圣子,连同其他众多追随模仿他的好天使,以及说预言的圣灵。”^②阿泰纳戈拉斯的类似说法通常不为人注意,他在反驳因当众诵读三位一体教义而受到同样的无神论指控后说:“我们关于上帝的教义(τὸ θεολογικόν)并不到此为止,我们还声明有众多天使和祭司。”^③这段话远没有“澄明”^④查士丁关于天使的说法跟三位一体说法的关系,它只表明查士丁并不是唯一认定上帝和天使有某种类似神性的基督教教师——这种实际存在的类似性足以证明在提及神的三体合一(Triad)的同时去提及众天使是正确的。因此,推断在查士丁的说法中有着对众天使的某种崇拜,也许不无根据,虽然这段话尚“未经核实和确证”。^⑤

不过,当我们从上述顺便提及的话转向教会的训导和认信

① Heb. 1:5; 1 Pet. 1:12

② Just. 1 Apol. 6 (Goodspeed 29)

③ Athenag. Leg. 10. 3 (Goodspeed 325)

④ Crehan (1956) 134

⑤ Goodenough (1923) 194

内容时,就会发现,有关天使的教义的根本宗旨是,坚持强调他们不是较小的神祇而是被造物。教会的教义和人们的崇敬之间的反差,从查士丁的话看来是十分醒目的。诺斯替派信徒把宇宙间种种矛盾解释为神的现实本身,但又试图借助一系列伊涌、众天使和其他半神半人,使最高上帝跟这些矛盾隔离开来,与此同时,教会的认信则试图去澄明作为造物主上帝的教义。伊里奈乌斯从《约翰福音》一章3节中万物由逻各斯所造的说法推断出,“万物,即使是众天使或众天使长,或者是君王或主宰,都既由他那遍在的上帝所立,又由上帝的逻各斯所造”。^① 只是由于曲解了造物主与被造物的关系,才把世界的创造归于众天使。^② 赫玛看来很赞成这种看法,但当他把众天使称做上帝的第一被造物,把全部创世都交给上帝时,他已着手用创世的教义去修正这种看法。^③ 奥利金在《论首要原理》的序言中指出,教会的成文教义已将众天使是上帝的仆人(以及众天使本身是上帝的造物)规定为正式的传统,但把众天使受造时间以及他们存在的性质留作有待研究思考的问题。^④ 这一正式的传统,经尼西亚大公会议的认信,对创世采取了把上帝指定为不仅是天地的创造主,也是“一切可见与不可见万物”的创造主的超越其他一切简单武断的信条说法后,就被宣布为信条。^⑤ 关于天使学的思考并未中断,但教会在其创世教义中设定了一个界线,这方面思考就不容表达。^⑥

① *Iren. Haer.* 3. 8. 3 (Harvey 2:29)

② *Iren. Haer.* 2. 2. 1 (Harvey 1:254)

③ *Herm. Vis.* 3. 4. 1. 12 (SC 53:108)

④ *Or. Princ.* pr. 10 (GCS 22:16)

⑤ *Symb. Nic. -CP* (Schaff 2:60); *Or. Princ.* 4. 4. 8 (GCS 22:359)

⑥ *Tert. Marc.* 5. 19. 4 (CCSL 1:721); *Did. Spir.* 7 (PG 39:1038-39)

魔鬼学也同样如此。事实表明,由于它为把人当作罪人的教义准备了同样多的术语和框架,魔鬼学思考,对公元2世纪与公元3世纪的教父来说,要比天使的教义更有吸引力。基督教著作家们承袭了犹太思想中的宇宙论与注释的关注,他们思考堕落天使的本性与行为,尤其是思考被看作在《创世记》六章1—4节首次明确提到的堕落天使的本性与行为。^① 德尔图良把他所描述的“变节天使”(angelic apostates)看作是“上帝的背离者,勾引女人者”以及占星术的发明者,据说就是来自《创世记》这段话中的叙述。他们对人间处女的淫欲把他们推向弃上帝的临在而不顾并堕入罪恶的地步。^② 因此,他们极力把人引向歧途。于是,撒旦和他的众天使充斥整个世界,腐蚀人和其他被造物。^③ 这种以魔鬼为根源的描述在文献中遍皆是,比如,菲利克斯(Minucius Felix)说得很明白,他说,犯过的精灵曾因他们的淫欲而堕落,现在又想方设法使人堕落;^④ 比如,阿泰纳戈拉斯(Athenagoras)所详述的“先知们”关于曾因淫欲导致自己堕落的众天使所说的一切;^⑤ 又比如,显见于将异教神祇跟私通的天使混为一谈。^⑥

基督教对在跟魔鬼、堕落天使与撒旦交往中的危险的关注显然随着隐修士的虔敬生活的开始而急剧上升,这种隐修士的虔敬生活也是新一批基督教文献即隐修士传记得以开发的原

① Or. *Cels.* 5. 55 (GCS 3:58—59)

② Tert. *Idol.* 4. 2 (CCSL 2:1103); Tert. *Idol.* 9. 1 (CCSL 2:1107); Tert. *Apol.* 35. 12 (CCSL 1:146—47); Tert. *Virg. vel.* 7. 2 (CCSL 2:1216)

③ Tert. *Spect.* 8. 9 (CCSL 1:235); Tert. *Coron.* 6. 2 (CCSL 2:1047); Tert. *Cult. fem.* 1. 2. 1 (CCSL 1:344)

④ Min. Fel. Oct. 26. 8 (CSEL 2:38)

⑤ Athenag. *Leg.* 24. 5 (Goodspeed 344)

⑥ Comm. *Instr.* 1. 3. 15 (CSEL 15:7)

136 因。在这类传记中,最初也是最有影响的是亚大纳西的《圣安东尼生平》(*Life of Saint Antony*),它看来是以基督教英雄与魔鬼邪力间的冲突为主题。安东尼认为魔鬼也有神的洞察力和活动力,但他还是把魔鬼说成是“软弱的”,特别在压倒一切魔法与妖术的十字圣号之前。^①我们不仅从圣徒与苦修者的生平中,也从关系不甚密切的评述者的评论中,得知十字圣号作为防御恶精灵的手段有多么的重要;尤瑞安皇帝表示过这样的看法:“向魔鬼发嘘声和在额前划十字符号,这两件事是他们的(基督徒的)神学的精华。”^②尽管奥利金私下对魔鬼的信仰是跟他关于史前堕落看法密切相关的,但他告诫说,恶精灵正俯伏伺机把人引入歧途,信徒应当欣然接受上帝差遣的圣灵的帮助,以御敌意的魔鬼,他的这一告诫确实概括了教会的信仰和崇敬。^③

当这种基督教崇敬跟诺斯替派、摩尼派和普里西利安派(Priscillianist)等体系的二元论思辨相结合时,魔鬼及其界域就成了不仅跟基督徒灵魂而且跟神的主宰权堪相匹敌的对手,这是意料之中的。世俗二元论的重新出现,以及在基督教历史中始终残留异术邪技,这似乎表明,基督教教义并未成功地消除众多信徒对“世界的神”^④其实最终是某个神(a god)的根深蒂固的信念。不过,教会教义早在反驳诺斯替学说或者在回答摩尼教的二元论与普里西利安派的二元论时就是清楚和明确的。隐修士中好谈奇闻轶事者谈到魔鬼时也坚持,魔鬼是软弱的,因为

① Ath. V. *Ant.* 31 (PG 26:889); Ath. V. *Ant.* 28; 41 (PG 26:885; 904); Ath. V. *Ant.* 78; 35 (PG 26:952; 893); Lact. *Inst.* 4. 27. 2—4 (CSEL 19:384—85)

② Jul. *Ep.* 19 (LCL 3:52)

③ Or. *Princ.* 3. 2. 5 (GCS 22:253—54)

④ 2 Cor. 4:4

基督的十字使他们失去了伤害力。奥古斯丁为反对摩尼教的二元论而按新柏拉图主义的术语把恶定义为善的缺乏；^①因此上帝是一切力量的源泉，甚至包括有害的力量，而魔鬼是这同一位善的上帝所造的堕落之物。^② 在 563 年的布拉加(Braga)宗教会议，为反对普里西利安派而告谕说：“无论谁否认恶魔最初是由上帝创造的善天使，反而坚持主张恶魔由浑沌和黑暗所生，而恶的本源与本质除了就是恶魔本身外，没有任何创造主……就诅咒谁。”^③ 尽管基督教再次接受超自然品类的现实，但它已懂得按照《旧约》去断定上帝的唯一性和创世的善性，而将超自然主义保持在严格界限之内，至少保持在基督教教义范围之内。

137

安东尼(Antony)在跟魔鬼的搏斗中经常显示出神奇力量。他为那些被魔鬼所迷的人驱除鬼魔，并且他能治愈许多来他这里的病人。^④ 不过，亚大纳西在他写的安东尼传记中一再努力指出，安东尼“不是通过发号施令去治病，而是通过祈祷与祈求基督之名去治病，所以一切都明明白白，并非安东尼在治病，而是主向人们表达他的慈爱，并通过安东尼去治愈病人”。^⑤ 并且有好多次，安东尼的神奇力量并不生效，因为上帝不愿其生效。^⑥ 关于一些有神奇力量并以“雷鸣兵团”传奇著称的基督徒，曾有过一些较早的说法和描写。^⑦ 但尽管有这些描写，基督教关于奇迹的教义在对《圣经》故事的解释与辩护中，仍产生了

① *Aug. Mor. Manich.* 2. 4. 6 (PL 32:1347)

② *Aug. Nat. bon.* 32—33 (CSEL 25:870—71)

③ *Mansi* 9:775

④ *Ath. V. Ant.* 48; 64 (PG 26:913; 933); *Ath. V. Ant.* 56 (PG 26:925)

⑤ *Ath. V. Ant.* 84 (PG 26:961)

⑥ *Ath. V. Ant.* 56 (PG 26:925)

⑦ *Eus. H. e.* 5. 5 (GCS 9:434—36); *Tert. Apol.* 5. 6 (CCSL 1:96)

近乎圆满的效果。当塞尔苏斯断言上帝决不愿意任何跟自然相反的东西时,奥利金引证以下信条给予反驳,即按上帝的意愿和言语所做的一切都不可能跟自然相反;^①这对所谓的奇迹尤为适用。奥利金自己在解释《圣经》中的奇迹传说时,似乎坚持这些传说有不加夸张的真实性,^②而在《驳塞尔苏斯》中特别在《论首要原理》中,他却详细论证说,这些传说不是要被看作仍然有效,而是要被看作对神圣真理的一种有象征意义的声明。^③另外,德尔图良对依据自然法则去批判奇迹的做法不以为然,因为提出自然法则的哲学家否认上帝有无限权力。^④德尔图良受信仰的支配,承认《圣经》的绝对正确,也把奇迹的传说看成是确实确实的真理。^⑤不论是在奥利金的学说中,还是在德尔图良的学说中,值得注意的成分是利用对自然的界定和利用对超自然的迷恋去制约上帝作为造物主的教义。

那种制约在教父所提出的关于祈祷的教义中更显而易见。关于这一论题,奥利金和德尔图良都写有专门的论文并使用了主祷文。在这方面,祈祷看来也是诸多奇迹中的基本要素。基督教超自然主义跟异教超自然主义之间的密切关系也许再没有比在祈祷的做法中更为明显;这种密切关系对于德尔图良来说是如此的明显,以致于他在对罗马的祷告与诅咒中也找到证明基督教正确的一种“灵魂的证言”。^⑥ 诚如海勒尔(Friedrich

① Or. *Cels.* 5. 23 (GCS 3:24)

② Or. *Matt.* 11. 2. 477—78 (GCS 40:35—37); Or. *Matt.* 13. 6. 577—79 (GCS 40:193—96)

③ Or. *Princ.* 4. 2. 9. 15—16 (GCS 22:321—23)

④ Tert. *Anim.* 2. 7 (CCSL 2:785)

⑤ Tert. *Praescrip.* 44. 5—10 (CCSL 1:223—24)

⑥ Tert. *Test. anim.* 2. 6 (CCSL 1:177); Tert. *Apol.* 16. 10 (CCSL 1:116); Clem. *Str.* 7. 7 48. 5 (GCS 17:36)

Heiler)评论说,“非基督教的祈祷方式和基督教的祈祷方式之间的密切关系一再令基督教神学家吃惊”;^①而他在别处又提示说,“基督教虔敬生活的历史是基督教在全世界各类宗教中绝对无与伦比的最引人注目的证据”。^②表述基督教关于祈祷的教义并据此去考察这两种见识的任务落到了公元2世纪、公元3世纪和公元4世纪教会教父身上。祈祷中的事实和教会所采取的方式都是虔敬史与礼仪史方面的内容;祈祷的意义和目的则是基督教教义发展史的内容。

但教义当然是以祈祷及其方式为端绪和前提的。一个基督徒就是一位祈祷者。在护教文献中,都提及祈祷文是为帝国和凯撒而提出的,据以反驳基督教有煽动性的指控。^③德尔图良的雄辩力压倒了批评家的气势,这些批评家断言,正因为唯有抵制教会只向唯一的上帝祈求,才会拥护凯撒,使他变得伟大起来。德尔图良说:“除了上帝我不可能祈求任何神,我从上帝那里知道我应当接受这一恩赐,不仅因为只有上帝能赐恩,而且也因为我有要求得到他赐恩的权利”。他将此跟罗马人献祭的仪式主义相对比。^④护教者们尽管不情愿,因为他们会让基督教崇拜的神圣秘密受到其对手褻渎的嘲笑,但他们有时仍不得不感到有必要描写基督徒祈祷的姿势和手势,以及公开或私下所作求告、赞美、认信和感恩的一些旨要。^⑤不过,有意思的是,对祈祷的教义的最充分解释保存在致教会的信件中。

① Heiler (1958) 1212

② Heiler (1932) 121

③ *Just. 1 Apol.* 65. 1 (Goodspeed 74)

④ *Tert. Apol.* 30. 5 (CCSL 1:141); *Tert. Apol.* 30. 6 (CCSL 1:142); *Tert. Ier. jun.* 16. 5 (CCSL 2:1275)

⑤ *Or. Orat.* 33. 1 (GCS 3:401); *Athenag. Leg.* 13 (Goodspeed 327—28)

从那些信件中显然可见,由于祈祷的做法跟教会的训导相关,所以,当时对超自然的解释为基督教关于祈祷的教义提供了两种主要的选择。祈祷可能被看作使超自然品类成为亲近人类的——连同巫术、诅咒、魔法在内——种种手段之一;因为“义人祈祷所发的力量是大有功效的”。^① 奥利金注意到,在暑夏的酷热中,人们会假定通过自己的祈祷,可以倒转季节的进程,并回复到温和的春季。^② 或则,祈祷跟神意的关系也可以是完全相反的方式,祈祷将完全服从神的最高权威和预定,以致于客观上毫无功效;因为“你们没有祈求以先,你们所需用的,你们的父早已知道了”。^③ 当作者规劝信徒去祈祷并描写祈祷的功效时,就示意第一种选择,就像在德尔图良的论文中那样;^④ 当作者要解开他自己及其读者的疑团时,为了使祈祷的做法跟有关智慧的最高上帝的教义相一致,就会像在奥利金的论文中那样,示意第二种选择。^⑤ 第一种选择立足于宗教,第二种选择立足于思考。

尽管每一选择在各自特有的领域内都具有吸引力,但它们都满足不了基督教有关祈祷的教义的需要,因为它们都不符合作为位格的上帝的教义和不符合作为自由的人的教义。即使向天上作为圣父的上帝致意是合理的,上帝也不听指使,并且祈祷不能要求上帝做违背他意愿的事。^⑥ 但这种意愿历来都重视出自包括祈祷在内的人的自由意志的行为,这种意愿实际上表明:

① Jas. 5:16

② *Or. Orat.* 5.3 (GCS 3:309)

③ *Or. Orat.* 5.2 (GCS 3:308—309); Matt. 6:8

④ *Tert. Orat.* 29.1 (CCSL 1:273—74)

⑤ *Or. Orat.* 5.1 (GCS 3:308)

⑥ *Tert. Orat.* 4.1 (CCSL 1:259)

“我将带着理解的心情倾听这个祷告的人，为的这祷告本身是他意欲表达的”。^① 一种超自然品类的想法脱离作为位格的上帝的教义和脱离人的自由意志的教义，就会不是导致巫术就是导致宿命论，或者两者兼而有之。但基督教关于祈祷的教义，在承认教会的祈祷做法与作为一般宗教现象的祈祷之间有密切关系的同时，从《旧约》特别从主祷文中学到了如何去胜过巫术与宿命论。^② 上帝创造了有自由意志的人，上帝是至高无上的，他也高于超自然品类之上。

140

尽管超自然主义的词汇和思想在基督教教义中得以升华，但它们在很大程度上不断提供把基督教教义结合起来的框架。基督位格的教义和基督事工的教义，它们的一些典型表述都依靠这一框架。在尼西亚会议之前，教会神学用来代表基督甚至代表圣灵的最有名的一个词为“天使”。^③ 此词被一些基督教教父按犹太人关于天使神界的思考去解释，又被另一些人按诺斯替派关于伊涌的思考去解释。尼西亚会议最终“在上帝与众天使之间，在造物主和造物之间划了分界线”，把基督放在分界线的造物主一边，从而排除了“(早期的)三位一体传统”中的神话因素。^④ 十字的图形和基督的复活，作为跟魔鬼的一种“绝妙的决斗”，也可以按一种彻底二元论的方式去思考。^⑤ 要使它免于二元论，就要始终执着地去运用作为造物主的上帝的教义，这意味着魔鬼曾非法盗用了本属上帝所有的权力，所以基督才着手去恢复由神所确立的事物秩序。

① Or. Orat. 6. 4 (GCS 3:314)

② Aug. Ep. 130. 11. 21 (CSEL 44:63—64)

③ See pp. 182—84 below

④ Kretschmar (1956) 223

⑤ See pp. 149—52 below

至于基督教教义在可能因其接受一种超自然品类而引出的这种含意上的修正,则是受惠于它的《圣经》根源,特别受惠于它对《旧约》的保留。哈纳克惊叹说,“这本书包含有获自宗教史上最多多样化阶段的如此丰富的宗教素材!”^①这说法无疑为崇拜仪式上生动的宗教想象或者为基督教对《雅歌》的注释史所证实。一则起初好像描写性别发现的神话变成了对堕落意义的最深刻说明,^②而迦南人庆贺丰收和人丁兴旺的庆典变成了以色列人跟一位正义仁慈的上帝契约的节日。教会并不需要《旧约》,它把《旧约》用作超自然主义的来源之一,这种超自然主义把教会和宗教史连接起来,但教会从《旧约》中认识到重新解释“超自然现象”,不是在“精灵界”跟世俗界之间而是最终在造物主上帝跟他的所有造物之间划定分界线;因为教会所信仰、训导和认信的,“无论是死,是生,是天使,是掌权的,是有能的,是现在的事,是将来的事,是高处的,是低处的,是别的受造之物,都不能叫我们跟上帝的爱隔绝;这爱是在我们的主基督耶稣里”。^③

三、拯救的意义

伊里奈乌斯在一则经典定义里断言,“追随救世主就是参与拯救,而追随光就是察见光”,^④他的这一断言,确切地说明了一种基督教信仰,其中的每一句话,他的诺斯替派对手都会心甘情愿地赞同的。在马西昂的《新约》中,和在德尔图良的

① Harnack (1931) 2:469

② Gen. 3:1-7

③ Rom. 8:38-39; Or. Princ. 3. 2. 5 (GCS 22:252-53)

④ Iren. Haer. 4. 14. 1 (Harvey 2:184)

《新约》中，^①福音都同样被称为上帝的大能，要救一切信徒，^②尽管马西昂接下去校正了这段话的后部分，删去了“先是”这个词，因为这个词把一种优先权归于全体犹太人。^③福音是拯救的信息；所有基督教训导师对此都无异议。但他们对这预言所表明的拯救意义，却有不同的看法。

严格说来，拯救的意义并未成为教会的一种信条。在尼西亚大公会议上所通过的信条告谕说，正是“为了我们人类的缘故和为了我们拯救的目的”，基督“才(从天)降临，并变成肉身，变成人，遭受死难，在第三天复活，升上天国，并要来审判生者和死者”。^④但这一信条和后来的信条都没有详细说明作为基督降临目的的拯救怎样恰好跟他在人间与天上的这些事相关。尽管耶稣基督跟上帝的关系和基督的人的位格跟神的位格的关系成了教义争论和信条解说的主题，但基督的拯救事业依然未得到信条的解释。然而这肯定是基督教教义的一大要素——如果我们把教义解释成教会不仅在它的论战和信条中也在它的礼仪和解经中所信仰、训导和认信的东西。

正因为对拯救意义缺乏明确的教条的说明以及广泛的论争上的说明，从而使寻求另一些模式去按此论题编排教义内容，成为既有必要，同样又有危险。比如，也许有可能把对拯救教义发展的讨论建立在关于罪恶的教义史基础之上；这种关于罪恶的教义并不注意疾病和治愈之间的关系，^⑤因为那种关系常常是一种相应的关系。或许，后来各种各样赎罪理论的盛行对考察

① Rom. 1:16

② Tert. Marc. 5. 13. 2 (CCSL 1:702)

③ Harnack (1960) 2:153

④ Symb. Nic. (325) (Schaff 2:60)

⑤ See pp. 290—92 below

它们的系谱可以起到一种基础的作用。或许,由于有关基督位格的教义确实成了一种信条,所以,尽管关于基督事工的教义未成为一种信条,但教义的历史可以以一种有助于使每一起作用的拯救定义变得明确起来的观点去审察主要的可供选择的理论。

尽管总说得有理由去支持这每一种使教义内容系统化的方法,我们仍将依照一种程序,在这些内容之外,或更准确地说,在这些内容背后,探寻救世主基督的潜在概念。由于我们在这一节所关心的乃是不同于“基督的信条”的“基督的形象”;^①又由于大量内容都有一种礼仪方面和解经方面的背景,环绕着基督的生平与布道、受难与死,以及复活与升天这三个主题,去编排内容看来是合理的。在公元2世纪、公元3世纪和公元4世纪,这一关于拯救教义的模式不应当被理解为,不论基督的生、死或复活,都要永远被看成是绝对脱离整个《圣经》描写的同一拯救的事件。^②我们将一再看到这几个重点被引进同一段话中。但重点的差异确实存在,并且可以被辨认。

通过考察公元2世纪的基督教作家如何运用那时已收编成对观福音的内容,考察这些著作家如何宣讲不知其怎样收进《新约》正典的其他内容,可以清楚地看到,对耶稣的生平和训导的沉思,是教会的崇拜和教义的头等大事。拿最早一位作家、罗马的克莱门为例,他以下面一段话来结束对基督带有规劝的谦卑和忍耐的一系列博学的《圣经》引文:“亲爱的,你看,这就是给我们树立的榜样。”^③作为榜样的基督和作为教师的基督是永远跟

① Elert (1957) 12—25

② Clem. Prot. 1. 9—10 (GCS 12; 9—10)

③ 1 Clem. 16. 17 (Bihlmeyer 44)

教义的主题密切相关的,但恰恰因为拯救——不论怎样去解说它——是福音的基本真理,所以仿效作为榜样的基督和顺从作为教师的基督,都应当被看作跟拯救密切相关。

倘使那种密切的关系未被注意,有关作为教师的基督和作为榜样的基督的教义,就可能被解释成一种缺乏拯救思想的道德主义证据。一位批评家关于《克莱门前书》(*First Clement*)说道,“除了传道者的‘悔改之恩’外,很难看到基督在基督教拯救中有什么地位”。^①他概要说道,所有教父“最令人吃惊的特点”“是没能把握基督之死的意义”。^②这一批评更适用于护教者。“只有查士丁提供了一种类似答案的东西……无疑,当他像哲学家那样去思考道成肉身的主要目的这一问题时,他已把这问题看成是说教的。”^③其他一些护教者甚至还看不到那问题的要害。护教者一心想证明基督教实现了不仅只是犹太人的列国万邦的直觉与期望,^④他们把基督说成是上帝对希腊哲学家的思想与渴望的响应。因此,在护教者的论著中,拯救可能等同于这种响应的恩赐。但脱离教会所信仰、训导和认信的一切去理解护教者的论著是一种错误。诚如查士丁的一位最有影响又最富批判性的解释者所指出的,“查士丁本人的信仰同样毫无疑问更受到教会会众对其主基督的认信与训导的培育,甚于受到他本人以一种理论方式去解释的东西的培育”。^⑤他准备最终为基督献出自己的生命;而且,即使他为教义的殉难也要比他为基督教辩护更说得响。

护教者的论著,甚至查士丁的论著,都是为教外读者写的。

144

① Torrance (1959) 46

② Torrance (1959) 137

③ Kelly (1958) 168

④ See pp. 62—67 above

⑤ Engelhardt (1878) 186

假定在教会“内部的”教义中,基督作为教师与榜样的至关重要性要比查士丁和其他护教者可能指出的那些枯燥乏味的说法更深刻,这假定有道理吗?对那个难题的回答是跟伊里奈乌斯对总归教义(Doctrine of Recapitulation)的解释密切相关的。假如那教义完全是他个人思考的一部分,那么,就不能据以证明教会的教义在护教者理论之外;不过,这却能证明,伊里奈乌斯令人难以置信地比他在自己有关使徒承续性标准的学说中更具有一种个人主义的宗教特色,这一学说,除了瓦伦廷派异端外,认可他或者其他基督教教师都有这种承续性的可能。崇拜仪式方面的数据和其他教会教父的著述使人联想起,伊里奈乌斯在这一总归学说中,就像在他通常的主张中那样,反映了基督教团体的见解,尽管他自己的见解也许发挥与延伸了在教会的信仰、训导和认信中尚处于胚胎状态的思想。^①甚至伪作中有关伊里奈乌斯著述的分析,也得出同样的结论。

伊里奈乌斯的总归教义可以被理解为是公元2世纪和公元3世纪对效法基督这一普遍的基督教理想所作的最深刻的神学辩护。对于伊里奈乌斯来说,基督徒效法基督是上帝的宇宙拯救计划的一部分,这是由基督效法基督徒或更确切地说是由基督效法亚当开始的。逻各斯(圣言)在他的生命和他的受难中“使自己跟人相仿,并使人跟自己相仿”。他在道成肉身之后,经过人生成长的各阶段,由于“为人们提供了一个虔敬、正义和谦卑的榜样”而把每一个人视为神圣并拯救每一个人。第一亚当的不顺从通过第二亚当的完全顺从而得到解脱,所以许多人应当被称为义并获得拯救。他把人类的整个承续性都集中在自己身上,并干净利落地为人类提供拯救。“为了罪恶不再存在于我

^① Loffs (1930) 357—74

们身上,圣言变为肉体,并通过消灭罪恶据以获得优势的同一肉体,去控制和主宰罪恶;因此,我们的主为了道成肉身而接受这同样的肉体,这样,他就可以代表他的前辈参战,并通过亚当克服因亚当而给我们留下的创伤。”基督成了人们的榜样,就像亚当曾是基督的榜样;作为上帝的圣言,基督不仅仅是榜样,他还是上帝所想象的据以创造人类的典范和原型。^①这种相仿出自保罗对第一亚当和第二亚当的讨论,伊里奈乌斯的引文出自查士丁的一本佚著,那本佚著上就有这种相仿,并且,这种相仿在其他作家那里所得到的呼应,也都证实了以下印象,即,在拯救的教义中,“榜样”一词的含义并未在护教者相当肤浅的评述中得到透彻的论述。^②

对上帝或对基督的“仿效”(imitation)一词亦然如此。此词充满了来自柏拉图的习惯用法中的涵义,在柏拉图的习惯用法中,“仿效”最终指“诗人或演员让自己仿效……他所描写和扮演的人,从而暂时取消自己个性的过程”,^③并且,在柏拉图那里,对上帝的仿效是一种理想。西普里安响应德尔图良某些末世论的思想,劝告他的读者“仿效”他们有朝一日将成的样子。^④斐洛把柏拉图对仿效上帝的渴望跟《圣经》思想结合起来,亚历山大的克莱门在此基础上提出了关于仿效的一种最详细的学说。登山宝训的说法,“你们要慈悲,像你们的父慈悲一样”,^⑤为把

① Iren. *Haer.* 5. 16. 2—3 (Harvey 2:367—68); Iren. *Haer.* 2. 22. 4 (Harvey 2:330); Iren. *Haer.* 3. 18. 7 (Harvey 2:101—102); Iren. *Haer.* 3. 18. 1 (Harvey 2:95); Iren. *Dem.* 31 (ACW 16:68); Iren. *Haer.* 5. 16. 2 (Harvey 2:367)

② Tert. *Marc.* 3. 9. 5 (CCSL 1:520); Tert. *Jud.* 13. 11—19 (CCSL 2:1387—88); Hipp. *Dan.* 4. 11. 5 (GCS 1— I :212—14); Hipp. *Antichr.* 26 (GCS 1— II :19)

③ Jaeger (1945) 2:403

④ Cypr. *Domin. orat.* 36 (CSEL 3:294)

⑤ Luke 6:36

成熟的基督徒说成上帝的仿效者提供了《圣经》上的依据;至于“((《旧约》)律法称仿效为‘信奉’,这种尽心尽力的‘信奉’让人去跟原型一样”。^① 这种对基督的仿效可以获得正直与拯救的结果。克莱门在用一连串《旧约》的话去证实柏拉图的一系列引文后,^②在《哥林多前书》十一章1节中找到他对仿效的简明定义,他把这段话解释为,“效法上帝,因此一个人尽可能因智慧而成为正直的和圣洁的,(保罗)提出作为信仰的目的,并且结果将是因信仰而引起的许诺的恢复”。^③ 尽管克莱门关于仿效的学说完全当之无愧地是柏拉图的和非常有特色的,但不论是这一学说还是伊里奈乌斯的总归教义,对于在解释通过服从基督训导和仿效基督榜样得以拯救这种意思中的任何简单化做法都起有一种匡正的作用。

然而,伊里奈乌斯和克莱门的话也表明,无论是基督训导还是基督榜样都不可能脱离十字架的启示。按照伊里奈乌斯的说法,基督带来的拯救,不仅靠重演人类发展的各个阶段,而且特别靠他对受难的顺从,他在十字架树上的受难解除了由不顺从的(智慧)树所带来的损害。^④ 尽管克莱门有点狡诘地说到基督“演出了人类拯救的戏剧”,^⑤并且在这一点上甚至不提及十字架,但即便是克莱门,接着就马上断言,基督已“把日落变成日出,并以他的钉死十字架上,去化死为生”。^⑥ 在接着听来像引自教会崇拜的一段话,后面这一表白是值得注意的。^⑦

① Clem. Str. 2. 19. 100. 4 (GCS 52:168)

② Clem. Paed. 1. 5. 20. 4 (GCS 12:102)

③ Clem. Str. 2. 22. 136. 6 (GCS 52:188)

④ Iren. Haer. 5. 16. 3 (Harvey 2:368)

⑤ Clem. Prot. 10. 110. 2 (GCS 12:78)

⑥ Clem. Prot. 11. 114. 4 (GCS 12:80)

⑦ Clem. Prot. 11. 114. 1 (GCS 12:80)

因为有理由相信,基督的受难与死所包含的拯救力量在公元 2 世纪的崇拜仪式上比在公元 2 世纪的神学表述中得到更明确的赞颂。

教会教父把基督之死说成是一种献祭,这种说法肯定是对崇拜仪式的反映,献祭一词借自前基督教的犹太教和异教的祭祀仪式,并且很早就被基督教崇拜采纳。献祭思想多早才开始应用于基督教崇拜,特别是应用于圣餐礼,是有争议的问题。但到了《十二使徒遗训》(*Didache*)的年代之前——尽管那年代本身就是一个有争议的问题——“献祭”一词才用到圣餐礼上,^①连同把基督教圣餐礼视同于《玛拉基书》一章 11 节所指令的“献洁净的供物”,^②看来都是十分自然的。但在《希伯来书》中甚至对基督教献祭的问题不予回答就把基督之死说成是一种献祭,看来是以犹太人的崇拜仪式为根基的。当这种献祭的犹太崇拜仪式的背景在基督教的听众与读者中间不再被认为是理所当然时,基督教崇拜仪式就已经使用跟祈祷者的祭供、礼品、崇拜者的生命有关的一类用语,也许还有跟弥撒献祭的祭供有关的用语,因此,把基督之死解释为祭献,从来就不乏一种崇拜仪式的参照体系。^③在教父中,巴拿巴(Barnabas)也许绝无仅有地把耶稣跟《旧约》崇拜仪式中献祭的牺牲者混为一谈,这是跟他对《旧约》的看法相一致的。^④而约在一个多世纪之后,当西普里安说基督把他的蒙难作为他所提供的祭牲时,这种说法已处在公元 3 世纪公共圣餐礼仪的最广泛争议的背景之中。^⑤在巴

147

① See pp. 168—69 below

② *Did.* 14. 1 (Bihlmeyer 8)

③ Richardson (1935) 101; Corwin (1960) 172

④ *Barn.* 8. 2 (Bihlmeyer 20)

⑤ *Cypr. Ep.* 63. 16 (CSEL 3:714); *Cypr. Ep.* 63 (CSEL 3:701—17)

拿巴和西普里安之间,我们发现德尔图良谈论着基督“为我们的过错,而把自己贡献(给上帝)”,他在为袭用这一思想作辩护时,引用了异教祭祀的一些献祭;^①他在把《旧约》“圣事”跟《新约》的作比较时,把基督说成是“为所有异教徒的献祭”。^②

但基督之死的教义,其发展又受另一词“赎罪”(satisfaction)的影响,德尔图良似乎曾把这个词引进基督教的语言之中,但此词可能只是在中世纪才找到标准的解说。德尔图良关于“赎罪”的学说也许来自罗马私人法,罗马私人法提到一方因为不可推卸的责任要向另一方赔罪;或者来自罗马公法,公法使此词能被解释为一种惩罚的方式。按教会的说法,“赎罪”在提出忏悔教义(doctrine of penance)的背景中,是一个因洗礼后犯罪从而使赔偿成为必要的词。^③ 德尔图良有关悔罪的论文把上帝说成“你也许要对某人作赎罪的上帝”,并把认罪说成是由赎罪的一种愿望促动的。^④ 悔改的人是“对主作赎罪的人”,在悔改后犯过的人是“对魔鬼作赎罪的人”。^⑤ 把“赎罪”引进基督教语汇的重大后果直到后来也没有变得明显起来。

奚拉里(Hilary)似乎最早把这个词应用于基督之死,他把“赎罪”等同于“献祭”,并把十字架解释成基督为众罪人而赔偿给上帝的伟大作为。^⑥ 尽管德尔图良把“赎罪”一词实际用作基督之死,但此词却不可能追溯到德尔图良本人,他的这一类说法

① *Scorp.* 7. 5—6 (CCSL 2:1081—82)

② *Tert. Jud.* 13. 21 (CCSL 2:1388—89)

③ See pp. 156—58 below

④ *Tert. Paenit.* 7. 14 (CCSL 1:334); *Tert. Paenit.* 8. 9 (CCSL 1:336)

⑤ *Tert. Paenit.* 5. 9 (CCSL 1:328—29)

⑥ *Hil. Ps.* 53. 12—13 (CSEL 22:144—45)

中的一个较完整的说明是：“除了上帝之子外，谁曾以自己的死去永远解救别人的死？……其实，正为了这一目的，他才终于——为众罪人而死。”^①“赎罪”一词加深了这样的印象，神学家最终用以讨论基督之死能带来拯救的许多题目都来自教会的礼仪生活和圣事生活。

不过，“赎罪”这个词肯定不是礼仪方面的词，它所依据的是解经方面的词“赎救”(ransom)。这依据不仅在据说是耶稣的话中，耶稣说到人子“要舍命，作多人的赎价”，^②而且也在《旧约》更经常的运用这一概念，特别是《以赛亚书》第五十三章5—6节，这段话从《新约》作者起就被基督徒声称是对基督受难的一个明确预言。^③《致狄奥尼丢书》(*Epistle to Dignētus*)显然重申了《圣经》中的话，当它说上帝“自己为我们而让他的圣子作赎救，神圣的为不洁的赎救，正直的为邪恶的赎救”。^④但赎救要偿还的既非依据这种说法所指出的东西，也非依据《圣经》中这些话所指出的东西。由于魔鬼信仰突出在基督教的敬虔与神学中，论述赎救思想的基督教思想家通常把它理解成是抵偿给魔鬼以解放人类的一种赎救。伊里奈乌斯在他对赎救思想的解说中，似乎并没有这种想法，^⑤但奥利金显然已有这种想法。奥利金的解经——在那里，“他的学说(是)更近于通常的教会基督教”^⑥——再三提到基督的生命被他的圣父交给敌对势力的思想。因为魔鬼有致人死地的能力，把人

① Tert. *Pudic.* 22. 4 (CCSL 2:1328—29)

② Matt. 20:28

③ See pp. 18—19 above

④ *Diogn.* 9. 2 (Bihlmeyer 147)

⑤ Wingren (1959) 129

⑥ Franks (1918) 1:54

149

从魔鬼和死亡中解救出来的途径,对于圣子来说,就是圣父把他交到魔鬼手里,接着又由魔鬼交到基督敌人的手里。^①“为赎救众人,把他的灵魂交付给谁?当然不是交给上帝!那么为什么不是交给魔鬼呢?因为魔鬼已占了我们,直到耶稣为赎救我们而把自己的灵魂交给魔鬼。”^②只是到公元4世纪,在纳西昂的格列高利(Gregory of Nazianzus)等人的思想中,这一抵偿给魔鬼的赎救想法才让位给进一步的神学思考。^③那种神学思考跟这种赎救想法都拒绝对十字架在基督教有关拯救的认识中的地位有基本的承认;连同献祭在内的赎救观念支持奥利金作出那种承认的想法。

然而当一位近代西方基督徒求助于公元2世纪与公元3世纪的基督教作家对基督拯救的认识时,他会发现最与众不同的既不是这些作家所注意的基督的训导与榜样(他也许会相当浅薄地将此视同于新教自由主义的主张),也不是他们对基督的受难与死的关注(他也许会有某种正当理由将此看作代人抵赎的正统教义的原型),而是他们对基督复活的拯救意义的强调。那种强调在许多教会教父的救贖论中是如此的醒目,以致于因基督对人类敌人的胜利而得到拯救的解说,被称为“古典的”赎罪理论。^④诚然,说到赎罪的其他方面,即使在希腊教父中间也非常普遍,甚至不能将唯一的甚或原始的确切意义归于任何一种理论,但作为胜利者的基督,在对拯救与复和的正统说明中,要比在公认的西方教义学更重要。

显然,奥利金跟塞尔苏斯相反,他在为他自己认定的教会

① *Or. Matt.* 13. 8—9 (GCS 40:203—204)

② *Or. Matt.* 16. 8 (GCS 40:498)

③ *Gr. Naz. Or.* 45. 22 (PG 36:653)

④ Aulén(1969) 4—7

信仰与训导作辩护时，而不仅在为他自己的思考作辩护时宣称，要不是基督以他的死，始而去推翻魔鬼对全地的统治，光是作为一个“智慧与完善的人”，基督还不足以树立“为宗教的缘故去死的榜样”；并且“正是显然生活在人间的耶稣称，他将复活”。在《路加福音》十二章 50 节所说的“受洗”，不仅仅是基督的受难，还是基督“使囚徒着迷”。^① 奥利金在这里所说的教会教义得到伊里奈乌斯更充分的发挥；《圣经》中，《创世记》三章 15 节和《马太福音》第十二章 29 节的两段话，为伊里奈乌斯的评述提供了依据。《创世记》三章 15 节对女人的后裔所许的诺言把基督和魔鬼的搏斗说成是一场魔鬼会暂时取胜而基督会永久获胜的搏斗。这要求来自人类本身的获胜者是这样一个人，他能跟亚当的征服者交战，并战胜他，又把战胜死亡的胜利转让给那些被死亡与魔鬼所囚的人。女人的后裔、获胜的基督，打碎蛇头，并除灭死亡这最终的敌人；人类解脱，并且“他的拯救就是死亡的消解”。基督通过他的受难除灭死亡与谬误、败坏与无知，并且他要使信徒们正直纯洁。在《马太福音》第十二章 29 节中，耶稣的话指出，撒旦能被捆人的链铐捆住，并能被俘获。伊里奈乌斯译解这段话：“他（基督）战斗，并且是战胜者；因为他为前辈战斗，并且以他的顺从完全取消不顺从。因为他捆来强汉，解放弱者，并通过消灭罪恶去拯救他的造物。”^②

150

显然，从伊里奈乌斯和奥利金的这些说法中，不仅基督的复

① Or. *Cels.* 7. 16—17 (GCS 3:168—69); Or. *Joh.* 6. 56—17. 291—92 (GCS 10:165)

② Iren. *Haer.* 5. 21. 1—2 (Harvey 2:380—81); Iren. *Haer.* 3. 23. 7 (Harvey 2:129—30); Iren. *Haer.* 2. 20. 3 (Harvey 1:322—23); Iren. *Haer.* 5. 21. 3 (Harvey 2:384); Iren. *Haer.* 3. 18. 6 (Harvey 2:100)

活,而且尤其是他的受难和死,都属于把拯救形容成基督对人类之敌的胜利。^① 有时跟那胜利联想起来的另一件事是降临地狱。在叙利亚文数据中似乎最早提到这件事,^②在那里,这件事看来是指基督的死和墓葬;后来有人提到降临地狱,似乎也有这种意思。^③ 但在查士丁那里,降临地狱已开始带有其他的涵义,查士丁指责犹太人删节了《旧约》中的一些话,幸亏其中有这样一段:“主上帝记得他那些长眠在各自墓中的以色列人,他下来为他们传述他自己的拯救。”^④伊里奈乌斯也引用这段话,似乎把基督“降临冥界”解释为对《旧约》中的古代族长的解放。^⑤《新约》中能无容置疑地适用这件事的唯一一段话是在《彼得前书》三章 19 节中,不过,在那里,基督下来不是给古代族长传道,而是给“在监狱里的灵”传道。这里说的“灵”可以被理解为是指活着时未曾听说基督的异教徒的灵,但他们对基督的期盼使他们的异教信仰成为福音的一种准备。^⑥ 叙利亚人厄弗冷(Ephraem Syrus)描写说,魔鬼在基督夺得他们的城时,为这“可怕的征兆”而惊呼。^⑦ 但正是在西方,这下降冥界的说法,由于 370 年后被编入《使徒信经》的最终文本,从而取得信条的地位。不过,当时的西方神学正把赎罪解释为一种献祭,并逐渐把它解释成一种由基督的死所提供的赎罪行为。于是,被希腊教父假定是死与复活一类活动的降临地狱,在这里就被赞美为基督对魔鬼及其游勇的胜利。和“阴森地狱”一样,降临的说法除

① Cypr. *Domin. orat.* 34 (CSEL 3:292)

② Connolly (1906) 213—14

③ Rufin. *Symb.* 16 (CCSL 20:152—53)

④ Just. *Dial.* 72. 4 (Goodspeed 182)

⑤ Iren. *Haer.* 3. 20. 4 (Harvey 2:108—09)

⑥ Or. *Cels.* 2. 39 (GCS 2:163—64)

⑦ Ephr. *Carm. Nis.* 35. 19 (CSCO 102:7 [103:5])

在教会训导中,也在各类艺术中起同样重要的作用,但要直到中世纪和宗教改革时期,这种说法才成为信条方面一个有争议的问题。

拯救是对魔鬼的一种胜利,这个思想的最大体现当然出于奥利金有关“万物复兴(ἀποκατάστασις πάντων)”的思考。^① 奥利金从他的灵魂先在与史前堕落的理论中得出对灵魂最终命运的推论;因为“终端总是像开端一样”。《哥林多前书》十五章 24—28 节是他描写这种“终末”的决定性经文,这几段话预言包括死在内的一切仇敌最终都臣服基督,以及由基督把国交与圣父。于是,上帝总是“万物之主。”^② 通过实现这种臣服的教导过程,可以得到“拯救”,并且,奥利金准备去相信,“上帝经他的基督的善行会使他的所有造物都回想起甚至连他的仇敌也要认输与屈从的一个末日——不仅‘最终仇敌’的死,还有把世界交他统治的魔鬼的死”。^③ 上帝直到“末日恢复了开端,万物的终局跟它们的开端相比照……那时,死亡将不再存在,死亡的创痛也不再存在,任何罪恶也一点不存在,那样,上帝才真正是万物之主。”^④ 奥利金在表达这一思考时,以为自己是在教会的正统界限内思考,教会尚未对这些末世论问题表态。^⑤ 到公元 6 世纪,教会终于对这些问题表态,谴责了这种普救论(universalism)的看法。^⑥ 尼撒的格列高利提出了这种普救论的看法,摆脱了由奥利金而来的先入之见,^⑦ 而依据格列高利把

① Acts 3:21

② Or. Princ. 1. 6. 2 (GCS 22:79—80); Or. Orat. 25. 2 (GCS 3:358)

③ Or. Princ. 1. 6. 1 (GCS 22:79); Or. Cels. 7. 17 (GCS 3:169)

④ Or. Princ. 3. 6. 3 (GCS 22:284)

⑤ Or. Princ. pr. 7 (GCS 22:14)

⑥ See pp. 337—38 below

⑦ Daniélou (1940) 328—47

上帝的异象定义为一种永久的过程,在这过程中,“人永不厌足于他对上帝的渴求”,^①格列高利的这种看法并未受到谴责,至少在形式上未受到谴责;但这种看法也未成为一种信条。一次短暂的创世和一次短暂的历史结局,当作教会对死亡与魔鬼的胜利,成为教会正式教义的一部分。这部分教义留给神学去思考上帝与人类怎样在基督的生、死与复活中得以和好的各种理论,同样去斟酌这种和好所确保的胜利最终怎样实现在历史之中和历史之外的种种思考。

跟基督达到拯救所经由的生活与布道、受难与死亡以及复活与超升这三主题大致相应的是界定由基督带来拯救的内容的三方式:真理的启示;罪恶的宽恕和称义;不朽和神化(*deification*)。这些在文献中的界定只比我们刚才所考察的赎罪主题更多点连贯性罢了。其中每一界定跟它所相应的主题并非紧紧相扣。其实,基督带来拯救的教义,接连经过这些赎罪的主题和拯救的界定,会有一种甚至更深刻的含糊,尽管这些含糊大多未得到澄清。基督的作用是否可看作达成了上帝和人类的和好,或者可看作揭示了上帝和人类的实际上始终存在的和好?

当基督的作用被说成是榜样与导师的作用,基督把真正是上帝愿意的启示带给人类时,那种含糊就特别显而易见。查士丁论证说,基督的预言在过去已成事实,所以,有理性的人应当相信他的训导。成为基督徒,意味着要按这些训导去生活。^② 罗马的克莱门把基督称为“我们的拯救,在我们软弱时给予我们恩赐、保护和援手的大祭司”,他接着说明了那种拯救的内容:“经由他,我们

① Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7- I : 116)

② Just. *1 Apol.* 12. 10 (Goodspeed 33); Just. *1 Apol.* 16. 14 (Goodspeed 37-38)

心灵之眼被启开；经由他，我们无知与朦胧的头脑注入了光；经由他，主乐意让我们汲取从未枯干的知识。”^①尽管永恒的逻各斯的教义，使强调基督作为拯救启示的传递者，比简单称耶稣为最伟大的先知更为深刻，但这一教义的作用，只是使护教者有关基督位格的说法和他们有关基督作用的说法之间十分明显的反差更为强烈：如果基督作为救主的主要使命是教给人们有关一神论与道德生活的真理，那么，这并未暗示基督等同于上帝。

153

同样是这些护教者，也经常说到耶稣被钉死在十字架上。他们有关耶稣被钉死十字架这件事对上帝与人类之间关系的影响的理论，要比他们关于基督训导中启蒙的想法远更幼稚，但他们在教会的崇拜仪式上和《圣经》隐喻上发现对十字架有如此高的评价，以致他们即使没有足够系统的惯用语去形容十字架对拯救的重要性，仍必须把十字架考虑在内。亚历山大的克莱门，他被缚在基督的十字架上，允诺他的异教读者，将从毁灭中得到解救。^②基督是“洗清（罪过）者，救世主，恢复和平者”。^③和上帝一样，基督宽恕罪恶；和人一样，基督训导他的信徒不犯罪。^④《以赛亚书》五十三章通常被用来表明基督之死跟罪的宽恕之间的联系。奥利金在为教义辩护时，几乎引用了这整整一章，那些曾经罪孽深重的人“因救主的受难而治愈”。^⑤但从我们所引教父的许多话中表明，把拯救解说为启示和把拯救解说为宽恕，跟似乎出自残留文献所证明的公元2世纪与公元3世纪的大公教会对拯救的显然最普遍的认识一再联系起来，那种认识就是拯

① 1 Clem. 36. 1—2 (Bihlmeyer 55)

② Clem. Prot. 12. 118. 4 (GCS 12:83)

③ Clem. Prot. 10. 110. 1 (GCS 12:78)

④ Clem. Paed. 1. 3. 7. 1 (GCS 12:94)

⑤ Or. Cels. 1. 54—55 (GCS 2:105—106)

救来自死,拯救就是获得不朽的生命。

出自不同地区崇拜仪式的资料证明了这种认识具有普遍的重要性。最早一篇基督教祈祷文为“你(上帝)已由你的仆人耶稣申明的知识,信仰和不朽”而感谢上帝;^①类似的祈祷文出现在另外一些崇拜仪式上。^②在这些崇拜仪式上所表达的从死亡的势力中获救的拯救教义被保存在护教的、解经的和训令的文献之中。费利克斯写信给异教徒说,由于死是不可避免的,如果对上帝的认识不是已在基督身上起作用,那还有什么真正的幸福呢?^③查士丁在回答特里丰时断言,基督徒能够欣然于死,因为他们盼望的是摆脱败坏、变化和死。^④奥利金在他的《雅歌评注》中说,《雅歌》中读到的爱,“唯一拥有不朽”,因此,只有爱能使信徒成为不朽。^⑤依纳爵写信给以弗所人说,扑不灭的火预示永久之死的来临,但基督已向教会吹出不朽的气息。^⑥在亚大纳西的神学中得以圆满表达的这一对拯救意义的解说是大公基督教的共同特色。^⑦

尽管对基督迅速复临的希望日趋减退,但这种希望通常却一直维系着。不过,那种希望的表达也常常寄托在这样的断言上,即最高无限至福的实质已为人间教会所拥有。有鉴于德图良在发展末世论教义上所具有的重要性,所以他求助于这种断言,意义就特别深远。^⑧他对审判日大场面——那时,诗人、

① *ap. Did.* 10. 2 (Bihlmeyer 6)

② *Wetter* (1921) 1:45

③ *Min. Fel. Oct.* 37. 8 (CSEL 2:53)

④ *Just. Dial.* 46. 7 (Goodspeed 144)

⑤ *Or. Cant. pr.* (GCS 33:70)

⑥ *Ign. Eph.* 16—17 (Bihlmeyer 87)

⑦ See pp. 205—6 below

⑧ See pp. 129—30 above

哲学家、统治者就会得到他们迟迟未得到的报应——的生动描写,使人看后认定,信徒们凭信仰即使现在也能享有这一场面的欢乐。德尔图良因马西昂宣讲一种有欠缺的解救而嘲笑他,因为这种解救只以未来为背景。^① 费利克斯在语言和思想上都跟德尔图良密切相关,他自豪地说,基督徒“不但又在天堂中复活,而且正生活在对未来的默想中”。^② 德尔图良的门徒西普里安,对他的读者保证,从今时及以后能够从死亡中获救,因为救世主“曾为我们而战胜了死亡,他在我们中间继续去战胜死亡”。^③

这种从死亡中获救的一个重要因素是从罪中得释放。解说从死亡中获救跟从罪中得释放之间关系的标准经文是《马太福音》九章 2—9 节所述瘫子的治愈,就像希腊教父所解释的那样。根据伊里奈乌斯的看法,这段话意指,只有上帝的儿子为拯救人类而自上帝处来。上帝通过他的儿子,终于同意让对他犯罪的人得到罪的宽恕。由于疾病是罪恶的后果之一,所以说带来“拯救(σωτηρία)”者又是带来“健康(σωτηρία)”者,是恰如其分的,并且,伊里奈乌斯为驳斥诺斯替派而坚决主张,带来赦罪的拯救者和带来治病的拯救者必定是同一位。^④ 因此,当耶稣去赦罪时,他治愈了人类,而且也表明了他本人是谁。除了上帝,任何人都不能赦罪;^⑤ 耶稣带来治愈的拯救和宽恕,表明他正是上帝的逻各斯(Logos of God),所以,正是作为人,他为人受苦,也许正是作为上帝,他才怜悯人并赦人的罪。或者,像亚历山大的克莱门在概述《圣经》的同一段话时所说,好的教师,逻各

155

① Tert. *Spect.* 30. 7 (CCSL 1:253); Tert. *Marc.* 1. 24. 7 (CCSL 1:468)

② Min. Fel. *Oct.* 38. 4 (CSEL 2:54)

③ Cypr. *Ep.* 10. 3 (CSEL 3:492)

④ Iren. *Haer.* 5. 17. 3 (Harvey 2:371)

⑤ Mark 2:7

斯,治愈肉体 and 灵魂,使病人恢复健康,并宽恕罪人;对于病人与罪人来说,他都是“救主”。^①

就希腊教父传统而言,特别在其神秘的形式中,这种救援的认识、这种宽恕,和这种救离死亡,其最终目的和结果都是“神化(θεώσις)”。亚历山大的克莱门对希腊人呼吁说,“上帝的逻各斯已成为人,所以你们可以从这个人中学到,一个人怎样会成为上帝”。^② 奥利金把每日圣餐主祷文祈祷的意思理解为,由上帝和逻各斯所养育的那些人因此可能成为有神性的人。^③ 他还在其他地方多次把拯救定义为得到神性的赐予。对基督的认同可能通过基督的人性而把信徒提高到跟他的神性从而跟上帝相联合,并由此得以神化。^④ 对“神化”一词的充分说明必须有待在基督神性方面争议的解决;教会在对承认基督始终有神性是什么意思作详细说明之前,不可能说明允诺人可能成为有神性的人是什么意思。但即使我们从尽管互相不同的伊里奈乌斯、克莱门和奥利金的著述中也能推断出,教会不会把“拯救”简单地看作在太初创世中第一亚当所失去的东西的一种恢复;拯救必定要体现新的创世中第二亚当所允诺的东西。

四、教会和恩典的方式

历史上,在恩典的教义和恩典方式的教义之间的关系,意义一度并不明确。作为称义和宽恕的恩典的教义缓慢与曲折地发展;另一方面,恩典方式的教义则异常迅速地发展。对恩

① Clem. *Paed.* 1. 2. 6. 1 (GCS 12:93)

② Clem. *Prot.* 1. 8. 4 (GCS 12:9)

③ Or. *Orat.* 27. 13 (GCS 3:371—72)

④ Or. *Cels.* 3. 28 (GCS 2:226)

典方式的高估未必就跟对恩典本身的低估相抵触；换言之，有可能把作为上帝所赐的恩典为代价，去强调人所做的圣事。神学家坚持恩典方式的内容是实质性的，未必有值得大惊小怪之处。

当然，在同一意义上把“恩典方式”用作复数形式是容易发生误解的，因为教会本身是恩典的首要方式。伊里奈乌斯说：“教会在哪里，那里就有上帝之圣灵；上帝之圣灵在哪里，那里就有教会和种种恩典”，^①他确实表达了一种共同的信念。但他接下来也确实讲到“从基督身体流出的泉水”，^②显然是依据反映在《约翰福音》十九章 34 节和《约翰一书》五章 6—8 节中的传统去提及洗礼或提及圣餐，甚或提及两者。^③教会的教义和关于圣事的教义是必然的结果，因为两者都是上帝所建立的藉以传递恩典的方式。教会、《圣经》、祭司职、圣事——所有这一切都被称为“神圣的”，既因为它们本身是神圣的，又因为它们凭借神圣的恩典使作为这恩典工具的人们变得神圣。比如，在奥利金看来，圣餐是“一种神圣的身体，它使那些带纯洁意图去分有这身体的人变得神圣”。^④

“神圣的”这个词特别确切地适用于教会。此词已用到《新约》中；并且在《尼西亚信经》对教会所界定的四个典型特征^⑤——合一的、神圣的、大公的和使徒传统的——中，此词要比任何别的词出现在更多的信条和更早的信条中。^⑥ 在眼下的

① Iren. *Haer.* 3. 24. 1 (Harvey 2:132)

② Tert. *Bapt.* 16. 1 (CCSL 1:290)

③ Iren. *Haer.* 4. 33. 2 (Harvey 2:257—58)

④ Or. *Cels.* 8. 33 (GCS 3:249)

⑤ *Symb. Nic. -CP* (Schaff 2:58)

⑥ Schaff 2:55

联系中,神圣的和合一的这二个特征是直接相关的特征,因为它们跟圣事的教义有内在密切的联系——一种已显见于《哥林多前书》里的联系——它们有助于形成那教义,同样也由那教义形成。这种联系特别对教会神圣性的教义来说是决定性的,就像初期崇拜仪式上的惯用语所暗示的,初期崇拜仪式以这样的话去邀请领圣餐的人:“如果有人是神圣的,就让他来用餐;如果有人是不神圣的,就让他忏悔。”^①最早的教会论上的论战正是发生在对教会的神圣性的解说上,以及这种神圣性对洗礼与悔罪所具有的意义。

157

教会是神圣的,对这一绝对的要求,没有任何争议;那是大公教徒、裂教者和持异端者异口同声去假定和断言的,就像能从德尔图良的证言中见到的。德尔图良在作为大公教徒去写作时,他夸口说,只有教会徒众是无罪的;^②当他作为孟他努派的裂教徒去写作时,他嘲笑假定通过自赦(self-indulgence)成为圣洁方面的优越者的这种道德上的妥协;他还援引持异端者马西昂,马西昂的教会为了圣洁而要求独身。^③希波律陀告诫说,倘若有人想要成为教会内的人,但他又缺乏对上帝的敬畏,那么,和圣徒们挤在一起可能对他根本没有什么好处。^④教会是神圣的,因为基督在教会之中;所以,教会被称做“基督的配偶”或“基督的身体”甚或“圣父,圣子和圣灵的身体”。^⑤但基督心中天赋的圣洁也应当是教会徒众的品质。对于希波律陀来说,苏撒拿

① *Did.* 10. 6 (Bihlmeyer 6)

② *Tert. Apol.* 45. 1 (CCSL 1:159)

③ *Tert. Jejun.* 17. 4 (CCSL 2:1276); *Tert. Marc.* 1. 29. 1 (CCSL 1:472—73)

④ *Hipp. Dan.* 4. 38. 2 (GCS 1— I :284—86)

⑤ *Cypr. Unit. eccl.* 6 (CSEL 3:214); *Tert. Marc.* 5. 19. 6 (CCSL 1:722); *Tert. Bapt.* 6. 2 (CCSL 1:282)

(Susanna)是“教会的一个形象”，表示本属教会及其徒众从肉体罪恶中解脱的真正圣洁；^①西普里安也把苏撒拿的故事解读成是对教会及其在教义和道德上纯洁的一种比喻。^②

然而，不论是希波律陀还是西普里安，最终都卷进了教义方面有关教会神圣性的大论战。希波律陀跟罗马主教卡利斯图斯(Callistus)有冲突，因为卡利斯图斯乐意以这样一种方式去解说教会的神圣性，即“沉溺于感官享乐”的人只要适当悔过就不一概排斥。^③无论卡利斯图斯是否因违反教会要在这些人适当的悔罪后才给予宽恕的立场而遭指责，以及这种指责是否公平——这两个高水平的问题——在希波律陀看来是不言而喻的，他支持把神圣的教会定义为“那些坚持正义生活的人们的神圣集会”。^④卡利斯图斯站在跟希波律陀相反的一方，他依据《圣经》如下两种论证：麦子和稗子的比喻，^⑤在后来大公教会教会由圣徒与罪人组成的“混杂体(*corpus permixtum*)”的想法所作的辩护中，这将成为主要的比喻；以及古代挪亚方舟的预表论，挪亚方舟把不洁的畜类和洁净的畜类都收容在一起。^⑥这些论证都被据以意指，对教会神圣性的界定必须建立在对教会成员宽恕的基础之上，而不是建立在以经验为依据的圣洁之上。卡利斯图斯坚持说，稗子是指“教会中的罪人”。诚如哈默尔(Hamel)总结双方争论时所说，“对于希波律陀来说，教会是圣徒的集合，它的神圣性是由从肉体的罪恶的成员得到无条件的

158

① Hipp. *Dan.* 1. 14. 5 (GCS 1- I :24)

② Cypr. *Ep.* 43. 4 (CSEL 3:593)

③ Hipp. *Haer.* 9. 12. 20 (GCS 26:249)

④ Hipp. *Dan.* 1. 17. 7 (GCS 1- I :28)

⑤ Matt. 13:30

⑥ ap. Hipp. *Haer.* 9. 12. 22-23 (GCS 26:250)

净化而被保证的。而按照卡利斯图斯所说,教会即使有不良成员继续留在内部,也不会失去其作为‘大公教会’的性质”。^①

西普里安对教会神圣性的看法既更深刻又更复杂。这一看法是在讲拉丁语教会生活中的两个既独立又相关的重要时刻产生的:就重新接纳“失检者”(lapsed)——那些在教难期间犯有背教罪的人——回到教会的联合相通中和就那些曾受异端教派洗礼的人重新洗礼这两个问题上的争论。^② 这两个争论因其影响而得以延伸到公元5世纪甚至更后的教义方面的争论。^③ 因此,西普里安在重新接纳这一争议方面所持态度的演变,尽管原则上属于教会教规历史的一部分,但它对于整个教会教义发展来说同样也是很关键的。一方面,重新接纳的条件逐渐放宽包含了对以下看法的承认,即纯净教会的理想必须让位给教会应当力求成为追求净化的想法;另一方面,西普里安依然反对不加选择地把麦子与稗子的比喻用到教会教义上。^④ 西普里安跟罗马主教就教会外洗礼是否有效这问题展开了论战,在这过程中,原先对教会神圣性所作的两种解释之间的紧张对峙得以消除。在失检者问题上所展开的论战,尽管不得不承认,有罪成员的存在并不会使教会的神圣性失色,但他并不允许那种承认意味着教会可以容忍有罪的教士。倘使人们跟一位有罪教士沟通,那么他们就难免要受罪的传染。^⑤ 西普里安看来得出这样的结论,教会作为混杂体,这一状况更要求主教和教士都应当是纯洁的。他们因此才可以执持圣礼,教会成员通过这些圣礼就可以

① Hamel (1951) 75

② *Cypr. Laps.* 16 (CSEL 3:248—49); *Cypr. Ep.* 70—71 (CSEL 3:766—74)

③ See pp. 308—13 below

④ *Cypr. Ep.* 59. 15—16 (CSEL 3:684—86); *Cypr. Ep.* 54. 3 (CSEL 3:622—23)

⑤ *Cypr. Ep.* 67. 3 (CSEL 3:737)

成为纯洁的。

这种对教会神圣性的再解释在多纳图派的(Donatist)争论中可能成为主要争议之一。但这种再解释附带也支持了西普里安把教会看作是拯救的唯一机构的观点。在卡利斯图斯看来,挪亚方舟意味着洁和不洁物都能得救,在西普里安看来,挪亚方舟则意味着,只有那些在教会中的人才能被救;他把教会外没有拯救当作一个自明公理去引证。^①因此,维护教会的统一是绝对必要的,西普里安最有名的论文就致力于这一主题。像教会的神圣性一样,教会的统一也应当见之于主教之间,见之于主教之间的相互一致,这种一致为《马太福音》十六章 18—19 节中耶稣对彼得说的话所肯定。西普里安在他的《教会的统一》第四章中有对这些话的两种解释,它们得到了最悉心的注意^②:一种解释似乎断言彼得的首席权是主教间统一的先决条件,另一种说法则似乎认为彼得的首席权仅仅作为主教间统一的代表而已;从时间上看,第一种解释应为首先出现的,而后者则是由西普里安本人对第一种解释所引起的争议的澄清,因为罗马对他的言论的重视出乎他的意外。但“教皇”(papal)和“主教”(episcopal)在《马太福音》十六章 18—19 节解释上的争议不应掩蔽这两种解释上更基本的共同点:教会建立在经验上的统一的必要性,“这种统一的神圣秘密,这种牢不可破的融洽结合……在福音书中被描绘为主耶稣基督的外衣,这一外衣是完全不可区分和切割的……(因为)某人若撕裂和分割基督的教会,他就不能拥有基督的衣裳”。^③

① Cypr. Ep. 75. 15 (CSEL 3:820); Cypr. Ep. 73. 21 (CSEL 3:795)

② Cypr. Unit. eccl. 4 (CSEL 3:212—13)

③ Cypr. Unit. eccl. 7 (CSEL 3:215)

西普里安在蕴酿教会建立在经验上的统一这一争议的问题时,从一开始就表达了大公教会的信念。异端和裂教是密切相关的,因为两者都严重破坏了教会的统一。有趣的是,依纳爵在所有七篇书信中,只有一次明确地把教会称做“神圣的”,^①尽管在这位主教那里,教会的统一是这七篇书信中压倒一切的紧迫任务,以致断定说“对于使徒教父们来说,教会面临的当务之急是它的统一”看来是准确的。^②我们还注意到,在依纳爵那里,“统一”这个名词出现了十一次,动词出现了六次,而这在任何别的使徒教父那里都是从未见到的。此外,不论对依纳爵还是西普里安来说,主教是真正统一的关键,而裂教被认定是背离主教的党派幽灵。^③因此,想把奥古斯丁主义(Augustinism)尤其是宗教改革运动对可见与不可见教会的区分强加于公元2世纪或公元3世纪的做法已被证明是完全徒劳的,甚至不能用以解释奥利金的思想,奥利金对天上与地上的教会的区分看起来也许有那种倾向;^④但地上只有一个教会,并且它最终是跟圣礼的、圣统制的机构不可分割的。用奥利金的不无醒目的话来说,这教会是“宇宙中的宇宙,因为基督已成了教会的宇宙,他正是宇宙的原初之光”。^⑤

不过,奥古斯丁主义和宗教改革运动提出的另一种区分,在公元2世纪和公元3世纪的教父的教诲中却得到相当大的支持:在圣统制的祭司职和信徒的祭司职之间的区分。在罗马的克莱门那里和在《十二使徒遗训》中,^⑥已把《旧约》所特有的利

① Ign. *Trall.* inscr. (Bihlmeyer 92)

② R. Grant (1964) 1:137-38

③ Ign. *Phil.* 7. 2 (Bihlmeyer 104)

④ Or. *Orat.* 31. 5 (GCS 3:399)

⑤ Or. *Joh.* 6. 59. 301 (GCS 10:167)

⑥ 1 *Clem.* 32. 2; 40. 5 (Bihlmeyer 52; 57); *Did.* 13. 3 (Bihlmeyer 7)

未支派的祭司职应用到教会的牧职人员上。^①然而信徒的祭司职概念总处在这一发展之侧,仿佛分明来自完全背驰的传统路线。伊里奈乌斯对如下论点作了最有力的辩护:教会的承续性是由拥有使徒的主教地位的人们的使徒职责作保证的^②;然而也正是伊里奈乌斯,也许比他同时代的人,更明确地断言,“凡正义的人都有一种祭司职分”,从而“凡主的门徒都是利未人和祭司”。^③德尔图良的孟他努主义代表了超越教士与平信徒的区分、圣灵通过新预言的种种表现形式的名义对包括教士祭司职在内的教会结构的一种抨击;^④然而也正是德尔图良,在同一篇孟他努主义的论文中,系统地表达了这样的原则:虽然所有信徒都能跟《哥林多前书》七章 40 节中的使徒一起说,“我想我有上帝的灵”,^⑤但这并不能使所有信徒都成为使徒;教士和平信徒的区别仍不容忽视。^⑥

希波律陀的《使徒传统》留下了残存的授圣职礼的最早表述,它祈求上帝能把基督给与使徒们的圣灵的能力倾注在主教身上,并能赋予主教为信徒作调解并赦免信徒之罪的权力。^⑦有关崇拜仪式所残存的数据以及教会法规也加深了对教士(或长老)职和主教职之间关系用法还有术语极其多样化的印象,这些圣职在某些场合而不是在所有场合似乎可以相互置换;但这些资料也证明了教义跟圣礼上把祭司职按照其跟使徒的承续性

161

① See p. 25 above

② See pp. 117—18 above

③ Iren. *Haer.* 4. 8. 3 (Harvey 2:167); Iren. *Haer.* 4. 34. 3 (Harvey 2:422)

④ Tert. *Castit.* 7. 5—6 (CCSL 2:1025—26)

⑤ Tert. *Castit.* 4. 5 (CCSL 2:1021)(《圣经》中文和合本作:我也想自己是被上帝的灵感动了。——编注)

⑥ Tert. *Castit.* 7. 3 (CCSL 2:1024—25)

⑦ Hipp. *Trad. ap.* 3 (SC 11:27—30)

及其作为统一的保证而把它理解为施与恩典的方式,有普遍和日益深化的一致。

恩典的方式中跟教会职责有关的是上帝之言,但这并不是唯一的方式。当然,“上帝之言”在耶稣基督跟圣父的关系中是最重要的术语之一;①当“福音”或“《圣经》”被视同于“上帝之言”时,基督在这一恩典方式中的临在,就被看作多少类似于他在肉身的临在。在早期拉丁教会中,用表示谈话或讨论的“布道”(sermo)去译逻各斯(λόγος)一词,似乎是很流行的:基督是上帝的布道。基督以他在布道词中的临在去教诲,这使人联想到,基督作为位格的逻各斯给教会以训导,并赋予信徒以力量及去服从那训导。当奥利金说到“神圣之言”允诺那些倾听它的人除去邪恶时,②他把基督称为圣言,而且也把《圣经》称为圣言,以及将宣讲《圣经》的话语称为圣言。使查士丁皈依基督教的老翁,让他在灵魂中激发了对先知和基督门徒的爱。查士丁发现,基督的话“本身具有某种令人起敬的崇高,足以使那些背离正道的人感到羞愧,而对那些踏实践履这些话的人来说,结果总是最令人欣慰的”。③

162 作为恩典方式的圣言的教义的一种特有的说法出自《圣经》可以使读者改变宗教信仰,甚至不用理会任何训导或声明的主张。德尔图良坚持认为,任何“倾听”(在语境中似乎指“阅读”)《旧约》的人都能发现上帝就在那里,倘使他想方设法去理解它,他就会产生信仰。④塔提安强调说,在他思考异教的宗教实践与哲学思想时,偶而发现了《旧约》、它的文学风格、预言性的异

① See pp. 186—89 below

② Or. Princ. 3. 1. 15 (GCS 22:222—23)

③ Just. Dial. 8. 2 (Goodspeed 99)

④ Tert. Apol. 18. 9 (CCSL 1:119)

象、道德力量和神意说,都使他信仰《旧约》,听从上帝之言,并由此从宇宙主宰(rulers of the Cosmos)的暴虐中解脱出来。^① 同样,狄奥菲鲁斯也说,当他还不是信徒时,他怎样受《旧约》众先知的感召,从而导致皈依;他因此力劝他的读者,虔诚地去看待预言的《圣经》。^② 在有关皈依基督教的文献中,非基督徒不约而同地受到《圣经》的正确告诫与规劝,这种神意的感召几乎成为一种惯例:比如,文献中说到安东尼聆听《马太福音》十九章 21 节和《马太福音》第六章 34 节;^③奥古斯丁同样说到阅读《罗马书》十三章 13 节,这节话驱走了他的疑云,使他完全彻底地得到启蒙;^④因弥撒时读一则圣诗的偶然机会而为图尔的马丁(Martin of Tours)辩护的故事中;^⑤以及阿西西的方济各(Francis of Assisi)在《圣经》上划十字符号的传说,然后把《圣经》翻到福音书里的三段经文,诉说他的处境。教理的神学由于关注圣事而未能公允评判在公元 2 世纪与公元 3 世纪全部的恩典方式的教义所声称且也写下的上帝之言教义的地位。

在同一时期,恩典方式的教义确实首先提到圣事,尽管“圣事”一词通常并不仅仅只指谓教会在后来数世纪称之为圣事的东西。从德尔图良和金口约翰的著作中,显然可见基督教的用法和教导是何等的五花八门,远远超出近代教条措词用以指谓拉丁文 sacramentum 和希腊文 *μυστήριον* 所涵括的任何“圣事”方面的内容;在《新约》中,这一希腊单词似乎并不总是明确地指谓“圣事”。早期基督教神学通常也不详细探讨圣事问题;

① Tat. Or. 29—30 (TU 4— I : 29—31)

② Theoph. Autol. 1. 14 (SC 20:88—90)

③ Ath. V. Ant. 2—3 (PG 26:841—45)

④ Aug. Conf. 8. 12. 29 (CSEL 33:194—95)

⑤ Sulp. Sev. Mart. 9. 5—7 (SC 133:272)

相反,基督教圣事的教义通常出现在教会的具体训导和实践之中。洗礼和圣餐早在《哥林多前书》十章 1—4 节、也许还在《约翰福音》十九章 34 节和《约翰一书》五章 6 节中就被关连起来,但在提出洗礼、圣餐、补赎以及其他诸如此类圣事的教义之前,不可能有一种圣事的教义。对圣事教义作总体的解说,以及把圣事项目确定为七项,都只是随着经院神学的开始才出现在西方拉丁教会,并且在西方发展的基础上,它们似乎也为东方希腊教会所采纳。

尽管在公元 2 世纪和公元 3 世纪的基督教文献中,处处提及洗礼的教义,但那一时期仅存一篇论文专门论述这一主题,那就是德尔图良的论文。^①但德尔图良有关洗礼教义的最简洁表述,其实不是出现在他有关洗礼的论文中,而是出现在他对马西昂的反驳中。(促使伊里奈乌斯去概括有关圣餐的大公教义的,也是一种类似反驳的需要。)^②德尔图良反对马西昂介于造物主和救世主之间的二元论,他主张说,如果坚持那种二元论的话,洗礼的四大恩典,就都不可能赐予。这四大恩典是:罪的赦免、死的解除、重生和圣灵的赐予。^③所有这些恩典按照马西昂的预设,都可以归于无效。值得注意的是,无论德尔图良此刻在多大程度上是一位孟他努主义者,他却概括了当时的教会教义——也许还包括在他之前的并肯定有自他以来的教会教义。德尔图良对洗礼恩典的阐明,可能很难再在其他基督教作家中找到如此概括的类型,但那些论及洗礼的作家也论及了这些恩典中的一种或几种。

① *Tert. Bapt.* (CCSL 1:277—95)

② See p. 167 below

③ *Tert. Marc.* 1. 28. 2 (CCSL 1:472)

洗礼带来对罪的赦免；洗礼的教义其实在这几个世纪的文献中是许多提及罪的宽恕的出处的原因，西普里安说，主在《马太福音》廿八章 19—20 节中曾命令，奉父子圣灵的名，给万民施洗，而他们过去的罪就在洗礼中被赦免。^① 希波律陀把那些受洗的人和那些由于相信真理的话而去除他们罪恶污秽的人说成是那些能接受圣灵的人。^② 在伊里奈乌斯看来，《列王纪下》第五章中患麻疯的乃缦在约但河中沐浴七回的故事就是洗礼的一个典型；因为“就像我们在罪方面都是麻疯人一样，我们凭借圣水和对主的祈祷而变得洁净，离开我们过去的犯罪，像新生儿一样在精神上得到新生”。^③ 施洗约翰的施洗是“使罪得赦，悔改的洗礼”；^④但按照德尔图良的说法，这意味着，约翰宣布的是一种将要到来的赦免，而他所行的赦免和洗清罪孽实际上是在基督那里和在洗礼上被赐予的。^⑤ 亚历山大的克莱门告诫说，为了确实使罪得赦而受施洗，意味着彻底摒弃异教的生活方式，并用信仰取代罪恶；^⑥这就使施洗后再犯的罪成为非常严重的罪过，并且使“第二次悔改”成为不被轻易作出的一种特恩。

164

克莱门还把洗礼中罪的赦免关联于“死的解除”，这“死的解除”，也许就通过基督得以拯救的内容而言，是流传最广的用语。克莱门在把基督徒的洗礼说成是模仿基督受洗的“范例（ὑπογραφή）”时，列举了洗礼的功用：“受了施洗，我们就受到光

① *Cypr. Ep.* 27. 3 (CSEL 3:543)

② *Hipp. Dan.* 4. 59. 4 (GCS 1— I :336)

③ *Iren. fr.* 33 (Harvey 2:497—98); *Or. Joh.* 6. 48. 250 (GCS 10:157)

④ *Mark* 1:4

⑤ *Tert. Bapt.* 10. 5—6 (CCSL 1:285)

⑥ *Clem. Str.* 2. 13. 58. 1 (GCS 52:144)

照;受到光照,我们就成了神的后裔,成了神的后裔,我们就变得完善;变得完善,我们就成为不朽。他说,‘我曾说,你们是神(gods),都是至高者的儿子。’^①这种功用分别被称为恩典、光照、完善和冲洗的赐予:我们因冲洗而洗掉我们的罪;因恩典而免除对自发滋长犯罪的惩罚;由于光照而见到拯救的神圣之光,也就是说,我们由此而清楚地见到上帝。”^②作为解除黑暗的光照(Illumination)是对这种经洗礼而来的死的解除的著名比喻,^③就像《希伯来书》六章4节和第十章32节所暗示的。当查士丁把这一比喻解释为意指那些受洗的人的认识被照亮时,^④这似乎是对光照在教会训导中所指意思的一种护教的归纳;就光照一词的其他例子而言,都证实了克莱门的理解,克莱门把它理解为解救的一个同义词。^⑤对于这种解救的另一个比喻是“印记”(seal),就像赫玛把施洗的水说成是一种印记,凭借这一印记,那些要被救的人得以脱胎换骨,得到真正的新生;甚至下降地狱也被解释成是指,使徒们下到死者的冥界去布道,并授予这种洗礼的印记,这印记能使死者得到死的解除。^⑥

165

随着死的解除而来的是一种新生和复活。在《提多书》三章5节“重生的洗”一句是跟“重生的洗礼”同义的。^⑦奥林匹斯的美多迪乌斯(Methodius of Olympus)把《提多书》三章5节和《创世记》中的创世故事相提并论,并提出这样的思想,教会通过与逻各斯的密切结合,藉助洗礼上所授予的重生而形

① Ps. 82:6

② Clem. Paed. 1. 6. 26. 1—2 (GCS 12:105)

③ Const. App. 2. 32. 3 (Funk 115)

④ Just 1 Apol. 61. 12 (Goodspeed 71)

⑤ Didym. Trin. 2. 1 (PG 39:452)

⑥ Herm. Sim. 9. 16. 3—5. 93 (SC 53:326—28)

⑦ Const. App. 7. 43. 3 (Funk 448)

成信徒；“（从圣灵）得以光照，并且他们被（他）正确地引领到不朽”。^① 尽管德尔图良意识到异教的洗礼仪式也有获得“重生和赦免惩罚”的假定目的，但他还是将这些仪式跟通过罪的洗清而真正解除死亡的基督教洗礼作一对比。^② 婴儿洗礼的做法有助于西普里安更严谨的原罪学说的发展。^③ 他的理由建立在洗礼赐予赦罪和恩典的思想之上；^④ 因为“人子来不是要灭人的性命，是要救人的性命”，^⑤ 所以，奥利金才会把“重生的洗”所带来的生命的重生和更新指为福音的转化能力及其优于异教哲学的证明。^⑥

但在奥利金看来，洗礼的最不寻常的恩典，就教会通常的教义而言，似乎是圣灵的赐予。^⑦ 就像奥利金的话所暗示的，洗礼的教义常常是提出讨论圣灵作为洗礼的赐与的教义的内在背景；而由于这是在把圣灵教义确定为信条很久之前形成的，^⑧ 所以这种用缺乏“位格”规定词去谈论圣灵的倾向也许很可能阻碍了成熟形式的三位一体教义的发展。相反，把圣灵的教义放在三位一体教义内的早期安排也许曾影响了洗礼教义的发展，但这种安排其实很晚才产生重大的影响。四福音书中把基督受洗跟圣灵的赐予的关联都归于施洗约翰，^⑨ 这同样也出现在《使徒行传》中；^⑩ 这一点本身已在早期基督教训导中得到了确认。依纳爵在谈及“意

① *Meth. Symp.* 3. 8. 72 (GCS 27:36)

② *Tert. Bapt.* 5. 1; 6 (CCSL 1:280; 282)

③ See pp. 291—92 below

④ *Cypr. Ep.* 64. 2; 5 (CSEL 3:718; 720)

⑤ *Luke* 9:56

⑥ *Or. Cels.* 1. 64 (GCS 2:116—18)

⑦ *Or. Princ.* 1. 3. 2 (GCS 22:50)

⑧ See pp. 211—19 below

⑨ *Matt.* 3:11; *Mark* 1:8; *Luke* 3:16; *John* 1:33

⑩ *Acts* 1:5

味深长的水”^①时也许曾对比了圣灵经由洗礼的水的赐予和圣灵在其他仪式的冲洗中的允诺;他还在别处把洗礼与圣灵相联系。^②连同洗礼在内的圣灵的赐予是德尔图良《论洗礼》(*On Baptism*)的理论重点,那本书中天使下池子的故事^③成了描写在洗礼中洁净,^④接着膏油,然后按手,通过按手(而不是通过洗礼本身)去授予圣灵。^⑤在希波律陀的《使徒传统》中,关于崇拜仪式上圣灵赐予受洗者的神迹,在原文传抄中被断章取义,并且对于是洗礼本身还是仪式的其他某部分授予圣灵的问题颇含糊其词。^⑥虽然这个问题也不可能从希波律陀本人的主张中得到回答,但他显然以某种方式把《提多书》三章5节中“重生的洗”跟圣灵的更新联系起来,并以为圣灵的赐予就是随洗礼而来的“洁净”。^⑦不管怎样看待圣灵降临的确切时刻,西普里安还是表达了一种大公教义,他写道,“光是水还不能清洗掉罪恶,要使一个人圣洁,除非这个人还具有圣灵。所以,有必要强调,当他们(有关持异端者重新施洗问题上的反对者)说起洗礼时,还应当同意圣灵的临在,否则,圣灵不在也就无所谓洗礼,因为没有圣灵就不可能有洗礼”。^⑧德尔图良对洗礼的这四种恩典的概述,表明了“在公元2世纪末,或者不早于50年代,洗礼的教义(甚至没有争论之助,促使它精确起来)就已得到充分的发展,以致于从那时以来的漫长岁月中再没有发现新增什么重要的内容”。^⑨

① *Ign. Rom.* 7. 2 (Bihlmeyer 100)

② *Ign. Eph.* 18. 2 (Bihlmeyer 87)

③ *John* 5:4

④ *Tert. Bapt.* 5. 5 (CCSL 1:281)

⑤ *Tert. Bapt.* 8. 1 (CCSL 1:283)

⑥ Lampe (1956) 128—42

⑦ *Hipp. Antichr.* 59 (*GCS* 1— II :39—40); *Hipp. Dan.* 4. 59. 4 (*GCS* 1— I :336)

⑧ *Cypr. Ep.* 74. 5 (*CSEL* 3:803)

⑨ E. Evans (1964) xxix

关于基督的肉和血实际存在于圣餐中的教义,同样也是非提不可的,这一教义直到公元9世纪尚未引起争议。要对教义上有关圣餐的决定性争议作确切无误的表述,必须等到随后甚至更后种种争论的展开。但这决不是指教会还没有关于圣餐的教义;而是指,不应当在用于圣礼神学的辩论与信条文献中寻求对圣餐教义的说明。它还指,费尽心机去求索公元2世纪或公元3世纪的教父们在哪一点上参与了公元9世纪或16世纪的争论,是既无聊又徒劳的。

167

对这种徒劳的最好解释也许是至迟从16世纪以来就伊里奈乌斯的圣餐学说,特别是其中一段话所展开的争论。由于这段话融合了圣餐教义的主题,所以它在本章对圣餐的讨论中,跟德尔图良的一段话,在我们对洗礼教义的概括中,起有同样的作用。就像德尔图良为反驳对创世作一种二元论的贬低而奋起辩护一样,伊里奈乌斯也应用教会的圣礼实践和训导去反驳诺斯替派的主张;基督正是对着属于被造物的饼表示他的祝福,并说:“这是我的身体。”^①教会从使徒那里接过这种传统,并且全世界教会都把这饼作为对上帝的奉献:“我们奉献给他的东西是他自己所一贯声称和认信的团契和身体与灵的结合,当它从上帝那里得以圣化时,就不再是普通的饼,而是由地上和天上两种实体组成的圣餐;当我们领受圣餐时,它同样也成了我们的身体,不再是易腐坏的,而且是成为永恒(生命)的复活的盼望。”^②从因这些话所产生的争论来看,以为“没有比教父对这一点的用语更明白清楚”的说法,似乎是言过其实的。^③

① Iren. *Haer.* 4. 17. 5 (Harvey 2:197—99)

② Iren. *Haer.* 4. 18. 5 (Harvey 2:205—208)

③ Harvey 2:206

然而,我们所记录到的公元 2 世纪或公元 3 世纪的正统教父,没有一位或则去宣称基督的身体与灵在圣餐中的临在仅仅只是象征的(尽管克莱门和奥利金接近于这样做),或则去指明产生这种临在的一种实质变化的过程(尽管依纳爵和查士丁接近于这样做),这也是“清楚明白的”。排除了极端的范围,才有真正临在的教义。那教义的基础是圣餐仪式上对基督的回忆(ἀνάμνησις)。^① 按照查士丁的说法,正是“因为那些人相信基督,对(基督的)存在的回忆,就变成了身体”,以及正是对“他遭受苦难”的回忆,把人们从他们的罪恶和从恶的力量中解救出来。^② 正是在回忆的时候,进行崇拜的会众相信基督本人在他们中间。他们依据诸如亚历山大的克莱门应用于婚礼上的《马太福音》第十八章 20 节中的允诺,^③ 以及奥利金为反驳塞尔苏斯而引以证明上帝的临在和基督的临在都非空间的存在的《马太福音》第廿八章 20 节,去断言除了在圣餐上,基督也会在他们中间。^④ 然而,圣餐通过崇拜仪式上的言语和做法去崇拜基督,似乎预先假定,这是一种特别的临在,既跟基督临在教会没有区别,也不仅仅只是这一临在的特例。^⑤ 在一些早期基督教著作中,那前设以引人注目的实在论语言去表述。依纳爵称圣餐为“我们救主耶稣基督的身体,他因为我们的罪而受难”,他反驳主张在道成肉身中和在圣餐上基督的身体都是一种幻影的基督幻影论者,断言基督临在圣餐的真实性;依纳爵除继续把“上帝的

① 1 Cor. 11:24—25

② Just. Dial. 70. 4 (Goodspeed 181); Just. Dial. 41. 1; 117. 3 (Goodspeed 138; 235)

③ Clem. Str. 2. 10. 70; 4 (GCS 52:228)

④ Or. Cels. 2. 9 (GCS 2:136—37); Or. Cels. 5. 12 (GCS 3:13)

⑤ Or. Ex. 13. 3 (GCS 29:274)

饼”等同于“耶稣基督的身体”，还把“基督的血”等同于“永不朽坏的爱”，这是把他的圣餐教义的实在论跟一种象征的含意结合在一起。^① 德尔图良把圣餐的饼称做对基督身体的一种“象征”，但他也主张说，在圣餐上，领受圣餐者的身体以基督的身体和血为粮食。^② 神学家并没有恰当的概念可供他们去表述显然已被教会所信仰然而尚未以明确训令去教导或信经去认信的一种真正临在的教义。

不过，依纳爵把圣餐说成“不是普通的饼”，表明教会所信仰的并为教会崇拜仪式所肯定的这种真正临在的教义是跟把圣餐当作一种献祭的想法密切相关的。我们曾引证过的有关回忆和真正临在的许多话也谈到献祭，就像查士丁在意思各有不同的几段话中，把犹太教的献祭跟基督教圣餐上“由固体与液体食物所引起的回忆”奉上的献祭作对比那样。^③ 在尼西亚会议之前的任何一位神学家中，对圣餐作献祭解释的最充分又最不含糊的说明是西普里安的说明，他也是最早对基督教圣职作祭司解释的权威之一。^④ 西普里安在讨论崇拜仪式问题的过程中提出这样的原理：“如果耶稣基督——我们的主和上帝——本人是父上帝的大祭司，他将自己作为祭物献给父，并命令在对他本人的纪念中献这祭物，祭师当然要忠实履行基督的职责，他要仿效基督献那祭物；当他开始按照他效法基督本人所献的去祭献时，他就在教会给圣父上帝献上真正丰足的供祭。”^⑤ 这依据如下的信仰，即“主

169

① *Ign. Smyrn.* 7. 1 (Bihlmeyer 108); *Ign. Rom.* 7. 3 (Bihlmeyer 100—101)

② *Tert. Marc.* 3. 19. 4 (CCSL 1:533); *Tert. Marc.* 4. 40. 1 (CCSL 1:656); *Tert. Res.* 8. 3 (CCSL 2:931)

③ *Just. Dial.* 117. 3 (Goodspeed 235); *Just. Dial.* 41. 1 (Goodspeed 138); *Just. 1 Apol.* 13 (Goodspeed 33—34)

④ See p. 25 above

⑤ *Cypr. Ep.* 63. 14 (CSEL 3:713)

的受难是我们所献的供祭”。^① 基督在髑髅地的献身是一个完全的奉献；圣餐的献祭并不给他加添任何东西，也不去再现它，使人觉得仿佛有不止一次的献身。但就像在祭司麦基洗德的献祭上，^②“预示对主献祭的圣事”，教会也同样在受难日(Good Friday)牺牲的“纪念”和在“正统祝圣礼的庆典”上执行圣餐礼上的献祭。西普里安在有关崇拜仪式的其他一些讨论中，也表明“献祭”是谈及圣餐的适当方式，^③但他又坚持说，“一颗忧伤心灵的献祭”^④是“同样珍贵与光荣的献给上帝的祭物”。^⑤

圣餐教义的另一显要主题是相信参加圣餐可以为领受圣餐者的不朽作准备。也许对这一主题的最著名说法出自依纳爵的话，他把圣餐的饼说成是“带来不朽的药，死的解毒药，以及在耶稣基督中的永恒生命”。^⑥ 查士丁关于在圣餐方面发生“变化(μεταβολή)”的斟酌再三的话，^⑦也许不是参考在他们献祭物中所发生的变化，就是参考人的身体由于赐予不朽而带来的变化，或者就是同时参考了这两种变化。伊里奈乌斯声称领受圣餐的身体不再是有死的，就像献祭的饼不再是普通的饼，^⑧他这样说，显然就是在这两种变化中作了一个对比。另一方面，每当重提这一直接关涉圣餐的主题时，则并不是自明的。亚历山大的克莱门把“不朽的药”说成是“极其美妙的”，^⑨在他的话里似

170

① Cypr. Ep. 63. 17 (CSEL 3:714)

② Gen. 14:18

③ Cypr. Ep. 63. 4 (CSEL 3:703); Cypr. Ep. 63. 14 (CSEL 3:713); Cypr. Ep. 63. 9 (CSEL 3:708); Cypr. Laps. 25—26 (CSEL 3:255)

④ Ps. 51:17

⑤ Cypr. Ep. 76. 3 (CSEL 3:830—31)

⑥ Ign. Eph. 20. 2 (Bihlmeyer 88)

⑦ Just. 1 Apol. 66. 2 (Goodspeed 74—75)

⑧ Iren. Haer. 4. 18. 5 (Harvey 2:207—208)

⑨ Clem. Prot. 10. 106. 2 (GCS 12:76)

乎并没有暗示圣餐。而当奥利金解释主祷文对“超物质的饼(ὁ ἄρτος ὁ Ἐπιούσιος)”的祈求时,把它解说为“那(饼)是最适合于理性的本性,并跟其最根本的实体相联结的,它给灵魂带来健康、幸福和力量,并让吃饼的人分享它本身的不朽”,^①人们不易明白他是否在形容吃圣餐的饼所带来的结果。也许他还得进一步解释说,“上帝的逻各斯是不朽的”,这可用来说明他关于由“超物质的饼”带来不朽的说法,以及查士丁等作家关于献祭的许多说法,因为这两个主题最终都是从逻各斯的基督(Christ the Logos)是真正的献祭和真正不朽的赐与这一主张中引伸出来的。

此外,这两个主题似乎都以教会的训导及其崇拜仪式的实践为前提的。崇拜仪式的实践使人把圣餐理解成一种献祭,它跟《旧约》中献祭的关系是一种原型跟类型的关系,而它跟髑髅地的牺牲的关系则是“再现”的关系,^②正像圣餐的饼“再现”了基督的身体。在亚历山大的克莱门和奥利金的神学中,物质实在的精神化看来也是在不会接近诺斯替派异端的限度内进行的;因此,他们对“不朽的药”和“授予不朽的饼”这类圣餐概念作非圣餐的应用似乎表明,这些概念在由教会的礼仪和崇拜去表达的教义中是多么的重要。他们所精神化的似乎是形容圣餐意义的流行模式。那些在广为散布的残存文献中所流行的话语模式对于教会教义的发展要比取决于它们的精神化更重要。在这些话语模式前,神学上必须有重大的精心改进,这才可能组成一种圣餐的神学;而基督位格的教义尤需在带有圣餐训导影响的概念可能出现之前被阐明。但教会甚至用深受这种影响的概念

① Or. Orat. 27. 9 (GCS 3:369)

② Tert. Marc. 1. 14. 3 (CCSL 1:455)

171 去颂祝与信仰,布道和试验隐喻,辩护和认信。在教会的教义中,就像在教会的崇拜仪式上一样,都使人回想起临在于庆典上的上帝,并且在教会的共同体验中,这是跟使永生的许诺成为现实的献祭相一致的。

对尼西亚会议之前教会训导中有关的圣事,除开忏悔(penance)圣事外,论及其他“圣事”有诸多方面的不妥,忏悔圣事在这几个世纪中的发展,我们已在讨论教会教义所归结的神圣性时加以概述,^①或许还要除开神品圣事(holy order),神品圣事作为有效举行圣餐仪式的必要条件,其必不可少性有助于使圣职品级具有神圣的地位。只有到奥古斯丁和多纳图派发生冲突之后,^②西方神学才能着手建立一门有关圣事的性质与项目的成熟理论,并在中世纪后,这一理论渐趋形成。但在这一教义发展的最初几个世纪,还有阐明教会作为恩典方式的功能的任务;这一阐明是理解上帝之言和圣事的必要条件。

① See pp. 156—58 above

② See pp. 308—13 below

第四章 三位一体的奥秘

三位一体信条代表了早期教会在教义发展上的高峰。教会以这一教义为一神论辩护，一神论曾是教会跟犹太教有争议的问题，教会又向逻各斯(Logos)的概念让步，在逻各斯的概念上，教会曾跟异教有过争论。教会为反驳马西昂和其他诺斯替派信徒，坚持创世与救赎相结合，这一结合在圣父与圣子关系的认信中被赋予信条的地位；而圣灵的教义——它的含糊不清曾在跟孟他努主义的冲突中被着重指出过——则体现了这一认信。公元2世纪与公元3世纪大公教会所信奉、训导与认信的教义也导致了三位一体，因为基督教以这一信条划定了它区别于非基督教超自然主义的界线，并且重申了它作为一种救赎宗教的特色。

不过，这一有关尼西亚会议的三位一体信条跟它之前数世纪关系的说明给人一种表面上比实际上更平静的印象，因为这一信条的表述与再表述是由一场教义上的争论激起的，这场争论比教会所曾经历过的任何争论更充满活力。那场争论的中心

173· 问题曾被简洁说明如下:“来到人间并重新使人跟上帝结合起来的神是跟主宰天地的最高神完全相同的吗?抑或这是一位半人半神?”^①就那问题展开的争论占去了公元4世纪的大部分时间。亚大纳西在这场争论的历史中曾处于支配的地位,他在尼西亚会议后三年即328年成为亚历山大里亚的主教,以及正统信仰的拥护者,他在君士坦丁堡大公会议(Council of Constantinople)前八年,即373年去世。不过,我们对这场争论的关注将集中在教义的问题、冲突的主张和信条的议定上,而不依循一种刻板的年代学方式。这一集中也不排除对争论中的非神学因素作最扼要的参考,其中有许多非神学因素似乎差些就要起最终的决定作用,只是由于其他因素起了作用才使之取消。教义似乎经常是受害者——或者是教会政治的产物和个人冲突的产物。当我们着手研究三位一体教义本身的发展时,我们并不把这些因素降到次要的地位,只是把它们移至历史研究的另一领域。

一、作为上帝的基督

基督徒在用以表达拯救的意义的种种比喻中,都持有一个共同的信念,把拯救看作只是天地间的主(Lord)的事业。基督徒在对诺斯替派体系所作的种种答复中,都认定救赎主(Redeemer)不是较低品类的神祇,而就是上帝本身。基督教教会存留至今的最早的布道,仿照《新约》以这些话开始:“兄弟们,我们本应这样地把耶稣基督看作是上帝,看作是生和死的审判者。并且我们不应小看我们的拯救;因为当我们小看他时,我们期望得到的也就微不足道。”^②在存留下来的最早的

① Harnack (1905)192

② 2 Clem. 1. 1—2 (Bihlmeyer 71)

报导中,一位基督教殉教者临死有这样的声明:“我们将不会抛弃基督……或者去崇拜别的人。因为他是我们崇拜的上帝之子(Son of God),我们也爱……殉教者们。”^①存留下来的最早的异教有关教会的报导,说到基督徒在日出前聚会,和“对基督唱圣诗,就像对(一位)神唱圣诗那样”。^②存留下来的最早的教会崇拜仪式上的祈祷文是一篇对基督的祈祷文:“主必要来!”^③显然,这是对“上帝”是用来称呼耶稣基督的一个最恰当称法的教会宣信的文告。^④但在这一宣信发展成三位一体的认信和基督位格的信条之前,应当还有数个世纪的澄清和争论,并且这一信仰跟基督教的一系列教义的关系也应当有个界定。

174

由于这位被教会称作上帝的人也是这样一个人,他的受难和死在十字架上教会证言的重点,就像以上这些引语的各自背景所表明的。^⑤受难的基督是上帝,这种说法引起教会最早的一些教义争议。^⑥塞尔苏斯在为异教对福音作出批评时,把这种说法作为他攻击的对象,他坚决主张,“神的身体是不可能被生下来的……(也不会)吃东西”。^⑦马西昂派引用了《罗马书》第八章3节的话“成为罪身的形状”,反对把基督说成是一个有物质的、受苦的身体的人;信奉西门的诺斯替派告诫说,西门“好像在犹太遇难,尽管他并未受苦”;^⑧在托勒密看来,救世

① *M. Polyc.* 17. 2—3 (Bihlmeyer 129—30)

② *Plin. Ep.* 10. 96. 7

③ 1 Cor. 16:22

④ *Nov. Trin.* 13. 71 (Weyer 98)

⑤ *2 Clem.* 1. 2 (Bihlmeyer 71); *M. Polyc.* 17. 2 (Bihlmeyer 129)

⑥ See pp. 75—76, 89—90 above

⑦ *Or. Cels.* 2. 16 (GCS 2:145); *Or. Cels.* 1. 69—70 (GCS 2:124)

⑧ *Tert. Marc.* 5. 14. 1 (CCSL 1:705)

主“总是没有痛苦的”；而诺斯替派的福音试图把救世主本身跟基督教正典福音所描述的痛苦与受难隔离开来。^① 但正统与异端的分界线不应当过早地或过于刻板地去划定，这一历史原则为以下迹象所证实，即这种基督幻影论并不限于诺斯替派和其他持异端者的圈子内，它在教会中广为蔓延，以致普遍引起早期基督教著作家一再的警告。尽管诺斯替派在训告中公开断言，“他的受难只是一种假托”，^②并且，这种说法很可能早就被认定是异端的主张，^③但亚历山大的克莱门的例子表明，即使在正统信徒中间，也必定会把基督幻影论的倾向看作是“把耶稣基督认作上帝的”一种方式。这一方式完全因这一认信的缘故才被放弃，这一点尤为依纳爵所意识。他坚决主张，基督“确实被生了下来、吃喝饮食，确实受彼拉多迫害，确实被钉死十字架，……确实死而复生”。^④ 然而，基督幻影论的存在也证明了对基督必定是上帝这一信念的坚持，甚至不惜以他真正的人性为代价。

175 由基督幻影论引起的一些问题有点过早被提出，因为这些问题
的更难以捉摸的深刻含意还必须有待同样难以捉摸的一个基督论术语的创造。它们还必须有待对更基础问题的阐明，这不是基督的神性跟他在人间生命的关系问题，而是基督的神性跟圣父的神性的关系问题。就像亚大纳西所表述的，“假若有人全然不知圣子真正名副其实地出自圣父，那么当他提及(圣子的)道成肉身的存在时，又怎么可能不犯错误呢？”^⑤对基督的教

① Iren. *Haer.* 1. 23. 3 (Harvey 1:193); Iren. *Haer.* 1. 7. 2 (Harvey 1:61)

② ap. Ign. *Trall.* 10 (Bihlmeyer 95)

③ See p. 47 above

④ Ign. *Trall.* 9 (Bihlmeyer 95)

⑤ Ath. *Ar.* 1. 8 (PG 26:28)

义的思考澄清了教会有关以上问题的思想和语言,继而借助同样一些语言,重又回到对既作为上帝又作人的基督的“双重声明”这一争端上。^①

在基督教努力为基督是上帝的教义提供《圣经》方面的基础和神学方面的解说中,我们至少可以分辨出四组《旧约》中的话,这四组话通过专门方法的解释,并结合《新约》中类似的章节,就把基督说成是神:有关立嗣(adoption)的话,这些话认定他在某一时刻才成为神,从而暗示了在基督受洗时或者在他复活时,耶稣基督此人才被授予上帝的身份;有关同一(identity)的话,这些话都把耶和华(Yahwah)称为“主”(Lord),从而认定基督与上帝的单纯同一;有关区别(distinction)的话,这些话谈到这个“主”,和另一个“主”,从而在它们中间引出某种区别;有关引伸(derivation)的话,这些话把圣父称为“更伟大的”,或使用诸如天使、圣灵、逻各斯和圣子一类称呼,从而暗示基督“来自”上帝,并且在某种意义上次于上帝。

第一组话为哈纳克所定义的一种嗣子基督论(adopt-ionist christology)提供了依据。“耶稣被看作是上帝为自己选择的人,上帝的神性(Deity)或上帝的灵(Spirit of God)寓于此人之中,并且在他受考验后,被上帝立嗣,并赋予充分的治权。”^②值得注意的是,哈纳克进而写道:“在传到我们的著作中,只有一部明确陈述了嗣子说的基督论,那就是赫玛的《牧人书》。”很难证明或反驳把《牧人书》的理论定为嗣子说的说法,既因为这本书语言的混乱,又因为勘定其由来和成分的版本方面的问题。像《使徒行传》第二章 32—36 节彼得的话这类《新约》上的

① Ps. Ath. *Apoll.* 1. 10 (PG 26:1112)

② Harnack (1931) 1:211

176 声明可以被理解为嗣子说。《新约》经文中一段广为流传的传说得到来自手写本、改写本和正统派教父引文的左证,^①这段传说把《诗篇》第二篇 7 节的上主的命令:“你是我的儿子,我今日生你”,再现为在耶稣受洗时来自天上的话:“你是我的爱子,我喜悦你”;^②伊便尼派就是那样理解这段经文的,以支持他们的学说,他们认为,耶稣是一个赋有圣灵的特殊能力的人。^③

耶稣的受洗显然也被撒摩沙塔的保罗看作是他的神子身份的一个决定性事件。尽管看来已不可能从留存的残篇中再现他原本的主张,但保罗看来确实是在耶稣受洗后才称他为“基督”,在洗礼时,逻各斯通过圣灵的授予开始寓于耶稣此人身上。他还不准像“诗篇……称呼我们的主那样去称耶稣基督”。^④据说保罗“主张把基督看作是低微的和卑贱的,这跟教会的主张相反,也就是说,基督在本性上是一个普通人”,^⑤而且他教导说,“耶稣基督来自下层”,^⑥这一传说的意思是确凿的。因此,耶稣和逻各斯的结合不是一种本体论的结合,而是类似于基督徒和“灵魂”(inner man)的结合,或者《旧约》的先知和激发人心的圣灵的结合。保罗所提供的这一教义看来要比这一理论较早的说法更精细。皮匠狄奥多图斯(Theodotus the Cobbler)曾因宣讲“基督是一个纯粹的人”遭谴责,^⑦而保罗则把一种逻各斯的学说吸收进自己的理论中,并给予它们一个更充足的释经基础。

① Just. *Dial.* 103. 6 (Goodspeed 219)

② Luke 3:22

③ Hipp. *Haer.* 7. 35. 2 (GCS 26:222)

④ Eus. *H. e.* 7. 30. 10 (GCS 9:710)

⑤ Eus. *H. e.* 7. 27. 2 (GCS 9:702)

⑥ Eus. *H. e.* 7. 30. 11 (GCS 9:710)

⑦ Eus. *H. e.* 5. 28. 6 (GCS 9:502); Hipp. *Haer.* 7. 35 (GCS 26:222)

在公元3世纪中叶,基督教正统派尚没有一套神学惯用语“把耶稣基督看作是上帝的”,更不必说有一套惯用语去描述基督的神性跟他在人间岁月的关系。但正统派内心足够清楚明白,撒摩沙塔的保罗主张把基督在其跟上帝的关系中看作是“低微和卑贱”的。

尽管嗣子说在今天更普遍地被称作“嗣子说的神格唯一论”(adoptionist Monarchianism)或“动力说的神格唯一论”(dynamic Monarchianism),“神格唯一论者”(Monarchian)的称法似乎被德尔图良发明来指那些声称“我们维护君主制”的人,^①这些人为维护神格的“君主制”而强调圣子跟圣父的同一,却不以同样的精确性去说明圣子跟圣父的区别。不过,德尔图良在同一篇论文中承认,“单纯的人……总是信徒的多数,……讨厌简约”,^②说得具体点,就是要区分圣父和圣子。他退一步说,甚至正统的信徒也会以这样一种方式去谈论三位一体中的关系,以致于牺牲简约去强调君主制。这一判断为原始资料所证实,尤其当人们留意所谓“圣诗神学中的民众,他们对矛盾的东西特别喜好”。^③古代基督教著作家不管实际上是否引证赞美诗和崇拜仪式,他们的许多话听起来像是形态说的神格唯一论(modalist Monarchianism),听起来也像是断断续续的崇拜语言。萨迪斯的美利托说,“他对遭难是不感苦痛的,而且不予报复,他的死是永生的,而且不应答一句话”;美利托还说:“他看来像是牧人留下的一头羔羊。”^④伊纳爵以同样的话赞美说,“他为了我们,由不可见的成为可见的;他为

177

① Tert. *Prax.* 10. 1; 10. 6 (CCSL 2:1169; 1170)

② Tert. *Prax.* 3. 1 (CCSL 2:1161)

③ Bousset (1913) 312

④ Mel. *fr.* 13—14 (SC 123:238—40)

我们,由不受到伤害的成为常遭苦难的,并且为了我们而忍受一切”。^① 诸如“上帝被生下”、“遭苦难的上帝”或“死的上帝”^②一类话本身必定出于基督徒疏于思考的习惯,^③以致于,即使连敌视神格唯一论者的德尔图良也免不了会这样说。^④

这种崇拜仪式上的语言得以重见于对同样这些话的注释中。由基督完成的拯救是上帝的工作,如《以赛亚书》第六十三章 9 节(LXX)所说:“拯救他们的不是天使,而是上主自己”,在单纯一致的意义上就是救世主;作为主的基督就是耶和華。^⑤ 《诗篇》九十六篇 10 节的引伸,在一位“基督教的米德拉西”(Christian midrash)读来,就跟犹太人相反,把“主从树上为王”^⑥理解为指主已降临,并从十字架上为王,^⑦又跟持异端者相反,理解为指已作为基督到来并从十字架上为王的这个人就是至高上帝自己。^⑧ 基督徒甚至在要求无保留地授予基督以“上帝”和“主”称号的同时,在他们团体内互相的宣讲以及
178 在他们跟异教与犹太教相反的认信中,也坚持并不放弃上帝的独一无二性,相反,因发生“我们的上帝”耶稣基督降临的事,而维护了这种独一无二性。在一种引伸的或隐喻的意义上——就像表现为《诗篇》第八十二篇 6 节上的一段话通过《约翰福音》第十章 34 节去解释那样——“神”(god)这个词可以应

① Ign. *Polyc.* 3. 2 (Bihlmeyer 111)

② Tat. *Or.* 13 (TU 4— I :15)

③ See pp. 241—42 below

④ Tert. *Marc.* 2. 16. 3 (CCSL 1:493)

⑤ Iren. *Dem.* 88 (ACW 16:102); Iren. *Haer.* 3. 20. 4 (Harvey 2:108); Tert. *Marc.* 4. 22. 11 (CCSL 1:603); Tert. *Carn.* 14. 6 (CCSL 2:900); Cypr. *Test.* 2. 7 (CSEL 3:72)

⑥ See pp. 19—20 above

⑦ Tert. *Jud.* 10. 11 (CCSL 2:1378)

⑧ Tert. *Marc.* 3. 19. 1—3 (CCSL 1:533)

用于造物上。^① 但当教会把“神”这个词应用于基督时，“并非为了聆听与书写形式上的‘上帝’的名号，而是为了这名号所具有的真义”。^②

“关于基督作为历史上人物的出现”，这种惯用语是“明白易懂的，并且从宗教上解释，甚至是明智的；但离开耶稣基督在历史上的出现，这些话听起来就像一个傻子的胡言乱语”。^③ 作为一种崇拜仪式上的用语，甚或作为一种注释的工具，过分简单地把耶稣基督和上帝视为同一，据说可以讲得通某种基督教的意义。不过，当这种视为同一从信仰变换到训导时，就会产生很大的困惑，当这种视为同一从训导变换到认信时甚至会产生更大的困惑。一个人跪下祈祷时可以如此说，但当他站着宣讲或坐着写作时就很难如此说。形态说的神格唯一论显然可以被解释为是对祈祷语言提供一种神学的努力。形态说的神格唯一论者提出诸如上面引用的那些《圣经》上的话，并“只利用其中某一类话”，^④ 也就是说，只利用对圣父和圣子不加任何区分的那些话，并坚决主张，“存在有被称为圣父和圣子的同一上帝 (Being)，并非一个出自另一个，而是都出自这存在本身，按时间的变化才在名义上称为圣父和圣子；而且(在教父们)看来，他就是这唯一的上帝 (One)，他生自一位处女，并俨若一个普通人。由于发生了他降生的事，他对那些看到过他的人供认自己是圣子，而对那些能接受这认信的人，他并不隐瞒他是圣父的事实”。^⑤ 这既维护了一神论，又维护了基督的神性，但依然没有

① Iren. *Haer.* 3. 6. 1 (Harvey 2:22); Tert. *Prax.* 13. 4 (CCSL 2:1174)

② Tert. *Marc.* 1. 7. 3 (CCSL 1:448)

③ Loofs (1930) 172

④ Hipp. *Noët.* 3 (PG 10:805)

⑤ Hipp. *Haer.* 9. 10. 11 (GCS 26:244—45)

区分开圣父圣子和圣灵。这一理论“认为,除非它说明圣父,圣子和圣灵是完全同一的,否则它不可能相信唯一的上帝”。^①创世和拯救是同一位上帝的工作,这同一位上帝,按照他出现的方式和时间,可以称为圣父、圣子或圣灵。

这样看来,也就是说,像希波律陀和德尔图良所报导的那样,这一基督与上帝关系的教义原本是对流行的基督教信仰的一种体系化。它原本也是相当质朴的。倘使我们打算去相信后来的撒巴里乌(Sabellius)神学中的记载,就会发现对这一教义的一种稍更微妙的看法,这看法因撒巴里乌而获得更通常的名称——撒巴里乌主义(Sabellianism)。撒巴里乌据说因排定表现圣父圣子和圣灵的一个更精确的连续次序,从而超越了诺土斯(Noetus)和普雷克西斯的纯朴语言。伊皮凡尼乌斯(Epiphanius)引用撒巴里乌派的话——“我们有一个上帝还是三个上帝?”“我们该说什么?”——说,^②如果是一个上帝,那么《以赛亚书》第四十四章6节上的话也适用于基督:“耶和华以色列的君,以色列的救赎主万军之耶和华如此说:‘我是首先的,我是末后的,除我以外再没有真神’。”^③撒巴里乌把这位唯一上帝称为“子一父(υιοπάτωρ)”。^④他把自己的学说与上帝为光及上帝之子为光辉的思想相联系,据说他曾运用太阳的形象化比喻,构想出具有三种能量的一个实体(发光、发热和占星术的能力[σχημα]),用来比拟他所主张的三位一体。还可引用他的话说:“像‘恩赐原有分别,圣灵却是一位’^⑤一样,圣父也同样是一位,但却展开成圣子和圣灵”^⑥如果这有点

① Tert. *Prax.* 2. 3 (CCSL 2:1161)

② Epiph. *Haer.* 62. 2. 6 (GCS 31:391)

③ Epiph. *Haer.* 62. 2. 2 (GCS 31:390)

④ Ar. *Ep. Alex.* (Opitz 3:12); Didym. *Trin.* 3. 18 (PG 39:881)

⑤ 1 Cor. 12:4

⑥ Ps. Ath. *Ar.* 4. 25 (PG 26:505)

含糊的记载是准确的,那么,采用展开的概念(notion of expansion)曾是任何有关基督与上帝的关系但又缺乏分辨他们的方法的理论避免明显处于劣势的一种方式。

那种劣势是自德尔图良与希波律陀到伊皮凡尼乌斯与伪亚大纳西(Pseudo-Athanasius)的《驳亚利乌派的第四次演讲》(*Fourth Oration against the Arians*)驳斥这种主张的重点。德尔图良陈述了驳斥的基本点:“尽管一个(上帝)还不是(圣父、圣子和圣灵)这样,也就是说,圣父圣子和圣灵还不都是实质上统一的一个上帝,但把这统一处理成三位一体的那系统的秘密仍得到保护,提出了圣父和圣子和圣灵三位,不过这三位不是按性质而是按次序,不是三个实体而是三个方面,不是三种力量而是三种表现形式。”^①或者更简单地说,就是德尔图良谴责普雷克西斯排斥圣灵,并把圣父钉死在十字架上。^②这一阐明基督与上帝关系的努力受挫之处也是它所厌恶的马西昂和诺斯替派作多元论思考之处:这个被称为上帝的人被钉死在十字架上。

180

这一主张完全跟上帝的不受伤害性格格不入。^③据希波律陀称,诺土斯是这样推论的:“因为承认一个(上帝),我就不得不让这个(上帝)遭难。由于基督就是上帝,并为我们受难,所以能够救我们的,应当就是圣父本人。”^④希波律陀回答说,这是一种“认定圣父就是基督、就是圣子、就是被生下的,就是受难的,就是死而复生的大胆又轻率的武断看法”。^⑤德尔图良把形态论者的主张引伸到它必然得出的结论上,他论证说,跟形态论者的

① *Tert. Prax.* 2. 4 (CCSL 2:1161)

② *Tert. Prax.* 1. 5 (CCSL 2:1160)

③ See pp. 52—54 above

④ *Hipp. Noët.* 2 (PG 10:805)

⑤ *Hipp. Noët.* 3 (PG 10:808)

意图相反,神格唯一论者恰恰在他们不再区分圣父和圣子时最终把这个上帝跟另一个上帝分离开来;因为“如果死去的基督正是圣父的话,那使基督死而复活的也是使我们必死的身体又活过来的,^①似乎应当不是死去的圣父,以及死而复活的圣父的另一位使之死而复活者”。^② 德尔图良接着评论如下:“不要去记述这种亵渎神明的言论,不要去记述它。尽管让它去说基督是死去的圣子,并且(只)说这一点,因为它是这样写的。”^③ 很难理直气壮地把受难和死亡归于上帝之子,所以在缺乏有说服力的《圣经》证据的情况下,甚至会不敢那样做;但在一种不加区别的意义里,把受难和死亡归于上帝,就分明是亵渎的言论。它还意指圣父为人类起见宣判圣子在十字架上受难,此刻却可能是对圣父本身的宣判;因为“就像任何人可以把对他(也就是对基督)说的恰如其分的话说成不带一点亵渎,同样这些话,如果是对他(也就是对圣父)说的,就会不恰如其分而是亵渎的言论”。^④ 圣父不可能分担圣子的苦难。

181 神格唯一论者的主张同样跟基督教解经的主流直接抵触。因为尽管跟诸如《以赛亚书》第六十三章 9 节(LXX)相一致的话意指,“拯救他们的不是一位天使,而是上主自己”曾对用基督十字架拯救人类起了作用,但基督教的解经都特别注意《旧约》中作区分的话,在《旧约》那里,这个“主”区别于另一个“主”,或假定,“主”有其他某种区别,基督教解经虽然并不认为用诸如“主”甚或“上帝”称呼基督有什么不妥,但还是为超出简单地把圣父与圣子混为一谈提供一个依据。《创世记》第十九章 24 节对查

① Rom. 8:11

② Tert. *Prax.* 28. 13 (CCSL 2:1202)

③ Tert. *Prax.* 29. 1 (CCSL 2:1202)

④ Tert. *Prax.* 29. 4 (CCSL 2:1202)

士丁来说意味着,在“万有的圣父和主”跟作为基督的“主”之间,还有在“接受一种委托的主”跟“(留在)天上的主”之间,一定有某种区分;①这段话在伊里奈乌斯看来意味着,“除了主宰一切的圣父上帝,以及从其圣父那里接受对所有造物行使治权的圣子”外,②圣灵和使徒都不可以用“主”的称号;在德尔图良看来,这段话是圣父与圣子有某种区分的证据。③查士丁、伊里奈乌斯和德尔图良都程度不等地把《创世记》第十九章 24 节跟《诗篇》第 110 篇 1 节密切关联起来;这二段话意指,“由于圣父是真正的主,圣子也是真正的主,圣灵已恰当地用主的称号称呼他们”。④甚至在《新约》中最明确地把基督视同上帝的——《罗马书》第九章 5 节,“永远可称颂的上帝”;诺土斯和普雷克西斯似乎曾引证来支持神格唯一论的主张⑤——其实也意指,“上帝”的名字可以正确地应用于基督,但这无异意味着有一种区别。⑥不管所谓福音的神格唯一论的前提事实上是否由这一观点倾向组成,神格唯一论的解释还是有一段艰难时期,去适应《新约》中基督谈及圣父时大量使用的第二与第三人称用语,并在对《旧约》的正统解释中将此归于基督。

因此,尽管神格唯一论试图参考基督教敬拜的做法去证实自己的正统性,但它对这问题的解决还是被谴责为异端(一个有名的例外是罗马主教泽菲利努斯[Zephyrinus]),⑦然后由诸如公元 6 世纪的布拉加宗教会议正式决议,布拉加宗教会议谕令

① *Just. Dial.* 127. 5 (Goodspeed 249); *Just. Dial.* 56. 23 (Goodspeed 160)

② *Iren. Haer.* 3. 6. 1 (Harvey 2:20—21)

③ *Tert. Prax.* 16. 2 (CCSL 2:1181)

④ *Iren. Haer.* 3. 6. 1 (Harvey 2:21)

⑤ *Hipp. Noët.* 6 (PG 10:812)

⑥ *Tert. Prax.* 15. 7 (CCSL 2:1180)

⑦ *Hipp. Haer.* 9. 11. 3 (GCS 26:246)

说:“如果有人不像大公使徒传统教会那样认信圣父圣子和圣灵是一种本质、德性和能力的三个位格,而是说,(他们是)单一与独一无二的位格,从而圣父是跟圣子同一的,并且这唯一者(One)还是圣灵,就像撒巴里乌和普里西利安曾说过的,那么就咒诅(anathema)此人。”^①不过,那次宗教会议的日期表明,尽管神格唯一论的主张可以受咒诅,但它所提出的问题以及它所体现的直观并不会如此轻易地取消。

还应当把稍后基督论思考的方式理解为使耶稣基督的上帝关联在耶稣基督的十字架上的努力;因为仍是《以赛亚书》第六十三章9节(LXX)这段话,被用来意指,“拯救他们的,也不是天使,而是上主自己,并且不是以其他某个人的死,也不是以一个普通人的调停,而是以他自己的血”。^②并且在上帝受苦论派的(Theopaschitic)争论中,一个主要的争端在这里是相当关键的,所以那些使用崇拜仪式上的惯用语“上帝是神圣的,他为我们而被钉死在十字架上”^③的人,必须提防重新流行的撒巴里乌派异端的冲击。神格唯一论的主张甚至在它被定罪之后,还以其他方式不断出现。因为基督教历史始终“有人经常为否认基督的神性而受谴责,但罕见有人否认圣父与圣子的区别而受谴责。否认基督的神性通常显得像是非基督教的,而否认圣父与圣子的区别则仅仅是无知而已”。^④

跟神格唯一论的假设同时发展起来的是各种方式的对作为神的基督的讨论,它们相互作用、相互影响,并都建立在我们所谓引伸《圣经》原话的基础之上。这些《圣经》原话最终成了对同

① Mansi 9:774

② *Cyr. Chr. un.* (SC 97:472)

③ See pp. 270—71 below

④ McGiffert (1947) 1:275

一的话和区别的话作正统理解的关键。出自其中的一些称法，被证实是不适当的或使人误解的，其实已从教会用语中消失。而另一些称法则前程远大，尤其当它们吸纳了那些已被抛弃称法的含义时。

在引申的称法中，经试验、评估和最终被摒弃的是把神圣基督称为天使的称法。这种称法至少部分出自《旧约》上的那些话，其中“主的天使”在基督教解经中被视同于先在的基督（pre-existent Christ）。殉教者查士丁在出自他《与特里丰的对话》的同一篇谈话中，强调如下的话包含了区分的意思：在《创世记》第十九章 24 节，“耶和华将硫磺与火，从天上耶和华那里，降与（所多玛和蛾摩拉）”，以及在《诗篇》第 110 篇 1 节中，对“主”和“我的主”所作的区分，耶和华在幔利的显现也证实，^①向亚伯拉罕显现的三个天使，“一位是上帝，并被称为‘天使’，因为他带来预言”。^② 这种把基督叫做“天使”的称法经常出现在崇拜仪式场合。这似乎在赫玛的《牧人书》中尤为突出——我们必须指出，这不仅是因为准确解释《牧人书》似乎是困难的，而且也因为这同一本书既被看作嗣子说尚存的主要代表作，^③又被那些假定二位一体论（binitarianism）与三位一体论（trinitarianism）并存的人当作一个原始的凭据。在《牧人书》中，提到天使的几处确实是指前世的基督，而且基督还被视同于天使长米迦勒（Michael），“他临驾这个民族之上，并且是他们首领的权力。因为是他将律法置于信众们的心中”。^④

早期基督教依据这些话和其他相类似的一些话，提出一门

① Gen. 18:2

② Just. *Dial.* 56. 4 (Goodspeed 156)

③ See p. 175 above

④ Herm. *Sim.* 8. 3. 3. 69 (SC 53:266—68)

“天使基督论”(angel christology),作为有关耶稣基督位格的标准理论,其实,也作为能说明基督论为什么还没有直接引起一次神学争议的唯一假设。“倘使早期使徒团体的犹太基督教以及保罗都按照后期犹太人的启示论,把基督解释成一位高品位的天使,在一场跟尘世精灵的战斗结束时,因开创上帝王国新千禧年之需,而为上帝所造与选中;那样的话,对基督跟上帝的关系,就完全不必要产生任何新问题。”^①但从残存的数据来看,却出现了相当多的歧义。在查士丁那里,把基督作为“天使”去提及,应当从语境上去理解,比如像:“基督是王、祭师、上帝、主、天使、人、首领、石,是被生下的一位圣子,是起初遭受苦难,继而回到上天,又带着荣光降临,他被宣称拥有永恒的王国。”意味深长的是,基督一直被公元3世纪甚至公元4世纪的希腊、拉丁和叙利亚正统神学家称为“天使之王”。^②当然,一门天使基督论的其他痕迹,连同嗣子说的其他痕迹,也许曾因后来正统派的修正而被删除;但甚至由于诺斯替派经文和其他经文的发现,这些痕迹的存在至少更像“一种全然未经证实的前提”,是“原始基督教潜在的基督论中难以捉摸的问题”。^③

184

更能表示这前提存在的迹象是,“圣灵”是在前尼西亚会议的基督教教义中普遍用来代表基督神性的一个词。《罗马书》第一章3—4节上“按肉体说”和“按圣善的灵说”之间的区别也许有理由被称为原始基督论所表述的一种区别。至于它可不可以也被称为原始三位一体表述的区别则完全是另一回事;因为一

① Werner (1941) 311

② Just. *Dial.* 34. 2 (Goodspeed 128); Cyr. H. *Catech.* . 10. 10 (Reischl-Rupp 1; 272); Nov. *Trin.* 11. 57 (Weyer 84); Lact. *Inst.* 4. 14. 17 (CSEL 19; 328); Ephr. *Serm.* 1. 36 (CSCO 88. 2 [89; 2])

③ Werner (1941) 311

且结合《哥林多后书》第三章 17 节,这一区别就可以被当作最早的“一种二位一体思维模式迹象”的区别,^①即在这一神性理论中,神性形式应该只被区分为二而不是三:圣父和圣子—圣灵(Son-Spirit)。比如,依纳爵运用《罗马书》第一章 3—4 节上的区分,把基督说成“一位既是肉体的又是精神的、既是生下的又是非生下的治疗者”;^②由此断定,在基督身上,“非生下的”,永恒的和先在的,就是圣灵。^③对于这种辨识的一些最引人注目的展示见于赫玛,比如:“先在的圣灵产生所有造物,上帝使之寓于他向往的肉体中”,^④即耶稣的肉体中。塞尔苏斯说,在教会看来,上帝“把他自己的圣灵塞进跟我们同样的一个肉体中,并派他降临我们中间,这样,我们就有可能去倾听他”,^⑤他以为这表述了基督教的信仰。而德尔图良的著作,至少在他的孟他努主义时期和《驳普雷克西斯》论著之前,有许多把基督和圣灵混为一谈的话,如在他的论文《论祈祷》(*On Prayer*)的前言中:“上帝的圣灵、上帝的言语和上帝的理性——理性的言语、圣言的理性与圣灵——我们的主耶稣基督,他既是圣灵,又是言语和理性,……我们的主耶稣基督曾被赞颂为上帝的圣灵、上帝的言语,和上帝的理性:他因圣灵才强有力;他因圣言才训教;他因理性才来到人间。”^⑥在阿弗拉阿蒂斯(Aphraates)那里也发现一种“圣灵基督论”(Spirit Christology),尽管是被误解的;甚至在亚历山大的克莱门那里,尽管他通常甚至不愿意把上帝看作圣

185

① Macholz (1902)

② Ign. *Eph.* 7. 2 (Bihlmeyer 84)

③ Loofs (1930) 199—200

④ Herm. *Sim.* 5. 6. 5. 59 (SC 53:238)

⑤ ap. Or. *Cels.* 6. 69 (GCS 3:139)

⑥ Tert. *Orat.* 1. 1—2 (CCSL 1:257)

灵,但照样可以说“主耶稣,更精确地说是上帝的言语,道成肉身的圣灵,上天圣洁的肉体”。^①

从这些话以及类似的话中,显然可见,教会内部所宣讲及认信的一切都明确地把“圣灵”一词或多或少用作在基督中先在神性的一个专门名词。还需指出,准备献给基督的赞美诗与祈祷是同样准备献给圣灵的赞美诗与祈祷所不可比拟的;甚至在中世纪崇拜仪式的用法中,“愿创造者之灵降临”(Veni Creator Spiritus)和“愿神圣之灵降临”(Veni Sancte Spiritus)是对圣灵的少数祈祷文中的二句,被区别于许多为圣灵祈祷的祈祷文。圣灵在三位一体中的地位问题集中在一二十年时间内被提出、争议和从信条上去裁定,^②并且留给东西方教会在中世纪去争论,使这问题得到更深刻的探讨。此外,圣灵和基督之间的联系是如此恒久,以致在所谓《尼西亚—君士坦丁堡信经》(Niceno-Constantinopolitan Creed)中,在451年卡尔西顿大公会议(Council of Chalcedon)的法令所引用的信经修正本中,有关圣灵的条目写道:“而在圣灵、主的、赋予生命的”,其中“主的(κύριον)”^③不是一个名词,而是一个把圣灵跟作为主的圣子联系起来的形容词。并且在《哥林多后书》第三章17节中,“主”当作圣灵的用法,甚至在三位一体问题显然解决之后还继续有待去辨明。^④

然而,正如信经的这一表述所暗示的,对教会的信仰和训导给予认信和神学表述的过程使教会不得不去澄清在圣灵和在基督中神性之间的混淆。以如下评论去摆脱这问题似乎是独断

① Clem. Paed. 1. 6. 43. 3 (GCS 12:116)

② See pp. 211—19 below

③ Symb. Nic. —CP (Schaff 2:57)

④ Hil. Trin. 2. 32 (PL 10:72—73); Aug. Trin. 2. 10. 19 (CCSL 50:105—106)

的，“如果从公元1世纪中叶起，同样这些人，既是二位一体论者又是三位一体论者，那么，他们的二位一体论委实不可能有多大的份量，……基督因其神性而惯常被教父说成是一个‘灵’；但这一习惯跟他(Him)和‘圣灵’之间的密切关联没有丝毫关系”。^①不过，这种评论其实是有根据的。“圣灵”当作基督神性去使用，在那些依然显示基督教的犹太起源痕迹的早期基督教著作中是最为突出的；然而，即使是这些著作也重复着教会的三位一体用语。教会跟斯多亚主义的冲突，对于禁止把“圣灵”当作基督神性的同义词甚至事实上当作上帝的同义词去使用，曾经是一个重要的促动力。《罗马书》第一章3—4节上对“按肉体说”和“按圣善的灵说”的区分，最初是谈及基督神性跟基督人性之间关系的一种方式（这也许再次被证明是有用的），而不是谈及基督神性跟圣父及圣灵的神性之间关系的方式。跟希腊异教信仰的接触以及跟异端的冲突，使思想与用词的精确化变得绝对必要，因此，“圣灵”不再是认同基督神性的一种适当方式。

186

“圣灵”被《新约》以来已存在于基督教用词中的两个引伸的称法所取代；而那两个引伸的称法主要因袭了我们曾讨论过的称法的所有功能，这两个称法就是：逻各斯(Logos)和上帝的儿子(Son of God)。在护教者中，同样在诸如也跟教会对话的奥利金和德尔图良这些神学家的护教著作中，“圣灵”即使不是完全地也是大量地被“逻各斯”取代作为基督神性的专门名词。特别在后面一组神学家中，“逻各斯”从未失去其在《旧约》中的含义，尽管该词作为一种护教手段的最终角色，最初曾是其出现在基督教语汇中的基础，事实上，倘使我们把眼光放在整个基督教文献上而不是放在护教文献上，那么，就不难发现，最能说明把

① Prestige (156) xxiii

基督神性当作逻各斯的基督教教义的依据不是由《约翰福音》第一章 1—14 节那人所共知的经文所提供,而是由《箴言》第八章 22—31(LXX)节的经文所提供,——关于那个问题,在约翰前言的背景中要比在公认的神学家中更突出。比如,即使在查士丁的护教著作中,逻各斯的概念尽管有其教会使用中的地位,但却不起重要的作用。逻各斯的教义并不特别适合于表达教会的信仰和训导,甚至在开始归纳教会有责任去认信的要点时亦然如此。

187 在《新约》的最初一些拉丁语译本中,逻各斯一词被译作“讲章”(Sermo),这一点表明,基督教训导所内涵的逻各斯的教义最初并不取决于古希腊人的宇宙论思考。拿德尔图良来说——他还采用“话”(Verbum)这个词,比如在他的《护教篇》中^①——“讲章”此词代表逻各斯,被最经常地使用在他的基督论一类著作中,驳斥赫莫根尼(Hermogenes)和驳斥普雷克西斯的论著中。^②在西普瑞安看来,基督作为“上帝之言”(Word of God)是在先知们那里的“上帝的讲章”,“上帝,我们的主耶稣基督的讲章”,甚或“讲章之言”。^③到诺瓦替安时,“讲章”还被解释成“上帝的一种无时限的因此是永恒的要素”,尽管主要仍参考“圣父与圣子关系的一种内在概念”。^④甚至哲罗姆也依然用“讲章”(有趣的是,是在奥利金著作的一个译本中)去代表逻各斯。^⑤当然,在作为逻各斯的基督跟《旧约》先知那里的上帝谈话之间的连续性并不限于拉丁教父及其对“讲章”的应用这一主题。比

① Tert. *Apol.* 21. 10 (CCSL 1:124)

② Tert. *Praz.* 6. 3—4 (CCSL 2:1163—64); Tert. *Herm.* 20. 4 (CCSL 1:414)

③ Cypr. *Domin. orat.* 1 (CSEL 3:267); Cyp. *Test.* 2. 3 (CSEL 3:64—65)

④ Kriebel (1932) 64

⑤ Hier. *Hom. Orig. in Luc.* 5 (PL 26:229)

如,依纳爵就“把逻各斯解释为说出的话(Spoken Word),而不是内在的理性(Reason)……在依纳爵看来,‘逻各斯’这个词的含义其实就是将它跟谈话相比拟,以表明他不是以一种哲学意义去使用那些含义”。^①虽然依纳爵可能是在赞颂世界建立前的圣父时谈到逻各斯的,^②这种说法尽管有其“奥古斯丁的”联想,^③但原本并不是一种把逻各斯作为宇宙论原理的思辨教义,而是把逻各斯作为启示的神圣中介的界说。尽管依纳爵并非不了解逻各斯的护教的教义,但他仍较少利用它。在《启示录》第十九章 13 节中所运用的逻各斯的思想也许表明,在教会的用语中,这一思想概念的地位几乎是跟哲学思辨无缘的。

不过,基督教神学为护教和哲理神学起见,仍然去采用希腊人的逻各斯的概念,这在第二手的文献中是显而易见的,并代表一种善的理性。有潜在发展可能性的逻各斯的概念为护教者把基督教启示不仅跟《旧约》的宗旨而且也跟被假定由古典哲学家所窥视到的真理相互关联起来提供了一种手段。^④先在的逻各斯(preexistent Logos)的教义显然来自《约翰福音》第一章 3 节及其在《箴言》第八章 30 节的背景,同样显而易见的是,这一教义也是把耶稣基督所完成的救赎跟创世的教义相互关联起来的一种手段。创世、一般及特殊的启示以及救赎可能被归之于逻各斯;这些活动的先决条件都是上帝的超越性,上帝“不可能是被含蕴的,并且不可能被见于一个地点,因为根本就没有他驻留的地点;但上帝造万物要通过他的逻各斯,这是他的力量和智慧”。^⑤ 逻

188

① Corwin (1960) 126

② Iren. *Haer.* 4. 14. 1 (Harvey 2:184)

③ Schmaus (1927) 42

④ See pp. 31—32 above

⑤ Theoph. *Autol.* 2. 22 (SC 20:154)

各斯是中介,上帝经由他去跟人类打交道,达到他的创世目的和揭示他的意愿。德尔图良在其《护教篇》为基督的神性辩护中,描述了基督在人间施行神迹怎样“证实他(基督)就是上帝的逻各斯,证实由力量和理性相伴随并依据圣灵的太初圣言;证实他至今以逻各斯的言语所做的一切跟他过去所做的一切是完全相同的。”^①

于是,最终出现在耶稣基督身上的逻各斯是被造物的“本原”(ἀρχή);上帝“有这个逻各斯作为在他所造事物中的助手,并通过逻各斯去造万物。他(逻各斯)被称为本原,因为他管辖万物,并且是由他而成的万物的主”。^② 但作为逻各斯,他也是上帝与理性生物的合理性的本原。所以阿泰纳戈拉斯认定,基督徒不是无神论者;因为他们所宣讲的一位上帝“是只由知性与理性去领悟的”,他“作为永恒的精神,本身就具有理性,这来自赋有理性的永恒”。^③ 作为在《希伯来书》第一章3节上所说的荣耀所发的光,逻各斯既发出“禀有理性被造物的局部之光”,^④ 又超越这些局部之光。作为合理性的本原,逻各斯本身也成为讲话或论述的本原;因为“上帝不是从开端去推论的,而是甚至在开端之前就有推理能力的”。^⑤ 逻各斯同样也是启示的本原。他“抨击众先知,以及他们所谈论的世界的创造和万物的创造”。^⑥ 而现在正是这个逻各斯——被造物与合理性的本原、讲话与启示的本原——已成为肉身:“逻各斯是被头脑所沉思……

① Tert. *Apol.* 21. 17 (var.) (CCSL 1:125)

② Theoph. *Autol.* 2. 10 (SC 20:122)

③ Athenag. *Leg.* 10. 1 (Goodspeed 324)

④ Or. *Jo.* 32. 28. 353 (GCS 10:474)

⑤ Tert. *Prax* 6. 3 (CCSL 2:1164)

⑥ Theoph. *Autol.* 2. 10 (SC 20:122)

一个观念就是一个上帝的概念；并且原始初民已将此称作上帝的逻各斯……逻各斯的涌出就是被造物的原因。而且，当逻各斯成为肉体时，他也使自己成为可见的。”^①

我们还不曾提到逻各斯的教义所具有的一种功能；这种功能就是作为一种方式，它使由基督神性所引伸的更通常称法即“上帝的儿子”显得高尚可敬。塞尔苏斯(Celsus)谴责基督徒“在说上帝的儿子就是逻各斯本身时的诡辩”，^②因为“尽管我们声称上帝的儿子就是逻各斯，但这不是作为一种纯粹与神圣的逻各斯的证据提出的，而是作为被最不光彩地逮捕并钉死在十字架上的一个人提出的”。^③阿泰纳戈拉斯在间接地提及塞尔苏斯所作的谴责——即钉死十字架的刑罚是跟逻各斯不相称的——并且在对基督教把上帝的儿子身份这一原始观念重新引进关于上帝的思想这一说法的谴责作明确回答时警告说^④：“不要让任何人嘲笑上帝有个儿子这一想法！这并不是那些把众神看得跟人一样的诗人所写的一种神话；我们根本没有这种关于圣父上帝或圣子的想法。上帝之子是圣父的思想与能力中的逻各斯。”^⑤狄奥菲鲁斯也解释说，“上帝的逻各斯也是他的圣子”。^⑥同样，依纳爵和伊里奈乌斯也各自表示，逻各斯不折不扣等同于圣子。尽管不可能从统计上去确定，但还是有理由相信，当基督徒对教友们谈到基督神性时，他们通常称之为“上帝的儿子”。^⑦

① Clem. Str. 5. 3. 16. 1—5 (GCS 52; 336)

② Hipp. Noët. 15 (PG 10; 821)

③ Or. Cels. 2. 31 (GCS 2; 158)

④ See. pp. 28—29 above

⑤ Athenag. Leg. 10. 1—2 (Goodspeed 324)

⑥ Theoph. Autol. 2. 22 (SC 20; 154)

⑦ Ign. Magn. 8. 2 (Bihlmeyer 90—91); Iren. Haer. 4. 20. 3 (Harvey 2; 214)

190 在洗礼的信条中,发现它在引入一段古卷《新约》经文时有这样的认信:“我信耶稣基督(或只是‘耶稣’)是上帝的儿子。”^①在《新约》中,“上帝的儿子”曾涉及历史上耶稣此人而不涉及一种先在的神,已成为博学之士的习常知识。因此,“‘圣子’概念转到先在的基督是在对基督教关于上帝的教义的多元论歪曲……和一性说(Monophysitic)基督论畸变物中最重要的因素”。^②不管我们是否接受这种对《新约》的解释,教义发展总是依附于“把神的儿子身份看做基于先存的观点……基督论所形成的轮廓从今之后就成为了神学解释的标准,并且神学解释的进一步发展就出自这一框架之中”。通过也许可称之为“对形象比喻的一种对勘”,^③上帝的儿子这称法本身就能不仅被吸纳进例如逻各斯的其他引伸称法的要义中,而且也被吸纳进几乎所有其他表示基督神性的几段《圣经》原话的含义中,其中每一称法都为最终理解“圣子”的要义起了一些作用,不管这要义最初是否属于这一称法。

在各种各样关于嗣子(adoption)的话里,《诗篇》第二篇7节的话具有特殊的地位,耶稣受洗或者他的复活被解释成是他被立嗣(adopt)或被“定为”上帝之子的时刻。由于发现《诗篇》这段话中耶和華所说的“今日”并不归结于耶稣人世生命中的任何一天,其实,除非它发生在世界建立之前,否则这些话就是“被无条件地”说的,“并且跟时间无关”。^④关于立嗣的这段话和其他话不再是让相信三位一体说的正统派感到为难的经文原话。

① Acts 8:37

② Loofs (1924) 314—15

③ F. Hahn (1963) 315

④ Just. Dial. 88. 8 (Goodspeed 203); Tert. Prax. 7. 2 (CCSL 2:1165); Meth. Symp. 8. 9 (GCS 27:91)

《以赛亚书》第六十三章 9 节(LXX) 体现了同一的话,而神格唯一论的注释则乘机利用这段不作一种区分的话;但甚至这段话也可以跟基督永恒的儿子身份相一致。“不是特使和天使,而是主本人拯救我们。因此我们也感谢你,主啊;你和圣父和圣灵在百万年前就被称谢,直至永恒。”^①《诗篇》第 110 篇 1 节对“主”(耶和華)和“主”所作的区分是最突出的,当然,在这段话中根本没有涉及一个主从另一个主的任何引伸;但把这段话跟诸如《诗篇》第二篇 8 节上有关立嗣的一段话结合起来,就可以为“真理的法则教导我们在圣父之后还要信仰上帝的儿子基督耶稣,除上帝的儿子外,还要信仰主我们的上帝”这一论点,提供部分的《圣经》证据。^② 因此,耶稣作为“上帝的儿子”,同时又是《旧约》关于他的所有话中所宣称的一切——不少于其中任何一点,而又多于所称的一切。然而,甚至他作为逻各斯和上帝的儿子的双重称法,如在引伸的话中所表示的,也留下他跟一位永恒上帝相同——这一层未加阐明,诚如在同一的话中甚至在区分的话中所表明的。对这一层意思的详细说明是由亚利乌派的挑战促成的。

二、作为被造物的基督

将逻各斯与上帝的儿子的称法用来解释和关连《圣经》中有关立嗣的话、同一的话、区分的话,以及由此所引伸的话,这是公元 2 世纪与公元 3 世纪包括西部的德尔图良和诺瓦替安,以及尤其是东方的奥利金在内的神学家在神学上的精心杰作。不

191

① Ps. Meth. Palm. 6 (PG 18:396)

② Nov. Trin. 9. 46 (Weyer 74)

过,在奥利金的逻各斯的学说中,有“两组观念,从徘徊在这两组观念之间进到奥利金的逻各斯神学中特有的含糊,以一种全然个人的方式但(又具有)许多非个人的特征去考察作为逻各斯的基督。(这两组观念)就是取自《圣经》中的基督居于人心中的观念,以及它的纯理论解释,这是从希腊人的逻各斯学说中接受过来的”。^①对教义发展甚至更重要的是奥利金叙述中的含糊,这种含糊也不仅仅只在奥利金的叙述中。一方面,奥利金反撒巴里乌派解经的立场,在逻辑上导致他坚持逻各斯除了永恒以外,是跟圣父不同的,所以没有人“竟敢为圣子规定一个开端,在这开端之前圣子并不存在”。^②但奥利金同时又这样去解释区分的话,尤其是引伸的话,以致把逻各斯说成是一种被造物,并隶属于上帝,“所有被造物中最早生的是智慧这一被造物。”^③他证实这后一种解释,把《箴言》第八章 22—31 节(LXX)上的话,作为主要的依据。

对《箴言》这段区分的话所作的三位一体的和基督论的解释曾被用来阐明先在的逻各斯何以不同于众被造物。在阿泰纳戈拉斯看来,这段话意指,永远“稟有理性(*λογικός*)”的上帝,自身永远具有逻各斯,因此,像逻各斯一样,圣子除了是永恒之外,“并非是从无产生的”。^④希波律陀把这段话的意思理解成:“他在亘古之前就生了我。”^⑤狄奥菲鲁斯将逻各斯等同于“上帝的圣灵和至高(Most High)的创造,以及智慧和能力的本原”,^⑥他

① Lieske (1938) 114

② *Or. Princ.* 4. 4. 1 (GCS 22:349); *Ath. Dec.* 27. 2 (Opitz 2:23)

③ *Or. Princ.* 4. 4. 1 (GCS 22:349)

④ *Athenag. Leg.* 10. 2 (Goodspeed 324)

⑤ *Hipp. Haer.* 6. 14. 3 (GCS 26:139)

⑥ *Theoph. Autol.* 2. 10 (SC 20:122)

把对《旧约》先知的启示归于逻各斯。众先知在世界起源之前并不存在,而在上帝和逻各斯那里的智慧(Wisdom)却跟上帝同在,就像《箴言》第八章 27 节所证实的。把先在的逻各斯与圣灵混为一谈,看来不仅见于狄奥菲鲁斯的这段话中,而且也见于对《箴言》第八章 22—31 节所作的其他三位一体的解释中。伊里奈乌斯为“逻各斯,即圣子,总跟圣父在一起”的说法提供了《圣经》上的一些证据,他进而从讨论《箴言》第三章 19—20 节中的智慧去证明这同样适用于圣灵。接着在这之后又长段引述《箴言》第八章 22—25 节,以及 27—31 节,至于原先从这些引语中打算去表明的,是圣子的永恒先在还是圣灵的永恒先在还是圣子与圣灵的永恒先在,则依然含糊不清。^①《箴言》第八章 22—31 节不仅被用来区分基督和被造物,而且也被用来区分逻各斯和圣父。德尔图良的《驳普雷克西斯》在对逻各斯和圣父的区别所作的经典说明中,^②来自《箴言》的经文占有一种支配的地位;如果德尔图良的持神格唯一论的对手们说得正确的话,他为这些经文的意义提供了也许是恰当的解释:“主,我为自己的著述道路开了一个头。”^③查士丁在他对犹太教的驳斥中,已在这段经文中看出逻各斯既不同于造物又不同于圣父;因为《箴言》第八章 22—25 节是指,“圣父在所有造物之前生了这儿子,而且上帝所生的,数目也仅这一位”。^④

令人啼笑皆非的是,就像奚拉里关于亚利乌派对《箴言》第八章 22—31 节的发挥所注意到的,“在教会跟犹太会众的战斗中,这些授与教会的武器”,开始被用来“反对教会所宣讲的信

① Iren. *Haer.* 4. 20. 3—4 (Harvey 2:214—15)

② Tert. *Prax.* 7. 3 (CCSL 2:1165—66)

③ Tert. *Prax.* 11. 3 (CCSL 2:1171)

④ Just. *Dial.* 129. 4 (Goodspeed 251)

念”。作为一段区分的话,《箴言》第八章 22—23 节很可能成为一段从属的话;因为它说:“耶和华(Lord)造了我”并且“在他立我之前。”^①我们已注意到奥利金对这段话的解释,他反对撒巴里乌模糊逻各斯和圣父的区别。奥利金的学生,亚历山大的狄奥尼修斯(Dionysius of Alexandria)甚至进一步引伸这种反撒巴里乌派的解释,他声称“上帝的儿子是一个被造物,并由原本不是他自己的但本质上又不同于圣父的某种东西造成,……所以作为一个被造物,在他出现之前并不存在”。^②从狄奥尼修斯留存至今的著作残篇看来,在《箴言》第八章 22 节上“造”这个词是此教义的证据,就像撒巴里乌主义是挑起争议的原因一样。^③跟他同名又是同时代的罗马的狄奥尼修斯(Dionysius of Rome),并未因为同名就认同他的解释,反而痛斥这样解释“造”是“荒谬绝伦”的。按照《箴言》第 8 章 22 节所说,那些声称“圣子是一个被造物”的人完全未领会真理,“并且所提出的一种解释是跟神圣的和预言的《圣经》的原意相反的”。^④在这段话中,“他造”(he created)并非指跟“他制造”(he made)同样的意思;它指生出,而非被造。亚大纳西——我们幸亏他才得以保存了罗马的狄奥尼修斯和亚历山大的狄奥尼修斯的话——运用罗马的狄奥尼修斯的话去为对亚历山大的狄奥尼修斯源自亚利乌主义的指控开脱,^⑤并证明,亚利乌派不会自称对《箴言》第八章 22—31 节的解释,跟教父有承续性。^⑥

① Hil. *Trin.* 12. 36 (PL 10:454)

② ap. Ath. *Dion.* 4. 2 (Opitz 2:48)

③ ap. Ath. *Dion.* 10—11 (Opitz 2:53—54)

④ ap. Ath. *Decr.* 26. 5 (Opitz 2:22)

⑤ Ath. *Dion.* 6 (Opitz 2:49—50)

⑥ Ath. *Dion.* 27 (Opitz 2:66—67)

尽管对亚利乌派文献的传达甚至比对其他异端文献的传达更混淆不清,但显而易见,亚利乌派的争论是突然发生在对《箴言》第八章 22—31 节的注释上的。按照君士坦丁皇帝的说法,当亚历山大里亚的亚历山大主教(Bishop Alexander of Alexandria)拜访几位长老,特别是亚利乌时,就开始叙述他们“关于神圣律法中的一段话”的看法,^①这“可能就是《箴言》第八章 22 节起始的话”。^②这段话的用法在亚利乌派留存不多的文献中肯定是突出的。亚利乌在他致优西比乌的信中引用《箴言》第八章 22—23 节写道:“在他被生或被造或被派或被立之前,他并不存在。”^③亚利乌供认,他和他的同事写信给亚历山大,他在其中宣称圣子“很早就被圣父所生,在亘古之前被造和被立”^④时引用了相同的动词。奚拉里在叙述亚利乌派学说时说,“他们坚持(基督)是一个被造物,因为这是被写”在《箴言》第八章 22 节上的。^⑤其实,照奚拉里所说,在亚利乌派的所有论据中,这段话预示正统派信念有破灭的危险,这是“他们掀起的最大风浪、狂风大浪”。^⑥而狄迪莫斯把这段话称为由异端提出的“最早的异议”,同样也是“最漠视宗教信仰的和荒谬的”。^⑦

然而君士坦丁对亚利乌派起源的判说不仅谈到就他们注释方面所争议的“在神圣律法中的话”,而且也谈到亚利乌提出的一个“无益的问题”,^⑧这问题曾使他考虑别去理会它更好。于

① ap. Eus. V. C. 2. 69. 1 (GCS 7:68)

② Schwartz (1938) 3:157

③ Ar. Ep. Eus. 5 (Opitz 3:3)

④ Ar. Ep. Alex. 4 (Opitz 3:13)

⑤ Hil. Trin. 4. 11 (PL 10:104)

⑥ Hil. Trin. 12. 1 (PL 10:434)

⑦ Didym. Trin. 3. 3 (PG 39:805)

⑧ ap. Eus. V. C. 2. 69. 1 (GCS 7:68)

是,对《箴言》第八章 22—31 节按先前特有的神学倾向去注释,就产生了亚利乌派的把基督视为被造物的学说。在这些先前特有的神学倾向中,至少有一些可以从零星证据中再现出来。这先前倾向中可以辨明的一个倾向是对绝对的上帝的一种特别的说法。亚利乌关于上帝的学说,其基本思想就是“独一无二(μόνος)”^①。上帝是“唯一不被生下的,唯一永恒的,唯一没有开端的,唯一有智慧的,唯一善的,唯一有权柄的”。^② 甚至“独一无二”还不够绝对;还必须提到最高的程度,所以上帝是“没有开端的绝对的一(ἄναρχος μονώτατος)”。上帝是“一个单子(μονάς)”^③。始终是一个神圣的单子,但随着圣子的产生而出现二合一,随着圣灵或智慧的产生而出现三合一。因此“三合一不是永恒的,但首先有一个单子。”^④把逻各斯理解为神,就决不容许以某种方式去危及“唯有”上帝创造他“唯一”圣子这一算术式的单一。于是,从起因上和基本原则上说,“上帝都是唯一的”。^⑤

如此严格的一神论意味着对神的超越性的一种同样不妥协的观点。圣子出自圣父“如同火把传自火把”的比喻说法既被亚利乌派也被他们的对手所拒绝^⑥;被反亚利乌派拒绝是因为这比喻意味着“(圣父和圣子的)实体是某种跟这二者位格相脱离的东西”;^⑦被亚利乌派拒绝是由于正好相反的理由,因为这比喻暗示在圣父和圣子之间有一种实体(本质)上的承续性,这违背了上帝的超越性。没有上帝的作用,就既没有世界的创立也

① ap. Didym. *Trin.* 3. 16 (PG 39;865)

② Ar. *Ep. Alex.* 2 (Opitz 3;12)

③ Ar. *Ep. Alex.* 4 (Opitz 3;13)

④ ap. Ath. *Syn.* 15. 3 (Opitz 2;243); ap. Ath. *Ar.* 1. 17 (PG 26;48)

⑤ Ath. *Ar.* 2. 24 (PG 26;197); ap. Ath. *Ep. Aeg. Lib.* 12 (PG 25;565)

⑥ Ar. *Ep. Alex.* 3 (Opitz 3;13)

⑦ Hil. *Trin.* 6. 12 (PL 10;166); Ath. *Decr.* 23. 3 (Opitz 2;19)

没有逻各斯的产生,这种方式可以被解释为是对如下看法的证实,即,“圣父从不担忧内在的以一种非生养方式所拥有的一切,因为他是万有之源”。上帝是“单子和万物创造的本原”,而且他不跟任何东西甚至不跟逻各斯分有这一点。按照亚利乌的说法,对上帝的任何其他想法都会使圣父变成“混合的、可分的、可变的、乃至一种物体”。^① 但必须完全不惜代价,这样去表示“无形体的上帝”,即,他决不具有那些影响到肉体的变化。这意味着超越存在的上帝必须脱离跟生成世界的任何牵连。他的“非发生的与纯粹的本质”^②完全超越了被造的与可变化物领域,以致在他和这一领域之间没有而且在本体论上也不可能有一个直接接触点。这样一种绝对的超越存在,不仅由于上帝完全唯一的缘故,而且也由于被造物的脆弱——被造物“承受不住非发生的(Unoriginate)绝对之手所造”——所以是必要的。^③

195

把基督的神性称做上帝,在那称法的明确意义上,是跟对神的独一和超越性的界说不相一致的。亚利乌派以《申命记》第六章4节以及跟独一的一神论有关的话为由,发问说:“看,上帝被说成是唯一的和第一位的。那么你怎样可以说圣子是上帝呢?因为倘使圣子是上帝的话,(上帝)就不会说,‘只有我’或‘上帝是唯一的’。”^④于是,由亚利乌派对上帝的理解所激起的一场争论,其要害并非在关于上帝的教义本身,而在上帝与基督神性之间关系的教义。亚利乌派发问有关基督的问题,实际上是发问有关上帝的问题,就像亚利乌派及其对手之间的交锋也表明的那样。亚利乌派的诗歌承认:“上帝并不总是一位圣父”,又说,

① Ar. Ep. Alex. 5 (Opitz 3:13)

② ap. Ath. Ar. 2. 26 (PG 26:201)

③ ap. Ath. Ar. 2. 24 (PG 26:200); ap. Ath. Decr. 8. 1 (Opitz 2:7)

④ ap. Ath. Ar. 3. 7 (PG 26:333)

“上帝曾经是独一的,那时还不是一位圣父,但后来他成了一位圣父。”^①如果圣子有一个开端的话,据此可以推断,在那开端之前,圣父并不是圣父。倒过来也可以推断,即如果上帝总是圣父,上帝的父亲身份就永远跟上帝并存,同样,圣子的儿子身份也必定永远跟圣子并存。^②接受这一内蕴就可能意味着亵渎上帝的神性。^③

196 《箴言》第八章 22—31 节颇适合这种亚利乌派的神学。这段话明确说,上帝曾“造”(created)智慧,而且上帝是“为他的(其他)被造物起见”才这样做的。这是“在亘古之前”,并且在造大地、深渊和大山之前。因此,不论是逻各斯还是上帝的儿子,这两个称法都概括了基督神性的意思,被用来指称一个被造物。亚利乌声称:“逻各斯……只是从概念上才称做逻各斯,其实原本并不是上帝的儿子,而只因被收养才作为一个被造物被称做圣子。”^④实际上,从这一类说法中多少可以看出,亚利乌派神学对逻各斯与圣子作了一种区分,认定逻各斯是上帝还要据此去造圣子的东西。^⑤不管这后一区分实际上是否亚利乌派一贯的原则,逻各斯的(以及上帝的儿子的)被造物身份是一个基本的要理。逻各斯“在各方面都是跟圣父的本质与个性不相容的和不相同的”;^⑥他被列在发生的与被造的东西之中,所有这一类东西原本就完全不同于上帝。在造物主与被造物之间的本体论区分中,逻各斯明确属被造物一方——但带有一个重要的特质。

① ap. Ath. Ar. 1. 5; 9 (PG 26; 21; 29)

② Hil. Trin. 12. 23 (PL 10; 447); Didym. Trin. 1. 15 (PG 39; 320)

③ ap. Ath. Ar. 1. 14 (PG 26; 41)

④ ap. Ath. Dion. 23. 1 (Opitz 2; 63)

⑤ Ath. Ar. 2. 37 (PG 26; 225)

⑥ ap. Ath. Ar. 1. 6 (PG 26; 24)

上帝的其他被造物在时间方面各有开端,但逻各斯始于“亘古之前”(before times)。^① 亚利乌派的手都抓住如下的声明不放:“有一会他并不存在”,显然是避免去说,“他一度并不存在”,以便区别开逻各斯和其他被造物。《箴言》第八章 23 节特别认定智慧的“立”是发生在“亘古之前”的事。然而,由于亚利乌派坚持“有一度,在此期间,亚利乌派想象逻各斯并不存在”,^②所以他们对“期间”此词的回避被当作诡辩看待。按照《箴言》和按照亚利乌派对《箴言》的注释,逻各斯为一个目的而“从亘古前”被立:成为“他为他的被造物起见的造化的本原”。^③ 尽管逻各斯是一个被造物,他却“不是众被造物中的一个”,^④因为众被造物是通过他被造的,而他则直接由上帝所造。他是“不由任何东西所造的”。^⑤ 按照亚大纳西的说法,下面所说的是亚利乌派最早学说的一部分(但据巴西尔所说,^⑥这是后来经父子不同派[Anomoeans]加过工的):“我们认为,圣子具有这一明显优于其他被造物的特点,并因此被称为上帝的独生子(Only-Begotten),因为只有他是唯一由上帝所生的,而其他万物则由上帝通过圣子所造。”^⑦这种学说是跟亚利乌派关于上帝的学说相一致的,按照这一学说,被造物“经受不住圣父无所控制的手,经受不住由圣父亲造”,^⑧所以需要有一个中介者去造它们。正统派对此的答复,不是说,根本不需要什么中介者,就是说,把这个预

197

① ap. Ath. Ar. 1. 13 (PG 26; 40)

② Ath. Ar. 1. 14 (PG 26; 41)

③ Prov. 8; 22

④ Ar. Ep. Alex. 2 (Opitz 3; 12)

⑤ ap. Ath. Ar. 1. 5 (PG 26; 21)

⑥ Bas. Eun. 2. 20—21 (PG 29; 616—20)

⑦ Ath. Decr. 7. 1 (Opitz 2; 6)

⑧ ap. Ath. Ar. 2. 24 (PG 26; 200)

设推进到其结论上,会要求无数的中介者,由每一中介者去缓和下一轮冲击。不过,在亚利乌派的宇宙论中,逻各斯的特有功能正是:成为造物主藉以造化宇宙及其万物的手段。^①

在亚利乌派关于作为被造物的上帝之子跟造物主的上帝的关系的语汇中,特别有趣的是他们对“天使”这称法的运用。这称法据称在教会的崇拜仪式的、解经的和护教的用法中有显要的谱系。^② 它也颇应合亚利乌派神学的需要。对《箴言》第八章 22—31 节的解释可以跟《希伯来书》第一章 4 节的话结合起来去表明,先在的这位于众天使的范畴,尽管这一位在众天使中间无疑是杰出的。^③ 据使徒保罗在《加拉太书》第三章 19 节上说,摩西律法是“借天使经中保之手设立的”,不但犹太人的还有基督教的各式各样神学家——不过,如亚大纳西所指控的,主要是诺斯替派神学家——都把众天使确定为在世界和人的创造中起有中介的作用。^④ 《创世记》第一章 26—27 节中的“让我们造人”一句通常被用作一段区分的话,就像奚拉里根据这段话论证说,上帝不可以被想象为“独居的”,上帝总有一个“伴”;^⑤ 在奥古斯丁看来,这段话成了人按完整的三位一体形象而不是仅仅按圣父或圣子的形象被造这一想法的依据。^⑥ 但基督教对这段话的解释必定注意到已在巴拿巴那里,^⑦ 然后又更详细地在查士丁那里的注释,查士丁坚持“在你们”犹太人中说(或据一

① *Didym. Trin.* 1. 8 (PG 39; 276—77); *Ath. Decr.* 8. 2 (Opitz 2; 7); *Ath. Ar.* 2. 26 (PG 26; 201); *Epiph. Haer.* 76. 6. 2 (GCS 37; 346); *Ath. Ar.* 1. 26 (PG 26; 65)

② See pp. 182—84 above

③ *Ath. Ar.* 1. 53 (PG 26; 121)

④ *Ath. Ar.* 1. 56 (PG 26; 129); *Iren. Haer.* 1. 22 (Harvey 1; 189)

⑤ *Hil. Trin.* 4. 17—21 (PL 10; 110—13)

⑥ *Aug. Trin.* 12. 6. 6—7 (CCSL 50; 360—62)

⑦ *Barn.* 6. 12 (Bihlmeyer 17)

个不同的异文,是“在我们”基督徒中说),由此上帝被认为是对众天使说话。^① 德尔图良响应这一被他归于柏拉图影响的注释,不过他提醒读者,“众天使仅次于上帝”。^② 众天使的这一中介角色可被放宽,而把逻各斯作为他们的首领包括在内。所以,在亚利乌派的术语中,或是把众天使称为上帝的众子,或是把上帝的儿子(Son of God)称为一个天使,也许都是恰当的。^③ 由此,把亚利乌主义看作是由晚期犹太启示论和早期基督教启示论传下的天使基督论的“一个最后的大突变”,并看作它最终坚持“反对新的希腊化基督论”的立场是正确的,^④ 尽管这种谈及基督神性方式的普遍性证据,与其说是确凿的信念不如说是由那种判断所假定的。

198

甚至凭借主要由亚利乌派对手传下的有关亚利乌派的零星数据,我们也可以辨认出亚利乌派对这种低于上帝但又高于人类的一种救赎论的同样又是宇宙论的中介的逻各斯—圣子(Logos-Son)的生动描述。上帝的绝对性是指,倘使逻各斯跟圣父有相同的本质,那么逻各斯一定是不会坏灭的。亚利乌派也是为了上帝的绝对性起见,而把逻各斯说成是具有一种无常易变性的逻各斯,因而跟圣父没有同一的本质,正统派发现这种说法是渎神的。亚利乌派说,“听任他自己的自由意志,只要他选择这样做”,而不是靠他跟上帝的同一本质,“他依然是好的”。所以,按照亚利乌的说法,上帝预先知道,逻各斯会抵制诱惑并依然完好,而对预期人类加给他的荣耀,他最终会靠自己的德性去达到。^⑤ 由于逻各

① Just. *Dial.* 62. 3 (Goodspeed 168); Tert. *Anim.* 23. 5 (CCSL 2:815)

② Tert. *Res.* 5. 2 (CCSL 2:926)

③ Ath. *Ar.* 2. 31 (PG 26:213); Ath. *Ar.* 1. 62 (PG 26:141)

④ Werner (1941) 34

⑤ ap. Ath. *Ar.* 1. 5 (PG 26:21)

斯先坚持以他自己的名义,然后使那些信奉的人也这样做,从而成为“拯救的先驱”。^①“由于他的谨慎和自我修行”,他战胜了自己易变的本性。按照撒摩沙塔的保罗所说,逻各斯的“道德进展(προκοπή)”已为他赢得上帝的儿子的称号;^②并且,亚利乌似乎也有类似的主张。^③从已知的亚利乌派关于拯救的宣讲中,尚评论说,“那些用一个抽象的是(ὄν)去取代天上圣父的人们,自然会承认一位创造的纯粹执行者,而不是一位死亡和罪的征服者”,^④看来并不过分刺耳。亚利乌派体系的最终成果是悬在人类和上帝之间的一位基督,基督既不跟人类同一,也不跟上帝同一,但又跟他们相关:上帝由自然神论上去解释,人类由道德上去解释,而基督则由神话学上去解释。

199 亚利乌派的逻各斯,不论是众天使或是上帝的儿子,尽管从属于圣父又不具跟圣父相同的实体,但依然是值得崇拜的。亚利乌派和其他基督徒一样,都惯于给上帝的儿子一种无疑只该上帝配受的敬仰。^⑤这习惯本身根深蒂固,以致像奥利金,尽管他本人坚持细心地引经据典去证明,“严格地说,祈祷是只对圣父上帝提出的”,^⑥但他本人却向基督祈祷;并且跟一位异教批评家相反,他支持适当地“对逻各斯本身祈祷”,包括代人祈祷和感恩祈祷,只要注意去区分绝对意义上的祈祷和相对意义上的祈祷。^⑦亚利乌派发现,对逻各斯祈祷是基督教崇拜的一个不可避免的要素。然而正如亚利乌派所说的,由于在他们的教条

① Heb. 2:10

② ap. Thdt. H. e. 1. 4. 13 (GCS 44:11)

③ Ath. Syn. 26. 4. 2 (Opitz 2:252)

④ Gwatkin (1882) 23

⑤ Gr. Nyss. Apoll. (Jaeger 3— I :206)

⑥ Or. Orat. 15. 1 (GCS 3:333); Jay (1954) 126—27

⑦ Or. Cels. 5. 4 (GCS 3:4)

原理和他们的崇拜仪式做法之间的这种不相一致,实际结果是:“摒弃对被造物的崇拜,却几乎招来和崇拜某个被造物与某个作品”。^①从安布罗斯一类正统派著作家的抨击中可知,亚利乌派显然拒绝放弃崇拜基督的做法;“要不然,倘使他们确实不崇拜圣子,就让他们承认它,事情也就了结了,这样他们的宗教声明也不会令任何人失望”。^②有迹象表明,他们可能参考对众天使的崇拜,来为他们的习惯辩护,^③而奥利金尽管刚才提到为对逻各斯祈祷作辩护,但却明确拒绝考虑对众天使崇拜。^④一些亚利乌派小组显然曾把光荣归于圣父(Gloria Patri)改读成:“光荣经圣灵中的圣子而归于圣父。”^⑤

亚利乌派还继续不仅以圣父名义也以圣子与圣灵名义施行洗礼的做法;纳西昂的格列高利,在一篇关于洗礼的论文中,利用这一点去论证说,假如人们崇拜一个被造物或受一个被造物之洗,就不可能实现洗礼所允诺的神化。^⑥亚大纳西也在为亚利乌派接受的通常洗礼做法的基础上进而论证说,洗礼“不是作为非发生者和从出者的名义,也不是作为造物主与被造物的名义,而是作为圣父圣子和圣灵的名义”。^⑦总之,不论是亚利乌派还是他们的对手都以假定基督有某种特殊神性的方式去谈论他的。问题是,教会在其解经和教义问答工作中所宣讲的一切和教会在其向犹太人或异教徒证明基督启示及其信条中所认信的一切是怎样跟教会在其祈祷中所信仰的一切相联系。亚利乌主义

① Ath. Ar. 1. 8 (PG 26;28)

② Ambr. Fid. 1. 11. 69 (CSEL 78;30)

③ Ath. Ar. 3. 12 (PG 26;345—48)

④ Or. Cels. 5. 5 (GCS 3;4—5)

⑤ Didym. Trin. 3. 23 (PG 39;928—29)

⑥ Gr. Naz. Or. 40. 42 (PG 36;417—20); Cyr. Inc. unigen. (SC 97;276)

⑦ Ath. Ar. 1. 34 (PG 26;81—84)

200 的反对者,从亚大纳西和奚拉里经由安齐拉的马塞卢斯(Marcellus of Ancyra)和波伊提乌都谴责亚利乌主义是多神论的,尽管它是严格一神论的,这正是对所信仰、所训导、和所认信之间的这种关系的承认;因为正由于他们把拒绝称之为神的当作神去崇拜,他们“才必然会有更多的神”,并会“引进众多的”神祇。^①

在许多方面,亚利乌派要比它的批评家更意识到三位一体问题上的细微差别。这迫使他们避免了教会神学容易犯有的过分简单化。这也使其难以把思辨充作解经,或把解经充作思辨。当教会的正式教义开始用“本体同一”(homoousios)的用语去解决基督跟上帝的关系问题时,正是亚利乌派的精确性要求,才有助于使那种用语摆脱折磨它的异教徒和诺斯替派的压力。并且,亚利乌派由于提醒亚历山大里亚神学的早期领袖(他们的后继者可能使这些问题成为整个教会所无法绕开的):逻各斯在其生、死和复活的人世经历是“双重宣告”(double proclamation)^②的一个必然要素,从而有助于使符合教会的教义既保持纯正可靠又保持跟福音相契合。

三、作为本体同一的基督

亚利乌派把基督作为造物的学说跟把基督说成上帝的传统相抵触;而亚利乌派对逻各斯和上帝的儿子称法的运用——这两个称法一起体现了那传统的中心意义——则引起完全分歧的双方的冲突。其实,“双方”的说法是会造成误解的,尽管亚利乌

① Ath. Ar. 3. 16 (PG 26; 353—56); Hil. Trin. 8. 28 (PL 10; 256—57); Marc. fr. 129 (GCS 14; 215); Boeth. Trin. 1 (LCL 6)

② Ath. Ar. 3. 29 (PG 26; 385)

派和正统派都显然是争论中始终可供选择的对象。因为把基督说成上帝那个传统,其实从争论开始,就是教义上和崇拜仪式上胜败未定的争端,但只有在对那传统的恰当表述连同对任何这类表述含义的争论过程中,这一点才会变得明白起来。

在各种各样涉及个人和行政的策略都未能使亚利乌派缄默之后,早在 325 年在安提阿(Antioch)举行的一次地区性宗教会议,引用亚历山大里亚主教亚历山大的一封信,颁布了对基督作为神的“信仰”的一个冗长的声明;这声明强烈谴责“那些人,他们声明或认为或宣讲上帝的儿子是一个被造物,或是被形成的或是被造的,而不是确实被生的,或有一会他并不存在”。在这信仰声明的一段中,明确把基督说成“不是被造的,严格说来是一个儿子,而且是以一种不可言喻的,难以形容的方式被生的”,说成是“永生而且并非曾经不存在的”基督。^①声明中有许多逐字逐句来自亚利乌派神学的引文,虽然它并未提到亚利乌的名字,并且它坚称是“关于圣父和圣子的正统信仰”,亚历山大以常见的口气宣布这一点:“我们教导这些,我们宣讲这些,这些都是按照教会的使徒教义。”^②并且这次宗教会议把拒绝在信经上签字的三个人逐出教会。

201

同年稍后,这一信经所提出的教义在尼西亚向整个帝国教会阐明和颁布:“我们信仰一位上帝,全能的圣父,可见与不可见物的万物之主;并且信仰一位主耶稣基督、上帝之子,出自圣父的,独生的,更确切地说,本于圣父的实体,出于上帝而为上帝,出于光而为光,出于真正的上帝而为真正的上帝,受生而不是被造,跟圣父原为一体,通过他(也就是圣子)形成万物,包括天上

① *Symb. Ant.* 13 (Opitz 3:39); *Symb. Ant.* 9 (Opitz 3:38—39)

② *Alex. Tom.* 3 (Opitz 3:30)

万物和地上万物,他为了我们人类的缘故和为我们拯救的目的而降临人间,并成为肉身,成为人,受难并在第三天又复活,升天,并且将来必会审判生者和死者;并且信仰圣灵。至于宣称‘有一度他并不存在’,以及‘在被生下之前他并不存在’,以及他出自无中的那些人,或者宣称上帝的儿子出自一种不同性质(hypostasis)或实体(ousia),或者被造,或者需经改变或改造的那些人——大公教会强烈谴责他们。”^①

《尼西亚信经》的基础并不是学者们长期以来依据优西比乌叙述尼西亚宗教会议的信件所认定的,是其在该撒利亚的教会关于洗礼的信经;^②现代研究多半能确定,这是“出自叙利亚—巴勒斯坦的某种地方洗礼的信经”,而且“想越出这种信经去确定深一层的准则也许是徒劳的”。^③由于教义史不同于信经史,确定形成尼西亚会议信经基础的原始文本并不比说明由这次宗教会议新添加的部分更重要。起初,宗教会议似乎想要坚持《圣经》中诸如圣子“出于上帝”的原话;^④但当像《哥林多前书》第八章6节和《哥林多后书》第五章17节上的话被引用来证明,“万物本于上帝”是指万物被上帝所造的意思,这次宗教会议上的主教们就“被迫得更清楚地去表示‘出于上帝’此词的意思”。他们特别用两个惯用词去表示这一点:“独生子,更确切地说就是,本于圣父的实体”;以及“本体同一”。在《约翰福音》和《约翰一书》中——尤其像公元4世纪许多神学家那样去假定,^⑤

① *Symb. Nic.* (325) (Schaff 2:60)

② *Eus. Ep. Caes.* 2 (Opitz 3:43)

③ Kelly (1950) 229

④ *Ath. Decr.* 19. 2 (Opitz 2:16)

⑤ *Gr. Nyss. Tres dii* (Jaeger 3— I : 55); *Didym. Trin.* 1. 32 (PG 39: 429); *Thdr. Mops. Hom. catech.* 4. 3 (ST 145: 79); *Didym. Trin.* 3. 2—3 (PG 39: 788—89)

“上帝的独生子”这种表述是《约翰福音》第一章 18 节上的说法——此词具有一个专门称法所特有的某种东西；至少它强调了基督被上帝所“生”的独一无二性。但亚利乌在他向亚历山大所表白的信念中，曾解释此词是指，在不同事物中，“上帝的一个完美造物，但又不是作为诸造物中的一个”。阿斯特利乌 (Asterius) 曾断言，尽管基督被称为“上帝的力量”，不过“那些力量中有许多是一个个地被他(上帝)所造的，其中基督是初生的和独生的”。^①

203

因此，《尼西亚信经》称圣子为“独生的，更确切地说，本于圣父的实体”，^②其意思完全不同于所有(其他的)造物可能被说成是“出于上帝”的意思。《尼西亚信经》称基督为“本体同一”，这也是对亚利乌的抨击——其实正是亚利乌使这武器直接指向他。照该撒利亚的优西比乌所说，(本体同一)此词是应君士坦丁的强烈要求添加上的；^③并且此词通常被认为经由科尔多瓦的奥西乌(Ossius of Cordova)的中介而源自西方教会的资料。其多种意义及其先前跟诺斯替主义的联系——加上像亚利乌所指出的，跟摩尼教(Manicheism)的联系——使它的正统性变得可疑起来；^④它被看作跟撒摩沙塔的保罗所谴责的思想一样，都可能是尼西亚会议很久之后仍使其辩护者感到为难的缘由之一。^⑤但在尼西亚会议上所表达的教义是，“上帝之子跟代代相生的被造物(正确地说，就是有一个开端的那些被造物)没有任何共同

① Ar. Ep. Alex. 1 (Opitz 3;12); Ammon. Joh. 3 (PG 85;1412); Ath. Syn. 18. 6 (Opitz 2;246); Didym. Trin. 3. 4 (PG 39;828)

② Amph. Ep. syn. (PG 39;96)

③ Eus. Ep. Caes. 7 (Opitz 3;44)

④ Ar. Ep. Alex. 3 (Opitz 3;12)

⑤ See p. 176 above; Hil. Syn. 81; 86 (PL 10;534; 538--39)

点,而且他在各方面只跟生他的圣父相似,此外他并不本于任何其他实在和实体,只本于圣父”。^①

这两个添加部分,甚至由于信经结尾部分的强烈谴责而被更明确地当作是对亚利乌派的驳斥,它们读来就像是对亚利乌派教义学的总结性评述。它们谴责亚利乌及其支持者试图把基督列在造物主与被造物分界线的被造物一方的种种表述。更不用说,还包括基督被造,或者说他由无中形成,或者说他的实在或实体不同于圣父的实在或实体,或者以最熟识的亚利乌派格言说“他有一度不存在”等说法。鉴于所谴责的都是他自己的话,亚利乌拒绝在信经上签字;宗教会议上显而易见只有二位教父站在他这种英雄主义与光明磊落行为一边。其他所有人都向皇帝致敬,在信经上签了字,并一仍既往地照本宣说。就他们中绝大多数人而言,这就是处于亚利乌和亚历山大各自教义之间的有关基督的教义。

然而获胜的亚历山大所信奉的教义在进一步澄清并通过激烈争论之后得到了精炼,《尼西亚信经》正是由这精炼了的教义着手被解说的。尽管我们这里可以概述这一教义,这部分以后将变得更明了,但它决不表示尼西亚会议当时在神学上已取得一致,更不必说在接下去的半个世纪里。在“尼西亚信仰”的宣讲者中,亚大纳西被公认占有头等重要的地位;但东方的安菲罗库斯(Amphilocheus),特别是狄迪莫斯,西方的安布罗斯和奚拉里,只因为他们之间在知识和文字上有着千丝万缕的关系,都应当跟他相提并论。^②

尼西亚会议的认信,不仅在其本身独到的表述中,还在其辩

① Prestige (1956) 211

② Ath. Ep. Aeg. Lib. 6 (PG 25;552); Ath. Tom. 3 (PG 26;800)

护者的解释中,都是一种宇宙论的认信,同时又是一种救赎论的宣认。这一认信骨子里确信只有创造宇宙的他(基督)才能拯救人类,而且要做这两件事中的一件或二件,他本身必定是神而不是一个被造物。^① 逻各斯显示在所有被造物之中,由于逻各斯,被造物才得以形成。鉴于上帝的恢宏大度,毫不吝惜地赐予存在,“他已通过自己的逻各斯,我们的主耶稣基督,从无中造了万物”。^② 作为“源头”的他本身没有一个开端,但却是万有创造的本原;万有是他的造物,他却是造物主。“一旦他没有其他精力时,就创造由时间组成的年代,并为万有造化提供本原”,^③由此推断他是永恒的而非短暂的。因此,跟亚利乌派把“独生的”等同于“初生的被造物”,也就是众被造物中第一被造物相反,尼西亚会议的认信认定,不提他(基督)作为造物主,就不可能理解人类与宇宙的创造,而且除了看到他的造物外,还必须看到他。众被造物来“自上帝”是指它们并不本自偶然性的意思,而逻各斯来“自上帝”是指他“本自圣父的实体”的意思。^④

跟异教的冲突突显了基督教所坚持的众被造物“从无中”产生的主张。^⑤ 跟亚利乌派的冲突使那个主张甚至变得更富决定性。由于“人原本是终有一死的,鉴于他由什么都不是的东西所成”。^⑥ 所以他不断被回溯到非存在,他被说成是由神圣的逻各斯的创造力从非存在中形成。按照对《出埃及记》第三章 14 节的标准注释,由于上帝是“自有的(ὁ ὄν)”,他的造物只有分有造

① Ath. Inc. 17. 1 (Cross 26)

② Ath. Inc. 3. 3(Cross 5)

③ Didym. Trin. 1. 15 (PG 39;300); Ath. Fug. 14. 1 (Opitz 2;78); Didym. Trin. 1. 15 (PG 39;308—309)

④ Ath. Ar. 2. 51 (PG 26;253); Ath. Dec. 19 (Opitz 2;15—16)

⑤ See pp. 35—37 above

⑥ Ath. Inc. 4. 6 (Cross 7)

物主的形像才能从除灭中解救出来。^①上帝“看到被创造的自然,如果听凭其本性,就会处于不断变化之中而易于死亡。为防止这一点,使万有不致分解还原到非存在,他依照自己永恒的逻各斯去造万物,并赋予被造物存在”。^②人陷于罪恶,就使人成为“要进地狱和易于腐坏的”,^③成为人自己的本性及其倾向的牺牲品。在相当大程度上,教会教义中对罪恶的界说,通过从基督的拯救和从婴儿洗礼开始的进程,作出了适合于治疗的诊断。^④但尼西亚会议的正统派必须谈及跟由无而成的被造物有关的罪恶,所以作为创造中介的逻各斯也会被认定是拯救的中介。

205

这种认定被尼西亚信仰的辩护者看作是至关重要的。安非罗库斯说,“倘使一个人不把救世主基督说成也是万物的创造者,那么这个人就是全无宗教信仰的人和对真理陌生的人”。^⑤亚大纳西论证说,除了“主”以外,被造的生命也应被立,“主早于亘古之前,由于主才有亘古,正由于主,所以我们也有可能获得永生”,这是不恰当的。主从非存在中产生了人,只有他能在人倒退陷入威胁他们的虚无之后,还召唤他们。^⑥在狄迪莫斯看来,亚利乌派的根本错误是不理解《圣经》“关于救赎主,作为逻各斯的上帝,万物的创始者”^⑦所说的一切。逻各斯—圣子(Logos-Son)已化身成人,所以他的蒙辱和十字架受难可以受到赞美。^⑧《尼西亚信经》的辩护者把亚利乌派据以称这先在者

① Ath. Ar. 3. 63 (PG 26:456); See p. 54 above

② Ath. Gent. 41 (PG 25:81—84)

③ Ath. Ar. 3. 33 (PG 26:393)

④ See pp. 286—92 below

⑤ Amph. fr. 16 (PG 39:116)

⑥ Ath. Ar. 2. 76 (PG 26:308); Ath. Inc. 4 (Cross 6—7)

⑦ Didym. Trin. 3. 1 (PG 39:780)

⑧ Hil. Trin. 3. 10 (PL 10:81)

为一个被造物的那些话运用到这道成肉身的人和他实际被造的作为人的本性。这首先意味着,在《箴言》第八章 22 节上的“他造了我”,或则必定是在一种不恰当的意义使用“造”这个词,^①或则必定是说及道成肉身的基督被造的人性。后者是更易明白的解释,把这些话看作是指“主耶稣被圣母马利亚所生,为了去解救圣父的众造物”。^②于是,“他造”是跟“他立”同义的——立不仅在嗒啷啷之上立,而且也在马槽之中。也可以把其他这一类话解说成适用于他被造的人性。^③照安菲罗库斯看来,在客西马尼园中的祷告就必须这样去解释;基督承认自己不知道末日,也同样如此。从云彩里传出的话是嗣子说基督论所依据的经文,并不适用于先在的基督,而适用于道成肉身的基督。^④

所有这一切都是“为了我们人类的缘故和为我们拯救的目的”,就像尼西亚认信所肯定的。这一拯救的内容当然有各种各样的解释。^⑤上述这些绝不容忍背离三位一体准则和基督论正统派准则的神学家十分乐意同样不动声色地去运作救赎论的理论和比喻。但不论怎样去运用赎罪的隐喻,基督论的意思总是指,基督是本体同一的。^⑥在其他形象比喻中,安布罗斯运用了怜悯倒在地上的人的好心的撒玛利亚人的比喻;^⑦但基督要有这种怜悯,必须是道成肉身的,同时具有他被承认的“神性”。安菲罗库斯喜欢这熟悉的治疗比喻,还把它应用于撒玛利亚妇人

① Didym. *Trin.* 3. 3 (PG 39:805—17)

② Ambr. *Fid.* 3. 7. 46 (CSEL 78:124—25)

③ Didym. *Trin.* 3. 3 (PG 39:817); Hil. *Trin.* 12. 44—45 (PL 10:460—63)

④ Matt. 26:39; Matt. 24:36; *Amph. fr.* 6 (PG 39:104); Didym. *Trin.* 3. 22 (PG 39:915—21); Matt. 17:5; Didym. *Trin.* 1. 9 (PG 39:288—89)

⑤ See pp. 152—55 above

⑥ Bas. *Spir.* 8. 18—19 (PG 32:97—104)

⑦ Luke 10:30—37

的故事;但这比喻意指,只有从道成肉身的基督那里,才可能获得治愈,基督是“可感觉的上帝和众被造物的造物主”。^① 奚拉里把基督的图像用作献祭的祭供,但紧接着又解释说,这并不意味着“他永远具有的不变神性”有丝毫减弱。^② 亚大纳西是东方传统的代言人,他主张逻各斯上帝已变成人,以便使人也可以成为上帝;但假如这会是他道成肉身的恩典,又假如人会被解救出同样会困扰他的败坏,那必不可少的是,“逻各斯不应归入有某种起因的事物之中,他本身是事物的塑造者”。^③ 狄迪莫斯也可能以不同方式把救世主说成“生者与死者的审判者,他审定正义者和罪人,他使那些信奉他名字的人的罪恶得到宽恕,他以自己的荣光与仁慈拯救我们”;但“因为他本性是仁慈的,又是救世主,所以他决不逊于仁慈和拯救的上帝与圣父”。^④ 在对拯救意义的种种解说中,任何一种解说都被看作是要求——在《以赛亚书》第六十三章 9 节(LXX)的话,被亚大纳西引作同一的话,并在安菲罗库斯的圣诞布道中以及在狄迪莫斯的引语中——拯救人类的,既不是一位传信者,也不是一位天使,只是上帝本身。^⑤ 而确保这一要求的惯用词就是本体同一。

尼西亚会议教义的说明者试图依据如此被解释和规定的本体同一去维护教会在救赎论与崇拜仪式方面有切身利益的事情,这事情就是必须服从基督是神的训令。狄迪莫斯告诫说,否认本体同一的人不用放弃什么,除了去掉独生子和圣灵的名称

① *Ambr. Fid.* 2. 11. 89—99 (CSEL 78:89—93); *John* 4:1—30; *Amph. Hom.* 4. 2; 4. 5 (PG 39:69; 73—76); *Amph. Mesopot.* (PG 39:124)

② *Hil. Ps.* 53. 13—14 (PL 9:345—46)

③ *Ath. Ar.* 2. 69—70 (PG 26:293—96)

④ *Didym. Trin.* 1. 29 (PG 39:413)

⑤ *Ath. Inc.* 40. 5 (Cross 63); *Amph. Hom.* 1. 1 (PG 39:36); *Didym. Trin.* 3. 27 (PG 39:944)

外,只要“在他们的崇拜仪式上改变圣父的称法”;^①因为只崇拜圣父是犹太崇拜所特有的,而崇拜过多的本质上不同于上帝的次要神祇则是异教崇拜所特有的。像教会的崇拜一样,东方博士的礼物^②只有当小孩子基督是王和上帝时,才可能免除偶像崇拜的指控。^③ 亚大纳西在尼西亚会议之前的著作中没有任何自相矛盾的意思,他为“有利于被造物而不是造物主”而且为拒不“崇拜逻各斯、我们的救主耶稣基督”而谴责异教。^④ 在尼西亚会议之后,当时他卷入亚利乌派的争论,他利用这种对比去论证说,人们和众天使对基督的崇拜证明基督实质上不同于包括众天使在内的一切被造物;只有在他不是一个被造物而原本就是真正上帝时,这种崇拜才可能是正当的。^⑤ 安布罗斯请求亚利乌派停止去崇拜他们认为是被造物的这个人,否则即使在他们崇拜这个人时也要把他称为一个被造物,他在许多地方仿照了这些论据;因为事实上,他们的神学主张和他们的崇拜习俗是不相协调的。^⑥

不过,就像我们曾提及的,这种对“尼西亚信仰”的说明所暗示的看法一致是一种幻觉——尽管这是由官方对 325 年后的进展所作说明营造而成的一种幻觉。^⑦ 比如,索佐门确定公开分歧源于因君士坦丁在 337 年 5 月 22 日的死而“在尼西亚颁布的教义”。甚至在这之前,“这个教义也未得到普遍的认可”,^⑧只是

① *Didym. Trin.* 1. 34 (PG 39:437)

② *Matt.* 2:11

③ *Amph. fr.* 3 (PG 39:100)

④ *Ath. Gent.* 47 (PG 25:96); *Ath. Inc.* 49. 6 (Cross 78—79)

⑤ *Ath. Ar.* 2. 23—24 (PG 26:193—200)

⑥ *Ambr. Fid.* 1. 16. 104 (CSEL 78:45)

⑦ *Ath. Ep. Serap.* 2. 5 (PG 26:616); *Ath. Decr.* 20 (Opitz 2:16—17)

⑧ *Soz. H. e.* 3. 1. 1 (GCS 50:101)

由于君士坦丁的死才突发公开的对立。这一对立的往事经常被讲到,尽管并不总是讲得很好。对于从尼西亚会议到君士坦丁堡会议的半个世纪期间教义发展的许多叙述本身消失在年代学和政治史中。像我们在本章开始所指出的,这几十年的政治史在许多方面——并且几乎都是有趣的——要比教义史更重要。然而教义本身确实有一种发展,这种发展能(如同能可靠地从文献中去确定一样保存在观察到的年代学中)依照它本身的用语去追溯。

甚至在我们刚才所概述的解释中,《尼西亚信经》的表述也留下了一些未解答的基本教义问题和一些未消除的长存不去的疑惑。并且就像对《尼西亚信经》的解释与辩护所加深了的,表示否认的问题甚至变得更加咄咄逼人,并且它们所引起的怀疑就像无根据的东西一样变得越来越难以消除。对马塞卢斯的狂怒证明了尼西亚正统派的一种困惑。安齐拉的马塞卢斯是325年会议的签字者之一,他到339年就跟在罗马的亚大纳西一起被放逐,他根据同一的话(*passages of identity*)去断言上帝本性的同一,这迫使他把区分的话解释为只是暂时的和“救赎计划的”(economic);圣子和圣灵并非永存于上帝本性之中,但“圣子”是给予道成肉身者唯一恰当的名称。马塞卢斯反对把圣子和逻各斯视为同一,他坚持说,只有“逻各斯”是对先在者的一个合适的称法,而且,甚至这称法也是指上帝内在的以及固有的一种逻各斯,而不是指永远持存着逻各斯。^① 在他留存下来的著作残篇中并没有使用本体同一一词,尽管此词被用在可能出自马塞卢斯的一篇信仰声明中,声明抨击了撒巴里乌派对教义的否认。^② 不

① *Marc. fr.* 43 (GCS 14:192); *Marc. fr.* 109 (GCS 14:208); *Marc. fr.* 43 (GCS 14:192)

② *Ps. Ath. Exp. fid.* 2 (PG 25:204)

过,在他的神学中一定可以看到一种本体同一的说法,根据这种说法,上帝的统一在道成肉身之前由逻各斯的完全内在性得以维护,而在道成肉身之后,则由圣子的王国交还圣父,由此上帝可以成为万物之根基。“尼西亚”信经的最后修订终于把“由他(基督)称王的时期将没有终结”的条款收编进去,正是对这后一方面争论作出的响应。^①但对三位一体信条的发展来说,更为重要的是马塞卢斯的这种隐蔽的撒巴里乌主义(Crypto-Sabellianism)证明他的对手的如下告诫是正确的,尼西亚信条需要修正,并详细阐明上帝的一体(One in God)究竟是什么意思。

倘若说这些告诫还有什么不同处,那就是对尼西亚信条作为一种充当上帝中的三(Three in God)的互补教义的声明感到不足而更加不满,并且有很好的理由。马塞卢斯断言,“三个存在的位格(hypostasis),除非三位一体先前已起因于单子(monad),否则是不可能被一个单子结合起来的”。^②这使优西比乌悟到,马塞卢斯只是提出一种诡辩形式的撒巴里乌主义。^③本体同一的反对者甚至比优西比乌、阿卡西乌斯(Acacius)更温和,而主张本体同一的人们所关注的是,除去圣父,圣子和圣灵之间的任何本体论区别。尼西亚会议看来是用它的谴责去把位格与实体混为一谈的。^④此外,(古)希腊语的“本质”(hypostasis)恰好相当于拉丁语的“实体”(substantia),所以西方神学家在谈及上帝本性的一个实体时,似乎忘却了位格有三个;就像纳西昂的格列

① 1 Cor. 15:28; Marc. fr. 116 (GCS 14:209—10); Didym. Trin. 1. 31 (PG 39:421—25)

② Marc. fr. 66 (GCS 14:197)

③ Eus. E. th. 3. 4 (GCS 14:157)

④ Hil. Syn. 25 (PL 10:499)

高利所注意到的,他们避免去说“三个位格”。^①当然,亚利乌在他向亚历山大提出的信条中声称“有三个位格”。^②这样,“三个位格”的宣认具有亚利乌主义的特色——但跟“本体同一”的宣认一样都不具有撒巴里乌主义、诺斯替主义和撒摩沙塔的保罗的特色。但“奥利金派”或“本体相似论者”(Homoiousians)如同反对撒巴里乌主义一样反对亚利乌主义,不过,由于他们坚持“三个位格”以及他们反对本体同一,所以最终被称为“半亚利乌派”(Semi-Arians)。他们面对马塞卢斯对圣子和逻各斯的区分,极力主张圣子是最高又最合适的称法,而逻各斯应被放在跟用来比喻圣子的生、复活和饼等说法同一个层次上。^③因此,在这个教义上,“逻各斯和圣子是作为彼此互补的称法……只是在这段话中,唯有自我持存的‘位格’一方被强调”,^④在他们的判断中,就像在尼西亚会议对本体同一的信条中,以及在授权对此信条作讲解的讲解者中,这一点并未得到足够的强调。

因此,他们提出本体相似(homoiousios)作为对本体同一的一个代用词,或更贴切和明确地说,“在各方面跟(圣父)一样”,而不是仅仅“像圣父”,但不是在实体方面。^⑤所以,在“尼西亚信经”和“半亚利乌派”之间的对立逐渐被解释为在本体同一和本体相似之间的斗争,因而按照吉本(Gibbon)的值得注意的话来说就是,“每个世俗时代都嘲笑在‘他们’中间为一个简单双元音的差别所引起的激烈争论”。^⑥不过,像大部分术语方面的争

① Gr. Naz. Or. 21. 35 (PG 35;1124—25)

② Ar. Ep. Alex. 4 (Opitz 3;13)

③ ap. Epiph. Haer. 73. 12 (GCS 37;284—85)

④ Gummerus (1900) 124

⑤ ap. Epiph. Haer. 73. 13. 1 (GCS 37;285)

⑥ Gibbon (1896) 2;352

论一样,这并非仅仅只是玩弄词藻的争论,像亚大纳西所认识到的,他使“玩弄词藻的争执”一词具有“关于逻各斯的一场论战”的双关意思。^①生死攸关的不仅有基督教教义,还有神学方法论这些根本问题。尼西亚会议上的主教们曾希望将自身限定于《圣经》中简单明了的话,但这被证明是徒然的。在这次宗教会议之后整整半个世纪中,这个或那个主张的提倡者一再表达了这样的希望。就像君士坦丁曾在 325 年提出本体同一,他的儿子君士坦提乌斯(Constantius)同样调停裁决这一对立:“我不想用《圣经》上没有的话。”^②但在相互指责对方用了《圣经》上没有的话背后,是承认这些话在全面展示中是不可避免的,而且当一个人用这些话来为自己的观点辩护的同时,又去谴责对方的观点,是自相矛盾的。^③

210

但在不是《圣经》上的话中,使本体同一如此神圣的又是什么?比如,亚大纳西出人意外地很少使用此词,并且他写的三卷本《驳亚利乌派演讲集》中,有他对这一概念的最长的辩护,却并没有提到此词。而奚拉里在关于宗教会议的论文结尾时,“让天地间上帝作证”,他发誓说,直到他行将在 356 年被放逐时,甚至还没有听说尼西亚会议,而且他认为本体同一和本体相似是同义的。^④它们一开始并不同义,但最后相互靠拢——主要不是由于这种正统的劝说,而是由于这两个术语的拥护者都认识到,最深切地威胁到他们所信仰的,是来自亚利乌派的偏激主张:作为逻各斯的基督“跟圣父不同”,或者,稍温和一些,作为逻各斯的基督“像圣父,但不是在实体方面”。从教义上而不是从政治

① Ath. Syn. 54. 3 (Opitz 2:277)

② Hil. Const. 16 (PL 10:594)

③ Ath. Decr. 18. 4 (Opitz 2:15); Gr. Naz. Or. 31. 23 (PG 36:157—60)

④ Hil. Syn. 91 (PL 10:543—45)

上说,本体同一被保持是由于对一和三(the One and the Three)这一未解决问题的进一步阐明,以及由于在本体同一的支持者跟本体相似的支持者之间都意识到有共同的宗教关切。在种种犹豫徘徊之后,亚大纳西本人成了那种意识的代言人,他最终声称,不愿抨击本体相似论者“为亚利乌迷(Ariomaniacs),或教父的敌手;而是像兄弟之间一样跟他们讨论问题,他们对我们的解释作解释,并且只对术语作争论”。亚大纳西继续说,由于称基督“的实体”来自圣父并“在实体上跟(圣父)一样”,所以,他们“把自己置于那些说逻各斯是一个被造物的人的对立面”。^①并且这最终是教义上的趣事,因为本体同一曾经是一个象征——它由诺斯替派异端者所创造,由一位未受洗的皇帝口述,又受天真的辩护者之害,但最终却被它的正统对手们证明是正确的。

四、三和一

211 本体同一被证明是正确的,并把基督视同为上帝,这从形式上去整理收编的,就是三位一体的信条,这一信条实际上是在公元4世纪的最后二十五年中蕴酿设计出来的。而使本体同一发展到紧急关头,从而有助于表述基督是神的教义的问题,与其说是关于基督的教义问题,不如说是关于圣灵的教义问题。

在尼西亚会议上,关于圣灵的教义被处理得像石刻一样简明:“并且(我们信仰)圣灵。”在公元4世纪下半叶之前似乎也没有创作一篇论文专门论述圣灵的位格。孟他努主义可能要阿德

^① Ath. Syn. 41. 1 (Opitz 2:266)

尔图良并通过他在公元3世纪逐渐形成的三位一体说中使对圣灵的理解朝某种更“涉及个人”方面的发展负责；^①但甚至这种可能性也是微妙的。圣灵的问题一旦被提出，它未出现在更早讨论中本身就成了一个問題。纳西昂的格列高利以教义发展的理论去解说圣灵问题的缺乏讨论，^②按照这个理论，“《旧约》显然只明称圣父，而圣子则较隐蔽。新(约)显示圣子，又暗示圣灵的神性。于是，圣灵本身寓于我们中间，并提供我们对他本身的一个更清楚的说明”。^③《旧约》朦胧提及的三位一体，为其他类似理论的发展提供了机会。^④但伊克纽姆的安菲罗库斯(Amphilo-chius of Iconium)，除了提出一(the One)在摩西五经中是明了的、二(the Two)在先知书中是明了的、而三(the Three)只是在福音中是明了的，^⑤还在367年宗教会议他的信函中，对尼西亚会议所采纳信经中圣灵教义的含糊不清提供了一个更简明的和更貌似有理解释：“教父们当时更充分地阐明独生子的荣光是完全必要的，因为他们必须制止新近出现的亚利乌派异端。……但由于当时并未讨论有关圣灵的问题，所以他们没有更详细地去深入研究它。”^⑥

212

然而，不仅尼西亚宗教会议缄口不提圣灵的神性，人们还得承认，连《圣经》本身，“在这么多的话中”也不是“非常清楚和经常把圣灵称为上帝，像最初把圣父称为上帝后来又把圣子称为上帝那样”。^⑦这种缄口不提是相当使人困惑的一个缘由。同

① See p. 105 above

② Gr. Naz. Ep. 58 (PG 37:113—17)

③ Gr. Naz. Or. 31. 26 (PG 36:161)

④ Didym. Trin. 1. 18 (PG 39:348)

⑤ Amph. fr. 17 (PG 39:116)

⑥ Amph. Ep. syn. (PG 39:96)

⑦ Gr. Naz. Or. 31. 21 (PG 36:157); Gr. Naz. Or. 31. 12 (PG 36:145)

样,教会在崇拜仪式上的做法似乎并没有提供向圣灵崇拜与祈祷的例子。当然,应该预料到,那些拒绝把上帝的称号给予圣子的人,也会反对称圣灵为上帝,并会把圣灵说成是无中生有。但也有一些人,他们在基督作为被造物问题上已跟亚利乌派断交,却依然“反对圣灵,称他不仅是一个被造物,而且实际上是一种救死扶伤的精灵,只是程度上不同于众天使”。^① 另一些人把次于上帝但又高于被造物的本质归于圣灵。圣灵具有一种“中间性”,并且是“同一种类精灵中的一个”。^② 依据残存的原始资料,看来委实不可能明确地确定被公元4世纪和公元5世纪的神学家和历史学家分别称为反圣灵派(Pneumatomachi)、隐喻派(Tropici)和马其顿尼派(Macedonians)的几个派别的关系;近代在重新分类方面的努力也未被证明是非常有用的。^③

尽管可以把这种在称圣灵为上帝方面的迟疑不定抨击为“在言论中否认亚利乌派异端,而在思想中则保留它”,但这也是包括声称是正统的和反亚利乌派的神学家在内的教会神学家在言论和思想中基本缺乏透明度的一个迹象。^④ 比如,安齐拉的马塞卢斯似乎就否定圣灵有其自己的位格。^⑤ 他并不区分圣灵中永恒或“内在的”活动和圣灵中短暂或“救援的”派遣——这是行将出现在中世纪东西方教会争论中的一种区分。^⑥ 所以,由于基督的第二次降临,圣灵不再会“有要去履行的职责”。^⑦ 这一对圣灵的想法,其中的不妥适,在教义得到更密切注意时,就

① Ath. Ar. 3. 15 (PG 26; 353); Ath. Ep. Serap. 1. 1 (PG 26; 532)

② ap. Cyr. Dial. Trin. 7 (PG 75; 1076—77)

③ Socr. H. e. 2. 45 (Hussey 1; 365—69); Soz. H. e. 4. 27. 5 (GCS 50; 184)

④ Gr. Naz. Or. 31. 13 (PG 36; 148); Ath. Tom. 3 (PG 26; 800)

⑤ Bas. Ep. 263. 5 (PG 32; 981)

⑥ Marc. fr. 67 (GCS 14; 197—98)

⑦ Bas. Spir. 16. 40 (PG 32; 141)

变得清楚易见。^① 但同样变得清楚易见的是,对其神学思考的状况,就像纳西昂的格列高利迟至 380 年才承认的,当时他承认说,“(关于圣灵)只要少一点谬误就算正统的”。^② 在一篇写于同年的对正统阵营内部争论的值得注意的概述中,格列高利宣称:“在我们自己这些聪明人中,有些人已把他(圣灵)想象为一种能动性;有些人把他想象为一个被造物,有些人把他想象为上帝;而有些人不肯定如何去称呼他……所以他们既不崇拜他也不丑化他,而是采取一种中立的看法。”不过,他进而说,“在把圣灵看作是上帝的那些人中,有些人只是在心里是正统的,而另一些人则敢于公开宣称”。^③ 显然,因这种混淆而受指责的,不仅有“出自不切实际的哲学和徒劳的幻想的仔细区分”,而且还有圣灵在三位一体中跟圣子的关系这一教义的不成熟状态。^④

当然,圣子和圣灵的关系是消除混淆的一个相当便捷与简单的途径。亚历山大的西里尔提出,圣子和圣灵之间的“本性同一(ἡ φυσικὴ ταῦτότη)”证明,圣灵是上帝,但如他本人所承认的,这是武断的说法。^⑤ 亚大纳西多年前就试图论证说,如果圣灵与圣子的关系跟圣子与圣父的关系相同,由此可以推断,圣子与圣灵都不能被说成是一种被造物。^⑥ 但由此引起的嘲笑并不是毫无根据的,圣灵于是必须被解释成圣子之子,并因此是圣父的孙子。^⑦ 当然,同样的论据也可以采取一种稍为更象样点的形式。比如,亚大纳西想把它提高到一种方法论原理的地位:“倘使

① Meth. *Symp.* 3. 8. 72 (GCS 27:36)

② Gr. Naz. *Or.* 21. 33 (PG 35:1121)

③ Gr. Naz. *Or.* 31. 5 (PG 36:137)

④ Bas. *Spir.* 3. 5 (PG 32:76)

⑤ Cyr. *Dial. Trin.* 7 (PG 75:1104)

⑥ Ath. *Ep. Serap.* 1. 21 (PG 26:580)

⑦ Ath. *Ep. Serap.* 4. 1 (PG 26:637); Gr. Naz. *Or.* 31. 7 (PG 36:140)

我们必须从圣子那里获得我们对圣灵的认识,那么,提出从他(圣子)那里得到证据是适宜的。”^①论证毕竟反过来也要讲得通。亚大纳西坚持认为,由于圣灵只是上帝本身的恩赐,又由于圣子赐予圣灵,由此推断,圣子就是上帝。把圣子比喻为“来自光中的光”,尤其像《希伯来书》第一章3节的比喻,有助于保证圣灵的神性,就基督而言,上帝的光辉也通过圣灵照亮心灵之眼。^②

比喻使人联想到,亚大纳西在就本体同一的基督的争论中展开了其神学的主要路线,为断言圣灵是本体同一而把圣灵跟圣子联系起来寻找充分的证据。而另一些人,像狄迪莫斯,显然已把圣灵跟整个三位一体联系起来。狄迪莫斯也可能是在断言“圣灵跟基督不可分割”的基础上去论证的。^③也许用作圣子与圣灵相似的最引人注目的例证是这里再次提到的《以赛亚书》第六十三章7—14节(LXX)上有关同一的话,这些话对断言基督是神被证明是至关重要的。^④在亚大纳西看来,《以赛亚书》第六十三章14节上“耶和华的灵”,是解释《以赛亚书》第六十三章9节的证据,不是天使而是这圣灵才使他们得以安息,从而“上帝的圣灵既不是天使也不是被造物,而是属于上帝的本性”。^⑤对于狄迪莫斯来说,《以赛亚书》上的话也是信徒们在《旧约》中同样从“跟圣父与圣子不可分离的圣灵”那里得到宽恕的证据。^⑥从同一段话中,他还证明说,反对圣灵的恶就是反对以色列人的上帝的恶;^⑦因此,圣灵就是上帝。亚历山大的西里尔概

① Ath. Ep. Serap. 3. 4 (PG 26:629)

② Ath. Ar. 2. 18 (PG 26:184); Ath. Ep. Serap. 1. 19 (PG 26:573)

③ Didym. Spir. 40 (PG 39:1069)

④ See pp. 177, 206 above

⑤ Ath. Ep. Serap. 1. 12 (PG 26:561)

⑥ Didym. Spir. 43 (PG 39:1071)

⑦ Didym. Spir. 47 (PG 39:1074)

述了这种解释,并在《以赛亚书》第六十三章 9—14 节中发现圣灵与上帝之间有实体同一性(identity of ousia)的一个证据,^①恰如解经传统在那上面发现逻各斯与上帝之间有同一性的一个证据。

对圣灵与上帝关系的认识,本身所提出的另一种类似,显然是类似于人的精神与人自身的关系。这种类似在《哥林多前书》第二章 11 节上有明显来自《圣经》的证据。^② 亚大纳西把这段话用来论证他发现由《雅各布书》第一章 17 节所表明的神的不受伤害性也适用于圣灵,所以“存在于上帝的圣灵一定是不会改变的、不会变化的、和不会败坏的”。^③ 巴西尔声称对这种类似有远为更多的发现,并把这种类似提高到“对圣灵跟圣父与圣子关联的最伟大论证”的地位。^④ 但在巴西尔的实际论据中,这种类似只起相对较次要的作用。虽然并不明白被巴西尔说得过分的神的灵与人的灵的类似性为什么恰恰并不显得像圣灵与圣子的类似性那般重要,人们对此提出似乎有理的解释是,前一种类似颇有说服力地易于导致对圣灵的一种撒巴里乌派的理解,^⑤跟三位一体的位格的观点相反,这种观点实际上主要在区分圣父与圣子的基础上展开,而现在同样也适用于圣灵不仅跟圣父也跟圣子的区分上。

215

对有利于把圣子神性当作圣灵神性的论据的另一种利用,就是重申这样的要点,即上帝的名称、特性和作用归结到对

① *Cyr. Dial. Trin.* 7 (PG 75:1104—1105)

② *Gr. Naz. Or.* 23. 11 (PG 35:1161); *Thdr. Mops. Hom. catech.* 10. 8 (ST 145:257—59)

③ *Ath. Ep. Serap.* 1. 26 (PG 26:592)

④ *Bas. Spir.* 16. 40 (PG 32:144)

⑤ *Epiph. Haer.* 62. 1. 4 (GCS 31:389)

神性的承认。纳西昂的格列高利问,“除开‘非生子’和‘生子’外,还有哪些属上帝的称法不适用于(圣灵)?”^①而且,格列高利在他的问题之后列了一张实际上归于圣灵的神性名称的名单。这些称法之一当然是“神圣”此词本身。此词作为“(他的)本性的实现”应用于他,因为他被说成是神圣的,而不是被奉若神圣的。并且,圣灵之为神圣,并非“由于分有或受制约于在他之外的来源”,而是在“本性上和实际上”就是神圣的。^②同样,圣灵“来自上帝”的称法被用以把基督“来自上帝”的基督论认信和从万物是从上帝创造推断万物“来自上帝”的通常断言区分开来的同一论据所阐明;作为圣灵的一个属性,^③“来自上帝”是指,他“出自上帝不是像圣子那样通过生育,而是像上帝口中的气息”。对于巴西尔来说,“灵”的称法似乎意味着不受变化和变动制约的一种本性。^④因为他是“上帝的恩典(或好事)的全部内容”,所以,应当承认他是它们的超越根源,从而在性质上也不同于无形的被造物。^⑤所有被造的善的这种超越根源是“无法思考的”;因此他必定是上帝。纵然代表他“那被奉若神圣的地位”的一个称法依然还成问题,这意味着他是造物主而不是被造物。^⑥

也许圣灵的作为甚至要比他的名称更带有决定性。圣灵是上帝,因为他的作为只有上帝才能有的。假若造物是他更新的,创造的和神圣的活动的目的,那么,他就不可能属于被造物一类东西,而必定是上帝。他满足所有被造物,因此必定“由一种跟

① Gr. Naz. Or. 31. 29 (PG 36;165)

② Bas. Spir. 19. 48 (PG 32;156); Gr. Naz. Carm. 2. 1. 630—34 (PG 37;1017); Gr. Naz. Or. 41. 9 (PG 36;441); Cyr. Dial. Trin. 7 (PG 75;1121)

③ See p. 202 above

④ Bas. Spir. 18. 46 (PG 32;152); Bas. Spir. 9. 22 (PG 32;108)

⑤ Didym. Spir. 4 (PG 39;1036)

⑥ Bas. Spir. 22. 53 (PG 32;165); Bas. Spir. 26. 62 (PG 32;181)

所有被造物不同的实体组成”。^① 尤其是,当这圣灵为罪人释罪,并使被拣选的人变得完善时,他的作为是“只有神的和至为崇高的本性”才合适的作为。西里尔稍后继续说,因为圣灵拥有“创造生灵的能力”,所以他不可能仅仅只是一个被造物,而必定是上帝。^② 拯救也不仅仅只是使被造物复生,而是使之神化。^③ 这是圣灵的恩典,所以圣灵是上帝。亚大纳西表述了这样的原理,“由于圣灵的参与,我们被接纳进上帝之中”。^④ 巴西尔列举圣灵的恩典,他断言,“对未来的预知,对神秘事物的理解,对奥秘的领悟,善的恩典的赐予,天国的公民,置身于喧闹的天使之中,无止境的欢乐,永远寓于上帝之中,成为像上帝一样——且成为在万有中至高的上帝”都源自于圣灵。^⑤ 但西里尔坚持说,假若“使我们变得像上帝的圣灵”有不同于上帝的本性,那一切希望就会落空。^⑥ 这样,适应圣灵特殊功能的救赎论论据,在用作论证圣灵神性的理由,就跟在用作论证圣子神性的理由同等的重要。

救赎论论据的尤为适合于圣灵教义的特殊方式是来自洗礼的一种证据;这是特别合适的,尽管不是唯一合适的,因为尼西亚会议的辩护者们先前已把《马太福音》第二十八章 19 节上施洗的说法,有效地用来指控亚利乌派混杂了造物主和被造物。^⑦

① Didym. *Trin.* 2. 7 (PG 39:560—600); Thdr. Mops. *Hom. catech.* 9. 15 (ST 145:237); Apoll. *Fid. sec. pt.* 8 (Lietzmann 170); Ath. *Ep. Serap.* 1. 23 (PG 26:584—85); Didym. *Spir.* 8 (PG 39:1040)

② Cyr. *Dial. Trin.* 7 (PG 75:1101); Gr. Naz. *Or.* 40. 44 (PG 36:421); Cyr. *Dial. Trin.* 7 (PG 75:1116)

③ See p. 155 above

④ Ath. *Ar.* 3. 24 (PG 26:373)

⑤ Bas. *Spir.* 9. 23 (PG 32:109)

⑥ Cyr. *Dial. Trin.* 7 (PG 75:1089; 1097)

⑦ Ath. *Ar.* 2. 42 (PG 26:237); Thdr. Mops. *Hom. catech.* 9. 15 (ST 145:237)

217 亚大纳西提出自己对三位一体的解释：“当施洗时，圣父给谁施洗，圣子就给谁施洗；而圣子给谁施洗，谁就被圣灵圣化。”^①但正是那种解释暗示了施洗和圣灵之间的特有联系。因为倘使圣灵不专属上帝本性的话，“他怎么可能通过施洗而使我圣化”？^②这来自施洗的论据，用来驳斥对圣灵神性的否定，在亚大纳西看来，是“最重要的例证”，^③并且是对这种否定会多么有害的最有说服力的论证；“因为拒绝这圣灵的神性或曲解它，就是拿拯救本身去冒险”。^④巴西尔论证说，通过施洗赐恩获得新生是神的拯救方式，所以拒绝承认圣灵的神性意味着否弃拯救本身的意义；并且在审判之日，他就会据此为自己辩护。^⑤这种新生是由“以圣父的名义、圣子的名义和圣灵的名义”的施洗而来的。^⑥倘若所列举的最后一位是个被造物，那么，“你指望想加入的仪式就全然进不了上帝本性之中”。但成为基督徒意味着不再去崇拜被造物，并受洗而进入三位一体的同一上帝本性之中，而“不是进入一种多神论的多元之中”。^⑦

不仅洗礼的恩赐，而且洗礼上的用语本身也成了一种证据。洗礼上的用语倘没有圣灵的名义，就可能是不完全的，从而洗礼就是无效的。巴西尔特别有力地断定，不是正统派的三位一体论，而是洗礼用语中的基督，犯有“把圣灵跟圣父与圣子并列”之罪。他因此强烈要求他的对手们，“让圣灵跟圣父与圣子不再分

① Ath. Ar. 2. 41 (PG 26:236)

② Gr. Naz. Or. 31. 28 (PG 36:165)

③ Ath. Ep. Serap. 4. 7 (PG 26:648)

④ Shapland (1951) 163

⑤ Bas. Spir. 10. 26 (PG 32:113)

⑥ Bas. Spir. 29. 75 (PG 32:209)

⑦ Ath. Ep. Serap. 1. 29 (PG 26:596); Amph. Ep. syn. (PG 39:96—97); Cyr. Dial. Trin. 7 (PG 75:1080); Thdr. Mops. Hom. catech. 9. 3 (ST 145:219)

离开来,既在信仰的认信中,又在三一颂(doxology)中,维护在他们的洗礼上教给他们的教义”。^①他之所以提及三一颂,是因为有人抨击他在崇拜仪式上既采用“光荣归于圣父与(μετά)圣子连同(σύν)圣灵”的方式,又采用“光荣经由(διὰ)在(ἐν)圣灵中的圣子而归于圣父”的方式。^②“连同圣灵”这措词看来像是一个创新,因为它把圣灵放在跟圣父与圣子同一层次上。巴西尔回答这一抨击说,这恰恰是“使我们的教父采纳前置词‘连同’的合理次序”的理由,而且这已被保存在普通民众崇拜仪式的用语中。^③如果崇拜仪式的习惯用法对于教义的认信应当是有权威作用的,那么在这种情况下把它作为一个例外是没有根据的。就这一点而言,这三一颂也不是崇拜仪式方面本体同一教义的唯一例子;因为在每个灯火通亮的晚上唱的赞美歌中,当人们唱:“我们赞美圣父、圣子和上帝的圣灵”时,他们已保存下古老的方式。^④

然而,我们刚才所说的圣灵的神性和本体同一的教义的发展过程,同时预先假定和必然产生了更近乎恰当的三位一体教义本身的发展。因此,亚大纳西会提出这样的问题:“如果在三体合一(Triad)教义本身的发展中有这样一种协调(συστοιχία)和统一,那又有谁或则能把圣子跟圣父分离开来,或则能把圣灵跟圣子或跟圣父本身分离开来呢?”^⑤巴西尔把同样的哲学术语用

218

① Gr. Naz. Or. 6. 22 (PG 35:749); Gr. Naz. Or. 33. 17 (PG 36:236—37); Amph. Ep. syn. (PG 39:96); Didym. Spir. 24 (PG 39:1054); Bas. Spir. 10. 24 (PG 32:109—12); Bas. Spir. 10. 26; 11. 27 (PG 32:113;116); Amph. Ep. syn. (PG 39:97)

② Gr. Naz. Or. 8. 23 (PG 35:817); Bas. Spir. 1. 3 (PG 32:72)

③ Bas. Spir. 25. 59 (PG 32:177); Bas. Spir. 7. 16 (PG 32:96)

④ Bas. Spir. 25. 58 (PG 32:176); Gr. Nyss. V. Macr. (Jaeger 8— I :398—99); Bas. Spir. 29. 73 (PG 32:205)

⑤ Ath. Ep. Serap. 1. 20 (PG 26:576—77)

于一个同等的系列,并用于《马太福音》第二十八章 19 节上有关洗礼的说法,他坚持圣灵与圣子的关系跟圣子与圣父的关系一样,而且这种一致显然排除了任何分等排列的概念。^① 这一推论是用逻辑推知圣灵的神性,就像直接从三位一体教义去推论一样:“如果圣一(the One)从开端就是,那么圣三(the Three)也是如此”,^②因而圣灵是神性的。亚大纳西在为圣子的神性辩护时却反而很少利用三位一体的教义;^③并且在亚大纳西的全部学说——依然是一个非常简洁的学说——中,处处都对三位一体信条作最详细的说明,在他赞同圣灵神性的争论过程中,他一再重复了这些说明。狄迪莫斯最初的证明有明显的不协调,他证明说,在圣父、圣子和圣灵的运作及其实体中有一种关联,^④他后来坚持,人们不可能依据这三者运作上的差异去推断他们有不同的本性,要阐明这一点,必须有一个全面的三位一体教义,^⑤由于这教义,统一和差异都能准确表述在一个系统的理论中,并以一个专门术语适足去排除曲解或含糊其词。这一教义的发展是由同样这些人完成的,这些人有关圣灵的教义,我们上面已探讨过,其中特别是巴西尔、纳西昂的格列高利以及尼撒的格列高利所谓的卡帕多西亚教父们(Cappadocians)。

圣灵教义的如此发展,使被假定已由《尼西亚信经》解决了的许多问题重新被提出,并处于紧急关头。不仅因为《尼西亚信经》及其评注已用说明一切存在与不存在的惯用语去解决圣灵的问题;而且因为本体同一还留有圣一的问题未回答,并且《尼

① Bas. *Spir.* 17. 43 (PG 32:148); Didym. *Trin.* 2. 10 (PG 39:640)

② Gr. Naz. *Or.* 31. 4 (PG 36:137)

③ Ath. *Ep. Serap.* 1. 28 (PG 26:596)

④ Didym. *Spir.* 17 (PG 39:1049—50); Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—I:48—49)

⑤ Didym. *Spir.* 27 (PG 39:1058)

西亚信经》忽略了为圣三编一个专用词，对圣灵神性的判定使进一步发展与深化《尼西亚信经》成为势在必行。不仅由于缺乏一种圣一专用词，而且由于《尼西亚信经》辩护的口气，特别是对同一的话的注释以及使用老一套的比喻，^①都使《尼西亚信经》的主张容易受到这样的指责，指责它们像撒巴里乌派那样，模糊了圣父、圣子和圣灵的区别。急需的是一种代表圣一的专用词和另一代表圣三的专用词。现成的代表圣三的词是位格，该词至少从奥利金以来就被这样使用；^②一个显然代表圣一的词是实体，该词不仅由于长期习惯的使用，而且由于跟基督教对《出埃及记》第三章 14 节的注释有关，^③所以被视为神圣。并且，这两个词最终是得以去表述圣一与圣三关系的专用词：一个实体、三个位格(one ousia, three hypostases)。

困难之处在于，实体和位格即使不完全等同，表面看来也是同等意义的；其实，它们在《尼西亚信经》中就被同样使用。^④ 亚大纳西也曾把实体用作解释位格意义的一种手段。^⑤ 他在别处还坚持，“位格就是实体，并且仅仅只是指存在”。^⑥ 其实，这两个词甚至在它们作为有区别的专用词已成了三位一体的标准用语之后，还继续被近乎相互替代地使用。^⑦ 像马塞卢斯等反对区分这两个词的人，依据《尼西亚信经》的措词，坚持认为忠于《尼西亚信经》还意味着要拒绝承认独特的位格概念。^⑧ 此外，

① ap. Bas. Ep. 210. 5 (PG 32:776—77)

② Or. Cels. 8. 12 (GCS 3:229)

③ See p. 54 above

④ Symb. Nic. (Schaff 2:60)

⑤ Ath. Ar. 3. 66 (PG 26:461)

⑥ Ath. Ep. Afr. 4 (PG 26:1036)

⑦ Epiph. Haer. 69. 72 (GCS 37:220—21)

⑧ Bas. Ep. 125. 1 (PG 32:548)

《希伯来书》第一章 3 节是位格在《新约》中唯一用作“三位一体”的专用词,那上面似乎是在说,基督作为本体同一跟圣父共有上帝的实体,而不是圣父所特有的位格。^① 这看来像是反对一个实体三个位格这种表述的现存《圣经》证据;因此,巴西尔在为这种表述作辩护时,不得不论证说,《希伯来书》上的这段话,并不打算去分辨位格的不同意义。^② 于是,不但对尼西亚会议所用术语的僵化古板,而且还有类似撒巴里乌派对独特的位格概念的抵制,都阻碍了对《尼西亚信经》的三位一体教义的新看法。^③

220 巴西尔将这种抵制概述为:“许多人在对待神秘信条中,不能把实体的那种共同的东西跟‘位格的意义’区分开来。他们认为说实体还是说位格是不用区分的。所以,其中有些人就不加批判地接受了对这问题的看法,似乎说一个位格跟说一个实体同样的合适。另一方面,那些宣称三个位格的人假定,依据这一认信,必然会宣称实体也区分成同样的数目。”^④ 正是为了应答这种想法,才不得不去寻找“既承认三个位格,又使崇拜上帝教理中的君主体制不致崩坍”的途径。^⑤ 消除混淆的唯一途径就是提供对位格的定义,使位格从实体中分离出来,使位格成为能说明圣父中、圣子中和圣灵中各自特色的一个合适手段。于是,位格就必须是“被单独说到的词,而不是模糊的实体概念”。^⑥ 在辨明三位一体中每一位格的特色时,跟位格相提并论的是另一专用词“起源方式(mode of origin, *τρόπος τῆς ὑπαρξεως*)”。该词似乎最初曾用于圣子和圣灵,前者作为被生,后者作为出自

① Bas. Hom. 24. 4 (PG 31:608)

② Bas. Ep. 38. 6—7 (PG 32:336—37)

③ Bas. Ep. 210. 5 (PG 32:776—77)

④ Bas. Ep. 38. 1 (PG 32:325)

⑤ Bas. Spir. 18. 47 (PG 32:153)

⑥ Bas. Ep. 38. 3 (PG 32:328)

圣父；^①接着它也被用于圣父，但以一种否定的方式，即，圣父不是被生的和并非从出的。^②神学家们对每一位格的起源方式除了对其个性的强调有程度上的不同；还有他们各自不同的称谓；但不管怎样去解释个性，现在都应被断言是圣父、圣子和圣灵的属性。

这种三位格的概念实际上去掉了尼西亚认信中撒巴里乌派的污染，但这一概念同样也引起另一无法摆脱的恐惧，至少这对基督教信仰是同样可怕的，那就是三神论的威胁。尼撒的格列高利表达了许多人在听说基督教相信上帝需要三个位格的认信时的自然反应：“彼得、雅各布和约翰被称为三个人，而不管他们事实上都具有同一人性。倘使那些由此被统一起来的人有多种性质的话，以复数形式将此词用来形容他们的本性也没有任何不合理之处。然而，倘使通常的用法认可这一点，并且没有人禁止我们把二说成二，或把大于二说成三，那我们由于一方面声称圣父、圣子和圣灵具有单一神性，另一方面又否认我们说三个神，那又怎样使我们的认信得以自圆其说呢？由于在说（此信仰的）奥秘时，我们承认三个位格，并认识到这三位格之间没有性质上的差异。”每一位格在位格此词的完整意义上都是“一”；因此“一个上帝”的认信并没有因断定三个位格而得以了结。^③另一位卡帕多西亚教父巴西尔也为此问题所困惑，他可能是一篇通常归于他名下的论文作者，这篇论文题为《驳错误地指责我们宣称三就是三个上帝的人》（*Against Those Who Falsely Accuse Us of Saying That Three Are Three Gods*）。^④基督教从

221

① Bas. *Spir.* 18. 46 (PG 32:152)

② Ps. Bas. *Eun.* 4. 1 (PG 29:681)

③ Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3— I :38); Gr. Nyss. *Eun.* 1 (Jaeger 1:113—14)

④ PG 31:1488—96

犹太教继承而来的《申命记》第六章4节上的一神论认信,看来再度处于危机之中,这一危机在基督徒所崇拜的基督是否仍被称为一个被造物所展开的争论中,在某种不同意义上也曾出现过。^①

卡帕多西亚教父们以不同方式反驳了这一指责。他们的坏名声无过于他们适应柏拉图学说中三位一体的神学,按照一种可追溯到柏拉图本人的习惯用法,他们将此称为“共相(τὸ κοινόν)”。纳西昂的格列高利十分泰然自若地在基督教的上帝统一性教义和古希腊“更先进的哲学家”关于“一个上帝”的理论之间做比较。^② 并且他在别处表述了这样的原理,即圣父、圣子和圣灵共有的或共相的东西是他们“没有开端以及上帝的本性”;然后他才继续说明每一位格的“各自特色”。^③ 尼撒的格列高利甚至超出了将上帝本性(Godhead)或实体视同为柏拉图的共相的这一说法,为了回答自己的问题,他断言,严格说来,甚至把彼得、雅各布和约翰称为“三个人”也是不准确的,因为“人”是代表他们共同本性的一个词;不过,就三位一体的三个位格而言,这一复数形式不仅是不准确的,而且显然是危险的。没有人会从“三个人”的措词中推断出有三种人性,但从宗教史中显然可见,恰恰是这一推断已从对神祇使用复数形式中得出。所以“按照实体,上帝的单一的和不变的本性为(真正地)成为同一而超越任何一种差异”。^④ 上帝的实体比其他共相远更实在和确实。巴西尔也承认,他对上帝的实体的统一要胜过和超出对三

222

① Bas. Spir. 18. 45 (PG 32:149); Gr. Nyss. Tres dii (Jaeger 3— I :42); Ath. Syn. 49. 4 (Opitz 2:273)

② Gr. Naz. Or. 31. 15 (PG 36:149)

③ Gr. Naz. Or. 25. 16 (PG 35:1221)

④ Gr. Nyss. Tres dii (Jaeger 3— I :54—55)

个位格的强调看来,会把实体提到较高的地位从而降低位格的实在性。^① 尽管巴西尔拒绝任何“反宗教”和亵渎神明的推断,但显然可见,假若把上帝的实体认同为一种共相是维护上帝统一性的唯一手段,那么,上帝的统一性就已经处在危急之中。

值得注意的是,对三位一体信条的辩护起初并未依靠这种形而上学的认同。甚至三位卡帕多西亚教父中最有哲学才华和最大胆的尼撒的格列高利也未曾为圣一与圣三的关系或者圣一的特性与圣三的特性的差别提供一个纯理论的解释。^② 尽管格列高利大大受惠于中期的柏拉图主义,但他并不认为柏拉图主义的共相学说在自己的最终由教会信仰、训导和认信形成的教义学中有起决定作用的地位。他的基本原则是:“遵照《圣经》的教导,我们曾受教说,(上帝的本性)是超越称谓或人的言谈的。我们说,由人的约定俗成或《圣经》传统传至我们的每一(上帝的)称谓,都代表了我们对上帝的本性的想法,而并不传达那种本性自身的意义。”^③ 他把此限定用于“上帝本性”(Godhead [θεότης])这个具体称谓上,他用来适应古希腊有神论的正是这个称谓。

所有这些“称谓”都只是表述人对上帝的理解,这一通则也许有一个例外。那个例外属于一种神秘,这种神秘如果有什么不同处,甚至比上帝跟世界的关系更不可言喻,这就是在上帝的三体合一内的关系。面对三个位格的各自特色会有消失于柏拉图学派所规定的实体之中的危险,卡帕多西亚教父们不同程度地强调在圣父那里寻找上帝统一性的保证。对于巴西尔来说,

① Bas. Ep. 52. 1 (PG 32:393); Bas. Hom. 24. 4 (PG 31:605)

② Holl (1904) 217

③ Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3— I :42—43)

圣父是“某种不被生出的或没有一个根源而存在的力量”，圣子和圣灵各自不同地源自于圣父。^① 纳西昂的格列高利竟然在同等者的“平等和存在”意义上称圣父“更伟大”，圣子和圣灵都出自于圣父。^② 而尼撒的格列高利认定圣父为“力量的源泉，圣子为圣父的力量，圣灵为力量的灵”。^③ 尤其对圣三的内在差异问题，他认定因果关系才是唯一真正的差异点，声称这一位——也就是圣父——是原因，而圣子和圣灵只是永远地从圣父导出。这样，圣父这个原因就是圣三统一性的保证。^④

这种代表圣一与圣三关系的哲学术语跟拒绝一面倒地朝向一种真正纯思辨的解决相结合，表明了一种困惑，其实是一种失望，同时又是卡帕多西亚教父们的神学特点，这在后来的三位一体教义史上也是司空见惯的。诸如本体同一，一个实体中的三个位格，以及起源方式等用语都有形而上学的卖弄；但对其意思的裁定，则在许多方面不仅是对逻辑连贯性的蔑视，也是对形而上学一致性的蔑视。比如，圣父怎么会是三位一体中圣子与圣灵的根源而父亲身份又不仅是他位格的一个特性又是神的实体本身的一个特性？或者用崇拜仪式上的措词说，主祷文是只向作为“我们的父”和圣子之父的圣父位格提出还是向上帝的整个实体提出？^⑤ 巴西尔对此问题和任何这一类疑难的回答，是断言圣三的共性与独特性是不可言表或理解的，因此也是不能分析或概念化的。^⑥ 狄迪莫斯尽管辨明了起源方式，区别了圣子

① Bas. Ep. 38. 4 (PG 32:329); Apoll. Fid. sec. pt. 18 (Lietzmann 173)

② Gr. Nyss. Or. 40. 43 (PG 36:420)

③ Gr. Nyss. Maced. 13 (PG 45:1317)

④ Gr. Nyss. Tres dii (Jaeger 3— I :55—56)

⑤ Ath. Decr. 31. 2—3 (Opitz 2:27)

⑥ Bas. Ep. 38. 4 (PG 32:333)

的出生和圣灵的出生,但还是承认,起源方式仍然是“一种未知模式”。^① 尼撒的格列高利决心在他对圣一和圣三的看法中寻找理性的证据;但倘使没有现成的证据,那么最重要的就是“总是确信和坚定不移地守护我们从教父那里所接受的传统,并从主那里寻求护卫我们信仰的一种手段”。^② 三位一体的信条被祀奉在崇拜仪式上,并且,倘使要正确地解释它们,就要用《圣经》中的证据。现在,神学的任务就是去为这种信条辩护、去思考它。在这个意义上,三位一体信条是神学的最终成果,因为它汇集了早先展开的许多主题。但在另一种意义上,它又是起点。

224

在教义史接下的几个世纪中,这一信条始终是占优势的。其实,早期教义史的偏重共性以及后期的偏重个性,这中间的反差就在于这一信条。这一信条已成为教会的正式训导,它除了提供使人困惑的谜以外,还为学者提供了其思考不得越此雷池一步的界线。在特定的意义上,“神学家”就是指在三位一体信条框架内为基督神性辩护的人。^③ 奥古斯丁在《论三位一体》中的思考使他能跟大公性教会取得一致,然而却将信仰的理性压低到其可能的极限。为14世纪拜占廷静修派(Hesychastic)神学对上帝之光的受造与非受造的关系的思考提供依据的正是三位一体的信条,特别是该信条中上帝的“能力”的概念。作为把教父的教义传达给中世纪拉丁教会的主要传达者之一,波伊提乌以一种可能顺应托马斯·阿奎那神学的形式编纂成三位一体学说。而自由主义的新教神学的独立宣言,最典型地表达在施莱尔马赫把三位一体信条贬低为他的《基督教信仰》(*Christian*

① Didym. *Trin.* 1. 9 (PG 39:281)

② Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3— I : 39)

③ Gr. Presb. V. Gr. Naz. (PG 35:288)

Faith)一书的附录。这些人和思潮的三位一体学说,其与众不同的特色值得专门的注意。这里顺带提一下,卡帕多西亚教父们的神学明显未解决的矛盾也对他们中每一位提出了挑战;而在此期间,教会在其崇拜仪式上,在其布道及要理问答和解经中,继续信仰、训导、认信三位一体的信条。

225 由卡帕多西亚教父们形成的三位一体学说同时也足以把对圣一与圣三关系的讨论推向对基督神性与基督人性关系的讨论,由此开始这方面的争论。由于假定称基督为上帝以及断言基督跟圣父本体同一都是合适的,那么对于基督也跟人本体同一,并且是跟受造物之一的人本体同一,又作何解释呢?这方面讨论所藉以发端的一些思考由于三位一体信条试图对它们提供解答而被忽视。而忽视这些思考也许是福音依然晦涩难解的根本原因,并且三位一体的解答方式也使基督论的争端一再出现成为不可避免,尤其对那些以这一方式去表述他们的三位一体正统性致使他们的基督论成为可疑的人来说,更是如此。

第五章 神一人位格

三位一体信条是教会对耶稣基督的身份问题的回答而提出的。耶稣基督作为神的存在,他是否等同于天地的造物主和上帝呢?正统基督教教义对这一问题的回答是认信说,基督“本自圣父的实体”并“跟圣父本体同一”。尽管这一回答颇有疑难之处,但传统把这一表述看作是跟尼西亚宗教会议(尽管是在稍后的修改本中)相一致的,这一表述最终被公认是教会信仰对三位一体教义的看法。并且除了在东西方教会关于圣灵排列位次的争论过程中——在思考方面、崇拜仪式方面、解经方面和建制方面——所提出的问题外,这是对跟基督位格有关的上帝教义的解释,它可能经历了罗马帝国的衰亡、东方与西方基督教世界的分裂以及文艺复兴和宗教改革运动的动荡,只是在启蒙运动时期和 19 世纪新教自由主义时期才被带有批判眼光的知识分子所否弃。但“在尼西亚会议以后几十年,组成信条的主题全变了……现在的主题不是先在上帝的子,而是道成肉身的上帝

227

之子。现在所争论的不是上帝跟上帝的关系,而是上帝跟被叫做人间基督并跟人们住在一起的这个人的关系”。^①或者,再引用亚大纳西的提问,“倘使有人全然不知圣子是圣父的千真万确的后代,他论及(圣子的)道成肉身的临在时又怎么可能不犯错呢?”^②

鉴于这种“千真万确的后代”的意思已在尼西亚会议上被确定,并在尼西亚会议后半半个世纪中被阐明,争端的焦点就被转移到耶稣基督本身的位格上。就这一问题展开争论的对立双方是分别由亚历山大里亚和安提阿所代表的神学传统,双方在教会政见方面的相互敌视引起了它们在基督论教义上的冲突,并且又由教义上的冲突造成政见方面的对立。实际上,随着三位一体学说方面的争论而来的是基督论问题也时时被探讨,仿佛此问题也可以由解决三位一体问题时所运用的同样一些方法去解决,这是可以理解的。比如,对圣子具有充分神性的论证是这样的论据:如果圣子不是上帝,那么人们就会受被造物之洗。^③同样的论据也渐渐被用来证实圣灵的神性。^④但由于问题是在道成肉身的圣子所体现的神性与人性的关系,所以像亚历山大的西里尔这样一位坚持这是密切不可分割地结合在一起的关系的神学家,就会面对这样困惑人心的问题:“那么,我们受洗就成了一个人,我们要不要承认这是确实的?”^⑤值得注意的是,西里尔及其志同道合的亚历山大里亚神学家在他们的基督论中使用了许多同样被发掘和铸造的专用词,这些专用词主要被早先几代

① Elert (1957) 21

② Ath. Ar. 1. 8 (PG 26;28)

③ See p. 199 above

④ See pp. 216—17 above

⑤ Cyr. Inc. unigen. (SC 97;276)

亚历山大里亚神学家用在三位一体说的探讨中,诸如“联合(συναφθῆναι)”、“统一体(ἔνωσις)”、“不可分割(ἀδιαίρετος)”等专用词。此外,《圣经》上同样有关同一性的话,有些对于把三位一体教义引进基督论教义的讨论是非常有用的,就像亚历山大的西里尔在引证《以赛亚书》第六十三章9节(LXX)时所坚持的,“这不是一位长者,也不是一位天使,而是拯救我们的主本人,他不是通过一种异己的死或通过一个普通人的中介,而是通过他自己的血拯救我们”。^①一些现代的注疏者跟这种推论相一致,断定西里尔的安提阿城对手,特别是聂斯脱利,在基督论的争论中,运作着“一种未充分发展的三位一体学说”。^②

但古代与近代把基督论问题看作三位一体问题的一个副题的这些企图,尽管不完全奏效,但却掩盖了基督论发展的深刻性和尖锐性:无不具有坚定不屈的忠诚的神学家在基督与上帝的问题成了上帝与作为基督的人的问题时,站到了不仅跟尼西亚会议的文献而且跟狄迪莫斯与卡帕多西亚教父们的尼西亚正统性相对立的一边。在讨论三位一体问题时,不是“一种未充分发展的三位一体学说”,而是对基督论问题的忽视,才是僵局的主要原因。在基督论争论中的双方神学家试图对他们论敌在三位一体方面的正统性表示怀疑。西里尔指出,在亚利乌派和安提阿派神学家之间有一种相似处:前者亵渎先在的逻各斯,后者亵渎道成肉身者。^③另一方面,安提阿学派杰出的解经学者莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔抨击了亚历山大里亚学说中的阿波利那里斯极端,他指责说,“亚利乌和优诺米(Eunomius)的党徒

228

① Cyr. Chr. un. (SC 97:472)

② Camelot (1951) 229

③ Cyr. Chr. un. (SC 97:306)

们……说,(逻各斯)表现为肉体而不是灵魂,而且上帝的本性取代了灵魂”。^①三位一体学说的发展没有真正为教会准备好基督论争端的问题群,并且没有一个人有资格从尼西亚会议和后尼西亚会议所讨论的内容或方法中作出一个简单的基督论推断。然而在基督论争论结束之前,竟然又提出一些恐怕早已在三位一体信条中解决了的问题。

一、基督论教义的前提

在三位一体教义和基督位格教义之间至少有一个方面是密切相似的。这两种教义在表述前都已集拢了许多要展开的主题。从形式上说,这些主题可以说是所有正统基督徒所共知的;然而从共同的前提中却得出不同的结论,这暗示了甚至在这些共同具有的信仰中也有不同的侧重点。各种各样的共同前提被作各种各样的解释,并且各种前提之间的关系被作各种各样的构想。

《尼西亚信经》在说明神性(上帝本身)之后,在认信“为我们人类的缘故和为我们拯救的目的”,基督已降临,已成为肉身,已受难并在第三日复活,已升天并将会再来审判生者与死者中,说明了“经世计划”(上帝的拯救计划)。^②这种认信的表述可能带有这样或那样的修改或增补,以跟古典信经中的众多断言相一致。不过,它的每一组成部分都要求对其基督论内涵作仔细的研究;其中每一内涵也都是早期发展的主题。对基督耶稣神性的肯定,重在对他耶稣基督的人间事迹作简要叙述,这势必提出神

① Thdr. Mops. *Hom. catech.* 5. 9 (ST 145:111); Nest. Baz. 1. 1. 47 (Bedjan 56)

② Thdr. Mops. *Hom. catech.* 5. 3 (ST 145:103)

的本性及其生死事件的关系问题。此外,如果他“为我们人类的缘故和为我们拯救的目的”而降临,就有必要去详述他的位格跟他的拯救活动之间的联系。而由于断言他是值得崇拜的,教会就把有关他的训导与认信置于其崇拜仪式的背景里,在那里,以及在圣餐上的临在和受到崇拜的,就是这位道成肉身的人。

作为上帝之子和逻各斯,基督是上帝本性的显示;照伊里奈乌斯的说法就是,“圣父是无形的圣子,圣子是有形的圣父”。^①假如照伊里奈乌斯引自甚至更早数据上的说法就是“圣子是圣父的尺度”,^②人们也许可以指望,基督教对上帝神性的界定可以按基督所显示的神性内容去调节。不过,早期基督教对上帝的描述实际上受神的本性的绝对性和无痛感性这人人接受的自明公理所支配。^③那公理在整个基督教教义中没有一处比在基督论中更有影响,因而基督所显示的神性内容本身受自明公理给予上帝神性的界定所调节。任何人都不想被理解为正在阐明对这种界定会有任何危及或损害的有关基督的观点。在莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔看来,神性的超越性是指“不可能去限定和规定在永恒者跟某个时刻开始存在者之间所存有的鸿沟。在相距十万八千里的这两种存在者之间会有什么相似处和可能存在什么关系呢?”^④在基督论系列的另一端,阿波利那里斯也坚持“属于肉体的苦难”的存在不可能对作为神的本性的无痛感性带来任何损害;因此他抨击任何把诸如“成长与受苦”等“人类的事”归于基督神性的人。^⑤

230

① *Iren. Haer.* 4. 6. 6 (Harvey 2:160—61)

② *Iren. Haer.* 4. 4. 2 (Harvey 2:153)

③ See pp. 52—54 above

④ *Thdr. Mops. Hom. catech.* 4. 6 (ST 145:83)

⑤ *Apoll. Fid. sec. pt.* 11 (Lietzmann 171); *Apoll. Fid. sec. pt.* 3 (Lietzmann 168)

在阿波利那里斯等亚历山大里亚学派关于上帝的教义中,看来曾强调不受伤害的无痛感性概念。对亚历山大的西里尔的考察证实了这一点。西里尔面对《诗篇》第九十四篇 22 节和第九十篇 1 节(LXX)等章节对上帝的“成了”人的庇护者的说法,提出这是否意味着上帝不再是上帝而是成了他起初并不是的某种东西的疑问。答案当然是否定的,因为“上帝按本性是不可改变的,并且过去和将来始终保持不变,尽管他被说成‘成了’一个庇护者”。其实,提及“上帝”这个词,倘使又假定这可能提及不可改变的上帝有某种改变,就会使“成了”适用于上帝的这种说法显得愚不可及和不伦不类。^① 西里尔在别处详述了在造物主上帝的本性和被造物的本性之间的这种形而上学的差别。上帝的本性被牢固地确认,坚持其不可改变的永恒性;另一方面,随岁月流逝因此可以随时变化的正是被造物的特点。任何获有一个开端并具有可变性的东西无一具有这个特点。“但上帝的存在超出一切理性,他超出一切开端与终止,上帝是不受变化影响的”。西里尔引用《巴录书》(*Baruch*)第三章 3 节(LXX)的话“你永远受崇拜,而我们永远在消亡”,推断神性任何时候都不会改变,或受到任何苦难的冲击,而被造物的本性也不会被赋予本质的不变性。^②

不过,就像这最后的说法所暗示的,西里尔关于上帝的绝对与不变性的抽象学术讲演,目的在于论述神的逻各斯的奥秘。不可能也这样去说上帝“转化为肉体的本性”,以致损及他作为神的不变性。^③ “他一开始也是逻各斯,并出自永恒与

① *Cyr. Chr. un.* (SC 97:312—14)

② *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:208); *Cyr. Joh.* 1. 9 (ad 1:9) (PG 73:125—29); *Cyr. Is.* 4. 5 (ad 51:6) (PG 70:1117); *Cyr. Dial. Trin.* 7 (PG 75:1112)

③ *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:208)

不变的上帝与圣父，按他自己的本性，他也有永恒性和不变性。”^①这种“永恒不变的”特点甚至在道成肉身时也不容忽视。尽管他被说成肉体上受苦，但就他是上帝而言，无痛感性继续是他所特有的。^②他不可能遭受苦难，但又具有一个会受苦的肉体，所以他肉体的遭受苦难可以被说成是他所特有的。然而问题是：“（不感苦痛的逻各斯）本人在什么意义上不遭受苦痛？”西里尔回答说，正“由于遭受苦痛的是他自己的肉体，而不是他的神性”，^③所以在某种意义上是超出一切理性和一切语言的。亚历山大里亚学派即使坚持他真正遭受苦痛和坚持神性与人性在他本人中的统一，也不允许减弱或危及作为上帝本性的本质的无痛感性。

在这个问题上，安提阿学派是同样坚定的；其实，有人还提出，“正是神的无痛感性问题，更引起安提阿派的重视”。^④西里尔本人也许承认这一点，他当时认为，他们担忧，如果把人的特性和遭遇归于出自天上并且超越一切事物的逻各斯，那么这也许是亵渎神明；因此他们企图防止对逻各斯本身的神性与无痛感性有任何危及。^⑤狄奥多尔所描写的逻各斯声称，“我本人是不可能消灭的，就像我的本性是不可毁灭的一样，但我将让这（肉体）消灭，因为这是肉性本性所固有的”。^⑥按照聂斯脱利所说，可以允许把无痛感的基督称为能感觉的，因为“按照他的神性”，他是无痛感的，“但按照他肉体的本性，他又是能感觉

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:290)

② *Cyr. Chr. un.* (SC 97:472)

③ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:474); *Cyr. Chr. un.* (SC 97:504); *Cyr. Joh.* 12 (ad 19: 26—27) (PG 74:664)

④ H. Chadwick (1951) 158

⑤ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:430)

⑥ *Thdr. Mops. Hom. catech.* 8. 6 (ST 145:195)

232

的”。^① 他把《尼西亚信经》的“本体同一”理解为指神性的特点就是逻各斯的特点,即原本是无痛感的、不死的和永恒的。^② 聂斯脱利说,批评他的人指责他亵渎神明,“因为我说过,上帝是不会败坏和不朽的,并且赋予一切以生命”——在这里,“上帝”指的是神的逻各斯。^③ 聂斯脱利同时坚持说,在亚历山大里亚派的基督论中,神性与人性的熔合(或混淆)不仅危及逻各斯的无痛感性,而且也使作为人的耶稣的可感觉性变得毫无意义。诸如天使在园中加添耶稣力量的一则福音记载,^④ 必须仅是一种比喻,“因为受伤害的他(耶稣)不感苦痛,就根本不需要任何天使去加添他的力量”。^⑤ 于是,从关于绝对的上帝的一个似乎是共同的前提中得出了关于耶稣基督的位格的截然不同的理论。

然而,应当把无痛感性断言为不仅仅是上帝的属性。人们也可以说“生命的希望即将到来,(我们在那里将)永恒和不感苦痛地存在,并摆脱一切罪恶”。^⑥ 无痛感性也可以被说成由拯救所恩赐。上帝一直等到耶稣基督复活时才使他成为“不朽的,不会败坏的和永远不变的”,“因为上帝并非只想让他一个人成为不朽和永远不变,我们同样也跟上帝的本性相关联”。^⑦ 正是由于基督的复活,不仅耶稣基督还有他要拯救的那些人都获得了“一种不朽的和感苦痛的本性”。^⑧ 亚历山

① Nest. *Ep. Cyr.* 2. 4 (ACO 1— I —1:30)

② Nest. *Baz.* 2. 1 (Bedjan 249)

③ Nest. *Baz.* 2. 1 (Bedjan 318)

④ Luke 22:43

⑤ Nest. *fr.* 24 (Loofs 333); Thdr. Mops. *Hom. catech.* 15. 25 (ST 145:505)

⑥ Thdr. Mops. *Gal.* 1. 2—3 (Swete 1:8)

⑦ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 6. 11 (ST 145:151)

⑧ Thdr. Mops. *Phil.* 3. 10 (Swete 1:237)

大的亚大纳西从相反方面描述了被拯救的人的“不变的特性”，隐修士安东尼就是如此，他的“灵魂泰然自若，他外表看来是沉默寡言的”。^① 亚大纳西打算想说，安东尼“具有高度的基督教 ἀπάθεια——完善的自我控制，避免激情——每个真正的隐修士和苦行者追求圆满的理想。基督，没有任何感情上的软弱和缺憾——ἀπαθὴς Χριστός——是他(安东尼)的榜样”。^② 安提阿派和亚历山大里亚派的传统都一致认为，拯救是基督降临人间的目的，而且，不朽与无痛感性都是拯救的结果。双方也一致同意，在基督位格的教义与基督事功的教义之间必须有一种神学上的一致；或者消极地说，如果基督论教义有碍于耶稣基督作为救世主的圣务，就根本不能接受这教义。阿波利那里斯说，“我们的拯救的要点是逻各斯的道成肉身”。^③ 聂斯脱利论证说，道成肉身必须是如其本身的那样发生，否则就不可能战胜撒旦。^④ 对西里尔来说，他在论文《论上帝独生子的降生》(On the Incarnation of the Only-Begotten)中考察了基督论理论的救赎论内涵，并讨论和驳斥各种理论，其理由是，倘使这些理论是正确的，那么基督的拯救事业就将是不可能的；这一理论或那一理论反复提出种种理由，但唯独这一理由却能应用于每一理论。^⑤ 即使只是成为神性的代言人和启示，这一任务似乎已足有理由使他成为“木匠之子”，他必须是从天上降临的，并且“向我们显现的上帝就是主”耶稣基督。^⑥ 这已经成了《尼西亚信

233

① Ath. V. Ant. 67 (PG 26:940)

② R. Meyer (1950) 126

③ Apoll. Fid. sec. pt. 11 (Lietzmann 170—171)

④ Nest. Baz. 1. 1. 88 (Bedjan 116—17)

⑤ Cyr. Inc. unigen. (SC 97:196—202)

⑥ Cyr. Chr. un. (SC 97:458—60)

经》的亚历山大里亚派辩护者与卡帕多西亚教父们的武器库中的一件常规武器。^①

但当西里尔连同《尼西亚信经》的大多数辩护者开始说明这种拯救的内容时,它们大体上必须不越基督论教义的雷池一步,在这总的前提下,大概也跟天下万物一样,逐渐表现出各自的差异。西里尔将他对拯救人类的意义的理解跟将这意义解释为神化的传统相连接,他将神化理解为是赐予人无痛感性的唯一途径。^②阿波利那里斯在宣信中概述了这一传统:“我们宣称上帝的逻各斯是为拯救我们这个目的而变成人的,所以我们应该接受天上上帝(heavenly One)的形象,以及上帝仿照按本性是真正上帝的儿子(true son of God)的形象和按肉体是人子(Son of man)的形象所造的我们主耶稣基督。”^③西里尔对神化概念的看法特别着重于通过永恒不变的与不感苦痛的逻各斯的道成肉身而对肉体的拯救和转化。西里尔解释道成肉身的目的说,“这独生子(the Only-Begotten)变成一位完善的人,为使我们常人免除外来的腐蚀”,而且通过这样做,基督“使人的灵魂感染上他自己本有的坚定性和不可改变性”,并使人的灵魂带有他不感苦痛的神性。^④西里尔进而在另一段话中也作了相同的表述,他说,这独生子由于使自己的灵魂变得比罪恶更强大有力,并赋予人类灵魂以他自己的那种“坚定性和不可改变性,像给羊毛染色一样”,从而使常人免除腐蚀。^⑤

如果在救赎论与基督论之间有某种一致的话,体现在基督

① See pp. 205—6 above

② See p. 155 above

③ Apoll. *Fid. sec. pt.* 31 (Lietzmann 179)

④ Cyr. *Inc. unigen.* (SC 97:230)

⑤ Cyr. *Thds.* 20 (ACO 1— I —1:54)

身上的神性与人性的关系通过属于人的本性的一种转化也必定足以实现这种一致。并且不止是人的本性必须被转化与拯救。基督的神性与人性的关系理论由于认为受难与死亡只是逻各斯所显现的这个人才有,从而保护了上帝的无痛感性,并因此使拯救的教义变得更严密。如果真是这样,“那么,基督怎么可以被说成已成了宇宙的救主,而不是更确切地(只是)人的救主,就像我们也是由于他才被救的浪子和旅客呢?”^①但由于他应当是世界因他才被救的人,在耶稣这人与逻各斯(世界由于他才被造)之间的联系才必定要比假定逻各斯会承认的这个人的教义更密切。因为如果按照《希伯来书》第二章 14—15 节,救世主要“败坏那掌死权的,也就是魔鬼”,那虚己并由一个妇人所生的,必定是“宇宙的造物主,上帝的富于仁慈的逻各斯”。^②并非只要逻各斯—造物主(Logos-Creator)跟被生下又钉死十字架上的这个人的联系和密切一致,就一定足以解救因害怕死亡而终生受奴役的那些人。倘使拯救应当是对无痛感性与不朽的恩赐,那么,救世主必须是逻各斯本人,而不仅仅只是逻各斯所显现的一个人。

也有可能按照迥然不同的方式去解释这些主题,并由此引伸出迥然不同的基督论。尽管上面的修辞问题引自西里尔,但狄奥多尔还是主张说,基督拯救了世界,而不仅仅是人——而且基督通过拯救人去拯救世界。宇宙是由无形的诸如众天使等有理性的存在者和有形的由地、气、水、火四元素构成的物质所组成。人通过他的灵魂跟无形的存在者相关,通过他的肉体跟有形物相关。^③他是在被造宇宙的各种各样品类之间的一个环

① *Cyr. Chr. un.* (SC 97:356)

② *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:202)

③ *Thdr. Mops. Eph.* 1. 10 (Swete 1:129)

节,并且他的罪与死危及那宇宙的统一。作为微观宇宙的人的拯救也是对宏观宇宙拯救的实现,在这个意义上,基督就是整个世界的救主。“因此,万物的联系也重建在我们重生的基础上。这种重建的首要成果就是肉身显现的基督,在他那里完成了对万物的一种非常好的也可以说是一种非常简明的新创造。”因此,结果是“万物的一致、和谐与联系”通过基督这个人对人类的拯救“而使不易败坏性得到挽救”。^① 宇宙的拯救在于这唯一被造物的重新整合,在他那里代表了宇宙的所有组成部分,换句话说,人——是在他的重新整合中,而不是在使他的本性成为某种多于人性并因此也少于人性的东西的本体论转化中。

在狄奥多尔对人性的看法中,有三个因素是相互联系的:陷于罪恶之中,受变化影响的易感性和必死性。他有时会听从必死性只是罪恶的结果,而且“当我们犯罪时就引进了死”这常规的尽管决不是普遍的基督教训导。跟这种看法相一致,他会说,在今生,“像那些天生终有一死的人一样,我们经历了许多变化”。^② 但他也颠倒了罪恶与死亡之间的联系,就像他描述天上的生命说:“因为在我们复活之后我们将成为不朽的,我们就不会再犯罪恶;因为由于我们是必死的,才得出我们有罪的结论。”^③ 并且,通过拯救去赐与无痛感性意指解除可变性,这可变性既不同于罪恶,又不同于死,它应当跟罪恶与死都有关;因为“如果我们首先使灵魂成为永远不变的,并使灵魂摆脱罪恶的情欲,那么,就有可能使肉体免除死亡与败坏,因此通过获得不变性,我们也可得以免除罪恶”。^④ 任何简单的因果关系都不

① Thdr. Mops. Col. 1. 16 (Swete 1:269)

② Thdr. Mops. Eph. 1. 10 (Swete 1:129); Thdr. Mops. Gal. 2. 15—16 (Swete 1:26)

③ Thdr. Mops. Col. 3. 5 (Swete 1:299)

④ Thdr. Mops. Hom. catech. 5. 11 (ST 145:117)

可能是恰当的。“必死性在年代学上先于罪恶,但罪恶在逻辑上先于必死性”;^①但也许应当补充说,在某种意义上,易感受性是不同于罪恶与死的一个因素。死通过罪恶成为人的生命一部分,但现在死已弱化了人性,并强化了人性中罪恶的倾向。^②要恢复真正的人性,就需要把人从所有这些罪恶与死中拯救出来;拯救意味着“再生、复活、不朽、不易败坏性、免除死亡与奴役以及所有罪恶、自由幸福、以及享有我们所期盼的无法言喻的好东西”,同样也意味着免除由于人的罪恶而应受的惩罚与诅咒。^③

这种真正人性的恢复,是基督这个人在他的生、死与复活中的工作。只因为他曾是“我们中的一员,他出自我们的族类”和我们的本性,他才会完成这种拯救。^④通过他以及在他之中作为人类最初成果所曾完成的一切,“都被他当作是对(我们的)共同拯救”。^⑤他尽管是一个真正的和完善的人,但并不像其他人那样把死当作对自己的一种惩罚;“更杰出的”是,他已经历了死而达到不朽与不易败坏性,然后又能将这些恩典赐予他的弟兄们。^⑥他的生与死是他拯救工作的一部分,但在拯救工程中的决定性事件是他的复活,复活是“由他而成的所有创新的主要目的,其实由于复活,死才被废除,败坏才被除灭,情欲才被扑灭,可变性才被去除,罪恶的放纵情感才被消灭,撒旦的权势才被推翻,邪魔的冲动才被化为泡影,并且因律法产生的苦恼才被除去”。^⑦

236

① Norris (1963) 184

② Thdr. Mops. *Hom. catech.* 12. 8 (ST 145;335)

③ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 14. 17 (ST 145;439); Thdr. Mops. *Eph.* 2. 5 (Swete 1;145)

④ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 7. 13 (ST 145;181)

⑤ Thdr. Mops. *Eph.* 1. 6 (Swete 1;125)

⑥ Thdr. Mops. *Gen.* 49. 10 (PG 66;645); Thdr. Mops. *Pecc. orig.* (Swete 2;335)

⑦ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 7. 4 (ST 145;167)

对死亡的戏剧性解释和作为对支配人类的邪魔力量的一种胜利的基督复活,是前尼西亚传统的一个突出的主题,^①在狄奥多尔手里成了基督战胜“掌权者和权势……”的声明,“倘使我们能避免犯罪的话,掌权者和权势就再无权控制我们”。^② 但不论狄奥多尔在他评论出自各种各样经文的比喻时选择了什么主题,他通常都把这一主题归结于“他所坚决主张的基督人性在救赎事工中的主动作用”。^③ 这个主张导致“一种明确的基督二元论(christological dualism)”,在上帝的逻各斯与逻各斯所显现的这个人之间作一种根本的区分,因为基督必须这样,才得以去拯救,就像狄奥多尔所说的那样。狄奥多尔和西里尔持有救赎论与基督论的许多共同主题;但他们之间的差别,尽管并不明显,却被证明是更决定性的。

人们注意到,“圣西里尔偏好对问题作救赎论的探讨,这在他对圣餐的讨论中尤为突出,并变得明显起来”。^④ 这里,共同信奉的圣餐教导也导致了基督论表述上的分歧。狄奥多尔以非常明确的语言陈述了真正临在的教义,这甚至是一种圣事的要素转化(transformation of the elements)理论。狄奥多尔论证说,当基督赐予饼时,“他并不说,‘这是我身体的象征’,而说‘这是我的身体’”;因为要素“就是这样由于圣灵的降临而转化的”。^⑤ 他甚至能把这种要素转化跟圣餐会带来不朽的传统观念联系起来^⑥:“最初祭坛放上的纯是一块饼和混杂水的酒,但

237

① See pp. 149—52 above

② Thdr. Mops. Col. 2. 15 (Swete 1:291)

③ Norris (1963) 209

④ Durand (1964) 279

⑤ Thdr. Mops. Hom. catech. 15. 10 (ST 145:475)

⑥ See pp. 169—70 above

由于圣灵的降临,就被转化为身体与血,从而变成一种精神的与不朽的食品之力量。”^①狄奥多尔的类似这样一些话是一种迹象,表明圣餐的要素转化和领受圣餐的人对转化这两个相关的观念是如此广泛与牢固地保持与确立在教会的思想与语言中,以致于人人都必须承认它们。即使这种圣餐的教义跟狄奥多尔通常的神学方法不相一致,但狄奥多尔仍继续在他的神学中宣讲教会在其崇拜仪式上关于圣餐的信仰与教导。

狄奥多尔和西里尔的差别在于狄奥多尔并不把基督论建立在这种圣餐教义上,而西里尔则把基督论建立在圣餐教义上。西里尔的基督论对圣事神学的解释,关键在于他强调基督的拯救中给予生命的力量与转化的力量,这一力量是由圣事,特别是由圣餐传达的。洗礼也是传达这种力量的一个途径。西里尔说,通过洗礼,“我们被重新塑造造成耶稣基督的神的形象”,他进而说,将此看作“肉体的重塑”是荒谬的。^② 不过,在别处,特别在说到主的晚餐(Lord's supper)因吃喝了基督的身体与血而产生的变化,西里尔似乎由衷地把“肉体的重塑”归于圣事恩典的作用。他用来验证圣餐教义的经文,不是在对观福音和《哥林多前书》上对这些例俗的说法^③(尽管他理所当然也解注了这些话),^④而是《约翰福音》的第六章:“你们若不吃人子的肉,不喝人子的血,就没有生命在你们里面。”^⑤西里尔说,这些话意指,基督“作为上帝,他要使我们成为禀有活力的人,不仅一面授予我们圣灵的一份,一面又以食用方式授予我们他所显现的身体”。^⑥ 他在别处

① Thdr. Mops. *Hom. catech.* 16. 36 (ST 145:593)

② Cyr. *Inc. unigen.* (SC 97:274)

③ Cyr. *1 Cor.* 10. 1 (PG 74:880)

④ Cyr. *Joh.* 4. 2 (ad 6:48—50) (PG 73:560—85)

⑤ John 6:53

⑥ Cyr. *Inc. unigen.* (SC 97:278)

238 评述同样这些经文时,坚决主张,在圣餐上提供的身体不可能是给予生命的,除非他已成为“给予万物生命的逻各斯的身体”。^①在圣餐上领所受的身体就像“使万物复生的种子”,领受圣餐的人由此跟逻各斯本身密切结合,并变成跟逻各斯一样,是不朽的和不易败坏的。^②

西里尔在形成对圣餐的这一认识的过程中,明确拒绝这样的提议,即《约翰福音》第六章 53 节的话所谈到的“宝贵的肉与血,不是属于上帝的逻各斯,而是属于”在道成肉身中“同逻各斯相结合的一个人的”。^③这种提议代表了对圣餐和对基督位格的一种不正确的观点。有理由相信,在安提阿派的传统中,尽管有早先引自狄奥多尔的对于转化的表述,^④圣餐还是被看做是——按伊里奈乌斯的说法——由一种人间的实体和一种天上的实体组成,其中每一实体都保留各自的本性。蒂亚那的欧绪留斯(Eutherius of Tyana)是聂斯脱利的坚决支持者,他好像曾告诫说,客观上“这具有象征意义的饼是属于”跟人间的饼“同一性质”,而由于信仰,它对信徒们来说,主观上又成了基督的身体。^⑤而且聂斯脱利论证说,按照建立圣事的经文上的话,“这是我的身体”,基督“不是说,饼不是饼,或者他的身体不是身体,他显然是在实体上去说饼与身体的”。^⑥我们可以推测,安提阿派在争论过程中发现在狄奥多尔关于圣餐的学说和他的基督论学说之间有种自相矛盾之处,而且他们最终想让他

① *Cyr. Chr. un* (SC 97;510)

② *Cyr. Luc.* 22, 19 (PG 72;909—912)

③ *Cyr. Chr. un* (SC 97;508)

④ See p. 167 above

⑤ ap. Ficker (1908) 20—21

⑥ *Nest. Baz.* 2, 1 (Bedjan 449)

有关圣餐的学说去适应他的基督论学说,不管怎样,亚历山大里亚学派所表述和辩护的基督论,显然适合于他们所信奉的圣餐崇拜。

亚历山大里亚派论证说,这种基督论也适合于教会在崇拜仪式上的做法,并且他们坚决主张,他们对手的基督论并不适合教会的做法。^①《克莱门后书》(*Second Clement*)劝告人们把耶稣基督看作是来自上帝的,这种劝告也意指耶稣基督应当受到严格说来只给予上帝的那种崇拜。尼西亚会议的正统派在跟亚利乌派的争论中,特别指出亚利乌派崇拜耶稣基督的做法跟他们拒绝承认耶稣基督是最充分明确意义上的上帝之间的自相矛盾;^②依据三一颂,亚利乌派对圣灵神性的证实也有同样的自相矛盾。^③在三位一体教义的争论期间所发明的一个论据,用到基督论的争论上,被证明要比其他任何地方更有效。《尼西亚信经》的辩护者拒绝区分适用于圣父的崇拜和适用于圣子的崇拜。阿波利那里斯的《信仰的详细认信》(*Detailed Confession*)概述了尼西亚会议的正统性,而未对基督的人的灵魂加以思索,为此,作者后来受到谴责,这本书抨击某种三位一体的解释会导致“三种不同的多样化崇拜体系,与宗教仪式单一的法定方式(建制相反)”,说的正是传统的主流。^④阿波利那里斯在别处还写有,“在神的三位一体之外没有任何东西应受崇拜,并且没有任何东西作拯救。”^⑤基督教对上帝的崇拜,严格说来是对圣父、圣子和圣灵三位一体的崇拜,而完全没有程度上或性质上的任何

239

① 2 Clem. 1. 1 (Bihlmeyer 71)

② See pp. 198—200 above

③ See p. 217 above

④ Apoll. Fid. sec. pt. 1 (Lietzmann 167)

⑤ Apoll. Fid. inc. 5 (Lietzmann 195)

差别。这是《尼西亚信经》的正统解释和尼西亚会议后发展的结果,就像最终所表述的,圣灵是“跟圣父与圣子一起受崇拜与赞颂的”。^①

由于讨论的要点不是圣子与圣灵跟圣父的关系,而是在道成肉身的圣子中的人性跟神性的关系,所以问题就变得更加复杂。逻各斯的人性也是崇拜的对象吗?亚大纳西曾指责亚利乌派崇拜一个人的做法,因为他们这样做使逻各斯次于上帝。^②但“崇拜人”的指责对亚大纳西的后辈不也同样适用吗?比如阿波利那里斯在刚才所引的信仰声明中继续称:“我们宣认……对逻各斯及其显现肉身的真诚崇拜。并且我们诅咒提出对一个神和一个人的多样化崇拜行为的那些人,以及把马利亚所生的人作为跟‘来自上帝的上帝’不同的人去崇拜的那些人。”^③基督教对基督的崇拜必须是对“包括人的形象在内的上帝的儿子(Son of God)的崇拜”。^④崇拜就是对既是上帝又是人的道成肉身的崇拜;“我们恰恰对他带有我们的崇拜,并且他的肉身并不被排除在(我们的)崇拜之外,……因为无论谁倘不崇拜这肉身,就是不崇拜他”。^⑤基督教的崇拜要求对不区分其位格的统一的整个道成肉身的逻各斯的崇拜,就像教会崇拜仪式的做法所暗示的。^⑥任何对于将其人性跟其神性区分开来的道成肉身者的崇拜都相当于用圣父、圣子、圣灵和耶稣这个人的一种四一组合(tetrad)取代上帝的三一体。^⑦因此说它意指“我们崇拜作为一

240

① *Symb. Nic. - CP* (Schaff 2:57-58)

② *Ath. Ar.* 3. 32 (PG 26:392)

③ *Apoll. Fid. sec. pt.* 28 (Lietzmann 177)

④ *Apoll. fr.* 6 (Lietzmann 205)

⑤ *Apoll. Fid. inc.* 6 (Lietzmann 197)

⑥ *Apoll. fr.* 9 (Lietzmann 206-207)

⑦ *Euther. Confut.* 5 (PG 28:1349-53)

个人的以马内利”是无根据的。^①

在承认以马内利——“上帝跟我们同在”^②的神一人(God-man)——应当受我们崇拜这方面,所有接受尼西亚会议解释的人都是一致的;这不仅是尼西亚会议所要求的,也是《腓立比书》第二章 6—11 节所要求的。按照狄奥多尔所说,使徒的这些话意指,“因为他已跟独生子(Only-Begotten)联系在一起”,耶稣,这位逻各斯所显现的人,就被升高,并赋以高于一切名称的一个称法;这称法不会给予逻各斯,因为逻各斯始终具有这称法,并且从未丧失过它。在复活之后,这一荣耀授予了逻各斯所显现的人,“所有人都崇拜他,并且所有人都承认成了上帝的耶稣基督是圣父上帝的荣耀”。^③ 耶稣这个人已被上升到上帝的右边,“并且他永远受所有被造物的崇拜,因为他跟上帝的逻各斯紧密结合”。^④ 他坐在圣父的右边,意味着由逻各斯显现的这个人已成为逻各斯的荣耀的分享者,所以,“因为上帝的逻各斯的本性寄寓在他身上,他就应当受所有人的崇拜”。^⑤ 同样,审判生者与死者的权力也属于被显现的这个人。^⑥ 甚至狄奥多尔的对手也不得不承认,他把逻各斯的“尊贵与光荣”^⑦归于耶稣这个人,尽管他们都坚持认为,这“宗教的奥秘”是因他对逻各斯何以应当受崇拜的解释而消失的。^⑧ 在聂斯脱利看来,《腓立比书》第二章 6—11 节意指,人们崇拜耶稣这个人,是因为承负着他的逻

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:258)

② *Matt.* 1:23

③ *Thdr. Mops. Phil.* 2. 10—11 (Swete 1:222—23)

④ *Thdr. Mops. Hom. catech.* 5. 6 (ST 145:107)

⑤ *Thdr. Mops. Eph.* 1. 21 (Swete 1:138)

⑥ *Thdr. Mops. Hom. catech.* 7. 13 (ST 145:181)

⑦ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:392)

⑧ *1 Tim.* 3:16; *Cyr. Chr. un.* (SC 97:356)

各斯的缘故,而且“由于圣一(One)是隐蔽的,我崇拜的则是显现的……我区别其中不同的本性,但我在崇拜时则把它们结合起来”。^①正是这显现的人,“死了三天,并且我崇拜有神性的他……由于他是穿衣服的,我崇拜这穿衣的”。^②或者就像聂斯脱利简要的说法,“让我们承认在这个人身上的上帝,让我们崇拜应当跟上帝一起被崇拜的这个人,因为他在神性上跟造物主上帝相结合”。^③基督教对耶稣基督的崇拜是对这两方面前提的假定,在争论中没有引起对其中任一方面妥当性的质疑。神学最终必定跟崇拜仪式相一致。

崇拜仪式特别令人感兴趣的是对圣母马利亚(Virgin Mary)的用语,她最终被称做“上帝之母”(Theotokos, *θεοτόκος*)。尽管努力想在其他地方寻找这一称法的证据,还是有理由相信,这源自亚历山大里亚的称法,是跟亚历山大里亚派总的传统相协调的,并且集中体现了这一传统。上帝之母一词最早无可否认的实例是324年在亚历山大里亚的亚历山大(Alexander of Alexandria)直接用来针对亚利乌派的通谕中。^④后来到公元4世纪,尤利安皇帝在他跟“加利利人”的争辩中,还问这些基督徒说:“为什么你们要一再把马利亚称为上帝之母?”^⑤不过,上帝之母这一概念的来源,几乎可以肯定既不见于争论中,也不见于思考中,而是见于崇拜仪式中,也许见于马利亚赞美诗《托君荫庇》(*Sub tuum praesidium*)的一篇希腊文早期译文中;在这里,神学也最终必定跟崇拜仪式相一致。跟诺斯替派所理解的马利亚

① Nest. *Serm.* 1 (Loofs 262)

② Nest. *Baz.* 2. 1 (Bedjan 328)

③ Nest. *Null. det.* (Loofs 249)

④ Alex. *Ep. Alex.* 54 (Opitz 3:28)

⑤ Jul. *Gal.* 262D (LCL 3:398)

相冲突,有助于证明耶稣真正具有人性:他确实为人母所生,并因此是一个人。^①但当基督教的敬拜和反思想去探索拯救的更深意义时,基督跟亚当之间的类似处,在作为第二夏娃(Second Eve)的马利亚形象上找到跟它相对应的东西,这第二夏娃以她的顺从,消除了由人类之母的不顺从所带来的危害。^②她是基督耶稣这个人的母亲,救世主的母亲(mother of the Savior);但要成为救世主,他必须也是上帝,并且作为他的母亲,她就必定是“上帝之母”(Mother of God)。在大众的崇拜仪式上,这些说法跟其他关于基督诞生的方式和关于圣母(Virgin)晚年生活的思考密切结合,但就它的基本主题而言,基督教中马利亚形象的发展以及基督教关于马利亚教义的最终出现,都应当被看作是处在敬拜基督的发展背景中,并当然是处在基督教义的发展背景中。

不论人们是否有权把马利亚称作上帝之母(Theo-tokos),这种称法对基督论来说关系极大。为此,亚利乌派和另外一些人可能同样使用此词而未得出跟亚大纳西正统性相一致的结论。但一旦《尼西亚信经》的用语被确立和阐明,那些继承亚大纳西的人——也许还包括亚大纳西本人^③——在这一称法中就发现对他们信仰的一种贴切的表述,他们相信,在道成肉身中,神性与人性被如此紧密地结合在一起,以致由于最终被认为是“特性相通”(the communication of properties)的东西,不论是诞生,还是钉死在十字架上,还是拯救,都不可能在没有另一特性的情况下仅只归于一个特性。谈论基督的方式至少跟谈论马利亚的方式一样。由于按照教会所要求的敬拜和所作的声明,^④把基督

242

① Iren. *Haer.* 5. 1. 2 (Harvey 2:316)

② Iren. *Dem.* 33 (ACW 16:69)

③ Ath. *Ar.* 3. 29 (PG 26:385)

④ See p. 177 above

说成“受难的上帝”是容许的,亚历山大里亚派的基督论也可以趁机利用崇拜仪式上上帝之母这个用语去为其强调基督位格的统一提供证据。

亚历山大里亚派的对手正确地看到上帝之母一词的内涵。聂斯脱利反驳说,这个词并未被教父们使用,认为此词系教父们所造是一种诽谤。^①如果他真的提倡把人之母(Anthropotokos)作为替代词,他其实也不像他的对手所指责的,打算以此回复到基督只是一个人这一久已被否弃的异端主张上去。他自己所选用的词是基督之母(Christotokos),他以此词跟上帝之母(Theotokos)以及人之母(Anthropotokos)相对立,因为这个词“既去掉了撒摩沙塔的保罗的亵渎……又避免了亚利乌和阿波利那里斯的邪恶”^②;马利亚是耶稣基督的生母,上帝的逻各斯寄寓在耶稣基督这个人身上,这个人并不具有神性。聂斯脱利最后发现自己甚至有可能接受上帝之母这个词,不仅因为他在某种意义上可接受此词的正统性,或许也因为这个词在基督崇拜中的地位被牢固地确立,以致不容去否认它。

基督位格的教义就是在这几个前提内发展的。这些前提包罗了教会的信仰、训导和认信:教会在其辩护与信条中有关上帝的认信;教会在其训导和解经中有关拯救的宣讲;教会在其敬拜与崇拜仪式上有关上帝在基督身上降临的信仰。当争论迫使教会的不同派别的导师去阐明他们的信仰、训导和认信时,他们为了应答而转向《圣经》的注解和哲学——神学的思考。教会的信条法规并未提供这些答案;它反而想认定正统的前提就是解经,并为思考以及进一步争论的开展划定适当的界线。就这些前提

① Nest. *Baz.* 2. 1 (Bedjan 220)

② Nest. *Ep. Cael.* (Loofs 182)

与界线尚未得到任何真正精确说明的意义上,有关基督位格教义的表述,包含真正新的东西。但就前提已经存在的意义上,有关基督位格教义的表述,按照卡尔西顿宗教会议谕令开首的话来说,可以被称作是“遵奉圣教父”的。^①

二、其他可供选择的道成肉身神学

刚才所分析的那些前提,尽管在许多方面是决定性的,但它们本身并未提出一个基督论。因为这神一人位格的教义内容已由耶稣基督的言行和《圣经》对他的所有证言所提供。当阿波利那里斯说到“无数主张皆提供了神圣《圣经》的一切内容,它们都一致地为使徒的与教会的信仰作证”^②时,他表达了共同的想法。西里尔说,我们“在各方面都受惠于这一真理,渴望去求索似乎真正跟上帝的《圣经》相一致的真理,并忠诚地追随教父的看法”。^③从各方面接受这种权威;从各方面断言逻各斯已成为人,并不得不承认他们的对手也有相同的断言;从各方面声称对《圣经》所提出的整个使徒信仰的顺从。然而,要任何单一的道成肉身神学去同等对待所有这些关于基督的“无数主张”是困难的,其实也是不可能的。比如,当奚拉里把保罗的及其以后也是《尼西亚信经》的用语“跟《圣经》相一致”^④变成他用来指基督的死与复生的省略形式的一种惯用语时,导致了他有“独生子上帝遭遇人类所遭遇的事”这样的说法,这说法如果不限定在基督论争论的各方面参与者内,是不可能被接受的。

① *Symb. Chalc.* (Schaff 2:62); *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:298)

② *Apoll. Fid. sec. pt.* 43 (Lietzmann 184)

③ *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:298)

④ *Hil. Trin.* 10. 67 (PL 10:394—95)

在利用《圣经》去创立一种基督位格教义的变更中,有一部分可以归因于对寓意解经的有效性和范围所持有的不同看法。通过什么途径,《旧约》才是基督论的合适文献来源?莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔的批评直接针对奥利金及其追随者的寓意解经法,他试图去抑制把《旧约》和《新约》都千篇一律地按“基督的话”的意思去理解的倾向。^①人们不应当以一种“绝对的”或“简单的”方式去理解《圣经》,也就是说,“不顾”细节方面的“偶然原因和历史联系”。^②《新约》中最明确和详细的比喻包含在《加拉太书》第四章 21—31 节,这段比喻被寓意解经法的支持者用来证明这方法也可适用于《旧约》上的不同叙事。^③狄奥多尔坚决认为,这是一种“对使徒话语的滥用”;因为“使徒并未取消历史也未使过去发生的事件消失,他只是像当时所发生的那样去接受这些往事,并使事件发生的历史符合他自己的认识”。^④使徒保留了这些事件作为“真正发生的事情”的历史性。于是,一个适当的比喻就是“把发生的事件在过去和现在所作的比较(和应用)的比喻”。比如,《诗篇》第六十八篇 18 节的应用,“你已经升上高天,掳掠仇敌”,在《以弗所书》的第四章 8 节并不意味着《诗篇》的这一句曾被“预言地说出”;这只像那些用在训导中的一个引喻。^⑤同样,《以赛亚书》第五十四章 1 节用在《加拉太书》第四章 27 节上,在喻作撒拉和夏甲的语境中,并不打算证明这些话曾“因‘不生养’这个词而预言地说出有关

① Iren. *Haer.* 4. 2. 3 (Harvey 2:148)

② Thdr. Mops. *Eph. arg.* (Swete 1:117)

③ Or. *Cels.* 4. 44 (GCS 2:317)

④ Thdr. Mops. *Gal.* 4. 24 (Swete 1:73—74)

⑤ Thdr. Mops. *Gal.* 4. 29 (Swete 1:86); Thdr. Mops. *Gal.* 4. 24 (Swete 1:79); Thdr. Mops. *Eph.* 4. 8 (Swete 1:166)

复活的事,他只是滥用那说法(也就是,在不同于它打算要说的意思上去应用它)”。^①狄奥多尔及其追随者在把《旧约》的章节用作基督位格教义的组成要素方面,要比亚历山大里亚派远更克制。

比《旧约》章节是否适用于基督的教义的问题更带决定性的是怎样把既出现在《旧约》中又出现在《新约》中的关于基督的没有联系的说法结合起来。《诗篇》讲他坐在上帝右边;《诗篇》也是他被离弃于十字架上而喊叫的典故所在。^②553年君士坦丁堡第二次大公会议承认,基督论争论的关键问题在它强烈谴责任何“说演示奇迹的上帝的逻各斯是一方,而受难的基督是另一方”的人。^③奇迹创造者的基督跟钉死十字架上的基督的关系,可以简单地被规定为他的神性跟他的人性的关系,但这种过于简化的做法实际上不会使任何人满意。比如,有基督在水面上走的神迹。^④聂斯脱利在回答“他的提问,‘那在水面上走的是谁?’”时断言:“在水面上走的是脚,有形肉体的整个力量都放在脚上面。那是一个奇迹。因为假如是上帝在水面上走的话,那就并不令人惊奇。”^⑤通过比较,利奥(Leo)直截了当地断言:“用脚在海面上走而不下沉,并且仍屹立在风浪之中——这显然就是神。”^⑥就像塞维鲁(Severus)所指出的,行走完全不是上帝所特有的,而在水面上行走也不是人所特有的。^⑦因此,西里尔坚持认为,在管会堂的女儿起死回生和拿

245

① Thdr. Mops. Gal. 4. 27 (Swete 1; 84)

② Ps. 110:1; Heb. 1:13; Ps. 22:1; Matt. 27:46

③ CCP (553) *Anath.* 3 (Mansi 9:377)

④ Matt. 14:25

⑤ Nest. *Capit.* (Loofs 218—19)

⑥ Leo M. *Tom.* 4 (ACO 2—II—1:29)

⑦ ap. Eust. Mon. *Ep.* (PG 86:924)

因城寡妇的儿子起死回生等奇迹中既有神又有人加入;①基督用手接触人表明逻各斯与肉体“单一的运作”。② 因为如果基督只是借助于作为神的逻各斯的一种“寄寓”去演示他的奇迹,那么他就跟同样演示奇迹的先知没有什么不同。③ 所以人们必定会说,生命之源枯干了,无所不能者(the All-Powerful)变得疲乏起来。④

关键性的问题是基督的受难、钉死在十字架上和死亡。谁“大声喊着说:‘以利!以利!拉马撒巴各大尼!’”?⑤ 安布罗斯并不考虑他的话的一切后果,把上述这些话的意思解释为,“这是由于离开神性即将死去而大声喊叫的人。因为既然神性是不受死亡影响的,那么除非生命已离开神性,否则就不会有任何死亡;因为这生命原本是神性”。⑥ 亚大纳西也把被抛弃的叫喊归因于基督的人性,因为“主不可能被圣父抛弃,无论在他说话之前还是在他发出叫喊时,圣父都不会抛弃主”。⑦ 这从实际上奇迹的变化也显然可见,伴随着他的死,诸如暗无天日和死者复活,都直接记述在被抛弃的叫喊之后。所以,在亚大纳西看来,据此可以推断,“‘把杯拿走’和‘神!为什么离弃我?’这些话都是人的话,而他本人引起暗无天日与死者复活的功效都是神的功效”。⑧ 西里尔把这叫喊理解为是“他的人性”的声音,这声音是清白的,但作为第二亚当的这一声音,表明与挽救了人的状

① Matt. 9:18—25; Luke 7:11—15

② Cyr. *Joh.* 4 (ad 6;64) (PG 73;604)

③ Cyr. *Chr. un.* (SC 97;422)

④ Cyr. *Chr. un.* (SC 97;320)

⑤ Matt. 27;46

⑥ Ambr. *Luc.* 10. 127 (CCSL 14;381)

⑦ Ath. *Ar.* 3. 56 (PG 26;441)

⑧ Ath. *Ar.* 3. 57 (PG 26;444)

态。他以此与安提阿派的观点相对照,按照西里尔的看法,安提阿派声称,“这些叫喊是这假设的人的叫喊”,^①不是道成肉身的逻各斯的叫喊。狄奥多尔有一段主张是这样说的,“他受难,体验到死亡,神性就离开了他,因为(神性)不可能遭受死亡的体验”。^②但他也断言,“他(上帝的儿子)是跟钉死十字架上(这假设的人)不相分离的,他在此人死时也不丢下他,他直到帮助此人解脱死亡的痛苦时都属于他”。^③诺斯替派的幽灵和其他形式的基督幻影论使这种说法对所有断言基督真正遭难和他在露天真正受到折磨的人,都是绝对必要的;圣父受难说的幽灵则使它不可能把这些都归结为神性。^④

把神性与人性、奇迹与钉死十字架归于同一主体的问题,假若《新约》本身的语言更精确一点的话,也许是可以解决的。就像假若采用比现有经文本身更精确的《圣经》经文去传述与翻译的话,情况也不会这样。比如,《希伯来书》第二章9节就有两种叙利亚语译文,甚至也许有两种希腊语文本,其中一种译文读为,“叫他因着上帝的恩,为人人尝了死味”。而另一种译文读为,“他(耶稣)跟上帝不同,尝了死味”。前一种译文,即使是在他死时也保持了神性与人性一体;另一种译文所保持的神性是特别跟他死时人的易感受性相抵触的。甚至那些需要后一译法的人也不得不承认,在说到基督时,《圣经》“把他说成是单一个人,并把按特性作区分的那些差异集合在这个人身上”。^⑤但这应当被解释为,“当我们听说,《圣经》宣称耶稣曾受过荣耀或赞美,或宣称曾

① *Cyr. Chr. un.* (SC 97:438)

② *Thdr. Mops. fr.* (Swete 2:325)

③ *Thdr. Mops. Hom. catech.* 5. 6 (ST 145:107)

④ *Cyr. Chr. an.* (SC 97:494); *Cyr. Ep.* 46. 5 (ACO 1— I —6:161—62)

⑤ *Thdr. Mops. Phil.* 2. 8 (Swete 1:220)

授予他什么,或宣称他接受对万物的治权,我们都不应当理解为(这是指)上帝的逻各斯,而应当理解为是指这个被假设的人”。^①而另一方面,那些全力把神性与人性的统一保持在基督这个人身上的人仍得留意去详细说明,尽管“福音书以及使徒宣讲中的记述与事迹”并不区分哪些属于神性,哪些属于人性,但还是有必要去注意,这些记述与事迹并不适用“尚未道成肉身的赤裸裸的”逻各斯,而只适用体现在他全部人生中的这位道成肉身者。^②

于是,任何一种道成肉身神学都难以把“整部神圣《圣经》处处所提供的无数主张”都包罗在一个组合而成的整体中。^③相反,每一种神学都能找到有关基督的某些话投合其本身的一些要点,而有些话则很难去解释。由于都环绕着对教义发展有很大推动的这些话的解释,辨明证明用的经文和辨明解释的关键也许有利于表明可供选择的主张。因为据以展望其他预言的所有比喻都源自证明用的经文。通过考察这些话连同那些已变得有疑问的比喻说法,我们可以辨明两种冲突的基督论为“二性合一”(the hypostatic union)的教义和“寄寓的逻各斯”(the indwelling Logos)的教义——尽管每一种教义不仅都试图以其体系说明《圣经》上的话,而且也试图跟其对手所特有的表达达成妥协。这就使它越发更想在另一种基础上而不是在教父派别基础上将教义分类,亚历山大里亚派和安提阿派在争论中通常都以规范的解释相互对峙。

二性合一神学的最权威性章节或“出发点”是《约翰福音》第一章 14 节:“道成了肉身。”^④有关逻各斯和肉体之间的联系是

① Thdr. Mops. Ps. 8. 5 (ST 93:47)

② Cyr. Chr. un. (SC 97:448)

③ Apoll. Fid. sec. pt. 43 (Lietzmann 184)

④ Kelly (1958) 284

争论和发展方面的主要问题,但“成”本身的用法是一个问题。因为跟圣父一样永恒不变的逻各斯怎么可能成为另一种东西呢?西里尔声称,这一提法其实是跟不变性的自明公理相抵触的,“完全是十足的诡辩和废话”以及“神经错乱者的捏造”。我们在《诗篇》第九十四篇 22 节读到:“主成了我投靠的磐石”;又在《诗篇》第九十篇 1 节(LXX)读到:“主啊,你世代代作我们的居所。”这难道意指上帝已不再是上帝,已转变成一个居所,“他的本性已改变而不再是以前的他了吗”?但他“按本性来说是不可改变的,他过去与将来的一切都依然不变”。^①当把《约翰福音》第一章 14 节跟《腓立比书》第二章 5—8 节和《希伯来书》第一章 3 节相互联系起来,就可以向那些对道成肉身意义感到困惑的人表明,“来自上帝的上帝,按本性是上帝独生的逻各斯,他是生他的上帝的荣耀的光辉和本体的真像,他成为人,但并不变成肉身”。^②因此,西里尔坚持“成肉身”是跟“成为人”同义的;如果相反的看法是正确的,那么“道成肉身,或更具体地说,逻各斯的人性化就要被取消”。^③《约翰福音》第一章 14 节要求,不要把加给耶稣基督的各种称法分类,而要将这些称法汇集“成一个不可分的整体”。^④

248

在二性合一神学中,这一对不可分整体的关切是压倒一切的,假使需要的话,可以为它牺牲基督的神性与人性之间关系的对称。后来几代人所谓阿波利那里斯主义异端就是对这一基本看法的始终一贯的即使有点过于简单化的应用。亚大纳西在自己关于基督的神性与人性关系的话中,说到逻各斯的习惯用语

① *Cyr. Chr. un.* (SC 97:312—14)

② *Cyr. Chr. un.* (SC 97:314—16); *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:228)

③ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:322)

④ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:370—72)

“也”提及肉体。他写道,“作为上帝的儿子(Son of God),他也成为人之子(Son of Man)”;他还写道,“我们祈求来自上帝的原本和真实的圣子,他也成了人”。亚大纳西引用《约翰福音》第一章 14 节,并主张说,“他具有肉体并成了人”,既不肯定也不否定而只是不理睬人的灵魂存在于这个道成肉身者之中。^① 当阿波利那里斯提出这样的看法,“道成肉身——就像在基督那里必须正视的——只发生在神的灵[spirit]和尘世的肉[flesh]这样去共同组成一个真实的统一体,以致基督这个人通过这两种成分的结合首先成为人”;^② 二性为基督的统一而牺牲其人性完整的这一危险就成了现实。基督的神性与人性不能被认为与他所道成肉身的人有相同的成分;相反,逻各斯自身跟肉体相结合后,依然是“一性(μία φύσις)”,就像《约翰福音》第一章 14 节所明确地称它从天上降临为一个“圣体”,并断言“道成肉身”但并不加上“与灵魂”。^③

249

不过,把这种否定道成肉身者有一个灵魂或一个灵看成是位格同一神学的必然结论,也许是个误解。在这一点上,也像在其他问题上一样,叙利亚神学表现出超越(或不顾)通常神学二极化的可能性。^④ 它用同一个词 *κγânâ* 去指“本性”或“位格”,因此能把一种 *κγânâ* 或“二”归于道成肉身的基督;当它说到二时,它指神性与人性,“崇高的与谦卑的”,但当说到一时,它指作为道成肉身的耶稣基督的具体位格。尽管西里尔自己在早期著作中表现出对基督人性完整的问题漠不关心,但他最终还

① Ath. Ar. 1. 45 (PG 26; 105); Ath. Ar. 3. 32 (PG 26; 392); Ath. Ar. 3. 35 (PG 26; 397)

② Grillmeier (1965) 222

③ Apoll. fr. 2 (Lietzmann 204)

④ E. Beck (1949) 56—58

是同样坚持把耶稣基督的具体位格作为基督论评述的专门对象。他陈述一条公理时说,“就我而言,我以为这既不适合撇开人性不论上帝的逻各斯,也不适合不跟逻各斯相结合,被称为基督耶稣的为妇人所生之殿”。^①这显然来自西里尔对《约翰福音》的评注,以及来自他对福音题材的其他论述,^②甚至在关于道成肉身前的逻各斯的神学争论过程中,那些评注与论述也会集中在作为基督教崇拜的对象和救世主的具体道成肉身者上。他的真实与完善的神性需要防御亚利乌派,他的真实与完善的人性需要防御阿波利那里斯派;而正是这一道成肉身的逻各斯,既是真实与完善的上帝,又是真实与完善的人,他就是救世主。

同时,还必须大胆面对《圣经》的习惯用法,这种习惯用法并非一贯这样去说到他的。比如,《提摩太前书》第二章5节就同西里尔的公理相抵触,这上面讲到“为人的基督耶稣”,并称他为“在上帝与人中间的一位中保”。^③这样去说他,正像狄奥多尔所坚持的那样,是合适的吗?或者,“中保”(mediator)这个词,正像狄奥多莱所论证的那样,是指他“由于特性的统一,也就是说,由于神性的统一与人性的统一,而把截然不同的特性给合起来吗”?^④由于二性合一神学特别提到,在《圣经》的无数说法中,二种特性的性能被互通,所以“逻各斯不是被消灭”,而是“两者被一并考虑成一性”,^⑤从而就跟以上这些说法相妥协。或者,像西里尔早先在同一篇论文中对要点的概述,“他被《圣经》

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:250); *Cyr. Joh.* 12 (ad 20:28) (PG 74:733)

② *Cyr. Luc.* 6. 12 (PG 72:580—81)

③ *Thdr. Mops. 1 Tim.* 2. 5 (Swete 2:88)

④ *Thdt. Eran.* 2 (PG 83:121)

⑤ *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:280—82)

时而称做一个纯粹的人,由于上帝的拯救工程而对他的神性缄口不言;时而又被称做上帝,而对他的神性缄口不言,但由于两个(特性)结合成一体,他并不因其中任何一种说法而被单义地看待”。^① 在《弥迦书》第五章 2 节(LXX)对基督降生的预言中,他被称作一位伯利恒人,同一节上还说,他的“根源从亘古,从太初就有”。《圣经》所特有的这一段话并未注意到其中明显的对立,不过它打算让人们去注意这一对立。并且,《弥迦书》所说的永恒也被归于基督的身体,也就是说,“归于一种天生就跟上帝相结合的身体,并且他通常把他自己神性中的好东西传送给他自己身体”。^② 不过,特性的相通不仅是《圣经》上的话所特有的,而且也是道成肉身者的位格所特有的。

这种相通是救世主耶稣基督的事工以及他生、死与复活的历史所要求的,他通过生、死与复活完成了那个事工。如果否定道成肉身的实在与总体的话,“这就无异于空洞的信仰和作为宇宙的拯救与生命的十字架的无效”。西里尔不论是解经的著作还是辩论的著作都充分提及“福音的具体情节”,^③ 比如耶稣与彼得在该撒利亚腓立比的面谈。^④ 福音中言与行的主体必须就是道成肉身的逻各斯。“既经历死又带着荣光复活,并来自拿撒勒,除了耶稣基督,也就是说,除了在无数年前不可言喻地生自圣父……并在肉体上生自一个妇人的耶稣基督外,还会是谁?”^⑤ 西里尔回顾了耶稣的生平,他的受魔鬼试探和饥饿、他的受难和死,并坚决认为,所有这些都必须归于这位道成

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:252)

② *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:292)

③ *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:200); Durand (1964) 415

④ Matt. 16:13—20; *Cyr. Dial. Trin.* 4 (PG 75:865)

⑤ *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:270); *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:296)

肉身的逻各斯，他把自己的肉体用作他的奇迹和他的受难的一种手段。^① 基督在他受魔鬼试探时的“大声哀哭、流泪祷告”被归于“拥有神性之荣光的原本真正的圣子”，^②他谦卑自己去拯救那些被诱惑的人。从云彩里出来的声音认定这上帝的与人的道成肉身的逻各斯为“我的爱子”。^③ 因此，通过耶稣一生的种种不同的具体情节，二性合一神学发现它强调以这位主耶稣基督为主题是有根有据的。

251

然而，这种强调和那些具体情节中的某些情节是有抵触的，值得注意的是那些把成长与发展归于耶稣的情节。如果说《约翰福音》第一章 14 节是这种二性合一神学用来引证的经文，那么，用来解释这段经文的关键是《路加福音》第二章 52 节：“和耶稣一齐增长。”聂斯脱利用这段话嘲笑他的对手，他声称说：“他一齐增长，逐渐引向完善，路加还在福音中大声说：‘耶稣的身量、智能和神及人喜爱他的心都一齐增长。’”^④西里尔示意说，逻各斯可能直接把他的肉体引向完善，而且逻各斯可能易于直接赋予其智慧，以此去回答这些挑战。但这可能是“一件怪事，并违背了（拯救）工程的话”。^⑤ 因此，道成肉身的逻各斯，他的神性是不可能增长或改变的，而他亦具有我们的特性，竟然到确实不断增长的程度。如果西里尔的对手们甚至比西里尔更关心维护神性的绝对与不变性，那么他们为基督的“一齐增长”而困惑是可以理解的。二性合一神学会公正对待《圣经》的占优势的倾向，这种倾向可以这样说，尽管基督的神性或人性保持在同一

① *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:232)

② *Heb.* 5:7

③ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:436—40); *Matt.* 17:5; *Cyr. Inc. unigen.* (SC 97:272)

④ *Nest. Hom. in Heb.* 3:1 (Loofs 235—36); *Nest. Baz.* 2. 1 (Bedjan 338)

⑤ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:454)

主体上,但却是十分杂乱不加区分的;它不会公正对待那些话,在那些话中,这种倾向被有关耶稣成长的话所取代。或者,按照证明用的经文来表述,由于把《约翰福音》第一章 14 节读成:“道成了肉身,……我们也见过他的荣光”,这种神学就有把道成肉身变成上帝的一种显现的危险。

“住在我们中间”这一尚未提到的话,作为寄寓的逻各斯的神学的一部分,甚至使《约翰福音》第一章 14 节能听从完全不同的解释。于是,那段话所称的道成肉身能被释义为:“我们理解为是主的这位本自圣父上帝的神性,他为拯救我们而装扮成一个人,他寓居在这个人身上又通过这个人显现,并为众人所知。”^①寄寓的逻各斯的神学可以被规定为是对耶稣基督的神性与人性关系的一种解释,这种解释试图通过把它们的一致说成
252 逻各斯寄寓在他所显现的一个人身上而又保存它们的区别。这种神学可能不仅引证《约翰福音》一章 14 节,而且甚至讲到神性与人性在基督身上的一种“二性的合一”——之所以说是“二性的”,因为它既不是像三位一体合一的那种按照实体的合一,也不是像灵魂与肉体合一的那种按照特性的合一。这两种合一的界定,任何一种都可以抹掉神性与人性的区别,产生一种怪物,并使由基督而来的拯救成为不可能。相反,倒是第三种按照“二性(πρόσωπον)”的合一,是“描述永久的与客观的形式或位格(Persons)的非专门的与非形而上学的合适表达方式,按照这种表达方式所描述的神性,在人的眼中和在神的自我意识中都是一样的”。^②在聂斯脱利看来,基督的神性与人性表面上似乎是一致的,同样又都是一体的。然而,“外表”跟“幻象”并不是同义

① Thdr. Mops. Hom. catech. 3. 5 (ST 145:59)

② Prestige (1956) 162

的,因为神的逻各斯确实寄寓在耶稣这个人身上,在这意义上,有一种真正的道成肉身。

这种道成肉身神学的证明性经文是《约翰福音》第二章 19 节:“耶稣回答说:‘你们拆毁这殿,我三日内要再建立起来。’”聂斯脱利引证基督关于他肉体所说的这些话问道:“难道我是唯一把基督称为‘两重的’人吗?他不是既把自己称为一座可被拆毁的殿,又把自己称作再建立此殿的一位上帝吗?不过,假使正是这被拆毁的上帝……主才会说:‘你们拆毁这上帝,他三日内要再建立起来。’”^①《约翰福音》第二章 19 节所陈述的主动的逻各斯跟被动的人性之间的关系也适用于作为似乎是断言同一神一人主体的神的荣光与人的易感受性的那些话的关键。显然,“服从死,甚至在十字架上的死”可能只适用于人,就像《约翰福音》第二章 19 节所证明的。^② 所以“圣灵所造的殿是一回事,而把殿视为神圣的上帝是另一回事”。^③ 基督的话以第三人称谈及作为他身体的殿和以第一人称谈及逻各斯;“他称这被假定的人是他的殿从而表明他本人寄寓在那殿中,并且当他按照他的心愿将它(他的寄寓)交付给死的毁灭,继而以他的大能去使他复活时,他通过他的寄寓,清楚地向我们显示了他的力量”。^④ 对《约翰福音》第二章 19 节证言的补充是诸如《歌罗西书》第二章 9 节的一段话:“上帝本性一切的丰盛,都有形有体的居住在他(被假定的这个人)里面。”^⑤

253

出自这种证明性经文的是寄寓的比喻说法,它“接着就成了”这种基督论的“识别标志”。^⑥ 狄奥多尔在一篇只有残篇被

① Nest. *Serm. Theot.* 1 (Loofs 259)

② Thdr. Mops. *Phil.* 2. 8 (Swete 1:219)

③ Nest. *fr.* 256 (Loofs 331)

④ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 8. 5 (ST 145:193)

⑤ ap. Cyr. *Apol. Thdt.* 1 (ACO 1— I—6:109)

⑥ Grillmeier (1965) 218

留存下来的关于道成肉身的论文中,试图通过把这种寄寓跟上帝临在于一个被造物的其他形式区分开来,去规定这种寄寓的精确本性。它不同于通常上帝的无所不在,这种无所不在是按照上帝的“本质和功效”,而道成肉身是按照上帝的“善的意愿”。^①然而,按照他善的意愿的这一寄寓也可以被断言为他临在于教会,但区别在于,后者取决于前者;只是在耶稣身上,神性才“完全寄寓,通过指派给他寄寓的圣子原本分有的所有荣耀去装备他”。这个教义真像其批评者所指责的,是意指由于逻各斯“寄寓在我们身上”而不仅在耶稣身上,^②所以逻各斯并未成为肉体,而只是一位“寄寓人体者”或一位“常栖居于人的住户吗”?^③像狄奥多尔一样,聂斯脱利也坚决主张,这个教义并不意指这一点,而是意指,当寄寓应用于逻各斯的道成肉身时,寄寓便有一种独特的意义。因为,“如果我们说到有关基督的寄寓或说到上帝本性的殿以及圣灵的恩典降及(于他)时,我们并非意指跟突然发生在先知身上同样的寄寓,也并非意指在使徒那里被赞美的同样的寄寓,甚至也不是在天使那里所具有的那种寄寓,他们(由于圣灵)坚定地侍奉上帝。由于基督是至高无上的君王,即使按照肉体,也是万有之主”。^④寄寓的逻各斯的神学的支持者就这样试图使他们的主张摆脱比如嗣子说等较早的基督论异端,寄寓的逻各斯的神学很容易被认为是跟嗣子说相一致的。

比寄寓的逻各斯的教义的缘起谱系更清楚明白的是它的宗教意图:认真地把基督耶稣这个人的道德发展事实从而也是他

① Thdr. Mops. *fr. inc.* (Swete 2:293—95)

② *Cyr. Chr. un.* (SC 97:380)

③ *Cyr. Chr. un.* (SC 97:420)

④ *Nest. Hist.* (Loofs 206)

的地位的保证看作拯救者与榜样同时并存。因此，“主要问题是，作为仆人形式的逻各斯以一个无罪的人出现；因而，重点放在耶稣的道德与宗教的发展上”。^① 比如，当福音描写基督的洗礼时，这是“象征性地引出我们的榜样”。^② 如果《新约》在其描写基督的受难和顺从时，只提及神性或只提及基督的人性，也许就不能表达它的看法；只有通过既提及神性又提及人性，才可能“从两者中引出适合于劝诫目的的东西”。正是作为人，基督才履行“为我们”人类的律法。^③ 尽管二性同一神学的支持者难以解释基督言论中诸如“我的上帝和你们的上帝”这样的话，^④但仍能很好地适应这种神学；^⑤因为它表明，由逻各斯所显现的这个人，作为人，可以称上帝为他的父和他的上帝，而因此，作为人，信徒也可以这样称。^⑥ 于是，《圣经》的劝诫形式要求，“尽管基督本身具有神性，但他仍带着极大的谦卑为了我们的拯救而遭受一切苦难。因此，他说‘这是值得呼召的’，这是在摹仿基督的谦卑、他们互相支持的意义上说的”。^⑦ 由逻各斯所显现的这个人的十足的顺从和清白无罪完成了人的拯救。^⑧

因此，人性与神性必须紧密结合到足以去完成拯救，但也并非密切得使其跟作为人类的人全不相干——或跟在十字架受难所包含的神性全不相干。用狄奥多尔的话来说，“上帝有

① Loofs (1914) 88

② Thdr. Mops. *Hom. catech.* 14, 24 (ST 145:451—53)

③ Thdr. Mops. *Phil.* 2, 8 (Swete 1:221—22); Thdr. Mops. *Gal.* 3, 13 (Swete 1:42)

④ John 20:17

⑤ Cyr. *Chr. un.* (SC 97:334—36)

⑥ Thdr. Mops. *Eph.* 1, 3 (Swete 1:121)

⑦ Thdr. Mops. *Eph.* 4, 2 (Swete 1:163)

⑧ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 12, 9 (ST 145:335—37)

别于在死的考验中遭受苦难的这个人,因为只有(上帝)小心地疏远这个人,但又接近到足以去做对上帝假定的(人)性所需要做和非做不可的事,这个人才有可能感受到死亡的考验”。无论哪里提及基督的十字架与死亡,或提到他的作为拯救手段的“血”,这都意味着逻各斯所显现的这个人而不是作为上帝的寄寓的逻各斯本身,是无痛感的。^①相反,当被显现的这个人被称为“上帝的儿子”时,这是“因为他与显现为他的这个上帝[the One]的密切结合”。^②从而必须注意,《新约》中的许多话有从一种说话方式到另一种说话方式的明显转变。在《歌罗西书》第一章 15—18 节,使徒从万有据以被创造的元始(the One)、逻各斯到有死的首生的、被显现的人、一直把他“成一个人”的这个人之间来回穿行。不过,使徒同时明白了“无所不在的上帝乐意寄寓在他(被显现的这个人)身上”。^③《新约》这样去表述其断言是不奇怪的,因为这是福音书与使徒书信的共同做法。^④另一方面,同样必须注意,有些断言不能适用于逻各斯所寄寓的人,而只适用于永恒的逻各斯本身。尽管信经中写有,“并且他升上天”,^⑤指的是被显现的这个人已经成了逻各斯的恩典的分享者,因而信仰者也可以同样成为这种分享者,但“他将带着荣光再来”这句话只指逻各斯,因为逻各斯最终寄寓被显现的这个人,但这个人不曾“来”自天上而是生于人间,并因此不可能“再”来。^⑥

① Thdr. Mops. *Hom. catech.* 8. 9 (ST 145:199); Thdr. Mops. *Eph.* 1. 7 (Swete 1:126—27)

② Thdr. Mops. *Hom. catech.* 8. 16 (ST 145:209)

③ Thdr. Mops. *Col.* 1. 15—18 (Swete 1:272—74)

④ Thdr. Mops. *1 Tim.* 3. 16 (Swete 2:137—38)

⑤ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 7. 6—7 (ST 145:171)

⑥ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 7. 14 (ST 145:183)

不过,有些话难以用这种双重断言的原则去解释。从人们总想提到它来判断,寄寓的逻各斯的神学支持者的这一解释的关键是《哥林多前书》第二章 8 节:“他们……把荣耀的主钉在十字架上了”,这不纯粹是荣耀的主所寄寓的人。尤斯塔修斯(Eustathius)的说法是有代表性的,他断言,由于不可能把受难归因于神性,保罗还必须通过逻各斯去谈论这显现的人。^①另一个关键是《希伯来书》第十三章 8 节:“耶稣基督昨日今日,一直到永远,是一样的”;因为这句话的主语是“耶稣基督”,不仅基督或逻各斯,还有只适合逻各斯的永恒与同一,也都被断言属逻各斯所寄寓的这个人。因此,这段话常被引证用来反对这种神学。《腓立比书》第二章 6—11 节占有特殊的地位;因为尽管有人主张,“如果我们查看”这段话,“我们就最容易理解聂斯脱利的看法”,^②但这段话在许多方面看来都既是用来证明寄寓的逻各斯的神学的经文,又是用来解释这一种神学的关键:说它是一段用来证明的经文,既因为它所讲到的都是“给予”这被显现的人的,也因为这段话使他的人间生活与顺从成为规劝人们效仿他的主题;说它是解释的关键,因为在这段话中,就像在其他话中一样,使徒“似乎说到一个位格,并把那些实际区分的不同本性结合而成这一位格”。^③ 因为要适应这两种可供选择的神学的任一极端都是不容易的,所以,《腓立比书》第二章 6—11 节很适合试图超出这两个极端的一种看法的需要。

256

① ap. Thdt. *Eran.* 3 (PG 83:288)

② Loofs (1914) 82—83

③ Thdr. Mops. *Hom. catech.* 6. 5 (ST 145:139—41); Thdr. Mops. *Phil.* 2. 6—11 (Swete 1:220)

三、基督二性的信条

这种信条的前景属于有关先在的、虚己的和升为至高的基督的一种神学,这种神学根据诸如《腓立比书》第二章 6—11 节上的这些话,能去断言基督的神性与人性的一种二性合一,同样也能去断言也是在道成肉身之后神性与人性的一种永久的区别。“虚己”(Kenosis)这个词取自那段话中。正如二性合一的神学主要在亚历山大里亚被确认,而寄寓的逻各斯的神学主要在安提阿被确认,同样,这一神学是跟西方拉丁教会的思想联系在一起。这种神学的最有特色的代言人被认为是奚拉里,其最有创造力的解释者是奥古斯丁,其最有影响的提倡者是利奥,其最有权威的表述是卡尔西顿大公会议的谕令。然而这种神学并不比二性合一神学或者是寄寓的逻各斯的神学有更多排他性的地域起因。从另外两种神学观点看来,特别从二性合一神学的观点看来,由于这种神学忽略了《圣经》解经的以及基督论思考的更深刻问题,它才得以有概念上的明晰以及合乎福音的简明;但这种神学的真正特色是它把对立理论的派别倾向结合起来作一种折衷的表述,并作为继续发展的基础的力量。

如同“先在、虚己和升高”的称法所表明的,这种基督论不仅从“特性”(natures)之间的关系出发,而且也从“状态”(states)之间的关系出发;不仅从基督作为上帝与人的存在出发,而且也从他的历史出发。奚拉里在基督本人的历史中分辨出三种状态,他说,在道成肉身前(ante hominem Deus),基督只是上帝的存在;在他虚己期间(home et Deus),既是上帝的又是人的存在,而在他升高(post hominem et Deum totus homo totus

Deus)中,是更完满的人和完满的上帝。^① 这些状态需要作明确的区分。因为“他在是人之前是上帝,这是一回事;他是人又是上帝,这是另一回事;而在他是人与上帝之后,他是完美的人与完美的上帝,则又是另一回事。再则,也不要将时间与本性混淆在这种安排的秘密中,因为按照他不同本性的特征,他必须跟他的人性秘密相关联起来去说及他自己,一方面在他降生之前,另一方面在他未死之前,再一方面是他作为永恒者”。寄寓的逻各斯的神学由于坚持,虚己和升高只适用于逻各斯所显现的这个人,从而显示了把“时间”与“特性”相等同的倾向(或危险);二性合一的神学有全然丧失时间视域的危险,并且,也许由于它专注于因二性联合而提出的本体论问题,甚至还有一种先在人性的荒谬构思。但这是一种既把时间又把特性都归属“这种安排的秘密”,并且时间与特性都必须各有应得的神学。两种特性的关系倘不去注意这三个时期就不可能被详细说明。《圣经》的断言可以不仅依据两种特性的区分,像寄寓的逻各斯所强调的那样去分类,而且也依据耶稣基督这个人的历史、按他的先在、虚己和升高去分类。

这种神学试图“把二性的一种静态教义去跟一种动态的救赎论”联系起来。^② 它所潜在的救赎论要求作为救世主的基督既是神又是人,他由此可以实现在他本人和罪人之间的互换,由于互换,他承担了世界的罪恶,并且罪人成为神圣的。基督的虚己,在上帝与人间建立了一种新的契约。^③ 他以他的蒙羞教导人们谦卑,他们因此就可以跟他一起升高。“我们得以升高是因

① Hil. *Trin.* 9. 6 (PL 10:285)

② Grillmeier (1965) 467

③ Ambr. *Ps.* 118. 14. 46 (CSEL 62:329); Ambr. *Fid.* 3. 7. 52 (CSEL 78:127)

为他受贬低,羞辱他是为荣耀我们。作为上帝,他使肉体成了他的居宅,并且我们回过来又重新从肉体升高到上帝”。^① 基督的十字架是拯救的秘密,据此,上帝的威力得以完成其救赎的目的,同样,基督的十字架也是一个榜样,据此,人们被引向谦卑。“他经过一次奇妙的互换而参与了拯救的交易,毅然为我们承担一切,并把他的一切转让给我们”。^② 大多数赎罪的比喻说法同样也出现在这种神学中,常常是结合起来的,就像奥古斯丁关于他母亲所说的那样:“她知道,由于施行(祭坛上)的神圣献祭,针对我们的污点就被抹去;当仇敌汇集了我们的过错并搜寻会导致反对我们的东西时,征服人们的仇敌会发现在他(Him)身上找不到任何东西,由于他,我们才战胜一切。”^③ 在类似的这些说法中,效法基督的谦卑,基督的血的献祭,基督战胜人类之敌,不是偿付上帝就是偿付魔鬼的救赎,以及其他种种描述达到拯救的方式之间的关系,并未非常明确地被设计出来。不过,明确的是每一种都被理解为需要一种先在、虚己和升高的基督论,一种二性在同一人身上的基督论。

利奥凭借这传统推断出,《腓立比书》第二章7节上的空虚自己或“虚己”必须被解释为“卑躬乞怜,而不是体力衰竭”。因此,“尽管保留二性与实体的区分,并且二性与实体联合在同一人中,卑贱为崇高的表现,软弱为力量的表现,必死性为永恒性的表现”。一种易感受的人性跟一种无痛感的神性相结合,基督才会“来自一种会死的要素,又来自另一种不会死的要素”。^④ 这就是福音中一些故事的含意,所有这些故事,既是虚己的证

① Hil. *Trin.* 2. 25 (PL 10:67)

② Leo M. *Serm.* 72. 1 (SC 74:129); Leo M. *Serm.* 54. 4 (SC 74:33)

③ Aug. *Conf.* 9. 13. 36 (CSEL 33:225)

④ Leo M. *Tom.* 3 (ACO 2- II-1:27)

的位格与拯救行为中表明了对耶稣基督同一性的关心,这一点,撇开寄寓的逻各斯的神学去估计它对特性的强调,以及撇开二性合一神学去估计,都是一样的。因为这正是被钉十字架上的荣耀的主,就像《哥林多前书》第二章 8 节所断言的。而正由于基督的神性与人性的关系,所以,“说基督根据哪一种实体”是无要紧要的。所以,马利亚是上帝之母,因为她是既为上帝又为人的同一个基督的母亲。^①

260 不过,这种超然于争论之外的看法,是以不理睬许多最重要问题为代价才取得的。尽管偶而有诸如断言信徒由于跟道成肉身的主相结合而变得跟主一样并被神化的表述,^②但仍渴望将有限的、易感受的人性转化为永恒的、无痛感性的,并且在这一理论中,神性即使并不总跟语言无关,也是跟思想无关的。另一方面,它准备去说到的耶稣受试探和引诱——《马太福音》第四章 1—11 节是四旬期(Lent)中第一个礼拜日的福音经课——应该不被看作是指,主在道德上的斗争与成长所导致的结局,这决不是预料之中的结局;^③因为基督容忍自己受引诱,不是为了他自己,而是为了可以不仅通过他的帮助而且通过他的榜样使人们经受住他们的引诱。对于这种神学来说,决定性的既不是一种选择的形而上学深度,也不是另一种选择的道德真挚,尽管在许多方面,它本身的取向是道德的而非形而上学的。但在动态的争论背景中,正是这种先在、虚己及升高的基督论为一种解释提供了词语,这种解释几乎自动地被认定是正统的,尽管这种正统几乎立即就被承认是不充分的。

① Leo M. *Tom.* 5 (ACO 2—II—1:29); Leo M. *Ep.* 124. 7 (ACO 2—IV:162); Leo M. *Ep.* 124. 2 (ACO 2—IV:159)

② Leo M. *Serm.* 50. 6—7 (SC 74:83—84)

③ Leo M. *Serm.* 39. 3 (SC 74:29)

二性合一的神学跟寄寓的逻各斯的神学之间的冲突发生于431年以弗所大公会议(Council of Ephesus)的争论中。以弗所大公会议重申尼西亚大公会议的认信不只作为一种三位一体表述、也作为一种基督论表述的权威,而不是杜撰一种新的教义表述去回应基督论体系之间的冲突。^①这种做法不只是简单的拟古主义或推诿逃避(尽管这些因素也并不是一点没有),而是承认《尼西亚信经》确实回答了在可供选择的道成肉身神学之间胜败未定的主要争端。因为它并未依据二性之间的区分去将基督的属性或他的行为分类,而只是宣称对“同一个主耶稣基督”的信仰,继而开始去断言,同一个主既跟圣父本体同一,又“遭受”钉上十字架的痛苦。尼西亚信条所针对的是基督的神性与圣父的神性之间关系的问题,它是否打算作为对基督的神性与基督的人性之间关系的说明,则并不清楚,但以弗所大公会议宣称“除了由神圣的教父被圣灵召集到尼西亚制订的信仰外,不允许任何人提出或写作或创作不同的信经”。^②“不同的信经”这句话看来可能指内容而不是指形式,尽管它有时曾被当作是指:创作任何别的信经或给《尼西亚信经》添加点什么都是非法的。 261

不过,以弗所大公会议对《尼西亚信经》的再肯定,安排通过对西里尔二性合一神学的维护,和对聂斯脱利的寄寓的逻各斯的神学的谴责。在宣读《尼西亚信经》之后,接下来也是最重要的,就是向教父们宣读西里尔反驳聂斯脱利的信件,这些教父相继肯定西里尔的信是“正统的,没有谬误的”,^③并且是和318年出席尼西亚会议的教父的信仰相一致的;另一方面,当聂斯脱

① CEph. (431)Act. 43 (ACO 1- I -2;12-13)

② CEph. (431) (ACO 1- I -7;105)

③ CEph. (431)Ep. Cael. 5 (ACO 1- I -3;6); CEph. (431)Act. (ACO 1- I -2;13-31)

利答复那封被宣读的信时,却被判定为这种回答是背离信经的,并因此被谴责为“完全跟使徒的和福音的信仰相异,染上了许多陌生的褻渎之疾”。^① 教父们即使不是在所有细节上也是有意地让自己赞同这样的主张,“来自圣父上帝的逻各斯是在位格方面(καθ' ὑπόστασιν)跟肉体相结合的,而且他跟自己的肉体,是同一个基督,这同一个人是上帝同时又是人”。^② 把基督关于自己的一些说法,或者圣徒关于基督的那些说法指定为这个或那个位格,而不是指定为一个基督,是错误的。^③ 正是逻各斯本身“肉体上受苦,肉体被钉上十字架,并且感受到肉体的死”;其实,“他与上帝一样,既是生命又是赋予生命者”,然而这同一个基督通过复活而成为“第一个生自死的人”。^④ 这次宗教会议赞许西里尔的另一封信,包括信中对二性合一的表述;“但我们谅必不会在这种表述中寻找一个哲学的定义,(那种表述)仅仅打算用来表示在基督身上结合的现实,而跟会议所假定为双方的教义,即一种纯道德的和非本质的解释形成对照”。^⑤ 在这一点上,以弗所会议的立法确实确立了术语的精确性:集合在两倍大的以弗所的圣马利亚教堂,会议宣布马利亚为上帝之母(Theotokos)。^⑥

那决不是基督论争论的目的。不久人们就发现,以弗所会议对冲突的解决并不是每个人都能接受的,并且它本身在这个

① CEph. (431) *Ep. Cael.* 5 (ACO 1- I-3;7); CEph. (431) *Act.* (ACO 1- I-2;31-35)

② Cyr. *Ep. Nest.* 3. 12. 2 (ACO 1- I-1;40)

③ Cyr. *Ep. Nest.* 3. 12. 4 (ACO 1- I-1;41)

④ Cyr. *Ep. Nest.* 3. 12. 12 (ACO 1- I-1;42)

⑤ Grillmeier (1965) 416-17

⑥ CEph. (431) *Ep. Cael.* 4 (ACO 1- I-3;6); Cyr. *Ep. Nest.* 2. 7 (ACO 1- I-1;28)

或那个方面还有待去解答。以弗所会议之后二十年间的记事，在许多方面是属于帝国的或基督教会政治的历史，而不属于基督教教义的历史；然而，基督位格教义的内在动因还继续在起作用，并且我们这里必须注意到这一点。在 431 年之后，这教义在几个方面可能有所发展，其中每一方面都有其狂热的支持者及其政治方面的机遇，但也有其本身在基督论教义进展中的逻辑合理性。寄寓的逻各斯的神学，至少是由聂斯脱利所代表、并在以弗所受到谴责的那种神学，并不是完全没有听说而是肯定没有理解其最初的意图；并且有些人诉诸于一个更高的理事会，或许诉诸于似乎被要求的同一理事会的另一次会议。由安提阿的约翰(John of Antioch)率领的 431 年会议的东方代表，指责这次会议是“阿波利那里斯的、亚利乌派的、优诺米派的(Eunomian)异端”，并要求那些赞许西里尔神学的人“重新接受没有外加内容的尼西亚信仰(并)强烈谴责西里尔的异端主张”。^①即使聂斯脱利派不再让自己为一种神学主张作辩护，但二性间的区别，作为一个被广泛支持的神学主张，似乎因西里尔得到一致赞许而受到了威胁。

另一方面，当二性合一的神学指明“同一个基督”作为包括神性与十字架苦刑在内的所有基督论属性的主体，因而得以被承认为跟《尼西亚信经》同一时，这种神学就必定受到维护。然而这在尼西亚会议之后一个世纪的基督论争论中，又使尼西亚信经的——或相关的亚大纳西的——概念结构不足以认真考虑基督的神性与人性问题，变得更为明显。以弗所会议的辩白，除非伴随有或无论如何跟着有对神一人的位格怎样在道成肉身之后还绝对地是同一个人作远更精心的说明，否则就可能是空洞

① CEph. Gest. Orient. 15 (ACO 1- I -5:122)

的。但在那里看到的,都是对这种二性合一神学的内在倾向作一点说明,尤迪克(Eutyches)的如下断言就属这一类说明:“我宣认,在结合之前,我们的主具有二性;但在结合之后,我宣认,我们的主只有单一的一性”。^① 因此,449年的一次宗教会议受这种主张的支配才会宣称:“谁要宣讲二性,就诅咒(anathema)他。”^②二性合一若不这样极端还有救吗?

不论是惯例也好,小心谨慎也好,都要求作某种妥协,尽管每一极端的信条主张都各有拥护者,但连他们也都承认这一点。先在、虚己和升高的神学的代言人曾在432年罗马的一次宗教会议上把聂斯脱利逐出教会,他们赞许以弗所会议的活动;但不同的罗马教皇文件——甚至包括教皇切莱斯廷(Pope Celestine)回答法律问题的覆文,切莱斯廷曾委任西里尔执行对聂斯脱利的罢免,并把聂斯脱利逐出教会——表明,仍有坚持一种“使徒的”解决方法的希望,这种方法可以使即使不包括极端份子但至少也是信徒与神学家的主要骨干重新和好。狄奥多莱(Theodoret),他在许多方面接受了聂斯脱利的衣钵,是寄寓的逻各斯的神学的辩护者,他发现有可能提出一种和解的文件,这文件宣称,“二性的结合已经发生,所以我们认信同一个基督、同一个圣子、同一个主”,因而“跟这种不混淆的结合概念相一致,我们认信圣母马利亚是上帝之母”。^③ 西里尔发现还是可以签署这种文件,这使他的众多支持者懊恼。然而,这种认信成功地在恰当时机提出恰当的表达,这既非出于神学的技巧也非出于政治时机的选择。那是由先在、虚己和升高的神学的主要解释者教皇利奥(Pope Leo)在他的

① ap. CChalc. Act. 527 (ACO 2— I —1;143)

② CEph. (449)ap. CChalc. Act. 492—93 (ACO 2— I —1;140)

③ ap. Joh. Ant. Ep. Cyr. 3 (ACO 1— I —4;9)

《致弗拉维安大卷》(Tome to Flavian)中提出的,这个案卷中还包括来自其他神学传统的有见识附加部分,《大卷》终于被 451 年卡尔西顿大公会议的虽然决非全部但也是多数与会者当作和解的信经。我们在《卡尔西顿信经》正文——从基督论发展以来,这对所有的西方拉丁教会,对许多的东方希腊教会,和对一些东方叙利亚教会,是根本性的——读到:

因此我们追随圣教父,认信同一个我们的主耶稣基督,并且我们一致宣讲(他是)真正的上帝和真正的人,他的神性是同样的完善,他的人性是同样的完善,同样有理智的灵魂与身体;他在神性中跟圣父同体,同样在人性中跟我们同体,除了罪,他跟我们完全一样;按神性说,他在远古年代之先,为父所生;同样地,按人性说,在末世时,为拯救我们,由圣母马利亚(所生);他是同一的基督、圣子、主,是独一的;我们承认不混淆、不改变、不分隔、不分离的二性(ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως)——二性间的差别决不因结合而取消,相反每一特性的与众不同的特征被保存了下来,并且(每一特性)都被结合在同一个人和位格之中——不是分隔或分离成两种位格,而是同一个圣子和上帝的独生子,逻各斯,主耶稣基督;就像古时的先知和主耶稣基督本人关于他教导我们的,以及圣教父的信经所传达给我们的。^①

264

这一谕令的系谱表明,“信经不是原创和新的创作,而是像一种镶嵌工艺,把凡合用的宝石统统集拢起来”。^② 它的来源特

① *Symb. Chal.* (Schaff 2:62—63; ACO 2—1—2:129—30)

② Urbina (1951) 398

别有所谓《西里尔致聂斯脱利的第二封信》(*Second Letter of Cyril to Nestorius*),《西里尔致安提阿城教士的信》(*Letter of Cyril to the Antiochenes*),并结合 433 年的信经,以及利奥的《大卷》(*Tome*);“不是分隔或分离成两种位格”的句子看来出自狄奥多莱。虽然在统计上也许可以精确地说:“大多数引语出自圣西里尔的信”,^①但利奥《大卷》的贡献,在反对被理解成另一种选择的道成肉身神学的极端形式的论战中,同样也在把问题归结为可得到尽管决非全体但也是大多数人同意的明确断言上,是决定性的。像《大卷》一样,信经谴责任何以为二性合一会损及“特性间的差别”的看法,或会违背“不混淆”地实现结合这一原则的看法。同时它又坚持,基督不被“分隔或分离成两种位格”,从而使自身抛开任何可能使逻各斯作为一个位格又使逻各斯所显现的人作为另一位格的寄寓的逻各斯的神学。

265

当然,这些基督论的其他选择的解释,是否代表了对诸多神学的一种公正合理的准确看法,则全然是另一个问题。坚持基督不被分隔或分离成两种位格,并未真正击中其预期目标的靶心,这是断言基督的降生、受难与死为真实,同时又保护神性免受它们损害所必需的。说特性间的差别不因结合而取消,可能是指,每一特性所具有的能动性以及特性应当在本体论上被断言为仅属于那个特性,尽管在表述上可以允许把它们断言为属于“同一个基督”。“不混淆”可以同样被理解为支持下面的论点,即因为道成肉身后跟道成肉身前一样,所以人性归人性而神性归神性。“不改变”,甚至更直截了当地适用于人性,因为从神性不变的两个方面,可以将“不改变”看作是理所当然的,神性不变可以被理解为是对以下看法的抨击,这看法以为人的拯救在

① Urbina (1951) 400

于他的人性转变为一种神性，所以，基督的人性是通过其人性跟神性的结合才开始拯救历程的。尽管实际上《卡尔西顿信经》并未明确说到上述这一切，它似乎为它们留下了考虑的余地，因此这信经甚至可以并且实际上已被当作是对聂斯脱利主张的一种辩护。

这一信经跟其他可供选择的信经的关系，最终只能是不清楚的，并且肯定是不明白的。这一信经宣讲这样一种二性合一：“结合在同一个人与位格之中”，这是无可否认的。这也涉及作为上帝之母的圣母马利亚，并要求尽管有二性，这二性仍被承认为“不分隔、不分离”。对于二性合一的神学来说，这是一个极好的开端，但仅仅只是一个开端。真正疑难的问题或者是被忽视了，或者是被支吾其词地敷衍了。比如，谁是受难与钉上十字架的主体就不清楚，因为这些事情在拯救史上就不是同样多地被说到。很可能，刚开始和将结束时说到“同一个”也许表明，他在既是神又是人的总的位格的具体性中是主体，但这一点并未被详细的说明。相反，对混淆二性的所有警告使二性合一的支持者都不满意于他们基本的救赎论观点：人的最终神化发端于基督的人性跟他的神性结合于位格的一种密切不可分割的整体里。也许这是最关键的问题，这几乎在任何信经说明中都是明显的，特别在这一解释学的说明中更为明显。这一信经开首声称的，正是“追随圣教父”，而且结尾不仅特别提到《旧约》的先知和《新约》中耶稣的教导，而且还提到“圣教父的信经”的权威。按照以弗所会议所审议和争论的问题，这里所指的权威几乎可以肯定是《尼西亚信经》。但人们却自以为正是那权威；在尼西亚会议上，一个人的引证取决于“圣教父”的权威，而现在，卡尔西顿会议则可以由任何一种方式去解释。

于是，这是一种不一致的一致。但不仅如此：它基本上是对

一种先在、虚己以及升高的神学的说明,它以纯粹的、清楚的和简单的方式去表述,以致由于超出(或不及)其他思辨所供选择的神学,从而胜过这些神学去达到福音的真理。但真理,即使是福音的真理,都决不是纯粹的和清楚的,并且很少是简单的。卡尔西顿会议的基督论为至少直到基督教改革运动时的拉丁教会的神学与崇拜仪式制订了专用词,并且有关基督位格的各种教义,尽管相互敌视,却竞相声明它们对《卡尔西顿信经》的忠诚。但在希腊和叙利亚的部分教会,这种基督论上的分歧却使《卡尔西顿信经》相当的不成功。不论它被看作是难以捉摸的还是只被看作是幼稚的,它在东方都只是短暂驻留,为后来的争论提供专用词而不是为过去的争论提供解答,并且在这一过程中使大部分基督宗教地区跟它疏远起来,这些地区甚至在 1500 年后也既没有听从卡尔西顿会议,也没有听从承认这次会议的教会。

四、持续的争论

基督论的论战在卡尔西顿会议之后的持续争论甚至比会议之前更甚,这是由非神学的因素造成的,这些因素的分布范围包括暴民统治与体育竞技,军人崛起与王室宫廷阴谋。亚历山大里亚主教普洛忒留斯(Proterius)因他的基督论主张而在 457 年圣周期间被私刑处死;卡尔西顿会议上的冲突观点反映在君士坦丁堡运动场上蓝队与绿队之间的比赛中;452 年二月七日帝国的敕令威胁要褫夺那些反对以往颁布的正统信条的显贵与军官的职务;而狄奥多拉(Theodora)皇后被基督一性论者(Monophysites)欢呼为“基督钟爱的女人”,她默许改变她丈夫的教条主义政策。

不过,不应因此而低估在宗教方面、崇拜方面和信条方面的

争论的重要性。因为卡尔西顿会议之后的冲突表明，正像在尼西亚和君士坦丁堡对三位一体信条的解决重又提出基督论问题一样，在以弗所和卡尔西顿对基督二性信条的解决重又提出三位一体的问题，同样还有基督论教义的另一基本前提：救赎论问题。争论出现在所有领域。反对卡尔西顿会议的激烈程度以及在争论过程中突出这两个前提，都被6世纪一位埃及僧侣表达在一篇激昂的谴责词中：“诅咒肮脏的卡尔西顿会议！诅咒一切赞同它的人！诅咒一切否认基督为赎罪而受难的人！……至于我们，只要我们还有一口气，我们仍相信圣父、圣子和圣灵，同等的三位一体又是单一的上帝神性”。^① 这种承认三位一体的信条和拯救的教义对基督论的进一步发展所具有的中心地位，在许多神学家和参与者中间是大体一致的。

聂斯脱利派在431年的以弗所会议上受到谴责，但他们仍继续声称，431年的决议没有把西里尔的基督论等同于《尼西亚信经》的基督论，它代表了“聚集在尼西亚的为数318名的圣教父以及相会在拜占廷的150名圣教父”，^②具体说来，代表了325年尼西亚宗教会议和381年君士坦丁堡宗教会议的合法传统。这可能是通过提出对基督位格的解释做到这一点的，这种解释由于在逻各斯和钉上十字架的受难之间设置了每一可能的缓冲器，从而维护了逻各斯在三位一体中的地位。“如果上帝的逻各斯的肉体受难……他就完全丧失了他的无痛感性，以及他跟圣父与圣灵的本体同一，以及（他的）在同一实体中的永恒性”。^③ 将诸如“三位一体之一的肉体受难”的说法或是用来指圣父与圣

① ap. Cramer (1951) 328

② Syn. Sel. (585) (Chabot 394)

③ Bab. Un. 7 (CSCO 80:210 [79:258—59])

灵也受苦或是用来指逻各斯跟圣父与圣灵分离;其中任何一种推测都是异端的说法。^① 跟过去或现在的亚利乌派相反,这种寄寓的逻各斯的神学宣称:“在你们对二性合一所作的渎神的辩护中,你们否认(这个人乃逻各斯所)显现……并且用你们的二性的和混成的合一,你们让神性成为受难的……结果是,上帝不是上帝,人不是人。你们脱离了整个教会传统,并遭天下所有正统派的诅咒”。^② 于是,基督论取决于三位一体信条,并且除了照这种被许可的三位一体框架外,不应当按照它自身的方式去发展。比如,东方叙利亚“聂斯脱利派”在公元6世纪末的塞琉西亚—泰西封宗教会议(Synod of Seleucia-Ctesiphon)上所采纳的基督论信经宣称,逻各斯“成肉体而不变,……他显现而不加,因为在他的存在和他的显现中,他的实体依然不变和不加:耶稣基督、上帝的儿子、上帝的逻各斯,光来自光”。^③ 二性合一的教义,甚至按照卡尔西顿会议所采纳的方式,也危及到三位一体中上帝的位格间的关系,并威胁到逻各斯的无痛感性,因此威胁到上帝的整个神性。

不过,卡尔西顿会议之后,不断有争议的正统观念的主要对手,并不是残余的聂斯脱利派,而是“基督一性论者”的几个派别,他们反对卡尔西顿会议的信经,是因为这一信经不足以成功地去断言二性合一。我们将在后一卷中着手较详细地说明基督一性论的教义。被称为基督一性论的一些神学,它们相互间的分歧要大于它们因卡尔西顿会议而产生的一些分歧——尤其是,它们因卡尔西顿会议而产生的一些分歧,就像最终被解释的

① Bab. Un. 7 (CSCO 80:210—11 [79:260])

② Bab. Un. 7 (CSCO 80:247 [79:306—307])

③ Syn. Sel. (585) (Chabot 454)

那样,主要也由于这些神学上的冲突。在卡尔西顿会议之后,就像在尼西亚会议之后,各种名目称法激增,就像各种神学派别从荒谬的或异端的结论去辨识,看来都是由它们的神学主张造成的。这些派别的称法充斥在有关争论既是第一手又是第二手的报导中,这些称法通常起到混淆教义上争端的作用。同样,三位一体信条和基督论信条的专用术语被不同的派别与学派作不同的理解,因而论战中的谴责——同样通常跟神学争端相背离,所以很少是准确的——似乎更适用公元5世纪后半叶和公元6世纪前半叶,而不适用于基督教教义史的大部分时期。

制约论战与争论中诸多称法的内在与背后的关键是基督位格教义的救赎论内涵。安提阿的塞维鲁(Severus of Antioch)指控说,他的对手们“宣称上帝的逻各斯忍受拯救的苦难,并为我们毅然受难的正是他的实体”,而且他们“不认为同一个主、我们的上帝、救世主耶稣基督跟我们的肉体是本体同一的”。^①而亚历山大的狄奥多西(Theodosius of Alexandria)接着写信给他,“他是圣三位一体的一个位格,圣父上帝的位格逻各斯,他自己将本体同一的一种肉体跟我们结合,并像我们一样,是可以遭受苦难的”。^②“跟圣父本体同一”和“跟我们本体同一”的类似,尽管简单得容易使人误解,并且最终是不精确的,但至少表明了对基督论的两个引人注目的中心点的重新反思。

对卡尔西顿会议提出的道成肉身之后基督二性教义的抵制,至少在两个方面导致了重新看待三位一体的问题。圣一(One)和圣三(Three)之间的关系在公元4世纪末由于采纳“一个实体,三个位格”的信条而得以阐明,或者无论如何得以宣明。

① Sev. Ant. Ep. 6. 5. 6 (Brooks 2— II : 315)

② Thds. Al. Ep. (CSCO 103:4 [17:9])

三位一体中的第二位是三个位格中的一位。一些基督一性论者在批评卡尔西顿会议的教义时,将位格等同于“特性”,断言道成肉身之后的逻各斯,作为一个位格可能只具有一个特性。^①但这似乎会导致这样的结论,即三位一体的每一位格都有一个特性,并且本身当然就是一个实体。那样的话,圣父、圣子和圣灵的统一就会成立于它们所分有的上帝神性中。这是反对卡尔西顿会议的
270 二性教义的一个有力论点,但这一论点被证明在神学上的代价是昂贵的。由于它以亚里士多德方式解释三位一体的关键词——位格(hypostasis)与实体(ousia),所以很快被称为三神论(Tritheism),这似乎导致了放弃除最抽象统一外的任何上帝神性的统一。因此,来自另一些基督一性论者的反应,至少也有来自卡尔西顿会议支持者的反应那么多。那些人宣称,“如果每一位格按其本身当然地被考虑为是一个实体与一个特性的话,那么,由于圣三位一体有三个位格,因此也就有三个实体与三个特性,人们由此可知,他们比其他人更显得愚昧无知”。^②解释三位一体教义也是提出反卡尔西顿会议观点的恰当方式,它应当断言,“不存在诸实体和诸特性通常意义上的结合——具体地说,不存在包括圣父、圣子和圣灵这些上帝的位格在内的三位一体的特性和包括所有人在内的整个人类的特性的结合——而仅仅只有上帝的逻各斯和他自己肉体的结合,带有一个理性的与理智的灵魂,他按一种位格的方式将灵魂跟自身相结合”。^③尼西亚会议和君士坦丁堡会议有关三位一体的正统观念就这样得到维护,然而它所带有的内涵却跟道成肉身的逻各斯的二性理论

① ap. Joh. D. Haer. 83 (PG 94:745—53)

② Thds. Al. Or. 5 (CSCO 103:44 [17:64])

③ Thds. Al. Or. 6 (CSCO 103:51—52 [17:74])

相反。三位一体圣三中的一位得以道成肉身、受难与死亡。

这并不意味着可以允许说：“三位一体因其三位格的一位而都得以道成肉身”。^① 在这一点上，基督一性论者的关注又导致了三位一体信条上的争论。如可预料的那样，争论的焦点是崇拜仪式。如果在崇拜仪式上，传统与信条把马利亚称为上帝之母是合适的，并依据这一称法去断言三位一体中第二位格的降生，那么，也可以理所当然地认定他在十字架上的受难。因此，在卡尔西顿会议后几年，安提阿崇拜仪式上的三圣哉颂(Sanctus)或三圣颂(Trisagion)被修改而读成：“神圣的上帝、神圣和全能的、神圣和不朽的，你为我们而被钉上十字架，请宽恕我们。”^② 这种修改可以干脆被拒绝，因为它是崇拜仪式上的一个改革，但它也提出了一个根本的教义问题：“三位一体的一位真的在肉体上受难吗？”^③ 因为上帝的无痛感性是所有基督论教义的基本前提，任何看来会危及这种无痛感性的提法都是可疑的。于是，各种妥协方案相继被提出，包括插进“基督君王”，以便消除歧义。^④ 这样的提法最终没有被接受，甚至那些在神学上赞同把受难跟“三位一体的一位”视为密切同一的人也决意“去按早期大教会传统而不是按这样的改革去唱颂”。^⑤ 然而，崇拜仪式方面的争吵使人们更意识到有必要去把基督论上的称法(比如上帝之母)和基督论理论(比如特性相通)去跟三位一体信条协调一致。^⑥ 查士丁尼皇帝在他写信给教皇何尔米斯达斯

① Jac. Bar. *Ep.* (CSCO 103:121 [17:174])

② Ps. Fel. *Ep. Petr. Full.* 71 (CSEL 35:162—69); Evagr. *H. e.* 3. 44 (PG 86:2697—2700)

③ Leont. *H. Nest.* 7 (PG 86:1757—68)

④ Vaschalde (1902) 37

⑤ Cyr. *S. Sab.* 32 (TU 49—II:118)

⑥ See pp. 241—42 above

(Hormisdas)为许多人说情时,表达了这种需要:“在我们看来,说我们的主耶稣基督,活现的上帝圣子,生于圣母马利亚(Virgin Mary)是正确的,他作为使徒之首宣称曾‘在肉体上受难’,却又作为三位一体的一位,同圣父与圣灵一起称王”。^① 或者,按照普罗克洛斯(Proclus)的说法,“三位一体的一位,上帝的逻各斯是道成肉身的”;因此“他本人既创造奇迹又遭受苦难”。^②

尽管这些在三位一体信条上的争论,在许多方面由基督一性论者最富戏剧性引起,但更值得注意的是,它也由基督与人类的关系问题而不是由基督与三位一体的关系问题引起。此外,还务必记住,基督一性论思潮不仅是由这一关系所引起的极端看法的根源,也是驳斥这些看法的根源。据说尤迪克(Eutyches)曾宣称:“直到现在我还从未说过,我们的主与上帝的身体是与我们本体同一的”。^③ 但甚至连反对基督一性论主张的人也承认,基督一性论“既强烈谴责(卡尔西顿)会议又强烈谴责尤迪克,因为尤迪克拒绝说基督的身体是跟我们本体同一的”。^④ 甚至反对卡尔西顿会议者中的大多数极端主义者也会在某种意义上断言,人性或基督的身体是“跟我们本体同一的”或跟“人”本体同一的;但这一断言是非常模糊的,因为它并未说明这是指亚当堕落前的人、当前处在堕落状态中的人、还是指通过基督的赎救将成为的人。特性相通的概念应对有关“上帝之母”称法的争论和有关“三位一体的一位在身体上受难”措词的争论负责,因为它断言特性归于出自这种神人合一者人性的诸行为与属性的全体位格。但这一概念也在相反方面起作用。崇拜适于向这

① Horm. Ep. (PL 63:496)

② Procl. Arm. 19—21 (ACO 4—II:191—92)

③ CChalc. Act. (Mansi 6:741)

④ Ps. Leont. B. Sect. 5. 1 (PG 86:1228)

神人合一者的全体位格表示，而不是仅仅适于他的神性，因为通过特性相通，所有位格都是值得崇拜的。

这概念适用于神性的一切特性吗？如果适用的话，特性相通不是要使基督的人性是“与我们本体同一”这一主张失效了吗？神性的这三个特性在卡尔西顿会议之后有关免于败坏、全知和非受造的历次论战中变得更成问题。按照自明的公理，它们都是神性的特性，因此不仅是道成肉身之前上帝的逻各斯的特性，而且也是（因为按照同一个自明的公理，他是不变的）道成肉身之后的逻各斯的特性。此外，免于败坏是逻各斯为此成肉身的拯救要旨，因此是改变了的人性的一种特性，这种改变了的人性是通过他（逻各斯），人们才具有的。但人性，由于堕落和处在赎救之前，因此被说成是败坏的，连带还有种种弱点，^①这些尽管本身不是罪孽深重的，但却不可避免地伴随有一种易于败坏的和堕落的人性，诸如哭泣或会饥饿和口渴等弱点。基督为拉撒路而哭；在他逻各斯成肉身的日子里，他挨过饿；他在十字架上感到口渴；他在复活之后还吃东西。他在复活之后的“荣光的身体”不仅超越时空的限制而且也超越通常肉体存在的种种需要，因此他当时的吃并非要填饱肚子而是要让自己向信徒们显现，这是各方面普遍同意的。^②但哈利卡纳苏斯的尤利安（Julian of Halicarnassus）和其他的基督一性论者出而主张说，“他的肉体从结合的那一刻就不再败坏”，而不是只从复活那一刻起才不再败坏。^③他们说，“尽管基督为拉撒路而哭，但正是基督的不会败坏的和神的眼泪使拉撒路起死回生”。^④因此，基

① Jo. D. F. O. 3. 28 (PG 94; 1100)

② John 11:35; Matt. 4:2; John 19:28; Luke 24:43; John 21:13

③ ap. Ps. Leont. B. Sect. 10. 1 (PG 86; 1260)

④ ap. Anast. S. Hod. 23 (PG 89; 301)

273 督让自己具有这些弱点不是因为“自然的需要”而是为了救赎“工程”的缘故。^① 在他逻各斯成肉身的日子里,他已经免于染上所有肉体的“败坏”;因为作为人子,他是跟堕落前的亚当本体同一的,而不是跟处在目前堕落状态中的人本体同一的。^②

这一理论似乎不可避免地使人联想起跟一个世纪前诺斯替派的基督幻影论的相似处,^③基督幻影论曾称,基督的人性,特别是他的肉体,是表面的而不是真实的。这种幻影论主要受到卡尔西顿会议的另一一些反对者的驳斥,其中著名的有塞维鲁。^④ 他说,“由于神迹的异象以及超越自然法则的特异色彩,我们无权否认他的受难与他的死都是按人性法则发生的。他是逻各斯未加改变的道成肉身。他演示神迹,跟上帝相宜,他有意容许肉体法则在他身上起作用,同时又以一种人的方式忍受他的苦痛”。基督在旷野的短短四十天禁食后的饥饿是“为了我们”,并且“当他进而被魔鬼试探时”,他“有意接受”饥饿,所以“当他站在供给所有肉体作食物的上帝一边战斗时”,他才可能“是获胜的,又可能成为软弱的,并能为了我们而克服软弱”。^⑤ 人们可以抑制他们的欲望,因为基督证明,他们并不是只靠食物而活。^⑥ 在耶稣受难的时刻,他的灵魂悲痛欲绝,并且“他比任何人都害怕……他比其他任何人更感受到内心的极度痛苦、悲伤和烦扰,……他叫喊,‘我渴了’”。^⑦ 尽管主张崇拜道成肉身的基督就是崇拜他易败坏的肉体的那些说法会令塞维鲁这样一位

① Leont. B. *Nest. et Eut.* 2 (PG 86:1329)

② Paul. Ant. *Ep. syn.* (CSCO 103:228—29[17:327])

③ See pp. 75—76, 89—90 above

④ Paul. Ant. *Ep. syn.* (CSCO 103:228—29[17:327])

⑤ Sev. Ant. *Ep. Thds.* (CSCO 103:13—14[17:22—23])

⑥ Philox. *Hom.* 11. 432 (SC 44:382)

⑦ John 19:28; Philox. *Inc.* 1 (CSCO 10:140—41[9:186—89])

基督一性论者不快,但这似乎是二性合一的事实所要求的说法,就像亚大纳西曾试图去解释道成肉身的逻各斯的眼泪、饥饿和悲痛时所表明的。^①

神性的全知和非受造这另两个特性,就它们在整个道成肉身期间的基督身上的相通,人们还有争论,这些问题都按大致相仿的方式被处理。但需要特别留意的是,前一特性提出了一些解经方面的问题,而后一特性提出了一些形而上学方面的问题。《新约》在《约翰福音》第十一章 34 节,特别在《马可福音》第十三章 32 节中的明确说法,在塞维鲁的一些支持者看来,似乎不仅是基督在其道成肉身期间实际上带有饥饿与悲伤等弱点的明证,而且也是他竟不知道一些事实,特别是不知道最后审判时刻的明证。^② 这看来甚至也要求基督一性论主张对上帝的逻各斯的全知和人子的无知之间作某种区别。这是当时神学混淆的一个迹象,这一由某些基督一性论者提出的理论不仅受到其他基督一性论者的谴责,而且也受到像格列高利一世(Gregory I)这样一位卡尔西顿会议拥护者的谴责,他把《马可福音》第十三章 32 节的意思理解为,“圣子说他不知那日子,这种不知是他故意引起的,不是因为他本人不知那日子,而是因为他不允许去知道那日子”。^③ 另一方面,在塞维鲁的对手中间,右翼基督一性论主张的逻辑(如果相信这传说的话),坚持从结合与道成肉身的时刻起,基督的肉体就不仅是不会败坏的,而且是非受造的,这主张由此得出其最终的结论。^④ 这里,由于断言基督的人性在最根本意义上也就是在作为一个受造物的意义上“与我们本

274

① Ath. Ar. 3. 54—55 (PG 26:436—40)

② ap. Phot. Cod. 230 (PG 103:1080—84)

③ Gr. M. Ep. 10. 21 (MGH 2:257)

④ Tim. CP Haer. (PG 86:44)

体同一”，所以正是基督一性论的神学驳斥了似乎由其本身的主张所推及的诸极端。

如果这些对基督一性论诸极端所作出的基督一性论反应真的提出了缩小神学上隔阂的一些启示，这种神学上的隔阂尽管不是出于基督教会卡尔西顿会议的支持者与反对者之间的裂教，但这一缩小至少同样见之于卡尔西顿会议派别活动本身，这种派别活动在451年卡尔西顿宗教会议到553年君士坦丁堡第二次宗教会议的一个世纪时间内始终趋向于西里尔的观点去解释《卡尔西顿信经》，并因此更接近于（尽管从未接近到完全足以弥合教会的分裂）基督一性论的主张。这个神学进程的第一阶段直接发端于卡尔西顿宗教会议之后，因482年芝诺(Zeno)皇帝发布的《合一谕》(Henotikon)而达到其教义上(和政治上)形式的接合；^①《合一谕》这个文献试图通过较大的让步，也就是对基督一性论主张的屈从去打开信条上的僵局。对信条方面的正统观念唯一有约束力的说明被宣称是318年尼西亚宗教会议上教父们所正式通过的信经——但要按君士坦丁堡和以弗所会议尤其按西里尔十二条诅咒(twelve anathemas)去解释。聂斯脱利和尤迪克都被宣布为受诅咒的人，但“现在或过去，在卡尔西顿会议或任何其他宗教会议上不那样去主张或宣讲的人”也同样是受诅咒的人。卡尔西顿会议之后的争论所形成的有关三位一体的辩论是以如下信条解决的：“甚至在三位一体的一位——上帝的逻各斯，成肉身之后，三位一体依然是三位一体”。基督“按照他的神性是跟圣父本体同一的，按照他的人性是跟我们本体同一的”，但这无论如何不能说服“只有一位圣子，而不是两位”的严谨主张。在政治上，《合一谕》并不能平服基督一性论，

^① ap. Evagr. H. e. 3. 14 (PG 86:2620—25)

反而弄得加速了跟罗马的分裂。不过,以为在信条上卡尔西顿会议的正统观念最终适应了对 451 年告谕的几乎完全是西里尔式解释,则是不无夸张的看法。

这种“新卡尔西顿主义”(Neo-Chalcedonianism)是教义在“教会史上这场最令人厌烦的争论中”处于危急关头的产物,^①由查士丁尼(Justinian)这样的权势人物提出对“三回次”(the three chapters)(这个词原先用于著作的章回,后来用于其作者)的谴责,这“三回次”就是:埃泽萨的伊巴斯(Ibas of Edessa)干旋于西里尔派主张与聂斯脱利派主张的一封信;狄奥多莱对西里尔的抨击;以及莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔其人其事。在这三回次中,前两次在卡尔西顿会议告谕中是免于罪责的,在政治上,这是指控对聂斯脱利派让步的根据之一;在神学上,它意味着有某种正当理由以中间地位的方式去解释《卡尔西顿信经》,这种方式在聂斯脱利派看来是温和的。在 544 年或 545 年,查士丁尼强烈谴责这三回次(在一篇至今佚失的论文中),并且在 551 年,他发布一篇综合性声明,声明什么是他所认为的正统信仰。声明开首重申三位一体的信条,明确排除“三位一体是一体三名(ἐν πρόσωπον τριώνυμον)”的观点。^②上帝的逻各斯被断言是“圣三位一体的一位,按照神性跟圣父上帝本体同一,按照人性跟我们本体同一;就肉体而言是易感受的,而就神性而言一体的圣一(One)则是无痛感的”。^③因此,说上帝的逻各斯曾演奇迹而且只有基督受难是错误的。“上帝的逻各斯本身为我们而献出他的肉体”。关于道成肉身的逻各斯有一

① Wigram (1923) 129

② Justn. Conf. (PG 86:995)

③ Justn. Conf. (PG 86:995)

性或是二性这个关键问题,声明是含糊其词的。有一句话,把逻各斯说成“由二性合成的一个基督(ἐξ ἐκατέρας φύσεως ... σύνθετου)”,但紧接着下一句,又继续说承认“这个主的每一特性。”^①从这些说法中推知,特性既未混淆也未分离。相反,就像《腓立比书》第二章 6—7 节所教导的,存在“一种二性合一”。这些就是“有关正统信念尤其是圣西里尔的教义”。^②像西里尔本人所承认的,这意指,“有一个主耶稣基督,他有完善的神性,以及同样完善的人性,他并非因他的神性而是因他人间的特性而受难”。^③

但当这种介于中间的主张详细说明它打算去谴责的关于道成肉身的神学时,它攻击的首要目标是寄寓的逻各斯的神学的延续——尽管它作出精心的改进——就变得明显起来。因为基督自身之中是“一个位格,或一个人,并具有完善的神性和非受造的特性,以及具有完善的人性和受造的特性”。^④这无异是对那些为这种统一而模拟人的灵与肉的关系的人的责备。因为他们以尼撒的格列高利为范例,“以(神的)仁慈去结合”需在认识中加以区分的东西。^⑤在大公性基督教教派中没有一个人“敢于说在神的三位一体中有三个特性就像有三个位格”。不仅尼西亚会议、君士坦丁堡会议和以弗所会议,而且还有“聚会在卡尔西顿的圣教父”都被称作是神圣认信者。^⑥然而,这认信所附带的谴责使其倾向性变得明朗起来。凡受谴责的人都宣讲有两

① *Justn. Conf.* (PG 86:997)

② *Justn. Conf.* (PG 86:999—1001)

③ *Justn. Conf.* (PG 86:1003)

④ *Justn. Conf.* (PG 86:1003)

⑤ *Justn. Conf.* (PG 86:1009)

⑥ *Justn. Conf.* (PG 86:1013)

个基督或否认上帝之母(Theotokos)或否认基督(并且尽管有)二性的统一。因此,“倘使有人要为莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔辩护……他(狄奥多尔)发表了这类亵渎的话,并且倘使有人不强烈谴责狄奥多尔及归于他的一切,以及那些跟他作同样推论的人或依然在做同样推论的人,就诅咒他”。这同样适用于狄奥多莱对聂斯脱利的支持:“倘使有人为狄奥多莱所提到的著作辩护,并不去强烈谴责它们,就诅咒他”。^①这些话不仅是对上面所谴责的那些人的派别提出的,而且也是并且首先是对基督一性论者中《卡尔西顿信经》的批评者提出的;^②因为这里所称的对卡尔西顿告谕的解释是有效的解释,而不是望文生义的(以及西方的而其实是聂斯脱利的)解释。因为“大公教会谴责的这种虚假训导,并不是针对‘殿’和针对殿中寄寓的(逻各斯),而是针对这位主耶稣基督,上帝道成肉身的逻各斯”。^③

查士丁尼皇帝对这三回次的谴责遇到了来自包括罗马主教在内的各方基督教会权威人士的抵制,但它最终在553年君士坦丁堡第二次宗教会议上获得通过和支持。这次宗教会议谴责任何“演示神迹的上帝的逻各斯并不是受难的基督”的人。^④会议重申上帝之母的称法,并驳回只提基督之母(Christotokos)的称法。它首先谴责对三位一体正统信条的重新申述,并且宣称,“当圣三位一体的一位上帝的道成肉身时,圣三位一体并不因此添加一个肉体或位格”。除了通常被谴责的异端和异教徒名单——包括亚利乌、优诺米、马其顿尼(Macedonius)、阿波利那里斯(Apollinaris)、聂斯脱利和尤迪克——会议还有专门教规

① Justn. Conf. (PG 86:1017)

② Justn. Conf. (PG 86:1019)

③ Justn. Conf. (PG 86:1021)

④ CCP(553) Anath. 3 (Mansi 9:377); CCP(553) Anath. 6 (Mansi 9:380)

用来宣判对上述三回次中每一次的强烈谴责。^①此外,奥利金的名字被加到名单上;查士丁尼在543年公布的对归咎于奥利金的各种学说的谴责常列入会议的条例与记录中,尽管当时似乎未被正式采纳。^②卡尔西顿会议被当作一次“圣会”加以维护,并且这种维护显得是“真诚的”,但对卡尔西顿会议的解释,总的听来俨然是由流行的帝国神学对它的解释。^③基督论问题在君士坦丁堡第二次宗教会议上并不比在卡尔西顿会议上得到更有效的解决,在公元7世纪期间,就基督有一个意志还是两个意志问题的争论,仍继续盛行。

① CCP(553) *Anath.* 1 (Mansi 9:376—77); CCP(553) *Anath.* 5 (Mansi 9:380); CCP(553) *Anath.* 11 (Mansi 9:384); CCP(553) *Anath.* 12—14 (Mansi 9:384—88)

② CCP(553) *Can.* (Mansi 9:396—400)

③ CCP(553) *Anath.* 6 (Mansi 9:380)

第六章 本性与恩典

273

规范的教会教义产生于 100 年与 600 年间大公传统形成的过程中，三位一体信条和基督论信条一起组成了这一教义的基本内容。所有三部所谓大公信经——《使徒信经》、《尼西亚信经》和《亚大纳西信经》——实质上都是这二种信条的认信，连带有关其他教义主题所附加的若干说明。从《亚大纳西信经》上可以读到，“无论谁想被拯救，首要的应当持有大公信仰，……这就是大公信仰：我们崇拜一个三位一体的上帝，并且三位一体是统一的，……此外，他还虔信我们的主耶稣基督的降生是永恒拯救所必需的……这就是大公信仰；一个人除非真正坚定地相信它，否则他不可能被拯救”。^①

尽管对“为了我们人类的缘故，和为了我们拯救的目的”所做的事有种种提法，但这三部信经基本上都关心上帝的实体和

^① *Symb. Ath.* (Schaff 2:66—70)

279

关心它跟耶稣基督的生、死与复活诸事的关系。这些信经中提及人的状况,绝大多数都出自那一背景;比如,人的灵与肉的关系问题(更不必说灵魂、精神与肉体的关系)被当作是对基督的神性与人性关系的一种模拟附带提及,尽管这是一个并不完美的模拟。但三位一体的正统观念与基督论的正统观念对于人性及其跟基督所赐恩典的关系问题来说是不充分的。一方面,是什么使上帝的逻各斯的降生成为可能?人的情境的描述怎样才能某种程度上使之适合三位一体的第二位格由肉体所显现的人性呢?另一方面,这样去描述道成肉身真的能弄明白他的道成肉身缘何是必要的吗?没有忘掉创造的奇迹和降生的尊荣的话,基督教关于人的教义还会说到陷入罪恶和需要拯救吗?

这些问题大多已纠缠在早期的神学讨论中,只是在不同的标题之下。神学家不在某时某处提出作为三位一体启示所恩许的人的问题,就不可能把基督教关于上帝的教义看作是三位一体的。如果人们像所有正统的甚至大多数半正统的神学家那样去断言,道成肉身的逻各斯“按其人性是跟我们本体同一的”,正如他“按其神性是跟圣父本体同一的”一样,那么,除了有必要去详细说明后一说法外,还有必要详细说明前一说法。至于它们在文化上的最终缘由已超出本书的范围,这种教义争论主要在西方基督徒中展开,尽管在相当程度上它也在东方传统中展开。

一、基督教人论的情况

尼布尔(Reinhold Niebuhr)曾写道,“基督教传统形式的有关罪的教义,由于坚持表面看来是背谬的主张,以为人因一种命定的必然性,所以不可避免要犯罪,但又以为人无论如何要对由

不可避免的命运所促成的行为负责，所以既触怒了理性主义者又触怒了道德主义者”。^①只是在基督教史中却难得让基督教传统的代言人面对跟那些否认罪是不可避免的人和那些否认人要(对罪)负责的人的同等压力。比如，路德是罪的不可避免性的最雄辩解释者之一，他就不用面对他的那些既会使道德责任又会使拯救成为一种笑料的命定论的反对者；所以，他可以不去理会自己的片面表述中所潜在的宿命论内含。这一教义在最初四个世纪的展开，绝大部分时间就像路德一样只面对一种选择；但在这一例子中构成主要对立面的正是宿命论的取代物，结果是，基督教的人论——就像在前尼西亚会议和接着而来的后尼西亚会议的争论过程所表明的——明显倾向于两难选择的一面，也就是，自由意志和责任的一面，而不是不可避免性和原罪的一面。这又是为什么呢？

280

奥古斯丁本人的回答应该特别提到，“在这异端(贝拉基主义[Pelagianism])出现之前，他们并无必要去论及这个如此难以解答的问题。如果他们不得不去回答这些人，他们无疑就会这样做”。^②换句话说，不论是从外部对基督教的抨击，还是从内部对基督教的歪曲，都已集中到同一方面——对人的困境的宿命论解释，结果是，这一信仰的辩护者被迫为了人的处境去解释人的责任，这要比他们解释处境本身的不可避免性更精心仔细。基督教人类学的两难选择之一——人的责任——似乎是争论的情境所要求的。然而从长远看，另一选择即不可避免性毕竟是基督教教义解释所必需给予首要注意的选择。为了说明这一进展，我们必须着眼于我们迄今所追溯的历史中的人类学

① R. Niebuhr (1941) 1:241

② Aug. *Praed. sanct.* 14. 27 (PL 44:980); Aug. *Persev.* 2. 4 (PL 45:996)

意涵。

不论是责任还是不可避免性,在对人的传统认识中都是重要的。在荷马史诗中,“命运(μοίρα)”是奥林匹斯众神不能控制的一种力量;但说“《奥德赛》(*Odyssey*)不乏让冥间力量屈从于或有助于由英雄的意志与理智而成的非凡业绩”^①也是一点不错的,所以,命运的存在或者众神的存在都不会使人的力量的重要性黯然失色。荷马史诗中并未对命运与众神的关系作系统的表述,这一关系是当作一个问题传给后来的希腊思想家的。由于对奥林匹斯山众神失去信任,运气或命运变得日益重要起来,并且人们“越来越倾向于听从命运”。^② 埃斯库洛斯(*Aeschylus*)试图去平衡三种因素——命运的暴虐,众神的力量和人的责任——《奥瑞斯忒亚》(*Oresteia*)三部曲以这样的话结束:

阿西娜和她的宾客之间,
将有永恒的和平。
全知的宙斯,
以必遇的命运去证实。^③

而柏拉图,尽管他在《蒂迈欧篇》中,^④似乎把必然性力量提高到压倒一切的地位,又在《法律篇》(*Laws*)中,^⑤引证甚至连上帝也不能违抗必然性的传统,但还是试图在神的统治、“运气

① C. Taylor (1963) 94

② Jaeger (1945) 3:278

③ Aesch. *Eum.* 1044—46

④ Pl. *Ti.* 48

⑤ Pl. *Leg.* 741a

(τύχη)”、“机遇(καιρός)”和“技艺(τέχνη)”之间保持某种类似的平衡。^①

命运的力量也给罗马人留下深刻的印象。奥维德(Ovid)声称朱庇特(Jupiter)向其他神承认,他和他们都受命运的支配。^②而在帝国期间,这种命运意识甚至变得更加压倒一切,就像斯多亚派的必然性学说适值迦勒底(Chaldean)占星家的流入。西塞罗宣称,“理智使我们不得不承认,一切事情都是因命运而发生的……也就是说,由秩序和一系列原因引起的”。^③斯多亚学说把命运等同于神的意志,但在这过程中必须放弃人的自由意志。按照普林尼的说法,到处都在祈求命运女神的保佑,^④尽管也有那么一些人,他们跟尤维纳利(Juvenal)一起强调,使命运成为女神的正是人类。^⑤在大众的心目中,不是斯多亚派的必然性理论,而是星宿的预定掘去了人的自由和责任的根基。与基督教护教者同时的一位异教徒说,“他占星算命的不可改变的结果,使命运对每个人来说就像颁布的一部法律”。^⑥甚至提比略(Tiberius)皇帝也不再向众神表示敬意,因为一切都写在星宿上。^⑦

在基督教神学和古典主义的冲突中,福音解释者留下这样的印象:他们的启示所选择的,正是这种意义上的命运与必然性,而不是比如苏格拉底的教导。苏格拉底教导说,一个人可以通过出自其自由意志的修炼所具有的专门知识与正当动机,

① Pl. *Leg.* 709b—c

② Ov. *Met.* 9. 433—34

③ Cic. *Div.* 1. 56. 127

④ Plin. *HN*2. 5. 22

⑤ Juv. *Sat.* 10. 365—66; Lacq. *Inst.* 3. 29. 17 (CSEL 19:270—71)

⑥ ap. F. Grant (1953) 60

⑦ Suet. *Tib.* 69

去克服他欲趋恶的倾向。福音辩护者除极少数例外,都反对由古希腊罗马思想让责任而不是让不可避免性成为他们启示的重点。殉教者查士丁对弄清楚以下这一点感到惴惴不安,即基督教所理解的《旧约》预言在基督那里得以实现,并不意味着是命定发生的。唯一不可避免的规律是对建立在人的自由意志基础上的行为的是善是恶而来的报应。^① 对一个行为的回报应当同它的功德相应,这是上帝所预知并由他判定的。^② 德尔图良谴责占星术,因为“假定我们是由星宿不可改变的裁断处置的,人们就会去考虑不必去追求上帝的说法”。^③ 奥利金这样去解释祈祷的目的,使之既保证人的自由又保证上帝的天意,他反对那些否认意志自由的人;^④ 因为上帝的先见并非人的行为的原因,人的行为是自由进行的,也是能加以说明的。^⑤ 奥利金拒绝那些人的看法,他们认为罪恶的诱惑是不可抵抗的。^⑥ 他驳斥古希腊有关历史循环性的种种学说,宣称基督教主张,“全体人类按照每个人自由意志的状况而受上帝照应,并尽可能总被引向更好,况且……我们的自由意志本应容纳种种的可能性”。^⑦ 奥古斯丁的《上帝之城》就其基督教反异教的情况所作说明而言,使基督教对上帝的全能和人的自由的认识摆脱如西塞罗思索所代表的理性的“褻渎和不虔诚的”肆意妄为,同时又断言“上帝在万事发生前就已知道一切,而我们则随自己的意愿行事,不论我们感知到什么,除非我们所意欲的,都不

① Just. *1 Apol.* 43 (Goodspeed 55—56)

② Just. *1 Apol.* 44. 11 (Goodspeed 57)

③ Tert. *Idol.* 9. 1 (CCSL 2; 1107)

④ Or. *Orat.* 6. 3; 29; 13 (GCS 3; 313; 387—88)

⑤ Or. *Orat.* 6. 3—4 (GCS 3; 313—14)

⑥ Or. *Princ.* 3. 1. 4 (GCS 22; 198—99)

⑦ Or. *Cels.* 5. 21 (GCS 3; 23)

会去做”。^①

不仅这一信念的希腊罗马批评家，连同其异端的反对者，似乎主要都错在以无视罪的责任为代价去强调罪的不可避免性；其实，亚大纳西在这一问题上把持异端者跟“一些希腊人”关连在一起。^②把公元2世纪最不含糊的原罪教义说成不是由教会教父而是由诺斯替派所宣讲，也许言过其实；而提及诸如伊里奈乌斯等教会教父的一种“原罪教义”也会使人误解。^③不过，诺斯替体系的宇宙救赎论是建立在对人的困境的认识基础之上的，在这种困境里，人们不能避免罪恶或逃避根本的命运。^④把人类分为三种的分法不应归结于任何会认为他们要对之负责的出自他们自由意志的行为，而应归结于一种预定的命运——虽然属“心灵”这一种人可以超出他们与生俱来的本性。在一些诺斯替派信徒看来，必然性的命定是如此的严苛，以致“一切都因必然性而消逝成为未受造时的状态”。^⑤行邪术的西门主张，那些可能被救的人将只受到恩典的拯救，不论他们的道德行为，所以道德责任是无意义的。他因此受到指责。^⑥这种预定论竟然达到这样的地步，“先行向诺斯替派展示的宇宙特有的一面是 heimarmene，即，万有的命运”。^⑦不管怎样，诺斯替主义各学派都把人描写成不受其控制的力量受害者和奴隶，因此他们被判定为恶是不可避免的。

反诺斯替派的教父对此的回答是否认罪恶的不可避免性，

① Aug. *Civ.* 5. 9 (CCSL 47:138)

② Ath. *Gent.* 6 (PG 25:12—13); Iren. *Haer.* 2. 14. 4 (Harvey 1:295)

③ Orbe (1969) 277—314

④ Hipp. *Haer.* 10. 9 (GCS 26:268)

⑤ Iren. *Haer.* 2. 14. 4 (Harvey 1:294—95)

⑥ Iren. *Haer.* 1. 23. 3 (Harvey 1:193)

⑦ Jonas (1963) 254

并坚持上帝“把善与恶、生与死放在人面前。所有惩戒次序是通过像上帝召唤、儆戒和告诫等教训去安排的。如果人真是不自由的,就不会给予他这样一种可以服从与反抗的意志”。^① 假使人真的要受罪恶的束缚,那么,上帝把报应与惩罚建立在人的行为基础之上是不公正的。只有“一种自发的犯罪”才可以受到这样的指责。^② 伊里奈乌斯拒绝诺斯替派划分人性的层次,他坚持说,“所有人都出自同一本性,既能坚持行善,另一方面,也能将此抛在脑后,不去行善”。^③ 先知的训斥和告诫预先假定了人的服从能力,就像耶稣的道德训诲所预先假定的,所有这些都称为人的“自决(τὸ αὐτεξούσιον)”。^④ 如果真像诺斯替派所强调的,“我们本身没有能力决定做或不做这些事,那么,使徒甚至主本人又有什么理由劝告我们做这些事情和不做那些事情呢?正因为人从一开始就具有自由意志,并且人是按照类似上帝所具有的自由意志而造的,所以,总是要给以忠告去牢牢把握善,并通过服从上帝去做到它”。^⑤ 那些逃避上帝永恒之光的人本身也是他们处在永恒黑暗之中引起的。总之,“那些人已背离圣父所给予的光,并违反自由律,这是他们本身的过错所致,因为他们作为被造物已具有自由意志,并有胜过他们本身的力量”。^⑥ 这一说法似乎既维护了基督教关于造物主善行的教义,又维护了基督教关于造物责任的教义,是跟否定这些教义并让上帝与人都屈从于万能命运的神学相对立的唯一途径。

① Tert. Marc. 2. 5. 7 (CCSL 1:480—81)

② Tert. Marc. 2. 6. 7 (CCSL 1:482)

③ Iren. Haer. 4. 37. 2 (Harvey 2:286—87)

④ Iren. Haer. 4. 37. 3 (Harvey 2:288)

⑤ Iren. Haer. 4. 37. 4 (Harvey 2:289)

⑥ Iren. Haer. 4. 39. 4 (Harvey 2:300)

人确实有犯罪或不犯罪的自由；否则就不可能要求他听从命令、听从训斥或听从告诫——或听从召唤。亚历山大的克莱门作为基督教信仰答复异教徒和异端的代言人，恰好提出过这样一个主张：“尽我们所能，让我们尽可能少地犯罪”。只有上帝才可能完全避免犯罪；但聪明人是能够避免故意犯罪的，那些受到基督教严格训练的人至少会留意让自己尽量少犯罪。^①

基督教护教和基督教论战的这一倾向，在基督教信条学尤其在基督论争论的一些侧重点中找到相应的倾向。“人”的定义是基督论教义预设的一部分，这至少有三个方面：对人的状况及其对拯救的需求的认识；对基督人性的解说；以及对人类因基督降临而被救赎和改造的描述。关于降生教义的两主要选择各自都以自己特有的方式包含了有利于防止详细研究恶的不可避免性的诸因素。二性合一的支持者当然永远不会被指责为轻率地对待人的困境。就像亚大纳西的人类学生动详细地说明了的，这些神学家都把道成肉身的降临跟人类的犯罪、败坏和死亡等状况的阴暗背景相对照。人们由于背离上帝的不顺从，“成为他们自己死的败坏的原因”。再则，这种状况正逐渐恶化，人们已变得“在犯罪方面贪得无厌(ἀκόρεστοι)”。^② 他们不满足于最初的犯罪，“又以其他罪恶去满足自己，行为更趋无耻，举止日益不恭”。^③ 无论日月星辰都未背离上帝，只有人是卑鄙可耻的。对照这一背景，逻各斯的降生就被看作挽救堕落的人类的唯一手段。^④

285

① Clem. *Paed.* 1. 2. 4. 1—3 (GCS 12:91—92)

② Ath. *Inc.* 5. 3 (Cross 8)

③ Ath. *Gent.* 8 (PG 25:17)

④ Ath. *Inc.* 43. 1 (Cross 67)

尽管提到罪恶的语气都是这样强硬,但无论如何,人的根本问题并不是他的罪恶,而是他的易于败坏。逻各斯的降生是必要的,原因就在于人不仅仅做错事——为此只要忏悔就可以了——而且已陷入堕落之中,这堕落的时刻预示人将遭灭顶之灾。像使人从无中出现的创造动因一样,逻各斯也是使人免遭灭亡的动因。^① 逻各斯是通过获得肉身使人免遭灭亡的。对这种神学来说,至为重要的不是罪的不可避免性,而是死亡的普遍性。《罗马书》五章 14 节说,“从亚当到摩西,死就作了王,连那些不与亚当犯一样罪过的,也在他的权下”,这被用来证明有许多人是“不掺杂每一罪恶的”,^② 诸如杰里迈亚和施洗约翰。阻碍人分有神性的正是死与败坏,而这些必定因逻各斯的降生才被克服。^③

寄寓的逻各斯的理论甚至无助于拟定一种罪与堕落的教义。这个理论一方面强调耶稣作为逻各斯所显现的人在道德方面的进步,另一方面,它关于人的学说又强调人有能力仿效这种进步。把这一理论作为“贝拉基之前的贝拉基主义”而置之不理是很容易做到的,因为它并不真正符合西方教会的发展范畴。但从莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔的论文《驳原罪的辩护者》(*Against the Defenders of Original Sin*)所留存下来的一些残篇显然可见,^④ 他“实际上重申,唯一能被继承下来的是本性(nature)而不是罪,罪是出于自由意志与滥用意志的不顺从”。^⑤ 尽管二性合一理论和寄寓的逻各斯的理论之间有根本的不同,但它们都关注死亡而

① Ath. Inc. 7. 3 (Cross 11); Ath. Gent. 41 (PG 25; 81)

② Ath. Ar. 3. 33 (PG 26; 393)

③ Ath. Ar. 3. 40 (PG 26; 409)

④ Thdr. Mops. Pecc. orig. (Swete 2; 332—37)

⑤ Norris (1963) 179

不是关注罪。狄奥多尔经常把罪归因于人的必死性事实,尽管他不时也颠倒其中的联系。^① 西里尔强调基督完善的人性,因为只有完善的人性才能使“我们俗世的肉体免除外来的败坏”。^② 西里尔有时对人的罪恶的说法,确实在某种程度上会使人想到原罪的教义,狄奥多尔也会说,“因为罪支配我们的必死性,相反,死亡因罪的缘故,而逐渐变得更强大,我们的主和救主耶稣基督来临,……并要以他的死去摧毁死,他还摧毁因我们的必死性而源于我们本性之中的罪恶”。^③ 但这些为解说罪恶而持的各种主张的详细内涵,并未在基督论争论过程中获得。

这里要表述的对本性与恩典之间关系的更详细说明,其素材并非来自最初四个世纪跟异教徒或跟其他基督徒的神学争论所显示的多种倾向,而是来自教会的生活与实践的方面。因为“公元二三世纪流行的人类学跟”教会“崇拜的超自然性处于局部矛盾之中”。^④ 来自这些崇拜的两个主题,由于跟基督教人类学的困境有关,所以值得提一下:对基督生自童贞女的认信和婴儿洗礼的做法。基督教教义,特别是西方基督教教义,正是为证实这些主题,而从中推出对于罪恶的不可避免性和罪恶的责任之间关系的解释,这种解释比正统观念代言人的解释更完整。这两个主题在其人类学意义被利用之前,已经存在于教会的生活与用语之中;根据现存的证据的基础说,它们都是从以往解释堕落与原罪的理论中引伸出来的,看来至少是缺乏根据或者没有根据的。只是由于崇拜与认信所提供的日益安全的处境,它们才成为由此得出堕落与原罪结论的前提。

① Thdr. Mops. *Hom. catech.* 12. 8 (ST 145;335)

② Cyr. *Inc. unigen.* (SC 97;230)

③ Thdr. Mops. *Joh.* 1. 29 (CSCO 116;29[115;42])

④ Reuter (1887) 32

主张耶稣基督出自童贞女——或者,更准确地说,主张他生自童贞女的想法——出自《新约》本身,见于《马太福音》和《路加福音》,而不是其他任何地方。在《马太福音》中,“圣母马利亚童贞生子的故事不是从神学上去表达的,任何基督论的论据或见解都不是从这重大的神圣干预中推导出来的”。^①《路加福音》的叙事在辨明神圣干预的意义方面稍更具体,因为天使对马利亚说:“圣灵要临到你身上,至高者的能力要荫庇你;因此所要生的圣者,必称为上帝的儿子。”^②因此(*διό*)这个词暗示“推论是自明的”,因此所生婴儿的神圣身份与神子身份跟对他的看法的特殊情境有某种联系,也许是一种因果的联系。^③但即使在《路加福音》其他地方或者在《使徒行传》中都没有详细说明这种暗示。出于这个理由,童贞生子的教义甚至在信经被奉为神圣时,也未带有对它本身意思的明确表示。这种意思不仅未见于除马太和路加之外的所有《新约》作者,而且在教父中也只有依纳爵一个人提到它。^④对依纳爵来说,基督是“马利亚之子和上帝之子”(Son of Mary and Son of God)并因此兼有“肉和灵”;来自圣母马利亚的肉体是真正人性的保证。^⑤但更重要的是:“替这人子隐瞒圣母马利亚的处女性,以及她的分娩,还有主的死——三个被大声宣说的秘密——这三个秘密是在上帝沉默中形成的”。^⑥这里,基督的圣化和降生,目的都要表明,“我们的上帝、基督耶稣是圣母马利亚依照神意而在子宫中怀有属戴维也属圣灵的后裔”。^⑦这一

① Stendahl (1960) 103

② Luke 1:35

③ Arndt (1957) 197

④ Ign. *Eph.* 7. 2 (Bihlmeyer 84); Ign. *Trall.* 9. 1 (Bihlmeyer 95)

⑤ Ign. *Smyrn.* 1. 1 (Bihlmeyer 106)

⑥ Ign. *Eph.* 19. 1 (Bihlmeyer 87)

⑦ Ign. *Eph.* 18. 2 (Bihlmeyer 87)

教义的目的是基督论方面的,肯定不是“马利亚学的(Mariological)”;更不必说是人类学方面的。

这一教义“并非为了一种神学思路而表述的;它只是传下来的恐怕是‘使徒的’一段《圣经》传统。它不是辩护,而是解释,早期教会发现自己所面临的解释跟这一教义有关”。^①那部分解释是对基督教所理解的基督位格意思的某种系统思考;并且这种思考本身也必然会包含关于人的教义的思考。这种思考的一个令人感兴趣的例子是从公元2世纪到公元5世纪的《约翰福音》一章12—13节的历史——这历史不仅包括正文的传达还包括对它的注释:“凡接待他(逻各斯)的,就是信他名的人,他就赐他们权柄,作神的儿女;这等人(正文的异文:who was)不是从血气生的,不是从情欲生的,也不是从人意生的,乃是从神生的。”在公元二三世纪基督教作家中,有许多甚至绝大多数人对这段话的引文都包含异文 who was(这异文也出现在《新约》的一些拉丁文的与叙利亚文的手抄本中),这看来可能是对耶稣生自童贞女的一个明确的提示。伊里奈乌斯引用这段话,“在最后的时日,不是由于情欲,也不是由于人意,而是由于圣父的善的意愿,他的手形成一个活人,为了能(再次)按上帝的形像和样式去造亚当”。^②他对这段话的其他引文也以单数去理解,作为对基督出生这一特殊事件的提示。^③德尔图良竟然把复数的文本说成是对这段话的一种诺斯替派曲解,他强调这段话证明,基督是成肉身的逻各斯,而且认为,“作为肉身,他不是从血气生的,不是从情欲生的,也不是从人意生的”,因为他是由一位童贞女生的。^④

288

① Campenhausen (1964) 24

② *Iren. Haer.* 5. 1. 3 (Harvey 2; 317)

③ *Iren. Haer.* 3. 16. 2; 3. 19. 2 (Harvey 2; 83; 103)

④ *Tert. Carn.* 19. 2; 24. 2 (CCSL 2; 907; 915—16)

在童贞生子和耶稣的神圣性之间的这一因果联系,随着基督教禁欲主义的发展而得以强化。那种发展的记述属于圣事与灵修的历史而不属于教义的历史,但在关于人的教义的发展中,以及在马利亚教义的出现过程中,这一因果联系似乎起了一种神学的作用。早在《新约》中就已经有“男不近女倒好”^①这种教导的证据,以及被救赎的圣徒是那些“未曾沾染妇女,他们原是童身”^②的人这种想法的证据。早期教会中有些人似乎曾要求把独身作为洗礼和加入教会的一个条件。德尔图良宣称“结婚和私通的区别仅因为法律似乎要对它们作这样的区别;它们并无本质上的不同,而只有非法程度上的不同”,^③这代表了对一种远更普遍看法的极端说法。尽管教父的禁欲主义主流避免无保留地谴责结婚和避免无保留地谴责德尔图良认可的性欲,但还是跟德尔图良一样明确地把独身评价为较高的生活方式。这一主流最有发言权和最有影响的代言人,依据《启示录》第十四章4节和《圣经》上相关的话去争辩,宣称“所有那些没有以天使的清白贞洁和我们的主耶稣基督的清白贞洁为榜样去保持童贞的人都是被玷污的”;这些人既包括丧偶者也包括结婚的夫妇。基督和马利亚是真正贞洁的典型,也就是童贞的典型;^④因为正由于马利亚的童贞,才使她有资格成为耶稣的母亲,^⑤而基督,“他本人作为童身,以自己清白的身子去奉献他独身的初熟的果子”。^⑥ 哲罗姆是一位杰出的经文学者,他接受这个人被生(who was born)为《约翰福

① 1 Cor. 7:1

② Rev. 14:4

③ Tert. *Castit.* 9 (CCSL 2:1027—28)

④ Hier. *Jovin.* 1. 40 (PL 23:269)

⑤ Hier. *Ep.* 22. 38. 3 (CSEL 54:203)

⑥ Hier. *Jovin.* 1. 39 (PL 23:266)

音》一章 13 节的正文；但他的禁欲神学——曾赞美结婚，因为这是生育童贞者的途经——十分重视基督与马利亚的童贞，以及他们仿效者的童贞，以致他不需要再去强调经文中的这一短句。

安布罗斯在这些问题上也成了奥古斯丁的良师，^①我们大概会把“童贞怀孕的想法跟基督的无罪，……原罪经性的结合而传播的想法，跟基督的无罪皆因他生自童贞女的联系”这种牢固的“因果关系”的最后确立归于他。^② 基督要摆脱罪恶，必须摆脱这种规范的观念模式：这就是安布罗斯看来从《以赛亚书》五十三章 8 节 (Vulg, 武加大译本) 中得出的结论：“有谁将讲述他曾被生出 (generationem) 的故事 (enarrabit)？”^③ 不过，主要的证明经文是《诗篇》五十一篇 5 节：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候，就有了罪。”这些话是由戴维说的，“他的公义被认为是超出其他人的”。如果基督应被看作是真正公义的，那么必定“只因为他是由一个童贞女生下的，他才完全不受用来针对一种作为有罪的出生方式的法令的制约”。^④ 安布罗斯把《诗篇》五十一篇 5 节跟《约翰福音》一章 13 节的异文结合起来，概括了罪恶跟基督生自童贞女之间的关系：“尽管他显现了这个肉身的自然实体，但他既非在罪孽里孕生，也非生在罪恶中——他不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，而是由一个童贞女从圣灵生的”。^⑤ 童贞出生的明显优点意味着基督由于他免除了罪的“天生感染”而不同于所有其他人。但由此断定，除非经由基督的童贞出生，那些按正常方式被生的人因此都要受到那种感染

① Aug. *Jul. op. imperf.* 6. 21 (PL 45:1549)

② Huhn (1954) 79—80

③ ap. Aug. *Pelag.* 4. 11. 29 (CSEL 60:560)

④ ap. Aug. *Pelag.* 4. 11. 29 (CSEL 60:560—61)

⑤ Ambr. *Ps.* 37. 5 (CSEL 64:140)

并且免不了这种感染,则是一种简单和不可避免的逻辑颠倒。奥古斯丁说:“这种罪恶本身如此的深重,以致由于一个人的罪恶,整个人类原本地从根子上就要受谴责,除非经由‘上帝和人之间一位中保、基督耶稣这个人’,否则此罪不可能被宽恕和洗清,只有基督耶稣能以这样一种方式出生,以致不需要再生。”^①

在同一方面起作用的另一力量是婴儿的洗礼。像童贞生子一样,婴儿的洗礼也以意思有点含糊的《圣经》为凭据:在《马可福音》十章 13—16 节上耶稣为小孩祝福的故事和类似的故事;《使徒行传》的说法,据此,一“家人”被说成领了洗;《旧约》中的割礼和《新约》中的婴儿洗礼之间的相似处。^② 婴儿洗礼这做法不论是否起源还是流传于公元 2 世纪,这做法的第一个无可否认的证据出现在那个世纪末前后德尔图良的著作中。德尔图良抨击这做法为一种新奇事物,他问道:“为什么天真的婴儿这么一下子就得到罪的宽恕?待他们成熟时,待他们学会一点东西时,待他们被教以他们应指望的东西时,再去得到罪的宽恕吧。待他们成长到能知道基督时,再让他们成为基督徒吧。”^③ 德尔图良还说到亚当的堕落在某种程度上似乎是“原罪教义的……一小步”。^④ 亚当被称为“我们人类和我们罪恶的先驱”。^⑤ 他说,“人因为尝了一颗苦难树上的果子而被宣判死罪,并由此开始了罪以及罪的惩罚;而现在所有人正在死去,他们甚至从未看到一点乐园(Paradise)”。^⑥ 然而关于堕落的这种说法离一种真

① Aug. *Enchir.* 14. 8 (CCSL 46:75)

② Acts 16:15

③ Tert. *Bapt.* 18. 5 (CCSL 1:293)

④ Kelly (1958) 175

⑤ Tert. *Castit.* 2. 5 (CCSL 2:1017)

⑥ Tert. *Marc.* 1. 22. 8 (CCSL 1:464)

正的原罪教义还有距离；实际上，德尔图良“几乎不可能（对婴儿洗礼）持这种态度……除非他轻率地看待原罪的教义”。^①

另一方面，在奥利金的著作中，婴儿洗礼的习俗被看作是源自使徒。奥利金坚持说，“教会从使徒起就有一种传统”去施行包括婴儿在内的洗礼。^② 但尽管这习俗是使徒性的，但它对奥利金来说依然是有疑问的。如果婴儿完全没有任何需要宽恕与原谅之处，洗礼的恩典看来就可能是多余的。^③ 那么，教会的习俗为什么要给他们施行洗礼呢？他努力使这种种思考一致起来，并提出一个暂时的答案：“婴儿是‘为了罪得到宽恕’而受洗的。他们有哪一些罪？抑或他们是在什么时候犯下罪恶的？抑或清洗的理由怎么可能成立于婴儿中，如果不依据没有一个人不沾染污秽、那怕他在世间只活了一天的想法？又因为诞生的污秽通过洗礼的圣事而去掉，为此，婴儿也要受洗；因为‘一个人如果不从水与圣灵中再生，他就不可能进入天国’。”^④ 尽管德尔图良似乎拟订过一种原罪的教义，但他却并未由此得出对婴儿施行洗礼的必然推论；而另一方面，奥利金则断言婴儿洗礼源自使徒，他没有提出一种相应的人类学去解释它。

婴儿洗礼的做法和原罪教义之间的关联最初是在西普瑞安那里得以表明的。婴儿在他们出生后第八天受洗，这已成了某些地区教会的常见习俗，西普瑞安却坚持称这一习俗是等待已久的：“如果他们后来一旦终于相信，罪的宽恕甚至许以最坏的罪人和许以那些犯了忤逆上帝的大罪的人，又如果没有任何人被拒绝施以洗礼和恩典；我们又何必要拒绝给婴儿施行洗礼呢，

① E. Evans (1964) 101

② Or. Rom. 5. 9 (PG 14:1047)

③ Or. Lev. 8. 3 (GCS 29:398)

④ Or. Luc. 14. 5 (GCS 49:87—88)

他们都是刚出生的,没有犯过错,莫非由于他们在肉体上是按照亚当的样子被生的,婴儿由于自己一出生就患上远古死亡的感染!(婴儿)几乎更容易接受罪的宽恕,因为他被宽恕的罪并不是他自己的,而是他人的罪”。^①西普瑞安实际上并没有把这些观点解释成一种有关“远古死亡的感染”的起因与传播的全面的理论。但他确实求助于原罪的教义去解释这一习俗出自使徒的凭据和他确信不疑的圣事的有效性。

奥古斯丁从安布罗斯处学会提取童贞生子教义的人类学内涵,从西普瑞安处学会——特别从以上所引的书信,他称此为西普瑞安“关于婴儿洗礼之书”^②——去论证婴儿洗礼证明罪恶不可避免地存在于婴儿之中,只是他们不被认为要对这一罪恶负责。可以指出,洗礼“特有的治疗”证明由于亚当的堕落,人类已陷入“罪恶的深渊”;^③而驱魔的做法跟洗礼的习俗相结合,又是小孩处在魔鬼毒手之中这一教义的证据。西普瑞安的主张表明,这种罪恶观不是一个新发明,而是“教会从开始就灌输的看法”。^④奥古斯丁在西普瑞安对婴儿洗礼的讨论以及安布罗斯对童贞生子的解释基础上,得以推定,“我们认为是真的,真正大公基督教的信仰,其实是古人由《圣经》传下来的,所以直到现在还为我们的教父所保存和维护,因为这些人曾试图否弃它”。^⑤奥古斯丁在他的恩典神学中表达了这一信仰。

① *Cypr. Ep.* 64. 5 (CSEL 3:720—21)

② *Aug. Nupt. et concup.* 2. 29. 51 (CSEL 42:308)

③ *Prosp. Coll.* 9. 3 (PL 51:237—38)

④ *Aug. Pecc. merit.* 3. 3. 6 (CSEL 60:132)

⑤ *Aug. Pelag.* 4. 12. 32 (CSEL 60:568)

二、恩典的悖论

西方基督教在希波的奥古斯丁身上找到其最有影响的代言人，而恩典的教义则在他身上找到其最富表达力的解释者。前面说过，尽管他也许不是最伟大的拉丁作家，但他几乎肯定是曾用拉丁文写作的最伟大的人物。在任何哲学史上，他都应当是知名的；没有一部后古典主义时代的文学史会全然没有一章去论及他；并且不可能有哪一位基督教神学家——东方的或西方的，古代、中古的或近代的，异端的或正统的——在历史上的影响会胜过他。任何神学家只要写有《忏悔录》(*Confessions*)、《上帝之城》、或者《论三位一体》中的一部，就可以在知识史上占有相当的地位。奥古斯丁不仅写了这三部书，而且另外还有大量的著述。他是一位全能的天才，但天才并不像他这样难得——更重要的是，并不像他这样跟教会在上帝圣言基础上所信仰、训导和认信的基督教教义的发展史如此的相关。

293

不过，这位天才也许比其他任何神学家更配称为天才的特色在于，他至少在个人的著作和个人的思考这二个方面都是教会的教师。对奥古斯丁神学见解的说明孕育了教会教义。《论三位一体》是他对基督教思想最纯理论的表述，在这本书中，他决定以大公性正统观念的名义说话：“因为这是大公教会的信仰，所以也是我的信仰。”^①其中一些见解即使已超出在他之前教义发展的范围，但它们（比如，和子[Filioque]的教义，即圣灵出自圣父与圣子而不是只出自圣父的教义）仍继续作为应由他

① Aug. *Trin.* 1. 5. 7 (CCSL 50; 36)

开始的教义史的界限。他的其他理论(比如,他的双重预定的学说)被后来数代人否弃,^①但即使这种否弃也按照奥古斯丁的话去表达。除了《新约》外,奥古斯丁确定了西方基督教史中教会的大部分教义的形式和内容,这在基督教思想家中是绝无仅有的。

在基督教思想与主张的演化中,奥古斯丁的作用影响到每一种教义的历史,而不是只限于跟他的名字紧密联系在一起的本性与恩典的问题。奥古斯丁的《上帝之城》是对早期基督教护教史研究的总结性的逻辑论著,因为他在其中采集了他的希腊与拉丁前辈的大多数论题,并把这些论题综合成一个宏大的历史纲要。尽管他对三位一体的思考,特别是对“和子”的思考,决不代表一种公教会信条,但它们确实形成了古代基督教的三位一体教义史的组成部分,以致对那段历史的记述都必定一再涉及它们。并且他对耶稣基督的位格和工作的思考,意义深远地形成了整个西方基督论的方法,从而有助于卡尔西顿宗教会议对信条的确立。凡早期基督教教义史所涉及的,奥古斯丁无不作为一个集大成者,或一个首创者,或两者皆是。几乎没有一个教义的重点不是与他无关的。

然而,拉丁教会不仅称奥古斯丁为“圣师”、而且特别称他为“恩典的圣师”,这也是正确的。因为,如果说,有一个教义重点,能把奥古斯丁著述的大多数内容关联起来,那个重点就是上帝的恩典。奥特勒(Albert C. Outler)说得好,“奥古斯丁所有著作的中心论题是施恩典的至高上帝和上帝的至高恩典。在奥古斯丁看来,恩典是上帝不受任何外在必然性制约的自由作为——是人所无法理解与控制的爱的作为;创造、判断和救赎的

^① See pp. 327—29 below

作为；上帝让他的圣子自由作为中保与救赎主；赋予圣灵所寓居的力量与训导给教会；形成所有受造物的命运以及最终形成‘人间之城’和‘上帝之城’这二个界域。恩典是上帝不凭功过所给予的爱和恩惠，既是预期的又是偶然发生的。它触动人的内心深处和意愿。它指引和激励那些要求成为忠实信徒的人们的人生历程。它吸引和唤起灵魂去忏悔、信仰与崇拜。它转化人的意志，使之能够行善。它通过取消人之傲慢去确立基督教的谦卑的基础。上帝的恩典具体体现在耶稣基督身上，并且它总是教会的圣灵所固有的。”^①

因为上帝是至高无上的，所以上帝的恩典也是至高无上的。上帝的受造物可以认可上帝的旨意，或者蔑视它，却并不对他的至高无上性构成威胁；因为无论众天使还是人们的意志多么强大，不论它是善还是恶，不论他们的意欲是上帝所意欲的，抑或不是上帝所意欲的，全能上帝(Omnipotent)的意志总是无可匹敌的。^② 上帝有这样的智慧与威力，以致即使是无视上帝意愿的恶人的恶行最终也有助于达到上帝的慈善与正义的目的。^③ 全能上帝的名称仅只意味着上帝有能力做他意欲要做的一切。^④ 上帝的至高无上性首先是在创世的奥秘中表明出来的。^⑤ 天与地都易于变化和衰败，因为它们都曾由无中所生。它们一定会说，“只因为我们曾受造，所以我们存在；我们出世之前我们并不存在，所以我们才会出生”。^⑥ 在被造物中，人是造

① Outler (1955) 14—15

② *Aug. Enchir.* 26, 102 (CCSL 46:104)

③ *Aug. Civ.* 22, 2 (CCSL 48:807)

④ *Aug. Civ.* 21, 7 (CCSL 48:769)

⑤ *Aug. Corrept.* 14, 45 (PL 44:943—44)

⑥ *Aug. Conf.* 11, 4, 6 (CSEL 33:284)

物主仁慈意欲的首要对象。上帝的创世是十足恩典的做法。“但除非恩典是不计回报的,否则就不是恩典。……因此人是以这样一种方式变得正直的,即没有神的帮助,他就不可能保持那种正直。”^①对于造物主来说,他的存在和他的生活是不能区分的,这两者和他的认知之间也不能区分,这三者的任何一个和他的至福状态也是不能区分的;就像柏拉图主义的哲学家所理解的那样,“他只是去生活,去认识,去受福——这些就是生存”。^②

以上对柏拉图传统的种种提及,暗示了这样一种可能性,即“奥古斯丁的恩典学说只是他的新柏拉图主义和随之出现的上帝概念的一种推论,由此把绝对的因果关系与全能的观念提高到比圣父之爱更重要的地位”。^③特别在奥古斯丁早期的著作中,把《圣经》中作为造物主的上帝教义几乎等于“柏拉图和普罗提诺(Plotinus)对上帝的说明”。^④奥古斯丁引用自己的早期一位福音导师辛普利西阿努斯(Simplicianus)劝导他的话说:“对于柏拉图主义者,处处都有通向信仰上帝及上帝之言的途径。”^⑤有人依据这些早期著作曾声称,“在道德上犹如在理智上,他都皈依新柏拉图主义而不是福音”。^⑥在这里,说奥古斯丁早期的灵魂认识论跟柏拉图的学说颇相一致是适宜的,作为圣师基督的事工是跟回忆说(ἀνάμνησις)相一致的,所以“我们并不是向喋喋不休的一位演讲人请教,而是向……基督内心的

① Aug. *Enchir.* 28. 107 (CCSL 46:107)

② Aug. *Civ.* 8. 6 (CCSL 47:223)

③ Scheel (1901) 145

④ Aug. *Soliloq.* 1. 4. 9 (PL 32:874)

⑤ Aug. *Conf.* 8. 2. 3 (CSEL 33:171)

⑥ Alfarcic (1918) 1:399

真理请教,真理据说寓于人的灵魂之中,——基督训导的正是这种真理”。^① 让柏拉图和他的追随者“成为基督徒”,只需要“变换几句话和几个看法”。^② 不过,奥古斯丁的另一位老师,新柏拉图主义者和基督徒维克托里努斯(Marius Victorinus)的上帝学说,一定不会使我们过分草率地接受对奥古斯丁皈依的任何过于简单化的看法。因为即使在维克托里努斯那里,包括在新柏拉图学说中的关于上帝的哲学学说也是跟《圣经》的教义相对照而提出的,《圣经》的教义“既断言他是上帝又断言在他之前一无所有——他本身兼有存在和能动性(*qui et id est quod est esse et id quod operari*),这就是我们向之忏悔和崇拜的上帝”。^③ 纯粹把基督教与新柏拉图主义视为同一的,既不是在维克托里努斯,更不是奥古斯丁中发生;相反,对奥古斯丁早期论著的研究提示了“奥古斯丁在386年完全接受了基督教,并跟新柏拉图主义者波菲利相对立,波菲利在这一阶段也许对他有最大的帮助。他同时又指望新柏拉图主义,以有助于对一些问题的理解”。^④

296

奥古斯丁关于施恩典的上帝至高无上的学说,若不考虑《圣经》把上帝视为创世主的观点,就不能将其归因于普罗提诺或波菲利,《圣经》的观点形成奥古斯丁思想的一大前提,这不仅见于他对《创世记》的一些评注中,也贯穿在他的著作中。因为“尽管普罗提诺看出(创世)的过程始于‘神祇’体系,并成为于外部感觉世界,但奥古斯丁最终还是果断地在一位造物主(Maker)和众多被造物之间划上他的界线”。^⑤ 这一造物主教

① *Aug. Mag.* 38 (*CSEL* 77:47)

② *Aug. Vera relig.* 4. 7 (*CCSL* 32:192)

③ *Mar. Vict. Ar.* 1. 33 (*SC* 68:288)

④ O'Meara (1950) 197

⑤ Burnaby (1960) 163

义的基本内容是否由奥古斯丁原则上信奉的基督中心(Christocentric)观所决定,则完全是另一码事。当他开始说到上帝的本质时,通常被解释为跟绝对和无痛感性有关,而不是依据上帝对创世与救赎的主动卷入。《圣经》有关这种卷入的话,比如像《出埃及记》二十章5节:“我耶和華你的上帝是忌邪的上帝”,都是对于人的天真理解的模拟和适应;“但《圣经》很少使用不是(严格意义上[*proprie*])隐喻地说及上帝及不见于任何受造物的话语”,^①就像在《出埃及记》三章14节那样。《论三位一体》第四卷专事广泛论述基督的降生与死的拯救效用。但即使是这一卷,也由于声明“上帝所是的本质”,其中“没有什么是可变的”,而跟前一卷相连接,^②又由于宣称“他是上帝,是唯一不可变的实体或本质,‘本质’一词所从出的,最主要和真正从属的,正是他的存在本身(*ipsum esse*)”。^③三位一体信条和救赎信条都必须在某种意义上解说,也就是在可能跟上帝神性的这种先天的(*a priori*)界定相一致的意义上去解说。新柏拉图主义的成分显然存在于这一界定中,但奥古斯丁在界定它的同时相信自己是一——并且他也确实是一——表达了大公性的信条。

奥古斯丁对于那信条的表述,与众不同的是他意识到上帝的力量和恩典的至高无上性。这种意识采取了比保罗以来任何主要的正统思想家更彻底的一种预定论(*doctrine of predestination*)的形式。他把预定解说为“上帝以其先见(*prescience*)去安排他未来的活动,这是不可能受骗和不可能改变的”。^④奥古

① *Aug. Trin.* 1. 1. 2 (CCSL 50:29)

② *Aug. Trin.* 4 *pr.* (CCSL 50:160)

③ *Aug. Trin.* 5. 2. 3 (CCSL 50:208)

④ *Aug. Persev.* 17. 41 (PL 45:1019)

斯丁在《上帝之城》的护教部分，试图把基督教—保罗(Christian-Pauline)对预定的理解与异教宿命论区分开来，^①他论证说，人的意志的决定包括在神的先见中，作为“原因系列”的一部分。^②但即使在这本书中，他最终也把人的意志包括在上帝所预定的结果系列中；因为“按照出自他的(上帝的)那种如他的先见一样永恒的意志，他无疑已做了他在天上人间要做的一切——不仅有过去和现在的一切，而且甚至还有未来的一切”。^③

在某些方面比先见和预定的关系更重要的是预定和恩典的联系；预定和恩典间的唯一差别在于，预定为了恩典，而恩典是作为礼物本身的施与。^④因为恩典是至高无上的，那些由上帝预定的人才可以被拯救。“由于上帝是至高的善，他会很好利用恶的行为，对那些他公正地预定要惩罚的人给予处罚，对那些他仁慈地预定要给予恩典的人以拯救”。^⑤即使就惩罚而言，上帝的无所不能也非达到目的不可，并且上帝的意志在人间所为就像其在天上所为一样，那么，上帝又为什么要造出那些他预知要堕落的人呢？^⑥为了表明他的愤怒和为了演示他的力量。人类的历史是这种演示的竞技场，在这个竞技场中，“人的两种界域”被预定一种界域永远由上帝主宰，而另一界域永远遭受魔鬼的苦难。^⑦但这双重的预定不仅适用于上帝之城和人间之城，而且也适用于个人。有些人被预定有永生，另一些人被预定为永

① Aug. *Pelag.* 2. 5. 10 (CSEL 60; 469)

② Aug. *Civ.* 5. 9 (CCSL 47; 138)

③ Aug. *Civ.* 22. 2 (CCSL 48; 808)

④ Aug. *Praed. sanct.* 10. 19 (PL 44; 974)

⑤ Aug. *Enchir.* 26. 100 (CCSL 46; 103)

⑥ Aug. *Gen. ad litt.* 11. 8 (CSEL 28; 341)

⑦ Aug. *Civ.* 15. 1 (CCSL 48; 453)

死;在后一些人中就有未经洗礼就死了的婴儿。^①

因此,“天上和地狱这双重预定的学说……在奥古斯丁神学中已有定论”,^②这是他把造物主上帝看作至高无上的恩典的上帝的必然结果。不过,奥古斯丁即使在他关于双重预定的最明确声明中,也把那种恩典说成是一个谜。他宁可天真无知,就像他在以上引述的关于对婴儿受罚的一段话中所说的那样。^③为什么这个人应当受恩典,那个人不应当受恩典,当这二个人都不配受恩典时,这说到底是一个深不可测的谜。^④《罗马书》十一章33节上的话一贯被他用来回答那些想解开此谜的人。并且,“倘使这样的回答使有的人不满意,那就让他去找更有学问的(神学家),但要让他留神,免得他找到(更)自以为是的神学家!”^⑤试图把上帝的意向跟人的作为的表面可见的事实分辨开来是不适宜的。永恒预定的依据不是人的功过,而是上帝的恩典;并且即使就那些被预定要罚入地狱的人来说,上帝的意志也是善的和公正的,因为他们被罚入地狱,在他们是应得的——他们也因此被救。但这又要回到恩典的至高无上性,这是反驳者真正不可逾越的障碍。“人们反对的是无缘无故的和至高无上的恩典;至于恩典早就被预知和准备的必要假定决不会对此添上任何附加的疑难。”^⑥

构成这种预定论和这种恩典界定的基础的,不仅有把上帝作为全能和至高无上的造物主、上帝意志无一不实现的学说,而

① *Aug. Anim.* 4. 11. 16 (CSEL 60:396)

② G. Nygren (1956) 265—66

③ *Aug. Anim.* 4. 11. 16 (CSEL 60:395—96)

④ *Aug. Pelag.* 4. 6. 16 (CSEL 60:539)

⑤ *Aug. Spir. et litt.* 34. 60 (CSEL 60:221)

⑥ Warfield (1897) 134

且还有把人作为堕落和有罪的受造物、人的意志违逆上帝的学说。跟人一起被造的是不犯罪(*posse non peccare*)和不死的可能性,尽管不是不可能犯罪(*non posse peccare*)和死。^① 亚当“像他希望的那样住在伊甸园内,为了永久住下去,他需要上帝所拥有的东西。他在生活中享有来自上帝的善,他也是善的;他过着心满意足的生活,并尽他所能永远这样生活下去”。^② 为了这个目的,亚当被赋予作为人所必要的素质,比如推理力,同样还被赋予为顺从上帝意愿所需的特殊恩赐。“他不需要以恩典来接受善,因为他尚未失去美德;但要留住美德,他需要恩典之助[*adjuvatorium gratiae*],没有这种帮助,他就根本不可能留住美德。”^③

299

亚当多半有上帝的恩典,而不像现今的罪人那样。赐予他的恩典并不包括对善的坚执,而是把善恶的选择留给他的自由意志去决定。天使也是按这一方式被造的,即以同样的创造行为来建构他们的本性并赋予他们以恩典;但他们也是有可能堕落的。然而,这并不意味着人的创造是根本与“善”无关的。甚至使人堕落的那棵有致命诱惑的(智能)树,离开善本身也不应当受责备。奥古斯丁为反对任何对创世或对造物主的贬低,他坚持说:“存在是善的,只因为它是存在(*esse qua esse bonum est*)”;因此,就罪人是一个生灵而言,他属于上帝;就他是一个罪人而言,他不属于上帝。^④ 给予纯正无邪的亚当的恩典是无知的恩典(*grace of innocence*),而尚不是完善的恩典(*grace of*

① *Aug. Corrupt.* 12. 33 (*PL* 44:936)

② *Aug. Civ.* 14. 26 (*CCSL* 48:449)

③ *Aug. Corrupt.* 11. 32 (*PL* 44:936)

④ *Aug. Corrupt.* 11. 29 (*PL* 44:933—34); *Aug. Corrupt.* 12. 37 (*PL* 44:938—39); *Aug. Civ.* 12. 9 (*CCSL* 48:363); *Aug. Gen. ad litt.* 11. 21 (*CSEL* 28:353); *Aug. Pecc. merit.* 2. 21. 35 (*CSEL* 60:107); *Aug. Nat. bon.* 36 (*CSEL* 25:872—73); *Aug. Duab. anim.* 9 (*CSEL* 25:62)

perfection): 无知适宜于人类历史的起点(alpha-point), 而完善只可能出现在终点(omega-point)。

亚当由于堕入罪恶, 遂失去这无知的恩典。当他的心灵拒不顺从上帝, 从而导致他的肉体也不顺从时, 他就堕落了。^① 肉体是不顺从的手段, 并不是它的根源。然而一旦发生不顺从, 肉体也就成了它的载体——以及它的传送体。正由于亚当犯罪, 全体人类才犯罪。在奥古斯丁的拉丁文版的《罗马书》五章 12 节中读到: “罪是从一个人入了世界, 死又是从罪来的; 于是死就临到众人, 因为众人都犯了罪(in quo omnes peccaverunt)”。尽管这最后一句真正的意思是“因为(ἐφ’ ὅσον)众人都犯了罪”但译文 in whom all men sinned 却曾使一位更早的西方神学家断定, “众人因亚当而犯罪, 大体上可以说, 由于亚当本人受罪的腐蚀, 他的所有子孙也都生于罪恶中”。^② 奥古斯丁引述了这些话, 他坚称, “众人都知道因先祖才犯罪, 因为犯罪是由他而来的”。^③ 他们怎样恰好是由亚当而来并由亚当才犯罪, 奥古斯丁通常提出他们藉以开始生命的“由肉欲的生”去说明之。因为“由于肉体的生, ……而那来凝集的罪是天生的”, 这是有别于一个人自己所犯的那些罪。罪和死通过“人类的繁殖”从一个人传及众人。^④ 《路加福音》二十章 34 节的一段异文, “这年代的子孙既生也被生”, 意思是, 即使是基督徒父母生下的“这现时代的子孙”, 他们也是因肉体的欲望而生的, 对这一欲望的感染因此也传给了他们。^⑤ 因为

① Aug. *Pecc. merit.* 1. 16. 21 (CSEL 60:20—21)

② Ambrosiast. *Rom.* 5. 12. 3 (CSEL 81:165)

③ Aug. *Pelag.* 4. 4. 7 (CSEL 60:528)

④ Aug. *Pecc. merit.* 1. 15. 19 (CSEL 60:19); Aug. *Pecc. merit.* 1. 15. 20 (CSEL 60:20); Aug. *Pecc. merit.* 19. 10 (CSEL 60:12)

⑤ Aug. *Nupt. et concup.* 1. 18. 20 (CSEL 42:232)

这是由自然繁殖传染的,所以原罪如同生命本身一样,是普遍和不可避免的。奥古斯丁概括说,“看,意志不顺从已给人性带来多大的伤害!让他去祈祷吧,他因此会被治愈(*orare sinatur, ut sanetur*)。他为什么会对自己本性的能力寄予偌大的希望?这是受伤的、有过创伤的、受破坏的、被毁坏的本性。它需要一种真正的忏悔,而不是一种虚假的辩护。它需要上帝的恩典,并非因为它可以受造,而是因为它可以修复。”^①

用诸如“被毁坏”一词而不只是“受破坏”一词去描述亚当堕落后的人性,会给人产生这样的印象,即,作为罪恶的结果,人不再作为人,于是人至少部分地按魔鬼的形像而不是按上帝的形像受造。在奥古斯丁是一位摩尼教徒的近九年期间,这已成了他个人的信仰。^② 由于摩尼教徒曾宣称人的孕生是在性欲的“强烈放纵”中发生的,所以,假定“上帝按照他自己的形像”通过我们双亲的狂热肉欲“造了我们”是渎神的。^③ 奥古斯丁的罪通过“由肉欲的生”一代传至一代的理论,好像这是某种性病的传染,似乎使人疑心联想到摩尼教教义,以致颇引起他的一位同时代人的指责,“任何为原罪(教义)辩护的人都是一个十足的摩尼教徒”。^④ 对于正统基督信徒的奥古斯丁来说,上帝的形像并未因堕落而消失,人仍是上帝的好造物^⑤;上帝按照他的形像创造人,“不是就拥有一个肉体 and 肉体的生命而言,而是就拥有据以认识上帝的一个理性的心灵而言”。^⑥ 奥古斯丁由于把摩尼教

301

① *Aug. Nat. et grat.* 53. 62 (CSEL 60:279)

② *Aug. Conf.* 3. 6. 11; 3. 11. 20 (CSEL 33:52—53; 61—62)

③ *Aug. Faust.* 24. 1 (CSEL 25:718)

④ *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 2. 32; 3. 67; 5. 25 (*PL* 45:1155; 1278; 1462); *ap. Aug. Nupt. et concup.* 2. 29. 49 (CSEL 42:304)

⑤ *Aug. Spir. et litt.* 28. 48 (CSEL 60:202)

⑥ *Aug. Faust.* 24. 2 (CSEL 25:721)

徒(同样还有贝拉基派)看作相互矛盾的两种学说结合起来,从而把他对原先的固有罪恶的看法跟摩尼教的看法区别开来。人有“一个美好的受造,但又有一个败坏的生殖,因他的优点而承认一位最杰出的造物主,因他的罪恶而寻求一位最仁慈的救世主”。^① 人作为上帝一个造物的本性即使在堕入罪恶之后也保持不变,当人从上帝转向罪恶时,并不意味着罪恶本性的受造,而是已受造的善的本性的败坏;因为“尽管本性中存有缺点,然而本性自身并不是一种缺点”。^② 作为造物主的恩赐,本性仍拥有生命、感觉和理智。人因此既不是按魔鬼的形像受造,也不是降低到兽畜的程度。“因为人跟兽畜相比,有这样的优点(即使在堕落之后),以致在人为一种缺点的,在兽畜则为本性,人的本性决不会变成兽畜的本性。因为人的缺点使人的本性蒙受耻辱,所以上帝才谴责人;而不是因为他的本性,人的本性并不因其缺点而被取消。”

本性不曾被取消,但曾受到重大伤害,需要通过上帝的恩典而得到治愈,上帝的恩典曾在堕落中失去,但现在又由基督而复原。恩典高于本性,高于自由意志,甚至高于罪的宽恕和圣律的授予;恩典是由上帝赋予力量去避免和战胜罪恶。^③ 《圣经》上的话很少有像《罗马书》五章5节那样被奥古斯丁经常地或热情地引述:“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里”。有能力达到正义的,既不是人本身的自由意志也不是上帝在律法和意愿方面的训令,因为自由意志只有对犯

① Aug. *Pelag.* 4. 4. 4 (CSEL 60:524)

② Aug. *Grat. Christ.* 19. 20 (CSEL 42:141); Aug. *Nat. et grat.* 3. 3 (CSEL 60:235)

③ Aug. *Pecc. orig.* 40. 46 (CSEL 42:204); Aug. *Gest. Pelag.* 31. 56 (CSEL 42:110); Aug. *Ep.* 177. 4 (CSEL 44:672)

罪才是好的,除非一个人知道律法,并且即使在他知道律法后,他依然会缺乏对律法的爱和以此为乐。把基督作为医治者和把拯救作为医治的传统说法被吸纳进奥古斯丁关于恩典的学说之中。基督“为罪人们治疗并使他们治愈,……他本人兼医术与驱魔于一身”。这种恩典并非依据人的功绩或作为;因为除非上帝首先去爱人,否则人不会爱上帝,并且在他尚未爱上帝时,他不会有任何功绩。上帝的爱的浇灌,或者恩典,导致“我们不仅学会知晓应当做什么,而且还照我们学会的东西去做”。^① 因此,恩典先于和伴随人类爱的生命;先于人类爱的生命,旨在我们可以被治愈;伴随人类爱的生命,旨在我们可以变得健康强壮。^② 先在的(或先行的)恩典的教义最显见于婴儿的洗礼之中,婴儿在得到恩典时,还没有任何意愿,没有任何先在的功绩;因为倘使有的话,恩典就不再可能是恩典。^③ 诚如这适用于既没有功绩同样也没有实际罪恶的婴儿一样,这甚至更适用于成年人,对于成年人来说,原罪和实际的罪都必须由恩典得以赦免。

在奥古斯丁有关恩典的神学中,婴儿洗礼不仅证明了恩典的普遍必要性,而且也证明了恩典的客观中介。如果上帝的恩典在其预定的功效方面是至高无上的,就不可以把上帝说成是受教会和圣事绝对地制约的;但上帝是跟它们密切相关的。恩典的秘密不是由简单地决定谁属于教会的外在团契、或谁曾受过洗礼而得以揭示。有必要去“把既能在好人中又能在坏人中

① *Aug. Spir. et litt.* 3. 5 (CSEL 60;157); *Aug. Ps.* 35. 17 (CCSL 38;334—35); *Aug. Doctr. christ.* 1. 14. 13 (CCSL 32;13—14); *Aug. Grat. Christ.* 26. 27 (CSEL 42;147—48); *Aug. Grat. Christ.* 12. 13 (CSEL 42;136)

② *Aug. Nat. et grat.* 31. 35 (CSEL 60;259)

③ *Aug. Grat.* 22. 44 (PL 44;909)

存在的可见的圣事……跟好人独具的仁慈德性的不可见的热忱区别开来。”然而妨碍对谁是或谁不是被预定作经验判断的同样的谜也迫使信徒去焦急地等待教会的训令；因为上帝的预知和预定不仅远及他考虑选定去拯救的目的上，而且也远及他的施予使一种正义生活成为可能的手段上。^① 因此预定的甚至双重预定的学说并未削弱奥古斯丁关于圣事的学说，如同它曾削弱一些神学家的圣事学说一样。奥古斯丁关于教会的学说比他关于圣事的学说更多受到他的预定观的影响。那些“亲身参与圣事”^②的人应被看作基督的身体——教会，这决不是自明的。因为“在上帝的不可言喻的先见中，许多看来是界外的人其实是界内的，许多看来是界内的人其实仍是界外的；因此，真正的教会由“世界创立前已预定了一定数量的圣徒”组成，即使他们中有些人现在已沉湎于异端或腐化。^③ 由恩典预定和拣选的这些人属于上帝之城，跟下界不同，在这里的都是上界的居民。^④ 当这样去解释教会时，就有根据说，在上帝那里没有一个人是在教会团契之外的。^⑤

这种把教会解说为“预定了数量”的说法，显然也应是后来中世纪和宗教改革时期对制度化教会的驳斥内容之一，但在奥古斯丁神学中，这种说法恰恰起有相反的作用。它使奥古斯丁能接受以经验为根据的大公教会成员和会被拯救的那些伙伴之间的区别，而他同时坚持说，经验性的大公教会是唯一施予拯救

① *Aug. Ep. Joh.* 5. 6 (PL 35:2015); *Aug. Petil.* 2. 104. 239 (CSEL 52:155); *Aug. Corrupt.* 8. 17 (PL 44:926); *Aug. Persev.* 21. 56 (PL 45:1028); *Aug. Anim.* 3. 10. 13 (CSEL 60:370)

② *Aug. Petil.* 2. 108. 247 (CSEL 52:159)

③ *Aug. Bapt.* 5. 27. 38 (CSEL 51:294—95); *Aug. Corrupt.* 7. 16 (PL 44:925)

④ *Aug. Civ.* 15. 1 (CCSL 48:454)

⑤ *Aug. Bapt.* 4. 10. 14 (CSEL 51:239)

的教会；“因为正是教会产生一切”。^① 尽管上帝预定了“我们，在此刻每个人所是的基础上，问今天他们是否可以被看作教会的成员”。^② 人们应当到现在组成的教会中去期望恩典，期望指导，期望权威。那些接受“《圣经》为首要权威”的人也应当承认“那权威从基督降临(人间)起，经过使徒的奉行和经过众主教的合乎规定的继替，已保持到我们这个时代，并遍及全世界”。^③ 这种属于正统的大公基督教世界的权威，“由神迹肇始，由希望滋润，由普爱扩展，由古人确立”，是这样的强大有力，甚至足以使《圣经》的权威生效。奥古斯丁宣称，“就我而言，我不会相信福音，除非它由大公性教会的权威所倡议”。奥古斯丁同时显然区分开从不需要纠正而只需要听从的《圣经》的权威和后来主教的权威，主教需要由《圣经》的权威去纠正。不能从《圣经》去证实其主张的人“不必久久缠住我们”。^④ 但在《圣经》的权威和大公性教会(这权威是存在于内心之中的，但要高于其过去与现在多位主教的权威)之间不存在任何真正意义上的矛盾。人们可以在这里发现信赖的“权威的支撑点”，^⑤不是在上帝选民一伙的未知数量上，而是在基督的由使徒起始的后继者要求去建立的拯救机制上。

304

在那拯救的机制中，恩典的主要渠道就是圣事。人们在其中被“共同具有的表记或可见的圣事(aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio)”召集在一起，这是不管真

① Aug. *Bapt.* 1. 15. 23 (CSEL 51:167)

② Aug. *Bapt.* 4. 3. 4 (CSEL 51:225)

③ Aug. *Faust.* 33. 9 (CSEL 25:796)

④ Aug. *Ep. fund.* 4 (CSEL 25:196); Aug. *Ep. fund.* 5 (CSEL 25:197); Aug. *Bapt.* 2. 3. 4 (CSEL 51:178); Aug. *Bapt.* 7. 48. 95 (CSEL 51:367)

⑤ Aug. *Bapt.* 2. 8. 13 (CSEL 51:189)

伪的任何宗教团体所特有的;这些表记或圣事有无法估计的重要性。因为没有它们,虔敬行为就不可能臻于完善。^①这也以一种特殊的意义应用于教会,教会坚持作为其传统的一部分,除非受过洗礼,否则就不许进入教会的祭坛。奥古斯丁附和德尔图良所提出的见解,^②把洗礼赋予传统的果效:“对所有罪恶的一种绝对的”冲洗,“这罪恶不论是行为的、言语的还是思想的,不论是原有的还是后加的,不论是无意犯上的还是有意纵容的”;“一个人在他死时可以希求一种不朽生命的”确据;通过“重生的洗”的重生,作为圆满和永恒的重生的一个开端;以及圣灵的恩赐,尽管“没有(圣)灵,洗礼仍有可能存在”也是确实的。所有这些影响通过对婴儿的洗礼而被赐予,婴儿不会有天国,也不会有永恒的生命,“如果他们确实没有(上帝)之子,他们只有通过他的洗礼才会有他”。^③因此,教会敢于号召他们去配得上“信徒”的称号,没有任何一位真正忠诚的基督徒会愿意去拒绝他们。^④在《约翰福音》三章5节中耶稣对尼哥底母的说话,由保罗在《提多书》三章5节中的话进一步申述,意味着“没有人能进入上帝的天国,除非他沐浴在重生的洗中”。^⑤奥古斯丁的北非迦太基的基督徒“非常恰当地称洗礼只不过是‘拯救’,并且圣事中基督的身体只不过是‘生命’”。^⑥

① Aug. *Faust.* 19. 11 (CSEL 25:510)

② Aug. *Bapt.* 2. 14. 19 (CSEL 51:195); See pp. 163—66 above

③ Aug. *Pelag.* 3. 3. 5 (CSEL 60:490); Aug. *Pecc. merit.* 2. 31. 50 (CSEL 60:121); Aug. *Pecc. orig.* 39. 44 (CSEL 42:202); Aug. *Nat. et grat.* 53. 61 (CSEL 60:278); Aug. *Bapt.* 5. 24. 34 (CSEL 51:291); Aug. *Pecc. merit.* 1. 27. 42 (CSEL 60:40—41); Aug. *Pecc. merit.* 3. 2. 2 (CSEL 60:130)

④ Aug. *Pecc. merit.* 1. 25. 38 (CSEL 60:37)

⑤ Aug. *Anim.* 3. 11. 17 (CSEL 60:373)

⑥ Aug. *Pecc. merit.* 1. 24. 34 (CSEL 60:33)

奥古斯丁关于“圣事中基督的身体”的学说比起他关于洗礼的学说来不够明确,原因不在于他较少说起它(虽然他也许确实如此),而在于他没有同样详细地去说明它的内容。甚至那些解释奥古斯丁的人坚持说,奥古斯丁明确地主张基督的身体与血真正临在于圣餐礼上,而他的话仍是“费解的,除非他不仅使用现实的惯用语,也以一种现实的方式去理解它们”,这使人不得不承认“见于奥古斯丁的一些惯用语,几乎不能作轻易的解释”。^① 当奥古斯丁说到天使所演示的奇迹时,跟基督的身体与血临在祭坛作了比较,这无疑“是现实的语言”。^② 圣事中的临在足以“客观的”意指犹大——同样还有更新的不配受圣餐的人——接受的“仍然是主的身体和主的血”。^③ 在道成肉身中,基督“自人间显身于人间,因为肉身来自人间,并且他接受的肉身来自马利亚的肉身……他由于有肉身才在这里驻留,并为我们的拯救而给我们肉吃”。^④ 但在同一释义中,他继续把《约翰福音》第六章 63 节的意思解释为:“从精神方面去领会我说的话,你们并不是吃你们看到的这肉体,也不是饮我钉上十字架而流出的那些血”。^⑤ 奥古斯丁有名的惯用语,“你们为何准备你们的牙齿和你们的胃?真的,你们已吃了”,^⑥照其上下文来说,似乎并没有特别提到圣餐礼;但不久之后,当奥古斯丁断言,基督在“解释吃他的肉和饮他的血是什么意思”时,打算指“对于一个吃此食物饮此饮料的人来说,意味着他寓于基督之中又使基督寓于他之中”,^⑦他似

① Moriones (1961) 591; 599

② Aug. *Trin.* 3. 10. 21 (CCSL 50:149)

③ Aug. *Bapt.* 5. 8. 9 (CSEL 51:270)

④ Aug. *Ps.* 98. 9 (CCSL 39:1385)

⑤ Aug. *Ps.* 98. 9 (CCSL 39:1386)

⑥ Aug. *Ev. Joh.* 25. 12 (CCSL 36:254)

⑦ Aug. *Ev. Joh.* 26. 18 (CCSL 36:268)

乎已想到这层意思。同样,他可能把“他的身体与血的形象”说成基督所交托的内容,并在主的晚餐的设立中交托他的门徒。^①

306 所以,把一种经院的化体教义(doctrine of transubstantiation)或把一种新教的象征主义教义归于奥古斯丁是不妥当的,因为他并未主张这两种教义——而这两种教义却都可以引用他的权威。讨论奥古斯丁是否像经院学者那样列数了七件圣事还是像新教徒那样只列数了两件圣事决不是无聊的。奥古斯丁或多或少把“圣事”(Sacramentum)用作“符号”(Signum)和“符号形式”(Signaculum)的同义词。符号是“这样一种东西,在它对感官产生的印象之外,作为本身的结果,引起其他某种东西进入心灵”;但当符号有关于神圣事物时,它们就称作圣事。比如,主祷文可以称作一种圣事。圣事的重要既不在于它们的定义也不在于它们的数目,而在于它们由上帝指定作为恩典传达者的功能。“除了由于基督和教会的任命并通过圣事使人们成为信徒外,没有任何别的有效手段去造就基督徒和宽恕罪恶”,并且“没有洗礼和主的身体与血,任何人都不可能期待拯救或永生。”^②

把奥古斯丁解释为关于恩典和恩典手段的经院教义或新教教义的支持者可以解决他的思想与语言的前后矛盾,而且也可以解决恩典的悖论。恩典的至高无上性,及其在预定教义中不可避免的推论,会使恩典成为实现上帝的目标所伴随的手段。恩典的必要性及其所认定的,即不敬神的行为不能保证永生,都可能使一种正义生活的要求和消除道德不安相对化。^③ 恩典的

① Aug. Ps. 3. 1 (CCSL 38;8)

② Aug. Doctr. christ. 2. 1 (CCSL 32;32); Aug. Ep. 138. 7 (CSEL 44;131); Aug. Serm. 228. 3 (PL 38;1102); Aug. Pecc. merit. 3. 12. 21 (CSEL 60;149); Aug. Pecc. merit. 1. 24. 34 (CSEL 60;34)

③ Aug. Spir. et litt. 27. 48 (CSEL 60;202)

中保,及其强调有义务去奉行教会的崇拜与圣事,可以用建立在崇拜活动基础上的正义去取代建立在道德活动基础上的正义。这些可能性都一一存在于奥古斯丁神学之中,并且每一可能性都出现在随之而来的奥古斯丁主义史中。但奥古斯丁设法把奥古斯丁主义者常常倾向于分离的东西结合在一起。即使不总在他的神学中,也在他的崇拜与布道中,无上的必要的和中保的恩典的悖论超越了它所固有的选择。因此,他会写道:“由于律法是对罪的认识,由于信仰是获得抵制罪的恩典,由于恩典是治愈灵魂的罪恶过错,由于灵魂的健康是意志的自由,由于自由意志是对正义的爱,由于对正义的爱是律法的履行。因此,如同律法不是凭空制订的,而是通过信仰制订的,由信仰而执行律法才获得恩典;同样,自由意志也不是凭空形成的,而是通过恩典确立的,由于恩典,才由衷去爱正义,从而矫治了意志”。^① 这些根本不同的要素可以结合在一起,因为“我这里按它们前后环节连接起来的所有阶段,在《圣经》中有各自不同的特有表达”,而奥古斯丁试图像《圣经》本身那样具有综合性。他承认由神学去表达这种无所不包的局限。奥古斯丁说,他在论述三位一体的书中的思考和论辩“以祈祷结尾要比以争论结尾”可能“更好”。^② 然而,这也是他在神学中的目标,尤其是在神学争论过程中,他不得不去审察解说,以及去锤炼发挥的他有关恩典和恩典手段的观点的目标。

307

三、恩典和完善

上面所概要介绍的奥古斯丁有关恩典的主张,可能会使人

① Aug. *Spir. et litt.* 30. 52 (CSEL 60:208)

② Aug. *Trin.* 15. 27. 50 (CCSL 50:533)

对其结构产生比实际更连贯和匀称的印象。奥古斯丁本人在争论中常常被迫声称,从他皈依基督教起,他的主张始终如一。但在他的思想中仍有许多前后矛盾和变化。^① 他自己在约写于死前四年的《回忆录》(*Retractations*)中,不仅为他的许多著作辩护,而且也纠正了其中的一些思想与表述。甚至在激烈的论战中,他也完全抛弃了“想或说我的著作已没有任何错误”的念头,他承认早先在关于信仰是否上帝所赐这个问题上犯有非常致命的错误。^② 他通过更仔细的审察,最终改变了对许多问题的想法;“他一生中每一新时期都是由对《圣经》的更新更深研究开始的,这是奥古斯丁的特点”。^③ 但在磨炼他思想的过程中,同样有效的推动力是他所卷入的各种大小不等的神学论战。他承认,人身攻击会使“心情舒畅地从事《圣经》教义的探讨”变得几乎不可能;^④但他也规劝持异端者跟他一起去探索真理,“就当双方都不知道它”,^⑤他还从《圣经》中得知,世上必定要有异端,“所以我们才可以从敌人那里受到教育。”^⑥

308

在反对奥古斯丁为之辩护的大公性信仰的众多“异端”中,有两个首恶的异端,^⑦它们是多纳图主义(Donatism)和贝拉基主义(Pelagianism),这两个异端都论及恩典的教义,特别论及恩典与完善的关系。多纳图主义告诫说,恩典经由教会和圣事的中介,在圣事的执行人因严重堕落而丧失其基督徒的完善时就会失效。贝拉基主义强调,人类仍同样面临亚当所面临的在

① *Aug. Jul.* 6. 12. 39 (PL 44:843); *Aug. Retract.* (CSEL 36)

② *Aug. Bapt.* 5. 17. 23 (CSEL 51:282); *Aug. Praed. sanct.* 3. 7 (PL 44:965)

③ Hofmann (1933) 77—78

④ *Aug. Ep.* 73. 1 (CSEL 34:264)

⑤ *Aug. Ep. fund.* 3 (CSEL 25:195)

⑥ *Aug. Ep.* 185. 2 (CSEL 57:2)

⑦ *Aug. Haer.* (CCSL 46:286—345)

罪恶与完善间的选择,所以,恩典是有帮助的,但并非像奥古斯丁所称的那样是必要的。在年代学上,这两次论战几乎全不交错。奥古斯丁反多纳图主义的事实曾一再被详细称说,并在411年五月的迦太基会议(Conference of Carthage)上成了教会的正式训导,而他反对贝拉基主义的许多论文,其中第一篇《论罪的功过和赦免》(*On the Merits and the Remission of Sins*)写于411年或412年,这两次论战之间的联系不仅在年代学上是微乎其微的,而且在逻辑上也是微乎其微的。“关于罪与恩典的教义以及关于教会的教义是彼此完全独立地展开的……在跟多纳图派论战前就开始写作的书中,……未见有把教会强调成有特殊意义的拯救界域;在反多纳图派的著述中,未见有为关于教会的教义而特别运用原罪教义”。^①在这两者之间明显缺乏相互的参照。在反贝拉基派的著述中,^②对多纳图主义的偶尔提及中好像只有一处得出一个意味深长的相似点:贝拉基被指责曾说过:“‘这里(人间)的教会是没有污点或错误的’。正是在这个问题上,多纳图派在讨论会中也常跟我们发生冲突。在他们看来,我们通常特别强调恶人跟好人相混杂,就像麦壳跟麦混杂一样,这一想法是由打谷场的隐喻引发的。我们可以把这同一说法用来回答我们现在的对手(贝拉基派)。”^③

309

恩典和完善的关系,比起奥古斯丁对贝拉基主义的论战来,他在对多纳图主义的争论中有不同的解释和不同的考虑。除了由多纳图主义提出的教会组织、宗教迫害、甚至社会对抗和宗族对抗诸多问题外,教义方面的主要问题有:恩典和完善之间有什么

① Reuter (1887) 15

② Aug. Anim. 3. 2. 2 (CSEL 60:360); Aug. Jul. 1. 3. 7; 3. 1. 5 (PL 44:644; 704)

③ Aug. Gest. Pelag. 12. 27 (CSEL 42:80)

么因果联系?或者,教会的统一和教会的圣洁之间有什么因果联系?多纳图派对这个问题的回答是简单的,至少乍看起来是连贯的。培提利安(Petilian)说,“由于伤害了那些圣洁者,你们割断了整体的联结”。^①多纳图派和奥古斯丁一样坚持只能有一个教会。多纳图派也自称是“大公性的”,他们否认任何他人是“大公性的”。^②但他们让教会的统一和大公性取决于其先在的圣洁。所以他们要求,教会要清洗那些在迫害之下犯有背叛信仰之罪的圣职人员和主教。只有那种教会才是真正的教会,在这样的教会中,“圣徒相通”是名副其实的、完善的圣徒间的相通。而符合此条件的唯一教会是多纳图派教团;惟有它是真正统一的,因为惟有它是真正圣洁的。同样,惟有它才有圣事。多纳图派的一位主教说,“只有本属教会的洗礼;哪里没有教会,那里也就不可能有洗礼”。^③教会的主教因背教这一不可饶恕的罪所致的道德败坏,使他们所执行的圣职失效,他们的圣职人员所主持的洗礼也失去功效,使教会丧失其必要的圣洁,从而促成教会的堕落。多纳图派以要求圣洁为名义,感到有必要将自己跟一大批自称大公性基督徒的人分离开来;因为在多纳图派基督教会跟(大公性)魔鬼会堂之间不可能有任何伙伴关系。^④

奥古斯丁给予这种指责的回答是强调预定的奥秘,^⑤由此,一些表面看来不是一个教会内的人,“已注定他们最终会是成员的”。^⑥这里,基督徒打算去期待人们属不属于施恩典的真正教

① ap. Aug. *Petil.* 2. 105. 240 (CSEL 52:155)

② Aug. *Petil.* 2. 58. 132 (CSEL 52:94)

③ ap. Aug. *Bapt.* 7. 31. 60 (CSEL 51:360)

④ Aug. *Bapt.* 7. 24. 46 (CSEL 51:357)

⑤ See pp. 297—98 above

⑥ Aug. *Bapt.* 4. 3. 4 (CSEL 51:225)

会的征兆,是奥古斯丁预定说的一部分。但圣职人员和主教的圣洁与完善不可能是这里所说的征兆,如北非教会传统所相信的那样。奥古斯丁在驳多纳图派培提利安的论著中,短短几章篇幅中就几乎有二十几次问道:“假若提出我们所指望的圣洁之人的道德心,那么应当寻找什么办法去净化受洗的人,当施洗者的道德心受玷污而受其亲手洗礼的人又一无所知时?”一直到历史终结死劫到来时,“教会要完全没有污点、缺点或任何这类缺憾,这一天是根本不会到来的”。^① 所以,没有一个人能变得完善和圣洁,“只要他离开”基督的“身体的整体的话”。^② 因此,“就像在大公教会中有非大公性的东西一样,同样,在大公教会之外,也会有是大公性的东西”。不论是经验的大公教会有邪恶的存在,还是离此教会有正义存在的可能性,都不能成为“普世基督教的公敌”图谋永久分裂得逞的理由。^③

同时,大公性教会现有的统一也不可成为教会卸去朝那种完善高度努力之责的理由,那种完善是在现有历史条件下因恩典而有可能去达到的完善。奥古斯丁不希望把他的意思理解为“应把教会的惩戒撇在一边,并允许任何人无法无天随心所欲”。^④ 为驳斥对大公教会的主教不道德行为的种种特别指控,奥古斯丁强调,多纳图派的指控仍然是无事实根据的;^⑤ 事实是,大量因种种罪错而被大公教会废黜的免职的主教和圣职人员是“基督的坚贞的、勤勉的和节俭的仆人”仍实施逐出教会惩戒的明证。^⑥ 但实际

① Aug. *Petil.* 3. 15. 18 (CSEL 52:176); Aug. *Ep.* 185. 38 (CSEL 57:34)

② Aug. *Ep.* 185. 42 (CSEL 57:36)

③ Aug. *Bapt.* 7. 39. 77 (CSEL 51:363); Aug. *Petil.* 1. 18. 20 (CSEL 52:16)

④ Aug. *Petil.* 3. 4. 5 (CSEL 52:166)

⑤ Aug. *Petil.* 2. 36. 84 (CSEL 52:69)

⑥ Aug. *Petil.* 3. 37. 43 (CSEL 52:197)

311

上,奥古斯丁把逐出教籍——因此属包括其主教和圣职人员在内的教会成员的道德问题——归于教规的领域而不是教义的领域。私下的或公开的罪恶,实际上都是对教会有害的。但本人不够完善的主教,由他执行圣事所传达的恩典,并不会因此失效,因为严格说来,这圣事决不是他的而是属于教会的——以及基督的。尽管洗礼由一位堕落的主教执行,但教会并未堕落,洗礼并未堕落,而且洗礼并未消失。普世教会在主祷文中继续祈求:“饶恕我们的罪过。”^①

教会的完善和圣洁不是其个别成员或圣职人员的圣洁,而是圣事所施恩典的圣洁。诚如在奥古斯丁以前与多纳图派论战中的前辈奥珀塔图斯(Optatus)所说,“教会是一体的,它的圣洁是由圣事造成的。这种圣洁不是以个人的纯粹去估量的”。^②奥古斯丁胸有成竹地把这一观点引向其逻辑结论。洗礼“属于基督,不论它可能由谁来施行”。^③他宁愿留下一些有待决疑的问题交地区性会议或大公会议去决定;但即使他缺乏主见,他“也会毫不犹豫地,所有人,不论是在什么地方从什么人那里接受洗礼,只要洗礼是由福音圣言祝圣,并由他们带着某种程度的信仰毫无虚伪地接受的,就都是受过洗礼的”。^④这种解说使教会的圣洁成为无偏见的和神圣的,圣事所赐的恩典超越了圣事执行者甚至领受人的完善;“圣事的名副其实与圣洁(并不取决于)圣事领受人信仰什么和他持有什么信念”。^⑤换句话说,作为一个道德条件的完善不是教会的基本要素,而是由教会在

① Aug. Ep. 185. 39 (CSEL 57:35)

② Optat. Donat. 2. 1 (CSEL 26:32)

③ Aug. Bapt. 6. 10. 15 (CSEL 51:309)

④ Aug. Bapt. 7. 53. 102 (CSEL 51:373—74)

⑤ Aug. Bapt. 3. 14. 19 (CSEL 51:208)

上帝恩典的依据中派生的。

另一方面,统一不是漫长进展的最终结果,而是恩典的直接与必然的结果。“如果洗礼是领受恩典的圣事,而恩典本身是罪过的消除,那么洗礼的恩典就不会出现在异教徒之中(尽管异教徒也有洗礼)。因此有唯一的洗礼和唯一的教会,恰如有唯一的信仰一样”。^① 威胁到教会的一种罪过不是通奸,甚至也不是主教个人的背教,而是分裂。^② 拉丁词 *traditor* 指“交出者”,它有或是作为“叛徒”或是作为“传达者”的双关意思,奥古斯丁论证说,作为“交出基督的”叛徒犹大的真正继承人不是在宗教迫害时代把一部《圣经》交给罗马士兵的那位主教,而是“不让自己专注于使整个世界跟基督一起”的人,并因此是一个真正“叛徒”的人,换句话说,是背叛教会大公性统一的人。^③ 关涉到完善的要害是对似乎通过教会及其圣事传达的恩典的承诺。在这统一的教会内足以将有形教会“被玷污的现实”引向更趋近于似乎属于上帝的精神与意志的完善中的教会。^④ 或者,像奥古斯丁绘声绘色地在一段概述他关于恩典与完善的神学的结论中所提出的,这与教会及其圣事有关:“回到教会去。你们曾伤害的那些人,由恩典的救治而治愈。你们所杀死的那些人,由仁爱的生命而复活。兄弟间的友好有巨大力量取得上帝的好感。主说:‘若是你们中间有两个人在地上,同心合意的求什么事,我在天上的父,必为他们成全’。^⑤ 若真是二个人,那要有多少二个人啊! 让我们一起拜倒在主面前。你们跟

312

① *Aug. Bapt.* 7. 19. 37 (CSEL 51:355)

② *Aug. Petil.* 3. 32. 37 (CSEL 52:192)

③ *Aug. Petil.* 2. 8. 20 (CSEL 52:32)

④ K. Adam (1954) 223

⑤ *Matt.* 18:19

我们共为一体;让我们跟你们分担你们的悔悟;并让仁爱盖过众多的罪恶。”^①

313 在就圣事的恩典和完善的关系上发生冲突的这段期间“(教会和宗派的)问题首先突显在奥古斯丁和多纳图派有关圣事—教阶制的(sacramental-hierarchical)教会概念的对立上”。^②而这个问题由恩典客观性的一种教义去解释,这种教义在大公基督徒中,特别在西方基督徒中,可能是规范的,因为它已有一千多年的历史。如果任何人在此生都能得以完善,那也只能来自自由教会及其圣事传递的恩典,所以,为了教会的圣洁而放弃教会的统一,那无异于自我作践。这样,奥古斯丁的恩典神学在本性与恩典的关系被作为一个主要的教义问题提出之前,不得不先受如下原理的制约:圣事特别是洗礼的功效,要由对法令的绝对执行(因功成效 *ex opere operato*)来保证,而不是由法令执行人的作用(因人成效 *ex opere operantis*)来保证。从一个角度看,这保证了上帝主动的优先权,因为正是上帝,而不是主教或教士,施行洗礼、任命和施予圣事的恩典。与此同时,领受恩典者,不论他是受洗者还是任命圣职的候选人,都要主动的参与圣事及圣事对恩典的施予。所以,从另一个角度看,他(除了婴儿洗礼的场合)也有他的主动。并且,就像中世纪神学一再论证的,因功成效的教义可以成为确保在上帝与人的关系中将决定性作用归因于人的主动性的依据;人准备好接受圣事的完善状况可以决定他得到的恩典。

奥古斯丁所面对的贝拉基主义,似乎是一种赋予人自决能力的神学,它声称在没有恩典的今生中也有可能达到无罪的完

① *Aug. Bapt.* 2. 13. 18 (CSEL 51:194)

② Troeltsch (1960) 333

善；并且，奥古斯丁在跟贝拉基派论战中的态度受西方的恩典必要性观点的影响，其深刻程度，就像他在跟多纳图派论战中的态度受西方的恩典中介观点的影响一样。在贝拉基主义的三位宗师中，贝拉基本人“在很大程度上对信条不感兴趣”；^①埃克拉农的尤利安(Julian of Eclanum)是“贝拉基信条”的“设计者”，^②并且是奥古斯丁的对手中“最后的或许也是最难对付的”；^③而塞莱斯蒂乌斯(Celestius)在奥古斯丁看来似乎公开宣讲了贝拉基真正的但未公开承认的学说。^④应当把贝拉基有关宗教与道德的言论跟奥古斯丁在著述中对它们的曲解区别开来，并且应当考虑到贝拉基和贝拉基派的差异。不过，决定奥古斯丁反贝拉基派的论战以及决定拉丁教会作信条上的系统表述的，正是作为一种教义选择的贝拉基主义。这里也像在其他信条上的争论一样，或许已形成了不公正，但这是历史所造成的不公正。

恩典与完善的关系对贝拉基派关于人的学说是十分重要的，并且至少完善是以《马太福音》五章 48 节的这一《圣经》训言去命令的，“如果基督知道，他所责令的事无法实现，他就不会发布这一命令”。^⑤一条圣训的发布意味着所受训令者有能力去执行命令。不仅山上宝训，而且《旧约》中的道德宣讲，都表明“凡被杀的都因本身的罪”，而且一个人有能力响应上帝的圣训，并且假使他做不到的话，就应当被看作是个人的责任。^⑥在这种对责任心的强调中，信仰表现出显著的作用。上帝“打算只用

314

① Loofs (1904) 764

② *Aug. Jul.* 6. 11. 36 (*PL* 44:842)

③ Bonner (1963) 344

④ *Aug. Pecc. orig.* 6. 6 (*CSEL* 42:170)

⑤ *ap. Aug. Pecc. merit.* 2. 15. 22 (*CSEL* 60:94)

⑥ *ap. Aug. Perf. just.* 3. 6 (*CSEL* 42:7); *Deut.* 24:16; *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 3. 13 (*PL* 45:1252)

信仰去拯救那些他预先知道他们会予以信奉的人”。^① 信仰被理解成是称义的原因,因为信仰给予过去的罪以宽恕,为现在提供辩护,又为将来的善事作好准备。上帝宣判那些单纯以惟独信心(Sola fide)的方式去使愿意皈依的邪恶人为无罪,并以“惟独信心”去宽恕其罪恶。《圣经》中的圣训和告诫也由圣徒的榜样作左证,从埃布尔和以诺到约瑟和约翰,“他们不仅没有罪恶地生活着,而且据说过着圣洁的生活”。圣母马利亚是一个特殊的例子,“我们因她而不得不承认她那没有罪恶的虔诚”。^② 奥古斯丁也不得不承认这一点,“由于主的荣誉”,甚至拒绝提出她所牵涉到的罪恶问题;“因为从主那里,我们知道为克服每一细节的罪恶而赐予她的恩典是多么的充裕,这使她有幸怀孕生下肯定没有任何罪恶的他”。^③

贝拉基派对恩典悖论的解析是以对恩典的一种定义为基础的,这定义根本不同于奥古斯丁的定义,而争端也就出在这里。^④ 贝拉基据说是“对上帝的恩典表示怀疑的”。他有关恩典的论文给人的印象是详细陈述了“本性的功效与能力,而几乎没有论述其他任何论题,同时,他让上帝的恩典看上去几乎全在这种本性的功效与能力”。^⑤ 似乎从这篇论著中,“他以每一可能的理由去为跟上帝的恩典形成对比的人的本性辩护,由此邪恶的人才被释罪,由此我们才是基督徒”。^⑥ 贝拉基因否认恩典

① Pelag. Rom. 8. 29 (Souter 2; 68)

② Pelag. Rom. 4. 6 (Souter 2; 37); Pelag. Rom. 4. 5 (Souter 2; 36); Pelag. ap. Aug. Nat. et grat. 36. 42 (CSEL 60; 263); Pelag. ap. Aug. Grat. Christ. 48. 53 (CSEL 42; 164)

③ Aug. Nat. et grat. 36. 42 (CSEL 60; 263—64)

④ Aug. Persev. 20. 53 (PL 45; 1026)

⑤ Aug. Gest. Palag. 22. 46 (CSEL 42; 100); Aug. Grat. Christ. 35. 38 (CSEL 42; 154)

⑥ Aug. Retract. 2. 68 (CSEL 36; 180)

“既不是包括其自由意志的本性，也不是对律法的认知，也不仅仅只是罪恶的宽恕，而只是我们一切行为所必要的”而受指责。^①对于这种指责，他的回答是把不犯恶的能力归因于“本性的必然性”，并因此归因于作为“本性创造者”的上帝。“要是真像所说的那样没有上帝的恩典，又怎么证明那恩典是专属上帝的呢？”恩典是生活中每时每刻都必需的，实际上是任何活动所必需的，谁否认这一点，谁应当受诅咒。^②

315

在贝拉基看来，恩典有四重内容：教义和启示；透过奖罚以对未来的揭示；魔鬼陷阱的展示；以及“阐明天界所赐种种无法表达的恩典”。^③这恩典并不等同于本性、律法或创造，所有这些只是恩典的组成因素。“我们承认基督多方面的恩典。其中首要的恩典是，我们被从无中造出，其次的恩典是，我们因理性而优于那些光凭感觉生活的人”。^④任何对本性的蔑视同时也是对恩典的蔑视。奥古斯丁和贝拉基都主张把恩典说成是完善所必需的；^⑤但奥古斯丁注意到恩典还包括善的认识，行善的快乐和决意为善的能力，而在贝拉基看来，这“能力(可能)”来自上帝，但不论是“意愿(velle)”还是“行动(esse)”都取决于人的自由决定。^⑥

按这种方式去解释恩典与本性、完善与正义，原罪的教义就是荒谬和不合理的。这是对上帝的公义的亵犯，“没有上帝的公义就根本没有神性”。^⑦这其实是假借恩典的名义宣示一种新

① *Aug. Gest. Pelag.* 31. 56 (CSEL 42:110)

② *Pelag. ap. Aug. Nat. et grat.* 51. 59 (CSEL 60:276); *Pelag. ap. Aug. Grat. Christ.* 2. 2 (CSEL 42:125)

③ *Pelag. ap. Aug. Grat. Christ.* 7. 8 (CSEL 42:131—32)

④ *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 1. 94 (PL 45:1111)

⑤ *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 3. 189; 3. 196 (PL 45:1330; 1331—32)

⑥ *Aug. Grat. Christ.* 3. 4—4. 5 (CSEL 42:127—28)

⑦ *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 1. 38 (PL 45:1064)

的命运学说,因为除非上帝给人以新的爱好去抵制他的意愿,否则他就只可能犯恶。但这种罪恶观使人没有能力去赎罪。^① 要作说明的不是因亚当的堕落而是因结婚和性交的种族繁衍所传播的罪。由于罪“因摹造而继续,因意欲而犯患,因理性而受责,因律法而暴露,因公义而受罚”;^②如果原罪的教义占优势的话,那么这些说法都不可能成立。原罪的教义是自相矛盾的。“如果罪是天生的,犯罪就不是有意的;如果犯罪是有意的,罪就不是天生的。这两种解说就像必然与(自由)意志一样彼此对立”。^③ 即使在犯罪之后,意志也依然像犯罪前一样自由,因为人依然有“犯罪或抑制犯罪的可能性”。^④ 这种关于罪的教义被塞莱斯蒂乌斯顺便概括在他六个主题系列中:“亚当是作为人被造的,不论他犯不犯罪都终有一死;亚当的罪只害及他自己,而不害及人类;律法导致(天)国,就像福音导致天国那样;即使在基督降临前也有无罪之人;新生婴儿处于跟犯罪前亚当同样的状态;整个人类不因亚当的死与犯罪而死,也不因基督的复活而重生。”^⑤

316

这可能更多要求同时代东方神学家的支持,也要求传统的支持。^⑥ 更重要的是,这跟一种无懈可击的三位一体正统观念联系在一起。贝拉基承认:“我相信同一实体的三位一体,我也按神圣大公教会的训导去看待一切”。^⑦ 在发生有关恩典与罪

① ap. Prosp. *Ep. Ruf.* 3. 4 (PL 51:79); ap. Aug. *Pelag.* 2. 5. 10 (CSEL 60:469); ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 3. 188; 3. 208 (PL 45:1329; 1335)

② ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 2. 74 (PL 45:1173)

③ ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 4. 93 (PL 45:1393); ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 1. 91 (PL 45:1108)

④ ap. Aug. *Jul. op. imperf.* 1. 78 (PL 45:1102)

⑤ ap. Aug. *Gest. Pelag.* 11. 23 (CSEL 42:76); ap. Aug. *Pecc. orig.* 11. 12 (CSEL 42:137—74)

⑥ ap. Aug. *Gest. Pelag.* 11. 25 (CSEL 42:79—80)

⑦ ap. Aug. *Gest. Pelag.* 19. 43 (CSEL 42:99)

的论战的论战之前,他曾写过一篇《论三位一体的信仰》(*On the Faith of the Trinity*)的论文。^① 贝拉基以主张“正确信仰”著称。塞莱斯蒂乌斯也曾全神贯注地背诵过信经,“从头至尾地由一个上帝神性的三位一体到死后的复活”。^② 如果检验正统观念的标准是坚持关于三位一体和基督位格的正确信仰,那么,把这种罪与恩典的学说称为一种“异端”是不正确的。^③ 那些在这一领域中坚持错误学说的人应当被谴责“为愚蠢,而不是持异端者,因为在这方面根本就没有什么信条作定论”。^④ 要讨论的问题不是正式颁布的信条问题,而是这一领域一直存在的意见分歧。塞莱斯蒂乌斯声称,“如果任何问题都在信仰范围外提出,对这些问题,众人就会七嘴八舌,各有所见,那么我决不敢利用任何信条擅作决断,仿佛我自己已拥有决定性权威似的;但我不论从先知和使徒的源头那里获得什么,我却显得满意放心……所以,假使作为人的我们,由于我们的无知而有什么过错引起我们恐惧不安的话,都是可以纠正的”。^⑤ 这些争论的问题属“疑惑不定的问题,并不属异端的问题(*quaestionis, non haeresis*)”。^⑥ 在这些悬而未决的问题中,就有诸如罪恶经种族繁衍而传播等令人困惑的难题。

但《尼西亚信经》作为权威的三位一体正统观念,也有这样的声明:“为罪的宽恕,我们认信(拉丁文本为“我认信”)这一洗礼。”^⑦到公元5世纪上叶为止,作为一条教规,这是指婴儿的洗

① Gennad. *Vir. ill.* 43 (TU 14- I :77); Aug. *Ep.* 186. 1 (CSEL 57:45)

② Aug. *Pecc. orig.* 23. 26 (CSEL 42:185)

③ ap. Aug. *Gest. Pelag.* 34. 59 (CSEL 42:115)

④ ap. Aug. *Gest. Pelag.* 6. 16 (CSEL 42:69)

⑤ ap. Aug. *Pecc. orig.* 23. 26 (CSEL 42:185)

⑥ ap. Aug. *Pecc. orig.* 4. 3 (CSEL 42:169)

⑦ *Symb. Nic. -CP* (Schaff 2:58)

317 礼。这一教规受到高度重视,以致有关恩典与完善的论战双方都不得不肯定这一做法的合法性,实际上就是肯定这一做法的必要性。^① 按照奥古斯丁的说法,婴儿的洗礼是“普世教会看作由传统传下的做法”。^② 在埃克拉农的尤利安看来,这一做法也是绝对必要的;塞莱斯蒂乌斯也许“在胁迫之下”宣称:“我曾一再说,婴儿需要洗礼,并且应该受洗”;而贝拉基很可能表白过,“婴儿应当受洗,这样他们就能在天国中跟基督在一起”。^③ 但在这些支持婴儿洗礼做法的声明变得更加具体时,两种见解的差异就更显而易见。显然,“婴儿受洗并非旨在获得罪的宽恕,而是旨在使他们能在基督那里得以圣洁”的说法最先使奥古斯丁怀疑到,有些人关于原罪的学说出了某些差错。^④ 贝拉基后来重申,他对婴儿洗礼的支持,他诘问说:“谁如此邪恶,以致不让婴儿受洗和在基督那里重生,而想把他们逐出天国?”^⑤ 埃克拉农的尤利安主张说,即使婴儿生来就是善良,他们也应当受洗,因为通过洗礼的新生和被接纳为上帝的孩子,会使他们变得更好。^⑥

因此,像奥古斯丁指出的,“他们甚至永远不会否认婴儿不受洗就不能进入天国。但这并非问题所在;我们的讨论所关注的是除去婴儿的原罪”。^⑦ 奥古斯丁赞同西普瑞安对婴儿洗礼的解释,他坚持说,只有西普瑞安的原罪学说可以公允评判这一

① *Aug. Bapt.* 4. 24. 31 (CSEL 51:259)

② *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 3. 149 (PL 45:1308)

③ *Aug. Ep.* 157. 22 (CSEL 44:471); *ap. Aug. Pecc. orig.* 4. 3 (CSEL 42:169); *ap. Aug. Pecc. merit.* 1. 30. 58 (CSEL 60:57)

④ *Aug. Pecc. merit.* 3. 6. 12 (CSEL 60:139)

⑤ *ap. Aug. Pecc. orig.* 18. 20 (CSEL 42:180—81)

⑥ *ap. Aug. Jul. op. imperf.* 3. 151 (PL 45:1308)

⑦ *Aug. Pecc. orig.* 19. 21 (CSEL 42:181)

做法的含义。在就基督神性问题展开的争论中,双方都承认崇拜基督的合法性,但他们却对这种崇拜所归的基督的神性内容持有不同看法;双方最终议定,既要为这种崇拜辩解,又不致损害出于《圣经》的一神论,其唯一途经就是认信“他(基督)跟圣父是本体同一的”。同样,贝拉基派承认婴儿为“赎罪”而受洗,这跟他们的人类学基本上是相抵触的,而奥古斯丁的理论则为一种不变的圣事实践提供一种神学的辩解。^① 原罪学说、堕落学说、罪恶传递学说以及恩典必要性学说看来都是为了理解婴儿的洗礼,以及为了说明可能处于亚当境遇的人们总是作亚当的选择的统计规律性。因此,在418年五月一日迦太基宗教会议的八条教会法规中,针对贝拉基主义的是这样的敕令:“任何人,凡否认新生婴儿应受洗礼的或者他们的受洗是为求得罪的宽恕,而这种罪并不带有任何可由新生儿施洗去抵赎的来自亚当的原罪,因此,作为结果,他们‘为求得罪的宽恕’的洗礼方式就被理解为不是真实的而是虚伪的——就诅咒他”。^② 而在431年的以弗所宗教会议上,以塞莱斯蒂乌斯为代表的贝拉基主义被谴责为一种异端。^③

318

四、本性的天赋和外加的恩赐

对贝拉基主义的正式谴责并不等于对奥古斯丁主义的无条件认可,奥古斯丁主义由于构想了包括预定罚入地狱在内的预定学说和恩典不可抗拒性学说,竟而在许多方面超出了西方神

① Aug. *Ep.* 175. 6 (CSEL 44:660—62); Aug. *Pecc. orig.* 19. 21 (CSEL 42:181); Aug. *Serm.* 294 (PL 38:1335—48)

② Syn. *Carth.* (418) *Can.* (Mansi 3:811)

③ CEph. (431) *Anath.* (ACO1— I —3:27)

学的传统(更不必说东方的传统)。甚至那些参与反对贝拉基的人也拒不赞同这种预定的恩典学说所采取的极端方式。^①为此,热衷于为每一学说主张贴上宗派标签的人,发明了半贝拉基主义(Semi-Pelagianism)的称法来称呼这些人,但这称法甚至比大多数这类称法更加无用。奥古斯丁本人承认,那些不赞同他的预定观的人是“我们的弟兄”,他们接受原罪与恩典的学说“足以把他们跟贝拉基派的错误区分开来”。^②这些弟兄主张,拯救不是“由于人们自己的活动而是由于上帝的恩典”。^③他们除了对预定有关的问题外,在任何学说问题上都赞成和依从奥古斯丁的主张。^④实际上,他们是“我们同一身体的成员,并跟我们分有基督的恩典(concorporales et comparticipes gratiae Christi)”。^⑤他们说,自己正行驶在锡拉岩礁和卡律布狄斯大漩涡(Scylla and Charybdis)*之间,并且他们强调,他们的主张不应混同于“一些人褻渎的见解,这些人把一切都归因于自由意志,并主张上帝的恩典要按人的功过去施予”;因为他们无保留地坚称,“上帝的恩典充盈淌溢”。^⑥尽管他们批评奥古斯丁,但他们并不否认,由于亚当的堕落,人的本性已失去自身的力量(virtutes),只有恩典才能使之恢复。^⑦

319

与奥古斯丁对立的这种主张在公元6世纪获有“半贝拉基

① Faust. Rei. Grat. 1. 1 (CSEL 21:6—12)

② Aug. Praed. sanct. 1. 2 (PL 44:961)

③ Prosp. Ep. Aug. 3 (PL 51:69)

④ Prosp. Ep. Aug. 9 (PL 51:74)

⑤ Prosp. Coll. 1. 2 (PL 51:217); Faust. Rei. Grat. 1. 1 (CSEL 21:7)

* 语出自荷马史诗《奥德赛》,原为奥德赛及其伙伴渡河时侵袭他们的两只妖怪;在正文中有进退维谷的意思。——编注

⑥ Cassian. Coll. 13. 7 (SC 54:176)

⑦ Prosp. Resp. Gen. 3 (PL 51:190)

派”的称号,但早在公元5世纪,奥古斯丁的支持者就称其为“贝拉基派异端的残余(Pelagianae pravitatis reliquiae)”。^①这一称法通常涵盖了从公元5世纪到公元6世纪的一个神学家群体,其中最重要的有卡西安(John Cassian),莱兰的樊尚(Vincent of Lerins)和利兹的福斯图斯(Faustus of Riez)。在跟这些人相对立的奥古斯丁的拥护者看来,断言因原罪的缘故,恩典是必要的,同时又拒绝由此所推论的预定学说,似乎是自相矛盾的。“他们是否打算让自己的见解不受谴责,却又否定公认的某些方面?”^②这恰正是他们所打算的。被公认为大公性的主张,不仅有宗教会议所肯定的教义,而且还有奥古斯丁个人的理论,阿基坦的普罗斯珀(Prosper of Aquitaine)发现,这一看法“既跟持异端者不相一致,也跟大公信徒不相一致”,^③却跟与此双方意见不一的第三方相一致。他由此推论出,对恩典的这两种不相一致的解说不可能兼容并存。“如果这两种学说必须在同一教会中宣讲,使它们既不相互排斥而相互依从,那么,我们也许就会接受贝拉基派的见解,而贝拉基派也就会接受我们的见解”。但这种妥协和解不应当理解为贝拉基派成了大公信徒,而大公信徒成了贝拉基派。^④不过,“这些贝拉基派残余”的主张有利于奥古斯丁,而跟贝拉基相抵触,他们说“当亚当犯罪时,每一个人也就犯了罪”。^⑤他们跟奥古斯丁的不同,在于从原罪学说对预定学说所作的推断:他的批评者论证说,如果奥古斯丁的预定观是正确的,那么从基督对所有劳碌与负重的人的吸引中,可以得

① Prosp. Ep. Aug. 7 (PL 51:72)

② Prosp. Coll. 1. 2 (PL 51:217)

③ Prosp. Coll. 3. 1 (PL 51:221)

④ Prosp. Coll. 18. 2 (PL 51:264)

⑤ Prosp. Ep. Aug. 3 (PL 51:69)

到这样的结论,“众人并非因原罪或实际的罪而负重的”,从而《罗马书》五章 12 节就不会是正确的,^①这段话曾非常恰当地被奥古斯丁用作抵制贝拉基主义的经文。^②

从根本上说,这一反对理由在于,奥古斯丁以牺牲责任为代价去解决必然性与责任性的悖论,而且他通过贬低本性和自由意志去赞美恩典。“假如你细心注意的话,你将十分清楚地认识到,在《圣经》各章中,时而强调恩典的大能,时而又强调对人意的赞同”。^③ 恩典和自由内含一种二律背反,这种二律背反起初曾以偏向自由去解决,然后又以偏向恩典去解决,但“教会信仰的准则”不容人们完全解决这一矛盾。^④ 像奥古斯丁那样,上帝只呼召被拣选者跟其诫命相一致,是违背信仰准则的,也违背教父所传述的训导。^⑤ 奥古斯丁的学说是跟传统权威相对立的。由于宣称可为不需作任何努力的被拣选者提供上帝的特殊恩典,从而模仿了魔鬼对耶稣说的话,“可以跳下去”,^⑥并引诱信徒们否弃大公教会的普世与古老的信仰,去赞同一种新奇和异端的观念。^⑦

但奥古斯丁学说不只是新奇和异端的,它最终还是异教的。它是一种“宿命的理论(*fatalis persuasio*)”。^⑧ 它关于恩典讲了很多,无非“以恩典的名义,(奥古斯丁)宣讲宿命论”。^⑨ 预定论

① See pp. 299—300 above

② Cassian. *Coll.* 13. 17 (SC 54:156)

③ Faust. *Rei. Grat.* 1. 13 (CSEL 21:44)

④ Cassian. *Coll.* 13. 11 (SC 54:163)

⑤ ap. Prosp. *Ep. Aug.* 2 (PL 51:68)

⑥ Matt. 4:6

⑦ Vinc. *Ler. Comm.* 26. 37 (Moxon 107—110)

⑧ Faust. *Rei. Grat.* 1. 16' (CSEL 21:50)

⑨ ap. Prosp. *Ep. Ruf.* 3 (PL 51:79); ap. Prosp. *Ep. Aug.* 3 (PL 51:69)

只是重新引进命运必然性这个异教概念的一种委婉方式。奥古斯丁学说似乎被概括在这一论题之中：“因上帝的预定，人不得不犯罪，并由命运必然性推向死亡”。^① 但宿命论，即使是在基督教预定学说的伪装下，也可能得出任何基督徒都会发现自相矛盾的结论。《罗马书》一章 28 节讲到上帝任凭人存邪僻之心，这不应从宿命论上去解释；因为“由于前因而被弃绝的人，不是被命运所压，而是被一种公正审判所谴责”。^② 这是由奥古斯丁的绝对预定观点推断出“上帝不想要所有大公信徒坚持信仰，而只希望他们中的多数人背教”的一种归谬法。^③ 同样，人们可以论证说，假若这个观点是正确的，那么通奸、乱伦、谋杀都可以发生，因为人们之所以这样做，都出于上帝的意愿。^④ 上帝预知 (foreknowledge) 这些罪恶，不就表示他意愿人们犯这些罪恶吗？奥古斯丁的学说需要加以纠正与澄清的是，对预定作更准确的界定，使之能跟预知区别开来。^⑤ 因为“上帝的意愿是一回事，上帝的准许是另一回事。所以他意愿善，准许邪恶，并预知善与邪恶；他以他的善性助长正义行为，他准许出于(人的)意志自由的非正义行为”。^⑥

321

受到威胁的不仅有基督教通常既对神意 (divine providence) 的辩护，又为对付宿命论指控而对人的责任的辩护，还有基督教关于拯救的教义本身。奥古斯丁关于上帝在无上恩典方面的意愿必定总会达到其预定目的的主张，跟《圣经》对普世拯

① ap. Prosp. Resp. Gall. 1. 1 (PL 51:157)

② Faust. Rei. Grat. 2. 10 (CSEL 21:87)

③ ap. Prosp. Resp. Vinc. 8 (PL 51:182)

④ ap. Prosp. Resp. Vinc. 10—11 (PL 51:182—83)

⑤ Faust. Rei. Grat. 2. 3 (CSEL 21:63—65)

⑥ Faust. Rei. Grat. 2. 2 (CSEL 21:61)

救是上帝意愿的断言,难以协调起来。如果真非所有人都被拯救,这是否表示上帝不愿意这样,或者表示上帝的拯救意愿已遭失败?奥古斯丁千方百计想使他的主张符合《提摩太前书》二章4节:“他愿意万人得救,明白真道”。“万人”意指所有被预定的人,因为他们代表了每一种人。^①这些人一直到基督降临都受上帝的训导,因为上帝“意愿所有这些(被选的人)被救”;如果他意愿拯救那些现在藐视此话的人,“对他们的拯救无疑也会来临”。^②这段话并不表明“(上帝)意欲拯救所有人,而是表明除非上帝愿意,否则任何人都不会被救”。^③这仿佛是一段劝做祈祷的话,这段话甚至可以被解释为指,“由于我们对谁可能被救一无所知,上帝命令我们去期盼,所有那些我们向之劝诫这种安宁的人可以被救……(提前2:4)也可以这样去理解,即上帝希望通过我们对此的期盼而让所有人得救。”^④

但另一方面,奥古斯丁的批评者也正确地概括了他的学说:“上帝并不希望所有人被救,而只希望一定数量的预定者被救。”^⑤而这并未真正消除奥古斯丁见解的模棱两可,他求助于上帝的秘密意愿,并说,“划分(被选者和非被选者)的理由,作为上帝的智慧,深藏在他正义的奥秘之中”,然而不知怎么地,他又说,“我们应当真诚地相信和大声地宣称,‘上帝希望所有人被救’”。^⑥尽管有这种相信和宣称,但奥古斯丁的预定论看来使任何普救论(Universalism)都归于无效。因为,正如奥古斯丁

① *Aug. Corrupt.* 14. 44 (PL 44:943)

② *Aug. Praed. sanct.* 8. 14 (PL 44:971)

③ *Aug. Enchir.* 27. 103 (CCSL 46:104)

④ *Aug. Corrupt.* 15. 46—47 (PL 44:944—45)

⑤ *ap. Prosp. Resp. Gall.* 1. 8 (PL 51:162)

⑥ *Prosp. Resp. Vinc.* 2 (PL 51:179)

的批评家所问：“我们怎么可能想象，他通常不希望所有人，不是所有人而只是一一些人被救，而没有一点令人痛心的亵渎呢？那些死去的人，违背其意志死去的人。”^①

这一令人痛心的亵渎还违背恩典的方式而把拯救和惩罚都归因于上帝的预定的神秘判决。^② 由此可以推断，就那些未被预定的人来说，受洗的恩典并不涤除原罪。^③ 对这种人来说，通过洗礼获得重生或者过一种虔诚的生活，也许是无望的。“然而，所有人都无例外地想获得基督以其死的神迹取得的和解，以致于只要谁希望去信仰和接受洗礼，谁就可以获救”。^④ 在《新约》中，人们接受洗礼时有这样的习惯做法，“首先对前来洗礼的人的愿望作一番询问，然后，恩典就会来到这位重生者身上”。^⑤ 奥古斯丁本人在就完善与恩典问题上跟多纳图派发生冲突期间，曾坚决主张，即使是一位曾凭三位一体之名受洗的持异端者，倘使他成了正统信徒，就不必重新洗礼，因此他的洗礼是一直有效验的。^⑥ 鉴于他并非被预定，对有些只是出自他本人自由意志而受洗的人，洗礼是会有有效验的，那么，奥古斯丁对此又何以会如此去主张呢？^⑦ 人们要跟反多纳图主义的奥古斯丁主张相一致，就不得不承认，“对于那些不坚持真理并因此不被预定永生的人”，洗礼“也是一种真的洗礼”。^⑧ 但在他们的例子中，洗礼是在有点虚伪的意义上才似乎是“真的”。

① Cassian. *Coll.* 13. 7 (SC 54:156)

② ap. Prosp. *Resp. Gall.* 1. 2 (PL 51:157)

③ ap. Prosp. *Resp. Gall.* 1. 3 (PL 51:158)

④ ap. Prosp. *Ep. Aug.* 3 (PL 51:69)

⑤ Faust. *Rei. Grat.* 2. 10 (CSEL 21:84)

⑥ See p. 311 above

⑦ Faust. *Rei. Grat.* 1. 14 (CSEL 21:47)

⑧ Prosp. *Resp. Gall.* 2. 2 (PL 51:170)

当向非被拣选者提出忏悔的要求时,这种要求也是虚伪的。^①任何这种要求都预先假定了神的恩典,又假定了人的自由,因为一个人可以希求美德,但没有上帝的帮助就不可能得到美德。^②这就戴维而言也是如此,他是在受到告诫之后,才承认自己有罪的。^③但犹大在受到告诫后,却卖了他的主。这是否像奥古斯丁险些未说出的那样,意味着犹大被“选定去做的事是他所配做的”,而耶稣的其他门徒“难道被恩慈地拣选,而他(犹大)则被审判;门徒们继承(基督的)王国,他(犹大)则使(基督)流血?”^④那么,对非信徒宣讲福音或告诚信徒的要点又是什么呢?^⑤其实,倘使一切都已由上帝预先私下的判决所确定,那么,即使去祈祷又有什么用呢?^⑥总之,奥古斯丁关于上帝意志的学说似乎无视上帝公开的意愿是希望所有人被救,却经常去求助上帝隐秘的意愿,这隐秘的意愿是无法被合法地探究的。

奥古斯丁的这一学说在其论述人的意志时看来同样漫不经心,人的意志即使在这一学说否认任何真正的自由时也是要求自由的。人是“一种只能拨一拨才动一动的感觉迟钝的蠢货”。^⑦但这样说既不符合在教会外对自由意志取得的无可否认的道德成就,也不符合教会内的拯救之路。面对异教徒的不容抹煞的美德,“我们怎么可能认为他们意志的自由是被囚禁的呢?”^⑧《新约》本身承认,“没有律法的外邦人顺着本性行律法上的事”。^⑨

① ap. *Prosp. Resp. Vinc.* 15 (PL 51:185)

② *Cassian. Coll.* 13, 9 (SC 54:160)

③ *Cassian. Coll.* 13, 13 (SC 54:169)

④ *Aug. Corrupt.* 7, 14 (PL 44:925)

⑤ ap. *Prosp. Ep. Aug.* 6 (PL 51:72)

⑥ *Faust. Rei. Grat.* 1, 3 (CSEL 21:15—17)

⑦ *Faust. Rei. Grat.* 1, 16 (CSEL 21:52)

⑧ *Cassian. Coll.* 13, 4 (SC 54:152)

⑨ *Rom.* 2:14

这替奥古斯丁的批评者证明了本性的持续能力,但在奥古斯丁的支持者看来,它也适用于皈依基督的异教徒。^①然而,这个借口显然是无效的,所以有必要声明,尽管希腊人的学问和罗马人的雄辩透过理性的实践能获得一种美德,使今世过一种体面的(honestare)生活,但这跟永生没有丝毫的关系。^②在非信徒的灵魂中,不可能有任何真正的美德。^③但若然是这样的话,当人们没有被预定,从而不能获得美德时,又怎么可能像《罗马书》一章 20 节那样去说:“叫人无可推诿”呢?^④

奥古斯丁的批评者即使在声称没有上帝帮助这些美德就根本不可能完善时,也依然坚持说,“生来就有一些善性的种子,由于造物主的仁慈而被移植在每一灵魂中”。^⑤这并不贬低救赎的荣光。如果说,“一个人不应当去关心生来是善的东西,因为在基督降临之前,异教徒显然并未得到拯救”,那么,以下的自明之理就是回答:“任何否认有可能在其善良质量中显示那本性的人,简直不知道本性的创始者(Author)就是恩典的创始者”,因此,“由于造物主就是救赎主(Restorer),当我们赞美两者的功绩时,歌颂的是同一位主”。^⑥赞扬人的自由意志意味着赞扬这自由意志的创造主,这并不贬低他的恩典。

从《圣经》本身来看,显然,“上帝的恩典其实是按人对信仰的接受能力形成的”。^⑦比如,在保罗和马太的皈依中,上帝的恩典常常先于人这方面的任何希望或善良意愿。但在其他场

① *Prosp. Coll.* 10. 2 (PL 51:240)

② *Prosp. Coll.* 12. 4 (PL 51:246)

③ *Prosp. Coll.* 13. 3 (PL 51:248)

④ *Faust. Rei. Grat.* 2. 10 (CSEL 21:86)

⑤ *Cassian. Coll.* 13. 12 (SC 54:166)

⑥ *Faust. Rei. Grat.* 2. 10 (CSEL 21:83)

⑦ *Cassian. Coll.* 13. 15 (SC 54:175)

合,比如在对撒该的描述中,或对钉上十字架的窃贼的描述中,人的自由意志又采取了某种主动。由于造物主的仁慈,人的意志总是保持对拯救的主动能力。^① 错误在于把上帝多种复杂的运作简约为像贝拉基派的神人协作论(Synergism)或者奥古斯丁的预定论这样一种简单的表述。上帝的要求是多样化的,就像他所要求的那些人也是多样化的。“所以,上帝多方面的智慧以多种多样不可理解的仁慈去拯救人们。对人们的拯救按每人接受他所施恩典的能力,所以,他(He)意愿赐施他的(His)救治的,不是依据他始终不变的神圣权力,而是依据他在每个人身上发现的信仰程度,或者依据他自己曾赐予每个人的信仰程度”。^② 由于贝拉基主义的失败,没有人再去抨击上帝的恩典的主宰权。正是由于恩典,皈依的每一阶段才得以实现:对善的欲求,尽管带有自由意志;德行的能力,尽管仍带有一种自由选择;坚持已获有的德性,尽管不用放弃自由。^③

325 奥古斯丁传统对应付这样的挑战没有充分准备,这种挑战不像贝拉基派的挑战,至少贝拉基派被理解为贬低了上帝的恩典的作用,相反,这种挑战是赞美上帝的恩典的。这种挑战在奥古斯丁恩典神学中发现有异议的根本不是恩典的学说,而是以一种特别的预定理论去认定恩典的首要地位。在作为神学家的奥古斯丁看来,这种认定也许是必然的。^④ 尚不清楚的是,教会对奥古斯丁恩典学说的肯定是否也是必然的,从418年之后,奥古斯丁的恩典学说不再是他私人的信念问题,而是教会教义的意向问题。最初,恩典教义在基督教信条学中的重要性似乎意

① Cassian. *Coll.* 13. 11 (SC 54:162); Cassian. *Coll.* 13. 9 (SC 54:160)

② Cassian. *Coll.* 13. 15 (SC 54:175)

③ Cassian. *Coll.* 13. 18 (SC 54:181)

④ Aug. *Persev.* 13. 33 (PL 45:1012—13)

味着,任何对奥古斯丁观点的攻击就等于贝拉基主义的回潮,或者至少是贝拉基主义的残渣余孽。^① 维护恩典同样意味着无保留地维护预定论。比如,拉斯佩的福尔金提乌斯(Fulgentius of Ruspe)就会依循奥古斯丁对《提摩太前书》二章 4 节成问题的注释去断言:“所有那些被预定的人,上帝都愿意他们被救和明白真道。他们被称为‘万人’,是因为被拯救的他们,来自男男女女,来自不同阶级、年龄和地位的人。全能上帝(God Almighty)的意志无不得到实现,因为他的力量是无敌的”。^② 起初,这个论点是为同奥古斯丁一起作如下断言作准备的,即断言上帝在被预定的人那里所预见到的不是他们的反应而是上帝自己使人圣洁所做的事,因此,他作出这样选择不是因为人们打算去相信,而是为了让人们能相信。^③ 当时,奥古斯丁的拥护者对于他的各类对手是不加区分的,并且把反对他的预定论的那些人跟贝拉基派相提并论。^④ 甚至非得去接受和支持奥古斯丁回避牵连进去的上帝“愿意万人得救,明白真道”的教义。^⑤ 反对意见被作为“陈词滥调”而不予置理,因为这种反对意见经常不断被提出,反对者就是不懂得那是会得出跟预定说相矛盾的结论的。^⑥ 除此以外,只有用“上帝的密意”去解释被预定的人和不被预定的人之间的区别。

这种把绝对的预定视同于反贝拉基派的恩典观,最终是不会有结果的。首先,不得不承认,任何贝拉基主义的分支跟这种

① *Prosp. Ep. Aug.* 7 (PL 51:72)

② *Fulg. Ep.* 15. 15 (CCSL 91:455)

③ *Aug. Praed. sanct.* 19. 38 (PL 44:988)

④ *Prosp. Coll.* 21. 3 (PL 51:272—73)

⑤ 1 Tim. 2:4

⑥ *Prosp. Ep. Ruf.* 13 (PL 51:85)

“反奥古斯丁主义”之间有根本的分歧。这完全不是因为对方的最雄辩坦率的代言人依然会带也许有点嘲讽的口吻把奥古斯丁称做“最有福的高级教士(*beatissimus pontifex*)”,奥古斯丁在一次“最博学的讲道”中曾这样表白过自己。^① 这是有某种深意的。这里,恩典不是被勉强承认,而是被热情赞美。在卡西安那里,有的是“对恩典的绝对信赖,……而没有对恩典意义的半点轻蔑。贝拉基派把恩典说成像律法或福音宣讲那样的外在事物。在卡西安那里,恩典有其充分的奥古斯丁涵义,是上帝对心灵的内在作用”。^② 因此,重新审察奥古斯丁对《提摩太前书》二章4节的解释,为的是维护上帝普救的意愿,对于维护真正的奥古斯丁主义是必不可少的,而且,这对更敏锐地辨识教会所信仰、训导与认信的教义和教会中个别教父所持的主张也是必不可少的。

要肯定上帝普救意愿的教义,有必要更充分地展开这样的思想,即那些被罚入地狱的人是“无可推诿”的,^③因为他们都以某种意味深长的方式被赋予机会去响应上帝的召唤,并且都拒绝去响应这一召唤。即使奥古斯丁持有任何这一类思想,他也没有在自己的大多数著作中把这类思想表达得很清楚。但进一步的思考和斟酌,迫使奥古斯丁不得不承认,“对任何人来说,或是福音的宣讲,或是律法的戒律,或是本性的声音,都无不传达了上帝的召唤”。^④ 对上帝天意一视同仁地赐给所有人以恩典的思考表明,“人们不论过去和现在都普遍地发现他们的证言足以有助于寻找真正的上帝”;非基督徒不可能把真理之光已被他

① *Faust. Rei. Grat.* 2. 9 (CSEL 21:81)

② O. Chadwick (1968) 113

③ *Rom.* 1:20

④ *Prosp. Resp. Gall.* 1. 8 (PL 51:164)

们否弃作为借口。因此,把他们的不信和罚入地狱归咎于上帝的判决是错误的。他们不可能相信,那促成上帝判定他们有罪的,正是上帝的预知。所以,“他们为何不被预定的理由,就是上帝预知他们由于他们自身的缺点而将是不悔悟的人”。预知有效地消除了对预定学说的异议,尽管对被拣选者的解说置于预定学说之中,也使预定学说本身不再占有中心的地位。“上帝永恒不变意愿”的说法,现在跟上帝选中一些人而拒绝另一些人的永恒预定的意愿无关,而跟《提摩太前书》二章4节所说的万人被救的意愿有关。这个意愿,而不是预定,现在应当被称为“信仰的必要成分[pars fidei]”和“使徒教义的准则”。至于预定,它是神学的那些“更深更难的疑点”之一,在讲解恩典教义时不必去深究。^①

普罗斯珀在《万国的召唤》(*Call of All Nations*)一书中甚至没有使用“预定”一词,对此,这本书也没有明确提及奥古斯丁本人。它力求坚持的不再是奥古斯丁个人的神学,而是教会的训导:恩典是说不出理由的训导和上帝愿意所有人被救的训导。^② 教会除了在其教义中,在其祈祷中也跟这种训导密切相关。“那么,让圣教会……上帝……祈求,上帝意愿万民明白真理,不会没有正当理由就拒绝一个人。”^③普罗斯珀除了他的《万国的召唤》一书外,还编了《奥古斯丁名言录》(*Book of Sentences from the Works of St. Augustine*),^④收录了近四百句语

① *Prosp. Vocat.* 2. 25 (PL 51:710—11); *Prosp. Vocat.* 2. 29 (PL 51:715); *Prosp. Resp. Gall.* 1. 14 (PL 51:169); *Prosp. Resp. Gall.* 1. 3 (PL 51:158); *Prosp. Vocat.* 2. 29 (PL 51:715); *Prosp. Vocat.* 2. 19 (PL 51:706); *Prosp. Vocat.* 1. 25 (PL 51:686); *Prosp. Auct.* 10 (PL 51:211—12)

② *Prosp. Vocat.* 1. 12 (PL 51:664)

③ *Prosp. Vocat.* 2. 37 (PL 51:722)

④ *Prosp. Sent.* (PL 51:427—96)

录,是奥古斯丁对各种问题特别是当时那些争议的问题所持见解的简编。这本汇编成了529年奥朗日宗教会议(Synod of Orange)关于本性与恩典的大部分教谕的资料来源;另一个主要的资料来源是阿尔的凯撒利乌斯(Caesarius of Arles)在《论恩典》(*On Grace*)这本小册子中所概括的奥古斯丁神学。以上所概述的对于奥古斯丁的批评被逐一提出,并由奥朗日宗教会议的信条和教谕逐一答复,这些答复实质上是为奥古斯丁主义辩护的。

328 对于把奥古斯丁的恩典学说说成代表传统中无恰当先例的一种标新立异的指责,奥朗日宗教会议宣布其训导为“古代教父从《圣经》等圣书中收集到的”训导。^①会议用奥古斯丁一段恰当的语录去回答宿命论的指控:“当人们的行为惹怒上帝时,他们执行的是自己的意志,而不是上帝的意志。”^②像奥古斯丁本人一样,他的辩护者对预定与上帝普救意愿间的关系也持一种暧昧的态度。以致凯撒利乌斯写道:“也许你要说:‘上帝其实愿意所有人能相信他,但并非所有人都愿意这样。为什么?因为没有上帝的恩典,他们就不会相信他’。在这一点上,我要问你,是否(你是指),人的意志有力量违逆上帝的意志,而不是上帝的力量能够改变人的意志。……要是他想做什么就做什么,不想做什么就不做什么,——凭一种深不可测的然而又是公允和不可理解的判断。”^③这看来势必会导致双重预定的学说(doctrine of double predestination)。然而并非如此,凯撒利乌斯充当教会训导代言人的角色,而不是个别一位神学家,他认信说:“按照大公信仰,我们……不仅不相信,有些人会被上帝的力量预定为

① CAraus. (529) *Can.* (CCSL 148- II :55)

② Aug. *Ev. Joh.* 19. 19 (CCSL 36:202)

③ Caes. *Arel. Grat.* (Morin 2:162)

恶,而且即使有人要相信真是如此邪恶的,我们也要宣布,他是只配受诅咒的人”。同一认信强调了如下大公信仰:“所有受洗的人在受洗后……就能让他们灵魂的拯救付诸实现。”^①

为驳斥那些异教德行的吹捧者,奥朗日宗教会议引录了奥古斯丁态度分明的断言:异教徒的坚毅精神源自尘世的贪婪,基督徒的坚毅精神则源自圣灵外溢注入他们内心的爱。^②此外,有人提出这样的观点,认为由于运作的多样性,在一些场合,人们采取主动,而在另一些场合,上帝采取主动。奥朗日宗教会议对此的反应是,把任何主张“一些人因主的仁慈而蒙洗礼的恩典,另一些人则因自由意志而蒙洗礼的恩典”的人谴责为“违背真正的信仰”。^③凯撒利乌斯列举曾被用来左证这一主张的《圣经》上的具体例子断言说,撒该的转变和十字架上窃贼的转变也“不是自然而然的,而是来自宽宏大度的上帝的恩典所赐”。“信仰的肇端”总是出于圣灵的感悟。^④

在对争论的这一裁定中,奥古斯丁神学内在的恩典的悖论并未得以解决;所以,断言“这种‘奥古斯丁主义’基本上就像接近奥古斯丁所特有的预定的神恩独力说(monergism),如同接近于半贝拉基派的神人协作说一样”^⑤看来是过于简单化的。因为,这里的恩典就像在奥古斯丁那里一样,也是至高无上的、必要的和中介的——但没有另一方也就没有这一切。为与奥古斯丁相一致,这种把拯救的某种主动归因于人的意志以此去减缓恩典必要性的努力就得放弃。另一方面,奥古斯丁为

329

① CAraus. (529) *Def. fid.* (CCSL 148- II :63)

② CAraus. (529) *Can. 17* (CCSL 148- II :60)

③ CAraus. (529) *Can. 8* (CCSL 148- II :58)

④ CAraus. (529) *Def. fid.* (CCSL 148- II :63)

⑤ Loofs (1959) 357

反驳贝拉基派,常常显得乐意走另一极端,以致于为坚持恩典的至高无上性而把罚入地狱也归因于上帝的意志,这种极端的主张同样遭到强烈的谴责。由此看来,奥朗日宗教会议确实谴责了奥古斯丁神学的某些内容,但这种谴责跟对贝拉基的谴责相比,或者跟对普罗斯珀所谓的“贝拉基派异端的残渣余孽”的谴责相比,是微不足道的。罗马教廷正式确认这次宗教会议的活动,并表示“我们批准你们的认信,……鉴于你们的认信跟教父的大公性(信仰)准则协调一致”。^① 奥古斯丁反贝拉基派的恩典学说,由于被削弱了其中预定论的成分,因而跟其反多纳图的圣事主义相协调,从而成为拉丁基督教会正式训导。人的自然天赋,甚至异教徒的自然天赋都不应当受到轻视,但拯救的恩典是通过教会及其圣事作中介的,上帝是宽宏大量的上帝,拯救的恩典是对不配拯救者的一种份外的恩赐。这种在自然天赋和份外恩赐间的区别,可能依从奥古斯丁本人的明确主张。甚至在他有关预定的最后论述中,他也曾准备把“我们据以跟牲畜区别开来的恩典”、还有“人们之间据以”彰显才智与美丽的种种特色的“恩典”归于本性。但这“自然天赋”应当与“从属一种神圣生命的善的恩赐”相区分,这种善的恩赐并非来自本性,而是由上帝外赐的。“信仰的能力就像爱的能力,属于人们的自然本性;但去信仰甚至像去爱一样,属于赐给信徒的恩典。”^②

这就是通过普罗斯珀和凯撒利乌斯的著述并通过奥朗日宗教会议的立法而流行并继续为中世纪教义的发展提供措词的奥古斯丁主义。不过,通常所引用的不是奥朗日宗教会议本身而

① Bon. II. *Ep. Caes. Arcl.* 2 (CCSL 148—II:68)

② Aug. *Praed. sanct.* 5. 10 (PL 44:967—68)

是在以弗所大公会议上对贝拉基主义的谴责。比如,格列高利一世就说贝拉基“在以弗所宗教会议上受谴责”,^①作为对贝拉基倾向明显回潮的反应,他问道,“自从塞莱斯蒂乌斯和贝拉基在那次会议上(以弗所)遭到谴责以来,那些受谴责者的主张现在何以又得到赞许?”^②不过,格列高利钦定的奥古斯丁主义也包含了从恩典的至高无上性与必然性的学说经由恩典中介的学说再到重新引进功过与人的主动性概念这样一个微妙的转变;另一方面,奥古斯丁的思想总是包含退回到预定论的可能性。奥朗日会议以来,西方神学大多徘徊在这两极之间,我们不得不将西方神学史(按怀特海[Whitehead]对柏拉图的精辟论断的意思)写成对奥古斯丁的“一系列脚注”。^③在公元9世纪,中世纪首次关于预定论的重要论战中,争论双方都使用奥古斯丁的概念,甚至奥古斯丁的用语。主张永生或永死的双重预定的一方援引了奥古斯丁的典据,其反对方则让自己“从神圣教父奥古斯丁那里收集证据,以使精明的读者认识到奥古斯丁并非任意主张两种预定,既不是两部分的各自的预定,也不是双重的预定”。^④又是这位奥古斯丁,虽仍被看作恩典学说的大师,却已成了双重预定的反对者,他被赞美为“最清丽芬芳的作家”和“具有非凡才能的人。”^⑤

后来的论战,也都以奥古斯丁提出的问题或反对奥古斯丁而提出的问题为肇因。比如,当补赎(penance)而不是婴儿洗礼被当作上帝与人在恩典关系中相互作用方式的范例时,卡西安

① Gr. M. Ep. 6. 14 (MGH 1:393)

② Gr. M. Ep. 6. 135 (MGH 2:134)

③ Whitehead (1960) 63

④ Scot. Er. Praed. 14. 1 (PL 122:408)

⑤ Serv. Lup. Ep. 4—5 (PL 119:444—46)

对戴维悔罪的描述(戴维被看作是《圣经》歌咏部分《诗篇》五十一篇“上帝啊,求你按你的慈爱怜恤我”(Miserere mei)的作者,并不时在忏悔文学(penitential literature)中说到)就会被基督教的布道与训诫仿效:“正是他自己的所作所为使他威信扫地,并承认自己有罪;而他的这些罪在一瞬间就得到宽恕,这是仁慈的主所赐。”^①看来没有比对罪与悔悟的意义的内在反省更属于奥古斯丁的;然而这些谦卑和悔悟的“心理效果”可能把后期中世纪神学引向“实质上是贝拉基派”的一种称义的学说。^②

奥古斯丁关于本性和恩典的见解享有甚高的权威,以致即使是那些迷恋贝拉基派种种主张的人也不得不同样使用奥古斯丁的词语。16世纪的宗教改革运动曾一再地并且多少准确地被解释为是一次以反贝拉基派的奥古斯丁关于恩典必然性的学说用来攻击反多纳图的奥古斯丁关于恩典中介的学说的运动。约翰逊(Cornelis Jansen)死后于1640年发表的《奥古斯丁》(*Augustinus*)一书表明,即使在后宗教改革运动期间的罗马天主教中,这个问题也未得到解决;为编纂这本书,据说约翰逊把奥古斯丁所有著作通读了十遍,而其中反驳贝拉基派的论著就读了三十遍。在这些神学论战中,双方每次都声称捍卫奥古斯丁的传统和恢复奥古斯丁的真面目。双方是正确的,双方又是错误的。

① Cassian. *Coll.* 13. 13 (SC 54;169)

② Oberman (1963) 160; 177

第七章 正统信仰的共识

在公元五六世纪中,东方的基督论和奥秘传授(mystagogy)与西方的人论与教会论把早先几个世纪信条方面的发展大多汇集到一起,并为以后基督教教义的建构奠定了基础。随着430年奥古斯丁去世而来的一个世纪的争论之后,529年的奥朗日宗教会议以一种能为西方神学接受的方式编纂了奥古斯丁的学说;并在451年卡尔西顿宗教会议接下来一个世纪的争论之后,553年的君士坦丁堡第二次宗教会议着手把教父的训导和宗教会议的谕令规定为整个教会所有教训的准则,尤其作为东方神学的准则。除了这些宗教会议的作用,使有关神一人位格和有关本性与恩典的争论至少有段时间得到平息,公元6世纪也在这段时间内,西方和东方还以各自方式在有关什么应被视为准则的方面达成了正统信仰的共识(orthodox consensus)。显然也有一批基督徒并不接受这种默契。北非的多纳图派,意大利伦巴第的亚利乌派,波斯的聂斯脱利派,以及在埃及、

叙利亚和亚美尼亚的基督一性论派——所有这些派别都被排斥在正统的基督教世界之外,尽管那些宗教派别特别是东方的教义史,将继续成为我们叙述的一部分。但我们所关心的首先应当是基督教正统信仰的共识,并联系早期教会的教义发展和联系拜占廷与中世纪的教义发展去解释它,基督教正统信仰的共识为拜占廷与中世纪的发展提供了教义学上的出发点。

一、遍在、永续、普泛

基督教正统信仰的共识的基础是断言传统权威为“遍在、永续、普泛(ubique, semper, ab omnibus)”被信仰的。^①用以衡量构成基督教正统派传统的要素的准则是“普遍性,悠久性和共同接受”。^②这一对基督教正统大公性传统的规定是莱兰的樊尚以假名佩雷格里诺斯(Peregrinus)写作的成果。他的论著的直接目的想必是抨击奥古斯丁及其支持者的预定论,因为预定论改变和背离了传统的正统观念。作为对大公教会权威性的声明,樊尚的上述准则全然是奥古斯丁式的;比起东方基督教著作家来,这一准则更好地概括了教会所主张的原则,这种原则至少形式上是希腊教会信众和拉丁教会信众共同信奉的。当434年樊尚写作的时候,试图详细说明这种正统派传统的实质内容,不论在东方和西方都是为时过早的。不过,樊尚的准则确实表明了公元五六世纪的神学家和历次教会会议准备让随后几个世纪奉为圭臬的正统派的认识,比如,就像一个世纪后据说是波伊提乌(Boethius)的论著《论大公性信仰》(*On the Catholic Faith*)所断言的:“于是,

① Vinc. Ler. *Comm.* 2, 3 (Moxon 10)

② Vinc. Ler. *Comm.* 2, 3 (Moxon 10—11)

这大公教会因特有的三标志而普世皆知：它不论信仰和宣讲什么，都有《圣经》为依据，或者有大公传统为依据，或者至少有适合自身的惯例作依据。”^①

普遍性准则要求一种学说被公认为教会的训导而不是一个人或一个学派的私有理论，这是真正大公性的，换句话说，是“全教会”的认信，“……从巴勒斯坦到卡尔西顿的众多民族异口同声地表达对基督的赞美”。^② 在一次接一次的教义学冲突中，普遍性不无合适地用作反驳异端的理由。奚拉里曾引用各种各样东方的信经以证明他在西方为之辩护的尼西亚信仰的普遍性；^③ 亚大纳西曾说到“有那么多主教”包括西方主教跟他“意见一致”以证明他本人主张的正确；^④ 而奥古斯丁反对多纳图派的著述曾有这样的提法，“全世界的判断是可靠的(*securus iudicat orbis terrarum*)”。^⑤ 大公性(Catholicity)既是真正教会的标志，又是真正教义的标志，因为两者是不可分割的。“教会尽管多不胜数，却组成一个大公教会，且广布全世界”，^⑥ 就像格列高利一世所描写的。或者按照一种更全面的解释，“因为国是由一起生活在其中的民族得名的，所以，有真正信仰的教会应当被称为国，这是合适的，这些教会分布世界各处，组成了一个大公教会，所有对上帝有正确信仰的人和睦生活在这种大公教会之中”。^⑦ 要验明基督教正统的教义，人们必须认定其来源既不是东方也不是西方，既不是希腊教会也不是拉丁教会，而是所谓遍布文明世界(*οἰκουμένη*)的大公教会。

① Boeth. *Fid. cath.* (LCL 70)

② Hier. *Vigil.* 5 (PL 23; 343)

③ Hil. *Syn.* 30 (PL 10; 503—504)

④ Ath. *Apol. sec.* 30. 1 (Opitz 2; 109)

⑤ Aug. *Parm.* 3. 4. 24 (CSEL 51; 131)

⑥ Gr. M. *Mor.* 17. 29. 43 (PL 76; 30)

⑦ Gr. M. *Mor.* 16. 55. 68 (PL 75; 1153)

这种“大公教会是真理宝藏,恩典的授予者,拯救的担保人,可接受崇拜的圣地。确实只有这里上帝才接受献祭,只有这里才是为那些处于迷误之中的人代祷说情的可靠场所,只有这里善行才富有成效,只有这里爱才确实把人们强而有力地联结在一起,并且只有从大公教会那里,真理才真的光芒四射”。^① 异端的特点在于,他们错误地以这一极端或那一极端去否认圣一(the One)又否认圣三(the Three),既藐视婚姻生活又诋毁未婚生活。“但形成对照的是教会争执不下的双方保持不偏不倚的距离,按部就班,沉着冷静,不断前进。教会知道怎样在尊重地位较低者长处的同时,同样去接受地位较高者的长处,因为教会既不把最高贵者与最卑贱者放在同一水平上,另一方面在它尊重最高贵者时也不轻蔑最卑贱者”。^② 尽管教会“受到来自异端和世俗之徒苦难的压迫”,^③但其忠实的信徒却像那些被要求“不作判断只需服从”的人一样看重教会的指导。跟异端不同,“大公教会是普世的,它并不公开宣讲一回事,私下又是另一回事”;^④“它只认信与训导它所信仰的,并且按照它的认信去生活”。^⑤ 因此,“神圣教会并不隐瞒任何真理”。然而,教会在向那些处在迷误中的人显示真理时,“用主张谦卑的训导去教育,即使有权也不命令,而是以理服人”。^⑥ 这显然不是指教会缺乏权威,而是指像基督一样,“基督无所不知,但他说话的样子却处处迁就我们的无知”,^⑦教会也拒不行使其权威,而只依靠其说

① Gr. M. Mor. 35. 8. 13 (PL 76:756—57)

② Gr. M. Mor. 19. 18. 27 (PL 76:115)

③ Gr. M. Mor. 20. 2. 2 (PL 76:136)

④ Gr. M. Mor. 8. 5. 7 (PL 75:805)

⑤ Gr. M. Mor. 18. 11. 18 (PL 76:47)

⑥ Gr. M. Mor. 8. 2. 3 (PL 75:803)

⑦ Gr. M. Mor. 1. 23. 31 (PL 75:542)

服力。

教会和教会权威所谓的普遍性的一个特有标志是大公会议。^①第二次君士坦丁堡宗教会议发誓忠于“我们从《圣经》中、从圣教父的训导中,以及从四次宗教会议对完全同一信仰的解说中所接受的事业”,^②这里所说的四次宗教会议是指325年的尼西亚宗教会议,381年的君士坦丁堡宗教会议,431年的以弗所宗教会议和451年的卡尔西顿宗教会议。按照查士丁尼(Justinian)的说法,“召开和得到肯定的这四次会议在上帝的教会中是有权威性的”。^③在那个世纪末,有那么一些人坚持说,“查士丁尼时代虔敬记忆中的一些东西已从卡尔西顿宗教会议的信仰中消失”,作为对基督一性论者的让步,格列高利则坚持说,“我们满怀信仰和由衷尊重”卡尔西顿会议。他还进而说,“我们从圣而公的教会四次会议中所获得的一切,就跟我们从四本福音书中所获得的一样”。^④他在其他地方把四福音书跟这四次公会议相比较。^⑤尽管可以把这种比较说成只是一种惬意快心的联想,但还是有理由将此解释为格列高利确信上帝启示完全一样的真理,这种赐予大公教会的真理不仅显示在四福音书中,也显示在四次公会议上,正像《旧约》中契约的方舟象征了教会,教会“延伸到四方世界,并声称配备有四福音书”。^⑥由于持异端者倾向于宣讲既不包含在《圣经》中又不包含在传统中的学说,所以这一比较也得到反面的证实。^⑦而有四福音书和四

① Justn. *Monoph.* (PG 86:1145)

② CCP (553) *Sent.* (Mansi 9:375)

③ Justn. *Ep. Thdr. Mops.* (PG 86:1039)

④ Gr. M. *Ep.* 3. 10 (MGH 1:170)

⑤ Gr. M. *Ep.* 1. 24 (MGH 1:36)

⑥ Gr. M. *Past.* 2. 11 (PL 77:49)

⑦ Gr. M. *Mor.* 18. 26. 39 (PL 76:58)

次公会议的教会则是忠于《圣经》和忠于传统的,并具有广泛的地域和所谓的权威。

336

不过,对权威性的这种解说,至关重要的还在于,除了地域上的普遍性之外,还有一种时间上的普遍性:悠久性是传统的基本要素。其实,在樊尚的解说中,这一准则似乎已是最决定性的;“显然为我们圣徒辈先祖和教父所坚持的种种解释”^①都是标准的,而背离他们的诸如奥古斯丁的预定学说则应予否弃。在优西比乌那里,正统的、古老的,以及基督教会的,都是几乎可互用的措词。^② 根据教会神学家的一贯主张,基督以前的圣人也应当包括在基督教会的界域内,这要求教义跟古人相一致,以使正统即意指“教会的受难从埃布尔的流血开始,并且选民的教会是同一的”,不论选民先于基督之前还是之后。^③ 因此,“具有完整信仰”与教义的“圣教会”既包括《旧约》的圣人也包括《新约》的圣徒。^④ 甚至生活在授予摩西律法之前的先辈族长也知道,全能的上帝是神圣的三位一体,但不甚公开宣讲他们所知的三位一体。^⑤ 《旧约》中的圣人,除非他们已接受“那三位一体,也就是上帝”的恩典,否则就不会那样真正的热爱上帝。^⑥ 而且,自从大公基督教的教义能被简要称为“圣三位一体的奥义”或称为“三位一体的信仰”以来,^⑦这教义不仅应当受到整个基督教世界的信仰,而且也应当受到基督前后世世代代人的信仰。

但作为基督教正统信仰的一个准则,要求其始终去信仰的

① Vinc. Ler. *Comm.* 2. 3 (Moxon 11)

② Eus. *H. e.* 5. 27 (GCS 9:498)

③ Gr. M. *Ezech.* 2. 3. 16 (PL 76:966)

④ Gr. M. *Ezech.* 2. 3. 17 (PL 76:967)

⑤ Gr. M. *Ezech.* 2. 4. 10 (PL 76:979)

⑥ Gr. M. *Ezech.* 2. 4. 4 (PL 76:975)

⑦ Gr. M. *Ezech.* 2. 4. 11 (PL 76:980); Gr. M. *Mor.* 33. 10. 20 (PL 76:684)

教义是统一的,这教义将其特有的说服力归因于“教父谈及上帝的种种训诲(τὰς τῶν θεηγόρων Πατέρων διδασκαλίας)”,违背这些训诲是错误的。^① 那些以自己的学问炫耀博学的人无视“教父在古代学问上的造诣”,并反对他们对“古人见证”的典籍的必要引证。^② 人们可以把持异端者定义为企图以自己的邪念破坏教父的训导的人。持异端者可以“提出早期教父书中”或《圣经》中“没有的东西作为某种新东西”。^③ 基督教正统信仰的共识的说明者认为,在作恰当解释的《圣经》和早期教父的传统之间会有什么抵触是不可思议的;或者,更确切地说,只有当《圣经》跟传统相一致,《圣经》才能得到恰当的解释。691年一次东方宗教会议简单扼要地表明了正统信仰的共识:“如果每次争议都因《圣经》而起,那么请(教士或主教们)除了把《圣经》当作教会的光和教义外,不要在他们诠释《圣经》的著作中解释它,并且在这些著述中请他们自重,不要挖空心思东拼西凑,免得因他们的无能而不伦不类。”^④ 承认《圣经》的教导和正统教父的教义之间的连续性是绝对必要的。“(教会的正统神学家)把(使徒们)说得很精要的东西更详尽地发挥,……他们把许多前人的说法收集到一起,将此更深刻地发挥在他们给使徒添加的东西上”。^⑤ 使徒以他们的宣讲指导教会,而现在他们被另一些继续以同样宣讲去指导教会的人所接替。继承从不间断,承续性从未中断。^⑥

337

然而,悠久性这一准则并不自动地就把过去每个神学家,不

① Leont. B. *Nest. et Eut.* 1 (PG 86:1305)

② Leont. B. *Nest. et Eut.* pr. (PG 86:1268—69); Leont. B. *Nest. et Eut.* pr. (PG 86:1272)

③ Gr. M. *Mor.* 16. 53. 66 (PL 75:1152); Gr. M. *Mor.* 18. 26. 39 (PG 76:58)

④ CTrull. *Can.* 19 (Mansi 11:952)

⑤ Gr. M. *Mor.* 27. 8. 14 (PL 76:406)

⑥ Gr. M. *Mor.* 4. 3. 62 (PL 75:671)

顾他主张什么,都抬高到权威的地位。奥古斯丁在他反驳摩尼教而为大公信仰辩护时,曾拒绝“你们所乐意介绍的你们书中来自古代或传统的所有证言”,因为这些证言跟“……由使徒见证至今一系列主教所证实的大公教会的证言”不符。^①至于樊尚,他坚持包括奥古斯丁本人在内的教会神学家的威望都要依从“悠久的决议”。^②最能说明这一要求的是奥利金的例子,奥利金因他的虔诚和学识曾是教会的英才,尽管如此,他却陷于谬误并败坏了古老的信仰。^③樊尚对奥利金的裁决,是在第二次君士坦丁堡宗教会议上受查士丁尼的怂恿正式作出的。查士丁尼引用“追随《圣经》默示的圣教父”的权威,“谴责连同奥利金在内的(如灵魂先在)的学说,那些人编造了这类神话”。^④奥利金以他的各种学说“摒弃了上帝的《圣经》和圣教父,上帝的大公教会把这些圣教父视为自己的教师,通过他们去驱逐每一处的异端并去阐明大公性信仰”。^⑤然而,在古代的范围内,一些教师可能会有另外的选择;除了有古代的正统信仰,也有古代的异端,而任何主张,不管多么悠久,只要它背离了由真正相继替续的正统的主教与神学家始终训导的一切,就应当受到谴责。就奥古斯丁而言,也许不会有任何东西会受到教会定期组成的宗教会议强烈的正式谴责。而后来的奥古斯丁派,在教会称颂奥古斯丁权威的同时,却小心翼翼地消除奥古斯丁那些会引起抵触的东西。古人受到保护,正统就得以维持。

正统的第三个标准是就其被“普泛”(by all)信仰而言的。

① Aug. *Faust.* 11. 2 (CSEL 25; 315)

② Vinc. *Ler. Comm.* 24. 34 (Moxon 101)

③ Vinc. *Ler. Comm.* 17. 23 (Moxon 66—74)

④ Justn. *Or.* (ACO 3; 197)

⑤ Justn. *Or.* (ACO 3; 189)

在上面引述反驳摩尼教的一段话中,奥古斯丁进而把“这么多民族的共识”^①跟主教权威相联系。莱兰的樊尚描述共识被“普泛”信仰所需的条件说,“我们坚持自古以来所有——或至少近乎所有——教士与圣师对各种解说与决议的共识”。^②并非每个人在决定广为宣讲的东西中都有同等的权力;教士的影响大于平信徒,主教的影响大于教士,主教会议和宗教会议的影响大于每一位主教。教会也拥有坚持其正统解说的手段。那些被宗教会议宣布开除教籍和强烈谴责的人应当受到抵制,因为“由普遍一致设定的”宗教会议对所有人都具有约束力。此外,上帝曾假世俗统治者之手去“关注信仰的和解”,只要此信仰为正统教会所解说。^③放逐持异端者是为保持一致的另一方式。卡西安(Cassian)也许比公元五六世纪任何别的神学家更完整地表述了这种一致性的状况:“任何埋怨此共同信仰的人都犯有不信之罪,因为否认曾被证明是正确的东西就是承认错误的东西。再则,众人的共识本身应当足以驳倒异端;因为这一共同的权威表达了不容置疑的真理,而一种完善的理性成果是不容任何人怀疑的。所以,倘使有人想对这些信仰持相反的看法,我们就应当一开始就谴责他的堕落,而不是听信他的主张。因为对众人的判断表示怀疑的人预示了他对自己的谴责,而扰乱众人决定的人,甚至不应当倾听他的申诉。当真理一旦被众人确认,那么,单凭这一事实,不论出现任何与此真理相反的东西,都应立刻认定其为谬误,因为它违背了真理。”^④

339

不过,把共同一致说成是教士排他的特权,可能有点言过其

① *Aug. Faust.* 11. 2 (CSEL 25;315)

② *Vinc. Ler. Comm.* 2. 3 (Moxon 11)

③ *Gr. M. Ep.* 1. 24 (MGH 1;36—37); *Gr. M. Mor.* 31. 6. 8 (PL 76;576)

④ *Cassian. Nest.* 1. 6 (CSEL 17;245)

实。人们有各自表达教义的方式,即使他们不采用神学的学术用语。在公元五六世纪尤为重要是基督教崇拜与礼仪的教义依据,^①上帝之母(Theotokos)这一观念的胜利就表明了这一点。奥古斯丁对前几代神学家在诸如原罪及预定等问题上的相对沉默,就以这个理由去解释。尽管教会的神学讨论并没有广泛谈及这些问题,但教会的祷告从一开始就非常明确地恳求上帝宽恕并不断给予恩赐。^②应当承认,这里教会为之祈求的“一切”要优先于似乎作为教会神学家共同信仰的东西。这个原则被成功地表述在如下格言中:“当由祈祷规则制订信仰规则(*ut legem credendi lex statuat supplicandi*)。”^③在全世界任何一个大公教会中,所提供的祷告都是和使徒传统相符合的。这是发现正统一致的一条通则。过去和现在的基督徒的生活也无不如此。格列高利一世坚持说,从圣教父的生活中,有可能引伸出正确解经的诸多原则,所以,实践(*actio*)有助于理解宣道的(*praedicatio*)意思。^④要理解曾被普遍信仰的东西,有必要去请教在此领域的默祷者,并去领悟教会尚未开始在神学中训导或在信经中认信而他们已信奉的教义。

二、东方大公教会的正统

根据定义,正统教义就是教会在所有地方宣讲的教义,这样说,大体上是正确的。不论东方还是西方,都曾为提出三位一体信条出过力,并且东西方都致力于对这一信条的修正。此外,甚

① See pp. 241—42 above

② Aug. *Persev.* 23. 63 (*PL* 45:1031—32)

③ *Prosp. Auct.* 8 (*PL* 51:209)

④ *Gr. M. Ezech.* 1. 10. 38 (*PL* 76:901)

至一部分教会所特有的教义要点和信条争端也得到普世教会的关心：贝拉基主义不仅受到拉丁语区主教会议的谴责，也受到以弗所宗教会议的谴责；^①基督一性说(Monophysitism)纯然是东方的问题，但从利奥(Leo)到维吉里(Vigilius)和格列高利(Gregory)等罗马教皇都参与了对该问题的解决。因此，把一种正统信仰说成整个基督世界所承认的教义，严格说来是正确的。不过，对贝拉基主义的谴责并不表示只是东方基督教世界一方的想法，也不表示卡尔西顿宗教会议后，西方在基督论发展中的作用变得越来越不重要。到公元6世纪，希腊基督教和拉丁基督教仍是同一教会的组成部分，但它们不仅在崇拜仪式上、行政管理上及文化上，而且还在教义上，都显然有分道扬镳的倾向。

在基督教教义中，值得东方基督徒注意的仍然是基督论方面的教义。卡尔西顿的休战以及第二次君士坦丁堡会议的妥协，甚至没有认真地阻止住那些持久对立势力间的冲突，其中一种势力只从体现在神一人(God-man)位格中的神性与人性密切联系才能看到拯救人类的保证，另一种势力则把任何联系都看成是对这种拯救的威胁，由于这种联系，其中一类本性——这总是指人性——因道成肉身的解说而被略去。553年的教谕使相互冲突的理论突然有片刻的喘息：它断言，基督为了拯救人类必定有二性；但完全用来针对更明显分离二性而非东方所特有的崇拜与教义的主流倾向的“三回次”(three chapters)则受到谴责。^②这在寄寓的逻各斯(indwelling Logos)的神学的残余支持者看来是太过分了；他们带有某种辩护口气坚持说，卡尔西顿宗教会议的教谕也曾承认这一神学的合法性。另一方面，这

① *Justn. Conf.* (PG 86:1033)

② See pp. 275—77 above

341 一谴责在基督二性合一(hypostatic union)神学的支持者看来则是远远不够的。由于结合而道成肉身的逻各斯一性这个理论未能上升到信条的地位,亚历山大里亚派的基督论最终还需接着论证,无论在什么情况,道成肉身的逻各斯只有一个意志。这场争论,属于本卷曾详细叙述过的那段时期之后,它不断重新解释后卡尔西顿论战中的词汇;但暂时,至少有一些论战的参与者认为自己有理由相信,冲突已被一种神学克服,这种神学拒绝“认知或宣讲”任何极端主张,它可能“以一种正统方式阐明圣教父的宗教”。^① 和解的希望只是幻觉,就像东方教会在一直到680年君士坦丁堡第三次宗教会议论战期间可能已认识到的那样;在跟教皇洪诺留一世(Pope Honorius I)的谈判过程中,东方教会还认识到,不可能期待有任何问题及其答案能被西方教会得到真正的理解。

在许多方面,查士丁尼都是东方大公会最正统的代言人——不仅因为这位基督教皇帝被视为“基督所爱(φιλόχριστος)”,^②也因为查士丁尼那里,“政治、行政和神学的结合几乎不会再在一位拜占廷皇帝身上出现……然而,不难看出,在一些领域里,查士丁尼作为神学家已胜过他作为统治者和政治家。在这些领域中,新卡尔西顿派(Neo-Chalcedonian)所创造的神学变得显而易见,这一神学比迄今曾出现的神学更有独到的见解”。^③ 查士丁尼的神学不仅表明了卡尔西顿宗教会议的重新解释必将有的取向,若这次会议的教谕真是为让基督二性合一神学的支持者可以接受而拟订的。他的神学还表

① Leont. B. *Nest. et Eut.* 4, 9 (PG 86;1669)

② Ath. *Apol. Const.* 3 (PG 25;600)

③ H. Beck (1959) 377

明了希腊教会信众对传统的出自内心的崇敬；它断言在神圣的崇拜仪式上跟在神学中所主张的教义以及在信条中所认信的信仰之间是紧密结合的，这种结合尽管也存在于拉丁教会，但它在东方教会的生活与思想中却有格外强大的力量。

当然，这一类对传统权威的肯定，也可见于其他许多人的著述。尽管查士丁尼没有这样去表述，但他也会主张，曾被“遍在、永续、普泛”训导的一切应当是教会的标准教义。不过，他的原则性表述具有特殊的威力，并且，他对此的一再重申，表明这对他的虔诚和信仰来说有多么的重要。他的对手们，通常称之为“真理之敌”，被指责为“既不信奉先知和传福音者，也不信奉使徒的宣讲”，而信奉这一切无异是正统的传统。真理之敌“完全违背了教父的训导”。^① 那些忠于西里尔的人跟卡尔西顿会议相对抗，从而对包括西里尔在内的正统教父取得一致的声明犯有不忠之罪。因为“西里尔在谴责聂斯脱利的前后过程中，曾一再声明承认基督的一位二性。而真理之敌塞维鲁(Severus)对此却一无所知，虽以‘父’称教父，却否认他们在正统传统内亲手传给教会的信条(τὰ παρ' αὐτῶν ὀρθῶς τῇ Ἐκκλησίᾳ παραδεδομένα δόγματα)。塞维鲁不知道，尽管聂斯脱利因其漠视宗教而受到谴责，但他还否定教父的训导。依照塞维鲁的愚见，圣教父按正统意义所作的声明，由于遭到持异端者的歪曲，都应当被抛弃，倘使那样的话，他也应当废除《圣经》，因为所有持异端者都声称从《圣经》中找到证实他们不轨想法的依据。所以，按照塞维鲁的愚见，不论是《圣经》还是先辈的传统，都应被否弃”。^② 塞维鲁甚至在对卡尔西顿宗教会议作明显是西里尔式的歪曲，并依

342

① Justn. *Monoph.* (PG 86:1121); Justn. *Monoph.* (PG 86:1112)

② Justn. *Monoph.* (PG 86:1136—37)

据西里尔论战性著述的措词去解释《腓立比书》二章 5—7 节同时,仍继续声称对“大公教会的信条,教父的传统,上帝圣洁教会的先圣,以及参加四次神圣宗教会议者”的不可动摇的忠诚。^① 尽管在公元六七世纪后拜占廷神学并没有像讽刺文对其所暗示那样变得僵化起来,但它还是被说成对过去有一种特别的依赖性,甚至在其神学讨论颇有创造力的起始时期,亦然如此。

343 查士丁尼皇帝还是东方礼仪神学的庇护人。就君士坦丁堡的圣索菲娅大教堂(St. Sophia)建筑来说,^②“上帝和皇帝都受到赞美”,赞美上帝是因为他所赐的胜利,赞美皇帝是因为他的“高尚、睿智和信仰”。^③ 在这里,上帝的崇拜和上帝之母的祭礼都得到恰如其分的艺术表现。^④ 这种礼仪上的颂扬和建筑上的颂扬与查士丁尼神学相呼应。他意识到神学上的表述本自礼仪,并承认说,“我们在信仰方面的一切争议几乎都因我们坚持马利亚是上帝之母引起的”。^⑤ 反过来,那里有错误的学说,哪里也可能会有错误的崇拜。所以,查士丁尼遂提出如下全无事实根据的指控:奥利金“正是在他殉难时否认了基督,并对希腊人的众神顶礼膜拜”。^⑥ 查士丁尼回想起早先圣餐礼赞成基督二性合一神学的理由,^⑦把大公教会的成员规定为那些“承认上帝的逻各斯是三位一体的一个位格,成肉身并成为人,为了罪的宽恕和永生而吃他的肉饮他的血”,就像《约翰福音》六章 54 节

① Justn. *Monoph.* (PG 86:1109); Justn. *Monoph.* (PG 86:1144—45)

② Paul. *Sil. Soph.* 2 (PG 86:2119)

③ Paul. *Sil. Soph.* 31—32 (PG 86:2121)

④ Paul. *Sil. Soph.* 709—711; 803 (PG 86:2146; 2150)

⑤ Justn. *Ep. Thdr. Mops.* (PG 86:1037)

⑥ Justn. *Or.* (ACO 3:204)

⑦ See pp. 236—38 above

所允诺的。^①

“三位一体的一个位格”这句话是对有关三圣颂(Trisagion)的合宜形式的礼仪方面与信条方面的争议的回答。在三圣颂中,崇拜和教义之间的密切联系是显而易见的。^②按照查士丁尼所说,塞维鲁竟敢说,三圣颂只是向圣子致颂,而不是同样也向圣父和圣灵致颂。“假定他们在崇拜圣子,由于他们不是以对圣父和圣灵同样的崇拜去崇拜圣子,那么,他们的愚昧无知就冒犯了圣子”。教父们把已传下的《以赛亚书》第六章3节这最早的三圣颂解释为“圣三位一体的赞主词”。^③就像普罗斯珀曾说过的,当由祷告规则制订信仰规则。这在教会中始终是完全正确的,并在有关三位一体的论战中曾是一个决定性的因素,在那里,对基督的崇拜以及包括圣灵在的三圣颂曾有助于最终判定基督和圣灵跟圣父的本体同一。^④但公元八九世纪的圣像破坏之争可能再次表明,这种在祷告规则和信仰规则之间的一致性怎样继续是东方教会教义的基本要素。

希腊基督教教义史的一个与众不同的特征是神秘主义的作用,在这方面,查士丁尼的作用并不特别重要;因为尽管他使用过“奥秘之传授(*μυσταγωγία*)”这么一个词,^⑤但他只是把这个词用来指亚历山大的彼得(Peter of Alexandria)临死对教会说的话,并不是指神秘主义修炼的原理。这些原理中有许多源自奥利金,并且源自其背后的柏拉图传统。这些原理是由奥利金的学生,特别是由尼撒的格列高利(Gregory of Nyssa)和本都的

344

① Justn. *Ep. Thdr. Mops.* (PG 86:1053—55)

② See pp. 270—71 above

③ Justn. *Monoph.* (PG 86:1141)

④ See pp. 198—200 above; See p. 217 above

⑤ Justn. *Or.* (ACO 3:197)

埃瓦格里乌斯(Evagrius Ponticus)形成的。埃瓦格里乌斯所提供的那一类原理曾见于有关埃及隐修生活的文献中。这些题材绝大多数属于基督教灵修的历史和属于禁欲苦行的历史,但当它说到上帝的异象以及灵魂与上帝相结合时,遂因包罗了希腊基督教的许多主题而塑造了教会教义史的进程。

神秘主义随着以雅典大法官狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite)托名发表的一些著作的写作而成为教义上的主力,他在《使徒行传》十七章 34 节被说成贴近保罗的几个雅典人中的一个。公元 500 年前后大约出现于叙利亚的基督一性论信徒中间的狄奥尼修斯文集被当作对上帝与天使等天阶体制(celesstial hierarchy)怎样因主教与教士的圣事而跟他们的教阶体制(ecclesiastical hierarchy)相关连的续使徒时代的说明,很快得到广泛的认可。在这里,新柏拉图主义(Neoplatonism)的神秘思辨和奥利金的灵修学融入了东方教理之中,这在某种程度上为由诸如 14 世纪静修(Hesychasm)等思潮形成随之而来的教义演化作了准备。它还塑造了中世纪的西方神学,因为狄奥尼修斯的作品形成了明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)和阿奎那(Thomas Aquinas)的神秘思想的基础。这些发展尽管属于这里将论述的基督教教义史的晚期,但神秘教义中的狄奥尼修斯系统本身是公元 6 世纪希腊大公正统教会史话中一个必不可少的组成部分。

正统教理和神秘主义学说的最意义深远的交点是把拯救解说为神化(deification),或者,按照狄奥尼修斯的说法,把拯救解说为“创造(creation)、神化、归元(restoration)”。^① 这种希腊基督教的解说为狄奥尼修斯提供了他的跟上帝神秘结合的学说可

① Panillo (1965) 121—22

以联结的切入点。不论是天阶体制还是教阶体制,其目的都是为了“尽可能达到与上帝同化并与上帝结合(ή πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοιώσις τε καὶ ἔνωσις)”。^① 这种解说在其他地方被引伸为:“合情理的拯救……除了那些被拯救者的神化,否则是不可能发生的。而且这里所说的神化(θέωσις)就是尽可能达到跟上帝同化并跟上帝结合”。^② 这是指在神圣事物中达到完善(perfection),并藉着参与在上帝的本性中将低层次的东西升华。“神化原理(ή ἀρχή τῆς θεώσεως)”是上帝本身的至福,^③他凭借的至福正是上帝;他的仁慈赐与一切有理性的明智之人以拯救的恩典和神化。^④ 《约翰福音》一章 13 节那段话的异文有助于解释基督为处女所生,^⑤那段话在这里被用来描述信徒生自上帝,由此,通过基督的降生,凡人们能跟基督相结合,并得以神化。^⑥ 诸如这些说法,也许它们的内涵比它们的外延更使人联想到,把拯救解说为神化,由于被视同于在净化、光照(illumination)和结合这三阶段的终结所期待的真正神秘的目标,从而经历了一种变化。尽管在希腊教父那里,神化观念曾冒有混淆造物主与被造物间区别的风险,关于基督作为被造物的争论所生的困扰曾起到制止任何可能存在于其中的泛神论倾向的作用。由于这困扰并非来自三位一体的信条,而是来自新柏拉图主义的神秘主义理论,所以这些泛神论倾向似乎带有新的动力而势不可挡。

345

① Dion. Ar. C. h. 3. 2 (PG 3:165)

② Dion. Ar. E. h. 1. 3 (PG 3:373—76)

③ Dion. Ar. E. h. 1. 2 (PG 3:372)

④ Dion. Ar. E. h. 1. 4 (PG 3:376)

⑤ See pp. 287—90 above

⑥ Dion. Ar. E. h. 2. 1 (PG 3:393)

这在狄奥尼修斯关于圣事的神学中也是明显可见的。圣事,特别是圣餐礼一直被解释为转变人的本性的手段以及使人适宜于分有上帝的无痛感性和不朽的手段;这种解释曾是基督二性合一神学的明显组成部分。^① 寄寓的逻各斯的神学的支持者声称在基督二性合一教义中辨识到基督幻影说甚至泛神论的可能性,也许应追溯自一种精心制作的圣餐神学来负责。狄奥尼修斯完全不受这些约束的困扰,并无拘束地让他作为典据去引证的有关圣事的传统神学来切合他对神化学说的神秘主义模式的需要。^②

在狄奥尼修斯看来,教会的教阶体制是以达到神秘的超升的三个阶段的实现为其目的,而为了这个目的,教会才施行洗礼、圣餐和傅油(anointing)。^③ 洗礼一直被看作是洁净的圣事,^④并且教父喜欢用光照这个词来指称这一圣事。^⑤ 狄奥尼修斯称洗礼为“我们的神圣传统和神性的重生”。由于洗礼,即使是不谙神圣事物的小孩童,也得以享有一次神圣的生命,在圣事上分享与上帝相通的神迹。^⑥ 洗礼仪式上圣三浸礼代表了基督三天三夜留在坟墓中,并因复活,基督才完成这一神圣的生命。^⑦ 但狄奥尼修斯最为关注的还是作为神化圣事的圣餐礼。圣餐礼是神圣的参与和宁静的分享饼和酒,一种对上帝参与的神圣晚餐的纪念仪式。对圣餐礼的简明解说就是“在最神圣的圣餐中分有耶稣的共融”。^⑧ 通过这种共融,一个人被许以有“最完美的神化形式”,^⑨这使他除

① See pp. 236—38 above

② Dion. Ar. E. h. 7. 6 (PG 3;561)

③ Dion. Ar. E. h. 5. 3 (PG 3;504)

④ See pp. 164—65 above

⑤ Dion. Ar. E. h. 2. 1 (PG 3;392)

⑥ Dion. Ar. E. h. 7. 11 (PG 3;565)

⑦ Dion. Ar. E. h. 2. 7 (PG 3;404)

⑧ Dion. Ar. E. h. 3. 1 (PG 3;428)

⑨ Dion. Ar. C. h. 1. 3 (PG 3;124)

了肉体最基本的要求外可以不顾其余一切,并借助于这种庄严的神化,在圣灵的殿堂中成长。^①这种洗礼与圣餐礼所赐的完善因施行傅油而在人间达到其高峰,傅油可以简要地称作“臻至完善(τελετή)”,这是神秘宗教与基督教会的众多仪式的专用语。^②采用这一术语表示狄奥尼修斯把基督教的圣事,尤其是圣餐礼,看作神秘真理的“主要象征”;因为“耶稣以寓言传述神学,并通过神坛的象征性设施传下作神化的圣事。”^③

在这样一个神秘学说体系中,耶稣本人可能仅仅成为人由神秘超升与上帝结合的超越实体的“主要象征”。狄奥尼修斯的著作以诸多不同方式谈到耶稣,这些方式都试图证实耶稣与净化、光照和结合这三过程的联系。这就是以领受于“神授知识”的内容去认识“我们因基督而开始了上帝一般(Godlike)的生活”。^④另外,狄奥尼修斯可能谈到作为神化的二种教阶体制的目标,他进而说,耶稣“既是创世的本原,又是所有教阶体制之高峰”。^⑤不过,无论是所列示的这些说法还是反复提到耶稣基督的名字——甚至由狄奥尼修斯在东方基督教神秘主义的一些前辈和后继者不断在反复念诵“耶稣祷文”中——都不是基督在教义方面对这种神学具有重要性的真正标志。因为支配所有这些修持与观念的是在道成肉身的教义中对上帝的想象,以及在这种教义隐含的内在与超越领悟,会有淹没在纯一(One)和全体(All)之中的危险。这些对上帝的肯定性陈述(positive statements)以及把上帝比拟为光从而把上帝形容得“更庄严”,似乎

347

① Dion. Ar. E. h. 3. 7 (PG 3:433)

② Dion. Ar. E. h. 4. 12 (PG 3:485)

③ Dion. Ar. E. h. 3. 1 (PG 3:428); Dion. Ar. Ep. 9. 1 (PG 3:1108)

④ Dion. Ar. E. h. 7. 2 (PG 3:553)

⑤ Dion. Ar. E. h. 1. 2 (PG 3:373)

传达了对上帝的实体的一些启示。但上帝的超越性意味着这些说法是远远不足以描述上帝的,而那否定性陈述(negative statements)反而“更有效”和“更适当”。因此,说“上帝不是什么,他什么也不是”反倒更好。^①

348 这种否定神学的含意不止是指造物主超越于他的任何造物和他的一切造物。即使对形成基督教关于上帝教义至为重要的措词和概念,面对这一原则,即上帝的终极实体,除了说他不是什么外,不可能被恰切描述,也必然一筹莫展。^② 虽然狄奥尼修斯著作形式上属三位一体的正统观念,但却不按传统方式去强调早期三位一体神学中的圣一(the One)或是圣三(the Three)。圣一是“超越单一性(ὑπερηνωμένη ἐνάς)的一个整体”,^③因此,称上帝为一(one),严格说来是不确切的,除非说明,此词在这里的意思跟其在别处的意思有所不同。由于上帝实际上超越一切数字,因为“数字分有存在”,而上帝是“存在之外的圣一”,所以上帝“决定一切数字”。上帝是万有甚至数字本身的“本原和原因,数和秩序”。“因此这在万有之上的上帝既作为一个整体(a Unity)又作为三位一体(a Trinity)被崇拜,但就我们对它们的认知而言,则既不是一个整体,又不是三位一体。……我们以三位一体和单一体的神圣名称去称呼的上帝是高于名称之上的;“[我们]以种种方式去[称呼]他的上帝是高于存在的。”^④这位上帝就是这样超越一切的,所以他不仅高于道成肉身和三位一体,而且高于神性本身,就像狄奥尼修斯在总结神性学说和神化学说的一封信中所说:“他(He)超

① Dion. Ar. C. h. 2. 3 (PG 3:140—41)

② Dion. Ar. Myst. 3 (PG 3:1032—33); Dion. Ar. D. n. 13. 3 (PG 3:980)

③ Dion. Ar. D. n. 2. 1 (PG 3:637)

④ Dion. Ar. D. n. 13. 3 (PG 3:980—81)

越万有又怎样存在于神性原理和善的原理之外呢？要是你明白神性和善性都是用来组成善的东西并且是神化的恩典，不可模仿而被模仿的他(Him)是高于我们据以被神化(deified)的上帝(God)和高于我们据以成为善良(good)的善(Good)。因为倘使这是神化的原理和那些被神化和成为善良之所以为善良的原理，那么，他(He)就高于这些包括所谓神性和善性的原理在内的诸多原理的原理，这原理既超越神性的原理又超越善性的原理。又因为他(He)是不可模仿的和不可理解的，他(He)超越那些模仿[上帝的本性]并分有它的人所模仿的和所理解的。”^①

对奥利金的谴责和狄奥尼修斯神秘主义的兴起，这两者在年代学上的巧合，既有历史意义，也是一种神学的讽刺，因为在第二次君士坦丁堡宗教会议上谴责奥利金的大多数学说比起在雅典大法官狄奥尼修斯著作中奉为圭臬的隐蔽的奥利金主义(Crypto-Origenism)来，其危险性是远更轻微的。^② 任何抄袭塞维鲁或聂斯脱利著作的人都要冒手被砍掉的风险，而这位皈依保罗的大法官的著作则可以声称是接近使徒的权威典籍。因为它在依然肯定正统传统承续性的同时，为重新解释基督论的发展树立了模式，恰恰在把狄奥尼修斯文集传给东方和西方的接下来几个世纪，说查士丁尼的世纪“具有——当时也正值评价其对信条史的重要性之时——集大成的特点，这种特点表现在”诸如律法等“其他众多的领域”，这种说法是正确的。所以，“在查士丁尼期间，早期希腊教会的信条寿终正寝”。^③ 更确切地说，

① Dion. Ar. Ep. 2 (PG 3:1068—69)

② Justn. Sev. (ACO 3:122)

③ Loofs (1887) 37; 53

在查士丁尼期间,直接传到拜占廷神学的有随他而来的种种教义思想的汇集,这些思想比《尼西亚信经》和《卡尔西顿信经》曾经有过的正统观念显得更加坚如磐石,而且其中带有它自己的发展种子,尽管通常几乎是不可察觉的、渐进变化的。《基督教传统》的第二卷《东方基督教世界的精神》(*The Spirit of Eastern Christendom*)就将论述这种发展。

三、西方正统的大公教义

西方区域的教会是由“最后一位教父和第一位教皇”格列高利一世管辖的,大公教会正统的发展是跟罗马教皇领导权的出现密切联系在一起的。在许多方面可以说,格列高利和波伊提乌(Boethius)一起在拉丁教会占有的地位类似于查士丁尼和狄奥尼修斯的结合在希腊基督教会所占的地位。因为公元6世纪的这两对思想家使他们各自传统中特有的主题思想广为流传,并以可能规范了随后几个世纪神学的某种方式去传播它们。像狄奥尼修斯一样,波伊提乌给予那些无基督教血缘的思想以正统基督教的认可,否则那些思想就可能被取消。但波伊提乌对中世纪西方教会的重要意义,还在于他作为亚里士多德的翻译者,并以一套神学小品去传播三位一体信条和基督论信条,这套小品可能成为千年评论的基础。格拉布曼(Grabmann)坚持说,“在教父时代的所有拉丁语著作家中,波伊提乌就其对经院哲学尤其对经院方法的影响而言,仅次于奥古斯丁”。^①波伊提乌的论文《论神圣三位一体》(*On the Holy Trinity*)和《驳尤迪克和聂斯脱利》(*Against Eutyches and*

^① Grabmann (1957) 1:148

Nestorius), 立论完全是正统的, 但却以这样一种方式去表述一些问题, 以致不得不去考察启示和理性之间的关系, 作为揭示宗教真理的方法。

他在前言中说, 研究人心领悟三位一体奥秘的能力问题, 是他关于三位一体论文的目的, 而在结尾, 他表示希望自己已“[从推理中]为一篇只凭坚定信仰出发的论文的论点提供了某种证据”。^① 波伊提乌在说明基督论的正统信仰时, 打算“按照推理[rationabiliter]”详细阐明“大公信徒所认信的”东西, 在其他地方, 他要求他的读者: “可能的话, 让信仰和理性相一致”。^② 当然, 这里所说的信仰和认信是没有任何问题的。波伊提乌毫不动摇地坚持“大公信仰真正可靠的内容”, 这些内容是“所有真理最可靠的来源”。波伊提乌是否是论文《论大公信仰》(*On the Catholic Faith*)的作者一度曾引起质疑, 但现在通常已被公认; 至少在这个问题上, 这篇论文所断言的“我们的宗教被称为基督教的和大公性的”, 这是跟波伊提乌的其他神学小品的主张相一致的。^③ 而倘使把波伊提乌对正统信仰所作的辩护理解为旨在谋求“可能的话, 让信仰和理性相一致”, 那么, 在他的所有小品和《哲学的慰藉》(*Consolation of philosophy*)之间显然也有某种一致性。^④ 从正面看, 那部狱中文学的杰作所赞美的天命(providence), 可以被理解为对波伊提乌在《论大公信仰》中对《信经》(*Credo*)的长篇解释所描述的上帝的经世(divine economy)概念的概括说法; 而从反面看, 在《哲学的慰藉》中对理性的信赖, 可被理解为相对于异端所持极端主张的大公性中间道路,

350

① Boeth. *Trin. pr.* (LCL 2—4); Boeth. *Trin.* 6 (LCL 30)

② Boeth. *Eut.* 6 (LCL 112); Boeth. *Divin.* (LCL 36)

③ Boeth. *Eut.* 6. (LCL 116); Boeth. *Divin.* (LCL 32); Boeth. *Fid. cath* (LCL 52)

④ See pp. 42—44 above

因为不论是真正的教义还是理性的道德哲学,它们的特点就是在极端之间占一个中间的地位。^①

波伊提乌为证明自己把理性考虑成他对正统三位一体信条辩护的一部分是正确的,他表示希望自己正在使“来自圣奥古斯丁著作中的理性种子”结出果实。^②在这方面,他也是典型的和有影响的,因为在他那个时代,拉丁语神学正致力于重新解释的奥古斯丁主义,是(was)而且在相当程度上一直是(is)西方正统基督教会有关大公传统的共识。格列高利称自己的著作跟奥古斯丁著作中那些“麦粒”相比较只能算作“麦壳”,这种说法代表了那种正统的共识;^③他的传记作者曾暗示说,“也许还没有一位著作家如此受惠于另一位著作家的著作”。^④波伊提乌和格列高利的著作的巨大威望只被用来更进一步提高奥古斯丁主义作为说明西方基督教教义的法定方式这特有的崇高地位。把格列高利说成“几乎他所有的一切都来自奥古斯丁,但又没有任何东西是真正奥古斯丁的”,^⑤也许言过其实;但要是把格列高利理解成一位神学家,并把公元7世纪到公元9世纪跟他联系起来,就必须把他所表述的学说看作奥古斯丁的传统主义。在格列高利死后,后一辈人伊德丰索(Ildefonso)赞美他比奥古斯丁更英明,比西普瑞安更雄辩,又比安东尼更虔诚,^⑥其结果还导致中世纪神学因格列高利而通向奥古斯丁——或无论如何通向奥古斯丁主义,幸亏奥朗日宗教会议和格列高利,才使奥古斯丁

① Boeth. *Eut.* pr. ; 5 (LCL 76; 100); Boeth. *Eut.* 7. (LCL 118)

② Boeth. *Trin.* pr. (LCL 4)

③ Gr. M. *Ep.* 10. 16 (MGH 2; 251)

④ Dudden (1905) 2; 294

⑤ R. Seeberg (1953) 3; 45

⑥ Ildef. *Vir. ill.* 1 (PL 96; 198)

免蹈奥利金的覆辙。

西方大公会共识的一个实用而有权威性的纲要,即所谓的《亚大纳西信经》(*Athanasian Creed*),看来可能形成于这一时期,因为该信经最早不容置疑的证据出自阿尔的凯撒利乌斯(Caesarius of Arles)。《亚大纳西信经》的神学曾被称为“被汇编浓缩的奥古斯丁主义……传统的几乎被经院化了的奥古斯丁主义”。^① 在该信经里面,奥古斯丁对三位一体的论证被赋予信经的形式。《亚大纳西信经》论证说,“圣父是全能的,圣子是全能的,圣灵也是全能的;然而并没有三个全能者,只有一个全能者”,^②这一论证被认为几乎逐字逐句出自奥古斯丁的《论三位一体》,在那本书中,这些话曾一再出现。^③ 《亚大纳西信经》有关基督论的章节,主要针对聂斯脱利寄寓的逻各斯的神学主张和针对聂斯脱利对基督二性合一教义的批评。^④ 这部信经结尾声明说,每个人都“必须为自己的作为做说明”,^⑤这种说法也许可以被解释为半贝拉基派对奥古斯丁的攻击,但奥古斯丁本人也有许多类似的说法。另一方面,“其神学明显的奥古斯丁口吻通常并不妨碍它在一种半贝拉基派的氛围中被撰写,因为不管南高卢(Gaul)的半贝拉基派多么憎恶奥古斯丁关于恩典与预定的学说,他们仍不落人后地表达对奥古斯丁三位一体学说和基督论学说的赞美”;^⑥并且也正是奥古斯丁的三位一体学说和基督论学说,而不是奥古斯丁和半贝拉基派的争议点,形成了

① Kelly (1964) 80—81

② *Symb. Ath.* 13—14 (Schaff 2:67)

③ *Aug. Trin.* 5, 8. 9; 8. 1. 2 (CCSL 50:215; 269)

④ *Symb. Ath.* 34—36 (Schaff 2:69)

⑤ *Symb. Ath.* 42 (Schaff 2:69)

⑥ Kelly (1964) 119

《亚大纳西信经》的核心,该信经尽管以亚大纳西正式命名,但称之为“奥古斯丁信经”也许更为合适。

352

虽然《亚大纳西信经》都以肯定“大公信仰”的权威开始与结束的,但是它并没有提到,甚至没有含蓄地提到,以什么方式去表达那种权威,又通过什么方式在西方基督教会中行使那种权威,也即罗马教皇的首席权(primacy)。作为制度组织的罗马教皇制(papacy)的产生和发展,严格说来并不属于教义的历史;也不属于对教皇跟其他世俗和宗教的统治者关系的烦琐说明。教会史和教会法规史会负责讲述那一类故事。但罗马教皇制的特点在于,就像先于它的主教制度已经具有的特点一样,它不仅是一种有待调整与妥协的切实可行的教会政治体制,也是按上帝的话应被教会所信仰、训导和认信的一种教义。只是在这个意义上,罗马教皇制才是我们这里直接感兴趣的。尽管先前的教皇,尤其是利奥一世(Leo I),曾谈及许多有关罗马教皇首席权与权威的教义内容,但把格列高利一世的主张与实践视为教皇制不仅在管辖权上也在神学上的重大转折点,大体看来也许一点也不夸张。格列高利一世在履职过程中为他的行政决策确立教义上的依据,他在一封信上概述了这方面的教义:

对于所有知道福音的人来说,所有教会烦心的事都由主表示交托给圣徒和众使徒为首的,彼得……看哪,他领受了天国的钥匙,约束与释放的权力交给了他,并且所有教会烦心的事与主权交托给他……在这个问题上,我维护自己的事业吗?我证明了某些针对我本人的中伤是正确的吗?相反这不正是全能上帝的事业,普世教会的事业吗?……大家知道,君士坦丁堡教会的许多教士已陷于异端的旋涡

之中,他们不仅成了持异端者,还成了异教的创始人……无疑,为向众使徒为首的彼得表示敬意,[普世]这一称号由可尊敬的卡尔西顿宗教会议奉献给罗马教皇。^①

证明彼得首席权这一教义、从而也是教皇在至一、至圣、大公的,以及使徒的圣教会中的首席权这一教义的经文,是《马太福音》十六章 18 节耶稣对彼得所说的一段话:“我还告诉你,你是彼得(*Πέτρος*),我要把我的教会建造在这磐石(*πέτρα*)上”。这些话的确切意义问题及其对罗马跟其他教会间关系的适用性问题,在西普瑞安时代曾经是一个混淆与争议的问题,^②但格列高利在这里毫不犹豫地连同《约翰福音》廿一章 17 节和《路加福音》廿二章 31 节一起引用,作为证明用的经文。他从福音书其他地方引用同样一连串话去证明“圣教会已建立在这位众使徒为首者的磐石上,他头脑的坚定使他的名字留传千古”。基督的委托意味着“彼得靠上帝的权威掌握教会的主权”。格列高利运用至少可追溯到德尔图良、希波律陀和西普瑞安的把教会比作一条船的比喻,把《路加福音》五章 3 节提到的彼得的船看作“已交托给彼得的教会”。^③

以上这些说法原本不打算提高彼得在公元 1 世纪十二使徒中的地位,而是要肯定罗马主教在公元 6 世纪众主教中的地位。彼得曾经是罗马的第一位主教,而教皇是他的继承人。彼得确实曾在亚历山大里亚和安提阿居住过,因此格列高利时常提出

① Gr. M. Ep. 5. 37 (MGH 1:321—22)

② See p. 159 above

③ Gr. M. Ep. 7. 37 (MGH 1:485—86); Gr. M. Mor. 26. 26. 45 (PL 76:376); Tert. Pudic. 13. 20 (CCSL 2:1306); Hipp. Antichr. 59 (GCS 1—II:39); Cyr. Ep. 30. 2 (CSEL 3:550); Gr. M. Mor. 17. 26. 37 (PL 76:28)

这样的想法,认为这二个地方的主教跟他一起都具有彼得被授予的首席权:罗马设立主教辖区(see)是因为彼得曾在那里死去,亚历山大里亚设立主教辖区是因为彼得曾派遣马可去那里,而安提阿设立主教辖区是因为彼得本人曾住在那里七年。^①彼得在三地有同一个主教辖区。但由这位使徒所触发的这一奇想,对格列高利有关教会首席权的具体学说并没有更多的牵连。人人知道,彼得的主教辖区是罗马,451年在卡尔西顿的罗马使节阅读利奥《大卷》时的反应,是惊呼“彼得已借利奥之口说话”!^②他们只是流露了这种常有的傲慢。就早期教会而言,首席权曾以一种特殊的方式属于耶路撒冷这一所有信徒的圣城(mother city)。^③但这一首席权已由古老以色列的首府移到世界的首府——成为新以色列的首府。《使徒行传》的故事以使徒们返回耶路撒冷开始,彼得被列为这些使徒中的第一位;^④但又以如此简单和奇怪的句子结尾:“这样,我们来到罗马。”^⑤句中的“我们”,估计是保罗和路加,并且丝毫未提及是彼得所作。但罗马是彼得和保罗曾殉道和被埋葬的地方,而且这早在德尔图良时代就使罗马教会享有独一无二的显赫地位。^⑥格列高利列举451年事件声称,“根据我所效忠的上帝的天意,高位教士(prelates)有幸被提供这一使徒的主教辖区,他们被卡尔西顿可尊敬的宗教会议称为‘普世的’”。^⑦因此,这一普世的(οἰκουμενικός)称号是君士坦丁堡无权要求到的,尽管君士坦

① Gr. M. Ep. 7. 37 (MGH 1:485)

② CChalc. (ACO 2— I—2:81)

③ Iren. Haer. 3. 12. 5 (Harvey 2:58)

④ Acts 1:12

⑤ Acts 28:14

⑥ Tert. Praescrip. 36 (CCSL 1:216—17)

⑦ Gr. M. Ep. 5. 44 (MGH 1:341)

丁堡是新的罗马。罗马教会是其他西方拉丁教会之母,这些教会都隶属于它。^①

东方希腊教会也把一种特有的忠诚献给罗马。君士坦丁堡教会关注,“谁会怀疑它已臣服于使徒的主教辖区?”^②当然,就是臣服于罗马。在卡尔西顿会议上,教父们通过向利奥的权力欢呼而替罗马的正统性作证。在跟异端这样那样的论战时,东方教会和罗马教会相互照应。君士坦丁堡在公元四五世纪曾出现一些异端,著名的有聂斯脱利和马其顿尼(Macedonius),而其他辖区也时有背离真正信仰的传闻。但罗马有一种特殊的地位,罗马主教有权凭自己的职权废除地方宗教会议的法令。^③其实,当讨论到宗教会议对争端的调停时,格列高利宣布了这样的原则:“没有使徒的主教辖区的许可和赞同,(由宗教会议)处理的任何问题都不具有任何约束力”。^④ 尽管格列高利决意在四福音书和四次大公会议间作个比较,^⑤但他已开始依据彼得的首席权提出罗马具有信条权威性的学说,并以教义的正统经历与名望加以证实。不过,这一学说直到许多世纪后也未得以完全明确规定为一种信条。尽管格列高利始终坚持传统权威和教父的训导,这位罗马主教还是格外需要去为传统辩护。就像另一位主教给格列高利的信中所说:“我知道作为一个重大问题,这已逾越教父曾为我们设定的界线……所以我把你最神圣罗马教会的胸膛当作我的庇护所。”^⑥这里所说重大问题是主教

355

① Gr. M. Ep. 9. 26 (MGH 2:59)

② Gr. M. Ep. 9. 26 (MGH 2:60)

③ Gr. M. Ep. 5. 44 (MGH 1:338—43)

④ Gr. M. Ep. 9. 156 (MGH 2:158)

⑤ See p. 335 above

⑥ Gr. M. Ep. 3. 66 (MGH 1:228—29)

的职能目标而不是信条,但即使是教会行政管理方面的问题也必须依据教义去裁定,也就是说,依据教皇首席权的教义去裁定。

此外,在其他一些教义的发展中,“格列高利也领整个中世纪风气之先”。^①作为一个忠诚的奥古斯丁信徒,格列高利重申了他这位老师的许多观点,连同其大体上接受的教父传统。^②比如,他从早期神学中接受了把魔鬼比作《乔布记》四十一章1节中利维坦(Leviathan)*的比喻,基督以包括其人性在内的神性为饵诱,引利维坦去吞食他。当基督神性的饵沉下时,魔鬼不能夹住饵,而是吐出基督这个人及人类,这样就完成了救赎。^③教父传统中的一些成分重新得到格列高利的思考加工。炼狱(purgatory)的学说和弥撒祭献(Mass)的学说就是其中两种成分。这些学说都不能说是西方独有的,因为在希腊神学家那里也有与它们相同的学说;但事实上是由格列高利体系化了的拉丁教会神学赋予这两种学说以最终明确的形式。炼狱的概念最早可以追溯到奥利金所表达的普遍流行的希望,^④希望上帝救赎之力延伸到今世人生的界限以外,给人们有机会在来世涤罪(purification)甚至死后最终得到拯救。奥古斯丁尽管反对奥利金关于所有人与魔鬼普遍得救的想法,但他仍相信“死后”有“短暂的惩罚”,因此祈求给予死者罪孽某种宽恕是适宜的。^⑤这些有关炼狱之火的偶而附带的提示,在格列高利那里成了“不可不

① H. Taylor (1938) 1:102

② Rufin. *Symb.* 14 (CCSL 20:151—52)

* 大海兽,《圣经》中文和合本译作鳄鱼。——译注

③ Gr. M. *Mor.* 33. 7. 14 (PL 76:680—81)

④ See pp. 151—52 above

⑤ Aug. *Civ.* 21. 23 (CCSL 48:787—89); Aug. *Civ.* 21. 23 (CCSL 48:779); Aug. *Civ.* 21. 24 (CCSL 48:789)

信的东西(credendus)”。^①此外,信徒的祈祷“曾被信之为(credendum est)”有助于使那些“并非出于恶意而是出于无知之过”而犯罪的人免于炼狱之火。这些人“在正义的完善方面有所欠缺”,^②但可以通过离世的圣徒与人间信徒代为说情得到救助。

专门的一种代为说情就是弥撒祭献。“如果犯罪行为甚至在死后也可以得到赦免,那么,祭献所提供救助的牺牲(Victim)就始终去救助灵魂,即使是死后的灵魂,所以,死后的灵魂似乎常常渴望这种祭献。”^③教会的崇拜仪式和神学曾一直相信圣餐礼是基督的身体与血的一种祭献。^④但格列高利在上面提到的研究炼狱的过程中,对带有新规定和种种细节的圣餐礼作了祭献方面的解释:“我们应当祭献给上帝……每天以我们的眼泪献祭,每天以他的(His)身体和血作祭品……因为信徒中谁会怀疑,在献祭的时候,为响应司祭的声音,天国敞开,天使的歌队就在耶稣基督的奥秘中?”^⑤相比之下,关于圣体圣事中基督临在的性质,格列高利的看法是很暧昧的,他重复奥古斯丁的老话,使该问题依然十分朦胧。^⑥格列高利说到“基督在我们圣餐中的身体和血”,听来似乎主张有真实的临在,但反而更使人难以理解。^⑦只有在公元9世纪,真实临在的教义才成为一个争议问题;但与此同时,至少在一定程度上也多亏格列高利,弥撒祭献的学说才被确立为训导。当真实临在的学说被交付讨论时,弥撒祭献的学说因此成了这一讨论以及神学家关于身体与血临

① Gr. M. Dial. 4. 39 (PL 77:396)

② Gr. M. Dial. 4. 40 (PL 77:397); Gr. M. Dial. 4. 25 (PL 77:357)

③ Gr. M. Dial. 4. 55 (PL 77:416—17)

④ See pp. 146—47, 168—69 above

⑤ Gr. M. Dial. 4. 58 (PL 77:425—28)

⑥ See pp. 304—6 above

⑦ Gr. M. Ev. 14. 1 (PL 76:1127)

在的争论的前提,这种身体与血由共同赞成的圣事仪式的祭献提供。

357 公元6世纪的拉丁教会中,在一方是希腊教父神学及奥古斯丁的再解释和另一方是导致经院哲学的奥古斯丁传统主义之间,出现了教义上的合并。格列高利之后的一千年,西方神学家的所有教义论文与《圣经》注释心照不宣地都基本上设定罗马主教为训导方面的权威。那种权威的限度通常是有争议的,并且作为有挑战性质的独特决定,但任何人又都不得不声明自己忠于教皇。整个基督教会的教义正统性就是全心全意地接受本书已追溯其进展的那些信条,但在西方大公教会,教义正统性多少还带有这样的含义:对罗马主教辖区(holy see)的顺从。即使是大公会议的决议也必须得到罗马的批准,并且最后的信条编纂还必须从开始就得到罗马的授权。阿基坦的普罗斯珀(Prosper of Aquitaine)谈到奥古斯丁死后有关恩典教义的冲突时,表白了拉丁教会的大公正统主义的共识:“作为上帝恩典教义的信仰宣言,……我们充分考虑了使徒主教辖区的文件……给予我们的指导。任何与这些说法相抵触的主张,我们都不会看作与大公信仰相一致。”^①中世纪思想接受了这一规范的说法;它重新考察了奥古斯丁对使徒教导的表述;它重新公开波伊提乌对亚里士多德哲学的思考;并且在所有这些方面,它还重新解释了格列高利关于正统大公教义的共识。《基督教传统》第三卷《中世纪神学的发展》(*The Growth of Medieval Theology*)将叙述这些进展。

① *Prosp. Auct.* 10 (PL 51:212)

重要征引文献

(原始资料)

Authors and Texts

Act. Archel. *Acts of Archelaus* 《阿基芬斯的使徒行传》

Aesch. Eum. Aeschylus. *Eumenides*. 《欧墨尼德斯》

Alex. Tom. Alexander of Alexandria. *Tome*. 《大卷》

Ambr. Ambrose of Milan

Ep. Epistles 《书信集》

Exc. Sat. *On the Passing Away of His Brother Satyrus*

[*De excessu fratris sui Satyri*] 《有关他兄弟萨蒂罗斯的死》

Fid. On the Faith [*De fide*] 《论信仰》

Luc. Exposition of the Gospel of Luke 《路加福音评注》

Ps. Exposition of the Psalms 《诗篇评注》

Ps. 118 Exposition of Psalm 118 《诗篇 118 篇评注》

Ambrosiast Ambrosiaster

I Cor. Exposition of I Corinthians 《哥林多前书评注》

Rom. Exposition of Romans 《罗马书评注》

Ammon. Joh. Ammonius of Alexandria. Exposition of the Gospel of John 《约翰福音评注》

Amph. Amphilocheus of Iconium

Ep. syn. Synodical Epistle 《宗教会议书信》

fr. Fragments 《残篇》

Hom. Homilies 《讲道集》

Mesopent. Oration at Mid-Pentecost [Oratio in Mesopentecosten]
《五旬节中的演讲》

Anast. S. Hod. Anastasius of Sinai. Guide to the Way [Hodegus]
《真道指引》

Ans. Cur d. h. Anselm of Canterbury. Why God Became Man [Cur deus homo] 《上帝为何成人》

Apoll. Apollinaris of Laodicea

Fid. inc. On Faith and the Incarnation [De fide et incarnatione]
《论信仰和道成肉身》

Fid. sec. pt. Detailed Confession of Faith [Fides secundum partem]
《信仰的详细认信》

fr. Fragments 《残篇》

Ar. Arius of Alexandria

Ep. Alex. Epistle to Alexander 《致亚历山大信》

Ep. Eus. Epistle to Eusebius 《致优西比乌信》

Arnob. Nat. Arnobius of Sicca. Against the Nations 《反驳异教徒》

Asc. Is. Ascension of Isaiah 《以赛亚升天记》

Ath. Athanasius of Alexandria

Apol. Const. Apology to Constantius 《为君士坦丁申辩》

Apol. sec. Second Apology against the Arians 《驳亚利乌派的第二篇申辩》

- Ar.* *Orations against the Arians* 《驳亚利乌派演讲集》
- Decr.* *On the Decrees of the Synod of Nicea* 《论尼西亚会议教令》
- Dion.* *Defense of Dionysius* 《狄奥尼修斯的辩护》
- Ep. Aeg. Lib.* *Epistle to the Bishops of Egypt and Libya* 《致埃及主教和利比亚主教的信》
- Ep. Afr.* *Epistle to the Bishops of Africa* 《致非洲主教们的信》
- Ep. fest.* *Festal Epistles* 《节日书信》
- Ep. Serap.* *Epistles to Serapion* 《致谢拉皮翁的信》
- Fug.* *Apology for His Flight* [*Apologia de fuga sua*] 《为他的溃退申辩》
- Gent.* *Against the Heathen* [*Contra gentes*] 《驳异教徒》
- Inc.* *On the Incarnation of the Logos* 《论道成肉身》
- Syn.* *On the Synods of Ariminum and Seleucia* 《论阿里米尼宗教会议和塞琉西亚宗教会议》
- Tom.* *Tome to the Antiochenes* 《安提阿派大卷》
- V. Ant.* *Life of Antony* [*Vita Antonii*] 《圣安东尼生平》
- Ps. Ath.* Pseudo-Athanasius
- Apoll.* *On the Incarnation against Apollinaris* 《论主降生说驳阿波利那里斯》
- Ar. 4.* *Fourth Oration against the Arians* 《驳亚利乌派的第四次演讲》
- Exp. fid.* *Exposition of the Faith* [*Expositio fidei*] 《论信理》
- Athenag.* Athenagoras of Athens
- Leg.* *Supplication for the Christians* [*Legatio pro Christianis*] 《护教篇》
- Res.* *On the Resurrection of the Dead* 《论死者复活》
- Aug.* *Augustine of Hippo*
- Anim.* *On the Soul and Its Origin* [*De anima et eius origine*] 《论灵魂及其起源》
- Bapt.* *On Baptism against the Donatists* 《论洗礼说驳多纳图派》

- Civ. City of God* [*De civitate dei*] 《上帝之城》
- Conf. Confessions* 《忏悔录》
- Corrept. On Rebuke and Grace* [*De correptione et gratia*] 《论鉴戒和恩典》
- Doctr. christ. On Christian Doctrine* 《论基督教教义》
- Duab. anim. On Two Souls against the Manicheans* [*De duabus animabus contra Manichaeos*] 《论二灵魂说驳摩尼教徒》
- Enchir. Enchiridion* 《手册》
- Ep. Epistles* 《书信集》
- Ep. fund. Against the Epistle of Manicheus Called Fundamental*
《驳摩尼教所称十分重要的信》
- Ep. Joh. Exposition of the First Epistle of John* 《约翰一书评注》
- Ev. Joh. Exposition of the Gospel of John* 《约翰福音评注》
- Faust. Against Faustus the Manichean* 《驳福蒂纳图斯》
- Fid. et. symb. On Faith and the Creed* [*De fide et symbolo*] 《论信仰和信条》
- Fort. Against Fortunatus* 《驳摩尼教徒福斯图斯》
- Gen. ad litt. Exposition of Genesis according to the Letter* [*De Genesi ad litteram*] 《对创世记的字义评注》
- Gest. Pelag. On the Proceedings of Pelagius*
[*De gestis Pelagii*] 《论贝拉基》
- Grat. On Grace* [*De gratia*] 《论恩典》
- Grat. Christ. On the Grace of Christ* [*De gratia Christi*] 《论基督的恩典》
- Haer. On Heresies* 《论异端》
- Jul. Against Julian* 《驳尤利安的信》
- Jul. op. imperf. Incomplete Work against Julian* [*Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum*] 《驳尤利安未完成著作》

- Mag.* *On the Teacher* [*De magistro*] 《论导师》
- Mor. Manich.* *On the Morals of the Manicheans* 《论摩尼教徒的道德》
- Nat. bon.* *On the Nature of the Good against the Manicheans* [*De natura boni contra Manichaeos*] 《论善性说驳摩尼教徒》
- Nat. et. grat.* *On Nature and Grace* [*De natura et gratia*] 《论恩典和本性》
- Nupt. et. concup.* *On Marriage and Concupiscence* [*De nuptiis et concupiscentia*] 《论婚姻和性欲》
- Parm.* *Against the Epistle of Parmenianus* 《驳帕尔美尼亚努的信》
- Pecc. merit.* *On the Merits and the Remission of Sins* [*De peccatorum meritis et remissione*] 《论罪的功过和赦免》
- Pecc. orig.* *On Original Sin* [*De peccato originali*] 《论原罪》
- Pelag.* *Against Two Epistles of the Pelagians* 《驳贝拉基的两封信》
- Perf. just.* *On Man's Perfection in Righteousness* [*De perfectione justitiae hominis*] 《论人在正义中的完美》
- Persev.* *On the Gift of Perseverance* 《论坚忍之恩》
- Petil.* *Against the Letters of Petilian* 《驳贝特拉的信》
- Praed. sanct.* *On the Predestination of the Saints* [*De praedestinatione sanctorum*] 《论对圣徒们的预定》
- Ps.* *Exposition of the Psalms* 《诗篇评注》
- Retract.* *Retractions* 《回忆录》
- Serm.* *Sermons* 《讲道集》
- Soliloq.* *Soliloquies* 《自白》
- Spir. et. litt.* *On the Spirit and the Letter* [*De spiritu et littera*] 《论灵义和字义》
- Trin.* *On the Trinity* 《论三位一体》
- Vera relig.* *On True Religion* [*De vera religione*] 《论真正的宗教》
- Bab. Un.* *Babai of Kashkar, On the Union* 《论结合》

Barn. Epistle of Barnabas 《巴拿巴书》

Bas. Basil of Caesarea

Ep. Epistles 《书信集》

Eun. Against Eunomius 《驳优诺米》

Hom. Homilies 《讲道集》

Spir. On the Holy Spirit 《论圣灵》

Ps. Bas. *Eun. 4 Pseudo-Basil. Fourth Book against Eunomius* 《驳优诺米四书》

Bed. *H. e. Bede. Ecclesiastical History* 《基督教会史》

Boeth. Boethius

Cons. Consolation of Philosophy 《哲学的慰藉》

Divin. Whether Father, Son, and Holy Spirit May Be Substantially Predicated of the Divinity 《圣父圣子和圣灵实质上是否可能是上帝的属性》

Eut. Against Eutyches and Nestorius 《驳尤迪克和聂斯脱利》

Fid. cath. On the Catholic Faith [De fide catholica] 《论大公信仰》

Herm. sec. Commentary [Second] on Aristotle "On Interpretation" [In librum Aristotelis peri; e]rmeneiva editio secunda 《二评亚里士多德解释篇》

Trin. On the Trinity 《论三位一体》

Bon. II. *Ep. Caes. Arles. Boniface II. Epistle to Caesarius of Arles* 《致阿尔的凯撒利乌斯》

Caes. Arles. *Grat. Caesarius of Arles. On Grace [De gratia]* 《论恩典》

Cassian Cassian

Coll. Conferences [Collationes] 《讨论集》

Nest. On the Incarnation of the Lord against Nestorius 《论主降生说驳聂斯脱利》

Cassiod. *Inst. div. Cassiodorus. On the Institution of Divine Letters* 《论神圣书信的传子》

CAraus. (529) *Council of Orange* [*Concilium Arausicanum*]

奥朗日会议

Can. *Canons* 《法规》

Def. fid. *Definition of Faith* [*Definitio fidei*] 《信仰释义》

CChalc. Act. *Council of Chalcedon. Acts* 《卡尔西顿会议条例》

CCP(553) *Second Council of Constantinople*

君士坦丁堡第二次会议

Anath. *Anathemas* 《谴责异端》

Can. *Canons* 《教会法规》

Sent. *Sentences* 《宣判词》

CEph. (431) *Council of Ephesus*

以弗所会议

Act. *Acts* 《会议议规》

Anath. *Anathemas* 《谴责异端》

Ep. Cael. *Epistle of Celestine* 《以弗所会议切莱斯廷书信》

Gest. Orient. *Proceedings of the Orientals* [*Gesta Orientalium*] 《东部的议事》

CTrull. Can. *Trullan Council. Canons*

特罗兰会议《法规》

Chrys. Sac. *John Chrysostom. On the Priesthood* [*De sacerdotio*] 《论祭司职分》

Cic. Div. *Cicero. On Divination* 《论预言》

1 Clem. *First Epistle of Clement* 《克莱门前书》

2 Clem. *Second Epistle of Clement* 《克莱门后书》

Clem. *Clement of Alexandria*

Exc. Thdot. *Excerpts from Theodotus* 《除狄奥多图外》

Paed. *Tutor* [*Paedagogus*] 《导师》

Prot. *Exhortation to the Greeks* [*Protrepticus*] 《劝勉希腊人》

Q. d. s. *Who Is the Rich Man That Is Saved?* [*Quis dives salvetur*]

《谁是被救的富人?》

- Str. *Stromata* 《杂录》
- Clem. *Recogn.* *Clementine Recognitions* 《克雷芒再识》
- Comm. *Instr.* *Commodianus. Instructions* 《教诲》
- Const. *Or. s. c.* *Constantine I. Oration to the Assembly of the Saints*
[*Oratio ad sanctorum coetum*] 《在圣徒集会上的演说》
- Const. *App.* *Apostolic Constitutions* 《使徒法典》
- Cypr. Cyprian of Carthage
- Domin. *orat.* *On the Lord's Prayer* [*De dominica oratione*] 《论主
祷文》
- Donat. *To Donatus* 《致多纳图》
- Ep. *Epistles* 《书信集》
- Laps. *On the Lapsed* 《论失检者》
- Test. *Testimonies* 《上帝箴言》
- Unit. *eccl.* *On the Unity of the Church* [*De unitate ecclesiae*] 《论教会
的统一》
- Cyr. Cyril of Alexandria
- Apol. *Thdt.* *Apology against Theodoret* 《护教驳狄奥多莱》
- Chr. *un.* *That Christ Is One* [*Quod unus sit Christus*] 《那基督是独
一无二的》
- I *Cor.* *Exposition of I Corinthians* 《哥林多前书评注》
- Dial. *Trin.* *Dialogues on the Trinity* 《关于三位一体的对话》
- Ep. *Epistles* 《书信集》
- Ep. *Nest.* *Epistles to Nestorius* 《致聂斯脱利的信》
- Inc. *unigen.* *On the Incarnation of the Only-Begotten* [*De incarnatio-
ne unigeniti*] 《论上帝独生子的降生》
- Is. *Exposition of Isaiah* 《以赛亚书评注》
- Joh. *Exposition of the Gospel of John* 《约翰福音评注》
- Luc. *Exposition of the Gospel of Luke* 《路加福音评注》

- Thds.* *To Theodosius* 《致狄奥多西》
- Cyr. H. Catech.* *Cyril of Jerusalem. Catechetical Lectures* 《教义问答演讲》
- Cyr. S. Sab.* *Cyril of Scythopolis. Life of Sabas* 《撒巴斯生平》
- Dant. Inf.* *Dante Alighieri. Inferno* 《地狱篇》
- Didym.* Didymus of Alexandria
- Spir.* *On the Holy Spirit* 《论圣灵》
- Trin.* *On the Trinity* 《论三位一体》
- Did.* *Didache* 《十二使徒遗训》
- Diogn.* *Epistle to Diognetus* 《致狄奥格内图斯的信》
- Dion. Ar.* Pseudo-Dionysius the Areopagite
- C. h.* *Celestial Hierarchy* 《天阶体制》
- D. n.* *On the Divine Names* 《论圣名》
- Ep.* *Epistles* 《书信集》
- E. h.* *Ecclesiastical Hierarchy* 《教阶体制》
- Myst.* *On Mystical Theology* 《论神秘神学》
- Dion. Hal. Ant. Rom.* Dionysius of Halicarnassus. *Roman Antiquities* 《罗马古史》
- Ephr.* Ephraem Syrus
- Carm. Nis.* *Poems of Nisibis [Carmina Nisibena]* 《尼氏诗选》
- Serm.* *Sermons* 《讲道集》
- Epiph. Haer.* Epiphanius of Salamis. *Against Eighty Heresies* 《驳异端》
- Eus.* Eusebius of Caesarea
- E. th.* *Ecclesiastical Theology* 《基督教会的神学》
- Ep. Caes.* *Epistle to the People of Caesarea* 《致该撒利亚人的信》
- H. e.* *Ecclesiastical History* 《基督教会史》
- P. e.* *Preparation for the Gospel [Praeparatio evangelica]* 《福音的准备》

- V. C. *Life of Constantine* [*De vita Constantini*] 《君士坦丁生平》
- Eust. Mon. Ep. Eustathius the Monk. *Epistle on the Two Natures against Severus* 《论二性驳塞维鲁书信》
- Euther. Confut. Eutharius of Tyana. *Confutations* 《辩驳文集》
- Ev. Phil. *Gospel of Philip* [*Evangelium Philippi*] 《腓力福音》
- Ev. Thos. *Gospel of Thomas* [*Evangelium Thomae*] 《圣多默福音》
- Ev. Ver. *Gospel of Truth* [*Evangelium Veritatis*] 《真理的福音》
- Evagr. H. e. Evagrius. *Ecclesiastical History* 《基督教会史》
- Faust. Rei. Grat. Faustus of Riez. *On Grace* [*De gratia*] 《论恩典》
- Ps. Fel. Ep. Petr. Full. Pseudo-Felix. *Epistle to Peter the Fuller* 《致彼得的信》
- Fulg. Ep. Fulgentius of Ruspe. *Epistles* 《书信集》
- Gennad. Vir. ill. Gennadius. *Lives of Illustrious Men* [*De viris illustribus*] 《杰出人物生平》
- Gr. M. Gregory the Great [*Gregorius Magnus*]
- Ep. *Epistles* 《书信集》
- Dial. *Dialogues* 《对话录》
- Ev. *Homilies on the Gospels* [*In evangelia homiliae*] 《福音书讲道集》
- Ezech. *Homilies on Ezechiel* 《以西结书讲道集》
- Mor. *Moral Discourses on Job* 《乔布记道德论集》
- Past. *Pastoral Rule* 《牧灵准则》
- Gr. Naz. Gregory of Nazianzus
- Carm. *Poems* [*Carmina*] 《诗选》
- Ep. *Epistles* 《书信集》
- Or. *Orations* 《演讲集》
- Gr. Nyss. Gregory of Nyssa
- Anim. et resurr. On the Soul and the Resurrection* [*De anima et resurrectione*] 《论灵魂和复活》

- Apoll.* *Against Apollinaris*
《驳阿波利那里斯》
- Ep.* *Epistles* 《书信集》
- Eun.* *Against Eunomius* 《驳优诺米》
- Maced.* *Against the Macedonians* 《驳马其顿尼亚人》
- Or. catech.* *Catechetical Orations* 《教义问答演讲》
- Tres dii* *That There Are Not Three Gods*
[*Quod non sint tres dii*] 《没有三位上帝论集录》
- V. Macr.* *Life of Macrina* [*De vita Macrinae*] 《马基那生平》
- V. Mos.* *Life of Moses* [*De vita Mosis*] 《摩西生平》
- Gr. Presb. V. Gr. Naz.* *Gregory the Presbyter. Life of Gregory of Nazianzus* [*De vita Gregorii Nazianzeni*] 《纳西昂的格列高利生平》
- Herm.* *Hermas*
Mand. *Mandates* 《训令集》
Sim. *Similitudes* 《肖像集》
Vis. *Visions* 《异像集》
- Hier.* *Jerome* [*Hieronymus*]
Ep. *Epistles* 《书信集》
Hom. Orig. in Luc *Homilies of Origen on the Gospel of Luke* 《奥利金关于路加福音的布道》
- Jovin.* *Against Jovinian* 《驳约维尼安》
- Pelag.* *Against the Pelagians* 《驳贝拉基派》
- Rufin.* *Against Rufinus* 《驳鲁非努斯》
- Vigil.* *Against Vigilantius* 《驳维吉拉替乌斯》
- Vir. ill.* *Lives of Illustrious Men* [*De viris illustribus*] 《杰出人物生平》
- Hil.* *Hilary of Poitiers*
Const. *To Constantius Augustus* 《致君士坦提乌斯·奥古斯都》

- Ps. *Exposition of the Psalms* 《诗篇评注》
- Syn. *On the Councils [De synodis]* 《论宗教会议》
- Trin. *On the Trinity* 《论三位一体》
- Hipp. Hippolytus of Rome
- Antichr. *On Antichrist* 《论假基督》
- Dan. *Exposition of Daniel* 《但以理书评注》
- Haer. *On Heresies* 《论异端》
- Noet. *Against Noetus* 《驳诺土斯》
- Trad. ap. *Apostolic Tradition* 《使徒传统》
- Horm. Ep. Hormisdas. *Epistles* 《书信集》
- Ign. Ignatius of Antioch
- Eph. *Epistle to the Ephesians* 《以弗所人书》
- Mag. *Epistle to the Magnesians* 《马格内西亚书》
- Phil. *Epistle to the Philadelphians* 《费拉德尔菲亚人书》
- Rom. *Epistle to the Romans* 《罗马人书》
- Smyrn. *Epistle to the Smyrneans* 《士麦那人书》
- Trall. *Epistle to the Trallians* 《特雷利人书》
- Ildef. Vir. ill. Ildefonsus of Toledo. *Lives of Illustrious Men*
[*De viris illustribus*] 《杰出人物生平》
- Iren. Irenaeus of Lyons
- Dem. *Proof of the Apostolic Preaching [Demonstratio apostolicae
praedicationis]* 《使徒宣讲的证据》
- fr. *Fragments* 《残篇》
- Haer. *Against Heresies* 《驳异端》
- Jac. Bar. Ep. Jacob Baradaeus. *Epistles* 《书信集》
- Joh. Ant. Ep. Cyr. John of Antioch. *Epistles to Cyril* 《致西里尔的信》
- Joh. D. John of Damascus
- F. o. *On the Orthodox Faith* 《论正统信仰》
- Haer. *On Heresies* 《论异端》

Jos. Flavius Josephus

Ant. *Antiquities of the Jews* 《犹太古史》

Ap. *Against Apion* 《驳阿彼翁》

Jul. Julian the Emperor

Caes. *Caesars* 《凯撒》

Ep. *Epistles* 《书信集》

Gal. *Against the Galileans* 《驳加利利人》

Just. Justin Martyr

1 *Apol.* *First Apology* 《护教前文》

2 *Apol.* *Second Apology* 《护教后文》

Dial. *Dialogue with Trypho* 《与特里丰的对话》

Justn. Justinian I

Conf. *Confession of the True Faith against the Three Chapters* 《真正信仰的认信驳三回次》

Ep. Thdr. Mops. *Epistle against Theodore of Mopsuestia* 《驳莫普苏埃斯蒂亚的狄奥多尔的信》

Monoph. *Against the Monophysites* 《驳基督一性论者》

Or. *Against Origen* 《驳奥利金》

Sev. *Sacred Constitution against the Severians* 《献祭的建立驳塞维鲁派》

Juv. Sat. Juvenal. *Satires* 《讽刺文学》

Lact. *Inst.* Lactantius. *Divine Institutes* 《神性的基本原理》

Leo M. Leo the Great [Leo Magnus]

Ep. *Epistles* 《书信集》

Serm. *Sermons* 《讲道集》

Tom. *Tome* 《大卷》

Leont. B. *Nest. et Eut.* Leontius of Byzantium. *Against the Nestorians and Eutychians* 《驳聂斯脱利和尤迪克派》

Ps. Leont. B. *Sect.* Pseudo-Leontius of Byzantium. *On the Sects* 《论教派》

- Leont. H. Nest. Leontius of Jerusalem. *Against the Nestorians* 《驳聂斯脱利派》
- Mar. Vict. Ar. Marius Victorinus. *Against Arius* 《驳亚里乌》
- Marc. fr. Marcellus of Ancyra. *Fragments* 《残篇》
- M. Polyc. *Martyrdom of Polycarp* 《波利卡普殉教记》
- Mel. fr. *Melito of Sardis. Fragments* 《残篇》
- Meth. Methodius of Olympus
Res. On the Resurrection of the Dead 《论死者的复活》
Symp. Symposium 《专题论文集》
- Ps. Meth. Palm. Pseudo-Methodius. *Sermon on the Palm Branches* 《棕榈日布道》
- Min. Fel. Oct. Minucius Felix. *Octavianus* 《奥克塔维亚努斯》
- Nest. Nestorius of Constantinople
Baz. Bazaar of Heraclides 《赫拉克利特子孙的事业》
Capit. Chapters [Capitula] 《迦帕都章》
Ep. Cael. Epistle to Celestine 《致切莱斯廷的信》
Ep. Cyr. Epistle to Cyril 《致西里尔的信》
fr. Fragments 《残篇》
Hist. History 《史论》
Hom. in Heb 3:1 Homily on Hebrews 3:1 《希伯来书(3:1)讲道辞》
Null. det. None Worse [Nulla deterior] 《并不更糟》
Serm. Sermons 《讲道集》
Serm. Theot. Sermons on the Theotokos 《上帝之母演讲集》
- Nov. Trin. Novatian. *On the Trinity* 《论三位一体》
- Optat. Donat. Optatus of Mileve. *Against Parmenianus the Donatist* 《驳多纳图派帕尔曼尼努斯》
- Or. Origen of Alexandria
Cant. Exposition of the Song of Solomon [Commentarius in Cantica Canticorum] 《雅歌评注》

- Cels.* *Against Celsus* 《驳塞尔苏斯》
- Ex.* *Homilies on Exodus* 《出埃及记讲道集》
- Is.* *Homilies on Isaiah* 《以赛亚书讲道辞》
- Joh.* *Commentary on the Gospel of John* 《约翰福音批注》
- Jos.* *Homilies on Joshua* 《乔舒亚记讲道辞》
- Lev.* *Homilies on Leviticus* 《利未记讲道辞》
- Luc.* *Homilies on the Gospel of Luke* 《路加福音讲道辞》
- Matt.* *Commentary on the Gospel of Matthew* 《马太福音批注》
- Orat.* *On Prayer [De oratione]* 《论祈祷》
- Princ.* *On First Principles* 《论首要原理》
- Rom.* *Commentary on Romans* 《罗马书批注》
- Ov. Met.* *Ovid. Metamorphoses* 《变形记》
- Pass. Perp.* *Passion of Perpetua and Felicitas* 《珀佩图斯和福莉西塔斯的受难》
- Paul. Ant. Ep. syn.* *Paul of Antioch. Synodical Epistle* 《宗教会议的书信》
- Paul. Sil. Soph.* *Paul the Silentiary. Sancta Sophia* 《圣索菲娅》
- Pelag. Rom.* *Pelagius. Exposition of Romans* 《罗马书评注》
- Petr. Lomb. Sent.* *Peter Lombard. Sentences* 《教父名言集》
- Ph. Qu. om. pr. lib.* *Philo of Alexandria. That Every Righteous Man Is Free [Quod omnis probus liber sit]* 《每个正义的人都是自由的》
- Philox.* *Philoxenus of Mabbug*
- Hom.* *Homilies* 《讲道集》
- Inc.* *On the Incarnation* 《论道成肉身》
- Trin.* *On the Trinity* 《论三位一体》
- Phot. Cod.* *Photius of Constantinople. Codices* 《法典》
- Pist. Soph.* *Pistis Sophia* 《智慧信仰》
- Pl.* *Plato*

- Leg. *Laws* [*Leges*] 《法律篇》
- Ti. *Timaeus* 《蒂迈欧篇》
- Plin. *HN*. Pliny the Elder. *Natural History* 《自然史》
- Plin. *Ep*. Pliny the Younger. *Epistles* 《书信集》
- Procl. *Arm*. Proclus of Constantinople. *Tome to the Armenians* 《亚美尼亚
人大卷》
- Prosp. Prosper of Aquitaine
- Auct. *Official Pronouncements of the Apostolic See on Divine Grace
and Free Will* [*Praeteritorum episcoporum sedis apostolicae
auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio*] 《教廷
关于神的恩典和自由意志的正式声明》
- Coll. *Against Cassian the Lecturer* [*Contra collatorem*] 《驳卡西安
演讲》
- Ep. *Aug*. *Epistle to Augustine* 《致奥古斯丁的信》
- Ep. *Ruf*. *Epistle to Rufinus* 《致鲁非努斯的信》
- Resp. *Gall*. *Response to the Objections of the Gauls* 《对高卢人异议
的答复》
- Resp. *Gen*. *Response to the Extracts of the Genoese* 《对热那亚人摘
录的答复》
- Resp. *Vinc*. *Response to the Vincentian Articles* 《对樊尚文章的
答复》
- Sent. *Sentences from Augustine* 《奥古斯丁名言集》
- Vocat. *Call of All Nations* [*De vocatione omnium gentium*] 《万国的
召唤》
- Radb. *Corp*. Radbertus. *On the Body and Blood of the Lord* [*De corpo-
re et sanguine Domini*] 《论主的身体和主的血》
- Ratr. *Corp*. Ratramnus. *On the Body and Blood of the Lord* [*De corpo-
re et sanguine Domini*] 《论主的身体和主的血》
- Rufin. *Symb*. Rufinus. *Commentary on the Apostles' Creed* [*Commen-*

tarius in symbolum apostolorum] 《使徒信经评传》

Sacr. Gelas. *Gelasian Sacramentary* 《格拉修圣礼书》

Scot. Er. Praed. John Scotus Erigena. *On Predestination* 《论得救预定论》

Serv. Lup. Ep. Servatus Lupus. *Epistles* 《书信集》

Sev. Ant. Severus of Antioch

Ep. Epistles 《书信集》

Ep. Thds. *Epistle to Theodosius of Alexandria* 《致亚历山大的狄奥多西》

Socr. H. e. Socrates Scholasticus. *Ecclesiastical History* 《基督教会史》

Soz. H. e. Sozomen. *Ecclesiastical History* 《基督教会史》

Suet. Tib. Suetonius. *Tiberius* 《提比略》

Sulp. Sev. Mart. Sulpicius Severus. *Life of Martin* 《马丁生平》

Symb. Ant. *Creed of Antioch* [*Symbolum Antiochenum*] 《安提阿信经》

Symb. Ath. *Athanasian Creed* [*Symbolum Athanasianum*] 《亚他那修信经》

Symb. Chal. *Creed of Chalcedon* [*Symbolum Chalcedonense*] 《卡尔西顿信经》

Symb. Nic. (325) *Creed of Nicea* [*Symbolum Nicaenum*] 《尼西亚信经》

Symb. Nic-CP *Niceno-Constantinopolitan Creed* [*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*] 《尼西亚—君士坦丁堡信经》

Syn. Sel. (585) Synod of Seleucia-Ctesiphon 塞琉西亚—泰西封会议

Syn. Carth. (418) Synod of Carthage 迦太基会议

Tat. Or. Tatian. *Oration to the Greeks* 《告希腊人书》

Tert. Tertullian of Carthage

Anim. *On the Soul* [*De anima*] 《论灵魂》

Apol. *Apology* 《护教篇》

- Bapt.* *On Baptism* 《论洗礼》
- Carn.* *On the Flesh of Christ* [*De carne Christi*] 《论基督的身体》
- Castit.* *Exhortation to Chastity* 《规劝纯洁》
- Coron.* *On the Crown* [*De corona*] 《论荣誉》
- Cult. fem.* *On the Dress of Women* [*De cultu feminarum*] 《论妇女之衣饰》
- Fug.* *Flight in Persecution* [*De fuga in persecutione*] 《逃避迫害》
- Hermog.* *Against Hermogenes* 《驳赫莫根尼》
- Idol.* *On Idolatry* 《论偶像崇拜》
- Jejun.* *On Fasting* [*De jejunio*] 《论大斋》
- Jud.* *Against the Jews* [*Adversus Judaeos*] 《驳犹太人》
- Marc.* *Against Marcion* 《驳马西昂》
- Monog.* *On Monogamy* 《论一夫一妻制》
- Nat.* *To the Nations* 《致万国》
- Orat.* *On Prayer* [*De oratione*] 《论祈祷》
- Paenit.* *On Penitence* 《论悔罪》
- Praescr.* *Prescription of Heretics* 《异端法规》
- Prax.* *Against Praxeas* 《驳普雷克西斯》
- Pudic.* *On Modesty* [*De pudicitia*] 《论谦卑》
- Res.* *On the Resurrection* 《论复活》
- Scap.* *To Scapula* 《致斯卡潘拉》
- Scorp.* *Scorpiace* 《宝鉴》
- Spect.* *On the Spectacles* 《论奇迹》
- Test. anim.* *Testimony of the Soul* [*De testimonio animae*] 《灵魂的证言》
- Virg. vel.* *On the Veiling of Virgins* [*De virginibus velandis*] 《圣母的面纱》
- Ps. Tert. Haer.* *Pseudo-Tertullian. Against All Heresies* 《驳所有异端》

Thdr. Mops. Theodore of Mopsuestia

Col. Exposition of Colossians 《歌罗西书评注》

Eph. Exposition of Ephesians 《以弗所书评注》

fr. Fragments 《残篇》

fr. inc. Fragments on the Incarnation 《论道成肉身残篇》

Gal. Exposition of Galatians 《加拉太书评注》

Gen. Exposition of Genesis 《创世记评注》

Hom. catech. Catechetical Homilies 《教义宣讲》

Joh. Exposition of the Gospel of John 《约翰福音评注》

Pecc. orig. On Original Sin [De peccato originall] 《论原罪》

Phil. Exposition of Philippians 《腓立比书评注》

Ps. Exposition of the Psalms 《诗篇评注》

I Tim. Exposition of First Timothy 《提摩太前书评注》

Thds. Al. Theodosius of Alexandria

Ep. Epistles 《书信集》

Or. Orations 《演讲集》

Thdt. Theodoret of Cyrrihus

Eran. Dialogue [Eranistes] 《对话篇》

H. e. Ecclesiastical History 《基督教会史》

Theoph. Autol. Theophilus of Antioch. *To Autolycus* 《致奥托吕科斯》

Thos. Aq. S. T. Thomas Aquinas. *Summa Theologica* 《神学大全》

Tim. CPHaer. Timothy of Constantinople. *On the Reception of Heretics* 《论异端的接纳》

Ven. Fort. Carm. Venantius Fortunatus. *Poems [Carmina]* 《诗歌集》

Verg. Vergil

Aen. Aeneid 《埃涅阿斯纪》

Ecl. Eclogues 《牧歌》

Vinc. Ler. Comm. Vincent of Lé rins. *Commonitory* 《评论集》

Editions and Collections

- ACO *Acta conciliorum oecumenicorum. Strasbourg, 1914—*. 《普世主教会议文件综录》
- ACW *Ancient Christian Writers. Westminster, Maryland, 1946—*. 《古代基督教作家文库》
- Bedjan Bedjan, P., ed. *Le livre d'H aclide de Damas. Paris, 1910.*
《大马士革的赫拉克利特之书》
- Beek Beek, C. I. M. I. van, ed. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Bonn, 1938.* 《圣珀佩图斯和圣福莉西塔斯的受难》
- Bihlmeyer Bihlmeyer, K., ed. *Die apostolischen Vater. Tübingen, 1924.* 《使徒教父》
- Brink Brink, J. N. Bakhuizen van den, ed. Ratramnus. *De corpore et sanguine Domini. Amsterdam, 1954* 《主的身体和主的血》
- Brooks Brooks, E. W., ed. Severus of Antioch. *Sixth Book of Letters. London, 1902—4.* 安提阿的塞维鲁《书信第六卷》
- CCSL *Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, Belgium, 1953—*. 《基督教文丛:拉丁文系列》
- Chabot Chabot, J. B., ed. *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens. Paris, 1902* 《东方宗教会议——聂斯脱利派教会文件汇编》
- Cross Cross, F. L., ed. *Athanasius de Incarnatione. London, 1939.*
《亚大纳西论道成肉身》
- CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris, 1903—*.
《东方基督教文献丛书》
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vienna, 1866—*.
《拉丁教会文献丛书》
- Funk Funk, F. X., ed. *Didascalia et constitutiones apostolorum. Pad-*

- erborn, 1905. 《使徒训诫与法规集》
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin, 1897—. 《公元 1 至 3 世纪用希腊文写作的基督徒作家》
- Goodspeed Goodspeed, E. J., ed. *Die ältesten Apologeten*. Göttingen, 1915. 《首批护教者》
- Grant Grant, R. M., and Freedman, D. N., eds. *The Secret Sayings of Jesus*. Garden City, N. Y., 1960. 《耶稣秘密语录》
- Grobel Grobel, K., ed. *The Gospel of Truth: A Valentinian Meditation on the Gospel*. New York, 1960. 《真理的福音:瓦伦廷对福音的默想》
- Harvey Harvey, W. W., ed. *Sancti Irenaei . . . Adversus Haereses*. Cambridge, 1857. 《圣伊里奈乌……反异端论》
- Hennecke Hennecke, E., ed. *Neutestamentliche Apokryphen*. 2d ed. Tübingen, 1924. 《新约圣经正典外著作集》
- Hussey Hussey, R., ed. *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica*. Oxford, 1853. 《教会史》
- Jaeger Jaeger, W., ed. *Gregorii Nysseni Opera*. Berlin and Leiden, 1921—. 《尼撒的格列高利文集》
- LCL *Loeb Classical Library*. Cambridge, Mass., 1912—. 《洛布经典丛书》
- Lietzmann Lietzmann, H., ed. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen, 1904. 《老底嘉的阿波里那里斯及其学派》
- Loofs Loofs, F., ed. *Nestoriana; Die Fragmente des Nestorius*. Halle, 1905. 《聂斯脱利残篇集》
- Mansi Mansi, J. D., ed. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florence, 1759—98. 《神圣公会议文献大全新编》
- MGH *Monumenta Germaniae historica; Epistolae*. Berlin, 1891—. 《日耳曼

历史汇编:书信集》

- Morin Morin, G., ed. *Sancti Caesarii arelatensis Opera omnia nunc primum in unum collecta*. Maredsous, Belgium, 1937—42.
《阿尔的凯撒利乌斯全集初编本》
- Moxon Moxon, R. S., ed. Vincent of Lér ins. *Commonitorium*. Cambridge, 1915. 《存照录》
- Mynors Mynors, R. A. B., ed. *Cassiodorus. Institutiones*. Oxford, 1937. 《神圣经典与世俗文献之由来》
- Nairn Nairn, J. A., ed. “*De Sacerdotio*” of St. John Chrysostom. Cambridge, 1906. 《金口约翰的圣品论》
- Opitz Opitz, H. G., et al., eds. *Athanasius' Werke*. Berlin, 1934—.
《亚大纳西文集》
- PG *Patrologia graeca*. Paris, 1857—66. 《希腊教父全集》
- Pitra Pitra, J. B., ed. *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*. Paris, 1876—91. 《索莱姆礼仪丛书》
- PL *Patrologia latina*. Paris, 1878—90. 《拉丁教父全集》
- Reischl-Rupp Reischl, W. K., and Rupp, J., eds. Cyril of Jerusalem. *Opera*. Munich, 1848—60. 耶路撒冷的西里尔《文集》
- SC *Sources chrétiennes*. Paris, 1940—.
《基督教原典》
- Schaff Schaff, P., ed. *Creeds of Christendom. 6th ed.* New York, 1919. 《基督教信经、信纲与认信文》
- Schmitt Schmitt, F. S., ed. *Sancti Anselmi opera omnia*. Seckau, Rome, Edinburgh, 1938—61. 《圣安瑟伦作品集》
- Souter Souter, A., ed. Pelagius. *Expositions of the Thirteen Epistles of St. Paul*. Cambridge, 1922—31. 贝拉基《圣保罗十三封书信诠释》
- ST *Studi e testi*. Rome, 1900—.
《研究与经典》
- Swete Swete, H. B., ed. Theodore of Mopsuestia. *Commentary on the Epistles of St. Paul*. Cambridge, 1880—82. 《圣保罗书信释义》

- TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1882—. 《古代基督教文献史:文本与研究》
- Weyer Weyer, H., ed. *Novatian. De Trinitate*. Dusseldorf, 1962. 诺瓦替安《三一论》
- Wilson Wilson, R. M., ed. *The Gospel of Philip*. New York, 1963. 《腓力福音》

次要征引文献

(第二手资料)

一 般

Adam, Alfred. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Gütersloh, 1965 —.

The first volume deals with the early church, the second with the Middle Ages and the Reformation. The third volume will treat the period since the Reformation.

Altaner, Berthold. *Kleine patristische Schriften*. Edited by Günther Glockmann. Berlin, 1967. Especially important for the relation of Augustine to the Greek tradition.

Arndt, William F., and Gingrich, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 1957. Based on Walter Bauer's *Wörterbuch*.

Beck, Hans-Georg. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich, 1959.

- Blaise, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Strasbourg, 1954.
- Bolotov, Vasilij Vasilievič. *Istorija cerkvi v period vselenskich soborov: Istorija bogoslovskoj mysli* [History of the church in the period of the ecumenical councils; History of theological thought]. Petrograd, 1918. This is the fourth and last volume of Bolotov's *Lekcii po istorii drevnej cerkvi* [Lectures on the history of the ancient church], edited after Bolotov's death by A. Brilliantov. It covers not only the doctrinal development narrated here in our first volume, but also some of that to be described in our second volume.
- Bornkamm, Heinrich. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen, 1948.
- Calhoun, Robert L. "Lectures on the History of Christian Doctrine." Mimeographed. New Haven, 1947.
- Campanhausen, Hans von. *The Fathers of the Greek Church*. Translated by Stanley Godman. New York, 1959.
- . *Men Who Shaped the Western Church*. Translated by Manfred Hoffmann. New York, 1964. Perceptive essays on the character, life, and thought of the principal church fathers, East and West.
- Carrington, Philip. *The Early Christian Church*. 2 vols. Cambridge, 1957.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. London and New York, 1944. Although confined largely to Latin writers, both classical and Christian, Cochrane's interpretation is pertinent to every chapter of this book.
- Daniélou, Jean. *The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicaea*. Translated by John A. Baker. London, 1964—. Because of its concentration on the relation of Christian thought to Judaism (vol. 1) and to Hellenistic culture (vol. 2), Daniélou's work is especially important for the first two chapters of this book.

- Elert, Werner. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor van Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Edited by Wilhelm Maurer and Elisabeth Bergsträsser. Berlin, 1957. This posthumously published volume includes Elert's provocative lecture, "Die Kirche und ihre Dogmengeschichte."
- Florovskij, Georgij Vasilievič. *Vostočnye otci IV-go vjeka* [The Eastern fathers of the fourth century]. Paris, 1931.
- . *Vizantijskie otci V- VIII* [The Byzantine fathers of the fifth to the eighth (centuries)]. Paris, 1933. These two works are basic to our interpretation of the trinitarian and christological dogmas.
- Flückiger, Felix. *Der Ursprung des christlichen Dogmas: Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner*. Zurich, 1955.
- Funk, Robert W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 1961. Based on the German work of Blass-Debrunner.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by J. B. Bury. 7 vols. London, 1896—1900. Filled with insight, prejudice, and learning, especially in its treatment of Christianity and of "the triumph of barbarism and religion."
- Grabmann, Martin. *Die Geschichte der scholastischen Methode nach gedruckten und ungedruckten Quellen*. 2 vols. 1909—11. Reprint. Graz, 1957.
- Hägglund, Bengt. *History of Theology*. Translated by G. Lund. Saint Louis, 1968.
- Hahn, August, ed. *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. 3d ed., rev. 1897. Reprint. Hildesheim, 1962.
- Harnack, Adolf von. [*Grundriss der*] *Dogmengeschichte*. 4th ed., rev. Tübingen, 1905. The first edition was translated into English as *Out-*

- lines of the History of Dogma* by Edwin Knox Mitchell in 1893. Reprinted with an introduction by Philip Rieff. Boston, 1957.
- . *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 vols. 5th ed. Tübingen, 1931—32. English translation of the third German edition by Neil Buchanan, *History of Dogma*. 7 vols. Reprint. New York, 1961. Superseded but never surpassed, Harnack's work remains, after more than eighty years, the one interpretation of early Christian doctrine with which every other scholar in the field must contend.
- Hauck, Albert, ed. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 22 vols. 3d rev. ed. Leipzig, 1896—1908. Together with its French Roman Catholic counterpart (see under "Vacant" below), indispensable as a source of information and bibliography on most of the men and ideas discussed here.
- Hefele, Karl Joseph. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Translated and revised by Henri Leclercq. 11 vols. Paris, 1907—52.
- Heick, Otto W. *A History of Christian Thought*. 2 vols. Philadelphia, 1965—66.
- Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. 3 vols. Tübingen, 1928. The first volume, on Luther, is the most celebrated, but Holl was also an eminent patristic scholar, as many of the articles in the second and third volumes demonstrate.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. New York, 1958. The most careful and readable account in English of this period.
- Ladner, Gerhart B. *The Idea of Reform; Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass., 1959. A work of enormous erudition and great range.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961—69.

- Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart, 1963. An English translation, entitled *A Short History of Christian Doctrine*, was prepared by F. Ernest Stoeffler (Philadelphia, 1966).
- Loofs, Friedrich. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Edited by Kurt Aland. Tübingen, 1959. Dependent upon Harnack for its general conception, but strikingly original in judgments and hypotheses.
- McGiffert, Arthur Cushman. *A History of Christian Thought*. 2 vols. Reprint. New York, 1947.
- Prestige, George Leonard. *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*. London, 1948. Deceptively simple, profound analyses of the relation between orthodoxy and heresy in the early church.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. Westminster, Md., 1951—. Judicious quotations and complete bibliographies.
- Schwartz, Eduard. *Gesammelte Schriften*. 5 vols. Berlin, 1938—63. While unsympathetic to any history of Christian doctrine divorced from a study of its total context, Schwartz was able, by strict philological scholarship, to illumine every aspect of doctrinal history he touched.
- Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4th rev. ed. 4 vols. Basel, 1953—54. The counterpole to Harnack's history, simultaneously more cautious and less interesting, but never negligible.
- Taylor, Henry Osborn. *The Mediaeval Mind: A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*. 4th ed. 2 vols. London, 1938.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. Edited by Carl E. Braaten. New York, 1968. While it often tells more about Tillich than about the history of doctrine, this account always calls attention to significant issues.
- Tixeront, Joseph. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. 3

- vols. 11th ed., rev. Paris, 1930. An English translation of an earlier edition was published: *History of Dogmas*. 3 vols. St. Louis, 1910—16.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. Introduction by H. Richard Niebuhr. Translated by Olive Wyon. New York, 1960. The most articulate statement of the thesis that Christian doctrine cannot be interpreted—as it has been interpreted in our work—in isolation from its social and cultural setting.
- Urbina, Ignazio Ortiz de. *Patrologia syriaca*. Rome, 1958. The standard manual for the study of the Syriac fathers, who are anything but “standard” sources for the history of early Christian doctrine.
- Vacant, Jean-Michel-Alfred, et al., eds. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 15 vols. Paris, 1903—50. No portion of our account has remained unaffected by this massive compendium of scholarly synthesis.
- Werner, Martin. *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. Bern, 1941. The one attempt—misguided in our judgment—to get beyond Harnack’s definition of the problem.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. Reprint. New York, 1960.
- Wiles, Maurice. *The Making of Christian Doctrine: A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*. Cambridge, 1967. A brief but solid discussion of the problem of development of doctrine, with special attention to the relation between Scripture and worship as factors in shaping church doctrine.
- Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge, Mass., 1956—.

几点说明

Atkins, Anselm. “Religious Assertions and Doctrinal Development.”

Theological Studies 27 (1966): 523—52.

Baur, Ferdinand Christian. *Introduction to Lectures on the History of Christian Dogma. Ferdinand Christian Baur on the Writing of Church History*. Edited and translated by Peter C. Hodgson. New York, 1968. Before Harnack, Baur was probably the most exciting historian of doctrine in the nineteenth century.

Chadwick, Owen. *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge, 1957. A careful examination of the ironic shift between Roman Catholicism and Protestantism on the idea of development of doctrine.

Dilthey, Wilhelm. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897*. Halle, 1923.

Gilson, Étienne. "Doctrinal History and Its Interpretation." *Speculum* 24 (1949): 483—92.

———. "Historical Research and the Future of Scholasticism." In *A Gilson Reader*. Edited by Anton C. Pegis, pp. 156—67. Garden City, N. Y., 1957.

Glick, G. Wayne. *The Reality of Christianity: A Study of A. von Harnack as Historian and Theologian*. New York, 1967. The first full-length study in English of Harnack's historical and theological thought.

Hodgson, Peter C. *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*. New York, 1966.

Krüger, Gustav. *Was beisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?* Freiburg i. Br., 1895.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass., 1936. In addition to its substantive discussion of many developments germane to our study the work contains Lovejoy's introductory chapter on "The Study of the History of Ideas."

- . “The Historiography of Ideas.” In *Essays in the History of Ideas*, pp. 1—13. Reprint. New York, 1955.
- McKeon, Richard P. “Truth and the History of Ideas.” In *Thought, Action, and Passion*, pp. 54—88. Chicago, 1954.
- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Rev. ed. London, 1878. First published in 1845, Newman’s *Essay on Development* moved the question of development of doctrine to the center of theological debate and historical research.
- Pauck, Wilhelm. *Harnack and Troeltsch, Two Historical Theologians*. New York, 1968. Vignettes of Harnack and Troeltsch, with an essay on each by the other.
- Pelikan, Jaroslav. *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*. New Haven, 1969.
- . *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*. New York, 1971. These two monographs provide historical background and state methodological assumptions of the present work.
- Rahner, Karl. “The Development of Dogma.” In *Theological Investigations*, 1; 39—77. Baltimore and London, 1961—.
- . “Considerations on the Development of Dogma.” In *Theological Investigations*, 4; 3—35. Rahner’s is perhaps the most important of present-day theological interpretations of the issue.
- Ritschl, Albrecht. “Über die Methode der ältern Dogmengeschichte.” In *Gesammelte Aufsätze*, 1; 147—69. Frankfurt, 1893—96.
- Schleiermacher, Friedrich. *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*. Edited by Martin Redeker. 2 vols. Berlin, 1960. Defining systematic theology as a historical discipline, Schleiermacher shaped much of the method of the history of doctrine as well.
- Smith, Page. *The Historian and History*. New York, 1964.

Wolf, Ernst. "Kerygma und Dogma? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte." In *Antwort; Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, pp. 780—807. Zurich, 1956. A recent attempt at a redefinition of the field.

第一章 福音的准备

- Alföldi, Andrew. *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*. Oxford, 1948.
- Banner, W. A. "Origen and the Tradition of Natural Law Concepts." *Dumbarton Oaks Papers* 8(1954): 51—92.
- Bigg, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1886. A classic statement of the thesis that the theology of Clement and Origen was determined by their philosophical presuppositions.
- Blumenkranz, Bernhard. *Die Judenpredigt Augustins; Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basel, 1946.
- Bousset, Wilhelm. *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom*. Göttingen, 1915.
- Callahan, John F. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge, Mass., 1948.
- Carter, Jesse Benedict. *The Religion of Numa, and Other Essays on the Religion of Ancient Rome*. London, 1906.
- Chadwick, Henry, ed. Origen. *Contra Celsum*. Cambridge, 1953. Both for its rendering and for its annotation, a model translation.
- . *Early Christian Thought and the Classical Tradition; Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York, 1966.
- Cherniss, Harold Fredrik. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Berkeley and Los Angeles, 1930.

- Courtonne, Yves. *Saint Basile et l'hellénisme; Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaeméron de Basile le Grand*. Paris, 1934. A fundamental and pioneering monograph.
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique; Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. 2d ed. Paris, 1954. An attempt to disengage the mysticism of Gregory of Nyssa from its philosophical framework.
- . *Origen*. Translated by Walter Mitchell. New York, 1955. The standard apologia for Origen as a churchman and, in intention if not in achievement, an orthodox theologian.
- . *From Shadows to Reality; Studies in the Biblical Typology of the Fathers*. Translated by Wulstan Hibberd. Westminster, Md., 1960.
- Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena, 1869. No one since Diestel has attempted to pull together this important material.
- Dix, Gregory. *Jew and Greek*. London, 1953.
- Fortin, Ernest L. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle; La querelle de l'âme humaine en Occident*. Paris, 1959. "God and the soul, the soul and God" between Christianity and classicism.
- Geffcken, Johannes. *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig, 1907.
- Glawe, Walther Karl Erich. *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*. Berlin, 1912.
- Goodenough, Erwin R. *The Theology of Justin Martyr*. Jena, 1923. Still the best monograph on the subject.
- Grant, Robert M. *The Letter and the Spirit*. New York, 1957. Christian allegorism in its cultural setting.
- Grillmeier, Aloys. "Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als

Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas." *Scholastik* 33 (1958): 321—55; 528—58.

Hanson, Richard Patrick Crosland. *Origen's Doctrine of Tradition*. London, 1954. Distinguishes between Origen and Clement of Alexandria, but raises the question of Origen's relation to Gnosticism.

Harnack, Adolf von. *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho*. Leipzig, 1913.

———. "Sokrates und die alte Kirche." In *Reden und Aufsätze*, 1:27—48. Giessen, 1906.

———. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Reprinted with an introduction by Jaroslav Pelikan. Translated by James Moffatt. New York, 1962.

Harris, J. Rendel. *Testimonies*. 2 vols. Cambridge, 1916—20.

Hatch, Edwin. *The Influence of Greek Ideas on Christianity*. Reprinted with an introduction by Frederick C. Grant. New York, 1957.

Hering, Jean. *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*. Paris, 1923.

Hight, Gilbert. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Reprint. New York, 1957.

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Translated by Gilbert Higher. 3 vols. New York, 1945.

———. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass., 1961.

This small volume, published just a week before the author's death, relates the themes of his threevolume work to his lifelong interest in the Greek church fathers, especially Gregory of Nyssa.

Koch, Hal, *Pronoia und Paideusis*. Berlin, 1932. Christian and classical motifs in the thought of Origen.

Labriolle, Pierre de. *La réaction païenne: Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*. Paris, 1934. The pagan opponents

of the Christian apologists and their critiques.

- Latourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. 1. *The First Five Centuries*. New York, 1937.
- Lightfoot, Joseph Barber. "Eusebius of Caesarea." In *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, 2: 308—48. London, 1880.
- Lortz, Joseph. *Tertullian als Apologet*. 2 vols. Münster, 1927—28.
- Marrou, Henri-Irénée, ed. Clément d'Alexandrie. *Le Pédagogue, Livre I*. Sources chrétiennes, no. 70. Paris, 1960. Introduction and notes make this the most helpful guide to Clement's thought.
- Meijering, Eginhard Peter. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden, 1968.
- Molland, Einar. *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*. Oslo, 1936.
- Mondésert, Claude. *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*. Paris, 1944.
- Momigliano, Arnaldo, ed. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963. Especially pertinent are the essays by the editor on "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century" (pp. 79—99) and by Pierre Courcelle on "Anti-Christian Arguments and Christian Platonism; from Arnobius to St. Ambrose" (pp. 151—92.)
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York, 1951. Discussions of Tertullian, Clement of Alexandria, and Augustine, as well as of later theologians.
- Norden, Eduard. *Die antike Kunstprosa, vom 6. Jahrhundert vor Christo bis in die Zeit der Renaissance*. 2 vols. Leipzig, 1898.
- . *Die Geburt des Kindes; Geschichte einer religiösen Idee*. Leipzig, 1924. Vergil's "messianic Eclogue" and the Christmas story in history.

- Osborn, Eric Francis. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957.
- Pelikan, Jaroslav. *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*. New York, 1961. Chapters on Tatian, Clement of Alexandria, Cyprian, Origen, and Irenaeus.
- Peterson, Erik. *Die Kirche aus Juden und Heiden*. Salzburg, 1933.
- Pines, Salomon. *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*. Jerusalem, 1966.
- Prümm, K. "Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der vierten Ekloge Virgils." *Scholastik* 4 (1929): 54—77; 221—46; 498—533.
- Rand, Edward Kennard. *Founders of the Middle Ages*. Cambridge, Mass., 1929.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Translated by W. B. Hillis. New York, 1925.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford, 1969. Contains analysis of Gregory's oratorical works and relates his theology to his oratory.
- Schoeps, Hans Joachim. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen, 1949.
- . *The Jewish-Christian Argument: A History of Theologies in Conflict*. Translated by David E. Green. New York, 1963.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135—425)*. Paris, 1948.
- Smith, Joseph P., ed. St. Irenaeus. *Proof of the Apostolic Preaching*. Ancient Christian Writers, no. 16. Westminster, Md., 1952.
- Stakemeier, Eduard. *Civitas Dei: Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche*. Paderborn, 1955.
- Stauffer, Ethelbert. "Zum Kalifat des Jakobus." *Zeitschrift für*

- Religions-und Geistesgeschichte* 4(1952): 193—214.
- Thieme, Karl Otto. *Kirche und Synagoge: Die ersten nachbiblischen Zeugnisse ihres Gegensatzes im Offenbarungsverständnis*. Olten, 1945. A study of Barnabas and Justin Martyr.
- Vasiliev, Alexander A. *History of the Byzantine Empire 324—1453*. 2 vols. Reprint. Madison, Wis., 1958.
- Wendland, Paul. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*. Tübingen, 1907.
- Williams, Arthur Lukyn. *Adversus Judaeos: A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance*. Cambridge, 1935.

第二章 主流以外

- Aland, Kurt. "Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie." In *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, pp. 105—48. Gütersloh, 1960.
- Barth, Carola. *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*. Leipzig, 1911.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Translated by Edwyn C. Hoskyns. London, 1933.
- Bartsch, Hans Werner. *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien*. Gütersloh, 1940.
- Bauer, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2d ed. Edited by Georg Strecker. Tübingen, 1964. Stresses the doctrinal heterogeneity of early Christianity and therefore the inappropriateness of such concepts as orthodoxy and heresy. Bauer's thesis has shaped an entire generation of scholars since its first appearance in 1934.
- Blackman, Edwin Cyril. *Marcion and His Influence*. London, 1948.
- Bonwetsch, G. Nathanael. *Geschichte des Montanismus*. Erlangen, 1881.

- . ed. *Texte zur Geschichte des Montanismus*. Bonn, 1914.
- Bousset, Wilhelm. *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.
- Burkitt, Francis Crawford. *Church and Gnosis*. Cambridge, 1932.
- Campanhausen, Hans von. *Die Entstehung der christlichen Bibel*. Tübingen, 1968. The first major attempt in several decades at an account of the rise of the biblical canon.
- . *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Translated by J. A. Baker. Stanford, Calif., 1969. The transition from charisma to office.
- Cullmann, Oscar. *The Earliest Christian Confessions*. London, 1949.
- Eynde, Damien van den. *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Paris, 1933.
- Festugière, André Marie Jean. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vols. Paris, 1944—54. Essential for an understanding of Gnosticism and syncretism.
- Flesseman-Van Leer, Ellen. *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen, 1954.
- Gärtner, Bertil. *The Theology of the Gospel of Thomas*. Translated by Eric J. Sharpe. New York, 1961.
- Grant, Robert M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1959.
- , ed. *Gnosticism: A Source Book of Heretical Writers from the Early Christian Period*. New York, 1961. Taken together, Grant's monograph and his collection of primary sources offer a fine introduction to Gnosticism as a Christian movement.
- Hanson, Richard Patrick Crosland. *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London, 1959.
- Harnack, Adolf von. *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*.

- 2 vols. *Neue Studien zu Marcion*. Reprint. Berlin, 1960. Harnack first wrote an interpretation of Marcion at Dorpar in 1870, but did not publish his monograph until 1920.
- Hess, Hamilton. *The Canons of the Council of Sardica, A. D. 343: A Landmark in the Early Development of Canon Law*. Oxford, 1958.
- Hilgenfeld, Adolf. *Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig, 1884. Still a useful source book.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion; The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 2d ed. rev. Boston, 1963. The most successful of modern attempts to systematize and interpret Gnosticism.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Creeds*. London, 1950. Learned and reliable.
- Knox, John. *Marcion and the New Testament*. Chicago, 1942.
- . *Criticism and Faith*. New York, 1952.
- Labriolle, Pierre de. *La crise montaniste. Les sources de l'histoire du Montanisme; Textes grecs, latins, syriaques*. Paris, 1913. The most comprehensive treatment of Montanism and of its significance.
- Outler, Albert. "The Sense of Tradition in the Ante-Nicene Church." In *The Heritage of Christian Thought; Essays in Honor of Robert Lowry Calhoun*, pp. 8—30. Edited by Robert E. Cushman and Egil Grislis. New York, 1965.
- Pelikan, Jaroslav. *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History; A Dilemma of the Third Century*. London, 1965.
- Puech, Henri-Charles. *Le Manichéisme; Son fondateur, sa doctrine*. Paris, 1949.
- . et al. *The Jung Codex; A Newly Recovered Gnostic Papyrus*. London, 1955.
- Quispel, Gilles. *De bormen van Tertullianuss' Adversus Marcionem* [The sources of Tertullian's *Against Marcion*] Leiden, 1943. A bold hypothesis

about the composition and revision of our most important source of information concernign Marcion.

——. *Gnosis als Weltreligion*. Zurich, 1951.

Sagnard, François M. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris, 1947. Examination of the reliability of Irenaeus as a reporter of Gnostic teaching.

Schepelern, Wilhelm. *Der Montanismus und die phrygischen Kulte; Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Translated by W. Baur. Tübingen, 1929.

Seeberg, Alfred. *Der Katechismus der Urchristenheit*. Leipzig, 1903.

Weinel, Heinrich. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*. Tübingen, 1899.

Widengren, Geo. *Mesopotamian Elements in Manichaeism: Studies in Manichaeism, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*. Uppsala, 1946.

第三章 大公教会的信仰

Adam, Karl. *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Paderborn, 1907.

Aleith, Eva. *Paulusverständnis in der Alten Kirche*. Berlin, 1937.

Alès, Adhémar de. *La théologie de Tertullian*. Paris, 1905.

Altendorf, Erich. *Einheit und Heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins*. Berlin, 1932. A study of North African ecclesiology.

Atzberger, Leonhard. *Geschichte der christlichen Eschatologie. innerhalb der voricänischen Zeit*. Freiburg, 1896.

Aulén, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Typers of the Idea of Atonement*. Translated by A. G. Hebert.

- Reprinted with an introduction by Jaroslav Pelikan. New York, 1969.
- Bardy, Gustave. *La théologie de l'église de saint Clément de Rome à saint Irénée*. Paris, 1945. The crucial developments of the second century.
- Benkő, Istvan. *Sanctorum Communio: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über das Symbolglied*. Basel, 1951.
- Benoit, André. *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères*. Paris, 1953.
- . *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*. Paris, 1960.
- Bévenot, Maurice. *Saint Cyprian's "De Unitate," Chapter IV, in the Light of the Manuscripts*. Rome, 1937. Settled, to the satisfaction of most, the relation between the two "primary texts."
- , ed. *St. Cyprian. The Lapsed. The Unity of the Catholic Church*. Ancient Christian Writers, no. 25. Westminster, Md., 1957.
- Boer, S. de. *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*. Assen, 1968. Interesting discussion of "de participatie aan de goddelijke natuur [participation in the divine nature]" (pp. 89—102), based on Gregory's exegesis of 2 Peter 1:4.
- Bonwetsch, G. Nathanael. *Die Theologie des Methodius von Olympus*. Göttingen, 1903.
- . *Die Theologie des Irenaeus*. Gütersloh, 1925.
- Bornhäuser, Karl. *Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus*. Gütersloh, 1903.
- Bousset, Wilhelm. *Der Antichrist*. Göttingen, 1895.
- Braun, René. *"Deus Christianorum": Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris, 1962. A massive philological analysis with important theological consequences.
- Buri, Fritz. *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*. Zurich, 1939.
- Case, Shirley Jackson. *The Origins of Christian Supernaturalism*.

Chicago, 1946.

Connolly, Richard H. "The Early Syriac Creed." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 7 (1906):202—23.

Corwin, Virginia. *St. Ignatius and Christianity in Antioch*. New Haven, 1960.

Crehan, Joseph Hugh, ed. Athenagoras. *Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead*. Ancient Christian Writers, no. 23. Westminster, Md., 1956.

Cumont, Franz. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. New York, 1912.

Daniélou, Jean. "L'apocatastase chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse* 30 (1940):328—47. Seeks to differentiate between Origen's universalism and Gregory's.

Dibelius, Martin. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Göttingen, 1909. Similarities and differences between Christian supernaturalism and that of its milieu.

Elert, Werner. *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*. Berlin, 1954. The real presence and the doctrine of the church in early Christianity.

Engelhardt, Moritz von. *Das Christentum Justins des Märtyrers; Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*. Erlangen, 1878.

Evans, Ernest, ed. *Tertullian's Treatise against Praxeas*. London, 1948.

———. *Tertullian's Homily on Baptism*. London, 1964. Perhaps no other early Christian writer has been as well served by his translator into English as has Tertullian by Ernest Evans.

Fittkau, Gerhard. *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*.

- mus; *Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des "Kultmysteriums" in der Lehre Odo Casels.* Bonn, 1953.
- Franks, Robert S. *A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development.* 2 vols. New York, 1918.
- Grant, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.* Amsterdam, 1952. Especially important for Origen and Tertullian.
- . ed. *The Apostolic Fathers; A New Translation and Commentary.* New York, 1964—.
- Greenslade, Stanley Lawrence. *Schism in the Early Church.* London, 1953.
- Gross, Jules. *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs; Contribution historique à la doctrine de la grace.* Paris, 1938. More sympathetic to the idea of "deification" than Bornhäuser and de Boer, but less so than Popov.
- Hamel, Adolf. *Kirche bei Hippolyt von Rom.* Gütersloh, 1951.
- Harnack, Adolf von, ed. *Des heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung.* Leipzig, 1907. The first edition of the *Ἐπίδειξις* of Irenaeus, with notes by Harnack that are still valuable.
- Heiler, Friedrich. *Prayer; A Study in the History and Psychology of Religion.* Translated by S. McComb and J. E. Park. New York, 1932.
- . "Gebet." *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2; 1209—13. 3d ed. Tübingen, 1958.
- Hoh, Josef. *Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert; Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus.* Breslau, 1932.
- Käsemann, Ernst. "Die Anfänge christlicher Theologie." In *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2; 82—104. Göttingen, 1964.

- Koch, Hugo. *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn, 1926.
- . *Cathedra Petri; Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre*. Giessen, 1930.
- Kolping, Adolf. *Sacramentum Tertullianicum*. Münster, 1948.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *The Seal of the Spirit; A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London, 1956. Despite its polemical accent, a balanced and positive study.
- Lietzmann, Hans. *Mass and Lord's Supper; A Study in the History of the Liturgy*. Translated by Dorothea H. G. Reeve. Leiden, 1953.
- Linton, Olof. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung; Eine kritische Darstellung*. Uppsala, 1932. A fine summary of a large body of literature.
- Loofs, Friedrich. *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*. Leipzig, 1930. A novel theory about the sources and the theology of Irenaeus, which has not gained wide acceptance.
- Lubac, Henri de. *Histoire et esprit; L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris, 1950. Origen as "homme d'église," especially in his allegorism.
- Lundberg, Per Ivar. *La typologie baptismale dans l'ancienne église*. Uppsala, 1942.
- Molland, Einar. *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, 1938. A fundamental study.
- Norris, Richard Alfred. *God and World in Early Christian Theology*. New York, 1965.
- Plumpe, Joseph C. *Mater Ecclesia; An Inquiry into the Nature of the Church as Mother in Early Christianity*. Washington, 1943.
- Popov, Ivan V. "Ideja oboženija v drevne-vostočnoj cerkvi" [The idea of

- deificarion in the early Eastern church]. *Voprosi filosofij i psihologij* 97 (1909):165—213.
- Quasten, Johannes, ed. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, 1935—37. A unique collection of source material.
- Richardson, Cyril C. *The Christianity of Ignatius of Antioch*. New York, 1935.
- Rush, Alfred C. *Death and Burial in Christian Antiquity*. Washington, 1941.
- Simpson, Robert L. *The Interpretation of Prayer in the Early Church*. Philadelphia, 1965. Based chiefly on various expositions of the Lord's Prayer.
- Solano, Jesus, ed. *Textos eucaristicos primitivos*. 2 vols. Madrid, 1962—64. Although the pertinence of some texts may be questioned, the checkered history of the doctrine can be studied with the aid of these quotations.
- Torrance, Thomas F. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*. Reprint. Grand Rapids, Mich., 1959. Exaggerated but brilliant.
- Turner, Henry Ernest William. *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*. London, 1952.
- . *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London, 1954. An answer to Walter Bauer.
- Völker, Walther. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*. Tübingen, 1931. A turning point in the interpretation of Origen.
- Wetter, Gillis P. *Altchristliche Liturgien*. 2 vols. Göttingen, 1921—22.
- Wingren, Gustaf. *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical*

Theology of Irenaeus. Translated by Ross Mackenzie. Philadelphia, 1959.

第四章 三位一体的奥秘

Aulén, Gustaf. *Den Kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden en konturteckning* [An outline of the Christian picture of God through the centuries and in the present day]. 2d ed. Stockholm, 1941. A German translation of the 1927 edition was published in 1930.

Barbel, Joseph. *Christos Angelos; Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*. Bonn, 1941.

Bertrand, Frédéric. *Mystique de Jésus chez Origène*. Paris, 1951. The problem of the place of the historical Jesus in Origen's piety.

Bethune-Baker, James Frankline. *The Meaning of Homoousios in the "Constantinopolitan" Creed*. Cambridge, 1901. A refutation of the hypothesis that Nicea was compromised by its defenders.

Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos; Geschichte des Christusb Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen, 1913.

Chevalier, Irénée. S. *Augustin et la pensée grecque; Les relations trinitaires*. Fribourg, 1940.

Cross, Frand Leslie. *The Study of St. Athanasius*. Oxford, 1945.

Dörries, Hermann. *De Spiritu Sancto; Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*. Göttingen, 1956. Basil on the Three and the One.

Galtier, Paul. *Le Saint-Esprit en nous d'après les pères grecs*. Rome, 1946. Subjective and objective elements in the patristic doctrine of the Holy Spirit.

Grant, Robert M. *The Early Christian Doctrine of God*. Charlottesville,

- Va. , 1966.
- Gummerus, Jaakko. *Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius; Ein Beitrag zur Geschichte des Arianischen Streites in den Jahren 356—361*. Helsinki, 1900.
- Gwatkin, Henry Melvill. *Studies of Arianism, Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*. Cambridge, 1882. Helps to sort out parties and positions.
- Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel; Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen, 1963.
- Holl, Karl. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen, 1904. Despite its unprepossessing title, a splendid introduction to the thought of Basil and the two Gregorys.
- Houssiau, Albert. *La Christologie de saint Irénée*. Louvain, 1955.
- Ivancov-Platonov, A. M. *Religioznija dviženija na christianskom vostoce v IV i V vekach; Kritiko-istoričeskija zamečanja* [Religious movements in the Christian East during the fourth and fifth centuries: critical-historical observations]. Moscow, 1881. Especially penetrating in its analysis of the origine of Arianism in the left wing of the Origenist school.
- Jay, Eric George, ed. *Origen's Treatise on Prayer*. London, 1954.
- Kretschmar, Georg. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Tübingen, 1956. Stresses liturgical background of trinitarian thought.
- Kriebel, Martin. *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*. Marburg, 1932.
- Krüger, Gustav. *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Tübingen, 1905.
- Lebreton, Jules. *History of the Dogma of the Trinity from Its Origins to the Council of Nicaea*. Translated by Algar Thorold. London, 1939. A translation of the first volume of the original French edition.
- Lieske, Aloisius. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster,

1938. Origen's trinitarian ideas as the source both of Arian and of Nicene teaching.
- Lonergan, Bernard. *De Deo Trino*. 2 vols. 2d and 3d ed. Rome, 1964. Contains (2:42—53) a defense of the historical method in the study of the dogma of the Trinity, as well as much historical material (1:17—112).
- Loofs, Friedrich. *Paulus von Samosata; Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*. Leipzig, 1924.
- Macholz, Waldemar. *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*. Jena, 1902.
- Murray, John Courtney. *The Problem of God Yesterday and Today*. New Haven, 1964. The second chapter is a capsule account of the history of the Christian doctrine of God.
- Newman, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. 3d ed. London, 1871. Includes Newman's essay, "The Orthodoxy of the Body of the Faithful during the Supremacy of Arianism."
- Otis, B. "Cappadocian Thought as a Coherent System." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958):95—124.
- Pelikan, Jaroslav. *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought*. New York, 1962. The metaphor of light in Athanasius, especially his concept of Christ as "the radiance of the Father."
- Prestige, George Leonard. *God in Patristic Thought*. 2d ed. London, 1956. Patristic terminology as a key to trinitarian theology.
- Rawlinson, Alfred Edward John, ed. *Essays on the Trinity and the Incarnation by Members of the Anglican Communion*. London, 1928.
- Riedmatten, Henri de. *Les actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la Christologie du III^e et du IV^e siècle*. Fribourg, 1952.
- Ruesch, Theodor. *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Irenäus von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von*

- Lyon. Zurich, 1952.
- Schermann, Theodor. *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*. Freiburg, 1901.
- Schindler, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen, 1965. Important for an understanding of the second half of Augustine *On the Trinity*.
- Schmaus, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster, 1927. Has determined modern discussion of the problem.
- Shapland, C. R. B., ed. Athanasius. *Letters concerning the Holy Spirit*. London, 1951.
- Smulders, Pierre. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*. Rome, 1944. Hilary was a transmitter of trinitarian theology between the Greek East and the Latin West.
- Spasskij, A. *Istorija dogmatičeskich dviženij v epochu vselenskich soborov (v sviazi s filofsksimi učeniami to go vremeni)* [History of the dogmatic movements in the age of the ecumenical councils (in conjunction with the philosophical teachings of that time)]. Sergiev Posad, 1914. The only volume to appear of this work, Spasskij's monograph is restricted to the fourth century, closing with the Council of Constantinople in 381.
- Stülcken, Alfred. *Athanasiana: Literar-und dogmentgeschichtliche Untersuchungen*. Leipzig, 1899.
- Urbina, Ignazio Ortiz de. *Die Gottheit Christi bei Afrahat*. Rome, 1933. Despite the absence of technical terms, whether Greek or Latin, Syriac theology shared the orthodox doctrine of Christ as divine.
- Verhoeven, Th. L. *Studien over Tertullianus 'Adversus Praxean'*. Amsterdam, 1948. Together with the notes of Ernest Evans, Verhoeven's analysis of Tertullian's language illumines the origins of Latin

trinitarianism.

Williams, George Huntston. "Christology and Church-State Relations in the Fourth Century." *Church History* 20— III(1951):3—33; 20— IV: 3—26. Correlates political and dogmatic parties.

第五章 神—人位格

Beck, Edmund. *Die Theologie des heiligen Ephraem*. Rome, 1949.

Bethune-Baker, James Franklin. *Nestorius and His Teaching*. Cambridge, 1908. An early effort to set the record straight.

Burghardt, Walter J. *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*. Washington, 1957.

Callewaert, Camillus. S. *Léon le Grand et les textes du Léonien*. Bruges, 1954.

Camelot, Thomas. "De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies." *Das Konzil von Chalkedon*, 1, 213—42. (See Grillmeier and Bacht, below.) A sober analysis of the issues.

Chabot, Jean Baptiste, ed. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*. 2 vols. Louvain, 1952—55. While more significant for the second than for the first volume of our work, Chabot's collection of Syriac sources with Latin translations and notes is vital to an understanding of 451.

Chadwick, Henry. "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy." *Journal of Theological Studies*, 2d ser. 2 (1951): 145—64.

Cramer, Maria, and Bacht, Heinrich. "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6—7. Jahrhundert)." *Das Konzil von Chalkedon*, 2; 315—38. (See Grillmeier and Bacht, below.)

Devreesse, Robert. *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Rome, 1948. Spe-

- cial attention to the exegesis of Theodore, defense of his essential orthodoxy.
- Draguet, René. *Julien d' Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Louvain, 1924.
- Durand, G. M., ed. *Cyrille d' Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Sources chrétiennes, no. 97. Paris, 1964.
- Ficker, Gerhard, *Eutherius von Tyana*. Leipzig, 1908.
- Galtier, Paul. "Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine." *Das Konzil von Chalkedon*, 1: 345—87. (See Grillmeier and Bacht, below.)
- Glubokovskij, Nikolai Nikanorovič. *Blaž. Feodorit, ep. Kirrskij; Ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'* [St. Theodoret, bishop of Cyrrihus; his life and literary activity]. 2 vols. Moscow, 1890. More than a biography, this comprehensive work places Theodore's thought, especially his christological thought, into the context of his time.
- Greer, Rowan A. *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*. Westminster, 1961.
- Grillmeier, Aloys, and Bacht, Heinrich, eds. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vols. Würzburg, 1951—52. Truly deserves the overworked label "monumental," even though one may—or must—dissent from some of its conclusions.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. S. Bowden. New York, 1965. Translation and expansion of Grillmeier's key essay in the symposium of 1951.
- Kerrigan, Alexander. *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*. Rome, 1952.
- Koch, Günter. *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*. Munich, 1965.

- Lebon, Joseph. *Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite*. Louvain, 1909. The basic study in the reinterpretation of the "Monophysite" position.
- . "La christologie du monophysisme syrien." *Das Konzil von Chalcedon*, 1:425—580. The fruit of a half-century of historical research.
- Liébaert, Jacques, and Lamarche, P. *Christologie: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*. Freiburg, 1965.
- Loofs, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge, 1914.
- Manoir, H. de. *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*. Paris, 1944.
- Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, 1969. Perhaps the only satisfactory study in a Western language of the crucial developments during and after the period of the present volume.
- Meyer, Robert T., ed. St. Athanasius. *The Life of Saint Antony*. Ancient Christian Writers, no. 10. Westminster, Md., 1950.
- Moeller, Charles. "Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle." *Das Konzil von Chalkedon*, 1:637—720. A new framework for the interpretation of events after the Council of Chalcedon.
- Norris, Richard Alfred. *Manhood and Christ: A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford, 1963.
- Pelikan, Jaroslav, ed. *The Preaching of Chrysostom: Homilies on the Sermon on the Mount*. Philadelphia, 1967.
- Raven, Charles Earle. *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*. Cambridge, 1923.
- Roldanus, J. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie: Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa*

- christologie*. Leiden, 1968. Human nature and incarnation in Athanasius.
- Romanides, John S. "Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach." *Greek Orthodox Theological Review* 5(1956/60):140—85.
- Samuel, Vilakuvel Cherian. "The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch." Ph. D. dissertation, Yale University, 1957. A clarification of "Monophysite" doctrines, largely on the basis of Syriac materials.
- Sellers, Robert Victor. *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*. London, 1940.
- . *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London, 1953. Both of these studies by Sellers strive to be fair to all the alternative theologies of the incarnation.
- Sullivan, Francis Aloysius. *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Rome, 1956. Defends traditional view that Theodore was a Nestorian.
- Urbina, Ignazio Ortiz de. "Das Glaubenssymbol von Chalkedon—sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung." *Das Konzil von Chalkedon*, 1:389—418.
- Vaschalde, Arthur Adolphe, ed. *Three Letters of Philoxenus, Bishop of Mabbogh (485—519)*. Rome, 1902.
- Weigl, Eduard. *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius*. Paderborn, 1914.
- . *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*. Munich, 1925.
- Wigram, William Ainger. *The Separation of the Monophysites*. London, 1923.

第六章 本性与恩典

- Adam, Karl. *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*. Paderborn, 1908.
- . *The Spirit of Catholicism*. Translated by Justin McCann. Garden City, N. Y. 1954.
- Alfaric, Prosper. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Vol. 1. *Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris, 1918. The early "Christian" writings of Augustine are more Neoplatonic than Christian.
- Andresen, Carl, ed. *Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, 1962.
- Arnold, Carl Franklin. *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*. Leipzig, 1898.
- Barth, Heinrich. *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*. Basel, 1935. The freedom of the will between Manicheism and Pelagianism.
- Bohlin, Torgny. *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*. Uppsala, 1957.
- Bonner, Gerald. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. London, 1963. A balanced and highly readable summary.
- Bourke, Vernon J. *Augustine's Quest of Wisdom*. Milwaukee, 1945.
- Boyer, Charles. *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920. An answer to Alfaric.
- Bruckner, Albert Emil, ed. *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites*. Tübingen, 1906.
- . *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre; Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*. Leipzig, 1897.
- Burnaby, John. *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*. Reprint. London, 1960.

- Campenhausen, Hans von. *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*. Translated by Frank Clarke. London, 1964.
- Chadwick, Owen. *John Cassian; A Study in Primitive Monasticism*. 2d ed. London, 1968. A leading critic of Augustinian predestinarianism.
- Dinkler, Erich. *Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart, 1934.
- Evans, Robert Franklin. *Four Letters of Pelagius*. New York, 1968.
- . *Pelagius; Inquiries and Reappraisals*. New York, 1968. New insight into “one of the most maligned figures in the history of Christianity.”
- Frend, William Hugh Clifford. *The Donatist Church; A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, 1952. The role of “nontheological factors.”
- Gaith, Jérôme. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris, 1953.
- Grant, Frederick C., ed. *Hellenistic Religions; The Age of Syncretism*. New York, 1953.
- Gross, Julius. *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas; Von der Bibel bis Augustinus*. Munich, 1960.
- Henry, Paul. *Plotin et l'Occident; Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain, 1934.
- Hofmann, Fritz. *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. Munich, 1933.
- Holl, Karl. “Augustins innere Entwicklung.” *Gesammelte Aufsätze*, 3; 54—116.
- Huhn, Joseph. *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*. Paderborn, 1933.
- . *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*. Würzburg, 1954. Ambrose was more influential in the history of doctrine than has usually been assumed.

- Karpp, Heinrich. *Probleme altchristlicher Anthropologie; Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*. Gütersloh, 1950. The doctrine of man in Tertullian, Clement of Alexandria, Lactantius, and Origen.
- Loofs, Friedrich. "Pelagius und der pelagianische Streit." *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 15:747—74. Learned and profound.
- Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4th ed. Paris, 1958. Augustine as thinker and man of letters.
- Moriones, Franciscus, ed. *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*. Madrid, 1961.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. 2 vols. New York, 1941—43.
- Nygren, Gotthard. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Lund, 1956.
- Oberman, Heiko Augustinus. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, Mass., 1963.
- O'Meara, John J., ed. St. Augustine. *Against the Academics*. Ancient Christian Writers, no. 12. Westminster, Md., 1950.
- Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid, 1969. Systematic, perhaps overly systematic, exposition of Irenaeus on the doctrine of man.
- Outler, Albert C., ed. Augustine. *Confessions. Enchiridion*. Library of Christian Classics, vol. 7. Philadelphia, 1955.
- Pegis, Anton C. "The Mind of St. Augustine." *Mediaeval Studies* 6 (1944):1—61.
- Portalié, Eugène. *A Guide to the Thought of Saint Augustine*. Translated by R. J. Bastian. Chicago, 1960. Sound learning and historical per-

- spective mark this extremely useful survey.
- Rahner, Karl. "Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur." *Zeitschrift für katholische Theologie* 60 (1936):471—510.
- Ratzinger, Joseph. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Munich, 1954. Gives attention to noninstitutional aspects of Augustine's ecclesiology.
- Reuter, Hermann. *Augustinische Studien*. Gotha, 1887. Reuter influenced many later interpretations of Augustine's doctrine of the church.
- Romanides, John S. *Τὸ προπατρικὸν ἀμάρτημα* [Ancestral sin]. Athens, 1957. Analysis of patristic doctrines of "original sin" that did not develop as Augustine's did.
- Scheel, Otto. *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen, 1901.
- Scholz, Heinrich. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte; Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei*. Leipzig, 1911.
- Soden, Hans von, ed. *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*. 2d ed. Edited by Hans von Campenhausen. Berlin, 1950. Scattered documents brought together into a handy collection.
- Stendahl, Krister. "Quis et unde? An Analysis of Mt 1—2." *Judentum Urchristentum Kirche; Festschrift für Joachim Jeremias*, pp. 94—105. Edited by Walther Eltester. Berlin, 1960. The virgin birth in Matthew.
- Strucker, Arnold. *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte; Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen. I. 26*. Münster, 1913.
- Taylor, Charles H., ed. *Essays on the Odyssey; Selected Modern Criticism*. Bloomington, Ind., 1963.
- Troeltsch, Ernst. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. Munich, 1915. The significance of Augustine and of Augustinism for

later centuries.

Warfield, Benjamin Breckenridge. *Two Studies in the History of Doctrine*. New York, 1897.

Weigel, Gustave. *Faustus of Riez*. Philadelphia, 1938. Is Faustus rightly termed a "Semi-Pelagian"?

Williams, Norman P. *The Ideas of the Fall and of Original Sin*. London, 1927.

Willis, Geoffrey Grimshaw. *Saint Augustine and the Donatist Controversy*. London, 1950.

第七章 正统信仰的共识

Alivisatos, Hamilcar S. *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I*. Berlin, 1913. Deals with Justinian's ecclesiastical legislation, including that against heresy, but introduces this with a summary evaluation of Justinian as theologian.

Chevallier, Philippe, ed. *Jésus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Aréopagite*. Paris, 1951.

Courcelle, Pierre. *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*. Paris, 1964.

———. *Late Latin Writers and Their Greek Sources*. Translated by Harry E. Wedeck. Cambridge, Mass 1969. Both of these works by Courcelle, but especially this one, put the entire history of Western thought during this period into a new light.

Diekamp, Franz. *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*. Münster, 1899.

Dudden, Frederick H. *Gregory the Great: His Place in History and Thought*. 2 vols. London, 1905.

Frickel, Michael. *Deus totus ubique simul: Untersuchungen zur allge-*

- meinen Gottesge genwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*. Freiburg, 1956.
- Guillaumont, Antoine. *Les "Kephálaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, 1962. systematizer of Origen's theology, Evagrius was condemned at Constantinople in 553.
- Hathaway, Ronald F. *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius; A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague, 1969. An original contribution.
- Holl, Karl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1899. The distinctive place of monastic piety and theology in the patristic and early Byzantine period.
- Kelly, John N. D. *The Athanasian Creed*. New York, 1964. Definitive study.
- Koch, Hugo. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*. Mainz, 1900.
- Loofs, Friedrich. *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. Leipzig, 1887. Almost certainly mistaken in its identifications, this monograph nevertheless contains many brilliant suggestions.
- McClain, J. P. *The Doctrine of Heaven in the Writings of St. Gregory the Great*. Washington, 1956.
- Marić, Joseph. "Pseudo-Dionysil Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica." *Bogoslovska smotra* 20 (1932): 105—73.
- Meyendorff, John. "Justinian, the Empire and the Church." *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968): 43—60. Stresses Justinian's awareness of "the unavoidable limitations of his power in doctrinal matters" and

sympathetically assesses his reinterpretation of Chalcedon.

- Oksiuk, M. "Feopaschitskie spory" [The theopaschite controversies]. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademij* [Transactions of the Spiritual (Theological) Academy of Kiev] 1(1913):529—59.
- Panillo, José Ramon Bada. *La doctrina de la mediación dinámica universal de Cristo, Salvador Nuestro, en el "Corpus Areopagiticum."* Zaragoza, 1965.
- Patch, Howard Rollin. *The Tradition of Boethius: A study of His Importance in Medieval Culture.* New York, 1935.
- Richardson, Cyril C. "The Condemnation of Origen." *Church History* 6—1(1937):50—64.
- Roques, René. *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* Paris, 1954. Basic for any study of metaphysics in Pseudo-Dionysius.
- Schurr, Viktor. *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der "skytischen Kontroversen."* Paderborn, 1935.
- Schwartz, Eduard. "Zur Kirchenpolitik Justinians." *Gesammelte Schriften*, 4:276—328. Viller, Marcel, and Rahner, Karl. *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg, 1939.

索 引

(索引使用原书页码,即本书边码)

《圣 经》

Genesis		20:5	296
1:26—27	197	Deuteronomy	
3:1—7	140	6:4	195,221
3:15	149	28:66	62
6:1—4	135	1 Samuel	
14:18	169	15:11	22
18:2	183	15:29	22
19:24	181,182,183	Job	
49:10	55—56	41:1	355
Exodus	17,54	Psalms	18,59
3:14	54,204,219,	2	18
	296	2:7	176,190

2:8	190	63:7—14	177,180,182,
22	62		190,206,214,
22:1	244		227
22:16	19	65:2	62
51	330	Micah	
51:5	289—90	5:2	250
51:17	169	Malachi	
68:19	244	1:11	146
82:6	164,178	Baurch	
90:1	230,247—48	3:3	230
94:22	230,247—48	Susanna	157
96:10	20,177	Matthew	24,112,
110	18		286—87
110:1	181,183,244	1:23	19,240
Proverbs		3:11	165
1:7	2	4:1—11	260
3:19—20	192	4:2	272
8:22—31	61,65,78,186,	4:6	320
	188,191—97,	5:17	13,76
	205	5:48	313
Song of Solomon	61	6:8	139
Isaiah		6:34	162
6:3	343	9:2—9	154—55
7:14	19	9:18—25	245
44:6	179	10:22	130
53	18—19,153	12:29	149—50
53:5—6	148	13:30	157
53:8	289	14:25	244—45
54:1	244	16:13—20	250

16:18—19	119,159,	3:16	165
	352—53	3:22	176
17:5	205,250	5:3	353
18:20	168	5:37	78
19:21	162	6:36	145
20:28	148	6:43	73
21:9	126	7:11—15	245
23:15	20	9:56	165
24:36	205	10:30—37	205—6
26:29	126	12:50	149
26:39	205	20:34	300
27:32	90	22:31	353
27:46	244,245—46	22:43	232
28:19—20	2,123,163,	24:27	18
	168,	24:43	272
	216—17,218	John	86,92,94,
Mark	112		96,112
1:4	164	1:1—14	186
1:8	165	1:3	134,188
2:7	155	1:12—13	287—90,345
10:13—16	290	1:14	247—52
13:32	273	1:17	110
16:6	133	1:18	202
Luke	72,79,112,	1:33	165
	286—87	2:19	252—53
1:26—38	133	3:5	304
1:35	103,287	4:1—30	206
2:11	133	5:4	166
2:52	251	5:39	111

6:53	237—38	17:34	344
6:63	305	28:14	353—54
10:34	178	Romans	
11:34	273	1:3—4	184,186
11:35	272	1:16	141
14:6	110	1:19—2:16	27
14:16	100	1:20	323,326,327
15:26	100	1:28	320
16:7—13	100,108	2:14	323
19:28	272,273	3:27—28	2
19:34	156,162—63	5:5	301
20:17	254	5:12	299—300,320
21:13	272	5:13—14	88
21:17	353	5:14	285
Acts	13,113, 353—54	8:3	174
1:5	165	8:11	180
1:12	353—54	8:38—39	141
2:32—36	175—76	9:11	23
2:42	2	9:1—5	14
3:21	151	9:5	181
6—7	13	10:4	18
8:9—25	23	11:13	298
8:37	189	12:1	133
10:34—35	65	13:11	131
14:15—17	27	13:13	162
15:6—21	13—14	16:17	69
16:15	290	1 Corinthians	
17:22—31	11,27	2:6	92,95
		2:8	95,255,259

2:11	214	1:23	95
2:14—15	111	2:20	120
7:1	288	4:8	244
7:40	160	Philippians	
8:5—7	95,202	2:5—11	240,248, 255—58, 276,342
10:1—4	162—63	Colossians	
11:1	145	1:15—18	254—55
11:18—19	69	2:9	95,253
11:24—25	167	2:18	133
12:4	179	1 Timothy	
13:13	1	2:1—4	130
15	49	2:4	321,325,326,
15:3—4	62	2:5	249
15:24—28	151,208	3:2	101
16:22	173	3:16	240
2 Corinthians		4:1	2,70
3:17	184,185	2 Timothy	
4:4	95,136	1:13	70
4:6	78	Titus	
5:17	202	3:5	165,166,304
Galatians	113	Hebrews	146
1:8	79	1:3	188,213,219, 248
1:18	113	1:4	197
2:5	113	1:5	133
2:11—14	14	1:13	244
3:19	197	2:9	246
3:24	63		
4:21—31	244		
Ephesians			

2:10	198	1:12	133
2:14—15	234	3:19	150
5:7	250	2Peter	
6:4	164	3:16	79,114
10:32	164	1 John	202
13:8	255	5:6—8	156,162—63
James		Revelation	27,106
1:17	214	11:15—18	133
2:18—19	2	14:4	288,289
5:16	139	19:13	187
1 Peter		20:1—10	124—25,129

— 般

Abraham, 14—15, 25, 57, 59

Adam. *See* Man

Adoptionism. *See* Christ, defined as adopted

Aeons, Gnostic doctrine of, 85—87

Aeschines, ca. 200, Montanist in Rome, 104

Aeschylus, d. 456 B. C., Greek dramatist, 280—81

Africa, North, 304, 310

Alexander, d. 328, bishop of Alexandria, 193, 200—201, 241

Alexandrians: on the doctrine of Christ, 227, 247—51; the Eu-

charist, 236—38; God, 227, 230—32; Mary, 241—42; salvation, 233—34. *See also* Athanasius; Clement of Alexandria; Cyril of Alexandria; Origen

Allegory. *See* Scripture, defined as allegorical

Ambrose, d. 397, bishop of Milan —on the doctrine of Christ, 245, 257; immortality and resurrection, 52; the virgin birth, 289—90

—relation of, to: Arianism, 199; Augustine, 289; Nicea, 203—7; paganism, 35; Plato, 33

- Ambrosiaster, unknown author of commentaries ascribed to Ambrose, 299
- Amphilochius, d. 395, bishop of Iconium, 203—7, 211
- Anastasius of Sinai, d. ca. 700, abbot of monastery of St. Catherine, 272
- Angels, doctrine of, 103, 133—35, 140, 197, 299. *See also* Christ, defined as angel
- Anomoeans, left-wing Arians of the fourth century, 196, 228
- Antichrist. *See* Eschatology
- Antioch, 200—201, 270—71
- Antiochenes; on the doctrine of Christ, 227, 251—56; the Eucharist, 236—38; God, 231—32; Mary, 242; salvation, 234—36. *See also* Nestorius; Theodore of Mopsuestia
- Antiquity of Christian doctrine, 34—35
- Antony, d. 356, Egyptian hermit, 135—37, 162, 232
- Apelles, second-century Gnostic, 80
- Aphraates, fourth-century Syriac writer, 184—85
- Apocalypticism. *See* Eschatology
- Apollinaris, d. ca. 390, bishop of Laodicea; on the doctrine of Christ, 228, 239—40, 248; God, 53, 230; salvation, 232, 233; Scripture, 243
- Apollinarism. *See* Apollinaris
- Apologetics, and apologists, 27—41, 45
- Apostles, and apostolicity. *See* Bishops; Church, defined as apostolic; Scripture; Tradition
- Apostles' Creed, 117, 119, 150—51. *See also* Creeds
- Apostolic Constitutions*, early collection of canon law, perhaps from fourth century, 126
- Archons, Gnostic doctrine of, 86, 95
- Arianism. *See* Arius
- Aristobulus, Jewish writer of second century B. C. in Alexandria, 33
- Aristotle, d. 322 B. C., Greek philosopher; relation of, to Basilides, 84; Boethius, 42, 349; Monophysites, 269—70; Tertullian, 50; transubstantiation, 44

- Arius, d. ca. 336, priest in Alexandria. *See also* Athanasius; Nicea
- on the doctrine of: angels, 197—98; baptism, 199—200; Christ, 195—200; God, 193—97; prayer to Christ, 198—99; salvation, 198
- relation of, to: Alexander, 200—203; Antiochenes, 228; Apollinarism, 228; Nicea, 203; Semi-Arianism, 209
- Arius Didymus, philosopher of first century B. C. in Alexandria, 50
- Arnobius, d. ca. 330, apologist, 29—30, 34, 53
- Asceticism
- doctrine of, in: Gnosticism, 84, 87—88; Jerome, 288—89; Marcion, 73, 157; Montanism, 101; Tertullian, 288—89
- relation to doctrine of: Christ, 232, 288; demons, 135—36; the Holy Spirit, 108
- Asterius the Sophist, d. ca. 341, Arian theologian, 202
- Astrology, 281—82
- Athanasian Creed, 278, 351—52
- Athanasius, d. 373, bishop of Alexandria. *See also* Arius; Nicea; Origen; Tertullian; Sabelius
- cited, 2, 6, 62, 172—73, 232
- on the doctrine of: angels, 197; catholicity, 334; Christ, 175, 203—7; 210, 226—27, 245, 273; of creation, 197, 203—5; demons, 135—37; God, 53; the Holy Spirit, 211—18; Hypostasis, 219; Mary, 241—42; salvation, 205—6; sin, 282, 284—85; the Trinity, 175, 203—7, 211—18, 219, 226—27
- relation of, to: Apollinarism, 248; Arianism, 193—200; Dionysius of Alexandria, 193; Dionysius of Rome, 193; Homoiousians, 210; Nicea, 203—7
- Athenagoras, second-century apologist
- cited, 121
- on the doctrine of: angels, 134; Christ, 188, 189, 191; creation, 51—52; demons, 135; inspiration, 60; resurrection, 51—52
- Athens, 41—42, 49

- Atonement. *See* Christ, work of
- Augustine, d. 430, bishop of Hippo Regius, *See also* Gregory I; Manicheism; Pelagius
- on the doctrine of: baptism, 302, 304, 311, 317—18; Christ, 256, 258, 290, 293; the church, 293, 302—4, 309—10, 311—12, 334, 337, 338, 339; creation, 294—97, 298—99; the Eucharist, 304—6; fate, 282, 320—21; God, 54, 294—97; grace, 294—307, 315, 329; history, 38, 40—41, 56; the law, 60; Mary, 290, 314; the millennium, 129; predestination, 297—98; purgatory, 355; the sacraments, 302, 304—6, 309—11; Scripture, 22, 303—4; sin, 299—301, 313—18; tradition, 293, 320, 337, 338, 339; the Trinity, 67, 197, 224, 296—97; virgin birth, 290
- relation of, to: apologetics, 40—41; Athanasian Creed, 351; Augustinism, 329—31, 338, 350—51; Boethius, 349, 350; Cassian, 319—24; Chalcedon, 256, 293; Cicero, 63; Cyprian, 292, 317; Donatism, 308—13; Faustus of Riez, 319—24, 326; Gregory I, 350—51, 355—56; heresy, 69, 307—8; Judaism, 21; Manicheism, 81, 300—301, 337, 338; Marcion, 81; Pelagius and Pelagianism, 313—18; Plato and Platonism, 33, 295—97; Plotinus, 295—96; Porphyry, 295—96; Prosper of Aquitaine, 319, 323, 325, 326—27; Semi-Pelagianism, 319—24; the Sibyl, 65; Tertullian, 304; Vergil, 64; Victorinus, 295—96; Vincent of Lérins, 319—24, 333, 337
- Augustine, d. 604, missionary to England, 66
- Augustinism, 329—31, 338, 350—51
- Authority. *See* Church; Scripture; Tradition
- Babai, d. ca. 628, Nestorian catholicos of Kashkar in Persia, 267—68
- Baptism, 163—66. *See also* Church; Eucharist; Penance; Sacraments
- defined as: illumination, 164,

- 346; infant baptism, 290—92, 316—18; seal, 164
- doctrine of, in: Arianism, 199—200; Augustine, 302, 304, 311, 317—18; Caesarius, 328; Celestius, 317; Clement of Alexandria, 164; Cyprian, 163, 165, 166, 291—92; Cyril of Alexandria, 227, 237; Pseudo-Dionysius, 346; Donatism, 309; Faustus, 322; Hermas, 164; Hippolytus, 163, 166; Ignatius, 165—66; Irenaeus, 163—64; emperor Julian, 29; Julian of Eclanum, 317; Justin, 14; Montanism, 104; Nicene Creed, 316; Synod of Orange, 328; Origen, 165, 290—91; Pelagius and Baptism (*continued*)
- Pelagianism, 317—18; Prosper, 322; Tertullian, 163—66, 290
- relation to doctrine of: circumcision, 17; Christ, 227; Eucharist, 162—63; Holy Spirit, 216—17; sin, 290—92, 316—18; Trinity, 216—18
- Barnabas, Epistle of*, second-century letter; on the doctrine of creation, 197; the law, 17, 38; the millennium, 124; the Old Testament, 14; sacrifice, 147
- Basil, d. 379, bishop of Caesarea. *See also* Gregory of Nazianzus; Gregory of Nyssa
- cited, 69, 196
- on the doctrine of: the Holy Spirit, 211—18; the Trinity, 218—24
- relation of, to: Platonism, 222
- Basilides, second-century Gnostic in Alexandria, 84—85, 88, 90
- Benedictus. *See* Worship
- Bible. *See* Scripture
- Bishops. *See also* Church; Priesthood; Sacraments
- doctrine of, in: Augustine, 309—10; Cyprian, 119, 158—59, 160; Donatism, 309; Eusebius, 119; Ignatius, 160; Irenaeus, 118—19; Tertullian, 118—19
- on the doctrine of: Christ, 349—50; the church, 333; faith and reason, 43—44, 349—50; the Trinity, 349
- relation of, to: Arianism, 199—200; Aristotle, 42, 349, 357;

- Augustine, 349, 350; Pseudo-Dionysius, 349; Plato, 42
- Boethius, d. ca. 524, Roman consul and Christian philosopher, 42—44
- Boniface II, d. 532, bishop of Rome, 329
- Braga, Council of, in 563; 136, 181—82
- Caesarius, d. 542, bishop of Arles, 327—28, 351
- Callistus, d. ca. 223, bishop of Rome, 157—59
- Carthage, Conference of, in 411: 308; in 418, 318
- Cassian, John, d. 435, monk at Marseilles, 319—24, 330, 338—39
- Catholic. *See* Church, defined as catholic
- Celestine, d. 432, bishop of Rome, 263
- Celestius, fifth-century follower of Pelagius
- cited, 313
- on the doctrine of: baptism, 317; sin, 315—16; the Trinity, 316
- relation of, to: Council of Ephesus, 318, 330; heresy, 316
- Celsus, second-century critic of Christianity answered by Origen; on allegory, 31; Christ, 174, 184, 189; Judaism, 14; philosophy, 34; prophets, 99; salvation, 29; the Sibyl, 65. *See also* Origen
- Cerdo, second-century Gnostic, 71—72, 113
- Cerinthus, ca. 100, early Gnostic, 83
- Chalcedon, Council of, in 451
- on the doctrine of: Christ, 263—66
- relation of, to: Alexandrians, 265—66, Antiochenes, 264—65; Augustine, 293; Second Council of Constantinople, 277; Gregory I, 335, 354; Justinian, 276—77, 342; Leo, 263, 264; subsequent development, 266, 340—41
- Christ. *See also* Eucharist; God; Salvation; Scripture; Trinity; Worship
- defined as: adopted, 175—76, 253; angel, 182—84, 197—98; creature, 195—97, 204, 273—74;

- God, 173, 177—78, 195, 230—32, 254; homoiousios, 202, 210, 231, 269; homoousios, 209—10; hypostatic union, 247—51, 258—59, 265—66, 340—41, 351; Jesus and Christ, 24, 83; Logos, creating, 86, 186—89, 196, 204—5; Logos, incarnate, 161, 188, 198, 230—31, 256—60; Logos, indwelling, 251—56, 259, 261, 264—65, 276—77, 340, 351; Logos, seminal, 32, 110, 161; Messiah, 18—20; omniscient, 273—74; only-begotten, 202, 204; personal union, 252; prince of angels, 183; sermo, 187; Son of God, 29, 189—90, 196, 208, 213—14, 254; Spirit, 184—86; two natures, 256—66, 276; union with the communication of properties, 249—51, 270—74
- doctrine of, in: Alexandrians, 227, 247—51; Ambrose, 245, 257; Antiochenes, 227, 251—56; Apollinaris and Apollinarism, 228, 239—40; Aphraates, 184—85; Arius and Arianism, 195—200; Athanasian Creed, 351; Athanasius, 175, 203—7, 210, 226—27, 245, 273; Athenagoras, 188, 189, 191; Augustine, 256, 258, 290, 293; Boethius, 349—50; Celsus, 174, 184, 189; Chalcedon, 263—66; Clement of Alexandria, 47—48, 146, 174, 185, 188—89; *Second Clement* 173, 238; Second Constantinople, 244, 277, 340—41; Cyprian, 147, 154, 187; Cyril of Alexandria, 227, 245—51; Pseudo-Dionysius, 346—47; Ebionites, 24, 176; Elkesaites, 24; Council of Ephesus, 260—61, 318, 329—30, 340; “Robber Synod” of Ephesus, 262—63; Ephraem Syrus, 150, 183; Eustathius, 255; Eutyches and Eutychianism, 259, 262, 271, 275; Gnosticism, 83, 89, 94, 174, 202, 241; Gregory I, 274, 355; Gregory of Nazianzus, 148; Gregory of Nyssa, 276; Hermas, 175, 183, 184; in Hilary, 147, 256—57; Hippolytus, 178, 180, 191; Homoiousians, 209—10; Ibas,

- 275—77; Ignatius, 174, 177, 184, 187, 189; Irenaeus, 75—76, 90, 149—50, 187, 189; Jacob Baradaeus, 270; Jerome, 187; John of Antioch, 262; Julian of Halicarnassus, 272; Justin, 38, 143, 145, 150, 192; Justinian, 275—77; Leo I, 245, 256—58, 263—64; Leontius, 272; Manicheism, 202; Marcion, 75—76, 78, 174; Melito, 177; Methodius, 190; Monophysites, 271—75; Nestorius and Nestorianism, 245, 251—56, 267—68; Nicene Creed, 255, 262; Noetus and Noetians, 104, 178—80; Novatian, 190; Origen, 38, 58, 148; Paul of Samosata, 176, 198, 202; Philoxenus, 273; *Polycarp, Martyrdom of*, 173; Praxeas, 104—5, 179—80; Proclus, 271; Ptolemy, 90; Rufinus, 355; Seleucia-Ctesiphon, 268; Severus, 245, 269; Tertullian, 147, 184, 187, 188; Theodore, 240, 246, 251—56; Theodoret, 249, 263—64, 275—77; Theodosius of Alexandria, 269, 270; Theodotus, 176; Theophilus, 29, 188—89, 191—92; Zeno, 274—75; Zephyrinus, 181
- life of, 142, 250—51; birth, 286—90 (*See also Mary*); baptism, 176, 254; growth, 198, 253—54, 257; temptation, 259—60; teachings, 142—46, 313; miracles, 244—45; suffering, 146—49, 231; crucifixion, 58, 136, 146—49, 153, 245—46, 257—58; descent into hell, 150—51, 165; resurrection, 30, 47—48, 149—52; second coming, 19, 126—27, 131
- work of (*See also Salvation*), 141—42, 152—53, 232—33; atonement, 149; example, 143—46; exchange, 257—58; lawgiver, 38—39; lifegiver, 232, 235—36; mediator, 249; ransom, 148—49; recapitulation, 144—45; rescue from the devil, 149—51, 355; sacrifice, 146—47, 206; satisfaction, 147—48; Second Adam, 144—45
- Chrysostom, John, d. 407, bishop of Constantinople, 25
- Church, *See also* Baptism; Bishops;

- Priesthood; Sacraments; Tradition; Worship
- defined as one, holy, catholic, apostolic, 156; one, 69, 70, 117—18, 159—60, 309, 311—12; holy, 100—101, 156—59, 309, 311; catholic, 70, 278, 309, 333—34, 337, 350—52; apostolic, 108—20, 351—55
- doctrine of, in: Athanasius, 334; Augustine, 293, 302—4, 309—10, 311—12, 334, 337, 338, 339; Boethius, 333; Clement of Rome, 109; Cyprian, 119, 122, 159; Donatism, 309—10; Eusebius, 119; Gregory I, 334—39, 352—55; Hilary, 333—34; Hippolytus, 157—58; Ignatius, 159—60; Irenaeus, 113, 118, 120, 156; Jerome, 333; Justinian, 341—42; Manicheism, 91; Montanus and Montanism, 99—100, 105—6; Nicene Creed, 156; Optatus, 311; Origen, 109—17, 160; Prosper, 339, 343, 357; Tertullian, 109, 118—19, 157; Trullan Synod, 336—37; Vincent, 333—39
- Cicero, d. 43 B. C., Roman orator and philosopher, 63, 281, 282
- Clement of Alexandria, d. ca. 215, head of “catechetical school”
- cited, 35—36, 46—48, 56—57
- on the doctrine of: baptism, 164; Christ, 47—48, 146, 174, 185, 188—89; creation, 35—36; eschatology, 128; God, 54; inspiration, 60; man, 47—48, 284; salvation, 145—46, 155; tradition, 96
- Clement of Alexandria (*continued*)
- relation of, to: Gnosticism, 95—97; hellenization, 54—55; Origen, 95—97, 128; philosophy, 46—48, 63; Plato and Platonism, 33—34, 145—46; the Sibyl, 65
- Clement, ca. 96, bishop of Rome: on the doctrine of apostolic continuity, 109; Christ, 143, 152; the priesthood, 25
- Clement, Second Epistle of*, earliest Christian sermon, ca. 150, 173, 238
- Commodianus, Christian poet, probably fifth century, 125, 127
- Communication of properties. *See*

- Christ, defined as union
- Constantine I, d. 337, Roman emperor, 193, 202, 207; *Oration of*, 64
- Constantinople, 41—42, 267, 342—43, 354
- Constantinople, First Council of, in 381; 270
- Constantinople, Second Council of, in 553; 244, 277, 337—38, 340—41
- Constantius II, d. 361, Roman emperor, 209—10
- Cosmology. *See* Creation
- Councils; Gregory I on, 335, 338, 354; Justinian on, 342; Rome and, 357. *See also* names of individual councils
- Creation, 36—37, 112, 204. *See also* Christ, defined as creature; Christ, defined as Logos; God—doctrine of, in; apologists, 35—37; Athanasius, 197, 203—5; Athenagoras, 51—52; Augustine, 294—97, 298—99; *Barnabas*, *Epistle to* 197; Clement of Alexandria, 35—36; Cyril of Alexandria, 230, 234; Gnosticism, 86—87, 197; irenaeus, 36—37, 112, 134; Marcion, 73—74, 78; Nicene Creed, 203—5; Plato and Platonism, 35—36; Ptolemy, 86, 88; Tatian, 51; Tertullian, 36; Theophilus, 36
- Creeds, 116—17, 127, 156. *See also* Apostles' Creed; Athanasian Creed; Nicea, Creed of; Church; Tradition
- Cyprian, d. 258, bishop of Carthage
- on the doctrine of; baptism, 163, 165, 166, 291—92; bishops, 119, 159; the church, 122, 159; Christ, 147, 154, 187; eschatology, 145; the Eucharist, 147, 168—69; the Holy Spirit, 166; the law, 38—39; primacy of Peter, 119, 159; the priesthood, 25; sin, 291—92
- relation of, to; Augustine, 292, 317; Judaism, 16, 56; Montanism, 99
- Cyril, d. 444, bishop of Alexandria. *See also* Alexandrians; Antiochenes; Chalcedon; Monophysites; Nestorius
- on the doctrine of; baptism,

- 227, 237; Christ, 227, 245—51; the Eucharist, 236—38; God, 53, 230—31, 251; the Holy Spirit, 211—18; miracles, 245; salvation, 232—34; Scripture, 243; sin, 286
- relation of, to: Antiochenes, 228, 253; Chalcedon, 264; Ephesus, 261; Justinian, 276, 342; Theodoret, 263
- Cyril, d. 386, bishop of Jerusalem, 2, 62, 102
- Cyril of Scythopolis, sixth-century Greek monk, 271
- David, 323
- Dead Sea Scrolls, 24—25
- Death. *See* Eschatology; Man, defined as mortal; Man, defined as soul; Salvation
- Decalogue. *See* Law, Mosaic
- Deification. *See* Salvation
- Democritus, d. ca. 370 B. C., Pre-Socratic philosopher, 50
- Demons. *See* Devils
- Descent into hell. *See* Christ, life of
- Determinism. *See* Fate
- Devils, 95, 135—37, 148—51, 232, 355
- Didache* (*Teaching of the Twelve Apostles*), manual of church order from the late first or the second century, 25, 59, 126, 146, 153, 156
- Didymus, d. 398, “the Blind,” Alexandrian theologian
- on the doctrine of: God, 53; the Holy Spirit, 214; the Trinity, 218, 223
- relation of, to: Arianism, 193; Montanism, 102; Nicea, 203—7
- Diognetus, Epistle to*, second-century letter, 148
- Dionysius, d. ca. 264, bishop of Alexandria, 192
- Dionysius, Pseudo-, the Areopagite, ca. 500, mystical theologian
- on the doctrine of: Christ, 346—47; God, 54, 347—48; the sacraments, 34—46; salvation, 344—45; the Trinity, 347—48
- relation of, to: Boethius, 349; Evagrius, 344; Origen, 344, 348
- Dionysius, d. 268, bishop of Rome, 192—93
- Docetism. *See* Christ, doctrine of,

- in Gnosticism
- Doctrine, defined, 1—10; development of, 7—10, 211
- Dogma, 3—4, 141—42, 316
- Donatism, rigorist North African sect from the fourth to the seventh or eighth century
- on the doctrine of: baptism, 309; the church, 309; sacraments, 309—10
- relation of, to: Augustine, 308—13; to Pelagianism, 308—9
- Doxology. *See* Worship
- Dualism, 24, 36, 73—75, 80, 136, 140
- Ebionites, Jewish Christian sect, 24, 176
- Economy, divine dispensation in history, 27, 212, 228—29, 272. *See also* Monarchy
- Elkesaites, Jewish Christian sect, 24
- Emanation, 85
- Encratites, Gnostic ascetics, 87
- Ephesus, Council of, in 431; 260—61, 318, 329—30, 340
- Ephesus, “Robber Synod” of, in 449; 262—63
- Ephraem Syrus, d. 373, Syrian theologian, 150, 183
- Epiphanius, d. 403, bishop of Salamis, 102, 179
- Eschatology, 98—99, 123—32. *See also* Christ; Man, defined as mortal; Salvation
- components of: Antichrist, 127—28; hope, 127; millennium, 70, 124—25, 129; purgatory, 355—56; resurrection to eternal life, 47—48, 51—52, 232—33; second coming of Christ, 19, 126—27, 131
- doctrine of, in: Ambrose, 52; Augustine, 38, 40—41, 56, 129, 355; *Barnabas, Epistle of*, 124; Clement of Alexandria, 128; creeds, 127; Cyprian, 145; *Didache*, 125—26; Eusebius, 129; Gregory I, 355—56; Gregory of Nyssa, 128—29, 151—52; *Hermas*, 125—26; Hippolytus, 56, 106, 128; Irenaeus, 70, 124, 127—28; Justin, 125, 153—54; Lactantius, 65; liturgies, 125—26; Methodius, 48—49, 125; Montanus and Montanism, 98—99,

- 101; Nicene Creed, 131—32, 208; Origen, 37—38, 48, 96, 125, 128—29, 151—52, 355; Papias, 124, 129; the Sibyl, 65; Tertullian, 57, 127, 129—30, 154; Theophilus, 65
- Eucharist, 166—71, 236—38. *See also* Baptism; Christ; Church; Eschatology; Sacraments; Worship
- defined as; medicine of immortality, 169—70, 237—38; real presence, 167—68, 236—38, 305, 356; sacrifice, 25, 146—47, 168—69, 356; substance, 44—45
- doctrine of, in: Alexandrians, 236—38; Antiochenes, 236—38; apologists, 28; Augustine, 304—6; Chrysostom, 25; Cyprian, 147, 168—69; Cyril of Alexandria, 236—38; *Didache* 126—27, 146; Pseudo-Dionysius, 345—46; Eutherius of Tyana, 238; Gregory I, 355—56; Ignatius, 168; Irenaeus, 167—70; Justin, 167—68; Justinian, 343; Nestorius and Nestorianism, 238; Origen, 156, 168, 170; Tertullian, 168; Theodore, 236—37
- relation to doctrine of: baptism, 162—63; Christ, 236—38; eschatology, 126—27
- Eunomius, d. ca. 395, Arian bishop of Cyzicus, 196, 228
- Eusebius, d. ca. 340, bishop of Caesarea and church historian
- cited, 7—8
- on the doctrine of: apostolic succession, 119; homoousios, 202; the millenium, 129; tradition, 336
- relation of, to: apologetics, 39—40; Gnosticism, 23; Josephus, 20; Judaism, 56; Marcellus, 208; Montanism, 99, 100; Nicaea, 201; Philo, 20; the Sibyl, 65
- Eustathius, d. ca. 337, bishop of Antioch, 255
- Eutherius, d. after 434, bishop of Tyana, 238
- Eutyches, d. 454, archimandrite of a monastery in Constantinople, 259, 262, 271, 275
- Eutychianism. *See* Eutyches

图书在版编目(CIP)数据

基督教传统. 第1卷,大公教的形成 / (美)帕利坎著; 翁绍军译.

—上海: 华东师范大学出版社, 2009

(西方传统 经典与解释)

ISBN 978-7-5617-6942-3

I. 基… II. ①帕…②翁… III. 基督教史—研究 IV. B979

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 023319 号



上海六点文化传播有限公司

Shanghai VI Horae Publishers, Inc.

企划人 倪为国

特约编辑 / 万 骏 于力平

美术编辑 / 吴正亚

The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine Vol I: The Emergence of the Catholic Tradition by Jaroslav Pelikan

Copyright © 1971 by The University of Chicago. All Rights Reserved.

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A.

Simplified Chinese Translation Copyright © 2009 by East China Normal University Press

ALL RIGHTS RESERVED.

本书为合作出版项目, 获香港汉语基督教文化研究所资助。

上海市版权局著作权合同登记 图字 09-2008-825 号

西方传统 经典与解释

基督教传统(卷一): 大公教的形成

(美)帕利坎 著

翁绍军 译

统 筹 储德天 王 海

责任编辑 储德天

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江省临安市曙光印务有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 2

印 张 18

字 数 400 千字

版 次 2009 年 6 月第 1 版

印 次 2009 年 6 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-6942-3 / B · 456

定 价 48.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或者电话 021-62865537 联系)



基督教传统[五卷本]

帕利坎 著

- 卷一 大公教的形成
- 卷二 东方基督教世界的精神
- 卷三 中世纪神学的发展
- 卷四 教会与信条的改革
- 卷五 基督教教义和现代文化

特约编辑/万 骏 于力平

美术编辑/吴正亚

www.vihorae.com



HERMES

西方传统 经典与解释
CLASSICI ET COMMENTARII

基督教传统·卷一

上架建议 历史、哲学

ISBN 978-7-5617-6942-3



9 787561 769423 >

定价: 48.00元

www.ecnupress.com.cn