

基督宗教 思想史 上

林鴻信——著



臺大出版中心

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

基督宗教 思想史 上

林鴻信——著

目 錄

序	i
〔上冊〕	
導 論	1
第一部分 初代教會時期（30-590）：	
希伯來文化與希臘文化以及拉丁文化的會遇	21
導 言	23
第一章 羅馬帝國裡的基督宗教	33
第二章 正典形成	57
第三章 初期論戰	71
第四章 初期神學家	95
第五章 基督教信仰的印記：《尼西亞信經》	123
第六章 基督宗教的神觀分辨：三一論的形成	137
第七章 基督宗教的身分認同：基督論的形成	171
第八章 基督宗教的延伸開展：聖靈論的形成	191
第九章 集大成者奧古斯丁：拉丁文化的興起	203
總 結	245
第二部分 中世紀教會時期（590-1517）：	
拉丁文化的盛世	253
導 言	255

第一章	中世紀神學思想先驅：波伊丟斯	273
第二章	經院哲學之父：安瑟倫	283
第三章	經院哲學大師：多瑪斯	299
第四章	靈修神學思想	315
第五章	經院哲學的轉折與沒落	337
第六章	東方教會神學思想	347
總 結	369

〔下冊〕

第三部分	宗教改革至啟蒙運動時期（1517-18 世紀）： 多元文化百花齊放	375
導 言	377
第一章	第一代德國改革者：馬丁·路德	383
第二章	第一代瑞士改革者：慈運理	415
第三章	第二代改革者：加爾文	425
第四章	清教徒運動	451
第五章	正統派與敬虔派	469
第六章	重洗派與浸信會	485
第七章	英格蘭衛斯理大復興	503
第八章	啟蒙運動	519
總 結	539

第四部分	近代教會時期（19-21 世紀）：	
	邁向現代社會.....	551
導 言	553
第一章	19 世紀德國士來馬赫的神學整合.....	557
第二章	19 世紀「人中心」的白山神學.....	583
第三章	世紀交接與「上帝中心」的新正統派.....	593
第四章	上帝論進路：巴特.....	611
第五章	人論進路：存在主義神學.....	633
總 結	645
結 論	661
附 錄	669
	壹、參考書目及簡介.....	671
	貳、譯名對照表.....	683

導 論

本書以「基督宗教」(Christianity)指稱整體的基督教，包括宗教改革之後由羅馬天主教分裂而出的「基督新教」(Protestantism, 經常通稱為「基督教」)、承續自宗教改革之前羅馬天主教傳統的「天主教」(Catholicism)以及至東方發展的「東正教」(Eastern Orthodoxy)，而以「基督教會」(Protestantism, Protestant Church)對照於「天主教會」(Catholicism, Catholic Church)。然而，中文以「基督教」一詞用來通稱 Christianity 由來已久，本書有時也循此約定俗成的用法，例如以「基督教會」稱呼 Christian Church，而非略嫌累贅的「基督宗教教會」，或者以「基督教信仰」稱呼 the Christian Faith，而非「基督宗教信仰」。¹

一、基本概念與思想方法

論及基督宗教思想史，首先簡介與基督宗教思想最具有密切關係的基本概念以及思想方法如下：

(一) 基本概念

與基督宗教思想最密切關係的詞為「教義」(或稱「教理」)

1 由於年代久遠，部分思想家生平年代的各種資料略有出入時，則以 *The Oxford Dictionary of the Christian Church* 為準；F. L. Cross ed., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1983). 同時也參考 W. Haerle & H. Wagner eds., *Theologenlexikon* (München: C. H. Beck, 1987).

與「神學」。英文稱「教義」為 *Dogma*，源自希臘字 *dogma*，在《新約聖經》裡分別指：旨意（《路加福音》第 2 章 1 節）、命令（《使徒行傳》第 17 章 7 節）和條規（《使徒行傳》第 16 章 4 節）；在希臘哲學中，用以指稱某一種哲學派別的看法與主張；初代教會使用此字來表示基督教會所信仰、主張者。因現代英文的 *Dogma* 帶有負面意涵，具有獨斷之意，常用來表達獨斷獨行或死守教條，而且又衍生出「教條主義」（*Dogmatism*）此一負面用語，因此現今已經很少使用 *Dogma* 來指「教義」，而以另外一個字 *Doctrine*（源自拉丁文 *doctrina*）取代。*Doctrine* 的原意為「教導」，因為教義是基督教會的教導和主張。一般而言，研究基督宗教教義的歷史稱為「基督宗教教義史」（*History of Christian Doctrines*），而研究基督宗教教義思想的學門則稱為「教義學」（*Dogmatics*）。

「神學」（*theology*）一詞來自希臘文（*theologia*），原義為有關上帝的言說，希臘人原用來指神話與傳說，後來基督宗教思想家借用指稱有關上帝的學問。自中世紀開始成立大學制度以來，神學經常是居首的學門而與人文學的「七藝」² 有密切的關係。「系統神學」（*systematic theology*）則是有系統、有條理地研究基督宗教神學思想，而系統神學其實就是教義學，在德語世界往往使用「教義學」，而在英語世界則習稱「系統神學」。

教義學與教義史都是以教義為其研究對象，只是處理的方式不同。教義學是針對不同主題諸如「上帝」、「人」等做系統性整理，因此稱之為「系統神學」十分恰當；教義史則按照歷史的進展探討教義、神學思想之演變，針對思想的演進做歷史性的考察。大體而

2 七藝（*seven liberal arts*）：文法、修辭、邏輯、幾何、算術、音樂與天文。

言，教義學比較不注重時間順序，重視的是系統性整理；而教義史卻注重時間順序，也就是按照時間順序探討思想演變的經過，二者相輔相成。

「基督宗教思想史」(history of Christian thought)相當於「基督宗教教義史」以及「基督宗教神學思想史」，只是使用「基督宗教思想」(Christian thought)一語，更強調在不同的歷史處境中，基督宗教的神學思想如何與周遭的文化思想互動。事實上，基督宗教思想史是廣義的思想史中重要的一部分。由於基督宗教思想起源於希伯來與希臘背景，長期主要發展於西方世界中，因此與古代兩大文明以及西方文化史、思想史息息相關。基督宗教作為時空之下的宗教信仰，一方面追求超越的永恆真理，另一方面應用於時空處境，基督宗教思想史反映了這兩個元素的深刻互動。

(二) 永恆真理與時空處境

20世紀的美國德裔神學家田立克(Paul Tillich, 1886-1965)主張說：「神學作為教會的一種功能，必須服務教會的需要。一個神學系統應當滿足兩個需求：陳述基督教信仰真理，以及為了每一個新的世代詮釋這真理。神學就在這兩極當中擺盪，一端是作為其根基的永恆真理，另一端則是永恆真理落實的時空處境。」³

田立克這段話清楚地說明了神學思想的基本功能，信仰群體追求「永恆真理」，並在每一個不同的「時空處境」裡對此真理加以詮釋與應用。永恆真理是在時空處境下的詮釋與應用之基礎，而在

3 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 3.

時空處境下的詮釋與應用則是永恆真理的具體落實；神學思想就是在兩極當中擺盪而關連著兩端，一端是超越時空的永恆真理，另一端則是落實此真理的時空處境。因此，神學思想對真理的認識必然帶有永恆特質與時空應用的兩面性。事實上，要把二者全然等同是不可能的——既然是永恆的，就不會是時空下的；既然是時空下的，就不會是永恆的。神學思想的努力就是要連結帶有張力的二者。神學思想一方面要能清楚地說出基督宗教追求的永恆信仰理念，另一方面又要能在時空處境下加以詮釋與應用，田立克稱這種神學方法為「相互關連法」（method of correlation）。

從田立克對神學思想的描述來看，一味偏向落實於時空處境裡的神學會失去其超越的眼光，而一味偏向追求永恆不變真理的神學則成了象牙塔裡的理論。這意謂著神學不只是追求超越時空的永恆真理，而且還要追求真理如何落實於時空處境。永恆真理唯有在落實於時空處境時才能彰顯出其永恆價值，而時空處境下的人們也唯有在經歷永恆價值時才得以提昇，因此偉大的思想往往同時帶有「永遠的」與「時代的」兩個特質。

其實「永恆的真理」並不必然與「處境的投入」對立或衝突，「超越時空的真理」往往在「時空下的參與」當中顯現。研習思想史的過程中，不只是經由想像的過程，設法進入過去的處境，更體會到不變的真理是超越時空的。站在這個基礎上，才有機會在自己身處的現實世界中體會到永恆的真理。

近年來，在一片重視思想研究的「處境化」與「脈絡化」呼聲當中，或許有人質疑是否有必要向二千年來的基督宗教思想史學習，尤其它主要在西方世界裡發展，對於東方世界的我們，有什麼可供借鏡的地方？今日我們研究思想史以及偉大的思想家，並不是

為了逃避現實生活，而是因為他們的思想具有超越時代的價值，而這份價值又源自他們曾經確確實實地活在自己的時代裡。我們希望從他們的思想中學習那超越時代的價值，並且也能藉由參與自己的時代而體會那永遠的價值。因此若想了解某位神學家思想的價值，必須深切地了解那時代人們的生活處境，以及他們如何回應自己的時代。

我們學習這些偉大的思想，並不代表我們脫離了自己的時代，而是為了更加有智慧地活在當前的世代。按照詮釋學觀點來看，置身於時空之外的詮釋是不可能的，研究基督宗教思想史只是在時空處境下做詮釋，研習者參與了自身的時空處境而觀察思想史演變，在不斷與思想史的對話當中，本身逐漸地成為思想史的一部分。本書同樣受限於時空處境，盼請讀者從其中的時空處境「讀出」(read out)，並且再「讀入」(read in) 自身的時空處境。

(三) 信仰告白的學術性反思

20世紀偉大神學家巴特(Karl Barth, 1886-1968)指出神學思想最主要的功能在於對於信仰群體的信仰告白提出學術性檢驗：

教義學作為一種神學訓練，是教會論及上帝的內涵之學術性自我檢驗。教義學是一種神學訓練，而神學則是教會的一種功能。教會對上帝告白時論及上帝，首先藉由教會存在於個別信仰者的行動裡；其次藉由教會作為團契的宣揚聖道，諸如講道、施行聖禮、敬拜、對內與對外的宣教包括以愛心關顧生病、軟弱以及處於危機中的人們。⁴

4 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I/1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1970), 1.

從上述主張可以看出，神學思想是信仰群體的學術性自我檢驗，也就是有次序、有條理的學術性自我反思，而這自我反思集中在信仰群體所宣揚其對上帝的了解。教會最主要的行動是宣揚聖道，也就是告白其對上帝的信仰，不只通過個別信徒的行動，同時也藉著信仰群體的各種禮儀崇拜和各樣愛心行動，而神學思想就是信仰群體的學術性自我檢驗。

神學思想是信仰群體的一種重要功能，對於其所傳揚的上帝、所見證的福音以及所投入的禮拜等信仰活動做學術性的自我檢驗。許多優秀的神學家都注意到神學並非憑空而來，而是在信仰群體的共同生活與實際行動中產生，亦即在實踐中解釋《聖經》，體驗信仰，然後藉由理性整理後發展而成。

二、基督宗教思想的來源

號稱「最後一位羅馬學者」與「第一位中世紀學者」的波伊丟斯 (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, c. 480-c. 524) 說：「於是，這大公教會因特有的三標誌而普世皆知：它不論信仰和宣講什麼，都有《聖經》為依據，或者有大公傳統為依據，或者至少有適合自身的慣例作依據。」⁵ 據此，基督宗教思想的來源主要有四：其一是《聖經》，其二是傳統，而「適合自身的慣例」可以詮釋為信仰體驗與理性思維。

5 轉引自帕利坎 (Jaroslav Pelikan)，《基督教傳統——大公傳統的形成》，翁紹軍譯（香港：道風書社，2002），455。

（一）《聖經》

神學思想與《聖經》研究有密切的關係，基督宗教思想史可說是歷世歷代的信仰群體詮釋《聖經》與應用《聖經》的歷史，相當於《聖經》詮釋史。

（二）傳統

在教會二千年的歷史當中，建立了許多教會的傳統，其中有「信仰告白」（confessions）或者通稱「信條」（creeds），也有許多神學家的神學思想被信仰群體共同認定，這些都是在面對不同處境的挑戰時所做出的信仰回應，因此是研究基督宗教神學思想的重要來源。

（三）信仰體驗

藉由信仰體驗，人們建立對真理的認識並學習如何實踐信仰；長久以來的信仰體驗往往凝聚成神學思想。研討基督宗教思想史相當於探究歷世歷代的人們對信仰的體驗，每一個時代的信仰體驗都有其特色，這也是基督宗教思想史研究需要釐清的。

（四）理性思維

基督宗教思想史探討歷世歷代的人們如何藉由理性研究《聖經》、了解傳統並整理信仰體驗。在神學思想的產生過程中，必須經過理性的整理，加上基督宗教思想史與其他思想史常有許多互動，也需要藉由理性思維整理清楚。

在上述四項當中，以《聖經》與傳統最為重要，其中基督教會

以《聖經》為基礎，重視《聖經》過於傳統；而天主教會則視《聖經》與傳統為平行，在實際上往往傾向重視傳統過於《聖經》，主張迄今傳統的代表——羅馬教廷擁有最高的《聖經》解釋權。

三、基督宗教思想史分段

(一) 初代教會時期 (30-590)

耶穌基督被釘十字架三日後，他的門徒開始經歷復活的神蹟，並且四處宣揚耶穌基督復活的福音。耶穌基督受難的時間是猶太人的逾越節節期，過了五十天之後的五旬節，耶穌基督的門徒聚集在一起時經歷了聖靈的大能，得到無與倫比的勇氣與能力，開始正式公開講道、向外宣揚福音，建立初代基督教會群體，為初代教會之始。

初代教會的三大影響因素為：

1. 希臘文化：當時在羅馬帝國統治下仍普遍流行希臘文化。
2. 羅馬政治：社會、法律、經濟等現實環境在羅馬帝國政權主導之下。
3. 猶太傳統：從宗教外表來看，基督宗教一開始似乎與猶太教沒有差別，也在猶太傳統影響之下。

在三個因素當中影響最大者為羅馬帝國，羅馬帝國自奧古斯都 (Augustus, 63 B.C.-14 A.D.) 於公元前 27 年開創帝國以來，不斷地擴充版圖，當時巴勒斯坦為羅馬帝國殖民地。初代教會經歷了被迫害、殉道、鮮血遍地，一直到合法化而成為國家教會，甚至有些部分與政治力量結合而成為權勢的中心。

初代教會的地理分布有五大中心：耶路撒冷、亞歷山太、安提阿、君士坦丁堡和羅馬（請參閱圖 1）。在歷史的演變中，羅馬成為帝國最大的城市，除了君士坦丁堡尚可與羅馬抗衡外，其他都逐漸地走下坡，多半座落在伊斯蘭教世界中。

君士坦丁堡和羅馬這兩大中心在政治上分別代表東羅馬帝國與西羅馬帝國；文化上則分別代表希臘文化與拉丁文化。因此在基督宗教思想史也有東方教會與西方教會兩大傳統，東方教會以君士坦丁堡為中心，而西方教會則以羅馬為中心。

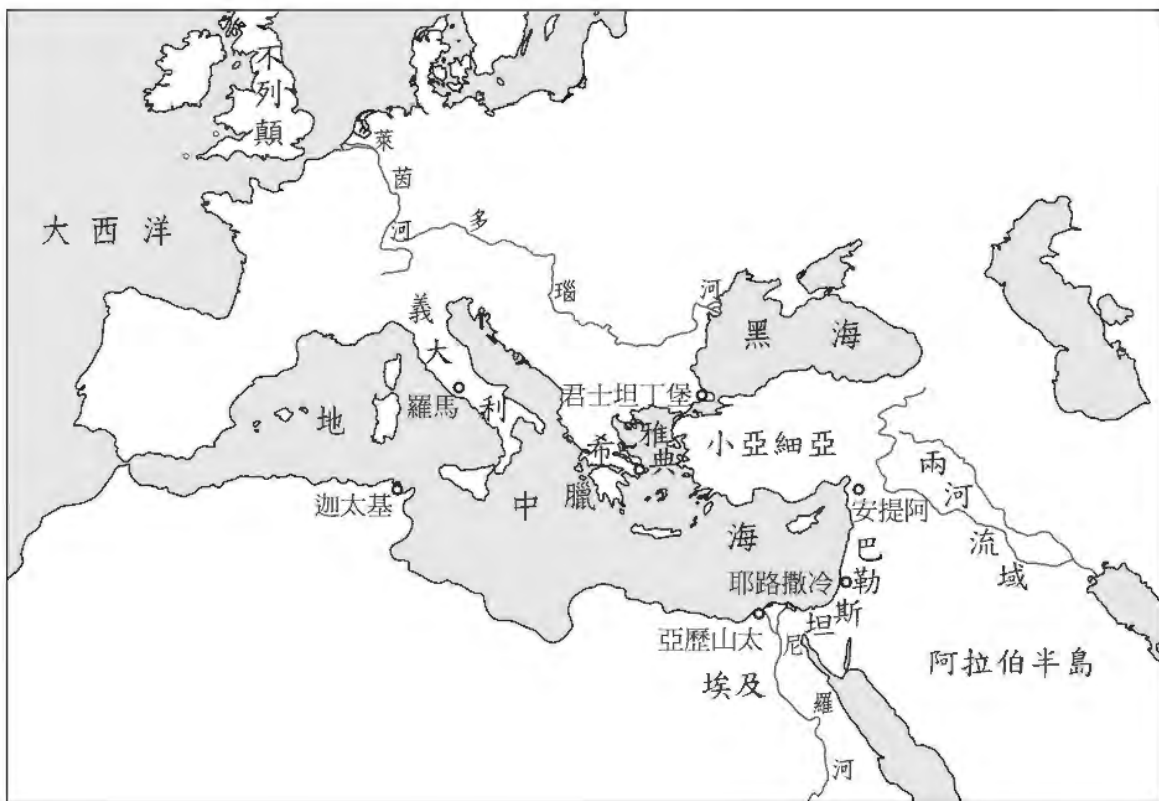


圖 1：亞歷山太在北非，屬於埃及；耶路撒冷曾為巴勒斯坦首都，現在以色列境內；安提阿在敘利亞；君士坦丁堡即為今日土耳其的伊斯坦堡。

在歷史上西羅馬帝國比東羅馬帝國先滅亡，476年亡於日耳曼人手中，然而西羅馬文化卻未因此消失，反而在入侵者日耳曼人手中得到復興。這些承繼羅馬文化的日耳曼人是德、法與義大利等歐洲人的祖先，後來形成的「神聖羅馬帝國」為今日西歐各國主要根源，而後又成為歐盟的歷史文化基礎，可見羅馬一直是西方文化的中心，天主教會的領導中心就座落於羅馬的梵蒂岡，教宗即為羅馬主教，以羅馬教會領袖之尊而成為眾教會的領袖。

（二）中世紀教會時期（590-1517）

590年大貴格利（Gregory the Great, c. 540-604）擔任教宗，公開聲明並自居為使徒彼得的繼承者，以羅馬主教之尊奠定了教宗的權柄。他領導西方教會，聲稱承繼了教會正統。⁶由於羅馬為西方文明的中心，羅馬天主教會認定彼得為第一任主教，據此與當時東方的君士坦丁堡主教競爭教會領導地位。

一個地區最高的教會領袖通稱為「主教」，東方的君士坦丁堡主教號稱「普世主教」（Universal Bishop），而西方的羅馬主教大貴格利則自稱「上帝奴僕的奴僕」（Servant of the Servants of God）；君士坦丁堡主教影響力隨著東羅馬帝國國勢而式微，羅馬教宗逐漸地取得普世教會領袖之尊，直到1054年東西方教會分裂而分道揚鑣。東羅馬帝國發展到末期已相當衰弱，君士坦丁堡於1453年被土耳其毀滅，從此落入伊斯蘭教世界手中，直到今日。承襲希臘文化的東方教會以希臘為中心者稱為「希臘正教」，其他散布各地如埃及、黎巴嫩、印度、東歐、亞美尼亞以及俄國者，通稱為「東正教」。

6 根據《馬太福音》第16章13-20節的字面解釋。

大貴格利擔任教宗時影響中世紀教會很深，他主張聖餐是一種獻祭，重複耶穌基督獻祭的功德。通過聖餐的獻祭儀式，此功德由祭壇發散出去，讓施行聖餐的教會分享此拯救功德。由於這種對聖餐的了解，主持聖禮的神父角色非常重要，或稱為司鐸（亦即祭司，priest）。既然是以獻祭為中心的信仰群體，中世紀教會於是把禮拜堂蓋得很宏偉，尤其是歌德式教堂塑造莊嚴氣氛，讓人在裡面有如置身天堂。

此外，大貴格利主張「煉獄說」，認為人有死罪與微罪，基督恩典只涵蓋信徒的死罪而不涵蓋微罪，因此信徒死後必須在煉獄裡歷經火燒煉淨微罪才能面對上帝。贖罪券則具有縮短在煉獄裡的時間之功能，而贖罪券的發行至中世紀末期時成為宗教改革的導火線。

（三）宗教改革至啟蒙運動時期（1517-18 世紀）

1517 年 10 月 31 日路德（Martin Luther, 1483-1546）在德國威登堡教堂門口貼出《九十五條論綱》（*Ninety-Five Theses*）抗議贖罪券，結果引發宗教改革，那一天可以作為中世紀教會時期與下一個時期的分水嶺。宗教改革是針對中世紀教會許多積弊所作的改革，主要訴求是回歸《聖經》，反對贖罪券及其相關的煉獄說，亦反對把聖餐當作獻祭而帶有迷信傾向的誤用，在基督宗教思想史的發展上有重大的意義。

16 世紀的宗教改革相當於一個解放運動，漫長的中世紀所形成的穩定結構一旦開始動搖，解放運動就一波又一波地傳遞下去，其後緊接著是 17、18 世紀的啟蒙運動。宗教改革是信仰良心的解放，啟蒙運動則是理性的解放，二者重點不同，可以視為兩段時期，但若以中世紀時期解放的角度而言，亦可合併探討。

(四) 近代教會時期 (19-21 世紀)

大致說來，15 世紀是文藝復興，16 世紀是宗教改革，17、18 世紀是啟蒙運動，19 世紀的工業革命帶來現代化，直到如今。若把「近代教會時期」定位為始於 19 世紀，則與 17、18 世紀的啟蒙運動有密切關係，這段時期的神學通稱為「近代神學」，而在近代神學當中有人把 20 世紀神學稱為「現代神學」，或以 21 世紀神學為「當代神學」。近代教會時期的基督宗教思想史承接與面對的世紀大事大略如下：

1. 15 世紀文藝復興運動。
2. 16 世紀宗教改革。
3. 17、18 世紀啟蒙運動。
4. 19 世紀工業革命。
5. 20 世紀現代社會。
6. 20 世紀末至 21 世紀後現代思潮。

1775-1783 年美國獨立戰爭，1776 年發表《獨立宣言》，刺激了 1789-1799 年的法國大革命，其「自由、平等、博愛」的口號引發許多地區一連串的改革，對於現代社會的形成有重大貢獻。1914-1918 年第一次世界大戰，1939-1945 年第二次世界大戰，1917 年俄國革命建立蘇聯，而 1991 年蘇聯瓦解，這些都是現代社會的重大事件，而後現代思潮則可視為一種對現代社會的批判與挑戰。

上述基督宗教思想史的四段時期，可再做分段如下：

初代教會時期 (30-590)	中世紀教會時期 (590-1517)	宗教改革時期 (1517-18世紀)	近代教會時期 (19-21世紀)
30-100 建立教會	590-800 ⁷ 衝突爭論	1517-1648 ⁹ 改革轉機	1800-1914 ¹¹ 宣教世代
100-313 逼迫見證	800-1054 東西分裂	1648-1776 ¹⁰ 信心理性	1914-2000 轉折進展
313-590 帝國教會	1054-1305 ⁸ 權力鬥爭	1776-1800 革命迴響	
	1305-1517 傳統崩解		

以上分段只是概略的區分，各段時期裡還需要更精確的分期，這些分期只是協助認識基督宗教思想史的演變，並非一成不變的公式。基督宗教思想史主要以歷史為觀察角度來探討基督宗教教義和神學思想的演變，需要藉由個別神學家的思考成果，由點滴匯聚成巨流，呈現教會歷世歷代學術性自我反省的大略走向。

四、三大教會傳統

一般而言，基督宗教有三大教會傳統：東正教會、天主教會與

7 800年教宗利歐三世(Leo III, ?-816)為查理曼大帝(Charlemagne或Charles the Great, 742-814)加冕。

8 1305年擔任教宗的格利免五世(Clement V, 1264-1314)於1309年把教廷遷到法國的亞威農(Avignon)直至1377年，被稱為「巴比倫流亡期」。

9 1648年歐洲三十年戰爭結束。

10 1776年美國發表《獨立宣言》。

11 1914年第一次世界大戰爆發。

基督教會。東正教會（Eastern Orthodox Church）指以東羅馬帝國為範圍並以君士坦丁堡為中心的東方教會，帶有希臘文化色彩。1054年東西方教會發生分裂，東方教會傳承發展迄今，包括以希臘為中心的東正教會以及各地獨自發展的東方教會。到了16世紀，西方教會發生宗教改革，改革之後形成各種宗派傳承的基督教會——此語起源於1529年神聖羅馬帝國的斯拜耳國會對抗議中的宗教改革少數派的稱呼，相對於反對宗教改革的原本教會傳承——天主教會。

羅馬天主教會（Roman Catholic Church）是以梵蒂岡為中心，拉丁文化為主要背景，由羅馬主教亦即教宗所領導的教會，是西方教會當中最大而且淵源最久的教會傳統。宣稱源自耶穌基督的主要弟子彼得傳承的羅馬教會領袖逐漸成為眾教會領袖，羅馬主教司提反一世（Stephen I, 254-257 任職）宣稱傳承自「彼得宗座」（See of Peter），教宗達馬蘇（Damasus, 366-384 任職）使用「使徒宗座」形容羅馬教會，教宗英諾森一世（Innocent I, 402-417 任職）宣稱羅馬主教為教會領袖（head and apex of episcopate），教宗利歐一世（Leo I, 440-461 任職）鞏固教宗權柄，教宗大貴格利建立了領導權威，羅馬天主教會逐漸成為最大的基督宗教體制教會。在神學思想方面，初期神學家居普良（Cyprian, c. 200-258）主張的「教會之外別無拯救」¹²（*extra ecclesiam nulla salus*）與教宗領導的體制教會結合，長期成為天主教會神學思想主流。

基督教會則是指16世紀宗教改革以來，追求唯獨《聖經》（*sola scriptura*）、唯獨信心（*sola fide*）、唯獨恩典（*sola gratia*）與唯獨基督（*solus Christus*）的教會。在基督教會當中具有比較明

12 轉引自湯清，〈尼西亞前期教父選集導論〉，《尼西亞前期教父選集》，謝秉德等編譯（香港：基督教文藝出版社，1962），36。

確的傳承者，稱為「主流教會」(mainline churches)，其中路德會(Lutheranism)是由路德領導的宗教改革所形成的教會傳統，若強調路德提出的「因信稱義」(Justification by Faith)，則又譯為「信義會」。路德會通常認同《奧斯堡信仰告白》(Augsburg Confession, 1530)，主要發源於德國與北歐。改革宗(Reformed Church)是主要由加爾文(John Calvin, 1509-1564)領導的宗教改革所形成的教會傳統，起源於瑞士，特別具有國際性。有些地區的路德會與改革宗聯合組成「聯合教會」(United Church)。聖公會(Episcopal Church)是宗教改革時期採新舊教中間路線的英格蘭教會，或稱為「安立甘宗」(Anglican Church)。浸信會(Baptists)是17世紀英國清教徒受到荷蘭門諾會(Mennonites)影響創立的教會，主張以「浸」的方式施行洗禮，而且只有清楚信仰的成人可以領洗。衛理公會(Methodist Church)是18世紀衛斯理大復興時期從英格蘭聖公會因著教會復興運動而形成的教會。

從發展歷史看來，基督教會與天主教會都屬於西方教會傳統，由於羅馬帝國以及神聖羅馬帝國是西歐以及美國的主要歷史傳承與文化背景，因此在當今現代社會裡西方教會傳統比東方教會傳統具有更顯著的位置，本書於第二部分第六章將介紹東方教會神學思想。

五、基督宗教思想的演變與功能

(一) 教義的演變

大體上，有關教義演變的主張可分為三種觀點：¹³

13 參見林榮洪，《基督教神學發展史（一）初期教會》（香港：中國神學研究院，1990），4-8。

1. 教義權威的特質

教義在演變過程中建立起的權威具有普遍性、悠久性與共同接受性。普遍性是指大公教會以及教會會議的認同，可說是超越地域的普遍性；悠久性則是指歷世歷代傳承在超越時間的普遍性；共同接受性是從教會會議、神職人員直到所有信徒的共識。¹⁴ 不過，儘管教義逐漸形成權威的共識，但畢竟是在持續對話、論辯的動態處境中形成，並非理想到絕不因時因地而改變，而且教義有時也需要調整更新，甚至改革糾正，在現實中才禁得起考驗。

2. 教義退化說

有人主張最原始的教義最好，因為教義演變的過程，只是摻入雜質與變質，而導致衰敗。19世紀德國著名的基督宗教思想史學者哈拿克（Adolf von Harnack, 1851-1930）就是持這種看法，他對初代教會時期頗有研究，主張基督宗教的本質為倫理道德的宗教，而原始基督宗教是以耶穌基督教導為中心的宗教，耶穌基督的「登山寶訓」更是人類倫理道德標準的極致，可惜在教會歷史發展過程中逐漸地失去其原本的特色，「教義的構想及其發展，都是希臘化的精神在福音園地上的作為」。¹⁵ 這種觀點有其弱點，基督宗教原本出自希伯來背景，後來與希臘文化對話，而且又與拉丁文化調和，甚至進入全世界各地而與不同文化會遇，若是一味地強調原有的才是最好的，容易低估信仰真理在與不同文化對話交融過程中所展現的豐富與創意。

14 帕利坎，《基督教傳統——大公傳統的形成》，455-463。

15 轉引自林榮洪，《基督教神學發展史（一）初期教會》，6。

3. 教義發展說

主張教義在歷史過程當中，呈現不同的發展，包括健全發展與腐化衰落。此說著名的擁護者為紐曼（John H. Newman, 1801-1890），他是英國聖公會一個努力恢復傳統之牛津運動（Oxford Movement）的重要領袖，後來改宗加入天主教會而成為樞機主教。他強調教義在演變過程中的延續性，主張教義在下列七個標誌下不斷地正面發展：¹⁶

- (1) 類型的保持（Preservation of Its Type）：有如身體生長，各個部分在增長中保持其原本的類型。
- (2) 原則的繼續（Continuity of Its Principles）：有如數學結構發展，不變的公式不斷地發展應用。
- (3) 同化的力量（Its Assimilating Power）：有如生命體，具有把周遭環境因素同化為自身一部分的能力。
- (4) 邏輯的聯繫（Its Logical Sequence）：思想體系的形成中，從前提到結論的邏輯推理過程保持著一貫性。
- (5) 未來的預期（Anticipation of Its Future）：發展過程符合早期對自身的確切預期，而不致偏差。
- (6) 過去的保守（Conservative Action on Its Past）：真實的發展是同時保守地對待過去的發展過程，所有作為是附加與增長，而非破壞或刪改。

16 紐曼，〈基督教教理的真純發展與腐化的對比〉，收入氏著，《紐曼選集》，徐慶譽、趙世澤譯（香港：基督教文藝出版社，1991），296-319；英文本可見：John H. Newman, *An Essay on the Development of Christina Doctrine* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989), 169-206.

(7) 經久的活力 (Its Chronic Vigour)：具有生命力的觀念總是不斷地發展著，持久繼續發展為真實發展的特徵。

基督宗教教義在不同的時空處境下，必定歷經演變發展，儘管並非所有的發展都是健全的，其中也包括退化、矛盾與衝突，卻在持續的動態發展過程中不斷地形成共識，乃至凝聚成權威，辨識出哪些教義是不應改變的核心教義，而哪些教義則是可改變，有時也是應當改變的。如田立克所述，神學思想是在永恆真理與時空處境之間來回擺盪，當不變的永恆真理進入特定的時空處境時，其關注焦點常常在調整改變中，神學既不是站在永不改變的真理這邊，也不是站在變動的時空處境那邊，而是來回擺動於兩極之間，按此觀點，教義也是在變與不變之間繼續發展。

(二) 教義的功能

耶魯教授林貝克 (George A. Lindbeck, 1923-) 在《教義的本質》一書中認為，教義的主要功能是規約性的 (regulative)，而非宣稱真理之命題式的 (propositional)，或者運用象徵之表現式的 (expressive)，他說：「教義藉由排除某些觀點或允許某些觀點而規範約束真理主張，不過由於其群體性權威的運用之邏輯，妨礙或阻擋了正面釐清所主張究竟為何。」¹⁷ 林貝克指出教義在功能上是消極的——排除不合乎《聖經》信息或與教會傳統共識的看法，教義基本上只是規範出一個大略的方向而已，並不詳細規定細節。如神學家田立克也認為教義的功能是消極的，教會發展出教義與教

17 George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), 19.

義學的主要目的是排除錯誤觀點以辨明真理：

一切教條（教義）都是否定地表達的，即是說，是反對從教會內部產生誤解的反應。……這些教條越是晚出，就越是清楚地表明這種否定性質。我們可以稱它們為保護性教義，因為它們是意圖保護《聖經》信息的實體。這個實體在一定程度上是有流動性的。當然，它有一個固定的核心，即承認耶穌是基督。但是，超出這一點，任何事物都是流動的了。¹⁸

為了保護基督教信仰的核心，教義的制訂是為了確定何者不是基督教信仰，亦即排除非基督教信仰者。排除之後的教義漸漸地形成一個核心，這個核心是不可變動的。然而在核心之外，尚未違反教義所規範者則是自由的。按照田立克所說是有流動性的，亦即可以自由演變而創意發揮的。

教義的敘述不論採用正面或負面的方式，發揮的功能基本上是消極的，有如交通規則的時速限制，只告訴駕駛人車速的速限，卻沒有指示車速應該是多少，因此只要不超過速限，駕駛人有極大的空間自行決定其速度。教義的主要功能在於校正信仰的方向，而不是規範細節。例如初代教會發展出三一上帝的教義，事實上是排除了三神論與絕對一神論，指出不論是強調「三」或者是「一」都是錯誤的，但是並未詳細指出應當如何了解三一上帝，因而留下極大的詮釋空間，在此範圍內可能有許多三一論說法的演變。

從教義的核心到邊緣地帶，次序上為正統、極端、異端以及其他宗教。正統教義為眾教會所共同承認的基本教義。極端教義是指

18 蒂利希（田立克），《基督教思想史》，尹大貽譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），36。

一些過分被強調的教義，著重某些教義原本無可厚非，但是強調到缺乏彈性就是極端的傾向。異端則是指眾教會所不能接受的教義，與其他宗教的不同在於自我認定，異端仍然界定自己是基督宗教，只是在眾教會的共識下不被認同。在這幾個層次之間，彼此有連續性，因此有些模糊地帶難以區分。教會為了辨別教義的真假，必須在正統教義能夠容忍的極限劃出界限來，極端者尚可容忍，而異端者則已不再是基督教信仰了。由此觀之，教義的主要功能是負面的，必須指出何者為基督教信仰所不可接受。

身處於一個宗教多元的環境裡，許多人開始重視宗教與宗教之間的對話與會通，然而在此之前，必須先建立開放的態度，才不至於讓主觀意識限制了對其他宗教信仰的認識。從事基督宗教思想研究，不只有助於認識基督宗教教義的核心與基本精神，更有助於了解人類文化思想形成的一個重要源頭。

人畢竟無法跳出歷史處境來認識永恆真理，此時此地的處境就是人無法避免的立足點。如果以「人與土地」代表時空處境，而「上帝」代表永恆真理，透過對於人與土地的投入，正是走向追求上帝的道路，而「對人有愛，對土地有情」，正是「對上帝有信」的表現。探討基督宗教思想史並非抽離時空的理論探討，而是立足於人群與土地的行動反思，學習者在學習過程當中也正在成為廣義歷史的一部分。

在一個社會變遷迅速而且動盪不定的現實處境裡，對於一個追求永恆真理落實於當今處境的有心者而言，深入研習基督宗教思想史是不可缺少的步驟。

第一部分

初代教會時期（30-590）：
希伯來文化與希臘文化以及拉丁文化的會遇

導 言

「基督宗教」與「基督」（Christ）有絕對密切的關係。基督是「彌賽亞」（Messiah）的希臘文，「彌賽亞」則為希伯來文，意指「受膏者」。受膏是設立差遣的禮儀，以油膏抹在上帝親自設立差遣的對象之頭上，那一位即稱之為「彌賽亞」。耶穌是名字，基督則是頭銜，當稱呼「耶穌基督」時，就是指耶穌為基督（彌賽亞）。

按照歷史而言，耶穌是生於第 1 世紀前後的猶太人，¹ 生活在今日的巴勒斯坦，當時被羅馬帝國殖民統治而失去尊嚴與自由，同時充滿對末世將臨的狂熱、期盼彌賽亞的出現。耶穌三十歲開始傳道，宣揚上帝即將終結亂世、開啟全新的世代，呼籲大家遵照上帝旨意悔改，相信福音。後來耶穌被猶太敵對者連同羅馬政府，以政治理由釘十字架處死。他的跟隨者一度四散，卻在他死後迅速聚集起來。他們根據追隨耶穌的親身體驗，以及見證耶穌死後第三天復活的神蹟，由此相信耶穌就是彌賽亞（基督）而稱之為耶穌基督，不顧性命地四處宣揚耶穌基督的福音。

一、早期基督宗教的背景

基督宗教帶有深厚的希伯來宗教傳統，在羅馬帝國的統治之下逐漸發展，面對廣為流傳的強勢希臘文化。羅馬、猶太和希臘分別

1 關於耶穌的出生年是否為公元元年，學者仍在爭論中，常見的說法是公元前 6 年。

代表早期基督宗教的政治、宗教與文化三種淵源，基督教教會即是在這三種歷史背景裡逐漸地成形，以下分別從這三方面介紹早期基督宗教的背景。

（一）羅馬

耶穌基督出生時，羅馬已建城七百五十年。公元前 27 年奧古斯都大帝集大權於一身，開創羅馬帝國。他雖然保持了羅馬共和元老院合議制的表面形式，卻是一位獨裁而有能力的皇帝，結束了一個世紀的內戰，使羅馬帝國進入一段和平、繁榮的輝煌時期，並統治羅馬帝國長達四十年以上。羅馬帝國嚴明的法治與順暢的交通遠近馳名，和平興盛的羅馬帝國是早期基督宗教得以迅速傳播的一個重要原因。不過在宗教方面，務實的羅馬人已有傳統的古羅馬宗教，也流傳著東方神祕宗教，但以與皇帝崇拜連結的國家宗教為主，國家宗教崇拜羅馬女神以及擔任女神大祭司的皇帝圖像。

（二）猶太

古名希伯來的猶太人，在耶穌誕生的年代居住於巴勒斯坦，而為羅馬帝國的殖民地。猶太王朝於公元前 586 年亡於巴比倫帝國，許多猶太人被擄到兩河流域。公元前 536 年在波斯帝國統治下，猶太人開始歸回巴勒斯坦，後歷經亞歷山大帝國以及其後繼者的統治。公元前第 2 世紀馬加比家族（Maccabees）起而革命，建立了獨立的王國。直到公元前 63 年羅馬軍隊攻占耶路撒冷，結束了猶太人的獨立時期，使其淪為羅馬帝國的殖民地與附庸。在耶穌基督的時代，希律（Herod）家族是羅馬政府所任命的傀儡政權，統管加利利（Galilee）等地，而另外有行政官——巡撫直屬羅馬政府。

希律家族和巡撫間的互動和權力劃分相當複雜，當猶太人意圖陷害耶穌時，他們將耶穌交給具有審判權的巡撫彼拉多（Pontius Pilate, 於 26-36 年擔任猶太行省巡撫）審判，彼拉多覺得這件事相當棘手，於是把被稱為加利利人的耶穌轉交給希律王。不過，狡猾的希律王也不做任何決定，再把燙手山芋交還彼拉多，最後耶穌由彼拉多判刑處決。原本彼拉多和希律王因權力競爭而成為形同陌路的死對頭，卻因著耶穌的事件得到和解，《新約聖經·路加福音》第 23 章清楚地記載這事的始末，並說：「從前希律和彼拉多彼此有仇，在那一天就成了朋友。」

一般對「耶穌基督」這個名稱常常有誤解，以為它是一個詞，其實是由兩個詞組成的。「耶穌」是名字，而「基督」是頭銜。「耶穌基督」的意思不只是一個帶有頭銜的名字而已，同時也是一個信仰告白說：「耶穌是基督（彌賽亞）。」在希伯來文化裡「以油膏抹」代表「授權」與「差遣」，「彌賽亞」就是指那位被上帝膏抹授權差遣而來者，亦即直接代表上帝而來的人。這在舊約時代裡逐漸地匯聚成為一個熱切的期盼——「彌賽亞盼望」，期盼那位上帝膏抹授權者來到世上施行拯救。《舊約聖經》（以下簡稱《舊約》）的重點可說是凝聚在「彌賽亞盼望」上，而《新約聖經》（以下簡稱《新約》）見證耶穌就是這位彌賽亞。基督宗教與猶太教的差別在於，基督宗教相信耶穌就是彌賽亞，而猶太教仍然在期盼彌賽亞，可見初期基督宗教與猶太教是難以區分的，雙方都接受《舊約》的權威，只不過對於耶穌身分的認定不同，看起來初期基督宗教就像是猶太教的一個派別。

（三）希臘

羅馬帝國初期，文化上仍然是希臘居上風，尤其希臘人擅長的哲學思想隨著希臘化時代的擴張而四處普及。希臘人喜歡談玄論理，從一段《新約》引文可見：「他們就把他（保羅）帶到亞略·巴古，說：你所講的這新道，我們也可以知道嗎？因為你有些奇怪的事傳到我們耳中，我們願意知道這些事是甚麼意思。雅典人和住在那裡的客人都不顧別的事，只將新聞說說聽聽。」（《使徒行傳》第17章19-21節）亞略·巴古曾為法庭，是當時著名的申訴論辯之處。

希臘哲學家蘇格拉底以追求「認識自己」著稱，其弟子柏拉圖主張觀念界是永恆的，而現象界是暫時的，前者是靈性的，而後者則是肉體的，因此主張靈肉二元，重靈性而輕肉體，追求永恆的觀念界，以超越時空下的現象界。柏拉圖思想的影響特別深遠，而且與基督宗教思想有許多深入的互動，不論是初期基督宗教神學思想的形成，或者初期基督教會視為異端的思想，往往都與柏拉圖思想有密切的關連。柏拉圖的弟子亞里斯多德改變了柏拉圖重視內省的神祕傾向，以形式與質料、潛能與現實兩組概念詮釋宇宙的發展，開始重視感官經驗，開啟了一套具有龐大理論架構的思想空間，後來在中世紀與基督宗教整合而形成經院哲學（Scholasticism）。

另外有一源自希臘的斯多亞學派（Stoicism），對於羅馬哲學家甚至羅馬皇帝有很大的影響力，主張「道」（*logos*）為絕對的理性且為真理的標準，視人生為虛空，應當追求節制自律以符合絕對的理性，非常重視倫理道德的實踐。斯多亞主義與《新約》的關連，最重要的就是《約翰福音》的作者使用了「道」來稱呼耶穌基督，並且與《舊約》裡耶和華上帝的「話」連結，把「道」視為神聖永恆，而且斯多亞主義強調德行操練的教導，在《新約》著作中

有其影響力。

北非由亞歷山大大帝（Alexander the Great, 356B.C.-328B.C.）建立的亞歷山太城是著名的希臘文化中心，而對於散居在巴勒斯坦以外的猶太人而言，亞歷山太是個聚集地，這裡曾經出現一位偉大的希臘化猶太哲學家斐羅（Philo, c. 20 B.C.-c. 50 A.D.）。斐羅與耶穌的年代相近，但可能並不知道或認識耶穌。斐羅極力把猶太思想希臘化，整合猶太文化與希臘文化，他也非常重視「道」的概念，把「道」視為上帝與人之間的中保者，²因此基督宗教的《約翰福音》以「道」來稱呼耶穌基督並非首創，應當是在一連串思想歷程的醞釀過程中產生的。

具有希伯來文化背景的基督宗教開始進入希臘文化的世界，是世界文化交流史難得一見的盛事。《新約》裡的《約翰福音》可以視為信仰與文化成功整合的典範，其第1章採用了希臘哲學的「道」，承襲其永恆理性的意涵而又賦予新的意涵——耶穌基督，並且加上希臘哲學所無的「道成肉身」（Incarnation）。對於靈肉二元的希臘式思考而言，靈性與世界、精神與肉體不得互相逾越，前者高而後者低，絕對不得混同，然而「道成肉身」卻打破了這樣的想法，並且是由具有優勢的創造者一方主動所致，顯然「道成肉身」在表述形式是希臘的，而其內涵則是基督教信仰的。

二、初代教會的興起

從《新約》的《使徒行傳》裡可以看到，初代教會的擴張始於

2 中保者意指居於兩方之間作為雙方的溝通者，在宗教上經常用來指稱上帝與人之間的居間溝通者。

教會被迫害，也在福音四處傳播的過程中確認了基督教信仰的普世性以及基督教教會的大公性。

（一）從猶太教的派別發展成普世性宗教

在巴勒斯坦的猶太人，可以分為希臘派和希伯來派，希伯來派效忠於猶太教傳統，而希臘派則比較希臘化，不過最先迫害基督徒的反而是希臘化猶太人。據《使徒行傳》，當時耶路撒冷教會裡具有外邦生活背景的希臘化猶太基督徒愈來愈多，需要選出七位希臘化猶太基督徒領袖，包括司提反與腓利（《使徒行傳》第6章1-6節）。第一位殉道者司提反是希臘化猶太人，而與其辯論結果打死他的也是希臘化猶太人（《使徒行傳》第6章9節），那位替攻擊司提反的群眾看守衣服的保羅也是希臘化猶太人（《使徒行傳》第7章54-60節）。可能一種「禮失而求諸野」的心情使得部分希臘化猶太人對傳統反而更加固執，無法接受相信耶穌為基督（彌賽亞）的同胞，甚至動用暴力對待。

此後，耶路撒冷教會遭逼迫，門徒分散到猶太與撒馬利亞（《使徒行傳》第8章1節）。另一位希臘化猶太基督徒領袖腓利前往撒馬利亞傳福音（《使徒行傳》第8章4-13節），又傳福音給衣索匹亞太監（《使徒行傳》第8章26-40節），使得福音進入被猶太人稱為外邦人的非猶太人地區。希臘化猶太人保羅起先殘害教會（《使徒行傳》第8章3節），後來卻成為對外邦人傳福音的使徒（《使徒行傳》第9章1-16節），這也是對外邦人宣教的重要事件，另外一件事，則是耶路撒冷教會的領袖彼得受聖靈差遣，連同六位弟兄前往外邦人哥尼流家傳福音（《使徒行傳》第10-12章），接著安提阿教會差遣巴拿巴與保羅成為對外邦人傳福音的先驅（《使

徒行傳》第 13 章 1-4 節）。

不過「對外邦人傳福音」還是一個敏感的議題，因為傳統的猶太教並不熱衷對外邦人傳教，而且猶太教信徒都必須嚴格遵守律法，爭論焦點在於相信耶穌基督的外邦人是否必須守猶太律法。連曾經進入外邦人家裡傳福音的彼得也承受不住來自保守猶太基督徒的壓力，當他來到安提阿與外邦人一同吃飯時，從耶路撒冷教會領袖雅各那裡來的人一到，他便離席而假裝未與外邦人同席，連巴拿巴也隨夥裝假（《加拉太書》第 2 章 11-14 節）。

《使徒行傳》第 15 章記載了處理這些問題的「耶路撒冷會議」，最主要的核心議題是，如果外邦人成為基督徒，是否需要受割禮並守律法呢？會中彼得改變先前態度而與巴拿巴、保羅一起為外邦人講話，經過激烈的爭論之後，主席耶路撒冷教會領袖雅各提出四項禁戒作為結論：「因為聖靈和我們定意不將別的重擔放在你們身上，唯有幾件事是不可少的，就是禁戒祭偶像的物和血，並勒死的牲畜和姦淫。這幾件你們若能自己禁戒不犯就好了。願你們平安！」（《使徒行傳》第 15 章 28-29 節）

《聖經》學者對於上述四項禁戒的意義有不同了解：四項禁戒若是指禮儀性的話，仍保留了律法的象徵限制，要求外邦基督徒在形式上必須尊重律法；若是指道德性的話，則強調律法的道德意義，只要求外邦基督徒遵循律法的道德規範；若是指宗教性的話，則僅僅要求外邦基督徒不可崇拜偶像，給予他們最大的自由。無論如何，耶路撒冷會議宣示了新的發展方向、解開了外邦人的重擔。原本外邦人相信猶太教必須同時受割禮且守律法，造成宣教的障礙，使得許多有意信教的外邦人裹足不前，如今基督宗教提供了一個另外的選擇。希臘化猶太基督徒具有語言優勢，以保羅為首，四處宣

揚基督的福音，並且直接對外邦人傳福音。85 年與 133 年耶路撒冷兩次被毀，猶太人四散流亡，於是基督徒中的猶太人被淹沒在大量的外邦人當中（《使徒行傳》第 2 章 39 節）。

居住在巴勒斯坦的猶太人大約有一百萬，其中的猶太基督徒是最早的基督徒。散居列國的希臘化猶太人則大約有四百萬至六百萬，其中希臘化猶太基督徒的數量自然高過猶太基督徒，他們開始積極地對廣大的非猶太地區宣教，結果是外邦基督徒愈來愈多，使得猶太基督徒在基督徒當中反而成為少數。

在基督宗教從猶太地區發展到非猶太地區的過程中，保羅（Paul，大約於公元 65 年去世）扮演重要角色。他與耶穌基督大約同一時代，生長在外邦地區的大數（Tarsus），為希臘化的猶太人，出生即具有羅馬公民身分。他在耶路撒冷著名學者迦瑪列（Gamaliel）門下受教，原本堅持嚴格的律法要求與傳統規範，極力反對基督宗教，甚至曾經迫害過基督徒，後來在一次神祕體驗中經歷復活的耶穌基督而成為基督徒，從此四處熱心地宣揚基督福音，被稱為「外邦人的使徒」，在《新約》27 卷中是最重要的作者。保羅以及其傳承而來的著作共有 13 卷，以下簡單比較保羅與耶穌基督：

	耶 穌	保 羅
熟悉語言	亞蘭語（Aramaic）	希臘語
生活環境	鄉鎮	都市
傳道對象	猶太地區	非猶太地區
信仰群體	從十二門徒到七十位受差遣者的小型信仰群體	四處廣設家庭教會，開始有長老、執事等正式教會職分

（二）初期基督宗教與猶太教關係

耶穌被釘十字架後第一個五旬節時，信徒當中發生了一件很重要的事件——聖靈降臨的體驗，亦即許多信徒體驗到「上帝的靈」的感動，開始聚集而形成初代教會。在聖靈降臨之後，《新約》中的普世教會觀念逐漸地取代了原本具有濃厚猶太色彩的聖殿和會堂，其中耶路撒冷聖殿作為神聖空間可追溯到公元前 10 世紀的大衛王朝，而各處的會堂則源於公元前 6 世紀猶太人被擄到巴比倫回歸後開始聚集宣讀《聖經》的集會場所。此後對基督教會而言，上帝子民不再限定於單一民族，而成為國際性和普世性團體，神聖空間在於普世上帝子民聚集之處，傳道人代替了聖殿祭司與會堂文士、講臺代替了祭壇，耶穌基督在十字架上的犧牲代替了活物獻祭的《舊約》儀式並宣揚耶穌是彌賽亞的福音。

公元 66 年猶太人與其他宗教信仰者在耶路撒冷發生衝突，羅馬巡撫派人鎮壓，騷動卻擴大，羅馬皇帝於是派軍隊介入。67-68 年激進的猶太人奮銳黨控制了耶路撒冷，70 年羅馬軍隊揮軍入城，是為第一次猶太羅馬戰爭，導致聖殿被毀。當時基督徒採取了中立的立場，避居約旦河外的希臘城市辟拉（Pella），此事引發猶太教徒的不滿。84 年巴勒斯坦的猶太領袖對猶太教會堂發出通告，禁止猶太基督徒進入會堂，明確地劃清界限。130 年羅馬皇帝提倡希臘文化而禁止割禮，想把耶路撒冷改造成異教城市。132 年西面（Simon bar Kokhba, d. 135）起來領導反抗，爆發第二次猶太羅馬戰爭，135 年羅馬大軍壓境，猶太地區滿目瘡痍，羅馬軍隊也損失慘重。猶太人被禁止進入耶路撒冷城，猶太信仰也被當局嚴令禁止，許多人被迫離鄉散居各地，近兩千年無法回歸故土，直到

1948年猶太人占多數的以色列國宣告成立。

可見公元84年是猶太教和基督宗教的首度明確分界點。起初羅馬政府並未迫害基督宗教，羅馬人給予猶太人免除國家宗教崇拜的特別權利，這是由於猶太人起來反抗的馬加比革命殷鑒不遠，羅馬人明白連死亡的威脅都難以強迫猶太人拜偶像，不過當時羅馬人看不出基督宗教和猶太教有什麼差別。84年猶太教正式通告基督徒不准進入猶太教會堂，不但二者開始區分，羅馬政府也開始迫害基督教信徒。

第一章 羅馬帝國裡的基督宗教¹

基督宗教與羅馬帝國的會遇過程歷經轉折，基督宗教只是起源於巴勒斯坦的小小的信仰運動，傳入顯赫的羅馬帝國時，曾經歷長達二百五十年左右被迫害的教難時期，卻在第 4 世紀成了羅馬國教，這段戲劇性的演變歷程值得關注其重要轉捩點。

一、凱撒與上帝

羅馬時代的宗教政策是以皇帝崇拜為國家宗教，而以拜羅馬女神或女神大祭司的皇帝圖像為代表，如有反對者即為叛國或褻瀆。只要同時接受皇帝崇拜，各種宗教是允許存在的，結果國家宗教與基督教信仰發生了嚴重衝突。起先羅馬帝國對基督宗教的寬容是因著政治考量，伴隨著對猶太教的寬容而來，但 64 年尼祿皇帝（Nero, 37-68）將羅馬城火災嫁禍給基督徒，揭開迫害序幕，直到 313 年君士坦丁大帝頒布《米蘭詔書》，使基督宗教合法化，這二百五十年是基督宗教的教難時期。

教難時期並非全國性的，而是因時因地有不同程度的迫害，初代教會就是在苦難中成長的。380 年基督宗教成為羅馬國教後，終於從長期受苦的堅忍中得到自由，取代了皇帝崇拜，但是也開始因著權勢逐漸腐化，有些基督徒為了自清而發展修道運動，這是歷史上很衝突、矛盾的發展。

1 參照王任光，《羅馬帝國與基督教》（臺北：臺灣學生書局，1977）。

（一）從寬容到迫害

羅馬帝國對於基督宗教的迫害可以分兩個時期：第一個時期到公元 250 年為止，以區域性迫害為主，基督教會在迫害下仍有喘息的機會。第二個時期是從 250-313 年，迫害範圍增大，羅馬皇帝德西烏斯（Decius, c. 201-251）、瓦勒良（Valerian, c. 193/195/200-260/264）與戴克里先（Diocletian, 244-311）推動全國性的迫害，其中戴克里先在 303 年開始頒布諭令，毀壞基督宗教建築物，剝奪基督徒的職位與權利，監禁教會領袖，使基督徒受嚴刑並強迫祭神。這場迫害延續十年之久，東羅馬帝國迫害教會的程度比西羅馬帝國還要嚴重。

在迫害結束之後，如果一個教會領袖的身上沒有鞭打和苦刑的傷痕，則會被懷疑曾經是叛道者，可見迫害十分嚴重。君士坦丁大帝開始寬容基督教信仰，後來的狄奧多西一世與格拉典共同宣告基督宗教為國教，大批人民受洗入教。著名英國史學家吉朋（Edward Gibbon, 1737-1794）在《羅馬帝國衰亡史》中，認為相信基督宗教而失去尚武精神，是羅馬帝國毀滅的原因，不論其觀察是否合理，恰好彼消此長，歷史的發展常常超出人意料之外。

（二）東西分途

戴克里先是位雄才大略的皇帝，他將羅馬帝國一分為二，成為東、西羅馬帝國。由於羅馬帝國版圖太大，漸漸趨向不穩定，開始有所謂的軍閥割據，地方的軍頭變成據地稱雄的地方領袖，因此戴克里先把帝國分為東羅馬帝國和西羅馬帝國，東羅馬帝國定都原名拜占庭（Byzantium）的君士坦丁堡，以希臘文為主，或稱拜占庭帝國。西羅馬帝國定都羅馬，以拉丁文為主。

戴克里先任命自己作東羅馬帝國皇帝，一開始是以東羅馬帝國為帝國中心，不過戴克里先的舉措導致座落於西羅馬帝國中心的羅馬教會影響力愈來愈大，這是因為政府的影響力減弱，教會的影響力就相對增加，以致在基督宗教國教化後羅馬教會成為眾教會的領袖。

戴克里先把羅馬帝國分成東西兩個國家之後，政權重獲穩固，但經濟卻衰退，地方的自主性喪失，中央對地方的控制隨之加強。西羅馬帝國因國力減弱，於 476 年被日耳曼人毀滅，然而在歷史上卻不見得真正毀滅，事實上可以說是在日耳曼人的手中再生。東羅馬帝國則又延續了一千年，直到 1453 年君士坦丁堡被土耳其的伊斯蘭教大軍攻陷，這是戰爭史上有名的一場圍城之役，一千年的帝國首都毀於伊斯蘭教徒的手中（若按照羅馬本身的歷史則是兩千年），由於東羅馬帝國信奉基督宗教，這場慘烈的戰爭至今仍是東歐基督徒與伊斯蘭教徒的衝突來源，土耳其共和國立國後正式將此城市命名為「伊斯坦堡」（Istanbul）。

東西羅馬帝國的二分，不只是一般歷史上的大事，也造成了東西文化思想上的分歧。西羅馬帝國發展拉丁文化而離希臘文化愈來愈遠，並且在日耳曼人手中得以發揚光大。東羅馬帝國承襲希臘文化，加上存留了千年的歷史，成為東方教會發展的背景，因此東方教會的神學具有特殊的希臘色彩。

西羅馬帝國的教會影響力愈來愈大，以羅馬教會為首，羅馬天主教的權柄大增，成為西方教會的領袖，亦即「教宗」（Pope）；在東羅馬帝國，教會與政權有密切的互動關係，而以君士坦丁堡主教長（Ecumenical Patriarch of Constantinople）為「普世牧首」。結果教宗與普世牧首相互競爭領導權，西方教會與東方教會終於分道揚鑣，神

學思想也分成以拉丁文化為主以及以希臘文化為主的兩種類型。

（三）教難的轉機

西羅馬的君士坦丁大帝富有謀略，其皈依基督宗教過程十分戲劇化。他為了搶奪王位而進軍義大利，夜間看見天上出現十字圖像，有字寫著「靠此得勝」（*In Hoc Signo Victor Eris, in this sign you will be the victor*）。君士坦丁大帝發誓說，倘若勝利就成為基督徒，結果大勝，因此歸信基督。在君士坦丁大帝的手中，基督宗教得到合法的地位，不過他本人則到死前才正式受洗。

究竟君士坦丁大帝是不是真基督徒呢？這是一個有趣的問題。對於一位雄才大略而個性複雜的皇帝而言，他的考慮與政治、軍事難以脫鉤，或許他已察覺基督宗教的影響力已經遍布羅馬帝國，他必須順勢接收這股力量。到底君士坦丁大帝所信的是福音本身呢？或是權力來源呢？會不會只是以耶穌基督取代羅馬女神呢？值得存疑。在東西羅馬帝國相競而對峙下，先前東方的戴克里先選擇迫害基督徒，他一人獨大而創四帝共治制，而西方的君士坦丁大帝則對基督宗教態度寬容，因當時他必須與其他三位皇帝對手競爭，可能為了追求政治上的穩定與支持而對基督宗教示好。

二、受迫害時期的教會

基督宗教與羅馬政府發生衝突，是在於國家宗教的議題上。原本羅馬人為了統治的方便，對猶太教採取容忍的態度，一開始基督宗教與猶太教無法區分，後來兩者逐漸分開時，羅馬對基督宗教的迫害就更加明顯，基督宗教成為非法宗教。

（一）受迫害的原因

首先，基督徒遭受迫害的最主要原因，是因為只敬拜獨一無二的上帝，拒絕敬拜皇帝，被控為「無神論者」。自從奧古斯都開始走獨裁路線之後，認為皇帝具有大祭司的身分而代表羅馬精神（羅馬精神是一位女神的形像），因此在羅馬推動政治宗教，凡是不拜皇帝圖像、不向羅馬女神獻祭者，就被冠上叛國和褻瀆兩個罪名。這種宗教是政治宗教，想藉崇拜羅馬皇帝來達到政治上的統一，並不是純粹的宗教，因此羅馬帝國並沒有禁止其他宗教，只是要求各種宗教信徒同時崇拜羅馬皇帝，以行動或者是口頭上的宣誓來表示。

起初羅馬的政治宗教與基督宗教並未發生衝突。由於早期羅馬帝國的統治者把基督宗教視同猶太教，而統治者未向猶太教信徒提出敬拜皇帝的要求，因此同樣地，對基督宗教也就比較寬容。而何以羅馬統治者未強制猶太教徒敬拜皇帝，則如前文所述，因為巴勒斯坦地區很難治理，羅馬政府不願為了宗教問題而引發動亂，馬加比革命就是最好的例子，因此對於猶太教特別寬容。早期當基督宗教與猶太教界限不明時，基督宗教尚能隱身於猶太教之中，免去敬拜之禮，問題並不嚴重，但後來二者漸漸劃清界限，情況就大大不同。

其次，基督徒的生活方式與眾不同，有人拒絕當兵與擔任公務人員，有人拒絕觀賞競技……等，或是不參加具有其他崇拜氣氛的活動。此外，基督徒守聖餐聚會，被人誤解為吃人肉、喝人血的不道德行為。基督徒種種未能融入羅馬社會的行徑，引起羅馬政府之疑懼，加上基督徒們定期聚會，宣揚超越階級的福音，追求愛與平等的理想，使得羅馬政府擔心這種打破階級的群眾運動成為一股反對羅馬的力量，因而開始迫害教會。

（二）受迫害的結果

大多數迫害基督徒的情況是區域性的，而且時斷時續，時緊時鬆。不過在羅馬帝國統治下成為基督徒仍須付出代價，例如在社會上受到歧視、找不到工作，或者別人不願與其有生意往來。那個時代作為基督徒並非易事，在許多方面受苦。在受迫害的二百五十年中，教會並未遭受到滅絕性的迫害，不但在一波又一波的迫害當中存活了下來，且大幅地擴展，直到 313 年君士坦丁大帝頒布《米蘭詔書》賦予基督宗教合法的地位。對基督宗教的迫害，不論是直接或間接的，不但沒有消滅教會，反而使得教會成長，而且信徒在面對迫害的情況下，信仰還更加堅定。

在受迫害期間，有些基督徒不怕威嚇或下監獄受苦刑，拒絕向羅馬女神獻祭，甚至殉道，被稱為「堅信者」。然而，亦有賄賂當局而獲得獻祭證書者，或在受了苦刑之後答應獻祭者，甚至未受到強迫獻祭就變節者。因此，在迫害過後的後續爭論是：究竟教會是否應當接納那些在迫害期間對於信仰不忠貞者呢？教會是否應當接納那些在迫害期間失足而後來悔改者呢？這些問題逐漸地演變成神學思想問題，就是教會應當純粹由義人組成，或者應當由義人與惡人共同組成？而犯罪之後悔改的赦免效力究竟有多大呢？（後文將詳加討論）

（三）護教士的興起

在二百五十多年的教會被迫害時期，產生了一些護教的神學家，在基督宗教受迫害時，為基督教信仰辯護，同時開始著手整理基督宗教教義，這是最早期的神學家，通稱為「護教士」（Apologists）。他們為基督宗教辯護的內容，最中心的訴求是要

求公平，因為羅馬政府對基督徒的迫害，充滿了許多不公不義的待遇，甚至很多基督徒被迫害的原因只有一個——因為他們是基督徒，再無其他。

護教士在提出辯護當中，也開始說明基督教信仰的教義，並且對其他宗教信仰提出看法、處理基督教信仰和其他宗教信仰以及風俗習慣的關係，從中展開神學辯護。在希臘文化盛行的羅馬帝國統治下，護教士游斯丁（Justin the Martyr, c. 100-c. 165）主張柏拉圖哲學是淵源於希伯來信仰。雖然此種說法缺乏歷史根據，不過可見游斯丁的用心，努力使生活在羅馬帝國之下的人了解所接受的希臘哲學源頭是《舊約》先知，甚至是根源於《舊約》所啟示的耶和華上帝。（第一部分第四章將詳細介紹護教士）

三、初代教會的組織

羅馬帝國迫害下的基督教會，若無堅強的組織，實在無法面對危機，於是初代教會開始積極地建立組織，有了目前在教會可以看到的長老（Presbyter, Elder）與執事（Deacon）之職分。「長老」這個名稱可以追溯到《舊約·民數記》裡的七十位長老，是富有經驗與能力的傑出長者，成為分擔事工的領袖。而《新約》所說的「執事」則為長老的助手。初代教會的長老與執事扮演的主要是傳道者角色，長老是比較正式的傳道者，而執事則是長老的助理，也協助處理事務方面的工作。長老之上為「監督」（Overseer, Superintendent, 希臘文 *episkopos*），亦可譯為「主教」（Bishop），後者具有上對下領導的意味，前者雖然也是領導，但比較沒有上對下的關係。基本上的觀念是，初代教會所說的長老，實際上就是傳道人，位階較高的

長老被稱為監督或主教。主教制的形成是初代教會在面對內憂——異端以及外患——迫害時發展出來的，教會必須確立領導者解釋《聖經》與執行事務的權威，主教被認為是使徒的繼承人，為羊群的牧者，抵擋異端的領袖，在逼迫中堅固信徒的信心。

大約於公元 110 年以前寫成的「伊格那丟書信」裡提醒信徒，應當順服主教如同順服耶穌基督一般。伊格那丟（Ignatius of Antioch, c. 35-c. 107）在當時是一位即將殉道的主教，非常強調教會的合一和主教的權威，因為唯有順服而合一的教會可以面對受迫害的困境。當時階層式的觀念已經非常明顯，主教愈來愈有實質的權力，而且漸漸成為專職。當有主教之後，逐漸地也開始有更高位階的主教如省主教或大主教、主教長等，後來天主教會以樞機主教為最高職位，並從中產生教宗。至於早期《聖經》提到的先知、教師、傳福音的……等，漸漸地成為非固定的職分，只留下長老、執事與主教等正式職稱。

伊格那丟寫信給非拉鐵非教會宣稱上帝的聲音說：「要聽信主教，眾長老和執事們。」²他又以聖靈之名說：「除非主教所贊許的，什麼事都不要做。」³伊格那丟的主張是基於認定主教為教會合一的維繫者，也是對付異端的辯護者。

四、修道運動的興起

原本基督宗教起源於照顧窮人，但基督宗教國教化之後，教會

2 伊格那丟，《伊格那丟達非拉鐵非人書》，《基督教早期文獻選集》，謝扶雅編譯（香港：基督教文藝出版社，1976），79。

3 伊格那丟，《伊格那丟達非拉鐵非人書》，《基督教早期文獻選集》，79。

的性質逐漸改變，與財富連結在一起，而財富往往帶來腐化。許多人加入教會是為了追求名利而趨炎附勢，教會中的道德生活標準因而降低，出現世俗化與形式化的傾向。有些基督徒不滿於此，遁入曠野與沙漠中修道，開始有了修道主義（Asceticism, 或稱苦修主義、禁慾主義），否定肉體，刻苦操練，棄絕塵緣，靜修默想。安東尼（或譯為安多紐，Anthony the Great, c. 251-356）在埃及曠野修道，被稱為「修道主義之父」，隨後有許多人也到曠野修道，被稱為「曠野教父」或「沙漠教父」。

當時修道掀起熱潮，一時蔚為風尚，有如初代教會的殉道成為潮流，許多人湧向埃及的曠野或沙漠，以致於曾有在曠野修道的隱修教父抱怨說，曠野有如市場一般地吵雜而不得清靜。沙漠教父留下了豐富的靈修神學遺產，可惜許多基督教會並不知道。宗教改革之後，整個修道傳統被放棄而被淡忘，信仰焦點過分集中在信主、認罪悔改的部分，沒有想到還需要許多智慧來慢慢學習改變，然而保存修道傳統的天主教會仍然十分重視這部分。沙漠教父修道的方式與東方較為接近，許多記事讀起來像東方宗教常見的人生智慧，並且流傳了寶貴的修道體驗與見證。

安東尼的修道方式為獨居式，而帕科謬（Pachomius, c. 290-346）建立第一所修道院，走群居式的修道路線，影響深遠。亞他拿修（或譯亞他那修，Athanasius, c. 296-373）為安東尼與帕科謬之同鄉，二者均為其好友，他寫了著名的《聖安東尼傳》，⁴將修道主義引入西方教會，此後修道運動在西方教會盛行。

4 亞他那修（亞他拿修），《聖安東尼傳》，陳劍光譯（香港：恩奇書業有限公司，1990）。

五、初代教會文獻：《十二使徒遺訓》

Didache 為一本早期初代教會著作，在希臘文是教訓、教導之意，中文譯為《十二使徒遺訓》，是《新約》以外，少數有關早期初代教會的記載。傳說中有人認為是十二使徒的作品，可能是第 1 世紀的作品，或者是第 3 世紀的仿古之作，其年代應該相當的早，但卻沒有被收入《新約》正典。本書主要目的是教導受洗的外邦人，如何過基督徒生活，透過此書可以了解早期初代教會的概況。

《十二使徒遺訓》第 1 章按照耶穌基督福音的傳統，說到生命之路或是死亡之路的選擇，而第 1 章到第 4 章都在談論生命之路，第 5 章和第 6 章則講到死亡之路。生命之路裡面包含許多福音書的教導，但《十二使徒遺訓》比較偏向強調生活行為的一面。第 4 章 1 節說：「我的孩子哪，你要早晚記住那向你講說上帝道理的人，你要尊敬他如同尊敬主，因為凡在講論主治的地方，主就臨在。」提醒了我們初代教會對傳道者的敬重。

第 7 章開始講到實際教會生活，比較不是理論的部分，其中特別與禮儀相關，第 7 章討論洗禮有極其寬廣的看法：

論到洗禮，當這樣做：先將以上所說的一切事學習過了，然後到流動的水裡「奉聖父聖子聖靈的名施行洗禮」（《馬太福音》第 28 章 19 節）；但如沒有流動的水，也可以用別的水施洗，若是不能用冷水，熱水也可以。若是涼水和溫水都沒有，就可以三次用水注在頭上，奉聖父聖子聖靈的名去做。

他們似乎比較期待用流動的水施洗，但是沒有成為定規，反而顯示出因地制宜的彈性。另外，此章也提到洗禮時施洗者與受洗者都必須禁食，並且期待有人一起禁食。第 11 章則提到分辨真先知

的條件：

凡有使徒到你們那裡去，接待他如同接待主，但他只得在你們處住一天，如必要時，住兩天也可；然若住三天，他便是假先知了。使徒出門的時候，不可受人的禮物，只可領取餅食，夠他所要到的當晚宿地便是；若他索取銀錢，便是一個假先知了。

換句話說，先知只可暫住而不可長住、只可吃而不可多拿。此處又說：「凡藉靈的話做先知的，你們不可試驗或查問他……不過，未必所有藉靈說話的都是先知，唯有遵主行為的才是先知。」這裡很明確地讓我們看到，只要藉著行為，就可以分辨出真假先知，這是一個簡單而樸實的原則。由上文也能得知，初代教會正在努力尋找規範，尤其是有關辨別真假先知的規範。

第 11 章接著繼續說明：「凡先知藉著靈吩咐擺設筵席，他自己必不吃它，否則他便是假先知。凡先知教訓真理，若他不照所教而行，便是假先知。」先知在行為上，必須身先表率，而且必須懂得避嫌，以吩咐擺設筵席而言，先知本人絕對不可坐席。當先知忽略自己的職責時，上帝必然審判，人不必介入：「他若不教訓人，依從他的行為去行，你們就不可審問他；因為他要在上帝面前受審判。」先知的教導若有問題，基本上仍是傾向交給上帝審判。不過在分辨方面，為了自己或是為了別人，是一個重要的原則：「凡藉著靈說：『給我金錢或別的東西。』你們不要聽他；但若他叫你們施捨別人，就不應審問他。」

如何分辨先知，在第 12、13 章也都有記載，內容相近，第 13

章有一個重要的提醒：「要是你們沒有先知，就當捨給窮人。」⁵ 若是沒有先知出現，也不可沒有奉獻，應當將奉獻用來幫助窮人。儘管《十二使徒遺訓》並未被收入《新約》正典，卻具有重要的歷史參考價值，幫助人們更加認識初代教會的情況。

六、初代教會領袖：伊格那丟

伊格那丟是安提阿主教，可能是承接彼得的第三任主教，大約於公元 107 年殉道。當他被判處死刑，將要送去羅馬受刑的途中，大約留下了七封書信，六封給教會，一封給士每拿主教坡旅甲（Polycarp, c. 69-c. 155），是了解初代教會殉道的見證，以及當時的理想教會形像的最佳材料。在信中，我們除了可以看到初代教會面對迫害時堅強的見證之外，也可以看到當時神學所關心的重點為何。⁶

（一）《伊格那丟達以弗所人書》

「我現在不是好像是某一大人物的樣子來指揮你們，我雖然為了聖名而被囚，然而我還沒有在耶穌基督裡的完全：我現在不過是一個後進的門徒，所以我對你們說話，就像對我同學們說話一樣。」（第 3 章）由這段話我們可以看出，伊格那丟雖然是位主教，擁有很大權柄，卻表現得極為謙卑，儘管在他的書信當中，多處強調信徒應當順從教會傳道者的領導，顯然這種權柄是建立在謙卑事奉上

5 以上各章節出自《十二使徒遺訓》，參見《基督教早期文獻選集》，261-272。

6 「伊格那丟書信」，參見《基督教早期文獻選集》，45-93。

的。第 4 章傳達了理想教會的形像，伊格那丟用彈奏樂器與合唱聖歌比擬教會：

所以你們遵從主教的旨意行事，是理所當然的，而你們現在正照做，你們的眾長老得應分的名譽，配作上帝的僕人，他們和主教融洽合作，如同弦之於琴。所以你們可用同心合意的愛去歌頌耶穌基督。你們各人當加入這個歌唱團，並接受上帝的發音而合奏，藉著耶穌基督而同聲讚美聖父。

伊格那丟以聖歌隊來比喻教會信徒的同工關係，在互相配合中，合作無間地傳出美妙音樂。我們必須知道，這是當教會面對迫害的處境時，期待有格外地團結表現。

如今是末世了。我們要慎飭，要敬畏上帝的恆忍，免得它成為我們的定罪。我們或者恐懼來日的震怒，或者愛慕現在的恩典，兩者之中必擇其一，最要緊的是應在耶穌基督裡獲得真生命。（第 11 章）

歷世歷代基督徒對於末世期盼都有不同的體驗，或對將來的審判驚懼、或珍惜現在所得到的恩典，而伊格那丟強調的是在基督裡體驗新的生命。

（二）《伊格那丟達馬內夏人書》

第 9 章提到守「主日」。很多人誤以為禮拜天就是安息日，其實是不對的，這裡記載很清楚：「那曾奉行舊習的人，得了新的盼望，不再拘守安息日，唯守主日。」所以禮拜天敬拜上帝是守主日，是在主復活的日子紀念慶祝，而不是按律法守安息日，這在初代教會已如此遵行。廣義而言，禮拜天亦可稱為安息日，是因為在那一

天敬拜上帝而得到安息，並不是因律法規定那一天為安息日。

（三）《伊格那丟達他拉勒人書》

此一書信第 2、3 章都提到順服的問題，對一個處於危機中的教會，伊格那丟期待更多的順服，以在主裡合一面對種種挑戰：「你們順從主教，一如順服耶穌基督，這就使我很明瞭你們的生活是依從著耶穌基督，而不是依從俗世之人。」（第 2 章）要順從主教如同順從耶穌基督，這是極其沉重地呼籲。第 3 章更提到，連長老與執事也要順從：「同樣，人人當尊敬執事，如同尊敬耶穌基督，也像尊敬那作為聖父的樣式之主教，又像尊敬那些作為上帝的議會和眾使徒的集團之眾長老一樣。」在伊格那丟的時代，強調順從傳道人要如同順從耶穌基督，但重點在於他們對主教或長老執事的要求同樣非常高。

第 9 章裡明確地反對「幻影說」（Docetism, 請詳見第一部分第三章），強調耶穌基督真正地來到世上，且是實質地來到世上，而不是一個影像。此章也強調耶穌基督是真正的復活，反對那些不相信復活的人。第 10 章一開始就批評那些以耶穌的受難為「扮裝」而非真實的人，這也是反對「幻影說」的講法，可見那些異端的存在不只是在理論上，而是不斷地在教會生活當中滋擾著。

（四）《伊格那丟達羅馬人書》

伊格那丟的書信當中最重要的是《伊格那丟達羅馬人書》，因為這是他赴刑場受死前最後的書信，所以對羅馬教會有特別的交代。當時的羅馬教會，在政治上似乎有相當程度的影響力，有能力使伊格那丟免除死刑，卻遭到伊格那丟強烈地阻止：「因為我不願

意你們做『討人喜歡』，卻要『討神喜歡』（《帖撒羅尼迦前書》第2章4節），正如你們真的在作討好祂，我真沒有這樣一個好機會到上帝那裡去，而你們只要一保緘默，就可做到再好沒有的功德了。」（第2章）伊格那丟清楚地表示殉道的決心，而希望羅馬教會不要插手阻止他，將討神喜歡的殉道與討人喜歡的逃生做強烈對照，只期待：「你們只要一保緘默，就可做到那再好沒有的功德了。」

同章又說：

請你們只賜給我一件事，即當祭壇預備好的時候，讓我做了上帝的犧牲，而你們組成一個愛的歌唱團，可頌讚在耶穌基督裡的天父，歌頌說上帝已應允了敘利亞的主教，曾從日出的地方召喚了他，讓他在日落的地方顯現出來。我離開世界歸向上帝，正如日落，是件美事，因我可如日之再升，至上帝之所在。

伊格那丟以日落比擬死亡，而以日昇為上帝居處，期待日落之後的日昇，亦即與上帝同在，呈現出動人的信仰。伊格那丟並懇求羅馬教會不要以姑息的愛對待他：

現在我正在給各教會寫信，我囑咐眾人說，我甘願為上帝而死，請你們勿加攔阻。我懇求你們不要用姑息的愛待我。讓我被野獸們吞噬，而能藉以到上帝處。我是上帝的麥子，要在野獸的牙齒裡被磨，可以做成基督潔淨的餅。寧願帶領野獸們來，可做我的墳墓，不使我的肉體留一痕跡。這樣，當我睡下時就不勞煩任何人去埋了。世人看不到我肉身的時候，我必將成為一個真基督徒。請你們為我懇求基督，使我藉著這些工具（按：指野獸）成為祭物。（第4章）

他將被野獸吞吃殉道，比擬成麥子被磨成餅，期待肉體消失於塵世，不但不用勞煩他人去埋葬，尤其當「世人看不到我肉身的時候，我必將成為一個真基督徒」。此外，在第 5 章可以看到伊格那丟的煩惱很奇特：

我渴望著那些為我預備好的猛獸；我禱求使它們可以快快為我成事，我也願意讓它們快快吞噬了我，不要像有些人發生那叫野獸怕懼而不敢去咬他們的事；假如野獸們不願來碰我的話，我要強令它們來做。

伊格那丟所煩惱的竟然是野獸不咬他！初代教會基督徒對死亡毫無懼怕，或許是羅馬帝國無法消滅基督宗教的原因。伊格那丟又呼籲說：

願凡百事物，不論可見的或不可見的，沒有一樣妒忌我，叫我不到達耶穌基督的地方。讓一切都來吧：火呀，十字架呀，與眾野獸搏鬥呀，以及粉身碎骨，撕肉斷肢，血肉模糊，全身糜爛，與魔鬼的殘酷暴刑，一齊到我這裡來，我只願成功到達耶穌基督。

在激昂的吶喊聲中，反映了初代教會處於長期被迫害的處境下的心聲，伊格那丟願意以身殉道，正如許多先前的殉道者一般。

（五）《伊格那丟達坡旅甲書》

在這封給他的同工士每拿主教坡旅甲個人的書信裡，伊格那丟提出許多牧養教會的教導，這是一位傳道人教導另外一位傳道人的話，其中有：「要照顧寡婦，你是次於主，要做她們的保護者。」

（第 4 章）初代教會常常提到對窮人的關懷，而以寡婦為代表，這

也是按照《聖經》的傳統。由於當時沒有任何社會福利制度的照顧，若是沒有人援助，無人庇護的寡婦將無法生存。因此在以色列人的社會，若是孤兒寡婦沒有受到照顧，先知在強烈指責之餘，也往往傳達上帝的憤怒，因此伊格那丟要坡旅甲代表上帝關心寡婦。初代教會很重視對弱勢團體的照顧，將有餘的東西分享給缺乏的人是每次禮拜後必有的服事。

以下將伊格那丟的主張整理為四點：

1. 教會領導與體制

一個受苦的教會不能沒有堅強的領導與體制。所以在《伊格那丟達馬內夏人書》中伊格那丟如此說：「主既然與父密切結合，若沒有父的份，祂決不獨自去做（《約翰福音》第5章19、30節；第8章28節）或派使徒們去做，同樣，你們若不得主教和長老們的許可，也不可去做什麼事。」（第7章）這種強烈要求順服的說法，是建立在聖子對聖父順服的榜樣上，而且多次以完全順從基督為順從教會領導者的緣由，把對人的順服提昇為信仰的一部分，如《伊格那丟達他拉勒人書》中提到：

你們順服主教，一如順服耶穌基督……人人當尊敬執事，如同尊敬耶穌基督，也像尊敬那作為聖父的樣式之主教，又像尊敬那些作為上帝的議會和眾使徒的集團之眾長老一樣。
（《伊格那丟達他拉勒人書》第2、3章）

這種權威式的教導是在教會受苦的背景所產生。

2. 批判內部異端

在書信中可以發現，伊格那丟幾次對當時出現的異端「幻影說」提出批判，再次強調耶穌在世上所經歷的一切事物的真實性，耶穌

在這世上並不是虛幻的存在。另外，他也反對教會中猶太教對基督宗教的過分影響，以及不相信復活的論調。當初代教會陷入外在迫害時，仍然要面對異端所帶來的內部危機，因此攘外必先安內。

3. 迫切期待殉道

書信中給人很深的印象是，伊格那丟對殉道有迫切的期待，如同他所說：「我盼望靠著你們的祈禱，得在羅馬與猛獸爭鬥，因而可能成為一個真實的門徒。」（《伊格那丟達以弗所人書》第1章）在寫給羅馬教會的信中，伊格那丟要求羅馬教會不要阻止他的殉道，只要為他獻詩，不要用姑息的愛待他。他只渴望那些為他預備好的猛獸，禱告能很快地被吞食，只願成功地到達耶穌基督那裡，這是殉道者的心聲。

4. 真基督徒

在書信中可以發現「真基督徒」或「真實的門徒」這句話是伊格那丟關注的焦點。當時的殉道者在受審判時，會被勸說放棄堅持自己是基督徒，然後奉羅馬皇帝之名起誓，就可以恢復自由。當面對這種誘惑時，拉丁文「*Christianus sum*」（我是基督徒）是一句堅定的宣告。在任何處境下，如果要認真做基督徒而堅持信仰價值觀時，可能面臨現實價值觀的挑戰，在此情況下說出「我是基督徒」並不是一個容易的信仰告白，只有在付上代價之後才能夠真正成為基督徒，如伊格那丟所說：「世人看不到我肉身的時候，我必將成為一個真基督徒。」

七、信仰告白的起源

「使徒傳承」或稱「使徒統緒」（apostolic succession），是指教會傳承的使徒性，亦即其正統性，歷世歷代的教會應該都有需要說明其傳承的正統性，有如「衣鉢」象徵正統的傳承，尤其當面對迫害以及異端挑戰時更是如此，如愛任紐（Irenaeus, c. 130-c. 200）與特土良（Tertullian, c. 160-c. 225）都主張以使徒統緒對抗異端邪說。按照常理每個教會都希望取得正統的地位，然而正統性究竟如何傳承下去呢？第2世紀時，教會首先經歷到第一代使徒漸漸凋零，而對使徒的繼承者究竟產生如何的衝擊？其次是教導愈來愈多，也愈來愈混亂，如何在紛亂雜陳的教導中篩選出具有使徒性的教導呢？

使徒性究竟如何代代相傳？教會史上有兩種因應的方式：其一是走組織傳承的道路，其二是走信仰告白的道路。前者有如愛任紐所主張，強調主教的使徒性，而主教之所以得到此權威，是因為使徒性已經從有形教會的傳承中臨到主教。其次，羅馬主教因羅馬的特殊地位，自然而然地成為全教會的領袖，這種說法可說是為往後的羅馬天主教會鋪路。後者是以共同認定的信仰告白，來確認教會的使徒性，這種方法不是以有形的組織，而是以無形的信仰告白為基準，通過信仰告白來確保教會信仰的使徒性，並且在眾說紛紜的教導當中，尋找一條承續使徒的道路來。

當初代教會面對異端的挑戰時，各教會結合形成一個整體，在組織體制之外，更加重要的是藉由同一的信仰告白以保障真理的純正。初代教會需要表達「信仰告白」的含意時，東方教會以希臘文「真理的量尺」，而西方教會則用拉丁文「信仰的規則」。教會需要真理的量尺來衡量信仰是否有偏差，也需要信仰的規則來保證是否合乎真理，即需要信仰告白的規範。逐漸正典化的《聖經》固然

是真理的準則，但若要直接應用作為教義往往不夠具體，需要更加明確化，而且教會在不同的時代處境下，對《聖經》的了解有不同的著重點，據此宣告其信仰，這就是信仰告白、信條或信經的來源。一般而言，在施洗與宣告用的正式信仰告白之外，還有比較彈性並且開放結尾的「信仰規範」（rules of faith）。

以下是幾個有關「信仰告白」的名詞解釋：

Symbol：有人以拉丁文 *symbolum*，即英文的 *symbol*，來表示信仰告白。*symbolum* 有表記的意義，因為人若內在信仰一致，流露於外的就是信仰的記號，表示信條是教會信仰的共同標誌。比較古老的教理史相關書籍，常用 *symbol* 指信條，而不是象徵的意思。

Creed：這是最常用來代表信條的詞，源於拉丁文的 *credo*，是「我信」的意思。《使徒信經》和《尼西亞信經》（*Nicene Creed*）都以「我信」為起始，中文通常譯為「信經」，意指教會的信仰告白。比如德國著名的《舊約》神學家馮拉德（Gerhard von Rad, 1901-1971）認為《申命記》第 26 章 5-10 節就是指向以色列人的 *credo*，⁷ 以這詞描述《申命記》中以色列人共同的信仰告白。

7 「你進去得了耶和華——你上帝所賜你為業之地居住，就要從耶和華——你上帝賜你的地上將所收的各種初熟的土產取些來，盛在筐子裡，往耶和華——你上帝所選擇要立為他名的居所去，見當時作祭司的，對他說：『我今日向耶和華——你上帝明認，我已來到耶和華向我們列祖起誓應許賜給我們的地。』祭司就從你手裡取過筐子來，放在耶和華——你上帝的壇前。你要在耶和華——你上帝面前說：『我祖原是一個將亡的亞蘭人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那裡卻成了又大又強、人數很多的國民。埃及人惡待我們，苦害我們，將苦工加在我們身上。於是我們哀求耶和華——我們列祖的上帝，耶和華聽見我們的聲音，看見我們所受的困苦、勞碌、欺壓，他就用大能的手和伸出來的膀臂，並大可畏的事與神蹟奇事，領我們出了埃及，將我們領進這地方，把這流奶與蜜之地賜給我們。耶和華啊，現在我把你所賜給我地上初熟的土產奉了來。』隨後你要把筐子放在耶和華——你上帝面前，向耶和華——你的上帝下拜。」

Confession：此字有懺悔或告白的意思，可以說懺悔也是一種告白，後來就用來指信仰告白或信條的意思，《韋斯敏斯德信仰告白》（*Westminster Confession*）就是使用這個字。第二次世界大戰之前，在德國與希特勒政權對抗的教會稱為「告白教會」（*Confessional Church*），便是採用這個字，以表堅定地持守歷代教會的信仰告白。

Catechism：常譯為「教理問答」或「教義問答」，這是使用問答體裁方式寫成的信仰告白，以一問一答的方式來表達。產生這種信仰告白方式的原因，最主要是讓信徒在問答當中加深印象，也有特別為小孩子寫成的「小教理問答」，幫助小孩子在一問一答當中逐漸認識信仰；有的信條在成形之後，又繼續使用這種方式表達，比如《韋斯敏斯德信仰告白》就有大教理問答與小教理問答；改革宗傳統裡著名的《海德堡教理問答》，也是使用問答的方式寫成，今日教會對這種信仰告白的方式，似乎相當地陌生，非常可惜。

Declaration：原意是宣告、說明或澄清，有人用這個字來代表信仰告白，常常譯為宣言。此種信仰宣告大抵都與特殊時機有關，強調其澄清以及呼籲的用意，其中最有名的是《巴爾曼宣言》，這是告白教會在納粹掌權危機時所作的信仰告白。

八、流傳最廣的《使徒信經》

教會歷史上最早的信經是《尼西亞信經》（詳見第一部分第五章），而流傳最廣的卻是《使徒信經》。相傳最古老的信條是《古羅馬信經》（*Old Roman Creed*），大約於第2世紀末形成，《使徒信經》即建立在其基礎上。《尼西亞信經》制訂於381年，《古

羅馬信經》大約在第7世紀發展成《使徒信經》。

《使徒信經》可以說是目前流傳最廣的信仰告白，但就歷史的時間順序而言並非最早的信仰告白，因此東正教會對《使徒信經》仍持保留的態度。事實上，最早的信仰告白是《尼西亞信經》，也是應用最廣的普世性信仰告白。

傳說中《使徒信經》是十二位使徒，每人說一句而組成的，但這只是美麗的傳奇，而不是可靠的說法。今日我們並不是以歷史時間的先後來肯定《使徒信經》，而是以內容所具備的使徒性來肯定它。在其短短的信仰告白當中，能深刻地傳達使徒所見證耶穌基督的福音，是最精要而完整的信仰告白，從各方面來看，沒有其他信經能夠超越它，加以長度適中，適合在禮拜中使用。

《使徒信經》文本：

我信上帝，全能的父，創造天地的主。

我信耶穌基督，上帝的獨生子，我們的主；因著聖靈成孕，由童貞女馬利亞所生；在本丟彼拉多手下受難，被釘於十字架，受死，埋葬；降在陰間；第三天從死人中復活；升天，坐在全能父上帝的右邊；將來必從那裡降臨，審判活人死人。我信聖靈；我信聖而公之教會；我信聖徒相通；我信罪得赦免，我信身體復活；我信永生。

《使徒信經》可以分成三段，第一段是：「我信上帝。」接著說明上帝是誰：「全能的父，創造天地的主。」第二段是：「我信耶穌基督。」接著說明耶穌基督是誰以及其工作。第三段是：「我信聖靈。」接著是聖靈的工作：「聖而公之教會」、「聖徒相通」、「罪得赦免」。隨後是終末的盼望：「我信身體復活；我信永生。」這一段亦可視為聖靈工作的延續直到終末。整體而言，《使徒信經》

使用三一論架構，以三段分別告白聖父、聖子與聖靈。其中有關聖子的部分最長，這是出於初代教會神學關注的核心重點，信仰告白集中在耶穌基督的降生、受難、受死、復活以及再臨，而且也澄清了聖父、聖子與聖靈的關係如：「上帝的獨生子，因著聖靈成孕」；而有關聖靈的告白最短，這可能是因為在歷史上聖靈論的發展相對比較晚之故。

初代教會時期的基督宗教，從原先看來像是猶太教的宗派發展成普世宗教，從以猶太人為主體帶有民族色彩的信仰，發展成以廣泛外邦為主體的跨族群文化信仰，從希伯來文化背景逐漸地紮根於希臘文化，又在拉丁文化落地生根。當基督宗教面對羅馬帝國時，從耶穌基督被羅馬巡撫判處死刑，到發展成為羅馬帝國的國教，歷經各種迫害的考驗，在長達二百五十年的迫害期間，堅信者寧可殉道也不願屈服，使得基督宗教在迫害中卻能蓬勃發展，如特土良名言：「你們愈加殘害我們，我們人數愈加增長，基督徒的血是繁衍的種子。（We multiply whenever we are mown down by you; the blood of Christians is seed.）」⁸ 這段引言經常被簡化為「殉道者的血是教會的種子。」這段文字充分地說明早期教會的信仰特色，不是高深的神學理論，而是單純堅定的信心，甚至可以為了信仰而不顧性命，大大地震撼了羅馬帝國，有如保羅本身的見證：「我卻不以性命為念，也不看為寶貴，只要行完我的路程，成就我從主耶穌所領受的職事，證明上帝恩惠的福音。」（《使徒行傳》第 20 章 24 節）

⁸ Tertullian, *Apologetic*, chapter 50, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, ed. by Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1950).

第二章 正典形成

基督宗教是「經典的宗教」，認為上帝的啟示彰顯在《聖經》，包括《舊約》與《新約》為基督宗教的正典。

基督宗教信仰是以耶穌基督為中心，而對耶穌基督的認識主要來自《聖經》。《舊約》可以視為聚焦於「彌賽亞盼望」（期盼基督來臨），而《新約》可以視為主要見證耶穌就是「彌賽亞」（基督），因此《聖經》是基督宗教最重要的信仰根據。

歷世歷代基督宗教在各地發展，信仰的最高典範就是《聖經》，因此基督宗教歷史與思想史可以視為歷代信仰團體對《聖經》的詮釋與應用之歷史。

一、《聖經》簡史

正典的形成必須追溯《聖經》本身的歷史，可以簡略區分為史前史與拯救史。史前史是指從創世的記載到亞伯拉罕的蒙召，其中有祭司傳統秩序井然條理分明的記事，並對人性深刻異常的描述，還有對罪惡四處蔓延的深入觀察。

拯救史則由以色列人的先祖亞伯拉罕開始，到帶領以色列百姓出埃及的摩西與進入巴勒斯坦的約書亞，呈現上帝與其子民以色列堅定的聖約承諾。經過後來的士師時期、王國時期，王國分裂後，北國亡於亞述，南國亡於巴比倫，以色列人被擄後歸回，進入《新約》與《舊約》之間的一段四百年左右的時期，被稱為「兩約之間」

時期，伴隨著這拯救史的是公元前第 8 世紀開始的先知文學，和兩約之間時期盛行的天啟文學。

《舊約》所凝塑的彌賽亞盼望，到了《新約》成為認定耶穌是「彌賽亞」（基督）的信仰告白，從年邁的西面對於年幼耶穌的基督身分認定，可以想見這是拯救史高峰的起始，¹而整個《新約》除了有關耶穌基督的記載之外，就是見證耶穌是基督的相關記載，而終結於最晚形成的《啟示錄》，以天啟文學的體裁呈現對於終結末世的盼望。

《舊約》主要是用希伯來文在公元前寫成的（包括少數的亞蘭文），成書期間涵蓋數千年之久，也是猶太教的正典，大約在 1 世紀完成正典化，認定 39 卷為正典。《新約》是由希臘文寫成的，成書期間涵蓋二百年左右，第 4 世紀中葉之後逐漸確定 27 卷為正典。

基督宗教與猶太教的相似與相異反映在經典觀上，基督宗教在《舊約》正典之外，還接受《新約》正典，因為《新約》主要就是見證「耶穌」是「彌賽亞」（基督），這是基督宗教的基本確信，而為猶太教所無。

1 《路加福音》第 2 章 25-32 節：「在耶路撒冷有一個人，名叫西面；這人又公義又虔誠，素常盼望以色列的安慰者來到，又有聖靈在他身上。他得了聖靈的啟示，知道自己未死以前，必看見主所立的基督。他受了聖靈的感動，進入聖殿，正遇見耶穌的父母抱著孩子進來，要照律法的規矩辦理。西面就用手接過他來，稱頌上帝說：主啊！如今可以照你的話，釋放僕人安然去世；因為我的眼睛已經看見你的救恩——就是你在萬民面前所預備的：是照亮外邦人的光，又是你民以色列的榮耀。」

二、正典化

正典（Canon）是從希臘文 *kanon* 而來，其原意為「量尺」，轉意為「準則」，後來引申為正典。因此正典可說是代表一種標準或者準繩，信仰者公認為信仰準則的著作稱為「正典」，通常是指在禮拜當中使用的經典。

正典的形成必然經過非常複雜的過程，先有一段漫長的口傳時期，而後口傳資料逐漸文字化，之後這些寫下來的資料經過編輯寫作，形成比較完整的著作，再歷經抄寫流傳，成為信仰團體禮拜當中使用的經典，最後經由信仰團體共同認定而為正典。正典形成的過程可說即為：口傳時期→文字化→編輯成形→抄寫流傳→正典化。值得注意的是，正典對信仰團體的意義，不只是信仰規範，而且與信仰團體的禮拜密切關連。

以下簡述成形的著作如何發展至最後被認定為正典的過程：

1. 新約時代所說的《聖經》是指《舊約》，當時尚無所謂的《新約》，也只有部分的《舊約》，因為當時《舊約》尚未完成正典化，不是完整的39卷，被確認為正典的只有「律法書」部分，「先知書」與「著作（聖卷）」部分還沒有完全確認，直到第1世紀《舊約》正典才完成，可能是在公元90年的猶太教雅麥尼亞會議（Synod of Jamnia）裡確認，或者歷經一段時期而後底定。因此，最早的初代教會所使用的《舊約》，是指「摩西五經」與一部分的「先知書」，而且當時通行的《舊約》是希臘翻譯本《七十士譯本》（The Septuagint, LXX），相傳大約在公元前285-132年間由七十二位譯者在亞歷山太城翻譯而成，此譯本在初代教會享有極高的權威。

2. 初代基督徒心目中最高的權威是耶穌基督，而非《舊約》。由於耶穌基督是最高的權威，所以有一段相當長的口傳時期，傳授耶穌基督的言行教導和使徒們的見證。這些資料的流傳經歷了口傳時期、文字化、編輯寫作以及正典化的過程，焦點集中在耶穌基督本身的言行以及所宣揚的福音，也包括使徒對耶穌基督的見證以及對福音的詮釋與信仰告白，正如《新約·約翰福音》所說：「但記這些事要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」（《約翰福音》第 20 章 31 節）
3. 馬吉安（Marcion, c. 85-c. 160）是第一位編輯《新約》正典者，時間大約在公元 160 年，但他只收錄了不完整的《路加福音》以及 10 卷「保羅書信」，這份正典排斥《舊約》而不為大多數教會所接受，以致被定為異端，然而卻引發眾教會編輯正典的動機，可以說在馬吉安正典的挑戰下加速了教會對《新約》的正典化（參見第一部分第三章）。
4. 《新約》正典是在第 4 世紀中葉之後才逐漸明白確定為 27 卷，27 卷《新約》著作名單首先出現在 367 年亞他拿修的書信，這是經過幾百年來教會在長期比較參照與禮拜應用當中逐漸確認出來的，正典的焦點集中在見證耶穌是基督。

三、《新約》正典

在《新約》正典當中，記載耶穌基督生平事蹟的福音書有 4 卷，分別是《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》與《約翰福音》。「福音」原意為「好消息」，福音書記載有關耶穌基督的好消息。

4卷福音書當中，最早成書的是《馬可福音》，大約在公元60-70年；《馬太福音》與《路加福音》於公元80-85年；《約翰福音》於公元90-95年成書。

4卷福音書各有特色，一般認為，《馬可福音》是為羅馬人寫的，展現簡短有力的拉丁風格；《馬太福音》為猶太人而作，整合彌賽亞的《舊約》背景；《路加福音》為外邦人所寫，呈現偏袒外邦人與窮人的特色；《約翰福音》則為所有人而寫，強調「道成肉身」的普遍性。第4卷福音書《約翰福音》，由於風格獨特超凡，其表達方式與思想內涵，與3卷「約翰書信」相近，常常一起被歸為「約翰信仰團體」的作品。

在4卷福音書之後，正如在耶穌的歷史之後，緊接著是作耶穌基督復活見證的「使徒」的歷史，記載在《使徒行傳》。此書原名「使徒的行動」(Acts of the Apostles)，或簡稱為「行動(Acts)」，記載初代使徒的傳福音與作見證行動，它同時是《路加福音》的續集，可能出於同一作者，上卷記載耶穌基督的言行、教導與見證，下卷記載在耶穌基督復活以後，使徒如何將福音從耶路撒冷、猶太全地、撒馬利亞傳揚到各地（《使徒行傳》第1章8卷），亦即耶穌基督的教會如何興起接續耶穌基督的事工。上、下兩卷加起來，其長度將近《新約》四分之一篇幅，可見其重要性。

在耶穌基督的十二位門徒當中，具有領導地位的是彼得，然而在《使徒行傳》可以看到，前12章以彼得為中心，後16章以保羅為中心，重心逐漸轉移到原先未列在十二門徒當中的保羅。保羅本來是基督徒的迫害者，卻在一次戲劇性的信仰體驗當中，親身經歷到復活的耶穌基督，而被呼召成為對各國百姓宣揚福音的使徒。他立志在無人傳福音的地方宣揚耶穌基督的福音，在各國各地建立了

許多教會。有趣的是，《使徒行傳》是一本沒有結局的書，暗示著將由耶穌基督的跟隨者不斷地寫下去。

《使徒行傳》之後是保羅所著的「保羅書信」13卷，其中9卷寫給教會，4卷寫給個人。現今《新約》「保羅書信」的部分，順序是按照經文長短而排列：

寫給教會	寫給個人
《羅馬書》、《哥林多前、後書》、《加拉太書》、《以弗所書》、《腓立比書》、《歌羅西書》、《帖撒羅尼迦前、後書》	《提摩太前、後書》、《提多書》、《腓利門書》

最後9卷涵蓋「一般書信」，就是其他的書信著作：《希伯來書》、《雅各書》、《彼得前、後書》、「約翰書信」（3卷）、《猶大書》，以及論及未來奧祕的《啟示錄》。

《新約》總共27卷，包括最早於公元50年成書的《帖撒羅尼迦前、後書》，²以及可能最晚於第2世紀中葉成書的《彼得後書》。《新約》的著作大部分可以追溯到使徒或者使徒的學生。如果以彼得、保羅為第一代使徒，大約到了他們學生的學生，在三代之間完成了正典化。

至於為何稱呼基督宗教正典為「聖經」呢？在正典經文中是以「經卷」（*scriptures*）來稱呼，初代教會則使用源自希臘文的「書」（*biblia*），後來逐漸演變成「神聖的經卷」（*Holy Scriptures*）或「神聖的書」（*Holy Bible*），因為相信在這些經卷裡有上帝神

2 也有學者認為《加拉太書》更早。

聖的啟示。而為何以《舊約》（*Old Testament*）與《新約》（*New Testament*）來稱呼基督宗教的正典？第2世紀末，在特土良的著作裡首度發現拉丁文《新約》（*Novum Testamentum*），《新約》與《舊約》因此逐漸地被用來分別基督宗教與猶太教的經典。³

四、詮釋《聖經》

在正典形成的漫長過程中，產生四個與正典化相關的神學主題，這四個主題幾乎涉及大半的基督宗教思想問題討論：其一，《新約》與《舊約》應當如何調和？這是基督宗教思想史上必須探討的重要問題；其二，正典是一種規範，不過其中的真理卻又要使人得著自由，那麼在規範與自由之間如何取得平衡呢？這問題發展成為，在「上帝的話」所代表的「規範」與「上帝的靈」所帶來的「自由」之間，究竟有何種關係？其三，就其本質而言，《聖經》究竟是「歷史文獻」或是「信仰經典」？到底是客觀的歷史記載，或者是主觀的信仰見證？《聖經》作為漫長歷史中形成的文本，必定有其歷史根據且反映歷史處境，然而《聖經》又作為信仰者公認為信仰準則的正典，二者之間的關係究竟如何？其四，在歷時久遠的過

3 「約」（covenant）是《聖經》最重要的觀念之一，其意義相當於「應許」（promise）。此觀念源自古代君王對被征服的百姓所做的承諾，意指在上者對在下者的承諾應許：一方面是對自己的約束，另一方面是對對方的約定。上帝啟示的核心就是上帝的應許（約），而且這個應許（約）將繼續更新，比如《耶利米書》第31章31節：「耶和華說：『日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約。』」，所以逐漸地有「新約」與「舊約」互相對比的說法，而以彌賽亞的來臨為分際，比如《新約·希伯來書》稱呼耶穌基督為「新約的中保」（《希伯來書》第9章15節）與「更美之約的中保」（《希伯來書》第7章22節）。

出去。」有關「上帝的話」與「上帝的靈」之間如何平衡的論述，在基督宗教思想史上以多方不同的面貌呈現，非常值得探討。

（三）「歷史文獻」與「信仰經典」

《聖經》兼有「歷史文獻」與「信仰經典」兩種角色，就如耶穌基督兼有「歷史人物」與「信仰對象」兩種角色。歷史上的拿撒勒人耶穌，是一個過去的歷史人物，有一位名叫耶穌的猶太人生長在拿撒勒，有關於他的事蹟是歷史的事蹟，他說過什麼、做過什麼，這在歷史上是可以查考的。

然而《聖經》並非單單歷史記載而已，同時也是信仰見證，因此所呈現出來的耶穌，帶有這些信仰者的信仰見證角度。起初在相信耶穌、跟隨耶穌的人當中，開始講起耶穌的生平事蹟以及教導，從他們的信仰見證角度描述耶穌，經過口語的階段，一段時間以後，這些口語漸漸文字化，而文字化的資料最後編輯成書。

德國學者常常使用兩個名詞作概念區隔：「歷史上的耶穌」（Der historische Jesus）與「歷史性的耶穌」（Der geschichtliche Jesus）。「歷史上的耶穌」是指歷史上的拿撒勒人耶穌，與歷史上可以客觀查考的範圍內所能呈現的生平。「歷史性的耶穌」是指出於歷史建構下的耶穌，一方面具有客觀歷史根據，另一方面卻是由歷史見證者主觀體驗所綜合呈現者。

愈來愈多近代學者主張，絕對客觀的歷史立場是不可能的，因此完全客觀地呈現歷史上的耶穌面貌並不可能。人人都帶有預設立場，信仰者也有其信仰立場，因此他們所呈現的歷史文獻，必然反映其立場觀點。因此以上兩個名詞，還可以加以簡單化成「歷史的耶穌」與「信仰的基督」。耶穌基督不只是活在過去的歷史人物，

也活在歷世歷代基督徒的信仰裡面，所以「歷史的耶穌」與「信仰的基督」是一組互不可缺的觀念。二者交織而不可能二分，若沒有前者，後者成了建立在虛構歷史的信仰；然而若沒有後者，前者只是過去的殘篇斷簡。

《新約》並非只是客觀歷史的記載，同時也是主觀信仰的見證，因此所呈現出來的耶穌，帶有信仰者的信仰見證角度，是從信仰者眼中所看到的耶穌基督，如《約翰福音》說：「耶穌在門徒面前，另外行了許多神蹟，沒有記在這書上，但記這些事，要叫你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且叫你們信了他，就可以因他的名得生命。」（《約翰福音》第20章30-31節）福音書是站在信仰者的角度下寫成，也確有其歷史根據，並反映歷史處境。總結而言，《聖經》兼有可供客觀研究的「歷史文獻」與需要主觀投入的「信仰經典」兩種角色，對於非信仰者而言耶穌基督是「歷史人物」，而對於信仰者而言耶穌基督同時也是「信仰對象」。

（四）《聖經》與傳統

天主教會把《聖經》與「傳統」共同視為最重要的啟示來源，不過在實踐上傾向以傳統為優先，認為《聖經》本身是在廣義的教會「傳統」——信仰團體當中形成的；基督教會則一向強調「唯獨聖經」（*sola scriptura*），主張以《聖經》本身為最高準則，一切教會傳統都必須通過《聖經》的檢驗而確認其正當性，認為《聖經》正典是在歷史當中藉由教會「傳統」辨識出來的，因此《聖經》優先於傳統。

五、次經與偽經

次經（Apocrypha）或稱旁經，原意有隱藏、隱密的意思，引申為神祕經典之意。次經有 12 卷，年代從《舊約》延伸到兩約之間時期，出現在希臘文《七十士譯本》與拉丁文《武加大譯本》，但不在希伯來文《聖經》裡。猶太人並沒有將這 12 卷放入《舊約》正典之中，基督新教承襲了此傳統。至於新約時代以後的一些外典著作，則因未能被初代教會確認而亦未被選入正典。然而，天主教則根據 16 世紀的特倫托會議（The Council of Trent）把次經視同正典。宗教改革後的基督教會不同教派之間，對於次經採取不同的態度，比如長老教會不使用次經，唯有學術研究參考，而聖公會則比較接近天主教的立場，採取作為信仰參考的立場，只是不當作信仰準則。

天主教視次經為《聖經》正典的一部分，這是有其歷史原因的。從大貴格利就開始強調的「煉獄說」，主張信徒雖然大罪得赦，微罪卻難逃，因此去世後在朝覲上帝之前必須在火燒的煉獄中潔淨各種微罪。到了中世紀，煉獄成為贖罪券的理論根據，而宗教改革是反對煉獄說的，因為贖罪券是從煉獄概念衍生而來，以致宗教改革時「煉獄」成為爭議十足的議題。天主教在 1546 年反宗教改革的特倫托會議中，把這 12 卷次經納入正典，因為煉獄概念在《舊約》正典中並無依據，不過在次經《馬加比二書》第 12 章 39-45 節裡有暗示，因此特倫托會議把 12 卷次經全部收入正典。當年為了支持其煉獄說的依據而把 12 卷次經納入正典，而今日的天主教會在實行上對於這 12 卷次經也不大強調了，確實其正典性並不如 39 卷《舊約》正典。

現今的基督新教和東正教都不接受上述 12 卷次經為正典的一部分，但目前研究《聖經》的學者愈來愈重視次經，雖然不把次經當成正典，卻可通過次經的參考而更加了解正典，因為次經和正典的經文有些部分是同一時代的作品。⁷

偽經（Pseudepigrapha）則是在次經之外更加缺乏正典性的經典，只有研究參考價值，往往是以假名或偽託古人之名而作。《舊約》偽經共有 65 卷，作者橫跨兩約；《新約》偽經則數量不定，基督宗教的共識是不將偽經當作正典而只視為參考資料。

六、小結

基督宗教經典觀的特色在於其經典的內容不再增加，這是一種封閉的經典觀。《新約》正典只有 27 卷而不再追加，這是因為初代教會以耶穌基督為最高權威，將《新約》正典內容的焦點集中在耶穌基督的言行以及耶穌是基督的見證，這些內容在愈靠近當時的著作裡才愈真確地呈現真實情況，距離耶穌的時代愈遠的著作愈失真。《新約》正典化雖然是第 4 世紀中葉之後才明確定案，但是所選的經卷都是第 2 世紀以前的著作，當時可以找到的相關著作絕對不只這 27 卷，但卻只選出這 27 卷第 2 世紀以前的著作為正典，其餘的只能算是一般著作或僅供參考的經外文獻。正典性的主要標準在於見證耶穌基督的真確性，至於年代久遠並非唯一重點，比如《十二使徒遺訓》若非仿古之作，則為第 1 世紀的作品，並未被選入正典。

⁷ 馬有藻，《次經概論》（香港：基道書樓，1982）。

其它宗教的經典觀則不一定相同，以佛教為例，每過一段時期就要舉行佛教經典結集大會，這是一種開放的經典觀，經典數目逐漸增加，形成多種版本、卷數不一的《大藏經》。基督宗教則非如此，由於《新約》的中心是耶穌基督，在結集時期上有其限制，不可能繼續延伸。《新約》最晚成書的可能是《彼得後書》（第2世紀中葉），以後的作品就沒有機會被收納為正典，儘管許多偉大的神學家寫出極佳的神學著作，卻不再被收入正典。

第三章 初期論戰

基督教會初期論戰的對象「異端」的英文 *heresy* 來自希臘文 *hairesis*，原意為「選擇」，引申為所選擇的某種主張或者因選擇某種主張而形成的派別。後來此語用來指稱一般教會不認同的主張或派別，通常異端會危及教會的合一。與「異端」概念對立的是「正統」，英文 *orthodoxy* 源自希臘文 *orthodoxia*，為「正確」與「主張」的組合字，意為「正確的主張」。對於異端或正統的認定，有些是藉由教會重要會議決定，大部分則是在漫長的歷史過程中發展出來的共識。

辨識異端在初代教會顯得特別重要，一方面是基督宗教在初期發展需要確定基本的身分認同以及重要的主張立場，另一方面，當基督教會面對羅馬帝國的迫害而陷入生死存亡的奮鬥時，特別需要排除破壞合一的主張與派別。大體上而言，「異端」是指基督宗教內部不獲認同的主張或派別，而且通常異端常有一個特色，就是認定自己是正統或者屬於基督教會。

由於基督教信仰是堅定告白耶穌是基督的信仰，異端的主張就是與基督教信仰核心有所矛盾或衝突者。通常辨識異端的過程是非常漫長而困難的，有時候基督教會也會犯錯，然而經過時間的澄清以及真理愈辯愈明的釐清，逐漸發展出對於基督教信仰正統教義的共識。

此外，「極端」是指對部分基督宗教教義的過分執著以及偏差，不過仍然屬於基督教教會之內；而「異端」是指對核心基督宗教教義的曲解，已經不再被一般基督教教會所接受。研究異端與極端，

不只是為了要了解其偏差之處，也是為了認識基督教會如何回應且與其互動，這些都會影響教義的發展。例如正統教會往往在反對異端或極端時做必要的自我調整，有時候這些調整也會失控而擺向另外一個極端，需要適度地回擺過來，這是在基督宗教思想史上常見的擺盪現象。

一、希伯來背景的影響

基於基督宗教與猶太教的密切關係，二者的主要區別在於對彌賽亞的認定不同，基督宗教信仰耶穌為基督，亦即為彌賽亞，而猶太教仍然在期盼彌賽亞的來臨。一開始基督宗教看來很像是猶太教的一個宗派，後來二者終於分途發展，然而整個希伯來文化背景對於基督宗教仍有很大的影響力，例如第1、2世紀出現的以便尼主義（Ebionism）就是一種受到希伯來背景影響而發展出來的猶太化基督徒異端，愛任紐形容說：「他們只接受《馬太福音》，而反對使徒保羅，認為他是背叛律法的。他們對於先知書有一種奇異的解釋法。他們行割禮遵照猶太人的習俗，並推崇耶路撒冷為神的家。」¹ 以便尼主義具備三個特色如下：

（一）律法主義

律法主義（Legalism）重視《舊約》摩西律法，拒絕強調「信」的「保羅書信」，採用部分的福音書，並且強調「行」的重要。重視貧窮生活，形成守貧的修道團體，有如把恩典律法化，把《新約》給舊約化。

1 愛任紐，《反異端》，愛任紐、希波律陀等著，《尼西亞前期教父選集》，21。

（二）錫安主義

最早的以便尼派出現在耶路撒冷教會，他們以錫安（Zion, 耶路撒冷的別名）為聖城，期待上帝在耶路撒冷建立彌賽亞王國。由於濃厚的希伯來文化背景使其受限於狹隘的猶太民族主義，缺乏基督教信仰的普世性，且有以激烈方式促成彌賽亞王國臨到的彌賽亞主義傾向，稱為錫安主義（Zionism）。

（三）嗣子說

嗣子說（Adoptionism）主張絕對一神論，否認耶穌基督的神性，拒絕神性與人性聯合，以及童貞女懷孕的教義，無法接受神聖的道成為被造的肉身，把耶穌基督視為一位先知。採用「嗣子說」的觀點，雖非受到希臘文化的影響，而是出於對《舊約》的狹隘了解，在人與上帝之間做出絕對的區隔。他們認為耶穌基督死後才被門徒尊為主，因此他們反對教會對於耶穌基督的崇拜。

總結而言，以便尼主義在初代教會的影響力不是很大，不過可以理解基督宗教從猶太教分離出來的掙扎，以便尼主義仍然承認耶穌基督為彌賽亞的福音，但是仍想盡量維持《舊約》傳統與律法的崇高地位。這樣的衝突在《新約》中的《使徒行傳》或「保羅書信」裡經常可見，這是一個初代教會必須面對的基督宗教思想難題，究竟《新約》應當如何與《舊約》調和呢？《舊約》傳統對於《新約》福音的約束力應當止於何處呢？在《舊約》的影響之下，若是無法走出律法主義或猶太民族主義，就會傾向以便尼主義。

以便尼主義代表初代教會時期，基督宗教要脫離猶太教傳統的束縛所遭遇到的困難。這派人士強調律法主義，無法接受成為基督徒不須以遵守律法為前提，或者守律法並非得救的先決條件，其信

仰仍是以律法主義為中心。再者，他們認為耶路撒冷是聖城，符合傳統上猶太人對耶路撒冷特別的感情聯繫，也符合一般人的宗教心理對於可見的聖地之期盼。

此外，以便尼主義採用「嗣子說」的理由並不是根據希臘文化思想，而是根源於舊約時代對於耶和華上帝的絕對尊崇，以致於無法全然接受耶穌是上帝兒子的說法。有如猶太教與伊斯蘭教中的開明信徒可接受耶穌基督是位先知，甚至說他與上帝有親密的關係，但無法接受耶穌基督是上帝的兒子。

二、希臘文化的衝擊

當論及初代基督宗教的異端時，必須考慮這些異端形成的最主要原因往往是受到強勢的希臘文化思想的影響，而其中主要來自希臘文化盛行的靈肉二元論（Dualism）。由於靈肉二元論反對神性與人性並存，導致一面倒地擺向神性，或者擺向人性，因而形成二種極端發展的思考傾向，其一是否定耶穌基督人性的「幻影說」，其二則是否定耶穌基督神性的「嗣子說」。

（一）幻影說

第2世紀出現「幻影說」否定耶穌基督的人性，唯肯定耶穌基督的神性，因而主張耶穌基督在世上根本不具肉體，世人所見之肉身不過為一幻影，由於當時人們無法分辨清楚，誤以幻影為肉體。

「幻影說」出自靈肉二元的思想方式，受到柏拉圖把永恆不朽的觀念界與短暫而會毀壞的現象界二分的影響，以肉體為邪惡而敗壞，因貶抑肉體而無法接受上帝的兒子在世上以人的肉體形像出現。

《約翰福音》第1章提到的「道成肉身」，對希臘人而言根本無法

想像，神聖的「道」如何可能成為卑微的肉身？因此發展「幻影說」嘗試解釋。

根據「幻影說」，地面上的耶穌基督這個人，只是一個幻影而非真實的肉體。按照希臘文化的傳統思考方式，主張靈性與肉體是分開的，不可能合而為一，因此出於靈性層面的耶穌基督不可能為一肉體的存在。耶穌基督三十三年在世上的生活，只是以幻影方式出現在地面上，或者裝扮成具有肉體者，而不可能涉及邪惡而敗壞的肉體。耶穌基督既沒有真正地「道成肉身」，尤其是沒有真正地受苦，也沒有真正地死亡以及復活，他在世上的一切只不過是「幻影」。按照希臘思想，神性勢必是不受苦的，因為唯有人性才受苦，伊格那丟則在其書信批判「幻影說」：

因為祂（耶穌基督）受了這一切的苦難，是為了我們的緣故，讓我們可以得救，祂確實地遇難，正如祂也確實自己復活，不是像那些不信的人所說，祂受難不過是裝裝樣子的，其實這類的人自己，才真是不過裝裝樣子而已；他們這種意見要臨到他們的身上，他們將來必然化為沒有身體的虛幻。²

伊格那丟不只相信肉身受苦，而且相信「肉身復活說」：「我知道，也相信主復活之後也仍具有身體，祂到了彼得和他同伴所在的地方，對他們說：『你們拉住我，摸摸，看我是否沒有身體的幻影。』他們就立刻摸到了祂，便相信了，因為他們跟祂的身與靈會合起來。」³從字裡行間可以感受到「幻影說」的威脅相當嚴重，因此有極力申辯的味道。綜合而言，伊格那丟譴責「幻影說」「以

2 伊格那丟，《伊格那丟達士每拿人書》，《基督教早期文獻選集》，83。

3 伊格那丟，《伊格那丟達士每拿人書》，《基督教早期文獻選集》，83。

為耶穌基督的受難只是一種扮妝而非真實」，⁴強調耶穌基督是出自大衛的家族，為馬利亞所生，也吃也喝，確實受了迫害，真的被釘十字架而死，真的從死裡復活，也賜給人真的生命，⁵有如《使徒信經》宣告耶穌基督的出生、受苦、受難以及復活。⁶

（二）嗣子說

「嗣子說」可追溯到第1世紀正典形成的年代裡，此說否定耶穌基督的神性，認為耶穌基督只是一個人，藉由上帝的揀選而被上帝領養得著上帝兒子的名分。「嗣子說」採用領養的概念來說明上帝與耶穌基督之間的關係，反對耶穌基督為神聖的道而具有先存性，認為耶穌是一個人，他在世上表現得非常完全，亦可說完全被聖靈所充滿，因此上帝揀選他作為兒子。一般「嗣子說」主張領養發生在耶穌基督受洗時，有如《馬可福音》記載：

那時，耶穌從加利利的拿撒勒來，在約旦河裡受了約翰的洗。他從水裡一上來，就看見天裂開了，聖靈彷彿鴿子，降在他身上。又有聲音從天上來，說：「你是我的愛子，我喜悅你。」⁷

「嗣子說」把福音書的「見證」詮釋為「收養」，這種說法是為了強調耶穌基督的人性而避談神性，由於受到希臘文化靈肉二元思想方式的影響，認為人性與神性無法合而為一，藉由否定耶穌基

4 伊格那丟，《伊格那丟達他拉勒人書》，《基督教早期文獻選集》，68。

5 伊格那丟，《伊格那丟達他拉勒人書》，《基督教早期文獻選集》，67-68。

6 「我信耶穌基督，上帝的獨生子，我們的主；因著聖靈成孕，由童貞女馬利亞所生；在本丟彼拉多手下受難，被釘於十字架，受死，埋葬；降在陰間；第三天從死人中復活。」

7 《馬可福音》第1章9-11節，《馬太福音》與《路加福音》也有記載。

督的神性以避免神性與人性的混淆。

初代教會極力強調耶穌同時具有神性與人性，這與希臘文化所習慣的思想模式產生很大的衝突，發展出否定耶穌基督人性的「幻影說」與否定耶穌基督神性的「嗣子說」。這兩種主張散見於不同的神學思想裡，比如「嗣子說」先後出現在亞流主義與神格唯一論裡，而「幻影說」則出現在諾斯底主義、馬吉安主義與後來的一些基督一性論裡。前者強調耶穌的人性而否定其神性，後者則強調耶穌的神性而否定其人性。初代教會在這兩個極端的主張當中，極力地找尋一條出路來，直到第5世紀《迦克敦信經》（*Chalcedonian Creed*）的形成，同時肯定了耶穌基督的神性與人性，以一種否定極端的方式來表達基督教信仰。

三、初代教會異端

（一）諾斯底主義

諾斯底主義（或譯諾斯替主義、靈智主義、靈知主義等，Gnosticism）⁸ 這個字是從希臘文「知識」（*gnosis*）而來，知識對

⁸ 關於諾斯底主義，可參閱以下數位學者的研究：

Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon, 1958). 近代猶太哲學家，曾為著名神學家布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976) 的學生，從事諾斯底研究，後來偏向哲學的領域。

Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism* (Chicago: Gateway, 1968). 德國慕尼黑大學政治學教授，以諾斯底主義特色說明政治現象而聞名於世。

Kurt Rudolph, *Gnosis* (S. F.: Harper & Row, 1983). 前東德著名學者，為諾斯底研究權威，其研究顯示，諾斯底宗教反映出人共通的基本心態以及宗教心理。

Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics* (N. Y.: Oxford University Press, 1987/1993). 作者以諾斯底現象觀察反省北美基督教會的偏差。

注重知性的希臘人而言是很具吸引力的字眼，而諾斯底派主張一種通往得救的神祕靈性知識。諾斯底主義是公元前後數百年間普遍流行的龐雜宗教體系與神祕主義（Mysticism），其始源比基督宗教還要早。由於相容並蓄，內部分成好幾種思想體系；其中一種與基督宗教沒有關係，純粹是神祕主義與哲學的結合體；另一種是與猶太教融合的諾斯底主義；第三種則是以下討論的，對基督宗教產生影響的諾斯底主義。

諾斯底主義何時開始是歷史上的一個謎，但是可以確定在公元前已經存在，到了公元 600 年後才逐漸消失，連中國歷史上的摩尼教（Manichaeism），也是一種諾斯底主義的復興與轉型。波斯人摩尼（Mani, c. 216-276）開創此教，摩尼教的活動範圍廣泛，基本上以中亞為中心，連神學家奧古斯丁（或譯奧斯定，Augustine, 354-430）也曾信奉摩尼教九年之久。後來摩尼教傳到中國，歷史悠久，從唐朝延續到明朝，最終與白蓮教等合流而沒落。諾斯底主義若是加上摩尼教，其歷史就不僅只有六百年，而是超過千年之久，因此有些學者認為諾斯底主義的思考方式是根深蒂固地深植人心，而在歷史上以不同面貌（包括宗教、政治、社會、文化形式……等）出現。

1. 主要特色

- (1) 諾斯底主義採用二元論，重精神而輕物質、重靈性而輕肉體。在希臘哲學的影響下，重視精神與靈性，輕視物質與肉體，無法接受上帝的兒子居然「道成肉身」來到世上，因此諾斯底化的基督宗教都主張「幻影說」。

由於看重靈性輕肉體的主張產生兩種截然不同的生活方式：一種是禁慾而追求靈性的生活；另一種則認為，既然肉體是無足輕重的，所以傾向縱慾的生活。同樣的主張，基於

不一樣的解釋，可能產生不同的生活方式。有人把諾斯底分成顯教與祕教，其間的不同是顯教有明顯的組織與教會，而祕教則無。顯教主張禁慾，嚴格地控制人的慾望，而祕教選擇的則是縱慾。摩尼教就是一種有明顯組織的顯教。

- (2) 諾斯底主義認為超越的上帝是非常遙遠的隱藏者，在上帝與被造者之間分有許多層次，以神聖的「流出」或「放射」（emanation）來相互連接，其中有許多「神明」（aeons），神明又可劃分為不同的等級，人和世界是被較低等級的神明所創造，這些神明的集合體稱之為「充沛」（pleroma）。

這一種神祕的主張並未直言上帝創造世界，而是由較低級的神明所創造，以此方式把靈性的上帝與物質的世界大大隔開。基於重靈性輕肉體的主張而把上帝的位階提得很高，需要許多居間的過渡神明，一直到較低的層次才論及創造。

- (3) 人在世上受到肉體的束縛，其得救的唯一希望就是得到「知識」，即「神祕的靈性知識」，因為人生活在肉體的束縛之內，必須藉由這種知識才能得著拯救。這種知識出於上帝向人所發的神祕啟示，是能使人超越肉體限制的靈性知識，而不是一般的科學知識。由於主張救贖之道是在於知識，這樣的主張符合人心的嚮往，在初代教會影響相當深遠，而且呈現一種神祕色彩，認為救贖的知識是出於上帝的神祕授予。
- (4) 諾斯底主義採用混合主義（syncretism）的方法，包羅萬象，其中有希臘哲學、神祕主義、神祕宗教、數字占卜與觀星術等等，具有十分濃厚的東方神祕色彩，發展出龐雜的系統，難以把諾斯底主義做出明確的界定。

2. 諾斯底化基督宗教的特色

《多馬福音》與《保羅行傳》就是受到諾斯底影響下的基督宗教經外文獻，其中《保羅行傳》說：

清心的人有福了，因為他們必見上帝。持守貞節的人有福了，因為他們必成為上帝的殿。守戒的人有福了，因為上帝必對他們講話。拒絕這個世界的人有福了，因為他們是上帝所喜悅的。雖有妻子而如不曾有妻子的人有福了，因為他們必要繼承上帝的基業。……從耶穌基督領受智慧的人有福了，因為他們必被稱為最高者的兒女。⁹

可見諾斯底的信息被置入基督宗教福音裡面，清心成了拒絕物質與肉體的代表，守貞與守戒指向得救之路，拒絕這個世界則是蒙福的途徑，而且「雖有妻子而如不曾有妻子」暗示著連結婚的人也應該守貞。總之，從耶穌基督領受「智慧」的人有福了，智慧取代了福音而被放入耶穌的教導裡，得此智慧的人自然會割捨肉體與世界而追求精神與靈性。這些諾斯底化的文獻並沒有被收入正典，不過頗有研究參考價值，尤其近年來《多馬福音》的研究盛極一時。

3. 正統教會拒絕諾斯底主義的原因

- (1) 反對諾斯底主義過分地強調上帝的超越性，使得人與上帝交往成為不可能。
- (2) 反對諾斯底主義以世界為邪惡，忽略了世界是上帝所創造而具有積極性。
- (3) 反對諾斯底主義的「幻影說」，主張「道成肉身」。

⁹ 《保羅行傳》，《基督教早期文獻選集》，472。

- (4) 反對諾斯底主義所主張令人得救的靈性知識，強調只有耶穌基督的福音才是得救之路。

4. 諾斯底主義的影響

由於諾斯底主義的影響非常久遠，綿延了六百年乃至上千年，因此諾斯底宗教的研究吸引了許多學者的興趣。由於《新約》著作形成於諾斯底主義非常普及的環境中，因此多少反映出與諾斯底主義有某種程度的論辯互動，對於諾斯底主義的認識有助於了解《新約》。更重要的是，不少學者認為一種持續數百年的宗教與哲學思想，基本上必定具有許多普遍的人性特質，包含許多歷世歷代共通的思考模式，以下以二個研究例證，說明諾斯底主義超越時空的影響力。

(1) 弗格林

著名的美籍德裔政治哲學家弗格林（Eric Voegelin, 1901-1985），把諾斯底主義視為一種特殊的思維方式，宣稱擁有真實而免於檢驗的絕對知識，可能表現出超越出世的風格有如古代的諾斯底宗教，亦可能表現出臨在入世的特質如馬克思主義。如此一來，「諾斯底主義」成為一種特有心態與世界觀類型，可以用來觀察世上許多的政治主張。例如弗格林以諾斯底的宗教心理來批判政治，發現許多政治主張如同諾斯底化宗教，例如馬克思主義是其一，表面上是政治主張而實際上卻是一種諾斯底宗教，因為符合諾斯底心態。弗格林對諾斯底的詮釋大致如下：

- i. 對周遭環境強烈不滿。諾斯底心態第一個特徵就是，對外界環境具有強烈不滿的意識。比如馬克思主義主張人類長

久以來生活在激烈的階級鬥爭環境當中，而無產階級是長期受欺壓被剝削的一群人們。

- ii. 相信這個世界在基本結構秩序上是錯誤的，世界之所以有問題，追根究底是世界的基本結構與次序出了問題。比如馬克思主義認為，人在世上之所以痛苦的原因，是生產結構出了問題，生產工具被資本家控制。
- iii. 非宿命論的觀點。主張世界的錯誤與問題是可以改變的，在人類歷史的發展過程當中，錯誤的結構秩序是可以調整改正的。
- iv. 人類可以參與在改變裡面，正如馬克思名言：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」
- v. 參與改變的先決條件是具有「神祕知識」。馬克思主義的神祕知識就是唯物辯證法，而唯物辯證法的正確性在於它是「客觀而科學的定律」。

(2) 黎依

黎依（Philip J. Lee）首先分析諾斯底宗教何以被早期基督宗教視為異端，而後他在北美基督新教裡找到諾斯底化傾向，通過診斷而追求解決問題的方法。他藉由諾斯底宗教提出對北美教會的觀察與批判，認為教會中的許多問題是由於諾斯底心態，也就是基督教信仰摻雜了諾斯底成分，以致同時影響了信仰群體與個別信徒。

i. 不重視生存環境

如同諾斯底主義不重肉體，只重靈魂，延伸成為一種對於人們的生存環境漠不關心的態度，比如不關心環保、核能發電或核武的議題。有如諾斯底主義認為世上的一切是暫

時的，忽略《創世記》所記載創造者上帝看著一切被造是好的，而且人的被造是在宇宙萬物都造齊之後，這意味著人是被造於生存環境當中而成為其中的一部分。

ii. 個人中心的宗教

以個人為中心的心態極其普及，而且往往與追求自我實現的主張，諸如馬斯洛心理學連結在一起，認為一個人最高的成就在於充分實現自我。這種主張若是與宗教信仰結合，有如在鼓勵人們藉由信仰而達到自我實現，追求以自我為中心的成功，甚至潛藏著一種自我崇拜的心理。由於諾斯底主義原本富有個人色彩，只關心個人得救，而不大注重團體的責任與義務，與《聖經》所關心的拯救之整體性有很大的差異。

iii. 逃避社會倫理與責任

當面對現實生活的社會倫理難題時，若是傾向逃避，為了正當化而以宗教信仰為理由的話，有如利用宗教信仰來規避社會倫理責任。諾斯底主義一個吸引人之處在於讓人們能夠以宗教信仰為由，逃避複雜的社會政治議題，以宣揚靈性的福音作為避世的藉口。

iv. 傾向主觀經驗

當過於強調重生得救的主觀經驗時，把某些類型的宗教體驗絕對化，以此斷定一個人的信仰是否能夠得到拯救，結果把由上帝決定的拯救依附在屬於人的經驗裡。這樣的主觀化取向帶有諾斯底主義的特質，因為諾斯底宗教重視神祕體驗，藉由通過數字、占卜、星象等導引進入神祕的體驗。

5. 評論

從弗格林的觀察可以看到諾斯底主義對於政治與哲學觀點超越時空的影響力，而根據黎依的觀察，諾斯底主義竟然可以應用在現代北美教會，可見諾斯底主義確實反映人性根深蒂固的一些想法。不論在一些重視靈性而看輕物質世界的價值觀裡輕忽了土地作為生存環境的重要價值，或者在過分強調個人得救而導致對於周遭環境漠不關心的個人主義傾向裡頭，都可以觀察到諾斯底主義追求神祕知識的影響。

由於諾斯底主義者群集追求神祕的知識的方向是由下而上，容易自視高人一等，這便與耶穌「道成肉身」來到世間拯救世人的意義相悖了。基督宗教的信仰者若是以社會名流或精英分子自居，就會忘了耶穌基督的榜樣是走入群眾與弱勢團體當中。這種高人一等的想法，正是符合諾斯底主義強調擁有神祕知識的心態相同。從福音書可看見耶穌基督樂於與貧窮的、受欺壓的、被排斥的社會邊緣人在一起，而起初基督教信仰也在基層民眾當中流傳，最後乃至震撼了整個羅馬帝國。

「知識」在許多的宗教裡，都是很重要的觀念。《舊約》十分重視知識，以敬畏耶和華上帝為真知識，而在《創世記》第2章提到分別善惡的果子，也與知識相關，基督教信仰本身確實帶有拯救的知識之意涵，重點在於這樣的得救知識應當如何扮演積極健康而非消極逃避的角色。由此，可知諾斯底主義心態在宗教心理上有長遠的影響力，同樣也在社會與政治上發揮不同程度的作用。

（二）馬吉安主義

1. 定位

初代教父把馬吉安主義（Marcionism）列入諾斯底主義，可能是一個極大的誤會，後來的教理史學者把馬吉安主義從諾斯底主義分別出來，因為馬吉安派是一種教會，有公開的教會與組織，對基督宗教持改革的態度。19世紀德國著名的基督宗教思想史專家哈拿克認為，不應該把馬吉安主義與諾斯底主義放在一起，因為諾斯底主義最直接的特徵是受到希臘哲學的影響，而馬吉安的思想並沒有希臘哲學的成分。馬吉安不主張靈智或神祕主義，他所從事的是教會內的改革，並沒有創立新的主張。事實上，馬吉安是受到保羅神學思想的影響，而把保羅神學思想極端化，想要排除基督宗教內一切的猶太教色彩。根據基督宗教思想史專家岡察雷斯（Justo L. González, 1937-）的說法，有三個理由區分馬吉安主義與諾斯底主義：

- (1) 馬吉安並未提到「知識」，亦未宣稱可以靠知識得救，這與諾斯底派強調「知識」的特色不同。
- (2) 馬吉安並沒有神祕主義與抽象思辯的傾向。
- (3) 馬吉安派是一種教會，而不是一種學派，是教會內的改革，而不是創設另一種新的主張。

2. 主要特色

馬吉安主義在第2世紀時，具有很大的影響力，一直到第7世紀才逐漸消失，其特色如下：

- (1) 馬吉安在160年開始編輯《新約》正典，是第一位嘗試編纂《新約》正典的人。他收錄了10卷「保羅書信」以及經過修

改的《路加福音》，刪除了「保羅書信」其中的3卷——《提摩太前書》、《提摩太後書》和《提多書》，且將各書中提到《舊約》的部分，均加以刪除，其用意是為了切斷基督宗教和猶太教的關係。馬吉安所編輯選錄者，成為《新約》最早的正典。至於為何馬吉安未收入《新約》裡的其他著作，這可能涉及年代與流傳範圍的問題，或許導致馬吉安未能接觸到其他的著作。畢竟馬吉安編定正典的年代相當早，160年就編定完成，但由於其編定的正典並沒有流傳下來，無法詳細確定細目。

- (2) 馬吉安把「保羅書信」中的「因信稱義」絕對化，否認《舊約》的價值，認為《舊約》中的耶和華是一位兇惡的神明，不過仍然肯定《舊約》的耶和華有公義，也曾創造世界，但並不是一位好神明。只有通過耶穌基督所啟示的上帝，才是一位良善而具有愛與憐憫的上帝。所以他認為有兩位上帝，一位是《舊約》的耶和華上帝，是公義的上帝，另一位是耶穌基督所啟示的天父上帝，是愛的上帝，如此把《舊約》的耶和華上帝和《新約》耶穌基督所啟示的上帝完全隔開。
- (3) 馬吉安強調福音而徹底地反對律法主義和猶太教，認為福音已經完全廢除了律法，宣揚福音可以完全取代律法，有如《新約》的上帝可以完全取代《舊約》的上帝。
- (4) 馬吉安主張「幻影說」，反對耶穌的人性。馬吉安的「幻影說」並不是受到希臘哲學的影響，而是主張肉體與世界乃是《舊約》的神明耶和華所創造，因而肉體是不好的，所以耶穌基督不可能真正成為肉體而具有人性，這與因著靈肉二元觀主張「幻影說」者，其來源並不一樣。

3. 評論

從馬吉安所編的正典，和他所主張的教義，可以看出他很明顯地劃分《舊約》和《新約》、基督宗教和猶太教，以此方法來處理雙方的關係問題。舊約時代要進入新約時代時，有許多的掙扎與衝突，直到 84 年巴勒斯坦的猶太領袖對猶太教會堂發出通告，禁止猶太基督徒進入會堂而劃清界限。初代教會在處理《舊約》和《新約》的連結性正覺得棘手時，馬吉安用極端地一刀兩斷法，說明《舊約》、《新約》中的上帝是互相對立的——《舊約》的上帝是公義的，以律法為手段，而《新約》的上帝是仁慈的，以福音為方法。

綜合而言，馬吉安是一位熱心的長老，不過其神學主張比較怪異而矛盾。馬吉安派教會主張禁慾，卻又反對律法主義，追求徹底的福音化，卻又力求遵守嚴謹的生活教條，有些像今日極端的基要主義——只強調耶穌基督的福音，而忽略《舊約》，常常高舉福音，卻又生活得很「律法」。

馬吉安主義帶給初代教會許多的思想的衝擊，其中最要緊的是「《新約》、《舊約》應當要如何調和」的問題。馬吉安的處理方式很簡單，他完全把《舊約》剔除，在他的正典中沒有《舊約》，而且把《新約》中提到《舊約》的部分刪除。馬吉安只片面地看到保羅對《舊約》的否定，這是其被判為異端的原因，然而其對教會有一正面的功能，就是促成《新約》正典的形成。特土良對於馬吉安的批判一針見血：「馬吉安不是用筆，乃是明目張膽地用刀，刪改經文來配合他自己主觀看法。（Marcion expressly and openly used the knife, not the pen, since he made such an excision of

the Scriptures as suited his own subject-matter.)」¹⁰

就正面意義而言，馬吉安提醒了初代教會，基督宗教是深植於希伯來宗教文化背景裡，而《新約》是長成於《舊約》的土壤裡；耶穌基督不只是基督徒信仰的普世救主，他也是一位巴勒斯坦的猶太人；耶穌基督不只是《新約》見證的上帝兒子，他也是猶太人期盼已久的彌賽亞。從上帝那裡被膏抹、受差遣的那位救主，《新約》的福音正是回應了《舊約》長久的預言與等待。

初代教會在與馬吉安主義論戰之後，把它歸為異端，但是對於長期對《舊約》陌生的基督徒，以及對於基督宗教的希伯來文化背景一無所知的基督徒而言，難道不是在不自覺中就有了「馬吉安心態」，而成為馬吉安主義的實踐者嗎？《舊約》確實有難解的經文，《新約》與《舊約》信息亦有不易調和之處，對於上帝的公義與慈愛的認識又如何整合？這些難題並非使用簡單的切割方式就能解決，如果選擇了逃避，即使口中批判馬吉安，實際上只是馬吉安主義的一分子。

（三）孟他努主義

按照傳統的基督宗教思想史的分類，孟他努主義（Montanism）被歸為異端，其實從今日眼光來看，孟他努主義毋寧更像是最早的靈恩運動。本章雖然也討論孟他努主義，卻主張把它視為一種極端。孟他努（Montanus）大約在第2世紀後葉開始出來擔任先知角色，他的教會一直延續到第4世紀，當時教會受到羅馬皇帝的迫

¹⁰ Tertullian, *The Prescription Against Heretics*, chapter 38, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 262.

害，在迫害中反而使孟他努教會發展達到最高峰，第 5 世紀後逐漸消失。

孟他努與他的兩位學生——女先知馬克西米拉（Maximilla）和百基卡（Prisca）一起出來宣教，三人都有很特別的靈恩體驗，建立了頗具類似今日靈恩教會特色的教會。孟他努主義盛行的年代，與馬吉安主義一樣，大約都在公元 160 年左右。

1. 主要特色

(1) 宣稱聖靈保惠師的時代已經開始

主張聖靈的啟示之重要性大過字面的《聖經》。教會信徒常常有聖靈充滿的體驗，而以第一人稱或保惠師之名說預言，這是教會歷史最早的靈恩派。今日靈恩派教會的聚會型態有些與其相近，往往有人在聖靈的感動下，在禱告中以上帝第一人稱開口，不過這需要十分慎重的分辨，以免因著神人分際漸泯而造成混亂。

(2) 熱切期待耶穌基督再來

基督再臨的期待在初代教會非常常見，但隨著年代久遠而漸漸不明顯，然而第 2 世紀的孟他努教會帶動了終末期盼的熱潮，預言耶穌基督將要降臨在弗呂家（孟他努的故鄉），並且要建立千禧年國度。此種建立聖地的傾向，是一般比較狂熱的教派常見的作法，而聖地的地點，往往是創始者的故鄉，孟他努也不例外。在基督教會史上，常見有人提出確切的基督再臨時間點，以此提醒基督徒要有迫切感，在愈來愈逼近的大限壓力之下，信徒往往大發熱心，卻隨著希望落空而回歸平靜。

(3) 重視苦修禁慾

由於強調追求靈恩並熱切期盼基督再臨，特別要求教會紀律，以實踐刻苦己身、拒絕肉體慾望，發展出一個嚴謹而具有秩序的教會，以此迫切期待主的再臨。孟他努教會具體要求信徒實踐信仰的生活倫理，以嚴謹的基督徒生活與世俗隔離，在行動中承認基督，甘心為主受苦。孟他努教會並且教導信徒要完全與世間隔離，因此傾向成為「小群」（little flock）。此語出自《路加福音》第 12 章 32 節，一般指具有避世傾向的基督徒團體，在教會歷史上屬於避世的一類。

2. 評論

孟他努主義是教會史上最早期（第 2 世紀）崇尚靈恩的教會，由於正統教會拒絕了孟他努主義，也就是拒絕了追求靈恩的傾向，這影響初代教會的發展非常長遠。對此，近代神學家田立克評論說，正統教會為了排斥孟他努主義，造成了教會本身的損失，這可說是比較客觀的評論，因為田立克並非靈恩運動者。正統教會往往在反對異端或極端時作自身的調整，有時這種調整也會失控，而擺向另外一個極端。田立克認為初代教會排斥孟他努主義，造成四方面的影響：¹¹

- (1) 重視《聖經》正典的權威，遠超過聖靈的啟示，亦即高舉正典超過一切可能的新啟示，以正典化的《聖經》為中心，忽略了聖靈感動的可能性。換句話說，「上帝的話」的重要性遠超過了「上帝的靈」，這也會使《聖經》的解釋愈來愈僵化。

11 蒂利希，《基督教思想史》，89。

- (2) 教會強調組織化的制度和階層體制。教會傳統逐漸地取代了先知精神，平信徒¹²的角色式微，參與教會服事的管道愈來愈狹窄，平信徒參與事奉的精神漸漸消失。孟他努教會興起的背後是強調平信徒運動，任何具有聖靈恩賜的人，都可以參與教會事奉，有如宗教改革時所強調的「萬民皆祭司」，任何信徒都可以直接領受上帝的恩典，也因此得以參與教會的事奉。初代教會過分地排斥孟他努主義，最後連平信徒參與教會事奉的管道也漸漸地消失，教會開始走向階層化，神職人員成為唯一參與事奉的專業人員，這個發展導致愈來愈明顯的聖俗二分。
- (3) 教會漸漸喪失對終末的迫切期待，失去了期待耶穌再來的熱切。對終末的熱切期待不再，導致終末論在神學研究上成了冷門的題材，對於終末期盼的論述的興趣亦逐漸減弱。
- (4) 教會對信徒的訓練與紀律逐漸弛緩，信徒的生活愈來愈鬆散。這是因為排斥孟他努主義的苦修禁慾，連帶對信徒疏於約束所產生的現象。教會裡不再有嚴謹的紀律，連同靈恩追求一併被排除了出去。

3. 後續發展

- (1) 教會的先知精神逐漸降低，教會組織制度化與階層化，此後教會不再鼓勵信徒參與事奉，教會權柄愈來愈集中在主教手中，教會傳統愈來愈被強調，而聖靈的感動則愈來愈不被重視。於是信徒的訓練與紀律漸漸鬆弛，失去終末盼望的熱誠。

12 平信徒指的是基督宗教中沒有擔任聖職的人，可稱之為教友。

這些現象在後世教會仍然出現，如果靈恩運動發展過於極端，就會向另外一頭擺盪過去。這是一個關於教會傳統和聖靈感動的平衡問題，就初代教會排斥孟他努主義而言，仍是比較希望有一個穩定的教會傳統，即使必須犧牲聖靈感動的力量。

- (2) 最為核心的問題是「上帝的話」與「上帝的靈」如何平衡的問題。上一章討論正典的形成時，曾提出了《新約》、《舊約》的平衡問題，以及「上帝的話」與「上帝的靈」的平衡問題。孟他努教會過分地強調「上帝的靈」，而忽略了「上帝的話」，但是排斥孟他努的正統教會，可能反而過分高舉「上帝的話」，對「上帝的話」做極端刻板的了解，視其高過一切「上帝的靈」可能做的工。不要忘了《約翰福音》結束的最後一句話「說到耶穌所做的事情，還有許多沒有記載下來」（《約翰福音》第21章25節），所以若是把字面的《聖經》絕對化，以《聖經》來限制宗教體驗，可能也會造成偏差。

加爾文是第一位注意到「上帝的話」與「上帝的靈」必須保持平衡的神學家，二者不可偏向其一。基督教信仰一方面具有規範性，以「上帝的話」為準則，使人得以遵行；但是另一方面也是釋放性的，在聖靈的感動下，使人得以自由。值得思考的是，這感動要如何納入現有的規範內，孟他努主義的極端在於放棄現有的規範，主張只要有聖靈的感動就夠了。

加爾文神學思想以《聖經》作為神學思考中心以及信仰生活的判斷和準則，同時也強調聖靈的感動。《聖經》不單單是「正典」，而且是帶給人活潑感動的力量來源，強調《聖

經》不只是重視字面的《聖經》，更是通過《聖經》尋找聖靈的感動，也就是加爾文的神學傳統——「上帝的靈」和「上帝的話」一起做工。

- (3) 初代教會反對孟他努主義，也可以說是出自宗教體驗不同。可以想像，當時有人有明顯的屬靈恩賜，¹³ 有人則沒有明顯的屬靈恩賜，因此造成爭議。沒有明顯屬靈恩賜的人，認為那些具有屬靈恩賜是狂熱分子；而有明顯屬靈恩賜的人，則認為沒有顯示出屬靈恩賜的人不聖潔，不是真正的基督徒，造成兩方互相的歧異和衝突。另外，孟他努主義的極端是對教會中濫用屬靈恩賜的警告，但也是提醒教會對屬靈恩賜的表達與運用應該開放一個適當的門。

孟他努教會曾出了一位著名的神學家特土良，他是三一論主要觀念的奠基者。特土良晚年因為羨慕孟他努教會主張禁慾而有嚴格的紀律訓練，所以加入孟他努教會。因此一些傳統的書籍沒有把特土良包括在初代教父之內，認為他晚節不保。從上述討論看來，孟他努主義應當只是一種比較極端發展的教會型態，由於被初代教會視為異端，後來的教會歷史所傳述其對手的觀點不一定公正，歷史真相的還原仍有待努力。時至今日，靈恩運動從 20 世紀起大大興盛發展，以前被視為洪水猛獸的靈恩派教會，不但逐漸地被各教會接納，而且很可能會如同宗教改革，形成在教會歷史上承接天主教會與基督教會的另外一個大傳統。近年來，開始有神學家為平反孟他努主義而努力，因為孟他努或許有偏重靈恩的傾向，但卻不一定走向異端。

13 根據基督教信仰，聖靈賞賜信徒具備不同的能力參與信仰服事。

四、小結

初代教會所面對的希臘文化，基本上把肉體和靈性分開，認為肉體是邪惡的，若非壓抑肉體就是放縱肉體。諾斯底主義二者兼有，馬吉安主義與孟他努主義則採取禁慾的路線，多少都有些二元論的影子，這與《舊約》的精神大大不同。大多數《舊約》學者都認為《舊約》以人為一個整體，肉體與靈魂是合在一起的；《新約》更以「道成肉身」來表達對肉體的肯定，可說是直接打破了肉體與靈性的二分；《使徒信經》的最後一句信仰告白也提到「肉體的復活」。這些都表明基督教信仰對肉體的肯定，肉體也是上帝所創造的，在人的身上，如同靈魂一般地反映了上帝的形像。

第4世紀教會遭到強烈的迫害，反而使孟他努教會愈來愈興盛，直到第5世紀才慢慢消失。馬吉安主義在第2世紀時盛行，直到第7世紀才漸漸消失，可見這些異端與極端，都不是一時一地轉眼即逝的現象，馬吉安主義延續了四、五百年，孟他努主義也至少有三百五十年的歷史，可見他們所引發的問題有長久性，而且會持續地在基督教會史上出現。

第四章 初期神學家

最早的神學思想家在第 1 世紀末以及第 2 世紀初開始出現，被稱為「使徒教父」（Apostolic Fathers），意指承續使徒傳統的教父，緊接著大約在 120-220 年，開始出現為基督宗教辯護的護教士，如有名的殉道者游斯丁，其後是第一位《聖經》神學家愛任紐，他是銜接日後東西方神學傳統的重要神學家。

從地區來看，羅馬、迦太基與亞歷山太分別形成神學中心，於是以羅馬、迦太基為主要據點的西方拉丁文化背景的神學家，開始與以亞歷山太為主要據點的東方希臘文化背景的神學家分途，本章只介紹其中在第 2、3 世紀比較有代表性的神學家，最後再簡介第 4 世紀而不易歸類的神學家。

一、使徒教父

「使徒」一詞所指為第一代耶穌基督的門徒中受差遣四處見證耶穌基督復活的福音者，「教父」一詞則是初代教會對於一些相當於教會父親的神學思想家與教導者的尊稱。在新約時代，但未收入《新約》正典的著作與作者中，有初代教會領導者被稱為「使徒教父」。由於他們曾直接或間接受教於耶穌基督的使徒，意指為使徒弟子或者承續使徒傳統的教父。

其中除了前述的伊格那丟與《十二使徒遺訓》作者之外，還有羅馬的革利免（Clement of Rome, 大約活躍於 96 年）、坡旅甲、第 2 世紀寫作《黑馬牧人傳》的黑馬（Hermas, 大約活躍於第 2 世

紀)以及不知名作者的《巴拿巴書》(*Epistle of Barnabas*) (大約寫作於 70-100 年)。

(一) 《革利免一書》

《革利免一書》(*The First Epistle of Clement*)¹ 為一封由羅馬教會送交哥林多教會的書信，作者為羅馬的革利免，大約寫於第 1 世紀末，信中以羅馬軍隊作為信徒成為基督精兵的模範，從對羅馬軍隊的詳細描述反映出作者背景，而且除了對於教會的教導與勸勉之外，還提到彼得的殉道以及保羅傳福音直到地的西極(第 5 章)，特別強調傳道職務具有從見證耶穌基督復活的使徒而來的使徒統緒(第 44 章)。令人印象深刻的是，信中描述上帝創造的宇宙秩序和諧美妙說：

諸天的運行都受上主的支配與指令，保持平安；日夜交替，由祂安排軌道，絕無紊亂，彼此相妨。……一切這些都是創造天地的大主宰按照祂所註定保持和平與安諧而祂厚待萬物，尤其厚待我們。(第 20 章)

此外，信中對於愛的歌頌也同樣令人難忘：

誰能解釋上帝之愛的紐結呢？誰能充分述說這愛的至美呢？祂的愛使我們達到怎樣崇高的境地，實不能以言語形容。愛使我們與上帝結合。……愛是何等的偉大，何等的奇妙，其完全是說不盡的。但誰配得這愛呢？只有上帝賜給他這愛的人。(第 49、50 章)

1 《革利免一書》與《巴拿巴書》皆收入《基督教早期文獻選集》，謝扶雅編譯(香港：基督教文藝出版社，1976)。

當面對崇尚軍事武力的羅馬帝國以及平民、貴族與奴隸、自由人階級分明的社會時，耶穌基督所宣揚見證的「愛」特別具有吸引力。

（二）《巴拿巴書》

這是介於第 1 世紀與第 2 世紀之間的早期書信，雖然未收入正典，也不知其作者，不過在《聖經》詮釋歷史上常常提到，因為《巴拿巴書》可能是開「靈意解經」之先河的著作，「靈意解經」主張在《聖經》表面的含意背後還有更加真實而深刻的靈性含意。《巴拿巴書》的寫作目的是警戒基督徒防備猶太教思想，因此刻意地藉由把《舊約》經文靈意化而否定其字面含意，比如把《舊約》律法規定潔淨的走獸之兩個要件「蹄分兩瓣」和「反芻倒嚼」，解釋為「仰望天上」和「不斷思考上帝的話」，認為蹄分兩瓣是指一腳踏在地上而另一腳踩在天上，意指居於地上而仰望天上；而反芻倒嚼就是指不斷地反覆咀嚼默想「上帝的話」（第 10 章）。這種靈意解經的創意十足，有時具有慧見與洞察力，不過由於與人性探索神祕的好奇心理有契合之處，有時失之過度解讀，乃至憑空杜撰。

二、護教士

在第 1、2 世紀（c. 120-220）開始出現護教士，可以視為早期最具有思想深度的神學家。由於教會遭受迫害，護教士挺身為基督教信仰來辯護，同時也說明基督教信仰的真理。其訴求重點一方面要求公道與公義，申辯基督徒並未作亂，應該受到公平的對待，另一方面對異教信仰提出批判。護教士是在第 2 世紀時教會中具有神學素養的學者或教會領袖，當時教會面對羅馬政府的迫害，護教士

必須責無旁貸地負起護教責任，澄清政府與社會人士的誤解，有如《新約》中《使徒行傳》的成書也有類似護教的背景，目的是要使羅馬政府明白基督徒並非製造社會動亂者。

護教士包括希臘護教士如殉道者游斯丁、塔提安（Tatian the Assyrian, c. 120-180）、Aristides、Athenagoras of Athens、Apollinaris、Theophilus 與亞歷山太的革利免（或譯克萊門，Clement of Alexandria, c. 150-c. 215），以及拉丁護教士 Marcus Minucius Felix 與特土良等人。

以下以護教與殉道而聞名的殉道者游斯丁以及塔提安為例，呈現護教士神學思想的特色。

（一）殉道者游斯丁

殉道者游斯丁是出生於撒瑪利亞地區的外邦人（非猶太人），曾經長期在羅馬遊學，於 165 年殉道。其作品中最有代表性的是《第一護教辭》（共兩篇），大約在 155 年寫成，相當於使徒教父士每拿主教坡旅甲殉道時。短短的不到五十年間可以看到三代基督徒殉道，第一代是使徒教父安提阿主教伊格那丟，大約於 107 年殉道，第二代是 155 年坡旅甲殉道，幾乎同時，第三代的游斯丁寫成《第一護教辭》，並在十年後殉道。對初代教會而言，要成為基督徒往往意味著必須付上生命的代價，他們的作品也是用生命的代價寫成的。以下以《第一護教辭》為例，介紹殉道者游斯丁的神學思想。²

《第一護教辭》的對象是羅馬皇帝、貴族、元老院和羅馬人民，在為基督宗教辯護的同時，也開始對基督宗教的教理做初步的整理，這是一種當代神學家巴特所說的「不規則的神學」，也就是為了回

2 《第一護教辭》，《基督教早期文獻選集》，405-458。

應時代問題而提出的神學。這種神學比較靈活地回應真實問題，然而卻缺少整體性，不若「規則的神學」是要把基督宗教的教義全面性而且有組織地表達出來。在這種為教會的生存而辯護的處境之下，無法期待其在神學系統上的完整性，但還是論述性神學的最早起源。

1. 《第一護教辭》內容大要

《第一護教辭》第1章的起首語：「本人游斯丁，百基古之子，巴邱之孫，為那些在所有邦國中遭受不公道的仇恨和殘暴逼迫的人，包括我自己也在內，謹呈上這個奏摺於皇帝安多尼努庇烏陛下，並陳告皇子佛例西母哲學家……，也陳諸神聖元老院和羅馬人整個民族公鑒。」此文是呈給皇帝和貴族，也呈給「神聖元老院」，最後呈給羅馬整個民族。（早期羅馬帝國以元老院為中心，後來奧古斯都大帝將政權中心集中在羅馬皇帝一身，但是元老院仍然代表相當的輿論。）

正文一開始就訴諸「理性」：

按照理性的要求，凡在真正虔心而愛哲學的人，必須單只尊崇和愛好真理，而不盲從古昔傳下來的成見，要是沒有價值的話。因為健全的理性，不但要求我們拒絕那些胡行或妄教者的導引，更且叫凡愛好真理之人，不惜一切，甚至死的威脅臨在他自己的身上，亦必抉擇實行和講說正當的事。（第2章）

游斯丁用相當客氣的言辭做理性的辯護，但辯護的內容卻極其沉重，因為那是生死攸關的。

寫作《第一護教辭》的目的由第3章可知：

所以我們的任務是供給全體有一機會去查察我們的生活和教條，庶不致令我們為了那些不熟識我們事情的人之故，而招

致那應課給他們盲目無知的罰則，而當你們聆聽我們的時候，你們的職責是按理性所要求的，作正善的審判官。

他按照理性辯護，也要求對方能以理性判斷：「倘若你們稔悉了真相而不作公正的處理，你們就將在上帝面前無可推諉。」第 68 章又作結論說：

如果你們覺得這些事是合理而真實的，請對它們予以尊重；如果視它為胡說，就把它當作胡說而不理吧，但總不要將並無作惡的人當作仇敵而宣告處死。因為我們預告你們，假如你們繼續作惡，你們必不能逃（脫）上帝將來的審判。

語氣充滿著客氣與禮貌，內容卻十分大膽，並不因收件者中有皇帝而畏懼。

由第 4 章的開頭就知道，游斯丁的辯護主要是針對基督徒所受的冤枉，當時許多基督徒沒有原因，或任何理由，只單單因為基督徒的身分就遭受迫害。第 5、6 章是為堅拒崇拜皇帝，基督徒被冠上無神論者而作的辯護，第 6 章說：「我們崇拜頂禮祂和聖子，我們也拜先知式的聖靈。」以先知式來形容聖靈，是因為聖靈為做先知說預言的源頭。在這裡我們發現游斯丁承襲了《聖經》將聖父、聖子與聖靈並列的精神，並將三者同列為敬拜的對象。第 13 章正面言及基督徒的信仰，以耶穌基督為上帝的兒子，提到真神、真神的兒子以及有先知性的聖靈。第 37 章提到聖父，38 章言及聖子，39 章說到聖靈，而將聖靈主要放在《舊約》中關係到耶穌基督的預言。雖然游斯丁並沒有將三一上帝的觀念系統化，但是已經具有三一上帝的雛型觀念了。

第 7 章明確指出，基督徒不應該只是為了基督徒的身分而遭受

刑罰，而應該根據其所行所為來判定。整個 15 章到 19 章，一般被看作是陳述基督徒的道德生活。可見游斯丁的辯護，一方面是訴諸理性，另一方面是根據基督徒本身的生活見證。第 29 章初看之下可能無法掌握要點：「我們若婚嫁，是為了養育兒女；若不結婚，便自節制。」意味著基督徒的婚嫁與縱慾無關，而有一部分的基督徒是不結婚的，並且過著節慾的生活，以此生活表現相較於羅馬社會的腐化。在面對羅馬政府迫害之下，第 11 章游斯丁特別強調上帝國是屬靈的國度，而不是屬世的國度，與羅馬帝國的統治不衝突。

第 21 章以耶穌基督為那「道」——道就是上帝的獨生子，開始發揮「道的基督論」。而第 63 章多次提到上帝的「道」，甚至將上帝的「道」放在舊約時代，有許多不同的顯現，並且明確地指出「上帝的道即是祂的子」。連摩西在火燒荊棘中所看到的火焰，也被視為道的顯現。因為道是永恆而神聖的理性，超越了時間和空間的限制，所以能在任何的時空下彰顯。

第 44 章提到柏拉圖善惡的觀念來自摩西，第 59 章提到柏拉圖的創造觀得自摩西，而第 60 章將柏拉圖著作中提到的類似十字架形狀，和摩西的銅蛇以及基督的十字架連結起來。這些斷言或許比較牽強，但卻是為了辯護而作的舉證。

第 67 章是早期初代教會崇拜的記錄，記載基督徒每個禮拜天所做的事：

在稱為主日這一天，住在城市或鄉間的全眾，都聚集到一個地方，依照時間所許，誦讀眾使徒的記錄或眾先知的著作；讀畢之後，主席宣講並勉勵仿行這些善行。於是我們全體起立祈禱；如我們在上面說過的，當我們禱告完畢之後，搬出

餅和酒及水來，由主席依其能力，照樣奉獻禱告和感謝，由大眾同意，說阿們；於是將這感謝（奉）獻一分給各人，並留下一部分給未能到會的人，由執事以後送去。……禮拜天是我們全體共同集會的一個日子，為了它是上帝做工變更混沌造出世界的第一天；而我們救主耶穌基督也就是在這一天從死亡而復活的。

可見基督徒不再是守安息日（禮拜六），而是守主日（禮拜天），因為主日是耶穌基督復活的日子，也是上帝做工的第一天。在主日基督徒聚集禮拜，領受上帝的愛，也將這樣的愛分享給弟兄姊妹，以此追求進入永恆的安息。這實在是一個很純樸的舉動，在聖餐和奉獻結束後就將奉獻分給一切需要的人，其中還特別提到照顧孤兒寡婦與病患旅客，初代教會將禮拜、賑濟和關懷弱勢者做成一貫的連結，令人印象深刻。

2. 游斯丁思想重點

- (1) 從哲學思考入門，主張基督宗教是許許多多哲學當中最好的一種。由於游斯丁在成為基督徒之前曾經長期在羅馬遊學，熱衷希臘哲學，所以在其護教方法上，他將希臘人最喜歡的哲學與基督宗教連結，甚至認為柏拉圖「永恆」的觀念是從摩西來的。
- (2) 基本上《第一護教辭》是在為基督宗教辯護，但在辯護的過程當中，需要整理很多的教義，有如一本不完整的教義學，其中可看到萌芽中的三一論，三一上帝觀念的雛型已漸漸建立，如第6章說：「我們崇拜頂禮祂和聖子，我們也拜先知的聖靈。」

- (3) 游斯丁非常重視基督徒的道德生活，換言之，最好的辯護就是日常生活的表現，這是面對迫害教會常見的特色。消極上而言，是沒有閒情逸致放鬆自己；積極上而言，這是教會一個有力的辯護。
- (4) 「道」（希臘文 *logos*）原本是斯多亞哲學常用的專有名詞，意指永遠而神聖的理性，被游斯丁用來稱呼耶穌基督，一般稱此種基督論為「道的基督論」，如《約翰福音》第1章1節所說：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝」。當時斯多亞學派對於「道」的討論，已經普遍流行在一般人的心中，大家都知道「道就是永恆普遍的神聖理性」，而游斯丁把《約翰福音》所說的「道」加以發揚光大，直指耶穌基督就是那「道」。
- (5) 文中駁斥馬吉安主義，這是正統教會視馬吉安主義為異端的證據。第26章指責馬吉安貶低創造主，而主張有另外一位上帝的說法是褻瀆的，是被魔鬼蠱惑的。第58章再度責備馬吉安受魔鬼影響。
- (6) 游斯丁強調上帝國是屬靈的國度，而不是屬世的國度，因此與羅馬帝國的統治不衝突（第11章）；然而基於世俗權力對基督宗教的不了解，又不可避免地有敵對的一面。

游斯丁所做的其實就是落實本地文化處境的本色化神學，他大膽地訴諸理性，使用希臘哲學用語，並且自由地將哲學觀念與信仰觀念連結，原本「道」並不是基督宗教用語，一旦引述在神學著作當中，對於當時的人們必定造成很大的衝擊，大大地邁向本色化神學之路。

游斯丁對真理的熱衷是建立在他的確信：「因此，真理的種

子似乎植在所有的世人當中，不過，可惜他們不能精確領會這事，因為他們自相矛盾。」（第 44 章）他不但認定基督教信仰為普世真理，而且對真理懷有極其廣闊的看法。事實上，追隨真理的代價一點兒也不輕鬆，尤其對初代教會的基督徒而言，那常常意味著生命的代價。相傳游斯丁後來被捕，審訊時他昂然地以拉丁文宣告「*Christianus sum!*」（我是基督徒！）隨即被判處死刑殉道。

（二）塔提安

塔提安的生平迄今所知不多，因為出生於亞述，又稱為亞述的塔提安。原本熱衷研究文學與哲學，對於希臘宗教未能滿足，後來被基督教信仰真理折服，歸信基督宗教後成為熱心的信仰宣揚者，相傳亦成為游斯丁的學生。在游斯丁去世後，塔提安受到諾斯底派的影響，建立一種禁慾主義的教派，遵守戒律，苦修求道，可惜由於諾斯底派被初代教會視為異端，他的作品大都沒有流傳下來。

他曾經寫過《福音書合參》，比較對照福音書中不同的敘事方式而合成一個較為完整有關耶穌的敘事，由於受到諾斯底思想靈肉二元論的影響，他把涉及耶穌基督的肉身與人性的部分刪除，不過仍是這類福音書合參當中最早的作品，曾流傳於第 3、4 世紀的敘利亞教會。

塔提安的思想與游斯丁不同，他無意調和基督宗教與希臘文化，認為二者並不相容，有如一位文明衝突論者，他極力批判希臘哲學宗教與生活風俗，主張古代的啟示唯有保留在《舊約》中摩西身上，希臘哲學只是抄襲模仿摩西所得的啟示。他的《致希臘人書》十分直率地批判希臘神話傳說的謬誤、節慶儀式的迷信、哲學爭論的混亂、娛樂方式的荒唐與角鬥競技的殘酷等，為基督徒所受到的

憎恨與歧視抱屈，最後他告白說：

噢，希臘人，我塔提安，一個野蠻哲學的門徒，已經把這些事情寫給了你們。我出生於亞述人的土地上，曾經一度在你們的學說的教導下，後來卻在另外的，它就是我現在著手來宣示的教導之下。從今以後，我知道了上帝是誰和他要做的工，當我堅定不移地遵循上帝而生活時，我把自己呈於你們面前準備經受關於我的教義的審查。³

塔提安的觀點對於基督教信仰與希臘文化的對話固然不利，卻難以掩蓋他出於真誠的信仰抉擇以及領受真理有如棄暗投明般的喜悅。

三、第 2、3 世紀神學家

第 2、3 世紀的基督教教會在基本上都是比較以城市為中心的，其中以三個大城市羅馬、迦太基和亞歷山太為主，羅馬是帝國首都，迦太基是羅馬在北非的根據地，亞歷山太則為希臘文化重鎮。

（一）三大中心

非洲的北端有兩個突出地帶，西邊是迦太基，東邊是亞歷山太。羅馬在非洲的殖民地當中，最大的城市為迦太基，此城原本是腓尼基（Phoenicia）殖民地，經過戰爭史上著名的布匿克戰爭（*Bella punica*），羅馬打敗軍事天才漢尼拔（Hannibal, 247 B.C.-183/182/181 B.C.），摧毀迦太基再重建徹底拉丁化的城市。亞歷

3 塔提安，《致希臘人書》，滕琪、魏紅亮譯（北京：中國社會科學出版社，2009），210。

山太這個城市早已存在，後來被羅馬收編，是一個非常希臘化的城市，為希臘文明中心之一。

羅馬、迦太基與亞歷山太這三大城市分別形成三個神學中心：羅馬是羅馬帝國首都與文化中心、學者雲集之處，羅馬主教因此成為教會重要的領袖，這也是天主教會主張教宗為羅馬主教的歷史淵源；迦太基是羅馬帝國在非洲的殖民地，拉丁化非常徹底，其人口和財富僅次於羅馬，多位拉丁神學家出身於此；亞歷山太是北非希臘化文化的中心，是一個知識重鎮，為孕育希臘神學家的搖籃。

1. 羅馬

第3世紀時，羅馬已經有千年歷史，是偉大的帝國首都，羅馬教會位於帝國首都，而成為諸教會的領袖。羅馬教會漸漸地建立了權威，從身為羅馬主教的革利免寫給哥林多教會的《革利免一書》帶有上對下的語氣，可以看出當時羅馬教會已有很大的影響力。舉例來說，初代教會對於復活節的日期原本有爭論，東方教會的看法與西方教會不同，結果325年召開的第一次尼西亞會議決定採用羅馬教會所領導的西方教會之看法，在這爭論當中可以看到羅馬教會一言九鼎的領導地位。

迄今，學術研究上仍難以確認耶穌的門徒彼得是羅馬教會領袖，或者他與羅馬教會的成立有關係，不過天主教會傳統認定彼得曾是羅馬教會領袖。這可能出於羅馬教會領導權威已經樹立，加上彼得在耶穌門徒當中的領導地位，二種觀點合在一起而形成的說法。

2. 迦太基

迦太基人勇敢堅毅，加上羅馬尚武文化的影響，所以一旦決心歸向基督時，就會成為徹底的基督徒。迦太基人信主之後的特色，

就是堅信不疑，捨身殉道。迦太基曾經產生許多殉道士，其中比較著名的就是特土良連同他的老師居普良，通稱為拉丁教父或拉丁神學家，而總結初代教父神學的奧古斯丁也出身迦太基附近。迦太基教會增長迅速，北非的基督徒人數僅次於小亞細亞，比帝國其他地區的基督徒人數多。

3. 亞歷山太

《舊約·以西結書》曾經描述推羅城被毀滅的可怕景象，一般相信推羅是在亞歷山大大帝手中徹底地被摧毀，連同城牆的基石都被撬起破壞。當亞歷山大大帝摧毀推羅古城之後，在非洲東北角另覓一個港口取代它，取名為亞歷山太。亞歷山大大帝充分地將希臘文化紮根於此，亞歷山太因此成為希臘文化中心，充滿了希臘文化色彩，並擁有當時全世界最大的圖書館。迦太基和亞歷山太雖然同為北非的城市，卻有許多不一樣的地方，前者是徹底拉丁化，而後者卻是希臘化深厚，許多希臘化猶太人群集，其中包括最有名的希臘化猶太教哲學家斐羅。亞歷山太出身的偉大神學家，另外一位是亞歷山太的革利免，而俄利根（或譯奧利金，Origen, c. 185-c. 254）是其得意高足。

（二）第一位《聖經》神學家：愛任紐

1. 生平

愛任紐接續使徒教父而為教會領袖與神學家，生平不是很清楚，但是他熟悉士每拿主教坡旅甲的事蹟，可能是小亞細亞的士每拿人（東方教會），主要在羅馬（西方教會）學習神學，所以愛任紐有機會接觸到東西方神學。後來愛任紐擔任高盧（即今日的法

國)里昂(Leon)的主教。他同時具有東西方教會背景，以深厚的《聖經》基礎及平衡的神學思想著稱，是銜接東西方教會神學傳統的重要神學家。

愛任紐是公認的教會領袖，當時東西方教會為了復活節日期的爭論，瀕臨決裂邊緣，幸虧愛任紐從中斡旋，一方面贊同西方教會的立場，另一方面極力維護東方教會的權益，阻止了教會的分裂，否則的話，東西方教會的分裂恐怕會提前發生。

愛任紐在駁斥諾斯底異端上採取強硬路線，不若亞歷山太的亞歷山大(Alexander of Alexandria, d. 328)採取柔性路線，他從《聖經》出發批判諾斯底色彩的基督宗教，在辯論當中確立基督宗教的基本神學立場，可說是第2世紀最偉大的神學家。相傳為愛任紐學生的希坡律陀(Hippolytus, c. 170-c. 236)是第3世紀羅馬教會最為博學的神學家，駁斥撒柏流(Sabellius, 活躍於第3世紀)的形相論(Modalism)以及其衍生的「聖父受苦說」(Patripassianism)，⁴希坡律陀與愛任紐一樣以希臘文著作，都為真道而與異端論戰，是維護教會正統的重要神學家。

2. 思想

(1) 《聖經》神學家

愛任紐極力維護正在成形中的《新約》的著作價值，認為使徒的教導才是真知識，視《新約》著作與《舊約》的地位相當，而特別為四福音書的價值辯護，尤其是《約翰福音》的價值。愛任紐的神學思考是以《聖經》為中心，其著作中大量引述《舊約》，被譽之為「第一位《聖經》神學家」。

⁴ 參見第一部分第六章。

個類型：⁶

- i. 客觀的——拉丁化的類型：受到拉丁文化影響，強調上帝主導償付人的罪所造成的損害，是客觀地透過基督在十字架上的犧牲而站在人的立場，如安瑟倫（Anselm of Canterbury, c. 1033-1109）。
- ii. 主觀的——人本的類型：⁷強調基督在十字架上的犧牲主觀地在道德方面影響激勵人們，如亞伯拉德（Peter Abelard, 1079-1142）、啟蒙運動思想家，以及士來馬赫（Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768-1834）。
- iii. 經典的——戲劇式的類型：主張上帝的爭戰和勝利，強調上帝主權勝過魔鬼，如愛任紐、路德。

奧連追溯經典的贖罪觀到愛任紐身上，以基督的贖罪為上帝勝利的表現，奧連認為這是最接近《聖經》的觀點。基督十字架的重點是戰勝了魔鬼，而不是付贖價給魔鬼，也不是為了滿足上帝律法的要求而已。這是因為愛任紐主張「復原說」（Recapitulation），相信宇宙萬物終將在基督裡「同歸於一」。⁸耶穌基督徹底認同人性走過亞當的路，恢復人的

6 參見奧連，《勝利的基督：基督教的贖罪觀》，湯清譯（香港：信義宗聯合出版部，1951）；奧連，《基督教之信仰》，謝受靈、王敬軒譯（香港：道聲出版社，1964），213-221；斯托得，《當代基督十架》，劉良淑譯（臺北：校園出版社，1990），312-316。

7 如《路加福音》第7章47節以愛的表現為赦免的印證：「所以我告訴你，她許多的罪都赦免了，因為她的愛多；但那赦免少的，他的愛就少。」

8 經常被引述的《新約》經文與「同歸於一」相關者有二處，《羅馬書》第13章9節：「像那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或有別的誠命，都包在愛人如己這一句話之內了。」《以弗所書》第1章10節：「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裡面同歸於一。」

埋葬而且從死裡復活，這事實非常確定，因為這是不可能的。¹¹

對他而言，信是因為自己無法理解，若是能夠理解的話，就不需要相信了。

關於哲學和神學的互動，特土良主張哲學和神學應當分途發展：

雅典與耶路撒冷究竟有何相干？學院與教會到底有何一致？異端與基督徒又有何關聯呢？我們的教導來自「所羅門廊」（《使徒行傳》第3章5節），所羅門本人曾教導說：「應當以單純的心尋求耶和華。」（《所羅門智訓》第1章1節）遠離所有想要把斯多亞主義、柏拉圖主義和辯證法與基督信仰混雜在一起的努力吧！有了基督耶穌之後，我們不需要出於好奇的爭辯；享有福音之後，我們不需要再質疑！有了信仰，我們不需要其他任何信仰，因為這就是我們最卓越的信仰，在此之外別無應當相信的。¹²

特土良認為代表信仰的耶路撒冷與代表理性的雅典沒有交集，他把信仰和理性截然二分，主張信仰高於理性，這也意味著哲學和神學的分道揚鑣，他的論點看來激進，不過也指出了不同層次的基本問題所在。

另外，基於特土良的法律背景，他主張耶穌基督的死是對上帝的「補贖」（satisfaction），開啟了從法律（forensic）觀點對代贖的理解，影響後來的安瑟倫與中世紀神學思想發展。他又主張悔改認罪必須是公開而真誠的悔改，在受洗之後只能有一次的悔改。因

11 Tertullian, *On the Flesh of Christ*, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 525.

12 Tertullian, *On Prescription against Heretics*, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 246.

特土良如此的堅持，造成一般人都不敢太早領洗。

在實踐方面，特土良的立場比較嚴明，主張明辨是非對錯，光明與黑暗截然劃分，生活教導非常嚴謹。當面對羅馬帝國對基督徒的迫害時，他認為基督徒逃避迫害是錯誤的，應當堅定而不妥協，遵照受洗前的宣誓「棄絕魔鬼」，主張基督徒不應該參與世俗軍隊，也不應該在世俗政府機構任職。他主張說：「人類最主要的罪，世界上最嚴重的罪惡，全部招來審判的原因，就是偶像崇拜。」¹³ 因此，不只應當禁止拜偶像，也不可參與凡是與偶像相關的活動，或者從事與拜偶像相關的行業。基於他對教會紀律的期待，導致他對紀律鬆弛難以接受，大約於 206 年離開正統教會而加入孟他努教會。

特土良是一位表面嚴厲而內心柔和的人，他曾交代說：「那麼，你祈求了，也得著了；你敲門了，也開門了。只是，我禱告，當你祈求的時候別忘了特土良那個罪人。」¹⁴

2. 居普良

以異教修辭學者身分歸信基督宗教的居普良，後被推選為迦太基主教，專心研讀《聖經》與特土良著作。他非常重視有形的教會，堅決主張合一的教會，並且非常強調主教的權威，他同時主張教會以外別無拯救。中世紀天主教會的化質說，對聖餐以「化質」來了解，可以追溯到居普良，可見天主教會非常重視這位神學家。

在居普良的時代，迫害基督徒已經很明顯。面對迫害時基督徒有許多不同的抉擇，當然也產生了許多的爭議，比如教會應該接納在迫害中變節者到什麼程度？這個問題一直到 4、5 世紀、奧古斯

¹³ Tertullian, *On Idolatry Heretics*, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 61.

¹⁴ Tertullian, *Elucidation*, in *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, 679.

他是仇敵。凡沒有教會為他之母的，便沒有神為他的父。¹⁵

居普良追求一個潔淨的體制教會，一個一致的領導體制，以對抗迫害教會的力量。

（四）希臘神學家

亞歷山太神學家最大的特色就是把希臘哲學與基督教信仰作結合，其中以亞歷山太的革利免為起首，他的學生俄利根繼之。

1. 亞歷山太的革利免

亞歷山太是神學重鎮，有一所潘代諾（Pantaenus）神學院，後來成為很重要的神學發源地。當時由革利免擔任校長，稱為亞歷山太的革利免，與羅馬的革利免有別。他在面對眾多希臘文化與哲學的衝擊之下，開始努力將基督教信仰和希臘哲學連結在一起。

亞歷山太的革利免與游斯丁相同，以道為信仰與哲學的接觸點，而革利免把道的神學發展地更加精緻。這種神學方法從《約翰福音》開始，發揚於游斯丁，而亞歷山太的革利免繼續加以發揮。革利免將耶穌基督視為上帝的道，與斯多亞學派所說的永遠而神聖的理性——「道」加以連結。革利免以為上帝的道就是上帝的理性與形像，在基督裡成為肉身。在「道成肉身」之前，道已經教導全人類，特別是教導猶太人。在猶太人律法中，「上帝的話」可以視為道的表現，在希臘哲學當中，斯多亞學派的道也是上帝要教育他們，直到完全的道——基督來臨。¹⁶

15 居普良，《論教會合一》，《尼西亞前期教父選集》，294-295。

16 克萊門（革利免），《勸勉希臘人》，王來法譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998）。

2. 俄利根

俄利根是亞歷山太的革利免的學生，在大迫害之下，革利免不能擔任校長而離開，於是俄利根不到二十歲就成為潘代諾學校的校長。他一生中著作非常豐富，把希臘文化徹底地和基督宗教信仰結合。俄利根在希臘文化的影響之下，有禁慾修道的觀念，認真實踐基督宗教教義，自願貧窮，刻苦己身。由於《馬太福音》第 19 章 12 節中，耶穌說有人是為了天國而自閹，那時有一些人傾向照字義解釋，同時為了能夠專心事奉上帝把自己閹割了，勇於實踐的俄利根也照樣做了，後來似乎感到後悔。大迫害時期，俄利根鼓勵他的六個學生一起殉道，他本人也是殉道而死，可見他不只是理論家而已，也是認真的實行者。

俄利根真正的影響力在於他的著作甚多，他三十八歲開始寫書，一共寫了六千部著作，據說是由他口述、六個祕書抄寫完成的。俄利根是第一位系統神學家，他的《論首要原理》（或譯《教義大綱》），¹⁷可能是世界上最早的系統神學著作，可是他的神學並沒有完全被教會接納，因為希臘化色彩太重，有人並未視之為教父。

俄利根對初代教會最有貢獻的神學之一就是聖子與聖父的關係。俄利根強調聖父在永恆之內生子，肯定耶穌基督的永恆性，但如果詳細地分辨，俄利根似乎因著強調聖父生聖子，而以為聖父比聖子重要。對正統教會而言，俄利根肯定聖子耶穌基督的神性，因為聖父是在永恆裡生聖子；但是對異端的亞流派（Arians）而言，此說成為聖父的位階較聖子為高的立論。此外，俄利根傾向將道與耶穌基督區分，基於靈性與肉體有別，對「道成肉身」仍有保留。

¹⁷ 奧利金，《論首要原理》，石敏敏譯（香港：道風書社，2002）。

俄利根的基本神學觀念，也是《論首要原理》的中心思想，認為世界的方向是上帝的攝理所引導，而上帝攝理的目標是恢復原先的創造。由於俄利根受到希臘文化的影響，他以創造者上帝為最高的靈，被造者人也是一種靈，只是人有肉體，而天使、魔鬼與邪靈都是靈，他所看到的世界都是靈所組成的，其中最高級的靈就是上帝。他也以此來解釋耶穌基督，耶穌基督的靈並沒有從上帝那種完全的狀況裡失落，「道成肉身」時其肉體漸漸地被靈吸收。可見俄利根是很具有希臘哲學味道的，他的世界觀充滿靈，認為肉體是壞的、需要克服，因此俄利根的拯救觀是人逐漸恢復到純粹的靈，其終末期盼是靈不斷地被煉淨，愈來愈像上帝。

俄利根有些神學主張十分奇特，常常被引用為反面教材，舉例而言，俄利根認為耶穌基督死在十字架上這件事，是因為上帝要付代價給魔鬼，所以耶穌基督被釘十字架是為了付給魔鬼「贖價」（ransom）。相對於主流教會傳統而言，主張耶穌基督的死竟然是為了償還魔鬼，這是難以接受的思想。而俄利根為了平衡這一點，又提出耶穌基督的死不是真正的死，只是一個障眼法，欺騙了魔鬼。以上這些都是被視為比較負面的見解。另外，如同愛任紐，他也主張終末時宇宙萬物的「回復」，不過因為過於強調萬物的全面恢復，往往被批判為主張宇宙萬物終必得救的普救論（universalism）。

俄利根要將基督教信仰與希臘哲學結合，但卻有許多思考層面常常被誤解。例如他主張以靈、魂、體比擬經文，經文有體的意義，是字義上的意義；有魂的意義，是道德上的意義；也有靈的意義，是靈性上的意義。有人批評說這是「靈意解經」，但為他辯解的人認為他並沒有放棄在字義上的意義，而是三個層面並行。一般看法

並沒有把俄利根當作純粹的基督宗教神學家，因為他混雜了許多希臘哲學在內。這種方法並非不能用，而是如何才能用得恰當，比如《約翰福音》也用了許多希臘的東西，但是《約翰福音》被認為可信度很高，因為它與《舊約》的精神銜接得很好，甚至被接納為正典。

俄利根的神學視野非常廣闊，他看到上帝不只在創造當中做工，也在拯救當中做工，同時他試圖將這兩件工作，與上帝在基督裡的啟示之關係表明出來。可見俄利根努力地調和希臘哲學和基督教信仰。他所信的上帝，不僅是教堂裡基督徒的上帝，也是世界上哲學家的上帝。從他的闡述中可以看見上帝的活動不再局限於拯救，而且也活動於大自然，是宇宙萬物以及世上所有人的上帝，不只是拯救的上帝，也是創造的上帝。

3. 亞歷山太的亞歷山大與亞他拿修

在亞歷山太的神學家當中，亞歷山大與其弟子亞他拿修師徒兩代在尼西亞會議反對亞流派，對於《尼西亞信經》的形成有很大的貢獻，將在下一章介紹。

四、第 4 世紀神學家

上述神學家均屬第 2、3 世紀，到了第 4 世紀之後最偉大的神學家無疑是奧古斯丁，另外有些神學家雖然不是大思想家，不過對後世教會的影響也不小，他們以教會領袖或《聖經》譯者身分發揮神學影響力，簡介如下：

（一）安波羅修

安波羅修（Ambrose, c. 339-397）是義大利米蘭主教，一位非常正直而學養精湛的教會領袖，也是奧古斯丁的老師。安波羅修表現出初代教會忠於信仰而不畏世間權勢的精神，他原與皇帝狄奧多西一世交情很好，但是當皇帝因帖撒羅尼迦省長被暗殺事件，一怒之下屠殺了該城上千百姓，安波羅修寫了一封極強硬的信責備他，要求其公開悔改才可領聖餐，甚至在做禮拜時當眾責備皇帝，拒絕他進入禮拜堂之後，他們的關係便漸趨惡化。過了好幾個月，狄奧多西一世不能參加禮拜，甚至抱怨教會是為了乞丐和奴隸而開。

安波羅修曾對抗皇帝瓦倫提尼安二世（Valentinian II, 371-392），因為皇帝受其母親尤斯汀娜（Justina, c. 340-391）影響而下令讓亞流派使用教堂，安波羅修呼籲信徒保護教堂，隨後皇帝派軍隊包圍教堂，安波羅修帶領信徒唱詩歌來抵擋壓力，這是安波羅修在聚會中使用詩歌的起始，後來又在該教堂中發現兩位聖徒的遺骨而士氣大振。最後皇帝收兵，安波羅修獲勝並寫信給他的姊妹說：

身為主教的斷斷不能放棄上帝的殿。……我們雖然為皇室的敕令所迫，但《聖經》的話使我們覺得堅強起來。……陛下呀，不要以為你的皇權可以統御那些屬於上帝的事物呀，不要趾高氣揚；你若希望長久的統治，就應該服從上帝。……如果說我有武器，那不過是基督的名而已；而我的勢力只在於獻上我自己的身體，難道這是暴君的舉動嗎？¹⁸

18 安波羅修，〈書札選（第廿函）〉，《拉丁教會文集》（香港：基督教輔僑出版社，1959），209-218。

安波羅修表現出威武不能屈的大丈夫風範，為了真理的緣故，不惜犧牲生命。

（二）耶柔米

耶柔米（Jerome, c. 342-420）在羅馬接受教育，博覽群籍，且曾到各地旅行，後來獻身翻譯《聖經》，終身未婚，過著苦修生活。386年耶柔米前往巴勒斯坦翻譯《聖經》並寫作《聖經》註釋，總共住了三十四年。他以二十幾年之力將《聖經》原文翻譯成拉丁文，亦即武加大譯本（Vulgate），成為中世紀最通行的《聖經》譯本。此譯本後來在羅馬教廷於1545-1563年間召開的特倫托會議中被認定為權威版本。

耶柔米為人耿直而脾氣火爆，經常與人論戰。奧古斯丁寫信給耶柔米，向他請教有關《聖經》的問題，於是兩人開始通信，儘管他與奧古斯丁終生未見過面，卻維持了二十五年的通信。兩人在信中常有激辯，卻在爭辯中發展友誼，後來逐漸地互相欣賞而成為教會史常被提及的美談。

（三）屈梭多模

屈梭多模（John Chrysostom, c. 347-407）為君士坦丁堡主教、偉大的講道者，屈梭多模意指「金口」，稱譽其口才辨給，或稱為「金口約翰」。他十分擅長講道，留下不少講章，直率熱忱，風格獨特，講道學必定提到他的貢獻。屈梭多模在安提阿開始修道，重視文法字義解經，在講章上少用「靈意解經」，多使用「預表法解經」，為安提阿學派的重要神學家，是在宗教改革者當中除了奧古斯丁之外，講章最常被閱讀的初代教父。一生言行合一，生活與其

講道相稱，由於堅守真理，得罪當道，導致被放逐三次，最終死於放逐途中。

五、小結

基督宗教神學思想起源於希臘文化，而盛行於羅馬帝國主導的時代，基督教信仰與希臘文化以及拉丁文化會遇而有希臘神學家和拉丁神學家出現。早期希臘神話相當普及，神話與歷史的區分是伴隨著神話與理性的區分而來，¹⁹希臘哲學起源於希臘神話，「哲學在希臘的出現標誌著神話思維的沒落和某種理性認識的開始」，²⁰希臘神學家整合希臘哲學而以基督教信仰為骨幹，於是起源於希伯來歷史背景的基督宗教逐漸地習得抽象思維與理論深度，這些特質繼續地保存在以君士坦丁堡為中心的東方教會裡。

羅馬帝國的拉丁文化追求簡樸、務實、自然和理性，雖然哲學、文學方面不若希臘文化輝煌，然而羅馬的政治制度與法律系統影響深遠，受拉丁文化影響的神學家在原先希臘文化追求靈性與理想主義的特質之外，再加上了拉丁文化條理分明與實事求是的特質，伴隨著基督宗教在羅馬帝國的地位提昇，漸漸地成為以羅馬為中心的西方教會之神學主流。

19 泰勒（C. C. W. Taylor）主編，《勞特利奇哲學史（第一卷）：從開端到柏拉圖》，馮俊譯（北京：中國人民大學出版社，2003），34-36。

20 韋爾南（Jean-Pierre Vernant），《希臘思想的起源》，秦海鷹譯（北京：三聯書店，1996），90。

第五章 基督教信仰的印記：《尼西亞信經》

基督宗教思想史初代教會時期最重要的信仰告白是《尼西亞信經》，從文化思想的角度而言，具有希伯來背景的基督教信仰在希臘文化風行的羅馬帝國裡發展，終究必須面對一個重要的問題：究竟基督教信仰與希臘文化的分際何在？當初代神學家開始使用希臘文書寫早期的神學思想時，到底何種程度上基督教信仰與希臘文化可以相互融合？而何種程度上二者之間的差異是無法泯除的？這個問題首先由亞流引發。

一、亞流

（一）生平

《尼西亞信經》是為了處理亞流（Arius, c. 250-c. 336）問題所召開的會議結果，亞流是亞歷山太的長老，亞歷山太位於非洲東北角，是一個非常希臘化的城市，亞流的神學思想受到許多希臘文化的影響，對於教會造成很大的挑戰，引起許多爭議。持平而論，亞流是一位非常敬虔的人，不過因為受希臘文化思想的影響太深，在神學上的論述產生偏差。

（二）神學主張

亞流的主張帶有濃厚的希臘文化特質，其重要神學思想整理如下：

1. 上帝是絕對、超越而獨一的，主張絕對的一神論，除了上帝以外一切都是受造者。上帝首先創造「道」，再藉由道來創造世界，也就是說上帝並沒有直接參與創造，而是間接透過道來創造，如此一來很明顯地把創造者與被造者之距離拉大。這意味著基督的受造是在萬物之先，上帝創造了基督，而後藉由基督創造了萬物。
2. 耶穌基督就是這「道」，因此耶穌基督是「受造的」。既然耶穌基督是「受造的」，排除了耶穌基督是為聖父所「生」。「生」與「造」不同，「生」指向生者與被生者等級相同，正如人生人而不生其他生物，若是採用「生」的概念，代表位階相同；「造」則不一樣，造者與被造者有上下相屬的關係，二者等級不同，正如人造桌子，不過桌子不可能造人，而且人也不會生桌子。當亞流不願使用「生」而使用「造」時，已經把耶穌基督的地位拉了下來，只是他強調耶穌基督的被造在於創造之先，如此又把耶穌基督的地位略微抬高一些。

亞流參照特土良的觀點，主張由於道被創造於時間之內，因此曾有一段時間道是不存在的。特土良主張三一，不過他的基督論有模糊地帶，他雖主張聖子是聖父所生，但也主張曾有一段時間聖子並不存在而只有聖父存在，意味著聖父生聖子是在時間內發生。俄利根把聖子的被生定位於發生在永恆中，意即發生在時間之外，由於永恆不是時間下的人們所能理解，因此聖子永遠存在。亞流雖然參照特土良的觀點，不過他主張的並非「被生」而是「受造」，而且他並未接受俄利根的觀點，因此「有一時刻，道是不存在的」這話成了亞流的標語。¹ 這種主張與《約翰福音》

1 林榮洪，《基督教神學發展史（一）初期教會》，125。

第1章1節：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」畢竟有很大的差距。亞流認為耶穌基督是在時間之內受造的，而正統基督宗教思想則主張耶穌基督是為聖父所生，至於論及聖父與聖子的關係，那是在永恆裡，超乎時間之外且不受限於時間。

3. 聖父造聖子，而聖子造聖靈，聖父、聖子、聖靈是按照位階由上而下排列的，不過亞流對於聖靈的部分很少討論，他只集中討論耶穌基督的部分。整體觀之，亞流主張聖父造聖子，聖子造聖靈，而後人是聖父藉由聖子而創造出來的。

不過由於亞流在尼西亞會議被排斥之後，其主張已經流傳不明，有學者以為亞流把基督與聖子等同，也有學者認為當亞流論及基督時所指的是耶穌，而耶穌則是指聖父所創造的聖子、住在肉體裡的那一位。這是名詞的不統一而造成的困惑，一般而言，基督應當是指聖子，而耶穌則是指拿撒勒人耶穌。

4. 由於耶穌基督是受造的，耶穌基督並非敬拜的對象，人們應該敬拜的對象只有天父上帝。
5. 拯救是因為耶穌基督成為順服的榜樣，被上帝接納為兒子，如果人們效法耶穌基督的順服，也可以被上帝接納為兒女，這是一種「嗣子說」。亞流稱耶穌基督為「代表之子」（Representative Son），在耶穌基督受造之後，他的順服樹立了一個好榜樣，以致被上帝接納成為兒子，同時代表人們成為上帝的兒子，前提是人們應當效法基督的順服。如此一來，拯救的源頭並不是因為耶穌基督是上帝的兒子，而是因為耶穌基督對於天父上帝的順服，以致成為上帝的兒子且成為學習的榜樣，如此受造的基督並不是敬拜的對象，而是代表人們的「榜樣」。

近代學者有人認為關心拯救才是亞流神學思想的源頭，他強調耶穌基督人性的一面是為了尋找人們拯救的出路，由於他以此方式說明拯救的可能性，而後關於耶穌基督與上帝的看法等才隨之定位，亞流並非單單如攻擊他的正統派所傳述般那麼受到希臘文化思想的影響。研究思想史不能單線地由研究對象的敵對者取得資訊，否則恐怕多少是已經被扭曲過，而事實真相，則有待學者不斷地發掘。²

6. 亞流雖然主張三位格，因為聖父不是聖子，聖子是被聖父所造，而聖子也不是聖靈，聖靈是被聖子所造。不過在這三位格當中，聖父造子而大於聖子，聖子造聖靈而大於聖靈，而且這些創造是發生在時間內而不是在永恆裡，因此有一段時間並沒有聖子與聖靈，這樣的主張難以調和三位格的相異，以致不可避免地傾向三神論。

（三）評論

在亞流這六個主張的背後有兩個基本觀點：其一，亞流走絕對一神論的路線。他把創造者上帝看得很高很遠，因此無法接受上帝直接參與創造，主張上帝間接地通過耶穌基督——道而創造宇宙萬物，在這種絕對一神論的架構下，創造者聖父是最高而唯一的神，聖子與聖靈則循次而降，且僅為被造者，聖父、聖子與聖靈是由上而下而具有位階性的。由於受到希臘思想的影響，極力避免讓創造者和受造者過於接近，亞流在此提出的主張很像諾斯底主義——把神明分成很多流出的等級，主張唯有比較下層的神明才參與創造。

² R. C. Gregg & D. E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (Philadelphia: Fortress, 1981).

其二，在亞流的思想中帶有強烈的靈肉二元傾向。比如他主張耶穌基督介於創造者與受造者之間，由於創造者是純粹的「靈性」，而受造者則是純粹的「肉體」，二者必須加以區隔，而耶穌基督就被造者的身分而言是屬肉體的，不過就上帝藉由基督創造了萬物而言則是屬靈性的，因此在耶穌基督身上還是靈肉二元的。亞流無法接受「道成肉身」，他主張耶穌基督是道「穿上肉體」而不是「成為肉體」，靈肉二元論不只讓他主張上帝創造世界並未直接參與，而只是如同戴上手套般地通過道來創造，既然創造者並不直接接觸這世界，「道成肉身」就更加無法想像了。此外，既然亞流主張聖靈是由聖子所創造，那麼聖靈的定位就更加不清楚了。

德國基督宗教思想史專家哈拿克認為亞流的思想帶有矛盾，當論到宇宙的創造時亞流是一個強烈的一神論者，他不願讓創造者上帝觸摸到被造的塵世，因此主張藉由受造的聖子來創造，在此意義上他主張絕對一神論；不過當亞流論到上帝本身時，他主張聖父創造聖子，而聖子創造聖靈，卻帶有三神論的傾向，因為在此意義下他接受人可以對聖子和聖靈禱告。

亞流自己的想法並不一致，一方面他主張聖子也有神性，只是比較低一級；另一方面，當亞流論及拯救時認為耶穌基督是順服的完美榜樣，因此耶穌基督只是人們的模範而已。亞流的矛盾在於他有兩種看法同時在運用，一方面當他論及耶穌基督時，他主張基督是道，上帝創造道且藉由道創造了世界，因此耶穌基督雖為受造卻具有神性，可以是人們禱告的對象；另一方面當他論到拯救時，亦即人們應當如何藉由耶穌基督得到拯救時，他又換一種說法，強調耶穌基督為人與上帝有密切關係的模範，是人們學習的對象。

基督教信仰對於希臘人而言是十分冒犯的，因為竟然主張上帝之子是「道成肉身」，如此一來靈與肉的界限全然被打破了，可見《約翰福音》第1章14節所說：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」這對於當時熟悉希臘文化的人們必定造成很大的衝擊，不只「道成肉身」是完全無法想像的信息，而且更加難以接受初代教會所宣告耶穌基督從死裡復活，因為已經死去而且敗壞的肉體如何能夠再度復活。

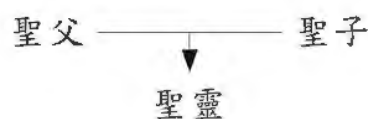
從流傳久遠的《使徒信經》的信仰告白裡，可以見到不僅告白耶穌基督的復活，而且期盼終末肉體的復活，這對於主張靈肉二元的希臘文化是難以接受的。亞流所作的是把基督教信仰的福音希臘化，使其適合希臘文化的思想方式，提出一位靈肉二元的耶穌基督，卻導致尼西亞會議與其劃分界限，確認基督教信仰的基本印記——「道成肉身」。

二、尼西亞會議

尼西亞會議其實是羅馬皇帝策動的，因為基督徒的數量愈來愈多，一旦教會內部產生紛爭，執政者最關心的就是對政治所造成的影響，所以就皇帝的立場而言，大都希望教會能夠一致，於是由皇帝促成了尼西亞會議，也制定了《尼西亞信經》。（《尼西亞信經》的萌芽是在325年，正式的成形與公布則是在381年。）其後政教關係愈來愈複雜，節期與禮儀愈來愈繁複，一直延續到中世紀。

(一) 重要大事紀

1. 在 325 年的尼西亞會議中，亞流的問題第一次被提出來討論，亞歷山太的神學家亞歷山大為反亞流派的領袖，會議中確定「聖子與聖父同質」的原則，並制定原始版本的《尼西亞信經》，但是紛爭仍然不斷，一直到 381 年的君士坦丁會議才凝聚共識。會議內容主要是確定聖子的地位，雖然也有討論聖靈，但是焦點顯然是在耶穌基督身上，亞歷山大於 328 年去世後由亞他拿修接任。
2. 亞歷山大的後繼者亞他拿修對尼西亞會議背後的神學紛爭有決定性的影響。他在 373 年去世，由加帕多家三教父 (Cappadocian Fathers) 接續發揮影響力，381 年的君士坦丁會議中，形成「與父同質」的共識，將原始《尼西亞信經》加入《耶路撒冷信經》，合併稱為《尼西亞君士坦丁信經》，就是一般通稱的《尼西亞信經》。這是在君士坦丁會議確定的，尼西亞會議只是開始討論這件事。
3. 451 年的迦克敦會議 (Council of Chalcedon)，制定了《迦克敦信經》，並正式接納《尼西亞信經》。
4. 589 年第三次托立多會議 (The Third Council of Toledo)，把「與子」 (*filioque*) 加入《尼西亞君士坦丁信經》裡面，就是認為聖靈是由聖父「與子」而出。重點是再次確定耶穌基督的神性，所以聖靈不只由聖父所出，也是由聖子所出，好像要再一次強調擺脫亞流的影響。這是西方教會的主張，背後則是奧古斯丁神學的影響，主要應該是受奧古斯丁的三一論所影響，因為按照他三一論的架構，很清楚地聖靈是出自於聖父與聖子之間：



聖靈既然由聖父與聖子中間出來，聖靈必然由聖父所出，也由聖子所出，這在奧古斯丁的神學架構當中是必然的推論。東方教會對此舉非常不滿，因為在 451 年接納的《尼西亞信經》，卻可以在一百多年之後的 589 年又放入新文字。就神學而言，奧古斯丁的三一論已經在西方教會取得主導地位，此舉並非單單加添文字而已，被放進去的乃是神學觀點，結果「與子說」造成東西方教會的分裂。

（二）《尼西亞信經》文本

第二次君士坦丁會議所確定的《尼西亞信經》條文如下：

我信獨一上帝，全能的父，創造天地的，並造有形無形的萬物的主。

我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之前，為父所生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生的，不是被造的，與父一體（與父同質）的；萬物都是藉著主受造的。主為要拯救我們世人，從天降臨，由聖靈感孕童貞女馬利亞所生，取著肉身，並成為人，在本丟彼拉多手下，為我們釘十字架；被害，埋葬；照《聖經》第三日復活，升天，坐在父的右邊；將來必有大榮耀，再降臨，審判活人死人。他的國無窮無盡。

我信聖靈，為主，並賜生命的根源，從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉著先知傳言。我信唯一聖而公之教會，眾使徒所傳者。我承認為赦罪設立的獨一洗禮。我指望死人復活，並來世的生命。³

3 普天頌讚新修訂版編輯委員會，《普天頌讚》（香港：基督教文藝出版社，2007），封面裡。

《尼西亞信經》與《使徒信經》同樣可以分成三段，第一段是：「我信獨一上帝。」接著是說明上帝是誰。第二段是：「我信獨一主耶穌基督。」接著說明耶穌基督是誰以及其工作，其中對於耶穌基督身分的神學說明比《使徒信經》豐富：「在萬世之前，為父所生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生的，不是被造的，與父一體（與父同質）的；萬物都是藉著主受造的。」第三段是：「我信聖靈。」接著是聖靈是誰以及其工作，其中有關聖靈身分的神學說明也比《使徒信經》豐富：「為主，並賜生命的根源，從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉著先知傳言。」隨後告白聖靈的工作與終末的盼望都比《使徒信經》詳盡：「我信唯一聖而公之教會，眾使徒所傳者。我承認為赦罪設立的獨一洗禮。我指望死人復活，並來世的生命。」其中有關教會的部分在「聖潔性」與「大公性」之外增加了「唯一性」與「使徒性」；把赦罪與洗禮連結起來；《使徒信經》的「我信身體復活」改成「我指望死人復活」。

整體而言，《尼西亞信經》與《使徒信經》同樣使用三一論架構，以三段分別告白聖父、聖子與聖靈。從增添與修正，可以看到《尼西亞信經》獨特地三次宣告「唯一」：「獨一上帝」、「獨一主耶穌基督」與「唯一聖而公之教會」，好像在面對多元分歧的處境中強調一上帝、一主與一教會。而且《尼西亞信經》有關聖子的神學論述詳盡，反映出尼西亞會議的核心主題是基督論；有關聖靈的告白也更加豐富，反映出聖靈論的發展逐漸地邁向成熟。

（三）神學主張

尼西亞會議雖然有政治力量主導，卻成就了初期教會最重要的信仰告白，時至今日，《尼西亞信經》仍然是最早的普世性信仰告白，

而且是最普遍被眾教會接受使用的信經，其重要的神學主張如下：

1. 與父同質

「與父同質」(*homoousios*) 或譯為「與父一體」，接續在「受生的，不是被造的」之後，主要是確認耶穌基督與天父上帝同等的關係，對於基督論與三一論的發展影響甚大。尼西亞會議中正統派在與亞流派的爭論裡，漸漸地形成一個共識，就是聖子與聖父同質，而這同質的關係來自為聖父所「生」，由聖父所生以致與聖父同質，正如人的兒子是為人所生而與人同質，反對亞流派主張的由聖父所「造」，這是尼西亞會議的重要宣告。

不過，《尼西亞信經》強調聖子與聖父同質，並未直接論及聖靈是否與聖父、聖子同質。畢竟尼西亞會議討論的中心在於基督論，而且漸漸地確定了三一論，當確認了三一論架構下的基督論之後，接下去就要面對三一論架構下的聖靈論了。

2. 永恆中為父所生

《尼西亞信經》的措辭「在萬世之前，為父所生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神」反映了採納俄利根的觀點，認為子是在永恆中為聖父所生，既然在永恆中就不是發生在時間內，而是屬於在時間之外的奧祕，這一點是出於反對亞流所主張認為耶穌基督是在時間之內受造的。

3. 排除中立

尼西亞會議當中有「亞流派」，有對立的「反亞流派」亦即「正統派」，也有中間的騎牆派，亦即「中立派」或稱「半亞流派」。中立派把問題弄得更複雜，他們發明了一個名詞 *homoiousios*，比

homoousios 多一個字母而已，中文譯為「本質相似」。「與父同質」是指聖子與聖父本質相同，而「本質相似」則是指聖子與聖父本質相像而已。中立派一方面反對反亞流派的「與父同質」，認為「與父同質」若解釋成聖子與聖父同有「一個本質」，可能會變成一種形相論，因為同質到一種地步，就是合而為一，有如形相論主張聖父與聖子分別只是上帝的一種形相或面具而已，二者本質不分，把聖父、聖子、聖靈都包括在絕對唯一的上帝裡面。另一方面，中立派也反對亞流派，因此以聖子與聖父本質相似來反對亞流派所主張聖子是被聖父所造。尼西亞會議的決議是排除中立派，確認正統派的「與父同質」，聖子與聖父同質而非本質相似。

4. 「從父與子出來」

西方教會在 589 年第三次托立多會議中把「與子」加入《尼西亞信經》裡面，告白聖靈是從聖父「與子」而出，不被東方教會接受。儘管東方教會與西方教會同樣接受聖靈「與父子同受敬拜，同受尊榮」，不過對於聖靈的身分看法，東方教會堅決主張聖靈僅僅從聖父而出。

三、亞他拿修

尼西亞會議的正統派經歷了三代的領導者，首先為亞歷山太的神學家亞歷山大，其次為亞他拿修，最後是加帕多家三教父，其中以亞他拿修貢獻最大。

(一) 生平

亞他拿修與亞流同樣出身於亞歷山太，是亞歷山太的學生，

曾經接續其師為亞歷山太的主教，具有深厚希臘思想與《聖經》研究背景。一般以為西方神學傳統的開創者為奧古斯丁，但亞他拿修可說是奧古斯丁的先驅者；東方神學傳統主要以加帕多家三教父開始，而加帕多家三教父也可以上接到亞他拿修，可以說東西方教會正統神學傳統都銜接到他身上，追溯到他這個源頭，因此亞他拿修被稱為「正統神學之父」，一方面下傳東方，另一方面也承續西方，在東西方神學的發展史上他都被視為非常重要的神學家。

亞他拿修是尼西亞會議中最重要，也是反對亞流最有分量的神學家。在尼西亞會議制定《尼西亞信經》漫長而複雜的過程，主要是由亞他拿修奠定基礎，後來加帕多家三教父才加入。整個過程可以說是起源於亞流引發爭議，而由亞他拿修做一總結。基督宗教最核心對耶穌基督的認識於此得以定位。

亞他拿修為了自己的主張，在尼西亞會議與亞流派對抗，因為當時政治介入教義的辯論，以致他有五次被放逐的記錄，後來會議漸漸地傾向亞他拿修的主張之後，反而導致亞流派開始遭到迫害。亞他拿修是一位十分重視《聖經》的神學家，他的神學主要來自對《聖經》的詮釋，與愛任紐一起被稱為「《聖經》神學家」。

（二）神學主張

1. 與父同質

亞他拿修主張聖子與聖父同質，肯定耶穌基督的本質就是上帝，強調子與聖父在上帝自己（Godhead）裡面完全合一，意即聖子與聖父在上帝的奧祕裡是合一的，或者說聖子與聖父在上帝的奧祕裡沒有分別。此原則的確立，有助於三一論的形成，因此他可說是三一論的奠基者。不過亞他拿修在「三一」的平衡當中，因著

「同質」的強調而比較傾向「一」，西方教會的神學傳統也是如此。亞他拿修是傾向「一」，西方教會的奧古斯丁在三一論上承襲亞他拿修傾向「一」的看法，而東方教會的加帕多家三教父則是傾向「三」，最後終於導致神學上東方教會與西方教會分途發展。

2. 神性化

亞他拿修進一步地把「與父同質」的原則發展成拯救論，而不只是抽象的神學理論。他主張拯救只有可能從上帝而來，而耶穌基督與聖父同質是必要的，因耶穌基督來自上帝那邊且與聖父同質，而人藉由耶穌基督也可以到達上帝那裡，且愈來愈與上帝相似。由於亞他拿修的拯救論強調救恩的源頭完全出自上帝，影響了許多後來的神學家，確認基督教信仰確信拯救不是出自被造者，由於耶穌基督與聖父同質，耶穌基督並非從人而生，而拯救也不是出自人間。

亞他拿修的主張可以引申為：上帝的兒子成為人，使人有機會得到神性，就是愈來愈「神性化」（Deification）。這一點較接近東方教會的神學傳統，因為東方教會在拯救論上強調的重點與西方教會很不相同，西方教會認為「罪」是中心問題，所以發展出「贖罪」的神學，來解決罪的問題；東方不以「罪」，而是以人的「敗壞」為中心問題，所以追求敗壞的回復，而得到神性就是最直接的一條路，才能愈來愈像上帝。

西方教會由人的犯罪墮落出發而追求贖罪，重點在於如何解決罪的問題；東方教會則由人性敗壞出發而追求恢復，也就是人應當如何得到神性而恢復上帝形像。上帝的兒子成為人，而且「與父同質」，既然他原本與聖父同質，可以說就是上帝成為人，這件事對亞他拿修而言，是道成了肉身而開啟一條路，使人可以得到神性而

恢復上帝的形像。

3. 生神者

亞他拿修的基督論屬於亞歷山太傳統，傾向主張耶穌基督的人性包容在神性裡面，在耶穌基督的人性和神性當中傾向後者，強調耶穌基督的神性，所以產生兩個連帶的主張：其一，耶穌基督既然與上帝同質，因此應當可以敬拜耶穌基督；其二，主張馬利亞有特別的地位，因為她生了一位充滿神性的耶穌基督。由於馬利亞生了耶穌而地位特殊，因此給馬利亞一個很特別的名稱叫「生神者」(*Theotokos*)，意思是「生上帝的人」。後來聶斯脫里(Nestorius, c. 386-c. 451)因反對這句話，而被曲解為主張神人二性分離；此外，這句話也成為天主教會聖母崇拜的一個源頭。

四、小結

就當時教會與國家的關係而言，政治已經深深介入教會事務，甚至影響神學議題的討論；教會也逐漸涉入政治，因而一步一步地捲入世事。不過，《尼西亞信經》卻是一個神學性質濃厚的信仰告白，確認了基督教信仰的基本印記，也就是對於耶穌基督身分的確認，同時也排除了三神論與絕對一神論的選項，留給三一論的發展一個開闊的空間。

東方教會在《尼西亞信經》的制定上扮演十分重要的角色，亞他拿修與加帕多家三教父都是東方教會神學的開創大師，迄今東方教會仍以《尼西亞信經》為最重要的信經，反而沒有正式接納《使徒信經》，只是東方教會所接受的版本是 589 年第三次托立多會議之前的原始版本，亦即沒有「與子說」的版本。

第六章 基督宗教的神觀分辨： 三一論的形成

本章著重在觀念的說明與介紹，因為三一論是基督宗教教義的核心，也是基督教信仰與其他宗教或哲學在神觀的分辨上最重要的特色所在。學習者必須要能夠把握住三一論的重點，明白其重要性以及影響力，才能掌握基督宗教思想史研究的重點，因此本章主要用來建立基本觀念。

一、神觀的核心地位

一般而言，只要是出於人的觀點都會反映其對上帝認識的影響，反之，任何上帝觀也會多少受到其他觀點的影響而得以凝塑。三一論的討論十分重要，基督教信仰通過三一論而建立其上帝觀。有人以為三一上帝的討論似乎離人們很遠，但就長久的歷史而言，會發現人所認識的是什麼樣的上帝，對人的認識也會有什麼樣的觀點。比如說，假若有人所認識的上帝，全都是「萬軍的耶和華（Almighty Jehovah）」無堅不摧、威風凜凜的畫面，可以想像這個人可能特別急公好義，不過卻比較缺乏溫柔忍耐的特質；但如果人所認識的只有慈愛上帝的一面，很可能因過於強調愛與包容，對人間的不公義卻默不出聲。

德國神學家莫特曼（或譯莫爾特曼，Jürgen Moltmann, 1926-）曾以政治神學聞名，先前他寫了許多關於政治的書，甚至被人認為

他是激進的神學家，但是他在 1980 年之後漸漸地轉向以三一論、聖靈論、基督論等傳統教義為題材，不僅遭到反對他的保守派批評，也遭到激進的政治神學家批判。大約在 1980 年前後，莫特曼形容他經歷了一個改變，這個改變是發現了原來人對政治的看法，取決於他對上帝的看法。換言之，人對政治的看法，事實上在他對上帝的看法中早已被決定了，人所認識的是什麼樣的上帝，就會產生什麼樣的政治觀。¹ 隨後莫特曼開始整理傳統基督宗教教義，對三一論的興趣特別高，因為發現人對政治、社會的認識往往是建立在人對上帝的認識，如果對上帝能夠有比較接近《聖經》的認識，在面臨政治、社會的選擇時就會有比較接近《聖經》觀點的選擇。

如上所述，《使徒信經》的內容主要集中在耶穌基督的位格和工作，其中關於耶穌基督的部分所占篇幅最多，可以發現初代教會藉由耶穌是基督的信仰告白，逐漸地發展出對耶穌基督的神學理解而形成基督論，也因為對聖靈及其工作的神學理解而形成聖靈論，並且同時整合對聖父、聖子、聖靈的認識而藉由三一架構形成對上帝的理解。

對於三一上帝的認識以耶穌基督為最重要的關鍵，因為耶穌基督的啟示與見證使人得以認識上帝，且得以認識上帝即耶穌基督所稱呼的「阿爸父」，並由此確認那做工在人間的聖靈。基督教信仰是藉由耶穌基督的見證與啟示而認識創造者上帝的，也是藉由耶穌基督的見證與啟示而了解聖靈如何運行在人間的信仰體驗當中，因此本章將介紹初代教會如何形成對三一上帝的認識。

1 參見莫爾特曼（莫特曼），《三一與上帝國：論上帝的教義》，周偉馳譯（香港：道風書社，2007）。

二、三一神觀的形成

在這三一觀念的討論形成過程當中，首先排除了三神論，初代教會認定凡是帶有三神論的主張或傾向者為異端，例如尼西亞會議最終排除了亞流的主張，焦點主要集中在對於耶穌基督的身分之認定，不過也在於亞流主張的三位格無法統一而形同三神論（如上一章所述）。又如基督宗教哲學家亞歷山太的約翰（John of Alexandria, c. 490-570）受到新柏拉圖主義（Neoplatonism）與亞里斯多德哲學的影響，主張上帝的三位格為三種獨特的神聖實質且各有其特性（three particular divine substances with distinct properties），儘管他也強調這三種神聖實質同屬一種神聖本質，卻無法擺脫三神論的批評，而於 680 年召開的君士坦丁堡會議中被譴責。東正教的聖像雖有使用以三人的圖像來表示聖父、聖子、聖靈，不過強調其中呈現出和諧的一致性，才不會被當成三神論。

其次，排除了絕對的一神論，反對任何放棄聖父、聖子、聖靈位格的神學主張，例如稍後即將討論的「神格唯一論」（Monarchianism），絕不因為主張一神論而放棄聖父、聖子、聖靈三一上帝的主張。既然非「三」非「一」，亦「三」亦「一」，就只剩下「三」中有「一」而「一」中有「三」的三一論這條路，其實三一論所明確主張的只是反對「三」與「一」，在三一論的神學論述當中，有些三一論述會比較偏向「三」或者「一」，形成豐富的三一論。

當三一論者在討論「三」時，所指的是《聖經》中所說的聖父上帝、聖子上帝和聖靈上帝；而論到「一」時，通常是指經過信仰反省之後的一神論主張，也就是把從聖父所領受、從聖子所領受以

及從聖靈所領受者視為同樣來自一位上帝。通常在表達「一」時具有抽象色彩，也就是說，對於「一」的論述比較帶有哲學性，這是出於對信仰體驗的反思而來，然而使用「三一」的思考架構則是出於基督教信仰特有的兩個理由：

（一）《聖經》

基督宗教承襲猶太教主張一神論，保羅在雅典的證道當中，很清楚地陳述世界是從一個源頭而來，只有一位創造主——「創造宇宙和其中萬物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿」。²不過基督徒在一位上帝之外，又同時經驗了聖父、聖子、聖靈的「三」，《聖經》開始有三一的觀念，例如《馬太福音》第 28 章 19 節：「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名，給他們施洗。」《哥林多後書》第 13 章 14 節：「願主耶穌基督的恩惠、上帝的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在！」這二處經文將聖父、聖子和聖靈放在一起，其順序是聖父、聖子、聖靈，或

2 《使徒行傳》第 17 章 22-31 節：「保羅站在亞略·巴古當中，說：眾位雅典人哪，我看你們凡事很敬畏鬼神。我遊行的時候，觀看你們所敬拜的，遇見一座壇，上面寫著未識之神。你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。創造宇宙和其中萬物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚麼；自己倒將生命、氣息、萬物，賜給萬人。他從一本（有古卷作血脈）造出萬族的人，住在全地上，並且預先定準他們的年限和所住的疆界，要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得，其實他離我們各人不遠；我們生活、動作、存留，都在乎他。就如你們作詩的，有人說：我們也是他所生的。我們既是上帝所生的，就不當以為上帝的神性像人用手藝、心思所雕刻的金、銀、石。世人蒙昧無知的時候，上帝並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改。因為他已經定了日子，要藉著他所設立的人按公義審判天下，並且叫他從死裡復活，給萬人作可信的憑據。」

先聖子，其次聖父，最後聖靈，以下會漸漸地說明這先後次序的原因。總之，這是三一觀念的重要起源，因此許多人就試著要把「三」和「一」關係說得更明確一些。

也有人以耶穌基督受洗時所發生的景象來了解三一上帝，當施洗約翰為耶穌施洗時，聖靈彷彿鴿子降臨在祂身上，天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（《馬太福音》第3章17節）在這段描述洗禮的情境上可以看到聖父發出聲音，聖子領洗，而聖靈從天降臨，三者構成一致性。

（二）拯救史

從拯救的歷史來看，基督徒在被拯救的經歷裡體驗了「三」（聖父、聖子、聖靈），也間接經驗到「一」，亦即從聖父上帝、聖子上帝和聖靈上帝都各有領受，不過也同時領受到這是出於同一位上帝，因此是「三而一」，而且也是「一而三」。再從《聖經》的背景來看，在舊約時代因著耶和華上帝與以色列人的關係，讓人們特別認識了聖父上帝；在新約時代因著耶穌基督的見證與啟示確認了耶穌就是彌賽亞，讓人們特別認識了聖子上帝；而從新約時代延續到隨後的教會時代，見證耶穌基督復活的使徒們四處宣揚福音，經歷了聖靈的工作與感動，隨後的教會繼續體驗到生活在聖靈能力運行中，讓人們特別認識了聖靈上帝。基督宗教整合不同世代的信仰體驗，告白這都是出於同一位上帝，因此用「三一」而不是「三」或「一」來形容上帝，不論就信仰者的個人體驗或者信仰群體的團體體驗而言，都經歷了「三」，亦即聖父、聖子和聖靈，也確信這三種體驗來自同一位上帝。

其實拯救史的三種體驗不可截然區分，比如說《舊約》的拯救體驗呈現了聖父上帝，不過這並不是絕對的，因為在《舊約》中也有耶和華的靈——「聖靈」運行其中，而且也有耶和華的「話」或「智慧」，這些暗指《新約》中的「道」之概念，而《新約》就明白地指出「道」即是「基督」，可見聖父上帝以聖靈以及基督的位格在舊約時代做工，尤其在一些靈意化的解經裡，耶穌基督經常出現在詩篇的許多篇幅當中。另外，《新約》的拯救體驗雖然集中在聖子上帝與聖靈上帝，然而耶穌基督的見證與啟示也使得人們更加認識天父上帝——聖父上帝，而聖靈的工作與感動往往帶領人更加明白如何敬畏上帝——聖父上帝。可見「三」並不是沒有相互交集，更重要的是，這「三」的體驗都指向同一位上帝。

在所有拯救史當中，信仰者經歷到聖父、聖子、聖靈，也體驗到一位上帝，「三一上帝」是一種神學論述的整理摘要，更接近《聖經》的說法是聖父上帝、聖子上帝、聖靈上帝，簡稱父、子、靈上帝，因為《聖經》中並沒有「三一」的字眼。從崇拜中的詩歌或禱告文中可見，使用聖父上帝、聖子上帝和聖靈上帝的稱呼比使用「三一上帝」更加清楚，畢竟「三一上帝」是一種神學論述的整理摘要。

三、觀念澄清

（一）受造者與創造者

「受造者」一般在英文用 creation 或 creature，亦可譯為「造物」或「受造」，是指屬於被造那一邊的；而「創造者」用 Creator，是指屬於上帝那一邊的，二者位階全然不同。亞流主張耶穌基督是受造者，或者形容耶穌基督被上帝所造，雖然又說他不屬

於這世間，但是對亞流而言，既然已是被造，頂多也只不過是一個較低級的神明而已。論到三一上帝，必須澄清這是論及創造者，而非受造者，由於是受造者在討論創造者，畢竟言語、觀念、邏輯各方面都有限，而無法面面俱到。

（二）三位格一實質

特土良是第一位使用「三一」（拉丁文 *Trinitas*）的神學家，他採用了兩個名詞，*substance* 譯為「實質」，而 *person* 譯為「位格」。特土良主張「三一」是「三位格於一實質裡」（*Three persons in one substance*），因此「三位一體」是容易引起誤解的翻譯，應該是「三位格」，而不是「三位」，是「一實質」，而不是容易聯想到外表形狀的「一體」。

現代人所說的 *person* 已經脫離特土良時代原先的意涵，而比較接近心理學的人格（*personality*），在此情況下 *person* 通常帶有個別主體的意思。因此，三位格常被誤解成三人格，彷彿成了三個個體。原本「位格」不一定帶有個體性，乃是指具有主體性的源頭，具有主體性的位格不一定就非得是單獨的個體，但若以人格來了解位格時就勢必會理解成獨立個體了。

特土良所說的位格可用法律上的「法人」來了解，法人是指在法律上的主權行使單位，而不是指哪一個個體，通常一個法人建立在許多人的交集，而一個個體可能同時屬於幾個不同法人。位格具有主體性有如法人，而且位格好像法人一般並不同於個體。

「實質」（*substance*）按照特土良時代的用法，原先是指一群人共同有的財產，演變成一群人共同具有的特色，亦即在多數當中具有一致性的「實質」。實質並不同於「主體」（*subject*），不過

在強調主體性的現代社會裡可能會把「主體」與「實質」混淆，以致把「一實質」誤解成「一主體」，那麼上帝就成了唯一主體的上帝，而非三一上帝。19世紀以來很多神學家，不知不覺地傾向以上帝為一個主體，而一個主體同時也是一個獨立個體，不斷地高舉「一」而忽略了更加貼近《聖經》的「三」，以致帶有絕對一神論的傾向或者發展成為絕對一神論，這些趨勢開始引發現代神學家們的關注，因此20世紀以來三一論在基督宗教神學裡受到高度的重視。

（三）拯救計畫

在討論三一論時有一個觀念，就是 *economy* 這個字，此字比較熟悉的中文譯法是「經濟」，它源自於希臘文 *oikonomia*，原來的意思是「管家職分」，帶有「管理」的意思，引申為「計畫」之意。現代人使用 *economy* 都是指經濟，局限於金錢財務的管理與計畫，在神學上 *economy* 則是指上帝的管理與計畫，可以譯為「經世拯救計畫」。

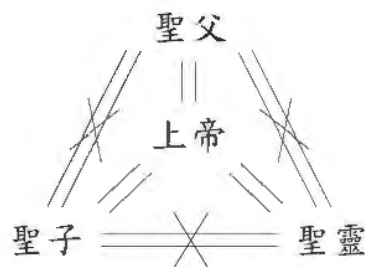
三一論有兩種研究討論方式，一種是討論三一上帝本身（*Godhead*），稱為「內在三一」（*Immanent Trinity*），簡稱「內三一」，焦點在於上帝本身的奧祕，這是指向上帝是絕對自由的角度來認識的三一上帝；另一種是與拯救史連在一起，從上帝的經世拯救計畫來認識三一上帝，稱為「經世三一」（*Economical Trinity*，千萬不要譯成「經濟三一」），簡稱「外三一」，焦點在於上帝的經世拯救計畫，亦即「三一上帝的拯救計畫」（*The Economy of Triune God*）。這是根據拯救史角度，也受限於拯救史角度來認識的三一上帝。

四、三一論的基本架構

特土良首先用「三一」來說明聖父、聖子、聖靈的關係，既然主張有三又有一，必須進一步說明三與一之間的關係，這就是三一論的主要探討內容，以下由三個角度簡要說明：

（一）基本架構

三一的基本架構就是非三非一，亦三亦一，三中有一而一中有三，圖示如下：



此圖呈現聖父、聖子、聖靈均為同一位上帝（三中有一），也說明了同為上帝的聖父、聖子、聖靈之間並不直接等同（一中有三）。

（二）禱告中的體驗

若是問到有關三一上帝的問題時，困難在於那是在建構教義時才需要面對的思考層次，不過基於教義都與信仰體驗有密切的互動，三一論的形成也能在信仰體驗中找到印證。近代英國基督教思想家與文學家路易斯（或譯為魯益士，C. S. Lewis, 1898-1963）在這方面有非常清楚的說明，有助於理解形成三一論的原因。

路易斯以禱告為例，對三一論提出一個很好的說明：禱告時是信仰者在聖靈的感動中，奉耶穌基督的名，向天父上帝禱告。禱告者是在上帝裡、通過上帝而走向上帝，這說明了上帝遠超過一般的

理解與想像，祂不只是禱告呼求的遙遠對象，同時也是禱告者走向祂的那條道路，而且祂又緊緊地貼近禱告者。³ 這看來矛盾而令人困惑的原因是：人們以有限之身想要了解無限的上帝。

禱告的體驗本身就是對於三一上帝的體驗，是在聖靈裡面，藉由耶穌基督，向天父上帝說話，這好像是三，卻又是一，只能說是三一，因為經歷到在上帝裡面、通過上帝而走向上帝。人在空間和時間裡對於有限者的體驗，根本不可能經歷到同時出現在人的遠方、人的近方而又在人的貼近處，只有在禱告中才能體會無限的上帝，而「三一上帝」的觀念就是在整合這種經歷。

（三）距離的角度

按照路易斯的禱告模式來看，可把人對上帝的認識區分為近距離、中距離與遠距離。以遠距離來看，就是聖父上帝；中距離而言，即是聖子上帝；近距離來說，就是我們在祂當中，祂也在我們裡面的聖靈上帝。當人禱告時，感受到上帝的無所不在，是在人自己裡面，也是走向上帝的橋樑，又是禱告的目標和方向。

繼續引申下去，在遠距離所認識的上帝，往往是比較公義威嚴的一面；在中距離所認識的上帝，往往是比較慈愛憐憫的一面，因為正是透過耶穌基督的愛，使得人們與上帝可以連結；在近距離所認識的上帝，人人的近身體驗都有其特色，其共同點是自由釋放。在遠距離認識了上帝公義威嚴的一面，這是出於對聖父的敬畏，無人能在祂面前毫無愧疚；在中距離體會到上帝慈愛憐憫的一面，這是因為耶穌基督以受苦和死表達了上帝的愛，成為使人們到達上帝

3 魯益士（路易斯），《返璞歸真》，余也魯譯（香港：海天書樓，1995），130。

那裡的橋樑；在近距離經歷了赦罪的自由釋放，帶來自由釋放的聖靈在人們裡面、也在人們當中而與人們同在。這些體驗與認識都是連結在一起的，無法分割，因為都是來自一位上帝。

儘管對於同一位上帝的信仰體驗可分成公義威嚴、慈愛憐憫與自由釋放三類，卻又經歷到這三類體驗同出一源、相互交織在一起，是三中有一，不論在哪個角度所認識的上帝，都是同一位上帝。當認識上帝的公義威嚴時，不可失去對上帝的愛的了解，也不可忘記上帝釋放的能力。在面對耶穌基督的時候，不是只想到上帝的愛，也要想到與愛相稱的公義以及自由。當經歷聖靈的工作時，不只是經歷到被釋放的自由，同時也經歷到上帝的公義與慈愛。失去任何一個角度對上帝的了解，都會造成不平衡的信仰。

就宗教心理學的角度來看，一方面有不少人對於上帝僅僅留下慈愛憐憫的印象，而缺乏對上帝公義威嚴的認識，以致到後來很可能忘記了在完全上帝的面前沒有義人，甚至不自覺地自以為義。另一方面，如果所認識的上帝沒有愛而僅僅留下公義威嚴印象的話，那麼人們好像只能戰戰兢兢地活在上帝面前，也是一種不平衡的心理。再就另外一面而言，如果缺乏對聖靈切身的體驗，上帝的公義或慈愛不過是一種教條或理論，無法經歷到任何真實的力量。

聖父、聖子、聖靈三一上帝雖以遠距離、中距離、近距離的上帝來了解，但這只是一個概略性的區分，因為既然是三一，就三中有一而一中有三。聖靈並不是獨立運作的靈，而是耶和華上帝的靈，同時也是基督的靈。耶穌基督是通往上帝的那條路，也是天父上帝的獨生子，又是差遣聖靈的基督。天父上帝既是榮耀威嚴的創造者，也是聖子所見證慈愛的天父，又是藉由聖靈做工的主。

「三一」畢竟是一個超越人們經驗的觀念，在使用例子說明這

個觀念時，人世間所有的例子，若非偏向三，就是偏向一，無法找到完美的例子。有人以水的三態說明三一，但是這個例子偏向一；有人以太陽、光與熱來形容三一，這個例子也顯然是偏向一；有人以三位基督的門徒來形容三一，可是這個例子卻偏向三。所有的例證均不能精確地說明三一，因為世上沒有任何東西是非三非一而又亦三亦一的，所能想到的一切例子均不完全。

五、三一論的神學意義

「三一」的主張，最簡單地說，就是主張三神論是錯誤的，而絕對的一神論也是錯誤的。基督教信仰在三神論和絕對一神論中間尋找一條出路，反對三神論，也反對絕對的一神論。本書的〈序〉曾經說明過，教義本質上帶有消極的功能，亦即藉由排除錯誤的看法以呈現可接受的地帶。這可以幫助我們了解三一論的形成，是為了告白所信的既不是三位上帝，也不是絕對的一位上帝。所以在非三非一當中，呈現了「三中有一，一中有三」的主張，也就是說在否定當中，肯定地說出所信的三一上帝。因此三一論主張的就是「非三非一，亦三亦一」，綜合了否定的非三非一，以及肯定的亦三亦一。

（一）反對「三」

反對三位神明，這比較容易理解，因為長久以來的《聖經》傳統，就是獨尊一位上帝而不可拜偶像，基督教信仰是「一神論」（monotheism），既非眾多神明的「多神論」（polytheism），亦非在眾神明當中選擇一位神明的「擇一神論」（henotheism）。三一神論主張無論信仰體驗是來自聖父上帝、聖子上帝或聖靈上

帝，都是來自同一上帝，而且無論對上帝是出於遠距離、中距離或是近距離的認識，都只有體驗到同一上帝。

（二）反對「一」

為何基督教信仰在反對多神論或擇一神論之外，也同樣地反對絕對的一神論呢？其原因由三個角度說明如下：

1. 若是把上帝視為絕對的一位，往往會造成只有強調上帝的絕對與超越，不過《聖經》的上帝觀並不完全是這樣的，上帝確實有絕對而高超的一面，但不可忽略的是，上帝也是「道成肉身」於人間的上帝，聖靈更是住在人們裡面以及在人們當中做工的上帝。如果對於上帝的認識只剩下絕對的至高單一來源，而沒有想到聖子上帝和聖靈上帝所展現的角度，則會造成偏差。

近代學者的研究，發現羅馬帝國把基督宗教當作國家宗教之後，逐漸地影響了基督宗教的上帝觀，將原本的三一上帝論轉變成絕對的一神論。在一位絕對的至高上帝之下，是臣服於創造者上帝的宇宙萬物，同樣地，在偉大的羅馬皇帝下，就是臣服於皇帝的帝國臣民，可見絕對的一神論最符合羅馬帝國的利益。基督宗教國教化之後，發展成絕對的一神論，只剩下對於絕對至高上帝的認識，這不但與基督宗教的核心教義「道成肉身」對立，而且與聖靈普遍做工於萬民當中而具有平等意識的方向相反，因絕對的上帝高高在上統治萬民，而「道成肉身」的上帝卻卑微捨己服事眾人，普及萬民的聖靈上帝更是直接接近每一個人。

絕對的一神論會影響到對上帝以及對人的看法，比如明確地堅持絕對一神論的宗教信仰地區，往往對於嚴格的社會階層加以神聖的肯定，以致不利於發展出民主政治，愈是極端保守絕對一

神論的教派，愈容易發展成專制獨裁體制。三一神論在基督宗教成為羅馬國教的時代受到扭曲，不只成為思想史研究的議題，更提醒了一件重要的事：便是人如何認識上帝，在現實生活中就有相應的表現。

2. 絕對的一神論也往往與階層體制化的宗教組織結合，原本基督宗教是一種下而上的運動，但在階層體制化後，卻常常形成上而下單向領導的組織。當絕對一神論取代了三一神論時，既然不斷地宣揚尊崇絕對至高上帝，領導信眾的領導者就好像成了一神之下、萬人之上的領袖。這可能發生在中小型信仰群體當中，宗教領導者逐漸地自我絕對化與權威化，形成單向領導的威權體制；也可能出現在大型或超大型信仰群體當中，下情無法上達，但上而下的命令卻是全部信眾都必須無條件服從的，失去雙向溝通的管道，而開始宣揚教會的絕對權威，且其權威又往往集中在因人治事，以致產生許多問題。宗教改革就是發生在這種情況下，以致改革者再度呼籲回到個人的宗教良心——「萬民皆祭司」，人人都可以來到上帝面前擔任自己的祭司，而無人擁有壟斷別人與上帝關係的特權。
3. 絕對一神論的上帝觀不僅影響到個人與信仰群體，也可能影響到社會群體而遍及人與人之間的關係。若是採用絕對一神論的上帝觀，單單存在絕對的上帝與渺小的人之間的關係，亦即無限大與無限小之間的關係，這很容易轉移到統治與順服的關係，可能應用在政治關係、社會關係乃至家庭關係。這種絕對的上帝觀很自然地會導向宰制的氣質，不但屬靈的宗教領袖容易成為獨裁的政治領袖，有時世俗的領袖也使用類似的技巧，比如把國家民族絕對化、壓制反對者等等同樣地使用了無限大對待無限小的模式。

絕對一神論的問題，主要在於把上帝與人的關係直接套用在人與人之間的關係，當上帝與人不對等的關係直接套用在人與人之間的關係時，就產生了人對人之不對等的關係，其實就是人以上帝自居來對待別人。絕對一神論的困境在於無法開出上對下之外的其他關係，而初代教會主張三一論，是從三一上帝內在關係學習而應用在人與人之間的關係，這種應用方式才是對等的。例如現代神學家莫特曼認為人對三一上帝的認識，亦即對聖父上帝、聖子上帝、聖靈上帝的認識，不僅是學習人和上帝的關係，同時也在學習聖父、聖子、聖靈之間的關係；藉由三者之間相互的關係，學習人與人之間的關係，因為這樣的應用才是真正的對等。⁴換言之，從對三一上帝的認識，學習到聖父、聖子、聖靈的關係，同時也從中學習人與人如何相處，三一上帝之內的關係是相互對等的，而人與人之間的關係也應當是平等的。

六、初代教會時期的三一論

具有希伯來文化背景的基督教信仰在希臘文化與拉丁文化的氛圍中，逐漸地發展出以希臘及拉丁的語言與思想為表達方式的神學論述以說明信仰內涵，這是複雜的文化交會大事，初代教會在形成三一論時即面對三個困難：

1. 在希臘文化影響下神學家有很好的哲學思考力，使三一論的討論帶有哲學思考而複雜化。
2. 希臘思想傳統在靈性與屬肉體之間有很明顯的分別，此分別造成

4 莫爾特曼，《三一與上帝國：論上帝的教義》，259-299。

建構三一論的許多困擾，特別是有關「道成肉身」的相關部分。

3. 一般而言，《舊約》呈現強烈的一神論色彩，在這當中要建立一中有三而三中有一的三一論，有其難度。

當初代教會面對這些困難時，必須先確定對耶穌基督的看法，因為三一論的核心與基督論密不可分，建構三一論之先必須確認基督論而排除以下對耶穌基督的觀點：

1. 「嗣子說」把耶穌基督視為完美的人，動力的神格唯一論（Dynamic Monarchianism）以及稍後的亞流都採用「嗣子說」，如此一來，在聖父與聖子之間即有著神人之間的界限；但就這兩個位格而言，畢竟是不同層次的存在，難以呈現出一致性。
2. 形相的神格唯一論（Modalistic Monarchianism）把耶穌基督視為上帝的一種形相之顯現而已，這種觀點雖然有助於強調「一」的一致性，卻無法呈現「三」的獨特性，畢竟三個形相之間的不同僅僅是表面的。

初代教會形成三一論所排除者稍後再述，正面而言，《尼西亞信經》的制定對三一論的形成具有決定性的影響力，其中最重要的神學家是亞他拿修，他可以說是東西方神學的連接者，不過在尼西亞會議的神學家之前，已經有許多神學家做了鋪路的工作。由於三一論涉及甚廣，本書其他章節仍然會陸續介紹，以下只介紹初代教會三一論形成至亞他拿修時期的大概，特別著重在早期階段。

（一）殉道者游斯丁

最早有關三一論的討論主要是出於護教士，其中殉道者游斯丁把耶穌基督視為「道」。他主張道是上帝永恆的智慧，道從聖父上帝生出之後稱為聖子，目的是施行創造與拯救，他以道銜接上帝與

人，而耶穌基督則是神聖的道的展現。亞歷山太的革利免與俄利根繼續發揮這種觀點。不過對游斯丁而言，聖子地位較低而有從屬於聖父的傾向。

（二）愛任紐

愛任紐為里昂主教，早期重要的神學家之一，是著名的反諾斯底主義教父，極力排除諾斯底主義對基督教信仰的希臘影響。他在與諾斯底派的辯論當中確立了創造者與被造者之間的分際，反對諾斯底主義的神聖流出說法，強調創造者上帝的超越性，由此延伸到有關三一論的部分。他強調聖父和聖子是永遠存在，反對任何把聖子視為次等的看法，他也嘗試以《約翰福音》來說明聖父與聖子彼此相屬的關係。

東方教會以聖父上帝為中心，聖子為祂所生，而聖靈由祂所出，這樣的三一架構可以追溯到愛任紐，因為當他論及人的受造時，主張是藉由上帝的雙手——聖子與聖靈所造：「但人是按照神的形像造的，是靈魂與肉體和諧一致的，並且是祂用手造的，即是藉子和聖靈造的。」⁵在三一上帝的關係中，聖父之一手為聖子（道），另一手則為聖靈（智慧）。

（三）特土良

特土良除了反對諾斯底主義以外，也反對形相的神格唯一論及其導引出來的聖父受苦說，這與其上帝觀有關。特土良首先提出「三位格於一實質裡」，建立了一個平穩的三一模式而有利於三一

5 愛任紐，《反異端》，《尼西亞前期教父選集》，103。

論的形成，影響十分深遠。不過他對聖父、聖子與聖靈的關係尚未做出明確區分，反而曾經提出一個倍受爭議的主張——認為聖子是在創造時所生，換言之，在宇宙歷史當中曾有一段時期沒有聖子，因此有人認為在特土良的思想裡聖子比聖父低一級，在此意義下，他傾向主張聖父上，聖子下的階層觀念。

（四）俄利根

俄利根解決了特土良所造成的問題，他主張聖子在永恆裡為聖父所生，祂與聖父是永遠的關係，而不是在時間之內的關係。如果是在時間內的話，子為聖父所生，聖父在子先，聖父比子大，但若是在永恆裡所生，則是指永遠的關係，不能以時間先後界定大小。由於他主張聖父生子是在永恆裡，故強調道的先存性。

（五）亞他拿修

亞他拿修領導尼西亞會議，達成聖子與聖父同質的結論，他自己則進一步地主張聖靈與聖子以及聖父同一神性，同時強調聖子與聖靈的神性。他作為第一位使用三一格式的神學家說：「從聖父上帝而出，藉聖子上帝而來，在聖靈上帝裡面。（From the Father, through the Son, in the Spirit.）」三一格式言簡意賅地呈現兩方面的理解：就上而下論，聖父上帝是啟示的源頭，聖子上帝是啟示的焦點，而聖靈上帝則是啟示的實現；就下而上論，人在聖靈上帝裡的體驗，藉由聖子上帝的引導，走向聖父上帝的奧祕。

（六）信仰告白

如上所述，相傳最為古老的信仰告白《使徒信經》使用了三一

架構，分成三段而與聖父、聖子、聖靈對應，三段的開頭分別是：「我信上帝，全能的父，創造天地的主」、「我信耶穌基督，上帝的獨生子，我們的主」與「我信聖靈」。歷史記錄上最古老的信仰告白《尼西亞信經》也使用三一架構，三段的開頭分別是：「我信獨一上帝，全能的父，創造天地的，並造有形無形的萬物的主」、「我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之前，為父所生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生的，不是被造的，與父一體（與父同質）的；萬物都是藉著主受造的」、「我信聖靈，為主，並賜生命的根源，從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉著先知傳言」。《使徒信經》與《尼西亞信經》共同見證了初代教會的上帝論並非絕對的一神論或三神論，而是三一神論。

七、神格唯一論

初代教會形成三一論的過程當中，最大的對手是主張絕對一神論的「神格唯一論」（Monarchianism），這個詞的語源來自「君王」（monarchy），主張上帝彷彿君王般地獨一無二，這種主張是一種絕對的一神論，強調「一」而忽略「三」。本章介紹的神格唯一論是這種神學最早期的型態，起源於第3世紀，主張絕對一神論，上帝是絕對的單一（monad）。

（一）神學主張

初代教會時期的神格唯一論分為兩種：

1. 動力的神格唯一論

動力的神格唯一論 (Dynamic Monarchianism) 主張耶穌基督僅僅是人，被上帝揀選為上帝的兒子，耶穌基督只是在聖父上帝力量臨到時稱為上帝的兒子，反對把耶穌基督視為永恆的道，強調聖父才是唯一的上帝。此派觀點與先前的嗣子說無甚差異，知名人物為安提阿主教撒摩撒他的保羅 (Paul of Samosata, 大約活躍於第3世紀)。

2. 形相的神格唯一論

形相的神格唯一論 (Modalistic Monarchianism) 簡稱「形相論」，影響後世頗大，其中以活躍於第3世紀的撒伯流最為有名，又稱為「撒伯流主義」(Sabellianism)。他們認為只有一位上帝，在三段時期以三個不同形相彰顯，有如三張面具，主張絕對的一神論。形相論製造了一個神學難題，當耶穌基督被釘在十字架上的時候，如果說他是戴著面具的上帝，那麼是否上帝被釘在十字架呢？由於無法區分聖父和聖子，因此勢必面臨這樣的困難，於是形成「聖父受苦說」，主張聖父以聖子身分受苦，這樣的主張被希坡律陀以及特土良嚴詞批判。另外，形相論還製造了另外一個問題，當聖父、聖子、聖靈只是三個形相時，則形相與形相之間的關係並無討論價值，焦點完全在於藉由形相彰顯的主體，就好像論及三張面具之間的關係並不實在，焦點在於戴面具的那一位。

形相論者曾經使用太陽的本體、光以及熱作為三一上帝的比喻，這樣的比喻並不能說有多大的問題，但是很明顯地傾向「一」過於「三」，這種傾向其實出自於把上帝的「三」視為「三張面具」，或者僅僅是「三個名字」。討論三一上帝時，如前所述，任何出自

經驗的比喻都會有不足之處。

（二）初代教會的回應

1. 聖子與聖父同質，同一神性。《尼西亞信經》採用的是「與父同質」，這個主張明確地反對動力的神格唯一論，因為動力神格唯一論採用「嗣子說」，把耶穌基督當作人。與聖父同質的主張，又逐漸地延伸到對聖靈的認識，不只聖子與聖父同質，聖靈也與聖子以及聖父同一神性，而使得「三位格於一實質裡」的三一論漸漸形成。
2. 聖父、聖子、聖靈三一教義的形成，就是反對形相的神格唯一論，因為三個形相只是表面，事實上只主張一位格，然而三一論不只主張三位格，還主張三位格之間的關係性與一致性，這些都是形相論無法呈現出來的。
3. 《尼西亞信經》主張聖子在永恆裡為聖父所生：「在萬世之前，為父所生，從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生的，不是被造的」，這樣的信仰告白反對所有的神格唯一論，因為告白說聖子的位格存在於永恆裡，因此拒絕了動力的神格唯一論之「嗣子說」，也不贊成形相的神格唯一論以聖子僅僅為形相的觀點。

（三）形相論的後續影響

歷世歷代幾乎每個時期都有神學家主張神格唯一論者，這派主張只有一位絕對唯一的上帝，例如 16 世紀宗教改革時期的反三一論者就是其中之一。持此論者通常崇尚理性而傾向人文主義，延續到 18 世紀在美國被稱為「神體一位論」（Unitarianism）。他們主

張相信一位上帝，認為耶穌基督只是先知，後來成為上帝的兒子，可說是一神論的人文主義者，今日美國仍有神體一位論者的教會與神學院，尤其是在波士頓地區。

起源於清教徒辦學的哈佛神學院也有神體一位論的傳承，後來發展兼容並蓄的多元化路線。美國開國元勳、《獨立宣言》起草人傑弗遜總統（Thomas Jefferson, 1743-1826）是神體一位論者，以散文著稱的美國文學家愛默生（Ralph Waldo Emerson, 1803-1882）也是神體一位論者，他們相信一位上帝，認為耶穌基督僅僅是人。

由於人性傾向以經驗邏輯來做判斷，非三即一，非一即三，而在三與一之間，顯然「一」更符合一神論，而形相論使用最簡潔的方式凸顯出絕對一神論，對於許多神學家還是具有吸引力。因此有些神學家雖不是形相論者，卻有形相論的思考傾向，19世紀偉大的神學家士來馬赫就曾表示認同撒伯流思想的原創性與獨特性；20世紀最偉大的神學家巴特的三一神學也使用類似形相論的言語。當代德國神學家莫特曼曾對巴特做過深入的批判，莫特曼也批判現代著名天主教神學家拉納（Karl Rahner, 1904-1984）有類似的傾向。顯然地，這些神學家在談論上帝時，太過於強調「一」，而未正視聖父、聖子、聖靈之間的關係和差異。

主要癥結在於19世紀以來主體性概念受到重視，形成把上帝視為一絕對主體的想法，這樣的思潮普遍地影響神學發展。這些重視「一」的神學，或多或少帶有形相論的思考傾向。巴特使用帶有形相論色彩的言語描述上帝，原因是由於非常強烈地凸顯出絕對上帝的主體性，儘管他還是以聖父、聖子、聖靈三一架構來構思神學，事實上聖父、聖子、聖靈之間的關係和差異，對他而言並不大重要。

經過長期的忽略之後，20世紀又開始一波重視三一論的思潮，

加上西方教會與東方教會的對話，襯托出西方教會對於三一論的忽略與過度地偏向「一」有關，而朝向「一」不斷地發展的結果，讓神學愈來愈傾向哲學性，如中世紀經院哲學描述上帝是全知全能、不改變的、不感受的、不被影響的、至美至善等言詞都相當哲學性。很多哲學家相信上帝，不過與《聖經》所啟示的聖父、聖子、聖靈並不一定是相同的上帝。當神學家想要直接藉由哲學思辨來認識上帝本身時，可能會忽略三位格的關係性與一致性是由聖父、聖子、聖靈而來的《聖經》啟示，應當由此來認識上帝。

八、東西方教會的三一論

人們對上帝的看法代表最高價值源頭，通常會連帶地影響到對人、對事的看法，三一論不只是神學理論，而且是建構價值觀的重要基礎，在東方教會與西方教會各有不同的演變，從亞他拿修之後就分途發展了。三一論排除了「三」，同時也排除了絕對的「一」。事實上在三一論的主張裡面，有人是從三講到一，也有人是从一講到三，很自然地產生不同的理解。東方教會是從三講到一，被稱為「社會的三一論」(Socialological Trinity)；西方教會是從一講到三，被稱為「心理的三一論」(Psychological Trinity)。

(一) 三一論的分途發展

東方的神學家尼撒的貴格利(Gregory of Nyssa, c. 330-c. 395)，大膽地以彼得、雅各、約翰三個人同在單一人性裡來比喻三一上帝，亦即以柏拉圖哲學的殊名和共相的關係，在不同個體(殊名)當中察驗到其共通性(共相)。彼得、雅各、約翰是三個

獨立的個體卻都是人，殊名是指彼得、雅各和約翰，共相則為人。這種「由三到一」的三一論了解方式，稱為「社會的三一論」，或許是因為以三一為一個類似社會的共同體。

西方教會「由一到三」最有名的說法，就是奧古斯丁所提出，以一個人及其心理官能為比喻，認為被造者人擁有諸如記憶、悟性與行動三種心理官能，由此推斷創造者上帝必具有三一的特性。奧古斯丁有一種想法，他認為創造者上帝是三一上帝，所以在被造物身上多少有三一的痕跡，尤其人是上帝按照其形像所創造的，所以心理方面有三一的痕跡。這種「由一到三」對三一論的了解方式，稱為「心理的三一論」。

「由三到一」與「由一到三」的三一論，先天上就注定會有不一樣的發展，無論如何地強調平衡。不可否認的，前者會比較重視三，而後者則偏向一。西方教會的特土良，採用了「三位格於一實質裡」的格式。很不幸地，特土良所使用的「位格」，其拉丁文 *persona* 有「面具」的意思，後來轉意為「角色」，最後又有「特性」之意，所以談到「三位格」時，可以說就是因著「三個特性」而來，形容三個具有主體性的源頭。當西方的這種用法傳到東方的時候，由於 *persona* 非常接近希臘文的 *prosopon*，但卻只有「面具」之意，以致東方人產生誤解，認為西方人怎麼可以說三一上帝有「三個面具」？上帝如果有三個面具的話，則與神格唯一論一樣，「一」被過分地強調了。比如說一個人戴了三個面具，再怎麼說還是一個人。加上每一個面具都是獨立的個體，相互關係比較少，這違背了聖父、聖子、聖靈的密切關係。所以東方人認為西方人只有講「一」，而懷疑西方教會對於「一」有過分強調而走向絕對一神論的危險。

東方教會一開始就以「三特質一實質」來描述三一上帝，「特質」（*hypostasis*）與「實質」（*ousia*）這兩個字原本為同義詞，可以交互使用，意思都與「實質」有關。但後來希臘人將原本指「實質」的 *hypostasis*，轉意為「特質」，因而用「三特質」來指上帝的「三位格」。所以當東方人的說法傳到西方時，西方人也感到震驚，因為西方人並不知道「實質」（*hypostasis*）轉成「特質」的演變，誤以為東方人主張上帝有「三實質」，那麼豈不成了三位上帝呢？因此在西方人的印象當中，東方人三一論有三神論的嫌疑。

東西方教會三一論的分歧表面上是因語言誤會所引起，但是還有更深層的神學思想理由，簡而言之，東方教會比較傾向三，而西方教會比較傾向一，語言的誤會只是加深此差異。

（二）東方教會的三一論

東方教會強調聖子為聖父所生，而聖靈由聖父所出，以此為其三一論的特色。這樣的了解可以追溯到愛任紐，他認為聖子與聖靈就好像聖父的雙手，一手所生就是聖子，另一手所出就是聖靈。東方教會採用愛任紐的架構來了解三一上帝，並牢牢地抓住這樣的架構。在此了解之下，勢必反對西方教會的「與子說」，聖靈不可能由聖子所出，乃是單單由聖父所出。

如上所述，俄利根以希臘文 *hypostasis* 來表示「三」，這字原本是「實質」的意思，但是後來轉成「特質」，所以「三特質」與西方「三位格」的說法沒有什麼差異，都是在強調主體性。後來加帕多家三教父以 *ousia* 來說明「一」，*ousia* 就是「實質」的意思。所以東方教會所說的是「三特質一實質」，與西方教會所說的「三位格一實質」原本類似。然而出於語言的誤會，造成東西方教會在

三一論上的分歧：西方教會以為東方教會主張上帝有三個實質，而懷疑東方教會會走向「三神論」，所以為了平衡東方教會傾向「三」的說法，西方教會就比較傾向強調「一」。相對地，東方教會誤認西方教會主張絕對一神論，為了平衡西方教會對「一」的強調，就特別傾向對「三」的強調。結果造成在三一論上，東方教會比較傾向「三」，而西方比較傾向「一」，而東方教會在表達三一上帝時，不忌諱地直接以三個不同的個體圖案來呈現，這是西方教會很難接受的看法。

有一幅東方教會的聖像可以充分說明這種傾向，聖像的場景出自於《創世記》，上帝耶和華在幔利橡樹那裡向亞伯拉罕顯現出來，再來突然間說到有三個人出現，⁶ 這段經文很曖昧，說到耶和華上帝，又說到三個人，使人想到三一上帝，畫者以三位天使的形像影射三一上帝。這幅聖像的構圖是流暢的圓形，在這三個人之間可以看出他們的和諧一致，舉手投足之間感受到一個循環的運動，也有人注意到這三個人的眼神交錯，當中一人眼睛注視桌面，暗示著聖餐的神聖意義。（見圖 2）

6 《創世記》第 18 章 1-2 節：「耶和華在幔利橡樹那裡向亞伯拉罕顯現出來。那時正熱，亞伯拉罕坐在帳棚門口，舉目觀看，見有三個人在對面站著。他一見，就從帳棚門口跑去迎接他們，俯伏在地。」

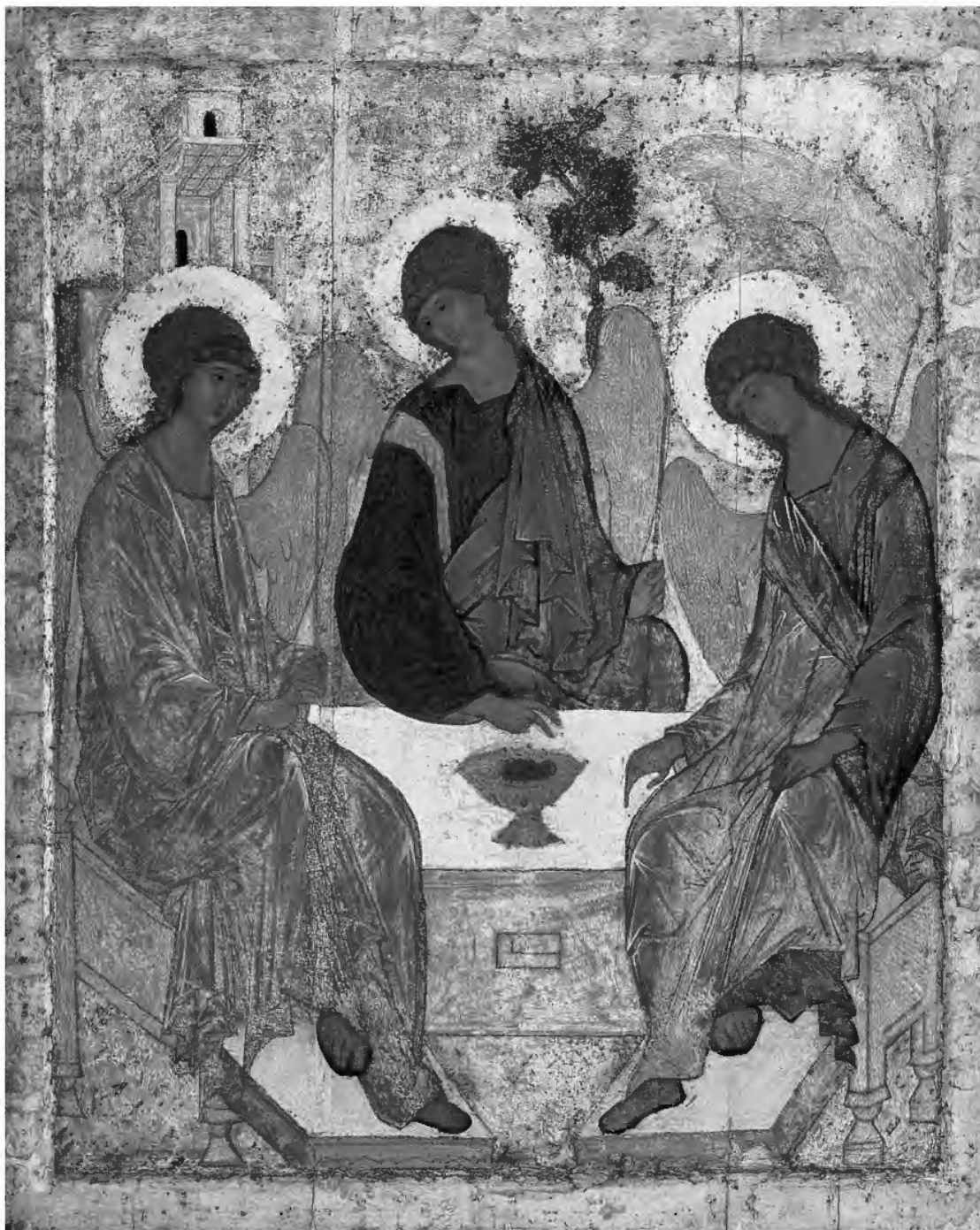


圖 2：《三一上帝》（*Holy Trinity*）是俄國著名聖像畫家安德烈·魯布列夫（Andrei Rublev）大約在 1408-1425 年間的作品，現今收藏於莫斯科特列季亞科夫畫廊（Tretyakov Gallery in Moscow），藉著三位天使形像影射三一上帝，畫中流露神聖氛圍以及完美的一致性，超越時光流逝而進入永恆境界，為同類作品最佳之作。

（三）西方教會的三一論

西方教會的特土良主張以拉丁文的 *substantia* 來說明「一」，此字可翻譯為「本質」或「實質」（*substance*），其原來的意思是指「一個大家共有的財產」；又以拉丁文的 *persona* 來說明「三」，可以勉強譯為「位格」，拉丁文原來的意思是「面具」，後來轉換成「角色」，然後又轉換成「特性」，所以最後的意思是以強調其特性而指位格，「三特性」就是「三位格」。

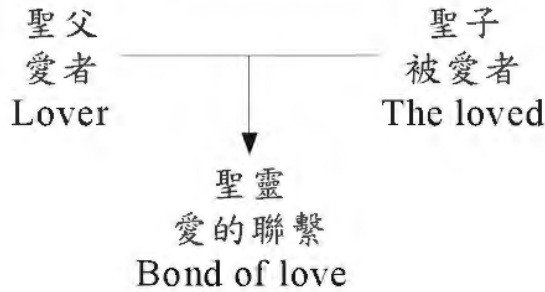
西方教會的說法到奧古斯丁時達到最高峰，奧古斯丁以一個人同時擁有記憶、悟性和行動三種心理官能，但仍只是一個人，來比喻三一上帝，這就是所謂的「心理的三一論」，也就是說以人及其心理官能來比喻三一上帝，但是這例子還是偏向「一」；東方教會無法滿意這種說法，相對地發展所謂的「社會的三一論」，如前述尼撒的貴格利認為三一上帝可比喻為彼得、約翰和雅各同在單一人性裡，而這三個人有如組成一個小社會。奧古斯丁對於西方教會有很大的影響，不只是心理的三一論，而且還有「與子說」。

（四）與子說

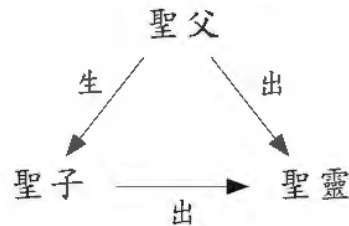
對聖父、聖子、聖靈三一上帝的認識，強調聖靈是從聖父「與子」出來的，這就是所謂的「與子說」，是西方教會的主張，也是出自奧古斯丁的三一論。奧古斯丁曾比喻聖父是愛的發動者——愛者（*Lover*），聖子是被愛的對象——被愛者（*The loved*），而聖靈是愛的行動——愛的聯繫（*Bond of love*），據此建立了三一論的神學架構。⁷ 在此神學架構之下，聖靈是聖父與聖子的聯繫，一方面聖靈

7 奧古斯丁，《論三位一體》，周偉馳譯（上海：上海人民出版社，2005），237-238、243-248、428-429。

的神性得以確立，另一方面在論及聖靈的位格時，不可以離開聖靈與聖父、聖子的關係，三位格之間的密切關係必須時時強調，圖示如下：



這種三一神學架構以基督為啟示中心，強調聖父與聖子的密切關係，而以聖靈發自此密切關係，並且界定此密切關係為「愛」，藉此把三一的理論與愛的實踐連結起來。在此架構下，奧古斯丁主張聖靈「始源地」由聖父所出，⁸亦即聖父通過其獨生聖子而給予聖靈，⁹既然聖靈由聖父所生之聖子而出，聖靈也從聖子而出，如此一來形成「與子說」的空間——聖靈由聖父與聖子而出（見下圖）。



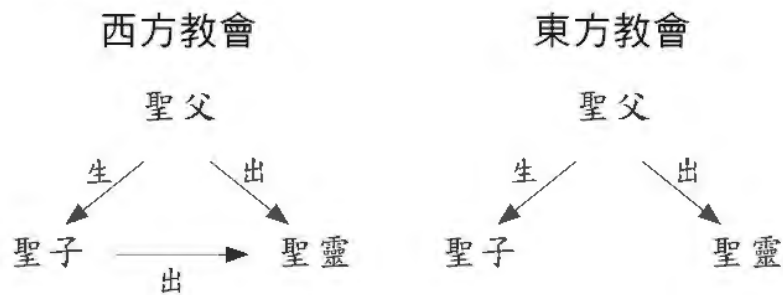
聖靈由聖子所出，這主要是指耶穌基督的見證與啟示帶來聖靈的全面性作為，運行在所有的信眾當中，如《約翰福音》就強調耶穌基督差遣聖靈的關係。¹⁰

8 奧古斯丁，《論三位一體》，429：「唯有父才被稱作生了聖言的、主要地（principally）發了聖靈的。」此處 principally 應該譯作「始源地」更加貼近原意。

9 奧古斯丁，《論三位一體》，429。

10 《約翰福音》第16章7節：「然而，我將真情告訴你們，我去是與你們有益的；我若不去，保惠師就不到你們這裡來；我若去，就差他來。」

如前所述，西方教會受到奧古斯丁三一論的影響，修改了原始的《尼西亞信經》版本，「與子說」是造成東方教會與西方教會的分裂的原因之一。整體而言，奧古斯丁比較強調聖父、聖子、聖靈三者之間的一致性，「三中有一」的精神大過於「一中有三」，同時也提供了「與子說」的理論基礎，使得西方教會的神學傳統與東方教會分道揚鑣。東方教會的三一論傳統是由加帕多家三教父所建立的，認為聖子是由聖父所生，而聖靈是從聖父所出，「生」與「出」是截然不同的情況，所以東方教會無法接受聖靈也是由聖子所出的說法（見下圖）。



在歷史的演變當中，西方教會的三一論主要是接續在奧古斯丁的傳統下，而東方教會則在加帕多家三教父的傳統下發展，造成了長期以來東西方教會的隔閡，直到 20 世紀在普世教協（The World Council of Churches, WCC）的推動之下，東西方教會才又開始進行對話。在對話當中發現彼此之間的妥協並不是全然不可能，東方教會開始考慮折衷的「聖靈由聖父藉著聖子所出」，亦即聖靈也從「由父所生的子」所出。只是東西方教會彼此之間仍然存在著一些紛歧，當西方教會強調「一」時，則聖父、聖子和聖靈的獨特性就會被忽略，但是當東方教會強調聖父、聖子、聖靈的獨特性時，又會有陷入三神論的危機，在這當中要如何取得一個平衡點，需要長期的神學努力。

（五）評論

東方教會的三一論了解方式，可能會將聖父上帝絕對化、以聖父在子與聖靈之上，所以東方教會傾向父權制，階層制度上下分明，牢不可破。東方教會的神學傳統最重視三一論，按理說也是最反對任何絕對的一神論之傾向，理當最遠離絕對一神論可能造成的權威體制，然而其三一論裡面是以聖父為主，聖子與聖靈為輔，在此意義下如同形成了另外一種絕對的一神（聖父）論，視聖子與聖靈皆臣屬其下，把上對下的精神應用在聖子是由聖父所生，而聖靈是由聖父所出。在這種神學理論籠罩下，雖然強調三一上帝，卻獨尊聖父上帝，雖然主張三一上帝，卻有絕對一神觀的味道。這種神學觀點影響到整個教會、政治和社會制度重視父權權威，而且難以掙脫重男輕女的色彩。

西方教會主張聖靈由聖父與聖子所出的認知模式，可能會降低聖靈的位格，使得聖靈彷彿是在聖父與聖子之下。雖然沒有任何一種三一論是完全的，但是西方教會主張聖靈由聖父與聖子所出，盡量地顧及了三一上帝，如果不矮化聖靈的地位，基本上已經算是充分運用了三一思考。前面提到絕對的一神論比較容易造成權威體制，不過就天主教會上而下的階層體系而言，似乎其所主張的三一論並未有助於鬆動其權威體制。問題在於，天主教會的權威體制來源是教會傳統，這與三一論是不易相容的，甚至可能倒過來影響三一論的發展。天主教會傳統原本是上而下的主教制，由於教會體制傾向權威特質，可能凸顯「與子說」的後續發展，由於主張聖靈由聖父所生的聖子而出，這似乎意味著聖父大於聖子而聖子大於聖靈，結果與權威體制互相配合。由此可以看出神學思想與現實體制交互影響，神學思想固然塑造現實體制，而現實體制也影響神學思

想，終究雙方互相影響。

西方由奧古斯丁所開創的三一論傳統，至今仍是整個天主教會與基督教會的傳統。「與子說」並不只是一種抽象教理的辯論，應用在神學上，若是肯定聖靈由聖子所出，即是肯定聖靈做工與耶穌基督的啟示和見證一致。如果否定聖靈由聖子所出，只將聖靈和聖父連結，容易聯想的就是聖靈為創造宇宙萬物「上帝的靈」，而祂的靈並不一定非得圍繞在耶穌基督身上。

有人認為「與子說」把聖靈置於耶穌基督之下，導致聖靈不被重視；而今日靈恩運動之所以發達，是因為過去基督教會太過於強調耶穌基督，而忽略了聖靈。這種觀點忽略了「與子說」從未反對聖靈由聖父所出，只是加上聖靈由聖子所出，是同時強調「上帝的靈」以及「基督的靈」，並沒有聖靈被基督壓制的情形；再追溯到奧古斯丁本人，他也沒有認為聖子和聖靈的位階不同，只是強調聖父、聖子、聖靈必須放在一起。

嚴格而論，三一論思考當中的位格關係都是相互的，聖父對聖子而言，是聖子的父，因此稱為父，聖子則是聖父的子，因此稱為子。聖父是因聖子而為聖父，聖子也是因聖父而為聖子。彼此之間是一種相互的關係。思考時若是問到誰先誰後，或者是誰上誰下的問題，容易陷入無意義的循環。

九、小結

（一）三一論建立對上帝的認識和體驗

一般基督徒從聖父、聖子和聖靈來認識上帝，不一定需要研究三一論；但是就神學上的探討而言，三一論是基督宗教的核心，並

且影響到後續神學思想的建造，因此非常重要。三一論的重要性在於建立對上帝的基本認識，這些基礎觀念將有助於分辨不同的上帝觀，不只建立基督教信仰的身分認同，也是辨別基督教信仰與其他宗教信仰乃至哲學思想之異同的基礎。

三一論的影響極其深遠，由此可以建立對上帝的認識，而對上帝的認識會影響到對人、對事、對社會以及對世界的認識。此外，三一論不只是一種抽象的神學理論而已，在靈修生活方面，三一論也提醒信徒禱告時不僅是向遙遠的上帝禱告而已，也不單是走在通往上帝的路上，同時也是生活在上帝裡面，這種體驗包含了不同角度以及不同距離對上帝的認識。

（二）三一論在神學論述相關部門的影響

1. 分辨上帝論：人們不單單在宗教對談上，需要先確定自己的上帝觀，在與哲學思潮的對話上，也是如此。並非可把凡談到「上帝」者都歸於一類，哲學家與諸宗教所說的「上帝」，其內涵可能與基督宗教有極大的差異，「聖父、聖子、聖靈三一上帝」和「絕對唯一的上帝」不一定有交集。
2. 建立基督論：在三一論的架構之下，確定了對上帝的認識之後，繼而便是確定對耶穌基督的認識。
3. 建立聖靈論：在三一論的架構之下，確定對耶穌基督的認識之後，接著便是確定對聖靈的認識。
4. 確立基督論和聖靈論的關係：在三一論的架構之下，建立了基督論和聖靈論之後，最後便是確立基督論和聖靈論的關係。

（三）平衡的三一論

三一論反對「三」，也反對「一」，是在「非三非一」裡尋找「亦三亦一」，當「三」和「一」都排除時，所剩下的中間範圍就是三一論活動的空間。世界上沒有「絕對平衡」的人，每個人都會有不知不覺地偏差傾向，這是不可避免的，但是必須保持在一個合理的範圍之內。在同樣主張「三一」的人當中，有人傾向「三」，有人傾向「一」，都還是在正統的範圍之內。若傾向「三」到一種地步，就是極端，再往下走而主張只有「三」時，就是三神論的異端；同樣地，若傾向「一」到一個地步，就成為極端，若是到後來認為只有「一」時，就是教會所拒絕的絕對一神論。許多帶有形相論傾向的神學家，他們還是主張三一論，只是他們對「一」的強調接近極端，但卻不必然是異端。如前所述，教義功能通常是消極的，在除去無法認同的部分之後，還剩下很大的空間，容許各種神學創作與想像。

（四）三一論是神觀的核心教義

本章討論的三一論是基督宗教神觀的核心教義，承接前章的《尼西亞信經》，接著下面將討論的基督論以及聖靈論，都是論及最基本的基督教信仰核心教義。基本的信仰理路若沒有緊緊地抓住，很多舊問題會重複出現。主張三一論者知道三神論與絕對一神論各有問題，久而久之，也就不太談三一論，注意力漸漸轉移到比較實際的教義上。然而，若是在歷史上長期忽略三一論的話，慢慢地又會產生三神論或絕對一神論的偏差。研讀基督宗教思想史讓我們發現，基督宗教教義的討論歷經千年的思考過程，往往是在兩極之間擺盪，而後逐漸確認何者為極端或異端。

第七章 基督宗教的身分認同： 基督論的形成

基督宗教最重要的身分認同就是對於耶穌基督的信仰告白，而基督論就是論述對於耶穌基督的認識。有關基督論的神學思想討論並不只是理論問題，而且影響到實際問題，因為耶穌基督是基督教信息的核心，對基督的認識不只影響信仰的教義，也帶動信仰的實踐。初代教會對於基督論的討論，集中在耶穌基督的神性與人性二者的關連。若是忽略了人性的一面而單單強調神性的一面，那麼《新約》關於耶穌生平的部分就失去了重要性，可能導致盲目的相信；而若單單強調人性的一面卻忽略了神性的一面，那麼耶穌基督不過是倫理道德典範，基督宗教將失去其宗教性。初代教會關於基督論的主張有兩大傳統，分別與解釋《聖經》密切相關，在這兩大傳統的對峙下逐漸地發展出追求平衡的共識，終於形成《迦克敦信經》。

一、兩大傳統

（一）亞歷山太學派

亞歷山太學派（The School of Alexandria）強調耶穌基督的神性，認為其人性附屬而統合於其神性之下。此派解釋《聖經》時，比較喜歡「靈意解經」（或稱「生命讀經」），亦即「寓意解經」，將字面比擬成人性，而靈意比擬成神性，認為字面意義如基督的人性一樣，居於次要，重要的是要從《聖經》中讀出深層含意來，如

同基督的神性最為重要。「靈意解經」優點是生動活潑，但由於重視直覺而排斥理性，經常疏忽文法與字義的理解方式，有陷於憑空附會的危險。總括而言，亞歷山太學派在基督論上重視神性，在《聖經》的解釋上則偏好「靈意解經」。

（二）安提阿學派

安提阿學派（The School of Antioch）特別重視按照文法與字義解釋《聖經》，這種傳統與其基督論特色相關。因為安提阿學派相信耶穌基督的人性和神性並存，重視耶穌基督的人性，認為通過認識耶穌基督的人性，可以認識其神性。相對而言，重視耶穌基督的人性即是重視《聖經》的字面意義，因為《聖經》形同基督人性的部分，而《聖經》本身的文法與字義就如同肉體一般，因此安提阿學派重視文法與字義的解釋。這種解經方式的優點是，比較忠於《聖經》的本義，缺點是比較呆板而不易應用。總括而言，安提阿學派在基督論上主張神人二性，在《聖經》的解釋上則是強調按照文法和字面的意義做解釋。

二、初代教會基督論的演變

（一）神性與人性之間

在 451 年制訂的《迦克敦信經》裡，一方面肯定耶穌基督的神性，另一方面肯定耶穌基督的人性。在基督論裡有關「基督」的討論，從耶穌基督的神性開始說起的基督論，稱為「由上而下的基督論」。基督論裡面有關「耶穌」的討論，是指歷史上的那位耶穌，由耶穌基督的人性出發的基督論，稱為「由下而上的基督論」。過

去的基督論比較強調「由上而下的基督論」，現在愈來愈多神學家認為，我們不應忽略地上的耶穌，也要由人的層面看上去，多半採用「由下而上的基督論」。

有關基督的人性與神性的討論，並不是理論的問題而已。人性代表自然的一面，而神性代表提昇的可能，對基督的認識勢必影響對人的看法，基督論的主張通常會影響人論的主張。重視基督的人性者，往往對於人的人性有比較寬容的理解；而強調基督的神性者，常常期待人的超越性有如發揚神性一般。對於那些過分縱容自己的人，應當提醒的是人性要不斷地提昇；而對於那些過分要求自己的人，應當提醒的是我們都只不過是人。總之，有關基督的人性與神性的討論，亦可反映人在自我提昇與順從天性之間的平衡問題。

（二）第 2 世紀

1. 游斯丁是第一位論及「道的基督論」的神學家，他和《約翰福音》的「太初有道」一樣強調「道」，以耶穌基督為「道」，即斯多亞學派所說的「道」，這是當時人可以理解的神聖而永恆的理性。他並沒有進一步發揮基督與「道」的關係，只是肯定耶穌基督的神性，並且用「道」作為信仰與哲學對話的連接點。
2. 愛任紐非常重視由《聖經》出發探討神學，被稱為第一位《聖經》神學家。他強烈批判諾斯底主義重靈性輕肉體的「幻影說」，強調「道成肉身」的真實性。如上所述，當他論及人的受造時，主張是藉由上帝的雙手——聖子與聖靈所造，於是在三一上帝的關係中，聖父一手為聖子而另一手則為聖靈。在那個時代，三一論的發展尚未成熟，他這種思考架構肯定了耶穌基督的神性，並且肯定了聖靈的神性，後來成為東方教會的三一論骨幹。

3. 亞歷山太的革利免是俄利根的老師，他把從游斯丁起始的「道的基督論」大大發揚，主張道與聖父合而為一，發揮《約翰福音》中「子在父裡面，父在子裡面」¹的精神，認為道在聖父裡面，聖父也在道裡面。

（三）第3世紀

第3世紀的西方教會與東方教會已經逐漸地開始有分別，特土良與俄利根分別被視為西方教會和東方教會的早期神學家之一。

1. 特土良一般被當作是西方教會早期神學家，雖然他仍通曉希臘文化，但是他的思想以及語言習慣已經拉丁化。特土良是第一位提出三一神學架構的神學家，主張「三位格於一實質裡」，因而肯定耶穌基督的神性。不過他又認為聖子是聖父在創造萬物時所生，由此推論有一段時間曾無聖子，只是肯定耶穌基督是由聖父上帝「所生」，因此對特土良而言，聖子的位階比聖父稍低。特土良主張耶穌基督有神人二性，而且首先探討基督神人二性的問題，因為在確定了基督的神聖位格之後，才能說明神人二性的關係。他以道穿上肉身來解釋「道成肉身」，解釋方向是朝著神人二性不相混淆的路線，主張基督神人二性並存，且強調耶穌基督的人性是真實的，因為是由（from）馬利亞所生，而不是藉（through）馬利亞而出。
2. 俄利根受希臘哲學影響很深，思想別具創意，在神學立場上有時

1 根據《約翰福音》第14章10-11節，耶穌基督說：「我在父裡面、父在我裡面、你不信麼。我對你們所說的話、不是憑著自己說的、乃是住在我裡面的父作他自己的事。你們當信我、我在父裡面、父在我裡面。即或不信、也當因我所作的事信我。」

超越初代教會的共識，因此有人不稱他為教父。俄利根繼續發揚「道的基督論」，強調基督的神性，是第一位說出「聖子是在永恆裡為聖父所生」的神學家，主張聖子既不是在創造萬物時，也不是在時間裡，而是在永恆裡為聖父所生。這個觀念後來為尼西亞會議所採用，因而排除了特土良的觀點。俄利根也討論神人二性如何並存的問題，論述道如何與基督的靈魂結合而成為肉身，一方面他堅持神人二性並存而不相混淆，另一方面卻比較傾向強調代表神性的道。

（四）第 4 世紀

第 4 世紀最重要的神學家亞他拿修主張「道成肉身」的神學，道來自上帝而成為肉身，打破了神人之間的障礙，使得因著犯罪失去上帝形像的人們得以與上帝和解，藉由耶穌基督呈現出完美的上帝形像，以修復人們身上被毀壞的上帝形像，使人們愈來愈「神性化」，不過他也強調永恆的道與成為肉身的道之別。

第 4 世紀時有關耶穌基督的神人二性問題開始浮出檯面，381 年《尼西亞信經》的制訂完成，建立了耶穌基督「與父同質」的共識，不過究竟耶穌基督的神性與人性如何協調仍然繼續討論，大致上可分為兩種主張：一派是以亞歷山太為中心，或稱「道—肉（Logos-flesh）的基督論」；另一派是以安提阿為中心，或稱「道—人（Logos-man）的基督論」。兩者的差異在於，「道—肉的基督論」強調耶穌基督的神性，耶穌基督的人性是在其神性裡面，有如超越的道之神性強烈對比於好像有限肉體的人性；「道—人的基督論」則一方面主張必須區分清楚耶穌基督的神性和人性，另一方面也強調耶穌基督同時具有神性和人性，因此強調而明確肯定人性的

部分，有如超越的道之神性與藉由人完整地呈現了人性一般，是平行的發展。

1. 亞歷山太基督論

亞歷山太基督論受到柏拉圖的影響，雖然沒有否定基督的人性，但很明顯地傾向強調耶穌的神性。稱為「道—肉的基督論」，是因為主張道所代表的神性，居住在肉身代表的人性裡，因此有三個強調點：

- (1) 強調上帝的超越性。
- (2) 主張肉體如同靈魂的囚房，因此不大能夠肯定耶穌基督的人性，強調靈性過於肉體，重視神性超過人性。
- (3) 非常徹底地肯定耶穌基督的神性，認為耶穌基督沒有屬人的靈魂，只有屬上帝的道，可以說耶穌基督的人性已包含統攝在神性裡面了。

第4世紀的亞波里拿留（Apollinaris, c. 310-c. 390）為此派的極端，他是小亞細亞的老底嘉（Laodicea）主教，把耶穌基督的神性說到極端時，就否定其人性，這就是一種「基督一性論」（Monophysitism）。通常主張基督一性論者都認為基督只有神性，而否定其人性，近似於早期的「幻影說」，所以亞波里拿留派在381年的君士坦丁會議中被判為異端，原因是被定罪為「幻影說」，而第5世紀又有類似主張的優提克斯主義（Eutychianism）被定為異端，可見此學派的影響力不小。

2. 安提阿基督論

安提阿基督論受到亞里斯多德哲學的影響，傾向主張基督的神

性與人性並存。稱為「道—人的基督論」，便是因為主張道所代表的神性，居住在整體的人裡面，因此人性是與神性並存的。一方面肯定耶穌具有人的靈魂，換言之，即肯定耶穌人性的完整。另一方面肯定耶穌的神人二性，人性就是其肉體與靈魂，而神性的表現就是道。簡而言之，神人二性要分別清楚，神人二性並存在耶穌這個人裡面。將安提阿學派的主張整理為三點如下：

- (1) 相對於亞歷山太學派強調上帝的超越性，安提阿學派主張這個世界是我們認識上帝的道路，若要認識上帝必須透過祂所創造的世界，在這個意義上，比較肯定人的肉體。
- (2) 「人的耶穌」是認識「上帝的道」之道路，既然世界是認識上帝的道路，在這世上三十三年的拿撒勒人耶穌，更是認識上帝的道之道路。
- (3) 神人二性必須分別清楚，主張神性與人性做一平衡強調。

安提阿學派這種主張論到極端，傾向將神人二性二分，於第 5 世紀被定罪的聶斯脫里大約於 451 年去世，剛好是召開迦克敦會議時。迦克敦會議對基督神性與人性的問題完成定案，稍後再詳述。

一般而言，不應當以東西方教會來區分亞歷山太學派與安提阿學派，因為亞歷山太學派和安提阿學派都帶有東方色彩。但是亞歷山太處在濃厚希臘文化的背景下，與東方教會神學的形成有特別的關連。亞歷山太學派的極端，無論是亞波里拿留派，或是優提克斯（Eutyches, c. 378-454）派，這種過度強調耶穌基督的神性，被統稱為「基督一性論」，流行於很多的東方教會。這些教會也差派宣教士到偏遠的地區去傳福音，建立教會。由於他們強調的一性是耶穌基督的神性，若不引入「幻影說」的話，一般教會難以據此斷定為異端。截至目前為止，屬於東方教會的埃及科普特教會（Coptic

Church) 或印度的雅各敘利亞教會 (Jacobite Syrian Church)，都是典型的基督一性論者，他們比較強調耶穌基督的神性，以致比較少強調耶穌基督的人性。當這種說法太過於極端時，「幻影說」的色彩就難以避免，然而東方教會原本傾向追求超越，通常比較忽略基督的人性以及肉體的一面。西方教會對這個問題比較沒有什麼爭議，大抵上第 4 世紀西方教會的論點，就是採用特土良的觀點，認為耶穌基督具有神性和人性，二者不相混淆。

(五) 第 5 世紀

第 5 世紀的大事就是 451 年召開的迦克敦會議，在基督論的神學爭論做了重要的總結。此段只介紹被大會定為異端的亞歷山太學派之優提克斯，以及引發爭議的安提阿學派之聶斯脫里。

1. 優提克斯

優提克斯是第 5 世紀亞歷山太學派比較極端者，傾向強調神性而主張基督唯獨具有神性，在 451 年的迦克敦會議裡被定為異端。他是亞歷山太主教區利羅 (Cyril, 大約卒於 444 年) 的學生，承襲亞歷山太學派的精神，極力批判聶斯脫里主義，可說是亞波里拿留派於第 5 世紀的再現。優提克斯主張基督只有神性，強調神性到極端，主張耶穌基督在「道成肉身」之後只有神性而沒有人性，為基督一性論的創始者。

2. 聶斯脫里

安提阿學派的激化促使了聶斯脫里學派的產生，聶斯脫里是君士坦丁堡主教，地位崇高，但是他的神學主張引起許多衝突，主要

焦點在於以下兩點：

- (1) 不能接受亞他拿修所主張馬利亞是「生上帝者」(*Theotokos*)，他認為應該改為「生基督者」(*Christotokos*)，因為上帝豈能在女人的子宮裡孕育？由於立論尖銳，被質疑是反對耶穌基督的神性。他認為馬利亞所生的不是上帝而是基督，因此受到亞歷山太學派的亞歷山太主教區利羅攻擊，在這個爭論背後有學派之爭，加上教會政治因素，因此愈演愈愈複雜。
- (2) 主張耶穌基督神人二性，神性由上帝而來，人性由童貞女馬利亞而來，其實聶斯脫里並未如其對手所言，將神人二性完全對立分開。他主張神人二性共有一個形相，二性不相互換，只是形相變換，耶穌基督的神性和人性並存於同一個形相裡面。這個主張被亞歷山太學派的區利羅嚴厲批評，區利羅主張神人二性可以交通互換，但是其學生優提克斯卻因過分強調神性而被判為異端。其實聶斯脫里的主張與迦克敦會議的結論並不遠，被定為異端是比較冤枉的。

歷史研究已經漸漸澄清，聶斯脫里並未把耶穌基督的神性和人性分開，也沒有反對耶穌基督的神性。但是他的反對者以「生基督者」認為他反對耶穌基督的神性，加上他的神人二性主張被誇大了，被控將神人二性分開，最後在 431 年的以弗所會議 (The Council of Ephesus) 被定罪，幾乎是一個缺席審判，成為歷史上陰暗的一頁。² 之後聶斯脫里派教會就往東傳，走過敘利亞、波斯、中亞，而後一直來到中國，稱為「景教」，取「光明」含意。第 7

2 華爾克 (Williston Walker)，《基督教會史》，謝受靈、趙毅之譯 (香港：基督教文藝出版社，1979)，238。

世紀，聶斯脫里派正式入華，唐太宗貞觀九年（635），大秦的景教上德（高僧）阿羅本由波斯攜帶基督宗教經書到長安傳教。唐德宗建中二年（781）大秦寺僧景淨樹立《大秦景教流行中國碑》，記載了基督宗教在唐代的傳播情況，成為早期基督宗教在華傳播的歷史見證。有趣的是，基督宗教與中國第一次的正式接觸，卻由被定為異端的聶斯脫里派開始，成為中西交流史的重要契機。

（六）基督一志論之爭

基督神人二性的爭端，事實上在 451 年的迦克敦會議已經定案了，然而到了第 7 世紀又開始爭論，耶穌基督究竟是只有一個神的意志？還是同時具有神的意志和人的意志？換言之，神人二性的問題到第 7 世紀以「意志」的問題改頭換面重新出現。不過基督一志論（Monothelism）這個爭論，已無多大意義，因為在迦克敦會議已經大抵定案了，應該主張耶穌基督有神人二性，不分不合，亦分亦合。

（七）大馬士革的約翰

有些學者如黑格倫（Bengt Hägglund, 1920-）研究基督宗教思想史在論及基督論的部分，以大馬士革的約翰（John of Damascus, c. 675-c. 749）作為結論。大馬士革的約翰是第 8 世紀的神學家，儘管已經進入中世紀，他在東正教會仍倍受推崇，被視為東方教會的偉大教父，或稱為最後一位教父。黑格倫認為大馬士革的約翰可以總結基督論的討論。

大馬士革的約翰對亞歷山太學派推崇的柏拉圖哲學以及安提阿學派所尊尚的亞里斯多德哲學都十分熟悉。他強調耶穌基督的位格是一致的，上帝的道與耶穌的肉身並存於一個位格，換言之，一個

位格之內有神人二性。他又主張神人二性是不同的，不可混同，然而神人二性又是相互滲透的。舉例說明，地面上所見的耶穌是無限而不是被造的，這位榮耀的上帝可以被釘十字架，是因為神性和人性可以相互滲透，只是相互滲透的動力主要由神性走向人性，而且耶穌基督的人性只存在於神性裡面。³

黑格倫以大馬士革的約翰作為這段時期基督論討論的結束，因為他對亞歷山太學派與安提阿學派作出整合，並且對《迦克敦信經》做了很好的解釋與應用。《迦克敦信經》並沒有積極地說出基督論內容，只是以「不分不合，亦分亦合」為原則，而大馬士革的約翰是優秀的綜合者，其實他的說法就是《迦克敦信經》的一種應用。

三、迦克敦會議

(一) 會議成果

451 年召開的迦克敦會議有三大功能：

1. 接納 381 年君士坦丁會議所通過的《尼西亞君士坦丁信經》。此信經於 381 年形成，到了 451 年才被正式接納，不過一般還是使用信經形成的 381 年。
2. 接納有名的文件《利歐大卷》（*Tome of Leo*）。利歐是當時的教宗，他在此文件上主張耶穌基督有神人二性，不合為一，也不分開，這是《迦克敦信經》的主要根據。《利歐大卷》其實是一封信，這封信是基督宗教思想史上的重要文件，稱之為「大卷」（the

3 Bengt Hägglund, *History of Theology*, trans. by Gene J. Lund (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968), 103-105.

Tome) 乃尊崇這封信的神學思想分量。

3. 制訂《迦克敦信經》：

我們跟隨聖教父，同心合意教導人宣認同一位子，我們的主耶穌基督，是神性完全亦是人性完全者。

祂真是上帝，也真是人，具有理性的靈魂；也具有身體；

按神性說，祂與父同體（與父同質），按人性說，祂與我們同體，在凡事上與我們一樣，只是沒有罪；

按神性說，在萬世之先，為父所生，按人性說，在晚近時日，為求拯救我們，由上帝之母，童女馬利亞所生；

是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散；

二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，會合於一個位格，一個實質之內，而並非分離成為兩個位格，卻是同一位子，獨生的，道上帝，主耶穌基督；

正如眾先知論到祂自始所宣講的，主耶穌基督自己所教訓我們的，諸聖教父的信經所傳給我們的。⁴

此信經為基督神人二性的神學理解確立了基本原則，同時排除了不恰當的見解。

（二）神人二性的原則

由三一論的形成可以發現，在排除三與一的情況下，主張非三非一，亦即主張三中有一，一中有三。在基督的神性與人性之神學論爭也相仿，有人主張傾向二，亦即神人二性並存，有人主張傾向一，通常偏向神性，這些強調點不同，難以整合，直到迦克敦會議

4 湯清編譯，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝出版社，1970），24-25。

用一個戲劇性的方式制定信經來解決，主張神人二性，不分不合，亦分亦合。《迦克敦信經》裡論到神人二性的原則：⁵

1. Without confusing the two natures.

不相混亂；不混亂；毫不混亂地。

2. Without transmuting one nature into the other.

不相交換；不改變；絕不改變地。

3. Without dividing them into two separate categories.

不能分開；不分割；不能分割地。

4. Without contrasting them according to area or function.

不能離散；不分離；不能隔離地。

第一點肯定神人二性不互相摻雜。第二點認為神性是神性，人性是人性，二者不互相交換改變。第三點主張不能把神人二性分成二種不同的範疇。第四點反對將神人二性的位置或功能分開對照。第一與第二點是主張不混合，而第三與第四點則主張不分離，簡而言之，神人二性，不分不合，亦分亦合，分中有合，合中有分。

這些原則最主要表示，耶穌基督具有神人二性，二性是各自獨立的，但又不互相分開。耶穌基督有完全的神性、完全的人性，亦即是完全的上帝、完全的人。就神性而言，耶穌基督與聖父同質，在萬物之先，為聖父所生。就人性而言，耶穌基督在地上三十三年，是完完全全與人們一樣。如《迦克敦信經》所說，神人二性並不因聯合在耶穌基督身上而混亂或改變，亦不分離或分割成為兩位格，

5 中譯依序引自：林榮洪，《基督教神學發展史（一）初期教會》，174；周聯華，《神學大綱（卷二）》（臺北：臺灣基督教文藝出版社，1990），55。英譯則出自 John H. Leith ed., *Creeds of the Churches* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1963), 35-36.

而是神人二性並存於一個位格之下，因此耶穌基督有一位格，而有神人二性。

迦克敦會議在此決議之下，排除了絕對的「一」，同時也排除了絕對的「二」，將兩方面的論點整合，採用「不分不合，亦分亦合」的說法，極力調和兩性和一性的爭議。

1. 排除絕對的一，亦即排除基督一性論，因其強調耶穌基督的神性過於人性，或者主張耶穌基督只有一神性。
2. 排除絕對的二，亦即排除「聶斯脫里主義」（此處是指被定罪的聶斯脫里主義，與原本的主張有落差），因其主張將耶穌基督的神人二性完全分開。

簡而言之，就是不分不合，不合不分，把二者混合在一起是錯的，把二者分開也是錯。只有說不分也不對，還要說不合；只有說不合也不對，還要說不分。這個結論有點戲劇性，好像三一論的演變，最後說到非三非一，亦三亦一，保存了一個拒絕三，也拒絕一的神學空間；同樣地，耶穌基督神人二性是不分不合，亦保存了一個拒絕分、也拒絕合的神學空間。這是人類以有限的語言談論有關無限的上帝時，難免會出現的弔詭之處。

迦克敦會議一方面肯定耶穌基督的神性，從神性出發的基督論是「由上而下的基督論」；另一方面，《迦克敦信經》也肯定耶穌的人性，由人性層面出發的基督論是「由下而上的基督論」。因此迦克敦會議預留了兩種基督論發展的空間，有如前面論述教義的負面功能所示，教義只排除不屬於基督宗教的觀點，而未規範教義的解釋方向。

四、七次大公會議

大公會議（The Ecumenical Council）是指基督宗教的普世性教會領袖會議，具有權威的規範性。在初代教會時期進到中世紀教會時期之初，曾舉行過重要的七次大公會議，其中有三次是在迦克敦會議之後，其中 553 年君士坦丁堡大公會議反對的仍是基督論的相關主張如亞波里拿流主義、聶斯脫里派、優提克斯主義，而 680 年君士坦丁堡大公會議反對基督一志論，可視為基督一性論爭論的延續，而 787 年尼西亞大公會議主張贊成圖像。這七次大公會議是東方教會與西方教會共同認定的教義根據（見下表），在 1054 年東西方教會分裂後，就無此共識。

次 數	會 議	教義共識
一	325 年尼西亞大公會議	反對亞流派
二	318 年君士坦丁堡大公會議	反對撒伯流主義與亞波里拿流主義
三	431 年以弗所大公會議	反對聶斯脫里派、伯拉糾派（請詳見第一部分第九章）
四	451 年迦克敦大公會議	反對優提克斯主義
五	553 年君士坦丁堡大公會議	反對亞波里拿流主義、聶斯脫里派、優提克斯主義
六	680 年君士坦丁堡大公會議	反對基督一志論
七	787 年尼西亞大公會議	贊成圖像

五、小結

神人二性的神學主題關係到耶穌基督的身分認同，是基督教信仰確認相信以及敬拜對象所不可缺，迦克敦會議對於此神學主題的定調，追求神人二性的平衡，排除了偏激發展的主張，雖然並未積極論述，卻留下相當大的討論空間。

1. 由上而下的基督論，是從耶穌基督的神性談到人性，從永恆的道——上帝的兒子出發，一直論到「道成肉身」的耶穌。由下而上的基督論，則是由拿撒勒人耶穌出發，論到永恆的道。歷史上的基督論多半是由上而下的基督論，近代神學家卻愈來愈多採由下而上的基督論，這是因為受到解放神學的影響，注重耶穌基督的人性，肯定耶穌在世為人的歷史事實，不是虛幻的，肯定耶穌有血有肉，在十字架上受苦、被處死的完全人性。主張由下而上的基督論，從地上的耶穌講起，而從中發覺基督的神性。

由下而上的基督論，重視人子耶穌的層面，極端化的結果會變成沒有基督的耶穌論（Jesusology）；由上而下的基督論，重視神子基督的層面，極端化的結果會變成沒有耶穌的基督論。平衡地說，這兩個角度都非常重要。若是只看到耶穌基督神性榮耀的一面，必定無法理解為什麼世間充滿如此多的苦難；但如果只看到耶穌基督是人的這一面，他是一個人，又被釘死在十字架上，雖然對人的痛苦有體驗與參與，卻缺乏基督戰勝死亡的盼望。

2. 傳統上「道的基督論」將永恆的道與基督相連，比較能夠突出耶穌基督的神性。既然當代流行由下而上的基督論，強調世上拿撒勒人耶穌的身分，則聖靈的角度顯得十分重要。《約翰福音》第

3 章 34 節：「上帝賜聖靈給他（耶穌基督）是沒有限量的」，以聖靈的角度來說明耶穌基督是上帝的兒子，是從人間的耶穌基督說到他的神性，是由下而上的，因此「靈的基督論」十分重要。

「靈的基督論」從聖靈的角度來了解耶穌基督，將焦點由耶穌基督的神人二性問題，轉移到耶穌基督與聖靈的互動關係，亦即把焦點從耶穌基督身上轉移到上帝本身，甚至重新問及三一論的問題。這是現代基督論發展的方向，或許可以走出新的道路，有別於初代教會的神學論述焦點。

3. 基督神人二性的爭議，並不在迦克敦會議之後就此打住，主張基督一性論的亞歷山太學派繼續有跟隨者，埃及的科普特教會、敘利亞的雅各教會、亞美尼亞教會都是基督一性論者。或許是出於東方背景的禁慾修道傳統，他們重視靈性而輕看肉體，傾向只強調耶穌基督的神性。其實把耶穌基督奉為崇高，似比將他降卑還好，因此一般教會傾向勉強接受這種基督一性論，尤其今日在追求普世教會合一的氣氛下，已不再把基督一性論當作異端。今日所謂的「東正教」不只是希臘正教，而是涵蓋了西方教會傳統以外的教會，除了居中心地位的希臘正教，最大的東正教會在俄羅斯，此外還有許許多多的東正教會，例如科普特教會在埃及這個全球最重要的伊斯蘭教中心，還有大約總人口數十分之一的信徒。
4. 東方教會和西方教會對耶穌基督神人二性的爭論，逐漸地演變成「圖像之爭」，東羅馬皇帝反對教會使用圖像，此禁令延伸到西方教會，引發西方教會的不滿。原本東方教會受希臘哲學的影響很大，比較強調靈性，反對使用圖像，原因是因為圖像對強調基督神性的東方教會而言，相當於肉體或物質，視為不好而必須拒

絕；不過當時的西方教會，主張在教堂裡面使用圖像，主要是因為他們認為基督的神性和人性可以並存，圖像也可以和靈性的事並存。這個複雜的爭論演變到後來，東方教會也回復使用圖像，同樣基於強調靈性的理由，卻主張圖像可助人進入靈性世界而無混同圖像與神聖者的掛慮。從此東方教會發展出歷史久遠的「聖像」(Icon)，聖像的繪製有嚴格程序，畫聖像時必須禁食、禱告、點香乃至下筆著墨，整個過程都是宗教活動，畫出來的聖像具有實質的宗教意義，於禮拜和禱告中使用，將聖像放在教堂正中央，透過瞻仰聖像來禮拜，聖像的種類非常多而且繁複，是東方教會的一大特色（參見第二部分第六章）。

5. 一般而言，當人們理性高漲時，往往使得神學家連帶地忽略耶穌基督的神性，這種觀點在 19 世紀末的自由神學裡相當明顯，形成一種人文主義式的基督宗教。事實上，若是完全捨棄耶穌基督神性的主張，基督宗教與人文主義的界限就模糊不清了。來到 20 世紀經過一番轉折，接連兩次世界大戰摧毀了人們的自負，新正統派神學開始全面性地挑戰自由神學，高舉上帝主權，於是耶穌基督的神性再次地被神學家重視。當人們對本身自信十足時，比較容易強調耶穌基督的人性；而當人對本身的極限認識加深時，就比較能重視耶穌基督的神性。由此可見迦克敦會議的決定有其深遠的意義。

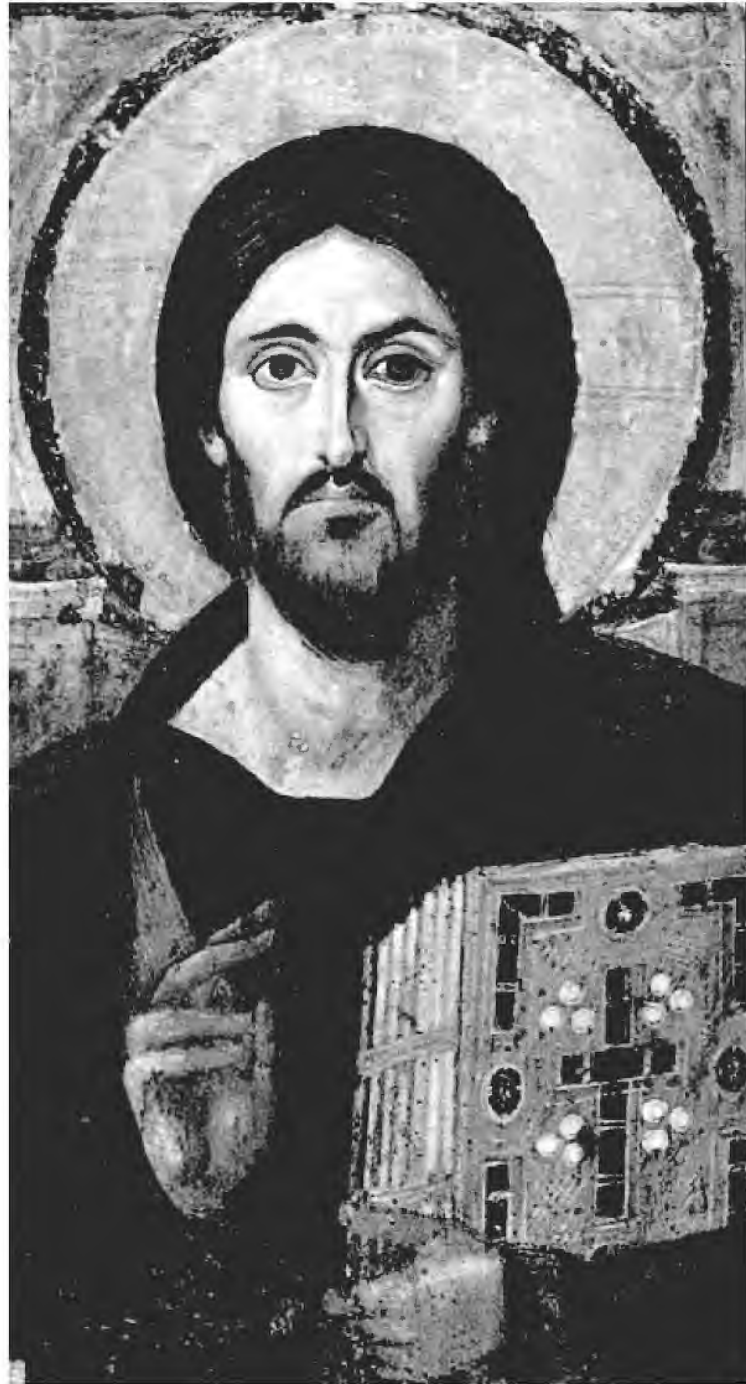


圖 3：這幅第 6 世紀的耶穌基督畫像，耶穌基督右手表達來自神聖之祝福的手勢，左手拿著記載祂在人間事蹟的福音書，在人性化面孔當中呈現出超越時空的威嚴，看似人形卻又令人有神聖感，傳達出基督宗教信仰的耶穌基督具有神人二性。現存於埃及西奈山的凱瑟琳修道院（Monastery of St. Catherine at Mount Sinai）。

第八章 基督宗教的延伸開展： 聖靈論的形成

初代教會對於三一論與基督論逐漸地形成共識，也開始注意到聖靈論發展的需要。基督宗教起源於耶穌基督的見證與啟示，在神學思想上首先需要確認耶穌基督的身分與工作，同時需要確認基督宗教的神觀，這些在三一論與基督論的形成過程中達到共識。在耶穌基督的見證與啟示之後，地上的教會繼續領受從天上來的聖靈之帶領，基督宗教從一個被羅馬帝國迫害的小宗教逐漸地成為國家宗教，從巴勒斯坦一處延伸開展到四周廣闊的地域，基督徒已不限於猶太人血統、具有希伯來文化淵源或鄰近巴勒斯坦者，因此在神學思想上需要更加寬廣的聖靈論來對應於日益開展的普及信眾。

《聖經》所用「上帝的靈」或「聖靈」的「靈」字，不論是希伯來文的 *ruach*，或者是希臘文的 *pneuma*，都同時是「風」與「氣」的意思。《新約》、《舊約》不約而同選擇了同樣方式表達人們在最貼近距離之內所認識的上帝，其中最明顯的特色就是與「力量」有關。「風」是當時的人所知之自然界的強大力量，而「氣」常常用來表達生物身上生命的力量，《新約》、《舊約》使用「上帝的靈」或「聖靈」來描述做工在人們當中且在各人裡面具有力量的上帝。

基督宗教在 20 世紀全球各地的靈恩運動非常興盛，而且在極短的時間風行起來，在此影響之下，一般對靈恩運動的看法趨向兩極：有人熱切地投入其中，另有人認為失之偏激。從第一部分第三章所介紹初代教會最早的靈恩運動孟他努主義，可知因靈恩運動而

引發神學爭議並非新事，其中多方涉及對聖靈的教義之了解，過分重視聖靈的孟他努主義固然有過激之處，然而排斥孟他努主義以致一面倒地拒絕聖靈工作也造成初代教會的發展失去平衡，可見健全的聖靈論為基督教信仰所需。況且，有關聖靈的神學議題，涉及更加寬廣的思想視野，並不局限於靈恩運動所引發的議題，而初代教會逐漸形成的聖靈論對於整體基督宗教神學思想的影響十分重大。

一、我信聖靈

《尼西亞信經》是最早被初代教會公認的信經，於381年制定，裡面有關聖靈的部分告白說：「我信聖靈，為主，並賜生命的根源，從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉著先知傳言。」此處告白說「我信聖靈」，將聖靈當作信仰告白的對象，肯定了聖靈的神性。又告白說聖靈是「賜生命的主」，清楚地認定聖靈不只是信仰的對象，而且是賞賜生命的創造主，是在創造者那一邊賞賜生命者，也是在被造者這一邊做工不息者，而且是具有主體性的上帝。「從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮」確認了聖靈的身分，而「曾藉著先知傳言」則確認了聖靈的工作。

最普遍被使用的《使徒信經》裡面有關聖靈的告白說：「我信聖靈，我信聖而公之教會。」《使徒信經》第一個我信是「我信上帝，全能的父」；第二個是「我信耶穌基督」，第三個就是「我信聖靈」。我信上帝、我信耶穌基督、我信聖靈，就是《使徒信經》的三大段落之開頭，也相當於標題。《使徒信經》和《尼西亞信經》一樣，將聖靈視為信仰告白的對象，由此可知，由初代教會起，「我信聖靈」已成為共識，聖靈是信仰告白的對象。

在「我信聖靈」的前提之下，有兩個問題為聖靈論的發展當中，首先必須處理者：

（一）聖靈的神性

聖靈的神性是聖靈論的重要主題，《馬太福音》第 28 章 19 節將聖靈與聖父、聖子並列，可見將聖靈放在創造者上帝那邊，而且奉聖父、聖子、聖靈的名施洗，更是肯定聖靈為相信的對象。此外，奉聖父、聖子、聖靈的名最常使用的就是祝禱，例如《哥林多後書》第 13 章 14 節：「願主耶穌基督的恩惠、上帝的慈愛、聖靈的感動常與你們眾人同在！」再一次看到將聖子、聖父和聖靈放在一起，由於不同性質者無法並列，將三一上帝並列的意義不言可喻，因此，神學家也開始認真地思考有關聖靈的神性問題。

（二）聖靈的位格

討論三一論時，對「位格」做了許多說明，此處不再複述。初代教會認為聖父、聖子、聖靈皆有其位格，聖靈的位格表示聖靈有其主體性，神學家常關心探討的主題：聖靈位格的特色為何？聖靈位格的關係為何？簡而言之，聖靈位格的主題就是有關聖靈本身，所問的是聖靈是什麼，而非單單問及聖靈做了什麼。

二、聖靈論的形成

以下介紹形成初代教會聖靈論的五位主要神學家觀點：

（一）亞他拿修

亞他拿修是《尼西亞信經》的主導人物，他把「我信聖靈」放入信經中，肯定聖靈是上帝自己（Godhead）裡面的一位格，主張不僅聖子與聖父同質，而且是聖靈與聖父以及聖子同一神性，所以亞他拿修主張告白說「我信聖靈」。可惜這段對聖靈的認知沒有納入《尼西亞信經》，可能因為當時爭論的主要焦點是基督論，使得聖靈論沒有被重視。

亞他拿修強調聖靈來自上帝，屬於創造者而不屬於被造者，聖靈與被造萬物的位階不同，他完全否認亞流以聖靈為被造者的想法。由於肯定聖子以及聖靈的神性，亞他拿修把聖子以及聖靈與聖父並列說：「從聖父上帝而出，藉聖子上帝而來，在聖靈上帝裡面。（From the Father, through the Son, in the Spirit.）」這裡用了三個介系詞來說明三一上帝的工作，是從聖父上帝，通過聖子上帝，在聖靈裡面發生的。這三個介系詞所呈現的聖父、聖子、聖靈關係很有意思，離被造者最遠的是作為源頭的聖父上帝，其次是作為管道的聖子上帝，而最貼近被造者的則是聖靈上帝。當信仰者在禱告中朝見上帝時，就是反過來在聖靈裡、藉由聖子、朝向聖父，如前所述英國文學家路易斯以禱告為例說明三一論：禱告時是信仰者在聖靈的感動裡面，藉由耶穌基督的名，朝向超越的天父上帝禱告。亞他拿修精確地表達了聖父、聖子、聖靈與人的關係，同時呈現聖靈與信仰者的密切關係，當上帝的工作臨到人時，是在聖靈裡做工，而當人向上帝禱告時，也是在聖靈裡啟動。

值得注意的是，大巴西流將聖靈和恩賜分開，主張恩賜不是聖靈，恩賜只是禮物，而且是聖靈帶來的禮物。若是未將聖靈和恩賜分開時，可能會誤認為有聖靈恩賜者就有了聖靈，不知不覺地把聖靈當作人可以擁有的物品，或者僅僅是一種能力，而忘了聖靈並非能力本身，乃是能力的來源，是敬拜的對象。在此意義下，大巴西流極力肯定聖靈的位格。

（三）拿先素斯的貴格利

拿先素斯的貴格利強調位格出於關係，「三位格」意味著「三樣關係」，從關係中可見聖父、聖子、聖靈都有各自的獨特身分：聖父是聖子所從生者，也是聖靈所從出者；聖子是聖父所生；聖靈則是聖父所出。聖靈的獨特身分在於永恆地從聖父所出，而為聖父的智慧與能力，因此拿先素斯的貴格利主張聖靈所受的榮耀、尊貴與敬拜應當與聖父、聖子相同。他以光來比喻聖父、聖子、聖靈，這三光又是同一道光，他說：「我一想到一就同時被三位的光輝照亮；我一看到他們的區分就同時被帶回到一。」¹他曾經想過以太陽、光線和光來比喻三一，但又覺得不妥，畢竟唯有太陽具有本質，因此結論是：

最後，在我看來，最好還是把一切形像和影子放在一邊，它們都是蠱惑人心的，根本沒有真理性可言；只信靠更可敬的概念，依托簡潔的言語，藉著聖靈的引導，把從他所領受的啟示作為我真正的同工和伙伴，直到末了，盡我所能、終我

1 納西盎的格列高利（拿先素斯的貴格利），《神學講演錄》，石敏敏譯（北京：三聯出版社，2009），214。

的特色。尼撒的貴格利的比喻，將聖靈置於與聖父、聖子同樣的位階，對聖靈神性與位格的肯定，貢獻很大。

加帕多家三教父對東方教會的聖靈神學影響非常深遠，因此東方教會發展出很多敬拜聖靈的儀式、禱告文以及詩歌，常常以聖靈本身為直接呼求的對象，這在西方教會相對地少見，東方教會在這方面的傳統可以成為普世教會學習的重要資源。

（五）奧古斯丁

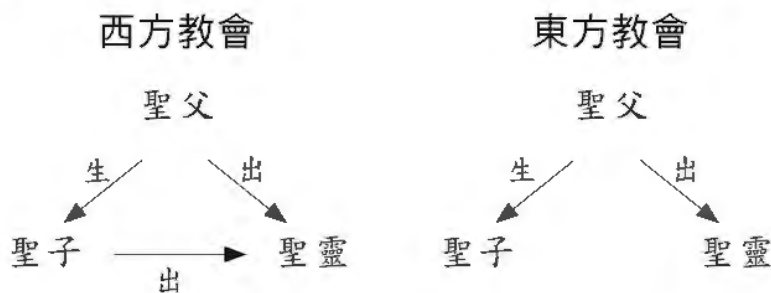
西方教會在聖靈論的研究方面主要建立在奧古斯丁三一論的神學架構，連帶地樹立了聖靈論的理論基礎，以下焦點集中在聖靈論，與第一部分第六章重複者則不再贅述。如前所述，奧古斯丁以聖父為「愛者」（Lover），聖子為「被愛者」（The loved），而聖靈為「愛的聯繫」（Bond of love），說明了三者的關係。

這種神學架構下的聖靈論，以基督為啟示中心，強調聖父與聖子的密切關係，而以聖靈出自於此，並且界定此關係為愛，將三一論的理論與愛的實踐連結起來。在此架構下，奧古斯丁在其《三一論》（*De Trinitate*）主張聖靈「主要」由聖父所出，也由聖子所出，畢竟聖父為愛者而聖子為被愛者，又強調聖靈的工作與基督一致，也強調聖靈在基督救贖事工裡的參與。整體而言，奧古斯丁比較強調聖父、聖子、聖靈三者之間的一致性，「一」的精神大過於「三」，同時也提供了「與子說」的理論基礎，使得西方教會的神學傳統與東方教會分道揚鑣。

三、神學討論

(一) 東西方教會的聖靈論爭議

愛任紐以聖子和聖靈為聖父的左右手，東方教會承繼這種思考方向，通過加帕多家三教父，確立了聖靈的神性與位格，而建立了三一論架構，與根據奧古斯丁神學建立的西方教會三一論架構有別，簡單圖示再次強調如下：



東方教會的三一論架構，給予聖靈比較獨特的地位，因為聖靈由父所出，有別於聖子為父所生。東方教會反對西方教會的「與子說」，是因為聖靈的角色似乎模糊了，因既由父所出，又由聖子所出，而且聖靈的地位似乎被放在聖父與聖子之下，有可能被忽略。而且，東方教會認為在西方的神學架構之下，聖靈由聖父所出，容易輕忽聖靈在創造方面所扮演的角色，頂多只有重視聖靈由聖子所出，亦即聖靈在拯救方面的角色。

西方教會對東方教會的批評也有不同意見，因為在西方教會從未排斥聖靈由聖父所出的教義，只是加上聖靈亦由聖子所出，強調聖靈在拯救的事上也與聖子一起同工。相對而言，東方教會的神學架構之下，似乎聖父成了最高君王，獨尊聖父容易與父權主義合流，而且忽略了「三一」的精神，聖父的「一」掩蓋了「三一」的關係。

（三）聖靈論、三一論與基督論

在 20 世紀研究聖靈論的風潮當中，愈來愈多神學家發現，聖靈論、三一論與基督論是息息相關的。聖靈論與三一論的關係，由上述的討論已可見其相互影響之處，而基督論也不能只討論耶穌基督，既然是三一上帝，聖靈的角色必須考慮在內，所以除了「道的基督論」以外，也可能發展「靈的基督論」——從聖靈的角度來討論耶穌基督，因為「道的基督論」只討論先存的道與基督的關係，而缺乏討論聖靈與基督的關係。然而三一論是對上帝認識之教義的綜合，實際應用上不能偏三或者偏一，而是呈現聖父、聖子、聖靈的三一關係，所以基督論不應脫離聖靈論來建構。

（四）靈恩運動的興起帶動聖靈論之研究

由於聖靈論在基督宗教思想史上長期被忽視，連帶地「靈的基督論」發展也不大，直到 20 世紀受靈恩運動的影響，開始有許多學者研究基督與聖靈的關係，聖靈論才受到重視。其實《聖經》上很清楚地提到基督與聖靈的關係，只是過去被忽略了，例如，《路加福音》談到許多基督與聖靈的關係：耶穌基督的出生，周圍有多人被聖靈充滿；耶穌基督的受洗，有聖靈降臨；耶穌基督受試探，是聖靈的導引與扶持；耶穌基督開始傳道，是充滿聖靈的能力；耶穌基督第一次講道，引用《以賽亞書》的「主的靈在我身上」……等等。或許人們會訝異，二千年來那麼多人讀《聖經》，為何少有人強調基督與聖靈的關係？那是由於人們受限於其時代與環境的關係，而靈恩運動的興起，或許可以打破一些盲點。

四、小結

由於聖靈論在基督宗教思想史上長期被忽視，直到 20 世紀受靈恩運動的影響，有許多學者開始研究聖靈論。相對於聖靈論，基督論一直都是基督宗教思想史上的重要焦點，其實《聖經》上很清楚地提到基督與聖靈的關係。從基督宗教思想史的回顧，可見人們的思想視野難免受限於其時代與環境，而需要隨著歷史的演進不斷調整，才有可能對於真理建立豐富的認識。

基督宗教從起源於巴勒斯坦的一個小宗教，延續了二千年而發展成世界上信徒最多的宗教，基督教信仰的傳播主要來自前仆後繼的宣教運動。廣義的宣教是指基督教信仰扎根於文化且落實於不同的人與土地當中，而宣教的動力則來自聖靈，只有聖靈能夠帶來這種巨大的力量。《新約》裡記載早期宣教活動的《使徒行傳》最大特色之一，就是不斷地提到聖靈的工作，甚至被稱為「聖靈行傳」。聖靈論研究必然廣泛地觸及各種宣教關懷以及信仰實踐，在這種更豐富、更遠大的神學眼界下，基督教信仰的宣揚與愛人、愛土地的行動緊密結合，而聖靈則是一切宣教行動的源頭。

歷世歷代許多基督宗教宣教士的獻身見證了耶穌基督深刻的愛，他們付出龐大的代價，長期地離開鄉土與鄉親，前往遙遠的土地而服事陌生的族群，以實際付出的行動來傳達耶穌基督對世人的愛。在許多宣教士的背後，聖靈持續的感動及呼召是主要原因，宣教史其實就是聖靈歷世歷代的工作史。聖靈論的研究，一方面可深化對宣教實踐的了解，另一方面可賦予宣教行動理論的深度，從聖靈論的角度而言，宣教就是聖靈在歷世歷代感動人所發出愛人、愛土地的行動。

面他的教會論帶有濃厚的天主教會味道，重視教會傳統，主張恩典的傳遞必須借助於有形的教會，連帶地促成領導權集中於羅馬主教的教會體制；另一方面，他重視《聖經》權威，主張以「上帝的話」為教會的依據，是未來主張「唯獨《聖經》」的宗教改革立論的基礎，其拯救論與聖餐觀影響了後世的基督教會。而宗教改革者路德原本出身於奧古斯丁修會，這是一個秉持其神學思想與修道理想、創立於中世紀的修會，因此路德十分熟悉奧古斯丁思想與傳承。

在哲學思想方面，奧古斯丁的哲學思想幾乎涵蓋了西方哲學史的主流，向前承接西方哲學主要源頭的柏拉圖哲學，把基督教信仰與希臘哲學作了重大的整合。而其人對內心世界的細緻分析，往後銜接千年之後開啟近代哲學 17 世紀的笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）之「我思，故我在」（I think, therefore I am），甚至進而可以與近代現象學大師胡塞爾（Edmund G. A. Husserl, 1859-1938）的意識分析對話。

奧古斯丁不只是知識型的思想家，更是智慧型的思想家，始終扣緊「認識自己」（希臘傳統）與「認識上帝」（希伯來傳統）主題，啟發了後代加爾文神學的思想主軸。他發展出由內而上尋找上帝的進路（approach），開展出心靈世界的深不可測，不只記憶殿堂具有驚人的容量，而且造物主在心靈留下的神聖遺跡更是異常豐富。因此，「人的記憶」加上「上帝的光照」貫穿了「對人的認識」與「對上帝的認識」，所以一方面必得進入人的記憶庫搜尋，另一方面需要藉助上帝啟示的靈感找到目標，同時留下了奧古斯丁傳統重視上帝主權的伏筆，因為不只靈感來自上帝，連記憶本身追根究底也是出自上帝手筆。

一、生平

公元 354 年，奧古斯丁出生於北非迦太基地區的塔加斯特（Tagaste），是一個羅馬統治而非常拉丁化且有多種族群文化的地方。他的父親是異教徒，母親則是虔誠的基督徒，後來他長期擔任希波（迦太基城西邊靠海的城市）主教，往往被稱為「希波的奧古斯丁」（Augustine of Hippo）。原本奧古斯丁主要在迦太基受教育而成為修辭學教授，生活放蕩，陷於罪惡與情慾的泥沼而不能自拔。他曾經為摩尼教徒九年，不過始終無法從罪惡中得到釋放，也無法解決他的思想問題。

奧古斯丁與一般神學家大不同之處，在於他少年時曾經歷過人世間的罪惡深淵而後回頭，悔改歸信之後省思其失落的經驗，反成為極其深刻的神學反思來源。奧古斯丁的轉變經歷過一段長期的心路歷程，又受到米蘭主教安波羅修的啟發，而有重大的轉機。然而最為戲劇性的悔改經驗記載在《懺悔錄》中，當時他在花園裡歷經重大掙扎而痛哭流涕，心裡找不到出路時，忽然聽到孩童的聲音說：「拿著，讀吧！拿著，讀吧！」翻開《聖經》一讀，正好是《羅馬書》第 13 章 13-14 節：「行事為人要端正，好像行在白晝，不可荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競嫉妒。總要披戴主耶穌，不要為肉體安排，去放縱私慾。」他回憶說：「我不想再讀下去，也不需要再讀下去。我讀完這一節，頓覺有一道恬靜的光射到心中，潰散了陰霾籠罩的疑陣。」¹

這個人生重要的轉機發生在 386 年，從那時起奧古斯丁全心全意地成為一個基督徒，並且開始為了基督教信仰寫作。他於 388 年

1 奧古斯丁，《奧古斯丁懺悔錄》，徐玉芹譯（臺北：志文出版社，1985），第 8 卷 12 章，198。

摩尼教對奧古斯丁造成困擾，主要是摩尼教主張善惡二元永遠爭戰不息，這對已經跌入深淵的人並無幫助，因為在這種架構之下，人不必對罪惡負責任。犯罪是因為惡的權勢贏了、行善是因為善的力量贏了，人反而變成旁觀者，不須負責，人只是天使與魔鬼的戰場而已。

奧古斯丁曾一度是摩尼教徒，但是這種信仰讓他感到非常痛苦。他原本以為摩尼教可以使其從情慾的束縛中獲得釋放，但摩尼教的主張結果是人無須也無法對自己的罪負責，而且摩尼教的上帝沒有勝過魔鬼的超越力量，更無法將他從情慾的捆綁中釋放出來。他發現自己根本沒有辦法脫離人的罪，而且無法參與在善惡的決定裡面。

其次，光明與黑暗的權勢相等，上帝並不比邪惡的力量大，上帝的超越性不夠，不能幫助他解決人的困境，因為人永遠不可能到達光明絕對戰勝黑暗的境界，導致奧古斯丁所見許許多多表裡不一的虛偽現象。奧古斯丁在信摩尼教的經驗裡，受到衝擊很大，在他成為基督徒之後，他創始了一個很重要的神學傳統，就是一改摩尼教「善惡對等」的想法，視善為「實」而惡為「虛」的觀念，善大於惡，正如實比虛更為實在。若以光明和影子作比喻，奧古斯丁給惡下一個定義：缺乏善者就是惡，就好像沒有光的地方就是影子，光是實的，而影子是虛的。因此在善與惡之間，否定了惡的本質，惡不是一個真實的存在，而善卻是一個真實的存在，沒有善的地方就是惡，可見惡不是不存在，而是根本依附善而存在，因為惡是虛無的。

後來 20 世紀神學家巴特繼續發揮這樣的觀點，呈現出對光明的信心，他用「真實」與「虛無」的概念來解釋「善良」與「邪惡」的關係，由於虛無是因缺乏真實而來，邪惡也是因缺乏善良而來，

他呈現出一種堅信真實必定勝過虛無、善良必定勝過邪惡的信心。他主張即使善良是少數而面對大多數的邪惡時，也應該要有善良必定勝過邪惡、真理必定勝過謊言、真實必定勝過虛無的信心，畢竟邪不勝正，一旦光明出現，黑暗就必定消失。

面對摩尼教的挑戰，奧古斯丁強調自由意志，後來與伯拉糾爭辯時，焦點從自由意志轉到上帝恩典，留下必然犯罪而無自由意志的印象，這一個矛盾在他晚期時被同情伯拉糾派的朱利安極力多方攻擊，指出他前後不一的矛盾，以致他於 421 年寫《駁朱利安》來駁斥。³ 這場晚期的論戰讓他心力交瘁，以致他駁斥朱利安的全部寫作計畫終未能完成。奧古斯丁的基本主張是，人有自由意志，卻是活在必然犯罪的狀況，只有在上帝恩典對人的意志幫助下才有可能為善去惡，他在晚期的自我評估《重估》中也對早期的《論自由意志》做了說明與補充。

（二）反對多納徒派

1. 多納徒派的主張

多納徒派是當時教會的分離派，具有濃厚的北非本地色彩，是教會中比較嚴謹而自視頗高的一群，他們要求別人與律己皆嚴，寧可教會因追求潔淨而人數減少，不要因接納罪人而人數增加。他們對當時的教會非常不滿，爭論點在於曾經背教的神職人員所施行的聖禮是否有效。多納徒派持反對立場，甚至認為凡曾經背教的人，都必須被驅逐而離開教會，簡述如下：

(1) 在大迫害當中背教的人，必須離開教會，若是神職人員的話，

3 奧古斯丁，《駁朱利安》，石敏敏譯（北京：中國社會科學出版社，2010）。

更不能夠再擔任聖職，換句話說，教會是聖徒的團體，只要犯錯的人都必須被趕出教會。

- (2) 人若是在大迫害時期受背教的神職人員洗禮，那麼洗禮不具任何功效。
- (3) 反對政府干涉教會，主張政教分離。

多納徒派的主張表面看來相當合乎人性的自然傾向，出於一種想要自清而追求潔淨的心態，認為教會應當驅逐一切腐敗墮落的成員，然而卻潛藏著一種自以為義的驕傲心態，彷彿教會只是屬於少數菁英。

2. 奧古斯丁的回應

姑且不論神學思想對錯，單單就當時的政治背景而言，皇帝傾向反對多納徒派，因為當時的皇帝想要利用教會統治帝國，北非本地色彩濃厚的多納徒派持分離傾向的立場對其不利。就政治的角度，多納徒派被羅馬政府迫害；就神學上而言，奧古斯丁認為多納徒派的教會觀太過狹隘。奧古斯丁站在居普良的教會論傳統，面對多納徒派的衝擊下，逐漸地形成他的教會論，他對多納徒派的回應如下：

(1) 教會是大而公之教會

奧古斯丁強調教會是基督的身體，具有大公性與普世性，應該追求大而公之教會，而不應輕言分裂。奧古斯丁針對多納徒派強調，既然教會是基督的身體，所以涵蓋廣闊，包括好人和壞人，透過教會的團契來幫助會眾，盼望義人能夠愈來愈多、惡人愈來愈少。

(2) 聖禮是上帝的作為

奧古斯丁肯定聖禮的功效是由上帝所做，而不是出於人手，

是上帝的作為，而不是人的作為，但是必須在有形的教會內舉行，所有在教會內舉行的聖禮都是有效的。按照奧古斯丁的觀點，多納徒派對聖禮的觀念有一個問題：如果施行聖禮的人和聖禮果效直接相關時，那麼施行聖禮的人就介入了上帝的工作，如此一來，是不是較有威望的神職人員所施行的聖禮就比較有功效？然而一旦神職人員發生了醜聞，是不是所有的施洗就都沒有功效了？若是如此的話，注意力將從天上上帝恩典轉成地上可見恩典管道，著名教會與名牧勢必吸引信眾群集。奧古斯丁在與多納徒派的爭辯當中，正式地確立聖禮是上帝的作為，而不是人的作為。

(3) 愛比分裂更重要

在奧古斯丁和多納徒派的辯論當中，奧古斯丁強調一個原則：愛勝過一切、勝過分裂，因而反對分裂教會。奧古斯丁常常論到愛，而愛的源頭來自上帝本身，聖靈被比喻為聖父和聖子之間愛的連結。

3. 後續影響

以上奧古斯丁有關聖禮的主張，衍生出後來基督教會與天主教會兩種不同的神學觀點：

- (1) 基督教會強調聖禮看不見的一面，主張聖禮是上帝的作為，而且聖禮所使用的餅與杯等只是「聖」的表記與象徵而已。
- (2) 天主教會強調聖禮看得見的一面，主張聖禮必須在有形的大公教會內施行才有效，聖禮所使用的餅與杯等則已被聖化。

奧古斯丁有關教會的主張則成為一般教會的共識，在一千一百多年之後，於路德會最重要的《奧斯堡信條》（*Augsburg*

Confession) 仍有迴響：

教會本是聖徒和真實相信者的會眾，但在今世既有假冒為善和惡人混雜其中，我們教會就認可由惡人所施行的聖禮，這是按照基督的話：「文士和法利賽人坐在摩西的位上」及以下的話（《馬太福音》第 23 章 2 節）。聖禮與道，雖由惡人傳授，但因由基督所設立所吩咐而有效。我們教會棄絕多納徒派一類的異端，他們拒絕由惡人在教會所執行的聖職，並認惡人所執行的聖職為無益無效。（第 8 條）

可見因過於追求教會純淨而排斥他人，這與教會的大公精神並不相符，也與教會主權在於上帝手中的信念互相抵觸。

（三）反對伯拉糾派

1. 伯拉糾的生平

伯拉糾為英國愛爾蘭人，生年不詳，約去世於 418-420 年間。他十分敬虔、熱衷修道，早年從英國來到羅馬，感受到羅馬生活的腐化以及道德的敗壞，心中極度反感，轉往北非地區佈道，後來轉到巴勒斯坦。伯拉糾對西方教會的影響主要是透過其學生色勒斯丟（*Celestius*, 活躍於第 5 世紀），他承襲了伯拉糾思想而加以發揚光大，後世所謂的「伯拉糾派」主要是指此二人而言，後來 431 年以弗所會議把伯拉糾派判為異端。

2. 伯拉糾的主張

伯拉糾律已甚嚴，為人敬虔而德性高超，或許是出於此原因，他對人向善的能力有較高的估計，其重要主張如下：

(1) 上帝的恩典分成兩種

- i. 創造的恩典：上帝創造人的時候，給予人理性良知以及自由意志，人在上帝的面前有完全的意志自由。上帝造人，給人理性與良知，能夠分辨善惡，又賜人自由意志，因此人能夠自由地選擇行善或為惡，這正顯出上帝對人的恩典。
- ii. 救贖的恩典：伯拉糾認為上帝的救贖恩典，是指一種外在的幫助，是一種模範與教訓——無論《舊約》的律法或《新約》的基督都是，所以《聖經》對我們有幫助，乃是因為《聖經》提供了榜樣，也是上帝幫助我們的救贖恩典，反過來說，上帝的救贖是通過這外在的幫助。換言之，上帝的恩典並沒有左右人的意志，是外在地給予人協助，但是最重要的關鍵，決定其得救或不得救，行善或為惡，仍然取決於人的意志，上帝的恩典不過是一種外在勸服的力量，而不是一種內在的改變力量，人可以經由自由意志學習《聖經》的榜樣。

(2) 反對原罪

亞當的罪不會遺傳後世，亞當只是一個「不好的榜樣」，而基督是一個「好的榜樣」，對後世的影響也只是「外在的」。伯拉糾並未低估人犯罪的傾向，但認為罪只是根深蒂固的社會習慣，人的犯罪是社會習性所影響感染的結果，因為人人犯罪、彼此學壞，所以生活在此社會裡，就會受到罪的感染。

3. 奧古斯丁的反駁

- (1) 奧古斯丁反對摩尼教時期，曾經寫過《論自由意志》這本書，反對在摩尼教的善惡二元論之下人沒有選擇行善為惡的自

驕傲與情慾息息相關，驕傲為罪惡之源，而罪的表現主要是情慾，實際上情慾也是一種驕傲的表現，一個放縱情慾的人往往因著驕傲，所以沒有想到上帝、也不顧及別人，將別人當成享樂的工具。不過奧古斯丁對情慾的了解，比較偏向於兩性之間的情慾，導致傾向禁慾修道的想法，影響中世紀教會深遠。

奧古斯丁的老師安波羅修主張亞當犯罪把所有的人都禁錮在罪裡面，原罪藉著生殖而傳播。奧古斯丁受其師的影響贊同原罪說，主張從亞當開始，罪透過生殖繁衍而代代相傳。情慾是傳播罪惡的工具，因此罪是藉人的身體而遺傳。雖然如此，人仍然具有「上帝的形像」，只是殘缺不全。

（三）上帝的恩典

上帝的恩典是沒有代價的，就此觀點而言，人沒有意志自由，因為上帝的恩典要給誰就給誰，與人的努力沒有任何關係。人接受上帝恩典之後，意志才會從罪惡中被釋放，而恩典是完全由上帝發動的，人只是接受而已。在上帝的恩典裡才有真正的自由，恩典是驅動人向善的力量，推動人回到墮落前「能不犯罪」的光景，並繼續向終末「不會犯罪」邁進。奧古斯丁把恩典分成三種：

1. 先動的恩典（Prevenient Grace）：恩典是先行的預備動作，主要表現在上帝的揀選。
2. 合作的恩典（Cooperating Grace）：恩典與人的意志合作，主要表現在成聖，上帝的恩典與人的意志合作而使人成聖。
3. 有效的恩典（Operation of Grace）：指聖徒能夠堅忍到底，原因在於上帝恩典的繼續運作中保守相信的人不致滅亡，直到永生。

（四）預定論

由於奧古斯丁十分強調上帝的主權，他進而主張「預定論」，認為上帝所預定的恩典是人得救的源頭，而且上帝的恩典是人所無法抗拒的，上帝預定得救者必然得救，而上帝預定不得救者必不得救，又稱為「雙重預定論」。上帝的恩典要給什麼人就給什麼人，是不可以拒絕的；上帝要定什麼人什麼罪，也是人不可以拒絕的。⁴

並不是所有的神學家都贊同奧古斯丁的預定論，有人全然反對，也有人部分反對，無論如何，這是一個神學指標。如果是主張預定論者，通常會把上帝主權放大，將人的主權縮小；如果是不主張預定論者，反而會傾向把上帝主權縮小，而把人的主權放大。

四、重要著作

（一）《懺悔錄》

《懺悔錄》是 397-400 年間的作品，共有 13 卷，前 9 卷是奧古斯丁對自己一生的懺悔，以及對上帝的信仰告白，後 4 卷是有關《創世記》的神學註解。奧古斯丁於 386 年歸信，396 年擔任希波主教，397 年開始寫作《懺悔錄》，歸信十一年後寫了這本《懺悔錄》，可見他經過一段信仰的追尋之後，從信仰的眼光來回顧他的人生。英文書名為 *Confession*，除了有認罪懺悔的含意，還有信仰告白以及讚美上帝的含意，目的是為了讓大家明白他是如何成為基督徒而擔任主教，藉由告白自己的軟弱同時宣揚上帝的大能。《懺

⁴ 有關於上帝的主權以及預定論的討論，請參見奧古斯丁，《教義手冊》，第 98-104 章，《奧古斯丁選集》，湯清等譯（香港：基督教文藝出版社，1986），463-470。

主張惡不是實體，惡就是反叛上帝的旨意而缺乏上帝的良善。如此一來，善是實的，惡是虛的，只有在沒有善之處才是惡，以善來定義惡，可見他對善良勝過邪惡有十足的信心。

4. 上帝是在人記憶的最深處裡面，此觀點受到新柏拉圖主義影響，與神祕主義的發展有密切關連。奧古斯丁認為人有上帝的形像，在被造者身上有上帝的痕跡，而且他認為上帝創造了人的記憶，使人可以在記憶裡尋找上帝，人對上帝的記憶是在最深層的記憶裡面，他在禱告中說：「你怎麼會在我裡面，而我卻在我自己外面。我在我的外面一直追尋，在耀眼眩目之處找不到你，而你竟然一直都在我裡面，我卻遠離了你。」（第 10 卷 27 章）奧古斯丁曾經在「外面」，藉著追求學術、放縱情慾尋找上帝，最後卻深深地發出感慨，為什麼他在外面尋找上帝，而上帝卻在自己「裡面」？這種體驗帶有很濃厚的神祕主義色彩，因為神祕主義往往向人的內在去尋找上帝。

《懺悔錄》第 11 卷對時間有深入的解析，這是他註釋《創世記》的一部分。有人問說：「上帝在創造世界之前做什麼？」奧古斯丁回答說：「上帝在創造之前並不做什麼。」他主張時間是被創造的，所以在創造之後才有時間，創造之前並沒有時間，所以「在創造之前」這句話並沒有意義，沒有時間怎會有「那時」？

奧古斯丁多方論證，說明創造者上帝在時間之外，而被造的人才生活在時間之內。對人而言，有過去、現在與未來三種觀念，深入分析起來，過去已經消逝，而未來尚未發生，事實上真正存在的只有現在。人只有活在現在，過去已經消失，縱使前一分鐘才剛剛說過的話，已經不可能重新再來一次，而未來則是不

可知，我們無法確實知道下一分鐘即將發生的事。人被「永遠消失的過去」和「不可知的未來」緊緊地夾住，從現在出發，不斷地走向不可知的未來，同時一直被消逝的過去所吞噬。

對奧古斯丁而言，上帝是屬於永恆的，而永恆即「永遠的現在」，人卻無法跳脫過去、現在、未來的限制去談論上帝。既然上帝是永遠的現在，沒有消失的過去，也沒有不可預期的未來，這樣說來，我們所做的一切，在上帝那裡都永遠存在。如上所述，過去與未來都是一種現在，即「過去的現在」和「未來的現在」，而「現在」對人而言只是一剎那而已，人只活在「現在的現在」裡面，後有消逝的過去吞噬，前有不定的將來威脅，唯有上帝活在永恆裡面，亦即「永遠的現在」，上帝在時間之外，永不消逝，永遠確定。

（二）《論自由意志》⁵

奧古斯丁於悔改皈依後的隔年——387年開始寫作本書，經過中斷而於395年完成，屬奧古斯丁的早期著作，當時正值與摩尼教論戰時期，書中反對摩尼教善惡二元交戰不息的看法，因而反對其「人沒有自由意志」的主張，強調人的自由意志，應該對自己的行為負責，而罪惡就是出於人自由意志選擇的結果。

因為面對摩尼教的挑戰，所以這本書比較強調自由意志，後來奧古斯丁與伯拉糾爭辯時，焦點就從自由意志轉到恩典。這本書間隔了許久才完成，或許動筆之初尚未成熟，直到八年後才完成，

⁵ 奧古斯丁，《論自由意志》，《奧古斯丁選集》，181-332。此書亦收錄以下將談的《論本性與恩典》與《教義手冊》。

分過人而具有敏銳的哲學直覺。

（三）《論本性與恩典》⁷

《論本性與恩典》於 415 年完成，是奧古斯丁和伯拉糾辯論所寫的，本性是指人的本性，而恩典則是指上帝的恩典。奧古斯丁將人的本性和上帝的恩典分開處理，他以為我們若是按照人的本性，處在墮落狀況中的人必然犯罪，需要上帝的恩典，使墮落的本性得以恢復。伯拉糾則主張人的本性和上帝的恩典不能分開，上帝創造人時，已經使人的本性具有行善的能力，這就是上帝的恩典。

1. 簡介

《論本性與恩典》第 1 章說明寫作本書的原因，主要目的是澄清何為上帝的義，一開頭引用《羅馬書》第 10 章 2-4 節，說明上帝的義就是耶穌基督的恩典。之後這個主題在中世紀失落了將近一千年，直到宗教改革時路德才又恢復，強調上帝的義不是在於審判，而是在於恩典。第 2 章緊接著論到信，以信為稱義的必要條件，論述人若沒有信而可以稱義，就不需要耶穌的救恩了。第 3 章論到人受造的本性，原本是完整而良善的，但是後來為罪所敗壞。第 4 章直接道出基督的恩典是拯救的源頭。所以奧古斯丁在前 4 章已經清楚地表明他強調恩典與信的立場。

在第 9 章奧古斯丁討論了一個爭議十足的例子：「一個嬰兒若出生在一個不可能受基督之洗禮的地方，並在那裡死了，他就是因不能而沒有受重生之洗而死的人。」伯拉糾認為這個嬰孩仍有機會

⁷ 奧古斯丁，《論本性與恩典》，《奧古斯丁選集》，333-398。

得救，奧古斯丁則因為主張原罪說而認為，這個嬰孩因為未能得到洗禮，所以不能得救。這個例子雖然可能會引起爭議，但是可以看出奧古斯丁對原罪與幼洗的認真態度。

第 25 章的標題說：「上帝僅離棄那些應該被離棄的人。我們有能力去犯罪，卻沒有能力回到義路。死就是罪的刑罰，而不是犯罪的原因。」墮落之後，人處在必然犯罪的情況，而死就是犯罪的結果。此章奧古斯丁舉了很有名的病人和醫生的例子：人在墮落後，自由意志已經敗壞，使他必然犯罪，有如已經失去健康的病人，若要回復健康，就需要一位醫生，他既已經活在罪裡死了，就需要一位起死回生的主。簡而言之，生病需要醫生，犯罪需要救主。

第 33 章主張一切罪的開端就是驕傲，而且奧古斯丁提醒，大部分的驕傲不是產生於邪惡之中，反而常常是源自於良善的行為，因此人的善容易轉眼之間成為惡的源頭。

第 35 章講到上帝醫治的恩典，討論上帝在醫治拯救事上的主權，此章雖未明確地提出預定論，但已具有預定論觀點，強調上帝事先的恩典與憐憫，人的得救只不過是與成全這事的主一起完成，上帝事先臨到我們，使我們得醫治，事後臨到我們，使我們得榮耀。奧古斯丁強調上帝在拯救事上的主權，所以到後來必然主張預定論。

第 61 與 62 章討論情慾，他引用《聖經》說到情慾和聖靈相爭，但是在奧古斯丁看來，他所說的情慾特別指男女之間的情慾，他也認為這是犯罪的源頭。

在第 42 章奧古斯丁提出一個頗具爭議性的主張，他認為馬利亞可能是無罪的，但顯然地他並沒有任何經文的根據。「關於馬利亞，我不願提出罪的問題來，以免對我們的主不恭不敬；因為我們

知道，祂自己無罪（《約翰壹書》第3章5節），也把戰勝罪惡的豐盛的恩典賜給那特別蒙恩懷孕生了救主的聖母。」奧古斯丁在此講到耶穌的無罪，引用了《聖經》，接著提到馬利亞無罪這句話顯然只是他的推論，並不是出自《聖經》，他認為既然耶穌沒有罪，所以也將戰勝罪惡的恩典特別賞賜給懷過祂的馬利亞。由此可以發現中世紀盛行的聖母崇拜並不是沒有源由，連奧古斯丁即使沒有《聖經》根據，也主張馬利亞可能是沒有罪的。

第47章直接駁斥伯拉糾，指摘他竟認為憑著福音就知道如何過良善的生活、而不需倚靠恩典得著上帝的幫助。伯拉糾肯定福音對我們生活的導引有很大的幫助，但是奧古斯丁則認為福音是提供上帝的恩典，使我們從裡面改變。第50章反駁伯拉糾認為人如果願意的話，可以過一種無罪的生活。伯拉糾肯定人向善的能力，但是奧古斯丁認為這是不可能的，他引用好撒瑪利亞人的比喻說：「但目前的問題，是關於那個在路上被強盜打得半死的人，他負有重傷，失去了力量，雖願有力量從義路走下去，卻現在沒有力量回到義路來。」

第59章反駁伯拉糾，因他主張人的本性具有避免犯罪的能力，這來自於上帝的恩典，由於上帝是人本性的主宰，伯拉糾以為能夠避免犯罪乃是本性固有的能力，如此一來，等同將「上帝的恩典」和「人的本性」合而為一，認為在上帝的恩典裡面，上帝已經賜給人不犯罪的本性了。奧古斯丁引用保羅「立志為善由得我，只是行出來由不得我」的觀點加以批駁，認為人並不具備不犯罪的能力。第69章再次斥責伯拉糾以人的本性代替上帝的恩典。奧古斯丁主張人必然犯罪，與伯拉糾的觀察截然不同，比如第79章他強烈地申論人犯罪的必然性。在《論本性與恩典》這本書，可以發現奧古

（五）《教義手冊》⁹

本書於 421 年完成，是奧古斯丁最精要的教義整理與介紹，最主要是論及信、望、愛。第 3 章開始以信、望、愛解釋敬畏上帝的智慧。

1. 簡介

這本書共有 122 章，幾乎九成以上都是談信，很明顯地以信為中心，到 114 章才開始講望，說到信徒的盼望，在 117 章開始講愛。可見奧古斯丁提到愛的部分不多，卻是作為結論，按照保羅的說法，愛比信、望都大，如果有信、望卻沒有愛，仍是徒然。

在第 11 章可以看到奧古斯丁對惡的看法：「宇宙中所謂惡，無非是缺乏善而已。」第 13 章進一步申論無善就無惡，意指惡是依附在善的存在，就好像若沒有光，就沒有影子可言，同樣地惡只是附屬於善，如同陰影附屬於光明。

第 18 章主張永遠不要說謊話，一直討論到第 22 章。奧古斯丁認為，即使目的正確，也不能說謊，這在倫理學上有很多的爭論，正確的目的是否能夠使用不正確的手段呢？對的事情是不是一定不能用不對的手段來成就呢？這是一個值得深思的倫理學問題。

第 39、40 章討論基督如何從聖靈而生，奧古斯丁主張一物為另一物所生，不必然是其兒子，其論證非常有趣：「人也生有頭髮或蝨子一類的東西，但不能說頭髮或蝨子是人的兒子。……基督徒雖然是由水和聖靈生的，但不能稱為水的兒子。」奧古斯丁要辨明，基督雖然從聖靈所生，但卻不是聖靈的兒子，聖靈只是促成這件

⁹ 奧古斯丁，《教義手冊》，《奧古斯丁選集》，399-480。

事。但是這兩種「生」是不是能夠相提並論呢？或許奧古斯丁的論證有時不夠精確，但是他所議論的是正統教會的重要主張——論述聖靈在耶穌基督誕生所扮演的角色，耶穌基督並不是人的兒子，而是聖靈透過馬利亞所生，也因此耶穌基督沒有原罪。（第 41 章）

論到原罪，第 46 章主張兒童不只承受亞當和夏娃的罪，同時也承受父母的罪。緊接著第 47 章提出一個神學推論引申的問題，若是亞當以後直到親生父母之間，許許多多祖先的罪也加上來，人將累積許多祖先的罪，以致出生愈晚者情況愈壞；抑或由於上帝的慈愛，祂追討罪惡僅及於三四代（《出埃及記》第 20 章 5 節），其實奧古斯丁對這個問題也沒有明確的答案，他只誠實地承認，需要研究查考，不敢輕率認定。

第 50 章主張基督所成就的，不但除去原罪，也除去其他的罪，換句話說，這個恩典不單讓我們從原罪中得到釋放，也從一切我們所犯的罪中得到釋放。對奧古斯丁而言，上帝沒有過去與未來的限制，上帝是活在永遠的現在，所以赦免人的罪也是永遠的赦免，不只是赦免過去的罪，同時也是赦免將來的罪，過去和將來對上帝而言並沒有障礙。

第 68 章論得救像從火裡經過（《哥林多前書》第 3 章 13-15 節），奧古斯丁以價值觀來解釋，以草木禾秸蓋房子，有如基督徒喜好世俗事物，火代表的是試煉與考驗，一旦大火來臨，房子在火中燒毀，不過經歷喪失這些暫時性事物的痛苦，幸好根基仍然存留。緊接著第 69 章，奧古斯丁問到死後是否繼續有上述的火，亦即煉獄之火，他不敢確定而存疑，但是到了中世紀教會卻將煉獄明確列入教義了。

第 81 章論到無知和軟弱，無知是我們不知道所當做的，軟弱是我們不履行所知道的。人之所以犯罪，一種是因為不知道，另一種是即使知道也沒有辦法避免，可見奧古斯丁對人性了解深刻。

第 117 章開始論愛，以愛為首要，「因為當我們問某人是否良善時，我們所問的並不是他信什麼，或盼望什麼，而是他愛什麼」。第 121 章將愛作為所有誠命的總綱，換言之，所有誠命的目的都是愛。「在今生，我們是因信而愛上帝，在將來，我們是面對面愛祂。在今生，我們也是因信愛鄰舍，因為我們自己是必死的，不能知道別的必死之人的心腸。但在來生，『主要照出暗中的隱情，顯明人心的意念；那時各人要從上帝那裡得著稱讚』（《哥林多前書》第 4 章 5 節）」。其論述總歸一句，就是愛是永不止息。因為我們的信和盼望都是尚未和上帝面對面前所需的，有一天當與上帝面對面時，就不需要信了，因為那是先前的憑據；也不需要望了，因為已經經歷到所盼望的；可是仍然需要愛，因為愛是永不止息。可見信和望都是以愛作為基礎，愛使信可以活動，同時也使盼望可以活動，《加拉太書》第 5 章 6 節有最佳的說明，原意為「藉由愛來行的信」。¹⁰ 有一天我們將不需要信，也不需要盼望，但是仍然需要愛。只是在目前這個階段，我們需要信，也需要望，愛使信可以行動，也使盼望有意義。

2. 評論

從《懺悔錄》中可以讀到熾熱的信仰體驗，這是奧古斯丁曾經

¹⁰ 《聖經和合本》譯為「使人發生仁愛的信心」，並未表達出重點，英文《聖經（新標準修訂版，New Revised Standard Version）》則譯為「藉由愛而作用的信」（Faith working through love）。

深陷罪與情慾的世界裡無法自拔，直到後來悔改相信上帝，歷經掙扎之後寫出來的文字，也是奧古斯丁思想理論背後的真實體驗。相形之下，《教義手冊》就顯得非常理論，然而不可忽略在理論背後的真實體驗，奧古斯丁以「愛」為結論，正是為了提醒理論不應當脫離行動與體驗。當「知道」了一些神學知識，並不等於「做到」了與週遭的人以及環境建立新的關係，因為從知道到體驗以及實踐還有一段距離，神學探討不僅是理論性的，而且是感受性與行動性的。

奧古斯丁強調愛，愛就是行動，就是因為有愛的行動，信與望才能得以落實。

（六）《上帝之城》

《上帝之城》是於 413-426 年期間，前後長達十三年才完成的鉅著，也是奧古斯丁晚期最後一本重要著作。410 年因日耳曼人入侵而羅馬城淪陷，羅馬人怪罪這是基督教信仰造成羅馬神明不保護羅馬的結果，此書則申辯說這不是因基督教信仰所致。

《上帝之城》是最早的一本歷史哲學著作，也是最早一本對歷史做神學反省的著作，使用宏觀的角度來寫人類歷史，為哲學與政治學的經典鉅著。他主張歷史上有二條發展路線，即「上帝之城」和「地上之城」，這兩個城好像兩條人類歷史的路線。奧古斯丁認為歷史有兩條路線：一條是地上之城的歷史，是以人自己為中心的歷史，也是墮落的人類歷史；另一條上帝之城的歷史，則是以上帝為中心的歷史，也是那些被拯救的人的歷史。地上之城的歷史，始於該隱，在《創世記》該隱的故事裡有說到該隱建造一座城，因此以該隱為始而不斷擴展。上帝之城並沒有直指地上的教會，意指人若以上帝為中心就是生活在上帝之城，若是以自己為中心就是生活在地上之城。兩種路線各

有其不同的價值觀，以此說明基督宗教的歷史觀。

此書以哲學性的方式來整理上帝之城與地上之城的歷史，並無明確地把上帝之城等同為有形教會的看法，然而天主教會在中世紀傾向將上帝之城與教會等同，將上帝之城的歷史，當作天主教會的歷史，因此把教會的歷史，視為上帝之城的歷史，導致中世紀發展出龐大的教會組織與權勢，這並非奧古斯丁的原意。中世紀主張上帝之城與教會等同，而地上之城與國家等同時，上帝之城當然大於地上之城，由此便產生教會大於國家的想法，其實這原本只是一種神學性的歷史觀察。宗教改革時路德將上帝之國和地上之國二分，上帝的國度涵蓋了教會，地上的國度與政府合一，而主張屬靈的事和屬世的事也必須二分，這是對中世紀教會主張的反彈。

五、後續影響與貢獻

奧古斯丁留下龐大精深的神學思想寶藏，這不只是出於他過人的智力，而且是基於他長期沉浸於深刻的基督教信仰靈修體驗，並結合從新柏拉圖主義學到靈魂如何神祕地重返一元本真，因此他對於後世的影響不只在理性論述方面，而且在靈性經歷方面，尤其他處處帶有回歸內心的特質，影響了中世紀追求人與神聖合一的神祕主義之發展。前面提到他與母親在俄斯替亞的靈性神祕經驗成為了神祕主義的經典文獻，以下分別從教會史與思想史的角度說明奧古斯丁的影響與貢獻：

（一）奧古斯丁的影響

奧古斯丁的神學思想對於教會史造成四個長遠的影響：

1. 羅馬主教的權柄不斷地提昇

因為奧古斯丁重視有形的教會，領受恩典必須藉由有形的教會，連帶地促成教會傳統愈來愈高，而教會傳統又集中在當時教會領袖羅馬主教身上，中央集權的中世紀教會雛型在此時已漸漸地成形。

在伯拉糾爭端期間，由於眾教會時常詢問羅馬主教的意見以及請求裁決，無形中使羅馬主教的權威一再提昇，由此發展出以羅馬為中心的教會傳統，而且成為一種權威，漸漸地與《聖經》啟示立於同等的地位。這種情形又促使伯拉糾及半伯拉糾主義復活，因為伯拉糾或半伯拉糾主義比較能夠符合教會權威的制度，因為若是人或教會可以做些什麼使人得到上帝恩典的話，教會才能大大地發揮功用，參與上帝的拯救行動。奧古斯丁雖然在此爭端中獲勝，但到了中世紀教會權威高漲之後，伯拉糾或半伯拉糾主義卻再度抬頭。

當教會傳統的權柄不斷地提高時，半伯拉糾派開始興起，奧古斯丁神學卻開始沒落，人神合作說成為主流，主張人和上帝一起合作成就拯救，上帝給予人恩典，而人也要一起配合才能完成拯救。一旦教會傳統的權柄不斷地提高，教會當局就逐漸地參與在拯救裡面，人神合作說剛好提供了理論根據，提高人在拯救裡的角色，發展到中世紀時教會就積極介入拯救行動，中世紀末期宗教改革的導火線——贖罪券，就是教會介入拯救人們的最高峰，成為宗教改革的起因。

2. 對罪的認識

奧古斯丁認為罪的主要原因是驕傲，而情慾是一種驕傲的表現，因此罪特別與情慾有關，加上情慾又是繁衍子孫、傳播原罪的誘因，且他本人曾經沉溺於情慾，因而加深了對情慾的排斥。基於

「原罪」的觀點，奧古斯丁對於情慾的禍患大加譴責，後來發展成天主教會的神父修女獨身制度。中世紀教會因奧古斯丁對情慾的看法，修道院大為風行，而神職人員必須守獨身也成為傳統，守貞克服己身是必要的美德與誓願，一直到宗教改革時路德才加以質疑並打破成規。

奧古斯丁對罪的看法，影響到整個中世紀，一直到宗教改革路德才把「不信」視為最大的罪，人如果信，就得蒙赦罪，如果不信，就是活在罪中，其中自然也包括情慾的罪。路德以不信將罪擴大解釋，認為罪是以人為中心來反抗上帝，可見宗教改革真的是基督宗教思想史的一大轉折。

3. 「成義成聖」

奧古斯丁對稱義的了解，比較傾向因信成義、因信成聖、因信提昇，仍然有強烈的「成義」色彩。事實上，「成義」和「成聖」的觀念相似，奧古斯丁強調上帝恩典進入人心，人就開始改變，逐漸地成為義人，亦即逐漸地成聖。這些觀念影響中世紀教會十分深遠，導致中世紀教會的聖人特別多，聖人神蹟傳奇四處流傳。後來路德則提出不一樣的想法，認為「稱義」不是人「成義」，而是上帝稱罪人為義人，主詞是上帝而不是人本身。

上述奧古斯丁觀點的影響進入了中世紀，「成義成聖」成為追求的目標，加上半伯拉糾主義的興起，認為上帝的恩典和人的信心合作，注意焦點自然放在人的改變，所以中世紀有很多聖人，而其他人又因羨慕聖人而追求成聖。追求成聖過頭會發生問題，福音的核心逐漸被扭曲，善行取代了信心，所以後來有宗教改革的努力。宗教改革中，路德認為「成聖」應該放在「稱義」之後，在上帝稱

人為義之後，再來談人的改變成聖。路德以為，人原本就是罪人，一輩子根本不可能真正「成聖」，只有在上帝稱我們這樣的罪人為義人之後，在感謝上帝將罪人收納成為祂的兒女當中，人們才能慢慢地改變，因此「上帝恩典」才是拯救的焦點。

4. 與伯拉糾派論戰的後續發展

(1) 半伯拉糾派的興起

伯拉糾派主張，人以上帝所賜的自由意志，可以完全自由決定要行善或為惡。奧古斯丁則認為，人已經敗壞到極點，只有通過上帝的恩典幫助，人才得以成為義人。介於二者之間的稱為「半伯拉糾派」或「半奧古斯丁派」，主張「人神合作說」，拯救是基於人與上帝的共同參與。在兩方對立僵持不下的局面裡，往往折衷立場有其發展空間，於是半伯拉糾派逐漸地興起，主張人在墮落之後意志軟弱，需要恩典的幫助，當人的意志轉向上帝，而上帝的恩典施予人時，上帝恩典與人的意志合作，共同成就拯救，二者缺一不可。不過人畢竟有權決定接受或拒絕恩典，因此半伯拉糾派可說是介於奧古斯丁和伯拉糾之間的學派。

(2) 半伯拉糾派的影響

- i. 半伯拉糾派反對預定論，尤其反對「人不能抗拒上帝恩典」的主張。奧古斯丁主張預定論，而且是雙重預定，主張上帝預定某些人得救，預定某些人失落，將上帝主權講得很高，人只要信就可以了。那些預定得救的人拒絕上帝的恩典是不可能的，而且一旦相信以後，凡是預定得救者，絕對不會再有偏差，上帝必然永遠看顧。而半伯拉糾派則重

視人的行為，強調人的主權，勢必反對預定論，連帶地也反對人在上帝的預定裡永不失落，認為一個人信主之後仍有可能會再犯罪走偏。

- ii. 受半伯拉糾派影響的「人神合作說」漸漸地成為中世紀天主教會的看法，主張人的得救是由於人的意志轉向上帝以及上帝的恩典施予人的共同結果，得救是人和上帝都必須一起參與。雖然中世紀的天主教會受半伯拉糾派影響，卻仍以奧古斯丁神學為主流思想。

(3) 初代教會的抉擇

為了解決半伯拉糾與奧古斯丁的神學爭論，教會召開了迦太基會議（418年）與俄蘭治會議（529年）。迦太基會議上，教會否定伯拉糾主張，重申原罪的教義，譴責那些反對給幼兒施洗者，而於俄蘭治會議，教會則反對半伯拉糾派所主張人有權決定接受或拒絕恩典的看法，贊同奧古斯丁的恩典觀，只是對其預定論有些保留：

- i. 肯定奧古斯丁對恩典的了解，定罪半伯拉糾派的觀點。
- ii. 主張行善是出於上帝的恩典，行惡必須自己負責，因而注重善行。
- iii. 反對奧古斯丁的第二重預定，即預定某些人必然墮落而被上帝定罪。

不過俄蘭治會議卻仍保留人與上帝恩典合作行善之必要，為「人神合作說」留下發展空間，對於中世紀教會注重善行的影響尤其深遠。加上中世紀教會採用奧古斯丁肯定聖禮必須在有形的教會內舉行的主張，既然上帝恩典是在洗禮中領受，而洗禮只有在教會裡才有效，於是教會漸漸參與了上帝的恩

典。由於在實踐上教會往往只能做到要求外表行為，於是追求好行為的「功德」思想不斷地發展，到了中世紀末期反而使得教會逐漸忽略了「信」的部分。

(4) 自力宗教或他力宗教

奧古斯丁與伯拉糾派的論戰，徹底地排除了以自力宗教詮釋基督教信仰的可能，主張人得救的終極原因在於上帝的恩典，確認基督教信仰為他力宗教。然而，奧古斯丁同時認為上帝的恩典藉由在教會裡的聖禮而得以領受，於是有形教會逐漸地參與了原本出於上帝的拯救恩典，似乎為自力宗教又留下一些空間。問題在於拯救過程當中人究竟扮演被動角色或仍必須主動參與？這個問題繼續在中世紀發酵，直到宗教改革時造成基督教會與天主教會的分途發展。

(二) 奧古斯丁的貢獻

奧古斯丁的神學思想在西方思想史上留下了以下的貢獻：

1. 面對善惡二元的主張

曾經深陷摩尼教善惡二元泥沼的奧古斯丁，經歷到善良不一定勝過邪惡的苦惱，後來走出了困境，雖然不否定惡的存在，卻認定惡的本質不過是缺乏善的狀況，主張以善來定義惡，這也是把惡界定為「虛無」的思考方式，徹底地從根本上否定了惡勝過善的可能，為基督宗教思想對善惡的討論定下基調。

2. 面對人的善性或罪性問題

奧古斯丁觀察入微地指出人的罪性，他看到人有自由意志，也同時看到行使自由意志的結果卻一面倒地傾向邪惡，以致處在「不

能不犯罪」的窘境，甚至從「偷梨事件」的反省看到人為了犯罪而犯罪的深層心理，這也是人從內心深處想要違反神聖旨意的微妙心理。進一步地，奧古斯丁在詮釋《創世記》所載大水被限定在海裡的篇幅，深知慾海波濤洶湧有如真實的海洋一般，必須受神聖旨意限制，才有陸地以及生命的出現。¹¹

奧古斯丁認為罪的主要起因是「驕傲」，而驕傲是人的自我中心表現。情慾就是一種驕傲的表現，自我中心者藉著情慾伸張自我。他又主張原罪而以情慾為繁衍子孫傳播原罪的工具，促成了後來神職人員以守貞克服己身為必要的美德與誓願之看法，直到宗教改革時路德才加以質疑、打破。

3. 面對人類歷史的發展

奧古斯丁主張兩條歷史路線的「兩城說」：一方是以自己為中心的地上之城，另一方則以上帝為中心的上帝之城。這樣的觀點在複雜的歷史現象當中洞悉其發展本質，成為從事歷史哲學思考的第一人，影響後世深遠。而且奧古斯丁把歷史的發展與人心的傾向交織在一起，與兩城說對應的是人心對仁愛或淫慾的理解：

我說的仁愛（charity）是指心裡的這樣一種情愛，它的目的是為神本身而愛神，並在順服神中愛自己和鄰人；我說的淫慾（lust）則是這樣一種情愛，它的目的是愛自己，愛鄰人，愛其他有形之事，卻根本不指向神。同樣，沒有克服的淫慾對人自己的靈魂和身體所造成的敗壞就稱為惡（vice）；它對別人造成的傷害就稱為罪（crime）。一切罪惡都可以分

11 奧古斯丁，《奧古斯丁懺悔錄》，第13卷17章，366-367。

為這兩類。但其中惡在先，當它們使靈魂筋疲力竭，淪落為某種貧困的時候，就很容易滑入到罪之中，為它的惡消除障礙，或者為其尋找幫凶。同樣，仁愛為人自己的益處所為的就是謹慎（prudence）；為別人的益處所為的則是仁慈（benevolence）。這裡謹慎在先，因為沒有人能就自己所沒有的東西給別人帶來益處。淫慾的轄制在何種程度上被推翻，仁愛就在何種程度上得以建立。¹²

總之，仁愛以愛創造者為愛一切被造者之源頭，淫慾則只愛被造者而不愛創造者，二者互相排斥而絕不相容；淫慾帶來傷己之惡與傷人之罪，惡在罪先，亦即傷己在傷人之先；仁愛帶來對自己有益的謹慎與對別人有益的仁慈，謹慎在仁慈之先，亦即益己在益人之先。根據仁愛可以建構一種歷史路線，而根據淫慾亦可建立另外一種歷史路線。

從奧古斯丁對仁愛的堅持可見其理想主義風格，然而他並非寓居象牙塔內脫離人世的理想家。從他對淫慾的深入批判可見其務實特色，這一點被近代美國神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）評為第一位偉大的現實主義者，認為其鉅著《上帝之城》洞察人類歷史上強大的以自我中心為主軸的發展路線。¹³ 整體而言，回顧奧古斯丁與多納徒派的爭論中，他確認教會的聖潔理想以及現實當中的聖俗雜處，這種務實而不失理想的觀點，可稱為「務實的理想主義者」。

12 奧古斯丁，《論靈魂及其起源》，石敏敏譯（北京：中國社會科學出版社，2004），101-102。此書收錄有《論基督教教義》、《論靈魂及其起源》兩本書。

13 Reinhold Niebuhr, "Augustine's Political Realism," in *Christian Realism and Political Problems* (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1953), 119.

的右手扶持我」（《詩篇》第 18 章 35 節），他是獨一的祢與芸芸眾生之間的中保，他使用許多方式以及許多試煉支持我，使我「或者可以得著基督耶穌所以得著我的」（《腓立比書》第 3 章 12 節），並使我擺脫舊時的誘惑，全心奉獻給上帝純一的旨意，而且全然「忘記背後」（《腓立比書》第 3 章 13 節）。我熱切期盼的是永恆的目標，而非「即將而來」且亦必「即將而逝」的一切。我一心一意地追求此目標，決不分心，「向著標竿直跑，要得著上帝在基督耶穌裡從上面召我來得的獎賞」（《腓立比書》第 3 章 14 節）。那時我將聽到祢的稱讚，得以「瞻仰祢的榮美」（《詩篇》第 27 章 4 節），處於永遠的現在，不再有未來，也不再有過去。

然而現在，「我的年歲為嘆息所曠廢」（《詩篇》第 31 章 10 節）。我主，祢是我唯一的安慰。我父，祢是永恆，而我卻被未來與過去分割，時間的流程對我而言神祕難解。我的思想，我靈魂最親密的生命，被撕扯地支離破碎，陷溺在變動的浩劫當中，直到我被潔淨，被祢的愛火融化而與祢合而為一。¹⁸

一方面，奧古斯丁大量引述《聖經》有如在做感性的禱告默想；另一方面，他論述現在被未來與過去切割的短暫，而追尋沒有過去與未來之「永遠的現在」，有如在做理性的哲學論述。

六、小結

奧古斯丁因為全心全力生活於第 4、5 世紀多文化環境下的北

¹⁸ Augustine, *Confessions*, trans. by R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin Books, 1961), 11.29, 278-279.

非，以致於他的思想與見證對於歷世歷代的人們有歷久彌新的啟發。只有真正出於時代處境的神學，才能夠具有超越時代處境的價值，而奧古斯丁徹底地表現了他的時代性，所以他的神學思想具有永遠性。其所思、所想與所做的一切，使我們增加對上帝與對人的認識，並且看到永遠的價值，被歷世歷代不同地方的人肯定。

奧古斯丁的信仰，不只使其對上帝謙卑，更使其對人謙卑，宗教改革者加爾文在《基督教要義》引述他的話說：「當我們稱聖徒們的德性是完全時，這完全的本身包含著他們對自己的不完全有真實的認識與謙卑的告白。」¹⁹ 聖徒們能夠對人有說服力，讓人覺得他們的完全，正是因為他們對於自己的缺點比別人有更深刻的自知之明。偉大的人不是驕傲自負的人，而是謙虛自持的人。

19 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster, 1960), 3.17.15, 820: “‘When we,’ he (Augustine) says, ‘call the virtue of the saints perfect, to this very perfection also belongs the recognition of imperfection, both in truth and in humility.’” 引自：Augustine, *Against Two Epistles of the Pelagians* 3.7.19, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, V, 411: “From this it results that the virtue which is now in the righteous man is named perfect up to this point, that to its perfection belong both the true knowledge and humble confession of even imperfection itself.”

總 結

初代教會基督宗教思想史始於使徒教父承襲使徒精神，經過第一代神學家、護教士為基督宗教而辯，形成比較有條理的神學思想論述，其中包括了兩個面向，一個是嘗試連接基督教信仰與希臘文化，另一個則是批判希臘文化以凸顯基督教信仰的優越，不論是連接或批判，都反映了希伯來文化背景的基督教信仰與希臘文化開始對話。

在初代教會時期，正典的形成提供了神學思想規範，而且也在論戰中開始釐清何為不屬於基督教信仰的異端，進而凝聚成基督教信仰核心的共識。其中最重要的是制訂《尼西亞信經》作為基督教信仰的印記，以三一論確定基督宗教的神觀，而後逐漸地延伸到對耶穌基督的人性與神性的認識，又藉由 451 年《迦克敦信經》對於爭論設定範圍，並且對聖靈神性與位格達成確認。

初期神學家起先是以希臘文著述，逐漸地開始有以拉丁文著述的神學家。東西分途發展後，東方教會神學家由加帕多家三教父領頭，而西方教會則聚焦於集大成的奧古斯丁。以下對於初代教會時期的基督宗教思想從生活、拯救與教會三個角度做一個初步的總結。

一、神學是一種生活方式

初代教會時期的神學家絕大多數都呈現神學是一種生活方式的看法。由於希臘哲學與基督教信仰對於理論與實踐緊密關連看法相似，早期的基督宗教神學家，尤其是第 2 世紀的護教士游斯丁，把

丁神學家特土良主張悔改就是對上帝的「補贖」，而耶穌基督的死則為犧牲獻祭，開啟了從法庭式觀點展開對代贖的理解。奧古斯丁在與伯拉糾論戰中確認人的罪來自根深蒂固的遺傳，恩典則是改變人的內在力量，可以使人得以成為義而「稱義」，西方教會傳統因而把拯救論重點放在「稱義」，問題僅僅在於對「稱義」究竟如何詮釋，這個部分仍有張力未能化解，成為未來宗教改革時期拯救論之爭的伏筆。

初代教會的神學思想是源自希伯來文化的信仰虔誠，加入了希臘文化的哲學思辨色彩。這一個特色繼續保留在東方教會傳統裡，強調基督的拯救在於人的愈來愈像上帝之「神性化」；而西方教會則在受到重視法律思考的拉丁文化影響，運用法庭式思考方式強調「補贖」的完成為拯救的要素——代贖，而耶穌基督的死為代替性（substitution）的犧牲獻祭。東方教會傳統重視「神性化」，強調人的改變；而西方教會傳統重視「代贖」，則強調上帝的作為。東方教會傳統比較容易發展出豐富的靈修操練傳承；而西方教會傳統則在神學思維的條理性與邏輯性方面比較突出。

三、初期神學家看「教會」

從初期神學家如何看「教會」，可以發現這是一個從理想到務實的過程。初代教會信徒相信「教會」是「新的子民」，成為上帝在世上的僕人與代表，這意味著教會代表上帝。伊格那丟說：「凡主教臨在之處，會眾也都要到齊，一如耶穌基督所在，即是大公會所在。」（《伊格那丟達士每拿人書》第8章）可見他主張教會所在之處即耶穌基督所在之處。

愛任紐以另外一種方式強調教會與耶穌基督的關連在於「使徒

再從參加教會的信徒之社會背景來看，原先圍繞在耶穌基督身邊的許多是窮人，從福音書可以看到耶穌基督的教導中反映出對窮人有特別的關懷，並且經常提醒財富對人的誘惑，原始基督宗教甚至「凡物公用」。⁶最早的基督教會成員來自社會各階層，有如打破羅馬階級社會的運動，其中有許多來自基層而經濟困乏者。初代教會也承襲關懷窮人的傳統，在教導上常常提到濟貧的重要以及財富的試探，然而也有神學家如亞歷山太的革利免以寓意的方式解釋《新約》對於財富的觀點，雖然擴大了對於試探的理解，但也淡化了解脫財富束縛的呼聲。

初代教會時期的基督宗教思想史在三一論、基督論與聖靈論方面奠定了神學思想的基礎，面對以希臘文化為主逐漸地轉成拉丁文化崛起的大環境，分為重視拉丁文化的西方教會傳統與傳承希臘文化的東方教會傳統。基於拉丁文化與希臘文化的不同特質，東西方教會傳統除了「與子說」之爭外，在拯救論方面的看法也逐漸地分途發展，終於發展成各有擅場的兩大神學傳統，而且在西方教會傳統中究竟是「人成為義」或者「被稱為義」的張力並未化解，走過中世紀時期後在宗教改革時期仍為神學關注的焦點。

在思想與生活的關連方面，大體上初代教會神學家都主張神學不只是一種思想理論，而且是一種注重經典的生活方式，即使在基督宗教成為羅馬帝國的國教後，教會高層難免與權貴結合或者受到時局影響，卻仍有一股強勁的力量——追求信仰與生活合一的修道運動。當論及信仰與生活的結合時，信仰群體——教會扮演非常

6 《使徒行傳》第2章44-45節：「信的人都在一處，凡物公用，並且賣了田產、家業，照各人所需用的分給各人。」

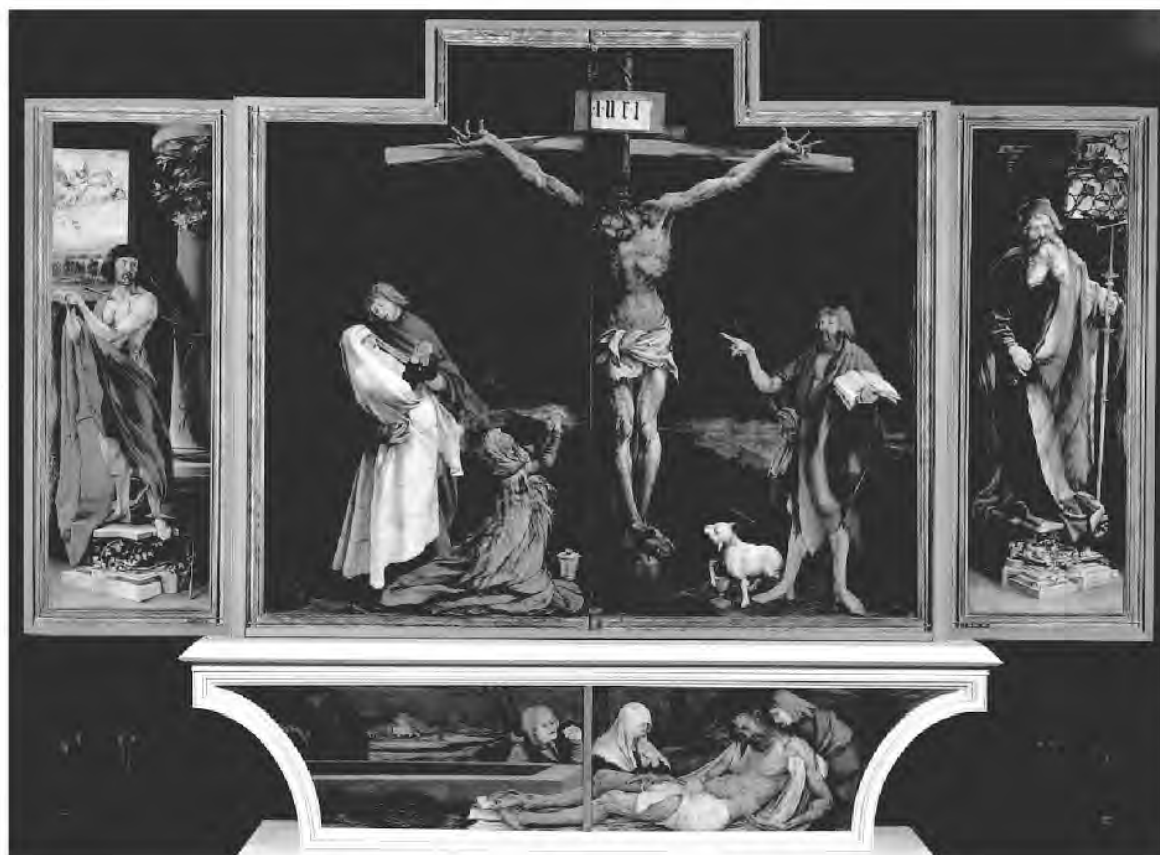


圖4：這是德國文藝復興時期的畫家格林內瓦德（Matthias Grünewald）之作品，名為艾森漢姆祭壇（Isenheimer Altar）畫，繪於1512-1516年。這作品共有三層畫作，此為第一層。畫中央右側的施洗約翰一手持著《舊約》，一手指著十字架上的耶穌基督說：「看哪，這是上帝的羔羊！」（《約翰福音》第1章36節）左側則為哀傷欲絕的耶穌母親馬利亞以及門徒，呈現了耶穌基督來到世界上的使命，乃承擔世人的罪過被釘在十字架上而成為犧牲獻祭的羔羊。此畫現收藏於法國東部亞爾薩斯（Alsace）省科爾瑪（Colmar）古城的恩特林登美術館（Unterlinden Museum）。

第二部分

中世紀教會時期（590-1517）：
拉丁文化的盛世

導 言

一般所說的「中世紀」常指歐洲的一段歷史時期，始於 476 年西羅馬帝國被日耳曼人滅亡，至東羅馬帝國於 1453 年被土耳其人滅亡為止，而基督宗教思想史的「中世紀教會時期」則始於 590 年大貴格利擔任教宗，至 1517 年路德貼出《九十五條論綱》引發宗教改革為止。

西羅馬帝國滅亡後，西歐陷入地方割據狀態，法蘭克王國卡洛林王朝的查理曼大帝於 768 年稱王，極力擴充領土，800 年由教宗利奧三世加冕於羅馬而成為皇帝。查理曼大帝帶動卡洛林文藝復興（Carolingian Renaissance），從第 8 世紀晚期延伸到第 9 世紀，全力推動教育、文化與技藝的復興運動，蒐集整理修道院的古代文獻，又推動以拉丁文傳授「七藝」，使得拉丁文成為主要文字，整合了基督宗教與中世紀西歐文化，形成中世紀學術研究的傳承。

而後法蘭克王國分裂為東西兩部，962 年東法蘭克國王奧托一世（Otto I, 912-973）在羅馬由教宗若望十二世（John XII, 937-964）加冕稱帝，成為羅馬的監護人、皇帝和羅馬天主教諸國的最高統治者，最後發展成神聖羅馬帝國。這段從西羅馬帝國滅亡到神聖羅馬帝國興起的時間，有如歐洲的「再基督宗教化」。

一、中世紀的轉折

590 年大貴格利以羅馬主教之尊奠定教宗的權柄，成為教會最

餐，即是再一次獻上耶穌基督的身體，甚至比照《舊約》大祭司一年獻祭一次的規定，每年舉行一次聖餐。

大貴格利又主張「煉獄說」，以及教會具有功德銀行的功能，因而使得教會得到參與上帝拯救行動的角色，也為中世紀的贖罪券留下伏筆。這是因為中世紀教會認為人在接受福音之後，「死罪」已獲赦免，不過「微罪」仍未得赦免，因此人的一生積聚許多微罪，死後需受煉獄之火才能潔淨靈魂而朝覲上帝。如果想要減免煉獄之苦，可到教會購買贖罪券，因為教會擁有歷世歷代聖徒所累積的功德，不僅使聖徒進入天堂，同時遺留許多功德在教會裡，購買贖罪券可換取減免煉獄之苦的功德。

二、西方教會特色

日耳曼人雖然毀滅了西羅馬帝國，但是中世紀西方教會在日耳曼人入侵的混亂當中，保存了基督宗教文化，並使日耳曼人基督宗教化而承繼西方文明，其中修道院的貢獻頗大。中世紀西方世界承襲了羅馬的拉丁文化，也抵抗了伊斯蘭教的入侵，使得整個西歐千年之久大體上領土完整。²

（一）政教之爭

從大貴格利開始，西方教會以羅馬教宗為中心，形成了龐大的宗教體系，奧古斯丁的「上帝之城」理念被等同為羅馬天主教會，羅馬教會被視為永恆的上帝之城，以致於很多時候教權凌越在政權

² 例外的是摩爾人於第8世紀占領西班牙地區，建立了信奉伊斯蘭教的國家，不過於15世紀末被迫離開。

之上。教會與政府之間彼此競爭，也就是教宗與皇帝相競領導權，有時教宗權力超過皇帝，而皇帝亦不甘示弱。神聖羅馬帝國皇帝亨利四世（Heinrich IV, 1050-1106）為了任命主教的權力與教宗貴格利七世（Gregorius VII, c. 1020-1085）發生衝突，結果教宗於 1076 年 2 月 22 日把皇帝革除教籍，此舉直接危及皇帝的政權。隔年一月皇帝於寒冬越過阿爾卑斯山前往義大利，卑躬屈膝在冰天雪地下三天三夜表達懺悔而獲得教宗寬赦，然而後來雙方緊張形勢再起，教宗二度把皇帝革除教籍卻未能發揮影響力，皇帝則於 1080 年另外選出一位教宗與之對抗，而且於 1081 年帶兵進攻義大利，教宗貴格利七世因之流亡以終。

中世紀末期，皇帝與教宗的競爭日趨激烈，再加上具有皇帝推選權的選帝候互相競爭，成為三邊權力競相角逐的局勢。正因為三者之間的微妙競逐關係造成一些權力真空地帶，加上新興國家的崛起，改變了中世紀以降的政治與宗教生態，於是宗教改革得到發展空間。

（二）修會運動盛行

今日天主教中許多知名的修會，都是在中世紀逐漸形成的。修會運動始源於第 4 世紀在埃及曠野修道的安東尼，同時期的帕科謬建立第一所修道院。出生接近於 476 年西羅馬帝國滅亡的本篤（St. Benedict of Nursia, c. 480-c. 550）在義大利從事修道院的改革，由於他擅長組織又有深刻的信仰體驗，把信仰操練融入修道院制度，建立了各種院規與制度而組成本篤會，影響後世的修道院發展十分長遠。本篤制定了許多團體修道的會規（即「聖本篤會規」，The Rule of St. Benedict），建立了團體修道生活的規範，例如：一個人要擔任多少工作、一天應當說多少話、何時唱歌、何時禮拜……

等等，舉凡起居作息的細節都有規定，十分嚴謹。本篤將基督教信仰以團體方式具體呈現，隨後中世紀西歐興起了許多修道院，但在修道風氣大為盛行之後，又漸漸地開始腐化。

11世紀末樂伯（St. Robert of Molesme, c. 1027-1111）根據「聖本篤會規」創辦熙篤會（Cistercians），意在改革本篤會，提倡更寧靜獨處的儉樸團體的修道生活。12世紀又有修士起而改革，如亞西西的方濟（St. Francis of Assisi, 1181/1182-1226）開創方濟會，而道明（St. Dominic of Caleruega, 1170-1221）開創道明會，二者的會士均屬托鉢僧（friars），即沒有固定財產而四處化緣的修士。方濟會和道明會安貧苦修、重視學問，都孕育出重要的神學家和神祕主義者，其影響力一直持續到今日。但是兩個修會在神學思想上的主張和靈修型態相當不同，可以說是中世紀對峙的兩大修道團體。

（三）神祕主義流傳

中世紀普遍流行的人生觀帶有濃厚的出世傾向，相對於經院哲學的理性推理與邏輯思考，神祕主義的直觀體驗與意識覺醒更能滿足出世的追尋，因此神祕主義在中世紀十分盛行。東方教會一向以眾多神祕主義者著稱，西方教會亦產生不少著名的神祕主義者，可見神祕修行的傳統並非東方教會所獨有。此外，在中世紀尊崇聖人的社會背景下，許多神祕主義者被視為聖人，這種風氣牽動了神祕主義的潮流。許多中世紀神祕主義者在靈修神學方面大放異彩，是研究靈修神學的寶藏。

（四）十字軍東征

在 1092-1291 年之間，主要由西歐的基督宗教國家為了由穆斯林手中奪回聖地，曾組織了大規模的十字軍東征。十字軍東征歷時久遠，動員廣大，勞民傷財而無甚成果，反而與伊斯蘭世界結下血海深仇。但是十字軍東征亦促使基督宗教與伊斯蘭世界產生交流，許多重要的物質與非物質文化輸入歐洲，其中包括希臘哲學經典，使得亞里斯多德著作重現於世，促成經院哲學的發展。

三、奧古斯丁影響下的神學思想

中世紀是一個非常注重思想與觀念的世代，也是理想主義的世代，人們除了物質現實與個人利益之外，仍有許多對具有長久價值的理想之嚮往。由於受到奧古斯丁影響很深，中世紀神學思想追求以永恆為貴，確信創造者的永恆超越於被造者的時空之上，為居於變動時空之下的被造者所當期盼。永恆的上帝是完全的善、是萬物之源，也是真正的幸福所繫。走在朝聖之旅的路上，如奧古斯丁知性與感性交織的神學所啟發，理性與靈性都可展開對於永恆的追尋，於是思想就是禱告，禱告就是思想。在奧古斯丁影響下的中世紀神學思想特色簡述如下：

（一）人性陰暗面

奧古斯丁認為邪惡為善良之偏離，一方面避免善惡二元論，另一方面肯定人性陰暗面的存在。中世紀神學家對於罪的理解仍在奧古斯丁影響下，經院哲學大師多瑪斯（或稱阿奎那，Thomas Aquinas, c. 1225-1274），在《神學大全》（或譯《神學總論》），

Summa Theologica) 中從缺陷的角度詮釋罪惡說：「人性行為之所以惡，是由於不足尺寸。東西的尺寸是根據一種標準，不合標準就是不足尺寸。」³

(二) 愛的成全

希臘思想帶有強調「愛自己」的特質，加上靈肉二元論的思考方式，主張靈性比肉體更有價值，且肯定人總是追求幸福，而靈性上最大的美德意味著最大的幸福，人必定會追求最大的幸福，亦即追求靈性上最大的美德。奧古斯丁曾受新柏拉圖主義的影響很深，承襲了希臘思想當中追求最大幸福的觀點，只是加以轉化，把最大幸福從「人的美德」轉移到「愛上帝」，主張愛上帝就是最高層次的愛自己，他繼續推論說：「所以，凡知道如何愛自己的人必然愛上帝，若是人不愛上帝，儘管仍然愛自己——這是天生如此，只能合理地說這人恨自己，因為他違反自己的利益，揮之不去地與自己為敵。」⁴

《教義手冊》以愛為首要，「因為當我們問某人是否良善時，我們所問的並不是他信什麼，或盼望什麼，而是他愛什麼」。⁵ 信與望都是尚未和上帝面對面之前所需的，有一天當與上帝面對面時，就不需要信了，因為那是先前的憑據；也不需要望了，因為已經經歷到所盼望的；可是仍然需要愛，因為愛是永不止息。承襲奧古斯丁的中世紀經院哲學的主張可以簡化成「愛形成信」(faith

3 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，第二集，第一部，第七十一題，第六節，第五冊，周克勤等譯（臺南：碧岳學社，2008），241。

4 Augustine, *The Trinity*, 384.

5 奧古斯丁，《教義手冊》，《奧古斯丁選集》，477。

formed by love))，⁶「信」是藉由「愛」的實踐形塑而成，因此中世紀許多聖人如聖方濟以愛德聞名。

(三) 神祕主義

中世紀神祕主義受到奧古斯丁的影響很大，主要特色是轉向內心世界追求進入從上帝來的安息，如《懺悔錄》開篇他對造物主讚嘆說：「想到祢就讓人深深地被激動，使他除了讚美祢以外無法滿足，更何況我們是為了祢而被造的，除了在祢裡面以外，我們的心無法真正安息。」⁷奧古斯丁的心靈只有棲息在創造者上帝那邊才能找到安息，一旦偏離了那安息的源頭，無論在被造者當中找到何等的美妙也不過帶來痛苦，這樣的神學思想影響了許多中世紀的修道者，窮盡內心世界追尋神聖的蹤跡。中世紀的修道院林立，許多與神祕主義有關的靈修大師往往出於修道團體，而且受到奧古斯丁神學思想的影響。

四、經院哲學

中世紀由於教會與國家相互競爭，產生了許多爭論，在皇帝和教宗雙方都很強勢的情形下，許多學者提出理論參與論辯，教會則必須針對這些議題提出看法，並且為之辯護。當教會的地位上升到與國家平起平坐時，教會更是要全面性地面對許多問題，發展系統

⁶ Carter Lindberg, *Love: A Brief History through Western Christianity* (Oxford: Blackwell, 2008), 103-117.

⁷ Augustine, *Confessions*, 21: "The thought of you stirs him so deeply that he cannot be content unless he praises you, because you made us for yourself and our hearts find no peace until they rest in you."

完整的學術理論，以與國家抗衡。在這樣論辯的過程中，逐漸形成經院哲學，因此經院哲學盛行時，正是教會影響力最大的時候。

經院哲學為盛行於 11 至 14 世紀的龐大神哲學體系，注重演繹推論，邏輯非常嚴密，是一種基督宗教哲學，或稱為「煩瑣哲學」，因其走入極端者，甚至討論諸如針尖上可供多少天使站立的細瑣問題。天主教會則以典雅的「士林哲學」稱之，而比較恰當的名稱應該是「經院哲學」。「經院哲學」之名稱是因為「修道院」而來，中世紀唯一的學校就是存放《聖經》的修道院，因此修道院傳授《聖經》並且發展學術，形成極其獨特的學派傳承。

經院（學校，School）的希臘語源與「閒暇」有關，轉意為一群有閒暇的人聚集討論，就是因為這群閒人聚集討論，才有可能形成學校、發展學術。經院內的學者則稱為 Schoolman，經院哲學發展之後，此字專指經院哲學家。經院哲學的興起影響中世紀神學很深，按照經院哲學的觀點，哲學與神學的分際並不明顯，從事哲學工作就是信仰的投入與表現，也就是從事神學研究，可見中世紀神學受經驗哲學影響深遠。

中世紀的重要思想家首先為波伊丟斯，是初代教會時期進入中世紀教會時期的轉接人物，安瑟倫為經院哲學之父，經院哲學的發展高峰則集大成於經院哲學大師多瑪斯。經院哲學的發展建立在奧古斯丁的信念，如他在《論真宗教》中所說：「真正的宗教便是真正的哲學，而真正的哲學便是真正的宗教。」⁸ 因此經院哲學即是經院神學。

8 轉引自唐逸，《理性與信仰：西方中世紀哲學思想》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），66。

（一）特色

經院哲學通常構築極其龐大的哲學體系，注重演繹推論與邏輯思考，以下分成二方面觀察：

1. 重視理性推理

基本上經院哲學所使用的方法是理性的，認為「人的理性」可以通往「上帝的啟示」，所以哲學可以通往神學。這種關係最好以上下關係來說明，上帝的啟示居於上層，而啟示的下層結構就是理性，神學的下層結構就是哲學，經院哲學以這種方式統一「理性和啟示」以及「哲學和神學」的關係，因此以理性推理的方式來證明或解釋基督宗教教義。

中世紀一句很有名的話：「哲學為神學的婢女。」說明了以理性出發的哲學乃是為了服事神學。不過，經院哲學的主張恰好與人文主義者和宗教改革者相對立，一方面人文主義者不可能接受哲學服事神學的觀點，認為這是以對上帝的信仰來扭曲人的理性；另一方面宗教改革者認為神學也不需要哲學來服事，路德強烈批判理性在拯救事上扮演任何角色的嘗試，認為人不可能靠著理性來到上帝的面前。

2. 希臘哲學影響

原本東方教會受柏拉圖哲學以及新柏拉圖主義的影響較深，而西方教會幾乎與希臘文化逐漸地絕緣。13世紀十字軍東征帶回許多希臘哲學原典，包括亞里斯多德著作，激起西方教會對亞里斯多德的研究興趣，亞里斯多德哲學因而成為影響經院哲學的最主要思想，在其影響下知識論的唯實論十分普及，以致帶動經院哲學進入全盛時期。

受，二者之間有很大的張力。加以經院哲學傾向賦予功德比較高的地位，雖仍強調上帝的恩典，但主張自然的人要藉著與超自然的上帝恩典合作而成義成聖，逐漸地著重人參與自身拯救的過程，導致宗教改革者起來反對若無好行為就無法得救的主張。經院哲學主張上帝恩典必須藉由有形教會傳達，因此重視教會禮儀，中世紀天主教會主張七種聖禮：聖餐、洗禮、堅信禮、懺悔禮、臨終抹油禮、授職禮與婚禮，而宗教改革者則希望回復簡單原始的二種聖禮——聖餐與洗禮。

五、知識論的抉擇

以下所討論的是與中世紀經院哲學密切相關的知識論上可能的選擇，不同的選擇導致不同的後果，雖然這不是絕對的，卻是息息相關的。

（一）三種知識論

1. 觀念論（Idealism）

主張觀念在事物之先，柏拉圖首先提出，重視觀念（永恆的）而看輕事物（變遷的），因為普遍觀念可以決定個別事物之存在。

2. 唯實論（實在論、實名論，Realism）

主張觀念在事物當中，普遍觀念就存在於個別事物當中，為經院哲學主流，以普遍觀念為實實在在的存在，所以處理觀念就是處理事物，因而重視由普遍到特殊的演繹法。

3. 唯名論（徒名論，Nominalism）

主張觀念在事物之後，重要的是先有個別事物的存在，普遍觀念只是「名稱」而已，因此重視個別存在，不承認有實質的普遍觀念，傾向使用由特殊到普遍的歸納法。此說在中世紀末大為流行，經院哲學隨其興起而沒落。中文譯作「唯名論」，可能會有誤導，由於「名」就是「觀念」，唯名論很容易造成一個印象，誤以為其主張「唯獨觀念」而重視觀念，其實其主張的是「觀念僅僅是名稱」而已。有人譯成「徒名論」，因為主張「觀念徒有虛名」，唯名論其實是否定觀念的真實性。

（二）唯實論與唯名論之辨

1. 主張唯實論的特色

- (1) 重視權威以及整體性，因為偏重普遍觀念，不強調個體的個別存在，因此導致傾向權威以及整體性。
- (2) 容易發展出龐大的哲學體系，因為以觀念本身為實在，而哲學就是在處理這些實在的觀念。
- (3) 使用演繹法，從基本理論出發，不斷地推演下去。
- (4) 唯實論興起的背景是重視權威與整體性的年代，當唯實論發達的時候，人們注重演繹法，從一些基本觀念出發，引申為複雜的觀念，認為處理觀念就是處理事物，而處理所有的觀念就是處理所有的事物。在注重演繹法當中，也同時注重權威，強調整體性，這與中世紀社會是一致的，從上層到下層組成權威式的龐大體系，唯實論的思想正是反映了那樣的世代。

2. 主張唯名論的特色

- (1) 重視個體而權威逐漸瓦解，由於注重個體性，而不承認普遍觀念的存在，使得整體性式微。
- (2) 當唯名論極端化後，任何哲學思考幾乎是不可能的，因為觀念僅僅是名字而已，個別的人和事物才是重要的，因此沒有必要討論這些觀念。
- (3) 注重歸納法，從個別現象去尋找普遍理論解釋，富有科學精神而有助於科學的發展。
- (4) 唯名論興起的背景則是權威瓦解與強調個體性的年代。唯名論的興起不只代表經院哲學的沒落，也代表中世紀的沒落，因為主張觀念在事物之後時，所用的不是演繹法，而是歸納法，認為只能在個別事物當中去歸納出一些普遍原則，這是由下層往上層追溯探討。因此當唯名論流行的時候，也就是權威瓦解而注重個體性的時候，所強調的是個別差異，必須從個別差異當中找出共通性。這樣的思考方式符合科學邏輯性的推演，而促進科學的發展，也導致中世紀權威導向式社會的逐漸瓦解。

(三) 發展

唯實論認為觀念就在事物當中，是經院哲學的主流，與觀念論相當接近，雖然不像觀念論那般地否認現象世界，而認為現象世界和觀念世界合一而同樣重要。唯實論與觀念論這兩種講法有點差別，但是最後的結果都是傾向從事觀念研究，而以為研究觀念即處理真實事物。

第一章 中世紀神學思想先驅：波伊丟斯

波伊丟斯¹是中世紀神學思想先驅，嚴格而言，他的年代在中世紀時期之前，是一個充滿動亂而思想貧瘠的年代。他的出生接近西羅馬帝國滅亡，當時東羅馬帝國並未能充分穩定局勢，社會瀰漫著動盪不安的氣氛，當時基督宗教知識分子努力為亂世尋找出路。比如同時期本篤在義大利從事修道院改革，529年在卡西諾山（Monte Cassino）建立第一所本篤修道院，想要在亂世中呈現理想生活的典範，而波伊丟斯以畢生精力投入學術著作，也是想要以另外一種方式為治世奠定基礎。波伊丟斯被稱為「最後一位羅馬學者」，同時也是「第一位中世紀學者」，是一位新舊交接時期的人物。

一、生平

波伊丟斯出生於羅馬的貴族世家，父子三代都擔任過羅馬執政官。476年西羅馬帝國滅亡後，羅馬城在東哥德人統治下仍保存完好，後來東羅馬帝國皇帝查士丁尼一世開始攻打東哥德人，羅馬居民受到波及。羅馬從554年起歸屬東羅馬帝國，不過在教會方面仍受教宗的領導。身處於東羅馬帝國皇帝與東哥德人衝突戰亂之際，波伊丟斯被人誣告與東羅馬帝国有聯絡，因這莫須有的罪名被關進義大利監獄裡遭判處死刑，在監牢裡面對死亡，寫成《哲學的安慰》（*The Consolation of Philosophy*），有如保羅在監獄裡寫成《新約》

1 中文譯名或為波伊提烏、柏提烏、波哀丟斯、波修斯、波愛修、波愛修斯。

可見屬於創造者的永恆超越於被造的時空之上。以此方式，波伊丟斯用哲學思考的方式說出他對上帝的認識。

總結上述，波伊丟斯通過哲學論證逐步推知，因世間的不完全我們得以知道完全，既然知道有完全，就應該知道完全是在不完全之先，上帝就是那完全的善，是萬物之源、是真正的幸福所繫，更是超越於時空之上的永恆。

三、後續影響

（一）奠定中世紀所使用的觀念與名詞

波伊丟斯追求永恆世界的精神，並且將希臘哲學觀念拉丁化，導引了中世紀神學的方向。他所制定的觀念與名詞成為許多哲學與神學討論的基礎，使得中世紀能夠發展許多偉大的思想體系。

思想討論需要觀念才能深入，而觀念應用需要文字語言配合才能發揮，就如希臘哲學若無希臘語將不可想像一般，中世紀經院哲學若無拉丁文也無法開展。「本色化神學」是很好的理想，但是需要許多文字工作的長期耕耘，其中尤其應以思想觀念專有名詞的本色化為優先。思想觀念的傳譯需要十分精密，比如說，過去長期使用「三位一體」這個被「位」與「體」誤導的名詞（「三一」比較恰當），人們不大可能用有誤導性的名詞做出正確的思考，小小的一個名詞，卻有非常長遠的影響。

（二）開啟中世紀對「普遍」的重視與追求

波伊丟斯引起人們對「永恆」問題的重視，開啟中世紀神學家對「普遍」的長期追求與討論。由於波伊丟斯重視哲學觀念思考，

而其《哲學的安慰》追求永恆的世界，指出人所真正需要尋找的是「永恆」，在時空處境下被分割斷裂的人，必須追求永恆的普遍，所以中世紀在波伊丟斯起頭之後，有許多神學家朝此方向邁進。

（三）「位格」的定義

波伊丟斯在《駁優提克斯》首先對「位格」下了明確的定義：「位格是具有理性本質的個別實體。（A person is an individual substance of a rational nature.）」⁸一般而言，這個位格定義傾向從獨特性方面來界定位格，強調位格基本上是「個別實體」，⁹重點在於呈現「位格是什麼？」，意味著每一位格都有其不可取代的獨特性，這定義後來被多瑪斯採用與發揚光大而在神學思想史上影響深遠。

相對於波伊丟斯的定義，六百多年後，聖威克多的理查（Richard of St. Victor, d. 1173）所下的另外一個定義：「神聖位格是具有神聖本性的不可交流之存在。（Person in God is the incommunicable existence of the divine nature.）」¹⁰這個位格定義則從關係性方面來界定位格，以「不可交流之存在」為進入交流關係的基本單位，重點在於呈現「位格如何而來」。

8 轉引自 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* (N. Y.: Benziger Brothers, 1948), I, 29, 1, vol. 1, 155.

9 H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person* (Münster: Aschendorfer Verlag, 1966), 33 & 42; Cf. E. J. Fortman, *The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Grand Rapids: Baker, 1972/1982), 161-164; T. F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 174-175.

10 轉引自 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, I, 29, 3, vol. 1, 158.

現實而言，唐吉訶德是可笑的瘋子，但在理想世界裡卻是一位英勇的騎士，在理想和現實兩難中堅持追求理想需要極大的勇氣，波伊丟斯的獄中作品《哲學的安慰》也見證了追求理想的典範。

（三）理想主義者

在人類社會當中，常常看到理想和現實衝突的情況，追求理想的人較少，而傾向現實的人占大多數。基督教信仰本身帶有濃厚的理想主義特質，一位完美的理想主義典範就是耶穌基督，因為上帝的兒子竟然成為人，而且是成為木匠的兒子，選擇最卑微的方式出生在馬槽裡來到世間，而最後走上受苦、釘十字架而死的道路。¹¹波伊丟斯在一個充滿動亂而思想貧瘠的年代裡，力圖重建文化的基本素材；在一個人人自危而充滿政治陰謀的世代裡，他全力翻譯希臘古典著作，並且把古典思想觀念加以拉丁化，呈現理想主義者的榜樣。

五、東西方思想的分途發展

繼波伊丟斯之後一位獨具創見而兼通東西方神學的思想家為艾利根納（或譯伊利金納、厄立革拿，John Scotus Erigena, c. 810-c. 877），他出生於愛爾蘭，在自 751 年起統治法蘭克王國的卡洛林王朝之宮廷學校執教。艾利根納處於卡洛林文藝復興的文物薈萃時

11 《腓立比書》第 2 章 5-8 節：「你們當以基督耶穌的心為心：他本有上帝的形像，不以自己與上帝同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」

代，他確信宗教與哲學的一致，十分熟悉東方神學家偽丟尼修（或譯托名狄奧尼修斯，Dionysius the Pseudo-Areopagite, c. 500）與馬克西母（Maximus the Confessor, c. 580-662）的思想，大膽地結合東方神學思想與西方流傳已久的辯證法以建構龐大的宇宙論，分類詳盡而徹底完善，整合《聖經》詮釋、教父傳統與新柏拉圖主義，嘗試給基督教信仰理性基礎，他主張「由於『普遍』即是真實存在，上帝的觀念最為普遍，故亦必最真實地存在」。¹²然而他的思想被懷疑混亂了信仰與理性的分際，數度受到教會譴責，以致在他之後西方神學思想與東方神學思想在往後千年大體上分途發展。

六、小結

波伊丟斯最主要的貢獻在於把希臘哲學觀念拉丁化，開創了中世紀教會以拉丁文化從事思想工作的格局。他處於一個西羅馬帝國瀕臨滅亡的時代，卻以學術著作延續了羅馬的文化，而他又在西羅馬帝國與東羅馬帝國的衝突中成為犧牲者，彷彿身陷於這兩個帝國背後拉丁文化與希臘文化的張力。在他之後的艾利根納嘗試要整合拉丁文化與希臘文化的不同，卻未能得到教會的認同，從此之後西方教會與東方教會神學思想各有傳承。

12 謝扶雅，〈導論〉，《中世紀基督教思想家文選》，12。

第二章 經院哲學之父：安瑟倫

教宗大貴格利於 596 年差遣本篤會修士坎特伯利的奧古斯丁（Augustine of Canterbury, d. 604/605）前往英國宣教，被稱為英國教會的創建者，成為坎特伯利大主教，於是坎特伯利成為英國教會的中心，迄今坎特伯利大主教仍為英國聖公會最重要的領袖。同為本篤會修士的安瑟倫為義大利人，曾任坎特伯利大主教。安瑟倫結合信仰與理性，主張唯實論，擅長以理性論證方式為信仰辯護，為早期經院哲學家當中思想最為清晰深入者。

一、生平

安瑟倫 1079 年在法國貝克（Bec）的本篤修道院任副院長，四年後接任院長，並使該修道院學校迅速成為當時歐洲的神學研究中心。後來前往英國修道，1093-1109 年任坎特伯利大主教，因著有關授予聖職的政教之爭，曾二度被放逐。

在中世紀神學家當中安瑟倫有特殊的地位，他被稱為「經院哲學之父」，也有人稱他是「奧古斯丁第二」，在重「理」的經院神學思考當中呈現出重「信」的奧古斯丁色彩。他雖是經院哲學的開山祖師，卻具有濃厚的禱告默想特質。經院哲學可以分為兩個時期，早期經院哲學受到奧古斯丁深厚的影響，重視信心；後期受到亞里斯多德哲學的影響，具有較高的理性思考成分。

(二) 《論證》的本體論證

1. 本體論證

安瑟倫提出基本看法說：「我們相信你是一切可想像中之最偉大的存在。(Now we believe that thou art a being than which none greater can be thought.)」¹由於我們無法想像比上帝更偉大者，凸顯出上帝是我們所能想像中最偉大者，也是我們所無法想像比其更偉大者。緊接著他提出兩個論證支持其結論：

(1) 論證存在

所以，那在一切可能想像中之最偉大的存在，如果只是存在於悟性中，那麼，在一切可能想像中之最偉大的存在之外，我們還可能想像到另一位更偉大的了。然而，這明明是不可能的。因此，無疑地，有一位在一切可能想像中之最偉大的，確乎存在，並且祂不只在主觀悟性上，也在客觀實體上存在著。(Therefore, if that than which a greater cannot be thought is in the understanding alone, this same thing than which a greater cannot be thought is than which a greater can be thought. But obviously this is impossible. Without doubt, therefore, there exists, both in the understanding and in reality, something than which a greater cannot be thought.)²

(2) 論證必然存在（不能被視為不存在）

祂確是這麼真實地存在著，以致不能被視為不存在。因為，

1 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，黃主義譯，謝扶雅編，181。

2 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，182。

想像一個不能被視為不存在的存在是可能的，而這種存在是比那能被視為不存在著的要大得多。因此，如果那在一切可能想像中之最大的存在，可能被視為不存在著，它就不是那在一切可能想像中之最大的存在了。(And certainly it exists so truly that it cannot be thought of as nonexistent. For something can be thought of as existing, which cannot be thought of as not existing, and this greater than which *can* be thought of as not existing. Thus, if that than which a greater cannot be thought can be thought of as not existing, this very thing than which a greater cannot be thought is *not* that than which a greater cannot be thought. But this is contradictory.)³

(3) 結論

那末，實在有一位在可能想像中之最大的存在，人不可能想像到祂的不存在；主我的神啊，祢就是這存在體。(So, then, there truly is a being than which a greater cannot be thought—so truly that it cannot even be thought of as not existing. And *thou* art this being, O Lord our God.)⁴

安瑟倫論述「那在一切可能想像中之最大的存在」不可能僅存在於悟性中，在主觀悟性和客觀實體上都存在著。而且，這樣的上帝必定存在，因為若是不存在的話則非不能被視為不存在的存在，既然我們可能想像不能被視為不存在的上帝存在，而不可能想像比上帝更偉大者之存在，上帝必然存在。因此，安瑟倫不只結論

3 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，183。

4 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，183。

說上帝存在，而且頌讚說：「主我的神啊，祢就是這存在體。」

若把安瑟倫的論證簡化：完美的觀念必定存在，不存在的就不完美。人都有完美的觀念，既然有完美的觀念，「存在」必定是這完美的一個屬性，因為如果這個觀念真正完美，它必定包含著「存在」這個屬性，也就是說它必定存在。如果它沒有存在這個屬性，亦即它不存在的話，它就不完美。上帝必然存在，因為上帝就是完美的觀念。

這個簡短有力推論，乍看之下可能無從辯駁。這是由於我們都有完美的觀念，而「存在」一定是完美觀念的性質之一，因為如果這個完美的觀念不存在的話，它就不是完美了。既然我們都承認有完美這一個觀念，上帝就是這一個完美的觀念，所以上帝必然存在。上帝是怎麼樣的完美呢？是「一切可能想像中之最大的存在。」上帝既然是一個完美的觀念，所以不可能不存在。然而，這個論證並不能充分說服非基督徒，但是作為基督徒思考和反省的材料是相當有意義的。

在安瑟倫這個論證提出之後，批評他的人認為從「觀念存在」到「事實存在」是有差距的，並不是觀念完美則必定事實存在，這個完美只是觀念的事，跟事實上存在與否還有一段距離。當論證到完美的觀念存在時，實際上仍然還是在談論觀念而已，否則，在想像中有一張「完美的一百元鈔票」，它是否馬上就在口袋裡？事實上它只能在觀念裡面存在，但卻沒有真實地存在口袋中。此批判的重點是在於，觀念存在與事實存在之間是有差距的，二者不可混

淆。⁵ 在為安瑟倫辯護的人當中，有人以為觀念存在與事實存在二者合一，才是完美，否則就不是完美；也有人以為安瑟倫本體論證對相信上帝的人是一種信仰告白與禱告，基本上並不是一種徹底的理性論證。

2. 回應

安瑟倫的本體論證引發了許許多多的宗教哲學辯論，在神學家方面也有一些著名的回應：

(1) 多瑪斯

多瑪斯認為安瑟倫本體論證只能在邏輯與思想層面證明「上帝存在」的命題，必須繼續追問的是，上帝存在與人到底有什麼關係呢？單單使用由人的內在思想出發的本體論證是不夠的，必須再加上由人的外在經驗出發的宇宙論證，對於宇宙萬物做實際觀察，才有可能論證上帝的存在。多瑪斯肯定安瑟倫證明了「上帝存在」這個命題，但是這樣的上帝只有在思想裡面存在，必須繼續追問的是上帝是否在現實世界存在。本體論證只是在思想裡面做論證，而宇宙論證則必須走向外界，對宇宙做實際觀察，而人正是活在宇宙裡，在此意義下可以說多瑪斯的宇宙論證是補充安瑟倫的學說。

(2) 田立克

田立克認為安瑟倫所做的只不過是論證上帝是無法證明的，如果上帝能夠證明的話，那麼這位能夠被證明的上帝就不是上帝了。安瑟倫本體論證走出第一步而提出問題，質問上帝

⁵ 參見約翰·希克（John Hick），《宗教哲學》，錢永祥譯（臺北：三民書局，1972）。

是否能夠被證明，然而並沒有提出最後的答案。田立克認為安瑟倫真正主張的是：上帝是不可證明的，如果上帝可以被證明的話，那麼就不是上帝了。安瑟倫的論證本身呈現其對上帝的認識，既然人無法想像比上帝更偉大者，如此的上帝也勢必不能夠被人所證明，有如田立克自己主張上帝——存有的根源是不可證明的。

(3) 巴特

巴特對安瑟倫做了非常深入的研究後認為，安瑟倫本體論證的目的不是做哲學論述，而是做信仰告白。安瑟倫本體論證使用以「信」為出發點的神學方法，並不是為了要向不信的人證明上帝存在，他引述《聖經》「愚頑人的心裡說沒有神」（《詩篇》第 14 章 1 節），重點在於，即使是愚頑之人也能理解完美的概念，只是不理解這完美的概念真實存在，而他的論證就是要指出若是完美的概念竟不真實存在的話，那就不夠完美了，⁶而只是相信的人在反省他所相信的上帝為何，是一個以哲學語言所做的信仰告白。一般人對安瑟倫上帝存在論證的批判根本毫無交集，因為安瑟倫沒有想要說服那些不信上帝的人，乃是相信者的信仰告白。

3. 《論證》的基本立場

若是將《論證》做一整體性的了解，會發現巴特對安瑟倫所下的結論很有道理，因為《論證》的目的不是想說服不信者、也不是為了與學者辯論，而是在禱告中寫成的。中世紀充滿著各式各樣的

6 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，182。

抽象觀念語言，人們使用這種語言來讚美上帝，來講述自己的信仰告白。《論證》一開頭的引言就交代寫這本書的目的，緊接著第 1 節開始就宣召說：「軟弱的人啊！現在奮起吧！」隨後進入禱告說：「我的全心哪，現在請說吧！現在向神說，讓我尋求祢的面；主啊，祢的面，我正要尋求（《詩篇》第 27 章 8 節）。主我的神啊，現在求祢指示我心，叫我知道在什麼地方，並必怎樣才可以尋求祢；在什麼地方並怎樣才會尋見祢。」⁷

若是重視這樣的禱告，就知道本體論證不是要給不信的人，而是指引信徒如何尋找上帝。這種帶有奧古斯丁色彩的禱告很多，比如說：「求祢指示我尋求祢，當我尋求祢的時候，把祢自己啟示給我，因為除了祢的指示，我就不能尋求祢；除了祢把祢自己啟示給我，我也不能尋見祢。」⁸ 以上這些迫切尋求上帝的禱告，讓我們聯想到奧古斯丁的心聲：「更何況我們是為了祢而被造的，除了在祢裡面以外，我們的心無法真正安息。」⁹

安瑟倫被稱為「奧古斯丁第二」是因為他對上帝的認識深受奧古斯丁的影響很深，比如他表達對上帝的認識說：「凡在任何方法受空間或時間限制的，總不如那不受時空法則所限制的。那末，既然沒有比祢更偉大的，所以沒有時間和空間能包容祢；祢是遍在的並是常在的。」¹⁰ 根據奧古斯丁的說法，被造者人有時間和空間的限制，而創造者上帝則沒有時間和空間的限制。人只生活在現在，過去都已經消失，未來也不能夠確定，但是正如安瑟倫所說，上帝

7 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，178。

8 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，181。

9 Augustine, *Confessions*, 21.

10 安瑟倫，《上帝存在論》，《中世紀基督教思想家文選》，192。

是「遍在的並是常在的」，「遍在」打破了空間的限制，「常在」則打破了時間的限制。人只擁有現在這一剎那，被擠壓在「消失的過去」和「未定的將來」之間，奧古斯丁因此認為上帝活在永遠的現在，祂不活在時間的裡面，對上帝而言，過去並沒有消失，未來也沒有不確定。

安瑟倫也有這種奧古斯丁式對上帝的了解，來源出自於《聖經》，而用哲學語言加以表達。這種神學反省對信仰十分有幫助，舉兩個例子說明。其一，今日許多人相信可以靠著禱告醫治內心受到的傷害，這也與奧古斯丁以及安瑟倫的神學有關。因為相信禱告能夠醫治傷害，是基於相信上帝不受時間的限制，能夠把過去的傷口醫治，而相信禱告醫治能力可以超越地點限制，是基於相信上帝不受空間的限制。其二，就上帝赦免人的罪而言，比較能理解上帝赦免人過去的罪，比較無法理解上帝如何赦免人未來的罪，但若了解上帝不受時空的限制，就能明白上帝的赦免是包含過去、現在與未來的罪。

（三）《為何上帝成為人》的基督論¹¹

《為何上帝成為人》一書，是最早的基督論名著之一，把羅馬傳統重視法律的精神灌注其中，對基督論的發展有非常長遠的影響，成為拉丁文化下的基督論神學思想主流。

1. 基督論論證

此書的基督論論證簡化說明如下：

11 參見安瑟倫，《神何故化身為人》，《中世紀基督教思想家文選》，許牧世譯，謝扶雅編，205-311。

榮耀，所以耶穌基督償還的對象也是上帝本身，而不是魔鬼。俄利根有不同的了解，他認為人犯罪，因而魔鬼控告人，人必須還債給魔鬼。耶穌基督來到這個世界，假裝死在十字架上還債而欺騙了魔鬼，如此一來，有發展成善惡二元的可能，安瑟倫的觀點將償債對象由魔鬼調整成上帝。

- (2) 安瑟倫以為耶穌基督的死是一種補償，而不是道德表率。相對於有人認為耶穌基督的死是一種榜樣，是愛人愛到樂意犧牲自己的地步，安瑟倫認為十字架的意義不只是耶穌基督的愛人，而是通過耶穌基督的死成就了補償。安瑟倫認為耶穌基督的死是為了替人償債，是一種替贖的行為，他提出一個法庭審判的比喻，法官判決被告有罪，但是被告無法償債，所以法官替被告坐監，這就是耶穌基督所做的。

安瑟倫也反對「耶穌基督的死是要平息上帝忿怒」的看法。有人認為，因為上帝對人犯罪大大生氣，所以耶穌基督必須犧牲自己以平息上帝怒氣，然而安瑟倫不採用這種說法，認為「人虧欠了上帝的榮耀」才是必須償債的原因，充分整合了《聖經》觀點以及拉丁文化思想。

三、思想特色

在基督宗教思想史上有些神學家注重信心過於理性，比如著名的特土良主張「我信，因為無法理解。」此話暗示著，如果能夠理解，就不需要信了。此一重視「信」的傳統，到了安瑟倫而發揚光大，也採取折衷的立場。他主張「信心追求了解」，也就是通過「信」來「了解」，而不是「了解」之後才來「信」，更不是因為不可理

解才「信」，可見「信」是「了解」的途徑、期盼通過信而能理解。

安瑟倫並不像特土良那麼極端，也不像特土良將信心與理性視為互相對立。站在這個基礎上，神學與哲學是可以和諧並存的，「以信心為基礎的神學」與「以理性為基礎的哲學」之間的通道是開放的，因此開啟了中世紀經院哲學的大門。

安瑟倫說：「我並不是追求了解而後相信，乃是相信以致了解。因為我深信，除非我相信，否則無法了解。（For I do not seek to understand in order to believe, but I believe in order to understand. For this too I believe, that “unless I believe, I shall not understand.”）」¹²人若沒有信，就沒有體驗，若是缺乏信仰的體驗，絕不可能真正理解，必須要先信才能夠有體驗，有了體驗之後才能夠了解，這是安瑟倫思想的基本邏輯。

如果將安瑟倫的話應用在神學研究上，那麼神學的理解必須建立在信仰的體驗之上，而不是建立在學術的探討而已，如果沒有信仰體驗，神學只是字面或者理論而已，只是純知識或者是觀念遊戲。反之，如果先有信仰體驗的人，通過神學的學術訓練之後，一定對神學有深刻的了解。對安瑟倫而言，他的神學思想與信仰體驗交織表現在理性論證與默想禱告不分的寫作風格。

安瑟倫常常在論理中轉入禱告，他的思想與禱告是合一的，如他所說：「讓我在渴望中追尋祢，在追尋中渴望祢；讓我在愛慕中尋見祢，在尋見中愛慕祢。（Let me seek thee in my desire, let me desire thee in my seeking. Let me find thee by loving thee, let me love

12 Anselm, *Proslogion*, in *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, ed. by Eugene R. Fairweather (Philadelphia: Westminster, 1956), 73.

thee when I find thee.)」¹³ 他對上帝的嚮往，不只是理性的追尋，也是感性的愛慕，他的祈禱文成為後世禱告的典範：

啊！慈悲憐憫的上帝，求祢以聖靈的恩惠，並以祢的愛、喜樂、和平、忍耐、溫柔、良善、信實、謙卑和自制充滿我們的心。教導我們愛那恨我們的人，為那惡意利用我們的人禱告，使我們成為祢愛的子女。我們的天父，祢叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人。在逆境中請賜給我們忍耐的恩典；在順境中請保守我們謙卑。願我們謹言慎行，願我們輕看今世的快樂，卻切切渴慕天上的事。奉我們主耶穌基督的名，阿們。¹⁴

從安瑟倫的祈禱文，可見其心胸與視野之寬廣，全心全意追求上帝的完全，不論逆境或順境始終如一，在地如同在天。

13 Anselm, *Proslogion*, in *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, 73.

14 引文為筆者所翻譯，原文可參考：“A Prayer by Anselm,” in *Complete Book of Christian Prayer* (N. Y.: Continuum, 2000), 183:

“O merciful God

Fill our hearts, we pray, with the graces of Your Holy Spirit;

With love, joy, peace, patience, gentleness, goodness, faithfulness, humility and self-control.

Teach us to love those who hate us; to pray for those who despitefully use us;

That we may be the children of Your love, our Father,

Who makes the sun to rise on the evil and the good, and sends rain on the just and the unjust.

In adversity, grant us grace to be patient; in prosperity keep us humble;

May we guard the door of our lips; may we lightly esteem the pleasures of this world,

And thirst after heavenly things;

Through Jesus Christ our Lord. Amen.”

盲信權威，被稱為「唯名論之父」，主張共相並不存在而僅有個別事物存在，他的主張引發熱烈討論而使巴黎變成熱鬧的討論中心。亞伯拉德對於基督贖罪功效的看法與眾不同，他高舉上帝的愛，主張耶穌基督的見證是一種道德感化，提供道德榜樣而影響人們棄邪歸正。亞伯拉德是具有創意而特立獨行的思想家，他重視懷疑、查詢以及辯證推理，對於經院哲學的思考方式頗有貢獻。

12 世紀的倫巴都與亞伯拉德，承襲 11 世紀安瑟倫開始的經院哲學思想工作而繼續發展。倫巴都編輯《四部語錄》出於長期教學經驗，精心選輯的資料編排井然有序，內容融會貫通，成為絕佳的經院哲學經典，13 世紀的經院哲學高峰期諸位大師都受到它的啟發，而亞伯拉德充滿活力的思想帶動了經院哲學的辯論風氣，兩位都對 13 世紀經院哲學的後續發展有許多貢獻。

六、小結

安瑟倫在 11 世紀以「相信」為通往「了解」的途徑，「信」通往「知」，「以信心為基礎的神學」與「以理性為基礎的哲學」之間的通道是開放的，開啟了中世紀經院哲學的大門。經院哲學家們尊重傳統，重視《聖經》、教父作品、信經和教宗諭令等，然而還是帶有一些批判精神，追求證明真理並且把真理系統化。在思想方法方面，經院哲學強調理性推理，重視演繹法，從普遍推演到特殊。

整體而言，經院哲學具有獨特的邏輯辯證方法，是一種結合希臘哲學與基督宗教神學的哲學思想，同時具有濃厚的神學意涵，構成一種非常龐大而完整的世界觀，這樣的世界觀與中世紀的人生觀深入地結合在一起。此外，由於經院哲學吸引許多優異的學者參與，助長了 13 世紀大學的興起且為經院哲學的全盛時期打下基礎。

第三章 經院哲學大師：多瑪斯

13 世紀歐洲開始出現大學，其中巴黎大學與牛津大學以神學著稱，成為經院哲學發展的重鎮，加以阿拉伯哲學和亞里斯多德學說的漸次引入，神學命題愈來愈流行以問題分析的形式提出，形成經院哲學的全盛時期。在眾多經院哲學家尤以多瑪斯最為傑出，雖然他僅活了四十九歲，但一輩子都專注在研究與寫作，運用亞里斯多德學說把經院哲學推向中世紀哲學的巔峰。

多瑪斯思想博大精深，是中世紀道明會神學家最傑出的代表，亦堪稱為天主教會最重要的神學家，影響後世極其深遠。道明開創托鉢僧團體道明會，其特色是熱心宣揚《聖經》與探討真理。由於重視研究學問，不少道明會成員取得大學教席，其中最令人矚目者為多瑪斯以及其師大亞爾伯特（Albert the Great, c. 1200-1280）。

一、生平

多瑪斯大約於 1225 年出生於義大利的一個貴族家庭，原本父母對他已有期許，他卻執意加入道明會，經過多番衝突轉折之後終能如願。1245 年他跟隨大亞爾伯特去巴黎大學學習，表現非常傑出，開始嶄露頭角。取得神學博士學位之後，從事教學著作，四處旅行講學，且投身教會事務，又擔任法國國王路易八世（Louis VIII, 1187-1226）的國事顧問。他向大亞爾伯特所學習的亞里斯多德哲學，成為研究神學的重要基礎，在忙碌中他不斷著作，並且開

始書寫大作《神學大全》。¹

他於 1274 年去世、1323 年封聖，獲得了教會頒賜的「天使博士」（Angelic Doctor）頭銜，此頭銜主要形容多瑪斯的為人純潔敬虔有如天使一般，而且智慧深邃參透天使的層級，他的思想著作捍衛教會有如天使保護教會一般。《神學大全》被天主教會視為最重要的著作之一，多瑪斯在神學思想上對天主教會的重要性只有奧古斯丁能夠相提並論，他的著作與思想廣為天主教學校與神學院教導傳授，成為天主教會的神學思想基礎。

由於多瑪斯的思想高深莫測，加上被認定為聖人，因此有許多傳奇四處流傳。在此舉兩個有趣的例子，其一，據說多瑪斯小時候被人帶去澡堂時，手裡緊緊握住一片紙片，當被人打開，發現上面寫著「聖母馬利亞」，可見他從小就帶有濃厚的宗教性。其二，多瑪斯一生沒有結婚，生活嚴謹，傳說中有一次他在禱告時，魔鬼化身成女人來誘惑他，他使用夾火炭的棒子驅逐女人，並且劃十字架抗拒誘惑，上帝於是差遣了兩位天使保護他，並證明他是潔淨的。從這兩個傳說可知多瑪斯一生傳奇色彩濃厚，有如方濟一般，並且可以體會到中世紀教會傳奇的特殊風味，諸如此類的故事是中世紀的人們所喜愛的。

多瑪斯的老師大亞爾伯特也屬於道明會，雖然並未在神學思想史上留下特殊的影響力與創見，卻以博學聞名，其最大的貢獻是把亞里斯多德全部著作介紹給西方，並且努力結合當時仍未為人熟知的亞里斯多德思想與流行久遠而深入人心的新柏拉圖主義，使得知性特質與神祕特質會遇。大亞爾伯特一方面界定哲學與神學的關

1 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》。節譯本收入聖多默（多瑪斯），《聖多默的神學》，謝扶雅譯（香港：基督教輔僑出版社，1965），1-484。

作。對許多天主教會神學家而言，《神學大全》的重要性僅次於《聖經》，是神學訓練的基本教材，特別是耶穌會會士（The Jesuits）都必須接受以這本書為主的嚴格訓練。

《神學大全》分成三大部分，第一部分論上帝的本性與上帝的工作，第二部分論上帝成為人類一切活動目標，第三部分是基督論，並論及聖禮與永生。《神學大全》的寫作形式相當嚴謹，論證豐富而力求準確，對問題的處理方式令人稱奇。首先，把一個問題分成十個問題來討論，然後針對每一個問題所準備要證明的答案，先提出兩個反對的理由，然後再提出兩點初步回覆，最後針對反對理由提出兩點答覆，堪稱反覆論辯。這種論辯法成為天主教會訓練神職人員的思考模式，如此造就出來的神職人員多半擅長思辨。

比如多瑪斯在《神學大全》前言中問說：「聖教學（即教義學）是什麼？其範圍怎樣？」以下接著分出十個子題，其中針對第一個子題「除了諸種哲理學之外，還需要另一種學理嗎？」多瑪斯嘗試給予回答「不需要」的兩個理由，然後將此兩個理由推翻而主張「需要」，並且說明其理由，最後提出針對「不需要」之質疑的綜合回答。依此類推，這十個子題都是在追問「聖教學是什麼」這一個主要問題，由此可見其複雜性。⁸以這樣的討論形式來論述教義，可知多瑪斯心目中的神學，有些像幾何或數學那種追求準確性的學科，具有數理天分的人可能會對《神學大全》這本書產生濃厚興趣，在反覆辯論當中體會理性的提昇，而進入信仰的境界。因為多瑪斯深信理性的盡頭就是恩典的開端，所以他毫無畏懼地在理性的領域中進行多方探索。

8 聖多默，《聖多默的神學》，5-22。



圖 5：《聖多瑪斯像》（*Saint Thomas Aquinas*）是十五世紀威尼斯畫家卡羅·克里韋利（Carlo Crivelli）的作品。經院哲學大師多瑪斯精彩地整合了亞里斯多德哲學與奧古斯丁神學，他一生結合靈性與知性的追求真理，最能代表追求永恆的中世紀精神，而他被稱為「天使博士」，不只智慧深邃參透天使的層級，他的著作捍衛教會亦有如天使保護教會一般。此畫現收藏於英國倫敦國家美術館（The National Gallery）。

三、宇宙論證

多瑪斯不贊成本體論證，他認為安瑟倫的本體論證沒有和外界真正接觸，只能證明「上帝存在」這個命題是清楚而自明的，但是不能證明「上帝存在」這個命題裡的上帝和人到底有何關係。多瑪斯對於「上帝是否存在？」這個問題，主張應當從觀察宇宙萬物而來的宇宙論證下手，他提出了「五路論證」。「五路論證」建立在對外界事物的觀察之上，以五種方式（運動、原因、或然與必然、程度、管治）證明「上帝存在」。這五個論證受到亞里斯多德哲學的影響，以宇宙論證的形式流傳後世，思想觸角延伸到人的日常生活，影響久遠。

（一）五路論證⁹

1. 運動的論證

基於對運動的觀察，所有的運動者背後一定存在著推動者，所有的運動都有那個使它能夠動的原因，如果一直往上推溯，會發現無限上推是不可能的，必定有第一原動者——上帝。既然所有的運動者背後都存在一個推動者，那麼追溯到最後一定存在一個最原先的推動者，就是上帝，也就是亞里斯多德所說本身不動的「第一原動者」。

2. 原因的論證

所有事物的發生都有其有效原因，這個原因就是那促使它如此發生的原因，依此往上推溯，但不能無限上推，必定有第一有效原

⁹ 聖多默，《聖多默的神學》，23-30。

因——上帝。這一個論證與上一個論證相類似，只是觀察焦點在於事物的發生原因。

3. 或然與必然的論證

世上的事物只有存在或者是不存在，論到一樣事物，若不是「有」，就是「無」，這種存在與否的或然性，建立在一必然存在的基礎之上，因為必定先有一個必然存在者——上帝，我們才能問說存在或是不存在。我們之所以會追問事物存在與否，必是因為我們已經先知道存在是什麼。在經驗現象當中的存在與否，一定是建立在更加深層的必然存在之觀念，必然存在的觀念在先，然後才有或然的觀念，而這必然的存在就是上帝。

4. 程度的論證

世上萬物都有程度之分，人在體驗上得知有程度上的不同，比如說這個東西較美，那個東西較醜，然而「程度」是針對絕對者而有的比較。我們之所以會有這種程度之區分，必然是因為有最高美善的標準，據此使我們知道有程度之別，而上帝就是那最至高美善的標準。

5. 管治的論證

宇宙有其秩序，自然界所有事物均趨向其最終目的，因此必有一睿智主體為萬物的最高目的，而上帝就是萬物發展的最終目標。出於對「管治」的觀察，可以發現宇宙萬物都向其目的發展，而上帝就是宇宙萬物的最終目的。

(二) 批判

對多瑪斯而言，上帝就是存在，而且是最高的存在，因此「上帝存在」這句話不言自明，而這正是本體論證所要證明的，也是安瑟倫所努力的。安瑟倫由人具有完美的觀念，推論既然是完美的則必定存在，以此論說人具有上帝的觀念。然而多瑪斯認為人並不認識上帝，所以「上帝存在」這命題對人而言不是自明的，可見本體論證是不充分的。換言之，人只能明白「上帝存在」這個命題，並不明白上帝對自己而言是否存在。

因此多瑪斯認為「上帝存在」對人而言需要證明，而且必須以日常生活經驗中經常使用的因果律為思考基礎。多瑪斯的宇宙論證目的是為了補足安瑟倫本體論證的不足，因為他認為本體論證只能在邏輯與思想層面證明「上帝存在」這一個命題，並未證明「上帝存在」的事實，因此需要從內在思想轉向體驗外在世界，從對於宇宙萬物的觀察來論證上帝的存在。

德國近代路德會基督宗教思想史學者亞當（Alfred Adam）曾深入地批判多瑪斯的「五路論證」如下：¹⁰

1. 多瑪斯對安瑟倫的批評是「五十步笑百步」，因其論證仍然只是在思維裡打轉，使用思想法則推知上帝存在，因而推論上帝實際存在，在思想裡的存在與實際上的存在之間還是有一鴻溝，思想裡的存在不必然指向實際上的存在，這也正是多瑪斯對安瑟倫的批判。自路德以後的基督教會傾向認為，人無法藉著理性思考與上帝相遇，一定要通過信心才能遇見上帝，所以亞當無法接受這

¹⁰ Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1968), 108-112.

種純粹以思想法則論證上帝存在的觀點。

2. 即使多瑪斯所論證的上帝存在，是否就是基督宗教所信仰的上帝還是一個疑問。站在路德傳統下，亞當質疑理性論證裡的上帝，是否就是信仰中的上帝，亦即是否就是《聖經》裡所啟示的上帝。
3. 假設這個論證裡的上帝在思想上存在、在現實中也存在，並且就是基督宗教所信仰的上帝的話，會使得基督教信仰充滿著宿命色彩，在嚴密的因果推論以及目的導向思考當中，人們生活在一個封閉的系統裡面。因為多瑪斯重視因果律與目的論，使其帶有「決定論」傾向，也就是帶有宿命色彩，信仰者只是出於必然性，有如已經被先前決定了。¹¹

從亞當的批判中可以看到路德的神學傳承，路德不可能接受多瑪斯的「五路論證」，因為路德強烈地認為理性推理對於認識上帝是無能為力的，思想論辯裡的上帝並不是《聖經》上所啟示的上帝，而且基督徒由上帝所領受的也並非機械式般嚴謹的宿命世界，而是「基督之下，萬人之上，為了基督，萬人之下」的自由，並且其入口只有一個，就是信心。

四、思想特色

（一）亞里斯多德哲學的影響

多瑪斯的思考方式很明顯地受到亞里斯多德哲學的影響，但是仍然帶有奧古斯丁的精神。奧古斯丁比較注重內在，傾向於向內

11 決定論與預定論不同，不同點在於預定論視上帝的預定為人無法了解的奧秘，只是人所必須信仰交託者。而決定論認為人是生活在一封閉系統裡，一切都已經被決定了，所以人的命運不可能改變。

心世界追尋上帝的啟示，甚至以為在人的記憶深處，創造者上帝留下了尋找祂的線索。而亞里斯多德比較關心外在，有興趣處理的是外在世界的問題。多瑪斯的上帝存在論證帶有濃厚的亞里斯多德味道，其中大量運用類比法，基於對有限者的存有以及無限者的存有的探討，他主張二者之間有類比的關係，這一方面是出於外在的觀察，另一方面也反映他內心尋找上帝為其存有源頭的靈性體驗。

此外，多瑪斯經常使用亞里斯多德常用的因果律以及與其相關的目的論思考方法，其中因果律強調原因和結果的關連，而目的論則重視目的之導向。多瑪斯結合這兩種思考方式，把目的視為一種可能的原因，因此在多瑪斯哲學裡有「目的因」的討論，如此一來因果律的思考方法被極為廣闊地擴充應用。

（二）思想方式

根據當代新多瑪斯派哲學家紀爾松（Étienne Gilson）的整理，多瑪斯以二種方式描述上帝。¹² 第一是否定法，藉著否定理性所能理解者，遙望理性之外的境界，只是多瑪斯並沒有把這種方法發展成一種神祕主義式的禱告方法。第二是類比法，以此世的經驗類比上帝的超越境界，把一些觀念做正面的提昇，提高到最高的境界，以此來談論上帝，例如把上帝類比成最高的美，最高的善。多瑪斯也以「超越」來形容上帝，例如上帝是超越本質，超越此世的。

類比法思考在神學上的影響相當長遠，比如常見以「擬人法」來描述上帝，就是使用類比法，用「看得見的人」來類比「看不見

12 Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (N. Y.: Random House, 1956), 97-110.

的上帝」。多瑪斯經常使用「類比法」，主張在「自然」與「恩典」之間，以及在「理性」與「啟示」之間有類比關係，這是一種「存有類比」（*analogia entis*），主張人與上帝在存有本質上類似，人世間所體驗與認識者可以用來類比對上帝的體驗與認識，在「地」是什麼樣子，在「天」就類似那個樣子。

（三）自然與恩典

多瑪斯的中心思想是「自然」與「恩典」的關係，「自然」相當於「理性」，而「恩典」相當於「啟示」，自然與理性向上承接恩典與啟示。換言之，自然與理性是恩典與啟示的基礎，雙方之間有連續性，從理性到啟示以及從自然到恩典，只是程度上不同而已。值得注意的是，多瑪斯固然以為當人的理性走到盡頭時，就需要上帝的啟示，然而人當努力的理性路程尚且很長，意即哲學還有許多有待完成的工作，這種看法給不言及啟示的哲學很大的發展空間。

在對人的了解這一點上多瑪斯與奧古斯丁傳統有所不同。奧古斯丁認為人的處境是從樂園中失落的狀況，而上帝的恩典是要使人「恢復」起初的狀況，多瑪斯的看法卻使得中世紀的人，無限地追求靈性的提昇，因為人在「自然」裡不只是追求「恢復」而已，而是希望在「恩典」裡繼續往上提昇，因為恩典的世界是高過於自然的世界。

這種追求上帝恩典的渴望，不只表現在理性思考，也表現在藝術創作當中，比如西班牙文藝復興時期葛雷柯（El Greco, 1541-1614）的畫作《奧加茲伯爵的葬禮》（*The Burial of the Count of Orgaz*）描繪虔誠的奧加茲伯爵葬禮時所發生的奇蹟，兩位聖徒——

少年司提反與長者奧古斯丁從天而降，為伯爵安葬。在地上是塵世葬禮的場面，人們表情豐富地追思亡者；在天上則是伯爵赤裸地奔向耶穌基督和馬利亞。畫中人物形像被拉得削瘦細長，生動地表達靈魂對天上的嚮往，呈現出與現實世界有別的神祕幻想風格。

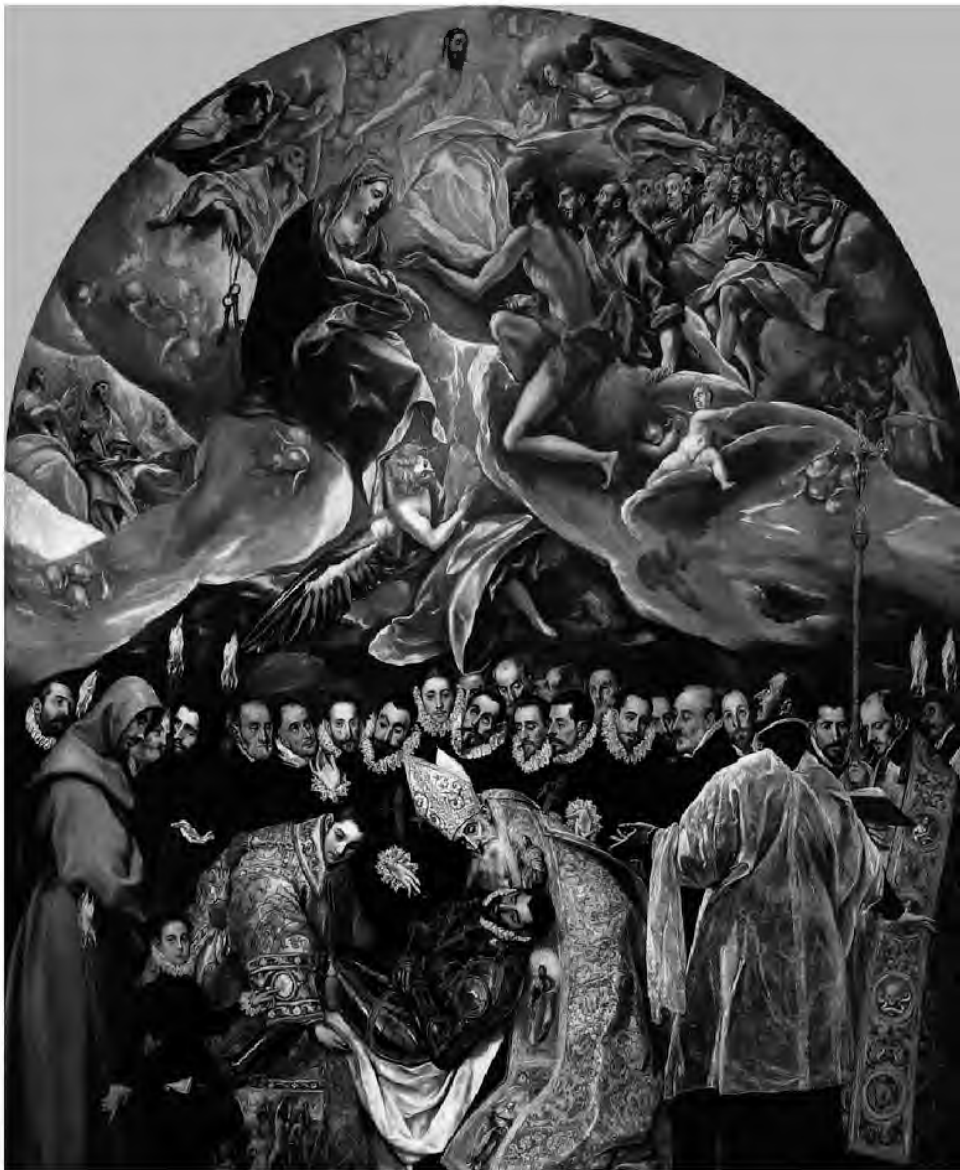


圖 6：《奧加茲伯爵的葬禮》，現收藏於西班牙聖多美教堂（Iglesia de Santo Tomé）。

（四）以「成義」詮釋「稱義」

多瑪斯以為人的本性必須要承受上帝恩典之後才能「稱義成聖」，這個觀念與奧古斯丁相近。「稱義」是指上帝的恩典進來之後，所造成人的改變，在義理上還是一種「成義」的想法。按此講法，「義」與「不義」（罪人）不可能產生交集，而不義者在上帝恩典的協助之下，開始有善功的表現而逐漸成為義人，只是一切善功都預設了恩典在先。「稱義」實質上就是藉由恩典的「成義」，也就是一個長期「成聖」的過程。

五、小結

多瑪斯思想受到亞里斯多德哲學的影響很深，亦可說多瑪斯思想整合了亞里斯多德哲學，這在文化思想史上是拉丁文化與希臘文化交融的大事。多瑪斯不只在哲學史上是一位大思想家，在神學方面成為天主教神學的主流，20世紀還有一個多瑪斯思想的復興，稱為「新多瑪斯主義」（Neo-Thomism）或是「新士林哲學」（Neo-Scholasticism）。從基督宗教思想史的脈絡來看，多瑪斯思想是中世紀經院哲學的代表，而與後來的宗教改革有所相通亦有所對峙。

（一）自然與恩典的議題

多瑪斯主張自然與恩典是相通的，哲學的努力最後會通往神學，理性思考的進階會走向信仰的領域。這種「由下而上」的追求方向與宗教改革的信念不同，宗教改革認為上帝主動與人相遇，而不是人努力去尋見上帝，方向應該是「由上而下」。此外，自然與恩典相通的看法，在中世紀末期把功德思想又帶了進來，既然人可

以在理性上努力，也就可以在其他行為上努力，甚至積聚功德，這就是當路德主張人如何努力都無法到達上帝那裡，所必須面對的整個世代熱衷追求功德的思想背景。

針對自然與恩典相通的看法，路德認為「自然」與「恩典」之間有斷層，人不能以天然理性來追求上帝，一開始就必須藉著信心。多瑪斯思想重視存在於宇宙萬物當中的自然律以及與其相應的理性，對於理性與信心的合作賦予比較大的空間，而路德卻強調拯救的恩典過於自然律，而且認為人無法從自然律找到任何與拯救相關者，因此主張以理性順從自然律生活，而以信心順從恩典而經歷得救。

（二）「類比法」的思想方式

多瑪斯認為在「自然」與「恩典」之間以及在「理性」與「啟示」之間有類比關係，他主張「存有類比」，這一點成為天主教會的重要神學基礎，有如主張自然和恩典相通一般，亦主張人的存有本質與上帝存有本質類似。一般而言，宗教改革以來比較強調人與上帝的差異而非相似，基督教神學家擔心存有的類比會造成創造者與被造者分際的混亂。比如 20 世紀基督教神學家巴特就反對存有類比，他認為「被造者」和「創造者」之間不能直接類比，人與上帝之間因著罪已經不具有本質上的類似，必須在信仰前提下恢復關係才有類比可言，因此是「信心類比」(*analogia fidei*)，也是「關係類比」(*analogia relationis*)。巴特認為這是天主教會與基督教會神學思想基本不同之處，天主教會認為不論人信不信上帝，在本質上都具有與上帝類似之處，而巴特則認為人與上帝之間因著犯罪墮落已有一條清楚的界限，人唯有在信心裡才能建立與上帝的類似關係。

第四章 靈修神學思想

中世紀靈修神學思想與神祕主義密切相關，神祕主義藉由靜觀默想追求靈魂與神聖合一或經歷神聖彰顯的內在靈性生活，「神祕」即指向操練、禮拜與讀經等的內在靈性層面。奧古斯丁的神學思想對於中世紀神祕主義的影響很大，這是出於他的神學思想帶有濃厚的內省特質，他曾區分「享受」與「使用」說：

享受一件事物就是為它本身的緣故心滿意足地信賴它。而使用則是利用一切可用的手段達到所追求的目標，當然這目標應是正當的，不正當的使用應稱為濫用。¹

他認為人生的目的是「享受」內在的永恆，至於外在而暫時的一切應當止於「使用」，他批判沉迷於暫時的一切，把人生比擬成返鄉之路，唯有回家才能得到真正安息說：

我們若是想要回到父家，這個世界就只能使用，不能享受，唯有這樣，才能藉著受造的事物清晰地看見、領會神不可見的事，也就是說，我們可以藉助於物質的、暫時的東西獲得靈性的永恆的東西。²

中世紀的神祕主義除了受奧古斯丁影響之外，還受到東方教會的神學家影響，比如初代教會時期的尼撒的貴格利被稱為「基督宗教神祕主義之父」，而偽丟尼修則為中世紀神祕主義奠定理論基礎。

1 奧古斯丁，《論靈魂及其起源》，17。

2 奧古斯丁，《論靈魂及其起源》，17。

相對於中世紀經院哲學的重視理性推理與邏輯思考，神祕主義則傾向直觀體驗與意識覺醒，提供追求內心世界的信仰者在經院哲學之外的另一種選擇。中世紀的神祕主義者十分眾多，對靈修神學貢獻頗大，本章僅簡單介紹與基督宗教思想史發展密切相關者。

一、神祕主義大師：伯爾拿

克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux, 1090-1153, 天主教會翻譯為聖伯納多），是中世紀神祕主義大師，他加入遵照「聖本篤會規」傳統的熙篤會——一個更新本篤會傳統的新修會。後來出任克勒窩修道院第一任院長職分。他以豐富的靈修生活體驗著述，包括對上帝的認識、靈修方式、如何敬拜與禱告等，呈現經院哲學之外的另一種吸引人的信仰途徑。

伯爾拿曾應用《舊約·雅歌》第1章2節寫了八篇講章，由此可見神祕主義者可以從很短的經文裡面看到深遠的境界。神祕主義者經常把《雅歌》當作靈修材料，伯爾拿並非首創，加帕多家三教父中尼撒的貴格利就曾寫過《雅歌》註譯，也是以神祕主義的方式來呈現。在教會歷史上可以發現對《雅歌》產生興趣者大部分都是神祕主義者，他們視上帝與靈魂的親密關係，如同《雅歌》所描述的爱情關係，其中有應用許多極其自由的靈意解經。伯爾拿根據靈修體驗，建立一種以默想耶穌基督為中心的救恩神學，他相信人唯一的功德就是仰望領受上帝預備的恩典，而救恩將帶給靈魂與耶穌基督神性連結的神祕體驗，並且產生愛的動力以施行善事。由於他對救恩的體會深刻以及「唯獨恩典」的思想特質，後來第一代宗教改革者路德推崇他為「教會最偉大的教師」（the greatest doctors of the church），第二代宗教改革者加爾文則在其名著《基督教要義》

方濟曾經歷戰爭的殘酷，後來一生主張和平。1986年10月27日教宗若望保祿二世（Pope John Paul II, 1920-2005）邀請世界各宗教代表到亞西西祈禱世界和平，七十位主要宗教代表接受了這個邀請，若望保祿二世在會中說：「宗教與和平是相連的：若以宗教之名發動戰爭，顯然是自相矛盾的。」這個宗教會議就是以方濟的和平精神為榜樣，以下是流傳久遠相傳出白聖方濟的祈禱文（The Prayer of Saint Francis）：

使我作祢和平之子，
在憎恨之處播下祢的愛；
在傷痕之處播下祢寬恕；
在懷疑之處播下信心。
哦，主啊使我少為自己求，
少求受安慰，但求安慰人；
少求被了解，但求了解人；
少求愛，但求全心付出愛。

使我作祢和平之子，
在絕望之處播下祢盼望；
在幽暗之處播下祢光明，
在憂愁之處播下歡愉。
哦，主啊使我少為自己求，
少求受安慰，但求安慰人；
少求被了解，但求了解人；
少求愛，但求全心付出愛。

使我作祢和平之子，

在赦免時我們便蒙赦免；
 在捨去時我們便有所得；
 迎接死亡時我們便進入永生。⁶

方濟一生堅決地過著貧窮的生活，彷彿與貧窮結婚。他走出隱居的修道院去幫助窮人與病人，開始形成由追隨者組成的修會。很多方濟的故事與他對大自然的熱愛有關，他的故事與見證被收集在由早期方濟會成員口傳記下的《靈花》（原意：小花），書中提到方濟領受呼召前往講道，「他先吩咐燕子們要安靜直到講道完畢；燕子們就聽了他的話。」⁷ 後來行路的時候，見到路旁樹上禽鳥數不清，他要同伴們停下來等他，「他走到田裡去向那在地上的禽鳥講道；一會兒，在樹上的禽鳥也都飛下來聽他講道，所有的鳥都在肅立靜聽，一直等到他講完；而且非等到他為它們祝福之後，它們都不離開。」⁸ 以下是反映他對大自然熱愛的〈聖方濟太陽歌〉（Canticle of the Sun, 又稱〈萬物讚頌歌〉, Praise of the Creatures）：

至高、全能、美善之主，
 讚頌、榮耀、尊榮及一切讚美單單屬於祢至高主，
 無人配得稱呼祢的聖名。
 我主，願祢因所創造的萬物，

6 Continuum, *The Complete Book of Christian Prayer* (N. Y.: Continuum, 2000), 156.

7 法蘭西斯（方濟）修道會編，《靈花：聖法蘭西斯行傳》，張伯懷譯（香港：基督教文藝出版社，1998），86。

8 法蘭西斯修道會編，《靈花：聖法蘭西斯行傳》，86。

那些遵行祢神聖旨意的人們卻有福了，
第二次的死亡並不會傷害他們。
請讚頌、讚美我的主，
謙卑至極感謝事奉祂。⁹

從〈聖方濟祈禱文〉可以看到胸懷和平、愛與寬恕的犧牲奉獻願望，而〈聖方濟太陽歌〉則傳達了人與宇宙萬物同屬被造而和諧相處的美麗願景。

（二）撒拉弗博士：波拿文士拉

1. 生平

波拿文士拉與多瑪斯是很好的朋友，但是兩人走完全不同的路線。波拿文士拉屬方濟會，把方濟會導向順利發展，被稱為僅次於方濟的第二祖師。他與多瑪斯同為巴黎大學偉大教師，多瑪斯以「理性的神學家」（Theologian of Reason）著稱，而波拿文士拉則被稱為「心的神學家」（Theologian of Heart）。

方濟會是一托鉢僧修會，重視守貧苦修，主張弟兄之愛以及對大自然之愛，後來其傳人廢除了徹底守貧的戒律，但仍注重信仰體驗而有神祕主義傾向。一般而言，方濟會重視意志以及體驗，其思想背景主要為奧古斯丁及其背後的柏拉圖哲學；與其相對的道明會則比較重視理智、知性與分析，道明會受亞里斯多德影響比較深遠。不過這兩者之間無法畫出一條清楚的分界線，因為在柏拉圖裡面可以看到亞里斯多德的影子，反之亦然。方濟會的始祖方濟為神

⁹ 參見 Eloi Leclerc, 《太陽歌》，高達德譯（臺北：思高聖經學會出版社，1991）。

的道路分成三路，此一理論在靈修神學的發展上，有十分長遠的影響。這種說法最早是偽丟尼修（參閱第二部分第六章）所提出，是一種由下而上的靈修操練，而被波拿文土拉發揚光大：

i 煉路：淨化之路（Purgative Way）

第一步是鍛鍊潔淨，煉淨自己最佳的方法就是默想十字架，通過默想十字架，潔淨良心，把自己修練潔淨。

ii 明路：光照之路（Illuminative Way）

當煉淨之後，開始在上帝的應許裡，體驗來自上帝的光照啟發，就是明路，在這階段仍然必須不斷地默想耶穌基督的受苦，藉著馬利亞的幫助而逐漸走向與上帝合一的神性境界。

iii 合路：合一之路（Unitive Way）

進入神聖美妙之愛，體會到天人合一，在合一的境界裡，是在上帝神聖之光照下而完全看不見上帝。

天主教會靈修學經常說到「靈修三路」所指的就是這個靈修傳統，根據這種靈修操練方式，人首先必須將自己修練潔淨，然後領受上帝的光照，最後達到天人合一的境界。整體而言，是「由下而上」的進路，循序漸進，從人到神，最終的合一就好像 17、18 世紀神祕主義者蓋恩夫人（Madame Guyon, 1648-1717）所形容，有如河水流入海洋，至終無法分辨何為河水、何為海水的境界。

(2) 《心靈進入上帝之路程》

此書為波拿文土拉發揮神祕主義的名著，他在書中採取一個非常神祕的象徵，由於《以賽亞書》第 6 章 2 節說到撒拉弗擁有六隻翅膀，他將這六隻翅膀看作人尋求上帝的六個階段：感覺（Sense）、想像（Imagination）、悟性（Reason）、理

大聲祈求啟悟，免得他或認為只要誦讀，便無須受恩膏，只要推論，便無須崇拜，只要研究，便無須驚奇，只要考查，便無須欣賞，只要工作，便無須敬虔，只要認識，便無須愛慕，只要了解，便無須虛心，只要熱心，便無須恩典，只要看見，便無須靈性。」¹⁶ 波拿文土拉的基督中心靈修方式，是通過大聲祈求、領受恩膏、崇拜、驚奇、欣賞、敬虔、愛慕、虛心、蒙恩以及靈性追求而逐日進步的。如今的西方神學院制度，反而主要在追求波拿文土拉所認為次要的誦讀、推論、研究、考查、工作、認識、了解、熱心以及看見，波拿文土拉的提醒有如當頭棒喝，提醒我們在研習神學的時候，若只有專注在理論或者事工方面，還不夠深入，必須進到心靈熱切追求而多方體驗的層次，歸根究柢，基督不只是研究的對象，也是信仰的對象。

值得注意的是，波拿文土拉認為：

因此，人之本能是在這件事上（指心靈提昇）是無能為力的，勤勞為功也是有限的，所以我們應該少靠研究，多靠熱誠；少靠空言，多靠內心喜樂；少靠文字，全靠聖恩；不要靠著被造物，而要完全靠那創造的原動力，就是聖父、聖子、聖靈。¹⁷

他指出人在上帝面前，除了使用理智努力研究之外，更要使用心靈熱誠地倚靠上帝：

若是，你問怎樣才能達到這個境界呢？那完全倚靠恩典，而非學習，倚靠願望，而非智力，倚靠祈禱，而非研究，倚靠配偶，而非教師，倚靠上帝，而非世人，倚靠深奧，而非淺明；

16 波拿文土拉，《心靈進入上帝之路程》，《中世紀基督教思想家文選》，391。

17 波拿文土拉，《心靈進入上帝之路程》，《中世紀基督教思想家文選》，427。

四、思辨型神祕主義

埃克哈特（或譯伊克哈爾特，Meister Eckhart, c. 1260-1327）是中世紀偉大的德國神祕主義者，十五歲加入道明會，三十歲起開始擔任多處道明會會長與修道院長。他曾在當時學術重鎮巴黎深造與任教，1323年返回德國科隆道明會研修總院任教，他以德語授課時，用詞與思想深邃感人，提昇聽者的靈性與知性境界。1325年他被科隆大主教指控為異端，他上訴教廷卻在去世後於教宗通諭二十八條命題裡被譴責。被指責為異端的關鍵在於他使用「存有」描述上帝時很像是泛神論，不過他並未逾越創造者與被造者之間不可跨越的鴻溝，而這一點正是泛神論所無。埃克哈特神祕主義最特殊之處在於，把上帝當作是一切存有的源頭，因此有人稱為理智型或思辨型的神祕主義者。

在他思想裡有兩個相關的重要概念——「割捨」（德文為 *Abgeschiedenheit*，英文為 *detachment*）與「放手」（德文為 *Gelassenheit*，英文為 *releasement*），¹⁹前者指向捨棄各種人為執著，²⁰後者則為放下一切而倘佯於上帝彰顯之境，²¹有如鬆手一般地忘我而回歸存有，不執意德性，亦不執意修行。在渾然忘我之際，體驗有如死亡一般地融入存有之源而與神契合。這種說法強調人在上帝面前的「被動」，首先需要割捨放手的對象就是「自我」。

19 有學者認為這兩個字是同義字，參見埃克哈特，《神對他無所隱藏的人》，註33，陳德光註釋（臺北：光啟出版社，2003），184。

20 陳德光教授翻譯成「脫塵」。

21 陳德光教授翻譯成「割捨」。

就在放空自我之際彰顯而充滿。

人割捨多少自我，就能從上帝領受多少：「你離開所有的事物有多遠，上帝就恰恰如此帶著他的一切進入，不多也不少，你也就在所有的事物中如此遠地使你完全擺脫你自己。」²⁵ 人若想要得著創造者的安慰，就必須擺脫一切來自被造者的安慰，直到「除了上帝以外再也沒有什麼東西能夠安慰你」，「那麼，上帝就來安慰你，同時，就有了喜悅。」²⁶

（二）內在的貧乏

埃克哈特在一篇出名的講章論及「內在的貧乏」，其經文根據耶穌的教導說：「承認自己靈性貧乏的人多麼有福啊；他們是天國的子民！」（《馬太福音》第5章3節）埃克哈特以「三無」詮釋「貧乏」：一無所求、一無所知、一無所有。

1. 一無所求

「一無所求」指向人應當擺脫一切人為的意願，不只應當對於「利己的自我」一無所求，而且也要放下「成全上帝的至愛的旨意」，否則的話還不是真正的貧乏。²⁷ 若是心中還有「自我」或者「上帝」的話，那麼就無法做到真正的貧乏，亦即無法尋見真正的上帝，不但「那人的自我」會成為障礙，連「那人的上帝」也會阻礙了真正上帝的彰顯。

埃克哈特以一種非常抽象思考方式主張在創造以前，上帝才是

25 埃克哈特，《埃克哈特大師文集》，7。

26 埃克哈特，《埃克哈特大師文集》，7。

27 埃克哈特，《埃克哈特大師文集》，334-336。

有都會造成尋找上帝的障礙，就是把人的意願投射成上帝的意願，把上帝限制在人的知識裡面，把人的主權高舉過於上帝的主權。凡是從「我」出來的，就不應套用在上帝，否則上帝就不再是「上帝本身」，而僅僅是「我的上帝」了。埃克哈特分辨「上帝本身」與「我的上帝」的不同，認為「上帝本身」就是上帝自己，而「我的上帝」卻意味著如我意願、認識與擁有的上帝，也就是被我限制的上帝。

埃克哈特在科隆教出兩位傑出的弟子，其一陶勒爾（Johann Tauler, c. 1300-1361）也是一位傑出的道明會神祕主義者，他嚮往簡單樸素的屬靈生活，追求信仰與內在敬虔，提倡耶穌基督「道成肉身」的福音，強調十字架受苦、捨己的信息，影響路德很深；其二蘇索（Henry Suso, c. 1295-1366）同樣是出名的道明會神祕主義者，他主張認識自我的虛幻，藉由棄絕自我而歸回上帝，他不只從事著作而且身體力行，成為修道典範。他的文筆優美而平易近人，且強化了神祕主義的情感成分，所寫的《論永恆的智慧》（*A Little Book of Eternal Wisdom*）靈修手冊有口皆碑。³⁰ 上述師徒三人形成一個「日耳曼神祕主義」傳承，有其獨特的文化背景。路德於1518年編輯了他非常喜愛的14世紀不知名作者日耳曼神祕主義作品《日耳曼神學》（*Theologica Germanica*），也在同時期閱讀陶勒爾作品而受到日耳曼神祕主義的滋養。

五、《效法基督》

中世紀教會是一個以神職人員為中心的階層體制，然而由於部

30 蘇索，《論真理論／永恆的智慧》，林克譯（香港：道風書社，2003）。

念。16世紀宗教改革者路德與期盼教會改革的基督教人文主義者伊拉斯姆（Desiderius Erasmus, c. 1466-1536）都曾就讀過共同生活弟兄會創辦的學校，伊拉斯姆且曾為共同生活弟兄會成員，還有學者推測加爾文與這個運動也有接觸，後來宗教改革把「在世而不屬世」的靈性態度發揮得淋漓盡致。

（二）思想特色

1. 強調行動與實踐

「你若要領略基督言論的真趣，就必須努力，使你整個的生活順從主。」³¹ 如果要認識耶穌基督的話，就要以行動順服基督，只有用行動順服耶穌基督才能真正明白，這不是理性可以做到的。若是想要了解耶穌基督的教導，就必須在生活上順從耶穌基督的教導，由於必須以行動來了解，生活實踐就是通往認識真理的門路。

2. 走十字架的道路

本書主張「自我」是靈性成長最大的障礙，「人愈對自己死，就愈對上帝活。」³² 此書非常強調，一個人若要到上帝那裡去，必須通過十字架的道路。修道的操練就是學習拒絕自己，而耶穌基督的十字架是拒絕自己的模範，其操練方式不外是靜默獨處以及順服，重點是期待人自然的一面能夠逐漸消滅，以便讓上帝恩典的一面能夠逐漸增強。

十字架的道路有時也直接來自人生的經歷，一方面，當人生遇

31 肯培的多馬，《遵主聖範》，《中世紀靈修文學選集》，章文新譯，謝扶雅編，（香港：基督教輔僑出版社，1964），139。

32 肯培的多馬，《遵主聖範》，《中世紀靈修文學選集》，211。

第五章 經院哲學的轉折與沒落

13 世紀在亞里斯多德哲學的影響之下，唯實論四處風行而成為主流，中世紀經院哲學的發揚光大與唯實論密切相關。14 世紀隨著唯名論的興起，哲學興趣從思辨與綜合轉向邏輯與分析，亞里斯多德哲學對於經院哲學的影響開始消退，這在巴黎大學與牛津大學兩個經院哲學重鎮最為明顯。

經院哲學在知識論的主張有兩大派別針鋒相對：唯實論主張觀念在事物當中，普遍觀念就存在於個別事物當中，處理觀念就是處理事物，因而重視從普遍到特殊的演繹法；唯名論則主張觀念在事物之後，先有個別事物的存在，而普遍觀念只是「名稱」而已，應當優先處理個別事物，因而重視使用從特殊到普遍的歸納法。到了 14 世紀，唯實論開始遇到唯名論強而有力的挑戰。原本道明會重視唯實論而看重思想與演繹，對於經院哲學貢獻很大，而方濟會卻開始流行唯名論與重視經驗與歸納，逐漸地導致經院哲學的終結與自然科學的興起，以下分別介紹經院哲學轉折時期方濟會的代表人物：

一、精細博士：蘇格徒

(一) 生平

蘇格徒出生於蘇格蘭，是繼波拿文土拉之後重要的方濟會神學家。他是專業的學者，學術著作相當豐富，因其思想之廣泛而複雜精緻，被稱為「精細博士」（Subtle Doctor）。在神學上，蘇格徒

而來的普遍觀念。這一點已經在為最後一位中世紀經院哲學家俄坎的威廉鋪路。一旦個體比普遍重要時，討論普遍問題的哲學就失去發展空間，到此地步，已經逐漸地走向唯名論而使中世紀經院哲學步上終結之路。

（三）蘇格徒與多瑪斯

蘇格徒的年代比多瑪斯晚一些，在思想理論上與多瑪斯相抗衡，有如波拿文土拉的神祕主義與多瑪斯的重知主義相抗衡。在天主教神學的傳統裡，論到許多事物時，多瑪斯與蘇格徒在許多觀點上針鋒相對，以下將二者的不同簡要地整理成三點：

1. 上帝意志之下的信仰體驗

相對於多瑪斯重視理性推理，蘇格徒認為人的理智無法認識上帝，人只有降服在上帝的意志下時，才可能真正認識上帝。所以蘇格徒反對完全使用知性來認識上帝，認為最高的主宰在於上帝的意志，人若要認識上帝不是使用理性，而是要降服在上帝意志之下來認識上帝。

2. 強調個體性

蘇格徒雖然不是一位唯名論者，但是已經為唯名論開啟道路，認為個體比普遍觀念重要；而多瑪斯是一位唯實論者，主張觀念即實在，因此有重視普遍過於個體的傾向，這也是發展經院哲學的重要預設。

3. 上帝的主權意志

多瑪斯認為上帝為至高的存在，對上帝的主權是出於一種知性

的了解；而蘇格徒則認為上帝的主權是一種主權意志，因此人追求認識上帝最重要的是以意志順服上帝，遠比理性認知重要，因此愛心亦勝於知識。

一般而言，道明會重知、也就是重視理性分析，而方濟會重意以及神祕體驗，也可以說是比較重情。道明會以亞里斯多德為其理論基礎，而方濟會則以奧古斯丁為其理論基礎，值得注意的是奧古斯丁的思想受新柏拉圖主義的影響，對於理性分析的興趣遠不如沉思默想。簡而言之，道明會重理論，而方濟會重經驗，重理論的道明會比較容易產生哲學家，重經驗的方濟會則比較容易產生科學家。¹

二、經院哲學終結者：俄坎的威廉

（一）生平

俄坎的威廉是出生地點與日期都未能確定的英國人，方濟會學者，曾在牛津大學讀書，被控異端而前往法國的天主教教廷應訊，後來與其他方濟會學者修士逃往慕尼黑接受庇護，最後客死異鄉。俄坎的威廉徹底主張唯名論，認為思想理論所使用的觀念都只是名字而已，並非真實的存在，且認為個體與經驗比群體與理論更加重要，在哲學史上以終結中世紀經院哲學而聞名。俄坎的威廉的想法與經院哲學格格不入，當唯名論因他而大盛時，也是經院哲學的世

1 義大利符號學家、歷史學家與哲學家安伯托·艾柯（Umberto Eco, 1932-）於1980年出版著名小說《玫瑰的名字》（*The Name of the Rose*），其背景就是道明會與方濟會的衝突，道明會著重傳統權威，而方濟會則注重科學精神。

代終結的時刻。

(二) 思想特色

俄坎的威廉是一個極端的唯名論者，他對基督宗教思想史比較有顯著影響力的思想特色如下：

1. 尊奉《聖經》

俄坎的威廉反對教會或教宗的絕對權威，認為《聖經》最為重要，而且《聖經》對俄坎的威廉而言，不是理論或權威的來源，而是經驗的對象。

2. 肯定個體而否定普遍

俄坎的威廉重視個體，否定「普遍」的真實性，因而他對多瑪斯的上帝存在論證抱持著否定的態度，以為無法應用於世上。

3. 反對證明上帝存在的論證

俄坎的威廉認為上帝的唯一性與無限性，是屬於信仰告白的領域，不能以理性證明。

4. 神學的基礎

神學的根據是在於信心與《聖經》，而不是在於邏輯思考，這正是神學與哲學的分際。

5. 簡要的原則

俄坎的威廉提倡思想的經濟原則（Principle of Economy），被稱為「俄坎剃刀」（Ockham's Razor）：「非必要不應增多存有物。」

(Entities are not to be multiplied beyond necessity.)」²意思是說，當我們在談論事物時，除非有絕對的必要，否則不要加添那些具有實質性的東西，以維持思想的簡要性。比如說，當我們在談論第三者的意見時，往往發現愈傳述愈失真，因為人傾向將額外的實質性東西不斷地加添進去。俄坎的威廉這句話對哲學思想有很大的影響，提醒哲學思想應當盡量精簡，必須常常反省衡量，是否有必要另外加添某些觀念。

(三) 評論

俄坎的威廉主張對世界的認識只能來自經驗以及對已知真理的演繹，這種思想不只為經驗主義思潮鋪路，而且演變成對傳統權威的質疑而導向經院哲學的沒落。他對《聖經》的重視，相當於減弱了經院哲學重視傳統的基礎，而以《聖經》為經驗的對象，更是有意擺脫龐雜的哲學理論而回到樸素的《聖經》釋義。他主張神學的根據在於信心與《聖經》的基礎，這使得神學與哲學分途發展，以致經院哲學頓失依託。他肯定個體而否定普遍的主張，不只喚起個人信仰良心意識的覺醒，而且否定了經院哲學最有興趣探討的普遍性問題。他認為上帝的全能與絕對自由是屬於信仰的範疇，無法使用理性去論證，這減弱了經院哲學的探討範圍，而他以信仰告白取代上帝存在論證，更是移除了經院哲學重要的主題。

近代學者發現路德在修道院的時候已受到俄坎的威廉以及其他唯名論者思想的影響，因而將路德接續在俄坎的威廉之後，認為

2 布魯格 (Walter Brugger) 編著，《西洋哲學辭典》，項退結編譯（臺北：華香園出版社，1982），727。

路德是站在唯名論者基礎上出發的思想家。當時神學有「新路派」(*via moderna*)與「舊路派」(*via antiqua*)之爭，俄坎的威廉為新路派，主張行為的價值在於外在約定，好行為出現在恩典之先而表現出最大的懺悔，反對舊路派所主張行為的價值在其本身，而必須先有上帝恩典進入人心才能塑造出好行為習慣。俄坎的威廉之觀點形同鼓吹自我稱義的善功，這對熟悉其神學的路德造成很大的困惑，因為他一心嚮往上帝恩典勝過人的好行為，他連舊路派所說的恩典塑造出好行為都難以接受，而新路派的俄坎的威廉把好行為提昇到恩典之先，這是以一個更高的標準來期待人的好行為，在這種高度壓力下路德重新發現《聖經》裡有關恩典的教義。

此外，從俄坎的威廉的神學思想來看，諸如認定信心與《聖經》為神學的基礎、質疑哲學對神學的貢獻等，路德神學的一些特質已經呼之欲出。而俄坎的威廉高舉《聖經》，並且肯定個體而否定普遍，對於反抗精神以及推動改革有催生之功。

三、神祕主義的轉型

中世紀思想在重「知」的經院哲學之外，一直有追求「不知」的神祕主義傳承為其強烈對照。一般而言，神祕主義者不認同知性追求，然而神祕主義的極限在於沉浸於「不知」的世界裡終究無法再有深入突破，有待庫薩的尼古拉(Nicholas of Cusa, 1401-1464)提出神祕主義的轉型建議。

尼古拉是中世紀末期的重要神學家，一方面他整合了當時的各種思想，另外一方面，他為緊接著的文藝復興運動開路，當代西洋哲學史專家柯普斯登譽之為「轉型中的思想家」，甚至是「能夠結

合新舊思想的文藝復興哲學家」。尼古拉在基督宗教思想史上的意義，主要在於他將中世紀的神祕主義思想轉型，以理性的方式看到理性的極限，並且嘗試處理非理性的層面，使得神祕主義所追求的可以用比較理性的方式去追求。

尼古拉常常使用否定神學的思考方式，主張上帝為無限大，因此不可能為僅能處理有限者的理性所理解，必須承認人在上帝面前的無知。上帝既然為人理性所不知，必須追求由直觀出發的無知之知，進入使用符號象徵的世界，是超越理性概念之知，也是如其名言「有學問的無知」。³

在尼古拉《論隱秘的上帝》（*De Deo abscondito*）一書中，他藉異教徒與基督徒的對話呈現出其神學思想焦點，書中異教徒看到基督徒真誠地流淚禱告，問基督徒所敬拜的上帝是誰，不料基督徒回答說不認識。在異教徒的錯愕當中，基督徒說：「正因我不認識，所以我才敬拜。」面對異教徒的質疑，基督徒繼續說：「一個人要是醉心於他自認為已經知道的，豈不更奇怪。」⁴重點是上帝超越了人的理性，因此是敬拜的對象。

尼古拉繼續借基督徒的話申論說：「我知道，凡是我所知道的都不是上帝，凡是我概括的都不與上帝相似，毋寧說上帝超越了這些東西。」⁵在理性之下並無上帝，只能期待在理性之上找到上帝，那麼理性所不可知的上帝究竟是怎樣的上帝呢？「上帝既不是無，

3 李秋零，〈中世紀神祕主義的難題與出路——兼論尼古拉·庫薩對神祕主義的改造〉，《道風漢語神學學刊》，1（香港，1994.1）：121-152。

4 尼古拉·庫薩，《論隱秘的上帝》，李秋零譯（香港：道風山基督教叢林，1994），14。

5 尼古拉·庫薩，《論隱秘的上帝》，17。

不是不存在，也不是既存在又不存在，而是存在與不存在的一切本原的泉源和起源。」⁶可見尼古拉將不可知的上帝如此「理性而清楚地」表明出來，將不能說明者間接地明白呈現出來，走出了神祕主義的艱深晦澀，恰好為中世紀基督宗教思想史做一結論，期待理性運用更加成熟以及信仰體驗更加豐富的下一代。

四、小結

整體而言，形成中世紀末期經院哲學這個局面的原因有三個，首先是以多瑪斯為代表、重「知」的道明會開始遇到重「意」的方濟會傳承之挑戰；其次是唯實論與唯名論之爭，也是重視普遍觀念或者重視個別事物之爭，這是從多瑪斯經院哲學的唯實論高峰發展到方濟會傳承唯名論興起帶來的挑戰；最後，經院哲學以「知」為目標相對於神祕主義以「不知」為更高超的知識，結果經院哲學走向衰落而神祕主義開始轉型，二者共同醞釀著未來世代的思想。

⁶ 尼古拉·庫薩，《論隱秘的上帝》，19。

第六章 東方教會神學思想

330 年君士坦丁大帝建造了君士坦丁堡為首都，東、西羅馬帝國分裂成為定局，而後，基督宗教發展為以羅馬為中心的西方教會以及以君士坦丁堡為中心的東方教會。第 4 世紀以來西方教會就以拉丁文化為主體，與東方教會逐漸分道揚鑣。東方教會則以君士坦丁堡為「新羅馬」，君士坦丁堡大主教擁有最高權柄，而且流傳先做了耶穌門徒而引薦弟弟彼得的安得烈創設了君士坦丁堡教會。

1054 年東西方教會正式分裂，雙方教會領袖互相開除對方的教籍，時至今日仍無法復合。東方教會在東羅馬帝國長期的統治之下，保存了希臘文化傳統，一直到 1453 年君士坦丁堡被土耳其帝國毀滅。此後東方教會在伊斯蘭世界中生存多年，生活經驗與西方教會差距愈來愈遠。在中世紀西方教會的經院哲學之外，東方教會也有輝煌燦爛的神學，本章主要介紹中世紀時期前後的東方教會神學。本章的「東方教會」指的是以東羅馬傳承為中心，帶有希臘色彩的教會，而以「東正教」（Eastern Orthodoxy）稱呼延續至今的東方教會，畢竟這些教會以現代地理觀念而言，不定位於「東方」了。

一、歷史背景

第 4 世紀以來，西方教會就以拉丁文化為主體，此後與東方教會逐漸分道揚鑣，像奧古斯丁來自拉丁文化重鎮迦太基，已經不大熟悉希臘文。波伊丟斯大約是在 480-524 年間的神學家，當時在西

方像他一般通曉希臘文化的神學家已經不多，由於東、西羅馬帝國在政治上已成相競之勢，在此形勢之下，波伊丟斯因而被人誣告與東羅馬帝國有來往，甚至被處死。1054年東西方教會正式分裂，分裂的主要原因相當複雜，在此將與神學思想相關者整理如下：

（一）對《迦克敦信經》的保留

東方教會並不是全然贊成西方色彩比較濃厚、由利歐教宗的《大卷》為基礎發展出來的《迦克敦信經》。由於東方教會中傾向強調神性的亞歷山太學派仍具有相當大的影響力，儘管迦克敦會議主張同時重視耶穌基督的神人二性，但畢竟所強調的是神人二性，在此意義下還是包容了主張人性和神性並存而強調人性部分的安提阿學派觀點，因此亞歷山太學派色彩濃厚的東方教會不是很贊成《迦克敦信經》，仍然傾向「基督一性論」（神性）。東方教會當中傾向強調神性的亞歷山太學派發展出主張「基督一性論」的教會，比如埃及的科普特教會、敘利亞的雅各教會、亞美尼亞教會和印度的多馬教會等等。¹

（二）圖像之爭

第8世紀時東羅馬皇帝利歐三世（Leo III the Isaurian）禁止在崇拜中使用圖像，此禁令延伸到西方教區而與主張使用圖像的教

1 另外有綜合東西方色彩的教會，如馬龍派教會（Maronite Church, The Syriac Maronite Church of Antioch, Ecclesia Maronitarum）是座落於東方的天主教會，是一種敘利亞地區的「天主教東方禮教會」（Eastern Rite Catholic, the Eastern Catholic Churches），指15世紀後天主教修會在東方地區所建立的教會，保持著原有的東方教會禮儀與教制。今日天主教會包括以羅馬教廷為中心的「拉丁禮羅馬天主教會」以及「天主教東方禮教會」。

宗貴格利三世發生衝突，教宗召開會議將一切反對圖像的人革除教籍，而皇帝則縮減教宗管轄權。皇帝利歐三世之子君士坦丁五世（Constantine V）繼續廢棄圖像，把崇敬圖像者定罪，其中包括集東方神學大成的大馬士革的約翰。直到利歐三世之孫才撤銷廢棄圖像的詔令，於 787 年召開第七次大公會議於尼西亞，同意在崇拜中使用圖像，不過也同時澄清尊敬圖像並非崇拜圖像本身。然而在東羅馬帝國圖像之爭風波仍然間斷地持續一段時間，直到確定使用圖像。因為圖像的爭議，使得羅馬教廷與東羅馬帝國漸行漸遠，甚至覺得東方教會是受到東羅馬皇帝控制，演變為東西方教會的分裂。

東方教會反對圖像的理由與其希臘背景「重靈性、輕肉體」有密切關係，然而在東方教會也有神學家支持圖像，也是因著「重靈性、輕肉體」。反對圖像者以為圖像是肉眼可見的敗壞物質，因此使用圖像有拜偶像之嫌；贊同圖像者則認為圖像的優點在於取其靈性象徵而不至於陷入有如肉體般的偶像崇拜。在漫長的歷史演變當中，最終支持圖像者在東方教會取得絕對優勢，現今東正教會是全世界使用最多圖像的教會，其教堂正中央有一布幔，拉開來便可看見聖像，做禮拜就是在聖像面前舉行禮儀和頌經。

（三）「與子說」之爭

西方教會受奧古斯丁神學的影響，把「與子」放進《尼西亞信經》裡面，東方教會對此很不能接受，這涉及雙方對三一論的看法不同，此外也有多種東西方教會相競的因素，「與子說」的爭論可以參見第一部分第五章。

（四）東西文化的差異

拉丁文化和希臘文化畢竟不同，政治上的分隔更加深了歧異之處。西方教會在西羅馬帝國統治下並不長久，在日耳曼人入侵之後，西羅馬帝國就瓦解了。長遠而言，西羅馬帝國被日耳曼人毀滅，反而使舊的文化得到再生，因為日耳曼民族帶來新的活力，與原有的羅馬帝國人民融合成為現代的歐洲人，西方文明源自歐洲，也深深地影響美洲，20世紀末一些歐洲國家聯合起來組成歐洲共同體（European Communities，發展為今日的歐洲聯盟 European Union，簡稱歐盟 EU），為世界最大的經濟力量之一。從西羅馬傳承到神聖羅馬帝國，而後再傳承到西歐的演進歷程，天主教在其中扮演重要的傳承角色，這也說明了天主教會持續至今的影響力。反觀東方教會，在東羅馬帝國長期的統治之下，保存了希臘文化的傳統，一直到1453年被土耳其所滅，東方教會與伊斯蘭世界共存多年，生活經驗與西方教會差距愈來愈遠。

二、東方神學家簡介

就中世紀著名神學家而言，從波伊丟斯到安瑟倫大約有五百年的時間，西方教會沒有出現比較具有分量的神學家。西方教會開始有大神學家出現是在安瑟倫以後，也是在經院哲學興起的第11世紀以後才大放異彩；反觀東方教會的神學傳承比較沒有中斷，代代有傑出者出現，將帶有希臘背景以及神祕色彩的神學一直傳承下來。

加帕多家三教父是東方教會神學家的先鋒，其年代比初代西方教會集神學之大成者奧古斯丁稍微早一些，以下將雙方重要神學家

年代做一簡單的比較：

西方教會	東方教會
奧古斯丁 354-430	尼撒的貴格利 c. 330- c. 395
波伊丟斯 c. 480- c. 524	偽丟尼修 c. 500
	馬克西母 c. 580-662
	大馬士革的約翰 c. 675- c. 749
安瑟倫 c. 1033-1109	新神學家西緬 949-1022
多瑪斯 c. 1225-1274	帕拉瑪 c. 1296-1359

（一）尼撒的貴格利

東方教會神學傳統的奠基者加帕多家三教父中，最年輕的尼撒的貴格利是最有神學天分者，影響極其深遠，另外兩位是他的哥哥大巴西流以及這對兄弟的好友拿先素斯的貴格利。加帕多家三教父在尼西亞會議大放異彩，承襲亞拿他修的神學路線，壓制亞流派，為初代教會的三一論、基督論與聖靈論奠定基調，已經於第一部分第八章有所介紹。

尼撒的貴格利雖然在加帕多家三教父當中所受的教育最少，並未像大巴西流與拿先素斯的貴格利到國外求學，他的教育主要得自其兄大巴西流與其姊瑪克麗娜（Macrina, 327-379），但他在思想方面獨具天分，自學成功，在寫作上的表現反而是加帕多家三教父當中最有成就的一位。貴格利在 371 年被大巴西流任命為尼撒主教，自此得名。尼撒的貴格利在東方教會成名甚早，但是在西方教會比較不受重視，部分原因是第 9 世紀起才有其著作的拉丁文譯

神學思想特色。他把哲學、神祕以及敬虔連結在一起說：

是的，祂是統治一切的「統一」，祂是超本質的本質，祂是心性所不能達到的心性，祂是不可言說的道，遠超過人的理論或直覺，超過人所能稱呼的名號，超過所有的存在物。神是一切存在的普遍根源，自己卻超越了存在；祂既超乎一切實體，所以除非祂把自己啟示給人，人就不能對祂有適當的了解。³

他以抽象語言強調上帝是統治一切的統一、超越本質的本質，以「人的極限」說明「上帝的超越」，上帝是人的心性所不能達到的心性，是人所不能說出的「道」，超越人的理論和直覺、超越人所能稱呼的名號。上帝不只超越所有的存在，上帝就是一切存在的根源，祂甚至超越了存在本身。由於上帝的超越性，除非上帝將自己啟示給人，人不可能對祂有所理解。諸如以上這類的語言非常的豐富，傳達了神祕主義對上帝的特殊了解。

偽丟尼修以肯定法與否定法來描述上帝，但他擅長使用的是否定法。在《冥契神學》第1章論到「神的幽暗」，他向上帝祈求說：

懇求祢指導我們，領我們到那超過光，比超過知識還要幽渺奧祕聖言之絕頂高處，在那裡，單純絕對而決不更改的天上真理之諸玄，被掩藏在潛妙祕密的「沉靜」中，如在能爭光的非常黑暗，並以全然觸不著，看不見，超過一切美麗的榮耀，凌越著我們無知的理智。⁴

3 偽丟尼修，《神的名稱》，謝扶雅編，《東方教父選集》（香港：基督教文藝出版社，1989），80。

4 偽丟尼修，《冥契神學》，《東方教父選集》，223。

在上帝面前理智被描述為無知，因為上帝是在人的知之外，處於幽暗，這幽暗不是真正看不見的意思，而是指在人的極限之外，是超過光、超過知識，觸不著、看不見，超越人一切知的能力之外，此處以否定法形容上帝的超越。

《冥契神學》第3章對否定法有精彩的描述，偽丟尼修指出否定法的必要：

因為我們愈向上衝升，我們的言語就愈收縮成為純粹睿智的概念，比方我們現在衝入超理智是幽暗處所，我們就必發覺不但說話減少，而且轉至絕對沉默，無言無思。⁵

亦即當人離上帝愈近時，人的言語就愈少，因為語言與理智有關，離上帝愈近時，理智愈失去功用，人就愈無話可說。而且當人進到超理智的幽暗處所，就必發覺不僅說話減少，而且轉成絕對的沉默，在無言無思當中才能面對上帝。人若是要追求認識上帝，由下層到上層，拾級而上，由人的世界進到上帝的世界，逐步高昇而達超越之境，愈高層用語隨之遞減，直到全然抵達頂層，終將啞口無語，在神祕之境與神聖合而為一，偽丟尼修為神祕主義的安靜修練奠定了理論基礎。

偽丟尼修使用否定法的原因是，否定的對象是人唯一能夠言喻而且理解者，比如「不是什麼」，那個「什麼」一定是人可以言喻者，是人可以理解的，而上帝卻是不可言喻，不可理解者，以下是非常好的範例：

更進一步，我們主張：祂不是靈魂，不是心性，不稟有想像，

5 偽丟尼修，《冥契神學》，《東方教父選集》，228。

測度，推理，或理解之任何機能；祂既不是理性，也不是理解力；祂不是可說的或可知的；祂不是什麼數目，級次，不是大或小，等或不等，似或不似。祂不站住，不動作，不靜止；祂沒有力量，又不是力量，不是亮光；祂並不生存，不是生命；祂不是存在，不是永遠，也不是時間。祂不是理解力所及的，祂既不是知識，也不是真理；祂不是王權，不是智慧；祂不是一物，也不是統一，甚至祂也不是神性或良善；祂不是照我們所理解的「靈」，祂也不是子或父的身分。祂不是我們或其他存物所能認識的任何其他事物；祂既不是「非存在者」，也不是「存在者」；凡存在者都不知道祂究竟是什麼，反過來，其實祂也不知道所有存在者究竟是什麼。⁶

以上所否定者，無一不是可以言喻與理解者，否定法就是否定可以言喻與理解者，而指向不可言喻與理解者。最後說到，我們存在者無法知道上帝是什麼，所以我們只能夠說出上帝不是什麼，然而上帝也不知道存在者是什麼，因為上帝遠遠超越存在者，不以存在者的眼光來理解存在者。偽丟尼修以此方式，在創造者上帝與被造者人當中，畫出一條不可跨越的界限。

偽丟尼修甚至主張：「任何肯定或否定的說法，對祂不能適用。」⁷ 偽丟尼修所要描述的上帝，甚至不是他所主張的肯定法與否定法可以充分地掌握，「因為祂既是萬有的完全唯一根源，故而超過一切肯定，又因祂單純而絕對的本性之卓絕，超脫任何限制並越過它們一切，故亦超過一切否定。」⁸ 連這些肯定法與否定法所

6 偽丟尼修，《冥契神學》，《東方教父選集》，230。

7 偽丟尼修，《冥契神學》，《東方教父選集》，230。

8 偽丟尼修，《冥契神學》，《東方教父選集》，230。

指出的一切也有其限制，只是概略指出方向而已，而沒有辦法用肯定法或否定法完全說明上帝，因為超越的上帝是超越肯定也超越否定。偽丟尼修的神學令人深深地體會，上帝與人的距離實在遙遠，神祕主義者在這方面的認識特別深刻，這使他們與泛神論者有別。

（三）馬克西母

馬克西母是東方教會重要的神學家，原本為東羅馬皇帝祕書，卻放棄公職隱居修道，成為修道院院長，是偽丟尼修神祕主義的最佳詮釋者，將偽丟尼修的思想發揚光大，建造一個基督中心的思想體系。馬克西母曾為維護迦克敦基督論而論戰，著述豐富，後來因其神學思想得罪皇帝，被斬一手、斷舌而放逐以終。馬克西母的神學，一方面強調上帝的「道成肉身」，另一方面強調人的神格化，前者由上而下，使得後者由下而上成為可能，他認為二者是歷史發展的目標，藉此恢復人身上被罪毀壞的上帝形像。這一主張由亞他拿修所開創（詳見第一部分第五章），經由尼撒的貴格利與馬克西母發揚光大而成為東方教會神學的重點。馬克西母期盼，恢復上帝形像的人不只從無知得到釋放，而且獲得實踐德行的力量，藉由自我否定而追求在愛裡與上帝合一。

（四）大馬士革的約翰

大馬士革的約翰原本在大馬士革任公職，後來到耶路撒冷附近的修道院修道，神學思想豐富，能夠集各家之大成，而且是著名的維護聖像者。大馬士革的約翰在東方教會的地位有如西方教會的多瑪斯，雖然年代較晚，有人將他視為初代教會最後一位教父。大馬士革的約翰具有優異的綜合能力，對基督的神性與人性做了很好的

綜合整理（詳見第一部分第七章），他的著作當中以《知識的泉源》最為有名，是一本包括哲學辯證、異端辨正以及正統信仰介紹的神學大全，其中第三部分《正統信仰闡詳》尤其聞名。

《正統信仰闡詳》第1章開頭就說：「神性是不可思議的，凡聖先知，使徒，和福音書作者沒有傳授給我們的事情，我們不應去管問和處理。」⁹充分地流露出東方教會神學特有的敬虔，既然強調神性的不可思議，也就為否定法埋下伏筆。第2章討論否定法，將認識上帝定位為介於「可說的事」和「不可說的事」，以及「可了解的事」和「不可了解的事」之間。「凡人願意述及上帝或聽見上帝，就應當明白那關於神，和聖子化身的道理，既不是全不可說出的，也不是全可說出的。既不是全不可了解的，也不是全可了解的。」¹⁰他主張上帝並不是人所能完全理解的，但也不是人無法完全理解的。上帝在那神聖幽暗裡面，只有通過祂的啟示，人們才能夠認識祂，不過卻無法做到完全理解，因為若完全理解的話，那麼上帝與受造者有何分別呢？不過也不是完全無法理解，因為若完全無法理解的話，那麼有無上帝就沒有什麼區別了，因此他使用否定法來表示對上帝的認識：

上帝是無始無終的，永生的，永在的，非被造的，不更換的，不改變的，單純的，非複合的，無形的，看不見的，摸不著的，無界定的，無限的，不能認識的，難解釋的，不可思議的……。¹¹

9 大馬士革的約翰，《正統信仰闡詳》，《東方教父選集》，303。

10 大馬士革的約翰，《正統信仰闡詳》，《東方教父選集》，305。

11 大馬士革的約翰，《正統信仰闡詳》，《東方教父選集》，305。

這段使用否定法的敘述帶有濃厚的偽丟尼修風味，這種否定法思考是與神祕主義的靈修方式不可區分，通過對許多事物的否定，逐漸地提昇自己而接近上帝。

大馬士革的約翰對三一論有一個重要的貢獻，就是以「互滲相寓」（*perichoresis*）精彩地詮釋三個神聖位格之間的關係，乃是互相居住於對方裡面：

三位本體（按：位格）的住處和殿宇是在彼此裡面。因為祂們是永不可分離的，不能彼此隔開，只是互相保留祂們個別的行徑，並不混雜，卻是彼此相守。因為子是在父與聖靈裡面，聖靈是在父與子裡面，父是在子與聖靈裡面；但是並沒有混合或混雜或夾雜。¹²

每一位格都居住在其他兩位格裡面，呈現出位格之間相通共融而互相居住的緊密關係，三中有一而一中有三。

（五）新神學家西緬

新神學家西緬（Symeon the New Theologian, 949-1022）曾在君士坦丁堡任公職，後來進修道院修道，擔任院長，因教導得罪了教會高層，被放逐到小亞細亞之後，雖被平反，仍寧可退隱，成為重要的神祕主義神學家。其成就非凡而與拿先素斯的貴格利相提並論，由於拿先素斯的貴格利被尊稱為「神學家」，於是西緬被稱為「新神學家」。西緬的神學強調神聖之光，他相信在神聖之光當中看見上帝是可能的，這種將光與神聖連結的神學傳統，在隨後的靜修派（Hesychasm）得到充分地發揮，而成為東正教神學的一大特色。

12 大馬士革的約翰，《正統信仰闡詳》，《東方教父選集》，339。

（六）帕拉瑪

帕拉瑪（St. Gregory Palamas, c. 1296-1359）在西方教會鮮為人知，但是在目前的東正教會是一位非常有影響力的神學家，也是被引述最多的神學家之一，為 14 世紀的靜修派運動大師。帕拉瑪可能是君士坦丁堡人，前往亞薩斯（Athos）修道，發揚靜修派神學理念，與同時代的義大利經院哲學家巴藍姆（Barlaam of Seminara, c. 1290-1348）有過激烈的神學論辯，焦點在於人認識上帝的可能性。巴藍姆對偽丟尼修做偏狹的解釋，主張上帝是絕對不可認識的，而帕拉瑪承襲靜修派傳統，主張人通過修練可以見到神聖之光，雖然上帝的本體有如光源是不可見的，不是來自被造的神聖之光卻是可見的。巴藍姆批判帕拉瑪為異端，因他主張神聖之光是被造的，而人無法看見上帝任何一部分。帕拉瑪則以能量（energy）說明神聖之光，一方面以不可見的光源與能源維持上帝的神秘性，另一方面以可見的光與可體驗的能量說明上帝可以被人經驗認識的一面。

三、靜修派

近代一談到東正教神學家時，常常被引用的是帕拉瑪，他是靜修派大師，而靜修派是 14 世紀的修道運動，被帕拉瑪發揚光大。前面所說的亞薩斯就是靜修派的大本營。靜修派的特色就是安靜修練，按此原則發展了許多靜修的禱告方式，其中最基本的禱告方式如下：首先就是安靜，而且是長期安靜的操練；第二是觀臍，這是一種反觀自己的修練方式；第三是操練呼吸，逐漸屏息；第四是視線轉弱，心智合一，專注於心；第五是入神而見神聖之光。

就操練者而言，在一個長期的安靜當中，凝視肚臍是回歸人的中心，眼睛微閉，調和呼吸，久而久之，視線轉弱，最後會看到神聖之光，這個過程也輔佐以「耶穌禱告」。由於靜修派相信當深入禱告時，會看見神聖之光，帕拉瑪就是以這種實際的靈修體驗來研究神學，他以「光」與「能量」來比擬聖靈的工作，而且是可以親身體驗者，於是認識上帝可以通過長期的靜修去體驗光，體驗能量。這種靈修方式近似打坐或靜坐，也好像氣功，可見基督宗教並不是沒有這種亞洲式的修道傳統，畢竟靜修派在東方教會已經有長久的歷史。很不幸的是，東西方教會在 1054 年分裂之後，彼此交流接觸就不多了。

近代由於靈修神學的研究大為發展，許多學者開始注意靈修的不同型態，東方教會傳統是一個重要的來源，其中許多如靜修派和修練有關，這種發展使得宗教多彩多姿。在一般人的刻板印象當中，常常認為基督宗教是很西方化、拉丁化、理性化、抽象化和觀念化的宗教，其實不盡然，東方教會的靈修操練就帶有濃厚神祕色彩，很接近亞洲人對修道的看法。基督宗教並非起源自西方世界，而其傳承歷史也涵蓋許多非西方世界，顯然東方教會傳統可以豐富基督宗教的靈修生活多重面貌。

四、東方教會神學特色

（一）由神祕靈修體驗出發的神學

由於希臘重靈性輕肉體的傳統，傾向用苦修來解脫肉體和情慾的束縛，希望得以拾級而上，由肉體的世界走向靈性的世界。其中安靜默想是神祕主義最重視的操練，希望通過默想操練而經歷與上

界，愈提昇自己，愈無話可說，因為無法找到適當的話語來表達。東方教會傳統在神學思考方式上，凸顯了上帝超越而神聖不可侵犯的一面，也提醒了敬畏的態度之必要。

（三）等級觀念

因為重視修道，東方教會神學具有很強烈的等級觀念，認為人是從低處出發，然後慢慢地爬昇到高處，或者以光和暗的對比說明，在光明與黑暗當中有許多不同的等級之分。在等級觀念主導之下，修道者有如登山一般地拾級而上。比如帕拉瑪所說的光就有等級之分，修練到什麼樣的境界，就會經歷到什麼樣的光。這與偽丟尼修神學有關，其名著《天上聖品等級》把上帝居住之處的天上分成幾個等級：

上三級：神聖階級	中三級：聖子階級	下三級：聖靈階級
熾天使 Seraphim	治（主）天使 Dominions	貴（權）天使 Principalities
智天使 Cherubim	權（力）天使 Virtues	大天使（長） Archangels
座天使 Thrones	威（能）天使 Powers	天使 Angels

地上的《教會聖品等級》也同樣有等級之分而與天上等級對應：

三種聖禮	三種聖職	三種信徒
膏抹	祝聖主教	完全修士
聖餐	光照祭司	潔淨信眾
洗禮	潔淨執事	慕道悔罪

這種等級之分當然不只局限在東方教會，許多西方教會的神祕主義也有這樣的概念，例如神祕主義者聖女大德蘭（St. Teresa of

（一）聖像崇拜

東方教會皆有聖像崇拜，禮拜堂的中心往往是一幅聖像，通過在聖像面前焚香行禮，或者瞻仰聖像安靜默想，希望能夠愈來愈接近上帝。如前所述，在歷史的轉折當中，東方教會最後多數主張保留教堂裡的圖像，發展出眾教會當中獨一無二的聖像傳統。聖像的繪製過程相當複雜，繪製者必須經過禱告、讀經、禁食、更衣與沐浴等程序，過程本身就是一種崇拜。在東正教會的教堂裡，教堂的中心不是「講壇」或者「聖餐桌」，而是「聖像」，希望藉著肉眼可見的聖像，使人能夠看見其背後，肉眼所不能見的上帝。

（二）耶穌祈禱文

《路加福音》第 18 章 13 節說到一個稅吏很小聲禱告說：「上帝啊，開恩可憐我這個罪人！」相對於另一個自以為義的法利賽人之大聲禱告，罪人的禱告是懇求上帝施恩憐憫。因為有這個經文的根據，東方教會發展出「耶穌祈禱文」，通常禱告文很簡單，一定會提到耶穌基督，舉例而言：「耶穌基督，上帝的兒子，憐憫我。」或者：「耶穌基督，上帝的兒子，施恩憐憫我這個有罪的人。」禱告文就只有這一段，一天可以唸上好幾千次，有時候配合念珠的使用，這種作法或許會令人聯想到佛教淨土宗的誦持佛號，而以反覆誦禱為修行的途徑，在東方教會非常流行。東方教會的傳統是，如果要學習敬虔，就反覆安靜地唸誦耶穌禱告，在這樣的操練裡重複數千次後，會發現進入一個新的世界，在默唸中使人達到和上帝的親密關係，這種修行的方式是注重對內的體驗，這也是基督宗教一個很重要的靈修傳統。

其中，活在那裡，死也葬在那裡，為了追求聖化，甚至是愈來愈像上帝的神格化。亞薩斯的修道者均為男性，這是由於東方教會的三一論傾向獨尊聖父，將聖父視為神性的源頭，導致重男輕女，甚至在一千零六十年以後，全島禁止女性和雌性的動物進入。

六、評論

東正教信徒在世界上占有極大的數量，今日最大的東正教會在俄羅斯，信徒大約有一億。東正教對俄羅斯文化的影響極其深遠，俄國著名作家托爾斯泰（Leo Tolstoy, 1828-1910）受東正教的影響很大，特別重視《新約》，力求效法耶穌基督的言行。他推崇農民生活，追求反璞歸真，在東正教裡面近似隱士。更具東正教神學色彩的應該是文學家杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky, 1821-1881），他的小說人物很多都是以東正教神父角色出現，帶有濃厚東正教神學思想特色。

東正教會神祕的靈修操練，最終就是要與上帝合一，要進入上帝神聖之愛，打破人對自己的愛。在此意義下可以引申出對人的愛，當人能夠不愛自己而愛上帝時，對他人也會產生如「愛上帝而不愛自己」的情懷。許多離群索居的隱士過著與世隔離的生活，當安靜修練時，一方面是朝向上帝，另一方面是朝向人。一個安靜操練的隱士，在他的時間裡對所有的人也是安靜的，亦即對所有需要幫助的人開放，一方面他們為了修道而和世間保持距離，另一方面也同時許願，所有的人在任何的時間，都可以將他們的安靜打斷而尋求協助。

許多神祕主義者的愛上帝與愛人是連在一起的，但是也有部分的神祕主義者的修練可能帶有一種自私。愛自己對任何一位基督徒都是一種誘惑，在愛上帝的過程中，往往不知覺地失去對人的愛，有時愈追求靈性的人，反而愈自私，因為他只顧念自己與上帝的關係。在正常的情形下，應該是在愛上帝的過程中，打破自己而開放給所有的人，愛上帝與愛人絕對不是矛盾和對立的。如中國古語「大隱隱於朝，中隱隱於市，小隱隱於野」，道行未深的小隱士進入山林而離群索居，道行高深的大隱士反而置身人群，境界高超的神祕主義者不應在山林，而是在人群當中修練。

奧古斯丁主張歷史上有二條發展路線，即以上帝為中心的「上帝之城」和以人為中心的「地上之城」，他雖然未把上帝之城等同為有形教會，中世紀天主教會卻傾向把上帝之城與教會等同，演變成政教之爭。然而，地上政權的影響力逐漸擴大，神聖羅馬帝國逐漸衰弱，但強大的諸侯與新興國家的力量卻不斷地增強，中世紀大一統的教會體制已經難以維持下去，加上千年來教會的積弊難改，更新乃至改革教會的呼聲愈來愈大，歷史的發展來到一個新時代變革的臨界點。

二、神學與哲學

13世紀起，大學的誕生意味著城市的興起與修道院學校的沒落，而城市的豐富資源逐漸地使大學發展成專業的學術中心，這又因著廣為流傳的亞里斯多德譯本而加速了以亞里斯多德哲學為中心的專業經院哲學之發展。¹中世紀的普遍信念是「哲學為神學的婢女」，這意味著神學與哲學的二分，基督教信仰不再是古代意義的基督宗教哲學，而是建立在由專司理論的哲學所打造的基礎之抽象理論。於是，經院哲學化意味著專業化，而非全人的成長，結果不只專業哲學成為專業的神學婢女，而且神學逐漸地走向理論與實踐脫節的景況。隨著哲學概念的內涵改變，中世紀哲學成為修習神學的預科，尤其在大學制度興起之後，哲學成為一種理論專業，原本「哲學為神學的婢女」之說逐漸地難以維持下去，作為神學基礎的哲學開始走上專業發展之路，漸漸地成為獨立的學門。

1 Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?*, 257-258.

三、信心與行為

初代教會的神學思想焦點逐漸地從三一論轉向拯救論，奧古斯丁與伯拉糾有關拯救論的爭論並未結束，在中世紀主張上帝主權而強調信心的觀點與主張人的主權而強調行為的觀點之間的張力仍在。這些張力發生在主「意」的經院哲學與主「知」的經院哲學之間，也發生在主張「唯名論」的經院哲學與主張「唯實論」的經院哲學之間。簡而言之，得救的關鍵究竟在於全心信靠上帝恩典，或者在於與上帝恩典合作而改變行為。整體而言，經院哲學主張「愛形成信」（faith formed by love），義人與罪人沒有交集，應當發揮愛心行為以追求成義與成聖；後來路德則主張「信發動愛」（faith acting in love），²「因信稱義」是指罪人在信裡被上帝稱為義人，信心才是愛心行為的源頭。

在注重「成義」與「成聖」的神學理解之下，中世紀教會形成了一些宗教改革時期頗具爭議性的觀點，這些觀點造成強調好行為（功德）的思想背景。首先，教會是功德銀行，是儲存上帝恩典的地方，因為教會有許多聖人，他們的功德超過自己得救所需，這些多餘的功德就存放在教會裡，這種主張為後來教會販售贖罪券鋪路。其次，尊崇耶穌基督的母親馬利亞開始流行，加上以馬利亞為理想的代禱者（轉達禱告），在一般民眾當中馬利亞尊崇逐漸地與馬利亞崇拜難以區分，發展出重視馬利亞功德的想法。第三，中世紀教會主張聖禮是恩典的管道，而聖禮唯有在教會裡面有效。既然聖禮是修練成義人的途徑，使得中世紀教會得以據此介入上帝拯救的過程，而加強累積功德正是教會對信徒提供贖罪券的根據。

2 《新約·加拉太書》第5章6節：「原來在基督耶穌裡，受割禮不受割禮全無功效，惟獨使人生發仁愛的信心才有功效。」

四、何去何從？

當中世紀千年之久的歷史面對新的變局時，留下了一個歷史的發展究竟何去何從的問題。12世紀熙篤會修士出身的約阿基姆（或譯約雅斤，Joachim of Fiore, c. 1135-1202）給這個問題留下耐人尋味的解答線索，他把三一神學與歷史哲學結合，也就是把神聖的三一奧祕放在歷史發展的層面來理解。他主張聖父時期為舊約時代，聖子時期為新約時代至1260年，500年（大約是聖本篤設修道制度時）起則為聖靈時期，三個時期並非獨立或接續的，而是互相交集、各有其特色。聖父時期以律法與敬畏為中心，特色是知識與婚姻；聖子時期以恩典與信為中心，特色是智慧與神職；聖靈時期以自由與愛為中心，特色是豐富認識與修道。這種歷史哲學歸納了時代特色從律法、恩典到自由，以及靈性特質從敬畏、信到愛的演變，也呈現了教會歷史從重視婚姻、神職到修道的發展，而他所預期以自由為中心的聖靈時期正反映隨後宗教改革所開啟的一連串解放，其聖靈時期涵蓋指向基督教信仰的終末期盼，啟發了許多對於歷史發展有興趣的神學思想家。



圖 7：拉斐爾（Raffaello Sanzio）的《看書的聖母子》（*Madonna and Child with Book*）畫像帶有圓潤柔和的寫實風格，在母子安詳親暱對視中散發天真純潔的愛，又在母子共持《聖經》中暗示這位聖嬰即是《舊約》先知多方預言並期盼多年的聖子耶穌基督，道成肉身的耶穌基督連結了天上與人間。此畫現收藏於美國加州的巴莎迪那市諾頓西蒙博物館（Norton Simon Museum, Pasadena）。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

基督宗教思想史 / 林鴻信著. - 初版. - 臺北市 : 臺大出版中心出版 ; 臺大發行, 2013.12
冊 ; 公分

ISBN 978-986-03-8914-2 (上冊 : 平裝) .--

ISBN 978-986-03-8915-9 (下冊 : 平裝)

1. 基督教思想史

240.9

102023172

基督宗教思想史 (上)

作 者 林鴻信

總 監 項 潔
責任編輯 曾双秀
文字校對 謝佳螢 莊士杰
助理編輯 蔡佳慧
內文美編 張碧娟
封面設計 張裕民

發行人 楊泮池
發行所 國立臺灣大學
出版者 國立臺灣大學出版中心
法律顧問 賴文智律師
印 製 金東印刷事業有限公司
出版年月 2013年12月初版
定 價 新臺幣350元整

展售處 國立臺灣大學出版中心
臺北市10617羅斯福路四段1號
電話：(02) 2365-9286 傳真：(02) 2363-6905
臺北市10087思源街18號澄思樓1樓
電話：(02) 3366-3991~3轉18 傳真：(02) 3366-9986
<http://www.press.ntu.edu.tw> E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw
國家書店松江門市
臺北市10485松江路209號1樓 電話：(02) 2518-0207
國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

GPN：1010202652

ISBN：978-986-03-8914-2

著作權所有 · 翻印必究

ISBN 978-986-03-8914-2



9 789860 389142

00350

GPN:1010202652

定價：350元