

# 目 录

绪言	1
第一章 罗马—拜占廷帝国统治时期的埃及	31
第二章 基督教在埃及的传播与早期神学体系的创立	57
第三章 基督教修道制度的滥觞	104
第四章 极盛而衰的埃及教会——从尼西亚到察尔西顿	136
第五章 埃及科普特教会的发展及其文化遗产	172
结 语	206
参考文献	223
后 记	238

# 绪 言

罗马—拜占廷帝国统治时期(公元前30年—公元642年),埃及文化领域中一个最重要的变化就是基督教的传入。尼罗河畔的斯芬克斯和法老的金字塔默默地注视着这里的变化和发展:毕竟当第一个基督教传教士抵达亚历山大时,它们已在那里耸立了近3000年。古老的国度与新兴的基督教结合,不能不引起人们的无限遐思。

## 写作的动机和意义

本节将就全书选题的背景、研究的目的和意义、问题的提出、研究内容和方法以及全书结构安排等进行简单综述,并对著作可能的创新点和不足之处作一初步分析。

### 一、选题原因及目的

本书研究的主题是罗马—拜占廷帝国统治时期埃及的基督教历史。之所以选择这一课题,是因为每当人们谈起古代埃及,更多想到的是金字塔、神庙、方尖碑和象形文字等法老时代的传统文化,而埃及基督教问题及其对基督教发展所起的作用常常被人们所忽视。事实上,古代法老埃

及文化对基督教的形成就有很大的影响,特别是到了罗马—拜占廷统治时期,埃及更成为基督教神学思想的诞生地、修道制度的摇篮、教义之争的策源地。基督教早期几次大公会议的召开都与埃及有一定的关系,最终埃及教会在“一性论”思想指引下走上独立发展的道路。此外,独特的科普特语言、文学和艺术,也是古埃及基督教留给后世的重要遗产。

基督教在埃及的传播与发展主要发生在罗马—拜占廷帝国统治时期,具体而言,是指从公元前30年到公元642年这段历史。公元前30年,屋大维率军攻占埃及,正式开始了罗马帝国的统治。而基督教也在其产生后不久大约于公元1世纪中叶传入埃及。随着帝国统治中心的东移和东西罗马帝国的分立,埃及就势转入了拜占廷帝国的统治,尽管罗马和拜占廷在埃及的统治之间并没有一个严格的分界线。公元642年阿拉伯人攻占亚历山大,取代拜占廷帝国成为埃及新的统治者,埃及开始进入伊斯兰时代。尽管此后埃及的基督教仍然延续并发展,但不在本文讨论之列。

罗马—拜占廷统治下的埃及文化呈现出一种奇特的混合特征,至少同时拥有三种不同的文化类型,即传统的法老埃及文化、希腊罗马文化和基督教文化。后来基督教黏接和融合了前两者,逐渐成为占主导地位的文化,并在世界文化史上留下了浓重的一笔。可以这样说,作为帝国的一个行省,埃及兼有谷物供给源地和文化苗床的作用。她不仅负责给整个帝国提供物质食粮,也为帝国培育了各种精神文化的种苗。就整个罗马—拜占廷帝国而言,埃及是王冠上的一颗明珠,而且是一颗非比寻常的明珠。<sup>①</sup>

遗憾的是,我国史学界对这段历史的研究几乎是一片空白。罗马—拜占廷时代的埃及也似乎成了法老文明和伊斯兰文化夹缝中一个被人遗忘的角落,至今没有专门性的研究文章发表,仅在少数著作中有部分章节涉及了其中一些内容。在罗马史和拜占廷史研究中,埃及常常被视为边缘地区而忽略,埃及学的研究几乎都针对法老时代的历史。国内基督教史研究尽管取得了大量的成果,但绝大多数局限于与我国相关的基

---

<sup>①</sup> Hardy, E. R., "The Egyptian Policy of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), p. 23.

督教研究,极少数著作中部分涉及埃及基督教的内容,但也多是从西方哲学史、特别是希腊哲学的角度去研究,几乎没有考虑埃及本身的因素。

比较而言,西方学者对这一时期埃及历史和基督教问题都作了一定的研究,但尚未有一部全面反映罗马—拜占廷埃及历史的专著问世,而且一个严重不足就是多重文化社会中埃及因素的作用经常被低估,基督教研究中埃及也被排除在外或一带而过。

本书力图在洞悉罗马—拜占廷时代埃及的历史背景前提下,通过对基督教这一特定历史文化现象发展过程的考察,揭示当时埃及诸种文化的冲突、交流和融合对基督教发展所作出的重要贡献。本书的完成,将弥补国内罗马—拜占廷史、埃及史和基督教史研究中对于这一领域探讨的严重不足;纠正西方学者研究中,低估多重文化社会中埃及因素的作用这一错误倾向,还原历史真相。在全面考察埃及基督教发展的基础上,进一步分析和总结出埃及基督教的一些特点,从而正确评价埃及及其教会在基督教文化中的地位和作用。

## 二、研究的方法及内容

本书拟用历史学的研究方法,对埃及的基督教作较为全面、深入的研究,同时还结合了考古学和宗教学的研究方法。所谓利用考古学的方法,不单单指借用考古资料来研究历史的“二重证据法”,而且还包括利用一些纯粹的考古学理论,如类型学的描述来研究埃及基督教的艺术形式等。本书除了利用宗教学研究成果外,也采用了宗教学的方法来探讨埃及基督教问题。正如我国著名宗教学家吕大吉先生所言:“学术需理性,信仰要宽容。”<sup>①</sup>只有将理性和宽容的原则相结合,才能更好地把握埃及基督教的研究方向。

为此,本书将结合历史学、宗教学和考古学的相关成果,从文化的层面上探讨罗马—拜占廷时期埃及基督教发展的原因及特点。作者把埃及的基督教作为一种历史文化现象来研究,力求全面、客观地评价埃及及其教会在这一时期基督教发展中的地位和作用;并以基督教发展为线索,期冀如实反映当时的社会和文化状况。作者无意把本书写作成一部古代埃

---

<sup>①</sup> 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社,2004年,第26页。

及基督教全史,因而只是选择了一些必要的专题来论述,故难免有疏漏之嫌,敬请谅解。

具体包括以下几方面的内容:

首先,本书对罗马—拜占廷帝国在埃及的统治作了一个简单的回顾。因为埃及基督教的传播与发展主要是在罗马—拜占廷帝国统治时期,所以有必要对这段历史作一个简要的回顾。但限于篇幅原因,本章只是采用高度概括的方式对罗马—拜占廷帝国统治时期的埃及进行了论述,重点阐述了帝国对埃及的统治政策,即政治的高压统治和经济上竭泽而渔的剥削方式。但帝国的宗教政策特别是基督教问题并没有在这里提及,而是留到后面部分论述。同时,这一时期埃及的经济、文化与社会发展也是本书的重要组成部分,二者共同构成了埃及基督教传播与发展的历史背景。

本书的第二章中论述了基督教在埃及的传播与早期神学体系的创立,主要分析了公元1—3世纪基督教在埃及的传播与发展。首先通过对比埃及传统文化与基督教思想的相似之处,认为犹太教和基督教在形成过程中应该受到了埃及文化的一定影响。基督教在埃及的传播应该属于一种文化的反哺现象,这也成为基督教得以在埃及顺利传播的条件。接下来对“神圣家庭”在埃及的传说以及圣马可的传统作了评述。本章还就亚历山大教理学校及其代表人物克莱门特和奥立金的思想进行了论述,并进一步指出亚历山大教理学校代表了当时基督教研究的最高水平,最早的基督教神学体系正是诞生于此。

接下来,本书还认为埃及是基督教修道制度的滥觞之地,并在修道制度的起源和发展史上有极其重要的地位。基督教修道制度长期以来也被视为埃及教会对基督教世界最伟大的贡献。后来的基督教修道制度都直接或间接地起源于埃及。本章首先论述了基督教修道制度在埃及兴起的一般和特殊原因,接下来考察了修道制度在埃及发展主要经历的两个阶段,先是以安东尼为代表的原始修道制度模式,即单独隐修;而后又经帕克米乌斯等人的发展,出现了所谓的集体修道院。最后还对早期修道制度作了一个简单评价。

本书第四章叙述了盛极而衰的埃及教会——从尼西亚到察尔西顿。

自313年“君士坦丁敕令”颁布以来,大量具有浓厚宗教情结的土著埃及人开始皈依基督教,使得埃及教会有了长足的发展。特别是亚历山大主教区,逐渐成为政治上四分五裂的埃及的代言人,并一度担任整个东方教会的领导者。遗憾的是,此后的一个多世纪中,带有强烈民族主义特点的埃及教会经常性地陷入教义争端的旋涡之中。在亚历山大主教阿塔纳修斯和希利尔等人的推动下,阿里乌斯和聂斯脱利等异端遭到了公开的谴责,最后连埃及教会自身也被贴上了“异端”的标签。从尼西亚到察尔西顿早期基督教的前四次大公会议(从325—451年间),更是见证了埃及基督教会由盛转衰的全过程。

第五章叙述了埃及科普特教会的发展及其文化遗产。察尔西顿会议之后,埃及基督教会逐渐脱离了大公教会的范畴和帝国的控制,走上了独立发展的道路。尽管被贴上“一性论”的标记,并冠以“科普特”的名号,实则不过是埃及教会按照自己方式发展的代名词。独立的科普特教会一直延续到伊斯兰征服之后,直至今日依然存在。独特的科普特语言、文学和艺术,也是埃及基督教留给现代世界的重要遗产,同时也成为后来人们了解埃及基督教的一个重要途径。

最后作者以结语的形式对全书作了总结。根据以上研究,作者认为,罗马—拜占廷帝国时代的埃及,不应该成为一个被人们遗忘的学术角落。埃及基督教在独特的传统文化基础之上,又广泛吸收了东西方文化的精髓,形成了一些迥异于其他地区的特征:传播性与原发性共存,独立性(或民族性)与依附性同在,虔诚信仰与多种异教文化并重,以及区域性教权至上等。罗马—拜占廷时代的埃及在基督教发展史上曾经起过巨大的作用,一度占有举足轻重的地位。比较而言,埃及历史上可能没有任何一个时期留给现代世界的遗产是这样的直接和明显。

### 三、著作的主要创新点与不足之处

本书的创新之处首先在于,在前人相关研究的基础之上,第一次系统地梳理了罗马—拜占廷帝国时期的埃及基督教发展脉络,弥补了国内外罗马—拜占廷史、埃及史和基督教史领域对该问题整体研究的不足。作者认为,对于历史研究而言,资料的有价值整合本身就是一种创新。

其次,本书首次明确肯定了埃及及其教会在早期基督教历史上的地

位和作用。作者主张,罗马—拜占廷时代的埃及在基督教发展史上曾经起过巨大的作用,一度占有举足轻重的地位。埃及是基督教早期神学体系的诞生之地,还是基督教修道制度的滥觞之所。旨在明确基督教信仰的教义纷争中,埃及也起了一定的推动作用。此外,科普特文化成就也是古埃及基督教留给后世的重要遗产。或许可以这样说,罗马—拜占廷时代的埃及,是基督教文化的渊源、发展的动力和创新的园地之一。通过本文的研究,不仅纠正了长期以来人们对埃及基督教的忽略,某种程度上或许更能揭示出历史事实真相。

最后,本书从一个全新的角度,即从埃及历史的角度去审视罗马—拜占廷时代埃及及其基督教问题,并提出了一些新的观点。如文中刻意强调了埃及在基督教神学体系创立中所起的作用,基督教修道制度兴起背景中的埃及民族主义因素,埃及传统文化和思想对于埃及基督教徒的影响以及由此而引发的各种教义之争。此外,作者还第一次总结了埃及基督教发展的特点,即传播性与原发性共存、独立性(或民族性)与依附性同在、虔诚信仰与多种异教文化并重,以及区域性教权至上等。

当然,在书稿的写作过程中也遇到了不少问题,面临许多困难。首先是语言问题。就罗马—拜占廷时代的埃及而言,当时使用的至少有四种语言,即世俗体埃及语、希腊语、拉丁语和科普特语,其中世俗体埃及语和科普特语还属于今天已不再使用的“死语言”。由于受语言限制,大多数当时的材料只能采用英文翻译的著作,这成为本书稿的一个不足之处。

其次是资料问题。埃及基督教的史料比较散,需要阅读大量古典及近现代资料,而国内在这方面的史料极为有限,加上重要的考古材料奇缺,这也成为本书写作过程中所面临的一个主要问题。尽管作者也曾想方设法从国外以及互联网上收集相关资料,但始终不尽如人意,因而也一直引为憾事!

该课题涉及范围比较广,涵盖了罗马史、拜占廷史、埃及史和基督教史的相关内容,把握全部细节有一定的难度,特别是关于烦琐、晦涩的教义问题。尽管在书中宗教只是作为一种历史文化现象来考察,但宗教理论的匮乏和教义知识的欠缺始终是一个不可规避的问题。

## 基本史料及国内外研究状况

古代埃及留下了大量的由不同介质记录的、多种语言完成的文字资料,其中大多数已经被翻译并汇编成册,它们与早期教父著作和教会史料一道构成了本书写作的原始材料。阿拉伯征服之后,罗马—拜占廷时代的埃及及其基督教问题逐渐被尘封,进而淡出人们的视野,直到现代才再度引起了人们的重视。而我国学者涉足相关领域的研究要更晚一些,基本是在近三十年前才开始的。

### 一、相关原始资料

古代埃及保存下来了许多不同材质的原始文献,比较有代表性的包括金字塔文、棺文、亡灵书以及大量的纸草文献。所谓“金字塔文”,是指铭刻在金字塔墙壁上的咒语经文,它包含了古代埃及的一些神话传说、天文学、宇宙论、地理和历史事件,还涉及了宗教仪式、祭祀、魔术和伦理道德等丰富的内容。最初经过古代埃及神庙祭司的整理,后来由墨尔塞(Mercer)等人翻译汇编成4卷本的文献。<sup>①</sup>“棺文”是指铭刻在石棺或木棺上的咒语文字,主要内容和金字塔文相似,对象多是非皇家成员,目的是为了保佑死者在阴间仍然能够享受其生前的美好生活,免受饥渴和其他灾难。考古发现的此类咒语大约有1000余篇,已经由福克纳(Faulkner)整理汇编成册。<sup>②</sup>还有一种类似“棺文”的、通常写在纸草上并被放在死者(贵族)墓中的丧葬咒语汇编,称为《死人书》,或译为《亡灵书》。《亡灵书》的一些文字和插图有时还出现在墓壁和棺材上,或者书写在亚麻布和皮革上,现在也已经由福克纳整理汇编成册。<sup>③</sup>需要注意的是,这些材料大多反映的是法老时代埃及的历史和文化,但从中不难发现埃及传统文化中有不少与基督教思想的相似之处。

埃及生产的一种称为“纸草”的水生植物,也成为记录古代埃及文字

① 参见:Mercer, S. A. B., *The Pyramid Texts*, 3 Vols, London, 1952。

② 参见:Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Warminster, 1973。

③ 参见:Faulkner, R. O., *Book of the Dead*, New York, 1972。



和历史最重要的原始材料。<sup>①</sup> 最初的纸草书卷均是宗教或半宗教的文献,后来逐渐开始记录当时政治、经济和文化内容,到了罗马—拜占廷时代,成为和羊皮书并列的记录基督教发展的主要介质。学者们利用大量的纸草文献从事埃及历史研究,并把这些纸草翻译汇编成书,比较有代表性的如:盖洛(Gallo)的《希腊拉丁纸草》、亨特(Hunt)和伊德伽(Edgar)编辑的《纸草选辑》。<sup>②</sup> 此外,还有一些学者把上述各种材质的文献统一选编成书,如李希特姆(Lichtheim)把其中的文学题材的资料汇编成3卷本《古代埃及文学》<sup>③</sup>,而布雷斯坦德(Brested)更是竭力收罗各种文献,最后编撰成5卷本的《古代埃及纪录》<sup>④</sup>。以上资料成为研究罗马—拜占廷时代埃及历史的主要原始资料,其中也或多或少包含了埃及基督教的内容。

值得一提的是,当时一些所谓教父的作品和古代教会史著作大都已经编译、出版,而且通过互联网等手段基本上可以查到这些作品的英文译本。这些原始文献也成为研究埃及基督教的第一手资料。如亚历山大的克莱门特、奥立金、阿塔纳修斯等人留下的一些作品,甚至还包括一些圣徒的传记,稍后完成的教会通史类著作也该得到应有的关注。

克莱门特的代表作是他的“三部曲”,即与希腊哲学家风格相似的三大部作品。第一部为《劝勉希腊人》(*Exhortation to the Greeks/Heathen*),是劝告希腊人皈依基督教和对新皈依者的劝导,该书已经由王来法翻译成中文出版。<sup>⑤</sup> 第二部是《导师》(*Instructor/ Paedagogus*),即基督教伦理和道德手册;第三部是《杂记》(*Stromateis*),收录了克莱门特各种庞杂的

① 纸草是以生长在埃及尼罗河三角洲的一种类似芦苇的莎草科植物为材料,古埃及人取其茎髓切成薄片,压干后连在一起制成光滑的纸草纸(简称纸草)。埃及人用棠叶加刻漆调成墨汁,以芦苇茎做笔在纸草上书写象形文字。其规格不等,视内容的多少而定,长的船开可运十几米,短的只有几米。大约在公元前3000年左右,埃及人就开始使用纸草,后逐渐向外传播到古代希腊和罗马,成为当时地中海地区的主要书写材料。

② Gallo, I., trans. by Falivene and March, *Greek and Latin Papyrology*, University of London, 1986; Hunt and Edgar (ed.), *Select Papyri*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1988 - 1995.

③ Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature* (3 Vols), California, 1974.

④ Brested, J. H., *Ancient Records of Egypt* (5 Vols), New York 1962.

⑤ 克莱门特:《劝勉希腊人》,王来法译,生活·读书·新知三联书店,2002年。

论文。除此之外,还保存下来了两篇布道文,一篇是《富人的拯救》( *Who is the Rich Man Being Saved* ),还有一篇名为《论忍耐力:致新受洗者》( *On Patience, to the Newly Baptized* )。以上论著在他的弟子、后来罗马主教亚历山大的著作中大都曾涉及,另外还提到他的一部著作即《教会法规》( *Ecclesiastical Canon* )。这些著作的英文译本可以通过互联网找到<sup>①</sup>,关于其具体内容在后面的章节中还有专门的论述。

另一位著名的埃及教父奥立金一生完成了成百上千部论著。他的第一类作品就是给《圣经》做了大量的注释,包括《约翰福音论注》( *Commentary on John* ),原书 32 卷,现存 9 卷;《马太福音论注》( *Commentary on Matthew* ),现存后半部分;《罗马书论注》( *Commentary on Romans* ),现存简约本;《所罗门智训论注》( *Commentary on the Song of Solomon* ),原书 10 卷,现存绪论和前 3 卷。他还有 279 篇内容涉及《圣经·旧约》的布道文流传下来,其中有 21 篇是希腊文,剩余为拉丁文著作。此外,他还留下了几篇短论,如《论祈祷》( *On Prayer* )、《殉道礼赞》( *Exhortation to Martyrdom* )和《与赫拉克里德的对话》( *The Dialogue with Heraclides* )。奥立金也留下了一部《杂记》,是对他自己先前作品的注释。<sup>②</sup>

作为最有影响的埃及主教,阿塔纳修斯的一生除了用实际行动与阿里乌主义及其支持者作斗争外,还在颠沛流离的过程中写下了一些中短篇的反驳阿里乌主义的文章和书信,这些作品现在大都有英文译本,并成为今天研究当时埃及教会历史的第一手和权威史料。包括:《致各教会的公开信》( *Encyclical Epistle to the Bishops Throughout the World* )、《反阿里乌主义者护教书》( *Defence Against the Arians* )、《驳阿里乌主义者的第四次演讲稿》( *Four Discourses against Arians* )和《阿里乌主义者的历史》( *History of the Arians* )等著作。<sup>③</sup>

阿塔纳修斯还为与其大约同时代的修道制度的创始人安东尼写作了一部传记,即《安东尼传》(或译为《安东尼生平》),从而使之获得了“修

① 以上关于克萊門特的作品,均见: <http://www.newadvent.org/fathers/>中的相关部分。

② 关于奥立金的作品,均来自于网络,见: <http://www.newadvent.org/fathers/>中的相关部分。

③ 参见: Athanasius: *Select Works and Letters*. Edit by Schaff, P, New York: Christian Literature Publishing Co., 1892. 来源: <http://www.eccl.org/eccl/schaff/upa1204.html>.

道制度之父”的美誉。<sup>①</sup> 与后来的教会史中修士写主教生平不同的是,早期埃及教会中是主教和大主教在圣安东尼死后不久就开始记载修士生平。阿塔纳修斯的这部著作也成为研究早期修道生活最主要的史料。

埃及还留下了许多关于基督教圣徒的传记,虽然大都多次经后人编撰,可信度不是很高,但仍有一定的史料价值。有代表性的有集体修道院创始人帕克米乌斯的弟子布哈里克(Bohairic)为他写的传记和贝萨(Bessa)为后来的修道院领袖舍努特写的传记。<sup>②</sup> 这些史料为研究集体修道院的形成和发展提供了必要文献基础。

对于基督教在埃及的传播,教会史家中尤西比乌斯(Eusebius)的《教会史》是最权威的史料。<sup>③</sup> 该书记载了基督教从产生到君士坦丁时代的历史发展过程。由于“大迫害”时,尤西比乌斯曾流亡埃及,因此其著作中有大量的篇幅记载了埃及基督教会。据尤西比乌斯记载,埃及的基督教是由圣·马可在公元41/42年传入的,并在亚历山大建立了教会。尤西比乌斯的《教会史》中还记载了潘太努斯建立基督教教理学校以及克莱门特、奥立金等伟大的神学家的贡献。可能因为奥立金后来流亡到凯萨利亚的缘故,尤西比乌斯更是用大量的笔墨对他进行了描述。

继尤西比乌斯之后,又有几部古代教会史著作可以作为研究这一时期基督教历史的原始材料。一部是苏格拉底(Socrates)的7卷本《教会史》一书,记载了从305年至439年的教会历史和世俗社会的重大事件;大约同时代的教会史家索卓门诺斯(Sozomenos)所著的9卷本《教会史》,从324年写起一直到443年,补充了尤西比乌斯之后教会历史的内容;6世纪拜占廷史家埃瓦格留斯(Evagrius Scholasticus)所著的6卷本《教会史》涉及431年至594年的历史事件,并汇编了这一时期的教会文献。<sup>④</sup>

① Athanasius, trans. by Gregg, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York, 1980.

② Bohairic, trans. by Veilleux, *Life of Pachomius*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980; Bessa, trans. by Bell, *Life of Shenoute*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983.

③ Eusebius, trans. by Kirsopp Lake, *The Ecclesiastical History I*, Harvard University Press, 1992; Eusebius, trans. by J. E. L. Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994.

④ 以上三部教会史原始资料,可以参见:Socrates, Migne( ed. ), *The Ecclesiastical History of Socrates*, London, 1853; Sozomenos, trans. by Walford, *A History of the Church in Nine Books*, London, 1846; Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University Press, 2000.

这些著作都以整个拜占廷帝国为主体,从中也可以找出与埃及教会有关的史料。

阿拉伯征服之后,埃及基督教逐渐从主流走向边缘化,很少再有人提及。只有8世纪的科普特教会尼库主教约翰的《编年史》记载了此前科普特教会的发展,该书也成为了解拜占廷帝国统治后期埃及教会历史的重要史料。<sup>①</sup>此后的古代埃及历史及其基督教问题几乎无人问津,直到现代,学者们才重新开始关注这段历史。

## 二、近现代国外学者的研究述评

近现代学者对罗马—拜占廷时代埃及的研究起步较晚,直到罗马史研究取得大量成就、拜占廷学研究开始二个世纪后,埃及学诞生近百年时的20世纪初才有专门性的论述。<sup>②</sup>在借助大量考古证据、主要是纸草文献的前提下,德国学者格尔泽(Gelzer)于1909年对拜占廷埃及的政治和社会作了概括性论述,这或许应该算作该主题研究的开山之作。<sup>③</sup>三年后,法国人马斯帕罗(Maspero)对这一时期的军事组织进行了汇总研究;在他临死之前(1923年)又基本完成了关于亚历山大教会史的手稿。<sup>④</sup>

对于埃及基督教史研究,特别值得一提的是埃及学研究领域最权威的《埃及考古学杂志》自1914年创刊以来,连续登载了26期有关“基督教埃及”的考古成果和参考书目,并以年鉴的形式展示给读者。<sup>⑤</sup>遗憾的是,尽管该杂志至今还刊登有关罗马—拜占廷时代的埃及考古学成果,但

① 参见:John of Nikiu, Trans. by Charles, R. II., *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London and Oxford, 1916.

② 应该说,之前的一些罗马—拜占廷著作中也或多或少提到了一些当时埃及的内容,但并未对埃及本身作真正系统的研究,代表性著作如Gibbon, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1905—1906。该著作有中文节译本,参见吉本《罗马帝国衰亡史》,黄宜思和黄雨石译,商务印书馆,2005年。

③ Gelzer, M., *Studien zur Byzantinischen Verwaltung Aegyptens in Leipziger Historische Abhandlungen*, Vol. XIII, Leipzig, 1909.

④ Maspero, J., "Organisation militaire de l'Égypte Byzantine in Bibliothèque de l'École des hautes études", *Sciences Historiques et Philologiques*, fasc. 201, Paris, 1912; "Histoire des patriarches d'Alexandrie in Bibliothèque de l'École des hautes études", *Sciences Historiques et Philologiques*, fasc. 237, Paris, 1923.

⑤ 参见:*The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 1—26, London, 1914—1941,该杂志在1941年以前一直译有专门的Bibliography: Christian Egypt栏目。

不知何种原因此类综述只持续到 1941 年。这些研究距今已经有大半个世纪了,有必要重新评价之或补充最新的研究成果。

迄今为止,作者尚未见到一部全面论述罗马—拜占廷埃及历史的专著,这时期的历史多数散见于各种综合性著作中,或者与希腊化时期的埃及一并论述,或作为非洲史的一部分进行研究。代表性著作有贝尔(Bell)所著的《从亚历山大到阿拉伯征服的埃及》。该书在大量纸草文献的基础上,按时间顺序对托勒密时期、罗马和拜占廷时期的埃及的政治、经济和宗教(包括基督教)进行了综合研究。<sup>①</sup> 鲍曼(Bowman)的《后法老时代的埃及》一书,按照政府管理、财产、人口、宗教、城市等专题对埃及(公元前 332 年到公元 642 年)历史进行了分类阐述。<sup>②</sup> 贝格纳尔(Bagnall)所著的《后期古代的埃及》一书叙述了从 3 世纪危机到 5 世纪中期的埃及历史,对这一时期埃及的环境、城市、乡村、家庭、语言文学、现实与未来世界作了一定的阐述。<sup>③</sup> 刘易斯(Lewis)的《罗马统治下的埃及生活》一书对罗马时代的埃及作了必要的概括。<sup>④</sup> 此外,类似的著作还包括拉文(Raven)的《罗马在非洲》以及弗里曼(Freeman)的《埃及、希腊和罗马——古代地中海的文明》<sup>⑤</sup>等。

大多数通史类著作都是把罗马和拜占廷时代的埃及一并论述的,也有学者主张分别研究。在《剑桥上古史》、《剑桥中世纪史》这两部较为权威的著作中有一个自相矛盾的现象,那就是拜占廷统治时期的埃及既属于世界上古史范畴,也归于中世纪史研究领域。<sup>⑥</sup> 细细斟酌之后,原来并不矛盾,只是作者观察的角度不同。如果单从时间段限来看,拜占廷埃及确实可以笼统地归属于中世纪史范畴,但是考虑到埃及独特文化的连续性,阿拉伯征服以前的埃及的确还是古代史阶段。《剑桥非洲史》等综合

① Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956.

② Bowman, A. K., *Egypt after the Pharaohs*, London, 1986.

③ Bagnall R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, 1993.

④ Lewis, N., *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1983.

⑤ Raven, S., *Rome in Africa*, London and New York, 1984; Freeman, G., *Egypt, Greece and Rome, Civilization of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, 1999.

⑥ 参见: Cameron, A., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge University Press, 2000 和 Hassey, J. M., *The Cambridge Medieval History* (Vol. IV), Cambridge, 1978. 两部著作的相关部分都分别论述了拜占廷时代的埃及历史。

性著作以及《不列颠百科全书》、《牛津拜占廷词典》等工具书中也有关于罗马—拜占廷埃及的记述。<sup>①</sup>

罗马和拜占廷通史著作中或多或少都有一些有关埃及的内容。比较有代表性的有吉本的《罗马帝国衰亡史》、鲍文苏克(Bowersock)的《后期古代》、琼斯(Jones)的《248—602年的后期罗马帝国》、巴里(Bury)的《395—565年的后期罗马帝国史》和瓦西列夫(Vasliev)的《拜占廷帝国史》以及奥斯特洛格尔斯基(Ostrogorsky)的《拜占廷国家史》，该书已经由陈志强等翻译成中文。<sup>②</sup>少数西方学者还对这一时期埃及的某些方面作了专门的研究，如哈迪(Hardy)的《拜占廷埃及的大地产》、贝格纳尔的《后期罗马埃及的社会、宗教经济和管理》、《拜占廷埃及的纪年制度》以及阿尔斯通(Alston)的《罗马和拜占廷埃及的城市》等专著。<sup>③</sup>

还有一些学者以专题性文章来研究罗马—拜占廷时代的埃及，代表性的有：贝尔论述了拜占廷时期埃及的奴隶制及使用奴隶劳动等问题；贝克(Boak)阐明了拜占廷在埃及的帝国主义统治政策；哈迪则重点研究了查士丁尼的埃及政策；莱比莎茨(Liebeschuetz)着重论述了拜占廷埃及的城市和帝国管理；特纳(Turner)则通过纸草中发现的埃及和帝国关于礼

① 参见：Fuge, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978; *The New encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1993; Kazdan, A. P., (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991 中的相关部分。

② 以上著作参见：吉本著《罗马帝国衰亡史》，黄宜思和贡雨石译；Bowersock (etc.) ed., *Late Antiquity, a Guide to the Postclassical World*, Cambridge, 1999; Jones, A. H. M., *Later Roman Empire 284—602*, Oxford, 1964; Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire*, London, 1923; Vasiliev, A. A., *History of Byzantine Empire*, Wisconsin, 1952; Ostrogorsky, G., *History of the Byzantine State*, Oxford, 1956。后者已被翻译成中文，另见：奥斯特洛格尔斯基著，《拜占廷帝国》(原名《拜占廷国家史》)，陈志强译，青海人民出版社，2006年。

③ 参见：Hardy, E. R., *The Large Estates of Byzantine Egypt*, New York, 1931; Bagnall R. S., *Later Roman Egypt: Society, Region, Economy and Administration*, Ashgate, 1984; Bagnall R. S. and Worp K. A., *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2<sup>nd</sup> edition, Brill/Leiden/Boston, 2004; Alston R., *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London and New York, 2002。

拜官(ΔΕΚΑΠΡΩΤΟΙ)名称的一致性,来探讨埃及和罗马帝国的关系。<sup>①</sup>托洛克(Török)通过研究表明这一时期的埃及艺术仍然是古典艺术的延续。<sup>②</sup>

近年来,随着社会史、妇女史研究的兴起,也出现了一些关于罗马—拜占廷时代埃及妇女和社会的历史著作。罗兰德森(Rowlandson)肯定了妇女在埃及基督教发展史上的重要地位,<sup>③</sup>克拉克(Clark)的著作则利用大量的原始材料论述了基督教和异教妇女不同的生活方式,<sup>④</sup>以上论著从不同的角度描述了当时的埃及历史,可以进一步了解埃及基督教发展的历史背景。还有一些相关论著,限于篇幅,这里不再一一罗列。

对于基督教在埃及的传播,尤西比乌斯认为是山圣·马可首先传入的,但考古发现的纸草文献没有给予足够的证据,因此有的学者甚至主张埃及也是基督教的原发地之一。如苏联学者克雷维列夫在他的《宗教史》<sup>⑤</sup>一书中,采纳了德国哲学家鲍威尔的观点,主张基督教不是产生于巴勒斯坦,而是产生于散居在小亚细亚和埃及等地的犹太人中间。但圣·马可的传统被多数学者谨慎地接受了。逊克尔(Sundkler)在他的《非洲教会史》一书中主张圣·马可在亚历山大布道的传统不应该被抛弃,尽管还不能完全证实。<sup>⑥</sup>伯纳德(Barnard)则通过大量考证指出在探讨埃及基督教起源时,尤西比乌斯所记载的圣·马可传统应该得到足够

① Bell, H. I., "The Byzantine Servile State in Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology* (Vol. X), London, 1924; Boak, A. E. R., "Byzantine Imperialism in Egypt", *The American Historical Review*, Vol. 34, No. 1 (Oct., 1928), pp. 1-8; Hardy, E. R., "The Egyptian Policy of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 32 (1968), pp. 21-41; Liebeschuetz, J., "City and Imperial Administration in Byzantine Egypt", *Journal of Juristic Papyrology* XVIII, Warsaw, 1974. Collected in the same author's *From Diocletian to the Arab Conquest: Change in the Later Roman Empire*, Variorum, 1999; Turner, E. G., "Egypt and the Roman Empire", *The Journal of Egyptian Archaeology* (Vol. XXII), London, 1936.

② Török, L., *Transfigurations of Hellenism: Aspects of Late Antique Art in Egypt, AD 250-700*, Leiden, 2005.

③ Rowlandson, J., *Woman and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge University Press, 1998, p. 70.

④ 参见:Clark, G., *Woman in Late Antiquity: Pagan and Christian Life Style*, Oxford, 1993.

⑤ 克雷维列夫:《宗教史》(上卷),王先睿、乐峰译,中国社会科学出版社,1984年。

⑥ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000.

的尊重。<sup>①</sup>

人们还可以从一些文学纸草中推测出在中埃及和上埃及已经建立起了教会,到目前为止,发现了这一时期的圣经类纸草至少有7件。其中一件约翰福音的残片可以作为2世纪早期(125—150年)尼罗河谷基督教存在的证据。<sup>②</sup> 贝尔也提供了一些罗马时代埃及基督教存在的证据。<sup>③</sup> 此外,如克拉克的《尼罗河谷的古代基督教》、哈迪的《基督教埃及——教会和人民》、卡米尔(Kamil)的《法老土地上的基督教》以及布特勒(Butler)的《埃及古代科普特教会》等著作也包含了相关论述。<sup>④</sup> 这些也是作者目前所知的仅有的几部能够比较全面反映埃及基督教的通史类著作。

国外关于早期基督教史研究的论著可谓汗牛充栋,其中或多或少都有一些关于埃及早期教会的记载,这里仅列举几部作者认为有代表性的<sup>⑤</sup>;如弗雷德(Frend)的《基督教的兴起》、冈萨雷斯(González)的《基督教思想史》、拉特里特(Latourette)的《基督教史》以及伯特·贝克(Bethune-Baker)的《察尔西顿之前的基督教教义史简介》。

长期以来修道制度也被视为埃及教会基督教世界最伟大的贡献,因而在埃及基督教史领域中研究得也较为充分。基督教修道制度起源于罗马帝国统治后期的埃及,其创始人埃及的安东尼(251—356年)。当然也有不同意见,如第一个把《圣经》翻译成拉丁语的哲罗姆就把修道制

① Bernard, I. W., "St. Mark and Alexandria", *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 2 (Apr., 1964), pp. 145 - 150.

② *The New encyclopaedia Britannica*, 18. Chicago: Encyclopaedia Britannica, inc. 1993.

③ Bell, H. I., "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period", *The Harvard Theological Review*, Vol. 37, No. 3 (Jul., 1944), pp. 185 - 208.

④ 以上几部埃及基督教通史著作,参见:Clarke, S., *Christian antiquities in the Nile valley*, Oxford, 1912; Hardy, E. R., *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York: Oxford University Press, 1952; Kamil, J., *Christianity in the land of the pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002; Butler, A. J., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Kessinger Publishing, 2004.

⑤ 国外基督教史研究著作可谓汗牛充栋,作者这里仅选取了上文引用过的作品,包括:Frend, W. H. G., *The Rise of Christianity*, London, 1984; González J., *A History of Christian Thought*, Vol 1, Nashville, 1992; Latourette, K. S., *A history of Christianity*, New York: Harper & Row, 1975; Bethune-Baker, J. F., *An introduction to the early history of Christian doctrine: to the time of the Council of Chalcedon*, London, 1954.



度创始归功于一位叫保罗的人。保罗在早期科普特资料中很少出现,他的事迹的传播主要是哲罗姆拉丁文本《使徒行传》一书的结果。然而现代学者不同意他的观点,如德里弗(Driver)主张哲罗姆不过是把保罗作为自己的英雄来崇拜。<sup>①</sup> 哈里斯(Harris)更是怀疑哲罗姆著作作为历史文献的真实性。<sup>②</sup> 它也许是哲罗姆在流行的圣徒传记文学领域的一篇论文,更代表了一位隐士的理想,并把这种理想置于一位可疑的历史人物身上。通常安东尼还是被视为基督教修道制度真正的奠基人,是他把独修生活推向了高峰,也成为早期修道运动的代表人物,当然这在很大程度上要归功于阿塔纳修斯。

学者们还把更多的精力放在探讨修道制度的起源上。探究基督教修道制度的起源是一个异常复杂的课题,它包含了历史学、宗教学、考古学、哲学、社会学和人类学等多方面的内容。其覆盖面之广、研究方法之多,使得许多学者涉猎其中,乐此不疲。从修道制度诞生之日起,就有人关注于此。

对于修道制度兴起的思想渊源,学术界有较大的分歧。如奥尼尔(O'Neil)等人主张基督教修道主义直接来源于犹太教的禁欲传统,隐修者只是恢复了犹太苦行教派的生活方式。<sup>③</sup> 还有人认为修道制度受到了佛教的一定影响,甚至主张佛教的西传直接导致了地中海地区修道院运动的兴起。<sup>④</sup> 的确,早在亚历山大帝国时代,西方就和印度有了一定的接触,佛教的出世思想传入希腊化的埃及也不是没有可能。有些学者更愿意从基督教自身探讨修道制度的起源,如费尔巴哈在其《基督教的本质》一书中就主张修道制度直接由基督教本身之中导引出来,因为基督教之本质重要的目的,便在于脱离世界,脱离物质,脱离类生活。<sup>⑤</sup>

近来一种解释是试图证明沙漠教父是犹太—巴勒斯坦旅行传教士和

① Driver, S. D., *John Cassian and the Reviving of Egyptian Monastic Culture*, London, 2002, p. 46.

② Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2<sup>nd</sup> edition), New York, 1971, p. 403.

③ O'Neil, J. C., "The origin of monasticism", in: Rowan Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, 1989, pp. 270-87.

④ Fox, R. L., *Alexander the Great*, London, 1975, p. 484.

⑤ 费尔巴哈《基督教的本质》,荣振华译,商务印书馆,1995年,第217-218页。

先知们的继续。逊克尔在他的《非洲教会史》一书中认为正是这些人的后裔在寻找更激进的改革,而建立了与激进生活完全一致的社会。<sup>①</sup>其证据是圣安东尼虔诚的声望吸引了许多信徒,以致不得不查明他们是埃及人还是耶路撒冷人,只有后者才有资格和他讨论精神问题。此外,修道主义思潮不可避免地留下了当时流传甚广的希腊哲学痕迹。爱德华·吉本就认为修道制度兼有斯多葛学派、毕达哥拉斯学派和犬儒学派的特点,如藐视财富、痛苦和死亡,主张沉默和顺从以及厌恶文明社会的一切形式和礼仪等。<sup>②</sup>

费雷德从经济方面探讨了修道制度兴起的原因,认为这些隐修士目的在于逃避纳税义务,并脱离社会去过一种强制信仰的宗教生活。<sup>③</sup>敦恩(Dunn)也持这种观点。<sup>④</sup>他认为源于希腊语的“隐士”一词,本身就有双重含义:一是指逃避赋税的人,另一是指隐退以强化宗教信仰的人。如果从国家的观点出发,这些沙漠教父确实是兵役和税收的逃避者,但仅仅用逃避赋税义务来解释修道制度的起源似乎略显牵强。戈尔林(Goehring)的研究也证实了这一点。考古证据显示,367—368年的一份税收表记载了塔巴尼斯修道院的修士阿努比亚缴纳的赋税,证明在帕克米乌斯死后21年,该修道院已经向当地政府缴纳赋税的事实。由此可见,帕克米乌斯修道院在社会和法律框架内,拥有自己的土地并且缴纳赋税。<sup>⑤</sup>

格利戈斯(Griggs)则认为合理的解释就是,修道主义的兴起是罗马帝国对待基督教政策的回应。<sup>⑥</sup>基督教兴起之初,一直不容于罗马帝国,并多次受到帝国的迫害。诸多的迫害导致个人沿着荒凉的沙漠边缘去寻找庇护所,特别是在“大迫害”中涌现出大量的殉教者。正是在这种精神的鼓舞下,许多人开始从事另类的宗教活动。因此,马龙(Malone)等人主

① Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 13.

② 吉本《罗马帝国衰亡史(下)》,黄宜思和黄雨石译,第115页。

③ Friend, W. H. C., "The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century", *Past and Present* 54(1972), pp. 3-24.

④ Dunn, M., *The Emergence of Monasticism*, Oxford, 2000, p. 2.

⑤ Goehring, J. E., "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267-285.

⑥ Griggs, G. W., *Early Egyptian Christianity from its Origin to 451CE*, Leiden, 1990, pp. 102.

张,修道运动的兴起是基督教殉教者价值的体现。<sup>①</sup>而多茨(Dodds)在其著作中指出,一种普遍的发自内心的焦虑增添了人们对社会的厌倦,隐修士的出现就是一种消极的反抗。<sup>②</sup>

以上几种解释尽管有一定的合理成分,但是,这些主张中没有一个因素可以完全说明修道运动兴起和快速扩散的原因,而且一个明显的不足是忽略了埃及本土思想的作用。须知,3世纪以来,整个罗马帝国都存在社会危机和经济衰退,而且对基督教的迫害也并不局限于埃及,为什么单在这里兴起了修道运动?更令人费解的是,接踵而来的帝国基督教政策转变之后,为什么修道运动依然活跃,甚至规模更大,还出现了集体修道院,并逐步传播到帝国各地?近年来,学者们对此也给予了不同的回应,但更多强调了埃及自身的特点。

如《科普特百科全书》就主张修道主义是埃及古代宗教(塞拉西斯的隐遁)某种程度的复兴,尽管这种观点带有一定的冒险性。<sup>③</sup>当代学者的研究中也注意到了修道运动与埃及民族主义兴起的关系。的确,在探寻埃及修道制度起源的时候,学者们不应该忽视其民族文化的影响。埃及人以古老民族自豪,修道主义便是基督教传入埃及后这种精神的体现。埃及从来就不是一个典型的罗马行省,并且始终和帝国保持一种若即若离的关系,因此米尔尼(Milne)认为,当“君士坦丁敕令”颁布以后,基督教取得合法信仰的地位,通过修道活动以摆脱帝国控制,保持宗教信仰自由,这是埃及人的第一条出路。<sup>④</sup>

因而人们经常看到一种奇怪的现象,当帝国反对基督教时,埃及有许多虔诚的教徒;而当帝国推行有利于基督教的政策时,埃及又表现出了另类的特点。贝尔主张修道制度某种程度上可能是土著埃及人的产品,埃

① Malanc, E. E., *The Monk and the Martyr*, Washington, D. C., 1950, p. 208.

② Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, 1992, p. 28.

③ Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, New York, 1991, p. 1661.

④ Milne, J. C., "Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule", *The Journal of Egyptian Archaeology* (Vol. XIV), London, 1928, pp. 226-234.

及教会也因此带有强烈的民族主义。<sup>①</sup> 卡米尔明确提出了修道运动和埃及民族主义觉醒的一致性的观点。<sup>②</sup> 哈里斯甚至主张土著埃及人信仰的改变也正是在修道运动中显现出来的。<sup>③</sup> 所以这些由隐修士组成的有组织社团,汇集在修道院中,其力量之大以致敢于公然藐视皇帝的权威,维护自己的民族利益。

关于集体修道院的形成,学术界一般把它归功于退役的罗马士兵帕克米乌斯,哈里斯把他与圣安东尼一道视为东方教会的伟大支柱。<sup>④</sup> 后来的修道士也记录了一些有关帕克米乌斯的生平事迹,尽管比较混乱甚至有一点自相矛盾,但现代学者还是从中梳理出一些有意义的史料。罗塞亚(Rousseau)的《帕克米乌斯:4世纪埃及社团的形成》一书,记录了帕克米乌斯创立集体修道院的过程。<sup>⑤</sup> 《非洲教会史》一书中记载了帕克米乌斯修道院的结构和程序。帕克米乌斯制定了194款条例要求修士们严格遵守,所有修道士都是同事,但必须服从修道院长的领导。<sup>⑥</sup> 《剑桥非洲史》的作者认为帕克米乌斯修道院事实上是一个自给自足的经济单位。<sup>⑦</sup> 并以某修道院三百余名修道士的不同职业为例,其中包含了裁缝、金属匠、木匠、漂洗工等不同工种,甚至还有专业的骆驼运输队。

学者们还从不同的角度分析了埃及集体修道院的起因。卡米尔认为帕克米乌斯的修道院继承了上古埃及高墙内的神庙形式和某些社会职能,如参与丧葬仪式、致力慈善事业等。<sup>⑧</sup> 戈尔林主张,这种集体修道生活来源于使徒时代的禁欲主义,它是使徒时代村镇修道运动和后来拜占

① Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 113.

② Kamil, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, p. 8.

③ Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2<sup>nd</sup> edition), New York, 1971, pp. 400-410.

④ Ibid., p. 415.

⑤ 参见:Rousseau, P., *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-century Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1985.

⑥ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 15.

⑦ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 433.

⑧ Kamil, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002, p. 129.

廷帝国城市修道院之间的联系纽带。<sup>①</sup>

其他还有如敦恩的《修道主义的出现——从沙漠教父到早期中世纪》、伽布拉(Gabra)《科普特修道院——埃及修道艺术和建筑》、伯尔曼(Bolman)《修道院印象——红海圣安东尼修道院的壁画》等著作也从不同侧面介绍了埃及早期的修道院。<sup>②</sup>埃及是基督教修道制度的滥觞之地,对后来的单独隐修生活和集体修道院都有启迪的作用,因而连极端鄙视修道制度的吉本也不得不承认,迷信果实累累的母体埃及为修道院生活提供了第一个范例。<sup>③</sup>

对于修道制度的评价,学者们有不同的看法。从诞生之日起,带有出世特征的修道制度就一直饱受人们的指责。深受启蒙运动思想影响的吉本也对修道制度进行了批判,认为这些不幸的脱离社会生活的人全受着阴森的、无法制伏的迷信精灵的驱使。<sup>④</sup>现代新教徒和无神论者也倾向于修道士是懦弱者,他们逃避世界及其责任。

与之相反的是,一些学者和宗教人士对修道制度完全持肯定态度。如早期遁世者反对称他们为逃避,相反认为是独自与撒旦斗争,这是一种反对肉体欲望和精神诱惑的内在斗争。他们的虔诚和自律也令人赞叹不已,如阿塔纳修斯就称安东尼是那个时代“在道德上最为优秀的唯一人选”,他们在从事拯救自身灵魂活动的同时,还积极为其他人祈祷。现存不列颠博物馆的一些由亚历山大主教阿塔纳修斯写给帕菲奴提乌斯(一位4世纪的隐修士)的纸草信件中,反映出他们的祈祷被视作反对黑暗势力的有效武器,“你的祈祷因为神圣的爱而带来许多收获,因此希望你能

① Gochring, J. E., "Withdrawing from the Desert; Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267-285.

② Dunn, M., *The Emergence of Monasticism: from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000; Gabra, G., *Coptic Monasteries; Egypt's Monastic Art And Architecture*, Cairo and New York, 2002; Boman, E. S., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, Yale University Press, 2002.

③ 吉本《罗马帝国衰亡史》(下),黄宜思和黄雨石译,第115页。

④ 同上:第114、118页。

为国家繁荣祈祷”<sup>①</sup>。多茨也认为有些学者对修道制度简单化处理,并给它贴上了“不仅背叛了世界,也背叛了身体”的激进标签。<sup>②</sup>

对于修道士在埃及基督教发展中所起的作用,学者们也给予了不同的评价。随着4世纪早期“大迫害”的结束,那些殉教的修士也成为乡村教会顶礼膜拜和大众虔信的英雄。埃及的修道士们还是一种潜在的势力集团,并在基督教世界,特别是东正教的教义分歧中发挥重大作用。当然,由于修道士思想的局限性,他们经常也会做出一些无知和狂热的举动,如打击亚历山大的犹太人并把他们赶出这座城市,包括后来许多重大教会事件中他们的活动都受到指责。那时的修道士,以“当代圣徒”的名义大肆攻击所谓“异教文化”,破坏了古代遗留下来的科学、哲学、文学、艺术作品和图书等。德茨里斯卡(Dzielska)记载了狂热的修道士如何迫害著名的女哲学家希帕提亚并最终将其折磨致死。<sup>③</sup>《非洲教会史》一书中认为,早期修道士也并非不食人间烟火,相反,他们与现实世界的联系比那些世俗社团的皈依教众们更强烈。<sup>④</sup>

在探究早期埃及基督教的发展历程时,大量涉及了基督教早期神学思想以及希腊哲学与基督教神学的关系,对此,国内外学术界都给予了足够的重视,研究得也最为充分。冯·杜布苏茨(von Dobschütz)分析了基督教与希腊化思潮的关系。<sup>⑤</sup>贝茨(Betz)通过研究奥立金神学,认为基督教是希腊化宗教的产物。<sup>⑥</sup>鲍文苏克主张正是希腊文化把历史和埃及文化联系在一起,形成了包括基督教和异教的两类文化。<sup>⑦</sup>国外该问题的研究成果极为丰富,这里不可能穷及。

① Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 110.

② Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1992, p. 29.

③ 参见:Dzielska, M., Trans. by F. Lyra, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, 1995.

④ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 11.

⑤ von Dobschütz, E., "Christianity and Hellenism," *Journal of Biblical Literature*, Vol. 33, No. 4 (Dec., 1914), pp. 245-265.

⑥ Betz, H. D., "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", *The Journal of Religion*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994), pp. 1-25.

⑦ Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, 1990, p. 68.

而关于基督教教义之争和早期几次大公会议的召开,一直是基督教史研究中的重要问题,几乎散见于所有教会史著作中。关于基督教早期大公会议的内容,研究者颇多,比较有代表性的有:赫弗拉(Hefele)的《基督教大公会议史》、罗纳根(Lonergan)的《通向尼西亚之路》、塞拉斯(Sellers)的《察尔西顿会议》以及杨(Young)的《从尼西亚到察尔西顿》。<sup>①</sup>因本文主要探讨与埃及教会有关的内容,这里不再一一评述。

近年来一些学者对这场神学论战中埃及的作用和埃及教父们的思想根源进行了研究,从政治、文化冲突以及埃及民族主义觉醒的角度来探讨教义纷争和诸如“圣母崇拜”、“一性论”等思想的起源。对于埃及在教义纷争中的作用,学者们也作了一定的研究,如吉本在其《罗马帝国衰亡史》一书中认为教义纷争的策源地是埃及的亚历山大。<sup>②</sup>在宽容的敕令使基督教恢复了平静和安宁之后,有关三位一体的论争又在柏拉图主义、才智之士和富有的人的古代聚集中心、那动荡不安的亚历山大城复活了。

还有人注意到了亚历山大教会权力地位的上升及其在早期教会纷争中的影响。《不列颠百科全书》认为,亚历山大主教成为统一埃及教会的首领,其权力比地方官要大得多,大致相当于行省的总督地位,略低于执政官和皇帝。<sup>③</sup>亚历山大教会成为埃及民族的代言人,得到埃及民众特别是大量修士的支持,因而在后来的教会纷争中一次次取得胜利。

埃及教会在阿塔纳修斯任主教时权力达到了顶点。关于阿塔纳修斯本人,学者们也作了一些研究。安纳托利奥斯(Anatolios)的《阿塔纳修斯》就是此类代表作。该书记述了他一次次被拜占廷皇帝逐出亚历山大教区,又一次次在埃及人民的支持下恢复其主教地位,一生中有26年时间在流亡中度过。<sup>④</sup>阿塔纳修斯的一生注定是充满磨难和戏剧性的,正

<sup>①</sup> 关于早期基督教大公会议,国外学术界的研究成果相当多,笔者这里只列举一二:Hefele, K. J., *A History of the Councils of the Church*, London, 1896; Lonergan B., Trans. by Coun O'Donovan, *The Way to Nicea*, Philadelphia, 1976; Sellers, R. V., *The Council of Chalcedon*, London, 1961; Young F., *From Nicea to Chalcedon*, Philadelphia, 1983。

<sup>②</sup> 吉本:《罗马帝国衰亡史》(上),黄宜思和黄雨石译,第474页。

<sup>③</sup> *The New encyclopaedia Britannica*. Vol. 18, Encyclopaedia Britannica, inc. Chicago, 1993, p. 128.

<sup>④</sup> Anatolios, K., *Athanasias*, London and New York, 2004, pp. 12-33.

如拜纳斯(Barnes)的《阿塔纳修斯和君士坦提乌斯》一书描写的那样,他受到了皇帝不公平的对待甚至有生命危险。他的人生经历和宗教实践活动并无瑕疵,因而得到了后来教会的好评。<sup>①</sup> 冈萨雷斯评价他是所有亚历山大主教中最出色的一位和当时最伟大的神学家。<sup>②</sup> 弗雷德也承认阿塔纳修斯是4世纪埃及教会的领袖。<sup>③</sup>

此后的亚历山大教会陷入了长期的混杂着政治、经济原因的宗教纠纷中。亚历山大主教继承前辈的强势,不断攻击另一个重要的基督教神学基地——安提阿,并且正如塞拉斯在其著作中所言,取得了“令人满意”的成果。<sup>④</sup> 接下来,又和君士坦丁堡发生了矛盾,在亚历山大主教的推动下,先后有几任君士坦丁堡主教遭到罢免甚至被流放。瓦西尔(Wessel)在他的《亚历山大的希利尔与聂斯脱利之争——圣徒与异端的形成》一书中提到,亚历山大主教希利尔把聂斯脱利比附成异端的阿里乌斯,暗示自己是新的阿塔纳修斯,是尼西亚信经的下一位守护者,最终的结果是在以弗所会议上君士坦丁堡大主教聂斯脱利被定为异端并流放。<sup>⑤</sup>

亚历山大和君士坦丁堡斗争的目的当然是为了争夺东部教会的领导地位,最终的结果是两败俱伤。正如拜耶斯(Baynes)所言,这种分歧在某种程度上和近代的外交争端很相似。<sup>⑥</sup> 亚历山大拥有强大、独立的主教区,但远离帝国宫廷,而君士坦丁堡作为帝国首都拥有良好的上升势头,地位变得极为重要。当有主见的皇帝马尔西安最后决定抛弃亚历山大时,这场争议以察尔西顿会议的召开而告结束,最终埃及教会彻底失败并被贴上了“一性论”异端的标签。

① 参见:Barnes, T. D., *Athanasius and Constantius*, Harvard University Press, 2001.

② González J., *A History of Christian Thought*, Vol. 1, Nashville, 1992, p. 291.

③ Frend, W. H. C., "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century", *New College Bulletin* 8 (1974): 20-32. Reprinted in his *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London: Variorum Reprints, 1976.

④ Sellers, R. V., *The Council of Chalcedon*, London, 1961, p. 87.

⑤ Wessel, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, 2004, p. 188.

⑥ Baynes, N. H., "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy". In his *Byzantine States and Other Essays*, New York, 1955, pp. 97-115.



察尔西顿会议之后,埃及基督教会逐渐脱离了大公教会的范畴和帝国的控制,走上了独立发展的道路。尽管被贴上“一性论”的标记,并冠以“科普特”的名号,实则不过是埃及教会按照自己方式发展的代名词。对于这段历史,学术界缺乏专门性论著,多和其他内容一并研究。如弗雷德的《一性论运动的兴起》一书,其中论述了拜占廷帝国统治下埃及、叙利亚“一性论”的产生和发展。此外,非戈(Fage)主编的《剑桥非洲史》和莫赫塔尔主编的《非洲通史》中也有关于这段历史的论述,其中后一书还描述了埃及教会对非洲基督教的影响。<sup>①</sup>

埃及教会的独立性因为使用科普特语言而得到了增援,并在此基础上形成了独特的科普特文化。由于作者的语言所限,对科普特语史料不能直接借用,只能通过别人的研究来了解科普特文化的大概。《科普特百科全书》可以说是研究这一时期历史的重要参考资料,该书列举了与科普特埃及相关的宗教、文化、文学和艺术各方面的内容。哈里斯的《古埃及遗产》一书中介绍了科普特语言、文化、艺术成就及其对后世的影响。此外,沃利尔(Worrell)研究了科普特语的发音问题,而毕塞(Bishai, 1964)研究了科普特语对阿拉伯语的影响。<sup>②</sup> 豪洛克(Hallock)、卡赫拉(Kahle)、斯密赛(Smithe)和斯坦芬斯基(Stefanski)等学者具体分析了科普特文学领域的一些问题,如《圣经》和伪经文学、爱的咒语、魔术文献和文学用语等。<sup>③</sup> 贝克维茨(Beckwith)、弗劳德(Flood)、伊斯特曼(Eastman)、斯蒂文森(Stevenson)等人则从科普特的雕刻、宗教建筑和纺织品

<sup>①</sup> 参见:Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978; 莫赫塔尔主编的《非洲通史》(第二卷),中国对外翻译出版公司,1984年。

<sup>②</sup> Worrell, W. H., *The Pronunciation of Coptic*, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 50 (1930), pp. 144-149; Bishai, W. B., "Coptic Lexical Influence on Egyptian Arabic", *Journal of Near Eastern Studies*, xxiii (1964), pp. 39-47.

<sup>③</sup> Hallock, F. H., "Coptic Apocrypha", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 52, No. 2/3 (Jun. - Sep., 1933), pp. 163-174; Hallock, F. H., "The Coptic Old Testament", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 49, No. 4 (Jul., 1933), pp. 325-335; Kahle, P. E., *Bala' izah: The Coptic Literary Dialects, Their Origin, Development, and Intersrelationship*, Oxford, 1954; Smithe, P. C., "A Coptic Love-Charms", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1939), pp. 173-174; Stefanski, E., "A Coptic Magical Text", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 56, No. 3 (Jul., 1939), pp. 305-307.

方面介绍了科普特的艺术成就。<sup>①</sup>

在国内所能见到的为数不多的埃及考古学著作中,都或多或少包含一些科普特文化的内容。除了前面已经提到的如伽布拉的《科普特修道院——埃及修道艺术和建筑》、伯尔曼的《修道院印象——红海圣安东尼修道院的壁画》,还包括曼戈(Mango)的《拜占廷建筑》、韦尼特(Venit)的《古代亚历山大的纪念碑式墓葬——死亡剧院》和非利普斯(Phillips)的《埃及柱式》等。<sup>②</sup>

### 三、近三十年来国内相关研究综述

国内学者对罗马—拜占廷时代的埃及历史及其基督教问题尚缺乏深入系统研究,至今作者还未见到过针对该问题的专门性论著,少数的相关内容散见于埃及史、罗马和拜占廷史、基督教史以及外国哲学史领域,而且起步甚晚,公开出版的相关研究论著几乎都是在改革开放之后近三十年来才出现的。<sup>③</sup>

刘文鹏的《古代埃及史》一书把“罗马—拜占廷帝国统治下的埃及”列为最后一章,明确提出罗马—拜占廷统治时期的埃及仍然应该归于古代埃及史的研究范畴。陈志强的《拜占廷学研究》一书用一节的篇幅对7世纪以前拜占廷帝国的北非政策进行了研究。该书认为埃及尽管是帝国的属地,但文化的差异使埃及人始终将罗马—拜占廷帝国视为外族统治,

① Beckwith, J., *Coptic Sculpture*, London, 1963; Flood, F. B., "The Medieval Trophy as an Art Historical Trope: Coptic and Byzantine Altars in Islamic Contexts", *Maqarbas*, Vol. 18, (2001), pp. 41-72; Eastman, A. C., "Coptic Textiles", *Parnassus*, Vol. 4, No. 2 (Feb., 1932), pp. 27-28; Stevenson, C., "Coptic Tapestries", *Bulletin of the Pennsylvania Museum*, Vol. 8, No. 29 (Jan., 1910), pp. 1-5.

② 参见:Thompson, H., *The Gospel of St. John, According to the Earliest Coptic Manuscript*, London, 1924; Mango, C., *Byzantine Architecture*, Milan, 1978; Gallo, I., trans. by Falvance and March, *Greek and Latin Papyrology*, University of London, 1986; Venit, M. S., *Monumental Tombs of Ancient Alexandria—The Theater of the Dead*, Cambridge University Press, 2002; Phillips, J. P., *The Columns of Egypt*, Manchester, 2002.

③ 建国之初,就曾有人研究过相关基督教史内容,如雷海宗:“基督教的宗派及其性质”,《历史教学》,1957年第1期;刘家和:“基督教的起源及其早期历史的演变”,《历史教学》,1959年第12期。但这些论著并未引起学术界的普遍重视,因而这里主要综述改革开放之后的相关研究。

因此把帝国对北非的统治放在对外关系一章。<sup>①</sup>遗憾的是,这也是国内史学界仅有的两部专门论及这一时期埃及历史的著作。

我国学者也注意到了古代埃及文化和基督教的关系。刘文鹏的《古代埃及史》和卓新平的《世界宗教与宗教学》等著作对基督教所受的埃及文化影响也作过一些研究。<sup>②</sup>而郭丹彤在她的《论古代埃及神话对基督神话的影响》<sup>③</sup>一文中,则用对比的方法对奥西里斯传说与基督神话的关系作了比较深入的研究。学者们通过对比古代埃及文献和《旧约圣经》,如《圣经》中多次记载了埃及的内容,还有不少语句和埃及的一些文献相类似或一致,认为基督教在形成过程中受到埃及传统文化的一定影响,集中体现在文学、艺术和宗教神学方面。《马太福音》也记载了婴儿时的耶稣一家为了躲避希律王迫害曾把埃及作为避难所,这足以说明埃及和早期基督教关系密切。

国内学者对基督教修道制度产生的原因作了一定的研究。陈志强认为当时罗马帝国社会危机严重,人们朝不保夕,精神颓废,避世思想流行,因此安东尼的事迹传出后立即吸引了大批追随者,效仿他的行动,聆听他的教诲<sup>④</sup>,这成为修道制度兴起的社会心理原因。王亚平认为这种隐居方式表现出了东方宗教的性质,尽管还没有发现具有出世特征的佛教与埃及的古代宗教有直接接触的文字资料和遗迹。<sup>⑤</sup>而杨巨平则通过研究表明了佛教在孔雀王朝的阿育王统治时代就已经传到了埃及,并且可能导引了修道制度的产生。<sup>⑥</sup>吴舒屏从基督教本身出发主张“彻底否认尘世的追求”是修道主义的本质特征。<sup>⑦</sup>田明则较为详尽地分析了基督教

① 参见刘文鹏著《古代埃及史》,商务印书馆,2000年版第十二章;陈志强著《拜占廷学研究》,人民出版社,2001年版第七章第二节。

② 参见刘文鹏的《古代埃及史》和卓新平的《世界宗教与宗教学》(社会科学文献出版社,1992年版)中的有关章节。

③ 郭丹彤:“论古代埃及神话对基督神话的影响——关于奥西里斯和基督的比较研究”,《史学理论研究》,2007年第1期,第66-74页。

④ 陈志强:《拜占廷帝国史》,商务印书馆,2006年,第419页。

⑤ 王亚平:《修道院的变迁》,东方出版社,1998年,第1页。

⑥ 杨巨平:“公元前希印文化关系初探”,《商业研究》,1993年第3期,第66-73页。

⑦ 吴舒屏:“试析东正教的遁世主义修道理念在拜占廷时期的发展”,《世界宗教研究》,2002年第1期,第58-66页。

修道制度产生的思想根源、政治与社会因素及其经济背景。<sup>①</sup>该作者随后又进一步强调了埃及在基督教修道制度兴起中的作用。<sup>②</sup>

王亚平的《修道院的变迁》一书还简单叙述了修道院的埃及起源,认为恶劣的自然环境迫使荒野中独居的修士不能真正做到单独地生活,只得结伴而居,以求自我保护。<sup>③</sup>对于基督教修道制度的评价,于可转引弗利切和马丁合写的《教会史》一书的观点,如果大家都进入修道院过着与世隔绝的生活,那么谁去做传播福音的工作呢?<sup>④</sup>修道制度所极力推崇的禁欲主义,在现代语言里通常也被定义为一个贬义词,这种思想也长期占据了国内学界对基督教修道制度评判的主流。彭小瑜批判了人们对“禁欲主义”一词的误解,认为用“修道精神”来描绘这种思想更为妥帖。<sup>⑤</sup>

与埃及基督教有关的早期基督教问题,国内学者更多是将其归入西方哲学史范畴来研究的。范明生的《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》一书探讨了晚期希腊哲学对基督教及其神学的形成的影响。<sup>⑥</sup>该书研究的重点之一就是基督教神学先驱斐洛,并把他看作是希腊哲学与犹太教相结合的典型。最后作者得出结论,基督教及其神学和希腊哲学是一脉相承的,它们都是东西方文化汇合的产物,正因为如此,它们在世界范围内才能广泛传播开来。赵敦华的《基督教哲学 1500 年》一书把基督教作为西方哲学史的一部分来研究,实际上是研究基督教信仰与历史之中与“哲学原理”有关的内容。<sup>⑦</sup>以上两部著作还都提到了亚历山大教理学校,并从各自的角度诠释了克莱门特、奥立金等代表人物的思想。王晓朝在其专著《罗马帝国文化转型论》中着重分析了罗马

① 田明：“试论基督教修道制度的起因”，《西南大学学报（社会科学版）》，2007年第5期，第173-176页。

② 田明：“论修道制度兴起的埃及因素”，《历史教学》，2008年第3期，第63-66页。

③ 王亚平：《修道院的变迁》，第3页。

④ 转引自于可主编：《世界三大宗教及其流派》，湖南人民出版社，2005年第3版，第83页。

⑤ 彭小瑜：“西方历史误读的东方背景：法律革命、宗教改革与修道生活”，《历史研究》，2006年第1期。

⑥ 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》，上海人民出版社，1993年。

⑦ 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994年。

文化与基督教的关系。<sup>①</sup> 作者认为在罗马帝国时期,基督教与希腊哲学的关系主要表现在基督教思想家对各种希腊哲学所作的有选择的接纳,而不是该时期的思想家站在希腊哲学的立场上对基督教进行接纳。

近年来国内年轻学者章雪富对亚历山大教理学校和亚历山大学派给予了更多的关注。他在其博士论文基础上完成的《基督教的柏拉图主义》一书,对亚历山大学派的学术演变以及其与柏拉图主义的关系作了详细的阐释。<sup>②</sup> 作者首先考察了亚历山大学派的学术渊源,之后特别探究了克莱门特与奥立金的神学,并把他们和同时代的其他基督教神学家进行了比较,最后指出了亚历山大学派的价值所在。章雪富(2004)的另一著作《圣经和希腊主义的双重视野——奥利金其人及神学思想》继续了前著的研究思路,把神学家奥立金放在两希文明交汇的背景中予以考察。<sup>③</sup> 作者通过对奥立金的生平、神学思想和身后的影响的阐述,为奥立金在教会史上的负面评价予以辩护,重塑了一个内心充满激情、生活充满苦难、神学充满创造的知识分子基督徒形象。章雪富、石敏敏合著的《早期基督教的演变及多元传统》一书高度评价了埃及亚历山大在基督教发展史上的作用<sup>④</sup>,认为亚历山大是希腊化基督教的神学中心、基督教世界学术成就最高的城市甚至可以称为“神学圣地”。

亚历山大的克莱门特和奥立金等埃及神学家还出现在教父学研究领域。20世纪90年代后期开始,教父学研究在国内逐渐兴起。近年来,国内学者对不少比较重要的希腊、拉丁教父都作了专题研究,这其中王晓朝起了很大的推动作用。<sup>⑤</sup> 王晓朝在《基督教与帝国文化》一书中用大约三分之一的篇幅论述了有关教父的内容,接着在他主编的《信仰与理性:古

<sup>①</sup> 王晓朝:《罗马帝国文化转型论》,社科文献出版社,2002年。

<sup>②</sup> 章雪富:《基督教的柏拉图主义:亚历山大里亚学派的逻各斯基督论》,上海人民出版社,2001年。

<sup>③</sup> 章雪富:《圣经和希腊主义的双重视野——奥利金其人及神学思想》,中国社会科学出版社,2004年。

<sup>④</sup> 章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》,社会科学文献出版社,2003年。

<sup>⑤</sup> 王晓朝在从事西方哲学史和基督教史研究的同时,还极力提倡基督教“教父学”研究,以下几部著作有一定的代表性,即王晓朝:《基督教与帝国文化》,东方出版社,1997年;王晓朝主编:《信仰与理性——古代基督教教父思想评传》,东方出版社,2001年;王晓朝:《教父学研究》,河北大学出版社,2003年。

代基督教教父思想家评传》一书中选择 16 位最具有代表性的教父思想家进行了个案考察,其中涉及了三位埃及的希腊教父,分别由章学富撰写克莱门特和奥立金及由周展撰写阿塔纳修斯的小传。在此基础上,王晓朝于 2003 年出版的《教父学研究:文化视野下的教父哲学》一书进一步讨论了与教父学研究相关的历史文化背景、教父学著作概览、基督哲学的显现与发展以及基督教与罗马帝国文化的关系四个方面的问题,从而对教父学的研究作了宏观的考察和规划。2001 年出版的由陈村富主编的《宗教与文化》学刊作了一期“早期基督教与教父哲学研究”的特刊,刊集了多篇相关的学术论文。<sup>①</sup>国内还翻译出版了克莱门特的原著《劝勉希腊人》,附篇中还包括他的《富人的拯救》和《对新受洗礼者的劝勉》。<sup>②</sup>

国内早期基督教的研究也不仅仅限于教义史方面的研究,还包括教父学研究之外的领域,例如与基督教历史相关的西方社会背景及教会历史等方面的内容。教义史的研究偏重于思想的描述,后者则侧重于历史的叙事。国内最早的基督教史应该是杨真的《基督教史纲》了,至今仍为学界所重视。于可主编的《世界三大宗教及其流派》也用超过一半的篇幅论述了基督教的历史。此外乐峰的《东正教史》和王美秀、段琦、文庸、乐峰等著的《基督教史》都涉及一些与埃及基督教有关的内容。<sup>③</sup>

国内还有一部比较独特的基督教史著作,即徐怀启的《古代基督教史》。因为该书的作者本身是一名基督徒,所以他是站在教徒的立场上,把基督教作为一个独立的客体来研究,而不是从哲学史的角度或历史学的进路来解释基督教。作为纯粹的基督教著作,作者对基督教的诞生和演变、经典与基本教义、教会仪式、机构组织和宗教生活等,都作了比较全面的阐述。由于成书年代较早和作者的个人特点,该书更侧重于知识性的介绍,而学术研究性不足。

① 参见陈村富主编:《宗教与文化》,东方出版社,2001年。

② 参见克莱门(特):《劝勉希腊人》,王来法译。

③ 国内为数不多的基督教通史著作,其介绍性的特点多于研究性,可作为一般性参考。下面所列的是几部比较有代表性的书目:杨真的《基督教史纲》,三联书店,1979年;于可主编的《世界三大宗教及其流派》;乐峰著《东正教史》,中国社会科学出版社,1999年;王美秀、段琦、文庸、乐峰等著《基督教史》,江苏人民出版社,2006年。此外,还应该加上一部纯基督教著作,即徐怀启所著的《古代基督教史》,华东师范大学出版社,1988年。

此外,还有几部基督教史的译著值得关注,按照翻译时间先后顺序分别是:穆尔的《基督教简史》、沃尔克的《基督教会史》、麦克曼勒斯主编的《牛津基督教史》、伯克富的《基督教义史》、奥尔森的《基督教神学思想史》以及布鲁斯·雪莱的《基督教会史》等。<sup>①</sup>特别是《基督教神学思想史》一书,内容深入浅出,对了解早期教会历史及神学思想的变迁有很大的帮助。还有一些论著间或涉及这一问题,或是轻描淡写、一带而过,或如蜻蜓点水、点到即止,不能全面、真实地反映这一时期埃及基督教的历史。

从以上论著中不难发现,国内外学术界在大书特书希腊哲学与基督教神学的关系时,却总是有意无意地避开两希文化的融合之地和基督教神学思想的诞生地——埃及。学者们都承认埃及是基督教修道制度的发源地,却又忽略埃及本身在修道制度兴起中所起的作用。人们通常只会想起埃及的科普特教会是一个分裂的派别,但忘记了她曾经是整个基督教会的正统代表和神学中心所在。这或许给本书的写作留下一些启示,即从埃及历史的角度去研究当地基督教的发展。

综上所述,作者认为,尽管“罗马—拜占廷时代的埃及基督教”这一课题已经取得了一定的研究成果,但仍然有相当大的空白与不足之处,值得去进一步探讨。

<sup>①</sup> 参见:穆尔《基督教简史》,福建师范大学外语系编译室译,商务印书馆,1981年;沃克:《基督教会史》,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991年;约翰·麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》(插图本),张景龙等译,贵州人民出版社,1995年;伯克富《基督教义史》,赵中辉译,宗教文化出版社,2000年;奥尔森《基督教神学思想史》,吴瑞诚和徐成德译,北京大学出版社,2003年;布鲁斯·雪莱:《基督教会史》,刘平译,北京大学出版社,2004年。

## 第一章 罗马—拜占廷帝国统治时期的埃及

公元前30年,屋大维率军攻占埃及,正式开始了罗马帝国在埃及的统治。1世纪中叶,基督教传入埃及。随着帝国统治中心的东移和东、西罗马帝国的分立,埃及也顺势转入拜占廷帝国的统治。公元642年阿拉伯人攻占亚历山大,取代拜占廷帝国成为埃及新的统治者,标志着埃及古代史的结束,埃及开始进入伊斯兰教时代。因为埃及基督教的传播与发展主要是在罗马—拜占廷帝国统治时期,所以有必要对这段历史作一个简单的回顾。

### 罗马帝国统治下的埃及

罗马帝国取代托勒密王朝成为埃及新的统治者,埃及名义上成为罗马帝国的一部分,事实上,埃及从来就不是一个典型的罗马行省,<sup>①</sup>与帝国始终保持一种若即若离的关系。尽管从提比略(Tiberius)开始,就曾经提醒过一位埃及总督,“他被派去那里只是做剪羊毛的工作,而不是要剥

<sup>①</sup> Hardy, E. R., *The Large Estates of Byzantine Egypt*, New York, 1931, P15.



它的皮”<sup>①</sup>。但事实并非如此,罗马帝国政治上的高压统治和经济上竭泽而渔的政策,注定要遭到埃及人民的反抗,并最终导致了罗马在埃及统治的崩溃。当然,基督教在埃及的传播与发展也是这一时期的重要内容,后面的章节有专门的论述,这里不再重复。

### 一、罗马帝国征服埃及及其统治

罗马帝国入主埃及是一个缓慢的权力转移过程。作为希腊化时代的主要代表国家之一,埃及托勒密王朝很早就和当时的罗马共和国形成了密切关系。公元前 273 年,埃及国王托勒密二世就向罗马派驻使节,开辟了埃及罗马亲近之路,并与罗马签订了永久友好条约。<sup>②</sup> 在希腊化世界的斗争中,埃及托勒密王朝越来越靠近罗马进而完全依赖罗马的支持。公元前 3 世纪,为了争夺巴勒斯坦和南叙利亚的领土,托勒密埃及和另一个希腊化国家塞琉古王国之间先后发生了五次叙利亚战争,最后以塞琉古王国的胜利而告终。携胜利余威,公元前 170、168 年,塞琉古国王安条克四世又两度攻占埃及,并加冕为法老。托勒密埃及国王请求罗马派使节来调停,迫使安条克四世撤出埃及。罗马的威慑拯救了埃及,但前门拒狼,后门进虎,托勒密王朝付出的代价是逐渐丧失自己的独立,成为罗马荫庇下的被保护国。公元前 74 年,托勒密王朝统治下的域外之地昔兰尼加被罗马吞并,公元前 58 年,塞浦路斯也被划入罗马的版图。此时,托勒密埃及的“独立”地位的最终丧失只是个时间早晚的问题了。

内忧外患的托勒密埃及又深深地卷入了罗马内部的派系斗争中,遗憾的是,在支持谁的问题上,几乎每次都站错了队。托勒密埃及的君臣们在恺撒和庞培的争斗中,先是派军队支持庞培,但当庞培在希腊战败逃往埃及时又转而暗杀了他,导致恺撒借机兴师问罪。“埃及艳后”克娄巴特拉凭借美貌和才智,征服了恺撒,并做了后者的情妇,才使得托勒密王朝得以苟延残喘。然而好景不长,恺撒于公元前 44 年遇刺身亡。公元前 41 年,因为埃及曾支持过刺杀恺撒的卡西乌斯,“后三头”中的安敦尼召见克娄巴特拉询问,却再度被“被告”征服,成了克娄巴特拉的“俘虏”。

<sup>①</sup> Hardy, E. B., “The Egyptian Policy of Justinian”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), p. 23.

<sup>②</sup> 刘文鹏《古代埃及史》,第 630 页。

安敦尼不顾罗马国内的反对,于公元前 37 年正式和克娄巴特拉结为夫妻,两人还同意死后合葬。安敦尼不仅把罗马所得土地赠与埃及,而且把克娄巴特拉和恺撒的私生子封为“诸王之王”,封她为“诸王之女王”。作为回报,埃及也义无反顾地站在安敦尼一边,支持他和屋大维的权力角逐。

安敦尼在埃及的发展引起了罗马另一统治者屋大维的不安,他以安敦尼把罗马的利益给了别人为借口,开始向东方用兵攻击安敦尼。公元前 31 年,屋大维在亚克兴海战中击败安敦尼和克娄巴特拉的联军。<sup>①</sup>次年,罗马军队攻入埃及,安敦尼自杀,克娄巴特拉被俘后不久也自杀,从此埃及完全纳入罗马帝国的版图,成为罗马的一个行省。对此,屋大维也一直引以为荣,他在加冕为奥古斯都后,在传记中这样记载自己的功绩,“我把埃及纳入了罗马人的帝国”。

新的主人对待埃及的态度,足以说明罗马帝国极为重视这个新的省份。这主要是因为:首先,埃及的地理环境比较封闭,一条生命之水——尼罗河贯穿于上下埃及,尼罗河峡谷两侧延伸出荒凉的沙漠阻碍了东西的交往,努比亚沙漠和南方的几大瀑布几乎割断了通往南方的道路,只有在北部的地中海地区才使埃及显露出来,形成一个易守难攻相对独立的地区;其次,埃及是地中海世界最富裕的粮仓,罗马依赖埃及的谷物供应,一旦有人在这里独自为政,则可轻易切断罗马的粮食供应,并堵塞了欧洲和东方联系的一条重要通道,对于罗马帝国的影响是可想而知的。因此,奥古斯都在埃及境内驻扎了 3 个军团,近 15000 人,并配有一定数量的步兵辅助部队驻扎在亚历山大城和沿尼罗河的许多据点,其职责就是恢复对埃及的控制。

埃及这种独特的地理环境和经济优势,也使得罗马皇帝本人对埃及异常看重。奥古斯都小心翼翼地把埃及置于自己的直接管理之下,不让元老院对它有任何管辖权。尽管罗马皇帝很少来埃及,但如果没有皇帝的允许,任何一位元老都无权进入埃及,后来甚至明确禁止元老院成员进

<sup>①</sup> Bowman, A. K., *The Cambridge Ancient History*, Vol. X, Cambridge University Press, 1996, pp. 59-65.

人埃及,而且严格地执行这条规定。<sup>①</sup>奥古斯都虽然在罗马谨慎地称自己为第一公民,但对埃及人来说,他是托勒密的继任者,埃及的法老,上下埃及之王。他还掌管了埃及的宗教,后来许多寺院的建立也都归功于他。罗马时代的埃及沿袭了法老时代的习惯,采用传统的皇帝纪年,而不像罗马帝国其他行省和地区以执政官任期纪年。这说明埃及虽然名义上是罗马帝国的一个行省,但和其他行省比起来更像一个独立王国。特别是罗马皇帝把埃及的全部收入归他个人管理,这足以说明埃及已变成了罗马皇帝的私人领地。

在行政机构的组织系统上,罗马埃及采用了中央和地方两种机构管理体系。中央政府设在亚历山大城,其最高首脑是由皇帝直接任命的具有罗马骑士身份的总督。总督被赋予极大的权力,统管埃及的行政、财税、法律和军事事务,并以皇帝的名义发号施令,某种程度上可以被视为埃及的代理君主。他的权力也不是无限的。如果上著人反对他时,可以直接向罗马皇帝提出申诉。由于整个埃及的各方面事务都由他来处理,总督的工作就显得非常繁重。211年的一份文件记载,在短短的3天时间内,就有1804份请愿书递呈到总督的手中。<sup>②</sup>这样,就有必要在总督的下面设一个政务会以协助他来工作,包括一名负责司法的裁判官,一名管理公共事务记录文件的卷宗官,一名采邑税务官,主要负责皇帝的私人账目,临时税收如罚款、没收无人认领的财产。此外,还设专人负责管理寺院,被称作“亚历山大及全国的最高祭司”,但他本人不是神职人员,而是罗马的行政官员,具有管理埃及宗教事务的最高权力,罗马帝国通过这一职务来控制埃及民族主义的代言人——宗教界。所有中央政权机构的官员都必须有罗马骑士身份,并由罗马帝国直接任命。

和以往官僚不同的是,埃及总督及其下属官员要处理大量的法律事务,这明显带有罗马帝国的特点。除保留下来托勒密时代的希腊和埃及法律外,中央政府还保存着大量的法典、法令、罗马皇帝回答法律问题的批复等文件,以作为政府决策制定的参考书。在这些法律之上,还有罗马人的主体法,规定罗马公民的权利义务关系。亚历山大城设有法庭,并且

<sup>①</sup> 奥斯特拉尔主编:《非洲通史(第二卷)》,第157页。

<sup>②</sup> *The New Encyclopedia Britannica*, Vol. 18., Chicago, 1992, p. 127.

以总督每年一次的巡回审判取代了托勒密王朝的巡回法庭制度。总督每次巡回审判,主要处理下面的请愿、诉讼和管理上的纠纷,其审理过程包括非正式的调查和正式的审判,非常谨慎。从法学角度评价,这种制度具有判例法的性质。影响判决的因素很多,包括案子的性质,涉案人员的地位,处理这件事的官员权限等。公元63年,老兵代表团抱怨他们的罗马公民权遭到践踏,提交总督巡回审判,成为一个很具典型意义的判例。这些老兵先是在营地中向总督提出抱怨,然后又提交了一份正式的书面材料,最后,经过总督及其顾问委员会一起讨论,作出判决:让这些人回家去,不要无所事事,没事找事。<sup>①</sup>

在中央政权之下,奥古斯都又把埃及分成三个大区,即底比斯、中埃及和三角洲。每个区的行政长官称为埃庇斯特拉提戈斯(Epistrategos),他们没有军权和财权,是一种纯行政职务,但可以任命地方官员。大区的下面是诺姆和村镇等地方政权机构。诺姆的最高长官称为斯特拉提戈斯(Strategos),与以往不同的是,诺姆的长官不再具有军事职能。斯特拉提戈斯之下还设诺姆书吏和诺姆监察官,分管文书和财物。诺姆以下的官员一般不再要求罗马公民身份,多是由一些埃及的希腊人担任。诺姆下面的基层政权的官员除了政府任命外,有时还可以由选举加任命的方式产生。

然而,罗马埃及的官员并不全是主动或自愿担任的,因为在地方的行政管理中,罗马帝国采用的是一种强制公职制,即官员无薪俸,以类似采邑的方式管理这个地区。其中强制公职人员是根据其社会地位和财产的多寡来任命的,他们的主要任务是负责组织、建立、管理社会公共事务,包括河堤的修建,灌溉播种的监督,收取和运送谷物,收取税金以及各种节日庆典和公共设施的组织管理。这些费用都是公职人员“自愿”捐助的,事实上成为一种变相强迫的人力、财力奉献。所以这些人大多是当地的富裕阶层,其中许多是托勒密时代望族的后代,他们有足够的财产和充裕的时间来承担地方基层行政事务的“自愿”管理。

罗马统治者的这种体制减轻了政府任命地方官员的负担,一文不出

<sup>①</sup> Bowman, A. K., *Egypt after the Pharaohs*, Oxford, 1990, p. 74.

就使整个埃及的政府管理机器运转起来,其结果是沉重的负担导致某些被任命的官员以逃亡的方式来躲避这些义务。埃及有些村镇中因无力完成任务而逃跑的人大约占强制公职人员的百分之二十到百分之三十。尽管罗马统治者采取了一些措施,企图使这一机制维持下去,如命令其他人到那些因逃避任命而被没收财产的强制公职人员的土地上去耕种,但效果并不明显。出土的奥克西林库斯(Oxyrhynchus)纸草中保留了一位官员的报告,其中记载了那里有120名逃亡的公职人员的财产被没收。<sup>①</sup>

埃及在帝国统治初期的一百多年间还算是相对的平静和繁荣,“罗马式和平”的前提是能够按时足额缴纳赋税。奥古斯都的继任者提比略(14—37年)将驻扎在埃及的罗马军团由三个减少到两个,图拉真(98—117年)又将驻军减少到一个军团,这说明当时的局势比较平静。图拉真还在尼罗河与红海之间开凿了一条运河,扩大了与东方的贸易,以此同经过不属于罗马控制的国家进入叙利亚的路上贸易通道相竞争。这些措施对埃及有一定好处,因为亚历山大仍然是整个地中海的主要港口。除此之外,当埃及遭到饥荒时,图拉真还送来了急需的小麦,从而一度颠倒了埃及必须向罗马缴付小麦税的原则。<sup>②</sup>然而,正如有的学者所言,图拉真这种“仁慈”的做法只是为了保障能够得到埃及持久而稳定的谷物供给。<sup>③</sup>同时,他和他的继任者们也开始关注埃及的其他财富。

图拉真的继任者哈德良(117—138年)对埃及表现出了更大的兴趣。在当时罗马的上层社会中,一种对埃及具有异域风情的物品的喜爱不断增加,连皇帝们也兴起了去尼罗河这个陌生国度观光的风气。如130—131年,哈德良和其妻子到埃及进行了一次相当长的旅行,在尼罗河进行了长时间的参观,并花大力气把方尖碑带回罗马,后来又带到君士坦丁堡,这一行动在文艺复兴以后由欧洲君主复苏。埃及纪念物在欧洲的出现,至少保证了他们对埃及存留物象征性的了解。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> Turner, E. G., *The Papyrologist at Work, Greek, Roman and Byzantine Monograph 67*, Durham, 1973, pp. 44—45.

<sup>②</sup> 克拉克著,《非洲通史(第二卷)》,160页。

<sup>③</sup> Bowman, A. K., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XI, Cambridge University Press, 2000, p. 534.

<sup>④</sup> 哈里斯编《埃及的遗产》,田明等译,上海人民出版社,2006年,第289页。

199年早期,塞维鲁造访埃及,在他之前大约六十年间已经没有任何一位皇帝来过这里了。这一过程既是一次旅行,也是一次朝圣,因为塞维鲁对埃及的塞拉皮斯神(Serapis)十分崇拜。<sup>①</sup>他沿着尼罗河一直到了阿斯旺,并参观了金字塔和斯芬克司。200年,塞维鲁发起了一次改革,开始重建埃及政府。在主要城市建立起了议会,并命令在亚历山大修建公共浴池、体育场和神庙。同时提出减税,授权元老院到埃及诺姆首府去,让他们负责诺姆的财政和税收,并为政府提供资金。每位元老对可能发生的任何议会管辖之内的亏空负责,拒绝接受任命的将没收三分之二的财产。<sup>②</sup>所有这些措施无异于杀鸡取卵,进一步加重了埃及人民的负担。

罗马埃及各级政府最主要的任务之一就是收取赋税,因为在强制公职系统下,迫切需要征收大量税收来补贴本级政府的财政开支,并向上级政府和罗马帝国缴纳各种贡赋。税收也成为罗马帝国在埃及统治的一项非常重要的内容。罗马帝国在埃及的统治,放弃了托勒密时代的国家专营和垄断,践行了一种更复杂、更有效的税收系统。赋税可分为实物税和货币税,据文献记载,罗马时代埃及共有50种实物税和450种以上的货币税。<sup>③</sup>几乎所有的税收都是罗马帝国的税收,地方税很少,所收的税款或实物大部分都运往罗马。

土地税大多以实物的形式上缴,而埃及绝大多数土地直接受帝国控制,向国家纳税。税收上来的谷物沿尼罗河顺流而下,直抵亚历山大,进而转运到罗马。货币税名目繁多,范围也很广,其中第一项就是人头税。人头税是罗马统治埃及时引进的新项目,在这项税的收取中,罗马采取的分而治之的原则和种族歧视的政策一览无余。除罗马公民、法尤姆屯田兵的后代、希腊城市中的公民可免除人头税外,其他人主要是埃及人,一律要缴纳人头税。即使在212年以后,埃及人依法取得了罗马公民权,但

<sup>①</sup> Raven, S., *Rome in Africa*, London and New York, 1984, p. 145.

<sup>②</sup> Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 92.

<sup>③</sup> 苏联科学院主编《世界通史》,第二卷(下),吉林师范大学《世界通史》组译组译,三联书店,1960年,第881页。

依然不能免除人头税。除人头税之外,还有贸易税、生产税、工匠税和市场税,这些都需要以货币的形式交付。3世纪中期以后,又不断增加一些不定期的税收项目,强迫人们上缴。税款指派专门官员收取,他们受斯特拉提戈斯指派,并从税金中提取一部分作为报酬。

为了使帝国的税收得到保障,罗马统治者还在埃及建立了一套完整的人口普查系统。从奥古斯都统治开始,全国每14年普查一次,中间经常进行反馈修改,使之尽可能没有遗漏。普查采取一种挨户注册的方式,每处房产的所有者或使用者都要登记并宣誓按时纳税。从中央到地方,都设立了专门机构负责普查工作的实施。亚历山大设有中央的普查卷宗机关,诺姆首府也设有相应的机关负责普查卷宗的保管和整理。卷宗又分成综合类和摘要类档案,记录着土地和其他财产包括防务和奴隶的占有,个人的社会地位、职业等情况。由于罗马统治埃及采取的是一种强制公职系统,没有多少人领罗马的工资,因此,这样需要大量人力参与的挨家挨户普查有时不得不借助军队的协助。即使这样,漏登或隐瞒财产的情况依然存在。89年的总督令中说:“由于许多财产登记部门的摘要没能按规定要求去做,所以,公共和私人的事务未能得到合适的对待……因此,我命令所有的财产所有人都要在6个月内到登记处登记他们的个人财产。”<sup>①</sup>

越来越频繁、越来越沉重的不定期税收给纳税人造成了沉重的负担。埃及总督亚历山大68年的政令中也反映出了人民对税务繁多的不满:“全国各地经常有农民向我请愿并告诉我,他们被迫以实物和现金的形式缴纳许多没有先例的费用……”<sup>②</sup>不仅税多,包税制更使埃及农民雪上加霜。收税官经常从中牟取私利,肆意加重赋税。193年的一封农民请愿书中说:“我和我的兄弟派尼月已经交付了我们欠的所有谷物税,也就是在卡尼斯村向我们征收的10阿勒塔巴中的9阿勒塔巴。现在,因为剩下的1阿勒塔巴,谷物税收官特凯罗的儿子庇特埃西奥、马龙的儿子萨拉庇昂、他们的职员托勒麦奥以及他们的助手阿蒙尼奥一起,乘我在田里的时候闯入我家,强行扒下我母亲的斗篷,并将她摔在地上。结果她卧床不

<sup>①</sup> Sel. Papyrus II, 转引自 A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, Oxford, 1990, p. 76.

<sup>②</sup> Chalon, G., *Lettre de Tiberias Julius Alexander*, Olten, 1964, pp. 27-29.

起,不能走动。因此,我请求您将他们召到面前,以便我可以在您手中得到公正。”<sup>①</sup>这封信也反映出了收税官的凶残。双重剥削下,人们不堪重负,纷纷向外逃亡。55年的一份文件中提到,仅一个名叫菲拉德尔斐亚的小村庄就有105人逃跑,这个数字约占该村纳税人税目的百分之十二。<sup>②</sup>为了解决这个问题,罗马统治者也采取了一些措施,如试图用法律的形式把人们固定在他们耕种的土地上,并在荒年减税,有时皇帝开恩,还免除欠款或暂停收取不定期的特别税,但都收效甚微。

公元200年以后,埃及地方政府的主要机构是议会,包括100名议员,他们从富有的希腊人中任命产生,任职终身。议会每一年换一位主席,由曾在其他部门任职的前政府官员出任。除一名主席外,议会中还设有理财官和秘书。议会每月召开一次例会,如需要可随时召开。议会议员的共同责任,首先是确保诺姆中村镇完成上缴政府的赋税义务,同时确保城镇强制公职的顺利运行。他们负责任命和监督强制公职人员,而税收上又接受中央政府官员和诺姆首脑斯特拉提戈斯的严格监督。地方行政管理上出现问题可以请求斯特拉提戈斯的帮助,但如果是长期性的问题,则需要罗马帝国派代表来解决。其次他们还负责财产登录,这也是每个人应尽义务的基础。此外还负责征收一些不定期的临时税,如罗马皇帝或埃及总督的下访税、军需税等。这些名目繁多的税收,在3世纪危机之后变得越来越频繁,最后导致议会体系的瘫痪。议会对城市中的所有工作进行从金融到行政的全面管理,他们控制着城市基金,并监督属于城镇的财产出租。他们负责节日庆典的组织、公共设施如体育馆和浴池的管理,市场秩序,农产品的供应也在他们的管辖之内。他们要控制货物上市量,收取市场税。另外,由于公民身份和市民在社会中的地位都由议会记录管理,所以,麦子在有威望的公民中的分配也成为他们的工作。从299年的一份议会会议日程安排上,可以看到议会在城市行政管理中的全面性:“关于任命一个人去请埃庇斯特拉提戈斯来参加节日庆典;关于从议会的基金中贷给一些岗位款;关于催促提名人员到位去做比赛的工作人员;关于催促……于某日上任体育馆总管;关于推迟僧侣的请愿到下

<sup>①</sup> Lewis, N., *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1995, p. 162.

<sup>②</sup> Bowman, A. K., *Egypt after the Pharaohs*, Oxford, 1990, p. 77.



次会议。”<sup>①</sup>

## 二、罗马帝国统治下的埃及社会

埃及在罗马帝国统治时期开始了由奴隶制向封建制的过渡。罗马帝国统治早期,埃及社会的生产关系并没有发生质的变化。公元一二世纪,许多证据表明埃及的奴隶制仍然在继续发展。23年,一个奴隶报告他从奥克西林库斯向西诺坡里诺姆转运一群羊的情况;129年奥克西林库斯购买奴隶的纸草文书,证明了2世纪奴隶买卖仍在进行;47年阿尔西诺析产契约和156—165年间奥克西林库斯城的公产遗嘱,都涉及奴隶,证明奴隶仍是重要的财产项目。<sup>②</sup>2世纪的法令摘要中,有些条款也涉及奴隶问题:

19. 以遗产给予解放奴隶,而此解放奴隶尚未经依法释放者,没收其财产。被解放者在30岁以上方为合法解放。

20. 以遗产给予奴隶,而奴隶尚在桎梏中,后始解放,或已被解放而未达到30岁者,没收其财产。

21. 年未滿30岁而被释放,但得到总督解放状者,按30岁以上被解放论。

22. 有奴隶而未登记者,所没收以奴隶为限。

.....

66. 出海而未领得照会者,罚款为其财产的三分之一,倘输出其自己的奴隶而未得照会者,则全部没收之。

67. 将原籍为埃及人的家生奴隶予登记或出卖时改变其身份,而目的在于将其输出者,或没收其全部财产或一半,或其四分之一,其从犯罚之。家生奴的母方血统不计,即使其母不是埃及人。<sup>③</sup>

上述法律片断表明,奴隶买卖和输出在当时是一种普遍存在的现象,

① Ibid. p. 72.

② Westerman, W., *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Philo, 1955, pp. 120—121.

③ Hunt and Edgar (ed.), *Select Papyri*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1988—1995, p. 45.

但同时也表明,奴隶解放也开始威胁到埃及奴隶制的发展,以至于统治者不得不以法律的形式限制奴隶解放和接受遗产,限制奴隶的输出,以继续维持奴隶制的存在。甚至到了君士坦丁时代,327年人口普查前的立法仍然规定,用于农业的奴隶,只能在本省内买卖。统治者试图以法律的形式来维护奴隶制的存在和发展,足见其本身衰落的趋势已初露端倪。当然,埃及奴隶制的衰落也不是直线下滑趋势,而是一个缓慢并时有起伏的过程,到拜占廷帝国统治时期,埃及还大量使用奴隶劳动。

大体说来,从3世纪以后,埃及奴隶制逐渐衰落,封建制开始萌芽。罗马时期埃及的土地多数属于皇家土地或王田,托勒密王朝时期的神庙土地和恩赐土地也以没收或其他方式收归国有。除此之外,还保留了一部分私人土地。这种土地占有制很快发生了变化,表现在:私有土地不断增加,并且趋集中,形成一些大地产;奴隶越来越少,农民更多地依赖大地所有者,被束缚在土地上。加上强制公职制度下,国家通过分配土地扩大了私人采邑,作为官员没有薪俸的补偿,形成了一批新的土地所有者。

如前所述,由于罗马帝国向埃及农民征收大量的、名目繁多的苛捐杂税,农民无法承受,不得不逃出王田。人口大量逃亡的直接结果是使大量王田无人承租,土地日益荒芜,加上缺乏私人经营时的那种积极性和小心管理,皇帝和国有土地逐渐变成了同义词。<sup>①</sup>3世纪末,埃及的灌溉系统几近瘫痪,罗马统治者的利益受到严重损失。为了解决这一问题,罗马帝国政府除用逮捕逃亡者家属以迫使逃亡者返回的方法外,从1世纪开始,又推行了强制代耕和永佃权的制度。强制代耕主要以三种方式进行:一是通过抽签的方式在领土承租人中间分配;二是先把土地分配给整个村子,然后再在承租人中间分配;第三种是将此村未租的土地指定由彼村村民承担。永佃权则是将王田等土地长期租给承租人。永佃权最初是想把皇帝私人领地上的荒地变成耕地,后来,扩大到教会和私人遗传下来的地产。193年,罗马皇帝下令免除这些耕种人的一切租税10年,并且保证他们对那些土地的永久所有权。土地制度和租佃制度的变化,使得埃及

<sup>①</sup> 罗斯托夫采夫《罗马帝国社会经济史》,马雍、厉以宁译,商务印书馆,2005年,第660页。

逐步由奴隶制生产方式向半封建制的生产方式转变,也导致了农村居民的赤贫化,于是,奋起反抗成为他们争取生存的一种方式。

罗马统治下的埃及,周期性的叛乱和反抗时有发生。早在1世纪,亚历山大的犹太人和希腊人就发生骚乱,从此双方就互相敌视,不是发生流血冲突,就是向罗马皇帝控诉对方。罗马破坏耶路撒冷,激起埃及犹太人的愤怒,他们包围了亚历山大并摧毁了这座城市,后世称之为犹太人战争。这场叛乱刚被镇压,埃及人又掀起了反抗罗马统治的斗争。尽管早期埃及人民的斗争因当地驻军的镇压都没能扩展成一个全民族的运动,但一些起义却给罗马统治者以很大的打击。

152年,埃及人民爆发了一次起义,持续了一年多的时间,严重威胁到罗马的粮食供应。罗马驻亚历山大总督在这次起义中丧生,皇帝安敦尼不得不亲自去埃及恢复秩序,足见这次起义规模之大。过了20年,埃及三角洲的布里科人(牧牛人)再次发生大的起义,其领导者是一位名叫伊西多的土著祭司。起义者团结紧密,其目的在于减轻埃及人的生活痛苦和在种族上获得承认,因此带有一定的民族主义色彩。在这种情势的感召下,他们勇敢善战,所向披靡,一直攻到亚历山大城下。当时的罗马帝国恰逢席卷全国的大瘟疫,无暇顾及埃及的紧张形势,加之驻守埃及的两个军团其中之一被调往罗马帝国多瑙河前线同日耳曼人作战,这给了埃及起义者绝好的时机。但是,这支起义队伍是自发地聚合起来的农民武装,缺乏斗争经验,没有突出的政治军事家领导,也没有一个明确的政治纲领。而且亚历山大的希腊人都站在罗马一边,因为他们享有埃及人所没有的特权。罗马帝国紧急调动叙利亚军团前来镇压,但仍然不能取胜。最后他们通过在起义队伍中制造内讧,煽动不和,分裂和瓦解了起义部队,使埃及的民族主义旗帜再次被砍倒。<sup>①</sup>这次起义虽然被镇压下去了,但布里科人并没有因此而屈服,他们反抗罗马统治的斗争一直延续下去。他们以三角洲沼泽地为据点,经常袭击罗马驻军和政府,在埃及民族主义斗争的史册上留下了辉煌的一页。

3世纪的埃及是伴随着更多的不安和反抗度过的。罗马皇帝卡拉卡

<sup>①</sup> Lewis, N., *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1995, p. 205.

拉(211—217年在位)造访埃及时,受到亚历山大人的嘲弄,皇帝勃然大怒。卡拉卡拉借口征集该城的青年入伍,把他们集合在一起,下令将他们全部屠杀,然后派部队驻扎到城里,迫使市民屈服。卡拉卡拉还曾下了一道旨意,公然规定埃及人唯有给公共浴室送燃料或赶牛供屠宰时,才许进入亚历山大。<sup>①</sup>事实上,这是变相地禁止埃及人进入亚历山大,带有严重的种族歧视性质。249年,东部沙漠上的伯莱米斯人开始骚扰埃及,并侵入上埃及。269年,帕拉米尔人入侵埃及并得到当地人的大力支持。虽然帕拉米尔人于272年被罗马人驱逐出境,但给人们树立了一个反罗马的榜样。两年后亚历山大又发生了一次起义,埃及人此起彼伏地掀起各种反抗,不断打击着罗马的统治。

那些掌握大权的封疆大吏,如埃及总督和握有重兵的将军,也无时无刻不覬覦埃及这块沃土。早在175年,曾经镇压布里科起义的叙利亚军团将军阿维迪乌斯·卡修斯,造谣说皇帝死了,在亚历山大让自己的部下拥戴自己为皇帝。尽管罗马皇帝马可·奥里略后来赦免了他,但此类事件的影响还是存在的。262年,一位名叫马库斯·尤利乌斯·埃米利亚努斯的埃及总督自立为皇帝,但统治不过几个月,就被罗马皇帝伽利恩努斯打败。

尽管埃及的政治和社会在罗马帝国统治下发生了翻天覆地的变化,但这一时期许多埃及文化被完整无缺地保存下来。埃及的神庙继续在修建,象形文字依然在使用。传统埃及多神崇拜仍在继续,3世纪初的基督教神学家克莱门特记载了各地仍然崇拜不同的动物、地方神,如鱼、狗、山羊、狼、蚂蚁以及公牛神阿匹斯(Apis)。<sup>②</sup>同时希腊文化也保存着,亚历山大就是希腊城市的代表,还有成千上万的希腊纸草业一直流传至今。而帝国官方的拉丁语影响却相对较小,只保存下来了极少数的法律和军事文件。罗马城市也只有哈德良修建的安提诺坡里斯(Antinopolis)。<sup>③</sup>新城市的缺乏也意味着埃及的农业经济并未遭到破坏,使其得以继续给

<sup>①</sup> 克拉克著,《非洲通史(第二卷)》,第161页。

<sup>②</sup> 克莱门特,《劝勉希腊人》,卜来译,第49页。

<sup>③</sup> Freeman, C., *Egypt, Greece and Rome, Civilization of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, 1999, p. 438.

## 拜占廷帝国统治下的埃及

随着帝国形势的变化,埃及也不知不觉地转入拜占廷帝国统治时期。尽管从严格意义上讲,并没有任何单一的因素可以作为罗马和拜占廷统治埃及的分水岭。3世纪的后十年和4世纪的前三十年,埃及发生了极大的变化,如戴克里先改革、大迫害的结束、基督教的合法化、新税收体系的引进,特别是帝国于330年正式迁都君士坦丁堡,大大削弱了亚历山大作为帝国东方第一大都市的地位,这也成为日后埃及和帝国关系的政治、文化症结所在,因此这一年不仅是拜占廷帝国的开端,也可以作为它统治埃及的开端。<sup>①</sup>只因埃及的科普特教会纪年是以戴克里先即位的284年为开始,为了更方便地研究埃及基督教,本文中的拜占廷埃及的历史要追溯到戴克里先即位。

### 一、拜占廷帝国在埃及的统治

3世纪埃及的危机不过是在界限分明的小范围内反映出帝国全局更大的危机。有勇气面对这一更大问题的人是罗马皇帝戴克里先,他改革了帝国的整个体制。由于这个问题涉及面太广,这里除了与埃及相关的内容外,其余的就不加论述了。戴克里先改革中最有影响的活动莫过于他对基督教的迫害了,为了避免重复,这里也先不论述。

戴克里先改革完全改变了埃及的政府模式,埃及由一个行省变成了三个行省,由南向北依次是底比斯省(Thebaid)、阿卡迪亚省(Arcadia)和下埃及。理论上讲,埃及的各行省之间彼此独立,互不相属,然而事实上各省的地位并不平等,其他各省都得受制于下埃及省的驻亚历山大长

---

<sup>①</sup> 关于拜占廷帝国的起始年代,国内外学者尚有较大分歧,主张从3世纪一直到8世纪的都有。陈志强先生的《拜占廷学研究》一书对此作了详细论述,并主张把330年作为拜占廷帝国开始时间。

官。<sup>①</sup> 尽管这样,原来总督的权力受到限制,只管辖北部三角洲的一个行省。其他两个省又设新官普宙斯管理,但须向总督汇报。总督只保留了行政权,军事指挥权被剥夺了,转到了督军的手中,埃及建立了一套完整的军政分权体制。

地方行政也有很大变化。各省行政长官都拥有自己的一套官僚体系,包括一名长官、数名副手、一名理财官和其他各种官吏。作为传统的地方行政基本单位的诺姆失去了它的地方管理地位,取而代之的是自治市区,一个自治市区管辖其周围的农村地区。埃及从一个诺姆复合体变成一个自治政府复合体。随着诺姆的消失,其最高行政长官斯特拉提戈斯和皇家秘书也不复存在,新设的市政官负责征收赋税和财政大权。自治市区设元老院,负责一般的行政事务。自治市区之下又分出若干行政区,称为帕古斯。每一个帕古斯设一名监督官,负责管理这一地区的财政。

戴克里先改革在年代学方面的表现是在埃及文献中开始采用罗马执政官来纪年。在此之前,很少发现埃及在公民集会和法律上用拉丁语执政官纪年的记载。从 284—293 年,只有两件埃及文献采用罗马执政官纪年,但从 293 年起,在普通的希腊语文献中,经常会发现使用了执政官纪年法。或许可以得出这样一个结论,那就是执政官纪年法开始于 293 年 3 月初。<sup>②</sup> 使用执政官纪年是戴克里先推行东方罗马化政策的一部分,旨在把埃及纳入正常的帝国管理模式之中,类似的还有后来的赋税制度改革和拉丁语的推广。

由于埃及的地理位置相对独立,作为一个特殊的行省,埃及在罗马帝国统治时期仍然使用传统的世俗体文字和希腊语。戴克里先改革其中的一项就是像其他行省一样,把拉丁语引入埃及并作为官方语言,取代原来的希腊语。但实际变化却微乎其微,希腊语仍然作为法庭、政府部门和公众演讲的主要语言,纸草中所见的拉丁语主要是法律案例的官方报告。即使在这些报告里,只有标题、日期和连接词用拉丁语,而陈述证据、辩护

<sup>①</sup> Cameron, A., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge University Press, 2000, p. 613.

<sup>②</sup> Bagnall and Worp, *Chronological Systems of Byzantium*, Leiden/Boston, 2004, p. 3.

以及宣判通常用希腊语。<sup>①</sup>但正是戴克里先改革使埃及留下了一些拜占廷时代的拉丁纸草,给那些古拉丁语学家以很大帮助。戴克里先旨在混同帝国的改革在埃及并没有取得实质性的效果,随着修道院的产生以及后来的经济衰落,埃及民族主义者的活动得到了增援。

戴克里先改革留下了庞大的官僚机构,而且不再像罗马帝国时期采取强制公职制,任用所有官员都需要支付薪金以及额外的工资。政府不能削减所需,而市议会为了满足城市配额,被迫加重农民负担。如果议会不能满足城市所需,那么议员们的财产将被没收以弥补财政赤字。在这种经济压力下,议员们和农民普遍感到受伤害。政府也曾颁布法令反对唯利是图,但城市开支减少又不能满足政府所需,于是政府只能像往常一样采取强制措施。当人们如此依赖土地生产力的时候,其上的耕作者,无论是佃户还是小土地所有者,都被紧紧束缚在土地上。

戴克里先改革之后,拜占廷帝国在埃及的税收体系和课征方法也形成一个新系列。与其他行省按户征税不同,在埃及以详细记录的垦田数量作为税收的依据。所有土地,不论山地或平原,不论可耕地还是已耕地(即所谓的“生地”和“熟地”),一律按照一定的畜力为计算单位,如以一轱两牛为单位,并且按照不同土质及生产谷物或葡萄和橄榄而划分为不同类型,确定不同的税收级别。这种轱地制度后来与人头税相结合,称为“地丁制”,其主旨是使劳动者和一定数量的土地相结合,防止因劳动力流动而减少谷物产品税收。<sup>②</sup>任何农民一旦经营某块耕地,就身负该土地的“丁额”,并因而丧失迁徙的自由。至于税收额度有时采取分成制,一般情况下,农民要把自己耕作所得的半数缴纳给地主和收税官,而对葡萄园和果园的征收比例在三分之二,甚至四分之三。<sup>③</sup>进一步的变化还包括十五年一次的课税循环,即拜占廷埃及采用了一种依据谷物税收的纪年方法。大致说来,就是规定一个税额,在连续十五年期间固定不变,这与任意而突然征税办法造成的混乱状态相比应该是一种进步。

然而对于不同的阶层,帝国亦采取不同的税收办法。拜占廷统治时

① Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1956, p. 102.

② 陈志强《拜占廷学研究》,第301页。

③ Hussey, J. M., *The Cambridge Medieval History* (Vol. IV), Cambridge, 1978, pp. 55-72.

期,埃及开始出现一些大地产者,而且贫富分化现象越来越严重。在一个金钱至上的年代,富人意味着一种优先权。早在4世纪末以前,富裕的大地产者就受到政府的保护。这些大地产者可以直接从自己的地产征税上缴给帝国,而不用通过当地收税官转交给各行省政府。小土地所有者为了避免破产的危机,转而求助于其强势邻居,向其献土,把自己变成承租户,并在原属于自己的土地上劳作来换取大地产者负责支付赋税。这些原土地所有者变成一个佃户并被束缚在土地上,逐渐形成一个新的概念,即农奴。

帝国政府并不喜欢这种庇护方式,因为这将导致帝国税收的减少,所以一个接一个地颁布法令禁止。但面对难以抗拒的经济压力,这些禁令丝毫不起作用,最终政府被迫让步。415年,拜占廷政府不得不作出有条件的妥协,从法律上承认了庇护者对所庇护土地的权利。<sup>①</sup>规定凡是在397年以前以庇护人的名义掌管的土地都要转为自己的土地,并承担这些土地的一切义务,但要停止使用庇护的名义。<sup>②</sup>虽然这一法令给被保护人以合法的地位和身份,但并没有遏制住庇护制的继续发展。

除了沿袭罗马帝国的繁重赋税外,拜占廷帝国还通过控制当地工商业对埃及进行经济盘剥。拜占廷帝国垄断了埃及的重要手工业,如棉纺织业、丝织业、贵金属加工、武器制造、玻璃生产等行业都由中央政府控制,各行会大都属于官办,后由政府指派行会的代理总管。所有匠户家庭都是世袭制,地位近似于官方奴隶。以埃及的棉纺织业为例,它一直是拜占廷帝国重要的手工业种类,因而也受到了更为严格的控制。帝国垄断了棉纺织业从纺织、染色到成衣的全过程,并严禁私人从事相关的生产和交换。在商业方面,帝国控制了高额利润的丝绸贸易,商人必须首先满足政府的需要,才可以进行剩余产品交易。加之埃及本土的手工业品输往帝国首都尚需缴纳高额赋税,这也打击了商人的积极性,他们不再把投资重点放在开发和销售当地手工业产品上,从而直接影响了埃及工商业的发展。

<sup>①</sup> 415年,拜占廷帝国颁布了《反庇护法》(*De Patronatus Visorum*),表明了政府已经开始介入土地兼并问题。

<sup>②</sup> Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1956, p. 120.



拜占廷帝国还通过文化专制政策来钳制埃及人民的思想。自希腊化时代以来,埃及的亚历山大就成为地中海世界最重要的文化中心之一,但随着帝国新首都君士坦丁堡地位的逐渐提升,亚历山大的学术地位不断下降。拜占廷帝国也曾支持过该城的文化事业发展,如收集整理古典文献,组织人抄写、注释和翻译古典著作,加强亚历山大图书馆的建设等,但这一切都是以有利于帝国专制统治为前提的。凡是不利于拜占廷帝国统治的思想,无论是何种教俗文化,一概受到压制甚至被取缔。

罗马帝国初期国教被引入埃及以后,一直受到当地传统文化和希腊文化的抵制,戴克里先就曾把这些持反对思想的人一概视为基督教徒而加以迫害。即使在君士坦丁堡敕令颁布之后,埃及的教俗文化仍然受到帝国的打压,一些不符合帝国口味的学者和学术场馆不再受到政府的保护。415年,亚历山大的著名女哲学家希帕提亚,因为极力宣扬希腊文化遭到狂热的基督徒攻击而死亡就是突出的例证。529年,为了强化中央集权,皇帝查士丁尼关闭了所有宣传多神教和世俗文化的中心以加强精神控制。在清除异端和异教文化的借口下,持续八九个世纪,藏有大量珍贵古籍的亚历山大图书馆在熊熊大火中毁于一旦,这在世界文化发展史上无疑是一次重大灾难。

4至5世纪,由于忙于应付蛮族的入侵,帝国无暇顾及埃及,所以基本延续以往的政策,加上埃及从来没有受到来自于蛮族的任何威胁,使其成为这一时期帝国财政收入的主要来源,一度占有相当重要的地位。<sup>①</sup>6世纪以来,拜占廷帝国再度加强对埃及的控制。这种变化首先体现在政府管理方面,由原来诺姆分成的行政区域帕古斯消失了,整个乡村地区变成了一个区,由一位称为帕加克(Pagarch)的官员负责管理地区经济。帕加克属于帝国官员,由皇帝直接任命,对皇帝负责。但他没有管辖城市的权力,仅对农村财政负责。即使在农村,帕加克的权力并不能覆盖整个地区。他的收税权对于那些特权阶层就是丝毫不起作用的,那些大地产者可以不通过税官直接上缴赋税,后来基督教的教堂、修道院和那些大地产者一样在税收上享有很大的特权。

<sup>①</sup> Leo, A. D., *Pagans and Christians in Late Antiquity*, London, 2000, p. 5.

539年查士丁尼第13条敕令的颁布,使埃及在政府管理方面又发生了重大变革。尽管这一敕令仅以残片的形式保留下来,但从复原的条款可以看出,戴克里先确立的行省体系又作了几处调整。从382年起,埃及不再作为东方教区的一部分而成为一个单独的教区,带有奥古斯塔尔(Augustal)头衔的埃及总督拥有控制整个地区的权力,但戴克里先所创立的军政分权制依然存在。随着敕令的颁布,这种军政分权体制再度被抛弃。在查士丁尼新体制下,作为统一体的埃及被肢解了。埃及被分为四个平等的行省,从北向南分别是:埃及图斯省(Aegyptus),由一位仍然带奥古斯塔尔头衔的公爵管理;一名公爵领导的奥古斯塔姆尼卡省(Agustamnica);阿卡迪亚省,由一位伯爵负责;最后一个为底比斯省,也由一位带奥古斯塔尔头衔的公爵掌控。各省的长官均同时掌握军政大权。除阿卡迪亚省外,其他三个行省又被分为两个次一级省,由纯行政官员皮拉塞茨(Prasides)负责管理。

拜占廷帝国在查士丁尼时代达到了鼎盛阶段,也耗尽了帝国的财力。特别是542年的大瘟疫使拜占廷帝国遭到致命打击,也使查士丁尼一世的成就未能持久。<sup>①</sup>查士丁尼去世后,边境形势迅速恶化,加之国内矛盾激化,内忧外患使这一老帝国无力支撑那么大的版图,在埃及的统治不过是苟延残喘。从6世纪末到7世纪前半期,埃及人民的不断起义,已经使统治者焦头烂额,国际形势持续恶化,最终令拜占廷帝国在埃及的统治走到了尽头。

608年,拜占廷帝国的迦太基总督伊拉克略(Heraclius)起兵讨伐残暴的僭主福卡斯(Phocas)。他兵分两路,一路由他的儿子小伊拉克略率领,远征君士坦丁堡;另一路由尼卡塔斯率领,进兵埃及。经过一番苦战,埃及于609年底被征服。同年10月3日,小伊拉克略也经欧洲由水路直抵君士坦丁堡。由于得不到人民的支持,僭主福卡斯两天后被俘随即被处死,小伊拉克略成为帝国皇帝,即后来的伊拉克略一世。尽管伊拉克略并不是一个胸无大志的无能之辈,但他所接管的帝国却是一个四分五裂、民穷财尽的烂摊子,周边列强更是虎视眈眈。波斯人便是此时拜占廷帝

<sup>①</sup> 陈志坚《拜占廷帝国史》,第160页。

国最主要的外部威胁之一。614年,波斯军队攻占耶路撒冷,616年又入侵了埃及,整个小亚地区也被波斯人占领。从619—629年,埃及完全处在萨珊波斯王朝的统治之下。<sup>①</sup>经过十余年的拉锯战,伊拉克略一世的军队重新夺回了埃及。伊拉克略一世任命西鲁斯(Cyrus)为亚历山大大主教兼埃及总督,埃及成为一个政教合一的地区,但这不过是拜占廷在埃及统治的回光返照。

就在拜占廷帝国忙着对付萨珊波斯的进攻时,南部的阿拉伯人也悄然兴起。从622年穆罕默德出走麦地那到他去世时仅10年的时间,阿拉伯半岛已经基本统一在伊斯兰教旗帜下。几年后,阿拉伯国家迅速走上扩张的道路。637年,阿拉伯的军队灭亡了萨珊波斯,639年,阿拉伯将军阿穆尔(Amr)率军攻打埃及,除了为数不多的要塞争夺外,阿拉伯军队并未遇到太多的抵抗,于641年包围了亚历山大。拜占廷帝国因为伊拉克略一世的去世而无法为埃及提供任何帮助,西鲁斯被迫签订城下之盟,641年9月出城投降,拜占廷的军队逐步撤离埃及。642年9月29日,阿拉伯的军队进入亚历山大,拜占廷在埃及的统治最终结束,埃及开始了伊斯兰时代。阿拉伯征服埃及的结果,使得拜占廷帝国不仅失去了亚历山大这座伟大的城市,也永久丧失了充足的食物供给源地和持久稳定的税收。<sup>②</sup>

## 二、拜占廷帝国统治下埃及社会和文化的发展

拜占廷帝国统治期间,埃及的奴隶制依然残存,奴隶的数量也时有反复。根据埃及纸草的记载,4—5世纪埃及的奴隶数量有很大幅度的减少,但6世纪又有一个反弹。巴登第95号纸草描述了位于赫尔摩坡里斯附近一个名为菲奥多拉庄园的情况,从维持奴隶生活的开销和雇佣自由劳动人手的支出对比上看,这一庄园使用奴隶的规模还是很大的,因为用在维持奴隶生活上的开销远远超过雇佣自由劳动的人手的开支。<sup>③</sup>但拜占廷帝国国力无法与罗马帝国全盛时期相比,因此奴隶中几乎难以再觅

<sup>①</sup> 详见:Atiya, A. S., *The Coptic Encyclopedia*, 6 vol., New York, 1991, pp. 1938—1941.

<sup>②</sup> Cameron, A., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge University Press, 2000, p. 637.

<sup>③</sup> 《罗马奴隶占有制崩溃译文集》,科学出版社,1958年,第57页。

战俘奴隶的身影,多为一些债务奴隶。埃及纸草中经常记载一些出卖家女为奴隶,以奴隶劳动来清偿债务的例子。6世纪耶安达那纸草62号还提到一个负债人的妹妹被抵押为奴隶的情况。债主负责她的食用,但在清偿债务之前,她的兄长无权将她领回。569年,斯塔拉斯纸草40号也记载了卖身为奴4年的协定。<sup>①</sup>

拜占廷时代的埃及还有一些类似奴隶地位的人群,如官方控制的工匠和其他职业者,他们都被固定在特殊的区域中。包税官的儿子也必须继承其父的工作,就像水手的儿子为了向君士坦丁堡运送钱粮税收也要成为水手,赶驴者的儿子也必须成为赶驴者。这种无情的逻辑形成了拜占廷埃及的等级制度,每一等级都是世袭且无可逃避的。当然,这种强化的等级制度也不是绝对的。史料中也记载了许多卑下的人也攀升到最高等级,他们主要通过以下三种方式:从军、从政或进入教会。<sup>②</sup>但这些人必须要有特殊的天分才行,一般人都会按其出身固定在某一位置上生活。

在奴隶制残存的同时,封建生产关系也日益发展起来。拜占廷时期的埃及土地私有化更为普遍,小土地逐渐向大地产集中,与之伴随的租佃制也颇为盛行。350年的赫尔摩坡里斯诺姆的土地登记册中记载了当时私有土地占有规模。一份441人的土地所有者名单中,有274人拥有约1到20阿鲁拉的土地,占名单中总土地的8%;16人拥有220阿鲁拉以上的土地(其中8人超过500阿鲁拉),占名单中总土地的51%。<sup>③</sup>在大土地所有者的势力越来越强大的同时,还有许多小土地所有者依然存在,他们既无法承担繁重的税收,又无力与国家对抗,所以不得不寻求大土地所有者的保护,于是出现了更大的土地所有者。被称作荷罗努纸草的一纸文献,向人们展示了一个名叫阿利庇乌斯的大地产者的情况:他在法尤姆各地拥有大量的田产,身边有一大群仆人、秘书和财务管理员围绕左右。

在奥克西林库斯纸草文献中,关于6世纪末一些大地产者家族的财

① 《罗马奴隶占有制史译文集》,科学出版社,1958年,第57-58页。

② Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1956, p. 119.

③ Bowman, A. K., "Landholding in the Hermopolite Nome in the Fourth Century AD", *JRS* Vol. 75, 1985, pp. 137-163.

产和权势的记载,反映了他们在社会政治经济生活中的特殊地位和作用。例如,阿庇昂家族是5—6世纪一个强有力的家族,不仅拥有大量的财富,还拥有很大的政治权力。这个家族第一个可以确定的成员名叫费拉维斯·阿庇昂,生活在481年前后,获得过执政官头衔。但那时“执政官”通常是授予那些优秀人才的荣誉称号,并非实际履行执政官职责。他的儿子斯特拉斯古斯(Strategius)先是获得皇家卫队伯爵的称号,后来也获得了执政官的尊称。6世纪前期拥有了赫拉克里奥坡里斯(Herakleopolis)和奥克西林库斯“第一公民”的荣誉称号,并以贵族身份出任整个帝国的财政长官。<sup>①</sup>斯特拉斯古斯的儿子阿庇昂二世曾于548—550年担任底比斯省的长官。这个家族的势力一直持续到625年,或许仅仅是因为没有保存下来的纸草文献。他们的土地主要集中在奥克西林库斯,除此之外在法尤姆赫希拉康坡里斯也拥有大量领地。<sup>②</sup>在奥克西林库斯诺姆,许多村庄整个归该家族所有。此外,他们还有自己的军队、私人监狱、邮政系统、私人收税官以及尼罗河舰队。<sup>③</sup>这些大庄园主分享了中央政府的一系列特权。

而那些破产失地的农民有的成了大地产所有者的农奴,有的成了依附农民,破产的中产阶级则成为那些大领主庇护下的被保护人。这些被保护人将自己的土地交给大地主、官吏以及教会的神职人员,自己仍留在这片土地上,租种原来的土地。他们失去了自己的土地所有权,却保留了使用权。他们不再向国家纳税,成了“重新列入名单上的隶农”(colonus adscripticius),实际上接近封建农奴。这就形成一种新的生产关系——庇护制。庇护制使受庇护者免除了国家赋税的义务,国家因而减少了许多税收,因此罗马帝国并不喜欢庇护制。虽然帝国三令五申禁止庇护制,收效却不大,因为庇护制所代表的生产方式,是一种新的生产关系的兴起。加之奴隶制已不可能为统治者提供更多的财富,统治阶级也被迫改变他们的剥削方式,开始接受庇护制并以法律的形式限制奴隶制的发展。415

<sup>①</sup> P. Oxy. XVII984, Cameron, A., *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge University Press, 2000, p. 626.

<sup>②</sup> Alston, R., *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London, 2002, p. 108.

<sup>③</sup> Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1956, p. 96.

年的法令就是帝国妥协的结果。

由于大地产的形成和小土地所有者向大领主的投靠、依附以及农民的农奴化,埃及终于在拜占廷帝国统治时期开始出现封建制。拜占廷埃及的封建制与西方各国的封建制有一些不同之处,或许是不完善的。西方封建体系完全是军事化的,自由佃户被束缚在土地上是为领主、国王的战争服务;埃及的封建所有权是非军事化的,领地也不像法国那样紧密相连,有时分散到全国各地,甚至一个村庄中既有属于大地产者的部分,也有一些属于小土地所有者的部分。西方的封建主与国王、封建主与诸侯之间都是军事效忠关系,封建主生活在自己的城堡里,位于领地中央;埃及的封建主住在城市里,如奥克西林库斯、赫里摩坡利斯甚至是亚历山大,这些领主看起来是半封建的。<sup>①</sup>西方的封建领主制是王国的复制品,正如领主对国王效忠一样,领主也有自己的封臣,对自己负责。埃及的封建制则是模仿帝国形成一种官僚政治。封建主同中央政府是一种官僚体系中的上下级关系,利用行政系统去管理自己的土地财产。事实上,这一时期的纸草文献中反映出这些大地产者拥有相应的官员头衔,使人不能确定佃户们究竟是服务于帝国政府还是服务于大家族。

但有一点是相同的,就是在农奴制发展的道路方面,埃及和西方都走了一条小土地所有者农民的农奴化道路。西方是法兰克自由农民向农奴转化,在埃及,则是王田上的农民随着奴隶制的衰落而成为小土地所有者,进而向农奴过渡。这样,除了封建主外,在埃及农村还有两大阶层。最大的是农奴阶层,他们被束缚在土地上,并为领主服务;还有少量自耕农,尽管他们名义上是自由的,事实上,为了政府的利益他们也被束缚在土地上,由大贵族代表政府向他们征收赋税,其地位和大地产上的农奴差异并不大。而那些大贵族更关心自己佃农的发展,很少顾及自由农民的利益,这使得自耕农的处境有时会更差。在整个封建化过程中,无论是埃及的农奴还是自由农民,都被束缚在土地之上,不得擅自离开,境遇不断恶化。

拜占廷时代埃及的文化呈现出多元化的特点。希腊文化的影响虽然

<sup>①</sup> Ibid, p. 123.

已经失去强劲的势头,但其衰落过程却是缓慢的。政府倡导的罗马传统在埃及各地传播开来,但始终未能形成一种压倒性的优势。值得注意的是,法老时代的埃及传统文化,在埃及人的心目中依然根深蒂固。基督教的传入又增添了新的文化因素。这一时期的埃及文化呈现出一种奇妙的混合,也留下了许多风格迥异的文化成就。随着基督教的独自坐大,以及后来伊斯兰教的冲击,这些文化类型也逐渐消弭。为了避免重复,这里只简单介绍一些非基督教的文化成就。

4世纪的埃及至少广泛使用三种语言,托勒密王朝时的官方语言希腊语、戴克里先改革引进的拉丁语和土著埃及语。希腊文化和希腊语主要流传在城市和上层人士中,还有一些知识分子一直在努力传播和发展希腊文化。比如像女哲学家希帕提亚,希腊作家赫拉波罗等人,后者曾经对象形文字作出了神秘解释。<sup>①</sup> 尽管5世纪以后,科普特语在修道士和土著埃及人中逐渐占据了统治地位,但在上埃及的帕努坡里斯(Panopolis)地区仍然产生了一系列希腊语诗人、修辞学家和历史学家,他们取得了相当大的成就,并在埃及以外地区享有极高的声誉。<sup>②</sup> 如当时埃及著名的诗人帕姆普拉匹乌斯(Pamprepius)因为反对皇帝泽诺的统治,被迫流亡在外,从事希腊语文学和诗歌创作,得到很多人的支持,但他从来也没有忘记自己的埃及起源。<sup>③</sup>

但当时埃及人普遍文化水平并不高,即使在讲希腊语的人群中也有很多人并不会书写,特别是妇女,几乎都不会写作。<sup>④</sup> 希腊语和拉丁语在上著埃及人群中影响并不是很大,尤其是拉丁语作品,除了官方文件外,很少在埃及保存下来。而且,为了对抗拉丁语的使用,埃及又出现了一种新语言文字,即用希腊字母再加上7个变异的象形文字拼写古埃及语,这就是后来所谓的科普特语。尤其到了拜占廷帝国统治后期,埃及民族主义情绪高涨,科普特语言使用越来越广,甚至出现在官方的文件中,教会

① 哈里森编《埃及的遗产》,田明等译,第340页。

② Cameron, A., *The Later Roman Empire AD. 284 - 430*, Harvard University Press, 1993, p. 185.

③ Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, 1990, p. 61.

④ Roger S. Bagnal, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, 1993, p. 255.

中的高层人物也讲科普特语,而不是希腊语或拉丁语。

这一时期的宗教除了基督教外,埃及传统宗教仍然有一定影响,这一点从丧葬习俗可窥一斑。墓地发掘结果表明,即使在希腊语的中心地区,诸如法尤姆、安提诺坡里斯和派诺坡里斯,4世纪以前的埋葬风俗没有根本的突破。3世纪之后人们仍然以埃及方式埋葬死者,木乃伊用源于奥西里斯神话的场景加以装饰。裹尸布和木乃伊箱描绘以神话故事或与异教埋葬仪式密切相关的神的形象,一系列描绘着死人的肖像板插在木乃伊面部绷带里。中埃及的墓葬里还画着在裹尸桌旁的奥西里斯和狗头的阿努毕斯像。

4世纪以后丧葬习俗发生了戏剧性的变化。尸体用日常生活的衣服或旧挂帷捆绑,没有表现出任何对确保死人来世美好生活的奥西里斯神话的信仰。保存下来的纺织品,没有表现出死人的宗教信仰主题,其装饰图案由几何图形构成,大部分由晚期希腊化时的神、英雄和女英雄的浪漫故事的主人公形象构成,以及由后期古代普通的装饰形象和方式构成,如骑马的猎人、男战士、沙漠动物、蔬菜和水果篮子、舞者和牧师形象等。有人认为,这种精美的丧葬艺术是埃及、希腊和罗马艺术共同影响的结果。<sup>①</sup>埃及艺术家所刻画的大量异教的神和英雄并不意味着他们对当时的反感,更大可能是用这些形象来赞美当时的社会。<sup>②</sup>然而很清楚的是,这种在埋葬风俗上的根本变化,标志着古老的木乃伊信仰的消失,也反映了基督教的扩展程度。

这一时期埃及建筑中值得一提的是菲莱岛(Philae)的伊西斯神庙。据普罗柯比记载,皇帝戴克里先为了加强对埃及的统治,在尼罗河的一个小岛上建立了一个非常强大的军事要塞,同时在其上建立了一些神庙和祭坛供罗马人和其他人祈祷,还配备了专门的祭司。在这里,不同信仰的人们彼此之间非常“友好”(Philia),因而把这个岛称为“菲莱岛”。<sup>③</sup>岛

① Riggs, C., *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford University Press, 2005, p. 245.

② Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, 1990, p. 67.

③ Procopios, trans. by Dewing, *The Wars, the Buildings, the Secret History*, The Loeb Classical Library, London, 1914-1955, 1.19.34-37.



上的神庙后来也成为各种异教活动的中心,特别是成为伊西斯崇拜的中心。埃及传统文化在这里得到了较好的保存和发展,一直到查士丁尼时代这个神庙才被彻底摧毁。

6世纪以来,随着查士丁尼时代的文化专制政策的实施,各种异教文化包括埃及传统文化和希腊文化逐渐淡出,或者说渐渐融入了基督教文化中。流传下来的希腊文纸草中记载的多是基督教的文件、祈祷文和圣经。阿拉伯征服埃及后,伊斯兰文化逐渐占据了主要地位,东方的埃及在经历了西方化发展之后,又重归东方。

## 第二章 基督教在埃及的传播 与早期神学体系的创立

公元1世纪,基督教在初创后不久,就传入了埃及。人们一般把基督教在埃及的传播归功于福音书作者之一的马可,而后者也在埃及建立起了最早的教会组织。基督教很好地适应了埃及传统文化以及当时流行的希腊文化思潮,迅速在当地犹太人、希腊人和埃及人中传播开来。到公元3世纪,埃及特别是亚历山大已经演变成为基督教重要的中心之一,正是在这里,诞生了亚历山大教理学校和早期基督教神学体系。

### 基督教在埃及的传播

作为历史悠久的文明古国,埃及传统文化对基督教有很大影响。埃及和早期基督教之间有着千丝万缕的联系。在吸收古代埃及、西亚特别是犹太文化后,基督教于公元1世纪诞生了,随后便传入埃及,开始其文化的反哺活动。埃及宗教文化与基督教思想的契合是基督教顺利传播的前提,而大量犹太社团的存在也成为基督教得以传播的基础。加之基督教的思想也迎合了当时埃及的社会,这使基督教在埃及传播并迅速发展

成为可能。

### 一、埃及传统文化对基督教思想的影响

作为世界最早形成的统一国家和文明的发源地之一,埃及曾数度占领并统治巴勒斯坦地区,对这一地区政治、文化的发展起了非常大的作用。犹太民族及其宗教深受埃及的影响,而基督教脱胎于犹太教,特别是完全继承了犹太教的经典——《旧约圣经》,因而其思想中也难免留下了埃及文化的影子。埃及传统文化与基督教思想的契合也成为基督教得以在埃及顺利传播的思想前提。下文将具体论述埃及文化与希伯来文化的关系,并通过犹太教这一中介,间接对基督教思想产生的一定影响。

据《圣经》记载,古希伯来人也曾长期在埃及居住,“以色列人住在埃及共有四百三十年……耶和華領他們出了埃及地”<sup>①</sup>。《出埃及记》的记载是否准确还有待考证,但希伯来人长期居留埃及或被埃及掠为奴隶的事实一般为史学界所公认。大约同时代埃及 19 王朝拉美西斯三世的《胜利颂石碑》(或称《以色列石碑》)上也有这样的铭文:“以色列荒芜了,其子孙断绝。”<sup>②</sup>这也是“以色列”一词第一次出现在文献中,因此有人主张摩西事实上曾经在文化高度发达的埃及接受过良好的教育,包括高雅艺术,特别是医学和药学。<sup>③</sup>

新王国之后,埃及渐趋衰落,但和希伯来人的交往却日益频繁起来。在大卫时代,以色列东王室成员哈达德逃到埃及,一个不知名的法老给他提供了政治避难(《列王纪上》,11:14—22),这个法老可能是 21 王朝的西阿蒙(约公元前 990—前 974 年)或普撒塞尼斯二世(约公元前 974—前 940 年)。在所罗门登基时,哈达德曾返回巴勒斯坦烦扰所罗门。此外,在 22 王朝法老舍尚克一世(《旧约》里的示撒)(约公元前 940—前 919 年)当政时,所罗门的敌人耶罗波安也避难于埃及(《列王纪上》,11:40)。所罗门国王曾经娶一位埃及公主为妻(《列王纪上》,3:1),尽管没有给出法老的名字,时间上推测可能是普撒塞尼斯二世或舍尚克一世。无论如何,所罗门最终获得了嫁妆——加沙城(《列王纪上》,9:16)。

① 《旧约圣经》和合本,1995年,第73页。

② Brested, J. H., *Ancient Records of Egypt*, Vol. III, New York, 1962, pp. 263—264.

③ HeLeman, W. E., *Christianity and the Classics*, London, 1990, p. 139.

公元前 587 年,尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷,紧接着巴比伦人扶植的总督基大利被谋杀,几年后,出现了大规模的希伯来人移居埃及的浪潮(《耶利米书》,41:16 行起),当时的先知杰里迈亚,提到了这次较早的希伯来人向三角洲和上埃及的殖民运动(《杰里迈亚书》,24:8;44:1)。在埃及阿斯旺的厄勒藩汀岛上一个公元前 6—前 5 世纪的犹太遗址中出土了大量书信和商业法律档案,这些文档是写在纸草、陶片和皮子上的,提供了大量埃及影响的证据。宗教信仰中既有向耶和华祈祷又有向埃及神祇求助的习惯。一个典型例子来自于一份纸草,该纸草写道:“我祈求耶和华和克努姆保佑你。”<sup>①</sup>

公元前 332 年,马其顿国王亚历山大率军攻陷耶路撒冷,随后他的部将托勒密接管了埃及和巴勒斯坦,此后巴勒斯坦地区长期处在托勒密埃及控制之下。无论是在埃及,还是在巴勒斯坦,都存在两种文化的交流和碰撞,因此,无可非议的是犹太文明应该继承了埃及文明的许多特征。基督教脱胎于犹太教,所以埃及文化的痕迹依然留存。基督教受埃及文化的影响集中体现在文学、艺术和神学思想方面。

《圣经》中的一些词语、习惯表达和隐喻方法明显受到埃及的影响。如“摩西”(Moses)一词来自于埃及语的 *msw*,意为孩子。《列王纪上》中发现了外来习惯用语,在严重干旱的时代,以利亚爬上了迦密山顶,“将脸伏在两膝之中”(18:42),很容易让人想起埃及常见的表示痛苦的短语 *jaja er masi*(将头贴在大腿上),这在埃及文学作品中很常见,如《辛努亥的故事》等。《圣经》里的一些隐喻也源自埃及语。例如,耶和华答应耶利米让他在百姓面前成为“坚固的铜墙”(《耶利米书》,15:20),这让人们想起描述森沃斯列特三世的埃及词语 *inb n emt*(青铜墙)或描述塞提一世的埃及词语 *sbtj oa n emt*(巨大的铜墙)。<sup>②</sup>

也许埃及最具影响力的贡献是在文学体裁和题材方面。有人曾经说埃及是“短篇故事的故乡,埃及文学的识别标准使埃及产生了第一批能

<sup>①</sup> Dupont-Summer, A., “Le Syncretisme religieux des Juifs d’Égypte d’après un ostrakon araméen inédit”, *Revue de l’histoire des Religions*, cxxxi (1945), pp. 17-28.

<sup>②</sup> Alt, A., “Ille murus ahenous esto”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, lxxxvi (1933), pp. 33-48.

被讲述的短篇故事”。<sup>①</sup> 如果我们可以用“短篇故事”这个术语,称呼那些以简短、不繁冗、笔锋灵巧和流露感情为特征的便于讲述的故事,那么,埃及人确实是它的创造者。埃及人将这个文学体裁传给了希伯来人,希伯来人将它发展到更高水平。埃及的民间故事还为这类作品提供了素材。例如约瑟的故事就具有鲜明的埃及色彩。<sup>②</sup> 成书于约公元前 1225 年,埃及第 19 王朝的一份手稿里记载的《两兄弟的故事》,与希伯来材料里讲述的波提乏的妻子企图勾引约瑟的情节有着惊人的相似(《创世纪》,39:6—20)。同时,雅各的丧葬(《创世纪》,50:2 起)和约瑟的丧葬(《创世纪》,50:26)都使用了埃及的防腐办法,并且约瑟寿终时的 110 岁年龄也正是埃及材料里的理想年龄。《圣经》里叙述的摩西魔术般的将海水分开这一情节(《出埃及记》,14:21 行起)的灵感,可能来自韦斯特卡尔纸草中对古埃及魔术师杰德雅穆哈的魔术的叙述(《韦斯特卡尔纸草》,6/7—13)<sup>③</sup>。

《圣经》中的赞美诗也吸收了埃及的抒情诗的特点和内容。有人认为,《诗篇》104 借鉴了伟大的《阿吞赞美诗》的内容。不可否认,《诗篇》中的一部分与号称“异端王”的 18 王朝法老埃赫那吞(约公元前 1365 前 1342 年)当政时编写的《阿吞赞美诗》之间有着惊人的相似。《阿吞赞美诗》对太阳神阿吞离去之后的恐怖的黑暗作了如下描述:

当你落在西方地平线之下时,  
大地一片黑暗,  
……  
狮子从窝里走出来了,  
所有的爬虫都在咬斗。  
黑暗获得胜利,大地一片死寂,

① Peet, T. E., *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, London, 1931, p. 27.

② Vergote, J., “Joseph en Egypte”, *Orientalia et Biblica Lovaniensia* 3, Louvain, 1959.

③ 上述内容转引自哈里森编,《埃及的遗产》,第 207—242 页。

因为创造他们的人在他的地平线上休息了。<sup>①</sup>

《诗篇》里相似的部分写道(104:20行起):

你创造了黑暗为夜,  
夜里林中百兽潜行;  
幼狮为食物而吼叫,  
向上帝寻求食物。

《阿吞赞美诗》影响的另一个例子出自《诗篇》34:12:“有何人喜好生活,贪图长寿,以享美福?”这几句几乎是《阿吞赞美诗》中一句的复制:“噢,每个人都喜好生活,贪图长久美好的生活。”

学者们不难发现,《旧约》中还有不少语句和埃及文献相类似或一致。如完成于19王朝拉美西斯时代的《阿蒙奈姆普教谕》<sup>②</sup>和《旧约·箴言》中的话语极其相似。如《教谕》第1章中的“竖你耳听我言、竖你心听我意”可以比照《箴言》(2:2)的“倾耳听智慧、专心求聪明”;《教谕》第6章中有“不可挪移田地的界标”,这和《箴言》(22:8)中与“不可挪移你祖先确立的古时的地界”几乎相同;《教谕》第9章中的“不可与激怒的人亲近,也不可与他交往”同《箴言》(22:24)中“好生气的人,不可与他结交,暴怒的人不可与他往来”这一类话也非常相近。

古埃及艺术,特别是宗教题材的艺术,为后来的基督教留下了一些素材。如法老时代的女神伊西斯,她的事迹不仅征服了希腊—罗马,也给基督教留下了许多印记。伊西斯作为圣母形象的原型,广泛流行于埃及绘画、雕刻艺术中,其中比较典型的是伊西斯哺育其子荷鲁斯的图像,一般被认为是圣母怀抱圣婴耶稣形象的雏形,并作为艺术题材广泛流行于以后各个时期。此外,埃及艺术中常见的生命符号“安柯”(交叉图形的顶端有一环状物),通常也被视为永恒十字架的前身。

埃及墓壁画中的场景及象形文字描述,表明了古埃及神话中,末日

① Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature* (2 Vols), California, 1974, pp. 105-106.

② Ibid., pp. 146-163.

审判、来世生活、地狱惩罚和灵魂得救等宗教观念已初见端倪。埃及宗教神话对后世文化特别是基督教文化影响较大的主要有其创世说、奥西里斯死而复活的观念、对死后审判的叙述、对阴间地界的描绘以及关于救世主来临的传说。<sup>①</sup>

古埃及的金字塔文和纸草文献中保留了三种主要的宇宙创始的神学学说,即赫利奥坡里斯神学、赫尔摩坡里斯神学和孟斐斯神学。<sup>②</sup>其中赫利奥坡里斯神学宣扬造物主阿图姆最早出现于混沌水中,这无疑让人们想起了《圣经》中的“地是空虚混沌,渊面黑暗,神的灵运行在水面上”(《创世纪》,1:2)。造物主阿图姆独自生出了大气之神舒和湿气女神泰富努特,而他们又结合生下了大地神盖伯和天空女神努特。天空女神努特通常被视为人形,但有时也表现为天牛站在东方地平面上,她弯曲的身体造就了天空的穹庐,而她的双臂下垂到太阳没落的西方地平线上。这也是人们想象中,最初天地的创造和分离。盖伯和努特又生了奥西里斯和伊西斯与塞特和涅菲提斯,他们既是兄弟姐妹,又是两对夫妻。后来的孟斐斯神学进一步发展了这一故事,成为著名的奥西里斯神话。

传说中奥西里斯继承了他父亲盖伯的王位,成为上下埃及之主。<sup>③</sup>塞特为了篡夺其兄奥西里斯的王位,采用阴谋淹死了他。奥西里斯的妻子伊西斯找到了他的尸体,却又被塞特残忍地肢解成14块,并散扔到埃及各地。伊西斯历尽千辛万苦找回碎尸拼合,伏尸感灵而生其子荷鲁斯。荷鲁斯长大后,在众神的帮助下,打败塞特,夺回王权,又使其父复活。<sup>④</sup>奥西里斯死而复生的神话,反映了尼罗河周而复始的泛滥和季节交替的自然变化规律,最初体现了人们对农业神的崇拜,后来发展为宗教的“来世”观。耶稣基督的死后复活明显借鉴了奥西里斯神话的内容。

奥西里斯神话和基督的传说有许多相似之处。第一个相似点就是奥西里斯和耶稣都和一个权威神有亲密的血缘关系。奥西里斯是地神盖伯的儿子,并从他们那里继承了埃及王位;耶稣正因为是上帝之子,才具有

① 卓新平:《世界宗教与宗教学》,第275页。

② 详见刘文鹏:《古代埃及史》。

③ Mercer, S. A. B., *The Pyramid Texts*, 3 Vol., London, 1952, Utt. 426.

④ Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Vol. I, Warminster, 1973, spells 148.

神的特权。奥西里斯和耶稣都是秩序的创造者,是“道”的化身。在埃及中王国时期的文学作品中,是这样称颂奥西里斯的:“神之子,奥西里斯就是这样的,天国的伟大权威,活的统治者,来世之王。”<sup>①</sup>第二个相似之处是两个神话故事的主人公的出现过程可以视为善与恶的较量,最初的较量中恶势力暂时占上风,最终的结果是善战胜了恶。奥西里斯被塞特残杀分尸,耶稣被钉死在十字架上,但都复活了,并且都成为主宰人们未来的神。耶稣陪伴在上帝身边等待着末日审判,奥西里斯则成为冥府之主,专施亡灵审判。他们的死亡是邪恶势力暂时胜利的表现,他们的复活则是最终战胜邪恶的标志。

接下来奥西里斯神话的接力棒传给了他的儿子荷鲁斯。耶稣与荷鲁斯的相似之处首先在于他们的出生。据说伊西斯伏在奥西里斯尸体之上痛哭,与其体内的生命力相结合,结果感应怀孕而生荷鲁斯。这对后来圣母感灵而生圣子的传说有一定的启迪作用。而且这其中都涉及一位具有神性的母亲,并且都得到了后世的景仰。在奥西里斯神话中,最初伊西斯并不占主导地位,但随着新王国时代帝国的强盛,在埃及控制的西亚包括巴勒斯坦、叙利亚、腓尼基和部分幼发拉底河区域以及非洲的努比亚和利比亚,这位女神获得了更尊崇的地位。后来伊西斯兼有了爱和食物女神哈特尔及天空女神努特的功效,成为在埃及家喻户晓的神祇。伊西斯崇拜在希腊罗马时期深入罗马帝国,后来一直传播到莱茵河岸边。她还汇集了希腊女神德墨忒耳和罗马女神福耳图纳的特性,成为征服罗马世界的埃及女神。伊西斯崇拜在塞维鲁和卡里卡拉统治时达到了顶点,后来基督教的圣母崇拜很大程度源于埃及的伊西斯传说。

最后,这两个神话故事的结局都是实现了秩序的完美回归。<sup>②</sup>秩序的恢复是通过王权表现出来的,而在两个神话中王权都有两种表达方式,即现世和永恒。埃及神话认为奥西里斯的王权存在于永恒世界之中,荷鲁斯的王权则存在于现实世界之中,因而后来的埃及法老都把荷鲁斯视为自己的守护神。而基督神话中主张耶稣(代表上帝)拥有永恒的王权,

① Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature* (1 Vol.), California, 1974, p. 203.

② 郭丹彤:《论古代埃及神话对基督神话的影响——关于奥西里斯和基督的比较研究》,《史学理论研究》,2007年第1期,第66-74页。



与此同时的现实世界则由精神来统治。

埃及神话中的奥西里斯审判也给基督教的末日审判留下了印记。奥西里斯复活之后,不愿再留人间,于是成为冥府之王,专司亡灵审判。古埃及相信人死后要在地下世界接受奥西里斯的审判,于是死者常常以魔法和咒语欺骗神灵,以证明自己生前无罪,这些通常放置于棺木中,考古学中称之为“亡灵书”或“死者书”(the Book of Dead)。“亡灵书”也可以被看作是代死者通过奥西里斯审判的陈情书。传说记载,死者通常在木乃伊保护神阿努比斯的引领下来到奥西里斯审判庭,通过天秤来称量受审者的心,以此来决定死者是应该享受冥间的快乐还是地狱的惩罚。在天秤之前,有一头如鳄鱼、前半身似狮、后半身如海马的吃人恶兽蹲踞虎视,专门吞吃生前曾作恶的不义之人的心和身体。奥西里斯高坐在中央,真理和正义之神玛阿特化身为砝码放置在天秤的一端,死者的心脏放在另一端,在阿努比斯面前称量,托特神负责记录。如果天秤的两端平衡一致,托特神便宣布死者无罪,死者及其灵魂便可以到达奥西里斯的冥府王国生存下来,享受冥世的欢乐。如果天秤两端失衡,审判没有通过,死者就没有资格获得永生,因而被守护在天秤旁的动物吃掉。<sup>①</sup> 祭拜奥西里斯神的传统从新王国一直流传至希腊、罗马时代,经常出现于神庙的墙壁上,反映出奥西里斯崇拜在埃及民间的深入人心。这类场景反映出了埃及人对于来世生活、地狱与惩罚、正义和法律、善恶报应、道德价值和真理规范等的朴素认识,表明在古埃及宗教中,后来基督教教义中的来世生活、末日审判、天堂地狱和灵魂得救等宗教观念已初见端倪。

埃及宗教中太阳神崇拜占有极其重要的地位,与之相对的黑夜常常被描绘成阴间的形象。埃及古王国时代,随着中央集权国家的形成,太阳神拉的崇拜被加强并形成众神之中至高无上的主神,连国王都被称为拉之子了。传说拉神每天白天乘坐太阳舟从东方航行到西方,累了的话就在天神努特化身的天牛腹带上休息,然后进入地下世界。拉神每个夜晚都要穿越阴间。在冥府中,他必须经过12个关隘,似乎相当于12个小时,同地下恶魔搏斗,而最严峻的关口就是与巨蛇阿波斐斯的遭遇和斗争。

<sup>①</sup> Hart, G., *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, 1986, p. 151.

只有闯过这些难关之后,拉神才能走出冥府的大门,重新出现在天空之上,照例继续他的航行,进而照耀人间。这些阶段的划分既是古埃及人对自然的解释,也是对阴间的想象,还可以看作是基督教多层地狱传说的雏形。

埃及文学中还有过救世主降临的预言。如保存在 18 王朝纸草文献上的《涅菲尔提预言》,反映了埃及第一中间期的混乱局面,预言一王“将戴白冠、红冠”,平定叛乱,人民为之欢呼,亚细亚人和利比亚人不得不跪伏在他面前。“正义又将重新来临,而邪恶将遭到唾弃。所有的人见到这一切都会感到欣喜欢乐,也都将追随这位国王。”<sup>①</sup>这段预言暗指中王国的河蒙尼姆赫特统一上下埃及的故事,但从犹太教的弥赛亚到基督教的基督降临,无疑可以看到这一救世王降临传说的影子。

特别值得一提的是,古埃及还尝试了由多神教向一神教的过渡的改革。众所周知埃及奉行多元化宗教,除了祖先崇拜和动物崇拜外,还崇拜各种自然现象。在众神之中,最初一个不怎么起眼的太阳神“阿吞”,到了 18 王朝阿蒙霍特普四世统治时,却被抬升到了无与伦比的地位。为了对抗日益膨胀的阿蒙祭司集团的势力,阿蒙霍特普四世(即后来的埃赫那吞)推行了一次宗教改革,即把自己和王后尊崇的阿吞作为唯一的神来崇拜,打击阿蒙神和其他神,在主观上试图推行一神教改革。由于埃赫那吞统治的软弱和得不到人民的支持,宗教改革最终失败了。但从宗教自身发展规律来看,多神教趋向一神教的改革,这也是一个进步。尽管阿吞主义很快消失了,但是,它的影响在艺术和文学中却继续存在,基督教的一神观念也深受阿吞神的影响。当时流行的《阿吞赞美诗》是这样推崇阿吞神的:“你所造的何其多,你是唯一之神,没有任何神像你!你根据自己的意愿单独创造大地。”而在《诗篇》里也有相似的宣告(104:24):“耶和华啊,你所造的何其多!你用智慧创造了一切,大地上满是你的造物。”可见这种一神教的思想早在基督教纪元之前的一千三百多年就已经在埃及出现了。

## 二、基督教传入埃及的社会基础

基督教之所以能够顺利传入埃及,首先是因为埃及的传统宗教文化

<sup>①</sup> 转引自巨新平:《世界宗教与宗教学》,第 279 页。

与基督教有许多契合之处。正如前一部分所述,基督教在形成的过程中融入了许多东方神学的内容,特别是埃及的传统宗教对基督教有许多影响,为基督教的完善成熟作出了很大贡献。当然,文化的传播往往是互动的,埃及也曾受到圣经文化的一定影响。一个逆向交流的例证出自公元前4世纪晚期,在赫尔摩坡里斯的阿蒙·拉高级祭司盘滕斯里斯坟墓的一个铭文里,人们看到一个独特的表述 *snj t) nt ncr* (“神的恐惧”)(《盘滕斯里斯墓铭文》,62/2)<sup>①</sup>,这个词应该是《圣经》中“我以为这地方的人总不惧怕神”(《创世纪》,20:11)或“敬畏神执掌权柄”(《撒母耳记下》,23:3)的转译。正是埃及这种传统社会多重文化的交流和宗教宽容性,最后成为基督教在埃及迅速传播的原因之一。

受这种文化交流的影响,埃及很早就出现了类似基督教“上帝”的理念。考古发现公元1世纪的“斯林格纸草”显示了在法老时代和早期基督教之间,埃及就有了神性的概念:“当人们举起手,神即已知晓……他知道哪些是心存邪恶的人……他知道哪些人心目中有神……是他给予了法律与审判……他创造了光明与黑暗……他创造了日、月、年和大地……幸运与不幸都是神所赐。”<sup>②</sup>可见,在基督教之前埃及人似乎已经接受了“神”的概念,而最早接受基督教的应该是埃及犹太人中的一些传教士、逃亡者和商人。

必须承认一个基本事实,即一个城市中犹太社团的存在是基督教得以传播的基础,尼罗河三角洲教会史的伊始一定与犹太人离散到地中海沿岸有密切联系。几乎是与第一批希腊居民同时,一些犹太人也开始在这个新的城市定居,或者至少他们这样宣称。公元前301年,托勒密一世控制了巴勒斯坦,从这以后,埃及占据了巴勒斯坦长达一个世纪。托勒密一世从征服巴勒斯坦的战争中带回了许多俘虏,公元前3世纪,他又雇用了一些犹太士兵作为他的雇佣兵,答应给这些雇佣兵分发军饷。犹太人越来越多地迁居到亚历山大,到公元前1世纪,形成了犹太本土之外的最大的一个犹太人团体。公元前2世纪以后,由于托勒密六世的亲犹太政策,又有大批的犹太人涌入埃及。到基督纪元前后,整个埃及有100万犹

① 哈里斯编《埃及的遗产》,田明等译,第216页。

② Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature* (3 Vols), California, 1974, p. 184.

犹太人,是除了巴勒斯坦以外最大的犹太人社团。埃及的亚历山大城是犹太人的一个聚居区域,作为一个非常重要的少数民族,约10万犹太人在这里定居。亚历山大的2/5地区被犹太人所控制。<sup>①</sup>

犹太人成批进入埃及,就语言和文化来说,很快被希腊化,但他们紧紧依存于他们的宗教,在亚历山大建立了许多犹太教堂,并在那里传播其宗教和文化。他们固守着建立在宗教基础之上的所有东西——一个被相当古老的禁忌占主导地位的道德体系,一个与圣经规定相符的私法体系和无数的礼仪禁忌。一个真正的犹太人不能与非犹太人通婚、共餐,也不可常去体育馆或者剧院。而且,通常情况下,非犹太人也禁止参加与国王及后来的君主礼拜相关的公共仪式。人们更多的时候是把犹太人作为一个“民族”看待。由于法律体系、宗教及他们不可能与其他种族混为一体的事实使他们的身份更容易被明显界定。

亚历山大犹太人还极为坚决地保留那些他们自治体的特殊机构——总督、元老院、犹太人的司法系统等有别于其他民族的那些东西。亚历山大犹太人强烈的排他性和足够大的势力,使之经常和当地希腊人发生冲突。直到犹太战争之后,亚历山大的犹太人势力才逐渐减弱,犹太聚居地最终消失。这场战争破坏了埃及,大批亚历山大的希腊人和犹太人被屠杀,即便如此,埃及犹太人还是将其宗教文化以另一种方式保存下来。

另外,在希腊化的过程中,亚历山大的犹太人无疑感觉到有必要将他们神圣的著作翻译成希腊文,由翻译而来的神圣灵感减少了犹太人对这项任务的踌躇。同时,人们知道亚历山大图书馆也决定负责翻译体现非希腊民族传统的一些伟大著作,两者的目标不谋而合。正是在埃及犹太人的推动下,早在托勒密王朝时期希伯来《圣经》就被翻译为希腊语,即著名的“七十子译本”,这为后来《圣经》的推广奠定了基础。

亚历山大既是犹太人的聚居地,也是希腊文化高度发达的地区,两希文化在这里第一次实现碰撞、交流和融合,为基督教在埃及的传播和发展奠定了基础。这一过程中,离散到亚历山大的犹太人起了巨大的作用,其代表人物是斐洛。斐洛出身于埃及亚历山大一个富有而显赫的犹太人家

<sup>①</sup> Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 8.

庭,因而有着深厚的希腊化和犹太文化背景,他大致生活于公元前30年至公元1世纪后半叶。有必要说明的是,尽管斐洛一生都生活在亚历山大城,但他一直都是以一个外国人的视角去审视埃及,因此严格意义上不能算是一个埃及人。<sup>①</sup>

作为当地犹太社团的领袖,斐洛在卡里卡拉当政时曾经赴罗马请愿,要求废除犹太人对皇帝行敬神礼。并且据传说,他在随后的克劳狄统治时期,还和耶稣十二门徒之首的彼得会晤,尽管后者通常被认为是不可信的。<sup>②</sup> 斐洛通过他作品中智慧的力量及其想象和风格的独创性向我们展示了这两种文化中关于人性方面的讨论是非常丰富的。作为一位哲学家和圣经解释者,斐洛的成就涵盖面极广,这里主要谈及与基督教关系密切的喻意解经法和逻各斯学说。

喻意解经法源于斯多葛学派,主要是从古代作品和传说中寻求哲学的解释,即不能单从字面上来理解古代神话和宗教经典,而要从其中挖掘出哲学的含义。因此,在斯多葛学派看来,真正的宗教和哲学也就没有什么差别。斐洛正是在这种思想的指导下,凭借喻意解经法,用希腊哲学的理论来解释《旧约圣经》,从而完成其宗教神学体系。<sup>③</sup> 斐洛继承和发展了这一思想,他凭借喻意解经法来沟通神学和哲学、犹太教和希腊哲学、信仰歧视和理性。斐洛认为宗教和最好的希腊哲学是统一的,用哲学的语言揭示圣经的隐晦含义,把其中叙事性的信仰转变为形而上学的思考。他对《摩西五经》等采取了喻意解释的方式,认为摩西使用了神话的、历史叙述的、祭仪律法的外在形式,表达一种内在的精神意义;强调他们是和最好的希腊神学、科学和伦理学完全一致的;以致这点可以成为公理:受到上帝鼓舞的经文所标示出来的东西,对上帝来说,没有一种东西是没有价值的。<sup>④</sup>

希腊哲学中的逻各斯有内外之分。内在的逻各斯是指思想和理性,

① Sly, D. V., *Philo's Alexandria*, London and New York 1996, p. 19.

② Eusebius, trans. by Kirsopp Lake, *The Ecclesiastical History* 1, Harvard University Press, 1992, p. 145.

③ 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,第214—215页。

④ 参见:Philo, *Philo*, 12 Vols, trans. By Colson (etc.), the Loeb Classical Library, 1971.

外在的逻各斯是指表达思想的语言。斐洛赋予这一词多重的含义：它是无限的、永恒的，是不可直接接触的上帝创世的中介，相当于神赋予的自然规律，还可以指认识的能动因素。斐洛多次谈及《旧约》中的上帝智慧之处，如“耶和华以智慧立地”（《箴言》，3：19），“耶和华啊，你所造的何其多！你用智慧创造了一切”（《诗篇》，104：24）等等，认为这些都是对内在逻各斯的歌颂；《旧约》中谈及上帝的言辞都是对外在逻各斯的称颂。斐洛主张逻各斯是上帝创世的工具，是沟通上帝和人的中介。斐洛的逻各斯学说成为连接希腊化犹太教和逻各斯基督论的桥梁和纽带。

斐洛的思想是基督教“道成肉身”教义的重要来源，主要体现在三位一体中第二位圣灵学说，亦即逻各斯—基督。成书于2世纪的《约翰福音》，其作者可能是生活在亚历山大的犹太人，书中所体现出来的基督教神学思想明显和斐洛学说有一定的渊源关系。“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着祂造的。凡被造的，没有一样不是借着祂造的……道成了肉身住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光。”（《约翰福音》，1：1，2，3，14）作者强调上帝的道创造世界，道的化身是上帝之子，道向人显示上帝的存在、恩典和真理。这些学说不仅阐明了道所起的中介作用，并且更彻底地解决了“人如何认识上帝”的问题。基督教的“圣道”的观念通过被斐洛神化了的逻各斯学说间接地与希腊哲学的逻各斯中心主义相联系。<sup>①</sup> 鉴于斐洛对基督教的巨大影响，恩格斯这样评价他：“亚历山大的犹太人斐洛，是基督教的真正父亲。”<sup>②</sup>

除了上述原因之外，原始基督教教义也迎合了当时埃及的民族情结。罗马统治下的埃及民族矛盾比以前更为突出。埃及被分成不同的民族等级，高高在上的是罗马公民，其次是托勒密王朝留下的希腊人，再往下包括犹太人和土著埃及人等。在力量不足、武力抗衡失败后，埃及人再度回归传统，寻求一种精神上的寄托。尽管当时埃及传统文化中的神还有一定的市场，但在多次外族入侵的打击下，人们开始动摇对这些神祇的信

① 赵敦华《基督教哲学1500年》，第33页。

② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译：《马克思恩格斯全集》19，人民出版社，1995年，第328页。

仰,加之这些神不能够解决纷繁复杂的民族矛盾,其吸引力逐渐衰退。而基督教的普世观念正好符合外族长期占领下,作为民族意识集中体现的埃及宗教的救世需要,因而基督教得以在埃及迅速传播并在土著埃及人心中扎根。

### 三、“神圣家庭”的传说及其影响

据圣徒马太记载,神圣家庭曾经被迫到埃及避难。在基督教的经典中,只有《马太福音》中比较详细地记载了耶稣的出生以及全家赴埃及避难的传说。据该福音书的记载,童贞女马利亚感圣灵而怀孕,遵照天使的嘱咐又和木匠约瑟结婚,但两人并未同床,一直等孩子生下来。在孩子出生之前,罗马皇帝奥古斯都下旨让帝国居民报上名册,于是众人各归本地。约瑟和妻子匆忙赶回老家伯利恒,但城中客店都住满了人,他们只好暂时栖身于马棚中。马利亚的产期也到了,耶稣就出生在一个马槽中。当地夜里,天使向人们报喜,基督已经诞生在马槽里。没过多久,有几个博士从东方来到耶路撒冷,他们声称:“那生下来做犹太人之王的在哪里?我们在东方看见他的星,特来拜他。”(《马太福音》,2:2)

这些话传到了当时犹太王国的统治者希律王耳朵里。希律依靠罗马帝国的扶持,作为犹太王国的国王来统治当地人民。他一方面竭力讨好罗马帝国,一方面又害怕犹太人推翻自己的统治,因此一有风吹草动,便坐立不安。希律王召齐了祭司长和民间的文士,问他们说,基督当生在何处。他们回答说,在犹太的伯利恒。因为有先知记着说,“犹太地的伯利恒阿,你在犹太诸城中,并不是最小的。因为将来有一位君王,要从你那里出来,牧养我以色列民”(《马太福音》,2:6)。于是希律暗暗地召见了东方来的博士,细问那星是什么时候出现的,并派遣他们前往伯利恒去,并假意说:“你们去仔细寻访那小孩子。寻到了,就来报信,我也好去拜他。”(《马太福音》,2:8)他们听完希律王的话,就去寻找未来的犹太之主。他们忽然发现在东方所看见的那星就在他们前头,于是就跟着那颗星,一直来到耶稣的住地。进了房子,看见小孩子和他母亲马利亚,就俯伏拜那小孩了,揭开宝盒,拿黄金、乳香、没药作为礼物献给他。随后,这些博士因为在梦中受到主的指示,没有回去见希律王,就从别的路回本地去了。

东方博士们离去后,有主的使者向约瑟梦中显现,说:“起来,带着小孩子同他母亲,逃往埃及,住在那里,等我吩咐你。因为希律必寻找小孩子要除灭他。”(《马太福音》,2:13)约瑟从梦中惊醒,急忙起来,连夜带着小孩子和他母亲前往埃及。大希律王等了好久也不见东方博士返回,才发觉自己被他们愚弄了,恼羞成怒,“差人将伯利恒城里,并四境所有的男孩,照着他向博士仔细查问的时候,凡两岁以里的,都杀尽了”(《马太福音》,2:16)。一时间,号啕大哭的声音响彻伯利恒。

对于神圣家庭在埃及的旅程,经过后来的科普特文学作品多次扩容,使得其事迹更为鲜活,流传更广。这一神圣故事在埃及特别是当地教会中代代相传,甚至超过了历史事实。人们喜闻乐道,力图使埃及成为“圣地”,因为这里是孩提时的耶稣和圣母马利亚的居所。此次行程,在埃及留下了其他任何地方无法比拟的数不清的遗址、故事。此外,埃及还保存和这一事件相关的许多文物。尽管圣经故事中并无记载或口传证据,但人们还是相信许多遗址是神圣家庭休息或隐蔽以及耶稣显示奇迹的地方。被公众视为历史的传说故事,加入地方特点后代代相传最后趋于统一。据统计大约有 21 处遗址与埃及的神圣家庭有关,<sup>①</sup>现在几乎每一处遗址附近都建立起了教堂或修道院。

按照科普特传说,神圣家庭跨越北西奈进入埃及,沿着尼罗河普鲁西雅克(Pelusiak)支流前进,太阳升起时到达布巴斯提斯(Bubatics)。约瑟去一个小村庄寻找食物和水,但很快空手而归。直到日落时分,一位名叫阿克鲁姆(Aqloum)的农夫从田里回家的路上看见在树下避难的这一家人,并询问他们的来历。马利亚告诉农夫他们是贫穷的犹太人,准备从巴勒斯坦前往巴比伦军事要塞(古开罗)。阿克鲁姆邀请他们到自己家里,并为他们提供了继续旅行的补给。随后耶稣带来的一系列奇迹使得满大街传说这个小孩就是希律王要找的人,消息很快传出,当地政府马上派人追捕他们。阿克鲁姆和他的妻子认为这里不再安全,于是指点他们前往贝尔比斯(Belbeis),以避免罗马军队的抓捕。

基督教和穆斯林文献都认为神圣家庭曾经到达贝尔比斯,那里的居

<sup>①</sup> Kunit J., *Christianity in the land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, pp. 19-23.



民对圣母很友善,和圣子玩耍,与木匠约瑟交谈。这个城市里有一棵树,因为他们的造访而成为现在著名的“圣母树”。之后他们抵达了罗马的军事要塞巴比伦,那里现在保存了三座教堂以纪念神圣家庭来埃及避难,每年的6月1日科普特人都要在这里庆祝这一神圣节日。从巴比伦出发向南,神圣家庭来到马阿底(Maudi),并从这里雇船沿尼罗河来到上埃及,佣金是用东方三博士送给耶稣的黄金、乳香和没药来支付的。在上埃及的吉伯尔(Gebel)地区,也留下了神圣家庭的一处独特遗址,那就是位于尼罗河东岸的一个洞穴,据说他们一家曾在那里避难。《古兰经》里记述当地人们保护了圣子和圣母。当地伊斯兰教长引用《古兰经》说:“我们制造了圣子和圣母的启示,我们给他们提供了避难用的地方、牧群和泉水。”(XXIII:50)他们声称耶稣在巴纳萨(Bahnasa)上过学,并用自己的方式给老师揭示了字母是上帝的恩赐。科普特牧师认为耶稣并没有去过巴纳萨,而是在其旁边的小村庄纳萨拉躲避了四天。神圣家庭也不是处处受到欢迎,据说他们到达尼罗河东岸奎萨(Qusia)的一座神庙时,当地居民和神庙祭司用棍棒把他们赶出了这个城镇。

当他们一家人到达戴尔·埃尔—姆赫拉卡(Deir el-Muharraq)时,追杀他们的希律王死了,上帝命天使去那里召唤约瑟带着孩子和他母亲返回巴勒斯坦。据《马太福音》(2:19,20,21)记载,“希律死了以后,有主的使者,在埃及向约瑟梦中显现,说,起来,带着小孩子和他母亲往以色列地去。因为要害小孩子性命的人已经死了。约瑟就起来,把小孩子和他母亲带到以色列地去”。科普特传说中,神圣家庭经过许多神庙和其他建筑的废墟最后到达阿西尤特(后来成为科普特教会的几大中心之一)以南的杜拉卡(Durunka),把埃及历史上早王朝的一座大型岩石墓作为其避难居所。科普特教徒相信神圣家庭在埃及度过了超过三年半的时光,而穆斯林认为他们在这里行了七年。

神圣家庭在埃及的生活留下了许多神奇的传说,因此也造就了大量神圣的遗址。据说当圣子从襁褓中探出头时,一向干涸的大地涌出了甘泉,棕榈树伸出茂密的枝叶为其遮挡阳光;病人得以治愈,死人甚至复活。当他们抵达阿克鲁姆家时,他的妻子因病不能加入他们的行列,但耶稣呼唤她的名字并且说:“萨拉,你将好起来加入我们。”令人惊讶的是她竟然

站了起来。阿克鲁姆的妻子告诉马利亚这个城市里有一个供奉古埃及巴斯塔特(Bastet)女神巨像的神庙,那里正在举行盛大庆典。马利亚很想去看看这个神庙,萨拉抱着耶稣陪她一起去。当他们一行来到神庙前,异教的神像在风雨中崩塌。这一传说当然是圣经故事的演义,源于《以赛亚书》的记载,“埃及的偶像在他的面前战兢,埃及人的心在里面消化”<sup>①</sup>。还有一次,在他们乘船沿尼罗河前往上埃及的旅途中,马利亚害怕山上掉下的巨石威胁到耶稣的安全,但耶稣一伸手便阻止了巨石的下落。

“圣母树”是神圣家庭埃及之行最著名的遗址之一,传说这里是圣母休息和给圣子洗衣的地方。罗马帝国于4世纪宣布基督教为国教后,所有的神圣家庭遗址都成为信徒朝圣之地,尤以这棵树为最,直到中世纪还吸引了大量朝圣者。据说有一次拿破仑的士兵试图砍伐这棵树取暖,第一斧下去树就开始流泪,所有的士兵都惊呆了。据当地村民口头传说,神圣家庭路过纳萨拉时,耶稣因为口渴而哭闹。但是当地的一口井非常深且水位很低,可是当圣母把圣子的手指伸到井口时,井水竟然涌到地面上来。后来这口古井所在的农家小院每年8月都有大量信徒前来朝圣,因为他们相信耶稣喝过的井水可以治愈疾病。

现在奎萨圣母教堂的神龛中有一块平放的石头,据说圣子曾在这里睡卧。1988年在萨克哈对一座圣母教堂进行的一次考古中,发现了一片带有脚印的岩石,被认为是耶稣的足迹。埃及基督徒在6世纪选出了自己的亚历山大科普特主教,驻地在三角洲以西的那特伦(Natron)干河,这也是一座与神圣家庭密切相关的遗址。传说他们经过长途跋涉到达这里后,大地便涌出了甜美的泉水,这便是著名的哈木拉泉,现在被围了起来,至今还吸引了大量的朝圣者和旅行者。每年的复活节临近,有五千余人涌入戴尔·埃尔-姆赫拉卡最大、最富有的修道院,前来这里朝圣,给孩子洗礼或祈福治病。

所有的神圣家庭遗址中,最有影响的当数阿西尤特西南10公里的一个叫杜拉卡的小村庄,据说那里是圣母哺育孩子的最终落脚点,所以每年要迎接350万朝圣者。每年的8月7日至15日,这里几乎是人满为患,

<sup>①</sup> 《旧约圣经》(和合本),第783页。

人们都来参加一年一度纪念圣母的节日。在一个悬崖边上,还建立了一个圣母修道院为朝圣者提供食宿。一些虔诚的朝圣者们,步行沿着神圣家庭的旅行路线,从尼罗河三角洲一直走到阿西尤特再返回来,总共需耗时三年半。

众所周知,奥西里斯、伊西斯和荷鲁斯的神话是上古埃及家喻户晓的故事,到了罗马拜占廷统治时期被附会到基督教神圣家庭身上,主要是因为以下几个原因:首先,在埃及上古神话中找到类似神圣家庭形象的表述;其次,埃及保存下了神圣家庭的文物证据;最后伊西斯在三角洲的沼泽地秘密抚养荷鲁斯与马利亚在埃及哺育基督很类似。<sup>①</sup>这最终奠定了圣母在基督教特别是埃及基督教中的地位。

塞奥多西统治时(379年),因异教不合法而关闭了伊西斯神庙,埃及人把马利亚和圣子视为他们深爱的伊西斯和荷鲁斯的化身,把伊西斯情结转到相近的圣母身上,这无疑成为圣母至今在科普特教会享有崇高地位的原因之一。据《圣经》记载,耶稣除了去过埃及外一直生活在巴勒斯坦。圣母一直指导和保护着耶稣,她的名字为科普特教会所铭记,不论白天还是黑夜,也不管是唱赞美诗还是做礼拜,马利亚的名字每次都要被提及。每年几乎每月都有她的纪念日,一共有32个。她的肖像画至今仍保留在埃及的每一座教堂里。

#### 四、圣·马可传统与基督教在埃及的传播

埃及的基督教史可以上溯到基督教产生之初,因此有的学者主张埃及可能是基督教的发源地之一。德国青年黑格尔派哲学家布鲁诺·鲍威尔认为,基督教并不是起源于巴勒斯坦的犹太人中,而是产生于罗马和埃及的亚历山大;从时间上看,也不是开始于1世纪的30年代,而是开始于60到70年代。<sup>②</sup>布鲁诺·鲍威尔的神学批判思想,一开始就遭到教会的极力反对,导致他被撤销了波恩大学神学副教授一职。时至今日,他的观点依然是一个很有争议的问题,对他的评价也褒贬不一。如苏联学者克雷维列夫就采纳他的观点,主张基督教不是产生于巴勒斯坦,而是产生于

<sup>①</sup> Kami J., *Christianity in the land of the Pharaohs*. London and New York, 2002, p. 14.

<sup>②</sup> B. Bauer: *Kritik der evangelische der Synoptiker*, Band. I Verlag Otto Wigand Leipzig, 1841, P81. 转引自范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,第247页。

散居在小亚细亚和埃及等地的犹太人中间。<sup>①</sup>但对大多数人来说,圣·马可的传统还是被视为埃及基督教的起源。

许多教徒坚信是福音书的作者圣·马可在公元1世纪早期把基督教传入埃及的,其主要依据就是罗马拜占廷时期教会史家尤西比乌斯的《教会史》一书。在《教会史》一书中,马可通常被认为是使徒彼得的传人,其证据就是亚历山大的克莱门特和赫里奥坡里斯主教的引证。而且彼得在他的使徒书中也提到了马可的名字。马可于41—44年(罗马皇帝克劳狄统治的第1—3年)首次造访埃及,他是第一个赴埃及传播他所作的福音书的人,而且也是亚历山大教会的创立者。<sup>②</sup>

另据科普特文献记载,马可乘船抵达亚历山大。当他行走在一条狭窄的街道上时,在离塞拉匹姆庙(Serapeum)不远的地方,他的便鞋带子断了,于是找到了一个鞋匠修补。鞋匠阿涅努斯(Anianus)在修鞋时不小心被锥子刺穿了手掌,但马可奇迹般的治愈了他的伤口。阿涅努斯极为震惊,于是决定追随马可,并且他的全家人都接受了洗礼,阿涅努斯也成为马可在埃及所收的第一个门徒。不久马可返回罗马,走之前任命了3位牧师和7名执事。大约20年后马可再次返回埃及,他发现当时希望皈依基督教的善男信女数量巨大,而且他们都奉行带有浓郁哲学色彩的禁欲主义。这些人的加入使基督徒的数量和质量都大大提高了。62年(尼禄统治的第8年)的复活节,马可被捕了,他被用马在大街上拖拉最终折磨致死。马可死后,其信徒小心翼翼地收殮起他的尸体,安葬在墓里,并在上面修建了亚历山大的圣·马可教堂。随后他的第一个门徒鞋匠阿涅努斯成为亚历山大第一任主教,时间比罗马主教制的确立还要早六七年。<sup>③</sup>这之后还有一系列主教继任,并一直延续至今,因此埃及基督教会也成为世界上现存最古老的几个教会之一。

由于这是基督教在埃及传播的唯一证据,所以更多的人还是把它当

① 克雷维列夫:《宗教史》(上卷),王先晋、乐峰译,第111页。

② Eusebius, *The Ecclesiastical History I*, trans. by Kirsopp Lake, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1992, p. 1-5.

③ 关于罗马主教最早出现的时间,尤西比乌斯并没有明确记载。只是说涅努斯是罗马教会第一任主教,第二任主教安林图斯在他任职十二年后继任主教,而这年是罗马皇帝提图斯统治的第2年,即公元80年(见上书第191、233页)。由此不难推算出罗马主教制的确立当在公元68/69年。

作传说来对待,但也可以从中推测出基督教产生后不久即传到亚历山大这一东地中海主要港口和文化中心,随后传播到埃及各地。学者们谨慎地接受马可派传统,“这一传统的历史真实性,尽管还不能证实,也不应该被抛弃……事实上马可可在亚历山大布道的传统可能提早了亚历山大教会接受马可福音的日期”<sup>①</sup>。到了现代,圣·马可的传统又得到了较强的回应。当1968年埃及新的圣·马可教堂落成时,当时的总统纳赛尔、副总统萨达特和埃塞俄比亚皇帝塞拉西亚一世一起出席了庆典。同时自828年以来就为梵蒂冈所保存的圣·马可遗物,也由罗马教皇保禄六世归还给埃及。这些遗物也就从一个圣·马可教堂转送到埃及的同名教堂里,同时摒除了地中海另一个城市——威尼斯的权利,尽管那里也把圣·马可作为其教会的创始人。因为按照科普特传统,圣·马可的遗物是9世纪才由两个商人转移到威尼斯的。或许尤西比乌斯所记载的圣·马可传统与埃及基督教的起源应该赢得更多的尊重。<sup>②</sup>

### 五、早期埃及基督教的发展

遗憾的是,基督教在埃及最初传播的时候,并不像尤西比乌斯记载的有许多人争先恐后接受,而是传播得很缓慢。考古发现的1世纪纸草中并没有关于基督教的记载,甚至2世纪的文献中也没有看到什么明显的影响。但是可以从一些文学纸草中推测出在中埃及和上埃及已经建立起了教会,到日前为止,发现了这一时期的圣经类纸草至少有7件。<sup>③</sup>其中一件约翰福音的残片可以作为2世纪早期(125—150年)尼罗河谷基督教存在的证据。<sup>④</sup>

当然,没有早期教会幸存的痕迹并不意味着不存在最早的基督教。埃及犹太人中的一部分曾经听过彼得的《圣灵降临节训诫》(《使徒行传》2:10),另一部分也曾经出席耶路撒冷的犹太教集会,并由亚历山大的犹太人挑起过反对任命司提反为辅祭,他们和其他地方的人联合起来与司

① Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 9.

② Bernard, L. W., “St. Mark and Alexandria”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 2 (Apr., 1964), pp. 145 - 150.

③ Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 86.

④ *The New encyclopaedia Britannica* 18, Encyclopaedia Britannica, inc. Chicago, 1993, p. 128.

提反辩论(《使徒行传》6:9)。受约翰洗礼的阿波罗斯是一个亚历山大人,并且曾接受了保罗“更完全的指导”(《使徒行传》8:25)。在罗马帝国于公元73年毁灭了耶路撒冷圣殿之后,同犹太教关系密切的最早的一批基督教徒,和其他犹太人一起移居小亚细亚和埃及,这也加快了埃及基督教发展的步伐。尤西比乌斯的《教会史》中也记载了耶路撒冷圣殿毁灭之前,基督教徒蒙上帝预先告知而迁往别处的事儿。<sup>①</sup>在罗马官方意识中,基督教被定为犹太人的教派,而且古代教会几乎不能在1世纪时发生的反对亚历山大犹太社区的集体迫害中不受损害地幸存下来。那时亚历山大犹太人和希腊人的争论最后演变成为一次战争,其结果是犹太人被驱逐出亚历山大,萌芽中的埃及基督教无疑也受到了破坏。

2世纪初,开始有了基督教在埃及传播的确切证据。除了上述考古和文献资料外,还发现了反映基督徒和犹太人激烈争吵的《巴尔纳巴斯通信件》。尽管在埃及之外几乎没有人对此给予较高的评价,但在埃及它却被视为圣经内容。该书作者可能是亚历山大犹太教的叛逆者,对犹太人异常仇恨。他认为犹太人无法理解《旧约全书》,不知道圣经的预言是指耶稣基督。在书信的末尾还谈到了光明与黑暗之路,即善恶之路。<sup>②</sup>除此之外,2世纪的纸草文献《无名福音书》和第四福音书一道,开始猛烈抨击犹太教。这些文献的发现进一步证明了犹太人和基督徒之间关系已日趋紧张。

犹太战争结束后,埃及基督教的发展进入一个新的阶段。但这一时期占主导地位的思想并不是后来所谓的正统基督教,而是后来被称为异端的“诺斯替”(Gnostic)的宗教思潮。1945年在上埃及发现了被称为“哈马米底”文献的诺斯替手抄本,这些著作向人们展示了这一时期诺斯替主义的主要思潮。诺斯替主义可能是1世纪末期和2世纪早期,在埃及基督教当中兴起的异端。<sup>③</sup>诺斯替主义是一种基于旧约圣经的宗教运

① Eusebius, *The Ecclesiastical History* I, trans. by Kirsopp Lake, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1992, pp. 221 - 225.

② Clark, J. D., *The Cambridge History of Africa: Vol. II*, Cambridge University Press, 1978, pp. 414 - 415.

③ 奥尔森著《基督教神学思想史》,吴霜斌、徐成德译,第28页。

动并声称需掌握一定的秘密知识——“诺斯”。他们认为,物质世界是罪恶的世界,只有通过掌握“诺斯”,即真知或智慧,才能得到解脱。掌握知识是人们进入上流阶层的重要手段,所以重视知识是亚历山大哲学的独特信条,术语“诺斯替主义”可用于评价这一哲学。传统上诺斯替主义被教会史家与2世纪及之后几个世纪的异端哲学联系起来,现在已有了一个更广泛的定义,把源自对柏拉图对话式文学作品的非理性因素的根本分析的所有半神秘的思考囊括进去了。在明显的异端教派狭隘的意义中,诺斯替主义在古埃及尤为流行。

2世纪诺斯替主义的两个主要代表人物是瓦伦廷和巴塞里底斯,前者在亚历山大接受教育,后者曾在那里教学。瓦伦廷认为,终极的原初始祖相当于原初思想,由此产生出心灵,所以心灵是被产生的,不是造成的。心灵是一种可知的理智,它的不可避免的对对应物是真理。没有这种可知的理智,也就没有真正的理解。这个世界的种种东西和善恶混合物的产生,是从精神上、心理上解释的,和人的心灵精神过程是相类似的,这是人类所致的唯一的精神过程。哲学并不能了解终极的存在,只有通过一些神秘物作为中介,如十字架等。<sup>①</sup>而巴塞里底斯把亚里士多德和斯多葛学派的哲学与基督教教义结合起来,另行建立了一个独立的体系,并在亚历山大传播讲学。

在埃及,除了诺斯替主义和文献以外,还保存下来了一些与诺斯替教相关的文物。与“哈马米底”文稿同时出土的还有后期古代那种独特的带有雕刻的宝石。那些宝石展示了同样的名字、套语和符号,甚至偶尔还有文稿中记载的图像;它们一般被公认为“诺斯替教”或“避邪”宝石。当代学者倾向于把它们称为魔术宝石或驱邪宝石,不赞成早期的把这些宝石看作诺斯替教异端纪念物的理论。然而,所有这些称谓都有一些合理性。毫无疑问,这些宝石中的大多数被用作护身符:人们甚至在许多宝石上面读到“保护佩戴者”,有时加上他的或她的名字。偶尔也有刻在这些宝石上的其他独特的诺斯替教的名字。当然,那并不意味着,如早期学者们所想的那样,这些宝石是诺斯替教的一种宣传材料;它仅仅表明诺斯替

<sup>①</sup> 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,第295—299页。

教的,还有埃及的、希腊的和犹太人的因素被魔术家们随意(而并非特别聪明地)使用。毕竟,考虑到埃及人基本的心理状态,诺斯替教在埃及这个国家的盛行和扩散胜过在任何其他地方,这并非只是巧合。<sup>①</sup> 铭文使用的是希腊字母,人们只是在很少的情况下才见到一些象形文字符号,更经常发现的是目前还不能解释的魔术符号。比较奇怪的是铭文中神秘的套语,它们大多也用希腊语写成,但有时似乎故意加上少量的埃及语和塞姆语词汇。

多数学者认为,诺斯替主义是早期基督教运动中的一个派别。因为它所主张的思想和正统基督教之间有较大的差别,所以被视为破坏基督教的异端。有的学者声称:“诺斯替主义是初代基督徒中间,最早与最危险的异端。”<sup>②</sup> 也有一些学者并不同意这种观点,认为诺斯替主义者是真正的基督徒,继承耶稣及其使徒的高级灵性教导。他们是早期教会的真英雄和殉道者,而异端则是与这些人争辩、最后使他们受到打压的教会主教与教父。<sup>③</sup> 西方学者主张诺斯替教派是独立于基督教的一种宗教运动。对诺斯替主义的兴起及其评价,学术界尚无定论,但可以肯定的是,从135—180年,诺斯替运动成为亚历山大的主导潮流。圣经与斐洛思想的结合使得2世纪中期,亚历山大的诺斯替主义赢得了地中海世界基督教的文化主宰地位,并且在亚历山大,基督教引起了有文化希腊人的兴趣,这也为以后基督教教理学校的兴起奠定了基础。

### 亚历山大教理学校与基督教早期神学体系的创立

基督教传入埃及之后,经过一个多世纪的发展,埃及逐渐演变成为基督教神学的重要中心之一。2世纪创立的亚历山大教理学校,代表了当时基督教研究的最高水平,也成为埃及对早期基督教最伟大的贡献之一。

① Dorcas, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London, 1960, p. 28.

② Filoramo G., trans. by Anthony Alcock, *A History of Gnosticism*, Cambridge, 1991, p. 2.

③ Clare, E., *Reincarnation: The Missing Link in Christianity*, Summit University Press, 1997, p. 108.



基督教最早的神学体系正是诞生在这里。

### 一、亚历山大教理学校的创建

埃及的亚历山大城是亚历山大大帝征服中建立的一系列与之同名的城市之一,也是最大、最重要的一个。亚历山大植根于埃及文明的沃土之中,是希腊化时代整个地中海世界的政治、经济和文化中心。直到罗马帝国时代,亚历山大仍然保持着帝国第二大城市和地中海最大港口的地位,经济、贸易和文化依然非常发达。亚历山大政治环境比较宽松,学术氛围相当浓厚。直到2世纪结束时,基督教才作为一股公认的力量而出现在亚历山大的生活中。同时,亚历山大还有大量的希腊人和犹太人,他们的文化和国际化水平使这座城市成为一个神学讨论和争辩的理想场所。教理学校应运而生了,它是与对基督教第一次理论上的攻击同时出现的。继斐洛之后,具有浓厚希腊文化背景的亚历山大人又建立了基督教教理学校,或称为教义问答学校。有人认为,教理学校与斐洛思想有着很深的渊源关系,甚至是密不可分的。<sup>①</sup>

作为世界上最古老的基督教学校,亚历山大教理学校是2世纪后期由皈依基督教的斯多葛学派学者潘太努斯(Pantaenus)建立的,后者也成为该学校的第一任校长。<sup>②</sup> 作为一位著名学者,潘太努斯承担起教导亚历山大人的信仰生活的责任。他很熟悉希腊人那种公认的富于思考的思维方式,并借鉴古代学校的问答模式来解释圣经,创立了亚历山大教理学校。当时人们传言,他之所以热衷于解释神学思想,是因为他曾被任命为传播基督福音的使者,主要是针对东方那些不信仰基督的人们,甚至远达印度。事实上,这是用使徒模式来鼓舞和增加人们对基督教的热情,并以此来构建神学思想。据说潘太努斯去印度时,发现那里的人们已经知道基督了,因为据说马太曾经到过那里传播福音。<sup>③</sup> 另外一个使徒巴什罗姆(Bartholomew),也曾在那里传道,并且留下了马太的希伯来语书信,并

<sup>①</sup> van den Hoek, A. . "The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage", *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, No. 1 (Jan., 1997), pp. 59-87.

<sup>②</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 416.

<sup>③</sup> Eusebius, trans. by Kirsopp Lake, *The Ecclesiastical History I*, Harvard University Press, 1992, p. 463.

一直保存到潘太努斯那个时代。在取得许多成就之后,大约在 180 年时,潘太努斯开始担任亚历山大教理学校的校长,一直到 190 年他去世。他的口头说教和文字阐述成为教义发展史上的宝贵财富。

教理学校使用希腊语教学,使每一个人尽可能多地学习文化知识。该学校很快就成为基督教哲学的中心和当时宗教学习最重要的机构,包括埃及和其他地区的许多主教,都曾师从潘太努斯、克莱门特、奥立金等伟大的神学家,在教理学校受过教育。如后来任罗马主教的亚历山大曾经在教理学校研读《圣经》,在他后来的著作中还经常提及自己的老师潘太努斯。甚至像把《圣经》翻译成拉丁文的哲罗姆,也在造访教理学校后改变了观念,并与同时代的基督教学者进行了讨论和争辩。在第一批和最能干的基督教护教士中,就有一些人是从亚历山大的教理学校培养出来的。

教理学校实行“兼容并包”、“有教无类”的政策,这一点和当时其他的“哲学学校”非常相似。<sup>①</sup> 课程内容和授课对象不仅仅局限于基督教和基督徒,科学、数学、物理、化学、天文学和医学都是所开课程的一部分。此外,许多保持自己宗教信仰的希腊和罗马学生、学者也加入了这一学校。教理学校对每一个有求知欲的学生开放。初入教者(还未受洗礼的基督教追随者)跟随教士和希腊哲学的学生一起学习。盲人学员也能参加学习,雕刻在木头上的凹凸型字母系统,比盲点字母要早 1500 年。<sup>②</sup> 此外,亚历山大教理学校还帮助埃及人连接了法老时期与新时代的裂痕,那就是推动使用希腊语取代世俗体——一种草书体的象形文字,并用来翻译《圣经》和其他宗教文章和信件。

亚历山大教理学校的校长主要由一些有文化、对基督教有极大热忱的人担任。在基督教历史上,学校获得教会的认可是尤为重要事情。教理学校声誉最高和影响最大的时期正是德莫特里乌斯(Demetrius)任主教期间,也就是约 188/9—231 年,此时的校长先后为克莱门特和奥立金,二者后来都成为著名的教父。在德莫特里乌斯与奥立金发生矛盾之后,学校的影响便逐渐减弱。学校后来还有一些代表人物,但不如前期领

<sup>①</sup> Hirst & Silk, *Alexandria, Real and Imagined*, Ashgate Publishing Company, 2004, p. 158.

<sup>②</sup> <http://iateroz.com/egypt/christe0.htm>, 2005 年 10 月。

导者的贡献大,值得一提的只有先后担任亚历山大主教的希腊教父阿塔纳修斯和希利尔。学校本身最终在提奥菲勒斯主教(385—412年)与教士们的斗争中毁掉。

亚历山大教理学校的重要意义在于,它代表了教会的最早企图:为他们的信仰和伦理观提供合理的基础,并利用哲学家公认的文学词汇对包含在神学中的神秘真理进行解释。既然亚历山大是这种企图最初被实施的地方,那么基督教思想不可避免地受到这个城市环境的影响。在亚历山大这个城市,神秘主义被移植到哲学领域,斐洛哲学、诺斯替主义都曾在这里盛行,某种程度上可以说,教理学校的代表人物如克莱门特和奥立金是他们的基督教同伴。

在亚历山大这种哲学和文化环境中,教理学校给那些基督教思想家们提供了讨论和解释其信仰的机会,为基督教的言论自由变成现实作出了相当大的贡献,尽管此时的基督教还并未取得合法地位。<sup>①</sup> 亚历山大始终处于伟大思想的前沿,而且教理学校也拓宽了宗教研究的领域。它也是基督教文化的大学,在那里第一次严格地对基督教进行了研究,并产生了最早的神学理论和教义以及如何让大众接受这一新宗教的方法,即神学体系。基督教护教者也是亚历山大教理学校的遗产。因此有人这样评价它:亚历山大教理学校是基督教神学思想的导航灯,还是早期基督教信仰的辩护人。<sup>②</sup> 潘太努斯之后的学校领袖,以克莱门特和奥立金为代表,他们用自己的方式诠释了新兴的基督教教义,并用在这里学到的知识和哲学的方法来为基督教辩护。

## 二、克莱门特的主要成就

提图斯·弗拉维·克莱门特(Titus Flavius Clement)是一位移居埃及的雅典人或土生土长的亚历山大人。但是,克莱门特本人对自己的生平并没有留下任何记述,而后来所谓的传记中提到的事情大部分属于推断和猜测,缺乏明确的证据。根据传统说法,克莱门特(大约150—215年)出生于雅典的一个异教徒家庭中。不论出生在何处,克莱门特一定受过传统的希腊教育,并且熟悉雅典的一切。雅典赋予克莱门特对哲学的喜

<sup>①</sup> Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire*, London, 1983, p. 163.

<sup>②</sup> Wiesner, C. Y., *Coptic life in Egypt*, Cairo, 2003, vii.

好,并一直伴随他的终生,即使他在教会中找到栖息之地后依然没有放弃希腊哲学。克莱门特后来的著作中尽管没有大规模引用希腊文献,但引领了东方基督教学者对待古典文化积极态度的潮流。<sup>①</sup> 克莱门特还热爱文学,喜欢荷马等作家的作品,拥有丰富的文学知识。

也有人认为,克莱门特是一位土生土长的埃及人。因为克莱门特对埃及传统文化的精髓也有深入了解,正是他率先对埃及象形文字进行注解。有人对他的这项工作给予了极高的评价,“没有希腊化时代的由两种文字写成的罗塞达石碑,没有克莱门特关于象形文字的论述,这个字母表将无法破译,保存大量铭文的尼罗河遗址将像玛雅文化和印加文化那样永久地保持沉默”<sup>②</sup>。克莱门特不仅完全熟悉希腊秘密宗教仪式,而且从他对土著埃及文学作品特性的评论来判断,他对古老的土著埃及宗教信仰也有一定了解。他一生中的主要成就都是在埃及亚历山大完成,因此被称为“亚历山大的克莱门特”。有人主张“如果说当时的罗马是基督教世界的中心,那么亚历山大(里亚)就是它的头脑,而克莱门(特)是亚历山大(里亚)学派的第一位代表”<sup>③</sup>。

克莱门特早年曾绕东地中海地区诸文化中心游学,先后在希腊、南意大利、叙利亚和巴勒斯坦等地从事学术活动。他和各个学派的代表人物都有一定接触,这使他的思想中具有兼收并蓄的特点。180年左右,克莱门特来到埃及亚历山大,进入教理学校跟随潘太努斯学习,并皈依了基督教。<sup>④</sup> 大约190年左右,克莱门特继潘太努斯之后成为教理学校的校长。202年前后,罗马皇帝塞维鲁开始迫害基督徒,克莱门特被迫离开亚历山大前往其他地区避难。后来相继在安提阿和耶路撒冷出现过,似乎再没有返回亚历山大,直到约220年去世。

① Muckle, J. T., *Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks*, *Phoenix*, Vol. 5, No. 3/4, (Winter, 1951), pp. 79-86.

② Harris, J. B. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2<sup>nd</sup> edition), New York, 1971, p. 324.

③ 王晓朝《教文学研究》,第69页。

④ 也有的学者认为之前克莱门特已经是一个基督徒。见王晓朝主编:《信仰与理性——古代基督教教父思想评传》,第32页。

克莱门特著作<sup>①</sup>中最著名的是他的“三部曲”，即与希腊哲学家风格相似的三大部作品。第一部为《劝勉希腊人》( *Exhortation to the Greeks/Heathen* )，是劝告希腊人皈依基督教和对新皈依者的劝导；第二部是《导师》( *Instructor/ Paedagogus* )，即基督教伦理和道德手册；第三部是《杂记》( *Stromateis* )，收录了克莱门特各种庞杂的论文。除此之外，还保存下来了两篇布道文。一篇是《富人的拯救》( *Who is the Rich Man Being Saved* )，还有一篇名为《论忍耐力：致新受洗者》( *On Patience, to the Newly Baptized* )。以上论著在后来罗马主教亚历山大的著作中大都曾涉及，另外还提到他的一部著作即《教会法规》( *Ecclesiastical Canon* )。

《劝勉希腊人》共分八卷。这部书是写给他那个时代知识分子的哲学。在该书中，克莱门特用大量的知识指出异教的不合理性和不道德，用预言的方式引导罪人悔改并加入基督教。“让我们忏悔吧，让我们从无知转变为有知，从糊涂转变成清醒，从放纵转变成节制，从不义转变为公义，从不敬神转变成敬神。投靠上帝是一次光荣的冒险。”<sup>②</sup>从而劝告希腊人和其他异教徒放弃原来的多神教，皈依基督教，信奉上帝和耶稣基督。

《导师》这部小书强调耶稣基督的逻各斯属性，把神圣的逻各斯基督视为人类的导师和领袖。基督是宇宙的道和神的智慧，无论过去还是现在，人类都应该听从自己导师的教诲，克服不自然的激情，活出顺服、默想与根据理性行动等完全属灵的生活。但他反对狂热的宗教行动，如主动殉教和禁欲生活等。克莱门特认为，荒淫和奢侈不是婚姻和美食本身的错，虔诚的信仰不一定只有禁欲一条路可走。基督徒的顺服生活要符合理性的生活：“因为基督徒的生活，也就是我们现在所受的训练，是一个根据理性行动的系统——亦即道所教导的内容——它就是我所为信仰永不失败的大能。”<sup>③</sup>全书提供了基督教的道德准则，号召人们向神圣迈进，最终变得像神一样。

① 以下关于克莱门特的作品，均来自于网络，见：<http://www.ncwadvent.org/fathers/>中的相关部分。

② 克莱门(特)：《劝勉希腊人》，王来法译，第110页。

③ Clement of Alexander, *The Instructor/ Paedagogus* 1. 13 ANF 2.

《杂记》共分八卷,这部希腊文著作的全名是“提图斯·弗拉维·克莱门特关于真正哲学的思辩笔记的汇编集”。全书以基督教哲学优于希腊哲学为主题,由一些片断拼缀而成。书中不仅研究《圣经》,也涉及希腊文学,只要克莱门特认为有用,都会罗列其中,目的在于了解希腊和蛮族的东西,并从中筛选出异教的错误观点。因为这部著作几乎汇集了所有哲学家的观点,所以被称为“杂记”(或“汇编”)。

同时,书中还收录了许多有争议的作品,如《所罗门智训》、《撒利克之子耶稣的智慧》、《希伯来人的使徒行传》,还有像巴拿巴等人的著作。他还提到塔提安(Tatian)的著作《反希腊人》和恺撒的年代表。这部书还包括斐洛、约瑟夫斯等人的著作。引用这些犹太人的作品,主要就是吸收他们的一个观点,那就是摩西和犹太种族要比希腊人起源更早。在这部著作中,克莱门特提到了300多名没有名气的希腊和异教文学作者,如果不是克莱门特,他们的著作也不会被人们知道。许多其他有用的知识也被克莱门特收录其中,在该著作的参考文献之前,克莱门特还称自己是使徒的继承者,并承诺要为《创世纪》作注释。<sup>①</sup>在该书中,克莱门特还肯定了妇女的功绩,他主张妇女在基督教完善的过程中起到了和男子同等的作用。<sup>②</sup>

克莱门特还留下了《概要(教会法规)》一书,就是对教会法规的解释,而且他并未删除其中那些有争议的作品,包括巴拿巴的《使徒传》。他认为《希伯来人的使徒行传》指的就是保罗,只不过就是以希伯来语完成,而路伽小心翼翼地把它翻译成希腊语。正是在这部翻译作品中,保罗才正式确立了使徒地位。在该书中,克莱门特还对福音书进行了剖析,并主张福音书的写作是有先后谱系的。彼得最先在罗马传教的精神称为福音;马可因为跟随他时间比较长,对他的一些言论有记忆并记录下来而成为《马可福音》;而位列最后的《约翰福音》,只是记载了一些弟子们的言行。

随着基督教徒组成结构的变化,以前教会的一些观念,如早期基督徒

<sup>①</sup> Eusebius, trans. by Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994, p. 45.

<sup>②</sup> Clement of Alexandria, *Stromateis*, VIII, 58.2-60.3.

信奉的“骆驼穿过针眼比财主进天国还容易”(《路加福音》18:25)等观点已经不能再适应现实了,克莱门特的《富人的拯救》一文就是在这种背景下完成的。针对以前基督徒摒弃财产、过平等的生活等要求,克莱门特认为这是一种最无理性的做法。物质财富和精神财富一样,它们的价值取决于灵魂如何运用它们,而不在于多寡。善于使用财富的富人和善于使用思想的智人一样可以得救。“如果你知道什么样的富人在天国中无立身之地,也知道以怎样的方式使用钱财,富人才可能克服财富造成的责难和困难,赢得通往永生的道路,才能够享受永恒的善物……不要总想着这样的人是被上帝彻底抛弃的,从而失去希望或灰心丧气。对于每一个全心全意投靠上帝寻求真理的人,大门总是敞开的。”<sup>①</sup>这无疑反映了大批进入教会的富人的观点。

从这些著作中似乎可以看出,克莱门特的文化背景是三股不同潮流的汇合点:犹太—亚历山大哲学、柏拉图传统以及诺斯替教,<sup>②</sup>尽管后者被正统的基督教视为异端。不了解克莱门特的文化背景组成因素,很难充分理解他的思想。

克莱门特的整体思想使基督教神学和希腊哲学能够被有机统一起来,因此在沟通和结合东西方文化、哲学和宗教等方面,起了重要作用。克莱门特标榜自己是一个有教养的上层人士,把真正的诺斯替思想、柏拉图哲学融入教会。他认为苦修和哲学地研究《圣经》比殉教更容易得到拯救,理智和信仰有着相同的地位。<sup>③</sup> 克莱门特经常引用古典诗人和哲学家的典故去驳斥对他的批评,使自己成为基督教知识分子中一支强大的力量,因为在那个时代别人还把基督徒视为没有文化的、不聪明的团体。克莱门特的作品让那些新入教者感受到这个家庭的知识和文化特色,在成为一个基督徒的同时也变成整个亚历山大文化贵族中的重要组成部分。

克莱门特时代,大多数基督徒对希腊哲学采取了一种敌视态度,甚至把它视为魔鬼的直接产物和异端。克莱门特是最早挺身而出为希腊思想

① 克莱门(特):《劝勉希腊人》,1来法译,第178页。

② [意]利拉:《亚历山大的克雷芒》,范明生等译,华夏出版社,2004年,第258页。

③ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 416.

辩护的基督徒,因为他首先意识到基督教同当时流行的希腊化思潮和解与综合的必要性。他坚信基督教如果不接纳希腊思想的最好产物,特别是哲学,就绝对不会成为一种体系。他的著作的真正价值在于无意识地描绘了一幅图景,表明基督教正受到异教思想的吸引,并愿意接受这种影响,表明基督教在某种程度上和最好的异教文化是一致的。<sup>①</sup> 克莱门特的活动掀起了一场运动,即由希腊文化走向基督教的运动。

克莱门特认为,希腊哲学家已经发现了某些理念,同时对真理也有一定程度的认识,而这些灵感或者是凭借自身得来、或者是依靠上天赐予。“希腊人的理论中有天生的观念……也有共同的理智”<sup>②</sup>,但是人的理性与上天的恩赐紧密相连。人的理性是上帝的礼物,所有的聪明人,由于拥有天生的观念,注定拥有上帝的某些观念。当人受造时,理性就被呼吸进去了。《创世纪》中有“神用地上的尘土造人,将生气吹在他的鼻孔里”的话语,而克莱门特用喻意解经法把“生气”解释为“理性”,而“神吹入人体的气息就是理智的气息”。<sup>③</sup>

同时,克莱门特又坚持希腊哲学缺乏原创性,只不过是“偷盗”或“剽窃”了《圣经》中的内容。克莱门特之所以一再强调这个题目,是因为2世纪基督教神学面临双重挑战:一方面,许多没有受过教育的基督徒们,对待希腊哲学持全盘否定的态度,这阻碍了基督教接受哲学的方法,从而限制了基督教成功的可能性;另一方面,新兴的基督教经常受到异教的攻击,一些异教学者嘲笑基督教不过是对以前的希腊哲学的某些观点(如逻各斯)的一种曲解和仿制,不能作为人类传统文化的代表,只有希腊文化才是这种传统最恰当的表达。他们野心勃勃地从事消灭基督教哲学的工作,使得新兴宗教的危险变得越来越严重。

面对这种情况,克莱门特首先是竭力维护希腊哲学,接下来又被迫重申基督教的原创性以及这种宗教依靠的传统。克莱门特与那些指责者针锋相对,用大量的资料证明基督教不是希腊哲学的粗糙摹本;恰恰相反,

<sup>①</sup> Alan Bowman (ed.), *The Cambridge Ancient History*, Vol. 12, Cambridge University Press, 1981, pp. 479-481.

<sup>②</sup> Clement of Alexandria, *Stromateis*, II, 60, 15-18.

<sup>③</sup> Clement of Alexandria, *Stromateis*, II, 388, 10-11.



正是希腊哲学得益于犹太人的传统,因为希腊哲学家从《旧约》中剽窃了许多学说。克莱门特进一步指责到,希腊哲学家们把他们从先知那里剽窃来的学说,当作他们自己的东西,却不承认其来源,并且在里面掺了假,“《圣经》把希腊人称作外族哲学的剽窃者”<sup>①</sup>。克莱门特大量引用斐洛和查士丁的著作,把犹太的律法说成是希腊立法的样板,柏拉图关于世界起源的全部学说都来源于《圣经》,强调了摩西的神学理论和称为“形而上学或辩证法”的希腊哲学之间的相似。在《杂记》第二卷的 384 章中,克莱门特列举了斯多葛学派所强调的上帝和渗透万物的“灵”等同,实际上只是照搬和曲解了《所罗门智训》中的一段话,即“(智慧)渗入万物,透入一切之中”。克莱门特主张,一切真和善都是属于神的,都可以在神那里找到,基督是一切知识的原理;《旧约》和希腊哲学是同一条大河的两条支流,但希腊哲学低于基督教,并颠倒年代顺序地说,基督是神赐给希腊哲学的师尊<sup>②</sup>。作为基督教知识分子,克莱门特有力地维护了自己宗教的利益。

克莱门特还极为推崇埃及传统文化,认为它是希腊文化的源头之一。通过哲学史研究,他和许多哲学家一样,开始倾向于希腊文化不是希腊人的原创发明的观点。希腊人只是继承了来自其他更古老种族的某些东西,而这些东西可能要上溯到史前时期的传统。换句话说,哲学首先曾在东方民族,诸如印度人、波斯人、伽勒底人和埃及人中繁荣过,只是到了后来才到达希腊人那里。这样,将哲学和宗教的学说回溯到极其古老的、聪明的和“神圣”的种族,他们的神圣性通过人类历史结合起来形成一种神圣的传统,然后向下传递给希腊人,而希腊哲学家就是这种传统的阐述者。<sup>③</sup> 克莱门特进一步解释说,哲学原来是上帝的所有物,被某些低等级的神灵或天使偷盗了去,把它传递给人类。

在借鉴希腊哲学方面,克莱门特最为推崇的就是柏拉图的学说。据统计,在他的著作中引证柏拉图各类文章多达 150 多处。<sup>④</sup> 柏拉图主义

① Clement of Alexandria, *Stromateis*, II, 1, 1.

② 转引自范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,第 311 页。

③ 利拉:《亚历山大的克雷芒》,范明生等译,第 40 页。

④ 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,第 310 页。

否认希腊罗马泛神论中放荡任性的男女诸神,并且专心注意所有保存与良善最终赖以存在的单一属灵实体。对于克莱门特来说,相比较于希腊神话的无原则、不道德与任性放荡的男女诸神,以及神秘宗教的种种迷信,柏拉图主义似乎确实可以作为基督教在异教世界中的盟友。<sup>①</sup>而且,柏拉图哲学具有来世的异象,每种东西都有灵性层面,并教导人放下物质与肉体享受,追求比较高级的属灵世界。因而克莱门特认为柏拉图学说是最优良的希腊哲学,从中可以找到与基督教相应和类似的真理。

没有一个希腊哲学家,像柏拉图那样受到克莱门特如此热情的赞美。克莱门特称赞柏拉图的某些观点“可能与神相似”,因而,柏拉图也被克莱门特称为“有爱神之心的人”。他把柏拉图作为自己寻求上帝时的同伴:“在我的探索中,谁可以作为我的助手呢?如果你们不反对,我们不能完全反对柏拉图的权威性。噢,柏拉图,我们应当怎样寻找上帝呢?”<sup>②</sup>紧接着,克莱门特又引证柏拉图的《蒂迈欧篇》中有关神的论述,要发现万物的造物主和父(神)是很困难的,即使发现了他,也不可能把他告诉所有人。同时还引证《柏拉图书信》中“言主绝不表示聪明”。这些引证表明克莱门特同意柏拉图关于最高神性的理解,并且再次邀请柏拉图与他一起踏上寻求上帝之路,“噢,柏拉图,你干得好,你已经触及了真理,但是,不要吹嘘,还是与我一道来寻找善吧”<sup>③</sup>。

当然,从维护基督教出发,克莱门特多次声称,柏拉图的思想应该大大归功于《圣经》。尽管如此,这种得益并不导致这位基督教神学家去谴责柏拉图,恰恰相反,而是赞美他的哲学的神性。克莱门特在《杂记》中强调,不仅要关注柏拉图哲学体系中得益于摩西的部分,还要注意柏拉图那种卓越的概念,尤其是关于“思辨的生活”的概念。他相信,柏拉图的学说受惠于犹太律法制定者,这也成为克莱门特采纳和追随他的学说的进一步的原因。

亚历山大学者对克莱门特的影响也极其明显,其中最重要的应当是斐洛了。克莱门特借鉴了斐洛的“喻意解经法”,对《圣经》作出了新的解

① 奥尔森《基督教神学思想史》,吴瑞诚、徐成德译,第79-80页。

② Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks/Heathen*, I. 57, 25-27.

③ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks/Heathen*, I. 52, 1-2.

释。如前面所引述的那样,他把上帝吹入人鼻孔中的生气解释为理性的气息。《圣经》中有“神照着自己的形象造人”(《创世记》1:24)这样的话,克莱门特并没有从字面去解释,而是主张“形象”一词暗指神圣的逻各斯基督或上帝的形象,因此,克莱门特认为,《圣经》中这句话的意思是指,上帝把理性原理给予人,这就是对上帝自己形象的摹本,即逻各斯。“人就是这样按照某种形象塑造出来的,一方面是神里的逻各斯的形象,另一方面是人的理性的形象。”<sup>①</sup>这种解释《圣经》的方法也成为亚历山大神学体系与其他神学体系的主要区别之一。

克莱门特还继承了斐洛对于哲学的描述。斐洛认为,哲学在自身中包含一切神性福祉,这些福祉像降雨一样从天上降落到地上。斐洛进一步将哲学描述为一场阵雨,直接落入人心中。“上天将哲学家像下雨一样降给我们”,“他发现智慧已经为他准备好,像阵雨从天而降,落在他的身上”,“灵魂不是靠尘世的可笑的食物滋养,而是靠神从天上降下的理智滋养”。<sup>②</sup> 克莱门特从亚历山大一犹太哲学中受到启发,开始用“阵雨”来比喻希腊哲学。他认为希腊哲学和大地所受的沐赐很相近,“希腊的预备性的文化以及哲学本身,都标明是从神那里降给人的……以一种降雨似的方式”。但是,不同的哲学体系的起源也不尽相同,就好比不同的种子,它们是同一个农夫在不同的时间撒播在不同的地方。接下来,克莱门特再一次把种子的撒播和阵性降雨联系起来,“在人间的耕种者只有一位,他就是每个时代从天而降的主的逻各斯”<sup>③</sup>。这样,逻各斯被描述为像降雨一样,把各种各样的种子撒播在土壤里,成为哲学和其他文化共同的源泉。

斐洛和克莱门特关于“逻各斯”的论述也有很大相似之处。斐洛主张逻各斯是智慧之源,来自于上帝,“从最高的和最长远的权能那里,现存万物的创造开始,智慧之流淌处”(斐洛:《论梦》2:221)。在这段话中,“最高的和最长远的权能”当然指上帝,“涌出的智慧”这种表述应该是指理性的逻各斯。而在克莱门特的著作中经常可以看到“流溢出来的逻各

① Clement of Alexandria, *Stromateis*, V. 94, 4-5.

② 转引自利拉:《亚历山大的克雷芒》,范明生等译,第18页。

③ Clement of Alexandria, *Stromateis*, I. 37, 1-3.

斯”或“流溢出来的道”这一类型的表述。但克莱门特的“逻各斯”学说后来更多地是用于对“圣子”的讨论。

克莱门特认为,逻各斯不仅是圣父的智识,而且也是圣父权能的中介。逻各斯为了人类的救赎而变成人(圣子),并且为此牺牲了自己。圣子在某种意义上是不同于圣父的一个存在,通过他我们才能了解万物,他是神与人交流的中介。但从另一个层面上讲,圣子又与圣父具有同一性。“(他)是在父里面的神逻各斯,在父的右边,具有神的形式,就是神。”<sup>①</sup>圣灵就是逻各斯的力。逻各斯像圆一样没有缝隙和断裂,没有任何不完全的地方。圣子就是一切权能的最终形成因,他是所有权能汇集的一点,是包含所有权能的圆。他无时不有、无处不在,作为权能之中介指引着救赎之路。

克莱门特的思想中存有很深的“诺斯替主义”的痕迹,这也成为他被后世正统基督教徒诟病的主要原因之一。克莱门特在基督教环境中某种程度上成为诺斯替教的代表,因为在他的著作中似乎可以找到诺斯替主义的回升,他甚至主张理想的基督徒是“真正的诺斯替主义者”或“完美的诺斯替主义者”。<sup>②</sup>在克莱门特看来,所谓“真正或完美的诺斯替主义者”,指的是一个有智识的人,他活出符合理性的生活,避免追求肉体欲望与享受低俗生活。克莱门特把这种人视为基督教的苏格拉底或柏拉图,他胆敢抗逆时代趋势,不做随波逐流追求享乐和物质利益的庸俗大众。这种人需要精通各种智能,并且力求超越肉体激情,具有神一样的美德和智慧。但是,这绝不等于说“真正的诺斯替主义者”真的变得完美无缺,与神一样绝对完美。他仍然是受造者且依赖神,只不过穿上神的形象,变得更加良善。或许克莱门特如此强调诺斯替主义是因为他已经看到这种思想与基督教极具威胁的对立。<sup>③</sup>

克莱门特在著作中把重点放在了对文化的理解上;基督教生活方式上的进步是通过对基督教信仰的深入理解获得的。掌握知识是人们进入上流阶层的重要手段,所以重视知识是亚历山大哲学的独特信条。克莱

① Clement of Alexander, *The Instructor/Paedagogus* I. 4.

② 奥尔森:《基督教神学思想史》,吴瑞诚、徐成德译,第80页。

③ Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961, p. 54.

门特反对教会中的蒙昧主义,认为信仰和知识不仅不是不相容的,而且是相互需要的。同时他也反对诺斯替教派贬低信仰,肯定信仰是得到拯救的必要条件,所以不能轻视基督教中和洗礼有关的教派。<sup>①</sup> 克莱门特力图使知识和信仰融为一体,更好地为基督教神学服务。应该说,克莱门特是所有教父中“最非教会性的”,换言之,他对组织化的教会非常冷淡,然而早在他的时代之前,有关教会的问题,包括它的律法、功能以及教义的正统性,已经在各地变得越来越重要了。

克莱门特被后人视为最早的具有自我意识的基督教神学家和伦理学家,基督教神秘主义的先驱。<sup>②</sup> 他对哲学与异教文化的态度及其思想在不同时代受到不同的评价。褒者称之为启蒙,贬者称之为歪曲福音。文艺复兴以来,基督教和古典学术被视为对立的两极,二者的联姻被认为是一个巨大的失误,克莱门特也遭到了人们的指责。<sup>③</sup> 从他的诺斯替主义和明显的希腊化背景来看,至少在西方,他的声誉已经遭受了某些变动,这并不值得惊奇。克莱门特的名字早期曾作为圣徒出现在官方的历法中,纪念日为12月4日,但是在1748年被教皇本尼迪克特十四世从罗马历法中给删除了。<sup>④</sup>

### 三、奥立金的双重遗产

继克莱门特之后,奥立金成为教理学校的校长,他可能是那个时代最有学识和最艰辛的神学家。奥立金的名字意为“荷鲁斯所生”,无疑让人联想起其法老埃及传统。<sup>⑤</sup> 而且,他确实具有埃及血统,其母为上著埃及人。可能因为他的后半生中有20年时光在凯萨利亚度过,所以教会史家、后来的凯萨利亚主教尤西比乌斯对其格外重视,因而在其《教会史》一书中,用了大量的篇幅用来记述奥立金的生平事迹,这里简要作一介绍。通常认为,大约185年,奥立金诞生于一个虔诚的基督教家庭,其父利奥尼底斯(Leonides)是一位皈依基督教的希腊人。奥立金自幼聪明好

① Clement of Alexandria, *Paedagogos*, I. 25 - 26.

② 王晓朝主编:《信仰与理性——古代基督教教父思想评传》,第40页。

③ Hellem, W. E., *Christianity and the Classics*, London, 1990, p. 11.

④ 哈利斯主编:《埃及的遗产》,田明等译,第337页。

⑤ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, vol. 2, Cambridge, 1978, p. 416.

学,有非凡的才能,所以尤西比乌斯认为从他的摇篮时代起就应该关注。<sup>①</sup>

奥立金自孩童时代起就是一个虔诚的信徒。他从小就认真研读《圣经》,坚定的信仰也为他以后的研究打下了良好的基础,而且这种对于信仰的忠贞也伴随了奥立金的一生。他的父亲也教导他学习普通课程,但在每次世俗课程开课之前,奥立金都要强迫自己默默地背诵《圣经》内容。孩提时代的奥立金学习上从来就不缺乏自觉性,不仅如此,他还不满足从简单字面上和文学层次上解读《圣经》,而是寻求进一步深入探讨。奥立金经常向他父亲提问,要求解释《圣经》的一些内在含义,令他父亲十分为难。他的父亲表面上指责他,并劝说他长大以后再去探讨字面含义之外的东西;背地里却暗自欣喜,深深感谢上帝,感谢这些好书的作者,并预测这孩子将会成为一名教父。据说其父多次站在这个熟睡的孩子身边,从他裸露的胸膛中看到神恩在闪烁,不由得轻轻亲吻他,并庆幸自己有个好后代。尤西比乌斯对奥立金童年的描述可能有夸张的成分在内,但也不完全是假的。可以肯定的是,奥立金幼时对《圣经》的研读为他成年以后的工作打下了基础。他始终对《圣经》有极高的评价,除了肯定它的神圣性以外,还认为《圣经》是一切灵感的源泉。<sup>②</sup>

罗马皇帝塞维鲁(Severus)统治的第10年,李图斯(Laetus)出任亚历山大行政长官,在埃及掀起了迫害基督徒的狂潮,涌现出了大量殉教者。奥立金的灵魂受到这些殉教者的鼓舞,尽管自己还是个孩子,但非常渴望接近这一危险,跳跃着要加入这场冲突中。他没有更早结束其生命主要归功于他的母亲。当奥立金准备学习他父亲被捕入狱进而以身殉教时,他的母亲把奥立金的衣服都藏起来,迫使他必须待在家里。奥立金在家中百无聊赖,但并不能浇灭他的热情,他给在狱中的父亲写信鼓励说:“不要因为考虑我们而改变你的信仰。”奥立金的父亲最终在这场迫害中殉难了。这使他对原有的国教产生深深的憎恨,并把哲学思辨的才能与

<sup>①</sup> Eusebius, trans. by Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994, p. 11. 以下关于奥立金的生平事迹,除非特别注明,均来自于该书,不再一一列举。

<sup>②</sup> Heine, R., *Reading the Bible with Origen*, in: Blowers, P. M., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 131-148.

神学知识结合起来,造就了旁人无法比拟的文化成就。

在他父亲殉教以后,留下奥立金和母亲以及六个更小的弟弟。因为父亲的财产被没收充公,成为帝国财富,所以全家人过着非常贫苦的生活,有时不得不靠亲戚的周济过日子。然而他预测将会得到神的帮助,果不其然,奥立金遇到一名世俗财产极为富足的妇女,并且很愿意接济他。这名有钱妇女是亚历山大的一位异教徒,对基督教一窍不通,但很欣赏奥立金,并收养他为义子。奥立金从小就不盲从。当时有许多人,包括基督徒和异教徒,都围绕在一个叫保罗的诺斯替主义者的周围,被他精彩的演讲所吸引,但奥立金从没有和他一起做礼拜。从孩提时代始,奥立金就以教化异教徒为己任。他父亲给了他世俗教育,使他拥有良好的文学功底,并精通语言学。父亲死后,奥立金已经可以凭借自己的知识来养活自己。

此后,奥立金成了一名教师,但仍继续学习并到教理学校听课。这主要出于真诚渴望获取系统的哲学知识,而不是出于对基督教真理的怀疑。克莱门特当时担任该学校的校长,但在不久之后的大迫害中离开了亚历山大。大约在202年左右,年仅18岁的奥立金就被亚历山大主教德米特里乌斯任命为教理学校的正式校长,尽管此时他仍然是一位门外汉。据说他还有过目不忘的才能,因此在辩论时常常能大段引用《圣经》、古典哲学家和文学家的作品。这主要归功于奥立金深厚的希腊文化功底,包括对希腊文化尤其是哲学的研究,甚至还涉及异教学说;其次他遵循潘太努斯的原则,曾到教理学校学习哲学和神学课程,并逐渐融会贯通。他把哲学和神圣权力结合起来,让更多的人分享自己的热忱,取得了奇迹般的效果。此后的十多年间,奥立金声名鹊起。大约214年,奥立金曾经应邀给罗马帝国阿拉伯行省的行政长官讲学,受到了官方的友好接待。奥立金还对基督教史学贡献颇多,并对以色列的历史作了深入研究,尽管他不是严格意义上的历史学家。<sup>①</sup>

奥立金在教理学校校长这一位置上一干工作到215年,当卡拉卡拉皇帝制造的亚历山大大屠杀发生时,奥立金被捕入狱。尽管身处狱中,但无惧死亡,他奉劝信徒们以无畏的精神面对危险,他用亲吻向每一个勇敢

<sup>①</sup> Shotwell, J. T., "Christianity and History: II. Allegory and the Contribution of Origen", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, No. 5 (Feb., 1920), pp. 113-120.

的信徒致敬。有许多次异教徒想用石块攻击他,但最终在神的帮助下幸免。因为他极其热忱、勇敢地践行基督的言论,所以神圣的力量和天国的荣誉一次次保佑他平安无事,最后竟然奇迹般的从监狱里逃脱出来。更为奇怪的是那些看守他的士兵也听从他的教导,最终接受了基督教。<sup>①</sup>随着迫害的日益加重,整个城市几乎都没有他的容身之处。他不断变换藏身地点,但每到一处都会有许多人前来聆听他的教诲。最后他被迫移居到巴勒斯坦的凯萨利亚。迫害结束后,奥立金于219年再度返回亚历山大教理学校。

奥立金声名远扬,许多异教徒,包括一些著名哲学家慕名前来聆听他的教诲。他把哲学看成是自然的礼物,有人称赞他的世俗哲学的水平和神学一样高,连希腊人都认为他是伟大的哲学家。他的著作后来被许多希腊哲学家引用,有的人把他们自己的作品敬献给奥立金,有的人又像请教老师一样请奥立金来评判自己的著作。针对当时许多人的无知,奥立金认为还须加强世俗知识和哲学的学习,以便于他们能更好地理解《圣经》。为此,他还讲授过几何、算术和其他课程。

奥立金一生致力于教育。从他进入亚历山大教理学校起,即使在亚历山大长官阿奎拉(Aquila)发动迫害时,他的教育活动仍然在继续,这使他赢得了信徒们极为广泛的尊重。奥立金给学员们提供无私的帮助,从神圣殉教者那里流传下来的好的思想也由奥立金传授给大家。当时亚历山大几乎没有人完全脱离教理学校,包括一些异教徒也接近他去倾听神的语言。加之得到当时主教德米特里乌斯的大力支持,教理学校的工作很好地开展起来。奥立金按照潘太努斯的模式进行教学。普鲁塔克(Plutarch,不是罗马帝国时期的那位作家)最早跟随他学习,后来放弃贵族生活,一生都保持对上帝的坚定信仰,有一次差点被同城异教徒所杀。塞拉努斯(Serenus)是他的第二个学生,后来成为殉教者。赫拉卡拉斯(Heraclas)也在这里接受宗教和哲学教育,最后成为亚历山大主教。奥立金还有一位女学生名叫赫里斯(Herais),他称她“经历了火的洗礼”,最后也殉教了。

<sup>①</sup> Eusebius, trans. by J. E. L. Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994, p. 17.



奥立金对待学生非常热情,哪怕是那些不信仰上帝的人。他自己则成为那些有坚定信仰者的代言人,甚至是那些迫害中受难的殉教者的代言人。随着时间的推移,奥立金会发现尽管仍有很多学生追随他,但他认为文化教育已经和神学研究培训不协调了。为了去除纷扰,他暂停了文字教育的任务,因为那是被视为对神学研究不利和对立的。奥立金决定丢弃那些从前他极为珍爱的古代文献,或者低价处理。

多年以来,奥立金像一个智慧的哲学家那样生活,摒除年轻人情欲冲动的一切事物;每天不分昼夜劳动,夜里的大部分时间都在研读《圣经》。他尽最大可能过着一种哲学的生活方式:有时通过禁食践行一种苦行生活,有时以不睡觉的方式来完成苦行。即使睡觉,也从来不睡在床上,而是直接睡在地板上。他遵从《福音书》中主的告诫,不穿衣服和鞋子,也不为以后的生活考虑。他拥有超出自己年龄的信仰热情,一生赤贫,经常在严寒中裸露自己的身体。他的行为给那些信徒们以极大震惊,纷纷恳求他分享自己的物品,因为那是他传道应得的部分。奥立金都一一谢绝了。他从来都不放纵自己,多年来都没有穿过鞋了一类的东西。除了基本食物以外,并未考虑过如酒之类的饮品,因为那容易导致烦躁并伤害自己的胃。

奥立金负责亚历山大教理学校后,为当时基督教这一部成熟的思想提供了许多证据,包括信仰和自律。他相信《圣经》中的说教:“耶稣说,这话不是人都能领受的。唯独赐给谁,谁才能领受。因为有生来是阉人,也有被人阉的,并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受,就可以领受。”<sup>①</sup>这从字面上理解是一个极端的例子,也受到了一部分不信仰基督教的人的怀疑和不道德的诽谤。考虑到自己年轻,又要像对待男人一样和妇女谈论神圣的事情,奥立金决定加快实施上帝的建议,从而自宫去势,并尽量避免引起学生们的主意。但纸里包不住火,这件事不可能永远隐藏下去。事实上,后来连德米特里乌斯也听说了这件事,虽对他的过激行为极为震惊,但也赞许他对信仰的忠诚与热忱,对他表示祝贺,并勉励他为教理学校多作贡献。

<sup>①</sup> 《新约·马太福音》,19:12。

后来有人妒忌他变得那么出名,便借故嘲笑他的畸形。德米特里乌斯谴责这些诽谤,并大力宣传他的事迹,使他在各地赢得了荣誉和普遍的尊重。至此以后,奥立金更是把全部精力都投入亚历山大教理学校,夜以继日地工作,几乎所有的时间都在从事神学研究和教导学生。经济上,奥立金也得到了亚历山大富豪安布罗斯(Ambrosius)的支持。作为奥立金的主要赞助人,安布罗斯给他提供大量人力物力,帮他收集、整理文献,最终使奥立金的大量著作得以顺利出版。

然而好景不长,当奥立金以在东方教会中提高了荣誉的身份返回到亚历山大后,与亚历山大主教德莫特里乌斯的关系却变得紧张了。部分因为他的那种在希腊世界被巴勒斯坦主教任命的非正规性,部分因为人们对他的作品和私生活的正统性产生了怀疑。很多人都知道,奥立金曾过于热心地遵守《马太福音》(19:12)的戒律,并实施了阉割,奥立金的这种行为极易使人对基督教产生误解,因而并不为正统教会所赞许,尽管德米特里乌斯在表面上有所肯定。另一个导火索是在229年,奥立金私自接受了巴勒斯坦主教的任命,担任长老一职。德米特里乌斯对此极为震怒,认为奥立金投靠了自己的竞争对手。二人的争执愈演愈烈,达到了水火不容的地步,最后奥立金被迫再度离开亚历山大。从231年开始,奥立金定居于凯萨利亚,在那里继续工作,直到去世。

奥立金的名声甚至传到了罗马皇帝亚历山大的母亲马米娅(Mamaea)的耳朵里,她非常想会见这位神秘人物,听听他的神学讲座。大约在232年,她在安提阿召见奥立金,听他讲授了许多主的荣誉和神学知识。在那里待了一段日子,奥立金就匆忙赶回去继续从事自己的工作。从此奥立金开始为《圣经》作注释,并对其中的神谕给予了更多的关注,其热情程度甚至有胜于前者。奥立金最后如愿以偿,实现了自己殉教的愿望。他在戴克留斯迫害(250—251年)期间,被罗马当局逮捕入狱,遭受酷刑折磨致死。

奥立金一生著述极其丰富,共完成了约八百(一说两千)部论著,因此有人说他可能是古代世界最多产的作家。<sup>①</sup>他是第一个圣经教师,并

<sup>①</sup> Grouze. H., trans. by Worrall, *Origen*, San Francisco, 1989, p. 14.

给《圣经》作了大量的注释,这为以后的工作提供了指导和解释的基础。这一类型著作遍及《圣经》各个部分,包括《约翰福音论注》(*Commentary on John*),原书 32 卷,现存 9 卷;《马太福音论注》(*Commentary on Matthew*),现存后半部分;《罗马书论注》(*Commentary on Romans*),现存简约本;《所罗门智训论注》(*Commentary on the Song of Solomon*),原书 10 卷,现存绪论和前三卷。他还有 279 篇内容涉及《圣经·旧约》的布道文流传下来,其中有 21 篇是希腊文,剩余为拉丁文著作。此外,他还留下了几篇短论,如《论祈祷》(*On Prayer*)、《殉道礼赞》(*Exhortation to Martyrdom*)和《与赫拉克里德的对话》(*The Dialogue with Heraclides*)。奥立金也留下了一部《杂记》,是对他自己先前作品的注释。<sup>①</sup>

奥立金还对《旧约》的版本进行了考证研究。由于犹太教与基督教之间的论战,《旧约全书》文献的矛盾日益突出。除了原来的希伯来语旧约《圣经》,一个希腊版本的旧约《圣经》于公元前 3 世纪由亚历山大犹太社区的人们出版。根据同时代的传说,它是在托勒密二世·斐拉戴尔夫斯(公元前 265—前 246 年)的赞助下出版的,即所谓的“70 人译本”,据说由 70 个学者在 70 天内完成。为了方便人们研究《圣经》,依据不同的原则如文献批评主义,奥立金编写了《六文本合参》(*Hexapla*)——一部用六种语言对译的《旧约全书》,可能是他在凯萨利亚的最后几年中完成的。之所以称为《六文本合参》,是因为它的标题来源于从左往右阅读的六个平行的专栏,即:希伯来语,希伯来语的希腊语音译,亚居拉和西马库斯方言版本,修订的(公元前 3 世纪左右完成的)《旧约圣经》的希腊文译本文献,和提奥多斯的译本。奥立金编写的《六文本合参》影响是如此地重大,以致杰罗姆发现它之后如获至宝。正是在这个版本的基础上,杰罗姆把《旧约》翻译成拉丁语。杰罗姆的版本后来被西部教会接受,最终成为《通俗拉丁文本圣经》(*Vulgate*)的一部分。

除了上述作品外,奥立金最有代表性的著作当属《驳凯尔苏斯》(*Against Celsus*)和《论第一原理》(*De Principiis/On First Principles*)。《驳凯尔苏斯》全书共分 8 卷,该书系统地批判了异教哲学家凯尔苏斯对基督教

<sup>①</sup> 关于奥立金的作品,均来自于网络,见:<http://www.newadvent.org/fathers/>中的相关部分。

的批判。凯尔苏斯是公元2世纪的哲学家,曾经写作《真逻各斯》一书,是迄今为止所知的最早系统批判基督教的著作。他从哲学和宗教层面上都对基督教进行了批判,为罗马帝国的政治服务。凯尔苏斯指责基督教为承袭犹太教的落后宗教,只不过是起义失败后的一种流产的企图。基督徒愚昧无知,他们不能超出直接的感性认识。应赞助人安布罗斯(Ambrose)之请,奥立金撰写了《驳凯尔苏斯》一书,并对凯尔苏斯的观点逐一进行驳斥。

奥立金认为,凯尔苏斯反对基督教是“小题大作并且不足挂齿”<sup>①</sup>,又重申了《圣经》真理优于希腊哲学的观点。哲学无法提供神的拯救知识,也没有医治罪人的能力,因为其中真假掺杂在一起。虽然如此,他还是把基督教本身视为一种“神圣的哲学”,超越并取代了其他所有各种各类的哲学,而且可以把其他哲学当作引导人得到神恩救恩真知识的仆人。同时,奥立金也继承了克莱门特的学说,主张基督教真理并不是在每一点上都与希腊哲学冲突,认为希腊哲学很有价值,对于柏拉图哲学怀有深深的敬意。只是当他与凯尔苏斯争辩的时候,奥立金有意强调,希腊哲学与柏拉图只是预示了在神圣的启示中具有更高、更完全的真理。奥立金至少把基督教的智性程度提升到可与凯尔苏斯的“真教义”(希腊哲学)并驾齐驱的地步,或更高的层次,这使得从此以后任何人不能再说,基督教是民间的宗教,只适合无知和迷信的人。<sup>②</sup>

奥立金最大的贡献就是把《圣经》和希腊哲学结合成为一个神学体系,并服务于希腊教会。<sup>③</sup>他号召基督徒大胆地使用希腊哲学,就像掠夺埃及人那样使用异教和世俗的真理。这里他用隐喻的方法解释了《圣经》中的启示:“耶和华叫百姓在埃及人眼前蒙恩,以致埃及人给他们所要的。他们就把埃及人的财物夺去了。”<sup>④</sup>同时,奥立金还极力证明基督教信仰的合理性,认为《旧约》中的种种预言已经完全实现,足见基督教存在的合理性;通过诵读福音书达到治愈疾病的功效,可以证明基督教的

① Origen, *Against Celsus*, 68. ANF 4.

② 奥尔森《基督教神学思想史》,吴瑞诚、徐成德译,第96页。

③ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 417.

④ 《圣经·出埃及记》,12:36。

有效性；基督教可以洗净罪孽，在普遍腐化之中指引人们走向纯洁。<sup>①</sup> 奥立金认为希腊哲学所能达到的理性（逻各斯）只是人的智慧，基督教宣扬的圣道是神的智慧。但是，他也不否认理性的重要性，并且是把知识置于信仰之上，认为以天赋理性获得知识比单纯的信仰更接近于上帝。<sup>②</sup> 奥立金用基督教哲学反击了希腊哲学的批评，初步确立了基督教独有的教义，因而有时也被视为基督教哲学的奠基人。<sup>③</sup>

而最能代表奥立金神学思想、影响最深远的当数其《论第一原理》一书。这本书可能在奥立金离开亚历山大之前就已经完成了。<sup>④</sup> 《论第一原理》是奥立金基督教哲学的集中体现，涵盖了他对于神性、逻各斯观念、三位一体以及其他神学主题的思考。在该书中，奥立金对基督教教义进行了系统解释，第一次建立起一个比较完整、系统的基督教神学体系。《论第一原理》是基督教思想史上最伟大的经典之一，一定程度上决定了后来的神学走向。

奥立金关于神性的论述，在基督教神学史上，是发展程度最高、最复杂的教义之一，它既高深又令人困惑。奥立金认为，神是灵和智慧、单纯、无形体、不变与不可知的。神是“单质”，没有躯体、成分或激情。<sup>⑤</sup> 他始终强调，神是唯一的真神，并且在每个方面都完美无缺，耶稣基督也是神。奥立金努力捍卫基督教关于神、耶稣基督以及他们之间的关系的教义，但是此过程中，同时澄清又搅浑了基督教教义这塘池水。一方面，奥立金一直孜孜不倦地用绝不含糊的话证实与宣告逻各斯的绝对神性，他在永恒之中与父同等，又变成耶稣基督。另一方面，他也不断落入次位陷阱中，把逻各斯降格到父神之下，<sup>⑥</sup> 最终形成了奥立金学说中最有影响也最有争议的三一神学。

奥立金第一次系统阐述了圣父、圣子、圣灵的关系，明确了基督教的“三位一体”原则。奥立金认为，圣子是圣父智慧的本体化，是上帝和人

① Origen, *Against Celsus*, 3, ANF466.

② 赵敦华：《基督教哲学1500年》，第102-103页。

③ Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961, p. 46.

④ Eusebius, trans. by Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994, p. 71.

⑤ Origen, *On First Principles*, 1.

⑥ 奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，第101页。

类的中介,即逻各斯。对他而言,逻各斯是了解基督教对于神及其道成肉身耶稣基督的关键。奥立金主张逻各斯从父神永恒发出护着永恒生出,永远与父同在,并且在父神与道之间并无任何不同。但圣子的出生是独特的,不能与人的生儿育女相比较。人的心灵无法理解非生的神如何生育独生子。子的出生,就如同太阳所生光辉那样永恒无尽,不是由于外来的活动,而是出于自己的本性,接受了生命之气。或者也正像意志那样是从心灵中产生出来,但也并不由此和心灵分离开来。圣子是圣父所生,但并未因此而和圣父分离开来。<sup>①</sup>子包含了父的一切属性,只有子才知道父,并且只有子才显示父,子就是父“看不见的像”。正如《圣经》里所言,“人看见了我,就是看见了父”<sup>②</sup>。可见,奥立金还是更多地强调了父与子的一体性。

但是,奥立金还是主张基督和父神有所不同。基督是缩小了的父的形象;神是一个足够大的充满整个世界的形象,人们是无法看到的。但可以通过看到小像来见识大像。因为二者是如此相似,几乎根本无法区别。奥立金认为,基督与神最大的区别就是在于道成肉身的圣子所表现出来的人性基础。“我们在他身上看到了一些属于人性的东西,它们显然与人的弱点毫无区别。”<sup>③</sup>至高的神不存在有无灵魂的问题,但是基督是有灵魂的。基督的灵魂是神与肉身的中介,如果没有这一中介,神的神性与血肉之躯的联合是不可能的。正因为耶稣基督的灵魂成为神与人的终结,于是也产生了神人两性的联合。奥立金的神人二重性学说,被某些后来的异端曲解,直接导致了基督教第一次大的教义纷争和大公会议的召开。关于这一问题,后面的章节还有专门讨论,这里不再赘述。

作为三一神学中的最后一个位格,圣灵在奥立金的心目中,至少认为是高耸在一切受造物之上的。凡是人们提到“灵”而且前面没有另外表明其性质的修饰语时,指的应该就是圣灵。“圣灵的位格是如此地富有权威和尊严,以至于如果不是那最完美的三位一体,即以父、子和圣灵的命,若不把圣灵之命与子胜的父神和他的独生子联合起来,洗礼就不足以

① Origen, *On First Principles*, 1. 1.

② 《约翰福音》,14:9。

③ Origen, *On First Principles*, 2. 6.

完成救赎的使命。”<sup>①</sup>圣灵的降临主要出现在基督升天以后,给信徒心中留下了各种各样的恩赐。他分别把智慧、知识和信念赐给不同的人群。凡是能够接受圣灵的人,圣灵都会让他们各有所得。圣灵是一种权能和权威,一旦到来,就会光照人们的灵魂,使之明白三一神的本性和奥秘。但是,圣父把神圣的一元展开时,圣子是最先的,圣灵是第二项的,接着才是这个被创造的世界。圣灵则接受所有属于圣子的一切,一切又是通过圣子;正如圣子的一切都是得自圣父的,圣灵的一切是得自圣子的;圣灵是我们同圣父、圣子交往的中介。<sup>②</sup>可见,在奥立金的学说中,圣灵即使不是被完全忽略,也至少被他打入冷宫了。

总的说来,奥立金的解释和后来基督教的“三位一体说”不尽相同。奥立金认为,圣子和圣父同质,都是上帝;但由于圣子由圣父所生,所以低于圣父;圣灵虽和圣父、圣子同质,但在序列上只能位于第三。奥立金的神学理论引发了许多争议,但最主要的就是耶稣是否是“真人和真神”。一方面奥立金不断强调耶稣的神性,另一方面又认为他具有人的缺点,那么奥立金是否相信耶稣是神呢?他的观点从一开始就受到了一定的质疑,后来被正统教会视为异端,从而遭到批判。

自4世纪以来,关于奥立金学说的双重遗产就多次发生争议,直至553年在君士坦丁堡召开的第五次基督教大公会议上,在各种各样政治、宗教纠缠不清中,他被正式宣布为异端。事实上,这与奥立金的信仰是否正统关系并不大,甚至完全没有关系。正如许多新教的领导者一开始被宣布为异端一样,奥立金因其在神学体系制定中所起的重要作用使他成为“使徒之后早期教会最伟大的导师”<sup>③</sup>。在许多方面,奥立金是基督教伟大知识分子的典型,尽其一生为信仰而活着。奥立金对于早期基督教神学思想的贡献正反两方面都有,但从整体影响力上看,唯后来的奥古斯丁方可媲美。

罗马—拜占廷时代的埃及是当时两希文化结合的媒介,也是基督教神学诞生的助产士。在这一文化发展过程中,亚历山大城所起的作用尤

① Ibid, 1. 3.

② Ibid, 4. 374.

③ The New encyclopedia Britannica vol. 8, Chicago 1993, p. 999.

为明显。深入的文化互动使亚历山大先是成了希腊化犹太教的中心,后来又成了希腊化基督教的神学中心,成为基督教世界学术成就最高的城市。这一过程中,教理学校应该是功不可没的。可以这样说,三大宗教信仰的圣地是耶路撒冷,神学的圣地则是亚历山大。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 章雪富、石敏敏,《早期基督教的演变及多元传统》,第19页。



### 第三章 基督教修道制度的滥觞

“修道制度”一词来源于希腊语 *monachos*, 原意为“孤独的生活”, 现指一些虔诚的基督教徒, 摒弃尘世生活, 禁欲苦修, 过着终日沉思、祈祷和敬拜上帝的生活, 以达到灵魂和上帝相融的境界。基督教修道制度起源于罗马帝国统治后期的埃及, 长期以来也被视为埃及教会 对基督教世界最伟大的贡献, 后来的基督教修道制度都直接或间接地起源于埃及。修道制度在埃及的发展主要经历了两个阶段, 先是以安东尼为代表的原始修道制度模式, 即单独隐修; 而后又经帕克米乌斯等人的发展, 出现了所谓的集体修道院。尽管以后修道院遍布罗马—拜占廷帝国境内, 但各个派别都始终认为埃及是修道主义的核心区、不同修道院共同的家。

#### 修道制度的起因

对基督教修道制度起源的研究是一个异常复杂的课题, 它包含了历史学、宗教学、哲学、社会学等多方面的内容。从修道制度诞生之日起, 就有人关注于此。其覆盖面之广、研究方法之多, 使得许多学者涉猎其中, 乐此不疲。本节主要拟从思想来源、社会政治和经济等方面对修道制度

兴起的原因进行探究。当然,文中也用较多的笔墨描述了作为修道制度滥觞之地的埃及,其本土文化对基督教修道制度的影响。

### 一、修道主义的根源

关于修道制度兴起的思想渊源,学术界有较大的分歧。有人认为基督教修道主义直接来源于犹太教的禁欲传统,<sup>①</sup>隐修者只是恢复了犹太苦行教派的生活方式。修道主义在形成过程中还可能受到东方思想的一定影响,虽然还没有发现具有出世特征的佛教与埃及的古代宗教有直接接触的文字资料和遗迹,但是这种隐居方式却表现出了东方宗教的性质。<sup>②</sup>事实上,早在亚历山大帝国时代,西方就和印度有了一定的接触,佛教的出世思想传入希腊化的埃及也不是没有可能。特别是在印度孔雀王朝的阿育王统治时期,曾经派使者前往亚历山大等地传播佛教,在当地也发现了带有佛教法轮和三股叉的石碑。因此有学者主张,正是这些佛教传教士推动了地中海地区的第一次寺院运动。<sup>③</sup>近来一种解释是试图证明沙漠教父是犹太—巴勒斯坦旅行传教士和先知们的继续。这些人的后裔在寻找更激进的改革,建立了与激进生活完全一致的社会。<sup>④</sup>其证据是圣安东尼虔诚的声望吸引了许多信徒,以致不得不查明信徒是埃及人还是耶路撒冷人,只有后者才有资格和他讨论精神问题。

有些学者更愿意从基督教自身探讨修道制度的起源,确切地说,使徒时代的基督徒就在宣扬着欲望与永生的矛盾。如使徒保罗认为:“情欲和圣灵相争,圣灵和情欲相争,这两个彼此相敌。”<sup>⑤</sup>索卓门诺斯第一次用“哲学”(Philosophy)这一术语来形容修道上的肉体 and 灵魂,<sup>⑥</sup>把这视为一种“智慧”的行动并和哲学联系起来。哲学家费尔巴哈就主张:“想仅仅由东方导出僧侣生活来,那就是自己欺骗自己了。”我们宁可说僧侣制

① O'Neil, J. C., *The origin of monasticism*, Rowan Williams, ed., *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, 1989, pp. 270-287.

② 王以平《修道院的考证》,第1页。

③ 转引自杨日平:“公元前希印文化关系初探”《南亚研究》1993年第3期,第66-73页。

④ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 13.

⑤ 《加拉太书》,5:17。

⑥ Sozomenos, trans. by Walford, *A History of the Church in Nine Books*, London, 1846, 6. 28. 1-2.

必须直接由基督教本身之中导引出来,因为在上帝里面达到自己的目的,每一个个体都是独自与上帝同在的。只有上帝,才是基督徒所需要的,为此,基督徒并不需要别人、人类、世界,他缺乏对别人的内在需要。所以,基督教之本质重要的目的,便在于脱离世界,脱离物质,脱离类生活。<sup>①</sup> 基督徒个人认为“彻底否认尘世的追求”才能达到和上帝灵魂交融的目的,这也成为修道主义的本质特征。<sup>②</sup>

此外,修道主义思潮难免也会受到当时流传甚广的希腊哲学的影响。古典时代之后,希腊化时代的学术中心由雅典转向了埃及的亚历山大,希腊哲学在这里有了新的发展。而且,正如前一章所述,埃及是当时两希文化结合的媒介,二者的交汇之地也正是在埃及的亚历山大。埃及成为基督教神学诞生的助产士,而在这一文化发展过程中,亚历山大所起的作用更为明显。在深入的文化互动中,亚历山大首先成为希腊化犹太教的中心,后来又变成了希腊化基督教的神学中心,代表了当时基督教研究的最高水平。这里是基督教神学思想和体系诞生的圣地。修道主义思想中也依稀可以看到希腊哲学的影子:“这些僧侣,在藐视财富、痛苦和死亡方面真不在斯多葛学派之下;毕达哥拉斯的沉默和顺从在他们的奴隶般的纪律中又复活起来了;他们也和犬儒学派一样坚定地厌恶文明社会的一切形式和礼仪。”<sup>③</sup>

3—4 世纪罗马帝国的变化是修道制度产生的社会原因。当时,罗马帝国社会危机严重,人们朝不保夕,精神颓废,避世思想流行,因此安东尼的事迹传出后立即吸引了大批追随者,效仿他的行动,聆听他的教诲。<sup>④</sup> 同时,基督教教会组织性质的变化在基督徒中引起了不满。最初由社会下层民众自发组成的早期基督教社团,带有一定的宗教慈善组织性质,它的成员互助互救,扶危济困。2 世纪以后,基督教会逐渐被富有者把持,他们以手中的财富在基督教社团中占据特殊的地位,垄断了本应由选举

① 费尔巴哈《基督教的本质》,荣振学译,第 217—218 页。

② 吴舒屏:“试析东正教的遁世主义修道理念在拜占廷时期的发展”,《世界宗教研究》,2002 年第 1 期,第 58—66 页。

③ 吉本《罗马帝国衰亡史》(下册),黄宜思和黄雨石译,第 115 页。

④ 陈志坚《拜占廷帝国史》,第 419 页。

产生的主教一职,使这个民众的宗教社团开始向有等级的、官僚的组织机构发展。特别是君士坦丁敕令颁布之后,加入基督教也成为许多人政治或社会地位提高的途径,许多投机者也成为教会的成员。教会组织性质的变化在基督徒中引起了不满和各种形式的反抗,一种普遍的发自内心的焦虑增添了人们对社会的厌倦,<sup>①</sup>隐修士的出现就是一种消极的反抗。

对于修道主义的兴起,另一个合理的解释就是罗马帝国对待早期基督教政策的回应。<sup>②</sup>基督教兴起之初,一直不容于罗马帝国,并多次受到帝国的迫害。早在3世纪中期,罗马皇帝戴克里斯就开始迫害基督徒。284年,戴克里先即位为罗马帝国的皇帝,除了进行一系列改革外,统一动机下最有影响的活动当属他对基督教的迫害。用武力黏合起来的帝国包含了许多背景、语言、文化不同的种族和民族,这种差异普遍反映在国教信仰问题上。拒绝异教信仰的基督徒,是政治上不相容和未同化的元素,因此帝国自然要逐步同化或消灭他们,而且似乎可以看出大迫害并非出自戴氏个人动机。<sup>③</sup>经过一系列流血冲突,教堂被摧毁了,宗教典籍也被焚毁了,涌现出大量的殉教者。殉教者的精神和事迹鼓舞着基督徒去从事另类更严格的宗教活动,或许可以这样说,修道运动的兴起是基督教殉教者价值的体现。<sup>④</sup>

以上几种解释尽管有一定合理成分,但一个明显的不足是忽略了埃及本土思想的作用。而且,这些因素中没有一个因素可以完全说明修道士运动兴起和快速扩散的原因。须知,迫害并不局限于埃及,为什么仅在这里兴起了修道运动?更令人费解的是,接踵而来的帝国基督教政策转变之后,<sup>⑤</sup>为什么修道运动依然活跃,甚至规模更大,还出现了集体修道院,并逐步传播到帝国各地?这一问题的答案或许要从埃及本土因素中寻找。

① Dodds, E. R., *Pagan and Christianity in An Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 28.

② Griggs, C. W., *Early Egyptian Christianity from Its Origin to 451 CE*, Leiden, 1990, pp. 102, 146-148, 152.

③ Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1956, p. 103.

④ Malone, E. E., *The Monk and the Martyr*, Washington, D. C., 1950, p. 208.

⑤ 指的是313年,君士坦丁颁布“米兰敕令”,正式承认了基督教的合法地位。

## 二、修道制度兴起的埃及因素

修道制度的形成是一个漫长的历史过程,其兴起原因是多方面的,但修道制度率先在埃及萌芽,这绝不是一个偶然现象。罗马帝国对埃及的高压统治及其“竭泽而渔”的政策,是修道制度产生的政治经济原因;埃及还遭受了基督教历史上最严重的迫害之一,作为对罗马帝国基督教政策的回应,并受到殉教者精神的鼓舞,这或许是修道制度出现的宗教原因;埃及民族主义的复兴及其独特的文化背景是修道制度兴起的文化原因;此外,埃及的气候与环境也使最初的遁世隐修成为可能。

公元前30年,屋大维率领罗马军队攻入埃及,托勒密王朝末代女王克娄巴特拉及其情夫安敦尼自杀身亡,取而代之的是罗马帝国的统治,埃及成为罗马帝国的一个行省。但是,与其他行省不同的是,它在罗马皇帝的直接控制下。罗马皇帝对埃及直接行使权力,表现为当地长官由他个人任命,并且也直接任命其他官员(如财政官),让他们以皇帝的名义发号施令。在整个帝国范围内,唯独这里以罗马皇帝纪年而不用执政官任期纪年。实际上,皇帝后来甚至明确禁止元老院成员进入埃及,而且严格地执行这条规定。<sup>①</sup>由此可见,埃及已经成为罗马皇帝的私人领地。

在托勒密王朝统治时期,诚然埃及的产品也绝大多数归于王室,但这个王室的全部利益都在埃及,而罗马皇帝却将埃及视为帝国粮仓。埃及的小麦等粮食源源不断地运往罗马,并无任何实质性的补偿。皇帝把这些小麦散发给罗马平民,借以取得他们的拥戴。在相当长一段时期内,罗马的统治没有受到触动,埃及则在“罗马帝国和平”中过活,其代价是按时足额缴纳各种捐税,这也成为周期性叛乱和反抗的根源。

从2世纪起,此起彼伏连续不断的埃及人民起义一直持续到拜占廷帝国统治结束。152年发生的埃及人民起义,持续了一年多,严重地威胁了罗马帝国的粮食供应。罗马皇帝安敦尼不得不亲临埃及督察,恢复社会秩序。3世纪末,连亚历山大城也发生了反罗马统治的埃及人民起义。罗马统治者被迫采取了“众建其地而少其力”的办法来对付埃及人的反抗。297年,皇帝戴克里先决定改革埃及。他把埃及分成三个行省,每个

<sup>①</sup> 奥赫若尔主编《非洲通史》第二卷,第157-158页。

省都由一名军事长官全权负责,取消了所有地方自治的虚衔,驻扎了以前3至4倍的军队,用来打击叛乱。这些英勇的、不成功反抗的结果就是遭到一次次更严厉的镇压。在肉体和精神的双重打击下,人们只有一条路可以选择,那就是逃往沼泽或沙漠地带,寻求一种精神寄托和安慰。

在托勒密时代,如果一个农民感到处境艰难,他可以进入众多神庙寻求庇护,直到得到救济才离开。罗马统治下,这种权利被严格限制。正如前面所述,随着基督教组织性质的变化,面对越来越恶劣的状况,土著埃及人很难从正统教会中找到慰藉。教会性质的蜕变引起了普通信徒的不满,无助与失望增添了人们对社会的厌倦,出现了最初的隐修士。

修道运动兴起的一个不可忽视的原因就是当时的经济问题。3世纪以来罗马帝国陷入全面危机,农业凋敝,商业萧条,城市衰落,社会动荡,道德败坏,衰败的社会经济和骄奢淫逸的生活方式形成了鲜明的对比。帝国通过向“罗马粮仓”——埃及征收前所未有的高额赋税来满足统治者贪得无厌的需求,缓和3世纪危机所带来的恶果。早在帝国统治初期,罗马统治者出于自己的需要,采用分而治之的办法,按节日的习惯恢复了希腊人的特权地位,即埃及人要交纳人头税,希腊人可以免交。即使后来的埃及人变成了罗马公民,仍不能免除其人头税。戴克里先改革以后,基于财产和人头的赋税已经重到无法忍受的地步,还要收取一些军事费用。这一时期的书信往来也反映出当地人需要承担部分上兵的开支。<sup>①</sup>

除此之外,因为包税制埃及人民还深受当地贵族的盘剥。收税者方式非常粗鲁,而且严厉惩罚那些逃税者,这些富裕地主们享受着财富增加的乐趣,当时的埃及呈现出一种“富者逾富,贫者逾贫,中产者走投无路”的经济状况。<sup>②</sup>特别是4世纪早期通过购买方式把国有土地变成私产的行为,使得大地产者的势力足够强大以致可以给予农民佃户一定程度的保护,用来对付那些政府的代理人,如贪婪的税收官、爱生事的官员和粗暴的士兵,这使得不少小农户又主动“献地”,寻求庇护。面对土地兼并和高额的赋税,不堪重负的贫苦农民开始了一场丢弃农庄向沙漠逃亡的运动,并蔓延开来。

<sup>①</sup> Fage, J. D. ( ed. ), *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 425.

<sup>②</sup> *The New encyclopaedia Britannica 18*, Encyclopaedia Britannica, inc. Chicago, 1993, p. 129.

埃及遭受了早期基督教史上最严重的迫害。正如前文所述,3世纪中期的戴克里先时代,埃及亚历山大遭到了更为严重的迫害。从249年秋冬季起,亚历山大几乎和罗马同时开始受到迫害,但结束时间比罗马还要晚半年。那是因为埃及相对偏远,结束迫害的宽容法令直到251年春季才到达。<sup>①</sup>在那里,血腥的镇压持续了一整年,教会史家尤西比乌斯用比较大的篇幅记载了这一事件。<sup>②</sup>许多基督徒遭受肉体迫害,如棒打、刺伤脸部和眼睛,甚至被投入监狱直至杀害。

然而比起后来的戴克里先大迫害,这次迫害不过是小巫见大巫了。戴克里先的迫害使年轻的埃及教会遭受重大创伤,并永远留在教徒们的记忆中,科普特教会成为名副其实的“殉教者”教会。科普特教会始于“殉教时代”,迄今为止,科普特历法并不是以耶稣诞生而是以戴克里先即位的284年开始纪元的,而事实上,戴克里先的“大迫害”发生在299—304年。

但埃及教会的苦难还不止于此。当西方的君士坦丁已开始采用保护基督教的宽容政策时,埃及却在东方的马克西米努斯统治时(311—312年)迫害达到了顶点。同时代的教会史家尤西比乌斯亲眼见证了这场变故。亚历山大主教彼得殉难,这件事在罗马教会中也有记载。最大的悲剧发生在埃及的底比斯:一天接一天地有50—100名“顽固”的农民——科普特基督徒殉难。286年,驻扎在瑞士的罗马军队中的由埃及人组成的底比斯军团,在首领圣·梅里斯的带领下,也显示了同样“顽固”的抵抗,遭到“逢十出一”的杀害,直至最后一人。<sup>③</sup>诸多的迫害导致个人沿着荒凉的沙漠边缘(它限制着尼罗河谷的居民区)去寻找庇护所。

在探寻埃及修道制度起源的时候,学者们不能简单地把埃及看成是希腊语国家而忽略其民族文化,出土的大量世俗体文献展现了埃及土著生活的继续,他们秘密敌视希腊化并且以古老民族自豪,修道主义便是基

① Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire*, London, 1983, p. 103.

② Eusebius, trans. by Goulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994, pp. 93—131.

③ O'Reilly, D. F., "The Theban Legion of St. Maurice", *Vigiliae Christianae*, Vol. 32, No. 3 (Sep., 1978), pp. 195—207.

督教传入埃及后这种精神的体现。同样,人们也不能把埃及简单看成是罗马—拜占廷帝国的一部分,而忽略其本身的政治文化背景。埃及从来就不是一个典型的罗马行省,并且始终和帝国保持一种若即若离的关系。因而我们经常看到一种奇怪的现象,当帝国反对基督教时,埃及有许多虔诚的教徒;而当帝国推行有利于基督教的政策时,埃及又表现出了另类的特点。因此随着“君士坦丁敕令”的颁布,在基督教取得合法信仰的地位以后,通过修道活动以摆脱帝国控制,保持宗教信仰自由,这是埃及人的第一条出路。<sup>①</sup>

尤其是在3、4世纪期间,尽管物质实力很弱,但埃及的修道士们却是一种潜在的势力集团,并在基督教世界,特别是东正教的教义分歧中发挥重大作用。这些由隐修士组成的有组织社团,汇集在修道院中,其力量之大以至敢于公然藐视皇帝的权威,维护自己的民族利益。“修道制度某种程度上可能是土著埃及人的产品,埃及教会也因此带有强烈的民族主义”<sup>②</sup>,进而有的学者明确指出了修道运动和埃及民族主义觉醒的一致性。<sup>③</sup>

早期修道运动完全是埃及人的,其代表人物安东尼和帕克米乌斯无疑都是地道的埃及人,因为他们不讲希腊语,也没获得希腊模式的教育。而土著埃及人信仰的改变在修道运动中显现出来,尽管确切数目很难估计。作为一个特殊的例子,奥克西林库斯有10000个修道士,在亚历山大和周围地区有7500个修道士。<sup>④</sup>随着修道院的创建,用科普特语书写在红陶和纸草上的商业和司法文献以及私人信件突然涌现出来,这些遗物不仅反映了社区的社会和经济生活,还反映出他们与世俗世界的联系,更重要的是,作为民族语言的科普特语大量出现,而不是官方使用的希腊语或罗马语。

遁世修道思想还受到埃及本土文化的很大影响。尽管人们很难把这

<sup>①</sup> M. I. Luce, J. C., "Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule", *The Journal of Egyptian Archaeology* (Vol. XIV), London, 1928, pp. 226 - 234.

<sup>②</sup> Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 113.

<sup>③</sup> Kamil, J., *Christianity in the land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, p. 8.

<sup>④</sup> Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971, pp. 400 - 410.



种个人虔行与法老文明及其泛神论信仰联系在一起,但事实上埃及法老时代的一些信件和铭文中有许多和修道类似的话,如“通向神之路”、“自己祈祷”、“召唤我的名字”。在埃及的“帝王谷”就有这样一类词汇,如“精神上的荒寂”、“仁慈地照顾我”和“不要因为我的罪来惩罚我”,可见在基督教之前很多世纪就有人以这种方式祈祷。<sup>①</sup>希腊化时代以来,托勒密王朝信奉的是兼有法老埃及和希腊文化双重特征的塞拉匹斯神,并一直延续到罗马帝国时期,而塞拉匹斯本身就带有浓厚的神秘主义和禁欲主义色彩,所以有人主张修道主义是埃及古代宗教(塞拉匹斯的隐遁)某种程度的复兴,<sup>②</sup>尽管这带有一定的冒险性。的确,在基督教出现之前,埃及甚至已经有了“神”的概念,如考古发现的公元1世纪的斯林格纸草证明了这一点。该纸草记载了埃及人心目中的上帝,如创世纪和末日审判等内容。<sup>③</sup>

埃及早期基督教神学家克莱门特在其《对新受洗礼者的劝勉》一文中就宣传了禁欲主义思想。“无论是白天或夜晚都要向上帝倾吐自己的思想,不要让过多的睡眠占用了你祈祷和赞美上帝的时间……不要因欢宴和痛饮而松懈你的灵魂……你要从对上帝的希望里寻找安危,抛弃对身体的诸多忧虑;上帝必将为你提供足够的所有必需品,维持生命的食物,遮蔽身体的衣物,还有抵御严寒的抗冻物。”即使面临巨大的肉体痛苦,也应该“以不可动摇的决心勇敢地承受磨难”<sup>④</sup>。其后的奥立金更是曾自我阉割,禁欲苦修,足以说明这种思想在埃及之根深蒂固。安东尼的思想就深受奥立金的影响,后来的修士们都把奥立金看作是最令人敬畏的权威。<sup>⑤</sup>加之埃及位于地中海之角,是东西方的接触点,也是东西方文化的融合之地,这里的宗教深受东西方不同传统的影响。希腊哲学、犹太神学甚至来自于遥远东方的佛教思想,都在这里留下了很深的痕迹。

除此之外,埃及的自然条件也是修道运动形成的一个不可忽视的原

① Kamil, J., *Christianity in the land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, p. 37.

② Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, New York, 1991, p. 1661.

③ Liechtein, M., *Ancient Egyptian Literature* (3 Vols), California, 1974, p. 184.

④ 克莱门特:《劝勉希腊人》,王来法译,第192页。

⑤ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 417.

因。相比而言,古代埃及的自然环境也较易于隐修士野外生存。中埃及和上埃及的温度是如此的适宜,降雨是如此的稀少,以至于在旧坟墓、石坑或岩洞的庇护下进行野外生活,不会遭受太大的痛苦。大型食肉动物在这里难觅踪迹,有一定的安全性。尼罗河两侧荒寂的沙漠中的干河或许还可以找到一些水源。早期修道者完全有可能离开居民区而到沙漠中荒僻的地方去,在那里从事一种苦行和祈祷的忏悔生活。可见,作为滥觞之地,埃及对修道制度的勃兴起了相当大的、有时甚至是决定性的作用。

## 修道制度之父——安东尼

早在基督教纪元之前,就有人过着一种精神上独自沉思的生活,不仅见于埃及,还存在于巴勒斯坦、波斯和印度等地。最早的基督教修道制度起源于什么时间,目前还不太清楚,但人们一般把修道制度的创立归功于埃及的安东尼(251—356年),因同时代大主教阿塔纳修斯的《安东尼传》使之死后享有了更高的盛名,获得了“修道制度之父”的美誉,并成为圣人而名垂千古。<sup>①</sup>与后来的教会史中修士写主教生平不同的是,早期埃及教会中是主教和大主教在圣安东尼死后不久就开始记载修士生平。

### 一、早期修道士的生活

谁是第一个基督教修道士,至今还是众说纷纭。在西方的传说中,此桂冠给了一位叫保罗(229—342年)的埃及人。据说在他不到20岁时,为了躲避戴克里对基督教的迫害,退居沙漠,在一棵棕榈树旁的山洞里居住了90年,仅靠树上的果实维生,最后定居埃及东沙漠地区,后来在那里建立了以他的名字命名的修道院。据说圣·安东尼在保罗113岁时曾经拜访过他。<sup>②</sup>保罗在早期科普特资料中很少出现,他的事迹的传播主要是哲罗姆拉丁文本《使徒行传》一书的结果。人们之所以知道保罗,是

<sup>①</sup> 参见: Athanasius, trans. by Gregg, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York, 1980.

<sup>②</sup> Hannah, I. C., *Christian Monasticism; a Great Force in History*, New York, 1925, p. 19.

因为哲罗姆把他作为自己的英雄来崇拜。<sup>①</sup> 但该书作为历史文献,其真实性值得怀疑;它也许不只是哲罗姆在流行的圣徒传记文学领域的一篇文章,它更代表了一位隐士的理想,并把这种理想置于一位可疑的历史人物身上。<sup>②</sup>

在其他教会史著作中,也记载了其他一些早期修道士。苏格拉底记载了另外一位埃及修道主义的创始人阿穆恩(Ammoun),他戒绝油和酒,只吃少许谷类食物。<sup>③</sup> 同时代的教会史家索卓门诺斯也描述了一位名叫提奥纳斯(Theonas)的埃及早期修道士。此人精通罗马、希腊和埃及语言,但自我禁闭,不言不语地一直持续了30年。<sup>④</sup>

可以确定的是,在安东尼之前,已经有人过着一种独自苦修的生活。他们希望能严格独修生活,但大都离自己的村庄不远。如在安东尼的邻村有一位从年轻时就过着独修生活的老者,他还曾善良地给予安东尼一些建议。安东尼从事修道生活之前,把自己的妹妹托付给一个受人尊敬、令人信任的老修女照看,试图让妹妹也过着修女的生活。可见当时已经有人甚至包括一些女性,过着一种修道生活。与安东尼同时代还有许多人从事单独隐修活动,如上埃及的阿蒙恩(Ammon)和帕勒摩(Palacmon),后者是帕克米乌斯的精神导师。<sup>⑤</sup> 但那时埃及还没有许多修道院,也没听说有沙漠修士。

## 二、安东尼的生平

尽管如此,安东尼还是被视为基督教修道制度真正的奠基人,是他把独修生活推向了高峰,也成为早期修道运动的代表人物。据阿塔纳修斯的记载,<sup>⑥</sup>大约251年,安东尼出生在赫拉克利奥坡里斯附近的考玛村一个农场主家庭中,从种族上说是一个上著的埃及人或科普特人。<sup>⑦</sup> 他的

① Driver, S. D., *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, London, 2002, p. 46.

② 哈里斯《埃及的遗产》,田明等译,第344页。

③ Soerates, Migne(ed.), *The Ecclesiastical History of Soerates*, London, 1853, 4. 23. 11.

④ Sozomenos, trans. by Wallford, *A History of the Church in Nine Books*, London, 1846, 6. 28. 3.

⑤ Hannay, J. O., *The Spirit and Origin of Christian Monasticism*, London, 1903, p. 103.

⑥ 以下关于安东尼的描述,除非特别标明,都来自于 Athanasius, *The Life of Antony*, 恕不一一注明。

⑦ Hannah, I. C., *Christian Monasticism; a Great Force in History*, New York, 1925, p. 21.

父母有着很好的出身并且相当富裕,因为他们都是基督教徒,所以安东尼也被按基督教的方式培养。尽管不是文盲,但他不讲希腊语,也没获得希腊模式的教育。到了应该受教育的年龄,为了不脱离和其他孩子的友谊,他并未学习文化。他的愿望就是平淡地活着。当然他也陪着自己的父母光顾了教堂,他既没有孩子的妄动,也没有年轻人的轻狂;而是听从父母的教导,注意倾听诵经并陶醉其间。在其孩童期间,从不纠缠其父母以求得到各种食物或奢侈品,只是满足自己的基本需求即可。

在安东尼 18 或 20 岁的时候,父母双亡,他独自承担了家庭和照顾妹妹的责任。父母亲去世大约 6 个月以后,一次他走进教堂,正好里面在诵读福音书,突然他听到一个声音对自己说:“如果你想更完善,走,卖掉所有的财产,你将得到天堂的赏赐。”听完此言,他立刻退出教堂,把祖上留下的大量肥沃土地分给村里的人们,卖掉了其余所有的物品,所得的钱除一小部分留给妹妹外,都捐赠给了穷人。他把妹妹托付给一个受人尊敬、令人信任的老修女照看,自己戒绝家庭生活,开始严格苦修。

一开始他和其他修道士一样,也居住在村庄周围,像聪明的蜜蜂一样到处倾听别人的意见,但从没有返回自己原来的住处,也不接受路人的施舍。他在这里度过了最初的修道生涯,然后决定不再回到父母造就的生活,并忘记过去的记忆,全身心地投入修道事业。他每隔两天或四天一次收到送来的食物,一天只在日落后进食一次。他的食物只是面包和盐,喝得只有水,根本不会涉及酒和肉。安东尼睡在一张粗席上就很满足了,更多的时候是睡在裸露的地面上。他从不刻意去放松身体,但习惯劳动。他开始用自己的双手工作,最初只做面包和其他必需品。他已经没有时间概念,日复一日苦修,经常祈祷,因为他懂得对个人而言,祈祷是不能中止的。

后来,为了更严格地修道,安东尼决定远离村庄,定居于一个古代废弃的墓穴中。他委托朋友定期送来面包,离开时再关好墓门,安东尼独自生活在墓穴中。大约 285 年,为了进一步强化信仰,他决定退居到一个更偏僻的地方。安东尼朝山里走去,穿过一条河,在现在戴尔·梅蒙附近找到一个荒凉的沙漠堡垒。当时里面满是爬虫,但他毅然走进去,并定居在那里。为了防止别人的打扰,他把入口堵上,里面储存了够半年用的水和

食物,自己在一个神龛里独自虔修。很长时间里,安东尼延续这种禁欲生活,信徒一年中仅仅通过屋顶给他送两次面包,渗漏的湿气给他提供饮水,这也成为西方中世纪艺术家特别喜欢的一个主题。

安东尼的名声传开了,但他却对那些来寻求其精神建议的人们的恳求置若罔闻,所以他的信徒来看望他时经常在外面待上几天几夜。近20年的时间里,他一直过着这种苦修生活,既不贸然出来,也不轻易见任何人。直到后来他的一些朋友和信徒强行毁坏堡垒的门,安东尼才出来给大家讲解了一些神示和神启。当人们看到他时,非常惊讶地发现安东尼仍然保持原来的状况,既没有因为缺乏锻炼而发胖,也没有因为禁食以及同魔鬼的斗争而变得憔悴,和他隐退之前几乎一模一样。他的灵魂更加纯洁,没有因悲痛而萎缩,也没有因愉悦而放松,他已经超然物外,不受悲喜影响。当他看到那么多人簇拥在自己周围时,依然保持平静。但他给那些痛苦的人以安慰,并调解人们的纠纷。

围绕安东尼,一个共同的生活方式在这些信徒中间建立起来了。在他居住的整座山上布满了唱诗班似的小帐篷,人们在那里谈天、学习、禁食、祈祷,为未来的恩惠而欢喜,为了施舍而工作,他们彼此间保持着一种爱与和谐的关系。这看起来像是一块自己所有的、奉献和正义的土地,这里既没有犯罪,也没有不公平的审判,更听不到税收者的责难。这里有大量不同类型的修道者,但他们有一个共同的理想,那就是建立一种圣洁美德。于是,在山里和沙漠中涌现出大量的修道士,他们脱离了世俗社会,为成为天国公民注了册。

此后,安东尼按照自己的习惯再度回到自己的寓所潜心苦修,强化戒律。他经常仰望天空反省,为人类的短暂生命而叹息。当他吃饭、睡觉或做其他生活所必需的事时,会因考虑灵魂的智慧而羞愧。当他和其他修道士一起进餐时,经常会想到精神食粮,于是找借口远离大家,如果被别人看见自己吃东西他会脸红。他经常劝诫大家应该把全部的时间奉献给灵魂,而不是身体。

在戴尔·柯蒙生活了20年以后,由于厌倦了因他的名誉带来的对其苦修生活经常性的打扰,安东尼打算去上底比斯一个没有人知道的地方修行。他坐在尼罗河岸边等待是否有船经过时,听到一个声音对他说:

“如果你确定想独处，现在应该就朝山里走。”安东尼听从了这个建议，沿着艾尔·阿拉巴干河，<sup>①</sup>经过三天三夜的跋涉，来到了考尔佐恩山附近。这里的山下有清凉、甜美的泉水，山间平原中还生长着一些不知日期的棕榈，他决定在此定居。

安东尼的追随者就像儿子挂念父亲一样，对他的生活非常焦虑，于是沿着他出行的路线再次找到他，并给他送去大量面包。安东尼认为这样做负担太重，所以请求一些人给自己带来锄、斧和少量谷物种子。之后他在山下的平原中开垦了一小块适合耕种的荒地，种植了一些庄稼，并引来泉水灌溉，这样收获的谷物就足够自己一年的食物了，也避免给他人带来负担。但从此他又被人们发现，于是安东尼又种了一点蔬菜，以便给那些经过长途旅行的造访者提供一些必要的补给。他和其信徒在此建立了第二个社区，但是，安东尼及其弟子没有建立修道组织，他和弟子之间也只是保持精神上 and 道德上的关系。<sup>②</sup>直到今天，这里仍然是一个修道院——戴尔·马尔·安顿诺斯，从此经过苏伊士湾向外可看到西奈山。中世纪的很多亚历山大大主教来自于这里。高墙之内现有七个教堂，现代朝圣者可以看到在修道院高处的圣安东尼密室，通常认为他在105岁时死在这里。

此后50年间，安东尼几乎一直居住在这里，其间尽管也有过几次出行（下面有专门的描写，这里不再赘述）。他年复一年、日复一日在山中过着祈祷和禁欲的生活，逐渐成为一个风烛残年的老人，他的信徒探望他时甚至问他是否需要下次带点儿橄榄油来，作为临终涂抹身体之用。

安东尼自己对待死亡很平静。当他知道自己不久于人世，像往常一样来到山外那些信徒的驻地，对大家说：“这是我最后一次看望大家，我已经105岁了，该是接受惩罚的年代了。”听完这些话，弟子们都争相亲吻这位老人，而他自己平静得就像出海旅行一样。他告诫门徒不可偷懒和放松戒律生活，要反对异端的阿里乌教派。几个月后，他病危了，对身边的人做了临终嘱托，再次告诫大家坚定信仰和反对阿里乌主义，不要把自己的尸体运回埃及，也不要保存，就地埋葬即可。他还把自己仅有的衣物

<sup>①</sup> 此干河是从尼罗河的伯昆·苏伊士到红海的商道。

<sup>②</sup> 陈志西《拜占廷学研究》，第181页。

捐献给别人,把一张羊皮和一件破损的斗篷送给阿塔纳修斯主教,另一张羊皮送给塞拉皮亚主教,剩下的一件毛衣留给身边的一位弟子。

自从献身修道生活后,安东尼一生保持苦行生活,从不因年纪增长而屈从于食物的诱惑,也从未因身体虚弱而改变穿衣方式,甚至从来没有用水洗过脚。但不管何种方式,安东尼总是避免受伤。他到老仍然是耳聪目明,虽然牙齿因年龄原因掉光了;手脚很健康,比一般老人强健得多。安东尼经常性禁食,长长的头发成为他的外衣,皮肤裸露在外直至去世。他从来不洗澡,也不洗脚,除非万不得已是不会把它们放入水中的。但是除了在他死后埋葬时,没有任何人曾经看到安东尼是裸体或不穿衣服。

### 三、安东尼的思想和主张

作为修道制度的创始人,安东尼不仅仅创导了一种生活,而且还提供了修道生活的神学理论基础。首先,安东尼主张笃信上帝并强调基督的作用。他说:上帝为这个世界奉献了自己的独子,而且为我们又放弃了他。作为回报,人们应该为上帝奉献自己,最好的方式当然就是过这种禁欲的修道生活。安东尼描述了自己在主的帮助和教导下,一次次战胜了肉体和精神上的敌人。据说一次他的信徒从他寓所顶部的小洞中看到他和魔鬼在争吵,告诉魔鬼自己不会变节,高唱:“让主升起吧,让他的敌人粉碎吧……轻烟升起时,他们就消失了……”

对于基督,安东尼认为因他的降临使人类获得了第三次赎罪的机会。耶稣带有除原罪以外一切人的特点,以确保能拯救人类。基督的出现及其教导将恢复人类与上帝的和谐,那是因为人类的罪及堕落而被破坏的。<sup>①</sup> 整个世界是建立在基督普遍的爱之上。他断言耶稣与圣父同在,是主的一部分。他在不同的场合称自己为“上帝的仆人”或“基督的仆人”。在帮助一些人治疗病痛时,他所采取的最主要的方式就是向上帝祈祷或呼唤基督的名字。

其次,安东尼非常重视人的灵魂修养,而这种思想很大程度上源于3世纪亚历山大伟大的神学家奥立金。<sup>②</sup> 奥立金认为人类是三位一体的统一,即每人可以一分为三,包括身体(肉体)、灵魂和精神。身体是第一本

<sup>①</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism*, Oxford, 2000, p. 5.

<sup>②</sup> Ibid. p. 4.

质,但只是灵魂的寄居地。天使和魔鬼为争夺人的灵魂而战斗,灵魂只有和上帝一致才能达到升华。安东尼主张修道生活是一种自我知化、净化的经常性斗争过程,以便能够达到和造物主灵魂的统一。他时刻遵从使徒的教诲,“当我身体虚弱时,我的灵魂更强健”。他经常说我们应该把全部时间贡献给灵魂,而不是身体。他奉劝大家不要给身体留下超出必需的任何时间,用绝大多数的时间来关注灵魂的利益。我们不能因身体愉悦而拖累灵魂修养,只能做一些对灵魂有帮助的事。

第三,安东尼认为人类应该蔑视现实社会,努力追寻通向天国之路。一天他走出自己的寓所,用朴素的埃及语给信徒们讲道:我作为长者,把我的所知和经验与你们共享。你们应该全部过苦修生活,因为世上每一件东西都可以购买,而永恒的生命是买不到的,而永恒的生活是世间万物无法比拟的。世俗的生命不过80年,最多100年。我们放弃了人间的财产但我们得到了天堂的承诺。我们抛弃了易腐朽的身体,但我们得到了不朽的回报。

他接着说:因此我的孩子们,让我们不要遗失心灵。我们不要考虑时间太长或我们做得有多伟大,现世的事物不值得我们夸耀。我们不要考虑世俗事物,它们和天堂的联系非常小。世间之主和弃绝尘世的天国是无法比拟的,就像人们为了得到100德拉克玛而轻视1德拉克玛那样,因为人类已经是尘世之主了,何不用很小的损失求得百倍的回报?财富生不带来,死不带去,倒不如因为圣洁而放弃它。我们为什么不去追求那些我们能够得到的东西,如审慎、公平、节欲、勇气、智慧、爱、关心穷人、信仰基督、脱离愤怒、好客,如果我们拥有了这些,那就准备好在善良的土地上受到殷勤的待遇吧!

要和短暂的幸福斗争,时刻关注着末日审判。为了达到这一目的,必须设想自己随时都可能死去。早上起来,考虑到傍晚会死;晚上睡觉,考虑到明早不会醒来。我们的生活如此不确定,就不应该过多关注日常生活,这样就不会犯罪;不刻薄于任何事情,不会埋怨任何人,就能够宽恕任何人或事件。

第四,安东尼极力强调禁欲生活的重要性,认为它是战胜魔鬼最伟大的武器和最好的方式。恶魔会害怕禁欲生活的某些方面,如禁食、守夜、



祈祷、温顺、慷慨、蔑视金钱、摒弃虚荣心、谦逊、爱护穷人、施舍、脱离愤怒以及对基督虔诚的信仰。安东尼认为禁欲主义很伟大,是拥有辨识精神的礼物。他知道人们的需求和欲望,所以不顾别人的嘲笑,鼓励那些痛苦的人禁欲苦修。他教他们如何推翻魔鬼的阴谋,并描述了魔鬼的外强中干。作为证据,安东尼还列举了自己如何同魔鬼及其化身战斗的故事。

他教导信徒们说,魔鬼不一定以“恶魔”的形象出现,因为上帝的受造物没有坏的,他们也是由好的物质制成,只是从天国堕落了。魔鬼会化身为妇女、野兽、爬虫、巨人和士兵来引诱和攻击我们,就是为了让我们的害怕而放弃信仰。但是这些恶魔最终会在基督徒的脚下被踩得粉碎。这些魔鬼威胁要吸干海水和统治世界,这证明他们不能阻止苦修活动。魔鬼有时还可化身为不同的形状以至于无形,甚至和你一样读《圣经》、唱赞美诗,所以对待魔鬼最好的办法就是保持沉默。我们专心于苦修生活,不被他们误导,也不受他们的诱惑。但安东尼同时也认为没有必要害怕魔鬼,即使他们攻击修道士甚至威胁到生命。事实上,这些恶魔不过是貌似强大的“纸老虎”,因为他们的堕落所以力量也就消失了。正是在这种情况下,魔鬼就像下台的暴君一样,不可能保持沉默,肯定会发出威胁,哪怕仅限于口头上。通过禁欲苦修,我们能够锁上门躲开他们的骚扰,而那些恶魔妄图伤害那些热爱和尊敬上帝的人们,但他们没有力量去实施,只能发出威胁。实际上,如果他们真有权力的话,是不会容忍一个基督徒生存的。通过这些劝导,安东尼强化了修道士们的信仰,使他们成为反对“黑暗权力”的代表。<sup>①</sup>

安东尼还告诫人们不要被愤怒所淹没,因为“易愤怒的人不适合为上帝的正义工作”,所以要把全部的精神投入反对阻止进入天国的精神敌人身上。他还特别强调福音书中关于愤怒的描述,主张在日落之前抛却愤怒和其他有罪的行为。

第五,安东尼不强调教育的重要性。他认为:希腊人抛家越海去寻求一种教育,对于基督徒而言是不必要的。不需要到天国之外去寻求知识,因为主曾经说过,“神的王国就在你心中”。所有的圣洁思想都源自人们

<sup>①</sup> Baynes, N. H., “St. Antony and the Demons”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 40. (Dec., 1954), pp. 7-10.

心中,灵魂中的知识部分来源于自然。安东尼认为基督徒尽管没有希腊推理中的神秘事物,但是拥有上帝通过耶稣基督提供的力量;尽管没有学习过文字,但信仰上帝,通过上帝的作品了解世间万物。希腊的推理和哲学并没有使基督教希腊化,而且通过传教士所有人都认可了基督是神和神之子了。

最后,我们有必要谈谈安东尼对“性”的看法。禁欲主义最普遍的形式就是节制性欲:放弃性被视为隔绝人类与低等级生物的关系,被视为自我改变的基础,以此达到精神层面的更大提高。安东尼还把性视为卑贱的需求,认为女性只能带来肮脏的愉悦,应该加以控制。在他的信件中,安东尼主张独身是某种程度上灵魂和身体的统一,暗含着独身更容易使自己或灵魂升华与上帝融为一体。这种思想在埃及很有影响,后来的一些传教士甚至公开宣扬结婚者不能升入天堂。

#### 四、安东尼的事迹及其影响

阿塔纳修斯的《安东尼传》中记录了他的许多事迹,当然其中也包括一些荒诞不经的传说。为了进一步了解安东尼,这里也选择了一些有代表性的事件加以陈述,以便能够对他作一个更全面的评价。

首先,安东尼支持正统教派,反对异端的阿里乌主义。他和正统教会关系很好,甚至也帮一些教区做过事。在信仰方面,他做得很好,而且也属于正统。他从不和异端交朋友,除非劝说他们改邪归正。同样,安东尼极其厌恶阿里乌异端,他告诫所有的人都不要跟随其错误信仰,接纳阿里乌斯的教义比进入监狱还要糟糕。

一次,阿里乌教派假意声称,安东尼和他们持同样的观点。安东尼被其言行激怒了,随后在主教和兄弟们的邀请下,他离开山中前往亚历山大,在那里公开谴责了阿里乌教派,称他们是最后的异端和反基督主义者。他教导大家说圣子不是一个受造物,它不仅来源于非人类的物质,而且是圣父永恒语言和智慧的结晶。因此他断言圣子与圣父同在,如果说圣子和圣灵是受造物,那和异端没什么区别,造物主会生气的,因为主的部分也成为受造物。

当人们听说反对基督的异端受到这样一个人的斥责都兴奋异常,城市里所有的居民都跑来看安东尼。希腊人和教徒们都称之为“神的人”,

因为他能使人摆脱魔鬼的纠缠。许多希腊人争相接近他,在其影响下,几天内皈依基督教的人比以往一年都要多。

其次,安东尼反对统治者对基督教的迫害,但也和一些亲基督教的官员有过往来甚至是合作。在马克西米安统治时期,在埃及发生了针对基督教的大迫害,安东尼也前往亚历山大,准备投入战斗直至殉教。他给矿井和监狱里的受害者提供后勤保障,并在法庭上进行辩护。法官看到安东尼无所畏惧,便发布命令禁止修道士出现在法庭上,而且不允许他们继续待在城市里。当其他修道士聪明地躲起来那天,安东尼沐浴更衣,站在原地等候总督的到来。总督在卫队的簇拥下路过时,看见他平静地站在那里,也为之震惊。在主的保护下,安东尼成为这场灾难的幸存者,以便他能够更好地造福别人。迫害结束后,安东尼再度回到山中,过着更严格的苦修生活。

还有一次,一位名叫巴拉修斯的军事长官因为热衷于阿里乌主义而迫害其他基督徒,他野蛮地折磨、拷打修女和修道士。安东尼给他去信,写道:“你的所作所为令人愤怒,停止迫害,否则你将遭到报应。”巴拉修斯非常轻蔑地笑着把信扔在地上,在信上吐了口唾沫,并让送信人转告安东尼,要把他也找出来。结果不到五天,巴拉修斯在一次骑马中摔了下来,回城后三天就死了。所有人都惊诧于安东尼的预言如此快地实现,这是他对那些残暴者的一次警告。

安东尼的声名甚至传播到皇帝的耳中。当君士坦丁及其子君士坦提乌斯和君士坦斯听说这些事后,他们像对待父亲一样给他写信,并渴望能够得到回复。安东尼并没有因此而欣喜若狂,只是和以往一样简单地给皇帝回了封信。他告诫其他修士说:不要把皇帝写信给我们看得很惊奇,因为他是一个人。事实上,应该惊奇的是上帝把他制定好的律法通过自己的儿子告诉我们。因为这些统治者是基督徒,所以有资格来读这些律法。他们承认自己信仰基督,所以不仅仅要面对现实事务,也开始考虑末日审判,并且认识到基督是唯一正确的、永恒的统治者,只不过通过这些世俗君主来影响其他人。

安东尼还曾应邀给一位总督讲道,在陈述完拯救原则后,拒绝了总督的挽留,赶紧返回山中苦修。他对总督说自己不可能和他们待在一起,

“修道士放松戒律就像鱼儿被放到干涸的地方接受惩罚一样。因此,我们必须回到山中,就像鱼儿回归大海一样”。听完这些,这位总督认为他确实是神的仆人,在普通人中很难有如此伟大而真实的智者,除非他是上帝所钟爱的人。

再者,安东尼尽管没有学习过文字,但曾睿智地同一些希腊学者辩论,有力地维护了基督教的教义。有一次,两名希腊哲学家造访他,安东尼认为他们可能会考问自己,于是首先发问:“你们作为哲学家,遇到什么麻烦以至下来造访一位愚蠢的人?”当他们回答说他并不愚蠢后,安东尼接着说:“如果你们遇到一个愚蠢的人,你们的工作是徒劳的;如果你们认为我是聪明的,那就应该效仿我也成为基督徒。”他们大为吃惊地离开了,终于明白为什么连魔鬼都害怕安东尼了。

还有一些人嘲笑他没有学过文字,并借基督被钉死在十字架一事对他进行奚落。安东尼对他们说:“文字和思想哪个是第一位的?是思想导致文字的产生还是文字造就思想?”当他们回答思想是第一位的,并且是文字的创造者,安东尼接着说:“现在你们看到的就是一个思想很殷实但不需要文字的人。”对于神圣十字架,安东尼认为那是一种勇气的标志,是蔑视死亡的证据。对道成肉身的崇拜总比崇拜一些四足生物和爬虫要好得多。而且你们怎么敢说基督是以一个人的形式出现的,他是整个人类的救世主,来拯救人们的灵魂。

安东尼还提到了埃及的奥西里斯和伊西斯神话,并列举了希腊人所遵奉的天后赫拉、太阳神阿波罗、海神波塞冬等诸神,认为他们尽管不崇拜上帝,但尊崇上帝的受造物,或许因为受造物的美丽而形成了神话。他把这一切比作建筑师和他所建造的房子关系。他最后反问说:“告诉我们,你们的神谕现在在哪里?埃及人的咒语现在在哪里?自从基督的十字降临后,所有这一切都趋于消亡或丧失其力量。而且你们的宗教从来没有遭到迫害,并且在每个城市都受到尊敬,然而我们的宗教现在比你们的更繁荣、增长更快,这不能说不是个奇迹。基督的信仰和教义,尽管被你们嘲笑,被统治者经常破坏,但其信徒仍遍布世界。无疑,上帝看到了殉教者的视死如归,看到了因为信仰基督使得教会修女变得更纯洁。这些证据足以证明只有信仰基督才是信仰上帝最可靠的方式。”那些哲学家

听完他的论述,对于安东尼的智慧大为惊讶,但他本人并不自傲,认为这是信仰基督的结果,并奉劝他们信仰基督,从而也能达到这种效果。

最后,安东尼虽然一生致力于独修生活,但也积极为其他人祈祷,看来带有“出世”特征的修道制度一开始就没有完全脱离基督教的“救世”特点。一次,安东尼和其他修道士进行旅行,途中水喝光了,沙漠中无处取水。安东尼看着这些生命垂危的人们,双膝跪地祈祷,在他祈祷的地方喷涌出泉水。大家喝水后,都苏醒过来。这次旅行安东尼也很欣喜,因为他不仅看到了修士们的热情,而且还见到了已经成为年长修女的妹妹,而且她还指导了一些年轻修女。

一个名叫费拉托的人舌头受伤,又即将失明,他求安东尼为自己祈祷。安东尼让他远走埃及,并为之祈祷,结果他真的痊愈了。他还曾通过祈祷治愈了一个少女的眼病;在他的祈祷下,病人还脱离了魔鬼的纠缠。事实上,安东尼救治病人并未发出什么指令,只是祈祷和呼唤基督的名字。

以上的事迹尽管带有浓厚的传说色彩,但也表明了安东尼在当时人们心目中的崇高地位。正如阿塔纳修斯所言,即使在他所处的那个时代,安东尼也是毫无争议的、在道德上最为优秀的唯一人选。他的虔诚、苦修,使他的灵魂和品质为上帝所钟爱,证据就是他在不同地方人群中很著名,许多从未见过他的人也深深怀念他。见过他的男人很多都成为勇敢和恶魔战斗的人,见过他的女性成为献身基督的修女,其中甚至还包括一些见过他的外国人。尽管他长期隐居深山,但名声传播到西班牙、高卢、罗马和非洲。<sup>①</sup>

此后,基督徒的典范不再是那些被拖到罗马斗兽场中在野兽面前勇敢无畏的主教,也不是那些倒挂在十字架上流尽最后一滴血的殉教者,而是那些生活在被人遗弃的埃及荒漠中抵抗魔鬼的孤独的修道士。他们虔信基督,蔑视撒旦,为一个人的灵魂而战斗,尽管这在现代人的思维中有时是无法理解的。

<sup>①</sup> Athanasius, trans. by Gregg, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York, 1980, p. 98.

## 集体修道院的兴起及其影响

在埃及兴起的修道运动吸引了越来越多人的参与,并逐渐发展成为一些修道团体。史料证明,最早的修道团体出现在埃及尼特利亚和塞特沙漠的修士中。他们三五成群分散居住在沙漠的简陋茅屋中,只在星期六、星期日集中举行礼拜仪式,由德高望重的年长者担任领袖,聚会时以讨论《圣经》和神学问题为主。<sup>①</sup>而把这种半集体化的修道生活转变为真正修道院,就应该要归功于帕克米乌斯了,在后来的科普特文献中,他与圣安东尼都被看成是东方教会的伟大支柱。<sup>②</sup>正是在帕克米乌斯倡导下,作为一种有规则的社会生活,集体修道院制度首先发端于上埃及。

### 一、帕克米乌斯与集体修道院制度的创立

关于集体修道院出现的原因,学者们也给出了不同的解释。归纳起来,主要包含自然、社会和文化等几个方面的缘由。

首先,自然环境导致修士们倾向一种集体生活。荒野中独居的修士常常受到自然的威胁,恶劣的环境迫使他们不能真正做到单独地生活,只得三三两两结伴而居,以求自我保护。<sup>③</sup>早在安东尼时代,就有一些追随者不能忍受独修生活之苦和环境恶劣之艰,而组成了一个修道社区。这种社区生活方式不鼓励狂热的无节制,在一定程度上缓和了严格的苦修原则。后来的修道士,如曾经担任过罗马皇帝家庭教师的罗马哲学家阿森尼乌斯以及其他罗马人,渴望修行但难以接受沙漠的恶劣条件,于是建立了所谓的“罗马人的小房间”。后来这些房间被围起来成为纳特伦干河最北的幸存的圣母修道院。

其次,当时的社会和人为因素也促成了集体修道院的出现。并不是所有的人都认为独修是修道生活的唯一方式,连教会里的一些人也认为这种考验身体极限的修道方式并不利于精神修养,甚至还有一些鄙视和

① 陈志福《拜占廷学研究》,第181页。

② Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt*, New York, 1971, p. 407.

③ 王以平《修道院的变迁》,第3页。

嘲弄。再加上游牧部落对沙漠居民点的袭击使修道士们遭受了重大损失,迫使这些隐士们进入一种高墙背后更紧密的社区组织状态。<sup>①</sup>

近来,人们从历史和文化角度来探讨集体修道院的起因。有人主张,这种集体修道生活来源于使徒时代的禁欲主义,它是使徒时代村镇修道运动和后来拜占廷帝国城市修道院之间的联系纽带。<sup>②</sup>还有学者认为,帕克米乌斯的修道院和上古埃及高墙内的神庙有一定相似之处,除了形式以外,其证据还包括某些社会职能方面,如参与丧葬仪式、致力慈善事业等。<sup>③</sup>

事实上,在探讨集体修道院起源的过程中,我们的目光应该更多聚焦于它的创始人——被称为“集体修道院”之父的帕克米乌斯。帕克米乌斯大约 290 年出生于上底比斯的埃斯纳附近村庄一个异教徒家庭中,自小就跟随信奉偶像崇拜的父母学习一些埃及的神话和科学。与安东尼一样,帕克米乌斯不懂希腊语,直到其生命的后期,为了教育那些打算追随他的陌生人而在生活中学会了这门语言。他从小就温顺和谦恭,但厌恶参加一些崇拜偶像的仪式。

在暴君马克西米努斯统治埃及时期(310—312年),为了发动同君士坦丁和李锡尼的战争,他大量征募军队,20岁的帕克米乌斯被迫应征入伍。当他作为一名新兵在罗马军队服役时,与基督教徒发生最初的联系并得到了友好对待。据说他们几个新兵乘坐一艘小船,顺流而下,一直到达了底比斯。那里有很多基督徒,他们像对待自己的孩子一样对待这几名新兵,悉心照顾他们,给他们提供钱和一些必要的供给,最大程度地解除了他们的痛苦。这次不寻常的经历使得基督教在帕克米乌斯心日中留下了美好的记忆,给了他一盏新的指路明灯。在这里,他第一次听说耶稣基督是上帝唯一的儿子,他是为了这个世界的赏赐而来的,为了全人类的美好而工作。

① 哈里斯《埃及的遗产》,田明等译,第348页。

② Goehring, J. E., "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267 - 285.

③ Kamil, J., *Christianity in the land of the pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002, p. 129.

在马克西米努斯被推翻后,他的军队被解散了。帕克米乌斯从罗马军队退役后,受到底比斯当局的敌意对待并被捕入狱。在狱里他有机会和一些基督徒进一步交谈,并且被他们的团结所感染,认为是得到了基督的拯救。320年被释放后,帕克米乌斯没有很快返回家乡,而是到了底比斯的一个教堂,并且在那里接受了洗礼,成为一名虔诚的基督教徒。

帕克米乌斯加入基督教阵营后决定成为一位修道士。他定居于帕布地区的一个废弃砖窑中,寻求当地一位虔诚而又学识渊博的隐修士帕勒摩的精神教诲。此后的七年中,帕克米乌斯一直过着帕勒摩式的生活。他定居在离尼罗河岸十英里的一个沙漠村庄中。不像安东尼,帕克米乌斯并没有使自己远离社会而深入沙漠腹地,他的独修生活完全是另一个方向。在心灵得到净化和战胜魔鬼后,帕克米乌斯和他的追随者开始过一种更有组织的生活。<sup>①</sup>

经过一段日子的严格苦修后,帕克米乌斯带领他的追随者离开帕布地区来到塔巴尼斯地区。这里人口众多,有不少人正在寻求“拯救之路”。当然,并不是所有的人都愿意强迫自己生活在恶劣条件下,也就是前面所提到的独修生活。确实有些修道士选择在西沙漠的谷地或东沙漠的山洞中隐修,但也有一些人过着一种“半稳定”的共同生活。也就是说,人们从家庭生活中脱离出来,但并未完全脱离社会,对上帝的信仰并不妨碍他们用自己的才能去帮助那些更需要得到帮助的人们。在这种信仰的支持下,他们居住在一起,过着某种有组织的社区生活。帕克米乌斯发现尼罗河谷许多人倾向于自发组成团体,于是制定了正式的成文法则来规范人们的行为和实践。

可能是他的军队生涯历练了其组织和纪律才能,加上偶然发现的集体修行的力量激励了他,帕克米乌斯引入了“共修”的生活方式,他通过一些戒律和教导,把这些社团重组成为一个整体。宗教生活的方式是允许修士们自由地决定他们自己的赎罪课程,引导他们在自己的密室中祈祷和忏悔。一定程度的社区生活方式和严格苦修原则的妥协,提高了具有共同意志的意识,不鼓动狂热的无节制。这里,与早期修道制度相关的过

<sup>①</sup> Rousseau, P., *Pachomius: the making of a community in fourth-century Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 60.



度苦行的例子几乎没有。他改变了挑战生命极限的隐修方法,建立了高墙环绕的定居社团,高墙不仅是隐修还是合作的标志。

在宗教传说中,帕克米乌斯受了上帝的指示而准备去建立一所修道院。<sup>①</sup>在取得其精神导师帕勒摩的支持后,帕克米乌斯开始着手修建修道院。尽管没有修造修道院的原材料,但是在村镇附近的冲积平原、沙漠村落和台地上,高墙内的集体修道院还是第一次建成了。帕克米乌斯给了这场运动一种结构和程序。他制定了一个有 194 款的条例,修士们要严格遵守,社团中都是同事,但必须服从指引社团神圣方向的领导者——修道院长。<sup>②</sup>更大的可能是,这些规章制度是帕克米乌斯在集体修道院实践过程中逐渐形成的,同时,其原创性也是无可置疑的。<sup>③</sup>

## 二、集体修道院的发展及其影响

按照规定,每一名修士都有一间属于自己但不能锁闭的小居室。他们一起生活在一个大宅院中,这里的神父就是他们的首领。修道院还有一些公共设施,诸如厨房、面包房、蓄水池、酿酒坊等。每人白天晚上的规划条例都已设计好了,食物也是由特定的食堂在固定的时间内提供。这里一日两餐,同样一天也有两次祈祷会,分别是凌晨和深夜。早上的会上要诵读 12 首赞美诗,晚上的数目减少到 6 首,并作随祈祷和两次功课。每周日圣餐后由修道院院长进行教义讲座,每周三、五有宅院的神父讲解教义。帕克米乌斯还鼓励修道士彼此之间互相监督,而不单单依靠修道院长的督促。<sup>④</sup>

除了祈祷和冥思外,帕克米乌斯修道院还要求修士们工作。为了让祈祷者没有睡意,修士们不得不经常在纺轮旁工作到深夜,嗡嗡作响的纺轮也可能在不经意间成为催眠曲。为了生活,这些修士们还掌握了在土地上耕作的实用技术。修道院还给他们提供编篮和建筑的原材料,并教

① 据说,上帝派天使把一块集体修道院规范的匾额送给帕克米乌斯,并且这块牌匾一直存在到索卓门诺斯时代。参见:Sozomenes, trans. by Wallford, *A History of the Church in Nine Books*, London, 1846, 3. 14. 4-17.

② Sunkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 15.

③ Hannay, J. O., *The Spirit and Origin of Christian Monasticism*, London, 1903, p. 122.

④ Rousseau, P., *Pachomius: the Making of a Community in Fourth-century Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 67.

他们制造小船在尼罗河上航行或迁往邻近小岛上耕作。因为社区是自给自足的组织,所以每一个社区都有独特的手艺,如编席、织亚麻布或者做制毡工和裁缝。后来还出现了专门的饲养场,并向修道院提供绵羊、山羊、牛和驴等礼物。帕克米乌斯修道院变成了一个自给自足的经济单位。有人列举了潘诺坡里斯(Panopolis)修道院三百余名修道士的不同行当:有15名裁缝、7名金属匠、4名木匠、15名漂洗工以及12名赶骆驼人组成的运输队。<sup>①</sup>所有行业如果有一定的剩余产品,还可以转赠给女修道院和监狱。

修道院成为一个福利中心,使修士们免受风暴和沙漠边缘匪徒的侵扰。帕克米乌斯修道院继承埃及上古神庙的慈善目的,也吸引了许多非基督徒加入。他们没有皈依,但是和教众一起耕作田地,放牧,或者履行一些仆人的义务。也正是在修道制度的感召下,越来越多的埃及人皈依了基督教。在许多异教社团中都有基督教同情者,甚至还包括驻扎在埃及的罗马军团。但是,有多少人因修道院的影响而皈依基督教并不清楚。

对于那些准备申请加入修道院的人,帕克米乌斯并没有要求他们展示在肉体禁欲方面的非凡忍耐力。作为新手,申请者仅需要经过一段时间的见习期,此间如果他能够胜任修士工作并且能够学会和服从这些规范,之后就可以穿上修士的衣服正式成为修道院的一员了。帕克米乌斯选择一些有领导才能的人去教其他人做一些日常宗教仪式、行为和义务,修道院比照世俗社会建立了一套严格的等级制度。最有才能的人帮助帕克米乌斯从事灵魂的拯救,下设几名总管及副手主要负责修道院的食宿以及照顾生病人员。<sup>②</sup>当然这些职务随时可以变动。

为了防止唤起人们潜在的欲望,帕克米乌斯修道院的高墙外都设有一个会客室,但不允许个人接待参观者。据说提奥多拉(帕克米乌斯的继任者)的母亲想看一看自己的儿子,最后只被允许从邻近房子的屋顶上看一眼。科普特史料还记载,一次帕克米乌斯的妹妹巧丽来看自己的哥哥,被拒绝入内。帕克米乌斯托看门人捎口信说:“你知道我活着,因此没有必要见到我。但是,如果你想摒弃尘世和上帝交融的话,你可以加

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Cambridge, 1978, p. 433.

<sup>②</sup> Behaïre, trans. by Veilleux, *Life of Pachomius*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980, p. 26.

入我们的行列,而且我确信主召唤你和其他许多人加入。”<sup>①</sup>由于受到了哥哥的鼓舞,玛丽选择了在帕克米乌斯修道院附近的一座山洞中修行,许多和她有相似思想倾向的妇女也加入了她的行列。帕克米乌斯任命一位年长的修道士彼得作为导师,把男修道院的规范传授给她们。此后的女修道院就是在此基础上发展起来的。

帕克米乌斯的修道院还为周围的居民点甚至整个村庄服务。他们给穷人以施舍,照顾孤寡,帮助生病的人并给予他们兄弟般的爱,对那些丧失亲人的人加以关怀并为死去的人祈祷。他们修建教堂用来公共做礼拜,并和邻近的教区保持一定的联系。那里的教士每隔一两个星期来修道院一次,给修士们带来圣餐供大家分享。

作为当时城乡精神文化的焦点,帕克米乌斯修道院的修士们还被认为是神恩的仲裁者。修士们不仅承担治疗人类的灵魂的义务,有时还真的从事治愈人身体的活动。就像法老时代的神庙一样,帕克米乌斯修道院还有专业的医生。这些医生的活动范围很广,这一点或许可以从流传下来的医疗器材中了解一二。科普特博物馆收藏的古代医疗器械包含妇科和儿科的用具,比如一些实用的合金工具,甚至还有一些小孩的木制玩具。<sup>②</sup>可见,除了服务于修道院自身外,这些医生们还可以救助世人。修士们扮演城市和农村的中间角色,他们拥有自己的土地,并从事生产、销售和贸易,与之相伴的科普特语(而不是希腊或罗马语)商业和法律文献也开始出现了。

帕克米乌斯成功地在塔巴尼斯的沙漠边缘建立了第一个修道社团,随着时间的推移,他决定寻找第二个沙漠村庄。他在帕布建立了第二个修道院,位于塔巴尼斯以西距离尼罗河三公里的地方。帕布是帕克米乌斯修道院中迄今为止仍保存着的唯一一处遗址,即现在的法坎比拉村,至今还幸存着一个建于5世纪的大教堂。<sup>③</sup>帕布也不是一个沙漠修道院,

<sup>①</sup> Kunitz, J., *Christianity in the land of the pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002, p. 126.

<sup>②</sup> Ibid., p. 130.

<sup>③</sup> Goehring, J. E., "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267-285.

四周都是肥沃的田地,且靠近尼罗河岸边。此后,帕克米乌斯又连续在斯尼特、西敏、泰斯和泰冈尼等地修建了不同的修道院。

但是,帕克米乌斯修道院不是位于沙漠腹地甚至是沙漠边缘,而是在他们所出生的村镇里或非常接近的地方。他们不是阿塔纳修斯所赞扬的沙漠之城的一部分,相反他们在上埃及的村镇中发展了修道活动。他们的社团代表了禁欲主义从早期到晚期的发展过程,构建了拜占廷时代城市 and 次城市修道院的框架。帕克米乌斯修道院描绘了埃及村镇中禁欲主义的发展。这种修道院不是沙漠运动的产物,相反是对以前埃及修道主义的沙漠现象的一种挑战。帕克米乌斯乡村修道院预示着拜占廷时代城市修道主义的到来。<sup>①</sup>

帕克米乌斯的集体修行制度很快取得了成功,整个尼罗河谷和三角洲地区的城镇和乡村,到处都有全部或部分的人群追随帕克米乌斯的原则,加入到集体修道院的队伍中来。帕克米乌斯的名声一直传播到亚历山大,他的演讲甚至比主教的说道更有吸引力。<sup>②</sup> 公元 346 年,集体修道院的创始人帕克米乌斯在一次瘟疫中去世,此时,埃及已有九座男修道院和两座女修道院,其中的一座女修道院就是由他妹妹领导的。一些已婚妇女也加入了这个行列,据说在塔本纳(Tabennan)岛远离尼罗河的一角上就居住着这样一个社团。<sup>③</sup>

在埃及,修道运动的高峰期,修道士数量和占总人口的比率是多少,学术界只能猜测。作为特例,仅在奥克西林库斯一地就有 10000 个修道士,亚历山大及其周围地区也有 7500 个修道士。这一运动的迅速发展还可以从 390 年的复活节庆典中看得出来,当时,有不少于 5 万名修士庆祝这一节日。<sup>④</sup> 尽管古代数目的估计经常被视为过分夸张的文字推测,然而大家清楚的是,宗教人群的数日占据了总人口的一个重要百分比,“在埃及找神容易找人难”,这是其他基督教世界所无法比拟的,不由令人想

① Ibid.

② Bohairic, trans. by Veilleux, *Life of Pachomius*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980, p. 28.

③ Hannah, I. C., *Christian Monasticism; a Great Force in History*, New York, 1925, p. 25.

④ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 15.

起了处于不同历史时期的某些佛教国家。

后来的基督教修道制度都直接或间接地起源于埃及。巴塞尔于大约357年访问了埃及,在那里度过了几年,并成为帕克米乌斯的信徒。后来他成为小亚凯萨利亚的主教,作为小亚修道制度的组织者和创导者,他的教规至今仍被东正教遵从着。因把《圣经》翻译成拉丁语而著名的教父哲罗姆也曾造访过埃及,或至少到过亚历山大,并留下了一些有关其经历的记录,散见于他的书信中。而此刻正值埃及修道制度发挥其重大影响时,哲罗姆及其随行者也颇受感染。再次回到伯利恒后,他们还建立了一所男修道院和一所女修道院,哲罗姆亲自担任男修道院的院长。<sup>①</sup>修道思想和集体修道院最早就是通过哲罗姆的一个拉丁版本的介绍而为西方世界所了解的。

帕克米乌斯修道院的独修和共修的混合生活也成为本尼迪克的榜样,后者于6世纪在卡西诺山建立了以埃及为模型的更为严格的修道院,并成为后世西方修道上的精神领袖。此外,埃及的基督徒莫罗兹在罗马军队中服役时,先后到北欧和瑞士传道,现在瑞士的一个小镇上还有以他名字命名的修道院。还有一些证据表明,科普特传教士的活动甚至远达爱尔兰。爱尔兰的修道制度明显更接近于帕克米乌斯式的,而不是本尼迪克派的。<sup>②</sup>尽管后来埃及的修道士生活并没有发展起来,但对于帕克米乌斯修道院的启蒙作用,连一贯极力反对修道制度的爱德华·吉本也不得不承认,“迷信的果实累累的母体埃及为僧侣的寺院生活提供了第一个范例”<sup>③</sup>。

### 三、对早期修道制度的评价

从诞生之日起,带有出世特征的修道制度就一直饱受人们的指责。从理论上说,出世型宗教的终极目标本质上都是个人的解脱,而不是社会的拯救。<sup>④</sup>有组织的宗教生活都是远离社会,遁世苦修,修道制度也不例

① 王晓朝:《信仰与理性——古代基督教教父思想评传》,第247页。

② Kamil, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs; the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002, p. 132.

③ 吉本《罗马帝国衰亡史》(下),黄宜思和黄雨石译,第115页。

④ 吕大吉《宗教学通论新编》,第370页。

外。所以,从4世纪起,修道士们被指控为不理世事,退化人类的威严,并侮辱人类的智慧。启蒙运动的学者也对此进行了批判,“这些不幸的脱离社会生活的人全受着阴森的、无法制服的迷信精灵的驱使”<sup>①</sup>。现代学者描写宗教运动的时候,经常会简单化处理,如修道制度就被贴上了“不仅背叛了世界,也背叛了身体”的激进标签。<sup>②</sup>修道制度所极力推崇的禁欲主义,在现代语言里通常也被定义为一个贬义词。

现代新教徒和无神论者也倾向于修道士是懦弱者,他们逃避世界及其责任。正如弗利切和马丁在合写的《教会史》一书中评论到:“如果大家进入修道院过着与世隔绝的生活,那么谁去做传播福音的工作呢?”<sup>③</sup>的确,从国家的观点出发,这些沙漠教父不过是兵役和税收的逃避者。学者们也注意到了逃避赋税义务和隐居修道之间的某种联系。事实上,源于希腊语的“隐士”一词,通常有双重含义:一是指逃避赋税的人,另一是指隐退以强化宗教信仰的人。<sup>④</sup>有人认为这些隐修士目的在于逃避纳税义务,并脱离社会去过一种强制信仰的宗教生活。<sup>⑤</sup>

与之相反的是,一些学者和宗教人士对修道制度几乎完全持肯定态度。针对逃避现实的指责,早期遁世者反对称他们为逃避,相反认为是独自与撒旦斗争,因为长期以来沙漠被埃及人视为魔鬼之家,塞特的领地。现代心理学家也承认这是一种反对肉体欲望和精神诱惑的内在斗争。事实上,正像在埃及那样,人们依靠这些告诫生活。举一个例子来说明就足够了:希波城的主教奥古斯丁,一位伟大的教会学者,承认他是第一位通过阅读西塞罗的《霍滕西亚》而被激发去保卫智慧的人,然而他仍然祈祷他的性欲被充斥而非被灭绝,并且把他最后的皈依归功于在米兰的一次神秘经历,他一直遵从着从朋友那里听来的圣安东尼的生活方式。<sup>⑥</sup>

① 吉本《罗马帝国衰亡史(下)》,黄宜思和黄雨石译,第114、118页。

② Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1992, p. 29.

③ 转引自于可主编《世界三大宗教及其流派》,第83页。

④ Dunn, M., *The Emergence of Monasticism*, Oxford, 2000, p. 2.

⑤ Friend, W. H. C., “the Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century”, *Past and Present* 54(1972), pp. 3-24.

⑥ Augustine, *The Confession of St. Augustine*, New York, 1969, pp. 103-107.

这些修道士们在从事拯救自身灵魂活动的同时,还积极为其他人祈祷。现存不列颠博物馆的一些写给帕菲奴提乌斯(一位4世纪的隐修士)的纸草信件中,反映出他们的祈祷被视作反对黑暗势力的有效武器。其中亚历山大大主教阿塔纳修斯写给他的信件中有这样的话,“你的祈祷因为神圣的爱而带来许多收获,因此希望你能为国家繁荣祈祷”<sup>①</sup>。

隐修者的勇气和苦修赢得了尊重,许多人慕名从遥远的地方前来求教,他们的简单而虔诚的告诫可能对希腊化精神衰落的世界产生一种复杂的心理影响,因此也吸引了大量信徒。沙漠修道士还是《圣经》释义发展史上的一个重要阶段,他们通过口耳相传的方式解释了《圣经》知识并把它传播开来。<sup>②</sup> 他们的虔诚和自律也令人赞叹不已,如阿塔纳修斯就称安东尼是那个时代“在道德上最为优秀的唯一人选”。随着4世纪早期大迫害的结束,那些殉教的修士也成为乡村教会顶礼膜拜和大众虔信的英雄。

作者认为应该用历史主义的方法来客观评价早期修道制度及其作用。对于遁世隐修,单单用逃避来解释是不够的,那是当时主观条件(修道思想)和客观条件共同作用的结果。<sup>③</sup> 就逃避税收而言,似乎主观臆测的成分居多。因为,367—368年的一份税收表记载了塔巴尼斯修道院的修士阿努比亚缴纳的赋税,证明在帕克米乌斯死后21年,该修道院向当地政府交纳赋税的事实。不管怎么说,帕克米乌斯修道院在4世纪的埃及的合法地位是很明显的,由此可见,帕克米乌斯修道院在社会和法律框架内,拥有自己的土地并且交纳赋税。<sup>④</sup>

修道制度也不是完全的“出世”宗教。“救世”的基督教会和“出世”的修道院二者的差异是相对的,不仅在两种类型之间存在着半出世、半救

① Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956, p. 110.

② Burton-Christie, D., *Oral Culture, Biblical Interpretation, and Spirituality in Early Christian Monasticism*, in: Blowers, P. M., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 415—440.

③ 关于这一问题,详见本章第一节,这里不再赘述。

④ Gochring, J. E., “Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267—285.

世的过渡形态,而且它们各自也不是纯粹的、一成不变的。很多出世型宗教组织常常在一定社会条件下参与了种种社会活动和政治斗争,早期修道组织也不例外。比如在3、4世纪期间,尽管物质实力很弱,但埃及的修士们是一种潜在的势力集团,后来又汇集在修道院,成为有组织社团。修士是教会的传道者,他们同时还是5世纪科普特民族运动高涨时涌现出的地方领袖。他们从事教义问答工作,讲授《圣经》中的新老故事和殉教者的生活。他们在东正教的教义分歧中发挥积极作用,甚至敢于公然藐视皇帝的权威,这一点从安东尼对待皇帝的态度就可以看出来。“神权高于王权”的思想看来不是奥古斯丁时代才出现的。

但出世型的修道制度,其社会作用,特别是对社会政治生活发挥作用的方式,大都是间接的;而它在宗教方面的作用则比一般的基督教会表现得更为直接和明显。特别是宗教的消极作用方面表现得更突出,即转移了苦难人民对现实社会的注意力。修道制度的出现,很大程度上源于人们对现实社会的不满与失望;它的影响,却造成了人们对现实社会的容忍和逃避,因为它为这种不满与失望提供了某种精神补偿。但换一个角度看,修道制度又通过逃避社会来抗议社会,通过退出政治来参与政治,这正如“不合作主义”也可以成为一种政治手段一样。<sup>①</sup>不过总的说来,修道制度的社会作用在多数时候会把积极的反抗力量转化为消极的旁观者或遁世者,这对统治者维护现存秩序是有利的。

当然,由于修道士思想的局限性,他们经常也会做出一些无知和狂热的举动。那时的修道士,以“当代圣徒”的名义大肆攻击所谓“异教文化”,破坏了古代遗留下来的科学、哲学、文学、艺术作品和图书等,如打击亚历山大的犹太人并把他们赶出这座城市,杀害了著名的女哲学家希帕提亚,包括后来许多重大事件中他们的活动都受到指责。可见,早期修道士们并非不食人间烟火,相反,他们与现实世界的联系比那些世俗社团的皈依教众们更强烈,也许“他们不喜欢垄断福音生活”<sup>②</sup>。

① 吕大吉:《宗教学通论新编》,第374页。

② Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 11.



## 第四章 极盛而衰的埃及教会—— 从尼西亚到察尔西顿

313年“君士坦丁敕令”的颁布使基督教取得了合法的地位，埃及教会也结束了“大迫害”以来的苦难。具有浓厚宗教情结的土著埃及人开始大量皈依基督教，这也使得埃及教会有了进一步的发展。特别是亚历山大主教区，逐渐成为政治上四分五裂的埃及的代言人，并一度担任整个东方教会的领导者。遗憾的是，此后的一个多世纪中，带有强烈民族主义特点的埃及教会经常性地陷入教义争端的旋涡之中。在亚历山大主教阿塔纳修斯和希利尔等人的推动下，阿里乌斯和聂斯脱利等异端遭到了公开的谴责，最后连埃及教会自身也被贴上了“异端”的标签。从尼西亚到察尔西顿早期基督教的前四次大公会议，更是见证了埃及基督教会由盛转衰的全过程。

### 埃及教会势力的膨胀

随着基督教信仰的合法化，埃及教会的势力急剧扩张，逐渐成为埃及社会的主宰并对政治产生了一定的影响。当教徒们不再需要用殉教来证

明自己的信仰时,便开始把目光转向教义的解释。为了维护亚历山大学派的“三位一体”神学体系和自己在东方教会的领导地位,埃及教会与异端的阿里乌主义进行了长期的斗争,最终在尼西亚会议上取得了胜利。在阿塔纳修斯担任亚历山大主教时,埃及教会的势力达到了鼎盛。古代亚历山大教会在基督教历史和埃及民族历史上都占有重要地位,它的兴衰见证了一部既反对异端、又反抗帝国官方的光辉历史,从而也成为埃及教会本土化的标尺。<sup>①</sup>

### 一、埃及教会的崛起

4世纪以来,埃及的行政区划被分为许多小的单位。正如前面章节所述,拜占廷帝国为了便于对埃及的控制,采取“众建其地而少其力”的政策,把原来的三个行省分为六个行省,分别是:埃及普图斯 I (Aegyptus I)、埃及普图斯 II、奥古斯塔姆尼亚 (Augustamnica)、阿卡迪亚、底比斯 I 和底比斯 II。<sup>②</sup> 帝国不仅在政治上割裂了埃及的统一,而且从统治之初就实行民族歧视政策,采用“分而治之”的原则把原来埃及的居民分为不同的等级,即罗马人、希腊人和土著埃及人。各等级按照排名先后分别享有不同的权利,如参加政府的管理、人头税的缴纳等。具有悠久传统的埃及迫切需要一个统一的领导者,因此把希望寄托在新兴的教会组织上。

传统上认为,埃及教会的历史起源于亚历山大,并逐步传播到埃及各地。尽管内部教义纷争不断,但亚历山大仍然是埃及基督教化最好的证据。<sup>③</sup> 随着戴克留斯的迫害和修道制度的兴起,基督教开始深入乡村,但亚历山大一直保持着领导地位。这一过程中,戴克留斯迫害时幸存的亚历山大主教狄奥尼修斯扮演了极其重要的角色,他试图把亚历山大像“新红海”一样分开,吞没那些迫害者。灾难过去后,他又恢复了教阶。狄奥尼修斯还引入一种制度,那就是每年的复活节从亚历山大向埃及其他教区发传单。这种节日信件使亚历山大主教能够控制整个埃及教会并

<sup>①</sup> Hardy, E. R., "The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity", *Church History*, Vol. 15, No. 2 (Jun., 1946), pp. 81-100.

<sup>②</sup> Kazhdan, A. P., (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford University Press, 1991, p. 679.

<sup>③</sup> Alston R., *The Cuy in Roman and Byzantine Egypt*, London and New York, 2002, p. 285.

宣传其教义。<sup>①</sup> 在狄奥尼修斯领导下,亚历山大无可非议地成为埃及教会的中心。

在君士坦丁统治期间,埃及脱离东方教会管辖成为一个独立的教区。<sup>②</sup> 根据埃及基督教会后来成为世俗社会的主宰及其对政治的影响,可以推测,亚历山大主教已经成为埃及最有影响力的人物。统一独立的埃及教会首脑——亚历山大主教,其权力远胜于地方官,大致和几个行省的总督地位相当,略低于执政官和皇帝。<sup>③</sup> 埃及教会及其主教权力的擢升绝不是一个偶然的现像,还有其更深层次的原因。

首先,埃及教会拥有当时其他教会无法比拟的财富。在埃及,基督教会形成一个巨大的特权集团,主要权力由亚历山大的神职人员掌控。教会财产来源主要有两个渠道:一方面,教会得到来自于君士坦丁堡的授权,从事对河流和海洋贸易的管理;另一方面,教会和修道院以“庇护”的方式接纳了许多小的土地,成为新的大地产者。即使《反庇护法》颁布之后,亚历山大教区仍允许保持对村庄的庇护,只要他们能纳税和完成应尽的义务。因而教会势力的扩大是可以预见的,因为它可以使农村社团免受官吏的剥削。亚历山大教会的巨额财产,使得它在与其他教区的斗争中经常以其经济实力压倒对手,如希利尔就曾用大量的黄金来贿赂帝国宫廷,以取得他们的支持。除此之外,随着教会组织财富的增加,根据当时的一些纸草文献记载,教会也通过救济孀寡孤独履行慈善机构的职能,从而吸引了更多人的加入,也进一步壮大了教会的实力。<sup>④</sup>

其次,埃及亚历山大主教是当时教会文化的主要代表之一。我们知道,3—4世纪的亚历山大主教大都曾求学于教理学校或深受其影响,他们秉承亚历山大学派的优良作风,重视学习,知识渊博,并用哲学方法维护和解释了基督教的教义,是当时整个教会的“文化人”。他们丰厚的文化底蕴吸引了大批的信徒,也被帝国看作是可以利用的工具和合作伙伴,

① Fage, J. D. (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. Cambridge, 1978, p. 421.

② *The Encyclopedia Americana*, Vol. 10, Americana Curration, 1980, p. 32.

③ *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 18, Encyclopaedia Britannica, inc. Chicago, 1993, p. 128.

④ 转引自:Rowlandson, J., *Woman and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge University Press, 1998, p. 80.

因而在早期的基督教教义争执中,亚历山大主教的观点往往更有说服力,一定时段内成为全基督教世界的文化领袖。

再者,埃及教会得到了本国教众、特别是修道上的大力支持。埃及人始终把罗马—拜占廷帝国的统治视为异族的征服,一次次反抗失败后试图从宗教上找到一丝慰藉,于是乎他们把教会认作是自己民族的代言人。尤其是修道制度兴起之后,上著埃及人大量皈依基督教,埃及基督教徒的人数大大增加,无形中扩大了教会的势力。而大多数埃及基督徒把自己定位在亚历山大教区,并准备给予其领袖明确的支持。亚历山大主教也积极修好与修道士的关系,如阿塔纳修斯曾经造访过帕克米乌斯修道院,并且在安东尼去世后不久为他写了传记。修道士与主教结成坚固的同盟,安东尼的遗物羊皮和斗篷赠送给阿塔纳修斯主教更是成为其永久联系的象征。<sup>①</sup> 在修道院大规模兴起之后,这些修道士们的态度可以决定埃及教会的战斗力。因为他们能够给亚历山大主教提供大量的、近乎恐怖的人力支持,这使亚历山大在5世纪上半叶以前的教会纷争中几乎战无不胜。

当然,埃及教会地位的高低,很大程度上取决于拜占廷帝国皇帝的认可程度。自君士坦丁以来,帝国在扶植基督教的同时,还对其严加控制,使教会成为国家机器的一部分。皇帝亲自过问教义神学、礼仪活动、人事安排,所有基督教的重大事务都必须有利于帝国的统治。<sup>②</sup> 这也使得拜占廷帝国时期,基督教既处于国教的尊崇地位,又始终未能完全凌驾于世俗社会之上,大大有别于西欧中世纪基督教文化一统天下的局面。具体就埃及而言,帝国皇帝不可能放弃自己对埃及教会的控制,毕竟这里是帝国的“粮仓”重地。如君士坦丁干预亚历山大教区的神学争论,并不是真正关心教义的是非,而是为了维护自己对统一教会的控制。对于亚历山大主教的人选,也是慎之又慎,因此就出现了阿塔纳修斯“五进五出”担任亚历山大主教的情况。当帝国支持时,埃及教会可以领导基督教世界的活动;皇帝对其不满时,埃及教会只能无奈接受被整个教会遗弃的结

<sup>①</sup> 参见: Athanasius, trans. by Gregg, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York 1980, p. 98. 此外,据该书记载,安东尼还把另外一件羊皮送给塞拉皮亚主教。

<sup>②</sup> 陈志坚:《拜占廷学研究》,第157页。

局, 察尔西顿会议的失败就是例证。

但是, 对于埃及教会的领导者, 特别是对亚历山大主教而言, 既能得到帝国政府的首肯, 又要取得埃及人民的支持, 这几乎是不可能的, 因为他们代表了两种截然不同的需求。亚历山大主教如果一味迎合帝国的喜好, 就很难得到带有强烈民族主义特点的埃及教众的支持, 最终的结果是导致埃及教会的分裂。一个明显的例证就是察尔西顿会议后, 一度出现了两个主教并立的局面。总的说来, 拜占廷帝国对埃及教会奉行既支持又抑制的政策, 而埃及教会对于帝国的统治则采取既迎合又对抗的对策。这也成为埃及教会发展中的一大特点。

## 二、“基督神性”之争与尼西亚会议的召开

基督教取得合法地位之前, 已经在地中海世界广为传布。但早期教会组织松散, 各地组织使用不同的经文和语言, 处于不同环境中的人们用自己的方式来解释教义, 同时也产生了观点的分歧。“君士坦丁敕令”颁布后的一个多世纪中, 这种分歧逐渐演化成为大规模的教义争执, 而埃及教会始终处于教义纷争的焦点, 某种程度上甚至成为教义争端的策源地。正如吉本所说: “在宽容的敕令使基督教恢复了平静和安宁之后, 有关三位一体的论争又在柏拉图主义、才智之士和富有的人的古代聚集中心、那动荡不安的亚历山大(里亚)城复活了。”<sup>①</sup>

事实上, 这些分歧从教会的需要中产生。因为在基督教最初两个世纪里, 早期基督教徒们在时间上与历史上的基督接近, 他们强烈地相信第二次洗礼即将发生, 并渴望着通过第二次火的洗礼(指的是殉难)来证明他们的信仰。他们最初并不关心抽象的神学推测, 早期教义分歧多是教规问题, 例如如何看待那些在迫害中勇气受挫的基督徒的问题, 引起了米利坦分歧,<sup>②</sup>这是教会分立而非异教。在 3—4 世纪时, 教会史的核心是异教问题, 因为试图在认可的哲学术语范围内明确地表达教义, 导致了观

<sup>①</sup> 吉本《罗马帝国衰亡史》(上), 黄宜思和黄雨石译, 第 474 页。

<sup>②</sup> 4 世纪埃及教会的一次分裂行动, 因里西城里斯的主教米利图斯反对亚历山大主教彼得而引起的。戴克里先迫害时, 许多教徒被迫重新向国教献祭。彼得比较温和地主张恢复那些人的教籍, 而米利图斯激进的反对, 最终导致埃及教会的第一次分裂。参见 Fr. John Hardon's *Modern Catholic Dictionary*, Doubleday, 1980.

点的分歧,在这一过程中,亚历山大教会起了领导作用。分歧不是在一种远离现实生活的气氛中形成的学术分歧,一种个人野心的暗潮运行于整个历史过程中。这些争端使消极情绪上升,并引起了市民混乱。为了保护公共秩序,为了保持行省的内聚性,皇帝们也卷进了这些宗教事件中。

教义分歧的一个思想背景就是奥立金留下的双重遗产。正如前面章节所述,奥立金神学理论有一定弱点。他把耶稣当成联系神和受造物的纽带这一颇富智慧的解释,不可避免地产生这样一个疑问,即耶稣本人是否为受造物?如果是的话,他本人是否需要被救?这看似一个基督教神学的学术问题,在埃及却变成另一回事。在无知和狂热的信徒中,基督教把他们从一切恶势力中解救出来,基督必须是实在的神才能确保被拯救。也就是说,埃及的基督徒所受到的圣经与神学培训,往往只强调奥立金基督论中的神性,也就是逻各斯和父神的平等。

埃及教会宣称,奥立金是他们的人,尽管他离开亚历山大,后半生都在巴勒斯坦的凯萨利亚教学。他们确信自己最了解奥立金,是研究奥立金神学的专家,所以从奥立金的著作中找到了耶稣是神永恒之子的论据。而安提阿学派<sup>①</sup>也在研究奥立金的神学,并且在其中发现了“父神为至高神权”的理论,以及耶稣基督的人性及其以逻各斯的身份作为神与受造物的媒介作用。他们在奥立金的神学中看到,逻各斯的地位要低于神,某种程度上讲逻各斯似乎也是受造物。双方的神学分歧加上对东方教会领导权的争夺,最终酿成了一场大规模的教义纷争。应该说,这场冲突是一种伴随着神学的、政治的、经济的和个人动机的混合物,而这场争论的导火索是亚历山大一位名叫阿里乌斯的神职人员。

作为一名深受奥立金思想和安提阿学派影响的牧师,阿里乌斯阴差

<sup>①</sup> 以叙利亚的安提阿城为中心的一个神学派别。安提阿是希腊化时代另一个重要(巨塞琉西王朝的首都,和亚历山大都是古代著名的希腊罗马文化、基督教神学和教会活动的中心。信徒称基督教是从安提阿开始,而且保罗也从安提阿的基督教社团开始,并继续向外邦人宣教。1世纪安提阿对于基督教的贡献似乎要更大一些,之后基督教神学的重心转移到埃及的亚历山大,但安提阿依然保留着其源远流长与各受尊崇的传统。双方在解释《圣经》的方法、教恩和基督论方面都有较大的差异,成为后来教义分歧的主要原因之一,但不可否认的是,二者都为基督教神学的发展作出了相当大的贡献。详见 Sellers, R. V., *Two Ancient Christologies: a Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria*, London, 1940.

阳错地选择了亚历山大这一座传统与开放并存的城市,并在亚历山大教会任职。关于阿里乌斯(约250—336年)的生平细节,教会史书中并没有详细记载。他可能出生于利比亚,曾经跟随著名神学家安提阿的卢奇安(Lucian)学习,因而也接受了安提阿学派的基督观,那就是往往强调耶稣基督的人性过于他的神性。大约于311年阿里乌斯来到亚历山大担任神职,开始布道讲经。阿里乌斯本人有一定的领导魅力和宣传手段,他深入街道、码头和矿山,以歌曲形式宣扬自己的思想和观点,因而吸引了一批追随者。

阿里乌斯的著作大都已经佚失,现在只能从他对手的引用中找出断章残片。他主张神的本性与受造物迥然不同,如果逻各斯化身为耶稣基督,他必定是个受造者。阿里乌斯在流放途中写给其他主教的一封信中有这样的话:“父神把他自己的荣耀赋予他(圣子)……”唯有父神“是非受生、永恒……并充满大能的……这位独一的神,在时间之前,生了他的独生子,透过子创造历世历代与宇宙万有。他生子,并不是只有外表上好像而已,而是真的生出来;根据他自己的旨意,他使他儿子生存,并且使他儿子不改变与更动。然而父,把万有都交给他,并不是完全放手不管;他以自存的方式包含万物,因为他是万物的源头。因此,宇宙具有三种本质”<sup>①</sup>。这种告白清楚地表明阿里乌斯已经和三位一体理论背道而驰了。阿里乌斯公开声称基督不仅有神性而且还要服从世俗诱惑,他既不是全部神性,也不是全部人性。进而主张“基督并非真神,但借着参与变成神……因此他不但不认识,连逻各斯也不完全了解神;因为他不是父神唯一真正的逻各斯,他是根据名分,被称为逻各斯与智慧,并根据恩典,被称为子与能力”<sup>②</sup>。

阿里乌斯及其追随者(阿里乌主义者)拒绝了三位一体的教义,主张只有一位是真神。救恩是接着恩典和自由意志与神联合的过程,人们只是模仿了基督的方式,而不是由他以神的身份成就的。这本来是一种学术观点,却导致了一定的思想混乱。因为他的说教否定了耶稣基督具有任何真正的神性,把父神与耶稣基督的关系割裂得很远,使得普通人难以

① Lonergan B., trans. by Conn O'Donovan, *The Way to Nicea*, Philadelphia, 1976, pp. 70—71.

② 转引自:Robert C. (etc.), *Early Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia, 1981, p. 9.

从基督那里分享圣恩,无法得到上帝的拯救。更为严重的是,对于埃及来说,他损害了那里作为圣子保护地的那份荣誉,因为埃及长期以来被视为圣母与圣婴的避难圣地。一旦其说教触动了埃及传统中的敏感神经时,悲剧是不可避免的。

318年,亚历山大发生了一件令人震惊的事件,那就是阿里乌斯的追随者和反对者因为神学观念的争执上街游行时,双方意外碰面,对垒中进而发生骚乱,最终酿成了一场街头暴动。当时亚历山大城的主教亚历山大强力谴责阿里乌斯,随后在此召开了主教会议。一百多名主教从帝国东部的各教区赶来参加,倾听亚历山大对阿里乌斯及其神学的批判。经过一个月的讨论,会议的结果是把阿里乌斯指责为异端,并革除他的牧师职位。321年,阿里乌斯被驱逐出亚历山大。当时亚历山大主教错误地认为阿里乌斯很容易被慑服,但这位利比亚牧师在埃及以外有很多强势朋友,并获得了叙利亚和巴勒斯坦许多安提阿派主教的支持,如当时尼西亚的主教狄奥格尼斯(Theognis)和尼科米底亚的主教尤西比乌斯(不是教会史的作者)都是阿里乌斯的支持者,于是亚历山大的主教与牧师间的争端很快席卷了整个东部教会。<sup>①</sup> 双方分别传书给各地主教和教会领袖,表述自己的观点,指责对方。东方的主教,因为阿里乌斯和亚历山大主教的争论而分裂了。324年皇帝君士坦丁亲自给他们去信,企图调解两人之间的神学争执,结果却未能如愿。<sup>②</sup>

为了消除教义纷争可能引发的混乱局面,皇帝君士坦丁采取了一个颇富戏剧性的手段,命令整个帝国的所有主教开会解决这一教义争论,并准确定义一个基督徒应该相信什么。325年,君士坦丁在尼西亚亲自主持召开了第一次全基督教大公会议,共有318名主教出席开幕式。<sup>③</sup> 显然,君士坦丁的地位是至高无上的,他穿着色彩绚丽的锦袍踞坐在主教会议的中央,并致开幕词。一位现代学者以颇富揶揄的口吻描述了这次大会的召开:

<sup>①</sup> Baynes, T. D., *Athanasius and Constantius*, Harvard University Press, 2001, p. 15.

<sup>②</sup> Eusebius, trans. by Winkelmann, *Life of Constantine*, Berlin, 1975, 2.70-71.

<sup>③</sup> 因为交通和语言问题,帝国西方的主教无法出席,罗马主教仅派两名神甫为代表参加。因此参会的主要是帝国东部教会的主教。



“这是一幅多么生动的图景啊！300位左右的与会主教中的大多数人对大迫害的岁月记忆犹新。许多人可能还带着他们受苦和坐监留下的累累伤疤。一个人在迫害期间失去了眼睛，另一个人在磨难中双手残废。但是，现在受苦的岁月似乎已经结束了。主教们不再像他们过去那样偷偷摸摸地启程来到尼西亚。他们舒适地驾车骑马来参加会议，他们是皇帝的客人，一切费用都不用自己支付。”<sup>①</sup>

不管怎样，在基督教的历史上，像尼西亚这种大会还是破天荒的头一遭。尼西亚大会是由皇帝召集和主持的，因而更具说服力和权威性。尽管不是全部的主教都到场，但所有主教都在邀请之列，而且皇帝还要偿付他们的参会费用，并且提供保护。此后，基督教的主要派别都承认，从区域性的主教会议到这场普世性的大公会议，在教会史上是一个重大突破。

皇帝的目标就是尽快使教义分裂问题达成共识，而解决冲突的责任就落到这些教会领袖手中。在这318名主教中，只有28位是阿里乌主义者。而阿里乌斯本人由于不是主教，未受邀请参加大会。尼西亚的主教狄奥格尼斯和尼科米底亚的主教尤西比乌斯成为他的代表，大会的激烈程度是可想而知的。根据某一个报道，大会要求就阿里乌斯问题举行听证会，以便所有人都能知道这场争论的确切内容。尼科米底亚主教尤西比乌斯支持阿里乌斯的观点，在大会上站起来宣读了一份声明，大胆宣称神的儿子是一位受造者，无论哪一方面都与父神不等。这份声明几乎就是上述阿里乌斯书信的摘抄。在尤西比乌斯读完之前，有些主教已经举起手来，捂住耳朵，呼叫人来阻止这种亵渎的话。有一位靠近尤西比乌斯的主教，冲到他面前，抢走他的手稿，丢到地上踩得粉碎。<sup>②</sup>于是，在本来儒雅的主教之间爆发了一场严重的骚乱，直到皇帝下令之后才停下来。骚乱平息后，会议改变了方向，决定尽快找到一个办法解决信仰问题。尽管亚历山大主教的提议并不算是最佳选择，但至少比阿里乌斯主义更容

① 雪莱：《基督教史》，刘平译，第109页。

② 奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，第151页。

易让人接受。经过近两个月的讨论,会议采纳了亚历山大主教的建议,<sup>①</sup>肯定了三位一体原则,最后形成了一个文字决议,即一份具有统一和强制力的信经——《尼西亚信经》。

信经的主要内容是:“我们信:独一天主全能的父,创造天地有形无形万物的主;信独一主耶稣基督,天主的独生子,在万世之前为父所生,从光而来的光,从真神而来的真神,受生而不是被造,与父同体,万物都藉着主被造,为我们世人和拯救我们从天降临,因圣灵和童贞女马利亚取着肉身,成为世人,在本丢彼拉多手下为我们钉在十字架上,被害埋葬,照《圣经》的话第三日复活,升天,坐在父的右边,将来必有大荣耀再降临审判活人死人,主的国无穷无尽;信圣灵为主,是赐生命的,从父子而来,与父子同受崇拜,同受尊荣,曾藉着先知训言;信使徒所立独一圣而公之教会;信赦罪的独一洗礼;指望死人复活和永久生命。”<sup>②</sup>这一信经内容虽然在后面的基督教会议中还略有修改补充,但尼西亚会议的信经还是其主要蓝本。

其中,“受生而不是受造”这个词汇是在亚历山大的坚持下加上的,用来排除阿里乌主义的影响,并且在信经后面附加了一段谴责异端的简单声明:(凡是说)出自不同质或不同实体,或是被造的,或会更动与改变,这些都是大公教会所诅咒的行为。<sup>③</sup>这段诅咒表明,亚历山大完胜阿里乌斯,尽管只是暂时的。会议谴责了阿里乌主义,把阿里乌斯定为异端并开除其教籍。随后皇帝君士坦丁要求所有主教都要签署承认这个新的信经,否则就要被革职或放逐。大部分主教,包括一些阿里乌主义的主教,尽管心有不甘,但还是在信经上签了字。当时只有尼西亚的主教狄奥格尼斯和尼科米底亚的主教尤西比乌斯拒绝签署,于是他们和阿里乌斯一道被流放。这也开创了一个先例,那就是世俗统治者可以谴责和惩罚一个基督教的异端,理由是相信和传播错误的教义。此后,君士坦丁及其

<sup>①</sup> 关于《尼西亚信经》的具体措辞,学术界有不同的看法。一种说法是主要出自于君士坦丁的私人牧师何修斯(Hosius)之手;另一种说法是信经主要采纳了教会史的作者,割萨利亚的尤西比乌斯的意见;还有一种意见是亚历山大主教及其助手阿塔纳修斯的主张得到了最终的认可。作者这里采纳了后一种观点。

<sup>②</sup> 罗竹凤主编《宗教经籍选编》,华东师范大学出版社,1996年,第421页。

<sup>③</sup> 转引自:González J., *A History of Christian Thought*, Vol 1, Nashville, 1992, pp. 267-268.

继承人,接二连三地驱逐或召回一位位教会人士,皇帝的喜好似乎成了能否担任教会职位的标准。

尼西亚会议还大大提升了亚历山大主教区的地位,成为和罗马、安提阿并称的三大主教区。大会规定亚历山大主教为北非邻近地区的“宗主教”,变成了一个从利比亚到努比亚广大地区的教会领导。而当时的君士坦丁堡还只是一个中等规模的城镇,会议中并没有涉及。<sup>①</sup>这也为以后亚历山大和君士坦丁堡东部教会领导权之争埋下了伏笔。

### 三、“埃及新法老”——阿塔纳修斯主教

在尼西亚大会上,亚历山大主教还带着一位年轻的助手——阿塔纳修斯,此人后来继亚历山大之后成为“所有亚历山大主教中最出色的一位和当时最伟大的神学家”<sup>②</sup>。大约在公元300年前后,阿塔纳修斯出生于亚历山大。他少年早慧,早年曾求学于著名的亚历山大教理学校,对希腊文化有一定了解,并且对基督教神学理论理解得很深刻。阿塔纳修斯还有浓厚的埃及传统文化底蕴,有时他也被视为科普特和希腊双语和双重文化背景的人,因此他的神学理论兼有科普特字面化理解和希腊唯心论的混合特征。<sup>③</sup>

阿塔纳修斯年轻时就得到亚历山大主教的赏识,被留在主教身边当助手。在阿里乌斯和亚历山大主教发生争论时,年轻的阿塔纳修斯尽管只是一个助手,但对问题的实质似乎有一个更清晰的认识,有时也代替主教完成一些文字工作。321年,亚历山大向各地主教发出罢免阿里乌斯的通谕,据考证这就出自阿塔纳修斯的手笔。通谕语言犀利,号召大家不要像尼科米底亚的主教尤西比乌斯那样对阿里乌斯怜悯,指出凡是反对基督的人都是上帝的敌人。<sup>④</sup>现代学者们通常都把这一通谕收录在阿塔纳修斯的文集中。

328年,主教亚历山大去世。按照他的遗愿,30岁左右的阿塔纳修

① Fage, J. D. (ed.), *The Cambridge History of Africa* (Vol. 2), Cambridge, 1978, p. 425.

② González J., *A History of Christian Thought*, Vol. 1, Nashville, 1992, p. 291.

③ Barnea, T. D., *Athanasius and Constantius*, Harvard University Press, 2001, p. 13.

④ Athanasius, Deposition of Arius 6. in *Athanasius: Select Works and Letters*. Edit by Schaff, P., New York: Christian Literature Publishing Co., 1892. 上述著作来源于: <http://www.eccl.org/eccl/schaff/apn204.html>, 以下有关的阿塔纳修斯的作品除了特别注明以外,均来源于此。

斯被立为亚历山大教会的大主教。在阿塔纳修斯担任亚历山大主教期间(328—373年),埃及教会看到其最伟大的主教。阿塔纳修斯能够当选还因为他是一个正直的人、虔诚的基督教徒和禁欲主义者,而后一项品质是至关重要的,因为他可以得到为数众多的修道士的支持。阿塔纳修斯担任主教的第二年,就访问了帕克米乌斯修道院,并取得了很大的成功,因为他使修道院站在了自己一边,从此以后的帕克米乌斯修道士们成了他忠实的支持者。他还与修道士领袖保持着友谊,并通过这种方式使亚历山大主教和修道院新势力结成了同盟。但是年少得志的阿塔纳修斯很快发现自己的主教之路竟然是如此的崎岖不平。

尼西亚会议后的十年中,那些反对圣父圣子“同性”的安提阿教派逐渐占了上风。327年第二次尼西亚会议上阿里乌斯恢复了教籍;332年,在一些主教的支持下,君士坦丁又恢复了阿里乌斯的神职。但此时的阿里乌斯面对的是更有力、更顽强的主教——阿塔纳修斯,很难再有所作为。君士坦丁曾经给阿塔纳修斯写了封信,威胁他如果不允许阿里乌斯返回埃及的话,自己也可能会被流放。<sup>①</sup>但阿塔纳修斯无视皇帝的命令,断然拒绝了阿里乌斯的回归,除非后者认可父与子“本体相同”的表述。君士坦丁大为震怒,从335年底开始,把阿塔纳修斯放逐到西北边陲高卢的特里尔(Trier),一直持续到337年君士坦丁去世为止。而在此期间,阿里乌斯也在恢复教职的前一天猝死。<sup>②</sup>然而,即使在阿塔纳修斯不在教区时,他依然是唯一公认的亚历山大主教。因为埃及的众主教,以及亚历山大的神职人员和教众,都不愿撤换他,就算他身遭放逐,依然是大家心目中的主教。阿塔纳修斯一生都和阿里乌主义作斗争,并极力维护《尼西亚信经》的权威性。他本人一次次被拜占廷皇帝逐出亚历山大教区,一生中有26年时间在流亡中度过,但一次次在埃及人民的支持下恢复其主教地位。<sup>③</sup>阿塔纳修斯的一生注定是充满磨难和戏剧性的。

① Odahl, Charles. M., *Constantine and the Christian Empire*, New York, 2004, p. 330.

② 关于阿里乌斯的死因,大致有两种说法:一是因兴奋过度猝死,毕竟饱经风雨的阿里乌斯也是80余岁的老人了;二是可能被他的敌人们毒死,甚至死在狱中。不管怎么说,此后阿塔纳修斯再也无法与之正面交锋了。

③ 详见 Anatolios, K., *Athanasius*, London and New York, 2004, pp. 12-33.

君士坦丁去世后,阿塔纳修斯重返亚历山大,一切似乎应该是否极泰来了。然而负责帝国东部的皇帝君士坦提乌斯更倾向于阿里乌主义,所以阿塔纳修斯的坎坷历程并没有结束,某种程度上才是刚刚开始。339年,在尼科米底亚的尤西比乌斯(此时已经复职并担任君士坦丁堡的大主教)的鼓动下,君士坦提乌斯再次罢免了阿塔纳修斯的主教一职,并任命一位阿里乌主义者格列高利(Gregory)接替他的职位。阿塔纳修斯被迫第二次流亡,他逃到罗马寻求大主教朱利乌斯(Julius)的庇护。在那里的六七年中,阿塔纳修斯得到了西部皇帝君士坦斯和罗马大主教朱利乌斯的支持,加上教会中的反对者尤西比乌斯和格列高利相继去世,重返亚历山大的时机成熟了。当阿塔纳修斯结束第二次流亡生涯于346年返回亚历山大时,受到上迄埃及行政长官、下至科普特修道士的普遍热烈欢迎,亚历山大主教成为新的埃及法老。<sup>①</sup>此后的十年中,埃及教会进入其发展的“黄金时期”。

在这十年中,阿塔纳修斯成功地巩固了自己的地位。他的神学理论逐渐确立并且变得足够灵活,以至原来那些反对他的理论的教徒也开始接受其神学思想。亚历山大教会和阿塔纳修斯的工作成就还体现在吸引了大量埃及民众的皈依,在他本人著作中是这样描述的:多少即将出嫁的少女决定献身基督,成为一名修女;多少青年男子因为受到修道士精神的感染而从事修道生活;多少父亲劝说自己的孩子、又有多少孩子劝说自己的父亲去过基督教的禁欲生活;多少妻子劝说丈夫、又有多少丈夫劝说自己的妻子按照使徒所说的方式,专心祈祷;多少孤儿寡母因为受到教众的帮助,不再过着“衣不蔽体,食不果腹”的生活。总而言之,人们努力追求高尚情操,虔诚的祈祷,这里的每家每户都像一个教会。<sup>②</sup>阿塔纳修斯用饱含深情的笔墨勾勒了一幅和谐的埃及教会场景。

但意志坚强的阿塔纳修斯一次次触怒东部皇帝君士坦提乌斯,必然会遭到皇帝的报复。随着西部皇帝君士坦斯和罗马大主教朱利乌斯的去世,君士坦提乌斯再度独掌帝国大权,是可以抒发自己多年的怨气的时候了。356年,他决定严惩这位屡次惹是生非、桀骜不驯的大主教。在他的

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa* (Vol. 2), Cambridge, 1978, p. 431.

<sup>②</sup> Athanasius, *Arian History*. Part, III, 25.

指令下,罗马驻埃及长官率军包围了亚历山大教堂,准备逮捕甚至可能杀害阿塔纳修斯。在场的教众蜂拥而上,紧紧把阿塔纳修斯围在中央,在一片混乱中他巧妙地逃离了亚历山大,开始了自己第三次流亡生涯。随后君士坦提乌斯又任命了乔治(George)为亚历山大主教,但后者不久就被阿塔纳修斯的支持者杀死,尸体被游街示众,最后又被一把火烧掉。<sup>①</sup>

在接下来的五六年里,阿塔纳修斯一直和修士们居住在一起,并且在他们的帮助下,在沙漠中过着东躲西藏的生活。一开始,他还对皇帝抱有一丝幻想,希望君士坦提乌斯有朝一日能够收回成命。最后,他终于对这个“异端的皇帝”绝望了,愤怒地宣布:皇帝无权统治教会。主教已经决定的裁决为什么还要由皇帝批准?君士坦提乌斯把异端集合在一起,帝国政府成为异端的代言人。<sup>②</sup>这是基督教历史上第一次提出“教会自由”的口号,对后世影响极大,因而这次放逐更加提高了他的声望。

361年,君士坦提乌斯去世,朱利安继任皇位。次年,阿塔纳修斯也返回了亚历山大。同一年,在极端困难的情况下,阿塔纳修斯在亚历山大召开了一次神学会议,包括安提阿教区主要派别领袖都接受其领导和《尼西亚信经》,这一天也称为“圣父圣子同性”的胜利日。从那时起直至他去世,阿塔纳修斯的地位在从阿克苏姆到不列颠海岸的整个基督教世界是无法挑战的,亚历山大成为东方教会的领导者。<sup>③</sup>阿塔纳修斯时代是埃及教会权力的巅峰时代,似乎可以达到和帝国皇帝分庭抗礼的地步。阿塔纳修斯似乎已经成为了整个埃及民族的代表,埃及基督教徒也逐渐变成了民族主义者,埃及基督教会开启了民族化的进程。<sup>④</sup>

此时的异教皇帝朱利安正极力打击压制基督教,但很快发现阿塔纳修斯是阻碍他行动成功的一块不可战胜的营地,因为阿塔纳修斯说服了許多人皈依基督教,“他的气势甚至超过了皇帝朱利安本人”<sup>⑤</sup>。皇帝是绝不能容忍的,在回到亚历山大不到一年后,阿塔纳修斯再次被放逐,而

① Alston R., *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London and New York, 2002, p. 285.

② Athanasius, *Asian History*, Part VII, 52.

③ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa* (Vol. 2), Cambridge, 1978, p. 431.

④ Hardy, E. B., “National Elements in the Career of St. Athanasius”, *Church History*, Vol. 2, No. 4, (Dec., 1933), pp. 187—196.

⑤ Friend, W. H. C., *The rise of Christianity*, London, 1984, p. 524.

这已经是他的第四次流亡了。363年,朱利安去世后,阿塔纳修斯又回到了亚历山大,其后虽然曾在365年再度被流放,但为时甚短。这位饱经沧桑的老人在生命的最后七八年中,还是比较平静地生活在亚历山大,直到373年去世。他在和阿里乌斯争论结束、正统教义确立之前,就离开了人世。<sup>①</sup>

阿塔纳修斯一生颠沛流离,没有更多的机会安定下来著书立说,所以并未留下大部头的巨著,多是一些中短篇的文章和书信。他的作品明显带有强烈的论辩特性,旨在反驳阿里乌主义和其他异端学说。当然,阿塔纳修斯更多的时候是用行动或宗教实践来达到这一目的。

阿塔纳修斯现存的主要代表性论著有:《驳异教》(*Contra Gentes*)、《论道成肉身》(*Incarnation of the Word*)、《废黜阿里乌斯书》(*Deposito Arii/Deposition of Arius*)、《致尤西比乌斯的信》(*Epistola Eusebii*)、《信仰陈述》(*Statement of Faith*)、《关于路加福音》(*On Luke*)、《致各教会的公开信》(*Encyclical Epistle to the Bishops Throughout the World*)、《反阿里乌主义者护教书》(*Defence Against the Arians*)、《驳阿里乌主义者的第四次演讲稿》(*Four Discourses against Arians*)、《尼西亚信经辩词》(*Defence of the Nicene Definition*)、《论狄奥尼修斯的思想》(*On the Opinion of Dionysius*)、《致埃及和利比亚教会的信》(*To the Bishops of Egypt and Lybia*)、《安东尼传》(*The Life of Antony*)、《致君士坦提乌斯的信件》(*Defence Before Constantius*)、《关于流亡的申辩》(*Apology for his Flight*)、《阿里乌主义者的历史》(*History of the Arians*)。阿塔纳修斯还留下一些书信,其中还包括亚历山大主教给埃及其他主教的节日信件,这一古老的传统也是亚历山大教会在埃及至高权力的象征。阿塔纳修斯的著作有很强的历史参考价值,后来的历史和基督教史研究中大量引用他的论述,因此有人评价他是早期希腊教会最主要的史学家之一。<sup>②</sup>

尽管阿塔纳修斯的作品多是论战性的,但从其中也可以梳理出一些神学理论来。阿塔纳修斯神学中一个重要的思想就是圣父和圣子在本体上是同一个实质。如果父是神,那么子应该也是神,否则父神成为父就得

① 王晓制:《教父学研究》,第96页。

② Rohrbaecher, D., *The Historian of Late Antiquity*, New York, 2002, p. 192.

有所改变。“神的后裔是永恒的,因为神是绝对完美的……攻击神子,就是亵渎父神。”<sup>①</sup>在阿塔纳修斯看来,圣子的神性是不容置疑和冒犯的,圣子道成肉身以及死在十字架上,是基督教信仰和神学的核心。他用推理的方法,证明圣子不是一个受造者,“如果道是一位受造者,那么他不能与神结合,因为一个作品怎能透过另一个作品与创作者结合呢?如果他是受造者,怎么有能力除去神的审判并赦免人的罪呢?因为先知写道,审判与赦罪都是神的行为”<sup>②</sup>。阿塔纳修斯甚至主张,耶稣在人间生活的过程中,也无时无刻不与父同在。“(圣子)不但没有受到身体的限制,反而使用身体,所以他不仅在身体里面,而且也真的在一切之内。并且,在宇宙之外时,他只住在父里面。”<sup>③</sup>阿塔纳修斯为了不使神子在道成肉身时染上任何受造的色彩,极力主张逻各斯使用了人类的身体而已。

阿塔纳修斯还是第一个专门著文论述“圣灵”的神学家,这表明了他的“三位一体”神学日渐成熟。<sup>④</sup>在以前的一些埃及人心目中,圣子的全神性是无疑的,而圣灵则不然。阿塔纳修斯强调圣子的神性源自于圣灵,圣灵的创造力和神圣性并不比神少,“所有的受造物都分享着圣灵的道”<sup>⑤</sup>。圣灵在本质上是“专有”或“属于”圣父和圣子的。但同时阿塔纳修斯又坚持圣父、圣子和圣灵是三种不同的本质,只有父才是本原,这在某种程度上有些自相矛盾,成为后人诟病的原因之一。

阿塔纳修斯为人倔强,从不在神学上有所妥协。为了坚定人们的信仰,有时会采取一些暴烈手段。他曾严厉批评一些年轻的教士,并把一些主教驱逐甚至投入监狱。正如一位学者所言,“(阿塔纳修斯)非常像暴君,许多暴行都是因为他的名声所导致的”。但是接着作者又说,“这位教会的柱石,效法基督洁净圣殿的行为,但他并不是用鞭子,而是用很有说服力的言论”<sup>⑥</sup>。可见他斗争的目的是为了明确教义条目,即信经。他甚至敢不顾皇帝的反对,坚持为尼西亚信经使用的关键用语辩护。阿塔

① Athanasius, *Four Discourses against Arians*, 1. 14. 24-25.

② Athanasius, *Against the Arians*, 2: 67.

③ Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 17, 4.

④ Anastasio, K., *Athanasius*, London and New York, 2004, p. 82.

⑤ Athanasius, *Letter to Serapion*, 1: 20.

⑥ Young F., *From Nicea to Chalcedon*, Philadelphia, 1983, pp. 82-83.



纳修斯极力主张三位一体的大原则,基督教的三个普世信经之一的“阿塔纳森信经”就是以他的名字命名的。<sup>①</sup>

阿塔纳修斯还积极致力于传播基督教及其教义,范围也不仅仅限于埃及,甚至远达帝国西部和非洲内陆。早在他第一次被流放时,阿塔纳修斯往返特里尔的过程中,就和许多西方教会的领袖有过接触。他曾会见过罗马主教,并在那里学习拉丁语,足以和那些拉丁教士们交流。<sup>②</sup>不少西方主教对阿塔纳修斯的遭遇深表同情,并没有因其流放而回避不见,相反,许多西方教会的主教热情地与之拥抱。他也把尼西亚信经中三位一体的正统教义介绍给西方,对西方教会产生深远影响。他还向西方主教们介绍了基督教修道士退隐埃及沙漠的新现象。他热情地赞扬了埃及的修道生活,所著的《安东尼传》后被译为拉丁语,成为整个帝国基督徒接受修道主义的依据,推进了拜占廷帝国修道运动的盛行。当然其写作目的也不完全排除是为了教义之争的胜利。<sup>③</sup>

阿塔纳修斯还积极推动基督教在非洲的传播。当时东非的阿克苏姆王国(现埃塞俄比亚地区),有一位名叫弗拉门提乌斯(Frumentius)的教徒,此人曾经做过该国王子的教师。一次,弗拉门提乌斯前往亚历山大拜会大主教阿塔纳修斯,告诉他说阿克苏姆王室对基督教颇为友善,希望阿塔纳修斯派一位主教前往。考虑到弗拉门提乌斯本人懂那里的语言和风俗习惯,阿塔纳修斯直接任命他为阿克苏姆教会主教,继续返回埃塞俄比亚传播福音。回去之后,弗拉门提乌斯就给国王和王室成员行了洗礼。从这个时代起,阿克苏姆就变成了一个基督教王国。<sup>④</sup>阿塔纳修斯任命弗拉米提乌斯为阿克苏姆主教一事,表明了亚历山大教会的势力已经超越了帝国的南部边界,也确立了埃及和埃塞俄比亚基督教会之间持续1600多年的联系。

阿塔纳修斯在他所处的这个时代,就是一个让人议论纷纷的人物。

① Sumkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 12.

② Kamī, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, p. 173.

③ Brennan, B., "Athanasius' 'Vita Antonii' - A Sociological Interpretation", *Vigiliae Christianae*, Vol. 39, No. 3, (Sep., 1985), pp. 209-227.

④ 奥赫若尔主编《非洲通史》(第二卷),第313页。

原因在于他从不在神学上有所妥协,专心和人辩论,根本不为教会合一考虑。有人批评他“在主教任期内,引发过来自四面八方的反对声……他似乎完全沉迷于争辩中,很少饶过任何一个对手”<sup>①</sup>。但同一作者在不同的著作中也承认,作为埃及教会的领导者,阿塔纳修斯只是为了捍卫正统教义才多次成为异端和分离主义者。<sup>②</sup>他和以前的埃及神学家奥立金一样,也留下了令人头痛的遗产。但和奥立金不同的是,在所有的基督教派别中,阿塔纳修斯的名声都是清白无辜的。虽然他的某些见解,根据后来的正统标准而言,显然是异端,但他从来没有受谴为异端,正统教会甚至对他连苛刻的批评也没有。这是因为教会对他的评判多是集中在他的人生经历和宗教实践活动,的确,阿塔纳修斯的一生还是值得颂扬的。因而,东正教与罗马天主教都把他当成圣徒,新教通常也认为他是早期教会最伟大的教士之一。当代的一位学者这样评价说:“阿塔纳修斯是东方教父的精华,前四个世纪教会学术、政治和精神方面的问题自然地集中反映在他身上。”<sup>③</sup>作为埃及教会的领导者,阿塔纳修斯得到了整个基督教世界的认可。

### 政教纷争漩涡中的埃及教会

当亚历山大教会正为自己东部教会领导者的地位感到满足和沾沾自喜时,形势又发生了新的变化。作为拜占廷帝国的首都,君士坦丁堡的政治和文化地位日益上升。亚历山大在行政上丧失帝国东部第一大都市的同时,其东部教会领导者的地位也岌岌可危。为了维护自己日落西山的权威,埃及教会再次卷入了政治争斗与教义分歧的双重漩涡中。君士坦丁堡和以弗所基督教大公会议上的辉煌,不过是埃及教会权威最后的回

① Friend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, London, 1984, p. 524.

② Friend, W. H. C., "Atanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century", *New College Bulletin* 8 (1974): 20-32. Reprinted in his *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London: Variorum Reprints, 1976.

③ 转引自赵敦华《基督教哲学1500年》,第64页。

光返照。

### 一、第一次君士坦丁堡会议

塞奥多西一世统治期间(379—395年),是埃及基督教发展的转折点,亚历山大的命运也随之发生了改变。塞奥多西一世继位以后,从两方面继续推进君士坦丁开始的基督教化政策,其一是清除多神教残余,其二是坚决支持以《尼西亚信经》为信仰的正统教派。<sup>①</sup>就埃及本土文化和埃及基督教而言,塞奥多西一世的政策影响更为深远。

379年塞奥多西一世即位之初,就积极推行异教基督教化策略,禁止一切可能威胁基督教信仰的传统崇拜,关闭了埃及的神庙,埃及的木乃伊制作也被定为不合法的行为,搜索并销毁了异教的作品。神庙的土地被没收充公,世俗体文字被禁止使用,上古的文字记录也被十字架和耶稣基督的图像覆盖,甚至在“亡灵之城”底比斯附近的“帝王谷”和“王后谷”中都建起了修道院。原来的神庙建筑变成了教堂或修道院,原来的祭司阶层又转变为帕克米乌斯修道士。<sup>②</sup>事实上,埃及传统文化并未完全消失,只是变相地融入了基督教中,为以后埃及教会独立的发展奠定了基础。

另一方面,塞奥多西一世的基督教政策也着实让埃及兴奋了一阵子,因为他非常积极地支持阿塔纳修斯所维护的三位一体正统教义,而接下来的君士坦丁堡会议更是一劳永逸地使阿塔纳修斯的努力得到了褒奖。381年,塞奥多西一世在君士坦丁堡召开第二次全基督教大公会议。会议重申了《尼西亚信经》,并加上了“圣灵与圣父、圣子同样具有神性”的话语,从而把圣灵提到与父、子完全等同的地位,确立了“三位一体”的教义。至此,三位一体教义的争论已经尘埃落定,这场争执终于落幕了。自君士坦丁堡会议之后,所有基督徒承认并相信,神是独一的神圣存有,在永恒里以三个不同的位格存在。这使得阿塔纳修斯一生与之斗争的阿里乌主义无法在帝国内立足,被迫到蛮族中传播。西罗马帝国灭亡后,阿里乌主义一度重现于西欧权力中心。但随着这些蛮族归信正统基督教后,阿里乌主义终究销声匿迹了,直到近代之后才重新以一些小的异端派别

① 陈志强:《拜占廷帝国史》,第105页。

② Kunitz, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs*, London and New York, 2002, p. 135.

出现。<sup>①</sup>

君士坦丁堡会议上除了谴责“圣灵派”和再次肯定了三位一体的理论之外,还作出了一个在帝国看来顺理成章的决定,那就是确立君士坦丁堡教区为教会中仅次于罗马教会的地位,因为它是首都和“新罗马”<sup>②</sup>。这却给埃及带来了灾难性后果。因为在此之前埃及亚历山大一直是仅次于罗马的第二大城市和东地中海地区的政治、经济、文化中心。有时候,它还可以与罗马一较高下,争做整个帝国的文化总部。而拜占廷(后来的君士坦丁堡)在尼西亚会议上,还只是色雷斯大主教辖区内的一个小主教区,而且也没有使徒布道的基础。半个世纪后,只是由于其首都的地位而使教会的位置跃居第二,这在教会史上也是一个奇迹。

拜占廷帝国新首都君士坦丁堡的兴起,对于原来在东部执牛耳的亚历山大影响极大。地位日渐衰微的同时,眼睁睁看着埃及的谷物从自己这里输往对手——君士坦丁堡那里,<sup>③</sup>长期以来饱受外族蹂躏的埃及或是麻木、或是无奈地接受了这种政治经济变迁,然而唯一可以慰藉的精神文化代表——基督教会的地位的下降实在让他们忍无可忍了。毕竟这里保护了襁褓中的耶稣,使徒的传人也在这里建立了最古老的教会。于是政治、文化冲突引发的教义纷争进一步升级,并主宰了随后几十年埃及教会的命运。

一开始,君士坦丁堡由于缺乏教会的历史传承,通常会邀请一些教会领袖担任君士坦丁堡大主教,这一职位也就成了亚历山大和安提阿两大教派垂涎三尺和争夺的焦点。某种意义上讲,初期的君士坦丁堡在某种程度上不过是这两大教派的教义宣传工具。由于与皇帝及其宫廷近在咫尺,任何人担任君士坦丁堡的主教自然而然就对整个基督教世界具有特殊的影响力。如果自己一派人出任这里的主教,不仅能够提高自己的地位和影响,而且可以在整个帝国范围内宣扬本身特有的神学思想。

<sup>①</sup> 笔者认为,现在流行于美国和北欧的耶和华见证会(Jehovah's Witnesses)与阿里马主义渊源颇深。该教派的一个主要信条就是只承认耶和华中,认为耶稣无人。信徒把自己比附为耶和华的见证人,从事传教活动。

<sup>②</sup> Vasiliev, A. A., *History of Byzantine Empire*, Vol. I, Wisconsin, 1952, p. 81.

<sup>③</sup> 据史料记载,仅在查士丁尼统治时的537/8年一年,埃及输往君士坦丁堡的谷物(小麦)就折合3亿升,用来支持首都的粮食供应。

但形势很快发生了变化。随着君士坦丁堡教区势力的崛起,基督教世界形成四大教区并立的情形,即罗马、君士坦丁堡、亚历山大和安提阿四个大主教区,四大教区间的明争暗斗从此开始了。一般说来,亚历山大和罗马倾向于相互支持,而安提阿则和君士坦丁堡站在一边。就亚历山大来说,这反映出这个骄傲的古代城市对东方迅速崛起的首都君士坦丁堡怀有妒忌之心。罗马一方面自满于将其影响力扩展到帝国西部的统治区域,另一方面则对日益自负的“新罗马”深感不快。而安提阿和亚历山大长期不和,一直是罗马帝国东部的对手。如果安提阿不能够获得卓越的地位,则情愿将之归给新首都,而非它在尼罗河畔的老对头。<sup>①</sup>特别是亚历山大与安提阿和君士坦丁堡之间,在基督神性和圣母问题爆发争论之前,它们早就因为政治原因而勾心斗角了。

401年,亚历山大教会和君士坦丁堡教会之间发生了第一次冲突。当时埃及的一些沙漠修道士,赶赴首都声讨当时的君士坦丁堡大主教约翰·克利斯塔姆(John Chrysostom),皇帝召亚历山大主教提奥菲洛斯(Theophilus)前去对质。提奥菲洛斯巧妙地使自己处于原告的位置,在403年的会议上着实羞辱了君士坦丁堡大主教约翰·克利斯塔姆,并使后者于次年被开除教籍,不久抑郁身亡。这一事件再一次表明了修道士的支持成为当时宗教斗争胜利的保证。<sup>②</sup>除此之外,埃及主教还得到本国其他民众的大力支持。如提奥菲洛斯抵达君士坦丁堡时,受到在该港口工作的埃及水手们夹道欢迎。

尽管这次斗争中亚历山大教会取得了胜利,但在关键的君士坦丁堡主教人选方面,并没有产生实质性影响。此后的二十多年中,亚历山大和君士坦丁堡保持了势力的均衡。二者鹬蚌相争,而安提阿教会却渔翁得利。经过一次有争议的选举之后,安提阿教会的一位长老聂斯脱利被任命为君士坦丁堡主教,亚历山大教会睥睨的一切梦想都落空了。亚历山大主教们把一腔怨气都撒在了新任的君士坦丁堡大主教头上,希利尔和聂斯脱利关于圣母“神性”和“人性”之争更是加剧了这一矛盾。

① 雪莱:《基督教史》,刘平译,第111页。

② Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa* (Vol. 2), Cambridge, 1978, p. 435.

## 二、最后的埃及教父——希利尔

作为既能极力维护埃及教区利益,又能得到整个基督教世界认可的亚历山大主教,希利尔应该算是最后一位了。但是关于他的事迹及其在埃及的早期活动鲜为人知,直到爆发了他与聂斯脱利的著名争论之前,历史资料几乎是一片空白。只有在教会史家苏格拉底(380—439年)的《教会史》中和7世纪后半期埃及主教约翰的著作中,存有一些关于希利尔早期生平的零星记载。<sup>①</sup>

希利尔大约出生于376年,是亚历山大主教提奥非洛斯的外甥。412年提奥非洛斯去世后,希利尔继任亚历山大主教,并一直担任该职务直到444年去世为止。他是一位激进的神学家,追随亚历山大学派,多年来致力于基督的两性合一论,主张耶稣神性和人性的统一。这种观点也被视为后来基督教“一性论”的前身。希利尔认为基督具有神性和人性两种本性,但只有一个位格,神性统治着人性,人性转变为神性;基督的位格核心是逻各斯,逻各斯取得了肉身,为自己穿上了人性的衣服。其肉身作为“受造物”来到世界,但本质上并不像安提阿学派声称的那样加入了人性。在希利尔看来,“神所生”这一概念也适用于圣母马利亚,因此马利亚也具有神性。

希利尔和他的舅父——前任主教提奥非洛斯一样坚决致力于维护自己教区的利益,也像自己的前辈阿塔纳修斯一样努力搞好与修士的关系,积极巩固与修士的联盟,使他们站在自己一边。他在遭到人们质疑或很难解释时,通常会利用阿塔纳修斯的权威来替自己辩护,声称阿塔纳修斯已经完全解决了基督的神性与人性问题。希利尔还尽力维护和罗马教区的盟友关系,尽管迟早会因教权和神学的不同主张而导致关系破裂。他以其神学地位、能力、计谋和极富攻击性等特点,一次次在和君士坦丁堡的宗教斗争中赢得了胜利(关于希利尔和君士坦丁堡主教之间的斗争将在下一部分中详细叙述)。

<sup>①</sup> 苏格拉底的《教会史》(Socrates, Migne, ed. 1, *The Ecclesiastical History of Socrates*, London, 1853.)一书,记载了从305—439年的教会历史,其中提到了在聂斯脱利争论之前希利尔的事迹;关于约翰的著作,参见:Nikiu, J., Trans. by R. H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London and Oxford, 1916。

希利尔的影响超出了亚历山大和埃及,埃塞俄比亚教会把他称为“最优秀的老师”,他的作品还被翻译成埃塞俄比亚语,<sup>①</sup>这也成为埃及与埃塞俄比亚教会关系密切的又一证据。希利尔虽然没有留下大部头有影响的著作,但其作品通俗易懂,所以在阿拉伯征服之后还被翻译成阿拉伯语,成为当地基督徒的双语学习教材。<sup>②</sup>

希利尔在当时埃及和其他地区的基督教徒中享有极高的声望,但后来的基督教会并没有把他视为伟大的圣徒,尽管也从没有正式谴责过他。那是因为有几件事使他的名誉遭到玷污。一是他非常看重名利,为了取得教会权力甚至不择手段。希利尔曾用 635 公斤黄金向帝国宫廷和官员行贿,<sup>③</sup>以便能取得皇帝的支持,继续打击压制君士坦丁堡教会。他对于安提阿教派独占君士坦丁堡大主教的位置极为妒忌,曾经派间谍潜入大教堂中,企图抓到聂斯脱利异端言行的把柄。他的神学思想是后来被指责为异端的“一性论”的源头,尽管那是他去世之后的事了。到了 553 年的第二次君士坦丁堡会议上,希利尔的地位又得到了认可,称赞他“像神圣的教父一样指导大家”<sup>④</sup>。

除此之外,希利尔对其他非基督教的文化缺乏包容性,甚至不惜采用暴力的手段去消灭之。在他任亚历山大主教期间,当地犹太人和基督教徒发生冲突,犹太人纵火焚烧了圣亚历山大教堂,杀死了许多基督徒。作为报复,希利尔率领大量信徒冲击犹太人社区,抢掠犹太人的财富,并竭力把他们赶出了亚历山大城。自从亚历山大大帝时期就定居于此的犹太人被迫离开了这座城市,在文化迫害的同时也极大地削弱了亚历山大的经济实力。<sup>⑤</sup>希利尔还采用高压手段打击哲学学院,认为那里是异教的组织者。因此,他即使不是煽动者,也默许或支持下列行动:415 年,狂热的修道士冲击了著名的女哲学家希帕提亚,最终将她折磨致死。也有人

① Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 12.

② *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 616.

③ 详见: Fage, J. D. (ed.), *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 437.

④ Hussey, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986, p. 11.

⑤ Dzielska, M., trans. by E. Lyra, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, 1995, pp. 85-86.

指责这是希利尔妒忌她的公众声望而鼓动众人所为。<sup>①</sup>当然,希利尔还是把更多的精力都投入到与聂斯脱利的神学争论之中。

### 三、埃及教会的末日辉煌——以弗所会议

希腊罗马时代一直延续了埃及的伊西斯崇拜传统,这也集中体现在基督教的圣母崇拜上。正如前面章节所述,圣母和婴儿时的耶稣曾在埃及避祸,这一传说不仅加强了埃及教徒的神圣感,也使他们对圣母和圣子有着特殊的感情。特别是由于传说内容和艺术表现上的相似性,埃及人更容易把圣母看成是他们一直所钟爱的伊西斯的化身。因此当安提阿教派的君士坦丁堡大主教聂斯脱利把马利亚降到“人母”的地位时,以希利尔为首的埃及教会强烈反击了。

428年,安提阿教派的聂斯脱利擢升为君士坦丁堡大主教,并自动成为君士坦丁堡邻近地区的宗主教,如同罗马主教是公认的西方教宗一样,他也成为东方基督教会的荣誉教宗。然而树大招风,聂斯脱利在不适当的时机说了一些不合时宜的话,被人揪住了异端的小辫子。他在东部教会最伟大的讲台上,宣扬了一篇反对把马利亚称为“神之母”的论章,这再次引发了基督教神学史上一场巨大的争议和冲突。

一直以来,基督教都把圣母马利亚称为 *Theotokos*,本意为“生神的人”,有时候也被翻译为“神之母”。换句话说,耶稣从出生之时起,就已经是神了,这不仅肯定了耶稣基督的真神性,也无形中提高了备受埃及人尊崇的圣母马利亚的地位。无论是亚历山大还是君士坦丁堡,基督徒们早已习惯了这种称谓。但是,在428年的圣诞节早上,聂斯脱利对教众(包括神职人员和皇室成员)宣称,基督徒不可以称马利亚为“生神的人”,最多只能称为 *Christotokos*,即“生基督的人”。他认为把一个刚出生的婴儿称为神,那就大错特错了。虽然在神学上说“基督是女人所生”是正确的,但是如果说“神是女人生的”就不是正统神学了。<sup>②</sup>在接下来429年的复活节信件中,聂斯脱利重申了反对使用 *Theotokos* 的理由,并且以官方规定的形式通谕,凡是称马利亚为 *Theotokos* 者即为异端。

聂斯脱利并不是一个令人称道的基督徒,有人评价他是一个刚愎自

① Alston R., *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London and New York, 2002, p. 289.

② 奥尔森《基督教神学思想史》,吴瑞诚和徐成德译,第218-221页。



用、易冲动、贫嘴而又缺乏文化教养的人。<sup>①</sup> 聂斯脱利不仅代表了与亚历山大截然相反的神学传统,而且也可能在刻意打击报复亚历山大教派, *Theotokos* 头衔之争不过是个借口。他明明知道 *Theotokos* 这个称号是亚历山大学派的最爱,却借着皇帝的支持极力否定这个头衔。所谓的神学争执里面不可能不包含有不可告人的政治动机。亚历山大教会在震惊、担心之余,也有一丝窃喜,终于有机会正式向君士坦丁堡教会发起挑战了。

亚历山大教会派人在君士坦丁堡张贴海报,声称聂斯脱利是异端的复活。不明真相的君士坦丁堡的教众,开始纷传聂斯脱利背离了正统教义。同时,希利尔与聂斯脱利展开了笔战,双方互通信指责对方,陈述自己的教义。希利尔把聂斯脱利比附成异端的阿里乌斯,暗示自己是新的阿塔纳修斯,是尼西亚信经的下一位守护者。<sup>②</sup> 二人都没有形成一些具体的、有影响的神学著作,只是用一些冗长的信件没完没了地讨论一些本来不太矛盾的教义,后来以弗所会议的折中决议就是一个例证。二人都承认耶稣的神性,只不过希利尔强调神与人性的联合是“一性”的,而聂斯脱利则坚称这种联合是“二性”的。

在亚历山大和罗马教会的推动下,拜占廷皇帝塞奥多西二世于431年在以弗所召开了第三次基督教大公会议。这次会议有趣的插曲颇多,整个事件充满了令人作呕的强权政治的味道。希利尔和他的支持者先期抵达以弗所,在聂斯脱利派的主教尚未到会的情况下,作为唯一在场的宗主教,希利尔主持召开了大会。会议首先重新确认了尼西亚信经,接下来宣读了希利尔致聂斯脱利的信,批评了后者关于基督的二元论思想。最后经大会在场主教投票,作出了谴责聂斯脱利和肯定马利亚神性的决议。

会上斥责聂斯脱利为异端,称他为新的“犹太”,并决定革除聂斯脱利的君士坦丁堡大主教职务。大会支持希利尔关于基督神性和人性统一共存于“一个具体的真实存在物”的观点,马利亚既是“人母”也是“神母”的意见也得到会议的认可。最终的教条几乎是从希利尔给聂斯脱利

① Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 435.

② Wessel, S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, 2004, p. 188.

的信中逐字抄录下来的：“永恒神的儿子与童贞女马利亚的儿子，是一位并同一个人，在时间里，从血肉之躯出生；因此马利亚当之无愧，可以称之为神之母。”<sup>①</sup>从以弗所的人们载歌载舞欢迎希利尔以及他所主张的圣母的“神性”确认的场面上不难看出，亚历山大战胜了君士坦丁堡。希利尔现在是“大主教”和“宗主教”，这使他拥有从昔兰尼加到尼罗河第一瀑布的广大地区的绝对权力。他统治下的亚历山大教区再度达到权力的顶点。但是他的胜利并不彻底，事情的进一步发展证明了这一点。

就在希利尔主持的以弗所会议得出结论后不久，安提阿的大主教和其他聂斯脱利的支持者也相继抵达会场。他们拒不接受此前的会议决议，自行召开了一次“小宗教会议”。会议由安提阿宗主教约翰主持，他们谴责了希利尔的信条，并且重新确认聂斯脱利为君士坦丁堡宗主教，还以破坏会议的罪名撤除了希利尔的亚历山大宗主教职位。但是就在这个结果颁布之前，帝国西方的主教和罗马教宗的代表也抵达了以弗所。

作为希利尔的同盟，罗马教会的主教们一如既往地支持亚历山大教会。他们强烈要求修改对希利尔的谴责，加上革除聂斯脱利的条款，甚至把安提阿主教约翰也撤了职。会议上双方大吵大闹，互相指责。这其中还掺杂了埃及的修道士，他们再次扮演了重要角色，修道士的本质特征是他们对亚历山大大主教的忠诚。在一部有关修道士的舍努特的《传记》一书中，记载了修道士在这次全基督教大公会议上的影响。<sup>②</sup>下面看看修道士舍努特陪同希利尔在以弗所会议上的表现吧：

现在我们神圣的教父们聚集在一起，在一个议事会上，打算把那个令人厌恶的异端的聂斯脱利驱逐出教会。我们神圣的教父和先知阿帕·舍努特，与亚历山大大主教，神圣的希利尔一起出现了。他们走进教堂并按安排好的椅子就座，一把椅子被放在大家的中间，四本福音书放在它的上面。那令人厌恶的异端聂斯脱利被端骄傲地走进来，拿起那四本神圣的福音书扔在了地上，并坐在那把椅子上。现

① 转引自奥尔森《基督教神学思想史》，吴瑞诚和徐成德译，第228页。

② 关于修道士舍努特的事迹，参见：Bosa, trans. by Bell, *Life of Shenoute*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983。

在当我的神父阿帕·舍努特看到聂斯脱利所做的一切时,立刻被激怒了,他透过神父们的人群挤出一条路。他从地上捡起了四部福音,并向聂斯脱利的胸膛推了一拳。他说:“你想做什么?让神的儿子在地板上,而你却坐在椅子上?”不虔诚的聂斯脱利对我的神父反驳道:“你在这个议事会上有什么职务?你不是主教或大主教或者祭司,你是一个修道士。”而我的神父对他反驳道:“我是一个神希望到这里来的人,我可以为你的罪孽而谴责你,并公开你的错误,揭露你已经背弃了唯一给予生命的神的儿子的受难,他正在为我们的利益而忍受痛苦,他可能把我们从罪孽中挽救出来。”此时,神圣的希利尔站起来,并把他的手放在了我的神父阿帕·舍努特的头上,把自己肩上的斗篷披在了我的神父阿帕·舍努特的肩上,并亲吻他。他把自己的权杖放在他的手中,使他成为大主教。并且所有来到这个议事会的人都呼喊,说:“可敬的,可敬的,可敬的大主教。”<sup>①</sup>

这份有关舍努特如何被提升为主教之职的记录有多大可靠性,值得怀疑。无论这个故事是否真实,粗暴而无教养的聂斯脱利主教的行为被记录下来,为人们了解此类事件提供了清晰的证据。当然,从上述记载中大家也不难想象出会议场面的混乱程度。

会议变得一团糟,不得不再次依靠皇帝的权威来解决。而皇帝塞奥多西二世和他的前辈们一样,更关心的是宗教的统一以及如何为帝国服务,教义本身并不是他最在意的问题。于是,皇帝开始对各方大力施压,力求达到妥协。聂斯脱利和希利尔都受到谴责,但后者用大量的黄金贿赂帝国宫廷,从而逃过了这一劫。会议最终采纳了安提阿主教约翰的主张,承认二性的信条为正统的基督论。希利尔被迫让步,强调只要二性不分裂即可。433年皇帝责成希利尔与安提阿教派和解,因为帝国皇帝不愿看到因教派之争影响其统治。最终由安提阿大主教约翰和希利尔共同签署了一个条款,从而避免了两大教派的彻底分裂。

该条款基本接受了安提阿的信经格式:“我们承认我们的主耶稣基

<sup>①</sup> 转引自哈里斯编《埃及的遗产》,田明等译,第353-354页。

督,完全是神,也完全是人……因为两性联合在一起,所以我们承认一位基督。童贞女马利亚是神的母亲,因为称为道的神成了肉身,成了人,藉着她的怀孕把他自己与由她所产生的肉身联合了起来。”<sup>①</sup>

安提阿教派放弃了对聂斯脱利的支持,其前提是亚历山大教会承认了道成肉身是二性的结合。聂斯脱利被革除教职,驱逐出首都君士坦丁堡,大约于450年在北非的流放地去世。他的追随者后来逃到波斯,在那里建立了聂斯脱利教会,开始了新的布道生活。该教派的传教士活动极为活跃,他们的足迹遍布中亚和印度。在780—823年间,聂斯脱利信徒甚至跋山涉水来到中国的西藏和中原地区,第一次把基督教的福音传到了中国。当时我国把这一宗教称为“景教”<sup>②</sup>,现存的“大秦景教流行中国碑”就是那一时期流传下来的重要文物,<sup>③</sup>这也成为中西文化交流史上又一个重要的见证。

希利尔返回埃及后,一方面比较满意地看到聂斯脱利受到谴责、革职并且被流放,另一方面对以弗所会议上的基督二性决议耿耿于怀,一心想着改变这一决议。对于亚历山大教会和埃及人而言,他们对希利尔这种妥协行为颇为震惊,甚至痛恨地指责他为投降或割地求和。他们一直在等待时机准备撤销以弗所会议的决定,并且重新宣告他们挚爱的一性论信条。

从某种意义上讲,以弗所会议上没有赢家,亚历山大和君士坦丁堡不过是两败俱伤而已。而哪一个城市成为东部帝国教会的领导这个问题自君士坦丁堡成为帝国首都以来就变得极为重要。亚历山大拥有强大、独

① 参见王美秀等《基督教史》,第53页。

② 该教传入中国后大抵采用儒道释或中国化的名词,“景教”一词就是一个中国化的名称。“大秦景教流行中国碑并序”有两处提到命名景教的缘起和含义:真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称“景教”;明明“景教”,言归我唐,真道宣明,人有康乐,物无灾苦。

③ 此碑于唐建中二年(781年)2月4日由波斯传教士伊斯霍德(Yuzdhozid)建立于大秦寺的院中。碑文由波斯传教士景净撰刻,朝议郎前行台州司参平昌秀书并篆额。碑身高197厘米,下有龟座,全高279厘米,碑身上宽92.5厘米,下宽102厘米,正面刻着“大秦景教流行中国碑并序”,上下楷书32行,行书62字,共1780个汉字和数十个叙利亚文。明天启三年(1623年)再度出土,当时西方各国有不少的传教士得知后,争相拓片,把碑文拓片译成拉丁文寄往欧洲本国。西方一些学者也曾主张将此重要的景教文物运往欧洲保管。此后几经周折,该碑还是留在了当地。从1907年起,《大秦景教流行中国碑》入藏西安碑林,即现西安碑林博物馆安置。

立的主教区,但远离帝国宫廷,而君士坦丁堡拥有良好的上升势头,所以一位有主见的皇帝(按:指马尔西安)决定抛弃亚历山大。<sup>①</sup>这场争议以察尔西顿会议的召开而告终。

## 帝国的弃儿——察尔西顿会议上的失败

以弗所会议并没有彻底解决希利尔与聂斯脱利的矛盾,而且加深了亚历山大与君士坦丁堡的裂痕。强势的亚历山大教会在经济实力的支持下,继续打击君士坦丁堡教会,并和多年的盟友罗马教会也发生冲突,亚历山大教会陷入空前的孤立状态。加之内部斗争升级,察尔西顿会议失败也是在所难免的。新皇帝也不再宠爱亚历山大学派,法老的子孙变成了帝国的弃儿,埃及教会从此走上了独立发展的道路。

### 一、察尔西顿会议召开的背景

以弗所会议的结果只是暂时达到了一种平衡,各方似乎都得到一些甜头。亚历山大教会击败了君士坦丁堡大主教聂斯脱利,希利尔“道成肉身”学说再次得到了肯定;安提阿学派则使自己的二性理论被希利尔和帝国接受;罗马主教借这次大会,不仅巩固了自己在西方教会的绝对权威,也在东方树立了威望。但是,这些问题的解决相当不彻底。当然,如果按照既定方针办,应该可以解决三位一体之争,并确立一个放之四海而皆准的教义原则。然而事与愿违,此后的一性二性之争导致了更大规模的冲突,迫使教会再度召开大会来彻底解决这一问题。

安提阿学派想当然地认为,以希利尔为首的埃及教会已经完全接受了基督的二性观念,永远放弃了他们的一性主张。而亚历山大教会的领导者显然并不同意这一概念。希利尔虽然在以弗所会议被迫同意基督的二性论,但一直强调这二性的不可分性。耶稣基督虽然具有真神和真人特点,但只有一性而已。然而直至希利尔去世之前,这种矛盾并没有公开化,罗马、亚历山大、安提阿和君士坦丁堡四大主教区,一直维持一种表面

<sup>①</sup> Baynes, N. H., "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy", In his *Byzantine States and Other Essays*, New York: John DeGraff, 1955, pp. 97 - 115.

上的和谐。444年希利尔去世后,早已暗潮澎湃的政教分歧再次汹涌而出。

狄奥斯科鲁斯(Dioscorus)继希利尔之后成为亚历山大的主教和宗主教,重新挑起了教义纷争的战火。他的目的就是维护希利尔神学在基督教世界的正统地位,并且反对安提阿教派和不时挫一挫君士坦丁堡的锐气。狄奥斯科鲁斯的行动最初获得了相当大的成功和更多的利益,东方教会的基督徒本能地接受了希利尔的神学,皇帝塞奥多西二世也支持他并力挺其权威。狄奥斯科鲁斯的成功主要归功于以下几个方面:

首先,由于亚历山大在反对聂斯脱利的斗争中出力最多,因而得到塞奥多西二世的赏识和支持,皇帝在背后支持狄奥斯科鲁斯的活动;其次,狄奥斯科鲁斯还得到了埃及以外的基督教修士的支持,如叙利亚和君士坦丁堡,其中主要的代表如欧迪奇斯(Eutyches);<sup>①</sup>最后,他所面临的主要对手安提阿大主教多米努斯(Domnus)和君士坦丁堡大主教弗拉维亚(Flavian)都比较软弱,而且本身的地位也不巩固。当时罗马的主教利奥(Leo)倒是一个强有力的人物,但也是鞭长莫及。于是,接下来的欧迪奇斯事件就成了狄奥斯科鲁斯挑起争端的导火索。

欧迪奇斯(约378—454年)是首都君士坦丁堡附近一座约300人修道院的院长和精神领袖。他是希利尔的学生,因而也成为亚历山大教会忠实的支持者。欧迪奇斯同时还是一位极端的希利尔主义者,主张“道成肉身”的过程包括:“在结合之前具有二性(神性与人性),但是在结合之后或结合的结果,只有一性。”基督神化到一定地步,“身体不再和我们同质”<sup>②</sup>。在他看来,基督的人性和神性比起来不过是“汪洋中的一滴葡萄酒”。这样,欧迪奇斯超越了他的老师希利尔成为一性论思想的首要倡导者。欧迪奇斯否定了基督的奥秘及其作为救主和救赎主的使命的核心前提,使整个基督教的救赎教义处于危险的边缘。他的言行引起了当时君士坦丁堡大主教弗拉维亚极大的不满,448年弗拉维亚在君士坦丁

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 437. 此人也成了后来第二次以弗所会议和察尔西顿会议的导火索。

<sup>②</sup> Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University press, 2000, pp. 26-27.

堡召开了一次主教会议，欧迪奇斯被召集到会。但是他拒不放弃自己的主张，因此被定为异端并被解除了修道院院长一职。

作为欧迪奇斯的同盟者，亚历山大主教狄奥斯克鲁斯认为正好可以借机发难，于是游说皇帝再次召开全基督教大公会以解决这一问题。449年，第二次以弗所会议召开，130名主教参加了这次会议。狄奥斯克鲁斯带领了大批修道士出席，很快就用近乎武力的方法控制了大会。狄奥斯克鲁斯认为此前对欧迪奇斯的判决并不公平，需要对他的问题重新讨论。在一种充满暴力和无序的场面中，欧迪奇斯得以平反复职，尽管他的地位并没有得到其他教会的承认。他的信条“在结合之前具有二性，但是在结合之后或结合的结果，只有一性”得到大会的批准，成为正统教义。而安提阿大主教多米努斯和君士坦丁堡大主教弗拉维亚及其支持者都被免职。更有甚者，当弗拉维亚带着利奥反对欧迪奇斯的信件<sup>①</sup>抵达会场准备宣读时，狄奥斯克鲁斯所带来的狂热的修道士们对他群起而攻之，过度惊恐之下，身心俱受打击的弗拉维亚不久之后就一命呜呼了。修道士们还叫嚣着要烧死那些持不同信仰的主教们。第二次以弗所大会上修道士活动是如此的缺乏纪律，以致这次会议被人们用罗马教宗利奥一世不朽的短语给出了“强盗会议”的绰号。

在一段时间内，这个“强盗会议”俨然成了第四次全基督教会议，埃及教会似乎是全面胜利了。“亚历山大的主教，对于攻击安提阿学派教义的成果，无论哪一方面都是满意无比的。”<sup>②</sup>希利尔的神学成为基督教世界的普遍信条。基督被认为只有“一性”，其他教派包括罗马教宗的“二性”建议都没有被采纳。亚历山大被欢呼为“正统之城”，而狄奥斯克鲁斯也短暂地成为基督教世界的领袖。但接下来的事实表明，狄奥斯克鲁斯和亚历山大教会为了这场“胜利”付出的代价实在是太大了。

其一，狄奥斯克鲁斯的行为极大地触怒了罗马教宗利奥，一下子破坏

<sup>①</sup> 会议召开之前，君士坦丁堡大主教弗拉维亚曾向罗马教宗利奥求援，并得到后者的支持。利奥写了一封很长的书信给弗拉维亚，谴责欧迪奇斯，并上提出一个建立正统基督论的计划，在教会史上被称为《利奥的大卷》(Leo's Tome)。这封书信对于解决这场令人尴尬的教义冲突，以及日后的解决办法和答案，都扮演了重要角色。利奥也因此成为第一位履行教宗功能的罗马主教。译自：奥森森：《基督教神学思想史》，吴增诚和徐成德译。

<sup>②</sup> Sellers, R. V., *The Council of Chalcedon*, London, 1961, p. 87.

了多年以来建立起来的亚历山大和罗马的同盟关系,使亚历山大教会陷入空前的孤立状态。“强盗会议”闭幕后不久,受害者就开始向皇帝和罗马主教申诉。利奥听到这些消息后极为震怒,因为自己的建议竟然被完全搁置。他一方面写信给君士坦丁堡的皇帝,要求撤销这次会议的决议,谴责欧迪奇斯的主张,恢复遭到狄奥斯科鲁斯迫害的主教们的职务;另一方面,他还要求彻底查清谋害弗拉维亚的人,严惩凶手,以还他一个清白,从而打击狄奥斯科鲁斯的嚣张势力,报复他对自己的蔑视。皇帝塞奥多西二世并未接受利奥的请求,只是答应他再次召开一次大会,以取代“强盗会议”成为第四次基督教大会。

其二,狄奥斯科鲁斯和亚历山大教会的地位变成一种严重依赖拜占廷帝国宫廷喜好的恩赏。从希利尔时代起,埃及教会就开始通过贿赂帝国宫廷来取得皇帝的支持。狄奥斯科鲁斯也不例外,他用亚历山大的财富作饵,来引诱皇帝塞奥多西二世站在自己这边。一旦塞奥多西二世去世,这种荣誉和地位的支架就全部倒塌了。因此当新皇帝马尔西安(Marcian)即位后,对一性论的厌恶和为了维护帝国教会的统一,加上他的妻子普卡莱亚(Pulcheria)对狄奥斯科鲁斯的深恶痛绝,使其必欲对埃及教会及其主教除之而后快。

其三,狄奥斯科鲁斯的言行导致了埃及教会的分裂和内部斗争的升级,后来的失败也在所难免。埃及教会带有很强的民族主义特点,而亚历山大主教为了自己的利益甘心沦为帝国的鹰犬,遭到了部分激进的教徒的反对。狄奥斯科鲁斯尽管一直声称自己是希利尔的传人,但即使是希利尔的亲人对他也无甚好感,因为希利尔的一个亲属也曾号召人们反对他。<sup>①</sup>以至于他在随后的察尔西顿会议上,在对手面前显得那么无助,从而使埃及和亚历山大教会的地位遭到了毁灭性打击。

## 二、埃及教会的失势——察尔西顿会议的召开

450年7月,皇帝塞奥多西二世在一次狩猎活动中,意外坠马身亡。新皇帝马尔西安因为娶了前任皇帝的妹妹普卡莱亚为妻,得以继承皇位,因此帝国一度出现二人共制的局面。新皇帝更喜欢使君士坦丁堡教会独

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 438.



立于亚历山大和安提阿的掌控之外,加上皇后对狄奥斯科鲁斯一直持反感态度,因而很快开始着手处理他的问题。他们致力于消除第二次以弗所会议的影响,首先把弗拉维亚的遗体运回君士坦丁堡,并为之举行了极其隆重的葬礼,随后将其骸骨安置在位于首都中心的大教堂中。接下来马尔西安夫妇又决定召开另一次大会以取代第二次以弗所大会,成为第四次全基督教大公会议,时间定于451年,地点位于君士坦丁堡博斯普鲁斯海峡对岸的察尔西顿。基督教大公会所有的主教都被要求参加,并且在开会之前都传阅了《利奥的大卷》,尽管罗马教宗利奥本人因种种原因未能到会,只是派了代表参加大会。

第四次全基督教大公会议于451年10月8日在察尔西顿开幕。这次会议规模宏大,盛况空前。与会人员包括皇帝马尔西安夫妇,超过500名主教以及大约800位高阶官员。罗马主教的代表第一次和安提阿教会的领袖坐在一起,这是因为在开会之前,狄奥斯科鲁斯竟然敢冒天下之大不韪,发布通谕将罗马主教利奥开除出教。会议上,罗马主教的代表甚至拒绝让亚历山大主教坐在他们中间,并且威胁说如果得不到安全保护的话,他们将退出这次会议。狄奥斯科鲁斯只能和自己的随行人员单独坐在一边,形势优劣不言自明。

当第二次以弗所大会的受害者进入会场时,双方的敌对情绪再次升级,几乎酿成骚乱。在皇帝及其军队的维持下,会场才平静下来。随后,那些受害者被安排到尊贵的位置上,大会听取了他们对“强盗会议”的控诉。与会的主教包括狄奥斯科鲁斯的一些支持者,逐渐倾向于反对以弗所会议的决定,并为前次会议上君士坦丁堡大主教弗拉维亚的遇害表示哀悼,一些亲身参与者也开始忏悔自己的罪行。而狄奥斯科鲁斯忠实的拥趸——修道士们也被皇帝“请到”另一个会场去了,只有他一个人仍然在竭尽所能为自己的言行和第二次以弗所会议及其决定的合法性辩护。众叛亲离的亚历山大主教狄奥斯科鲁斯很快陷入了绝境。

会上罗马教宗的代表还宣读了利奥一世的信:“前亚历山大主教狄奥斯科鲁斯亵渎教会法规、扰乱教会部署……他给神圣的教会带来许多问题和伤害……他竟然敢把罗马最神圣的主教利奥开除教籍,他以前召开的大会也是不合法的。因此,伟大的罗马主教利奥,带着使徒彼得的荣

誉,以大公教会的基石和正统信仰的代表,(建议大会)罢免其主教职位并剥夺其传教活动的权利。”<sup>①</sup>会议最终接受了教宗使节的建议。随后主教们通过投票的方式决定,革除狄奥斯科鲁斯的亚历山大宗主教职位,不仅仅是因为异端,而且因为他藐视教宗利奥以及对其他神职人员所犯的罪行。更有甚者,狄奥斯科鲁斯竟然公开宣称,皇帝马尔西安“你与教会无关”<sup>②</sup>。这种政教分离的言论是绝不能为皇帝所容忍的,于是他又被作为“强盗会议”的罪魁祸首,放逐到埃及的沙漠中去。与会主教庆祝“法老”倒台的欢呼声中,法老的子孙们成为帝国的弃儿。

随着狄奥斯科鲁斯的倒台,欧迪奇斯也未能逃脱厄运,他再次被定为异端,同时也被流放到埃及,并最终死在那里。但他的“一性论”思想并没有随之消亡,在埃及、叙利亚和亚美尼亚等地区仍然有广泛的群众基础。尽管在察尔西顿会议上“一性论”思想被定为异端,但在上述地区却形成了信仰此说的教会,并从此与大公教会分裂而独立至今。

深受教义纷争之苦的与会人员都明白,必须制定一个有关耶稣基督位格的正统决议,而这个新的决议应该是一个折中的、能够为各方所接受的条款,并力求弥补亚历山大与安提阿教会之间日益加深的裂痕,在措词上应尽量避免使用激烈的言辞和采纳极端的观念。因此大会的决议以这样一些特殊的词语开头:

我们的主和耶稣基督在确立真正信仰理论时说:“我把和平给你,我把和平暂给你。”因而任何人都应该信仰迥异于其他人的教义,而应该在和谐中宣扬真理。<sup>③</sup>

之后,又经过多次讨论,最终得出了一套大家都能够认可的信仰理论,其主要依据是《利奥的大卷》使用的语言和观念,以及第一次以弗所

<sup>①</sup> Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitty, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University Press, 2000, pp. 70-71.

<sup>②</sup> <http://interox.com/egypt/christe4.htm>, 2005年10月。

<sup>③</sup> Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitty, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University Press, 2000, p. 72.

大会上通过的希利尔写给安提阿主教的信件内容。新的察尔西顿决议很大程度上可以看作是对尼西亚信经的一个补充,于451年10月25日最后通过,由皇帝和与会主教们共同签字生效。它的核心内容包括:

遵照全体神圣教父们的教导,我们承认,我们的主耶稣基督与子是同一位的;他具有完全的神性和人性,是真神和真人,他和我们一样有理性灵魂和身体;与父神同质也和我们人类同质,除了罪之外,其他各方面都与我们相似;至于神性,他于永恒之前从父神受生,并且在末日,为了我们以及我们的救恩,带着人性从童贞女马利亚,这位神之母生出来的;同一位基督、子、主、独生子,具有二性,不会混乱、不会改变、不能分开、不能离散;这二性的区别绝对不会因为结合而抹杀,反而各性的特征因此得到保存,并且联合为一位格与一质,并不分开或分裂为两个位格,而是同一位子、独生子、神圣的道、主耶稣基督;正如古代先知与耶稣基督本人,以及教父们传给我们的信经所教导的真理。<sup>①</sup>

从这一决议中不难看出,它既谴责了聂斯脱利的“人母”学说,也否定了欧迪奇斯的“一性论”思想。这种“两性一位说”看起来非常抽象并且富有哲学味道,然而事实上不过是折中方案下的文字游戏。察尔西顿会议过去1500年之后,罗马教皇庇护七世以《永恒的基督》的通谕形式宣称,教会之间的分歧主要在于词汇问题,对一性论的谴责事实上是不公平的。<sup>②</sup>

察尔西顿大会的结果表明,埃及教区觊觎大公教会领导权的梦想彻底破灭了,许多埃及人感到被大会出卖了。<sup>③</sup>同时君士坦丁堡教会的地位却大为提高,达到了和罗马主教平起平坐的地步,身份高于其他主教。这种“平等”实际上是让罗马主教吃了个哑巴亏,因而利奥一世在听到这

① Ibid., p. 74.

② Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 17.

③ Fouracre, P. (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cambridge University Press, 2005, p. 95.

个消息之后,极为生气,立即发表声明反对整个察尔西顿决议,并且继续主张罗马主教的地位凌驾于其他所有主教之上。

察尔西顿会议还规定,从此以后,所有基督徒都不准再发生“信仰问题”的争执,一律遵从尼西亚、君士坦丁堡和察尔西顿会议的教导。时至今日,罗马天主教、东正教和新教中的大多数基督徒都接受了察尔西顿决议的精神,并把它作为拯救、独一无二的神——耶稣基督信仰的基础。然而,即使在当时,近东和埃及就有相当多的教会,不肯接受新的信仰决议,察尔西顿会议不仅受到埃及主教的反对,也遭到安提阿主教的抵制。<sup>①</sup>上述地区逐渐脱离大公教会,组织自己的独立教会。某种程度上可以这样说,察尔西顿大会及其基督信仰理论的结果,直接导致了东方教会内部的永久性分裂,埃及的科普特教会就是这种分裂的典型代表。

---

<sup>①</sup> Gallagher, C., *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Ashgate Publishing Company, 2002, p. 189.

## 第五章 埃及科普特教会的发展及其文化遗产

察尔西顿会议之后,埃及基督教会逐渐脱离了大公教会的范畴和帝国的控制,走上了独立发展的道路。尽管被贴上“一性论”的标记,并冠以“科普特”的名号,实则不过是埃及教会按照自己方式发展的代名词。独立的科普特教会一直延续到伊斯兰征服之后,直至今天依然存在。独特的科普特语言、文学和艺术,也是埃及基督教留给现代世界的重要遗产。

### 埃及教会走向独立——科普特教会的形成

察尔西顿会议上的失败,使得亚历山大教会的地位急速衰落,通常还被贴上“一性论”异端的标志。但从此之后,埃及民族主义意识更加高涨,导致直接反对大公教会和君士坦丁堡国家的统治。尽管在后来的君士坦丁堡大公会议上,“一性论”得到皇帝夫妇的支持,埃及教会的地位又有了一定程度的提高,但始终未能像以前一样成为东部教会的领导,而一个科普特—“一性论”民族教会最终成为了事实。

### 一、后察尔西顿时代的埃及教会

对埃及和亚历山大而言,451年意味着从西方和希腊教会中分离出来。<sup>①</sup>直到这时,亚历山大某种程度上还是东部教会世界的领导。代表东西教会共同利益的阿塔纳修斯主教的思想在后尼西亚时代扮演中心角色。亚历山大另一位强有力的主教圣希利尔在成千上万修士的支持下构建了稳固的阿塔纳修斯派的基础。同时他还努力清除阿里乌斯和聂斯脱利异端的影响,并在“一性论”运动中被尊称为权威人士。其理论就是耶稣是单一的神人特性,而不是正统教会的神人二重性。经历了431—450年激烈的教义争辩后,一次不期而遇的会议在察尔西顿召开了。会议承认了“两性论”而谴责了“一性论”,更重要的是亚历山大主教狄奥克鲁斯被罢免了。伴随这一灾难性决议,埃及教会不得不给自身找一个新的出路。

当狄奥克鲁斯倒台和察尔西顿大会决议被接受的消息传回亚历山大后,埃及人震怒了,随即在这里发生了暴动。尽管从君士坦丁堡派来的军队迅速恢复了秩序,但教会却永久性地分裂了。在察尔西顿会议上,随同狄奥克鲁斯的17位埃及主教默认其领导的失败并签署了大会决议。在回去之前,这些人商量决定由狄奥克鲁斯最信任的长老普拉特里乌斯(Proterius)继任主教。普拉特里乌斯最终赢得了15名主教、一部分帕克米乌斯修士和少数有影响的城市,如奥克西林库斯的支持。然而大多数修士和亚历山大人反对他,因为作为亚历山大主教如果不能维护自己的民族利益、只知道一味迎合帝国的政策,在埃及人民眼中无疑就是一种“背叛”。甚至454年9月狄奥克鲁斯在放逐中死于甘格拉(Gangra)之后,他的地位也没有什么变化。455年8月皇帝马尔西安亲自写信给埃及地方长官,谴责埃及和亚历山大是欧迪奇斯异端的崇拜者。<sup>②</sup>从此“一性论”异端的帽子就一直压在了埃及教会的头上。

哪里有压迫,哪里就有反抗,埃及教会的革命并没有长时间推迟。457年1月底皇帝马尔西安去世,2月中消息传到亚历山大,当地立刻就有一些持不同意见的教会人士组成了修道士委员会。同年3月,这个委

<sup>①</sup> Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 16.

<sup>②</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 439.

员会废除了由政府权威任命的“拜占廷帝国温顺的朋友”普拉特里乌斯的亚历山大主教一职,随即由埃及人选出了希利尔派的长老提摩太·阿鲁乌斯(Timothy Aelurus)作为自己的主教。而此后代表科普特教会的亚历山大主教都是“一性论”教徒,直到今天他们还很难容于东方正教。

由于不能消除对帝国的敌意,激进的修道士们和其他信徒最终采取了令人震惊的报复行动。在原主教普拉特里乌斯被撤除职务仅两天后,这些暴怒的修道士们便冲进了主教府邸并杀了他。可怜的普拉特里乌斯先被抛尸街头,然后焚骨扬灰。由于整个帝国极端惊骇、厌恶在亚历山大发生的这起事件,所以新主教提摩太·阿鲁乌斯想得到合法性的认可是不可能的,尽管他本人还没有打算建立一个脱离君士坦丁堡的教会。458年,经过全帝国东部主教的一次“公决”,新皇帝利奥一世(Leo I)宣布撤除提摩太·阿鲁乌斯的亚历山大主教一职,并将其流放到甘格拉。

针对帝国对“一性论”派的再度迫害,科普特教会也很快作出了回应。他们把矛头指向君士坦丁堡和察尔西顿派,称这些“二性论”派的追随者为“皇党”或麦尔凯特派(Melchites),是帝国统治的走狗。这些依靠帝国军队的帮助而在大教堂中即位的大主教,大部分软弱无力地掌握着大主教的职位,因而不能对科普特人行使权力,也不能从他们那里获得尊敬。而这种行动又巩固了埃及的民族主义,那就是在科普特语言和传统基础之上遵奉“一性论”信条和接受狂热修道士的领导。<sup>①</sup>一些修道士和神职人员经常拿埃及人和那些“耶路撒冷人”——真正的基督徒作比较。

5世纪中期以来,埃及被一些大教堂和修道院所统治。<sup>②</sup>修道士的贡献在于他们给5世纪的科普特基督教农民提供了一种自我觉醒的意识,这其中舍努特所起的作用尤为重要。此人据说活了111岁(355—466年),曾经跟随希利尔参加过以弗所会议,并一直活到察尔西顿会议的召开。他回到埃及后狂热地忠于希利尔的学说,反对聂斯脱利及其同盟者。据说他以其神圣的力量摧毁了异教所崇拜的偶像,因而在土著埃及人中有相当高的声望。<sup>③</sup>舍努特向来对希腊语贵族心存不满,并以其雄辩口

① Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 16.

② *The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. 18, Chicago, 1993, p. 129.

③ Besa, trans. by Bell, *Life of Shenoute*, Kalamazoo, 1983, pp. 83-84.

才描绘了埃及人受压迫的状况,点燃了土著埃及人的想象力,把修道主义和一直存在的科普特农民运动结合起来。在修道院的引领下,埃及人的民族意识空前高涨。

埃及政府权力被弱化,乡村的权力被大地产者和修道院瓜分。这些修道院通常都拥有巨大财富,一些大修道院以类似庄园的形式组织劳动,他们通过“庇护”的方式控制了大量农民,拥有自己的佃户和家臣。旗下的居民向修道院租借用来耕作和灌溉葡萄园的工具,他们的工作由修道院官员指导。位于三角洲的米塔尼亚(Metanoia)修道院,甚至还有自己的舰队和船员,直接由修道院总管负责。<sup>①</sup>修道院还有权向邻近村庄收取赋税。除了租赁和税收,埃及教会还以其他方式聚敛财富,如接受捐赠,包括皇帝、官吏和一般信徒的捐款和献祭。教会甚至还通过买卖圣物敛财,如一些圣泉的水也被用小瓶装上贴上圣徒的名字出售。

埃及教会的领袖再一次用聚敛来的财富向帝国行贿,尽管目的不仅仅是出于个人原因。公元505年,新任亚历山大主教约翰二世以献祭的名义送给皇帝阿纳斯塔修斯一世(Anastisius I)900公斤黄金,作为其完全否定察尔西顿会议的回报。<sup>②</sup>尽管这种献祭最终被拒绝了,但在帝国统一敕令范畴下给埃及带来一定程度的宗教和平。在阿纳斯塔修斯统治后期,“一性论”的势力大大提升,使他们的领导者占据了东部主教的关键位置,连安提阿主教一职都被“一性论”者塞维努斯(Severus)把持。据统计,在安提阿教区内有大约50名忠于他的“一性论”主教。<sup>③</sup>埃及教会及其支持者无时无刻不在幻想着有朝一日“一性论”能成为正统的基督教教义。

而此时的拜占廷帝国在内外交困中也无暇顾及埃及教会。北方蛮族的入侵牵扯了帝国大部分的精力,而宫廷内部的皇位之争更是拼得你死我活。在利奥一世去世后的两年内,帝国就发生了四次王位更迭,先后有利奥二世、泽诺(Zeno)、瓦西里斯库斯(Basiliscus)和泽诺的复位。其中

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 442.

<sup>②</sup> Ibid. p. 442.

<sup>③</sup> Harly, E. R., "The Egyptian Policy of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), p. 24.



瓦西里斯库斯对埃及教会深表同情,他不仅召回了亚历山大前主教提摩太·阿鲁乌斯,而且准备否定《利奥的大卷》以及察尔西顿大会的决议。提摩太·阿鲁乌斯野心勃勃地期待着亚历山大和“一性论”的胜利,但君士坦丁堡大主教阿卡西斯(Acacius)阻止了这一行动。加上不久之后,泽诺在蛮族的协助下又恢复了帝位,瓦西里斯库斯也终被困死在修道院中。<sup>①</sup> 提摩太·阿鲁乌斯的梦想破灭了,而且在他死之前还再次受到流放威胁。

但皇帝泽诺和君士坦丁堡大主教阿卡西斯再也不能无视亚历山大教会的要求。埃及教会影响仍然还在,在埃及修道主义思想的感召下,连泽诺的女儿希拉里亚(Hilaria)竟然也成为一名修女。<sup>②</sup> 公元482年,他们写信给亚历山大新主教彼得·蒙古斯(Peter Mongus)。信中尽可能接近亚历山大人物的要求,基本上取消了察尔西顿会议上那些谴责,重申了尼西亚信经的权威性,肯定了君士坦丁堡会议和第一次以弗所会议的内容,同时希利尔的“十二诅咒”<sup>③</sup>也被接纳为教规。耶稣被确认为具有神和人的两性,是圣灵与神圣马利亚的结合,聂斯脱利和欧迪奇斯都受到了谴责。这封信在教会史上被称为“统一敕令”<sup>④</sup>。皇帝的意愿就是要求所有教会在一种协议下重新统一,通过一封极富文学色彩的书信力图使各方面尽可能接受其内容。统一敕令取得了部分成功,因为亚历山大主教蒙古斯为了保住自己的位置被迫接受了这封书信的内容,但继任的主教并没有延续这一方案。

随着西罗马帝国的灭亡,埃及不再受罗马派系的影响,但他们仍以自己的方式与君士坦丁堡对话。察尔西顿教派的势力日益萎缩。蒙古斯去世后,他的几位继任者都在历史上没留下什么痕迹,也没有发生过对他们有威胁的事情,因为拜占廷帝国的新皇帝阿纳斯塔修斯一世(491—518年在位)公开表明对“一性论”的支持,从而缓和了埃及和帝国之间的

① Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire*, London, 1923, pp. 390-394.

② Meinaulus, O. F. A., *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo, 2002, p. 46.

③ 即希利尔的“Twelve Anathemas”。用希腊语写成的十二条教义,主要是强调了“圣母”的初性和“道成肉身”原则,违背者要受到惩罚。参见:[http://www.earlychurchtexts.com/main/kyrilofalex/twelve\\_anathemas](http://www.earlychurchtexts.com/main/kyrilofalex/twelve_anathemas)。

④ Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 441.

矛盾。

## 二、第二次君士坦丁堡会议

随着阿纳斯塔修斯一世的去世,埃及教会所期盼的宗教革命希望破灭了。新皇帝查士丁与查士丁尼都是强有力的统治者,而且查士丁出生于拜占廷帝国少数几个拉丁语省份,有着浓厚的西方化意识。从他继位之初就以恢复君士坦丁堡和罗马之间的对话为己任,积极修好与罗马教会的关系,并邀请罗马主教访问君士坦丁堡。为了得到西方教会的支持,察尔西顿决议肯定是要坚持的。查士丁去世后,其外甥查士丁尼顺理成章地继任为皇帝,因为后者之前就已经做了七年的副皇帝(恺撒),协助其舅父制定帝国军政大计和处理日常事务。

查士丁尼是拜占廷帝国历史上最有影响的皇帝之一。他虽然出身低微,但极富雄才大略,一生野心勃勃的目标就是恢复昔日罗马帝国的疆域,这包括吞并意大利、非洲甚至西班牙的日耳曼王国,并且同罗马教皇保持坚固的盟友关系。他同拜占廷帝国的创始人君士坦丁一样,认为宗教应该最大可能地为帝国服务,从这一点看察尔西顿派更适合其广袤帝国的统一。然而有一样棘手的阻力来自同样出身低微的皇后提奥多拉,后者对“一性论”分裂派有着深深的同情,甚至自身极有可能是一个“一性论”主义者。<sup>①</sup> 皇帝只能寻求另一种方式来处理教会与国家的关系。

作为皇帝,查士丁尼当然希望自己成为皇帝和牧首的统一体,教会与国家合二为一。在查士丁尼看来,促使教会在教义和行政组织上的统一,乃是他义不容辞的职责。但是,这些目的怎样实现,以及如何保证埃及和叙利亚“一性论”信徒对帝国的忠诚,将考验查士丁尼作为政治家的能力。

查士丁尼一方面极力支持教会的发展,资助教堂和修道院的建设,特别是重建了圣智院(即后来的圣索菲亚大教堂);另一方面,他强调帝国和基督教的合一,其目的就是要把基督教社团和拜占廷社会黏合在一起。在查士丁尼的理论中,教会几乎完全消融在世俗社会中。皇帝还亲身参与教义纷争,撰文表达自己的神学观点,亲自颁布对神学问题的仲裁结

<sup>①</sup> Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 17.

果,力图统一帝国不同教会的教义。或许没有任何一位拜占廷皇帝像查士丁尼那样把教义神学看得和教会管理一样重要。<sup>①</sup>

为此,查士丁尼先是要求拜占廷帝国境内的主教都要切实遵守察尔西顿大会的决议。但这一政策,即使在最温和的“一性论”主义者看来,也是无法接受的。为了最大限度地让更多“一性论”信徒回归正统的大公教会,查士丁尼决定再召开一次全基督教大会,一劳永逸地向所有人澄清应该如何正确解释察尔西顿决议。同时他还允诺,“一性论”主义者将拥有一席之地,如果他们仍然愿意留在大公教会里面。

公元553年5月5日至6月2日,查士丁尼主持召开了第二次君士坦丁堡会议,亦即第五次全基督教大公会议。会议首先批判了奥立金主义,由于他的耶稣神性和人性的学说给后世带来的混乱,所以在这次会议上被定为异端,从而遭到批判。<sup>②</sup>接下来,为了解决因“一性论”争端造成的教会和国家分立局面,特别是安抚埃及和叙利亚等地“一性论”基督徒的情绪,在皇后提奥多拉的推动下,查士丁尼又对“一性论”采取了宽容的政策。

在这次会议上,查士丁尼部分支持“一性论”教派主教的意见,继续指责聂斯脱利及其支持者。会议用“上帝受苦”的学说为“一性论”辩护,并强迫罗马主教维吉里斯(Vigilius)接受,还决定君士坦丁堡教会的地位高于罗马教会,尽管当时查士丁尼在西部地中海的扩张仍然需要罗马教会的大力支持。但这次大会并未达到调和教义矛盾的目的,后来的事实证明,查士丁尼的宗教统一策略彻底失败了。<sup>③</sup>因为它既没有完全满足以埃及为首的“一性论”派的要求,又导致了以罗马为首的西方教会的不满。加上大会决议有否定察尔西顿会议的苗头,使得东部各教会再度陷入混乱。

无论怎样,在查士丁尼时代,“一性论”势力又有所抬头。许多流亡在外的“一性论”主教被允许回归故土,并接受查士丁尼之邀出席了第五

① Hussey, J. M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford, 1986, p. 11.

② Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University Press, 2000, pp. 242-244.

③ Vasiliev, A. A., *History of Byzantine Empire*, Vol. I, Wisconsin, 1952, p. 154.

次基督教大公会议。查士丁尼还专门划拨首都宫殿区一角归 500 名“一性论”修道士居住。君士坦丁堡教区的一些主教也和“一性论”主义者保持较好的关系。“一性论”的重新得宠部分是因为拜占廷皇帝查士丁尼年轻时对“一性论”表示同情,更重要的是来自于他的皇后提奥多拉的意愿。

皇后提奥多拉出身低微,曾以流浪、乞讨和卖艺为生。在嫁给查士丁尼后,她以其精明和干练很快就成为查士丁尼的得力助手。这一点,连曾经用最恶毒的语言来描述提奥多拉的作家吉本,也不得不承认:查士丁尼在行使最高权力的时候,他的第一个行动便是和一个他所爱的女人,著名的提奥多拉分权,使她莫名其妙地登上高位,并称之为提奥多拉女王。<sup>①</sup>提奥多拉对查士丁尼内外政策的制定起了极其重要的作用,因而,她对待“一性论”的态度也就成为当时帝国宗教政策的关键。

由于提奥多拉曾经在亚历山大流浪过,她本人内心同情或信仰“一性论”思想并且在政治上尽可能这样做,这有利于埃及和努比亚教会的发展。可见,由许多最私人的、甚至隐私多样性组成的世界政治在特定情况下可以决定国家教会的命运,如埃及的“一性论”。在她的影响和鼓励下,这时修建了许多至今令人印象深刻的教堂。埃及和努比亚可爱的壁画,无疑是拜占廷模式。在圣餐仪式上,所有“一性论”信徒都要祈祷并信奉圣母马利亚。而提奥多拉对“一性论”最大的贡献就是,她鼓励把这种思想传播到非洲更远的地方。

### 三、基督教在非洲的传播

察尔西顿会议之后,为了避免孤立,埃及的“一性论”主义转化成大规模的传道运动,主要集中在从亚历山大经红海到非洲之角的贸易路线上。在南方,埃塞俄比亚教会保持着与科普特教会的联系。埃塞俄比亚是在 4 世纪时转变信仰的,而且它的第一位主教弗拉门提乌斯是由阿塔纳修斯任命的(见第四章阿塔纳修斯部分)。传统上它被认为是埃及教会的一个子教会,而且这里的主教,尽管不再从埃及送来,但他们仍然要求亚历山大大主教的任命,以确保他们自己的命令的法律效力。

<sup>①</sup> 吉本《罗马帝国衰亡史(下)》,黄宜思和黄雨石译,第 177 页。

6世纪以来,埃及教会再度加强了与埃塞俄比亚教会之间的联系,比较著名的传道活动如502年著名的九圣徒抵达埃塞俄比亚。这九圣徒中除了埃及人还有一些叙利亚人,主要目的是力图恢复和扩展帕克米乌斯修道院,也正是这些人把《圣经》翻译成埃塞俄比亚语。当地修道院一如既往地给予埃塞俄比亚基督教的传播以巨大推动力,而且他们的热情也感染了统治集团,如523年埃塞俄比亚国王就曾出兵海迈拉提(Himyarite)王国,为那里遭到迫害的基督教徒报仇。<sup>①</sup>非洲之角埃塞俄比亚成为埃及基督教文化的附庸。

除了埃塞俄比亚以外,邻近埃及的努比亚地区也深受埃及基督教的影响。埃及边界以南有三个努比亚王国,作为古麦罗埃王国的继承者分别是:诺巴德(Nobadae)、墨库里亚(Makkourai)和阿尔瓦(Alwa),其范围从埃塞俄比亚一直延伸到尼罗河谷的哈图姆地区。因为努比亚地区自古以来就和埃及交往极其频繁,所以很早就受到信奉基督教的埃及影响,当地人民早就为新的信仰所吸引,并接受了这种洗礼。努比亚基督教与埃及基督教关系之密切,以致长期以来经常会被作为科普特教会史的一部分来看待。

6世纪中期,在努比亚边远地区尼罗河岸边有一所教堂就是为平民基督教社会服务的,甚至在诺巴德王国首都法拉斯已经有基督教信仰的存在。<sup>②</sup>一个例证就是当地国王西拉克和尼罗河东岸的贝拉米斯人作战取得大捷(大约公元540年左右),之后他把胜利归功于上帝,同时强迫贝拉米斯人放弃“偶像”崇拜,以保持和平。<sup>③</sup>这似乎可以看出努比亚人已经皈依基督教,并旗帜鲜明地反对原来的“偶像”崇拜,充当了帝国征服、镇压异教的工具。因此当后来提奥多拉派出的传教团抵达诺巴德时,这块土地早已经作好了准备。

而真正把基督教传播到努比亚地区就要归功于提奥多拉女王,正是她积极推动了基督教在非洲的发展。542年,提奥多拉要求埃及底比斯行省的总督提供援助,以确保“一性论”教义在努比亚的传播能取得成

① Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 443.

② Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 447.

③ Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire*, London, 1923, p. 330.

功。大约在543年,她派出以尤利亚诺斯为首的传教团赴努比亚正式传播基督教,这次“一性论”的传教活动也是由提奥多拉赞助的。按照提奥多拉的指示,尤利亚诺斯等教士只给当地诺巴德国家的君主施基督“一性论”教派的洗礼。<sup>①</sup>因而“一性论”也成为了诺巴德的国教。知道了上述背景,接下来发生的一幕就不那么令人吃惊了。

当皇帝自己派出的传教团抵达这里时,其领导者被告知,在皇帝的礼物和同盟受欢迎的同时,他的“邪恶”宗教却不然。因为这里是“一性论”盛行的地区,“一性论”思想早已深入人心。当然帝国也未完全放弃正统教义在非洲的传播。在提奥多拉派出的传教团到达非洲大约二十多年之后,新皇帝查士丁尼二世又向努比亚北部的墨库里亚派去一个传教团,并使那里原本信奉“一性论”的基督徒改宗为正统大公教派。<sup>②</sup>到公元580年,努比亚最南部的阿尔瓦王国皈依了郎吉努斯主教,而此人是由埃及被驱逐的“一性论”主教提奥多修斯任命的,因而这里事实上也接受了“一性论”信仰。基督教“一性论”最后成为努比亚地区的国教。提奥多拉创导并保护的“一性论”信仰,成为尼罗河谷从亚历山大到阿克苏姆的普遍信仰,并一直持续了八百余年以后才改宗伊斯兰教。

尽管努比亚不同于埃及,并非拜占廷帝国的一部分,但二者之间因为传教团的关系无疑保持了一种相当密切的联系,甚至基督教努比亚的政权机构也是以拜占廷为模式的。而统治者改宗基督教只是他们的一种政治手段,因为他们当时尚没有一种具备完整教义的宗教促使人民为他们效忠,而基督教则给他们打开了通向埃及之路,而后经过埃及再进一步和拜占廷帝国的中心接触。616年波斯人入侵埃及,打断了努比亚和当时信奉基督教的埃及之间的直接联系,也割裂了努比亚教士和与其宗主亚历山大主教区的接触。642年,埃及被阿拉伯人征服后,基督教的努比亚也中断了与地中海文化交往的道路。

尼罗河谷和努比亚的其他基督教会,几乎没有留下体现其伟大性的痕迹,它们在特殊的考古发现中被挽救出来,与拜占廷的直接联系在教堂

<sup>①</sup> 奥莱普尔主编《非洲通史》(第二卷),第255页。

<sup>②</sup> 大约在公元700年左右,墨库里亚被诺巴德兼并成为一个统一国家。原来属于塞尔匹顿教派或大公教会的墨库里亚国家也变成了“一性论”地区。

的建筑和装饰中反映出来；希腊语一直是教会仪式语言，但是阿拉伯征服以后，当与君士坦丁堡的联系遭到阻碍时，科普特教会对努比亚教会事务产生了较为重大的影响；为了保持牧师式访问的传统，它的主教们不得不到亚历山大献祭，而且记录这些事件的很多科普特语墓石、经文和文献幸存下来。<sup>①</sup> 然而科普特语从未在圣祭仪式中代替希腊语或努比亚语作为当地方言。作为一个教会，努比亚的伟大时期似乎从7世纪到12世纪。自1235年以后，由于政治原因亚历山大不再向那里派驻主教，随着王室的改宗，努比亚便逐渐淹没在穆斯林的洪流中了。<sup>②</sup> 不像埃及和埃塞俄比亚，现在努比亚的基督教社区和那个时代的基督教几乎没有什么联系了。

#### 四、“一性论”思想与埃及民族教会的发展

“基督一性论”(Monophysitism)简称为“一性论”，源于希腊语 *monophysis*，本意为“一个本性”，是拜占廷帝国时期基督教神学基督论学说之一。时至今日，“一性论”主义几乎不能准确地定义，甚至关于它的创立者都很难有一个令人认可的名字。如果非要说它有过一个异教首领，那么这个头衔可给予一位职务含糊的修道院院长，其名字为欧迪奇斯。正如前面章节所述，欧迪奇斯(约378—454年)是君士坦丁堡附近一座修道院的精神领袖。他继承了亚历山大主教希利尔的学说，又超越了希利尔成为“一性论”思想的首要倡导者。在欧迪奇斯看来，耶稣在“道成肉身”之前具有神性与人性，但在结合之后便只有一种神性。基督神性如此之强烈，以至于他的身体已经不再和人类同质。基督的人性和神性比起来只不过是大海中的一滴葡萄酒。<sup>③</sup> 欧迪奇斯主张基督的人性已完全融入神性，故认为只有一个神的本性。

欧迪奇斯的言行很快遭到了批判。448年君士坦丁堡大主教弗拉维亚在君士坦丁堡召开的主教会议上，解除了欧迪奇斯的职务。虽经过“强盗会议”的短暂得势，但随着察尔西顿会议的召开，“一性论”最终失

① Harris, J. B. (ed.). *The Legacy of Egypt* (2nd edition). New York, 1971, p. 414.

② Atiya, A. S., *The Coptic Encyclopedia*, 6 vol, New York, 1991, p. 1803.

③ Evagrius Scholasticus, trans. by M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University press, 2000, pp. 26-27.

败,欧迪奇斯也再次被定为异端,同时被流放到埃及并终老于此。但他的“一性论”思想并没有随之消亡,在埃及、叙利亚和亚美尼亚等地区仍然有广泛的群众基础,并在上述地区形成了信仰此说的教会,从此与大公教会分裂而独立至今。直到现代,“一性论”教会(包括美国使徒教会、科普特正教会、埃塞俄比亚正教会以及叙利亚正教会)与天主教、东正教和新教在耶稣基督的人性方面的表述仍然有明显的区别。

对于如何看待“一性论”思想,人们也有着不同的看法。有人认为,“一性论”是一种异端邪说。在早期基督教三次大的异端运动中,它比阿里乌斯教派更持久,比聂斯脱利宗教主张的范围更广,它的影响也更为糟糕,因为它毁坏了东正教的统一,并把它分成了希腊、叙利亚和埃及几部分,直至今日。<sup>①</sup>也有人主张“一性”与“二性”的区别只不过是哲学术语上的差异。事实上,从1966年开始,科普特“一性论”和罗马天主教又恢复了旨在治愈分裂创伤的接触。<sup>②</sup> 察尔西顿会议过去1500年以后,罗马教皇庇护七世以《永恒的耶稣》的通谕形式宣称教会之间的分歧主要在于词汇问题,对“一性论”的谴责事实上是不公平的。<sup>③</sup>

然而在历史上“一性论”思想确实给埃及教会带来极大的影响。最初,大多数埃及“一性论”者的主张相对温和,为了表明自己不是异端分子,他们不断宣称,他们的信仰来自于万人景仰的伟大教父希利尔,与欧迪奇斯和他的激进“一性论”主义徒众有所不同。不久埃及的“一性论”教众本身开始分为不同的宗派。“一性论”主义起初不只是用于调和早已存在的教会分立的依据,它是以意义含糊的宗教理论为基础的。随着时间的推移,不同的“一性论”教会的观点变得更呆板,而它们的教义则更强化了:基督被宣布只有一个单一的本性。埃及“一性论”者变得激进起来。科普特人几乎不能欣赏宗教学家的灵活性,尽管他们用希腊语词汇表达,但是他们的脾气是这样的,以致他们以一种疯狂的忠诚来追随他

① Maspero, J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des églises jacobites, Bibliothèque, Ecole des Hautes Études, 237, Paris, 1923, pp. 518-616.

② <http://www.bethel.edu/~letnic/EgyptHomepage.html>.

③ Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 17.



们的大主教。他们小心翼翼地保护着自己的主教,不认可帝国指派的主教,甚至疯狂地谋杀了那些主教。

到了阿纳斯塔修斯统治末期,“一性论”传统变成了埃及遗产的一部分。埃及教会警惕地保卫着自己的独立,防止外来干涉。一个明显的例子就是:516年主教约翰二世去世后,蒙古斯的侄子继任亚历山大主教一职,是为狄奥斯克鲁斯二世。尽管他本人有纯正的“一性论”背景,但亚历山大普通信徒怀疑帝国官僚插手此次选举,因而强烈反对他。在处理亚历山大暴乱时,埃及长官塞奥多西受到攻击致死。暴民的理由正如编年史家提奥菲尼斯所言,因为他当众赞扬了帝国皇帝。<sup>①</sup>在亚历山大人思想中,没有一个城市能够比得上自己的城市。他们的沙文主义与科普特人对希利尔主教及其代表(继任者或修道士领袖)颠扑不破的忠诚结合起来,使“一性论”思想成为其民族信仰。<sup>②</sup>

埃及教会还得到了叙利亚激进“一性论”者的有力支援。帝国世俗权力在叙利亚教会事务中的介入,不可避免地导致了教会人士和混杂的难民潮聚集到埃及亚历山大,安提阿主教、著名的“一性论”者塞维努斯就在这时被流放到了埃及。埃及变成了帝国其他“一性论”者的避难所。<sup>③</sup>518至538年,由于塞维努斯的到来,使得埃及“一性论”获得了新生。在他的鼓动下,似乎“所有的埃及人都准备为‘一性论’而战斗”<sup>④</sup>。亚历山大和安提阿两个自古水火不相容的教派在“一性论”面前令人称奇地联合起来,并互为犄角,与君士坦丁堡相抗衡。

到了查士丁及查士丁尼统治时期,由于亚历山大主教提摩太三世(517—535年任主教)本人野心并不大,与两位皇帝倒也相安无事。但随着塞维努斯的出现,埃及教会又不再平静了。他把亚历山大作为“一性论”思想的常设机构,在这里和安提阿广大教区联系。在他的遥控下,埃及和叙利亚教会任命了一些具有“一性论”思想的牧师和执事,从而改变

<sup>①</sup> Theophanes, trans. by H. Turtledove, *The Chronicle of Theophanes*, Philadelphia, 1982, A. M. 6009.

<sup>②</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 443.

<sup>③</sup> Hardy, E. B., “The Egyptian Policy of Justinian”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), P. 30.

<sup>④</sup> Severus, E. W. Brooks (ed.), *Select Letters*, VII, London, 1902—1904, p. 328.

了察尔西顿会议以来“一性论”神职人员锐减的不利局面。几个月内,一批完全不属于察尔西顿派别的新牧师阶层形成了。察尔西顿会议 70 年后,分立的“一性论”教会出现了。<sup>①</sup>“一性论”在提摩太和塞维努斯手中比希利尔神学又有了进一步发展,肯定了希利尔的“十二诅咒”,主张耶稣具有神和人的两种性质,但他的人性加入了神性最后成为一性。此外,埃及的修道士逐渐成为激进的“一性论”主义者,是潜在的欧迪奇斯派的支持者,并且开始向埃塞俄比亚等地传教布道。

当然,“一性论”者也并未放弃争取成为帝国教义的最后机会。在具有极强“一性论”倾向的皇后提奥多拉支持下,535 年提奥多修斯(Theodosius)被任命为亚历山大主教,并在随后的 30 年中成为最有影响的“一性论”代表人物。他在平息埃及内部动乱后,又恢复了和君士坦丁堡的联系。在其影响下,君士坦丁堡大主教阿提摩斯(Athimus)作出了基督“一性论”比察尔西顿决议更正确的结论,并开始与塞维努斯和提奥多修斯对话。“一性论”在整个帝国范围内得到了短暂认可。

然而好景不长,查士丁尼的亲西方政策使他再次决定确立察尔西顿信条。537 年,帝国扶植一个叫保罗的修道士出任亚历山大主教,然而庆典仪式都没有在亚历山大举行。保罗极其炫耀地在君士坦丁堡举行了庆典仪式,新任的君士坦丁堡主教明纳斯、教皇的使节和其他主教都来祝贺。保罗还被赋予以军事权力在埃及人中推行察尔西顿决议。同时,原主教提奥多修斯被传唤到君士坦丁堡拘禁。再一次,埃及社会的支持者不是政府选择的主教人选。

这些行动的结果是把埃及基督教彻底分成两个阵营。每一个教派都有自己的一套教阶系统,但从一开始察尔西顿派就是唯君士坦丁堡马首是瞻。尽管他们逐渐控制了官方和希腊人,并且对昔兰尼加和巴勒斯坦地区有一定影响,但并未在尼罗河谷找到落脚点。大多数修道院还忠实于“一性论”传统。两大集团的区别之所以被强调是因为这样一个事实,那就是自保罗以后,察尔西顿派的主教都变成了外国人。如保罗因牵扯进一桩谋杀案而被免职后,接替他的是一位名叫吉罗斯的巴勒斯坦修道

<sup>①</sup> Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 444.

士。他们强调察尔西顿教会的官方特征,而这在以前是从来没有的。然而“一性论”教派也赢得了相当大的成功,因为他们被允许在非洲永久存在,独立的“一性论”—科普特民族教会成为一个事实。随着科普特教会的出现,其成员以“法老的后裔”而自豪,这种源于上古的政治地位更加重了埃及的脱离帝国的倾向。

查士丁尼强迫亚历山大接受察尔西顿主教,而皇后提奥多拉支持“一性论”教派,因此当 565 年查士丁尼去世时,发现两个教派在埃及都得到了庇护。皇帝和皇后在支持教会派别上的自相矛盾甚至令同时代的历史学家感到迷茫不解。<sup>①</sup> 察尔西顿派由主教阿坡里纳斯(Apollinaris)领导,他把各种支持力量黏合在一起,使得亚历山大表面上看更像一个察尔西顿派的城市。城市希腊化部分的大教堂都掌握在察尔西顿派手中,而科普特“一性论”者活动中心都位于或接近传统的埃及郊区。察尔西顿教派主要包括埃及一些富人、部分修道士和三角洲的一些基督教社团,是一个富有的希腊语教会,并得到了帝国的青睐。相比较而言,“一性论”教派没有一个明确的领导者,也没有产生文化代表或神学家,但他们的力量来自于几乎所有的修道院和大量的科普特农民默默地支持。

埃及变成了修道院的土地。除了大修道院的庄园,还有一些私人产业和遁世隐修者的居所,加在一起数日之大以至于被形容为像地里的植物一样茂盛。在亚历山大附近据说有六百多座正统修道院(即“一性论”者),由科普特主教统一管理。<sup>②</sup> 这些修道院都有自己的土地,并由信仰“一性论”的农民耕种,以某些劳役或实物作为租金,教会和修道院因此而相当富足。修士和神职人员有点像人们的主人,他们不仅仅被任命从事礼拜仪式,许多人还扮演着地方领导者的角色。同时一些地方性的圣公会,特别是上埃及阿西尤特周围地区,教会生活仍在继续,并带有全部社团生活的颜色和节奏。

此后大约 60 年(580—640 年)时间里,在不受异教影响下,埃及基督教发展了其特有的形式和表达。正当国家教会保持稳固时,宗派和亚宗

① Hardy, E. B., “The Egyptian Policy of Justinian”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), P. 31.

② Fage, J. D., (ed.) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978, p. 448.

派在亚历山大兴旺起来,并且成为在阿拉伯征服前夕的一次主要的运动,“一性论”教会竟然出现三个对手觊觎亚历山大主教一职的事情,从此,亚历山大和科普特教会的影响开始衰落。它的领导人物不能再像阿塔纳修斯、圣安东尼、帕克米乌斯和希利尔那样宣布自己是东正教会的支柱了。教会史家把它看作是从基督教史主流中脱落下来的一个较小的东方遗址,它可能保持了早期基督教在文学、艺术和圣餐仪式中信仰和实践的某些固化因素,在某种程度上这只是文物工作者感兴趣的。

到了7世纪初,拜占廷帝国在埃及的统治已经是摇摇欲坠。首先,国内争夺皇位的斗争蔓延到埃及。接下来的几年中,亚历山大和三角洲经历了大规模的暴力战争,交战双方是僭主福卡斯与他的对手迦太基总督伊拉克略。战争的结果以伊拉克略的最后胜利而告终,他当上皇帝后,于611年任命“施舍者”约翰为亚历山大察尔西顿派主教。约翰是塞浦路斯前总督的儿子,在突然变成亚历山大主教之前还是个俗人(非神职人员)。他非常热衷于察尔西顿教义,在他担任主教的8年中,因其精明和慷慨的施舍而获得应有的好声誉。约翰用教会基金建立医院和慈善机构,为贫者安家。617年,他捐赠了100000索里德,并派遣了大批工匠赴耶路撒冷重建被波斯人夷为废墟的城市。毫无疑问,约翰被察尔西顿教派视为圣徒,甚至也包括“一性论”者。

约翰去世后不久,埃及又受到波斯的侵扰,而拜占廷帝国也无能力保护,所以波斯人很快占领了亚历山大,并控制了从昔兰尼加到努比亚的广大地区。而科普特人始终没有把波斯人当作敌人,更没有给予亚历山大的统治者以任何支持,因为宗教的分裂使得埃及人很难再认同拜占廷的统治。当兵临城下的时候,察尔西顿派的亚历山大主教皮斯特提斯(Pistentis)沿着尼罗河逃跑了。他悲伤地说:“因为我们的罪,上帝不得不狠心抛弃我们。”<sup>①</sup>并没有任何人起义反抗侵略者,只是宿命地接受这一事实,这也为20年后民众对待阿拉伯人的态度作好了准备。

后来尽管伊拉克略又短暂恢复了对埃及的统治,但其教会政策后来被证明是灾难性的。他采纳君士坦丁堡大主教赛格乌斯(Sergius)和黑海

<sup>①</sup> Ibid. p. 449.

总督西鲁斯的建议,试图通过折中的办法把“一性论”和察尔西顿派统一起来。在此背景下,他提出所谓的“两性一意论”,即基督的神性和人性在其独一的意志中实现真正的结合。<sup>①</sup> 这种解释非但没有调和原来的神学分歧,反而造成了更大的混乱,因为察尔西顿派只承认这个名字,而“一性论”者却把这种“独一意志”片面理解为一性,无法达成一致或妥协。

伊拉克略决定派人去劝说埃及人接受这种妥协。他选择并任命西鲁斯为埃及行政长官兼亚历山大主教,用一种政教合一的方式来推行上述政策。尽管西鲁斯有相当大的能力和勇气,对待敌人严厉而残忍,可事实证明他并不是一个合适的人选。因为他是一名外国人(高加索地区,前黑海总督),所以在埃及人的心目中更倾向于自己的“一性论”主教本杰明(Benjamin)。西鲁斯积极宣传《利奥的大卷》为正统教义,虽然取得了一定的成功,但同时也失去了大多数修道士的信任。

当劝说失败后,西鲁斯开始使用武力。随后的6年中,“黑暗”笼罩着这块土地,埃及对伊拉克略的忠诚消失了。因此当阿拉伯攻击埃及时,一部分埃及人为了生命和财产与侵略者战斗,另一些人持旁观态度,甚至还有一些人在骚扰拜占廷军队。城市中,察尔西顿派和“一性论”的争执还在继续,直到西鲁斯于641年9月在亚历山大向阿拉伯人投降才结束了混乱。埃及“一性论”信徒虽然没有敞开双臂欢迎阿拉伯人,但也并不认为他们不可接受。<sup>②</sup> 阿拉伯人后来逐渐被所有埃及人接受了,甚至还得到一些人的支持。在少数埃及上层人士的帮助下,随后的几年中阿拉伯人又占领了昔兰尼加。

到这时,埃及在许多方面都终止了属于拜占廷世界的时代。7世纪的埃及作家并没有为拜占廷流一滴眼泪,相反把他们的失败归咎于其罪。7世纪后期三角洲尼克(Nikon)地区主教约翰写道:(拜占廷人被)驱逐和穆斯林的胜利,是由于帝国皇帝伊拉克略的软弱和以西鲁斯为代表的所谓正统教会对于埃及教会的迫害,这导致了罗马(拜占廷)帝国在埃及统治

① 陈志强:《拜占廷学研究》,第167页。

② Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge University Press, 1990, p. 50.

的灭亡及埃及被穆斯林征服。<sup>①</sup> 无论如何,这种教派的分歧和独立教会的出现,确实成为埃及从希腊罗马传统中永久分裂出去的原因之一。埃及日益变成东方和非洲世界的一部分,阿拉伯人的成功为她的历史盖上了新的印章。

北非正统教会的命运在连环冲击下导致事实上的灭亡,而科普特教会却顽强地生存了很长时期。拥有自己的建筑物和自己的宗教语言的“一性论”教会作为埃及的国家教会继续存在,直到今天。当然我们也可以从科普特教会主教区数目的变化看出成员的消减:600年时有100个,700年缩减为70个,到如今埃及有25个主教和大主教区,苏丹有2个,耶路撒冷有1个。<sup>②</sup> 或许有点遗憾的是,作为某种象征的科普特教会并没有持续繁荣下去,直到今天变成了埃及的少数民族。

### 科普特文化及其影响

“科普特”(Copt)一词来源于希腊语 *Aigyptos*,阿拉伯人占领埃及后简化为 *qbt*,用来指代整个埃及和她的居民。<sup>③</sup> 这个词最初只是一个地理和种族概念,后来转变为穆斯林对那些仍在使用古代埃及语的土著基督教居民的称呼,有时它还可以指代一个民族、一种宗教以及一种文化。科普特文化是埃及基督教发展的一个副产品,也成为后来人们了解埃及基督教的一个重要途径。这里的“科普特文化”一词,某种程度上超越了最初的基督教意义,而用来描述古代埃及语言、文字和文学以及特殊的艺术形式的最后阶段。

#### 一、科普特语言和文字

科普特语言和文字是古埃及语言文字发展的最后一种形式,约开始

① 参见:John, Trans. by R. H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London and Oxford, 1916.

② Sundkler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000, p. 17.

③ Gabra, C., *Coptic Monasteries, Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo & New York, 2002, p. 10.

于2世纪,从3世纪起流行。当时,传统的古埃及象形文字已经变成了书写较为简单的世俗体文字,加上官方希腊语的流行,埃及的语言和文字逐渐发生了一些变化,即出现了融合两种语言的科普特语。科普特文字是用变异的希腊字母拼写成的,并且补充了渊源于埃及象形文字的7个特殊的字母。<sup>①</sup> 科普特语还借用希腊词汇来取代以前埃及语中的宗教术语和表达,并逐渐成为埃及民间通用的语言文字。科普特语的出现与基督教在埃及的发展关系非常密切,尽管也流传下来一些科普特语诺斯替教和摩尼教文献,但科普特语主要还是作为当地基督教的文学语言。<sup>②</sup>

而按希腊字母顺序书写埃及语的最初动机并非源于基督教。早在公元前2世纪,阿拜多斯一位努比亚国王的铭文中就发现了这一孤立而古怪的尝试。考古还发现了有确切纪年的公元前1世纪以希腊语拼写埃及语的纸草,主要用于传统的奥西里斯崇拜的宗教仪式上。<sup>③</sup> 从罗马时期开始,有越来越多的证据表明希腊字母混合以世俗语符号的现象在增加,这些事例体现人们渴望用一种更简洁的表达来显示新的埃及语体系。现存于慕尼黑的一张纸草残篇,显然是一份学校练习纸的一部分。其上列着一份埃及人的名单,被音译成了希腊文字。在汉登堡还保存了一份在阿赫敏出上的约3世纪的木乃伊棺椁残片,其中包含了几个希腊单词和世俗语译文,后者是用希腊字母拼写成的。完成于3世纪的世俗体秘书文献伦敦和莱登纸草中,有600多个用希腊字母写成的注释。<sup>④</sup> 幸存下来的大量公元后头三个世纪的秘书文献,其特点是运用了许多希腊字母和很多世俗语符号,这被视为老科普特语。这种文字系统的改进是如此明显,以至于早期基督教作家也开始使用这种文字体系,他们把世俗语符号限定到7个再加上24个希腊字母,用这种方法改进并使科普特文字体系标准化。

① 刘文鹏:《古代埃及史》,第27页。

② Lee, A. D. *Pagans and Christians in Late Antiquity*, London, 2000, p. 8.

③ Meyer, M. (ed.), *Ancient Christian Magic-Coptic Texts of Ritual Power*, Harper San Francisco, 1994, pp. 20-21.

④ Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt (2nd edition)*, New York, 1971, p. 420.

从语言学角度看,科普特语仍然属于亚非语系或称为塞姆哈姆语系(Afro-Asiatic or Hamito-Semitic language)<sup>①</sup>。科普特语是埃及语中源于民用文字的唯一一种有明显方言的阶段,每一种方言有自己的元音和辅音模式,以及习语性的表达法。遗憾的是,对于科普特语的发音,从一开始学术界就有很大争议。直到现在,那7个特殊的世俗体符号还没有确切的发声方法。<sup>②</sup> 学者们把科普特语分成六种方言,其中上埃及有四种,下埃及有两种,彼此之间的区别主要在于发音系统。

赛希德(Sahidic,该名称是阿拉伯语中对上埃及的称呼)语起源于底比斯周边的方言,5世纪之后成为整个上埃及科普特语的标准。赛希德语也是保存文献最多、了解最深入的一种科普特方言。在早期著作中,赛希德语方言也被称为底比斯方言。除了故乡底比斯以外,奥克西林库斯、阿什摩尼、底比斯和亚历山大也曾被认为存在过这种方言。<sup>③</sup> 赛希德语方言似乎成为当时文学上最广泛运用的语言形式。帕克米乌斯修道院的作家们和舍努特提到过它,这是很具有权威性的。赛希德语方言在正字法上达到标准化,并在基督教的运用中作为文学习语而获得了统治地位,直到它被下埃及的博哈拉语方言取代。

上埃及的法尤姆方言(Fayyūmic dialect),主要流行于尼罗河谷的西岸地区,一直使用到8世纪。法尤姆方言有较长的文学史,还是受了赛希德语方言的影响而被修改过的一种形式,这种语言的文献一直流传到10世纪。法尤姆方言保存下来了一些早期片断和两个优质皮纸文书抄本,它们应该是5世纪晚期至6世纪早期的作品。

上埃及城市阿赫敏附近讲的语言被称为阿赫敏方言(Akhmīmic)。它或许也属于底比斯方言一类,是一种相对统一的语言,并作为文学语言而幸存到6世纪。它的使用范围是从阿斯旺到阿赫敏一带,底比斯可能是它的发源地和使用的中心区域。<sup>④</sup> 另一种上埃及方言称为阿西尤特或

① *The New encyclopaedia Britannica* Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

② Wurrell, W. H., "The Pronunciation of Coptic", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 50, (1930), pp. 144-149.

③ Kahle, P. E., *Bolā'īzah: The Coptic Literary Dialects, Their Origin, Development, and Interrelationship*, Oxford, 1954, Vol. i, Chapter ix.

④ Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, 8 Vol, New York, 1991, p. 19.



次阿赫敏方言(Asyūtic or Sub-Akhmīmic),主要在阿西尤特周围使用,4世纪时非常流行。它或许也是阿赫敏周围地区的口语。次阿赫敏语方言,因为最初被认为是阿赫敏方言和赛希德语方言的中间阶段而得名,但很难说清楚它们之间是一种地缘关系还是一种时间上的继承关系。<sup>①</sup>流传下来一组从4世纪到6世纪的非常罕见的手抄本,保存至今的文献有约翰福音书和使徒行传以及数量巨大的诺斯替教作品。

下埃及的科普特方言包括巴斯姆利克语(Bashmūric,来源于阿拉伯语的“三角洲”一词)和博哈拉语(Bohairic)。除了少数几个单词流传下来以外,人们对巴斯姆利克语几乎一无所知。而博哈拉语起源于下埃及的西部地区,主要包括亚历山大和孟菲斯。博哈拉语从11世纪起被所有科普特基督徒作为宗教语言使用,最后的博哈拉语科普特文献出现于14世纪。博哈拉语方言影响并最终超过了其他方言,并且流传下来许多早期的和重要的手抄本,所以更多地吸引了人们的注意。18、19世纪以来西方学者就对这种方言进行了大量研究,最后由斯坦恩(Stern)命名为“博哈拉”方言,在当时认为是第一科普特方言。<sup>②</sup>

博哈拉语方言(在早期著作中被称为孟斐斯方言)至今仍然被用在现代科普特教会圣餐仪式中。博哈拉语最具影响力的地位应归功于这样的事实:它是纳特伦干河的方言,而这里从11世纪开始就一直是天主教的正式住处。因此,当时的博哈拉语方言已产生了地方自豪感,具有更加成熟了的可理解性和官方特性。与其他方言相比,博哈拉语有很多完整的手抄本,而且阅读这些手抄本不存在困难并能够很快出版。除了4、5世纪的一个主要手抄本和几个孤立的残篇展示出了博哈拉语方言的强烈吸引力外,博哈拉语方言手抄本大约是11世纪完成的;而且此方言的《旧约全书》的很多文章仅仅以13世纪抄本的形式幸存下来。从历史发展趋势上看,阿拉伯征服后科普特语言和其教会一样在逐渐衰落。

而科普特教会的衰落在一门活语言的历史中反映出来。在11世纪时,双语的科普特—阿拉伯宗教语言手抄本、语法和词汇出现了。到13

<sup>①</sup> Thompson, H., *The Gospel of St. John, According to the Earliest Coptic Manuscript*, London, 1924, XX.

<sup>②</sup> Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, 8 Vol, New York, 1991, pp. 53-54.

世纪为止,科普特人之间的文学活动几乎完全通过阿拉伯语作为媒介传播。根据阿拉伯历史学家艾尔·马克利兹的说法,科普特语是15世纪时上埃及村庄的口语,但是16世纪时,它通常被认为是一种死语言了。这之后,科普特人的记录在教会以外偏僻的上埃及村庄出现,如果事实如此,可能意味着那只是在教会和学校环境中发生了惯用语的改变。除了这些宗教集会中可读但不能理解的教会语文献以外,所有那些法老时期遗留下来的演说辞中,只有已融入现代埃及阿拉伯语的为数不多的几个科普特语和希腊语单词。除去地名和科普特崇拜的正确单词,也许还不到50个共同使用的单词,主要是鱼、食品、农业工具和炊具的名字,以及一些通俗的表达法。<sup>①</sup> 尽管直至今日,科普特教堂中还使用科普特语念经,但已不知其意了。

有一种矛盾现象:科普特语在埃及已成为过时的语言了,西方的东方学家对这一语言的研究却产生了浓厚的兴趣。这些东方学家受到了越来越多的游客的鼓励。很多到埃及的游客受过良好的教育,并在东方游历时收集了很多科普特语文献手抄本。第一位这样做的游客是罗马贵族毗罗·戴拉·瓦拉(1586—1652年),他把很多科普特手抄本带回欧洲,包括5本语法书和2本词汇。<sup>②</sup> 在17世纪时,欧洲各大图书馆在埃及设立了特殊的办事处。万斯勒伯于1672—1673年在埃及,那时他从阿榭毗附近的舍努特白修道院获得了一些皮纸手抄本的书页,它们构成了巴黎的国家图书馆中《旧约》的一部分。接下来,从同样的资源中,1883年加斯顿·马斯帕罗的发现又增加了科普特手抄本的数量。阿塞马尼兄弟在18世纪的头十年收集了很多博哈拉语方言抄本,大多数存于梵蒂冈图书馆,他们还在戴尔·苏亚尼地区获得了重要的叙利亚手抄本。

西方解读科普特语的第一步由阿拉伯学者托马斯·奥比悉尼迈出,他于1628年释读出了第一块科普特洗礼盘的性质。1632年他过早地死去,推迟了戴拉·瓦拉的语法著作的出版。4年以后的1636年,随着耶

<sup>①</sup> Bishai, W. B., "Coptic Lexical Influence on Egyptian Arabic", *Journal of Near Eastern Studies*, xviii (1964), pp. 39—47.

<sup>②</sup> 关于西方学者对科普特语的研究,主要参见 Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971; 另见中译本:田明等译《埃及的遗产》中的相关部分。

稣会学者阿塔纳西乌斯·基切尔的著作《埃及人或科普特人的先驱》一书的出版,科普特语言体系在西方世界严格地建立起来。他的著作是用一种欧洲语言写成的第一本科普特语法。在这本著作中,科普特语被看成是法老时代语言的直接后裔,这一点已被学术界所认同。

科普特语词典分别由拉克鲁兹(1775年)、庇隆(1885年)和亨利·塔塔木(1835年)等人编撰出版。布鲁姆博格(1716年)、克瑞斯坦·绍尔兹(1778年)、拉菲尔·图卡(1778年)、塔塔木(1830年)和庇隆(1841年)的语法书都是第一本真正科学的语法书——《斯特恩语法》(1880年)的先驱。第一批经文书出版的时间是18世纪早期,有大卫·威尔金森编的《摩西五经》(1731年)、图卡的《科普特语及阿拉伯语弥撒经本》(1736年)、《科普特阿拉伯的亚历山大王的祭礼》(1750年)和《大主教与圣体》(1761年)以及沃伊德的《希腊语〈圣经〉的版本及附录》(1799年)。第一本大部头手抄本目录汇编出现在1810年,它是乔治·佐格的《就柏尔根图书馆科普特抄本论战的目录汇编》。

对于西方学者而言,这种科普特遗产的直接影响是:1799年7月罗塞达石碑(Rosetta Stone)<sup>①</sup>发现以后,当对这篇多语文献进行破译这样的机会摆在他们面前时,凭借对科普特语的了解,人们对埃及语的理解取得了飞速进展。这其中贡献最大的当属法国年轻学者商博良(Champollion)。在前人研究基础上,商博良凭借其良好的科普特语和希腊语功底,对照译读象形文字终获成功。科普特语文字和语法成为理解早期土著埃及语的最重要助手,历史比较语言学和语字法的研究已使科普特语成为埃及语中被理解得最好的一个阶段。

## 二、科普特文学成就

大约从2世纪起,科普特语开始作为文学语言,并一直延续到7—8世纪该语言的衰落为止。希腊文学可能是科普特文学的前身,因为后者

<sup>①</sup> Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, 5 Vol, New York, 1991, p. 1450.

在内容和风格上都受到了前者的极大影响。<sup>①</sup>事实上,最初的科普特文献,特别是圣经文学和诺斯替作品,基本都是由希腊语原著翻译过来的。最早的科普特文学作品,几乎全都是宗教类的,且多数为《圣经》文学。科普特基督教文学大多由圣徒、殉道者和修道士的言行或生活构成,而这里的说教文章经常与公众主题没多大关系,而与一个相关的散见于《圣经》的注释性线索联系在一起。在《圣经》和伪经作品中,具有特殊吸引力的虚幻故事很多。这种文学的重要性还在于它对流行于众多行省的东正教著作类型作了解释。

早期科普特文学中《圣经》手抄本或残篇占主导地位,很多内容是同类或者说它们是同源的。就《旧约全书》和早期基督教著作而言,除了《诗篇》而外,手抄本是相对稀少的。对于某些书而言,如《创世纪》、《历代记》、《以斯拉记》、《尼希米记》和《马加比书》,没有完整的赛希德语方言版本存在,尽管一些文章被认为是从古老的不同时代的书页和残篇中得来的。《路德记》、《以斯拉记》、《尼希米记》、《传道书》、《雅歌》、《以斯帖记》、《朱迪思记》和《托比特书》在博哈拉语方言版本中是缺少的。对于《约书亚书》、《士师记》、《列王纪》、《历代记》、《所罗门智训》和《传道书》,我们仅仅拥有那些包含在宗教文献中的文章。在较小的方言中,还有少数最完整最重要的手抄本,它们是阿赫敏语方言的《箴言篇》(柏林纸草),次阿赫敏语方言的《小先知书》(维也纳和巴黎纸草),以及老法尤姆方言的《雅歌》、《耶利米哀歌》和《传道书》(汉堡纸草)。

比较而言,科普特语的《新约》流传下来要更多一些,如《新约全书》整套书保存于后来的博哈拉语方言手抄本中。而赛希德语方言的抄本是很稀少的。由霍纳编成的大赛希德语方言《新约全书》是由不同时期不同价值的残篇组成的,比较重要的是《使徒书信》中的事件。在它出版以后,一份同时代的《使徒保罗的书信》也由赫伯特·汤姆普森爵士编成,他依据的是另一份也许是大约600年的皮纸文书抄本,现在存于都柏林

<sup>①</sup> 1799年7月,法国拿破仑的士兵在濒临地中海的罗塞达要塞修建堡垒时,发现了一座形状不规则的黑色玄武岩石碑。石碑上用古埃及的象形文字、世俗体文字和希腊文字三种文字镌刻的碑文,吸引了学者们的注意。正是通过这一碑文,学者们释读成功了埃及象形文字,也标志着近代埃及学的诞生。

的切斯特·贝蒂图书馆。有一份包括《使徒行传》的同类书卷,此卷保存在大英博物馆的一本4世纪纸草抄本中。当然也有较少片断保存在小型的方言纸草中。

值得注意的是,《新约》中《约翰福音》是要求修道士们去用心学习的,所以流传下来的数量最多,保存也最好。1923年,英国一支考古队在阿西尤特以南20公里处发现了一份比较完整的《约翰福音》手稿,一度被称为是最早的科普特手稿。<sup>①</sup>还有一份4世纪的次阿赫敏方言版本《约翰福音》,它几乎是完整的,发现于中埃及的伽午地区,现在保存于伦敦的不列颠和外国圣经社中。大量《约翰福音》残篇也在较老的法尤姆版本中表现出来。除此而外,用博哈拉语方言的早期形式写成的几份抄本中的一份也包含有《约翰福音》。不同方言版本彼此孤立到什么程度是一件仍需调查的事情。例如,在上面提到的《约翰福音》的早期诸版本与标准的赛希德语方言和博哈拉语方言文献细节的比较,证明前者对后者具有一定的启发性。

通常《新约全书》尽可能被看成是文学性的,而《旧约全书》的著作是更自由的,基本的希腊文献有时被简单化,有时插入说明,使得叙述更清晰。总之,一旦抄写错误、正字法的不同和文体上的个人偏好被允许,那么手抄本传统便会展示出明显的一致性,反映出人们迫使抄写者改进其抄本的文学惯用语。而且,当人们完全允许希腊语和科普特语之间翻译的不同时(尤其根据现在编辑成的早期手抄本),显然科普特翻译者便会利用那些大部分没有在希腊语中幸存下来的独特文献材料,并成功地利用了可能是3世纪、甚至是2世纪后半期的希腊抄本。当然还包括4世纪的华盛顿纸草抄本,5世纪的剑桥比责抄本和《福音》及《使徒行传》的切斯特·贝蒂希腊纸草抄本。

科普特版本与2世纪的早期希腊文《圣经》纸草一起,为找到戴克里

<sup>①</sup> 详见:Thompson, H., *The Gospel of St. John, According to the Earliest Coptic Manuscript*, London, 1924.

先迫害之前的手抄本阅读材料提供了较为丰富的资源。<sup>①</sup> 因为在大迫害中,大量的基督教文献被焚毁。尤其对于《旧约全书》的研究而言,在科普特版本本身看上去已根据使用而标准化、并根据阅读而被修订过之前,我们现在所掌握的早期科普特手稿最初是被抄写过的。它们对奥立金之前的希腊文献作了阐释,那些与之关系密切的《圣经》版本也受到了人们的重视。

在大多数早期抄本被发现之前,早在1799年沃伊德就极好地概括了科普特《圣经》对原文评论的遗产。他说“七十子译本”的未来编辑者应该考虑到科普特版本的好处。他根据自己的经验指出科普特手抄本保留了希腊语译本中佚失了的东西,并且使一些含义模糊的文章变得清晰,或者可以纠正某些错误。它们还保留了希腊文献中缺乏的正确名字。一份4世纪纸草——《约书亚书》提供了一些值得注意的事例:约书亚父亲的名字被正式给出,诺斯被拼作诺伊,盖乘箴被拼作盖特,盖德部落被拼作盖阿德。<sup>②</sup>

除了《圣经》文学外,科普特基督教文学还记载了一些圣徒、列道者和修道上的事迹。最早的科普特语原始文献是修道制度创始人埃及的圣安东尼信件。到了3—4世纪,许多教会人士和修道士开始用科普特语写作,其中帕克米乌斯关于集体修道院的规则是唯一幸存下来的科普特文献。而阿塔纳修斯是第一个使用科普特语的亚历山大主教,并像使用希腊语一样传教布道。<sup>③</sup> 还有一些人,如著名的埃及沙漠独修隐士马克利乌斯和提姆斯主教塞拉皮昂,他们的双语著作成为研究早期教会礼拜仪式非常有价值的史料。

第一个认识到可以完全采用这种语言进行文学创作的是著名的白修道院院长舍努特。在他的说教文、议论文和布道文中,体现出来的主流风格和强力特征使他成为那个时代埃及最有影响的人物,并且一直被视为

① 除科普特文献外,同地的埃及还保存了大量希腊文《圣经》纸草,包括《旧约》和早期四大福音书。参见 Clark, K. W., "The Text of the Gospel of John in Third-Century Egypt", *Novum Testamentum*, Vol. 5, Fasc. 1, (Jan., 1962), pp. 17-24.

② Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971, p. 415.

③ *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

圣徒,尽管他的名声直到 20 世纪才传到西方。他的作品保持着明显的科普特文学特点,其强烈的民族特征唯有 7—8 世纪传统的赞美诗曲调方可媲美,而后者旨在鼓舞科普特基督徒反对穆斯林的迫害。

除了舍努特和他的信徒博萨的书信,以及一些帕克米乌斯作品以外,科普特文学中还有一部分是从希腊语翻译过来的,而且几乎都以宗教事件为主题。世俗文学仅仅通过一本《亚历山大罗曼史》的一个片断和一个伪历史故事的一部分表现出来,后者中一个国王化名为冈比西斯或尼布加尼撒,攻击了法老阿布利斯。保存在牛津阿什摩棱(Ashmolean)博物馆的一份科普特语“爱的咒语”,记载了青年男女如何表白其刻骨铭心的爱。<sup>①</sup>此外,一些医学处方的汇编、计算手册、年鉴和一份关于托勒密统治时期的世界史残片也留存下来,严格说来它们几乎不能算作真正的文学作品。

此外,科普特语翻译作品也成为很多已失去原本的古代文献材料得以幸存下来的媒介。除了那些希腊教父和修道主义奠基人的著作,也包括一些诺斯替教和摩尼教的作品。<sup>②</sup>具有讽刺意义的是,在对已失去原本的著作的传承过程中,科普特语的最大遗产,不是对基督教著作的保存,而是对诺斯替教派和摩尼教等异教学说的保存。

一些完整的科普特语诺斯替教作品,在 1947 年在哈马米底发现诺斯替文献之前,就早已被人们所了解。<sup>③</sup>那是大约 4—5 世纪时以两种不同手法写作的。其中一份优秀的羊皮卷文书抄本,1799 年入藏大英博物馆(阿斯科韦努斯抄本),它包含有众所周知的《皮斯特里斯智慧》文献。牛津大学巴德里图书馆已获得了大约同期的布鲁斯抄本。它包含《耶鲁书》和一份无标题的著作残篇。考古发现的一卷 5 世纪的纸草中包含有三篇论文:《罪女(抹大拉的马利亚)》、《约翰的启示》和《耶稣之索菲亚》,19 世纪末由柏林博物馆收藏。另外三种《约翰的启示》校订本存于

① Smither, P. C., "A Coptic Love-Charm", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1939), pp. 173—174.

② *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

③ 参见:R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, London, 1954; 另见:R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959.

“哈马米底”文献中：这本归功于福音传教士约翰的“秘密书”也许是对诺斯替教义最清晰和最充分的论述。从这些科普特语诺斯替文献中，我们真正理解了诺斯替教的体系。

完整的科普特文献已经使得考证希腊语残篇成为可能：约翰·赖兰图书馆的一份纸草残篇来自《罪女》，一份奥克西林库斯（奥克西林库斯纸草 1081）残篇来自《耶稣的索非亚》。其他三份奥克西林库斯残篇，一直吸引着人们的注意力，它们可能在哈马米底被发现，并被看作是《托马斯福音》的一种版本。这篇完整的具有标题的文献也许是“哈马米底”文献中最重要的一篇，当然也是最容易理解的一篇。从词的一般意义来看，它不是一篇福音，它没有叙述，而是一份简单的耶稣名言汇编，据说是由托马斯·狄狄姆斯·犹大写成的，而且也许最初用叙利亚语编成。它包含很多重复的福音要略，很少有《约翰福音》的内容，还给出了诸如《播种者》、《婚宴》和《芥菜种子》这样著名的寓言。

该文献的开头语是“这些事或者宙斯讲的秘密的话，由托马斯·狄狄姆斯·犹大记录下来。并且他说无论谁发现了这些话的解释都不会品尝到死亡的滋味”，很明显此经文应该放在诺斯替作品的范围内。<sup>①</sup>但是，从正统观点来看，某些名字是不可信的。由科普特文献证明的，直接从正典的福音书借来的校订本，已独立地进入口语传统或出现在文献中（但不一定是诺斯替，而是相似但不同于正典福音书），其程度如何仍然不能肯定。此文献的首要价值是展示了诺斯替主义曲解《圣经》的研究方法。其次它的意义还体现在对于基督教《圣经》新、旧约全书各卷文献的翻译研究的重要性，因为它的成书年代较早，最初的版本可以追溯到 2 世纪。

科普特语纸草文献中还保存下了一些早期摩尼教的资料。为了防止教义的佚失，摩尼教的创始人摩尼亲自著录了六部经典作品。遗憾的是迄今为止，人们尚未发现摩尼教的原本著作，他们的信仰和实践知识被限定在早期教会神父们的评论中。特别值得一提的是希波主教奥古斯丁，他做过 9 年的摩尼教主教，然后皈依基督教。摩尼教著作多发现于中亚，

<sup>①</sup> 哈里森：《埃及的遗产》，田明等译，第 366 页。



大多数用伊朗方言编成,并且用叙利亚字体写成。它们在时间上比较晚,也反映了摩尼教教会最后阶段的情况。正像在诺斯替主义的事例中,最重要的原版作品已在埃及发现,以科普特译本的形式保存下来。<sup>①</sup> 根据1930年的一个报道,一些农民在法尤姆的美蒂奈特·马蒂的废旧房屋中搜寻时,偶尔发现了七个装有纸草卷的大木箱,尽管很多已经受潮。它们是在4世纪末和5世纪初写成的,其内容是译成次阿赫敏方言的早期摩尼教手册。

值得注意的是,这些纸草卷借以保存下来的这种方言广泛流传于阿西尤特一带。这里的一个主教亚历山大无疑是由摩尼亲自任命的,他记下了摩尼教传教士们(无疑是叙利亚人)的活动。已部分或全部被编辑起来的个人著作不可能被看作是摩尼本人的原作,它们是由他的嫡系信徒编辑的,并且无疑是在摩尼教宗教信仰和实践中,用来教导新信徒的。现存于都柏林的切斯特·贝蒂图书馆的《诗篇》,是一本被传唱过的真正的圣歌收集本,包括伟大的《审判日》,它们不仅是赞美歌,而且很显然它们注定有说教的目的,尤其是揭示了摩尼教对耶稣的态度。《讲道选粹》现在存于柏林,在其中我们会发现包含有关摩尼入狱和死亡的官方文件及接下来一系列有关巴拉姆一世和其继承者迫害活动的作品;有一首献给过世首领的悼词,这是对他胜利地进入光明的天国的颂歌,也是对事物结束的终世论的描述。《凯法利亚》因著作被分成的诸多简短的章节而得名,现在有部分保存在都柏林,部分保存在柏林,它在形式上是注释性的,并以摩尼对其嫡传弟子的一系列问题作答的形式,阐述了摩尼教的教义。

科普特文学的遗产是独特的。首先它保留了如此多的作品,如果没有这些文学作品,教会史家、神学家将丧失原文评论的可能;科普特文学作品还为语言学的学者们提供了研究的对象,因此它也成为自公元前四千纪末埃及出现最早的文学作品以来,一个持续历史演变的最后阶段。

### 三、独特的科普特艺术

3—12世纪的科普特视觉艺术主要流行在埃及讲希腊语和上著埃及

<sup>①</sup> Allberry, C. R. C., "Manichaean Studies", *Journal of Theological Studies*, xxxix (1938), pp. 337-349.

语的当地人群中,主要见于石制浮雕、木制雕刻和埃及修道院的壁画上。<sup>①</sup>严格说来,“科普特”一词用来形容艺术,应该被限定在讲希腊语和讲埃及语的所有埃及人都承认基督教信仰那时起。最早的科普特艺术应该出现在4—5世纪之后,确切地说,这个术语应该限定在对5—6世纪开始的修道院艺术和建筑的描述。但作为一种文化力量,科普特艺术与它的文学作品大约是同时代的。在这种意义上,4世纪的前25年在帝国斑岩产区的行政长官的系列肖像,和4世纪时奥克西林库斯和阿纳斯的装饰性建筑因素,通常都被包括在一份科普特艺术的全面评述中。尽管从目的和主题上看,它们都不是基督教的,但一种特殊的基督教艺术还是慢慢发展起来了。

而所谓的科普特纺织品表明这种风格可以追溯到2—3世纪甚至更早,但一开始某种程度受到希腊罗马因素的影响,直到5世纪才产生了比较独立的艺术风格。<sup>②</sup>科普特纺织品等科普特艺术的一般现实作品并不包含宗教的目的。我们不可能像西欧中世纪及异端宗教中流行的那样把神圣动物有意识地基督教化,如把纺织品上每一只鸟和动物都看成与宗教密切相关的东西。设想被描绘在科普特纺织品上的每一个裸体的男人和女人代表了在伊甸园中那天真无邪的亚当和夏娃,这是多么地荒谬。他们只不过是后希腊神话中某些浪漫小说中好色的男英雄和多情的女英雄,尽管这在今天属于不太流行的阅读材料。

在艺术上,埃及的遗产对基督教的影响比较缺乏证据。不像语言,科普特艺术与法老埃及时期的艺术几乎没有什么连续性,它继承了这个国家的现行风格。可见,科普特基督教艺术风格在它最初产生时,并不是基督教艺术家学校发明的一种新产品。其装饰主题的选择主要源于当时流行于整个东地中海并在宗教和世俗文献中都有发现的后期罗马艺术的所有组成部分,也就是说它的主体可能来源于希腊化或罗马艺术的讽喻意义。但他们却用一种不同的方式来处理这些主题,更大众化的自由艺术风格出现了。

科普特艺术表现了一种运动,即摆脱人物形态和特征的自然主义和

<sup>①</sup> *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

<sup>②</sup> Eustann, A. C., "Coptic Textiles", *Parasassus*, Vol. 4, No. 2 (Feb., 1932), pp. 27-28.

光线与阴影的现实主义使用,而朝着对主题纯粹装饰性处理的方向发展,把轮廓和细节简单化,逐渐增加对主题的单调重复。所发生的事情根据公元1世纪后半期放在木乃伊脸上的早期彩绘面具雕像与4世纪的例子之间类型的改变,而得到极好地阐明。运动姿势的暗示和与它的色层、阴影、光线强度相一致的颜色印象主义的处理,被面貌和头发、前面的姿态和无明暗之分的颜色处理的正常的平衡安排所代替。同样的变化还可能见于装饰图案的纺织品以及4—5世纪的石雕。

而在这一过程中,经济原因无疑起了重要作用。科普特艺术在很多方面体现出缺乏大量经济资助的特点,如重点发展一些非大型纪念碑式的艺术,避免采用昂贵的材料等。因此在这个时期几乎看不到贵金属工艺品,仅保留下来了极少数银质的小器物和一些青铜灯具。<sup>①</sup> 科普特艺术的创造者中也很难见到经过严格训练、技艺高超的工匠。科普特平面体裁的艺术掀起了一场运动,那就是人的形象和特征从自然主义透视图中脱离出来,并且不再用动物和植物装饰。轮廓和细节更为简洁,图案的数量受到一定限制。

埃及对基督教雕刻艺术的影响因为缺乏物质材料证据而变得不够明确,但大型雕像为浮雕所取代却是科普特艺术发展的一个非常明显的特点。<sup>②</sup> 其中亚历山大这座大都市在早期教会及基督教艺术的发展史上扮演了重要角色。一些不知其源的基督教象牙雕像,在风格和题材上经常被认为是亚历山大的作品,并为希腊化美术工艺的延续提供了一个证据。亚历山大可能被认为与安提阿和大马士革等帝国东方的其他伟大的希腊城市一样,已经延续了后期罗马的类型,并且很少受行省变动的影响。

亚历山大事实上的确保持了一个真正具有创造性的国际艺术中心,这种事实以某种象牙制品为基础,如在大英博物馆的圣美纳斯小瓶;也以某些不知出处的富有启发性的手抄本为基础,如《科顿创世纪》。这些作品与埃及历史没有联系,因为风格上的原因,它们被称为“亚历山大体”,这个单词在此城确切的物质遗物缺乏的情况下,可能意味着它的运用者所需要的每一样东西。它似乎支持一种理论:纯粹罗马类型的艺术在亚

① Atiya, A. S., *The Coptic encyclopedia*, Vol. 1, New York, 1991, p. 269.

② Ibid. p. 266.

历山大持续地存在。

而在埃及腹地发现的艺术品与古典比例规范和表现手法相距甚远。罗马—拜占廷时代埃及的政治经济条件无疑影响了埃及和科普特艺术的发展,结果是出现了更自由、更大众化的风格。但在某种程度上,由于缺乏像埃及法老、托勒密国王和罗马皇帝的支持,有技艺的工匠缺乏,昂贵的原材料消失,艺术水平在逐渐衰退。特别值得注意的是原来法老时代艺术的一些特点,如在圆形物、纪念碑和硬石上雕刻作品难觅踪迹了。

科普特雕刻艺术还可以从三角洲遗址特拉努提斯(Terenuthis)发现的墓碑上窥知一二。这些描述死者的山形墙带有混合性建筑风格,墓碑的右下角有一个弯臂祈祷的女性画像,这在罗马时代早期基督教肖像画中经常可以见到。<sup>①</sup> 同样,在奥克西林库斯和赫拉克里奥坡里斯发现了一系列雕刻浮雕,可能不全是用于基督教建筑的。在赫拉克里奥坡里斯发现的大约4世纪的作品,其图像主题明显来自于古典神话,深深刻画的浮雕看起来就像不需要依赖支撑物似的,产生了一种积极的光影效果。由于这些浮雕都被涂上了颜色,因而雕刻中精美细节的不足被人们忽略了。

对于科普特雕塑的研究并没有找到明确的逻辑关系,并且也很难确定具体年代,提供有关科普特雕塑艺术的发展细节几乎是不可能的。总而言之,这些塑像的动态和静态造型都比较呆板,有一种雕刻向平面化过渡的趋势,几乎见不到圣经故事描述的场景。最成功的雕塑可能是那些给人们留下深刻印象的彩绘柱头,最著名的就是萨卡拉的杰里米亚(Jeremias at Saqqārah)修道院和巴维特的阿波罗(Apollo at Bāwīt)修道院的大柱子,这些花篮状的柱头用绳纹、葡萄藤和叶状物装饰。<sup>②</sup> 这应该属于拜占廷柱式的仿制品,而后者是皇帝查士丁尼一世引入君士坦丁堡的。由此可见,尽管6世纪埃及和拜占廷的宗教和政治有很大的分歧,但即使在埃及腹地,科普特艺术依然受到来自拜占廷的影响。<sup>③</sup> 同时,拜占廷的

① *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

② Gabra, G., *Coptic monasteries: Egypt's monastic art and architecture*, Cairo and New York, 2002, pp. 116—123.

③ *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 615.

影响还见于巴维特其他建筑元素,在一个雕刻精美的石灰石壁柱上,一面雕刻着一名由几何图案和植物环绕的圣徒,另一面刻着一位站立在葡萄藤和群鸟之上的大天使。

埃及是否在基督教艺术和肖像画法的演进中起着一种明显的创造性作用,至今仍是右争议的问题。有人认为,这两种题材相隔好几个世纪,几乎没有文献记载它们之间的联系。如果存在这样统一的主题延续的话,那么推测脱离技术惯例的工匠的影响是必要的,无疑这种解释显得勉强和无能为力。<sup>①</sup>但事实上,正如前面章节所述,基督教在形成和发展中都受到埃及文化的一定影响,因而艺术上继承和发展也是有一定可能的。

在基督教肖像画法中幸存的某种东西是源于埃及单词“生命”(安柯)的象形文字写法的特殊的交叉性环状物。因为埃及基督教对圣母和儿时耶稣的“情有独钟”,体现在艺术上那就是他们的形象大量出现,特别是圣母哺育耶稣的形象让人们有意无意地联想起伊西斯给婴儿荷鲁斯喂奶的青铜和红陶雕像。<sup>②</sup>埃及艺术家把他们一直钟爱的伊西斯变相反映在后来的基督教艺术中。

科普特音乐是那些皈依基督教的埃及人的后裔在伊斯兰征服之前流行的一种礼拜音乐。<sup>③</sup>科普特礼拜仪式受到来自耶路撒冷、叙利亚甚至阿拉伯的影响,因而也继承了丰富的音乐传统遗产。一般说来,这种音乐只是在科普特人群中口头代代相传。但直到近来,人们才发现了一些科普特音乐手稿和一些带有音乐符号的礼拜书。

根据现在的演奏来看,科普特圣歌多数由悦耳的乐章组成;或者按照一定规律的曲调,由歌手即兴填词演唱。对歌手而言,记住所有的宗教仪式是很难的,所以经常有人在他耳边提醒,使他能够从容演唱适合该仪式的优美歌声。在科普特宗教仪式中,有时还会使用一些类似上古埃及的打击乐器,而这些乐器人们是从现存的壁画和浮雕中得知的。因此有的

① Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971, p. 416.

② 在埃及及其周边的修道院中保存了许多圣母和圣子的肖像画,而埃及的古代墓葬中也幸存了一些伊西斯雕像。参见伽伯拉《科普特修道院——埃及修道院艺术和建筑》(*Coptic monasteries*), 开罗,纽约2002年版,图版3.3、3.4、3.6、3.8、3.9、5.6、6.14、10.4、11.4、12.3;另见哈里斯《埃及的遗产》(*The Legacy of Egypt*),纽约1971年版,图版19b.

③ *The New encyclopaedia Britannica*, Vol. 3, Chicago, 1993, p. 616.

学者相信科普特礼拜仪式还保留了上古的一些显著特点。

科普特艺术也许是一种更具个性化的行省艺术。公元 641 年,穆斯林入侵并没使这种艺术突然中断,而且科普特的工匠们在传递给伊斯兰艺术某些传统的过程中起了媒介作用。特别是在挂帷织物和皮革绷带上体现出来。在建筑方面,清真寺那高高的讲坛可能源于科普特教会的读经台。<sup>①</sup> 在特殊的伊斯兰艺术创造方面,埃及给它的恩惠甚至是更伟大的,即使这个国家后来的居民都成为哈里发的臣民。超越埃及的边界以后,科普特艺术的遗产将是富有争议的。

在基督教时期的艺术中,与当地努比亚因素相比,埃及对南努比亚的贡献不是那么大。像埃塞俄比亚艺术那样,努比亚艺术与科普特艺术有明显区别,这一点在法拉斯壁画中、教会石雕和当地带有装饰的陶器中,都可得到证明。例如,在西方,前加洛林艺术中某些装饰主题,被发现源于《希波莱萨克逊文本》的抄本注释中的交错图案,已经被确认为科普特起源。这样的可能性也许不应该从手中扔掉,但是这样主观而推测性的设想必须以最大的谨慎来对待,直到从黑暗时代遗址的挖掘中更确切地了解到的在西欧和东地中海之间存在商道。埃及保存古代遗物的自然能力确保了科普特资料将保持一种丰富而多产的来源。当所得资料的细节研究引向对它的年代知识和起源更清晰地理解时,当基督教遗址的挖掘提供新的而又激发兴趣的证据时,人们可能会发现科普特埃及的艺术遗产,这比对物质证据的严肃解释和现在提供的对察尔西顿会议之后埃及历史作用的合理估计,意义更重大,或许更直接。

<sup>①</sup> Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971, p. 418.

## 结 语

罗马—拜占廷帝国时代的埃及,不应该成为一个被人们遗忘的学术角落。特别是在早期基督教发展史上,埃及的作用更是不可忽视的。埃及基督教建立在独特的传统文化基础之上,并广泛吸收东西方文化的精髓,形成了一些迥异于其他地区的特征:即传播性与原发性共存、独立性(或民族性)与依附性同在、虔诚信仰与多种异教文化并重,以及区域性教权至上等。

首先,埃及基督教具有传播性和原发性共存的特点。

传统上认为,埃及是一个比较闭塞的国度。一条生命之水——尼罗河贯穿于上下埃及,尽情滋养着埃及人民。尼罗河峡谷两侧延伸出荒凉的沙漠阻碍了东西的交往,努比亚沙漠和南方的几大瀑布几乎割断了通往南方的道路,只有在北部的地中海地区才使埃及显露出来。这种地理环境使上古埃及免受外族入侵和大规模移民的冲击,埃及人享受了较长时间的和平与安静,使他们能将绝大多数资源奉献于其独特文明的和平发展。然而古代埃及也不是完全封闭的,她和周边国家特别是地中海世界有着千丝万缕的联系。它们之间相互交流,互相影响,形成辉煌的地中

海文明。从这一意义上讲,埃及也是地中海文明的一部分。<sup>①</sup>埃及文明、希腊文明和基督教,都兴起于东部地中海地区,彼此间的交流成为一种可能和必然的结果。

就基督教而言,正如前面章节所述,在其形成之前就受到埃及文化的极大影响,集中体现在文学、艺术和神学思想方面。这是因为,埃及是世界上最早出现的统一国家和文明的发源地之一,曾多次占领并统治过巴勒斯坦地区,因而对这一地区政治、文化的发展起了非常大的作用。特别是犹太文明,无疑应该继承了埃及文明的许多特征。基督教脱胎于犹太教,所以埃及文化的痕迹依然留存。值得注意的是,历史上文化的传播并不完全是单向射线形的,有时会出现一种双向互动的趋势。基督教在其诞生后不久就传播到埃及,就是这样一类型的文化反哺。

埃及和希腊文明很早就有了文化往来,其联系可以上溯到爱琴文明的早期。在克里特的克诺索斯王宫发现了埃及前王朝和早王国的石制器皿,并且在当地还产生了仿制品,这应属于二者交往最早的证据。在埃及也发现了米诺斯文明特有的多彩艺术陶器。<sup>②</sup>这些考古实物不过是古代埃及和希腊文化交流长河中的一滴水珠,此后的两千余年中,双方的政治、经济和文化交往从未间断,到了希腊化时代,二者的交流达到了顶峰。希腊化时代统治埃及的托勒密王室家族本以武力开国,却附庸风雅地支持文化事业的发展,其首都亚历山大城逐渐取代雅典成为希腊化世界的文化中心。埃及传统文化和希腊文化都在这里得到了很好的保存和发展。特别是希腊哲学,不仅保存了古典时代柏拉图、亚里士多德等人的思想,也诞生了一些新的流派,如斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派、犬儒学派和怀疑主义。应该说,这些哲学的出现是东西方文化交汇的结晶,换句话说,在埃及“希腊化”的同时,希腊也在“埃及化”。

基督教信仰和希腊哲学都是从外部传入埃及的,这体现出了埃及基

---

① 田朔:“古埃及与地中海文明的交流——考古学所见的埃及与地中海世界的关系”,《内蒙古民族大学学报(哲学社会科学版)》2002年第1期,第1—8页;人大复印资料《世界史》2002年第7期全文转载。

② 这些考古证据参见:Pendlebury, J. D. S., “Egypt and the Aegean in the Late Bronze Age”, In JEA, Volume XVI, 1930, p. 75; Trigger, B. G., ( etc ), *Ancient Egypt: a Social History*, Cambridge University Press, 1983, p. 148.



基督教的传播性特点。但是,在罗马帝国统治时期,埃及创造性地把这两种看似风马牛不相及的文化有机地结合起来,第一次创立了早期基督教的神学体系,这集中反映出了埃及基督教的原发性特征。特别是亚历山大城,这里既是犹太人的聚居地,又是希腊文化高度发达的地区,两希文化在此实现了第一次融合。因而亚历山大就成为希腊化犹太教的中心,并为以后基督教在埃及的传播和发展提供了可能。

早在基督教诞生前后,亚历山大的犹太人就尝试着用希腊哲学来解释旧约《圣经》。这其中最具代表性的人物当数亚历山大的犹太哲学家斐洛。斐洛借鉴斯多葛学派的喻意解经法,不再单从字面上来理解宗教经典,而是用希腊哲学的理论来解释旧约《圣经》,从而完成其宗教神学体系。斐洛还赋予希腊哲学中的“逻各斯”一词新的含义,他主张逻各斯是上帝创世的工具,是沟通上帝和人的中介。斐洛的逻各斯学说成为连接希腊化犹太教和逻各斯基督论的桥梁和纽带,也成为后来基督教“道成肉身”教义的重要来源,即三位一体中的圣灵学说。

到了2世纪末,亚历山大教理学校的神学家首先开始用流行的希腊哲学为基督教辩护,并进一步创立了基督教早期神学体系。教理学校的代表人物如克莱门特和奥立金,他们用自己的方式诠释了新兴的基督教教义,那就是用哲学家们公认的词汇对神学中的神秘真理进行解释,并力图为基础。在亚历山大,神学家们第一次严格地对基督教进行了研究,并产生了最早的神学理论和教义,以及如何让大众接受这一新宗教的方法,即神学体系。

克莱门特继承了斐洛对于哲学的描述,并最先意识到基督教同当时流行的希腊化思潮结合的必要性。一方面,他反对那些没有受过教育的基督徒全盘否定希腊哲学,因为这阻碍了基督教接受和利用哲学方法,从而限制了基督教成功的可能性;另一方面,作为基督教知识分子,为了维护自己宗教的利益,克莱门特又竭力宣扬希腊哲学低于基督教的学说,强调基督教的原创性,竟而无视历史事实地声称基督是神赐给希腊哲学的师尊。

奥立金最大的贡献就是把《圣经》和希腊哲学结合成为一个神学体系,并服务于希腊教会。他号召基督徒像掠夺埃及人那样大胆地使用希

希腊哲学,同时用基督教哲学反击了希腊哲学的批评,初步确立了基督教特有的教义。奥立金在他的《论第一原理》一书中,第一次系统阐述了圣父、圣子、圣灵的关系,明确了基督教的“三位一体”原则。通过探讨解释这些神学命题,初步建立起一个比较完整、系统的基督教神学体系。但是,奥立金的理论和后来基督教的“三位一体说”不尽相同。在奥立金看来,圣父、圣子和圣灵虽然同质,但在序列上也应分个先后,即圣父高于圣子,而圣灵只能位于第三。奥立金的神学理论引发了关于耶稣“神性”和“人性”的争议,因而被后来的正统教会视为异端遭到批判。

从借鉴和利用希腊哲学这一点上看,埃及神学家的贡献比西方拉丁教父的鼻祖德尔图良要大得多。亚历山大的神学家很好地把希腊哲学和基督教思想融会起来,而德尔图良却在不停地愤怒斥责,“基督教和雅典有什么关系?”埃及特别是亚历山大是当时两希文化结合的媒介,因而也就成为基督教神学诞生的摇篮。在教理学校的推动下,亚历山大成为希腊化基督教的神学中心,代表了当时基督教世界最高的学术成就。如果说基督教信仰的圣地是耶路撒冷的话,那么早期基督教神学的圣地无疑就是亚历山大。

而最能体现埃及基督教原发性特点的当数修道主义及修道院制度的产生。长期以来,修道制度被视作古代埃及对基督教世界最伟大的贡献之一。埃及修道制度有两种类型,一种是以安东尼为代表的单独隐修制,另一种是由帕克米乌斯倡导的集体修道院制度。后来的基督教修道制度都直接或间接地起源于埃及。

虽然遁世隐修思想和禁欲主义在佛教和犹太教中早已出现,但将这种类似的思想引入基督教并付诸实践的行动,那就要归功于埃及的那些沙漠教父了。修道主义思潮的形成和修道院制度的出现经历了一个漫长的历史过程,其兴起原因是多方面的。<sup>①</sup>但修道制度率先在埃及萌芽,这绝不是一个偶然现象。当时埃及的政治、经济、宗教、文化和自然条件等一系列原因导致了修道制度在这里首先勃兴。

政治上,罗马帝国对埃及实行高压统治;经济上,采取“竭泽而渔”的

---

<sup>①</sup> 关于此问题,参见田凯:“试论基督教修道制度的起因”,《西南大学学报》(社会科学版),2007年第5期,第173—176页。

剥削政策；宗教上，埃及遭受了基督教历史上最严重的迫害之一。不堪重负的贫苦农民不断起义反抗遭到镇压后，在肉体和精神的双重打击下，人们只有一条路可以选择，那就是逃往沼泽或沙漠地带，寻求一种精神寄托和安慰。这或许成为修道制度出现的原因之一。但上述情况在罗马帝国统治下的其他地区也都发生过，为什么单单在埃及产生了修道制度呢？那就要从埃及自身寻求原因了。

在本书的第三章中已经提到，埃及民族主义的复兴及其独特的文化背景是修道制度兴起的文化原因；埃及的气候与环境也使最初的遁世隐修成为可能。埃及不仅仅是一个希腊化国家，传承民族文化的土著生活仍在继续，民族语言世俗体文字及其文献依然在广泛传播。埃及古代文献中就有“精神上的荒寂”这样一类词汇，尊崇的神祇中如塞拉匹斯神就带有浓厚的神秘主义和禁欲主义色彩。早期修道运动完全是埃及人的，其代表人物安东尼和帕克米乌斯无疑都是地道的埃及人，因为他们不讲希腊语，也没获得希腊模式的教育。而埃及的自然环境条件也是修道运动形成的一个不可忽视的原因。相比而言，古代埃及温度适宜，降雨稀少，沙漠中的干河或许还可以找到一些水源，一些上古坟墓、洞穴还可以提供一些庇护场所。这种自然环境下进行野外生活，不会遭受太大的痛苦。作为滥觞之地，埃及对修道制度的勃兴起了相当大的、有时甚至是决定性的作用。

早期修道运动的代表人物是埃及的安东尼，是他把独修生活推向了高峰，大多数人把他视为基督教修道制度真正的奠基人，因而被尊称为“修道制度之父”。安东尼在20岁左右时，抛家舍业独自禁欲苦修，后来又隐退到一座距离村庄较远的空墓中。为了避免信徒的打扰，安东尼后来退居到了一个更偏僻的地方，在尼罗河东岸一个废弃的堡垒中生活了20年，这后来成为西方中世纪艺术家特别喜欢的一个主题。尽管他长期隐居深山，但名声传播到西班牙、高卢、罗马和非洲。自此以后，那些生活在埃及荒漠中为灵魂而战斗的孤独修道士就成为基督徒的典范。

继安东尼之后，帕克米乌斯引入了“共修”的生活方式。他改变了挑战生命极限的独修方法，通过一些戒律和教导，把这些隐修社团重组为一个整体，建立了高墙环绕的定居社团，即所谓的集体修道院。帕克米乌斯

修道院借鉴了上古埃及神庙的组织形式,所以二者之间有一定的相似之处。除了形式以外,还包括某些社会职能方面,如参与丧葬仪式、致力慈善事业等。帕克米乌斯修道院对后来的修道院制度有一定的启蒙作用,如小亚修道制度的创立者巴塞尔就曾造访过埃及,他的教规仍被东正教遵从着;修道院制度通过哲罗姆和一些朝圣者的记录而传入西方世界。帕克米乌斯修道院的独修和共修的混合生活也成为本尼狄克的榜样,后者于6世纪创立以埃及为模型的更严格的修道院,并成为后世西方修道士的精神领袖。正如吉本所言,埃及为后世修道院生活“提供了第一个范例”<sup>①</sup>。

其次,埃及基督教体现了一种独立性(或民族性)与依附性同在的特点。

罗马—拜占廷帝国统治下的埃及,从未真正成为一个典型意义的行省,始终与帝国保持若即若离的关系。罗马帝国对埃及的军事征服并没有解决深刻的民族矛盾问题,拜占廷帝国的统治也没能克服民族差异的心理对抗。<sup>②</sup>这是因为,一方面罗马—拜占廷帝国并未把埃及视为本国领土,采取一种殖民统治政策。罗马采取“分而治之”的原则把埃及分成不同的民族等级,高高在上的是罗马公民,希腊人次之,最底层是犹太人和土著埃及人等,并且按照排名先后分别享有不同的权利,这导致埃及民族矛盾比以前更为突出。而拜占廷帝国更是从政治上割裂了埃及的统一,先把埃及分成三个后来又变成六个行省,这又进一步加重了埃及的分裂程度。另一方面,埃及人始终把罗马—拜占廷帝国的统治视为异族的征服,一次次不成功的反抗遭到严厉镇压后,只能从宗教上找到一丝慰藉,于是乎他们把新兴的教会视为自己民族的代言人。

相对而言,埃及的教会更容易形成一个整体。因为除了亚历山大外,埃及的各地几乎都与尼罗河有关,独立和统一的可能性始终存在。深受分裂之苦的埃及人民迫切需要一个统一的领导者,他们把希望寄托在新兴的教会组织上,因此亚历山大主教区,逐渐成为政治上四分五裂的埃及的代言人。大多数埃及基督徒把自己定位在亚历山大教区,始终明确支

<sup>①</sup> 吉本《罗马帝国衰亡史(下册)》,黄宜恩和黄雨石译,第115页。

<sup>②</sup> 陈志西《拜占廷学研究》,第294页。

持自己的领袖。有人甚至主张埃及此时仍然是一个国家,她把古老的王权转移到主教——“精神法老”身上。<sup>①</sup>

特别是在修道制度兴起之后,大量土著埃及人通过这种方式皈依基督教,人数的增加无形中扩大了教会的势力。土著埃及居民秘密敌视希腊化并且以古老民族自豪,修道运动某种程度上和埃及民族主义的觉醒是一致的。亚历山大主教一直注意与修道士保持良好的关系,而修道士的本质特征就是他们对亚历山大主教的忠诚。当埃及的主教受到来自帝国或其他教区的攻击时,修道士们给予了空前强大的支持,使得他们能够安然无恙地度过困难期或在教会斗争中取得一次又一次的胜利。例如阿塔纳修斯被帝国军队围捕时,修道士们掩护他巧妙离开,并且在他们的帮助下,在沙漠中度过了五六年的流亡生活。希利尔在修道士的支持下,在以弗所会议上把君士坦丁堡大主教聂斯脱利定为异端并革除教职。当然,修道士这种狂热性和民族性也因他们在第二次以弗所会议上的“强盗行为”而遭到谴责。

正是因为埃及教会这种民族性,所以人们经常会看到一种奇怪的现象:当帝国反对基督教时,埃及是一个有坚定基督教信仰的地区;而当帝国推行有利于基督教的政策时,埃及又表现出了另类甚至异端的特点。在“大迫害”中,埃及基督徒勇敢无畏地坚持自己的信仰,前赴后继走向监狱和刑场,成为名副其实的“殉教者”教会。而在基督教取得合法信仰的地位以后,为了保持宗教信仰自由,脱离帝国精神控制,埃及人又大规模遁入沙漠或隐入高墙,通过修道活动以摆脱帝国控制。同样,在维护正统宗教信仰的过程中,埃及教会先后同阿里乌斯和聂斯脱利异端进行了不屈不挠的斗争,最终取得了胜利。埃及人一直所钟爱的圣子耶稣和圣母马利亚的神性得到了整个大公教会的认可。就在埃及教会的主张几乎得到了完全肯定的同时,他们却有意无意地把自己变成了“一性论”异端。

察尔西顿会议的失败,更加促成了埃及民族主义情绪的高涨,埃及教会走上了一条独立发展的道路。除了一少部分教会人士还甘作帝国的鹰

<sup>①</sup> Boak, A. E. R., "Byzantine Imperialism in Egypt", *The American Historical Review*, Vol. 34, No. 1 (Oct., 1928), pp. 1-8.

此外,大部分埃及基督徒开始反抗帝国的统治。修道院逐渐成为教会的领导,主教由自己选举产生。对待帝国任命的主教态度从不合作到公开反对,一度出现了两位主教并立的情形,最后竟然发展到攻击、杀害官方主教的地步。

为了有别于其他教会,埃及开始“去希腊化”。教会和日常事务中避免使用希腊语或拉丁语,科普特语纸草文献的大量出土,表明了它不仅是一种上著语言,已开始广泛运用到官方文件和宗教典籍中。在政府官员和使节中,科普特语诗歌流传甚广。<sup>①</sup> 科普特语也给予埃及基督徒一种强烈的自我意识,他们用科普特语的名字取代希腊语的名字,用先知的名字取代了原来的埃及成分。独立的语言也鼓励教会走向独立,逐渐形成了埃及特有的教会文学、礼拜仪式、使徒传记和修道士传。5世纪后半期,在埃及还出现了科普特教会史。

埃及教会尽管有着极强的民族性和独立性,但从根本上说还未能脱离帝国的控制,此时的教会也不可能像中世纪的西欧那样自成一体。教会的势力尚无法和帝国相抗衡,而旨在加强中央集权的罗马和拜占廷帝国也是绝对不能容忍一个独立的教会存在,甚至哪怕是有一点儿分裂的倾向。基督教历史上的“大迫害”,就是罗马帝国文化统一大背景中的一个副产品。从本质上说此时的基督教只是帝国多重文化的一个组成部分,而埃及教会不过是一个为了自身生存而斗争的团体。到了拜占廷帝国统治时期,特别是“君士坦丁敕令”颁布以来,基督教逐渐向帝国的国教地位靠拢,但始终未能完全凌驾于世俗社会之上。

自君士坦丁以来,罗马—拜占廷帝国基本采取扶植基督教的政策。皇帝开始关注教义神学、礼仪活动,特别是教会的人事安排。主要目的就是加强控制,所有基督教的重大事务都必须有利于帝国的统治,逐渐使教会变成国家机器的一部分。对于埃及而言,因为这里是帝国的“粮仓”重地,皇帝更不可能掉以轻心。即使如此,还是有人试图借助这块相对独立

---

<sup>①</sup> Kazhdan, A. P., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol. 1, Oxford University Press, 1991, p. 679.

的土地上拥兵自重甚至自立为王。<sup>①</sup>所以在埃及教会势力兴起后,皇帝不得不时时提防之。

第一,皇帝非常谨慎地对待亚历山大主教人选。凡是感到不能维护自己对统一教会控制的主教,无论有多大的影响力,一概予以打击。阿塔纳修斯就是一个明显的例证。尽管他在埃及教会和其他教区都享有极高的声誉,但在有些皇帝看来,阿塔纳修斯过分维护本教区的利益,并不为教会的统一着想,因此一生中有五次被驱逐出亚历山大,甚至面临生命之忧。亚历山大主教狄奥斯科鲁斯因不能为新皇帝马尔西安夫妇所接受,因此在察尔西顿会议上也难免撤职流放的命运。之后,埃及教会更是出现了专门的一派“皇党”,官方主教人选多出于此。

第二,当亚历山大教会与其他教会发生教义或其他权力之争时,皇帝也是视自己的喜好和帝国的利弊程度决定支持与否。皇帝更关心的是宗教的统一以及如何为帝国服务,教义本身并不是他最在意的。所以多数情况下,采取一种各方施压进而达成妥协的方式来解决教义争端。当然,为了确立统一信仰,皇帝有时也会支持某一方。埃及教会在帝国支持下可以成为基督教世界的领导,反之只能被动接受甚至被大公教会抛弃。由此可见,埃及教会地位的高低,很大程度上取决于拜占廷帝国皇帝的喜好程度。

这种情形下,以亚历山大主教为代表的埃及教会领导者,如何既能得到帝国政府的认可,又能取得带有强烈民族性的埃及人的支持,是这些主教所面临的一个难题。尽管在多数情况下,这种自相矛盾的企图几乎很难实现。察尔西顿会议后,埃及教会的分裂和两个主教并立的局面就是一个明显的例证。总体而言,埃及教会和罗马—拜占廷帝国之间的关系是一种既对话又对抗的局面。

尽管埃及教会有着极强的民族性和独立性,但出于种种考虑,除了需要得到帝国皇室的认可以外,有时还会寻求强势的罗马教会的支持。由于罗马的特殊地位和教会传统,罗马主教在基督教世界中一向拥有较高的地位和实力。埃及教会在和世俗势力斗争失败时,往往只能求助于罗

---

<sup>①</sup> 公元2—3世纪,有一些将军或总督曾经在埃及割据称王,尽管时间很短,但罗马和拜占廷帝国的皇帝还是对这块沃土上的局势非常谨慎。详见第一章相关论述。

马教会。如阿塔纳修斯因对待阿里乌斯的强硬态度触怒了皇帝,遭到流放时,被迫救助于西方教会的领袖。他逃到罗马寻求大主教朱利乌斯的帮助,同时也得到了许多西方教会主教的同情。在罗马大主教朱利乌斯的支持下,阿塔纳修斯得以重返亚历山大。

在后来的教义纷争中,埃及教会也和罗马教会结成坚固的同盟。在以弗所会议上,正是由于罗马教会的支持,以希利尔为代表的亚历山大教会,才能够战胜君士坦丁堡,革除聂斯脱利的教职。作为希利尔的同盟,罗马教会的主教们强烈要求修改对希利尔的谴责,甚至把安提阿主教约翰也撤了职,尽管最后一项未能实现。而正是因为亚历山大主教狄奥斯科鲁斯的行为触怒了罗马教宗利奥,破坏了多年以来的亚历山大和罗马的同盟关系,空前孤立的埃及教会难免经受察尔西顿会议的惨败。

第三,埃及有时会出现一种对基督教的虔诚信仰和多种异教文化并行的局面,这种不彻底性也成为埃及基督教的又一特点。

埃及自古就是一个有着浓厚宗教信仰的地区,向来就有“找神容易找人难”的称谓。人们“重来生、轻今世”,把大部分的时间和精力投入到可以左右自己来世的那些神的崇拜上,可以说埃及人是古代世界最虔诚的民族之一。在上帝和耶稣基督取代奥西里斯、荷鲁斯、拉、阿蒙和阿吞诸神,逐渐成为埃及人的主要信仰以来,那里的人们就开始以无与伦比的热情去从事基督教的信仰和实践。

埃及基督徒对信仰的虔诚程度或许可以从“大迫害”中的表现看出一二。从罗马帝国开始,政府为了文化的统一,多数情况下对基督教采取一种压制甚至迫害政策,企图迫使他们改变信仰,这种政策一直持续到君士坦丁时代。一些人由于信仰不坚定或迫于形势放弃了基督教信仰,而另外一些基督徒为了证明和强化自己的信仰而主动选择了牺牲,后者在教会史中被称为“圣徒”或“殉教者”。埃及人对基督的虔诚信仰首先体现在那些大迫害中无畏的“殉教者”身上。

后来的科普特文献中也记载了大量的埃及殉教圣徒以及他们死后发生的奇迹。如埃及的一名叫布科特(Buqtar)的士兵,因为拒绝按照戴克里先的敕令放弃基督教信仰而受尽折磨,最后被投入熔炉。另一位叫居鲁士的圣徒,因为劝说当地总督采取宽容基督教的政策,结果被用箭射、



用炉子烤、绑在马尾上拖出城市，最后乱刀分尸。他的尸体和遗物后来分运到埃及各地，为了纪念他而建了好几个教堂。<sup>①</sup>

埃及殉教者中还包括许多妇女和孩童。根据纳特伦干河的修道院文献记载，近 8000 埃及人因拒绝跪拜罗马神像而惨遭杀戮，其中还包括小孩。埃及已知最年轻的殉教者叫阿卜努布( Abnub )，他坚持自己的基督教信仰而被关在城市最大的监狱里，因为拒绝放弃信仰而被折磨致死，死时年仅 12 岁。殉教者还包括一些贵族，如埃及三角洲总督马库斯( Marcus )的女儿迪米安娜( Dimiana )，她虔信基督教的童贞美德，自愿独身，在她的影响下，别的贵族女儿也效仿其行动。她的所作所为直接惊动了戴克里先，皇帝亲自劝说她未果，决定再次派人命令她放弃基督教信仰，否则就砍头。最后迪米安娜和她的 40 名处女座朋友一起走上了断头台，而以她名字命名的教堂每年吸引成千上万的朝圣者。

亚历山大的童贞女圣凯瑟琳( Catherine )是另一位声名传播到埃及之外的殉教者。据她的传记记载，凯瑟琳是一位富豪千金，人长得漂亮而且有很高的文化修养。她最光辉的事迹就是曾经去劝说马克西米努斯皈依基督教。虽然她的努力没有成功，但也令对手大为震惊。马克西米努斯找了 50 名饱学之士劝说凯瑟琳放弃信仰，但她的辩解是那么有说服力，以至于这些说客都皈依了基督教。马克西米努斯恼羞成怒，命令将她砍头，但从其伤口中流出的是奶而不是血。据说她的尸体后来被天使送到西奈山顶，五个世纪后，修道士登山时发现她的尸体依然完好无损，并散发着沁人的芳香。现在西奈山还有以她名字命名的修道院。由于对马利亚、女性圣徒和殉教者以及修女的崇拜，使得妇女在埃及基督教发展史上也占有重要地位。<sup>②</sup>

除了那些以身殉教的虔诚信徒外，埃及还有大量禁欲苦行的修道士。他们尽管没有牺牲自己的性命，但却把自己的一生奉献给对上帝和基督的信仰。修道士把自己称为“上帝的仆人”或“基督的仆人”。他们认为

<sup>①</sup> Kamil, J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002, pp. 112 - 122. 以下的殉教者事迹大都来源于此。

<sup>②</sup> Rowlandson, J., *Woman and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge University Press, 1998, p. 70.

信仰上帝最好的方式就是过这种禁欲的修道生活。他们日复一日苦修，从不中止祈祷。除了冥思外，也用自己的双手劳作。集体修道院兴起之后，埃及的修道士数量是世界其他地区无法比拟的。尽管总量无法确切估算，但可以肯定的是占据了总人口的一个重要百分比。一时间，对上帝和基督的虔诚信仰似乎成了大部分埃及人的思想主流。

然而，与虔诚信仰、苦行修道和主动殉教有点儿自相矛盾的是，各种异教文化在埃及人甚至是一些基督徒的心目中，仍然占有相当大的比重。也就是说，科普特人吸收了新文化但并未丢弃旧传统，他们是兼容的而不是排他的。埃及传统文化比帝国其他地区有更持久生命力。毕竟在第一个传教士到来之前，这里的文明至少已经延续了3000年之久。随后希腊化和罗马的统治更丰富了埃及的文化。因而在罗马—拜占廷时代的埃及，其文化带有相当大的“多元化”特点。这是因为，自希腊化时代以来，埃及的亚历山大就成为地中海世界最重要的文化中心之一。尽管随着罗马及后来君士坦丁堡的兴起，亚历山大的地位有所下降，但依然保持着文化繁荣的局面。罗马—拜占廷帝国也曾支持过该城的文化事业发展，如收集整理古典文献，组织人抄写、注释和翻译古典著作，以充实亚历山大图书馆。

当时的埃及，呈现出各种文化共存并荣的局面。法老时代的传统文化，在埃及人的心目中依然根深蒂固；一度占据主导地位的希腊文化虽然在缓慢衰落，但其影响依然存在；<sup>①</sup>罗马文化传统在帝国倡导下，也在埃及各地传播开来。而基督教的传入，又给埃及增添了新的文化因素。此时埃及的文化呈现出一种奇妙的混合，并留下了许多风格迥异的文化成果。接下来的几个世纪中，埃及基督教取得戏剧性的胜利，在政治和法律上获得认可的同时，文化上也逐渐居于主流地位。但这一切都是以有利于帝国专制统治为前提的，否则，不管是何种教俗文化，都免不了受到压制甚至被取缔。

这一时期的埃及，除了信仰基督教以外，还保留一些古代宗教。考古

---

<sup>①</sup> 甚至到了5世纪之后，埃及的希腊文学依然很繁荣，涌现出了大量的诗人和作家，留下了许多希腊语作品。详见：Bowersock, G. W., *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, 1990, pp. 55-69. 该书用专门的章节介绍了这一时期希腊文学在埃及的发展。

所见的墓地发掘结果表明,埃及传统宗教仍然有一定影响。埃及和希腊的神祇在人们心目中的地位是不会轻易动摇的。<sup>①</sup> 4世纪以前,传统的丧葬习俗没有根本的改变。即使在希腊化程度很高的地方,诸如法尤姆、安提诺波里斯和派诺波里斯,人们仍然以埃及方式埋葬死者。木乃伊是丧葬仪式必不可少的,安放木乃伊的棺槨上面绘有各种神话故事或与异教埋葬仪式密切相关的神的形象。奥西里斯神话的装饰场景时有出现,中埃及的一幅墓葬壁画里还绘有奥西里斯在木乃伊神阿努毕斯的陪伴下进行审判死者的图像。这种情形的出现可能有两种原因,一是那些并未皈依基督教的埃及人仍然沿用上古的习俗,另一种可能就是埃及基督徒在信仰上帝拯救的同时,还并未完全忘记以这种丧葬习俗来通过奥西里斯审判,以求达到永生。

4世纪以后埃及丧葬习俗发生了戏剧性的变化,这主要归功于塞奥多西一世的基督教化政策。塞奥多西一世即位之初,就极力清除多神教残余,关闭了埃及的神庙,取缔埃及的木乃伊制作,传统的丧葬习俗被定为不合法的行为。古老的木乃伊信仰消失了,尸体用日常生活的衣物包裹,偶然遗留下来的墓壁画多是一些简单的几何图形。奥西里斯崇拜不见了,墓葬中不再表现出以死人为宗教信仰的主题。人物的图案大部分取材于晚期希腊化时的神、英雄浪漫故事的主人公形象,牧师的形象也开始出现。这种在埋葬风俗上的根本变化,反映出了基督教在埃及的扩展及其影响程度。

埃及还留存着独特的异教语言和文学。直到4世纪,埃及还至少广泛使用三种语言,即希腊语、拉丁语和上著埃及语。在城市和上层人士中,希腊文化和希腊语还有很大的市场,一些知识分子还在努力传播和发展希腊文化,如女哲学家希帕提亚、希腊作家赫拉波罗等人,而且这些“有文化的异端”仍然坚定地保持着自己原来的宗教信仰。<sup>②</sup> 土著埃及语在当地一直流行,直到公元4世纪在菲莱(Philae)岛上还发现了象形文字铭文。而世俗体文字更是广泛使用在公文、契约、法律文书甚至宗教文献中。但当时埃及人普遍文化水平并不高,大部分人只是会听说而不会

<sup>①</sup> Bagnall, R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, 1993, p. 261.

<sup>②</sup> Harris and Rullini (ed.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Boston, 2004, p. 219.

书写,即使讲希腊语的人群中也有很多人是这样的,尤以广大妇女为典型。

塞奥多西一世开始禁止埃及使用世俗体文字,大力推广拉丁语,但在上著埃及人中影响并不是很大。除了官方文件外,在埃及保存下来的拉丁语作品极少。而且为了对抗拉丁语的使用,后来埃及又出现了一种新语言文字——科普特语,即用希腊字母再加上7个变异的象形文字来拼写古埃及语。随着埃及民族主义情绪高涨,到了拜占廷帝国统治后期埃及人更愿意使用自己的民族语言,科普特语使用范围越来越广,甚至出现在官方的文件中。教会的上层人士也开始讲科普特语,而不是希腊语或拉丁语。

随着拜占廷帝国文化专制政策的实施,各种异教文化包括埃及传统文化和希腊文化逐渐淡出历史舞台。如塞奥多西一世关闭了埃及神庙,用十字架和耶稣基督的图像覆盖了上古的文字和图画。而查士丁尼更是通过关闭所有宣传多神教和世俗文化的中心以加强精神控制。特别是在529年,查士丁尼为了强化中央集权,在清除异端和异教文化的借口下,持续近千年、藏有大量珍贵古籍的亚历山大图书馆被付之一炬,这无疑成为世界文化发展史上的一次重大灾难。

此后,一部分埃及的传统文化和其他异教文化渐渐融入基督教文化中。即便如此,还有一些前基督教的神庙,如菲莱岛的丰产和拯救女神伊西斯的神庙,被新兴的基督教一直使用到580年。<sup>①</sup>著名的卢克索阿蒙神庙被用作当地圣会的场所,从而成为基督教修道院。对于其他异教神庙,科普特牧师和工匠用栅栏围起来存放先前的异教遗物,无意中为子孙保存了异教遗产。卢克索附近的登德拉在异教时代是一个朝圣中心,据说去那里朝拜的病人可以痊愈。5世纪时基督教会在这里用贝壳建了一所房屋,成为基督教会的活动场所。还有一个事实就是一座开始了法老时代的采石场被当作岩石教堂并一直延续了几个世纪。埃及的T形十字架成为基督教胜利的符号。一个世纪后,这种十字架成为生命树,即带有叶子的那种十字架。另外一些埃及的神庙及其祭司变成了修道院和修道

---

<sup>①</sup> Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (2nd edition), New York, 1971, p. 414.

士,人们开始用希腊或埃及语记载基督教的文件、祈祷文和圣经。

最后,在某些情况下,埃及基督教表现出一种区域性教权至上的特点。

埃及基督教会的地位既不同于拜占廷帝国那种绝对皇权至上的特点,也有别于后来西方那种教会一统天下的情况。在罗马—拜占廷帝国统治期间,教会无疑仍然处在帝国控制之中,埃及也不例外。但诚如前面所述,作为分裂埃及的民族代言人,在特定状况中,相对独立的埃及地区有时会表现出一种区域性的教权至上特征。

埃及教会权力的擢升首先体现在它对世俗财富的控制上。埃及教会得到帝国的授权,对当地河流和海洋贸易进行管理,从中得到相当大的好处和收益。埃及教会和修道院还以“庇护”的方式接纳了许多小的土地,成为新的大地产者,庇护了当地农村社团免受帝国官吏的剥削,同时受庇护者又必须向教会缴纳赋税。在“以农为本”的年代,灌溉农业发达的埃及是一个十分富庶的地区,因而亚历山大教区也集聚了当时其他教会无法比拟的财富。一个例子或许可以从侧面证明埃及教会当地财富的聚敛:如前所述,在教义纷争时代,亚历山大教会曾经用高额黄金贿赂皇室宫廷,以取得帝国的支持进而打击对手。随着财富的增长,埃及教会必然想要得到更多与财富匹配的世俗权力。

埃及教会地位的提高还在于它控制了当地的文化和教育。在文化水平普遍不高的埃及,教会成为了当时文化的主要代表之一。他们利用亚历山大教理学校的影响,宣传其思想和主张,同时还大力宣扬一些圣徒和修道上的事迹,用这些说教感染人们,对于那些异教学说,持坚决的反对态度。在埃及教会推动下,异教的文学、艺术都遭到限制和破坏,由于采取了文化专制和思想禁锢政策,基督教很快在埃及文化中形成了唯我独尊的局面。

在这些背景下,以亚历山大主教为代表的埃及教会,日渐显示出对世俗社会政治权力的渴望。君士坦丁时代,埃及脱离了东方教会的管辖,成为一个独立的教区。而亚历山大以其中心城市的地位和基督教历史起源的传统,逐渐把持了埃及城乡其他教会的领导权。从主教狄奥尼修斯起,又引入一种制度,那就是每年的复活节从亚历山大向埃及其他教区发送

节日信件,通过这种方式控制整个埃及教会,此后亚历山大更是无可非议地成为埃及教会的中心。根据后来埃及基督教会成为世俗社会的主宰及其对政治的影响推测,亚历山大主教正在成为埃及最有影响力的人物。正如《不列颠百科全书》的作者认为,统一的埃及教会首脑——亚历山大主教,其权力远胜于地方官。大致和几个行省的总督地位相当,略低于执政官和皇帝。<sup>①</sup> 亚历山大主教阿塔纳修斯的地位之高似乎可以证明这一点。

阿塔纳修斯一生坎坷,多次遭到流放。但即使当他不在教区时,依然是唯一大家公认的亚历山大主教。特别是当阿塔纳修斯结束第二次流亡生涯于346年返回亚历山大时,连帝国任命的埃及行政长官都亲自相迎。在埃及境内,亚历山大主教的世俗权力是可怕的,以至于他们的对手攻击这些主教,说他们野心勃勃想成为“法老”。也就是说这些主教不仅想充当埃及民众的精神领袖,某些时候也并不排除他们渴望成为当地政治领导人的野心。的确,在阿塔纳修斯担任主教期间,埃及总督的权力似乎很难和亚历山大主教的地位相匹敌。<sup>②</sup> 当国家处在那些支持或积极促进异端教派发展的皇帝统治时,他们可能或的确不服从国家。在异教皇帝朱利安统治期间,阿塔纳修斯与之进行了针锋相对的斗争,有人认为他的气势甚至压过了皇帝朱利安本人。<sup>③</sup> 阿塔纳修斯时代的埃及教会不仅成为整个东方教会的领导,而且似乎达到了和帝国皇帝分庭抗礼的地步。

在基督教取得合法地位之后,为了维护教会的独立,埃及亚历山大主教最早提出了“教会自由”的主张。阿塔纳修斯在一次次遭到皇帝君士坦提乌斯不公平的对待后,愤而宣布:皇帝无权统治教会。主教会议的裁决不需要由皇帝批准,因为君士坦提乌斯成了异端的代表。“教会自由”的口号对后世影响极大,而阿塔纳修斯是基督教历史上第一次提出这个口号的人,因而更加提高了他的声望。无独有偶,在察尔西顿会议上,亚历山大主教狄奥斯科鲁斯竟然公开宣称,皇帝马尔西安与教会无关。尽

① 详见本论文的第四章第一节相关部分的论述。

② Hardy, E. B., "The Egyptian Policy of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), p. 24.

③ Friend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, London, 1984, p. 524.

管在这次会议上,这种政教分离和教会独立的主张未能得逞,并且导致埃及教会的失败,但对埃及和后来西方教会权力的膨胀有很大影响。

察尔西顿会议之后,独立的埃及教会分裂成两派,亚历山大主教竟然同时有两名或更多。教会内部的斗争严重削弱了教会自身的实力。即便如此,之后分立的科普特教会开始由自己选举和任命主教,并在当地基督徒中产生影响,几乎完全脱离了帝国的控制。拜占廷帝国在埃及的统治末期,面对日益膨胀的埃及教会势力似乎也无可奈何,被迫和教会势力妥协,试图在埃及实行一种政教合一的统治方式,即由埃及行政长官兼任亚历山大主教。但随着阿拉伯人的入侵,这种尝试最终以失败而告终。

总而言之,在法老文化和伊斯兰文明夹缝中生存的埃及基督教问题不应该成为一个学术死角,应该承认,罗马—拜占廷时代的埃及在基督教发展史上曾经起过巨大的作用,一度占有举足轻重的地位。埃及是基督教早期神学体系的诞生之地,还是基督教修道制度的滥觞之所,在基督教信仰的教义纷争中,埃及也起了一定的推动作用。此外,科普特文化成就也是古埃及基督教留给后世的重要遗产。或许可以这样说,罗马—拜占廷时代的埃及,是基督教文化的渊源、发展的动力和创新的园地。在埃及历史上,没有任何一个时期留给现代世界的遗产是这样的直接和明显。整个世界无论是东方还是西方,都从这里得到了不同的知识。

## 参考文献

### 一、原始资料

1. Athanasius, trans. by Gregg, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York, 1980.
2. Athanasius: *Select Works and Letters*. Edit by Schaff, P., New York: Christian Literature Publishing Co., 1892. In: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html>.
3. Augustine, *The Confession of St. Augustine*, New York, 1969.
4. Besa, trans. by Bell, *Life of Shenoute*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983.
5. Bohairic, trans. by Veilleux, *Life of Pachomius*, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980.
6. Brested, J. H., *Ancient Records of Egypt*, New York, 1962.
7. Clement of Alexandria, *Who is the Rich Man That Shall Be Saved? Exhortation to the Heathen; The Instructor; The Stromata, or Miscellanies; Fragments*. In: <http://www.newadvent.org/fathers/>.
8. Eusebius, trans. by Kirsopp Lake, *The Ecclesiastical History I*, Harvard University Press, 1992.
9. Eusebius, trans. by Oulton, *The Ecclesiastical History II*, Harvard University Press, 1994.
10. Eusebius, trans. by Winkelmann, *Life of Constantine*, Berlin, 1975.
11. Faulkner, R. O., *Book of the Dead*, New York, 1972.
12. Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol. I*, Warminster, 1973.
13. Hunt and Edgar (ed.), *Select Papyri*, The Loeb Classical Library, Harvard University



- Press, 1988 - 1995.
14. John, trans. by R. H. Charles. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London and Oxford, 1916.
  15. Lake, K. (trans. ), *The Apostolic Fathers*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1997 - 1998.
  16. Liechheim, M. , *Ancient Egyptian Literature* ( 3 Vols ), California, 1974.
  17. Mercer, S. A. B. , *The Pyramid Texts*, Vol. 3, London, 1952.
  18. Origen, *Origen de Principiis; Africanus to Origen; Origen to Africanus; Origen to Gregory; Origen Against Celsus; Letter of Origen to Gregory; Commentary on the Gospel of John; Commentary on the Gospel of Matthew*, Ir.; <http://www.newacvent.org/fathers/>.
  19. Philo. *Philo*, 12Vols, trans. By Colson ( etc. ), the Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1971.
  20. Procopius, trans. by Dewing, *The Wars, the Buildings, the Secret History*, The Loeb Classical Library, London, 1914 - 1935.
  21. Scholasticus, Evagrius, trans. by M. Whitry, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool University press, 2000.
  22. Sevenus, E. W. , ed. by Brooks, *Select Letters*, VII, London, 1902 - 1904.
  23. Socrates, ed. by Migne, *The Ecclesiastical History of Socrates*, London, 1853.
  24. Sozomenos, trans. by Walford, *A History of the Church in Nine Books*, London, 1846.
  25. Theophanes, trans. by H. Turtledove, *The Chronicle of Theophanes*, A. M. 6009, Philadelphia, 1982.
  26. Thompson, H. , *The Gospel of St. John, According to the Earliest Coptic Manuscript*, London, 1924.
  27. 《旧约圣经》(和合本), 1995年版。
  28. 《罗马奴隶占有制崩溃译文集》, 科学出版社, 1958年版。
  29. 奥古斯丁:《忏悔录》, 周士良译, 商务印书馆, 1987年版。
  30. 克莱门(特):《劝勉希腊人》, 王来法译, 生活·读书·新知三联书店, 2002年版。
  31. 罗竹凤主编:《宗教经籍选编》, 华东师范大学出版社, 1996年版。
  32. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译:《马克思恩格斯全集》, 人民出版社, 1995年版。

## 二、工具书

1. Atiya, A. S. , *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols. New York, 1991.
2. Hardon Fr. J. , *Modern Catholic Dictionary*, Doubleday, 1980.
3. Hart, G. , *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, 1986.

4. Kazhdan, A. P., (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991.
5. McDonald, W. J., *New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967.
6. *The Encyclopedia Americana*, Americana Corration, 1980.
7. *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, 1993.
8. 杜友良主编:《简明英汉、汉英世界宗教词典》,中国对外翻译出版公司,1994年版。
9. 任继愈主编:《宗教大词典》,上海辞书出版社,1998年版。

### 三、外文著作

1. Alston R., *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London and New York, 2002.
2. Anatolios, K., *Athanasius*, London and New York, 2004.
3. Angold, M., *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, 2006.
4. Baulawy, A., *Coptic Art and Archaeology*, Cambridge, 1978.
5. Bagnall, R. S., *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge University Press, 1994.
6. Bagnall, R. S. and Worp K. A., *Chronological Systems of Byzantine Egypt*, 2<sup>nd</sup> edition, Brill/ Leiden/ Boston, 2004.
7. Bagnall, R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, 1993.
8. Bagnall, R. S., *Egypt in the Byzantine World, 300 - 700*, Cambridge University Press, 2007.
9. Bagnall, R. S., *Later Roman Egypt: Society, Region, Economy and Administration*, Ashgate 1984.
10. Bagnall, R. S., *Hellenistic and Roman Egypt: Sources and Approaches*, Ashgate, 2006.
11. Baikie, J., *Egyptian Papyri and Papyrus-hunting*, London, 1925.
12. Barnes, T. D., *Athanasius and Constantius*, Harvard University Press, 2001.
13. Bauer, B., *Kritik der evangelische der Synoptiker*, Band I *Verlag Otto Wigend*, Leipzig, 1841.
14. Beckwith, J., *Coptic Sculpture*, London, 1963.
15. Bell, H. I., *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford University Press, 1956.
16. Bethune-Baker, J. F., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine: to the Time of the Council of Chalcedon*, London, 1954.
17. Blowers, P. M., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1997.
18. Bolman, E. S., *Monastic Visions: Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, Yale University Press, 2002.

19. Bowersock, G. W. ( ed. ), *Late Antiquity, a Guide to the Postclassical World*, Cambridge, 1999.
20. Bowersock, G. W. , *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, 1990.
21. Bowman, A. K. , *Egypt after the Pharaohs*, London, 1986.
22. Bowman, A. K. , *The Cambridge Ancient History*, Vol. X, Cambridge University Press, 1996.
23. Bowman, A. K. , *The Cambridge Ancient History*, Vol. XI, Cambridge University Press, 2000.
24. Bowman, A. K. , *The Cambridge Ancient History*, Vol. XII ( 2<sup>nd</sup> edition ), Cambridge University Press, 2005.
25. Bury, J. B. , *History of the Eastern Roman Empire*, London, 1912.
26. Bury, J. B. , *History of the Later Roman Empire*, London, 1923.
27. Bury, J. B. , *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910.
28. Butler, A. J. , *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, Kessinger Publishing, 2004.
29. Cameron, A. , *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIII, Cambridge University Press, 1998.
30. Cameron, A. , *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV, Cambridge University Press, 2000.
31. Cameron, A. , *The Later Roman Empire A. D. 284 – 430*, Harvard University press, 1993.
32. Chadwick, H. , *The Church in Ancient Society*, Oxford University Press, 2001.
33. Chalon, G. . , *Ledit de Tibertius Julius Alexander*, Othen, 1964.
34. Christiansen, E. . *Coinage in Roman Egypt: the Hoard Evidence*, Aarhus University Press, 2004.
35. Clare, E. *Reincarnation: The Missing Link in Christianity*, Summit University Press, 1997.
36. Clark, G. , *Woman in Late Antiquity: Pagan and Christian Life Style*, Oxford, 1993.
37. Clarke, S. , *Christian Antiquities in the Nile Valley*, Oxford, 1912.
38. Cochrane, C. N. , *Christianity and Classical Culture*, New York, 1957.
39. Conzelmann, H. , trans. by John E. Steely, *History of Primitive Christianity*, Nashville: Abingdon Press, 1973.
40. Croke, B. , *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th – 6th Centuries*, Ashgate Pub. Co. , 1992.
41. Davis, S. J. , *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, Oxford University Press, 2008.

42. Dodds, E. R. , *Pagan and Christian in an Age of Anxiety ; Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, 1992.
43. Doresse, J. , *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London, 1960.
44. Driver, S. D. , *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture*, London, 2002.
45. Dunn, M. , *The Emergence of Monasticism ; from the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford, 2000.
46. Dzielska, M. , trans. by F. Lyra, *Hypatia of Alexandria*, Harvard University Press, 1995.
47. Edwards, D. R. , *Religion & Power; Pagans, Jews, and Christians in the Greek East*, New York, 1996.
48. Elsner, J. , *Imperial Rome and Christian Triumph: the Art of the Roman Empire AD 100 – 450*, Oxford University Press, 1998.
49. Every, G. , *The Byzantine Patriarchate*, London, 1962.
50. Fage, J. D. , ( ed. ) *The Cambridge History of Africa*, Vol. 2, Cambridge, 1978.
51. Ferguson, E. , *The Early Church and Greco-Roman Thought*, New York, 1993.
52. Ferguson, E. , *Christianity in Relation to Jews, Greeks, and Romans*, New York, 1999.
53. Filoramo G. , trans. by Anthony Alcock, *A History of Gnosticism*, Cambridge, 1991.
54. Fouracre, P. ( ed. ), *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I, Cambridge University Press, 2005.
55. Fox, R. I. , *Alexander the Great*, London, 1975.
56. Frank, G. . *The Memory of the Eyes; Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University of California Press, 2000.
57. Frankfurter, D. , *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, 1998.
58. Freeman, C. , *Egypt, Greece and Rome, Civilization of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, 1999.
59. Frend, W. H. C. , *The Rise of Christianity*, London, 1984.
60. Frend, W. H. C. , *The Rise of the Monophysite Movement*, New York ; Cambridge University Press, 1972.
61. Gabra, G. , *Coptic Monasteries; Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo and New York, 2002.
62. Gallagher, C. , *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Ashgate Publishing Company, 2002.
63. Gallo, I. , trans. by Fulvencio and March, *Greek and Latin Papyrology*, University of Lon-

- don, 1986.
64. Gelzer, M. , *Studien zur byzantinischen Verwaltung Aegyptens in Leipziger Historische Abhandlungen*, Vol. XIII, Leipzig, 1909.
65. Coehring and Timbie ( ed. ), *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, Catholic University of America Press, 2007.
66. González J. , *A History of Christian Thought*, Vo. 1, Nashville, 1992.
67. Grant, R. M. , *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959.
68. Griggs, C. W. , *Early Egyptian Christianity from its Origin to 451CE*, Leiden, 1990.
69. Grouzel H. , trans. by Worrall, *Origen*, San Francisco, 1989.
70. Gwatkin, H. M. , *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900.
71. Haldon, J. F. , *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge University Press, 1990.
72. Hannah, I. C. , *Christian Monasticism; a Great Force in History*, New York, 1925.
73. Hannay, J. O. , *The Spirit and Origin of Christian Monasticism*, London, 1903.
74. Hardy, F. R. , *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, New York: Oxford University Press, 1952.
75. Hardy, F. R. , *The Large Estates of Byzantine Egypt*, New York, 1931.
76. Harris and Ruffini ( ed. ), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Boston, 2004.
77. Harris, J. R. ( ed. ), *The Legacy of Egypt* ( 2<sup>nd</sup> edition ), New York, 1971.
78. Hefele, K. J. , *A History of the Councils of the Church*, London, 1896.
79. Helleman, W. E. , *Christianity and the Classics; the Acceptance of a Heritage*, London, 1990.
80. Hirst & Silk, *Alexandria, Real and Imagined*, Ashgate Publishing Company, 2004.
81. Hussey, J. M. , *The Cambridge Medieval History* ( Vol. IV ), Cambridge, 1978.
82. Hussey, J. M. . *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
83. Innes, H. , *Geography, Urbanisation and Settlement Patterns in the Roman Near East*, Ashgate/ Variorum, 2002.
84. Jaeger, W. , *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961.
85. Jones, D. , *God and Gold in Late Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 1998.
86. Johnson, A. C. , *Egypt and the Roman Empire*, University of Michigan Press, 1951.
87. Johnson, J. E. , *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 51, Chicago, 1988.
88. Jones, A. H. M. , *Lower Roman Empire 248 - 602*, Oxford, 1964.
89. Kahle, P. E. . *Bula' izak; The Coptic Literary Dialects, Their Origin, Development, and*

*Interrelationship*, Oxford, 1954.

90. Kamil, J. , *Christianity in the Land of the Pharaohs; the Coptic Orthodox Church*, London and New York, 2002.
91. Lassus, J. , *The Early Christian and Byzantine World*, London, 1967.
92. Lalouette, K. S. , *A History of Christianity*, New York, 1975.
93. Lee, A. D. *Pagans and Christians in Late Antiquity*, London, 2000.
94. Lewis, N. , *Life in Egypt under Roman Rule*, Oxford, 1983.
95. Lonergan B. , trans. by Conn O' Donovan, *The Way to Nicea*, Philadelphia, 1976.
96. MacMullen, R. , *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, Yale University Press, 1997.
97. Malone, E. E. , *The Monk and the Martyr*, Washington, D. C. , 1950.
98. Mango, C. , *Byzantine Architecture*, Milan, 1978.
99. Manschreck, C. L. , *A History of Christianity in the World*, Prentice-Hall, 1985.
100. Markus, R. A. , *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture*, University of Michigan Press, 1999.
101. Meinardus, O. F. A. , *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo, 2002.
102. Meyer, M. ( ed. ), *Ancient Christian Magic-Coptic Texts of Ritual Power*, Harper San Francisco, 1994.
103. Mitchell, S. , *A History of the Later Roman Empire, AD 284 - 641; the Transformation of the Ancient World*, Blackwell Pub, 2007.
104. Moynahan, B. , *The Faith; a History of Christianity*, New York, 2002.
105. Odahl, Charles. M. , *Constantine and the Christian Empire*, New York, 2004.
106. Oesterley, W. O. E. , *The Wisdom of Egypt and the Old Testament*, London and New York, 1927.
107. Ostrogorsky, G. , *History of the Byzantine State*, Oxford, 1956.
108. Pack, R. A. , *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, University of Michigan Press, 1952.
109. Peet, T. F. , *Egypt and the Old Testament*, Liverpool, 1922.
110. Pelikan, J. J. , *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine*, Chicago: University of Chicago Press, 1971 - 1984.
111. Phillips, J. P. , *The Columns of Egypt*, Manchester, 2002.
112. Raven, S. , *Rome in Africa*, London and New York, 1984.
113. Riggs, C. , *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford University Press, 2005.

114. Robert C. ( ed. ), *Early Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia, 1981.
115. Rohrbacher, D. , *The Historian of Late Antiquity*, New York, 2002.
116. Rousseau, P. , *Pachomius: the Making of a Community in Fourth-century Egypt*, Berkeley: University of California Press, 1985.
117. Rowlandson, J. , *Woman and Society in Greek and Roman Egypt*, Cambridge University Press, 1998.
118. Seif, J. L. , *The Evolution of a Revolution: Reflections on Ancient Christianity in Its Judaistic, Hellenistic and Romanistic Expressions*, University Press, of America, 1994.
119. Sellers, R. V. , *Two Ancient Christologies: a Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria*, London, 1940.
120. Sellers, R. V. , *The Council of Chalcedon*, London, 1961.
121. Sly, D. V. , *Philo's Alexandria*, London and New York, 1996.
122. Sordi, M. , *The Christians and the Roman Empire*, London, 1983.
123. Spiers, J. M. , *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*, Ashgate/ Variorum, 2001.
124. Sunckler & Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, 2000.
125. Thomas, T. K. , *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture: Images for This World and the Next*, Princeton University Press, 2000.
126. Turok, L. , *Transfigurations of Hellenism: Aspects of Late Antique Art in Egypt, AD 250 – 700*. Leiden, 2005.
127. Trigger, B. G. , *Ancient Egypt: a Social History*, Cambridge University Press, 1983.
128. Turner, E. G. , *The Papyrologist at Work, Greek, Roman and Byzantine Monograph 67*, Durham, 1973.
129. Vasiliev, A. A. , *History of Byzantine Empire*, Wisconsin, 1952.
130. Venit, M. S. , *Monumental Tombs of Ancient Alexandria—The Theater of the Dead*, Cambridge University Press, 2002.
131. Verhoogt and Vleeming, *The Two Faces of Graeco-Roman Egypt*, Boston, 1998.
132. Waddell, H. , *The Desert Fathers*, New York, 1936.
133. Walker, S. , *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt*, New York, 2000.
134. Webster, L. ( ed. ), *The Transformation of the Roman World AD 400 – 900*, University of California Press, 1997.
135. Wessel, S. , *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford University Press, 2004.
136. Westerman, W. , *The Slave System of Greek and Roman Antiquity*, Phile, 1955.

137. Wiens, C. Y. , *Coptic Life in Egypt*, Cairo, 2003.
138. Wilson, R. Mel. , *The Gnostic Problem*, London, 1954.
139. Yamauchi, E. M. , *Africa and Africans in Antiquity*, Michigan State University Press, 2001.
140. Young F. , *From Nicea to Chalcedon*, Philadelphia, 1983.

#### 四、外文文章

1. Allberry, C. R. C. , "Manichaean Studies", *Journal of Theological Studies*, xxxix ( 1938 ), pp. 337 - 49.
2. Auth, S. , "Myth and Gospel: Art of Coptic Egypt", *African Arts*, Vol. 11, No. 3 ( Apr. , 1978 ), pp. 82 - 83.
3. Barnard, L. W. , "Athanasius and the Meletian Schism in Egypt," *The Journal of Egyptian Archaeology* ( Vol. 59 ). London, 1973.
4. Barnard, L. W. , "St. Mark and Alexandria", *The Harvard Theological Review*, Vol. 57, No. 2 ( Apr. , 1964 ), pp. 145 - 150.
5. Baynes, N. H. , "Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy", In his *Byzantine States and Other Essays*, New York, 1955, pp. 97 - 115.
6. Baynes, N. H. , "St. Antony and the Demons", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 40, ( Dec. , 1954 ), pp. 7 - 10.
7. Bell, H. I. , "Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period," *The Harvard Theological Review*, Vol. 37, No. 3 ( Jul. , 1944 ), pp. 185 - 208.
8. Bell, H. I. , "The Byzantine Servile State in Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology* ( Vol. X ). London, 1924.
9. Bell, H. I. , "The Decay of a Civilization", *The Journal of Egyptian Archaeology* ( Vol. X ), London, 1924. pp. 207 - 216.
10. Betz, H. D. , "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", *The Journal of Religion*, Vol. 74, No. 1 ( Jan. , 1994 ), pp. 1 - 25.
11. Bishai, W. B. , "Coptic Lexical Influence on Egyptian Arabic", *Journal of Near Eastern Studies*, xviii ( 1964 ), pp. 39 - 47.
12. Boak, A. E. R. , "Byzantine Imperialism in Egypt", *The American Historical Review*, Vol. 34, No. 1 ( Oct. , 1928 ), pp. 1 - 8.
13. Bowman, A. K. , "Landholding in the Hermopolite Nome in the Fourth Century AD", *JRS* Vol. 75, 1985, pp. 137 - 163.
14. Brennan, B. , "Athanasius' 'Vita Antonii'—A Sociological Interpretation", *Vigiliae Christianae*, Vol. 39, No. 3. ( Sep. , 1985 ), pp. 209 - 227.



15. Brown, P., "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 58, Parts 1 and 2 (1968), pp. 85 - 95.
16. Burton-Christie, D., "Oral Culture, Biblical Interpretation, and Spirituality in Early Christian Monasticism", in: Blowers, P. M., *The Bible in Greek Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 415 - 440.
17. Clark, K. W., "The Text of the Gospel of John in Third-Century Egypt", *Novum Testamentum*, Vol. 5, Fasc. 1 (Jan., 1962), pp. 17 - 24.
18. Der Nersessian, S., "Pagan and Christian Art in Egypt: An Exhibition at the Brooklyn Museum", *The Art Bulletin*, Vol. 23, No. 2 (Jun., 1941), pp. 165 - 167.
19. Eastman, A. G., "Coptic Textiles", *Parnassus*, Vol. 4, No. 2 (Feb., 1932), pp. 27 - 28.
20. Flood, F. B., "The Medieval Trophy as an Art Historical Trope: Coptic and Byzantine Altars in Islamic Contexts", *Mugarnas*, Vol. 18 (2001), pp. 41 - 72.
21. Frend, W. H. G., "Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century", *New College Bulletin* 8 (1974): 20 - 32. Reprinted in his *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London: Variorum Reprints, 1976.
22. Frend, W. H. G., "The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century", *Past and Present* 54(1972), pp. 3 - 24.
23. Coehring, J. E., "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *The Harvard Theological Review*, Vol. 89, No. 3 (Jul., 1996), pp. 267 - 285.
24. Goodspeed, E. J., "Recent Discoveries in Early Christian Literature", *The Biblical World*, Vol. 46, No. 6. (Dec., 1915), pp. 339 - 348.
25. Grant, R. M., "Early Alexandrian Christianity", *Church History*, Vol. 40, No. 2 (Jun., 1971), pp. 133 - 144.
26. Hallock, F. H., "Coptic Apocrypha", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 52, No. 2/3 (Jun.-Sep., 1933), pp. 163 - 174.
27. Hallock, F. H., "The Coptic Old Testament", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 49, No. 4 (Jul., 1933), pp. 325 - 335.
28. Hardy, E. R., "National Elements in the Career of St. Athanasius", *Church History*, Vol. 2, No. 4 (Dec., 1933), pp. 187 - 196.
29. Hardy, E. R., "The Egyptian Policy of Justinian", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 22 (1968), pp. 21 - 41.
30. Hardy, E. R., "The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity", *Church*

*History*, Vol. 15, No. 2 ( Jun. , 1946 ), pp. 81 - 100.

31. Heine, R. , "Reading the Bible with Origen" , in: Blowers, P. M. , *The Bible in Greek Christian Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 131 - 148.
32. Hunt, A. S. , "The Oxyrhynchus Papyri" , *The Classical Review*, Vol. 12, No. 1 ( Feb. , 1898 ), pp. 34 - 35.
33. Liebeschuetz, J. , "City and Imperial Administration in Byzantine Egypt" , *Journal of Juristic Papyrology AVIII*, Warsaw, 1974. Collected in the same author's *From Diocletian to the Arab Conquest-Change in the Later Roman Empire*, Variorum, 1999.
34. Maspero, J. , "Histoire des patriarches d' Alexandrie" , in Biliothèque de l' école des hautes études, *Sciences Historiques et Philologiques*, Fasc. 237, Paris, 1923.
35. Maspero, J. , "Organization militaire de l' Egypte Byzantine" , in Biliothèque de l' école des hautes études, *Sciences Historiques et Philologiques*, Fasc. 201, Paris, 1912.
36. Milne, J. G. , "Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule" , *The Journal of Egyptian Archaeology* ( Vol. XIV ), London, 1928, pp. 226 - 234.
37. Monks, G. R. , "The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century" , *Speculum*, Vol. 28, No. 2 ( Apr. , 1953 ), pp. 349 - 362.
38. Muckle, J. T. , "Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks" , *Phoenix*, Vol. 5, No. 3/4 ( Winter, 1951 ), pp. 79 - 86.
39. O' Neil, J. C. , "The Origin of Monasticism" , in: Rowan Williams, ed. , *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, 1989, pp. 270 - 87.
40. O' Reilly, D. F. , "The Theban Legion of St. Maurice" , *Vigiliae Christianae*, Vol. 32, No. 3 ( Sep. , 1978 ), pp. 195 - 207.
41. Outler, Albert C. , "The 'Platonism' of Clement of Alexandria" , *The Journal of Religion*, Vol. 20, No. 3 ( Jul. , 1940 ), pp. 217 - 240.
42. Pearson, B. A. , "Christians and Jews in First-Century Alexandria" , *The Harvard Theological Review*, Vol. 79, No. 1/3 ( 1986 ), pp. 206 - 216.
43. Pendlebury, J. D. S. , "Egypt and the Aegean in the Late Bronze Age" , In *JEA*, Volume XVI, 1930, pp. 75 - 92.
44. Ross, E. , "Impact of Christianity in Africa" , *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 298 ( Mar. , 1955 ), pp. 161 - 169.
45. Segelberg, E. , "The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System" , *Numen*, Vol. 7, Fasc. 2 ( Dec. , 1960 ), pp. 189 - 200.
46. Shotwell, J. T. , "Christianity and History; II. Allegory and the Contribution of Origen" , *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 17, No. 5 ( Feb. ,

- 1920), pp. 113 - 120.
47. Smither, P. G., "A Coptic Love-Charin", *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1939), pp. 173 - 174.
48. Stefanski, E., "A Coptic Magical Text", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 56, No. 3 (Jul., 1939), pp. 305 - 307.
49. Stevenson, C., "Coptic Tapestries", *Bulletin of the Pennsylvania Museum*, Vol. 8, No. 29 (Jan., 1910), pp. 1 - 5.
50. Turner, E. G., "Egypt and the Roman Empire", *The Journal of Egyptian Archaeology* (Vol. XXII), London, 1936, pp. 7 - 19.
51. van den Hoek, A., "The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage", *The Harvard Theological Review*, Vol. 90, No. 1 (Jan., 1997), pp. 59 - 87.
52. von Dobschütz, E., "Christianity and Hellenism", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 33, No. 4 (Dec., 1914), pp. 245 - 265.
53. Wilkinson, C. K., "Early Christian Paintings in the Oasis of Khargeh", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, Vol. 23, No. 12, Part 2 (1928), pp. 29 - 36.
54. Winstedt, E. O., "Some Coptic Legends about Roman Emperors", *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 3 (Jul., 1909), pp. 218 - 222.
55. Worrell, W. H., "The Pronunciation of Coptic", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 50 (1930), pp. 144 - 149.

#### 五、中文著(译)作

1. 奥尔森:《基督教神学思想史》,吴瑞诚和徐成德译,北京大学出版社,2003年版。
2. 伯克富:《基督教义史》,赵中辉译,宗教文化出版社,2000年版。
3. 布鲁斯·雪莱:《基督教会史》,刘平译,北京大学出版社,2004年版。
4. 陈村富主编:《宗教与文化》,东方出版社,2001年版。
5. 陈志强:《拜占廷帝国史》,商务印书馆,2003年版。
6. 陈志强:《拜占廷学研究》,人民出版社,2001年版。
7. 陈志强:《独特的拜占廷文明》,中国青年出版社,1999年版。
8. 法兰克·卡尔蒂尼编著:《基督教历史》,张海虹译,广东人民出版社,2006年版。
9. 范明生:《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,上海人民出版社,1993年版。
10. 费尔巴哈:《基督教的本质》,朱振华译,商务印书馆,1995年版。
11. 哈里斯编:《埃及的遗产》,王明等译,上海人民出版社,2006年版。
12. 吉本:《罗马帝国衰亡史》,黄宜思和黄雨石译,商务印书馆,2005年版。
13. 克雷维列夫:《宗教史》(上卷),王先睿、乐峰译,中国社会科学出版社,1984年版。

14. 乐峰:《东正教史》,中国社会科学出版社,1999年版。
15. 李雅书、杨共乐:《古代罗马史》,北京师范大学出版社,1994年版。
16. 利拉:《亚历山人的克雷芒》,范明生等译,华夏出版社,2004年版。
17. 刘文鹏主编:《古代西亚北非文明》,中国社会科学出版社,1999年版。
18. 刘文鹏:《古代埃及史》,商务印书馆,2000年版。
19. 刘小枫、何光沪主编:《基督教文化评论—6》,贵州人民出版社,1997年版。
20. 吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社,1994年版。
21. 吕大吉:《宗教学通论新编》,中国社会科学出版社,2004年版。
22. 罗斯托夫采夫:《罗马帝国社会经济史》,马雍、厉以宁译,商务印书馆,2005年版。
23. 莫赫塔尔主编:《非洲通史》(第二卷),中国对外翻译出版公司,1984年。
24. 穆尔:《基督教简史》,福建师范大学外语系编译室译,北京:商务印书馆,1981年版。
25. 施密特:《基督教对文明的影响》,王晓朝和赵巍译,北京大学出版社,2004年版。
26. 王美秀等:《基督教史》,江苏人民出版社,2006年版。
27. 王晓朝、李磊主编:《宗教学导论》,首都经济贸易大学出版社,2006年版。
28. 王晓朝主编:《信仰与理性——古代基督教教父思想评传》,东方出版社,2001年版。
29. 王晓朝:《基督教与帝国文化》,东方出版社,1997年版。
30. 王晓朝:《教父学研究》,河北大学出版社,2003年版。
31. 王晓朝:《罗马帝国文化转型论》,社科文献出版社,2002年版。
32. 王亚平:《修道院的变迁》,东方出版社,1998年版。
33. 沃尔克:《基督教会史》,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991年版。
34. 吴于廑、齐世荣主编:《世界史》,高等教育出版社,1996年版。
35. 徐怀启:《古代基督教史》,华东师范大学出版社,1983年版。
36. 徐家玲:《拜占庭文明》,人民出版社,2006年版。
37. 徐家玲:《早期拜占庭和查士丁尼时代研究》,东北师范大学出版社,1998年版。
38. 杨真:《基督教史纲》,三联书店,1979年版。
39. 丁可主编:《世界三大宗教及其流派》,湖南人民出版社,2005年版。
40. 约翰·麦克曼勒斯主编:《牛津基督教史》(插图本),张景龙等译,贵州人民出版社,1995年版。
41. 张绥:《基督教会史》,三联书店,1992年版。
42. 张绥:《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》,浙江人民出版社,1987年版。
43. 张新樟:《“诺斯”与拯救》,三联书店,2005年版。
44. 章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》,社会科学文献出版社,2003年版。
45. 章雪富:《基督教的柏拉图主义:亚历山大里亚学派的逻各斯基督论》,上海人民出版社,2001年版。

46. 卓新平:《圣经和希腊主义的双重视野——奥立金其人及神学思想》,中国社会科学出版社2004年版。
47. 赵敦华:《基督教哲学1500年》,人民出版社,1994年版。
48. 卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究·第一辑》,社会科学文献出版社,1999年版。
49. 卓新平:《世界宗教与宗教学》,社会科学文献出版社,1992年版。

## 六、中文论文

1. 陈志强、马巍:“君士坦丁基督教政策的政治分析”,《南开学报(哲学社会科学版)》,1999年第6期。
2. 范明生:“柏拉图、新柏拉图主义和基督教,早期基督教神学——东西方文化的汇合”,《上海社会科学院学术季刊》,1985年第2期。
3. 顾准:“基督教、希腊思想和史官文化”,《晋阳学刊》,1981年第4期。
4. 郭长刚:“罗马帝国基督教政策探析——兼论基督教文化的本位主义特征”,《齐鲁学刊》,2002年第2期。
5. 郭丹彤、苏兴平:“论《出埃及记》的历史真实性”,《史学月刊》,2004年第12期。
6. 郭丹彤:“论古代埃及神话对基督神话的影响——关于奥西里斯和基督的比较研究”,《史学理论研究》,2007年第1期。
7. 贺忠辉:“《大秦景教流行中国碑》的历史价值”,《文史杂志》,1987年第6期。
8. 雷海宗:“基督教的宗派及其性质”,《历史教学》,1957年第1期。
9. 李秋零:“耶稣是如何成为神的——基督教三位一体、道成肉身教义的一种文化学诠释”,《世界宗教文化》,1997年第3期。
10. 李亚丁:“亚历山大的克力门”,《天风》,1996年第8期。
11. 梁工:“希伯来《圣经》和中东上古文学”,《河南大学学报(社会科学版)》,1987年第2期。
12. 刘家和:“基督教的起源及其早期历史的演变”,《历史教学》,1959年第12期。
13. 刘文明:“早期基督教禁欲主义的兴起及对女性的影响”,《历史教学》,2000年第5期。
14. 彭小瑜:“教会史和基督教历史观”,《史学理论研究》,2006年第1期。
15. 彭小瑜:“西方历史误读的东方背景:法律革命、宗教改革与修道生活”,《历史研究》,2006年第1期。
16. 谭捍卫:“基督教禁欲观论略”,《宗教学研究》,1995年第4期。
17. 田明:“埃及在基督教修道制度兴起中的作用”,《历史教学》,2008年第3期。
18. 田明:“古埃及与地中海文明的交流——考古学所见的埃及与地中海世界的关系”,《内蒙古民族大学学报(哲学社会科学版)》,2002年第1期;另见人大复印资料《世界史》,2002年第7期。

19. 田明：“古代埃及基督教的变迁”，《内蒙古民族大学学报》（哲学社会科学版），2006年第4期。
20. 田明：“试论基督教修道制度的起因”，《西南大学学报》（社会科学版），2007年第5期。
21. 王晓朝：“希腊化与基督化的世纪之争”，《浙江社会科学》，1997年第3期。
22. 王晓朝：“‘宗教’如何‘解构’‘哲学’——论古代基督教对希腊哲学的‘接纳’及其后果”，《华南师范大学学报（社会科学版）》，1999年第6期。
23. 王亚平：“论基督教从罗马帝国至中世纪的延续”，《东北师大学报》（哲学社会科学版），1992年第6期。
24. 文刀：“埃及的科普特基督教”，《中国宗教》，2001年第6期。
25. 吴舒屏：“试析东正教的遁世主义修道理念在拜占廷时期的发展”，《世界宗教研究》，2002年第1期。
26. 徐家玲：“论早期拜占庭的宗教争论”，《史学集刊》，2000年第3期。
27. 徐家玲：“早期拜占庭的政教关系和查士丁尼的宗教政策”，《东北师大学报》（哲学社会科学版），1993年第6期。
28. 许列民、何光沪：“基督教《圣经》的苦修主义”，《学海》，2005年第2期。
29. 杨巨平：“公元前希印文化关系初探”，《南亚研究》，1993年第3期。
30. 杨志玖：“唐代的景教”，《历史教学》，1997年第4期。
31. 伊·阿·斯图勃夫斯基、孙道天：“基督神话的东方根源”，《历史教学问题》，1985年第2期。
32. 余建华：“早期犹太文明与希腊、罗马文明的交融碰撞”，《同济大学学报》（社会科学版），1998年第4期。
33. 张俊：“古代基督教禁欲主义的诸种二元论根源”，《宗教学研究》，2005年第3期。
34. 赵林：“论基督教与犹太教的文化差异”，《宗教学研究》，1997年第2期。
35. 赵林：“希腊神学思想与基督教的起源”，《学习与探索》，1993年第1期。

## 后 记

孔子曰：三十而立，四十而不惑。而立之时，一事无成；日近不惑，疑窦丛生。为求解惑，再拾行囊，踏入南开大学以求进一步深造。时光荏苒，三年的博士生活已然结束，一本博士论文聊作总结。《罗马—拜占廷时代的埃及基督教史研究》一书正是在我的博士论文基础上修改完成的。在本书即将付梓之时，回顾这些年来甘苦自知的学习经历，感慨良多。

博士学习期间，导师陈志强教授的耳提面命使我得以一窥拜占廷史领域的深微，适时的指导和讨论使我得以如期完成博士论文的写作。陈先生治学严谨勤奋，待人诚恳宽厚，师从这样一位先生求学，可以达到“道德文章双修”的能效，实乃人生之幸矣！得知本书即将出版，导师欣然为之作序，关怀之心溢于言表。

已故我国著名埃及学家刘文鹏先生，生前对本人关怀备至。临终病榻之旁，还将他所搜集的与本论文相关的史料亲付手中。每每念及此处，常常歎敬不已。刘师一生，“经难为之时，历难为之地，治难为之学，成难为之功”，确为我辈学习之典范。

在我的博士论文的写作、修改、评审和答辩过程中，得到了南开大学王敦书先生、杨巨平教授、哈全安教授、马世力教授、李凡教授，北京师范

大学郭小凌教授,天津师范大学侯建新教授、刘景华教授,武汉大学向荣教授,中国人民大学徐浩教授,东北师范大学徐家玲教授的指点,获得了极有价值的意见和建议。正是因为有许多专家和学者的批评与支持,使得博士论文能够更加完整而严谨,并为以后的修改成书和进一步的深入研究奠定了良好的基础。

在此还要向比利时天主教鲁汶大学(K. U. Leuven)的 S. Hendriekx, H. Willems, P. Vermeersch, M. Waelkens, W. Clarysse, H. Hauben, J. Driessen 等诸位教授表达我诚挚的谢意!不仅要感谢他们在我硕士学习期间各种各样无私的帮助,还要感谢他们所传授的知识和方法,至今仍然极为有用。

在学习、工作及本书的出版过程中,我还得到了父母、亲友、同门以及内蒙古民族大学领导和同事们各方面的大力支持,在此深表感谢!

能在学术上略有所成,更是妻子王秀清背后默默支持的结果。特别是三年的求学生涯中,与家人聚少离多,正是妻子以其羸弱的双肩承担起了家庭的全部重担。没有妻子的体谅和包容,相信博士学习生活会是另一种光景。本书也是送给我乖巧、可爱的女儿田语齐一份不很中意的小礼物。她的童声稚语、一颦一笑,无疑是我在学习、工作和生活苦闷中最大的安慰,也成为我能够坚持下来最强的动力。

最后,特别要感谢天津人民出版社能以学术为重,并委派有着深厚古典学术素养的任洁女士担任本书的责任编辑,使得拙作得以顺利出版。

一块坯砖,愿请方家合玉之言!

田 明  
2009年2月