



清华哲学研究系列

# 教父学研究

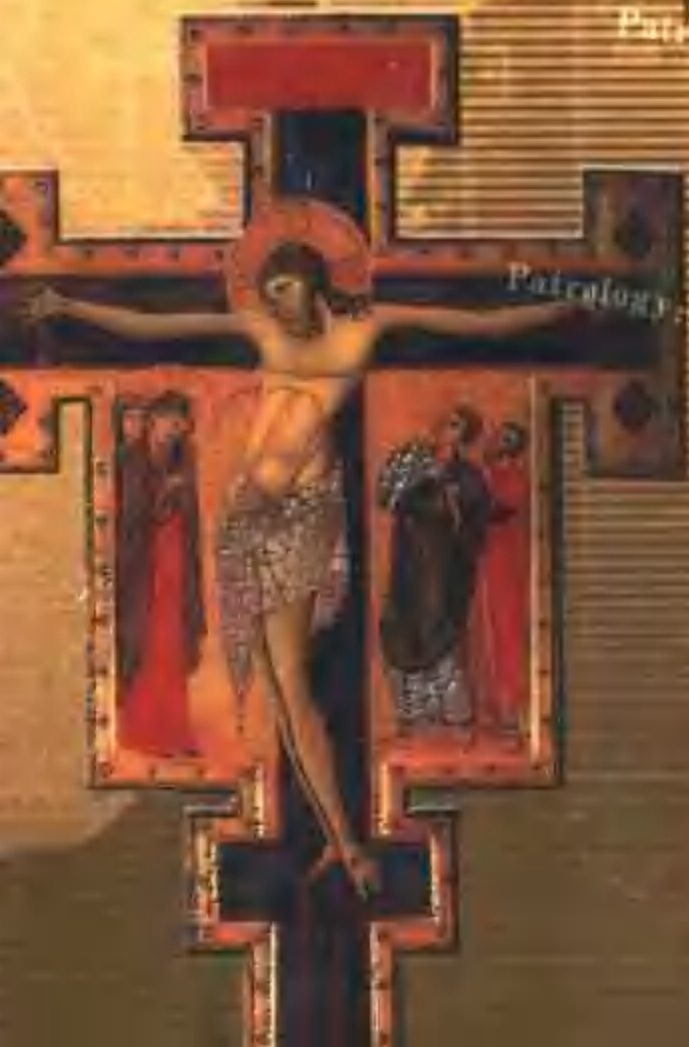
王晓朝 著

## 文化视野下的 教父哲学

Patrology

Early Christian Philosophy under  
the Perspective of Culture

河北大学出版社



“两希传统”（即：古希腊传统与希伯来传统）被视为西方文化之根源。两个具有不同文化特性——世俗智慧的与宗教神学的——之传统间的互动与整合，构成西方古典文化研究的关键性课题。然，国内有关此一课题的相关研究尚显简陋，王晓朝的《教父学研究》将之纳入罗马帝国的文化生成语境，取教父哲学之独特路径，对基督教与罗马帝国文化之间从相互冲突到相互融合、并最终实现基督教在帝国主义的本土化之复杂历程，作了深入系统的解释性研究，提出了诸多独到的洞见，堪称迄今国内此类研究的成功范例。

—万俊人（清华大学人文学院哲学系教授，系主任）

该书以古罗马帝国社会文化为背景，根据原始教会文献和教父学原典而对古代基督教神哲学的显现及发展进行了深入、独特的探究，为人们真正认识和弄清教父学及教父哲学提供了一种全新视域。

—卓新平（中国社会科学院世界宗教研究所所长，  
清华大学伟伦特聘访问教授，博士生导师）



**王晓朝** 1953年6月生，安徽桐城人，哲学硕士（1984，杭州大学），哲学博士（1996，英国利兹大学），现任清华大学教授，哲学系副主任，道德与宗教研究中心主任，外国哲学博士生导师，浙江大学教授，中华全国哲学史学会常务理事，副秘书长，全国宗教学会理事，兼任香港汉语基督教文化研究所特约研究员，“历代基督教思想学术文库”

编委。主要研究古希腊罗马哲学，教父哲学，基督教文化、宗教伦理，现代西方文化哲学与宗教哲学。已发表《希腊宗教概论》，《基督教与帝国文化》，《神秘与理性的交融》，《罗马帝国文化转型论》，《柏拉图全集》等著译10部，论文80余篇。《基督教与帝国文化》一书获2000年香港“首届徐光启优秀学术著作奖”。

丛书主编:万俊人  
丛书副主编:王晓朝  
胡伟希

# 教父学研究

Patristology

文化视野下  
的教父哲学

清华哲学研究系列

Essays on Western Philosophy  
under the Perspective of  
Orthodoxy

王晓朝 著

河北大学出版社

责任编辑:何 屹

封面设计:赵 谦

责任印制:闻 利

### 图书在版编目(CIP)数据

教父学研究:文化视野下的教父哲学/王晓朝著.

保定:河北大学出版社,2003.1

ISBN 7-81028-859-8

I.教... II.王... III.教父哲学 IV.B503.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 109578 号

---

出版:河北大学出版社(保定市合作路 88 号)

经销:全国新华书店

印制:河北新华印刷一厂

规格:1/32 (880mm×1230mm)

印张:9.125

字数:228 千字

印数:0001~5000 册

版次:2003 年 1 月第 1 版

印次:2003 年 1 月第 1 次

---

定价:18.00 元

## “清华哲学研究系列”学术编辑委员会

学术顾问：张岱年 周辅成 王玖兴 杜维明

主 编：万俊人

副主编：王晓朝 胡伟希

编 委：（以姓氏笔画为序）

万俊人 王晓朝 卢 风 刘小枫 陈 来

吴 倬 邹广文 赵甲明 胡伟希 蔡曙山

主编助理：唐少杰 艾四林

责任编辑：靳凤林 梁晓杰

# 学统，知识谱系和思想创造

——“清华哲学研究系列”总序

在人类文明史上，知识的生产如同物质的生产一样，经历了一个从自然自发到自觉自为的漫长发展进程，而伴随着这一进程所发生的最为重大的事件之一，当是出现制度化知识教育的学园或学校（院）。作为知识教育的基本场所，学园或学校（院）既是传授或传播知识的专门机构，也是生产知识、创造思想的特殊园地，尤其是现代型大学出现以后。这一文明史事实揭示了一个值得注意的学术议题：在人类知识生产、思想创造和教育学统三者之间，似乎存在着某些复杂的文化关联。我们不必过多地去追溯两千多年前那些具有经典文化意义的教育范例，诸如，孔子打破“学在官府”的传统，开创学（儒）者兴办私学之先风，从而创立中国儒学传统；古希腊柏拉图、亚里士多德创立“学园”，从而开创西方哲学传统，乃至创立人类知识分类的基本范式等等。只需要些微了解一下近现代中国和西方一些著名大学或学院的教育实践，我们就会发现，一所成功的大学及其所属的学术教育机构，往往都具有其独特、连贯而又持续有效的教育传统和学术传统，即我所谓之的“学统”。

一种独特、连贯而又持续有效的学统总是具有一些值得探究的文化特征。比如说，独特的学者群体或学术共同体（在某种文化谱系的构成性意义上，也可以称作学术部落或“学术俱乐部”[威廉·詹姆士语]）；独特的学术风格；独特的理论学派的思想范式；甚至

于独特的教育体制和方式；如此等等。上世纪前期会聚于清华国学院的梁启超、王国维、陈寅恪和赵元任“四大导师”，无疑是当时国学研究界最著名也最有学术个性的学者群体，无论人们把他们称为“文化保守主义”是否确实，他们作为一个学术群体的个性却是鲜明的。这不独因为他们创办了《学衡》这样有其历史影响的学术园地，更重要的是由于他们各自的学术研究本身构成了某种学术共享的特征——续接国学命脉的学术志向和学术实践。历史地看，他们的学术风格是在与风行其时的自由主义西学和俄式马克思主义等思潮的比照互竞中显示出来的，也正是在这一比照的意义上，所谓“文化保守主义”的学派名称和思想标签虽不一定恰当，却又仿佛是自然而然地加诸到了他们的头上。他们所创造的融合中西、兼通古今的古典型人文主义学术精神，无疑是现代中国文化思想史上厚重而独特的一笔，而他们结合现代西学和中国古典文化所开展的教育方式和教育体制，比如，当时清华国学院首开的培养人文学研究生的课程体系 and 导师制教授方式等等，也在近代中国人文学高等教育史上留下了值得我们珍重的遗产。

当然，并不是所有的学术群体都能像清华国学院的导师们这样，形成较为明显的学术共享特征。也不是说，任何一个学术群体都能构成一个具有统一学术风格或思想倾向的学派，而只是且只能说，一个能够持续生存和发展的学术群体总是或多或少共享某种或某些学术志向。比如说，20世纪前期的清华哲学系就给我们提供了一个重要的明证：一方面她以其哲学理论体系创造而区别于当时以哲学史见长的北京大学哲学系；另一方面却又以金岳霖先生的逻辑学和冯友兰先生的“新理学”之相互见异的学术旨趣，而显现其学术共同体内部不尽相同的学术追求。但即便如此，人们仍然可以从金、冯二位先生的哲学教研实践中，发现他们共享的学术特征，这就是追求中西贯通，运用现代哲学的方法、概念系统、话语方式和中国传统的哲学资源，创造特属于中国的现代哲学理论，区别只在于他们所致力开创的具体哲学知识领域各不相同。金先生躬身用

力处是逻辑学和逻辑哲学；而冯先生终身追求的则是理性化的中国哲学重构，或者说，用现代理性哲学方法重构中国哲学。二者共享创造现代中国哲学的学术志向，又各显他们在不同哲学门类的重构功夫。在他们的哲学事业中，中国哲学或中国智慧仍然体现着一种民族文化的本色，同时，打通中西、榫接古今并最终实现中国古典哲学智慧的现代转化，又标示出他们傍本开新的知识创造与思想活力。即使仅仅从中国哲学史的现代发展角度来看，金、冯等哲学教育先贤的贡献不仅具有成功先例的知识创造意义，而且也成功地开创了清华大学独特的哲学学统和教育范例。因为他们以及他们的哲学同志们（如，张申府、沈有鼎、张岱年、邓以蛰、林宰平、贺麟、潘怀素等）在缔造清华大学的哲学教育体制和知识谱系的同时，也创造了学术与思想互补、知识与理论共生的“清华哲学学派”。就此而论，早期清华大学的哲学系及其哲学事业，的确具有奠立知识谱系和追求思想创造的双重特征，有此两方面的功力，清华大学的哲学学统才得以生成。

## 二

可是，一种学统的成功生成并不能保证其未来的连贯发展。这也就是说，如同任何一种文化传统一样，一种学统（其实也可以归结为文化传统之构成部分，如若我们着眼于广义的文化传统概念的话）的连续生长还需要诸多条件，其中最为基本的当属知识教育和知识传播的制度化以及更为重要的是思想创造的持久活力。人们至今还惊异于“哈佛哲学”作为“美国本土哲学”的持久生命力（参见H. S. 康马杰：《美国精神》，北京：光明日报出版社1988年版，第36页等处），殊不知，如果只有20世纪初威廉·詹姆士的“实用主义哲学”创造，而无诸如怀特海的“过程哲学”、蒯因的“逻辑实用主义”、普特南的理性分析的实用主义等后来者的续接之功，以及，尤其是罗尔斯及其麾下的新自由主义政治哲学和正义伦



理学的当代复兴之力，一言以蔽之，如果没有哈佛大学爱默逊楼里的哲学家暨哲学教育家一代又一代的前赴后继，或者干脆说，如果没有了哈佛大学的爱默逊楼（即：哈佛大学哲学系的所在地），所谓“哈佛哲学”的持久与活力都将是不可想像的。作为具有宰制性影响的“美国哲学”的代名词，“哈佛哲学”的持续生长实有赖哈佛哲学教育的持续活力，后者为使前者获得思想力量提供了建立完整而系统的知识谱系的基础，反过来，“哈佛哲学”持久的思想张力，又为哈佛哲学之知识谱系的延续提供了能够持久充沛的思想动力。知识教育与思想创造，或者，学术传统与理论繁衍在其寸其地真正形成了共生共长、相互补益的“良性循环”。

可见，一种连贯而强健的学统实际上既需要完整而连贯的知识谱系支撑，也需要持续活泼的思想创造，亦需要健全完备的教育体制的支撑，三方面缺一不可，互为表里。由此看来，1952年的“院校调整”无论是对于清华大学，还是对于现代中国教育，都可以称得上是一件“史无前例”的重大事件了。我不知道教育史学家是如何看待和评价这件大事的。在我看来，无论它的发生有多少可以解释的特殊时代背景和历史理由，其对于清华这所现代中国教育发展初期最为成功的大学之人文社会科学学统的伤害却是难以弥补的。这也就是说，它的发生既从高等教育的层面中断了清华学历经千辛万苦才建立起来的人文社会科学教育的知识谱系，也凭借某种强制性的体制“解构”（恕我借用一个后现代的名词），“解构”（再用一次）了清华哲学思想创造的机制。研究现代中国哲学的学者大都清楚并时常感叹，作为清华哲学学派之理论领袖的金岳霖和冯友兰两先生的哲学体系创造，正是在他们的“清华时期”完成的，如，金先生的扛鼎之作《论道》和《知识论》，冯先生著名的“贞元六书”。令人不解的是，自此以后，二位先生的哲学教育事业便开始了莫名的坎坷颠簸，他们的哲学思想创造也因之进入冬眠，即使偶尔有过苏醒的时刻（如，冯先生晚年的哲学史重著），终究是风光不再，青春无返。这是何等地让人茫然，让人欷歔啊！

自然，值得感叹的不只是这种人为的强制性“中断”给当事人所造成的学术人生后果，而且——从更为宏观的视野来看——还有它对于作为现代综合性大学之中国范例的清华所带来的教育学后果。在此我必须申明，我决无意借某种形式的“宏观”分析，来淡化这一事件对学者本身的影响程度。相反，我想通过分析其宏观后果的严重性，反证某些特殊的学者在某一特殊学术或教育共同体之知识谱系或思想学派的历史形成中所发挥的特殊作用。1952年以后近50年里，清华大学虽然名称未改，但实际上已然没有了作为一所真正意义上的“大学”之实，毋宁说，她已经变得更像是一所技术工程学院。经典意义上的“大学”必定是综合性或完备性的（comprehensive），包括它的教研体系、学科门类、专业配置、教学研究水平和人才培养方向等等。被砍除了人文社会科学和部分纯理科学系，20世纪后半叶的清华大学实际上已经失却了许多作为综合性大学的基本知识（学科）条件。当然，这样说有些绝对。当今世界上的高等教育体制也并不是铁板一块，“名”与“实”更是常常出入甚大。

说到这里，我突然想作一个有趣的对比：半个多世纪以前，美国马塞诸萨州州立工学院（简称“麻省理工学院”，即“MIT”）大概是名副其实的。但今天看来，情形却大不一样。众所周知，该学院现在的经济学、历史学、哲学和政治学等，不仅在美国本土而且在世界也是颇为著名的。在某种意义上说，它实际上已经变成了一所相当完备的综合性大学。可是，它没有因此改变其名称。这大概是出于尊重学校历史和传统的考虑罢。值得注意的是，该校对文科的强化性发展还在继续。笔者有幸作为清华大学文科考察团成员于去年10月底考察过该校的文科建设情况。在所得到的材料中，有一份材料引起我的特别注意。一份对历届毕业生的调查表显示：该校的毕业生们虽然绝大多数都成为了当今美国社会乃至世界各地的精英人才，但他们在感激母校的教养之恩的同时，仍然存有不少抱怨，其中抱怨最多的几项依次是：学校没有教给他们足够的写作能

力；没有教给他们必要的历史知识；没有培养他们必要的道德价值判断能力。这三项所占被调查者的比例均在 60% 以上，第一项甚至超过 80%。接受了当今最好的理工科高等教育的学子们大都抱怨母校文科教育的欠缺，的确是一个很耐人寻味的问题。如果追问一下这个问题，那么，对于 20 世纪后半叶的清华大学所出现的名不副实现象，就可能不同于麻省理工学院的理解和解释：在这里，没有对学校历史和传统的考虑。也就是说，此一时期清华大学的学统不是丰富了，而是破损了，残缺了。这就是两所学校的差别所在。

### 三

学统是由学术教育群体创造的制度化了的的知识教育体系和思想创造样式。一旦失去了健全而稳定的制度保障，尤其是，一旦失去一批作为学术研究和知识教育之中坚的文科学者或教育家，清华作为大学的学统就很难继续延伸。1952 年前后，几乎所有的清华文科教师都被并入北大，对于后者当然是中兴人文社会科学的福音，可对于前者却不啻一种沉重的打击。当然，北大在这次“院系调整”中也不是只有收获，它的理科、特别是工科教育体系也同时受到重创，而清华也因此获得某种失却后的补偿。

陈旧的历史老账无须翻个不停。我这里旧事重提，不过是想再次说明一点：丢掉一件东西远比获得一件东西容易，一如建设难于破坏，更不用说重建之难了。然而，重建清华的人文社会科学教育体系恰恰是当今清华人所必须面对和承担的。事实上，清华人一直都非常怀恋自己的过去，毕竟技术再高也难以创造和体会诸如“荷塘月色”的奇妙与空灵。只不过因为某些非教育的因素迫使清华人失却了某些珍贵的东西。正因为如此，一俟“海内开禁”，清华人便不动声色地开始了自身的文科重建。可是，如何重建文科？却仍然是一个问题，不独技术的，还有观念意识的。依愚之见，文科教

育体系的建设与理工科殊为不同，它更需要时间，因为它更需要积累，需要智识资源和人力资源的积累。作为经典人文科学群中的基础学科之一，哲学于此尤甚。

清华大学的确曾经有过良好的哲学学统。时值今日，当如何续接这一学统，同样是值得今天清华的哲学教育者认真思考的问题。重建于上世纪末春季的清华哲学系是一个年轻的学术群体。我们来自五湖四海，有着不尽相同的知识背景和哲学教研经验，重要的还有，我们曾经体验并承诺过不尽相同的哲学学统。在今天的清华哲学系这一新生的学术群体里，我们的聚会无疑会产生由知识背景的差异和哲学学统的差异所带来的哲学和哲学教育观念的歧异，乃至冲突。我以为，对于一种新生的哲学事业来说，这些差异本身无异于一种思想的财富，一种难得的“做哲学”（doing philosophy）的创造动力。差异意味的绝不只是陌生和矛盾，它蕴涵着更多的思想张力和知识理论的丰富多样性。按照阿拉斯戴尔·麦金太尔教授的见解，传统和探究方式或理路的多样互竞可能产生两种后果：其一是由知识偏见和自我传统的固执导致各种传统或观点之间的不可通约，这将导致它们相互间无公度可言的文化后果。但也存在着另一种可能，即：各种不同的传统或观点通过相互间的理性互竞和对话，不仅能够通过理解对方或他者的文化立场而扩展自身原有的理解，而且还可以借此丰富自身的文化传统与知识信息，甚至由此寻找到某种或某些能够相互共享的或可公度的文化理念或知识，而相对于它们相互对话和相互理解之前的各个别的传统或观点而言，这些可共享的文化传统和知识肯定是一种文化的丰富，一种知识的增长。在哲学和思想的意义之上，这就是一种创造，一种由差异多样的思想张力所生发出来的知识创新。

然而，对话和理解需要有特定的文化环境、知识条件和展开方式。出版学术专业刊物和作品系列，无疑是一种既传统又现代的行之有效的方。它可以给某一特定的学术群体提供相互对话交流的“论坛”，提供相互理解的知识“平台”，至少也可以提供该群体成

员发表或展示他们各自文化立场和知识信念的场所或机会。正是出于这样一种积极的考虑，我们这个新生的哲学群体决定出版自己的“哲学研究系列”，以期合理有效地开展我们内部的学术交流和思想讨论，通过交流我们各自努力探索的成果，积累我们自身的哲学智识资源和思想资源，从而努力续接清华哲学先贤们所开创的哲学学统。当然，我们也希望借此方式向公共哲学界展示我们哪怕是不太成熟的研究成果，作为我们参与公共哲学界思想交流的邀请书。还应该特别交代的是，除了必要而严格的学术审查之外，我们这套研究系列将始终优先考虑青年学者的探索新作。这一考虑不独缘于我们这个新生学术共同体的年轻，而且缘于我们对新世纪新千禧中国哲学之青春未来的真切期望。

是为序。

万俊人

2001年9月初，北京西北郊  
蓝旗营住宅小区悠斋

# 前 言

在中国哲学界为数不少的外国哲学研究者中,以主要精力从事西方古代哲学和中世纪哲学的人不多;在中国哲学界为数不多的从事西方古代哲学和中世纪哲学的研究者中,研究教父学或教父哲学的人屈指可数。西方哲学东渐已有近一个世纪的历史,但我们连教父学的概况还没有弄清楚。这就是我国教父学研究的现状。

西方的教父学源远流长,现存典籍汗牛充栋,且不断有新的材料发现,对于这样一座西方文化的库藏我们不去挖掘、清理、学习是没有理由的。诚然,作为个人来说,每个研究者都可以凭着自己学术兴趣、学术基础以及对研究态势的把握去确定自己的研究重点;但从整个国家来说,一个有着近十三亿人口的大国应当有精通西方哲学各个断代哲学的专家。对中国来说,有一百名研究海德格尔的专家都不算多,但若连一个研究托玛斯·阿奎那的专家都没有,可能就有点说不过去了。<sup>①</sup> 我们过去强调多年的研究古典与研究现代相结合没有错,但对个人来说,这个强调的侧重点在于方法而不在研究对象。也就是说,我们仍旧需要有一定数量的学者对西方哲学的各个局部进行专门化的研究,而不能停留在一般了解的水平上。

本书起因是一个“跨世纪的”(纯时间意义上的)国家“九五”社科规划课题“西方中古哲学研究:基督教哲学的显现与发展”,但写作动力却来自一种职业性的研究生教学工作的需要和已经成为我的生活

---

<sup>①</sup> 傅乐安先生是我国学者中对托玛斯·阿奎那作了深入细致研究的专家,但他已于1998年不幸病逝。

主要部分的学术偏爱。在二十年的学术研究生涯中,我把主要精力投向了古希腊哲学和基督教文化。在1997年参与完成了国家社科重点课题“基督教神秘主义研究”的工作以后,继续进行我在英国留学期间从事过的“教父学研究”是顺理成章的事。而此时章雪富、吴建华、周展、张新樟、石敏敏等青年学子想要跟我一道研究教父学的愿望和热情使我感到无比的欣慰。于是,我给他们开设了“教父学著作导读”这门研究生课程,组织他们翻译教父学原著,帮助他们选择研究课题,与他们不间断地讨论问题。所以,当我们申请的国家课题在1998年上半年得到批准的时候,我们已经在这个研究范围内完成和发表了一些论文。为了能够把他们引上路,我在备课过程中写了几十万字的讲稿和笔记。本书就是对这些讲稿的提炼。

教父学研究是一门传统的西方学问,中国学者治这门学问无疑要了解它的基本内容和研究动态,但这决不意味着我们除了做翻译和介绍工作以外就不能有自己的见解。我在撰写这本大纲性质的书时力图将本人在文化哲学上的一些基本立场和观点融入到对教父学的研究中去,使这本书能同时起到两个作用:一是为了初学者提供一本入门书;二是清楚地表达作者本人的学术观点。希望本书的出版能够起到推动我国教父学研究的作用。

# 目 录

前 言	( 1 )
第一章 导论	( 1 )
第一节 文化互动转型论的前提	( 2 )
第二节 文化互动转型论的基本立场	( 6 )
第三节 在文化视野下审视教父学	( 11 )
第二章 教父学的历史文化背景	( 18 )
第一节 罗马帝国的政治架构	( 19 )
第二节 罗马帝国的宗教	( 26 )
第三节 基督教的兴起	( 31 )
第四节 基督教征服罗马帝国	( 37 )
第三章 教父学著作概览	( 43 )
第一节 教父著作的编纂与版本	( 43 )
第二节 原始教会文献与使徒教父的著作	( 46 )
第三节 早期异端与反异端文献	( 54 )
第四节 早期护教文献	( 59 )
第五节 尼西亚宗教会议前的神学文献	( 67 )
第六节 教父学黄金时代的基督教文献	( 87 )
第四章 基督教哲学的显现与发展	( 132 )
第一节 护教学的诞生	( 132 )
第二节 哲理化教义体系的发生	( 144 )
第三节 系统神学的出现	( 149 )
第五章 教父神哲学的理论构架	( 157 )



第一节	三一论范式的圣经依据·····	(157)
第二节	对三一论的多种诠释·····	(161)
第三节	三位一体说的建构·····	(177)
第四节	关于人性的思想交锋·····	(198)
<b>第六章</b>	<b>基督教与罗马帝国文化的关系·····</b>	<b>(216)</b>
第一节	双向互动·····	(216)
第二节	文化冲突·····	(220)
第三节	文化融合·····	(222)
第四节	文化转型·····	(225)
第五节	本土化·····	(235)
<b>第七章</b>	<b>评价与结论·····</b>	<b>(240)</b>
第一节	基督教接纳希腊哲学·····	(240)
第二节	教父哲学的历史地位·····	(244)
第三节	两希文化融合的结晶·····	(247)
<b>参考书目</b>	·····	<b>(253)</b>
<b>后    记</b>	·····	<b>(272)</b>

# CONTENTS

<b>Preface</b> .....	( 1 )
<b>Chapter 1 Introduction</b> .....	( 1 )
1. The Theoretical Premises of Cultural Interaction and Transformation .....	( 2 )
2. Basic Positions of the Theory .....	( 6 )
3. Examination to Patrology under the Perspective of Culture .....	( 11 )
<b>Chapter 2 The Historical and Cultural Background of Patrology</b> .....	( 18 )
1. the Political Structure of the Roman Empire .....	( 19 )
2. the Religions in the Empire .....	( 26 )
3. the Rise of Christianity .....	( 31 )
4. the Conquest of Roman Empire .....	( 37 )
<b>Chapter 3 General Survey on the writings of Christian Fathers</b> .....	( 43 )
1. Compilation and Copyright of the Writings .....	( 43 )
2. Period of the Primitive Churches and Apostles .....	( 46 )
3. Period of the Early Heterodoxy .....	( 54 )
4. Period of the Early Apologists .....	( 59 )
5. Period of the Pre-Nicene Fathers .....	( 67 )
6. The Golden Age of Patrology .....	( 87 )
<b>Chapter 4 The Emergence and Development</b>	

<b>of Christian Philosophy</b> .....	(132)
1. The Birth of Christian Apology .....	(132)
2. The Philosophical System of Christian Doctrine .....	(144)
3. The Emergence of Systematic Theology .....	(149)
<b>Chapter 5 The Theoretical Frame of Christian</b>	
<b>Theology and Philosophy</b> .....	(157)
1. The Grounds of the Paradigm	
of Trinity in the Bible .....	(157)
2. The Several Interpretations on the Trinity .....	(161)
3. The Construction on the Theory of Trinity .....	(177)
4. The Confrontation on Human Nature .....	(198)
<b>Chapter 6 The Relationship between Christianity</b>	
<b>and Culture in Roman Empire</b> .....	(216)
1. The Interaction in Two Dimensions .....	(216)
2. The Cultural Confrontation .....	(220)
3. The Cultural Fusion .....	(222)
4. The Cultural Transformation .....	(225)
5. The Inculturation .....	(235)
<b>Chapter 7 The Evaluation and Conclusion</b> .....	(240)
1. Christian Acceptance of Greek Philosophy .....	(240)
2. The Historical Place of Christian	
Father's Philosophy .....	(244)
3. The Achievement of Hebrew Culture	
and Greek Culture .....	(247)
<b>Bibliography</b> .....	(253)
<b>Postscript</b> .....	(272)

# 第一章 导 论

基督教诞生在古罗马帝国，至今已有近两千年的历史。基督教诞生以后很快就突破了地域和民族的文化藩篱，逐渐扩散到全世界，成为世界上最具影响力的重要宗教之一。它在西方世界曾一度高居精神思想的统治地位；时至今日，它仍然深刻地影响着人类生活的许多方面，并且是相当一部分人精神世界不可剥离的组成部分。把基督教思想看作当代西方文化的底蕴，未来世界文化的重要因素是丝毫也不过分的，而当代基督教思想的种种要素都可以追溯到它的古代阶段中去。

与当今世界其他各大宗教相比，神秘与理性的高度融合是基督教的一个重要特征。基督教不仅有自己的教义体系，而且有自己的神学与哲学合一的神哲学。这一特征是两希文化（希伯来文化和希腊文化）融合的产物，也是基督教对世界文化的重要贡献。可以说，基督教的神秘信仰是基督教文化的核心，基督教哲学是基督教文化的大脑。把握基督教哲学是我们认识基督教文化的重要途径，也是研究西方文化和西方哲学的重要组成部分。

本书以古代基督教教父哲学为研究对象。但我们不是从传统的哲学史的研究角度切入教父们的思想，仅仅研究那些属于狭义哲学的本体论、认识论、方法论思想，或者仅仅涉及自然哲学、逻辑学、伦理学的内容，而是将古代教父们的思想纳入其生成、发展的罗马帝国文化的具体环境，视之为基督教文化成形的关键和西方文化转型的标志，由此探讨基督教神学和哲学思想的显现与发展，对其在古代各个重要时期所起的作用和文化意义作实事求是的评

价。

当代西方哲学家艾耶尔在他的《二十世纪哲学》一书的序言中似乎对罗素《西方哲学史》的写法很不以为然。他说：“在某个方面我故意不去仿照罗素的做法。在我看来，他在社会和政治史中的远足并没有给理解哲学家们的观点带来多少启发，他想把两者联系起来，但我不认为对他的做法我能做什么改进”<sup>①</sup>。我们并不反对把哲学史著作的内容限定在狭义哲学的范围之内的写法，但从我们的研究对象来看，不了解教父神学和哲学思想产生的文化环境，不把握教父神哲学思想在西方文化变迁中所起的作用，那么不仅要准确地理解教父们的思想是困难的，而且要对教父们的思想做准确的评价也是不可能的。至于我们的写法是否成功，只能留给读者去评判。

## 第一节 文化互动转型论的前提

将古代基督教的教父思想置于文化视野下进行研究是本书的出发点。因为我们看到，二十世纪是文化研究热潮此起彼伏的世纪，也是基督教深深地卷入文化问题的世纪。各种文化理论的提出或多或少地影响着学者们对基督教的看法和基督教本身，而在文化视野下对基督教的方方面面进行考察和研究也在丰富着文化理论的具体内涵。在此趋势下，教父哲学的研究应当扩展视野，吸取现有文化理论的合理因素，对已有理论进行综合与提炼，并以此指导我们的具体分析。

在文化问题上，笔者所持的立场可以概括为“文化互动转型论”。它不是已经成熟的某种文化理论，而是笔者对本世纪国际学术界若干种文化研究理论或研究趋势的初步综合与提炼。本世纪的

---

<sup>①</sup> Ayer, A. J., 1982, *Philosophy in the Twentieth Century*, Random House, Inc., New York. 艾耶尔：《二十世纪哲学》，英文本，第 IX 页。

文化理论研究经历了诸如文化定义的探讨、文化形态的分类、文化系统的描述、跨文化的比较、文化多元主义、文化冲突论与融合论一类的研究热点或浪潮。但是，现有各种研究并没有穷尽文化研究的对象，也没有提出一种能为学者们全然信服的理论体系。随着时间的推移，经过学术界的长期思考与争论，现有文化理论中有些观点已经落伍，而有些观点则由新论转化为共识或常识。这些共识就是我们建构新的文化理论的前提。

在我们看来，下述观点可以引来作为建构文化互动转型论的前提：

第一，文化与文明绝对界限之消融。任何一位学者都不会忽略本世纪文化研究或文化化学研究所包括的巨大范围，然而囿于人类理性思维的习惯，学者们提出的文化（或文明）定义之杂多，也是人所周知的。我们看到，学者们在追溯现代文化研究的渊源时大都追溯到泰勒的文化定义。这位学者写道：“文化或文明，就其广泛的民族学意义来说，乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。”<sup>①</sup>在这里，他将文化与文明等量其观，在二者之间未作任何区别，实际上开了消融文化与文明界限之先河。文化与文明之绝对界限的消融可以视作本世纪文化研究的重要进展之一。界限的消融带来了研究对象的扩展，在此意义上，二十世纪多学科共同研究文化问题的局面自泰勒始。本世纪有许多学者试图对这两个概念之间的联系和区别作出说明。然而，现代理智的长期努力并没有划定文化与文明的绝对界限，反而道出了它们一般意义上的同一性和特殊意义上的差异性。建构新的文化理论应充分注意这一点。

第二，广义文化与狭义文化的区分。文化定义的涌现推动着文化研究的热潮，但是文化定义的泛化也在阻碍着文化研究中具体问

---

<sup>①</sup> Tylor, E. B., 1871, *Primitive Culture*, London. 泰勒：《原始文化》，英文版，第1页。

题的解决。从已有各种文化定义来看，文化的基本规定在于认定文化是人类创造活动与创造成果的总和，因此，研究文化即对人的研究。我们可以承认这类文化定义的成立，但我们也不得不遗憾地指出，在具体研究中，这样的定义无助于我们确定研究对象，甚至无法用来作为理论分析的工具。鉴于这一现状，建构任何新的文化理论或从事具体的文化研究都应充分注意到现有文化定义中广义文化与狭义文化之区分与联系，努力使文化概念成为一个可资分析的工具，而不是使之泛化为一个包罗万象的容器。我们在对文化的基本规定有了大体一致的看法之后，更要注意到人们在实际运用中是将文化理解为观念和精神，或物质、制度、行为中所包含的人文意义。这种狭义的文化定义以广义文化为基础，但更加抽象、更加深刻地表现了文化的本质，即人的本质力量的对象化。广义文化包含着人的本质力量对象化的内涵，而狭义文化具有更加积极的人文意义。这里说的人文意义就是否定单纯追求物质、制度、科学、技术的世界，即依存或单纯追求外在于人的世界，寻找回归以人为中心，为着人本身的人类世界。

第三，文化是有机体。文化不是其各个组成部分的机械组合，而是某种自我完成的历史的有机体，这是德国哲学家斯宾格勒最为著名的观点。经历了多年的批判和砥砺，这个观点已经为学者们普遍接受而成为文化研究的一种常识。所谓文化是有机体指的是，文化是一个高度综合的统一体，文化精神渗透于民族、社会的各个部门和领域。所以文化研究应当将文化的各个部门、各种起作用的因素作为一个有机的综合体联系起来进行考察。这种联系文化的具体表现形式对其所含人文精神的综合考察就是一般的文化研究，或可称之为文化学的研究。而现今最接近这一层次的研究当属文化哲学的研究。所谓文化是有机体指的又是，文化不是某种永恒的东西或实体，而是具有生长期和衰亡期的活体存在。一个世纪过去了，斯宾格勒关于文化宿命的结论没有被学者全然接受，但是他反对传统的历史研究方法，即那种简单地套用自然科学术语及机械因果论的方

法，得到了学术界的认可。学者们公认文化是历时性的、动态的，是一种活体，有自身的发展轨迹。

第四，文化的变迁与分化。既然文化不是一成不变的东西，因此文化研究要求理解和解释：文化变迁是怎样出现的？文化变迁经历着什么样的过程？文化变迁的动力和动因是什么？本世纪对文化变迁的解释，进化论唱了主角。所谓文化进化是指一种表现为时间形式的持续过程，经由此过程，文化现象便系统地组织起来，发生变迁，并在整个过程中，呈现出不同形式的阶段性来。文化进化序列是由简单到复杂、低级到高级、落后到进步。因此，文化进化显示出两个基本特点，即它的累积性和进步性，同时也包含有平行、趋同、渐进、突发等状态，而其中占优势的则是多线进化，即在有限度发生的文化平行体中寻找发展上的连续序列。既然文化必然会发生变迁，因此文化的分化也就理所当然。文化分化的展开，可以用文化结构理论来加以说明。在文化学领域中，不少学者将文化结构分为物质技术层、制度行为层、心理观念层。这些层次不是一开始就明确地存在的，而是逐渐地形成的，是从一个浑沌的统一状态分化为相对独立的不同领域的，这就是文化分化的表现。

第五，宗教是文化的核心部分，宗教本身具有文化创造力。这个观点已经被学术界公认。人们越来越深刻地认识到，宗教受到文化的制约，它本身也是文化环境的产物和文化的一种表现形式。人类文明史的绝大部分，在各个时代和各个国家，宗教是文化统一的核心力量。它是传统的保护者，道德法则的维护者，智慧的传播者，人们生活的教育者，可以把社会控制在一个确定的文化范型之中，撇开宗教就不可能对文化作出完整的解释。然而，宗教的这些保守性功能都不能用作否定宗教具有文化创造力的理由，宗教本身有它创新的积极主动的一面。不了解居于民族文化深层的宗教信仰就不能理解这个民族的文化成就。文化的创造可以从宗教中找到最初的起因，也可以在宗教中找到它的归属。



## 第二节 文化互动转型论的基本立场

文化互动转型论以上述文化研究的理论成果为前提。笔者之所以要使用“互动”与“转型”这两个术语来标识想要建构的文化理论，原因在于这种理论以强调本有文化与外来文化的“互动”与“转型”为主要特征，在文化传播的最终结果上，持融合论的态度。文化互动转型论的基本立场有以下几点：

(1) 跨文化的文化传播具有双向性，而非单向性的输出或输入。

异质文化之间的交流与传播是文化发展的动力。“一个群体向另一个社会借取文化要素并把它们溶合进自己的文化之中的过程就叫做传播。”<sup>①</sup> 各种文化自组织系统发展到一定程度，必然会发生扩张和相互接触，会有文化输出与输入的现象发生。同类型文化间的交流与传播可以维系和强化该文化系统，但不会引起它的质变和型变，而不同类型文化间的交流与传播则能做到这一点。

文化互动转型论承认文化传播是文化发展的动力，但它强调文化交流与传播的途径往往是双向的，在许多情况下是一个互动的过程；交流的双方总是相互影响，很难分出谁是纯粹主动的传播者，谁是完全被动的接受者；外来文化与本有文化的区分在文化融合阶段是相对的，两种文化的关系及其自身价值要在一个互动的过程中方能得到充分的表现；更重要的是，在双向性的交流与传播过程中，双方都在不断地改变着自身。这种状况在文化的制度、器物层面可以得到反映，在文化的精神层面也能得到表现。

(2) 文化冲突和对抗是一种必然，但不能用来证明异质文化不可能融合。

---

<sup>①</sup> Ember, C. R., & Ember, M., *Cultural Anthropology: Man and Civilization*, 恩伯：《文化的变异》，辽宁人民出版社，1988年，中译本，第535页

由文化交流与传播引发的文化冲突和对抗是一种普遍现象，文化互动转型论对文化冲突持具体分析的态度，而不是笼统地赋予其肯定的或否定的评价。文化冲突是客观存在，不容否认，但对文化冲突之后果和意义的观察与评价则囿于人们的民族文化情结而具有强烈的主观性。文化互动转型论是打破这种民族文化情结的武器。

波普尔坚持文化之间的冲突可以导致讨论、争辩、互相批评，从而导致富有成效的后果，不同文化之间的鸿沟愈大，讨论就愈有成效。他举出了西方文化的发展历史来支持他对文化冲突的肯定性评价，在他眼中，从古希腊开始的西方文化就是一系列错综复杂的文化冲突的结果。他否认对话与讨论的不可能性，认为尽管这种对话可能很困难，令人不快，引起争吵甚至暴力行为，但仍然可以诉诸人的理性，诉诸人类趋向真理的善良本性。他呼吁，只有用唇枪舌剑来证明甚至取代刀光剑影，人类才能向一个更好、更和平的世界迈出最伟大的一步。他的观点具有相当大的启发意义。<sup>①</sup>

从西方文化发展的历史来看，以战争为文化传播通道所引起的文化冲突多于导致讨论和批评的文化冲突。但是，文化冲突带来的不良后果只能用来证明不同类型文化的差异和文化传播手段之不恰当，不能用来证明文化融合的不可能，否则西方文化的形成和拓展都将成为可疑的。文化互动转型论从不同类型文化之差异逐渐缩小的角度观察世界文化发展的趋势，而以自愿接受还是强迫接受为判断文化传播手段之恰当性的标准。应当说，以往的文化传播造成过巨大的灾难，但与此同时，它也带来了富有成效的积极作用。前进的道路无论如何迂回曲折，千磨万劫，但确实是在走向一个更合适一些、更宽敞一些的新的文化世界。

(3) 文化融合是可能的，消除一切差异的文化整合是不可能的。

文化互动转型论承认文化融合是可能的，这不仅是世界各大文

<sup>①</sup> 参阅黄万盛主编：《危机与选择》，上海文艺出版社，1988年，第228页。

化体系成形的历史告诉我们的事实，而且也是一种世界文化发展的大趋势；但是文化互动转型论也否认世界文化的发展能达到无差别的单一文化状态。这里的关系就好比理想中的圆与现实中的圆。明白了这个道理可以防止对世界文化的发展趋势做出错误的估计。

斯宾格勒否定文化融合的可能性。他认为，每一种文化代表了各自独立的象征系统，这种象征既是在本质上不同的，也是无法相互通融的，它们是自我幽闭的，只是在表象上存在着“交流”、“融合”之类的现象而已。“两种不同文化的人，各自存在于自己精神的孤寂中，被一条不可逾越的深渊隔开了。虽然印度人和中国人在那些日子里都自觉是佛教徒，他们在精神上依旧离得很远。相同的经文，相同的教义，相同的信条——但是两种不同的心灵，各走自己的路。”<sup>①</sup>但是文化之间有所交流、有所接触并有所影响的事实终究是不能否认的，对此，斯宾格勒提出一个特别的术语——即历史中的假晶现象。由于火山爆发，熔化了的物质依次倾泻、凝聚、结晶，这时就会出现内部结构和外表形状相矛盾的结晶。<sup>②</sup>然而，内部结构和外表形状相矛盾只是对融合前后文化的对照观察，忽略了通过杂交产生新的文化类型这一事实。文化互动转型论不仅注重对文化类型的考察，更注重文化融合后输出方与接受方各种文化要素的组合，肯定这种矛盾组合通过调适可以达到和谐，从而比旧文化具有更为强大的生命力。

(4) 肯定文化融合的最后结果不是文化的衰亡，而是文化的转型。

文化传播曾被学者们用来说明文化不是衰亡的，而是不断地由一种文化向另一种文化类型转移的，而这种文化的转移又导致了文化的不断进步，以此反对文化宿命论。但这种反对相当无力，因为文化类型的转移讲到底是一种类型被另一种类型所取代，而不是文

① 斯宾格勒：《西方的没落》，商务印书馆，1963年，第753页。

② 参阅同上，第330页。

化的转型。在以往对中西文化关系的解说中，有两种主张针锋相对，然而，无论是主张以西方文化替代中国文化，还是主张用东方文化主宰未来世界，都是期望以一种文化替代另一种文化，实际上讲的还是文化转移，而没有涉及文化转型。另一种解说是主张中西文化各有所长，混而配之，构造出一种最优的文化形态。但这种解释以混合、取长补短为手段，没有讲到外来文化要素与本有文化要素之冲突和融合所引起的文化型变。就其本质而言，只是上述文化替代论在要素层次上的变体。

文化互动转型论否认文化宿命，承认文化更新。但它不是把文化延续的希望寄托在文化转移上，而是寄托在文化转型上。它认为文化转型是一个历史过程，它不是外来文化与本有文化之间的简单取代，而是通过外来文化与本有文化之间的冲突与调和实施重组，从而产生新型文化。当一个社会处在文化转型时期，从这种社会文化的政治、经济、社会、思想等各个层面都可以看到这种转型的发生。文化就其核心内容而言，是不能简单替换的。但是，通过文化间的相互对话可以拓展文化视野，乃至于在不同文化间形成共同的视野。这种拓展其实是一个双向运动的过程。一方面，它通过文化之间的对话来发现自身文化的边界和局限，另一方面，它又通过对自身文化的重新解释来拓展自身的文化视野。这是一种反复的循环回答。对外来文化的解读，实际上是从本有文化的角度向外来文化发问，而从外来文化中得到的回答，又会促使向自身的文化传统发问，并进一步迫使本有文化以新的方式对外来文化作答，对自身文化作出新的理解。文化视野的拓展，既是一个不断解读对方文化的过程，也是一个不断对自身文化传统重新解释的过程。原来的文化鸿沟愈大，新的智力视野或文化世界也就扩展得愈大。因此，外来文化与本有文化的融合结果，并不是两者合二而一，而是通过各自的拓展达到视野上的融合。一方面，作为不同的文化体系，外来文化与本有文化将依然保有各自的特性；另一方面，文化视野的融合，意味着两种文化可以达到彼此理解对方文化的特定问题、评判

方式和价值取向，并从自身文化的角度对其予以可被其他文化理解的评说。所以，文化的融合并不会创造一种单一文化的一统天下，而只会导致各种不同文化的共同繁荣和交相辉映。

(5) 文化适应与外来文化的本土化是文化融合的有效途径。

文化互动转型论要思考文化传播与融合的有效途径，在武力征服被公认为无效的现时代，文化适应与外来文化的本土化应被视为世界文化融合的有效途径。早在本世纪三十年代，文化人类学家莱底菲尔德提出了“文化适应”(acculturation, 亦作“文化移入”或“涵化”)这个概念。“文化适应用于理解这样一类现象，具有不同文化的群体通过不断的接触，使双方或两个群体最初的文化类型发生变化。”<sup>①</sup>在这个定义中，文化互动的因素已有体现，因为他把文化要素的借取视为双向的过程。外来文化在与本有文化深入接触以后则必然发生外来文化本土化、本色化一类的变化。无论现今学者们对本土化持何种态度，但本土化是文化互动转型论的逻辑推演和组成部分。

有学者指出本土化方法有优点也有缺点。它的缺点在于有可能曲解了原有文化，甚至将一些它原本不具有的含义强加于它，影响了人们对于原文本作出客观正确的理解，而它的优点在于丰富了原文本的内涵，有可能丰富和发展了原有文化。这样的评价若纳入文化互动转型论的视野，那么应当说是没有什么大问题的。因为外来文化与本有文化之融合本来就包含着一个对原本重新解释的问题，文化交流的传播方和接受方都要为这种解读作出努力。在这里起决定作用的不是外来文化或本有文化自身的性质，而是文化接受方的自主选择。有了适宜的文化环境和接受方的正确选择，文化的转型和更新才会朝着正确的方向前进。

---

① Redfield, R., Linton, R., and Herskovits, M. J., *Outline for the Study of Acculturation*, *American Anthropologist* 38, 1936. 莱底菲尔德：《文化适应研究论纲》，《美国人类学杂志》，第38卷，第149页。

### 第三节 在文化视野下审视教父学

在各种文化理论的影响下，研究基督教的学者把文化学的一些术语移植到宗教领域，用来思考基督教与文化的关系，反思基督教形成、发展与传播的历史，确定基督教传播的基本原则和恰当方法。但是学者们在对基督教文化的历史进行反思的时候，并不排斥以往各门具体学科的研究成果，而是拓宽视野，吸取各门学科的已有成果，加以创造性的综合，提出新观点，作出新结论。在本书中，我们以文化互动转型论的基本立场为研究教父学的起点，但并不否定和排斥以往从单一学科角度对教父学进行研究。我们所做的工作也决不是抄袭和拼凑以往的研究成果，而是新的综合与创造。诚如汤因比所说：“一代又一代的历史学家从由他祖先的历史位置推移到他那一代人的历史位置而产生的新视角来观察同一段历史事件。这新的视角使原有景色的相似特征有了新的互相关系，它改变了它们的相对显著性，甚至使先前看不见的特征显现出来，同时又遮蔽了先前显现的界限。”<sup>①</sup>

为了说明我们的研究与以往研究的区别，让我们先来观察一下教父学在传统学术研究中的位置。基督教的“教父”一词的拉丁文是 Pater，英文是 Father，它原先是对教会主教的称呼，后来被用来称呼教会中的神父，特别是主持忏悔的神父。基督教正统教会把早期和中古时期基督教的权威思想家称为教父。按类别分则有使徒教父、希腊教父、拉丁教父、东方教父等。以教父们的著作为研究对象的教父学在西方是神学研究的一个分支。广义上，教父学的研究范围一直延伸到十三世纪经院神学的兴起；狭义上，它的研究范围从一世纪末新约圣经基本完成起，至八世纪止，即所谓的“教父学时代”（Patristics Age）。由于这些基督教教父们的著作是他们所

① 汤因比：《一个历史学家的宗教观》，四川人民出版社，1998年，第17页。

处的那个时代所发生的事件和观念的主要证据，因此教父学的研究与早期教会史和教义史的研究密切地联系在一起。<sup>①</sup>“教父学的一般任务是研究、评价、揭示教会教父们的文献和神学成就。它是一种教父的文献史，是学说和教义史的伴生物和补充，同时又构成了对古代文献史的一种补充。”<sup>②</sup>在较早的时候，当学者们进行教父学研究，并且将重点放在学说研究方面时，“patrology”是“patristics”的同义词。但现在一般用“patrology”表示对教父文献所作的系统整理或研究指南。<sup>③</sup>

在中国大陆的学术研究中，教父学或教父哲学的内容属于西方哲学史学科的研究对象。教父学的基本性质，从思想形态看，教父学中的理论部分是基督教世界观的理论表现，是蕴涵在教义体系中的理论思维，是对信仰的理性证明，是基督教思想家在与古代哲学等意识形态的激烈斗争中吸取对方的思维方式和理论证明而创造出来的一种宗教哲学。基督教教父通过对古代哲学思想的扬弃，塑造出中世纪典型的思维模式，其特征是：摒弃一切不利于增进基督教信仰的纯哲学思辨，使哲学思辨服务于信仰；以灵魂和肉体（物质与精神）为两个独立的实体建构哲学和神学的世界观；以善恶问题和信仰与意志自由为人生观的首要问题，将人生终极意义问题定位于对神的事奉；以理性主义（逻辑论证）和神秘主义（精神体验）为达到理想境界的两条并行不悖的通道。从教父哲学对经院哲学家的影响来看，教父学是经院哲学的先声，教父思想家创造的哲学术语和建构的理论体系为经院哲学家留下了丰富的思想资料和分析工具，对当代宗教哲学和基督教哲学也具有重要影响。

中国学者对教父哲学和经院哲学的研究是全部西方哲学史研究

---

① Cross, F. L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 1974. 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 1044 页。

② Campenhausen, H., *The Fathers of the Greek Church*, Pantheon, New York, 1959. 凯本浩森：《希腊教会的教父》，第 9 页。

③ 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 1045 页。

中最薄弱的一块。由于文化传统的原因，中国学术界在教父学研究领域中已经做了的工作主要是对个别重要教父的神学与哲学思想进行的个案研究，比如特尔图良、奥利金、奥古斯丁，等等，与教会史和教义史的研究是脱节的。所以我们可以说，中国学术界至今尚无系统的教父学研究。如何在研究中将文献、历史、思想结合起来，是中国学者应当思考的一个问题。从90年代初开始，中国学术界高度重视对基督教的研究，但由于研究古代和中世纪基督教文化和哲学难度大、所需投入多，至今尚未见有专门研究教父哲学的专著问世，教父哲学资料绝大部分还没有译成中文，许多重要理论问题亟待解决。

本书的研究力图综合西方传统的教父学研究成果和由中国学者从事的西方哲学史范畴下的教父哲学研究成果，并将这些成果置于文化视野下作新的检视。在进入主题之前，我们需要交待一下本书的研究范围和基本思路。

在以往通史性质的哲学史著作中，如何处理基督教思想与基督教教父哲学是一个难题。从几部有代表性的哲学史著作来看，学者们的处理方式主要有以下几种：

黑格尔以公元529年为界，将此前一千年的西方哲学统称为“希腊哲学”。此后的一千年，即一直到十六世纪为止，为“中世纪哲学”。黑格尔“打算穿七里靴尽速跨过这个时期”。关于基督教与希腊哲学的关系他则说：“在这以前，哲学存在于希腊人的（异教徒的）宗教之内。从这时期（在这第二个时期中）哲学是在基督教世界中；至于阿拉伯人和犹太人，只值得当作一种外在的东西、当作历史事件提一提。”<sup>①</sup> 古代基督教教父的思想和哲学被他全部纳入“中世纪哲学”部分来处理，尽管有许多基督教的教父哲学家生活在罗马帝国时期，并且已经为建构基督教哲学做了大量的工作。

策勒的希腊哲学史著作，除了在讨论新柏拉图主义时稍稍涉及

① 黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆，1981年，第3卷，第233页。



基督教的亚历山大里亚学派以外，基本上排除了古代基督教教父哲学的内容。这一排除的后果是使人们无法真正认清西方古代哲学的衰亡的根本原因和西方文化从古代向中世纪的过渡。

罗素的处理方式与黑格尔相近。他将基督教思想与古代教父哲学的内容纳入“天主教哲学”成分，并以较多的篇幅研究了到教皇大格列高利为止的古代教父哲学家。但他也感到这样做可能会引起误解。因此他解释说：“天主教哲学，就我使用这一名词所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴期间为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世纪期间的前后，曾经有过属于这同一宗的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根（奥利金）；文艺复兴以后则有许多哲学家，包括现在墨守某种中世纪体系、特别是托马斯阿奎那体系的所有正统天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期间的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的综合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世纪里，斯多亚学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父们相形见绌；文艺复兴以后，甚至在正统天主教教徒当中，也没有一个卓越的哲学家来继承经院学派或奥古斯丁的传统。”<sup>①</sup>对黑格尔和罗素之类的分法，我们不想用时间上的错位来指责他们，因为哲学思想的发展自有其内在规律，哲学史的分期因此不必与政治史、社会史的历史分期在时间上完全保持一致。但我们要指出的是，在这种处理方式下，奥古斯丁以前的古代教父的哲学思想没有能够得到详细的研究，而基督教或天主教哲学的产生也在很大程度上成了政治变迁的附庸，并与希腊哲学失去了事实上存在着的联系。

文德尔班的分法有所不同。他的第一个时期“希腊哲学”仅包括到亚里士多德为止的哲学，而从亚里士多德之死直到公元500年是第二个时期，称作“希腊化—罗马哲学”，与我们所说的希腊晚期哲学相当。第三个时期是“中世纪哲学”，从公元五世纪到公元

① 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1981年，上卷，第376页。

十五世纪。到奥古斯丁为止的古代基督教教父的思想和哲学被他纳入“希腊化—罗马哲学”时期。奥古斯丁则为“中世纪哲学”的开端。<sup>①</sup> 我们认为，文德尔班的处理方式较好地安置了奥古斯丁以前的古代基督教教父的思想，从而使罗马帝国时期的希腊罗马哲学与早期基督教思想之间发生的冲突与融合可以较好地得到体现，古代基督教哲学的显现和成形过程也能得到较好的再现。

本书的性质是一部教父哲学史纲要，它对教父哲学的理解有很多文化学的意义，但是它的起点又是与西方教父学的起点一致的，即从公元二世纪基督教有了自己的哲学家开始。我们确定的这个起点也与基督教历史的分期大体吻合。西方学者一般把古代基督教划定为基督教诞生到大格列高利（Gregory I The Great）就任罗马主教（教皇）（590年），此后为西方皈依基督教的时代，至教皇格列高利七世（Gregory VII，1049年即位）时期达到顶峰。本书所介绍的教父学研究资料是从使徒教父开始一直到公元八世纪的古代教父学的最后一位代表，大马色的约翰（St. John Damascene，约675—749年）。按世界史分期，“中世纪”一般是指公元476年西罗马帝国灭亡到15世纪文艺复兴前夕约1000年的时间。因此本书的研究范围在时间上跨越古代和中世纪。

早期基督教哲学与希腊哲学的关系是本书着墨较多的问题。我们不像策勒那样，把基督教哲学的内容几乎完全排斥在西方古代哲学之外，我们也不像黑格尔和罗素那样，把古代基督教教父仅仅归为中世纪经院哲学，或称为中世纪经院哲学的先驱。从根本上说，处理方式受研究对象本身性质的制约。教父哲学在西方思想史和哲学史上有其相对独立的地位，由此构成本书研究的对象。希腊晚期哲学与教父哲学之间具有的千丝万缕的联系使得任何一种完全剔除基督教哲学的处理方式都无法准确解释希腊哲学的宿命，也无法说清西方古代哲学与中世纪哲学的延续性。这种联系正是我们希望通

<sup>①</sup> 参阅文德尔班：《哲学史教程》，商务印书馆，1987年，上卷，第34页

过本书的研究能够加以具体说明的。

对于教父学与后来中世纪经院哲学的关系，学者们有两种处理方式：一种将哲学史分期与世纪史分期对应，中世纪哲学即中世纪这段历史时期内的哲学；另一种从文化的意义而不是从纯粹时间的意义上理解“中世纪”，用“中世纪哲学”这个概念涵盖从公元2世纪至16世纪基督教哲学诞生、发展分化与衰落的全过程。我们认为：前一种处理方式比较机械，容易在“黑暗时代”这个传统说法的影响下忽略该时期在基督教文化的大框架内，哲学思想的曲折发展过程，也容易割裂基督教哲学发展的前后相继的两个阶段——“教父学”与“经院哲学”；后一种处理方式含有较多的合理性，一个重大历史事件不可能造成两个不同时期哲学的分野，也不应当把哲学史的分期机械地对应于世界史的分期，然而这种方式带来的困难是：把贯穿罗马帝国时期和整个中世纪的基督教哲学全部纳入“中世纪哲学”，不能充分体现“教父学”自身的相对独立性，也不能显示教父学的典型文化特征。所以我们仍以“教父学”或“教父哲学”指称本书的研究对象，而不将其称为中世纪神学或哲学。

本书的写作大体上遵循着这样的思路：依据文化互动转型论的基本立场，基督教教父们的思想是他们所处的那个具体的时代与文化环境的产物。“他们认为自己是教会的权威的教师，是基督教的哲学家，是训练有素的、受到启示的圣经的解释者，而圣经包含着上帝的拯救启示。只有按这样的思路，我们才能理解他们，研究他们。否则，他们的工作和活动就会被歪曲。这也同样适用于对他们的成就作历史的评价。基督教与古典遗产的结合无疑是西方文明的基础，是由教会的教父们首先创造和建立的。他们对包含在这个双重遗产中的问题作过沉思，并试图发现一个根本性的神学结论。然而，他们对如何采用和保存古典传统并未多加讨论，他们关心的是他们在圣经和教会传统中发现的绝对真理。”<sup>①</sup> 为了能够把握教父

① 凯本浩森：《希腊教会的教父》，第10页。

思想所处的时代与文化环境，并由此理解教父思想和他们对西方哲学的贡献，我们采用纵向与横向相结合的方式撰写此书。首先，我们吸取历史学的研究成果，简介罗马帝国文化和基督教的兴起、基督教文化的成形和罗马帝国文化的转型、基督教对两希文化的综合和西方文化发展方向上的重大转折，使读者对这一历史过程有清晰的了解（本书第2章）；其次，鉴于中国学术界的研究现状，我们对教父学研究的原始资料作全面而又简明扼要的介绍，为今后的研究提供线索（本书第3章）；然后，我们结合基督教思想发展史上的若干次重要的争论，阐述基督教神学和哲学的显现、成形和发展（本书第4章），并从原始资料出发，综述古代基督教神学和哲学的理论构架（本书第5章）；最后，我们依据文化互动转型论的基本立场分析罗马帝国文化（第6章），在文化视野下对基督教古代教父的神哲学思想的作用与地位作具体评价（本书第7章）。

## 第二章 教父学的历史文化背景

罗马帝国文化是一个以国度为标志的具体文化概念。它有民族、地理、时间等外延上的限定，又有内容上的分层。广义上说，从罗马帝国建立到西罗马帝国灭亡，凡罗马帝国境内的各民族文化都是罗马帝国文化的组成部分。从民族的角度分，罗马帝国境内各民族的文化都具有亚文化的地位，而占主导地位的是希腊文化与拉丁文化；从地理上分，帝国东部是希腊文化具有传统优势，因而希腊色彩浓厚，而帝国西部则是拉丁文化占优势；从时间上看，帝国建立之初的罗马帝国文化实际上处在多民族文化共生的状态，而以希腊文化与拉丁文化为主干，经过两个多世纪的文化融合，帝国境内各民族文化的整合达到相当高的程度，统一的罗马帝国文化基本形成。其后，帝国文化由盛转衰，而基督教文化经过两个多世纪的发展上升为罗马帝国文化的主流，完成了罗马帝国文化的转型，经过罗马帝国晚期的动荡，向中世纪文化过渡。

以宗教和世俗为界，罗马帝国文化本身包含宗教的层面，而基督教则是罗马帝国境内诸多宗教之一。它从一开始就是罗马帝国文化范围之内的一种宗教文化，长期处于亚文化的地位。研究罗马帝国文化离不开对基督教文化的研究，基督教文化的产生与发展与罗马帝国文化的转型是同一过程的两个方面。当我们把基督教与罗马帝国文化并举，并探讨两者关系的时候，并不意味着基督教处在罗马帝国文化范畴之外，而是把它看作整个帝国文化环境中的一个具有相对独立性的组成部分。然而，当我们谈论基督教文化或强调基督教与以希腊文化和拉丁文化为主干的罗马帝国文化的整合时，指的是基

基督教文化作为一种亚文化上升到罗马帝国文化系统中的主导地位，基督教实际上成为地中海世界民众的主导性的信仰和实践。从总体上把握罗马帝国历史与文化是我们从事教父学研究的必要前提。

## 第一节 罗马帝国的政治架构

公元前 31 年的阿克兴之战，宣告了统治埃及 300 年的托勒密王朝灭亡，最终造就了罗马帝国。罗马帝国的第一位统治者屋大维于公元前 27 年拥有了“奥古斯都”的称号。从此时算起，到公元 476 年西罗马帝国灭亡止，罗马帝国的历史长达五个世纪。此后，则还有拜占庭帝国（东罗马帝国）长达一千年的延续。历史学家通常把罗马陷落以前的帝国历史分为两个时期：帝政时期和帝国晚期。两者以公元 235 年亚历山大·塞维鲁即帝位，或者以戴克里先于 284 年即帝位为分期的界限。从文化发展的角度看，帝政时期实际上是罗马式的文化全面推进和扩展的时期，是从城市到乡村全面普及的时期。而进入帝国晚期，这种罗马化的进程停滞、倒退了。社会矛盾的激化、外族入侵的威胁、民众心理和意识的蜕变，最终导致了罗马帝国文化的转型。

罗马帝国的历史始于屋大维。在他手中，罗马共和国完成了向帝国的转化。公元前 43 年，他与安东尼、雷必达结成“后三头同盟”，并迫使公民大会予以承认，成为合法的权力机构，得以全权处理罗马政事。次年，屋大维和安东尼率兵进军希腊半岛，在腓力比城扫灭共和派的部队，共和派的领袖布鲁图战败自杀。腓力比一战把罗马贵族共和制送入了坟墓。三巨头剩下要做的事就是决定由谁来主宰这个实际上已经成形的大帝国了。

公元前 31 年的阿克兴之战是三巨头之间争夺帝国最高权力的最后一战，胜利者是屋大维。次年，屋大维进军亚历山大里亚，灭亡了统治埃及达 300 年之久的托勒密王朝。希腊化时期告终，地中海东部的那些希腊化地区都被并入罗马帝国。屋大维成为帝国的最

高统治者。公元前 29 年，屋大维凯旋回到罗马，被尊为“国父”和“统帅”。他拒绝了“独裁者”的称号，自称为“元首”（Princeps），同时担任执政官、保民官、祭司长。公元前 27 年，他又被元老院尊为“奥古斯都”，<sup>①</sup>

屋大维的胜利无疑与他的个人才能有关，但更是一种历史的选择。在邦国林立的地中海世界，城邦之间，各个王国之间、各个政治团体之间的战争是无休止的，是整个社会发展的痼疾：小国间的纷争、派别间的争夺、领导人的野心、层出不穷的叛乱都能引发大规模的战争。罗马表面上繁荣而内部动荡不安。当时的选举没有一次不是刀光剑影，杀气腾腾，受到政敌的武装威胁和人身伤害已经是家常便饭。这些情况表明当时的政治体制显然已不能适应社会发展的需要，分裂的局面无助于社会生产的发展和人们的安居乐业。在有公民身份的国民中，各个阶级全都坚持着同一个主要的主张：结束内战，恢复和平。每一个人都疲惫了，厌倦了，每一个人都满怀信心地指望阿克兴之役成为内战的最后一次战役。这就是当时的社会心理状态。屋大维顺应历史的需要和人民的要求，完成了统一大业。在几百年不断的战争之后，地中海世界第一次享受了真正的和平。

罗马帝国的帝政时期（公元前 27 年—公元 284 年）经历了四个王朝，有皇帝之名的统治者达 50 人之多，贤明君主也出了一些。“不会有什么争议的是，我们看到一些皇帝如奥古斯都、尼禄在塞涅卡执政时期的前五年、图拉真、尤其是哈德良、安东尼努斯·皮乌斯和马可·奥略留等，努力要实现‘圣明之君’的思想，最高统治者按照正义原则治理国家，把‘公众福利’视为自己最高准则的思想。”<sup>②</sup> 这些最高统治者，无论他们的公开宣言是什么，总是把国家的统一和稳定看得高于一切。

① 见苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，商务印书馆，1981 年，第 49 页。

② 策勒：《古希腊哲学史纲》，山东人民出版社，1996 年，第 284 页。

帝政时期的罗马帝国就法权而论仍是一个由罗马公民群体统治的国家，这个群体由富贵显达的公民、即元老院成员所组成的统治集团为代表。外省被视为这个统治集团所共有的地产，当时意大利本土的居民人口只有 800 万左右，而帝国治下的臣民有一亿以上。在统治者阶层，城邦式的政治结构仍然保留着，但其各部分的作用发生了变化。权力向元首手中集中，元老院的作用日见式微。政治日益蜕变为一小撮政客和军事野心家的专利，普通公民的参政热情大为减退；贵族们被残酷的政治斗争吓破了胆，逐渐隐退到乡间别墅去沉思冥想。罗马帝国的政治体制成为自治城市的联盟和驾凌于这个联盟之上的一个近乎绝对专制的君主政府二者奇妙的混合体，而其君主在法律上只是首府罗马城的最高长官。这种奇妙的状况正是罗马贵族共和体制向帝国专制体制转化的表现。

最高统治者的高度集权与各地的城市自治是罗马帝国政治结构的典型特征。为了消除内乱的根源，屋大维及其后继者不断地推广和健全行省制度。屋大维在位时期（公元前 31 年至公元 14 年），帝国设有 28 个行省。以后通过新增和重划，到了戴克里先统治时期（284~305 年在位），行省数已达 99 个。为了要以人数相对较少的罗马公民治理帝国全境，在健全行省制度的同时，帝国统治者又以国家的名义组织大规模的新城邦的建设活动。在罗马帝国统治者有意识的努力下，帝国成为一个由许多城邦组成的集体。二世纪时的帝国所呈现的状态，比以前更像是一个由城邦组成的大联盟了。每一个城市都有它自己的地方自治，都有它本地的政治生活，都有它自己所要解决的社会经济问题。在所有城市之上，有一个强有力的中央政府，它执掌国家大事——外交、军事、国家财政。这个中央政府的首脑就是皇帝，它是居于首位的统治者，是元首，是领导者。他的代理人，有文职的，也有武职的，都以他的名义行使职权。元老院仍然被视为皇帝权力的根源，这仅仅因为就理论而言皇帝的权力是由元老院授予的；而实际上元老院在国家生活中只占次要的地位，只算是帝国的高等法院和议会而已。从法律上说，中



中央政府仍然是元老院和罗马人民的政府，事实上，它却是一个专制的君主政府，不过因为把某些特权赋予了罗马公民的上层阶级，同时因为各城市有自治之权，所以专制的程度有所限制。城市的自治权的确差不多是完整的。皇室的官僚机构很少干预城市的地方事务。两股力量维持着帝国的和平：一套人数不多但效率很高的行政机构和一支由职业军人组成的强大的常备军。

罗马帝国的政治大厦依靠军队这根强大的支柱支撑。帝国建立以后，屋大维对军队进行了许多改革和创新，他削减了军队的数量，但是仍旧保留了 30 多万常备军。他用各种方式保持士兵的荣誉心和战斗力，把国库和财政来源的大部分用于军饷，并许诺士兵退伍后可以得到一块土地。军队职业化的做法使无业游民成了军队的骨干，这些人为了钱和土地来当兵。然而，随着时间的流逝，帝国制度原先蕴藏着的危机逐渐显露出来。从克劳狄起，一连串的罗马皇帝大多数都是罗马军队勇敢的将军。他们都竭力谋求维持帝国的统一，使它免于为北方和东方的邻邦所吞没。正如他们以前的各个皇帝一样，他们当然也不得不遇到军队跋扈和反复无常的情形。马可·奥勒留死后，罗马帝国进入了武力专制时期。奥勒留使他的儿子康莫杜斯同他共掌大权，并以他作为自己的继承人，这样一来，就打破了将近 100 年的惯例而固定下来的传统。此时，军队已经蛮族化，这个团体已不能再理解微妙的元首制理论。公元 193 年，一些平民和士兵因为没有得到奖金，勾结皇帝的侍卫队杀死了当时的皇帝。侍卫队的头脑宣称，谁出价最高，就赐给谁王位。皇帝侍卫队的官员到一个个百万富翁面前去鼓励他们抬高价格。当朱立安那斯宣布给每个士兵 6250 个希腊币的时候，侍卫队就宣布他为皇帝。这些事例说明，罗马军团的存在必须有巨大的财力支持，如果皇帝拿不出钱来，他就会失去士兵的拥戴，争夺皇位的战乱就可能发生。原先作为帝国和平支柱的军队变成了战乱的原因。“三世纪时内战的真正意义就是这样。军队向特权阶级开火，并且一直要打到使这些阶级丧失其一切社会威望、精疲力竭地僵仆在半蛮族

化的军队的脚下才肯甘休。”<sup>①</sup>

把握了罗马帝国的政治构造以后，我们可以进一步考虑罗马文化的扩展与帝国文化的形成。相对较长时期的和平环境无疑有益于文化的繁荣和统一文化的形成。帝政时期罗马帝国的文化繁荣是世所公认的，而这种文化繁荣与所谓“都市化运动”有密切的联系。这个运动极大地促进了罗马帝国境内城市的发展和繁荣，从而使帝国文化具有了典型的城市文明的特征。

古罗马帝国的版图上有星罗棋布、数以千计的城市。帝国城市之多，城市之大，是世界古代文明中罕见的。罗马城作为帝国的首府是帝国所有城市中最壮丽辉煌的一个。可与罗马城比美的是那些最富足的行省的首府：埃及的亚历山大里亚、叙利亚的安提阿、小亚细亚的以弗所、阿非利加的伽太基、高卢的里昂。稍逊于此的有帝国东西两部分数以百计的美丽的大城市。帝国所有的城市，尽管面积大小、人口多寡、财富、政治地位各不相同，但它们的外貌都呈现出罗马化的特征。

屋大维最先启动了都市化运动。他在罗马大兴土木，建造了许多公共设施。马耳斯神的广场建于公元前 24 年，马尔采鲁斯剧场、利维亚和屋大维亚柱廊建于公元前 13 年，盖乌斯柱廊和长方形会堂建于公元前 12 年。“他还经常敦促其他知名人士新建纪念碑或重建与装修旧纪念碑以装点罗马。”<sup>②</sup> 在他的倡导下，许多宏伟庄严的建筑在罗马兴起。“他重建了一些年久失修而朽坏的或遭受火灾而烧毁了的神庙神殿，并且最丰富的献纳装饰这些以及其他的神庙；给卡庇托尔的朱庇特神殿，他一次就献纳了 16 000 磅黄金，此外还有价值 5 000 万塞斯特尔提乌斯的珍珠和贵重宝石。”<sup>③</sup> 在他的推动下，罗马城从一座砖坯造的城市变成了一座大理石的城市，

① 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，商务印书馆，1985 年，第 677 页。

② 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第 64 页。

③ 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第 65 页。

成为帝国尊严的象征，“在这样安排妥了罗马城和罗马市的政务之后，他亲自建立了 28 个殖民地，从而增加了意大利的人口，并为意大利的许多地方建立公共设施和提供财源。”<sup>①</sup>

克劳狄当政时期，都市化运动进一步推进。他“总是十分关心城市公用设施和食物供应。”“他建成的公共工程虽然为数不多，但都是重要的、巨大规模的，主要有以下这些：由盖乌斯开始建筑的引水渠，富基努斯湖的排水道和奥斯提亚海港。”<sup>②</sup> 韦斯帕西安（或译作维斯帕西亚努斯，史书惯译韦伯芎）当政时期是罗马帝国都市化运动的一个非常值得注意的时期。韦斯帕西安和奥古斯都一样，不仅对罗马的城市建设倾注了极大的热情，还坚决地鼓励各个行省建立都会生活。“由于从前的大火和断壁残垣，首都变得丑陋不堪。如果地产主对空地不加利用，他允许任何人占用和在上面建筑房屋。他亲自开始重建卡庇托尔，第一个动手清除瓦砾残骸，用自己的肩膀把垃圾背走。他还着手一些新建工程：市中心广场附近的和平之神庙，凯里乌斯山上献给神圣克劳狄的神庙，后者由阿格里皮娜开始建筑，但几乎被尼禄完全毁掉了；最后，还有罗马市中心的大圆形竞技场。”<sup>③</sup> 这座“大圆形竞技场”建筑得非常坚固、宏伟壮丽。它全部用优质石材砌筑起来的，像个略呈椭圆形的大盆桶。场内由低到高，共有 60 圈座位，并为皇帝和大贵族设有专座，可容纳观众五万多人。从外面看，它分为四层，下面三层是拱式券廊，每一层都有 80 根拱柱和 80 个券洞；而顶上一层则为厚重的冠冕式的墙，把整个建筑物紧紧箍住。这个大圆形竞技场被视为罗马帝国的象征，当时罗马人有句谚语：“大圆形竞技场如有倾圮之日，罗马帝国亦必灭亡。”

都市化运动带来的社会影响是深远的。为了维持城市生活的正

① 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第 64 页。

② 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第 204 页。

③ 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第 309 页。

常运作，一种以奴隶制为基础的高度发达的商品经济在帝国展现，成为帝国统治的经济基础。这种商品经济与希腊化时期以前和希腊化期间存在于东方的奴隶制商品经济几乎完全属于同一类型，都市化运动也影响着整个帝国的社会结构，尽管各地的情况很不一样。帝国各行省的上层社会和一般城市居民或多或少罗马化和希腊化了；整个帝国的城市生活具有了共同的形式；文化活动和实业生活在各个不同行省中也多少趋于一致了。

在推进都市化运动的过程中，帝国统治者逐渐抹去了罗马公民和拉丁公民、罗马公民和行省属民的差别，一定程度上化解了民族矛盾，促进了民族同化。公元 212 年著名的“安东尼尼亚努斯敕令”把罗马公民资格赐给了所有的居民，帝国境内的所有自由男子至此都享有了公民权。这道敕令标志着一个时期的结束和另一个时期的开始。它象征着原先以罗马民族为核心民族，以罗马贵族为统治基础的罗马国家的终结。公民权的不断扩大，使原先狭隘的民族情结得以淡化，一种更具普遍意义的人类意识能够被人们比较普遍地接受了。

需要说明的是，罗马帝国境内的文化趋同并没有最终消除文化的多样性。原希腊地区由于希腊文化之强大传统，因此这些地区的文化在罗马帝国大一统文化建立以后仍呈鲜明的希腊色彩。在黑海海岸上，罗马化并没有向前推进而是在退却，伊朗文化的因素却在逐渐侵入，甚至使城市居民也逐渐伊朗化起来。东部的叙利亚地区在罗马的统治下一如往昔，都市化运动没有产生显著的进步。虽然新兴起少数半罗马式的城市，乡村居民中有一些人向城市迁居，但是大多数居民仍按照旧方式生活，致力于他们自己的神社和祠庙、自己的田地和畜群，而且他们一有机会就想把城里人杀掉，再恢复由土著酋长统治的那种农民生活和牧民生活。埃及是罗马人最后到达的一个东方地区。他们在这里发现一种特殊的社会经济生活组织。他们懂得要想改造这种生活方式是没有希望的。于是，他们对于这种生活方式的主要特征予以承认，并以埃及自古相传的宗教、

社会和经济生活环境为基础建立了他们的行政制度来适应这些特征。公元二世纪时，埃及曾有过都市化的高潮，但不久就衰退了。城市里的人几乎都说希腊语和拉丁语、都写希腊文和拉丁文，而在乡村里，人们却仍然说各种民族语言。罗马化的程度在各个阶层和各个行省的状况很不一致。要测定城市居民中层和下层罗马化的深度也是一个难题。试以官方语言的使用为指标，那么在帝国西部，他们之中大多数人说拉丁语，某些人甚至还能写拉丁文；而在帝国东部，则大多数人说希腊语，某些人能写希腊文。城市的公共活动非常活跃，剧场和圆剧场上的赛会和表演，大街和市场上的日常接触，这些都成了推广古代世界这两种官话的得力助手。尽管乡村（村庄和农庄）生活几乎不曾受到这种统一化过程的影响，但是我们必须说，罗马化运动在城市里的顺利完成毕竟使帝国居民的生活方式有了较多的共同性。

罗马化的扩展和统一的帝国文化的形成需要时间，帝国境内原有各种文化的融合需要一段时间的磨合。要精确地说出统一的帝国文化形成于何时是困难的，对统一的帝国文化也不能做绝对意义上的理解，但我们仍然可以提出一些标志来说明它的形成，例如官方语言的通用程度、生活方式的相似性、有无帝国公民的共同意识，等等。尽管有上面提到的地区性差异和多样性的存在，但可以粗略地认为，统一的罗马帝国文化成形于二世纪中叶。在此期间，罗马帝国的都市化运动大体完成，城市生活成为帝国居民生活的主要方式，帝国居民的统一公民意识已经具备。

## 第二节 罗马帝国的宗教

罗马帝国文化不是一个完全世俗的实体，而有一个宗教的层面。罗马帝国建立以后，各种宗教的作用越来越大。首先，我们可以看到，罗马传统宗教在公众中影响极大，在政治生活中仍旧有着重要作用，仍旧具有抗拒理性主义的思想功能；其次，随着准专制

的政治体制的建立，罗马宗教本身发生了重要变化，帝王崇拜与官方祭仪口盛，这种宗教调适使它能够继续在帝政时期仍然保持官方宗教的地位；再次，在帝国文化的大熔炉中，罗马宗教置身于众多宗教之列，是最有影响力的宗教，在基督教成为国教之前，帝国的其他宗教还没有能与之相匹敌者，然而由于其自身所具有的神人同形同性论之痼疾，使它无法与后起的一神教，即基督教，相抗衡，从而导致其官方宗教地位最终被基督教所取代。

罗马帝国的建立使罗马传统宗教面临着新的挑战，也面临着新的发展机遇。罗马传统宗教从此不但要适应城邦自治事务的需要，而且要适应帝国社会与政治的发展。由于罗马统治者长期奉行宗教宽容政策，在罗马帝国建立过程中纳入帝国文化系统的各种宗教事实上成为传统宗教的潜在竞争者。从罗马帝国文化发展的角度看，这是一个传统宗教能否继续成为帝国官方宗教，成为占据统治地位的意识形态的问题。罗马帝国的统治者完全了解并十分重视宗教的价值，因为它是和国家行政联系在一起的。罗马宗教的主教全系从最有声望的元老中选举出来；而最高主教长的职务经常都是由皇帝本人兼任。

帝国祭仪这种由国家维护的宗教自然而然地与帝国的权力有着最紧密的联系，也拥有官方地位。“奥古斯都的继承者们，特别是卡利古拉和尼禄，一再努力倡导对皇帝的宗教崇拜并使之成为一种国家制度，……这些办法的目的正是要把帝国国民的宗教感情同在世的皇帝本身联系起来。”<sup>①</sup>既然人们对一位能给人间带来和平的救世主的期盼在奥古斯都身上得到了实现，于是对皇帝的个人崇拜也就发展起来。还在屋大维活着的时候，认为他是神的化身的信念就已经产生。全国各地到处竖起他的塑像，人们在宗教仪式中向他的偶像顶礼膜拜。到了三世纪上半叶，帝国祭仪极大地扩展开来。皇帝被当做万能的创世主在人间的代表，而这位万能的创世主越来

<sup>①</sup> 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，第121页。

越多地通过一位宇宙性的太阳神的观念来表达。罗马皇帝卡勒卡拉被尊称为“世界之主”和“萨拉比斯的情人”。萨拉比斯是一位罗马古神，形象类似朱庇特。这些称号典型地表现出当时的气氛，皇帝的神圣作用被臣民们愉快地接受了。这种宗教的庙宇不仅建造在罗马城，而且在帝国各处都可见到。当时的主要公共建筑，包括图书馆和公共社交场所，都设有神龛。统治阶级把这种祭仪当作现存秩序的内在组成部分，任何对它的亵渎或拒绝崇拜都被看作对现存国家和社会的一种威胁。<sup>①</sup>

帝国建立之初，罗马官方祭仪还在敬拜古代的神祉，朱庇特、朱诺、密涅瓦，等等。罗马人靠武力征服世界，建立了跨越欧亚非的大帝国，可是这时的罗马还没有与之相适应的世界性的宗教。官方虽然组织了对罗马神的祭祀活动，但得不到民众的普遍支持。帝国内各民族有自己的宗教，许多宗教仍然在发展。为了维护它的统治，它只好尊重无法用武力解决的各民族的信仰，将各民族各地区的神都请进万神殿。万神殿成了罗马世界的神化了的缩影。维护各民族各地方的神就是维护罗马世界的稳定，维护罗马的统治。

一般说来，罗马当局对大多数非官方宗教的存在并不介意。帝国祭仪本身实际上也不是一种纯粹的宗教，因为帝国出于自己的目的从全国各地吸取和采纳了大量的异教祭仪。“这种宗教运动的活力表现在希腊—罗马世界热衷于吸收外来的宗教礼拜仪式，表现在东西方宗教的渗透和融合。”<sup>②</sup> 神秘宗教和各种各样的流行祭仪占据了罗马万神殿的每一个壁龛。罗马皇帝哈得良下令重建罗马万神殿。他说：“我想把这块所有神祉的圣地建造得能够象征地球和天穹，永恒之火的种子存在于地球之中，天穹则涵盖万物。”当然，

---

<sup>①</sup> 参阅 Garnsey, P., & Saller R., 1987, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, University of California Press, Berkeley. 岗塞：《罗马帝国的经济、社会与文化》，第176页。

<sup>②</sup> 文德尔什：《哲学史教程》，上卷，第283页。

百分之百的宗教宽容并不存在。一旦某些宗教祭仪或组织对公众利益造成危害时，政府就一次次地加以限制或铲除。但作为一种通则，只要它们没有扰乱现存秩序，政府对它们的传播不予监管。“帝王和元老院在宗教问题上的政策始终既照顾到子民中的开明人士的思想，也照顾到迷信较深的子民们的习惯。在罗马世界流行的形形色色的宗教活动，罗马人民一概信以为真；哲学家一概斥为虚妄；行政官却一概认为有用。这样一来，忍耐不仅带来了相互宽容，甚至还带来宗教上的和谐。”<sup>①</sup>

罗马统治者尽量鼓励那些有利于提高人民品德的各种庆祝活动。他们把占卜术当作一种方便的推行某种政策的工具；一般人都相信，不论在今世还是来世，任何伪证罪都必将受到报复之神的严厉惩罚，他们也十分尊重这一十分有用的信念，把它看作是维系社会生存的最坚强的纽带。但是，他们除了承认宗教的一般劝化作用，还相信各种各样的崇拜神灵的方式也都同样能产生有益的效果；而且相信，已曾在任何一个国家长期试行，受到时间考验的礼神方式必是对该国的气候和居民来说最合适的方式。贪婪和对艺术品的喜爱常常使得一个被征服的国家的庙里的神像和各种装饰物被洗劫一空；但是，在仍然奉行他们的祖先所奉行的宗教的问题上，被征服者全都会感觉到罗马皇帝的宽容，甚至得到他们的保护。

作为帝国首都的罗马城，随时都有从世界各地前来的臣民和外国人到这里定居。就像海洋接纳百川一样，罗马也迎接地中海世界所有民族进入她的胸怀。他们全都带来了本民族的宗教和迷信方式。罗马渐渐变成了它的子民的公共庙宇；该城的自由之风为人类所有神社所共享。在多民族共生的帝国中，罗马统治者允许各个被征服民族保持自己的宗教信仰，条件是能与罗马法律发生冲突。一旦冲突爆发，那么来自政府的镇压也是毫不留情的。在高卢省，罗马皇帝提比略和克劳狄曾以消灭人祭为名，彻底消灭了掌握在督

<sup>①</sup> 古本：《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆，1997年，第11页。



伊德僧侣手中的权力；但他们的教士，他们的神灵和圣坛，直到最后彻底消灭一切异教以前，却全都以隐蔽的方式继续存在。在这种情况下，东方神秘主义宗教的泛滥没有得到遏制，相反，“那些渴望宗教的人，大多数接受了东方宗教，特别是那些具有救世性质，充满神秘主义，注重仪式的宗教。由于交通便利，特别是共和政体后期，大量奴隶从东方被送往罗马帝国西部地区，更促进了东方宗教的传播。在最初三个世纪，由于这些不属于基督教，且在某种程度上与之竞争的信仰的流传，当时的罗马帝国到处充满了浓厚的宗教气氛。”<sup>①</sup> 未受良好教育的大众相信神灵、鬼怪、梦幻、奇迹、占卜、谶喻，有教养阶层的大部分人也相信这些东西。神秘主义气息十分浓厚的厄流息斯秘仪、狄奥尼索斯教、奥菲斯教及其支派、大神母的祭仪、密色拉教获得了大量信众。许多神秘教都有秘密的圣餐和洗礼，以帮助入教者获得永恒的生命。它们在接受新成员时也不注重种族和社会地位。这些非官方的宗教后来都被基督教称作“异教主义”。这个词是一个基督教的用语。现代史学家把它定义为一系列的祭仪，信徒们参加这些祭仪，但却并不一定信服它们的戒律或信条。所有这些宗教相互影响、相互渗透，调和与折衷盛行一时。名称和属性在神社间转移，仪式在互相抄袭，宗教、神灵、巫术、信仰、思想都被熔为一炉。“这个庞大的帝国（罗马帝国）对于它融成一个强大整体的各族人民，不能给他们抵偿丧失民族独立的损失，它既不能给他们内在的价值，也不能给他们外在的财富。世俗生活的气息对古代各族人民来说已变得枯燥无味，他们渴望宗教。因此他们暗中摸索各个民族带来的偶像崇拜和宗教仪式，东方的宗教和西方的宗教开始互相交融了。”<sup>②</sup>

政治上的统一已经达到，在宗教中寻求某种统一的体系也是必然的。多神论的宗教使许多人感到满足，神秘教使许多人感到精神

① 沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年，第11页。

② 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第213页。

上的解脱，然而还有一些人想要一种比哲学或秘仪更为深刻的宗教。哲学只能满足少数佼佼者；秘仪能满足较多人的需要，但无助于那些思想活跃或深感人生无价值的人。这些人的眼光如饥似渴地仰望着未来的更美好的世界，这是一种深沉的、强烈的、解放灵魂的要求，是一种超越凡尘的饥渴，是一种无与伦比的宗教热忱。这种探索最终指向了基督教。

### 第三节 基督教的兴起

不了解罗马帝国文化就不能准确把握古代基督教所处的文化环境，不了解基督教的兴起和发展就不能理解罗马帝国文化的转型。基督教的诞生与罗马帝国的建立几乎同步，罗马帝国文化的成形期就是基督教的上升期。“希腊罗马世界是基督教的播种者耕耘的土地，种子的生长不仅依靠它本身具有的生命力，而且也取决于土壤的适宜与肥沃。”<sup>①</sup>在罗马帝国初期的文化环境中，基督教崛起了。

公元前63年，罗马征服犹太国。公元前37年，半犹太血统的希律在罗马太上皇的统治下，作犹太国的分封王。希律死后，国土分割成三块，由希律的三个儿子分别统治。统治南部犹太和中部撒玛利亚的是阿契劳斯（圣经中译作亚基老）。据犹太历史学家约瑟福斯记载，阿契劳斯是个暴君，他在位10年（公元前4年至公元6年）处死了三千犹太人。阿契劳斯被罗马皇帝废黜后，犹太、撒玛利亚划归帝国的叙利亚行省管辖，犹太国正式灭亡。大批巴勒斯坦犹太人流离失所，沦为奴隶。64年，罗马帝国发生大饥荒，巴勒斯坦的犹太人举行大规模起义，罗马帝国的行省长官派兵三万弹压。68年，罗马军队攻陷耶路撒冷，焚毁全城。起义失败的耶路

---

<sup>①</sup> Angus, S., *The Religious Quests of the Graeco-Roman World: A Study in the Historical Background of Early Christianity*, New York, 1929. 安古斯：《对希腊罗马世界的宗教探求》，第9页。

撒冷居民被罗马征服者大批钉死在木架上，被卖为奴的达七万多人。基督教的诞生就在犹太国灭亡和犹太人大起义期间。

一世纪时的犹太教有几个宗教派别。它们都信仰犹太教先知所预言的将有一位救世主弥赛亚降临，在地上建立神的统治，但对于怎样迎接弥赛亚来临这一点上主张不同。当权的撒都该主要由祭司贵族组成，他们鼓吹奉行犹太教规。下层民众中，一部分是狂热派，认为以色列人只能顺服一个神，建立神的统治就要推翻异族统治；另一部分是艾赛尼派，他们主张静候弥赛亚的降临，在派别内部实行经济互助，过着严格的禁欲生活。1947年，在死海附近洞穴中发现一批古卷。经学者研究，多数认为它是公元前一世纪至公元一世纪艾赛尼派的经卷。这些材料表明，艾赛尼派有严格的组织，虔守犹太教律法，相信末世与救世主即将降临，以悔罪和洗礼作为加入社团的条件，成员还要对信奉的教义保守秘密。<sup>①</sup>

死海古卷的发现和位于死海西北岸边的库姆兰社团隐修处的遗址揭示出一个与艾赛尼派有些关系的团体的活动地点。当时很可能存在许多这样的犹太人社团，过着半隐修的生活，与耶路撒冷正统的犹太教抗衡。这些人相信他们是以色列的真正的教会，是忠实的遗民。他们尊重律法，自己解释律法，宣称得到特别的启示。他们尊敬一位“公义教师”为真正的解经家。他们遵守定期净祓，每年举行一次仪式，重申圣约，还举行饼与酒的圣餐。他们的组织中有各种职务，如“监事”、“撒督祭司”、“长老”、“士师”，等等。他们强烈地盼望以色列能够得到拯救。他们相信一位新先知、新教师、大祭司、国王（弥赛亚的四个形象）将要出现，将流散的以色列人聚集在一起，开始以色列王国的新纪元。学者们认为，这些社团极有可能对原始基督教有影响。虽然新约全书中没有提到一世纪犹太教的这一派，但是施洗约翰和基督教的早期门徒中曾有人一度

<sup>①</sup> *The Dead Sea Scriptures*, English Translation by Gaster, T., Anchor Press, New York, 1976. 《死海古卷》，商务印书馆，1995年，第31页。

属于这一类社团是很有可能的。<sup>①</sup>

基督教的创始人耶稣出自犹太教，他的直接门徒都是犹太人，最早的基督教社团被人们当作犹太教的一个支派。然而，在短短不到一代人的时间里，基督教离开了犹太教的母腹，以新的面貌出现在耶路撒冷、罗马、安提阿、亚历山大里亚这些大城市中。凭籍它承受的希伯来文化遗产、它的远见卓识和有进取心的成员、它的早期领导人的非凡经历和坚定信念，基督教在一个半世纪内已经在力量上超过了它的所有竞争者，乃至挫败了帝国官方要翦除它的企图。在五个世纪内，基督教成了帝国的官方信仰，也是希腊罗马世界几乎无可争议的宗教之主。

信仰耶稣是历史上出现的基督教各门各派的共同点和基本特征，凡信仰拿撒勒的耶稣为救世主的宗教都是基督教的一种历史类型。基督徒相信耶稣基督是上帝的儿子，是被上帝委托救世的唯一的主。正是出于这一信仰中的共同点，当早期基督徒还没有自称为基督徒时，教外之人已经把他们称为基督徒，同时，作为一种与犹太教不同的新宗教的各个早期教会也就被通称为基督教。因此，耶稣基督是基督教信仰的核心对象，是基督教各门各派的教义和教仪的起点，也是基督教最大的奥秘。

早期基督教是在耶稣的直接门徒的领导下活动的。“它是谦卑地从一群门徒开始的，他们熟悉并牢牢记住基督的尘世生活；接着是使徒保罗的天才和能力，把它变成为组织得很好的各种团体的联盟，它们遍布东方，并甚至找到了进入意大利的方法。从基督的学说出发，保罗提供了作为一个世界范围的福音的教会所必不可少的一切；他奠定了基督教神学、道德、末世学的基础，以及迄今仍是更加重要的天主教教会的基础。”<sup>②</sup> 通过使徒们的活动，早期基督教社团与犹太教明确区别开来，并摆脱了原有的民族局限性，向世界

① 参阅沃尔克：《基督教会史》，第17页。

② 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，下卷，第345页。

范围传播，成为一种世界性的大宗教。保罗在人世间的活动为后来的基督教领袖树立了榜样

使徒时代是早期基督教发展史上的第一阶段，使徒们是基督教教会的领袖、组织者和活动家。他们的事迹在圣经上有记载，但详略不一。除了耶稣在世时特选的十二使徒外，还有耶稣升天以后向其显现而直接选定的使徒保罗。他的传教书信被认为是最早的基督教文献。《使徒行传》有一半以上的篇幅记载他的事迹。归之他名下的书信，共占新约全书三分之一的篇幅。早期基督教得以在罗马帝国迅速传播，是与保罗的思想、传教方针及活动分不开的。耶路撒冷的基督教教会的建立和发展是使徒的功劳。从圣经记述来看，使徒们的大能和显示的神迹与当时的各种神秘主义宗教活动并无根本区别。从这个意义上来说，神秘主义可以称作是使徒时代的基督教的特征。

使徒保罗是早期基督教教会的杰出人物，对基督教的发展有独特的贡献。保罗与彼得等人一道，确定了有计划的传教方针，大力传教，从而使基督教越出了巴勒斯坦地区，成为一种世界性的宗教。他首先主动地向非犹太人的异教徒传教，终于使基督教在非犹太人中传播开来。耶稣和他的使徒都是犹太人，最先在犹太人中建立的基督教会也主张严格遵守犹太律法。但对非犹太人来说，割礼一类繁缛的礼仪使他们望而生畏。保罗认为律法的存在，只是为了使人意识到自己有罪。人要得救，不是靠遵守律法，而是靠信仰，靠与基督的融合即与他同心，一起钉十字架、一起复活。“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是做新造的人。”（《加拉太书》6：15）<sup>①</sup> 这样，保罗从理论上和实践上把基督教从犹太人的律法主义中解脱出来。他在哥林多给加拉太教会写的书信被基督教史家视为“普世基督教的宪章”。<sup>②</sup>

① 本书凡引用圣经均在文间注明，经文均引自和合本。

② 沃尔克：《基督教会史》，第32页。

在一个充斥神秘主义的文化环境中，基督教作为众多神秘教之一兴起在罗马帝国。这一宗教的特征从宗教意识的角度看，是以耶稣基督为信仰的核心对象，以耶稣基督的受难复活为最大的奥秘，以“道成肉身”为最大的奥义，从而与当时一切宗教有了信仰上的根本区别。然而，除了一些基督教的知识分子能辨明这一区别外，一般的信徒乃至社会公众是不可能做到这一点的。误解在所难免。从早期基督教护教士的著作中我们可以看到，由于作为一种宗教的基督教必然具有的神秘主义因素，及其诞生时所具有的秘密性，所以在当时不了解基督教的民众的心目中，基督教与其他神秘教并无大的差别，基督教是一个秘密的社团，一个崇拜可耻对象、有一系列罪恶祭仪的邪教。不破除罗马公众心目中基督教的神秘性，基督教就不能进一步发展。早期基督教护教士所从事的工作之一就是说明基督教与其他神秘教的区别，为基督教的信仰辩解。那个时期的护教文献极多，其中包括基督徒与异教徒的口头讨论，这种口头争论也是经常发生的。从早期基督教文献中我们可以看到，基督教护教士们在竭力辩解，想要说明基督教与神秘教的区别。

基督教诞生的年代是一个东西方宗教大融合的年代，是一个神秘主义宗教和哲学大流行的时代。希腊古典时代的自然主义哲学使人失落于宇宙中；唯心论和泛神论使人失落于神性之中。哲学家错综复杂的玄思对广大群众是太深奥了。他们理论上的矛盾，又扰乱了肯思想者的理性。在这种情况下，神秘教兴盛起来。它提供一套信仰，可使人接近神明。它交织了哲学的臆测、星象学和宗教礼仪，成为一个混合体，自称拥有古老的秘密传统，也可以说是一种启示的方法，使人达成自我的整个潜能。这种混合宗教甚至吸引了希腊和巴勒斯坦的犹太人，对他们而言，宇宙和历史的活神差不多已经成为一个圣经传统，不再是有生命的个人信仰。魔术、神秘主义和灵智主义在某些犹太圈子中的影响，形成了许多异教化的犹太教。艾赛尼派一类的犹太人社团是犹太教的一些神秘派别。由于生活境况的改变，他们过着隐修的生活，通过遵守传统的犹太律法和

奉行一些在教外人看来是神秘的仪式来表达他们对救世主的期盼。但是若无其他因素的介入，任由这类社团自行发展，它们却不可能产生出后来的各种基督教来。它们在教仪教规方面可能影响了早期基督教社团，但在教义方面可以说是微乎其微的。因为他们的信仰对象与当时犹太教的其他派别并无区别，是对待罗马帝国的政治态度把它们区分了开来。

在这样一个场景下，新生的基督教是当时各种宗教之一，有许多神秘的因素，但它也有与其他神秘教不同的东西。“基督教里面使人性在一方面高出于希腊的淫秽的宗教之上，在另一方面又高出于犹太法律主义之上的那一部分仍然是不可少的和不可磨灭的；一方面是相信宇宙由一个精神的和道德的力量在管理着，另一方面则体会到服侍这样一个存在者，只能像他自己一样，是一种道德上和精神上的服侍，是意向和内心的崇拜。”<sup>①</sup>使徒们提出了以启示为基础的信仰。他们说的“奥秘”不是“神秘的”，而是“启示的真理”。他们宣告，基督教的启示真理是“大哉敬虔的奥秘”。在基督教里，神的存在完全显明出来；他地上的生活和工作反映出神性的完全。道成为肉身、被钉十字架、复活、大得荣耀，这不再是一件不能置信的事。道成肉身、童女怀孕、受难、复活，这奥秘现在已经启示出来，永恒的神在耶稣基督里舍己救人，耶稣是神而非人。这就是早期基督教与当时的神秘教信仰上的根本区别。基督教圣经不把神的奥秘当作一个绝对无法认识的事，而当作一件神使之清楚的事。基督教与神秘教在对待神秘的态度上也是不同的。后者主张神明的秘密只让人教者知道，对群众却是隐藏的，而基督教圣经却强调人刚硬的危险，硬心使人拒绝启示的福音。基督教的福音与神秘宗教的教义有一些相似之处，但在基督教教义中，所有内容都已纳入神在基督教里的惊人启示之中。当时各种宗教和一些哲学团体都在鼓吹奇迹，福音书的作者们在撰写圣经时要从中吸取一些教徒

<sup>①</sup> 施特劳斯：《耶稣传》，商务印书馆，1981年，第12页。

们相信的东西是完全可能的。然而，正是福音书中描写的这位创始人耶稣的事迹构成了基督教信仰的基础和核心，其中既有某些历史事件，也有早期基督教徒对他们的信仰对象的体验。作为一种宗教的起点和信仰的核心来说，不神秘就无以吸引信众。耶稣的神迹构成了基督教徒们的信念和早期基督教教义发展的起点。在这个意义上，说基督教是一种启示宗教是不错的，基督教信仰的核心，即关于耶稣基督的奥秘，是无法用人的理智来证明的，它是神的启示。基督教是一种启示的宗教，耶稣基督是信仰的核心。围绕这一基要或核心，在基督教教父们的努力下，基督教发展成为一种有系统教义的宗教。

#### 第四节 基督教征服罗马帝国

西方学者一般将基督教古代史分为两个大的阶段。拉托瑞特说：“基督教赢得罗马帝国用了大约五个世纪。以康士坦丁大帝在位（306~337年）为界，可以分为两大阶段。在第一阶段中，官方不能容忍基督教的存在，皇帝们竭力想要铲除基督教，基督教在为自己的存在和发展开辟道路。康士坦丁在位时，当局采取了使基督教成为官方宗教的正式步骤。从那以后，除了朱利安统治时期有过短暂的倒退以外，基督教一直受到官方的赞助，并逐渐成为唯一的官方祭仪。”<sup>①</sup>

公元180年以前，基督教的社团相对比较弱小，不太为外人所知。它只是来自古代东方，在帝国大城市的居民中觅得栖身之所的众多祭仪之一。然后，从罗马皇帝马可·奥勒留逝世到康士坦丁大帝支持基督教的这120多年里，基督教获得了长足的进步，教徒数量有了惊人的增长。而此刻的罗马帝国受到内乱的困扰，苦难和动

<sup>①</sup> Latourette, K. S., *A History of the Expansion of Christianity*, London, 1939. 拉托瑞特：《基督教扩张史》，第1卷，第67页。



荡取代了在前两个世纪那些强有力的皇帝的统治下取得的繁荣。惊恐不安的人们向宗教寻求避难所。为时代所崇尚的社会模式被削弱，传统信仰发生动摇。在这种情况下，传播新的信仰变得相对容易起来。各种秘密祭仪到处流传，新柏拉图主义的体系成形并流传开来。得益于这些外在条件，基督教迅速地发展起来。吉本把康士坦丁时代的基督教徒人数估计为不超过帝国臣民总数的 1/20。以后的估计大体上在总人口数的 1/8~1/20 之间。<sup>①</sup> 随着信众的增加，基督教的成分也变化了。以前的基督教几乎全部由贫苦阶层组成，绝大多数基督徒都是农民、匠人、妇女、儿童、乞丐、奴隶。到了三世纪初，越来越多有文化教养的人上进入教会，其中包括一些著名的学者，比如克莱门特、亚历山大里亚的奥利金、特尔图良等等。政府官吏也有许多加入了基督教，有些还是行省总督一类的高级官僚。

基督教向异邦人的世界扩展的时候，它的皈依者主要是讲希腊语、有希腊文化背景的民众。希腊语多年来都是惟一的教会用语，但这种状况没能一直延续下去。公元二世纪下半叶，基督教已经在讲拉丁语的帝国西部站住了脚。公元三世纪末，在埃及西北部，特别是伽太基周围的地区（即现在的突尼斯和阿尔及利亚），已经有了可与基督教在小亚细亚的教会相媲美的组织。北非成了拉丁基督教文献的最初产地，包括部分圣经在内的基督教重要书籍在这里译成拉丁文。“对所谓拉丁基督教的形成和发展产生最大影响的荣誉应当归于非洲人。”<sup>②</sup>

尽管基督教的信仰是从北非开始冲击罗马帝国文化的，但拉丁基督教要在所谓的“永恒之城”罗马而不是在北非建立它的大本营也很自然。公元一世纪在罗马的早期基督徒主要是从帝国东部迁来

① 拉托瑞特：《基督教扩张史》，第 1 卷，第 108 页。

② Ahaner, B., *Patrology*, English translation by H. C. Graef, Edinburgh, 1958. 阿尔塔奈：《教父学导读》，第 162 页。

的讲希腊语的人，因此罗马教会用希腊语进行布道、教义问答和礼拜仪式。公元150年左右，罗马教会的弥撒使用了拉丁语。此时，克莱门特的第一封信札已经译成拉丁文。到了二世纪中叶，圣经的主要部分以及其他早期基督教文献译成了拉丁文。到了二世纪末，维克特（Victor），一位出生于非洲但有拉丁血统、讲拉丁语的人，当了主教。他和其他来自非洲的基督徒进一步加强了罗马教会的拉丁成分。三世纪上半叶，原先在礼拜仪式中使用希腊语的教士变成以讲拉丁语为主了。一些对“拉丁基督教”的形成至关重要的早期基督教作家在罗马辛勤地耕耘着。基督教的信仰与占主导地位的拉丁文化在罗马结合起来，罗马教会逐步拉丁化了。

一种宗教在一个文化变迁、思想混乱的历史时期赢得大量信众是常有的事，而这种迅速发展的宗教又往往与具有社会影响力或政治影响力的一整套观念联系在一起。基督教从秘密走向公开，从民间信仰上升为官方精神支柱的历程值得我们探讨。从文化学角度来看，这是一个亚文化上升为主流文化的过程。

基督教成为罗马帝国的官方宗教是从康士坦丁当政时开始的。在康士坦丁之前，虽然已经有个别罗马皇帝信奉了基督教，但是康士坦丁以及后来的一些皇帝对基督教的支持从根本上改变了基督教在帝国中的命运，使基督教成为罗马帝国的惟一官方宗教。

康士坦丁生于272年。他的父亲名叫康斯坦修，是罗马禁卫军的长官，以后又是马克西米安的凯撒。马克西米安于305年退位后，康斯坦修成为奥古斯都。康士坦丁当时随父亲驻节约克。其父死后，他于306年8月25日被部下拥戴为奥古斯都。312年，康士坦丁在米尔维桥击败对手马森修斯，控制了帝国西部，成为帝国老资格的统治者。在这个战役中，康士坦丁采用了饰有基督教标志的军旗。313年2月，他与利西努斯在米兰会面，以两位奥古斯都的名义颁布了所谓“米兰敕令”。这个敕令虽然还没有把基督教确立为国教，但值得注意的是，基督徒已经被统治者视作一种积极的力量，皇帝们对待基督教的态度已经改变了。敕令把宽容赋予基督

徒，允许民众皈依基督教，归还迫害时期没收的教会财产。某些有利于基督教的重要尺度在这个官方文件中决定了下来。<sup>①</sup>此后不到一代人的时间，在朱利安复辟旧神的努力失败以后，基督教在帝国中的地位有了根本性的改变。这是罗马帝国史和西方世界史的一个重大转折点，是基督教国家的开端。

康士坦丁的宽容为基督教的发展提供了一个机会，但它本身不能视为基督教在帝国中获胜的原因，更不能视作根本原因。在罗马帝国与基督教的政治性和解中，帝国的态度转变是一个决定性的因素，但康士坦丁本人的实用性考虑与他本人对基督教信服与否并无必然联系。康士坦丁在与马森修斯决战前夕知道对方想依靠异教巫术取胜，因此自己也要有相应的力量可以挫败对方。他告诉历史学家欧西庇乌，某日正午在他祈祷之后，他得到一个幻象，天空中出现十字架形的光芒，上书“依靠它去征服”，后来他在梦中又见到神向他显现，伴有同样的十字架符号，并命令他用这个符号作为所有征战中的护身符。康士坦丁追随他父亲的政策，没有与基督教为敌，但他本人也没有完全成为基督徒，而仍旧是半个异教徒。314年，十字架符号第一次出现在他发行的硬币上，但同时又刻有太阳神索尔和战神马耳斯的形象。他仍旧保有祭司团长的头衔和职位，仍旧担任非基督教的帝国祭仪的首席祭司。他对待基督教的神与对待太阳神阿波罗或索尔很可能没有什么差别，仅仅当作一个能赐恩于他的保护神。因此我们可以说，即使康士坦丁没有掌权，或者对基督教不那么友好，也会有其他的一些统治者出现，把基督教变为国教。例如，在戴克里先和马克西米安退位以后，帝国所有接近最高权力的人，甚至以前迫害过基督教的人，似乎都对基督教友好起来。曾经卖力地执行过戴克里先的命令镇压基督教的盖勒流在临死前签发了宽容敕令。一度曾是基督教死敌的马克西敏也像盖勒流一

<sup>①</sup> 参阅 Alfoldi, A., 1969, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford. 艾福蒂：《康士坦丁的皈依和异教的罗马》，第 82 页。

样签发了宽容令。马森修斯的道德生活和宗教修行与基督徒相距甚远，但他与基督教和解了。利西努斯对基督教多年来表示友好。后来的这些统治者显然都认识到镇压已经失败，任何人想要执掌帝国大权，或掌握帝国的一部分，都必须与教会修好。所以，最重要的原因应当在基督教自身中寻找，因为是基督教适应了罗马帝国及其文化，使其自身能进一步发展。如果基督教固执地不与当局合作，它就不可能成为罗马帝国的国教，而至多只能成为政府容忍的宗教之一。<sup>①</sup> 康士坦丁时代的基督教作品明确地揭示了基督教对待罗马帝国的政治态度已经发生了明显的变化。罗马帝国与基督教之间的和解终于使基督教成为国教。基督教先前对国家当局的抗拒使统治者懂得了基督教的力量，迫使他们改弦更张作政策上的调整，和解达成了。在这个意义上，冲突是原因，和解是结果。

在阐明了基督教的兴起以后，我们可以从文化发展的角度来分析一下罗马帝国文化与基督教文化的关系了。我们看到，在罗马帝国文化的环境中，基督教及其所代表的非主流文化在初始阶段可以说是无足轻重的。它只是帝国初期数百种宗教之一，丝毫也看不到有成为国教之希望。然而，帝政时期结束之际，原先以希腊、罗马两大传统为主的主流文化已经达到相当高程度的整合，同时又开始了由盛而衰的转变。康士坦丁大帝当政时期，基督教文化迈出了上升为帝国主流文化的步伐。原先的罗马帝国文化经过长期的量变积累而质变为基督教文化，长期以来一直进行着的东西方文化融合此时真正整合为一个有机的整体。“在四世纪后半叶，教会比前一时期征服了更多更加杰出的知识分子。如圣杰罗姆所说，他们是最后皈依的人。”<sup>②</sup> 从此以后，基督教文化成为罗马帝国晚期以来的西

① 参阅 Setton, K. M., 1941, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Columbia University Press, New York. 塞顿：《公元四世纪基督教对待皇帝的态度》，第 212 页。

② MaCmullen, R., 1984, *Christianizing the Roman Empire: A. D. 100 ~ 400*, New Haven and London. 麦克姆伦：《罗马帝国的基督教化》，第 68 页。

方文化的代表。

在精神文化层面完成这种整合的是基督教中的有识之士，在罗马帝国的精神世界中，上帝耶和华最初只被人们看作犹太人崇拜的神，耶稣基督至多只是一位犹太人的首领，基督教的圣经只是神话传说，基督教社团只是流行的神秘教之一。然而从公元二世纪开始，大批皈依基督教的知识分子为了捍卫基督教的名声和信仰，拿起笔来与异教文化作斗争。在此过程中，他们围绕着基督教的核心信仰，构筑起基督论、三位一体说等一系列理性化的教义，以各种不同的形式把希腊哲学包容于自身。到了公元325年的尼西亚会议前后，基督教的正统教义和神学体系已经成熟。一种有别于罗马帝国主流文化的新文化的精神体系成熟了。基督教成为希腊罗马世界无可争议的宗教之主，给人们带来了一种融合着以往宗教的各种成分的宗教生活，而这些成分都已经被吸收到新的形式中去。它不是对以往文化的否定，也不是对以往文化的简单的复制，而是一种文化的整合。基督教神学征服了罗马帝国的精神世界，为西方中世纪的历史奠定了基础。

基督教思想家对旧文化的批判和吸取有益于基督教文化的发展。通过基督教与当时各种异教和哲学的冲突与融合，一种新的文化理想创造出来。它既有祭仪也有哲学。它为人们提供了一把理解生活意义的钥匙、一套行为规范以及一种精神性的崇拜。后来，当基督教发展到罗马帝国的疆域之外时，尽管此时西罗马帝国已经衰落，基督教本身也已高度世俗化，已经变成了一种完全组织化了的教会和完全公式化了的教条，但它所代表的仍是一个比较高级的关于知识、学问和信仰的体系。西罗马帝国灭亡了，但它原有的文化通过转型得到了延续。

## 第三章 教父学著作概览

古代基督教哲学是罗马帝国文化特定环境下的产物，是犹太文化与希腊、罗马文化的整合的结果，是基督信仰与希腊罗马哲学思想碰撞与融合的结晶，是基督教的信仰内核与古典理性相结合的教义体系，是西方中世纪哲学的先驱。我们将在这一章介绍基督教教父学研究的基本文献和主要基督教教父思想家，为进一步分析基督教哲学的显现与发展、研究希腊罗马哲学在此过程中所起的作用、正确理解西方古代哲学之终结奠定基础。

### 第一节 教父著作的编纂与版本

古代和中世纪基督教的教父们有大量著作传世。由于历史与文化的原因，西方学术界对教父学的研究有悠久的历史 and 深厚的传统。从16世纪开始，西方学者在资料收集、整理、汇编、翻译、诠释等方面做了大量工作。到了18世纪，教父著作的编纂初具规模，但至今尚未完结。研究教父学，必须熟悉教父们的著作，以便从第一手材料入手进行研究，因此，我们先对西方学术界教父著作的编纂情况和主要版本作简要的介绍。

西方学术界编纂古代和中世纪教父著作的工作，最早开始于16世纪下半叶，当时已有教父的单本著作问世。从16世纪末开始，一些近代的选本陆续编成出版。马古尔·比涅（Marguerin de la Bigne，约死于1589年）编纂了《教父著作集》（*Bibliotheca Sanctorum Patrum*），共收集了200多位古代和中世纪基督教作家的作

品。这个集子后来逐渐增加内容，以《教父著作大全》（*Magna Bibliotheca Veterum Patrum*）的名称在科隆（Cologne）出版，共14卷，出版时间为1616年。以此书为基础，法国学者又再次加以编辑，出版了《古代教会教父著作集》（*Maxima Bibliotheca V. P. et antiq. scriptorum ecclesiasticorum*），出版地里昂（Lyons），共分27卷，出版时间为1677年。其他近代版本的教父著作集还有：A. Galland, *Bibliotheca Veterum Patrum*, 14 vols., Venice, 1765~1788; M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, Oxford, 1814.

法国学者米恩（A. Migne, 死于1875年）编纂的教父著作集是所有近代版本中收录内容最为丰富，因而也是最重要的版本。这套书全名《教父著作全集》（*Patrologiae Cursus Completus*），分为希腊文系列（*Patrologia Graeca*, 简称PG）和拉丁文系列（*Patrologia Latina*, 简称PL）。由于米恩当时编这套书的目的不是出版或修订那些未出版的著作，而是尽可能多地收集已知的教父著作，因此内容庞杂、缺少必要的注释是这套书的一个缺点。希腊文系列附有拉丁译文，共出161卷，第162卷当时已编完，但因大火烧毁了全部排版，所以这一卷从来没有印行过；拉丁文系列共出217卷；此外还有4卷索引，总计382卷。从收录的内容看，希腊文系列一直编至1439年佛罗伦萨大会会议；拉丁文系列一直编至1216年，即教皇英诺森三世之死。出版时间：希腊文系列为1857~1866年；拉丁文系列为1844~1866年；总索引出版时间为1912年，出版地巴黎。

米恩的教父著作集出版以后，又有许多西方学者编辑出版了一些增补本、修订本、选集与翻译本，兹列举如下：*Patrologia Latina: Supplementum*, A. Hamman, ed., 4 vols., Turnhour, Belgium; *Patrologia Syriaca*, R. Griffin, ed., 3 vols., Paris, 1894f; *Patrologia Orientalis*, R. Griffin & F. Nau eds., 28 vols., Paris, 1903; *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, J. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernats & B. Carra de Vaux, eds., 228 vols., Lou-

vain - Washington, 1903f; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Academy of Vienna ed., 78 vols., Latin text only, 1866f; *Monumenta Germaniae historica*, Auctores antiquissimi, 13 vols, Berlin, 1877f, later Latin writers up to the Middle Ages; *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Greek Christian Writers of the first three centuries)*, Berlin, 1897f; *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig; *Loeb Classical Library*, London - New York, 1912; *Sources chretiennes*, H. de Lubac & J. Danielou, eds., Paris, 1941; *Corpus Christianorum*. Series latina, 30 vols., Turnhout: Brepols, 1954f; *S. S. Patrum opuscula selecta*, by H. Hurter, Innsbruck, Series I, 1868 - 1885, 48 vols.; Series 2, 1884 - 1892, 6 vols; *Sammlung ausgewahlter k. u. d. Quellenschriften*, by G. Krueger, Tuebingen, 1891 - 1896 and 1901f; *Kleine Texte*, ed. H. Leitzmann, Bonn, 1902f; *Florilegium Patristicum*, ed. G. Rauschen. Bonn, 1904f; *Cambridge Patristic Texts*, ed. A. Mason. Cambridge, 1899f; *Bibliotheca sanctorum Patrum*, ed. J. Vizzini, Roma, 1902f; *Corona Patrum Salesiana*, Turin, 1936f; *Anthologia patristica Graeca*, Turin, 1931; *Textus et Documenta*, Universitas Gregoriana, Roma, 1932f; *Enchiridion Patristicum*, ed. M. J. Rouet de Journel, 21st Edition, Freiburg, 1960; *Documents of the Christian Church*, ed. H. Bettenson, London, 1947; *Textos del Christianismo primitivo y Santos Padres (Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1950.)*

中国学者常用的英文译本主要有: Roberts, A., ed. *Ante - Nicene Fathers*, American Reprint of Edinburgh Edition, 1993, 10 vols., Michigan; Schaff, P., *A Select Library of the Nicene and Post - Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st and 2nd series, 28 vols., 1993, Michigan; *Library of the Fathers (Pusey - Keble - Newman)*, Oxford, 1838 - 1888, 45 vols; *The Ante - Nicene Christian Library (Roberts - Donaldson - Menzies)*, Edinburgh, 1866 -



1897, 25 vols; *A Select Library of Nicene and Post - Nicene Fathers of the Christian Church* (Schaff - Wace), New York, 1886 ~ 1990, 28 vols; *Translations of Christian Literature* (Sparrow - Simpson and Lowther Clarke) (SPCK), London, 1917f; *Fathers of the Church: Selected writings of the Latin Fathers*, F. A. Wright ed., London, 1928; *Ancient Christian Writers* (Quasten - Plumpe), Westminster, 1946f; *The Fathers of the Church* (Schopp), New York, 1947f; *The Early Christian Fathers* (Selection), H. Bettenson, London, 1956.

本书采用的教父著作集的主要版本是:

Roberts, A., ed. *Ante - Nicene Fathers*, American Reprint of Edinburgh Edition, 1993, 10 vols., Michigan. (罗伯特主编:《尼西亚会议前教父著作集》)

Schaff, P., *A Select Library of the Nicene and Post - Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st and 2nd series, 28 vols., 1993, Michigan. (沙夫主编:《尼西亚会议前后教父著作集》)

## 第二节 原始教会文献与使徒教父的著作

基督教诞生以后,在相当长的一个时期内,基督教创始人及其直接门徒的口传教训仍旧至关重要,口头传播仍是传教最常用的方式。到了使徒辞世之时,后来被纳入新约的那些文献已经产生。而那些由最初两代基督徒创作的非正典著作则被称为“使徒之后的”(Apostolic)基督教作品,它们的作者因此也被称为“使徒之后的教父”(Apostolic Fathers),简称“使徒教父”。这些人并非使徒,但他们生活的年代是最后的使徒仍旧活着的时期,他们中有些人可能作过使徒的门徒。因此在当时的基督徒眼中,他们拥有较大的权威,是基督信仰的可靠的见证人。

这些使徒教父的作品大量引用旧约和新约经文,从中可以看到

一些重要的基督教观念，例如三一神、道成肉身、耶稣基督为真神和真正的人、作为基督徒的社团的教会以神之名拥有全权，等等。使徒教父的思想一般比较粗浅、缺乏深度和确定性，也不够明晰。其著述的内容主要出于新约圣经，很少有他们自己的独立思考。这些著作对我们研究基督教信仰的原初形式提供了重要材料。

### 一、《使徒信经》(The Apostles' Creed)

“信经”的英文是 creed，来自使徒信经的第一个拉丁字：credo，“我信”。信经用一系列短句，简要而又完备地把基督信仰的内容反映出来，作为基督徒个人及群体的总信，用于教会崇拜仪式。信徒们背信经有两个意义：第一，是个人对三位一体之神的认信，因此每节皆以“我信”开头；第二，在崇拜中众信徒同颂信经，是一种见证，表明整个信仰群体皆是源于同一信仰，走在一起，敬拜真神。

新约经卷中已经有不少信经式的公式语，它们成了以后信经语的来源。使徒信经据说是由耶稣的十二位使徒所写，但这仅仅是一种传说，缺乏证据。使徒时代的原始教会以圣经经文作信经用。后来，由于单用一两节圣经不容易把整个基督教信仰都包含进去，因此就出现了关于圣经要义的撮要，使徒信经就这样逐渐伸展而成。基督教学者们认为，信经文字不是在神灵的激励下写成的，也不属于正典，但却非常重要。因为它是基督教教义和礼仪史上的一个里程碑。

《使徒信经》这个标题最早见于公元四世纪末的圣安布罗斯第42封书信。现存使徒信经有各种变体，最初的定形是在六世纪初的法兰西和西班牙，稍后又在爱尔兰和德意志出现。定形后的“使徒信经”最早由公元八世纪初的圣皮尔米纽(St. Pirminius)引述。全文如下：我信上帝，全能的父，创造天地的主。我信耶稣基督，上帝的独生子，我们的主，因著圣灵感孕，由童贞女马利亚所生，在本丢彼拉多手下受难，被钉死於十字架，受死，埋葬，降在阴间，第三天从死人中复活，升天，坐在全能父上帝的右边，将来

必从那里降临，审判活人死人。我信圣灵，圣而公之教会，圣徒相通，罪得赦免，身体复活，并享永生。

## 二、《十二使徒遗训》(The Didache)

这份文献最初的希腊文全名是 *Diadache ton Kurion dia ton dodeka apostolon tois Ethnesi*，简称为 *Didache ton dodekq apostolon*，英文简称 *The Didache*，意译成 *The Teaching of the Twelve Apostles*。这份文献于 1873 年由希腊正教学者布利耶尼奥 (Bryennios) 从《耶路撒冷经书》(*Jerusalem Codex*, A. D. 1052 or 1056) 中发现，并于 1883 年公开发表。与此同时被发现的还有罗马的克雷芒的著作和所谓巴拿巴的书信。

该书为古代基督教最早的文献之一，作者不详。从书中描述的原始礼仪和等级制的教会组织来看，该书是使徒时代的产物，可能写于公元一世纪最后那 10 年，最迟不迟于 120 年。书中描写的洗礼、圣餐礼、神圣的秘仪、发布圣言的祭司等状况到了公元二世纪时已经有了很大改变。写作地点是叙利亚或巴勒斯坦，也有可能写于埃及。

该书以使徒的口吻十分简要地将耶稣基督的教训传递给异邦人。全书分为两个部分：第一部分 (1~10 章) 的内容是当时教会的礼仪，涉及基督徒的道德、生与死两条道路、洗礼、节食、祈祷、领受圣餐，等等；第二部分 (10~16 章) 的内容是基督教社团的相互关系，涉及在各基督教社团进行巡察的巡视员、款待旅行中的基督徒兄弟、供养社团中的先知和教士、社团的宗教生活、安息日的事奉、社团的优越性，等等。全书最后呼吁基督徒要警醒，要为即将来临的末日作准备。

该书在古代基督教社团中有相当大的影响。亚历山大里亚的克莱门把它当作圣经来引用。奥利金引用过此书。阿他那修认为这本书对新入教者非常有用。欧西庇乌得到过这本书，但把它当作伪作。这本书对拉丁教会的影响最早可见于伪西普里安的布道文《反对赌博》(*Adversus aleatores*)。该书 1~6 章的拉丁文本留存至今。

### 三、托名《巴拿巴书》(*The So-called Epistle of Barnabas*)

该信被发现时并无作者的名字，也无收信人的名字和住所。基督教的古代作家，如亚历山大里亚的克莱门、奥利金、欧西庇乌、圣杰罗姆，都把这本书的作者归为曾与圣保罗一同传教的巴拿巴。现代的研究结果认为该信不是巴拿巴所作，理由是信中表现的作者对待旧约圣经的态度与巴拿巴的性格不符。此外关于写作年代的考证也排斥了这种可能。巴拿巴在耶路撒冷毁灭（70年）之时肯定已经不在世上，而现代学者大部分认为该信写于公元96~98年，还有一些学者认为该信写于哈德良王朝（117~138年）期间。写作地点一般认为是亚历山大里亚，因为用喻意解经法解释圣经在那里相当流行。

全信共分21章。第1章为开场白，第21章是结论。其余内容可分为两个部分：第一部分（2~17章），第二部分（18~20章）。该信针对那些处在犹太人诱惑之下的基督徒而写，这些基督徒想要寻找一种对旧约圣经中的纯粹灵性的解释。在第一部分中，作者断言旧约圣经无效，犹太教是一种愚蠢的产物，是魔鬼，神不要求献祭，而要求人心灵的悔改，避免犯罪，等等；第二部分描述光明与黑暗两条道路，与《十二使徒遗训》中关于生死之路的描述相类似。

### 四、罗马的克雷芒 (St. Clement of Rome)

按照伊里奈乌的说法，克雷芒是继圣彼得、圣利努斯、圣阿那克莱图之后的第四任罗马主教。（伊里奈乌：《反异端论》第3卷第3章）欧西庇乌说克雷芒于公元92~101年任主教。他的父母很可能是犹太人。他本人可能是某位使徒在罗马的门徒。他擅长管理，行事中庸、节制而又仁慈。按传统说法，他是一位殉道者。

归于他名下的著作有两封致哥林多人的信和两封致未婚男女的信。但据学者们的考证，仅有第一封致哥林多人的信才是他的作品。

《致哥林多人书》(*Letter to the Corinthians*) 是圣克雷芒惟一

的真作。原文为希腊文，也有拉丁文本和叙利亚文本。这封书信中没有出现克雷芒的名字，而是以罗马基督教社团的名义写的，但有充分材料证明克雷芒当时作为罗马教会的首领，是该书的作者。哥林多教会的主教圣狄奥尼修约于 170 年写信给罗马主教索特尔。信中说：“今天我们庆祝主的圣日，我们读了你的信。每次当我们读信的时候，我们总能够从中得到建议，也能从克雷芒写给我们的前一封信中得到建议。”海吉西普、伊里奈乌引用过这封信，由此也能证明这封信为克雷芒所写。士每拿的波利卡普虽然没有引用过这封信，但在他自己致腓立比人的信中模仿过克雷芒的这封信。该书写作年代可能是多米田（Domitian）当政（81~96 年）的末期，也可能是在涅尔瓦（Nerva）当政（96~98 年）开始之时，亦即多米田迫害结束（95 或 96 年）之后。

该书共分 65 章。第 1~4 章是全书绪论，第 4~62 章为全书主体，第 62~65 章为结论。当时的哥林多教会内部发生纷争，教会成员中有人谋反，驱赶教会领袖。这个由圣保罗建立的教会面临着毁灭。作为罗马主教，克雷芒写信给哥林多人，希望重建和平和秩序。他在绪言中提到哥林多教会先前的繁荣和当前的混乱，然后在第一部分（4~36 章）对哥林多人提出警告，要他们防范妒忌，要他们谦卑和服从，呼吁按旧约圣经的要求实施这些美德。在第二部分（36~61 章），他更加直接地谈到教会的等级制，并表明服从教会权威律法的必要性。该书是罗马教会初始阶段地位的证明，是我们研究早期基督教会管理制度的重要材料。

所谓《致哥林多人二书》（*The Second Letter to the Corinthians*）是一篇布道文，可能在哥林多教会使用。欧西庇乌提到这封信时称它为克雷芒的第二封信，但对它的来源表示怀疑。（欧西庇乌：《教会史》第 4 卷第 23 章第 11 节）有人认为它是罗马主教索特给哥林多教会的信。此信公开发表于 1875 年。

归于克雷芒名下的还有两封致未婚男女的信（*The Two Letters to Virgins*）。这两封信被发现时为叙利亚文本，但最早写成时用的

可能是希腊文。写作地点可能是叙利亚或巴勒斯坦，时间约为公元三世纪。

### 五、安提阿的依纳爵 (St. Ignatius of Antioch)

依纳爵是继彼得、埃弗狄乌 (Evodius) 之后的第三任安提阿教会主教。他的出生年份不详，死于 107 年。罗马皇帝图拉真当政时期 (98~117 年)，他被送往罗马，掷入兽圈而殉道。在赴罗马的途中，依纳爵在士每拿逗留了很长时间。在士每拿，他会见了来自小亚细亚教会的几位代表，给了他们《致以弗所人信》 (*Epistle to the Ephesians*)、《致海涅西亚人信》 (*Epistle to the Magnesians*)、《致车勒斯人信》 (*Epistle to the Trallians*) 这三封书信。从士每拿，他还送出一封《致罗马人信》 (*Epistle to the Romans*)，在特洛伊 (Troas) 他写了《致费勒代尔斐亚人信》 (*Epistle to the Philadelphians*)、《致士每拿人信》 (*Epistle to the Smyrnaeans*) 和《致波利卡普信》 (*Epistle to Polycarp*)。从特洛伊他走向刑场殉道。

依纳爵的这些书信的真伪在近现代曾引起过激烈的争论，不同版本的书信集的出现则使这个问题更加复杂化。篇幅最大的一个集子包括十三篇书信，被称作“长修订本” (Long Recension)，最早由四世纪和五世纪的阿波利那里斯主义者编成。1489 年出版了拉丁文的“长修订本”，1557 年出版了它的希腊文本。鉴别结果表明，“长修订本”中有七封书信是依纳爵真作，波利卡普和欧西庇乌的著作中提到这些信的内容和上述书信的排列秩序，而四世纪时的阿波利那里斯主义者把某些解释塞入这七封信，又增加了六封伪作，编成了这个包括十三封书信的集子，是为“长修订本”。1646 年，大主教乌色尔 (Ussher) 发现并出版了依纳爵的六封书信的原文。1689 年，教士卢那特 (Dom Ruinart) 发现并出版了第七封“致罗马人书”。后来出版的“混合修订本” (Mixed recension) 包括七封真作与六封伪作。“短修订本” (short recension) 即七封真作，不包括塞入的解释和六封伪作，仅存希腊文。

依纳爵的书信为我们研究早期教会制度史提供了重要史料。他

的书信是一颗热心的传道心灵的产物。他说：“我大声呼唤，和着神的声音。”（《致费勒代尔斐亚人信》第7章第1节）“主教在哪里，让人民也在哪里，就像耶稣基督在哪里，天主教（Catholic Church）也在哪里一样。”（《致士每拿人信》第8章第2节）这是天主教这个词第一次在全体信徒的意义上出现在早期基督教文献中。这些书信中也提及某些异端，如犹太化的异端和“基督幻影派”（Docetism）。灵性的生活在书信中得到强调，通过基督的显现，基督徒成为“神的负荷者”（God-bearers），“基督的负荷者”（Christ-bearers）。

#### 六、士每拿的波利卡普（St. Polycarp of Smyrna）

波利卡普大约生于70年，死于156年。欧西庇乌记载说：伊里奈乌说自己年幼时曾聆听波利卡普讲道，“波利卡普说到他自己与使徒约翰以及其他一些曾见过主的人的关系，他讲到自己怎样摘录他们的话，怎样向他们学习有关主、主的奇迹、主的教训的知识。”（欧西庇乌：《教会史》第5卷第20章第6节）波利卡普于154年或155年初访问罗马，希望能就庆祝复活节的问题与罗马主教艾尼凯图达成一致，但他没有成功。据说他曾经把一些诺斯提主义的追随者引向真正的信仰。波利卡普于士每拿殉难，时间是155或156年2月23日，时年约86岁。后来的《殉道者行迹》（Acts of Martyrdom）对他的事迹记载得相当详细。

波利卡普著有《致腓立比人信》（*Epistle to the Philippians*）。腓立比人在依纳爵访问士每拿以后给波利卡普写信，波利卡普写此信作答。该信的希腊文原文仅存残篇，古老的拉丁译本则完整地保留下来。这封信鼓励腓立比教会要坚定，强调已婚者、未婚者、青年、鳏寡者、教士的某些责任。信中有许多地方模仿圣克雷芒的《致哥林多人书》。此信的文献价值之一在于证实了依纳爵那些书信的真实性。

#### 七、希拉波利的帕皮亚（Papias of Hierapolis）

希拉波利位于小亚细亚的弗里基亚（Phrygia）地区。伊里奈

乌说，帕皮亚听过使徒约翰的讲道，是波利卡普的同伴，编过五本书解释主的话语。（伊里奈乌：《反异端论》第5卷第33章第4节）欧西庇乌在《编年记》（*Chronicle*）中赞同伊里奈乌的说法，但在《教会史》中，他采用了另一种说法，断定帕皮亚是监督约翰（*Presbyter John*）的门徒。欧西庇乌说帕皮亚才能平庸，无法理解使徒时代作家的象征性语言的真义，并嘲笑帕皮亚的千禧年（*Chiliasm*）观点，即认为一千年后将有总的复活，基督将统治大地。

现存帕皮亚的残篇出自欧西庇乌收集的那些内容，以及其他由四世纪和五世纪的阿波利那里斯主义者引用的内容。

#### 八、《赫马的牧者》（*The Shepherd of Hermas*）

《赫马的牧者》又称《启示书》（*Apocalypse*）或《牧师》（*Poimen, Pastor*）。意大利考古学家穆拉托里于1740年发现的圣经新约部分书目中提到：“与我们现在很近的时候，在罗马城，赫马写下了《牧师》，当时他的兄弟庇乌斯（*Pius*）正担任罗马城的主教。”（《穆拉托里经目残篇》*Muratorian Fragment*）文中提到的庇乌斯担任主教的时间是140~155年，因此该书写于二世纪中叶。

从书中可知，赫马是一个希腊人，可能出身于一个基督教家庭。他被送往罗马，售为奴隶，后来获释而成为自由民。他结婚生子，在商业中获得成功，但家庭生活却很不幸。他自己不忠信，他的妻子喜欢传播流言蜚语，他的子女在基督教受迫害时曾告发父母。他在罗马动身去库卖（*Cumae*）的路上受到一名监狱看守的启示。

在所有使徒时代的文献中，这本书篇幅最长，也最杰出。整本书涉及内容很多，中心意思是呼吁悔改、苦修，因为主将再临，形式上具有“启示录”的特点。在书中出现了五个异象、十二条诫命和十个寓言。天使以监狱看守的形象出现与赫马交谈。监狱看守实际上指教会。十二条诫命涉及生活简朴、忠诚、仁慈、忍耐、辨别真伪、敬畏主、节制、信神，等等。十个寓言用以讨论当时基督徒



所遇到的具体问题，如与外界的关系、苦修、节食、磨难，等等。此书具有教义方面的重要性。当时的教会在教会有无权力赦免道德上的罪恶有争议。书中的讨论涉及苦修、赦免，忠诚、公义、天使、教会等重要问题，明显表现出对罪之赦免和严明教会纲纪的兴趣。在书中，赫马写下了自己的过失，也写下了其他基督徒的过错。

古代教父们对这部书的态度很不一致。伊里奈乌、亚历山大里亚的克莱门和奥利金认为这部著作是圣灵激励下写成的，把它当作圣经来看待。欧西庇乌和阿他那修认为此书可作为教义宣讲之用。杰罗姆则嘲笑其中某些部分。作为一个早期天主教徒，特尔图良接纳它，但当他成为一个孟他努主义者时，他说此书只有诱人通奸的价值，认为此书是伪经。特尔图良之后，人们对此书的兴趣在西部教会逐渐消退。

### 第三节 早期异端与反异端文献

异端 (heresy) 一词与正统 (orthodox) 相对。这个词派生于希腊文 *airesis* (选择，被选)，最初用于某些具体的哲学学派，后来则用于居于非正宗地位的宗教派别。新约《使徒行传》中提到“撒都该教门”用的就是这个词。(《使徒行传》5: 17) 随着基督教的传播和罗马大公教会 (Roman Catholic) 权威地位的逐渐成形，各种非正统的基督教派别及其学说被斥为异端。在教会人士看来，这些异端的出现威胁到基督信仰的纯洁性和基督教会的统一，因此是教会的大敌。有些古代基督教教父本身就被罗马大公教会视为异端，他们的学说也遭到贬斥。更多的基督教教父则是异端的批判者，这方面的内容占了古代教父著作相当大的部分。所谓反异端的斗争贯穿整部基督教史。

基督教诞生之时，由于对官方宗教的不满，人们的宗教灵感纷纷转向外来的东方宗教和希腊哲学。基督教在这种状况下受到一些

人的欢迎。但是，由于基督教对其他宗教采取激烈批判的态度，因而并没有马上得到民众的拥护。许多人想要把它转变为一种宗教哲学，或者想对这种带有神秘主义色彩的信仰作出哲学化的解释，想把知识（Gnosis, knowledge）嫁接到基督信仰上去。这就是当时的诺斯提主义（Gnosticism）思潮。诺斯提主义又译为灵智主义。受这个思潮影响，出现了基督教的诺斯提主义，成为早期基督教最大的异端。二世纪的诺斯提主义竭力想要做到知识与基督教启示的结合，而三世纪的诺斯提主义者想要达到神秘主义哲学与基督信仰的一致。诺斯提主义者可以分为三组：

叙利亚的诺斯提主义者。主要有西蒙·马古斯（Simon Magus）、凯林修斯（Cerinthus）、米南德（Menander）、萨图尼纽（Saturninus）。

亚历山大里亚的诺斯提主义者。巴西里得（Basilides）把诺斯提主义学说从安提阿带到亚历山大里亚。他的儿子伊希多鲁斯（Isidorus, 120~140）也是诺斯提主义者，在这里传播这种学说。卡波克拉底（Carpocrates）使这种学说变为一个体系。其他诺斯提主义派别还有瓦伦廷派（Valentinus）、该隐派（Cainites）、塞西亚派（Sethians）、奥菲特派（Ophites）。

瓦伦廷主义者。瓦伦廷把巴西里得的著作带往埃及和罗马（135~160）。他后来前往塞浦路斯，在那里失去信仰。西部的作家持有-一种修饰过的诺斯提主义，而东部的作家则持有纯粹的幻影说（Docetism）。

此外还有巴得桑特派（Bardesantes）、哈谟纽（Harmonius）、马其翁（Marcion）、阿佩勒（Apelles）等。

马其翁主义（Marcionism）是诺斯提主义的一种改良形式，其主要作家有克多（Cerdo）和马其翁（Marcion）。克多赴罗马作了瓦伦廷的门徒。马其翁是本都（Pontus）教会主教之子，后被其父赶出教会。他后于135年来到罗马，捐资济贫，被教会接纳，但很快就因传播异端而再次被赶出教会。马其翁在他的著作《反论集》

(Antitheses) 中收集了许多新约与旧约经文之间的矛盾, 认为旧约是一个主张死板的公义的、残忍的、复仇的神的作品。要反驳他的观点非常困难, 特尔图良曾称他为“本都之狼”(Wolf of Pontus)。马其翁后来组织了独立的教会, 一直延续到五世纪。这个教派的主要作家是阿佩勒 (Apelles)。

孟他努主义 (Montanism) 也是早期异端, 由弗里吉亚人孟他努 (Montanus) 创建。他在受洗后不久就开始传预言 (约于 156 或 172 年), 宣称他的预言比基督的启示要强。他吸引了大批追随者, 其中有著名的女信徒马克西米拉 (Maximilla) 和普利西拉 (Priscilla)。孟他努派开始想作为一个比较完美的团体存在于教会之中, 受到弗里吉亚教会主教们的抵制。177 年, 里昂的教会受到他们的扰乱。该教会就写信给罗马主教圣埃留提利留斯 (St. Eleutherius) 和亚洲的教会, 提到孟他努派的情况。三世纪初, 该派建起几个社团。特尔图良后来曾加入该派, 使该派的重要性显示出来。按普罗克洛 (Proclus) 的说法, 孟他努派后来又分裂成几派。特尔图良组织了他自己的独立派别。

研究早期基督教异端与反异端的斗争主要有以下文献:

### 一、新约外经 (Apocrypha of the New Testament)

新约外经即新约正典之外的经文。它们由形形色色的异端成员写成, 表明了当时具有不同传统的人对基督信仰的理解。现存主要外经有: *Apocryphal - Gospels; Acts of the Apostles; Letters of the Apostles; Apocalypses; Gospel according to the Hebrews; of the Twelve; of the Egyptians; of Peter; Matthias; Philip; Thomas; Andrew; Barnabas; Bartholomew; Protoevangelium of James; Acta Pilati; Preaching of Peter and Paul; Acts of Peter; Paul; Peter and Paul; Paul and Thecla; Andrew; John; Thomas; Philip; Matthew; Legend of Thaddaeus; Ltter to the Laodiceans (St. Paul); Correspondence between St. Paul and Seneca (eight short letters of Seneca and six shorter replies of St. Paul; Apocalypse of Pe-*

ter; Paul.)

## 二、《拿戈·玛第文集》(Nag Hammadi Library)

1945年,西方学者在尼罗河畔的拿戈·玛第发出了大量的纸草文书,其中包括大量的诺斯提主义文献。这些文献用的是科普特语(Coptic)。科普特人是古埃及人的后裔,埃及土人,他们的语言称科普特语。经过整理,出版了《拿戈·玛第文集》(Nag Hammadi Library)的影印本(Brill, 1975)和英译本(Nag Hammadi Library In English, San Francisco, Haper, 1990)。文集具体内容参见弗格森《早期基督教的背景》第284-285页。

## 三、反异端文献:

关于诺斯提主义的历史,伊里奈乌、希波吕特和艾庇芳纽等人关于诺斯提主义的记载给我们提供了不少知识。赫吉西普(Hegesippus, 约110~180)撰写的《回忆录》(Memoirs, hypomnemata)列举了一长串犹太教派和最早的诺斯提主义派别。他记载的材料可信度很高。许多早期基督教护教士同时也是反异端文献的作家。查士丁批判过许多异端,尤其批判马其翁派;塞奥菲鲁(St. Theophilus)批判过诺斯提主义;米尔提亚德(Miltiades)驳斥过诺斯提主义和孟他努主义;希拉波利的阿波里那留(Apolinarius of Hierapolis)和萨尔狄斯的关利托(Melito of Sardis)也有类似的著作,但仅存残篇;其他还有高斯提那的非力普(Philippus of Gorstyna)、莫德斯图(Modestus)、莫德努斯(Modenus)、赫拉克利图(Heraclitus)。他们的反异端著作我们将在后面介绍这些教父的著作时一并介绍。

反孟他努主义的作家有:弗里吉亚的一位不知名的作家,他的著作叙述了孟他努主义的学说,是欧西庇乌有关记载的材料来源;阿波罗纽(Apollonius),可能是以弗所教会的主教;凯乌斯(Caius),罗马主教泽菲利努斯手下的一名祭司。

罗马主教也有一些反异端文献。罗马主教索特尔(Pope Soter, 166~174)以罗马教会的名义写给哥林多人一封信。罗马主教维克

多 (Pope Victor, 189 ~ 199) 在东部争论时写过几封信, 要求召开宗教会议, 还著有一些神学论文。

哥林多的狄奥尼修斯 (Dionysius of Corinth), 哥林多教会主教, 罗马主教索特尔的同时代人, 据欧西庇乌说, 他写了七封大公教的书信给七个教会, 其中包括罗马。

#### 四、里昂的伊里奈乌 (St. Irenaeus of Lyons, 约 115 ~ 202 年)

小亚细亚据说是使徒约翰最后工作的地方。公元二世纪初, 在这里涌现出一批早期基督教的重要人物, 被学者们称作小亚细亚学派。他们中间有: 士每拿的波利卡普、希拉波利斯的帕皮亚、希拉波利的阿波利拿里斯 (Apolinarius of Hierapolis)、萨尔狄斯的美利托 (Melito of Sardis)。伊里奈乌是这个学派的最后一位代表。他是“大公教学说体系的主要建造者之一”。<sup>①</sup>

伊里奈乌大约于 115 年出生于小亚细亚的士每拿, 并在那里度过了青年时代。他受过波利卡普以及其他“长老”的教诲, 这些人是使徒约翰的门徒或隔代门徒。后来, 他作为一名传教士去了南高卢。他在罗马学习和传教, 然后去了里昂 (Lyons)。作为一名监事 (prestbyter), 他曾被派去见罗马主教埃留塞留斯, 要求后者对小亚细亚的孟他努派采取宽容政策。177 年, 里昂发生对基督徒的迫害。幸运的是他当时正好在罗马帮办会务。回到里昂后, 他被选为主教, 接替以身殉道的主教波蒂努斯 (Pothinus)。他对传教事业倾注了极大的热情。以后有一种记载说, 他几乎使整个里昂的居民都皈依了基督教, 并向法兰西的其他部分派遣了许多传教士。六世纪的格列高利 (Gregory of Tours) 说他于公元 202 年殉道, 但是特尔图良、希波吕特、欧西庇乌、爱庇芬纽对此没有任何记载。他的遗体被埋葬在里昂的圣约翰教堂的祭坛下, 纪念日是 6 月 28 日。

伊里奈乌的现存著作有《反异端论》 (*Against Heresies*) 和

<sup>①</sup> Schaff, P., 1996, *History of the Christian Church*, 8 vols., Hendrickson Publishers, New York. 沙夫:《基督教教会史》, 第 2 卷, 第 748 页。

《证言》(*Epideixis, Demonstration*) 这两部完整的论文, 此外还有一些著作残篇。这些著作的内容或篇名是: (1) 《论君主》或《神不是恶的原因》(*On the Monarchy or How God is not the Cause of Evil*); (2) 《论奥多德》(*On the Ogdoud*); (3) 《论教会宗派》(*Treatise on Schism*); (4) 《致教皇维克多的信》(*Letter to Pope Victor*); (5) 《论知识的主题》(*On the Subject of Knowledge*); (6) 《杂谈》(*Divers discourses*)。

《反异端论》大约写于 177 年至 190 年之间。全书用希腊文写成, 现存最早完整的版本为拉丁文本, 希腊文的残篇则散见于一些早期基督教作家的著述中。全书共分 5 卷。第 1 卷用理性驳斥诺斯提派的论证; 第 2 卷揭露诺斯提派的错误和该派的历史; 第 3 卷以使徒的传道和传统驳斥诺斯提派; 第 4 卷用耶稣的话语驳斥诺斯提派; 第 5 卷讨论将要到来的千年王国。全书以批判诺斯提派的思想为主, 也阐述了作者自己的神学思想。

《证言》(*Epideixis, Demonstration*) 于 1904 年被现代学者发现。该文主题是使徒的传道, 对基督教学说进行解释, 并用旧约先知预言加以证明。因此这篇论文又称《使徒学说的证明》(*The Proof of the Apostolic Preaching*)。这篇论文是非论证性的, 而主要是基督教学说的总结。

#### 第四节 早期护教文献

公元二世纪, 基督教一方面取得长足的进步, 另一方面受到严峻的考验。从内部来说, 各种异端的出现, 使得基督信仰的解释出现多样化, 引发教派的纷争。从外部来说, 随着基督教与犹太教的区别日渐明显, 罗马帝国政府已经明白它与犹太教的界限, 因此不再把基督教与犹太教之间的争执当作犹太教的内部事务而不加干涉, 而是转为对基督教进行压制。最初的几起镇压是区域性的, 延续的时间不长, 再往后则是全国性的, 延续的时间长达几年或十几

年。这些镇压旨在彻底铲除基督教，消除帝国稳定的隐患。如何抵御这些来自官方的压力关系到基督教社团的生死存亡。

与早期那几个世纪对基督教的政治迫害相呼应，由异教知识分子撰写的一批反基督教文献反映出基督教信仰与罗马帝国官方意识形态的分歧。这类文献中的绝大多数已经在后来基督教得势的岁月里被毁掉了，但从当时参与论战的一些基督教护教士的著作中我们仍然可以看到某些反基督教文献的残篇。公元二世纪最典型的反基督教文献是凯尔苏（Celsus）撰写的《真道》（*The True Doctrine*），原书已佚失，但亚历山大里亚的奥利金在对凯尔苏的观点进行详细批驳时，大量摘录了书中的原文，约有 90% 的原文被保留在奥利金的《反凯尔苏》（*Contra Celsum*）一书中，其中有许多是直接引语。

二世纪在基督教历史研究中又称护教士时代。护教士（apologist）作为一个专门术语，传统上指的是公元二世纪中叶的一批基督教作家。他们最先担负起捍卫基督教的任务，把基督教的活动和信仰向外部世界作介绍。在他们所处的时代，基督教开始在有文化教养的阶层中寻求皈依者，而基督教与罗马帝国的冲突也已经达到决定其生死存亡的关头。护教士的目标是让外界能公正地倾听基督教的诉说，消除流行的误解与诽谤。为了达到这一目的，他们需要提供关于基督教的信仰、修行、祭仪的解释。他们使用的方法是把基督教作为政治上无害、道德和文化上优于其他宗教的一种真正的宗教展示给统治者和社会公众。可以说，护教论是训练有素的基督教护教士为基于理性的基督教信仰所作的辩护。在此过程中，基督教神学和哲学作为对基督教信仰的一种理性解释而发展起来。现代学者们使用护教士或护教论这些术语并不严格地限定在二世纪，三世纪和四世纪也有许多教父从事护教事业。我们在本节中仅介绍二世纪的基督教护教士与他们的著述。

### 一、夸德拉图（Quadratus）

夸德拉图来自小亚细亚，是使徒的门徒。当基督徒受迫害时，

他向罗马皇帝哈德良呈上一份申辩书，时间大约是124年，哈德良在这一年巡视雅典，这是我们所知道的最早的一份基督教护教书，仅存残篇，由欧西庇乌在其著作中引述。当时的雅典主教也叫夸德拉图，但学者们认为护教士夸德拉图和他不是同一人。

## 二、雅典的阿里斯提德 (Aristides of Athens)

欧西庇乌提到阿里斯提德，说他在夸德拉图之后“留下一份信仰的申辩，呈给哈德良”。1878年，这份文献的残篇被发现。1899年，莱德尔·哈里斯 (Rendel Harris) 在西奈 (Sinai) 发现了这篇护教书的完整的叙利亚译本。稍后，罗宾逊 (A. Robbison) 发现了该书的希腊文本，还有一份亚兰文的译文。与残篇相对照，这些文本有一些差异，可能共出于更早的原本。这篇护教书很可能是呈给皇帝安敦尼努斯·庇乌斯 (Antoninus Pius)，而不是呈给哈德良。该书有许多地方与圣经新约、《十二使徒遗训》、圣彼得的传道相呼应。

作者在护教书开头处 (1~2章) 自称为“雅典的哲学家”，以神的观念为基础写了一篇论文。他在指出神在本性上是永恒的、不感苦痛的、完善的以后，敦请皇帝考察四种人的神的观念：野蛮人、希腊人、犹太人、基督教徒。野蛮人崇拜土、水、火等等 (3~7章)；希腊人把他们的缺陷归于神 (8~13章)；犹太人相信一神，但宁可事奉他的天使 (15章)。惟有基督徒拥有完全的真理，并生活在真理之中，他们对神的崇拜是有价值的。他在结论 (17章) 中要求停止迫害基督徒，呼吁人们皈依基督教的教义。

## 三、培拉的阿里斯托 (Aristo of Pella)

培拉是巴勒斯坦的一个小镇。阿里斯托似乎是第一个写下反犹太教的护教书的人。他的著作发表于135~175年之间。标题是《参孙与帕皮斯库关于基督的讨论》 (*A Discussion Between Jason and Papiscus Concerning Christ*)。参孙是一名犹太基督徒。他要证明弥赛亚预言在耶稣身上应验，犹太人帕皮斯库请求受洗。该书已佚失。圣杰罗姆的著作中存有其残篇，表明当时的犹太人反对基督



徒认为基督在十字架上受难的说法。奥利金的著作也有提到该书的地方，凯尔苏知道这本书，并称之为荒谬的奇谈怪论。

#### 四、殉道者查士丁 (St. Justin Martyr, 约 100~165 年)

殉道者查士丁是二世纪最重要的希腊护教士，最早的哲学化了的基督教神学家。他的拉丁文名字是 Flavius Justinus。他出生于弗拉维亚·尼亚波利士 (Flavia Neapolis)。此处靠近古代巴勒斯坦地区撒马利亚的示剑 (Sichem)，即现在的那布罗斯 (Nablous)。示剑这座古老的城市在犹太人战争中已经被罗马皇帝弗拉维·韦思巴逊 (Flavius Vespasian) 的军队夷为平地，后来在废墟附近重建一处希腊罗马人的殖民地，并以这位征服者的名字命名。

查士丁写了许多著作，许多古代作家对他的著作都很熟悉。例如，伊里奈乌、希波吕特、欧西庇乌、爱庇芳纽、杰罗姆，等等。

查士丁现存完整的著作有三部。

《护教首篇》(The First Apology) 与《护教次篇》(The Second Apology) 同时被学者从《巴黎经书》(Paris Codex, A. D. 1364) 中发现。两者的主旨是一致的，有些学者认为两篇护教书实际上是同一本书的两个部分，但一般还是将它们分开处理。

《护教首篇》的写作年代无法准确地确定，大约是在 147 年左右。篇首标明，这篇护教文呈给罗马皇帝安敦尼努斯·庇乌斯 (Antoninus Pius, 137~161 年在位) 以及其他一长串的显贵哲学家。由于这样的行文不合当时的习惯，因此有学者认为这是后来加上去的附录。但不管怎样，无人否认这篇文章是查士丁所写。《护教首篇》共分 68 章。除了前言 (1~3 章) 和结论 (68 章)，全书有两个主要部分：第一部分 (4~13 章) 对反基督教的谎言进行驳斥；第二部分 (14~67 章) 对基督教的内容进行正面阐述，认为基督是基督教的教义和学说的创建者，是神子，是旧约预言的实现。结论中呼吁罗马帝国给基督教以公平对待。

《护教次篇》可以看成是《护教首篇》的一个补充。全书共 25 章，内容均取自《护教首篇》，写作时间约为 147~160 年间。

《与犹太人特里风的对话》(*Dialogue with Trypho, A Jew*), 共分 142 章, 篇幅上两倍于两篇护教书, 写作年代晚于护教书。学者们对它的写作年代争议很大, 但最迟不迟于公元 161 年。这部书是了解当时基督教与犹太教争论的主要材料之一。全书可分为序言和三个主要部分: 导言(1-8 章)叙述查士丁的宗教观念的发展过程; 第一部分(9-47 章)根据旧约证明摩西的礼仪律法已经被基督的新律法所取消; 第二部分(48-108 章)证明这种取消与犹太教的一神论并不冲突; 第三部分(109-141 章)说明在所有那些接受基督教的人中间可以找到真正的以色列。

查士丁的其他一些作品仅存残篇或已佚失。《论复活》(*On the Resurrection*) 有三段残篇保存在大马色的圣约翰(St. John Damascene)的著作《善良与罪恶》(*Sacra Parallela*)中, 驳斥诺斯提主义者否定肉体的复活。欧西庇乌提到查士丁的三部著作和诗篇。这三部著作是: 《与希腊人的谈话》(*The Discourse Against the Greeks*), 讨论基督徒和希腊哲学家共同关心的事; 《劝告希腊人》(*Refutation*); 《论神的独一》(*On the Unity of God*), 依据基督教著作和希腊著作展开讨论。这三部著作的名称与现存查士丁手稿书目相吻合, 但由于文风不同, 学者们认为它们不是查士丁的真作。

### 五、亚述的泰逊(Tatian the Assyrian)

泰逊约于 120 年生于亚述, 是叙利亚人。他是查士丁的学生。在查士丁殉难以前, 他都属于罗马的基督教社团。他接受过希腊式的教育, 有较高的学术、文化修养。他是一名哲学家、作家, 像一名智者那样巡回讲学。他参加过几种神秘教, 但是最后大约于 165 年皈依了基督教。他在罗马听查士丁的课, 后来逐渐开设了他自己的学校。约于 172 年, 他离开了教会, 加入了诺斯提主义的“禁戒派”(Encratites), 然后返回帝国东部的安提阿(Antioch)、西利西亚(Cilicia)、庇西狄亚(Pisidia)。他主张禁止婚姻、相信许多灵体(Acons)的存在。亚里山大里亚的克莱门曾经在《杂记》(*Stromata*)一书中驳斥他。泰逊死于东部, 时间不详。在个性

上，泰逊更像特尔图良而不像查士丁。他不是温和地为基督教辩护，而是激烈地批判希腊罗马文化。

泰逊的著作只有《致希腊人书》（*Oratio ad Graecos*）完整地保存下来，《论福音的和谐》（*Diatesseron, a Gospel - harmony*）仅存残篇，《论动物》（*On Animals*）已佚失。

《致希腊人书》是一部护教著作，也是对希腊人、希腊文化的批判。全书共分两个部分：第一部分（1~4章）驳斥希腊人的偏见；第二部分（4~31章）根据教义为基督教争辩。

《论福音的和谐》是四部正典福音书的重要见证。泰逊在皈依基督教以后写了这部书，原文可能是用叙利亚文而不是用希腊文写的。在三世纪，叙利亚的许多地方可能都把这部书当福音书来使用，直到四世纪中叶，这些混合的福音才让位给单篇的福音；公元五世纪，居鲁士的塞奥多瑞特（Theodoret of Cyrus）从他的教区的教会中没收了200多本泰逊的这本书的手抄本，并代之以叙利亚文的四福音书。

#### 六、弥尔提亚德（Miltiades）

小亚细亚的弥尔提亚德是泰逊的同时代人，他为基督教的真理辩护，反对异教主义、异端、犹太人。他的所有著作均佚失。

#### 七、希拉波利的阿波利拿里斯（Apollinaris of Hierapolis）

阿波利拿里斯在马可·奥勒留皇帝当政期间任希拉波利的主教。欧西庇乌提到阿波利拿里斯曾写过大量的著作，但均已佚失。

#### 八、萨尔狄斯的美利托（Melito of Sardis）

美利托是萨尔狄斯的教会主教，萨尔狄斯位于小亚细亚的吕底亚（Lydia）地区。他写过大量的著作，欧西庇乌对他那一长串著作目录很熟悉。罗马主教维克多（Victor, Pope, 189~199）把他称为“已逝的亚洲杰出学者之一”。大约于公元170年，他向罗马皇帝马可·奥勒留呈上一份护教书，该书残篇保留在欧西庇乌的《教会史》中。这份护教书陈述了作者关于教会与政府关系的理想，是第一个呼吁基督教与帝国团结的人。近年来的一个有趣的发现是

他的一份布道书《论情欲》(*Homily on the Passion*)，基本完整，由坎培尔·波纳(Campbell Bonner)发现并公布。

#### 九、雅典的阿塞那戈拉(Athenagoras of Athens)

阿塞那戈拉在他的著作的标题中被称为“雅典的基督教哲学家”。按照传统的说法，他来自亚历山大里亚，曾向罗马皇帝哈德良和安敦尼·庇乌斯上书，为基督教辩护。他是亚历山大里亚的教理学校的第一位老师，他的护教书的标题是《为基督徒乞求》(*Supplication for the Christians*)。书的导言表明，它是呈给马可·奥勒留和考摩典的，时间大约是177年。与同时期其他护教书一样，它对流行的谣传进行驳斥，米诺西乌·非利克斯和奥林波斯的梅索狄乌(Methodius of Olympus)熟悉这部著作。

他的另一本著作是《论死者的复活》(*On the Resurrection of the Dead*)。全书分为两个部分，第一部分驳斥反对复活说的各种观点；第二部分根据人的永恒命运和肉体与灵魂交替的必然性证明复活说。

阿塞那戈拉名气不大，但文风成熟。他的首创性不如查士丁和泰逊，但表述清晰、论证圆满。他对希腊古典著作，特别是对柏拉图哲学，表示敬仰。他选用基督教的教义来驳斥谣言。他对神的惟一性的理性证明是基督徒捍卫其一神论的最早的学术性尝试。他还相当清晰地为三一神提出了一些见证。

#### 十、安提阿的圣塞奥菲鲁(St. Theophilus of Antioch)

圣塞奥菲鲁是安提阿的第七任主教，在位时间约为公元二世纪末。他的著作内容广泛，风格优雅，有许多首创的观点。他生于幼发拉底河(Euphrates)区域，成年后方才皈依基督教。他受过希腊化的教育，也懂希伯来文。

现存《与奥托里库的谈话》(*Discourse to Autolyxus*)共分三卷。第一卷讨论基督徒的信仰，神是不可见的，还讨论了基督徒这个名称。第二卷讨论异教偶像崇拜的愚蠢，提出先知的教导。第三卷驳斥反基督教的谎言，断定圣经比希腊文献更古老。

他还写过关于人的起源、教牧书、圣经注释等方面的著作，但都已佚失，仅有少量残篇为圣杰罗姆所引用。

### 十一、《致狄奥根内图书信》(*Epistle to Diognetus*)

《致狄奥根内图书信》经常被学者们当作使徒教父的著作，但实际上它的出现要迟于使徒教父，可以归为二世纪的护教论著作。该书信作者不详。有学者认为它是查上丁或是其他护教士的著作，但证据不足。也有学者认为，这封信写于基督教受迫害的时期，是最优秀的希腊护教文献之一。从著作本身来看，该信作者是修辞学的大师，句子结构严密，平衡，文体清晰，充满活力。

这封信回答了一位对基督教感兴趣的异教徒提出的问题：基督教崇拜的性质是什么？它与异教崇拜和犹太教崇拜有什么区别？它给人们的生活会带来什么变化？为什么基督教在此时出现而不是更早些？作者对这些问题的回答深刻地把握了基督教的思想，其中对基督徒日常生活的描写为我们了解早期基督教社团的生活提供了见证。

### 十二、哲学家赫米亚斯 (Hermias the Philosopher)

赫米亚斯写了《讥笑异教哲学》(*Irrisio gentilium Philosophorum*) 这部著作把希腊哲学家关于人的灵魂和宇宙的观点戏剧化，揭示其中的矛盾。作者在文中表现出很有智慧，但他对希腊哲学观点的批评比较肤浅。基督教的古代作家没有提到这部书，但肯定是基督教与希腊哲学激烈冲突的产物。

### 十三、米诺西乌·菲利克斯 (Minucius Felix)

希腊是二世纪基督教护教论的摇篮，希腊人的天才在上述护教论中得到充分发挥。到了公元二世纪末，拉丁护教文献开始出现。米诺西乌·菲利克斯是现存的最早的拉丁基督教护教文献《屋塔维》(*Octavius*) 一书的作者。在为基督教信仰与拉丁古典文化的冲突提供证言的拉丁基督教文献中，此书乃最早作品之一。有学者称这部著作作为“护教文献的珍宝”。

《屋塔维》一书于十六世纪被弗朗西斯库·巴尔杜努 (Francis-

cus Balduinus, 1520~1573) 发现。当时它被当作基督教作家阿诺比乌斯 (Arnobius) 所著的《反异邦人》(*Adversus Nationes*) 一书的第八卷。《屋塔维》的写作年代可能是二世纪末, 但尚无定论。它的写作地点可能在罗马或罗马附近, 也有可能是在北非。

《屋塔维》共分 41 章。该书采用对话的文学形式。在引言 (1~4 章) 部分, 由重述整个对话内容的某个人物作一段叙述。由于失去了青少年时期就已结下亲密友谊的好朋友屋塔维, 作者在悲伤之时回忆起屋塔维与另一位异教朋友凯西留斯 (Caecilius) 的一场对话。第一部分 (5~13 章) 是凯西留斯激烈攻击基督教, 为异教辩护; 第二部分 (14~38 章) 是屋塔维的回答, 他一方面转述流行的异教信仰、怀疑主义倾向、传统罗马宗教和关于基督教的流言蜚语, 另一方面则雄辩地为基督教辩护, 驳斥异教徒的指控, 捍卫基督教的根本信条; 结尾 (39~41 章) 是凯西留斯最终接受了基督教的信仰。

## 第五节 尼西亚宗教会议前的神学文献

公元三世纪的基督教遭到来自罗马帝国政府的两次大规模的迫害。一次是公元 202 年由罗马皇帝塞维鲁 (Septimius Severus) 进行的迫害, 另一次是罗马皇帝德修斯 (Decius) 和瓦勒留 (Valerian) 进行的迫害 (249~260 年)。当皇帝比较仁慈或只是不太注意基督教的时候, 政府与基督教之间也有休战的间隙。在这个世纪中, 有大约 75 年是和平的, 教会也有机会加强组织和扩展。当时的帝国统治者倾心于混合宗教 (Syncretism), 太阳神被选为新神, 罗马七兵把密色拉教 (Mithraism) 从东方传遍整个帝国, 有将其其他宗教取代的势头, 新柏拉图主义 (Neo-Platonism) 则急剧向宗教靠拢, 想要取代衰落的异教, 摩尼教 (Manichaeism) 的创始人摩尼 (Manes, 215~276 年) 则在小亚细亚传教, 宣传一种新的启示。

因此，三世纪的基督教教父不仅要完成二世纪教父们承担的护教和反异端的任务，还要适应变化着的形势，运用哲学思辨，使基督信仰具有学术性的神学形式，以吸引有教养的社会成员。三世纪的教父中涌现了许多大思想家，他们进行了大量的神学讨论，提出了许多系统化的教义理论，从而使基督信仰获得了完整的理论外表。因此，这个时期又被学者们称为大思想家时期。

### 一、基督教亚历山大里亚学派

亚历山大里亚是犹太文化和希腊文化交汇融合之处。这里的教会据说是由传教士圣马可（St. Mark）创建的。此后不久，这里就出现了一所“教理学校”（Catechetical School），由教会主教监管。开办这所学校的目的最初是对准备受洗的异教徒和犹太人进行教育，但很快，它就成为神学讨论的场所，这里的教师受各种思想的影响，他们的教学风格也与古代哲学家雷同。

这所教理学校的历任校长是：潘代努斯（Pantaenus，约 180）、克莱门（Clement，至 202 年）、奥利金（Origen，至 232 年）、赫拉克拉（Heraclas，死于 248 年）、狄奥尼修（Dionysius，死于 265 年）、狄杜姆（Didymus，死于 395 年）。从这所教理学校产生了一种独特的神学。一方面，这种神学是从亚历山大里亚的斐洛的犹太宗教哲学演化出来的一种基督教的形式；另一方面，它又是对诺斯提主义的一种积极的批判。亚历山大里亚神学旨在调和基督教与哲学，调和信仰与知识，但这种调和以圣经为基础，以神圣的逻各斯为一切理性和真理的总和。潘代努斯原为斯多亚派哲学家。克莱门和奥利金在皈依基督教以前也都有异教哲学的背景。他们把希腊哲学带入了基督教，但他们仍是基督教的哲学家。在克莱门和奥利金领导时期，这所学校达到鼎盛时期，直到公元四世纪，其名声才衰落下去。

### 二、亚历山大里亚的克莱门（约 160~215 年）

克莱门的拉丁文名字是 Titus Flavius Clemens，可能出生于雅典。他年青时是个异教徒，成年后才皈依基督教。他早年曾游学希

腊、南意大利、叙利亚和巴勒斯坦，公元 180 年左右到亚历山大里亚，加入由潘代努斯领导的教理学校，后继任校长。他在亚历山大里亚花了大约 12 年时间使异教徒和有教养的人归化基督教。罗马皇帝塞维鲁于 202 年迫害基督徒，克莱门被迫避居安提阿。最后，大约在 211 年，他在耶路撒冷和他的学生亚历山大主教在一起。在古代经常有人把他称为圣徒，最早的圣徒传中也有他的名字，但是在教皇克莱门八世批准的圣徒中，由于巴罗纽（Baronius）的建议，他的名字被取消。

克莱门有三部主要著作：《劝告希腊人》（*Exhortation to the Greeks, Protreptikis*）；《导师》（*Instructor, Paidagogos*）；《杂记》（*Miscellanies, Stromateis*）。这三部著作实际上构成一个整体，系统地介绍基督教。这些著作的写作时间大约是在 190 至 195 年，在亚历山大里亚写成。保留至今的还有两篇布道文：《富人的拯救》（*Who Is the Rich Man Being Saved?*）；《论耐心：致新受洗者》（*On Patience, to the Newly Baptized*）。

《劝告希腊人》分为三卷，用大量的知识指出异教的不合理、不道德，但也指出了预言的成分，寻求引导罪人改悔，加入基督教。

《导师》一书在结尾的地方有一段赞美基督的颂诗，指明导师就是基督。全书展示基督教的道德，并不断地提到异教的道德实践，劝告人们向神圣迈进，最终变得像神。

《杂记》共分八卷，其中第八卷包括一篇不完整的逻辑论文，因此被学者们疑为伪作。全书为做一名基督徒提供更深刻的知识，但全书安排杂乱，把各种历史疑点、诗学之美、哲学、基督教的真理和异端的错误全都放在一起，由此得到这个书名。他把这些内容比作各种各样的树木生长在无人管理的花园中，有识者可以从中移植。这本书可能只是一部内容广泛的神学书的序论。

如果说当时的罗马是基督教世界的核心，那么亚历山大里亚就是它的头脑，而克莱门是亚历山大里亚学派的第一位代表。学者们



把他当作最早的具有自我意识的神学家和伦理学家，基督教神秘主义的先驱，对涤罪观念的发展作出重要贡献。他对哲学与异教文化的态度受到不同的褒贬。褒者称之为启蒙，贬者称之为歪曲福音。克莱门的神学既反对诺斯提主义，又反对教会中的蒙昧主义。他广泛地吸取文明世界的思想成果，在沟通东西方文化、融合宗教与哲学等方面起了重要作用。他的神学风格、逻各斯基督论、教育思想和伦理思想，对后世产生了持久的影响。

### 三、奥利金 (Origen, 约 185—251 年)

奥利金出生于亚历山大里亚城的一个基督教家庭。他的父亲勒俄尼达 (Leonides) 在罗马皇帝塞维鲁迫害时殉教而死。当时奥利金 17 岁。按照传说，奥利金本人躲过了这场灾难只是由于他的母亲拉住他的衣裳，不让他外出。奥利金从一开始就属于基督教的正统教会，并一直对教会忠诚。他先后去过小亚细亚、希腊和罗马。奥利金也是一名基督教的教师。当时基督教缺乏教师。亚历山大里亚的主教德米特里乌 (Demetrius) 非常赏识奥利金的品格，尽管他很年轻，仍让他执掌基督教的这所教理学校。

他从青年时期开始认真学习基督教教理，同时也认真学习哲学。他当过新柏拉图主义哲学家阿谟尼乌·萨卡斯 (Ammonius Saccas) 的学生，在其门下学习 5 年，与其他各派哲学家也有来往。通过旅行，他熟悉了罗马帝国各地的教会。他去过罗马，在那里与希波吕特 (Hyppolytus) 有过接触，也去过雅典、该撒利亚、小亚细亚的一些地方，还去过阿拉伯。在非基督徒看来，他是一个基督教的伟大学者；在基督教中，人们对他的看法很不一致。有人对他进行批评，特别是亚历山大里亚的主教，由于奥利金对圣经的精神化解释，曾迫使他离开亚历山大里亚城；但也有人对他欢呼，尤其是耶路撒冷和该撒利亚的主教，奥利金在那里渡过了最后 18 年，这也是他最多产的年代。他在德修斯迫害期间遭到监禁和折磨，后死于 251 年 6 月。奥利金一生严于律己，清贫乐道，过严格的禁欲主义生活。由于看到圣经中关于自宫的说教，从而自宫去势。(《马

太福音》19:12)

奥利金可能是古代最多产的作家，据说曾写过两千余种著作，保存至今的也不少。他用希腊文写作，但他的著作有许多被公元四世纪的鲁菲努（Rufinus, 345~410年）译成了拉丁文。他的著作都是在思想成熟时期写成的，所以从中难以看到他的思想发展的过程。《驳凯尔苏》（*Against Celsus*）这部书共分8卷，系统批评异教哲学家凯尔苏对基督教的批评。《论首要原理》（*On First Principles*）是奥利金最体系化的著作。他有一大类著作是对圣经作注释，几乎遍及圣经每本书。《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*），原书有10卷，现存序论和前3卷。他还有279首内容涉及旧约圣经的布道文传世，其中21篇是希腊文的，其余为拉丁文。《论祈祷》（*On Prayer*）、《论殉道》（*On Martyrdom*）、《与赫拉克利德的对话》（*The Dialogue with Heraclides*）是几篇短论。他的《论文集》（*Philocalia*）是由卡帕多西亚的一些敬重他的神学家编成的。

奥利金的思想非常复杂。“有许多个奥利金：哲学家、学者、神秘主义者、系统化者、一种秘教体系的提倡者，释经者或解经家、圣人或殉道上、真正的诺斯提主义者（在亚历山大里亚的克莱门的意义上）、把神秘主义的知识当作拯救的人、希腊化了的人、柏拉图主义者、道德家、禁欲主义者、陶人、调和主义者、教会的人。哪一个才是真正的奥利金呢？”<sup>①</sup>他自己的回答是一贯的：“我想做一个教会的人。”（奥利金：《布道文》第16篇）他的一生也证明了这一点。

<sup>①</sup> Ferguson, E., 1990, *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, Inc., New York & London. 弗格森：《早期基督教百科全书》，第667页。

总的说来，奥利金推进了他那个时代基督教神学与哲学的发展。与奥利金的成就相比，他以前的教父们的工作只是一个序曲。除了克莱门以外，他们的神学思想受到他们护教口的影响。奥利金通过对希腊思想的广泛吸取，并用于基督教信仰的阐释，从而塑造了一种希腊神学的模式和体系。

#### 四、亚历山大里亚的狄奥尼修（Dionysius，死于265年）

这位狄奥尼修生于公元二世纪末，是一名皈依基督教的异邦人。奥利金主持亚历山大里亚的教理学校时，他加入了这所学校。公元231~232年继赫拉克拉（Heraclas）之后主持学校，公元247~248年任亚历山大里亚教区主教。德修斯迫害其间，他幸运地逃脱。瓦勒留迫害其间，他于257年被放逐到凯福洛（Kephro）。后于262年返回。

狄奥尼修在当时的基督教中享有很高的声誉。欧西庇乌称他为“伟大的”。阿他那修称他为“教会的博士”。他的主要著作有：《论自然》（*On Nature*），这本书反对伊壁鸠鲁主义，写于247年；《论诱惑》（*On Temptations*）；《论许诺》（*On the Promises*），这本书批判尼普斯（Nepos），此人也是基督教的一位主教，主张圣经外经中的“千禧年”观点，坚持对圣经作历史传统的解释。他的著作现仅存一些残篇，由欧西庇乌的著作引用而保存下来。他写过一封信给教皇狄奥尼修（Pope Dionysius，259~268年），阿他那修和巴西尔的著作中保有这封信的残篇。他还写过一些信给诺瓦廷，敦促后者服从教皇高奈留（Cornelius），相当有趣。他还有一封信给安提阿的法比扬（Fabius of Antioch）。

#### 五、非洲人朱利乌（Julius Africanus）

朱利乌是利比亚人，曾在罗马军队中当过军官。大约于211年，他访问亚历山大里亚，在那里听了赫拉克拉的讲座。他死于公元240年以后。

朱利乌写过两部著作。《编年史》（*Chronographia*）共五卷，写于221年。该书试图调和犹太教、基督教以及异教的历史。他从

圣经中取来若干事件，试图重组世界史的重大事件。该书是由基督徒撰写的第一部世界编年史，为欧西庇乌后来所做的工作起了重要作用。《绣花的腰带》（*Embroidered Girdles, Kestoi*）共分14或24卷，题献给亚历山大·塞维鲁（Alexander Severus）。这是一部百科全书式的著作，涉及自然科学、医学、巫术、农业、航海、战争等，现存残篇。朱利乌致奥利金的一封信保留至今，欧西庇乌对这封信评价很高。

#### 六、萨莫萨塔的保罗（Paul of Samosata）

这位保罗是安提阿教会的主教（260年起）。他认为基督只是一个凡人。264~269年，在安提阿举行了三次主教会议，安提阿的马基翁（Malchion of Antioch），一位教士和修辞学教师，揭露了保罗的异端观点，导致保罗被撤职，革除教籍。关于他们之间的争论我们有一些零星记载。

#### 七、萨莫萨塔的琉善（Lucian of Samosata）

安提阿的监事，安提阿释经学派（the Antiochene Exegetical school）的创始人。他也具有萨莫萨塔的保罗的观点，可能也一起被革除教籍，但他后来公开认错。312年1月7日在尼科弥底亚（Nicomedia）殉道。他对圣经“七十子本”和福音书作了许多修订。

#### 八、凯撒利亚的帕菲鲁斯（Pamphilus of Caesarea）

帕菲鲁斯生于伽尼基（Phoenicia）的贝鲁特（Berytus）。他在亚历山大里亚学习神学，然后赴凯撒利亚，在那里成为一名神父。他开办了一所神学学校，建立了一座图书馆。他于309年殉道，曾在监狱中写下五卷申辩书，驳斥异端对他的指控。

#### 九、《关于神佑的对话》（*Dialogus de Recta in Deum Fide*）

该书共分5卷，作者不详，主题是反诺斯提主义，写于300~310年。有学者认为这是奥利金的著作，原因是书中标题中出现“阿大曼修”（Adamantius）的名字。这个名字的意思是“铁人”，而奥利金有过这个称号。

### 十、《使徒教义》(*Didascalia Apostolorum*)

该书写于叙利亚，时间大约是公元三世纪初，也被称作《大公教十二使徒与我们救主的圣徒的教导》(*Catholic Teaching of the Twelve Apostles and Holy Disciples of Our Saviour*)，爱庇芳纽(Epiphanius)则称之为《使徒的教导》(*Diataxeis ton apostolon*)。该书的材料来源有《十二使徒遗训》、《彼得福音》、《保罗行传》、《伊纳爵行传》、《赫马行传》、《伊里奈乌行传》等。该书希腊文本已经佚失，现存叙利亚文译本。这本著作是《使徒完典》(*Apostolic Constitutions*)前六卷的主要来源。

该书写给叙利亚北部的一个从异教皈依基督教的社团，是一部关于基督教道德、组织、规条的著作。在对基督徒作出一般性的训戒之后，该书讨论了担任主教的资格、职责和权力，还涉及诉讼、礼拜仪式、济贫、节食、异端等内容。从作品中推测，作者是一位主教，可能是犹太人，当过医生，但没有突出的神学才能。作者是一位严格的基督徒，认为基督徒也应守犹太教的律法。他对待罪人的态度是温和的，节食数日后即可被重新接纳入教。

### 十一、“行奇迹者”格列高利(St. Gregory Thaumaturgus)

这位格列高利出生于本都的新凯撒利亚(Neo-Caesarea)的一个异教贵族家庭，大约生于213年。他和他的兄弟阿塞诺多洛(Athenodorus)原想在贝鲁特学习法律，但后来去了巴勒斯坦的凯撒利亚。公元233年，在奥利金的鼓励下，他们转向哲学和神学研究，并皈依基督教。他们在那里呆了5年。离开时，格列高利把一篇公开的颂词献给奥利金。后来，他们两人都担任过本都的主教。格列高利具有卓越的人品，成功地使新凯撒利亚人皈依基督教。他大约死于270年。尼撒的格列高利(St. Gregory of Nyssa)在叙述他的生平时，说他行过一系列奇迹，由此获得“行奇迹者”的称号。

这位格列高利作品不多。《奥利金颂词》(*Panegyric on Origen*)写于238年；《格列高利信经》(*Creed of Gregory*)是一篇解

释三位一体的短论，写于 260~270 年；《正典书信》（*Canonical Epistle*），写给一位主教，谈处理一位在哥特人入侵时违反教规和道德的基督徒。这封信在教会教规史上是一篇重要文献。

## 十二、奥林波斯的圣美索狄乌（St. Methodius of Olympus）

美索狄乌是奥林波斯教区的主教，311 年殉道。关于他的生平我们知道的很少，欧西庇乌没有提到过他。他的现存著作有一部是希腊文的，其他的是古斯拉夫语的。

他的著作有：《宴饮论贞洁》（*The Banquet on Virginitv, Symposium, Peri Hageneias*），模仿柏拉图的宴饮篇，赞扬贞洁；《论意志自由》（*On the Freedom of the Will*），有希腊文本，主题是批判诺斯提主义的二元论和决定论；《论复活》（*On the Resurrection*）是一篇对话。

## 十三、特尔图良（Tertullian, 约 160~225 年）

特尔图良出生于伽太基（Carthage）。他的拉丁全名是 Quintus Septimius Florens Tertullianus。父亲是罗马军队里的一名百夫长，特尔图良接受的教育是一种自由的希腊罗马式的教育。他的著作表明他对当时的历史、哲学、诗学、法律都很熟悉。特尔图良早年赴罗马学习法律，然后在那里当律师，颇有名声，可能也写过两本法律方面的教科书。欧西庇乌说他是“一个精通罗马法律的人”（欧西庇乌：《教会史》第 2 卷第 2 章）。

一直到了 30 岁的时候，他过着一种异教的生活。他本人后来忏悔说自己曾经追随异教的习俗，沉浸在世俗的娱乐之中，直到他在罗马成为一名基督徒。他返回伽太基以后被授予神父之职，但没有上升到监事以上的职位。

大约在 199 年，他加入蒙塔努派。杰罗姆把这一变化的原因说成是出于对那些重视现世享乐的神父的憎恶。此后不久，他又对蒙塔努派表示不满，以至于建立了他自己的教派，称作“特尔图良派”。

“特尔图良是拉丁神学和教会拉丁文之父，也是古代基督教最

伟大的人物之一。”<sup>①</sup> 特尔图良是第一个用拉丁文写作的重要基督教作家，是尼西亚会议以前最多产的拉丁教父。他的著述共有三十一一种留传至今。

护教类文章有：《申辩书》（*Apologeticum, Apology*）、《致异教徒书》（*Ad nationes, To the Heathen*）、《致斯卡普拉》（*Ad Scapulam, To Scapula*）、《反犹太人》（*Adversus Judaeos, Against the Jews*）。

《申辩书》是特尔图良最优秀的著作之一，约写于 197 年。写给罗马行省总督，全书分成两部分：（1）关于指控基督教的秘密罪恶；（2）关于公共的罪行。特尔图良在书中驳斥了对基督教的指控，得出基督教是一种优秀的启示宗教的结论。特尔图良发挥一位训练有素的罗马律师的才能，他的法律驳斥是非常重要的。

《致异教徒书》分为 2 卷，大约写于 197 年。书中对异教崇拜进行嘲笑，并引了瓦罗的著作，指出那些反基督教的指控实际上都是异教的罪行。

《致斯卡普拉》大约写于 212 年，这是一封短信，写给一位迫害基督教的人，罗马帝国非洲行省总督。在信中，特尔图良以先前的迫害者的命运提醒这位总督。

《反犹太人》是一篇讨论，证明以色列人拒绝了神恩。

教义论战著作有：《异端的传统》（*De Praescriptione haereticorum, The Prescriptum of Heretics*）、《反马其翁》（*Adversus Marcionem, Against Marcion*）、《反赫谟根尼》（*Adversus Hermogenem, Against Hermogenes*）、《反瓦伦廷》（*Adversus Valentinianos, Against Valentin*）、《论洗礼》（*De baptismo, On Baptism*）、《论基督的肉体》（*De carne Christi, On the Flesh of Christ*）、《毒蝎》（*Scorpiace*）、《论肉体的复活》（*De Resurrectione Carnis, On the Resurrection of the Flesh*）、《反普拉克西亚》（*Adversus Praxeum,*

<sup>①</sup> 沙夫：《基督教教会史》，第 2 卷，第 819 页。

*Against Praxeas*)。

《异端的传统》是特尔图良不朽的著作，捍卫基督教，反驳异端。他在文中讨论异端的起源和性质，解释了伊里奈乌的立场，即只有使徒作家和教会才能发现真理。异端是后来者，没有权力盗用圣经。教会因其传统而拥有真理。在结论中他指出异端的罪恶结果。这是一部标准的对大公教原则与传统的权威性辩护，是对圣伊里奈理论的发展，是出自一位律师的工作。

《反马其翁》共分5卷，修订过两次，207年编成。第1~2卷批判马其翁的二元论；第3卷证明历史上的基督是旧约中预言了的弥赛亚；第4~5卷是对马其翁的福音和书信的批判。

《反赫谟根尼》是对一位画家所持的二元论观点的批判。

《反瓦伦廷》是一部站在孟他努主义立场上写的著作。

《论洗礼》是一部站在大公教立场上写的著作，反对绰号“毒蛇”的昆提拉(Quintilla)的观点，宣布异端的洗礼是无效的。

《论基督的肉体》反对马其翁的诺斯提主义和马其翁的“幻影说”(Docetism)观点，即认为基督只是一个凡人，具有人体。

《毒蝎》或译消除蝎毒的解药，该文反对诺斯提主义，具有殉道的气质。

《论肉体的复活》也是一部反诺斯提主义的著作。

《反普拉克西亚》是他最后一部反异端著作。在他离开教会许多年后，他仍然捍卫教会的学说，反对圣父受苦论和神格惟一论。在表达方式上和许多思想的转折点上，他几乎已经预言了尼西亚信经。

日常禁欲方面的文章有：《关于改悔》(*De paenitentia, Concerning Repentance*)、《论祈祷》(*De Oratione, On Prayer*)、《论通奸》(*De Poenitentia,* )、《论贞洁》(*De Pudicitia,* )、《致殉道者》(*Ad martyras, To the Martyrs*)、《论一夫一妻制》(*De Monogamia*)、《关于贞洁的劝诫》(*De Exhortatione Castitatis*)、《论演出》(*De spectaculis, The Shows*)、《关于偶像崇拜》(*De idololatria,*



*Concerning Idolatry*)、《花冠》(*De corona, The Chaplet*)、《论妇女的服饰》(*De cultu feminarum, On the Dress of Women*)、《关于贞女的面纱》(*De Virginibus Velandis, Concerning the Veiling of Virgins*)、《论遭受迫害时的逃跑》(*De Fuga in Persecutione*)、《论灵魂》(*De anima, On the Soul*)、《关于大披肩》(*De pallio, Concerning the Pallium*) 等等。

#### 十四、西普里安 (Cyprian, 约 200~258 年)

西普里安是伽太基教会的主教、殉道者。有学者评价说：“三世纪最能干的基督教学者是奥利金，最强有力的作家是特尔图良，最伟大的主教是西普里安。”<sup>①</sup>

西普里安的拉丁文全名是 Thascius Caecilius Cyprianus。他出生在伽太基的一个非基督教的富人家庭，时间是三世纪初或略早些。他的传记作者，伽太基的执事庞提乌斯 (Pontius) 认为他的早年生活不值得注意，而他加入基督教以后则是一位伟大人物。杰罗姆说，他是一位名声相当高的修辞学家。

住在西普里安家的一位基督教监事凯西留斯 (Caecilius) 首先使他熟悉了基督教的学说，并使他去阅读圣经。经过长期的思想斗争，西普里安成为一名平信徒。他卖掉家产，把钱捐给穷人，并在 245 年接受了洗礼。西普里安在后来写给一位朋友的短文中说到他自己的皈依。接受洗礼两年后，西普里安在一次集会上被与会者拥立为伽太基教会的主教，成为北非地区基督教神父们的首领。这样的选举是不符合教会法律的，但这种情况与后来的安布罗斯、奥古斯丁、以及其他一些古代教会的杰出主教所遇到的情况相仿。在那种情形下，民众的声音被视同为神的声音。从那以后十年里，西普里安以非凡的精力和杰出的才能管理着基督教伽太基教区的教会，直至殉道。他的纪念日是 9 月 14 日。

西普里安的重要性主要在于强调教会的组织和纪律。作为一位

<sup>①</sup> 沙夫：《基督教教会史》，第 2 卷，第 845 页。

作家，西普里安不如特尔图良那样多产和有创造性。但他的著作更加清楚、更加有节制、风格更加优雅。他的著作主要有书信和 13 篇论文。

《信札》(*Epistles*) 共 81 篇，其中 65 篇为他的亲笔信，16 篇是他人写给他的或写给伽太基教会的。27 篇写于德修斯迫害期间，12 篇涉及诺瓦廷派的分裂，11 篇赞扬忏悔者，第 76~81 篇写于瓦勒留迫害期间 (257~258 年)。

西普里安现存论文十三篇：

《论教会的统一》(*De Catholicae Ecclesiae Unitate, On the Unity of the Church*)，这是一部不朽的著作，传统上认为它写于 251 年，但实际上还要再迟一些，也没有在第一次伽太基主教会议上宣读。这是西普里安最优秀的论文，反对分裂主义。

《论贞女的服饰》(*De habitu virginum, On the Dress of Virgins*)，约写于 249 年。与特尔图良的一部著作相类似，本是一封写给一位事奉神的妇女的信。

《论坠落》(*De Lapsis, On the Lapsed*)，写于 251 年。德修斯迫害结束后，西普里安返回伽太基教会后写成此文，涉及堕落的兄弟回归教会的条件。

《论主祷词》(*De Dominica Oratione, On the Lord's Prayer*) 写于 251 或 252 年，与特尔图良的著作性质相同。

《致德米特利阿努》(*Ad Demetrianum, An Address to Demetrianus*) 约写于 252 年。这是一篇护教文，写给一位执政官，证明人们把饥荒、瘟疫、战争的原因错误地归结为基督徒否定异教神。

《论偶像的空洞》(*Quod idola dii non sint, On the Vanity of Idols*) 写于 246 年。当时作者还是个平信徒。

《论死亡》(*De Mortalitate, On the Mortality*) 写于 252 年。该文是对当时发生的瘟疫的抚慰词。

《论工作与济贫》(*De opere et eleemosynis, On Works and Alms*)，劝告人们要仁慈。

《论忍耐的好处》（*De bono patientiae, On the Advantage of Patience*）写于256年。当时发生关于洗礼的争论，作者试图平息争执。

《论妒忌》（*De zelo et livore, On Jealousy and Envy*）写于256年。写作背景与上同。

《致福图那图》（*Ad Fortunatum, Addressed to Fortunatus*）写于257年。此文汇集一系列话语鼓励人们殉道。

《致奎利努斯》（*Ad Quirinum vel Testimoniorum Libri, Addressed to Quirinus, Three Books of Testimonies Against the Jews*）写于248年。此文汇集了一系列圣经经文，用于日常学习。

《致多内图》（*Ad Donatum, Addressed to Donatus*）约写于246年。此文以诗一般的语言描写洗礼再生后的新生活。

#### 十五、阿诺庇乌（Arnobius, 约死于327年）

阿诺庇乌是一位成功的修辞学教师，有许多杰出的学生，如拉克唐修（Lactantius）等。他最初是基督教的死敌，但是后来成为基督教的杰出护教士。

阿诺庇乌生活在努米底亚（Numidia）与伽太基西南边境之间的重要城市昔卡（Sicca）。他像特尔图良和西普里安这些更加出名的非洲基督教思想家一样，成年后方皈依基督教。在做了一场梦以后，他想要皈依基督教，请昔卡的主教接纳他。这位主教怀疑他的虔诚，于是阿诺庇乌写下了他的护教著作《致异邦人》（*Adversus Nationes*），共分7卷，现存九世纪时的一份手抄稿。

《致异邦人》1~2卷为基督教作辩护，反驳对基督教的指控；3~7卷批判异教的迷信和神话。学者们认为他的知识比较肤浅，但他的风格和才能值得注意，他对基督教学说的理解不够深刻。全书第二部分写得较好。公元四世纪的教父中，提到这部著作的只有杰罗姆。

#### 十六、拉克唐修（Lactantius, 约250~325年）

拉克唐修是尼西亚宗教会议之前的最后一名拉丁护教士，全名

是 Lucius Caecilius Firmianus Lactantius。据说他是阿诺比乌 (Ambrosius) 的学生。此人在非洲的西卡 (Sicca) 教修辞学，因此人们设想拉克唐修也出生于非洲。拉克唐修后来也当了修辞学教师，表现杰出，其名声超过他的老师。罗马皇帝戴克里先邀请他去尼科弥底亚定居，让他在那里发挥才干。按照杰罗姆的说法，拉克唐修在那座城市里没有获得预期的成功，于是就放弃了辩护律师的职业，献身于写作。可能就在这个时期，他接受了基督教的信仰。后来他被罗马皇帝康斯坦丁召往高卢 (Gaul) 定居，担任康士坦丁的儿子克律西普 (Crispus) 的老师，时间可能是 315 年。据信，他大约于 325 年死于车维士 (Treves)。

拉克唐修的著作生动地反映了从戴克里先到康斯坦丁统治时期教会的一般历史以及若干重大事件，具有教会史和基督教神学理论两方面的价值。拉克唐修最重要的主要著作是《神圣原理》 (*Divinae Institutiones, The Divine Institutes*)，共分 7 卷，大约写于 311 年。这是一部护教书，也具有神学意义，主要针对异教“知识分子”，但有迹象表明作者在写作时也考虑到了基督教内的读者。他在书中一方面对异教徒的宗教与哲学作系统的批判，另一方面对基督教作出了比较完整的解释。后来，他又以此书为基础，写了一本《神圣原理概要》 (*Epitome Divinarum Institutionum, Epitome of the Divine Institutes*)。他的另一部著作叫作《迫害者之死》 (*De Mortibus Persecutorum, The Deaths of the Persecutors*)。这是一部关于“大迫害”的不可忽略的史料。此外，他留传至今的著作还有两篇短论：一篇是《论神的作品》 (*De Opificio Dei, The Workmanship of God*)，讨论人性；另一篇叫作《神的愤怒》 (*De Ira Dei, The wrath of God*)，以神学语言讨论神人同形同性论的危害。在这些著作中，他同样论证了异教的愚昧和虚伪，揭露了世俗哲学的空洞，从而有效地捍卫了基督教。《凤凰》 (*De Ave Phoenice*) 是一首诗，写的是东方神话中的不死鸟每隔千年从火中涅槃的故事。这首诗带有基督教的色彩，有些人认为它是拉克唐修的作品。

拉克唐修对他的先驱者评价说：“米诺西乌·菲利克斯在律师中并不属于那种出身微贱的人，如果他自己能完全投身于他的追求，他的著作表明他能胜任真理的维护者；塞普提缪·特尔图良努斯也熟练掌握了各种文学技巧，但在修辞方面很不稳重，他的文章没有加以足够的修饰，非常晦涩；西普里安比其他所有杰出的知名者都要强，他心灵敏捷、满腹经纶、坚定一致、心胸开阔，但那些不懂得奥秘的人不喜欢他，除非他能用自己的话去说服他们。”（拉克唐修：《神圣原理》第5卷第1章）他还认为，以前的拉丁护教士写下的作品论战气氛太浓，他自己想要撰写一些具有良好文风的温和的作品，既有哲学根基，又在文字上适合知识阶层阅读。他成功地做到了这一点。学者们评价他的文风是“富有尊严的、优雅的、表述清晰的”。历史地看，这种文风是由罗马哲学家西塞罗开创的，而拉克唐修对这种文风的成功运用使他在文艺复兴时期都很有名。在拉克唐修身上，面向西塞罗和面向耶稣基督是两种冲突着的思想倾向，但又在一程度上以一种奇特的方式融合在一起，这正是那个过渡时代的一个缩影。他是基督教的西塞罗。

### 十七、罗马主教的著述

历代罗马主教或教皇（Popes）有一些著作传世。索特尔（Soter, 166～174年在位）有致哥林多人的信；埃留塞留斯（Eleutherius, 174～189年在位）与伊里奈乌有过书信往来；维克特一世（Victor I, 189～198年在位）撰写过关于孟他努主义、神格惟一论、庆祝复活节等内容的著作；泽菲利努斯（Zephyrinus, 198～217年在位）写过反对各种异端的著作；卡利斯图（Callistus, 217～222年在位）受到希波吕特的攻击，也曾革除撒伯里乌的教籍；庞提亚努斯（Pontianus, 230～235年在位）写信给亚历山大里亚的主教德米特利乌斯（Demetrius），信的内容是关于在罗马召开一次主教会议；高奈留斯（Cornelius, 251～253年在位）写有七封信给西普里安，三封信给安提阿主教法比乌斯（Fabius），仅存二封，涉及诺瓦廷派的分裂；卢西乌斯（Lucius, 253～254年

在位)写有关于过失的著作;斯提反一世(Stephen I, 254~257年在位)有写给叙利亚教会、阿拉伯教会、亚洲教会和西普里安的信,关于洗礼的争论;西克斯图(Sixtus II, 257~258年在位)无著作;狄奥尼修斯(Dionysius, 259~268年在位)写了一些信,涉及撒伯利乌主义和从属论;菲利克斯(Felix, 269~274年在位)与萨莫萨塔的保罗受谴责有关;密尔提亚德(Miltiades, 311~314年在位)没有什么著作。

#### 十八、罗马的希波吕特(St. Hippolytus of Rome, 约170~235年)

希波吕特出生在一个贵族家庭,可能是希腊人,也可能是拉丁人。他用希腊文写作,是圣伊里奈乌的门徒。他由罗马主教维克特按立,成为一名杰出的基督教作家。关于他的生平直至19世纪以前我们都知之甚少。1551年,一项重要的文献被发现了。那是在提本提那(Tiburtina)的希波吕特墓地发现的一座大理石座像,上面刻有他的著作目录,时间约为三世纪,由他的崇拜者竖立。1842年,在艾索斯山(Mt. Athos)有了第二项重要发现,这就是他的著作《驳一切异端》。1851年,这本书先是以奥利金的名字发表,以后又被先后归于特尔图良、罗马的凯乌斯(Caius of Rome)、诺瓦廷。多林吉(Dollinger)证实了这本书是希波吕特的作品。

希波吕特可能出生于170~175年间。解释圣经、捍卫信仰、个人争论,这是希波吕特生平的三个阶段。罗马主教泽菲利努斯喜欢谦卑的卡利斯图,提升他,引起了希波吕特的妒忌和愤怒。卡利斯图于217年成为罗马主教。希波吕特作为反对派的首领,出于先前的憎恨和神学的差别,反对这位主教。希波吕特在批判撒伯利乌主义时,不自觉地作为一种从属论的观点辩护,而在泽菲利努斯属下的卡利斯图捍卫神格一元论,使得希波吕特提责他为撒伯利乌主义者,批评他主张二神论(Ditheismus)。卡利斯图当上罗马主教后,希波吕特批评他松弛教会规条,赦免谋杀者、奸淫者、通奸者,导致罪恶蔓延。公元235年,他与主教庞提亚努斯一起被放逐到萨狄

尼亚 (Sardinia)，并在那里殉道。他与庞提亚努斯一道被葬在罗马，他的支持者为他竖立了雕像。欧西庇乌和杰罗姆对他知之甚少。大马苏斯（约 366 年）和诗人普鲁登修（约 404 年）在他们的著作中写到过希波吕特，但也不太了解他。

希波吕特知识渊博，受过良好的教育，是三世纪神学最伟大的人物之一。他的神学立场是正统的，批判过诺斯提主义、撒伯利乌主义，也猛烈地批判道德坠落。他的大量著作使之可与奥利金相比。他的著作有各种文本，表明他在帝国东部享有盛名。他对他的后继者及奥利金的影响应当充分得到肯定。

希波吕特的论战性著作有两部。《哲学家的观点》 (*Philosophumena*) 约写于 228 ~ 233 年，共分 10 卷，被福提乌斯 (Photius) 称作“迷径” (the Labyrinth)。希波吕特在序言中说他的目的是教训异端，他们的学说不是依据圣经而是依据希腊哲学。该书 1 ~ 4 卷解释异教哲学家的学说，然后说明各种异端只是在重复他们的学说。第 9 卷讨论的是模态说，解释与泽非利努斯、卡利斯图的争论，由于偏见而被毁。第 10 卷是全书的总结。

《综述》 (*Syntagma*) 或《驳一切异端》 (*Adversus omnes haereses*) 写于泽非利努斯还活着的时候 (199 ~ 217 年)。文中涉及 32 种异端，最后一种是诺艾图 (Noetus) 的观点。爱庇芳纽 (Epiphanius) 和其他一些人使用过这本书。

希波吕特最优秀的著作是关于圣经的解释。像奥利金一样，他起先是个释经者。他的释经著作写得很好，但不如奥利金的释经著作那么深刻。希波吕特首先把注意力放在圣经《创世记》上。与奥利金不同的是，他注重该书的历史意义，但他同样也是喻意解经的爱好者。他不是逐字逐句地对经文进行解释，而是着重思考圣经各书的主旨。

《但以理书评注》 (*Commentary on Daniel*) 写于 204 年，保存至今，是已知最早的对圣经的评注。《雅歌评注》 (*Commentary on the Canticle of Canticles*)，大部分保留至今。其他对圣经各书的评

注仅存残篇。

对基督教信仰的热忱使他反对一切谬误，写了许多论战性的著作。《反希腊人和柏拉图》（*Against the Greeks and against Plato*）、《反犹太人》（*Against the Jews*）、《反马其翁》（*Against Marcion*）、《论卡里斯玛他》（*Concerning Charismata*）、《反模态论者诺支图》（*Against Modalists Noetus*）、《反嗣子论者》（*Against Adoptianists*）、《反阿尔特蒙》（*Against Artemon*）。

希波吕特的教义性著作有《论反基督者》（*Treatise on Anti-Christ*）约写于 200 年，是惟一完整保留至今的教义性论文。其他存有残篇的还有《论神与肉体的复活》（*On God and the Resurrection of the Body*）、《劝诫塞维里纳》（*Exhortation to Severina*）、《论救赎工程》（*On the Economy*）。

历史著作：有学者认为编于 234 年的《编年史》是希波吕特的著作。这部著作现存一些希腊文残篇和一些用拉丁文重写过的段落。

《使徒遗传》（*Apostolic Tradition*）这部著作的名称曾出现在刻在雕像座上的希波吕特著作目录上。从 1891 年开始，这个文献被称作“埃及教会教规”（*Egyptian Church Order*），因为这个教规当时仅有埃塞俄比亚语和科普特语翻译。现在已经有了拉丁文和阿拉伯文版本。这个材料非常重要。它反映了罗马礼拜仪式发展史上的奠基性的一个重要阶段，也是我们了解基督教在头三个世纪里的教会生活和制度的最丰富的知识来源。1910 年，舒瓦茨（E. Schwarz）宣称这是希波吕特的作品，引起长期争论。考诺利（R. H. Connolly）在 1916 年的分析表明，现存的这些教会法规方面的文献都以希波吕特的著作为材料来源，但都已不是他的原作。

### 十九、教会教规（Church Orders）

《使徒完典》（*The Apostolic Constitutions, Canones ecclesiastici apostolorum*）大约于 380 年在叙利亚依据希波吕特的著作编辑而成。这是从基督教古代传承下来的最重要的关于崇拜仪式的律法的



最重要的集子。1563年于威尼斯首次发表，其中1~6卷几乎逐字逐句照抄了《使徒教义》。第7卷从《十二使徒遗训》发展而来，包括祈祷、对信徒的训导、洗礼等内容。第8卷是最有价值的，在材料来源上取自希波吕特的著作。

《使徒正典》(*Canones Apostolici*)的作者可能就是《使徒完典》的作者，内容几乎全部是按立和神职人员的职责。

《我主遗言》(*The Testament of Our Lord*)有两卷是希腊文的，但有其他一些文本。它是对希波吕特的《使徒遗传》的一个解释，1899年第一次正式出版。

《希波吕特正典》(*Canons of Hippolytus, Constitutiones per Hippolytum*)可能编成于5世纪，也依据《使徒遗传》。现存阿拉伯文本和埃塞俄比亚文本。

## 二十、诺瓦廷 (Novatian, 约3世纪中叶)

我们主要通过西普里安和杰罗姆的著作来了解诺瓦廷。他在251年以前是罗马教会的一位杰出的成员。250年1月20日，教皇法比扬去世。诺瓦廷持激进立场，反对把那些在德修斯迫害其间犯下过失的人再接纳到教会中来。他也是一个分裂教派的首领，反对教皇高奈留。他的教派延续了很长时间，一直到六世纪。关于他是怎么死的我们一无所知。

诺瓦廷是一位多产的作家，对修辞学和哲学非常熟悉。杰罗姆说他写过这样一些著作：《论逾越节》(*On the Passover*)；《论安息日》(*On the Sabbath*)；《论割礼》(*On Circumcision*)；《论祭司》(*On the Priest*)；《论祈祷》(*On Prayer*)；《论犹太人的肉食》(*On the Jewish Meats*)；《论坚忍不拔》(*On Perseverance*)；《论阿提鲁斯》(*On Attilus*)；《论三位一体》(*On the Trinity*)，

诺瓦廷的现存主要著作有《论三位一体》(*De Trinitate*)，分为31章，写于256年。另一本现存著作叫做《论犹太人的肉食》(*De Cibis Judaicis*)，分为7章，写给罗马的诺瓦廷派社团，信中说有些食物对犹太人是禁止的，但对基督徒来说只禁食那些做过供

品祭拜偶像的食物。此外，他还有一些书信传世。

### 二十一、考摩典 (Commodian)

从他的现存著作中我们可以知道他的身世。他是第一位基督教拉丁诗人。他生于异教家庭，可能出生在巴勒斯坦的伽札 (Gaza)。后来生活在罗马帝国西部，在那里成为基督徒。他的作品大约写于 250 年。

考摩典的著作是两部诗集。一部叫《训诫》 (*Instructions*)，另一部叫《护教诗》 (*Carmen Apologeticum*)。他的诗歌形式是六韵步诗。诗歌的内容在有的学者看来有偏离基督教义之处，但它丰富了基督教神学文化。

### 二十二、培陶 (Pettau) 的维克多里努 (Victorinus)

此人是拉丁教会最早的释经者，培陶的主教，在戴克里先迫害期间殉道。他写过一些经文评注，表明他是奥利金的一个门徒。我们只是通过外经才知道他的作品的。

### 二十三、奥腾的莱提修斯 (Reticus of Autun)

此人乃康斯坦丁在位时期奥腾的主教。他在高卢受到人们的高度尊重。他反对诺瓦廷派，写过圣经经文评注。

### 二十四、《殉道者行迹》 (*Acta Martyrum*)

从很早开始，教会就开始举行仪式，纪念殉道者的祭日。欧西庇乌汇编过一本《殉道者行迹》 (*Acta Martyrum*)。其中的内容包括一些正式的文件、见证、后来的传记等等。

## 第六节 教父学黄金时代的基督教文献

公元 313 年 1 月颁布的宽容敕令使基督教成了一种合法的宗教，基督教的发展迈出了新的步伐。公元 337 年，康斯坦丁在临死前受洗入教，他的继承人也继续奉行原有的宗教政策。在塞奥多修统治时期，基督教成为国家宗教。此后虽有朱利安皇帝复辟异教的努力，但在短时间内就遭到失败。公元 392 年，崇拜传统诸神被宣

布为犯罪。公元 423 年，非基督教的宗教在帝国东部被当作已经死亡的东西。

帝国政府宗教政策的改变使基督教神职人员迅速发展成为一个独立的寻求传道权的群体，较高层的神父获得政治上的特权，主教会议举行得更加频繁，也具有了更大的权威性。政教合一成为一种严重的威胁。阿里乌主义也曾获得市俗权力的支持。神父常常在法庭上行使法官的权力。罗马帝国政权的分裂也给教会的统一带来新的难题。康斯坦丁击败利西努斯并没有阻挡得住分裂的趋势。帝国东西部的分裂使得这些罪恶加剧。戴克里先把帝国分成东部和西部。后来的塞奥多修重建统一也没有得到长期巩固，他的统一实际上是走向最终分裂的第一步。帝国的分裂给教会带来的结果也是严重的，因为许多东部教区的成员，主要是阿里乌，按国家的含义理解教会。基督教的统一由于帝国东西部的分裂而变得困难重重。

基督教地位的变化使基督教文献创作进入了一个新的时代。大量受过良好教育的文化人皈依基督教，给教会带来了杰出的学者和演说家，教徒们可以合法地学习和研究圣经，修道生活的发展使许多教父趋于深入的思考和写作。教父们把哲学的探索和基督信仰的阐述结合起来，各种类型的著作都有名篇出现。这是一个教父学文献的黄金时代，出现了最有才能的和最多产的基督教作家。

基督教神学学派仍在继续发展，在帝国东部主要有亚历山大里亚学派和安提阿学派。

亚历山大里亚学派在出了克莱门、奥利金和其他一些思想家以后，在四世纪继续繁荣，此时他的主要代表人物有阿他那修和盲人狄杜谟斯，再往后，则是卡帕多西亚学派的几位大思想家。这个学派的特点在于它的神秘主义的释经和倾向，以及对柏拉图主义的运用。在神学方面，他们对神子（道）的神性的信仰使他们明确肯定神子的基质与圣父相同，接受尼西亚会议的“本体同一”说（*homoousios*）。

安提阿学派（The School of Antioch）有三个发展时期：260～

360年，主要代表人物有卢西阿努斯（Lucianus）和多洛修斯（Dorotheus）；360~430年，这是最伟大的时期，主要代表有弗拉维安（Flavian）大数的狄奥多洛（Diodorus of Tarsus）、摩苏斯提亚的塞奥多洛（Theodore of Mopsuestia）、居鲁上的塞奥多洛特（Theodoret of Cyrus），还有圣约翰·克里索斯顿（St. John Chrysostom）；430年以后，这个学派逐渐衰落下去。安提珂学派强烈反对亚历山大里亚学派的喻意解经法。他们想用一种道德教化来取代这种语言研究，因此利用了亚里士多德哲学。在神学上，他们清晰地肯定神的位格的区别，并认为实际的区别使这些位格有了本体（*hypostasis, substance*）的名称，由此，他们的观点就容易被指责为位格不仅是一种本体，而且也由于本体而相互区别。由于这个原因，他们中有许多人反对“本体同一”说。这个学派的基督学强调基督的人性，在异端的压力和质疑下，该派神学发展成为精致的系统。

教会内部存在的大量异端观点的出现也给著述活动带来了动力，基督教教义的发展在该时期集中围绕着基督的位格问题展开。神学理论层出不穷，并被教宗和宗教会议判为异端。四世纪的异端至少有十种，有许多涉及三一神论或基督学。

阿里乌派（Arians），则由亚历山大里亚教士阿里乌创立。他认为逻各斯是在创世之前，由与圣父不同的性质从虚无中被造的，它和所有人一样都由神收养为儿子；第二个被造物是圣灵；只有圣父是神。尼西亚会议（325年）谴责了这种观点，主张神子具有与圣父同样的基质，同样的性质。围绕基督的位格问题进行的争论一直延续到公元9世纪。教会正统的主要代表有阿他那修、巴西尔、两位格列高利。

反圣灵派（Pneumatomachi）否定圣灵的神性，因此也反对三位一体说。这种异端来自阿里乌主义，亦被称为准阿里乌主义派，或称马其顿派（Macedonians）或马拉松派（Marathonians）。

撒伯里乌派（Sabellianism）由撒伯里乌（Sabellius）创立，认

为神圣的位格只是同一位格神的模态。该派比较早的理论只涉及圣父与圣子，属神格惟一论（Unitarianism），这种学说认为圣父与圣子是统一的，道是创世者，圣父是立法者（Law-giver），圣子是救赎者（Redeemer），圣灵是赐圣者（Sanctifier）。只有一个惟一的位格。神为了变成圣子（只有圣子受难）而不再是圣父，但模态是一样的，没有从属关系。他们也被称作福提努派（Photinians）。福提努（Photinus）是色弥乌姆（Sirmium）的主教，他们相信只有一种模态的区别，作为创造者、拯救者、审判者的神。圣父受苦论（Patripassianism）是它的一个必然结果。马凯鲁斯（Marcellus）是安居拉（Ancyra）的主教，与撒伯里乌派相关，他强调圣父和圣子性质上的统一，否定他们在位格上的差别。欧西庇乌和阿他那修反对这种观点。

阿波利那里斯派（Apollinarists）由叙利亚拉哥尼亚主教阿波利那里斯创立。他对基督的神性更加确定，认为基督的人性是不完善的，是一个肉体和一个敏感的灵魂。他是当时最多产的作家。

聂斯托利派（Nestorians）由聂斯托利创立，否认基督的位格统一，认为基督有两个不同的位格，否定神人说。

奥利金派（Origenists）捍卫奥利金的末世论学说，坚持地狱的临时性质。

摩尼派（Manichaeans）宣传善恶二元论，以此为两个永恒的原则，解释所有自然和超自然的奥秘。

多那图派（Donatists）由伽太基的多那图斯领导，肯定圣者、教会的公义形式，宣扬圣餐仪式的有效性取决于祭司的神圣性。

裴拉鸠派（Pelagians）认为人的意志在道德秩序中是全能的，否认有救恩的需要。

普里西利安派（Priscillianists）宣传一种综合撒伯里乌派、摩尼派、奥利金派观点的理论。

帝国西部的拉丁教父在这一时期也有杰出的表现。三位一体说和基督论方面的异端影响了西部教会，但帝国西部的思想特点是去

考虑人对神的实际责任，而不是就神的观念进行沉思。这个时期在帝国西部只发生了一场著名的教义论战，涉及为实现人的目的，人的努力与神的合作的必要性。这是教会的人类学，在反对裴拉鸠主义（Pelagianism）和半裴拉鸠主义（Semipelagianism）的过程中发展。诺瓦廷主义和多那图主义的分裂引发了关于教会性质和圣餐礼的有效性的讨论。波依提勒的圣希拉利把他的文学才能用于驳斥阿里乌主义，并引用了大量的东部的思想资料。他起着沟通东西部神学的作用，通过这条渠道，西部的思想被东部教会的思辨所丰富。希拉利、圣杰罗姆等人实际上是希腊化了的西部人，是希腊神学与拉丁神学的中介。典型的西部人则有安布罗斯、奥古斯丁、利奥一世等。安布罗斯是第一个试图完整把基督教的道德学说当作基督教信仰的一个相对独立的部分来解释的人，但在释经方面，他从奥利金和希波吕特那里借用了很多东西，在教义上则有许多方面与巴西尔相似。到了奥古斯丁那里，希腊教父在思辨方面的主权转移到西部。奥古斯丁的思辨才能、理智力量、敏锐与深刻程度在很多神学和人类学问题上都很容易看出。他给教会的各个学科都吹进了一股新风，在这些地方发挥他的创造性，并且为这学科提出新任务和确定新目标。在他之后的一千年中，希腊教父在西方世界的影响逐渐变得难以辨认，作为一个共同接受的传统无法确认的成分而无声地影响着西方。教会博士大利奥在关于一性论的冲突中起着支配作用，运用他那巨大的理智能力指引着当时的基督教世界。

该时期的拉丁神学文献变得比原先护教时期更加激烈。弗米西乌·马特努斯攻击异教的奥秘；安布罗斯和普鲁登修激烈批判罗马生活中的异教主义；奥古斯丁批判阿里乌主义；约翰（John Cassian）和马里乌斯·墨卡托（Marius Mercator）批判聂斯托利主义；利奥批判基督教一性论；帕西安（Pacian）和安布罗斯显示了反诺瓦廷主义的关键性力量；米来弗的奥帕塔图（Optatus of Mileve）和奥古斯丁与多那图主义斗争。裴拉鸠（Pelagius）的观点表现了帝国西部在神学上遇到的最大困难，遭到奥古斯丁、杰罗姆、奥洛修

斯 (Orosius)、马留斯·墨卡托的驳斥。

圣经神学在杰罗姆那里找到了最优秀的学者，他为帝国西部提供了最优秀的圣经译本，并写了大量可敬的圣经概览和考古方面的著作。他对圣经的诠注可能低于我们的期望，写得很匆忙，缺乏明确的诠注原则。希拉利、安布罗斯、奥古斯丁则在他们的解经著作中影响了喻意解经法。

拉丁教父在历史神学方面成就不多。杰罗姆和鲁菲努斯从希腊文著作中翻译了一些，作了引进的工作，苏尔皮西乌·塞维鲁斯、奥洛修斯、奥古斯丁、鲁菲努斯、保利努斯有一些首创性的著作。

在实践神学方面，安布罗斯、杰罗姆、奥古斯丁是杰出的演说家。在他们之后又有了利奥、彼得·克律索洛古 (Peter Chrysologus)、和都灵的马克西姆 (Maximus of Turin)。在诗歌方面拉丁教父比希腊教父创作了更多的诗篇。这些诗歌除了主题以外，在形式上与罗马人的史诗相同，但是拉丁基督教的抒情诗是一个新种，即赞美诗。

### 一、凯撒利亚的欧西庇乌 (Eusebius of Caesarea, 约 260—339 年)

欧西庇乌是凯撒利亚的主教和第一位教会历史学家。由于他的独特贡献，被学者们称为“基督教教会历史之父，基督教的希罗多德”。<sup>①</sup> 他大约出生于 260 年，可能生于巴勒斯坦。起初在安提阿受教育。后来去了巴勒斯坦的凯撒利亚。在那里，他与潘斐鲁 (Pamphilus) 结下了深厚的友情。此人是凯撒利亚教会的一位监事，他收集了相当多的圣经方面的和早期教父的著作，并建立了一所兴旺的神学学校，直至公元 309 年戴克里先迫害基督教时殉道。在凯撒利亚，年轻的欧西庇乌向潘斐鲁学习，献身于学术。他对潘斐鲁非常崇敬，自称为 Eusebius Pamphili，意思是“潘斐鲁之子欧西庇乌”。相当长一段时间，欧西庇乌在凯撒利亚的神学学校里从

<sup>①</sup> 沙夫：《基督教教会史》，第 3 卷，第 872 页。

事教学。潘斐鲁殉道后，他旅行去了推罗（Tyre）和埃及。在这些地方，他亲眼目睹了“大迫害”的残酷场景。他曾被监禁，在遭迫害时声明坚守信仰，后来被释放。

大约于315年，或略早些，欧西庇乌被选为凯撒利亚的主教，在那里他一直工作到去世为止。331年，当安提阿的教区主教出缺时，他曾被荐为主教，但他拒绝了，宁愿过一种比较平静的学术生活。20年后，当欧西庇乌在推罗的教会居留时（335或336年），他参与了反对阿他那修（Athanasius）的斗争。此人是赫拉克里亚（Heraclea）的普塔蒙（Potamon）的主教。

欧西庇乌也被卷入阿里乌争论，在尼西亚宗教会议上扮演了一个重要的角色，曾荣耀地坐在与位的皇帝的左手这个位置上。在这场运动中，他采取中间立场，竭力联合对立的派别。这一方面使他得到康士坦丁大帝的特殊欢心。但另一方面，也引起了来自尼西亚会议正统派的领导人的疑心，认为他倾向于阿里乌异端。

欧西庇乌与罗马皇帝康士坦丁有密切的关系。后者是他的保护人和朋友。康士坦丁邀请他一起进餐，听取他的建议，还参加过欧西庇乌主持的布道会，给他写过几封信，让他监管康士坦丁堡教会使用的圣经。由于这些事情，欧西庇乌被人们看作一位宫廷神学家。对这两人的关系，学者们褒贬不一。<sup>①</sup>

欧西庇乌是一位不知疲倦的学者。就他所掌握的希腊文献和基督教文献来说，教会教父中几乎无人能比得上他，但在思想的独创性、敏锐性方面他比奥利金、阿他那修、巴西尔、大小格列高利要差。他的学术成就在系统化和批判性方面较差。

欧西庇乌的历史著作有：《编年史》（*Epitome Pantodapes Historias, Chronicle*）、《教会史》（*Historia Ecclesiastica, Church History*）、《巴勒斯坦的殉道者》（*The Martyrs of Palestine*）、《康士坦丁传》（*Vita Constantini, Life of Constantine*）。

① 参阅沙夫：《基督教教会史》，第3卷，第875页。



欧西庇乌处在罗马帝国对基督教迫害结束、基督教被官方接纳这样一个转折时期。他撰写这些著作所使用的许多古代文献有一些已经佚失，因此他的著作就有了独特的历史价值。总的说来，他的叙述还是比较符合事实的。但他对有关材料显然缺乏分析，文笔也不优美。但也正因为如此，他的记载更增添了可信程度。《教会史》的时间跨度从基督诞生到康士坦丁于 324 年战胜利西努斯为止，是我们研究早期教会在头三个世纪中的状况的最主要资料来源。以后的基督教历史家撰写的历史是从欧西庇乌搁笔处开始的。《编年史》一书是一部到 325 年为止的世界史纲要，按年代和国家排列，附有年表。希腊文原著已经佚失。但该书包括年表在内的第二部分由杰罗姆释成拉丁文，并接续至 378 年，至今仍是研究世界史和基督教史的资料来源。杰罗姆还翻译、校订过欧西庇乌的另一部有用的著作，即所谓的《奥诺玛斯提肯》（*Onomasticon*）。这部书描写圣经中提到的地方，可以称得上是一部历史地理著作。《巴勒斯坦的殉道者》是一篇短文，记载了一些基督教殉道士的事迹。在《康士坦丁传》中，欧西庇乌丧失了作为历史学家的尊严，热烈地颂扬康士坦丁。这一点与他的颂诗《康士坦丁颂》（*Praise of Constantine*）完全一致。但这部传记仍旧是我们研究康士坦丁及其与教会关系的主要资料。

欧西庇乌的第二类著作是释经著作。他对圣经的评注看起来没有什么独创性，也没有希伯来文化的背景知识和受到奥利金的喻意解经法影响的痕迹。他还和他的老师潘斐鲁合写过论文《为奥利金辩护》（*A Defense of Origen*）。这方面的著作仅存残篇。

欧西庇乌的第三类著作是护教著作——《塞奥芳尼》（*Theophany*）；《反希洛克勒》（*Against Hierocles*）。有：《福音的准备》（*Evangelical Preparation*）；《福音的证明》（*Evangelical Demonstration*）《福音的准备》写于 324 年之前，分为 15 卷，从希腊著作中引用大量材料驳斥异教。《福音的证明》分为 20 卷，写作时间与《福音的准备》大体相同，现存前 10 卷。此书用基督教的性质

以及旧约预言在福音中的完成来证明基督教的真理。分为 5 卷的《寒奥芳尼》后来从上述两书中改写的流行本，现仅存希腊原文的残篇。《反希洛克勒》这篇短文也属于护教类著作。

欧西庇乌的第四类著作是教义著作。《反马凯鲁》(*Contra Marcellum, Against Marcellus of Ancyra*) 和《论基督教神学》(*Upon the Church Theology, De ecclesiastica theologia*)，主张圣子的本质存在。

## 二、阿他那修 (St. Athanasius, 约 300 ~ 373 年)

阿他那修是尼西亚会议时期重要的神学家。他像康士坦丁一样，名字后面被人标上“伟大”的称号。康士坦丁被称为“Constantine the Great”，阿他那修则被称为“Athanasius the Great”。不过，前者的“伟大”是政治和世俗意义上的，后者的“伟大”是神学和宗教意义上的。阿他那修用他的智慧和道德证明了他的伟大。他勇敢无畏地表达了对基督教信仰的忠诚，也表现了与谬误作斗争的巨大勇气和坚韧。他证明了，真理并不一定在多数人手中，而是往往在少数人手中。即使在遭到教会和皇帝的绝罚和流放期间，他也能坚持真理，因而被后来的一些教父称作“正统教义之父”。

公元 313 年的一个殉道士纪念日，亚历山大里亚的主教亚历山大 (Alexander) 看见一群孩子在玩耍。他们模仿教会的仪式。阿他那修在其中扮演一位主教的角色，给人施洗。亚历山大注意到阿他那修的表现，给予他特别的关照。起先是任命他当自己的书记，后来让他当了主监 (archdeacon)。阿他那修研究了古典文献、圣经，同时过着节欲的生活。他在隐修期间访问过圣安东尼 (St. Anthony)。

325 年，他陪亚历山大主教参加尼西亚会议。他在会议上展示了自己的才华和能力，驳斥阿里乌派，证明基督是永恒的神，由此引起阿里乌派的憎恨，给他的一生带来了许多的风波。328 年，病危的亚历山大主教推荐阿他那修接任教区主教。他成为东部教会的

最高领袖，因为亚历山大里亚教区的主教同时又是埃及、利比亚、蓬塔波利斯（Pentapolis）等地区大都市的主教。但此后就是他与阿里乌派的漫长斗争。373年，阿他那修逝世。他在阿里乌争论终结、正统教义确立这个胜利到来之前，就离开了人世。这一点与摩西相似。摩西也是在最终目标实现之前离开人世的。

阿他那修像许多伟大人物一样，身材矮小。他的品格得到许多人的高度赞扬。格利高利（Gregory Nazianzen）说：“我赞扬阿他那修，就是赞扬美德本身，因为他集所有美德于一身。”小康士坦丁（Constantine the Younger）称他为“神的人”（the man of God）。塞奥多洛特（Theodoret）称他为“伟大的启示者”（the great enlightener）。大马色的约翰（John of Damascus）称他是“神的教会的基石”（the corner-stone of the church of God）。他的纪念日是5月2日。

作为一名作家，阿他那修的思想有深度，但他的许多著作写得很匆忙，有许多是在流放中完成的。他的经历使他没有机会写成系统的大作。阿他那修是第一位不熟悉基督教哲学学院气氛的希腊教父。他虽然熟悉神学问题，但他在亚历山大里亚教会的管教下成长。他的精神关注点是事奉神和教会的管理。

阿他那修的护教论著作有：《反根特斯演讲》（*Oratio Contra Gentes*）、《关于道成肉身的演讲》（*Oratio de incarnatione Verbi*）、《反阿里乌的第四次演讲辞》（*Orationes contra Arianos IV*）、《论三位一体与圣灵》（*Liber de Trinitate et de Spiritu Sancto*）。他的许多书信也具有护教性质。其中最重要的有：《致塞拉皮翁第四封信》（*Letters IV to Serapion*）、《致各教会公开信》（*Epistola encyclica ad episcopos*）、《致安提阿人信》（*Epistola ad Antiochenos*）、《致埃及和利比亚教会信》（*Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae*）、《致爱庇克泰德》（*Epistola ad Epictetum*）、《致阿德斐乌斯》（*Epistola ad Adelphium*）、《致马克西姆》（*Epistola ad Maximum*）。



Macarius the Alexandrine)。

#### 四、反摩尼教的作家 (Anti-Manichaean Writers)

3 世纪末，摩尼教传入希腊罗马世界。反摩尼教的基督教的作家有赫格谟尼 (Hegemonius)、吕科波利斯的亚历山大 (Alexander of Lycopolis)、塞姆伊斯的圣塞拉皮翁 (St. Serapion of Thmuis)、波斯特拉的提多 (Titus of Bostra)、巴西尔 (St. Basil)、狄杜姆斯 (Didymus) 和大数的狄奥多洛 (Diodorus of Tarsus) 也有反摩尼教的作品。

#### 五、耶路撒冷的西里尔 (St. Cyril of Jerusalem, 约 313 ~ 386 年)

西里尔是教会的博士。他可能出生在巴勒斯坦，在耶路撒冷受教育。325 年，他被按立为监事 (deacon)，345 年被按立为神父。348 年，耶路撒冷主教马克西姆去世，西里尔继任主教。尽管他的教义问答手册中有反阿里乌主义的内容，但他没有介入争论。但后来阿里乌派使他烦恼的是，耶路撒冷教会的地位在尼西亚会议中得到肯定，但也没有歧视凯撒利亚教会的权力。西里尔曾三次被赶下主教职位 (357 年、360 年、367 年)，但后来都复出。386 年 3 月 18 日去世。

他的《教义问答》(Catecheses) 共有 24 卷，完整地叙述了基督教教义。它的真实性在古代从未有人提出质疑。前 19 卷是针对受洗者的。此外，我们还有他的一篇关于瘫痪者的布道词，一封致皇帝康斯坦修的信，还有三段布道词残篇。

#### 六、巴西尔 (St. Basil the Great, 329 ~ 379 年)

卡帕多西亚 (Cappadocia) 是罗马的一个行省，位于小亚细亚的东部。公元 4 世纪下半叶，这里出现了三位伟大的基督教思想家：凯撒利亚 (Caesarea) 的巴西尔、纳西盎的格列高利 (Gregory of Nazianzus)、尼斯的格列高利 (Gregory of Nyssa)。巴西尔当过凯撒利亚的主教，因此被称作凯撒利亚的巴西尔。另外，由于他的重要性，他也被称作“伟大的”巴西尔 (Basil the Great)。

巴西尔大约于 330 年出生于卡帕多西亚的凯撒利亚城。该城是卡帕多西亚省的首府。他的家庭十分富裕，但又都是虔诚的基督徒。他的祖上曾称自己为殉道者。巴西尔的祖母名叫玛琳娜 (St. Macrina)，父亲也叫巴西尔，母亲名叫艾米利亚 (St. Emmelia)，祖母和母亲对他的影响很大。他有四个兄弟、五个姐妹，全都过着一种宗教生活。他的弟弟彼得担任过塞巴斯特 (Sebaste) 的主教，另一位弟弟格列高利担任过尼斯的主教。他的妹妹小艾米利亚 (Macrina the Younger) 像他自己一样，被列为东部教会的圣徒。

巴西尔最初从他父亲那里接受教育。他父亲是个修辞学家。后来 (347 年) 巴西尔去了康士坦丁堡的一所学校，在那里接受享有盛名的利巴努斯 (Libanius) 的教导。351 至 355 年之间，他在雅典研究修辞、数学和哲学。他在求学时与纳西盎的格列高利结为终生的莫逆之交。

由于历史和传统的原因，雅典当时仍旧聚集着许多哲学教师和雄辩的智者。许多学生从希腊各地和遥远的亚洲省份慕名而来。每一个智者都有他自己的学校和学派，竭力吸引新人。各种学派之间的争论也是十分频繁。对那些居住在雅典的年青人来说，这是一个充满诱惑的地方。各种巫术、神秘教也在这里泛滥成灾，异教主义的狂热一触即燃。在这样一种环境下，巴西尔和格列高利仍然保持着坚定的基督教信仰。格列高利在他的第 43 篇演说词中提到过他们在雅典的学习情况。他说：“我们只知道城中有两条路：较好的一条通向教堂，通向神坛的祭司；我们不以为然的另一条路通向公共学校和各种学问的教师。通向剧场、游乐场所的那些道路我们留给其他人。我们关心的是我们的神圣，我们惟一的目标是受召唤，当一名基督徒。我们把这一点当作我们的全部荣耀。”巴西尔本人在后来的一篇演说词中谈到学习古代典籍。他一方面鼓励这种学习，另一方面又警告说，在这一类学习中应当十分小心，要时刻牢记基督教的对永恒生命的伟大追求。世俗的一切对基督教的远大目标来说，都只不过是影子和梦幻。摘玫瑰花时要防刺，蜜蜂不仅对

花的芬芳感到欢悦，还要采到有用的花粉来酿蜜。

结束了在雅典的学习以后，巴西尔返回凯撒利亚城当一名修辞学家。但他很快（360年）又去了叙利亚、巴勒斯坦、埃及等地。他对那里的隐修生活很熟悉，并开始过隐修生活。他把财产分给穷人，然后到庞都斯（Pontus）的一个边远地区去隐修，此地离他的母亲艾米利亚、妹妹玛琳娜，以及其他一些修女隐修的地方不远。他成功地把他的朋友格列高利也吸引到一起。他们一道进行祈祷、一起学习、一起劳动，并且写下了隐修规则。

364年，违背他本人的意愿，巴西尔被任命为教会的监事。370年，在格列高利和巴西尔的父亲协助下，他被选为凯撒利亚的大主教。有权管理卡帕多西亚教区内的50个区主教。从此，他献身于指导教会的工作，并与阿里乌主义作斗争。这场斗争由于东罗马皇帝瓦伦士（Valens）的介入而再度炽热化。巴西尔通过与正统的西部教会的联系，并通过对教义的解释而保证了公教信仰的胜利。但是极端的正统派，特别是那些修士，要求承认圣灵的神圣性，并激烈反对巴西尔。就在皇帝将要处罚巴西尔之际，皇帝的幼子突然得病，无医可救。只好求助巴西尔，居然康复了。这场危机就这样化解。当然，这种说法的真实性无法验证。为能恢复教会的安宁，巴西尔耗尽了心力。他于379年逝世。此时距离尼西亚正统派的最后胜利只有两年了。

巴西尔的教义争论著作主要有：《反欧诺米乌》（*Against Eunomius*），写于364年，共分3卷；《论圣灵》（*De Spiritu Sancto, the Holy Spirit*），写于375年。

巴西尔的释经著作有《解经九篇》（*Hexaemeron*），由九篇布道文组成，写于370年以前他担任神父时期，在古代得到普遍尊重；《论诗篇》（*On the Psalms*）由16篇布道文组成；《论以赛亚第1~16章》（*On Isaiah 1~16*）在形式和内容上不完全。

巴西尔灵修方面的著作有《禁欲论》（*Ascetica*），包括3篇论文；《道德论》（*Moralia*）共有80条道德规则；《修道规则》

(*Two monastic rules*) 有长短两种。《长规则》(*Regulae Fusius tractatae, the longer Rule*) 包括 55 条较长的规则；《短规则》(*brevius, the shorter Rule*) 包括 313 条简短的规则。还有《论洗礼》(*De Baptismo*)，由鲁菲努斯 (Rufinus) 译成拉丁文。

除了上述著作外，现存巴西尔的著作还有许多书信和布道文。

巴西尔是一位杰出的演说家和神学家，一位灵魂的牧者和教会的领袖。在基督教隐修史上，他也有特殊的贡献。早在古代就有学者说，要当一名赞美诗的作家，不需要学德谟斯提尼，也不需要学西塞罗，只需要学巴西尔。<sup>①</sup>

七、纳西盎的格列高利 (St. Gregory of Nazianzus, 约 329 ~ 390 年)

纳西盎的格列高利是卡帕多西亚教会的三柱石之一。为了能与尼斯的格列高利相区别，在他的名字后面人们就冠上他的出生地纳西盎城，此地处于卡帕多西亚的西南部。

对格列高利的宗教性格形成影响最大的是古代基督教最杰出的女基督徒、他的母亲诺娜 (Nonna)。这位妇女以她的圣洁的生活和祈祷使她的丈夫皈依基督教，而她的丈夫原先没有确定的信仰，从属于一种神秘教。后来，她的丈夫担任了当地的主教。在生下她的儿子以前，她已经决定把他献给神，让他事奉神。诺娜的虔诚信仰对全家都有极大的影响。她最后年迈而逝，死在几乎全由她丈夫出资建造的教堂祭坛边上。

格列高利早年接受圣经的教导，也学习其他知识。他很快对布道演讲有了兴趣。他决定终身过一种独身生活，这样可以免除纷扰，专习事奉神。他像这个时期的教会教师一样，赞美这种生活，在布道和诗歌中推崇这种生活。当然他也没有否认婚姻的有用性和神的安排。他的父亲、他的朋友尼斯的格列高利是当时少数几位结婚的主教。

<sup>①</sup> 参阅沙夫：《基督教教会史》，第 3 卷，第 902 页。



他在卡帕多西亚的凯撒利亚接受了进一步的教育。在那里与巴西尔成为密友。然后他又去了巴勒斯坦的凯撒利亚，当时那里有一些著名的学校。然后又去了亚历山大里亚，他尊敬的阿他那修在此处为教会的最高尊严奋斗。最后，他去了雅典，希腊科学和艺术的中心。在旅途中，他遭遇到大风暴，险些丧生。当时他还没有接受圣洗礼，这是当时的风俗。他把这次遇险当作得到拯救的象征。

在雅典，他与巴西尔结下了深厚友谊。格列高利说，他们两人是两个身体，一个灵魂。他也与当时在雅典学习的朱利安王子（the prince Julian）熟悉起来。但他对朱利安相当反感，后来成为朱利安的严厉的反对者。在朱利安死后，他写过两篇批评文章。

格列高利的朋友希望他能在雅典定居，做一名修辞教师，但他 33 岁时离开了那里，取道康士坦丁堡返回家乡。他那个在康士坦丁堡当医生的弟弟凯撒留斯（Caesarius）与他一同返回家乡。此时，他接受了洗礼。从那以后，他的整个生活进入严格禁欲状态。他拒绝一切娱乐，连音乐也加以谴责。只是由于孝顺父母，他才没有完全与家人隔绝。

后来，巴西尔在庞都斯的一处荒野隐修。他接受了巴西尔的邀请也去了那里，两人一道隐修。不过，他对隐修处的美景提到的较少。

大约在 361 年，他在一次回家探望父母时被他的父亲按立为一名监事。这是违背他本人的意愿的。这种违背本人意愿的事在当时很多。巴西尔和奥古斯丁也是在这种情况下被按立的。阿他那修和安布罗斯的任命也违背他们自己的意愿。与会信徒在集会上的吼叫声有时就被当作神的声音。格列高利不久就逃回庞都斯去隐修，但由于父母的年迈和教会的催促，他在 362 年东升节时返回了纳西盎。开始帮助父亲管理教务。

巴西尔当了教区大主教以后在萨西默（Sasima）这个小镇设立了一个教会，任命格列高利担任主教。萨西默是个无足轻重的贫穷小镇。巴西尔此举有些伤了格列高利的尊严。两人关系一度有些疏

远。在他的朋友和年迈的父亲的劝告下，他接受了这个任命，但他有无前往那个小镇是很可疑的。到了 372 年，他仍旧在帮助他的父亲管理纳西盎的教会。374 年，他那将近活了一百岁的父亲去世。巴西尔参加了葬礼，格列高利在葬礼上发表了一篇有名的葬礼演说。375 年，他再次过隐修的生活。这次，他去了以撒利亚 (Isauria) 的塞留西亚 (Seleucia)，他进了那里的教会办的一家隐修院，以圣塞克拉 (St. Thecla) 的名字命名。他热爱的巴西尔于 379 年逝世了。他在给尼斯的格列高利的信中表现了无比的伤感。然而，还有一项重要的工作在等着他去做。这一年，他被召往康士坦丁堡的正统教会主持教牧事宜。当地教徒信奉阿里乌主义。他在那里的讲道获得成功，名声大振，人们夸赞他使全城居民皈依了尼西亚信仰。著名的拉丁教父杰罗姆当时已经 50 岁了，仍从叙利亚来到康士坦丁堡听他讲道，并与格列高利私下探讨圣经的解释问题。381 年 5 月，他在由塞奥多修皇帝召开的康士坦丁堡教区主教会议上被选为大主教。但他不久便放弃了这一东部教会的最高职位，回到纳西盎的隐居处，度过他的余生，直至 390 年去世。

“他是希腊教会最伟大的演说家。”<sup>①</sup> 他用希腊诗学负荷基督教的内容。他的诗作有 17000 行之多。他似乎是第一个将自己的书信汇集成册的基督徒。他最重要的著作是他的演说词。这些演说词大部分是在教会的布道和节庆中发表的。他在巴西尔的葬礼上发表的演说词被学者们认为是自古希腊演说家德谟斯提尼以来的最优秀的作品。

#### 八、尼斯的格列高利 (St. Gregory of Nyssa, 约 335~394 年)

尼斯的格列高利是巴西尔的弟弟。他早年接受的教育是由巴西尔掌管的。成年后，他当过修辞学教师，后来结婚。妻子去世后，在朋友们的帮助下，他成了一名神父。他曾经退隐，但却于 371 年被举为尼斯的主教。375 年，由于阿里乌争论，他离开主教位置，

<sup>①</sup> 沙夫：《基督教教会史》，第 3 卷，第 921 页。

但于 379 年又回到这个位置上来。他参加了 379 年的安提阿主教会议和 381 年的康斯坦丁堡主教会议，是与会的主要神学家之一。394 年的康斯坦丁堡主教会议以后，人们再也知道他的道息，可能在会议后不久就去世了。

格列高利的生活相对比较平稳，他的主要精力也用在著述上。他写作的主题是正统派的问题，但他的著作中表现的神秘主义和哲学思考是现在引起学者们感兴趣的主要方面。他的思想受奥利金影响很深，甚至连奥利金的错误也被他接受下来，例如，关于在世界末日，在神中重建一切的看法，人人都将得救的观点。他的著作题材多样，他的释经著作更为优秀。

他的释经学著作主要有《论造人》(*De hominis opificio*)、《护教布道文六篇》(*Explication apologetica in Hexaemeron*) 写于 379 年、《摩西的生平》(*De vita Moysis*) 写于 390 年、《论皮索尼萨》(*De Pythonissa*)、《诗篇标题的诠释》(*In Psalmos inscriptiones*)、《传道书诠释》(*In Ecclesiasten*)、《雅歌诠释》(*In Canticum Cantorum homiliae XV*)、《论至福》(*De beatitudinibus*)。

教义性著作有《反欧诺米乌》(*Adversus Eunomium*) 共 12 卷，写于 381 年、《大教义问答手册》(*The great Catechism*)、《反阿波利那乌斯》(*Adversus Apollinarem*)，写于 385 年、《反异端》(*Antirrheticus*)、《论灵魂与复活》(*De Anima et Resurrectione*)，等等。

禁欲主义著作有《论贞洁》(*De Virginitate*)、《致哈谟尼乌》(*To Harmonius*)、《致奥林比乌》(*To Olympius*)、《圣马可利奈的生平》(*Vita S. Macrinae*)。

格列高利的讲道词有 29 篇传世。其中有两篇（第 2 篇和第 3 篇）在 16 和 17 世纪引起很大的争论。第 2 篇涉及巴勒斯坦教会的状况，第 3 篇涉及朝圣活动。

格列高利的重要性在于他的哲学辩护的力量和他对大公教信仰所作的证明。他是博学的哲学家和神学家，也是一个神秘主义者。

他被称作了结三位一体争论的“尼斯之星”。他不知疲倦地捍卫神性，尽管他在调和神的惟一性和三位一体性时并非总是顺利的。他高度强调三个神圣位格的统一性在于它们的内在联系。卡帕多西亚教父们的伟大工作是区分了本质（ousia, essence）和本体（hypothesis, substance, person），而这在当时是混淆的。圣阿他那修认为人们常常就语词进行争吵，而实际上持有相同的教义，因此他认为只要意义正确，不管用哪个术语都可以。这种立场包含着危险。拉丁教父认为有一个本体，三个不同的位格或形式，而希腊人把拉丁人称作本体的东西宁可叫作本质。希腊教父用本质替换本体。巴西尔的三位一体说的最终表述是：一个本质，三个位格。在区分本质与位格方面，他与尼斯的格列高利所起的作用是决定性的。到了格列高利这里，三位一体的争论基本结束了。格列高利在他的反欧诺米乌的著作中详细地批评了阿里乌主义。381年的第二次主教会议则正式解决了这个问题。

格列高利在哲学和神秘主义方面留下了丰厚的遗产。我们关于神的知识的可能性存在于人与神的相似，通过神的创造物的秩序与和谐人可以认识神。人的灵魂可以沿着一条直接的神秘的道路上升到感性世界之外，这条道路是直觉性的知识。这种神秘主义的认识论，格列高利是从斐洛和普罗提诺那里借用来的。他以后的所有倾向于神秘主义的基督教思想家都可以看到这种思想。在格列高利之前，基督教思想家中已有神秘主义，但格列高利是第一个把这种思想系统化的人，其理论基础就是灵魂对神的形像的反映。

#### 九、盲人狄杜谟斯 (Didymus the Blind, 约 310~398 年)

狄杜谟斯生于亚历山大里亚，年幼时失明。他担任亚历山大里亚的教理学校的校长的时间超过 50 年。鲁菲努斯和杰罗姆都是他的学生。在圣经诠释和神学方面，他受奥利金的影响很深。他的著作有许多佚失了。圣杰罗姆的记载表明他的三位一体信仰相当正统。

他的教义著作有《论三位一体》(De Trinitate) 共 3 卷，写于

381~392年；《教义与反阿里乌主义》（*De Dogmatibus et contra Arianos*）共2卷；《论圣灵》（*De Spiritu Sancto*），这部杰出的著作由杰罗姆保存下来，在古代是同类著作中最优秀的，该书第一部分说明圣灵不是生物，而是与圣父和圣子一道具有本体，该书第二部分讨论圣经中涉及圣灵的经文；《反摩尼教》（*Contra Manichaeos*）、《对话》（*Dialogues*）。

杰罗姆说狄杜谟斯写过许多释经著作，他对正典书信的论注是最完整的。他的三部重要著作已经佚失。《为奥利金的〈首要原则〉的辩护》（*Apologia for Origen's De Principiis*）、《反哲学家》（*Ad Philosophum*）、《论不朽》（*De Incorporeo*）。

#### 十、爱庇芳纽（St. Epiphanius, 约315~403年）

爱庇芳纽出生于一个基督教家庭，出生地靠近厄琉息斯波利斯（Eleutheropolis）。从小献身于语言和圣经研究，通晓希腊文、叙利亚文、希伯来文、亚兰文、哥普特文，也懂拉丁文。他曾访问埃及，在那里学习隐修生活。回来后，他积极推行修道院生活。他于335年建立了一所修道院，担任这所修道院的院长达30年之久。他于392年或394年访问耶路撒冷，那里聚集着大量奥利金的支持者和崇拜者，包括耶路撒冷主教约翰二世。402年在塞浦路斯召开的一次会议上，爱庇芳纽谴责奥利金，引发反异端的斗争。他死于403年5月12日。

他的所有著作实际上都具有政治性，与反对异端有关。《立场坚定者》（*Anchoratus*），应朋友之邀，写于347年，解释三位一体，尤其是圣灵。结尾处有两个信经很重要。《反八十异端》（*Panarion*）写于374~377年。在书中他历数希腊哲学学派和犹太教派中的异端，其中20种是公元前的。这本书缺乏批判的力度，但可作为资料书来用。《重量与尺度》（*Weights and measures*）写于392年，讨论旧约的正典与版本。其中第2部分讨论了圣经的分量与尺度，第3部分讨论巴勒斯坦的地理情况。《十二块宝石》（*The Twelve Precious Stone*）题献给大数的狄奥多洛，仅存拉丁文本。

### 十一、大数的狄奥多洛 (Diodore of Tarsus, 约死于 395 年)

狄奥多洛出身于安提阿的一个显贵家庭，家境良好，使他从小便能在安提阿和雅典接受良好的教育。他长时间参加管理安提阿附近的一个修道社团。在倾向于阿里乌主义的皇帝康斯坦修 (Constantius, 337~361 年在位) 和瓦伦士 (Valens, 364~378 年在位) 执政其间，安提阿的大公教会和阿里乌主义的冲突趋于白热化。朱利安 (Julian the Apostate) 想要恢复异教，安提阿是他冬季驻节之处。狄奥多洛是弗拉维安 (Flavian) 的亲密朋友。弗拉维安于 381 年接替米勒修 (Meletius) 任安提阿主教。他们两人是当时安提阿教会的两大柱石。狄奥多洛于 372 年离开安提阿，并于 378 年被任命为大数的主教，381 年参加了康斯坦丁堡主教会议。

狄奥多洛的著作仅存残篇。《诠释》(Commentaries) 一书是对整部圣经进行解释，采用历史的语法的方法，反对亚历山大里亚的神秘主义的喻意解释。《论理论与喻意解经的区别》(On the Difference between Theory and Allegory)，这是一部研究解释原则的重要著作。《反星象学》(Contra Astronomos astrologos, et Fatum) 和《反摩尼教》(Contra Manichaeos)，我们只知道书名。

狄奥多洛被他的同时代人称作正统宗教的柱石，但死后却被人当作异端。他的著作中包含着后来被他的门徒塞奥多洛发展为聂斯托利主义的错误的萌芽。为了保卫基督的神性以反对阿里乌主义，为了保卫基督的人性以反对阿波罗里那利主义，他削弱了基督的神性与人性的统一，以至于使他的学说变成了仅仅是逻各斯居于人中。483 年，亚历山大里亚的西里尔写了三卷书反对塞奥多洛和狄奥多洛，指责他们是聂斯托利主义的始作俑者。

### 十二、摩苏斯提亚的塞奥多洛 (Theodore of Mopsuestia, 约 350~428 年)

塞奥多洛出生于安提阿的显贵家庭。他曾随著名智者利巴纽 (Libanius) 学习，有志当一名律师，在他的朋友约翰·克里索斯顿的劝导下，他接受了修道生活并研究圣经。安提阿的弗拉维安于

383 年按立他为神父。392 年塞奥多洛担任西西利亚的摩苏斯提亚的主教，成为东部教会的重要人物。

塞奥多洛知识渊博。他反对亚历山大里亚学派的喻意解经，反对该派的基督论教义。他对圣经的解释完全是灵性的。他的著作表明，他实际上是聂斯托利派产生之前的聂斯托利。他认为基督有两个位格，在第五次主教会议上受到谴责。他也被谴责为斐拉鸿主义者，因为他否定原罪。最近发现的他的《教义问答手册》(*Catecheses*) 是一部关于信仰的奥秘的入门书，表明他是一个热忱的牧者和杰出的布道家。

他现存的著作有许多圣经涂注。现存反异端的著作仅有《反帕特洛菲鲁斯》(*Ad Patrophilum*)，内容是反对“反圣灵派”(Pneumatomachi)。

### 十三、约翰·克里索斯顿 (St. John Chrysostom, 约 347 ~ 407 年)

约翰是最伟大的希腊教会传道家和阐述家，教会博士。从 7 世纪起人们叫他“克里索斯顿”，意思是“金口”，因此他的名字就成了“金口约翰”。他在整个基督教世界享有盛誉，没有一个东部教会的教父的声誉比他更纯洁无瑕，没有一位东部教父的著作像他的著作那样频繁地被现代作家引用。

这位约翰出生于安提阿。他的父亲是一位军官。他的母亲名叫安苏莎 (Anthusa)，从约翰 20 岁起守寡。安苏莎和诺娜 (Nonna, 纳西盎的格列高利之母)、莫尼卡 (Monica) 一样是古代基督教妇女的典范。她的道德风范甚至得到异教徒的赞扬。安苏莎给了约翰极好的教育，从小在他心中播下虔诚的种子。

约翰的文字才能得益于当时著名的修辞学家利巴纽的教导。395 年，利巴纽病危。有人问他，谁可以继承他的教席，利巴纽毫不犹豫地回答说：“约翰，如果基督徒不把他弄走的话。”约翰学业结束后，当了一名修辞学家。但他很快就决定献身于神圣的事业。他跟从安提阿的主教麦里修 (Meletius) 3 年，然后受洗成为基督

徒。

约翰成为基督徒后，受当时风气感染，起初想去过一种隐修的生活。经他母亲的劝告，约翰放弃了这种打算，跟随麦里修走上了神职人员的生涯。在他的朋友巴西尔当选主教（370年）的那一次选拔中，他本来可以作为候选人，但他推举了巴西尔，认为巴西尔更有才能当主教，自己却回避了。但是巴西尔对他的回避不以为然。后来约翰写了《论祭司的职分》（*On the Priesthood*）这篇文章，以与巴西尔对话的形式，说明自己的行为还不严谨，不宜担任主教的职责。

约翰的母亲逝世后，他为了抗拒城市生活的诱惑，前往安提阿附近的山中隐修，在那里度过了快乐的6年。在后来成为大数（Tarsus）主教的狄奥多洛斯（Diodorus）的指导下研究神学，进行神学思考。隐修对他来说是一所适宜的学校。他在隐修中学会自制，并将理智生活带入隐修，使之有益于精神和道德的成长。长期禁欲的生活损害了他的健康。他于380年返回安提阿，马上被米勒修任命为执事（*deacon*）。到了386年，被弗拉维安（*Flavian*）任命为监事（*presbyter*）。

约翰留下了大量的著作。他的释经著作有：《创世记论注》（*In Genesin*）、《诗篇论注》（*In Psalmos*）、《以赛亚书论注》（*In Isaiam*）、《马太福音论注》（*In Matthaeum*）、《约翰福音论注》（*In Joannem*）、《保罗书信论注》（*In epistolas S. Pauli*）。布道文有：《论雕像》（*De Statuis*）、《论欧特洛比乌斯》（*In Eutropium*）、《论圣保罗》（*On St. Paul*）、《论不可理解性》（*De incomprehensibili*）、《反犹太人》（*Adv. Judaeos*）。道德论文有：《论骄傲与儿童的教育》（*De inani gloria et de liberis educandis*）、《论祭司》（*De Sacerdotio*）。他还留有书信228篇。

十四、亚历山大里亚的西里尔（*Cyril of Alexandria*，约375～444年）

这位西里尔是亚历山大里亚的主教（412～444年在位），教会



博上，教父基督学的主要建筑师。他出生于塞奥多西（Theodosiou）的一个小镇，此地位于亚历山大里亚城东面 70 英里处。父母均为正统的基督徒。关于他的早年事迹，我们知之甚少。

西里尔的著作表明他对圣经和神学有深厚的基础，对阿他那修的神学思想研究很深。他的舅舅是前任亚历山大里亚主教塞奥非鲁（385~412 年在位）。此人激烈地反对异教和异端，批判奥利金，捍卫亚历山大里亚教会的权利。塞奥非鲁对西里尔影响很大，也可能是他为西里尔安排了前程，把西里尔当作接班人来培养。塞奥非鲁于 403 年前往欧克（Oak）参加主教会议，在那里发出对康士坦丁堡主教克里索斯顿（金口约翰）的谴责，而西里尔则陪伴舅舅同行。

412 年，通过一场流血的激烈竞争，西里尔被选为亚历山大里亚教区主教。他任职的最初几年，教区内充满着异教徒、犹太人、基督徒之间的争论。西里尔与总督奥瑞斯特（Orestes）之间也不和谐。两人之间的矛盾由于 415 年发生的女哲学家希帕提娅（Hypatia）被基督徒杀害之事而达到顶点。此事不仅给西里尔带来了耻辱，而且使整个亚历山大里亚的基督教教会蒙受耻辱。

西里尔作为神学家的生涯始于 428 年聂斯托利（Nestorius）就任康士坦丁堡主教。两人之间发生了激烈的争论。在这场争论中，西里尔得到了罗马主教克莱斯丁（Celestine）和由皇帝塞奥多修二世控制的主教会议的支持。但是，教会仍旧面临分裂的局面。主要是罗马教会和亚历山大里亚教会为一方，在叙利亚和美索不达弥亚的东部教会为另一方。

西里尔的现存著作主要有：护教书《反朱利安》（*Apology against Julian*），大约写于 433 年；释经著作《旧约经书论注》（*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*），写于 429 年；《摩西五经选注》（*Glaphyra*），写于 429 年以后；教义争论著作《驳异端文集》（*Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*），包括 35 篇论文；《驳异端》（*De Sancta et consubstantiali trinitate*），反阿里乌

派，包括 7 篇对话；《论神圣的象征》（*In sanctum symbolum*）；《反聂斯托利渎神的观点》（*Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri 5*）；《反奥古斯都与多米那》（*De recta fide ad Augustum et Dominas*）；《护教书》（*Apologeticus ad imperatorem*），写于 431 年；《论开除教籍》（*Anathematismis*），写于 430 年；《反极端的阿波利那里斯主义》（*Contra Synusiastas*）；书信 29 封，等等。

#### 十五、居鲁士的塞奥多洛特（Throdoret of Cyrus, 约 393~458 年）

塞奥多洛特生于安提阿，在克里索斯顿和摩苏斯提亚的塞奥多洛的教育下成长。曾与聂斯托利是同学。他后来担任安提阿附近的居鲁士地方教会的主教，竭尽全力管理他的教区，恢复信仰的统一。他对西里尔的阿波利那里斯主义的观点表示怀疑，以后又参与了一系列反异端的斗争。435 年接替克里索斯顿任安提阿主教。

他的护教著作《治疗希腊人的偏见》（*Graecarum affectionum Curatio*）是古代基督教希腊护教士撰写的最后一部也是最完善的一部护教书。书中提到他以前的所有基督教护教士的作品，比较了异教徒和基督徒在哲学和神学重要问题上的不同观点。

他的教义争论文章有：《五种论证》（*Pentalogium*）、《论神圣与三位一体的活动》（*On the holy and vivifying Trinity*）、《论主的道成肉身》（*On the Incarnation of the Lord*）、《乞丐》（*The Beggar or the Polymorph*）。他也写过大量的圣经论注。他的《教会史》（*Church History*）具有很高的价值，可以看作欧西庇乌《教会史》的续篇。他还写过《修道士史》（*History of the Monks*）、《异端大全》（*Compendium of Heretical Tables*）。上述著作大多数已经失传。书信中有 48 封由近代学者于 1885 年发现，保留至今。

#### 十六、阿弗拉特（Aphraates, 367 年）

叙利亚地区从很早开始就是古代基督教文献的产地之一。现存最早的叙利亚文的古代基督教文献是泰逊的《四福音合参》（*Di-*

atessaron)、美利托 (Melito) 的《布道书》(discourse)、巴登赛尼 (Bardesanes) 的诺斯提主义著作、《多马行传》(Acts of Thomas) 和阿戴乌斯 (Addaeus) 的教义。从 2 世纪开始, 埃德撒 (Edessar) 的神学学校是一个为波斯籍神职人员开办的学校, 也是叙利亚的学术著述活动的中心。这个学校与安提阿有紧密联系, 从事了大量的圣经诠注工作。叙利亚东部的学派与叙利亚西部学派相比有东方倾向。它显得比较具有诗意、比较倾向于神秘主义, 而不是希望改变现状或进行哲学思辨。叙利亚的教会受到异端的伤害。埃德撒是聂斯托利派在罗马帝国的最后一个据点。罗马皇帝芝诺由于这个原因而于 489 年关闭了埃德撒的神学学校, 但在波斯的尼西比 (Nisibis) 又产生了聂斯托利派。在那里, 基督一性论的观点有许多拥护者。查士丁尼 (Justinian) 想要镇压它, 但由于雅各·巴拉德乌 (Jacob Baradaeus) 的努力而归于无效。因此叙利亚的基督一性论者又称“雅各派” (Jacobites)。叙利亚文献在很大程度上依赖希腊文献, 许多希腊教父的著作被译成叙利亚文。

阿弗拉特全名雅各·阿弗拉特 (Jacob Aphraates), 被称为“波斯贤人”。他是一名修道士, 当过摩苏尔 (Mosul) 东部的圣马太教欧 (Mar Mathaeus, St. Matthew) 的主教。1869 年, 赖特 (W. Wright) 发现了 23 篇他写的布道文的叙利亚原文。这些布道文写于 336 年、343 年和 345 年。文风简洁, 用词没有受到外来词的影响, 因为他不知道那些希腊文的著作。他的著作有很高的哲学价值, 在叙利亚句法的发展上也极为重要。他的基督学观念与尼西亚教父相同。他反对诺斯提主义, 捍卫教会的统一, 相当详细地讨论了洗礼、圣餐等问题。

### 十七、爱弗莱姆 (St. Ephraem, 306 ~ 373 年)

爱弗莱姆是 4 世纪的叙利亚教父的杰出代表。他生于尼西比 (Nisibis) 的一个基督教徒的家庭, 做过隐修士, 后来做了尼西比学校的校长。这座城市曾被萨波二世 (Sapor II) 多次包围, 最后于 363 年破城。爱弗莱姆和城中许多居民离城前往罗马人的领地,

在埃德撒居住，在这里写下了他的大部分著作。他曾在埃德撒附近的一个地方隐居。370年，他去凯撒里亚会见巴西尔，在那里的教会当了监事。

爱弗莱姆学识渊博，是教父时代最重要的叙利亚作家，被认为是最伟大的叙利亚教父和诗人。他留下了大量的著作。他几乎对所有圣经都作了注释。他的著作很早就被译成希腊文、亚兰文、阿拉伯文和埃塞俄比亚文。

#### 十八、弗米西乌·马特努斯 (Firmicius Maternus, 360年以后)

弗米西乌·马特努斯是西西里的修辞学家，对他的生平我们几乎一无所知。他可能是一部占星学著作《占星术》(Mathesis, 写于334~337年)的作者。皈依基督教以后，他写了致康斯坦丁的护教书《尘世宗教的谬误》(De errore profanarum religionum, 写于343~350年)。他的护教书攻击异教主义，批判异教的迷信和不道德。他的批判肯定有过火之处，但他对4世纪的异教的描写是比较真实的和可靠的。该书第18章关于赐福圣餐的段落具有教义上的重要性。

#### 十九、波依提勒的希拉利 (St. Hilary of Poitiers, 约315~367年)

希拉利生于波依提勒的一个异教贵族家庭。345年受洗，当时他已婚，有了一个女儿阿伯拉(Abra)。此时阿里乌主义盛行，波依提勒的教徒和教士于355年选择希拉利作他们的主教。从那时起，他成为帝国西部反阿里乌主义的代表人物。在巴黎主教会议(355年)上，他是教会正派的代表。在这次会议上，高卢的主教们与阿里乌主义者割断联系。356年，希拉利由于拒绝执行康斯坦修皇帝的宗教政策而被放逐到弗里吉亚。

他在流放期间与一些希腊教父相识，熟悉了他们的著作，尤其是他们在三位一体说方面的观点。360年，他回到自己的教区，开始着手医治阿里乌主义带来的创伤。高卢的许多主教由于无知或恐惧而接受了阿里乌信经。希拉利则使他们返回到正统教义上来。

361年，他成功地使所有主教参加了巴黎的主教会议，解除了萨图尼努斯（Saturninus）的职务。362年，他去了意大利在那里与韦尔切利的欧西庇乌（St. Eusebius of Vercelli）一道工作了两年。他参加了364年的米兰会议，这次会议讨论了米兰主教奥克森修（Auxentius）的教义。但是奥克森修反对尼西亚会议的“本体同一说”（Homousios of Necea），并命令希拉利离开意大利。他后来写了《反奥克森修》作为自辩。他在返回波依提勒6年后去世，时间大约是366年或368年的1月13日。他的教会博士的称号是1851年被赐予的。

希拉利死后获得人们的尊重，被誉为“西部的阿他那修”。他的著作把有力的论证与深厚的个人信仰结合在一起，杰罗姆把他列入雄辩的大师之列。希拉利是西部教会解经学的先驱，写有许多释经著作。这方面的著作在19世纪陆续有所发现。

希拉利涉及阿里乌主义论战的著作有五部：

《论三位一体》（*De Trinitate*），共分12卷，写于356~359年小亚细亚。在第1卷中，他讲述了他的皈依，他反对撒伯里乌主义和阿里乌主义的目的。第2卷和第3卷讲述了三个位格的概念、三个位格之间的相互区别、三者性质上的统一。第4~12卷发展了第二位格的本体同一的学说。在古代教会文献中，这是反对阿里乌主义的最有力的著作。

《论主教会议》（*De Synodis*）写于359年，有人把这部著作当作《论三位一体》的第13卷。该书有两个主要部分。第9~65章是历史性的，涉及东部各次主教会议的不同信仰公式；第66~91章是教义性的，证明本体相似派（Homoiousians）对本体相同（homousios）的恐惧是无根据的，本体相似（homoiousios）即有相同的意思，包含本体相同。

《护教书》（*Apologetica*）对那些反对《论主教会议》的批评作出答复。

《致奥古斯都康斯坦修书》（*Liber ad Constantium Augustum*）

写于 360 年。在其中他要求皇帝到康斯坦丁堡听取会议状况，使之明了萨图尼努斯的欺骗。他的要求没有得到确定的答复后他又写了《反皇帝康斯坦修》（*Contra Constantium imperatorem*）给他的同胞，另一位阿里乌派的主教，因为康斯坦修倾向于阿里乌派。他把这位皇帝比作尼禄、德西乌斯、马克西米安，说他是反基督的。与此相连，他还写了《反奥克森修》（*Contra Auxentium*）。

《反瓦伦廷与乌尔萨修的历史作品》（*Opus historicum adversus Valentium et Ursacium*）是一部伟大的历史著作。它的第 1 部分实际上是所谓的《致康斯坦修书》的第 1 卷。该书第 3 部分是教皇利伯利乌（Pope Liberius）的书信。

#### 二十、科多瓦的荷西乌斯（Hosius of Cordova, 约 256~357 年）

荷西乌斯是科多瓦的主教。在帝国西部与阿里乌主义的斗争中，他是西部教会最著名的受迫害最多的主教之一。他可能参加了 325 年的尼西亚会议和 343 年的萨狄伽会议，也可能是与“本体相同”这个术语有关的人。阿他那修在《阿里乌主义史》（*Historia Arianorum*）这本书中提到，荷西乌斯于 355 年写给康斯坦修一封信，当时康斯坦修想要使荷西乌斯放弃他对阿他那修的忠诚。

#### 二十一、卡拉利斯的卢基弗（Lucifer of Calaris）

卢基弗是撒丁尼亚的卡拉利斯的主教。他拒绝在 355 年的米兰会议上谴责圣阿他那修，因而被康斯坦修放逐到帝国东部，他的流放生活一直持续到朱利安执政期间（361~363）。在流放期间及返回后，他卷入了许多冲突。在流放期间他写了几卷书，其中包括写给阿他那修的两卷。

#### 二十二、奥索纽（Ausonius, 310~395 年）

此人是一名基督徒，但他的主要地位是在一般的罗马文学史上。他是一名诗人。

#### 二十三、达玛苏（St. Darnasus, 366~384 年在位）

达玛苏是最杰出的四世纪的罗马教宗之一，在写警句方面获得很大成功。沿着这个方向，圣杰罗姆翻译了拉丁文的圣经。现存大

量用韵文写成的墓志铭和纪念殉道者的诗，成为研究早期基督教的重要材料。

#### 二十四、帕西安 (St. Pacian)

帕西安是巴塞罗那的主教。他对 4 世纪仍在西班牙流行的诺瓦廷主义进行批判。从 380 年开始，普利西利安派 (Priscillianism) 与西班牙教会发生冲突。这个派别似乎想把诺斯提主义的二元论、摩尼教、神话、占星术结合起来。

#### 二十五、安布罗斯 (St. Ambrose, 约 339 ~ 397 年)

安布罗斯出生于特维士 (Treves)。他的父亲是一名基督徒，任罗马帝国高卢地区的总督，死在特维士。高卢是当时西罗马帝国三大教区之一。安布罗斯的母亲把安布罗斯和其他两个孩子带往罗马。在那里，安布罗斯被培养成一名高级政务官员，而他自己的意愿是当一名修辞学家。他于 374 年被任命为上意大利的帝国执政官 (Praetor)，驻节米兰。意大利总督普洛布斯 (Probus) 在他赴任前对他说：“去吧，不要当一名法官，而要当一名主教。”这句话后来被人们当作一个预言来解释。他在上意大利的政绩良好，得到人们的尊重。

米兰有意大利第二首府之称。当时的米兰主教是卡帕多西亚人奥克森修。此人是帝国西部阿里乌派的首领。安布罗斯到达米兰后不久，奥克森修就去世了。教会内在主教继承人问题上发生严重分歧，并有骚乱迹象。安布罗斯前往教会试图平息事态。但当他前往教堂与基督徒谈话时，突然一个儿童尖叫起来，“安布罗斯当主教”。于是在场的基督徒，无论是阿里乌派的，还是公教的，齐呼“阿门”。这些人都把那个儿童的声音当成了神的旨意。然而当时安布罗斯还只是个平信徒，还没有受过洗礼。他开始拒不接受这个职位。但 8 天后，他接受了洗礼，并就任米兰主教之职。从那以后，安布罗斯完全过着基督教神职人员的生活，成为古代基督教最伟大的主教之一。他有着罗马人的尊严、智慧和管理才能。他把自己的财产全部变卖后捐给了穷人，只为他自幼终身不嫁的妹妹留了一份

抚养金。他这种甘愿贫穷的做法使他与当时奉行禁欲主义的那些团体也能成为朋友。据说他从来不接受参加宴会的请贴，每天晚上大部分时间用于祈祷和学习圣经，白天则用于布道活动。

安布罗斯在许多方面与圣西普里安相似。这两人在被选为主教、捐资济贫、做一名典型的基督教牧师等方面极其相似，能与任何人接近，与悲者同悲，与喜者同喜。但与西普里安相比，他的活动领域更加广泛，具有坚强的品性和管理才能，被人们称为“主教之主教”。安布罗斯与当时的一些皇帝都有来往，成为他们的朋友和监视者，具有重大的政治影响力。他用激烈的言行反对阿里乌主义，对尼西亚正统信仰在帝国西部的胜利作出了贡献。在这方面，他以阿他那修为榜样，勇敢、尊严、一贯地与阿里乌派作斗争。帝国宫廷曾经作出过决定，要公教会将一所教堂让给阿里乌派使用，并宣布公教会与阿里乌派权利平等。但是安布罗斯坚持教会独立于政府，“罗马皇帝不应该在教会之上，而应在教会之中”，因此，皇帝无权对教会的教堂作出裁决。

安布罗斯的著作相当大一部分是释经学的和道德论的，教义方面的著作只占一小部分。他的释经著作有：《四福音合参》（*Hexaemeron*）共6卷，写于387年；《论天堂》（*De Paradiso*）写于375年，对《创世记》作论注；《论该隐和亚伯》（*De Cain et Abel*）；《论挪亚与方舟》（*De Noe et arca*）；《论亚伯拉罕》（*De Abraham*）；《论以撒与灵魂》（*De Isaac et anima*）；《论雅各与幸福的生活》（*De Jacob et vita beata*）；《论族祖约瑟》（*De Joseph patriarcha*）；《论族祖》（*De Patriarchis*）；《论托比亚》（*De Tobia*）；《诗篇论注》（*Psalms*）；《路加福音论注》（*Commentary on St. Luke's Gospel*）共10卷，写于389年。

伦理方面的著作有：《论神父的职责》（*De officiis Ministrorum*）共3卷；《论贞女》（*De Virginibus*）共3卷，写于377年；《论贞洁》（*De Virginitate*）写于378年；《论圣洁的规则与永久的神婚》（*De Institutione Virginis et sanctae Mariae virginitate perpet-*



ua) 写于 392 年;《对贞洁者的劝慰》(*Exhortatio Virginitatis*)。

教义著作有:《论忠诚》(*De fide*) 共 5 卷,写于 377~380 年;《论圣灵》(*De Spiritu Sancto*) 共 5 卷,写于 381 年;《论圣餐与道成肉身》(*De incarnationis dominicae sacramento*) 写于 381 年;《关于忠诚的说明》(*Expositio fidei*);《论奥秘》(*De mysteriis*);《论潜能》(*De poenitentia*) 共 2 卷,写于 384 年,等等。

他的书信有 91 封传世,是当时历史的重要见证。他还写了大量的赞美诗。

《安布罗斯注经集》(*Ambrosiaster*) 这部著作对保罗的 13 封书信(《希伯来书》除外)进行注释,大约写于 366~384 年。几乎所有人都认为这部著作是安布罗斯的作品,直到中世纪的埃拉斯谟才发现了这个错误。现在这部著作都被当作伪安布罗斯的作品。但它确实是安布罗斯同时代的作品,极为优秀。

#### 二十六、普鲁登修 (Prudentius, 348~405 年)

普鲁登修全名 Aurelius Prudentius Clemens, 生于西班牙的萨拉戈萨 (Saragossa) 一个基督教家庭。成年后曾两次担任行省的行政长官,但在 50 岁左右放弃帝国官场的显赫而退隐。他大约在 400 年以后访问罗马,若干年后死于西班牙。405 年,他的著作集出版,共 7 卷,全部保留下来。

普鲁登修在诗歌创作方面的成就超过了他之前所有基督教诗人,无疑是 4 世纪最伟大的诗人,被比作贺拉斯。他的著作中最值得注意的是基督教的胜利对诗歌这门艺术的激励。

他的作品有:《日用赞美诗》(*Hymns for Every Day*);《基督的神性》(*The Divinity of Christ*);《罪的起源》(*The Origin of Sin*);《灵性之战》(*The Spiritual Combat*);《反叙玛库斯》(*Against Symmachus*);《殉道者的冠冕》(*The Martyrs' Crowns*);《双重滋养》(*Twofold Nourishment*)。

#### 二十七、诺拉的保利努斯 (St. Paulinus of Nola, 353~431 年)

保利努斯出生于波尔多 (Bordeaux) 的一个富有的元老家庭。

他是修辞学家奥索纽 (Ausonius) 的门徒, 并与之保持终生友谊。通过老师的影响, 他可以在政治上出人头地, 但是他放弃了这方面的追求, 醉心于学术。他于 390 年卖掉家产, 接受洗礼。393 年他被按立为神父, 394 年退隐到诺拉, 这里是他的保护人菲利克斯 (St. Felix) 的出生地。他与他的妻子特蕾莎 (Teresa) 一起去了诺拉。409 年, 他被选为诺拉的主教, 把全部精力用于管理这个教会, 直至去世。保利努斯缺乏普鲁登修那种激情和力量, 他是温和的、冷静的、有教养的。

在三篇用散文解释赞美诗的作品中, 保利努斯创造了基督教诗歌的一种新的形式。第一部分用抑扬格, 第二和第三部分用六韵步诗。保利努斯的现存著作有 13 篇六韵步诗, 书信 50 封。

#### 二十八、塞都留斯 (Sedulius)

塞都留斯全名 Caelius Sedulius, 450 年以前是一位神父。他写下一首著名的六韵步长诗《教牧歌》 (*Paschale Carmen*, Migne PG19, 533-754), 以耶稣基督的工作为内容。全诗共分 5 章, 第 1 章涉及旧约, 其他几章涉及新约, 尤其是《马太福音》中的奇迹。他的作品在中世纪得到高度赞扬。他还写过一些赞美诗。

#### 二十九、萨尔皮修·塞维鲁斯 (St. Sulpicius Severus, 约 363 年生)

萨尔皮修·塞维鲁斯生于阿奎塔尼亚 (Aquitania) 的一个显贵家庭。他是保利努斯的朋友, 是当时最优秀的散文作家。他的妻子死后, 他变卖家产, 投在圣马丁 (St. Martin of Tours) 门下。他的作品有《编年史》 (*Chronicorum libri duo*), 对旧约历史作概述, 也可称得上是教会史的全书, 特别是描写了普里西利安主义争论, 表现了作者的文学才能和历史感; 《圣马丁传》 (*Life of St. Martin*), 约写于 400 年, 主要描写了圣马丁的奇迹; 《对话集》 (*Dialogi*), 共两篇, 对生命作详尽的解释。他还有一些书信保留下来。

#### 三十、提伦纽·鲁菲努斯 (Tyrannius Rufinus, 约 345~410 年)

鲁菲努斯生于阿奎利亚 (Aquileia) 附近, 在那里受教育并遇

见圣杰罗姆。他于 371 年去埃及并在尼特利 (Nitrian) 沙漠的一间小屋中隐居。他后来去了亚历山大里亚, 在那里成为狄杜漠斯的门徒。390 年, 耶路撒冷的约翰为他按立。教宗阿那斯塔修 (Pope Anastasius) 对鲁非努斯的正统观点甚为满意。鲁非努斯于 398 年离开阿奎利亚去了墨西拿 (Messina), 后来死在那里。

鲁非努斯曾把大量的希腊教父的作品翻译成拉丁文, 同时也撰写了许多作品。《致杰罗姆护教书》(*Apologia in Hieronymum*) 共 2 卷, 写于 400 年。《致阿那斯塔修护教书》(*Apologia ad Anastasium*) 写于 400 年。还有《使徒信经论注》(*Commentary on Apostles' Creed*)、《论族祖的赐福》(*On the Patriarchs' Blessings*)、《教会史》(*Historia Ecclesiastica*) 写于 402~403 年。这部史书与欧西庇乌的著作同名。他是第一个写教会史的拉丁教父。

### 三十一、杰罗姆 (St. Jerome, 约 349~420 年)

杰罗姆全名 Sophronius Eusebius Hieronymus, 生于达玛提亚 (Dalmatia) 边境的斯翠顿 (Stridon) 镇。他年青时赴罗马接受教育, 是著名语法学家艾留斯·多那图 (Aelius Donatus) 的学生。他虽然熟悉了罗马的生活, 但他拒绝了这座城市的不道德的一面, 接受了基督教的信仰。大约于 365 年, 他在罗马接受了教皇利比留斯 (Liberius) 的洗礼。

杰罗姆从罗马去了特利尔 (Trier), 那里有帝国西部最好的学校。在那里, 他对神学产生兴趣, 作了一些研究。此后, 他去了阿奎利亚 (Aquila), 与几位朋友一起献身于隐修生活, 鲁非努斯是他的朋友之一。在那里, 他一直呆到 374 年左右。

后来他先后访问了色雷斯、彼提尼亚、本都、加拉太、卡帕多西亚和西里西亚。在安提阿逗留时, 他遇见伊瓦林乌斯 (Evagrius), 保利努斯未来的继承人。从安提阿, 他去了叙利亚的沙漠地区过隐修的生活。他在一名受洗的犹太人的指导下学习希伯来文。两年后, 他返回安提阿, 被保利努斯按立为神父。

受到那西盎的格列高利声名的吸引, 杰罗姆于 379 年旅行去了

康士坦丁堡听格列高利布道，在释经学问上受到他的指点。在释经学上，他也受过阿波利那利斯的指点。在康斯坦丁堡主教会议上，他也会见了尼斯的格列高利。在这个时期，杰罗姆开始了翻译和解释圣经的工作。382年，他与安提阿的保利努斯和圣爱庇芳纽一起去了罗马参加一次会议。这次会议结束安提阿的美勒廷（Meletian）分裂。

382~385年，杰罗姆一直在罗马。这个短暂的时期对他今后的生活影响很大。在那里，他成了教皇达玛苏（Damasus I）的秘书，给东部和西部的教会写信，解答疑难。当时在意大利，尤其在罗马对拉丁文圣经的某些经文有许多抱怨。达玛苏要求杰罗姆搞出一个正式的拉丁文本来供帝国西部的教会使用，使当时多种版本的拉丁文圣经的流行状况终结。从384年开始的这项巨大的工作实际上耗去了他的余生，也给了他一个确定的目标和使用他掌握的教会知识的机会。他有了地位，也能有发表意见的场合，就像是在以教皇第二的身份说话。但是公众的意见很快就产生，因为他严厉地批评了罗马的道德生活和它的僧侣。对杰罗姆的批评和谣言都产生了。其中涉及他与一群罗马贵族妇女的关系，也涉及他的门徒的禁欲方式。教皇达玛苏死后，西里修斯（Siricius）成为教皇。杰罗姆的影响力减弱了，于是他去了巴勒斯坦，被称作“从巴比伦到耶路撒冷”。

386~420年，杰罗姆主要是在伯利恒度过的。他于385年8月离开罗马，与他同行的有在罗马相识的包拉（Paula）和她的女儿欧丝道姬（Eustochium），他们在伯利恒（Bethlehem）发现了一群隐修的妇女。他们三人最初访问了圣地。杰罗姆的兄弟保林亚努斯（Paulinianus）也与他们会聚。他们也访问了埃及和亚历山大里亚的修道者的定居点。他会见了狄杜谟斯。386年他们在伯利恒定居下来。圣包拉建立了两所修道院，男修道院由杰罗姆掌管，女修道院由她自己掌管，后来则由她的女儿掌管。杰罗姆开始收集图书，更加勤奋地学习希伯来文和亚兰文。他教包拉和欧丝道姬，教

那些修士和修女神学和拉丁古典著作，尤其是维吉尔的著作。萨尔皮修·塞维鲁斯说：“他一直在那里学习和写作，没日没夜，从不休息。”在这里他度过了35年，为教会作出了杰出的贡献。他于390年完成了在罗马就开始了的工作，修订文稿，开始翻译圣经。这项工作使他不朽。405年他完成了圣经拉丁文本的翻译。这个译本在13世纪得到了Vulgate这个名称。391~406年和407~420这两段时间，他写了许多圣经注释。他翻译了奥利金的布道文，也写了大量有价值的神学论文。

398~404年关于奥利金的论战扰乱了杰罗姆平静的生活。他曾是奥利金的崇拜者，但在这场争论中他站在爱庇芳纽一边反对耶路撒冷的约翰和他的老朋友鲁菲努斯。他在第46号书信中说：“我把他当作一位释经家来尊敬，但不把他当作一名神学家；我敬重他的是他的天才而不是他的信仰；我把他当作一名哲学家而不是一名使徒；相信我，我从来不是一名奥利金主义者。如果你不相信这一点，那么至少从现在起，我不再是奥利金主义者了。”杰罗姆与鲁菲努斯之间的争执非常激烈，圣奥古斯丁曾想要调和他们的分歧。

416年，杰罗姆的隐修处遭到匪徒的袭击，罗马主教英诺森一世（Innocent I）曾写信责备耶路撒冷的约翰没有预防这场袭击。数年后，杰罗姆去世。在基督教的教父中，杰罗姆是隐修生活的最热烈的推动者，他是第一个有学问的不仅呼吁、而且实际实行隐修生活方式的教父。他对以隐修方式推进学术研究起着重大影响。隐修是东西方知识和宗教之间联系的一个环节。他的生平几乎与神学史和隐修史齐名。中世纪的基督教艺术品一般把杰罗姆刻画为读书或写字的姿势，与一只狮子和头颅相伴，以此表示一种学术与隐修结合的生活方式。传说中说他驯服了那只狮子，因为他把扎进狮子爪子中的一根荆棘拔了出来。还有的画像把他画成戴着一顶枢机主教的帽子，因为12世纪续成的主教谱系假定教皇达玛苏一世任命杰罗姆为枢机主教。他的祭日是9月30日。作为一名学者的杰罗姆在文艺复兴时也有相当影响。埃拉斯莫（Erasmus）于1516年出

版了第一部杰罗姆传，并出版了杰罗姆的著作集。

杰罗姆是罗马帝国西部向中世纪过渡的重要桥梁。他由于翻译了拉丁文本圣经而名声高涨，他的圣经注释和继欧西庇乌之后所写的编年史也证明有重大影响。他的观点，论隐修主义、论禁欲、论马利亚的贞洁以及圣徒崇拜在中世纪的公教信仰中占了上风。

翻译圣经文本是杰罗姆最重要的工作，是他最成熟的成果，是他耗费精力最多的地方。383年他接受了教皇达玛苏的指派，建立圣经最有价值的文本，恢复古拉丁语（*Vetus Itala*）的经文。杰罗姆起先修订了四福音书的经文，然后再对新约其他书卷进行修订。在“七十子本”的基础上，他还给旧约加上了一个诗篇的修订本。教皇达玛苏下令在罗马的礼拜仪式中使用这个修订了的文本。在其他教会中，杰罗姆的这个修订本被称作《罗马诗篇》（*Psalterium Romanum*），直至教皇庇护五世（*Pius V*, 1566~1572年在位）时，这个修订本仍旧在罗马的所有教会中使用。杰罗姆翻译的新约书卷被接受，在拉丁教会中使用。

在伯利恒的时候，杰罗姆发现了由奥利金编的《六文本合参》（*Hexapla* 六文种合参本旧约）的原文，以此为基础，杰罗姆修订了旧约。他从诗篇开始，修订古拉丁文本。这个修订本先是在高卢使用，因此被称作《高卢诗篇》（*Psalterium Gallicanum*, *The Gallican Psalter*）。后来，这个本子在西欧被接受，并成为后来《通俗拉丁文本圣经》（*Vulgate*）的一部分。以这种方式，杰罗姆对大部分旧约进行了修订，但是保存下来的只有《约伯书》。

杰罗姆决定从希伯来文或亚兰文原文翻译旧约全书。390年他译出了《列王记》1~4章、“先知书”、《诗篇》。393年，他译出了三部“所罗门书”，394年译出了《以斯拉记》、《尼希米记》、《创世记》，405年译出了“摩西五经”中的其他四部、《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《以斯帖记》等。他没有翻译伪经，也没有重新翻译新约。这样，《通俗拉丁文本圣经》包括下列四个组成部分：第一、由杰罗姆首先修订的新约或至少是其中的福音书；第

二、由杰罗姆第二次修订的“诗篇”；第三、除了诗篇以外的由杰罗姆翻译的旧约书卷；第四、4部伪经书，其文本属于较早的拉丁文本。

杰罗姆旨在忠实、准确地翻译圣经原文，既保持古拉丁语的传统语言，又使之能文风优雅。没有一部其他拉丁文本的圣经能与他的译本相比。他的译本完全取代其他流行的译本花了7个世纪。

杰罗姆的圣经研究著作有：73篇《布道书》（*Homilies*），写于伯利恒时期；《希伯来文的创世记》（*Quaestiones Hebraicae in Genesim*）；《希伯来书论注》（*Liber de nominibus Hebraicis*）他的圣经论注或是自成系列，或是依附其他著作。387~389年，他对《传道书》作论注，408~410年，对保罗的四封书信作了论注。

杰罗姆在他的那个时代还被人们当作一名历史学家。他的历史著作有：《保罗传》（*Vita Pauli Monachi*），这位保罗是底比斯的保罗（St. Paul of Thebes），写于376年；《马拉基传》（*Vita Malchi*）；翻译欧西庇乌的《编年史》（*Chronicle*），并加上了第3部分，叙述从326~379年的历史；《杰出人物传》（*De viris illustribus, On the Lives of Illustrious Men*），可能写得不够准确，常有某些错误，不够完整，但它是第一部基督教文献史，提供了135位作家的大量有价值的材料。

杰罗姆还翻译了许多著作。其他有78篇奥利金的《布道书》（*Origen's Homilies*）、奥利金的《首要原则》（*Origen's De Principiis*）、亚历山大里亚的塞奥菲鲁的《教牧书》（*Paschal Letters of Theophilus of Alexandria*）、狄杜谟斯的《论圣灵》（*Didymus' De Spiritu Sancto*）等。

杰罗姆的论战性著作有：《反耶路撒冷的约翰》（*Against John of Jerusalem*）、《反鲁菲努斯护教书》（*Apology against Rufinus*）、《反赫尔维丢》（*Adversus Helvidium*）、《反约维尼亚》（*Contr Jovinianum*）、《反维吉兰修》（*Contra Vigilantium*）、《反裴拉鸠对话》（*Dialogus adversus Pelagianos*）。

从中世纪开始，杰罗姆的书信被当作他的最迷人的著作。现存杰罗姆的《信札》（*Epistolae, Epistles*）共 150 封。其中真作有 117 封，有 57 篇实际上可以看作是论文。

三十二、希波的奥古斯丁（St. Augustine of Hippo, 354 ~ 430 年）

奥古斯丁的全名是 Aurelius Augustinus，生于北非努米底亚行省的塔加斯特。其父是异教徒，母亲是基督徒。他幼年时从母亲加入基督教，年青时受摩尼教影响，加入摩尼教。后在米兰受安布罗斯影响，脱离摩尼教。387 年受洗，正式加入基督教。391 年任希波城教会执事，395 年任主教。他晚年目睹汪达尔人的入侵，死于希波沦陷前夕。

奥古斯丁是教父思想的集大成者。他的著作卷帙浩繁，绝大部分流传至今。他的三部代表作是：《忏悔录》（*Confessions*），写于 397 年；《论三位一体》（*De Trinitate*），写于 399 ~ 419 年；《上帝之城》（*De Civitate Dei*），写于 413 ~ 426 年。

主要哲学著作有：《反学园派》（*Contra Academicos*），写于 386 年；《论幸福生活》（*De Beata Vita*），写于 386 年；《论灵魂不朽》（*Soliloquia*），写于 386 ~ 387 年；《论秩序》（*De ordine*），写于 386 年；《论辩证法》（*De Dialectica*），真实性有争议，写于 387 年；《论自由意志》（*De Libero Arbitrio*），写于 388 年；《论音乐》（*De Musica*）写于 387 ~ 390 年；《论谎言》（*De Mendacio*），写于 396 年；《论基督导师》（*De magistro*），写于 387 ~ 389 年；《论异议》（*De Diversis Quaestionibus*），写于 388 年；《论美与适宜》（*De pulchro et apto*），写于 380 年；《论灵魂的量》（*De Quantitate animae*），写于 388 年。

论战著作。反摩尼教的有：《反佛图纳的摩尼教》（*Contra Fortunatum Manichaeum*），写于 392 年；《反佛利科摩尼教》（*Contra Felicem Manichaeum*），写于 398 年；《反福斯图的摩尼教》（*Contra Faustum Manichaeum*），写于 400 年；《反摩尼教的



基本教义》(*Contra Epistolam Manichaeorum quam Vocant Fundamenti*), 写于 397 年; 《公教会之路》(*De Moribus Ecclesiae Catholicae*), 写于 388 年; 《摩尼教之路》(*De Moribus Manichaeorum*) 写于 388 年; 《反摩尼教论灵魂二元》(*De Duabus Animabus contra Manichaeos*), 写于 392 年; 《反摩尼教论创世记》(*De Genesi contra Manichaeos*), 写于 388 年; 《反摩尼教论善的本性》(*De Natura Boni contra Manichaeos*), 写于 399 年。反多纳图派的著作有: 《反多纳图派论洗礼》(*De Baptismo contra Donatistas*), 写于 400 年。反裴拉鸠主义的著作有: 《论自然与恩典》(*De Natura et Gratia Contra Pelagium*), 写于 415 年; 《论裴拉鸠行动》(*De Gestis Pelagii*), 写于 417 年; 《论基督的恩典与论原罪》(*De Gratia Christi et de Peccato Originali, contra Pelagium*), 写于 418 年; 《论恩典与自由意志》(*De Gratia et Libero Arbitrio*), 写于 426 年。

奥古斯丁还有大量的释经著作、教义著作、布道文、书信、诗歌传世。

### 三十三、巴特里克 (St. Patrick, 432—461 盛年)

关于巴特里克的生平我们所知极少。公元 7 世纪时有人编过一本《圣巴特里克书信集》(*Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopi*), 但只有两封信残存。现存的较长的一封信被称作巴特里克的“临终忏悔”, 因为该信结尾处写道: “这是我临终前的忏悔”。这封信是我们所知的关于巴特里克的生平的全部材料。从中我们可以知道他的一些事迹和品性。另一封信的写作时间较早, 称作《致克罗通的米利托的信》(*Epistola ad Milites Corotici*)。这个米利托是个威尔士蛮族的王子, 尽管是个基督徒, 但他的士兵杀害某些巴特里克的门徒。该信对这种行为进行了谴责。

### 三十四、教皇大利奥 (Pope St. Leo the Great, 440—461 年)

教皇大利奥亦称利奥一世 (Pope Leo I), 与教皇格列高利一世同为古代最伟大的教皇。420—430 年间, 利奥是一位监事, 受到人们尊敬, 也很有影响。西克斯图三世 (Sixtus III) 去世后, 利奥

被选为教皇，于440年9月29日即位。

在大利奥所处的时代，教会陷入困境。西罗马帝国已灭亡，教会的统一由于东部的基督一性论异端和拜占庭教宗对罗马教会的妒忌而面临危险。大利奥认识到，要实现教会的统一必须全面实现罗马教会的首要地位。他把全副精力用于这项工作。他在涉及教义的地方立场坚定，但又具有灵活性，表现得既是一名神学家，又是一名外交家。在他当政其间，罗马教廷的权威和政治重要性有所增强。大利奥死于461年3月10日。他很快就被教会封为圣者，本尼狄克十四世（Benedict XIV）于1754年封他为教会博士。

利奥一世有大量布道文传世，其中96篇为真作。他的书信有173封，其中146封有他的名字。这些书信是官方性质的，主要用于处理教会问题、教义争论。

**三十五、教皇圣格列高利（Pope St. Gregory the Great, c. 540~604年）**

这位格列高利于590~604年任教皇，被人们称为圣彼得的最伟大的继承者。他比其他教皇更加深刻地影响了教会的生活。他生于罗马，出身贵族，571年以前当过执政官。但他放弃了世俗的荣耀，卖掉家产，建造了七所修道院。六所在西西里，一所在罗马。罗马的这所修道院遵循圣本笃的修道规则。教皇本尼狄克一世把他从修道院中召出，让他担任枢机监事之职。他于590年9月3日成为教皇，病死于604年3月。

他的著作有：848封书信，编成《书信集》（*Registrum Epistolarum*），分为14卷，包括他任教皇14年的大部分书信；《教牧规则》（*Liber Regulae Pastoralis, The Pastoral Rule*）写于591年；《对话集》（*Dialogi*）描写意大利教父的生活与奇迹，写于593年；《约伯的道德》（*Moralia in Job*）写于595年，共35章；《布道文集》（*Homilies*）。此外，他还有教会祭仪方面的著作。

### 三十六、其他作家及其作品

高卢地区的作家有：马赛约翰·卡西安（John Cassian of

Marseilles) 约死于 435 年、阿尔勒的圣荷诺拉图 (St. Honoratus of Arles)、里昂的圣欧克留斯 (St. Eucherius of Lyons)、阿尔勒的希拉利 (Hilary of Arles)、勒利斯的文森特 (Vincent of Lerins)。

公元 5 世纪还涌现了其他许多基督教作家。大马卡利乌斯 (Macarius Magnes) 约于 410 年写过护教书。潘非利亚 (Pamphylia) 的非利浦·西达特 (Philippus Sidetes) 于 430 年写了《基督教史》 (Christian History), 还写了《反加利利人》 (*Against the Galileans*)。其他历史学家还有耶路撒冷的赫喜基乌 (Hesychius Jerusalem)、伯瑞图的提摩修 (Timotheus of Berytus)、色雷斯的撒比努斯 (Sabinus of Thrace), 但我们对他们的著作几乎一无所知。康斯坦丁堡的苏格拉底 (Socrates of Constantinople) 写过 7 卷教会史 (Church History), 从 305 年戴克里先退位一直写到 439 年。康斯坦丁堡的苏佐门 (Sozomen of Constantinople) 也写了一本《教会史》 (Church History), 共 9 卷, 从 324 年写到 425 年, 他还曾编过一本教会史大全, 直到 323 年。

当时还有一些释经学者。修道士阿德里安 (Adrian, 400~450 年) 写过一本《圣经入门》 (*Eisagoge, Introduction*)。还有一些学者写了一些灵修著作。小亚细亚的一位主教帕拉狄乌 (Palladius, 363-425 年) 大约于 420 年编了一部《修道上传》。书中记载的早期修道生活具有可靠的史料价值。圣尼鲁斯 (St. Nilus) 也是这方面的一位杰出的作家, 其他还有马可·厄瑞米塔 (Marcus Eremita)、埃及的阿森纽 (Arsenius Egypt)。

当时还有一些基督教诗人。克拉狄亚努 (Claudianus, 约 408 年) 是当时最杰出的基督教拉丁诗人。

**三十七、波埃修斯 (Anicius Manlius Severinus Boethius, 约 480-525 年)**

波埃修斯出身于显赫的罗马贵族家庭, 早年在雅典学习哲学。五世纪末, 东哥特人占领罗马, 建立王国。波埃修斯任职于东哥特王朝, 被控以叛国罪下狱, 后被处死。波埃修斯学识渊博, 热衷于

古希腊哲学的拉丁化工作，曾翻译亚里士多德逻辑学著作，对希腊哲学概念拉丁化所作的贡献仅次于西塞罗，是古代教父学向中世纪经院神学过渡的重要人物。他的著作在中世纪学校中被广泛使用。

波埃修斯的神学和哲学著作有：《神学论文》（*The Theological Tractates*），由五篇讨论三位一体的论文组成，为解决三位一体的争论而写，凭着深厚的哲学修养，由澄清词义、定义概念入手讨论问题，把形而上学引入神学；《哲学的安慰》（*The Consolation of Philosophy*），在监狱中写成，形式是对话和诗歌，援引大量哲学观点为基督教信仰作解释，结合个人遭遇与思想变化探讨问题，是一部不可多得的情文并茂的基督教哲学作品。

### 三十八、大马色的约翰（St. John Damascene, 约 675 ~ 749 年）

古代基督教教父经过黄金时代的努力之后留下了众多的文献。在这两个世纪中，思想的顶峰已经达到，并有衰退的迹象，摘录和概述成为原始材料的替代品。此时，能否对以往文献作最准确的概述成为能否准确继承古代教父思想的关键。这也是奥古斯丁之后的希腊教父与拉丁教父的主要工作。大马色的约翰是古代教父学的最后一位代表。

这位约翰出生在大马色（即大马士革）的一个显赫的家庭。其父为当地民政官员。约翰成年后继承他父亲的职位。但他于 716 年放弃职位，进了耶路撒冷附近的圣撒巴斯（St. Sabas）的修道院，当了神父。他是最后一位伟大的希腊神学家，写了大量的著作，并在圣像破坏运动中成为正统一派的领导人。利奥十三世（Leo XII-I）于 1890 年宣布他为“教会博士”。他的祭日在希腊教会是 12 月 4 日，而在西部教会是 3 月 27 日。

圣约翰的教义性著作有《智慧的源泉》（*Pege Gnoseos, Fount of Wisdom*）。这本书是应他以前的同工、后来迈乌玛（Maiuma）的主教科司马·美洛杜（Cosmas Melodus）之邀而写。这本书准确地汇集了他以前所有希腊教父神学家的观点，对后世神学有重要影响。它在东部成了一本《教义述要》（*Summa*）。后来的神学家大

量地引用这本书。该书分为三个部分：第一部分是哲学，旨在给出希腊哲学中最优秀的内容，但限于篇幅，主要给出包括亚里士多德的范畴和波菲利的“五种一般”在内的辩证法；第二部分是异端历史；第三部分是正统信仰。该书最有价值的部分约 100 章在西部被摘录成为四卷书：第 1 卷论神与三位一体；第 2 卷论创世、天使、世界、人、神意；第 3 卷论道成肉身；第 4 卷论复活、升天、圣餐、圣母、圣徒、形像、圣经正典、末世学。这本书为约翰赢得了经典权威的名声。

约翰的论战著作和教义著作主要有：《正统信仰简论》（*The Small Book on the Orthodox Faith*）、《教义初步》（*An Elementary Introduction to Dogmas*）、《论三位一体》（*On the Holy Trinity*）、《论三重神性的赞美诗》（*On the Hymn of the Trisagion*）、《反摩尼教对话》（*Dialogue against the Manichaens*）、《正统的约翰与摩尼教徒的争论》（*Dispute of the Orthodox John with a Manichaeus*）、《反聂斯托利派异端》（*Against the Heresy of the Nestorians*）、《论反聂斯托利派的信仰》（*On Faith Against the Nestorians*）、《反基督一性论者》（*Against the Monophysites*）、《论复合的性质》（*On the Composite Nature*）、《致达卡莱主教雅各》（*To the Jacobite Bishop of Daraea*）、《论基督的两个意志》（*On Two Wills in Christ*）。这些书中最有原创性的是《反拒绝圣像者》（*Against Those Who Reject Images*）写于 726~730 年，为圣像崇拜辩护。

他的道德论著作有：《善良与罪恶》（*Sacra Parallela*），因其第三部分将恶与善对应列举而得名、《论神圣的节食》（*On the Sacred Fasts*）、《论八种罪恶》（*On the Eight Spirits of Iniquity*）、《论善与恶》（*On the Virtues and Vices*）。

他的解经著作有《圣保罗书信诠释》（*Commentaries on the Epistles of St. Paul*）。13 篇布道文（Homilies）有 9 篇是真的。此外他还写了许多诗歌。他的某些赞美诗成为希腊祭仪的组成部分。

在希腊教父学已经完成它的工作两个世纪以后，圣约翰出来把

它的丰富思想传播给迅速变化的世界。无论他的传播工作有多少不完善之处，对非希腊的西方都是有益的。约翰是最后一位用希腊文写作的古代教会的教父，就是确保希腊教父名声的最佳途径。在众多从事这方面工作的教父中，圣约翰是最优秀的。他把各种学说和教会的证言系统化，在他的著作中反射出以往希腊教会的传统。在他之后，东方教会没有人可以向他的学术权威发起挑战。

## 第四章 基督教哲学的显现与发展

宗教的根本特征在于信仰，宗教文化是一种信仰文化。在宗教的精神历程中，首先出现的是一套反映其信仰的观念体系，形成某种宗教世界观。它是宗教行为和宗教组织的内在依据，是宗教文化形成的精神骨架。在社会文明程度达到一定阶段时，宗教观念以语言或文字的形式表现出来。此时，宗教观念就超出个人体验和信仰的范围而具有了社会的意义，成为一种精神文化的内容。在人的理性思维发展到一定程度时，宗教观念也要求得到解释和证明，于是，具有理性色彩的神学体系出现了，其基本内容是对信条和教义进行说明和论证，原先观念性的东西演化为教理和教义，其外观和形式与哲学相近，有无宗教信仰成为哲学与神学的惟一界限。

在罗马帝国这个文化大融炉中，基督教的对手不仅有形形色色的宗教，还有高度理性化的希腊哲学。作为一种新生宗教的基督教能否在自身中容纳哲学思维的内容，使自身的信仰具有类似哲学的教义体系，是基督教文化能否上升到罗马帝国主流文化地位的关键。我们在前面介绍教父哲学的历史文化背景时，已经涉及到基督教思想与希腊哲学的碰撞与融合。下面我们就依据史料，具体说明基督教哲学显现与发展的过程。

### 第一节 护教学的诞生

基督教从诞生之日起就与希腊哲学结下了不解之缘。新约中直接提到过的希腊哲学流派有伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义。使徒保罗

前往雅典传道，“看见满城都是偶像，就心里着急；于是在会堂里，与犹太人和虔敬的人，并每日在市上所遇见的人辩论。还有以彼古罗和斯多亚两门的学士，与他争论。”（《使徒行传》17：18）这段经文中“以彼古罗”就是“伊壁鸠鲁”的另一种汉译。从上下文来看，伊壁鸠鲁学派的弟子不是因为保罗反对偶像崇拜而与他争论，而是因为他宣扬耶稣基督的“从死里复活”（《使徒行传》17：32）。这在反宗教的伊壁鸠鲁学派看来当然是一种迷信。但是这样的直接交锋在整个使徒时期（30~110年）都还是偶发事件。当时基督教的代表人物的思想还不足以引起异教大思想家和大哲学家的注意。可以说，当时基督教与希腊哲学的关系还是潜在的，仅仅在个别思想家的头脑中呈现。使徒保罗是耶稣的使徒中文化层次最高的人。他既精通犹太神学，又对希腊哲学有相当的了解。但是，希腊哲学并非保罗神学的构成要素，他的神学思想主要是对旧约神学思想的发挥。如果说希腊哲学曾经影响过保罗神学，那么这种影响还停留在具有亲缘性的某些希腊哲学观念与犹太教宗教观念的不自觉的糅合的层次上。例如，从保罗对“智慧”、“公义”等观念的阐释中可以看出，虽然他使用了这些希腊哲学用语，但他的思想源泉主要来源于犹太先知。他的神学观念是耶稣的启示与旧犹太神学的融合。

到了基督教的护教士时代（110~180年）情况发生了变化。基督教与希腊哲学的关系公开化，表现为相互批判与论战，产生了大量的反基督教文献和护教文献。这些论战的内容涉及政治、社会、道德等层面，而对基督教哲学的诞生具有重要意义的则是基督教与希腊哲学关系的辨明。

现存材料表明，希腊哲学家曾对基督教这种新宗教有过强烈的反应，参与批判的哲学家决非少数。但是这类文献中的绝大多数已经在后来基督教得势的岁月里被毁掉了。亚历山大里亚的奥利金有一部题为《反凯尔苏》的传世之作，约写于246~248年。奥利金在这部书中集中火力批判一部反基督教的著作。这本反基督教的著作名叫《真正的学说》作者是一位著名的异教学者，名叫凯尔苏。



原书虽已佚失，但奥利金在对凯尔苏的观点进行详细批驳时，大量摘录了书中的原文。另据拉丁护教士拉克唐修记载，302至303年，戴克里先和盖勒流都在尼科弥底亚驻节，盖勒流表示一定要镇压基督教，一批新柏拉图主义流派的哲学家也支持戴克里先对基督教的镇压<sup>①</sup>；当戴克里先于303年在尼科弥底亚发起“大迫害”时，有两位作家撰写了著作批判基督教，配合这场政治迫害，一位是高级行政官员索喜亚努·希洛克勒（Sossianus Hierocles），其地位相当于执政官，担任庇提尼亚的总督，另一位是经常与皇帝一起进餐的哲学家。<sup>②</sup>此人姓名不详，有学者认为他就是新柏拉图主义学派的大哲学家，持强硬反基督教态度的波斐利。希洛克勒发表了两篇反基督教的论文，而那位哲学家，按拉克唐修的说法，“呕心沥血写了四十三本书反对基督教”，“在这些著作中，他竭力想要证明圣经的谬误。”<sup>③</sup>

从上述材料来看，哲学家们对基督教的批判主要涉及以下几个方面：

首先，批判基督教的神，指出基督教的神也是神人同形同性论的，基督教的神“是生来就有形体的，有人一样的身体。”<sup>④</sup>“他们（指基督徒）相信能用他们的眼睛看见神，能用他们的耳朵听见神，能用他们的手摸到神。”<sup>⑤</sup>基督教的神的观念是荒唐的。“他既没有嘴，也不能说话。”“神不具有我们所知的其他任何性质。”<sup>⑥</sup>“神没有按他自己的形象造人”，“他也不像其他任何东西。”<sup>⑦</sup>神不具有形状、颜色，也不会运动。神甚至不分有存在。与此相关，哲学家

① 参阅拉克唐修：《迫害者之死》，第10章。

② 拉克唐修：《神圣原理》第1卷，第2章。

③ 拉克唐修：《神圣原理》，第1卷，第2章。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第7章，第27节。

⑤ 奥利金：《反凯尔苏》，第7章，第34节。

⑥ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第62节。

⑦ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第63节。

们对基督教的创世说、救赎说和世界末日说提出质疑。凯尔苏认为基督教所说的创世过程是不可信的，基督教的神怎么能在创造日月之前就确定日子呢？基督教的旧约全书说神为人创造了这个世界，为什么不说明这个世界也是为动物创造的呢？“神确实像个拙劣的工匠，他会感到疲倦，还要休息度假。”“说神会疲劳，说神用他的双手工作和立法是不对的。”<sup>①</sup>基督教的救赎说也不可信。基督徒认为神降临这个世界，他来干什么？来了解尘世吗？来矫正人间的秩序吗？他为什么不创造一个不需要矫正的世界呢？如果有这种需要，他为什么不早点来呢？如果神要到这个世界上来，他为什么要选择巴勒斯坦这样可怜的国家呢？基督徒说神会审判整个世界，邪恶会在烈火中毁灭，那么神一定是一位能干的厨师，一边在烧烤半个世界，一边还得扛着另一半。<sup>②</sup>可以说，从古典时代开始，希腊哲学家就已经对各种神人同形同性论的宗教进行过长期的批判，他们从这个角度批判基督教可谓驾轻就熟，毫不费力。

其次，哲学家们意识到耶稣的事迹是基督教信仰的核心内容，于是对福音书中记载的耶稣事迹作了比较全面的检视。凯尔苏否认耶稣的神性。他说：“他只是一个人”<sup>③</sup>，“他的身体和其他任何人都没有什么不同，而且像他们自己所说的那样，个子矮小，相貌丑陋。”<sup>④</sup>耶稣“谎造了他从处女而生的故事”。实际上，他出生在一个犹太人的村庄，母亲是一个以纺织为生的乡下女人，父亲是一个兼做生意的木匠。他的母亲因为通奸而被赶出家门，只好到处流浪，过着耻辱的生活，秘密地生下耶稣。她把婴儿带往埃及。在那里耶稣长大成人，并学会了巫术。在返回巴勒斯坦的时候，他与十一名全国最坏的无赖结成团伙。为了赢得门徒，他给自己加上了神

① 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第61节。

② 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第65节。

③ 奥利金：《反凯尔苏》，第2章，第79节。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第75节。

的头衔。后来有一个同伙出卖了他，使他被钉死在十字架上。<sup>①</sup> 凯尔苏责问基督徒：你们说他死而复活，但有谁见过他复活呢？只有一个发疯的女人。基督为什么不向彼拉丢以及其他犹太人显身呢？此时他们已经不能再伤害他了。基督徒说耶稣是神，因为他预言自己将死，但我们是从哪里看到这个预言的呢？是在福音书中。福音书是谁写的呢？是耶稣的门徒。什么时候写的？是事情发生以后。就算耶稣作过自己将死在十字架上的预言，那么一个强盗预先知道自己会被捕获会被处死，而后来事情确实发生了，能否因此使他成为神的儿子呢？至于他创造的那些奇迹，其他人也能制造。再说他被裹上紫袍、戴上荆棘编的冠冕、喝苦胆汁和醋又有什么奇迹可言呢？基督教的神“是生来就有形体的，有人一样的身体。”<sup>②</sup> 他试图规劝基督徒返归古老的多神论信仰，返归他们祖先的习俗，放弃他们新编的故事，不要再去崇拜一个可悲地死在十字架上的犹太人。

基督教的诞生及其信仰的形成从一开始就笼罩在历史的迷雾之中，对一般的信徒来说，用神圣和奥秘这些用语可以搪塞他们可能会产生的疑惑，但对拥有较高理性批判能力的哲学家是不可能令他们信服的。哲学家对基督教起源的揭示和对基督信仰的批评无疑是对基督教原始信仰的一个沉重打击，但也从反面向基督教思想家提出了调整基督教原始信仰与理性的关系的任务。

最后，哲学家们认定基督教是对希腊思想的一种剽窃。凯尔苏对基督教思想的起源作了分析，对基督教思想的独创性和至上性提出质难。他说：“从一开始就有一种古代的学说，由最聪明的民族和最聪明的人掌握和传授。”<sup>③</sup> 这种古老的传统在埃及人、埃叙利亚人、印度人、波斯人、奥吉西亚人、萨摩色雷西人、厄琉肯尼亚

① 奥利金：《反凯尔苏》，第1章，第28节。

② 奥利金：《反凯尔苏》，第2章，第18节。

③ 奥利金：《反凯尔苏》，第1章，第14节。

人、希波瑞亚人中传递。受神灵启示的神学家，例如利努斯、穆赛乌斯和奥菲斯，再加上斐瑞居德、佐罗亚斯特和毕达戈拉斯，都属于这类聪明人。<sup>①</sup>“野蛮民族能够发现这种学说，但希腊人更能判明野蛮民族发现的这些学说的价值，建立学说体系，并在道德中实施。”<sup>②</sup>对希腊思想传统作了这样的肯定后，他断言基督徒“对他们自己的学说没有权威。”<sup>③</sup>基督教实际上损害了自古以来的多神论传统所包含的真理，是从对希腊思想的误解中派生出来的。凯尔苏说：“我们必须指出他们由于无知而误解和损害真理的所有地方，因为他们粗俗地讨论基本原则，莽撞地对他们本来一无所知的问题发表见解。”<sup>④</sup>凯尔苏列举了基督教圣经与哲学家的著作之间的同异，以此证明基督教学说中每一正确之处都是从外部借用来的，两者间的相同之处和歧异之点都源于误解。例如，他说，基督教的地狱观是对古人所谓“地下审判”的误解<sup>⑤</sup>；基督教的谦卑观是对柏拉图有关学说的一种粗浅的误解<sup>⑥</sup>；耶稣的格言“富人进天国是何等地难啊”也是对柏拉图有关学说的一种歪曲<sup>⑦</sup>；“神的国”（the kingdom of God）这个概念取自柏拉图的“神是万物之王”。<sup>⑧</sup>还有，基督教称耶稣为“神子”（Son of God），这个头衔也来自古人把这个世界称作神的孩子；<sup>⑨</sup>有关七重天的基督教信仰完全是从密色拉秘仪中剽窃来的；<sup>⑩</sup>基督教把天当作天堂所在地，这种观念来

① 奥利金：《反凯尔苏》，第1章，第16节。

② 奥利金：《反凯尔苏》，第1章，第2节。

③ 奥利金：《反凯尔苏》，第5章，第65节。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第5章，第33节。

⑤ 奥利金：《反凯尔苏》，第3章，第16节。

⑥ 参阅柏拉图：《法律》715E。

⑦ 参阅柏拉图：《法律》734A；奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第15节。

⑧ 参阅柏拉图：《信札》312E。

⑨ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第47节。

⑩ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第21节。

自古代所谓“福岛”或“厄流西原野”；<sup>①</sup> 基督徒说神是灵，这只不过是从斯多亚学派那里借用来的东西；<sup>②</sup> 基督教关于大洪水和通天塔的故事都来自荷马；他们关于不与邪恶对抗的教导也是对柏拉图思想的剽窃。

不同宗教观念之间有亲缘性，广义的希腊哲学也蕴涵着各种关于神的观念。之所以会有这种现象，需要我们从历史和宗教观念的起源中去寻找。凯尔苏等哲学家看到了这个问题，以此为批判、否定基督教的思想武器。然而，这种批判并没有击中基督教的要害。以后基督教思想家们在应战时，以子之矛，攻子之盾，用了同样的思想武器来否定希腊哲学。基督教的作家承认基督教的观念与希腊思想和哲学有许多相似之处，但他们对这类现象的解释是截然不同的。站在基督教的立场上，他们的回答是，旧约中的先知们的生活年代早于希腊诗人和哲学家，“摩西早于希腊作家”<sup>③</sup>，因此，不是基督教剽窃了希腊思想和希腊哲学，而是希腊诗人和哲学家歪曲地模仿了基督教思想。在当时的基督教教父用语中，古代希伯来宗教先知们都被当作古代的基督徒；而哲学家们的看法正好相反，不是柏拉图读过摩西的书，而是耶稣读过柏拉图的书，保罗研究过赫拉克利特。<sup>④</sup>

应当指出，像凯尔苏、希洛克勒、波斐利一类的异教知识分子对基督教的批判不同于一般的异教徒。他们有哲学头脑，有理论分析能力。他们对基督教的批判本质上是理性思维对自然主义形态的宗教意识的批判，而非不同宗教之间的抗衡。因此，他们的批判可以看作是从外部推动基督教的宗教意识朝着理性化方向发展的一个动力。基督教的神学和哲学理论就是基督教思想与希腊哲学思想碰

① 奥利金：《反凯尔苏》，第7章，第28节。

② 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第71节。

③ 查士丁：《护教首篇》，第59章。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第6章，第42节。

撞、交锋的产物。护教士时期是这一历史过程的第一个重要阶段。基督教神学和基督教哲学，是从护教士时代开始显现的。

罗马帝国的基督教护教士可以分为两组：希腊护教士与拉丁护教士。希腊护教论作品产生较早，哲学成分较强，而拉丁护教论作品则迟至二世纪末方才诞生。与希腊哲学家对待基督教的全盘否定态度不同，大多数基督教护教士对希腊哲学持批判地吸取的态度，或者总体上予以否定，而在个别内容和方法上加以吸取。基督教护教论作品也是理性思维的产物，它不同于圣经经文和布道文，不能仅仅诉诸于神迹和激情，还要诉诸于理性的证明。

希腊护教士夸特拉图最早向罗马皇帝哈德良上书，为基督教辩护。另一位希腊护教士阿里斯提德在他的护教书中考察了希腊罗马宗教、犹太教、基督教这三种不同的宗教，并提出了关于神存在的理性论证。<sup>①</sup> 殉道者查士丁为希腊护教论建立了一种护教模式，为后人所仿效。

被史家称为殉道者的这位查士丁在皈依基督教以前，曾先后接受过斯多亚主义，亚里士多德哲学、毕达哥拉斯主义和柏拉图哲学。在研究柏拉图哲学时，他把注意力转向了希伯来先知，认为他们比所有那些被尊为哲学家的人还要久远，他们对万物的始终以及哲学家应当了解的事物作出了最古老、最真确的解答。他明确指出，基督教的圣经和柏拉图的哲学有许多相同之处。例如，圣经中的神和柏拉图的神都是超越的、永恒的、不变的、无形的、不可名状的，圣经创世记和柏拉图的《蒂迈欧篇》都认为宇宙是根据神的意志被创造的。“我们所教的东西与希腊人是一样的”，<sup>②</sup> “柏拉图的学说与基督的教训并非不相容的，尽管不是在所有方面相同……因为所有古代的作家通过圣言播下的种子都会对实在有一种模糊的

① 参阅坎西庇乌：《教会史》，第4卷，第3章，第1节。

② 查士丁：《护教首篇》，第1章，第20节。

印象。”<sup>①</sup> 基督教的教义与当时异教哲学中最好的部分非常相似，因为，任何民族中的贤哲都受同一种“道”（逻各斯）的启示。任何时代的任何人，只要顺从逻各斯的教导和指引，都可作真正的基督徒。柏拉图哲学只要稍稍加以变动和修正，就能和基督教融洽无间。

然而，承认基督教的观念与希腊哲学观念的相似性并不意味着承认希腊哲学总体上的正确，恰恰相反，它表明了基督教思想的正确。基督教与希腊哲学关系问题在查士丁这里没有停留在护教士与哲学家相互指责剽窃的水平上，而是深入到对观念相似性的根源的思考中去。查士丁确信，尽管非基督教的哲学中也有真理的成分，但惟有基督教是一切哲学中最真确的，因为这种哲学是由旧约中的先知和神性的逻各斯所训海的。逻各斯“是我们的导师”，“他既是父神的儿子，又是父神的使徒。”<sup>②</sup> 那普照一切的逻各斯已经在耶稣基督的身上化成肉身，因此基督是神的完全启示，基督教是唯一最正确的哲学。“天下的一切至理名言都属于我们基督徒”。<sup>③</sup> 基督是导师，这个导师就是逻各斯的化身。通过这种方式基督教义便与理性哲学尽可能地接近了。

由于查士丁撰文的目的是为基督教辩护，为基督教争取与其他异教思想同等的宽容对待，因此他尽量说明基督教与希腊哲学思想的精华的相似之处。他企图将基督教义解释为真正的、最高的哲学，并力图表明基督教义已经或可以把在希腊哲学中发现的具有持久价值的所有学说融合于自身。他的观点标志着基督教思想与希腊哲学被有意识地结合起来，一种求知的神学由此发端。查士丁在基督教与希腊哲学关系问题上的观点代表着古代教父思想在这个问题上的主导倾向。在他之后，有许多护教士发挥了他的思想，为基督

① 查士丁：《护教次篇》，第2章，第13节。

② 查士丁：《护教首篇》，第12章。

③ 查士丁：《护教次篇》，第13章。

教思想在希腊罗马精神世界的存在争取地位。阿塞那戈拉采取一种温和的观点对待希腊哲学。他和查士丁一样，并不认为希腊哲学来自旧约先知，而是认为信仰和哲学之间有某种一致性，希腊哲学学说与基督教的启示事实上是一致的，柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派原来都是一神论者。他甚至抱怨说，为什么这些哲学家的主张被人们认为是无害的，而在坚持一神论的基督教那里却成了有害的罪行。<sup>①</sup>

亚历山大里亚的克莱门极大地发挥了查士丁的思想。在一个基督徒普遍对希腊哲学表现出敌视态度，把希腊哲学当作魔鬼的产物和异端的源泉的时代，他对希腊哲学的起源和价值作了全面的评估。他清楚地看到，不吸取最优秀的希腊思想成果，他所信仰的基督教决不可能成为一门知识，也不可能具有哲学体系的形式，而这些对于基督教上升为罗马帝国文化的主流，成为占主导地位意识形态是至关重要的。

克莱门相信，尽管基督徒与非基督教思想相距甚远，尽管基督教需要严厉地批评希腊哲学与文学，但它还是能从希腊思想，尤其是柏拉图哲学中学到许多真知。信仰与知识，基督教与希腊文化不必相互冲突。希腊哲学不应像在某些基督教护教士那儿一样，被简单地拒斥或被简单地搬用，它对于澄清思想和深化基督教信仰是有帮助的。对希腊人来说，哲学是引导他们走向基督的向导。“在神召唤希腊人以前，哲学或许是神直接和主要赋予希腊人的。因为希腊哲学是导师，如同律法之于希伯来人一样，引导希腊人的思想归向基督。”<sup>②</sup> 基督信仰将一直是基础，但它可以伴以希腊哲学传统对基督教信息的阐明。在对希腊哲学的起源和价值做了总体评价以后，克莱门主张有区别地对待个别的希腊哲学体系。他热烈地赞扬柏拉图和毕泰戈拉，谴责伊壁鸠鲁哲学的无神论思想，谴责亚里

① 参见阿塞那哥拉：《护教书》，第7章。

② 克莱门：《杂记》，第1卷，第5章。



士多德学派把神意限定于天空和天体运行，谴责斯多亚学派的唯物主义和决定论思想。以后的基督教大思想家在涉及希腊哲学问题时，大部分都持有克莱门的这种态度。

然而，在基督教思想家中，对希腊文化和希腊哲学持激烈批判、全盘否定态度的人也是有的。查士丁的学生泰逊可能是这种态度的最早代表。他说，希腊人的智慧依赖非希腊人的智慧，希腊人最好的东西都来自非希腊人。从年代上来讲，摩西要比荷马年长，比古老的希腊英雄和希腊神祉间的战争更古老。希腊人的天文学是从巴比伦人那里学来的，希腊人的几何学来自埃及人，希腊人的字母来自腓尼基人，希腊人的造型艺术来自托斯卡纳人，希腊人的哲学也借自野蛮人，希腊人最好的学说，在圣经中都可以找到。总之，他贬低希腊精神文化的各个部门，猛烈地痛斥经常自相矛盾的希腊哲学，主张用基督教来代替它们。

一般说来，在基督教与希腊哲学的关系问题上持这种态度的思想家都认为，基督教有神的完美的启示，因此，其他类型的宗教启示和哲学的理性都是多余的。这样，在他们的理论中，逐渐形成了启示与理性知识之间的对立。伊里奈乌警告大家提防世俗哲学的臆测，非力克斯否定哲学家有可能发现真理，认为哲学家拥有的真理是从圣经中借用或偷窃来的。“从先知们的传道中，他们模仿出类似真理的东西来。”<sup>①</sup>这种对立在阿诺庇乌和特尔图良那里变得更加尖锐。阿诺庇乌采用感觉主义的观点反对柏拉图式的认识论。他证明：一个人从出生起便与世完全隔绝，他的心灵必定是空虚的，而不会得到更高的知识。<sup>②</sup>由于人类灵魂本性就限于感官的印象，因此，仅靠自己的能力绝对不可能获得神的知识或者获得超越此世的自己的任何命运。正是因为这个原因，灵魂需要神的启示，只有相信这点灵魂才能获得拯救。每一位哲学大师总要把自己的意见拾

① 非力克斯：《屋塔维》第34章。

② 阿若比乌斯：《致异邦人》，第2章，第20节。

高到定理的高度，而基督徒却一概服从神的启示。哲学作为自然知识是无信仰的，因此不存在什么基督教哲学。

作为“拉丁神学之父”的特尔图良在基督教与希腊哲学的关系问题上态度更加鲜明。他说：“有哪一位诗人或智者没有在先知的清泉中畅饮过？然而从那时起，哲学家止住了他们心灵的干渴，我们与他们作比较的东西就是他们从我们这里得来的东西。”<sup>①</sup> 他沿续阿诺庇乌的思想路线，认为只要把理性当作人的本能的认知活动，那么神启的内容高于理性，而且与理性对立。福音书中的事迹不但不能用理性去理解，而且还必然与世俗见解相矛盾。“此事可信，因为它是荒谬可笑的；此事可靠，因为它是不可能的；我相信它，正因为它是荒谬的。”按照他的意见，基督教义与哲学无关，耶路撒冷与雅典无关。<sup>②</sup> 他极力反对基督教教义的希腊化，把批判的矛头指向代表所谓斯多亚基督教教义的人或者代表柏拉图基督教教义的人。

上述两类对待希腊哲学的态度虽有差别，但对希腊哲学都作出了总体上的否定。以此为前提，肯定希腊哲学价值的基督教教父可以相当自由地吸取适用的希腊哲学语言和观点表述基督教的信仰，用喻意解经法解释圣经经文，建构基督教的教义体系，否定希腊哲学价值的基督教教父也在纠正被希腊哲学家歪曲和剽窃的真理的名目下，做着同样的工作。两类教父也都清醒地看到，希腊哲学并非只有一个体系，而是有许多不同的体系。无论是肯定还是否定希腊哲学的价值，都要通过具体的分析批判才能达到目的。在基督教有了自己的思想家和代言人之后，基督教就可以在思想和理论领域与各种希腊哲学流派抗衡了。

① 特尔图良：《护教篇》，第47章。

② 特尔图良：《论基督的肉体》，第5章；《论关于异教徒的条令》，第7章。

## 第二节 哲理化教义体系的发生

在希腊哲学的冲击下，基督教摆脱其原始神秘教的外观，基督信仰得到理性化的解释和基督教哲理化教义体系的成形是这种思想碰撞和抗衡带来的最重要的影响和后果。

在基督教中，包括第一代基督徒的个人体验在内的宗教观念首先在圣经中得到描述，主要内容是关于耶稣的事迹和奥秘。这一观念体系以后又在古代基督教作家的各种论著中得到理性的解释和论证，形成了基督教的教理和教义体系。经过这样一番理性的加工，基督教原先带有十分浓厚神秘主义色彩的信仰内核虽然还保留着，但它的自然主义的神秘色彩得以淡化，经过教会选择的哲理化的基督教教理和教义成为基督信仰的标准解释。

教理一词的英文是 dogma，来源于希腊文 dokein。希腊文中“dokein moi”的意思是“在我看来”或是“是我所喜悦的”，也有“我已经坚决地决定了某一件事，所以那对我而言是既成的事实”这样的意思。在基督教神学和哲学的研究中，教理“乃是指一种坚定不移的，当众宣布出来的决断或神的预言，也指学术上自明的真理或是指已经建立的，公认为正确的哲学定理”。<sup>①</sup> 教理这个词与教义（doctrine）基本上是同义词。“但一般讲来，教理比教义的含义要狭窄。教义是直截了当地将宗教的真理陈述出来，但不必在逻辑方面有更严密的系统，如果有人将教义系统化，通常这就是神学家的工作。”<sup>②</sup>

古代基督教的教理和教义是具体文化环境的产物。罗马帝国的宗教与哲学在许多部分有重合之处，两者界限在一定程度上消融。

---

<sup>①</sup> Berkhof, L., *The History of Christian Doctrines*, Taipei. 伯克富：《基督教教义史》，赵中辉译，1984，台北，第15页。

<sup>②</sup> 伯克富：《基督教教义史》，第16页。

基督教的原始信仰在圣经经文中的表述具有命令、吩咐、生活规范的含义，而在与希腊哲学争锋的场合下，教理或教义则与哲学的用法大致相同，指神学家的见解、提案或原则。至于这些神学家的见解能否成为公认的，则需经过教会的中介和选择。

基督教在其初始阶段，不仅在宗教组织的外观上，而且在其教义中都有浓厚的神秘主义色彩，因此基督教也曾被哲学家视为一种神秘教和迷信。但是基督教的奥秘与神秘教的奥秘有一个重要区别。神秘教的奥秘表示生命之秘密，只有入教者才能知道这个秘密，并需发誓不泄露给外人。而在圣经和早期基督教的著作中，奥秘不是指绝对的不可知，也不是只有入教者才能知晓的秘密，而是指在神安排的时刻向世人启示的事情。这种意义与神秘教形成强烈的对比。它没有宣布永生的活神对人是隐秘的，而是认为作为造物主的神会启示他自己，这种启示也能够普遍地被人知晓。所以，基督教的奥秘实际上是一种宗教启示。

圣经旧约只有《但以理书》的亚兰文部分两次出现 *mysterion*（神秘、奥秘）这个词的对应词，意思是末世的奥秘，指一个只有神能开启并解释的未来世界。但神也把这种奥秘启示给他的那些被圣灵充满的代言人，赋予他们彰显这些奥秘的能力。新约中“神秘”一词出现了 30 多次，其中在福音书中出现 1 次，启示录 4 次，保罗书信 21 次。它最基本的意思是指神的秘密，是目前或将要被揭晓的、由神启示的事，这些事是在特定时间内一举完成的。新约的最大奥秘是耶稣基督。使徒保罗说：“神的奥秘，就是基督，所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着。”（《歌罗西书》2：2-3）使徒的使命正在于按神的启示，“讲基督的奥秘”，“按着所该说的话将这奥秘发明出来。”（《歌罗西书》4：3）他强调奥秘的内容由神决定，而神已启示出这内容。“我们讲的，乃是从前所隐藏的神奥秘的智慧，就是神在万世以前，预定使我们得荣耀的。”（《哥林多前书》2：7）世界的创造和结束都包括在永恒基督成为肉身这件事上，“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有

的，都在基督里同归于一”。（《以弗所书》1：10）神的启示也就是耶稣基督的启示，因为，神拯救人类的启示在历史中实现于一个人的身上，即神而人的拿撒勒人耶稣。神定意在基督中救人（《使徒行传》4：25-30），在拿撒勒人身上彰显自己。（《提摩太前书》3：10）使徒彼得则说：“基督在创世以前，是预行被神知道的，却在这末世，才为你们显现。”（《彼得前书》1：20）就这样，使徒们把神秘与神的启示相联，与道成肉身的耶稣基督相联。与旧约《但以理书》中“神秘”这个概念的含义相比，原先仅指末世事件的奥秘转化为拿撒勒人耶稣是神的启示。在这种神秘观的支配下，世世代代的基督徒不仅相信新约正典福音书中关于耶稣的记载是真实发生过的事，而且以耶稣的事迹为榜样去传福音。由于有使徒们的权威性的见证，基督徒对圣经所载的耶稣事迹确信无疑。信与不信耶稣基督的受难与复活成了是否具有基督信仰的根本点。

耶稣没有写过书，他的教训主要由福音书的作者记述下来。福音书的作者对基督教信仰观念的系统化起了重要作用。四部福音书以作者之名为书名。马太据说是最早的使徒之一。他写的福音书描写耶稣的降生及逃难比较详细，特别是东方博士朝拜与大希律王杀婴等章节，为其他福音书所无。马可与使徒彼得有密切关系，后来成为保罗的助手，他写的福音书比较平实。路加本是个医生，曾经陪同使徒保罗在外邦传道与历险。他描写耶稣的诞生相当细腻。马太、马可和路加所撰福音书有继承关系，被学者们称为“对观福音”或“符类福音”。约翰是耶稣最初的门徒之一，他写的福音书热情奔放而富有哲理与神秘感，但对于耶稣的出生与升天，几乎没有谈及。总之，各本福音书在细节上确实有差别。这表明，这些圣经作者由于自身所处的环境的差别，在撰写福音时已经把他们自己的体验和感受掺了进去。然而正是他们对耶稣事迹的描述反映了基督教初始阶段信徒们的信仰，也构成了以后历代基督教信仰体系的起点。换句话说，他们信什么和信什么对后世基督徒的影响极大。

耶稣的死而复活是“基督教最高的神迹”。<sup>[1]</sup> 圣经中关于五旬节圣灵的降临与叙述耶稣复活升天是联系在一起的。耶稣死后，他的门徒们四处避难。“五旬节到了，门徒们都聚集在一起。忽然，从天上有响声下来；好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来。”（《使徒行传》2：1-4）使徒们被圣灵充满而说方言。“那说方言的，原不是对人说，乃是对神说，因为没有人听出来；然而他在心灵里，却是讲说各样的奥秘。”（《哥林多前书》14：2）从耶稣开始具有的圣灵降临的体验在他死后又在他的门徒中重现了。耶稣升天以后，使徒们也拥有来自圣父的能力。他们不是本身具有赶鬼的能力，而是靠着神的能力赶鬼。（《路加福音》11：20）在此意义上，圣父和耶稣是同一的，耶稣和使徒也是同一的。“人接待你们，就是接待我；接待我，就是接待那差我来的。”（《马太福音》10：40）在一个相信神迹、相信精灵附体的时代，耶稣及其门徒们的宗教就是这样一种由“圣灵”运作的宗教。如果基督教始终保持这种原始的状态，那么它就无法为一个文明社会的大多数人接受。然而，在希腊哲学的冲击下，在理性思维的运作下，基督教思想家对其基督信仰的描述和解释向着新的方向发展。

耶稣基督是基督教的信仰对象，也是基督教的最高奥秘，因此基督论占据着基督教教义体系的核心位置，而其他各种教义则构成基督教教义体系的外围。基督教的核心信仰首先在圣经中得到粗浅的表述，在希腊哲学的冲击和影响下，基督信仰得到理性化的解释，并逐渐形成了哲理化的系统教义。这就是基督教神哲学的逻辑发生过程。正是因为有了基督教神哲学，基督教信仰在罗马帝国的精神世界才有了与希腊哲学同等的地位，并有可能取代后者，因为

---

[1] 施特劳斯：《耶稣传》，吴永泉译，商务印书馆，1981，北京，第一卷，第59页。

此时的基督教已经不再外在于哲学，而此时的哲学（主要是哲学观念和思维方式，而不是哲学派别）也不再游离于基督教之外了。

通过综合以构成抽象观念的能力在不同民族的不同时代程度不同地存在着，或至少在实行着。希腊人的理智特点在于抽象能力的迅速发展，从而能够把握他们周围的东西。罗马帝国时期的哲学与以往哲学相比，哲学所体现的个性和原创性在相当大程度上丧失了。为了适应社会的需求，哲学家成了教师。忠于学派传统的道德责任胜过发现真理本身的道德责任。什么是事物本身的问题与祖师爷对这个问题说过些什么纠缠在一起。学说的文字表达的重要性超过了学说本身。哲学成为对现有被接受的学说的诠释。思想家之间的表达上的差异被夸大了。追求形式上的统一超过了追求逻辑上的一致性。这种通俗化一方面使哲学进入了教育，另一方面成为一种宣传。从而使帝国社会的日常生活充斥哲学观念，不同的哲学被混合在一起成为综合性的教条。西塞罗在《学园派哲学》中对这种状况有充分的描述。塞克斯都·恩披里柯写道：“有些人说他们已经找到了真理，有些人说真理根本就不可能理解，有些人则还在寻求真理。第一类包括那些特别适宜被称作独断论的人，亚里士多德和伊壁鸠鲁的追随者、斯多亚学派以及其他。第二类包括克里托玛库斯（Clitomachus）和卡尔涅亚得的追随者，以及其他学园派的人，第三类由怀疑派组成。”<sup>①</sup>这三类哲学可以笼统地分别称为肯定性的、否定性的、探索性的哲学，但教条主义者显然占了大多数，特别是斯多亚主义者和柏拉图主义者占据了教育思想领域。

原始基督教显然外在于罗马帝国的上述三类哲学。在原始基督教中，道德和精神的成分不仅是至上的，而且是排斥性的。它涉及的问题不是抽象的存在，而是人的生活。它用短句表述，是一种寓言式的宗教经文。它没有分辨语词的嗜好，没有细微的思想剖析，没有逻辑论证，没有体系，也不想构筑一个完善的整体，建立体系

<sup>①</sup> 塞克斯都·恩披里柯：《反皮浪主义纲要》，第1卷，第3章。

的意识尚未觉醒。“基督教的最初形式不仅外在于希腊哲学，而且它们还一方面主要诉诸于哲学尚未抵及的阶层，另一方面诉诸于哲学不预承认的标准。”“它诉诸于预言和见证。不是用逻辑证明，而是创造出对耶稣基督的话语和奇迹的活生生的见证。”<sup>①</sup>因此，尽管希腊罗马哲学从一开始就与基督教发生碰撞，但还没有出现学派间的抗衡。待到基督教与哲学发生密切接触，希腊哲学的观念和方法大量地涌入基督教，在基督教内部产生宗教哲学或神学学派时，学派间的抗衡就出现了。这方面的典型例子就是基督教的亚历山大里亚学派（基督教柏拉图主义）的出现<sup>②</sup>。

### 第三节 系统神学的出现

大约在公元180年，亚历山大里亚出现了一所基督教的“教理学校”（Catechetical School），由皈依基督教的斯多亚学派哲学家潘代努斯主持，由教会主教监管。这所学校成为神学讨论的场所，学校的教学风格也与古代哲学家开办的学校类同。克莱门接管学校的管理，为哲学进入基督教教理学校敞开了大门。在这里，基督教思想家吸取了柏拉图主义和斯多亚主义哲学的精华，使之成为服务于基督信仰的婢女。以这所教理学校为基地，亚历山大里亚的基督教思想家创立了一种独特的基督教的希腊神学，形成了基督教的亚历山大里亚神学学派。在这里，基督信仰具有了类似哲学体系的系统教义形式。一方面，这种神学是从亚历山大里亚的斐洛的犹太宗教哲学演化出来的一种基督教的形式；另一方面，它又是对诺斯提主义的一种积极的批判。亚历山大里亚神学旨在调和基督教与哲学，调和信仰与知识，但这种调和以圣经为基础，以神圣的逻各斯为

① 哈奇：《希腊观念对基督教的影响》，第124页。

② 参阅 Wallis, R. T., 1972, Neo-Platonism, London. 华利士：《新柏拉图主义》，第160页。



切理性和真理的总和。潘代努斯原为斯多亚派哲学家，克莱门和奥利金在皈依基督教以前也都有异教哲学的背景。他们把希腊哲学带入了基督教，但他们仍是基督教的哲学家。在克莱门和奥利金领导时期，这所学校达到鼎盛时期，直到公元四世纪，其名才衰落下去。如果说当时的罗马是基督教的心脏，那么亚历山大里亚就是它的头脑。<sup>①</sup>

“克莱门是亚历山大里亚神学的真正创始人。”<sup>②</sup>“克莱门是亚历山大里亚基督教哲学之父。”<sup>③</sup> 克莱门的神学或哲学既反对诺斯提主义，又反对教会中的蒙昧主义。他广泛地吸取文明世界的思想成果，在沟通东西方文化、融合宗教与哲学等方面起了重要作用。他的神学风格、逻各斯基督论、教育思想和伦理思想，对后世产生了持久的影响。

克莱门的著作具有浓厚的理性思辨与探索色彩。他利用希腊哲学思想揭露批判希腊罗马宗教的偶像崇拜和祭祀仪式的荒谬，也在著作中大量引用希腊哲学家的观点，显示东方宗教、希腊哲学和基督教之间源远流长的关系。他采用了泰西已经使用过的“野蛮人的哲学”这个概念，认为这是神赐予远古时代人类的礼物。古犹太人、巴比伦人、埃及人、印度人的历史典籍表明，当时人类知识是融通的，有着共同的来源，都来自神的启示。他也展示了希腊文化与东方文化的亲缘关系，并以希腊文化晚起为理由得出希腊哲学取自野蛮人哲学的看法。他使用历史资料对比证明希腊哲学来自东方智慧的光大，神部分显示于古代东方人的真理已由耶稣基督完全揭示。

对基督教理性神学或哲学的发展来说，克莱门迈出了重要的一

---

① 甘兰：《教父学大纲》，吴应枫译，光启出版社，1975，台北，卷一，第175页。

② 克洛斯特：《早期基督教教父》，第118页。

③ 沙夫：《基督教教会史》，第2卷，第782页。

步。他认为，哲学是联结知识与信仰的纽带，学习哲学可以看作是一项准备工作，可以为那些在基督教中完善的人铺平道路。他不仅在原则上规定了信仰先于知识、高于哲学，而且对信仰与哲学的关系作出了较为详细的论述。<sup>①</sup>

克莱门没有完成基督神学体系化的任务。这项工作是由他的学生，接替他主持亚历山大里亚教理学校的奥利金完成的。他的《论首要原理》，“不仅第一次系统阐述了基督教原理，而且其思想和方法对希腊教会教义的发展有决定性的影响。”<sup>②</sup> 奥利金原先信奉柏拉图主义，后来皈依基督教。据说，他曾去听过新柏拉图主义创始人阿谟尼乌·萨卡斯的讲课。<sup>③</sup> 由于这一传说，学者们认为他的思想“基本上是柏拉图主义和斯多亚主义的，但明显地倾向于当时正在兴起的新柏拉图主义。”<sup>④</sup> 奥利金刻意探讨柏拉图哲学与《圣经》的协调一致。为达到这一目标，他像犹太神学家斐洛已经做过的那样，用喻意解经法解释《圣经》。他说，圣经有三重意思，“普通人可以受到圣经的身体（我们这样称呼，是从它显而易见的意义而言）的启发；那些高一级的人可以受到圣经的灵魂的启发；至于那些完美无缺的人，可以受到精神的律法的启发，这种律法预示即将到来的好事。正如一个人有身体、灵魂和精神，圣经也有身体、灵魂和精神。”<sup>⑤</sup> 喻意解经法的运用使他能够将基督教圣经和希腊哲学原理结合起来，而不违背基督教神学的基本准则，不脱离他的基督教信仰的本位。尽管他的某些观点按后来严格的正统标准曾被当作异端，受到过三次宗教会议的谴责，但他的神学思想与基督教正统信仰在一些根本点上的一致性是显而易见的。

① Bigg, C., 1970, *The Christian Platonists of Alexandria*, AMS Press, New York  
毕格：《亚历山大里亚的基督教柏拉图主义者》，第88页。

② 沃尔克：《基督教会史》，第93页。

③ 欧西比乌：《教会史》，第6卷，第19章，第6节。

④ 沃尔克：《基督教会史》，第93页。

⑤ 奥利金：《论首要原理》，第4卷，第1章，第11节。

奥利金本人的兴趣并不在于把基督教信仰弄成一种哲学体系，他的所有著作都有一个明确的目标：把希腊世界提升到基督教里来。<sup>①</sup>但在这样做的时候，他创造了一种基督教的神学模式，影响了整个教会世界。奥利金是基督教中第一个做系统研究的学者，他集教授与传道于一身，从以往各种神学立场与资料中有批判地而又建设性地发掘有价值的东西，他创造性地将圣经信息浸入系统神学之中，从而将注经与神学创造融为一体。

基督教亚历山大里亚学派的兴起标志着哲学外在于基督教的时代过去了。现在基督教有了自己的哲学，它在外貌、方法、系统性、批判性等方面都有了足以与当时的哲学流派抗衡的力量。它的矛头所指，惟有宗教化了的柏拉图主义才有力量抵挡。这就是希腊哲学最后一个流派，以普罗提诺为主要代表的新柏拉图主义。

新柏拉图主义产生于三世纪初。普罗提诺出生于公元 204 年，28 岁左右到亚历山大里亚城学习哲学达 11 年之久，39 岁时曾追随当时罗马皇帝哥狄阿努出征波斯，40 岁时到罗马城定居，直到 66 岁去世。“普罗提诺把宗教当作哲学一样来接受，追求相同的目的。”<sup>②</sup>他广泛吸取各种宗教与哲学思想，制定了一个宗教与哲学合一的思想体系，成为新柏拉图主义的最主要代表。他的著作《九章集》在他去世 30 年以后，由他的学生波菲利整理出版。

普罗提诺思想体系的形成，使得新柏拉图学派成为一个独特的学派，并在罗马帝国产生较大影响，有超过斯多亚学派之势。“新柏拉图学派的成长，不只是作为罗马帝国中的一个学术机构，而且还是一个宗教时代的一种精神运动。这种发展早在普罗提诺以前已经开始，它的这种特征是非常清楚的。无论是在名义上还是在事实

---

① 汉斯昆：《基督教大思想家》，包利民译，香港卓越书楼，1995，香港，第 43 页。

② Armstrong, A. H., ed., 1967, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge. 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第 277 页。

上，神学原来就是属于希腊哲学的，新的东西是学院派哲学家们对宗教的态度。”<sup>①</sup>以普罗提诺为主要代表的新柏拉图主义从阿莫尼乌开始算起，到东罗马皇帝查士丁尼于公元529年下令关闭雅典所有的哲学学校为止，前后发展持续了三个世纪左右。新柏拉图主义与基督教的关系是基督教与希腊哲学关系问题的最后一个重要环节。

普罗提诺的体系从哲学发展的角度来看是古希腊哲学宇宙观的精神化。“成为古代哲学最后、最高问题的是：将宇宙作为精神产物来理解，甚至将物质世界及其一切现象作为在根源上和内容上都基本上是理智的或精神的来理解。宇宙精神化是古代哲学的最后结论。”<sup>②</sup>普罗提诺从事精神活动的目的是寻求灵魂解脱之路。据说他临终时最后一句话是：“我试图将你带回到神那里，并将一切人带回到上帝那里。”<sup>③</sup>他探求到的道路是辩证法名称下的“理性通神法”，即通过哲学沉思，使人的灵魂摆脱与物质世界的一切联系，凭借心智的迷狂，在神的眷顾和干预下，上升到与神的结合，最终观照神这个终极本原太一。“辩证法，普罗提诺把它称为使灵魂简化，即使灵魂直接与神合一的一种方法”。辩证法“在普罗提诺那里表现为一种状态——这就是出神状态。”<sup>④</sup>普罗提诺之后，新柏拉图主义的其他代表都没有偏离这一发展方向。

新柏拉图主义与基督教的关系十分复杂。从它的思想来源来看，斐洛的犹太教神学和亚历山大里亚的早期基督教神学对新柏拉图主义的产生都起过重要作用。而普罗提诺的思想体系产生以后，他的弟子则以新柏拉图主义的观点去批评基督教以及诺斯提主义。他的思想体系成为与基督教正统神学相抗衡的思想武器。根据波非

① 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第277页。

② 文德尔班：《哲学史教程》，第317页。

③ 波菲利：《普罗提诺传》，第2节。

④ 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第145页。

利的记载，普罗提诺受到过罗马皇帝伽利安的宠信。这位皇帝曾想把一个城市交给他，让他在那里实现柏拉图的理想国。<sup>①</sup>但是没有材料说明他与基督徒有过正面接触或进行过对话。普罗提诺的学生波菲利一方面促进新柏拉图主义的传播，另一方面和基督教展开论战。他致力于反对基督教及其教义。他指出旧约《但以理书》中的预言是事后伪撰的，所以不足凭信；他否认耶稣基督的神性，指出耶稣的谱系是伪造的；他揭示新约对观福音书作者们的记载互相矛盾，因此不可信。然而也正是通过波菲利这样的一些反基督教的新柏拉图主义者促使基督教的思想家们吸取新柏拉图主义的思想因素，为基督教的信仰核心辩护并作理论上的论证。

由于新柏拉图主义是一种宗教化的哲学，是一种哲学神学，因此基督教思想家要吸取新柏拉图主义的思想因素并不费力。强调神圣的启示是新柏拉图主义和基督信仰的共通点，但又有重要区别。在基督教教义中，神圣的启示主要表现为一种历史的权威，是圣父、圣子和圣灵的启示，但也有一些基督教的思想家主张神启的个别性，主张信徒直接领受神圣；而在新柏拉图主义那里，神启是对人的认识能力的补充，须在神对个人直接的启发中寻找，接受神启是个人摆脱外部一切干扰、沉浸于超越自我意识的过程。“在这一点上，新柏拉图主义是后来一切神秘主义的根源。”<sup>②</sup>可见，新柏拉图主义的神启观念与有历史权威支持的基督教教义处于对立的状态，而与基督教中强调信徒直接接受启示又是相通的。在这个意义上，基督教的奥秘与新柏拉图主义的神启是可以互相激励的。如果我们在基督教教父的思想中找到了类似新柏拉图主义的思想体系，那是不足为怪的。

在基督教与希腊哲学融合的大背景下考察新柏拉图主义与基督教的关系可以作出比较准确的结论。我们认为，新柏拉图主义与基

① 波菲利：《普罗提诺传》，第8页。

② 又德尔班：《哲学史教程》，第307页。

督神学的抗衡本质上是宗教化了的希腊哲学神秘主义与一种高度理性化了的基督神学的对抗。当然，在考察这种精神抗衡的同时，我们也会发现两者之间的调和。“普罗提诺是哲学史中最伟大的名字其中的一个，人类思想主要线索中的一名古典代表；他是典型的神秘主义者，那种造成他的神秘主义的更重要的东西是，他把这种神秘主义呈现为是整个希腊哲学发展的终极结果。此外，要是我们注意到普罗提诺以后的思想发展，我们可以看到，正是通过他，并通过受到过他的影响的圣奥古斯丁，这种神秘主义变成为基督教神学，成了中世纪和近代世界的宗教中的一个重要因素。”<sup>①</sup>

奥古斯丁把柏拉图的哲学理解为神学，并颂扬柏拉图是一切哲学家中最优秀的哲学家。他说：“柏拉图优于所有其他民族的哲学家，他远比所有其他哲学家要理解得好得多，认为神是自然的原因、理性的光 and 生活的准则，涉及到的是自然的、理性的和道德的三种哲学。”<sup>②</sup>除了柏拉图，奥古斯丁推崇的就是普罗提诺。他说：“柏拉图的言论（一切哲学中最纯洁、最光辉的言论），驱散谬误的乌云，在普罗提诺那里最明显地照耀出来了，普罗提诺和他的老师是这样相似，如果不是他们之间相隔的一段时期迫使我们说柏拉图在普罗提诺身上复活的话，人们一定会以为他们是同时代的人。”<sup>③</sup>

奥古斯丁的“神圣光照说”把普罗提诺的思想精华吸取到基督教神学中来。他认为，理念和永恒真理，都是现成地存在于神的心灵之中的，只有这个万能的神，才能持有这些理念和永恒真理，人拥有它们是神对心灵的光照的结果。你可以怀疑或否认神的存在，但是你必须承认绝对真理，当你一旦承认绝对真理，也就意味着承认神的存在。人的心灵中的这种神圣的光照，是人的心灵分享神的道（逻各斯、圣言）的结果。神的光照是人的理性认识的终极根

① 凯尔德：《希腊哲学家中神学的演化》，第2卷，第210页。

② 奥古斯丁：《上帝之城》，第8卷，第4章。

③ 奥古斯丁：《驳学园派》，第3卷，第18章，第41节。

源。人只能由于神，才能认识无形的永恒真理。“神创造了人的理性的和心智的心灵，因此，人可以接受神的光照”，“同时，神也就这样照亮自身；不仅那些东西可以凭借这种真理得以显示，而且甚至可以凭借心灵的眼睛，感知到真理本身。”<sup>①</sup>但奥古斯丁从来没有全盘接受新柏拉图主义，而是反复指出新柏拉图学派的错误。他认为，新柏拉图主义学派的人不崇拜神、创造主，而是崇拜那些低品位的神祇和精灵，他们看到了目的地是天国，但是迷了路。<sup>②</sup>普罗提诺和波菲利之所以认识不到基督的真正智慧，关键在于他们羞于承认耶稣基督是道成肉身。<sup>③</sup>

总之，新柏拉图主义对基督教的思想影响是不可否认的，但是我们在理解这种影响的时候决不能忘记，对基督教神学家来说，无论他们受新柏拉图主义的影响有多大，也不论他们的神学与新柏拉图主义有多少相似之处，他们所做的工作都是一种以基督信仰为本的对希腊哲学的批判与吸取。

---

① 奥古斯丁：《布道集》，第23卷，第1章。

② 奥古斯丁：《上帝之城》，第10卷，第29章。

③ 奥古斯丁：《上帝之城》，第10卷，第26章。

## 第五章 教父神哲学的理论构架

教父神哲学是由教父思想家在特定的处境下建构、发展起来的。这个处境就是罗马帝国文化。这种文化以希腊文化和拉丁文化为主干，经过长时期的磨合而逐渐成为一体。基督教作为罗马帝国文化之中的众多亚文化之一，与其环境相互作用，乃至最终上升到罗马帝国主流文化的地位。基督教神哲学体系的显现是基督教融入罗马帝国文化以后发生的精神升华。在这一过程中，教父思想家是基督教信仰的诠释者，也是基督教神哲学基本范式与理论的建构者。

教父思想家在语境转换和福音的诠释方面做的是成功的。这种转换不仅是语言上的翻译，也不仅是对圣经的字面解释，而且是利用罗马帝国文化的各种思想资源，结合基督教的生存处境作出的一种发展和创造。教父们不是简单地重复圣经中的原则，而是发展了这些原则。所以，他们不仅是圣经信息的传播者，而且是基督教的思想家。他们在当时的生存处境下诠释了圣经，使之能为整个罗马帝国文化所接受。这些神哲学理论的文化意义就在于，对外它是与当时形形色色的多神论宗教、神学、哲学抗衡的精神武器，对内它是教会的各个派别提出的多种诠释碰撞与筛选的结果。

### 第一节 三一论范式的圣经依据

在基督教神哲学中，三一论（Trinity）有着举足轻重的作用，



处于范式<sup>①</sup>的地位。让我们先来阐明这一范式的历史形成过程及其丰富的内涵。

在罗马帝国特定的生存处境中，基督教的信徒们需要表达他们的信仰和对神的理解。他们要回答的第一个问题就是：谁是神？然而要说明他们的崇拜对象并不是轻而易举的事。旧约圣经将神描述为惟一的世界的创造者，排斥其他一切神祇，然而又是人格化的，与人类发生联系的。尽管这个神是“一”，但神的话语、灵、智慧也经常被人格化，进而用来表达神的运作。当早期基督教社团发展到新约正典形成时期，旧约中已有的神是“活神”的意思开始明朗化，新约作者把耶稣基督与神联系起来。教会不仅与犹太教共享一神论的信仰，而且也承认神的实体存在于耶稣基督那里，承认神的灵（圣灵）以专门的有活力的方式运作。新约经文本身也提出了一种解释的要求，不仅要肯定神是一，而且也要肯定神是二。理解神、耶稣基督、圣灵三者之间的关系成为后世教父们讨论多年的问题。

新约中有一些简明的信仰告白，主要用于早期基督教社团的讲道、洗礼和崇拜。这些信条在形式和内容上各不相同，但归纳起来，有三种类型：第一，以应许的弥赛亚耶稣为惟一的告白对象；第二，以父神和耶稣基督为联合的告白对象；第三，同时以圣父、圣子和圣灵为告白对象。<sup>②</sup>

第一种类型的经文有：“我信基督耶稣是神的儿子。”（《使徒行传》8：37）“他们说：‘当信主耶稣，你和你一家都必得救。’”（《使徒行传》16：31）“我当日所领受又传给你们的，第一就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说的第

---

① Paradigm, 样式、公式、模式，用于哲学范畴，通译范式，用于信仰体系，指其中决定性的成分。

② 参阅 Wolfson, H. A., 1964, *The Philosophy of the Church Fathers*, London. 华富森：《教会教父的哲学》，第141页。

三天复活了。”（《哥林多前书》15：3-4）“你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。”（《罗马书》10：9）这些经文只提主耶稣基督，没有提到圣父和圣灵。

第二种类型的经文有：“我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着他有的，我们也是借着他有的。”（《哥林多前书》8：6）“叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”（《腓立比书》2：10-11）“因为只有一位神，在神和人之间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”（《提摩太前书》2：5）“我在叫万物生活的神面前，并在向本丢彼拉多作过那美好见证的基督耶稣面前嘱咐你：要守这命令，毫不玷污，无可指责，直到我们的主耶稣基督显现。”（《提摩太前书》6：13-14）这些经文同时提及父神和耶稣基督，但没有提到圣灵。

第三种类型的经文有：“你们要去使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。”（《马太福音》28：19）“愿主耶稣基督的恩惠，神的慈爱，圣灵的感动，常与你们众人同在。”（《哥林多后书》13：14）“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（《以弗所书》4：4-6）这些经文同时包括后世三一神论的所有位格，即同时以圣父、圣子、圣灵为信仰告白对象。

向父神告白本是犹太教徒向神耶和华的告白，而非基督徒所特有。使徒行传中记载洗礼的施行都是奉耶稣的名，从而使基督徒与犹太教徒在信仰对象上有了区别。因此，以耶稣为应许的弥赛亚标志着原始基督教与犹太教在信仰对象上的决裂，然而原始基督教并没有用对耶稣的信仰取代犹太教一神的信仰，而只是在原先的一神信仰上附加了对耶稣基督的认信。犹太教的信条“以色列啊！你要听，耶和华我们神是惟一的主”，（《申命记》6：4）在基督教中也

被视为首要的诫命。“第一要紧的，就是说：‘以色列啊，你要听，主我们神，是独一无二的主。’”（《马可福音》12：29）因此，在向救世主耶稣祷告的时候也重复原有的向一神祷告的信条是很自然的，耶稣的早期门徒中的犹太人更是极有可能这样做。出身异邦的基督徒皈依基督教以后，对犹太教的原有信条与基督教的新信条进行了重新组合，将一神解释为圣父，将耶稣解释为圣子。这就是前两类信条的起源。

第三类信条的特点在于新增了圣灵，将圣父、圣子、圣灵同时列为信仰告白对象。这一新增使得后世三一论的位格齐备。犹太教神学中原有圣灵，但圣灵并不是信仰告白的对象。基督教从犹太教中脱胎而出以后，继承了犹太教的许多信仰要素，圣灵乃其中之一。然而问题在于，犹太教的信条从来没有把圣灵视为承信的对象，早期基督徒有什么理由这样做呢？通过对圣经的解读，我们可以看出，这是出于洗礼的需要。“你们要去使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。”（《马太福音》28：19）这样的洗礼用语在公元一世纪末已经出现，在公元二世纪的上半叶肯定已经在相当范围内使用。早期使徒教父文献中有以三一神为告白对象的用语，<sup>①</sup> 早期希腊护教士殉道者查士丁的著作中重述马太福音中的“奉父子圣灵的名”这句话。<sup>②</sup> 早期基督徒把认信基督当作一种需要通过洗礼来实现的信仰皈依，因此，洗礼用语中出现“奉耶稣基督的名受洗”是完全可以理解的。当时从犹太教改宗皈依基督教的信徒原本就有对一神的信仰，因此，在此基础上认信耶稣为救世主极为必要。这是三一神信仰公式发展的第二步。我们还看到，在这新的认信之后还有“领受所赐的圣灵”这样的话。（《使徒行传》2：38）从这一步再发展到“奉父子圣灵的名”，向具有三个位格的一神同时告白已经距离不远了。

① 《十二使徒遗训》，第7卷，第1章。

② 查士丁：《护教首篇》，第61章。

出于洗礼需要的三一论范式一旦形成，它也就进入教会精神生活，成为原始教会教义体系发展的一个重要基因。在新约保罗书信中，当这个范式最后出现时，<sup>①</sup> 它已经不仅是一种洗礼用语，而且是保罗神学的一个重要内容了。<sup>②</sup> 总之，三一论在原始基督教社团中尚处在萌芽状态，也没有得到神学上的充分论证，或者说，当时除了圣保罗那样的使徒，基督教还没有自己的神学家。然而，在其后基督教教父神学中，三位一体说发展起来，成为基督宗教中占主导地位的神学理论。

## 第二节 对三一论的多种诠释

三一论在教父思想中的发展和应用首先是出于解释耶稣身份的需要。新约的四部福音书描述了基督教的信仰核心——耶稣基督的事迹，但在其中，耶稣身份是不一样的，是变化着的。在《马太福音》中，耶稣是亚伯拉罕的第42代孙；（《马太福音》1：1-17）在《马可福音》中，耶稣在约伯河受洗之后才从上帝感受到圣灵，成为上帝之子；（《马可福音》1：9-11）在《路加福音》中，天使加百利奉上帝的旨意向童贞女马利亚传达了圣灵受孕的福音，不久后耶稣降生人间；而在《约翰福音》开头我们看到了这样的词句，“太初有道，道与神同在，道就是神。……道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”（《约翰福音》1：1-14）这些不同的说法给后世留下了广阔的阐释空间，也给三一论留下了用武之地。在使徒的解释中我们看到了各种不同的尝试。

① “愿主耶稣基督的恩惠、神的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人出现。”《哥林多后书》13：14。无论这段话是否直接出自保罗之口，抑或是经过了后人的加工，它都反映了三一论范式的发展轨迹。参阅华富森：《教会教父的哲学》，第148页。

② “恩赐原有分别，圣灵却是一位，职事也有分别，主却是一位，功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。”《哥林多前书》12：4-6。

如何用三一论解释耶稣的身份，使徒的做法有三类：第一，在提到耶稣降生之前时只提到神与基督的前世存在，在提到耶稣降生之后时把耶稣等同于神的智慧，并且不很明确地把圣子等同于圣灵，这是保罗的做法；第二，在提到耶稣降生之前时只提圣父与圣灵，在提到耶稣降生之后时只提基督的前世存在，这是马太和路加的做法；第三，在提到耶稣降生之前时只提神和逻各斯（道），在提到耶稣降生之后时提到基督的前世存在，这是约翰的做法。总的说来，使徒们肯定从耶稣降生开始，就存在着圣父、圣子、圣灵的三位一体，在耶稣受难复活之后三位一体继续存在，但是没有人肯定三位一体在耶稣降生之前是否存在。这种解释的多样性给后来的教父留下了三个亟待解决的问题：第一，约翰把前世存在的道当作前世存在的基督，马太和路加把前世存在的圣灵当做耶稣的生育者，怎样调和这两种说法呢？第二，怎样把保罗的前世存在的基督与圣灵之间的关系建立起来？第三，怎样用马太和路加的关于耶稣诞生的奇迹去解释约翰和保罗关于道成肉身的解释？对这些问题的解答正是教父们的精神劳作。

最先对这些问题作解答的是公元二世纪初的使徒教父依纳爵。他的书信中有两处清晰地提及逻各斯。他说：“通过他的儿子耶稣基督显现自身的神就是逻各斯。”“神的儿子耶稣基督是逻各斯”，<sup>①</sup>“不可分割的圣灵是耶稣基督”。<sup>②</sup>这些话清楚地表明，在伊纳爵那里，三一神的三个位格不是父神、前世存在的逻各斯和圣灵，而是父神、圣灵和神的儿子耶稣基督。这里所说的神的儿子亦即道成肉身的基督。可见，伊纳爵把保罗的圣灵和约翰的逻各斯都定位于前世存在的基督，从而调和两者的观点。

依纳爵也对上述第三个问题作出解答。他说：“我们的神，耶稣基督，是大卫的后裔，按照神的天命，由马利亚怀孕，由圣灵而

① 依纳爵：《致梅涅西亚人信》，第 viii 章。

② 依纳爵：《致梅涅西亚人信》，第 xv 章。

生”<sup>①</sup>“按肉体说，他确实属于大卫的家族，按神的意愿和大能说，他确实是神子，是从童女而生的。”<sup>②</sup>这就把马太福音中的耶稣的超凡性观念与保罗的观念调和起来了。<sup>③</sup>但是在这种调和之中，仍然没有关于耶稣降生之前的三一论。在耶稣降生之前只有神和前在的基督，这个前在的基督被称作逻各斯或圣灵。

公元二世纪上半叶的早期希腊教父阿里斯提德也做了与伊纳爵相似的解释。他说：“基督徒把他们的来源追溯到主耶稣基督。他是最高神的儿子，由圣灵承认，从天上降生人间，由一位希伯来童女生下，获得肉体。”<sup>④</sup>这段话的用语都取自新约福音书，但值得注意的是它提到了前世存在的基督“从天上降生人间”，因此可以认为他也像伊纳爵那样，用马太和路加描述耶稣的神奇诞生的术语来解释保罗和约翰的前世存在的基督的道成肉身。这样的调和与伊纳爵所做的工作相似，亦即把前世存在的基督与圣灵等同，但不提约翰的逻各斯和马太与路加的超凡的诞生。同样的工作还可见于使徒教父们的现存著作，如罗马的圣克雷芒的两封书信、巴拿巴的书信、赫马的《牧者》。

总之，在使徒教父时期，还并不存在关于前世存在的三位一体。在教父们看来，圣父、圣子、圣灵的三位一体起于耶稣的诞生，在耶稣的复活升天后继续存在。前世存在的只有神和圣灵，圣灵也就是前世存在的基督，当他们使用逻各斯这个词的时候，指的也是圣灵。

从基督教护教士开始，前世存在的逻各斯和前世存在的圣灵开始有了区分，只有前世存在的逻各斯被等同于前世存在的基督，圣灵成为第三个前世存在。发展到这一步，三位一体成为神、逻各

① 依纳爵：《致以弗所人信》，第 xviii 章。

② 依纳爵：《致士每拿人信》，第 i 章。

③ “论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”《罗马书》1：3-4。

④ 阿里斯提德残篇，转引自华富森：《教会教父的哲学》，第 186 页。

斯、圣灵的三位一体。三位一体的存在不是始于耶稣的诞生，而有一个先于耶稣诞生的前世存在，甚至先于创世的前世存在。然而，关于逻各斯的前世存在和圣灵的前世存在，护教士们有两种前后相继的理论：一种追随犹太神学家斐洛，把逻各斯和圣灵的前世存在说成先于创世，但它们的存在分为两个阶段；另一种则认为逻各斯和圣灵先于创世的存在只有一个阶段。

使徒约翰说“太初有道”。（《约翰福音》1：1）基督教教父们从这一表述中引出了不同的解释。在讨论基督教的逻各斯或前世存在的基督时，从殉道者查士丁开始到亚历山大里亚的克莱门为止的希腊教父，以及从米诺西乌·菲力克斯开始到拉克唐修为止的拉丁教父，都清楚地表现出他们都在有意识地把斐洛的逻各斯理论转化为以约翰的逻各斯为核心的基督教的逻各斯论。

殉道者查士丁说：“创世之前，既有父神，又有父神所生的”。<sup>①</sup>这句话的意思是，在这个世界被创造之前，逻各斯首先与永恒的神在一起，然后由神生出。这就是前世存在的逻各斯的两个阶段。关于这两个阶段中的第二阶段，查士丁说：“被所罗门称作智慧的他（逻各斯）是在神创造一切之前，作为神的产物出生的。”<sup>②</sup>“神在创造一切生灵之前，从他自身产出某种理性的权能，被称作逻各斯。”

查士丁的学生泰逊也表达了同样的看法：逻各斯首先“在神之中”，然后“出生”，由父神“生出他来”。<sup>③</sup> 另一名希腊护教士阿塞那戈拉也说：“神是永恒的心灵，在自身中拥有逻各斯，与逻各斯永恒地在一起”，后来逻各斯“作为父神的最初的产物出生”，“以起到一种理念的作用，为一切物质的东西注入活力。”<sup>④</sup> 同样的

① 查士丁：《护教次篇》，第6章。

② 查士丁：《与特里风的对话》，第62章。

③ 泰逊：《反希腊人》，第5，7章。

④ 阿塞那戈拉：《为基督徒请愿》，第10章。

表述在塞奥非鲁那里也能找到。他说：逻各斯“永远存在于神的心中，在万物产生之前，神已经有它作参议，它就是神的心灵和思想。”<sup>①</sup> 关于逻各斯的前世存在的第二阶段，他是这样说的：“当神想要创造出他定意要造的万物时，他生下了逻各斯，一切被造物中的头生子。”<sup>②</sup> 希腊教父希波吕特受斐洛影响的痕迹更加明显。他认为，处于孤独状态下的人是不好的，而只有神是独处的。<sup>③</sup> 但是这并不意味着独处的神是没有逻各斯的，“当他独处时，他有逻各斯，也就是说，神有理性、智慧、力量、参议。”<sup>④</sup> 这就是前世存在的逻各斯的第一阶段，即逻各斯处在神之中。然后“神在他想要做和定意要做的时候，在他确定的时间里把他的逻各斯显现出来，通过逻各斯，神创造了一切。”“作为这种出生的结果，逻各斯就在神的边上。”<sup>⑤</sup>

从上可见，斐洛的逻各斯前世存在的两阶段的理论被希腊教父们接受下来，用于解释约翰的逻各斯。后起的拉丁教父有许多人也赞同这种看法。特尔图良在涉及这个问题时表达了与希波吕特相同的观点。他说：“万物产生之前，神是独处的。”<sup>⑥</sup> 然后他说，当创世令神喜悦之时，神首先“产出逻各斯本身”<sup>⑦</sup> 然而，他还说，在逻各斯出生之前，神不是父，因为没有儿子的神是不能成为父的。“神不能像他总是神那样总是父和法官。因为在他有儿子之前，他不可能是父亲，在无罪可以审判之前，他不可能是法官。有过那么一个既无罪，又无儿子的时期……神由于有了儿子才成为父，有

① 塞奥非鲁：《与奥托吕科斯的讨论》，第2卷，第22章。有学者考证该篇为伪作。

② 同上。

③ 参阅《创世记》2：18，斐洛《喻意解经法》，第2卷，第1章。

④ 希波吕特：《反一切异端》残篇10。

⑤ 同上。

⑥ 特尔图良：《反普拉克西亚》，第5章。

⑦ 同上，第6章。



了罪才成了法官。”<sup>①</sup>

特尔图良的观点受到诺瓦廷的批评。诺瓦廷认为，即使在逻各斯出生之前，神也被称作父神。他说：“先于一切时间的神必须被认为总是父亲，因为不可能为先于一切时间的神确定时间。他总是父亲，除非他永远不是父亲。”<sup>②</sup>

拉克唐修同样对两阶段论表现出倾心。他说：“神拥有最伟大的预见力作计划，也具有最伟大的技艺付诸实施，在他开始这个世界的事务之前，他就拥有并一直是全善的源泉。为了使善可以像河水一般源源不断地从他那里流淌出来，可以流向远方，他创造了和他本身一样的圣灵，赋予圣灵与父神同样的完美”<sup>③</sup>

上述教父虽然都赞同逻各斯的前世存在有两个阶段，但他们对约翰的“太初有道”这句话中的逻各斯的存在指的是第一阶段还是第二阶段有分歧。塞奥菲鲁认为这句话指的是第一阶段，而特尔图良认为指的是第二阶段。限于篇幅，这方面的细节我们就不多说了。

与逻各斯前世存在的两阶段论相比，一阶段论不如两阶段论那么流行，但随着时代的发展，一阶段论有超过两阶段论之势，并最终取代了两阶段论。教父三一论中的两阶段论起始于殉道者查士丁，而一阶段论起始于伊里奈乌。但是伊里奈乌并不是在与两阶段论针锋相对的意义上提出一阶段论的，而是在批判诺斯提主义的过程中间接提出一阶段论的。诺斯提主义把逻各斯的创生当作某种物理的放射和生理的生育。伊里奈乌批判说：“他们把人口中说出来的话语转变为神的永恒的道，给逻各斯确定了一个延伸了的起点和系谱”。<sup>④</sup> 在另一段话中，伊里奈乌提出与诺斯提主义不同的观点：

① 特尔图良：《反赫谟根尼》，第3章。

② 诺瓦廷：《论三位一体》，第31章。

③ 拉克唐修：《神圣原理》，第2卷，第9章。

④ 见塞奥菲鲁：《与奥托吕科斯的讨论》，第2卷，第22章。

“圣子总是与圣父共存，从久远的时代，从开端。”“逻各斯总是与父神共存。”<sup>①</sup>“逻各斯，即圣子，总是与父神在一起。”<sup>②</sup> 这些表述都是在反对诺斯提主义的观点，由此出发，伊里奈乌反对任何有碍于把逻各斯说成是永恒的观点，乃至否定逻各斯生成这个说法。

与伊里奈乌相似的一阶段论也可以在奥利金那里看到。奥利金说：“他（指逻各斯）的产生是永久的，永恒的，就像太阳产生的光芒。”<sup>③</sup>“圣父没有生出圣子，也没有在圣子生出来以后把他打发走，因为圣父永远在产生圣子。”<sup>④</sup> 他追随新约的表达法，把圣子说成是“神的荣耀的光芒”、“永恒的光明的光亮”，由此他认为，圣子“从来没有不存在过。”<sup>⑤</sup> 总之，奥利金将圣父、圣子、圣灵都理解为超越一切时间、一切时代，是永恒的。在这些表述中，奥利金抛弃了关于前世存在的逻各斯的两阶段论，用一阶段论来取代两阶段论。但是，我们要注意，奥利金没有用作为神的思想的逻各斯来取代逻各斯的产生，而是想说明这种产生是永久性的。这种新理论不仅是想表明逻各斯具有永恒的存在，而且想说明逻各斯的产生是一个永恒连续的过程。<sup>⑥</sup>

从奥利金开始，除了拉丁教父拉克唐修和维罗那的芝诺以外，没有人再公开表示拥护前世存在的逻各斯的两阶段论。但在两阶段论逐渐消失的时候，它也从来没有被公开宣布为异端。在奥利金的思想中，我们看到他的一阶段论的要点是想说明逻各斯的产生是一个永恒连续的过程，后来有许多教父想对此作出更加准确的说明。他们在这样做的时候也想说明，尽管逻各斯的产生是一个过程，但

① 伊里奈乌：《反异端论》，第2卷，第30章。

② 伊里奈乌：《反异端论》，卷4，章20，句3。

③ 奥利金：《论首要原理》，第1卷，第2章。

④ 见杰罗姆：《赞美诗》，第9卷，第4章。

⑤ 奥利金：《论首要原理》，第4卷，第4章。

⑥ 奥利金这一思想的产生受到新柏拉图主义哲学家普罗提诺的影响。参阅华富森：《教会教父的哲学》，第203页。

是来自永恒的逻各斯完全是一个被产生的存在。这方面的例子很多，我们略举数例：

亚历山大里亚的亚历山大说：“神永在，神子永在；有圣父就有圣子；圣子非生成地与神圣父在一起；他是非生成地生成的；既不是在思想上，也不是在任何时刻，神产生了神子；神永在，神子永在；神子出于神本身。”<sup>①</sup>他强调的是，圣子是一个完善的生成的存在，尽管他的存在永远处在生成的过程中。

拉丁教父玛里乌·维克多里努无疑明白奥利金关于永恒的生成的意义。他说：“由于他所存在的地方就是他的原因，圣子就是他通过一种无法言喻的方式从中得以产生的那个来源的形象，尤其是通过一种非产生的产生，或者说通过一种一直在产生的产生，亚历山大也这样说过。”<sup>②</sup>

奥古斯丁有好几段话与此相关。他说：“在永恒中没有过去，就好像停止存在似的，也没有将来，就好像还没有到来似的，只有现在，因为无论什么永恒的东西永远是现在存在的。”“不会败坏的大公教的信仰相信神的力量和智慧的永久的生成，它是神的唯一的独生子。”<sup>③</sup>他在另一段话中精确地说明产生是一个永恒连续的过程。“圣父决不会没有圣子，因为圣子就是他的智慧，是永恒的光明发出的光亮。因此圣父总是处在生产的过程中，圣子总是处在被产生的过程中。”<sup>④</sup>

由基督教教父们引入基督教原始信仰的三一论解释不仅有关于前世存在的逻各斯的两阶段论，还有逻各斯和圣灵是两个有区别的存在的理论。使徒教父们把圣灵等同于逻各斯，斐洛关于逻各斯的论述被护教士们用来作为解释约翰福音导言部分的工具，从中派生

① 见欧西庇乌：《教会史》，第1卷，第4章。

② 维克多里努：《反阿里乌》，第1卷，第34章。

③ 奥古斯丁：《诗篇论注》2，6，vers. 7。

④ 奥古斯丁：《以赛亚书论注》53：8。

出他们的逻各斯两阶段论。然而，即使在两阶段论的框架中，后来的希腊拉丁教父也无法继续维持这种逻各斯与圣灵的等同。于是，他们追随保罗把智慧说成是有一个前世存在的做法，把圣灵也说成是有一个前世存在，于是又有了各种各样的解释。这类解释碰撞融合的结果是：保罗的前世存在的基督成为与约翰福音导言中的逻各斯等同的东西。保罗和约翰的圣灵都被当作与神和逻各斯并列的第三位前世存在。这种新的解释被所有教父接受下来。三一神的三位在他们看来都是先于耶稣诞生的存在，而在这种前世存在的三一神中，基督总是被等同于逻各斯。当然，有些教父宁可用圣子或基督这些术语，而不用逻各斯，正好像他们宁愿用圣父而不用神这个术语一样。

逻各斯和圣灵的不同这种新观念最早出现在希腊护教士殉道者查士丁那里。他说逻各斯和圣灵“分别处于第二位和第三位”。<sup>①</sup>希腊护教士阿塞那戈拉也说：“我们承认一神、他的儿子逻各斯、圣灵。”<sup>②</sup>塞奥菲鲁也拥有同样的看法：“神，他的道，他的智慧是三合一的神。”<sup>③</sup>他说的智慧就是圣灵。在希腊教父希波吕特那里，圣灵与逻各斯也清楚地区分开来。他在评注圣经经文“道与神同在”时说：“这里面包含着两位”，即神与逻各斯，“第三位是圣灵的荣耀。”<sup>④</sup>许多追随前世存在的逻各斯两阶段论的拉丁教父们也提到了逻各斯和圣灵的区别。特尔图良说：“圣灵确实是出于神和圣子的第三位。”<sup>⑤</sup>他相信：“圣灵除了通过圣子来源于神以外没有别的来源。”<sup>⑥</sup>诺瓦廷也把圣灵和逻各斯当作两个有区别的东西。<sup>⑦</sup>

① 查士丁：《护教首篇》，第13章。

② 阿塞那戈拉：《为基督徒求援》，第24章。

③ 见塞奥菲鲁：《与奥托吕科斯的讨论》，第2卷，第15章。

④ 希波吕特：《论异端诺艾图斯》，第14章。

⑤ 特尔图良：《反普拉克西亚》，第8章。

⑥ 特尔图良：《反普拉克西亚》，第4章。

⑦ 见诺瓦廷：《论三位一体》，第16章。

仍旧把圣灵和逻各斯当作一回事的教父也是有的。例如希腊教父泰逊和拉丁教父拉克唐修。在前者那里，逻各斯、圣灵、神的灵这些词是可以相互替换使用的；而在后者那里，他把前世存在的基督说成是“圣灵”和“道”。<sup>①</sup>

我们看到，使徒保罗没有把前世存在的基督与圣灵等同，使徒约翰也没有。但是，由于约翰明确地说道成肉身的是逻各斯，而马太和路加则同样清晰地说耶稣诞生的是圣灵，《约翰福音》1：14，《马太福音》1：20，《路加福音》1：35）因此，当教父们试图调和福音书中的观点时，他们感到困难重重。为了解决这一难题，教父们的解决方式大体上有二种类型。

第一种类型以殉道者查士丁和塞奥菲鲁为代表，他在解释“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你”（《路加福音》1：35）这句经文时说：“除了逻各斯，把圣灵和神的能力理解为别的东西都是错的，逻各斯也是神的头生子。”<sup>②</sup> 尽管他把逻各斯和圣灵看作三一论中两个不同的存在，但他宣称圣灵在这里的意思是逻各斯，使耶稣降生的是逻各斯。塞奥菲鲁也同样，他把逻各斯和圣灵看作两个不同的存在，但他认为神的灵就是逻各斯，路加福音中向玛利亚宣喻的就是圣灵。这些情况表明，这些早期教父正在为调和圣经而努力。

第二种类型以伊里奈乌、特尔图良、希波吕特、亚历山大里亚的克莱门、诺瓦廷、大马色的约翰为代表。他们的共同点是认为耶稣的超自然的诞生是圣灵和逻各斯合作的结果。伊里奈乌说：“圣父的逻各斯和神的灵”联合起来产生了耶稣。<sup>③</sup> 特尔图良说：“道装备着灵，如果我可以用自己的话来说的话，灵是道的肉体。”<sup>④</sup>

① 见拉克唐修：《神圣原理》，第5卷，第8章。

② 查士丁：《护教首篇》，第33章。

③ 伊里奈乌：《反异端论》，第5卷，第1章。

④ 特尔图良：《反普拉克西亚》，第8章。

“神的灵是道的本质，道是灵的运动，两者是同一的。”<sup>①</sup> 参照上面第一和类型，特尔图良的话并非强调对玛利亚宣喻的圣灵就是逻各斯，而是认为圣灵和逻各斯在耶稣的诞生中共同起作用。希波吕特说：“神逻各斯从天上降临神圣的童女玛利亚”，“通过童女玛利亚和圣灵，逻各斯成为一个新人”<sup>②</sup> 他的用语与特尔图良不同，但他也认为耶稣的超自然的诞生是逻各斯和圣灵共同作用的结果。亚历山大里亚的克莱门在解释经文“吃我肉喝我血的人就有永生”（《约翰福音》6：54）时说：“肉形象地表示圣灵，因为肉是由他创造的。血指的是逻各斯，因为丰富的血逻各斯注入生命，两者的联合是我们的主。”<sup>③</sup> 诺瓦廷的说法是：“神子是神的道，通过圣灵道成肉身，天使说，圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。”<sup>④</sup> 大马色的约翰说：“圣灵降临于她，天使按照主的话语对她说话，为她涤罪，赋予她接受神圣的逻各斯的能力和生育的能力。”<sup>⑤</sup> 他还说：“注意，圣父和圣灵在逻各斯的道成肉身中没有参与，除了在使之与奇迹相联和批准、表示意愿方面起作用”<sup>⑥</sup> 也就是说，圣灵的参与仅在于认可逻各斯的道成肉身，而在这一点上，圣父也参与了。

上述大马色的约翰的观点实际上已经提出了第三种类型的解释，这一类解释后来由奥古斯丁集其大成，作了较为明确的表述。奥古斯丁在引用了《路加福音》中的那段经文（《路加福音》1：35）以后提出了以下问题：“我们能够据此认为，他作为逻各斯是圣父的神子，作为人他是圣灵的神子，因为圣灵作为逻各斯的父亲

① 特尔图良：《反普拉克西亚》，第26章。

② 希波吕特：《论异端诺艾图斯》，第17章。

③ 克莱门：《导师》，第1卷，第6章。

④ 诺瓦廷：《论二位一体》，第24章、《路加福音》1：35。

⑤ 大马色的约翰：《正统信仰精解》，第3卷，第2章。

⑥ 大马色的约翰：《正统信仰精解》，第3卷，第11章。

从童女玛利亚生下他来吗？”<sup>①</sup> 奥古斯丁对这个问题的回答是否定性的。他认为：“他是由整个三一神造就的，因为三一神的工作是不可分的”，“每当三位中的一位被提及作为某项作品的作者，在工作的时候就应当被理解为是整个三一神。”<sup>②</sup>

由护教士们引入的对保罗和约翰的新解释引起了另一个后果，保罗和约翰所描写的前世存在的基督以及他的功能被转化成逻各斯及其功能。但是保罗把圣灵与前世存在的基督等同的说法即使在新的调和之下仍然存在。在漫长的历史中，教父们逐渐将神这个术语运用于逻各斯和圣灵，最后产生了西方基督教世界普遍接受的三一神模式

保罗曾经把前世存在的基督等同于神，<sup>③</sup> 约翰则明确地说逻各斯就是神。<sup>④</sup> 而关于圣灵，圣经中有时说圣灵与神在一起，有时说圣灵就是神。保罗与使徒教父们把圣灵等同于前世存在的基督，因此他们认为它是与神同等的存在，而那些把圣灵等同于逻各斯的使徒教父也会认为它也是神。使徒教父罗马的克雷芒说过：“我们必须认为耶稣基督的就是神的。”<sup>⑤</sup> 他的意思是说，耶稣是前世存在的基督的道成肉身，他与神等同。使徒教父伊纳爵也称耶稣基督为“我们的神”，“我的神”。<sup>⑥</sup> 这表明在他心目中，耶稣是前世存在的基督的道成肉身，按保罗的说法，他与神等同，按约翰的说法，他与逻各斯相同，是神。由于伊纳爵把前世存在的基督既等同于圣灵，又等同于逻各斯，因此在他那里，圣灵当然也与神等同，圣灵也是神。

当护教士们竭力调和保罗与约翰的时候，圣灵有很长时间没有

---

① 奥古斯丁：《圣经诠注》，第38章。

② 同上。

③ “他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的”。《腓立比书》2：6。

④ “道就是神。”《约翰福音》1：1。

⑤ 罗马的克雷芒：《克雷芒二书》，第1章。

⑥ 伊纳爵：《致罗马人信》，第6章。

被称为神，或与神等同。它是三一神的第三位，它也像其他两位一样有一个前世的存在，并且像它们一样是神圣的，但要把它称为神，当作神来崇拜，还是要费思量的。在这个问题上，拉丁护教士特尔图良迈出了决定性的一步。他说：“我们是十字架的追随者，不是人间的教师，我们确实宣称两种存在是神，圣父与圣子，此外，我们还要加上第三位，圣灵。”<sup>①</sup>稍后，他更加明确地说：“圣父是神，圣子是神，圣灵也是神。”<sup>②</sup> 特尔图良第一个使用“位”(Persona)这个术语。在创世的那一刻，圣子成为第二位的，圣灵成为第三位的。这三位均有神圣的基质或本质，亦即神力。在以后的著作中，特尔图良又进一步解释圣父、圣子、圣灵的关系。他说：“通过实质的合一，全部合为一体；这个整体又一分为二，这个奥秘的划分仍然是严守的秘密。这三者按着顺序是：父、子、圣灵。但是，所谓一分为三，并不是从实质上而是从形式上，不是从能力上而是从现象上。因为他们是同一实体、同一本质、同一能力。因为上帝是一位，只是以父、子、圣灵为名被认为有这些等级、形式和面貌。”<sup>③</sup> 这就是拉丁神学三一神论的经典公式。他的那些信仰公式为后来天主教教会拉丁信经的三位一体教义奠定了基础。他的著作中有大量的新术语被后来的神学家采用，在天主教学说的词汇表中有了永久性的地位。由于这个原因，特尔图良被称作“教会拉丁文的创造者”，在许多方面他都是整个西方神学传统的奠基者。“他对三位一体的解释和他的基督论学说使他置身于圣奥古斯丁之旁，成为教父时期西方最伟大的神学家。”<sup>④</sup>

特尔图良之后将神这个术语用于逻各斯和圣灵的拉丁教父就多了。例如，保罗书信中有这样一段话：“岂不知你们的身子就是圣

① 特尔图良：《反普拉克西业》，第13章。

② 同上。

③ 特尔图良：《驳普拉克西业》，第2章。

④ 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第1334页。



灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里头的。”（《哥林多前书》6：19）巴西尔就此推论说：“任何神殿都是神的殿，如果我们是圣灵的殿，那么圣灵是神。”<sup>①</sup>

三一论是正统基督教神学的理论内核。围绕三位一体说，基督教神学的教义体系一一展现。通过以上探讨，三一论建构的轮廓已经清晰可见了。基督教神学家们一致认为神是启示的源头，他们对圣经福音和教会传统的关系的看法可以用阿他那修的一句话来概括：“真实原本的传统，大公教会的教训和信仰，主所赐下、使徒所传扬、教父持守保护。”<sup>②</sup> 我们或许还可以说，“由教父神学家诠释”和“由教会抉择”。

教父们的努力为罗马帝国基督教正统信仰的确立提供了理论基础，但这种对信仰的诠释能否为教会接受则要经过历史的筛选。公元4世纪初，罗马帝国的形势发生了有利于基督教发展的逆转。帝国统治者宽容政策的实施使基督教取得了合法的存在地位，但此时教会内部的纷争重又展开。主教们互相开除教籍，宗教会议把不同的观点一概斥为异端。这些分歧中最严重的就是阿里乌派论争。

阿里乌是亚历山大里亚教会的长老。他受亚里士多德思想的影响，把神性的标志定义为自我存在。圣子既然是由圣父得以存在的，因此圣子不是上帝。他也反对圣子是逻各斯的说法，认为逻各斯是受造之物，在创世前靠上帝的意志才得以存在。他和一切事物一样，从不存在到存在，所以有一个时候他尚未存在。圣子根本不与圣父具有同一性质，他在各方面都不同于圣父的特殊的质。在礼拜仪式中不妨称他为上帝，但实际上他不是上帝。由于这些异端观点，321年召开的亚历山大里亚宗教会议把阿里乌及其拥护者撤了职，但事情并未平息。阿里乌和他的同伴前往巴勒斯坦开展活动，争取东部各个教会的支持。引起了更大范围内的论战。

① 巴西尔：《书信》第8篇

② 阿他那修：《关于圣灵的神性致塞拉皮翁的信》，第1章，第28节。

公元 325 年，在康士坦丁大帝的主持下，在小亚细亚的尼西亚城，召开了在基督教及其神学的发展史上具有划时代意义的尼西亚大公会议，与会者是罗马帝国全境基督教主教三百多人。会议批准了对阿里乌的处分，把他放逐到伊利里孔。然后，会议着手制定一份信经，要对天主教的信念，尤其是基督的性质，作出明确规定，以预防争端。

“尼西亚信经”以当时巴勒斯坦凯撒利亚教会应用的信经为蓝本。全文如下：

“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生，是独生的，即由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神；受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物都是藉着他而受造的。他为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天。将来必再降临，审判活人死人。我们也信圣灵。”<sup>①</sup>

这场争论的结果，便是承认圣子，或化身为耶稣基督的逻各斯，不是比圣父次一等的神，而是与圣父同一性质（homoousios）的神，在统一的神性中永远具有独立的位格。但是尼西亚信经只说“我们也信圣灵”，没有说明圣灵的地位。这就表明，三位一体说尚未最终确立。尼西亚会议的决定并没有止息争端，而只是新一轮争端的开始。当时大部分拉丁西方教会都拥护尼西亚信经，而东部教会则相反。康士坦丁一死，教会就把他强加给教会的信经束之高阁，另行制定新信条，把尼西亚会议所用的特殊词语一扫而空。他们反对尼西亚信经中圣子具有真正神性的教义，认为圣子是非本质的（heteroousios），只有与圣父相似的本质（homoiousios）。353 年，康士坦丁之子康士坦休斯统一罗马帝国，强迫拉丁主教向东部教会看齐。坚持尼西亚信经的主教和教皇被撤职。里米尼宗教会议起草了新的信经，将圣子与圣父本质相同的说法删除。

① 中译文引自穆尔：《基督教简史》，第 85 页。

但是风向很快又发生转变。阿他那修和利贝留斯教皇坚持尼西亚信经的正确性，并再次得到许多西部拉丁教会的拥护。381年，提奥多西皇帝在康士坦丁堡召集东方主教开会，对不承认圣父与圣子同一本质的各种派别都提出谴责，然后原原本本、不加增删地重申了尼西亚信经，还对三位一体说作了说明，但这份说明已经失传。三位一体教义至此可以说是正式确立了。这个教义既保存了上帝神性本质的统一性，又使圣父、圣子、圣灵有所区分。上帝的神圣天性或本质在三者中是同一的和一样的；但圣父、圣子和圣灵却是三个永恒不同的“本体位格”。圣父是“非出生的”（自我存在的）；圣子是无始无终地由圣父“所生的”（从形而上的意义而言）；圣灵则是从圣父“出来的”。这个教义消除了圣子低于圣父、圣灵又低于圣子的观念，消除了圣子逻各斯作为居间者的观念。整个倾向是使三者不但本质相同，而且地位相等。这种解释把神性的统一变成了“神性的来源”或属性的统一问题，但通过这样的解释，各种异端的一位论观点都被排除了。从公元4世纪起，这条教义成了基督教一神论的特色，至今仍为一切自命为正统的基督徒奉为准则。尽管分歧仍旧存在，但我们可以说，尼西亚信经的最终确立已经基本完成了三位一体论，基督教的神圣信仰以教义的形式确定了下来。

三一论是“基督教关于神是三位一体的教义。三位一体是基督教信仰中最突出和最根本的信条之一。它认为神是三位一体的，存在着一个不可分的神性，但却可以按三个永恒的位格（Persons），即圣父、圣子和圣灵，被认识。从教父时代开始，教会的三位一体信仰逐渐形成，并在它的整个历史中基本保持下来。”<sup>①</sup>“这个学说在严格的意义上是一个奥秘，没有得到启示的无助的人的理性既不能认识它，也不能在三一论被启示后确凿无误地证明它。但另一方面人们又认为，尽管这个奥秘是高于理性的，但它并不与理性矛

<sup>①</sup> 弗格森：《早期基督教百科全书》，第911页。

盾，因为它与理性思想的原则并非不相容的。”<sup>①</sup>

### 第三节 三位一体说的建构

三一论范式的确立为建立基督教的教义体系提供了一个发展的框架。基督论和圣灵论的内容与三位一体说直接相关，甚至可以说就是三位一体说的组成部分，而其他人论、拯救论、末世论，等等，基本上都可以看作是三一论的派生。整个基督教的教义体系就是在三一论的框架下建造起来的一座大厦。

从上节中我们已经看到，教父思想家在回答“谁是神”这个问题的时候，还要回答一个与之密切相关的问题“谁是耶稣基督？”各种按照三一论范式作出的描述和信仰公式也总是把耶稣基督（逻各斯、圣子）列为三位一体神的位格，对三一神的每一项肯定也都意味着对耶稣基督的肯定。但是还有一个问题，即基督的性质问题，蕴涵在“谁是耶稣基督”这个问题之中。基督教诞生以后的头三个世纪里，对耶稣身份的说明一直是不精确的。然而，随着三一论的发展，它也变得逐渐清晰起来。当然，基督论的发展也并非一帆风顺，而是走过了曲折的道路，充满着纷争。

基督论是对基督的身份和地位的研究。它涉及的主要问题是：基督的神性、基督的人性以及两种性质之间的统一性。新约的三部“同观福音书”（《马可福音》、《马太福音》、《路加福音》）基本上是以朴素的和自然的手法，描述了耶稣基督的事迹，而在《约翰福音》和其他使徒书信中，超自然的神秘主义成为一种明显的基调。（《约翰福音》1：1-14）在这里，唯灵主义的逻各斯基督论已经取代了自然主义的基督嗣子论而成为福音书的基调。基督不仅是人子，也不仅是上帝的儿子，而且本身就是道，就是逻各斯，就是圣灵。基督是道成肉身，他既是人，也是神；他既具有双重身份，同

<sup>①</sup> 克洛斯特：《牛津基督教会辞典》，第1394页。

时这两重身份又是不可相互分立的。总之，耶稣基督既具有人性又具有神性。

一种新宗教的诞生和传播从教义的角度来分析，首要的任务是确立本宗教的信仰对象，以区别于其他宗教。随着基督教早期教会的建立，每个时期的基督徒都会考虑这样一类问题：如何看待基督教的信仰对象耶稣？他与犹太教的神耶和華的关系是什么？最早的基督徒把耶稣看作世人期盼的弥赛亚，他已经死了，但他现在高升在荣耀之中。但对他作为世人的谦卑生活又该怎么看呢？他生前的生活并无什么当时一般人所理解的荣耀可言，死时又像一名罪犯一样。这些疑问被解释为先知预言的应验。上帝曾预言“基督必须受苦”。（《使徒行传》3：18）“为了我们的过犯，他受伤”。（《以赛亚书》53：5）使徒彼得在讲道中称基督是上帝的仆人或孩子。（《使徒行传》3：13，26；4：27，30）这种观点体现了犹太教与基督教之间的继承性，暂时地满足着犹太基督徒们的信仰需要。然而，这种说法中又会引起另一种疑问：基督的门徒所认识的耶稣是他在人世的生活，他们藉肉体去认识他；那么耶稣升天以后，门徒们该怎么去认识他呢？保罗的回答是：现在他们藉圣灵的启示去认识他。“论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”（《罗马书》1：3-4）这种观点巧妙地调和了历史上的耶稣和作为信仰对象的耶稣。作为历史上的耶稣生活在一个确定的地方，受空间和时间的限制。作为信仰对象的基督则是所有基督徒的主，藉圣灵在同一时刻在不同地方显现，无所不在，无所不知。基督徒无论在什么地方的人都能向基督呼告。（《哥林多前书》1：2）在思考这个问题时，保罗首先把耶稣与神性的智慧“逻各斯”视为同一的。他熟悉希伯来神学中关于创世以前即与上帝同在的神性的“智慧”，同时又熟悉斯多亚学派的逻各斯学说，即把逻各斯看作充塞宇宙的、无所不在的、产生万物的神性的理性。他把这些观念都出色地融合在他的基督论中。耶稣是“上帝的灵”，（《哥林多前书》2：10，11）

“上帝的智慧”，（《哥林多前书》1：24）“上帝完整的神性在基督的人性中”。（《歌罗西书》2：9）耶稣也像斯多亚哲学中的逻各斯一样是创世的代理者，“藉着他，也为着他上帝创造了整个宇宙。”（《歌罗西书》1：16）保罗虽然常常称基督为人，却赋予他一种特殊的地位，把他看作与上帝同等。保罗把耶稣全部作为人的生活看作是卑微的，但他的一生是有意义的。“上帝藉着基督跟人类建立和好的关系。”（《哥林多后书》5：19）他为了拯救人类而降世为人，他受死而又从死里复活。

保罗的这种基督论在同观福音中找不到类似的说法，也就是说这三部福音书没有真正的“道成肉身”理论。耶稣被说成是上帝的儿子，但并没有把耶稣何以是上帝的儿子的道理解释清楚。而在此时，《约翰福音》出现了。它将长期流传的有关基督论的种种不完整思想融合为一。它肯定，基督就是逻各斯，就是那“与神同在”的道，“道就是神”；“万物都是藉着他造的”（《约翰福音》1：1，8）它没有提耶稣从童贞女降生的事，但是已真正提出“道成了肉身住在我们中间”。（《约翰福音》1：14）保罗的基督神秘主义的主要特点在第四福音书中得到一种新的表述。现代学者们一般同意，这部福音书呈现给我们的不是耶稣的实际教导，而是一位传道者的一系列沉思冥想，用来表现耶稣的生平和工作的精神意义。这种基督论顺应了那个时代一般基督徒对基督的看法，很能满足二世纪时人们的需要。它将以前各种基督论中有价值的部分综合在一起，成为后来基督教正统教义的内核。

新约圣经使用许多术语和形像对耶稣基督作了大量的描述。这些描述具有两个基本的向度：作为人的耶稣和作为神的耶稣，但总的说来，这些描述是非哲学化的，也是不精确的。这就留下了今后出现多种解释的可能性。在基督教正统基督论的形成过程中，诺斯提主义的基督论观点是其主要对立面。

诺斯提主义是罗马帝国最复杂的文化现象之一。诺斯提教本是希腊——罗马世界中的一种秘传宗教，其产生略早于基督教。这种

神秘教受波斯宗教和希腊柏拉图派哲学的影响，接受了关于灵魂与肉体的二元论思想，主张通过禁欲主义的苦修，使灵魂摆脱肉体而得救。基督教诞生以后，诺斯提教的教义又影响到基督教教会，在基督教中形成一些诺斯提教派。其中最著名的有公元 125 年前后盛行于亚历山大里亚的巴西坦得教派，以及瓦伦廷教派和在罗马创立的马其翁教派。诺斯提教派在罗马世界一度风行，传遍亚洲和埃及，有时还深入罗马西部诸省；他们大多出现于公元 2 世纪，风行于第 3 世纪，而在第 4 世纪以后则受到遏制。

由于诺斯提教与基督教之间存在的这种你中有我、我中有你的复杂关系，诺斯提现象成为基督教历史研究中的一大疑难问题。随着 1947 年以来《死海古卷》的发现，一些西方学者倾向于把诺斯提教派看作是独立于基督教的一种宗教运动。我们则认为，在基督教的起始阶段可以这样说，但就整个早期基督教的历史发展来看，它已经渗入到基督教教会内部，与基督教的核心信仰形成某种联系，因而成为基督教早期神学发展中出现的一派之言。

作为基督教内的一种教派的诺斯提教是受东方神话启示和种种祭仪宗教影响，部分地和基督教的核心信仰相联系的，有别于后来定形的正统信仰的一种“异端”。这一教派中的成员有许多是既精通希腊文化和哲学又熟知东方神秘宗教教义的人。这一教派的奠基人是罗马帝国统治下的叙利亚人或埃及人。作为一类教派的诺斯提教，它的基本特征是，强调通过圣礼和法术祭仪获得秘传的知识，以及与之相应的戒律。在教义方面，这个教派提出一种真正超越的神的概念，把神置于理性之外，坚持精神和物质相对立的二元论，主张通过救赎，人的精神可以部分地回到精神世界，否认或取消耶稣的存在，认为耶稣基督的存在只不过是虚假的肉体而已。此派反映了希腊人对犹太教所谓犹太人是上帝选民之说的反感，认为犹太教是低级神灵启示的结果，异教是恶魔的造物，物质世界是罪恶的渊藪，为劣等神灵所造。上帝为拯救人的灵魂，派他的儿子来此世界，暂时寄住在耶稣其人的肉体上，以便把人类从犹太人摩西的

荒谬说教中解救出来。诺斯提教教导人们把握“诺斯”(gnosis, 真知), 进行禁欲清修, 超脱肉体, 升入天堂。关于耶稣基督身上的神性与人性的关系问题, 诺斯提派也有自己的说法。它认为耶稣是凡人, 只是在他受洗时, 上帝把圣子降附在他的肉体之上。而在耶稣受难之时, 圣子就离开了耶稣的肉体。所谓圣子基督被钉死在十字架上, 乃是发生在人性耶稣之身, 与圣子无关。耶稣只是其肉体为圣子基督所用, 地位很低, 与上帝根本无法相比, 甚至比天使还低。由于诺斯提派的基督论否认了耶稣基督的神性, 因此而被基督教正统护教士视为败坏基督教信仰的异端。

正统的基督论承认“道成肉身”。然而早在公元二世纪初在教会内部就有一些反对“道成肉身”的基督论观点。小亚细亚一带的教会就有基督徒否认基督的人性, 不承认他曾以肉身出现过, 他的人形只不过是幽灵一样的东西, 或者说是幻影。此外他们还把耶稣死而复活解释为灵性的复活, 以致使当时教会所盼望的耶稣基督再次降临成为一种讽刺, 因而受到使徒们的批评。(参阅《歌罗西书》2: 18;《提摩太前书》1: 3-7;《犹大书》4-16;《启示录》2: 6-20)使徒约翰说:“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的, 就是出于神, 从此你们可以认出神的灵来。凡灵不认耶稣, 就不是出于神, 这是那敌基督者的灵。”(《约翰一书》4: 2, 3)这种在教会内部流传的基督幻影说通常被认为是受了诺斯提主义的影响。

被称作护教士的早期基督教神学家想要在基督教和希腊哲学之间架设一座桥梁, 想要告诉希腊人基督教才是真正的哲学。他们集中使用逻各斯这个概念来表达他们的思想, 用这个希腊哲学术语解释耶稣基督的身份及其与父神的关系。在他们的努力下, 发端于保罗和约翰的基督论被逐渐哲学化。

希腊护教士殉道者查士丁认为, 神在世界形成以前就拥有一种理性的潜能, 即逻各斯, 神凭借逻各斯创造这个世界。逻各斯在处女之子耶稣基督身上道成肉身, 耶稣是新的立法者。圣父和逻各斯, 还有圣父的独生子耶稣和圣灵(即圣父的智慧), 都是崇拜的



对象。<sup>①</sup> 洗礼是“以神、天父和万物之主的名义进行的，以救世主耶稣基督的名义，以圣灵的名义进行的。”<sup>②</sup> 他把圣经中圣父和圣子的区别解释为圣父是超越的神，圣子是内在的神。他认为，神的道（逻各斯和智慧）也就是基督，也就是内在于万物之中的、尤其是内在于理性创造中的那种理性；谁能理性地、正确地从事思考，谁就分有基督、普遍的逻各斯。<sup>③</sup> 神性的逻各斯无论何时何地都在起作用。它教化希腊人，如赫拉克利特、苏格拉底，也教化野蛮人，如亚伯拉罕。只要顺从神性的逻各斯的指导，都可以作基督徒。

另一名护教士泰逆也认为，神就是逻各斯，逻各斯在神之中，和神一起存在。我们讲的话一讲出来就消失了，逻各斯则不同，它是天父的头生子，就是这个世界的开端。逻各斯的产生，既不是一种脱离，也不是和天父的分离，天父产生逻各斯就像一堆燃烧着其他许多东西的火一样，没有失去它自己的本体。“讲到逻各斯，那从一开始就产生出来的，接着就产生我们的世界，首先为它自己创造了必要的物质。”<sup>④</sup> 其中，天使是逻各斯最早的创造物，就天使的本质来讲，他们既不是神，也并不拥有善性；天使是通过他们的意志达到善性的，从而得到公正的赏罚。他的逻各斯学说和查士丁的一样，也是吸取希腊哲学中的逻各斯理论来对圣经中的道成肉身说作解释和论证。

萨尔狄斯的美利托宣扬了基督的神性和人性。他说基督是神圣的，荣耀的，基督为了拯救人类而变成人，经受了由于亚当之罪而来到这个世界的痛苦和死亡。基督是神的整个工作的完成，这项工作从摩西开始，到基督为止。基督死后，教会有了新的逾越节奥

① 查士丁：《护教首篇》，第6章。

② 查士丁：《护教首篇》，第61章。

③ 查士丁：《护教次篇》，第10、13章。

④ 泰逆：《致希腊人书》，第1卷，第5章。

秘。基督“从死中复活而为神，既有神的本性又有人本性。”美利托的观点反对了基督幻影论。他说耶稣的道成肉身“并非幽灵”，而是真实的，耶稣是“完美的人”。<sup>①</sup>

伊里奈乌的立场同样也是反诺斯提主义的和反基督幻影论的，他为基督教提供了一个重要的耶稣的形像，称作“亚当第二”，由此开辟了基督论思考的一个新方向。他强调神人的统一性，反对诺斯提主义把属天的基督与尘世的耶稣分开来的观点。伊里奈乌认为，永恒的道在耶稣基督那里道成肉身。诺斯提主义观点的基本问题在于否认世界的创世主的真正的神性。救赎只有在神圣的道能够完全进入人生才能发生。伊里奈乌坚持说：耶稣基督是“真正的神和真正的人”，如果他的肉体与其他人有任何方面不同（除了他的无罪），那么就不能称之为真正的人，第一位亚当之罪就不能被克服，神人间的调和也不会发生。

被后人称作“雅典的基督教哲学家”的阿塞那戈拉认为，万物是神凭借他的理智或逻各斯创造的，因为神肯定是一种理性的东西，而逻各斯总是与神同在。出自神的逻各斯，就是这个世界的原型，是在一切物质的东西中的能动的力量。因此，逻各斯是由圣父或圣子最先产生出来的。圣父和圣子实际上是一回事，圣子在圣父之中，圣父也在圣子之中。因为，精神力量有统一性，精神从神那里流溢出来，精神来自神又回到神那里。作为我们的崇拜对象的圣父、圣子、圣灵，在力量上是一致的，但又是彼此有序地划分的。<sup>②</sup>

基督教护教士运用逻各斯理论诠释关于耶稣基督的原始信仰，为后世基督教大思想家确立正统信仰奠定了基础。在三世纪关于基督论的争论中，正统基督论教义面临的最大挑战是神格惟一论（Monarchianism，或称 Unitarianism，一位论）和诺斯提主义的灵

① 美利托：《逾越节布道文》8：9-10。

② 阿塞那戈拉：《护教篇》，第33章。

肉二元论。拉丁教父特尔图良和希腊教父奥利金在这个时期为基督论提供了决定性的发展方向。

特尔图良面临两种类型的神格惟一论：一种是能动的神格惟一论 (Dynamic Monarchianism)，亦称基督嗣子说 (adoptionism)，这种观点认为耶稣只是一个由圣灵附体的人，随着他的成长，逐渐成为神；另一种是简单的神格惟一论，亦称模态说 (Modalism)，这种观点在坚持神的惟一性和基督具有完全的神性的时候，消除了圣父、圣子、圣灵的所有区别。两种类型的神格惟一论都想保留作为宇宙之君主和万物之源泉的神的统治。但是在这样做的时候，神格惟一论者把神论和基督论的一些基本层面牺牲掉了。特尔图良的主要著作《反普拉克西亚》是反神格惟一论的，另一部著作《论基督的肉体》是反二元论的诺斯提主义的。

特尔图良强调基督的两种基质 (substance, 亦译“本体”)。在特尔图良看来，先在地与圣父共存的道是一个独特的位格 (person)，但与圣父具有同样的本质 (essence)。道为了救赎而成为人，因为只有人才能代表整个人类完成救赎的任务。道从童女而生为神子，但必须强调道是从 (from) 童女而生的，而不是靠 (through) 童女而生的，马利亚只是耶稣经过的一个通道。耶稣的人性在各方面都是真实的。耶稣的支配原则始终是逻各斯。<sup>①</sup>

特尔图良是最早涉及基督的两种基质关系的神学家。基督到底是变形而进入人的肉体，还是基督将自己包裹在肉体中，特尔图良的回答是后者。因为神和逻各斯不能发生任何变形，它们的本性是不变的。说它们会发生变形就会导出它们会毁灭的结论。特尔图良的结论是：两种基质 (本体)，神的基质与人的基质，在基督那里结合在一起，但又保持着自身的性质和活动。神的基质表现出神迹，而耶稣的人的基质忍受着痛苦，但这些活动都属于同一个人，神子和人子是同一个位格。耶稣基督的神性和人性是统一的，但这

① 特尔图良：《反普拉克西亚》，第3卷，第16章。

两种基质又不是混淆的或分离的。

亚历山大里亚的奥利金是教会的第一位体系化的神学家，在他的《论首要原理》中，他把圣经的教导作了系统的理解。在这部著作中他强调指出逻各斯在耶稣基督身上得到表达。他说：“我们相信圣父的逻各斯，神本身的智慧，是被包裹在出现在犹太的这个人的限制之内，神的智慧进入一位妇女的子宫，作为一名婴儿诞生，像一名婴儿那样哭啼。”<sup>①</sup>

奥利金的解释受到新柏拉图主义哲学的影响。他相信有一个先在的灵体的世界，人的灵魂在人出生前也属于这个世界。奥利金说，有一个灵魂命定是耶稣，它在各方面都与其他灵魂相同，但从一开始它就由于一种神秘的忠诚而依附于逻各斯。它充满着爱和公义的欲望，其他灵魂都使用它们的自由意志而偏离了它们依附的逻各斯，只有耶稣的灵魂与逻各斯有着永久的联系。奥利金说，这是一种完全的联合，这个独一无二的灵魂成为无限的逻各斯和有限的人性交会之处，逻各斯道成肉身而降生为人。在奥利金看来，耶稣是一个人，有一个灵魂居住在他的身体中，但他也是神圣的，因为他具有神性和人性，这两种性质都保持着特性，但仍旧构成一个统一体。由于奥利金强调逻各斯是神与被造物的中介，因此他描绘的耶稣也可以被更换，变成比其他肉体更加神圣的东西，所以他认为耶稣的肉体也具有神性，因为它是逻各斯居住的地方，是神与创世的中介。

奥利金死后，围绕基督论教义的斗争仍未止息，教会内出现了多种基督论思想，但是没有根本性的突破，争论反而愈演愈烈。阿里乌派是古代基督教中最有影响的异端派别，由亚历山大里亚神学家阿里乌创建。该派认为基督是受造物，没有真正的神性，与圣父不是同性、同体。

阿里乌的基督论的前提是神的绝对的惟一性和超验性。神是永

① 奥利金：《论首要原理》，第2卷，第6章。

恒的，是一切实在的源泉。无论什么样的存在必然源于神，是由神从虚无中创造出来的。神的存在或本质（ousia, essence）是不能分有的或交际的，否则的话神就会发生改变。如果有其他神圣的存在分有神的存在，那么就会有不止一位神。从这些前提可以得出下述结论：第一，逻各斯必然是由圣父从虚无中创造出来的东西。说圣父生下圣子一定是一种象征性的方式，指圣父创造圣子。因此圣子的存在完全取决于圣父的意愿。第二，圣子（或道，阿里乌认为这是个不准确的称呼）必须有一个开端，因为他是一个被造物，“有一个时候圣子并不存在”。所以对阿里乌来说有两个自存的原则，因此也有两个神。第三，圣子与圣父没有交际，或没有关于圣父的直接的知识。逻各斯和圣父不同质（heteroousios），与其他一切被造物一样，圣子“外在于圣父，与圣父的本质完全不同，具有独立的存在。”<sup>①</sup> 第四，圣子必定是有变化的，甚至会犯罪，因为圣子是一个生灵，犯罪对他来说是一种可能性。然而在神的意愿中，神预见到圣子可以保持服从，这样圣子就不会犯罪，神把服从的恩典赐予圣子。

在 325 年尼西亚宗教会议上，阿里乌派被斥为异端。该派在基督论问题上受到两种谴责：第一，圣子是出生的，不是被造的。会议谴责所有那些人认为圣父先于圣子的存在，圣子是圣父从虚无中创造出来的，圣子会变化和发展的观点。第二，圣子从圣父的基质而出，因此与圣父同质（homoousios）。这就意味着圣子是完全的神，分有与圣父相同的神性，圣父与圣子是同一的。圣子与圣父的同质成为教会的基督论范式，在 381 年君士坦丁堡宗教会议和 451 年的卡尔西顿公会议上再次得到肯定。

阿他那修的基督论可以从他的论文《论神的逻各斯的道成肉身》和《反阿里乌派》中看出。在前一篇论文中，阿他那修试图回答为什么会发生道成肉身。他认为，逻各斯变成真正的人为的是能

① 阿他那修：《反阿里乌派》，第 1 卷，第 6 章。

够与神调和，恢复人与神的原先的关系。人由灵魂和肉体组成，真正的救世主也必须具有灵魂和肉体。阿他那修从解释经文“道成了肉身，住在我们中间”（《约翰福音》1：14）开始，他说道变成人，而不是进入一个人。只有神能够拯救坠落的人类，神只有变成一个人才能完成拯救。耶稣的道成肉身并没有改变基督的超验状态，因为他有了肉身以后并没有变得不是基督，而是保持着原先的身份，他在居于人体中时仍旧对宇宙实施着统治。但是基督确实有了人的肉体，因此也有了人性。他没有采用别人的肉体，而是用他自己的肉体。只有以这种方式，才能进行救赎。因此这是逻各斯真正的道成肉身，成为人。

阿他那修认为在耶稣身上神性和人性有着圆满的结合，他小心地区分了永恒的逻各斯和道成肉身的逻各斯，指出圣经中提到耶稣的情感经历和局限性是由身体因素所致。他的看法引出了一些问题：耶稣的人性是否包括一个理性的人的灵魂？耶稣有没有自我意识？逻各斯是否在耶稣身上取代了他的自我意识？尽管阿他那修没有否认耶稣具有人的灵魂，但他也没有强调具有人的灵魂是耶稣作为真正的人的最重要的层面。他没有解决这些问题，但有助于帮助教会在阿里乌争论中回答耶稣基督是谁这个重要的问题。

拉科狄亚的阿波利拿里斯是阿他那修的朋友。他认为自己对耶稣是否具有人的灵魂有了答案。他的回答是否定的。在他看来，神圣的逻各斯在耶稣身上取代了人的灵魂的地位，耶稣是道与肉身的结合。阿波利拿里斯肯定耶稣既是神又是人。如果承认耶稣基督是世界的救赎者，就必须肯定这一点。人性和神性如何能够在同一个人身上保持？面对这个问题，他争辩说：如果一个完善的神与一个完善的人联合，那么就会有两个人（儿子），一个是神的儿子，另一个是嗣子。通过强调基督位格的统一性，阿波利拿里斯推进了“神圣的逻各斯的道成肉身的性质”这个公式。这个公式的起点是逻各斯，逻各斯化为肉身，通过童女而诞生，这个行为的神学意义在于，圣灵取代了人的生育的种子成为生命的源泉。它使耶稣成为与

其他人不同的人，使耶稣的人的灵魂被消除，从而排除了在耶稣身上有两种对立的意志或理智的可能性，一种是人的理智，一种是神的理智。它也有助于说明救世主的无罪，因为人的心灵是所有罪恶思想的奴隶，只有道是不可改变的，不受任何肮脏情欲的影响，具有征服罪恶和死亡的力量。阿波利拿里斯与阿他那修一样，认为基督是神圣的逻各斯道成肉身，但是他从中引申出了这种模式的含义，他并没有忘记人的生命和意识，但他坚持一性论，认为基督只具有一种性质（Monophysites）。他的学说在多次宗教会议上遭到谴责。

在卡帕多西亚的神学家看来，阿波利拿里斯的解释是一种幻影论，他的说法使得耶稣基督“好像”是一个真正的人。于是他们在反击中开始强调基督具有真正的人性。纳西盎的格列高利指出基督具有两重性质，神性和人性，但并不是两个个体，而是具有两重性质的一个人。我们可以在思想上区分这两种性质，但要明白这两重性质是完全联系在一起的，更不能因此而说有两个儿子。像奥利金那样，他们认为逻各斯的理性灵魂为两重性质的结合提供了一个会合点。

由于卡帕多西亚的神学家强调了基督位格的统一，因此他们可以在谈论基督的一重性质时使用另一重性质，因此他们可以使用“从童女而生的神”、“被钉十字架的神”、“圣母马利亚”等用语。然而，他们承认了基督心灵的人性，但没有充分以此解释圣经中关于耶稣知识的成长的描述。因此，尽管他们超越了阿波利拿里斯，但他们没有成功地解决基督的神性与他们的人性的关系。

从上可见，到卡帕多西亚神学家为止的基督论模式是“逻各斯道成肉身”。然而到了公元四世纪下半叶，教会感到原有的解释尚不足以满意地回答关于耶稣的心灵、肉体，灵魂，及其相互关系等一系列问题，因此迫切地需要对耶稣的身份作出更准确的解释，需要诚实地承认他的真正的生命和经历，以及他具有的人的灵魂的重要性。公元四世纪和五世纪的安提阿学派在一定程度上满足了这种

需要。该派的主要代表人物有大数的狄奥多洛和摩苏斯提亚的塞奥多洛，两人都是重要的圣经学者和主教。

安提阿学派最先提出了一种新的神学框架：“道与人”，其前提是设定耶稣具有完全的和独立的人性。这就意味着耶稣的知识有一个成长的过程，他的心理成长也有一个过程，他要抗拒各种试探。这样一来，用这个模式就能解释圣经中关于耶稣的描述。塞奥多洛谈论耶稣的人性的用语是“采用人的形像”（the man assumed），“让我们使用我们的心智理解这些性质的区别：采用人的形像的是神和唯一的独生子，但以奴仆的形像出现、采用人的形像的是人。”但是这一区别没有使塞奥多洛认为有两个分离的实体共存于耶稣之体，也没有得出两个儿子的结论。“这些性质上的区别没有阻碍它们为一。”为了解释这种位格上的统一，他使用了存在于内心的说法。道成肉身表明一种专门的存在于内心，耶稣作为一个人以一种独特的方式分有逻各斯，这种方式与其他任何先知、使徒或圣徒分有逻各斯的方式都不同。人性是一件外衣，包裹着基督之体。而基督之体是神居住的神龛或神殿。因此，基督的两种性质的结合是一种道德上的结合。从马利亚受孕那一刻起，逻各斯就与耶稣结合。随着耶稣的成长，成年，与恶的抗争，这种与神的结合越来越真实，最后在受难与复活中得到最伟大的表现。安提阿学派的基督学强调的是意志的统一，而非基质的统一，神的仁慈使逻各斯通过变成真正的人而与人性完全等同，以塞奥多洛为代表的安提阿学派表现了基督的完全的人性，但是在确定神性与人性在耶稣身上结合方面也有困难，会滑向嗣子论。因此，塞奥多洛的观点在第五次康士坦丁堡大公会议（553年）上受到谴责，被斥为异端。

从聂斯托利派争论（428年）到卡尔西顿公会（451年）召开，这个时期是一个发生危机的时期，也是基督论发展的一个重要转折点。以前提出的各种基督论受到考验，它们的弱点受到责疑，神学家们试图寻找更为满意的解释。此时的基督论大体上可分为两种类型：一，“道—肉身”，这种模式重点放在逻各斯，强调逻各斯与人



体的结合，但对人的灵魂或逻各斯的位格兴趣不大；二，“道一人”，这种模式强调耶稣的人性，但没有说清楚作为耶稣的神的层面的逻各斯的性质。这两种模式都有自己肯定和否定的方面，但是教会仍旧需要有一种更好的模式能说明神圣的逻各斯和作为人的耶稣。这一需要到了卡尔西顿公会时才得到满足。其间经历了激烈的争论和派别的斗争。

康士坦丁堡大主教聂斯托利在抨击阿里乌派的主张时，提出了基督二性二位说。基督的神位就是神，但基督还有人位，马利亚乃是基督人位的母亲，因此把马利亚称作圣母是错误的，因为神不可能再有母亲。聂斯托利认为用“生神的”（*theotokos*, God-bearing）这个词描述马利亚是不合适的，除非与“生人的”（*anthropotokos*, human-bearing）这个词一道使用。他认为“生基督的”（*Christotokos*, Christ-bearing）这个词比前两个要好，而马利亚应当被恰当地称为“神的容器”（*theodochos*, recipient of God）。他指出，神不能有母亲，也没有人能够生神。马利亚生下一个孩子，这个人是神性的容器，但不是神的容器。他宣布，没有神能够在妇女的子宫中呆九个月，然后被裹在襁褓之中，受苦、死亡、埋葬。他指责阿里乌派的观点，认为他们的信仰认为圣子只是一个人，而阿波利拿里斯派的观点认为耶稣的人性是不完整的。

代表正统教会反对聂斯托利的基督论进行批判的是亚历山大里亚的主教西里尔。他认为聂斯托利的观点把耶稣说成“仅靠一种道德上的联系结合在一起的两个儿子”，具有嗣子论的倾向，也把耶稣的位格分为神与人两个。而聂斯托利则竭力加以否认。他说，我区分的是性质，但统一的是崇拜，他希望两种性质不要混淆。他希望能以此避免解释经文带来的误会，以免将耶稣说成是“有死有生的神”，或者说“马利亚生下了神圣的道”。西里尔认为聂斯托利的观点将道成肉身变成了一种幻觉，实际上否认了神圣的逻各斯变成了真正的人。重要之点在于强调永恒的道与人在耶稣基督这个位格中的密切联系。作为阿他那修的继承者，他坚持了一种“道-肉身”

的基督论框架。

西里尔相信逻各斯有两个阶段，道成肉身之前与之后。在道成肉身之时，逻各斯继续以神的形式存在，但同时也增添了作为尘世之奴的存在。这并不意味着神子发生了变化，而只是表明在道成肉身之前，神子的存在是没有肉体的，而在道成肉身中，神子有了肉体。道的性质成为有肉体的，这样道就成为肉身。在此中神性和人性有了完全的结合。西里尔不愿区分道成肉身以后的基督，认为基督是出自两种不同性质的单一的、独特的存在。神性与人性的联合在基督身上是绝对的、完全的。其中没有混杂，而只有完全的结合。

西里尔与聂斯托利的争论在公元431年的以弗所宗教会议上成为焦点。会议裁定聂斯托利派为异端，受绝罚，聂斯托利被革职放逐。但这次会议之后，仍有神学家们致力于调合安提阿学派和亚历山大里亚学派对基督论的理解。君士坦丁堡郊外的一位修道院院长优迪克（387-454年）提出一性论，反对正统教会的基督一位二性论。他认为基督只有一个本性即神性，他的神性已包容了他的人性。他说，基督在道成肉身之前具有两种性质，但在道成肉身之后，基督的肉体的基质与人的基质已经不同了。因此在我们的主耶稣基督诞生以后，我只崇拜他的一种性质。

当时的罗马教皇是利奥一世，他在一封致罗马皇帝的信中谴责了优迪克的观点，指明了西部教会基督论或耶稣观的要点，成为以后西部基督论的正统观点。其要点是：一，耶稣基督作为神-人的位格与神圣的道或逻各斯的位格相同，具有人性但同时又保持着神的形式的那一位与具有奴仆形式的成为人的那一位是同一位，道并没有因为成为肉身而减弱，他从某一刻开始存在的时候仍在继续超越时间；第二，神性与人性共存于这一个位格，但并没有混杂或混淆，它们各自无缺陷地保持着它们自己的性质，恰如神的形式不会消除奴仆的形式，奴仆的形式也不会削弱神的形式；第三，尽管神性和人性分别行事，但总是合谐一致的，道做属于它要做的事，肉

身也做它要做的事，以此防止把耶稣看作具有分裂的人格；第四，基督的位格的惟一性的意思是指我们可以合法地谈论耶稣基督，我们说人子从天上降临，因为神子从童女具有了肉体，相反我们说神子被钉十字架和埋葬，因为他不是用他的神性来忍受这些痛苦的，而是用他的虚弱的人性。利奥一世的观点并非全部都是原创性的，但从中可以看出他对安提阿学派和亚历山大里亚学派作了较多的调和。

公元451年的卡尔西顿宗教会议有500多位主教参加。会议的目标是确定一种为整个教会和整个国家接受的纯洁的信仰。会议需要有一个为各派神学家接受的基督论公式，以回答谁是耶稣基督这个问题。会议最后通过的文件再次肯定公元325年的尼西亚会议信经为基督教正统信仰的标准，承认公元381年康士坦丁会议的信经是对尼西亚会议以来产生的异端的驳斥，承认西里尔反对聂斯托利的两封书信是对信经的有效解释，承认利奥一世的通谕是对优迪克异端的回答和对基督教信仰的再次肯定。

这次会议的正式宣言指出：“因此，追随神圣的先辈，我们承认一位和同一位圣子，他就是我们的主耶稣基督，我们都同意这样的教导，这同一位圣子的神性是完全的，他的人性也同样是完全的，他是真正的神和真正的人，这一位由一个理性的灵魂和一个肉体组成，在神性上与圣父同质，在人性上与我们同质，除了无罪，在其他各方面都与我們相同。关于他的神性，他是由圣父在许多世代以前生下的，但是关于他的人性，为了我们的原因和为了我们的拯救，他是在最后的时代由童女马利亚生下的，马利亚是神之母；基督、圣子、主、独生子是同一位，我们承认他是不混淆的、不变更的、不可划分的、不可分离为两种性质，因为性质的不同不会导致统一的毁灭，相反，各种性质都可保持在一个位格和一个原则之中，不会分成或割裂为两个位格，而只能是同一位圣子、神的独生子、逻各斯、主耶稣基督，正如从前先知的预言和主耶稣基督本人所教导我们的那样，以及我们的圣父对我们显示的象征所表明的那

样。”<sup>①</sup>

这个卡尔西顿会议的基督论公式承认了耶稣基督的统一性和两种性质，它提到一个位格和一个原则，尽管基督有两种性质，但他仍旧是不可分割和不可分离的。神圣的道是两种性质的统一，因此道成肉身的基督是神的一个儿子，他是完全的神和完全的人。

卡尔西顿会议为西部教会回答耶稣基督是谁这个问题提供了一个确定的回答，为基督教信仰提供了一个权威性的表述。然而它没有回答所有基督论问题，也没有使基督论问题从此终结。在后续的几个世纪里，公元553年的第二次康士坦丁堡公会议按照西里尔的公式解释基督的性质，由此引出基督有一个意志还是两个意志的争论。公元680年的第三次康士坦丁堡公会议试图解决这个争论，再次采取了卡尔西顿会议式的平衡，并试图对耶稣基督的道成肉身作完全实体化的解释。

总之，从古代基督论教义的发展来看，围绕基督神人性的问题，基督教思想家们提出过各种观点。那些比较容易为理性所接受的基督人性论、基督神性论、基督神人两性分立论先后被斥为异端，而那比较难以理解的基督神人同性论却被《尼西亚信经》确立为基督教的正统教义。这种观点认为，基督同时存在于双重本性中，一为神性，一为人性，这两种本性是同等完整且互不可分的。按神性而言，他和父本质相同；按人性而言，他和我们本质相同，除了他没有罪以外，他的其他各个方面都和我们一样。从神性来说，他是万世之先，为父所生；按人性来说，他是在这末世中，由“上帝之母”童贞女马利亚所生；这同一个基督、圣子、主和独生的，处于两个性质之中，二性互不混淆，互不变换，互不割裂，互不分开；二性不因联合而失去区别，相反，每一属性仍保持其特点，并汇合于同一性质和同一本体之中。这种正统基督论从理论构

<sup>①</sup> 转引自 McKim, D. K., 1988, *Theological Turning Points: Major Issues in Christian Thought*, John Knox Press, Atlanta. 麦基姆：《神学转折点》，第42页。

造的角度来分析，正是围绕那道成肉身的“奥秘”核心形成的一道严密的哲学论证。“基督教作为有生命力的宗教，要求一种被视作最高人格的宇宙本原与人之间的个人关系。基督教在关于耶稣是上帝的儿子的思想中明显地表露出这种要求。”<sup>①</sup> 诚然，对大多数基督徒的常识和理智来说，他们比较容易接受一些异端的“基督人性论”或“基督神性论”，而不是正统教义中晦涩玄奥的基督神人同性论。然而，也正是这种基督论最能体现基督教的生命和本质，因为它既超越了感性直观的基督人性论，又保持了基督教信仰的神秘核心。“道成肉身”和“基督神人性”这些教义的内核是神秘的，但它的表述是哲理化的。

我们在前面提到过，三一论本身已经涵盖了圣父、圣子、圣灵的关系问题，一神论是基督教正统神观的基调，也是三位一体说的大前提，而如何解释圣经中提到的圣父、圣子、圣灵三者的关系则是在此大前提下的展开，或者说是基督教的一神论与基督论和圣灵论的结合。“基督教神学的中心问题，始终是基督作为神，如何与一神论观点相调和的问题。”<sup>②</sup> 而圣灵似乎又是沟通圣父和圣子的桥梁。从逻辑上说，在谁是基督的问题基本解决以后，谁是圣灵的问题也会突显出来，成为争论的焦点。

希伯来人的“灵”的观念在圣经旧约中有一些描述。这个词在希伯来文中的原意指风或气。风既是看不见也是威力无穷，因而也就代表或引申为神的能力。“神的灵运行在水面上。”（《创世记》1：2）约瑟的解梦，参孙的气力，及比撒列造会幕的奇技巧工，皆因神的灵充满他们。（见《创世记》41：38；《士师记》14：6；《出埃及记》35：31）神的灵就是那超越的遍存的神的显示。这是灵的最早意义。到了被掳时期，神的灵是一股更新的力量，能叫枯骨复活，又叫心死的群体更新过来。约珥预言神的灵在末日要浇灌一切

① 文德尔班：《哲学史教程》，第322页。

② 穆尔：《基督教简史》，商务印书馆，1981，北京，第80页。

有血气的人，《约珥书》2：28）此时，神的灵的显现成了“末日”到来的兆头，这是两约间预言思潮的主流思想，也是新约圣灵论的开端。旧约中直接用“圣灵”这个词的有两处：第一处是指悖逆的以色列人“使主的圣灵担忧”（《以赛亚书》63：10）；第二处是犯罪后的大卫哀求上帝，不要从他那里“收回你的圣灵”。（《诗篇》51：11）两处都不是指另一个具有独立位格的神，而只是代表耶和華的同在与能力。

新约中的圣灵的解释可以分为耶稣的与使徒的两大类。施洗约翰强调圣灵在现今的工作。（《路加福音》1：15-17；7：26）耶稣受洗时圣灵降在他身上，从此，圣灵与耶稣的言行就分不开了。耶稣两次提到圣灵。一次是论到赶鬼（《马可福音》3：29），另一次是门徒为主作见证，圣灵要晓喻他们。（《马可福音》13：11）《使徒行传》大量使用圣灵一词，以至于有人称《使徒行传》为“圣灵行传”。圣灵附在使徒身上，使他们产生激情或恍惚出神的状态；出于圣灵的驱使，或凭借其力量，使徒们才能说预言，讲圣灵的话，解释晦涩难懂的方言，医治疾病和驱除魔鬼。耶稣复活升天以后，圣灵成为耶稣的代表，居于教会而显现于世人，基督的光临存在借圣灵的作用来显示；凡受洗加入教会的，都接受圣灵的恩赐，为主作见证。保罗书信表达的圣灵论与《使徒行传》是一致的。保罗也认为圣灵是恩赐的，外加的，不是人修练的结果。加拉太人接受了圣灵后就“行异能”。基督的灵还存在于基督徒的心中，成为他们的宗教生活的永恒源泉和力量。他们的德行与仁慈也都是圣灵的功用。（《加拉太书》5：22）圣灵的存在和作用使得基督徒与神之间的灵交生活成为可能，使信徒与救主的关系能够持续。“藉着他被一个圣灵所感，得以进到父面前”，“你们也靠他同被建造，成为神藉着圣灵居住的所在”。（《以弗所书》2：11-22）在灵里面重生的，就是上帝的儿女，他是住在基督里面的人，藉着圣灵能跟上帝有甜密的关系。有学者这样概括圣父论、圣子论、圣灵论三者之间的关系：“倘若圣父论是关乎一个新的世界，圣子论是关

乎一种新生命的本质及可能，圣灵论就是论及一种新的关系：一种让人透过圣子而与圣父发生亲密关系的新可能。”<sup>①</sup>

新约中有把圣父、圣子、圣灵三者并提之处，但没有对二者关系展开详细的论述。《马太福音》提到：“你们要去使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。”（28：19。）保罗说：“恩赐原有分别，圣灵却是一位。职事也有分别，主却是一位。功用也有分别，神却是一位，在众人里运行一切的事。”（《哥林多前书》12：4-6）

三位一体的争论在阿里乌与阿他那修那里达到高潮，但是我们看到，在他们的辩论中，圣灵并没有占什么重要地位，只有论到救赎的工作应用在信徒心中与生活中的时候，才提到圣灵，他们认为圣灵不仅从属于圣父，也从属于圣子。阿里乌主张，圣灵是由圣子所产生的头一个受造者，这个观点与他的前辈奥利金非常相似。奥利金不但将圣灵从属于圣子，而且也将圣灵当作由圣子所创造的事物。诸如此类的圣灵论当然还没有满足真正的三位一体的要求。阿里乌的对立者阿他那修坚称圣灵与圣父是同质的，但是他们争论的结果反映在尼西亚信经中只有一个不确定的说明：“我信圣灵。”

在基督论的问题得到相对满意的回答以后，圣灵论的问题引起越来越多的教父们的关注。卡帕多西亚的几位教父追随阿他那修，强烈主张圣灵与圣父的同质。西部教会的希拉利主张圣灵是为帮助人寻求神深奥之事，所以不可能没有属神的本质。康士坦丁堡主教马其顿纽斯则发表了一系列完全不同的见解，声明圣灵是被造的，从属于圣子，但他的观点被认为是异端，而追随他的人被称作“反圣灵派”（Pneumatomachians）。公元381年，康士坦丁堡大会接受了有关圣灵的下列信条：“我们信主圣灵，是生命的赐予者，是从父而出，与圣父、圣灵同得荣耀，并藉先知发言。”<sup>②</sup> 这种新尼西亚

① 杨牧谷：《使徒信经新释》，校园书房出版社，1988年，台北，第154页。

② 转引自伯克富：《基督教教义史》，第70页。

神学把圣灵提高到三位一体本体中平等成员的地位上。但是，这段条文仍有两点令神学家们感到不满。第一，圣灵与圣父是否属于同一性质没有得到说明；第二，圣灵与其他两个位格的关系也没有确定。一般西方教会都主张圣灵是由圣父与圣子而出。东方教会则有大马色的约翰提出圣灵的教义最终的信条。他认为，只有一个属神的本质与三个位格，而这三个位格是神性中的实体。神一体中的三位不论从哪方面说都是合一的。圣父的特性是“非生的”（non-generation），圣子是“生出的”（generation），圣灵则是“发出的”（procession）。若说圣灵只从圣父而出，这似乎是否认圣子与圣父在本质上的相同；若说圣灵也是从圣子而出，那么似乎又将圣灵置于依存圣子的地位上，从而在一定程度上否认了圣灵的神性。大马色的约翰的圣灵观虽然强调了三位格之间的关系是互通的，而不是混杂不清的，但本质上仍是希腊教父的从属主义立场的延续。

经过一段时间的争论，终于在公元589年的托勒多会议上，西部教会主教们在信经上又加上了“和子”（*filioque*）二字。值得一提的是，东部教会从来没有采取过托勒多会议上所附加的“和子”二字，这成了东西部教会分离的主因。

奥古斯丁终其基督徒一生，一直在思考三位一体的问题。他对三位一体说作出了最详尽的解释。与他的前辈相比，他强调了以下重点：

首先，处于一体的三位具有绝对的一体性。奥古斯丁认为：圣子和圣灵的所有从属性都一定要消除，无论对圣父作何种肯定，也应对三位中的每一位作同样的肯定。因为，“就神性而言，父不比子大，父子合起来也不比圣灵大，而三位中的任一位不小于三一本身。”<sup>①</sup> 神性的这三个成员并非三个分离的个体，而是共具一体，本质上同一。<sup>②</sup>

① 奥古斯丁：《论三位一体》，第8章，第1节。

② 参阅奥古斯丁：《论三位一体》，第1章，第7节。



其次，奥古斯丁试图无矛盾地肯定神的惟一性和多样性。他认为，位格的区别在于它们在神性中的相互联系。尽管它们在本质上是同一的，但从它们的联系上来说是有区别的。父生子，圣灵是由父和子共同赐予的。依据这个论断，奥古斯丁说它们是共具一体的三个位格，由此避免了模态论的观念，即认为神以三种样式显现。如此强调神的本性为一会被误解为抹杀圣父与圣子的区别。奥古斯丁对此的回答是，子与父确实有别，子被生、受难、复活，但在这些事上，圣父确实与圣子同工，不过就子对父的关系而言，子宜被显现出来。<sup>①</sup>

再次，奥古斯丁相信圣父与圣灵分有一切，因此他们也分有圣灵的进程。他对圣子和圣灵作了这样的区分，圣子是“被生的”，而圣灵是“产生的”。圣灵是圣父与圣子之间的相互的爱。

最后，奥古斯丁认为人类“带有某些与三位一体相似的东西。”<sup>②</sup>这可能是他在三一论范式问题上最具原创性的贡献。例如，爱的体验包括爱者、被爱的对象、两者的联系；人的存在、认知和意愿；心灵、自知和自爱；记忆、理解和意志，这些东西都被他用来作为理解三位一体的例证。

#### 第四节 关于人性的思想交锋

在基督教成立以后最初的那几个世纪里，围绕基督教核心信仰建构起来的教义体系重点在于三位一体说，而没有发生过专门的关于人或人性的大讨论。各种宗教会议通过的信经中与人的本性或状况惟一有关的信条是“罪的赦免”。尽管在希伯来文化和希腊文化中已经有关于人的多种观念，基督教教父思想家也提出过一些人的定义，有一些关于人性的观点受到过批评，但教会没有正式宣布过

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论三位一体》，第11章，第2-4节。

<sup>②</sup> 奥古斯丁：《论二位一体》，第11章，第1节。

哪一种关于人的观念是正统的，比其他观点更正确。这也就是说，当时人论在基督教中尚未得到具体的考察和精确的处理，因此什么是人这个问题仍然存在。

到了公元五世纪，基督教的神学家们开始深入思考人性和人的命运，这种思考与教会论、拯救论、末世论密切相关。谁在教会内，谁在教会外？如果教会是由那些与耶稣基督的“神秘的身体”结合在一起，处在“拯救的方舟”之中的人组成的，那么为什么这一点是重要的，甚至是关键的？包括与耶稣分离的人和与耶稣结合的人在内的人的本性是什么？对人的问题的思考最后导致关于罪恶与恩典的学说。

基督教圣经对人的理解有一些基本的观念，构成了基督教神学家们思考的前提和基础。《创世记》开头提供了基督教人论的两个基本要点：第一，人是按照神的形像和样式被造出来的，在神的创世活动中，人是最后被造的生物，具有高贵的地位和尊严，被赋予统治和管理这个世界和各种生物的权力。“神说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。’神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。神就赐福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。’神说：‘看哪！我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物。’事就这样成了。”（《创世记》1：26-30）人的高贵的地位和尊严在《诗篇》中也有显示。“人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野里的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。”（《诗篇》8：4-8）第二，人的生命是神赋予的，神将人置于一切创造物的中心的位置。“神用地上的尘土造人，将生气

吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。”（《创世记》2：7-8）“神说：‘那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。’神用上所造成的野地各样走兽，和空中各样飞鸟，都带到那人面前看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名；只是那人没有遇见配偶帮助他。神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。”（《创世记》2：18-22）按圣经的说法，第一个男人得名亚当，而“亚当”在希伯来文中的意思就是人或人类。第一个女人得名夏娃，“夏娃”在希伯来文中的意思就是“生命”。（参阅《创世记》3：20，4：1）

旧约对人的看法是多层面的，旧约人论具有以下一些特点：第一，强调人对神的依赖性，神是创造者，人是被造物，人是由神创造的，人的诞生依赖神，人的生存依靠神，人的地位和尊严由神赋予，人的地位和处境由神决定。第二，强调人与神有密切的联系，人是按照神的形像和样式被造的，无论形像和样式的寓意是什么，至少表明人与神之间有某种联系。第三，强调人与神有明显的区别，“我是神，并非世人；是你们中间的圣者。”（《何西阿书》11：9）“神非人，必不至说谎；也非人子，必不至后悔。”（《民数记》23：19）第四，人是一个整体，人虽然有肉体的部分和各种器官，但灵肉整全才是真正的人。第五，人是社会的、具体的、人不能独自生活，而要依赖神和其他人，对神和对其他人负有义务。

新约的人论继承了旧约的基本思想，把人看作是与神密切相关的，依赖于神的。新约从未把人说成是与创造者分离的，自立的，或孤立的。由于新约总是在人神关系中看人，因此关于人性的描述总是与神性有着密切的联系。新约人论所涉及的层面更加丰富。福音书涉及人的理智、自由以及按耶稣的教训所理解的人的义务。（《路加福音》16：19-31，《马太福音》25：1-13，31-46）耶稣的寓言表明人根据他们自己的判断自由地作决定，同时也要面对他

们的决定和义务所带来的后果。耶稣表明了神极大地关心人，深深地爱人。（《约翰福音》3：16）耶稣认为，人比空中的鸟、田野里的兽更有价值。（《路加福音》14：5，《马太福音》10：31）由于人的罪恶而遭到破坏的人神关系要得到重建。耶稣本人的态度和生活方式显示出他同情社会下层，甚至最卑贱最无助的人，都不能加以轻视。儿童被当作天国的典型公民。（《马太福音》18：4）耶稣的治疗奇迹也显示了他重视人的价值和热爱人类。

使徒保罗更加充分地探讨了人的性质和人神的关系。他用了大量术语表示他对人性的看法，包括 flesh（肉体）、body（身体）、spirit（灵）、heart（心）、mind（心灵）、remorse or conscience（意识）、soul（灵魂）、inner person（内在的人格）。用这些术语，保罗较为成功地将人的构成部分与旧约对人的总的看法结合起来。保罗对人的看法最深刻的是他对处在罪的力量下、耶稣基督对人的救赎、处在教会社团中的基督徒的生活的描写。在保罗看来，从亚当那里延续下来的原罪渗透到人的生活之中，影响着所有人的生活。（《罗马书》3：23）罪带来死亡，只有耶稣基督之死和复活方能得赦免人之罪，（《罗马书》3：21-26）通过耶稣，人与神的关系恢复了，由此产生了带来平安、希望和爱的新生活。在保罗看来，耶稣基督是人性的榜样。他在亚当和基督之间作了比较，“第一个人”是出自大地的，由尘土造成的人；“第二个人”是来自天上的耶稣基督。第一个人带来罪恶和死亡，第二个人带来生命和拯救。（《罗马书》5：12-19）保罗断言基督的信徒会发生巨大的变化，他们经历死亡和奴役以后在神的命令下获得生命和自由，成为新人，成为在耶稣基督里的新人类的一部分。

圣经为神学人类学的讨论提供了源泉和依据。讨论人的问题，必然与其他一系列问题相关。罪与神的恩典的学说是必然要涉及的，对罪的性质、基督的工作、神的恩典问题作出回答都受到人性观的影响。人能否对神的恩典作出反应是神学家们最关注的问题。但是这个问题直至公元五世纪奥古斯丁与裴拉鸠的争论中才具有了

最典型的形式。

使徒教父的著作中看不出有什么系统的人的学说。但从护教士开始，关于人的观点开始显现。在这些护教士的著作中，人被理解为二分的，由肉体 and 灵魂组成。人有自由意志，可以接受或拒绝神的恩典，希腊护教士查士丁争辩说，人在被生出来这一点上没有选择，但是人可以选择以神所喜悦的方式生活。这种选择能力至关重要。那些选择了神所喜悦的方式生活的人可以保持不朽，可以做神的伴侣，因为他们用神赋予人的理性的力量做出这种选择。阿塞那戈拉、塞奥非鲁、泰逊等护教士也都附和这种观点。

查士丁的思想是对当时流行观点的批判。当时的斯多亚学派认为人无助的，是命运的奴隶，世上万物均遵守自然法则，人也不例外，必须服从这种命运。当时的占星学则认为一切都受天体的控制。当时流行的诺斯提主义则认为人依靠本性不能够避恶趋善。人从诞生起就要犯罪。为了回击这些流行的观点，查士丁发展出他的关于人的责任的观点。他说基督徒相信先知的预言并不表示人没有自由意志，神没有事先决定人的行为，而只是预见到人会如何靠着他们的自由去作选择。

护教士们思考了罪恶的起源问题。查士丁认为恶魔是罪恶的起源，但他没有在亚当的罪和后来者的罪之间作区分，而只是说后来的人变得像亚当和夏娃一样。泰逊和塞奥非鲁把亚当看作是罪恶进入这个世界的起点。

伊里奈乌在罪恶问题上代表另一种思路。他认为亚当和夏娃在创世时并没有获得完善，而只是潜在地有可能达到完善。他说：“例如，一个母亲可以为婴儿提供完善的食物，但是在那个时候，婴儿还不能够消化这些只适合较大的儿童的食物。……人是不成熟的，不能够把握它。”<sup>①</sup> 神把不朽与知善恶的知识一道赐予人，让他们能够理智地选择较好的事物。这种自由可以使人为善，因为知

<sup>①</sup> 伊里奈乌：《反异端》，第4卷，第38章。

道善与恶的区别就能选择善。但是亚当违背了神，由此失去了神的形像和样式。后来的人追随亚当，自觉地不服从，因此成为罪人而失去生命。他提出，耶稣基督使得人类之罪和死亡得以赦免。作为第二亚当，基督扭转了第一亚当的受审。

特尔图良的著作中经常出现人性和罪这个主题。他认为整个人是由两种基质结合而成，即肉体 and 灵魂。<sup>①</sup>但是在这种结合体中，灵魂起支配作用。没有灵魂人什么也不是，甚至连人的名字也不配，而只是一具死尸。<sup>②</sup>但是由于灵魂和肉体紧密地结合在一起，我们无法确定是肉体负荷着灵魂，还是灵魂负荷着肉体。<sup>③</sup>特尔图良相信亚当是一切灵魂之源泉。<sup>④</sup>但是在亚当和夏娃之后，犯罪的父母将有罪的灵魂传给他们的后代。尽管诱使亚当违反神的命令的是撒但，但是亚当使他的后代都带上了罪恶的印记，把罪恶传给全人类。所有人都分有亚当的罪，人的这种罪是人的起源上的罪，这样，特尔图良就造就了“原罪”这个术语。<sup>⑤</sup>他认为尽管有原罪，但灵魂在诞生之后仍然有某些善的部分，人选择善恶的能力，即自由意志，没有丧失。他认为选择的能力属于人的本性，这种能力是会变化的。<sup>⑥</sup>从他反对婴儿受洗的立场来看，他不相信人继承了亚当的罪，而只是由于人继承下来的有罪的灵魂倾向于选择恶。

东部的神学家没有追随特尔图良的原罪观点。亚历山大里亚的克莱门把不服从看作是伊甸园里首要的罪，但否认这种罪会传递给后代。因为“由于无知或被迫而发生的不自愿的行为是不受审判的”，“不是自由意志的结果的行为不受谴责。”<sup>⑦</sup>尽管克莱门强调

① 特尔图良：《论肉体的复活》，第14章。

② 特尔图良：《论基督的肉体》，第12章。

③ 特尔图良：《论肉体的复活》，第7章。

④ 特尔图良：《论灵魂》，第27章。

⑤ 特尔图良：《论灵魂》，第41章。

⑥ 特尔图良：《论灵魂》，第21章。

⑦ 克莱门：《杂记》，第2卷，第14章。

人自由选择的能力，但是所有人都有罪，都可称作病人、瞎子、无知。他们的状况甚至可以定义为死亡。然而这些并不意味着所有人都与亚当之罪有关。在反对诺斯提主义者时，他认为只有个人的错误行为可以被称作罪。罪给人留下了错误的倾向和非理性的成分的放纵。战胜罪就是用理性征服本能和有罪的欲望。胜利者与神相似。

奥利金的创世学说影响了他的的人性观。他受新柏拉图主义影响很大，认为一系列由神创造的理性的本质是相似的。前世存在的灵魂具有自由意志。每个灵魂可以因为模仿神而有进步，也可以因为弃绝神而坠落。除了基督的灵魂，其他的灵魂都对神不忠，因此坠入罪恶。当灵魂犯罪时，它们进入肉体成为人。奥利金的自由观具有重要影响。每个理性灵魂都有自由意志，每个人都可以追随父母有罪的道路，也可以追随神的公义之道。坚定地追随神的灵魂可以成为神的天使，而那些坚持犯罪的灵魂可以成为恶魔的使者。要想彻底避免罪和恶是不可能的，但是基督徒要与它们作斗争。人的意志不足以使他自己获得拯救，因此要获得神的恩典的帮助。“我们的成全并不因为我们的持久活动而到来，它也不是靠我们自己的活动来完成的，神在这件事上起着大部分作用。”<sup>①</sup>

到了公元四世纪和五世纪，关于人的学说开始在教会的神学讨论中发挥重要作用。除了分别从东部和西部的神学作品中发展出来的观点外，还有一个关于人生的重要层面可以见诸于禁欲主义。基督教的地方社团从一开始便推进节食、施舍、节欲，甚至独身。到了公元三世纪，这股潮流得到加强。基督徒面对的是混乱的社会状况、动荡的帝国统治、增加的赋税、迫害的爆发。这些社会环境的邪恶推动着某些基督徒过一种与世隔绝的生活。许多禁欲主义者期待着来世的生活，想要在这个污秽的世界中保持自己的清白。

禁欲主义者经常强调人的行善的能力。神希望亚当行善，但也

---

① 奥利金：《论第一原理》，第1卷，第14章。

允许他有作恶的自由。这是为了能使他珍视美德和善。人类也像亚当一样，可以背离神而行恶。当这种事情发生成为习惯的时候，要想转而行善就非常困难。一个社会团体作出的这种选择可以使整个文化成为倾向于犯罪的文化。从亚当之罪开始的过程更像是通往罪恶，而不是通向服从神。人类虽有自由选择，但却难以改变既成的模式而追随神。这样，基督徒的生活是一种斗争，向其所处的环境作斗争。只有基督徒的社团能提供一个模式使人不犯罪，服从神，神的恩典只对那些选择了神思的人适用，但选择的自由构成了神在人类中的神圣的形像。这些禁欲主义观点的代表人物有埃及的安东尼、图尔的马丁，而在裴拉鸠的作品中得到了充分的表述。

尽管阿他那修主要关注的是基督论问题，但他还是涉及了人性问题。他认为人是神的特殊的创造，有着神的形像，因此人得到了神的恩赐而不朽。然而神知道人的意志会衰退，会通过自由意志而选择犯罪，他们会藐视神，拒绝神的恩典，会有预谋地犯罪，因此受到死亡的谴责。但是阿他那修认为，人的肉体失去不朽并不意味着人已经完全失去神的形像，也不意味着人不再有自由选择。<sup>①</sup>

我们在许多东部神学家那里也可以看到同样的强调，例如，卡帕多西亚的几位神学家，凯撒利亚的巴西尔，他的兄弟尼斯的格列高利，纳西盎的格列高利。他们认为人性是在最初的幸福状态下创造出来的。亚当和夏娃误用自由而产生了罪恶。但卡帕多西亚的神学家没有继续说亚当的罪恶传递给后来的世代。两位格列高利都说新生的婴儿是无罪的。金口约翰则对圣经作解释。《罗马书》中说“因一人的悖逆，众人成为罪人。”（《罗马书》5：19）他认为这句话的意思只是说亚当之罪使得后来的世代受惩罚，有死亡，而不是后来的人都有罪。“因为，除非一个人因为他自己的责任而成为罪人，否则他不会发出自己应该受惩罚。”“一个人要为另一个人的缘

① 参阅阿他那修：《论道成肉身》，第3章。



故受惩罚在大多数人看来似乎是不合理的。”<sup>①</sup> 以这种方式，这些神学家承认全人类因亚当的坠落而要生活在虚弱的状态下，但他们没有说全人类要分有亚当的罪。他们认为人仍然保持着自由，能够作出自己的决定。

公元四世纪，在亚当犯罪的后果问题上，西部神学家比东部神学家予以更多的关注。安布罗斯追随特尔图良强调亚当之罪使全人类都有罪。他说：“我们皆因第一个人而犯罪，靠着自然的遗传，我们都有了罪恶，从一个人传给所有人……亚当就在我们每一个人中；因为在他那里，人的本性犯了罪，通过这个人，罪传给了所有人。”“我因亚当而有感，我因亚当而被抛出天堂，我因亚当而死亡。”<sup>②</sup> 安布罗斯得出这些看法的根据就是“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候，就有了罪。”（《诗篇》51：5）亚当的坠落是世界性的，影响着后来的每一个人。原罪的传递通过生殖行为进行着，用洗礼可以消除个人的罪。但是安布罗斯也为选择自由保留了地位。“靠着自由意志我们或者是倾向于美德，或者是倾向于罪恶。”<sup>③</sup>

从什么是人这个问题引发出来的各种问题在裴拉鸠和奥古斯丁争论中具有了最尖锐的形式。裴拉鸠是一位英格兰的修道士，过着苦修生活，品格高尚，性情温和。与奥古斯丁经历的内心挣扎、与罪抗衡以人蒙恩来说，恰好形成对照。裴拉鸠相信个人的完全自由，因此人要对自由所采取的行动负责。每一种罪都是个人选择的结果，因此是一种故意对抗神的企图。亚当被神所造，并未赋予绝对的圣洁，而是一个中立体，既非圣善，亦非有罪，具有行善和作恶的可能性。他有一个自由而完全不定的意志，使他具有相等的能力可以任择其中之一。但他的必朽性不能任由他选择，因为他已经

① 克里索斯顿：《布道书》，第10篇。

② 安布罗斯：《为先知大卫辩护》，第2卷，第12章。

③ 安布罗斯：《论雅各与幸福生活》，第1章，第1节。

为死的律所主宰，他被造是必死的。他的本性中并没有任何祖先的恶，使他可能在他的生活过程中任何方面选择犯罪。他坠落于罪中，受到损害的不是别人，而是他自己，并不影响人性为善。没有世袭的犯罪本性或罪行的传递，因之也没有原罪这回事。人类仍旧出生在亚当坠落以前的状况，无罪疚，也无罪的污染。在他的本性中，没有任何恶的倾向或愿望，会使他无可避免地陷入罪中。罪并不在于错误的爱好或愿望，而是在个别行为中的意志，罪乃是各种自愿的选择。人被赋予了完全的自由意志，有选择的自由或漠不关心的自由。如果罪是普遍的，这也仅是由于错误教育、不良榜样和长久以来牢不可破的犯罪的习惯所使然。

奥古斯丁认为，对什么是人这个问题必须从不同的方面加以回答。第一个人亚当使整个人类都染上了罪，出于一个共同的祖先，每个人在出生的时候就带有罪过。人最初选择服从神的自由被深深地损害了。人现在已经习惯于按照其有罪的本性去犯罪，有罪的本性是遗传下来的。只有神能够恢复与人的正确关系，通过神的恩典，在基督耶稣里创造“新人”。他对人的看法无疑受他早年的宗教经验的影响。他通过详细研究圣经罗马书后得出的人类与神的关系的一般看法则起了主要作用。他认为人即使在未坠落的境况中，人未来的命运也得完全依靠神。

奥古斯丁把罪定义为善的缺乏，认为罪的根源主要在于对自己的爱取代了对神的爱。人类坠落的一般过程是从强烈的欲望出发、追逐感官快乐而达到无节制的状态。这就是犯罪，从罪中又引出死亡的结果。人类被造是不朽的，但这是指他有使自己不朽的能力。如果他顺服神，他就会在圣洁中得到坚定，就会从不能犯罪与不死过渡到不可能犯罪和不可能死的境况。但是他犯罪了，结果就进入了不可能不犯罪与不可能不死的境况。亚当将他坠落的本性传递给他的后裔。全人类都是由第一个人亚当所生下来的，因此实际上也在他里面犯了罪。人性中的罪就是每一个人的罪。

奥古斯丁不否认人有某种本性上的自由，能够行出被社会公认

的善事，但由于人性的坠落，人不能行任何属灵的善事。人离弃了神，担负罪孽，受撒但辖制，不能行神眼中看为公义之事。

比较一下裴拉鸠与奥古斯丁两种不同的人性观，可以看到他们都认为人是由神按照神的形像造出来的，人与神有区别，然而又与神有联系，造成神人关系破裂的是罪，然而这两位神学家意见不一致的地方在于人的本性的发展。裴拉鸠否定原罪，认为人有完全的自由意志；而奥古斯丁则肯定原罪，认为人只有部分的自由意志。

关于人性的争论，尤其是关于罪的结果和力量的争论，会带来许多神学上的后果。罪标志着人神关系的破裂。为了修复和重建被造物与创造主之间的和谐关系，一定要发生某些事情。教会把这种事情理解为“拯救”（salvation）或救赎，而对拯救的研究就被称为“拯救论”（soteriology）。拯救是如何发生的，这个问题与一系列神学问题相连，包括神的恩典、基督的工作、人的信仰能力，等等。拯救论也将赎罪（由基督之死所完成）、成义（在神面前变得公义）、圣洁（基督徒生命的成长与发展）包括在内。拯救论要回答一个核心问题，人如何得救？在裴拉鸠与奥古斯丁的争论中，人的本性及罪的力量和后果得到极大的显明。无论在人论上持哪种观点，神学家们都必然要将注意力转移到拯救论问题上来。

与其他神学范式一样，拯救论的模式植根于圣经中，而在后来的神学争论中大致定型。圣经中有大量关于拯救和救赎的话语。新约中表示拯救的希腊语是 *soteria*，（《路加福音》1：69，《使徒行传》4：12，《罗马书》1：16）它的动词形式是 *sozein*。（《马太福音》1：21，《约翰福音》3：17，《使徒行传》2：21）与此相对应的希伯来语词是 *yashi, palat*，本来的意思就是“帮助”。在《诗篇》中，处在困顿中的人呼求帮助，而神是帮助者。（《诗篇》18：27，72：4，109：31，40：17，79：9，85：4）而在新约中，*sozein* 的意思是“救命”和“治疗”。耶稣的使命是“寻找拯救丧失的人”。（《路加福音》19：10）这种拯救与罪的赦免和信仰相连，（《马可福音》5：34，《路加福音》17：19，19：9）耶稣就是带来拯救和

帮助的“救世主”（《路加福音》2：11，《约翰福音》4：42，《使徒行传》5：31）。

保罗书信将耶稣基督的整个生命、死亡、复活都看作神的拯救行动，（《罗马书》4：25，5：10，《哥林多后书》4：10）通过基督在人世间的工作，通过他在十字架上的死亡，赦免人的罪过。（《罗马书》3：25，《以弗所书》1：7）通过基督，神实行救赎，帮助那些被罪俘获的人，那些人通过信仰基督为他们的救主而通过耶稣和圣灵与神重建新的联系。（《罗马书》1：16，《哥林多前书》1：18）这种拯救既是一种现实，又是将来的希望。基督徒的生活在现时代和将来都以信、望、爱为标志（《哥林多前书》13：13，《罗马书》15：13，《以弗所书》4：4）。

圣经已经展现了拯救问题的多个层面：摆脱奴隶制、通过救赎而获得解放、人与神的和好、人与神相和、罪的赦免、称义而得救。这些材料为后世神学家描述拯救论提供了多个向度，而体系化的拯救论的出现和发展则经历了几个世纪才初步定型。

早期的使徒教父谈论了许多来自耶稣基督的福益，但他们主要强调的是耶稣透露给人们的東西：新知识、新生命、信仰、不朽。他们把耶稣主要看作一名教师，拯救来自给人带来永恒生命的神的知识。罗马的克雷芒说，“通过他，神号召我们从黑暗归向光明，从无知归向认识他的荣耀的名”，“通过他，我们的师傅愿我们品尝不朽的知识。”他认为，“称义靠我们的行动，不是靠我们的言语。”“亲爱的朋友们，如果我们在爱的和谐中持守神的诫命，靠着爱我们的罪可以得赦免，那么我们有多么幸福啊！”<sup>①</sup> 从中可见，他把对拯救的信仰与克守律法和虔诚联系在一起，耶稣是基督徒的典范和光明的源泉。因此，他劝勉他的读者要追随这个典范，“毫不犹豫地献身于他的意愿，竭尽全力公义地行事。”<sup>②</sup>

① 罗马的克雷芒：《克雷芒一书》，第59章，第36章。

② 罗马的克雷芒：《克雷芒一书》，第33章。

护教士们也强调耶稣带来的光明和启示，使人们从无知、谬误、魔鬼的束缚中摆脱出来。基督作为神的逻各斯是一切民族的期待的实现，是对希腊哲学家的沉思的回答。在道成肉身中，神的逻各斯（理性）充分地启示在耶稣基督身上，他是人类的教师、“新的立法者”。他把拯救的知识告诉了人类。诺斯提主义强调的是拯救的知识是透露给少数人，而查士丁认为基督的知识是免费向一切人公开的，因为基督是一切人分有的逻各斯（道）。<sup>①</sup> 查士丁认为，基督不仅把神的知识告诉人，而且也征服了使人偏离了神的恶的力量。道成肉身的目的就是征服毒蛇，耶稣用他的生命和工作对恶灵显示了他的力量，被人们欢呼为“力量之主”。<sup>②</sup>

模仿基督的概念在伊里奈乌的著作中有了最深刻的表达。在他看来，基督徒对基督的模仿起源于神的拯救计划，而基督是对亚当的模仿。这在神学中被称作“归总论”（The theory of recapitulation），意思是“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里同归于一。”（《以弗所书》1：10）伊里奈乌说：“我们的主把一切人性归总于他自身，乃至最后，也归总于他的死亡。”<sup>③</sup> 这就是道成肉身的目的，因为基督想要修补因亚当的不服从而造成的人性的缺损。基督经历了人成长的所有阶段，通过他的工作，救赎所有人，由此证明他具有完全的人性，是“虔诚、公义、服从的典范”。同时，基督也使人重新成为神的形像，由于亚当的坠落，人失去了作为神的形像，而耶稣基督“当他进入肉身，成为人的时候，……把整个人类的漫长历史都归总在他自身，以一种简短的方式为我们提供拯救，到了最后，我们因亚当而失去的东西可以在耶稣基督里重新恢复。”<sup>④</sup> 伊里奈乌在他的理解

① 查士丁：《与特里风的对话》，第18章。

② 查士丁：《与特里风的对话》，第85章。

③ 伊里奈乌：《反异端论》，第5卷，第1章。

④ 伊里奈乌：《反异端论》，第3卷，第18章。

中大量发挥了使徒保罗已经引用过的第一亚当和第二亚当的比较。因亚当而起的死亡的惩罚由亚当所代表，而恢复人性，使人重新有生命则由基督代表。第一亚当是“老亚当”，第二亚当是“新亚当”。罪对人的约束是由那棵树上的果子引起的，而在基督那里，人也因为另一棵树而得救，这棵树就是十字架。亚当的不服从是由夏娃引起，而人在基督里得救是由于童女马利亚服从的缘故。人性的坠落是由第一亚当的不服从引起的，而人性的恢复和拯救来自第二亚当的服从。通过这一系列完全与人等同，基督靠着“完全的人性”重建了与神的关系。通过圣灵，人与神的联合发生了。“主……浇灌父的灵联系神与人，使它们联合，通过圣灵，神被带给人类，反之，通过他自己的道成肉身，把人带向神。”<sup>①</sup> 伊里奈乌超出他的前辈的地方就在于指出基督的服从是用来取代由于亚当的坠落所传播的人类的不服从的，基督的整个生活，道成肉身，就在于带来拯救，使人恢复到人原先应当具有的状态。

拉丁神学家特尔图良为拯救论引进了一个概念，从而使拯救论在以后的世纪里有了多种有意义的发展。他使用了一个法律术语 *satisfaction*（满意、满足、赔礼、道谦、惩罚、罚款、赎罪）描写罪人需要与神调解。良善的行为可以获得神的褒奖，邪恶的行为需要赎罪。受洗以后，罪人希望能够赦免对神冒犯之罪，但是罪人不仅要认罪，而且要赎罪。特尔图良把神称作“你可以向之赎罪者”。“使受到冒犯的神满意”是必要的。通过流泪、节食、祈祷、济贫使神满意，通过惩罚自己而避免永恒的惩罚，使罪得到赦免。<sup>②</sup> 神是受到伤害的一方，人欠下了神的债务，人必须通过自卑来讨得神的欢心。特尔图良的观点开创了一个思潮，使神学家们开始提出功德说和悔过说。这些学说在中世纪神学中极为突出，安瑟伦提出要满足神的荣耀，路德提出要满足神的公义，后来的加尔文主义则提

① 伊里奈乌：《反异端论》，第5卷，第21章。

② 特尔图良：《论改悔》，第7章；《论复活》，第8章。

出要平息神的愤怒。遗憾的是，特尔图良的赎罪说与基督耶稣的工作没有紧密的结合。

西部神学家把基督之死作为神的救赎工作的关键，而某些东部神学家则把基督复活作为神的救赎工作的最显要之处。奥利金把救赎看作耶稣基督对魔鬼撒旦和恶势力的胜利。按神的意愿和计划，基督被钉十字架和复活代表着反对邪恶的最后斗争和最后胜利。在奥利金看来，基督是伟大的医生、教师、立法者、典范。但是作为神圣的逻各斯，基督还参与着终生与敌对的邪恶势力的斗争。在他的道成肉身中，他打破了魔鬼的束缚，“通过他的复活，他摧毁了死亡的王国。”<sup>①</sup> 奥利金的宏伟观点确实在圣经中可以找到许多支持，但是他没有考虑到圣经其他关于罪过的论述。他的作为胜利者的基督为人们理解拯救提供了一个框架，但后来的神学家们也感到有必要进一步发展拯救论，说明在个别人的生活中，神是怎样完成拯救工作的。

东部神学家还提出了拯救论的另一个重要含义：拯救作为圣洁。在东部教父看来，神化（divinization）和圣化（deification）是同义词。这些术语表明，拯救的赐福是“不朽”和“不败坏”，信徒在今生逐渐经历不朽。神化描写的是一个信徒与神的个人接触和神的恩典的工作，通过圣灵，信徒与神交往和被当作神的儿子。按亚历山大里亚的克莱门的说法：“神的逻各斯变成人，所以你们可以知道从一个人怎样变成神。”<sup>②</sup>

阿他那修详细描写了作为神化的拯救。他认为，基督的工作的目标就是把神的形象恢复到人中间去。“道被造成人，为的是我们可以被造成神。”在反阿里乌的争论中，他还说：“靠着变成人，他把我们造成圣父的儿子，通过他自己变成人，他使人神化了。”<sup>③</sup>

① 奥利金：《反凯尔苏》，第6卷，第45章。

② 克莱门：《劝勉希腊人》，第1卷，第8章。

③ 阿他那修：《论道成肉身》，第54章。

他把人比作一幅损坏了的图画。要把它恢复到原先状态，最初的原本必须再次竖起。神本人是原本，基督是拯救者，因此基督也必须是真神。道成肉身和拯救的最终结果是通过神的恩典而神化。在他看来，人的灵魂（或存在）变得不朽或不腐败就是恢复了神的形象。“神已经设定了被造者和人的肉体，为的是作为创造主去更新它，它自己可以使它神化，以便带领我们进入天国与神相似。”<sup>①</sup>

作为神化的拯救在卡帕多西亚教父中继续保持着。禁欲主义的思潮由于强调沉思和基督的奥秘而认为在今生使灵魂与神结合是可能的。与强调人的坠落的拯救论不同，这种拯救论强调人具有与神结合的潜能。神化的过程始于洗礼，在今生的服从和义务中贯彻，在将来最终完成。

发生在公元五世纪的裴拉鸠与奥古斯丁的争论产生了西部教会拯救论的基本模式：奥古斯丁发展了保罗的思想，把拯救作为称义来理解。奥古斯丁把神化与称义联系起来，认为称义包含着神化，因为藉着称义，人被接纳进神的家作为神的子女。<sup>②</sup>然而，奥古斯丁强调的重点是称义影响着个人的转变，使人变得公义。<sup>③</sup>这个转变通过神的恩典而起作用。在拯救的过程中，神的恩典是必要的、至高无上的。

对奥古斯丁来说，拯救的过程以耶稣基督的工作为中心。在他的神学中，他使用和发展了从早期教会开始的几个主题。道成肉身与罪和它的赦免相连，“如果人没有犯罪，神的儿子就不会来了。”为了能为整个人类赎罪，变成一个人对神来说是基本的。<sup>④</sup>他把基督描写为神与人的中保，服从的榜样，撒旦和魔鬼的征服者，是把我们从死亡中拯救出来的救世主，代表人类向神献祭的大祭司。总

① 阿他那修：《论道成肉身》，第54章。

② 奥古斯丁：《布道文》，第47篇。

③ 奥古斯丁：《论灵魂与文字》，第26, 45章。

④ 奥古斯丁：《布道文》，第174篇。



之，耶稣基督调和人与神，把人从罪恶中解救出来，所以人可以自由地追随基督的榜样，分享他的胜利。

拯救是个人称义的行为还是神的恩典。这就涉及恩典的学说和预定论问题。裴拉鸠认为人拥有真正的自由意志，可以犯罪，也可以不犯罪。恩典不是神的专门的工作，而是“自然的恩典”或“创造的恩典”。裴拉鸠还相信“启示的恩典”或“教导的恩典”，通过这些恩典，神告诉人如何生活，如何使用他们的理性，看到神的意愿，神的律法就表明了这种意愿。恩典还有“救赎的恩典”，当人表示悔改，愿意按神的愿望去做，接受洗礼的时候，神赐予这种恩典。在裴拉鸠看来，所谓预定就是神预见到那些人会自愿选择追随神，而不是神至高无上的命令或神作出的选择。在他看来，预定就是预见。

但是奥古斯丁的理解很不一样。他对原罪的看法影响了他对神的拯救恩典的理解。在罪的状态下，人不可能选择按神的意志行事，人不可能不犯罪。在这种状态下，一切选择公义的自由都消失了，只有靠神的恩典才能恢复神的子女们的真正自由。与裴拉鸠不同，奥古斯丁把神的恩典不是看作神所提供的良好生活的条件。恩典倒不如说是圣灵的一种内在的运作，使得使用自由意志选择公义得以可能。神的恩典不只是简单地教导我们做什么，它使我们能够做神所希望我们做的善事：行公义、良好的生活、服从神的诫命。

奥古斯丁关心的是说明神的恩典绝对先于一切人的努力，整个拯救的工作，表达为罪人的称义建立在神的恩典之上。神的恩典是至尊的，因为神是至尊的。在奥古斯丁看来，由于拯救只能来自神的恩典，神的恩典并不依赖于任何人的努力，因此，只有神才能赐恩典于那些神选择了的人。这是神的永恒的选择，亦称预定。神从人类中拣选，而那些没能得到神的恩典的人被留在罪恶之中。奥古斯丁的预定论在西部教会引起了极大的反响，也遭到许多人的反对。

关于人性的讨论连带性地引起了教父们对末世论问题的关注。

末世论 (eschatology) 这个词源于希腊文 eschatos (最后的) 和 logos (讨论、言说) 的复合, 顾名思义是关于最后的事物的学说, 讨论个人的灵魂和人类的命运问题。末世论所包含的问题包括基督的第二次降临、死者的复活、最后的审判、世界的终结, 等等。尽管末世论这个英文词在十九世纪以前几乎无人使用, 但像其他基督教教义一样, 在圣经中可以找到它的观念来源。而在后来教义体系形成的过程中, 教父思想家们同样做了大量思辩性的工作。限于篇幅, 我们就不再详细加以论述了。

## 第六章 基督教与罗马帝国文化的关系

基督教与罗马帝国文化的关系不仅是一个史学问题，而且也是一个文化哲学问题。对这个问题的理解不仅影响着我们对西方文化本质的理解，而且也影响着我们对教父哲学基本性质和历史地位的判断。在导论中，我们已经对本书考察教父学的方法作了一些限定，即吸取西方式的教父学研究和中国式的教父哲学研究的已有成果，在文化互动转型论视野下对基督教古代教父的思想作全面的检视和总体性的把握。前面几章，我们已经介绍了古代基督教教父哲学的生成环境、教父学文献、教父哲学的显现与发展、教父哲学范式的建构。限于本书的性质和篇幅，我们的阐述是粗线条的，有许多细节需要学者们进一步深入研究。下面我们就结合已经掌握了的材料，按照文化互动转型论的五条基本立场来阐明基督教与罗马帝国文化的关系。

### 第一节 双向互动

文化互动转型论的第一条基本立场是，跨文化的文化传播具有双向性，而不是单向性的输出或输入。因此，我们在看待基督教与罗马帝国文化的关系时，必须注意到两者间的双向互动。

在这个问题上，西方学术界的一种传统观点是：把基督教的教义体系视为基督教的本质，因此整个基督教史就是基督教教义的进化史。这种观点的代表人物哈奈克说过，基督教“来自‘信仰的知识’，产生于原始基督徒的信仰，在希腊文化的影响下，演化出天

主教的学说体系。”<sup>①</sup> 他用这样一段话高度概括这种教义化的基督教的产生过程：“把一套基督徒的和基督教产生以前的著作和口传学说当作神圣的起源来接受，从中推演出一个学说体系，为了护教的目的，按照科学的形式排列它，有关拯救的方式的知识成为其中的内容；然后宣称这个复杂的教义体系是基督教的大全，要求每一个成熟的教徒忠实地接受它，同时又坚持这是基督教许诺的得到赐福的必要准备。随着这种教义的扩展，标榜兄弟情谊的基督教团体（天主教名称基本上表示了这种基督教的基本性质）对自然科学和历史科学采取了一种确定的，假定为无可争议的态度，表达它对神和基督的宗教信仰，在要求它的所有成员接受这些信条的时候，给予这个社团中能思想的那个部分一个体系，这个体系能够无限制地扩大和发展。教义化的基督教就是这样产生的。”<sup>②</sup>

在基督教与罗马帝国文化关系问题上，哈奈克的总的看法是：“这种教义化的基督教（教义）的内容和结构显然是希腊精神对福音的土壤作用的结果。”<sup>③</sup> 至于基督教与希腊罗马文化冲突的最终结果是什么？是基督教的希腊化还是希腊主义的基督教化？哈奈克认为，这场文化冲突的结果是基督教的希腊化，是“地地道道的圣经基督教的希腊化”，圣经的或福音的信仰的纯洁性和简朴性丢失了，整个启示的新颖性被歪曲化解了。基督教与希腊罗马文化的综合并不比伪装了的异教主义好多少。犹太教和希腊的宗教哲学的内在结合的产物传给了基督教。<sup>④</sup> 简言之，基督教与罗马帝国文化的关系是基督教被其文化环境同化的关系，基督教教义中的形而上学内容就是来自希腊文化的一种入侵的结果。

<sup>①</sup> Harnack, A., 1894 - 99, *History of Dogma*, 7 vols, (English version translated from the 3rd German edition) edited by A. G. Bruce, London. 哈奈克：《基督教教义史》，第1卷，第56页。

<sup>②</sup> 哈奈克：《基督教教义史》，第1卷，第2页。

<sup>③</sup> 哈奈克：《基督教教义史》，第1卷，第5页。

<sup>④</sup> 哈奈克：《基督教教义史》，第1卷，第29页。

上述观点在西方赢得了许多一流学者的赞同，哈奈克的观点总体上成为学术界的公论。然而，到了本世纪70年代，以弗拉洛夫斯基为代表的一批神学家提出了不同的看法。

弗拉洛夫斯基指出：“基督教不是一种个人的宗教，并非只关心个人的拯救。基督教就是教会，亦即一个按具体原则引导群体生活的社团。教会的精神领导几乎不能归结为对个人或群体的偶然的指导，这些个人或群体生活的条件与教会是完全不相宜的。”<sup>①</sup>他批评哈奈克的基督教定义太狭窄。他自己认为，基督教从一开始就作为一种新的社会秩序，或一个新的社会层面进入人类历史。基督教并非主要是一种“学说”，而确实是一个“社团”。在那里不仅有“消息”在公布和传递，而且有“福音”要宣布。当时的基督教确实已经是一个独特的新的社团，正在成长和形成，信徒们被召集到这个团体中来。<sup>②</sup>简言之，文化不仅是精神性的或情感性的，而且是能动的，有创造力的，精神性的东西会有一个物化过程。所以，基督教的历史不仅是一部教义史，而且是基督教文化在精神和物质两个层面的发展史。

弗拉洛夫斯基承认罗马帝国文化是基督教的文化环境，但他断言基督教本身也是一个文化的创造者，而不只是一个被动的接受者。他说：“基督徒们以基督的信徒的身份几个世纪以来一直在建设文化，他们中许多人这样做不仅是在职业的意义上，也不仅是当作一种义务，而是坚信这是上帝的意愿。简略地回顾基督教在文化方面的努力可以帮助我们更加具体地看清这个问题。这个问题是复杂的，但又是必须加以回答的。事实上，基督教在一个关键性的历史时期进入这个世界，这是一个文化危机的时代，而这场危机最终是由创造基督教文化来解除的。当然这种文化实现的历程也表明它

---

<sup>①</sup> Florovsky, G., 1974, *Christianity and Culture*, Belmont Mass. 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第28页。

<sup>②</sup> 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第67页。

是不稳定的，是模糊不清的。”<sup>①</sup> 总之，基督教不仅是它的文化环境的产物，而且也是它的环境的征服者。基督教受到希腊罗马文化的影响，同时它也在影响着希腊罗马文化并最终取代了旧文化的地位。

弗拉洛夫斯基批评哈奈克的观点太简单化了。他不否认希腊罗马文化对基督教有影响，但他肯定基督教的文化创造力。他说：“在这个例子中重要的是，这种古代文化证明了它有足够的粘合力，能允许一种内在的‘变型’。换言之，基督徒证明了给这种文化过程重新定向是可能的，不是回到前文化状态，而是把各种文化纤维重新编织在一种新的精神之中。”<sup>②</sup> 所以，在弗拉洛夫斯基看来，“被人们用各种理由说成是‘基督教的希腊化’的这个过程倒不如解释为‘希腊主义的基督教化’。希腊主义确实被圣灵之剑肢解了，极化了，一种‘基督教的希腊主义’创造出来了。”<sup>③</sup> 在这个过程中，基督教接受了希腊罗马文化的挑战，通过激烈的冲突和曲折的发展，最终形成了一种具有自身新质的基督教文化。这是一场伟大的综合，以往所有创造性的传统和运动都被融入其中。“这是一种‘新的希腊主义’，这种希腊主义已经从根本上基督化了，‘教会化了’。”<sup>④</sup> “基督教接受希腊主义不是对一种未经消化的遗产的奴态的吸收，而是对希腊心灵和精神进行转化。”<sup>⑤</sup>

从我们的文化互动转型论的基本立场出发来看，弗拉洛夫斯基的观点与我们比较接近。哈奈克与弗拉洛夫斯基在基督教与罗马帝国文化关系问题上的差异从理论上分析源于对基督教和文化的定义持有不同的看法，由此导致结论的不同。前者强调的是基督教的精神内核，而后者强调的是它的社会文化作用。然而，这两种观点又

① 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第21页。

② 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第24页。

③ 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第25页。

④ 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第122页。

⑤ 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第123页。

不是完全对立的。弗拉洛夫斯基的定义比哈奈克的定义要宽泛，而且包含前者。前者强调希腊罗马文化对原始基督教的作用，断言这种作用的结果是原始基督教的希腊化或拉丁化，而后者注重的是基督教对社会的影响，亦即基督教对罗马帝国的影响，尤其注重这个社会的基督教化这个事实。可见，我们从历史的、神学的或社会的角度研究与这个主题相关的内容时，单向的考察不可能得出合理的、持平的结论，片面强调民族文化对基督教的影响或片面强调基督教对民族文化的影响都不能保证结论的公允。这是我们通过比较上述两种观点可以得到的教训。我们强调要在广阔的文化视野下观察基督教与罗马帝国文化的互动，要从各个层面观察这种互动的具体过程，要全面地评价这种双向互动导致的结果。

## 第二节 文化冲突

文化互动转型论的第二条基本立场是，文化冲突和对抗是一种必然，但不能用来证明异质文化不可能融合。在基督教传教史上，民族文化对基督教的抗拒随处可见。当基督教传教士在罗马帝国的辽阔土地上传播福音时，他们面对的环境是有着悠久文化的庞大帝国。当基督教的传教事业达到一定程度时，帝国感觉到了这种新宗教的冲击力。作为一种新的亚文化的基督教与作为社会主流文化的帝国文化之间不可避免地存在着矛盾，在社会与其文化的各个层面引起冲突。

政治斗争和意识形态方面的争论是文化冲突的主要形式。在这个例子中，基督教遇到了政治上的迫害和意识形态上的攻击。基督徒们遭到的谴责和指控有：基督教是帝国的敌人，基督教社团扰乱社会的安宁，基督教的祭仪是有害的，基督教的学说是荒谬的，等等。无论基督教的护教士如何申辩这种宗教在政治上是无害的（在罗马帝国中生存的基督教社团实际上也没有从事反对政治统治者的活动），基督教也不能抗拒世俗统治者对它的恶意，只能承受迫害。

有些基督徒被迫改宗，公众对基督教的误解也很盛行。

冲突也包含宗教斗争，作为一种在帝国中新传播的宗教，基督教的传教引发了与旧有宗教的斗争。罗马帝国有着深厚的宗教基础，宗教传播并不罕见，接受外来神祇也不稀奇，由不同的阶级和阶层组成的社会需要宗教。问题在于，当基督教出现时，罗马帝国已经有了有着悠久历史的从以往传承下来的宗教，不同的阶级和阶层已经选择了他们自己的神祇，统治阶级也已经从多种宗教中选择或造就了一种国家宗教，它已经是现存社会结构的一个组成部分，与帝国的统治机器紧密相连。所以，基督教对帝国的挑战就是对国家宗教的挑战。国家宗教的信仰和祭仪成为裁决新兴宗教的标准。基督教本质上是一神论宗教，与罗马帝国的多神论宗教无法相容。基督教的神或许可以被接纳到帝国的庙宇中来，与别的神祇共享祭祀，但基督教的一神论本质也就失去了。这就是当时宗教冲突的根源。其他问题，例如祖先崇拜，偶像崇拜等，都与这个问题紧密相关。帝国的旧宗教把基督教当作有损社会基本原则的邪教来抗拒是可以理解的。

基督教对这些帝国的冲击也影响着人们的思想模式。基督教为社会提供的不仅是一种新的生活方式，而且是一种新的思想方式。这个方面的表现形式与其他方面不同，但仍有端倪可寻。在罗马帝国，新柏拉图主义哲学家谴责基督教的世界观是对希腊思想的剽窃。这一类否定实质上是对一种新的思想模式的抗拒，而这正是基督教文化的内核。基督教的思想模式与旧有思想模式的矛盾导致哲学上的冲突，给人们以深刻的影响。

所有这些矛盾与冲突都被生动地记载在古代基督教的历史文献中。基督教教父们的著作本身就是这种冲突的产物。然而我们在看到这种冲突与对抗的时候，不能因此就得出文化融合不可能的结论，而应当看到，文化冲突只是文化传播的一个逻辑阶段。本土文化与外来文化的矛盾发展到一定程度必然导致适应与调和。在政治和社会层面，问题是帝国当局能否容忍基督教，或基督教能否使自



身适应社会？在宗教层面，基督教能否取代旧有宗教或与之共存？在哲学层面，人们能否把基督教当作一种新的生活方式和思想模式来接受，并以之取代旧有方式？基督教教会在罗马帝国受到多次迫害之后被当局宽容，在社会上取得合法的地位，基督宗教被提升为一种国家宗教，并取代了原有的官方宗教，而基督教的学说成为官方意识形态。在这个范例中，基督教有使自身适应社会的愿望和能力。早期基督教的护教士反复声称他们在公共事务上与帝国政府采取合作态度。在政治层面，基督教与帝国的关系主要表现为基督教适应帝国政治，而帝国政府对它作选择。然而在宗教与哲学层面，基督教与帝国的关系就不像政治层面那么简单了。基督教护教士对罗马帝国的其他宗教和哲学学派进行批判，竭力想要取代它们。经过长期的斗争，基督教的信仰和学说最终在罗马帝国成为一种官方意识形态。在这个范例中，调和也是双向的：基督教使自身适应帝国文化，给社会增加活力；社会对基督教产生影响，使之具有某些民族和区域的性质。以这种方式，基督教与希腊罗马民族文化的关系达到一个新的阶段。

基督教在罗马帝国的发展清楚地显示了基督教传播到一个新的区域所会发生的整个过程。基督教与民族文化的冲突是不可避免的，这种冲突的根源在于基督教的冲击，而不在于一种轻易的调和。然而，基督教传教所能达到的最终结果必然是基督教与民族文化的综合，尽管在不同的情景下，这种综合的部位和程度是不一样的。

### 第三节 文化融合

文化互动转型论的第三条基本立场是，文化融合是可能的，但是消除一切差异的文化整合是不可能的。以往学者在谈论基督教与罗马帝国文化的融合，或是认定基督教被希腊化、拉丁化了，或是认定罗马帝国被基督教化了。两种观点实际上都蕴涵着希冀两种文

化达到完全同化境界的意思。然而我们说，一旦差异完全消失，对立面也就不存在了，而这种文化场面并没有在罗马帝国出现。

在现代社会科学中，学者们一致认为不同文化之间的调和是必然的。在这里我们要进一步指出，不仅世俗文化是这样，而且包括基督教在内的宗教文化也是这样。在与其他文化的接触中，宗教文化可以吸取自身发展的动力。尽管少有基督徒对此抱肯定态度，但这种吸取在过去发生了，在现在也在发生，并由此丰富着普世基督教的内涵。事实上，每当基督教主动渗入民族文化时，这就不仅仅是一个基督教被吸收到民族文化中去的适应过程，而会产生一种调和过的文化和一种发展了的基督教。正如哈奈克所说：“为了基督教能够长存，原始基督教不得不消失。”<sup>①</sup>

作为一种宗教，基督教自始至终存在着一个如何与其他宗教相互沟通、适应与融合的问题。基督教作为一种宗教文化总是处在具体的民族文化的情景之中，与民族文化相互作用，所以世俗社会对基督教的影响是不可避免的。基督教与民族文化之间的冲突、调适与结合在任何一项基督教的传教事业中都会发生。承认这一点使基督徒面对一个窘境：他们希望能把福音信息传给世界上的每个国家和民族，但同时又希望基督教能保持它的独立性和纯洁性。这有可能做到吗？

在这个问题上，基督教的基要主义者们把基督教当作不变的，独立存在的，最终可被外部世界当作一个对象来认识的东西。由于断定圣经的永恒真理，他们反对使他们的宗教观念和祭仪去适应民族文化。他们在理论上拒绝文化学的许多论断，言下之意也就不承认他们所处的这个世界对基督教的社会影响。但是，只要基督教与民族文化发生接触，基督教就会在具体的历史情景下发生某些变化。当然，我们也必须指出，在保卫基督教方面，所有的基督徒

<sup>①</sup> Harnack, A., 1904, *What is Christianity*, (English translation by T. B. Sanders) London. 哈奈克：《什么是基督教》，第14页。

“在一定程度上和一定意义上，都是基要主义者”。<sup>①</sup> 基督教的历史在宗教与世俗文化的关系上就是一部抗拒世俗化的历史。通过综合，基督教可以与民族文化达到调和，但不会完全被民族文化消融以至于完全丧失它的独立性，否则它就不再是基督教了。从基督教传播的角度来看，基督教发展的目标应当是保持它的相对独立性，而不是保持它在绝对意义上的纯洁性。

基督教在与罗马帝国文化的冲突与融合的过程中达到了综合，出现了一个基督教化的帝国和一个拉丁化的基督教，即早期天主教。基督教与罗马帝国文化之间的综合是全方位的，完成了的。早期基督教在宗教意识、祭仪、组织三个方面都使自身适应帝国社会。基督教与希腊罗马文化融合在一起并再造自身。“这个帝国不完全地基督教化了，而教会不完全地异教化了。”<sup>②</sup>

从基督教方面来看，早期天主教作为基督教的一种具体形式，产生于原始基督教与拉丁文化的结合。罗马天主教会主要是罗马帝国西部或讲拉丁语的那个部分的教会，带有基督教意识形态的主要特征。教会内的知识分子吸收了罗马帝国的哲学和宗教的某些内容使原初的基督教信仰理性化，发展了一种新的神学。天主教从一个耶稣的宗教发展成为一个关于耶稣的宗教，再从一个关于耶稣的宗教发展成为一种有着高度形而上学内容的基督学，教皇逐渐被当作那个前在的降世和升天的天主的人间代表。基督教用希腊哲学的力量反对多神论，征服了多神论，取代了神秘宗教，但又采用了它们的某些观念和祭仪。原始基督教的简单的祭仪在帝国文化的影响下发展为复杂的礼仪。与罗马帝国的官僚体制部分平行的教会组织也成长起来。不管起源如何，罗马天主教拥有了有助于传播它的福音的能力，它在传教方面超过了基督教的其他教派。

---

① Caplan, L., 1987. *Studies in Religious Fundamentalism*, Hong Kong. 卡普兰：《宗教基要主义研究》，第 22 页。

② 安古斯：《对希腊罗马世界的宗教探求》，第 106 页。

在基督教自身得到发展的同时，它也给社会发展提供了一种动力。“这个异教世界在基督教那里发现了一个新的联合的基地。作为近代文明先驱的希腊罗马文明在基督教中最能显示它的活力，发挥它的创造力和吸取力。”<sup>①</sup>当罗马帝国充满宗教狂热和神秘主义的时候，当帝国的民众在寻求希望和抚慰的时候，基督教作为一种新宗教进入这个世界。它的新不是时间意义上的，而是性质和力量上的。它是一种以耶稣基督为敬仰对象的精神生活。它宣称自己拥有真理，但不是通过一种知识理论而是通过一个给人类带来光明的精神对象。他教育人们就像父亲教育子女，他的使命是拯救人类。正是这种信仰占据着这种新的社会意识形态的中心位置，为文化发展的下一阶段定了向，把各种文化纤维编织成一种新的精神。“基督教神学的显现与欧洲文化的开端是密切纠缠在一起的。从欧洲把基督教的观念消除掉，就不能理解它的哲学、艺术、文学和音乐。”<sup>②</sup>

#### 第四节 文化转型

文化互动转型论的第四条基本立场是，文化融合的最后结果不是文化的衰亡，而是文化的转型。在基督教与罗马帝国文化的关系问题上，我们的观点与传统观点的最大区别就在于认为基督教的兴起与基督教文化的发展并没有使罗马帝国文化灭亡，而是使罗马帝国文化发生了转型。我们注意到，以往各个学科的学者们都竭力想要给基督教下一个定义，希望藉此能有一个裁定基督教与民族文化之冲突与调和之结果的标准，然而由于基督教本身就是一种复杂的文化现象，因此要想找到一个适用于任何情况的完整的基督教的定

<sup>①</sup> 安古斯：《对希腊罗马世界的宗教探求》，第93页。

<sup>②</sup> Osborn, E., 1993, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge. 奥斯本：《基督教神学的显现》，第1页。

义是毫无希望的。

基督教是世界史上的一个重要文化现象，是一种有其自身独立性的宗教文化。基督教不能简单地等同于基督教的教义，因为教义只是整个现象的一个层面或一个部分，而不是它的全部。从宗教社会学的角度看，基督教作为一种世界性的宗教与其他宗教一样有三个基本部分：即宗教意识、宗教祭仪、宗教组织。自基督教诞生以来，它的每一个部分都在变化或演化，所以没有哪一个部分，无论它怎么重要，可以囊括基督教的本质。当然，学者们在研究基督教时没有必要在每一项著述中提及基督教的所有组成部分。

基督教也不能等同于任何有形的教会。教会由它的个别成员组成，平信徒、信徒、教士，各自有着不同的性格和经历，信仰程度也有差别。教会除了人以外，还有教仪、教规、各种组织。这些东西都是从历史上传递下来的，不同教派不同地区之间呈现出各种各样的差异性。没有哪一个基督教的教会或教派可以被当作基督教惟一的、毫无争议的当然代表。

基督教的各个层面各个部分都一直在变化。然而，在基督教中仍然可以看到某些相对稳定的东西从历史上传递到当今基督教的所有派别。比如，在基督教信仰的各种形式中有一种共同的成分，即认为基督徒都是耶稣基督的追随者，用教会学者的话来说就是：“基督教是‘道’的宗教，‘道成肉身’，‘道’在宣教，写下来就是神干预历史的事迹。”<sup>①</sup> 基督教把耶稣奉为创始人，当作决定性的人物来崇拜。耶稣的生活、性格、教导、行为、牺牲、复活构成了基督教运动的起点。“基督教的诞生来自耶稣的推动，被人们信以为真的他的那些言行成为这种信仰公认的标准。”<sup>②</sup> 人们对这些记载作了各种解释。不同的时代，不同的个人，不同的教会对这些记载有各自强调的重点。然而，这些东西是基督教的持久延续的成

① 迈克曼纳：《牛津基督教史》，第11页。

② 拉托瑞特：《基督教扩展史》第1卷，第47页

分，换言之，是基督教信仰系统中的最稳定的内核。一旦有哪个教派抛弃了这些成分，它就根本不是基督教了。

要想找到一个适用于任何情况的完整的基督教的定义是毫无希望的。如果我们一定要有一个定义，我们可以说，基督教是在具体景况下代表这种宗教文化现象的任何成分。事实上，学者们给基督教下的定义也总是适合他们自己的目的。连早期基督教的护教士也是这样做的，即按照他们所处的文化环境努力界定一个与之相适应的基督教。“基督教与文化的关系不能抽象地讨论，不能只讨论它的一般形式，或适用于任何情况的形式。”<sup>①</sup> 这种说法是合理的。无论早期基督教护教士所理解的基督教与原始基督教或其他历史类型的基督教有多少不同，他们是基督徒。不仅按照他们自己的定义他们是基督徒，而且也由于他们的基督教与整个基督教的发展紧密地联系在一起。只有把他们放回他们所处的那个文化环境中去，把他们的基督教看作基督教的一种历史类型，我们才能对他们作出适当的评价。

把古代基督教与罗马帝国文化冲突的最终结果不是理解为一种文化被另一种文化取代，而是理解为基督教文化的上升使得罗马帝国文化发生转型，这种做法可以使我们较好地解释西方文化发展的连续性，也可以比较正确地估量基督教与西方古典文化的关系。

在康士坦丁执政时期，基督教在罗马帝国政府的扶植下，最终取代了罗马多神教而上升为国教。此后，经过一个多世纪的动荡，就出现了西罗马帝国的灭亡。这段历史在后人心目中留下了一种印象，似乎基督教是罗马帝国灭亡的罪魁祸首，而后来西欧中世纪的文化低潮也要由基督教来负责。中世纪晚期的人文主义者及近代理性主义者，都对基督教采取了全面否定的态度，他们在缅怀古罗马帝国的伟大业绩时，都把人类这一光荣历史的悲惨结局归咎于基督教。而我们对罗马帝国文化的考察表明理性主义者们所谓“基督教

① 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第22页。

断送了西方古典文化”的说法是不符合历史实际的。基督教不是作为古典文化的直接继承者出现的，从古典文化向基督教文化发展的历程中，其间有过古典文化内部质变和东方文化的外来影响，基督教对古典文化起的作用不是简单的继承，也不是摧毁与取代，而是促使其发生转型。

基督教作为一种起源于东方（近东）的一神教文化，其基本精神是与以多神崇拜为主的西方古典文化背道而驰的。因此，基督教的兴起与扩张必然会与古典传统发生激烈的冲突与对抗。尤其是在基督教成为国教以后，昔日精美的神像被销毁，与偶像崇拜有关的文学艺术和科技活动遭禁止，教士刮去羊皮纸上古典作品的字迹，代之以基督教的经文，异教神庙被改建成基督教的教堂。这些都使人们有理由认为罗马帝国文化被基督教文化取代了，基督教对西欧中古前期的文化低潮负有不可推卸的责任。然而我们若透过这些令人迷惑的表面现象而深入到精神层面去考察，那么我们便不得不承认，基督教文化的发展并没有完全抛弃古典文化，而是作为一个文化主体重组了西方古典文化。

基督教文化用系统的基督教神哲学把基督教的基本信仰理论化、体系化，并以通俗教义的形式传播给广大民众，是中世纪经院哲学的前身。基督教文化用上帝的权威剔除了罗马人的特权，在宗教领域内提出了“人人平等”的原则，帝国境内的所有民族，不论出身和性别，在宗教事务上第一次取得了平等权利。按基督教的做法，同一教区的信徒都是教友，这比起以门第观念为本的罗马多神教徒来说，无疑是前进了一大步。尽管基督教的平等博爱思想仅限于宗教崇拜，它在欧洲中世纪的封建等级制度面前显得苍白无力，但它在近代却得到普遍运用。基督教文化还摒弃了古典宗教的糟粕，使西方人的宗教生活日益走向正规化。以宗教仪式为主体的古代多神教是一种既浪费又野蛮的宗教。多神教的最重要的宗教义务是献祭，而最不人道的献祭是人祭。从罗马帝国时代起，人们对于这些烦琐而又野蛮的献祭仪式开始流露出普遍的不满。在这种情况

下，基督教适时地废除了献祭，并大大简化了宗教义务。安静的祈祷代替了喧嚣的巫术，宗教活动开始趋于精神化、正规化。

基督教为后人确立了一套全新的道德标准。首先，她用一种宗教集体主义的原则取代了罗马时代得到恶性发展的极端个人主义。基督教尊重权威，固守家庭长幼之道，主张克己节俭，这与挥金如土、恣情纵欲的罗马贵族形成了鲜明对照。其次，她用一种宗教的贞洁观遏止了帝国时期那种紊乱的性关系。基督教认为独身是圣徒的伟大品德，而婚姻则是繁殖教民人口的权宜之计和约束情欲的暂时手段。最后，她用一种赎罪的义务遏止了在罗马社会肆虐一时的自杀风气。基督教认为人生的全部目的就是为人类的始祖赎罪，这是上帝的安排，任何用自杀的方法逃避这一义务的行为，都是大逆不道。

我们的考察还表明，基督教并没有完全抛弃古典文化，而是促使其发生转型，在某些特定的场合里，她还充当过古典学术的保护者和避难所。基督教在取得胜利之后，没有全面扫荡古典文化的残迹。虽然西欧中世纪前期的文化低潮多少与基督教对于异教文化的排挤和轻视有关，但从另一个方面来说，如果没有基督教，也许中世纪的黑暗会更加漫长和可怕。因为，当蛮族用战火销毁古罗马最后残迹的时候，基督教扮演着一个不同的角色。她在西罗马灭亡之后的西欧大混乱中充当了秩序的代表，在无政府状态中行使了政府的职能。在中世纪初期物质与精神都极度贫乏的情况下，教会用一种精神上的奢侈品遏止了蛮族对于物质的无限贪欲。进入罗马故土的众多蛮族部落当时还是原始图腾的崇拜者，他们在短短的一两个世纪内便成了虔诚的基督徒，从氏族社会直接进入了中世纪的文明轨道。这些都离不开基督教神奇的教化作用。总之，基督教与西方古典文化的关系及其对中世纪文化的影响可以用“转型”与“定向”来概括。基督教对罗马帝国文化的批判及其自身性质和地位的变化，促使罗马帝国文化发生了转型，在西罗马帝国灭亡之后，她用强大的精神力量，维持着整个社会文化朝着基督教文化的方向发



展

千百年来，罗马帝国文化在西方人心目中的地位相当重要，罗马对他们始终是一个震撼人心的名字，它既指一座历史名城，也代表着一种文化，一种传统，而且是可以作楷模的、第一流的文化和传统。<sup>①</sup> 西方学者“言必称希腊”，也“言必称罗马”，既承认他们的古典传统源于希腊，也承认这种传统发扬光大于罗马。历史学一般以西罗马帝国灭亡为西方古代史终结的标志。西罗马帝国灭亡以后，西方社会进入了中世纪。“一个世纪以前，几乎人人都为中古时代惋惜：公元500年至1500年被视为人类进步历史上一段漫长而没有目标的歧途，一千年的穷困、迷信及黑暗，分隔着罗马帝国的旧黄金时代及意大利文艺复兴的新黄金时代。一位十九世纪的历史学家指出，在这千年中，人类的意识‘半梦半醒’：没有什么大事发生，没有人有独特的见解，整个社会由愚昧的教士控制。某十九世纪作家谴责中古是‘没有洗过澡的一千年’。对大多数人，中古只是所谓‘黑暗时代’。到十五世纪，黑幕总算拉起，欧洲才醒来，洗个澡，重新思想并创造。经过漫长的中古间隔，人类又再迈向进步。”<sup>②</sup>

罗马帝国衰亡这个问题在西方史学界最早由英国史学家吉本提出。他在其《自传》中说：“1764年10月5日，就在罗马，当我伫立在这座古都的废墟里，在夕阳残照中缅怀往事，陷入沉思时，看到那些赤着脚的修道士在朱庇特神庙里唱晚祷诗，于是我脑海里第一次闪过一个念头，要写一部罗马帝国衰亡史。”<sup>③</sup> 二十年后，他的《罗马帝国衰亡史》出版了。然而，人们看到这本书不是写到西罗马帝国灭亡为止，而是一直讲到1453年东罗马帝国灭亡，并

① 罗马帝国文化被纳入古典文化的范畴，而古典一词的西文源于拉丁文 *classicus*，不仅指古代文献，更有“第一流的”、“最上乘的”含义。

② 贺力斯特：《西洋中古史》，第1页

③ 转引自郭圣铭：《西方史学史概要》，上海人民出版社，1983，上海，第132页

以十六世纪的宗教改革作为结束。吉本确实一再强调，罗马帝国的灭亡实即蛮族与基督教的胜利，要说明罗马帝国衰亡的原因，非此不得其解，这种解释在吉本那个时代也确实具有反对封建教会的启蒙作用，然而细细体会他的全书，我们可以看出，“他并没有一心要寻找其所以灭亡的原因，而倒是一再表示惊异，如此复杂的一个组织如何竟能在长达数百年中维持其存在。”<sup>①</sup>

吉本之后，西方史学家就罗马帝国衰亡问题提出了一系列见解，但从来没有达成过一致的看法。现代史学家罗斯托采夫对这些见解作过概述，认为“现有理论无一能充分解释古代文明的衰落的问题”<sup>②</sup>。他还指出：“罗马帝国的衰亡，也就是说整个古代文明的衰亡，具有两个方面：其一是政治和社会经济方面，另一是文化精神方面。”<sup>③</sup>他本人的研究着重从前一方面为罗马帝国的衰亡寻找原因。对于未能从文化精神方面进行研究他表示遗憾，并指出，“古代史领域内的一件迫切任务就是进一步探究这次精神面貌改变的问题。这次改变无疑地是城邦文明逐渐衰落以及一种新的大一统观念和新的文明兴起的最有影响的因素之一。”<sup>④</sup>

我们在概述罗马帝国文化的成形与整合时已经从文化发展的角度将这一历史过程表述为：罗马帝国文化衰而不亡，在基督教上升为帝国官方宗教以后，罗马帝国文化发生了转型，原先以理性主义为主要标志的希腊罗马文化转化为一种包含理性于自身的信仰文化，即基督教文化。

我们看到，在基督教与希腊、罗马文化漫长而重要的融合过程中，基督教思想家用希腊、罗马思想阐明基督信念，努力融合基督信仰与希腊罗马文化。我们还看到，随着基督教在罗马帝国上升为

① 见吉本：《罗马帝国衰亡史》，黄宜思、黄雨石译，商务印书馆，1997，北京，第8页。

② 详见《罗马帝国社会经济史》，第726～733页。

③ 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，第723页。

④ 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，第732页。

国教，基督教思想家们更加着力于基督信仰与古典文化的融合，到了奥古斯丁逝世时，古典文化与基督教文化的融合已大致完成。安布罗斯、杰罗姆、奥古斯丁这三位拉丁教会博士所做的工作很有代表性。安布罗斯向柏拉图、西塞罗、维吉尔以及其他非基督教学术巨人学习，以坚实他的基督神学。杰罗姆的作品学术性最强。他曾深受一大难题困扰：身为基督徒的他，可不可以埋首於非基督教的思想巨人，如荷马、维吉尔、贺拉斯、西塞罗的著作？他曾有一梦，基督在梦中拒绝他的永生，曰：“你是一个西塞罗信徒，不是基督徒。”因此，他曾一度弃绝学习希腊典籍。然而，他最终还是没能抵挡得住希腊罗马古典文化的诱惑。他认为，希腊罗马典籍纳可以适度用于基督信仰的阐述。奥古斯丁是基督教的思想巨人，但他亦有过杰罗姆般的困扰，深恐异教思想会危及他的基督信念。不过他最后认为一个好的基督徒应当可以把希腊罗马的那些论著用于基督信仰。有的学者说奥古斯丁让柏拉图受洗了，而托玛斯·阿奎那则说：“受到柏拉图学者影响的奥古斯丁，发现此等古典理论与信仰相符时，他便融而纳之。此等理论与信仰分歧时，他则纠正之。”<sup>①</sup>有了这个标准，他在融合古典及基督思想上比其他人做得更成功。他“用基督教教义重整柏拉图和普罗提诺的理论，终于把拉丁哲学推展到自成家数的阶段。他是西罗马帝国最伟大的哲学家，而诚然，也是基督教史上最重要的思想家之一。”<sup>②</sup>

瞻前顾后才能准确定位。西罗马帝国灭亡以后的西方历史也在告诉我们，罗马帝国文化的转型为西方历史发展的下一阶段定了向。在西方中古阶段，基督教文化仍在继续发展，仍是西方文化的主流。

公元331年，康士坦丁大帝迁都康士坦丁堡。这一做法既加重了帝国分裂的趋势，也引发了基督教东、西两派教会间的争执。帝

<sup>①</sup> 转引自贺力斯特：《西洋中古史》，第11页。

<sup>②</sup> 贺力斯特：《西洋中古史》，第13页。

国东、西部原来在文化上的差异，此时都成了错综复杂的原因，引发了一系列的争论。公元395年，狄奥多西一世去世以后，罗马帝国正式分裂为西罗马帝国和东罗马帝国。康士坦丁教会同罗马教会互争雄长，东、西两派教会矛盾日益尖锐。

公元476年，西罗马帝国灭亡。作为西罗马帝国的精神支柱的西派教会（以罗马教会为代表）看到大厦已倾，不得不承认“蛮族”所建立的国家这个现实，暂时放弃迫使东派教会接受罗马教会为基督教会首席地位的努力，而将重点转移到向“蛮族”传教的工作上来。当时，生活在西罗马帝国废墟上的“蛮族”有一些已经接受基督教，另一些陆续放弃原有的原始多神教信仰，逐渐皈依基督教。公元496年，法兰克人的首领克洛维决定皈依罗马教会，并且下令全体士兵受洗入教。在他的支持下，基督教很快成为法兰克王国的国教。以法兰克王国为典范，基督教又在不列颠、爱尔兰、西欧、北非等地的一些王国中得到了发展，成为这些蛮族王国的国教。

“中古欧洲的文化是综合古典、基督教与日耳曼三种文化，创造而成。从安布罗斯、杰罗姆、奥古斯丁的时代，我们可以看到古典与基督教文化的融合。当时，日耳曼文化的影响刚刚开始，直至第八世纪左右，这三种文化才完成融合，而我们也才可以说西方文化正式诞生了。”<sup>①</sup>西派教会在这些蛮族王国的传播促使这些文化落后的民族在基督教中获得了拉丁文化的各项成果，其中包括语言、文学、科学、哲学、建筑、音乐、绘画、教会的组织制度，等等。这些民族在基督教传教士的教导下，迅速臻于成熟。“摆在简朴的人们面前的是一个既成的体系，这个体系是由权威认可的，并体现着文明世界现有文化的精神。它给人们带来了前所未有的更有力的帮助、更高尚的知识和更好的生活秩序。它自身所具有的方式

<sup>①</sup> 贺力斯特：《西洋中古史》，第18页。

和所体现的权威促进了它自身的被接受”<sup>①</sup>从文化传承的角度来看，基督教的传教活动正是罗马帝国文化在更大范围内的传播。如果罗马帝国文化在西罗马帝国尚未灭亡之时没有发生转型，那么，拉丁文化的这种传承也是不可能的。

与西罗马帝国相比，东罗马帝国似乎相当幸运。它不仅没有像西罗马帝国那样覆灭，而且度过了公元五世纪的危机，将踵种富丽堂皇并充满生气的“拜占庭文化”展现在世人面前。基督教的东派教会保持了罗马帝国时期的一个传统，皇帝对教会拥有无上的权威，可以颁布神学理论，可以给教会规定法规；而教会则继续保持着国教的地位，并从皇帝手中获得各种庇护和特权。在文化的地区性差异的影响下，东部教会继续保持着用希腊哲学思想钻研神学理论的传统，这在一定程度上使它成了希腊文化的保存者和传播者。希腊文化浸润到帝国的各个领域之中，并与当地原有的民族文化相结合，形成具有浓厚希腊色彩的东方基督教文化，即“拜占庭文化”。这也是以后在东派教会基础上产生的“东正教”又有“希腊正教”之称的原因。

西罗马帝国灭亡了，基督教文化没有灭亡。正是因为罗马帝国时期形成的基督教文化已经将希腊文化和拉丁文化包容于自身之中，这两种古典文化才能在西方中古文化中得到传承，而在近代文化中得到更新。诚如耶格尔所说：“历史学家们还没有给予这种古代的基督教人文主义以足够的注意，近代的学术研究和人文主义就是从这里发展出来的，而且到了很晚的时候才将它们自己解放出来。但是如果如果没有它，那么还有多少古典文献和文化能够保存下来呢！”<sup>②</sup>

① 泰勒：《中世纪的精神》第1卷第170页，转引自奥戴：《宗教社会学》，第124页。

② Jaeger, W., 1961, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Massachusetts. 耶格尔：《早期基督教与希腊人的教化》，第101页

## 第五节 本土化

文化互动转型论的第五条基本立场是，文化适应与外来文化的本土化是文化融合的有效途径。学者们对本色化（Indigenization）、本土化（inculturation）这一类术语的界定尚未达成一致看法。例如：比利时学者钟鸣旦说：“本土化又称本地化、本位化或本色化。广义而言，指某一种文化将另一文化的某些原素，吸收为已有。神学上的意思则是：福音生活和它的信息，在某一特定文化中的具体呈现，而该文化的成员，不仅只以该文化表达基督经验（如此做只是单纯的适应），且能使之变成灵感、方向和统一的源头，以转变、再造该文化：带来一新的创造，不仅足以充实此特定文化，同时也充实普世教会。”<sup>①</sup> 美国学者凯利尔（S. J. Herve Carrier）说：“本土化是一种把基督信息注入给定的社会—文化环境，由此召唤那个环境中与它自身一致的价值成长，直到它们能与福音信息和解。本土化在各个国家、地区、社会部门中寻求归化（to naturalize）教会，而又充分尊重当地的精英和每个群体的特点。因此，本土化这个术语包括与福音信息和社会环境的接触有关的个人和群体成长和相互充实的含义。”<sup>②</sup>

上述定义和解释都或多或少地包含着文化互动转型论的因素，但对这一理论趋势尚未作出明确的表述。而我们从文化互动转型论的视野下观察本土化问题，或将之纳入这一理论体系，作为其中的一个组成部分，那么我们可以用“本土化”这个术语来指称导致基督教与民族文化综合的整个过程。它不是基督教在传播中对民族文化的消极适应，而是一种积极的适应；它也不是基督教被其文化环

① 钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，光启出版社，1993，台北，第91页。

② S. J. H. Carrier, 1993, *Evangelizing the Culture of Modernity*, Orbis Books, New York. 凯利尔：《对现代文化宣讲福音》，第67页。

境的同化，而是基督教与民族文化间的积极调和与融合。基督教传播到其他民族，与各种民族文化发生冲突与调和，由此基督教的信仰显现为激励、引导、改造这种文化的动力，并在这个过程中改造自身。

我们用“本土化”这个术语来指称导致基督教与民族文化综合的整个过程。在有些西方学者看来，“本土化”（Inculturation）是“文化适应”（Acculturation）的同义词。例如，西尼尔（D. Senior）研究了圣经中的文化适应过程。他说：“神有待人们去认识，有待于人们把他当作救世主来崇拜；只有在救赎他的子民的过程中，神显示自身为创造者，或者更好地说，显示自身为他的赤贫的子民的再造者。作为救世主的神通过人起作用，通过以色列人的存在细节来显示。我们把这个过程叫做‘文化适应’。这个过程由三个重要阶段组成：暴力阶段、本色化阶段、挑战阶段。”<sup>①</sup> 孔汉思认为“文化适应”就是基督教的对外调和，本土化就是真正的“本色化”（Indigenization），也就是说，本土化只是文化适应整个过程中的一个阶段。<sup>②</sup> 近现代以来，教会内部对基督教传教的反思常常是在这种意义上使用本土化这个术语。在文化环境学中，环境和适应是这种理论的核心。但是我们使用本土化一词不是在广义的适应意义上使用的。我们在谈论本土化时强调的是，文化间的积极调和与结合，不是消极地适应某种文化环境。基督教传播到其他民族，与各种民族文化发生冲突与调和，由此基督教的信仰显现为激励、引导、改造这种文化的动力，并在这个过程中改造自身。

我们研究的这个范例已经说明基督教与民族文化之间的差异会使基督教的本土化产生严重问题。然而这些差异不会成为达成综合的鸿沟，而只是必须加以克服的障碍。本土化是基督教在整个社会

① Senior, D., & Suhlmüller, C., 1983, *The Biblical Foundations for Mission*, New York. 西尼尔：《传教的圣经依据》，第 50 页。

② 孔汉思：《基督教与中国宗教》，第 252 页。

中占据一定地位的途径。基督教在与民族文化调和方面是足够柔韧的，在政治和意识形态两方面都是这样。从本土化的角度来看，基督教不是一个僵硬的公式，而是一个灵活机动的能够使自身适应环境的动力源。基督教与民族文化的综合是基督教自身发生变化的动力。综合的目标可以通过本土化来实现。

在罗马帝国中，君主都以一种政治的标准和实用的态度裁决基督教，有些皇帝对基督教实行迫害，有些则对它宽容。在这样的景况下，君主的意愿对基督教的命运起着决定性的作用。然而基督教本身的力量以及基督教对社会的态度也是君主们在作出决策时要考虑的主要因素。若无教会主动调整与当局的关系，君主们不会制定有利于基督教发展的政策。

在意识形态的斗争中，本土化也是达成与民族意识形态有机综合的途径。一般说来，民族文化的革新者希望进行某种综合，而保守的知识分子会抗拒这种综合，激烈的斗争由此而来。在我们研究的这个范例中，基督教的传教激起了有着深厚民族文化背景的知识分子的不同反响。基督教的影响越大，基督教与民族文化的差异也就越明显。罗马帝国的保守知识分子为了捍卫自己的民族传统而批判基督教。相反，那些有志于革新民族文化的知识分子对基督教是宽容的，并将基督教当作重振或重建民族文化的一个因素。他们中有些皈依基督教，但却又不想或不能摆脱原有的民族传统。

随着教会与国家的联合，也出现了基督教的信仰与希腊罗马哲学的综合。基督教护教士使用希腊哲学去解释基督教的学说。通过世代的努力，原始基督教的经验被理性化了，圣经译成了拉丁文，基督教的主要观念有了哲学的支撑，一元论的基本立场得到确认，一种系统的基督教神学产生了。源于原始宗教与神话的希腊哲学滋养了这种新的神学，以基督教神学为自己的新成就，而它自身亦与其他希腊罗马宗教一道走向终结。简言之，基督教的信仰在这种民族文化中得到显现。基督教成了一种有理论的系统的神学。无论基督教护教士本人有无自觉意识到，他们是与这些变化相关联的主



体。

学者们在评价基督教与民族文化的综合的个案时，他们采取的标准决定了他们的基本倾向。在我们的研究中，如果我们用基督教在帝国中的政治地位作标准，那么基督教在罗马帝国中胜利了，因为它取得了国家宗教的地位；如果我们以基督教有无保持它的原初形象为标准，亦即有无使一种纯粹的基督教在一个异教国家中扎根，那么基督教失败了，因为在罗马帝国中，基督教没有造就与基督教的原初形式一模一样的教会，基督教的发展与早期基督徒的意愿并不一致。基督教“成为最具有传教性的宗教，在整个地中海世界布下一个热心的传道人的网络，胜利地取得了它最初所不具有的地位，在三个世纪里击败其他对手，以后又取代了这个古代最强大的帝国。”<sup>①</sup> 这种结局并非早期基督教所期望的。拉丁天主教是带有明显的民族文化特征的基督教，而这种一定程度上民族化了的基督教正是基督教本土化的产物；如果我们用基督教与民族文化的调和为标准，那么这个范例是成功的，因为基督教的某些“基要”在拉丁化了的基督教中还保持着，基督教信仰中的某些成分被改变了，但一定程度的综合确实达到了。

拉托瑞特在揭示基督教胜利的原因时承认原因是多方面的，不是只有一个原因。他列举了近现代学者们通常提出的九条原因：康士坦丁的垂青、社会的瓦解、基督教组织的发展、基督教的排它性、基督教所具有的胜过其他对手的坚韧性、基督教的灵活性、为希腊罗马世界提供了其他宗教和哲学所不能提供的东西、基督教的奇迹、基督教的道德素养。<sup>②</sup> 诸如此类的总结有一定的合理之处，可以供我们参考。但是我们认为，文化研究应当避免单一的政治取向。政治不是文化的惟一层面，胜利和失败也不是我们可以用来作评价的仅有的词藻。只要我们头脑中对当时的文化景况和基督教本

① 安古斯：《对希腊罗马世界的宗教探求》，第93页。

② 见拉托瑞特：《基督教扩展史》第1卷，第163～167页。

土化的整个过程有清醒的认识，那么我们得出的结论是可以与历史事实尽可能地吻合的。

我们研究的这个范例是一个基督教本土化的完整过程，它的最终结果是一种本土化了的基督教，即早期天主教的出现。在罗马帝国，原始基督教与它的文化环境发生碰撞，渗入到社会的各个阶层，最后与帝国的统治集团达成调和。在这个长达几个世纪的过程中，早期基督教为自身的存在而奋斗，最终被接纳到罗马帝国的体制中去。一旦基督教转变为国家宗教，它的荣辱也就与帝国捆在一起了。这一类调整使原始基督教世俗化。帝国权力与教会的联合成为中世纪政治统治的模式。在意识形态方面，最初仅仅是少数人的宗教意识的基督教的信仰取代了希腊罗马的宗教与哲学，成为整个社会的精神主流。通过本土化的过程，基督教增加了许多民族文化的色彩，同时也更新着希腊罗马文化，在继续保持某些基督教的“基要”的时候，最终执西方文化之牛耳。这就是历史上的基督教与希腊罗马文化的关系，通过本土化，两者进行有机的结合，最后达成综合。在这种文化调和中，没有绝对意义上的征服者，而只有吸收古老的民族文化成分并与自身的原初成分相结合的胜利者。

## 第七章 评价与结论

把握了罗马帝国文化的转型与重组，教父学的地位和特征也就可以比较准确地确定了。在这结论性的一章，我们尝试着对古代教父的神哲学思想作一总体评价。鉴于国内学术界的研究状况，我们着重从西方哲学史的发展角度，评价基督教教父的思想。

我们在前面提到过，有许多哲学史家在处理古代教父哲学时已经将其打入另册，或是漠然视之，或是划入中世纪哲学部分，称其为中世纪哲学之先驱。然而，我们认为，古代教父哲学与罗马帝国时期的各种非基督教哲学同为西方古代哲学发展最后阶段的组成部分，它与同时期各种非基督教哲学所具有的复杂关系及其所达到的思想成果已经使我们无法否认它所具有的相对独立的地位，思考希腊罗马哲学之终结问题更是离不开对古代教父哲学的研究。

### 第一节 基督教接纳希腊哲学

基督教兴起之时，希腊哲学已经有了数百年的历史。德谟克利特、柏拉图和亚里士多德的宏伟思想体系尽现希腊哲学鼎盛时期的辉煌与风采，至今令人瞩目；随后出现的希腊化时期的各种哲学流派虽然锐气渐消，出现了严重的实用化、伦理化、宗教化趋势，但仍不失为与东方宗教抗衡的一股精神力量。罗马帝国建立以后，从共和时期延续下来的对希腊传统的仰慕，以及帝国最高统治者对希腊文化的倡导使得帝国境内出现了全社会性的希腊文化热和哲学热。希腊哲学的发展从外观上呈现出一派繁荣景象。原有的各种希

希腊哲学流派得以延续和发展。伴随着帝国都市化运动的进程，哲学讲堂成为城市里的常见景观。贵族青年从小接受包括希腊哲学在内的文化教育，哲学家们出入宫廷，参与政事。尼禄的宫廷顾问塞涅卡、罗马皇帝马可·奥勒留都成为斯多亚学派的重要代表。柏拉图梦寐以求的“哲学王”的理想在罗马帝国变成了现实。

然而希腊哲学好景不长。在短短的一个世纪里，基督教迅速崛起，以一种强劲的姿态开始了它对地中海世界的宗教征服。得益于大批有希腊文化背景、精通希腊哲学的知识分子的皈依，基督教迅速地改变了自己神秘教的原始状态，拥有了自己的神学与哲学。在一个倾心于宗教的时代，哲学自身在向宗教靠拢。斯多亚学派是罗马帝国的官方哲学，但在东方宗教的影响下，其学说越来越多地显露出宗教因素，在爱比克泰德和马可·奥勒留身上，斯多亚学说完全变成了一种解脱哲学或拯救哲学。罗马帝国虽然出现过像卢克莱修、琉善这样反宗教的哲学家，但他们对宗教的批判说到底是对传统拟人化多神论宗教的批判，面对后来吸取了希腊哲学的一神论的基督教，这类批判就无能为力了。从公元二世纪开始，基督教的教父们对罗马帝国的各种多神论宗教进行批判，矛头所指，兼及伦理化、宗教化趋势日益严重的各种希腊罗马哲学。各种哲学流派与各种非基督教的宗教一道成为基督教思想家批判的靶子，并在与基督教的论战中败下阵来。新柏拉图主义的出现似乎给这种局面带来一丝转机。“新柏拉图学派的成长，不只是作为罗马帝国中的一个学术机构，而且还是一个宗教时代的一种精神运动。”<sup>①</sup> 普罗提诺以柏拉图哲学为基础，以宇宙精神化的手法，把一个广泛接纳各种希腊哲学、犹太神学和早期基督教神学内容的庞杂的思想体系当作整个希腊哲学发展的终极结果奉献给世人。普罗提诺思想体系的形成，使古典柏拉图主义有了“新”意，使它超越斯多亚学派成为罗马统治者最青睐的哲学，成为批判基督教的主力。然而，基督教的

<sup>①</sup> 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第 277 页。

思想家已经抢先把柏拉图主义纳入了基督教的思想体系。新柏拉图主义者在与基督教思想家的抗衡中，除了与罗马皇帝的亲密关系以外，已无理论上的优势可言。随着罗马帝国政局的变化，基督教上升为国教。到了公元529年，东罗马皇帝查士丁尼下令关闭雅典所有的哲学学校，希腊哲学的发展在外在形态上走向了终结。

以上所述就是罗马帝国的基督教与希腊哲学抗衡的宏观场面。如果我们能够客观地看待这一段思想史，不以哲学本身之兴衰为惟一权衡，那么不难看出，基督教与西方哲学的关系在这一时期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。当然，这样说并不否认希腊哲学家对基督教思想的汲取，例如诺斯提主义哲学家对基督教信仰的汲取和改造，也不否认希腊哲学与基督教思想家在某些方面达成共识，例如希腊哲学中的理性神观与基督教的一神观。学者们常说：“基督教思想家汲取希腊哲学的理解、辩护方式，为基督教的信仰作辩护。”然而，汲取就是有选择的接纳。马克思当年在谈到柏拉图与基督教的关系时说：“说基督教里有柏拉图的成分比说柏拉图那里有基督教的成分要正确得多。”<sup>①</sup>同理，解释基督教与西方哲学的关系重要之点不在于它们之间在思想观念上有没有相互汲取的地方，而在于这种汲取是站在什么立场上进行的，亦即以何者为本位的问题。包括查士丁、克莱门、奥利金、特尔图良、奥古斯丁等一大批基督教思想家在汲取希腊哲学时从未偏离他们的基督教立场，有着十分明确的护教目的，这是一个不争的事实。

基督教与希腊哲学的关系是在具体的文化环境中生成的。解释两者关系的最佳途径是依据史实作具体的说明。在罗马帝国文化的大融炉中，基督教对手不仅有形形色色的宗教，还有历史悠久的高度理性化的希腊哲学。作为一种新宗教的基督教能否在自身中包

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第141页。

容这样一份历史遗产，是基督教能否征服同时期其他宗教和哲学流派的关键。

基督教在其初始阶段并不具备一套抽象的神学理论体系。使徒们在传道中要阐发神的启示和耶稣基督的启示，对启示的内容作过一些理性化的解释，这就是所谓的新约神学思想。然而基督教思想并没有到此止步，而是在与各种哲学思想的交锋中继续发展。异教哲学家对基督教的批判越多，基督教教义的理性化程度提高得越快。在基督教与希腊哲学各个流派的思想交锋中，基督教一方有虔诚的信仰，但无系统的神学理论；而希腊哲学一方有成熟的理性批判能力，但无统一的信仰，而且又在相互攻伐。然而也正是在这样丰厚的理性批判精神的文化氛围下，基督教神学思想迅速地理论化、体系化了。完成这项工作的是古代基督教教父。使徒教父们有神学思想，但在理论形态上大体与保罗相仿，还谈不上系统化、理论化。而希腊教父和拉丁教父的著作则大大地系统化、理论化了。希腊哲学在罗马帝国文化中所占的巨大份额使基督教教父们不得不思考基督教应当怎样对待希腊哲学，并在面临希腊哲学家对基督教的批判时发表自己的见解，由此构成了罗马帝国精神文化领域内与希腊哲学家对峙的另一个阵营。

我们通过前面的分析可以看到，在古代基督教思想家那里，占上风的观点是将基督教教义解释为真正的、最高的哲学，并企图证明基督教教义已经把可以在希腊哲学中发现的那些具有持久价值的所有学说融合于自身。“天下的一切至理名言都属于我们基督徒”。<sup>①</sup> 基督被称为导师，这个导师就是理性本身。通过这种方式，基督教教义便与理性哲学尽可能地接近了。对基督教思想家来说，完全不加选择地“接纳”希腊哲学或完全不加改造地“使用”希腊哲学的情况并不存在，也不可能。

从狭义的哲学发展看基督教与希腊哲学的关系往往看不清其意

<sup>①</sup> 查士丁：《护教次篇》，第13章。

义所在，而若把握了古代西方文化向中世纪过渡的全景，那么，双方所处的位置及其作用就可以看得比较准确了。有学者这样评价奥古斯丁：“奥古斯丁不只是对中世纪人的思想的形成，作出了许多贡献，而且，通过使用正在崩溃的大厦的材料，有助于使某些古代成就继续保持生命，为了在不同的基础上，缔造一种新的文化。”<sup>①</sup>这一评价同样适用于所有古代基督教教父对希腊哲学的接纳和使用。由教父思想家确立的信仰至上原则和包容理解或知性在内的信仰主义就是中世纪基督教信仰的特点。随着这一原则的确立，哲学理性只能处于仆从的地位。西方的中世纪就是这种哲学境遇的最典型时期。

## 第二节 教父哲学的历史地位

考察古代教父哲学在西方哲学史上的地位，首先要对一个有争议的问题表明看法。这个问题是，基督教有无哲学？这个问题落实到本书的研究中，我们需要回答：古代基督教教父的思想中是否有哲学？我们将古代教父的思想纳入本书的研究范围实际上已经表明了我们的回答是肯定性的，但我们还需要作一些补充论述。

英国哲学史家、耶稣会神父柯普斯登说：“如果哲学是人类研究和知识的一个合法和自主的领域（自主的意思是哲学有自身研究方法和研究对象），那么，它不是、也不可能是‘基督教的’。正如果说‘基督教生物学’或‘基督教数学’是荒谬的一样，一个生物学家或数学家可以是基督教徒，但他的生物学或数学却不是基督教的。同样，一个哲学家可以是基督教徒，但他的哲学却不是基督教的。”“基督教哲学一词的合法意义最多只是说符合基督教的哲学”，“我们并不因为一个科学命题符合基督教而称之为基督教命题。”<sup>②</sup>

① 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第348页。

② 柯普斯登：《西洋哲学史》，第2卷，第2册，第280页。

由此看来，这位哲学史家否定有所谓基督教哲学，但不否定基督徒可以成为哲学家。

柯普斯登的观点貌似有理，实际上钻了牛角尖。因为按照他的逻辑，不仅没有基督教哲学，而且也没有希腊哲学、拉丁哲学、罗马帝国哲学，因为我们并不因为一位生物学家或数学家是希腊人或罗马人，就把他的生物学或数学称作希腊的或罗马的；同理，我们并不因为一位哲学家是希腊人或罗马人，就把他的哲学称作希腊的或罗马的；因此，只有一般的生物学、数学或哲学，而不会有具体的由某个民族或社会群体创造的特殊科学和哲学。但是这种推理是荒谬的。这种说法混淆了一般的哲学与个别的哲学，混淆了哲学与哲学史的区别。这种观点虽然将由基督徒创造的哲学纳入了哲学发展的总的历史，但却否认了基督教可以有自己的哲学和历史上已经存在的基督教哲学，从而将基督教哲学这个在特定文化环境下由特殊的社会群体创造的哲学支解了，化作个别基督徒哲学家的观点而从哲学史中淡出了。

柯普斯登提出这样的观点可能有一个思想上的原因，这就是把宗教与哲学之间的关系视为全然分离的关系，基督教是宗教，因此不能是哲学；而基督教教徒可以有多重身份，可以既是基督徒，又是哲学家，但他们的哲学并不是基督教哲学。对宗教与哲学的关系做这样的理解是比较肤浅的。宗教与哲学的区分讲到底只是学科的界域划分，而它们的研究对象和研究方法则可以是共同的和共通的。在实际的历史中，特别是在古代西方的历史中，各种宗教团体和哲学学派可以具有类似的外观，也可以拥有相近的思想体系，只不过在宗教则为教义，在哲学则为理论学说。在现代文化理论的研究中，宗教与哲学被看作各种文化的核心，两者有大量的交叉或共有的成分，有许多共同的社会功能。从人类思想史的发展来看，宗教史与哲学史更是难分难解，很难将两者完全分割开来。若对宗教与哲学作完全两分的理解，进而否认基督教哲学的存在，那么我们所得到的思想图景是不完整的，有缺陷的，而且也是有违历史事实的。



近代哲学史家黑格尔对古代教父哲学没有给予多少注意，但他说过这样一些话：“我们知道，教父们都是很有哲学修养的人，并且把哲学、特别是新柏拉图派哲学引进了教会。他们使基督教的原则与哲学理念相符，并使哲学理念深入基督教原则里；他们由此制成了一套基督教的教义，借着这套教义，他们超越了基督教在世界上出现的最初形式。因为教父们制出的这一套基督教义，在基督教最初出现时是不存在的。一切关于神的本性问题，即神的自在自为的性质是什么，关于人的自由、关于人与客观者即神的关系问题，关于罪恶起源问题等等，教父们都加以研究；思想在这些问题上所规定的东西，都被他们采纳加入基督教教义。精神的本性、拯救的等级，即主体精神化的层次，主体的教育，使精神成为精神的过程，精神的这种皈依等等，都同样被教父们在精神的自由中加以研究，在精神的深处按照环节加以认识。”<sup>①</sup> 这些论述表明，黑格尔在看待希腊哲学与基督教的关系时，肯定基督教有哲学，肯定他们把希腊哲学“引入”教会，创造出的一套基督教义，研究了许多问题，达到了“精神深处”的认识。我们在前面对古代教父思想的考察也表明，古代基督教经过几个世纪的发展，逐渐有了自己的哲学家，有了自己的哲学，这是基督教思想家在希腊罗马思想和哲学的冲击下吸取对手、提升自我的精神升华。基督教教父哲学发展到了奥古斯丁这样的思想大师那里，无论是研究对象、研究方法，还是思维方式、思想成果，都与当时的哲学处于同一水平线上。因此，基督教哲学的存在是不可否认的，古代教父哲学在西方哲学史上的相对独立的地位是不能用个别基督徒哲学家来化解的。从现存史料来看，古代教父哲学的内容十分丰富，我们完全可以从多种角度对它进行研究。例如，如本书所为，探讨它的显现与发展，探讨它与罗马帝国时期各种非基督教哲学的关系，研究它所达到的理论思维成果。

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，第240页。

评价古代教父哲学的地位的最主要依据应当是这些基督教思想家在理论思维方面取得的成果。由于我们没有对教父哲学家逐一展开研究，因此我们在这里将古代教父哲学家视为一个整体，结合罗马帝国文化的转型与重组，着重考察古代教父哲学在西方古代哲学，乃至整个西方哲学史上的地位。

### 第三节 两希文化融合的结晶

古代教父哲学集中地体现了希腊罗马文化与希伯来文化的精神融合。众所周知，西方文化有两个源头：即古希腊文化和古希伯来文化。从精神层面来看，古希腊文化以其古典时期的哲学为主要代表，贯穿着一种理性至上的原则，但在希腊化时期，这种精神已经发生了诸多变化，并与拉丁文化融合在一起；古希伯来文化则以犹太教为主要代表，贯穿着信仰至上的原则，并从希腊化时期开始与其他文化融合；这些古代文化各自经过曲折变化的历程，在罗马帝国相遇、碰撞、融合，形成统一的罗马帝国文化；与此同时，一种融贯信仰至上和理性至上原则的新的精神代表基督教切入这一历史场景，并逐渐上升为罗马帝国占统治地位的意识形态，从而造成了罗马帝国文化的转型，由此，西方文化发展的下一阶段被定向在基督教文化之下。“粗略地说来，我们可以这样总结：希腊人贡献了哲学，以色列人贡献了道德，基督教贡献了人格；希腊人的座右铭是自由，以色列人的座右铭是法律，基督教的座右铭是爱；希腊主义强调美，希伯来主义强调责任，基督教强调无私的事奉；希腊主义以人为中心，希伯来主义以神为中心，基督教以基督为中心；希腊主义引发了个人主义，希伯来主义发展了一种社会的合作意识，基督教是两者的综合；希腊主义的方法是探索，希伯来主义的方法是相信，基督教的方法是信仰和知识。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 安古斯：《希腊罗马世界的宗教探求》，第4页。

希腊古典时期的哲学向来以理性至上为思想的原则。然而，希腊化时期和罗马帝国时期的哲学思维进程表明，奉行理性至上原则的哲学完全有可能合乎逻辑地发展为怀疑主义，而基督教哲学则用一种活生生的基督信仰来解决这种由于单一诉诸理性而导致的怀疑论，或由于人类思维局限性所导致的怀疑。因此，要说基督教哲学有什么思想原则的话，我们可以用信仰至上来概括。在基督教教父哲学中，知识与信仰的关系得到较为辩证的阐明，信仰与理性不再处于两分的状态，而是联系在一起。在教父哲学中，知识成为信仰的必要的、不可或缺的成分，理性论证成为加强、巩固信仰的手段和工具。在古代教父哲学中，理性与信仰是共存的。这一特点从基督教哲学的起源来看，是希腊哲学给基督教增加的东西，从而使基督教成为比较西方的而不是东方的宗教；而从成熟状态的古教父哲学来看，则是教父哲学家对西方哲学的一个贡献。

有无基督信仰是区分罗马帝国非基督教哲学与基督教哲学的标准。从护教士时代开始，基督教在希腊哲学的冲击下，产生出许多哲学化的基督教派，危及基督信仰的纯洁性，因此有许多基督教思想家对此表现出担忧。克莱门说：“我并非不清楚那些无知的胆怯者在我们耳边的喧嚣，他们说我们自己必须占有最必需的东西，用它们构成信仰，我们还应该越过那些外在于这些事物表面的东西，这些外在的东西使我们苦恼和争论，而对最终的目的无所裨益。还有些人认为哲学已经从一个邪恶的源泉介入生活，掌握在一个搬弄是非的造谣者手中，目的是毁灭人。”<sup>①</sup> 特尔图良则说：“头脑比较简单的人，更不用说无知的和没有受过教育的人，总是占了信徒的大多数，他们被救恩工程（Economy of Salvation）吓坏了。”<sup>②</sup> 欧西庇乌记载说，当时在罗马有些属于较早建立的哲学学派的某些人

① 克莱门：《杂述》，第1卷，第1章。

② 特尔图良：《反普拉克西亚》，第3章。这里讲的救恩工程是对三位一体说的一种哲学解释。

“不知畏惧地歪曲圣经，把这种古老的信仰搁在一边，他们不知道基督，却自以为知道，他们不知道圣经说些什么，只知道找到哪一种三段论可以支持他们的渎神，如果有人推进了圣经的表述，他们就试图找出这些推论是否构成了合取判断或选言判断。抛弃圣经以后，他们就研究几何，从土中而生之人谈论土地，却无视从上而来的神。他们中有些人程度不同地把他们的心灵交给了欧几里德，有些是亚里士多德和塞奥弗拉斯特的崇拜者，甚至有些人实际上崇拜伽伦。”<sup>①</sup> 然而，他们在表达这些担忧的同时并没有倡导全盘拒斥哲学，而只是强调哲学要为基督信仰服务，如果哲学的介入危及信仰的稳固，那么，还不如没有哲学。连奥古斯丁也有类似的想法。他说，哲学家们的哲学所依据的是推理，基督教的哲学所依据的是《圣经》权威。像道成肉身、基督的复活、未来将要发生的事件这些东西是哲学的反思所不能理解的。<sup>②</sup> 柏拉图主义者虽然预示了基督教学说的某些方面，但对基督教的拯救并没有什么贡献：相反，没有受过教育的虔诚的教徒，由于紧紧握住基督的十字架，倒能上升到天堂；而有学问的哲学家们的推理，在这点上是不起作用的。<sup>③</sup> 因为即使是对哲学一无所知的基督徒，也通晓为了达到幸福要依恋神。<sup>④</sup>

上述教父们的论点的着眼点是基督徒的信仰的稳固性，纯洁性，以及哲学可能给它带来的危害，而不是从理论上阐明信仰与理性的关系。作为一个整体的基督教对信仰和理性的关系经过长期争论，在奥古斯丁那里得到了阐明。他认为，信仰是一种特殊的思维或思考活动，“并非所有的思维都是信仰，因为民众经常进行思考，为的是制止信仰；但是一切信仰都是思维。”<sup>⑤</sup> 信仰的对象有三类：

① 欧西庇乌：《教会史》，第5卷，第28章，第13节。

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第4卷，第16章，第21节。

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，第4卷，第15章，第20节。

④ 奥古斯丁：《上帝之城》，第8卷，第10章。

⑤ 奥古斯丁：《论圣徒的命运》，第2卷，第5章。

第一类，历史的真理，只能信仰而不能理解；第二类，数学和逻辑学一类的真理，信仰这一类真理要和根据事实获得的理解结合在一起；第三类，关于神的真理，首先要信仰，然后才能理解。以信仰为前提，理解才有可能。“信仰是理解的途径，理解是信仰的一种报酬。”<sup>①</sup> 理解和思考“不是为了抛弃信仰，而是通过理性之光去理解，这种理性之光，你是凭借信仰，已经是牢牢地把握住了的。”<sup>②</sup> 在人类的历史上，信仰早就被组织进家庭和社会生活，并建立在权威的基础上。究竟是赞同还是拒绝某种信仰，最终是各人的自由和各自负有责任的选择；在这种意义上，信仰是一种意志的活动。信仰无处不在，重要的是慎重选择信仰的对象和权威。基督教的信仰来自外部，来自于圣经的权威。“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（《罗马书》10：17）这是基督教的信仰与其他信仰的根本区别。“神首先是通过先知们，接着是由他自己，以后是由神的使徒们，制定了我们称之为正经的圣书，它是属于最杰出的权威，我们所理解的种种事物，就是建立在这种权威上的。”<sup>③</sup>

这就是基督教哲学的首要特征：信仰至上，信仰与理性（理解）共存。信仰是为了理解，理解是为了进一步坚定信仰。只有信仰了的才是可以理解的，也只有真正理解了才是真正信仰的。教父们在这个信仰与理性关系问题上的看法在多大程度上是正确的有待我们深入研究，但我们应当看到，这个问题在西方古代自有哲学以来，第一次得到阐明。

古代教父哲学本身就是罗马帝国精神文化转型和重组的产物，它至少给非基督教的希腊罗马哲学和西方哲学带来了以下一些明显的后果：第一，晚期希腊哲学对宗教思想的接纳使哲学自身陷入进

① 奥古斯丁：《布道集》，第118篇。

② 奥古斯丁：《书信集》，第120篇。

③ 奥古斯丁：《上帝之城》，第11卷，第3章。

退维谷的困难境地，并最终失去公众的追随；而基督教则在接纳希腊哲学的同时使自己的信仰对象成为西方精神世界的核心。西方人的精神核心从希腊哲学中的“终极存在”（或“理性神”）被置换为基督教思想体系中的“三位一体之神”；第二，希腊古典哲学中的理性至上的原则被基督教包容理解或知性于自身的信仰至上的原则所取代，希腊人的逻各斯中心主义（理性主义）转变为信仰主义，哲学原有的中心位置边缘化了，最终沦为神学的奴仆，西方的中世纪就是这种哲学境遇的最典型时期；第三，理性论证与个人体验并行，从而使理性主义和神秘主义成为西方哲学与神学两大倾向。

古代教父哲学本质上是基督信仰与哲学理性的结合。从保罗开始，基督教的思想家就在借助同时代的哲学术语去阐述神学学说。这是用逻辑的方式去规定基督教信仰的内容的最早的尝试，也是神学与学问的最初的关联。神学的字义是“关于神的学问”。基督教神学是一种由信仰所激发的理性思考。“在基督教的意义上，神学是一门关于由神揭示的宗教真理的学问。它的主题是神与神的创造物的存在和性质，以及从亚当的坠落到通过基督的以教会为中介的对人的救赎。它的内容包括所谓的关于神的自然的真理、灵魂、道德法等等，这些都只有通过理性才能获得。神学的目标是用信仰激发的理性对这些信仰的内容进行研究，以此推进对这些内容的深入理解。”<sup>①</sup>

天主教史学家的一般立场并不否定希腊哲学在基督教义形成与解释中所起的重要作用，但他们强调，如此形成与解释的东西总是维持着基督的真正教导，并通过天主教神学传统留传给后世的。所以，并没有一个希腊哲学观念在其精确的哲学意义上变成基督教信仰自身的构成要素。我们的研究也表明，从护教士时代开始显现，到基督教大思想家时代臻于成熟的古代教父哲学自始至终围绕基督信仰展开思考。基督教哲学自产生以来逐渐形成的与神学同名共体

<sup>①</sup> 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第1344页。

的特征使得我们在研究教父哲学时不断地面临着划界问题，而在历史中，它确实是混然一体的。在西方哲学思维的历史中，理性的或逻辑的表述已经成为哲学的首要标志，而神学的表述可以采用这种方式，也可以采用非理性的或非逻辑的方式。因此，我们可以看到这样一种现象：在基督教哲学中，理性和逻辑思维之足止于基督信仰之核。尽管在希腊罗马哲学中，我们也可以找到类似的现象，例如柏拉图、亚里士多德、普罗提诺的哲学中都有神学部分，关于神的思考从来就没有游离于希腊罗马哲学之外，关于神的思考也完全有理由被称为哲学思维，但考虑到在西方哲学后来的发展历程中，从近代开始出现的哲学与神学的分离，因此我们将神学与哲学的共存视为古代教父哲学的另一特征。中世纪基督教经院神学与经院哲学的合二为一在古代教父哲学中已有预兆。

我们在前面介绍教父著作时已经指出教父学的外延大于教父哲学，古代基督教作家的著述均可列为教父学研究对象，但并非所有古代教父著作都是哲学著作。但在这里，我们不是从研究对象的角度，而是从表现形式的角度来规定教父哲学的特征。教父哲学的生成、显现和成熟的历史已经告诉我们，古代基督教哲学与基督教神学是合二为一的，它确切地说来是一种神哲学，或者说是一种以神为主要思考对象的哲学。在古代教父思想家的努力下，原始基督教的经验被理性化，基督信仰的主要观念有了哲学的支撑，一元论的基本立场得到确认，一种系统的以基督神学教义为外观的哲学产生了。源于原始宗教与神话的希腊哲学滋养了这种新神学和新哲学，而它自身亦与其他希腊罗马宗教一道走向终结。反之，古代教父哲学在希腊罗马哲学的哺育下，开创了基督教哲学的历史。它本身是西方古代哲学发展的一个重要组成部分，同时又是基督教哲学的初始阶段和中世纪经院哲学的先驱。

## 参考书目

(本书目仅列举本书写作中使用的主要著述，不代表本书研究范围的详尽书目。中文图书列出作者、书名、译者名，出版社、出版年代和出版地；西文图书按哈佛体例列出作者、出版年代、书名和出版地，使用中译本者列出译者姓名和中译本书名，仅使用中译本者按中文图书体例列出。)

Alfoldi, A. , 1969, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* , Oxford.

艾福蒂：《康士坦丁的皈依和异教的罗马》

Altaner, B. , 1958, *Patrology* , (English translation by H. C. Graef) Edinburgh.

阿尔塔奈：《教父学导读》

Angus, S. , 1925, *The Mystery Religions and Christianity* , London.

安古斯：《神秘宗教与基督教》

Angus, S. , 1929, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World : A Study in the Historical Background of Early Christianity* , reprinted 1967, New York.

安古斯：《对希腊罗马世界的宗教寻求：早期基督教历史背景研究》



Appian

阿庇安：《罗马史》，谢德风译，商务印书馆，1985，北京。

Armstrong, A. H., ed., 1967, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.

阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》

Armstrong, A. H., 1962, *Plotinus*, New York.

阿姆斯特朗：《普罗提诺》

Augustine, *The City of God*, translated by J. H. Baxter, The Loeb Classical Library, 1963.

奥古斯丁：《上帝之城》

奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，1982，商务印书馆，北京。

Ayer, A. J., 1982, *Philosophy in the Twentieth Century*, Random House, Inc., New York.

艾耶尔：《二十世纪哲学》。

Barnes, T. D., 1971, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford.

巴纳斯：《特尔图良》

Berkhof, L., *The History of Christian Doctrines*, Taipei.

伯克富：《基督教教义史》，赵中辉译，1984，台北。

Bigg, C., 1970, *The Christian Platonists of Alexandria*, AMS Press, New York.

毕格：《亚历山大里亚的基督教柏拉图主义者》

Blumenthal, H. J. & MARKUS, R. A. , 1981, *Neoplatonism and Early Christian Thought* , London.

布鲁门沙：《新柏拉图主义与早期基督教思想》

Brown, P. , 1967, *Augustine of Hippo* , University of California Press, Berkeley.

布朗：《希波的奥古斯丁》

Cadoux, C. J. , 1925, *The Early Church and the World* , Edinburgh.

凯多克斯：《早期教会与世界》

Cameron, A. , 1993, *The Later Roman Empire: AD 284 ~ 430* , Glasgow.

凯美龙：《晚期罗马帝国》

Campanhausen, H. V. , 1959, *The Fathers of the Greek Church* , New York.

凯本浩森：《希腊教会的教父》

Campanhausen, H. V. , 1964, *The Fathers of the Latin Church* , London.

凯本浩森：《拉丁教会的教父》

Caplan, L. , 1987, *Studies in Religious Fundamentalism* , Hong Kong.

凯普兰：《宗教基要主义研究》

Carrier, S. J. H., 1993, *Evangelizing the Culture of Modernity*, Orbis Books, New York.

凯利尔：《对现代文化宣讲福音》

Cayre, F., *Compendium de Patrologie*

甘兰：《教父学大纲》，吴应枫译，光启出版社，1975，台北。

Chadwick, H., 1966, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford.

夏德威克：《早期基督教思想与古典传统》

Copleston, F., 1953, *A History of Philosophy*, London.

柯普斯顿：《哲学史》

Coulanges, F.,

古郎士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯译，上海文艺出版社，1990，上海。

Cross, F. L., 1957, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, London.

克洛斯：《牛津基督教会辞典》

Danielou, J., 1973, *A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea*, vol. ii, Gospel Message and Hellenistic Culture, London.

达尼罗：《尼西亚公会以前的早期基督教学说史》，第2卷，《福音信息与希腊文化》

Danielou, J., 1977, *A History of Early Christian Doctrine Before*

*the Council of Nicaea*, vol. iii, *The Origin of Latin Christianity*, London.

达尼罗：《尼西亚公会以前的早期基督教学说史》，第3卷，《拉丁基督教的起源》

Dawson, C., 1948, *Religion and Culture*, London.

道森：《宗教与文化》

Dill, S., 1904, *Roman Society: From Nero to Marcus Aurelius*, Macmillan company, London.

迪尔：《罗马社会》

Dillon, J., 1977, *The Middle Platonists*, a study of Platonism 80 B. C. to AD. 220, London.

第龙：《中期柏拉图主义》

Dodds, E. R., 1965, *Pagan and Christian in the Age of Anxiety; Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.

多德斯：《忧患时代的异教徒和基督徒》

Edwards, P., ed., 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co., New York.

爱德华主编：《哲学百科全书》

Elliott, M. C., 1952, *Christianity and Culture*, London.

艾利奥特：《基督教与文化》

Ember, C. R., & Ember, M., *Cultural Anthropology: Man and*

*Civilization*,

恩伯：《文化的变异》，辽宁人民出版社，1988。沈阳。

Eusebius, *Ecclesiastical History*, 2 vols, translated by K. Lake, the Loeb Classical Library, 1972.

欧西庇乌：《教会史》

Fan Mingsheng

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，上海。

Feibleman, J. K., 1959, *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, London.

菲布尔曼：《宗教的柏拉图主义》

Ferguson, E., 1990, *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, Inc., New York & London.

弗格森：《早期基督教百科全书》

Ferguson, J., 1970, *The Religions of the Roman Empire*, London.

弗格森：《罗马帝国的宗教》

Florovsky, G., 1974, *Christianity and Culture*, Belmont Mass.

弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》

Fowler, W. W. 1971, repr., *The Religious Experience of the Roman People*, New York.

福勒：《罗马人的宗教经验》

Frei, H. W. , 1992, *Types of Christian Theology*, New Haven and London.

福莱:《基督教神学的类型》

Frend, W. H. C. , 1984, *The Rise of Christianity*, London .

福兰德:《基督教的兴起》

Frend, W. H. C. , 1991, *The Early Church : From the Beginning to 461*, London.

福兰德:《早期教会》

Fu Lean

傅乐安:《托马斯·阿奎那基督教哲学》,上海人民出版社,1990,上海。

Garnsey, P. , & Saller R. , 1987, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, University of California Press, Berkeley.

岗塞:《罗马帝国的经济、社会与文化》

Gibbon. E. , 1896~1900, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols, London.

吉本:《罗马帝国衰亡史》,黄宜思、黄雨石译,商务印书馆,1997,北京。

Gilson, 1955, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York.

吉尔松:《中世纪基督教哲学史》

Glover, T. R. 1909, *The Conflict of Religions in the Early Roman*

*Empire*, London.

格拉佛:《早期罗马帝国的宗教冲突》

Grant, R. M., 1986, *Gods and the One God: Christian Theology in the Graeco-Roman World*, London.

格朗特:《诸神与一神:希腊罗马世界的基督教神学》

Grant, R. M., 1988, *Greek Apologists of the Second Century*, London.

格朗特:《二世纪的希腊护教士》

Guo Shengmin

郭圣铭:《世界文明史纲要》,上海译文出版社,1989,上海。

郭圣铭:《西方史学史概要》,上海人民出版社,1983,上海。

Hadas, M., 1959, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, London.

哈达斯:《希腊化时期的文化:混合与分离》

Harnack, A., 1894 - 99, *History of Dogma*, 7 vols, (English version translated from the 3rd German edition) edited by A. G. Bruce, London.

哈奈克:《基督教教义史》

Harnack, A., 1904, *What is Christianity*, (English translation by T. B. Sanders) London.

哈奈克:《什么是基督教》

Harnack, A., 1905, *History of Dogma*, London.

哈奈克：《简明基督教教义史》

Harnack, A., 1972, *The Mission and Expansion of Christianity*, Gloucester, Mass.

哈奈克：《基督教的传播与扩展》

Hegel, G. W. F.,

黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1981，北京。

Hill, C. C., 1992, *Hellenists and Hebrews, Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress Press, Minneapolis.

希尔：《希腊人与希伯来人——早期教会内部派别重估》

Huang Wanshen

黄万盛主编：《危机与选择》，上海文艺出版社，1988，上海。

Jaeger, W., 1947, *The Theology of the Early Greek Philosophy*, Oxford.

耶格尔：《早期希腊哲学中的神学》

Jaeger, W., 1961, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Massachusetts.

耶格尔：《早期基督教与希腊人的教化》

Jones, A. H. M. 1964, *The Later Roman Empire*, 3 vols. Oxford.  
约那斯：《晚期罗马帝国》

Josephus, F., *The Works of Josephus*, translated by W. Whiston,



Hendrickson Pulishers, 1995.

约瑟福斯：《约瑟福斯著作全集》

Kaplan, D. , 1972, *Culture Theory*, New Jersey.

卡普兰：《文化理论》

Koester, H. , 1995, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, New York.

科埃斯特：《希腊化时代的历史、文化与宗教》

Krober, A. L. , & Kluckhohn, C. , 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass.

克鲁伯、克洛曲恩：《文化的概念和定义的批判性回顾》

Kueng, Hans

汉斯昆：《基督教大思想家》，包利民译，香港卓越书楼，1995，香港。

Laistner, M. L. W. , 1951, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, New York.

莱斯特纳：《晚期罗马帝国的基督教与异教文化》

Lane Fox, R. , 1986, *Pagans and Christians*, New York.

兰福克斯：《异教与基督徒》

Lang, L. , 1969, *Magic and Religion*, New York.

朗格：《巫术与宗教》

Latourctte, K. S. , 1926, *A History of Christianity*, London.

拉托瑞特：《基督教史》

Latourette, K. S., 1939, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. i, *The First Five Centuries*, London.

拉托瑞特：《基督教扩张史》

Liebeschuetz, J. H. W., 1979, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.

利伯苏茨：《罗马宗教的连续性和变化》

Lightner, R. P., 1991, *Sin, The Savior, and Salvation*, Nashville, Tennessee.

拉特纳：《罪、救星与拯救》

Liversidge, J., 1976, *Everyday Life in the Roman Empire*, London.

利佛西吉：《罗马帝国的日常生活》

Long, A. A., 1974, *Hellenistic Philosophy, Stoics, Epicureans, Sceptics*, London.

龙格：《希腊化哲学：斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派、怀疑学派》

Lucian, *Lucian*, 8 Vols, translated by A. M. Harmon, The Loeb Classical Library, 1936.

卢奇安：《卢奇安对话集》，周作人译，人民文学出版社，1991，北京。

Lucretius

卢克莱修：《物性论》，方书春译，商务印书馆，1985，北京。

MaCmullen, R. , 1981, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London.

麦克姆伦：《罗马帝国的异教主义》

MaCmullen, R. , 1984, *Christianizing the Roman Empire: A. D. 100 - 400*, New Haven and London.

麦克姆伦：《罗马帝国的基督教化》

MaCmullen, R. , 1992, *Paganism and Christianity (A. D. 100 - 400)*, New Haven and London.

麦克姆伦：《异教主义与基督教》

McKim, D. K. , 1988, *Theological Turning Points: Major Issues in Christian Thought*, John Knox Press, Atlanta.

麦基姆：《神学转折点》

Markus, R. A. , 1974, *Christianity in the Roman World*, London.

马库斯：《罗马世界的基督教》

Mascall, E. L. , 1965, *The Secularisation of Christianity*, London.

马斯卡尔：《基督教的世俗化》

Ma Youzhao

马有藻：《新约概论》，中国信徒布道会出版，1976，香港。

Mcgrath, A. E. , 1986, *Iustitia Dei, A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press.

麦加特：《神的公义》

Moore, G. F. ,

穆尔：《基督教简史》，商务印书馆，1981，北京。

Morris, B. ,

莫利斯：《宗教人类学》，周国黎译，今日中国出版社，1992，北京。

Newbigin, L. , 1986, *Foolishness to the Greeks*, The Gospel and Western Culture, Michigan.

纽毕根：《希腊人的愚昧——福音与西方文化》

Niebuhr, H. R. , 1951. *Christ and Culture*, New York.

尼伯尔：《基督与文化》

O' Dea, T. , 1983. *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall Publishing Inc. , New York.

奥戴：《宗教社会学》，刘润忠译，中国社会科学出版社，1990，北京。

Osborn, E. , 1981, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge.

奥斯本：《基督教哲学的开端》

Osborn, E. , 1993, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge.

奥斯本：《基督教神学的显现》

Philo, *Philo*, 12 vols, translated by F. H. Colson. etc. , The Loeb Classical Library, reprinted 1971.

斐洛：《斐洛全集》

Plotinus. *Plotinus*, 6 vols, translated by A. H. Armstrong, the Loeb Classical Library, 1966.

普罗提诺：《普罗提诺文集》

Quasten, J., 1949, *Patrology*, vol. i - iii, Westminster, Maryland.

夸斯顿：《教父学研究导读》

Rahner, H., 1971, *Greek Myths and Christian Mystery*, New York.

拉纳：《希腊神话与基督教神秘主义》

Ramm, B., 1970, *Protestant Biblical Interpretation*, Hong Kong.

兰姆：《基督教释经学》，詹正义译，活泉出版社，1983，香港。

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. J., *Outline for the Study of Acculturation*, *American Anthropologist* 38, 1936.

莱底菲尔德：《文化适应研究论纲》，《美国人类学杂志》，第38卷。

Rexine, J. E., 1968, *Religion in Plato and Cicero*, Greenwood Press, New York.

瑞希尼：《柏拉图与西塞罗的宗教》

Roberts, A. & Donaldson, J., ed., 1994, *Ante-Nicene Fathers: Translation of the Writings of the Fathers down to A. D. 325*, 10 vols., American Reprint of the Edinburgh Edition.

罗伯特、多奈德逊主编：《尼西亚会议以前的教父著作集》

Rostovtzeff, M., 1957, *Social and Economic History of the Roman*

*Empire*, 2 vols. (2nd. edition) Oxford.

罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》，马雍译，商务印书馆，1985，北京。

Russell, B.

罗素：《西方哲学史》，何兆武译，商务印书馆，1963，北京。

Sallustius, C. C. ,

撒路斯提乌斯：《喀提林阴谋、朱古达战争》，王以铸、崔妙因译，商务印书馆，1996，北京。

Saunders, G. , 1988, *Culture and Christianity: the Dialectics of Transformation*, London.

桑德斯：《文化与基督教：变迁的辩证法》

Senior, D. , & Stuhlmüller, C. , 1983, *The Biblical Foundations for Mission*, New York.

西尼尔：《传教的圣经基础》

Scotton, K. M. , 1941, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, Columbia University Press, New York.

塞顿：《公元四世纪基督教对待皇帝的态度》

Schaff, P. , 1996, *History of the Christian Church*, 8 vols. , Hendrickson Publishers, New York.

沙夫：《基督教教会史》

Schaff, P. , ed. , 1994, *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* , 1st and 2nd series, 28 vols. ,

Michigan.

沙夫主编：《尼西亚会议及会议以后的基督教教父著作选集》

Sheil, J., 1968, *Greek Thought and the Rise of Christianity*, London.

西尔：《希腊思想与基督教的兴起》

Sheldon, H. C., 1988, *History of the Christian Church*, 5 vols., Hendrickson Publishers, New York.

谢尔顿：《基督教教会史》

Shiner, I., 1966, *The Secularization of History: An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten*, New York.

西奈：《历史的世俗化》

Spencer, V. A., 1934, *The Christology of the Apologists*, London.

斯宾塞：《护教士的基督论》

Spengler, Oswald

斯宾格勒：《西方的没落》，商务印书馆，1963，北京。

Stevenson, J., 1957, *A New Eusebius*, London.

斯提文森：《新欧西庇乌集》

Strauss, D. F.,

施特劳斯：《耶稣传》，吴永泉译，商务印书馆，1981，北京。

Standaert, S. J. N., *Inculturatie Evangelie en Culture*.

钟鸣旦：《本地化：谈福音与文化》，光启出版社，1993，台北。

Suetonius, G. T. ,

苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，张竹明等译，商务印书馆，1996，北京。

Tacitus

塔西陀：《编年史》，王以铸、崔妙因译，商务印书馆，1981，北京。

Tenney, M. C. , 1961. *New Testament Survey*.

滕慕理：《新约综览》，宣道书局出版，1976，香港。

Thompson, E. ,

汤普逊：《中世纪经济社会史》，商务印书馆，1961，北京。

Tillich, P. , 1967, *A History of Christian Thought*, London.

蒂利希：《基督教思想史》

Toynbee, A. , 1934 ~ 1961, *A Study of History*, 12 vols. , Oxford.

汤因比：《历史研究》

Toynbee, A. , 1956, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford.

汤因比：《历史学家对宗教的态度》

Tromblery, F. R. , 1993, *Hellenic Religion and Christianization*, Leiden.

汤姆莱利：《希腊化宗教与基督教化》



Tylor, E. B., 1871, *Primitive Culture*, London.

泰勒：《原始文化》

Wallis, R. T., 1972, *Neo-Platonism*, London.

华利士：《新柏拉图主义》

Walzer, W., 1970, *A History of the Christian Church*, 3rd edition, New York.

沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社，1991，北京。

Windelband, W., 1950, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen.

文德尔班：《哲学史教程》，罗达仁译，上卷，商务印书馆，1987，北京。

Wolfson, H. A., 1964, *The Philosophy of the Church Fathers*, London.

华富森：《教会教父的哲学》

Yeung Arnold, *The Apostles' Creed*, 1988.

杨牧谷：《使徒信经新释》，校园书房出版社，1988年，台北。

Zeller, E., 1922, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London.

策勒：《古希腊哲学史纲》，翁绍军译，山东人民出版社，1996，济南。

Zeller, E., 1883, *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*,

(English translation by S. F. Alleyne) London.

策勒：《希腊哲学中的折衷主义史》

Zeller, E., 1870, *Stoics, Epicurean and Sceptics*, (English translated by O. J. Reichel) London.

策勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》

## 后 记

本书初稿完成于 1999 年夏。我本来期待着它能够成为我向新世纪中国学界奉献的第一本著作，但由于种种原因未能如愿，而较迟时间完成的一些著译却已经问世。

在本书付印之时，我再次阅读了书稿。我仍旧感到书中的研究和结论是宏观的、纲要性的，有大量的细节问题需要有更加专门化的著作来解决。所幸的是，章雪富博士已经完成学业并出版了他的教父学研究专著，张新樟、胡龙彪等青年博士也已经完成学业，他们的研究课题也属于教父学范畴。读者可以将他们的著作与本书参看，并发现其中存在的问题。

国际友人 Joseph Loftus 与我相识于爱尔兰。近年来，他在北京语言与文化大学担任英语教师。为了帮助我的研究，他寄来了许多教父学研究的基本资料，使我的写作得以顺利开展，特致谢意！

清华大学哲学系于 2000 年 5 月正式复建，而我也于该月成了这个新生学术群体的一员。为了能够扩大清华哲学的影响，我利用各种学术会议的机会讲述了清华哲学的优秀传统和清华哲学系复建后在学术研究方面的规划，因此有学术界的朋友封我“宣传部长”的雅号，也有朋友直言，“你们清华哲学系和历史上的清华哲学系之间的关系有如古希腊文化与现代希腊文化的关系”。我承认这位学友讲得好，讲得对，但我又想，传统可以断裂，也可以接续。只要有毅力，有耐心，有虚心向同行学习的精神，哪怕是在“沙漠”里，仍旧有可能种出大树来，在学术前辈和同行们的帮助下，清华哲学的复兴规划是可以实现的。

在万俊人教授的主持下，本书纳入“清华哲学研究系列”出版，这也是我落实清华哲学系的学术规划的具体行动之一。我们的著作与冯友兰、金岳霖等公认的哲学大师的著作相距甚远，但我们仍有时间继续努力！

河北大学出版社的宫敬才社长以其敏锐的学术眼光和热情的态度支持了清华哲学系的多项学术规划的实施。作为“清华哲学研究系列”的一名作者，我向河北大学出版社及责任编辑表示深切的谢意！

学海无涯！我期待着本书出版后来自方方面面的批评。

王晓朝

2002年3月12日

于北京清华园北门寓所