

## 第一章 导 论

神秘主义是宗教学家、哲学家、神学家、社会学家、生物学家、心理学家共同关心的一类现象，但究竟什么是神秘主义，各种定义莫衷一是，学者们基于自己的立场和研究方法而各执一词。然而，相比而言，神秘主义与宗教的关系最为密切，宗教学的研究频繁地使用这个概念。我们似乎可以说，在现代学术研究中，神秘主义首先是包括宗教心理学和宗教社会学在内的宗教学研究的问题，而这些研究的结果对宗教在现代条件下的生存和发展至关重要，因此，宗教学家、神学家和哲学家对神秘主义现象的关注是可以理解的，学术界加强对宗教神秘主义的研究也是必要的。本书从考察神秘主义这个术语的词源、词义和现有定义入手，弄清什么是宗教神秘主义，进而确定我们的研究范围和重点。

神秘主义一词的英文 *mysticism*、法文 *mysticisme*、德文 *mystizismus*，皆源于拉丁文 *mysterium*。这个拉丁语词的含义有：秘密祭神礼、奥迹、奥义、神秘等。这个拉丁语词源于希腊文 *mysterion*，词根 *Muein*，意思有引导、介绍人会、秘密的东西、放弃肉体感觉，代之以超验的启示等等。

《英汉辞海》列举了 *mysticism* 一词以及它的一些同源词的多重含义：

**mysticism**：(1)神秘主义：神秘主义者们所传说的神秘交融或与最高实在直接灵交的经验。(2)神秘教义：关于神秘知识的一种理论；一种教义或信仰，认为对上帝、精神真理、最高实在，或类似事物的直接认识可通过直觉、直观或自发获得，而且不同于一般感

知和推理的方式。(3) 玄想, 一种缺乏基础的信念; 谬论, 以对无法表达的知识或力量的直接获得和直觉为先决条件或以这种可能性为基础的任何理论。

**mystery:** (1) 上帝所启示的宗教玄义, 人不能单凭理智去理解, 而且经过启示仍不能完全理解的宗教玄义。(2) 基督教的礼仪或圣事。(3) 基督教以外的其他秘密宗教仪式, 其特点是向信徒出示神物, 明念忏悔语, 演示仪式(如洗手、吃喝、杀牲), 旨在使信徒们在今生过得更好, 并保证让他们死后由于这样的祈祷能与所崇拜的上帝同在。(4) 神秘。没有或不能被解释的事物, 也就是说大家所不知的事物。指一件难以解释或怎么都说不清楚的事, 或指不为外人所知, 但又有趣因而促使人们去猜测之秘事。

**mystagogue:** 领人参加或解释神秘仪式的人; 神秘教义的导师或传播者。

**mystagogy:** 神秘仪式的教义、信条或习惯; 神秘仪式的解释。

**mysteriarch** 主持神秘仪式的人。

**mysteriosophy** 关于古代神秘宗教的深奥教义。<sup>①</sup>

让我们再找一本专门的宗教辞典来看一下神秘一词的含义。

**mystagogic** 说明奥秘的; 解释秘教的; 解说神秘的; 启蒙宗教奥秘者的; 传授秘法的。

**mystagogue** 说明奥秘者; 解释秘教者; 神秘学教师; 启蒙宗教奥秘者; 秘法家。

**mystagogy** 奥秘之说明; 宗教奥秘之解释; 奥秘的教学法; 秘法传授。

**mystery** 奥秘; 奥迹; 秘迹; 神秘; 秘密; 奥理; 秘义; 玄义; 玄妙; 奥妙(人只能藉超自然启示, 以信心接受方能知晓的任何宗教

<sup>①</sup>王同亿主编:《英汉辞海》,第 3454 页。本书所引论著的版本、年代、出版地等资料请查阅本书参考书目,文中不一一注明。

真理);秘教仪式;圣事;圣餐礼。

**mystery cults**: 秘教礼仪;神秘宗教敬礼;神秘祭仪。

**mystery of Christ**: 基督的奥迹。

**mystery of the cross**: 十字架的奥秘。

**mystery of the Trinity**: 三位一体的奥迹。

**mystery of religion**: 秘教;神秘宗教;密仪宗教;奥迹宗教;秘仪(埃及、希腊、波斯等地,分享神明或死而重生之英雄生命的宗教。)

**mystery theory**: 奥迹论(19世纪格赛尔之异说。主张基督在十字架上完成的祭献行为,在祭台上以神秘而真正的方式重演)。

**mystic**: 神秘的;密契的;奥秘的;玄妙的;奥妙的;不可思议的;神秘家;神秘主义者;密契者;神秘生活者。

**mystical**: 神秘的;奥妙的;玄妙的;奥秘的。

**mystical body of Christ** 基督奥体;基督奥身(指教会。因基督是其创始者、保存者、救援者,由它无形的影响领导,教会结为一个团体,正如头指挥其他肢体成为活的人体一样)。

**mystical contemplation**: 神秘默观。

**mystical experience** 神秘经验。

**mystical immolation**: 神秘祭杀(指基督弥撒中非流血方式的祭献)。

**mystical life**: 神秘生活;秘修生活;潜修生活。

**mystical marriage**: 神婚。

**mystical quietism**: 神秘寂静主义(14世纪希腊教会隐修士巴拉弥的神光理论,及上帝本质与行动间有真实差别的主张)。

**mystical sacrifice**: 秘祭;神秘祭祀;秘迹祭祀(某些文化或宗教仪式中,一人或神自献,得到常人得不到的效果,如死而复生,藉以满足人常生不死之欲望者)。

**mystical spirituality**: 神秘神修;密契神修;净配神修。

**mystical theology** : 神秘学; 神秘神学; 奥秘神学 (描述以神秘经验之途径认识天主之学)。

**mystical theory**: 神秘论 (有关神秘经验的各种学说)。

**mystical union** : 神秘结合; 神秘联合 (密契中天人的合一)。

**mystical vision**: 神见 (神秘经验中所见到的一切)。

**mysticism**: 神秘论; 神秘主义; 密契主义; 密契学; 神秘教; 密契; 神契 (广义指内心与神结合的任何形式, 狭义则仅指超乎寻常的与神结合); 神秘。<sup>①</sup>

从上述释意我们可以看出, 神秘、神秘主义及其同源词基本上是在宗教范围内使用的, 具体所指又涉及宗教意识、宗教礼仪、宗教组织等各个层面。人们在非宗教的意义上也在使用神秘一词, 但那基本上可以看作是“秘密”的同义词。请看下面这则广告词: “钻石, 在大自然中经过亿万年光阴, 方才焕发出醉人的华彩, 每一颗都是独一无二, 弥足珍贵, 给人一种神秘莫测的感觉。然而要衡量一颗钻石的价值与品质, 却一点也不神秘。”在这种世俗的意义上, 神秘的意思等于不了解, 不懂, 尚未被认识, 等于秘密。所谓神秘的对象一旦被人们了解了, 也就不再神秘了。然而, 在西方宗教传统或宗教学研究, 神秘主义是指宗教的某些组成部分或要素, 用作形容词时则用于描述某种宗教的特征或宗教思维的类型。当然, 在这个词的宗教意义中, 世俗的一般含义仍然保留着。也就是说, 一种宗教被人们了解的越多, 它就越不神秘; 反之, 人们对某种宗教越不了解, 也就越觉得它神秘。

神秘主义是一种十分普遍的宗教现象, 与宗教的各个层面和包括基督教在内的各种宗教都有关。所以, 怎样界定“神秘主义”对我们的研究是前提性的, 亟待回答的。在西方国家, 神秘主义作为一种普遍的宗教现象早已引起学者们的关注, 为神秘主义下定义

<sup>①</sup>引自辅仁大学神学著作编译会编:《英汉信理神学词汇》, 第167页。



者不乏其人。定义是进行理论探讨和学术研究的重要起点。当学者们对神秘主义看法各异，定义纷呈的时候，分析一下已有的定义，对我们认识神秘主义研究的复杂性是有帮助的。

“神秘主义是融修行术与秘传知识为一体的一门学科，是上升到最高水平的个人宗教。神秘主义可以与宗教有关联，但并非必然如此。神秘主义者往往是宗教团体（例如教会）并不培养也不知如何对待的人物。”<sup>①</sup> 这一定义从学科分类的角度描述了神秘主义的所指。但实际上，至今为止还没有一门学科愿意给自己冠上“神秘学”的称号，相反的，倒是那些很难登上科学殿堂，或至今仍在科学的门槛边徘徊的类科学或准科学经常被人们贴上神秘主义的标签。更何况，这个定义将某种宗教现象，即修行术，定为神秘主义的主要内容，这样一来，对神秘主义的研究也就被局限在宗教的一个要素之中了。在这样的定义下，我们很难看清宗教意识与宗教体验的关系，更无法弄清宗教神秘主义的发展。我们认为，神秘主义是一种普遍的宗教现象，是与宗教的各个层面都有关系的一种性质，而不是一个独立的可作研究对象的实体。宗教意识、宗教礼仪、宗教组织和宗教体验都有神秘与不神秘之分。学术界在使用神秘主义这个词时，更多地也是用于属性判断，而不是用作实体陈述。当然，我们这样说并不意味着反对研究修行术，而是认为修行术是宗教的重要内容，也是我们在研究宗教神秘主义时要加以关注的。

与上述定义类似的一类定义是把神秘主义限定为一种宗教体验，即所谓天人合一的体验。美国《哲学百科全书》“神秘主义”词条的作者列举过一些现代西方学者给神秘主义下的定义。例如，“神秘主义是个人与神合一的直接感受”；“神秘主义是这样一种心灵的态度，在心灵中所有的联系都被心灵与神的联系所吞没”，“真正的神秘主义是这样一种意识，我们所经验到的每一样事物都是

<sup>①</sup>《简明不列颠百科全书》，第7卷，第152页。

一种成分，并且事实上只是一种成分，亦即在存在的本质上，它只是别的事物的符号”。不过词条作者指出：“显然，这样的对神秘主义现象作宗教和哲学解释的定义不会被所有沉思者所接受。例如，不相信一个人格神的佛教神秘主义者，会排斥这些定义中的前两个；他也会对第三个定义产生怀疑，在什么意义上可以把涅槃的体验理解为其别的事物的符号？”<sup>①</sup> 其他类似的定义还有：“总的说来，神秘主义是一种在现世通过个人的宗教体验而获得的关于神的间接的知识。它原来是一种祈祷者的状态，从得到程度不同的各种短暂而又罕见的神圣的触及到在所谓的‘神秘的合一’中达到实际的与神永恒的联合。神秘主义者自己为他们的体验的真实性提出的最确定的证明是它的效果，亦即在谦卑、仁慈、甘愿受苦这类事情上的增长。神秘主义是一种广泛的体验，不仅在基督教中有，而且在其他许多非基督教的宗教中也有，例如，佛教、道教、印度教和伊斯兰教。”<sup>②</sup> “神秘主义就是人与神的心灵合一。”<sup>③</sup> 这些定义表明，在现代西方宗教学和哲学研究中，神秘主义主要是被理解为一种特殊的宗教体验，即人神合一的心灵体验。这种理解是一种狭义的神秘主义。它表现了当代宗教学研究的一个重要趋势，但并不表明对宗教神秘主义研究的全部范围。为了比较准确地理解神秘主义的含义，我们需要简单地追溯一下现代西方宗教学发展的历程和趋势。

自从现代意义上的宗教学诞生以来，各个派别的宗教学家对宗教的本质进行了长期广泛的探讨，提出了纷繁多样的企图概括宗教本质的定义。大致说来，这些定义可以分成三类。第一类定义以信仰的对象为中心来规定宗教的本质，多由宗教史学家和宗教人类学家提出。如缪勒把宗教定义为对“无限存在物”的信仰，泰勒

① 爱·龔华主编：《哲学百科全书》，第 420 页。

② 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 935 页。

③ 弗格森：《早期基督教百科全书》，第 632 页。

把宗教定义为对“控制自然与人生进程的超人力量”的迎合或抚慰，施密特把宗教定义为对“超世而具有人格之力”的知觉和崇拜。这些定义实际上都以历史事实和人类学事实为依据，把宗教规定为信仰和崇拜神的体系。而以神作为信仰和崇拜的对象意味着在宗教意识和宗教礼仪中必然有神秘主义的成分。第二类定义倾向于以宗教的社会功能来规定宗教的本质，多由宗教社会学家提出。例如，杜尔凯姆把宗教定义为把信奉者团结到道德性团体之中的、与“神圣事物”相关联的信仰与行为体系。从这种角度理解的宗教同样必然含有神秘主义的一面。第三类定义倾向于以信仰主体的个人体验作为宗教的基础和本质，多由宗教心理学家和宗教现象学家提出。由于这类定义与当前西方学术界对宗教神秘主义的研究重点有直接关系，因此我们多说几句。

本世纪初，美国实用主义哲学家和宗教心理学家威廉·詹姆士在其名噪一时的《宗教经验之种种》（1902年）一书中，把宗教信仰者对神圣物（各种超自然、超人间的神圣力量、神灵神性物）的信仰，即可在信仰者的心中表现为一定的观念形态和概念形式（如神灵观念、天命、神迹之类神形观念），也可在情绪上引起种种反应，激发起信仰者所谓的“宗教感情”，这种感受和体验称之为“宗教经验”，对之详加论述。随后，宗教经验在宗教研究中受到越来越多的重视。学者们对所谓宗教经验的心理描述和理论解释，构成了比较宗教学、特别是宗教心理学的重要内容。由于按照某些宗教家、神学家、宗教虔诚者的说法，这种感情或情绪上的反应，有其神秘的、神圣的来源，它们产生于宗教信仰者对其所信奉的神圣对象的特殊感受和直接体验，是人与神的直接遭遇、相会、会合、一致、甚至合一，是人对神的直观，所以，宗教学者一般又称其为“神秘主义”。

在基督教中，由于新教的基本信条是所谓“因信称义”，主张信教者个人因其对上帝和基督的虔诚信仰而使灵魂得救，因此，新教神学不注重外在的宗教仪式的意义，而特别强调信仰者个人内在

的对于上帝和基督的精神体验和情绪感受。新教神学的奠基人施莱尔马赫及其后来的追随者奥托就把宗教信仰者个人对神的依赖感、敬畏感之类宗教感情和宗教体验，视之为宗教的核心和基础。奥托在 1917 年所写的《论神圣观念》中说，任何宗教都是人与神的相会，以这种人神相会的直接的、神秘的体验为基础而产生的对神的恐惧、战栗、欣喜和虔敬等感情的交织，构成了宗教的核心。奥托《论神圣观念》一书对西方宗教学和基督教神学的影响很大。不少神学家都认为人神会合的宗教体验具有直观的真实性。他们强调这种宗教体验对于宗教信仰的重要意义，并试图在此基础上建立“经验主义神学”，把宗教经验作为全部宗教现象的基础、核心、和出发点，而把其他一切宗教现象（宗教观念、宗教行为、宗教制度和宗教组织等）说成是宗教信仰者个人经验（特别是宗教创始人的神圣经验）之社会表现形式。

西方学者对宗教经验或神秘主义所作的心理学研究对我们认识神秘主义有一定的积极作用。但由于他们为自身的宗教立场和研究方法所限，他们的结论又有很大的局限性。奥托等人把宗教信仰者的个人体验中与神合一的神圣感，视为宗教意识的核心、全部宗教现象的核心，而实际上只要我们看到这种与神合一的宗教体验只是宗教情感的一小部分，只是宗教意识的一小部分，只是与全部宗教现象有直接或间接联系的一小部分，那么能否以这种宗教情感为全部宗教现象的基础、核心和出发点就是可疑的。从宗教发展的历史来看，与神合一的宗教经验只是宗教发展到一定阶段出现的现象。它有普遍性，但无永恒性。与其说它是全部宗教现象的核心，不如说它只是神秘主义这种宗教现象的核心。神秘主义的体验以追求与神合一、融合为中心。“神秘主义者的特点就是宣称他们与超越者有了直接的接触。”<sup>①</sup> 把握住了这个神秘主义现象的核

<sup>①</sup> 爱德华主编：《哲学百科全书》，第 420 页。

心，我们就可以探讨它与宗教意识的联系，就可以研究它在宗教礼仪和宗教制度中的体现，就可以联系人类历史上的各种宗教，判明它的基本倾向。至于能否对这种宗教性的神圣体验本身作出科学的解释，这个问题最终会随着宗教心理学的发展而获得回答。

说到这里，我们可以作一个简单的小结了。用作属性词的神秘主义实际上有广义和狭义之分。在最广泛的意义上，宗教就是神秘主义。因为，无论从何种学科、何种角度界定宗教，都与对神的信仰有关。而从理论上说，所谓神，“是指人类的这么一种观念，它的内容或对象可能被认为具有超自然的、超在的、精灵的、人格的、高于人的、无限的、绝对的、神圣的、神秘的、终极的(或根本的)性质，也可能被义为具有内在于自然的、泛在的、物质的、非人格的、有限的、相对的、非神圣的、非神秘的、非终极的(或非根本的)性质，但无论如何，它总被认为是一种超人间的力量”<sup>①</sup>。所以，宗教可以定义为“对超人间的力量的信仰以及与之适应的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度的体系。”<sup>②</sup>在宗教的诸种要素之中，对神的信仰是核心。由于神的观念所具有的上述性质，可以说宗教之为宗教，本身就是神秘主义的。神秘主义与宗教的本质特性紧密联系，不可分割。然而由于各种宗教信仰对神的理解有不同，与之相应的思想观念、情感体验、行为活动和组织制度也千差万别，要对不同的宗教作神秘宗教和非神秘宗教的区别也是可以的。但是，这样区分出来的非神秘宗教与神秘宗教只有神秘程度上的差别，而不能作绝对意义上的理解。我们通过解剖具体宗教的各个层面或要素，能够区分它们的神秘程度。在次一级的意义上，神秘主义指的是宗教信仰者的宗教感情或宗教经验。由于个人经验所具有的差异性，它必然带有神秘性。尤其是所谓与神合一这样一种宗教体

<sup>①</sup>何光沪：《多元化的上帝观》，第 5 页。

<sup>②</sup>同上，第 1 页。

验，很难说它具有非神秘性。正如美国《哲学百科全书》“神秘主义”词条的作者所说：“给神秘主义的体验下定义就像解释和评价它的意义一样意见纷呈，而各种看法又彼此冲突。这并不奇怪，因为用来表达和描述神秘主义的体验的语言是极为悖理的、象征性的、诗意的。即使一位神秘主义者选择看来像是严肃而又精确的形而上学术语来表达，那也只是一种对逻辑的表面的让步，因为他会在一种远离通常含义的意义上使用这些术语。”<sup>①</sup>这种神秘主义的体验是宗教神秘主义的最直接的意义。在对神秘主义的含义作了这样几个层次的划分以后，我们在具体的语境中就比较容易区分它的所指为何了。

下定义是搞学术研究的手段，但定义本身并非研究的目的。在掌握了人们在宗教研究中使用神秘主义这个概念的各种含义以后，我们可以确定一下本书的研究范围了。本书的目的不是对宗教神秘主义作一般性的理论探讨，而是对古代基督教的神秘主义作一专题研究。我们想通过对古代基督教诞生和发展的具体考查，对基督教的一些层面和要素作具体分析，揭示古代基督教的神秘主义成分的源流，并对古代基督教的总体发展趋势和基督教主流发展的轨迹作一描述。我们相信，这种专题研究有助于破除基督教的神秘性，有助于加深人们对基督教这一世界性大宗教的认识，有助于人们加深对西方古代文化，乃至整个西方文化的认识。

<sup>①</sup>爱德华主编：《哲学百科全书》，第 429 页。

## 第二章 希腊古典精神文化中的神秘主义

研究古代基督教的神秘主义是本书的主题。但是，正如学者们在探讨基督教的起源和早期发展时必然要涉及基督教产生以前地中海区域的各种宗教一样，我们在切入主题之前，也要对基督教神秘主义赖以产生的文化环境作一些必要的研究。众所周知，古代基督教的产生与发展与罗马帝国文化息息相关，作为一种亚文化的基督教是在希腊罗马文化或大希腊文化的土壤中产生的，而大希腊文化的前身就是希腊古典文化。古代基督教的神秘主义与希腊古典精神文化中的神秘主义因素有某些间接的联系，揭示这些因素和倾向对我们达到本书研究的目的是必经的一步。

### 第一节 古希腊精神文化的两极

西方文化渊远流长。学者们在探讨西方文化的源泉时都会不约而同地追溯到它的古代阶段，都会把古希腊文化当作西方古代文化的最主要代表。确实，古希腊的哲学、经济、政治、历史、文学、艺术观点对人类社会以后的全部历史，尤其是对欧洲的历史和文化，产生过并仍旧产生着深远的影响，称之为西方精神文化的源头是丝毫也不过分的。翻开一些相关的著作或文化史专著，学者们对希腊文化的赞颂比比皆是。例如恩格斯说过：“没有希腊和罗马所奠定的基础，也就没有近代的欧洲。”<sup>①</sup>也有现代西方学者说：“西

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第524页。

方精神、现代精神是希腊人的发现，希腊人是属于现代世界的。”

“现代世界与古代世界之区分，西方与东方之区分，在于人们事务中的理性至上的原则——它诞生在希腊，而且在整个古代世界中只存在于希腊一个国家之中。希腊学者是第一批崇尚理性智慧的知识分子。在非理性起着主要作用的世界中，希腊人作为崇尚理性的先驱者出现在舞台上。”<sup>①</sup> 这些总体性的论断无疑道出了人们对以希腊哲学为最主要代表的西方理性精神的推崇。然而，我们在肯定这些论断的正确性的同时一定不能忘记，理性至上的原则只是希腊人进入古典时代以后的一个时期内的精神文化的主导面，希腊民族的精神世界即使在古典时期也还有它非理性的一面，有它神秘的一面。要完整地把握希腊民族精神，我们还需要深入到希腊宗教中去，藉此了解希腊人的整个精神世界。

公元前 6 世纪末 5 世纪初，希腊的文化中心已逐渐从偏远的位于小亚细亚的殖民城邦转向希腊本土，雅典成为当时哲学活动的中心。从那时起一直到公元前 4 世纪 40 年代马其顿统一希腊各城邦，希腊民族的城邦制度经历了从繁荣到衰落的历史过程。与此同时，希腊哲学经历了大约 100 年的早期发展（公认的第一位希腊哲学家泰勒斯的鼎盛年为公元前 585 年）阶段以后进入了它的鼎盛期，出现了以德谟克利特、柏拉图和亚里士多德为主要代表的体系化了的理性主义哲学，希腊哲学取代宗教成为希腊民族精神文化的主要代表，或成为其主导倾向。这一历史阶段被学者们称为希腊古典时代，以区别于公元前 8 至前 6 世纪的上古时代。人们通常所说的古希腊文化广义上包括希腊民族在古代各个历史时期创造的文化，既包括希腊民族形成和发展的上古时代，也包括古典时代结束以后的希腊化时代，然而由于希腊民族在古典时代取得的文化成就不仅在西方文化史上，而且在世界文化史上都占有重要地

<sup>①</sup>汉密尔顿：《希腊方式》，第 4—5 页。



位，因此人们讲的古希腊文化主要是指古典时代的希腊文化。

那么理性主义或理性至上的原则能否概括古希腊民族的整个精神世界或基本的精神倾向呢？我们认为不能。在漫长的人类历史上，宗教几乎总是居于一切上层建筑的顶端，对其他上层建筑领域发生支配性的影响；各种意识形态和文化形式往往被纳入宗教观念系列之中，具有宗教的色彩。在哲学产生之前的古代希腊，情况也是这样，希腊传统宗教作为一种无所不包的意识形态，把各种文化形式（包括萌芽时期的科学和哲学）置于自己的影响之下。希腊哲学诞生以后，宗教仍在延续，并与哲学结下不解之缘，以不同的形式反映着同一个希腊民族的精神世界。即使到了古典时代，理性主义也只是整个希腊民族精神世界之一极，而不是它的全部。希腊民族的精神文化在古典时期的发展虽然可用理性主义哲学作为它的主要代表，但包括荷马宗教和各种神秘教在内的希腊宗教是这种古代文化的底蕴。所以，研究希腊民族的精神文化不可忽略它的宗教部分。希腊宗教在哲学产生以前是希腊民族精神的代表，在哲学产生以后是希腊民族精神的底蕴，直至基督教兴起以后逐渐消亡。

现代西方哲学家罗素曾经这样概括古希腊人的两种精神倾向。他说：“事实上，在希腊有着两种倾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、经验的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知识感到兴趣的。”<sup>①</sup>罗素想要做的是把希腊民族精神世界的两种主要倾向描述出来，并以宗教和哲学分别为这两极的代表。我们认为，希腊民族的精神文化确实存在着两种基本倾向，但罗素所做的概括很容易引起读者的误解。他用“热情”和“欢愉”这两个形容词来描述两种精神倾向，并分别与“宗教的、神秘的、出世的”和“经验的、理性的”并列，这样一来，人们就会误以为

<sup>①</sup>罗素：《西方哲学史》，第 46 页。

热情只与神秘的出世的宗教有关，而与欢愉的经验和理性无缘，而实际情况并非如此。更糟糕的是，罗素的概括把宗教与神秘联系在一起，而与理性无关，这种划分带来的误解就是把希腊宗教等同于神秘主义，而同时也就把希腊哲学等同于理性主义。实际上，用“理性主义”和“神秘主义”来概括希腊民族精神文化的两极更为贴切。就希腊民族精神的总体倾向来说，哲学可以作为理性主义这一极的主要代表，宗教可以作为神秘主义这一极的主要代表，但做这样的论断并不等于肯定希腊哲学与神秘主义无关，或者说希腊宗教全部是神秘主义的。只有了解希腊宗教的基本状况及其与希腊哲学之间的复杂关系，我们对希腊民族的精神世界才会有比较准确的把握。

古希腊人的宗教在哲学产生以前有其独立的发展史，它的资格比希腊哲学要老得多。“我们可以很方便地区分四个时期：第一、史前时期，主要是从公元前 2000 年起，到以荷马史诗为标志的时代为止；第二、从公元前 900 年到公元前 500 年，始于希腊人的殖民扩张，终于波斯人的侵略；第三、从公元前 500 年到公元前 338 年，包括希腊历史的最伟大的那个世纪，终于喀罗尼亚战役和马其顿霸权的建立；第四、希腊化时期和希腊罗马时期。”<sup>①</sup>这样一个漫长的历史进程中，希腊人信奉的不是一种单一的宗教，而是无数种宗教。这些宗教也不是保持着始终如一的面貌，而是在历史的长河中不断发生着变迁。那么，希腊宗教在哲学产生之前是怎样反映希腊民族的精神世界的呢？这是我们在具体研究希腊古典文化中的神秘主义倾向之前先要加以回答的问题。

提起希腊宗教，人们常说的是古希腊人的正统宗教，即按上述分期于第二个时期出现的占主导地位的奥林波斯教，或称荷马宗教。但在古希腊，除了这种正统宗教以外还有其他大量的民间宗教

①法耐尔：《希腊宗教史纲》，第 15 页。

在流行,例如奥斐斯教、厄流息斯教等等。有趣的是,如我们在导言中所指出的那样,尽管任何宗教都有神秘主义的因素,但从来没有学者把希腊人的官方宗教奥林波斯教称作神秘主义宗教,而那些民间宗教则被许多学者列入神秘主义宗教之列。我们的目的是剖析希腊民族精神的神秘主义倾向,因此,所有希腊宗教都在我们的视野之中。

荷马时代(公元前 11 世纪到公元前 8 世纪)及其以后,是希腊社会由原始氏族公社发展为阶级社会的时期。战争的胜利使氏族首领成为拥有战俘奴隶的奴隶主,私有财产制的发展又使公社内部出现阶级分化。氏族长老成为享有特权地位的贵族,长老会议则逐渐演变为对氏族成员实行控制的国家机构。由于希腊本上被陡峭的群山分割为众多的小块地区,各氏族部落便在各自己占有的地区,以某个城市为中心,包括周围的乡镇和农村,建立起一个一个的独立城邦。在马其顿王朝之前的整个希腊古典时代,希腊全境始终未能成为一个政治上集中统一的国家,地区性的城邦国家为数众多。但是,从荷马时代开始,统一的希腊民族意识开始形成,原有的宗教也逐渐融合发展成统一的民族宗教。民族的形成为宗教的统一打下了基础,而统一的宗教一旦形成,就成为维系希腊民族情感的最主要的手段。<sup>①</sup>

古典时代的希腊人的宗教信仰本身已经接受了从米诺斯到迈锡尼,从埃及人到小亚细亚诸民族所信宗教的影响。从起源上说,古典时代的希腊宗教就是古典希腊人所源而出的印欧雅利安人种的传统宗教与上述其他宗教的混合物。<sup>②</sup>然而在各种社会因素的作用下,奥林波斯教逐渐成为希腊城邦社会占主导地位的正统宗教。“荷马的诗篇为我们呈现了一种发达的多神教,一个体系,各位

<sup>①</sup>参见汪子晨等:《希腊哲学史》,第 1 卷,第 2 节,“希腊社会”。

<sup>②</sup>参见拙著:《希腊宗教概论》,第 1 章,第 1 节。

神祉已经按照某种家长制相互联系起来，在一位最高神之下组成一个神圣家族。”<sup>①</sup>这种宗教有着许许多多的神灵。在希腊人的万神殿中，大神数十，小神成千上百，再加上山精树怪，不胜其数。后来，罗马时期的诗人瓦罗曾搜集神的名字，结果他找到了三万多个。

希腊人的神灵世界的体系化与希腊统一民族的形成是同步的。在荷马时代，原有的神与新来的神，变化了的外来神，野蛮民族的神与文明民族的神都混合在一起。面对这一大堆杂乱无章的神灵以及关于这些神灵的神话，有丰富想象力的希腊人必然会考虑这样一些问题：这些不同的神灵之间有什么关系？这些神灵与人生活的世界是什么关系？于是就有了荷马一类的诗人把希腊众多的神灵按氏族的形式组织起来，以宙斯为首领。并以奥林波斯天神为希腊人的主要崇拜对象。赫西俄德则用排神谱的方式，安排天神和冥神两大系列，调解了新旧神灵的汇聚给希腊人的信仰带来的混乱。通过诗人和艺术家们的神话创造，希腊人有了一个大致有序的神灵世界作为信仰的对象。希腊宗教没有权威的圣书，没有固定不变的教义。诗人荷马和赫西俄德都没有为希腊宗教提供一本圣经，而是为希腊宗教进入成熟期整理出一个神灵系统，作为希腊人的崇拜对象。这是希腊宗教的特质。正是在这个意义上，我们可以说，希腊宗教是诗人们凭藉想象力发展起来的。

希腊宗教与希腊神话关系十分密切，但是二者又不是等同的。古希腊的神话不仅是寓言、启示、原始理性或远古历史，而且是包涵历史、自然、道德、社会、宗教等因素在内的百科全书，是希腊文化的一种载体。希腊人的宗教信仰有相当一部分是用神话故事的形式来表达的，先是从原始宗教信仰中形成神灵观念，再逐渐衍生出复杂的神话故事。所以，对希腊宗教来说，与之真正相关的是神

<sup>①</sup>法布尔：《希腊宗教史纲》，第 17 页。

话所体现的神灵观念及其发展，而非全部神话。解读希腊神话，对其中包涵的希腊宗教神灵观念进行剖析，是我们把握希腊人的精神世界的一个重要方面。

奥林波斯教的崇拜对象是以宙斯为首的十二位主神。他们有男有女，相互之间又有亲属关系，形成一个位居诸神和万民之上的“神圣家族”。荷马时代开始有了对这个神圣家族的合祭。神圣家族的成员起初有宙斯、赫拉、波赛冬、雅典娜、阿波罗、阿耳忒弥斯、阿佛罗狄忒、赫耳墨斯、德墨忒耳、阿瑞斯、赫淮斯托斯和赫斯提亚。后来酒神狄奥尼索斯取代了女灶神赫斯提亚的地位，成为十二主神之一。

“神圣家族”作为奥林波斯教的主要信仰对象，反映了希腊古典社会最典型、最正统的一面。宙斯象征着希腊民族的统一、公正和法律；赫拉象征着合法婚姻；雅典娜象征着智慧和城邦文明；阿波罗象征着光明和音乐；阿瑞斯象征着勇敢和战斗；阿佛罗狄忒象征着美丽；德墨忒耳象征着丰裕；波赛冬象征着航海事业；赫耳墨斯象征着商业繁荣；赫淮斯托斯象征着手工艺；……这些因素综合起来，反映着希腊人的社会政治理想。在这种宗教的祭仪中，野蛮的色彩逐渐消退。献祭已不仅仅是一种贿赂，而是一种与神的友好的交流。祭礼是庄严的、美妙的，有颂神诗和舞蹈，有祭坛、神庙和祭司，但还没有固定的偶像。荷马以及其他诗人描述的神已不再是粗俗的精灵、飘忽不定的神力，而是有着鲜明人格的、超人的存在。要说明这些变化趋势，希腊人的一些主要神灵观念的变迁是很好的例子。

宙斯是奥林波斯教的最高神祇。他最初是来自希腊北部的某个部落的掌管天气的神灵，后来逐步发展为整个希腊普遍供奉的最高天神。他首先是自然界的最高统治者，体现着自然力与人的关系。在古希腊人的观念中，宙斯就是有灵性的天空，能发光、打雷、下雨。希腊人向宙斯献祭乞求降雨，在经常打雷的山顶建起祭坛。

人格化的宙斯的形象是一个手执雷火的威武雄壮的人。他的圣物是鹰、雄狮、公牛，神话中说他能变为鹰、雄狮和公牛。宙斯又是神灵世界和人类社会的最高统治者，体现人与社会的关系。宙斯是“诸神与万民之父”。荷马史诗中有大量的神人联姻的故事，人间的国王都与宙斯有亲属关系。宙斯与凡间妇女发生关系后生下的子女虽然不是神，但都成为城邦、部落的创立者。城邦受天神保护。在需要维护秩序的地方，宙斯就出场。阿伽门农的权杖是宙斯授予的，法律也是由宙斯制定的。宙斯的这两重功能结合在一起使他成为荷马宗教中地位最高的神灵。在希腊万神殿中，他是唯一“无所不知，无所不能”的神。悲剧作家埃斯库罗斯说：“宙斯是以太，是大地，是天空，是一切，是比这一切还要高的东西。”<sup>①</sup> 鲍桑尼亚记载说：“多多那的女祭司唱道，‘宙斯过去存在，现在存在，将来也存在。’”<sup>②</sup>

由于宙斯这个神灵经历着长时间的演变，他原有性质与新的性质产生了巨大的裂痕。首先，原来的宙斯是克洛诺斯瑞亚的儿子，有生也有死，克里特岛上甚至有宙斯的坟墓。这就与后来希腊人天神是永生的观念发生了矛盾。其次，作为无所不能的天神，宙斯却不能独自创造一切，因为他是一位男性天神。于是只能用希腊各地原有的代表生育的女神来弥合这个裂痕，在神话中，则有大量关于宙斯的婚姻和爱情故事。第三，诗人把他描写为一位适合全希腊人供奉的万能的神，刻划他的伟大的神性，但原有的神话传说并不能立即消除，他的奸淫、强暴、无耻、野蛮与他的伟大并行，形成了矛盾。

再比如，赫拉原先只是在某些地区受到崇拜的月亮女神、上地女神、或婚姻女神。在长期的历史演变中，赫拉被想象为宙斯的姐

<sup>①</sup>埃斯库罗斯：《残篇》，第 70 条。

<sup>②</sup>《鲍桑尼亚著作集》，第 10 卷，第 12 章，第 10 节。

姐，后来成了宙斯的合法妻子，众神的天后。由于宙斯在神圣家族中的显赫地位，她的形象变得相对暗淡。她拥有权威是因为伟大的宙斯睡在她的怀里。宙斯与许多女神和凡如有染，她非常妒忌，但又无法阻止，只能手握节杖独坐在金制的王座上。宙斯与赫拉的婚姻是荷马时代希腊人婚姻制度变迁的曲折反映。赫拉的神圣地位是王家婚姻的产物。她在取得天后的地位后，原来的功能就不重要了。

波赛冬在希腊远古时代就是一个重要的神灵。他的名字的含义是“土地女神的丈夫”，或“大地的拥抱者”。他又被荷马称作“大地的摇撼者”。当时的希腊人认为，得罪了波赛冬就会发生地震。他的形象是一匹马，他的子女中也有马，他最喜欢的牺牲也是马。由此推断，他最先可能是作为一位马神得到供奉的。在诗人重排神灵家谱的时候，波赛冬成为宙斯的哥哥，参与推翻克洛诺斯的统治。事成后划分天空、海洋和冥府三界，大地则为众神共同的活动场所。天空由宙斯掌管，哈得斯主掌冥府，海洋则归波赛冬管辖。他造了水下宫殿，驾着白色战车来往于海上。他成了威力和权能仅次于宙斯的男性神灵。

阿波罗是“神圣家族”重要成员。西方学者格思里称他为“希腊精神的具体体现。一切使希腊人与其他民族相区别，特别是使之与周围的野蛮民族相区别的东西——各种各样的美，无论是艺术、音乐、诗歌还是年轻、明智、节制——统统汇聚在阿波罗身上。”阿波罗神起源于拉哥尼亚地区的牧羊神。在神话中他是宙斯和勒托生下的孩子。勒托怀孕时受到赫拉派来的人蛇的追踪。她只得逃到奥堤吉亚生下阿耳忒弥斯，又渡过海峡来到得罗斯岛生下阿波罗。得罗斯岛由此成为圣地。阿波罗出生后，生长迅速，擅长射箭，第四天即赴帕那索斯山射伤大蛇。大蛇逃往地母神在德尔菲的祭所，但仍被阿波罗杀死。他从大神潘那里学会预言，夺取了德尔菲神庙。他又与大神潘比赛音乐获胜，成为音乐之神。阿波罗也有许多风流

韵事。他追求山脉女神达佛涅，女神无奈，变成了月桂树。他又搞同性恋，爱上了英俊的斯巴达王子。他又杀死独目巨人，被宙斯罚下地狱永远监禁。勒托向宙斯求情，于是改罚一年劳役，给色雷斯国王牧羊一年。从此后，他行事有节制，奉行“认识你自己”和“过犹不及”的格言。他取代了原来的太阳神赫利俄斯，成为新的光明之神。他主掌青春、医药、畜牧、音乐、诗歌，还能作预言，防邪恶。他的这些性质象征着希腊民族精神的正统面。

赫耳墨斯在神圣家族中不是最伟大的，但却是最能干的，最具有平民性的神。他是牧神、市场神、集会神、发明神，又充任众天神的使者。他有许多反正统的事迹，偷窃财物，以至于被尊为窃贼的保护神，堪称“古代的嬉皮士”。他在古典时代得到广泛崇拜，在一定程度上是由平民阶层的发展促成的。据西方学者考证，他最初只是一位乡下的神灵，起源于石头堆的精灵。最基本的功能是充当向导和护送者，还伴送亡灵去冥府。石头可以作地界，而赫耳墨斯的塑像总是竖立在住所外面，象征着保护私人财产。在神圣家族形成时，诗人们把他说成是阿波罗的同父异母兄弟。他是宙斯与迈亚的爱情的结晶。他出生以后见风即长，刚能行走就出去冒险，偷走了阿波罗的一群牛。他又用龟壳和牛肠发明了七弦琴。阿波罗发现赫耳墨斯偷牛的证据，赫耳墨斯就唱歌赞美阿波罗。两位神做交易，阿波罗用牛群交换七弦琴。宙斯喜爱赫耳墨斯的才干。他警告赫耳墨斯今后要尊重产权，不得偷窃。然后把制定协约、促进商业、维护道路、保护行人安全这些职责交给赫耳墨斯，并赐给他金盾、圆顶帽和带翅的金拖鞋。从此，赫耳墨斯成为神圣家族中的一员。后来他又受命协助命运三女神发明字母，还陆续发明了天文学、音律、拳言、重量单位、尺度和种植橄榄树。

神圣家族中有两位处女神。一位是阿耳忒弥斯，另一位是雅典娜。前者是阿波罗的同胞姐姐，是勒托生的，后者则是从宙斯的脑袋里跳出来的。她们原先都是地方性的神灵。阿耳忒弥斯是狩猎



女神、土地女神或生育女神；雅典娜是武装的少女神。后来对她们的崇拜逐渐扩大。诗人们也就开始为她们想象出一个神圣的起源。赫西俄德这样描述雅典娜的身世：宙斯娶墨堤斯为妻。在她快要产下雅典娜的时候，宙斯把墨堤斯吞进自己的肚子里。因为乌刺诺斯和该亚警告他，墨堤斯会生下一个拥有比霹雳还要厉害的武器的孩子。后来普罗米修斯或赫淮斯托斯用斧子劈开宙斯的脑袋，全副武装的雅典娜跳了出来，手持金盾，全身披挂。这样一来，雅典娜就有了高贵的血统。随着希腊社会的进步，文明程度的提高，她原有的战神职能也逐渐退化。她成了城邦保护神。神话传说中还说她发明了犁、马车、舟船、纺织、烹调。说她后来的品质是希腊文明进步的象征是不过分的。

希腊宗教的产生有历史的渊源，但它的存在和发展受希腊城邦社会发展的制约。马克思曾精辟地指出：“希腊人崇拜奥林波斯众神，这是‘崇拜’他们自己的民族，他们的‘国家’。”<sup>①</sup>离开城邦的发展，奥林波斯教只能是一个地方性的宗教，而不能成为全希腊的宗教。那么为什么大多数城邦会选择奥林波斯教呢？简要说来，这是因为希腊民族的统一和发展需要一种宗教与之相适应。奥林波斯诸神既有多多样性，又有统一性。宙斯为最高天神，众神和万民之主，而其他神灵也有独立的权能。换言之，奥林波斯教是多神教，又有单一主神教的因素。各城邦为表现它们的统一可以宙斯为民族象征，为表现它们的独立性又可奉某位天神为城邦保护神。天神系统的兼容性使各城邦皆认自己为天神后裔，各城邦与天神攀亲，相互之间当然也是亲戚。奥林波斯教就以这种方式增强了希腊人统一的民族意识，也成为希腊民族精神的主流。奥林波斯教在整个古典时期一直占据正统宗教的地位，崇拜天神被当作公民的义务和职责，亵渎天神也就等于违反城邦的法律。然而这种宗教一旦形成

<sup>①</sup>《马克思恩格斯全集》，第1卷，第114页。

也就受到三方面的挑战：一是来自希腊哲学的批判；二是其他教派的崛起对它造成的威胁；三是到了罗马帝国时期与罗马宗教合流，在基督教兴起以后受到基督教神学家的批判，并最终被后者取代。

荷马宗教从两个方面深刻地影响着古希腊民族的精神和心理特征：第一，它给了古希腊人一种命运天定、不可改变的观念。荷马史诗极力宣扬这种观念，说一切事变均为“定数女神”或“命运女神”所规定，因而必然地按照预定的定数实现。此种预定的定数是一种必然的天命，不仅凡人不可抗拒，甚至包括宙斯在内的诸神也无法改变。诸神的作为如果有违于定数的规定，也必然遭致失败。这种支配一切事物（神和人）的定数观加强了希腊人对神圣天命的宗教敬畏感。后来的宗教神学也可利用这种观念，把“定数”修改为神的旨意，说成是神意或天命，以此来抬高神的权威。当然，这种宗教观念在其后来的发展中也能起另一种作用。主张理性原则的哲学家可以把定数解释为自然规律，从定数支配一切，甚至支配神这一点出发，导出了自然规律支配一切的科学观念，为科学的发展提供了思想依据；反正统宗教的启蒙思想家则可由此得出否定奥林波斯诸神权威的结论。第二，在希腊正统宗教的世代作用下，人们习惯于用神的意志和好恶来解释各种事物，宗教神话观念逐渐成了人们维系社会秩序的准则。国家大事常求教于德尔斐神托传达的神谕；公民大会的开幕、军队的出征、等等，都在公开的宗教祈祷仪式下进行，社会等级秩序由神确立，国家法律为神制定，对破坏传统体制行为的惩治被视为神的惩罚，城邦之间的条约和公民私人之间的契约，通过对神起誓作为保证。在荷马宗教成为希腊城邦的官方宗教以后，它给参与者带来的精受感受主要是一种宗教神圣感和敬畏感。那些荷马宗教的神灵与社会公共生活结合的越紧，与个人的宗教体验和情感也就越疏远。

在荷马宗教成为官方宗教之前，它起着给希腊人的精神带来抚慰的作用。在自然力面前，希腊人也像其他民族一样有迷惑和恐

惧，但他们最终把自然力断定为一种精灵，使它变成了宙斯、得墨特尔、阿波罗、波赛冬。这些最初只不过仅有几个名字的神到了后来经过人们的制作结晶成有声有色的故事，起初那些若明若昧的东西经过一番孕育，最后产生出清洁的圣庙和具体的人格，自然变成了精神的伴侣，每个山丘和泉流都有仙女常常来往，海洋里有海神，山上住着山神，树林里住着树精。这个世界因为变得更熟悉而减少许多可怕的成分。以前一切不可了解的东西，一切暧昧不清的东西，现有已被定型为一定的形式，无论在什么地方，人再遇不着盲目的和不可了解的力量，只遇着随自己情感和转移的精灵。尽管这些神灵也是反复无常的，但至少有着和人相同的性质，人触怒了神是可以调和的，神的妒忌是可以解释的，对待神和对待人是没有区别的。随着希腊人的想象力的发达，他们又用神灵的活动和冲突来解释一切自然现象和人类生活现象。此时，拟人化或人格化成为希腊诗人发展希腊宗教神灵观念的主要手段。荷马一类的诗人为了沟通神性和人性，把大凡人的属性直接转移到神灵的身上，于是也就出现了所谓神灵的道德缺陷问题。这在后人看来是可笑的，幼稚的，例如，当代美国学者阿德勒说：“我最近读到荷马的《伊利亚特》，对他所说的希腊诸神的故事感到十分骇异。希腊人怎能尊崇如此卑贱，不道德，贪婪与可笑的存在？……如果真有此种神，的确值得加以攻击。”<sup>①</sup> 在以后的宗教发展历程中会被抛弃，但它却又是希腊民族的精神世界发展的必然产物。

奥林波斯教的精神是希腊民族精神发展史上的一个重要阶段。在希腊哲学产生之前，这种宗教的神灵观念体现了希腊民族的理想与超越。希腊哲学诞生以后，这些神灵观念被改造、吸收到哲学之中，通过理性的提炼而继续体现希腊民族的理想与追求。美国实用主义哲学家杜威说：“没有希腊宗教，希腊艺术和希腊的国民

<sup>①</sup>阿德勒：《西方的智慧》，第 129 页。

生活，他们的哲学是不能成立的，而那些哲学家所夸耀的那种科学的效果却是皮相的，无足轻重的东西。’<sup>①</sup> 确实，在哲学与科学兴起之前，奥林波斯教的神灵观念是希腊民族精神的主要体现。它对当时社会公众心理的影响比后起的哲学更加广泛。但它在以后的发展中并没有保持原有的地位。奥林波斯教的消亡已经由它自身的缺陷所决定。当希腊人的理性思维已经发展起来，有了哲学的时候，这种宗教尚无理性化的教义；当希腊人除了参与公共生活，还想要获得个人情感的满足的时候，这种宗教已经越来越官方化。于是，希腊人探索神秘的生命，想要达到“与神相合”的精神境界的目标只能由其他神秘的民间宗教来满足了。

希腊神秘教主要有狄奥尼索斯教和奥斐斯教。由于这两种民间宗教之间有一定的继承关系，所以我们把它们合在一起论述。狄奥尼索斯教的历史可以追溯到公元前 7 世纪，但它到了古典时代迅速崛起，广泛传播。这一现象的出现有深刻的社会动因。在古典时代，日益官方化的奥林波斯教是一种贵族性浓烈的宗教。对普通平民来说，它并不能满足人们的精神需要。天神在平民们的心目中颇有可望而不可及的感觉，因此只能敬而远之。他们需要一种比奥林波斯教更加贴近社会现实的宗教来满足他们个人精神发展的需要。狄奥尼索斯教就是这样一种富有平民性的宗教。狄奥尼索斯教徒崇拜的酒神狄奥尼索斯的出身比其他天神要低微。神话中说，狄奥尼索斯是宙斯与凡妇塞墨勒偷情的产物。天后赫拉知讯后护火中烧，设计哄骗塞墨勒，让她要求宙斯以向赫拉求爱的形象与自己相会。宙斯无法自食其言，只能以霹雳的形象出现在塞墨勒面前。结果，塞墨勒被烧成灰烬。宙斯从火中捞出六个月的胎儿，缝入自己的髀肉。待胎儿长成后，宙斯割开大腿，产下狄奥尼索斯，把他交给赫耳墨斯。他把狄奥尼索斯变成一只小山羊，交给倪萨山的

<sup>①</sup>杜威：《哲学的改造》，第 10 页。

神女抚养。狄奥尼索斯在山中长大，发明了酒。赫拉认出他是宙斯和塞墨勒的儿子，将他变成疯子。在一群山羊神和狂女的陪伴下，他周游世界，在各处创下辉煌业绩。后来狄奥尼索斯返回希腊世界，人们认识到他是神，开始崇拜他。他终于升入天庭，成为十二主神之一。他又下到冥府，迎回死去的母亲。这些神话故事描述了他与神圣家族成员对抗的事迹，象征着与希腊正统精神相抗衡的一种精神倾向。以这些神话故事为主要依据的酒神庆典中，信徒们扮演这位神灵，由羊人和狂女陪伴，手持长笛和酒杯到处游逛，喝得醉熏熏的。这种宗教庆典给了信徒们一种与官方祭典不同的新的感受。你想要与神相通吗？不必去与天神攀亲，不靠祖宗和前辈英雄，也不必顶礼膜拜。只要你信奉狄奥尼索斯，只要你按他的处世方式去行事，你自己就是神。这样，平民们在庆典中与神沟通了，与神认同了。他们体验到了自身的神圣性，这对平民阶层来说，确实是一种精神解放。

狄奥尼索斯教发展到后来有被奥林波斯教融合的迹象。狄奥尼索斯被纳入神圣家族，也有一些城邦尊他为城邦保护神。与此同时，在该教内部也有一些人作了使该教礼仪规范化的努力，从而使该教演变为奥斐斯教。<sup>①</sup>奥斐斯教因其教祖而得名。在希腊神话中，奥斐斯是个半人半神的角色。他是文艺女神的儿子，擅长音乐和诗歌。他美妙的歌喉来自于天赋，能使顽石动情，跟着他聆听歌声。他曾去埃及游历，后来参加希腊英雄们寻找金羊毛的远航。他用音乐帮助英雄们克服了许多困难。远航结束后，他返回故里，娶欧律狄刻为妻。后来他的妻子被毒蛇咬死。为了使妻子能够复活，他下到冥府，用歌声让船公卡戎给他摆渡，又驯服了三头狗。冥王哈得斯受到感动，允许他带妻子的鬼魂去还阳。但有一个附加条

<sup>①</sup>参阅希罗多德：《历史》，第1卷，第23—24节；汤姆逊：《古代哲学家》，第264页。

件，在走出冥界之前，不能回头看妻子的影子。结果在快要走出冥界的时候，奥斐斯忍不住回过头去看了一眼，他妻子的鬼魂立即消失。奥斐斯也就最终未能救出妻子。他失去妻子后，致力于宣传一种新宗教。

奥斐斯在历史上是否确有其人至今尚无定论。但大部分西方学者宁可信其有，不愿信其无。我们所能肯定的是，奥斐斯或其他一些宗教改革者对狄奥尼索斯教作了一些改革，使一种新宗教得以诞生，或者说狄奥尼索斯教发展到了奥斐斯教的新阶段。公元前 6 世纪中叶以前，奥斐斯教在南意大利、西西里等地区非常盛行，后来传入雅典，在希腊本土以至小亚细亚殖民城邦也比较流行，成为一股甚有影响的宗教思潮。这种教义的最后形态经过相当时期才形成。在公元前 6 世纪出现了该教的《圣书》。它的神秘教义虽然仍旧保持着许多从原始神话和祭仪中得来的成分，但旧的形式获得了新的内容，原有的宗教表象与新注入的理性思考混合在一起。它的信仰和教义对古希腊哲学有较大影响。毕达哥拉斯学派、爰利亚学派、赫拉克利特、恩培多克勒、苏格拉底、柏拉图，乃至后来的新柏拉图学派都烙有这种宗教的深刻痕迹。到了公元 3 世纪，一些新柏拉图主义者在与早期基督教的论战中辑录了奥斐斯的作品。到了现代，又有一些铭文被发现。

奥斐斯教有成文的教义。该教的《圣书》相传由奥斐斯撰写。奥林波斯诸神也被该教列为崇拜对象，并排列成五代，但排法与荷马、赫西俄德不同。它最崇奉的神祇不是天神而是冥神，不是宙斯而是狄奥尼索斯；它最关注的不是现世的福益而是来世的幸福，不是人的肉体，而是人的灵魂；它最崇尚的原则不是理性至上，而是自由狂放；它追求的精神境界不是神圣和庄严，而是自由与狂放。这些精神要素都汇聚在狄奥尼索斯身上。他是酒神，是自由与生的象征。他每年在隆冬肃杀之际去世，到春天复生，意味着生对死的胜利。

奥斐斯教给希腊人带来了一种与荷马正统宗教大异其趣的宗教观念。首先，传统的希腊宗教偏重尘世，虽然也信仰人死之后的哈德斯冥府，但那个幽暗的冥府不过是死后灵魂的集中之地，除带给希腊人一种恐怖之感以外，并没有来世幸福的许诺，不能给人以感情上的慰藉。奥尔斐斯教则偏重来世，着重崇拜地府冥神。“按照奥尔非派的教义，人生就是赎救提坦神族罪孽行的一种忏悔。人的不朽部分是被禁锢在他的凡体之中；灵魂被幽禁在他的肉体之中。肉体是灵魂的坟墓。”<sup>①</sup> 该教的神话说到宙斯在和巨灵神泰坦的斗争中用灰烬创造人，其中既有泰坦的灰烬，因而人生来不完善，有原罪；同时也有狄奥尼索斯的实体部分，因而人生来也有某种神性。泰坦的因素就是人的肉体、感官、欲望部分，狄奥尼索斯的则是人的灵魂或心灵部分。所以，人的肉体是灵魂的囚笼或坟墓。人是神灵的家畜，在神灵认为适当的时候，是会自动地将人从人生的牢狱中解放出来的。<sup>②</sup> 人的肉体死亡实际上是一种解放。人死之后，灵魂要受到审判。假使灵魂为肉体腐化到不可救药的地步，就被押解到塔塔勒斯的地狱中去受永远的刑罚。假使有法可救的话，那末加以清洗洁净之后，会重被遣送到地上，重新开始它的忏悔生活。灵魂在世上经过三世之后，不受肉体玷污，就被永远开释，去和天上的快乐神灵共同交游。<sup>③</sup> 这种灵魂肉体二元论的教义引导着人们对来世的向往。其次，正统宗教没有原罪的观念，该教则主张人带有原始的罪恶，因为人带有邪恶的泰坦的成分。必须通过“净化”来赎罪，使灵魂在轮回转世中变得纯洁，从而得到解脱，复与诸神同在，享受至福。这就给希腊人带来了善有善报，来世幸福的遐想。今生犯罪，来世必苦；今世为善，来世可转生为富贵之人，甚至成神进入福地。再次，奥斐斯教给个人提供了一条摆脱人生苦难的

① 柏拉图：《高尔吉亚篇》，492-3；《克拉底鲁篇》，400C。

② 《斐多篇》，62D。

③ 《斐多篇》，70C，107C-114C；《斐德若斯篇》，248C-D。

解救之道。人生在世就要净化灵魂。净化的方式则有用清静的水洁身，节食、禁绝杀生和血祭等等。通过这些洁净礼仪，使灵魂摆脱肉体的污秽，最后与神相合。人生是死亡的演习。只有通过死亡，灵魂才能从它的禁锢之中解脱出来，才能从它身体的罪恶之中得到解救。<sup>①</sup>“奥尔菲主义的核心是在以巫术为根源和原始成人入社礼为最后根源的它的神秘教义当中。原始成人入社礼的形式，在奥尔菲派的神秘教义当中，和厄琉息斯教的、基督教的以及一切神秘宗教的神秘教义一样，都被保存着，同时还被加上一种新的内容。原始的成人入社礼是被用来切切实实地为成年人准备真正的人生的。神秘的入社礼为入社者所准备的，却不是这个世界而是另一个世界，不是为人生而是为死后。被剥夺了天生权利的、被剥削的和丧失了全部所有的人们，在绝望中，脱离了现实世界而转向到一个未来的幻想世界中去，希冀因此而恢复他们已经失去了的遗产。”<sup>②</sup>总之，奥斐斯教以它独特的教义和教仪为一部分希腊人提供了精神上的抚慰，代表着希腊民间宗教发展到一个新的阶段。它从民间直接产生出来，不受国家的控制。它也只在民间流行，而没有成为城邦国家的官方宗教。它所实行的神秘主义的仪式使它难以突破相对狭小的入教者的圈子。同时，在希腊古典时代，科学和哲学的世界观已经出现，反传统宗教的启蒙思想对它的发展也起着制约作用。

奥斐斯教不是希腊唯一的神秘主义宗教，而只是当时流行过的神秘教之一。但它发源于希腊，并一直延续到公元 4 世纪才绝迹，所以可以看成希腊古典文化中的神秘主义在宗教方面的主要代表。“由于对他（狄奥尼索斯）崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起

<sup>①</sup>参阅《欧里彼德斯》，残篇，638。

<sup>②</sup>扬姆逊：《古代哲学家》，第 268 页。



过一部分的作用：这种崇拜发展的途径是极其值得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必须好好加以理解。”<sup>①</sup>在希腊古典文化鼎盛之际，这种神秘主义可以称作一股暗流。但是到了这种文化遇到危机或处在一个衰退的时期，这股暗流却又可以起到重要的作用。

总之，希腊民族精神在进入古典时代以前主要是以宗教观念的形式得到表现的。作为正统宗教的奥林波斯教的神灵观念代表着希腊民族精神的一极，象征着希腊民族精神的主导面，体现着作为一个整体的希腊民族的理想和追求；而奥斐斯教一类的民间宗教则以另一类神灵观念代表着希腊民族精神的另一极，象征着希腊民族精神的次要的一个层面，体现着作为个体的希腊人的精神解放的需要和情感要求。这两类宗教给希腊民族的精神世界都打上了深刻的烙印。正统宗教给希腊人的精神留下的印记可以简要地归纳为神圣与崇高，而神秘教给希腊人的精神留下的印记则是神秘与解脱。把握了这两个方面，我们就可以从希腊宗教与哲学之间的关系入手，进一步讨论希腊古典时代的神秘主义表现形式了。

## 第二节 希腊神灵观念的理性化与希腊理性神学

希腊哲学起源于希腊神话与宗教，希腊神话与宗教是希腊哲学之母。但希腊哲学的诞生却是希腊传统宗教，尤其是荷马宗教，遭受厄运的开始。哲学由于它的本性无疑要把包括神话和宗教在内的一切现象当作理性思维的运作对象，神话与宗教虽然贵为哲学之母而不能得免。但是希腊宗教与哲学的关系又不是完全敌对的。哲学一方面起着破除原有的宗教神圣感和神秘感的作用，另一方面却又在提升宗教的品位，为宗教神学的发展铺路架桥，其结果

<sup>①</sup>罗素：《西方哲学史》，第 37 页。

就使希腊人的宗教从拟人化的多神论向非拟人化的一神论方向发展，并产生了希腊人的理性神学。理性的介入一方面使希腊人有可能摆脱原始的自然主义的宗教神秘主义，但又使希腊人陷入新的较为理性化的宗教神秘主义。

上古时代的希腊人对神灵的敬畏，对灵魂的关注，对冥世的想象，对来世的向往基本上是一种世代相传的宗教信仰，既不可能诉诸于感官经验的实证，亦非理性推理的逻辑结论，本质上是一种没有理性基础的自然主义崇拜。但在这种自然主义的深处却贯穿着一条思想轴线，即用超自然的和超人间的力量（神）来说明一切。这种宗教观念是一种思维的抽象，具有“世界观”的萌芽的性质，是孕育哲学思维的种子。随着希腊人思维能力的增强，希腊精神的下一步发展就是通过经验和理性去探索自然万物的真正原因和人世间的第一原理。希腊哲学诞生了。<sup>①</sup>

最早的希腊哲学家以万物的始基或本原为主要的思考问题。他们的出现打破了在精神领域内一统天下的宗教神话。在传统精神的束缚下，“自然的秘密只许神知道，人类应当安分于人间的知识，不宜上窥天机”。<sup>②</sup>然而，从泰勒斯开始的一批早期自然哲学家从自然本身去说明自然，不仅打破了“自然秘密”这个禁区，而且在对“自然秘密”的解释中引入了自然物的物理过程。宗教神话赋予天体和天象的神圣性和神秘性被否定了，神灵本身被降格为“自然”现象或自然物，神性也成了一种自然本性。阿那克西美尼说气就是神：“他将万物的原因归于无限的气，但并不否认有神，也不是闭口不谈神；他只是不相信气是由神创造的，而是认为神是由气产生出来的。”<sup>③</sup>塞诺芬尼说，日月星辰和虹（“伊里斯”）不是神，而是

① 希腊哲学的诞生有多方面的原因，参阅汪子嵩等：《希腊哲学史》，第 1 卷，绪论。

② 亚里士多德：《形而上学》1.982B30。

③ 奥古斯丁：《上帝之城》，第 8 卷，第 2 章。

云(DK21B32)<sup>①</sup>；自然的一切秘密，人间的各项技艺不是神指点给人的，而是人们在生活中探索得知的(DK21B18)。就这样，希腊人传统的神灵观念开始注入了理性的成分。

希腊人的神灵观念同世界上其他地区和民族一样，经过自然崇拜、图腾崇拜、动物崇拜到人格化，从多神教到主神教的发展阶段。随着希腊人思维能力的发展，原有的宗教神灵观念受到理性的质疑。在这个方面，哲学家们是主力军。塞诺芬尼指出，神话中开天辟地的泰坦诸神是不存在的。“不要歌颂泰坦诸神、巨人或半人半兽的怪物们的斗争，这些都是古代人的虚构。”(DK21B1)他从道德角度对传统神话中的诸神加以讨伐。“荷马和赫西阿德把人间认为是无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、彼此欺诈。”(DK21B11)更重要的是，他揭示了传统神灵观念的起源。他指出，神话和一般民众都幻想神和人一样穿衣吃饭，有着和他们一样的声音和形貌。因此，不同民族的人幻想出来的人就有了不同的形象。“埃塞俄比亚人说他们的神的皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人说他们的神是蓝眼睛，红头发的。”(DK21B16)可是，“假如牛、马和狮子都有手，而且像人一样能画画，塑像，它们就会各自照着自己的模样，马画出或雕出马形的神像，狮子画出或雕出狮子样的神像。”(DK21B15)在这里，他实际上指出，神的形象是拟人化的结果。不是神创造人，而是人按照自己的形象创造神，这种批判矛头所指，从根本上触动了传统宗教的根基。

每一种宗教都有祭仪。祭仪是宗教的必要组成部分，是宗教意识的具体体现。希腊哲学家对传统宗教的批判也波及传统的宗教祭仪。一般说来，荷马宗教祭仪是哲学家批判的主要对象，但其他宗教祭仪也在扫荡之列。赫拉克特对他那个时代流行的各种民间宗教祭仪都有谏言。他说：“他们向神像祷告就像和房子说话一样，

<sup>①</sup> 古希腊哲学家残篇标准编号，参阅江子嵩等：《希腊哲学史》第1卷，第123页。

他们并不知道什么是神和英雄。”(DK22B5)“他们[希腊人]向神的塑像祈祷,好像它们能听见似的,其实它们听不见,也不能给予回报,正像不能提出要求一样。”(DK22B128)“[赫拉克利特向埃及人说:]如果他们是神,你们为什么哀悼他们?如果你们哀悼他们,你就是不再将他们看作神。”(DK22B127)“[爱菲索的赫拉克利特向谁作预言?]夜游者、术士、酒神祭司、女祭司、秘密传教者。[他威吓这些人死后要受罚,预言他们要遭受火焚。]因为人们的神秘的传教仪式是不虔诚的。”(DK22B14)恩培多克勒猛烈抨击当时盛行的血祭。他认为动物的躯体中寄居着与人的灵魂有亲缘关系的灵魂。他谴责道:“你们还不停止那种疯狂的屠宰么?你们不曾看到,在这种同于你们心里的轻率和粗鄙所造成的活动中,你们在自相吞噬!”(DK31B136)“父亲举起他自己的已经变换形态的儿子,口中念着祷词屠杀了他。这个昏庸透顶的傻瓜!人们在牺牲旁边向神祈求恩幸,那个父亲,是听不到牺牲呼号的聋子,在殿堂里屠杀它们,准备了罪恶的祭宴。而儿子呢,他们也以同样的方式攫住他们的父亲,或者儿童攫住他们的母亲,撕毁双亲的生命,吃着亲属们的肉。”(DK31B137)

进入古典时代以后,希腊城邦社会发生了巨大变化。在公元前 492—前 449 年的希波战争中,希腊人体验到他们是靠自己的团结、智慧和力量打败了比自己强大的波斯。生活在这个时代的希罗多德,在记述几场重大战斗时始终未提神干预、神的帮助,同荷马笔下的特洛伊战争恰成鲜明对照。公元前 431—前 403 年爆发了伯罗奔尼撒战争,亲身经历这场战争的修昔底德用大量事实证明这是雅典与斯巴达争夺霸权的结果,在强权面前,神也无能为力,像密提尼等弱小城邦,纵然拥有正义和神的保护也免不了灭亡的命运。神圣不可侵犯的神庙也照样被践踏。社会的发展推动着希腊哲学进入鼎盛时期,它的理性批判能力日趋成熟。随着智者运动这股广泛的社会思潮的出现,希腊哲学对传统宗教的批判达到

了一个新的高潮。它表现的具体形式有两种：一种是以智者普罗泰戈拉为代表的疑神论，另一种是以普罗狄科和克里底亚为代表的无神论。

普罗泰戈拉对神是否存在提出了公开的怀疑。他说：“关于神，我不可能感受他们如何存在或如何不存在；我们也不可能感知他们的型相是什么；因为有许多感识方面的障碍，人们不可能亲身体验到神，而且人生又是短促的。”(DK80B4)<sup>①</sup> 他还写过《论来世本性》和《论阴间生活》，其主题也是以感觉主义和怀疑主义为武器，怀疑来世，怀疑阴间地府的存在，怀疑灵魂不灭。当然，怀疑还不是否定，但它确实是否定的前导。另一名智者普罗狄科明确地说，没有什么神，是人们的生活需要创造了神。<sup>②</sup> 克里底亚则说：“聪明的圣人发明了对神灵的恐惧，以便吓唬那些暗中作恶的人。”(DK88B25)应当说，这种疑神论、无神论思潮在当时相当流行，而不仅仅是少数人的看法。当时的悲剧诗人埃斯库罗斯用辛辣的笔法描写了宙斯的残暴、威力神的凶狠、河神的怯懦、赫耳墨斯的奴性，等等。马克思对此评价说：希腊众神在普剧(《普罗米修斯》)中被打的遍体鳞伤，几乎死去。另一位悲剧诗人欧里庇德斯对希腊人普遍崇拜的阿波罗神的道德丑行作了淋漓尽致的揭露。他认为，如果神的行为卑鄙，他就不是神。“谁说天上有神？不，没有！如果有人说有，就告诉他不要傻傻呼呼地相信那些古老的故事了。”<sup>③</sup> 雅典民主政治家伯里克利也认为：“神的存在只是一种推断而已，我们谁也没有见过。”<sup>④</sup>

古典时代的宗教批判浪潮产生了一些无神论者，但对绝大多数人来说，要他们在那个时代就彻底否定一切神的存在几乎是不

①中译文引自汪子嵩等：《希腊哲学史》，第2卷，第194页。

② 塞克斯都·恩披里柯：《驳教理学家》，第9卷，第18节，第51节。

③ 《柏勒洛丰》残篇，第286条。

④ 普罗塔克：《伯里克利传》，第6节。

可能的。由于时代的局限性，希腊古典时代发生的这些宗教批判没能打倒宗教，但它给希腊古典文化的发展带来了两个后果：一是使希腊知识阶层经历了一场宗教启蒙，打破了宗教神话在意识形态中的一统天下，使科学和哲学成为古典时期精神文化发展的主要内容；二是传统神灵观念在理性的砥砺下发生了重要变化，品位得到提升，导致一神论观念和理性神学的诞生。恩格斯在讨论神灵观念的变迁时说过：“由于自然力被人格化，最初的神产生了。随着宗教的向前发展，这些神越来越具有了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”<sup>①</sup>希腊神灵观念的变迁证明了恩格斯的论断是正确的。

没有哲学的介入，宗教也能从多神论发展到一神论。犹太教的发展可以证明这一点。<sup>②</sup>但是希腊宗教的发展在古典时代产生出犹太教那样的一神教，无论是荷马宗教还是奥斐斯教到了古典时代仍然还是多神教和主神教。倒是在哲学家的头脑中出现了一神论的观念。他们对传统多神论宗教的批判把非拟人的一神论观念给催生出来了。首先迈出这一步的就是生活在公元前 6 世纪至公元前 5 世纪初的游吟诗人兼哲学家塞诺芬尼。他在否定了传统的拟人化的多神论后，并没有得出无神论的结论，而是力图建立一种非拟人的与宇宙同一的一神论。

塞诺芬尼在批判传统神灵观念时提出了他自己关于神的理论。他说：“有一个神，它是神和人中间最伟大的；它无论在形体上或心灵上都不像凡人。”(DK21B23)“神是作为一个整体在看，在知，在听。”(DK21B24)“神永远在同一个地方，根本不动；一会儿

① 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 220 页。

② 参阅朱维之：《希伯来文化》，第 71 页。

在这里，一会儿在那里对他是不相宜的。”(DK21B26)“神用不着化力气，而是以它的心灵的思想使万物活动。”(DK21B25)这就是塞诺芬尼的一神论理论。他的神性观摆脱了希腊传统宗教的神性观，把拟人而生、具有人形人性的神，变成了一位与人形人性毫无相同之处的理性神。塞诺芬尼的思想本质上是一种哲学理论，然而以后的宗教神学家可以利用它来建立神学体系。“希腊神话为希腊哲学的产生创造了条件，现在，神话要向神学过渡却要依靠哲学了。”<sup>①</sup>

同样的过程在另一位哲学家恩培多克勒那里也能看到。他也对传统的希腊多神教进行了严厉的批判，但没有完全否定这些人格神。他的《净化篇》还保留着一些早期希腊神话和宗教中的人格神。不过他认为，在这些人格神之上，还有一个更高的、神圣的、非人格的理性神。“在他的躯体上并没有人的头，没有两肢从他的双肩迸生出来，他没有脚，也没有反应灵敏的膝盖，也没有毛茸茸的部分；他只是一个神圣的不能言状的心灵，以敏捷的思想闪耀在整个世界中。”(DK31B134)这样的神是没有形体只有智慧的。后来，原先是智者一员，后来成为犬儒派创始人的安提司泰尼用自然与约定俗成的理论去解释神。根据风俗习惯和人为约定有许多神，根据自然本性，只有一个神。这个理论为后人解决一神与多神，上帝与偶像神的争端开辟了新的道路。

“宗教的本质特征，在于对神的信仰。”<sup>②</sup>神学是“关于神的理论或论述”（奥古斯丁语）。希腊神话与宗教是希腊哲学诞生的温床，但希腊人的神学却是哲学的产儿，是希腊人的理性思维对传统神话宗教的改造和提炼。一神观念或理性神观念的出现为希腊理性神学的诞生奠定了基石。它的系统化是由苏格拉底、柏拉图和亚

<sup>①</sup> 汪子高等：《希腊哲学史》，第1卷，第577页。

<sup>②</sup> 何光沪：《多元化的上帝观》，第1页。

里士多德完成的。公元前 1 世纪的罗马多产作家瓦罗曾把神学分为三类：神话神学、政治神学、自然神学。神话神学指诗人们对神与神圣世界的描写；政治神学是官方的国家宗教理论；自然神学则是哲学家的创造，是一种关于神的本性的理论。后来的基督教教父奥古斯丁把神学分为自然神学和超自然神学两类。在他的心目中，基督教产生以前的异教神学理论可以称作自然神学，言下之意，基督教神学是高于自然神学的超自然神学。奥古斯丁承认他的自然神学概念来自瓦罗。但他认为，瓦罗所说的三种神学只有自然神学才属于宗教的范畴。诗人们的神话的神学只代表一个使人相信的美好世界，官方的神学只表明瓦罗希望用国家的权威拯救衰落的宗教，而真正的宗教是人类社团社会生活的一种基本形式，不应限制在某个国家，神本质上是普遍的。只有希腊哲学中才有真正的神学，因为它基于理性对神的存在本身的直觉。

瓦罗和奥古斯丁的神学分类有一定的意义。希腊人的宗教神话以形象思维和诗性语言为基本思维工具。一旦人们用概念和理论说明万物的本原和生成过程时，哲学的思维方式就诞生了。过去人们用神来说明白然和社会，现在用抽象概念来说明，并使用逻辑证明。原始人面对变幻莫测的自然形象，靠狭隘的体验和丰富的想象力，塑造了拟人的神的形象。现在哲学家们依靠广阔的生活体验和理性去思索神及神人关系，构思理性神的观念。这样也就有可能挣脱神人同形同性观念的束缚，体验到神是单一的精神实体。这种由哲学家的理性思维产生的神学理论可以称为“理性神学”。它是希腊宗教意识的理性化，是希腊宗教思想发展的主要趋势之一。在整个社会还不能抛弃传统的神灵观念的时候，当哲学家自身也还不能对宗教问题有科学的认识的时候，用理性去构造新的神观，建立系统的神学是很自然的。希腊理性神学是希腊古典时代哲学的一项副产品。

首先是苏格拉底。他在当时雅典公众的眼中是一个无神论者，



并因此受到指控，被迫上法庭辩述，但他自己并不这样认为。他说，我从来就敬奉神明。“从幼年起就有一种声音降临于我心中”<sup>①</sup>。“经常降临的神的旨意不时地警告我，甚至极小的事如不应做，都要阻止我做”<sup>②</sup>。这位神委苏氏以重任——拯救雅典人的心灵，召唤他们的良知，洗心革面，重振城邦。苏氏自称是神赐予雅典人的礼物，以便“不时地唤醒、劝告、责备你们”<sup>③</sup>。苏格拉底声称，自从他参加过三次征战以后，就根据神的指令肩负起“指导哲学生活，审察我自己和他人的职责”<sup>④</sup>。他说，如果安尼图斯的指控得逞，一下了扑杀了他的话，雅典人将执迷昏睡直至生命终结，神也会派另一个人来代替执行他的哲学使命。<sup>⑤</sup>然而，由于雅典人的固执、偏见和无知，最后竟投票处死了苏格拉底。他没有最后的晚餐，但是他说他的遭遇是神的旨意，而且是“神暗示所发生于我的好事”，“大有希望我此去是好境界”<sup>⑥</sup>。由此可见苏格拉底是有神论者，而不是无神论者。不过，他信仰的神不是宙斯也不是传统神谱中的任何一位。它不像旧神住在奥林波斯山，而是苏格拉底自己体验到的神。这位神的本性是智慧。“真正的智慧是属于神的，神谕只是告诉我们，人的智慧微不足道，没有价值。”<sup>⑦</sup>“我认为‘智慧’这个词太大了，它只适合于神；但‘爱智’这个词倒适合于人。”<sup>⑧</sup>

在苏格拉底之前，塞诺芬尼和恩培多克勒已经孕育了理性神的思想，但他们只留下了简短的论断。苏格拉底则明确地展开论述了神的本性就是理智。按照色诺芬的记载，苏格拉底认为，全智全

① 柏拉图：《申辩篇》，31D。

② 同上，40A。

③ 同上，31A。

④ 同上，28E。

⑤ 同上，31B。

⑥ 同上，40C。

⑦ 同上，23A。

⑧ 《斐德罗篇》，278D。

能的神是宇宙万物普遍体现的最高理智，这种神就像人身体中的努斯能随意指挥身体一样，“充满宇宙的理性也可以随意指挥宇宙间的一切”<sup>①</sup>，“惟有那位安排和维系整个宇宙（一切美好善良的东西都在这个宇宙里面）的神，他使宇宙保持完整无损、纯洁无瑕、永不衰老，适于为人类服务；宇宙服从神比思想还快，而且毫无失误。这位神本身是由于他的伟大作为而显示出来的，他管理宇宙的形象却是我们看不到的”<sup>②</sup>。苏格拉底认为人是万物之灵，神最为关怀人、眷顾人。神“为供给人们的需要而操心”，他的一切作为“都是为了人类的缘故而发生的”。神为人的视力提供光，为人的休息提供黑夜，星月照耀使人能分辨昼夜时分和月令，提供土地和水使人能生产食物，提供火使人能为保全生命策划一切有益的事情，提供气使人维持生命。神使“其他生物的生长也是为了人类”。他还认为，这位理性神为了人类，合目的地设计和创造了宇宙万物，它们都是“由一位愿意万物都生存下去的神特意设计的结果，是神凭智力造出来的”<sup>③</sup>。这个神是最关怀人类的“聪明仁爱的创造者”，不仅创造了人，还为人造了各种器官，使人能够生存和繁衍，还给人安置了灵魂，使人能追求知识。神“能够同时看到一切事情，同时听到一切事情，同时存在于各处，而且关怀万有”<sup>④</sup>。

由于信仰这样一位理性神，苏格拉底可以勇敢地面对死亡。他在雅典监狱中临刑服毒以前还在和他的朋友、学生就哲学家如何对待生死问题进行讨论。他虽然已经知道自己即将死亡，但他表现的非常从容安静，因为他认为一个真正爱好哲学的人是不会害怕死亡的。<sup>⑤</sup> 虽然如此，他又认为不应该自杀。自杀是不合法的，因为

①色诺芬：《回忆苏格拉底》，第1卷，第4章，第17节。

②同上，第4卷，第3章，第13节。

③同上，第1卷，第4章，第7节。

④同上，第1卷，第4章。

⑤ 柏拉图：《斐多篇》，61C。

有一种秘传的学说认为人生正如一个囚犯，自己没有权利逃脱。苏格拉底说他对于这种秘密传说并不理解，但他宁愿相信这种说法。我们人是属于神的，神是我们的主人，如果没有神的召唤，我们不能自己去死。<sup>①</sup>他认为自己现在已经得到了神的召唤。“我认为我死去是到更智慧、更好的神那里去，这是好事而不是坏事，所以我对死并不悔恨。”<sup>②</sup>

可以说，苏格拉底提出了一种完整的理性神论。这种理性神学的理论是古典时期希腊哲学对宗教的渗透。在理性思维的作用下，传统的人格化的多神宗教被哲学扬弃了。希腊神学的发展进入了理性神阶段。它的产生一方面使希腊宗教的品位得到提升，起着破除传统宗教神秘主义的作用，但另一方面，它引入了理性神，主张通过沉思默想达到与神的沟通，因而又给希腊人的理性世界披上了一层新的神秘的面纱。苏格拉底的目的论哲学合乎逻辑地要求他承认有一位最高的神主宰宇宙和人类社会。他从理智主义出发，悄悄地给宗教意识注入精神和道德的因素，使传统的人格神上升为理性神，使已经不适应时代需要的非道德宗教向道德宗教嬗变。在此意义上，苏格拉底是当时希腊人的耶稣。“在基督教以前的整个古代时期，连希伯来人的古代时期也不例外，找不到一个比苏格拉底和基督更相近似的人物。在苏格拉底以后，在提高希腊文化的风格，使之可以和希伯来宗教相颉颃，从而为基督教做好准备方面，也没有一个希腊人比苏格拉底的弟子柏拉图做得更多的了。”<sup>③</sup>不过，苏格拉底毕竟不是耶稣，神也没有同希腊人立约。希腊的文化背景及经济政治制度、伦理规范、风俗习惯、民族特征不同于犹太人。希腊人从来不是靠神和先知引路，而是依靠城邦，过着城邦的政治生活。苏格拉底的思想没有能与社会实践结合。苏

①《斐多篇》，62B。

②同上，63B。

③斯特劳斯：《耶稣传》，第1卷，第251页。

格拉底的门徒没有去建立宗教团体，而是按各人对老师学说的理解建立各自的哲学派别，在自己的哲学原则基础上阐明新的神学观念和理论。

柏拉图继苏格拉底之后继续朝着建构理性神学的方向迈进。西文“神学”(Theology)一词来源于希腊文 Theos(神)和 Logos(知),意为关于神的知识、道理、论述、学问或学科。柏拉图是西方最先使用“神学”这个词的人。<sup>①</sup>他在《理想国》第二卷想为神学确立几条原则或规范，并当作法律确定下来。他提出，为了建立一个理想的城邦，诗人们应避免荷马、赫西俄德以来的希腊诗学传统，把他们对诸神的解释提高到哲学真理的水平。人们应当“始终按照神的真相去表现神”。<sup>②</sup>这也就是说，要用理性思维去思考神的问题，不能把神说成是一切事件的原因，不能描写神带来了灾祸，不能把恶归于神：神不是魔术师，不会变化形体，也不会骗人，凡是与此相悖的故事应当一律禁止。<sup>③</sup>在他眼中，以往诗人们对神的描写充斥着谎言，建立真正的神学有待于哲学家们的努力。

柏拉图理性神学的核心篇章是他的《蒂迈欧篇》。“无论是在中世纪，还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响。”<sup>④</sup>在这篇对话中，柏拉图发表了同以往神话中的宇宙生成论不同的，同时又和自然哲学相对立的宇宙创造论。对话中的主要发言人蒂迈欧说，要阐述宇宙的生成最好先说明它的创造者和原型。宇宙的创造者<sup>⑤</sup>就是神。他是善的，没有妒忌，希望万物都像他自己一样只有善没有恶；他将混乱无秩序的运动安排得有秩序，因为这样是最好的，这也就是宇宙的创造；

①见《理想国》，386A。

②同上，379A。

③同上，377D—383B。

④罗素：《西方哲学史》上卷，第189页。

⑤希腊文“得穆革”的意思就是“创造者”，“工匠”。

他看到理性比非理性好，所以将理性放入灵魂，将灵魂放入躯体，将宇宙造成一个带有理性和灵魂的生物。<sup>①</sup> 我们的这个世界，上至日月星辰，下至地上万物和人类自身，都是生成的，因而必定有一个生成万物的最终原因；它们又都是被造物，因而必定有一个创造者，它就是神，万物之父。那么这个创造者是怎样创造世界呢？柏拉图用自己的理念论作了解释，说是按永恒不灭的原型（理念）创造同一母体的摹本，犹如工匠按床的范型制造一张张具体的床。创造者愿最初的这个混沌体成为有序的、美好的、合目的的世界。为了避免发生纷争，他只造了我们这—个世界。在这个世界中它先创造了水火气土四种原素和可见的天体。他为了使自己所创造的世界更像他自己而且处于永恒的状态中，因而设法创造了时间，从此有了白天与黑夜、年月日之分。<sup>②</sup> 之后他致力于按原型创造宇宙中的生灵。它把生灵分为四个等级：神的后代（诸神和人类）、鸟类、鱼类、陆地和两栖动物。<sup>③</sup>

《蒂迈欧篇》中的神学具有以下几个明显的特征：第一，肯定作为宇宙创造者的理性神的存在，否定拟人的诸神具有真正的神性；第二，始终以理性的目的因解释宇宙和人的产生，反对自然哲学家用物质的必然原因作解释；第三，不排斥自然科学方面的内容，而是将它们纳入一个统一的神学理论，使自然科学知识服务于神学。综合起来看，柏拉图对神的体验同旧约《创世记》的神观有相似之处。他像《创世记》的作者一样，认为太初是混沌—体，神按自己的意愿从混沌中创造万物，而且赋予美好的秩序；这个序列的最高点是人，人分享神的智慧，管理世界；人们可以从被造物中体验到神的伟大、完满和爱心。柏拉图在对话结束处说，我们关于宇宙的讨论现在可以结束了。有了不朽的生物和有死的生物，这个宇宙也就

① 《蒂迈欧篇》，29D—30C。

② 同上，38C—39D。

③ 同上，39D—50B。

成为一个完满的可以看见的有生命的东西；它包括一切可见的东西，即理性的影像，它成为一个可见的神，它是“最伟大的，卓越的，美好的，完满的”。<sup>①</sup>

作为关于神的理论和论述的神学毕竟是一种理论，有浓厚的理性思辨意味，不可能为世人所广泛接受。可是宗教要想在一个理性化的世界中生根，发展，却非要有一套神学理论不可。柏拉图在他的最后一篇对话《法篇》中指出，当时年轻人的第一条不法行为就是不信神，反对普遍崇拜的神圣的东西。他们认为：第一，神不存在；第二，即使有神也不关心人的事情；第三，神很容易满足，只要向他们作点祈祷就可以了。<sup>②</sup>为了扫清这些宗教信仰的思想障碍，他竭尽全力论证神的存在，为希腊人信仰一位理性的思辨的神奠定基石。他对后世西方宗教神学的影响是深远的。

柏拉图的神学理论体系化程度不高。在他那里，神学理论淹没在哲学对话的汪洋之中，使人很难辨别他的真实思想。随着学术门类的分化，这种状况在亚里士多德那里得到了改观。他明确地提出一套体系化了的神学理论。他认为，研究自然生成原理的学问是“第二哲学”，而研究原理和原因本身，研究实体及其本性的是“第一哲学”。第一哲学与神学有相通之处，因而又可叫“神学”。这个相通点主要是实体问题。实体可分三种，一是可感的有生灭的自然物，二是可感的无生灭的永恒运动的天体，三是不可感的，永恒不动的最高实体。唯有最高实体是单一的，纯形式的（不含质料的），永远现实的，至善的；它自身不动却推动万物运动，故称之为“第一推动者”；它是纯理性的，纯精神的，以自身为认识和追求的对象，因而在它那里精神与精神的对象是同一的。它显然就是神。研究它的第一哲学也就是神学。<sup>③</sup>

① 《蒂迈欧篇》，92C。

② 《法篇》，884—885B。

③ 参阅亚里士多德《形而上学》，第12卷，第6—10章。

既然神学和哲学的最高原理是同一的，那么亚里士多德的神必然是理性神、哲学神，神的内涵全靠哲学范畴来表述，靠逻辑推理来论证。神人关系被忽略了，神与自然的关系仅仅是动因与被动的关系，而没有柏拉图的创造与被创造的关系。这种神比之柏拉图的理性神更有理性，但却没有情感和体验。然而亚里士多德的神学自有他特殊的意义。正是他十分明确地将神看作单一的，至善的、理性的精神实体，这就与希腊人的神人同形同性论最后划清了界线。这种神学在当时虽然不被希腊人所理解，但到后来中世纪的时候，当基督教的神学理论遭到理性和科学的挑战，基督教神学家可以用这种理论来回敬理性对信仰的挑战，建立严密的神学体系。托马斯就悟到了亚里士多德神学的真谛。不过，正因为如此却又给神学带来灾难。因为信仰的问题更多的是依靠信念和自身的体验。从本质上说，二者有一个不可逾越的界线，否则信仰也就化为理性了。它是无法全靠理性来认识，用逻辑来证明的。愈是靠理性证明，就愈诱使人们靠逻辑和理性去思索，于是就愈陷入困境。这就是后来经院哲学的烦琐的逻辑论证的命运。

综上所述，希腊人的神灵观念之所以能不断更新、深化和发展，哲学起了重要作用。要想在神学理论上有新的建树必须借助当时的哲学。希腊哲学家的宗教神学思想经过长期的发展，在古典时代行将结束之时，终于达到了“一神”和“理性”神的阶段。首先是苏格拉底以前的自然哲学家的对传统神话宗教的批判，但摆脱不了神话的思维方式，基本上还停留在自然神学的水平上；其次是智者的疑神论思想和苏格拉底以人生体验和理性为依托的神；最后是被柏拉图和亚里士多德发展了的、高度思辨的、体系化了的神学理论。尽管古典时代希腊人的理性神学还要经过希腊化时期的发展才能对基督教神学发生作用，但返溯这种神学理论的发展线索确实可以使我们体会到：“如果古希腊传统的连续性在欧洲从未被完全打破，那是由于希腊哲学使它保持了生命力，但若无作为自然神

学的同一哲学作为基督教超自然神学的基础，那么这也是不可能的。”<sup>①</sup>

### 第三节 与神合一的两条道路

人们一般认为，理性化必然带来破除神秘主义的结果。对这种看法我们要作具体分析。在希腊古典时代发生的实际情况是：少数知识精英高扬理性的旗帜，对荷马正统宗教进行批判，起着破除宗教神圣感和神秘感的作用，但是以奥斐斯教为主要代表的神秘主义宗教不仅没有受到哲学对荷马宗教那样的批判，相反，它的教义在哲学的培育下部分地理性化了。也就是说，神秘教在哲学的作用下变得更加神秘了，它比它的原形更加多地满足着信徒们与神合一的宗教情感需求。即使到了希腊理性神学创立以后，也并没有出现一种新的宗教来取代传统宗教。“这个时期理智的潮流，传统的宗教继续以其各种形式连同奥尔菲斯教及各种神秘教、许许多多其他礼拜仪式一起保存并发展起来。哲学争论对于百姓们的虔诚所产生的影响自然是难于确定的。”<sup>②</sup>可以说，哲学即使在它的童年时期也不完全是宗教发展的敌人，而且在更多的时候起着助手的作用。奥斐斯教与希腊哲学的关系生动地说明了这一点。希腊宗教中不缺乏神秘主义，希腊哲学中也不缺乏神秘主义。它们是古代希腊人谋求与神合一的两条道路。

奥斐斯教被人们当作神秘教，一是它的教义，二是它的祭仪，祭仪的因素大于教义。它对希腊哲学的影响是学者们公认的，但是这种影响对哲学的发展来说主要是教义和教理的影响，而不是祭

<sup>①</sup>耶格尔：《早期希腊哲学中的社会学》，第 2 页。

<sup>②</sup>斯各威尔：《西方元神论简史》，第 29 页。



仪的影响。哲学诞生以后，这种神秘教的组织形式和祭仪影响过一些哲学团体的活动，但哲学家的日常活动毕竟还不是哲学本身。所以我们在研究奥斐斯教与希腊哲学的关系时基本上可以视之为外在的因素，而将主要精力放在教义方面。在这方面我们看到的情况是，奥斐斯教义在哲学的作用下部分理性化了。

奥斐斯教对毕泰戈拉学派的影响是明显的。这个学派存在时间很长，从公元前 6 世纪末古代希腊开始，一直到公元 3 世纪古罗马时期，几乎有 800 年的历史。它的创始人毕泰戈拉大约于公元前 570 年左右出生于小亚细亚的萨摩斯岛。毕泰戈拉学派一开始也是一个秘密的教派，没有公开的著作；后来的毕泰戈拉学派成员写过一些著作，但也没有流传下来。我们可以使用的主要是公元后的一些作家的资料。在杨布利柯的《毕泰戈拉传》中，指名提到的该学派成员有二百多人。

有关材料说，毕泰戈拉受神学家斐瑞居德的影响很深。这个人是希腊人中第一个用希腊文写关于神的著作的人，还制造过许多奇迹。毕泰戈拉向他求学，和他结下了深厚的师生情谊，以致斐瑞居德病危时，毕泰戈拉从外地赶来，亲自护理，并为他营葬。<sup>①</sup> 亚里士多德说过：“毕泰戈拉起初勤奋地探讨数学和算术，后来却像斐瑞居德一样沉溺于兜售奇迹了。”<sup>②</sup> 毕泰戈拉到过埃及，还当过埃及的僧侣，介入埃及神庙中的祭典和秘密入教仪式。<sup>③</sup> 希罗多德提到，希腊人和埃及人都有这样的习俗，不能将毛织品带入神殿或与人一同埋葬。他说这是奥斐斯教派、埃及人和毕泰戈拉一致的。<sup>④</sup> “他进过埃及神庙，学习了关于神的秘密教规。”<sup>⑤</sup>

① 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，第 1 卷，第 116—118 节。

② 《亚里士多德著作集》，第 12 卷，第 134 页。

③ 杨布利柯：《毕泰戈拉传》，第 18 节。

④ 希罗多德：《历史》第 2 卷，第 81 节。

⑤ 第欧根尼·拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，第 8 卷，第 3 节。

在教义方面，“毕泰戈拉对他的门徒讲过些什么，没有一个人能够肯定地说得出来，因为门徒们保持一种异乎寻常的缄默。可是，以下几点是众所周知的：首先，他认为灵魂是不朽的；其次，灵魂能够移居到其他生物体中去，而且循环反复出现，以致没有一件绝对新的东西；最后，因此可以说一切有生命的东西都是血缘相通的。毕泰戈拉似乎是第一个将这些信仰传进希腊的人”<sup>①</sup>。毕泰戈拉学派还有一个重要的观念——“净化”，主要就是讲人的灵魂要得到净化才能摆脱轮回，达到不朽。“毕泰戈拉学派凭借医学实现肉体的净化，凭借音乐实现灵魂的净化。”<sup>②</sup>毕泰戈拉让他的门徒们在晚上入睡前用音乐驱除白天精神上的激动，以纯化他们受到搅动的心灵，使他们平静下来，处在做好梦的状态；早晨醒来又让他们听人唱的特殊歌曲和由竖琴演奏的旋律，以清洗晚上睡眠中的麻木姿态。毕泰戈拉自己说：“他既不创作又不演奏任何他的同伴们演奏的那种竖琴或歌声的旋律，而只是使用一种秘密的、高深莫测的神圣方法，全神贯注于他的听觉和心灵，使他自己沉浸在流动的宇宙谐音之中。”<sup>③</sup>

从上述材料可见，毕泰戈拉学派和奥斐斯教在相信灵魂不死、轮回转世，以及凭借神秘的入教仪式而使灵魂得到拯救这一系列主张上是一致的。但明显可见的同样有毕泰戈拉学派已经对奥斐斯教粗陋的灵肉二元论作了精神的提炼，对该教的自然主义的教仪也有改进。奥斐斯教是一个苦行的教派；酒对他们说来只是一种象征，正像后来基督教的圣餐一样。他们所追求的沉醉是与神合而为一的沉醉，他们相信以这种方式可以达到与神合一的神秘境界。毕泰戈拉学派以学习天文、数学、音乐为净化灵魂，进而通神的途径，这就极大地提升了神秘教的品位。从这两方面来看，把毕达哥

①波菲利：《毕泰戈拉传》，第 18 节。

②基尔克、拉文：《苏格拉底以前的哲学家》，第 229 页。

③杨布利柯：《毕泰戈拉传》，第 55 节。

拉斯看成奥斐斯教的一个改革者是可以的。但毕泰戈拉学派的主要性质还是一个哲学学派，把这种改革看作哲学对宗教的作用是适宜的。

另一位被学者们认为受到过奥斐斯教影响的希腊早期哲学家是赫拉克利特，主要根据是他的文体风格和逻各斯学说。“哲学家中第一个有足够分量的文字遗留下来，令人可以窥见他的文体风格的，是以弗所的赫拉克利特；并且他是以其文体风格著名的。他的哲学的中心学说包含在他的所谓逻各斯当中，他将这个逻各斯说得好似一种神秘的东西，正如厄琉息斯派的言谈和奥尔菲派的圣教一样。”<sup>①</sup> 在我们看来，更重要的根据是赫拉克利特对净化和通神的看法。他留下了两条残篇与此相关。“如果不是为了酒神（也是收获之神）狄奥尼索斯，他们举行赛会和歌唱阳具颂歌，就是最无耻的行为。地狱之神哈得斯和狄奥尼索斯是一样的，可是人们却只为了狄奥尼索斯而如醉如狂地举行祭赛。”(DK22B15) 杨布利柯在《论秘密宗教仪式》中还作了这样的记载：“祭神分为两种，一种是完全净化的人所做的，如赫拉克利特所说，是偶尔由一个人或少数人所做的；另外一种则是物质的祭祀。”(DK22B69) 从前一则材料来看，赫拉克利特对待原始宗教祭仪的态度与酒神祭仪有所区别，前者被看作是无耻的行为，后者则被认为是可以接受的。当然由于缺少上下文，赫拉克利特对酒神祭仪的确切态度无法告知。从第二则材料来看，赫拉克利特是将祭神活动分为精神性的和物质性的两类。神秘教的祭仪当属第一类，是净化了的少数人所为，而物质性的祭祀则是没有净化的多数人所为。

恩培多克勒的《净化篇》为我们提供了希腊哲学家对待宗教祭仪的另一个范例。《净化篇》现存残篇 40 则，主要论述灵魂轮回，人神关系以及人的宗教道德生活。而篇名中的“净化”本来就是奥斐

<sup>①</sup> 汤姆逊：《古代哲学家》，第 139 页。

斯教的一个术语，原意是清除罪恶。从残篇中我们首先可以看到当时希腊民众的宗教热忱。恩培多克勒出现在阿克拉伽，向那里的民众布道。“我漫行在你们中间，我是一位不朽之神，而非凡人。我在你们中间受到尊敬，人们给我带上绶带和花环。只要我戴着这些东西参加男女行列，进入这繁荣的城市，人们便立刻向我致敬。无数的人群追随着我，祈问我什么是求福之道；有些人想求神谕；又有些人在漫长而愁苦的日子里，遭受各种疾病的痛苦折磨，祈求从我这里听到医病的指示。”(DK31B112)但是恩培多克勒传播的宗教不是传统宗教。所以他说：“朋友们，我委实知道，真理就在于我将告诉你们的事情之中；而这对于芸芸众生说是很艰深的，因为抨击他们心中原来的信仰总是不受欢迎的。”(DK31B114)

在布道中，恩培多克勒首先论述灵魂坠落而被放逐和转生。“有一种‘必然’的神谕，诸神的古老的箴言，它是永恒的，用含蓄的誓言密封着，说：一个精灵如果罪恶地用血污染了自己的肢体，并且发了错误的誓言去追随‘争’，就要过长时期的罪孽深重的生活，被从幸福乐园里放逐出三万个季节，去过各种有生灭形式的生活，从这一种变为另一种。”(DK31B115)这段残篇中所说的“精灵”就是灵魂。灵魂轮番地寄托在自然界的各种植物和动物之中。“女神给它们穿上一件奇异的肉体外衣。”(DK31B126)“灵魂寄托于兽类时，最值得的是黄褐色的狮子，那些雄伟的动物栖息在崇山峻岭，以大地为床；当它们寄托于树木时，最好的是拥有令人赏心悦目的叶簇的月桂”(DK31B127)。人是灵魂经过多次转生才到达的最后的栖身之所。恩培多克勒自己就是从天上下来的。“从那光荣之乡，从那至高的福境，我坠落在这大地，徘徊在芸芸众生之中。”(DK31B119)他前生“曾经生为男孩、女孩、树木、鸟、以及不会说话的海里的鱼”(DK31B117)。灵魂所寄托的尘世，是一个充满纷争、不幸和哀怨的悲惨世界。“当我看到这陌乡异壤，我悲泣，我呜咽”，“我们只是来到这客居的洞穴之中”。(DK31B120)这个人世

间有种种对立，“有着血污的争斗和慈善的和谐，公道和邪恶，兴盛和凝滞，可爱的确实的真理和黑发的变易无常，生和灭，睡和醒，动和静，加冕的帝王和群氓贱民，安宁和喧嚣”。（DK31B122,123）

“这个悲哀的大地，总是伴随着死亡、神谴和给人厄难的征伐；炙人的瘟疫、腐烂和洪水于黑暗中在草地上泛滥。”（DK31B121）同苦难的尘世相比，他描述了另一个世界。那是一个神圣的乐园，是天堂，是神灵居住的地方。“在他们中间，没有被崇拜的战神，没有争斗的呼号，没有宙斯作他们的王，没有太阳神克洛诺斯，没有海神波塞冬，只有爱神才是女皇。他们将神圣的礼物献给她，为她描绘肖像；种种香膏和纯净的没药脂、甜醇的乳香，芳香扑鼻，棕色的蜂蜜作为奠酒洒在地上。那里没有被公牛血的恶臭所沾污的祭坛，而且，那种撕裂生物吞噬它们美好肢体，被认为是最可恶的亵渎。”（DK31B128）人必须通过净化手段，洗涤罪恶，才能使灵魂返回到和诸神同在的极乐至境。净化的方式有几种：首先是禁忌，“绝对戒食月桂树叶”，“切莫去触动豆类”（DK31B140,141）；其次是“戒绝邪恶”（DK31B144）；再次是知识净化，诸神就是“那些获得丰富的神圣知识的人；而那些可怜的不幸的芸芸众生，在他们心里只有对于诸神的模糊、朦胧的意见”（DK31B132）。灵魂要获救，要返朴归真，就必须向诸神看齐，通过获取知识跻身于神的行列。“最终，他们出现在芸芸众生之中，作为占卜预言家、诗人、医生和王族。此后，他们升华成为盛享荣耀的诸神，分享其他诸神的筵席，解脱了人间哀苦，免除了命数，不会再被伤害了。”（DK31B1477）

恩培多克勒的神学理论以灵魂轮回转世为基础，这是当时希腊人普遍具有的宗教意识。但他描述的天堂或理想的神圣乐园不是希腊正统宗教和神话传说中的奥林波斯山上的天庭，他的神族中的至尊者不是宙斯而是爱神，在爱神的统治下，诸神和精灵过着宁静和谐的生活。这种理论如果说有什么批判对象的话，那么它针对的是希腊正统宗教，而不是神秘教。在灵魂的净化方面，恩培多

克勒明确地把知识净化当作一条通往天堂的道路，在这方面，恩培多克勒与毕达戈拉斯是一致的。

柏拉图用理念论证了灵魂不灭以后也说到了灵魂与神的合一。他说死亡就是灵魂从肉体中分离和解放出来，只有这样才能达到最高的智慧和善。<sup>①</sup>但是灵魂要进入另一个世界的道路也不是笔直的，不同的人会经历不同的遭遇。只有智慧的灵魂才能认清道路一直走到天国，被肉体欲望困扰的人便必须经过许多挣扎和痛苦才能进入另一个世界；而那些犯罪的人只能在地狱里徘徊，必须经过净化才能回到灵魂的所在。<sup>②</sup>他还说过：“神秘教的创始者从前曾提到过一种形象，说凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又经过纯洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种说法看来是有实际意义的，而并不只是空谈。因为，正像他们神秘教里所说的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些话按我的理解就指的是真正的哲学家。”“凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然纯洁无瑕的人，没有一个是可以与众神同在的；只有爱知识的人才能够。”<sup>③</sup>普通宗教的净化只具有象征意义，而只有少数人才能真正做到，这少数人就是真正的哲学家。完全可以说，最初是东方宗教观念的灵魂轮回说被柏拉图发展成一种精致的哲学理论，而知识净化灵魂并进而通神的思想到了柏拉图那里也达到了顶点。

上述哲学家的净化和通神理论有理论的深度，但没有现实感。因为在古希腊社会，人们一般认为，通过某些祭仪，人是可以在今世与神合一的，而不需要等到来世。这正是一种传统的迷狂通神说。“迷狂是天上的特别礼物，为人类中幸福之主要源泉。因为预

① 柏拉图：《斐多篇》，107C—D。

② 同上，107E—108C。

③ 同上，68C—69D。

言就是迷狂，在特尔斐的女预言家与在多度那的女巫要是迷狂对于希腊人就有很大的利益，但是要不迷狂，对于希腊人就没有一点利益。”<sup>①</sup> 欧里庇得斯的《酒神》活灵活现地描写过酒神祭仪的场面：熊熊点燃的篝火，狂饮，笛子声与铙钹声，张牙露齿手舞足蹈的跳舞，裹在黑色兽皮中静听动物生活，绕在臂膀上的蛇与角，许多奇奇怪怪半人半神的怪物，通过这些摹仿性和象征性的活动，参与者希望能与神、羊神、水神、树神接近。这些祭仪的基础虽然是物质的、粗鄙的、野蛮的，但整个仪式藉其神秘感使情感超越于人类存在范围以外，达到通神的境界。酒神亦为灵感之神，参与崇奉仪式者在狂醉的赞颂中把日常意识压制下去，凭藉其疲劳，紧张，平衡，逃入于动物生活之简单与质朴中，并不觉得有轻贱侮辱，只是觉得屈伏在神的权力之下，与神合一。希腊人以审慎为民族精神的特征。然而酒神的崇拜者就是对于审慎的反动。在沉醉状态中，无论是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审慎所摧毁了的强烈感情；他觉得世界上充满了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里而解放了出来。举行酒神祭礼便造成了所谓的“激情姿态”，神进入了崇拜者的体内，崇拜者相信自己已经与神合而为一。这正是古希腊宗教信仰徒所向往的境界，是一种感觉上的通神。哲学家的理性通神说对他们来说实在是太艰辛，太遥远了。

那么，希腊哲学家中有无能在现世通神的呢？有，苏格拉底就是其中的一个。据说苏格拉底经常处于一种出神的状态，长久鹤立凝神默思求得内心的启示。他说，早有一种神的声音阻止他进入公众政治生活。<sup>②</sup> “他常劝告他的朋友去做某些事情而不做另一些事情，并且暗示这是神预先告诉他的：那些照他指点去做的人都得到了好处，而不理睬他的指示的人都后悔了。”<sup>③</sup> 这就是所谓的苏格

① 柏拉图：《斐德若篇》，244。

② 柏拉图：《申辩篇》，31D。

③ 色诺芬：《回忆苏格拉底》，第1卷，第1章，第4节。

拉底的“灵机”，亦即精灵(Daimon)。在苏格拉底看来，神就是最高的理性，人的理智以神的启示为基础，所以灵机就是神对人的神秘启示。借助于类似宗教祈祷式的沉思，可以得到神的指点。柏拉图后来说这种“灵机”或“精灵”既不是神也不是人，是介乎二者之间的，是人和神之间的传话者，它将人的祈祷和祭祀传给神，将神的启示和意旨传给人，使人和神沟通起来。<sup>①</sup>就这样，希腊哲学家的理性神不再是与现世无关的了，而是能在今世指导人们的生活的真神了。

现在我们可以概括一下希腊古典文化中的神秘主义因素了。希腊古典时代的文化虽然以科学和理性为主要特征，但也不乏神秘主义的因素。不仅有所有宗教都具有的广义的神秘主义因素，即用超自然、超人间的力量(神)来解释自然、解释人事，也有以神秘祭仪为特征的神秘主义，即神秘教。哲学的诞生起了破除宗教神秘主义的作用，但神秘教的教义和教仪也对某些哲学流派产生过重要影响。这些神秘主义的教义在哲学家的神学中得到提炼，产生了有别于传统自然主义神学的理性神学。希腊神秘教与理性神学的结合点是净化和通神。这种结合没有或不能产生一种新的宗教，但对后世的哲学和宗教都有重要影响。产生于罗马帝国时期的基督教和新柏拉图主义所具有的许多神秘主义因素可以在希腊宗教和哲学中找到它们的思想渊源。

<sup>①</sup>柏拉图：《会饮篇》，202E。



## 第三章 希腊化时期的神秘主义

公元前 4 世纪划时代的大事件是喀罗尼亚战役和亚历山大东征。它标志着希腊古典城邦文化的发展走到了尽头，也标志着一个新的历史阶段——希腊化时期的开始。这是一个东西方文化大融合的时期。“在亚里士多德时代，希腊文明走出了本土疆界，进入了伟大的总的潮流，住在地中海沿岸的古代各民族，通过他们的观念的相互交流、调整，融合成为统一的文明。这个过程是在亚历山大继承人的希腊城邦里通过东方和希腊的思想交融而开始的。希腊文明、罗马文明和基督教文明就是从古代发展到世界未来文明所经历的三个阶段。”<sup>①</sup>当然，这里说的东方还主要是近东。东方文化的真正代表，中国文化在这个时期还没有进入这个文化融合的场景。我们把这一章的任务规定为描述希腊化时期东西方思想融合的宏大场景、刻划希腊化时期的主要哲学流派对宗教浪潮的回应，并交待古希伯来民族文化的概况及其在希腊化时期与希腊文化的融合。我们的叙述仍然以宗教与哲学、理性与神秘为主线，而不是刻板地遵循外在的历史顺序。

### 第一节 东西方思想的大融合与宗教合流

公元前 4 世纪以后，古希腊城邦社会盛极而衰。城邦内部各种矛盾的发展促使了社会的分裂，城邦之间的争战造成了城邦国家

<sup>①</sup>文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 209 页。

实力的削弱。此时，处于希腊本土边缘之地的马其顿王国崛起了。

马其顿位于希腊半岛北部。当希腊各邦已经有了灿烂的文化 and 高度发展的政治组织时，马其顿人还处在从氏族公社转变到国家的过渡阶段，其文明程度大约相当于荷马史诗中所描述的“迈锡尼文明”时期的那些希腊人。公元前 6 世纪，马其顿人有了自己的国家组织。在希波战争期间，波斯人曾裹胁马其顿人去攻打希腊；但马其顿人认为自己与希腊人有同族之亲，实际上站在希腊人一边。后来，马其顿与希腊各邦之间的来往逐渐增加，吸收了希腊各邦较为先进的文化。及至伯罗奔尼撒战争期间及战后那段时间，马其顿和希腊各邦的关系变得更加密切。公元前 360 年，雄才大略的马其顿国王腓力二世即位。他仿照底比斯的军事体制招募牧民和农民，建立了一支强大的军队，大量使用骑兵作战。从此，马其顿成为希腊半岛上武力最强的国家。公元前 338 年，腓力在喀罗尼亚地方彻底击溃雅典和底比斯的联军。从此结束了希腊半岛上城邦林立的局面。喀罗尼亚战役被史家视为马其顿统一希腊半岛的起点。希腊古典城邦文化的发展告终，希腊文明的发展进入了希腊化时期。

腓力统一希腊各邦以后，原拟兴兵对波斯帝国进行复仇战争，但他在宫廷事变中被刺杀。他的事业由他的儿子亚历山大继承下来。公元前 336 年，亚历山大继承马其顿王位，开始用武力征服地中海世界和波斯帝国，想要建立一个世界性的大帝国。亚历山大征战的结果是缔造了一个地跨欧亚非，版图达到 200 万平方英里的大帝国。马其顿人的武力征讨成为希腊文化传播的导体，军威所至，希腊文化亦随之传到那里。为了巩固统治，亚历山大大帝采取了一系列措施，想要在他征服的区域内，把希腊文明与东方各国的文明熔于一炉。亚历山大攻下底比斯城以后，用极暴虐的手段把底比斯城付之一炬，但留下了它的神庙和诗人品达的一所住宅，以表示他自己对宗教的宽容和对希腊文化的尊重。埃及是个文明古国。

当亚历山大领兵踏入埃及时，埃及的大金字塔和狮身人面像已经屹立在尼罗河畔 2500 多年了。当时埃及人因苦于波斯帝国的暴政，对亚历山大的入侵几乎未加抵抗，而亚历山大也采用羁縻政策来笼络人心。他亲自前往埃及西部沙漠绿洲中的阿蒙神庙顶礼膜拜。他模仿古埃及的法老，自称是“日神”阿蒙之子，利用埃及人的宗教信仰和祭司阶层来维系他的统治。他征用埃及的人力物力，在尼罗河口建造了一个新的海港，以他自己的名字命名为亚历山大里亚城(Alexandria)。后来这座新城发展迅速，成为地中海世界商业和文化的中心。他先后在他的占领区内建立了七十座大小不等的城市，那些城市成为马其顿—希腊人与东方人杂居之地。他还鼓励马其顿人与波斯人通婚，他自己先是娶了巴克特里亚王公之女罗克珊娜为妻，后来又与大流士三世的遗孤、长女巴西尼结婚；他部下的官兵和波斯妇女结婚的在一万人以上。这些措施对于促进民族文化的融合有积极的促进作用。

严格说来，东西方文化的交流并非自亚历山大东侵始。早在希腊向东方进行大移民（公元前 8—前 6 世纪）前，希腊和东方就处于密切的交往中。但是，希腊化时期东西方文化交流与融合的规模和程度都是前所未有的。这个时期最显著的事实，便是古希腊的文化和古代东方各国的文化因为交流融合而孕育出更为发展的文化。亚历山大“打破了西方和东方之间的藩篱”。<sup>①</sup>随着希腊文化的传播，希腊的影响进入东方；与此同时，东方各种古代文化也反过来影响着西方和希腊。亚历山大的侵略政策导致在亚非广大范围内形成一种新的文化综合体。一方面，希腊文化在希腊化世界整个地区十分广泛地传播，从而使一些民族与部落吸收了古典时期希腊的优秀的文明成果；另一方面，希腊文化因素与各地的，主要是东方的文化传统相结合。被武力征服了的各个民族在吸取希腊文

<sup>①</sup>伯里：《希腊史：到亚历山大大帝之死》，第 771 页。

化的同时对本民族文化进行了改造，创造出具有自身新品质的民族文化。

亚历山大用武力缔造的大帝国没能维持多久。随着亚历山大的突然辞世，帝国分裂成若干个王国。其中主要有埃及的托勒密王国、塞琉古王国、马其顿王国(包括希腊的大部分)、帕加马王国，以及短命的莱西马基王国。这些国家已经是新型的国家组织，是专制的君主国家。除了这些国家以外，地中海、西亚以及中亚地区的许多国家参与了希腊化世界文化交流的范围。史家一般把希腊化时期分为两个阶段：早期和晚期。从公元前 4 世纪末叶到公元前 2 世纪初是早期，这是大部分希腊化国家经济与文化高涨的时期，而希腊本身虽然掌握着高度的文化知识，但它在古代世界的经济与政治发展中丧失了主导作用。公元前 2 世纪至前 1 世纪是晚期。那些主要的希腊化国家暴露出口益显著的危机迹象，而希腊化世界的一些外围国家却出现了政治与文化的高涨。

希腊文化的东传给东方各民族文化带来了巨大的冲击，产生了许多新的结合点。“在长期的持续中，同时产生出一种东方思想的缓慢的回流；它的踪迹，若干世纪后出现在希腊哲学中。在希腊母邦著名学术中心的旁边，产生了若干适合形势、居民和特殊环境的新的学术中心；把东方和西方的文化连结起来，把不同种族的理智力量，融合成为一种同质的群体。”<sup>①</sup> 希腊共同语的形式，对希腊文化的传播起了重要作用。埃及人曼捏托和巴比伦人别洛斯用希腊文写成了关于本民族历史的著作。亚美尼亚国王阿塔瓦兹二世也用希腊文撰写了他的历史著作与文学著作。在亚历山大里亚，东方文化和希腊文化的融合过程，不但开始得最早，而且进展得最迅速。这里的犹太人热衷于研习希腊哲学，并把它移植到犹太教的母体中去。早在托勒密六世（约公元前 186—前 145 年）时的犹太神

<sup>①</sup>策勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》，第 15 页。

学家阿里斯托布罗,就从哲学角度对《摩西五经》加以注释,其中明显可以看出亚里士多德的影响。

希腊化时期各民族文化长期碰撞和融合的结果,形成了地中海世界范围内的政治、经济、科学、哲学和宗教。来自希腊化国家的特殊文化,最终成为一种世界性文化的重要支柱。由于希腊古典文化所取得的辉煌成就以及从亚历山大东征开始造就希腊化世界这一历史事实,希腊化时期的文化本质很容易被人们理解为希腊古典文化的扩展和延续。然而文化扩展从来就不可能是单向的。希腊化不是希腊文化单向地影响东方国家的文化,也不只是希腊人把他们的文化输往非希腊文化的东方国家,而是东西方文化的汇集和融合。希腊化时期文化的本质是希腊文化和东方文化的综合。那些在亚历山大帝国的废墟上所形成起来的各个希腊化国家,一方面具有东方的特征,一方面又具有希腊的色彩。那些“希腊化”大都市,如埃及的亚历山大里亚、叙利亚的安条克、小亚细亚的帕加马等,成了新文化的渊薮,成为东西方文化融合的中心点。“正是在亚历山大里亚,最先和最完全地实现了希腊和东方的结合。”<sup>①</sup>这个地方在希腊化时期的宗教和哲学的发展中,占有重要地位。后来对基督教神学有重大影响的犹太教神学就是在这里诞生的。以后,这种文化融合的传统又被罗马帝国继承下来。“潜在地作为一种世界宗教的早期基督教,就是从这些大的希腊化的城市形成和发展起来的。”<sup>②</sup>

说到这里,值得我们认真考虑的一个问题是,在希腊化时期精神文化的发展历程中,为什么以理性主义为主要标志的希腊古典哲学没有能够保持其原有地位,成为新文化综合体的主导层面呢?换句话说,为什么在希腊化时代,哲学没有能够成为占主导地位

① 策勒:《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》,第 29 页。

② 科埃斯特:《新约引论》,第 29 页。

思想意识形态呢？

原因是多方面的。亚历山大大帝国的建立，加速了东西方文化交流的进程。希腊的文学、艺术、科学和哲学在西亚地区和埃及流传开来，但东方的宗教由于有其悠久的传统和深厚的根基，并没有被希腊文化所征服。亚历山大梦想的种族融合并未实现。在帝国广大疆域之中，各民族仍然讲他们本族的语言，信奉其祖传的神灵，保持其习惯已久的生活方式。社会的上层是希腊文明熏陶的希腊马其顿人，而社会下层却是亚洲和埃及各民族大众。希腊化世界的生活方式和宗教信仰不可避免地是各种不同文化习俗混在一起的大杂烩。古典时代希腊人对智慧的热爱，对传统的理性态度，一旦时过境迁，在希腊本土尚难持续发展，对东方民族，就很难谈得上改变他们的性格，征服他们的心灵了。实际情况正好相反。随着时间的推移，东方文化熏染而成的东方思维方式渐渐渗入西方。东方的宗教神秘主义浸透了希腊的哲学；巴比伦的古星术破坏了希腊的天文学；东方的君主专制制度比希腊的民主制更为强有力。首先是亚历山大大帝，而后是希腊和罗马的历代帝王，差不多都按照东方皇帝和埃及法老的方式把自己宣布为神，并建立了一套崇拜自己的宗教仪规。东方诸神和相应的崇拜仪式差不多都被希腊人接受过来。相比之下，希腊人的文化气质过于理性化，对宗教和神并无深厚的信仰，而东方人则信得非常深沉。似乎可以这样说，在精神文化层面，希腊化时期东西方文化交流的特点是：希腊人的哲学传到东方，东方人则把宗教献给希腊。哲学的深奥性，使它只能成为少数知识阶层的奢侈品，而宗教的神秘性，则拨动了社会大众的心弦，激发起普遍的共鸣。

希腊化时期的宗教发展有两个主要特征：宗教混合主义和神秘教大流行。前一特征表现在各个民族崇敬的神祇大量混同和各民族奉行的祭仪互相借用；而后一特征本来就是东方宗教的主要特点，而在希腊化时期，这些神秘教极大地泛滥起来。

随着马其顿人的武力征讨，希腊人的神祉和被征服民族的神祉发生混合。亚历山大在讨伐波斯王朝的途中，在埃及接受了称号“希腊和埃及的最高神祉宙斯——阿莫恩的儿子”。以后埃及托勒密王朝的历代统治者努力推行希腊神灵崇拜。例如，托勒密四世（公元前 222—前 204 年在位）自称是酒神狄奥尼索斯的后裔，迫使犹太人举行崇拜酒神的祭仪，把自己打扮成赫利俄斯（太阳神）、宙斯、波塞冬的形象。在推行对狄奥尼修斯等希腊神灵崇拜的同时，他们又改造了对埃及固有的主要神灵萨拉比斯及其妻子伊希斯的崇拜。萨拉比斯神本身，就是由孟斐斯人所崇拜的阿匹斯神牛同俄西里斯混合而成的，托勒密一世为了沟通其统治下的希腊—马其顿人和埃及人之间的关系，把希腊主神宙斯和俄西里斯神的特征，融合进萨拉比斯神之中，成为彼此都能接受的亚历山大里亚的主神；而伊希斯女神，则是从希腊人的得墨忒耳女神演变而成的地中海沿岸国家的最高女神。当时，对埃及女神伊希斯的崇拜盛行一时。属于这种崇拜的碑铭在希腊化世界比比皆是。如果说对伊希斯的崇拜还带有自发性质的话，那么，对萨拉比斯的近乎一神教的崇拜则是人为的，是由托勒密一世索忒尔确立起来的。他力图通过重建崇拜、在宗教的基础上把埃及人和希腊人统一起来。为了制定新崇拜的信条和仪式，托勒密延请了埃及人马涅托和希腊人提摩太。在托勒密时期的埃及，国家正式的宣誓仪式都必须以“萨拉比斯、伊希斯和其他所有男女神祉”的名义举行。伊希斯作为萨拉比斯的妻子受到崇拜。后来罗马共和国入侵埃及的大将马可·安东尼（约公元前 82—前 30 年）和埃及托勒密王朝的末代女皇克勒俄帕特拉七世的结合，被说成是新狄奥尼修斯神和新伊希斯女神的天作之合。神灵观念的混同必然反映到祭祀仪式中去。萨拉比斯的祭仪把埃及神祉阿皮斯、奥西里斯的特征和希腊的宙斯、波塞冬以及哈德斯的特征合而为一。神灵观念的合一和祭仪的合一也就完成了宗教的融合。在公元前 3 世纪至前 2 世纪，宗教混合主义

达到了高度发展的程度。

神秘教在希腊古典时代的宗教中早已有之，但神秘主义宗教没有发展成为文化的主流。然而在希腊化时期，神秘主义宗教大有泛滥成灾的趋势，迷信色彩也日益浓厚。占星术在巴比伦很早就发展成一个成熟的体系。公元前 280 年左右，巴比伦的僧侣柏罗索斯把占星术传播到希腊，然后占星术就在希腊化国家中传播开来。巫术在希腊宗教中原已有之。到了公元前 2 世纪，原先在亚述、巴比伦、小亚细亚、波斯、巴勒斯坦流行的巫术，汇集到埃及这个接受器里来，一个巫术浪潮席卷了整个希腊化国家。埃及的神秘教是建立在史前期的摹仿和通神仪式基础上的。它想通过保护神附身而得救，进而可以使人死而复生。密特拉斯原是上古印度—伊朗的神灵之一，公元前 67 年传入罗马，形成一种神秘教，成为罗马国家官方崇拜的神灵，直到罗马帝国基督教化以后，才开始衰退。可以说，从公元前 2 世纪起到基督教兴起以前，社会公众的宗教需要大体上是依靠各种神秘教来满足的。

## 第二节 希腊化时期哲学对宗教浪潮的回应

东方神秘教的大流行与希腊传统宗教走向没落有直接的关系。古典时期哲学的启蒙，文学的嘲讽，使希腊传统宗教在知识阶层中成为笑谈的话柄；有关城邦保护神的神话虽然还残留在愚昧的民众心里以及官方奉行的宗教祭仪之中，但无情的历史事实启发人们加深对传统神灵的怀疑，加速传统宗教的衰微进程。但是社会的动荡，人生的苦难，仍然需要某种宗教幻想为失去希望的人们提供精神上的安慰。一种宗教失去了人们的信仰，另一种宗教就会趁机而起，填补信仰上的空白，这就是宗教神秘主义和神秘教大流行的主要原因。

这个时期的哲学怎么了？东方宗教神秘主义在希腊社会的流



传不可能不触动希腊知识界的神经，引起理性的反响。在这股宗教大潮面前，哲学不得不作出回应。文德尔班说：“哲学陷入这潮流愈深，就愈明显地显示出：哲学不能用伦理的生活理想满足有教养的人——不能向他们保证预许的幸福。因此结果是（首先是在亚历山大里亚），宗教各种观念混杂的、澎湃的洪流一股脑儿地涌进哲学中来；这一下，哲学在科学的基础上不仅力图建起伦理的信念，而且力图建起宗教。哲学，利用希腊科学的概念、澄清和整理宗教概念；对于宗教感情迫切的要求，它用令人满意的世俗观念来满足它，从而创立了或多或少与各种相互敌对的宗教紧密相联的宗教形而上学体系。”<sup>①</sup> 不过，这种概括只说出了一部分哲学流派对宗教大潮的回应，而非所有哲学。作为一个整体的哲学从来不是体现统一性的工具。希腊化时期最有代表性的三个流派，伊壁鸠鲁学派、怀疑论学派、斯多亚学派，对宗教潮流的回应是不同的。一般地说来，怀疑学派和伊壁鸠鲁学派可以看成是对宗教神秘主义的怀疑和否定，而斯多亚学派则可看成是希腊古典时期形成的理性主义神学的进一步发展。换言之，伊壁鸠鲁学派是这股宗教潮流的抗击者，怀疑学派是旁观者，斯多亚学派是迎合者。

伊壁鸠鲁学派由“最伟大的希腊启蒙思想家”（马克思语）伊壁鸠鲁（公元前 341—前 270 年）于公元前 306 年在雅典创立，并一直延续到公元后罗马帝国时期。它是整个晚期希腊哲学中最重要、影响最大的学派之一。该学派在雅典开办的哲学学校以一座著名的花园为校址，由此又被称为“花园学派”。这所学校颇有全民教育的气概，平民百姓，妇女儿童，乃至奴隶、妓女都可以在这里学习。学校的成员组成一个“神圣的团体”，过着简朴的生活。<sup>②</sup>

伊壁鸠鲁有一个宏大的哲学体系。它由三部分组成：准则学

①文德尔班：《哲学史教程》，I卷，第 213 页。

②参阅拙文：《伊壁鸠鲁》，《西方著名哲学家评传》，续编，上卷。

(关于认识的学说),物理学(关于自然的学说),伦理学(关于人生目的的学说)。在这个体系中,准则学为物理学确定了认识的前提,准则学与物理学一起为伦理学奠定了基础。整个体系的中心是伦理学。这个体系被恩格斯称作“希腊古典哲学的最终形式”。<sup>①</sup>

伊壁鸠鲁认为哲学不是消遣手段,也不是精神修炼。哲学的高尚使命是通过对自然和人的认识,医治人的精神疾病,从而达到自我意识。“不能医治人的任何痛苦的哲学家的言谈是空洞的言谈。药物如果不能驱除精神疾病,也就没有任何用处。”<sup>②</sup>这是一种反映出希腊化时代特征的哲学观。他的哲学体系可以看成是一种对抗当时宗教潮流的思想武器。他从原子论出发,用原子的运动来解释一切现象,否认超自然的原因,直接导致了无神论的结论。由于时代的局限,他没有直接否定神的存在,但却十分聪明地“把诸神赶到太空中去,也就是赶到无人居住的宇宙空间中去”<sup>③</sup>。他说:“神灵是有的,因为我们关于神灵的知识是明显的。”<sup>④</sup>但神也是由原子构成的,他居住在各个世界之间,是一个不朽的实体,从不干涉自然事物和人间事务。神对我们居住的这个世界丝毫不产生影响,我们对神也不必抱着敬畏、恐惧的心理。因此,伊壁鸠鲁的观点实质上是一种无神论。他号召人们从对神的恐惧中解放出来,这对于抗击当时流行的宗教潮流和宿命论思想起着积极的作用。“他是古代真正激进的启蒙者,它公开地攻击古代的宗教,如果说罗马人有过无神论,那么这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的。因此卢克莱修歌颂伊壁鸠鲁是最先打倒众神和脚踹宗教的英雄,因此从普罗塔克直到路德,所有的圣师都把伊壁鸠鲁称为无神论哲学家,称

① 《马克思恩格斯全集》,第 29 卷,第 529 页。

② 《伊壁鸠鲁残篇》,第 54 节。

③ 《马克思恩格斯全集》,第 30 卷,第 651 页。

④ 第欧根尼·拉尔修:《著名哲学家的著作与学说》,第 10 章,第 123 节。

为猪。”<sup>①</sup>

伊壁鸠鲁哲学在西方历史上一直给反宗教的启蒙思想以激励，但在希腊化时期，却并未消除社会大众的宗教恐惧，当然也不可能阻止东方宗教向西方世界的推进。同时我们也要看到，任何思想都有时代的特征。伊壁鸠鲁的无神论观点主要矛头指向传统宗教，即拟人化的多神教，这种批判是古典时期希腊理性哲学批判宗教的延续。但随着时代的变化，在宗教狂潮面前，在一神论的宗教和由哲学家发展出来的理性神学已经出现的时候，伊壁鸠鲁的思想还没有进到彻底否定一切神的地步。另外从适应时代需要的角度来看，伊壁鸠鲁学派在满足社会大众的精神需要方面显然无法与宗教相比。在一个大多数人还愚昧无知而又迫切需要抚慰的时代，要某种理性哲学去满足人们的精神和情感需要实在也是一种过高的要求。伊壁鸠鲁学派后来的发展说明了这一点。<sup>②</sup>

怀疑论学派创立于公元前 4 世纪后半期。它也像伊壁鸠鲁学派一样，一直延伸到罗马帝国时期。这个学派的起源可以追溯到亚里士多德的同时代人希腊埃利斯的皮浪（约公元前 320—前 230 年）。但是，这位怀疑论学派的创始人以绘画为生，生前并未撰写过著作。他的学说主要通过他的学生蒂孟的讽刺作品保存下来。在认识论上，他坚持不可知论观点，认为事物的本性是不可知的、不可理解的，无所谓美丑、正义或不正义；因为，以同样的理由可以提供相应的论据，所以对任何事物只能是不置可否的“悬搁判断”。他还把这种观点贯彻到社会伦理生活中，对人类生活的种种外界环境采取漠不关心的态度，认为哲人面临任何际遇，都应保持心灵的完全宁静，不要让任何事物妨碍他的这种宁静。“最高的善就是不

①《马克思恩格斯全集》，第 3 卷，第 147 页。

②参阅范月生：《晚期希腊哲学和早期基督教神学》，第 148 页。

做任何判断，随着这种态度而来的便是灵魂的安宁，就像影子随着形体一样。”<sup>①</sup>以后各个时期的怀疑论者在理论上虽然有不同程度的发展，但其追求所谓“不动心”的心灵宁静的主旨没有变化。

从不可知论出发，自然会引导人们对宗教信仰采取一种不可知论的立场。然而，怀疑论学派中虽然也有人把怀疑主义哲学指向宗教信仰，如卡尔尼阿德（公元前 231—前 129 年）曾批评宗教中的独断论，但就总体上来说，他们对当时的宗教浪潮并没有像伊壁鸠鲁学派那样予以抗击，而是采取了一种“不动心”的旁观态度。这种态度影响到社会，一方面消弱着人们对传统宗教的信仰，至少是在知识阶层的心目中，神圣宗教的根基动摇了，成了可疑的对象；但另一方面，它又因为不能满足社会大众的精神和情感需要而为东方宗教的传播扫清了道路。罗素对希腊化时代的怀疑主义的社会作用有这样一段评论：“怀疑主义尽管继续打动着某些有教养的个人一直要到公元后 3 世纪，但是它却与日益转向教条化的宗教和得救学说的时代性格背道而驰。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人们对国家宗教不满，但是它却提供不出任何积极的东西（那怕是在纯知识的领域内）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而论）已经被对于科学的热忱信仰所代替了，但是在古代却并没有这种对怀疑的代替品。古代世界没有能够回答怀疑派的论证，于是就回避了这些论证。奥林匹克的神已经不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已经扫清了，于是东方的宗教就来争取迷信者的拥护，直到基督教的胜利为止。”<sup>②</sup>

在整个希腊化时期影响最大的哲学流派要数斯多亚学派。这个学派由芝诺于公元前 301 年创建。由于他在雅典市场北面的“斯多亚”讲学，因此这个学派就被称作斯多亚学派。“斯多亚”的意思

<sup>①</sup>北京大学编：《古希腊罗马哲学》，第 342 页。

<sup>②</sup>罗素：《西方哲学史》，上卷，第 304 页。

是“画廊”，所以斯多亚学派又名“画廊学派”。

在思想体系的传承上，斯多亚学派是希腊古典哲学的延续。

“斯多亚学派的自然哲学大部分是赫拉克利特的，而它的逻辑学与亚里士多德的逻辑学相似。”<sup>①</sup>但是在希腊化时代东西方文化融合的背景下，斯多亚学派的思想体系本身就是一种东西方思想的混合体，是希腊哲学与东方宗教的混合体。这个学派的奠基人和主要代表，几乎都来自希腊化了的东方国家。<sup>②</sup>他们虽然都接受了希腊文化，却不可能完全摆脱原有的文化背景。在希腊化时代的宗教狂潮面前，他们采取了迎合的态度。“没有一种早期的哲学体系像斯多亚学派那样，如此紧密地和宗教衔接起来……一般地讲，他们的哲学带有一种明显的宗教的调子。在斯多亚学派的体系中，几乎没有一个简单的突出的特征，不是或多或少和神学连接起来的。”<sup>③</sup>

从总体上看，斯多亚学派的思想体系是一个宗教神学化的体系。哲学与宗教在这个体系中是融为一体的。在斯多亚学派的成员本人看来，真正的宗教和哲学没有什么差别。他们对希腊传统宗教进行过批评，认为“种种拟人的信仰”是不纯洁的，有关诸神和英雄们的神话是无价值的，传统的宗教仪式是愚蠢的。但另一方面，他们又积极倡导一种由智慧的人掌管的更高级的宗教。他们认为，宗教之所以被普遍接受，就是对神的智慧的证明。“只有有智慧的人，才能做僧侣、祭司，因为他们研究过献祭，研究过建造庙宇，研究过净化，研究过所有其他有关神的事项。”<sup>④</sup>中期斯多亚学派的帕奈提乌把神学分为三种：第一种是诗人的神学，是拟人的和虚妄

① 《马克思恩格斯全集》，第 40 页，第 267 页。

② “纪元前的所有重要的斯多亚学派分子，都是出生于小亚细亚，叙利亚和爱琴海东部岛屿，接着是一串罗马的斯多亚学派分子，其中占有重要地位的爱比克泰德，出生于小亚细亚的弗里基亚。而在严格意义上出身于希腊的，毫无例外地都是由二三流人物来代表的。”策勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》，第 37 页。

③ 策勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》，第 322 页。

④ 拉尔修：《著名哲学家的生平和学说》，第 7 卷，第 119 节。

的，充满荒唐的、毫无价值的无稽之谈；第二种是哲学家的神学，是合理的和真的，但不适宜流行；第三种是政治家的神学，坚持传统的崇拜，它对公众进行教化是必需的。<sup>①</sup>有学者说：“斯多亚学派可以按两种方式来解释，我们在其中，或者能看到对神的‘世俗化’和物质化的解释；或者是恰恰相反，在其中能看到对物质的神化和精神化的解释。”<sup>②</sup>这正是后人对这种哲学宗教联合体的两种不同角度的剖析，而且这两种分析是不可能截然分开的。

斯多亚学派的物理学就是一种神学世界观。斯多亚学派认为，整个宇宙是由天地及其中的自然界组成的体系，或是由诸神、人类，以及一切为人类而创造的东西组成的体系，整个宇宙是受理性、天命、神的意志支配的，神不生不灭，是万物的秩序和创造主。那么按希腊理性主义的传统怎样证明这种世界观呢？斯多亚学派认为，宇宙有两种本原：被动的本原和主动的本原。被动的本原是没有规定性的物质，它是不动的和不成形的，但能接受一切运动和形式；主动的本原是指内在于被动的物质的本原，是理性、理性的力量、逻各斯。理性的力量是能动的，是运动的源泉，和物质结合在一起；这种在宇宙中发生作用的力量也就是神，神是永恒的，是物质的创造主。宇宙之所以是美的，是因为它只能来自能思维的心灵，从而证明神的存在。他们沟通哲学与宗教的方法是喻意解经法。斯多亚学派致力于从古代作者的作品和古老的传说中寻找哲学的解释，使古老的宗教信仰和哲学见解联系起来，对荷马和赫西俄德的诗篇，他们认为其中的奥秘不能单从字面上来理解，而应找出其中的哲学含义。他们把宙斯解释为神圣本原、唯一的原初存在、产生和吸引万物的神；天神宙斯就是原初的火、世界精神、普遍的宇宙理性、规律、法律、命运。就这样，他们把神灵观念和理性论

<sup>①</sup>奥古斯丁：《上帝之城》，第4卷，第27节。

<sup>②</sup>阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第124页。

证，把宗教神话典籍和哲学思辨结合起来了。这种喻意解经法对后来的神学家发生过深刻的影响。“这是古代标准解释学的方法的起源，后来希腊化的神学家和基督教神学家，为了解释《圣经》的经文，欣然使用了这种方法。”<sup>①</sup>在东方宗教的影响下，斯多亚学派日趋神秘主义。有些斯多亚派的代表人物还提倡巫术，占星术、见灵术（显灵术）。例如，克律西波深信一切事物都是按照命运发生的，占卜是对神的存在和天命统治的最有力的证据。他还提倡交感巫术，认为人和精灵是相互交感的，精灵注意人间事务。

以上，我们已经简述了希腊化时期的三个主要哲学流派对当时盛行的宗教狂潮的基本态度。由此可见，整个希腊化时期的哲学由于时代的急剧变更和社会公众心理的迫切要求，把目光转移到伦理问题、道德问题与宗教问题上来来。<sup>②</sup>当时虽然有以伊壁鸠鲁学派为代表的无神论哲学在起着抗击宗教潮流的作用，但并未能遏制这股东方宗教西传的势头。而其他派别或是旁观，或是迎合，宗教与哲学的融合在斯多亚学派中得到了最明确的表现。作为希腊古典哲学的延续，这些流派还保留着理性原则，但在东方宗教向希腊哲学的渗透下，希腊化时期的哲学也充斥着神秘主义。这种神秘主义倾向的发展是古代社会在希腊化时期晚期所身历其境的危机的必然结果，预演了未来几个世纪中犹太宗教与希腊哲学的融合，新柏拉图主义和基督教神学的融合。

马克思在他的博士论文中说：“希腊哲学在亚里士多德那里达到极盛之后，接着就衰落了，这也没有什么可惊奇之处。不过英雄之死与太阳落山相似，而和青蛙因胀破了肚皮致死不同。”<sup>③</sup>希腊古典哲学是理性的英雄，在西方文化的发展史上有其不朽的地位。

<sup>①</sup>科埃斯特：《新约引论》，第 1 卷，第 151 页。

<sup>②</sup>“希腊化—罗马哲学从伦理观点逐渐过渡到宗教观点，其内因存在于哲学本身，其外因存在于时代需要的迫切要求。”文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 282 页。

<sup>③</sup>《马克思恩格斯全集》，第 40 卷，第 194 页。

然而，适合它生存发展的文化环境变了，东方式的大帝国取代了城邦，君主制取代了奴隶主民主制。“由于希腊生活的理想世界已分崩离析，由于民族的宗教日益淹没在客观世界的习俗中，由于被剥夺了独立性的和破碎的政治生活不再唤起虔诚，每个人的心灵深处深深感到只有依靠自己；因此更迫切需要人生目的的科学理论，更迫切需要保证个人幸福的智慧了。这样，处世哲学，继希腊哲学之后，变成了哲学的基本问题。”<sup>①</sup>适者生存。希腊化时代的各种哲学不得不适应一个宗教日益占上风的时代。于是乎，该时期的哲学派别“一方面，它们不再有原来的为理论而理论的兴趣，只沿着处世哲学观点所决定的方向发展；另一方面它们缺乏独创性，它们自始至终只不过是改头换面的旧传统，受基本的实践思想的支配。甚至像斯多亚学派和新柏拉图学派那样全面的体系也不过利用希腊哲学概念以谋求获得实践理想的理论基础而已”。<sup>②</sup>而此时的宗教却取得了一个大发展的机会：“在希腊化时期的宗教和国家关系中，最意味深长的事情是，我们看到，为区域性的国家创造一种宗教和政治领域的新联合，迈出了最初的步伐。”<sup>③</sup>它不仅为社会上层统治者所利用，而且可以起到满足社会心理需要的作用。希腊的民众在遭受苦难的折磨。“悲观是这个时期希腊的状况。”<sup>④</sup>“希腊哲学已经取得的进展，以及希腊哲学对于通俗宗教愈来愈激烈的公开对抗，带来了这样的后果：亚里士多德以后的哲学所探索的处世哲学的特殊任务就是要找到宗教信仰的代用品。”<sup>⑤</sup>哲学与宗教神学在斯多亚学派那里完全合流了。希腊理性哲学这位英雄不得不日落西山。

① 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 211 页。

② 同上。

③ 埃伦伯格：《希腊国家》，第 215 页。

④ 策勒：《斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论学派》，第 14 页。

⑤ 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 212 页。



### 第三节 希伯来文化与犹太教神秘主义

上述三种希腊哲学流派对包括东方宗教神秘主义在内的回应带有被动的性质；而同一时期发生的宗教对希腊哲学或理性神学的吸取却带有主动的性质。这方面的典型是犹太教。犹太教尽管只是希腊化时期流行的东方宗教之一，但由于它与本书研究的主要对象，早期基督教有直接的联系，因此我们有必要对这种宗教作较多的分析。为了能够把握犹太教与希腊哲学融合的性质，我们先简述一下希伯来民族的历史和文化。

希伯来人就是远古的以色列人或犹太人。公元前 14 世纪上半叶，埃及在巴勒斯坦的统治削弱。这时，东方的一个游牧民族希伯来人从沙漠侵入巴勒斯坦，与当地的迦南人不断争战，逐渐定居下来。<sup>①</sup>另外还一种说法是：公元前 2000 年左右，希伯来人的祖先从幼发拉底河流域游牧到了迦南地区（即今巴勒斯坦），当地人叫他们“哈比鲁人”（Habiru），意思是从大河那边来的人；后来以一音之转而为希伯来人（Hebrew）。公元前 1000 年左右，他们开始自称“以色列人”，因为相传他们的族祖雅各被神赐名为以色列。以色列（Israel）是“与神角力”的意思。传说雅各曾于夜间和天使摔跤，直到天亮，天使叫他改名以色列。这种说法把希伯来人的历史追溯的更远。

位于中东的巴勒斯坦是希伯来文化和犹太教的起源地。它的地理位置至关重要。“新月形沃壤”包围着阿拉伯的沙漠，东自波斯湾，西至埃及边境，而巴勒斯坦便位于“新月形沃壤”的西南端。这是一个极易招致邻近的沙漠游牧部族和互相敌对的各大帝国侵略

<sup>①</sup>现存的历史文献记载中，第一次提到以色列，是公元前 1223 年，埃及法老梅尼普塔兹罗战功的碑文中刻记：“以色列已化为废墟，但它的种族并未灭绝。”转引自杨真：《基督教史纲》，上册，第 5 页。

的地方。侵入巴勒斯坦的希伯来人，在文化上无异于他们周围的半开化民族，处于原始游牧状态。定居下来以后形成了两个人的部落联盟，住在北部和中部的称为以色列部落，住在南部的称为犹大部落。以色列部落人数较多，地盘也较大而肥沃；犹大部落人数较少而土地贫脊。从公元前 11 世纪末叶起，统一的以色列王国形成，进入以色列王朝时期。扫罗统辖以色列部落取得对腓利士人战争的胜利，成为以色列人的第一个国王。大约在同一时期，犹大部落的首脑大卫已经在南部建成独立的王国。扫罗战死后，大卫夺取了他的王位，建立了统一的以色列—犹太国，把腓利士人逐出巴勒斯坦，建都耶路撒冷。大卫的儿子所罗门当政（公元前 970—前 933 年）时，国势空前强盛，文化繁荣，进入以色列民族历史上的黄金时代。

所罗门死后，王国分裂为二：北国以色列以撒马利亚为京城，南国犹大以耶路撒冷为京城。内部的分裂再加以四周强大邻国的向外扩张，使以色列人长期沦于异族统治之下。公元前 722 年，以色列国灭亡，变为亚述帝国的一个行省，南部的犹大国沦为亚述附庸。国人或被俘虏，或流亡异国。公元前 612 年，亚述帝国亡于巴比伦。公元前 597 年和公元前 588 年，巴比伦王尼布甲尼撒两次率军攻陷耶路撒冷，犹大国灭亡。以色列人进入“被虏流亡时期”。人们称这些流离在外的以色列人为犹太人。这个称呼是犹太亡国的遗民之意，起初带有贬意，日后约定俗成，称呼也就相延下来。

公元前 539 年到公元前 333 年，波斯帝国战胜巴比伦，统治巴勒斯坦达两个世纪。波斯统治者为了利用以色列人抵挡埃及和新兴的希腊入侵，释放一批被巴比伦人俘虏的以色列人返回故里。这些以色列人在一些先知的领导下重建以色列。这段时间被称为“波斯统治时期”。

公元前 333 年，巴勒斯坦进入希腊统治时期。公元前 301 年，埃及托勒密王征服巴勒斯坦，把上万犹太人运往亚历山大城。这一

时期的犹太人逐渐分布到地中海沿岸各处。这些散居在外的犹太人在希腊文明的影响下，与异族杂居，比巴勒斯坦的犹太人更多地接受了希腊文化。尤其是在亚历山大里亚城，犹太人大批聚居，经商致富，它成为犹太人吸收希腊文化的中心。同时，希伯来文化也传播到整个地中海世界，与各民族文化发生着融合。

从公元前 2 世纪起，罗马开始强盛。当时巴勒斯坦处于塞琉西王国统治之下。公元前 165 年，以色列人趁塞琉西王国的衰微发动起义，恢复耶路撒冷圣殿，又靠与罗马结盟，于公元前 141 年取得以色列的独立。公元前 63 年，罗马大将庞培进军耶路撒冷，屠杀 12000 名犹太人，扶植傀儡。从此，以色列沦为罗马帝国的附庸。总的说来，散居在罗马帝国各行省的犹太人，都已成为罗马统治者的顺民。而在巴勒斯坦的犹太人则还在不断地进行反抗斗争。

有学者说：古代以色列人“在政治上虽然微不足道，可是被注定要在历史上获取只有希腊人可以与之比拟的地位”。<sup>①</sup>这个立论的着眼点在于希伯来文化对中东各种古代文化的吸取，在于希伯来民族的宗教犹太教在人类历史上的深远作用。古希伯来虽是一个多灾多难的小民族，但它所处的地理位置和复杂的历史境遇，使它能够吸取中东各大古国的文化，如埃及、巴比伦、腓尼基、亚述等，而集大成。这种文化吸收到了希腊化时期更是日益频繁。到了罗马帝国时期，犹太人虽然已成亡国遗民，但犹太人的社团没有灭绝，犹太教没有灭绝。犹太人凭借他们独特的精神支柱在广阔的地中海世界书写着他们的民族史的新的一页。

犹太教又称摩西教，是宗教史上最早出现的系统的一神教，是基督教的前身。“犹太人的宗教活动各不相同，但他们一般都具有一个共同的特点，即信仰一个贯穿于历史事件始终，以某种方式选

<sup>①</sup>汤姆斯：《古代哲学家》，第 96 页。

定犹太人作为自己子民的上帝。”<sup>①</sup>尽管犹太人的宗教也经历过原始发展阶段，也出现过多神论和偶像崇拜，但这种信仰是犹太宗教的核心和灵魂。

按圣经所说，在人类发生了一系列灾难以后（亚当和夏娃、该隐和亚伯，大洪水、没有建成的通天塔等），上帝决定只与一个民族发生联系。他选中了亚伯兰，为他更名亚伯拉罕，与他立约。上帝答应他，只要他做一个完全人，就让他成为一个伟大民族之父，拥有一片土地，为所有相信这一誓约的人祝福。<sup>②</sup>他的儿子以撒、孙子雅各，以及雅各的十二个儿子继承了亚伯拉罕的誓约。这些人就是犹太人的祖先。圣经中虽然没有详细阐述他们的宗教信仰和活动，但圣经中记载的传说表明，他们信仰主导他们命运的唯一的上帝（耶和华），但他们的宗教活动有明显的泛灵论色彩。例如，希伯来人有敬拜岩石之风。其主要表现是：奉为圣所，堆石为证，垒石为坛，以石罚恶。《创世记》第 29 章中，雅各把所枕的石头立作柱子，浇上油，立为圣所，称之为伯特利，意为“上帝之家”，此地后来成为王国分裂时期以色列国的圣地。《创世记》第 31 章中，拉班在基列山上与女婿堆石为证，立下互不侵犯条约，各自不准越过石堆进入对方属地。《约书亚记》中有一段以石罚恶的描述：在一次战斗中，撒底家族的亚干私藏了战利品，被查出后，他和全家都被人们用石头砸死。这些习俗和行为的宗教含义是显然的。再比如，崇拜天体在希伯来人中也是一种比较普遍的现象。在众天体中，他们对月亮的崇拜尤为突出。一些学者认为，所谓守安息日，就溯源于这一崇拜。安息日最初并不是一周一度的安息之日，而是一个庆贺朔月或望月的节期。直到王国时期，这种“新月节”在希伯来人中仍十分盛行。<sup>③</sup>再比如，对畜牧的崇拜，特别是对牛的崇拜，在《圣经》中也有

① 塞普夫：《世界宗教》，第 202 页。

② 《创世记》17。

③ 《撒母耳记》I. 20:5。

多处记载。《出埃及记》第 32 章中，亚伦等人在西奈山下铸造金牛犊，对它进行膜拜。《列王记》上第 12 章记载了以色列人把牛的形象当成上帝耶和華崇拜。这种崇拜一直延续到何西阿时期。古老的逾越节也与畜牧崇拜紧密相关。逾越节最初纯属畜牧节，主要仪式是在春季向神敬献头生牲口。赎罪祭亦如此。它是将一只公山羊象征性地带走了众人的一切罪行，去代人受过，为众人承受罪愆<sup>①</sup>和畜牧崇拜有关的还有种种膳食禁忌，如禁食骆驼、猪、跳鼠、兔、爬虫和众多的飞禽等。

多神崇拜和偶像崇拜在希伯来人中也是常见的。旧约《圣经》多次谈到希伯来人拥有家庭神像，如米甲把神像放在床上，使追捕者陷入迷误，以此搭救了丈夫大卫<sup>②</sup>；拉结顺手偷了家中的神像，随同丈夫雅各逃走。<sup>③</sup>希伯来人进入伽南、由游牧逐步转入农耕之后，为了获得丰收、免遭自然灾害的侵袭，他们乞求当地神灵的保佑，开始信奉巴力和亚斯他录。巴力是伽南人的农事神。希伯来人把耶和華叫做巴力，直到公元前 8 世纪才禁用。<sup>④</sup>王国时期，所罗门在筑建耶和華圣殿的同时，也造了巴力神庙。分国后，亚哈王和玛拿西王也曾为巴力筑坛献祭。希伯来人对巴力的崇拜一直延续到亡国前后。亚斯他录是一位爱神兼战神，巴力的妹妹，伊勒神王和阿舍拉海神的女儿。在苏美尔和腓尼基的传说中，她是巴力的妻子。在希伯来人的神话中，她是一个美丽的人间女子，因天使求爱心切，泄露了天机，使她得道升天，成为一位女神。王国时期，所罗门所建的神庙中也有她的神像。犹太沦亡后，逃往埃及的希伯来人在尼罗河畔阿斯卑附近的埃列芳丁岛上建有一座神庙，其中同时供奉着亚卫和亚斯他录两位神祉。据《以西结书》第 8 章记载，在一

① 见《利未记》16:20—22。

② 《撒母耳记》上:19。

③ 《创世记》31。

④ 《何西阿书》2:16—17。

年一度举行的向巴力神膜拜、哀悼的仪式中，妇女们前往哀哭，其中有不少希伯来人。由此可见，直到以西结时代，对巴力和亚斯他录的崇拜仍十分盛行。据德国学者加尔对《旧约索引》的统计，在君王统治的时期，希伯来国内有供奉各种异教神祉的圣所 98 个，南疆荒漠地区还有十来处。这些圣所供奉的主要是男女两性神祉，有的圣所完全就是夫妻神祉的安息所。这种对地方神灵的崇拜久盛不衰，与对耶和华上帝的崇拜长期并存，到公元前 6 世纪还未绝迹。

上述情况表明，作为犹太教前身的希伯来宗教在其开始阶段并非一神教，而是多神教。希伯来一神教的滥觞虽然可以追溯到希伯来人的氏族始祖亚伯拉罕，但在他那里还只是一种信仰一位主神的朦胧思想。一神教的正式形成大约是在公元前 13 世纪的摩西时代，从它诞生之日起，直到公元前 6 世纪犹太国沦亡的这段漫长时期内，希伯来民族虽长期处于一神信仰与异教信仰的激烈斗争中，但一神信仰处于主导地位，并不断得到巩固和发展。

犹太教最重要的事件是出埃及。按圣经的说法，上帝播下的种子，亚伯拉罕的子孙此时居住在埃及，在那里受奴役。带领他们离开埃及，摆脱奴役，返回迦南，这是上帝给摩西的旨意。在这一事件中，上帝向以色列人的领袖摩西显现了他的名字和律法，最终把他的选民从埃及人的奴役中拯救出来。在这一事件中，上帝耶和华直接插手帮助他的子民。他分开红海水让以色列人通过，而当尾随的埃及人试图过海时，海水回复原样，埃及人身陷汪洋。这件事成了犹太教逾越节的来由。穿越红海以后，以色列人在前往迦南的途中抵达西奈山。此时上帝又通过摩西，向以色列人宣布了他的律法，即“摩西十戒”：(1)我是神圣的上帝，是我把你们带出埃及，摆脱奴役，除了我，没有别的上帝；(2)你们不要制造任何偶像；(3)不要妄称神圣上帝的名字；(4)记住安息日为圣日；(5)孝敬父母；(6)不许杀人；(7)不许奸淫；(8)不许偷盗；(9)不许做假证；(10)不许贪恋

别人的妻女和财产。<sup>①</sup> 这些戒律强调了对上帝的服从和忠诚，以及对犹太社会成员的正直礼义行为。“摩西五经”的其他几部经典，《利未记》、《民数记》、《申命记》，都在此基础上确立了调节社会生活各个方面的律法。无论这些律法是何时汇集成典的，这些规定成为犹太教圣经最重要的组成部分。正因为此，犹太教被学者们定义为一种律法的宗教，犹太人本质上是服从上帝律法的人。

在犹太人的心目中，摩西是他们的民族英雄。从宗教发展的角度来看，摩西此举创立了人类历史上最早的一神教。他初步制定了一神教的教义、教规，设立了专职祭司制度，并以律法形式规定了希伯来人的宗教信条和伦理道德准则。然而，一神教的确立和发展不是一帆风顺的。摩西的一神教面临着来自两方面的严重挑战：一是希伯来人所进入地区的多神崇拜，二是四邻异族神社的传入。耶和華上帝不时遭到本族人的冷遇，甚至被遗忘。

与偶像崇拜和多神崇拜的斗争在摩西时期就初露端倪。按《圣经》的说法，当摩西在西奈山与上帝立约时，因他四十昼夜未下山，山下以亚伦为首的希伯来人就铸造金牛犊，并向它跪拜。摩西下山后，怒摔法版，命利未人处死那些叛教者。<sup>②</sup> 希伯来人占领摩押、米甸后，又崇拜当地神社，不少希伯来人在外族女子的引诱下背弃耶和華，改拜她们的巴力神。<sup>③</sup> 一些有才干的士师（部落或支族联盟的领导人）为了增强民族团结，排斥和抵制异神，并捣毁其偶像。其中基甸表现的最为突出，他拆毁巴力的祭坛，砍下坛旁的木偶，另筑起耶和華的祭坛。<sup>④</sup> 为了抵御异教神社和宗教崇拜仪式的影响，希伯来一神教在这个时期建立了圣所，成为希伯来人宗教活动的中心，最大的圣所设在示剑和示罗。这种中心圣所有专门安放约

① 《出埃及记》 20:2--17。

② 同上，32:27。

③ 《民数记》 25。

④ 《士师记》 6:23--28。

柜、祀典的器具，设有祭坛的房间，还有欢宴的大厅等。固定圣所的诞生使希伯来一神宗教的崇拜仪式得到巩固。

希伯来人进入王朝时期以后，王国的统治者为了巩固民族团结、王国统一，大力扶持希伯来一神教，把它定为国教，并建立起等级分明的祭司制度。大卫继承了摩西以来用食物献祭的传统，并发展了其他崇拜形式，如诵诗、奏乐等。他把供职的祭司分为二十四班，每班都配有歌队，每逢献祭时，诗声朗朗，鼓乐齐鸣，使献祭仪式呈现出庄严肃穆的气氛。所罗门继承王位后在耶路撒冷的锡安山上建起一座雄伟的圣殿，使之成为一神教的崇拜中心。圣殿内墙和室内所有设施都涂上一层厚厚的金粉，显得金碧辉煌，耀眼夺目。圣殿由门厅、主厅和圣堂三大部分组成，约柜被安放在最里层。神秘而幽暗的圣堂内，一般人是不能进去的，祭司长每年也只能进出一次。圣殿的建成，轰动了四邻各国，来圣殿朝拜者络绎不绝。

然而，以色列王国的统治者并非清一色的一神论者。所罗门受那些来自不同国度的皇后、嫔妃们的影响，在信奉耶和华上帝的同时也信奉异教神。为了讨得那些皇后、嫔妃们的欢心，他在锡安山上也建起了异教神庙，甚至在耶和华的圣殿内为异族神献祭祈祷。此外，还为亚斯他录、摩洛、基抹等异神建起了祭坛，让人敬香献祭。耶罗波安也是一位偶像崇拜者。他在埃及的支持下，从以色列犹太王国中分裂出来，在伽南北部另建新都并“铸造了两个金牛犊”<sup>①</sup>，当作耶和华崇拜。亚哈是以色列王国第七代君王，他娶西顿王的女儿耶洗别为妻，随其妻信奉巴力神和亚舍拉女神，为他们建立神庙、祭坛和柱像；还在耶洗别的怂恿下，大肆屠杀信奉耶和华的先知和百姓。犹太国的斗争更为复杂，国王约兰和玛拿西都是巴力的崇拜者。但在犹太王国三百多年的历史中，也出现过一些坚信一神教、热心宗教改革的君王。犹太王国的第三代君王亚撒就是其

① 《列王纪》上 12:28--29。



中之一。他极力推崇一神教，企图借助宗教的力量加强民族意识和民族团结。他大胆从国中除去婁童，又除掉一切偶像，还贬了祖母玛伽太后的位，因她造了“可憎的偶像亚舍拉”<sup>①</sup>。公元前 722 年，亚述的萨缛以色列二世侵入以色列王国首都撒马利亚，以色列王国至此沦亡。这一惨痛教训使犹大王国多少意识到民族分裂的危害性。国内统治者开始整顿内政，修改律法，以求缓和阶级矛盾。这时为鼓舞民族斗志，加强民族意识，耶和华神被抬高到至高地位。在约西亚国王的领导下，一场影响深远的宗教改革运动勃然而兴。约西亚受同时代先知的的影响较大，他宣布耶和华为全国唯一神，废弃了对各种偶像和“天上万像”的崇拜，捣毁了与多神崇拜有关的祭坛和神殿，镇压了拜物教的祭司，把除耶路撒冷圣殿外的所有神堂改作俗用，修改制订了一神教的教义和教规（公元前 621 年），确立了一神教在国内的绝对地位。

总之，犹太教是在与多神教和偶像崇拜的斗争中得以逐渐巩固的。犹太人所处的生存环境使他们的宗教信仰极易受到外界的影响。在一个多神教和偶像崇拜的汪洋大海中，一神论的犹太教能够保持下来不能不说是一个奇迹。但是，该时期一神教对多神教的斗争更多地表现为宗教实践的进展，而非教理教义的提升。

波斯帝国征服巴比伦以后，犹太人得以回归故土，政治上处于从属地位，但宗教制度几乎未被打乱。祭司中地位较高的逐渐变得关心政治，对宗教教理则漠然视之。与此有联系的是一个由顾问和律法解释者组成的机构，称为长老议事会。人数最多不超过 71 人。由于这种管理制度，圣殿和祭司制逐渐代表了希伯来人宗教生活中较为正式的一面。另一方面，犹太人自认为是生活在耶和华的神圣律法之下的神圣民族，他们要求有一种与众不同的宗教。相对说来此时已不大有先知说预言。上述种种原因促使犹太民族转而研

<sup>①</sup> 《列王记》上 15:12-13

究律法，而这些律法又按照许多有增无已的传统来加以解释。犹太律法既是宗教戒律又是民法。律法的解释者，即经学教师，越来越成为宗教领袖。犹太教逐渐成为信仰一部圣经及对这部圣经所作的为数众多的传统解释的宗教。为了更充分地理解律法，实施律法，也为了祷告和崇拜，凡有犹太教之处，犹太会堂也发展起来。其典型形式是包括某一地区全体犹太人的地方性集会，由几位“长老”管理，其中以一位“会堂管理人”为首。这些人有权将违犯律法者革出教门或施以惩罚。礼拜仪式十分简单，任何一个希伯来人都可主领，但由“会堂管理人”负责安排。仪式包括祷告，诵读律法和先知书，翻译并有时加以讲解（讲道），然后是祝福。在犹太人的宗教生活中，祭司制已不具代表性，会堂的重要性日渐增加。在基督时代即将到来时，圣殿在犹太人的宗教生活中已越来越不是必不可少的了，以至公元 70 年时圣殿虽全部被摧毁，却无损于犹太教的诸要素。

了解了希伯来文化和犹太教发展的历史概况以后，我们可以对犹太教的特质作一些具体分析了。

摩西创立的犹太教在希腊化时代已经不再是植根于氏族社会的原始宗教，也不再仅仅是屈服于自然压力的虚幻反映，而是一种具有系统的神学观念和严密的组织形式的宗教，是屈服于社会异己力量压力的虚幻反映，具有很强的人为因素。它的律法特质已经将这种宗教信仰与社会生活严密地结合在一起。生活于其中的犹太人就像熟悉他的日常饮食那样熟悉这些宗教戒律，而毫无神秘之感。律法主义是犹太教礼仪的主导层面，起着巩固信仰的重要作用。正因为如此，犹太教在希腊化时期是最不具有神秘色彩的一种东方宗教。“在这些东方宗教中，有一个具有相当广泛的吸引力，却没有神秘成分的宗教，这就是犹太教。”<sup>①</sup> 这一特点只要我们对照

<sup>①</sup>沃尔克：《基督教会史》，第 11 页。

一下那些东方神秘教和犹太教即可得到清楚的认识。一神论的犹太教是对多神论的神秘教的一种超越，在当时那个宗教世界中可以称得上是一枝独秀。有了这样一个基础，希腊化时期的犹太知识分子才有可能以犹太教义为本，对希腊思想进行吸取，进而达到一定程度的融合。在他们的思想中，我们不仅可以看到犹太知识分子对希腊理性哲学的吸取和运用，还可以看到对希腊思想中的理性神秘主义因素的吸取和糅合，其结果是增强了犹太教教义的学理性，同时也增加了神秘主义成分。这个方面的集大成者是犹太神学家和哲学家斐洛。他的思想是希腊化时期东西方文化长期融合过程中结出的一朵精神之花。不过，斐洛生活的年代已经进入罗马帝国时期，对斐洛思想的研究我们放到下一章再进行。

当然，肯定希腊化时期的犹太教在当时东方宗教中是最不具神秘主义色彩的宗教，不等于说犹太教的信仰、教义和祭仪中没有神秘主义的因素。西方学者对犹太教神秘主义作专题研究的著作已经有好几部，<sup>①</sup>考虑到本书研究的重点，我们仅对圣经旧约中有较多记载的“神迹”和宗教领袖人物与“神”际会的神秘体验作一简要分析。

犹太教认为神迹是上帝当然应行的事。旧约中说上帝耶和华“独行奇事”。<sup>②</sup>“耶和华在天上，在地下，在海中，在一切的深处，都随自己的意旨而行。他使云雾从地极上腾，造电随雨而闪，从府库中带出风来。他将埃及头生的，连人带牲畜，都击杀了。埃及啊！他施行神迹奇事在你当中，在法老和他一切臣仆身上。”<sup>③</sup>《诗篇》第136篇开列了长长一串耶和华所行神迹的清单。“他行大事不可测度，行奇事不可胜数。”<sup>④</sup>他行奇事、造奇迹的目的，是使他的创造

①参冈斯宾塞：《世界宗教中的神秘主义》，第348页。

②《诗篇》72:18。

③同上，135:6-9。

④《约伯记》5:9。

物赞美他，承认他是上帝。神迹贯穿于旧约圣经之始终，直接参与犹太人的历史。这些说法反映了犹太人对其信仰的核心对象耶和華的理解和认识，耶和華所行的神迹构成了犹太教信仰的神秘内核。

旧约中的神秘主义的另一个方面是犹太人与耶和華上帝的际遇。在旧约中，那些犹太人的始祖大多数都有与耶和華谋面的机会。耶和華或是派遣使者，或是托梦，或是亲自向他们显现。当耶和華向亚伯拉罕显现时，亚伯拉罕俯伏在地听从诫命。此时神对他说：“我与你立约，你要作多国的父。”<sup>①</sup>以撒、雅各也都有类似的情形。先知摩西说他在西奈山亲见上帝并面受诫命。“众百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，……百姓远远地站立；摩西就挨近神所在的幽暗之中。”<sup>②</sup>先知耶利米说：“耶和華的话临到我说，我未把你造在腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已分别你为圣，我已派你作列国的先知。”<sup>③</sup>以西结更具体地说，他见到天开以后，出现上帝的异像，耶和華之灵降到他的身上。<sup>④</sup>“灵将我举起，我就听见在我身后有震动轰轰的声音，……灵将我举起，带我而去。我心中甚苦，灵性忿激，并且耶和華的灵在我身上大有能力。”<sup>⑤</sup>《约伯记》更是通篇布满了约伯通过苦修和祈祷得来的宗教体验。凡此种都表明在古代犹太教的领袖们那里，自觉与耶和華上帝遭遇或受圣灵激励的体验是一种普遍现象，以此构成一种犹太教神秘主义的传统。从摩西以降，“蕴藏在先知们自身的生活方式和经验中的神秘主义的传统在诗篇作者们中复兴，通过他们的话语的活生生的力量成为以色列人的宗教和基督教的性质中的一个潜在因

① 《创世记》17:4。

② 《出埃及记》20:18-21。

③ 《耶利米书》1:4-5。

④ 《以西结书》1:1-3。

⑤ 同上，3:15。

素”<sup>①</sup>。

让我们在此对本章内容作一小结。由亚历山大东征所开创的东西方文化交流在精神文化层面的特点是：希腊理性主义的东传和东方宗教神秘主义的两侵，最终导致在欧亚非广大范围内形成新一轮宗教信仰主义。在这一历史发展过程中，以理性主义为主要标志的希腊古典哲学没有能够保持其原有地位，成为新文化综合体的主导层面。其主要原因是：有利于理性主义发展的城邦民主制的崩溃，东方民族文化中的宗教势力的强大，宗教神秘主义对希腊哲学的渗透。在宗教神秘主义的浪潮面前，希腊化时期的主要哲学流派对之作出了被动的回应。怀疑学派和伊壁鸠鲁学派对宗教神秘主义持怀疑和否定态度，而斯多亚学派则对之迎合，进一步发展了希腊理性主义神学思想。东方宗教的代表犹太教在希腊化时期主动吸取了希腊哲学或理性神学，由此开始了犹太教一神论思想与希腊哲学中的理性神思想的结合。

<sup>①</sup>斯宾塞：《世界宗教中的神秘主义》，第 175 页。

## 第四章 基督教神秘主义的文化土壤

宗教神秘主义渊远流长。从本章起，我们切入本书的主题，对基督教神秘主义的源流作具体研究，在弄清罗马帝国时期古代基督教发展的主要趋势的前提下，求得对基督教神秘主义的认识。

当前，包括天主教、东正教、新教和其他许多大大小小的基督教派别和团体在内的基督教传播于世界各地，与佛教、伊斯兰教并称为世界三大宗教。在这三种宗教中，基督教又因为与整个西方文化的密切联系而特别引人注目。作为一种宗教的基督教，无可置疑，必然有其神秘的一面，各大教派莫不如此。从这种宗教的各个层面来看，也都有神秘的色彩。然而与其他各种宗教相比，基督教却又是理性色彩最浓的一种宗教。它的教义最为系统，它的神学最为哲学化，它的修行最为精神化，它的发展与哲学的关系最为密切。这种状态是由历史造就的。就其初始阶段来说，基督教是古代地中海世界文化冲突和融合的产物。这些文化中的神秘主义成分是基督教神秘主义形成的土壤。本章集中考察罗马帝国文化与基督教的关系以及对基督教神秘主义的产生起着最主要影响的一些历史因素和思想因素。

### 第一节 罗马帝国文化的成形与基督教的兴起

基督教的诞生与罗马帝国的建立几乎是同步的。罗马帝国文化的成形与基督教的兴起是同一问题的两个方面。要弄清基督教

神秘主义的源流，必须先了解基督教兴起的文化环境。“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>

罗马帝国发端于拉丁姆平原上的小城罗马。按照罗马建城的传说，该城是由它的第一位国王罗莫洛于公元前 753 年建立的。在漫长的岁月里，它逐渐发展起来，起初扩张到整个意大利半岛，进而统治了环绕地中海的广大地区，乃至极远之地。罗马帝国的真正历史始于第一位“奥古斯都”屋大维。经历了罗马共和国末期三巨头之间争夺帝国最高权力的斗争之后，屋大维成为帝国的唯一统治者。公元前 27 年，他顺利地当上了皇帝，被元老院尊为“奥古斯都”，意思是庄严、伟大、神圣。在他之后有五十多位统治者拥有皇帝或凯撒的头衔。<sup>②</sup> 罗马是帝国的首都，罗马城的名字也就成为帝国的名称。康士坦丁大帝在位时（公元 306—337 年）曾迁都康士坦丁堡，即拜占庭。该城后来成为“东罗马帝国的首都”，直至 1453 年被奥托曼·特克斯攻陷。所谓的“拜占庭帝国”只是一个 18 世纪的用语，而拜占庭人一直称他们的国家为罗马帝国。提奥多西一世逝世时（公元 395 年）传位给他的两个儿子，罗马帝国正式分为两部分。荷诺留得帝国的西部，阿卡狄得帝国的东部。罗马的陷落是在下一个世纪，即公元 476 年。历史学家通常把罗马陷落（公元 476 年）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，或者以戴克里先于公元 284 年即帝位为分期的界限。<sup>③</sup>

帝政时期的罗马帝国不断地扩张它的疆域。它的边界东起幼发拉底河，南至撒哈拉大沙漠，西滨大西洋，北至莱茵河、多瑙河。后来它扩展得更远，把不列颠、米索不达弥亚、欧洲东部都置于它

①安古斯：《对希腊罗马世界的宗教征服》，第 ix 页。

②这些皇帝的名字和统治年代见凯多克斯：《早期教会与世界》，第 62 页。

③参阅凯美龙：《晚期罗马帝国》，第 1 页。

的统治之下。它的领土跨越欧、非、亚三大洲。它把那个区域所有开化的民族都联系在一起，六千多万人生活在这个帝国中，有凯尔特人、贝伯人、意大利人、希腊人、叙利亚人、埃及人、阿拉伯人、色雷斯人等等。无数的风俗、语言、传统构成了帝国文化的大拼盘，被征服的各民族在整个帝国时期相互融合，但也保持着自己一定的文化特色。政治上的统一是帝政时期的一个最明显的特征。奥古斯都统一全国给这个世界带来了和平，而在过去，它长期被小国间的纷争、派别间的争夺、领导人的野心、层出不穷的叛乱所困扰。在帝国的统治下，这个巨大的区域享有了长达两个世纪之久的内部和平，而这种和平的程度过去没有，以后也不多见。帝国的统一为文化交流提供了便利。它修建了许多大路，维持着邮递业务，并在海上巡逻；它监督着矿业生产，发行通用的硬币。道路和商业的增长与和平的环境有关，罗马人修造的大路即使到了 20 世纪也还著称于世。旅行的快捷和所能到达的地区是前所未有的。沿着这些通向罗马的大道，一种通用的语言和理性文化渗透到各地。罗马帝国是当时西半球唯一的世界性大帝国。“如果说西方世界历史上曾一度有过‘一个世界，的时期，即人民由一个政府统治，使用一种基本的共同语言、有共同的文化，这就是公元一世纪时的世界。”<sup>①</sup>这一事实给罗马人带来一种世界主义的观念，也对基督教以及后来整个西方文化产生深远影响。

罗马的最高统治者，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。他们对帝国的管理有两个基本目标：维护法律秩序和征税。为了达到这些极为有限的目标，最早的一些皇帝采取了共和国的元老院制度并加以扩充，增加了许多元老席位，但同时又第一次使用非民选的官员担任公职。这些人属于骑士阶层或者不太显赫的贵族，更有讽刺意味的是它还使用家奴和自

<sup>①</sup> 崔普夫：《世界宗教》，第 242 页。



山民来担负行政管理工作。帝国政府实行的是共和外衣下的集权制。在它的创立者屋大维统治的时候（公元前 31—公元 14 年），帝国有 28 个行省。以后通过新增和重划，到了它的再造者戴克里先统治时（公元 284—305 年在位），行省数达到 99 个。<sup>①</sup>在帝政时期，帝国统治者逐渐抹去了罗马公民和行省属民的差别，促进了民族同化。公民权不断扩大，帝国境内的所有自由男子到了 212 年都享有了公民权。原有的民族情结被淡化了，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。

帝国的统一也呼唤着一种共同文化。武力征服者、罗马人的文化发展原先独立于希腊文化。但是，罗马人在过去的世代里，尤其在精神领域中，已经从希腊人那里借用了许多东西。随着托勒密埃及的灭亡，历时 300 年的希腊化时代结束，希腊文化就和罗马文化汇合在一起，形成了希腊罗马文化。帝国建立以后，帝国文化在其成形阶段呈现出多样性，但总体上受两大传统支配：即希腊与罗马。希腊传统以古典时期的希腊文化为基础，这种传统在经历了几个世纪的希腊化时代以后，在罗马帝国继续起着重要作用，是构成罗马帝国文化的主要因素之一。因此，成形时期的罗马帝国文化可以称作希腊罗马文化，也可称“大希腊文化”。这是一种尚未融为一体的多民族文化的共生形态，真正的融合还有待来日。

罗马帝国早期的文化繁荣，主要是引进希腊的教育制度并积极吸收希腊文化的结果。公元前 4 世纪末马其顿的统治崩溃之后，希腊城邦和古典文化走到了尽头。希腊人经受了一场苦难，于公元前 146 年为罗马所灭。罗马人成了地中海世界的主人，然而与希腊人相比，罗马人在文化上是落后的，精神上是不充实的。罗马人拥有武力却没有成熟的哲学。它征服了希腊却又为希腊人高雅的文学、艺术、戏剧所慑服。罗马民族有自己的民族语言拉丁语，在日常

<sup>①</sup>行省名称和概况参良阿诺德：《罗马行省管理》，附录。

生活中，罗马人使用的是拉丁语。但是有许多领导人都是由希腊奴隶和家庭教师教育的。他们都认为希腊语更优美，表达力更强。从第一代凯撒到罗马皇帝马可·奥勒留，皇帝们接受的主要是希腊典籍的教育。元老院的遗老遗少大声疾呼抵制希腊哲学的影响，然而年轻人照样拜倒在能言善辩的希腊人面前。帝国建立以后，希腊人的建筑艺术、雕塑和绘画、圆形露天剧场在罗马迅速蔓延。那些军事上发迹的贵族发现自己的舌头同自己的身份太不相称了，于是希腊人的修辞学特别走运。总之，文化饥渴、精神贫乏的罗马人见到希腊的好东西就拣，糅合成一个混杂的体系，为己所用。

在宗教方面，罗马人的信仰也是希腊式的拟人化的多神，二者有相通之处。许多拉丁神都可找到相应的希腊神。不过有一点值得注意。希腊人不用武力维持自己的宗教和信仰，如前所述它同城邦政治一直保持距离。罗马却不一样。它靠武力征服世界，建立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。

在哲学方面，希腊古典时期和希腊化时期涌现的各种哲学流派都在延续，其中最重要的就是新柏拉图主义和斯多亚学派。前者以柏拉图哲学为基石，吸取赫拉克利特等哲学成分建立了希腊史上最为完备的哲学神学理论。后者是希腊人经历一番苦难后人生体验的总结，是早期基督教神学伦理学的重要来源。尼禄宫廷的顾问塞涅卡、罗马皇帝马可·奥勒留成为后期斯多亚学派的代表。新柏拉图主义则在雅典、罗马、叙利亚、亚历山大里亚建立了各自的学园。

以上，我们已经粗线条地勾勒出罗马帝国文化成形期的大框架。在这样一个场景中，基督教出台了。

基督教的兴起几乎与罗马帝国的发展同步。它起源于犹太教，在一个短暂的时期内仅仅是这种犹太人的信仰的一个流派或支派。按传统的说法，基督教的创始人和权威大师耶稣出自犹太教。耶稣的直接门徒是犹太人，最早的基督教徒被当作犹太教的一个支派。<sup>①</sup>然而，基督教是一种新的创造。它具有一个世界性大宗教的道德禀赋。在短短不到一代人的时间里，基督教离开了犹太教的母腹，作为争先恐后向新建立的罗马帝国效忠的许多宗教之一，出现在这个古代大帝国中。凭藉它的犹太人的遗产、它的远见卓识和有进取心的成员、它的创始人的“牺牲与复活”、它的早期领导人的非凡经历和坚定信念，基督教在三个半世纪内已经在力量上超过了它的所有竞争者，乃至胜利地挫败了帝国官方要翦除它的企图，清楚地表明它是胜利者。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。

研究基督教古代史的西方学者把这段历史分为两个大的阶段以及若干时期。拉托瑞特（K. S. Latourette）简要地总结了基督教在罗马帝国的发展。他说：“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（公元 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（Julian）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>②</sup>至康士坦丁为止的基督教的历史可以分为四个时期：使徒时期（公元 30—110

①参阅圣经《使徒行传》28:22。

②拉托瑞特：《基督教扩张史》，第 67 页。

年);护教士时期(公元 110—180 年);大思想家时期(公元 180—250 年);最终定局时期(公元 250—313 年)。其中前两个时期还可再划分小阶段。

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。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(Gibbon)把康士坦丁时代的基督教徒人数估计为不超过“帝国臣民总数的二十分之一”。<sup>①</sup>以后的估计大体上在总人口数的八分之一到二十分之一之间。<sup>②</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。<sup>③</sup>到了 3 世纪初,越来越多有文化教养的人士进入教会,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。<sup>④</sup>

①吉本:《罗马帝国衰亡史》,第 2 卷,第 65 页。

②拉托瑞特:《基督教扩张史》,第 1 卷,第 108 页。

③吉本:《罗马帝国衰亡史》,第 2 卷,第 65—6 页。

④参阅欧西庇乌:《基督教教会史》,第 13 章,第 1 节。

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。希腊语多年来都是唯一的教会用语，但这种状况没能一直延续下去。公元 2 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 3 世纪末，在埃及西北部，特别是迦太基周围的地区（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，包括一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>①</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 1 世纪在罗马的早期基督徒主要是从帝国东部迁来的讲希腊语的人，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 2 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。<sup>②</sup>到了 2 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。3 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。

希腊化时期东西方文化碰撞与融合规模宏大，但并未产生一个有机的整体，它的真正成果还要留待下一个时代来完成。这就是基督教。早期基督教首先在亚历山大里亚与柏拉图学说相会。罗马帝国初期的犹太思想家斐洛将犹太教义与柏拉图哲学、斯多亚

<sup>①②</sup> 阿尔塔奈：《教父学导读》，第 162 页。

学说相结合，开辟了将希伯来文化与希腊文化，基督教教义与希腊哲学相结合的道路。后来的教父们沿着这条道路将斯多亚的逻各斯和伦理学，新柏拉图主义者普罗提诺的太一神与神创论等运用到基督教神学上来，解释教义，制定基督教神学的理论。奥古斯丁完成了柏拉图主义神学化的工作，建立了系统的基督教神学理论。希腊哲学以自身达到的成果哺育了新的神学，完成了它的使命，它的最后一个学园——柏拉图学园不久也关闭了。从原始宗教和神话体系中诞生的希腊哲学的发展至此画上了句号，与希腊宗教一起终结了。

在我们分别讲述了罗马帝国文化的成形和基督教的兴起的一般情况以后，读者就可以明白我们为什么要说这两者是同一个问题的两个方面了。在罗马帝国建立之初，基督教及其所代表的文化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宗教之主的希望。然而，罗马帝国文化的成形期也就是基督教的上升期。帝政时期结束，罗马帝国文化由盛而衰，基督教成为帝国晚期文化发展的主流。原先处于以希腊罗马两大传统为主的多民族文化共生状态的罗马帝国文化进入了新的融合阶段。此时的帝国文化经过长期的量变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。基督教成为罗马帝国晚期以降的西方文化的代表。

## 第二节 罗马帝国文化的基督教化

众所周知，西方文化的源头在“两希”，即古希腊和古希伯来。古希腊文化以其哲学为主要精神代表，古希伯来文化则以犹太教为主要精神代表。两种古代文化各自经过曲折变化的历程，通过希腊化时代，在罗马帝国相遇、碰撞、融合。其结果，新的精神代表基

基督教切入了这一历史场景，西方文化发展的下一阶段被定向在基督教文化之下。怎样解释和评价这一复杂的历史过程是西方学者绞尽脑汁想要解决的理论问题。这一历史结局的本质究竟是基督教的希腊化（或拉丁化）还是罗马帝国文化的基督教化（或基督教化），代表着两种主导性的意见。在展开我们的分析之前，回顾一下哈奈克与弗拉洛夫斯基之间的争论是有益的。

阿道夫·冯·哈奈克（1851—1930年）是德国人，神学家、基督教教会史家、杰出的教父学学者。他是西方学术界研究早期基督教文献的权威，有大量著作发表。他的代表作《基督教教义发展史》追溯从基督教诞生到宗教改革为止的基督教学说发展的历史，而又把重点放在早期基督教阶段。这部著作反映出他的一个基本观点，即把基督教神学中的形而上学内容当作来自希腊文化的一种入侵，亦即希腊化。这种观点在当时提出是对基督教传统教条的一种批判，发表以后，赢得了许多一流学者的赞同，但也招来保守神学家的强烈反对和抵制。抵制没有成功，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，新的批评意见由弗拉洛夫斯基提了出来。

乔治·弗拉洛夫斯基于1893年出生在俄罗斯的奥德撒。1919年，他是奥德撒大学的一名助教。后来他离开俄罗斯，开始在布拉格大学教哲学，后来赴巴黎的东正教圣色吉斯神学院教教父学。1948年他赴美国，先是在圣维拉狄米神学院当教授，然后当院长。从1956年起至1964年，他担任哈佛大学东方教会史教授。从1964年起，他在普林斯顿大学教授斯拉夫语和斯拉夫国家的历史。在长达几十年的教育和研究生涯中，他反复思考基督教的本土化问题。最后，他在《基督教与文化》一书中提出了与哈奈克不同的看法。他们的分歧主要表现在以下三个方面：

第一，什么是基督教？

哈奈克把宗教理解为“一种与人有关的实际事务”，与我们的

最高幸福和“获取一种神圣的生活的能力”有关。“在每一种宗教中，这些能力都与源于神圣启示的某种信仰或某种确定的祭仪紧密相联。”<sup>①</sup>至于基督教，他说：“基督教是这样一种宗教，在其中追求一种幸福神圣的生活的动机和力量都与对作为耶稣基督之父的那位神的信仰联系在一起。人们相信这位神是无所不在的天地之主。基督徒的宗教包括关于神、世界、创世目的的专门知识；这种宗教还教导人们说，只有通过耶稣基督才能认识这位神，这种知识与历史是不能分割的。”<sup>②</sup>在他看来，一套具体的学说是基督教的本质。“它来自‘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>③</sup>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>整个基督教史在哈奈克看来，就是基督教教义的进化史。

弗拉洛夫斯基的看法与之不同。他说：“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>⑤</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>⑥</sup>

从上我们可以看出这两位学者对基督教的理解是不同的。前

①② 哈奈克：《基督教教义史》，第1卷，第1页。

③ 同上，第1卷，第56页。

④ 同上，第1卷，第29页。

⑤ 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第28页。

⑥ 同上，第67页。



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。

第二，在什么范围内，基督教是希腊文化的产物？

基督教是它的文化环境希腊罗马文化的产物吗？依据他对基督教本质的理解，哈奈克把他的著作《基督教教义史》的任务规定为“解释这种教义化的基督教的起源”，“描写它的发展”。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>①</sup>他确认基督教知识分子在建立基督教教义中的作用，肯定他们对教会发展的贡献，而这一点证明了这种教义化的基督教（天主教）是由希腊罗马文化塑造的。它是它所处的那个文化环境的产物。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>②</sup>

弗拉洛夫斯基的回答是不一样的。他断言基督教本身是一个

<sup>①</sup>哈奈克：《基督教教义史》，第 2 页。

<sup>②</sup>同上，第 5 页。

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。这种与哈奈克的观点不同的看法源于弗拉洛夫斯基对文化的理解。

弗拉洛夫斯基承认:“文化这个词可以在多种意义上使用,没有一个公认的定义”。他自己认为:“文化是个人或群体的一种专门态度或倾向”,是“一个目标和关切的体系,一套价值体系,这些东西是在创造性的历史过程中产生和堆积起来的,并想获得一种相对独立的存在。”“价值是多重的,各异的,它们可能从来没有完全触合成一个首尾一致的整体——政治品格、道德、政治社会体制、企业、卫生设备、伦理、艺术和科学,等等。”<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。

第三,宗教与文化冲突的最后结果是什么?

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

①弗拉洛夫斯基:《基督教与文化》,第 21 页。

②同上,第 11 页。

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。

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>①</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>②</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>③</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>④</sup>

上述争论的症结在于两位学者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。在具体评价发生在基督教和希腊罗马文化之间的冲突与调和这个历史过程时,哈奈克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;而弗拉洛夫斯基注重的是基督教对社会的影

①弗拉洛夫斯基:《基督教与文化》,第 24 页。

② 同上,第 25 页。

③ 同上,第 122 页。

④同上,第 123 页。

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。我们认为，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，片面强调希腊罗马文化对基督教的影响或片面强调基督教对罗马帝国社会的影响都不能保证结论的公允。若想准确地解释希腊罗马文化与基督教的关系，必须运用辩证思维的方法。这是我们通过比较哈奈克和弗拉洛夫斯基的观点可以得到的教训。

由于哈奈克与弗拉洛夫斯基之间的争论涉及到对整个西方文化本质的理解等一系列重大理论问题，因此，自从弗拉洛夫斯基的观点发表以来，西方学术界对这个问题再次表现出普遍的关注和持久不退的热情。我们在进入分析之前，需要先澄清以下几个概念。

#### 第一，基督教的历史类型。

国际上教会内外的学者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，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。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唯一的、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>也就是说，基督教的“基要”(fundamentals)集中在耶稣基督身上，他是基督教信仰的枢纽，是基督教的根本。<sup>②</sup>这一点可以在原始基督教和基督教历史上所有教派那里看到。有关耶稣生平事迹的记载也正是通过它们发挥着影响。“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>③</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分，换言之，是基督教信仰系统中的最稳定的内核。一旦有那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。“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>④</sup>这种说法是合理的。只有把历史上出现的各种类型的基督教放回到它们所处的那个文化环境中去，我们才能对它们作出适当的评价。

第二，作为一种亚文化的基督教。

有关基督教与民族文化的关系的争论从基督教诞生以来一直存在。对处在具体文化环境之中的基督徒和教会来说，这个问题决不是一个新问题。但对从事文化研究的喜欢把问题复杂化的学者

① 迈克曼纳：《牛津基督教史》，第 11 页。

② 此处使用的“基要”一词可以理解为“本质”。这个用法与通常所说的包含着反现代主义倾向的“基要主义”不同。关于基要主义，参阅卡普兰：《宗教基要主义研究》，第 156 页。

③ 拉托瑞特：《基督教扩展史》第 1 卷，第 47 页。

④ 弗拉洛夫斯基：《基督教与文化》，第 22 页。

来说，这是一个相对比较新的课题。文化就是我们需要加以澄清的另一个概念。

打开任何一本有关文化研究的著作，或者只是随意浏览一下书中的绪言，我们都不会忽略文化研究所包括的巨大范围。从上个世纪以来，学者们提出了数以百计的文化定义。文化研究把许多学科的学者牵扯进来，以至于有学者想要创造一门文化学(culturology)，即关于文化的科学。但是，作为单一学科的文化学至今没有正式建立。它仍然只是学者们的梦想。由于未能给文化下一个普遍适用的定义，有些研究者建议这个概念太无处不包，以至于不能用来作为分析的工具。<sup>①</sup>我们或许可以说，文化就是研究者为了解决他们想要解决的那些问题而加以概念化的那一类现象。受不同学科背景的影响，他们的研究方法和原则是不同的。在任何具体研究中，确定自己的研究范围比给文化下一个一般的定义更重要。所以，我们在这里不讨论一般的文化定义，而代之以本文使用这个概念时的意义。

本书在提及希腊罗马文化或罗马帝国文化时，文化一词是广义的，包括它的宗教层面和世俗层面。罗马帝国的政治、宗教、哲学被当作这种民族文化的主要部分。当我们把基督教与罗马帝国文化并举，探讨基督教与民族文化的关系时，并不意味着基督教是在文化范畴之外，而是把它看作相对独立于它的文化环境的一种亚文化。任何民族文化都有它的宗教部分。宗教属于广义的文化范畴，尽管它的内容常常与文化的其他部分重合。文化的非宗教部分也包括信仰，但宗教信仰是无条件的，无需证明的。在此意义上，宗教文化可以称作信仰文化，宗教时代可以称作信仰时代。与其他宗教一样，基督教是一个文化体系，包括意识、祭仪、组织三个主要部分。以教义、规条、学说、经文为表现形式的基督教的宗教意识是这

<sup>①</sup>卡普兰：《文化研究》，第3页。

个体系的核心部分，其他部分可以看作它的显现。基督教的祭仪属于行为文化，是形式化了的宗教行为，宗教意识通过这些可见的程式表现出来。基督教的组织属于社会实体文化，为了实施祭仪和宗教意识的传播而产生。当我们谈论基督教文化或强调基督教与希腊罗马民族文化的调和时，指的是基督教作为一种亚文化上升到民族文化系统中的主导地位，基督教的信仰变成了民族的信仰。

作为人类文化的一部分，基督教的发展必然遵循文化成长的一般规律。这个规律包括两个方面：第一，一种文化怎样维持和发展；第二，与其他文化的关系，即文化输入与输出问题。当然，基督教的发展在各阶段有它自身的特点，而这些特点正是我们通过具体考察想要揭示的东西。

第三，作为一种新文化的创造力的基督教。

基督教是一种能够在某个社会，或在其所处的文化环境中发挥创造性作用的亚文化。弗拉洛夫斯基在讨论基督教与希腊罗马文化的关系时所强调的正是基督教的文化创造力，而这一点对我们的研究也至关重要，需要进一步澄清。

宗教是人类文化的重要部分或核心部分，从古到今都具有重要作用。现今大部分社会学家把宗教看作一种可以对这个世界产生冲击的有力因素，认为撇开宗教就不可能对文化和社会的创造作出完整的解释。汤因比说：“我相信，文明的类型是通过它的宗教来表达的。我极为赞同宗教是一种动力源的观点，宗教使文明产生，又使文明存在下去。”<sup>①</sup> 艾利奥说：“没有文化能够产生和发展，除非它能与宗教在一起”，“文化作为宗教的产物而出现”。<sup>②</sup> 这些观点的共同点在于肯定宗教对文化发展的创造性作用。

历史上出现的任何宗教无疑都有民族文化环境上的起源。但

<sup>①</sup> 汤因比：《汤因比与池田大作的对话：人自身必须选择》，第 287 页。

<sup>②</sup> 艾利奥：《基督教与文化》，第 87 页。

它同时也是民族精神的集中表现，是一种共同的生活方式，共同的人生观、共同的行为规范和共同的价值标准。从人类有文明的社会共同生活开始，能够为这种生活提供秩序和指引方向的就是一种较高的生活法则，而这种法则就是宗教的。当然，宗教与文化的关系总是有其两面性。生活方式影响着人们对宗教的追求，宗教态度也影响着人们的生活方式。宗教受到文化和经济的制约，它本身也是文化的产物和文化的一部分。文化塑造并改变着宗教。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。宗教可以把社会控制在一个确定的文化范型之中。

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。宗教有它创新的积极主动的一面。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。作为世界性的大宗教之一的基督教为我们理解这种关系提供了丰富的例证。我们可以说，当基督教传播到一个新的地区以适应这个社会的精神需要时，它的创造性作用主要表现在基督教的意识或信仰中。一旦基督教的信仰上升为社会占主导地位的意识形态，一种基督教文化就开始形成了，基督教就是这种新文化的本质。如果基督教只被当作一种把自身适应到新的文化环境中去的否定性力量，那么基督教与民族文化的关系问题就不能得到正确的解答。

希腊化还是基督化的争论已经持续了一个世纪之久。依据上述已经澄清了的概念，我们在弄清历史过程的前提下可以展开评价了。

早期基督教与罗马帝国文化之间的冲突、对抗与融合是两希文化融汇合流的具体历史过程。这一文化整合的过程不是单向的阉割或肢解，而是双向的有机融合，其结局也不是单一的希腊化了的基督教或基督教化了的罗马帝国文化，而是那为整个西方文化重新定向，包含希腊罗马文化精华在内的基督教文化。



以往学者们的评价标准决定了他们的结论的基本倾向。在早期基督教与希腊罗马文化的关系问题上，如果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，即罗马帝国基督教化了，因为它取得了国家宗教的地位；如果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，原始基督教发展成为带有明显希腊色彩的东部教会和带有明显拉丁色彩的西部教会，基督教希腊化或拉丁化了；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，因为基督教的本质在希腊化或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。事实上，每当基督教主动渗入民族文化时，这个过程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。“为了基督教能够长存，原始基督教不得不消失。”<sup>①</sup>

基督教与希腊罗马文化发生过的激烈对抗说明基督教与民族文化之间存在着巨大的差异，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。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。综合的目标可以通过调和来实现。在罗马帝国，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，基督教的传播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

<sup>①</sup>哈奈克：《什么是基督教》，第 14 页。

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。

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。

综上所述，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。基督教与希腊罗马文化

<sup>①</sup>安古斯：《对希腊罗马世界的宗教征服》，第 93 页。

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，基督教传播所能达到的最终结果必然是基督教与希腊罗马文化的综合。

从基督教发展的角度看，基督教与希腊罗马文化的融合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。弄清了基督教与罗马帝国文化调和的基本方式和途径，我们评价这一过程就不会出现大的偏差，我们研究基督教的神秘主义也就不会在看到局部的时候忘了整体。

### 第三节 罗马帝国初期宗教与哲学的互渗

我们在上一章讨论到希腊化时期哲学对宗教狂潮的回应时间过，那个时代的哲学怎么了？这里我们再次提出这个问题：罗马帝国时期的哲学怎么了？它对宗教是个什么态度？

有学者概括这个时期的宗教状况时说：“首先这种宗教运动的

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>①</sup>而这个时期的公众心理又怎样？“随着罗马帝国的社会形势带来了与此形成的强烈的对比，面对此强烈的对比千百万人看到自己被隔绝在世间美好事物之外，他们的眼光如饥似渴地仰望着未来的更美好的世界。因此，在各方面，一种深沉的、强烈的、解放灵魂的要求越来越为世人所觉察，那是一种超越凡尘的饥渴，那是一种无与伦比的宗教热忱。”<sup>②</sup>

罗马帝国文化不是一个完全世俗的实体，而有一个宗教的主导层面。在这个世界里，宗教在社会生活中，在政治和文化的发展中，长期发挥着作用。“基督教的时代发端时，地中海区域处在统一的政治和文化之中，但在宗教方面，我们看到的是多种多样的宗教。”<sup>③</sup>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。“奥古斯都氏王朝所有皇帝都迫切地感到需要巩固他们的权力，需要在单纯的法律基础以外替他们的权力找寻更多的基础。……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，其道坦就在于此。……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>④</sup>帝国建立之初，官方祭仪还在敬拜古代的神祉，丘庇特、朱诺、密涅瓦，等等。人们对一位能给人间带来和平的救世主的期盼似乎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。还在他活着的时候，关于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天才顶礼膜拜。到了 3 世纪上半叶，帝国祭仪极大地扩展开来。皇帝被当作万能的创世主在人间的代表，而这位万能的创世主越来越多地通过一位宇宙性的太阳神

①② 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 283 页。

③ 鲍斯：《教会史》，第 1 卷，第 86 页。

④ 罗斯托采夫：《罗马帝国社会经济史》上册，第 121 页。

的观念来表达。罗马皇帝卡勒卡拉的尊号“世界之主”和“萨拉比斯的情人”<sup>①</sup>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都建有神龛，包括图书馆和公共社交场所。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。

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。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：“我想把这块所有神社的圣地建造得能够象征地球和天穹，永恒之火种子存在于地球之中，天穹则涵盖万物。”当然，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。

在这种情况下，希腊化时期东方神秘主义的西传和泛滥并没有得到遏制。“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>②</sup>未受良好教育的大众相信神灵、鬼怪、梦幻、奇迹、占卜、神喻，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、俄

<sup>①</sup> 萨拉比斯是一位罗马古神，形象类似丘比特。

<sup>②</sup> 沃尔克：《基督教会史》，第 11 页。

耶浦斯教及其支派、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”(Paganism)。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。政治上的统一已经达到，在宗教中寻求某种统一的体系也就显得很自然。“人们需要一种比哲学或仪式更为深刻的宗教。哲学只能满足少数佼佼者；仪式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。”<sup>①</sup>而在通向综合的过程中，一些最优秀的心灵达到了某种一般性和普遍性。这就是当时整个社会的精神图景。“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。世俗生活的气息对西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>

在以官方祭仪为主要代表的、包括各种民间宗教在内的罗马宗教大力扩展之时，作为希腊哲学之延续的罗马帝国时代的哲学也在流传，并一度出现过所谓的“全民哲学热”。在罗马帝国中再现的希腊哲学流派主要有伊壁鸠鲁学派、逍遥学派、毕达戈拉斯学派、斯多亚学派、柏拉图学派。它们不仅仅是不同的思想体系，而且也担负着公共道德教化的重任。它们自身在发展中也越来越多地

<sup>①</sup>沃尔克：《基督教会史》，第 10 页。

<sup>②</sup>文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 213 页。

表现出宗教倾向。这样，在罗马帝国建立后的头两个世纪里，哲学的大众化出现了。罗马人想通过学哲学来提高道德水准。当时的哲学教师不计其数，哲学讲堂成为城市里的常见景观。马可·奥勒留当政时期迎来了这一通过普及哲学来实施社会道德改造的高潮。上至皇帝、总督一级的高官，下至平民、奴隶，都能找到有哲学修养的人。统治者们对哲学的兴趣是实用的。他们主要关心的不是为那些曾经使伟大的希腊思想家着迷的问题提供新的答案，而是加强行政管理和完善道德品性，以及怎样使那些他们接受的现存原则行之有效。他们也进行理性的思考，但只作为那些明显的实用目的的补充。

然而，面对宗教这个强大对手，罗马帝国时代的哲学显得中气不足。最适宜哲学理性思考的城邦制度早已不复存在。“从亚历山大到君士坦丁的六个半世纪里，社会团结既不是靠哲学，也不是靠古代的忠诚，而是靠强力，最初是靠军队的强力，尔后则是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗马军队、罗马道路、罗马法与罗马官吏首先创立了，随后又维系了一个强大的中央集权的国家。没有什么是可以归功于罗马哲学的，因为根本就没有什么罗马哲学。”<sup>①</sup>罗素的论断当然不是绝对抹杀罗马帝国有哲学，而是认为罗马哲学没有创造性，也不具备希腊古典哲学那样的地位。实际情况是，早在希腊化时期，地中海世界的文化中心已经东移，但在传统的影响下，雅典仍然是哲学活动的中心，直到罗马帝国时期情况依然如此。它仍被认为是世界的哲学中心，各地学习哲学的人依然来到这里。早期基督教的护教士特尔图良曾从对立的意义上把雅典和耶路撒冷看作两个中心，一为异教哲学的中心，另一则是宗教的圣地。然而这是一个倾心于宗教的时代，也是一个哲学向宗教靠拢，或哲学宗教化的时代。在这段时期，就纯哲学的理论原则而论，收

<sup>①</sup>罗素：《西方哲学史》，第14页。

获极少，而对于哲学与宗教的结合却有丰富而全面的成果。罗马帝国时期虽然有卢克莱修、琉善这样的反对宗教的哲学家，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，甚至也包括各种东方神秘主义宗教。而面对后来吸取了希腊哲学的基督教，这类批判就无能为力了。同时，罗马帝国时期影响最大的一些哲学流派的思想却极大地宗教化了。斯多亚学派受东方宗教的影响，在自己的世界观中更加强烈地显露出宗教因素：一神论的思想方式逐渐替代了原来的泛神论。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。一度消失的犬儒主义也披上了宗教外衣作为原始的、大众化的遁世说教而复活，德谟纳克斯是此派最著名的代表人物。与新柏拉图主义学派几乎不可分的是公元后最初几个世纪的折衷主义的柏拉图主义，如喀罗尼亚的普罗塔克和玛达拉的艾普利亚。他们在犹太教、基督教的影响下，亲睹两种潮流的汇合。当然，在所有这些形式中，希腊因素与东方因素相比还是占着上风，这就是我们至今仍把他们看成哲学流派而不看作宗教团体的原因。“古代思想的发展描绘出一条独特的曲线：从宗教发端，然后与宗教愈离愈远，直到伊壁鸠鲁学派，完全与宗教分离；于是又稳步地向宗教靠拢，最后完全回到宗教中来。”<sup>①</sup>这一论断符合希腊哲学变迁的实际情况。斯多亚学派的思想发展最明显地体现了哲学向宗教的回归。

斯多亚一般被学者们认为是罗马帝国的官方哲学。引起这种的看法的原因主要有两个。一是它的主要代表与帝国的统治阶层有密切联系，或者本人就是其中的成员；二是斯多亚学派为罗马帝国的统治提供了哲学的和神学的理论依据。我们在这里要讲的是斯多亚学派怎样使哲学变成神学。

塞涅卡（约公元前 4—公元 65 年）是罗马皇帝尼禄的老师、朋

<sup>①</sup>文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 284 页。



友、大臣和顾问。在哲学观上,他认为,哲学的首要任务,就是治愈患病的人类,善恶问题是哲学研究的唯一对象。他强调美德应该是实践而不是理论的探讨,从事没有实用目的的学术研究是浪费时间。由于人性的弱点和不完善,由于传统伦理的缺陷,人的道德生活要依靠信仰神的力量来指导,要靠神学来指引。这样一来,神学的重要地位就突了出来。

在基本神学理论上,他继承了早期斯多亚学派的传统,在泛神论的形式下宣扬神学目的论。他认为,作为在物质中发生的力的“普纽玛”就是神。它使物体具有形式并使物体结合起来。神不仅是世界的理性,也是世界本身。神具有精神的方面和道德的方面。神是有人格的和先验的。神是最高的理性,完美的精神;神的智慧高于一切,是全智全能的;神像父亲爱儿子一样爱人类,神也希望得到人类的爱戴。这种意义上的神,也就是世界的创造者和统治者。神是指导万物的精神,是以最智慧的目的安排万物的理性。因此,信仰天命就是最高的善;宇宙的和德性的准则就是神的意志,它们彼此是一致的;神的意志对人来说是最高的法律,服从神的意志也就是服从最普遍的命令;它和按本性生活是同义语,在人的理性和良知中,感觉到神圣的精神,神的意志是内在于人之中的。由此可见,塞涅卡进一步加深了斯多亚主义中原有的宗教神学因素。

斯多亚学派的另一名代表人物爱比克泰德也像塞涅卡一样,把哲学局限在道德伦理范围之内。他说:“世界究竟是由原子构成的,或是由不可分的东西构成的,还是由水和土构成的,这又有什么关系呢?只要知道善恶的真正本性,知道欲望和厌恶的程度,知道选择和拒绝的限度,并以这些本性和限度作为准则,去安排我们的生活事项,不去考虑我们以外的事物,不就够了吗?”<sup>①</sup> 哲学家最

<sup>①</sup> 《爱比克泰德》残篇,第1条。

重要的任务是，唤醒人们的良知，使他们感到自己的弱点和无知；使人们不是在见解上而是在行为上成为哲学家。他比较集中地讨论了人和神的关系，认为人的精神和神是血缘相通的。人应当注意到自己的高尚本性，应当把自己看作是神的儿子，是从神那里流溢出来的一部分。人身上有神的一部分，人是和神同在的。“不幸的人啊！你和神同在，但你竟然不知道。”<sup>①</sup>神之所以创造人，是为了要人旁观神自己，旁观神的劳作。人之所以被创造出来，就是为了观察神和解释神。因此人不能没有理性。神创造人的本意是使人有理智，能沉思，能符合本性地生活。因此，人的职责就是为神唱颂歌。“要是我们有见识的话，我们首先要给神唱颂歌，无论是公开的还是私下里都是这样。”<sup>②</sup>“这就不再是早期斯多亚学派的学究式的泛神论。越过枯燥乏味的图景，真正宗教感的富有成果的润雨已经降下，从埋藏的种子产生出对神的真正信仰，它以一种新的力量激发斯多亚学派的说教。”<sup>③</sup>

马可·奥勒留是晚期斯多亚学派的最后一个著名代表人物，是公元 161 年至 180 年间的罗马皇帝。他早年深得哈德良的宠爱，受过有关修辞学、文法、哲学等方面的完备教育，从 25 岁开始研究哲学。但他所理解的哲学实质上也像爱比克泰德一样，是一种神学。他认为，对人来讲相信神是必不可少的，生活在一个没有神的世界中是毫无价值的；人之所以相信神，是因为人经验到神的力量影响，人的灵魂不用看见神就可以相信神。神的天命囊括万物，天命以最完美和最仁慈的方式安排万物，神既直接关心个人，又通过自然的一般的相互联系来间接关心个人。神性的灵魂（精神）渗透万物。世界的本体是一个，灵魂也只是一个，只有一个理性的和有效的力量贯穿万物，灵魂在自身中拥有万物的胚胎；整个世界构

① 阿里安：《爱比克泰德道德论集》，第 2 卷，第 8 章，第 12 节。

② 同上，第 1 卷，第 16 章，第 18 节。

③ 巴克：《从亚历山大到君士坦丁》，第 311 页。

成一个秩序井然的有生命的整体。神的主要启示就是人的灵魂本身,人的灵魂是神的一部分和流溢物。人和神是血缘相通的。

这样,斯多亚哲学在巨大的宗教思潮的影响下向宗教神学回归了。希腊古典哲学研究的基本问题被抛弃。哲学研究通过伦理道德内在地转化为神学研究。以巩固人们对神的信仰为最终目标的斯多亚哲学就这样完成了向神学的过渡。完全可以说,晚期斯多亚哲学与其说它是一种哲学,不如说它是一种神学更为妥当。

斯多亚学派是罗马帝国时期影响最大的哲学派别。但它像希腊化时期的那些哲学派别一样,虽然思想朝着神学方向演化,但它本身并没有成为宗教。它可以对同时期的基督教神学产生重要影响,但却不能成为抗拒基督教信仰的力量。其原因何在,值得我们深思。

说到这里,我们还必须提到罗马帝国初期宗教与哲学关系的另一个方面,即宗教神学对哲学的吸取。这方面的典型是犹太神学的代表——斐洛。古希伯来文化与古希腊文化的融合到了罗马帝国初期产生了一朵奇葩,这就是斐洛的思想体系。这个体系总结性地综合了整个希腊化时代东西方思想,将一神论的犹太教义与希腊理性哲学或理性神学结合起来,为后来基督教教义与希腊哲学的融合预演了综合的一幕。

斐洛是犹太人思想家。关于斐洛生平的材料很少。他出身于亚里山大里亚一个富裕而又有影响的家庭。他的兄弟亚历山大是罗马帝国的一个高级税务官。他的外甥于公元 46 年担任犹太地区的行政长官。公元 39 年或 40 年,斐洛参加了一个由亚里山大里亚的犹太人派遣的使团,去向罗马皇帝卡利古拉申诉他们遭受的迫害。晚些时候,斐洛在著作中记述那次使命的时候称自己为老人。据此,人们通常认为他大约出生于公元前 20 年左右。他去世的年代不确定。从这些有限的材料我们可以看出:“斐洛在世的年代复盖耶稣基督和施洗者约翰在世的时间,与圣保罗的生活年代部分

重合，但没有任何材料可以暗示斐洛知道他们的生活和工作。<sup>①</sup>

斐洛有很多著作传世。主要著作有：《论创世》、《论基路伯》、《论亚伯拉罕》、《论世界的永恒性》、《论预备性的学习》、《论上帝的永恒性》、《喻意解经法》、《论亚伯拉罕的移居》、《论赏罚》、《论天命》、《出埃及记答问》、《创世纪问答》、《论梦》、《论专门的律法》、《论美德》、《论沉思的生活》、《摩西传》、《论语言的混乱》等。这些著作按内容划分，可以分为三组：（1）历史著作；（2）对旧约经典的诠释；（3）神学著作。

斐洛对人类思想史的贡献，从宗教角度看，是把犹太教理性化、希腊化，从而为基督教的发展和教父学的诞生开辟了一个方向；从哲学角度看是把当时流行的一些希腊哲学观点神学化，把哲学导入神学。“他在宗教思想史上占有一定的地位，主要是因为他对希腊文化和犹太教所做的大量融合，在他的大量著述中可以看出这一点。在我们看来，他还有许多其他方面的贡献，他是最醉心于精神事务的思想家之一，但上述贡献是最先的和最明显的。”<sup>②</sup>

斐洛是当时最有代表性的犹太思想家，在他身上充分体现了犹太人对希腊文化的充分吸取。这使他有可能会把希腊哲学和犹太教信仰有机地结合起来。斐洛本人用典雅的古典时代的希腊语从事写作。他熟悉并经常引用希腊作家的著作，特别是荷马和欧里庇德斯的作品。他经常以高度崇敬的口吻提到毕泰戈拉、赫拉克利特、柏拉图和斯多亚学派。<sup>③</sup>对斐洛影响最大的希腊哲学家是柏拉图。他的著作提到过柏拉图的所有对话，尤其是《会饮篇》和《蒂迈欧篇》。他是“调和希腊哲学和希伯来《圣经》，调和理性主义和启示运动的顶峰。为了这种目的，他挑选了希腊哲学中最伟大的柏拉图。在这样做的时候，他为后世的神学家们树立了典范。首先是普

①② 斐洛：《斐洛全集》第1卷，英译者序言。

③ 参阅欧西比乌：《基督教教会史》第2卷，第17章第1节；第4章第2—3节。

罗提诺，遵循斐洛调和柏拉图和希腊宗教；接若是奥古斯丁，调和柏拉图和基督教。<sup>①</sup>

肯定斐洛对希腊文化和希腊哲学的吸取往往带来一种误解，以为斐洛只是一个东拼西抄的折衷主义者，他的思想只是随意从各个学派那里取来的大杂汇。这种误解只要我们了解到斐洛在吸取希腊文化时的基本立场就可以打消。斐洛认为，摩西是哲学的主要源泉，而那些希腊哲学流派的“小体系”只不过是从小西那里来的折光。“事实上，一旦斐洛谈起神的性质和我们与神的联系（很少有整个章节是没有这种深思的）希腊人的影响就让位给希伯来人了，而表现出来的希腊化的东西更多地是柏拉图主义的，而不是斯多亚派的。”<sup>②</sup>这就是说，斐洛在吸取各种希腊哲学观点时并没有放弃他的犹太教立场和希伯来文化的本位。《旧约》是最有智慧的一本书，是真正的神的启示，摩西才是最伟大的导师。“圣经的每个词，特别是那些他归于‘全智的’摩西的话，在他看来都是在圣灵激励下产生的，由神指点的七十子译本是这样，希伯来原文也这样，……。但同时他又深深地意识到，这些神圣的话语如果只按字面意义去理解有时就会变得不可信，不是偶然的琐碎，或任何意义上的不妥，而是其中必有某些‘蕴涵的思想’，在神恩的帮助下，通过耐心的沉思一定能提取出这些思想。”<sup>③</sup>希腊哲学只不过是他解释圣经话语的工具罢了。他对圣经的解释虽然包裹在希腊哲学术语之中，但他的根本目的只是利用希腊哲学，而不是接受希腊哲学。在他看来，在任何情况下，上帝直接或间接地都是摩西律法和希腊哲学真理的源泉；因为人的心灵和上帝是血缘相通的，人是上帝按逻各斯或理性的形相创造出来的，因此，人有某种接受和发现超时空实在的能力；集中到这个超越的世界的中心之点上，宗教和

① 菲布尔曼：《宗教—柏拉图主义》，第 102 页。

②③ 斐洛：《斐洛全集》，第 1 卷，英译者序言。

最好的希腊哲学是同一的。正是在这种思想的指导下，斐洛凭借喻意解经法，用希腊哲学的理论来解释《旧约》，从而完成其宗教神学体系。

喻意解经法是斐洛用来沟通神学和哲学、犹太教和希腊哲学、信仰启示和理性的方法。其结果就是在犹太教和希腊哲学这两大思想体系之间架设了一座桥梁。使他自己的思想体系成为一种神启宗教和哲学的综合体。对《圣经旧约》，特别是对“摩西五经”中的《创世纪》的喻意解释构成了他的著作的主要部分。他认为摩西使用了神话的、历史叙述的、祭仪律法的外在形式，表述一种内在的精神的意义。现在他要做的是，强调它们同最好的希腊神学、科学和伦理学是完全一致的。<sup>①</sup>斐洛对《圣经》的喻意解释，不仅开创了犹太教、基督教专事研究和诠释《圣经》的学科“解经学”的漫长历史，而且为后来西方世界用哲学服务于宗教神学的传统奠定了基础。“在怎样将希腊化思想与希伯来思想结合方面，他作出了伟大的示范。在后来的基督教神学中，二者果然结合在一起了。在罗马世界的其他地方，斐洛所代表的这种结合过程都比不上在亚历山大发展得更如此充分。”<sup>②</sup>

斐洛对希腊哲学的吸取是一种进取性质的。然而正因为犹太教义本身具有的神秘主义成分和希腊哲学中的神秘主义因素的双重影响，斐洛的宗教神学具有明显的神秘主义特征。

斐洛神学的出发点是，把神看作是绝对没有性质的存在，由于一切有限事物的性质都是有局限的，其性质都不足以表述神的属性，因此以此来表述神，只会把神归属到有限的存在物中去。对神来讲，只能说他不是什么，而不能说他是什么。也就是说，只能以纯否定的宾词（谓语）去表述神，以此确保神的超出世界的绝对崇高

①参阅斐洛：《恶人攻击善人》，第 13 节，

②沃尔克：《基督教会史》，第 19 页。

性。不过，斐洛本人还是对神的性质作过一些论证。第一，神是太一或一元，是超出一切杂多存在的终极根据。斐洛引证旧约《撒母耳记上》第二章的哈拿祷颂上帝耶和华，上帝衡量人的行为，使“不生育的，生了七个儿子，多有儿女的反倒衰微。”(2:1-5) 斐洛解释说：“能做到这一点，只能是和事物的真理完全一致，撒母耳她拥有‘太一’，同时也拥有‘七’这个数；不只拥有各种数的知识，而且也拥有宇宙和谐的知识，还拥有有关美德的、灵魂的思想的知识。因为，神只单独地指定撒母耳根据‘太一’和‘一元’来安排；‘太一’和‘一元’是真正的存在。”<sup>①</sup> 在这里斐洛说的很清楚，太一和一元是确定上帝所应归入范畴的唯一标准，对宇宙来讲所有的数都是后起的，而神是在宇宙以前的，神是宇宙的创造主。<sup>②</sup> 第二，神是唯一的独一无二的实在。斐洛强调神的永恒性，其他事物都是由于神而存在，所以神是唯一的独一无二的，他引证《创世记》：神在创造亚当后，就创造夏娃给亚当作伴，“耶和华神说：那人(指亚当)独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”。<sup>③</sup> 斐洛的解释是：这句话意指神应该是独居的，独居才是好的，因为神是太一，是孤独的和独一无二的；也可以意指在创世前，是没有什么东西是和神在一起的；更好的解释是意指神是独居的一种唯一体，神的本性是单纯而不是复合，拿任何东西加到神身上去，都不能高于、低于或等于神。<sup>④</sup> 第三，神在万物之外，又在万物之中。他根据《出埃及记》中的上定自称是“自有永有的”记载<sup>⑤</sup>，从而得出结论神在万物之中又在万物之外，神是自身完美的、自足的，在创世前后都是自身等同的；因为神是不可改变的，他根本不需要任何别的东西；因此所有的东西都

① 斐洛：《神的永恒性》，第 11 节。

② 斐洛：《寓意解经法》，第 2 卷，第 3 节。

③④ 同上，第 2-3 节。

⑤ 《出埃及记》3:14。

是属于他的，但是严格地讲来，神是不属于任何东西的。<sup>①</sup> 这些论证将圣经经文作了理性的论证，从而巩固了犹太教的一神观。

斐洛也对宇宙或世界的性质提出了看法。他指出希腊哲学中关于宇宙创始和终结有三种不同见解。第一种是德谟克利特、伊壁鸠鲁和斯多亚学派所主张的，认为宇宙是受造的和可灭的，但从其总体来讲宇宙是永恒的没有生灭的。第二种是亚里士多德和毕泰戈拉学派所代表的，认为世界是永恒的不是受造的，因此无所谓生灭。第三种是以赫西俄特和柏拉图为代表的主张，认为世界是受造的，但是一旦受造出来后，就永恒地存在下去了。<sup>②</sup> 他认为第三种主张是正确的，不过这种主张早在赫西俄德以前，就由摩西讲过了。宇宙是被创造的和不灭的。“起初神创造天地。地是空虚混沌，渊而黑暗。”<sup>③</sup> 与希腊哲学家的论述相比，摩西有关创世的记载是“最合理的和最好的”。<sup>④</sup> 其理由是：(1)肯定上帝是永恒的，以此反对了无神论。(2)肯定上帝是唯一的，以此反对了多神论。(3)肯定世界是受造的并非从来就是永恒的，以此反对了有些人认为神并不比万物优越。(4)肯定了这个受造世界的单一性，以此反对了认为有多个、无数个世界的主张。(5)肯定了世界的创造取决于神意、天命。由此，就神创论得出结论：“神是存在的，是永恒存在的；因此，神实际上是只有一个，神造了这个世界，并且把它造成为一个世界，这个世界是独一无二的，正像神自己是独一无二的；神还事先关心到他的创造物，使之过一种福乐和至福的生活。”<sup>⑤</sup> 这同样是在利用希腊哲学为圣经经文作理性的论证，巩固犹太教的神创论。

①斐洛：《论改换姓名》，第4节。

②斐洛：《世界的永恒性》，第13—16节。

③《创世纪》1:1—2

④斐洛：《世界的永恒性》，第20—27节。

⑤斐洛：《论创世》，第42章，第172页。



上述两点可以看出希腊理性神学对斐洛的影响，除了把神和宇宙仍旧看作是一个在奥秘外，谈不上有更多的神秘主义。然而在涉及人与创世主的关系时，希腊思想中的神秘主义对他的影响就非常明显了。

斐洛神学详细讨论了被造的人与作为创世主的神之间的关系。既然只有这个作为创世主的神才是唯一的存在，而这个神又是绝对没有任何世俗属性的，那么人是怎样认识神的呢？按照犹太教的神学见解，包括人在内的整个世界是神创造的，人要依赖这个神才能得到拯救，但要是人根本不能认识这个神，并进一步和他发生关系，主动解取到他的眷顾，那么人的拯救就是一句空话。斐洛对这个问题的回答是这样的：神并不居住于凡人之手建造的屋宇内，所以唯一真正有价值的庙宇是纯粹的灵魂；只有宗教祭仪而没有内心的虔诚，那是毫无价值的，因此割礼必须是指心的割礼。这表明他无视传统重要的宗教祭仪，从而走向一种个人主义的虔诚主义。就这点来讲，斐洛和传统犹太教对神的观念有明显的区别。但是，另一方面他又百折不挠地忠于犹太教，对倾向希腊主义和自由化的犹太教，进行了严厉的批评，深信耶路撒冷犹太教的殿堂庙宇，应该像宇宙一样的天长地久。所以人与造物主的相通主要是心灵上的相通，是人的心灵对神的观照。他在讨论这个问题时先引述《创世记》中所讲的：耶和华后悔在大地上创造了人类，所以命挪亚造方舟，因为“神观看世界，见是败坏了；凡有血气的人，在地上都败坏了行为。”<sup>①</sup>接着就对此进行喻意的解释道：凡是血肉之躯的人，全都败坏了这条走向永恒和不灭的道路，只有智慧这条道路才是走向神的；当心灵的历程是在智慧指引下时，就能达到认识神，而其他一切血肉之躯的人，都憎恨和抛弃这条道路，并败坏它。斐洛在这里讲的智慧，也就是先于保罗所讲的那种观照，一种“神秘

<sup>①</sup> 《创世记》6:12。

的体验”<sup>①</sup>。他认为使心灵向智慧靠近的人，也就是使自己靠近神的人。这种情况正如《民数记》中所记载的耶和華向亚伦所说的：“我就是你的分，你的产业。”<sup>②</sup>这句话的意思就是指达到人、神合一。在这种心灵观照中，人的心灵得到净化，在沉思神的永生的存在中得到欢愉，无言的精神祈祷者超出一切祈求之上；因为，神是超越的，对灵魂的观照来讲，神的耀眼的光芒是使人目光缭乱的。<sup>③</sup>心灵得到净化时，才能放弃一切受造物，而只熟悉太一，只知道太一，只知道永生的天主。<sup>④</sup>这里明显显示出柏拉图在《国家篇》中的“洞穴比喻”和《斐德罗篇》中心灵观照本体说的影响。<sup>⑤</sup>

斐洛强调凭借净化了的心灵可以认识神，但是心灵的感知最终还依赖于上帝的启示和恩典。不能说是圣徒看到了上帝，只能说是上帝让圣徒看到了他；要不是上帝的启示和恩典，人是不能观照上帝、真正的存在的。正因为斐洛强调对神的认识来自神的启示，恩典，所以他势必要强调这种启示的作用。这就是他自己的许多著作中提到的那种神秘的“迷狂”(希 MANIA，英 ECSTASY，或译作“出神”)。他讲到自己多次感受到处于这种迷狂状态：这时“我已经处在一种疯狂状态，失去了对当前的一切东西、一切地方、我自己、言词、书面文章的意识”<sup>⑥</sup>。它是一种在人肉身以外的存在，一种“神志清醒的陶醉状态”；<sup>⑦</sup>它是一种神圣的入迷，整个心灵被“神圣的发狂所攫取”<sup>⑧</sup>。处在这种状态的圣徒，由于受灵感的启发被激动得达到发狂的兴奋状态，显示出强烈的愉悦和内心的反应。

① 斐洛：《论梦》，第 2 卷，第 277 节。

② 《民数记》18:20。

③ 斐洛：《论创世》，第 75 节。

④ 斐洛：《作为一个农夫的挪亚的劳作》，第 64 节。

⑤ 参阅《国家篇》，515-6；《斐德罗篇》，247。

⑥ 斐洛：《论亚伯拉罕的移居》，第 34 节。

⑦ 斐洛：《论创世》，第 71 节。

⑧ 斐洛：《作为一个农夫的挪亚的劳作》，第 39 节。

这种状态正像《出埃及记》中，摩西进入“神所在的幽暗之中”；或者是凭借最高祭司的祭仪那样进入至圣所。这里所讲的迷狂和柏拉图在《斐德罗篇》中所讲的迷狂如出一辙，把神灵附身的迷狂，看作是受神支配的一种被动状态；把它看作是由神赐予的一种礼物，是一种完全独立于人的魔力，它能把人的灵魂从它自己无助的努力中解放出来。<sup>①</sup>人在迷狂中才能享受到对神的观照，这时人自己的意识才会沉浸在神性之光中。只要进一步再上升到超脱这种迷狂状态的范围以外，人也就完全摆脱了感官肉体，灵魂也就回到它的始初状态，这种状态来自神，因此必须再上升重新返回到神那里去。在上帝的帮助下，人通过道德上的努力可以获救。即使在人的今生今世，人也应该提升他自己的美德和智慧。只有那些在尘世生活时，使自己摆脱对感官事物依恋的人，当自然的死亡来到时，才能达到这种圆满的顶点。而其他那些依恋尘世感官享乐的人，到死亡时必然转入另一形体。

以上，我们概述了斐洛思想中神秘主义的集中表现。在一个思想渗透融合的时代，斐洛在构造他自己的神学体系时吸取了大量的希腊思想。他的思想上，不仅有希腊理性哲学或理性神学的成分，还有希腊宗教和哲学中的神秘主义成分。赫拉克利特、毕泰戈拉学派、亚里士多德、斯多亚学派给他的影响清晰可见。甚至从怀疑论者那里，他也借用了某些东西，因为他深深地感到人类的无知和虚弱。当然最重要的还是柏拉图。“柏拉图最重要的学说理念论是构成斐洛宇宙生成论的基本部分，像其他许多人一样，他深深地被《蒂迈欧》篇中的神秘理论所吸引。最重要的是，他认为肉体是灵魂的坟墓或监狱，把摆脱物质性的东西当作真正的自由，这个思想主要来自柏拉图。”<sup>②</sup>从宗教神秘主义发展的角度看，斐洛创造性

①柏拉图：《斐德罗篇》，244B。

②斐洛：《斐洛全集》，第1卷，英译者序言。

地把对《圣经》的信仰同柏拉图的理性神学结合了起来，尤其是与柏拉图的有关迷狂的有象征意义的语言，以及有关神的超验学说结合了起来，从而为东西方思想中的神秘主义因素作了一个综合。<sup>①</sup>

以往学者们在谈及斐洛思想与希腊哲学的关系时，往往强调后者对前者的影响。学者们又因研究重点不同而强调了具体学派或哲学家对斐洛的不同影响。例如，策勒特别强调斯多亚学派对斐洛的影响，认为离开斯多亚学派，斐洛的体系是无法阐述清楚的。<sup>②</sup> 我们认为，无论希腊思想对斐洛的影响有多大，也无论有多少希腊哲学家影响了斐洛，斐洛从来没有因此而丧失自己的神学基本立场。希腊哲学是他的工具和思想资料。他是在用希腊哲学在注释犹太圣书，用柏拉图注解摩西。“在摩西身上他找到了柏拉图。”<sup>③</sup> 其实，早期基督教的拉丁教父哲罗姆已经注意到了，“或者是柏拉图斐洛化了，或者是斐洛柏拉图化了”。前半句讲的是斐洛对柏拉图思想的利用，后半句讲的是柏拉图思想对斐洛的影响。这两个方面是不可分开的同一过程。

斐洛对后世的影响主要在于他的理性化了的“一神观念和由他集大成的喻意解经法。受到他的直接影响的有新柏拉图主义和早期基督教神学。他的代表作关于《创世记》的喻意解经的注释和亚里山大里亚的《汇编》或普罗提诺的《九章集》相似。在《新约》作者们身上也显示出这种方法的影响，如其中的《希伯来书》就是这样，明显地追随斐洛。使徒保罗熟悉这种方法，在《哥林多前书》中，把灵譬喻意解释为是意指上帝。此外，还表现在对早期基督教神学家奥利金的影响，他不仅否认了旧约《创世记》字面上的正确性，而且认为《新约》上记载的恶魔携耶稣登山示训是属喻意性质的。推而

①参阅阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第156页。

②《希腊哲学发展史》，第3卷，下册，第402页。

③黑格尔：《哲学史讲演录》，第3卷，第162页。

广之，奥利金在他的重要著作《论原理》中，就力图用希腊哲学、特别是新柏拉图主义来解释《圣经》。由斐洛集大成的这咱喻意解经法，以后一直成为基督教神学的一个有机组成部分，在早期神学家的著作中广泛运用。他既是犹太教与希腊文化的联系者，又是犹太教与基督教的联系者。学者们的研究表明，斐洛与早期基督教的代表人物没有直接的来往，因此，两者之间没有直接的接触和有意识的借用。但是，由于具有共同的时代背景和共同的理想，斐洛的思想在基督教中拥有了力量。渴望发现旧约人物和基督类型的基督徒确实不会完全欢迎他的注经方法，连奥古斯丁也承认它的尖锐并发掘它的过失。但他对这些经书的处理仍然给某些教父留下深刻印象。“他的逻各斯学说尽管是肤浅的，但足以像第四福音书中的逻各斯一样，使他的思想成为‘天然的基督教的生命’。在查士丁身上可以看出他的影响，在两位伟大的自由派的基督教父，亚里山大里亚的克莱门特和奥利金那里这种影响更加明显。在拉丁教父中，安布罗斯相当多地引用过斐洛。这种与基督教的同源性无疑有助于保存他的著作，当时有那么多亚里士多德以后的哲学著作都毁灭了。”<sup>①</sup>

斐洛在西方思想发展史上的地位不容低估。在一个东西方思想融合的时代（希腊化时代）终结之时，在一个更大范围内的东西方融合的时代（罗马帝国时代）来临之际，斐洛超过其他任何思想家，给我们展示了这种思想融合的历程。正是通过这种历程，来自希腊和来自巴勒斯坦的两股思潮融汇成一股。它的底色是神学的，它的成分有哲学的。斐洛思想本身就是理性与神秘交融的一个产物。

从本章的内容我们可以初步得出这样的看法：基督教是古代地中海世界文化冲突和融合的产物，这些文化中的神秘主义成分

<sup>①</sup>斐洛：《斐洛全集》，第1卷，英译者序言。

是基督教神秘主义形成的土壤。我们还看到，罗马帝国文化的成形与基督教的兴起是一个同步的过程，在这一过程中对基督教神秘主义的产生起着最主要影响的思想因素是：哲学思想向神学方向演化，但却无力抗拒宗教神秘主义；希腊化时期长期酝酿的东西方思想融合开始结出果实。最后我们看到，在斐洛的神学体系中，理性与神秘融合在一起，为基督教思想体系的构成作了预演。

## 第五章 基督教信仰之神秘内核

基督教诞生在一个神秘主义盛行的文化环境之中。基督教在其初始阶段是同时期众多神秘教中之一，具有当时神秘教的一些共性。然而，基督教之所以能在后来有所发展，乃至成为罗马帝国的官方宗教，又必然有其他宗教所不具备的一些优点。从这个意义上说，基督教这种新宗教又是作为当时盛行的各种神秘教的对立面出现的。

信仰耶稣是历史上出现的基督教各门各派的基要和共同点，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对象核心，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。本章的任务在于依据基督教的圣经和其他一些历史记载，描述这个基督教信仰的内核，说明基督教圣经中奥秘的具体含义，在此基础上，阐述基督教与当时各种神秘教的关系，以便更加准确地把握基督教神秘主义。

### 第一节 神秘的耶稣和他的使徒

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马利亚的是阿契劳斯（圣经中译作业基老）。据犹太历史学家约瑟福斯记载，阿契劳斯是个暴君。他在位十年（公元前 4—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、撒马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在帝国统治者的掠夺下，流离失所，沦为奴隶。公元 64 年，罗马帝国各省大饥荒，促使巴勒斯坦全境犹太人大规模起义。罗马帝国的行省长官派兵三万弹压，被起义者屡屡击败。但罗马帝国毕竟是过于强大的敌人，公元 68 年，罗马军队攻陷耶路撒冷，焚毁全城。起义失败的耶路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。基督教的产生就是在犹太国灭亡到犹太人大起义这段时间。

现代基督徒对耶稣及其使徒的认识和见解主要来自圣经和教会对它的解释。为了能够透过种种迷雾认清作为一种新宗教的基督教的信仰起点，我们必须考察基督教圣经中关于耶稣及其使徒的记载，并结合相关的一些史料加以综合考查。

基督教的权威经典由《旧约全书》与《新约全书》两部分构成。旧约原是犹太教的经典，原文希伯来语，是耶和华神通过摩西赐给人类的律法。公元前 2 世纪，应埃及托勒密二世之请，由 72 位犹太学者用当时流行的希腊共同语翻译旧约中的律法书。基督教诞生以后，早期基督教的各个宗派仍把旧约奉为基督教的圣经。新约的原文是希腊语，是由神通过使徒赐给人类的恩典。“新约”的意思是继旧约而另立的新约。“那前约若没有瑕疵，就无处寻求后约了。所以主指责他的百姓说：‘日子将到，我要与以色列家和犹太家另立新约。’”<sup>①</sup> 《新约全书》正典包括 4 部福音书、使徒行传、保罗的 13

<sup>①</sup> 《希伯来书》 8:7-9，参阅《哥林多前书》 12:23-25，《耶利米书》 31:31-33。



封书信、一般书信及启示录，共 27 卷，公元 1 世纪末前后相继成书。正典（CANON）一词来自希腊文 KANON，原意是“芦苇”，引伸为“杖”或“棒”。棍棒可用来量度物件，故隐喻为“标准”。<sup>①</sup>除了这些经卷外，当时各地教会还有其他许多经卷，而“现在所用的新约 27 卷，在基督教时代的头四个世纪，并非全部被东方及西方全部的教会认知和接受。某些书卷，如福音书，极早期就为人所知；另一些，如希伯来书，虽为人所知，但因不能确定作者而对之产生疑问”。<sup>②</sup>到了 4 世纪，《新约》各卷逐渐取得了多数教会公认的权威地位。公元 397 年举行的伽太基第三次宗教会议发布有关正典的宣言，规定的新约书目与现在所见的新约相同。公元 419 年在希波举行的宗教会议亦作了同样的决定，并拟出同样的书目。我国学术界一般的看法认为，正典的形成和确立是基督教派别斗争的结果，而教会学者则认为：“新约正典之范围不是俗称为‘教会公会议决之结果’，而是因它们内蕴有神的默示与其权威。这是初期使徒对正典之意识，故它们遂给当时的教会公认为神的话。”<sup>③</sup>换言之，在当时众多的经卷中这些书卷能够被列为正典，使徒或耶稣的直接门徒对当时的教会所具有的权威性起了最重要的作用。

耶稣的事迹是基督教信仰的起点，而他的直接门徒所提供的见证则令这些事迹有了权威性。让我们把圣经正典中关于耶稣事迹的记载以及他的门徒提供的见证综合概述如下：

耶稣生在希律王统治下的犹太的伯利恒。<sup>④</sup>其父约瑟夫是个木匠，是个虔诚的犹太教徒，其母名马利亚。然而，约瑟夫不是耶稣的生身父亲。耶稣是其母马利亚在与约瑟夫成婚之前、以童贞之身

① 康基理：《新约综览》，第 323 页。

② 同上，第 329 页。

③ 马有藻：《新约概论》，第 22 页。

④ 《马太福音》2:1。

感“圣灵”而生，是“神”的独生子，派来拯救人类的。“耶稣基督降生的事，记在下面：他母亲马利亚已经许配了约瑟，还没有迎娶，马利亚就从圣灵怀了孕。他丈夫约瑟是个义人，不愿意明明地羞辱她，想要暗暗地把她休了。正思念这事的时候，有主的使者向他梦中显现，说：‘大卫的子孙约瑟，不要怕，只管娶过你的妻子马利亚来，因她所怀的孕是从圣灵来的。她将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。’这一切的事成就，是要应验主借先知说的话，说：‘必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利。’（以马内利翻出来说是‘神与我们同在’。）约瑟醒了，起来，就遵着主使者的吩咐，把妻子娶过来；只是没有和她同房，等她生了儿子，就给他起名叫耶稣。”<sup>①</sup> 耶稣实际上是“道成了肉身，住在我们中间”<sup>②</sup>。“当那些日子，该撒亚古士督有旨意下来，叫天下人民都报名上册。这是居里扭作叙利亚巡抚的时候，头一次行报名上册的事。众人各归各城，报名上册。约瑟也从加利利的拿撒勒城上犹太去，到了大卫的城，名叫伯利恒，因他本是大卫一族一家的人，要和他所聘之妻一同报名上册。那时马利亚的身孕已经重了。他们在那里的時候，马利亚的产期到了，就生了头胎的儿子，用布包起来，放在马槽里，因为客店里没有地方。”<sup>③</sup> “在伯利恒之野地里有牧羊的人，夜间按着更次看守羊群。有主的使者站在他们旁边，主的荣光四面照着他们；牧羊的人就甚惧怕。那天使对他们说：‘不要惧怕！我报给你们大喜的信息，是关乎万民的；因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。你们要看见一个婴孩，包着布，卧在马槽里，那就是记号了。’”<sup>④</sup> 牧人们赶往伯利恒，看到了那

① 《马太福音》 1:18-25, 参阅《路加福音》 2:1-7。

② 《约翰福音》 1:14。

③ 《路加福音》 2:1-7

④ 同上， 2:8-12。

卧在马槽里的婴孩，于是就把天使的信息传了开来。<sup>①</sup> 耶稣降生以后，有几个博士从东方来到耶路撒冷寻访生下来作犹太人之王的耶稣。<sup>②</sup> 因此遭到犹太国王希律的猜忌，立即对之进行搜索，下令杀掉国境内该日所生的一切男婴。约瑟夫带着马利亚和耶稣逃往埃及避难。<sup>③</sup> 后来，希律死后，一家人重返故土，辗转迁往巴勒斯坦北部的加利利地方，定居于拿撒勒城，所以耶稣被认为是拿撒勒人。约瑟和马利亚在耶稣生下第八天的时候，“就给孩子行割礼，与他起名叫耶稣，这就是没有成胎以前，天使所起的名。按摩西律法满了洁净的日子，他们带了孩子上耶路撒冷去，要把他献与主。”<sup>④</sup> “孩子渐渐长大，强健起来、充满智慧，又有神的恩在他身上。”<sup>⑤</sup> 12岁那年，耶稣随父母去耶路撒冷，与解经师应对，显示出聪明才干。<sup>⑥</sup>

耶稣 30 岁左右（即公元 27—28 年）时，施洗者约翰在犹太的旷野传道时。“那时，有施洗的约翰出来，在犹太的旷野传道，说：‘天国近了，你们应当悔改。’这人就是先知以赛亚所说的，他说：‘在旷野有人声喊着说：‘预备主的道，修直他的路！’”这约翰身穿骆驼毛的衣服，腰束皮带，吃的是蝗虫、野蜜。那时，耶路撒冷和犹太全地，并约旦河一带地方的人，都出去到约翰那里，承认他们的罪，在约旦河里受他的洗。<sup>⑦</sup> 耶稣从加利利来到约旦河见到约翰，就从约翰那里接受洗礼。这样耶稣就成为施洗者约翰传道的追随

① 《路加福音》 2:15—17。

② 《马太福音》 2:1。

③ 同上，2:3—18。

④ 《路加福音》 2:21—38。

⑤ 同上，2:40。

⑥ 同上，2:41—47。

⑦ 《马太福音》 3:1—6；《马可福音》 1:1—8；《路加福音》 3:1—18；《约翰福音》 1:6—8， 15—28。

者。<sup>①</sup> 耶稣受洗时，“圣灵降临在他身上，形状仿佛鸽子；又有声音从天上来，说：“你是我的爱子，我喜悦你。”<sup>②</sup> 施洗者约翰后来被国王希律囚禁。<sup>③</sup> “耶稣听见约翰下了监，就退到加利利去；后又离开拿撒勒，往伽百农去，……从那时候耶稣就传起道来，说：‘天国近了，你们应当悔改。’”<sup>④</sup>

“耶稣走遍加利利，在各会堂时教训人，传天国的福音，医治百姓各样的病症。他的名声就传遍了叙利亚。那里的人把一切害病的，就是害各样疾病、各样疼痛的和被鬼附的、癫痫的、瘫痪的、都带了来，耶稣就治好了他们。”<sup>⑤</sup> “有一个长大麻风的来拜他，说‘主若肯，必能叫我洁净了。’耶稣伸手摸他说：‘我肯，你洁净了吧！’他的大麻风立刻就洁净了。”<sup>⑥</sup> 他在伽百农治好了害热病的彼得的岳母。“耶稣把她的手一摸，热就退了。”<sup>⑦</sup> “到了晚上，有人带着许多被鬼附的来到耶稣跟前，他只用一句话，就把鬼都赶出去；并且治好了一切有病的人。”<sup>⑧</sup> 诸如此类的治病救人活动几乎贯穿耶稣传道的始终，在福音书中还有大量的记载。

耶稣所行的第一个神迹是变水为酒。“是在加利利的伽拿行的，显出他的荣耀来；他的门徒就信了他。”<sup>⑨</sup> 过不了几日，犹太人的逾越节近了，耶稣就上耶路撒冷去。“当耶稣在耶路撒冷过逾越

① 《马太福音》 3:13-17；《马可福音》 1:9-11；《路加福音》 3:21-23；《约翰福音》 1:32-34。

② 《路加福音》 3:22。

③ 《马太福音》 4:12；《马可福音》 1:4；《路加福音》 3:19,20；《约翰福音》 4:1-3。

④ 《马太福音》 4:12-13, 17；《马可福音》 1:14, 15；《路加福音》 4:15；《约翰福音》 4:43-45。

⑤ 《马太福音》 4:23-24，参阅《路加福音》 4:16-31；《约翰福音》 4:46-54。

⑥ 《马太福音》 8:2-3。

⑦ 同上，8:15。

⑧ 《马太福音》 8:14-17，参阅《马可福音》 1:16-20；《路加福音》 4:31-41。

⑨ 《约翰福音》 2:1-11。

节的时候，有许多人看见他所行的神迹，就信了他的名。’<sup>①</sup>因为在当时人的心目中，只有从神那里来的人，与神同在的人才能行神迹。法利赛人尼哥底姆对耶稣说：“拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的；因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。”<sup>②</sup>在一个法利赛人家里，有一个有罪的女人用香膏涂抹耶稣的脚，把他当作“受膏者”。<sup>③</sup>有一次，耶稣带门徒出行。“海里忽然起了暴风，甚至船被波浪掩盖。耶稣却睡着了。门徒来叫醒了祂，说：‘主啊，救我们，我们丧命啦！’耶稣说：‘你们这小信的人哪，为什么胆怯呢？’于是起来斥责风和海，风和海就大大地平静了。众人希奇说：‘这是怎么样的人，连风和海也听从他了。’”<sup>④</sup>他还用五个饼，两条鱼喂饱了五千人。<sup>⑤</sup>另一次，他又用七个饼和几条小鱼喂饱了四千人。<sup>⑥</sup>耶稣还能在海面上行走。<sup>⑦</sup>“众人看见耶稣所行的神迹，就说：‘这真是那要到世间来的先知！’耶稣既知道众人要来强逼祂作王，就独自又退到山上去了。”<sup>⑧</sup>

耶稣最后向门徒明确了自己的身份。“耶稣到了该撒利亚腓立比的境内，就问门徒说：‘人说我人子是谁？’他们说：‘有人说是施洗的约翰；有人说是以利亚；又有人说是耶利米或先知里的一位。’耶稣说：‘你们说我是谁？’西门彼得回答说：‘你是基督，是永生的神的儿子。’耶稣对他说：‘西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。’”但他嘱咐门徒不可对外人说他是基督。并预告门徒：“他必须上耶路撒冷去，受长

① 《约翰福音》 2:13-25。

② 《约翰福音》 3:2。

③ 《路加福音》 7:36-50。

④ 《马太福音》 8:18,23-27；《马可福音》 4:35-41；《路加福音》 8:22-25。

⑤ 《马太福音》 14:13-21；《马可福音》 6:30-44；《路加福音》 9:10-17；《约翰福音》 6:1-13。

⑥ 《马太福音》 15:21-38；《马可福音》 7:24-8:9。

⑦ 同上，14:22-27。

⑧ 《约翰福音》 6:14-15。

老、祭司长、文士许多的苦，并且被杀，第三日复活。’<sup>①</sup> 这些预言一共重复了三次。<sup>②</sup> 耶稣还曾向他的门徒彼得、雅各和约翰显示过他的真身，“在他们面前变了形象”。<sup>③</sup>

耶稣及其门徒的传教活动触犯统治者。希律王想要杀害他。<sup>④</sup> 然而耶稣不顾危险，还是带着门徒向耶路撒冷进发，在这个犹太教的心脏地带宣传自己的宗教。<sup>⑤</sup> 犹太教的祭司长和文士“想法子要除灭耶稣，却又怕他，因为众人都希奇他的教训”<sup>⑥</sup>。耶稣带着门徒进入耶路撒冷的犹太教圣殿，“赶出殿里作买卖的人，推倒兑换银钱之人的桌子，和卖鸽子之人的凳子”，并教训他们说：“我的殿必称为万国祷告的殿”。<sup>⑦</sup> 在这样的激烈对抗中，犹太教的祭司和长老设计逮捕耶稣。<sup>⑧</sup> 由于十二门徒中一个名叫犹大的叛徒的出卖，耶稣被捕了。<sup>⑨</sup> 他被嘲讽地戴上用荆棘编成的“王冠”，按照当时处死“贱民”的刑罚，和两个强盗一道，被钉死在十字架上，时年约 33 岁。<sup>⑩</sup> 耶稣在死后三日又复活了，<sup>⑪</sup> 第 40 天升天，被天主接到天上，“坐在神的右边。门徒出去到处宣传福音，主和他们同工，用神迹随着，证实所传的道”<sup>⑫</sup>。

① 《马太福音》 16:33-28; 《马可福音》 8:27-9:1; 《路加福音》 9:18-27。

② 《马太福音》 17:22, 23, 20:17-19; 《马可福音》 9:30-32, 10:32-34; 《路加福音》 9:43-45, 18:31-34。

③ 《马太福音》 17:1-13; 《马可福音》 9:2-13; 《路加福音》 9:28-36。

④ 《路加福音》 13:31。

⑤ 《马太福音》 21:11, 14-17; 《马可福音》 11:1-11; 《路加福音》 19:29-44; 《约翰福音》 12:12-19。

⑥ 《马可福音》 11:18; 《路加福音》 19:47-48。

⑦ 《马可福音》 13:15-17; 《路加福音》 21:5-36。

⑧ 《马太福音》 26:1-5; 《马可福音》 14:1, 2; 《路加福音》 22:1, 2。

⑨ 《马太福音》 26:30, 36-56; 《马可福音》 14:26, 32-52; 《路加福音》 22:39-53; 《约翰福音》 18:1-12。

⑩ 《马太福音》 27:31-56; 《马可福音》 15:20-41; 《路加福音》 23:26-49; 《约翰福音》 19:31-42。

⑪ 《马太福音》 28:1-15; 《马可福音》 16:1-8; 《路加福音》 24:1-49; 《约翰福音》 20:1-25。

⑫ 《马可福音》 16:19-20。

耶稣在人世间传道前后仅三年，但他的教训和传道方式成为门徒们的榜样。他在世时曾从信徒中特选使徒十二名。“要他们常和自己同在，也要差他们去传道，并给他们权柄赶鬼。这十二个人有西门，耶稣又给他起名叫彼得；还有西庇太的儿子雅各，和雅各的兄弟约翰，又给这两个人起名叫半尼其，就是雷子的意思；又有安得烈、腓力、巴多罗买、马太、多马、亚勒腓的儿子雅各，和达太，并奋锐党的西门；还有卖耶稣的加略人犹大。”<sup>①</sup>后来，他们中的犹大由于出卖耶稣而失去使徒身份，由门徒中补选马提亚代之。<sup>②</sup>

使徒的原意为使者、奉差的人，在圣经中指由耶稣特选并赋予传道使命的第一代基督徒。“耶稣从死里复活以后，向门徒显现，这是第三次。”<sup>③</sup>位列十二使徒之首的彼得与显现的耶稣有过长谈<sup>④</sup>，并亲眼目睹耶稣升天的情景。“他们正看的时候，他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边，说：‘加利利人那，你们为什么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。’”<sup>⑤</sup>到了五旬节的时候，“他们就被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来。”<sup>⑥</sup>就这样，他们本着耶稣的教训，憧憬着耶稣第二次降临的前景，继续传道，“行了许多奇事神迹”，吸引了大量的信徒。<sup>⑦</sup>“神的道兴旺起来了。在耶路撒冷门徒数日增得甚多，也有许多祭司信从了这道。”<sup>⑧</sup>

早期使徒中还有保罗，是耶稣复活升天以后委派的使徒。保罗

① 《马可福音》 3:13-19； 参阅《路加福音》 6:12-16。

② 《使徒行传》 1:26。

③ 《约翰福音》 21:14。

④ 同上，21:15-23。

⑤ 《使徒行传》 1:9-11。

⑥ 同上，2:1-4。

⑦ 同上，2:43。

⑧ 同上，6:7。

出生于小亚细亚的大数，一个虔诚的犹太教信徒家庭，属于法利赛派。生年约为公元 10 年，原名扫罗，是世袭的帐幕制造业的匠师，有罗马公民身份。保罗出生与成长的城市是一个文明昌盛之地，为斯多亚派哲学家辈出之乡。他在此深受希腊文化熏陶，希腊语流畅，熟悉希腊哲学。保罗还曾从当时著名犹太律法教师伽玛列学习，受过犹太教神职人员训练，得到严格的正规教育培养。初年，他曾参加迫害基督徒的狂热行动。基督徒司提反被犹太祭司判处乱石击死，保罗是执行者之一。<sup>①</sup>不久，犹太祭司长派他去大马色（大马士革），把那些改信耶稣的犹太人捉到耶路撒冷来受审。但是，就在去大马士革路上，据说耶稣向他显灵。“扫罗行路，将到大马色，忽然从天上发光，四面照着他；他就仆倒在地，听见有声音对他说：

‘扫罗！扫罗！你为什么逼迫我？’他说：‘主啊！你是谁？’主说：‘我就是你所逼迫的耶稣。’……扫罗从地上起来，睁开眼睛，竟不能看见什么。有人拉他的手，领他进了大马色；三日不能看见，也不吃也不喝。”<sup>②</sup>此后他改宗基督教，成为热心的传道者。这约在公元 35 年。<sup>③</sup>为了逃避犹太教对他的迫害，也为了思索这段经历的含义以及以后的道路，他避居阿拉伯的一个村子里。三年后，他到耶路撒冷会见使徒彼得和雅各，然后返回故乡西利西亚。以向非犹太人传教，清除律法在犹太人与非犹太人相互间所形成的隔阂和敌意为己任。从公元 46 年或 47 年起，保罗先后在安提阿、塞浦路斯、以弗所、马其顿、帖撒罗尼亚等地传教。保罗曾与巴拿巴（在公元 50 年左右）再次到耶路撒冷，会见教会三柱石——彼得、雅各和约翰，讨论传教方针，决定：外邦人若归信，只遵守“谨忌那祭偶像之物，和血，并勒死的牲畜，与奸淫”，可以不受割礼。另外要求外邦人的教

① 《使徒行传》 7:58。

② 同上， 9:3-9。

③ 同上， 9:17-20。



会应记挂耶路撒冷的穷人们。<sup>①</sup> 保罗在传教活动中非常关心哥林多教会，他曾先后写四封信给哥林多，还访问哥林多教会，路经以弗所时还募捐救济耶路撒冷教会。保罗还在马其顿的腓立比罗马人中建立一个人数不多的教会，这是欧洲的基督教第一个立足点。约在公元 57 年，保罗最后一次到耶路撒冷时，偕同前往的有各捐款教会的代表，其中一人叫特罗非摩，是以弗所人。犹太人攻击保罗把非犹太人引进圣殿内，禁止非犹太人入内区域，因此发生骚乱。保罗被罗马士兵救出，告知指挥官自己是罗马公民，得免欺凌。后转押该撒利亚，巡抚腓力斯认为保罗无罪，但又怕激怒犹太人领袖而不敢放他，关押达两年之久。<sup>②</sup> 新巡抚非斯都继任，保罗不愿被押耶路撒冷，向罗马皇帝上诉要到罗马。途中因船失事滞留马其顿三个月。公元 60 年春始抵罗马，在罗马软禁两年，候审。约公元 64 年，保罗被尼禄皇帝处死。

现代西方学者在研究基督教神秘主义时，几乎无一例外，都会追溯到新约。我们在作了以上概述以后，现在可以对新约中的神秘主义因素作一个小结了。

新约中的神秘主义因素主要表现在耶稣及其门徒所行使的神迹、所具有的异能和他们与神相通的体验。统观福音书关于耶稣事迹的记载，确有许多神秘主义的成分，如童贞女马利亚从圣灵而生下耶稣、耶稣少年时表现出来的智慧、他所行使的大量神迹和他的受难与复活，等等。这些事迹确实是没有基督教信仰的现代人单凭他们的常识、经验、推理、证明所无法接受和理解的。其中最神秘的是耶稣的受难与复活。圣经说他本人预见到将要发生的事，但他不折不扣地按照上帝的按排去进行。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

① 《使徒行传》 21:17—25。

② 同上，24。

的事迹为榜样。然而由于他的使徒们的权威性的见证，当时的基督教对这些耶稣事迹确信无疑。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。

福音书的作者对崇拜耶稣基督起了重要作用。耶稣没有写过书，他的教训主要由福音书的作者记述下来。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，他们信什么和不信什么对后世基督徒的影响极大。

除了神迹以外，耶稣的神秘还在于他有与圣父直接相会的经验。“希伯来先知的经验的典型特点是他们与神直接相会的感觉。从福音书来看，这种先知的传统在耶稣身上得到更新，由此也引起他与文士和法利赛人的律法主义的冲突，由此可以推论，他分有独特的先知的经验。”<sup>①</sup>福音书中有这样的表述：“我在父里面，父在我里面，你不信吗？我对你们所说的话，不是凭着自己说的，乃是信在我里面的父作他自己的事。”<sup>②</sup>这种记载可以理解为使徒约翰在

①斯宾塞：《世界宗教中的神秘主义》，第 212 页。

②《约翰福音》14:10。

对耶稣作解释，而不是耶稣本人说过的话，但这种表述至少反映了早期使徒把耶稣的作为理解为圣灵附身，他的作为实际上是天父所为。这种古代希伯来先知的神秘主义传统在耶稣和他的早期门徒中继承下来。耶稣和使徒们说的话不是他们自己说的，而是天父的灵在他们里头说的。<sup>①</sup> 他们不是本身具有赶鬼的能力，而是靠着神的能力赶鬼。<sup>②</sup> “神怎样以圣灵和能力膏拿撒勒人耶稣，这都是你们知道的。他周游四方行善事，医好凡被魔鬼压制的人，因为神与他同在。”<sup>③</sup> 耶稣及其使徒的能力都来自圣父，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。”<sup>④</sup> 使徒保罗为这种耶稣的使徒共有的体验作了神学的解释。“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。圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语；那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语；又有一人蒙这位圣灵赐他信心；还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐；又叫一人能行异能；又叫一人能作先知；又叫一人能辨别诸灵；又叫一人能说方言；又叫一人能翻方言。这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。”<sup>⑤</sup> 在一个相信神迹的时代，在一个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。

耶稣最神秘的地方是他的复活，被学者们称作“基督教最高的神迹”。“这不仅是耶稣传的试金石，也是基督教本身的试金石。”<sup>⑥</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。耶稣死后，他的门徒们四处避难。“五旬节到了，门徒们都聚集

① 《马太福音》 10:20。

② 《路加福音》 11:20。

③ 《使徒行传》 10:38。

④ 《马太福音》 10:40。

⑤ 《哥林多前书》 12:4-11。

⑥ 施特劳斯：《耶稣传》，第 59 页。

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。”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>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。使徒保罗也为耶稣的复活提供了目击见证。<sup>③</sup>保罗声称是耶稣把自己向他显现的。<sup>④</sup>

拿撒勒人耶稣在基督教的发展中位于宗教创始人或教主的地位，又是基督教信仰的核心对象。耶稣在世间传道的的时间很短，作为一种教会的早期基督教是在耶稣的早期门徒的领导下组织活动的。“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>⑤</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，向世界范围传播，成为一种世界性的大宗教。他在人世间的活动为后来的基督教领袖树立了榜样。

基督教圣经中关于耶稣及其门徒的记载与同时期的史料有相当大的差距。为了保证我们的研究结论的客观性，我们必须结合一些史料深入思考早期基督教与同时代的各种神秘教的关系问题。

① 《使徒行传》 2:1-4.

② 《哥林多前书》 14:2.

③ 《使徒行传》 9:3, 17, 27.

④ 《哥林多前书》 15:8.

⑤ 罗斯托采夫：《古代史》下卷，第 345 页。

谈基督教的起源无法避开基督教的创始人耶稣。帝政时期的罗马帝国文化昌盛，历史学家，传记作家，哲学家，其他文学家，人才辈出，蔚为大观，数以百计的传记史籍，灿烂辉煌，包罗万象。然而，公元 1 世纪的史书中关于耶稣和基督教的记载确实极少。当时的著名大学者塞涅卡（公元前 55—公元 40 年）、斯特拉波（公元前 64—21 年）、普罗塔克（公元 46—120 年）、老普林尼（公元 23—79 年）都没有提到过耶稣基督。18 世纪的英国近代历史学家吉本就此发问说：“对于万能的造物主不诉诸他们的理智，而径直显示于他们的感觉的这些证据，当时的异教徒及哲学界竟漫然付之不闻不问，我们能用什么理由来加以解释？”<sup>①</sup>这一现象导致学者们对圣经所记载的历史事件的真实性的否定，“福音书记载的主要是耶稣基督神迹的见证，其细节无疑由于早期教会的经历和处境而受到渲染。学者们对福音书中记载的许多事件的历史准确性，有截然不同的意见。”<sup>②</sup>反基督教的思想家说：“圣经是神话，是小说。作为神话小说读之可也，玩赏之可也，研究之可也，至于作为基督传记，则连半文钱亦不值也。”<sup>③</sup>而教会和基督徒们则辩解说：“1 世纪的历史之所以没有记载基督的事迹，并不是因为基督不存在，又不是因为不知道，而只是因为当时朝野上下都妨忌他，憎恨他，而竭力毁灭其事迹，镇压其信仰，学者文士亦受其遗毒和影响，至欲置之不顾。古来自树一帜，坚持新思想新主张以反抗旧信仰旧组织而欲加以破坏者，鲜有不为历史家所抹杀的。”<sup>④</sup>

实际上，提到过耶稣基督和基督教的公元 1 世纪的史料还是有几条的。这些史料与圣经所载事件虽然大体上吻合，但这些材料的真实性未能得到学者们的一致认可。当时提到过基督和基督教

①吉本：《罗马帝国衰亡史》，第 6 卷，第 1176 页。

②沃尔克：《基督教会史》，第 21 页。

③辛德秋水：《基督何许人也》，第 23 页。

④转引自辛德秋水：《基督何许人也》，第 39 页。

徒的有这样一些学者：罗马历史学家塔西佗（约公元 60—120 年）、老普林尼的侄子小普林尼（公元 61—114 年）、约瑟福斯（约公元 37—100 年）。塔西佗记载说：罗马皇帝“尼禄为了辟谣，便找到了这样一类人作为替身的罪犯，用各种残酷之极的手段惩罚他们，这些人都因作恶多端而受到憎恶，群众则把这些人称为基督徒。他们的创始人基督，在提贝里乌斯当政时期便被皇帝的代理官彭提乌斯·彼拉丢处死了。这种有害的迷信虽一时受到抑制，但是不仅在犹太、即这一灾害的发源地，而且在首都本城再度流行起来。”<sup>①</sup>老普林尼的侄子小普林尼在担任小亚细亚的比提尼亚和本都斯总督期间曾上书罗马皇帝图拉真，请示怎样处分当时的基督教徒。他提到，在他辖区内的基督徒，“他们只是在固定的日子，在日出之前聚会，唱诗颂赞基督，把它当作神。此外，他们还宣誓，不是去犯罪作恶，而是不得偷盗、抢劫、奸淫、背誓；也不能欠账不还。礼拜仪式之后，他们通常就散掉，随后再聚集吃饭，所吃的也是普通无害的食物。”<sup>②</sup>约瑟福斯的《犹太古代史》中有涉及耶稣、施洗约翰等的三段记载。他说：“此时有所谓耶稣基督者，如把他称作人是恰当的话，那他倒是一个能人。他是一个不可思议的奇术师，是爱真理的人们的教师，有好多犹太人和异邦人来跟随他。他就是基督。彼拉丢受到我国一些要人的怂恿，把他处以极刑。但追随他的人却不抛弃他，因为他死后三天又再复活向他们显灵。这件事及其他关于他的无数不可思议的事件，是神通广大的预言者早已预言了的。而根据他的名字命名的基督教徒一派，一直到今天还没有消灭。”<sup>③</sup>这段记载到了 19 世纪被学者们考证出是 3 世纪下半叶基督徒抄录者添加进去的。同书中还提到，公元 62 年，犹太大祭司阿那努斯处

①塔西佗：《编年史》，第 15 卷，第 44 章，第 541 页。

②小普林尼：《书信集》，第 10 卷，第 96 篇。

③约瑟福斯：《犹太人古代史》，第 18 卷，第 3 章，第 3 节。

决了“被称基督的耶稣的兄弟雅各以及其他入”。<sup>①</sup>但它的真伪同样引起很大的争议。

在时间上迟于传说中的耶稣的有关历史记载同样非常有限，且可靠性很不确定。罗马哲学家琉善也在他的著作中提到，基督是一个“将这个新宗教传入世界，以致在巴勒斯坦被钉十字架的人。……再者，那第一律法的创始者说服他们，只要他们彻底地废弃希腊各神，敬拜那被钉的诡辩家，遵守他的律法，人家就是兄弟。”<sup>②</sup>古代犹太教的教义仪礼诠释汇编《塔尔木》（由 2 世纪到 5 世纪作品汇编）的第二部分，在 3 世纪至 5 世纪的作品中有一篇无名作者的论述，提及在大祭司阿那努斯时期，有一个拿撒勒教派名耶稣的，因行巫术和谋叛被处死。1 世纪末犹太教的《以斯拉启示录》一书中把将要降临的弥赛亚称为“耶稣”。这些历史记载虽然不能确凿无疑地证明耶稣实有其人，但它说明了在 1 世纪提庇留统治时期（公元 14—37 年）有人自封或被称为救世主基督，也有一批追随者被称为基督徒，因而受到罗马帝国的镇压。

公元 1 世纪时，犹太人虽有统一的犹太教，但却有几个宗教派别。（基督 **Christ** 是希腊文，对应的希伯来文是弥赛亚 **Messiah**），原意是“受膏者”，以后转化为“救世主”。）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 1 世纪至公

<sup>①</sup>《犹太古代史》，第 20 卷，第 9 章，第 1 节。

<sup>②</sup>转引自滕森理：《新约综览》，第 166 页。

元 1 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。

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 1 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属于这一类社团是很有可能的。<sup>①</sup> 施洗约翰被早期基督徒看作弥赛亚的“前驱”，是最后一位先知，也是最伟大的先知之一。圣经中说他在约旦河流域传道，宣扬审判以色列人的日子即将到来，弥赛亚就要降临。他以古代希伯来先知的精神对各阶层的人说：“你们当悔改，行事公义”。<sup>②</sup> 他的讲道十分简单，没有犹太教律法主义的内容。<sup>③</sup> 他为门徒施行洗礼，象征性地洗去信徒的罪恶。<sup>④</sup> 这类宗教仪式本身谈不上有什么神秘之处，它的神秘在于仪式所包含的奥义。

根据上述有限的史料，我们可以把基督教当作在一个“新宗

① 沃尔克：《基督教会史》，第 17 页。

② 《路加福音》 3:2-14；《马太福音》 3:1-12。

③ 《使徒行传》 19:1-4。

④ 沃尔克：《基督教会史》，第 20 页。



派、新宗教、新先知数以百计地出现的时代”出现的，从犹太教中脱胎而来的一个新宗教。<sup>①</sup>这种新宗教的信仰是以对耶稣的信仰为核心的。至于耶稣在历史上是否确有其人是另一个问题。

在西方，耶稣的历史真实性问题早在上个世纪就已经有学者提出质疑。德国学者施特劳斯（1808—1874年）率先研究耶稣基督和早期基督教历史，但这个问题到现在还是没有定论，教会内部的想法与学术界的看法更是形成强烈的反差。我国学术界对此也多有讨论，完全肯定者和完全否定者均不乏其人。有些学者认为：“是否有一个创立基督教的犹太人耶稣，没有任何可靠的历史资料足资凭信”，<sup>②</sup>还有些则认为，“耶稣的确在世界上生活过”<sup>③</sup>。面对这个问题，近代德国思想家施特劳斯的话可以给予我们一些启发。他认为：“教会对于基督的概念都是和一般的历史概念，特别和传记概念不相容的。在试图给予这一概念以一种传记形式时，我们立刻会看出形式和内容的不相称来。”<sup>④</sup>也就是说，圣经中记载的耶稣基督不能完全当作一个世俗意义上的历史人物来看待。

施特劳斯认为，福音书中关于耶稣的故事是早期基督教徒不自觉地将在犹太民族早已有的有关救世主弥赛亚的种种预言，附会在耶稣身上而形成的神话。“当首先少数人，接着越来越多的人，认为耶稣就是弥赛亚的时候，他们会认为，凡是根据旧约的预言、预示和他们流行的解释，可能期望于弥赛亚的事情，在耶稣身上都一定都与之符合一致。”<sup>⑤</sup>关于神迹问题，他说：“神迹通常是指一种不可能用有限的因果作用和联合作用加以说明的事件”。<sup>⑥</sup>要科学承认神迹的存在是不可能的事，但原始基督徒确实相信神迹。布鲁

① 《马克思恩格斯全集》，第 21 卷，第 11 页。

② 杨真：《基督教史纲》，第 21 页。

③ 范桥：《世界四大宗教三百题》，第 307 页。

④ 施特劳斯：《耶稣传》，第 1 卷，第 21 页。

⑤ 同上，第 211 页。

⑥ 同上，第 205 页。

诺·鲍威尔认为，福音书作者们所写的故事，并非真实的历史，但也不是出自早期基督教中自发产生的神话传说，而是福音书作者有意识地编造出来的，实际上根本不存在耶稣这个人物。这种观点可以称作“编造说”。此外，他还认为基督教并不发源于巴勒斯坦的犹太人，而是产生于罗马和埃及的亚历山大里亚。

对鲍威尔的基本观点，恩格斯作了充分肯定，认为这是鲍威尔的“巨大功绩”，但他也说到：“在鲍威尔这里，新约中耶稣及其门徒的故事的任何历史背景都消失了。”<sup>①</sup>这就表明他对鲍威尔的观点也不尽赞同。福音书作者在创作福音书时有虚构，有编造，尤其是关于耶稣的神迹有他们自己的体验，但他们在提到的一些历史事件时又不可能毫无根据。恩格斯在《论早期基督教的历史》中说过：“斐洛的亚历山大里亚学派和希腊罗马庸俗哲学——柏拉图派的，特别是斯多亚派的——给予在君士坦丁时代成为国教的基督教的巨大影响，虽然还未详细地弄清，但这种影响的存在已经得到证明，这主要归功于布鲁诺·鲍威尔；他基本上证明了基督教不是从外面、从犹太输入而强加给希腊罗马世界的，它——至少就其成为世界宗教时的状况而言——是这个世界的最道地的产物。”<sup>②</sup>恩格斯的这段论述谈的是基督教成形以后在基督教教义的发展过程中，斐洛神学和希腊罗马哲学对基督教的影响，而不是基督教的诞生，我们对此不应产生误解，即把恩格斯的这个论断当作我们否定耶稣在历史上实有其人的论据。耶稣在历史上是否实有其人和基督教教义是怎样形成的也是两个不同的问题。

通观基督教圣经的记载和那些有限的史料，我们似乎可以说：圣经中关于耶稣尘世生活的描写有一个或若干个历史原型；我们不能认为圣经中所有关于耶稣的记载都是真实发生过的历史事实，但也不能认为这些记载全部都是神话或捏造。新约福音书中的

<sup>①②</sup> 《马克思恩格斯全集》，第22卷，第532页。

材料实际上有助于我们理解基督教信仰的核心和早期基督教社团的产生和发展过程。福音书保存着一些有关耶稣及其门徒事迹的历史背景，而他们的生活经验和能吸取的思想资料也是福音书的一部分内容。耶稣及其门徒行使的神迹与充满同时代各种宗教的神迹的相似性证明了这一点。

例如，福音书中说耶稣是由童贞女马利亚因圣灵降孕而生的，他出生时天上有明星出现。然而类似的事情在古代各民族的神话和宗教中都可以找到。曾有学者比较释伽摩尼出生的故事，与耶稣出生的故事十分相似：都是处女因神灵而得孕，诞生时都有天使唱赞歌。然后新生婴儿的母亲都把婴儿带往神殿，有神人预言这个婴儿就是救世主。最后，这个孩子长大，其知识体魄日臻完美，令人惊奇，等等。又比如与耶稣同期的罗马奥古斯都皇帝曾宣称，他是阿波罗神的儿子，是他母亲睡梦中从阿波罗神受孕而生。类似耶稣和使徒治病救人的事迹在史书中并不罕见。罗马历史学家塔西佗记载说，罗马皇帝韦思巴西安（公元 69—79 年）宣称，他曾在亚历山大城施行许多奇迹，借此表明上天对于帝国皇帝的恩宠。他曾以涎沫涂抹一个瞎子的眼睛，使他复明，还曾踏在一个残废人的手上，使他复愈。<sup>①</sup> 在基督教产生的同一时代，一位新毕泰戈拉派的哲学家阿波罗尼亚斯也能施行奇迹。他在罗马城中看见有一个新娘死在婚礼席上，他把手按在死人身上，说了几句别人不懂的话，于是死者复活，高声大叫。<sup>②</sup> 后来，基督徒曾和阿波罗尼亚斯的信徒发生争吵。有人说耶稣的奇迹与阿波罗尼亚斯相比微不足道。公元 4 世纪基督教史学家欧西庇乌还在《教会史》中答辩，宣称耶稣所行奇迹是靠神的力量，而阿波罗尼亚斯行奇迹是靠黑暗的精灵。总之，不凭男女交合，只凭处女感受神灵而怀孕生育，被人杀死，过三

① 《编年史》，第 4 卷，第 81 章。

② 菲罗斯特拉图斯：《台雅那的阿波罗尼亚斯》，第 4 章，第 45 节。

天后复活，给世界带来光明，“这些基督传记中极为重要的事件，实为古代各种太阳神话所共有”<sup>①</sup>。有学者通过考察这种相似性得出结论说：“耶稣基督不是历史上的真实人物，而只是以古代神话的糟粕渣滓，残骸断础拼凑起来而成立的一个没有生命的偶像而已。”<sup>②</sup>我们要强调的是，基督教圣经中记载的关于耶稣及其门徒的各种事迹在今人眼中是如此神秘，但是我们若把他们放回他们所处的那个时代，这类事却是当时的人们最容易接受和相信的。这些相似性说明了基督教在其诞生之初只是当时盛行的各种神秘宗教中的一种，它的崇拜对象也像其他宗教一样充满着神秘色彩。但是，基督教后来的变化使它超越了其他神秘主义宗教。使徒保罗以及其他早期基督教思想家们的工作使基督教具有了与其他神秘教不同的特质。

## 第二节“神秘”在基督教经典中的意义

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

<sup>①</sup> 李德秋水：《基督何许人也》，第 82 页。

<sup>②</sup> 同上，第 85 页。

代的基督教的特征。但我们若进一步辨析一下保罗与其他第一代使徒的所作所为，似乎又有一些重要区别。这些区别对我们理解后来基督教的发展有重要意义。

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。”<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>

与其他使徒相比，保罗没有行使过彼得那么多的神力和神迹。在一些危险的关头，神的使者会给他启示和信心<sup>③</sup>，他被毒蛇咬了，但能安然无恙<sup>④</sup>，不过总的说来，他属于那种精神传教者，而不是靠神迹来吸引信众的使徒了。从这个角度看，他使基督教的传教活动得到一定程度的净化，亦即使基督教在这方面的神秘主义色彩有所消退。但是从另一个方面来看，由于他的神学思考，又使基督教信仰的奥秘蒙上了理性神秘主义的浓厚色彩。他说：“惟有神能照我所传的福音和所讲的耶稣基督，并照永古隐藏不言的奥秘，

①《加拉太书》6:15。

②沃尔克：《基督教会史》，第32页。

③见《使徒行传》27:23—25。

④《使徒行传》28:5。

坚固你们的心。这奥秘如今显明出来，而且按着永生神的命，借众先知的书指示万国的民，使他们信服真道。愿荣耀，因耶稣基督归与独一无二的神，直到永远。”<sup>①</sup> “人应当以我们为基督的执事，为神奥秘事的管家。”<sup>②</sup> 他把耶稣基督的降世、救赎、受难、复活、升天说成是永恒的奥秘的显示。通过基督，人类才能得到救赎。他认为，就本性而论，人是第一个人亚当的后裔，因此承继了他的罪<sup>③</sup>；就继嗣而论，人是上帝的儿女，因而分享了第二亚当，即基督的福泽。<sup>④</sup> 这种福泽与基督之死和复活有特殊的联系。保罗认为：这两件事有超验的意义。他说：“至于我，我不夸耀别的，我只夸耀我们的主耶稣基督的十字架。”赦罪和完成救赎都要借助于十字架<sup>⑤</sup>。同时它也是信和爱的新的生命的来源和动机。<sup>⑥</sup> 基督复活的意义也同样重要。复活证明基督是上帝之子<sup>⑦</sup>，相信基督复活也是必需的，因为复活是证明耶稣是上帝之子的最圆满的证据。耶稣复活也是我们也将复活的应许；<sup>⑧</sup> 是人重新过灵性生活的保证。<sup>⑨</sup> 人成为第二亚当的儿女，全凭上帝通过耶稣白白赐与人类的恩典的力量。对人来说，信仰是接受恩典的唯一条件。<sup>⑩</sup> “如果你口里宣认耶稣为主，心里相信上帝使他从死里复活，你就会得救”。<sup>⑪</sup> 这一教义最为重要，因为它使基督徒生活的本质不仅仅是相信有关基督的一切，也不是纯粹的释罪，而是与基督建立一种赋予生命的个人的关系。基督徒的生活是充满灵性的生活，所有的恩典、恩赐及指引皆

① 《罗马书》 16:25-27。

② 《哥林多前书》 4:1。

③ 《罗马书》 5:12-19。

④ 《罗马书》 8:15-17;《哥林多前书》 15:45。

⑤ 《罗马书》 3:24-26。

⑥ 《加拉太书》 2:20。

⑦ 《罗马书》 1:4。

⑧ 《哥林多前书》 15:12-19。

⑨ 《罗马书》 6:4-11。

⑩ 同上，3:25-28。

⑪ 同上，10:9。

由圣灵而来。具有圣灵的人是新造的人,他从此再也不过“肉体”的生活,而过圣灵的生活。使人心完全改变以及住在人心里的圣灵是由基督而来,基督与每位信徒都有这种赋与生命的关系,以至所有真正的基督徒的生活都必须与基督合而为一。保罗与其他使徒一样,认为基督复临和世界末日就要到来,这一切都将发生在他还活着的时候。<sup>①</sup>当他生命行将结束的时候,他感到可能他会死在基督来临之前。<sup>②</sup>对于复活,保罗最有信心。这些神秘主义的神学观点对于后世基督教神学的发展有重大影响。

有许多学者认为:保罗是基督教神学的奠基人和改造者。对这个论断,我们不能作绝对化的理解,不能理解为保罗已将基督教的神学建立了起来。有学者说,如果保罗本人听到这种说法,“他本人一定会认为这是对他的诋毁而严加驳斥。但是原始基督教的简单信仰同一位受过训练的头脑加以解释势必在形式上有所改变。纵然保罗把自己从拉比那里学来的知识以及对希腊化文化的一些感受带进基督教神学思想中,但他那深厚的基督教感情使他比其他早期门徒更深刻地理解基督的思想。作为神学家的保罗往往与福音书中所描绘的基督有不同之处,但作为基督教的保罗却是与基督极为一致的”<sup>③</sup>。保罗作为一个犹太教的改宗者和希腊文化的爱好者,犹太神学和希腊哲学不可避免地会影响到他对基督教核心信仰的阐述,而犹太神学本身在他那个时代已经与希腊哲学融合在一起。希腊化时代前后流行的各种哲学,不可避免地影响到早期基督教的使徒,从而也不可避免地反映在新约全书中。作为基督教早期神学家之一的保罗,在他宣讲的教义和归于他名下的著作中,就体现出希腊哲学的影响。例如,《使徒行传》记载保罗到雅典进行

① 《帖撒罗尼迦前书》4:13-18。

② 《非立比书》1:23-24,《提摩太前书》4:6-8。

③ 沃尔克:《基督教会史》,第33页。

传道活动时，与伊壁鸠鲁学派、斯多亚学派有过争论。<sup>①</sup> 在一个宗教用语和宗教祭仪互相抄袭的时候，保罗的后期书信中出现一些希腊宗教祭典式的语汇和表述方式。这些都不值得惊奇，宗教与哲学之间并无绝对不可逾越的鸿沟。

“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。”<sup>②</sup> 所谓的第四福音书就是约翰福音。由于这部分内容与基督教的核心信仰“道成肉身”有直接的联系，我们将这部分内容放到下一章再说。

研究基督教的宗教观念离不开对其圣经的理解。同样，研究基督教基本教义中的神秘主义因素也离不开对圣经的理解。不过，我们所理解的神秘一词的含义与“神秘”(或译奥秘)一词在圣经中的意义有所不同。两者不可混淆。

我们在本书第一章已经分析过“神秘”在一般世俗的和古代神秘教中的不同用法。在世俗意义上，凡是那些不可能由世人来解释或解答的认识对象都是神秘的，世界或宇宙或是充满着不解之谜；而在神秘教中，奥秘表示所谓的宇宙生命之秘密，只有入教者才能明白，并誓言不泄露给外人。但是在圣经中，奥秘有其独特的意义。它不是指绝对的不可知，也不是只有入教者才能知晓的宇宙秘密，而是表示在神安排的时刻，向世人所启示的事。这种意义与神秘教形成强烈的对比。它没有宣布活神对人是隐藏的，只有入教者才能认识他，而是说作为造物主的神在普遍的启示他自己，也能够普遍地被人所认识，只不过人类在坠落之后反叛、曲解、甚至否认这种启示的知识。所以，基督教圣经所说的奥秘本质上是一种宗教启示

<sup>①</sup> 《使徒行传》17:16-18。

<sup>②</sup> 斯宾塞：《世界宗教中的神秘主义》，第220页。



观，旧约与新约皆如此。

旧约正典没有使用与希腊文“神秘”同义的词；某些类似的观念是指偶像宗教。<sup>①</sup>即使在次经中，作为一种奥秘启示之智慧的原始教训<sup>②</sup>，也不曾说神的真理限于神秘教圈内的人，这与其他东方神秘教和希腊神秘教都是相反的。旧约中只有《但以理书》的亚兰文部分<sup>③</sup>才两次出现这个概念，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。旧约强调的是，奥秘为神所知，他已预定，并要在“末后的日子”将其实现，但由于有神的启示，那些先知们已经知道这个末世的内容。

希腊文“神秘”一词在新约中出现了三十多次，其中在福音书中出现一次，启示录四次，保罗书信二十一次。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：“我照神为你所赐我的职分，作了教会的执事，要把神的道理传得全备；这道理就是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了。”<sup>④</sup>“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。”<sup>⑤</sup>使徒的使命正在于按神的启示，“讲基督的奥秘”，“接着所该说的话将这奥秘发明出来”。<sup>⑥</sup>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。”<sup>⑦</sup>这就是说，神的奥秘智慧在创世

① 《民数记》25:3-4；《申命记》23:18。

② 《所罗门智训》6:22。

③ 2:18-19, 20-30, 47; 4:9。

④ 《哥罗西书》1:25-26。

⑤ 同上, 2:2-3。

⑥ 同上, 4:3。

⑦ 《哥林多前书》2:7。

之前就预备好了，历世历代以来都隐藏在神里面。“启示使我知道福音的奥秘，正如我以前略略写过的。你们念了，就能晓得我深知基督的奥秘；这奥秘在以前的世代没有叫人知道，像如今借着圣灵启示他的圣使徒和先知一样。……我本来比众圣徒中最小的还小，然而他还赐我这恩典，叫我把基督那测不透的丰富，传给外邦人；又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，是如何安排的。”<sup>①</sup>他还把神的福音的内容称作奥秘<sup>②</sup>，其中心是永恒计划里的基督<sup>③</sup>，这事以超自然的方式<sup>④</sup>，在历史中<sup>⑤</sup>，于“时候满足”之时<sup>⑥</sup>，向世人的悟性启示。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。”<sup>⑦</sup>

总之，在保罗书信中，“奥秘”就是表示“一个真理或事实，是人理智本身不能发现的，但在神把它启示出以后，就能领悟”。神所计划的奥秘只有他自己知道，在神的计划中，这要到道成肉身才开启。但是保罗从未说过，他对耶稣基督的知识，是从直接的启示而得来。这个神的奥秘的成全尚待末世的到来。<sup>⑧</sup>

神的奥秘就是耶稣基督的奥秘，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<sup>⑨</sup>，在拿撒勒人身上彰显自己<sup>⑩</sup>，把钉死而复活的耶稣升

① 《以弗所书》3:3, 8-9。

② 同上，6:19。

③ 《哥林多前书》2:7。

④ 《哥林多前书》2:8；《哥罗西书》8:25。

⑤ 《以弗所书》1:9, 3:3-4。

⑥ 《加拉太书》4:4。

⑦ 《以弗所书》1:10。

⑧ 《启示录》10:7。

⑨ 《使徒行传》4:25-30。

⑩ 《提摩太前书》3:10。

为宇宙的主宰，教会之首<sup>①</sup>，他开启生命，废掉死亡<sup>②</sup>。神的启示也就是耶稣基督的启示。使徒彼得说：“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。”<sup>③</sup>说这话时，彼得确信基督教的来临是以往一切宗教的终结。

在新约中，使徒宣扬的耶稣基督的福音也被视同为“奥秘的启示”。神愿意让他们知道真道，他们要“使万国的民信服真道”。传道是把已赐下的启示内容，带给那些不认识神的人。<sup>④</sup>就这样，新约的作者们给神秘一词以微妙的意义，把神秘与神的启示相联，即神向来不为人所知的计划，现在被神“开启”了。<sup>⑤</sup>这个计划的中心在耶稣基督的道成肉身，他是宇宙主宰，教会之首。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神秘转化成了拿撒勒人耶稣是神的启示，神在永恒中预定了道成肉身这件无与伦比的启示。

### 第三节 基督教与其他神秘教的关系

除了圣经和同期的史料以外，早期基督教护教士的一些文章也为我们思考基督教与其他神秘教之间的关系提供了材料。从中我们可以看到，由于基督教在其诞生时所具有的秘密性以及各种神秘主义因素，所以在当时民众的心目中，基督教与其他神秘教并无大的差别。

在拉丁护教士米诺西乌·菲利克斯撰写的《屋塔维》一书中，异教徒凯西留斯激烈地攻击基督教。他说，基督徒实际上都是无神

① 《腓立比书》 2:9-11。

② 《提摩太前书》 3:10。

③ 《彼得前书》 1:20。

④ 《哥罗西书》 1:27。

⑤ 《罗马书》 16:25-26。

论者，是阴谋家。他们把崇拜肉欲的祭仪传播到各地，搞男女混杂的“兄弟会”“姐妹会”，在此名目下通奸。这些名称是神圣的，但他们搞的勾当是邪恶的。基督教的那些空幻而又愚蠢的迷信实际上是大言不惭的罪恶表白。<sup>①</sup>他对基督徒的道德品行表示怀疑。他说：“他们为什么要努力保守秘密，不告诉我们他们崇拜的是谁？不就是因为光荣的行为可以公诸于世，而邪恶的行为要尽量隐匿吗？他们为什么没有祭坛，没有庙宇，也没有常见的诸神的塑像？他们为什么不公开演讲，也不公开集会？不就是因为他们的崇拜物是可耻的，应受惩罚的吗？”<sup>②</sup>当基督教的福音书已经公开散发的时候，早期基督教的领导人认为仍有必要向外界保守秘密。他们在受到外界注意的集会中不对信徒作有关这种信仰的完整而深刻的解释，而只在受洗者的核心圈中公布它。同样，当时基督教的许多礼拜仪式是秘密进行的，这就容易引起非基督徒的怀疑。所以在不了解基督教的一般民众心目中，参加基督教的人都是最低等的最无知的。“来自社会最底层的无知者、生来轻信他人话语的妇女聚集在一起，组成一个邪恶的阴谋集团，通过一本正经的节食和荒唐的宴会，不是靠祭仪，而是靠一种无法补赎的罪恶，在夜晚的集会上纠集在一起，——这正是一个害怕阳光的鬼鬼祟祟的族类，在公开场合缄口不语，在阴暗角落喋喋不休。”<sup>③</sup>这些人组成的秘密社团当然不干好事。<sup>④</sup>依此思路，基督教就是一种邪恶的神秘教。

当时社会上有一种流言说基督教的入教仪式有一项内容是杀婴。“婴儿的血，呵，太恐怖了！他们拼命地吸。婴儿的肢体被撕成碎块。他们一个比一个狠。通过这个牺牲他们结成团伙；每个人都要参与这项罪行，以此保证严守秘密。这些所谓神圣的祭仪比其他

① 《屋塔维》9。

② 同上，10:2。

③ 同上，8:4。

④ 同上，9:1-2。

任何献祭都更加令人震惊。”<sup>①</sup>还有一种流言说基督教社团举行男女混杂的宴饮。“在指定的日子里，他们带上自己所有的孩子、姐妹、母亲赴宴。这种集会不分性别和年龄。品尝了许多道美味佳肴后，餐桌上的人都醉熏熏的，面红耳赤，情欲沸腾”，“此时可作明鉴的灯火熄灭了，在那有利于无耻行为的黑暗中，他们胡乱地与他们撞上的人拥抱在一起，发泄情欲”。<sup>②</sup>基督教崇拜的对象也被认为是可耻的，应受惩罚的。“我不知道这种愚蠢的信仰是什么。有人告诉我，他们供奉驴子的脑袋，崇拜驴子这种最下贱的动物。这种宗教倒也只配供奉驴子，因为他们的道德来自驴子的品性。还有人告诉我，他们甚至崇拜他们的主教和祭司的生殖器，敬慕他们的父母的生育力。这种猜疑可能是错的，但无疑与他们在夜晚举行的秘密祭仪有关。无论谁说他们崇拜的对象是一个死在十字架上的罪犯，还为一个不可救药的罪人设置祭坛，那么他们崇拜的实际上就是他们该领受的。”<sup>③</sup>

受不同的宗教信仰所驱使，当时民众中也有一种强烈的倾向，怀疑基督教想要摧毁古老的宗教体系。基督徒被看作旧有宗教的贬损者。<sup>④</sup>他们说，基督教“是一个不可救药、无法无天、铤而走险的匪帮，它要造诸神的反”<sup>⑤</sup>。“他们藐视神庙，认为神庙不如坟墓，他们厌恶诸神，对我们神圣的祭仪嗤之以鼻。真正可悲的是他们自己，如果可能的话，他们应该为他们的祭司感到遗憾；他们半裸身体，鄙视高位和紫袍。”<sup>⑥</sup>

特尔图良的《中辩书》也记载了许多来自社会公众的对基督徒的指控。基督徒被说成是暗中行事的凶杀犯、炼丹者、乱伦者。人

① 《屋塔维》 9.5.

② 同上，9:7.

③ 同上，9:3-4.

④ 同上，8:1.

⑤ 同上，8:3.

⑥ 同上，8:4.

们相信,基督徒是罪犯,又愚蠢又卑鄙,是“人类中的渣滓”。要问他们什么是基督徒,他们就会说,“基督徒就是犯有各种罪行的罪犯,是诸神的敌人,是皇帝的敌人,是法律的敌人,是优良道德的敌人,是全人类的敌人。”<sup>①</sup> 基督教的存在会导致诸神对这个世界的愤怒。基督徒应当“为各种公共灾害,为人们遇到的各种不幸”受责备。“如果台伯河(Tiber)有一天涨水冲到了城墙边,如果尼罗河没有按时上涨给田野带来肥料,如果发生了地震、饥荒、瘟疫,马上就会有一片吼叫声:‘把基督徒扔去喂狮子!’”<sup>②</sup>

综上所述,在当时不了解基督教的普通民众的心目中,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。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护,想把基督教与其他神秘教区别开来。“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。”<sup>③</sup>

在一个神秘教盛行的时代,基督教被认同为一种神秘教是非常容易的事。所以,护教士们竭力想要说明基督教与神秘教的区别。反对基督教的人说,基督教崇拜驴子的头,而崇拜动物在异教的祭仪中是盛行的。拉丁护教士米诺西乌则反驳道:“谁会那么愚蠢,竟然崇拜这样的东西?比这更愚蠢的是竟然有人相信有这样的崇拜?除非在你们中间有这种祭仪,就像有些人在他们的马厩里向你们的或他们的厄波娜<sup>④</sup>献祭整头驴子,还有些人在敬拜伊希斯<sup>⑤</sup>的时候吃驴子肉,那些祭仪中也供奉公牛头和阉羊,最后还有人向

① 特图良:《护教书》2。

② 同上,40.1-2。

③ 凯多克斯:《早期教会与世界》,第315页。

④ Epona,罗马人的保护骏马的女神,信奉者主要在军队里。

⑤ Isis,古埃及的生命和健康之神,丰产和母性的保护者。在希腊罗马世界,伊希斯被视为地神,天体的创造者,航海的保护神。

诸神、羊人、狮面神、狗面神顶礼膜拜。”<sup>①</sup>米诺西乌还以同样的方式否认基督徒崇拜祭司的生殖器的谣言。<sup>②</sup>特尔图良也对同样的指控作出过回答。<sup>③</sup>

针对基督徒崇拜一名罪犯和他的十字架的谣言，米诺西乌回答说：“还有，你们说我们崇拜一名罪大极恶的犯人和他的十字架，你们偏离事实真相太远了，因为你们假定一名该死的罪犯，或一个凡人竟能被人们当作神。”<sup>④</sup>他认为基督教的崇拜对象决非日常意义上的罪犯。但是为了把异教徒泼在基督徒头上的污水泼回去，他的回答变得很弱。他声称，把凡人当神来崇拜这种行为在埃及确实发生过，在罗马也有人把王公和国王当作神。<sup>⑤</sup>至于十字架，他指出，在有些异教徒的祭仪中十字架是受崇拜的。<sup>⑥</sup>

对有关基督教入教仪式的谣言，比如杀人献祭、喝婴儿血等，他的反驳要有力的多。他说：“没有人会相信这一点，除非那些人自己心里有鬼。”<sup>⑦</sup>接着又说：“事实上，我在你们中间看到有人把新生的婴儿勒毙丢弃，任野兽和老鹰撕食；还有妇女用毒药堕胎，毁掉了宫里的胎儿，在婴儿出生前就把他们谋杀了。”<sup>⑧</sup>他认为这些社会行为是从异教的宗教习俗中派生出来的。<sup>⑨</sup>“而我们是不允许看到或听到杀人的，我们对人血是何等敬畏，乃至于不愿把动物的血当食物。”<sup>⑩</sup>

另一条关于基督教宴饮的指控也以同样的方式被否认。“我们

① 《屋塔维》 28:7.

② 同上，28:10.

③ 特尔图良：《护教书》 16.

④ 同上，29:2.

⑤ 同上，29:4—5.

⑥ 同上，29:6—8.

⑦ 同上，30:1.

⑧ 同上，30:2.

⑨ 同上，30:3—5.

⑩ 同上，30:6，参阅《使徒行传》 15:29.

的宴饮不仅是有节制的，而且是非常朴素的。”<sup>①</sup> “那些关于无耻的宴饮的恐怖故事是一群魔鬼制造的谎言，是想用那些可恶的、不值一驳的谣言来败坏我们清白的生活记录。”<sup>②</sup> “事实上，在你们中间倒可以看到诸如此类的事情。”<sup>③</sup> 米诺西乌从习俗、剧本、宗教神话中引证大量的例子来证明他自己的论断。<sup>④</sup> 异教中有性乱交，而基督徒有婚姻的束缚，只有一个配偶或根本没有配偶。“性欲远离我们的思想，甚至有一丝这样的念头也会使我们感到羞耻。”<sup>⑤</sup>

特尔图良也对各种指控作出了回答。他说：“我现在要证明我们的清白无辜。我不仅要反驳那些指控，还要指出是这些指控者自己犯了罪。这样，所有人都能知道基督徒与犯罪无缘，因为他们非常懂得怎样在他们中间防止罪恶，他们甚至一想起那些指控中提到的事就感到愤怒。我不说这是最糟糕的人在指控最优秀的人，但是现在他们应该明白，他们实际上是在指控他们自己犯罪的同伙。”<sup>⑥</sup> 他还说：“我们还要回答所有这些指控，说我们在暗处犯下了种种罪行，而我们恰恰在光天化日之下看到他们在犯罪，他们说我们是邪恶的、愚蠢的、应受惩罚的、该受嘲讽的，而这恰恰是他们自己的写照。”<sup>⑦</sup>

关于在圣仪中杀小孩作牺牲的指控。他说：“有人说我们在圣仪中杀死一名小孩，然后把他吃掉，……类似的指控连续不断，然而你们根本不愿费一点点力气去向证人了解事实真相，弄清我们受指控的原因。”<sup>⑧</sup> 他回答说：“在我们中间，谋杀是绝对禁止的，我们甚至不能毁掉子宫里的胎儿，更何况是已经存在的独立个

① 《屋塔维》 31:5。

② 同上， 31:1-2。

③ 同上， 31:3-4。

④ 同上， 31:5。

⑤⑥ 特尔图良：《护教书》 4。

⑦ 同上，7。



体。”<sup>①</sup> 他断言基督徒与犯罪无缘，那些所谓基督徒在暗中犯下的罪行实际上是异教徒公然犯下的。

针对基督教是一个有着无耻祭仪的秘密社团的指控，特尔图良回答说：“我们靠一种共同的宗教誓言、靠统一的纪律、靠一种共同的希望联系在一起。我们聚在一起组成教区和社团，在对神的向往中献上我们的祷词，在热忱的盼望中我们祈祷。”<sup>②</sup> 他还扼要描述了他那个时代的基督教社团的活动：“任何时候需要预警或提醒，我们就聚在一起读我们的圣书。在神圣的话语中，我们的信仰得到滋养，我们的希望得到激励，我们的信心变得更加稳固，更不必说，在神圣箴言的教诲下，我们的良好习惯更加坚定。在同一个地方，我们进行劝勉，责备和监察。在我们中间，鉴定的工作总在进行着，这对那些感到自己确实处在神的关注之下的人是适宜的。不管哪个可悲的罪人在我们的祈祷、集会、交谈中想要获得赦免，你们都会看到最典型的鉴定的例子。我们的长老监管着我们。长老的尊荣不是用钱买来的，而是用他确定的品格奠定的。神的事务与买卖无关。尽管我们也有钱柜，但与某些宗教不同，它不是用来搜括金钱的。在每个月的征集日，信徒们有小数额的捐献，但这完全出于自愿，而且也是他力所能及的。没有人迫使他这样做，一切都是自愿的。这些捐赠过去是，现在也是虔诚的押金。因为这些钱不用于宴饮，不用于吃喝，而用于帮助穷人、掩埋死者、给那些赤贫的父母和子女提供生活费用、使无家可归的老人有屋可居。这样的帮助也给予受海难者、采矿受伤者、被流放者、被监禁者。信徒们的捐赠没有自己的私人目的，而只是通过捐赠来表现自己对神的教会的忠心。他们是教会哺育的婴儿。”<sup>③</sup>

特尔图良的反驳还涉及基督教与犹太教的关系。他说，如果那

① 特尔图良：《护教书》 9。

② 同二， 39.1。

③ 同上，39.3—6。

些关于基督教的流言是真的，那么基督徒确实是十恶不赦的，“那样的话，我们确实就是所谓的‘第三个种族’了”。<sup>①</sup>但这不是事实，他向外界宣告说，基督徒不是一个“不结果实的种族”，而是一个优秀的社团。<sup>②</sup>把基督徒说成是民族意义上的最晚出的一个种族既荒唐又可笑，因为只有从宗教的意义上才能把基督徒称作第三种人，“首先是罗马人，然后是犹太人，在他们之后是基督徒”<sup>③</sup>。特尔图良否认基督教是犹太教的一个腐化的变种。他认为犹太教和基督教有一些共同点，但两者之间有根本分歧。他说：“我们敬拜的神和他们一样”，但是犹太人诋毁基督，说基督“只是一个凡人”，而“我们通过基督敬拜神”。“我们并不因为基督而感到耻辱，因为我们乐意做他的门徒，因他的名而受苦难，但我们也不认为我们关于神的看法与他们有什么区别。”<sup>④</sup>

尽管有护教士们的竭力辩护，但对基督教的指控和谣言到了拉克唐修时代仍未停止，而对基督教的政治指控则愈演愈烈，成为后来基督徒受迫害的最主要原因。拉克唐修提到：“基督徒被指控为公敌。”<sup>⑤</sup>而事实正相反，教会认为，“基督徒必须为国家的安全祈祷”，“这样，国家可以繁荣，他们也能平安地生活在自己的地方”<sup>⑥</sup>。但无论如何，基督教护教士的辩护是对官方镇压的一种抗拒。这是化解来自罗马当局和社会公众的压力的重要因素。例如，早在公元 260 年，瓦勒良的儿子伽利努已经感到有必要解除反基督教的禁令。一旦基督徒的名誉得到澄清，那么没有血腥的献祭、神像、熏香、神庙的基督教可以作为一种比较哲学化和精神化的崇拜形式在有教养的人中，在富人中，甚至在宫廷和军队中，迅

① 特尔图良：《致异教徒书》 viii。

② 特尔图良：《护教书》 43。

③ 特尔图良：《致异教徒书》 viii。

④ 特尔图良：《护教书》 21。

⑤ 拉克唐修：《论迫害者之死》 xiv。

⑥ 同上，xxxiv。

速找到它的信众，直至社会上大多数人改变对基督教的印象。

拉克唐修特别注意社会上层人士对基督教的态度发生了变化。他看到帝国统治者对基督教态度的转变将会从根本上改变基督教在帝国中的命运，能使基督教的地位从一个多宗教并存的社会中的一种宗教逐步转变为既受到政府的欢心又得到公众支持的国教，于是他对罗马皇帝康士坦丁一类的帝国统治者大加赞扬，<sup>①</sup>又重新解释基督教的神与罗马皇帝之间的关系。他说：“现在，所有虚构的谎言被制止了。最神圣的皇帝啊，至高的神从那时起把你兴起，让你来恢复国内的正义，保护人民。在你治下的罗马帝国，我们这些神的敬拜者不再被当作邪恶的罪犯。现在，真相已经显明，我们所作的事不再被当作非正义的。没有人再因为神的名字而责难我们。没有人再给我们贴上标签，这样做的人完全不懂宗教。我们藐视那些死人的形象，崇拜唯一的神，它是活生生的，是真正的。”<sup>②</sup>

还需注意的是，基督教护教士在为基督教的名声辩护时也揭示了民众相信谣传的原因。米诺西乌认为第一条原因是“魔鬼仗这些谣言不断散布而又不被查证”<sup>③</sup>。异教徒相信基督徒崇拜恶魔、吞食婴儿、在宴饮时淫乱。他们不明白这种偏见正是魔鬼在起作用。第二条原因是法律审判程序的不公正使得谣言不断扩散。他指出审判基督徒的法律程序是荒唐的，运用这种程序不能明了事实真相，反而迫使人们相信谎言。<sup>④</sup>第三条原因是一种普遍的爱搬弄是非使整个社会对教会的误解进一步加深。这也是魔鬼在那里起作用。“虚假的传闻就是靠着他们才不断流传的。”<sup>⑤</sup>

① 拉克唐修：《神圣原理》1。

② 同上，27。

③ 《屋塔维》28:2。

④ 同上，28:3—5。

⑤ 同上，28:6。

特尔图良也把原因归于不公正的审判和异教徒对基督教的无知。凭着当律师获得的丰富知识，特尔图良断言迫害基督徒在法律上是悖理的。<sup>①</sup> 基督徒仅仅因为他们是基督徒而受惩罚是非法的。“既没有事实也没有查证，仅仅是一个名称就构成了指控，接着又带来对整个宗教和它的创建者的谴责，而你们对这两方面都是无知的，基督徒受罚只是由于他们有这样那样的称号，而不是因为他们做了什么错事。”<sup>②</sup> “审问时不允许他们说话，不允许他们陈述事实，法官当然也不能作出正确的判决”。<sup>③</sup> 异教徒“无知地恨我们，而当他们不公正地恨我们时仍旧是无知的”。“这些人痛恨基督教是因为他们对基督教一无所知，一旦他们认识了基督教，他们马上就会跪倒在他们昔日的敌人面前。”<sup>④</sup>

拉克唐修认为异教徒误解基督教是因为“他们不懂得什么是真正的宗教”<sup>⑤</sup>。“宗教这个名字源于虔诚的束缚，因为神通过虔诚把人束缚在他身边，因为我们必须把他当作主人来侍奉，把他当作父亲来服从。”<sup>⑥</sup> 异教徒也不能区别宗教与迷信。“宗教是对真实的崇拜，迷信是对虚假的崇拜。”<sup>⑦</sup> “诸神的崇拜者以为他们是宗教的，尽管他们是迷信的；他们不能把宗教从迷信中区别出来，也不能解释两者的意义。”<sup>⑧</sup> “他们崇拜许多假神，所以是迷信；而我们归依唯一的真神，所以是宗教。”<sup>⑨</sup> 拉克唐修把其他宗教定义为迷信削弱了他对宗教自由的呼吁，但对争取人们对基督教的理解和同情仍有作用。他说：“不需要强迫，也不需要伤害，宗教是不能强迫的。宗教只能通过话语而不是通过棍棒来管理，所以宗教应该是自愿的。”<sup>⑩</sup>

① 特尔图良：《护教书》 1:11-13。

② 同上，3。

③④ 同上，1。

⑤ 拉克唐修：《神圣原理》 vi. 1。

⑥⑦⑧⑨ 拉克唐修：《神圣原理》 iv. 28。

⑩ 同上，v. 19。

总之，基督教护教士是基督教的杰出捍卫者。在当时具体的文化环境中，他们成功地向外界说明，基督教不是一个奉行可耻祭仪的神秘主义的邪教，也不是传统文化的破坏者，而是帝国中有其自身起源和独立性的唯一真正的宗教。基督教在帝国各阶层人士中的名声逐渐改观当然不全是护教士们的功劳，但他们确实发挥了重要作用。

现在，我们可以对早期基督教与同时代各种神秘主义宗教的关系作一小结了。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入教者知道，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

①施特劳斯：《耶稣传》，第12页。

的启示。“基督教是一种启示的宗教，耶稣基督是信仰的核心。”<sup>①</sup>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。

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。基督教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。早期基督教的护教士已经说明了基督教信仰的特征及其与神秘教的区别。基督教信仰的下一步发展是形成系统化、理论化的教义。

<sup>①</sup>傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第 1 页。

## 第六章基督教正统教义中的神秘主义

宗教的根本特征在于信仰。各种宗教都有一套说明其信仰的观念，甚至形成一套说明其信仰的观念体系，构成一种宗教世界观。它是宗教行为的内在根据，是宗教组织借以建立信仰体制的骨架，对整个宗教体系的构成起着基础性的作用。各种宗教体系的宗教观念都得通过一定的语言或文字形式表现出来。宗教观念一旦通过语言和文字表达出来，它就超出个人体验和内在信仰的范围从而可能具有社会的意义，成为一种社会文化形式和宗教传道的工具。就主要的宗教体系而言，宗教观念的基本内容是说明其所信仰的信条和教义，再进一步，则是通过理论性的论证而演化为教理，形成具有理智色彩的神学体系。

在基督教中，包括第一代基督徒的体验在内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使徒们的事迹，是早期基督徒的信仰体系对象，以耶稣基督为信仰核心。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表述和论证，形成了基督教的神学教义体系。经过这样一番理性的加工，原先带有十分浓厚神秘主义色彩的信仰的内核虽然还保留着，但它的自然主义的神秘色彩已经淡化，而类似希腊理性神秘主义的成分加重了，基督教的教义和信条最终得以确立。本章围绕基督教的核心教义的发展和演变来揭示基督教神圣信仰的确立过程。



## 第一节“道成肉身”与形形色色的基督论

一种宗教发展到一定阶段就会由于教义和祭仪的不同产生各种不同的教派。基督教也不例外。在基督教发展的早期阶段就已经有了与它的正统代表——早期罗马天主教在教义和祭仪上有明显区别的一些派别。这些派别或是受到其他宗教的影响而对基督教的信仰核心作出有别于早期罗马天主教的解释，或是受到同时代哲学的影响而对基督教的基本教义作出不同的理论证明。这些所谓的“异端”实质上是基督教成形过程中出现的各种变体，它们从另一个侧面反映了早期基督教与希腊哲学的融合。这些基督教的异端与早期罗马天主教在教义上的分歧点很多，但主要围绕着基督教最大的奥秘“耶稣基督”展开争论，由此出现形形色色的基督论。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，同时又与其他问题联系在一起。

无论是希腊罗马的多神教还是希伯来民族的一神教，它们的信仰对象都是神秘的，都要靠祭司或先知来传达神喻。然而就这些宗教对神、神灵的描述来看，它们都带有直观的自然形象。希腊罗马的宗教神话和希伯来宗教的经典为我们保留了这方面的大量材料。也就是说，这些宗教的信仰对象是神秘的，这些宗教对信仰对象的描述则带有自然主义的色彩。基督教作为一种有别于罗马帝国境内一切旧宗教的一种新宗教在其开始阶段也带有这种自然主义的特点，然而随着罗马帝国社会的发展，在理性思维的运作下，基督教对其信仰对象的描述发生了由自然神秘主义向理性神秘主义的变化。一方面，它冲淡了原先的自然神秘主义色彩，使基督教具有了理性主义的特征，围绕耶稣基督这个神秘主义的信仰内核，构筑起大量的理论证明；另一方面，受当时斯多亚哲学、新柏拉图

主义哲学的影响，早期基督教中出现了与正统天主教不同的各种教派，出现了许多理性神秘主义的神学思想。弄清这些过程对我们研究基督教与希腊哲学的关系是必要的工作。

从新约福音书中可知，基督教在其初始阶段也具有自然神秘主义的特点。《新约》的三部“同观福音书”（即《马可福音》、《马太福音》和《路加福音》）基本上是以朴素的和自然的手法，描述了基督教的信仰核心——耶稣基督的事迹，而在《约翰福音》和其他使徒书信中，超自然的神秘主义或理性神秘主义已经成为一种明显的基调。耶稣身份的变化最能说明这一点。

在《马太福音》中，耶稣是亚伯拉罕的第 42 代孙；<sup>①</sup> 在《马可福音》中，耶稣在约伯河受洗之后才从天上感受到圣灵，成为上帝之子；<sup>②</sup> 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胎的福音，不久后耶稣降生人间。关于童贞女受胎的故事，虽然包含了神秘的色彩，但是这种神秘主义只是一种东方式的粗浅的神秘主义，在同时期的各种宗教神话中可以找到类似的说法。神秘主义在这里仍然局限在直观的自然形态中，尚未抽象到精神的高度。然而在《约翰福音》中，一开始我们就看到了这样的语言：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。……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。”<sup>③</sup> 《约翰福音》成书年代约在公元 95 年至 110 年之间，地点大概是在以弗所。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（道即逻各斯），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，同时这两重身份又是不可相互分立的。这种“道”的或

① 《马太福音》 1:1-17。

② 《马可福音》 1:9-11。

③ 《约翰福音》 1:1-14。

“逻各斯”的神秘主义对于理智和常识头脑来说,是难以理解的。然而正因为如此,它构成了信仰的基础。相对而言,单纯的多神教和单纯的一神教都是容易理解的,无论是具有血肉之躯的朱庇特、阿波罗、维纳斯,还是威严的惩罚者耶和華,对于罗马人和犹太人的感觉或理智来说都称不上神秘。耶稣基督既具有人性又具有神性。

“这些教义中所包含的这些玄奥的思想、这种逻各斯神秘主义,构成了基督教神学的本质精神,而这些具有浓重神秘主义气息的教义则在公元 4 世纪的尼西亚宗教会议上被确立为基督教的不可动摇的基本教义。”<sup>①</sup> 这种理性神秘主义构成了基督教信仰的真正理论基础。

基督教神秘主义为什么会出现这样的变化? 只要我们把握了罗马帝国文化大融合的背景,了解了基督教诞生之后的一些情况,这种变化是不难理解的。一种新宗教的诞生和巩固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。随着基督教在各地传扬,各地早期教会的建立,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? 他与犹太教的上帝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。这些疑问于是被解释为应验先知的预言。上帝曾预言“基督必须受苦”<sup>②</sup>。“为了我们的过犯,他受伤”<sup>③</sup>。在彼得的早期讲道中,称基督是上帝的“仆人”或“孩子”。<sup>④</sup> 基督在复活之时得到荣耀,他现在“已被高举

① 赵林:《中世纪基督教神学发展的逻辑线索》,第 119 页。

② 《使徒行传》3:18。

③ 《以赛亚书》53:5。

④ 《使徒行传》3:13,26;4:27,30。

在上帝的右边”。<sup>①</sup> 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。”<sup>②</sup> 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都能向基督呼告。<sup>③</sup> 同时他自己也郑重声明，他的使徒身份决不是来源于人，而是来源于上帝和基督，在这里他把上帝和基督相提并论。<sup>④</sup> 这样就提出了基督与圣父的关系问题。

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”<sup>⑤</sup>，“上帝的智慧”<sup>⑥</sup> 和“上帝完整的神性在基督的人性中”<sup>⑦</sup>。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

① 《使徒行传》 2:32,33,4:10,12。

② 《罗马书》 1,3—4。

③ 《哥林多前书》 1:2。

④ 《加拉太书》 1:1。

⑤ 《哥林多前书》 2:10,11。

⑥ 同上, 1:24。

⑦ 《哥罗西书》 2:9。

创造了整个宇宙”。<sup>①</sup> 耶稣基督在品格上与上帝一致，他是“无罪的”<sup>②</sup>，充分显示了上帝之爱，这爱大于任何人类之爱，是基督徒生活的原动力。<sup>③</sup> 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。”<sup>④</sup> “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《马太》、《马可》和《路加》这三部福音中都找不到类似的说法，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。此时，第四部福音书出现了。《约翰福音》不仅因为它对基督的含义作了灵性的深刻解释，而且因为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“与上帝同在”的道，“道就是上帝”；“万物都是藉着他造的”。<sup>⑤</sup> 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”。<sup>⑥</sup> 基督一生的目的是他要“显了他的荣耀”<sup>⑦</sup>，他对那位撒马利亚妇女说他是弥赛亚<sup>⑧</sup>。他被看作是“将自己和上帝当作平等”<sup>⑨</sup>。他记得他的先在的荣耀<sup>⑩</sup>。他成功地度完一生，明白他所负的神圣使命。在被钉十字架时，也没有痛苦地喊叫：“我的上帝，为什么离弃我？”<sup>⑪</sup>而是说：“成了！”<sup>⑫</sup>带着一种

① 《哥罗西书》 1:16。

② 《哥林多后书》 5:21。

③ 《罗马书》 8:39，《加拉太书》 2:20。

④ 《哥林多后书》 5:19。

⑤ 同上，1:1, 8。

⑥ 同上，1:14。

⑦ 同上，2:11。

⑧ 同上，4:26。

⑨ 同上，5:18。

⑩ 同上，17:5。

⑪ 《马可福音》 15:34。

⑫ 《约翰福音》 19:30。

预定计划已完成的感觉而死。这种基督论顺应了那个时代一般基督徒对基督的看法，很能满足公元 2 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了。虽然后来出现不同的意见，但它形成了后来教会的正统教义。

与此相连的还有约翰书信。其中的基督论思想继续朝着理性神秘主义的方向发展。其中心是关于生命和与基督合一的思想。在约翰作品中，“生命”二字最重要，凡是通过信仰认识基督的，皆有生命。“认识你是唯一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，就是永恒有生命。”<sup>①</sup>“谁有上帝的儿子，谁就有这生命；谁没有上帝的儿子，谁就没有这生命。”<sup>②</sup>生命的基础在于与基督合而为一，这只有通过圣礼才能做到。保罗已经认为，领圣餐就是“同领”基督的圣体和血，是“纪念”基督，通过领圣餐“宣扬主的死，直等到他来”。<sup>③</sup>约翰则讲得更加明白：“你们若不吃人子的肉，喝他的血，你们就没有生命。”<sup>④</sup>圣餐已经成为一种神秘的仪式，必须通过它才能与基督合而为一，从而获得快乐的永生。

到了护教士时代，发端于保罗和约翰的理性神秘主义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”，神是凭借“逻各斯”来创造这个世界的。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，除了圣父和“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>⑤</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>⑥</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

① 《约翰福音》，17:3。

② 《约翰一书》5:12。

③ 《哥林多前书》10:16。

④ 《约翰福音》6:53。

⑤ 查士丁：《护教首篇》，第 6 章。

⑥ 同上，第 61 章。

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>①</sup> 逻各斯“是我们的导师……它即是上帝父的儿子,又是上帝父的使徒。”<sup>②</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,都可作基督徒。但他确信,这普照一切的神性的逻各斯肯定已在基督身上化成肉身,因此基督是上帝的完全启示。基督教是一切哲学中最真确的,因为这种哲学是由犹太人的先知,还有神性的逻各斯所训诲。这种观点标志着基督教信仰与希腊哲学被有意识地结合起来了。在“逻各斯”学说上,集中表现出基督教护教士们对希腊哲学的吸取。查士丁“披着哲学家的外表,起到神之道的使节的作用,在他的各种著作中为这种信仰而斗争。”<sup>③</sup> 查士丁所做的工作是一种以基督教信仰为本位的对希腊哲学的吸取。他的工作为基督教护教士吸取希腊哲学提供了一个范式。不仅查士丁一个人这样做了,而且几乎是所有基督教护教士都这样做了。基督教护教士的各种逻各斯理论清楚地显示了这种有意识的结合。

泰逊是另一位希腊护教士(约公元120—175年)。他出生于叙利亚,受过希腊文化的教育,曾经是查士丁的学生。他声称,希腊人是依赖野蛮人,即依赖由摩西代表的非希腊人的智慧,希腊人拥有的最好的东西都来自非希腊人。即便是从年代上来讲,摩西也要比荷马年长。希腊人最好的学说在《圣经》中都可以找到。他认为,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,逻各斯则不一样,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

① 《护教次篇》,第10,13章。

② 《护教首篇》,第12章。

③ 欧西庇乌:《基督教义》,第4卷,第11章,第8节。

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>①</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。

阿塞那戈拉斯是公元前 2 世纪的希腊人，被后人称作“雅典的基督教哲学家”。他熟悉希腊哲学，尤其是熟悉柏拉图哲学。公元 177—178 年间，他向当时的罗马皇帝马可奥勒留及其嗣子科谟都斯递交了《护教篇》，为基督教辩护，为基督教的信仰辩护。他也像查士丁一样，认为希腊诗人和哲学家们是在圣灵的启示下从事写作和研究的。这些人也主张神的统一性，但是关于神的统一性的清晰的和确定的知识，只能从摩西、以赛亚、耶利米写作的圣书中得到。圣灵以先知为喉舌。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。我们承认，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>

类似的例子我们还可以举出很多，篇幅所限无法一一列举。基督教护教士在这方面所作的作为基督教正统信仰的最终建立奠定了基础。基督教在今后的发展中能出现奥古斯丁这样的大思想

①《致希腊人书》，第 1 卷第 5 章。

②《护教篇》，第 33 章。



家来确立基督教的神学体系离不开护教士们的前期工作。然而在讲到“道成肉身”的基督教正统教义的发展以后，我们不能忘了当时各种基督教“异端”的观点。这些异端之所以被判定为异端恰恰主要也是因为在基督论上的不同观点。“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>然而对大多数基督徒的常识和理智来说，更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。

阿里乌派是古代基督教中最有影响的异端派别。它是亚历山大里亚神学家阿里乌所倡导的。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；圣灵则更低一级。在公元 325 年尼西亚公会议上，阿里乌派被斥为异端，阿里乌被流放。公元 381 年君士坦丁堡公会议宣布承认《尼西亚信经》，取缔阿里乌派。但该派在日耳曼族中获得支持，持续到 7 世纪末。与阿里乌派观点相反，在东罗马帝国境内流行的另一异端派别是一性论派。该派由君士坦丁堡郊外一个修道院院长优迪克（公元 387—454 年）倡导，认为基督只有一个本性即神性，他的神性已融合了他的人性，反对正统教会的基督一位二性论。这一派在公元 451 年查尔西顿公会议中被斥为异端，受到“绝罚”，但继续流行于叙利亚、埃及、埃塞俄比亚和亚美尼亚等地。我们还要提到另一个有很大影响的教派，聂斯托利派。它由君士坦丁堡大主教聂斯托利（约公元 380—451 年）倡导。聂斯托利在抨击阿里乌派主张时，建立自己的基督二性二位说，认为基督的神、人二性应当分开。基督的神位，即上帝。但基督还有人位，马利亚乃是基督人位的母亲，因此把马利亚称作上帝之母是错误的，因为上帝（神）不可能再有母亲。这种学说对正统学说

<sup>①</sup>文德尔班：《哲学史教程》，第 322 页。

又是一个挑战，亚里山大里亚主教与罗马主教联合，宣布聂斯托利为异端，聂斯托利不接受，并受到君士坦丁堡和叙利亚教会的支持。两派均在宫廷中寻求支持，互相攻击。公元 431 年以弗所公会议，定聂斯托利派为异端，遭绝罚。聂斯托利被革职放逐。后向东发展，在叙利亚、美索不达米亚、波斯、印度一带都有流传，形成独立的教会。公元 7 世纪，这一派传入中国，称为景教。

总之，围绕基督教的信仰核心耶稣基督，早期教会中出现过各种各样的基督论。“基督神人性”的问题是早期教会争论不休的重大问题。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。“基督神人同性论所具有的这种模棱两可的、难以揣摩的特性使得理性根本无法对它进行理解，从而为信仰开辟了广阔的驰骋场所。”<sup>①</sup>然而，也正是这种基督论最能体现基督教的生命和本质，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。这种信仰就体现在“道成肉身”“基督神人性”等一系列神学教义中。它的内核是神秘的，但它

<sup>①</sup>赵林：《中世纪基督教神学发展的逻辑线索》，第 121 页。

的教义体系是用理性来构筑的。

正统的基督论承认“道成肉身”。然而早在公元 2 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。<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>这种教会内流传基督教幻影说通常被认为是受了诺斯提主义的影响。

从基督教正统神学的发展来看，它最初也是在反对诺斯提主义或诺斯提教的斗争中建立起来的。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里得教派，以及瓦伦廷教派和在罗马创立的马西昂教派。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

<sup>①</sup>参阅《哥罗西书》2:18；《提摩太前书》1:3—7；《犹大书》4—16；《启示录》2:6—20。

<sup>②</sup>《约翰一书》4:2, 3。

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。这一教派的名称“诺斯提”的希腊文原意也是知识的意思，它的奠基人是罗马帝国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。

诺斯提教派实际上“是第一次幻想建立基督教神学的尝试，这种尝试自始至终受到罪孽和赎罪两种思想的控制。诺斯提主义的基本性质就基于：从这些统治思想的观点出发，将希腊哲学思想与东方宗教神话联系起来。”<sup>①</sup>诺斯提教派的主要奠基人瓦伦廷的思想可作为这些特征的一个例证。他主要活动在公元 130—150 年。有关他的思想资料主要是由早期护教士伊里奈乌的希腊语著作《驳异端》保留下来的。

在瓦伦廷的学说中，精神世界的原始状态是黑暗和神秘的深渊。这种原始状态向一个方向发展自我显示，向另一个方向则逐步产生不完美的形式。他用一种东方式的男性神和女性神婚配的方式来构思世界的产生和发展。在原始的深渊中有始基，也有“沉默”。“沉默”又称为思维。由于原始存在与知觉能力的结合便产生初生了“精神”（努斯），精神在第二对结合中以“真理”作为对象，真理即概念的世界，理念的领域。这样，神得到完全显示后，在第三对结合中采取的形式是“理性”（逻各斯）和“生命”，在第四对结合中神作为圣人和“教会”变成外部启示的原则。这递降过程一经开始，便不断下降：从第三、第四对结合以下还要产生更低的依昂（永恒本质），此等依昂连同神圣的数目“八”便形成整个“普累若玛”（pleroma，灵界）。正是这个智慧由于渴念始基，便引起与这种渴念分离并被抛入物质的虚空，以致在那里引起尘世世界的形成。

在瓦伦廷的学说中我们看到的是由大量希腊哲学概念构筑起来的一个神学模式。术语是哲学的，框架是神话的。它是对粗浅的东方宗教灵肉二元论的一种超越，但又是对希腊理性思维工具的一种滥用。基督教的正统教义由于坚持上帝的概念是精神的人格，保存了其给人以深刻印象的力量。“它之所以如此，不是出于哲学思考和哲学推理的结果，而是由于与教会有生气的信念直接接触

<sup>①</sup>文德尔班：《哲学史教程》，第 323 页。

的结果。基督教思想之具有心理力量、具有世界史力量正在于此。”<sup>①</sup>而诺斯提派由于忽略了这一点，他们声称属灵的事是一种更深的知识，一般的信徒不可能获得此种知识。为了要叫一般的人了解神圣宇宙的起源，他们利用各种象征性的仪式，举行神秘的圣礼来吸引信众。入教者则行使各种神秘的入教礼。所以诺斯提派想把基督教福音变成一种宗教哲学或神秘的智慧，把基督教变成一种神秘主义的哲人宗教。哈奈克曾称诺斯提主义为“完全希腊化的基督教”。“由于诺斯提教试图以自己的模式来改铸当时相对来说仍未定形的基督教，所以正是诺斯提教的这一挑战迫使教会为自己的教义、崇拜活动和教规规定了固定的形式和法令，并拒绝接受任何不遵从这些形式和法令的人。”<sup>②</sup>从我们研究的角度看，诺斯提主义是完全神秘教化了的基督教。

## 第二节 “三位一体”说的由来与发展

基督教的“三位一体”说大体上是指：有一位上帝（神），上帝有三个位格（圣父、圣子、圣灵），它们既是同一的，同时又是三种不同的位格。“我们崇拜三位一体的一个神，统一的三位一体；既不能把各个位格混淆起来，又不能把本体划分开来。”（《阿他那修信经》）历史地看，“三位一体”的教义发端于圣经，成形于护教士时期，尔后由基督教的大思想家加以详细的阐述，最后，在基督教成为罗马帝国官方宗教之后，通过若干次宗教会议，以信经的形式得到确认，成为历代基督教信仰的一块基石。到目前为止，包括天主教、东正教和新教在内的绝大多数基督教教派都接受三位一体的教义体

① 文德尔班：《哲学史教程》，第 321 页。

② 哈奈克：《什么是基督教》，第 206 页。

系。

三位一体说的基调是一神论的，而不是多神论的。基督教诞生以前，希腊化世界的一神论思想有两种形式：一是希伯来宗教中的一神论，另一是希腊哲学中的一神论。作为一种新宗教，基督教继承了犹太教的一神论思想；而在基督教以后的发展中，希腊哲学的一神论观念不断地被吸纳到基督教神学教义中来，用以批判多神论和偶像崇拜。在基督教一神论的发展中，希腊哲学对它的影响是显而易见的。

从一些早期基督教文献可知，当基督教在罗马帝国境内逐渐兴起的时候，人们对基督教到底信仰什么是不清楚的。在一个多种宗教并立的社会中，基督教被误认为多神教、神秘教、巫术团体也不足为奇。在一个敌视基督教的社会氛围中，基督教护教士们展开了他们的辩护。由于异教徒对基督教的信仰对象作了大量的攻击，所以护教士这方面的论述集中在基督教的神的概念上，并由此阐发了一些基督教神学原则，对一些神学观念作出了重要的神学分析。在基督教教义史上，护教士时期正是基督教基本思想的成形时期。

在为基督教信仰辩护的时候，护教士们的一神论观念没有动摇。例如，拉丁护教士米诺西乌·菲利克斯在他的著作中先是提供了神存在的一些证明<sup>①</sup>，然后进一步论证作为世界的创造者和最高统治者的神只能有一位。他从人类社会举出一些例子来说明最高统治者只能有一个<sup>②</sup>，然后又从自然界引出一些例子来作补充。

“一个蜂群只有一个蜂王，一群羊只能有一只头羊，一群牛也只能有一个专制的君主。”<sup>③</sup>这个唯一神的某些本体论特征也被提了出来。“万物的创造者既没有开端，又没有终结”，是永恒的，“他产生

① 《屋塔维》 18,4.

② 同上, 18,5—6.

③ 同上, 18,7.

万物，而赋予自身以永恒的生命”。<sup>①</sup> 还有，“神是不可见的，因为对我们的视力来说他是太明亮了；他是不可捉摸的，因为对我们的触觉来说他是太优美了；他是不可测量的，因为对我们的感官来说他是难以把握的；他是无限定的、无止境的，他真正的伟人只有他自己知道”<sup>②</sup>。然而，尽管神不可见是一个事实，基督徒崇拜的神又和我们极为相近，“因为他充满着天地万物和这个星球之外的所有地方”；“他不仅在我们近旁，而且在我们中间”。<sup>③</sup> 他“渗透万物，无所不在，他的光在任何地方都是明亮的”<sup>④</sup>。“我感到自己几乎想要说，我们和他生活在一起。”<sup>⑤</sup> “在他的作品中，在宇宙的一切运动中，我们看到他无处不在的力量：万里晴空、雷鸣、电闪、霹雳等等。”<sup>⑥</sup>

菲利克斯的神的概念是绝对超越的。他用各种程式作例证强调神的空间特性、神的独一无二和神的超越性。<sup>⑦</sup> 他也从诗人和哲学家那里引用许多话来证明神这个词合乎逻辑地指向一个独一无二的、超越的实体。他说：“我现在已经列举了几乎所有著名哲学家的观点，他们都把神说成是唯一的，只是有许多名字。人们确实可以认为，要么今天的基督徒是哲学家，要么过去的老哲学家已经是基督徒。”<sup>⑧</sup>

在《屋塔维》的后一部分，菲利克斯又返回到神的问题上来。在这里，他不是在与哲学家争论的背景下，而是在对流行的那些异教进行批判的框架下提到神。我们看到，基督教的圣经对异教的神

① 《屋塔维》 18:7。

② 同上，18:8。

③ 同上，32:7。

④ 同上，32:8。

⑤ 同上，32:9。

⑥ 同上，32:4。

⑦ 同上，18:11。

⑧ 同上，20:1。



像、神庙和祭仪有大量的批判，某些希腊哲学流派也长期讨论这些问题。基督教的作家们把两种批判的精神利刃都用了起来，但他们的批判又以下列三项论证见长：反对神庙祭仪，他们论证神不能被置于神庙中，因为神是无所不在的；反对献祭，他们论证神并不缺乏任何东西；反对为神建立塑像，因为神是看不见的。

菲利克斯把三项论证结合起来。他说：“由于我们没有神龕和祭坛，你们不就以为我们把崇拜的对象隐藏起来了吗？但是逻辑推理告诉你们，人本身是神的一个形象，我应该为神造一个什么样的形象呢？由于连神亲手塑造的整个世界都不能盛下神，我又能为他建造什么样的神庙呢？我怎能把这大力大能者放入小小的神龕，而我一个凡人的住处却比他的住处还要大呢？我们的心灵难道就没有更好的地方可以奉献给他了吗？我需要向神献上大大小小的牺牲吗？这些东西本来就是他造出来供我们用的，我们这样做不是在藐视他的恩赐吗？这样做是不体面的，因为只有纯洁的心灵和良心才是能讨得神的欢心的献祭。”<sup>①</sup>他还引用西塞罗和塞涅卡的话进一步发展了这些论证。他谴责制作雕像，因为“人本身是神的形象”。他坚持说人的心灵比任何物质的空间还要广阔。我们应当把心中的圣地献给神，在那里向神献祭。神不需要雕像和圣地，也不需要人向他献上牺牲和供品；相反，这些东西是神为我们提供的。他指出，神能接受的献祭是纯洁的心灵和没有玷污的良心。这个观点与圣经吻合。<sup>②</sup>

菲利克斯向我们展示了一种以基督教的神为中心的世界观。他说：“塑造和安排这些东西需要一位至高的工匠和至高的理智。”<sup>③</sup>“这种秩序如果不是基于一种至高的理智，那么是很容易被

① 《屋塔维》 32:1-2。

② 参阅《诗篇》 50。

③ 《屋塔维》 17:6。

扰乱的。’<sup>①</sup> 他从一种在斯多亚学派那里也能看到的普遍的原则开始论述他的世界观。他说，在宇宙中，“事物都是相容的，互相结合，互相联系”，这种宇宙秩序源于“神的智慧”<sup>②</sup>，又是神意的证明<sup>③</sup>。按照天、海、地的顺序，他先讨论了天体与四季的循环。他说，天“在晚上由星星装饰，在白天由太阳照亮”<sup>④</sup>。年是由“太阳的旋转造成的”，月是由“月亮的盈亏变化决定的”。日和夜标志着工作和休息的更替。<sup>⑤</sup> 接着，菲利克斯把注意力转向海、大洋、潮水涨落、清泉与河流的运动。<sup>⑥</sup> 最后，菲利克斯讨论了大地。他描述了山脉、山峰、平原，然后是大地上的居民，特别描写了他们互相争斗和保护自己的方式。<sup>⑦</sup> 描述了神意在宇宙中的活动以后，菲利克斯又证明它在人类中的活动。“人的美丽形象证明了神的创造天才”<sup>⑧</sup>。人与头部向下、用四肢爬行的动物不同，动物生来就是为了寻找食物，而人的头部是直立向上的，能仰望天空，有语言，能推理，人靠着这些能够认识、体验和模仿神，他们不会也不能忽视从天空向我们的眼睛和感官抛撒过来的明亮的光。<sup>⑨</sup> 这是一种充满自信的自然神学，更像哲学理论而不太像圣经的教诲。

菲利克斯还讨论了复活问题。他指出复活的观念对异教哲学家来说并非完全陌生。毕达哥拉斯和柏拉图在他们的学说中都至少保留了一半原始的传统，相信人的肉体会死亡，而人的灵魂永生。然而，他们歪曲了真理。“他们添油加醋，说人的灵魂在家畜、鸟类、野兽的身体中寻找寓居之所。这种观点肯定不是严肃的哲学

① 《屋塔维》 17:7.

② 同上，17:2.

③ 同上，17:8.

④ 同上，17:5.

⑤ 同上，17:6.

⑥ 同上，17:9.

⑦ 同上，17:10.

⑧ 同上，17:11.

⑨ 同上，17:2.

思维的产物，而是小丑开的粗俗的玩笑。”<sup>①</sup> 这样，菲利克斯思考并否定了灵魂轮回的东方学说。然后他提出了有利于复活论的论证。他说，神从一开始就能塑造人，所以神也能再造人。正如他能从无中生有，他也能从无中使有更新。<sup>②</sup> 身体确实能消解，回归四种原素，但都在神的掌握之中。<sup>③</sup> 这种再造就是复活的基础。菲利克斯还把在复活中正义者的希望与惩罚邪恶结合起来。他认为圣经中的说法在异教的神话中已经有所预示。就好比厄特那（Etna）和维苏维乌（Vesuvius）之火，它使山野火焰熊熊，但又不毁灭它，惩罚之火既摧毁邪恶又续以新的燃料，因此罪人受罚的那块地方是永存的。<sup>④</sup>

总之，菲利克斯反驳了异教徒对基督教的神的指责和误解，并正面解释了基督教的某些重要学说，比如神的存在、神的本体论特征、复活、末日审判等。这些主题在 2 世纪那些基督教护教士的著作中都已作过讨论。他的神学思想在一定程度上是 2 世纪的希腊护教士思想的延续，包括对圣经的引证和解释也是这样。但他显然也受惠于拉丁古典文化传统，特别是通过西塞罗和塞涅卡的著作受惠于罗马斯多亚学派。他从拉丁著述传统中采用了许多材料，又以他雄辩律师的精确性组织了他的论证。<sup>⑤</sup> 拉丁语言和思想的典型特点从他这里开始大量显现。他虽然没有讨论到三位一体的神的问题，但他的一神论思想为后来三位一体论的发展起着铺垫作用。

类似菲利克斯所做的工作在基督教护教士中一直持续到公元 4 世纪初。当时最重要的拉西护教士拉克唐修撰写了重要的护教

① 《屋塔维》 34:6-7。

② 同上， 34:9。

③ 同上， 34:10。

④ 同上， 35:3-4。

⑤ 达尼罗：《拉丁基督教的起源》，第 190 页。

论著作《神圣原理》，“旨在尽可能区别古代世界的诸神和基督教的神”<sup>①</sup>。他运用他的哲学功力从本体论角度探讨神的特性。从否定方面来说，神是没有形体的（incorporeal）、不会败坏的（incorruptible）、不可逾越的（impassible）、不可改变的（immutable）、不可目视的（invisible）、不可估量的（inestimable）、不能理解的（incomprehensible）、不可言喻的（ineffable）、不可名状的（innominable）；从肯定方面来说，神是“至高者”、“神圣的一”、“父亲”、“君主”。<sup>②</sup>他始终强调神的唯一性。为了证明这一点，他提出了许多论据。

拉克唐修先是这样提出问题：“宇宙是由一神还是多神的力量统治的？凡是有理智能思考的人都不会不明白，是那唯一的存在既创造了一切，又以创造一切的同样的力量统治一切。”接着，他指出几个与神的唯一性相关的特征。“作为永恒的心灵的神无疑是杰出的、完全的、各部分都完善的。如果这样说是对的，那么神必定是一。”神是最高力量的头衔，这个力量不会衰败，是完全的，与苦难无关、不会屈服于任何存在的。神是统治着整个世界的最强大的帝王。“存在于任何地方的任何东西都属于他”，“一切资源都以他为中心”。<sup>③</sup>

接着，拉克唐修用归谬法进行推论。“如果有几个统治者划分这个世界，那么每个统治者的权能无疑会变小，因为每个统治者的权能都只在划定由他统治的那一部分内实施。同理，如果有许多神而不是只有一个神，他们的权能就变小，他们各自就有了相同的权能。”“多神的优越性和权力一定比较弱的，因为他们都想要更多的权力；所以，神越多，他们的权力就越小。”<sup>④</sup>然而，最高权力和神的力量都不能划分，因为可以划分的东西也一定会毁灭。由于神与毁灭无关，因为他是不可败坏的、永恒的，所以神的权力是不可划

①麦加京：《拉克唐修神圣原理研究》，第 241 页。

②同上，第 4 章。

③④拉克唐修：《神圣原理研究》，第 1 章，第 3 节。

分的。因此，神是一，只有一神才拥有那么大的权力。

拉克唐修还用他丰富的知识来证明一神论的正确。他说：“有很多先知宣称这唯一的神，他们对将要发生的事儿异口同声地作出了预言。”<sup>①</sup>但无视真理的人们认为这些先知的話不可信，说他们的声音不是神的声音而是人的声音，说先知不是疯子就是骗子。拉克唐修认为这些先知是神的传令官。“他们是神派来的。他们不是在疯狂的驱使下说这些话的。他们的预言已经实现，或正在实现。”<sup>②</sup>诗人和哲学家的证言也值得引述。许多诗人和哲学家承认万物都有联系，并由一个灵或心灵掌握，这样也就等于证明了一神。<sup>③</sup>拉克唐修指出，远古诗人俄耳浦斯就说过真正的伟大的神是头生的；荷马有关诸神的故事没有给我们提供事实真相，因为他描写的实际上是人事而不是神迹；赫西俄德从混沌而不是从创造者神开始讲述，而混沌是一团杂乱无章的东西，它在接纳物质时会收缩，而它本身也一定是由其他存在造就的；维吉尔是第一个接近真理的拉丁诗人，他说最高的神是灵或心灵；奥维德没有隐匿神的名称，他也承认宇宙是神安排的，他把神称作世界的塑造者，万物的工匠。至于哲学家，他们说的话有更大的权威性，他们的论断也更可靠，从米利都的泰勒斯到斯多亚学派的塞涅卡，全都指出一神的存在。“这就足以证明拥有最大天才的人触及了真理，也几乎抓住了真理。”<sup>④</sup>

简言之，拉克唐修在阐述神性的时候使用了古典文化传统和基督教传统的共通点，以便把最高的神的观念传递给他的异教徒听众。他的学说始终一致地维护着圣经中的一个完全超越的神的观念，神是他的创造物的主人和审判者。这一基本观念使拉克唐修的神学与整个拉丁护教论传统和谐一致。尽管他的用语有自己的

①② 拉克唐修：《神圣原理研究》，第1章，第4节。

③④ 同上，第5节。

特点，但这些特点大部分情况下可以用他的护教论动因来作解释。

从上可见，基督教护教士的神的观念是一神论的。从基督教诞生以来，一直到拉克唐修这里，基督教神学思想的主流没有脱离一神论的基本立场。这一立场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>①</sup>而圣灵似乎又是沟通圣父和圣子的桥梁。

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。”<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>神的灵就是那超越的遍存的神的显示。这是灵的最早意义。被掳时期以前的大先知对当时一些所谓的“先知”没有好感，说他们是疯子，狂妄的人，因为他们自称被神的灵充满，行径却是荒诞，言语也是不可理解。<sup>④</sup>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有血气的人<sup>⑤</sup>，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”；<sup>⑥</sup>第二处是犯罪后的大卫哀求上帝，不要

①穆尔：《基督教简史》，第 80 页。

②《创世记》1:2。

③《创世记》41:38；《士师记》14:6；《出埃及记》35:31。

④《列王纪上》23:23；《耶利米书》28:15。

⑤《约珥书》2:28。

⑥《以赛亚书》63:10。

从他那里“收回你的圣灵”。<sup>①</sup> 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。

新約中的圣灵论可以分为耶稣的与使徒的两大类。从施洗约翰开始强调圣灵在现今的工作。<sup>②</sup> 到了耶稣受洗，圣灵降在他身上，从此后，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<sup>③</sup>，另一次是门徒为主作见证，圣灵要晓喻他们。<sup>④</sup>

《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。<sup>⑤</sup> 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”。<sup>⑥</sup> 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蜜的关系。有现代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

① 《诗篇》 51:11.

② 《路加福音》 1:15-17; 7:26.

③ 《马可福音》 3:29.

④ 同上, 13:11.

⑤ 《加拉太书》 5:22.

⑥ 《以弗所书》 2:11-22.

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>

圣经中有把圣父、圣子、圣灵三者并提之处，但没有对三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。”<sup>②</sup> 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。”<sup>③</sup> 随着基督教的发展，与“道成肉身”问题相连，三位一体的问题提上了议事日程。“神学反思到了公元 2 世纪末已经在精确地考虑三位一体的问题了。”<sup>④</sup>

希腊护教士塞奥菲鲁（公元 2 世纪下半叶）用“三合一”（Trias）这个术语讨论过这个问题，但对这个问题更深一步的概念探讨以及形成某些经典性的表述则是拉丁护教士特尔图良的贡献。<sup>⑤</sup> 在特尔图良的著作中，我们看到了对这一问题的探讨和基督教神学的进一步发展。

特尔图良重申：“我们崇拜的对象是一神。”<sup>⑥</sup> “我们已经断言神用他的话语、理性和力量创造了世界以及世界所包含的一切事物。”<sup>⑦</sup> 然后，他说：“同理，我们认为神用他的话语（the Word）、理性（Reason）和力量（Power）创造了一切。三者的恰当基础是神的灵（spirit）。依靠圣灵，话语发出圣言，理性进行安排，力量使一切运作。我们得到的教诲说，圣子来自神，在创世的过程中他是被生成的，因此他是神的儿子，由于本质上与神相连因而他也被称作神。因为神也是一个灵。好比太阳发出的光芒仍是太阳一部分，太

① 杨牧谷：《使徒信经新释》，第 154 页。

② 《马太福音》，28:19。

③ 《哥林多前书》，12:4-6。

④ 鲍斯：《教会史》，第 1 卷，第 254 页。

⑤ 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 1345 页。

⑥ 特尔图良：《护教书》，17。

⑦ 同上，21。



阳仍然存在于光芒之中，因为它是太阳的光芒，它的本质与太阳没有区别，但只是太阳的一种延伸。”<sup>①</sup> 此处，特尔图良对三位一体的神作了解释。尽管神只有一个，但他决不独处。这个神是三合一的，是三位一体的神。在这个三合一中，只有一个神的本质。这种神性是永恒地连在一起的。神永远在自身中与圣言和圣灵在一起。来自神的圣言恰似太阳发出的光芒。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。

特尔图良的三位一体学说与他的基督论 (Christology) 有密切联系。他说：“基督是灵的灵 (Spirit of Spirit)、神的神 (God of God)，就像光源发出的光芒。物体的基质仍旧是完整无损的，尽管你会从中得到拥有它的性质的无数的散发物。同样，出自于神的也马上就是神，就是神的儿子，两者实质是一。以同样的方式，由于他是灵的灵、神的神，他也就在存在方面，在地位上，而不是在本性上，成了第二位的。他不是返归那最初的源泉，而是从那里出发。这道神的光就像古代早有预言的那样进入一位处女，在她的子宫中结成圣婴。因他的诞生，神与人连为一体。这个由圣灵造就的肉体得到哺育，长大成人，论道传教，他就是基督。”<sup>②</sup> 这种解释在一百多年以后举行的尼西亚会议上得到认同。

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；这个整体又一分为三，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

<sup>①②</sup> 特尔图良：《护教书》，21。

级、形式和面貌。”<sup>①</sup> 这就是特尔图良提出来的拉丁神学中三位一体的一神论的经典公式。在这种解释中，非基督教的哲学与宗教对三位一体的解释都被坚决地排除了。特尔图良第一个使用“位”(Persona)这个术语。这个观念后来得到广泛发展而变得赫赫有名。他说话语(Logos)“在位的意义上而不是在基质的意义上”是有别于圣父的“另一个”神。这样说是为了区别，而不是为了划分。

“位”这个术语也用于圣灵(Holy Spirit)，特尔图良称之为第三位。<sup>②</sup>

特尔图良使用希腊罗马世界的理念构筑了基督教神学的典型，即早期天主教神学。他把基督教界定为一种神赐的启示，提出了一些权威性的天主教准则。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说奠定了基础。三位一体说对基督教信仰的冲击是非常深远的，这种学说使基督徒对神、对神与这个世界的关系、尤其是对神的救赎的理解有根本性的影响。他的著作中有大量的新术语被后来的神学家采用，从而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>③</sup> 他为基督教神圣信仰的确立奠定了必要的基础。

### 第三节 神圣信仰的确立

基督教三位一体说的确立对外是与罗马帝国形形色色的多神论对抗的结果，对内却是教会中所谓反异端斗争的结果。基督教的

<sup>①</sup> 特尔图良：《驳普拉克西亚》，第 2 章。

<sup>②</sup> 同上，第 12 章。

<sup>③</sup> 克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 1334 页。

使徒信经标志着基督教三位一体说的初步形成，而以后几个信经则标志着这种信仰的确立过程。

“信经”的英文是 *creed*，来自使徒信经和尼西亚信经的第一个拉丁字：*credo*，“我信”。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。“信经可以定义为：用公式词的形式，精简又全备地把基督教信仰的规模勾画出来，以作个人及群体的总信用。”<sup>①</sup>

古代基督教的信经主要有四种：（1）使徒信经，是由一个时期的教会共同生活而逐渐形成的，是四个信经中最精简，也为拉丁教会所共守。（2）尼西亚信经，是 4 世纪初教会为了对抗阿里乌主义而制定，不单为拉丁教会接受，而且亦为东正教的首要信经。（3）伽克敦信经，是 451 年教会为对抗多个异端而制成，（4）阿他那修信经，把大公教会前四个会议所决定的教义，作精确而又清楚的摘录，第一部分是三位一体的教义，第二部分是基督论。

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。使徒信经并非使徒所写。使徒时代以圣经作信经用。后来，由于教会面临的挑战不比从前，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。公元 2 世纪的一些教父的作品中已经有了这一类圣经要义，与后来成形的使徒信经十分接近。

成形后的“使徒信经”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

<sup>①</sup> 杨牧谷：《使徒信经新释》，第 2 页。

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。”<sup>①</sup>这一信经的形成正是通过拉丁护教士们的工作而使圣经中的信仰要素系统化了。

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解重又展开。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性质。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,公元 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。

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

<sup>①</sup>引自杨牧谷:《使徒信经新释》,第 219—230 页。

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。”

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<sup>神</sup>，而是与圣父同一性质（*homoousios*）的神，在统一的神体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*）。公元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。

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”。<sup>①</sup>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。这样，三位一体论基本确立了。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。

这种新尼西亚神学把圣灵提高到三位一体本体中平等成员的地位上。康士坦丁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>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那方面说都是合一的。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)。学者们一般认为，西方教会中有关三位一体的观念，在奥古斯丁的巨著《论三位一体》中达到最终的阶段。但从基督教信经的发展过程可以看出，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。

综上所述，三位一体说的确立标志着基督教思想体系的成熟。

<sup>①</sup>《约翰福音》15,26。

<sup>②</sup>转引自伯霍夫：《基督教教义史》，第 70 页。

“基督教的基本思想是：三位一体的上帝创造并主宰世界和人类。第二位耶稣基督降世为人，拯救堕落的人类，他死后复活而升天，在世界末日，他还将来临，举行最后审判。第三位是圣灵，他运行于世界和人类心中，启迪人类，指导成圣。基督教为耶稣所创立，是公共的和神圣的，教会负有宣讲福音的使命，并且认为人生的现世是暂时的和有限的，目的是将来，来世是永恒的和无限的。”<sup>①</sup>有了三位一体的上帝这块基石，基督教教义的理性化或合理化就有了可能。三位一体的教义一确立，基督教就从原先类同于东方式的粗浅的神秘主义形态的宗教演变为一种以启示和唯灵主义为特征的宗教。这种宗教的信仰对象摆脱了直观的自然形态，上升到精神的高度。它是非理性的，神秘的，单凭理性无法接受它；但它又不绝对排斥理性，反而与理性融合在一起，让理性为信仰的论证服务。这正是早期基督教在罗马帝国文化的大环境下发生的升华。在我们讨论了形形色色的基督论和三位一体学说以后，人们对这种神秘与理性交融的现象一定会得到比较清晰的认识。

三位一体说与圣经所载的信息并不完全一致，而是一种发展，或者说是一种变体。基督教思想家们使用希腊精神理念创立的三位一体的正统学说至今仍存争论。例如，在一些西方标准参考书中可以看到这样的说法：“基督教源于犹太教，而犹太教是一种严格的唯一神教，相信神只有一位。从耶路撒冷到尼西亚的道路决不是平坦的。公元 4 世纪的三位一体论者没有准确地反映早期基督教学说中有关神性的教导，相反，是对这种教导的偏离。”<sup>②</sup>然而用发展的眼光看问题，正是由于有了这种正式的教义体系，基督教的信仰核心才得以保存而不被希腊罗马文化完全吸收融化。基督教的作家不是简单地重复圣经中的原则，而是发展了这些原则。所以，

① 傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第 3 页。

② 爱德华主编：《美国哲学百科全书》，第 8 卷，第 294 页。

他们不仅是圣经信息的传播者，而且是伟大的基督教思想家。

通过以上对基督教核心学说的分析，我们可以清楚地看到，基督教的宗教观念体系首先在圣经福音书中得到描述，其中包含着许多自然主义形态的神秘主义的描述。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表述和论证，形成了基督教的神学教义体系。经过这样一番理性的加工，原先带有十分浓厚神秘主义色彩的信仰的内核虽然还保留着，但它的自然主义的神秘色彩已被淡化，而类似希腊理性神秘主义的成分加重了。基督教的教义和信条最终得以确立是神秘的信仰与理性论证融合的结果。



## 第七章 基督教神秘体验之途

学者们认为，宗教作为一种普遍的文化现象，一般包括三个层面，即宗教意识、宗教礼仪和宗教组织。宗教意识是一种精神文化，宗教礼仪是一种行为文化，宗教组织是一种组织文化。我们在前面几章研究了早期基督教信仰和教义方面的神秘主义因素，也附带地涉及到一些早期基督徒的礼仪。有学者认为：“无论从历史上说还是从心理学上说，宗教的仪式先于教义，这看来已是现在公认的准则。”<sup>①</sup>然而在具体的宗教发展中，要想辨清这一先后是极其困难的。学术界对基督教礼仪已有专门的研究，我们着重讨论早期基督教的礼仪所体现的宗教信仰或经验，分析其中的神秘主义因素，而不是详细介绍礼仪本身。对作为基督教神秘主义的重要因素的灵修，我们也是在介绍一般情况以后着重讨论它的宗教心理基础。

### 第一节 基督教的核心祭仪

我们在本书第一章提到过，“神秘”这个词有一个含义是指基督教的礼仪或圣事，也指基督教以外的其他秘密宗教仪式。那么，在一个神秘主义宗教盛行的时代诞生的基督教与这些神秘教的在礼仪方面的关系如何？这就是我们在本章中要讨论的第一个问题。

宗教信仰和礼仪的演化是一个复杂的社会过程。据圣经记载，耶稣受难给他的门徒很大的打击。当他被捕时，他的门徒便四散逃

<sup>①</sup>卡西尔：《人论》第 101 页。

命；连彼得也矢口否认耶稣是自己的老师。<sup>①</sup> 耶稣去世后，他的门徒便去了加利利，在那里等待耶稣的复活。<sup>②</sup> “我们素来相信，要拯救以色列人的就是他；可今天却是他遇难的第三天了。”<sup>③</sup> 但当门徒们相信耶稣已经死而复生出现在他们面前时，他们的焦虑消失了。这些使徒们的体验是最初在巴勒斯坦出现的耶稣崇拜的心理起点，是现已自动发展成一种组织的那种基督崇拜共同体得以出现的真正前提。“随着这些体验而来的，便是将耶稣视为‘复活的基督’的信仰和礼仪；早期基督教会就是在此基础上建立起来的。”<sup>④</sup>

这种早期基督教社团主要关心的就是每天举行集会<sup>⑤</sup>。不久，这种集会改在“主日”这一天举行<sup>⑥</sup>，会上进行礼拜仪式，包括圣训、布道、祈祷和分食面包。这些聚会充满着期待情绪，信众们盼望他们的主在不久的将来会第二次降临。他们通过圣餐“获得与基督直接而又亲密的结合”。<sup>⑦</sup> 这种仪式随着仪式中“基督的降临”而达到高潮，“基督经过蒙难和复活已把自己和他的信众团体结合在一起，并借此把他的信众团体和自己的血肉溶为一体”。<sup>⑧</sup>

基督教诞生的时代无疑是一个神秘教最盛行的时代。因而有学者认为基督教也是当时的一派神秘教，或至少在教义和礼仪上，有许多地方窃取了或仿效了当时流行的神秘教。另一类观点则认为，基督教与其他神秘宗教在礼仪方面有共同点，但形成这些共同点的原因可以到宗教的共性中去寻找，而不在于基督教的窃取或仿效，重要的不在于这些宗教行为的外在表现的相似性，而在于这

① 《马太福音》 26:70。

② 同上，28:16。

③ 《路加福音》 24:21。

④ 奥戴：《宗教社会学》，第 69 页。

⑤ 《使徒行传》 2:46； 5:42。

⑥ 《使徒行传》 20:7，《哥林多前书》 16:2。

⑦ 《哥林多前书》 11:23。

⑧ 同上，10:17。

些行为所体现的宗教信念和情感。我们认为，通过对早期基督教祭仪起源的考察，透过早期基督教社团的祭仪行为把握这些行为所体现的宗教信念和情感，基督教与神秘教的本质差别也就一目了然了。

最初的基督教组织非常简单。从圣经记载来看，传教士（使徒）是从耶路撒冷或安提阿派出去的，他们在各地传讲福音或访问其他教会，有时还带几名助手。地方教会与犹太会堂差不多。会务由资历较深的长老管理。保罗在致提摩太和提多的信中对监督的资格，男女执事的职责，尤其是在管理教会的慈善事业方面，都作了规定。长老是地方教会的首脑，有的便在教徒集会时讲道和传教。公元 2 世纪初的安提阿主教伊格纳修斯说每个教会都要有一个监督，还要有长老和执事，凡不具备这三种圣职人员的，都不得称为教会。监督一词的希腊文是 **episkopos**，英语的主教 (Bishop) 一词源出于此。当时各地教会虽然各自为政，没有联合成一个共同组织，但彼此间接触频繁，经常书信往来。基督徒处处觉得自己是一个宗教大团体的成员。伊格纳修斯称这个团体为“普世教会” (Catholic)。

基督教与犹太教有渊源关系。犹太教的教义与祭仪对基督教都有影响。圣经中记载的耶稣和他的门徒都是犹太人或犹太教徒。耶稣在完成他的教训和传道活动以后，他的直接门徒曾经四散。然而耶稣死而复活这个信念使他们重新聚集起来，为复活作见证。到了五旬节那天，他们有了所谓圣灵降临的体验，从而使他们的信念进一步坚定。<sup>①</sup> 他们相信，如果门徒通过信仰、悔改、洗礼，明白承认归顺那升天的基督，基督将赐他以圣灵。这个聚集在耶路撒冷的基督教社团就是最早的教会。这些人仍然到圣殿礼拜，遵守犹太律法。十分明显，基督教教堂礼拜的形式来源于犹太教教堂的礼拜形

① 《使徒行传》 2。

式。耶路撒冷教会在公元 70 年城市被毁之前，一直存在并发挥着领导管理作用。使徒保罗无论走到哪里，第一件事就是去犹太教堂布道。无疑，早期基督教礼拜的仪式也就是犹太教的礼拜仪式。

早期基督教与众不同的仪式，是圣餐的神秘仪式或圣事 (Sacrament)，这个词就是从希腊文“神秘”中译出来的，即领主的肉和血。起初这是在教堂晚餐结束时举行的，后来一些教会把这种仪式与晚餐分开，列入主要是白天举行的礼拜仪式中，成为最庄严的一部分仪式。大约在 2 世纪中叶，护教士查士丁在护教书中描述了罗马基督徒的礼拜仪式，内容大体如下：“礼拜日的集会是诵读一段使徒的回忆录（福音书），或先知的著作；接着，主持人（主教）开始讲道，告诫他的听众，要照他们刚才听到的这些好的教导生活；然后全体会众起立，共同祷告。这部分仪式结束后，便举行圣餐礼：饼和渗水的酒送到主教那里，由他以圣子和圣灵的名义，对万有的父奉献赞美的荣耀，最后感谢上帝赐给我们这些恩惠，接着大家齐声应和：阿门！执事们即把切成小块的饼和酒，分给出席的人，也带给缺席的信徒。”<sup>①</sup>

洗礼很早就成为基督教的一种礼仪。这种仪式由犹太教的法利赛派首创，他们在接受新成员时举行洗礼仪式。施洗者约翰在约旦河为人们施行洗礼，作为忏悔的象征。耶稣传教时，他的信徒们都进行了洗礼，保罗不论到哪里，都为新皈依者洗礼。洗礼最初可能用浸水方式，全身或半身浸入水中。《十二使徒遗训》写道：“奉父、子、圣灵之名，在流水中施洗。但是设若没有流水，用别的水中施洗亦可；设若不能在冷水中受洗，也可以用温水。假如水不够用，那末只拿一点水，奉父、子、圣灵之名，三次浇在头上也行。”这就说明，基督教的洗礼在很早就施行了。施洗前，受洗人要尝一点混合的奶与蜜，以象征基督新生婴孩。随后在头上抹油，行接手礼，借以

<sup>①</sup>查士丁：《护教首篇》，第 65 章。

表明领受圣灵之意。中世纪以后，西方教会行注水礼日增，12世纪以后全用注水礼。东方教会仍用浸礼。

早期由犹太教徒转变而来的基督教徒除了继续参加犹太公会的礼拜仪式外，还有自己的特殊仪式。他们每日在私人家中一起祷告，互相劝勉和“擘饼”。<sup>①</sup>这种仪式的目的有两个：它既是维系团契的纽带，又是帮助穷人的一种方式。然而通过这个仪式所要表达的意义是，这是主的晚餐的继续。基督教以此纪念耶稣基督在受难之前与门徒共进晚餐。因此这个仪式一开始就具有圣礼的意义。圣餐礼又称圣体礼。在最后晚餐时，耶稣拿起饼和葡萄酒祝祷后分给门徒说：“你们拿着吃，这是我的身体。”你们都喝这个，因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”<sup>②</sup>天主教的圣体礼称弥撒，分为祈祷和领圣体两部分。第一部分称预祭，包括诵读圣经和讲道。第二部分为圣体圣事，包括奉献饼和酒、弥撒正祭的祈祷和领圣体圣血。那么，基督教的圣餐礼与同时期其他类似的宗教礼仪有什么关系呢？

公元前186年，罗马政府发布命令严禁酒神巴库斯秘仪的圣餐会，因为这种集会常常是狂醉淫秽，伤风败俗的。这个禁令到了公元2世纪则用于针对基督教的圣餐会。因为在民众眼中，基督徒们在这秘密的爱宴中，杀掉并吃掉那供奉神的牺牲的小儿，乱搞通奸和亲属相奸。有学者认为“基督教的爱宴是从厄琉西节和酒神节的宴会中脱胎而来的，只是跟着时代趣味的变化加以多少变动而已。即使它们的起源完全不同，但事实上它们之间却极为类似。”<sup>③</sup>

圣餐礼确实可以看作是犹太教与基督教在礼仪方面的最大分歧或起点。这种礼仪在那些城市基督教社团中奉行有良好的基础。

①《使徒行传》2:46。

②《马太福音》26:27-28。

③转引自李德秋水：《基督何许人也》，第72页

在古代罗马帝国，大城市的下层民众，往往组成同行业的社团。这些组织是劳动者的互助组织，它的成员按月付费作为公共基金，办理成员的救济和殡葬。它有一种半宗教性的入会仪式，还有集会与活动。这类团体为初期基督教的活动提供了条件。<sup>①</sup>初期基督徒指弥赛亚很快降临，轻视财产，又沿袭犹太教传统，把每天公共用膳作为一项宗教活动看待，称作“爱筵”。公元 2 世纪初期，在叙利亚基督徒中间流传的《十二使徒遗训》是经基督徒删改的犹太著作，其中叙述信众一起吃饼、饮酒，在饭前饭后向救主谢恩并祈求神的恩降临。罗马帝国奴隶的食品通常是每人每天半公斤面饼，半公升变酸的葡萄酒。初期基督徒社团的公共用膳“爱筵”也只能供应这类微薄的食物。但此时的饼与酒还不曾用以象征救主的身体和血。

初期基督教进一步发展后，共同吃饼、喝葡萄酒，象征吃喝救主的身体、血液，成为象征与基督一体的“圣餐礼”。公元 2 世纪中叶，罗马教会的护教士殉道者查士丁在他的著作中写道：“在太阳日，我们的人聚集举行礼拜，因为那是诸日中的第一日，神从黑暗中创造了世界；还因为在那一天，我们的救主耶稣基督从死中复活。他被钉死在星期六晚间，次日即太阳日，他向门徒们和信众显现。”<sup>②</sup> 这表明，基督教的定期集会已经与它的信仰核心联系在一起。

奴隶制的罗马帝国在它的开始阶段，即基督教诞生的时候，在民众的思想上大都倾向于其他包含较浓的神秘色彩，具有救世意味和较为注重仪式的东方宗教。如发源于小亚细亚的大母神（赛比利）与阿提斯崇拜、埃及的伊希斯崇拜与萨拉比斯崇拜、发源于波斯的密特拉教，等等。尤其对下层民众来说，“现状不堪忍受，未来也许更加可怕。没有任何出路。悲观绝望，或从最下流肉体上的享

<sup>①</sup>参阅特尔图良：《护教篇》，第 39 节。

<sup>②</sup>查士丁：《护教首篇》，第 67 章，第 2 节。

乐中寻求解脱——至少那些有可能让自己这样做的人是如此，可是这只是极少数人。除此以外，就只好俯首贴耳地服从于不可避免的命运。”<sup>①</sup>在这个时候，唯独基督教却宣扬“信徒因基督的牺牲而得救”这样一种信仰。这是初期基督教的最本质的特征。当时各种宗教，包括犹太教都已流于形式，献祭仪式以及十分烦琐的饮食和洁净的清规戒律成为宗教的主要内容。而在基督教的信徒们看来，“一切时代的、一切人的罪恶，都可以通过一个中间人的一次伟大自愿牺牲而永远赎掉。这样一来，以后就没有必要再做任何牺牲，许许多多的宗教礼仪也就随之而失去依据；而摆脱这些妨碍或禁止与异教徒交往的礼仪，则是世界宗教的首要条件。”<sup>②</sup>基督教的宗教礼仪实际上是通过简化犹太教的宗教仪式，摆脱烦琐的饮食和洁净的清规戒律而建立的。这种简化有利于它的广泛传播，也使“信徒因基督的牺牲而得救”这个信念更加突出。由此而来的一个后果当然也是使它的神秘主义色彩得以淡化，或者说，与当时的其他神秘教相比是不太神秘的宗教。

在基督教思想家中，使徒保罗最先对圣事的意义作阐述。他说，人奉耶稣基督的名受洗，就是经历了基督的死和复活；他与基督同死，同埋葬，又与他一起复活，获得新的不灭的生命。从主晚餐的饼和酒中，领圣餐者分有基督的肉体和血，这不是比喻或象征，而是真的。保罗用代替已经死去的、还不认识基督的亲友受洗的事例，用吃主的饼，饮主的杯，但不“分辨这是主的身体”（即不与普通的饼和酒区别开来）的人的不幸后果，突出地说明他那些观念是真实的。<sup>③</sup>他称基督教的福音为奥秘，在他的听众看来，这确实是名副其实的奥秘教义。它包含一位神的神圣事迹，他在世上度过悲剧的一生，战胜了死亡，因而为人开辟了不死的道路。拯救要靠与他

① 《马克思恩格斯全集》，第 19 卷，第 333—334 页。

② 同上，第 22 卷，第 535 页。

③ 《哥林多前书》11，12，15。

融合一致，与他一起受难，一起复活，只有承认基督是主，加入他的教会的人，才能得救。

基督教入教的仪式是洗礼，这是基督教与一些神秘教相同的地方。吃主的肉体与血，使人分有他的神性，因而取得不死的保证，这种圣事与神秘教也有类似之处。此外，基督教也像某些神秘教一样，向一切人敞开拯救的大门，而不论他们的种族、性别或地位如何。确实，基督教是在类似神秘教的外表下，以注重个人得救的宗教团体的面貌出现的。它一开始就在最早传播的地区取得成功，这是因为它向人们提供了他们所能憧憬的最美好的事物：不死的保证；也为这种保证提供了最容易理解的方式：与神的融合一致。

尽管我们说基督教的思想 and 祭仪与当时各种神秘教有相似之处，但是断言基督教的思想 and 仪式是从神秘宗教中剽窃而来可能过于大胆了。应该说，基督教最早的传教士在向外邦人传教的时候，在非基督徒眼中，传教士们的福音及其独特的宗教仪式确实带有神秘的色彩。但是，基督教与当时其他神秘宗教又大不相同。它演出的拯救戏剧，不是一个纵欲和狂暴的野蛮神话，而是一位神的故事；这位神是上帝的儿子，他降临人世，自愿舍身拯救众人，又用他的复活，赐与他们永恒的生命。它之所以与神秘宗教很不相同，也由于它渊源于犹太教。他从犹太教接了独一上帝的思想，这位上帝便是宇宙的创造者和统治者，因而使它的救世计划能与更广泛的一神论神学理论相适应，而这也是神秘宗教所没有做到的。上帝和人的关系，特别是把上帝看作天父的思想基本上也来自犹太人的想象。这些因素与通过主耶稣获得拯救的神秘教义结合起来，便构成了基督教的特色。在神秘主义宗教中，英雄的死只是毫无意义的灾难；唯有基督的复活才具有宗教价值。

以上的情况表明，基督教礼仪的产生与犹太教社团有一定的关系。它最初的形式与犹太教有类似之处，但它体现的宗教信仰已经有了区别。这些礼仪本身并无多少神秘可言，它的神秘在于它所



体现的信仰。圣事 (Sacrament ) 是基督教最重要的礼仪，而奥秘一词的有一个意思就是圣事。

除了上述洗礼和圣餐礼以外，天主教、东正教信奉的圣事还有坚振、告解、终傅、神品(授职礼或祝圣神父)和婚配。新教则大都只承认圣餐与洗礼两件圣事。我们将这些圣礼略述如下：

坚振，受洗后一段时间，再接受主教所行的按手礼、敷油礼，据说可使圣灵降于其身，以坚定信仰，振奋人心。

告解，亦译为神工。认为是耶稣为赦免教徒所犯的罪，使他们重新获得上帝的恩宠而亲自定立的。由教徒向神父告明对“上帝”所犯的罪过，并表示忏悔，神父并指定应如做礼赎而为之赦罪。礼赎指以忏悔、修行的方式赎罪。

终傅，在教徒病危时，由神父用经主教祝圣过的橄榄油，敷擦病人的耳、目、口、鼻、和手足，并诵念一段祈祷经文，认为借此可以帮助受敷者忍受病痛，赦免罪过，安心去见上帝。

神品，通过主教祝圣仪式领受神职，也叫授神职礼或派立礼。即按照特定仪式，诵念规定的经文，主教把手按于领受者头上，以使之圣化而奉献上帝。新教派如圣公会也称授主教职为祝圣。授一般圣职为派立礼。

婚配，教徒在教堂内，由神父主礼，按规定的礼仪进行。

上述圣事都被基督徒视作与耶稣基督直接或间接相通的途径。以圣餐礼为例。当时罗马帝国东西部的教会都认为上帝的人能使基督降临在圣餐中，但何时降临，双方有分歧。东部的基督徒认为是在祝祷，这时祈求圣灵降临，使经过祝祷的饼酒发生变化。西部的基督徒认为，在圣餐礼中读到那句经文，“这是我的身体……这杯是上帝的新契约，用我为你们所流的血而设立的”时，变化就实现了。尼斯的格列高里和亚历山大的奚利耳认为，圣餐是化身成人的重演，正如基督曾与人的肉体合一那样，他使自己同酒和饼合为一体。圣餐既是献祭，同时又是沟通。东部教会把沟通置于

突出位置，它的圣餐教义与其拯救理论一致，圣餐被视为根本上赋予人生命的大奥秘，领餐者领受的是具有改变其生命能力的主的身体和血。这种观点也得到西部教会的赞同。但西方的拯救观念认为得救即是与上帝建立正当的关系，所以西部教会强调献祭这一面，倾向于认为上帝只对基督为之舍身献祭的那些人施恩。一般而言，东方举行圣餐礼倾向于把它加以戏剧性地神秘化。在仪式中，神性、永恒性，在赋予人生命的精力中显现出来。到公元 5 世纪时，这种与祝圣相联系的神秘意义，通过用帷幕在仪式进行到最庄严的部分时掩蔽祭台的方式表现出来。以后到了公元 8 世纪的时候，拜占庭教会举行圣餐礼时用上画持有圣像的圣障遮住祭坛，神父在圣障后面举行“使人敬畏的奥秘”仪式，而与此同时，站在外面的执事带领会众进行各种祈祷。

总之，基督教在其初创阶段的教仪以它的简洁和精神象征的力量为主要特征。基督教在最初产生的几个世纪里，在思想上是凭藉着信仰，在实践上是凭藉着道德而最终战胜了深陷于外在性的律法主义禁锢中的犹太教和囿限于同样外在性的自然主义藩篱中的罗马多神教的。而在基督教成为官方宗教以后，基督教教仪的官方化与模式化则将早期发展阶段具有的外在形式上的神秘主义大大淡化。早在公元 3 世纪的时候，基督教的崇拜分成两部分。第一部分是向慕道友和一般公众开放的，包括读《圣经》，唱诗、讲道和祈祷。第二部分是基督教的真正奥秘，包括念信经、主祷文和圣餐礼。到了公元 6 世纪，全民皆为基督徒，慕道友不复存在，基督教崇拜中的公开部分和秘密部分的区别也就消失了。但与此同时，基督教信仰的“奥秘”也因各种礼仪和节期而大大加强了。

基督教成为罗马帝国的国教，这一事件是基督教发展史上的大事，不仅对基督教思想有重大影响，而且对基督教的礼仪有直接作用。人们一般把公元 325 年尼西亚宗教会议看作是基督教成为罗马国教的标志。但更准确地说，这一事件在基督教发展史上是一

个重大转折点，它使基督教获得在社会上公开合法存在的地位，但是，公元 313 年的米兰敕令并未作出禁止异教的决定，尼西亚会议同样也没有这样做，直到狄奥多西一世于公元 392 年颁布法令正式禁止异教，把基督教作为罗马国教，基督教才正式成为罗马帝国的国教。至于基督教被罗马帝国统治者推行到全国，取代旧的罗马国教则又经历了更长的时间。

尼西亚宗教会议给基督教教会组织深深地打上了罗马帝国的烙印。由康士坦丁的宗教顾问何西乌（西班牙柯都伐教会主教）主持，由康士坦丁亲致训词的尼西亚宗教会议制定了教会法规二十条。其中规定：按帝国行省划分教区，每二年召开一次宗教会议；主教由皇帝任命，其主要职责是监视异端；主教权利得到加强，禁止神职人员从一个教会转入另一教会。公元 4 世纪的罗马皇帝继续支持和利用基督教。在他们的支持下，基督教教会在城市中已压倒罗马神庙。反基督教法令的废除，康士坦丁及其继承者给予教会的优待，导致基督徒人数激增，各种旧宗教也相应衰落。从公元 4 世纪末叶到公元 5 世纪初，基督教与其他宗教信仰徒不断发生流血冲突。基督教教会由于有了罗马帝国统治者的支持，已经发展到以暴力镇压其他宗教了。公元 435 年，东罗马皇帝狄奥多西二世颁布法令，除重申拆除异教神庙外，还规定信奉异教者判处死刑，对基督教教会则进一步授与各种政治、经济特权。公元 4 世纪末，教会已把城市异教势力根除，势力由城市伸入农村。此时的农村还有大批的世俗大庄园主。于是由皇帝下令把大片地区拨赠教会，庄园主则应强制他们的奴隶和隶农信奉正统基督教。如此一来，地方教会与世俗领主混然一体。

在这个过程中，基督教礼拜的主要特点没有变，但是查士丁在公元 2 世纪中叶所描写的那些简单仪式，终于逐步变成了堂皇壮丽的典礼。一切宗教仪式本来都有这种倾向，但《旧约》的影响使它的发展大为加快，因为基督教的圣职人员被看作继承了从前体制

中的祭司的地位。大祭司的华丽服装，其余祭司的礼服，庄严的仪仗，利未族唱诗班抑扬顿挫的歌声，吊炉中升起的缭绕香烟……这一切似乎都成了宗教礼拜的神圣典范，只有这样才能确保教会可以同古代宗教仪式的排场并驾齐驱。

圣餐是基督教礼拜的中心。在基督教尚未成为国教之前，各地的圣餐礼已经形成了各地的特色。起初人们并没有给予这类事情以重要意义，因而把它们定为圣礼，规定它们的程序。后来习惯逐渐成了仪式，而后又逐渐发展为多少是堂皇和复杂的典礼。与此同时，祈祷和讲道的主题被固定了下来。整个圣礼就成为固定的仪式。当全体人民都成为基督徒以后，从前专为尚未领洗的皈依者安排的诵读长篇经文和诗篇的仪式得到简化，从而把公众礼拜全部包括于弥撒之中。弥撒可以补赎受洗后所犯的罪，由此保证悔改的罪人得赦免。弥撒就是悔改的罪人为取得上帝的谅解而举行的赎罪祭，它不但对活人有效，对炼狱中的死者也有效。

在基督教中，最早只向圣父上帝和主耶稣基督礼拜。后来才有了从属的礼拜对象，产生了对圣徒的次要的礼拜仪式。殉道者是一向受到尊敬的。每年到了他们殉道的一天，总在他们的墓旁举行纪念仪式，以及祭宴，这种祭宴同异教风俗没有什么两样；实际上是继承了后者的做法。祈祷本来是替殉道者祈福的，但这好像降低了他们的身份，因此又为他们筑起了小教堂，还把他们的遗骨供奉在教堂里。这样，在殉道者的神圣传说以外，又出现了一些关于圣徒显示奇迹的故事。

基督教在与旧宗教论战的时候，坚决反对偶像崇拜，教会崇拜仪式中当然也尽量避免任何类似偶像的东西。但这个阶段过去以后，图像开始进入教会，描绘圣史或圣徒故事的画既可以作装饰又有教育意义。开头，表现基督的画带有象征性质，最普通的就是十字架底下一只羔羊。不久，开始时作为祈祷中的辅助物的图像，变成了祈祷的对象。到了公元 6 世纪，圣像崇拜在正统的东方教会已

很普遍。神像造成的奇迹传说层出不穷。修道士对这种崇拜和神话也极尽渲染之能事。基督教在成为国教以后，它的礼仪在各种因素的作用下神秘化的趋势。改宗的异教徒在数量上大大超过了基督徒。他们习惯于富丽堂皇的崇拜以及大量神秘的礼仪。福音书中除了洗礼和圣餐礼外，没有其他任何礼仪的前例，但后来，各种异教的神秘仪式加了进来。热心的罗马皇帝们建立了大教堂，并把异教的庙宇、圣所、寺院或礼拜堂交给基督徒们使用，并且挂上十字架的标记以保证它们属基督所有。连同僧人、祭司、占卜师都给了教会，连白麻布袈裟、法冠等等都保留了下来。在基督徒中也产生了对预兆、前兆、星兆的信仰，也产生了偶像、祭坛、音乐、教堂献祭。

总之，在基督教成为国教之后，基督教的独特教义已经以信经的方式规定下来，并被普遍接受了；在教父的著述中也积累了一套神学经典文献；基督教的组织、制度和崇拜仪式也全部建立，并极大程度地公开化、世俗化了。然而，也就是在这同一个历史过程中，基督教还逐渐形成了自己的苦修主义和神秘主义。

## 第二节 早期基督教的修道制度

具体宗教组织的制度化包含着两个方面，一是宗教内部的变迁，另一是宗教组织对一般社会的调适。作为耶稣及其使徒的学说的继承者，早期基督教教会认为来世的价值远远高于现实世界，从而把这个世界贬低到次要地位上去。但教会也承认它需要适应现世的社会制度并从中获得合法性，因此它告诫人们，世俗社会是基督教灵魂的危险之地，它是受撒旦控制的。基督徒虽然栖身在这个世俗社会中并在不断适应它，但基督徒的精神却是超离这个世界之外的。随着基督教在罗马帝国取得合法地位并上升为国教，教会与世俗社会的联系变得非常密切。神职人员成为一个新的阶层。最

初，教会的牧师靠各种职业来维持生计，而从康士坦丁时代开始，神职人员成了一个法定的阶层，皇帝赋予的特权使他们成为与国家高官显贵不相上下的等级。随着时间的推移，教会掌管了庞大的慈善机构，并在帝国中成了一个稳定的社会实体。这种适应的过程的结果也就是基督教“世俗化了”，基督徒变得世俗化了。这种发展从根本上说是与基督教教义相冲突的。

当许多人受到日益增长的世俗气影响时，基督教中仍有一些人试图按照来世学说去生活。富有、野心和享乐受到谴责；自我克制、忍受痛苦则受到赞扬。殉道者为基督徒的布道活动树立榜样。在世俗化的气氛中，原先对尘世的漠视变成了对尘世的怀疑，其中包括对肉体的怀疑，对性生活的深层忧虑甚至惧怕，由此而来的则是修道生活。

修道制度又称隐修或灵修制度（**Monasticism**）这个词来源于希腊文 **Monos**，意为单独生活。它主要指那些古代的男女渴望脱离烦恼的世俗生活，而沉思默想与神的关系（神交）以达到一种神人合一的神秘主义的愿望。它的目标是通过神秘的体验使灵魂获得解放，以便与上帝神交或交合。萨拉比斯教和犹太教中的艾赛尼派都已经有了修道苦行。学者们认为，基督教的修道制度最早出现在埃及。埃及的气候和埃及人对隐修的热衷更是促成了基督教修道制度的建立。

早在基督教诞生之前，埃及已经有了萨拉比斯派的修道生活。据斐洛的记载，萨拉比斯派原是居住在埃及的犹太人的一大教派。他们分别幽居在秘密处所，专心冥想祈祷，每星期相见一次。他们都不结婚，妇女和男子一样从事寂寞的宗教生活，以断食苦行作为进修的根本。他们密集在亚历山大里亚一带，每户开辟一间房子作为礼拜冥想的场所。有学者认为，这就是后来基督教修道院的滥觞。

与基督教的起源关系十分密切的犹太教艾赛尼派的戒律修行

比萨拉比斯教要温和一些。该派教徒以荣华为罪恶，以克己制欲为德行的根本，主张独身。每天早上在拜见日出以前，不谈一句俗话，饭前饭后，向神祈祷。

在康士坦丁时代以前，教会内已产生了禁欲思想，而当时的哲学中具有的禁欲主义倾向又促进着它们的发展。一些信徒在家修道，过禁欲主义生活。康士坦丁时代，基督教获得了合法存在的权利，大批人涌入教会，教徒的道德状况随之降低，公共崇拜中的形式主义日渐增加。这就使得一些严肃的基督徒把禁欲看成基督徒可能达到的最高造诣。既然这个世界上，甚至在教会成员中都可以看到违反基督教道德的事，那么最好避而远之。所以隐修主义在一开始是对基督教崇拜和仪式的种种限制的突破，是个别基督徒寻求比较自由地与上帝接近的一种努力。

基督教隐修主义的创始人是安东尼。他大约于公元 250 年出生于埃及中部的科马。约于公元 270 年，他开始禁欲。约 15 年后，他退居荒野，成了隐士。他相信魔鬼在折磨他。于是他不断祈祷，克制情欲，以此接近上帝。他的隐修生活成了许多苦修者的榜样。在他的影响下，下埃及尼罗河岸、亚历山大里亚海岸和靠近沙漠地区出现大量隐修士。有些单独隐修，有些集体隐修。他们的理想是做一个为基督舍弃一切的英雄。埃及基督徒的隐修生活方式也传到了叙利亚，并且发展到非常严酷和怪异的地步。例如，著名的隐修士西蒙在安提阿东面的一根柱子顶端独居达 30 年之久，直到去世。被人们称为“柱头修士”。当时有许多人仿效他，有的在柱顶上生活，也有的生活在树冠上。

基督教修道院制度的建立可以追溯到公元 4 世纪。大约在公元 320 年，年轻的退伍士兵帕高米乌在尼罗河岸达百奈建立起一所隐修院。他制定了关于祈祷、劳动、衣着、斋戒、举止和纪律等详细规则。在修道院中，所有隐修士结合为一个团体，他们都有指定的工作做，按时举行崇拜，着统一服装，各居一小室，比邻而居。隐

修士们把修道院看成是理想的社会，与世俗世界和由于妥协而腐败了的教会形成明显对照。帕高米乌终身为建立修道院努力。到公元 364 年他逝世时，他在埃及已设立了十座修道院。

把修道院制度正式传入西方的是亚历山大里亚的阿他那修。以后在安布罗斯、杰罗姆和奥古斯丁等人的支持下，修道制度在西方得到发展。安布罗斯作为米兰主教鼓励修道生活，推荐把圣母马利亚作为修女的保护神。杰罗姆自己在叙利亚沙漠洞穴中度过了六年苦修生活。奥古斯丁为修道生活写了规则。

西方修道制度最重要的人物是本笃。他大约生于公元 480 年，从大约公元 500 年开始在罗马东面苏比亚科的一个山洞中隐修。他的圣洁之名吸引了一批门徒。邻近的一所隐修院请他任院长。他接受了聘请，但后来发现修道士不愿服从他的训戒，于是脱离该院。以后，他于公元 529 年在蒙特卡西诺创立一所著名的修道院，亲自写下了《本笃规则》，共 73 款，规定修道士祈祷、工作、休息、诵经等内容。他认为隐修院应该是基督战士的自给自足的永久性要塞。礼拜是隐修士的首要职责，普通每天至少举行七次礼拜，共计四小时。隐修士必须从事体力劳动，并且要在规定的时间内读书。这些规定使他的修道院成为一个手工业中心和图书馆。在动乱的年代里，隐修院为一些人提供了唯一的避难所。本笃的修道院制度体现了一种稳健温和的理想。

应当承认，基督教的虔诚一开始就带有禁欲倾向。起先，对基督即将到来进行审判的期望，是它的主要推动力。到这种期望幻灭以后，感官与理智、肉体与灵魂的冲突问题，便取代了它的地位。这个问题使个人宗教生活的一切都带上了禁欲色彩。凡是想在基督徒生活中取得更高成就的人，都多少按照通行的方式折磨自己的肉体。节欲被提到了首要的德行高度。没有肉或酒的简陋饮食，加上定期的严格斋戒，成了大家赞许的抑制食欲和情欲的方法。许多



人效法耶稣劝告那位富家公子的话：“变卖你所有的，分给穷人。”<sup>①</sup> 修道生活最初可以看成是对世俗化的反抗，但它并没有在教会中引起激烈的对抗和分裂。恰恰相反，它很快地制度化了。修道院成了礼拜生活的中心，进一步强调和发展了崇拜活动。禁欲主义的生活的修道理想成了基督徒的主要理想，它既影响了牧师的生活方式，又影响了世俗基督徒的生活方式。到了公元 6 世纪，教会取代了罗马帝国，成了西方社会中一种持续稳定的社会制度。到此时，教会出现了三种人：牧师，负责管理、训导教会成员，并举行礼拜仪式；修道士，遵奉严格的禁欲主义生活，并生活在与世隔绝的共同体中；俗人，生活在“尘世”中，在教会内部处在受监护的地位。再往后，修道士和牧师发生同化和融合，于是教会实际上只剩下两种：过宗教生活的人和过世俗生活的人。基督徒分两类：第一类是牧师和修道士；第二类则是被称作俗人的基督徒。

### 第三节 参与基督的奥秘

基督徒把灵修生活看作是参与“基督的奥秘”“透过信仰与洗礼，在圣神内归依天主，并在耶稣基督内爱天主和爱邻人。”<sup>②</sup> 这是天主教神学家所总结的一个灵修公式，有助于我们理解基督教灵修的本质。结合早期基督教信仰和教义的发展，我们可以对早期基督教的灵修神秘主义作一个总结。

首先，早期基督徒的灵修以基督为中心。一方面，最初的基督徒通过使徒和传道者的努力对耶稣的言行有了深刻的印象，另一方面，基督徒们生活在期待复活的基督再度来临的希望之中，从圣体礼、祈祷和讲道中，他们感受到基督临在于教会和他们心中。“耶

<sup>①</sup> 《马太福音》 19:21。

<sup>②</sup> 欧迈安：《天主教灵修学史》第 24 页。

稣在那里，那里就有普世的教会。”<sup>①</sup>“即使你肉身所做的是属于精神的，因为你在与耶稣基督的共融中做一切事。”<sup>②</sup>其次，早期基督徒的灵修倾向于末世。第一代基督最关心的是警觉，准备基督的第二次来临。福音书中的耶稣曾不止一次地说他要再度来临，同时也不止一次地强调他的追随者不属于这个世界。这就使得早期基督徒体验到一种紧迫感，抱着一种末世生活的态度来对待现实生活。“常常提高警觉，追求对你们的灵魂有益的事；因为除非你在最后能达到成全的地步，否则你这一向以来所保守的信仰，将完全白费心机。”“人们将面临最猛烈的审判，许多人要被判罪和毁灭。但是那些坚持信仰的人，将从诅咒中获救。”“世界会看见主乘云从天降下。”<sup>③</sup>第三，初期教会的灵修是禁欲式的或苦修式的。以后随着隐修主义的发展，成为基督教中一些特别人士实行的生活方式。而在早期，灵修则是以基督为榜样和末世的逻辑结果。在基督教未得到合法存在权利之前，殉道被视为人对基督的最完美的效法。“让我效法我的天主接受苦难。”<sup>④</sup>而在基督教成为官方宗教以后，基督徒的个人灵修成为一种独特的出世方式。“他们住在他们的祖国，但犹如暂居的过客；他们像一般市民一样分享一切，却如异乡人一般为一切而受苦。……他们的命运与物质相联，但他们不是为追求物质而生活。他们深感浮生如寄，却笃信他们拥有天堂的公民权。他们服从指定的法律，但超越这些法律。他们默默无闻，他们被判处死刑，但他们却赢得了生命。”<sup>⑤</sup>第四，基督教的灵修是礼仪化的。礼仪生活的焦点就是圣体礼，信徒们通过这个仪式，体验基督的临在。在此，基督借逾越奥迹而临在；在此，基督徒预期基督的

① 依纳爵：《致士买那人的信》，第 8 节。

② 依纳爵：《致以弗所人的信》，第 7 节。

③ 《十二宗徒通训》，第 16 节。

④ 依纳爵：《致罗马人书》，第 9 节。

⑤ 见《致狄奥根尼书》。

再来。最初基督徒的灵修是共同式的或社会化的，以后随着教会的官方化和普世化以及教内的腐化和纷争，灵修越来越趋向于个体化和修道院化。早期修道士是说明这种灵交的最好例子。他们离开家庭、职业，居住在简陋的地方，拒绝世界的引诱，顺从上帝的召唤；他们过着刻苦而严谨的生活，目的是“治死肉体的邪情私欲”，好能专心祷告亲近上帝；他们严格遵守独身的守则，因为他们是许配了基督，与他亲密的灵交已超越肉体的需要。隐修士的积极目标是通过神秘的体验，使灵魂获得解放，以便与上帝神交或结合。

基督教奥秘主义的古典理论体系可以在《伪狄奥尼修斯书》中看到。这些著作约写于公元 490 到公元 520 年间，托名圣经《使徒行传》第 17 章所载的雅典城元老法庭（圣经汉译作亚略巴古）的陪审员之一狄奥尼修斯（丢尼修），主要有《上帝之名》，《奥秘神学》，《天国圣统》，《教会圣统》等。这一理论受到新柏拉图主义者普罗克洛的影响，把上帝理解为超越理智、悟性和存在的“绝对”，上帝在逻辑上，而不是在时间上，先于三位一体。伪狄奥尼修斯的基督论是一性论的。耶稣处在超越一切的神体和他以下的诸圣神之间；诸圣神通过耶稣，按照圣经次序的上下高低，在不同程度上分有神性；他们的与上帝的神交，以至最终的合一，也是通过耶稣进行的。天使的品位高出于人，共有九品，分为三班：上座天使，至爱，普智；宰制，大能，统权；首领，总领，奉使。这是天国的圣统，相应产生了教会的圣统，耶稣创立教会，又通过教会圣统作中介，把人领回上帝身边。基督徒在达到与上帝合一的过程中，要经过三个阶段：洁净，启迪，成全。这反映在教会圣统上，便以助祭、司铎和主教的职责作象征。真正的洁净和启迪都属于智性范围。成全则已达到神造的极乐境界，到这阶段，感觉和理智已落在后面，灵魂上升到神暝之中，在完全朦胧中默思上帝的存在。这是一种真奥秘，人在其中停止了一切知识的感受，进入那全然不可捉摸的、毫无所见的境界，整个儿从属于那超越一切，而不属于一切的上帝；这时他既不

是他自己，也不是别人，只是凭着一切知识的终止活动，使他的较佳部分同那全然的不知结合为一，并凭着一无所知，便认知了那超越于悟性之上的认知。到这一步便达到了目标，即“神化”。

伪狄奥尼修斯思想的著名阐释者是殉教圣徒马克西默。他认为，一般的道德禁欲因素和感情因素，在神秘主义中都占有更大位置。他认为灵魂净化是为了达到完美而清除道德上的障碍，尤其是根除罪恶，使良心洁净。第二阶段是默思神的存在。通过这一阶段，神秘主义乃进至“神学哲理”境界，在那里，上帝在乐音齐鸣的恬静中，在无限的光明中显示自己。灵修生活有它的初级阶段，灵魂升向上帝，最后在神的奥秘存在中取得一席之地。爱上帝的灵魂便可得到神化。它把自己完全投入神的怀抱，成为与上帝一样，进入难以言传的与他的交往中，然后在神体的汪洋大海中使自己归于消失。

基督教隐修主义受东西方隐修传统的影响，但却是在基督教获得了在罗马帝国的生存权利并进一步成为国教以后才大行其道的。当时留下的隐修上的作品使我们可以觉察到他们的宗教体验。他们认为基督徒最成全的生活就是默观的生活，基督徒灵修的目标就是尽可能模仿基督，为了做到这一点，他应该尽力排除一切可能阻止他达到与基督共融的障碍。我们略引几段如下：

“我必须与基督同葬，与他同升，与他一同承继天堂，成为天主的子女，成为天主……这就是天主赐给我们的最大的奥秘；就是天主降生成人所赐予我们的……他来使我们在基督内成为完整的一体，在这位完全在我们之内，完全把自己交给我们的基督内成为一体。”<sup>①</sup>

“在我看来，人最值得向往的境界就是：关闭感官对外的种种接触，逃离肉身和这个世界，重返他自己之内，除非绝对必要，中止

① 《希腊教父著作集》，第 7 卷，第 294 页。

与任何人类的接触，只与天主交谈。生活在一切具体可见的事物之外，常在内心戴着神圣的肖像，常常清纯，总不被世上迅速流逝的各种杂物触及；成了真正的、日益加深的了无尘埃的明镜，照耀神圣者和神圣的事物，并在自己的光内接受两者的光，以自己微弱的萤光，赢取它们无限璀璨的光芒；在希望中收集已有的，未来的生活的果实。生活在与天使的交往中，虽然仍羁留在世上，然而遨游于世外，让圣神带入更高远的境界。”<sup>①</sup>

“至真、至圣、至善的圣三……请引领我们到奥秘之言的巅峰，那奥秘之言，使人的理解和表达能力升华；在那里，在静默超卓通明的云彩中，揭露那纯朴、绝对和永恒不变之神学的奥秘，渗入一切隐蔽事物中，以不可言喻的方式，在黑暗的至深处照耀，以全然不可捉摸的、不可见的方式，满溢我们盲目的心灵。……请尽全力，投身于奥秘默观，舍弃一切感官和理智的追求，以及一切可以感受和理解的東西，一切存在的与不存在的事物，把你自己提升，朝向那不可知的共融，尽一切可能，朝向超越一切本质和真知迈进；不错，你只能由在你之外的自由和绝对的超拔，带领进入那神圣的黑暗超本质的光芒里。”<sup>②</sup>

在这些基督教神秘主义者身上，东方式的隐修传统发展到了顶峰。他们把隐修生活的重点从工作和苦行转移到知识和祈祷，加强了隐修生活的奥秘成分。他们所倡导的在默观中经验神圣对以后历代的基督教神秘主义起着深远的影响。在基督教东方教会中，伪狄奥尼修斯书和马克西默的著作被神秘派视作圣经，它对犹太神秘哲学的影响是明显的，对中世纪的基督教神秘主义派别更是有直接的影响。中世纪的经院神学大师托马斯·阿奎那也曾大量引用伪狄奥尼修斯著作，其影响之大由此可见一斑。

① 《希腊教父著作集》，第2卷，第325页。

② 伪狄奥尼索斯：《奥秘神学》，《希腊教父著作集》，第3卷，第263页。

基督教的神秘主义在它的信仰奥秘和灵修中得到最明显的表现。随着现代宗教心理学的发展，对基督徒的宗教经验作出心理学的分析和社会学的解释已成为当代宗教学研究的一个重要领域。种种情况表明，我们应当把宗教经验当作宗教生活中的事实予以承认。宗教信仰者对异己支配力量的依赖感，对神灵审判的恐惧感、敬畏感，就是一种常见于信仰者宗教生活中的宗教感受和宗教体验。神秘主义的虔修者所表现出来的宗教感情和宗教行为也有真诚的一面。对他们的宗教体验，我们可以用科学心理学的观点作合乎理性的解释，但却不能否认这种神秘主义的宗教经验在这些人精神上的存在。

通过以上对基督教礼仪、组织、制度的分析，我们可以看到，早期基督教的礼仪是其宗教信仰的体现，其中包含着神秘主义的因素。在基督教上升为罗马帝国国教以后，教会世俗化的进程使得基督教再次与神秘教的某些成分结合了起来。灵修制度作为对抗基督教世俗化的一种表现有了长足的发展，从而使基督教神秘主义有了新的代表。古代基督教发展到这一步，作为一种公开的官方宗教，除了它的信仰和教义中的奥秘外，基督教作为一个总体已无所谓神秘。而重视个人灵修、通过各种手段谋求与基督合一的神秘主义派别发展起来，并成为中世纪基督教神秘主义的先声。

## 第八章 基督教神秘主义与 希腊神秘主义哲学

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，这就是新约中的神学思想。随着基督教的迅速发展，基督教不仅要抵御罗马当局的残酷镇压，同时又要回击异教知识分子的攻击，还要澄清社会公众的误解，同时基督教本身也有一个改变自身神秘教的形象，适应社会主流文化的任务。但是在罗马帝国文化的大融炉中，他们的对手不仅有形形色色的宗教，还有高度理性化的哲学。作为一种新宗教的基督教能否在自身中包容这样一份历史的遗产，是基督教能否上升到主流地位的关键。我们前面在谈到基督教系统教义的形成时，已经涉及到基督教对希腊哲学的吸取。本章将集中探讨基督教与希腊哲学的关系。我们认为，作为一种宗教的基督教自身所具有的一些神秘主义因素与希腊哲学中的神秘主义的相互作用是理性主义的基督教教义与基督教神秘主义倾向产生的根源。

### 第一节 基督教与希腊哲学

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。他的出生地大数是斯多亚学派哲学家辈出之乡。但是，学者们一般认为，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。当然，

这样说，并不否定希腊哲学在他的神学思想形成中所起的一定作用。

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。”<sup>①</sup>这段经文中“以彼古罗”就是“伊壁鸠鲁”的另一种汉译。伊壁鸠鲁学派的弟子当然不会因为保罗反对偶像崇拜而与他争论，因为该派对包括传统的希腊宗教在内的一切宗教都持坚定的反对态度。他们与之争论的事从上下文来看是耶稣基督的“从死里复活”。<sup>②</sup>基督教的宗教观念“死而复活”被伊壁鸠鲁派门人当作迷信来批判是不足为奇的。这种批判从反面促使基督教思想家们去阐发耶稣复活这一事件的“奥义”。这一方面我们在前面已经谈过。

现存材料可以证明，罗马帝国的哲学家在基督教兴起以后对这种新宗教有过强烈的反映，基督教的思想家也把这些异教哲学家当作批判的对象。双方曾经进行过激烈的论战。参与论战的异教哲学家决非少数，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。我们只能从当时参与论战的一些基督教思想家的著作中看到这些反基督教文献的残篇。除了政治上的分歧以外，他们之间很重要的一个争论点就是圣经与希腊哲学的关系问题。

著名早期基督教学者，亚历山大里亚的奥利金，有一部题为《反凯尔苏》（*Contra Celsum*）的传世之作。此书约写于公元 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》（*The True Doctrine*），作者

①《使徒行传》17:18。

②同上，17:32。



是一位著名的异教学者，名叫凯尔苏（Celsus）。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。据研究者估计，原书约有百分之九十被摘录下来，其中有许多是直接引语。据拉丁护教士拉克唐修记载：公元 302 至公元 303 年，戴克里先和他的凯撒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。有学者认为此人乃新柏拉图主义大哲学家，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> 根据这些材料，我们可以看到异教哲学家在基督教与希腊哲学的关系问题上的主要看法。

首先，异教哲学家认为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> 哲学家们批判基督教的神。他们说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

① 拉克唐修：《迫害者之死》，第 10 节。

②③ 拉克唐修：《神圣原理》，第 2 章。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第 7 章，第 27 节。

⑤ 同上，第 7 章，第 34 节。

⑥ 同上，第 5 章，第 62 节。

⑦ 同上，第 5 章，第 63 节。

存在。<sup>①</sup> 由此，哲学家们否定了基督教的神。

哲学家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>②</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>③</sup>

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，于是下了一番功夫对福音书中记载的耶稣事迹作了较全面的检视。凯尔苏否认耶稣的神性。他说：“他只是一个人”<sup>④</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>⑤</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

① 奥利金：《反凯尔苏》，第 6 章，第 64 节。

② 同上，第 6 章，第 61 节。

③ 同上，第 6 章，第 65 节。

④ 同上，第 2 章，第 79 节。

⑤ 同上，第 6 章，第 75 节。

上了神的头衔。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（Pilate）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，但我们是从那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>。

哲学家们对基督教信仰的批判还旁及基督教的起源。他认为基督教“源于犹太教”，是犹太教遗弃的一个杂种。在这个问题上，凯尔苏是个传统主义者。他认为每个民族都必须遵守自己的宗教习俗。犹太人虽然放弃了多神崇拜而把他们崇拜的神当作唯一的，但他们仍旧是按照祖先的习俗来做的。凯尔苏虽有歧视犹太人的倾向，但对他们的宗教作了一定程度的肯定。他说：“犹太人是一个单独的民族，按其国家的习俗制定法律，并在犹太人中一直保持这些法律。他们的崇拜非常奇特，但至少是有传统的。在这方面，他们和其他民族是一样的。因为，每个民族都要遵守它的传统习惯，而无论这些传统和习俗是什么样的。”实际上，每个民族的崇拜活动都是正确的，“弃绝自古以来就在各地存在的传统是不虔敬的”。<sup>③</sup> 凯尔苏认为基督教比犹太教更糟糕，犹太教最起码还有自己的国家，有自己的民族和传统，而基督教没有传统，只不过是腐

① 奥利金：《反凯尔苏》，第 1 章，第 28 节。

② 同上，第 2 章，第 18 节。

③ 同上，第 5 章，第 25 节。

败了的犹太教的一种形式。在他心目中，基督教一无是处，从它诞生到现在为止充满着悖理和可悲的故事。<sup>①</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。

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疑。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>②</sup> 这种古老的传统在埃及人、亚述人、印度人、波斯人、奥古西亚人、萨摩色雷西人、厄琉昔尼亚人、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>③</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>④</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>⑤</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>⑥</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，基督教的地狱观是对古人

① 奥利金，《反凯尔苏》，第2章，第4节。

② 同上，第1章，第14节。

③ 同上，第1章，第16节。

④ 同上，第1章，第2节。

⑤ 同上，第5章，第65节。

⑥ 同上，第5章，第33节。

所谓“地下审判”的误解；<sup>①</sup> 基督教的谦卑观是对柏拉图有关学说<sup>②</sup> 的一种粗浅的误解；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<sup>③</sup> 的一种歪曲<sup>④</sup>；基督教信仰神在天上是对柏拉图思想<sup>⑤</sup> 的一种误解<sup>⑥</sup>；撒旦这个迷惑人的观念是对古代作家，如赫拉克利特、斐瑞居德和荷马，早已暗示过的“神的隐喻”的一种误解，在有关提坦、奥西律斯、泰封的神话传说中，以及泛雅典娜节的活动中都有关于撒旦的象征。<sup>⑦</sup> 基督教的道德学说是从其他哲学家那里借用来的，“不包含任何令人感兴趣的新东西”。<sup>⑧</sup> 还有，“神的国”(the kingdom of God) 这个概念取自柏拉图的“神是万物之下”。<sup>⑨</sup> 甚至他们给耶稣加上的“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>⑩</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>⑪</sup>。基督教把天当作天堂所在地，这种观念来自古代所谓“福岛”或“厄流西原野”。<sup>⑫</sup> 基督徒说神是灵，这只不过是斯多亚学派那里借用来的东西。<sup>⑬</sup> 基督教关于大洪水和通天塔的故事都来自荷马<sup>⑭</sup>。他们关于不与邪恶对抗的教导是对柏拉图思想<sup>⑮</sup> 的剽窃<sup>⑯</sup>。

① 奥利金：《反凯尔苏》，第 3 章，第 16 节。

② 参阅柏拉图：《法律》 715E。

③ 同上，734A。

④ 奥利金：《反凯尔苏》，第 6 章，第 15 节。

⑤ 参阅柏拉图：《艾德若》 247B。

⑥ 奥利金：《反凯尔苏》，第 6 章，第 18 节。

⑦ 同上，第 6 章，第 42 节。

⑧ 同上，第 1 章，第 4 节。

⑨ 参阅柏拉图：《信札》 312E。

⑩ 奥利金：《反凯尔苏》，第 6 章，第 47 节。

⑪ 同上，第 6 章，第 21 节。

⑫ 同上，第 7 章，第 28 节。

⑬ 同上，第 6 章，第 71 节。

⑭ 同上，第 4 章，第 21 节。

⑮ 参阅柏拉图：《克里托》 49B~E。

⑯ 奥利金：《反凯尔苏》，第 7 章，第 58 节。

总之，在基督教思想与希腊哲学的关系问题上，异教哲学家们的看法是明确的，基督教的崇拜是神人同形同性论的，基督教思想与希腊哲学有一些共通点，因为基督教是对希腊哲学的剽窃。不错，对照基督教的圣经与希腊的宗教、神话、哲学，两者间确实有许多相似之处。基督教的作家和他们的对手对这些相似之处都感到震惊，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，答案当然是希腊诗人和哲学家知道圣经，因为旧约中的先知们的生活年代早于希腊诗人和哲学家。其实，早在凯尔苏之前，殉道者查士丁就指出过：“摩西早于希腊作家”<sup>①</sup>，然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>②</sup> 尽管基督教的信仰与希腊人的思想有一些共同点，但基督教与整个希腊罗马世界的传统相对抗，从根本上敌视整个理性研究的希腊传统。因此，基督教是一切积极的人类价值的敌人。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家与希腊哲学家碰撞、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，是从护教士时代真正开始的。

“护教士”作为一个专门术语，传统上指的是公元 2 世纪中叶的一批基督教作家。他们是最早的一批基督教教父。他们试图向希腊罗马世界解释基督教，在此过程中，基督教神学作为对基督教

①查士丁：《护教首篇》，第 59 章。

②奥利金：《反凯尔苏》，第 6 章，第 42 节。

信仰的一种理性解释而发展起来。<sup>①</sup>当然，这个术语不能严格地限定在 2 世纪，也不能限定在讲希腊语的那个世界。<sup>②</sup>3 世纪和 4 世纪也有许多教父从事护教事业，在新情况下寻找新的处理方法，直至基督教在罗马帝国取得最后胜利。

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。在第一组中，我们需要提及名字的有夸特拉图、阿里斯提德、殉道者查士丁、泰逊、阿塞那戈拉斯、塞奥菲鲁；在第二组中有米诺西乌·菲利克斯、特尔图良、考摩典、西普里安、拉克唐修。希腊教父学与拉丁教学两者之间有许多相同点，也有许多不同的地方。一般说来，那些罗马帝国东部的教父由于生活在希腊思想之中，倾向于哲学思考，而那些西部的教父则更多地与基督教的敌人进行论战，反击诸如基督教是文明之敌，基督徒是给国家带来毁灭的人这类实际的谴责。他们的思想我们在前面各章已经屡屡提及，此处仅涉及他们关于基督教与希腊哲学关系问题的思考。

夸特拉图（公元 1 世纪末 2 世纪初）是最早的一位希腊护教士。根据欧西庇乌记载，他曾给当时的罗马皇帝哈德良上书为基督教辩护，但其著作已佚失，撰写的时间和地点都无从确定。另一位希腊护教士阿里斯提德和夸特拉图一样给哈德良上过书，时间大约是公元 140 年。在他的护教书中，他考察了异教、犹太教、基督教这三种不同的宗教，并提出了上帝存在的理性论证。<sup>③</sup>由于基督教护教论的最一般模式是由殉教者查士丁（约公元 100—165 年）提供的，所以我们就从他开始谈起。

被称为殉道者的查士丁生于古代撒马利亚的示剑一个外邦人家庭。大约在以弗所皈依基督教，对此他曾有过一段生动的论

① 鲍斯：《教会史》，第 171 页。

② 凯本浩森：《拉丁教会的教父》，第 1 页。

③ 欧西庇乌：《基督教会史》，第 4 卷，第 3 章，第 1 节。

述。<sup>①</sup> 作为一个在哲学上努力钻研的学者，他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。当他研究柏拉图时，他的注意力转向了希伯米先知，认为他们“比所有那些被尊为哲学家的人还要远古”，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”，因为他们心中“充满了圣灵”。“他们荣耀了造物主，世上万物的父上帝，又传扬了上帝的儿子基督”。

查士丁确信，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诲的。逻各斯“是我们的导师……他既是上帝父的儿子，又是上帝父的使徒”<sup>②</sup>。他以一种斯多亚主义的方式看待神性的逻各斯，认为任何时代的任何人，只要顺从逻各斯的教导和指引，都可作真正的基督徒。这普照一切的逻各斯肯定已经在耶稣基督的身上化成肉身，因此基督是上帝的完全启示。基督教的教义与当时异教哲学中最好的部分非常相似。这是因为，任何民族中的贤哲都受同一种“道”启示，因此他们都有权成为基督徒。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。对照一下基督教圣经和柏拉图的哲学可以找到许多相同之处。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。<sup>③</sup> 又比如，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。但是在一些重要问题上，柏拉图的思想与圣经有差别。例如，柏拉图主张灵魂转世说是错误的。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。

① 《与特里风的对话》，第 2 章，第 8 节。

② 《护教首篇》，第 12 章。

③ 同上，第 2 卷，第 6 页，第 12 章。



继查士丁而起的另一名希腊护教士是泰逊（约公元 120—175 年）。他出生于叙利亚，曾师从查士丁。但他对希腊文化、希腊哲学的态度与查士丁有很大的差别。他贬低希腊文化、道德、艺术和科学，主张用基督教来代替它们。出于这种目的，他对希腊哲学作出了强烈的反对。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。即使从年代上来讲，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。

阿塞那戈拉斯在处理哲学和基督教的关系时，采取的是一种温和适度的观点。他和查士丁一样，并不认为希腊人的哲学来自旧约。为此，他力求证明，柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派原来都是一神论者。他抱怨说，为什么这些哲学家的主张被认为是无害的，在基督徒那里却突然成为有害的罪行。<sup>①</sup>此外，他还认为，信仰和哲学之间应当一致，哲学学说与基督教的启示事实上是一致的。

克莱门用哲学解释基督教，使之成为系统的教义。和查士丁一样，他也认为神性的逻各斯是人类一切智慧和道德的来源，是全世界人类的导师。但他的表述更加明确。“我们的导师是神圣的上帝、耶稣、道，他是全人类的领路人。”<sup>②</sup>他是一切真正哲学的来源。圣经直接来源于上帝，哲学间接地来源于上帝。“但在上帝召唤希腊人以前，哲学或许是上帝直接和主要赋予希腊人的。因为希腊哲学是导师，如同律法之对于希伯来人一样，引导希腊人的思想归向基督。”<sup>③</sup>

由此看来，在基督教护教士那里，占上风的是企图将基督教义

① 《护教书》，第 7 章。

② 克莱门：《导师基督》，第 1 章，第 7 节。

③ 克莱门：《杂记》，第 1 章，第 5 节。

解释为真正的、最高的哲学，并企图证明基督教义把在希腊哲学中发现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义便与理性哲学尽可能地接近了。哲学的知识原则就弄得与宗教原则基本上等同了。其后果就是在相当一部分护教士的思想上，宗教概念本身变得非常理性化，宗教的特质却未能显明，他们阐述的基督教教义与斯多亚学派的神学观念变得极为相似。例如，拉丁护教士菲利克斯描述的基督教的爱的团契似乎正是斯多亚哲学家的世界国家。<sup>②</sup>

在基督教与希腊哲学的关系问题上，后起的基督教思想家明确地提出：基督教有了完美的神的启示，因此，其他类型的宗教启示和哲学的理性都是多余的。哲学家们没有找到完全的真理，因为他们不愿或不能从上帝本人那里认识上帝。这样，在护教士的理论中，虽然理性的东西被看作超自然的显露，但逐渐形成了天启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，泰逊则猛烈地痛斥经常自相矛盾的希腊哲学的虚幻。每一个希腊化哲学的大师总要把自己的意见抬高到定律的高度，而基督徒却一概服从神的启示。这种对立在阿诺比乌斯和特尔图良那里变得更加尖锐。阿诺比乌斯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>③</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。正是为了这个原因，它需要神的启示，而且发现只有相信这点它才能得到拯救。所以感觉主义第一次在此证明了自己是正教的基础。人的本能的认识能力愈低，它就愈局限于

①查士丁：《护教次篇》，第 13 章。

② 《屋塔维》，第 31 章。

③阿诺比乌斯：《反异族》，第 2 章，第 20 节。

感官，看起来就愈需要神启。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上的观点是相当独特的。他沿续阿诺比乌斯的思想路线，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>①</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斯多亚基督教教义的人或者代表柏拉图基督教教义的人。

基督教的大思想家奥古斯丁像早期希腊护教士殉道者查士丁一样，认为基督教是一种真正的哲学。<sup>②</sup>但他明确地指出，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>③</sup>他在叙述自己的思想历程时说，他曾经竭力在柏拉图主义的著作中找基督教的学说，如神、道（逻各斯）、创世等等。他找到了许多共同点，但是找不到道成肉身、耶稣的尘世生活和死亡。<sup>④</sup>所以，从根本上来讲，柏拉图主义是福音的准备。读柏拉图学派的著作才能懂得了从物质世界以外去寻找真理，才能深信神是实在的、无限的、永恒不变的自有者。他甚至认为，只有先读柏拉图，再读《圣经》，才能接受《圣经》的教义；反之，则不能得到这种效果：“假如我先受你《圣经》的熏陶，先玩味你《圣经》，然后接触

① 《论基督的肉体》，第 5 章；《论关于异教徒的条令》，第 7 章。

② 奥古斯丁：《驳尤里安》，第 4 卷，第 14 章，第 72 节。

③ 奥古斯丁：《论三位一体》，第 4 卷，第 16 章，第 21 节。

④ 奥古斯丁：《忏悔录》，第 7 卷，第 9 节。

到这些著作，这些著作可能会推翻我诚信的基础。”<sup>①</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，倒是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>②</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>③</sup> 这些言论表明，无论柏拉图主义对奥古斯丁曾有过多少影响，也没能取代他的基督教信仰。他研究希腊哲学是为了像以色列人出埃及时从埃及人那里夺取金银财富一样，从希腊哲学中获取自己所需要的东西，为基督教服务。<sup>④</sup> 他对包括哲学在内的希腊罗马文化，不是为研究而研究，而是出于为基督教信仰服务的目的。“使古典文化的遗产为基督教的信仰服务。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>⑤</sup>

## 第二节 新柏拉图主义与基督教的精神抗衡

在基督教早期神学发展的历史上，希腊哲学的各个流派都与基督教思想有过接触和联系，但与之关系最密切的要数柏拉图主义以及公元 3 世纪初产生的新柏拉图主义。新柏拉图主义的创始人据说是阿谟尼乌·萨卡斯(Ammomius Saccas)，而它最出名的代表人物要数普罗提诺。关于普罗提诺的时代、生平、思想渊源、著作等基本情况，由于他晚年最亲密的朋友和学生之一的波菲利（公

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第 7 卷，第 20 节，第 134 页。

② 奥古斯丁：《论三位一体》，第 4 卷，第 15 章，第 20 节。

③ 奥古斯丁：《上帝之城》，第 8 卷，第 10 章。

④ 奥古斯丁：《论基督教的教义》，第 2 卷，第 40 章，第 60 节。

⑤ 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第 348 页。

元 233—305 年)撰有《普罗提诺传及其著作的顺序》，所以大体上比较清楚。

普罗提诺出生于公元 204 年，出生地为当时罗马治下的上埃及的吕科坡利斯。28 岁左右到亚历山大里亚城学习哲学达 11 年之久，39 岁时曾一度追随当时罗马皇帝哥狄阿努出征波斯；40 岁时到罗马城定居达 26 年，直到 66 岁去世。“普罗提诺把宗教当作哲学一样接受，追求相同的目的。”<sup>①</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，并在罗马帝国产生越来越大的影响，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>②</sup>以普罗提诺为主要代表的新柏拉图主义从阿谟尼乌开始算起，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神秘主义哲学的最后一个重要环节。

普罗提诺的思想体系是古代神秘主义的典范。它由两部分组成：第一部分是理论，通过对三一原理的阐述，从理论上说明自终极第一原理太一逐步下降，经由神圣的第二原理心智到第三原理灵魂，然后进入最低的可感现象世界；第二部分是实践，以和第一部分相反的历程逐步上升，灵魂超越自身，脱离与现象世界的接

<sup>①②</sup> 阿姆斯特朗：《剑桥晚期希腊和早期中世纪哲学史》，第 277 页。

触，超越和高于一切存在，重新返回到所出自的太一，达到物我两忘、与神同在的境界。“我们不用再去寻找任何其他原理。这种太一、善就是我们的第一者；接着第一者而来的是心智原理、原初的思维者；接着心智原理的是灵魂。这就是自然的序列。”<sup>①</sup>

普罗提诺“三一原理”的基本主张是：太一是终极的第一原理，它就是万物而不是万物中的一种，万物都是属于太一所有，都可以上溯到太一；太一是完善的、盈满的，它的流溢产生出新东西，后者又转化成为再一次产生次一等级的父亲、沉思者，即第二原理心智；心智这个沉思者观照太一，它既是心智原理和存在，同时通过这种观照而达到和太一相似，它以一种巨大的力量，重复太一的活动；接着是从心智到灵魂的第二种流溢，由此出现第三原理灵魂，即作为出自理念的那种静止的心智生活，灵魂的作用不是静止的而是活动的，灵魂的形象通过它的运动表现出来，灵魂由于注视它的来源（心智）而获得它的盈满性；但是灵魂产生它的形相采取一种向下的运动，这种灵魂的形相就是自然、感觉、植物等的原理。尽管存在太一、心智、灵魂这三个原理，但是万物同源，三者始终保持着同一性，第二、三原理都出自第一原理。它们彼此的关系是，离太一越远也就越不完善。太一是终极最高原理，就是神、善；心智按其本性处于永恒的活动之中，灵魂朝着心智或围绕心智运动。太一、心智、灵魂虽说是三个领域，但实际上是统一体，类似从一个源泉中发出的流溢、辐射、散发、光照。<sup>②</sup>从哲学发展的角度看，“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>③</sup> 普罗提诺的三一原理为古希腊哲学的宇宙观提出了一幅精神化的宇宙图

①② 普罗提诺：《九章集》，第 6 卷，第 9 章，第 1 节。

③ 文德尔班：《哲学史教程》，第 317 页。

景。这就是他的理性神学思想的哲学基础。

普罗提诺哲学活动的目的不仅是要从理论上阐明太一如何经由心智下降到灵魂，直至最低等级的可感物质世界，而且更重要的是探讨如何通过一系列带有神秘主义色彩的宗教、伦理实践，使灵魂重新摆脱尘世，逐步上升，回到心智、太一（神）那里去。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>①</sup> 这就是他的最终目的。

普罗提诺认为，这个世界存在着罪恶，它“根据必然规律缠着这个世界”。<sup>②</sup> 灵魂降入有形体的物质后就与可感世界相接触，这样灵魂也就遭到玷污，从而导致灵魂的堕落。因此人的任务就是要改造自己，通过摆脱一切欲望来净化自己。灵魂想要是避开罪恶，变得公正和虔诚，按智慧生活，按美德生活。美德带有至上者的最高的善的踪迹。美德从灵魂中剔除激情，使灵魂接近神，和神相似。灵魂由此得到净化，排除掉一切异己的东西，实现它的转向，即从它的影像、图形转向原本，再进而转向神圣的心智。最后，灵魂通过对神的爱，即神圣的美德才能达到解脱，达到和神的统一。但是，这种与太一神的最终结合，不仅要凭借人们自身的努力进行选择，而且还要等待太一神的出现，以便使人意识到永恒地呈现于灵魂。由于神的力量和召唤，人们的灵魂才能上升到神，上升到与神结合。只有这样，才能达到摒弃万事万物，物我两忘、神人结合的神秘境界。通过宣扬这种神秘的灵魂解脱说，普罗提诺把哲学归结为宗教神秘主义，要求人的灵魂摆脱其与客观现实的物质世界的一切联系，通过心智凭借神秘的出神、迷狂、对神的爱，同时又由于神的眷顾、干预，才能上升到与神结合、观照神这个终极本原太一。这样一条达到人神合一境界的道路叫做辩证法。“辩证法，普罗提诺把它

① 波菲利：《普罗提诺传》，第 2 节。

② 普罗提诺：《九章集》，第 1 集，第 2 章，第 1 节。

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>①</sup>。从神学的角度看,普罗提诺的辩证法可以称得上是一种“理性通神法”。

与神合一的境界在任何情况下都是神的恩赐。但人具有自己的自由意志,他不得不使自己配得上这种神化。他必须丢掉自己的一切感性,自己的整个意志,走向自己纯洁的本质。晚期新柏拉图主义的重要人物普罗克洛把这个问题说得非常清楚。他认为,通向与神合一的境界之路是爱、真理和信仰。但是,只有通过信仰才能超越整个理性之路,灵魂才能与神完全结合,才能找到幸福狂欢的宁谧。<sup>②</sup> 祷告和宗教崇拜的一切仪式都是接受这种神圣的恩典的最有效的途径的准备。如果这些行动不是每一次都能得到神的最高的启示,至少可以得到低一级的神、幽灵、圣人的安抚和有益的启示。一切礼拜仪式都象征着个人与上帝的直接结合的演习。

所以,我们若将神圣的启示当作新柏拉图主义和基督教的共同点的话,那么,神的启示在基督教教义中主要是一种历史的权威,是圣父、圣子和圣灵的启示;而在新柏拉图主义那里,神灵的启示是个人摆脱外部一切干扰、沉浸于超越自我意识的一种过程。

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。根据波菲利的记载,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>③</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。然而,我

① 《马克思恩格斯全集》,第40卷,第145页。

② 普罗克洛:《柏拉图蒂迈欧篇评注》,第1章,第24节。

③ 波菲利:《普罗提诺传》,第8页。



们仍旧可以看到他的思想体系在当时形成起着与基督教神学相抗衡的作用。这是一种希腊传统的理性神秘主义与基督教正统信仰之间的抗衡。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；否认耶稣基督的神性，指出耶稣的谱系是伪造的；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。希腊的理性神秘主义由此大量输入了基督教早期神学。所以有学者评价说：“正是他（指波菲利），建立了柏拉图主义和新的上帝之城的缔造者圣奥古斯丁之间的接触。”<sup>①</sup> 在基督教与希腊哲学融合的大背景下来看新柏拉图主义与基督教的关系就可以看得比较准确了。“普罗提诺是哲学史中最伟大的名字当中的一个，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>②</sup>

我们还应当指出，在新柏拉图主义一类的哲学体系中，神启本来是对人的认识能力的补充，却必须在神对个人直接的启发中寻找。由于这个原因，神启也就被认为是对神圣真理的超理性的领悟。这种领悟只有个人同神本身接触才能逐渐获得。由于这种与神直接的接触只有极少数人才有际遇，所以这种神启与有历史权

①《剑桥古代史》，第12卷，第629页。

②凯尔德：《希腊哲学家中神学的演化》，第2卷，第210页。

威支持的基督教教义显然处于对立的状态。这种通过个别人与神的直接接触而得来的神启也被称作神秘或奥秘。“在这一点上，新柏拉图主义是后来一切神秘主义的根源。”<sup>①</sup>

### 第三节 新柏拉图主义对基督教的影响

新柏拉图主义对基督教的影响是不可否认的。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，他们的工作都是一种以基督教核心信仰为本的对希腊哲学的吸取。在亚历山大里亚的一些基督教希腊教父，如克莱门特、奥利金等都致力于用希腊哲学为基督教的根本信仰制定一种神学的基础。新柏拉图主义对他们的影响是深刻的，但都没有能够取代他们的信仰。

著名的希腊教父奥利金（公元 185—254 年），原来信奉新柏拉图主义，后来转而信奉基督教，是早期东方希腊教父中最著名的代表之一。据说他去听过新柏拉图主义创始人阿谟尼乌·萨卡斯的讲课。<sup>②</sup> 在研究了她的哲学观点以后，有学者认为他的思想“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>③</sup>。我们要强调的是，奥利金在学习新柏拉图主义时刻意探讨这种哲学原理时与圣经的协调一致。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。他认为全部正规的圣经都有三重意思：“普通人可感受到圣经的‘肉体’（我们这样称呼，是从它显而易见的意义而言）的启发；那些高一级的人可受到圣经的‘灵魂’的启发；至于那些完美无缺的

① 文德尔班：《哲学史教程》，上卷，第 307 页。

② 欧西比乌：《教会史》，第 6 卷，第 19 章，第 6 节

③ 沃尔克：《基督教教义》，第 93 页。

人，可以得到精神的律法的启发，这种律法预示即将到来的好事。正如一个人有肉体、灵魂、精神，圣经也一样有肉体、灵魂、精神。”<sup>①</sup>这种喻意解经法使他能够运用大量的希腊哲学观点来解释圣经，并阐述他自己的看法。

在这种融合基督教圣经教义和希腊哲学的工作中，奥利金以不违背教会和使徒的信仰作为建立他的神学体系的基本准则。这些传统基督教的基本原则包括相信：（1）一个上帝，即我们的主耶稣基督之父，他亲自赐给律法、先知的预言、福音，他也是使徒们的上帝、旧约和新约的上帝；（2）耶稣基督在万物受造前由父所生成为人，虽然是上帝，但是化为肉身；虽然降世为人，却仍然和过去一样是上帝，为童贞女所生，真正降世为人，真正受苦并且真正的死了，真正由死里复活；（3）圣灵与圣父圣子同受尊贵荣耀；（4）复活和来世的赏罚；（5）自由意志；（6）存在魔鬼及其使者，他们对抗上帝；（7）世界是在时间中被造的，将因其邪恶而被毁灭；（8）《圣经》是由上帝的灵所写成的；（9）有些上帝的使者，以及善的影响力，是上帝完成人类的拯救的工具。<sup>②</sup> 这些就是当时教会用以教导全体基督徒的基本信仰。以这种所谓的启示的信仰为基础，奥利金建立起他的庞大的神学体系，围绕启示的信仰构筑起神学教义。

奥利金的宇宙观具有强烈的柏拉图主义色彩，但始终没有脱离他的基督教信仰的本位。他认为上帝是非受造的，完美的灵，是万物之源。圣子永远从他而生，“他之永恒而持久地由上帝而生，正如光辉来自太阳。”<sup>③</sup> 基督是“第二位的神”，一个“被造物”。<sup>④</sup> 他把基督的地位看作相当于努斯——心智、思想——在新柏拉图主义中的地位。他是上帝与上帝所创造的世界之间的中介，世界是通过

① 奥利金，《论原理》，第4卷，第1章，第11节。

② 同上，前言。

③ 同上，第1卷，第2章，第4节。

④ 奥利金：《驳凯尔苏斯》，第5章，第39页。

他而被造的。圣子降世为人，和一个前世没有犯过罪的人类的灵魂和一个纯洁的身体结合，借此完成拯救世界的工作。当基督在世时，他既是上帝又是人；复活升天后基督的人性让位于神性的荣耀，他再也不是人，而是神了。<sup>①</sup> 基督也将这种转化施于众门徒。

“从基督起，开始了神性与人性的结合，这种结合使人性能上升到神性的地位，不仅在耶稣身上如此，而且在所有相信耶稣并按其教导生活的人身上也能如此。”<sup>②</sup> 奥利金的神学是尼西亚会议前教会在智能上取得的最大成就，对后来东部的一切神学思想均有深远影响。他的观点大大地提高了逻各斯基督论在东部教会的统治地位。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。

从古代基督教神学的发展来看，在基督教被确立为官方宗教以后，新柏拉图主义的狂信色彩浓重，超理解的神秘主义渗透于教义之中，信仰具有绝对的权威。这种权威不仅是表面上的，而且也是实质上的。信仰不是与理解相协调，而是超越于理性之上。上帝的恩典和拣选也无法根据个人的理性和自由意志来确定，纯属信仰的范围。这一发展趋势在奥古斯丁身上得到最完整的体现。

奥古斯丁(公元 354—430 年)是古代基督教主要作家之一。由于他把希腊哲学、特别是把新柏拉图主义的理性神秘主义和基督教信仰密切地结合了起来，对中世纪罗马天主教的基督教世界和基督教神学产生了深刻的影响，因此我们可以把他当作希腊哲学与基督教超理解的理性神秘主义结合的一个总结或典范。

奥古斯丁于公元 354 年 11 月 13 日生于北非努米迪亚省的塔加斯城，即今阿尔及利亚的苏克阿赫拉斯(Souk Ahras)。父亲巴特利西乌是异教徒，在当地社团中有一定地位。母亲莫尼加是虔

<sup>①②</sup> 奥利金：《驳凯尔苏斯》，第 3 章，第 41 页。

诚的基督教徒。奥古斯丁出生后，由于一场濒临死亡的疾病，耽搁了“洗礼”，但他自幼受母亲的熏陶很深。<sup>①</sup>他幼年起在本城读书，以后去马都拉和迦太基攻读文法和雄辩术。他 19 岁开始爱好哲学，由于探索恶的来源问题而皈依了摩尼教。他从雄辩术学校毕业后任教师八年，对当时的学风不满。他听了米兰主教安布罗斯的布道，在思想上接近基督教。公元 385 年，他读了新柏拉图主义的著作，使他受到很大的启示，终于抛弃摩尼教的信仰。以后，他阅读圣经，在思想上逐渐与基督教靠拢。经过一番激烈的思想斗争，奥古斯丁终于在公元 387 年 4 月 25 日接受了米兰主教安布罗斯的施礼，正式成为一名基督徒。一年后，奥古斯丁回到塔加斯特创建一种类似隐修寺院的宗教团体。公元 391 年，他造访希波教区，在那里担任了牧师圣职。公元 395 年，他担任希波主教。从此开始他在教会中与教内各派展开激烈论战，成为当时基督教神学界的中心人物。公元 430 年汪达人侵入北非，是年 8 月 28 日，希波城被围的第三个月，奥古斯丁病逝。

那么对奥古斯丁神学来说，他主要从希腊哲学中吸引了什么呢？从本书研究的角度来看，他吸取了柏拉图主义和新柏拉图主义思想体系中的理性神秘主义因素，围绕基督教的信仰核心，构筑起一种有着十分浓厚的神秘主义色彩的基督教神学。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。“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、理性的光和生活的准则，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

<sup>①</sup>奥古斯丁：《忏悔录》，第 1 卷，第 11 节，第 14 页。

<sup>②</sup>奥古斯丁：《上帝之城》，第 8 卷，第 4 章。

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>①</sup>当然，他又指出新柏拉图学派的不足在于不崇拜上帝、创造主，而是去崇拜低品位的神祉和精灵。他们看到了目的地是天国，但是迷了路。因此有许多这个学派的人离开了这个学派皈依基督教。<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>

奥古斯丁神学最能体现其超理解的神秘主义特征的首先是所谓神圣的光照的说法。他不是像柏拉图的回忆说所主张的那样，有关永恒真理的知识，原先就现成地存在于人的灵魂之中，以后通过回忆而重新发现了它们。因为这种说法在逻辑上必然导致否定神的干预，直至否认神的存在的结论。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。你可以怀疑或否认上帝的存在，但是你必须承认绝对真理，当你一旦承认绝对真理，也就意味着承认上帝的存在。人的心灵中的这种神圣的光照，是人的心灵分享上帝的道（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>④</sup>

基督教神学与希腊哲学的关系不能完全等同于宗教与哲学的关系，但要论及基督教与希腊哲学的根本区别，则可以归结为信仰

① 奥古斯丁，《驳学园派》，第3卷，第18章，第41节。

② 奥古斯丁：《上帝之城》，第10卷，第29章。

③ 同上，第10卷，第26章。

④ 奥古斯丁：《布道集》，第23卷，第1章。

至上的原则。奥古斯丁的神圣光照说为他确立基督教神学信仰至上的原则奠定了基础。在讨论到什么是信仰忠诚以及它在一个基督徒的理智生活中占到什么地位等问题时，奥古斯丁对信仰作出了如下解释：“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>①</sup>他的意思就是说，信仰也是一种思维或思考活动，但并非所有的思维都是信仰，信仰只是一种特殊的思维。这就把信仰也纳入思维的范围之内。结合他的其他一些论述，我们可以进一步说明他对信仰的理解。

奥古斯丁认为，信仰本身低于知性(理解)，甚至低于通过直接经验得来的知识，但在时间上信仰是先存的。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。他引用经典说：“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”<sup>②</sup>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>

关于信仰和理解之间的关系在奥古斯丁神学中也有详细讨论。他把信仰的对象分成三类：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，关于上帝的真理，首先要信仰，然后才能理解。以信仰为前提，理解才有可能。正像他自己说的：如果你不理解，信仰会使你理解，“信仰是理解的途径，理

①奥古斯丁：《论圣徒的命运》，第2卷，第5章。

②《罗马书》10:17。

③奥古斯丁：《上帝之城》，第11卷，第3章。

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>。总之,信仰和理解在奥古斯丁那里处于一种辩证关系之中,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。当然,他还认为,完满地观照和理解上帝,在今生是不可能的。所以,“要信仰你可能理解的”<sup>③</sup>。他本人在漫长的思想历程中反复去理解基督教的信仰对象与核心,吸取柏拉图主义和新柏拉图主义,对道成肉身、三位一体、原罪等早期基督教神学关注的主要问题作出了一系列解释。道成肉身与三位一体,我们在前面已经作过讨论,这里只提一下他的道成肉身说、三位一体论的特点和他的预定论的原罪说。

在三位一体的问题上,奥古斯丁强调上帝的独一性。他说:“圣父、圣子、圣灵、一位上帝、唯一、伟大、全能、善良、公义、慈悲,一切有形无形之物的创造者。”<sup>④</sup>“不是三位上帝,也不是三个善,而是一位上帝,全善、全能、三位一体本身。”<sup>⑤</sup>对于道成肉身,奥古斯丁既强调其神性,也强调其人性。他说:“上帝之子耶稣基督既是上帝又是人;在万世之前是上帝,在我们这个世界上是人……因此,就其是上帝而言,他与圣父是一个;就其是人而言,圣父比他伟大。”<sup>⑥</sup>他是上帝和人之间唯一的中保,只有通过他,罪才能赦免。“它(亚当的罪)除非藉着上帝和人之间的唯一中保,即为人的耶稣基督,是无法得到赦免,无法消除的。”<sup>⑦</sup>他极力强调耶稣谦卑的一

①奥古斯丁:《布道集》,第118篇。

②奥古斯丁:《书信集》,第120篇,第2节。

③奥古斯丁:《论三位一体》,第9卷,第1章,第1节。

④同上,第7卷,第6章,第12节。

⑤同上,第8卷,序言。

⑥《教义手册》,第35章。

⑦同上,第48章。



生意义所在，这在希腊神学家中是不大见得到的。这种谦卑与亚当罪中特别显著的骄傲形成了鲜明的对照。它是人类的楷模。“由于你神妙莫测的慈爱，你向人类显示并派遣了一位真正的中间者，使人们通过他的榜样，学习谦逊。”<sup>①</sup>

“原罪”问题是早期基督教神学关注的一个重要问题。对这个问题的经典性诠释是由奥古斯丁做出的。在犹太教的圣经《旧约》的创世记中，已记载了人类祖先亚当、夏娃偷食禁果而犯罪的故事。但是《旧约》并未过分地渲染“原罪”思想，亦未对人类祖先所犯的原罪与人们所犯的本罪作出严格的区分。但是在基督教中，“原罪”的地位明显地突出起来。使徒时代的教父强调了人的本罪，以论及耶稣基督在尘世的工作和意义。某位基督教教父致狄奥格尼图斯的书信 (*Epistle to Diognetos*) 概括了人有罪应当受刑，神差遣他的儿子为赎罪祭，还有由基督的义遮盖人的罪等观念。护教士对赎罪的问题没有深入讨论，所论及的也只是基督是教赎主，救人脱离魔鬼的权势。爱任纽提出了一种“恢复说”，认为基督在他自己里面，经历了人生各个阶段，重述了各阶段的经验，包括人作为罪人的情况。基督藉著他的道成肉身，并且成为人，一反亚当由于犯罪所走的道路，使得人类重新开始，并在人类生命中产生新的原动力。基督对那些藉著信心与他联合的人，赐给他们不朽坏的生命，并在他生活中产生了道德上的变化，且由于他的顺服，补偿了亚当的悖逆。奥利金在这个问题上提出过几个不同的见解，但并未并入综合的整体教义。他认为，耶稣基督藉著道成肉身，使人性神化；藉著自我牺牲的至高榜样，启发人作此同样的牺牲；藉著舍命为赎罪祭；并藉著买赎人脱离撒旦的权势来拯救人。特尔图良把罪孽这个术语介绍到神学里面，但他使用这个词不涉及基督赎罪的工作，而用在人受洗之后又犯罪，应当悔改行善的情形。他为早期天主教补

<sup>①</sup>《忏悔录》，第10章，第43节。

赎教义的发展奠定了基础。这些观点实质上是围绕基督教的信仰核心，对人性和人的生命意义的探讨。

奥古斯丁则提出了一种预定论的“原罪”说。按照他的说法，人被创造时是善良正直的，具有自由意志，并被赋予不犯罪和永生的可能性。<sup>①</sup>在他的本性中原不存在不协调。他快乐并与上帝交通。<sup>②</sup>亚当由于犯罪从这一地位堕落，犯罪的结果就是失去了善良。上帝的恩宠丧失了，灵魂死了，因为它已被上帝所抛弃。身体不再受灵魂的控制，而受“贪欲”的支配。亚当陷入完全无望的毁灭状态中，该得的结局就是永恒的死。这个罪和它的后果涉及到全人类。“因为我们所有的人都在那一个人（亚当）里面，当他陷入罪中时，我们所有人都是那个人。”<sup>③</sup>不仅所有人在亚当里面都犯了罪，而且由于都由“色欲”而生，所以他们的有罪状况更坏。整个人类都是一群附落者，应当受到上帝的处罚。从这种绝望的原罪状态中，“从来没有一个人得到过解脱，现在没有，将来也决不会有，要得到解脱，只有靠这位救赎者的恩宠”<sup>④</sup>。

奥古斯丁认为，亚当的坠落是他滥用自由意志的结果，由于他的犯罪而造成的“从恶”的倾向却从此在他的子孙的天性中扎下了根，这种世代相袭的“原罪”是任何人、包括刚刚呱呱落地的婴儿也不能避免的。人类祖先亚当的一次自由意志的坠落构成了人类永难逃脱的“原罪”的宿命。由于“原罪”对于亚当的后代来说是一种与自由意志无关的必然性或决定论，因此源于个人自由意志的善功和德行并不能使人从“原罪”中得救（它们充其量只能救赎个人所犯的“本罪”）。要想摆脱万劫不消的“原罪”，只有依靠上帝的恩典。基督的蒙难和死而复活已经向世人昭示了上帝救恩的“初熟之

①《谴责与恩宠》，第 33 章。

②《上帝之城》，第 14 章，第 26 节。

③同上，第 13 章，第 14 节。

④《论原罪》，第 34 页。

果”，但是基督并没有把人从“原罪”中解救出来，他只是向人们预示了上帝的恩典。人们可以通过对基督的信仰而恢复善意和爱心，但他并不一定会处于蒙恩状态。善意只是获救的必要条件，上帝的恩典才是获救的充分必要条件。善意本身就是上帝的恩典，而获救则是上帝的双重恩典。上帝在创世之前已经根据凡人无法揣度的理由把人分成被拣选和不被拣选的两部分，对于这种预定的拣选，理性无法追问它的根据，人们只能对救恩抱有信心。上帝的拣选集和恩典虽然是白白施予的，但是这恩典同时也伴随着一种从善的信仰之光，蒙恩者心中必然会产生出“从善的倾向和行善的愿望”。上帝的预先拣选是与个人的自由意志完全无关的决定论和宿命。由于排除了自由意志在拯救中的作用，善功被置于次要的地位，信仰却被突出出来，因为对于那种个人意志无能为力的决定论和宿命，只能寄托于信仰。纯粹的信仰永远只是惶恐的心灵对外在决定论的一种忐忑不安的诚服和期待，这种外在的决定论是超自由意志的，超理性的，唯有信仰的渠道可以通向它那神秘的境界。

有学者评价说：“自使徒以来，古代教会在奥古斯丁身上取得了最高的宗教成就。尽管由于他主要关心的问题性质与东方不同，因此他对东方教会影响较小，但整个西方基督教都蒙受他的恩惠。西方宗教生活具有远超出东方宗教生活的优越性主要是他留下的遗产。中世纪罗马天主教的大多数特点起源于他的神学思想。同样，以后的宗教改革运动中的许多问题在灵性上都可追溯到他。”<sup>①</sup>这种观点从评价奥古斯丁对中世纪罗马天主教的影响来说是符合实际的。然而从我们研究的角度来看，奥古斯丁影响之大的秘密在于他的神秘主义的虔诚。他的名著《忏悔录》是描写个人宗教经验的经典作品。从他大量的表白个人虔诚信仰的话语中可以看出，只要奥古斯丁一想到上帝，总是首先想到他是一位人可与之

<sup>①</sup>沃尔克：《基督教会史》，第 202 页。

建立个人联系的神，人只能在他那里找到真正的满足和善。人同活生生的上帝建立至关重要的关系的观念对后来的教会产生了长久的影响。<sup>①</sup> 他从人类始祖所犯的“原罪”出发，使这种“原罪”意识深深地植根于基督徒的主观世界中，成为基督教信仰的一种痛苦的心理保证。“基督教信仰决不是一种轻松的享乐和安逸的超度，而是一种悔罪的迷狂和深沉的痛苦，诚如海涅所说，‘基督教最可怕的魅力正好是在痛苦的极乐之中’”。奥古斯丁式的“狂信传统直到经院哲学的时代才开始受到亚里士多德的审慎的理性主义的挑战，而最早明确表示要用理性来论证信仰的，就是安瑟伦的上帝存在的本体论证明”<sup>②</sup>。东西方神秘主义思想的融合在奥古斯丁这里达到了最高水平，奥古斯丁是西方基督教超理解的神秘主义的大师。“在基督教和新柏拉图主义中，灵感学说分成两种完全不同的形式。前一种，神灵的天启定为历史上的权威；后一种，神灵的天启被视为个人摆脱外部一切干扰、沉浸于神的本原中的一种过程。前一种是中世纪经院哲学的根源；后一种是神秘主义的根源。”<sup>③</sup> 这正是基督教神秘主义与新柏拉图主义的理性神秘主义的根本区别和两者对后世宗教的影响。

通过以上分析，我们可以说，作为一种宗教的基督教自身所具有的一些神秘主义因素与希腊哲学中的神秘主义的相互作用是理性主义的基督教教义与基督教神秘主义倾向产生的根源。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，这就是新约中的神学思想。随着基督教的迅速发展，基督教不仅要抵御罗马当局的残酷镇压，同时又要回击异教知识

① 见《忏悔录》，第 1 章第 1 节，第 7 章第 11 节，第 18 节；第 10 章第 29 节，第 2 章第 7 节。

② 赵林：《中世纪基督教神学发展的逻辑线索》，第 121 页。

③ 文德尔班：《哲学史教程》，第 309 页。

分子的攻击，还要澄清社会公众的误解，同时基督教本身也有一个改变自身神秘教的形象，适应社会主流文化的任务。但是在罗马帝国文化的大熔炉中，他们的对手不仅有形形色色的宗教，还有高度理性化的哲学。作为一种新宗教的基督教能否在自身中包容这样一份历史的遗产，是基督教能否上升到主流地位的关键。通过基督教思想家们长期的工作，基督教教义充分吸取了希腊哲学的成果，围绕基督教的核心教义构筑了理性主义的教义体系。与此同时，基督教中的神秘因素与希腊哲学中的神秘因素也结合起来，形成了在理论形态上与新柏拉图主义极为相似的基督教神秘主义理论。

## 第九章 理性与神秘的交融

在前面几章，我们已经分别对基督教神秘主义产生的文化土壤、基督教信仰的神秘内核、基督教神秘主义的源流作了简要而又系统的研究。“这个溯源于使徒时期或使徒时期以后的公教信仰，远在上古时代结束之前，就已充分成熟，在整个中世纪，它本质上没有什么改变，直到今天，它仍是基督教世界绝大部分人的信仰。”<sup>①</sup>现在我们可以结合希腊、罗马文化与古希伯来文化从希腊化时期至罗马帝国时期的融合，探讨基督教文化的成形、特征和影响，并对基督教神秘主义作一个综合分析了。

### 第一节 基督教信仰文化的成形

当代西方哲学家罗素认为：“天主教教会有三个来源：它的圣教历史是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少间接地是罗马的。”<sup>②</sup>他的这一论断以天主教教会为基督教的代表，揭示基督教的历史起源，强调了基督教所处的文化环境对基督教的影响。然而在我们看来，天主教或基督教的其他宗派所具有的那些明显的民族文化特征都只是民族文化与基督教信仰融合后的表现，而不是基督教的本质特征。早期基督教对它所处的那个文化环境从来都不是消极的适应，而是作出了积极的反映。

① 穆尔：《基督教简史》，第 143 页。

② 罗素：《西方哲学史》，第 19 页。

作为一个宗教团体的基督教在罗马帝国初创时就代表着一种亚文化。它是在与罗马帝国的主流文化的长期冲突和调和中发展起来的。古代基督教给我们留下的文献生动地反映了这一过程。基督教的发展不是一帆风顺的，而是经历了激烈的斗争才在罗马帝国中取得最终胜利的。在政治和意识形态斗争中，基督教思想家为了捍卫基督教的名誉和信仰作出了巨大的努力。他们的工作与后来被称作基督教的各种宗派都有密切的联系。

基督教的思想家有许多都是从希腊罗马文化的旧阵营中杀出来的。他们带着浓厚的异教文化背景皈依了基督教。他们为基督教的信仰所慑服，但仍旧按照希腊罗马哲学的术语去理解它。这种工作有偏离基督教信仰核心的危险，但却又是基督教本土化所必需的。从基督教自身的发展来看，他们最重要的贡献是以一种积极的方式把基督教当作一种合理的宗教展示给外部世界。他们坚持基督教一神论，批判异教的多神论。他们坚持以理解为基础的信仰，把希腊罗马哲学的一些合理因素与基督教的信仰相结合，建立了系统的基督教神学。他们从总体上抛弃了罗马帝国的主流文化，但从中汲取了一些有益于基督教的信仰的东西，然后提出了基督教文化的基本原则。通过他们的努力，基督教达到了自身发展的一个新阶段。这种形式的基督教征服了罗马帝国，成了中世纪历史的基础。

现在，从历史上的基督教派生出来的各种信仰形式的信徒们一般都称自己为基督徒，但在最初的那几个世纪里，基督教的作家们却长期回避使用基督徒这个名称，只在涉及与异教主义的冲突时才使用它。这个名称一开始也是外界的非基督徒用来称呼基督

的追随者的。<sup>①</sup>此后，由于这个名称很能体现基督教的信仰，于是基督徒们乐意接受这一名称，并以做一个基督徒而感到自豪。

基督教思想家把基督教理解为当时那个宗教世界中的一种具体的宗教，这个宗教团体因它的创始人而得名，它的创始人，拿撒勒的耶稣，被他的门徒看作基督（救世主）。他们坚持基督徒信仰的核心是耶稣基督，内容包括基督由童女怀孕而生、他被犹太人拒绝、他在十字架上钉死、他的复活和升天，还相信摩西和其他希伯来先知们已经预告了他的降临。这就是说，他们并没有更改基督教信仰中的基本成分，但在这个传统信仰的框架下添加了他们自己的体验和理解。这就是作为一个总体的罗马帝国时代的基督教的自我意识。尽管他们没有保存一个原初形态的基督教，但他们确实把基督教信仰的基本内容保存了下来，使之不被完全希腊化。没有他们的劳作，基督徒在文化融合中不可能保持他们的相对独立性。他们在捍卫和保护基督教方面的功绩不容否定。

基督教是一种富有创造力的宗教文化，这种创造力是它自身拥有的，而不是由某种确定的学说决定的。当基督教与它的文化环境接触时，基督教与它的外界，在我们研究的个例中是罗马帝国的文化，必然发生相互作用。当基督教护教士批判希腊罗马文化的时候，他们实际上也在为建立一种基督教新文化而努力。这种新文化将包含基督教信仰的基本内容和在历史进程中被基督教吸收进来的成分。这种修饰过了的基督教不仅是对希腊罗马文化发生作用的各种力量的合乎逻辑的结果，而且是一个新的起点，是一种新的创造。它给整个世界带来的是一种以基督教的信仰为核心的新文化。

<sup>①</sup>按照《使徒行传》的说法，是在安提阿，时间大约是公元 40—44 年。见《使徒行传》11:26。在新约中，这个名称还在另外两个地方出现。一处是在《使徒行传》26:28，亚基帕王(King Agrippa)与保罗谈话中用了这个词；另一处是在《彼得前书》4:16，提到作基督徒要面对迫害。



尽管帝国文化有着辉煌的外表，但它衰败的过程从帝国一建立就已经开始。政治动乱与艺术文化的繁荣不能共存。当基督教进入这幕戏剧的时候，希腊罗马文化已经开始表现出一种总体的病态。希腊罗马的精神已经说不出什么新的东西，而只是在空洞地重复先前已有的那些形式。在哲学和宗教中，晚期希腊罗马传统的主要产物是新柏拉图主义。但正如它的名字所示，新柏拉图主义也是希腊人的伟大心灵中产生的那个体系的延续。简言之，希腊罗马文化已经失去了它再造自身的生命力，正在走向终结。等待它的命运是衰亡。

早期基督徒并不想改造罗马帝国及其文化，这是一个事实。他们期盼一个理想社会的到来，但他们相信这个社会的来到是突如其来的。它的到来通过神的举动，而不是通过人的有意识的努力。基督教护教士坚持说基督徒不是社会的敌人。即使到了康士坦丁以后，当帝国内的大部分人都有了基督徒的名称时，教会的领袖仍然没有去设想一场有计划的能够消灭这个旧世界的革命，用一个依据耶稣的某些话语演绎出来的某种新的社会蓝图去取代这个世界。教会把它强调的重点放在对个人的拯救上，使个人得到永生。它努力想要消灭的是护教士已经谴责过的社会生活中的某些方面，其中有古老的多神论、偶像崇拜、格斗、淫荡的戏剧、杀婴、性方面的混乱，等等。但我们也必须看到，尽管基督教主观上并不想重新构造这个社会，但实际上深刻地影响和触动了这个帝国的民众和文化。在这个意义上，基督教的思想家们开创了摧毁帝国文化并塑造一个新的基督教文化的工作。

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。护教士们对罗马政治的批判是迫使帝国当局改变宗教政策的一个重要因素。他们也预告了罗马帝国的终结和基督教的胜利。基督教扫荡了希腊罗马世界中的那些异教祭仪，这是摧毁传统的希腊罗马文化的最明显的表现。护教士的进攻矛头针对的正是当时

流行的各种形式的多神论。他们批判了异教的荒谬，从而摧毁了帝国文化的根基。在他们的批判下，非基督教的各种异教逐渐消失了。护教士也对当时的各种哲学展开批判，使这些哲学的无用性暴露在世人的面前，但同时他们又利用这些哲学去提取基督教学说的概念，去增进他们对基督教信仰的理解。

尽管基督教从它的对手那里吸取了许多东西，但教会在消灭所有古老的祭仪方面是未作妥协的。基督教的胜利给希腊罗马世界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。教会的神的观念、自然的观念、人的命运的观念、救世主的观念，教会的组织、牧师、公共的和私下的礼拜形式，教会的文学、艺术和伦理都不是对其他宗教的简单的复制，而是吸取其他文化成分的重新创造。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。

“基督教神学的出现和欧洲文化的开端是紧密交织在一起的。把基督教的观念从欧洲去掉，就不能理解欧洲的哲学、艺术、文学和音乐。”<sup>①</sup>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联合。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

<sup>①</sup>奥斯本：《基督教神学的显现》，第 1 页。

研究，以此推进对这些内容的深入理解。”<sup>①</sup> 从基督教教义的历史来看，“在天主教这里，宗教第一次获得了一种正式的教义体系。天主教这个基督教的正统教派发现了信仰与知识调和的模式。”<sup>②</sup>

在整个罗马帝国时期，基督教的思想展现出活力，基督教教义的理论证明迅速发展。基督教的思想家面临着一系列的理论问题需要他们作出回答。圣经和希腊哲学成为他们解决这些问题的工具。他们在那个敌视基督教的环境中使一神论成为一个公理。他们坚持只有一位神，耶稣是神的儿子，并认为只有坚持这一信仰才使人有真实的存在，能正确地生活，能健全地思考。他们的回答包括对希腊罗马的哲学与宗教的理性批判，这些是希腊罗马文化的主要层面。他们坚信基督教的基础是神的启示，这种启示不可能被任何理性的思考所替代。在这个方面，基督教超越了所有哲学。它的真理不是理性的产物，而有着神圣的起源，人的理性的适当位置是在启示之后。当然我们也应该看到，理性是他们的著作中使用最多的概念之一，但重点仍然放在真理上。为了他们自己的目的，为了使基督教的学说成为一种纯洁的合乎道德的生活的指引，他们采用了他们那个时代的一些受敬重的模式，拥抱了希腊哲学。这样，基督教的信仰理性化了。希腊罗马哲学作为一个整体被他们否定了，但它的许多合理成分被吸取到基督教的学说中来。通过基督教护教士，哲学被引入基督教神学。

罗马帝国是一个综合的世界，许多宗教试图把基督教的信仰整合到其他体系中去，但这样做的结果必然削弱基督教本身的特点。基督教护教士的主观目标不是像诺斯提主义那样寻求宗教上的综合。在他们看来，基督教是唯一完全真正的宗教。其他信仰虽然拥有一些真理的成分，但只有基督教的信仰包含一切有价值的

①克洛斯：《牛津基督教会辞典》，第 1344 页。

②哈奈克：《基督教教义史》，第 2 卷，第 4 页。

东西，并以一种完整系统的形式呈现。基督教思想家的道路总体上不是妥协，而是一种有机的整合。当然，在整合的过程中，吸取其他宗教和哲学的成分是必然的。

文化转型是一个历史的过程。它不是新旧文化之间的简单取代，而是通过现存文化之间的冲突与调和实施重组。基督教思想家的工作是从希腊罗马文化过渡到基督教文化这一整个文化转型过程的重要组成部分，基督教的发展通过罗马帝国时期而最终形成为我们提供了基督教本土化的第一个范例。当基督教发展到罗马帝国的疆域之外时，尽管这时帝国已经衰落，基督教文化本身也已庸俗化，但它所代表的仍是一个较高级的关于知识、学问和信仰的体系。就是说，基督教即使是处于日趋没落的状态，它也仍是古典社会高级文化的产物。更何况它本身还保留着文明社会的光彩和帝国的尊严呢。基督教在罗马帝国以外地区的人们中间发展时，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。它表现为“一种作为罗马帝国征服才能与组织才能象征的天主教会。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和所体现的权威促进了它自身的被接受。”<sup>①</sup>

## 第二节 理性与神秘的交融

通过以上几章的分析，我们可以明确地说，作为一种宗教的基督教有浓厚的神秘主义因素。无论是在宗教意识层面，还是在宗教礼仪或组织层面，古代基督教都有神秘主义的一面。在教义方面，

<sup>①</sup>泰勒：《中世纪的精神》，第 1 卷，第 170 页，转引自奥 曼：《宗教社会学》，第 124 页。

道成肉身的耶稣基督就是一个人奥秘。围绕若这个思想核心，种种教义层层派生。或是理性论证，或是非理性的说明，给这个“奥秘”蒙上了一层又一层的保护带。然而，我们又看到，早期基督教与同时期的其他宗教相比又是最不神秘的一种宗教。它的信仰的朴素性、它的礼仪的简洁性、它的组织的公开程度，都是其他宗教所无法比拟的。古代的神秘主义思想无疑对基督教神秘主义的产生和发展有重要影响，但除了作为基督教信仰核心的神秘主义以外的其他神秘主义因素在基督教以后的发展中没有能够发展成为基督教的主流。

由于神秘主义一词的多重含义，我们现在若想确定一个基督教神秘主义的尺度是太难了。由于任何宗教的信仰都必然有其神秘主义的一面，我们很难把古代基督教的某些派别说成是非神秘主义的，而同时又把另一些派别说成是神秘主义的。但若把基督教神秘主义定位于神秘的宗教体验，那么从《约翰福音》、《保罗书信》、《启示录》的作者开始，我们可以开出一长串的名单。我们还要看到，基督教思想家对待这种狭义的神秘主义的态度也是不同的。有些神学家认为神秘主义本质上是反基督教的，并认为它的根源与新柏拉图主义的思想有着密切联系，诺斯提主义对它的影响甚于福音书中提供的拯救。他们无论如何也不能把“神秘的联合”当作基督教的本质。<sup>①</sup>但也有一些神学家则非常重视神秘主义，认为“基督教的神秘主义集中在基督的‘神人’性、他的教导和范例、他的变形、他在人类的独特性和自由中确认人类。因此，基督教神秘主义可以定义为人与神之间的通过耶稣基督和教会的自由结合和交际。这种广义的理解在不同作家的语境中会得到不同程度的强调：祭仪方面的、修行方面的、理论方面的和修行方面的”<sup>②</sup> 随着

<sup>①</sup>参阅克洛斯：《牛津基督教辞典》，第 936 页。

<sup>②</sup>弗格森：《早期基督教百科全书》，第 631 页。

现代宗教心理学研究的进展，这种观点越来越多地得到赞同。

从宗教社会学和比较宗教学的角度来看，把整个基督教定位于神秘主义宗教显然是不妥的。在人类历史上，在世界范围内，拥有如此哲学化、体系化教义的宗教仅此一种，在信仰的前提下，如此强调理性和知识的作用的宗教只有基督教，能将信仰与理解作如此协调的宗教也只有基督教。有些基督教教派和某些基督教思想家强调了通神、灵交或神交，但即使在古代阶段，神秘主义也不能视为基督教的本质特征。我们“不应当效尤某些史学家和哲学家想把神秘主义宗教视为真正的宗教”<sup>①</sup>，从而把神秘主义当作整个基督教的本质特征。这样说，并不是否定基督教具有神秘主义因素，也不否定有必要对基督教灵修、神交一类的神秘主义作具体研究，而是为了更好地把握基督教的本质。

普通形式逻辑告诉我们，如果我们把一个概念无限扩展以至于失去其外延，甚至让它包容其对立面，这样的概念就会变得毫无使用价值，概念的外延越大，它的内涵越小。在我们的研究中，我们把神秘和神秘主义限定在宗教的范围之内，把对基督教神秘主义的研究限定在信仰、教义和礼仪这几个层面。我们使用神秘这个词的含义是相对确定的，既不把它扩展为一切非基督徒不信仰的东西，也不把它限制在仅有部分基督徒所获得的那种与神相通宗教体验。这样做，既不会导致全盘否定基督教具有神秘主义因素（如某些基督教思想家那样）的结论，也不会导致对基督教本质特征的误解，同时又给我们的进一步研究留下了充分的余地。

“今天，专家们大都同意宗教的基础建在知识、意志和情感的经经验统一体之上。”<sup>②</sup> 基督教作为一种在人类历史上出现的宗教无疑是一种包括观念、信仰、仪式、组织、特殊的情感体验、道德规范

<sup>①</sup> 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第 6 页。

<sup>②</sup> 同上，第 35 页。

诸要素在内的宗教文化现象，是人类文化，尤其是那个时代的东西方文化发展到一定阶段的综合的历史现象。在罗马帝国这个具体的文化环境之中，理性主义和神秘主义在基督教中达到了最融洽的结合。从现象上看，似乎是基督教战胜了希腊罗马哲学，取代了它的地位；从本质上看，希腊罗马哲学与当时的宗教在基督教中实现了文化整合。由此形成的基督教文化为西方文化后来的发展，并至今产生着巨大的影响。不了解基督教，就不能了解整个西方文化。

“在人类文化的所有现象中，神话和宗教是最难相容于纯粹的逻辑分析了。”<sup>①</sup>通过对基督教神秘主义的研究，我们可以体会到，一种宗教思想决不是必然地与理性的或哲学的思想相对立。基督教正是这样一种宗教思想，它在古代阶段就已经在着力解决信仰与理性，神秘的信仰核心与理性论证之间的协调。由于“神秘主义的本原是对整体统一的直接和直觉的体验”<sup>②</sup>，因此纯理性的逻辑分析面对基督教的神秘内核同样是一筹莫展的。“确定这两种思想方式之间的真实关系，乃是中世纪哲学的主要任务之一。在成熟的经院哲学体系中这个问题看上去好像已经解决了。根据托马斯·阿奎那的看法，宗教的真理是超自然超理性的；但它不是非理性的。单单依靠理性我们不可能深入信仰的神秘中去。然而这些神秘并不与理性相矛盾，而是使理性尽善尽美。”<sup>③</sup>

宗教的智力表达有两种主要的形式，即神话形式和理性形式。“神话是情感的产物，它的情感背景给它的所有产物都染上了一层它所特有的色彩。”<sup>④</sup>人们不仅用神话来“解释”他们的世界，而且以它来象征性地重现这个世界。神话包含着一种观察世界的方法，

①卡西尔：《人论》，第 92 页。

②奈家慈、孔汉思：《中国宗教与基督教》，第 5 页。

③卡西尔：《人论》，第 92 页。

④同上，第 109 页。

可以用来表达世界与卷进世界的人类的情感之间的相互贯通。借助于神话和神话想象，人的内心激情、人与世界相遇时的情感、人对来自“外部”刺激的感受、连接人与存在整体的本质共有性都得以外化。

神话是人类最早的和认识的模式，以后，又逐渐发展出其他一些认识手段、思维方式和解释模式。理性的方式就是用抽象的范畴和概念去组织经验世界。人类思想向理性化方向发展表现在两个方面，一是在形式上，达到一致性和系统性；二是在实质上排除幻想因素和神话因素。这一发展表现在西方文化中，就是希腊哲学中的理性神学的发展。而在基督教中就是教父们运用希腊哲学概念和方法来说明圣经所载的耶稣和使徒的布道所展示的“信仰积淀”的含义。在这一过程中，以神话的形式表达的基督教信仰逐步趋向于合理化。早期基督教教会以理智方法将教会与古典文化进行广泛而有选择的融合。基督教的作家和传道士对古代社会的各种与基督教有密切关系和相似的世界观的宗教哲学以及伦理学的内容各取所需，为我所用。自然科学受到冷漠，历史性和批判性被置之不理。然而，这里面又的确存在一种对于理性的接受，这种接受对中世纪文化和近现代文化都产生了深远的影响。理性的基督教神学诞生于古代知识遗产与早期教会观点的融合之中。使徒们的布道、早期教会选定并赞同的新约圣经与希腊哲学结合了起来。基督教利用希腊概念，不仅将耶稣作为救世主的基督来描写，而且还作为一种人格化的逻各斯，即一种神圣的理性来描绘。从而与神话世界发生了较彻底的决裂。基督教的教义体系成了一个丰富多彩的形而上学的体系。这种结合正是中世纪基督教神学的基础。这样的理性神学的发展是人类思想从神话向理性时代转变的又一标志。希腊哲学中的理性神学是这种转变的第一个标志，而在罗马帝国这个更大的范围中，基督教理性神学再次显示了这种转变。



### 第三节 基督教神秘主义终将得到科学的说明

我们的研究表明，古代基督教作为一种宗教含有大量的神秘主义的因素。但是这些神秘因素可以得到或终将得到科学的说明。本书的分析对基督教各个层面的神秘主义因素都已经作出了初步的分析，相信读者们能通过本书破除对基督教的神秘感。

当代神学家孔汉思在与秦家懿合著的《中国宗教与基督教》一书中试图勾画一幅“动态的宗教地志学”。他说：“如果我们不是从人类历史的源头向前看，而是从现在向后看，同时又不忘记发生过的各种变迁和各种杂交形式，就能辨别出三大现存宗教河系。”<sup>①</sup>包括犹太教、基督教和伊斯兰教在内的第一大宗教河系“源出闪米特人，以先知预言为其特点”；包括印度教、佛教在内的第二大宗教河系“源出印度民族，以神秘主义为其特点”。远东的第三大宗教河系“源出中国，其中心形象既不是先知也不是神秘主义者，而是圣贤”。<sup>②</sup>在这一总体判断中，孔汉思先生正确地指出，神秘主义不是基督教的主要特征，但他也指出，基督教的宗教观念中有神秘的东西，基督教的组织中有神秘主义的派别，尽管这些派别在历史上没有成为基督教的主流。他是这样说的：“即使是闪米特宗教也有神秘主义的倾向。希腊和小亚细亚的神秘主义思潮经普拉（罗）提诺的弟子、雅典最高法院的法官狄奥尼修斯开始融进西方宗教，而这一神秘主义思潮的源头在印度。神秘主义的本原是对整体统一的直接和直觉的体验。尽管西方宗教有希伯来神秘哲学，德国、荷兰和西班牙基督教神秘主义，还有伊斯兰泛神论神秘主义，但是神秘主义在印度宗教占主导地位，而在犹太教、基督教和伊斯兰教里它

<sup>①</sup>秦家懿：《中国宗教与基督教》，第 2 页。

<sup>②</sup>同上，第 3 页。

始终是个惹人怀疑甚至遭受迫害的边缘现象。以色列的伟大先知总是把自己和神截然分清，他们不再是内省的神秘主义者，一意追求宇宙和谐统一。对观福音书里的耶稣(虽然《约翰福音》颇有一些神秘主义的蛛丝马迹),甚至《可兰经》中的先知也都不是神秘主义者。”<sup>①</sup>

孔汉思先生的宗教地志学观点实际上对世界各大宗教作了主要特征的比较。我们的研究也清楚地表明，基督教正统思想的产生发展过程，实际上是一个宗教意识理性化的过程。一旦人们对宗教本身有了科学的认识，那么，基督教的神秘之处是完全可以理解的。恰如英国近代哲学家托兰德所说：“福音书中没有任何违背理性或超越理性的东西；而且恰当地说来，任何基督教教义都不能叫做某种神秘。”<sup>②</sup>“在基督教或最完善的宗教中不存在任何神秘”<sup>③</sup>。随着宗教社会学、宗教心理学、比较宗教学等各门科学的发展，基督教的神秘主义因素终将得到科学的说明。

现代宗教心理学的发展为我们理解宗教经验的神秘性开辟了道路，而在一定意义上，基督教所有的神秘主义因素都建筑在宗教经验的神秘性的基础之上。詹姆斯认为，宗教首先是“情感、行为和经验”问题，在此基础上，“神学、哲学和教会组织才会继而发展起来”。<sup>④</sup>杜克海姆认为全部人类经验可以分为根本不同的、异质的两大领域。即“神圣的”和“世俗的”。神圣的经验似乎存在于世俗经验领域之外，并能引起人们的畏惧和崇敬感。宗教不但具有这神圣经验的属性特征，而且还通过仪式和实践活动来维护神圣经验与世俗经验的根本区别。奥托认为，由于人们把神圣观念当作能凭智力加以概念化和表述的上帝的某些方面，因此，宗教思维其实已

①秦家懿：《中国宗教与基督教》，第 5 页。

②托兰德：《基督教并不神秘》，第 5 页。

③ 同上，第 95 页。

④詹姆斯：《宗教经验之种种》，第 32 页。

经受到了理性主义的影响。神学就是运用合乎理性的哲学方法来解释各种不同传统的宗教经验的一种尝试。

我们的研究表明，古代基督教的神学主要是运用理性的方法去解释早期教会所理解的、在《圣经》和传说中记载流传下来的基督教经验。在基督教看来，由于上帝向人们显示了他自身的存在，因此，这个超然之物便进入了人类的历史。按照这一观点，希伯来人和基督教的历史也就是上帝与人之间的一种对话的展开。“从前，上帝借众先知于种种场合以种种方式晓谕列祖；在此末世，上帝又借他的儿子晓谕我们，他已立他的儿子为承受万有者，并曾借他的儿子创造了诸世界。”<sup>①</sup>从亚伯拉罕起，到拿撒勒的耶稣止，上帝与人之间便建立了一种在制度化的基督教中持续存在的关系。这一观点的超验性是人们所公认的，因为“从来没有人是什么时候见过上帝”。<sup>②</sup>因此，这就得靠信仰，人与上帝的联系被认为是圣灵的一种具有神性和超验的赐赠，是“所想之事之本，未见之事之证”。<sup>③</sup>这一观念集中体现了基督教意识的神圣性。这种神圣性既表明了基督教的真正的最本质的核心，但它又包含着一种非解析性的经验类型，一种既定的证据，一种特殊的情感反应。它所包含的是某种“超离于所有创造物的神秘的东西”，也就是某种我们只能在感情中体验得到的“隐秘而玄奥”的东西。这种神圣性具有“可怕而又诱人的神秘性”。这种超越理性概念和伦理概念的东西可以用奥托的新术语“纽密诺斯”(numinous)来表示，意即超自然的、神秘的东西。神秘主义既是为获取超出现有宗教形式之外的宗教经验所作的沉思冥想的追求，也是关于这种经验的一种结果。它把自己看作是通过升华于世界一切形式之上而获得的一种与来世、终极性和至一即上帝的联系。神秘主义只有在构成宗教信仰体系

① 《希伯来书》 1:1-2

② 《约翰一书》 4:12。

③ 《希伯来书》 11:1。

的思想世界变成规范的礼拜仪式和教义时才会发生。神秘主义一经出现，宗教生活对于某些人来说也就“转向了一种纯粹的个人内心体验”。进到这一步，学者们对宗教神秘主义的研究可以说就进入了宗教心理学的个案分析阶段了。我们期待着宗教心理学界能够对之作出科学的解释。

## 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,并附中译作者名和书名,仅使用中译本者按中文图书体例列出)

**Adler, J. M.**

阿德勒:《西方的智慧》,周勋男译,吉林文史出版社,1990,长春。

**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.

安吉斯:《神秘宗教与基督教》

**ANGUS, S.** . 1929, *The Religious Quests of the Graeco—Roman World*, London.

安吉斯:《对希腊罗马世界的宗教征服》

**AN Ximeng**

安希孟:《关于原始基督教的性质》,《基督教文化评论》(二),第118—138页,贵州人民出版社,1990,贵阳。

- 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》
- ARNOLD, W. T., 1934 *Roman Provincial Administration*. London.  
阿诺德:《罗马行省管理》
- 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。
- AUMANN, J., 1985 *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London.  
欧迈安:《天主教灵修学史》,宋兰友译,1991,香港。
- BARNES, T. D., 1971. *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford.  
巴纳斯:《特尔图良》
- BAUS, K., 1965. 'History of the Church', vol. i. *From the Apostolic Community to Constantine*. London.  
鲍斯:《教会史》第1卷,《从使徒时期的社团到康士坦丁》
- BERKHOF, L., *The History of Christian Doctrines*. Taipei.  
伯克富:《基督教教义史》,赵中辉译,1984,台北。
- BIERS, W. R., 1980, *The Archaeology of Greece*, London.  
比尔斯:《希腊考古学》
- 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》

- BURKERT . W. . 1985 . *Greek Religion* . Harvard University Press.
- 伯克特:《希腊宗教》
- BURNET . J . 1930 . *Early Greek Philosophy* . 4th ed, London.
- 伯奈特:《早期希腊哲学》
- BURY . J. B. . 1937 . *A History of Greece to Death of Alexander the Great* . New York.
- 伯里:《希腊史:到亚历山大大帝之死》
- 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》
- CAMPENHAUSEN . H. V. . 1959 . *The Fathers of the Greek Church* . New York.
- 凯本浩森:《希腊教会的教父》
- CAMPENHAUSEN . 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》
- CASSIRER, E. . 1944 . *An Essay on Man*, Yale University Press . New Haven.
- 卡西尔:《人论》,甘阳译,1985,上海译文出版社,上海。
- 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》

CHADWICK . H. . 1967 . The Early Church . New York.

夏德威克:《早期教会》

CHADWICK . J. . 1976 . The Mycenaean World . Cambridge University Press.

夏德威克:《迈锡尼世界》

CHEN Cunfu, WANG Xiaochao .

陈村富、王晓朝:《希腊哲学与早期基督教》,《宗教与文化》,吉林人民出版社,1993,长春。

CHEN Moli

陈慕理:《新约综览》,宣道书局,1976,香港。

CHING . J. & KUENG, H.

秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,吴华译,三联书店,1990,北京。

CLEMENT . Clement of Alexandria . translated by G. W. But-  
terworth. The Loeb Classical Library . Reprinted 1979.

克莱门特:《亚里山大里亚的克莱门特著作集》

COPLESTON . F. . 1950, A History of Philosophy, vol. ii .  
London.

考普莱斯顿:《哲学史》,第 2 卷

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 Hel-  
lenistic 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》

DEWEY J.

杜威：《论哲学的改造》，许崇清译，商务印书馆，1958。

DICKINSON G. L. .

狄更生：《希腊的生活观》，彭基相译，1931，商务印书馆，北京。

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. . 1990, Freedom, Justice & Christian Counter-culture . London.

艾利奥特：《自由、正义和基督教的反文化》

FAN Mingsheng

范明生：《柏拉图哲学述评》，上海人民出版社，1984，上海。

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。

FARNELL . L. R. . 1921 . Outline History of Greek Religion, Ares Publishers Inc. Chicago.

法耐尔:《希腊宗教史纲》

Farnell . L. R. . 1921 . Greek Hero—Cults and Ideas of Immortality, Oxford.

法耐尔:《希腊英雄祭仪与不朽观》

FARRAR . F. W. 1889 . Lives of the Fathers . vol. i . Edinburgh.

法拉:《教父的生平》

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》

FLANNERY, A. . ed. 1988 . Vatican Council II . The Conciliar and Post Conciliar Documents . (revised edition) Dublin.

弗拉奈利:《梵二会议文献集》

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。

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》

GILSON . E. . 1955 . *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* . London.

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》

GLOTZ . G. . 1925 . *The Aegean Civilization* . London.

格罗茨:《爱琴文明》

GRANT . F. C. . 1962 . *Roman Hellenism and the New Testament* . Edinburgh.

格朗特:《罗马希腊主义和新约》

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》

GRAVES . R. . 1942 . *Greek Myths* . Oxford.

格莱乌:《希腊神话》

GREEN . P. . 1973 . A Concise History of Ancient Greece . London.

格林:《古希腊简史》

GROTE, G. . 1846 . History of Greece . 12 Vols . London.

格罗特:《希腊史》

GUTHRIE . W. K. C. . 1962. The Greeks and Their Gods . New York.

格思里:《希腊人和他们的神》

GUO Shengmin

郭圣铭:《世界文明史纲要》,上海译文出版社,1989,上海。

HACK. L. . 1958, God in Greek Philosophy to the Time of Socrates, New York.

哈克:《至苏格拉底时代的希腊哲学中的神》

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》

HAMMILTON . I.

汉密尔顿:《希腊方式—通向西方文明的源流》,徐齐平译,浙江人民出版社,1988。

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》

**HARRIS, M. . 1983 Cultural Anthropology . Harper and Row Publishers . New York.**

哈里斯:《文化人类学》,东方出版社,1988,北京。

**HARRISON . J. E. . 1922, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 3rd edition . Cambridge.**

哈里森:《希腊宗教研究引论》

**HE Guanghu**

何光沪:《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》,贵州人民出版社,1991,贵阳。

**HERODOTUS**

希罗多德:《历史》,王嘉隽译,商务印书馆,1959。

**HESIOD, Hesiod and Homeric Hymns . . . translated by A. G. E. White . The Loeb Classical Library, Reprinted 1977.**

赫西俄德:《赫西俄德著作集和荷马颂歌》

**HOMER. The Iliad . 2 Vols . tranlated by A. T. Murray, The Loeb Classical Library . Reprinted 1978.**

荷马:《伊利亚特》,陈中梅译,花城出版社,广州,1994。

**HOMER, The Odyssey, 2 Vols . . . translated by A. T. Murray . The Loeb Classical Library . Reprinted 1980.**

荷马:《奥德修记》,杨宪益译,上海译文出版社,1979。

**HOPEFE . L. M. .**

霍普夫:《世界宗教》,张云刚等译,知识出版社,北京,1991。

**JAEGER . W. . 1939 . Early Christianity and Greek Paideia . Cambridge . Mass.**

耶格尔:《早期基督教与希腊人的教化》

JAEGER . W. . 1947 . *The Theology of the Early Greek Philosophy* . Oxford.

耶格尔:《早期希腊哲学中的神学》

JONES, A. H. M. 1964 *The Later Roman Empire* . 3 vols. Oxford.

约那斯:《晚期罗马帝国》

KAPLAN . D. . 1972 . *Culture Theory* . New Jersey.

卡普兰:《文化理论》

KNOWLES, D. . 1961 . *The English Mystical Tradition*, New York.

诺利斯:《英国神秘主义的传统》

KOESTER . H. . 1982 . *Introduction to the New Testament* . New York.

科埃斯特:《新约引论》

KRAEMER . H. . 1960, *World Cultures and World Religions the Coming Dialogue* . London.

克莱墨:《世界文化与世界宗教》

KROEBER, A. L. . & KLUCKHOHN . C. . 1952, *Culture . A Critical Review of Concepts and Definitions* . Cambridge . Mass.

克鲁伯:《文化的概念和定义的批判性回顾》

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, A. . 1910, *The World of Homer* . London.

朗格:《荷马的世界》

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》

LATOURETTE . 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》

LEI Yongmin

雷永明:《新约时代的哲学与宗教》,《基督教文化评论》(二),第 70—117 页,贵州人民出版社,1990,贵阳。

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。

LUCRETIUS

卢克莱修:《物性论》,方书春译,商务印书馆,1985。

LU Daji

吕大吉主编:《宗教学通论》,中国社会科学出版社,1989,北京。

吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社,1994,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》

MARCUS AURELIUS . *Marcus Aurelius* . translated by C. R.  
Haines . Reprinted 1976.

马可·奥里略:《马可·奥里略著作集》

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。

MCGUCKIN . J. A. . 1980. *Researches into the Divine Insti-*  
*tutes of Lactantius*, unpublished Ph. D. thesis, University of  
Durham.

麦加京:《拉克唐修神圣原理研究》

MOELLER . W. . 1902 . *History of the Christian Church; AD 1*



—600. London.

缪勒:《基督教教会史》

MOORE . C. H. . 1916, *The Religious Thought of the Greeks from Homer to the Triumph of Christianity* . Cambridge.

摩尔:《希腊人的宗教思想》

MEADOW, M. J. . 1984 . *Psychology of Religion* . Harp & Row . New York.

梅多、卡霍:《宗教心理学》,陈麟书等译,四川人民出版社,1990。

MORRIS . B. .

莫利斯:《宗教人类学》,周国黎译,今日中国出版社,1992,北京。

MURRAY . G. A. . 1925, *Five stages of Greek Religion* . Oxford.

穆雷:《希腊宗教的五个阶段》

NIEBUHR . H. R. . 1951 . *Christ and Culture* . New York.

尼伯尔:《基督与文化》

NILSSON, M. P. . 1925. *A History of Greek Religion*, 2nd edition . Oxford.

尼尔森:《希腊宗教史》

NILSSON, M. P. . 1950, *The Minoan — Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* . 2nd edition . Lund.

尼尔森:《米诺斯—迈锡尼及其在希腊宗教中的残存》

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  
Leob Classical Library . reprinted 1971.

斐洛:《斐洛全集》

PLATO. *The Dialogues of Plato*, translated by Jowet . Oxford .  
1931.

柏拉图:《柏拉图对话集》

PLUTARCH . *Moralia* . 16 Vols . translated by F. C. Babbitt .  
The Loeb Classical Library . 1969.

普罗塔克:《道德论集》

QUASTEN, J. . 1949. *Patrology* . vol. i — iii . Westminster .  
Maryland.

夸斯顿:《教父学研究导读》

RAHNER . K. . 'Towards a Fundamental Theological Interpre-  
tation of Vatican II' . *Theological Studies*, 40, 1979 . pp. 716—  
27.

拉纳:《对梵二会议的基要神学解释》

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。

ROBERTSON . A. . 1953 *The Origins of Christianity*, London.

罗伯逊:《基督教的起源》,宋桂焯译,三联出版社,北京,1958。

ROSE, H. J. . 1958, *A Handbook of Greek Mythology* . 6th ed .  
London.

露丝:《希腊神话学手册》

ROSTOVTEFF, M. . 1925. *A History of the Ancient World*,  
Vol. 1 . *The Orient and Greece* . Oxford.

罗斯托采夫:《古代世界史》,第 1 卷,《东方与希腊》

**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》,上卷,何兆武译,商务印书馆,1963,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. & STUHLMUELLER . C.** 1983. *The Biblical Foundations for Mission*, New York.

西尼尔:《传教的圣经基础》

**SHIEL . J.** 1968. *Greek Thought and the Rise of Christianity*, London.

西尔:《希腊思想与基督教的兴起》

**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, S.** 1963, *Mysticism in World Religion . Baltimore.*

斯宾塞:《世界宗教中的神秘主义》

**SPENCER . V. A.** 1934. *The Christology of the Apologists . London.*

斯宾塞:《护教士的基督论》

**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,1981,商务印书馆,北京。

**TACITUS**

塔西陀:《编年史》,王以铸、崔妙因译,商务印书馆,1981。

**THOMSON . G. . 1955 . Studies in Ancient Greek Society . vol. II, The First Philosophers . Lawrence & Wishart, London.**

汤姆逊:《古代哲学家》,何子恒译,三联书店,1963,北京。

**THROWER, J. . 1971 . A Short History of Western Atheism . Pemberton Publisher, London.**

斯鲁威尔:《西方无神论简史》,张继安译,中国社会科学出版社,1982,北京。

**THUCYDIDES**

修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,商务印书馆,1960。

**TOLAND, J. .**

托兰德:《基督教并不神秘》,张继安译,商务印书馆,1982,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. . 1953 . The World and the West . Oxford.**

汤因比:《世界与西方》

**TOYNBEE, A. . 1956 . An Historian's Approach to Religion, Oxford.**

汤因比:《历史学家对宗教的态度》

**TOYNBEE, A. & DAISAKU IKEDA . 1976, The Toynbee — Ikeda Dialogue . Man Himself Must Choose, Tokyo.**

汤因比、池田大作:《汤因比与池田大作对话录:人本身必须选择》

**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* . 2 vols. . London.

泰勒:《原始文化》

VICO G. B.

维柯:《新科学》,朱光潜译,人民文学出版社,1987。

VOGEL C. J. de . 1959. 'Greek Philosophy' . vol. iii . *The Hellenistic—Roman Period* . Leiden.

伏格尔:《希腊哲学》第3卷,《希腊化—罗马时期》

WALLIS R. T. . 1972. *Neo—Platonism*, London.

华利士:《新柏拉图主义》

WALKER, 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。

WANG, Tongyi . 1988, *The English—Chinese Word—ocean Dictionary*, 1988 . Beijing.

王同亿主编:《英汉辞海》,国防工业出版社,1988,北京。

WANG Xiaochao

王晓朝:《希腊宗教概论》,上海人民出版社,1997,上海。

WANG Zisong etc.

江子嵩、范明生、陈村富、姚介厚:《希腊哲学史》,第1卷,1988,第2卷,1993,人民出版社,北京。

WEBER M. . 1964 . *The Sociology of Religion* . Boston, Mass.

维伯:《宗教社会学》

WILAMOWITZ MOELLENDORFF . 1908, *Greek Historical Writings and Apollo*, Oxford.

维拉莫维茨:《希腊史籍与阿波罗》

WILAMOWITZ MOELLENDORFF . 1923. *The Religious Faith*

of Greek . Oxford.

维拉莫维茨:《希腊人的宗教信仰》

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》

XENOPHON .

色诺芬:《长征记》,崔金戎译,商务印书馆,1985。

色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆,1984。

幸德秋水:《基督何许人也》,马采译,商务印书馆,1982,北京。

YANG Zheng

杨真:《基督教史纲》,上册,三联书店,1979,北京。

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:《希腊哲学史纲》

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》

ZHAO Lin

赵林:《中世纪基督教神学发展的逻辑线索》,《世界宗教研究》,

1996, 第 4 期, 第 119—126 页。

**ZHU Weizi**

朱维之: 《希伯来文化》, 浙江人民出版社, 1988, 杭州。

## 译名对照表

- Aaron 亚伦  
Abraham 亚伯拉罕  
Acadius 阿卡狄  
Aeschylus 埃斯库罗斯  
Agamemnon 阿伽门农  
Agape 爱筵  
Albinus 阿尔比努  
Alexander Severus 亚历山大·塞维鲁  
Alexander the Great 亚历山大大帝  
Ambrose 安布罗斯  
Anaxagoras 阿那克萨哥拉  
Anaximenes 阿那克西美尼  
Andrew 安德烈  
Anetus 安尼图斯  
Anselm 安瑟伦  
Anthony, monastic founder 安东尼  
Antioch 安提阿  
Antisthenes 安提司泰尼  
Aphrodite 阿佛罗狄忒  
Apion 阿庇翁  
Apollo 阿波罗  
Apollodoros 阿波罗多洛



- Apollonia** 阿波罗尼亚  
**Apollonius** 阿波罗尼乌斯  
**Apostles' Creed** 使徒信经  
**Applonius** 阿波罗尼亚斯  
**Arcadius** 阿卡狄  
**Ares** 阿瑞斯  
**Arianism** 阿里乌派  
**Arge** 阿尔格  
**Aristides** 阿里斯提德  
**Aristobulus** 阿里斯托布罗  
**Aristotles** 亚里士多德  
**Aristippus** 阿里斯提波  
**Aristophanes** 阿里斯托芬  
**Arius** 阿里乌  
**Arnobius** 阿诺比乌斯  
**Artemis** 阿耳忒弥斯  
**Ashtaroth** 亚斯他录  
**Assyrians** 埃叙利亚人  
**Athanasian Creed** 阿他那修信经  
**Athanasius** 阿他那修  
**Athena** 雅典娜  
**Athenagoras** 阿塞那戈拉斯  
**Atreus** 阿特柔斯  
**Augustine, St.** 圣奥古斯丁  
**Avidius Cassius** 阿维丢·卡西乌斯  
**Babel** 巴力  
**Bacchus** 巴库斯  
**Bardenhewer** 巴登修尔

- Balduinus, F. 巴尔杜努  
Barnabas 巴拿巴  
Barnes, T. D. 巴纳斯  
Basilides 巴西里得  
Benedict, St. 圣本笃  
Berbers 贝伯人  
Bethlehem 伯利恒  
Bithynia 庇提尼亚  
Byzantium 拜占庭  
Caecilius 凯西留斯  
Caesarea 该撒利亚  
Callipho 卡利弗  
Caracalla 卡勒卡拉  
Celsus 凯尔苏  
Celts 凯尔特人  
Centaur 山陶  
Chalcedonian Creed 伽克敦信经  
Chimaera 客迈拉  
Ching, Julia 秦家懿  
Chrysippus 克律西普  
Chrysopolis 克律索波利  
Cicerò 西塞罗  
Cleanthes 克林塞斯  
Clement 克莱门特  
Commodian 考摩典  
Commodus 康莫杜斯  
Constantine 康士坦丁  
Constantius, Emperor 康士坦休斯

- Council of Constantinople** 康士坦丁堡公会议  
**Council of Nicaea** 尼西亚公会议  
**Constantinople** 康士坦丁堡  
**Cratylus** 克拉底鲁  
**Crete** 克里特  
**Crispus** 克律西普  
**Critias** 克里底亚  
**Cyprian** 西普里安  
**Daphne** 达佛涅  
**David** 大卫  
**Delos** 得罗斯  
**Delphi** 德尔菲  
**Demeter** 德墨忒耳  
**Democritus** 德谟克利特  
**Decian Persecution, the** 德修斯迫害  
**Decius** 德修斯  
**Didymus** 狄狄姆斯  
**Dinomachus** 狄诺玛库  
**Diocletian, Emperor** 戴克里先  
**Diodorus** 狄奥多洛斯  
**Diogenes** 第欧根尼  
**Dionysius the Areopagite** 伪狄奥尼修斯  
**Dionysius** 狄奥尼修斯  
**Dionysus** 狄奥尼索斯  
**Domitian** 多米田  
**Durkheim, E.** 杜克海姆  
**Edict of Decius, the** 德修斯敕令  
**Edict of Milan, the** 米兰敕令

- Eleusinian Mysteries, the 厄流息斯秘仪  
Eleusinians 厄琉昔尼亚人  
Eliot, T. S. 艾利奥  
Elysian Fields, the 厄流西原野  
Empedocles 恩培多克勒  
Epictetus 爱比克泰德  
Epicurus 伊壁鸠鲁  
Epona 厄波娜  
Essenes 艾赛尼派  
Eteocles 埃特克勒  
Etna 厄特那  
Euhemerus 欧赫美鲁  
Euripides 欧里庇得斯  
Eusebius 欧西庇乌  
Fabian 法比扬  
Felix 腓力斯  
Festus 非斯都  
Firmianus, L. C. 费米亚努斯  
Florovsky, Georges 弗拉洛夫斯基  
Fromm, E. 弗洛姆  
Gabriel 天使加百利  
Galcrius 盖勒流  
Galilee 加利利  
Gallienus 伽利努  
Gapernaum 伽百农  
Gartholomew 巴多罗买  
Gaul 高卢  
Gibbon 吉本

- Gnosticism 诺斯提主义  
Great Mother of the gods, the 大神母  
Great Persecution, the 大迫害  
Hades 哈得斯  
Hadrian 哈得良  
Hans Kung 孔汉思  
Harnack, A. 哈奈克  
Helios 赫利俄斯  
Hephaestus 赫淮斯托斯  
Hera 赫拉  
Heracleides 赫拉克里德  
Heraclitus 赫拉克利特  
Herillus 赫里洛斯  
Hermes 赫耳墨斯  
Hermippus 赫米普斯  
Herod Antipas 希律  
Herodotus 希罗多德  
Hesiod 赫西俄德  
Hestia 赫斯提亚  
Hieronymus 希洛尼谟  
Homer 荷马  
Hosius of Cordova 何西乌  
Honorius, Emperor 荷诺留  
Irenaeus 伊里奈乌  
Isaac 以撒  
Isaiah 以赛亚  
Ishmael 以实玛利  
Isis 伊希斯

Islands of the Blest 福岛  
Jacob 雅各  
James, William 詹姆士  
Jehovah 耶和华  
Jeroboam 耶罗波安  
Jerome 杰罗姆 Jesus 耶稣  
Josephus 约瑟福斯  
Judah 犹大  
Juno 朱诺  
Jupiter 丘庇特  
Justin Martyr 殉道者查士丁  
John 约翰  
John, the Baptist 施洗者约翰  
John of Damascus 大马色的约翰  
Judas Iscariot 加略人犹大  
Julian 朱利安  
King Agrippa 亚基帕王  
King Juba 犹巴王  
Kueng, Hans 孔汉思  
Lactantius 拉克唐修  
Laurentum 劳伦图  
Latium 拉丁姆  
Latourette, K. S. 拉托瑞特  
Leto 勒托  
Liberius Pope 利贝留斯教皇  
Licinius 利西钮斯  
Linus 利努斯  
Livy 列维

- Lucian 琉善  
Lucretius 卢克莱修  
Luke 路加  
Mark 马可  
Marcian 马西昂  
Marcus Aurelius 马可·奥勒留  
Mars Conservator 战神马耳斯  
Mary 玛利亚  
Matthew 马太  
Matthias 马提业  
Maxentius 马森修斯  
Maximian 马克西米安  
Maximin 马克西敏  
Maximus, Mytre 殉教圣徒马克西默  
Melisseus 美立修  
Mercury 墨丘里  
Milan 米兰  
Miletus 米利都  
Milvian Bridge, the 米尔维桥  
Minerva 密涅瓦  
Minucius Felix 米诺西乌·菲利克斯  
Mithraism 密色拉教  
Moesia 摩西亚  
Montanism 蒙塔诺斯主义  
Monasticism 隐修或灵修制度  
Moses 摩西  
Mueller, F. M. 缪勒  
Musaeus 穆赛乌斯

- Nazareth 拿撒勒  
Nero 尼罗, 尼禄  
Nestorian 聂斯托里派  
Nestorius 聂斯托利  
Nicean Creed 尼西亚信经  
Nicomedia 尼科弥底亚  
Niger 尼日  
Octavian 屋大维  
Octavius 屋塔维  
Odessa 奥德撒  
Odrysiens 奥吉西亚人  
Origen 奥利金  
Olympus 奥林波斯  
Orpheus 奥斐斯  
Orphism 奥斐斯教  
Osiris 奥西律斯  
Ostia 奥斯提亚  
Otto, Rudolf 奥托  
Ottoman Turks 奥托曼·特克斯  
Ovid 奥维德  
Pachomius 帕高米乌  
Paganism 异教主义  
Palatine Hill, the 巴拉丁山  
Pan 潘  
Pannonia 帕诺尼亚  
Particularism 特殊神宠论  
Paul, St. 圣保罗  
Pausanias 鲍桑尼亚



- Pericles** 伯里克利
- Peter** 彼得
- Perillus** 伯利鲁斯
- Pherecydes** 斐瑞居德
- Philip** 腓力
- Philip the Arab** 罗马皇帝、阿拉伯人菲利普
- Philo** 斐洛
- Pilate** 彼拉丢
- Pindar** 品达
- Plato** 柏拉图
- Pliny the Younger** 小普林尼
- Pliny, the Older** 老普林尼
- Plotinus** 普罗提诺
- Plutarchus** 普罗塔克
- Polynices** 波利尼柯
- Pompey** 庞培
- Pontifex Maximus** 祭司团长
- Pontus** 彭托斯
- Porphyry** 波斐利
- Posidon** 波赛冬
- Proclus** 普罗克洛
- Prodicus** 普罗狄科
- Protagoras** 普罗泰戈拉
- Ptolemy** 托勒密
- Pythagoras** 毕达哥拉斯
- Pyrrho** 皮浪
- Quadratus** 夸特拉图、
- Qumram Community** 库姆兰社团

- Rahner, K. 拉纳  
Remus 瑞莫斯  
Romulus 罗莫洛  
Russell, B. A. W. 罗素·  
Saccas, Ammonius 阿漠尼乌·萨卡斯  
Samothracians 萨摩色雷西人  
Sarapis 萨拉比斯  
Saul 打罗  
Schleiermacher, F. E. D. 施莱尔马赫  
Schmidt, K. 施密特  
Semele 塞墨勒  
Seneca 塞涅卡  
Senior, D. 西尼尔  
Sergius, St. 圣色吉斯  
Sibyls 西彼拉  
Sicca 西卡  
Simon the Canaanite 奋锐党的西门  
Simeon Stylites 隐修士西蒙  
Socrates 苏格拉底  
Sol Invictus 太阳神索尔  
Solomon 所罗门  
Speusippus 斯彪西波  
Stephen 司提反  
Strabo 斯特拉波  
Strauss, D. F. 施特劳斯  
Tacitus 塔西佗  
Tatianus 泰迩  
Taylor, A. E. 泰勒

- Tertullian 特尔图良  
Tertullianists 特尔图良主义  
Thaddeus 达太  
Thales 泰勒斯  
Thebes 底比斯  
Theodosius, Emperor 提奥多西皇帝  
Theophilus 塞奥菲鲁  
Theophrastus 塞奥弗拉斯特  
Therapeuts 塞拉皮斯派  
Thomas 多马  
Thomas 托玛斯  
Timaeus 蒂迈欧  
Timon 蒂孟  
Titans 提坦  
Toynbee, A. 汤因比  
Trajan 图拉真  
Treves 车维士  
Typhon 泰封  
Valentius 瓦伦廷  
Valerian 瓦勒良  
Varro 瓦罗  
Venus 维纳斯  
Verona 维洛那  
Vesuvius 维苏维乌  
Victor 维克特  
Virgil 维吉尔  
Vladimir, St. 圣维拉狄米  
Weber, M. 维伯

Whyte, B. 维特  
Xenophanes 塞诺芬尼  
Xenophon 色诺芬  
Xystus 西斯图  
Zeno 芝诺  
Zeus 宙斯  
Zoroaster 佐罗亚斯特

## 后 记

1996年7月，我完成了我的博士学业，从英国利兹大学回国。喘息方定，我的老师陈村富教授即邀我参与国家社会科学研究重点课题“基督教神秘主义研究”的工作。我的学术研究起始于1982年，所涉及范围主要是古希腊哲学和早期基督教。在英期间，我与诸多研究基督教的西方学者有了较多的来往，对早期基督教比较熟悉。因此，我扬长避短，完成了这本“基督教神秘主义探源”，奉献给读者，并准备接受来自方方面面的批评。

除了陈村富教授以外，此书的第一批读者是应邀于1997年10月赴宁波参加《希腊哲学史》第四卷写作会议暨本书初稿鉴定会的专家。许多专家在会上谈了对基督教神秘主义的看法，使我受到许多启发。安徽大学教授钱广华先生、北京大学教授杨适先生和中国社会科学院宗教研究所研究员段琦女士还为本书初稿写了鉴定，提了许多中肯的修改意见。特借本书印行之机，对各位学者表示诚挚的谢意。

正如本书标题所表明的，本书的重点在于探讨古代基督教神秘主义。对于基督教这个已经有着近两千年历史的世界性大宗教来说，“神秘主义”一词无论是用来标识这种宗教在各个历史阶段的一般性质，还是用来特指这种宗教中的某些流派，都可以在基督教的初始阶段找到它的根源；而基督教本身又是特定文化的产物。这就是本书用了相当篇幅探讨西方古代文化的特质，并有两章专门用于追溯希腊古典文化和希腊化时期文化中的神秘主义因素的原因。特别应当说明的是，研究基督教神秘主义所应包括的内容绝

对不止本书所涉及的内容。本书对基督教神秘主义的研究仅仅是，而且确实是，对基督教神秘主义源头的一种探讨。它没有涉及罗马帝国以后的基督教神秘主义，也没有对古代基督教神秘主义作具体的宗教心理学的分析。我期待着专家们能在这些方面取得新的突破和进展。如本书最后一节标题所示，我坚信，基督教神秘主义是客观存在的现象，它终将得到科学的说明。

本书的出版得到杭州大学董氏文史哲研究奖励基金的资助，责任编辑张节末先生以敏锐的学术眼光和热情的态度支持本书的出版，做了大量工作，特致谢意！

王晓朝

1998年3月9日二稿  
于杭州西溪路寓所

## 序 言

1996 年春夏之交，我们申请到了关于基督教神秘主义的一个课题。这个课题的主体部分是一部关于基督教神秘主义来源及演化的专著，其次是若干文章和资料翻译。我们计划在 1998 年初结题，然后申请哲学类的项目，因而准备走捷径——几个人各执笔一部分，由我统稿。我相信各人都有能力完成，然而各人的时间和进度令我担忧。正在举棋不定之际，王晓朝博士于 7 月 18 日参加英国利兹大学的博士授予仪式之后，25 日回到了杭州大学。他在利兹大学神学与宗教研究系攻读早期基督教的博士学位。三年中，花了两年攻读希腊语和希腊文献。他的博士论文就是《基督教与帝国文化》。经英国专家推荐，这部论文在作了一些修改后已经由荷兰莱登 Brill 学术出版社出版，中文译本亦已由东方出版社出版。<sup>①</sup>他带回一批图书，其中有不少涉及基督教神秘主义的资料。交谈中我发现彼此的基本见解是一致的，都认为不可将神秘主义简单看作是反理性的；三位一体、道成肉身，基督事件是基督教神秘主义的中心；基督教神秘主义是在批判希腊原始宗教的秘仪，吸取希腊哲学中的神秘主义过程中演进的，因而渗透了理性的内容；在诸多宗教中，基督教相对而言是理性与神秘交融的，较少神秘主义因素的，如此等等。于是我断然改变方案，决定由王晓朝一人撰稿，其他

<sup>①</sup> Xiaochao Wang, *Christianity and Imperial Culture: Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and their Latin Patristic Equivalent*, Brill, Leiden, Netherlands, 1998. 王晓朝：《基督教与帝国文化：关于希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，东方出版社，1997 年 9 月，北京。

人承担另外的课题任务及本课题的论文与翻译部分。时过一年零两个月，王晓朝完成了《基督教神秘主义探源》的初稿，赶在 1997 年 10 月中旬宁波召开的《希腊哲学史》第四卷研讨会之前，交付与会专家审核，征求同行学者的意见。杭州大学出版社致力于出版本校各学科的有代表性的学术著作，设专项基金，连同杭州大学董建华文史哲基金一起，确保国家社科课题的出版，使得这部修订稿得以及时同读者见面。从立项到出版，可以说，本书都比较典型地反映了当前我国精神产品同物质产品不同的生产过程。

关于基督教神秘主义，海外有相当的研究。国内如中国社科院宗教研究所吕大吉教授等等，这几年已部署力量作系统的、专门的探讨。考虑到海内外的学术背景，我们确定了下列三个准则，以求本书有自己的特色：

1. 以哲学为本位，探讨宗教问题。在西方哲学史上，既有过哲学解构宗教，也曾有过宗教解构哲学；宗教充当过哲学的先导，启示了哲学的诞生，哲学也曾启导过新的宗教神学，甚至充当过宗教的侍女，有时还沦为“不生育的修女”（见培根论经院哲学）。海外涉及基督教神秘主义的著作一般是以宗教为本位论及同哲学的关系。我们应充分利用自己的希腊哲学的“看家本领”，论述基督教神秘主义形成的欧洲文化背景及希腊哲学中的神秘主义及神学理论的作用。这样，尽管我们吸取了海外某些方面的成果，利用了前人整理和编纂的资料，然而我们是自成体系，注入了新的东西的。

2. 以非教徒学者的身份，严肃、公正地研究和评说基督教的神秘主义，尊重教徒的宗教感情，使教徒和非教徒阅读本书后都能加深对基督教的理解，都有所收益。

3. 鉴于国内研究宗教的起步比海外迟，有关资料又奇缺，因此本书应面向国内广大读者，尽可能提供较为系统全面的资料，为后人的研究创造些条件。

王晓朝教授的著作遵循这三条准则，完成了我们预期的目标。



我只须加些题外的说明就行了。本书作者就“神秘”，“神秘主义”，哲学神秘主义与宗教神秘主义，基督教的神秘主义与其他宗教的神秘主义，在第一章及以后各章的行文中，都作了简明而确切的界定。我认为，“神秘”固然同认识有关，但它本身不是一个单纯的认识论问题。未被认识的客体，人们感到奥妙或奥秘，这不是希腊文 **Mysterion** 的本义。“神秘”必是一种体验，必须从体验入手去诠释，这种体验总是个体的，或是以个人为基础的群体的共同经历和感受。而且它还是内省的，难以用言辞（更不必说概念）来表述。它融情感、意志、信念、认识于一体，因此存在语言和概念无法表述的领域，有时它借助特殊的符号和声音，有时借助于类比和隐喻（这也是诗歌和宗教大量使用类比和隐喻的原因之一）。既然人体现象远未被人类所认识，已被认识的与未被认识的部分简直无法比拟，那么凡是涉及个体内省体验的现象，就切不可轻易下结论了。没有气功体验的人无法理解练过气功而且有相当功力的人。若以自己的无知、轻率和武断为尺度否定或嘲笑气功，那么该受嘲笑的正是他自己。若说他有什么值得敬佩，那就是他的胆量了。宗教神秘主义更是如此。它是信奉者同他所敬拜的神之间的交流、感受，并力求通过一定的仪式融入神的怀抱，达到神圣的境界，至少是升华自己的精神和情怀。在这里最重要的区别是不同的神灵观念。当人们把各种自然力当作神灵时，在敬拜者那里产生的必然是原始宗教的神秘主义。所谓人—神交流实质上是人与虚幻的自然力的交流，通过一定的秘仪，给予崇拜者一定的力量和凝聚力（图腾崇拜更具这一功能）。当人们崇拜偶像，将历史人物人格化的时候，崇拜者与神的交流实质上是个体与人自身的交流。什么样的偶像神就产生什么样的作用，它可能给予崇拜者破坏性的力量，也可能起维系社会秩序，规范群体行为的作用。沟通神人关系，起神人中介作用的祭司、僧侣、神汉、巫婆，在这两种信仰中扮演重要角色。他们可以假借神威，伪装出神状态，行使人间的各种骗局。当人们将本

原、第一因、目的因、精神实体、理性灵魂或宇宙秩序等等的思考和体验加以升华，引发出唯一神或理性神的时候，哲学的神秘主义就产生了。人一神交流转化为哲学家与其哲学信仰的交流。哲学家们往往在特定情景下才进入状态（泰勒士掉进粪池，苏格拉底在屋檐下入神，亚里士多德在积极理性发作时的沉思）。犹如诗人需创造诗兴大作，灵感爆发的情景一样，哲学家们也会自觉地去创造和追求灵性爆发的情景（当然不是重陷茅坑）。这就萌发了哲学式的“秘仪”（请注意，古希腊诗人也有祈求缪斯降临的秘仪式活动）。哲学家们还需要将自己的哲学信仰转化为他人的信仰，而且还祈求这种信仰永不衰落，于是他要靠理性的说教，靠哲理自身的力量去征服别人，吸引众人。可见正是哲学家开始了用理性去规劝某种信仰，驳斥他种信仰。正是哲学家开创了理性与信仰的交融的历史，启发了后来的教父们。基督教是两希文化（希腊文化和希伯来文化）融合的过程中形成和发展的。“三一神”是基督教神灵观念的核心。王晓朝用了三章（第一至第三章）论述基督教神秘主义形成的文化背景，然后在第五至第七章中阐明了基督教所特有的神秘主义内核和礼仪。对每个问题的论述都应用了大量资料，加以验证。有的材料是目前国内难以找到的。本书的资料价值，我相信同样会受到读者的肯定。读者不难看出，后面这几章客观的介绍多于评论。除了作者自谦说的“研究不够”，“缺乏宗教心理学的知识”外，更为重要的原因是，非教徒研究宗教现象时缺乏宗教体验，而且如上所述宗教神秘主义本身存在言辞和概念表述的局限性。作者采取慎重态度，忌讳一些批判性语言，是不无道理的。我们反对巫婆、神汉、秘密教派和邪教借助于神秘主义，故弄玄虚，行欺骗之实；同时，我们也尊重正常宗教生活中体现神秘主义的教义和教仪。拒斥非教徒学者研究宗教神秘主义，这是错误的；反之，不尊重教徒感情，对宗教神秘主义妄加评论，讥讽嘲笑，也是错误的。站在教门之外研究宗教，固然有其局限性，但从另一侧面看正是他的优越性。

他们可以不受教派的限制，对宗教现象进行严肃的、客观的研究，起到教会人士起不到的作用。

先人作序，爱好在落款上做文章，申明本序写于某某“楼”、“堂”、“阁”、“书斋”，本无他意。后来有一些仿造者，赋予新意。妨于居室简陋，于是来个“宏观调控”，说是本序写于星级宾馆或名山古刹之中。窃以为这些都是有形之物，“形而下者谓之器”。坐而论道之人，重道之所寓，轻身之所倚。本人仅署俗名，以示文责自负。

陈村富

1998年2月6日