

历史神学 – 古代教会 – 导读

(张麟至牧师)

目 录

历史神学 – 古代教会 – 导读 序言	ii
历史神学 – 古代教会 – 导读	1
神学的故事(Roger Olson, SCT)	3
开锣	3
第一部份：序幕 使徒约翰死后	4
第二部份：换场 北非四位巨擘	17
第三部份：大危机撼动教会	33
第四部份：另一危机摇撼教会	51
第五部份：双城记：东西之间传统的鸿沟	60
Williston Walker's Church History 大纲(2nd ed.)72	
Walker: 第一期 自创始至诺斯底危机	72
Walker: 第二期 诺斯底危机至君士坦丁	73
Walker: 第三期 帝国教会	80
Walker: 第四期 从中世纪至授职争论的结束	86
Walker: 第五期 中世纪后期	86
Birth of the Church 大纲	87
前言 起初	87
第一章 耶稣首批跟随者之世界	87
第二章 传布好消息	91
第三章 保罗：宣教士、教师、殉道士	91
第四章 成为基督徒	92
第五章 新旧以色列	92
第六章 大公教会？	92
第七章 外来的压力：为道受苦并及辩道	93
第八章 西方的基督教思想	93
第九章 亚历山太的基督教及其传承	93
第十章 崇拜与其实行	93
第十一章 职事与道德	94
第十二章 信仰与政治	94
第十三章 前瞻与回顾	94
A Public Faith 大纲	94
前言 新世纪的破晓	95
第一章 君士坦丁与教会	95
第二章 亚流主义的政治运作	96
第三章 东方希腊语的教会	96
第四章 西方的整合	97
第五章 禁欲派基督徒	97
第六章 奥古斯丁	97
第七章 再思基督	97
第八章 迦克墩争议：分裂与扩张	97
第九章 基督教的崇拜	97
第十章 组织、职事与Symbolism	97
第十一章 基督徒与化外人：变动世界中的教会	97
第十二章 新西方：高卢、义大利、西班牙	98
第十三章 大不列颠与爱尔兰：第一阶段	98
第十四章 由凯尔特修道主义而英国的福音化	99
第十五章 尾声	99
注语(from NDT).....	99

历史神学 – 古代教会 – 导读 序言

教会史分四个大的断代：古代、中世纪、宗教改革、近代。今日神学院对古代教会的重视不够，其实三一神论、基督论等主要的神学教义都是在古代发展出来，历经当时基督教界之大会而议定的，最后产生了古代的信经与信条。今日我们学习这些教义若不熟悉教义史，对教义的领会总是缺少了什么。

我在西敏士神学院读MAR时读的古史是从两门课读来的：Doctrines of God (Herman Bavinck, ET: Baker, 1951)和Doctrines of Christ (*The Person of Christ* by David F. Wells, 1984; *The Atoning Death of Christ* by Ronald Wallace, 1981), 亦即是由教义史切入的，古代教会史是自己补读的。

然而我第一次教古代(断代)史，是在2007年的NY暑期灵修进深会；那时林三纲弟兄找我讲一个专题，我建议讲东正教的灵修史话。真是着手去准备时，才发现这真是另一个世界。人类基因的DNA有双螺旋结构，原来基督教的教义和灵命也是一样。关于灵修神学史，详见另一份档案。2009年九月我受邀去欧华神学院讲古代基督教教义史 (Barcelona, Spain), 尔后在厦门、马利兰圣经教会，和亚特兰大北堂教会都讲过，讲义的材料也逐渐加增。

这门课只是古代教义史史海的沙滩而已，「大哉敬虔的奥秘」，我们至少也应捡一些贝壳，听一听教义奥秘的涛声吧。

2022/1/7, Suwanee, GA. 张麟至牧师

历史神学 – 古代教会 – 导读

「神学的故事(Olson)」和「基督教会史(Walker)」

2009/9/21~30, 欧华神学院; 2010/4, 厦门

2016/Feb~June, CBCM; 2018/Nov~2019/March, ACCCN

说明

本课是讲历史神学，即看系统神学思想在教会历史上的发展。Historical theology和systematic theology不一样，和history of doctrines也不一样。ST讲教义本身，HT讲教义的沿革，而HT讲教义在特定的历史背景下产生及发展的故事。HT有其故事性，较教义本身生动多了，读来使我们对教义本身及其沿革，当然有纵深的了解；再有，让我们可以欣赏神在历史中的作为。

我们要细读的是Roger Olson的神学的故事的前五个部份共有20章(代码是SCT)，其后的数字代表第几部份、第几章、第几段落，小括弧内的数字是页码。这本书正如作者说的，其「对象是...未受过[教会史]启蒙教育的...平信徒」SCT [18)。本课程中所加的资料，是为叫我们更深入地了解各神学主题。

SCT只提供「大」事，所以建议学员同时参考Williston Walker的基督教会史，其前三期涵盖古代教会史(~A.D. 591)。目前中译的教会通史中，该书也是最翔实的一本(详见书目)。与SCT话题有关的Walker的章节，会置于导读内；同时您也可以知道这段历史神学在其历史之前后，发生过什么事件。若为厘清年代，就标明在中括弧内。

书目

Gregg Allison, *Historical Theology. An Introduction to Christian Doctrine.* (Zondervan, 2011.) 这本书是Wayne Grudem的系统神学(1995)一书之历史神学指南；自然它是采取主题式排列，配合其书。

Henry Bettenson, ed. *The Early Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius.* Oxford University Press, 1956.

Geoffrey W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction.* Eerdmans, 1978.

F. F. Bruce, *The Spreading Flame: The Rise and Progress of Christianity.* Eerdmans, 1954. 此书由三本组成：*The Dawn of Christianity.* 1950; *The Growing Day: The Progress of Christianity from the Fall of Jerusalem to the Accession of Constantine (A.D. 70~313).* 1950; *Light in the West: The Progress of Christianity from the Accession of Constantine to the Conversion of the English.* 1951.

BHTC-- Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312.* Vol. I. Baker, 2004. BHTC = Baker History of the Church series. 在英文世界里，这是套新颖翔实的教会通史，断代出版。

BHTC-- Ivor J. Davidson, *The Public Faith: From Constantine to the Medieval World, AD 312-600.* Vol. II. Baker, 2005. 涵盖古史有此两册。

*J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines.* Harper & Row, 1960, 1965, 1968, 1978. 中译：康来昌译，早期基督教要义。华神，1984。这本书是研究古代基督教教义的经典之作。这本属教义史，中等深度。以尼西亚大会划分前后，也采取主题式排列。

**Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Traditions & Reform.* IVP, 1999. 中译：吴瑞诚等，神学的故事。台北：校园书房，2002。767页。作者为一位十分会讲神学故事的历史神学家。这本书也开创了一种新的讲述教会思想史的风格。教会史是知其然，教义(思想)史是知其所以然。采历史发展排列。

Eric Francis Osborn, *The Immersion of Christian Theology.* Cambridge Univ. Press, 1993.

Jeroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine.* Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100~600).* Univ. of Chicago Press, 1971. 这是一套五册的历史神学巨着，在这个领

域是最艰深的书籍。各册采主题式排列。余四册如下：

_____. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. II: *The Spirit of Eastern Christendom (600~1700)*. 1974.

_____. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. III: *Growth of the Medieval Theology (600~1300)*. 1978.

_____. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. IV: *Reformation of Church & Dogma (1300~1700)*. 1984.

_____. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. V: *Christian Doctrine & Modern Culture (Since 1700)*. 1989.

*Williston Walker (1860~1922) & etc., *History of the Christian Church*. 4 editions: 1918, 1959, 1970, 1980. 在目前中译的教会史里，这是最翔实的一本。中译之一：谢受灵、赵毅之译，基督教会史。香港：基督教文艺出版社，1970（英1959版）。x + 1061页。学教会史者手边当有一本Walker的教会史，中文的或英文的。中译请用基文社版，译文相当流畅，且有详细索引。这本书后面三次的再版都是作者的学生加写的，以回应新史料的出现或依时代推移，但基本上改变不多。

中译之二：孙善玲、段琦、朱代强译，基督教会史(英1970版)。北京：中国社会科学出版社，1991。757页。(社科院者已绝版。)

Maurice Wiles & Mark Santer, ed. *Documents in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1975.

相关书目

Diogenes Allen, *Spiritual Theology* (1997)；中译：王建国博士，当灵修遇见神学。更新，2010。其实在古代史里把灵修与教义分离，对教父们是不公平的。但另一方面，今日写灵修的作者是否信实地介绍那些灵修大师们呢，也是值得我们质疑的。本书较由天主教传统的灵修神学角度，来看灵修史。

E. H. Broadbent, *The Pilgrim Church*. Marshall Pickering, 1931. 中译：梁素雅、王国显，走天路的教会。香港：晨星出版社，1986。xxiv+348页，另有31页资料。这本书有F. F. Bruce的前言。以英国弟兄会的观点写的，有不少思想与J. W. Kennedy的观点相似，也是华人教会小群运动所喜爱的教会史观。

Chou, 周学信，无以名之的云。历代人物灵修与默想(卷一)。台北市：长颈鹿文化事业，1999。这是一本介绍灵修大师们的简传，可补教会

「正」史之不足。

John W. Kennedy, *The Torch of the Testimony*. Christian Book Publishing, 1964. 中译：刘志雄，见证的火炬：两千年教会的属灵历史。桃园，台湾：提比哩亚出版社，1997。366页。这本书的作者是F. F. Bruce的大学同学，反映了强调「灵命」的教会史观；这种观点在华人教会小群运动中清楚可见。

B. K. Kuiper, *The Church in History*. Eerdmans, 1951. 中译：李林静芝，历史的轨迹—二千年会史。台北：校园书房，1986。512页。此书十分易读。对教会史没有清楚概念者，可以从这本书读起，建立概念。如果您的教会史已有基础，这本书就可以省略了。

Kenneth Scott. Latourette, *A History of Christianity*. 2 vols. Revised ed. Harper & Row, 1953, 1975. xxvi+1552 pages. Latourette教授原先最向往的职志，就是来华做宣教士。然而神要他做学者，他后来成了中国通，做了耶鲁的宣道学及东方学学者。

Luke Lu, 吕沛渊，先贤所信：早期教会史话。台北：归正出版社，2012。347页。一本精采的好书，吕博士用演义说书的方式，将历史娓娓道来，引人入胜。

Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origin to the Fifth Century*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad, 1991. Dr. McGinn是研究灵修学的最著名学者，这一套书大概是目前最好的书籍，对更正教而言，疏忽了灵修神学等于忘本；对改革宗而言，等于拔根。希望我们在批判天主教的灵修神学之前，先拔去我们自己眼中的梁木，这样，我们才会发现教会的属灵遗产有多丰富；当然，我们才明白天主教的刺(偏颇)何在。

_____, *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century*. Vol. 2 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad, 1994.

_____, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism—1200~1350*. Vol. 3 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad, 1998.

_____, *The Harvest of Mysticism: In Medieval Germany*. Vol. 4 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad, 2005.

Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*. 2nd ed. Blackwell, 1994, 1997. 中译：刘良淑等，基督教神学手册。台北：校园书房，

1998。618页。

_____. *The Christian Theology Reader*. Blackwell, 1995. 中译：杨长慧，基督教神学原典菁华。台北：校园书房，1998。539页。

Mark A. Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*. 2nd ed. Baker, 1997, 2000. Pp. 352.

Lars P. Qualben, *A History of the Christian Church*. 4th ed. Thomas Nelson, 1933, 1936, 1942. 中译：李少兰，教会历史。道声，1965。Xiii+572页，另有中英译名对照引得35页。

Mark Shaw, *10 Great Ideas from Church History: A Decision-Maker's Guide to Shaping Your Church*. IVP, 1997. Pp. 213. 这一本书很奇特，从教会史上列举了十位信心伟人的精心思维，让我们可以从他们身上学到十个异象：真理、灵命、合一、确据、崇拜、更新、成长、宣教、公义、团契等。

Bruce Shelly, *Church History in Plain Language*. 2nd ed. Nelson, 1982, 1995. 中译：基督教会史。北京大学出版社，2004。此书用讲故事的方式来讲教会史，非常好的入门书，即使熟悉教会史的人都可一读。

Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*. P&R, 1969. 第IV章(72-142)是作者对众教父的评论，也继续批判尔后的历史神学。

神学的故事(Roger Olson, SCT)

开锣

为何学史？SCT [11-28)：「改革，不断改革。」为要寻求认识神。弥补新约结束后的事迹。信念影响生活：

1. 信念很重要[20)：Gregory of Nyssa说，在他所处的时代，当他去换零钱时、询问面包的价目时、询问可否洗澡时，都会有百行各业的人跟他辩论子的身位的神学问题！可见亚流异端的说法已像水银泻地一样，无所不在。女撒怎么办呢？

2. 但有时不要小题大作[21)：使徒信经第四款说，「我信圣徒交通。」这一点十分重要，却常被我们忘掉了。

1528年十月的马尔堡会议(Marburg Colloquy)是件憾事，由于路德与慈运理双方的偏狭与歧见，路德宗及改革宗没有在更正教运动之初，就联合起来。....

重洗派运动的受逼迫，也是当时更正教处理不当。

3. 教义有等次[21)：信条 > 教义 > *adiaphora* (=无关紧要之事，林前8-10章的讨论→10.23-24, 31-33)。有的教义对于有的宗派属于信条等级；既然那么重要，该宗派应有审慎的释经，因为权威来自圣经。

4. 教会史上有其正统[23)：作者反对时下后现代思维的「齐头式的平等」...提及滴流理论(trick-down theory)...

5. 神用奥秘方式作工[26-28)：祂是天命之主。基督教与哲学之间的关系...

「以古为鉴，可以知兴替。」(唐太宗，哀魏征)徒28.31讲到神国的事，其后的事则记载在教会历史里。传1.9说，「已有的事后必再有，已行的事后必再行，日光之下并无新事。」真的吗？3.1说，「天下万务都有定时！」3.11说，「神造万物各按其时，成为美好；然而...人不能参透。」3.10又说，「神叫世人...在其中受经练。」

史识：历史的意义是什么？「这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期纔来到。」(太24.14)徒1.8也说要传到地极。太28.18-20的大使命，将福音传到普天之下。启7.9讲到「各国、各族、各民、各方」。不过，新约的历史观最清楚的是在罗11.11-36。11.25说，在历史中有一个奥秘。你的末世观：时代论...无千禧年派...前千禧年派...后千禧年派？这会影响你的史观及史识。

第一部份：序幕 使徒约翰死后

SCT 1.1 三个异端[33-46]

诺斯底主义、孟他努主义、克理索(Celsus)。

1.1.I 诺斯底主义的简单描述[34]

老约翰与克林妥(Cerinthus)相遇的故事[34]...参约贰1.9-11。

诺斯底派并没有统一的组织，其内部也有多种不一的看法。虽然纷纭，却也有其一致交集的教义，参以下1.1.IV的归纳...

物质本质是邪恶的、
人有灵魂火花陷在身体里面、
人在受造时就陷在物质的罪恶之中、
救恩即脱出肉体返回灵界、
以幻影说否定基督的人性与耶稣的复活。

由于*Nag Hammadi Library*文件在1945~1946年的发现，到二十世纪末已开始收获其研究的成果，使我们更多看清古代教会是经历怎样激烈属灵的战斗，而存活下来的。

你读过Dan Brown在2003年所出版的*Da Vinci Code*吗？这本书可以说是*NHL*解读后的商业化产品。我在2006年曾写过一份解码达文西密码之文件，可以帮助您尝点诺斯底异端的威力，有多大了。

1.1.IV 诺斯底主义是最早最危险的异端[42]

“Gnosticism.” ISBE 2 (1982):484-490. 从这份文章引用的书目看来，它知道*Nag Hammadi*的存在，但也迫切等候52份古Coptic文件的解开。其首度解开迟至1975年。但ISBE本篇仍不失为一篇好文献，总结了学术界在*Nag Hammadi*文献解读之前，对诺斯底主义的认识。在2:485-486，讨论到1947年发现的DSS对诺斯底主义研究之贡献。由于有学者创

导犹太式的诺斯底主义，甚至说，后者源于前者！可是死海古卷里的昆兰文学显示了强烈的一神观，虽然它透露比旧约更靠近新约有关撒但和邪灵的说法。所以，它未曾走到像诺斯底主义里那样的二元宇宙论(cosmological dualism)。犹太主义与这二元论之间有清晰的界线存在。

“Nag Hammadi.” ISBE 3 (1986):472-476. 本册出版前，*Nag Hammadi*文献业已解开(初版，1978)，但是深入的研究则尚未反应出来。这篇文章基本上是报导有关事宜，也总结了本文献之前对诺斯底主义的诸般理论。对基督教而言，它的发现之意义比死海古卷者更大，因为它添补了初代教会历史与新约正典之形成的知识，尤其是诺斯底主义和教会之间的关系。它带来第一手的资料，因为它几乎都是与诺斯底主义有关的古代文件。

James M. Robinson (1924~), ed., *The Nag Hammadi Library*. 1977, 1978, 1988 3rd completely revised edition. HarperSanFrancisco, 1990. 作者出身在宾州Gettysburg，是美国杰出的新约学者，1952年在Basel大学师从巴特，获得现代神学的D. Theology；1955又在PTS获得博士。1958~1999在Claremont School of Theology担任新约教席。当然，他的论著显明他的自由派论调，以为耶稣之复活是受二世纪诺斯底主义的影响而有的。*NHL*之发现与解读，*JMR*功不可没，因为这些文件都是用古Coptic文写的，解读不易。团队花了一代工夫才解读。*NHL*填补了我们对于二世纪教会史的认知。

Karen L. King, *What Is Gnosticism?* Belknap, 2003. 343pp. 哈佛大学教授。本书是她就*Nag Hammadi*文献的反思。

Michael Allen Williams, *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton Univ. Press, 1996. 有关诺斯底的资讯，自从*Nag Hammadi*的发现与解读，填补了这一个空白。这本书是这个领域里的一本精采之作。

Walker 2.1, 主后100年左右的幻影说(Docetism)，否认基督的人性，也否认他死了，以为他不过就是一个幻影(希腊文*dokein* = 好像)，在耶稣受洗时降临在后者身上，而在后者受死前又离去了！这大概是最早期的异端。因此基督的受苦便变成看似受苦，并非真的受苦，因祂与所寄寓之肉身有别。诺斯底主义和摩尼教(Manichaeism)皆用此论

释基督。Walker认为这是「诺斯底主义的滥觞」。

后期的亚波里拿留主义(Apollinarianism)、优提克斯主义(Eutychianism)、基督一性说(Monophysitism)等，都有幻影派的倾向：神好像是化上人妆，以人身现于凡间一样；这类思想先后为重要的大公会议定为异端。

幻影说看物质是恶的，因此不能想象基督真会取身体，故他们认为道成肉身仅是幻影。引伸下来，基督的受苦、受死赎罪，以至肉身复活，皆非真实的了。

早期反对幻影说最烈者为伊格那丢(~c. 115)，特土良也是猛将。安提阿学派特重基督的人性，力抗幻影说、但要小心失衡。

老约翰似乎在回应幻影说：(1)约壹4.2 (承认主的肉身)：正面冲着幻影说，而否认之。(2) 5.6-9：这一段在该书里不易解，若由幻影说的背景，就容易明白为何老约翰要如此说。水的见证指耶稣的受洗，祂是十足之人在受洗，不是一个(叫基督的)影子落在耶稣其人身上，乃是耶稣基督其人在受洗；血的见证指耶稣的受死，参约19.33-35之约翰的目击见证；圣灵的见证指受洗后鸽子的降临，参约1.32-34，落在耶稣身上的不是一个幻影，而是第三位格的神，而且没有人看见那只像鸽子的圣灵，惟有施洗约翰看见的。

约壹2.22-23强调认信子的重要。约壹1.1.1-3这一段很独特，说明耶稣肉身救赎史上的意义。「从起初原有的生命之道」(1.1a) = 太初有道；「这生命已显现出来...」(1.2) = 道成肉身；「所听见...摸过的」(1.1b) = 复活后四十日的基督。总而言之，使徒约翰在晚年的约翰壹书强调基督的人性，就如同他早年在约翰福音里强调基督的神性一样！

诺斯底主义乃一种神秘超然的知识，使人超脱邪恶物质的捆绑。混合主义，有其光谱。二元观。...demiurge (得

缪哥)。也掺入基督教的思想。→那么，基督非有人身的，幻影而已，基督暂居在耶稣其人身上，旧约的神绝非真神，乃demiurge罢了。这是律法主义后，「教会所遇的最大一次危机。」当时新约正典尚在成形，教会组织尚不健全。[Walker, 87-89]

诺派利用并曲解保罗的思想，譬如：灵与肉之对立、基督得胜灵界(弗1)、祂出于天(林前15)、丰满之观念(弗1.23，西2.9-10)等。[89-90] Valentinus (135~165)的危害最为厉害...。[91]

1945年在上埃及Nag Hammadi所发现的13皮卷内的52份Coptic文件，几乎都是由希腊文译来的。扣去重复和两份非诺斯底文件，共有48件诺斯底派的作品，其中有数卷伪造福音书。

BOC 6.5 (165-168) : Ivor J. Davidson所写的*The Birth of the Church: ... AD 30-312* (2004)一书，给诺斯底主义提出了Nag Hammadi文件(1945~1946)发现并解读以后，较新的看法。他认为传统上称之为诺斯底主义的运动，是很松散的分类，这是现代给那些初代(二世纪以后)影响教会团体的封号。给「诺斯底主义」这一词汇翻案的Michael Allen Williams也说，「我所辩论的不是说在这些团体中，没有显著的相似之处或型态，亦非说从分类中产生出共通类别的特征，一点说得通的道理都没有。」¹ 这些被当时人称呼为Gnostics者，是因为他们自称拥有特殊、优异于一般人的知识(gnosis)，才使他们得着救恩的。由于古教会将诺斯底主义消灭得十分澈底，以至于在Nag Hammadi文件解读出来以前，我们甚至对二世纪的教会之认知，都十分地缺乏。NHL

¹ Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. (Princeton Univ. Press, 1996.) 3.

的解读真地帮助我们更多地认识初代教会的光景。

*Pistis Sophia*声称耶稣复活后给予门徒们长达12年的启示。1896年发现的Berlin Codex就含有抹大拉的马利亚福音。*Nag Hammadi*有多马福音、腓力福音、真理福音，都声称记载了复活后的耶稣与门徒之间的对话！诺斯底派兴盛于东方、尤其是亚历山太与小亚细亚，然后传播到罗马与高卢。著名的该派教师有Basilides (fl. 125~150)、Valentinus (fl. 130-165)及其门生Heracleon (fl. 145~180)，后者还做过约翰福音注释呢。他们所受的影响主要是来自波斯及希腊的宗教哲学思想，较少受犹太人和旧约的影响。

保罗的书信如：林前1.10-4.21，西2.6-23，提前6.20等，似乎显示使徒们早已在回应诺斯底思想对教会界的侵袭。林前2.6-3.5提及属灵的人、属血气的人、属肉体的人；前两种人是对立的。属灵的人就是被圣灵开启，明白十字架奥秘之人，即蒙恩之人。相对的，属血气的人则反是。使徒承认，在蒙神指教、明白了属灵之事的人中，在基督里为婴孩，被「肉体」（即内住残存的罪）操控，而会嫉妒纷争之人。所以保罗讲的「完全人」（2.6）即「属灵的人」，不是精英，而是所有的信徒！绝非有什么特别的「知识」将信徒区分了；而且使人得救的「知识」，乃是出于神的开恩而有的，人没有什么可以夸口的（1.26-31）。似乎保罗心中有所对付之人！

西2.6-23在对付一些异端，他们是自称有哲学、妄言，用禁欲来达到目的。保罗刻意用「丰盛」（πλήρωμα）的字眼，指出它都在基督内，而非基督是丰盛中的一样而已，基督不是demiurge。提前6.20所提防的「学问」（γνώσις）可能就是诺斯底派者。

诺派受到心物及善恶的二元论的影响。物质既是邪恶的，那么造物主就不可能是超越的、圣洁的supreme being

（至高神），而是位份较低的、介乎神与宇宙之间的demiurge（语出柏拉图的*Timaeus*），而且他们常把这位半神视为以色列人的神。诺斯底化的基督教以为，救恩就是先唤醒人里面残存的神圣的因素，进一步再获取他们特有的*gnosis*；然后，人才可以脱离物质的羁绊而「得救」。当然，他们自以为是精英，因为只有他们拥有这个特殊的知识。Valentinian派基督教以为人类分成三种：诺斯底人、一般的基督徒（他们没有*gnosis*，但有信心，只可在来世享受到限制版的救恩）、属肉体的外邦人。

在这个得救的过程里，极易牵涉到禁欲主义（包括对食物及性欲），有的则走另一极端涉及纵欲或杂交。后者在那些宗教人士看来，是身体力行他们的教义：既然身体不重要，就滥用它吧；或甚至以为用此法当成一种灵交！Dan Brown在他的*Da Vinci Code*（2003）里，所刻划的神秘团体的春祭，不就是这样吗？²这种崇拜过程也牵涉到灵界的事，他们以为这正是人脱离身驱而跃入所向往的灵界。

诺斯底派的思想，不论它以怎样细微不同的型态出现，对正统信仰及教会都造成极大的挑战。圣经信仰和它绝对是水火不容。它对圣经论、神论（尤其是祂为创造主）、人论、原罪论、救恩论（圣灵的工作论）都改写了、扭曲了。难怪爱任纽卯上了它，势必将它歼灭于无形。

SCT 1.1 (33-36)：爱任纽在他的作品驳异端3.3.4里提及他的太师使徒约翰与诺斯底派教师克林妥(Cerinthus)之间的

² 该书第74章的春祭显示了Dan Brown所写最褻渎的一段：他认为YHWH=Jah（耶和華）+ Havah（夏娃）。神乃雌雄同體。而旧约圣殿就是神与Shekinah居住的所在，后者又被作者视为女神之名（中译本第288页）。Shekinah一字不是圣经词汇，最早出现在Targums（亚兰文意译本），由希伯来文动词居住（יָשַׁב）变来，参见出25.8, 29.45, 46。可见Dan Brown多会拆字、胡扯、附会。这是他一贯的技巧，出现其书多处。

遭遇，时维约主后90年，地点是在以弗所的公共浴池。(34)

Roger Olson提及了新纪元运动中复苏了诺派的东西。*Nag Hammadi*文献会带给时下的新世纪运动如许大的灵感，是我们始料未及的。2003年Dan Brown的*Da Vinci Code*一书在普世所掀起的回应浪潮，或许让我们可以稍窥当年诺斯底化的基督教异端，可在当代引起的影响会有多么地大。

Olson在SCT 1.1.IV [42ff] 这段引用了两本讨论诺斯底主义的新书，Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*. (Cambridge, 1991)以及Stuart Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*. (Eerdmans, 1991.) 虽然诺斯底主义好像光谱一样，有不同的型态，不可以单一型态出现，但他们有五个共同的特征：

物质本质是邪恶的、
人有灵魂火花陷在身体里面、
人在受造时就陷在物质的罪恶之中、
救恩即脱出肉体返回灵界、
以幻影说否定基督的人性与耶稣的复活。

爱任纽研究过20个诺斯底主义的学派，所以1990年后的学者绝不可轻忽主后200年之际的爱氏学术之精准度！我们甚至可以说，最新学术研究其实几乎是肯定了爱氏对诺斯底主义刀刀见骨的辩驳。

诺斯底派基督徒明显是主后100年左右就兴起的最古老的异端，这点我们可以在使徒们的书信里看见其踪迹。在Nag Hammadi出土的诺斯底派伪福音，可以让我们看到异端所刻划的耶稣，与新约正典者不同。³

³ 关于伪造福音书(apocryphal gospels)，约有五十种。教父俄立根(Origen, c. 185-254)说过：「教会拥有四部福音，异端却有许多。」*ISBE* 1:181-188的叙述言简意赅。

Olson以为辩道士及教父们反应强烈，有其时代背景的。事实上，如果他们不这样做的话，古教会可能就死亡了[45-46]！

James M. Robinson在*Nag Hammadi Library*一书的导言里，给我们作了一些珍贵的报告。虽然这些收集范围很广，内容分歧，但是收集者仍有一个共通的思想在主导他们的收集。大约主后400年左右这个图书馆被埋藏了。以往有关诺斯底派的知识，受限于它的引用者，如爱任纽等人。他们是为着批判他们的某点思想而引用某些文件的某段。当然，这样去认识诺派，会失之偏差。*NHL*之发现使我们可以按诺派自己的说法来认识他们。提后2.16-18的经文中所说「复活的事已过」之内容，在*NHL*里也有！基督教诺派和正统基督徒之间是互相排斥的。按*NHL*，诺派比起反异端者所刻划之基督教诺派，要宽广多了。

犹太诺派 – 这两词本身似乎是相互矛盾的 – 在*NHL*有所显示。比*NHL*稍迟发现之*DSS*里也呈现出，Essenes是与犹太社会割绝开来的群体，他们采取了波斯人的二元论，向诺派思想靠拢。*NHL*呈现的诺派，接续了*DSS*停歇下来的地方。它呈现在晚期犹太教的密契派(mysticism)内，也出现在非基督教的文件里。

Olson在本节末提及了古教会力驳诺斯底异端的努力，如：游斯丁(可惜他写的*Syntagma*，或称*Compendium Against All Heresies*文件失落了)、反马吉安、反孟他努的教父们。

「反应过度」是中译本在第45页所用的标题，反映了Olson对当时教会界反诺斯底之批判。反应过度吗？非也，乃是为真道竭力地争辩(犹1.3)。在*NHL*发现之前，我们对诺斯底主义的认识，是从爱任纽的驳异端一书里，零零星星拼凑起来的。时过境迁了1700年了，新发现的*NHL*让我们重新认识它，并同时填补第二世纪的教会史，无宁说是神的幽

默。

1.1.II 孟他努主义自认是圣灵的喉舌[36]

Walker (1959) 2.3 (94-96)

BOC (Baker, 2004.) 6.11-12 (183-188)

SCT (IVP, 1999.) 1.1.II (33, 36-39)

F. F. Bruce, *The Spreading Flame. (Part II) The Growing Day: The Progress of Christianity from the Fall of Jerusalem to the Accession of Constantine (A.D. 70~313)*. 1950. 2:81-90.

W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*. (Fortress, 1984.) 253-256.

Harold O. J. Brown, *Heresies: the Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from Apostles to the Present*. (Doubleday, 1984.) 66-68.

Rex D. Butler, *The New Prophecy and 'New Visions': Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*. BorderStone Press, 2014.

William Tabbernee, *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*. Hendrickson Publishers, 2009. xxx+338 pages. 这是一本特殊的书，看书名就知道了。古史缺少史料，作者及其团队在小亚细亚古代孟他努派群聚的地区，作田野考古工作，从发掘出来的墓碑补充与扩大有关该运动的第一手知识，他们找到了从前该运动的圣城Pepouza！Dr. Tabbernee研究孟他努主义四十年，是这方面的专家。

Christine Trevett, *Montanism: gender, Authority and New Prophecy*. Cambridge UP, 1996. xvi + 299 pages.

主后165年，孟他努(Montanus)宣称圣灵的时代开始了。加上两位女先知—Priscilla (Prisca)和Maximilla，兴起了「新预言运动」，这三人小组在预言时，都是用第一人称、并以魂游象外、癫狂的方式说话，他们都断言末日将临，新耶路撒冷将建立在弗吕家。信徒要预备，过禁欲主义的守贞生活，如脱离婚姻关系(两位女先知就离弃她们的丈夫)、饮食简单、经常禁食、反教会世俗化、殉道的心志及实行。证据显示这运动扩及希腊的东部、罗马、高卢及北非，传到罗马是在170年以后；其声势之浩大，连迦太基著名的神学家特土良在207年都投入这个运动。

Walker以为孟他努主义之造成因素如下：圣灵格外降临(参约14-16，尤其15.26)、渴慕先知的预言、相信末日已近，和忧心教会的世俗化。女性在其中可居先知领导的地位之事实，挑战了当时的教会与社会文化。

不过特土良的加入这个团体似乎显示，它在重要的教义上(如三一神论)不可能走得太偏。它是一种过激的、不服从主教们的运动，尤其表现在预言方面。这运动在北非和弗吕加持续到五世纪。

他们预言的内容常顶撞现有教会的权柄。当时教会界的领袖开会，将他们开除大公教会的会籍。这运动造成了教会界的首度分裂。Olson以为主教们的裁决是「粗鲁...太严厉了」(38)。在当时，这运动在帝国境内的160个城市，都有他们分裂的教会，声势浩大。他们的错是错在何为权柄。他们自以为是「圣灵的喉舌」在说话呢？还是诉诸新约的启示呢？前者。我以为主教们的反应并不过份，只是原委要讲明，与其说他们错在不顺从主教(使徒的继承人)之权柄，不如说错在不顺从新约之权柄。正典虽然尚未具体形成，但不少经卷已经流传在教会界，这一点并不是他们可以不服新约启示的借口。与其说他们在反对使徒的统绪，或许不如说该统绪的建立，部份也是为了对付异端和极端而产生的，尤其是在正典尚未完全成型之前。

教会历史学家Karl Heussi (1956)称此运动为「孟他努改革」。孟他努主义未尝没有亮点，即要祛除教会中的世俗化，当时的教会已经百年了。在许多方面，他们与今日的灵恩运动相似地方不少。然而他们在一些极其偏激、以至于错谬的实行上(如弃婚、禁欲、预言主的再来...)，已经不能说他们是一种「改革」了。在165年到五世纪中叶，长达四世纪之久，另立教会，与正统教会分庭抗礼，毕竟不是成熟的作法；而且他们自己能维持他们的说词400年吗？

Tabbernee的书使我们更深入观这个运动。孟他努先前是个异教女神(Cybele)的祭司(12), 「信主」后有一天他整个人在狂喜之中, 对村子里一群人说出一段奇特的话, 当然这段话是以圣灵自居而发出的预言, 而这个「我」就是圣灵了:

看哪! 人就像一把琴, 我徘徊来去就像拨弦片一样。
世人皆睡, 而我醒着。看哪! 主是那位挑拨人心的,
并在人的里面击打其心。(Tabbernee, 11; SCT, 37)

之后, 他不时展现这样奇特的行为, 更清楚地以神的第一人称自居而发话, 还有次自称是「圣父、圣子、圣灵」呢。然而有些基督徒则以为降在他身上的乃是错谬之灵(Tabbernee, 12)。渐渐地, 他的门徒发现他多时是以保惠师自居, 而他也强调保惠师的时代开始了。上述该运动的特征之所以强力在该群体中进行, 因为他们咸信保惠师在启示他们! 约在170年, 他预言了Pepouza (弗吕家中~西部)为启示录的新耶路撒冷所在之地。从此这地就成了孟他努运动的圣地。

这本书提及了特土良怎样归入这个运动; 特土良在辩解旧约时代神的容许多妻制, 有其神对该时代的宽容, 但现在不同了, 婚姻的限制平添了, 保惠师赐下一夫一妻、从一而终的婚姻(*Adversus Marcionem* 1.29.4)。他在他的作品提及了新预言(*New Prophecy*), 且认为读者们都可以看到同一作品 - 正是孟他努的作品! - 显示了他从伦理角度已进入并接受了孟他努主义。他又从变形山的故事(路9.33)论及说预言时狂喜之合宜性:

任何时候当一个人在圣灵里受感动时 - 尤其是当他看见神的荣耀或神透过他说话时 - 所说之人在那圣者的能力覆底下, 一定会失去天然的觉官。(*Adversus Marcionem* 4.22.5, 又见Tabbernee, 107, 注5)

对殉道之推崇, 也是走入孟他努派的原因之一。这是特土良在作品中首次提及此运动。

Tabbernee的书按时间由主后165年走到550年, 当孟他努派在Pepouza的教堂被皇帝派去的代表收走了, 结束了纵横四百年的新预言运动。其中穿插了许多当代的神学家们对这运动的批判, 饶有意义。大概惟一的辩护者, 就只有特土良了。

孟他努派的作品之灭绝, 不能单单怪罪Roger Olson以为的主教们「粗鲁...太严厉」的裁决, 而是由于皇帝要求教会的大公性, 以保持帝国的平稳(1)。皇帝们也命令他们加入主流的教会。(我们可以想象殉道的事就发生了。) 皇帝Justinian下令焚毁他们的教堂, 所派的John of Amida甚至将创会的三先知的遗骨焚毁, 没收他们的教产(2)。

随着考古的发掘, 找到了Pepouza圣地, 并找到了三十块碑刻, 以及三十片「语录」残片。孟他努运动的原貌恢复了许多, 它可以说是古基督教的「昆兰社区」。新约正典也在此运动茁兴期间从逐渐形成、清晰到定案(主后367, 397年), 见证保惠师真正工作的, 不是预言运动, 而是推崇惟独圣经。孟他努派在某些论点上的正确, 并不确保它是保惠师所认可、所恩膏的运动。它至终的销声敛迹, 也不足为奇了。以史为鉴, 可以知兴替。

1.1.III 克理索(39)

Walker 2.9

BOC 7.12 (220-224)

SCT 1.1.III (39-41)

W. H. C. Friend, *The Rise of Christianity*. (Fortress, 1984.) 163, 166, 177-180.

Walker在讲俄立根(2.9)时, 提及他的作品辟克理索[246~248] (130)。克理索(Celsus, flor. 170~180)在170年代写

成了*The True Discourse (Alethes Logos): A Discourse Against the Christians*, 来攻击基督教。此君可能来自巴勒斯坦~腓尼基/叙利亚一带, 柏拉图派, 读过五经、马太福音、一些次经作品, 以及马吉安派和诺斯底派的小册。他攻击基督教的威力在于理性, 而非谩骂与诬蔑。

其动机很可能是挑战游斯丁。所幸的是其作品的70% (可能吧) 引用在俄立根的辟克理索(*Against Celsus*, 240年代)里。克理索对基督教的挑战意义有三(BOC, 221-222):

(1)乃古代反基督教知识份子所留下来惟一详细资料。

(2)其攻击锐不可挡, 对新约许多经卷及教会状况熟稔, 是极可敬的敌人, 以至于七十年后, 俄立根仍须予以驳斥。他对于当时教会界的纷歧十分熟悉, 如孟他努派、诺斯底派、马吉安派等, 都在他的知识范围以内。

(3)其攻击点太厉害了, 批判圣经本质、重要教义等。是后世攻击教会之敌人要效法的典范!

(4)基督徒彼之间以誓言立约, 企图颠覆社会秩序, 好像革命党派(Frend, 177)。

克理索的批判想必在当时给教会界带来极大的难堪, 当时可能有人出来反驳, 但没有留下文件, 惟有七十年后俄立根予以有效的反驳, 并留下了文件。

克理索看基督教: 无法接受不改变的神怎会成为人, 甚至会受苦而死亡; 耶稣行神迹能力的来源有问题; 复活是神话; 犹太人旧约预言的应验可议; 身体复活更可笑, 因为救恩在于脱离身体, 怎么还要赢回身体呢? 这种信仰只能骗骗村夫愚妇罢了。基督教源出犹太教, 但比后者不如。对他而言, 基督教是多神信仰, 会打乱现时社会秩序, 又对凯撒不忠, 因他们有反对当兵等反社会行为。克理索结论是: 在理论及实行两方面, 基督教信仰都不见容。

克理索攻击的基础是他的柏拉图哲学之神观: 至高的神是不改变的。时至今日我们仍可感受到他攻击基督教炮火的烟硝:

基督徒...实际上是敬拜一位最近才出现的人。他们不承认...[并]破坏了一神的信仰, 反而相信并敬拜那位伟大的神, 又把祂的仆人当作神来敬拜...。他们的敬拜更令人生气, 因为他们拒绝听从神、万有之父的话...。你若告诉他们, 耶稣 - 这位基督徒叛乱的始作俑者 - 并不是神的儿子, 他们才不会听你。...他们并不是真的尊敬神, 而是想把耶稣拱到至高无上的地位上。

回应这样的批判, 教会亟需建立战斗的神学, 以攻破其坚固的营垒。这个战斗的神学就是三位一体的神学。

SCT 1.2 后使徒教父[47-62]

Walker 1.8 [65-69]

SCT 1.2 [47]: 49页提及「后使徒教父」。在新约正典尚未出现前的岁月, 像士每拿主教坡旅甲(Polycarp, 69~155)这样的教父就显得十分重要。他是最后一位离世的使徒约翰之及门弟子, 因此当异端丛生的年代, 使徒们权威的传承, 就落在这样的教父和他们的弟子身上了(参提后2.2)。这是「使徒统绪」观念的来源。然而这群教父的教训逐渐偏离了福音的焦点, 而偏向律法的要求。他们活跃的年代大约是在第二世纪。Olson引用Justo González的话:

在新约的基督教教义 - 尤其是与保罗的教导 - 与后使徒教父之间, 不只是对受洗的认知, 连他们整体神学的认识, 都察觉出有差距。他们常提到保罗和其他的使徒; 虽然如此, 这个新的信仰变得越来越像新律法, 而神的恩惠的称义的教义不过是我们行事为人的帮

助罢了。(González, *A History of Christian Thought*. rev. ed., 1987. 1:96.)

他们的气味是雅各的！这或许与当时教会灵性与德性的光景走向衰微有关。

Walker认为「后使徒教父」之称呼是源于人们相信他们是使徒们的弟子，其实这个观念并不准确。在此着墨二世纪教会的生活及观念，他们的特点是「新律法主义」，禁欲思想当时已经出现了：禁食日、主祷文、再婚不受尊敬、补赎、施舍等善工、驱魔(赶鬼)、大审判[67]。

以下介绍的是八到十个「后使徒教父」中著名者。在新约正典成型过程，其中有些作品常卷在正典清单之列，可见它们对初代教会有其适切性、实用性与权威性。

革利勉[50]

Walker 2.5 [103-104]

BOC 6.10 [179]

革利勉(Clement of Rome, c. 35~99 or 101)在九十年代时是罗马主教(c. 88~99)，写给哥林多教会的书信(=革利勉壹书，约95年)中，延续讨论哥林多书信里的问题。革利勉要他们顺服主教，显出教会的合一，并活出有道德的生活。本书信透露出使徒统绪的味道来，因为他认为二大使徒在罗马的殉道，使他更有责任、有权威来排解众教会的纷争，但在他身上并没有说他有教皇式的权威，那是后世的说法。

教会遗传：革利勉在主后99年时，被皇帝Trojan放逐到黑海，后来在那里殉道。

伊格那丢(54)

Walker [60-62, 73-74, 97, 103, 154, 158]

BOC [163, 174, 181-182, 202-203, 297-298]

历史神学--古代教会 导读 p. 11a

伊格那丢(Ignatius of Antioch, c.35/50~c.110)是叙利亚安提阿主教，约在110年间殉道。前往罗马途中，写了七封信给六教会的主教及坡旅甲个人，透露出他是颇有学识见地的人。他不要人来营救他：「我是神所种的麦子，被野兽的利牙磨碎后，可以证明我是完美的食品。」古教会的殉道美德，在他身上早就彰显出来了，正如特土良百年后所说的：「殉道者的血是教会的种子。」在写给罗马教会的信里，请他们别为他代祷，逃过一劫，而是让他好好殉道。此信尤其显出伊格那丢的勇敢[BOC 203]：

忍耐我些吧－我知道予我最美善之道。现在我终于开始要做一位门徒[与「殉道者」同字]了。但愿没有一事－看得见的或看不见的－拦阻我，这样。我可以构得耶稣基督。火焰、十字架、与野兽争战、撕裂搅乱、百骨扭曲、四肢切割、整个人被咬碎、惨受魔鬼的酷刑－让这些来吧，惟求让我构得耶稣基督！(Ignatius, *Letter to the Romans* 5.2-3)

「主教是神的代表」之思想，与新约的教会论观点是有不同，可是它有其时代需要的背景。(新约使用「主教/监督」一字是长老或牧师的同意语。但古教会将主教一字视为一区的监督，自然是比长老/牧师的权柄来得大多了。)以教会分裂为万恶之源；强调主教的独裁，譬如只有他所主持的洗礼和主餐礼，才算合法。最先用「大公」教会一名者，厥为伊格那丢。

他肯定耶稣的神人二性，驳斥诺斯底主义与幻影说。

他认为圣餐(Eucharist，林前10.16的「祝福...福(杯)」)是「永生不死的药」，给东正教的「神性化」或「圣化」(theosis = deification，彼后1.4, *θείας κοινωνοὶ φύσεως*)打开一实践的道路，即借着圣餐的程序，基督徒可以神性化。他的圣礼观无形使教会在组织方面，走上了重仪派的

历史神学--古代教会 导读 p. 11b

道路。我们发现古教会的主教派的教会论走在三一神论之前，是时势使然，为对付群起的异端。

坡旅甲[57]

坡旅甲(Polycarp, 69~155)是士每拿的主教，根据爱任纽和特土良的记载，他是使徒约翰的门徒。耶柔米说，是约翰按立他为士每拿主教的。在古代他是活到高龄了，86岁时殉道。

伊格那丢在赴罗马殉道的路上，曾写信给他，劝他说，「如果你喜爱优秀的门徒，并没有什么可夸的；你反而要用温柔的心，使叫你头痛的人软化顺服。」

他留下一封坡旅甲致腓立比教会信。他在神学上没有什么特殊的贡献，但他的学生爱任纽却堪称古代第一位神学家。

约在155~156年在本地殉道。古教会留下了一份坡旅甲殉道记，说载他殉道时的慷慨陈词：「八十六年来我服事祂，祂没有亏待我，我怎么可以亵渎拯救我的王呢？」殉道使这个新兴的信仰与犹太教和异教之间，划上了一道清楚的鸿沟，殉道的圣徒特受尊崇。

十二使徒遗训[52]

十二使徒遗训(*Didache*)与革利勉属同一年代(约101年)，此书信于1873年发现(但老早就从古书里知有此一作品之存在)，受信者是叙利亚的众教会。它很少提恩典；除了它透露强调「新律法」之倾向外，它特别论及不少的测验先知之道，其标准仍是那人的行为之见证。

它勉励教会应有牧师，而非依赖游行四方的先知。

巴拿巴书[57]

巴拿巴书出自亚历山太，约135年。托名巴拿巴。寓意解经法。它的神学思想还是后使徒教父者，即强调遵守律法是人得救恩之关键。同时强调，教会取代了希伯来人，成为神的百姓。

黑马牧人书[58]

黑马牧人书(*The Shepherd of Hermas*)：作者可能是罗马主教庇乌(140~145)的兄弟。此书差一点成了正典！由此可见此书在后使徒教父中，所占有重要的地位。(但其教训你读了以后，自可判断其是否为正典。)爱任纽、革利勉(亚历山太)、俄立根，及早年的亚他那修都曾视之为圣经！

它的写作方式是类似启示录之异象，由牧人(=天使)向黑马启示神的话语，内容是道德性的。它警告说，人在受洗后得到饶恕的机会只有一次，神的怜悯是有限度的。这使得有不少人将洗礼拖到临终之前！它也严禁再婚，极力建议信徒避免性生活，几近禁欲主义。

它最大的瑕疵应当是有关耶稣的身位。它认为耶稣是「创造万物的先存圣灵，也就是神，愿意活在血肉之体里面...」，明显没有子为道(λόγος)、三位一体之观念。亚他那修将它从新约正典的名单(367)内取出，是绝对正确的。

Walker 1.7 [59]：与伊便尼派(Ebionites)相比，可以看出黑马牧人的基督论与当代的思潮异同之处。Walker说，伊便尼派是极端犹太化的基督教之一种，耶稣乃约瑟与马利亚之子，守全了犹太律法，蒙神拣选为弥赛亚；而黑马者则是「圣灵肉身化」的耶稣，有如嗣子论。两者各自否认耶稣的神性或人性。

BOC 5.6 [149]：伊便尼派出现在昆兰文献里，他们排斥保罗的权柄，他们以为耶稣并非永存神的儿子，而是约

瑟和马利亚的儿子，(处女生子的记载不在他们的经文内。)

BOC 8.5 [234]：黑马牧人则以为耶稣与圣灵本质上是二而一的，到了三世纪时，这种思想在Paul of Samosata蜕变为动力的神格唯一论。这些思想都难逃被批判为异端之命运。

对他们的总结[SCT 61-62]：这些后使徒教父一方面传承了正统的信仰，但另一方面，他们将信仰重点从原初的福音转移到新律法主义，是一个警讯。

SCT 1.3 辩道士：游斯丁等[63-78]

Walker 1.11 [79-83]

BOC 7.9-11 [212-220]

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. Harper & Row, 1960, 1965, 1968, 1978. 中译：康来昌译，早期基督教要义。华神，1984。

Robert M. Grant, *Jesus After the Gospels: The Christ of the Second Century*. (Westminster/ John Knox Press, 1990.) Pp. 59-67提供我们对游斯丁的神学思想更深入的认识。

古教会最初期发展最早的不是神学家，而是辩道士。我们在路加福音一开头时，也可看见当时的知识份子善于将理念直接诉诸当权者。我们在使徒行传第17章，就看到保罗在雅典战神山与伊匹鸠鲁派和斯多亚派的哲学家们辩论，这一个案例在新约里是十分特殊的一个，「雅典和耶路撒冷」确实有关系啊！保罗的辩道型态开第二世纪辩道士职事之先河，灵战的转捩点正如林后10.4-5所说的：

10.4我们争战的兵器本不是属血气的，乃是在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒，10.5将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。

即在于攻破人心思中坚固的营垒，是思想战。这门学术发展下去，即基督教辩道学。

特土良老早就讲过名言：「雅典和耶路撒冷有什么关涉呢？」(*Prescription Against Heretics* 7. 见ANF 3.) 他和辩道士的方法论是南辕北辙。辩道士们使用哲学语言，而和特土良同派者基本上不用。然而辩道士们也不是随意使用哲学，乃是挑选柏拉图主义与斯多亚主义，因为基督教信仰与这两者之间有许多交集，譬如一神信仰、崇尚形而上的属灵之事物、灵魂不朽等，可以展开对话与会通。如克理索相信一神、理性、良心、道德、灵性至上等为「真教义」。这些辩道士们就站在斐罗(Philo, 25 B.C.~A.D. 50)所犹太化了的希腊哲学的基础上，去架构一个基督教的神学体系，向希腊文化下的知识份子－尤其是皇帝－传福音。

Quadratus (可能是雅典的主教，125)→ Hadrin . 只留下辩道残篇，记载中最早的辩道士。

Aristides (雅典人，140).

游斯丁(Justin the Martyr, c. 100~165)为最有名。下详。

Melito (169~180). 撒迦主教。

Athenagorus (177).

Olson特别介绍三位杰出的辩道士：

1.3.I 游斯丁[68]

Justin Martyr, *The First Apology*. *Ante-Nicene Fathers* 1.159-187.

_____. *The Second Apology*. ANF 1.188-193.

_____. *Dialogue With Trypho*. ANF 1.194-270.

_____. *The Discourse to the Greeks*. ANF 1.271-272.

_____. *Justin's Hortatory Address to the Greeks*. ANF 1.273-289.

_____. *Justin on the Sole Government of God*. ANF 1.290-293.

_____. *Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection*. ANF 1.294-299.

_____. *Other Fragments from the Lost Writings of Justin*. ANF 1.300-302.

The Martyrdom of the Holy Martyrs: Justyn ...at Rome. ANF 1.304-306.

Eric Francis Osborn (1922~2007), *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1981. xiv+321pp. 本书讨论到四位神学家：游斯丁、爱任纽、革利勉(亚历山太)、特土良。后三位他在日后都出了专书。

Walker 1.11 [79-83]

BOC 7.10 [214-217]

SCT 1.3 [68-72]

游斯丁(Justin the Martyr, c. 100~165)为示剑出生的外邦人，在以弗所时得救了。他是一个追求真理的哲学家(斯多亚派→亚里斯多德派→毕达哥拉斯派→柏拉图派)，后来注意到旧约先知的书卷，激发他对造物主的敬畏，在新约著作中也看到神子基督。在他研究之时，「立时有一火焰、又有众先知的爱，以及那些与基督作朋友之人的爱，在我心灵中燃烧着...。」他以为基督教是最古老、最正确、最属神的信仰，却在他身上少看到罪得赦免的感受。

之后迁居罗马，于151年写作给皇帝辩道文(后加写附篇)，后又写了与犹太人特立弗对话。(这三件古稿原件皆毁于二战炮火。)他善于运用哲学语言与外界对话，又用洛格斯来诠释基督。他甚少介绍历史上的耶稣，而多从哲学理念来引介基督。

但另一面，他十分猛烈地批判希腊神话故事，他认为宙斯和他的众子都是邪恶的鬼魔！而耶稣基督乃是独一真神的儿子，全然不同。⁴

他的行文生动地描述古教会的教会生活，亦十分有价值。在初代教会的舞台上，辩道士所扮演的角色，和那些

同时代的教父很不相同，各有贡献。

游斯丁在神学上的贡献是在他的洛格斯基督论。希腊哲学无法突破的是：那位超越的神怎样创造物质的宇宙呢？犹太神学家斐罗说，柏拉图智慧是源自摩西五经。游斯丁喜欢用哲学性的语言「父」与「子」，论及神与耶稣，并说这位潜在的子－洛格斯－是由超越的父而来，但又有别于祂。这样，神的独一并没有受到影响，仍旧维持住。

与犹太人特立弗对话是游斯丁的另一贡献，致力于向犹太人传福音。他从旧约预言的角度切入，强调耶稣是弥赛亚。他在此书里引用箴8.22-36引证洛格斯(=智慧)与神(=父)之间的关系，他同时引用约书亚记5.14说明，洛格斯就是那位元帅，祂由神而生，与神不可分离，但又有别(对话123.3)。他同时又用希腊哲学来诠释洛格斯就如同人的言语，由人而出，但并不与人切割，洛格斯乃像火焰可以由另一火焰点起[61.2]，或像从光中出来的光[128.3]。⁵很明显地，洛格斯基督论的神学思想反映在尼西亚信经与神学里，游斯丁也间接地为日后成功的三位一体神学，预先铺路，这是他在神学上最大的贡献。

游斯丁称苏格拉底为「在基督之前的基督徒」，他的推崇哲学可见一斑。他又说过「柏拉图也受惠于摩西」的话，可见基督教在他心中的超越地位。他颇有孟子「说大人则藐之」的精神，居然在辩道文之尾声对皇帝说，「我们预先警告你，如果你继续这样不公不义，别想逃避神的审判。」他也在附篇(常称为第二辩道文)警告元老院。

⁴ Grant, *Jesus After the Gospels*. 61-62.

⁵ Grant, *Jesus After the Gospels*. 63.

1.3.II 雅典那哥拉[72]

雅典那哥拉(Athenagoras)所写的为基督徒请愿书(*A Plea for the Christian*. 177)的方法与游斯丁极其相似。作者的对象皇帝奥流是一位有名的哲学家皇帝, 因此其主题要呈现基督教的一神论。

在作者的辩道过程, 他开启了一个十分有创意的神论, 即「有所不知神学」(apothetic theology), 譬如他提及神是一位「非受造的...不能见的、不动感情的、不可知的、无限的」神。这个思想在往后的灵修神学中得着大大地发展。有兴趣者, 可读周学信博士的无以名之的云(台北市: 长颈鹿文化事业, 1999), 或Diogenes Allen的*Spiritual Theology*, 1997 (中译: 王建国博士, 当灵修遇见神学。更新, 2010)。参以上Bernard McGinn一书内的的书目。

雅典那哥拉要打开皇帝对基督教的偏见, 就必须辩护基督教所信奉的神属一神论。因此, 他成了可能是最早提出了三位一体叙述的神学家!⁶他说,

我们承认: 一神、一子即神的儿子洛格斯, 与一位圣灵, 亦即父、子、灵, 在本质上合一; 因为子是父的智力、理性和智慧, 而灵则是一股流露, 如同光从火

⁶ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. (Harper & Row, 1978.) 中译: 康来昌译, 早期基督教要义。(华神, 1984。) 63-72。作者对二世纪在三神学发展作了研究。在后使徒教父们的身上, 「三位一体的教义严格说来, 当然还没有影儿, 虽然教会的三而一公式到处可见。」(63) 此教义之发展主要是落在辩道士们的身上。雅典那哥拉比起游斯丁、他提安、提阿非罗等人, 「更详尽论述」(66)。最早提出「三而一」的名称者, 当归提阿非罗(68)。不过, 辩道士们的三一神学观念仍在发展时期, 与后来尼西亚神学相比, 我们就看出他们对父、子、灵的三个位格都仍认识得不如后期之透澈(67)。在特土良之前, 三一论最完整、最清晰之表达者, 当推爱任纽(71)。

中射出一样。

这样的神学叙述忠实地反映了新约的教训。

1.3.III 提阿非罗[75]

提阿非罗(115~180)在180年写了三册的辩道性文章给 *Autolycus*。他毕竟是安提阿人, 倾向于使用历史~字面的释经法, 与游斯丁等不同。他是最早提出神自无创造万有 (*creation ex nihilo*)的教义, 对希腊人来说, 是破天荒的: (1) 宇宙有一个开始! 不是静态的, (2) 是神创造的, 不是什么次神(demiurge)创造的, (3) 物质并不被贬抑, 甚至是出于神的创造, 在本质上与恶无关。

J. N. D. Kelly说, 他是「第一位把『三而一』这名称用在神格上」者, 当然这也是教义史上的一大创意与突破。⁷

SCT 1.4 爱任纽[79-90]

Irenaeus, *Against Heresies*. ANF 1.309-313, 315-567. 此译本有253页之多, 提供了丰富的资讯, 让我们可以充份地明了史上头一位神学家的神学思想。

_____, *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus*. ANF 1.568-578.

Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Traditions & Reform*. 神学的故事。第四章讲述爱任纽, 其章题为「诺斯底主义的式微」, 79-90页。

Michael J. Christensen, ed. *Partakers of the Divine Nature*. 23, 96-97.

Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. 100-101.

Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons*. Routledge, 1997.

Eric Francis Osborn (1922~2007), *Irenaeus of Lyons*. Cambridge Univ. Press, 2001. 这是研究爱任纽最好的一本书籍。

Walker 2.7, BOC 8.2 [225ff]: 爱任纽(Irenaeus. 125~200)

⁷ 见上注释。68。

一生热爱圣经真理，竭力反抗异端，是教会时代转换时的重要人物。他是小亚细亚士每拿人，曾在使徒约翰之学生坡旅甲主教手下受教，后来成为拉丁区里昂之长老和主教。里昂教会开始时是亚裔移民教会，这是士每拿人爱任纽为何会到里昂的原因。当地凶猛的诺斯底主义，反而将他造就成为教会初代最杰出的神学家；他也是结合东西方神学的人物。

主后177年的里昂地区大逼迫，他逃过一劫，因为他正好去罗马对付异端。回到里昂以后，在原主教殉道以后，他就继任为主教。其神学名著为驳异端(*Adversus Haereses*, 180s)，应是以希腊文写的长篇，有五卷。这本巨作的拉丁文本得以幸存，使我们认识二世纪末叶爱氏的神学，也间接得窥当时诺斯底主义的内容与气焰。⁸他与许多初代的辩道士一样，精通哲学和修辞学，利于辩驳；卷一介绍不同派别的诺斯底主义；卷二诉诸理性予以驳斥；卷三讲教义，指出其错谬；卷四进一步引用耶稣所说的话语，尤其是比喻，来指明其错谬；卷五讲到肉体复活之盼望，击中诺斯底异端的要害。

爱氏重视罗马的使徒统绪，因为在对付异端时，这点是十分紧要的。他与罗马教会保持良好的关系，在孟他努主义(Montanism)的争辩中努力协调，保持教会的合一；这种关怀在他的神学中占了极重要的份量。

SCT1.4 [79ff]：爱氏在与异端辩驳行文中，有时十分幽

⁸ 在1945年的*Nag Hammadi*文献发现之前，我们对于诺斯底派的认知，主要来自于爱氏以及古代教父们的作品。此文献迟到1977年才将英译文首度出版。换言之，要更多认识诺斯底派的话，当直接读该文献；不过，该文献也并非说它就能否定教父们对诺斯派的看法，毕竟*Nag Hammadi*文献只呈现它所呈现的，也非诺斯底派的全貌，而教父们留下的批判是他们当代和异端短兵相接的认知，绝不容小觑。

默，极尽挖苦之能[Olson, 84]。他的辩驳有破有立。受希腊思想影响的诺斯底主义，先是贬抑物质、崇尚心灵，当然会否认耶稣的道成肉身。然而，爱氏指出，救赎与道成肉身息息相关。得救在于基督这人，绝非像异端所说的在于特别的知识。

爱任纽在灵修神学上亦大有贡献，他以为：基督给人类的救恩是「重新起头」(*anakephalaiosis* = *recapitulation*)。爱氏的强调救赎惟独在于基督，对灵命学有很大的启发。基督是第二位亚当(参罗五章)，救恩是祂「把人性提升到亚当在堕落之前，也未曾经历到的境界。」我们在爱氏的辩论中，还看到他有圣约神学的思想！即根据罗五章，视亚当与基督为人性的源头，不仅是个人而已[SCT, 87]。

不只如此，救恩「是人类的更新变化，成为分享神性的人。」这个「神化」或「圣化」(*theosis* = *deification*)的思想原是柏拉图神学的观念；爱氏是头一位利用*theosis*一字，说出圣经思想对此字的神学思想的人(Olson, 88-89)。他在驳异端卷五序言末尾时这样说：

因为如此你...跟随惟一真实可靠的教师、神之道、我们的主耶稣基督，透过祂超越的爱，祂变为像我们一样，好使祂可以将我们变为像祂是如何的那样。(ANF 1:526.)

彼后1.4的「与神的性情有份」与希腊哲学里的「神化」可以会通的，如果我们对「神化」一词定义谨慎的话。⁹

⁹ 加尔文在彼后1.4那里也提到了「神化」这一个希腊教父们爱用的神学观念，他也甚至提到了柏拉图。加氏说，神在本节赐给我们的应许是“highest possible value”，因为「这些[应许]会使我们与神的性情有份，莫此为甚可以想象了。」这个「尊荣的巅峰」是怎么来的呢？那是因为「神使祂自己成为我们，以至于就某种意义上来说，祂所拥有的一切成为我们的了；这个恩典之大，我们的的心思永远不能全然领会。」加氏再大

我们再回到爱任纽当初提及神化之观念时的上下文，来更深地体会他的涵意。人原来受造就有不朽之恩赐的，如今蒙赎了。主是「灵魂对灵魂，且身体对身体」地给予我们的，目的是叫我们「与神合一并交通，真地借着圣灵将神分享给人；并在另一方面借着祂的道成肉身，将人归附于神；还要在祂的来临时，透过与神交通，将不朽牢靠真实地赐予我们。」(驳异端 5.1.1, ANF 1:526-527.) 这样，我们可以很清楚地看到，在二世纪末时，爱任纽已开始使用希腊哲学中重要的观念－神化，向该文化下的人诠释何谓基督的救恩。

Bernard McGinn虽然不以为爱氏为密契派(mysticism)神学家，但是他将「看见神」(*thoria*)当作中心信息，有效地瓦解了诺斯底派异端思想，其实他是将这个哲学观念从对敌的手中掳掠过来，予以正解。爱氏曾说：「神的荣耀就是一位活生生的人，而人的生活就是看见神(vision of God)。」(驳异端 4.20.7) 同时，他也用基督其人性之真实对付了幻影派之异端(McGinn, 100-101)。

SCT 1.4 (90) Olson评论爱氏的很中肯：「爱任纽重归

胆地注释说，「神的目的是使我们迟早要像神；真的，即所谓一种的神化(deification)。」(形书是我所加上的。)

不过，加氏在下一段落随即说明，「性情一词的意思不是本质，而是种类之意。」他指出那是古代摩尼教和当日狂热者的梦想，以为人可以在本质上变成神。神的应许只是说，「当我们脱下了所有的情欲的败坏时，我们就要有份于神的不朽与有福的荣耀；如此一来，我们就要按着我们的度量所容许的范围，以一种方式，与神合为一。」

加氏不否认「神化」之观念柏拉图不陌生，可是后者的说法是包藏在「错谬的迷雾」之内，并滑跌入柏氏自己「发明的想法」里。加氏结束时再度说清，这个「神化」就是「神的形像在圣洁和公义里，重生在我们的里面」。Calvin's NT Commentaries, Hebrews and I & II Peter. 1565. (ET: Eerdmans, 1963.) 12:330-331.

[基督]的救恩论，代表心智思考的一个大突破，超过了后使徒教父的道德主义。」神化思想是爱氏为教会埋下的一颗内化的种子，将在往后数千年的教会灵命史上，长成一株生命树！

最后，我们要提爱氏的千年国末世观。他被认为是前千禧年观的创始者。在他之前的辩道士和后使徒教父们已经开始提出末世论及类似今日的前千说，其中讲得最精辟者，莫如爱氏。在他的驳异端第五卷里，为了证实基督教的真确，他转向圣经预言作为佐证。他以为但以理书第七章里的十角和启示录第17章者，是一样的，基督就是那块末日的石头，要将罗马帝国分出来的诸遗绪(但2.31-45)。

他以为敌基督、大罪人，小角、兽(启13章)，都是同一人，他也是太24.15的那位「行毁坏可憎者」。他大概是最早猜测敌基督是出自但支派的犹太人，其想象根据是：耶8.16提及但成了敌人，而且启示录第七章的十二支派没有但支派。

但以理书7.25的一载(ἄρῃ)、二载、半载的时间单位为年，于是末后的三年半之说法从此出现了。六六六(启13.18)将是那位「行毁坏可憎者」的名字所代表之数目。虽然他提过三个人的名字，但他以为这人的出现，还有待将来。

在永世来临之前，先有千年国度，它是属灵的，并非如时代论者所宣称的犹太人掌权的国度。基督在国度开始之前就再临了，圣徒都要复活在国度中掌权。我们要注意，爱氏的发展末世论是为了与异端辩驳用的！

第二部份：换场 北非四位巨擘

爱任纽的神学真的在往后的东方神学中继续发扬光大，如Roger E. Olson所说的吗？(Olson, 94) 研究爱任纽的专家Eric Francis Osborn说，要认识爱氏，我们需要掌握四个

爱氏的神学观念：Intellect (论神的主权等属性), Economy (论神的创造等，尤其是神从无创造万有之教义), Recapitulation (论神的救恩), Participation (论基督徒的灵命成长)。¹⁰

诚然，「基督教神学的第三世纪就是北非的世纪。」(Olson, 94) 亚历山大城在主前三世纪以来，就是孕育LXX译本的故乡，它能产生像斐罗这样的犹太神学家，也不足为奇。在这背景之下，产生了革利勉(亚历山大)和俄立根两位大师，在这里的释经原则是：耶路撒冷和雅典刻意要有所关涉。

可是在北非另一边的迦太基却兴起了拉丁神学之父特土良，和俄立根等在释经学上是大大不同；他的名言是：「雅典和耶路撒冷有什么关涉呢？」拉丁教父在本世纪还有一位著名的居普良。

SCT 2.5 革利勉及特土良

当我们指出他们两人之差异时，可先别忘了他们都是基督教的神学家，他们总有类似之处，但是为了趋向福音，也总与希腊哲学或实用拉丁思想有不同之处。

革利勉不会昏头到不把持住神从无创造万有的教义，这点是诺斯底主义和新柏拉图主义都不能忍受的！同样地，特土良也吸收了一些Stoicism的思想(Olson, 99)。为了明白亚历山大学派，我们要涉猎一些关乎柏图主义和斯多亚主义之知识，参BOC 1.5.30-35, Walker 1.1.5-17。

柏拉图(Plato, 428~347 B.C.)

受到苏格拉底(Socrates, 469 ~399 B.C.)的影响很深，柏拉图相信物质的宇宙是暂时的、不完全的，惟有「理念」

¹⁰ Eric Francis Osborn, *Irenaeus of Lyons*. (Cambridge Univ. Press, 2001.) 20-22. 本书的内容是诠释这四个神学观念。

(Ideas)或「形式」(Forms)之超越的境界，才是永恒真实的。人类在物件上所见者只不过是终极实存的影子罢了。人的灵魂源自理念的世界，在它尚未困在身体内前，它见过理念；所以真正的知识是人们回忆先前在属灵世界里所见过那些理念的复本。

所有的理念将浓缩在一个终极的理念－「善」的原则－内。神并非一位有位格的神，而是一个至高的形式；它指向了一个单一超越的原则，成为万有之源。所以柏拉图的思想极易地与一神论契合在一起。可是柏氏在*Timaieus*里又说，这个世界是由demiurge将永远之理念复制出来的。

到了主后50~200年间，柏氏思想演变为中期柏拉图主义，它将那超越的善－「元一」(“*the One*”)－推得更为崇高了，人们与其说认识祂是什么，不如说认识祂不是什么，此即「不知神学」(Apothetic theology)之兴起。

斯多亚主义(Stoicism)

由芝诺(Zeno, c. 336~264 B.C.)建立，此派的名称源自彩廊。芝诺提出唯物主义的泛神论，其神性原则则为无所不在的灵魂了。神可以名之为理性(logos)或灵(pneuma)；然而其神性之为物质，并不亚于任何物件。此思想还提出宇宙周期性毁于大火之说。

人要按着理性过生活，天命潜在宇宙各处，那么人的责任是明白它并按之而行。一个虔诚的斯多亚派为了行善去恶，可以胜过各种痛苦和诱惑！它很容易走入禁欲主义的思维。

与基督同时代的辛尼加(Seneca, 1~65)将柏拉图主义与斯多亚主义融合起来，影响罗马人甚剧(参徒17.18)。

伊壁鸠鲁(Epicurus, 341~270 B.C.)

伊壁鸠鲁是唯物主义者，其思想源出Democritus (c. 460~c. 370)的原子论，别把受造宇宙想得那么永恒。诸神自外于宇宙，没有天命，没有祷告一事，别怕得罪诸神，他们也不会惩罚人类什么。人死就分解了，所以无惧死亡。

人生的目的是追求快乐、灵魂的安稳，可惜这些说法在历史被人误会了，其实他们也是道德感十足的流派。在初期教会时代，它与斯多亚派是并提的，可见其影响力绝对不可小觑的(参徒17.18)。

亚里斯多德(Aristotle, 384~322 B.C.)

曾受教于柏氏，乃亚历山大之帝师。他以为形式惟独存在于实在的表达里，因此知识源自觉官的经验，虽然它会将共相(the universal)从殊相(the particular)中汲取出来。由于地上物质本身有其潜存的完美，所以自然科学是合宜的，他和跟随者对自然的兴趣是很认真的。不过，最完美的实存仍是思想。

亚氏在科学、逻辑、哲学之影响深远，对晚期基督教思想的影响也不容小觑。然而在主前三世纪到主后一世纪，他的思想影响并不强，也不流行。

SCT 2.5.I (100-105) : 革利勉(Clement, c. 150~215)

Clement of Alexandria. 朱文良、汤清中译，亚历山大学派选集。基督教历代名著集成第一部第四卷。(辅侨，1962。) 1-200。选集的前半为革利勉选集，包括有给新受洗的人、对希腊人的劝勉、导师基督、杂记等。后半为俄立根选集。此两君是亚历山太神学的代表人物。汤清博士为此书写了导论，7-40页。

Eric Francis Osborn, *Clement of Alexandria*. Cambridge Univ. Press, 2005.

Walker 2.9 (124-127)

BOC 9.3-4 (251-256)

NDT : 「亚历山太的革利勉」

亚历山太的革利勉(Clement of Alexandria)是基督徒哲学家，可能于雅典出生，他的生平和游斯丁类似，是一位真理的追求者，游走地中海各方，直到他在基督身上找到真智慧。他约在180年时跟随潘代诺(Pantaenus, c. 120~c. 200, 一位西西里人，「收集有先知与使徒草地上的花朵」)，也成为一名教师；在180年之后接续他的老师潘代诺，而成为亚历山太要理学院的院长，约在202~203年由于逼迫而离开亚历山太，去了耶路撒冷。211年，后来做了耶路撒冷主教的亚历山大曾托他带一封信到安提阿去，在信上提及他为「可敬的长老」。革利勉约在215年卒于安提阿，因为约在那时亚历山大又写信给他的同窗俄立根，提及他们的老师革利勉。

存留下来的作品主要有三部曲：

1. 劝勉异教徒(*Protreptikos*): 是一本详细的辩道学作品，指出异教的错谬，因此提及当时神秘的宗教。在作者的心目中，苏格拉底、柏拉图、摩西之间都有可会通之处；换言之，他尝试由哲学中寻找他以为合符圣经的思想作为辩道工具，引人归向基督。他的方法论之出发点是十分肯定希腊哲学的，和与他同时代的特土良者迥然不同。

2. 导师基督(*Paidagogos*): 可说是前书的续集，讨论基督徒行为的手册，也让我们看见当时的社会习俗。导师乃是洛格斯、神的道。这「道」是教导我们如何克服激情，而活出合理性的生活。

3. 杂记(*Stromata*): 是一本牵涉甚广的文集，可说是第三集，进一步教导基督徒神学、辩道、伦理诸事等。¹¹

¹¹ 这三部作品之中译，收入基督教历代集成内的亚历山大学派选集里。

存留的还有一份根据马可福音10.17-31而有的讲道集：谁是要得救的青年官呢？(*Quis Dives Salvetur?*) 以及*The Ecerpts From Theodotus*。很明显地，他受了游斯丁的影响，要做基督教里的斐罗，合新约、旧约与希腊哲学于一炉而冶之。

哲学助御异端[101]

他的思想均是承继着希腊辩道学的传统，对希腊哲学持相当肯定和正面的态度。虽然亚历山太城是斐罗学派及各种诺斯底主义的大本营，但革利勉的思想仍是与之有别，他以做「真正的诺斯底主义者」自居。你可以想象他是如何喜爱彼得后书1.5的「知识」了！

他说在道成肉身之前，犹太人是借着律法认识神，希腊人则是借着哲学认识神。他以为即使外邦人的哲学智慧也是由摩西的律法或道(即是基督)而来的；无形中就高抬了哲学的本质与地位，当然也就牵动了他的整个神学架构的建构。

谁是真灵智者？ [102]

革利勉完全反对诺斯底主义，哲学才成了他打击诺斯底主义的兵器，他强调真知识只在基督身上找到。但他的基督论似乎仍包含某种幻影派的色彩，如否认耶稣是有感情的－其实这正是斯多亚派的人生最高境界、即不动情，以及否认耶稣身体上的功能－或许是因为他把灯光都打在耶稣为教师的焦点上了。基督待是真正的诺斯底主义者，即可以舍弃「欲望...斩断七情六欲，不愠不火」，而在今生能够「变为神」(*Stromata* 1.22)。这是希腊语教会圣化/神化的概念。

耶稣是神圣的洛格斯；革利勉肯定基督的神性，认为祂穿上人身，但祂是神的道、祂就是神。

醉心希腊哲学[104]

关乎神的「不动情」(impassibility, passionlessness)：革氏深受Stoicism的影响，认为完美的人性应与基督一样。他心目中的基督是不动情的。这个神学性字眼或译为「无痛感」。但是神真是不动情吗？耶稣真是不动情吗？革氏的不动情思想是符合圣经呢？还是受了

革氏神学思想

革利勉常用三位一体的公式语言，特别强调父、子/道、灵的分别，也肯定子永恒的存在，却从未为三位一体下一个明确的定义。

革利勉把赎罪论及胜过罪恶等语言用在基督身上，却认为基督最主要的职事只是教师而已。信心就是认识基督是教师，此即得救之必须；真正的诺斯底信徒要由信心进入知识，完全明白基督的道理，加上有榜样的生活－这才是与柏拉图派及斯多亚派的理想相近－便算是理想的了。正确伦理学使他必须指出诺斯底主义的错谬，后者认为物质在本质上是罪恶的渊藪，又否认神为造物主，这叫人怎样在真实的世界里生活呢？

革利勉非常强调自由意志；救恩是人与神同工而产生的。这种的真知识才能叫人得着完全的爱，并与神发生密契的关系；到离世时，信徒就会像神一样。他似乎觉得人死后仍然是可以悔改的。

救恩只能在教会里才得着，人借着洗礼进入教会。革利勉与异端辩论时，强调古教会的合一性和大公性，这传统是由使徒用口传递下来的，解释圣经也要按着「教会的规条」为之。

高举辩道传统

辩道学在教会中的地位应是基督教学术的旗舰，不是边缘产物。游斯丁与革利勉之高举辩道学的路线绝对是正确的、宝贵的。但是辩道学本身的定位必须是神学的应用，神学必须是它的骨架与经络，它乃是神学的丰采与表达。今日教会在社会中的衰微，有一主因是基督教辩道学的脉搏奄奄一息。「宁鸣而死，不默而生」的风骨怎么失去了呢？

特土良的神学内涵加上革利勉的辩道方式，那才是完美的配合；然而，南辕和北辙要怎样融合在一起呢？

SCT 2.5.II (105-114)：特土良(Tertulian, c. 150~c. 225)

Timothy David Barnes, *Tertulian: A Historical and Literary Study*. Clarendon Press, 1971.

Geoffrey D. Dunn, *Tertulian*. The Early Church Fathers series. Routledge, 2004. 本书有38页的简介，之后由39-116页为三部作品之选译。共208页。

Eric Francis Osborn, *Tertulian, First Theologian of the West*. Cambridge Univ. Press, 1997.

第一拉丁教父[105]

特土良是迦太基人，职业是律师，约190年归主(参 Adolf Harnack等)。他自己说过，他无法想象一个真基督徒生命没有感受上的决裂，他的归正肯定是激烈的。「基督徒不是生来的，而是被造的」(*Apol.*, xviii)，意味着他的改变是突如其来的、决断性的，并立即改变了他的性情。

他可谓拉丁教父第一人。197年起著述，207年进入孟他努派。关于后者，若真有其事，或许是因为特氏看不惯正统教会在道德纪律上的松散，而被孟他努派吸过去。然而从他是居普良的师叔者之事实来看，特氏也不可能是长久停留在孟他努派教会内的，或被正统教会开除的，因为

居氏是最严守两者区分的。特氏的参加禁欲的孟他努派或许出于他对基督徒道德之重视。这件事应是特氏未被古教会封圣的原因。

特土良认为哲学这个邪恶的力量，是异端产生之原因与渊藪。保守主义。他曾说出神学方法论名言：「雅典与耶路撒冷何干？学院与教会何干？异教徒与基督徒何干？」(*praeceptione haeretiorum* 7) 他反对亚历山太的革利勉所说的话：理想成熟的基督徒是「真正的诺斯底主义者」。然而他并非反智。特氏从事神学研究给后世立下了一个很好的楷模，即惟独使用圣经的启示为材料，去建构神学。

特氏存留作品约三十本，多为驳异端的，如长达五卷的驳马吉安(*Against Marcion*)，后者中了诺斯底主义的毒，妄将旧约里的耶和华与新约的父神做一切割。

驳帕克西亚(*Against Praxeas*)是他的主要作品，虽然是在他离开正统(奉罗马为正朔)教会，进入孟他努派教会以后写的，但是这部作品是教会史首次将三一神学奠基者，其影响当然深远。

三一反型态论[110]

特氏也力战Praxeas，一位所谓基督教教师，居然否认三一教义，后者以型态论(modalism)来诠释三一真神。帕克西亚来自小亚细亚，生活在二世纪末/三世纪初的年代，他反对孟他努运动，是个独一神论者。特氏批判帕克西亚的话锋十分锐利：

帕克西亚在罗马为魔鬼作了双重的服事：把预言[应指孟他努的预言运动]赶走，而把异端引进来；驱逐了保惠师(圣灵)，而把圣父钉死。

特氏的批判在某种意义上来说，也在为他加入的孟他努派

作辩护。可惜因为特土良当时已离开大公教会，以至于他最精采的神学作品驳帕克西亚(*Against Praxeas*)，或被当时的西方教会束之高阁，加上东方教会又不谙拉丁文作品，他的神学就都被冷藏了。其实本书立论与其后150年左右的尼西亚神学很接近。

特氏因驳帕克西亚、而发展出来的三一论，是他一生在教义史上最伟大的贡献。再加上以下所提的基督论，他可以说为历世历代教会奠定了神学的基础。

帕克西亚与日后的撒伯流都属型态论，即只有独一的神，父会变成子，子又会变为灵。所以，几位神呢？只有一位，但祂在不同的时期、会有所改变。用这样的说法，异端可以轻而易举地维持独一神的信仰。帕克西亚也用「面具」的观念，说明一位神在不同的历史舞台上，可以扮演三个不同的角色。

在这样的思维下，帕克西亚会告诉人，父神变为子神，自然钉死在十字架上的神就是父了；因此特氏嘲讽帕克西亚的说法为「圣父受苦说」(patripassianism)。特氏以为这个「一」是有机的，他讲得很好：

所有的都是属于一位，因为在本质上是一。尽管这个计划的奥秘仍要谨慎保护着，但这个计划把一扩散为三，按照秩序有三个位格－父、子、灵。然而这「三」并非在于型态，而是在于地位；并非在于本质，而是在于形式；并非在于能力，而是在于面向。但是这三同属一个本质、一个状态与一个能力。(Against Praxeas. 2. ANF 3.)

他用的术语是*una substantia, tres personae*，他是最早提出这样的词汇来述说圣经的三一教义者。虽然他也认为父比子与灵都要大，但祂们是永远共存的。神是三而一、一而三的神，圣经上的神与非三一的独一神论不同。

三一神很难用世间之物来比喻。特土良也用树根~树木~果实、源头~溪水~河流、太阳~阳光~炽热等，来做诠释三一神的比喻。

以上所说的乃是日后所谓「实存的三一」(“ontological Trinity”)，他也讲「经济的三一」(“economical Trinity”)：如当耶稣受洗时，三个位格之神都有其角色。...

一位格两本性[113]

在基督论上，特土良的观点也是超前的，早于迦克墩定义(451)两百年！基督有此两种性情可以适当解释，无痛感的神不会受苦，以及一位为我们受苦的子。此两性情同存在基督的一个位格之内，可以独立行动，然而当两性在一个位格内联合时，又不会彼此干扰。神真的是单纯、不变、不动情吗？特土良的神观又十分地希腊味。

两股信仰传承[114]

革利勉和特土良－两位最早期的教父－为后世神学留下来两种传承：希腊式的和拉丁式的。前者用神化/圣化观念来铺陈救恩论，后者强调悔改、归正、洗礼，而有的属灵的与伦理的转变。革利勉大大影响了俄立根，而特土良的印记留在了居普良、罗马主教大利欧、奥古斯丁等。

Walker, 111-113的神学观点。对于罪恶的看法，三一论，创造了许多神学词汇。

SCT 2.6 俄立根[115-130]

Michael J. Christensen, ed. *Partakers of the Divine Nature*. 23, 96-97.
Rowan Greer, transl. & introduc. *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles, etc.*. The Classics of Western Spirituality. (Paulist Press, 1979.)
R. P. Lawson, translated & annotated. *Origen: The Song of Songs, Commentary and Homilies*. The Newman Press, 1956.
Roger E Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradi-*

tions & Reform. IVP, 1999. 中译：神学的故事。台北：校园书房，2002。第六章讲述俄立根，其章题为「同是正统与异端的水源」。115-130。

Origen, *De Principiis*. ET: Frederick Crombie, 1885. *On the First Principles*. ANF 4:239-384.

_____. *Contra Celsus*. ET: Frederick Crombie, 1885. *Against Celsus*. ANF 4:395-669.

_____. 杨懋春、朱信原中译，亚历山太学派选集。基督教历代名著集成第一部第四卷。(辅侨，1962。) 201-440。后半为俄立根选集，包括辟克理索、教义大纲、释经文选等。前半是革利勉选集。此两君是亚历山太神学的代表人物。汤清博士为此书写了导论，7-40页。

Walker 2.9 (128-134).

俄氏生平概述

俄立根是亚历山太人，是同城革利勉的学生，其父 Leonides 在 202 年 Septimius Severus 之大逼迫下殉道。在十八岁时，教义学校的校长革利勉被迫出逃，俄立根毅然决然地接下这个担子，这也开始了他一生从事教义研究的生涯。

一生有八百部作品，乃多产作家；但在 399/400 (亚历山太)、543 (皇帝 Justinian 所召开的会议) 和 553 年第五次君士坦丁堡大会上，曾被控并判为异端，他的许多作品被焚毁，仍有近三百篇存留，如六经合璧 (*Hexapla*)、¹² 辟克理索 (*Contra Celsus*)、教义大纲 (*De Principiis*)、讲道 (279 篇残存下来) 和注释 (创世记失传了，约翰福音 32 册余九册，马太福音 25 册余八册，罗马书 15 册几无存，雅歌十卷剩三卷 Rufinus [410] 拉丁译本) 等；其影响力仍旧不减。他的自阉

¹² 希伯来文、希腊音译本、Aquila 译本、Symmachus 译本、七十士译本，和狄奥 Theodotion 译本。据说有 6,000 页、十五册之巨，收在该撒利亚主教处，在 638 年穆斯林攻击时焚毁。千年之后，才有学者整理其残篇。

(太 19:12) 使主教 Demetrius 有口实不给他按立。¹³ 于是他就到该撒利亚接受按立 [233]，一生事业都在那里。在主后 250 年的 Decius 逼迫教会时，他被监禁用刑而殉道，卒于该撒利亚或推罗。

辟克理索和教义大纲是他作品的代表作。其洛格斯神学及次位论想法影响东方教父很深。在生活的岁月，嗣子论和撒伯流派的动力神格唯一论都否认基督的神性，这就突显了承继游斯丁的洛格斯基督论的俄立根，用道来论释子，为一百年后的尼西亚神学开路。

辟克理索思维 [119-120]

辟克理索 (246~248) 是俄氏批驳克理索 (Celsus, flor. 170~180) 在 170 年代所写的 *The True Discourse (Alethes Logos): A Discourse Against the Christians*、攻击基督教的作品，见 SCT 1.1.III。俄氏的辩道学方法是「借用埃及的掳物」(119, 出 12:35-36)，他要把希腊哲学掳来为神学所用！他也尝试在哲学与圣经交集处，突显圣经之超越。最后他诉诸基督的复活，来驳斥克理索的攻击。他把基督教的辩道提升到至少与哲学并驾的水平。

俄氏在论文里强调哲学里没有救恩的事实，这是圣经与哲学最清晰的分野，身为基督徒辩道士的他守住了这个堡垒。圣经的超过希腊哲学是在它的素质。复活的教义也是俄氏以为基督教据以为真理的证据。Roger Olson 特别引用了一段俄氏作品的原话，说明耶稣有别于希腊人中的魔术师，因为惟有救主才会引人「敬畏神...活出蒙神称义的

¹³ 关于这点，Wikipedia 有翔实的讨论，学者各持一端。俄立根残存的作品里，没有一处证实此事；反而他在太 19:12 的注释处，言明用字面法来诠释这节经文是不智不对的。至于 Eusebius 古史为何如此说，则是另外一件可议之事了。

生活」。

论信心与理性[120-123]

俄氏在教义大纲里，首度将亚历山太的神学系统发展出来。但有时俄氏自己也走偏了而不自知，这些不合圣经的教义或偏差成了日后他的思想被教会界批判的主因。

灵魂先存说即为一例(SCT 120-121)。论及罗马书九章的预定论，他居然想出用灵魂先存说，来解决神为何不拣选以扫之原委，(他显然是自由意志论者，)这样，以扫的罪责就自己扛了。这么一来，俄氏又要忙着为耶稣的灵魂先存做一番解释了…。

他从新柏拉图主义那里感染过来的思维，神的慈爱与宇宙合一之人道思想，促使他寻求「万物复原」之终末盼望。或许这是他在林前15.28抒发出来的教义。ESV的英译文是：

When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put all things in subjection under him, that God may be all in all (ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν παῖσιν).

最后一句和合本译文是：「叫神在万物之上为万物之主。」歌罗西3.11的话－

基督是包括一切，又住在各人之内。
but Christ is all, and in all. (ESV)

ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν παῖσιν Χριστός.

－与之极其相似，可以用来诠释林前的话。俄氏以为到了终末时，万有与神复和了，没有丝毫罪恶之痕迹。若把撒但也括入这个完满的大结局，并没有俄氏说法之根据；那么普世人类都括入呢？教义大纲3.6的话，Olson引用在SCT 122里，似乎显示俄立根有普救论的思维。这是新柏拉图主

义的一元论之驱使，我们很难否认。

俄氏的三一论，圣灵的地位始终不清楚，而子的次位论又不时使子失去了腓立比书2.6所启示的与父之「同等」。然而他在批判克理索时，他则特别辩护神之为造物主的诸般神性，如：灵性、单纯、不变、深不可测等。(SCT 125-126)

俄氏的寓意法[123-124]

亚历山太素来是寓意释经法之都。他将人的三元论应用到释经学上！经文有其体(字面意义)、魂(道德意义)、灵(奥秘的基督的意义)，当然释经的工夫是要发掘出属灵的意义了，同时信徒也是透过灵意追求神化/圣化(*theosis/ deification*)，这才是释经终极的目的。

用寓意法释经确实给予辩道者可以舒解面对攻击者如Celsus，本着翻读圣经而有的嘲笑。俄氏认为与神的本性冲突之处的经文，当用比喻与寓意来解释。

俄立根的神论[125-126]

Roger Olson在俄氏的神论上，着墨不多。可以参考J. N. D. Kelly的早期基督教教义(中译：86-89)。Kelly教授认为这点是俄氏的精心杰作。他用中期柏拉图主义里的神观来建构三一神论。父神是完全单一的神，那位伟人超绝的「一」，祂是非生发的，因此是祂生发了子，祂永恒不变。父、子、圣灵是三个「存活」(*hupostaseis*)。

俄氏的三一论不仅是功能上者，在永远里就是如此——这正是实存的三一。他批判过型态论者没有弄清楚父子在本质上虽然属一，但其存活则有别。

俄氏最大贡献[126-129]

俄氏最大的贡献当推他的洛格斯论(SCT 126-129)。这

个立论等于给亚历山太打了预防针，百年后可以免疫亚流异端！子的次位论也是十分重要，只是子何时与父同等，何时次位于父，要等一百多年后的尼西亚神学来厘清了。（当然和他同时代的特土良提供了答案了，只是没有互通学术罢了。）

灵修神学先驱

Bernard McGinn称俄立根为早期基督教思想的大师，此言不假。他后来在Caesarea教学时，一位学生(Gregory Thaumaturgos)见证他的教学：

就像火花在我们最深处的灵魂点燃了，爱被挑起了，在我们里面就爆发成火焰。一种对圣道的爱慕－圣道是最可爱的对象了，用它说不出的美丽吸引我们所有的人，无可抗拒地向着它...。¹⁴

俄立根主张救恩是神人合作，人更新变化为神的形像，至终得与神的性情有份。他的基督论、释经法、教义、密契主义，以及他自己身为一位密契家，使他成为日后修道主义的奠基者。

受到了柏拉图思想和斐罗的影响，他的解经原则是看经文三层的意义，犹如人有体、魂、灵三层似的，要用寓意法才能明白经文里隐藏之基督的意义，这样，才能得到救恩。林后3.4-18，林前10.1-11（预表）和加4.21-31（寓意）促使必须这么解经。所以，读经释经就是灵魂返回神的旅程，向上提升到神那里去。

虽然有人指控俄氏是异端，其实他是有一些神学思想是十分特异，但不至于失为异端。或许和他的神学法有关：他以为「凡不与教会和使徒的传统相异的，都是基本要

道。」(Walker, 131) Olson的评语十分中肯：「不一致...大致上都是因为他不分青红皂白地接受希腊人对于神性与受造不完美的见解。」(Olson, 130) 其实他的洛格斯道论是十分精采的，说他异端是出于误解。然而他的相信灵魂先存说，包括神子也者，和万有受造之物至终与神和好，确实是他的败笔。

灵魂的上行之旅可以从旧约以色列民的旷野程，透过寓意解经得到解答。箴言、传道书和雅歌正好对应了上升的三个阶段：道德上的炼净(purgative way)、本性上的光照(illuminative way)、默观上的合一(unitive way)。不过，民33章的42站更能细述这一路的细节，远比三大阶段要复杂多了。雅歌注释是代表作，他运用许多的情爱辞语，来表达人向神的提升。路10.38-42的马大和马利亚，代表基督徒的两种生活：行动的和默观的，后者虽然为优异，但是要与前者并存使用才是。

面见神也是他所关切的经历。父神是看不见的，但是神子是我们得以看见父神的道路。俄氏并不像孟他努派以为今生开始的「看见」神，必定是意味着狂喜或魂游象外似的经验。其实，他对那种被提或改变状态的经验，并不在意的。

神化当然也是俄氏灵命学的重要主题。在回答克理索时，他说：「对基督徒而言，明白了耶稣的人性神性开始交织在一起，以至于借着与神交通，人性就可以变为像神性一样...。」不过，他辩明这样的神化并非因为灵魂本身源头是神性的，柏拉图派和诺斯底派的人是这么看的。他也常常爱用「合一」一词来形容这种神化的光景，然而，他始终注意到造物主与受造物的区分，是永不磨灭的。这点是他斧正希腊哲学之处。

Bernard McGinn给俄氏最终的评语值得一读：

¹⁴ Robert McGinn, *The Foundation of Mysticism*. 109.

俄立根对宇宙和灵魂归宿显著一致的看法，若没有... 借着柏拉图的传统，来发展那思辩体系的话，是不可思议的。但是他透过他的基督徒信仰，在紧要的方面和异教的柏拉图主义者保持距离，也是真的。¹⁵

他利用了哲学来抒发神学议题，可是骨子里，他还是一名基督徒。

SCT 2.7 居普良(Cyrian, 200~258)

Henry Bettenson, ed. *The Early Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius*. Oxford University Press, 1956. pp. 263-273.

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. Harper & Row, 1960, 1965, 1968, 1978. 中译：康来昌译，早期基督教要义。华神，1984。139-141。

Maurice Wiles & Mark Santer, ed. *Documents in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1975. pp. 160-162 (on church), 209-210 (on Christian living).

2.7.I 居普良的意义[131-134]

居普良(200~258)：迦太基主教(248年左右)。258年殉道。「教会之外无救恩」：看重教会之合一，以为其合一乃主教的合一。以教会为母，生出神的儿女(启12.1-6，加4.26-31)。「主教在教会里，教会也在主教里。」引用太16.18-19说明彼得(Πέτρος：阳性)是标准主教。被称为西方的伊格那丢，强调主教的重要性，以及主教团等同于教会的突破性之神学概念。

但是太16.18的「盘石」(πέτρα)是阴性，更准确、合文法的诠释应是罗8.33，林前10.4，彼前2.8的那灵盘石、基督才对。

二世纪主教制的形成...基督教教会的组织不知不觉中

¹⁵ McGinn, *The Foundation of Mysticism*. 130

，与罗马帝国的组织互相呼应。原来新约圣经里的监督(=主教)、牧师、长老之同义性，就被重新定义了。主教制确实改变了圣经原有的长老(=监督=牧师)治会的理念。(后者要迟至加尔文兴起后，才改革回去。)

由于帝国几度的大逼迫，之后教会内的秩序若要恢复，当持何种方式对待曾经否认主的人等，对教会领袖而言，是很大的考验。

主教若变成异端、或滥权、或变节等，怎么办呢？这种局势正好是居氏发挥其意见之舞台。他所发展出来的教会学，连东方教会也接受，直到宗改时才受到挑战。Hans von Campenhausen (1903~1989)的评语显示居氏之重要性：用帝国执政官的行政作法，在教会界执行出行政区式的(curial)主教作风，而且不避讳这种直接的对比。

2.7.II 其一生与职事[134-136]

居普良出生于迦太基一富有家庭，26岁悔改，将财产生分给穷人。...

居氏46岁才受洗。担任迦太基主教十年[248~258]，他曾藏躲，避开250年的逼迫，用信件与其他的神父及信徒保持交通，勉励他们持守住信仰。

迦太基会议(135)：在居氏担任该城主教时，此会议开过三次[A.D. 251, 255, 256]。主后251年的会议是在考虑如何处置在德修(249~251)于250年的逼迫中，曾经软弱跌倒者(Lapsi)；并开除Felicissimus (251分裂教会)和五位诺洼天派的主教。此会议宣称跌倒者是要处置，但并非用不分红皂白的严厉，而是视个人的情节而定。居氏在此会议的决议中博得美名，罗马教会也在会后肯定其决议。

接着在256年又召开会议，认为异端所举行的洗礼是无效的。当时的罗马主教司提反(254~257)与他有争执，取消

他所召开之会议的有效性。然而居氏不吃这一套，并在256年再度开会中肯定先前的决议。

256年逼迫又起，是皇帝Verlerian (253~260)发起的。最后在257年八月底他被逮捕了，他拒绝向偶像祭拜，258年9/14为主殉道。

居氏以为主教之间可见的合一，与真理和救恩的完全不可分割。

2.7.III 居氏的救恩论[137-139]

居氏将救恩与教会二论结合起来。他是最早主张洗礼重生(baptismal regeneration)教义之教父，这也显示他对婴儿洗之看法。(137) 这个洗礼要洗去原罪，他用约20.21-23，太18.18-20，以及太16.18-19的话，来解释洗礼之有赦罪权柄之原委。

宗改时的婴儿洗看法与之不同，改教家们否认洗礼重生，那么他们为何仍沿用婴儿洗呢？为何定罪当时的重洗派呢？他们对婴儿洗的定位是恩约性的，即认为洗礼是恩约的记号与印记。在此观念之下，他们沿用旧约的作法，在神家出生的婴儿出生的第八天施以婴儿洗，将他们纳入恩约的保护之下；同时又不认为它是完全的洗礼，因为它要等到圣灵将救恩的印记打在他们心中后，才算数。

对于犯罪后之恢复：反对太温和，也反对太严厉(诺洼天和进入孟他努主义后的特士良之思想)。参第138页所引居氏的论辩。忏悔及苦修是必要的。他并没有发展忏悔礼等补赎制度，如后世天主教所发展出来的。居氏仍强调救恩乃出自神的恩典，但曾经堕落之人要回到教会，得用苦修和善行，才能求得教会赦免与复和。

2.7.IV 教会合一异象[139-141]

教会 = 救恩方舟，她是母亲...

使徒统绪→主教团→教会的合一→正统教会的运作都在这个制度之下...

但我也别以为他会认为某一主教的地位凌驾在其他众主教之上。当罗马主教司提反要对他施以权柄、要撤消他所召开的迦太基会议时，他不卖帐，即他并不以为众主教之间有所从属，他以为他与罗主教是平起平坐的。从这件事看来，我们就更清楚知道他所追求的是主教联盟制。Gonzalez的评语说得很贴切，引在第140-141页。

从宗教改革的观点来批判：居普良的教会论在什么点上，走得太远了？他护教会的合一之心是值得激赏的，从而在动荡之中保存了教会。但他一旦将教义越过了基督的教训，将主未授权给主教(监督)的权力，从地方教会中、从圣徒手中攫走，而授予给主教时，许多新约教会论的教训就被扭曲了。从居普良的教会到天主教官方秉持的推崇罗马观点，只是一步之遥了。纯正的教会论是宗改的主战场，教会要等到千年之后才再度拨云见日。

2.7.V 居氏属灵遗产[141-142]

居氏在教会史上的意义是，帮助西方正统教会建立以主教为中心的教会论，后来甚至某些更正教会也走这种的教会论。

Olson最后的评语十分好：它带来祝福与咒诅，祝福也者，它带来合一；咒诅也者，它抑制活力...。当然，在教会面临逼迫及异端的危机岁月，它是利大于弊的。譬如古代教会前四次大公会议，若没有强而有力的主教团之运作的話，光凭各地独立的教会沟通，可能那些伟大的大公会议召开不成的，这样，正统教义也无法确立，整个教会界

就任凭风雨而飘摇了。

然而正统教会循着居普良的教会论一直向下推展，就无可避免地朝超级主教制制度化了，教会的光景却在走下坡路，圣经明摆着的重要教会论内的真理，如：信徒皆祭司、基督徒的先知职份、敬拜的自由自发性、教会生活等等，都失落了。主教甚至主教长或教皇取代了圣经及圣灵的无上地位，宗改就成为必然了。

SCT 2.8 教会的蜕变[143]

Walker 1.9 (基督教的组织 69-75)

Walker 2.4. (大公教会 96-102)

Walker 2.11 (教会组织的发展 141-147)

教会在AD300前，已由初期的光景演变为有组织的教会。三个因素：组织化、信经出现、正典形成...

2.8.I 主教的角色[145]

Walker 1.9提及古教会初期的组织。新约显示长老、监督、牧/教师原为同一批人的不同称谓。长老(*presbuteroi*)为教会的守望者与领袖(徒14.23, 多1.5)，他们要以身作则，照顾神的羊群(彼前5.1-3)，领导人行善。由于角色，长老又称为牧羊人(*poimenes*)即牧师(弗4.11)；也称为监督(*episkopoi*)，徒20.28的监督即徒20.17的长老，多1.5的长老应是多1.7所说的监督，彼前5.1-2又明言长老要牧养群羊。他们应是罗12.8，帖前5.12，来13.7, 17, 24等所称治理教会的人，有领导权，会众要确认并顺服。

但到了后使徒时期就有了变化。监督/主教之称谓及地位，开始提升在长老之上。伊格那丢书信(~110)的教训在推崇主教的权柄。罗马的革利勉(~99)乞灵于使徒统绪，这个思维和主教专权结合后，势必对古教会的生态，带来前所

未有的改变与发展。

以罗马的法边主教(236~250)为例，当时他将罗马划分为14个慈善区，由七位执事及七位副执事负责。在200~250年的半世纪，教会的主要职份为主教、长老、执事。主后251年的罗马主教哥尼流在一封信中透露，主教之下有46位长老、正副执事各七人，尚有赞礼员42位，祛邪者、读经者、阉人(*janitor*)等52位。该教会有三万人之众，受薪者高达1,500位，今日的巨型教会也不过如此！(Walker, 145)

到了三世纪末(300~)，罗马城有四十个会众，都在一位主教的领导之下。此时的教会已经教权化(*clericalization*)了，而主教是这个组织的领袖，教会也发展教会法规(*canon law*)。以主后250年时为例，罗马教会有155位圣职人员，在主教Cornelius的领导下服事。此时在正统教会里，圣职与平信徒之间鸿沟已分。当时的基督教世界里，五大教会的主教之地位格外显著：罗马、亚历山太、安提安、迦太基、以弗所。(君士坦丁堡是四世纪以后的事。)然而在200年初的特土良在他的作品里，还提信徒皆祭司的道理，为孟他努派的主张辩护。三世纪的教会风貌在百年间，显著有了很大的质变。

Olson在第146页引述了W. H. C. Frend的一段观察：崇拜仪式更正式化了，补赎体系也建立起来，更值得注意的是这些作法都由圣职人员管理了。以往信徒可以说预言(参林前)、为人施洗等事工，都不再许可了。

200年和250年的半世纪之间，迦太基教会先后出过两位大师－特土良(150~225)和居普良(200~258)－所处教会的特征，在信徒皆祭司的真理和实行，显出前后极大的对比。这是教会的进步还是退步呢？

一教区的主教可否干涉旁教区的教会呢？一地区的主

教出岔了，别的主教们可以制裁吗？按照居普良的理论，仍是由主教团来处理。他个人反对罗马主教凌驾在其他的主教之上。罗马的革利勉在他的壹书里，就跨界警告过哥林多教会，叫他们不可背叛所委派去的领袖。在三世纪，这类的事也时有所闻。在二世纪中期，主教们曾开过会，将孟他努派驱逐于大公教会之外。

2.8.II 主教之上的权威

显然主教团有时有其必要透过会议发威，来驱逐一位主教。第一案例主后268年发生于安提阿，主教团在此开会审核主教 Paul of Salmasata 的嗣子论 (adoptionism)。Wikipedia有十分详细的叙述。

嗣子论的出发点是要维护独一神论；那么，基督与神有怎样的关系呢？此说以为耶稣原先不过是一介普通人，因着祂与神有很密切的关系，并有一些特别的美德，因此就被神「收纳」为祂的儿子。初期教会的嗣子论通常都说，这是在耶稣受洗时发生的；但这种嗣子地位绝非在太初就有，当然这位子也非日后所谓三一神中的第二位。

最早期嗣子论的文献显示，狄奥多特斯(Theodotus)是此说的发扬光大者，主后190年出现于罗马，原为皮革商人。当时的教会学者大为震怒，称耶稣「只是人」(*psilos anthropos* = 基督凡人论 *psilanthropism*)，乃背弃信仰。希坡律陀(Hippolytus)以为狄氏决意否认基督的神性。亚尔特门(Artemon)，三世纪中叶的罗马信徒，师狄氏的教训，进一步称基督在复活时才变为神，一样遭受猛烈的反对。

撒摩撒他的保罗坚决跟随亚尔特门的思想；268年主教团开会将他罢黜，而选了Dominus替代他。(撒摩撒他位于安提阿的郊区。)但是有效的执行还要等到272年，皇帝Aurelian击败了Zenobia之时。

到了四世纪，教权化可说完成了。再到了迦克墩大会时[451]，教宗已呼之欲出了，他与皇帝将成为左右帝国的两大人物。

2.8.III 信经出现了[148]

我们可以想象，268年主教团开会时是怎样确定信仰的是非真伪，当时正典未定案(尚在成形中)。于是信经应运而生。今日学者认为最早的信经是古罗马信经(The Old Roman Symbol/Creed)，约早在特土良的作品里，就已提及它，今日所见的拉丁文版是Rufinus在400年时所留下的。以下的古罗马信经若与使徒信经对比，几乎雷同，就差后者的「圣而大公的教会」一语中的「大公的」一词。

古罗马信经

我信神、全能的父，创造天地的主。

[我信] 耶稣基督、祂的独生子、我们的主；借着圣灵而受孕，¹⁶ 从童贞女马利亚而生；在本丢彼拉多手下受难，被钉在十字架上，受死，埋葬了；¹⁷ 第三天从死里复活；又升到天上；坐在神、全能之父的右边；将来必从那里降临，来审判活人和死人。

我信圣灵、圣教会、圣徒交通、罪得赦免、身体复活，以及永远的生命。阿们！

使徒/古罗马信经的问题在于它太简略了，因此在亚流危机时，尼西亚信经[325]乃应运而生，因它将三一真理定义得

¹⁶ 本书英文版用“Holy Spirit”，而不用比较古老的“Holy Ghost”。[对中译不影响。]

¹⁷ 我没有包括「祂降到阴间」一句，因为在使徒信经最早的版本上没有其证据，而且因为与它有关的教义困难(进一步的讨论，见第27章，第586-94???页。)

更清楚，叫异端逃不出它的法眼。然而使徒信经在古教会一希腊语或拉丁语者一都有实用上的权威。

2.8.IV 正典的发展[151]

Heinrich Graetz在1871年提出了一个说法：主后90年的Jamnia会议上，犹太人拉比制定了22卷(即我们旧约里的39卷)经文为旧约正典。1960年以后，福音派学大多摒弃，即他们相信在耶稣的时代，旧约正典已经成形了，并非等到主后70年当圣殿被毁以后，才有的反应。

早在一世纪末的罗马的革利勉，和其后许多的后使徒教父们，都在搜集使徒留下来的作品，与旧约并列，享同等的权威。在200年左右时，正典在古教会中已成权威了...

2.8.V 马吉安

Walker 2.2 (92-93)

BOC 6.7 (170-172)

W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*. Fortress, 1984. 2512-218.

Harold O. J. Brown, *Heresies: the Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from Apostles to the Present*. (Doubleday, 1984.) 60-68, 70-71, 83-84.

F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*. IVP, 1988. 第九章：Marcion. Pp. 134-144.

在古代教会初兴时，搅扰教会最厉者，不能不推马吉安(Marcion)。他是小亚细亚本都的Sinope之人，黑海边富有的船主。他在139/140年来到罗马，加入当地教会，为人慷慨...但为罪恶及苦难问题所苦。采二元论观念，区分世界之神与新约的耶稣之父。受到诺斯派影响，将他所了解的保罗，与旧约律法所讲公义之神对立起来...。Adolf von Harnack居然美言他是早期教会惟一了解保罗的人物！不过爱任纽在他的作品里提及马吉安去找Polycarp - 可能是在154年当Polycarp访问罗马时 - 希望Polycarp能接纳他，没想

到后者说他是「撒但的长子」！(*Against Heresies* 3.3.4)

因持二元论，修正诺派对旧约之神的说法，反律法和犹太教，只捧保罗。旧约神vs.新约神→弃绝旧约及其神！拥抱慈爱的神，贬物质，他视世界是邪恶的，禁欲以避离造物和其创造主，呼吁人惟接受保罗的慈爱福音，排斥旧约，而耶稣也不过是一幻影。144年他及随众被教会开除 - 包括他的奉金也退回。这些随众都必须禁欲守独身的。

之后，他编辑「正典」，只收集十封保罗书信(无提前、提后、提多)及路加福音，当然都经过他的编辑，把犹太化的部份炼净，把创造主的部份祛除。耶稣的神和创造(旧约)之神既分开来，耶稣乃是被祂的神差遣，去拯救在创造主的律法下，所辖制的罪人。马吉安大胆地剪裁路加福音和保罗书信等，耶稣的降生故事省略了。路3.1为开始，就跳到4.31，耶稣俨如一成人直接由天而降。8.19提到的耶稣之母等家人，当然砍了，岂容耶稣有家人！19.9介绍撒该的「亚伯拉罕的子孙」一词，也消除了。

加拉太书放在最前头，或因为在此卷里，他可以找到律法和福音的对立，还有保罗和耶路撒冷使徒们的对立。接着的是林前林后(合为一卷)、罗马书、帖前帖后(合为一卷)、老底嘉书(即以弗所书)、歌罗西书、腓立比书、腓立门书。同样地也都经过他的精心大力剪裁，而且在每卷前都加上自己写的介绍前言。(详见Bruce, 136-144。)

他所建立的教会鱼目混珠，甚为普遍，以东方为多，如埃及、阿拉伯、叙利亚、亚美尼亚，存留到第五世纪。

马吉安是史上有记录首先将新约一些书卷收集成正典一事，普遍被学者们认可。Walker以为马吉安为最早编纂正典的人(92-93)。Hans von Campenhausen (1903~ 1989)在他的*Entstehung der christlichen Bibel* (1968, ET: *The Formation of the Bible*, 1972)里，反映Harnack早在1927年表达过的如此观

点。

上述说法倒不一定，或乃溢美之辞。J. N. D. Kelly以为马吉安乃属「重订的行为，而不是首次提出...的目录。」¹⁸他只收集路加福音与保罗书信，且是经过他的剪裁过的。F. F. Bruce也以为集经卷成册的观念，首创于马吉安之看法是错误的，他引用Theodore von Zahn的话作结：「马吉安作成圣经，以对抗他所分离出来之教会的圣经；教会乃是在反对马氏的批判之中，才轮到他们首度正确地查觉到使徒著作的传统。」¹⁹

与马吉安同一时代、做诺斯底派教师的Valentinus (135~160在罗马活跃)，也做过类似的事，这在特土良的书籍里有提及：「[Valentinus]似乎使用整个的*instrumentum*，却以误解来颠覆其意。」他所提及的*instrumentum*应指的是新约正典的收集，因为其上文说到马吉安用剪裁来制作新约。只可惜在*Nag Hamadi Library*里没有找到这样的新约，在其中的书籍里也没有提到有正典之存在。

Bruce以为在*Nag Hammadi*重见天日以后，其中两件 - *Gospel of Truth, Epistle to Rheginus on Resurrection* - 或许可寻得蛛丝马迹。这两份极可能都是Valentinus本人的作品；第一份论及福音书，第二份论及保罗书信。行文里都没有提及有已收集的圣经，即特土良称之为*Instrumentum*者。然而从两份文件里提及的福音书和许多的保罗书信，由此F. F. Bruce作结论如下：

¹⁸ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 早期基督教教义。41-42。

¹⁹ 详见F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*. (IVP, 1988.) 第九章论马吉安。Bruce引爱任纽的驳异端3.3.4, 提及马吉安曾去见过Polycarp, 并问他认识马吉安否。Polycarp回敬以「我认得你 - 撒但的长子。」Bruce将这次会面放在154年的罗马。见135, 144。

从*Nag Hammadi*这样的论文里所透出来的亮光，我们可有道理辩说，马吉安的「正典」乃是已存在新约作品收集的改编 - 尤其是他的使徒书信乃是已存在保罗书信集抄本的改编。²⁰

特土良活跃的岁月只比Valentinus晚了三十年而已，他的说法我们若不相信的话，那么，*Nag Hammadi*有什么理由叫我们深信呢？特土良批判Marcion和Valentinus是两种篡改圣经的作法。Marcion是改编，Valentinus则是不改编它，「似乎是使用全本的*instrumentum*」，（在此其意为新约），再借着错误的诠释，来颠覆它的意思。²¹这本特土良口中的*instrumentum*于今失佚了，*Nag Hammadi*文献中不见其踪影，并不表示它不曾存在过。如果特土良的话可信的话，在Marcion改编新约的收集之前，这种收集早已有了。

1740年一位义大利古籍学者L. A. Muratori在一古图书馆找到一残简，其上列有在二世纪末时(主后200年以前)的一新约清单。虽然该残简所说的新约收集本身不存在了，但是该清单列出有21书卷被列入(Bruce, 158-169)。不过，这个信息给基督徒一点兴奋的信息即：最早收集新约为正典的，不见得是那些诺斯底派或马吉安派的异端。

这份残简的出现，更巩固了卜鲁斯博士的上述的结论。新约最后的书卷启示录是一世纪结束前写成的，大约在半世纪以内，即主后150年左右，教会和基督徒团体就已开始收集经卷，并视之为正典了。旁门左道的团体固然有收集，由于他们心中的权威不是神启示并写下的话语，这种收集就不见得占有正典的崇高地位。因此，我们真可安然说，能将正典当成正典去收集者，乃是正统教会。

²⁰ 详见Bruce, *The Canon of Scripture*. 第十章。

²¹ Bruce, *The Canon of Scripture*. 145.

Roger Olson认为Marcion的收集经典刺激教会界「要制定一套正确的正典，...Muratorian Canon提供了...一套有权威的『先知和使徒』著作，来反制马吉安的版本」SCT 2.8 (153-154)，时维170年。在这部经典出现后的一代之古教父如爱任纽、特土良、俄立根等，都提出他们认定的新约经典。Hans von Campenhausen认为，「大约在主后200年左右，旧约与新约圣经的最后形式与其重要性，大体上已经定案，这是无可争辩的事实。」SCT 2.8 (155)²²

从150年到367~397年东~西方教会接受这27卷为正典，有两世纪之久，新约各卷都陆续确定，它们在教会生活中早已发挥其功能。我们也可以安然说，后使徒教会的推演力量，乃是新约正典各卷启示之发挥，正如同提后3.15-17所述者。

2.8.VI 新约正典

Walker 2.4, 伊格那丢于170年使用「大公教会」一词。在这时期[160~190]正典成形，信经出现，教会间结合在一起，主教权加大。主后50年和180年信主情形之对比。爱任纽是怎样反驳诺派？使徒没有的古教会和主教们中，传承他们所说秘密的道理(参林前2.6，「在完全的人中，...也讲智慧。」)(Walker, 96-98)

Walker 2.4, 最早列出正典书单的是穆拉多利正典(*Muratorian Canon*)，此乃1740年时学者A. M. Muratori根据二世纪末时一罗马教会收集的新约而发表的。未提到者有彼前、彼后、雅、来四卷，很靠近新约全书了。俄立根(c. 185-254)引用过27卷书，提及来、雅、彼后、约贰、约参、启的争议性。

²² Hans von Campenhausen, *The Formation of Christian Bible*. (ET: Fortress, 1972.) 148. 引自SCT, 155, 725.

四世纪初的Eusebius说，类似的争议仍在持续中。367年，教父亚他那修为避免混乱、厘清救恩和教义、分辨何为正典，正式给东方教会提出了27卷为正典。西方教会到了397年在Carthage会议上才接受。²³使徒性(apostolicity)是决定一书是否列入正典的主要因素，此外，作品本身的灵感性(inspiration)和神之天命(providence)也很重要。正典封闭了，参启22.18-19。「伪福音的果效将我们推向正典福音，重新赞许后者的纯正，虽然后者并没有尝试画蛇添足，告诉我们耶稣早年隐藏岁月如何呢。」另一位学者也说，「伪福音会使我们的思想感受到「正典作品无可限量的超越、庄严不可及的简朴。」²⁴

到了200年，教会大约有了正典(虽非27卷到齐)。大公教会、信经、正典之成形，皆与异端之攻击有关。

²³ Bruce, *The Canon of Scripture*. 35-36.

²⁴ *ISBE* 1:187.

第三部份：大危机撼动教会

有关三位一体教义的争议

Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Baker Academic, 2011.

Leo Donald Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325~787): Their History and Theology*. The Liturgical Press, 1990.

R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318~381*. Baker Academic, 1998.

Peter J. Leithart, *Athanasius*. Baker Academic, 2011.

_____. *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. IVP Academic, 2010.

到了主后301年，大逼迫算是解除了。这时帝国的基督徒比例合理的推算，大约是5%，且聚集在都会地区。

Diocletian将帝国分为四部份，于305年下位，当时有三位强权者，Constantine据有西方。312/10/28年他在Milvian Bridge (罗马北边)凭异象中所见的十字架记号作为旌旗，击败了政敌Maxentius。因此与共政王Licinius发布米兰谕令(313)，将基督教合法化，并使帝国境内所有的宗教互相妥协。大帝是在337年死前才受洗归信的。324年他成为罗马皇帝后，他十分关切帝国的平靖，追求教义的一致，终止宗教的纷争是他的政策，不必把他看成基督徒政治家。

在君士坦丁大帝任内，基督教界发生四件大事：基督教国教化、拜占庭的兴起、亚流争议、尼西亚大会。...Olson在161页末了的几句话－「尼西亚(三位一体)的基督教变成罗马帝国的官方宗教，并且开始迫害其对手」云云－使人对作者的立场启开疑窦，因为基督教一旦舍弃三一教义，等于失去灵魂一样。用此教义作为信仰的关卡算是「逼迫」吗？当然若以此夺人性命，非教会所当为。

SCT 3.9 亚历山太人有关神子的争议[162-173]

Walker 3.1.183-185 局势改观。君士坦丁发出一连串对基督教优待的法令：圣职人员免税(319)，教会有权可接受遗产(321)，主日禁止工作(319)，异教献祭停止(319)...

多纳徒派(Walker, 184-185)：314年在Arles的会议宣布该派违反正道。皇帝执行该会议的决议。不过，到了321年，他下令不以政府武力解决教会的纠纷；这样做是对的。多纳派的势力继续蔓延在北非，到伊斯兰教兴起时，才消灭。

Walker 3.2.186-193：当时比多纳派更大的争端乃是由亚历山太的亚流长老(c. 250~336)在318年起鼓吹而引起的。Olson给予了一些细节[162]，亚流在听了主教的一次讲道后，以为他的说法简直就是为撒伯流异端背书，于是率众走上街头闹事。自此他开始各处讲道，驳斥主教为型态惟一神论。

3.9.1 亚历山太的长老亚流[163]

亚流(250/256~336)可能出生于北非(利比亚)，曾在安提阿的路迦诺(Lucian of Antioch)处受过教。这位路迦诺是撒摩撒他的保罗之同路人，乃嗣子论异端。(否认耶稣的神性。)亚流与同学尼可米底亚的优西比乌都竭力反对撒伯流主义(型态论)。按型态论的谬论而推的话，反对者认为，既然耶稣是父神变成的，那么被钉死在十字架上的，不就是父神吗？

可是嗣子论于268年时曾在安提阿，被主教会议宣告为异端。325年以后，以往的判例都成为政府处理宗教争端的利器！信从嗣子论的传道人要十分小心，一不小心，会遭致公议。俄立根的洛格斯论提供了另一个管道，藉以表达他们的想法。在这个思维里，洛格斯不是自永远前就存有

的，乃是在时间里产生出来的，他是次于神者。亚流也承袭了俄立根的次位论，当然他把次位论推过头了，是他的责任，可是他把这笔神学的帐算到俄立根的头上了。

（我们要为俄立根说些公道的话。在他的洛格斯论里，祂是永远生于父怀的，好像阳光之由太阳射出一样，是神的永远的流出，在本质上与父神同等的。但是俄氏又说过洛格斯是次位的，次于父神的，因此祂可成为神人之间的中保，立在不可变的神与可变的人之间。在三神学思想尚未十分厘清之前，洛格斯的与父神同等又次位的矛盾思想，确实是很难摆平的。）这两种思维分别为推崇俄氏的亚历山太和安提阿各执一端。亚流虽来自前者，但他在后者受教，所诠释的俄氏就与前者不同了，更何况他把洛格斯论推到了极端。

亚流在指控主教亚历山大之时，又说洛格斯只是受造物，并不与神同等，他的嗣子论的尾巴终于露馅了。因此在他心目中，这位洛格斯~耶稣是可以改变的、受苦的，他也是次位于独一之神的。他是在创世以前受造的。他的群众游街高呼，「曾有一个时候，子是不存在的！」

3.9.2 双方都认信神性的不可变[164]

双方都认信神是永不改变的，一旦祂会改变，祂就不是神了！亚流根据此便说，洛格斯不是神本身，因为他会改变，祂的取了人性不就是改变吗？还有祂会受苦以至于死的，神是不会的。因此亚流将子界定为一位最伟大的最崇高的受造者。

亚流的攻击正统神学，就是从坚持神的不变性开始的。如果洛格斯会成肉身、会受苦、会死亡、会复活，都是在改变 - 而神是不改变的！（可是亚流忘了，经他这么一解说，在洛格斯受造以前，神不是父神，因为祂没有子；

惟有在祂造出子~洛格斯以后，祂才成为父。如此说来，神是后来「变为」父神的！神不就是改变的神了吗？按亚流说法，神就不再是神了。其实亚流的思想是他从Lucian of Antioch那里传染过来的，后者是Paul of Samosata的学生。

在亚流眼中，亚历山大主教是撒伯流派，是异端。

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, (Col. 1:15 BGT) He is the image of the invisible God, the firstborn of all creation. (Col. 1:15 ESV) 所有格在NIV的诠释为over all creation, 在和合本则为「在一切被造的以先」。这样的领会当然为亚流所排斥。约14:28也是亚流所引用的经文。箴8:22-31是另一段经文，让我们了解这位智慧(logos~sophia)的身位究竟如何，是受造的吗？还是永远的？后者则显明其神性了。

3.9.3 亚历山太的主教亚历山大[166]

主教亚历山大开始时是要用温和的方法来处理争端，即透过信件与讲道。但不奏效，于是他于318年在该城召开地区会议，来审察亚流的教训。

没想到亚流先下手为强，走群众路线，在城里聚众游行并高呼口号：「曾有一个时候，子是不存在的。」这导致双方人马在街头对峙，酿成暴动。

在该地区会议上，亚历山大指出亚流重复嗣子论的谬误(268)。亚流的说法和嗣子论有何不同？嗣子论是说耶稣不过是一介凡人，后被神接纳为嗣子，庶几乎有些超凡入圣了，但他并非神，只是人 - 以此来维护独一神的地位。亚流则比撒摩撒他的保罗高明些，宣称耶稣(洛格斯)在天上的先存，不过「曾有一个时候，子是不存在的」，他仍不是神。因此，主教亚历山大警告神的百姓，神人既然不能联合，「如此，我们的救恩就危险了。」从而定他为异

端。自此，争端益加尖锐。

他们两人都将俄立根的思想发展出来：亚流抓住他的神子次位论，而亚历山大则抓住神子的洛格斯论。

3.9.4 亚流主义：耶稣是受造的[167]

Olson也指出两人对救恩之看法也产生歧异：主教仍持爱任纽的思维，而亚流则以为救恩是「自由地服从神的道德标准」。

318年的区会有100多位主教出席，结果是谴责亚流并判他为异端。亚流的长老位子被撤消了，被迫离开亚历山大，但故事才开始呢！他投奔同门的兄弟优西比乌主教，两人就写信给未参加亚历山大区会之主教们，喊冤。有一份现可断定是亚流之作品*Thaleia*，透露他的观点：基督并非真神，即使借着他的参与...也没变为神。他是洛格斯，但是他也非神的惟一的洛格斯与智慧，而是被神称为子与能力者。[168]

还有一点亚流的用词易生误解，即他尚用「受生」一字言及子与父的关系。其实他的意思就是「受造」。他的反三位一体的思想，在320年写给众主教者更是昭然若揭：在p.168下所引述的段落，你读起来时，真会被他困惑住，因为好像与正统教义一致。但你仔细读，你会发现「生」与「造」是同义字。或许经过了318年区会的审断，他把「曾有一个时候，子是不存在的」之著名陈述冲淡了。可是子非与父同质的基调，依旧不变。

3.9.5 亚历山大对亚流的回应[169]

在这第二轮的斗争中，主教亚历山大则将他的作品－罢黜亚流－送达给许多主教们[169-170]：这一段引文是主教以子之矛攻子之盾，很有趣。因为亚流整个论述的基础就是，神是不变的。由于子的肉身化是一种变化，所以子

论定不是神。准此理，主教就将亚流的论点向前推下去：既然「曾有一个时候，子是不存在的」，那么父也就不是父了，祂只是神而已。在子生出来以后，神才叫父，这岂非意味着「曾有一个时候，父是不存在的」呢？既然父是有变化的，那么祂就不再是神了。

君士坦丁大帝的私人牧师何修(Hosius)将主教们收到两封不同神学论点的信一事，告知大帝。皇帝的反应是政治性的，帝国初定，需要宗教之黏合力，不许可出现这种撕裂力量之存在，这是尼西亚大会产生的原因。

3.9.6 盼望胶合、而非离散[171]

藉合一信仰的宗教来黏合帝国，是皇帝的愿望。实情部份实现了，但亚流思想在基督教的历史上，始终存在着。

SCT 3.10 教会界在尼西亚大会之回应[174]

君士坦丁大帝在东方时，喜欢住在尼西亚。到西方时，就住在米兰。他的帝国重心已移向东方。

3.10.I 尼西亚大会[174]

于是君士坦丁在325/5/20在尼西亚召开了历史上首次普世大公教会的大会，有318位主教，几乎都来自东方教会，来自西方者仅六人，聚集在尼西亚(近庇推尼，今土耳其)，裁决耶稣有无神性之教义。可惜没留下大会流水记录。该撒利亚的优西比乌在君士坦丁传里，写了一篇开会之报导，让我们知晓一二。皇帝自己出席，他明白地告知，他以「众主教之主教」自居，事实上他真在场指导并指挥，期使大会达成圆满的结论，带来帝国的平靖。

大会长达两个月，讨论大约20个教规，其中三一教义是众事件中最紧要者，同时也制定了宗主教(patriarch)与罗

马主教(日后的教皇)在帝国众教会中的殊荣地位。

与会主教们分为三派：(1)亚流派，以Nicomedia的主教优西比乌为首者，在大会开始时有28位，包括尼西亚当地的主教Theognis；(2)拥护主教亚历山大者，他是原告；(3)绝大多数的态度是模棱两可，以该撒利亚的优西比乌(Eusebius of Caesarea)为首，皇帝也参加此会。这场大公会议可说是自有教会以来，首度由众教会之主教共同参与的会议，它的大公性不言可喻。要明白大会的张力，我们再复习一下三一教义的挑战。亚流主义本身是其前嗣子论的死灰复燃，其兴起就是要遏止撒伯流派茁兴的趋势。

异端	主要提倡者	摘要
动力神格惟一论 (Dynamic Monarchianism), 嗣子论 (Adoptionism)	Theodotus of Byzantium (fl. 近AD200), Paul of Samosata	耶稣在受洗时变为基督，受死/复活后被父神认领。
型态神格惟一论 (Modalistic Monarchianism), 又称圣父受苦说 (Patripassionism) 或撒伯流派 (Sabellianism)	Praxeus (fl. c. 200于小亚细亚, 为反孟他努派), Sabellius (fl. c. 215于罗马)	同一位神以三个不同的型态显现出来。
亚流派	亚流	耶稣是头一位受造之物
半亚流派	Basil of Ancyra Gregory of Laodicea	耶稣与父有类似的本性，但是臣服在父以下。
马其顿派	马其顿	圣灵是受造之物。

嗣子论的神学核心俄立根的次位论，自然就成了在大会上痛批撒伯流主义(异端)的利器。

大会进行时由尼哥米底亚主教优西比亚引起的暴动，促使大会朝向寻求一份信经之新方向。

3.10.II 需要信经[177]

写出一份信经的诉求。大会没有接受亚流提出来的信经，而是由优西比乌(of Caesarea)提出者为起始，逐渐增补。他们也没有接受亚流派所说，只可使用圣经词汇，而用经外词汇来讲明三一之神的神学观念。

所增加最有意义的词语为：所生非所造的，与父同质(*homoousion*)。这个增修无疑是受了和修之影响，他等于是皇帝的秘书。「与父同质」一词曾在反对撒摩撒他的保罗时出现的，但当时不用的，但在此时却成了尔后六十年教义争议的焦点！此词令人想起特土良的*una substantia* (一实质)。Olson说，何修虽然可能就是这个词的提议者，但他此举或是被亚历山大主教牵着鼻子走的[178]。这个说法忽视了两点：何修来自拉丁教会，来自特土良影响的地区；其次，他与皇帝的渊源很深，与其说是大帝影响大会，不如说是何修透过大帝影响大会。在325年开完大会后，他并未在尔后一代的神学争论中退场，而是一直忠于「与父同质」之信仰，也包括支持被帝国放逐的亚他那修。

大力提倡「与父同质」论者，有安居拉的主教马尔克路(Marcellus)，有人说他是隐藏的类型论者，该派当然推崇父子同质观点。对于这样的考量，主教亚历山大仍大胆接受「与父同质」一词。

尼西亚信经(325)

我们信一位神，全能的父，所有看得见、看不见之物的创造主。

我们信一位主，耶稣基督，神的儿子，为父所生[那位独生子，亦即出于父的本质，是从神出来的神]，从光中出来的光，从真神出来的真神，是所生的、非所造的，与父同质(*homoousion*)，[天地]万有是借着祂造的；祂为我们人类、为着我们的救恩，降下来，成肉身为人；祂受难了，并第三天复活了，又升到天上；将来祂必来审判活人和死人。

我们信圣灵。

[然而那些说「曾有一个时候，祂是不存在的」，说「在祂受造以前，祂是不存在的」，又说「祂是从无中造出来的」，或说「祂属另一实质」或「本质」，或说「神的儿子是受造的」或「可改变的」或「可变换的」- 他们都被圣洁、大公的使徒性之教会所定罪。]

「是所生的、非所造的」是主教亚历山大坚持要用的经外词汇，用来剔除亚流异端。「与父同质」会否让撒伯流异端又复活了呢？这个信经末了还加上一个咒诅条款。

此大会投票结果，只有两位主教坚持亚流思想：尼可米底亚的主教狄奥格尼(Theognis)，及尼西亚的主教优西比乌。这种比数可见皇帝倾向之威力！亚流和两位死忠粉丝都被皇帝逐出境外。

Olson引Gonzales的话说，此一信经有「默认撒伯流主义的嫌疑」，因此，它「尽管谴责亚流主义，也无法把它排除在教会之外。」我对于180-181页的说法不苟同。要来的半世纪其实是同一场战争的下半场，用更清楚的神学词汇，将三个「存有」(或说「位格」)与一个「本体」的观念说清楚。尼西亚神学下的次位论，和亚流者是截然不同的。如果尼西亚信经没用的话，亚他那修缘何又毕生为之

奋战不休呢？说此信经使撒伯流异端复活了，因此它压不住亚流的次位论。

3.10.III 大公会议[181]

教会界在过去也曾开过类似性质的大会，可是这一回真是不同：(1)是由帝国的君王召开的，有执行起来的权柄，而其他区域性的大会就只有说服力而已；(2)在使徒统绪下及其有关的500多位主教，都受到邀请，虽只来了318位，来自西方者仅六人，但颇有大公会议之性质。

之后，皇帝也曾召开过好几次大会，但到了451年的迦克墩大会时，教会界才肯定说，符合尼西亚的三一神学是一个大会之所以成为大会的重要条件。如此一来，381年的君士坦丁堡自然算数；那么431年的以弗所大会算数吗？这个大会被罗马主教称为强盗会议的，不过后来仍旧被教会界接受为第三次大公会议，第四次者就是451年的迦克墩大会了。第三次没有发表任何信经，但它对基督论的异端仍旧作了一些决定。这些主教会议的结果，在皇帝的权柄执行下，发出了想象不到的威力。再往后，东正教承认有七个大公会议，而天主教方有多达21个！更正教方只承认前四次有特别的权柄；不过也有不少反对政教牵连的教派，则斥之为君士坦丁主义。

然而325年产生的信经只是这个争议的开端，往后又继续纷扰了一甲子。皇帝本人也以为要把信经收回重写，但被一位小巨人所阻止，他就是亚他那修。

SCT 3.11 亚他那修力扛信仰[186]

Athanasius [c. 293/298~373/5/2] *Select Writings and Letters*. NPNF II. Vol. IV. 本册皆为亚他那修的论文或信件。1891。

Peter J. Leithart, *Athanasius*. Baker Academic, 2011.

_____. *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn*

of Christendom. IVP Academic, 2010.

亚他那修(c. 296/298~373/5/2), 亚历山太人。他的出生年有不同估法, Ivor J. Davidson以为是299年, Williston Walker则以为是295年, Roger Olson似以为是298年。²⁵

他是主教亚历山大的秘书, 随行参加尼西亚大会, 当时他不过30岁上下, 其绰号是「黑侏儒」, 但人皆不可小觑他。在尔后的半世纪, 这人被迫作了仇敌欲除之、却除不去的风云人物。他成了尼西亚神学的中流砥柱。他坚守真理的精神之可敬, 媲美于他所坚守之真理之可贵, 这些都是他传承后世的珍宝。Walker说, 「亚氏虽非神学大思想家, 却有伟大的人格。」(Walker, 191)

3.11.I 亚他那修生平行谊[186]

主教亚历山大在328年过世, 亚他那修就接任为主教, 直到他于373年过世, 长达45年, 其中五度共16年为坚守「父子同质」之真理, 而被放逐。

Olson说, 他有些见解以后世正统标准来看的话, 「显然是异端」[187], 这句话很重...。我们不宜将他与俄立根同列, 两者不同。如果俄立根都不是异端的话, 遑论亚他那修了。在教义史上, 亚氏的地位在巩固三一神学上, 不可撼动。

325年尼西亚大会后, 我们不得不佩服亚流派不屈不挠的努力, 要扳回他们的败势, 半世纪之久, 他们也几乎成功了。(细节故事, 可在Walker 192-193...。)

在亚氏为真理搏斗的后期, 主要的对手是半亚流派, 而拥护尼西亚信经的撒伯流派, 也是他的敌人! 他必须论

²⁵ Ivor J. Davidson, *A Public Faith: From Constantine to the Medieval World, AD 312-600*. Vol. 2 of Baker History of the Church. 39.

释什么是「同质」, 也必须诠释什么是父子的区别, 所以正统派可谓两面作战。

325~332年之间, 在亚流派的努力之下, 君士坦丁的态度改变了, 他宣布要亚流复位为亚历山太的长老。当亚氏不从时, 就突显他无视于皇帝要帝国平靖的政策, 这就导致了亚氏在335年十一月到337年底的第一次放逐, 放逐地是Trier(今德国, 近卢森堡)。

3.11.II 多了一个“i”字! [189]

亚流的去世(250/256~336)...

皇帝君士坦丁于337/5/22去世...

帝国分为三部份, 由君士坦丁的三子承受: (1) Constantine II: 西方, (2) Constantius: 东方, (3) Constans: 中间部份如罗马。但长子于340年, 死于么弟死士的击杀, 其属地为Constans承受, 自此他掌控西方, 而Constantius则仍掌控东方。350年, Constans的属下叛变, 并将他谋杀; 之后三年, Constantius与之争战, 终于击败叛将, 于353年再度统一帝国。

这位Constantius是亚流派, 认为应用*homoiousios*取代原先狭窄的*homoousios*, 这种半亚流派的「类质说」为两方人士都可以接受, 对峙的问题一解决了吗? 皇帝要的就是平靖, 原先接受尼西亚信经者也看不出有什么大不同, 也都牵就了, 亚流派当然乐见能够如此地瓦解正统派。但他们没有想到亚氏坚决反对, 并指出其错谬与危殆。

3.11.III 半生放逐为真理[192]

五度放逐: (1) 335~337, 337年皇帝过世, 帝国三分; (2) 339~346, 长达七年; (3) 356~361二月; (4) 362十月~363初; (5) 365十月~366二月。在他将近46年的主教岁月, 有16年是

在流放之中。

亚历山大主教会议(362)：为尔后的第二次大公会议(381)铺路，斥责半亚流派与撒伯流派皆为异端。在此会议上，亚氏提出了*hypostasis*的观念，此字相当于拉丁神学里的*personae*。其实在一世纪前的特土良，为了对抗Praxeas，即悟出三位一体的信条：

Una substantia, tres personae

而东方教会则是：一个本体、三个存有。

亚氏的作品：

论道成肉身[c. 335]：生与造之不同...

驳亚流[356~360]：

圣安东尼传[357]：亚氏为何要写安东尼传记？亚氏以为关灵命与神学是不可分的。他在论道成肉身和驳亚流等作品里，一方面讲神学，另一方面则顾及到教会生活的实用，即「神化/圣化」之重要性。在圣安东尼传里，亚氏刻意地将一个活生生「圣化」之人的例子，见证出来。

亚氏所用的字基本上是*theopoiēō* (58次)及其衍生字，散布在不同的文件里，用指基督徒的圣化则有33次。其次数之多可以媲美亚氏的招牌字：*homoousios* (同质)。这样，您可以揣测「圣化」在他心中的地位有多么地重要了。不错，亚氏的看重是因为它是一个利害的神学武器，可以置亚流于死地的。

驳外邦人：

3.11.IV 父子同质之辩证[194]

由形而上学来辩驳父子同质说→如果父是神，子也是神...

用神的不变性来对抗次位论...。神是父是始终如一的，不是变来的；那么，子也当如此了。

子本有神的形像，是平等的(腓2.6)。那么，神性与人性如何在子的身上结合呢？亚流派及半亚流派则以为洛格斯并非真正的神圣，乃受造的，以此解释耶稣的神性与人性之结合。可是亚氏则坚持洛格斯是所生、非受造的。

Olson以为亚氏在此点上「一直钻牛角尖」[195]，并以为日后的一些异端发祥于此[196]。其实基督的神人二性之结合，终究乃是奥秘。我们必须坚持圣经所启示的，此外只能点到为止。

3.11.V 奇妙的交换[196]

由救恩论来辩驳父子同质说→「圣化」(*theosis, deification*, 彼后1.4)的观念...用此来诠释救恩，并以此来辩护子的完全神性。

亚他那修的名言：「祂成为人，为叫我们得成为神。」(*On Incarnation* 54.3) 救恩与基督的神性息息相关，这点是他反对亚流异端的着力点。

亚氏 = Apollianarius? [198]

3.11.VI 坚持耶稣乃启示之神[198]

由启示来辩驳父子同质说→惟有神方可以启示神；即若子非神，祂就无法启示父神...

SCT 3.11.附篇：圣安东尼

Robert C Gregg, transl. & introduc. *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*. The Classics of Western Spirituality. (Paulist Press, 1980.)

Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. 131-139.

周学信，无以名之的云。历代人物灵修默想，卷一。蒲公英，1999。第一章介绍安东尼，33-39页。

俄立根可说是密契神学的大师，开启了基督徒从事修练以神化、看见神的方向与道路，然而将这种修练主义(asceticism)付诸实现的，却是约在第四世纪兴起蔚为风潮的修道主义(monasticism)。那时帝国的逼迫已经成为过去，正如早先俄立根的诠释，修道是殉道的取代方式，早期为逃避罗马帝国的逼迫，后来则为了逃避教会的世俗化。不过，说得积极一点，他们是仿效圣经上一些著名人物的旷野经验，而到沙漠里去与撒但鬼魔争战、修练，以实现灵命的追求。

亚他那修为他所写的传记(356后)给我们留下了宝贵的修士经历。沙漠强调了一个与神亲近的地方。圣安东尼(St. Anthony, c.251~356, 活了105岁!)发扬了修道主义的精神：靠神恩胜过了肉体、世俗与魔鬼，给修道主义立下了好榜样。修士的三愿：贫穷、贞洁、服从，与耶稣的旷野受试探者一样的。

蒙召跟主

亚他那修曾去沙漠陪过圣安东尼，有过深入美好的交通，在安东尼过世以后，常有人询问安东尼生前的修练，所以亚氏就写成安东尼传，共有96章。安氏出生自一富有的基督徒家庭，对父母顺从。(1)约在他18-20岁(c. 271)时，父母过世，留下[相当于英亩]207亩的产业。六个月后，他从教会宣读的太19.21的经文，听到了神的呼召。他就将地产送给村民，将其他东西变卖了，送给穷人，只留下一部份给妹妹。(2)当他再度去教会时，他又听到主借着太6.34a对他说话。他就立刻将所余剩的财产也分给穷人，将妹妹托人抚养，他住在村子附近修练，自食其力，常常祷告，努力地从长者身上学习他们的美德。村里的人称他为「神所爱的人」。(3-4)

村外初胜

为了使离开修练，魔鬼用各样的试探：想起财产、教管妹妹、亲情、食物、安逸的生活、身体的软弱等，面对各样的攻击，安氏以恒常的祷告都瓦解了。其次，则用各样的私欲攻击他，魔鬼甚至有一夜「装成女人的形状，模仿其样子，只为了能欺骗安氏。」安氏借着思想基督和因祂而得的超越，扑灭了仇敌欺骗的火焰。乃是神恩，林前15.10d。(5)

魔鬼不死心，又化成一个黑小孩对安氏自称为「淫乱之友」，并且大大悲情，自愧弗如安氏的定力云云。安氏不为所动，以诗篇118.7斥责，魔鬼就逃走了。(6) 这些是安氏与魔鬼首度的交锋，得胜后他更加儆醒地祷告，甚至常常通宵祷告。(7)

古墓奇兵

安氏35岁(286)时，进一步到墓区去修练，请友人将他闭关，只定期送些食物。这个他单独修练的地方应当就是「外山」，Pispir，即尼罗河东岸，Memphis南50公里。(周学信，无以名状的云。36) 见传记地图。

魔鬼就纠合群鬼攻击他、鞭打他，如死一般。(8) 但他仍坚持在墓区修练，他用罗8.35和诗27.3向仇敌夸胜。

魔鬼展开了新一波的攻击：鬼魔以各种野兽的形式－狮、熊、豹、牛、蛇、蝎、狼等－夜里出现，似乎突破了房子的四墙，咆哮猛上。在万般艰难中，安氏对魔鬼说：「正因为主已经打破了你的力量，所以你想用兽群惊吓我。你模仿无理性之野兽的样子，乃是你穷途末路的记号。」(9) 「当他向上看时，他看见房顶开了，...一道光向着他降下来。突然间，鬼魔遁逃不见了，他身体的疼痛也瞬间止息了，而房子还是完好如初。」(10)

仇敌并没灰心，他用银盘金子丢在路旁来诱惑他，安氏丝毫不为所动。(11-12) 安氏如此单独修练，二十年过去了，约55岁(306)时，朋友将他的陋室拆了，强迫他走出来：

安东尼既被引入神圣的奥秘与灵感，就仿佛从什么圣所走出来似的。...当他们看见安东尼时，他们惊讶地看见他的身体保持与往昔一样...正如他退隐之前那样。他的灵魂的光景清纯。...他看起来十分平衡，好像一个被理性和恒心引导的人。(14)

Bernard McGinn称他为「新亚当，更新的人，透过基督的能力得回了亚当所失去的。」²⁶ 亚氏的描述似乎刻意地将希腊教父的神化(deification)神学，借着安东尼表达出来。后者的灵命已经过了炼净、照明，而进入与神合一的境界了。

这位修士医治过多人的病、赶出多人身上的鬼、安慰多人的心、劝和许多的纷争，却「勉励人人在这世界上，除了基督的爱别无所求。」参罗8.32。他劝告人出来隐修，从那时起，在山区有了修道院，人们出来追求作天上的国民。(14) 他像父亲一样地引导他们。(15)²⁷

教训精华

亚氏在传记的第16-43章里，记述了安氏的教训。他用诗篇90篇勉励他们追求永远和上头的事。(16) 要追求美德，以承受神国。那些美德呢？「谨慎、公义、节制、勇气、认知、慈爱、关心穷人的心、信靠基督、得胜怒气的自由、接待」等。(17) 殷勤追求主，不犯罪，天天死，林前

15.31。(19) 美德需要我们的立志。(20) 在此我们看见安氏以灵命品格，而非超奇的恩赐，为主要追求的重点。

安氏讲了不少关于鬼魔的事，他们是我们的仇敌，弗6.16。为数很多、离我们不远。(21) 他们原是神所造的好造物，但堕落了，就在地上游走，拦阻圣徒走天路。但我们并非不晓得他的诡计，林后2.11b (22)：邪念、幻相如女人、野兽、军队等(23)。他用伯41.18b-21, 28b, 31-32的话来形容鬼魔的可怖。但是他们是欺骗人的，已被救主钩住了、困住了，不要怕他们。(24) 他们也会模仿修士引经据典来欺骗我们，(25) 主根本不理他们，叫他们静默。(26-27) 安氏指出鬼魔的无力与衰弱：

假如他们有本事，他们就不会成群而来，不会制造幻相，也不会变形以欺骗人了。来一个就足以做他所能与所要做的事了 - 尤其是因为每一个真地具有能力的[邪灵]，是不用幻影来摧毁人，也不用聚集大群以挑起人的惧怕，而是直接照他的意愿发挥他的能力。

安氏用真正的天使与鬼魔作一比较：王下19.35。(28) 若没有神的许可，撒但什么也不能做。(29) 不用怕他们，只要敬畏神。对付鬼魔的武器有二：公义的生活与信靠神。(30)

鬼魔有时确实有预知的本领，叫人迷惑了。安氏的解释很有趣：鬼魔对于尚未发生的事，没有预知的能力，只是对于正在发生的事，由于他们跑得比信差快，所以可以报告得早一些。「在所有事情未发生之前就知道的，神是惟一的。」(31) 预知「产生不了美德，一点也不代表任何好品格的证据。」(33) 然而安氏深信「当人凡事清心...，就能看得清楚。」可是这个不重要。(34)

安氏由西2.15看见主在十架上将鬼魔废功，并游行示众。他们所产生出来的幻影，连看都不用看。什么才是真实的宗教情操呢？乃是平静、温柔、喜乐、勇气等，太

²⁶ McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origin to the Fifth Century*. Vol. 1 of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. 1991. (Crossroad, 2000.) 135.

²⁷ McGinn也称他作「修道士之父」。同上书，134。

12.19。(35) 然而鬼魔带来的却是混乱、吵杂、杂讯(36)、惧怕(37)。鬼魔已变弱了，只要你坚持，他就必然退落。(43) 以上的教训给修士们带来了方向与欢乐。(44)

退隐内山

约在305-308年，即皇帝Maximin逼迫基督徒时，安氏曾去过Alexandria服事过殉道者。(46) 之后，他又退隐了。(47) 由于他的医治恩赐，使求助者日增。(48) 所以他再退隐到上提备得，没有人认识他的地方去。然而神对他说，去内山，Mt. Colzim，修练祷告，并自食其力。(49-50) 他曾以鱼作比喻，讲述修练生活的重要性：

正如同鱼在干地上暴露了一阵子，就会死掉，同样地，修道士与人盘桓休闲时，他们的修练就松弛了。

这也解释为何他不喜欢应外界之需要，离开内山的原因。(83-85) 他勉励门徒们在日落之前，要除去心中怒气。作属灵日记针砭自己。(55) 品格的建立最重要。(67) 有一回神让他被提看见弗2.2, 6.13的光景，激励他和门徒尽上祷告的职事。(65-66)

他虽然人在内山，可是亚流异端与Melitian分裂教会者，他不与之交通(68)；甚至走入亚力山太向群众宣告，亚流是敌基督的前身(69)，群众大得激励。(70) 有次当他心魂超拔时，他看见亚流将像野兽一样地袭夺教会。(82, 89) 他虽然不是哲学家，可是他对希腊哲学的批判，却是鞭辟入里。他说后者是拜偶像，惟依靠基督是真实的敬拜神！(72-81, 94)

安氏的医治恩赐很明显，但是他从不宣扬自己，而要人将感谢归给神。(56) 从Palatium来的Fronto得愈舌及眼。(57) 从Busiris (Tripoli)来的女孩得愈重疾。(58) 他曾为远到老底嘉的Polycratia的胃疾祷告得愈。(61) 这类神迹的事是出于神的应许。(83-84)

赶鬼方面的事迹，传记里记载了许多案例，比如将Martinianus的女儿附鬼赶出。该节还提及许多。(48) 一次过河时，安氏闻到一股恶味，原来是一位鬼附者前藏在船内。后来鬼被赶出去了。(63) 曾赶过一个食臭之鬼。(64) 离开亚力山太时，赶过一个鬼。(71)

他的行神迹记录也很多：为修士们求水的神迹。(54) 安氏曾命令二修士出去救一快要渴死的旅人，是神把这事告诉安氏的。(59) 安氏曾看见13天旅程之外发生的事，Amun修士的离世升天。Amun本人也经历过被提过河的神迹。(60) 安氏常能预见不少的事。(62) 他曾以预言警告一位亚流派的将军Balacius，叫他停止逼迫真基督徒。后者却嗤笑，吐唾沫在来信上，并羞辱来使。五天之内，这预言应验了，同行者的驯马突然发狂，攻击这将军。他伤得很重，拖回城里，三天就死了。(86) 这是辨别诸灵的恩赐。(88)

安氏活到105岁，交待两门徒隐藏他的坟墓。惟将他的羊皮衣和斗篷等送给亚氏等至交。(89-92) 他死的时候，「眼力不昏花，仍旧健全，看得清楚。牙齿没有一颗掉落的—只是因为年迈而磨损至牙龈而已。手脚也都健全。」(93)

评论

修道主义者为何不能留在原教会里，建造教会呢？他们注重灵命是对的，可是退隐到沙漠里就尽不到文化使命了。教会不会因为他们的兴盛而受益。清教徒运动被称为新修道主义，是很有趣的。至少证明了一点：基督徒可以入世到清心爱神，而同时尽文化使命。

安东尼拥有许多超然的灵恩，可是他从不像灵恩运动那样以恩赐为重心。他一向以灵命为主，以基督为中心。他的对付鬼魔开了我们的眼界，弗2.2确实指出鬼魔在我们生活所设下诸多的拦阻，是我们要争战的，弗6.1ff。光对付

情欲而不对付鬼魔，是没果效的；同样地，光对付鬼魔而不对付情欲，也是不实际的。

还有一点，所引的经文几乎皆出自今日的圣经。可见当时，新约及旧约已在神的百姓中建立了权威。

SCT 3.12 加帕多家三教父摆平纷争[201]

今日教会应重回三一神学的「精神」。325年及381年两度大会肯定了三位一体的教义，它是尔后历世历代教会信仰之基石，不相信它的就是异端，因为他的救恩没有根据。Williston Walker 3.1~3.4 [186-208]提供我们历史上的叙述。这一期间也是罗马帝国多事之秋，君士坦丁大帝在324/9/14统一帝国，到337/5/22过世，介入教会及教义纷争，使得这些争议更加纷纭。在大会后，他的立场到了328年就转弯了。335年，他甚至恢复亚流派职位、放逐亚他那修。幸好亚流在上任前死了！大帝本人也死于337/5/22。

大帝死后，国分给同母所生的三子：Constantine II (西方)、Constantius(东方)、Constans(罗马)。340年老大攻打老三，战败而死，反被老三并吞。350年，Constans被部将篡位，但被老二救平。于是在353年天下再度被Constantius统一，不幸的是他倾向亚流派。(Constans是拥尼的同质派，他与罗马主教合作，在337~350年之间，给同质派提供了温床。) Walker pp. 197-199叙述在Constantius治下(353~361)，同质派所遭遇空前的挑战与逼迫，信经不啻被废弃了！类质派明显地占了上风。

没想到帝国出了一位怪咖：Julian, the Apostate (皇帝的堂弟，361~363在位)。他在战场上频频得胜，在巴黎黄袍加身，宣称是奥古斯督！皇帝也在忽然辞世时，将天下交给了他。362年亚他那修得以回任又再被放逐间，他做了一件重要的事，召开亚历山大会议，拓深尼西亚信经，同一本体下有三个存活，同时也认信圣灵的同质，「为新的尼

西亚正道开了方便之门。」(Walker, 201) Julian死在战场，继位者Jovian在位很短(363/6/27~364/2/17)。他斧正前朝反基督教的政策，而且善待亚他那修。

继位者Valentinian I (在位364~375)，同时将东方交由其弟Valens (在位364~378)共管。后者受亚流派影响，又将亚他那修放逐(365)。Valens378年战死，由其侄Gratian统治帝国，后者同时将东方交由Theodosius I (在位379~395)管治。后者生于西班牙，景仰尼西亚神学，于380年与Gratian下谕，要全国人都「遵守使徒彼得所交付罗马人的信仰」，同时认定尼西亚信仰，并定罪马其顿派之说法。381年，皇帝在君士坦丁堡召开大会，亚流派在罗马帝国境内走向衰微与灭亡。

从政弟兄可以用他的政治权力，按着合符圣经伦理的精神，执行十诫的教训吗？主教可以呼吁他的教区的信徒，在投票时，按圣经伦理的原则投票吗？主教或教会可以将不按十诫而行的从政信徒，予以教会惩戒，甚至开除会籍吗？

3.12.I 深哉三一奥秘[202]

女撒说明读史常有的一个误解。其实在381年之时，以首都为例，当时庶民对此教义的看法已被亚流异端污染了[202]！325年的大会并未解决基督教界在信仰上的分歧。

其次，对三一神学家之努力的误解：以为他们是用希腊人的哲学和人为的理性，合理化解释神学的奥秘...。尼西亚神学与亚流派及撒伯流主义最大的分野在于：它并非在做合理化的工作。后两者都是在合理化只有独一的真神，但是它们都成为异端，一旦合理化了信仰的奥秘，就否认了圣经的见证，同时也失去了救恩。

阿民念主义也有一个倾向，要合理化解释神的绝对主

权与人的自由意志之间的紧张。

千万别把神的奥秘假合理化之名搓掉了。

3.12.II 加帕多家三教父的贡献[203]

自从君士坦丁大帝背叛了他在325年所订的尼西亚信经，到373/5/2亚他那修过世的一代，亚流主义、半亚流主义以及五花八门的说法，充斥在帝国的教会。若没有亚他那修和加帕多家三教父通力无间的合作，从人来看，基督教会可以说是荡然虚存了。

加帕多家三教父：巴西流(329/330~379)、女撒贵钩利(335~394)、拿先素斯贵钩利(329~389)。新尼西亚神学[204-205]：这一段Seeberg的评语。加帕多家教父的贡献在于用存有(存在的型态)和本体观念之区分。Justo Gonzales以为三教父的工作及是「澄清、界定与护卫三位一体的教义」。神只有一个本体(*ousia*)，但有三个存有(*hypostases*)，是三教父共同的理念。以此他们对付了亚流及其各样变种的异端，型态论(撒伯流主义)等。

3.12.III 巴西流[204]

Basil the Great [329/330~379/1/1], *De Spiritu Sancto (On the Holy Spirit)*. NPNF II. 8:1-50. 1894. 本册皆为巴西流的论文。前面附有研究巴西流的绪论(*Prolegmena*), i-lxxvii, 述及他的谱系、年谱、生平。第xxxii-xxxiii页述及的作品清单，所英译者只是一部份。

_____. *Hexaemeron*. NPNF II. 8:51-107. 九篇创世记前数章的讲道。

_____. *Letters*. NPNF II. 8:109-327. 译出所有存留的366封信件。

巴西流(329/330~379/1/1)在雅典受希腊哲学的训练，与

拿先素斯的贵钩利(329/330~390/1/25)同学。他们又与日后著名的叛教皇帝Julian[361~363在位]同学。

巴西流的生平...

370年接任该撒利亚(加帕多家)的主教，该地成为抵制亚流及撒伯流异端的中心。他十分殷勤，行政能力与领导能力皆卓越。同时又长于灵修，在当时改革了修道院之做法。机会许可，他就任命/介绍持守尼西亚神学者出任主教，藉以扳回正统信仰之版图。

论圣灵约写于375年，是教会史上第一部此方面的论著。

他死在君士坦丁堡大会召开之前。

3.12.IV 拿先素斯的贵钩利[206]

Gregory of Nazianzus (329~389), *Select Orations & Letters*. NPNF II. 7:185-498. 1893. 内有生平及作品介绍。那五篇在君士坦丁堡所讲最著名的神学论文，是编号为#27 (第一辩, 7:284)、#28 (第二辩, 7:283)、#29 (第三辩, 7:301)、#30 第四辩, 7:309)、#31 (第五辩, 7:318)。

拿先素斯的贵钩利与巴西流同年生。其父亲是拿先素斯的主教，十分催促儿子投入教会界事奉，巴西流也如此激励他。于372年担任Sasima主教。可是他性喜恬淡，过修道生活，并潜心写作，不喜欢主教的行政工作。该年底，他不理会巴西流的命令，离开Sasima，回到Nazianzus他父亲的教区，帮助垂危之父亲。他的主要的著作是神学演说(*Theological Orations*)是从那里开始传讲的。父母于374年过世，他并没有接主教之职位。375年到Seleukia过修道生活三年。巴西流过世时，他的健康不许可他去参加丧礼，但他写了感人的諒辞。

378年亚流派的皇帝Valens在征伐波斯时去世，帝国落

到尼西亚信仰的Theodosius I [379~395在位]手上。380年，新皇帝命令拿先素斯的贵钩利搬到首都，他在三教父中是文采及讲道最为卓著者。在首都将亚流异端驳得哑口无言。皇帝召开第二次大会时，同时任命他为君士坦丁堡主教，这是宗主教，是东方教会最高的职位。但与他的本性相违，不久，他就去职。

3.12.V 女撒的贵钩利[208]

Gregory of Nyssa (335~394), *Select Writings & Letters*. NPNF II. Vol. 5. 1892. 内有生平及作品介绍。

女撒是巴西流的弟弟，他是家学渊源训练出来的。其文采及神学才华，在三教父中为佼佼者，有人以为他可比俄立根。他是一位密契派，在三一神学上，这些训练及经历都汇集到他的神学里。

其兄说服他在372年到女撒担任主教，以对付丛生的异端。新皇十分欣赏他，在381年的君士坦丁堡大会的开幕上讲演，期以对付气焰高张的异端思潮。

尼撒深受俄立根影响，但却洗练去了后者的灵魂先存说和万物复原说。神是绝对无法认知的、不可言状的。祂的自体(*ousia*)犹如共相(*universal*)，这些辞汇都是柏拉图哲学中借用来的。此共相与神的存有(*hypostases*)或位格(*persons*)是不冲突的，彼此和谐的，虽然其观念是人的理性无法参透的。他认知世间类比的有限与不适，这样，我们才能参透一些神的奥秘。

论及三一神学的作品(NPNF 2.5)有三部，非三位神论是最重要者。

3.12.VI 巴西流的神学[210]

巴西流主要的敌人是欧诺米主义与(马其顿)敌圣灵主义

，它们皆为次位论。

欧诺米主义是激进的亚流次位论异端[211]。欧诺米(Eunomius, ~c. 393)出生于加帕多家的Dacora。受教于反半亚流主义的Aetius之手下，并同他去亚历山大宣扬他们的极端的亚流主义(356)。欧诺米后又受到安提阿的Eudoxius之影响，并被按立为执事，又于360年被按立为Cyzicus (Mysia)的主教。他的异端教训多次受到严批打击，其作品多不复存在。不过皇帝Theodosius在383年要求写下的「异端大全」里，录有他对信仰的诠释。他在当时的重要性，从巴西流于360/365首度批判，以及女撒于379年再度批判，略可窥知。他和Aetius所领导的运动，称之为阿诺民派(Anomoean School)。

此派认为神是创造主，在祂与受造物之间没有同质之处，顶多的只是道德上的类似。神是非受生者，绝对简单的实存。透过「生出」而在神性内再产生神，根本就是一项矛盾。欧诺米在洗礼上施以「改革」，即将以往奉三一之神的名洗以三回，改成一回足矣。亚流派若回到正统教会都不会要求以重新受洗，而对阿诺民派就要重洗。此派在381年的大会上受到重谴，加上其内部纷争，大会后不久就消失了。

巴西流的驳斥欧诺米主义有以下四点：

(1)神的自体是超越人的理性的[211]。

(2)神的「生」与人的「生」并非类比[211]。

(3)子的「受生」与父的「非受生」都是永远的，有如阳光与太阳的永远是一致的。p. 212引用了一段精采的文字，是他写给弟兄女撒的信件(编号#38, NPNF 8:137-141)。

如果神子只是受造之物的话，人类尚未获得神的启示，因为神没有办法将祂自己启出来。(参太11.25-27。)

(4)成就救恩之圣灵不可能是神以外任何的存在。

父子灵犹如太阳、阳光与温暖... 祂们之间有次位的关系，但同时又同享一个神的本体。

3.12.VII 三一美如彩虹[213]

本体与存有之区分，是由巴西流抑或其弟弟女撒率先提出的呢[214]？事实是：约在375年，他们两位同时研究出这个区别，以矫正尼西亚神学予人以有三位神的印象[214]。

从巴西流著名的编号#38的信件，又引用一段文字[214]，说明本体与存有之区分在于本体是非限定的，而存有是特定的。以三使徒为类比...

从第#38的信件里，他又引用彩虹为类比，来说明三位一体的奥秘...[215]。同一彩虹却有色彩上的差异。

3.12.VIII 三一浑然天成[215]

本体与存有的两个词汇之间的区分，是天生的。巴西流用柏拉图的思想来诠释，本体乃「形式」(form)，是超越的共相，有别于「实质」(matter)，是有所区分的殊相。

「当巴西流提到父、子与圣灵为三个存有/位格时... 祂们是一位神里的三个关系。」[216] 这点巴西流自己想必始料未及，在后现代的今天，「关系」的观念是十分红火的。这样说来，我们应当更为明白三一神学的奥秘了。

「关系」言明祂们是「一神」，而非「三神」。

父：是子与灵的本源；子：为父所生；灵：为父与子所流出。一旦论及神的「存有」，我们总是强调祂们之间的关系。关系拉入祂们的同质性。

3.12.IX 二贵钩利的神学[217]

拿先素斯和巴西流不一样，虽然他们都在同一神学思维里，但是面对的对象不同，他主要是到首都说服亚流思维者。拿先素斯把「存有」之为「关系」，讲得更为清楚[218]。这是新尼西亚神学之进步：

父的独特在于祂永远生出子、流出灵...

子的独特在于祂永远为父所生...

灵的独特在于祂永远自父所流出...[218]

祂们是互相依存的关系[219]。

3.12.X 驳亚波里拿留主义[219]

当时反次位论的战将还有一位，即老底嘉的主教亚波里拿留，他把俄立根和亚他那修的神学，推到另一极端。他看人由灵(理性魂)、魂、体构成。在基督身上，洛格斯(神子)取代了耶稣基督的理性魂。这么一来，耶稣的身体与魂魄是属乎人类的，而祂的灵却是全然神圣的。亚氏以此来证明基督之为神而人者的奥秘。

亚氏的思想是拿先素斯另一要驳倒的异端思想。他在381年的大会上果然做到了。

拿先素斯以为*theosis* (神化/圣化)绝非指在救恩中，受造者可以跨越到非受造之神圣的境界。

基督有怎样的人性呢？[221] 「基督所没有承担到的人性之部份，就是人性没有得到医治的地方。」这是为何拿先素斯一口咬定亚波里拿留破坏救恩的地方。Roger Olson在第221页中段说 - 「就等于暗示：他[拿先素斯]也否认亚他那修的基督论。」 - 一语过头了，因为作者没有注意到一个事实，即亚他那修在「基督的人性是否具有理性魂」一点上，保持模糊；而亚波里拿留则断然说没有，被洛格

斯取代了。

引用一段拿先素斯第四神学讲论的文字[221]...

这些问题要留到451年第四次的迦克墩大会，得到更澈底的解决。

3.12.X 附录：亚波里拿留主义

(取自当代神学辞典)

亚波里拿留主义(Apollinarianism)是四世纪叙利亚之老底嘉主教亚波里拿留(Apollinarius, 310~390)创立的异端，否认基督具有我们的人性，而以「道」于耶稣内代替理性的人性。严格说来，这是对耶稣人性的一种解释。亚波里拿留是亚他那修的朋友，竭力支持父子同质的。耶柔米说他写了无数本圣经注译；此外，他还着有不同的神学和辩道作品。巴西流说，「他写的书把全世界都填满了。」但他的作品只有部分存留下来，加上引用于别人作品内的话。有些作品是以另名发表的，如以神行者贵格利(Gregory Thaumaturgus)之名发表的认信详录(*Detailed Confession of Faith*)，讲章基督是一：论神的道成为肉身(*That Christ is One, On the Incarnation of the Word of God*)，以及以亚他那修之名发表、写给约维安皇帝(Jovian, 363~364)的信经：论身体与神性在基督之联合－信仰与道成肉身(*On the Union of Body and Deity in Christ, On Faith and Incarnation*)，及用教宗犹流一世(Julius I)之名、写给罗马主教狄尼修(Dionysius of Rome, 259~68)的信！

亚波里拿留的基督论属于亚历山太学派，此学派最重要的人物正是亚他那修和亚历山太的区利罗(Cyril of Alexandria)，特别重视基督的神性，和神人二性在道成肉身之位格内的联合。亚波里拿留从这个角度来批评安提阿学派二元式的基督论。他整个关切的重心是在救恩：基督若不是

完全的神，就不足以拯救人，纯粹一个人的死亡是没有救赎功能的。但假如基督是完全的神，祂的人性必是被「吸入」祂的神性，以致成为人可以敬拜的对象。救恩的意思，就是人在圣餐中分享基督神化(apotheosized)的肉身，人性因着与神圣的「道」联合而圣化，基督因此在道德上也是不变的。

因此从反面说来，亚波里拿留是反对神人二性只是并存于基督内的学说。在他写给约维安皇帝的信内说：「[在基督里]并非存有兩個本性，一是受敬拜，另一是不受敬拜；在成为肉身之神的道里面，只有一性(*mia physis*)。」圣经说基督是一个整全的存有，一个主动原则的具体化，就是神圣的道。从正面来说，他认为基督有一个「新的性质」，在祂位格的构成中，「祂是一个新创造，是个奇妙的混合，神与人在祂里面构成了一个身体。」但神性与人性怎能如此二合为一呢？亚波里拿留最强烈的动机，就是使基督完全没有沾染罪恶的可能。按他当时流行的心理学来说，他们认为人的思想具有自决的能力，完全受自己意志的控制，因此他若犯罪，他的头脑就是犯罪的根源。亚波里拿留这样解释基督的神人二性，就是想表明基督的思想是完全神圣的，不受罪恶的影响；「假如与基督的神性并存的只是普通的人性，那么道成肉身的首要目的－胜过罪恶－就不会在祂身上成就了。」(*Apodeixis*, 残篇, 74)这样一来，基督的位格就是「精简的人性」，是道的一种「合作式的混合体」：「是神与人之间的一个媒体，既不是完全的人，也不是完全的神，而是神人的混合体。」(*Syllogysmoi*, 残篇, 113)人性在道成肉身中受到某个程度的削减，从神性的虚己(参虚己说，Kenoticism)得到平衡，因为道要成为肉身，一定要受某个程度的限制。

女撒的贵格利批评亚波里拿留的基督论，说他无形中

是否认了基督完全的人性及其经验，这与福音书及希伯来书的记载是不吻合的。人得完全拯救，其实与基督真实的人性有很大的关系，祂一定要「凡事与弟兄一样」，一种与人性完全的认同，才能把人救赎过来。

亚波里拿留先后为以下教会会议或大会所定罪：罗马会议(377)、亚历山太会议(378)、安提阿会议(379)，及最后的君士坦丁堡大会(381)。

3.12.XI 女撒论神的深不可测[222]

身为密契家，女撒的神学与另两位有其不同之处。他尤其看重神是神圣的另一位，祂的深不可测。神学思想犹如钟摆，亚他那修者若是朝向基督的神性的话，三教父总的来说是朝向祂的人性－也拉近了神人之间的距离。最晚的女撒则朝向神的深不可测，又拉开了神人之间的距离。

有所不知(apothetic)神学：正因为神的深不可测，于是我们对神的认识在于我们更多认识神不是什么，从而更多认识祂是什么。

他颇受新柏拉图主义之影响[222]，把恶视作善的缺乏。如此就用自由意志的抉择来诠释罪恶。(可是这并不符合创世记第三章的叙述。)

但对物质并非持负面看法[223]。可是，对于罪恶批判之不力，对于创造不加以肯定的结果呢？(这点可能是基督教在中世纪败给伊斯兰教文明的原因之一吧。)

女撒用「金币」来类比本体与存有之区分[223-224]...非三神论，「在所有的作为上，神性的三个位格都是共同参与的。」这样，存有之间的「关系」就反映到神的工作上去了。

他和前两位一样，也是看重存有之间的关系[225]。

3.12.XII 加帕多家三教父的遗产[225]

Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. 139-142.

三一神的「内在」(或说ontological)面...

三一神的「功能」(或说economical)面...

身处尼西亚神学的后续发展，女撒强调神的深不可测与无可限制。在俄利根的神学里，没有这样的空间，因为古典的希腊思想中，无限意味着不完全！在女撒的思想中，却给有所不知(apophatic)神学起了一个头，也给日后的密契神学之发展开了一个新方向，这是女撒在灵修神学史上所扮演最重要的角色。

在论摩西生平2.236-239，他就出33.20表达了上述的思维，神的广大无可圈围包括对追求祂的人而言，总有神圣的不满足。圣伯拿多的诗歌耶稣只要一想到你(*Jesus, the Very Thought of Thee*)唱出了这种心声：

耶稣只要一想到你 我心就满甘甜

但这甘甜还远不及 亲眼看见你面

女撒说，「渴慕神永远达不到满足(satiety, *koros*)，才是真正地看见神。」Frederic William Faber也唱出这种真正的渴慕神：

¹ 耶稣耶稣我的性命 因为爱的缘故

求原谅我将你圣名 日念千遍不住

*耶稣耶稣最爱救主 无人无物与你比拟

你的笑容是我欢喜 我爱爱你你主

² 我心爱你不知如何 约束我的奇乐

你爱有如一团热火 使我心中火热

⁴ 烧烧哦爱在我心怀 日夜厉害的烧

直至所有其他的爱 烧到无处可找

⁶ 这爱将受甚么限制 要到那里停止

进进我主甘甜价值 今日远胜昨日

神永远的深不可测给追求者带来了日日新鲜的「探险」(*epektasis*. stretching out), 引我们进入新的领域, 女撒常常引用腓3.13的话来说明此点。他在雅歌讲道集里说:

当她盼望...王的面会向她显现时, 她所渴慕的那一位却溜出了她的掌控。她说:「我的良人却已转身走了。」(歌5.6), 可是王并没有撇弃她灵魂的渴求, 而是吸引她向着自己。...新娘从来没有止息她的进入和探出, 而是只安息于朝着摆在她前面的[标竿]前进, 又一直地从她已经把握了的[领域]探出。(McGinn, 141.)

女撒对许多灵修领域里的领悟, 如: 属灵的感受、灵程的阶段、神同在的感受、狂喜(ecstasy)、默观、合一、神化等, 都受到了他的有所不知神学之影响而改变了。明显地, 女撒给方兴未艾的教会指出俄利根灵修神学的盲点, 从而下开教会两千年来密契灵命的追求不已。

贵格利的修练神学说人的灵魂是透过三个层次来提升的: 1.摆脱欲念的自由(*apatheia*); 2.透过获得神秘知识而摆脱感官知识(*gnosis*); 3.借着默想, 灵魂进入神圣的黑暗(*theoria* = 看见神)。黑暗表明了他的有所不知神学之信心的取向。

关于「神化」(*theosis*)一点, 他和拿先素斯不同。他既然对神的深不可测之认识加深了, 就以为神人的区分更大更远了。这是为何当他在重述亚他那修的话之时, 他只使用过「神化」一字一次而已(*Catechetical Oration 25*)。神化只有开始, 没有结束的。因此他用「在神里有份」(*metousia theou*)一语取代之。参考彼后1.4的话, 女撒的改变是对的。

对于这种「参与」(*metousia*), 他诠释人性是怎样受造而与神交通的:

因为人受造以参与神的祝福, 他与他所要参与的目标

之间, 就一定会有一种天然的亲和(*affinity*)。这就好像眼睛 - 感谢大自然所供应光明的光线 - 能够在光中有交通。...因为不朽是合适与神性有份之人的福份之一, 那么, 我们的性情在它的构造里就不会少掉这一份[亲和], 而是在它里一定会拥有倾向不朽的习性, 使我们能够辨认远远超越其上的[目标], 并且会因此经历到对神圣永远之渴慕。(*Catechetical Oration 5*.)

这份亲和是与神的形像与生俱来的, 基督的复活又恢复了它。我们的参与神不但在今日为之, 在永世里更是如此, 因为神的丰富太无穷了。女撒的「参与」(*metousia*)是否就相当于「神化」(*theosis*)的观念呢? 可以说: 就是。

现在我们给希腊教父们有关「神化」之教义作一总结: 爱任纽的那一句话很重要, 神子的道成肉身不只是为着救赎, 更是为着神化。神化是参与, 我们因此进入有所不知的神之奥秘里。最重要的是我们向神直到永远的渴慕, 祂是那样的丰富、没有限量, 我们的成长也是一直持续的! 因此, 神化的维度是宇宙性的, 这是神起初创造的旨意, 神要借着神化达到它。

3.12.XIII 君士坦丁堡大会[227]

此大会谴责亚流与撒伯流次位论, 改良尼西亚信经:

尼西亚信经(325)	尼西亚信经(381)
我们信一位神, 全能的父, 所有看得见、看不见之物的创造主。	我们信一位神, 全能的父, 天地和所有看得见、看不见之物的创造主。
我们信一位主, 耶稣基督, 神的儿子, 为父所生[那位独生子, 亦即出于父的本质, 是从神出来的神], 从光中出来的光, 从真神出来的真神, 是所生的、非所造的, 与父同为一质, [天地]万有是借	我们信一位主, 耶稣基督, 神的独生子, 乃父在万有(诸世代)之前所生的, 从光中出来的光, 从真神出来的真神, 是所生的、非所造的, 与父同为一质, 万有是借着祂造的; 祂为我们人类、为着

着祂造的；祂为我们人类、为着我们的救恩，降下来，成肉身为人；祂受难了，并第三天复活了，又升到天上；将来祂必来审判活人和死人。	我们的救恩，从天上下来，因着圣灵、借着童贞女马利亚而成肉身为人；在本丢彼拉多手下被钉在十字架上，受难，并埋葬了；第三天按经上说的，祂复活了；又升到天上，坐在父神的右边；将来祂必带着荣耀再来，审判活人和死人；祂的国度没有止尽。
我们信圣灵。	我们信圣灵，生命之主、生命之赐予者，从父[和子]*那里而来；祂与父并子同受敬拜与尊荣；借着先知而晓谕。
	我们信一所圣洁、大公而使徒性之教会；我们承认一洗而罪得赦免；我们仰望死人的复活与来世的生命。阿门！
[然而那些说「曾有一个时候，祂是不存在的」，说「在祂受造以前，祂是不存在的」，又说「祂是从无中造出来的」，或说「祂属另一实质」或「本质」，或说「神的儿子是受造的」或「可改变的」或「可变换的」- 他们都被圣洁、大公的使徒性之教会所定罪。]	

* Toledo (589)会议在381年的信经上加上了「和子」(*filioque*)

...

3.12.附录：[BDAG] ὑπόστασις

• ὑπόστασις, εως, ἡ (ὑφίστημι; Hippocr.+; Polyb. 4, 50, 10; 6, 55, 2; Diod. S. 16, 32, 3; 16, 33, 1; M. Ant. 10, 5; ins, pap, LXX; PsSol 15:5; 17:24; TestReub 2:7; TestZeb 2:4; Tat.; Ath. 21, 3; Iren. 5, 36, 1 [Harv. II 426, 1]; Hippol., Ref. 10, 17, 2; Did., Gen. 128, 11 in widely different meanings. See Dörrie 4 below.)

(张牧师注：BDAG是最有权威的新约及当代文学希腊文字典。*hypostasis*一字在新约里出现五次(详见下)。此字有四层意思，其原意为第一层的「性质、实存、存有、实在」等。所以这字与*ousia*其实可说是同义字。最靠近尼西亚神学使用之意义，是出现在来1.3者，神子是「神本体的真像」。然而在尼西亚神学里，它的意思是「存有」。)

1. the essential or basic structure/nature of an entity, substantial nature, essence, actual being, reality (underlying structure, oft. in contrast to what merely seems to be: Ps.-Aristot., De Mundo 4 p. 395a, 29f; Plut., Mor. 894b; Diog. L., Pyrrh. 9, 91; Artem. 3, 14; Ps 38:6; Wsd 16:21; TestReub 2:7; SJCh 78, 30; Philo, Aet. M. 88; 92; Jos., C. Ap. 1, 1; Tat. 6, 2; Ath. 21, 3; cp. the answer of a certain Secundus, who, when asked 'Quid fides?', answered: 'ignotae rei mira certitudo'=a marvelous certainty about someth. otherwise unknown [FPhGr I 516]; s. also Lexicon Sabbaiticum: Lexica Graeca Minora '65, 53)

a. of the Son of God as *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ a(n) exact representation of (God's) real being* (i.e. as one who is in charge of the universe) **Hb 1:3**. Sim. of polytheists' deities, whose basic reality is someth. material like stone, metal etc. Dg 2:1.

b. of things: among the meanings that can be authenticated for **Hb 11:1** a strong claim can be made for **realization** (Diod. S. 1, 3, 2 of the realization of a plan; Cornutus 9 p. 9, 3 of the realization of humanity; Jos., C. Ap. 1, 1 that of the Jewish people, both by a divine act; Tat. 5, 1 of God τοῦ παντός ἡ ὑπόστασις): ἔστιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπ.=*in faith things hoped for become realized, or things hoped for take on* (but s. 3 and 4 below) **reality**. Conversely, 'without faith things hoped for would have no reality'. HKöster (s. bibliog. 4 below) argues for this sense also in **3:14**, but s. 2. Cp. the rendering 'substance' (e.g. KJV,

REB).

2. a plan that one devises for action, *plan, project, undertaking, endeavor* (Diod. Sic 15, 70, 2; 16, 32, 3; 16, 82, 6; 17, 69, 7; Ezk 19:5) ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτη *in connection with this undertaking* i.e. the collection for Jerusalem **2 Cor 9:4**. The fact that meeting a financial obligation is the main theme (vss. 1-2) might well suggest association of ὑπ. with its use e.g. as a t.t. of expectation of rent due PTebt 61b, 194. To emphasize the importance of steadfast *commitment to professed obligation* (opp. καρδία πονηρὰ ἀπιστίας ἐν τῷ ἀποστῆναι), the author of **Hb 3:14** uses ὑπ. in a way that invites an addressee to draw on the semantic component of obligation familiar in commercial usage of the term (s. PTebt above), an association that is invited by use of μέτοχος, a standard term for a business partner (PHib 109, 3; PCairZen 176, 102 [both III BC]), μέχρι τέλους (s.v. τέλος 2bβ), and βέβαιος (s. M-M s.v.). S. Köster 1b above for focus of ὑπ. on 'reality'.—Satirically, ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως *in this boasting project of mine* **2 Cor 11:17**.

3. The interp. *situation, condition* (Cicero, Ad Attic. 2, 3, 3 ὑπόστασιν nostram=our situation), also specif. *frame of mind* (Dio Cass. 49, 9; Themist., Or. 13 p. 178b; Jos., Ant. 18, 24 of determination in desperate circumstances; sim. Polyb. 6, 55, 2) has been suggested for some of the passages cited in 1 and 2 above: **2 Cor 9:4** (explained in a v.l. via the exegetical gen. καυχήσεως); **11:17**; **Hb 3:14** (s. Dörrie [bibliog. 4 below], p. 39: the frame of mind described in **Hb 3:6**). The sense 'confidence', 'assurance' (based on LXX [Ruth 1:12; Ps 38:8; Ezk 19:5], where it renders הַיִּקְרָא etc.) favored by Melancthon and Luther (also Tyndale, NRSV, but not KJV) for **Hb 11:1** has enjoyed much favor but must be eliminated, since examples of it cannot be found (s. Dörrie and Köster [4 below]). More prob. for **Hb 4:11** is

4. *guarantee of ownership/entitlement, title deed* (Sb

9086 III, 1-11 [104 AD]; Spicq III 423 n. 14; cp. M-M s.v.) **Hb 11:1** (cp. 2 above for commercial use of ὑπ.).—ASchlatter, Der Glaube im NT⁴ 1927, 614ff; MMathis, The Pauline πίστις-ὑπόστασις acc. to Hb 11:1, diss. Cath. Univ. of Amer., Washington, D.C. 1920, also Biblica 3, 1922, 79-87; RWitt, Hypostasis: 'Amicitiae Corolla' (RHarris Festschr.) '33, 319-43; MSchumpp, D. Glaubensbegriff des Hb: Divus Thomas 11, '34, 397-410; FErdin, D. Wort Hypostasis, diss. Freiburg '39; CARpe, Philologus 94, '41, 65-78; HDörrie, Ὑπόστασις, Wort- u. Bedeutungsgeschichte: NAWG 1955, no. 3, ZNW 46, '55, 196-202; HKöster, TW VIII 571-88 (Köster prefers *plan, project* [Vorhaben] for the passages in 2 Cor, and *reality* [Wirklichkeit] for all 3 occurrences in Hb, contrasting the reality of God with the transitory character of the visible world). S. also the lit. s.v. πίστις 2a.—DELG s.v. ἴστημι. M-M. EDNT. TW. Spicq. Sv.

第四部份：另一危机震撼教会

关乎基督身位的冲突(231)

381年的君士坦丁堡大会落幕了，它再度肯定325年的尼西亚大会。(在此Olson将「同质」一字也用在基督与人之间，为此字在尼西亚信经时用在父子之间，而在迦克墩定义时，则同时用在基督的人性与我们的人性的同质上。)亚流主义的异端并没有完全被扑灭，因为他们被迫走向传信于帝国边陲的蛮族。要再等到过了数世纪蛮族归信正统信仰时，亚流才告销声匿迹。

在教会界处理亚流异端时，反次位论有力的亚波里拿留之基督论，也开始吸引一些教父的注意力，我们在以上SCT3.12.X那里，已讨论过了。这事导致安提阿与亚历山太两城之间的争竞。新的争议兴起了。

三位一体的争议解决了，但是基督身位者却成了争议新焦点。它当然牵涉到救恩，也成了教会界贯注的议题。

从381年到451年，历经七十年，也是经过两次的大会，才把这个教义敲定。它不只是神学辩论，同时也是三个城市之间尔虞我诈的教权攻防战，其诡异堪称教会历史之最。

SCT 4.13 论基督：安提阿vs.亚历山太(235)

亚历山太城...

君士坦丁堡...

安提阿(叙利亚)...

4.13.I 圣经释经学之争(236)

主要是释经法的不同。斐罗的寓意解经法很深地影响了亚历山太的释经法。此法透过革利勉与俄立根，进入了亚历山太神学里面。

安提阿则以字面/历史解经法著名。以提阿多若(Theodore of Mopsuestia, c. 350~428; 392~428为主教)为代表，他对寓意法是敬而远之...

亚历山太派的危险：幻影说(Doceism，否认人的人性，强调祂的神性)潜伏在其中...

安提阿派也忘了他们曾出产一位撒摩撒他的保罗，即否认耶稣神性的嗣子论大师...

4.13.II 救恩论分歧了(238)

以上是两城之间的基本歧异。其次是他们对救恩之看法之差异。

亚历山太派用「神化/圣化」的观念来看救恩...。延伸到基督论：如果我们要神化的话，神化乃是洛格斯与人性的紧密之结合，那么基督里的神性就极其地超越，到一地步必须保证祂绝不受到受造物之败坏的影响。...

安提阿派也用神化的观念，但是他们则强调人在救恩上所扮演的角色，即人在自由抉择上的道德能力的部份。

亚历山太派者倾向于形上学，而安提阿派者倾向于伦理学...

4.13.III 两种基督论的路径(240)

亚他那修的遗留：亚波里拿留的道~体基督论(Word~Flesh Christology)，基督的人性好像只剩下祂的身体...

安提阿派对这种说法十分震惊。Eustatius of Antioch (尼西亚大会前任安提阿宗主教，后被亲亚流派于330年以犯奸淫为由，将他罢黜驱逐)，Diodore of Tarsus (~390; 于378~390为主教)，Theodore of Mopsuestia (c. 350~428; 392~428为主教)三人强调耶稣的人性，发展出道~人基督论(Word~Man Christology)，祂的人性是主动的、而非被动的，这样才是全然之人。洛格斯是神圣的，与受造物截然不同；其人性乃是整全之人，有主动的意志，前来顺服神。

两派的基督论深受他们对于救恩之了解，来定义正确的基督论...

4.13.IV 亚波里拿留的异端(242)

拿先素斯在381年大会上之批判：亚波里拿留基本的错误在于他否认了耶稣具有人的理性魂(*nous*)，而用洛格斯来取代它。

亚波里拿留怕什么？(242) 他所怕的反而给自己挖了一个神学陷阱堕落其中。

然而他没有提出解决之道...

亚历山大派也伺机反扑...

4.13.V 提阿多若的二元基督论(243)

提阿多若是安提阿派最伟大的辩护者...

他的基督论的三要点：(1)洛格斯的不变性，(2)耶稣基督的意志之自由，(3)耶稣在人性中的挣扎及成就...

亚历山太派的批判(244-245)：

4.13.VI 道~体基督vs.道~人基督(245)

Theodore死于428年，这年是地中海两边论战下一阶段开始的系年...

Walker 3.9 (230-245)：基督论争辩第一阶段

亚历山太的基督论在尼西亚大会上获得胜利，但是亚他那修倾向于说，耶稣里头的「道」取代了祂为人之「魂」。因此，该地区以「道~肉身的基督论」为其特征；而与之分庭抗礼的安提阿则以「道~人的基督论」为其特征。这130年的争论有四阶段。第一阶段是**Apollinaris** [死于390]与**Theodore of Mopsuestia**之间的争辩。前者虽然没有忘掉耶稣具有人性，可是他将亚他那修的神学推到一个极限，等于否认了耶稣的人性了。Theodore就起来反对前者的说法，他认为耶稣是完全的神、也是完全的人，二性在一个位格之内。按前者说法，Theodore认为，那将会让耶稣的神性流于软弱、转移、改变之嫌。(231-234)

SCT 4.14 涅斯多留与区利罗将争议推入危机(247)

*Theotokos*一字的意思是指马利亚是「生下神的人」，即她所生下的是神！此字于428年，当涅斯多留担任君士坦丁堡宗主教时，禁止教区不可再用此字时，就惹出来的两城神学争议的大风波。亚历山太为亚波里拿留报仇的日子到了！

4.14.I 不可称马利亚为「生神的人」(248)

涅斯多留(Nestorius, c. 386~450; 宗主教：4/10/428~ August/431)是安提阿神学家提阿多若(Theodore of Mopsuestia, c. 350~428; 392~428为主教)的学生。

当时的皇帝Theodosius II (4/10/401~7/28/450)在402年即被父皇Arcadius宣布为共同的奥古斯督。408年父皇去世，七岁的Theodosius II即继位，统管罗马帝国的东半部。其姊Pulcheria414年曾宣告为奥古斯督，代为摄政。他正式宣告为奥古斯督是在416年。他对基督教的兴趣与热心，是受了其姊之影响，因此他在412~422年与逼迫基督徒的Sassanidas争战，后双方言和，因为匈人威胁要来攻打君士坦丁堡了！

423年西罗马帝国的皇帝Honorius (Theodosius II的叔父)逝世，Jonnes (称之为*primicerius notariorum*, 意即senior civil servant)却宣告为新皇。Honorius的甥儿Valentinian逃至君士坦丁堡。Theodosius II与Jonnes在424年开战，于10/23/425立Valentinian III为西罗马帝国的皇帝。

在Theodosius II有次访问叙利亚时，听到了涅斯多留的讲道，大为激赏，便在428年请他担任首都宗主教。涅斯多留来了以后，在当年的圣诞节讲道时，谴责并反对如此滥用此词，他认为神性不为人所生，也无从死亡，耶稣的人性为马利亚所生，但祂的神性不是。他用*Christotokos*来取代。结果两面不讨好。

亚历山太学派在381年大会后，亚波里拿留的影响始终存在，皇帝与宗主教都欲清除之。亚历山太的基督论是道~体基督论，基督的人性已被道(神性)吸收掉了。这样，基督是穿着肉身的洛格斯。

区利罗(c. 376~444; 亚历山太主教长，412~444)，是以

弗所大会(431)的主导者，他终于把涅斯多留从首都宗主教的大位上撂倒了。他在36岁盛年担任主教长的位子，就想法子要推崇他们的基督论。他没有成为「大」神学家，主要是因为他的为人也是够呛的，他居然会想到派神学间谍坐到涅斯多留的教堂，记录他的讲道，并送回亚历山大，其目的是为了抓住他的小辫子，好定他的罪。其实涅斯多留的神学，就是Theodore of Mopsuestia者，即道~人基督论。

4.14.II 二人之争 = 二城之争(250)

涅斯多留可能想藉打击*Theotokos*，来打击亚历山大派，他和区利罗两人是半斤八两，都怀有神学斗争的算盘。区利罗是怎样整肃涅斯多留的呢？他可说是计高一筹：(1)他的间谍在首都教会附近张贴海报，显示涅与撒摩撒他的保罗之嗣子论，为一丘之貉，都是否认基督神性之异端。这在用惯了*Theotokos*的百姓中，带来杀伤力。

(2)上面是暗斗，开打笔仗则是明争，彼此你来我往的信件，解说自己的神学立场。两人的说法真的就这样地南辕北辙，兜不拢来吗？历史证明，日后的第四次迦克墩信条正是两人的融合体。

4.14.III 软化&美化的嗣子论(252)

对涅氏而言，位格/存有与本性(*physis*)是合一的，神性与人性皆如此；如此一来，基督岂非具有两个位格了呢？

两个位格怎么变成一个人呢？这是涅氏所面临的难题。他提出了一个字眼*synapheia* (=conjunction 连结)，来说明基督乃是神性的本性与其位格，与人性与其位格，连结起来的。换言之，永远的洛格斯与人性的耶稣，亲密地连结在一起了。

区利罗很机巧，他知道只要涅氏不断地说下去，总有

机会逮到他的嗣子论的马脚。嗣子论与涅氏的基督论最相似处在于：嗣子论里，神的儿子从未进入过耶稣其人的存在中，亦即耶稣始终是人，不是神；而在涅氏者，人的位格与神者是不同的(根据区利罗)。涅式曾用婚姻来类比，神的儿子与大卫之子在道成肉身中，乃是超越他们差异的一种结合。

属性相通：涅氏否认之...。涅式以为神子施行神迹，人子承受苦难，不相通的。他以为区氏真属亚波里拿留的思维！

区氏批判涅氏：涅氏不过是软化与打扮过的嗣子论！

1895年发现涅式留世的作品大马色的纒拉克利底斯论(*Bazaar of Heracleides*)，是16世纪的抄本，是美籍宣教士在土耳其Konak, Hakkari的涅斯多留派宗教长的图书馆里发现的。此抄本在1915年土耳其人屠杀叙利亚基督徒时，摧毁了。此书写于涅氏晚年，应是在他被放逐的上埃及。他否认他被判为的异端，他肯定基督有「两面表现的一位」，与迦克墩信条所说者无异。这作品的思想与早年在与区氏的通信里，有所改变。

4.14.IV 区利罗：神人结为一性(255)

涅氏则以为区氏是化装过的亚波里拿留主义。是如此呢？区氏和涅氏不一样，他的辩论用词谨慎，在可能被对敌抓到错谬的细节，他刻意保持模糊。神的儿子承担一个人性与存在，同时又保留祂是真神，这点他表达了。

区氏与亚波里拿留主义有何不同呢？至少他表明：耶稣具有人性的灵魂(参路2.52)。他的问题在于基督是有独立自主的个人存在呢？「在结合以后，只有一性。」一性？是的，区氏是这么以为的，因此属性相通的教义对他就很重要了。

区氏眼看涅氏不顺服「真理」，他就诉诸罗马的主教，请求召开大会来解决这个问题。罗马主教大喜过望，（他被恭维了！）立刻写信区氏同意召开大会，同时谴责涅氏。区氏得信就向皇帝施压，要求召开大会。...

4.14.V 以弗所大会(A.D. 431, p. 258)

区氏与他的门派之人先到，涅氏准时到，但是拥涅派则延迟未到。区氏及地主主教不管人数到齐否即召开大会，宣读尼西亚信经，及区氏写给涅氏的第二封信(信中严批涅氏的基督二元论)，并在一日会议中定罪涅氏，并将他撤职。日后在君士坦丁堡宗主教的官方宣告如下：「...涅斯多留 - 你这个犹大...」(258)

不久，安提阿派的人抵达了，也召开大会，谴责区氏，重新确认涅氏的教职。

更精采的是罗马方的人马也到了，他们站在区氏这一边。怎么办呢？诉诸皇帝。皇帝用妥协之法：涅氏革职，但区氏必须认信安提阿派提出的信条。433年的重聚信条(*Formula of Reunion*)正是为此事而书写。

然而基督的神人二性如何在一个存有/位格内，犹待实在的解决。虽然如此，这场431年的大会仍旧被东西方教会共同认可为第三次大会，它本身没有出台信条。

Walker 3.9 (230-245) : 基督论争辩第二阶段

第二阶段是从安提阿来的僧侣**Nestorius** [d. 451]，在428年被任命为君士坦丁堡的主教，采取了Theodore的思想立场，而且他踩到了地雷，说马利亚并不是神(耶稣)的母亲(*theotokos*)；她所生的乃是耶稣其人。这篇打击亚历山太立场的讲道引起了轩然大波。亚历山太的主教**Cyril** [d. 444]不甘示弱，指责Nestorius在传讲一位精神分裂的耶稣一样。431年以弗所开了一次大会(第三次大公会议)，由于对垒太

烈，居然无法坐下来一起开会，落得彼此开除对方。在此胶着状态下，皇帝进来干预了，他站在Cyril这一边，斥责并放逐Nestorius。(234-240)

SCT 4.15 迦克墩守护奥秘

Richard Price & Michael Gaddis, trans. with introduction & notes, *The Acts of the Council of Chalcedon*. 3 vols. Liverpool Univ. Press, 2005, 2007.

431年的以弗所大会并没有完全解决基督论的争议...

4.15.I 伯拉纠(262)

伯拉纠(Pelagius, c. 354/360~418)是一位英国的修士，约于380年来到罗马；后以其自由意志论出名。否认原罪，人有避罪能力。他的名言，「假如我应该如此，我便能够如此。」他和斯多亚派的看法一样，大多数的人多为不善，因为人人会模仿别人的恶行。对他来说，恩典能祛除罪恶。人在受洗以后，就更有能力行善了。

410年Alaric掳掠罗马，伯拉纠和其弟子色勒斯丢(Caelestius)逃至迦太基(今突尼西亚北角)，因此他的异端就散布到该地区。当时奥古斯丁不在希坡(Hippo, 今阿尔及利亚之东北角)，他们往访并没有遇见奥氏。不久，伯氏就东游去了，而色勒斯丢在迦太基住下，想做长老，希望该城主教为他按立。结果米兰执事Paulinus写信控告他有六点错误：

- (1) 亚当不犯罪也会死的；
- (2) 亚当的罪不伤及人类；
- (3) 婴孩犹如未犯罪前的亚当。
- (4) 人类不因亚当的罪而死，也不因基督的复活而复活。
- (5) 律法可以引人进入天国。
- (6) 在主降世以前，世上也有无罪之人。

色氏本人并未加以否认，不过，这六点是伯拉纠主义更清楚的整理。受此控告影响，迦太基在411年开会，打消按立色氏为长老之议。

奥氏加入对付日益扩散的伯拉纠异端思想，着手写作，并在416年两度开会(Carthage & Mileve)定罪伯拉纠思想。最后是皇帝和挪留于418年四月下谕申斥伯拉纠派，放逐之。五月在迦太基开会议决正当的教义。此时，罗马主教Zosimus [417~418]见状也一改前态，而发出通告也申斥伯拉纠主义。伯氏此后就不再露面了。

又有一位南义大利Eclanum的主教犹利安(Julian)公然拥护伯拉纠主义。第三次大公会议(431年，以弗所)驳斥伯拉纠主义。但这并非说这个主义被消灭了。不，它还会以另外的面貌出现。涅斯多留犯糊涂，在429年曾给予犹利安和色勒斯丢援助，这对他本身十分不利，促使罗马主教为了博取定罪伯拉纠主义，而与亚历山太派在431年的以弗所大会上合作。

在神学上来说，亚历山太派更倾向于相信，救恩出于神的恩典，人的意志在其中并没扮演什么角色。431年的重聚信条不过是区利罗出于妥协，而容许安提阿派写出的。他本人仍是珍爱基督神人二性「在结合后，惟有一性」的信念。

4.15.II 以弗所后继续争议(263)

自上次大会到区利罗过世的444年之间，大公教会表面上看来波平浪静，实则暗潮汹涌。把这个隐藏的冲突白热化者，是区利罗的继承人狄奥斯库若(Dioscorus, ?~454; 在位444~451/454)。此人Olson给他的评价是「大恶棍」、「专门玩弄阴谋诡计」(265, 268)，Walker说他在争权夺势上，是「野心」勃勃(240)。433年所获致的重聚信条，他推翻了

，他以为区利罗与涅斯多留派者结盟，乃是变节。现在他要将安提阿派者从首都澈底逐出。

此时在安提阿派这边出现了一位神学家叫狄奥多勒(Theodoret of Cyrus, c. 393~c. 458; 在位为主教, 423~457)。他以为重聚信条(433)是安提阿派的一大胜利。他与狄奥斯库若是势同水火，当一点火花出现了，即可将此对垒燃为熊熊大火。这个小火种出现了，即优提克斯(Eutyches, c. 380~c. 456)，是一位君士坦丁堡的修道院长。

4.15.III 优提克斯及其争议(266)

当狄奥斯库若在444年上台时，优提克斯(Eutyches, 又译为：欧迪奇)已经64岁了，看来像一位谦谦君子。他否认基督的人性与人类者同质：

在结合之前具有二性，

但是在结合之后或结合的结果，只有一性。(266)

对他而言，基督的人性不是祂的「神性海洋中的一滴葡萄酒」。祂的人性在道成肉身的联合中，完全地被祂的神性吸收掉了。

优提克斯言论所创造出来的敏感性在于，他是一个长年累月在首都的修士，可不是从亚历山太来的人，或是在亚历山太的人。他有如亚波里拿留的再现。这样一个人性被神性吸收掉的人，要怎样成全救恩呢？

4.15.IV 强盗会议[449] (268)

优提克斯在教义上却展现的攻击性！²⁸他在446年公然反对重聚信条(433)，他与皇帝的宠臣(太监)Chrysaphius结交

²⁸ 这一小段Olson的叙述有些不准确(268页第一小段)。请参读Williston Walker, 240-241; Ivor J. Davidson, *A Public Faith: From Constantine to the Medieval World, AD 312~600*. (Baker, 2005.) 209-210.

，势力不小。可是Dorylaeum (今日土耳其的Eskişehir)的主教优西比乌(Eusebius)向宗主教夫拉维安(Flavian, 在位446~449)控诉。优西比乌在上回431年大会时，他是首都的一位年轻的律师，强烈地反对涅斯多留。如今他也反对另一极端的老修道院长。

448年十一月在首都开了一场当地的主教会议，谴责优提克斯。可是这位老修士可不是省油的灯，他懂得怎样扩大事端，争取奥援。他向亚历山太、耶路撒冷及罗马求救申冤。他的宫中好友Chrysaphius向皇帝关说，结果皇帝以为宗主教夫拉维安能力不足，招架不住这场已成为国际神学争议的大事，就出面在499年召开以弗所大会。

这种好球狄奥斯库若怎会不接住、杀回去呢？到了大会召开时，狄奥斯库若带了一班刺客——他们也是埃及的修士！——以备「万一」。他们重装备控制了会场，使得原先受到谴责的优提克斯，和他的信条，都平反了；而控诉他的优西比乌主教受责革职。首都宗主教夫拉维安带着罗马主教利欧的神学文件——后来被称为著名的利欧大卷(*Leo's Tome*)——准备朗读时，被那群刺客打得奄奄一息，不久，真的就一命呜呼。不过W. Walker以为，「这种传说大概是全无根据的。」(242)

4.15.V 神的介入(269)

449年的会议开完之后，连皇帝都支持！看来狄奥斯库若一战成名了，431年大会的结果也翻盘了。亚历山太的新英雄是狄奥斯库若，不是从前妥协的区利罗。

罗马主教利欧抗议，向皇帝申诉，说这次的会议是「强盗会议」，不算数，要求撤销重开...但皇帝拒绝一切请求。

当时帝国的西部已成蛮族天下，惟有拉丁教会渗入，

填充文化及宗教的真空。所以利欧打算西拉丁教会召开的大会。若不斧正，第五世纪的大公教会真会被片面否认基督人性的类似幻影说，控制了。

就在450/7/28，神介入了。皇帝从马上摔下，且伤重而死。其姊Pulcheria夺得政权，新皇由其夫婿Marcian出任。上回的强盗会议结果翻盘...利欧想在西方召开大会的雄心虽然没有成就，但是他的大卷将在下一次——第四次——大会上大放异彩，其实这才是拉丁教会的胜利。

4.15.VI 迦克墩大会(271)

451/10/8召开...

结果：

10/10发表新的信条：宣读利欧大卷...。451/10/25写作迦克墩定义：³⁷

我们跟随圣教父，同心合意教导人认信一位且同一位神子、我们的主耶稣基督，是神性完全、人性亦完全者，祂是真神、又是真人，具有理性的灵魂、也具有身体。按神性说，祂与父同质(*consubstantial, coessential*, 希腊文, *homoousion*)；按人性说，祂与我们同质，在凡事上与我们相同，只是没有罪。按神性说，祂在万古之先为父所生；按人性说，在这末后的日子，为着我们和我们的救恩，为神之母(希腊文, *theotokos*)、童女马利亚所生。乃是一位且同一位基督、是神子、是主、是独生的，被认出有二性，没有混淆、没有改变、没有分裂、也没有分离。两性的区分丝毫不因联合而消失，反而各性的性质都在一个位格(Person)和一个存活(*Subsistence*, 希腊文, *hypostasis*)里得以保存与出现；并没有分离或分开为两个位格，而是一位且同一位的神子、独生子、道、主耶稣基督，正如众先

知从起初论到祂所宣讲的，和主耶稣基督自己曾教导我们的，圣教父的信经所传下来给我们的。(形书是我加上的)

这份叙述驳斥了亚波里那留所持基督没有属人的心思或灵魂之观点，我们读到：祂是「真人，具有理性的灵魂、也具有身体...按人性说，祂与我们同质，在凡事上与我们相同。」(同质一字的意思是「有相同的性情或本质。」)

这份叙述反对当日所以为的涅斯多留主义所持基督具有两个位格、联合在一个身体之内之观点，我们读到：「没有分裂、也没有分离。...在一个位格和一个存活里...出现；并没有分离或分开为两个位格。」

这份叙述驳斥了基督一性论(优提克斯)所持基督只有一性、其人性已失去而联合于神性之观点，我们读到：「被认出有二性，没有混淆、没有改变...两性的区分丝毫不因联合而消失，反而各性的性质都...得以保存。」当基督变为人时，人性和神性没有混淆或改变，而是人性依旧是真正的人性，神性也依旧是真正的神性。

有人说过，迦克墩定义没有真正地为我们以任何正面的方式作一定义，说明基督的身位究竟是什么，而只是告诉我们几件它不是什么事。因此有人说它不是非常有用的定义。可是这样的指控是误导人的，而且不准确。这个定义委实多所有贡献、帮助我们正确地明了圣经的教训。它教导说，基督确实地具有两种性情，人性与神性。它教导说，祂的神性与父的神性是一模一样的(「按神性说，祂与父同质。」)而且它也坚持说，其人性全然像我们的人性，只是祂没有罪(「按人性说，祂与我们同质，在凡事上与我们相同，只是没有罪。」)不只如此，它肯定说，在基督的位格里，人性保留了它独特的特性，而神性也保留了独特的特性(「两性的区分丝毫不因联合而消失，反而各性的

性质都...得以保存。」)最后，它肯定了不论我们了解不了解它，两性都在基督的一个位格里联合起来了。

当迦克墩定义说，基督的两性一同出现「在一个位格和一个存有里」，翻译为存有(Subsistence)的希腊字是 *hypostasis* 一字，其意为「实存」(“being”)。因此，基督的人性和神性在一个位格内的联合，有时又称为实存的联合 (*hypostatic union*)。这个片语的意思不过就是说，基督的人性和神性在一个实存内联合。²⁹

结果(273-274)：

4.15.VII 迦克墩的四面墙(274)

此定义背后的两大神学家：特土良及亚他那修...

Olson的评论：他以为本定义意味着基督「不具人格的人性」，使迦克墩定义下的基督大失人性的色彩(275-277)...是耶、非耶？他说了许多，却又在第277页第三行说，「迦克墩本身如此说吗？这就比较不清楚了。」既然说不清楚，他为何在其说了一整页之多呢？

亚历山太神学里的「属性相通」(*communicatio idiomatum*)是很好的诠释；这个教义使我们仍然看到迦克墩定义的基督，是一位有血有泪的基督。

Walker 3.9 (230)：基督论争辩第三阶段

君士坦丁堡的主教 **Flavian** [d. 449] 将教区里的一位僧侣 **Eutyches** [c. 378~454] 放逐了，因为后者在宣扬亚历山太的神学立场。Eutyches 就到亚历山太搬救兵和到罗马告状。Cyril 的传人 Dioscorus [d. 454] 主教当仁不让，立刻声援 Eutyches，在以弗所召开会议[449]，想扳倒 Flavian 主教。

²⁹ 以上对此定义评论，取自古德恩的系统神学第26章。

Flavian不是省油的灯，也求助于罗马主教Leo I [在职440~461]，却没想到这真是引出玉来。Leo I 的观点[449]成了日后迦克墩信经[451]的神学观点：(1)特土良观点：基督乃神人二性在一个位格之内。(2)上述观点与救恩有关！(亚他那修的招式！)(3)属性相通(*communicatio idiomatum*)不代表一属性的行为可被替换。您可想象，Dioscorus当然不接受Leo I 的论文。因此，Leo I 说以弗所会议[449]是一场强盗会议，要另外召集一会议解决问题。(240-242)

Walker 3.9 (242)：基督论争辩第四阶段

原来挺亚历山太的皇帝Theodosius在此意外过世，倾向安提阿的新皇帝Marcian在7/28/450上任，轮盘翻转过来了。451年10/25那天结果出来了，由皇帝亲自宣读信经。这个结论显示两大派思想皆有贡献，其实应是happy ending。西方教会立刻接受，东方教会的北非(Coptic)教会到今日还是维持他们自古所坚持的基督一性论。北非教会没有顺服迦克墩信经(243)而继续争辩，是北非回教化最主要原因。(242-245)

SCT 4.16 余波荡漾(后迦克墩的基督论)

希腊语教会在气质与拉丁语者委实不同。当西方对于迦克墩定义已经满意了，东方教会仍继续思辩。

4.16.I 西方神学之争辩(279)

381~451年之间的七十年，西方在争论救恩性质的辩论，也涉及人论。(下章看见奥古斯丁与伯拉纠之间的大辩论，而他们也是两边争辩不休。)东方的基督论争议，在三世纪初，即为特土良解决了。时至五世纪了，双方的注意由他们对涅斯多留与伯拉纠的态度之差异，即可察觉。

多纳派(Donatism)...

4.16.II 凯撒是教宗？(280)

君士坦丁以后的皇帝对待主教与宗主教的态度，颐指气使。这种的凯撒教宗主义(Caesaropapism)在皇帝犹斯丁一世(Justinian I, 在位527~565年)达到高峰。

自410年起，蛮族一再入侵西罗马帝，王权衰败，罗马主教步入舞台，教权也同时兴起。利欧一世/大利欧(Leo the Great, 在位440~461)是为极佳的典范，大贵钩利(Gregory the Great, 在位590~604)是另一杰出范例。到了主后800年，教皇甚至为查理曼皇帝加冕。在西罗马帝国于476年覆亡以后，确实为罗马教会提供了东方教会没有的舞台，得以发展教权，与东方的凯撒教宗主义之情形，是反其道而行。

4.16.III 基督论争议在东方仍然发烧(282)

451年的迦克墩大会以后的光景，与325年尼西亚大会者相似。虽然产生了一个基督论的定义，而且是对的，可以反对者不服，原来签署者也表示后悔。似乎教会界觉得要有类似加帕多家教父出来，再予以教义上的诠释，期以达成新的和谐。

大会后有三派：(1)温和的安提阿学派，严格的二性论者(dyophysite)，但他们拒斥涅斯多留主义。狄奥多勒主教(Theodoret of Cyrus)是他们的英雄。

(2)温和的亚历山太学派一性论者，过去的区利罗和当代的瑟佛留主教长(Severus of Antioch, 在位512~518年)是他们的英雄与神学代言人。对于基督与人性的同质说，他们想改之为类质说才对。但他们也不接受优提克斯(Eutyches)的说法，因为后者将神人二性混合了。二性的区分仍要保留的。(这不是区利罗的说法吗？)

(3)新迦克墩主义，以拜占庭的李安迪为代表。要统合前面的两派，又要避开极端。...

本性与位格互相依存...

4.16.IV 基督一性论争议(285)

一性论者再度兴旺，以瑟佛留为代表，285-286页引述一段他的言论，显然基督的神性控制了祂的人性。这派人士当然驳斥迦克墩定义，有三点：(1)它未言明洛格斯的位格，据此，才能胜过涅斯多留；(2)未提属性相通(Olson说未提hypostatic union，是不对的，该定义确实提及了)；(3)将从二[性]到一[性]的告白排除了。因此他们公开驳斥迦克墩定义。

Justinian I (在位527~565年)扮演以往君士坦丁大帝的角色，要帝国的教会都认信迦克墩信条。为此，他要召开一次大会，解决纠纷。

4.16.V 李安迪(Leontius)与正统基督论(287)

在第五次大会于553年、在君士坦丁堡召开之前，Justinian任命李安迪打造一个新观念，来诠释原信条。

李安迪[c. 485~543]的身世(287-288)：

「基督的人性并非没有位格，而是实化或说位格化到洛格斯的位格里去了。」

神性与人性的结合有三种可能：(1)各保持其本性与位格，这是涅斯多留主义；(2)结合为第三本性，当然只有一个位格，此乃优提克斯主义；(3)「二物可以这样结合：它们的不同本性可以同时存在于一个单一的位格里。」此即李安迪的诠释(289)。

4.16.VI 李安迪包容属性相通(289)

Sellers的引语(290)：

李安迪用属性相通成功地诠释迦克墩的定义！

Justinian I 在553年大会上的劝诫之语(290-291)：

皇帝为了成功地维稳帝国，谴责狄奥多若来绥靖一性论者；也谴责俄立根来绥靖安提阿学派。但比较起来，安提阿学派受的委屈较多。

4.16.VII 问题在于基督的意志(291)

681年在君士坦丁堡召开了第六次大公会议：解决为叙利亚与埃及持基督一志说(monothelism)者，回归大公教会。

大会接受Maximus the Confessor [580~622]的基督二志说为正统神学，谴责一志说。结果，一志派永不回头了。

4.16.VIII 争议的尾声(292)

Gozales的评论(292-293)：

教会的头六百年殚精竭智地在发展三一神学，是否还有其他的道路可走的呢？

但另一面，如果日光之下没有新事的话，以往暴露并击败异端，岂非为日后的教会奠基？

第五部份：双城记：东西之间传统的鸿沟

Peter Robert Lamont Brown (1935~), *Augustine of Hippo: A Biography*. rev. ed. U of California Press, 1967, 2000.) 这本书是研究奥氏的经典作。他是UC Berkeley与普大的教授。著名的古代教会史家评本书为一本没有神学的奥氏评传，此语道尽本书的独特处。

Roy W. Battenhouse, ed. *A Companion to the Study of St. Augustine*. 1955. Baker, 1979.

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. Harper & Row, 1960, 1965, 1968, 1978. 中译：康来昌译，早期基督教要义。第13章，「堕落的人和神的恩典」(华神，1984。)239-260。

我们从这个标题可以看出作者Olson对神主权思想之偏

见！把东西方两大阵营教会分裂之原委的大帽扣在奥古斯丁(354~430)的头上，也无宁是一种恭维了。

SCT 5.17 奥古斯丁认信神的荣耀与人的堕落(300)

到了451年之时...

东西决裂在1054年：罗马的利欧九世的反对诺曼人侵占西西里岛，引起君士坦丁堡的主教长Michael Cerularius的不满，因为该岛的教会仍然隶属东方教会之下。于是主教长停止该岛的拉丁崇拜。于是罗马主教差派代表Humbart等人去宣读将主教长Cerularius开除教籍的谕令，并将之安置在圣苏菲亚圣坛上，此年通常被当作分裂之年。

为何决裂呢？Olson将其神学基本原因归咎于奥古斯丁。

东方教会足以与西方的奥氏媲美者，是俄立根。奥氏在西方是睥睨后世的人物，与特土良、居普良等合称拉丁三大教父。但他们在东方却不那么被接纳佩服，像在西方那样。奥氏在三一神论(包括基督论)上，与东方并没有很大的不同；至少前四次大公会议及其信经，是双方的共信内容。可是在救恩论方面，奥氏与东方教父的歧异，就出现了。

Gonzales的介绍：古代与中世纪的转折人物...

奥古斯丁主义：神绝对的主权，与人对神恩全然的依赖。

神恩独力说(monergism)：预定论在这个思维下，是最自然的结果。与之相对的是神人协力说(synergism)。神的绝对主权教义，是奥氏神学的纲领。

5.17.I 奥氏生平与职事(302)

忏悔录[397~400]：是奥氏作品中影响最为广泛者。他

是在386年归正的。其对救恩的论述，在此书内先以自传的方式表达出来。

出生于Thagaste (Carthage)...

归正的步骤：(1)十九岁(373年)读西塞罗的作品，有心追求真理，因而阅读圣经，但不觉圣经的价值。

(2)摩尼教：二元论，以之解决善恶的伦理及宗教哲学问题。在摩尼教中九年，渐渐地怀疑其教义。

(3) 384年(30岁)到了米兰，开始去听安波罗修的讲道，又接触新柏拉图主义，深受影响。米兰是他一生的转捩点。

(4) 386年(32岁)夏末的特殊经验，「拿起来读吧！」罗13.13-14的话使他归正了。

第304-305页记载奥氏悔改归正的心灵故事：

Cassisiacum的日子：一个信基督的新柏拉图主义者。日后虽然他在信仰上趋向新约，但是仍向希腊哲学借了不少的词汇来作神学陈述。

387年复活节在米兰受洗。

后回到老家，建立一个修道院...当时正统教会以外，有多纳派基督教会、摩尼派、异教等...

391年在希坡按立...395年(42岁)接任主教，到430年逝世，长达35年之久。

反摩尼教的作品...

反多纳派的作品，触及教会的本质与其权柄。在反多纳派的作品中，他深入地探讨到教会论。他树立了一个很重要的观念：圣礼的效力不在乎施行圣礼者的品德如何。因此，在多纳派的争辩中，他大力地为大公教会辩护。主

在太13.24-30稗子的比喻中，确立一个「不要薅」的原则。奥氏的教义和作法是对的。

反伯拉纠的作品。论及罪恶与恩典的作品，以忏悔录(286)为代表。原罪论(289-290)：这是奥氏很大的贡献，在他的自传式的忏悔录里，他也强调普世人的罪性。

但是在伊甸园里究竟有没有永生的可能呢？奥氏的思想里有过「工作之约」的雏型，他在神的城13.20里曾说，生命树是「一种圣礼」；而在神的城16.27那里又说神的第一个约是和亚当立的。不过，他并没有深入思想这第一个约的意义是什么。虽然如此，至少他注意到了，神和亚当立约。换句话说，在伊甸园里，人有机会突破而得着永生。这对无罪的人性是一种正确的估价，对无罪的神的形象也是一种肯定。一味地把奥氏抹「黑」，也冤枉他了。他对犯罪前的人性，是极其肯定的。

奥氏一生作品，拉丁文五百万字！（宾州的Villanova大学在美国是其研究中心。）他是极有创意的思想家：

心理学家

渐进创造论：他以为创一章的「日」是不确定其长短的世代

美学：

伦理学：早期反摩尼教时，以为罪恶是人类误用自由意志的结果。但晚期反伯拉纠异端时，则采预定论。1992年秋天我在Villanova修奥氏实用哲学时，Lawless教授告诉我，双重预定论是从奥氏开始的，很多人不知道！

论三位一体：给「和子」的教义预备道路。

约14.16，「父就另外赐给你们一位保惠师...。」

14.26，「但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣

灵...。」

15.26，「但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，祂来了，就要为我作见证。」

16.7，「我去，就差祂来。」

从这四处经文看来，「和子」是对的，但是它的真义是什么呢？圣灵与神子类似，有救恩史之讲究。五旬节后浇灌下来的圣灵，与耶稣的人性相关的！强烈的教牧涵义。奥氏将圣灵的工作和基督者用「和子」的观念联系起来。约7.37-39，徒2.33。

道成肉身：除了救赎论外，有时却有付赎价于魔鬼之说法，当然此说是错的。

神的城[412~426]：乃他晚年的代表作。这本书是他的圣经神学，由创世记讲到启示录，洋洋洒洒22卷。人世间有两座城，另一座是世上的城。但神的城终必胜利。这本书也充份表达了他对政府和教会之间的关系，倾向于神治国家之观念。参诗33.12，赛33.22，提前2.1-3等。

奥氏思想的综合评论：博大精深，却包括一些矛盾！整个中世纪一千年，他的教会论当然受到教廷的重视，但是他的恩典教义却始终不是主流。天主教恭维奥氏，尤喜爱他的教会论，可是对于他的救恩论及连带的人论，则是恭敬却不从命。

当然其中有些需要再整合、改进之处，这些正是宗教改革的大业了。奥氏的恩典教义迟到宗教改革之时，才正式地开花结果。

5.17.II 奥氏论善与恶(308)

摩尼教是他对付的第一个神学思想敌人...他们以为邪恶源附于物质之上，甚至后者是根源...

访问Faustus, 不满意摩尼教, 开始脱离。驳斥此异教主要的作品是: *Concerning the Nature of Good* [405]。站在新柏拉图主义的角度批判之。恶 = 善之缺乏, 废弃二元论, 从而构造一个新的伦理学体系。

神从无造出万有, 并非绝对的完善; 而当自由意志误用时, 罪恶就发生了。

惟一真正的邪恶乃是意志...但奥氏仍必须承认「罪的奥秘」。

Bonner评论奥氏用新柏拉图主义, 来批判摩尼教之错谬, 见310-311页。奥氏发现基督教对于神、创造、罪与邪恶的诠释, 比摩尼教高明多了。

神论(pp. 311-312): 神是绝对的真善美...

5.17.III 奥氏论教会与其圣礼(312-314)

反多纳主义:

奥氏必须先处理三个问题: 教会的本质、圣礼的有效性、政教关系。

Ex opera operato: “from the work worked” referring to sacraments deriving their power from Christ's work (*ex opere operato Christi*) rather than the role of humans. The phrase is commonly misunderstood to mean that sacraments work automatically and independently of the faith of the recipient. 可译为「因基督之功德生效」。

5.17.IV 奥氏论恩典与自由意志(315)

奥氏先经历过无可抗拒的神的恩典, 救恩出于神的拣选, 而非人的选择神。

380年, 伯拉纠(Pelagius, c. 354/360~418)就来到了罗马...。参见: SCT 4.15.I 伯拉纠(262)。他认为奥氏的教训是

社会乱象之原因, 于是撰写作品*Nature*及*On Free Will*, 主张人类靠着天然秉赋。这份触发了原罪、自由意志、恩典等教义之激烈的争辩。

Olson在第315页的倒数五~四行的说法, 似乎等于他反对奥氏的教义。

5.17.V 伯拉纠与伯拉纠异端(315-319)

伯拉纠(Pelagius, c. 360~418)。

受到耶柔米的猛烈攻击...

Moralist. 否认原罪... : Olson在p. 316第二段的评语等于说, 伯氏的否认原罪并非等同于传讲假福音! 如果伯氏不是传讲另一个福音, 那么他在讲什么呢? Olson缺乏道德勇气, 如果他认为他本人的观点是对的话, 他就应该严厉谴责奥氏及其同路人, 并积极为伯氏平反。但他为何又没有呢?

伯氏反对人要是为非出于自己所为的罪负责。能力与责任是配套的。(能力~责任的症结...比喻: 坏掉的电话, 能听但不能讲→他没有能力说出去, 但他既听见了神的声音, 就有责任行合符神的道德律的行为...)

奥氏指控伯拉纠的三项错误:

(1)否认原罪(317):

(2)否认恩典是救恩的必须(317): 人有良心、又有律法, 足矣。但又矛盾说, 受洗有其必须...

(3)人凭借自己意志的运作可达无罪的完美(318): 人不但本质是无罪, 而且在生活中, 也可过无罪的生活! 至少他认为这是人的潜力。

伯氏以为, 神既然要我们追求完全, 我们就一定有其

天赋的能力。P. 318的引文...

5.17.VI 奥氏回应伯拉纠(319-324)

其反伯拉纠的作品很多(319)：...事实上奥氏与伯氏两人未打过照面，而许多作品极可能是在伯氏过世以后写的。换言之，他也在对付更猖獗的神人合作说(半伯拉纠主义)，而倡言神恩独力说。

→驳斥伯氏的否认原罪说(319)：

第320页第三段，Olson的思想很奇怪，似乎反对原罪论。东方教父看法如何呢？Olson一笔带过，似乎把他们和伯氏是放在一边的，与奥氏是对立的。这样的看法十分粗糙，而且也不准确。J. N. D. Kelly在他的*Early Christian Doctrines* (1977)的第13章，「堕落的人和神的恩典」里，用了22页(中译)的篇幅，细腻地介绍了东方教父的立场。³⁰希腊教父们所说的虽然离奥氏者「还有距离，但已有原罪论的轮廓」。同时Kelly也注意到一点，即他们以为「人的意志仍是自由的...要为自己的作为负责。」(华神中译：244)他们的神人协力说显然是受到神化观念的影响。

还有，我们不要给奥氏过于贴金，以为原罪论是他的原创神学，否也，Kelly的研究显示，在奥氏以前的东西方教父们早有贡献，只是在他身上最为整全。个人灵历，读经心得，以及伯氏的攻击，共同造就了此一教义的全貌。

问题不是人有无原罪，而是原罪对人类影响的深度。人论与救恩论牵连，左右我们的布道及教牧神学。

→驳斥伯氏的自由意志说(321)：人生四态：

³⁰ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 中译：早期基督教要义。(华神，1984。) 239-260。

伊甸园：可以不犯罪→

得救前：不可以不犯罪→

得救后：可以不犯罪 + 不可以犯罪→

得荣后：不可以犯罪

预定论与自由意志说又是协同的！(322-323) 何谓意志之自由呢？= 作一个人所要做的事。人人都有自由，只是他的自由已受了罪恶的约束罢了。「真」自由吗？(参约8.31-36)

→驳斥伯氏无需恩典说(323-324)：人已全然败坏，绝对需要神的恩典，包括信心的恩赐(来12.2，腓2.12-13，弗2.8 [这=信心？]，参徒5.31)。

奥氏也是在救恩论这里才提及预定论的。其实他的思想是双重预定论的，只是没有进一步讲明罢了。他这方面的教义，到了与伯拉纠争辩时，就愈辩愈明。

Olson在第323页倒数第六行说，奥氏的预定论有将罪恶的始作俑者归给神的「倾向」...。其实这是圣经的教义，出于神的深不可测(约伯记的中心信息)。Olson既然是反对预定论的，他就很难欣赏圣经的此一教义。

5.17.VII 奥氏的神恩独力说(324-326)

亚当犯罪也是神所预定的吗？

那么，罪恶的始作俑者是那位预定一切者吗？预定的主权是彰显神的荣耀，但这一点并没有抹煞人的道德责任。人的天然思想总是将自由与责任绑在一起，意即没有责任即没有责任。如果亚当犯罪是神所预定的，那么，该负责任者就是神、而非亚当。神的预定出于神的绝对主权，神的预定一切并非说，被预定的人或天使(具有道德意识的实存)就没有相对的自由。有，当然有。当亚当做拣择时，没有受到任何的胁迫，全然自由的；我们做任何决定时，也

是一样；天使亦是如此。既是如此，我们当然都是负上我们的责任。神的预定或绝对自由，与人或天使的责任两者，是没有冲突的。

反对神的绝对主权的Olson对于T. Kermit Scott研究奥氏神学的结论，无法同意(325)。那么神是否是「使」撒但...等堕落的原因呢？有时神学家会用「允许」一字来减轻预定论所受的压力。其实「预定」一词是圣经词汇，我们应当沿用，不必避讳不用，只是我们应澄清它的涵意。

出埃及记里有三次说，是神使法老的心刚硬(9.12, 10.1, 27)。难道其他的七灾里神就不用预定什么了，让法老自己去刚硬其心了吗？难道在上述的三次里，都只是神使法老的心刚硬，法老自己没有什么作为？正确的答案乃是；每一次都是神所预定使法老的心刚硬的，而每一次也是法老自己要刚硬其心、以顶撞耶和华的。神有祂的绝对主权以行其预定特权，而人有其自由以刚硬其心，因此在神有其预定之荣耀下，人仍是要负上他的100%的道德责任。

总结(325-326)：他的三一神论，神的城...

SCT 5.18 西方教会成为罗马天主教会

1054年是东西方教会正式决裂的一年。然而东方的教会在奥古斯丁以后，就已经逐渐地在脱离大公教会。

5.18.I 半伯拉纠主义(328-336)

奥氏用人的全然堕落来突显神主权的恩典，预定论的发展也介入了。自然人们就会质问，那么人在救恩上扮演什么角色呢？奥氏早先在他的忏悔录里，就已经用他的经历为神恩独作说背书了。

迦贤(John Cassian, 330-336)

迦贤[360~435]于410年在法国马赛创立修道院，他虽然

在建立修道院制度上，名气也不如圣本笃(St. Benedict of Nursia, 480~547)来得大，可是他是将修道主义首先组织化及系统化者。他在神学上的建树，即在431年伯拉纠主义被定罪之后，奥氏神学被奉为拉丁教会之正朔之际，他的半伯拉纠思想(也可以说半奥古斯丁主义)成为当时反预定论者的温床。

和耶柔米等人相似，以为人的意志在重生悔改上也有功劳，救恩并非不能被人拒绝的。迦贤说：「人的意志常是自由的，它对于神的恩典有时忽略、有时悦服。」

半伯拉纠派绝对不接受预定论、及神的恩典不可抗拒的道理。

反对奥氏神恩独作说者，尚有Vincent of Lerins (法国高卢Toulouse人，?~445, 此岛在尼斯的海外)和Faustus of Riez (405/410~490/495, 属Provence)，他们三人共同发展并提倡神人协作说，用以力抗奥氏的说法。

迦贤要发展出一个可以取代伯拉纠主义和奥古斯丁救恩观的神学来。其实他的版本即半伯拉纠主义，认为神人在救恩上是协力合作的。

引文(332)...

「天助自助者」的思维，若没有自助，是不会有天助的。在333页倒数第九行那里，「另外，如果祂发现我们不愿意作、或者变得冷漠起来，祂就用有益的告诫，打动我们的心...善意...」这一段话大概是迦贤最谦卑的话了。不论怎么说，他总将主动权放在人身上，神是救恩的预备者、鼓励者、合作者。

迦贤最主要的敌人是预定论，他一定不会将意志的自由与相关的责任放松掉。信心当然是从人而来的运作。J. N. D. Kelly将他的教训摘要如下：

1. 圣经上有些善意是始于人的本意，而后神肯定并加强之。
2. 亚当虽然堕落、后果悲惨，但是他对良善的认知仍保留着。
3. 人的意志不是死了，而是病了；恩典的功能正是恢复并帮助它，我们可以称这恩典是「合作的」恩典。...
4. 既然神是要全人类得救的，那么那些灭亡者必定是因违抗神旨以致的。因此，预定是建立在神的预知上。³¹

529年法国南部的该撒留(Caesarius of Arles, 468/470~8/27/542)在Orange召开过一次会议，为教宗所批准，予半伯拉纠主义以沉重的打击。但它对奥氏思想也并非全盘传承，如：恩典的不可抗拒未提，神预定人作恶的道理也被谴责，不为预定论背书。此外，它对圣礼看重了许多。

第335页倒数第11行起的话有问题，不是Orange会议的观点，反过来说才对。这个会议专注在撷倒半伯拉纠主义，就如同431年的以弗所大会在定罪伯拉纠主义，是一样的。这一小段是Olson个人的说法。J. N. D. Kelly将Orange会议的教训摘要如下：

1. 由于亚当犯罪，罪与都传给其子孙。
2. 人的自由意志变得败坏、软弱，他不能信神、更不能爱神，除非有恩典的激发与帮助。
3. 旧约圣徒的德行是出乎神的恩典，而非其本性的善良。

³¹ Kelly, 早期基督教要义。258。

4. 所有的信徒都是在基督的帮助与合作下
5. 预定为恶之说当受咒诅...
6. 每个行善动机皆来自于神...神帮助以完成责任。³²

半伯拉纠虽受到谴责，可是它在修道院里仍为灵修的正宗神学，而且因此传播下去！

弗2.8...

来12.2...

可9.24...

约6.44...

腓2.12-13...

J. I. Packer在*Quest for Godliness*一书的第十三章「清教徒的布道观」...

5.18.II 教宗大贵钩利(336-341)

大贵钩利(Gregory the Great, c. 540~604)在神学思想上，虽非创意者，但也和安波罗修、奥氏、耶柔米齐名为拉丁教会中的博士。十分能干，590~604年担任教宗。他是古代与中世纪的枢纽人物。他将奥氏的神学圆融化、圣礼化，使它成为教会生活的一部份。

他在行政与领导方面表现卓越。在罗马出现权力真空时，挺身而出有效地管理城市，并领导罗马人与兰巴人周旋。善于管理教产，泽及慈善事业。他以为罗马教宗比君士坦丁堡主教长更大。596年差派人到英伦传道。努力使亚流派的兰巴人归信大公信仰。他也妥善地整顿修道院，使之成为天主教会扩大影响力最有效的工具。

³² Kelly, 早期基督教要义。259。

Gregorian Chant以及礼拜仪式上的贡献。发扬奥氏思想中关乎教会实行的部份。炼狱教义在黑马牧人中首次隐约可见，居普良引太5.25-26为证。奥古斯丁则以林前3.11-15为根据，辩明炼狱可能存在的。亚尔勒的该撒留视之为事实，到了大贵钩利身上，它已成为不可或缺的信仰了。

大贵钩利可以说是中世纪教会的定向者。(309) 一般说来，中世纪的算法，是由这位教宗在位的590年算起。

Walker 3.20 (304-310)论及大贵钩利...

5.18.III 贵钩利的救恩观(338-341)

Justo Gonzalez说，贵钩利在教义上虽说属奥派，但在实行上与之又有很大的鸿沟。他在奥派与迦贤派之间游走。换言之，在实行上，他又强调神人合作说。

他有启动神的恩典的观念！基督的工作没有都做完，留下一些给那些蒙拣选之人；那么，人就必须与祂同钉十字架。怎么同钉呢？一旦强调人要做些什么来成全救恩，圣礼的地盘就扩大了，这样，教会的功能也就跟着水涨船高了！对贵钩利而言，「祷告、补赎、弥撒、代求、善行，都是人类努力与神接触的方式。」(339) 修道主义是最佳的生活方式了，而且是苦修。

身为整个中世纪神学的定调者，他的取向真的决定了以后一千年天主教会的轨迹！这种思维要到宗教改革才得到扭转。他的人要主动与苦修的思想，明显是迦贤思想的继续。当他把整个基督教世纪带向宗教上的天时，社会文化的方向也跟着定调了。所以当伊斯兰教一兴起时，基督教的文明力就溃散了。

贵钩利的救恩论正是路德做灵性突破时的背景。

贵钩利的作为拉远了东西方教会。希腊语教会怎么会

吃得下罗马坚持他们高于君士坦丁堡的主张呢？

SCT 5.19 东方教会变成了东正教会

参SCT 2.6 俄立根(115-130)

一称为大公，另一称为正统，1054年互相不承认对方的教会地位。2014/11/30, Pope Francis和Patriarch Bartholomew互相祝福，算是和好了。但是迈向合一，还有漫长的路要走。

Olson认为东西方的分裂始自二大思想家的差异：奥古斯丁vs. 俄立根。

两项争议：基督一志说、反图像争议...

三位神学家：屈梭多模、马克西母(反基督一志说)、大马士革的约翰(对抗反图像的人)...

5.19.II 礼仪与传统(344-346)

西方：信仰为圣经与神学思考的延伸...

东方：重仪及敬拜传统。第七次大会(787)确定了*Lex Orandi, Lex Credendi*的原则。敬拜→信仰。着重冥思，反对理性化的系统...。他们不太领会西方教会为何老要跨越神人分际的鸿沟。

Meyendorff的引言(346)...

5.19.III 金口约翰·屈梭多模(346-349)

Saint Chrysostom, *Works*. NAPN 1st Series, vols. IX-XIV.

J. N. D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop*. Baker, 1995.

Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Westminster/ John Knox, 2002.

屈梭多模(John Chrysostom, c. 349~407)乃安提阿人，出生于富贵人家，早年丧父，母亲爱主。370年受洗，即成为

教会的读经者。曾师从大数的Diodorus学习神学。曾做隐修士，但弄坏身体，又回到安提阿。381年担任执事，386年(37岁)担任神甫，到397年的12年间，是他一生最快乐的日子，他成为该城最著名的宣道师，传讲圣经，与亚历山太的寓意解经大不相同，且富有社会实行性。声名大噪，四方景从。

于397年十一月担任君士坦丁堡的主教长。他的作风虽广受欢迎，但也同时树大招风，皇后Eudoxia对他怀恨(他曾斥责皇后是耶洗别)，亚历山太的主教长Theophilus也视之为眼中钉。403年时，反对者终于逮到把柄参他，说他是「俄立根异端的异端份子」...将他贬到Cucusus, Armenia, 再贬到更偏远的Pityus岛上，他卒于谪途。

其风范是忠心传讲圣经，并勇于改革时弊。这位传道人之勇于斥责政要，为日后的清教徒运动立下了楷模，Edward Dering (1540~76) 和 Archbishop Edmund Grindal (1519~1583)都是敢与和伊利沙白绝对王权冲撞的人，即使失去职份在所不惜。

5.19.IV 认信者马克西母与基督一志说(349-351)

Walker 3.11 pp.256-260.

Justinian之后，568年起，Lombard人入侵义大利，罗马人被西哥特人逐出西班牙，波斯人占领叙利亚、巴勒斯坦、埃及，并入侵小亚细亚...

皇帝Heraclius [610~642]击败波斯人，收复东部。可是就在这632年，伊斯兰教兴起了。他们于711年入侵西班牙，但在732年被Charles Martel阻败于Tours，保住了欧洲。此时，埃及、叙利亚、北非皆沦入穆斯林之手。

相关辩护史

基督一性论(Monothelitism)以为基督虽有神人二性，但

只有一个意志，即神的意志。这种立论者盼望可招抚为数仍然不少的基督一性论者，也算是基督二性论与一性论之间的妥协。

Maximus (the Confessor, c. 580~661)出生于首都有名望的家庭，约在三十岁(610)受皇帝Heraclius的邀请，担任他的私人国事秘书。就任不久即辞去，进入修道院。当波斯人征服了小亚细亚时，他被迫离开修道院，渡海来到迦太基，在这里，他师从圣Sophronius，研习拿先素斯与丢尼修的作品。他也成了地方首长的非正式的顾问。

632年在迦太基有基督一志说的争辩，开启Maximus终身反对此说之职志。当时连首都的主教长Sergius [610~638]与其继任的Pyrrhus [638~641, 654]都拥护一志说。Pyrrhus是Maximus的朋友，是他离开Chrysopolis的修道院后之继任者。不过后来Pyrrhus因卷入政争被罢黜13年。于645年，曾到迦太基一带与Maximus就基督一志说，在北非许多主教面前，有过公开的辩论。Pyrrhus承认一志说之错误，于647年，在前者陪同下来到罗马。可是在654年元月，当Pyrrhus又回任主教长时，他又放弃了二志说。同年6/1，他就死了。

649/7/21新的罗马教宗Martin I [649~655]选上了。他一上任就召开Lateran Council，有105位主教出席，旨在谴责基督一志说。有人说，他们的神学文件是出自Maximus之手。这事显然激怒了皇帝Constans II [641~668]；于是皇帝下令逮捕教宗与Maximus到首都去。到了653/6/17，终于逮捕成功了。由于主教长Paul的求情，Martin I 免于死，但被贬逐到Crimea一带，到了那里不久就在655/9/16过世了。

658年Maximus被定为异端，放逐了四年。到了662年再度被审，由于他坚持二说，舌头和右手都被砍断，叫他不能再辩护什么，书写什么。他所忍受的比殉道还要痛苦。

然后被贬到乔治亚一带监禁，到662/8/13死去为止。

基督一志说(349-351)

Maximus的辩思(350) : ...

他的神学地位，引语(350-351)...

他是拜占庭神学的集大成者，也是代表者，可是他并未将自己的神学系统化...

道成肉身：即使没有人的犯罪，也会有道成肉身！

5.19.V 马克西母的本体论(351-354)

全世界都是洛格斯的衣裳...

世界透过洛格斯与神联合...

道成肉身的目的，引言(352上)...

人虽然堕落了，可是切不可因此抹灭了道成肉身的初衷：神可以使人与祂联合，而变为神(deification, *theoria*)。

因此，赎罪以后，神的旨意仍旧是人的神化/圣化。353页的引语...

强调东方神学里，人的自由意志与神的合作。

基督的人性意志与洛格斯合作之榜样(353)...

第六次大会(君士坦丁堡，680~681)在Maximus殉道二十年后，使用他的基督二志说，谴责基督一志说。Williston Walker说，

在神学问题上，那分裂的东方教会为罗马所制胜，这要算是第三次了。第一次在尼西亚，第二次在迦克墩，这一次在君士坦丁堡，这都是罗马胜利之纪念。³³

³³ Williston Walker & etc., *History of the Christian Church*. 4 editions: 1918,

5.19.VI 大马士革的约翰与图像之争(355-358)

东正教的反图像之争，在神学上是由John of Damascus [675/76~749]的立论摆平的。

反图像运动

Walker 3.11 (260-263)

Leo III, the Isaurian [717~740]是罗马帝国八世纪的中与之君。用Justinian的方法来统治教会。反图像来净化教会、统一帝国。可以消灭修道士的势力，可以获取视拜图像为拜偶像的犹太教徒和伊斯兰教徒的钦佩，可以获得基督一性派的合作，同时可以加重皇权。725年下令在教会中禁用图像...

教宗Gregory III [731~741]则在731年于罗马开会，开除反图像之人。皇帝的报复...

Leo III之子Constantine V [740~775]在754年于首都召开会议反图像...。教宗则乞援于法兰克人，与东罗马皇帝脱离关系。

Constantine VI [780~797]受赞成使用图像之母后的影响，在787年于尼西亚召开后来被视作第七次大会的会议，连教宗都派有代表前来赴会。大会议决图像在崇拜中可以使用...。把图像使用与拜偶像切开关连。

大马士革的约翰

SCT 356-358.

1959, 1970, 1980. 中译：谢受灵/赵毅之译，基督教会史。(香港：基督教文艺出版社，1970 [英1959版])。259。第一次指受了Toledo主教Hosius的影响，第二次指受了罗马主教Leo I之大卷的影响，本次指自641年起的教宗约翰四世[640~642]、马丁一世[649~655]、Agatho [678~681]持续地坚守基督二志说。

约翰 [675/76~749] 于 726~730 年之间写作驳反图像论 (*Discourses Against the Iconoclasts*)。透过道成肉身，神与可见物质世界之关系，产生了剧变。神赋予物一新的功能，即使它可以显示神成肉身的存在(357)。不是拜物质，而是敬拜它的造物主。敬拜也有别于尊敬。他的神学被787年的第七次大会使用。

约翰除了贡献驳反图像的神学，他还著作了正统信仰注释(*Exposition of the Orthodox Faith*)...

SCT 5.20 大分裂 - 由一教会产生两传统

在蛮族入侵及伊斯兰教兴起后，罗马帝国的统治领域不断缩小，可是拜占庭会以为，这才是当今天下真正的基督教世界。罗马教宗反而成了蛮族入侵后的「受益者」，因为借着感化他们接受拉丁版的基督教，而扩大他们的宗教版土。A.D. 800年圣诞节，教宗为法兰克王大查理加冕为神圣罗马帝国的新皇帝，等于在昭告天下，一个新的基督教的罗马诞生了。拜占庭的罗马皇帝当然为之气结。

东西方两大教会传统有什么差异呢？...

Jeroslav Pelikan以为分裂的最基本原因乃是「知识疏离」。两方主要主宰他们思想的神学家不一：奥古斯丁(西方) vs. 爱任纽、俄立根...等等。西方倾向神恩独力说，东方则给神人合作说很大的空间。他们的治学方法也有所不同：西方崇尚法律与务实...东方注重奥秘与思辩...。最终东西方教会走上绝裂之路的原委，是以下的两大争议：教宗权柄与「和子」(*filioque*)。

5.20.I 教宗职份争议(361)

东方有帝国的首都，在位的皇帝自然形成了「凯撒教宗主义」。西方则以为他们有自彼得和保罗以来的使徒统绪，他们也以为太16.18-19就明指着他们讲的。「盘石」就

是圣彼得，那么天国的钥匙不在他们手上，还在谁的手上呢？而他们甚至以为教宗大于皇帝。

5.20.II 「和子」的争议

在381年的尼西亚信经里，关乎圣灵者，没有「和子」(*flioque* = and the Son)之语。

我们信圣灵，生命之主、生命之赐予者，从父[和子]那里而来；祂与父并子同受敬拜与尊荣；借着先知而晓谕。

这个拉丁字眼是589年在西班牙的Toledo主教会议上，加入拉丁版的尼西亚信经里。这样的思想 - 「圣灵...从父和子(*flioque*)那里而来」 - 乃是从奥古斯丁的三一神论来的，他说，

道是单从父神而生，圣灵也是主要地由父而出。我之所以加上这主要的几个字，因为我们知道圣灵也是由子而出的。(奥氏，三一神论，VII.6.12；Walker 3.17, p. 288)

奥氏不是惟一这么说的神学家，但是影响拉丁教会有「和子」思想的人，确实是他。

然而新约是怎么的说？耶稣在约14.16首度提及保惠师时，是说，

我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫祂永远与你们同在。(14.16)

乃是父神差派圣灵来的。但在15.26却说，

但我 [=子] 要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵；祂来了，就要为我作见证。(15.26)

圣灵是由父和子而来的。在约16.7，耶稣又说了：

我去是与你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来；我[=子]若去，就差祂来。

在这里的意思是说，子若去父那里，就差派圣灵来。

圣灵被称为「祂儿子的灵」(加4.6)，「基督的灵」(罗8.9)，「耶稣基督之灵」(腓1.19)，「耶稣的灵」(徒16.8)。约7.37-39的宣告与徒2.33的五旬节之圣灵浇灌，有关系的，而启5.6的这幅图画可以说是耶稣宣告的体现。

其实在加帕多家三教父都这么说，连亚历山太的区利罗也这么说，拉丁教父也如此。正统教会都如此教训或许与对抗亚流异端有关，因为他们同口一声地说，子是神，乃是子和父一同差派圣灵来的。

可是到了东西方教会之间彼此不爽时，即约850年时，君士坦丁堡听到了信经有这么一个外来的字眼，他们就坚持要罗马教会拿掉。到这时候，和子神学的本身已不是那么重要了，重要的是制订信经之权柄的问题。君士坦丁堡当然要高分贝地告诉罗马，「不是你们说了才算。」

809年在Aachen召开的欧洲地区主教会议上，他们曾说不加「和字」的信经是异端信仰，等于向东方教会挑战。当时的罗马教宗甚至都出来缓颊，反对此举(Olson 364)。

1054年的正式决裂(364)...

Williston Walker's *Church History* 大纲(2nd ed.)

Walker: 第一期 自创始至诺斯底危机

1.0 序言

1.1. 一般情势(3-16)

罗马帝国之统一：文字、交通、政治等。小国自治和宗教上的自由。(3-4)

希腊思想：Heraclitus [490 B. C. 偏唯物主义，但提及理性，乃*logos*胚胎思想]。Anaxagorus [500~428 BC. *nous*]。Pythagoras [典型的希腊思想，灵魂受困躯体内。]

苏格拉底[469~399 BC]：人本主义，强调道德之重要。四德。(6)

柏拉图[427~347 BC]：这是影响基督教最深之哲学家。观念思界，灵魂先存，至高之善，何谓「得救」。(6-7)

亚里斯多德[384~322 BC]：观念与现象相依！惟神例外。世界永存，有现象之前，并没有观念。证明神的存在。(7-8)

新柏拉图主义对古代教会之影响大，而亚里斯多德则对中世纪后期影响大。(8)

Epicurus [342~270 BC. 徒17.18]：追求精神幸福，神与死之话题带来畏惧，无此必要。他非纵欲者，但其思想导致纵欲派，参林前15.32b-34a。(9)

斯多亚派：发展Heraclitus的唯物观，以火为生命之源，有理解力，又是*logos*，潜在的神！参徒17.28。禁欲主义。(10-12)

敬拜皇帝的信仰(14)。东方神秘宗教(15-16)。加4.4的

「及至时候满足」的意义：当时罗马帝国在宗教思想上的预备。(16)

1.2. 犹太的背景(17-26)

间约历史...。(17-22)

间约文学...。(22-24)

disapora, 七十士译本, Philo [20 B.C.~A.D. 42]。(24-26)

1.3. 耶稣及其门徒(27-33)

1.4. 巴勒斯坦的基督徒社团(34-37)

1.5. 保罗与外邦基督教(38-49)

保罗的神学最佳的观点乃是他的末世观，赖德(George E. Ladd)的新约神学讲的很清楚。本书作者的说法，在第47页处，值得商榷。保罗的末世观是十分清晰一致的。

1.6. 使徒时期之闭幕(50-53)

SCT 1.2 (47)：49页提及后使徒教父。革利勉在九十年是罗马主教，在写给哥林多教会的书信中，透露出使徒统绪的味道来。

十二使徒遗训：

伊格那丢：110-115年之间殉道。...

坡旅甲：约在155年于士每那殉道。...

巴拿巴书：亚历山太，约135年。

黑马牧人书：差一点成了正典！但其教训你读了以后，可以判断是否为正典。

对他们的总结：(SCT 61-62)

1.7. 关乎耶稣的解释(54-64)

这一段充满了自由派神学的一些看法。---

1.8. 第二世纪外邦的基督教(65-68)

1.9. 基督教的组织(69-75)

1.10. 基督教与罗马政府的关系(76-78)

1.11. 辩道士(79-83)

古教会最初期发展最早的不是神学家，而是辩道士。我们在路加福音一开头时，也可看见当时的知识份子善于将理念直接诉诸当权者。Quadratus [125]→ Hadrin [125]. Aristides [140]. 以Justin the Martyr 为最有名 [死于165年]。(80-83)

SCT 1.3 (63-78)：

Walker: 第二期 诺斯底危机至君士坦丁

2.1. 诺斯底主义(87-91)

“Gnosticism.” ISBE 2 (1982):484-490. 从这份文章引用的书目看来，它知道Nag Hammadi的存在，但也迫切等候52份古Coptic文件的解开。其首度解开迟至1975年。但ISBE本篇仍不失为一篇好文献，总结了我们在Nag Hammadi文献之前，对诺斯底主义的认识。在2:485-486，讨论到1947年发现的DSS对诺斯底主义研究之贡献。

James M. Robinson ed., *The Nag Hammadi Library*. 1977, 1978, 1988 3rd completely revised edition. HarperSanFrancisco, 1990.

King, Karen L. *What Is Gnosticism?* Belknap, 2003. 343pp. 这本也是哈佛大学的教授就Nag Hammadi文献而有的反思。

“Nag Hammadi.” ISBE 3 (1986):472-476. 本册出版前，Nag Hammadi文献业已解开(初版, 1978)，但是深入的研究则尚未反应出来。这篇文章基本上是报导有关事宜，也总结了本文献之前对诺斯底主义的诸般理论。对基督教而言，它的发现之意义比死海古卷者更大，添补了初代教会历史与新约正典之形成的知识，尤其是诺斯底主义和教会之间的关系。它带来第一手的资料，因为它几乎都是与诺斯底主义有关的文件。

Williams, Michael Allen. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton Univ. Press, 1996. 有关诺斯底的资讯，自从Nag Hammadi的发现与解读，填补了这一个空白。这本书是这个领域里一本精采之作。

主后100年左右的幻影说，否认基督的人性，也否认他死了，以为他不过就是一个幻影，在耶稣受洗时降临在后者身上，而在后者受死时又离去了！这大概是最初期的异端。Walker认为是「诺斯底主义的滥觞」。

老约翰似乎在回应幻影说：约壹4.2 (承认主的肉身)；5.6-9, 水[受洗]、血[受死, 参约19.33-35]、圣灵的见证[受洗后鸽子的降临, 参约1.32-34]；2.22-23, 强调认信子的重要；1.1.1-3 [这一段很独特, 说明耶稣肉身救赎史上的意义]。

诺斯底主义乃一种神秘超然的知识，使人超脱邪恶物质的捆绑。混合主义，有其光谱。二元观。...demiurge 得缪哥。也掺入基督教的思想。→那么，基督不会是人身的，幻影，基督暂居在耶稣其人身上，旧约的神绝非真神，乃demiurge而已。这是律法主义后，「教会所遇的最大一次危机。」当时新约正典尚在成形，教会组织尚不健全。(87-89)

诺派利用并曲解保罗的思想。(89-90) Valentinus (135-165)的危害最为厉害...。(91)

1945年在上埃及Nag Hammadi所发现的13皮卷内的52份Coptic文件，几乎都是由希腊文译来的。扣去重复和两份非诺斯底文件，共有48件诺斯底派的作品，其中有数卷伪造福音书。

BOC 6.5 (165-168) : Ivor J. Davidson所写的*The Birth of the Church: ... AD 30-312* (2004)一书，给诺斯底主义提出了Nag Hammadi文件(1945-46)发现并解读以后，较新的看法。他认为传统上称之为诺斯底主义的运动，是很松散的分类，这是现代给那些初代(二世纪以后)影响教会团体的封号。给「诺斯底主义」这一词汇翻案的Michael Allen Williams也说，「我所辩论的不是说在这些团体中，没有显著的相似之处或型态，亦非说从分类中产生共通类别的特征，一点说得通的道理都没有。」³⁴ 被当时人认为是Gnostics，是他们宣称拥有特殊的知识(gnosis)，优于一般人者，使他们得着救恩。由于古教会将诺斯底主义消灭得十分澈底，以至于在Nag Hammadi文件解读出来以前，我们甚至对二世纪的教会之认知，都十分地缺乏。它们的解读真地帮助我们更多地认识初代教会的光景。

*Pistis Sophia*声称耶稣复活后给予门徒们长达12年的启示。1896年就发现的Berlin Codex包含有抹大拉的马利亚福音。Nag Hammadi有多马福音、腓力福音、真理福音都声称记载了复活后的耶稣与门徒之间的对话！诺斯底派兴盛于东方、尤其是亚历山太与小亚细亚，然后传播到罗马与高卢。著名的该派教师有Basilides (fl. 125-150)、Valentinus (fl. 130-165)及其门生Heracleon (fl. 145-180)，后者还做过约翰

³⁴ Williams, *Rethinking "Gnosticism."* 3.

福音注释呢。他们所受影响主要是来自波斯及希腊的宗教哲学思想，多于犹太人和旧约者。

保罗的书信如：林前1.10-4.21，西2.6-23，提前6.20等似乎显示早已在回应诺斯底思想对教会界的侵袭。诺派受到心物及善恶的二元论。物质既是邪恶的，那么造物主就不可能是超越的、圣洁的supreme being (至高神)，而是位份较低的、介乎神与宇宙之间的demiurge (语出柏拉图的*Timaeus*)，而且他们常把这位半神视为以色列人的神。诺斯底化的基督教以为救恩就是唤醒人里面残存的神圣的因素，有了他们特有的gnosis，人才可以脱离物质的羁绊而「得救」。当然，他们自以为是精英，因为只有他们拥有这个特殊的知识。Valentinian派基督教以为人类分成三种：诺斯底人、一般的基督徒(他们没有gnosis，但有信心，只可在来世享受到限制版的救恩)、属肉体的外邦人。

在这个得救的过程里，极易牵涉到禁欲主义(包括对食物及性欲)，有的则走另一极端涉及纵欲或杂交。后者在那些宗教人士看来，是身体力行他们的教义：既然身体不重要，就滥用它吧；或甚至以为用此法当成一种灵交！Dan Brown在他的*Da Vinci Code* (2003)里，所刻划的神秘团体的春祭，不就是这样吗？³⁵ 这种崇拜过程也牵涉到灵界的事，他们以为这正是人脱离身驱而跃入所向往的灵界。

诺斯底派的思想，不论它以怎样细微不同的型态出现，对正统信仰及教会都造成极大的挑战。圣经信仰和它绝

³⁵ 该书第74章的春祭显示了Dan Brown所写最褻渎的一段：他认为YHWH=Jah (耶和華) + Havah (夏娃)。神乃雌雄同體。而旧约圣殿就是神与Shekinah居住的所在，后者又被作者视为女神之名(中译本第288页)。Shekinah一字不是圣经词汇，最早出现在Targums (亚兰文意译本)，由希伯来文动词居住(יָשַׁב)变来，参见出25.8, 29.45, 46。可见Dan Brown多会拆字胡扯附会，这是他一贯的技巧，出现其书多处。

对是水火不容。它对圣经论、神论(尤其是祂为创造主)、人论、原罪论、救恩论(圣灵的工作论)都改写了、扭曲了。难怪爱任纽卯上了它, 势必将它歼灭于无形。

SCT 1.1 (33-36): 爱任纽在他的作品驳异端3.3.4里提及他的太师使徒约翰与诺斯底派教师克林妥(Cerinthus)之间的遭遇, 时维约主后90年, 地点是在以弗所的公共浴池。(34)

Roger Olson提及了新纪元运动中复苏了诺派的东西。Nag Hammadi文献会带给时下的新世纪运动如许大的灵感, 是我们始料未及的。2003年Dan Brown的*Da Vinci Code*一书在普世所掀起的回应浪潮, 或许让我们可以稍窥当年诺斯底化的基督教异端, 可以在世界带起的影响会有多大。

2.2. 马吉安(92-93)

Marcion在139年到了罗马, 二元论, 修正诺派对旧约之神的说法, 反律法和犹太教, 只捧保罗。旧约神vs.新约神→弃绝旧约及其神! 拥抱慈爱的神, 贬物质, 禁欲。144年被教会开革。

另组教会及编辑正典(路加福音及十卷保罗书信, 无提前、提后、提多)。Walker以为Marcion为最早编纂正典的人。(92-93) 这倒不一定, 乃溢美之辞。J. N. D. Kelly以为Marcion乃属「重订的行为, 而不是首次提出...的目录。」³⁶ 他只收集路加福音与保罗书信, 且是经过他的剪裁过的。F. F. Bruce也以为把集经卷成册的观念, 首创于马吉安之看法是错误的, 他引用Theodore von Zahn的话作结: 「马吉安作成圣经, 以对抗他所分离出来的教会的圣经; 教会乃是在反对马氏的批判之中, 才轮到他们首度正确地查觉到使

³⁶ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 早期基督教教义。41-42。

徒著作的传统。」³⁷

比Marcion更早极可能就有新约书卷的收集, 例如著名的诺斯底派的Valentinus (活跃在罗马, 135-160)在特土良论及他的作品里所提及的*Instrumentum*就是。Bruce以为在Nag Hammadi重见天日以后, 在后者文献里的两件 - *Gospel of Truth, Epistle to Rheginus on Resurrection* - 里, 或许寻得蛛丝马迹。这两份极可能都是Valentinus本人的作品; 第一份论及福音书, 第二份论及保罗书信。行文里都没有提及有已收集的圣经, 即特土良称之为*Instrumentum*。然而从两份文件里提及的福音书和许多的保罗书信看来, 「我们可以有几分道理辩论说, 马吉安的『正典』是他改编现存的新约作品集而来的。」³⁸

特土良活跃的岁月只比Valentinus晚了三十年而已, 他的说法我们若不相信的话, 那么, Nag Hammadi有什么理由叫我们深信呢? 特土良批判Marcion和Valentinus是两种篡改圣经的作法。Marcion是改编, Valentinus则是不改编它, 而「似乎是使用全本的*instrumentum*」, (在此其意为新约), 而是借着错误的诠释, 颠覆它的意思。³⁹ 这本特土良口中的*instrumentum*于今失佚了, Nag Hammadi文献也不见其踪影, 不表示它不曾存在。如果特土良的话可信的话, 在Marcion改编新约的收集之前, 这种收集就已有。

Roger Olson认为Marcion的收集的经典刺激教会界「要制定一套正确的正典, ...Muratorian Canon提供了...一套有

³⁷ 详见F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*. (IVP, 1988.) 第九章论马吉安。Bruce引爱任纽的驳异端3.3.4, 提及马吉安曾去见过Polycarp, 并问他认识马吉安否。Polycarp回敬以「我认得你 - 撒但的长子。」Bruce将这次会面放在154年的罗马。见135, 144。

³⁸ 详见Bruce, *The Canon of Scripture*. 第十章。

³⁹ Bruce, *The Canon of Scripture*. 145.

权威的『先知和使徒』著作，来反制马吉安的版本。」SCT 2.8 (153-154). 时维170年。在这部经典出现后的一代的古教父如爱任纽、特土良、俄立根等，都提出他们认定的新约经典。Hans von Campenhausen认为，「大约在主后200年左右，旧约与新约圣经的最后形式与其重要性，大体上已经定案，这是无可争辩的事实。」SCT 2.8 (155).⁴⁰

2.3. 孟他努主义(94-95)

这主义之造成因素：圣灵格外降临、渴慕先知的预言，和相信末日已近。156年，孟他努宣称圣灵的时代开始了。两位女先知断言末日将临，新耶路撒冷将建立在弗吕家。信徒要预备...，反教会世俗化。180年传到罗马。连迦太基的特土良在207年都投入了。

SCT 1.1 (33, 36-39)。Olson以为当时的主教们的裁决是「太严厉了」(38)。在当时，这运动在帝国境内的160个城市，都有他们分裂的教会，声势浩大。他们的错是错在何为权柄：是自以为「圣灵的喉舌」说话呢，还是新约的启示呢？我以为主教们的反应并不过份，只是原委要讲明，与其说是他们错在不顺从主教(使徒的继承人)之权柄，不如说不顺从新约之权柄。正典虽然尚未具体形成，但不少经卷已经流传在教会界，这一点并不是他们可以不顺服新约启示的借口。

2.4. 大公教会(96-102)

伊格那丢于170年使用此字。在这时期[160-190]，正典成形，信经出现，教会间结合在一起，主教权加大。主后50年和180年信主情形之对比。爱任纽是怎样反驳诺派？使

⁴⁰ Hans von Campenhausen, *The Formation of Christian Bible*. (ET: Fortress, 1972.) 148. 引自SCT, 155, 725.

徒没有在古教会和主教们中，传承他们所说秘密的道理(参林前2.6, 「在完全的人中，...也讲智慧。」96-98)

信经在罗马教会的成形...。(99-100)

最早列出正典书单的是穆拉多利正典(*Muratorian Canon*)，此乃1740年时学者A. M. Muratori根据二世纪末时一罗马教会收集的新约而发表的。未提到者有彼前、彼后、雅、来四卷，很靠近新约全书了。俄立根(c. 185-254)引用过27卷书，提及来、雅、彼后、约贰、约参、启的争议性。

四世纪初的Eusebius说，类似的争议仍在持续中。367年，教父亚他那修为避免混乱、清楚救恩和教义、分辨正典，正式给东方教会提出了27卷为正典。西方教会到了397年在Carthage会议上才接受。⁴¹使徒性(apostolicity)是决定一书是否列入正典的主要因素，此外，作品本身的灵感性(inspiration)和神之天命(providence)也很重要。正典封闭了，参启22.18-19。「伪造福音的果效将我们推回正典福音，重新赞许后者的纯正，虽然后者并没有尝试画蛇添足，告诉我们耶稣早年隐藏岁月如何呢。」另一位学者也说，伪造福音会使我们的思维感受到「正典作品无可限量的超越、庄严不可及的简朴。」⁴²

到了200年，教会大约有了正典(虽非27卷到齐)。大公教会、信经、正典之成形，皆与异端有关。

2.5. 罗马之逐渐得势(103-105)

罗马书即已透露这教会的出名。二大使徒在此殉道。他们度过尼禄之逼迫。革利勉在100年时的口气...。犹太教会被摧毁。对抗异端的成功。使徒统绪。爱任纽的态度反

⁴¹ Bruce, *The Canon of Scripture*. 35-36.

⁴² *ISBE* 1:187.

应当时教会界的情形。(103-104)

复活节的日期：以弗所与罗马有争执。造就了在200年时罗马地位之重要。(104-106)

2.6. 爱任纽(106-108)

Michael J. Christensen, ed. *Partakers of the Divine Nature*. 23, 96-97.

Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. 100-101.

Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Traditions & Reform*. 神学的故事。第四章讲述爱任纽，其章题为「诺斯底主义的式微」，79-90页。

Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*. Cambridge Univ. Press, 2001.

爱任纽(Irenaeus. c.130~200)一生热爱圣经真理，竭力反抗异端，是教会时代转换时的重要人物。他是小亚细亚士每拿人，曾在使徒约翰之学生坡旅甲主教的手下受教，后来成为拉丁区里昂之长老和主教。当地凶猛的诺斯底主义(Gnosticism)，反而将他造就成为教会初代最杰出的神学家；他也是结合东西方神学的人物。

主后177年的里昂地区大逼迫，他逃过一劫，因为他正好去罗马对付异端。其神学名著为驳异端(*Adversus Haereses*)，是以拉丁文写的长篇，有五卷。这本巨作得以幸存，使我们认识二世纪末叶爱任纽的神学，也间接得窥当时诺斯底主义的内容与气焰。⁴³他与许多初代的辩道士一样，精通哲学和修辞学，利于辩驳；首二卷驳斥不同的诺斯底主义；卷三至卷五进一步引用新约书卷指出其错。

⁴³ 在1945年的Nag Hammadi文献发现之前，我们对于诺斯底派的认知，主要来自于爱氏以及古代教父们的作品。此文献迟到1977年才将英译文首度出版。换言之，要更认识诺斯底派的话，当直接读该文献；不过，该文献也并非说它就能否定教父们对诺斯派的看法，毕竟Nag Hammadi文献只呈现它所呈现的，并非诺斯底派的全貌，而教父们留下的批判是他们和异端短兵相接的认知，绝不容小觑。

爱氏重视罗马的使徒统绪，是因为在对付异端时，这点是十分紧要的。他与罗马保持关系，在孟他努主义(Montanism)的争辩中努力协调，保持教会的合一；这种关怀在他的神学中占了极重要的位置。

爱氏在与异端辩驳行文中，有时十分幽默，极尽挖苦之能。(Olson, 84) 他的辩驳有破有立。受希腊思想影响的诺斯底主义，当然会否认耶稣的道成肉身。道成肉身与救赎息息相关。得救在于基督这人，不是像异端所说的在于特别的知识。

这是古代头一位神学家[c. 130-200]。受过坡旅甲的教诲。到里昂服事。177年里昂受逼迫时，他去罗马逃过一劫。继任为主教到逝世。反异端一书作于185年。他的信仰...。(106-108)

爱任纽在灵修神学上的贡献，他以为：基督的救恩给人类重新起了一个头(*anakephalaisios* = recapitulation)。爱氏强调救赎惟独在于基督，对灵命学有很大的启发。基督是第二位亚当(参罗五章)，救恩是祂「把人性提升到亚当在堕落之前，也未曾经历到的境界。」不只如此，救恩「是人类的更新变化，成为分享神性的人。」这个「神化」(*theosis* = deification)思想是柏拉图神学的观念；爱氏是头一位用圣经思想说出来的。(Olson, 88-89) 他在驳异端卷五序言结束时说：

因为如此你...跟随惟一真实可靠的教师、神之道、我们的主耶稣基督，透过祂超越的爱，祂变为像我们一样，好使祂可以将我们变为像祂是如何的那样。(ANF 1:526.)

彼后1.4的「与神的性情有份」与希腊哲学里的「神化」可

以会通的，如果我们对「神化」一词定义谨慎的话。⁴⁴

我们再回到爱任纽当初提及神化之观念时的上下文，来更深地体会他的涵意。人原来受造就有不朽之恩赐的，如今蒙赎了。主是「灵魂对灵魂，且身体对身体」地给予我们的，目的是叫我们「与神合一并交通，真地借着圣灵将神分享给人；并在另一方面借着祂的道成肉身，将人归附于神；还要在祂的来临时，透过与神交通，将不朽牢靠真实地赐予我们。」(驳异端5.1.1, ANF 1:526-527.) 这样，我们可以很清楚地看到，在二世纪末时，爱任纽已开始使用希腊哲学中重要的观念－神化，向该文化下的人诠释何谓基督的救恩。

Bernard McGinn虽然不以为爱氏为一位密契派神学家，但是他将「看见神」当作中心信息，有效地瓦解了诺斯底派异端思想，其实他是将这个哲学观念从对敌的手中掳掠过来，予以正解。爱氏曾说：「神的荣耀就是一位活生生的人，而人的生活就是看见神(vision of God)。」(驳异端4.20.7) 同时，他也用基督其人性之真实对付了幻影派之异端。(McGinn, 100-101)

SCT 1.4 (79-90) Olson评论爱氏的很中肯：「爱任纽重归[基督]的救恩论，代表心智思考的一个大突破，超过了后使徒教父的道德主义。」(Olson 90) 「神化」思想是他为教会埋下的一颗内化的种子，将在往后数千年的教会灵命史上，长成一株生命树！

2.7. 特土良与居普良(109-115)

特土良[150/155~222/225]：拉丁教父第一人。197年起

⁴⁴ 加尔文在彼后1.4那里也提到了「神化」这一个希腊教父们爱用的神学观念，他也甚至提到了柏拉图。

著述，207年进入孟他努派。

SCT 2.5 (105-114)论特土良。哲学这个邪恶的力量，是异端之原因。保守主义。其作品...。Against Praxeas是他主要的作品。Praxeas是一位基督教教师，否认三一的教义，大概是modalism。可惜因为他叛离大公教会，以至于他精采的神学被当时西方教会束之高阁，加上东方教会又不黯拉丁文作品。其实本书立论与其150年左右的尼西亚神学很接近。他在另一份著作中讲出名言：「雅典与耶路撒冷何干？学院与教会何干？异教徒与基督徒何干？」(praecriptione haeretiorum 7) 他反对亚历山太的革利勉所说的话：理想成熟的基督徒是「真正的诺斯底主义者」。其实，他并非反智。他参加禁欲的孟他努派也显示他对基督徒道德之重视。

Walker, 111-113的神学观点。对于罪恶的看法，三一论，创造了许多神学词汇。

居普良[200-258]：迦太基主教[248年左右]。258年殉道。「教会之外无救恩。」看重教会之合一，以为其合一乃主教的合一。「主教在教会里，教会也在主教里。」引用太16.18-19说明彼得是标准主教。

SCT 2.7 (131-142)论居普良。将教会论与救恩论结合起来。Campenhausen的评语...。(134) 26岁悔改，将财产生分给穷人。是否有一位主教拥有至高无上的主权，凌驾在其他的主教之上？当时的罗马主教司提反如此地宣称，居与之争执。但两人在大逼迫时都去世。(135) →看起来，居是反对的。

对婴儿洗之看法：洗礼重生。(137) 对于犯罪后之恢复：反对太温和，也反对太严厉。(138) Olson最后的评语十分好，在142页最末一段...。

2.8. 西方教会在洛格斯基督论上所获的胜利(116-123)

神格惟一论(Monarchism)有两种：动力...(即嗣子论), 和形相...。(1) Theodotus, the Tanner : (118) (2) Paul of Samosata. (3) Praxeas. (4) Sabelius. (120) ... Novatian (122-123).

早在尼西亚会议之前六十年, 拉丁教会即已得着相同的结论了。(123)

2.9. 亚历山太学派(124-135)

此城于主前332年为亚历山大大帝所建立。LXX。斐罗及新柏拉图主义。潘代诺[185]→革利勉(亚历山太, ~约215年), 他们和大公教会大同, 用希腊哲学来诠释基督教! 他是基督教界的斐罗, 发展洛格斯神学。与游斯丁的趋近相似。(125-128)

俄立根[185-251]: 其父在202年之大逼迫中殉道。革利勉离开了该学校, 他以十八岁的年轻重开之。... (128-129)

Hexapla。 *De Principiis* [231]。辟克理索 [246~248] (130)。释经法乃寓意法。他的治学原则, 由这些看来, 算是包容性的「福音派」的。(131) 但是他的世界观仍是柏拉图式的(131-132)。他对基督的看法, 次位论! ... (132-133)

但是他的思想中有不少有问题, 在家乡就受到批判, 约400年, 之后在543年和553年甚至被判为异端。(134)

SCT 2.5 (98-105)论及革利勉。

SCT 2.6 (115-130)论及俄立根。

2.10. 教会与国家 180~260年间(136-140)

SCT 2.8 (

2.11. 教会组织的发展(141-147)

2.12. 公共崇拜与教会节期(148-149)

2.13. 洗礼(150-156)

2.14. 圣餐(157-160)

2.15. 赦免(161-165)

2.16. 教会组合与高级低级的道德生活(166-169)

教会到了多代以后, 呈现出稗子与麦子并陈的现象。在三世纪, 另一面, 追求圣洁者则羡慕过一种修道式的生活。

2.17. 休养生息时期 260~303年(170-172)

第三世纪的前半与后半世纪的对比:

2.18. 对抗的宗教势力(173-174)

新柏拉图主义: 对奥古斯丁的影响, 有, 早期的。毕竟奥氏是读经思想的人, 他是biblist, 而非像革利勉那样的人。

摩尼教:

2.19. 最后的挣扎(175-180)

戴克里先(Diocletian, A.D. 250-312, 在位284-305年)极有行政天才, 另立三位, 四人同时执政。推行皇帝与古代

神明崇拜。不容当时严密组织、蓬勃发展的基督教会。大逼迫在303年二月上旬共下四道上谕，甚至强迫基督徒献祭。惟有在Constantius Chlorus辖区的执行宽松，没有基督徒遭受刑戮的，这点为日后其子君士坦丁造势。306年君士坦丁被拥立为帝。311年四月加利流却下谕停止逼迫，他死于五月。帝国留下四巨头。

312年康的军队自义大利北部常胜南下，与马克森丢的军队在罗马城外隔Tiber河对垒，河上仅有一桥(Milvian)。大战前夜，康在梦中见到基督之名的简写，以及「靠此得胜」的字眼。于是他在军队士兵盾牌和头盔上涂上主名(Chi-Ro)的记号。10/28一战大胜，赢得罗马帝国的西部。

313年的米兰上谕(179)：这份文件的重要性…。

314年四月间，Licinius打败Maximinus Daia。314年Licinius和君士坦丁兵戎相见，战败，到323年才完全失败，罗马帝国再度统一。(180)

Walker: 第三期 帝国教会

3.1. 局势改观(183-185)

君士坦丁发出一连串对基督教优待的法令。(183)

多纳徒派(184-185)：314年在Arles的会议宣布该派违反正道。皇帝执行该会议的决议。不过，到了321年，他下令不以政府武力解决教会的纠纷。这样做是对的。

SCT 3 (157)

3.2. 至君士坦丁逝世时的亚流派争论(186-193)

亚流异端(186-187)…。

主教亚历山大在亚历山大城召开会议，定亚流为异端。自此，争端益加尖锐。政治背景…，帝国需要平安。

和修受托化解纠纷，无果。于是皇帝在尼西亚召开大公会议。(187-88)

325年五月，主教会约300人，来自西方者仅六人。三派：亚流派(尼哥美地亚的优西比乌为首)、亚历山大派、以及大多数无所谓者(该撒利亚的优西比乌为首)。和修对这大会的影响，获得皇帝的首肯！几个重要的神学词汇…。(189)投票结果，只有两位反对新产生的尼西亚信经。放逐亚流派。皇帝的目的…。(190)

大会后半世纪对「一体」说之反动，真正两派的较劲是在其后才登场，达半世纪之久，直到381年的第二次大公会议才摆平。(190-191)

亚他那修[295-373]：五度为了尼西亚信经真理被放逐。他的名言：「祂成为人，为叫我们得成为神。」(deification, 彼后1.4) 救恩与基督的神性息息相关，这点是他反对亚流异端的着力点。亚流派发现要扳倒正统信仰者，必须打倒亚他那修。这中间的斗争史有政府和教会之间的角力，也有神的天命之运作。(191-193)

SCT 3.9 (162); 3.10 (174)

3.3. 在君士坦丁之子下的争论(194-199)

君士坦丁于337年。到了340年，帝国成为东(Constantius)西(Constans)两部。353年Constans马格仑丢所弑，而马氏又为Constantius所败，于是帝国再度统一。

340-353年之间的情形：基本上，西部的康士坦斯是保护尼西亚信仰的。两皇帝曾居开过撒底迦会议，但是亚流派以退席使该会流产。亚他那修347年十月复职，看似有可为…。(194-197)

353-361年：康士坦丢于353及355年两度召开会议，强迫西方教会放弃尼西亚信仰和亚他那修。尼西亚派皆被放

逐。(197)

西尔米会议：禁止 *ousia* (实质)，等于废弃尼西亚信经。→在395年的Nice会议上，「子与父相似」(*homoios*)，或称为「类似派」→半亚流派，或称保守派，竭力反对亚流主义，反而与亚他那修者相近。→新的尼西亚神学：在保存俄立根思想、有三个不同的存在(*hypostasis*)、有相同的属性的说法上，再坚持「本体同一」(*homoousion*)。

SCT 3.11 (186)

3.4. 后期尼西亚争论(200-207)

康士坦丢卒于361年。Julian被军队拥立为皇帝。他仇恨康士坦丢，包括基督教在内。...死于363年。(200)

363-373年亚他那修的过世：尼西亚神学扩及到说，圣灵也与神「本体同一」。，强调一个本体或实质里，含有三个存在或位格。(201-202)

加帕多家三教父：巴西流[330-379]：

女撒贵钩利[335-394]：

拿先素斯贵钩利[329-389]：

新尼西亚神学(204-205)：这一段Seeberg的评语。加帕多家教的贡献在于用存活(存在的型态)和本体观念之区分，来诠释神的三一。

政教关系(205-206)：格拉典与提阿多修对尼西亚神学的热心。亚流派在罗马帝国境内的衰微与灭亡。

提阿多修的热心(207)：

从政弟兄可以用他的政治权力，按着合符圣经伦理的精神，执行十诫的教训吗？主教可以呼吁他的教区的信徒，在投票时，按圣经伦理的原则投票吗？主教可以将不按

十诫而行的从政信徒，予以教会惩戒，甚至开除会籍吗？

君士坦丁堡大公会议[381]：我们今日所见的尼西亚信经，「据说」是381年大会所通过的；它可能的来源是350年左右被一些教会所采用的信经…。

381年版本界定圣灵之教义，反马其顿派之说法。(206-207)

SCT 3.12 (201)

3.5. 亚流派之宣教事工与日尔曼人之侵入(208-215)

这一段很长，涵盖的时间也很长(二世纪中叶到七世纪下叶)，讲「蛮族」的入侵罗马帝国。其中还有亚流派的因素在内。在本段结束的时候，即660年，亚流派的势力终于结束了。蛮族也都归信大公基督教之信仰。

3.6. 教宗制的产生(216-218)

除了时势造英雄之外，教宗们对使徒统绪坚强不屈的信念，促成了教宗制。在这一段里也提及一些教宗在教义上的贡献。

3.7. 修道主义(219-224)

教会在260-303年之间，走向修道主义是当殉道不再时，表达爱主的方式。此外还有教会世俗化，崇拜仪式化，也是修道主义兴起的旁因。(219-220)

圣安东尼[250-356]：在他死后，亚他那修为他作传记。其实后者也是借着为安东尼作传，来追求希腊教父们所心仪的「新造的人」、即一个神化了的人是怎样的情形。这份传记显示四世纪上叶教会的光景如何。这是独居隐修型态。(220-221)

Pachimius [292-346]：群居修道院方式。(221)

巴西流规条，对修道主义的贡献极大，走向社区，而且反对极端的禁欲主义。(222)

修道主义进入西方(222-223)：

Benedict Rule (223-224)：罗马人本尼狄克[480-547]深受John Cassian [ca. 360 – 435]的影响....

3.8. 安波罗修与屈梭多模(225-229)

安波罗修[340-397]：374年(34岁)突被群众拥立为主教。极力拥护尼西亚神学。规劝皇帝的道德勇气。(226-227)

屈梭多模[349-406]：是希腊教会中的「金口」，释经讲道之典范。386年按立为神甫，397年担任君士坦丁堡主教，但是遭人忌恨，包括皇后。后被放逐，407年死于异地。(227-230)

SCT 5.19 (346-)。

3.9. 基督论争辩(230-245)

亚历山太的基督论在尼西亚大会上获得胜利，但是亚他那修倾向于说，耶稣里头的「道」取代了祂为人之「魂」。因此，该地区以「道~肉身的基督论」为其特征；而与之分庭抗礼的安提阿则以「道~人的基督论」为其特征。这130年的争论有四阶段。第一阶段是**Apollinaris** [死于390]与**Theodore of Mopsuestia**之间的争辩。前者虽然没有忘掉耶稣具有人性，可是他将亚他那修的神学推到一个极限，等于否认了耶稣的人性了。Theodore就起来反对前者的说法，他认为耶稣是完全的神、也是完全的人，二性在一个位格之内。按前者说法，Theodore认为，那将会让耶稣的神性流于软弱、转移、改变之嫌。(231-234)

第二阶段是从安提阿来的僧侣**Nestorius** [d. 451]，在428年被任命为君士坦丁堡的主教，采取了Theodore的思想

立场，而且他踩到了地雷，说马利亚并不是神(耶稣)的母亲(*theotokos*)；她所生的乃是耶稣其人。这篇打击亚历山太立场的讲道引起了轩然大波。亚历山太的主教**Cyril** [d. 444]不甘示弱，指责Nestorius在传讲一位精神分裂的耶稣一样。431年以弗所开了一次大会(第三次大公会议)，由于对垒太烈，居然无法坐下来一起开会，落得彼此开除对方。在此胶着状态下，皇帝进来干预了，他站在Cyril这一边，斥责并放逐Nestorius。(234-240)

第三阶段君士坦丁堡的主教**Flavian** [d. 449] 将教区里的一位僧侣**Eutyches** [c. 378-454]放逐了，因为后者在宣扬亚历山太的神学立场。Eutyches就到亚历山太搬救兵和到罗马告状。Cyril的传人Dioscorus [d. 454]主教当仁不让，立刻声援Eutyches，在以弗所召开会议[449]，想扳倒Flavian主教。Flavian不是省油的灯，也求助于罗马主教Leo I [在职440-461]，却没想到这真是引出玉来。Leo I 的观点[449]成了日后迦克墩信经[451]的神学观点：(1)特土良观点：基督乃神人二性在一个位格之内。(2)上述观点与救恩有关！(亚他那修的招式！)(3)属性相通(*communicatio idiomatum*)不代表一属性的行为可被替换。您可想象，Dioscorus当然不接受Leo I 的论文。因此，Leo I 说以弗所会议[449]是一场强盗会议，要另外召集一会议解决问题。(240-242)

第四阶段，原来挺亚历山太的皇帝**Theodosius**在此意外过世，倾向安提阿的新皇帝**Marcian**在7/28/450上任，轮盘翻转过来了。451年10/25那天结果出来了，由皇帝亲自宣读信经。这个结论显示两大派思想皆有贡献，其实应是happy ending。西方教会立刻接受，东方教会的北非(Coptic)教会到今日还是维持他们自古所坚持的基督一性论。北非教会没有顺服迦克墩信经(243)而继续争辩，是北非回教化最主要原因。(242-245)

SCT 4.13, 14, 15, 16 (229, 235, 247, 261, 278)

3.10. 东方教会之分裂(246-255)

迦克墩信经并没有解决问题，东方教会不服，他们还是执着于基督一性论。到六纪末，即回教兴起之前，罗马帝国在基督教信仰上，已经因基督论而四分五裂！正统派(君士坦丁堡、西方)，基督一性派，和涅斯多留派等。回教之所以能够迅速征服基督教国，这个分裂是一大原因。(246-255)

第五次大公会议于君士坦丁堡(252)。

SCT 5.20 (359)

3.11. 东方帝国之灾祸及神学争论之蔓延(256-263)

穆罕默德死于632年，到732年Charles Martel在Tours击败回军之间的一百年，整个非洲和亚洲的基督教世界，除了拜占庭之外，悉入回教之手。在这一段时期里，东西方教会在神学上的辩论主要是在基督一志说(Monothelism)。皇帝在680-681召开了第六次大公会议于君士坦丁堡，强调基督有两个意志。(256-260)

SCT 5.19 (349-355)。马克西母(Maximus the Confessor)

到了八世纪又有一个问题讨论激烈的，即图像在崇拜中之使用。787年皇帝召开第七次大会于尼西亚，议决图像之使用受到尊敬，但惟有神受到敬拜。(260-262)

东方神学集大成者大马色的约翰[700?-753?]：其神学发展到此少再有进展了。(263)

东方的寂静派(Hesychasm)：形成了俄国的灵修神学。(263)

3.12. 教会宪章的发展(264-267)

教会的体制有三种：长老制、主教制、会众制。古代教会显示的是主教制，而且政教之间的关系错综复杂。(264-266)

独身问题(266-267)：

在地的教区由长老/神甫牧养(267)：

圣礼等(267-268)：

3.13. 公众崇拜与教会节期(268-272)

公开崇拜(268-270)：读经及讲道。

圣餐(270-271)：东方的神化思想表现在其中；西方则少有那份神秘主义的思想。

复活节、五旬节等(271-272)：圣诞节在12月25日的算法…。

3.14. 通俗基督教(273-276)

对殉道士遗物的尊敬(273)：

马利亚(274)：

崇敬天使(275)：

尊敬圣徒遗物(275)：

圣像使用(275-276)：

3.15. 西方教会的几个特点(277-280)

希腊vs. 拉丁在于哲学vs.司法观点来看救恩与神学。前者重灵命，而后者重关系。特土良、居普良及安波罗修等虽都受到希腊教父作品之影响，但他们因为以不同之观点看救恩，对罪的领悟就比希腊教父们较深。明显的，这种神学思想的土壤，发展出奥古斯丁以救恩为主轴之神学异

芭。

3.16. 耶柔米(278-280)

耶柔米(A.D. 340-420)虽是挞马太人，他与希腊教父关系之深可以从他大力在修道主义不普及的罗马，宣扬其好处，就可窥见之。370年后大病后，折节向主。386年去伯利恒，建立修道院，到420年过世为止。

受教宗Damasus之建议，388年重新译完拉丁文版的新约，到了圣地后，开始译旧约，即Vulgate，迄今仍是天主教的官方译本。这是他一生最大的贡献。油画*St Jerome*. c. 1606. Oil on canvas, 112 x 157 cm. Galleria Borghese, Rome. 其特征是旁边有一颗骷髅头，象征人生之短暂，惟有神的话长存。

3.17. 奥古斯丁(281-296)

拉丁三大教父：特土良、居普良(见2.7节)，以及奥古斯丁(354-430)。其神学地位...(218)。得救前的生平(281-282)。

归正的步骤：(1)十九岁(373年)读西塞罗的作品，有心追求真理，因而阅读圣经，但不觉圣经的价值。(2)在摩尼教中九年，渐渐地怀疑其教义。(3) 384年(30岁)到了米兰，开始去听安波罗修的讲道，又接触新柏拉图主义，深受影响。(4) 386年(32岁)夏末的特殊经验，「拿起来读吧！」罗13.13-14的话使他归正了。(284)

Cassiciacum的日子：一个信基督的新柏拉图主义者。(284) 日后虽然他在信仰上趋向新约，但是仍向希腊哲学借了不少的词汇来作神学陈述。(287) 反摩尼教的作品。(285)

受洗(387年复活节)。

在希坡被按立(391年)，395年成为副主教，他一生的事

奉都是在此，到430年过世为止。

反多纳派的作品，触及教会的本质与其权柄。在反多纳派的作品中，他深入地探讨到教会论。他树立了一个很重要的观念：圣礼的效力不在乎施行圣礼者的品德如何。因此，在多纳派的争辩中，他大力地为大公教会辩护。主在太13.24-30稗子的比喻中，确立一个「不要薙」的原则。奥氏的教义和作法是对的。(291-292)

反伯拉纠的作品。论及罪恶与恩典的作品，以忏悔录(286)为代表。原罪论(289-290)：这是奥氏很大的贡献，在他的自传式的忏悔录里，他也强调人的罪性。但是在伊甸园里究竟有没有永生的可能呢？奥氏的思想里有过「工作之约」的雏型，他在神的城13.20里曾说，生命树是「一种圣礼」；而在神的城16.27那里又说神的第一个约是和亚当立的。不过，他并没有深入思想这第一个约的意义是什么。然而，至少他注意到了，神和亚当立约。换句话说，在伊甸园里，人有机会突破而得着永生。这对无罪的人性是一种正确的估价，对无罪的神的形像也是一种肯定。

救恩论(290-291)：他也是在这里才提及预定论的。其实他提过双重预定论的，只是没有进一步讲明。他有这个思想与表述。他这方面的教义，到了与伯拉纠争辩时，就愈辩愈明。

论三位一体。给「和子」的教义预备道路。(287-288) 约14.16，「父就另外赐给你们一位保惠师...。」14.26，「但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵...。」15.26，「但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，祂来了，就要为我作见证。」16.7，「我去，就差祂来。」从这四处经文看来，「和子」是对的，但是它的真义是什么呢？

奥氏将圣灵的工作和基督者用「和子」的观念联系起来。约7.37-39，徒2.33。

道成肉身：付赎价于魔鬼说是错的。(288-289)

神的城(主后412-26)：乃他晚年的代表作。这本书是他的圣经神学，由创世记讲到启示录，洋洋洒洒22卷。人世间有两座城，另一座是世上的城。但神的城终必胜利。这本书也充份表达了他对政府和教会之间的关系，倾向于神治国家之观念。参诗33.12，赛33.22，提前2.1-3等。(293)

奥氏思想的综合评论：博大精深，却包括一些矛盾！(294) 整个中世纪一千年，他的教会论当然受到教廷的重视，但是他的恩典教义却始终不是主流。当然其中有些需要再整合、改进之处，这些正是宗教改革的大业了。后者可以说是奥氏恩典教义的开花结果。

SCT 5.17 (297-315)。

3.18. 伯拉纠争辩(297-300)

伯拉纠(ca. AD 354 – ca. 420/440)的见解：否认原罪，人有避罪能力...。(297-298)

色勒斯丢(Celestius)在迦太基住下，想做长老，结果被米兰执事控告他有六点错误：(1)亚当不犯罪也会死的；(2)亚当的罪不伤及人类；(3)婴孩犹如未犯罪前的亚当。(4)人类不因亚当的罪而死，也不因基督的复活而复活。(5)律法可以引人进入天国。(6)在主降世以前，世上也有无罪之人。

色本人并未加以否认，不过，这六点是伯拉纠主义更清楚的整理。受此控告影响，迦太基在411年开会，打消按立色为长老之议。

奥氏加入对付伯拉纠的思想，在416年两度开会定罪伯

拉纠思想。最后是皇帝和挪留于418年四月下谕申斥伯拉纠派，放逐之。五月在迦太基开会议决正当的教义。此时，教皇也发出通告申斥伯拉纠主义。伯氏此后就不再露面了。(300)

又有一位主教Julian公然拥护伯拉纠主义。第三次大公会议(431年，以弗所)驳斥伯拉纠主义。但这并非说这个主义被消灭了。不，它还会以另外的面貌出现。(301)

SCT 5.17 (315-326)。

3.19. 半伯拉纠主义(301-303)

迦贤(John Cassianus)于415~435年在马赛创设修道院，和耶柔米等人相似，以为人的意志在重生悔改上也有功劳，救恩并非不能被人拒绝的。迦贤说：「人的意志常是自由的，它对于神的恩典有时忽略、有时悦服。」(302)

半伯拉纠派不接受预定论，及神恩典不能被拒绝的道理。以Faustus为代表。(303)

529年法国南部的该撒留(469?~542)在Orange召开过一次会议，却为教宗所批准，给半伯拉纠主义予以沉重的打击。但它对奥氏思想也并非全盘传承。(303-304)

SCT 5.18 (327-336)。

3.20. 大贵钩利(304-310)

大贵钩利在神学思想上，虽非创意者，但也和安波罗修、奥氏、耶柔米齐名为拉丁教会中的博士。十分能干，590~604年担任教宗。

领导罗马人与兰巴人周旋。善于管理教产，泽及慈善事业。他以为罗马比君士坦丁堡主教长更大。596年差派人到英伦传道(详见4.1)。努力使亚流派的兰巴人归信大公信仰。

Gregorian Chant以及礼拜仪式上的贡献。

发扬奥氏思想中关乎教会实行的部份。(308-309) 炼狱教义。大贵钩利可以说是中世纪教会的定向者。(309) 一般说来, 中世纪的算法, 是由这位教宗在位的590年算起。

SCT 5.18 (336-341)。

Walker: 第四期 从中世纪至授职争论的结束

4.1. 不列颠诸岛之宣教事业(313-320)

4.2 欧洲大陆宣教运动与教皇权势之扩张(320-)

4.3 法兰克人与教皇职权(324-)

4.4 查理曼(327-)

= IV.5 Charles the Great (238-)

4.5 教会制度(331-)

4.6 日形没落的帝国与如日初升的教权()

4.7 教权没落与其随帝国之中兴而复起()

4.8 改革运动(348-)

4.9 论教会改革派之获得教权()

4.10 教权与皇权之分裂()

4.11 希勒得布兰与亨利四世(364-)

4.12 争辩在妥协下结束(369)

4.13 图像争辩后的希腊教会(373)

Walker: 第五期 中世纪后期

5.1. 十字军(381-)

5.2 新兴的宗教运动(392-)

5.3 反教会派 – 迦他利派与瓦勒度派 ; 异端裁判所(397-)

5.4 道明会与方济会(404-)

5.5 早期经院哲学[– 安瑟伦与亚伯拉德](415-)

5.6 [亚里斯多德之重现]大学[的兴起](424-)

5.7 高级经院哲学及其神学[圣多马](426-)

= V.8 晚期经院哲学 ; 苏格徒及俄坎

5.8 密契派[现代灵修及异端](441-)

5.9 宣教与失败(447-)

5.10 教皇制的极致与衰败(450-)

5.11 亚威农教皇 – 所遇反抗、所生分裂(460-)

5.12 威克里夫与胡司(467-)

5.13 改革教会的议会(479-)

Spitz I:2 The Church in Crisis

5.14 义大利文艺复兴及当时各教皇(489-)

Spitz I:1 The Age of Renaissance

Spitz I:4 Italy: Home of Renaissance

Spitz I:5 The Rise of Capitalism

Spitz I:6 Renaissance Humanism

Spitz I:7 Renaissance Philosophy, Literature and Science

Spitz I:8 The Fine Arts

Spitz I:9 The Dwarfing of Italy

Spitz I:10 Renaissance and Reconnaissance

5.15 新兴国家势力(499-)

Spitz I:3 The State in Transformation (62-)

5.16 阿尔卑斯山以北的文艺复兴及其影响力(507-)

Spitz I:11 Humanism beyond Italy (274-)

***Birth of the Church* 大纲**

BHTC--Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312*. Vol. I. Baker, 2004. [= BOC]

基督教会的诞生：从耶稣到君士坦丁(A.D. 30~312) 导读

前言 起初

BOC 0.1 耶稣首批的跟随者(11)

BOC 0.2 认识耶稣(13)

BOC 0.3 耶稣复活了 ? (16)

第一章 耶稣首批跟随者之世界

BOC 1.1 罗马帝国(19)

BOC 1.2 统一的力量(21)

BOC 1.3 社会结构(24)

BOC 1.4 宗教与大众信仰(27)

BOC 1.5 哲学传统(30)

BOC 1.5.1 柏拉图主义

柏拉图主义(Platonism)是指由雅典之柏拉图(c. 429~c. 347 B.C.)遗留下来的一种哲学传统。柏拉图是在人类思想历史中一个最重要的人物，对基督教神学产生最深远的影响，特别是透过后来发展出来的新柏拉图主义(Neoplatonism)。

柏拉图的作品都是建基于他的雅典同乡苏格拉底(Socrates, 469~399 B.C.)的生命与死亡之上；苏格拉底很可能是第一个把批判的哲学思想应用到道德生活上的思想家，并且因为他坚守自己的信念，死亦不足摇动他，使他成为最早期基督教最敬爱的一个教外人物。柏拉图最后的四十年都是用在教学上，地点是雅典城外一个丛林，名叫Academy，柏拉图却是以此名称他的学校(直到主后529年教外学校被取缔才关闭)，后人亦以此词称一般的柏拉图传

统。柏拉图一生写了大约二十五本书，差不多全是以对话形式写成的，对话的人是以苏格拉底为主。对基督教思想来说，最重要的作品来自他的中期及晚期：斐多篇(*Phaedo*)、理想国(*Republic*)、泰米奥斯(*Timaeus*)和律法(*Laws*)。

真正的理解是透过辩证式的对话而来的，这就是所谓的苏格拉底的教育法，主要是记于曼诺篇(*Meno*)一书，此名源自希腊文的*maieutic*，因为他们认为哲学家只是充当一个助产妇的角色。人对基本现实都有天生的知识蕴含于内，透过问与答，就能把这些知识唤醒过来，故此知识不是透过教导来传递的。人是透过这种推理而对「形式」或「型态」(*ideai*)具有明确的知识，这是柏拉图对哲学最突出的贡献。他强调感官经验只能提供可能错误的意见(*doxa*)，而不是真正的知识，因为可见的世界是不断在改变，很容易误导人。在改变的现象背后，就是不变的「形式」，或说是原型，一切特别的事物都只是原型不完整的反映。就如在各个不同的人背后有一「原型」，它是人完全及永远的模式，人之所以是他那样的一个人，全因为他分享了或有分于这个「原型」。这个原则亦可用在其他物件(如桌子及桌子的「原型」)及抽象的道理(如美丽与智慧)。人对原型的知识就是他的道德及生活基础。

最高的「形式」就是善，基督教很容易就把这善等同于神，但柏拉图是把二者分开的。一般来说，形式与神是各自独立的，但在泰米奥斯里，形式似乎就成了神的思想。这本书对基督教具有很长远的影响，因为此书有一个宇宙论的大纲。此书认为这个世界是由「工匠」(*Demiurge*)造成的，此工匠就是神，祂把「形式」印在混乱的物质上而成了这个世界。世界具有身体与灵魂，故严格来说，是可朽坏的，同时也是神圣的。律法一书是最早以宇宙论证证明神的存在，他本于一个基本的论点来展开：「完全良

善的灵魂」是一切动作之源，没有此灵魂，宇宙是一片死寂。

柏拉图相信灵魂是不朽的，此灵魂属于「型态」界。「型态」虽是被禁锢于身体内，人却能透过回忆他先存的形式而认识「型态」界。灵魂是可以再生的，直到最后，死亡要把灵魂释放出来，经过审判后，终于把超凡的天堂变得圆满。

柏拉图某些观点与犹太教和基督教思想极接近，早期辩道士就指出。但不能忽略的是，柏拉图的心物二元论亦令基督徒受了不良的影响，就如贬低身体和世界，高举灵魂和真正的现实，认为只有理性才能带领人去到真正的现实。

柏拉图其中一个思想是由亚西薛留师(*Arcesilaus*)和卡尼亚底(*Carneades*，是主前三到二世纪的人)发展成一种哲学的怀疑论，意思是，知识是不可能的，人要依靠或然率(鲁益师解释或然率为「经验的最多票数」)来引导他的生活。这个看法对西塞罗(*Cicero*)的影响甚深，亦引发奥古斯丁写怀疑论(*Augustine, Against The Academics*)一书。

影响首两个世纪之基督教最深者，是所谓的中柏拉图主义(*Middle Platonism*)，主要学者如亚尔比努(*Albinus*)、蒲鲁他克(*Plutarch*)和尼曼尼斯(*Numenius*)，而最受影响的基督教作者是殉道士游斯丁和亚历山太的革利勉。他们关心的自然是宗教问题，结果柏拉图的思想就和许多其他人的思想混杂，就如亚里斯多德主义、斯多亚主义、毕达哥拉斯派(*Pythagoreans*)，甚至犹太人的思想也渗进去了。

尼曼尼斯形容柏拉图是「说阿提卡希腊语的摩西」。中柏拉图主义特别强调神的超越，使人只能透过负面来描述神，并且亦只能透过居间者－如洛格斯－才能在这个世

界工作、星际间的能力、世界灵魂等〕。现在柏拉图的「形式」，便清清楚楚地变成神的思想，而他们对罪恶之原则就和物质本身连系起来。此等思想的暗流终于助长了诺斯底主义和正统基督教中某些教派的思想。这种柏拉图主义的思想，对早期基督教教义是有一定的影响，最显著莫如由斐罗引导的亚历山太学派的基督教。

最后一阶段是新柏拉图主义(Neoplatonism)，约在三到六世纪出现；它是由中柏拉图主义(特别是尼曼尼斯)发展出来的。但新柏拉图主义的形式，却是极具创意的天才普罗提诺(Plotinus，约205~70)赋予的。此人与亚历山太的俄立根是同时代的人。到了大约主后四百年，新柏拉图主义已经控制了雅典的学院，主要的领袖是当代最博学多才的蒲洛克鲁(Proclus，410~85)和叙利亚的任碧和(Iamblichus，约250~325)，他把新柏拉图主义和多神论(Polytheism)、邪术和占卜全混在一起了。普罗提诺的学生坡菲留(Porphry，约232~303)，曾任他的编辑和传记作者，又大力推广他的思想，却把新柏拉图思想改变为反基督教的言论。他的反基督徒引起教会的关注，至终要由好几个当时有分量的教会作家回应。

按普罗提诺的柏拉图主义来说，二元论至终是要被更高的一元论(Monism)来统摄，而哲学则与宗教和密契主义愈来愈接近，一切存有皆源自大一，此大一不仅是超乎一切言词所能描述，连本质也越过了。人只能透过超乎感官世界，甚至是超乎思想的苦修，才能盼望自我与大一联合，达至那罕有的入迷异象，这样，人才能略窥大一的一斑。大一是满具创造力的，由它而涌出来的，是许多不同层次的存有，造成多元性和低下性，万物的低下性又期望能反回大一。最早由大一涌发出来的，就是「思想」与「灵魂」，它们是宇宙的原理，分别与理性及生命(一种近

乎生与死的过程)有关。一切存有都是善的，连最低层的纯物质也是好的(故普罗提诺与诺斯底主义是不合的)。邪恶全是非存有 - 是离开大一者的一个真实可能。

新柏拉图主义可说是古代异教徒对基督教最后的一个理性挑战，却对某些基督教作者深具吸引力，由俄立根之后人起便如此。加帕多家教父、安波罗修(Ambrose)、维克多林(Victorinus Afer)、奥古斯丁、亚略巴古的伪丢尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite)，全与新柏拉图主义有密切的关系。透过丢尼修，它成为东西方基督教之神秘主义最重要的成分(参东正教神学，Eastern Orthodox Theology)。透过奥古斯丁，新柏拉图主义给整个西方中世纪神学抹上一层独特的色彩。此外，这思想还影响了波伊丢斯(Boethius)、艾利基纳(Eriugena)、沙特尔学院(School of Chartres)、笏哥(Hugh of St Victor；参维克多修道派Victorines)和库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa，约1400~64)。

虽然被重新发现的亚里斯多德成为经院哲学(Scholasticism)的「哲学家」，柏拉图和新柏拉图主义仍然存留下来。文艺复兴时期的人再对它感到兴趣，包括义大利(特别是费西挪，Marsilio Ficino，1433~99的佛伦斯学院)和英国(如：John Colet，约1466~1519)。在极端改教运动(Reformation, Radical)中，柏拉图的思想是非常明显的，圣公会对它也很感兴趣，由胡克尔(Hooker)、剑桥柏拉图主义者(Cambridge Platonists)、基督教社会主义者(Christian Socialists)到魏斯科(B. F. Westcott)和英革(W. R. Inge，1860~1954；参英国现代主义Modernism, English)皆如此。

到了二十世纪，尽管很多人反对二元论和希腊的形上学(Metaphysics)，柏拉图主义在不少学者的作品中仍然占有一定的位置，如泰勒(A. E. Taylor, 1869~1945)、怀海德(A. N. Whitehead, 1861~1947；参进程神学Process Theology)、约

翰·贝利(J. Baillie)、田立克(Tillich)和梅铎(Iris Murdoch)。普救主义(Universalism)亦显出是深受新柏拉图主义所影响的。

BOC 1.5.2 斯多亚主义

Stoicism 斯多亚主义是由哲诺(Zeno, 主前335~主前263)所创。他在雅典一「斯多亚」(stoa意即「门廊」)授徒, 日后他的学派即叫斯多亚学派。他的继承人叫克里安提(Cleanthes, 主前331~主前232), 给斯多亚派的神观多加了个人的色彩, 他写的「献给宙斯之诗」('Hymn to Zeus')便是个例子。但叫斯多亚派具有较完整的形式及较合逻辑的理据者, 则是屈西坡(Chrysippus, 约主前280~主前207)。

我们可称斯多亚派的世界观为唯物(Materialistic)和泛神论(Pantheist)的。它认为物质有两类: 粗糙的, 亦近乎我们一般所谓的物质; 以及较为精细的, 称之为「气」或「灵」, 遍存于一切实有之内。后者是管治及引导万有的力量, 与神祇相仿, 因为它亦为万有作预备, 使我们这世界成为「一切可能存在的世界中最美好的」。人与宇宙都是由这两种物质造成。现今的世界由火而来, 有一天亦要回归火当中(世界大火灾); 之后, 同一世界要从火中冒升, 重复这个循环(「再生」, *palingenesia*)。掌管整个过程的是一个理性的灵, 而因为斯多亚派努力要从合乎理性的规则解释真相, 以及为它的系统辩护, 故此对逻辑学的发展颇有建树。斯多亚派亦发展出寓意式的解释法(参释经学, Hermeneutics), 透过这种解释法把它的理论连结古典的神话; 而它的哲学则为传统宗教提供解释, 包括占卜与星相学在内, 而主要的解释基础, 则是宇宙各现象的相互关联。

斯多亚派最持久有效的影响力, 并非来自它的泛神论或惟理主义, 乃是它的道德教训和对生命的态度。它认为

人生的目的乃是美德, 而呈现美德的方法是顺着事物的本相生活。感情生活是不合理性亦不自然的, 因此不受重视。人生惟一重要者惟有美德, 因此人不要受外物的影响, 特别是那些不在自己能力控制范围之下的, 乃要注意自己能控制的态度与性格。因为斯多亚派人士对预备有特殊的解释, 加上他们看万事万物皆在一个大循环内, 往而复返, 故此他们看一切都是早已注定的, 人要顺其自然地接受。人不能控制环境, 但能控制自己看它们的角度。任何在美德之外的事理, 都无关紧要。但晚期斯多亚伦理愈来愈注意在这些无关紧要的事物中, 人究竟喜好什么, 不喜欢什么。

这种伦理学上的改变, 刚好配合了巴乃茨(Panaetius, 约主前185~主前109)的中段斯多亚主义的来临; 他特别注意政治理论, 又较尊重人的感情和对艺术的需要, 这是他要使斯多亚哲学能适应罗马人而作出的改动。坡西多纽(Posidonius, 约主前135~主前50)进一步扩充斯多亚派, 使它能包括科学实验在其中, 并且透过宇宙各部分均互补互助的理论, 特别指出世界上有不同的关联; 他把宇宙比作一个统一的活身体。晚期斯多亚派容让灵魂的生命有较大的独立, 因而减弱了早期那种一元论。

罗马的斯多亚派几乎只关心伦理问题。辛尼加(Seneca, 约主后1~65)把人败坏的本性表露无遗, 他的道德训勉是古代哲学家中最近似基督教的。鲁弗斯(Musonius Rufus, 主后30~101)和伊比德图(Epictetus, 主后55~约135)用的语言更近新约。到了马可奥热流(Marcus Aurelius, 主后131~80), 一个内向、忧郁却杰出的人物, 斯多亚哲学真可说是进入了黄金时期。自此之后, 斯多亚派不再是以一个哲学学派出现; 它当然没有消失, 其深入的道德睿见已成了公产, 是古代世界遗留给西方社会的一份宝贵遗产。

历代以来许多人曾经指出斯多亚派与新约之间的关系，举例说，保罗在使徒行传十七28就引用过哲诺的学生亚拉突(Aratus, 约主前315~主前240)的话；新约很多词语均常见于斯多亚学派的作品，如良知(Conscience)、灵、洛格斯(Logos)、美德、自足、合理的事奉等。不过所谓相同者也只是字面意思而已，它们各有不同的世界观作背景。斯多亚派没有一个有位格的神，没有创造者，也没有个人的永生或救赎者。二者的关系虽然在伦理上最密切，但也有基本的分歧。斯多亚派要人待己如待人，基督教则要我们待人如待己，它的动机是颇不一样的：斯多亚派是要人顺着更高的自我生活，基督教则要人在生活上回应神的爱。

斯多亚在罗马帝国巨大的影响力，必然包括对第一世纪的犹太哲学家(如斐罗, Philo)，因此早期基督教的伦理作品就难免不受它的影响了。举例说，亚历山太的革利勉的《训导师》(Clement of Alexandria, *Paedagogus*)；而安波罗修的《论神职人员的责任》(Ambrose, *On the Duties of the Clergy*)更是西塞罗之《论职任》(Cicero, *On Duties*)的基督教版本。斯多亚派的人类学(Anthropology)深深影响着他提安(Tatian, 二世纪)，而特土良的《论灵魂》(Tertullian, *On the Soul*)比柏拉图主义(Platonism)的灵魂观更「属物」。

当基督徒把斯多亚思想融入了他们的作品，斯多亚派思想就成了基督教传统的一部分。斯多亚学派有些思想曾在文艺复兴及近代早期再受人注意；如他们说，人内心的「我」是尊贵的，外界事物对它没有影响这种理论，就一直受人欢迎。假如我们把道德与宗教分开，斯多亚派说仅仅美德就足以使人快乐，这对现代人也是很有鼓励。此外，斯多亚派为自然宗教提供不少睿见，而它的人道主义(参人文主义与基督教, Humanism and Christianity)和普世精神，更被吸纳入基督教思想。

BOC 1.6 第一世纪的犹太教

BOC 1.7 犹太人与罗马人(40)

BOC 1.8 昆兰社区(42)

BOC 1.9 犹太教徒之散居(44)

BOC 1.10 耶稣运动之发动(49)

第二章 传布好消息

BOC 2.1 耶路撒冷的拿撒勒党(51)

BOC 2.2 希伯来人与希腊化人(54)

BOC 2.3 从耶路撒冷散出(56)

BOC 2.4 大数的保罗(57)

BOC 2.5 犹太人与外邦人(61)

BOC 2.6 保罗早期的布道努力(63)

BOC 2.7 在耶路撒冷进一步的困扰(64)

BOC 2.8 安提阿：首见「基督徒」(66)

BOC 2.9 对外邦人的宣道(69)

BOC 2.10 在加拉太的危机(72)

BOC 2.11 耶路撒冷会议(73)

第三章 保罗：宣教士、教师、殉道士

BOC 3.1 更深宣教之旅的计划(77)

BOC 3.2 拓展的第二阶段(78)

- BOC 3.3 哥林多(82)
- BOC 3.4 期盼基督的回来(83)
- BOC 3.5 以弗所(84)
- BOC 3.6 哥林多的困扰(87)
- BOC 3.7 罗马书(88)
- BOC 3.8 到耶路撒冷(91)
- BOC 3.9 罗马与监狱书信(93)
- BOC 3.10 更多的宣教与尾声(95)
- BOC 3.11 评估保罗(97)

第四章 成为基督徒

- BOC 4.1 人数估算(101)
- BOC 4.2 形成信仰的社会状态(102)
- BOC 4.3 为何归正 ? (105)
- BOC 4.4 参与信仰(110)
- BOC 4.5 神的家(112)
- BOC 4.6 聚会(114)
- BOC 4.7 主日崇拜(117)
- BOC 4.8 祝谢(120)
- BOC 4.9 领导权(123)
- BOC 4.10 迈向正规组织化(126)

- BOC 4.11 姊妹的角色(127)

第五章 新旧以色列

- BOC 5.1 耶路撒冷：六零年代及以后(131)
- BOC 5.2 没有圣殿的犹太教(134)
- BOC 5.3 犹太人基督教的反思(135)
- BOC 5.4 纪念耶稣(138)
- BOC 5.5 分道扬镳(143)
- BOC 5.6 基督教的自我定义：犹太教的看法(147)

第六章 大公教会？

- BOC 6.1 初代基督教的多样性(154)
- BOC 6.2 但又合一(155)
- BOC 6.3 正统与异端(157)
- BOC 6.4 早期信仰的定义(159)
- BOC 6.5 诺斯底主义(163)
- BOC 6.6 信仰的规范(168)
- BOC 6.7 马西安(170)
- BOC 6.8 基督教的圣经(172)
- BOC 6.9 其他的文字(178)
- BOC 6.10 教会职事与秩序(179)
- BOC 6.11 新预言(183)

BOC 6.12 回顾(187)

第七章 外来的压力：为道受苦并及辩道

BOC 7.1 早期(189)

BOC 7.2 在罗马的逼迫(191)

BOC 7.3 进一步的反对(193)

BOC 7.4 帝国的祭拜(194)

BOC 7.5 民众的愤恨(197)

BOC 7.6 罗马人(皮里纽与他雅努)眼中的基督徒(198)

BOC 7.7 可敬的殉道士：依格那丢与Polycary(202)

BOC 7.8 Perpetua与Felicitas (210)

BOC 7.9 智识界的反对，与基督教辩道学的滥殇(212)

BOC 7.10 游斯丁(214)

BOC 7.11 其他的辩道士(217)

BOC 7.12 克理索(220)

BOC 7.13 批判的结果(224)

第八章 西方的基督教思想

BOC 8.1 高卢(225)

BOC 8.2 爱任纽(225)

BOC 8.3 罗马教会(228)

BOC 8.4 谛订复活节的日期(230)

BOC 8.5 神格惟一论之争议(232)

BOC 8.6 希坡律陀与加里斯都(235)

BOC 8.7 撒伯流：型态论的神格惟一论(237)

BOC 8.8 北非(238)

BOC 8.9 特土良：首位拉丁教父(239)

BOC 8.10 特土良的传承(246)

BOC 8.11 Minucius Felix (247)

第九章 亚历山太的基督教及其传承

BOC 9.1 亚历山太的教会(249)

BOC 9.2 潘他诺(250)

BOC 9.3 亚历山太的革利勉(251)

BOC 9.4 传递信仰(253)

BOC 9.5 俄立根(256)

BOC 9.6 圣经学者(257)

BOC 9.7 教义大纲(259)

BOC 9.8 信仰与哲学(263)

BOC 9.9 灵命与信实(264)

BOC 9.10 俄立根的影响力：其仰慕者与反对者(265)

BOC 9.11 撒慕沙他的保罗(268)

第十章 崇拜与其实行

- BOC 10.1 入教方式之演变(272)
- BOC 10.2 给小孩施洗(278)
- BOC 10.3 祝谢的实行(279)
- BOC 10.4 禁食、祷告与赞美(284)
- BOC 10.5 基督徒的聚会(287)
- BOC 10.6 慈善事工(289)
- BOC 10.7 节日(290)
- BOC 10.8 基督教艺术(292)

第十一章 职事与道德

- BOC 11.1 职事中的发展(297)
- BOC 11.2 按立的职事(299)
- BOC 11.3 姊妹的角色(301)
- BOC 11.4 女执事(304)
- BOC 11.5 证据之评估(306)
- BOC 11.6 惩戒与忏悔(309)
- BOC 11.7 基督徒成为修士(311)

第十二章 信仰与政治

- BOC 12.1 三世纪上半叶的光景(317)
- BOC 12.2 世俗的挑战：新柏拉图主义(319)
- BOC 12.3 德基乌斯 (322)

- BOC 12.4 妥协及其涵义(323)
- BOC 12.5 迦太基的居普良(325)
- BOC 12.6 罗马：诺洼天(328)
- BOC 12.7 罗马：司提反(330)
- BOC 12.8 更重的逼迫及其解决(331)
- BOC 12.9 困扰产生的冲击(332)
- BOC 12.10 戴克里先与「大逼迫」(334)
- BOC 12.11 君士坦丁的兴起(338)
- BOC 12.12 麦勒危安桥战役(339)
- BOC 12.13 米兰上谕(341)

第十三章 前瞻与回顾

- BOC 13.1 基督徒君王？(343)
- BOC 13.2 回顾(347)

A Public Faith 大纲

BHTC-- Ivor J. Davidson, *A Public Faith: From Constantine to The Medieval World, AD 312~600*. Vol. I. Baker, 2005. [= APF]

公开的信仰：从君士坦丁到中世纪(A.D. 312~600) 导读

前言 新世纪的破晓

APF 0.1 四世纪初期的基督教(11)

APF 0.2 大逼迫(13)

APF 0.3 耶逼迫的结束(14)

APF 0.4 君士坦丁有多基督教化？(15)

第一章 君士坦丁与教会

APF 1.1 君士坦丁与异教(19)

APF 1.2 垂青基督徒(19)

APF 1.3 君士坦丁成为皇帝(22)

APF 1.4 君士坦丁堡：新罗马(23)

APF 1.5 仰慕的主教们：凯撒利亚的犹西比亚(24)

APF 1. 多纳派(25)

APF 1.7 东方的争议：亚流(28)

APF 1.8 处理亚流的问题(30)

APF 1.9 尼西亚大会(32)

APF 1.10 尼西亚信经(34)

APF 1.11 尼西亚教规(36)

APF 1.12 尼西亚后绪(38)

APF 1.13 亚他那修(39)

APF 1.14 君士坦丁的死亡与遗传(42)

第二章 亚流主义的政治运作

APF 2.1 君士坦丁的后裔(47)

APF 2.2 持续教义上的张力(49)

APF 2.3 ()

APF 2.4 ()

APF 2.5 ()

APF 2.6 ()

APF 2.7 ()

APF 2.8 ()

APF 2.9 ()

APF 2.10 ()

APF 2.11 ()

APF 2.12 ()

APF 2.13 ()

APF 2.14 ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

第三章 东方希腊语的教会

APF 3.1 (69)

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

第四章 西方的整合

APF 4.1 (101)

第五章 禁欲派基督徒

APF 5.1 (133)

第六章 奥古斯丁

APF 6.1 (159)

第七章 再思基督

APF 7.1 (195)

第八章 迦克墩争议：分裂与扩张

APF 8.1 (217)

第九章 基督教的崇拜

APF 9.1 (247)

第十章 组织、职事与Symbolism

APF 10.1 礼拜天(269)

APF 10.2 神圣的节期(270)

APF 10.3 尊崇圣徒(274)

APF 10.4 尊奉马利亚(275)

APF 10.5 八天节期(275)

APF 10.6 职事的结构(276)

APF 10.7 传道人守独身(272)

APF 10.8 主教(279)

APF 10.9 传道人的服饰(281)

APF 10.10 定义主教的地位(282)

APF 10.11 主教团与正统(283)

APF 10.12 女性的职事(284)

APF 10.13 教堂建筑(286)

APF 10.14 基督教艺术(291)

第十一章 基督徒与化外人：变动世界中的教会

APF 11.1 罗马与化外人(295)

APF 11.2 歌德人(296)

APF 11.3 处理罗马陷落的问题(299)

APF 11.4 汪达尔人(302)

APF 11.5 匈奴人(305)

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

第十二章 新西方：高卢、义大利、西班牙

APF 12.1 (315)

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

第十三章 大不列颠与爱尔兰：第一阶段

APF 13.1 (341)

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

第十四章 由凯尔特的修道主义而英国的福音化

APF 14.1 (363)

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

第十五章 尾声

APF 15.1 (391)

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

APF 1. ()

注语(from NDT)

Docetism 幻影说

这是基督论中一个理论，说基督的身体不是真实的，只是如幻影(希腊文：*dokein*，「好像」)；因此基督的受苦

便变成：祂只是看似受苦，或说基督是不能受苦，因祂与所寄附之肉身是有分别的。这个思想成了第二世纪诺斯底主义(Gnosticism)，和第四世纪摩尼教Manichaeism)对基督的流行解释。约翰对基督的「血」与「肉」两方面(约壹四2, 五6)的解释，看来是针对他们而发的。就是教会正统的教父，有时亦会采用幻影说的词语来解释基督。就以爱任纽(Irenaeus)为例，他就曾说基督的身体是「神的荣耀覆盖着」，但在别处他则强调，基督的身体是真实的，一点没有「好像」的意味。类似的语句也可在亚他那修(Athanasius)的《论道成肉身》(On the Incarnation of the Word of God)、亚历山太学派、亚历山太的革利勉(Clement of Alexandria)、俄立根(Origen)等人的作品中出现。[编按：我们要分辨幻影说的思想，和幻影说的词汇，单以词汇相同便说具幻影说的意味，是很危险的混淆；爱任纽与亚他那修十分看重道成肉身(Incarnation)的真实性，且都是反对诺斯底派的早期健将。]

稍后期的基督论异端，不少是从亚历山太学派而来，如亚波里拿留主义(Apollinarianism)、优提克斯主义(Eutychnianism)、基督一性说(Monophysitism)等，都有幻影派的倾向。对他们来说，神好像是化了人的妆，以人身现于凡间一样；这类思想先后为重要的大公会议(Councils)定为异端。

幻影说(尤以诺斯底主义的和摩尼教的)看物质是恶的，因此不能想象作为神的基督，会取人的身体，故他们认为道成肉身仅是一种幻影，如水之倒影。引伸下来，基督的受苦、受死赎罪(Atonement)，以至肉身复活(参基督的复活, Resurrection of Christ)，也不是真实的了。

早期反对幻影说最烈者为伊格那丢(约115年卒)，他说：「耶稣基督是大卫的苗裔、马利亚的儿子，祂真实地被生下来，吃和饮，在本丢彼拉多手下受难」。伊格那丢用

的词非常小心有力，他用「真实」(*alēthos*)，以反击幻影派的关键词「好像」。另一名反对幻影派的猛将是特土良(Tertullian)：「让我们研究主的身体这个物质，因为有关祂的属灵特质，早已是一致同意的(*certum est*)；现在发生问题的只是祂的身体，引起争论的是这身体的真实性和本质」。跟着，他坚立基督「是完全具有人的特性」。

安提阿学派(Antiochene School)特重基督的人性，因此也力反幻影说。但安提阿学派有时过度强调基督的人性，一不小心便容易把基督说成只是一个人，像现代「道成肉身的神话」(Myth of God Incarnate)所引起的争辩一样〔参基督论；历史耶稣的追寻(Historical Jesus, Quest for)〕。基督的神性和人性，常是测试异端一个很好的试金石，过犹不及的强调常会出乱子。

参考书目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1(London, 1975).
H.D.McD.

Adoptionism 嗣子论

嗣子就是收养的儿子，但嗣子论却是基督论里面，一个讨论圣子与圣父之关系的理论，主要是说耶稣不过是一个普通的人，因着祂与神有很密切的关系，祂自己也有一些特别的美德，因此神就「收纳」祂为儿子。初期教会的嗣子论通常都说，这是在耶稣受洗时发生的；它认为耶稣有这种特别的际遇，皆因神在耶稣身上有特别的工作，而不是因为耶稣在太初就与父神同在，而祂也不是三位一体(Trinity)中的第二位，即我们称之为「道」(Logos)或「圣子」所代表的地位。

有关最早期嗣子论的文献，现已不存，但从其他作品中，我们知道这个思想是狄奥多特斯(Theodotus)发扬光大的。他大约是主后190年出现于罗马，原是一个皮革商人。

他说耶稣受洗时，「圣灵」或「基督」就降临在祂的身上，使一个虽有非常之美德，但仍是普通人的耶稣，具有神奇的能力。与狄奥多特斯同代的基督教学者大为震怒，他们说，狄奥多特斯既称耶稣「只是人」[*psilos anthro{pos}*]，此亦为「基督为凡人论」(psilanthropism)一词的来源，就表明他背弃了信仰。按希坡律陀(Hippolytus)的说法，狄奥多特斯「决意否认基督的神性」。

亚尔特门(Artemon, 三世纪中叶的罗马信徒，称基督是在复活时才成为神)曾努力发扬他老师狄奥多特斯的教训，试着要建立嗣子论的历史起源，但同样遭遇当时辩道士猛烈的反对，他们指出早期每一个教会的思想家，都「承认基督是神而人者」。

早期传讲嗣子论的人，最出名的是撒摩撒他的保罗(Paul of Samosata)，他坚决跟随亚尔特门的思想，至终却为安提阿会议(主后268年)定为异端。他的作品亦已散佚，但从其他人的作品，我们知道他说，耶稣「按本性只是一个凡人」(*koinou te{fn physin anthro{pou}*)；到了下一世纪，教会史家该撒利亚的优西比乌(Eusebius of Caesarea)指控他否定耶稣的神性，结果也「否认他是神、是主」。优西比乌说因着他这种否认，结果神的儿子就不是从天而降，而是「从下面」而来，亦即是只为凡人了。

当代基督论认为嗣子论最大的问题，乃在误解神与耶稣同在的特性、耶稣的人性，以及混淆了基督作为神子，和信徒因信耶稣而成为神的儿子的分别；总之它最主要的毛病，乃是否认耶稣原是出于神，以及耶稣具有的，又不能归入人性来了解的特性，结果就以为耶稣只是人了。

嗣子论一词也包括八世纪在西班牙教会中，一种较不为人知的思想运动，它认为基督的人性只是有分于神的性情，而不是祂原本就具有神性。

另参：神格惟一论(Monarchianism)。

参考书目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon AD 451*(London, ² 1975); 凯利着，《早期基督教教义》，康来昌译，华神，1984(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, ⁵1977).

R.K.

Ebionites 伊便尼派

Ebionites 伊便尼派是第一、二世纪过贫穷生活的修道团体；此名可能来自希伯来文的「穷人」(*'ebyo ^n/^m*)。他们严守古犹太律法，反对保罗，亦否认童贞女生子。有关伊便尼派的资料，直接而可靠的并不多，有时还互相矛盾。我们比较有把握知道的是，他们最早在约但河东一带繁衍，然后传到别的地方，到主后五百年便湮没。

有关伊便尼派的道理，可以简撮为两点：1.否认耶稣的神性，认为耶稣只是一个先知，「像我们一样」，不过祂受洗时，圣灵降临在祂身上。2.极度强调摩西的律法，完全否定保罗的书信，只用马太福音(爱任纽, Irenaeus*)，和希伯来福音(该撒利亚的优西比乌, Eusebius of Caesarea*)。在生活上，他们恪守贫穷的原则，认为这是最高的善，对马太福音五3及申命记十八15尤为重视。

按早期教父的记载，伊便尼派有好几个分支；俄立根(Origen)*说，有一派是接受耶稣为童贞女所生，另一派则否定，认为耶稣是约瑟和马利亚所生的儿子。优西比乌*则认为，就是接受耶稣是童贞女所生的一支，也否认耶稣的先存性；耶柔米(Jerome)*则说他们仍然守割礼，并且等待基督再来，展开千禧年的国度。

按叙利亚教父伊皮法纽(Epiphanius, 约315~402)的记载，他们就是拿撒勒派(Nazarenes, 为早年一犹太基督教派，守摩西律法)；为哈纳克(Harnack)*和霍尔特(F. J. A. Hort,

1828 ~ 1892)接受, 而莱特佛特(J. B. Lightfoot, 1828 ~ 89)和查恩(T. Zahn, 1838 ~ 1933)则反对。

参考书目

有关教父对伊便尼派的记载, 参Epiphanius, *Haer.*, xxx; Eusebius, *Eccl. Hist.* iii. 27; 爱任纽着《反异端》, I.xxvi. 2; III.xxi.1; v.i.3(收在《尼西亚前期教父选集》内, 谢秉德等译, 文艺, ²1990; Irenaeus, *Haer.*); Justin, *Dial. C. Tryph.* 47; Tertullian, *De. Praescr.* 33.

有关伊便尼派的研究: J. A. Fitzmyer, S.J., 'The Qumran Scroll, the Ebionites and their Literature' in *Theological Studies*, xvi(1955), pp. 335 ~ 72; H. J. Schoeps, 'Ebionite Christianity', in *JTS*, iv(1953), pp. 219 ~ 24.