

# 歷史神學－古代教會－導讀

(張麟至牧師)

## 目錄

歷史神學－古代教會－導讀 序言 .....	ii
歷史神學－古代教會－導讀 .....	1
<b>神學的故事(Roger Olson, SCT) .....</b>	<b>3</b>
開鑿 .....	3
第一部份：序幕 使徒約翰死後 .....	3
第二部份：換場 北非四位巨擘 .....	17
第三部份：大危機撼動教會 .....	32
第四部份：另一危機搖撼教會 .....	50
第五部份：雙城記：東西之間傳統的鴻溝 .....	58
<b>Williston Walker's Church History 大綱(2nd ed.)</b>	<b>69</b>
Walker: 第一期 自創始至諾斯底危機 .....	69
Walker: 第二期 諾斯底危機至君士坦丁 .....	70
Walker: 第三期 帝國教會 .....	76
Walker: 第四期 從中世紀至授職爭論的結束 .....	82
Walker: 第五期 中世紀後期 .....	83
<b>Birth of the Church 大綱 .....</b>	<b>83</b>
前言 起初 .....	84
第一章 耶穌首批跟隨者之世界 .....	84
第二章 傳佈好消息 .....	88
第三章 保羅：宣教士、教師、殉道士 .....	88
第四章 成為基督徒 .....	88
第五章 新舊以色列 .....	89
第六章 大公教會? .....	89
第七章 外來的壓力：為道受苦並及辯道 .....	89
第八章 西方的基督教思想 .....	89
第九章 亞歷山太的基督教及其傳承 .....	90
第十章 崇拜與其實行 .....	90
第十一章 職事與道德 .....	90
第十二章 信仰與政治 .....	90
第十三章 前瞻與回顧 .....	91
<b>A Public Faith 大綱 .....</b>	<b>91</b>
前言 新世紀的破曉 .....	91
第一章 君士坦丁與教會 .....	91
第二章 亞流主義的政治運作 .....	92
第三章 東方希臘語的教會 .....	92
第四章 西方的整合 .....	93
第五章 禁慾派基督徒 .....	93
第六章 奧古斯丁 .....	93
第七章 再思基督 .....	93
第八章 迦克墩爭議：分裂與擴張 .....	93
第九章 基督教的崇拜 .....	93
第十章 組織、職事與Symbolism .....	93
第十一章 基督徒與化外人：變動世界中的教會 .....	93
第十二章 新西方：高盧、義大利、西班牙 .....	94
第十三章 大不列顛與愛爾蘭：第一階段 .....	94
第十四章 由凱爾特的修道主義而英國的福音化 .....	95
第十五章 尾聲 .....	95
註語(from NDT) .....	95

## 歷史神學－古代教會－導讀序言

教會史分四個大的斷代：古代、中世紀、宗教改革、近代。今日神學院對古代教會的重視不夠，其實三一神論、基督論等主要的神學教義都是在古代發展出來，歷經當時基督教界之大會而議定的，最後產生了古代的信經與信條。今日我們學習這些教義若不熟悉教義史，對教義的領會總是缺少了什麼。

我在西敏士神學院讀MAR時讀的古代史是從兩門課讀來的：Doctrine of God (Herman Bavinck, ET: Baker, 1951)和 Doctrine of Christ (*The Person of Christ* by David F. Wells, 1984; *The Atoning Death of Christ* by Ronald Wallace, 1981)，亦即是由教義史切入的，古代教會史是自己補讀的。

然而我第一次教古代(斷代)史，是在2007年的NY暑期靈修進深會；那時林三綱弟兄找我講一個專題，我建議講東正教的靈修史話。真是著手去準備時，才發現這真是另一個世界。人類基因的DNA有雙螺旋結構，原來基督教的教義和靈命也是一樣。關於靈修神學史，詳見另一份檔案。2009年九月我受邀去歐華神學院講古代基督教教義史 (Barcelona, Spain)，爾後在廈門、馬利蘭聖經教會，和亞特蘭大北堂教會都講過，講義的材料也逐漸加增。

這門課只是古代教義史史海的沙灘而已，「大哉敬虔的奧祕」，我們至少也應撿一些貝殼，聽一聽教義奧祕的濤聲吧。

2022/1/7, Suwanee, GA. 張麟至牧師

# 歷史神學－古代教會－導讀

「神學的故事(Olson)」和「基督教會史(Walker)」

2009/9/21~30, 歐華神學院; 2010/4, 廈門  
2016/Feb~June, CBCM; 2018/Nov~2019/March, ACCCN

## 說明

本課是講歷史神學，即看系統神學思想在教會歷史上的發展。Historical theology和systematic theology不一樣，和history of doctrines也不一樣。ST講教義本身，HT講教義的沿革，而HT講教義在特定的歷史背景下產生及發展的故事。HT有其故事性，較教義本身生動多了，讀來使我們對教義本身及其沿革，當然有縱深的瞭解；再有，讓我們可以欣賞神在歷史中的作為。

我們要細讀的是Roger Olson的**神學的故事**的前五個部份共有20章(代碼是SCT)，其後的數字代表第幾部份、第幾章、第幾段落，小括弧內的數字是頁碼。這本書正如作者說的，其「對象是...未受過[教會史]啟蒙教育的...平信徒」SCT [18]。本課程中所加的資料，是為叫我們更深入地瞭解各神學主題。

SCT只提供「大」事，所以建議學員同時參考Williston Walker的**基督教會史**，其前三期涵蓋古代教會史(~A.D. 591)。目前中譯的教會通史中，該書也是最翔實的一本(詳見書目)。與SCT話題有關的Walker的章節，會置於導讀內；同時您也可以知道這段歷史神學在其歷史之前後，發生過什麼事件。若為釐清年代，就標明在中括弧內。

## 書目

Gregg Allison, *Historical Theology. An Introduction to Christian Doctrine.* (Zondervan, 2011.) 這本書是Wayne Grudem的**系統神學**(1995)一書之歷

史神學指南；自然它是採取主題式排列，配合其書。

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. 此書由三本組成：*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. 在英文世界裏，這是套新穎翔實的教會通史，斷代出版。

BHTC-- Ivor J. Davidson, *The Public Faith: From Constantine to the Medieval World, AD 312-600.* Vol. II. Baker, 2005. 涵蓋古史有此兩冊。

\*J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines.* Harper & Row, 1960, 1965, 1968, 1978. 中譯：康來昌譯，**早期基督教要義**。華神，1984。這本書是研究古代基督教教義的經典之作。這本屬教義史，中等深度。以尼西亞大會劃分前後，也採取主題式排列。

\*\*Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Traditions & Reform.* IVP, 1999. 中譯：吳瑞誠等，**神學的故事**。台北：校園書房，2002。767頁。作者為一位十分會講神學故事的歷史神學家。這本書也開創了一種新的講述教會思想史的風格。教會史是知其然，教義(思想)史是知其所以然。採歷史發展排列。

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. 這是一套五冊的歷史神學鉅著，在這個領域是最艱深的書籍。各冊採主題式排列。餘四冊如下：

\_\_\_\_\_ . *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. 在目前中譯的教會史裏，這是最翔實的一本。中譯之一：謝受靈、趙毅之譯，*基督教會史*。香港：基督教文藝出版社，1970 (英1959版)。x + 1061頁。學教會史者手邊當有一本Walker的教會史，中文的或英文的。中譯請用基文社版，譯文相當流暢，且有詳細索引。這本書後面三次的再版都是作者的學生加寫的，以回應新史料的出現或依時代推移，但基本上改變不多。

中譯之二：孫善玲、段琦、朱代強譯，*基督教會史*(英1970版)。北京：中國社會科學出版社，1991。757頁。(社科院者已絕版。)

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

## 相關書目

Diogenes Allen, *Spiritual Theology* (1997); 中譯：王建國博士，*當靈修遇見神學*。更新，2010。其實在古代史裏把靈修與教義分離，對教父們是不公平的。但另一方面，今日寫靈修的作者是否真實地介紹那些靈修大師們呢，也是值得我們質疑的。本書較由天主教傳統的靈修神學角度，來看靈修史。

E. H. Broadbent, *The Pilgrim Church*. Marshall Pickering, 1931. 中譯：梁素雅、王國顯，*走天路的教會*。香港：晨星出版社，1986。xxiv+348頁，另有31頁資料。這本書有F. F. Bruce的前言。以英國弟兄會的觀點寫的，有不少思想與J. W. Kennedy的觀點相似，也是華人教會小群運動所喜愛的教會史觀。

Chou, 周學信，*無以名之的雲*。歷代人物靈修與默想(卷一)。台北市：長頸鹿文化事業，1999。這是一本介紹靈修大師們的簡傳，可補教會「正」史之不足。

John W. Kennedy, *The Torch of the Testimony*. Christian Book Publishing, 1964. 中譯：劉志雄，*見證的火炬：兩千年教會的屬靈歷史*。桃園，台灣：提比哩亞出版社，1997。366頁。這本書的作者是F. F. Bruce的大學同學，反映了強調「靈命」的教會史觀；這種觀點在華人教會小

群運動中清楚可見。

B. K. Kuiper, *The Church in History*. Eerdmans, 1951. 中譯：李林靜芝，*歷史的軌跡—二千年會史*。台北：校園書房，1986。512頁。此書十分易讀。對教會史沒有清楚概念者，可以從這本書讀起，建立概念。如果您的教會史已有基礎，這本書就可以省略了。

Kenneth Scott. Latourette, *A History of Christianity*. 2 vols. Revised ed. Harper & Row, 1953, 1975. xxvi+1552 pages. Latourette教授原先最嚮往的職志，就是來華做宣教士。然而神要他做學者，他後來成了中國通，做了耶魯的宣道學及東方學學者。

Luke Lu, 呂沛淵，*先賢所信：早期教會史話*。台北：歸正出版社，2012。347頁。一本精采的好書，呂博士用演義說書的方式，將歷史娓娓道來，引人入勝。

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是研究靈修學的最著名學者，這一套書大概是目前最好的書籍，對更正教而言，疏忽了靈修神學等於忘本；對改革宗而言，等於拔根。希望我們在批判天主教的靈修神學之前，先拔去我們自己眼中的樑木，這樣，我們才會發現教會的屬靈遺產有多豐富；當然，我們才明白天主教的刺(偏頗)何在。

\_\_\_\_\_, *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12<sup>th</sup> 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*. 2<sup>nd</sup> ed. Blackwell, 1994, 1997. 中譯：劉良淑等，*基督教神學手冊*。台北：校園書房，1998。618頁。

\_\_\_\_\_. *The Christian Theology Reader*. Blackwell, 1995. 中譯：楊長慧，*基督教神學原典菁華*。台北：校園書房，1998。539頁。

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

Lars P. Qualben, *A History of the Christian Church*. 4th ed. Thomas Nelson, 1933. 1936, 1942. 中譯：李少蘭，*教會歷史*。道聲，1965。Xiii+572頁，另有中英譯名對照引得35頁。

Mark Shaw, *10 Great Ideas from Church History: A Decision-Maker's Guide to Shaping Your Church*. IVP, 1997. Pp. 213. 這一本書很奇怪，從教會史上列舉了十位信心偉人的精心思維，讓我們可以從他們身上學到十個異象：真理、靈命、合一、確據、崇拜、更新、成長、宣教、公義、團契等。

Bruce Shelly, *Church History in Plain Language*. 2<sup>nd</sup> ed. Nelson, 1982, 1995. 中譯：*基督教會史*。北京大學出版社，2004。此書用講故事的方式來講教會史，非常好的入門書，即使熟悉教會史的人都可一讀。

Cornelius Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*. P&R, 1969. 第IV章(72-142)是作者對眾教父的評論，也繼續批判爾後的歷史神學。

## 神學的故事(Roger Olson, SCT)

### 開鑰

為何學史？SCT [11-28]：「改革，不斷改革。」為要尋求認識神。彌補新約結束後的事蹟。信念影響生活：

1. 信念很重要[20]：Gregory of Nyssa說，在他所處的時代，當他去換零錢時、詢問麵包的價目時、詢問可否洗澡時，都會有百行各業的人跟他辯論子的身位的神學問題！可見亞流異端的說法已像水銀瀉地一樣，無所不在。女撒怎麼辦呢？

2. 但有時不要小題大作[21]：使徒信經第四款說，「我信聖徒交通。」這一點十分重要，卻常被我們忘掉了。

1528年十月的馬爾堡會議(Marburg Colloquy)是件憾事，由於路德與慈運理雙方的偏狹與歧見，路德宗及改革宗沒有在更正教運動之初，就聯合起來。....

重洗派運動的受逼迫，也是當時更正教處理不當。

3. 教義有等次[21]：信條 > 教義 > *adiaphora* (=無關緊要之

事，林前8-10章的討論→10.23-24, 31-33)。有的教義對於有的宗派屬於信條等級；既然那麼重要，該宗派應有審慎的釋經，因為權威來自聖經。

4. 教會史上有其正統[23]：作者反對時下後現代思維的「齊頭式的平等」...提及滴流理論(trick-down theory)...

5. 神用奧秘方式作工[26-28]：祂是天命之主。基督教與哲學之間的關係...

「以古為鑑，可以知興替。」(唐太宗，*哀魏徵*) 徒28.31講到神國的事，其後的事則記載在教會歷史裏。傳1.9說，「已有的事後必再有，已行的事後必再行，日光之下並無新事。」真的嗎？3.1說，「天下萬務都有定時！」3.11說，「神造萬物各按其時，成為美好；然而...人不能參透。」3.10又說，「神叫世人...在其中受經練。」

史識：歷史的意義是什麼？「這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期纔來到。」(太24.14) 徒1.8也說要傳到地極。太28.18-20的大使命，將福音傳到普天之下。啟7.9講到「各國、各族、各民、各方」。不過，新約的歷史觀最清楚的是在羅11.11-36。11.25說，在歷史中有一個奧秘。你的末世觀：時代論...無千禧年派...前千禧年派...後千禧年派？這會影響你的史觀及史識。

## 第一部份：序幕 使徒約翰死後

### SCT 1.1 三個異端[33-46)

諾斯底主義、孟他努主義、克理索(Celsus)。

#### 1.1.I 諾斯底主義的簡單描述[34)

老約翰與克林妥(Cerinthus)相遇的故事[34)...參約貳1.9-11。

諾斯底派並沒有統一的組織，其內部也有多種不一的

看法。雖然紛紜，卻也有其一致交集的教義，參以下1.1.IV的歸納...

物質本質是邪惡的、  
人有靈魂火花陷在身體裏面、  
人在受造時就陷在物質的罪惡之中、  
救恩即脫出肉體返回靈界、  
以幻影說否定基督的人性與耶穌的復活。

由於*Nag Hammadi Library*文件在1945~1946年的發現，到二十世紀末已開始收穫其研究的成果，使我們更多看清古代教會是經歷怎樣激烈屬靈的戰鬥，而存活下來的。

你讀過Dan Brown在2003年所出版的*Da Vinci Code*嗎？這本書可以說是*NHL*解讀後的商業化產品。我在2006年曾寫過一份解碼達文西密碼之文件，可以幫助您嚐點諾斯底異端的威力，有多大了。

#### 1.1.IV 諾斯底主義是最早最危險的異端[42]

“Gnosticism.” ISBE 2 (1982):484-490. 從這份文章引用的書目看來，它知道*Nag Hammadi*的存在，但也迫切等候52份古Coptic文件的解開。其首度解開遲至1975年。但ISBE本篇仍不失為一篇好文獻，總結了學術界在*Nag Hammadi*文獻解讀之前，對諾斯底主義的認識。在2:485-486，討論到1947年發現的DSS對諾斯底主義研究之貢獻。由於有學者創導猶太式的諾斯底主義，甚至說，後者源於前者！可是死海古卷裏的昆蘭文學顯示了強烈的一神觀，雖然它透露比舊約更靠近新約有關撒但和邪靈的說法。所以，它未曾走到像諾斯底主義裏那樣的二元宇宙論(cosmological dualism)。猶太主義與這二元論之間有清晰的界線存在。

“Nag Hammadi.” ISBE 3 (1986):472-476. 本冊出版前，*Nag Hammadi*文獻業已解開(初版，1978)，但是深入的研究則尚未反應出來。這篇文章基本上是報導有關事宜，也總結了本文獻之前對諾斯底主義的諸般理論。對基督教而言，它的發現之意義比死海古卷者更大，因為它添補了初代教會歷史與新約正典之形成的知識，尤其是諾斯底主義和教會之間的關係。它帶來第一手的資料，因為它幾乎都是與諾斯底主義有關的古代文件。

James M. Robinson (1924~), ed., *The Nag Hammadi Library*. 1977, 1978, 1988 3rd completely revised edition. HarperSanFrancisco, 1990. 作者出身在賓州Gettysburg，是美國傑出的新約學者，1952年在Basel大學師從巴特，獲得現代神學的D. Theology；1955又在PTS獲得博士。1958~1999在Claremont School of Theology擔任新約教席。當然，他的論著顯明他的自由派論調，以為耶穌之復活是受二世紀諾斯底主義的影響而有的。*NHL*之發現與解讀，JMR功不可沒，因為這些文件都是用古Coptic文寫的，解讀不易。團隊花了一代工夫才解讀。*NHL*填補了我們對於二世紀教會史的認知。

Karen L. King, *What Is Gnosticism?* Belknap, 2003. 343pp. 哈佛大學教授。本書是她就*Nag Hammadi*文獻的反思。

Michael Allen Williams, *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton Univ. Press, 1996. 有關諾斯底的資訊，自從*Nag Hammadi*的發現與解讀，填補了這一個空白。這本書是這個領域裏的一本精采之作。

Walker 2.1, 主後100年左右的幻影說(Docetism)，否認基督的人性，也否認他死了，以為他不過就是一個幻影(希臘文*dokein* = 好像)，在耶穌受洗時降臨在後者身上，而在後者受死前又離去了！這大概是最早期的異端。因此基督的受苦便變成看似受苦，並非真的受苦，因祂與所寄寓之肉身有別。諾斯底主義和摩尼教(Manichaeism)皆用此論詮釋基督。Walker認為這是「諾斯底主義的濫觴」。

後期的亞波里拿留主義(Apollinarianism)、優提克斯主義(Eutychianism)、基督一性說(Monophysitism)等，都有幻影派的傾向：神好像是化上人粧，以人身現於凡間一樣；這類思想先後為重要的大公會議定為異端。

幻影說看物質是惡的，因此不能想像基督真會取身體，故他們認為道成肉身僅是幻影。引伸下來，基督的受苦、受死贖罪，以至肉身復活，皆非真實的了。

早期反對幻影說最烈者為伊格那丟(~c. 115)，特土良也是猛將。安提阿學派特重基督的人性，力抗幻影說、但要小心失衡。

老約翰似乎在回應幻影說：(1)約壹4.2 (承認主的肉身)：正面衝著幻影說，而否認之。(2) 5.6-9：這一段在該書裏不易解，若由幻影說的背景，就容易明白為何老約翰要如此說。水的見證指耶穌的受洗，祂是十足之人在受洗，不是一個(叫基督的)影子落在耶穌其人身上，乃是耶穌基督其人在受洗；血的見證指耶穌的受死，參約19.33-35之約翰的目擊見證；聖靈的見證指受洗後鴿子的降臨，參約1.32-34，落在耶穌身上的不是一個幻影，而是第三位格的神，而且沒有人看見那隻像鴿子的聖靈，惟有施洗約翰看見的。

約壹2.22-23強調認信子的重要。約壹1.1.1-3這一段很獨特，說明耶穌肉身救贖史上的意義。「從起初原有的生命之道」(1.1a) = 太初有道；「這生命已顯現出來...」(1.2) = 道成肉身；「所聽見...摸過的」(1.1b) = 復活後四十日的基督。總而言之，使徒約翰在晚年的約翰壹書強調基督的人性，就如同他早年在約翰福音裏強調基督的神性一樣！

諾斯底主義乃一種神祕超然的知識，使人超脫邪惡物質的捆綁。混合主義，有其光譜。二元觀。...demiurge (得繆哥)。也摻入基督教的思想。→那麼，基督非有人身的，幻影而已，基督暫居在耶穌其人身上，舊約的神絕非真神，乃demiurge罷了。這是律法主義後，「教會所遇的最大一次危機。」當時新約正典尚在成形，教會組織尚不健全。[Walker, 87-89]

諾派利用並曲解保羅的思想，譬如：靈與肉之對立、基督得勝靈界(弗1)、祂出於天(林前15)、豐滿之觀念(弗1.23，西2.9-10)等。[89-90] Valentinus (135~165)的危害最為厲害... [91]

1945年在上埃及Nag Hammadi所發現的13皮卷內的52份Coptic文件，幾乎都是由希臘文譯來的。扣去重覆和兩份非諾斯底文件，共有48件諾斯底派的作品，其中有數卷偽造

福音書。

BOC 6.5 (165-168): Ivor J. Davidson所寫的*The Birth of the Church: ... AD 30-312* (2004)一書，給諾斯底主義提出了Nag Hammadi文件(1945~1946)發現並解讀以後，較新的看法。他認為傳統上稱之為諾斯底主義的運動，是很鬆散的分類，這是現代給那些初代(二世紀以後)影響教會團體的封號。給「諾斯底主義」這一詞彙翻案的Michael Allen Williams也說，「我所辯論的不是說在這些團體中，沒有顯著的相似之處或型態，亦非說從分類中產生出共通類別的特徵，一點說得通的道理都沒有。」<sup>1</sup> 這些被當時人稱呼為Gnostics者，是因為他們自稱擁有特殊、優異於一般人的知識(gnosis)，才使他們得著救恩的。由於古教會將諾斯底主義消滅得十分徹底，以至於在Nag Hammadi文件解讀出來以前，我們甚至對二世紀的教會之認知，都十分地缺乏。NHL的解讀真地幫助我們更多地認識初代教會的光景。

Pistis Sophia聲稱耶穌復活後給予門徒們長達12年的啟示。1896年發現的Berlin Codex就含有抹大拉的馬利亞福音。Nag Hammadi有多馬福音、腓力福音、真理福音，都聲稱記載了復活後的耶穌與門徒之間的對話！諾斯底派興盛於東方、尤其是亞歷山太與小亞細亞，然後傳播到羅馬與高盧。著名的該派教師有Basilides (fl. 125~150)、Valentinus (fl. 130-165)及其門生Heracleon (fl. 145~180)，後者還做過約翰福音註釋呢。他們所受的影響主要是來自波斯及希臘的宗教哲學思想，較少受猶太人和舊約的影響。

保羅的書信如：林前1.10-4.21，西2.6-23，提前6.20等，似乎顯示使徒們早已在回應諾斯底思想對教會界的侵襲。林前2.6-3.5提及屬靈的人、屬血氣的人、屬肉體的人；前兩種人是對立的。屬靈的人就是被聖靈開啟，明白十字

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

架奧秘之人，即蒙恩之人。相對的，屬血氣的人則反是。使徒承認，在蒙神指教、明白了屬靈之事的人中，在基督裏為嬰孩，被「肉體」(即內住殘存的罪)操控，而會嫉妒紛爭之人。所以保羅講的「完全人」(2.6)即「屬靈的人」，不是精英，而是所有的信徒！絕非有什麼特別的「知識」將信徒區分了；而且使人得救的「知識」，乃是出於神的開恩而有的，人沒有什麼可以誇口的(1.26-31)。似乎保羅心中有所對付之人！

西2.6-23在對付一些異端，他們是自稱有哲學、妄言，用禁慾來達到目的。保羅刻意用「豐盛」(πλήρωμα)的字眼，指出它都在基督內，而非基督是豐盛中的一樣而已，基督不是demiurge。提前6.20所提防的「學問」(γνώσις)極可能就是諾斯底派者。

諾派受到心物及善惡的二元論的影響。物質既是邪惡的，那麼造物主就不可能是超越的、聖潔的supreme being(至高神)，而是位份較低的、介乎神與宇宙之間的demiurge(語出柏拉圖的*Timaeus*)，而且他們常把這位半神視為以色列人的神。諾斯底化的基督教以為，救恩就是先喚醒人裏面殘存的神聖的因素，進一步再獲取他們特有的gnosis；然後，人才可以脫離物質的羈絆而「得救」。當然，他們自以為是精英，因為只有他們擁有這個特殊的知識。Valentinian派基督教以為人類分成三種：諾斯底人、一般的基督徒(他們沒有gnosis，但有信心，只可在來世享受到限制版的救恩)、屬肉體的外邦人。

在這個得救的過程裏，極易牽涉到禁慾主義(包括對食物及性慾)，有的則走另一極端涉及縱慾或雜交。後者在那些宗教人士看來，是身體力行他們的教義：既然身體不重要，就濫用它吧；或甚至以為用此法當成一種靈交！Dan Brown在他的*Da Vinci Code* (2003)裏，所刻劃的神祕團體的

春祭，不就是這樣嗎？<sup>2</sup> 這種崇拜過程也牽涉到靈界的事，他們以為這正是人脫離身軀而躍入所嚮往的靈界。

諾斯底派的思想，不論它以怎樣細微不同的型態出現，對正統信仰及教會都造成極大的挑戰。聖經信仰和它絕對是水火不容。它對聖經論、神論(尤其是祂為創造主)、人論、原罪論、救恩論(聖靈的工作論)都改寫了、扭曲了。難怪愛任紐卯上了它，勢必將它殲滅於無形。

SCT 1.1 (33-36): 愛任紐在他的作品駁異端3.3.4裏提及他的太師使徒約翰與諾斯底派教師克林妥(Cerinthus)之間的遭遇，時維約主後90年，地點是在以弗所的公共浴池。(34)

Roger Olson提及了新紀元運動中復甦了諾派的東西。*Nag Hammadi*文獻會帶給時下的新世紀運動如許大的靈感，是我們始料未及的。2003年Dan Brown的*Da Vinci Code*一書在普世所掀起的回應浪潮，或許讓我們可以稍窺當年諾斯底化的基督教異端，可在當代引起的影響會有多麼地大。

Olson在SCT 1.1.IV [42ff] 這段引用了兩本討論諾斯底主義的新書，Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*. (Cambridge, 1991)以及Stuart Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*. (Eerdmans, 1991.) 雖然諾斯底主義好像光譜一樣，有不同的型態，不可以單一型態出現，但他們有五個共同的特徵：

物質本質是邪惡的、  
人有靈魂火花陷在身體裏面、

---

<sup>2</sup> 該書第74章的春祭顯示了Dan Brown所寫最褻瀆的一段：他認為YHWH=Jah (耶和華) + Havah (夏娃)。神乃雌雄同體。而舊約聖殿就是神與Shekinah居住的所在，後者又被作者視為女神之名(中譯本第288頁)。Shekinah一字不是聖經詞彙，最早出現在Targums (亞蘭文意譯本)，由希伯來文動詞居住(יָשַׁב)變來，參見出25.8, 29.45, 46。可見Dan Brown多會拆字、胡扯、附會。這是他一貫的技巧，出現其書多處。



人在受造時就陷在物質的罪惡之中、  
救恩即脫出肉體返回靈界、  
以幻影說否定基督的人性與耶穌的復活。

愛任紐研究過20個諾斯底主義的學派，所以1990年後的學者絕不可輕忽主後200年之際的愛氏學術之精準度！我們甚至可以說，最新學術研究其實幾乎是肯定了愛氏對諾斯底主義刀刀見骨的辯駁。

諾斯底派基督徒明顯是主後100年左右就興起的最古老的異端，這點我們可以在使徒們的書信裏看見其蹤跡。在Nag Hammadi出土的諾斯底派偽福音，可以讓我們看到異端所刻劃的耶穌，與新約正典者不同。<sup>3</sup>

Olson以為辯道士及教父們反應強烈，有其時代背景的。事實上，如果他們不這樣做的話，古教會可能就死亡了[45-46]！

James M. Robinson在*Nag Hammadi Library*一書的導言裏，給我們作了一些珍貴的報告。雖然這些收集範圍很廣，內容分歧，但是收集者仍有一個共通的思想在主導他們的收集。大約主後400年左右這個圖書館被埋藏了。以往有關諾斯底派的知識，受限於它的引用者，如愛任紐等人。他們是為著批判他們的某點思想而引用某些文件的某段。當然，這樣去認識諾派，會失之偏差。*NHL*之發現使我們可以按諾派自己的說法來認識他們。提後2.16-18的經文中所說「復活的事已過」之內容，在*NHL*裏也有！基督教諾派和正統基督徒之間是互相排斥的。按*NHL*，諾派比起反異端者所刻劃之基督教諾派，要寬廣多了。

猶太諾派—這兩詞本身似乎是相互矛盾的—在*NHL*有所

---

<sup>3</sup> 關於偽造福音書(apocryphal gospels)，約有五十種。教父俄立根(Origen, c. 185-254)說過：「教會擁有四部福音，異端卻有許多。」*ISBE* 1:181-188的敘述言簡意賅。

顯示。比*NHL*稍遲發現之*DSS*裏也呈現出，Essenes是與猶太社會割絕開來的群體，他們採取了波斯人的二元論，向諾派思想靠攏。*NHL*呈現的諾派，接續了*DSS*停歇下來的地方。它呈現在晚期猶太教的密契派(mysticism)內，也出現在非基督教的文件裏。

Olson在本節末提及了古教會力駁諾斯底異端的努力，如：游斯丁(可惜他寫的*Syntagma*，或稱*Compendium Against All Heresies*文件失落了)、反馬吉安、反孟他努的教父們。「反應過度」是中譯本在第45頁所用的標題，反映了Olson對當時教會界反諾斯底之批判。反應過度嗎？非也，乃是為真道竭力地爭辯(猶1.3)。在*NHL*發現之前，我們對諾斯底主義的認識，是從愛任紐的駁異端一書裏，零零星星拼湊起來的。時過境遷了1700年了，新發現的*NHL*讓我們重新認識它，並同時填補第二世紀的教會史，無寧說是神的幽默。

#### 1.1.II 孟他努主義自認是聖靈的喉舌[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. 這是一本特殊的書，看書名就知道了。古史缺少史料，作者及其團隊在小亞細亞古代孟他努派群聚的地區，作田野考古工作，從發掘出來的墓碑補充與擴大有關該運動的第一手知識，他們

找到了從前該運動的聖城Pepouza! Dr. Tabbernee研究孟他努主義四十年，是這方面的專家。

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

主後165年，孟他努(Montanus)宣稱聖靈的時代開始了。加上兩位女先知—Priscilla (Prisca)和Maximilla，興起了「新預言運動」，這三人小組在預言時，都是用第一人稱、並以魂遊象外、癡狂的方式說話，他們都斷言末日將臨，新耶路撒冷將建立在弗呂家。信徒要預備，過禁慾主義的守貞生活，如脫離婚姻關係(兩位女先知就離棄她們的丈夫)、飲食簡單、經常禁食、反教會世俗化、殉道的心志及實行。證據顯示這運動擴及希臘的東部、羅馬、高盧及北非，傳到羅馬是在170年以後；其聲勢之浩大，連迦太基著名的神學家特土良在207年都投入這個運動。

Walker以為孟他努主義之造成因素如下：聖靈格外降臨(參約14-16，尤其15.26)、渴慕先知的預言、相信末日已近，和憂心教會的世俗化。女性在其中可居先知領導的地位之事實，挑戰了當時的教會與社會文化。

不過特土良的加入這個團體似乎顯示，它在重要的教義上(如三一神論)不可能走得太偏。它是一種過激的、不服從主教們的運動，尤其表現在預言方面。這運動在北非和弗呂加持續到五世紀。

他們預言的內容常頂撞現有教會的權柄。當時教會界的領袖開會，將他們開除大公教會的會籍。這運動造成了教會界的首度分裂。Olson以為主教們的裁決是「粗魯...太嚴厲了」(38)。在當時，這運動在帝國境內的160個城市，都有他們分裂的教會，聲勢浩大。他們的錯是錯在何為權柄。他們自以為是「聖靈的喉舌」在說話呢？還是訴諸新約的啟示呢？前者。我以為主教們的反應並不過份，只是原委要講明，與其說他們錯在不順從主教(使徒的繼承人)之權柄，不如說錯在不順從新約之權柄。正典雖然尚未具體

形成，但不少經卷已經流傳在教會界，這一點並不是他們可以不順服新約啟示的藉口。與其說他們在反對使徒的統緒，或許不如說該統緒的建立，部份也是為了對付異端和極端而產生的，尤其是在正典尚未完全成型之前。

教會歷史學家Karl Heussi (1956)稱此運動為「孟他努改革」。孟他努主義未嘗沒有亮點，即要祛除教會中的世俗化，當時的教會已經百年了。在許多方面，他們與今日的靈恩運動相似地方不少。然而他們在一些極其偏激、以至於錯謬的實行上(如棄婚、禁慾、預言主的再來...)，已經不能說他們是一種「改革」了。在165年到五世紀中葉，長達四世紀之久，另立教會，與正統教會分庭抗禮，畢竟不是成熟的作法；而且他們自己能維持他們的說詞400年嗎？

Tabbernee的書使我們更深入觀這個運動。孟他努先前是個異教女神(Cybele)的祭司(12)，「信主」後有一天他整個人在狂喜之中，對村子裏一群人說出一段奇特的話，當然這段話是以聖靈自居而發出的預言，而這個「我」就是聖靈了：

看哪！人就像一把琴，我徘徊來去就像撥弦片一樣。世人皆睡，而我醒著。看哪！主是那位挑撥人心的，並在人的裏面擊打其心。(Tabbernee, 11; SCT, 37)

之後，他不時展現這樣奇特的行為，更清楚地以神的第一人稱自居而發話，還有次自稱是「聖父、聖子、聖靈」呢。然而有些基督徒則以為降在他身上的乃是錯謬之靈(Tabbernee, 12)。漸漸地，他的門徒發現他多時是以保惠師自居，而他也強調保惠師的時代開始了。上述該運動的特徵之所以強力在該群體中進行，因為他們咸信保惠師在啟示他們！約在170年，他預言了Pepouza (弗呂家中~西部)為啟示錄的新耶路撒冷所在之地。從此這地就成了孟他努運動的聖地。

這本書提及了特土良怎樣歸入這個運動；特土良在辯

解舊約時代神的容許多妻制，有其神對該時代的寬容，但現在不同了，婚姻的限制平添了，保惠師賜下一夫一妻、從一而終的婚姻(*Adversus Marcionem* 1.29.4)。他在他的作品中提及了新預言(*New Prophecy*)，且認為讀者們都可以看到同一作品—正是孟他努的作品！—顯示了他從倫理角度已進入並接受了孟他努主義。他又從變形山的故事(路9.33)論及說預言時狂喜之合宜性：

任何時候當一個人在聖靈裏受感動時—尤其是當他看見神的榮耀或神透過他說話時—所說之人在那聖者的能力覆庇下，一定會失去天然的覺官。( *Adversus Marcionem* 4.22.5, 又見Tabbernee, 107, 註5)

對殉道之推崇，也是走入孟他努派的原因之一。這是特土良在作品中首次提及此運動。

Tabbernee的書按時間由主後165年走到550年，當孟他努派在Pepouza的教堂被皇帝派去的代表收走了，結束了縱橫四百年的新預言運動。其中穿插了許多當代的神學家們對這運動的批判，饒有意義。大概惟一的辯護者，就只有特土良了。

孟他努派的作品之滅絕，不能單單怪罪Roger Olson以為的主教們「粗魯...太嚴厲」的裁決，而是由於皇帝要求教會的大公性，以保持帝國的平穩(1)。皇帝們也命令他們加入主流的教會。(我們可以想像殉道的事就發生了。) 皇帝Justinian下令焚燬他們的教堂，所派的John of Amida甚至將創會的三先知的遺骨焚燬，沒收他們的教產(2)。

隨著考古的發掘，找到了Pepouza聖地，並找到了三十塊碑刻，以及三十片「語錄」殘片。孟他努運動的原貌恢復了許多，它可以說是古基督教的「昆蘭社區」。新約正典也在此運動茁興期間從逐漸形成、清晰到定案(主後367, 397年)，見證保惠師真正工作的，不是預言運動，而是推崇惟獨聖經。孟他努派在某些論點上的正確，並不確保它是

保惠師所認可、所恩膏的運動。它至終的銷聲斂跡，也不足為奇了。以史為鑑，可以知興替。

### 1.1.III 克理索(39)

Walker 2.9

BOC 7.12 (220-224)

SCT 1.1.III (39-41)

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

Walker在講俄立根(2.9)時，提及他的作品**關克理索**[246~248] (130)。克理索(Celsus, flor. 170~180)在170年代寫成了*The True Discourse (Alethes Logos): A Discourse Against the Christians*，來攻擊基督教。此君可能來自巴勒斯坦~腓尼基/敘利亞一帶，柏拉圖派，讀過五經、馬太福音、一些次經作品，以及馬吉安派和諾斯底派的小冊。他攻擊基督教的威力在於理性，而非謾罵與誣蔑。

其動機很可能是挑戰游斯丁。所幸的是其作品的70% (可能吧)引用在俄立根的**關克理索**(*Against Celsus*, 240年代)裏。克理索對基督教的挑戰意義有三(BOC, 221-222)：

(1)乃古代反基督教知識份子所留下來惟一詳細資料。

(2)其攻擊銳不可擋，對新約許多經卷及教會狀況熟稔，是極可敬的敵人，以至於七十年後，俄立根仍須予以駁斥。他對於當時教會界的紛歧十分熟悉，如孟他努派、諾斯底派、馬吉安派等，都在他的知識範圍以內。

(3)其攻擊點太厲害了，批判聖經本質、重要教義等。是後世攻擊教會之敵人效法的典範！

(4)基督徒彼之間以誓言立約，企圖顛覆社會秩序，好像革命黨派(Frend, 177)。

克理索的批判想必在當時給教會界帶來極大的難堪，當時可能有人出來反駁，但沒有留下文件，惟有七十年後

俄立根予以有效的反駁，並留下了文件。

克理索看基督教：無法接受不改變的神怎會成為人，甚至會受苦而死亡；耶穌行神蹟能力的來源有問題；復活是神話；猶太人舊約預言的應驗可議；身體復活更可笑，因為救恩在於脫離身體，怎麼還要贏回身體呢？這種信仰只能騙騙村夫愚婦罷了。基督教源出猶太教，但比後者不如。對他而言，基督教是多神信仰，會打亂現時社會秩序，又對凱撒不忠，因他們有反對當兵等反社會行為。克理索結論是：在理論及實行兩方面，基督教信仰都不見容。

克理索攻擊的基礎是他的柏拉圖哲學之神觀：至高的神是不改變的。時至今日我們仍可感受到他攻擊基督教炮火的煙硝：

基督徒... 實際上是敬拜一位最近才出現的人。他們不承認... [並] 破壞了一神的信仰，反而相信並敬拜那位偉大的神，又把祂的僕人當作神來敬拜...。他們的敬拜更令人生氣，因為他們拒絕聽從神、萬有之父的話...。你若告訴他們說，耶穌—這位基督徒叛亂的始作俑者—並不是神的兒子，他們才不會聽你。... 他們並不是真的尊敬神，而是想把耶穌拱到至高無上的地位上。

回應這樣的批判，教會亟需建立戰鬥的神學，以攻破其堅固的營壘。這個戰鬥的神學就是三位一體的神學。

### SCT 1.2 後使徒教父[47-62]

Walker 1.8 [65-69]

SCT 1.2 [47]: 49頁提及「後使徒教父」。在新約正典尚未出現前的歲月，像士每拿主教坡旅甲(Polycarp, 69~155)這樣的教父就顯得十分重要。他是最後一位離世的使徒約翰之及門弟子，因此當異端叢生的年代，使徒們權威的傳

承，就落在這樣的教父和他們的弟子身上了(參提後2.2)。這是「使徒統緒」觀念的來源。然而這群教父的教訓逐漸偏離了福音的焦點，而偏向律法的要求。他們活躍的年代大約是在第二世紀。Olson引用Justo González的話：

在新約的基督教教義—尤其是與保羅的教導—與後使徒教父之間，不只是對受洗的認知，連他們整體神學的認識，都察覺出有差距。他們常提到保羅和其他的使徒；雖然如此，這個新的信仰變得越來越像新律法，而神的恩惠的稱義的教義不過是我們行事為人的幫助罷了。(González, *A History of Christian Thought*. rev. ed., 1987. 1:96.)

他們的氣味是雅各的！這或許與當時教會靈性與德性的光景走向衰微有關。

Walker認為「後使徒教父」之稱呼是源於人們相信他們是使徒們的弟子，其實這個觀念並不準確。在此著墨二世紀教會的生活及觀念，他們的特點是「新律法主義」，禁慾思想當時已經出現了：禁食日、主禱文、再婚不受尊敬、補贖、施捨等善工、驅魔(趕鬼)、大審判[67]。

以下介紹的是八到十個「後使徒教父」中著名者。在新約正典成型過程，其中有些作品常捲在正典清單之列，可見它們對初代教會有其適切性、實用性與權威性。

### 革利勉[50]

Walker 2.5 [103-104]

BOC 6.10 [179]

革利勉(Clement of Rome, c. 35~99 or 101)在九十年代時是羅馬主教(c. 88~99)，寫給哥林多教會的書信(=革利勉壹書，約95年)中，延續討論哥林多書信裏的問題。革利勉要他們順服主教，顯出教會的合一，並活出有道德的生活。本書信透露出使徒統緒的味道來，因為他認為二大使徒在

羅馬的殉道，使他更有責任、有權威來排解眾教會的紛爭，但在他身上並沒有說他有教皇式的權威，那是後世的說法。

教會遺傳：革利勉在主後99年時，被皇帝Trojan放逐到黑海，後來在那裏殉道。

### 伊格那丟(54)

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

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

伊格那丟(Ignatius of Antioch, c.35/50~c.110)是敘利亞安提阿主教，約在110年間殉道。前往羅馬途中，寫了七封信給六教會的主教及坡旅甲個人，透露出他是頗有學識見地的人。他不要人來營救他：「我是神所種的麥子，被野獸的利牙磨碎後，可以證明我是完美的食品。」古教會的殉道美德，在他身上早就彰顯出來了，正如特土良百年後所說的：「殉道者的血是教會的種子。」在寫給羅馬教會的信裏，請他們別為他代禱，逃過一劫，而是讓他好好殉道。此信尤其顯出伊格那丟的勇敢[BOC 203]：

忍耐我些吧－我知道予我最美善之道。現在我終於開始要做一位門徒[與「殉道者」同字]了。但願沒有一事－看得見的或看不見的－攔阻我，這樣。我可以搆得耶穌基督。火焰、十字架、與野獸爭戰、撕裂攪亂、百骨扭曲、四肢切割、整個人被咬碎、慘受魔鬼的酷刑－讓這些都來吧，惟求讓我搆得耶穌基督！(Ignatius, *Letter to the Romans* 5.2-3)

「主教是神的代表」之思想，與新約的教會論觀點是有不同，可是它有其時代需要的背景。(新約使用「主教/監督」一字是長老或牧師的同意語。但古教會將主教一字視為一區的監督，自然是比長老/牧師的權柄來得大多了。)以教會分裂為萬惡之源；強調主教的獨裁，譬如只有他所主持的洗禮和主餐禮，才算合法。最先用「大公」教會一名

者，厥為伊格那丟。

他肯定耶穌的神人二性，駁斥諾斯底主義與幻影說。

他認為聖餐(Eucharist, 林前10.16的「祝福...福(杯)」)是「永生不死的藥」，給東正教的「神性化」或「聖化」(theosis = deification, 彼後1.4, θείας κοινωνοὶ φύσεως)打開一實踐的道路，即藉著聖餐的程序，基督徒可以神性化。他的聖禮觀無形使教會在組織方面，走上了重儀派的道路。我們發現古教會的主教派的教會論走在三一神論之前，是時勢使然，為對付群起的異端。

### 坡旅甲[57]

坡旅甲(Polycarp, 69~155)是士每拿的主教，根據愛任紐和特土良的記載，他是使徒約翰的門徒。耶柔米說，是約翰按立他為士每拿主教的。在古代他是活到高齡了，86歲時殉道。

伊格那丟在赴羅馬殉道的路上，曾寫信給他，勸他說，「如果你喜愛優秀的門徒，並沒有什麼可誇的；你反而要用溫柔的心，使叫你頭痛的人軟化順服。」

他留下一封坡旅甲致腓立比教會信。他在神學上沒有什麼特殊的貢獻，但他的學生愛任紐卻堪稱古代第一位神學家。

約在155~156年在本地殉道。古教會留下了一份坡旅甲殉道記，說載他殉道時的慷慨陳詞：「八十六年來我服事祂，祂沒有虧待我，我怎麼可以褻瀆拯救我的王呢？」殉道使這個新興的信仰與猶太教和異教之間，劃上了一道清楚的鴻溝，殉道的聖徒特受尊崇。

### 十二使徒遺訓[52]

十二使徒遺訓(*Didache*)與革利勉屬同一年代(約101年)，此書信於1873年發現(但老早就從古書裏知有此一作品

之存在)，受信者是敘利亞的眾教會。它很少提恩典；除了它透露強調「新律法」之傾向外，它特別論及不少的測驗先知之道，其標準仍是那人的行為之見證。

它勉勵教會應有牧師，而非依賴遊行四方的先知。

### 巴拿巴書[57]

巴拿巴書出自亞歷山太，約135年。托名巴拿巴。寓意解經法。它的神學思想還是後使徒教父者，即強調遵守律法是人得救恩之關鍵。同時強調，教會取代了希伯來人，成為神的百姓。

### 黑馬牧人書[58]

黑馬牧人書(*The Shepherd of Hermas*): 作者可能是羅馬主教庇烏(140~145)的兄弟。此書差一點成了正典！由此可見此書在後使徒教父中，所佔有重要的地位。(但其教訓你讀了以後，自可判斷其是否為正典。) 愛任紐、革利勉(亞歷山太)、俄立根，及早年的亞他那修都曾視之為聖經！

它的寫作方式是類似啟示錄之異象，由牧人(=天使)向黑馬啟示神的話語，內容是道德性的。它警告說，人在受洗後得到饒恕的機會只有一次，神的憐憫是有限度的。這使得有不少人將洗禮拖到臨終之前！它也嚴禁再婚，極力建議信徒避免性生活，幾近禁慾主義。

它最大的瑕疵應當是有關耶穌的身位。它認為耶穌是「創造萬物的先存聖靈，也就是神，願意活在血肉之體裏面...」，明顯沒有子為道(λόγος)、三位一體之觀念。亞他那修將它從新約正典的名單(367)內取出，是絕對正確的。

Walker 1.7 [59]: 與伊便尼派(Ebionites)相比，可以看出黑馬牧人的基督論與當代的思潮異同之處。Walker說，伊便尼派是極端猶太化的基督教之一種，耶穌乃約瑟與馬利亞之子，守全了猶太律法，蒙神揀選為彌賽亞；而黑馬者則

是「聖靈肉身化」的耶穌，有如嗣子論。兩者各自否認耶穌的神性或人性。

BOC 5.6 [149]: 伊便尼派出現在昆蘭文獻裏，他們排斥保羅的權柄，他們以為耶穌並非永存神的兒子，而是約瑟和馬利亞的兒子，(處女生子的記載不在他們的經文內。)

BOC 8.5 [234]: 黑馬牧人則以為耶穌與聖靈本質上是二而一的，到了三世紀時，這種思想在Paul of Samosata蛻變為動力的神格唯一論。這些思想都難逃被批判為異端之命運。

對他們的總結[SCT 61-62]: 這些後使徒教父一方面傳承了正統的信仰，但另一方面，他們將信仰重點從原初的福音轉移到新律法主義，是一個警訊。

### SCT 1.3 辯道士：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. 中譯：康來昌譯，*早期基督教要義*。華神，1984。

Robert M. Grant, *Jesus After the Gospels: The Christ of the Second Century*. (Westminster/ John Knox Press, 1990.) Pp. 59-67提供我們對游斯丁的神學思想更深入的認識。

古教會最初期發展最早的不是神學家，而是辯道士。我們在路加福音一開頭時，也可看見當時的知識份子善於將理念直接訴諸當權者。我們在使徒行傳第17章，就看到保羅在雅典戰神山與伊匹鳩魯派和斯多亞派的哲學家們辯論，這一個案例在新約裏是十分特殊的一個，「雅典和耶路撒冷」確實有關係啊！保羅的辯道型態開第二世紀辯道士職事之先河，靈戰的轉捩點正如林後10.4-5所說的：

10.4我們爭戰的兵器本不是屬血氣的，乃是在神面前有能力，可以攻破堅固的營壘，10.5將各樣的計謀，各樣攔阻人認識神的那些自高之事，一概攻破了，又將人

所有的心意奪回，使他都順服基督。

即在於攻破人心思中堅固的營壘，是思想戰。這門學術發展下去，即基督教辯道學。

特土良老早就講過名言：「雅典和耶路撒冷有什麼關涉呢？」(Prescription Against Heretics 7. 見ANF 3.) 他和辯道士的方法論是南轅北轍。辯道士們使用哲學語言，而和特土良同派者基本上不用。然而辯道士們也不是隨意使用哲學，乃是挑選柏拉圖主義與斯多亞主義，因為基督教信仰與這兩者之間有許多的交集，譬如一神信仰、崇尚形而上的屬靈之事物、靈魂不朽等，可以展開對話與會通。如克理索相信一神、理性、良心、道德、靈性至上等為「真教義」。這些辯道士們就站在斐羅(Philo, 25 B.C.~A.D. 50)所猶太化了的希臘哲學的基礎上，去架構一個基督教的神學體系，向希臘文化下的知識份子—尤其是皇帝—傳福音。

Quadratus (可能是雅典的主教，125)→ Hadrin . 只留下辯道殘篇，記載中最早的辯道士。

Aristides (雅典人，140).

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

Melito (169~180). 撒遜主教。

Athenagorus (177).

Olson特別介紹三位傑出的辯道士：

### 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. 本書討論到四位神學家：游斯丁、愛任紐、革利勉(亞歷山太)、特土良。後三位他在日後都出了專書。

Walker 1.11 [79-83]

BOC 7.10 [214-217]

SCT 1.3 [68-72]

游斯丁(Justin the Martyr, c. 100~165)為示劍出生的外邦人，在以弗所時得救了。他是一個追求真理的哲學家(斯多亞派→亞里斯多德派→畢達哥拉斯派→柏拉圖派)，後來注意到舊約先知的書卷，激發他對造物主的敬畏，在新約著作中也看到神子基督。在他研究之時，「立時有一火焰、又有眾先知的愛，以及那些與基督作朋友之人的愛，在我心靈中燃燒著...。」他以為基督教是最古老、最正確、最屬神的信仰，卻在他身上少看到罪得赦免的感受。

之後遷居羅馬，於151年寫作給皇帝辯道文(後加寫附篇)，後又寫了與猶太人特立弗對話。(這三件古稿原件皆毀於二戰炮火。)他善於運用哲學語言與外界對話，又用洛格斯來詮釋基督。他甚少介紹歷史上的耶穌，而多從哲學理念來引介基督。

但另一面，他十分猛烈地批判希臘神話故事，他認為宙斯和他的眾子都是邪惡的鬼魔！而耶穌基督乃是獨一真神的兒子，全然不同。<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Grant, *Jesus After the Gospels*. 61-62.



他的行文生動地描述古教會的教會生活，亦十分有價值。在初代教會的舞台上，辯道士所扮演的角色，和那些同時代的教父很不相同，各有貢獻。

游斯丁在神學上的貢獻是在他的洛格斯基督論。希臘哲學無法突破的是：那位超越的神怎樣創造物質的宇宙呢？猶太神學家斐羅說，柏拉圖的智慧是源自摩西五經。游斯丁喜歡用哲學性的語言「父」與「子」，論及神與耶穌，並說這位潛在的子－洛格斯－是由超越的父而來，但又有別於祂。這樣，神的獨一並沒有受到影響，仍舊維持住。

與猶太人持立弗對話是游斯丁的另一貢獻，致力於向猶太人傳福音。他從舊約預言的角度切入，強調耶穌是彌賽亞。他在此書裏引用箴8.22-36引證洛格斯(=智慧)與神(=父)之間的關係，他同時引用約書亞記5.14說明，洛格斯就是那位元帥，祂由神而生，與神不可分離，但又有別(對話123.3)。他同時又用希臘哲學來詮釋洛格斯就如同人的言語，由人而出，但並不與人切割，洛格斯乃像火焰可以由另一火焰點起[61.2]，或像從光中出來的光[128.3]。<sup>5</sup> 很明顯地，洛格斯基督論的神學思想反映在尼西亞信經與神學裏，游斯丁也間接地為日後成功的三位一體神學，預先鋪路，這是他在神學上最大的貢獻。

游斯丁稱蘇格拉底為「在基督之前的基督徒」，他的推崇哲學可見一斑。他又說過「柏拉圖也受惠於摩西」的話，可見基督教在他心中的超越地位。他頗有孟子「說大人則藐之」的精神，居然在辯道文之尾聲對皇帝說，「我們預先警告你，如果你繼續這樣不公不義，別想逃避神的審判。」他也在附篇(常稱為第二辯道文)警告元老院。

<sup>5</sup> Grant, *Jesus After the Gospels*. 63.

### 1.3.II 雅典那哥拉[72]

雅典那哥拉(Athenagoras)所寫的為基督徒請願書(*A Plea for the Christian*. 177)的方法與游斯丁極其相似。作者的對象皇帝奧利流是一位有名的哲學家皇帝，因此其主題要呈現基督教的一神論。

在作者的辯道過程，他開啟了一個十分有創意的神論，即「有所不知神學」(apothetic theology)，譬如他提及神是一位「非受造的...不能見的、不動感情的、不可知的、無限的」神。這個思想在往後的靈修神學中得著大大地發展。有興趣者，可讀周學信博士的無以名之的雲(台北市：長頸鹿文化事業，1999)，或Diogenes Allen的*Spiritual Theology*, 1997 (中譯：王建國博士，當靈修遇見神學。更新，2010)。參以上Bernard McGinn一書內的書目。

雅典那哥拉要打開皇帝對基督教的偏見，就必須辯護基督教所信奉的神屬一神論。因此，他成了可能是最早提出了三位一體敘述的神學家！<sup>6</sup> 他說，

我們承認：一神、一子即神的兒子洛格斯，與一位聖靈，亦即父、子、靈，在本質上合一；因為子是父的智力、理性和智慧，而靈則是一股流露，如同光從火中射出一樣。

<sup>6</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. (Harper & Row, 1978.) 中譯：康來昌譯，*早期基督教要義*。(華神，1984。) 63-72。作者對二世紀在三神學發展作了研究。在後使徒教父們的身上，「三位一體的教義嚴格說來，當然還沒有影兒，雖然教會的三一公式到處可見。」(63)此教義之發展主要是落在辯道士們的身上。雅典那哥拉比起游斯丁、他提安、提阿非羅等人，「更詳盡論述」(66)。最早提出「三一」的名稱者，當歸提阿非羅(68)。不過，辯道士們的三一神學觀念仍在發展時期，與後來尼西亞神學相比，我們就看出他們對父、子、靈的三個位格都仍認識得不如後期之透澈(67)。在特土良之前，三一論最完整、最清晰之表達者，當推愛任紐(71)。



這樣的神學敘述忠實地反映了新約的教訓。

### 1.3.III 提阿非羅[75]

提阿非羅(115~180)在180年寫了三冊的辯道性文章給 *Autolycus*。他畢竟是安提阿人，傾向於使用歷史~字面的釋經法，與游斯丁等不同。他是最早提出神自無創造萬有 (*creation ex nihilo*)的教義，對希臘人來說，是破天荒的：(1) 宇宙有一個開始！不是靜態的，(2)是神創造的，不是什麼次神(demiurge)創造的，(3)物質並不被貶抑，甚至是出於神的創造，在本質上與惡無關。

J. N. D. Kelly說，他是「第一位把『三而一』這名稱用在神格上」者，當然這也是教義史上的一大創意與突破。<sup>7</sup>

### SCT 1.4 愛任紐[79-90]

Irenaeus, *Against Heresies*. ANF 1.309-313, 315-567. 此譯本有253頁之多，提供了豐富的資訊，讓我們可以充份地明瞭史上頭一位神學家的神學思想。

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

Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Traditions & Reform*. 神學的故事。第四章講述愛任紐，其章題為「諾斯底主義的式微」，79-90頁。

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. 這是研究愛任紐最好的一本書籍。

Walker 2.7, BOC 8.2 [225ff]: 愛任紐(Irenaeus. 125~200)一生熱愛聖經真理，竭力反抗異端，是教會時代轉換時的重要人物。他是小亞細亞士每拿人，曾在使徒約翰之學生

<sup>7</sup> 見上註釋。68。

坡旅甲主教的手下受教，後來成為拉丁區里昂之長老和主教。里昂教會開始時是亞裔移民教會，這是士每拿人愛任紐為何會到里昂的原因。當地凶猛的諾斯底主義，反而將他造就成為教會初代最傑出的神學家；他也是結合東西方神學的人物。

主後177年的里昂地區大逼迫，他逃過一劫，因為他正好去羅馬對付異端。回到里昂以後，在原主教殉道以後，他就繼任為主教。其神學名著為駁異端(*Adversus Haereses*, 180s)，應是以希臘文寫的長篇，有五卷。這本鉅作的拉丁文本得以倖存，使我們認識二世紀末葉愛氏的神學，也間接得窺當時諾斯底主義的內容與氣燄。<sup>8</sup> 他與許多初代的辯道士一樣，精通哲學和修辭學，利於辯駁；卷一介紹不同派別的諾斯底主義；卷二訴諸理性予以駁斥；卷三講教義，指出其錯謬；卷四進一步引用耶穌所說的話語，尤其是比喻，來指明其錯謬；卷五講到肉體復活之盼望，擊中諾斯底異端的要害。

愛氏重視羅馬的使徒統緒，因為在對付異端時，這點是十分緊要的。他與羅馬教會保持良好的關係，在孟他努主義(Montanism)的爭辯中努力協調，保持教會的合一；這種關懷在他的神學中佔了極重要的份量。

SCT1.4 [79ff]: 愛氏在與異端辯駁行文中，有時十分幽默，極盡挖苦之能[Olson, 84]。他的辯駁有破有立。受希臘思想影響的諾斯底主義，先是貶抑物質、崇尚心靈，當然會否認耶穌的道成肉身。然而，愛氏指出，救贖與道成肉身息息相關。得救在於基督這人，絕非像異端所說的在於

<sup>8</sup> 在1945年的 *Nag Hammadi* 文獻發現之前，我們對於諾斯底派的認識，主要來自於愛氏以及古代教父們的作品。此文獻遲到1977年才將英文首度出版。換言之，要更多認識諾斯底派的話，當直接讀該文獻；不過，該文獻也並非說它就能否定教父們對諾斯派的想法，畢竟 *Nag Hammadi* 文獻只呈現它所呈現的，也非諾斯底派的全貌，而教父們留下的批判是他們當代和異端短兵相接的認知，絕不容小覷。

特別的知識。

愛任紐在靈修神學上亦大有貢獻，他以為：基督給人類的救恩是「重新起頭」(*anakephalaisios* = recapitulation)。愛氏的強調救贖惟獨在於基督，對靈命學有很大的啟發。基督是第二位亞當(參羅五章)，救恩是祂「把人性提昇到亞當在墮落之前，也未曾經歷到的境界。」我們在愛氏的辯論中，還看到他有聖約神學的思想！即根據羅五章，視亞當與基督為人性的源頭，不僅是個人而已[SCT, 87]。

不只如此，救恩「是人類的更新變化，成為分享神性的人。」這個「神化」或「聖化」(*theosis* = deification)的思想原是柏拉圖神學的觀念；愛氏是頭一位利用*theosis*一字，說出聖經思想對此字的神學思想的人(Olson, 88-89)。他在駁異端卷五序言末尾時這樣說：

因為如此你...跟隨惟一真實可靠的教師、神之道、我們的主耶穌基督，透過祂超越的愛，祂變為像我們一樣，好使祂可以將我們變為像祂是如何的那樣。(ANF 1:526.)

彼後1.4的「與神的性情有份」與希臘哲學裏的「神化」可以會通的，如果我們對「神化」一詞定義謹慎的話。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> 加爾文在彼後1.4那裏也提到了「神化」這一個希臘教父們愛用的神學觀念，他也甚至提到了柏拉圖。加氏說，神在本節賜給我們的應許是“highest possible value”，因為「這些[應許]會使我們與神的性情有份，莫此為甚可以想像了。」這個「尊榮的巔峰」是怎麼來的呢？那是因為「神使祂自己成為我們，以至於就某種意義來說，祂所擁有的一切成為我們的了；這個恩典之大，我們的心思永遠不能全然領會。」加氏再大膽地註釋說，「神的目的是使我們遲早要像神；真的，即所謂一種的神化(deification)。」(形書是我所加上的。)

不過，加氏在下一段落隨即說明，「性情一詞的意思不是本質，而是種類之意。」他指出那是古代摩尼教和當日狂熱者的夢想，以為人可以在本質上變成神。神的應許只是說，「當我們脫下了所有的情慾的敗壞時，我們就要有份於神的不朽與有福的榮耀；如此一來，我

我們再回到愛任紐當初提及神化之觀念時的上下文，來更深地體會他的涵意。人原來受造就有不朽之恩賜的，如今蒙贖了。主是「靈魂對靈魂，且身體對身體」地給予我們的，目的是叫我們「與神合一並交通，真地藉著聖靈將神分享給人；並在另一方面藉著祂的道成肉身，將人歸附於神；還要在祂的來臨時，透過與神交通，將不朽牢靠真實地賜予我們。」(駁異端 5.1.1, ANF 1:526-527.) 這樣，我們可以很清楚地看到，在二世紀末時，愛任紐已開始使用希臘哲學中重要的觀念－神化，向該文化下的人詮釋何謂基督的救恩。

Bernard McGinn雖然不以為愛氏為密契派(mysticism)神學家，但是他將「看見神」(*thoria*)當作中心信息，有效地瓦解了諾斯底派異端思想，其實他是將這個哲學觀念從對敵的手中擄掠過來，予以正解。愛氏曾說：「神的榮耀就是一位活生生的人，而人的生活就是看見神(vision of God)。」(駁異端 4.20.7) 同時，他也用基督其人性之真實對付了幻影派之異端(McGinn, 100-101)。

SCT 1.4 (90) Olson評論愛氏的很中肯：「愛任紐重歸[基督]的救恩論，代表心智思考的一個大突破，超過了後使徒教父的道德主義。」神化思想是愛氏為教會埋下的一顆內化的種子，將在往後數千年的教會靈命史上，長成一株生命樹！

最後，我們要提愛氏的千年國末世觀。他被認為是前千禧年觀的創始者。在他之前的辯道士和後使徒教父們已

---

們就要按著我們的度量所容許的範圍，以一種方式，與神合為一。」

加氏不否認「神化」之觀念柏拉圖不陌生，可是後者的說法是包藏在「錯謬的迷霧」之內，並滑跌入柏氏自己「發明的想法」裏。加氏結束時再度說清，這個「神化」就是「神的形像在聖潔和公義裏，重生在我們的裏面」。Calvin's NT Commentaries, Hebrews and I & II Peter. 1565. (ET: Eerdmans, 1963.) 12:330-331.

經開始提出末世論及類似今日的前千說，其中講得最精闢者，莫如愛氏。在他的駁異端第五卷裏，為了證實基督教的真確，他轉向聖經預言作為佐證。他以為但以理書第七章裏的十角和啟示錄第17章者，是一樣的，基督就是那塊末日的石頭，要將羅馬帝國分出來的諸遺緒(但2.31-45)。

他以為敵基督、大罪人，小角、獸(啟13章)，都是同一人，他也是太24.15的那位「行毀壞可憎者」。他大概是最早猜測敵基督是出自但支派的猶太人，其想像根據是：耶8.16提及但成了敵人，而且啟示錄第七章的十二支派沒有但支派。

但以理書7.25的一載(ἑπτ)、二載、半載的時間單位為年，於是末後的三年半之說法從此出現了。六六六(啟13.18)將是那位「行毀壞可憎者」的名字所代表之數目。雖然他提過三個人的名字，但他以為這人的出現，還有待將來。

在永世來臨之前，先有千年國度，它是屬靈的，並非如時代論者所宣稱的猶太人掌權的國度。基督在國度開始之前就再臨了，聖徒都要復活在國度中掌權。我們要注意，愛氏的發展末世論是為了與異端辯駁用的！

## 第二部份：換場 北非四位巨擘

愛任紐的神學真的在往後的東方神學中繼續發揚光大，如Roger E. Olson所說的嗎？(Olson, 94) 研究愛任紐的專家Eric Francis Osborn說，要認識愛氏，我們需要掌握四個愛氏的神學觀念：Intellect (論神的主權等屬性), Economy (論神的創造等，尤其是神從無創造萬有之教義), Recapitulation (論神的救恩), Participation (論基督徒的靈命成長)。<sup>10</sup>

誠然，「基督教神學的第三世紀就是北非的世紀。」

<sup>10</sup> Eric Francis Osborn, *Irenaeus of Lyons*. (Cambridge Univ. Press, 2001.) 20-22. 本書的內容是詮釋這四個神學觀念。

(Olson, 94) 亞歷山太城在主前三世紀以來，就是孕育LXX譯本的故鄉，它能產生像斐羅這樣的猶太神學家，也不足為奇。在這背景之下，產生了革利勉(亞歷山太)和俄立根兩位大師，在這裏的釋經原則是：耶路撒冷和雅典刻意要有所關涉。

可是在北非另一邊的迦太基卻興起了拉丁神學之父特土良，和俄立根等在釋經學上是大大不同；他的名言是：「雅典和耶路撒冷有什麼關涉呢？」拉丁教父在本世紀還有一位著名的居普良。

### SCT 2.5 革利勉及特土良

當我們指出他們兩人之差異時，可先別忘了他們都是基督教的神學家，他們總有類似之處，但是為了趨向福音，也總與希臘哲學或實用拉丁思想有不同之處。

革利勉不會昏頭到不把持住神從無創造萬有的教義，這點是諾斯底主義和新柏拉圖主義都不能忍受的！同樣地，特土良也吸收了一些Stoicism的思想(Olson, 99)。為了明白亞歷山太學派，我們要涉獵一些關乎柏圖主義和斯多亞主義之知識，參BOC 1.5.30-35, Walker 1.1.5-17。

柏拉圖(Plato, 428~347 B.C.)

受到蘇格拉底(Socrates, 469 ~399 B.C.)的影響很深，柏拉圖相信物質的宇宙是暫時的、不完全的，惟有「理念」(Ideas)或「形式」(Forms)之超越的境界，才是永恆真實的。人類在物件上所見者只不過是終極實存的影子罷了。人的靈魂源自理念的世界，在它尚未困在身體內前，它見過理念；所以真實的知識是人們回憶先前在屬靈世界裏所見過那些理念的複本。

所有的理念將濃縮在一個終極的理念－「善」的原則－內。神並非一位有位格的神，而是一個至高的形式；它指向了一個單一超越的原則，成為萬有之源。所以柏拉圖

的思想極易地與一神論契合在一起。可是柏氏在*Timaeus*裏又說，這個世界是由demiurge將永遠之理念複製出來的。

到了主後50~200年間，柏氏思想演變為中期柏拉圖主義，它將那超越的善—「元一」(“*the One*”)—推得更為崇高了，人們與其說認識祂是什麼，不如說認識祂不是什麼，此即「不知神學」(Apothetic theology)之興起。

### 斯多亞主義(Stoicism)

由芝諾(Zeno, c. 336~264 B.C.)建立，此派的名稱源自彩廊。芝諾提出唯物主義的泛神論，其神性原則則為無所不在的靈魂了。神可以名之為理性(*logos*)或靈(*pneuma*)；然而其神性之為物質，並不亞於任何物件。此思想還提出宇宙週期性毀於大火之說。

人要按著理性過生活，天命潛在宇宙各處，那麼人的責任是明白它並按之而行。一個虔誠的斯多亞派為了行善去惡，可以勝過各種痛苦和誘惑！它很容易走入禁慾主義的思維。

與基督同時代的辛尼加(Seneca, 1~65)將柏拉圖主義與斯多亞主義融合起來，影響羅馬人甚劇(參徒17.18)。

### 伊壁鳩魯(Epicurua, 341~270 B.C.)

伊壁鳩魯是唯物主義者，其思想源出Democritus (c. 460~c. 370)的原子論，別把受造宇宙想得那麼永恆。諸神自外於宇宙，沒有天命，沒有禱告一事，別怕得罪諸神，他們也不會懲罰人類什麼。人死就分解了，所以無懼死亡。

人生的目的是追求快樂、靈魂的安穩，可惜這些說法在歷史被人誤會了，其實他們也是道德感十足的流派。在初期教會時代，它與斯多亞派是並提的，可見其影響力絕對不可小覷的(參徒17.18)。

### 亞里斯多德(Aristotle, 384~322 B.C.)

曾受教於柏氏，乃亞歷山大之帝師。他以為形式惟獨存在於實在的表達裏，因此知識源自覺官的經驗，雖然它會將共相(the universal)從殊相(the particular)中汲取出來。由於地上物質本身有其潛存的完美，所以自然科學是合宜的，他和跟隨者對自然的興趣是很認真的。不過，最完美的實存仍是思想。

亞氏在科學、邏輯、哲學之影響深遠，對晚期基督教思想的影響也不容小覷。然而在主前三世紀到主後一世紀，他的思想影響並不強，也不流行。

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

Clement of Alexandria. 朱文良、湯清中譯，*亞歷山太學派選集*。基督教歷代名著集成第一部第四卷。(輔僑，1962。)1-200。選集的前半為革利勉選集，包括有給新受洗的人、對希臘人的勸勉、導師基督、雜記等。後半為俄立根選集。此兩君是亞歷山太神學的代表人物。湯清博士為此書寫了導論，7-40頁。

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

Walker 2.9 (124-127)

BOC 9.3-4 (251-256)

NDT: 「亞歷山太的革利勉」

亞歷山太的革利勉(Clement of Alexandria)是基督徒哲學家，可能於雅典出生，他的生平和游斯丁類似，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。他約在180年時跟隨潘代諾(Pantaenus, c. 120~c. 200，一位西西里人，「收集有先知與使徒草地上的花朵」)，也成為一名教師；在180年之後接續他的老師潘代諾，而成為亞歷山太要理學院的院長，約在202~203年由於逼迫而離開亞歷山太，去了耶路撒冷。211年，後來做了耶路撒冷主教的亞歷山大曾託他帶一封信到安提阿去，在信上提及他為「可敬的長老」。革利勉約在215年卒於安提阿，因為約在

那時亞歷山大又寫信給他的同窗俄立根，提及他們的老師革利勉。

存留下來的作品主要有三部曲：

1. 勸勉異教徒(*Protreptikos*)：是一本詳細的辯道學作品，指出異教的錯謬，因此提及當時神秘的宗教。在作者的心目中，蘇格拉底、柏拉圖、摩西之間都有可會通之處；換言之，他嘗試由哲學中尋找他以為合符聖經的思想作為辯道工具，引人歸向基督。他的方法論之出發點是十分肯定希臘哲學的，和與他同時代的特土良者迥然不同。

2. 導師基督(*Paidagogos*)：可說是前書的續集，討論基督徒行為的手冊，也讓我們看見當時的社會習俗。導師乃是洛格斯、神的道。這「道」是教導我們如何克服激情，而活出合理性的生活。

3. 雜記(*Stromata*)：是一本牽涉甚廣的文集，可說是第三集，進一步教導基督徒神學、辯道、倫理諸事等。<sup>11</sup>

存留的還有一份根據馬可福音10.17-31而有的講道集：誰是要得救的青年官呢？(*Quis Dives Salvetur?*) 以及*The Ecerpts From Theodotus*。很明顯地，他受了游斯丁的影響，要做基督教裏的斐羅，合新約、舊約與希臘哲學於一爐而治之。

哲學助禦異端[101]

他的思想均是承繼著希臘辯道學的傳統，對希臘哲學持相當肯定和正面的態度。雖然亞歷山大城是斐羅學派及各種諾斯底主義的大本營，但革利勉的思想仍是與之有別，他以做「真正的諾斯底主義者」自居。你可以想像他是如何喜愛彼得後書1.5的「知識」了！

他說在道成肉身之前，猶太人是藉著律法認識神，希臘人則是藉著哲學認識神。他以為即使外邦人的哲學智慧也是由摩西的律法或道(即是基督)而來的；無形中就高抬了哲學的本質與地位，當然也就牽動了他的整個神學架構的建構。

誰是真靈智者？[102]

革利勉完全反對諾斯底主義，哲學才成了他打擊諾斯底主義的兵器，他強調真知識只在基督身上找到。但他的基督論似乎仍包含某種幻影派的色彩，如否認耶穌是有感情的一其實這正是斯多亞派的人生最高境界、即不動情，以及否認耶穌身體上的功能一或許是因為他把燈光都打在耶穌為教師的焦點上了。基督待是真正的諾斯底主義者，即可以捨棄「欲望...斬斷七情六慾，不慍不火」，而在今生能夠「變為神」(*Stromata* 1.22)。這是希臘語教會聖化/神化的概念。

耶穌是神聖的洛格斯；革利勉肯定基督的神性，認為祂穿上人身，但祂是神的道、祂就是神。

醉心希臘哲學[104]

關乎神的「不動情」(*impassibility, passionlessness*)：革氏深受Stoicism的影響，認為完美的人性應與基督一樣。他心目中的基督是不動情的。這個神學性字眼或譯為「無痛感」。但是神真是不動情嗎？耶穌真是不動情嗎？革氏的不動情思想是符合聖經呢？還是受了

革氏神學思想

革利勉常用三位一體的公式語言，特別強調父、子/道、靈的分別，也肯定子永恆的存在，卻從未為三位一體下一個明確的定義。

革利勉把贖罪論及勝過罪惡等語言用在基督身上，卻

<sup>11</sup> 這三部作品之中譯，收入基督教歷代集成內的亞歷山大學派選集裏。

認為基督最主要的職事只是教師而已。信心就是認識基督是教師，此即得救之必須；真正的諾斯底信徒要由信心進入知識，完全明白基督的道理，加上有榜樣的生活－這才是與柏拉圖派及斯多亞派的理想相近－便算是理想的了。正確倫理學使他必須指出諾斯底主義的錯謬，後者認為物質在本質上是罪惡的淵藪，又否認神為造物主，這叫人怎樣在真實的世界裏生活呢？

革利勉非常強調自由意志；救恩是人與神同工而產生的。這種的真知識才能叫人得著完全的愛，並與神發生密契的關係；到離世時，信徒就會像神一樣。他似乎覺得人死後仍然是可以悔改的。

救恩只能在教會裡才得著，人藉著洗禮進入教會。革利勉與異端辯論時，強調古教會的合一性和大公性，這傳統是由使徒用口傳遞下來的，解釋聖經也要按著「教會的規條」為之。

### 高舉辯道傳統

辯道學在教會中的地位應是基督教學術的旗艦，不是邊緣產物。游斯丁與革利勉之高舉辯道學的路線絕對是正確的、寶貴的。但是辯道學本身的定位必須是神學的應用，神學必須是它的骨架與經絡，它乃是神學的豐采與表達。今日教會在社會中的衰微，有一主因是基督教辯道學的脈搏奄奄一息。「寧鳴而死，不默而生」的風骨怎麼失去了呢？

特土良的神學內涵加上革利勉的辯道方式，那才是完美的配合；然而，南轅和北轍要怎樣融合在一起呢？

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

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

Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*. The Early Church Fathers series. Routledge, 2004. 本書有38頁的簡介，之後由39-116頁為三部作品之選譯。共

208頁。

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

### 第一拉丁教父[105]

特土良是迦太基人，職業是律師，約190年歸主(參 Adolf Harnack等)。他自己說過，他無法想像一個真基督徒生命沒有感受上的決裂，他的歸正肯定是激烈的。「基督徒不是生來的，而是被造的」(*Apol.*, xviii)，意味著他的改變是突如其來的、決斷性的，並立即改變了他的性情。

他可謂拉丁教父第一人。197年起著述，207年進入孟他努派。關於後者，若真有其事，或許是因為特氏看不慣正統教會在道德紀律上的鬆散，而被孟他努派吸過去。然而從他是居普良的師叔者之事實來看，特氏也不可能是長久停留在孟他努派教會內的，或被正統教會開除的，因為居氏是最嚴守兩者區分的。特氏的參加禁慾的孟他努派或許出於他對基督徒道德之重視。這件事應是特氏未被古教會封聖的原因。

特土良認為哲學這個邪惡的力量，是異端產生之原因與淵藪。保守主義。他曾說出神學方法論名言：「雅典與耶路撒冷何干？學院與教會何干？異教徒與基督徒何干？」(*praeceptione haeretiorum* 7) 他反對亞歷山太的革利勉所說的話：理想成熟的基督徒是「真正的諾斯底主義者」。然而他並非反智。特氏從事神學研究給後世立下了一個很好的楷模，即惟獨使用聖經的啟示為材料，去建構神學。

特氏存留作品約三十本，多為駁異端的，如長達五卷的駁馬吉安(*Against Marcion*)，後者中了諾斯底主義的毒，妄將舊約裏的耶和華與新約的父神做一切割。

駁帕克西亞(*Against Praxeas*)是他的主要作品，雖然是在他離開正統(奉羅馬為正朔)教會，進入孟他努派教會以後

寫的，但是這部作品是教會史首次將三一神學奠基者，其影響當然深遠。

### 三一反型態論[110]

特氏也力戰Praxeas，一位所謂基督教教師，居然否認三一教義，後者以型態論(modalism)來詮釋三一真神。帕克西亞來自小亞細亞，生活在二世紀末/三世紀初的年代，他反對孟他努運動，是個獨一神論者。特氏批判帕克西亞的話鋒十分銳利：

帕克西亞在羅馬為魔鬼作了雙重的服事：把預言[應指孟他努的預言運動]趕走，而把異端引進來；驅逐了保惠師(聖靈)，而把聖父釘死。

特氏的批判在某種意義上來說，也在為他加入的孟他努派作辯護。可惜因為特土良當時已離開大公教會，以至於他最精采的神學作品駁帕克西亞(*Against Praxeas*)，或被當時的西方教會束之高閣，加上東方教會又不諳拉丁文作品，他的神學就都被冷藏了。其實本書立論與其後150年左右的尼西亞神學很接近。

特氏因駁帕克西亞、而發展出來的三一論，是他一生在教義史上最偉大的貢獻。再加上以下所提的基督論，他可說為歷世歷代教會奠定了神學的基礎。

帕克西亞與日後的撒伯流都屬型態論，即只有獨一的神，父會變成子，子又會變為靈。所以，幾位神呢？只有一位，但祂在不同的時期、會有所改變。用這樣的說法，異端可以輕而易舉地維持獨一神的信仰。帕克西亞也用「面具」的觀念，說明一位神在不同的歷史舞台上，可以扮演三個不同的角色。

在這樣的思維下，帕克西亞會告訴人，父神變為子神，自然釘死在十字架上的神就是父了；因此特氏嘲諷帕克西亞的說法為「聖父受苦說」(patripassianism)。特氏以為

這個「一」是有機的，他講得很好：

所有的都是屬於一位，因為在本質上是一。儘管這個計劃的奧秘仍要謹慎保護著，但這個計劃把一擴散為三，按照秩序有三個位格—父、子、靈。然而這「三」並非在於型態，而是在於地位；並非在於本質，而是在於形式；並非在於能力，而是在於面向。但是這三同屬一個本質、一個狀態與一個能力。  
(*Against Praxeas. 2. ANF 3.*)

他用的術語是*una substantia, tres personae*，他是最早提出這樣的詞彙來述說聖經的三一教義者。雖然他也認為父比子與靈都要大，但祂們是永遠共存的。神是三而一、一而三的神，聖經上的神與非三一的獨一神論不同。

三一神很難用世間之物來比喻。特土良也用樹根~樹木~果實、源頭~溪水~河流、太陽~陽光~熾熱等，來做詮釋三一神的比喻。

以上所說的乃是日後所謂「實存的三一」(“ontological Trinity”)，他也講「經濟的三一」(“economical Trinity”)：如當耶穌受洗時，三個位格之神都有其角色。...

### 一位格兩本性[113]

在基督論上，特土良的觀點也是超前的，早於迦克墩定義(451)兩百年！基督有此兩種性情可以適當解釋，無痛感的神不會受苦，以及一位為我們受苦的子。此兩性情同存在基督的一個位格之內，可以獨立行動，然而當兩性在一個位格內聯合時，又不會彼此干擾。神真的是單純、不變、不動情嗎？特土良的神觀又十分地希臘味。

### 兩股信仰傳承[114]

革利勉和特土良—兩位最早期的教父—為後世神學留下來兩種傳承：希臘式的和拉丁式的。前者用神化/聖化觀念來鋪陳救恩論，後者強調悔改、歸正、洗禮，而有的屬



靈的與倫理的轉變。革利勉大大影響了俄立根，而特士良的印記留在了居普良、羅馬主教大利歐、奧古斯丁等。

Walker, 111-113的神學觀點。對於罪惡的看法，三一論，創造了許多神學詞彙。

### 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 Traditions & Reform*. IVP, 1999. 中譯：神學的故事。台北：校園書房，2002。第六章講述俄立根，其章題為「同是正統與異端的水源」。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.

\_\_\_\_\_. 楊懋春、朱信原中譯，亞歷山太學派選集。基督教歷代名著集成第一部第四卷。(輔僑，1962。) 201-440。後半為俄立根選集，包括闢克理索、教義大綱、釋經文選等。前半是革利勉選集。此兩君是亞歷山太神學的代表人物。湯清博士為此書寫了導論，7-40頁。

Walker 2.9 (128-134).

### 俄氏生平概述

俄立根是亞歷山太人，是同城革利勉的學生，其父Leonides在202年Septimius Severus之大逼迫下殉道。在十八歲時，教義學校的校長革利勉被迫出逃，俄立根毅然決然地接下這個擔子，這也開始了他一生從事教義研究的生涯。

一生有八百部作品，乃多產作家；但在399/400 (亞歷山太)、543 (皇帝Justinian所召開的會議)和553年第五次君士坦

丁堡大會上，曾被控並判為異端，他的許多作品被焚燬，仍有近三百篇存留，如六經合璧(*Hexapla*)、<sup>12</sup> 闢克理索(*Contra Celsus*)、教義大綱(*De Principiis*)、講道(279篇殘存下來)和註釋(創世記失傳了，約翰福音32冊餘九冊，馬太福音25冊餘八冊，羅馬書15冊幾無存，雅歌十卷剩三卷Rufinus [410]拉丁譯本)等；其影響力仍舊不減。他的自闢(太19.12)使主教Demetrius有口實不給他按立。<sup>13</sup> 於是他就到該撒利亞接受按立[233]，一生事業都在那裏。在主後250的Decius逼迫教會時，他被監禁用刑而殉道，卒於該撒利亞或推羅。

闢克理索和教義大綱是他作品的代表作。其洛格斯神學及次位論想法影響東方教父很深。在生活的歲月，嗣子論和撒伯流派的動力神格唯一論都否認基督的神性，這就突顯了承繼游斯丁的洛格斯基督論的俄立根，用道來論釋子，為一百年後的尼西亞神學開路。

### 闢克理索思維[119-120]

闢克理索(246~248)是俄氏批駁克理索(*Celsus, flor.* 170~180)在170年代所寫的*The True Discourse (Alethes Logos): A Discourse Against the Christians*、攻擊基督教的作品，見SCT 1.1.III。俄氏的辯道學方法是「借用埃及的擄物」(119, 出12.35-36)，他要把希臘哲學擄來為神學所用！他也嘗試在哲學與聖經交集處，突顯聖經之超越。最後他訴諸

<sup>12</sup> 希伯來文、希臘音譯本、Aquila譯本、Symmachus譯本、七十士譯本，和狄奧Theodotion譯本。據說有6,000頁、十五冊之鉅，收在該撒利亞主教處，在638年穆斯林攻擊時焚燬。千年之後，才有學者整理其殘篇。

<sup>13</sup> 關於這點，Wikipedia有翔實的討論，學者各持一端。俄立根殘存的作品裏，沒有一處證實此事；反而他在太19.12的註釋處，言明用字面法來詮釋這節經文是不智不對的。至於Eusebius古史為何如此說，則是另外一件可議之事了。



基督的復活，來駁斥克理索的攻擊。他把基督教的辯道提升到至少與哲學並駕的水平。

俄氏在論文裏強調哲學裏沒有救恩的事實，這是聖經與哲學最清晰的分野，身為基督徒辯道士的他守住了這個堡壘。聖經的超過希臘哲學是在它的質素。復活的教義也是俄氏以為基督教據以為真理的證據。Roger Olson特別引用了一段俄氏作品的原話，說明耶穌有別於希臘人中的魔術師，因為惟有救主才會引人「敬畏神...活出蒙神稱義的生活」。

#### 論信心與理性[120-123]

俄氏在教義大綱裏，首度將亞歷山太的神學系統發展出來。但有時俄氏自己也走偏了而不自知，這些不合聖經的教義或偏差成了日後他的思想被教會界批判的主因。

靈魂先存說即為一例(SCT 120-121)。論及羅馬書九章的預定論，他居然想出用靈魂先存說，來解決神為何不揀選以掃之原委，(他顯然是自由意志論者，)這樣，以掃的罪責就自己扛了。這麼一來，俄氏又要忙著為耶穌的靈魂先存做一番解釋了...

他從新柏拉圖主義那裏感染過來的思維，神的慈愛與宇宙合一之人道思想，促使他尋求「萬物復原」之終末盼望。或許這是他在林前15.28抒發出來的教義。ESV的英譯文是：

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 πασίν).

最後一句和合本譯文是：「叫神在萬物之上為萬物之主。」歌羅西3.11的話—

基督是包括一切，又住在各人之內。

but Christ is all, and in all. (ESV)

ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πασίν Χριστός.

—與之極其相似，可以用來詮釋林前的話。俄氏以為到了終末時，萬有與神復和了，沒有絲毫罪惡之痕跡。若把撒但也括入這個完滿的大結局，並沒有俄氏說法之根據；那麼普世人類都括入呢？教義大綱3.6的話，Olson引用在SCT 122裏，似乎顯示俄立根有普救論的思維。這是新柏拉圖主義的一元論之驅使，我們很難否認。

俄氏的三一論，聖靈的地位始終不清楚，而子的次位論又不時使子失去了腓立比書2.6所啟示的與父之「同等」。然而他在批判克理索時，他則特別辯護神之為造物主的諸般神性，如：靈性、單純、不變、深不可測等。(SCT 125-126)

#### 俄氏的寓意法[123-124]

亞歷山太素來是寓意釋經法之都。他將人的三元論應用到釋經學上！經文有其體(字面意義)、魂(道德意義)、靈(奧祕的基督的意義)，當然釋經的工夫是要發掘出屬靈的意義了，同時信徒也是透過靈意追求神化/聖化(*theosis/ deification*)，這才是釋經終極的目的。

用寓意法釋經確實給予辯道者可以舒解面對攻擊者如Celsus，本著翻讀聖經而有的嘲笑。俄氏認為與神的本性衝突之處的經文，當用比喻與寓意來解釋。

#### 俄立根的神論[125-126]

Roger Olson在俄氏的神論上，著墨不多。可以參考J. N. D. Kelly的早期基督教教義(中譯：86-89)。Kelly教授認為這點是俄氏的精心傑作。他用中期柏拉圖主義裏的神觀來建構三一神論。父神是完全單一的神，那位偉人超絕的「一」，祂是非生發的，因此是祂生發了子，祂永恆不變。父、子、聖靈是三個「存活」(*hupostaseis*)。

俄氏的三一論不僅是功能上者，在永遠裏就是如此——這正是實存的三一。他批判過型態論者沒有弄清楚父子在本質上雖然屬一，但其存活則有別。

### 俄氏最大貢獻[126-129]

俄氏最大的貢獻當推他的洛格斯論(SCT 126-129)。這個立論等於給亞歷山太打了預防針，百年後可以免疫亞流異端！子的次位論也是十分重要，只是子何時與父同等，何時次位於父，要等一百多年後的尼西亞神學來釐清了。（當然和他同時代的特土良提供了答案了，只是沒有互通學術罷了。）

### 靈修神學先驅

Bernard McGinn稱俄立根為早期基督教思想的大師，此言不假。他後來在Caesarea教學時，一位學生(Gregory Thaumaturgos)見證他的教學：

就像火花在我們最深處的靈魂點燃了，愛被挑起了，在我們裏面就爆發成火焰。一種對聖道的愛慕——聖道是最可愛的對象了，用它說不出來的美麗吸引我們所有的人，無可抗拒地向著它...<sup>14</sup>

俄立根主張救恩是神人合作，人更新變化為神的形像，至終得與神的性情有份。他的基督論、釋經法、教義、密契主義，以及他自己身為一位密契家，使他成為日後修道主義的奠基者。

受到了柏拉圖思想和斐羅的影響，他的解經原則是看經文三層的意義，猶如人有體、魂、靈三層似的，要用寓意法才能明白經文裏隱藏之基督的意義，這樣，才能得到救恩。林後3.4-18，林前10.1-11（預表）和加4.21-31（寓意）促使必須這麼解經。所以，讀經釋經就是靈魂返回神的旅

<sup>14</sup> Robert McGinn, *The Foundation of Mysticism*. 109.

程，向上提升到神那裏去。

雖然有人指控俄氏是異端，其實他是有一些神學思想是十分特異，但不至於失為異端。或許和他的神學法有關：他以為「凡不與教會和使徒的傳統相異的，都是基本要道。」(Walker, 131) Olson的評語十分中肯：「不一致...大致上都是因為他不分青紅皂白地接受希臘人對於神性與受造不完美的見解。」(Olson, 130) 其實他的洛格斯道論是十分精采的，說他異端是出於誤解。然而他的相信靈魂先存說，包括神子也者，和萬有受造之物至終與神和好，確實是他的敗筆。

靈魂的上行之旅可以從舊約以色列民的曠野程，透過寓意解經得到解答。箴言、傳道書和雅歌正好對應了上升的三個階段：道德上的煉淨(purgative way)、本性上的光照(illuminative way)、默觀上的合一(unitive way)。不過，民33章的42站更能細述這一路的細節，遠比三大階段要複雜多了。雅歌註釋是代表作，他運用許多的情愛辭語，來表達人向神的提升。路10.38-42的馬大和馬利亞，代表基督徒的兩種生活：行動的和默觀的，後者雖然為優異，但是要與前者並存使用才是。

面見神也是他所關切的經歷。父神是看不見的，但是神子是我們得以看見父神的道路。俄氏並不像孟他努派以為今生開始的「看見」神，必定是意味著狂喜或魂遊象外似的經驗。其實，他對那種被提或改變狀態的經驗，並不在意的。

神化當然也是俄氏靈命學的重要主題。在回答克理索時，他說：「對基督徒而言，明白了耶穌的人性與神性開始交織在一起，以至於藉著與神交通，人性就可以變為像神性一樣...。」不過，他辯明這樣的神化並非因為靈魂本身源頭是神性的，柏拉圖派和諾斯底派的人是這麼看的。他也常常愛用「合一」一詞來形容這種神化的光景，然

而，他始終注意到造物主與受造物的區分，是永不磨滅的。這點是他斧正希臘哲學之處。

Bernard McGinn給俄氏最終的評語值得一讀：

俄立根對宇宙和靈魂歸宿顯著一致的看法，若沒有...藉著柏拉圖的傳統，來發展那思辯體系的話，是不可思議的。但是他透過他的基督徒信仰，在緊要的方面和異教的柏拉圖主義者保持距離，也是真的。<sup>15</sup>

他利用了哲學來抒發神學議題，可是骨子裏，他還是一名基督徒。

### 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. 中譯：康來昌譯，*早期基督教要義*。華神，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 居普良的意義[131-134]

居普良(200~258)：迦太基主教(248年左右)。258年殉道。「教會之外無救恩」：看重教會之合一，以為其合一乃主教的合一。以教會為母，生出神的兒女(啟12.1-6，加4.26-31)。「主教在教會裏，教會也在主教裏。」引用太16.18-19說明彼得(Πέτρος：陽性)是標準主教。被稱為西方的伊格那丟，強調主教的重要性，以及主教團等同於教會的突破性之神學概念。

但是太16.18的「磐石」(πέτρα)是陰性，更準確、合文

法的詮釋應是羅8.33，林前10.4，彼前2.8的那靈磐石、基督才對。

二世紀主教制的形成...基督教教會的組織不知不覺中，與羅馬帝國的組織互相呼應。原來新約聖經裏的監督(=主教)、牧師、長老之同義性，就被重新定義了。主教制確實改變了聖經原有的長老(=監督=牧師)治會的理念。(後者要遲至加爾文興起後，才改革回去。)

由於帝國幾度的大逼迫，之後教會內的秩序若要恢復，當持何種方式對待曾經否認主的人等，對教會領袖而言，是很大的考驗。

主教若變成異端、或濫權、或變節等，怎麼辦呢？這種局勢正好是居氏發揮其意見之舞台。他所發展出來的教會學，連東方教會也接受，直到宗改時才受到挑戰。Hans von Campenhausen (1903~1989)的評語顯示居氏之重要性：用帝國執政官的行政作法，在教會界執行出行政區式的(curial)主教作風，而且不避諱這種直接的對比。

#### 2.7.II 其一生與職事[134-136]

居普良出生於迦太基一富有家庭，26歲悔改，將財產生分給窮人。...

居氏46歲才受洗。擔任迦太基主教十年[248~258]，他曾藏躲，避開250年的逼迫，用信件與其他的神父及信徒保持交通，勉勵他們持守住信仰。

迦太基會議(135)：在居氏擔任該城主教時，此會議開過三次[A.D. 251, 255, 256]。主後251年的會議是在考慮如何處置在德修(249~251)於250年的逼迫中，曾經軟弱跌倒者(Lapsi)；並開除Felicissimus (251分裂教會)和五位諾窪天派的主教。此會議宣稱跌倒者是要處置，但並非用不分紅皂白的嚴厲，而是視個人的情節而定。居氏在此會議的決議中博得美名，羅馬教會也在會後肯定其決議。

<sup>15</sup> McGinn, *The Foundation of Mysticism*. 130

接著在256年又召開會議，認為異端所舉行的洗禮是無效的。當時的羅馬主教司提反(254~257)與他有爭執，取消他所召開之會議的有效性。然而居氏不吃這一套，並在256年再度開會中肯定先前的決議。

256年逼迫又起，是皇帝Verlerian (253~260)發起的。最後在257年八月底他被逮捕了，他拒絕向偶像祭拜，258年9/14為主殉道。

居氏以為主教之間可見的合一，與真理和救恩的完全不可分割。

### 2.7.III 居氏的救恩論[137-139]

居氏將救恩與教會二論結合起來。他是最早主張洗禮重生(baptismal regeneration)教義之教父，這也顯示他對嬰兒洗之看法。(137) 這個洗禮要洗去原罪，他用約20.21-23，太18.18-20，以及太16.18-19的話，來解釋洗禮之有赦罪權柄之原委。

宗改時的嬰兒洗看法與之不同，改教家們否認洗禮重生，那麼他們為何仍沿用嬰兒洗呢？為何定罪當時的重洗派呢？他們對嬰兒洗的定位是恩約性的，即認為洗禮是恩約的記號與印記。在此觀念之下，他們沿用舊約的作法，在神家出生的嬰兒出生的第八天施以嬰兒洗，將他們納入恩約的保護之下；同時又不認為它是完全的洗禮，因為它要等到聖靈將救恩的印記打在他們心中後，才算數。

對於犯罪後之恢復：反對太溫和，也反對太嚴厲(諾窪天和進入孟他努主義後的特土良之思想)。參第138頁所引居氏的論辯。懺悔及苦修是必要的。他並沒有發展懺悔禮等補贖制度，如後世天主教所發展出來的。居氏仍強調救恩乃出自神的恩典，但曾經墮落之人要回到教會，得用苦修和善行，才能求得教會赦免與復和。

### 2.7.IV 教會合一異象[139-141]

教會=救恩方舟，她是母親...

使徒統緒→主教團→教會的合一→正統教會的運作都在這個制度之下...

但我也別以為他會認為某一主教的地位凌駕在其他眾主教之上。當羅馬主教司提反要對他施以權柄、要撤消他所召開的迦太基會議時，他不賣帳，即他並不以為眾主教之間有所從屬，他以為他與羅主教是平起平坐的。從這件事看來，我們就更清楚知道他所追求的是主教聯盟制。Gonzalez的評語說得很貼切，引在第140-141頁。

從宗教改革的觀點來批判：居普良的教會論在什麼點上，走得太遠了？他護教會的合一之心是值得激賞的，從而在動盪之中保存了教會。但他一旦將教義越過了基督的教訓，將主未授權給主教(監督)的權力，從地方教會中、從聖徒手中攫走，而授予給主教時，許多新約教會論的教訓就被扭曲了。從居普良的教會到天主教官方秉持的推崇羅馬觀點，只是一步之遙了。純正的教會論是宗改的主戰場，教會要等到千年之後才再度撥雲見日。

### 2.7.V 居氏屬靈遺產[141-142]

居氏在教會史上的意義是，幫助西方正統教會建立以主教為中心的教會論，後來甚至某些更正教會也走這種的教會論。

Olson最後的評語十分好：它帶來祝福與咒詛，祝福也者，它帶來合一；咒詛也者，它抑制活力...。當然，在教會面臨逼迫及異端的危機歲月，它是利大於弊的。譬如古代教會前四次大公會議，若沒有強而有力的主教團之運作的話，光憑各地獨立的教會溝通，可能那些偉大的大公會議召開不成的，這樣，正統教義也無法確立，整個教會界就任憑風雨而飄搖了。

然而正統教會循著居普良的教會論一直向下推展，就無可避免地朝超級主教制制度化了，教會的光景卻在走下坡路，聖經明擺著的重要教會論內的真理，如：信徒皆祭司、基督徒的先知職份、敬拜的自由自發性、教會生活等等，都失落了。主教甚至主教長或教皇取代了聖經及聖靈的無上地位，宗改就成為必然了。

## SCT 2.8 教會的蛻變[143]

Walker 1.9 (基督教的組織 69-75)

Walker 2.4. (大公教會 96-102)

Walker 2.11 (教會組織的發展 141-147)

教會在AD300前，已由初期的光景演變為有組織的教會。三個因素：組織化、信經出現、正典形成...

### 2.8.I 主教的角色[145]

Walker 1.9提及古教會初期的組織。新約顯示長老、監督、牧/教師原為同一批人的不同稱謂。長老(*presbuteroi*)為教會的守望者與領袖(徒14.23, 多1.5)，他們要以身作則，照顧神的羊群(彼前5.1-3)，領導人行善。由於角色，長老又稱為牧羊人(*poimenes*)即牧師(弗4.11)；也稱為監督(*episkopoi*)，徒20.28的監督即徒20.17的長老，多1.5的長老應是多1.7所說的監督，彼前5.1-2又明言長老要牧養群羊。他們應是羅12.8，帖前5.12，來13.7, 17, 24等所稱治理教會的人，有領導權，會眾要確認並順服。

但到了後使徒時期就有了變化。監督/主教之稱謂及地位，開始提升在長老之上。伊格那丟書信(~110)的教訓在推崇主教的權柄。羅馬的革利勉(~99)乞靈於使徒統緒，這個思維和主教專權結合後，勢必對古教會的生態，帶來前所未有的改變與發展。

以羅馬的法邊主教(236~250)為例，當時他將羅馬劃分為14個慈善區，由七位執事及七位副執事負責。在200~250

年的半世紀，教會的主要職份為主教、長老、執事。主後251年的羅馬主教哥尼流在一封信中透露，主教之下有46位長老、正副執事各七人，尚有贊禮員42位，祛邪者、讀經者、閹人(*janitor*)等52位。該教會有三萬人之眾，受薪者高達1,500位，今日的巨型教會也不過如此！(Walker, 145)

到了三世紀末(300~)，羅馬城有四十個會眾，都在一位主教的領導之下。此時的教會已經教權化(*clericalization*)了，而主教是這個組織的領袖，教會也發展教會法規(*canon law*)。以主後250年時為例，羅馬教會有155位聖職人員，在主教Cornelius的領導下服事。此時在正統教會裏，聖職與平信徒之間鴻溝已分。當時的基督教世界裏，五大教會的主教之地位格外顯著：羅馬、亞歷山太、安提安、迦太基、以弗所。(君士坦丁堡是四世紀以後的事。)然而在200年初的特土良在他的作品裏，還提信徒皆祭司的道理，為孟他努派的主張辯護。三世紀的教會風貌在百年間，顯著有了很大的質變。

Olson在第146頁引述了W. H. C. Frend的一段觀察：崇拜儀式更正式化了，補贖體系也建立起來，更值得注意的是這些作法都由聖職人員管理了。以往信徒可以說預言(參林前)、為人施洗等事工，都不再許可了。

200年和250年的半世紀之間，迦太基教會先後出過兩位大師—特土良(150~225)和居普良(200~258)—所處教會的特徵，在信徒皆祭司的真理和實行，顯出前後極大的對比。這是教會的進步還是退步呢？

一教區的主教可否干涉旁教區的教會呢？一地區的主教出岔了，別的主教們可以制裁嗎？按照居普良的理論，仍是由主教團來處理。他個人反對羅馬主教凌駕在其他的主教之上。羅馬的革利勉在他的壹書裏，就跨界警告過哥林多教會，叫他們不可背叛所委派去的領袖。在三世紀，這類的事也時有所聞。在二世紀中期，主教們曾開過會，

將孟他努派驅逐於大公教會之外。

## 2.8.II 主教之上的權威

顯然主教團有時有其必要透過會議發威，來驅逐一位主教。第一案例主後268年發生於安提阿，主教團在此開會審核主教 Paul of Salmasata 的嗣子論 (adoptionism)。Wikipedia有十分詳細的敘述。

嗣子論的出發點是要維護獨一神論；那麼，基督與神有怎樣的關係呢？此說以為耶穌原先不過是一介普通人，因著祂與神有很密切的關係，並有一些特別的美德，因此就被神「收納」為祂的兒子。初期教會的嗣子論通常都說，這是在耶穌受洗時發生的；但這種嗣子地位絕非在太初就有，當然這位子也非日後所謂三一神中的第二位。

最早期嗣子論的文獻顯示，狄奧多特斯(Theodotus)是此說的發揚光大者，主後190年出現於羅馬，原為皮革商人。當時的教會學者大為震怒，稱耶穌「只是人」(*psilos anthropos* = 基督凡人論 *psilanthropism*)，乃背棄信仰。希坡律陀(Hippolytus)以為狄氏決意否認基督的神性。亞爾特門(Artemon)，三世紀中葉的羅馬信徒，師狄氏的教訓，進一步稱基督在復活時才變為神，一樣遭受猛烈的反對。

撒摩撒他的保羅堅決跟隨亞爾特門的思想；268年主教團開會將他罷黜，而選了Dominus替代他。(撒摩撒他位於安提阿的郊區。)但是有效的執行還要等到272年，皇帝Aurelian擊敗了Zenobia之時。

到了四世紀，教權化可說完成了。再到了迦克墩大會時[451]，教宗已呼之欲出了，他與皇帝將成為左右帝國的兩大人物。

## 2.8.III 信經出現了[148]

我們可以想像，268年主教團開會時是怎樣確定信仰的

是非真偽，當時正典未定案(尚在成形中)。於是信經應運而生。今日學者認為最早的信經是古羅馬信經(The Old Roman Symbol/Creed)，約早在特土良的作品裏，就已提及它，今日所見的拉丁文版是Rufinus在400年時所留下的。以下的古羅馬信經若與使徒信經對比，幾乎雷同，就差後者的「聖而大公的教會」一語中的「大公的」一詞。

### 古羅馬信經

我信神、全能的父，創造天地的主。

[我信]耶穌基督、祂的獨生子、我們的主；藉著聖靈而受孕，<sup>16</sup>從童貞女馬利亞而生；在本丟彼拉多手下受難，被釘在十字架上，受死，埋葬了；<sup>17</sup>第三天從死裏復活；又升到天上；坐在神、全能之父的右邊；將來必從那裡降臨，來審判活人和死人。

我信聖靈、聖教會、聖徒交通、罪得赦免、身體復活，以及永遠的生命。阿們！

使徒/古羅馬信經的問題在於它太簡略了，因此在亞流危機時，尼西亞信經[325]乃應運而生，因它將三一真理定義得更清楚，叫異端逃不出它的法眼。然而使徒信經在古教會—希臘語或拉丁語者—都有實用上的權威。

## 2.8.IV 正典的發展[151]

Heinrich Graetz在1871年提出了一個說法：主後90年的

---

<sup>16</sup> 本書英文版用“Holy Spirit”，而不用比較古老的“Holy Ghost”。[對中譯不影響。]

<sup>17</sup> 我沒有包括「祂降到陰間」一句，因為在使徒信經最早的版本上沒有其證據，而且因為與它有關的教義困難(進一步的討論，見第27章，第586-94??頁。)



Jamnia會議上，猶太人拉比制定了22卷(即我們舊約裏的39卷)經文為舊約正典。1960年以後，福音派學大多摒棄，即他們相信在耶穌的時代，舊約正典已經成形了，並非等到主後70年當聖殿被毀以後，才有的反應。

早在一世紀末的羅馬的革利勉，和其後許多的後使徒教父們，都在搜集使徒留下來的作品，與舊約並列，享同等的權威。在200年左右時，正典在古教會中已成權威了...

## 2.8.V 馬吉安

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.

在古代教會初興時，攪擾教會最厲者，不能不推馬吉安(Marcion)。他是小亞細亞本都的Sinope之人，黑海邊富有的船主。他在139/140年來到羅馬，加入當地教會，為人慷慨...但為罪惡及苦難問題所苦。採二元論觀念，區分世界之神與新約的耶穌之父。受到諾斯派影響，將他所瞭解的保羅，與舊約律法所講公義之神對立起來...。Adolf von Harnack居然美言他是早期教會惟一瞭解保羅的人物！不過愛任紐在他的作品裏提及馬吉安去找Polycarp－可能是在154年當Polycarp訪問羅馬時－希望Polycarp能接納他，沒想到後者說他是「撒但的長子」！(*Against Heresies* 3.3.4)

因持二元論，修正諾派對舊約之神的說法，反律法和猶太教，只捧保羅。舊約神vs.新約神→棄絕舊約及其神！擁抱慈愛的神，貶物質，他視世界是邪惡的，禁慾以避離造物和其創造主，呼籲人惟接受保羅的慈愛福音，排斥舊

約，而耶穌也不過是一幻影。144年他及隨眾被教會開除－包括他的奉金也退回。這些隨眾都必須禁慾守獨身的。

之後，他編輯「正典」，只收集十封保羅書信(無提前、提後、提多)及路加福音，當然都經過他的編輯，把猶太化的部份煉淨，把創造主的部份祛除。耶穌的神和創造(舊約)之神既分開來，耶穌乃是被祂的神差遣，去拯救在創造主的律法下，所轄制的罪人。馬吉安大膽地剪裁路加福音和保羅書信等，耶穌的降生故事省略了。路3.1為開始，就跳到4.31，耶穌儼如一成人直接由天而降。8.19提到的耶穌之母等家人，當然砍了，豈容耶穌有家人！19.9介紹撒該的「亞伯拉罕的子孫」一詞，也消除了。

加拉太書放在最前頭，或因為在此卷裏，他可以找到律法和福音的對立，還有保羅和耶路撒冷使徒們的對立。接著的是林前林後(合為一卷)、羅馬書、帖前帖後(合為一卷)、老底嘉書(即以弗所書)、歌羅西書、腓立比書、腓立門書。同樣地也都經過他的精心大力剪裁，而且在每卷前都加上自己寫的介紹前言。(詳見Bruce, 136-144。)

他所建立的教會魚目混珠，甚為普遍，以東方為多，如埃及、阿拉伯、敘利亞、亞美尼亞，存留到第五世紀。

馬吉安是史上有記錄首先將新約一些書卷收集成正典一事，普遍被學者們認可。Walker以為馬吉安為最早編纂正典的人(92-93)。Hans von Campenhausen (1903~ 1989)在他的*Entstehung der christlichen Bibel* (1968, ET: *The Formation of the Bible*, 1972)裏，反映Harnack早在1927年表達過的如此觀點。

上述說法倒不一定，或乃溢美之辭。J. N. D. Kelly以為馬吉安乃屬「重訂的行為，而不是首次提出...的目錄。」<sup>18</sup>他只收集路加福音與保羅書信，且是經過他的剪裁過的。F.

<sup>18</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 早期基督教教義。41-42。

F. Bruce也以為集經卷成冊的觀念，首創於馬吉安之看法是錯誤的，他引用Theodore von Zahn的話作結：「馬吉安作成聖經，以對抗他所分離出來之教會的聖經；教會乃是在反對馬氏的批判之中，才輪到他們首度正確地查覺到使徒著作的傳統。」<sup>19</sup>

與馬吉安同一時代、做諾斯底派教師的Valentinus (135~160在羅馬活躍)，也做過類似的事，這在特土良的書籍裏有提及：「[Valentinus]似乎使用整個的*instrumentum*，卻以誤解來顛覆其意。」他所提及的*instrumentum*應指的是新約正典的收集，因為其上文說到馬吉安用剪裁來製作新約。只可惜在*Nag Hamadi Library*裏沒有找到這樣的新約，在其中的書籍裏也沒有提到有正典之存在。

Bruce以為在*Nag Hammadi*重見天日以後，其中兩件—*Gospel of Truth*, *Epistle to Rheginus on Resurrection*—或許可尋得蛛絲馬跡。這兩份極可能都是Valentinus本人的作品；第一份論及福音書，第二份論及保羅書信。行文裏都沒有提及有已收集的聖經，即特土良稱之為*Instrumentum*者。然而從兩份文件裏提及的福音書和許多的保羅書信，由此F. F. Bruce作結論如下：

從*Nag Hammadi*這樣的論文裏所透出來的亮光，我們可有道理辯說，馬吉安的「正典」乃是已存在新約作品收集的改編—尤其是他的使徒書信乃是已存在保羅書信集抄本的改編。<sup>20</sup>

特土良活躍的歲月只比Valentinus晚了三十年而已，他

---

<sup>19</sup> 詳見F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*. (IVP, 1988.) 第九章論馬吉安。Bruce引愛任紐的駁異端3.3.4，提及馬吉安曾去見過Polycarp，並問他認識馬吉安否。Polycarp回敬以「我認得你—撒但的長子。」Bruce將這次會面放在154年的羅馬。見135, 144。

<sup>20</sup> 詳見Bruce, *The Canon of Scripture*. 第十章。

的說法我們若不相信的話，那麼，*Nag Hammadi*有什麼理由叫我們深信呢？特土良批判Marcion和Valentinus是兩種篡改聖經的作法。Marcion是改編，Valentinus則是不改編它，「似乎是使用全本的*instrumentum*」，（在此其意為新約），再藉著錯誤的詮釋，來顛覆它的意思。<sup>21</sup> 這本特土良口中的*instrumentum*於今失佚了，*Nag Hammadi*文獻中不見其蹤影，並不表示它不曾存在過。如果特土良的話可信的話，在Marcion改編新約的收集之前，這種收集早已有了。

1740年一位義大利古籍學者L. A. Muratori在一古圖書館找到一殘簡，其上列有在二世紀末時(主後200年以前)的一新約清單。雖然該殘簡所說的新約收集本身不存在了，但是該清單列出有21書卷被列入(Bruce, 158-169)。不過，這個信息給基督徒一點興奮的信息即：最早收集新約為正典的，不見得是那些諾斯底派或馬吉安派的異端。

這份殘簡的出現，更鞏固了卜魯斯博士的上述的結論。新約最後的書卷啟示錄是一世紀結束前寫成的，大約在半世紀以內，即主後150年左右，教會和基督徒團體就開始收集經卷，並視之為正典了。旁門左道的團體固然有收集，由於他們心中的權威不是神啟示並寫下的話語，這種收集就不見得佔有正典的崇高地位。因此，我們真可安然說，能將正典當成正典去收集者，乃是正統教會。

Roger Olson認為Marcion的收集經典刺激教會界「要制定一套正確的正典，...Muratorian Canon提供了...一套有權威的『先知和使徒』著作，來反制馬吉安的版本」SCT 2.8 (153-154)，時維170年。在這部經典出現後的一代之古教父如愛任紐、特土良、俄立根等，都提出他們認定的新約經典。Hans von Campenhausen認為，「大約在主後200年左右，舊約與新約聖經的最後形式與其重要性，大體上已經

---

<sup>21</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*. 145.



定案，這是無可爭辯的事實。」SCT 2.8 (155)<sup>22</sup>

從150年到367~397年東~西方教會接受這27卷為正典，有兩世紀之久，新約各卷都陸續確定，它們在教會生活中早已發揮其功能。我們也可以安然說，後使徒教會的推演力量，乃是新約正典各卷啟示之發揮，正如同提後3.15-17所述者。

## 2.8.VI 新約正典

Walker 2.4, 伊格那丟於170年使用「大公教會」一詞。在這時期[160~190]正典成形，信經出現，教會間結合在一起，主教權加大。主後50年和180年信主情形之對比。愛任紐是怎樣反駁諾派？使徒沒有在古教會和主教們中，傳承他們所說秘密的道理(參林前2.6, 「在完全的人中，...也講智慧。」)(Walker, 96-98)

Walker 2.4, 最早列出正典書單的是穆拉多利正典(*Muratorian Canon*)，此乃1740年時學者A. M. Muratori根據二世紀末時一羅馬教會收集的新約而發表的。未提到者有彼前、彼後、雅、來四卷，很靠近新約全書了。俄立根(c. 185-254)引用過27卷書，提及來、雅、彼後、約貳、約參、啟的爭議性。

四世紀初的Eusebius說，類似的爭議仍在持續中。367年，教父亞他那修為避免混亂、釐清救恩和教義、分辨何為正典，正式給東方教會提出了27卷為正典。西方教會到了397年在Carthage會議上才接受。<sup>23</sup>使徒性(apostolicity)是決定一書是否列入正典的主要因素，此外，作品本身的靈感性( inspiration)和神之天命(providence)也很重要。正典封閉了，參啟22.18-19。「偽造福音的果效將我們推向正典福

音，重新讚許後者的純正，雖然後者並沒有嚐試畫蛇添足，告訴我們耶穌早年隱藏歲月如何呢。」另一位學者也說，偽造福音會使我們的心思感受到「正典作品無可限量的超越、莊嚴不可及的簡樸。」<sup>24</sup>

到了200年，教會大約有了正典(雖非27卷到齊)。大公教會、信經、正典之成形，皆與異端之攻擊有關。

---

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

<sup>23</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*. 35-36.

---

<sup>24</sup> *ISBE* 1:187.

### 第三部份：大危機撼動教會

#### 有關三位一體教義的爭議

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.

到了主後301年，大逼迫算是解除了。這時帝國的基督徒比例合理的推算，大約是5%，且聚集在都會地區。

Diocletian將帝國分為四部份，於305年下位，當時有三位強權者，Constantine據有西方。312/10/28年他在Milvian Bridge (羅馬北邊)憑異象中所見的十字架記號作為旌旗，擊敗了政敵Maxentius。因此與共政王Licinius發佈米蘭諭令(313)，將基督教合法化，並使帝國境內所有的宗教互相妥協。大帝是在337年死前才受洗歸信的。324年他成為羅馬皇帝後，他十分關切帝國的平靖，追求教義的一致，終止宗教的紛爭是他的政策，不必把他看成基督徒政治家。

在君士坦丁大帝任內，基督教界發生四件大事：基督教國教化、拜占庭的興起、亞流爭議、尼西亞大會。...Olson在161頁末了的幾句話—「尼西亞(三位一體)的基督教變成羅馬帝國的官方宗教，並且開始迫害其對手」云云—使人對作者的立場啟開疑竇，因為基督教一旦捨棄三一教義，等於失去靈魂一樣。用此教義作為信仰的關卡算是「逼迫」嗎？當然若以此奪人性命，非教會所當為。

#### SCT 3.9 亞歷山太人有關神子的爭議[162-173]

Walker 3.1.183-185 局勢改觀。君士坦丁發出一連串

對基督教優待的法令：聖職人員免稅(319)，教會有權可接受遺產(321)，主日禁止工作(319)，異教獻祭停止(319)...

多納徒派(Walker, 184-185)：314年在Arles的會議宣布該派違反正道。皇帝執行該會議的決議。不過，到了321年，他下令不以政府武力解決教會的糾紛；這樣做是對的。多納派的勢力繼續蔓延在北非，到伊斯蘭教興起時，才消沒。

Walker 3.2.186-193：當時比多納派更大的爭端乃是由亞歷山太的亞流長老(c. 250~336)在318年起鼓吹而引起的。Olson給予了一些細節[162]，亞流在聽了主教的一次講道後，以為他的說法簡直就是為撒伯流異端背書，於是率眾走上街頭鬧事。自此他開始各處講道，駁斥主教為型態惟一神論。

#### 3.9.1 亞歷山太的長老亞流[163]

亞流(250/256~336)可能出生於北非(利比亞)，曾在安提阿的路迦諾(Lucian of Antioch)處受過教。這位路迦諾是撒摩撒他的保羅之同路人，乃嗣子論異端。(否認耶穌的神性。)亞流與同學尼可米底亞的優西比烏都竭力反對撒伯流主義(型態論)。按型態論的謬論而推的話，反對者認為，既然耶穌是父神變成的，那麼被釘死在十字架上的，不就是父神嗎？

可是嗣子論於268年時曾在安提阿，被主教會議宣告為異端。325年以後，以往的判例都成為政府處理宗教爭端的利器！信從嗣子論的傳道人要十分小心，一不小心，會遭致公議。俄立根的洛格斯論提供了另一個管道，藉以表達他們的想法。在這個思維裏，洛格斯不是自永遠前就存有的，乃是在時間裏產生出來的，他是次於神者。亞流也承襲了俄立根的次位論，當然他把次位論推過頭了，是他的責任，可是他把這筆神學的帳算到俄立根的頭上。

(我們要為俄立根說些公道的話。在他的洛格斯論裏，祂是永遠生於父懷的，好像陽光之由太陽射出一樣，是神的永遠的流出，在本質上與父神同等的。但是俄氏又說過洛格斯是次位的，次於父神的，因此祂可成為神人之間的中保，立在不可變的神與可變的人之間。在三一神學思想尚未十分釐清之前，洛格斯的與父神同等又次位的矛盾思想，確實是很難擺平的。) 這兩種思維分別為推崇俄氏的亞歷山太和安提阿各執一端。亞流雖來自前者，但他在後者受教，所詮釋的俄氏就與前者不同了，更何況他把洛格斯論推到了極端。

亞流在指控主教亞歷山大之時，又說洛格斯只是受造物，並不與神同等，他的嗣子論的尾巴終於露餡了。因此在他心目中，這位洛格斯~耶穌是可以改變的、受苦的，他也是次位於獨一之神的。他是在創世以前受造的。他的群眾遊街高呼，「曾有一個時候，子是不存在的！」

### 3.9.2 雙方都認信神性的不可變[164]

雙方都認信神是永不改變的，一旦祂會改變，祂就不是神了！亞流根據此便說，洛格斯不是神本身，因為祂會改變，祂的取了人性不就是改變嗎？還有祂會受苦以至於死的，神是不會的。因此亞流將子界定為一位最偉大的最崇高的受造者。

亞流的攻擊正統神學，就是從堅持神的不變性開始的。如果洛格斯會成肉身、會受苦、會死亡、會復活，都是在改變—而神是不改變的！(可是亞流忘了，經他這麼一解說，在洛格斯受造以前，神不是父神，因為祂沒有子；惟有在祂造出子~洛格斯以後，祂才成為父。如此說來，神是後來「變為」父神的！神不就是改變的神了嗎？按亞流說法，神就不再是神了。其實亞流的思想是他從Lucian of Antioch那裏傳染過來的，後者是Paul of Samosata的學生。

在亞流眼中，亞歷山大主教是撒伯流派，是異端。

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的詮釋為over all creation, 在和合本則為「在一切被造的以先」。這樣的領會當然為亞流所排斥。約14.28也是亞流所引用的經文。箴8.22-31是另一段經文，讓我們瞭解這位智慧(logos~sophia)的身位究竟如何，是受造的嗎？還是永遠的？後者則顯明其神性了。

### 3.9.3 亞歷山大的主教亞歷山大[166]

主教亞歷山大開始時是要用溫和的方法來處理爭端，即透過信件與講道。但不奏效，於是他於318年在該城召開地區會議，來審察亞流的教訓。

沒想到亞流先下手為強，走群眾路線，在城裏聚眾遊行並高呼口號：「曾有一個時候，子是不存在的。」這導致雙方人馬在街頭對峙，釀成暴動。

在該地區會議上，亞歷山大指出亞流重覆嗣子論的錯謬(268)。亞流的說法和嗣子論有何不同？嗣子論是說耶穌不過是一介凡人，後被神接納為嗣子，庶幾乎有些超凡入聖了，但他並非神，只是人—以此來維護獨一神的地位。亞流則比撒摩撒他的保羅高明些，宣稱耶穌(洛格斯)在天上的先存，不過「曾有一個時候，子是不存在的」，他仍不是神。因此，主教亞歷山大警告神的百姓，神人既然不能聯合，「如此，我們的救恩就危險了。」從而定他為異端。自此，爭端益加尖銳。

他們兩人都將俄立根的思想發展出來：亞流抓住他的神子次位論，而亞歷山大則抓住神子的洛格斯論。

### 3.9.4 亞流主義：耶穌是受造的[167]

Olson也指出兩人對救恩之看法也產生歧異：主教仍持愛任紐的思維，而亞流則以為救恩是「自由地服從神的道

德標準」。

318年的區會有100多位主教出席，結果是譴責亞流並判他為異端。亞流的長老位子被撤消了，被迫離開亞歷山太，但故事才開始呢！他投奔同門的兄弟優西比烏主教，兩人就寫信給未參加亞歷山太區會之主教們，喊冤。有一份現可斷定是亞流之作品*Thaleia*，透露他的觀點：基督並非真神，即使藉著他的參與...也沒變為神。他是洛格斯，但是他也非神的惟一的洛格斯與智慧，而是被神稱為子與能力者。[168]

還有一點亞流的用詞易生誤解，即他尚用「受生」一字言及子與父的關係。其實他的意思就是「受造」。他的反三位一體的思想，在320年寫給眾主教者更是昭然若揭：在p.168下所引述的段落，你讀起來時，真會被它困惑住，因為好像與正統教義一致。但你仔細讀，你會發現「生」與「造」是同義字。或許經過了318年區會的審斷，他把「曾有一個時候，子是不存在的」之著名陳述沖淡了。可是子非與父同質的基調，依舊不變。

### 3.9.5 亞歷山大對亞流的回應[169]

在這第二輪的鬥爭中，主教亞歷山大則將他的作品—*罷黜亞流*—送達給許多主教們[169-170]：這一段引文是主教以子之矛攻子之盾，很有趣。因為亞流整個論述的基礎就是，神是不變的。由於子的肉身化是一種變化，所以子論定不是神。準此理，主教就將亞流的論點向前推下去：既然「曾有一個時候，子是不存在的」，那麼父也就不是父了，祂只是神而已。在子生出來以後，神才叫父，這豈非意味著「曾有一個時候，父是不存在的」呢？既然父是有變化的，那麼祂就不再是神了。

君士坦丁大帝的私人牧師何修(Hosius)將主教們收到兩封不同神學論點的信一事，告知大帝。皇帝的反應是政治性的，帝國初定，需要宗教之黏合力，不許可出現這種撕

裂力量之存在，這是尼西亞大會產生的原因。

### 3.9.6 盼望膠合、而非離散[171]

藉合一信仰的宗教來黏合帝國，是皇帝的願望。實情部份實現了，但亞流思想在基督教的歷史上，始終存在著。

### SCT 3.10 教會界在尼西亞大會之回應[174]

君士坦丁大帝在東方時，喜歡住在尼西亞。到西方時，就住在米蘭。他的帝國重心已移向東方。

### 3.10.I 尼西亞大會[174]

於是君士坦丁在325/5/20在尼西亞召開了歷史上首次普世大公教會的大會，有318位主教，幾乎都來自東方教會，來自西方者僅六人，聚集在尼西亞(近庇推尼，今土耳其)，裁決耶穌有無神性之教義。可惜沒留下大會流水記錄。該撒利亞的優西比烏在君士坦丁傳裏，寫了一篇開會之報導，讓我們知曉一二。皇帝自己出席，他明白地告知，他以「眾主教之主教」自居，事實上他真在場指導並指揮，期使大會達成圓滿的結論，帶來帝國的平靖。

大會長達兩個月，討論大約20個教規，其中三一教義是眾事件中最緊要者，同時也制定了宗主教(patriarch)與羅馬主教(日後的教皇)在帝國眾教會中的殊榮地位。

與會主教們分為三派：(1)亞流派，以Nicomedia的主教優西比烏為首者，在大會開始時有28位，包括尼西亞當地的主教Theognis；(2)擁護主教亞歷山大者，他是原告；(3)絕大多數的態度是模稜兩可，以該撒利亞的優西比烏(Eusebius of Caesarea)為首，皇帝也參加此會。這場大公會議可說是自有教會以來，首度由眾教會之主教共同參與的會議，它的大公性不言可喻。要明白大會的張力，我們再複習一下三一教義的挑戰。亞流主義本身是其前嗣子論的

死灰復燃，其興起就是要遏止撒伯流派茁興的趨勢。

異端	主要提倡者	摘要
動力神格惟一論 (Dynamic Monarchianism), 嗣子論 (Adoptionism)	Theodotus of Byzantium (fl. 近AD200), Paul of Samosata	耶穌在受洗時變為基督, 受死/復活後被父神認領。
型態神格惟一論 (Modalistic Monarchianism), 又稱聖父受苦說 (Patripassionism) 或撒伯流派 (Sabellianism)	Praxeus (fl. c. 200於小亞細亞, 為反孟他努派), Sabellius (fl. c. 215於羅馬)	同一位神以三個不同的型態顯現出來。
亞流派	亞流	耶穌是頭一位受造之物
半亞流派	Basil of Ancyra Gregory of Laodicea	耶穌與父有類似的本性, 但是臣服在父以下。
馬其頓派	馬其頓	聖靈是受造之物。

嗣子論的神學核心俄立根的次位論，自然就成了在大會上痛批撒伯流主義(異端)的利器。

大會進行時由尼哥米底亞主教優西比亞引起的暴動，促使大會朝向尋求一份信經之新方向。

### 3.10.II 需要信經[177]

寫出一份信經的訴求。大會沒有接受亞流提出來的信經，而是由優西比亞(of Caesarea)提出者為起始，逐漸增補。他們也沒有接受亞流派所說，只可使用聖經詞彙，而用經外詞彙來講明三一之神的神學觀念。

所增加最有意義的詞語為：所生非所造的，與父同質 (*homoousion*)。這個增修無疑是受了和修之影響，他等於是皇帝的秘書。「與父同質」一詞曾在反對撒摩撒他的保羅時出現的，但當時不用的，但在此時卻成了爾後六十年教義爭議的焦點！此詞令人想起特土良的 *una substantia* (一實質)。Olson說，何修雖然可能就是這個詞彙的提議者，但他此舉或是被亞歷山大主教牽著鼻子走的[178]。這個說法忽視了兩點：何修來自拉丁教會，來自特土良影響的地區；其次，他與皇帝的淵源很深，與其說是大帝影響大會，不如說是何修透過大帝影響大會。在325年開完大會後，他並未在爾後一代的神學爭論中退場，而是一直忠於「與父同質」之信仰，也包括支持被帝國放逐的亞他那修。

大力提倡「與父同質」論者，有安居拉的主教馬爾克路(Marcellus)，有人說他是隱藏的型態論者，該派當然推崇父子同質觀點。對於這樣的考量，主教亞歷山大仍大膽接受「與父同質」一詞。

#### 尼西亞信經(325)

我們信一位神，全能的父，所有看得見、看不見之物的創造主。

我們信一位主，耶穌基督，神的兒子，為父所生[那位獨生子，亦即出於父的本質，是從神出來的神]，從光中出來的光，從真神出來的真神，是所生的、非所造的，與父同質 (*homoousion*)，[天地]萬有是藉著祂造的；祂為我們人類、為著我們的救恩，降下來，成肉身為人；祂受難了，並第三天復活了，又升到天上；將來祂必來審判活人和死人。

我們信聖靈。

[然而那些說「曾有一個時候，祂是不存在的」，說「在祂受造以前，祂是不存在的」，又說「祂是從無中造出來的」，或說「祂屬另一實質」或「本質」，

或說「神的兒子是受造的」或「可改變的」或「可變換的」－他們都被聖潔、大公的使徒性之教會所定罪。]

「是所生的、非所造的」是主教亞歷山大堅持要用的經外詞彙，用來剔除亞流異端。「與父同質」會否讓撒伯流異端又復活了呢？這個信經末了還加上了一個咒詛條款。

此大會投票結果，只有兩位主教堅持亞流思想：尼可米底亞的主教狄奧格尼(Theognis)，及尼西亞的主教優西比烏。這種比數可見皇帝傾向之威力！亞流和兩位死忠粉絲都被皇帝逐出境外。

Olson引[Gonzales的話說，此一信經有「默認撒伯流主義的嫌疑」，因此，它「儘管譴責亞流主義，也無法把它排除在教會之外。」我對於180-181頁的說法不苟同。要來的半世紀其實是同一場戰爭的下半場，用更清楚的神學詞彙，將三個「存有」(或說「位格」)與一個「本體」的觀念說清楚。尼西亞神學下的次位論，和亞流者是截然不同的。如果尼西亞信經沒用的話，亞他那修緣何又畢生為之奮戰不休呢？說此信經使撒伯流異端復活了，因此它壓不住亞流的次位論。

### 3.10.III 大公會議[181]

教會界在過去也曾開過類似性質的大會，可是這一回真是不同：(1)是由帝國的君王召開的，有執行起來的權柄，而其他區域性的大會就只有說服力而已；(2)在使徒統緒下及其有關的500多位主教，都受到邀請，雖只來了318位，來自西方者僅六人，但頗有大公會之性質。

之後，皇帝也曾召開過好幾次大會，但到了451年的迦克墩大會時，教會界才肯定說，符合尼西亞的三一神學是一個大會之所以成為大會的重要條件。如此一來，381年的君士坦丁堡自然算數；那麼431年的以弗所大會算數嗎？這

個大會被羅馬主教稱為強盜會議的，不過後來仍舊被教會界接受為第三次大公會議，第四次者就是451年的迦克墩大會了。第三次沒有發表任何信經，但它對基督論的異端仍舊作了一些決定。這些主教會議的結果，在皇帝的權柄執行下，發出了想像不到的威力。再往後，東正教承認有七個大公會議，而天主教方有多達21個！更正教方只承認前四次有特別的權柄；不過也有不少反對政教牽連的教派，則斥之為君士坦丁主義。

然而325年產生的信經只是這個爭議的開端，往後又繼續紛擾了一甲子。皇帝本人也以為要把信經收回重寫，但被一位小巨人所阻止，他就是亞他那修。

### SCT 3.11 亞他那修力扛信仰[186]

Athanasius [c. 293/298~373/5/2] *Select Writings and Letters*. NPNF II. Vol. IV. 本冊皆為亞他那修的論文或信件。1891。

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

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

亞他那修(c. 296/298~373/5/2)，亞歷山太人。他的出生年有不同估法，Ivor J. Davidson以為是299年，Williston Walker則以為是295年，Roger Olson似以為是298年。<sup>25</sup>

他是主教亞歷山大的秘書，隨行參加尼西亞大會，當時他不過30歲上下，其綽號是「黑侏儒」，但人皆不可小覷他。在爾後的半世紀，這人被迫作了仇敵欲除之、卻除不去的風雲人物。他成了尼西亞神學的中流砥柱。他堅守真理的精神之可敬，媲美於他所堅守之真理之可貴，這些都是他傳承後世的珍寶。Walker說，「亞氏雖非神學大思想家，卻有偉大的人格。」(Walker, 191)

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

### 3.11.I 亞他那修生平行誼[186]

主教亞歷山大在328年過世，亞他那修就接任為主教，直到他於373年過世，長達45年，其中五度共16年為堅守「父子同質」之真理，而被放逐。

Olson說，他有些見解以後世正統標準來看的話，「顯然是異端」[187]，這句話很重...。我們不宜將他與俄立根同列，兩者不同。如果俄立根都不是異端的話，遑論亞他那修了。在教義史上，亞氏的地位在鞏固三一神學上，不可撼動。

325年尼西亞大會後，我們不得不佩服亞流派不屈不撓的努力，要扳回他們的敗勢，半世紀之久，他們也幾乎成功了。(細節故事，可在Walker 192-193...。)

在亞氏為真理搏鬥的後期，主要的對手是半亞流派，而擁護尼西亞信經的撒伯流派，也是他的敵人！他必須詮釋什麼是「同質」，也必須詮釋什麼是父子的區別，所以正統派可謂兩面作戰。

325~332年之間，在亞流派的努力之下，君士坦丁的態度改變了，他宣佈要亞流復位為亞歷山太的長老。當亞氏不從時，就突顯他無視於皇帝要帝國平靖的政策，這就導致了亞氏在335年十一月到337年底的第一次放逐，放逐地是Trier(今德國，近盧森堡)。

### 3.11.II 多了一個“i”字！[189]

亞流的去世(250/256~336)...

皇帝君士坦丁於337/5/22去世...

帝國分為三部份，由君士坦丁的三子承受：(1) Constantine II: 西方，(2) Constantius: 東方，(3) Constans: 中間部份如羅馬。但長子於340年，死於么弟死士的擊殺，其屬地為Constans承受，自此他掌控西方，而Constantius則仍掌控

東方。350年，Constans的屬下叛變，並將他謀殺；之後三年，Constantius與之爭戰，終於擊敗叛將，於353年再度統一帝國。

這位Constantius是亞流派，認為應用*homoiousios*取代原先狹窄的*homoousios*，這種半亞流派的「類質說」為兩方人士都可以接受，對峙的問題一解決了嗎？皇帝要的就是平靖，原先接受尼西亞信經者也看不出有什麼大不同，也都牽就了，亞流派當然樂見能夠如此地瓦解正統派。但他們沒有想到亞氏堅決反對，並指出其錯謬與危殆。

### 3.11.III 半生放逐為真理[192]

五度放逐：(1) 335~337, 337年皇帝過世，帝國三分；(2) 339~346, 長達七年；(3) 356~361二月；(4) 362十月~363初；(5) 365十月~366二月。在他將近46年的主教歲月，有16年是在流放之中。

亞歷山太主教會議(362)：為爾後的第二次大公會議(381)鋪路，斥責半亞流派與撒伯流派皆為異端。在此會議上，亞氏提出了*hypostasis*的觀念，此字相當於拉丁神學裏的*personae*。其實在一世紀前的特土良，為了對抗Praxeas，即悟出三位一體的信條：

*Una substantia, tres personae*

而東方教會則是：一個本體、三個存有。

亞氏的作品：

論道成肉身[c. 335]：生與造之不同...

駁亞流[356~360]：

聖安東尼傳[357]：亞氏為何要寫安東尼傳記？亞氏以為關靈命與神學是不可分的。他在論道成肉身和駁亞流等作品裏，一方面講神學，另一方面則顧及到教會生活的實用，即「神化/聖化」之重要性。在聖安東尼傳裏，亞氏刻

意地要將一個活生生「聖化」之人的例子，見證出來。

亞氏所用的字基本上是*theopoieō* (58次)及其衍生字，散布在不同的文件裏，用指基督徒的聖化則有33次。其次數之多可以媲美亞氏的招牌字：*homoousios* (同質)。這樣，您可以揣測「聖化」在他心中的地位有多麼地重要了。不錯，亞氏的看重是因為它是一個利害的神學武器，可以置亞流於死地的。

駁外邦人：

### 3.11.IV 父子同質之辯證[194]

由形而上學來辯駁父子同質說→如果父是神，子也是神...

用神的不變性來對抗次位論...。神是父是始終如一的，不是變來的；那麼，子也當如此了。

子本有神形像，是同等的(腓2.6)。那麼，神性與人性如何在子的身上結合呢？亞流派及半亞流派則以為洛格斯並非真正的神聖，乃受造的，以此解釋耶穌的神性與人性之結合。可是亞氏則堅持洛格斯是所生、非受造的。

Olson以為亞氏在此點上「一直鑽牛角尖」[195]，並以為日後的一些異端發祥於此[196]。其實基督的神人二性之結合，終究乃是奧秘。我們必須堅持聖經所啟示的，此外只能點到為止。

### 3.11.V 奇妙的交換[196]

由救恩論來辯駁父子同質說→「聖化」(*theosis*, *deification*, 彼後1.4)的觀念...用此來詮釋救恩，並以此來辯護子的完全神性。

亞他那修的名言：「祂成為人，為叫我們得成為神。」(*On Incarnation* 54.3) 救恩與基督的神性息息相關，這點是他反對亞流異端的著力點。

亞氏 = Apollinarius? [198]

### 3.11.VI 堅持耶穌乃啟示之神[198]

由啟示來辯駁父子同質說→惟有神方可以啟示神；即若子非神，祂就無法啟示父神...

### SCT 3.11.附篇：聖安東尼

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.

周學信，無以名之的雲。歷代人物靈修默想，卷一。蒲公英，1999。第一章介紹安東尼，33-39頁。

俄立根可說是密契神學的大師，開啟了基督徒從事修練以神化、看見神的方向與道路，然而將這種修練主義(asceticism)付諸實現的，卻是約在第四世紀興起蔚為風潮的修道主義(monasticism)。那時帝國的逼迫已經成為過去，正如早先俄立根的詮釋，修道是殉道的取代方式，早期為逃避羅馬帝國的逼迫，後來則為了逃避教會的世俗化。不過，說得積極一點，他們是仿效聖經上一些著名人物的曠野經驗，而到沙漠裏去與撒但鬼魔爭戰、修練，以實現靈命的追求。

亞他那修為他所寫的傳記(356後)給我們留下了寶貴的修士經歷。沙漠強調了一個與神親近的地方。聖安東尼(St. Anthony, c.251~356，活了105歲!)發揚了修道主義的精神：靠神恩勝過了肉體、世俗與魔鬼，給修道主義立下了好榜樣。修士的三願：貧窮、貞潔、服從，與耶穌的曠野受試探者一樣的。

### 蒙召跟主

亞他那修曾去沙漠陪過聖安東尼，有過深入美好的交通，在安東尼過世以後，常有人詢問安東尼生前的修練，所以亞氏就寫成安東尼傳，共有96章。安氏出生自一富有



的基督徒家庭，對父母順從。(1)約在他18-20歲(c. 271)時，父母過世，留下[相當於英畝]207畝的產業。六個月後，他從教會宣讀的太19.21的經文，聽到了神的呼召。他就將地產送給村民，將其他東西變賣了，送給窮人，只留下一部份給妹妹。(2)當他再度去教會時，他又聽到主藉著太6.34a對他說話。他就立刻將所餘剩的財產也分給窮人，將妹妹託人撫養，他住在村子附近修練，自食其力，常常禱告，努力地從長者身上學習他們的美德。村裏的人稱他為「神所愛的人」。(3-4)

### 村外初勝

為了使他離開修練，魔鬼用各樣的試探：想起財產、教管妹妹、親情、食物、安逸的生活、身體的軟弱等，面對各樣的攻擊，安氏以恆常的禱告都瓦解了。其次，則用各樣的私慾攻擊他，魔鬼甚至有一夜「裝成女人的形狀，模仿其樣子，只為了能欺騙安氏。」安氏藉著思想基督和因祂而得的超越，撲滅了仇敵欺騙的火焰。乃是神恩，林前15.10d。(5)

魔鬼不死心，又化成一個黑小孩對安氏自稱為「淫亂之友」，並且大大悲情，自愧弗如安氏的定力云云。安氏不為所動，以詩篇118.7斥責，魔鬼就逃走了。(6)這些是安氏與魔鬼首度的交鋒，得勝後他更加儆醒地禱告，甚至常常通宵禱告。(7)

### 古墓奇兵

安氏35歲(286)時，進一步到墓區去修練，請友人將他閉關，只定期送些食物。這個他單獨修練的地方應當就是「外山」，Pispir，即尼羅河東岸，Memphis南50公里。(周學信，無以名狀的雲。36)見傳記地圖。

魔鬼就糾合群鬼攻擊他、鞭打他，如死一般。(8)但他仍堅持在墓區修練，他用羅8.35和詩27.3向仇敵誇勝。

魔鬼展開了新一波的攻擊：鬼魔以各種野獸的形式—獅、熊、豹、牛、蛇、蠍、狼等—夜裏出現，似乎突破了房子的四牆，咆嘯猛上。在萬般艱難中，安氏對魔鬼說：「正因為主已經打破了你的力量，所以你想用獸群驚嚇我。你模仿無理性之野獸的樣子，乃是你窮途末路的記號。」(9)「當他向上看時，他看見房頂開了，...一道光向著他降下來。突然間，鬼魔遁逃不見了，他身體的疼痛也瞬間止息了，而房子還是完好如初。」(10)

仇敵並沒灰心，他用銀盤金子丟在路旁來誘惑他，安氏絲毫不為所動。(11-12)安氏如此單獨修練，二十年過去了，約55歲(306)時，朋友將他的陋室拆了，強迫他走出來：

安東尼既被引入神聖的奧秘與靈感，就彷彿從什麼聖所走出來似的。...當他們看見安東尼時，他們驚訝地看見他的身體保持與往昔一樣...正如他退隱之前那樣。他的靈魂的光景清純。...他看起來十分平衡，好像一個被理性和恆心引導的人。(14)

Bernard McGinn稱他為「新亞當，更新的人，透過基督的能力得回了亞當所失去的。」<sup>26</sup>亞氏的描述似乎刻意地將希臘教父的神化(deification)神學，藉著安東尼表達出來。後者的靈命已經過了煉淨、照明，而進入與神合一的境界了。

這位修士醫治過多人的病、趕出多人身上的鬼、安慰多人的心、勸和許多的紛爭，卻「勉勵人人在這世界上，除了基督的愛別無所求。」參羅8.32。他勸告人出來隱修，從那時起，在山區有了修道院，人們出來追求作天上的國民。(14)他像父親一樣地引導他們。(15)<sup>27</sup>

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> McGinn也稱他作「修道士之父」。同上書，134。

## 教訓精華

亞氏在傳記的第16-43章裏，記述了安氏的教訓。他用詩篇90篇勉勵他們追求永遠和上頭的事。(16) 要追求美德，以承受神國。那些美德呢？「謹慎、公義、節制、勇氣、認知、慈愛、關心窮人的心、信靠基督、得勝怒氣的自由、接待」等。(17) 殷勤追求主，不犯罪，天天死，林前15.31。(19) 美德需要我們的立志。(20) 在此我們看見安氏以靈命品格，而非超奇的恩賜，為主要追求的重點。

安氏講了不少關於鬼魔的事，他們是我們的仇敵，弗6.16。為數很多、離我們不遠。(21) 他們原是神所造的好造物，但墮落了，就在地上遊走，攔阻聖徒走天路。但我們並非不曉得他的詭計，林後2.11b (22)：邪念、幻相如女人、野獸、軍隊等(23)。他用伯41.18b-21, 28b, 31-32的話來形容鬼魔的可怖。但是他們是欺騙人的，已被救主鉤住了、困住了，不要怕他們。(24) 他們也會模仿修士引經據典來欺騙我們，(25) 主根本不理他們，叫他們靜默。(26-27) 安氏指出鬼魔的無力與衰弱：

假如他們有本事，他們就不會成群而來，不會製造幻相，也不會變形以欺騙人了。來一個就足以做他所能與所要做的事了—尤其是因為每一個真地具有能力的[邪靈]，是不用幻影來摧毀人，也不用聚集大群以挑起人的懼怕，而是直接照他的意願發揮他的能力。

安氏用真正的天使與鬼魔作一比較：王下19.35。(28) 若沒有神的許可，撒但什麼也不能做。(29) 不用怕他們，只要敬畏神。對付鬼魔的武器有二：公義的生活與信靠神。(30)

鬼魔有時確實有預知的本領，叫人迷惑了。安氏的解釋很有趣：鬼魔對於尚未發生的事，沒有預知的能力，只是對於正在發生的事，由於他們跑得比信差快，所以可以報告得早一些。「在所有事情未發生之前就知道的，神是惟一的。」(31) 預知「產生不了美德，一點也不代表任何好

品格的證據。」(33) 然而安氏深信「當人凡事清心....，就能看得清楚。」可是這個不重要。(34)

安氏由西2.15看見主在十架上將鬼魔廢功，並遊行示眾。他們所產生出來的幻影，連看都不用看。什麼才是真實的宗教情操呢？乃是平靜、溫柔、喜樂、勇氣等，太12.19。(35) 然而鬼魔帶來的卻是混亂、吵雜、雜訊(36)、懼怕(37)。鬼魔已變弱了，只要你堅持，他就必然退落。(43) 以上的教訓給修士們帶來了方向與歡樂。(44)

## 退隱內山

約在305-308年，即皇帝Maximin逼迫基督徒時，安氏曾去過Alexandria服事過殉道者。(46) 之後，他又退隱了。(47) 由於他的醫治恩賜，使求助者日增。(48) 所以他再退隱到上提備得，沒有人認識他的地方去。然而神對他說，去內山，Mt. Colzim，修練禱告，並自食其力。(49-50) 他曾以魚作比喻，講述修練生活的重要性：

正如同魚在乾地上暴露了一陣子，就會死掉，同樣地，修道士與人盤桓休閒時，他們的修練就鬆弛了。

這也解釋為何他不喜歡應外界之需要，離開內山的原因。(83-85) 他勉勵門徒們在日落之前，要除去心中怒氣。作屬靈日記針砭自己。(55) 品格的建立最重要。(67) 有一回神讓他被提看見弗2.2, 6.13的光景，激勵他和門徒盡上禱告的職事。(65-66)

他雖然人在內山，可是亞流異端與Melitian分裂教會者，他不與之交通(68)；甚至走入亞力山太向群眾宣告，亞流是敵基督的前身(69)，群眾大得激勵。(70) 有次當他心魂超拔時，他看見亞流將像野獸一樣地襲奪教會。(82, 89) 他雖然不是哲學家，可是他對希臘哲學的批判，卻是鞭辟入裏。他說後者是拜偶像，惟信靠基督是真實的敬拜神！(72-81, 94)

安氏的醫治恩賜很明顯，但是他從不宣揚自己，而要

人將感謝歸給神。(56) 從Palatium來的Fronto得癒舌及眼。(57) 從Busiris (Tripoli)來的女孩得癒重疾。(58) 他曾為遠在老底嘉的Polycratia的胃疾禱告得癒。(61) 這類神蹟的事是出於神的應許。(83-84)

趕鬼方面的事蹟，傳記裏記載了許多案例，比如將Martinianus的女兒附鬼趕出。該節還提及許多。(48) 一次過河時，安氏聞到一股惡味，原來是一位鬼附者前藏在船內。後來鬼被趕出去了。(63) 曾趕過一個食臭之鬼。(64) 離開亞力山太時，趕過一個鬼。(71)

他的行神蹟記錄也很多：為修士們求水的神蹟。(54) 安氏曾命令二修士出去救一快要渴死的旅人，是神把這事告訴安氏的。(59) 安氏曾看見13天旅程之外發生的事，Amun修士的離世升天。Amun本人也經歷過被提過河的神蹟。(60) 安氏常能預見不少的事。(62) 他曾以預言警告一位亞流派的將軍Balacius，叫他停止逼迫真基督徒。後者卻嗤笑，吐唾沫在來信上，並羞辱來使。五天之內，這預言應驗了，同行者的馴馬突然發狂，攻擊這將軍。他傷得很重，拖回城裏，三天就死了。(86) 這是辨別諸靈的恩賜。(88)

安氏活到105歲，交待兩門徒隱藏他的墳墓。惟將他的羊皮衣和斗篷等送給亞氏等至交。(89-92) 他死的時候，「眼力不昏花，仍舊健全，看得清楚。牙齒沒有一顆掉落的一只是因為年邁而磨損至牙齦而已。手腳也都健全。」(93)

## 評論

修道主義者為何不能留在原教會裏，建造教會呢？他們注重靈命是對的，可是退隱到沙漠裏就盡不到文化使命了。教會不會因為他們的興盛而受益。清教徒運動被稱為新修道主義，是很有趣的。至少證明了一點：基督徒可以入世到清心愛神，而同時盡文化使命。

安東尼擁有許多超然的靈恩，可是他從不像靈恩運動

那樣以恩賜為重心。他一向以靈命為主，以基督為中心。他的對付鬼魔開了我們的眼界，弗2.2確實指出鬼魔在我們生活所設下諸多的攔阻，是我們要爭戰的，弗6.1ff。光對付情慾而不對付鬼魔，是沒果效的；同樣地，光對付鬼魔而不對付情慾，也是不實際的。

還有一點，所引的經文幾乎皆出自今日的聖經。可見當時，新約及舊約已在神的百姓中建立了權威。

## SCT 3.12 加帕多家三教父擺平紛爭[201]

今日教會應重回三一神學的「精神」。325年及381年兩度大會肯定了三合一體的教義，它是爾後歷世歷代教會信仰之礎石，不相信它的就是異端，因為他的救恩沒有根據。Williston Walker 3.1~3.4 [186-208]提供我們歷史上的敘述。這一期間也是羅馬帝國多事之秋，君士坦丁大帝在324/9/14統一帝國，到337/5/22過世，介入教會及教義紛爭，使得這些爭議更加紛紜。在大會後，他的立場到了328年就轉彎了。335年，他甚至恢復亞流職位、放逐亞他那修。幸好亞流在上任前死了！大帝本人也死於337/5/22。

大帝死後，國分給同母所生的三子：Constantine II (西方)、Constantius(東方)、Constans(羅馬)。340年老大攻打老三，戰敗而死，反被老三併吞。350年，Constans被部將篡位，但被老二救平。於是在353年天下再度被Constantius統一，不幸的是他傾向亞流派。(Constans是擁尼的同質派，他與羅馬主教合作，在337~350年之間，給同質派提供了溫床。) Walker pp. 197-199敘述在Constantius治下(353~ 361)，同質派所遭遇空前的挑戰與逼迫，信經不啻被廢棄了！類質派明顯地佔了上風。

沒想到帝國出了一位怪咖：Julian, the Apostate (皇帝的堂弟，361~ 363在位)。他在戰場上頻頻得勝，在巴黎黃袍加身，宣稱是奧古斯督！皇帝也在忽然辭世時，將天下交給他了。362年亞他那修得以回任又再被放逐間，他做了一

件重要的事，召開亞歷山大會議，拓深尼西亞信經，同一本體下有三個存活，同時也認信聖靈的同質，「為新的尼西亞正道開了方便之門。」(Walker, 201) Julian死在戰場，繼位者Jovian在位很短(363/6/27~364/2/17)。他斧正前朝反基督教的政策，而且善待亞他那修。

繼位者Valentinian I (在位364~375)，同時將東方交由其弟Valens (在位364~378)共管。後者受亞流派影響，又將亞他那修放逐(365)。Valens378年戰死，由其姪Gratian統治帝國，後者同時將東方交由Theodosius I (在位379~395)管治。後者生於西班牙，景仰尼西亞神學，於380年與Gratian下諭，要全國人都「遵守使徒彼得所交付羅馬人的信仰」，同時認定尼西亞信仰，並定罪馬其頓派之說法。381年，皇帝在君士坦丁堡召開大會，亞流派在羅馬帝國境內走向衰微與滅亡。

從政弟兄可以用他的政治權力，按著合符聖經倫理的精神，執行十誡的教訓嗎？主教可以呼籲他的教區的信徒，在投票時，按聖經倫理的原則投票嗎？主教或教會可以將不按十誡而行的從政信徒，予以教會懲戒，甚至開除會籍嗎？

### 3.12.I 深哉三一奧秘[202]

女撒說明讀史常有的一個誤解。其實在381年之時，以首都為例，當時庶民對此教義的看法已被亞流異端污染了[202]！325年的大會並未解決基督教界在信仰上的分歧。

其次，對三一神學家之努力的誤解：以為他們是用希臘人的哲學和人為的理性，令理化解釋神學的奧秘...。尼西亞神學與亞流主義及撒伯流主義最大的分野在於：它並非在做合理化的工作。後兩者都是在合理化只有獨一的真神，但是它們都成為異端，一旦合理化了信仰的奧秘，就否認了聖經的見證，同時也失去了救恩。

阿民念主義也有一個傾向，要合理化解釋神的絕對主權與人的自由意志之間的緊張。

千萬別把神的奧秘假合理化之名搓掉了。

### 3.12.II 加帕多家三教父的貢獻[203]

自從君士坦丁大帝背叛了他在325年所訂的尼西亞信經，到373/5/2亞他那修過世的一代，亞流主義、半亞流主義以及五花八門的說法，充斥在帝國的教會。若沒有亞他那修和加帕多家三教父通力無間的合作，從人來看，基督教會可以說是蕩然虛存了。

加帕多家三教父：巴西流(329/330~379)、女撒貴鉤利(335~394)、拿先素斯貴鉤利(329~389)。新尼西亞神學[204-205]：這一段Seeberg的評語。加帕多家教父的貢獻在於用存有(存在的型態)和本體觀念之區分。Justo Gonzales以為三教父的工作及是「澄清、界定與護衛三位一體的教義」。神只有一個本體(*ousia*)，但有三個存有(*hypostases*)，是三教父共同的理念。以此他們對付了亞流及其各樣變種的異端，型態論(撒伯流主義)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。本冊皆為巴西流的論文。前面附有研究巴西流的緒論(*Prolegomena*), i-lxxvii, 述及他的譜系、年譜、生平。第xxxii-xxxiii頁述及的作品清單，所英譯者只是一部份。

\_\_\_\_\_. *Hexaemeron*. NPNF II. 8:51-107. 九篇創世記前數章的講道。

\_\_\_\_\_. *Letters*. NPNF II. 8:109-327. 譯出所有存留的366封信件。

巴西流(329/330~379/1/1)在雅典受希臘哲學的訓練，與

拿先素斯的貴鉤利(329/330~390/1/25)同學。他們又與日後著名的叛教皇帝Julian[361~363在位]同學。

巴西流的生平...

370年接任該撒利亞(加帕多家)的主教，該地成為抵制亞流及撒伯流異端的中心。他十分殷勤，行政能力與領導能力皆卓越。同時又長於靈修，在當時改革了修道院之做法。機會許可，他就任命/介紹持守尼西亞神學者出任主教，藉以扳回正統信仰之版圖。

論聖靈約寫於375年，是教會史上第一部此方面的論著。

他死在君士坦丁堡大會召開之前。

#### 3.12.IV 拿先素斯的貴鉤利[206]

Gregory of Nazianzus (329~389), *Select Orations & Letters*. NPNF II. 7:185-498. 1893。內有生平及作品介紹。那五篇在君士坦丁堡所講最著名的神學論文，是編號為#27 (第一辯，7:284)、#28 (第二辯，7:283)、#29 (第三辯，7:301)、#30 第四辯，7:309)、#31 (第五辯，7:318)。

拿先素斯的貴鉤利與巴西流同年生。其父親是拿先素斯的主教，十分催促兒子投入教會界事奉，巴西流也如此激勵他。於372年擔任Sasima主教。可是他性喜恬淡，過修道生活，並潛心寫作，不喜歡主教的行政工作。該年底，他不理會巴西流的命令，離開Sasima，回到Nazianzus他父親的教區，幫助垂危之父親。他的主要的著作是神學演說(*Theological Orations*)是從那裏開始傳講的。父母於374年過世，他並沒有接主教之職位。375年到Seleukia過修道生活三年。巴西流過世時，他的健康不許可他去參加喪禮，但他寫了感人的諫辭。

378年亞流派的皇帝Valens在征伐波斯時去世，帝國落到尼西亞信仰的Theodosius I [379~395在位]手上。380年，

新皇帝命令拿先素斯的貴鉤利搬到首都，他在三教父中是文采及講道最為卓著者。在首都將亞流異端駁得啞口無言。皇帝召開第二次大會時，同時任命他為君士坦丁堡主教，這是宗主教，是東方教會最高的職位。但與他的本性相違，不久，他就去職。

#### 3.12.V 女撒的貴鉤利[208]

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

女撒是巴西流的弟弟，他是家學淵源訓練出來的。其文采及神學才華，在三教父中為佼佼者，有人以為他可比俄立根。他是一位密契派，在三一神學上，這些訓練及經歷都匯集到他的神學裏。

其兄說服他在372年到女撒擔任主教，以對付叢生的異端。新皇十分欣賞他，在381年的君士坦丁堡大會的開幕上講演，期以對付氣燄高張的異端思潮。

尼撒深受俄立根影響，但卻洗練去了後者的靈魂先存說和萬物復原說。神是絕對無法認知的、不可言狀的。祂的本體(*ousia*)猶如共相(*universal*)，這些辭彙都是柏拉圖哲學中借用來的。此共相與神的存有(*hypostases*)或位格(*persons*)是不衝突的，彼此和諧的，雖然其觀念是人的理性無法參透的。他認知世間類比的有限與不適，這樣，我們才能參透一些神的奧秘。

論及三一神學的作品(NPNF 2.5)有三部，非三位神論是最重要者。

#### 3.12.VI 巴西流的神學[210]

巴西流主要的敵人是歐諾米主義與(馬其頓)敵聖靈主義，它們皆為次位論。

歐諾米主義是激進的亞流次位論異端[211]。歐諾米

(Eunomius, ~c. 393)出生於加帕多家的Dacora。受教於反半亞流主義的Aetius之手下，並與他同去亞歷山太宣揚他們的極端的亞流主義(356)。歐諾米後又受到安提阿的Eudoxius之影響，並被他按立為執事，又於360年被按立為Cyzicus (Mysia)的主教。他的異端教訓多次受到嚴批打擊，其作品多不復存在。不過皇帝Theodosius在383年要求寫下的「異端大全」裏，錄有他對信仰的詮釋。他在當時的重要性，從巴西流於360/365首度批判，以及女撒於379年再度批判，略可窺知。他和Aetius所領導的運動，稱之為阿諾民派(Anomoean School)。

此派認為神是創造主，在祂與受造物之間沒有同質之處，頂多的只是道德上的類似。神是非受生者，絕對簡單的實存。透過「生出」而在神性內再產生神，根本就是一項矛盾。歐諾米在洗禮上施以「改革」，即將以往奉三一之神的名洗以三回，改成一回足矣。亞流派若回到正統教會都不會要求以重新受洗，而對阿諾民派就要重洗。此派在381年的大會上受到重譴，加上其內部紛爭，大會後不久就消失了。

巴西流的駁斥歐諾米主義有以下四點：

(1)神的本體是超越人的理性的[211]。

(2)神的「生」與人的「生」並非類比[211]。

(3)子的「受生」與父的「非受生」都是永遠的，有如陽光與太陽的永遠是一致的。p. 212引用了一段精采的文字，是他寫給弟兄女撒的信件(編號#38, NPNF 8:137-141)。

如果神子只是受造之物的話，人類尚未獲得神的啟示，因為神沒有辦法將祂自己啟出來。(參太11.25-27。)

(4)成就救恩之聖靈不可能是神以外任何的存在。

父子靈猶如太陽、陽光與溫暖...祂們之間有次位的關

係，但同時又同享一個神的本體。

### 3.12.VII 三一美如彩虹[213]

本體與存有之區分，是由巴西流抑或其弟弟女撒率先提出的呢[214]? 事實是：約在375年，他們兩位同時研究出這個區別，以矯正尼西亞神學予人以有三位神的印象[214]。

從巴西流著名的編號#38的信件，又引用一段文字[214]，說明本體與存有之區分在於本體是非限定的，而存有是特定的。以三使徒為類比...

從第#38的信件裏，他又引用彩虹為類比，來說明三位一體的奧秘...[215]。同一彩虹卻有色彩上的差異。

### 3.12.VIII 三一渾然天成[215]

本體與存有的兩個詞彙之間的區分，是天生的。巴西流用柏拉圖的思想來詮釋，本體乃「形式」(form)，是超越的共相，有別於「實質」(matter)，是有所區分的殊相。

「當巴西流提到父、子與聖靈為三個存有/位格時...祂們是一位神裏的三個關係。」[216] 這點巴西流自己也想必始料未及，在後現代的今天，「關係」的觀念是十分紅火的。這樣說來，我們應當更為明白三一神學的奧秘了。「關係」言明祂們是「一神」，而非「三神」。

父：是子與靈的本源；子：為父所生；靈：為父與子所流出。一旦論及神的「存有」，我們總是強調祂們之間的關係。關係拉入祂們的同質性。

### 3.12.IX 二貴鈞利的神學[217]

拿先素斯和巴西流不一樣，雖然他們都在同一神學思維裏，但是面對的對象不同，他主要是到首都說服亞流思維者。拿先素斯把「存有」之為「關係」，講得更為清楚[218]。這是新尼西亞神學之進步：

父的獨特在於祂永遠生出子、流出靈...  
子的獨特在於祂永遠為父所生...  
靈的獨特在於祂永遠自父所流出...[218]

祂們是互相依存的關係[219]。

### 3.12.X 駁亞波里拿留主義[219]

當時反次位論的戰將還有一位，即老底嘉的主教亞波里拿留，他把俄立根和亞他那修的神學，推到另一極端。他看人由靈(理性魂)、魂、體構成。在基督身上，洛格斯(神子)取代了耶穌基督的理性魂。這麼一來，耶穌的身體與魂魄是屬乎人類的，而祂的靈卻是全然神聖的。亞氏以此來證明基督之為神而人者的奧秘。

亞氏的思想是拿先素斯另一要駁倒的異端思想。他在381年的大會上果然做到了。

拿先素斯以為*theosis* (神化/聖化)絕非指在救恩中，受造者可以跨越到非受造之神聖的境界。

基督有怎樣的人性呢？[221]「基督所沒有承擔到的人性之部份，就是人性沒有得到醫治的地方。」這是為何拿先素斯一口咬定亞波里拿留破壞救恩的地方。Roger Olson在第221頁中段說—「就等於暗示：他[拿先素斯]也否認亞他那修的基督論。」——語過頭了，因為作者沒有注意到一個事實，即亞他那修在「基督的人性是否具有理性魂」一點上，保持模糊；而亞波里拿留則斷然說沒有，被洛格斯取代了。

引用一段拿先素斯第四神學講論的文字[221]...

這些問題要留到451年第四次的迦克墩大會，得到更澈底的解決。

### 3.12.X 附錄：亞波里拿留主義

(取自當代神學辭典)

亞波里拿留主義(Apollinarianism)是四世紀敘利亞之老底嘉主教亞波里拿留(Apollinarius, 310~390)創立的異端，否認基督具有我們的人性，而以「道」於耶穌內代替理性的人性。嚴格說來，這是對耶穌人性的一種解釋。亞波里拿留是亞他那修的朋友，竭力支持父子同質的。耶柔米說他寫了無數本聖經註譯；此外，他還著有不同的神學和辯道作品。巴西流說，「他寫的書把全世界都填滿了。」但他的作品只有部分存留下來，加上引用於別人作品內的話。有些作品是以另名發表的，如以神行者貴格利(Gregory Thaumaturgus)之名發表的認信詳錄(*Detailed Confession of Faith*)，講章基督是一：論神的道成為肉身(*That Christ is One, On the Incarnation of the Word of God*)，以及以亞他那修之名發表、寫給約維安皇帝(Jovian, 363~364)的信經：論身體與神性在基督之聯合—信仰與道成肉身(*On the Union of Body and Deity in Christ, On Faith and Incarnation*)，及用教宗猶流一世(Julius I)之名、寫給羅馬主教狄尼修(Dionysius of Rome, 259~68)的信！

亞波里拿留的基督論屬於亞歷山太學派，此學派最重要的人物正是亞他那修和亞歷山太的區利羅(Cyril of Alexandria)，特別重視基督的神性，和神人二性在道成肉身之位格內的聯合。亞波里拿留從這個角度來批評安提阿學派二元式的基督論。他整個關切的重心是在救恩：基督若不是完全的神，就不足以拯救人，純粹一個人的死亡是沒有救贖功能的。但假如基督是完全的神，祂的人性必是被「吸入」祂的神性，以致成為人可以敬拜的對象。救恩的意思，就是人在聖餐中分享基督神化(apotheosized)的肉身，人性因著與神聖的「道」聯合而聖化，基督因此在道德上也是不變的。

因此從反面說來，亞波里拿留是反對神人二性只是並存於基督內的學說。在他寫給約維安皇帝的信內說：「[在基督裡]並非存有兩個本性，一是受敬拜，另一是不受敬



拜；在成為肉身之神的道裡面，只有一性(*mia physis*)。」聖經說基督是一個整全的存有，一個主動原則的具體化，就是神聖的道。從正面來說，他認為基督有一個「新的性質」，在祂位格的構成中，「祂是一個新創造，是個奇妙的混合，神與人在祂裡面構成了一個身體。」但神性與人性怎能如此二合為一呢？亞波里拿留最強烈的動機，就是使基督完全沒有沾染罪惡的可能。按他當時流行的心理學來說，他們認為人的思想具有自決的能力，完全受自己意志的控制，因此他若犯罪，他的頭腦就是犯罪的根源。亞波里拿留這樣解釋基督的神人二性，就是想表明基督的思想是完全神聖的，不受罪惡的影響；「假如與基督的神性並存的只是普通的人性，那麼道成肉身的首要目的一勝過罪惡一就不會在祂身上成就了。」(*Apodeixis*, 殘篇, 74) 這樣一來，基督的位格就是「精簡的人性」，是道的一種「合作式的混合體」：「是神與人之間的一個媒體，既不是完全的人，也不是完全的神，而是神人的混合體。」(*Syllogismoi*, 殘篇, 113) 人性在道成肉身中受到某個程度的削減，從神性的虛己(參虛己說, Kenoticism得到平衡，因為道要成為肉身，一定要受某個程度的限制。

女撒的貴格利批評亞波里拿留的基督論，說他無形中是否認了基督完全的人性及其經驗，這與福音書及希伯來書的記載是不吻合的。人得完全拯救，其實與基督真實的人性有很大的關係，祂一定要「凡事與弟兄一樣」，一種與人性完全的認同，才能把人救贖過來。

亞波里拿留先後為以下教會會議或大會所定罪：羅馬會議(377)、亞歷山太會議(378)、安提阿會議(379)，及最後的君士坦丁堡大會(381)。

### 3.12.XI 女撒論神的深不可測[222]

身為密契家，女撒的神學與另兩位有其不同之處。他尤其看重神是神聖的另一位，祂的深不可測。神學思想猶

如鐘擺，亞他那修者若是朝向基督的神性的話，三教父總的來說是朝向祂的人性—也拉近了神人之間的距離。最晚的女撒則朝向神的深不可測，又拉開了神人之間的距離。

有所不知(*apothetic*)神學：正因為神的深不可測，於是我們對神的認識在於我們更多認識神不是什麼，從而更多認識祂是什麼。

他頗受新柏拉圖主義之影響[222]，把惡視作善的缺乏。如此就用自由意志的抉擇來詮釋罪惡。(可是這並不符合創世記第三章的敘述。)

但對物質並非持負面看法[223]。可是，對於罪惡批判之不力，對於創造不加以肯定的結果呢？(這點可能是基督教在中世紀敗給伊斯蘭教文明的原因之一吧。)

女撒用「金幣」來類比本體與存有之區分[223-224]...非三神論，「在所有的作為上，神性的三個位格都是共同參與的。」這樣，存有之間的「關係」就反映到神的工作上去了。

他和前兩位一樣，也是看重存有之間的關係[225]。

### 3.12.XII 加帕多家三教父的遺產[225]

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

三一神的「內在」(或說ontological)面...

三一神的「功能」(或說economical)面...

身處尼西亞神學的後續發展，女撒強調神的深不可測與無可限制。在俄利根的神學裏，沒有這樣的空間，因為古典的希臘思想中，無限意味著不完全！在女撒的思想中，卻給有所不知(*apophatic*)神學起了一個頭，也給日後的密契神學之發展開了一個新方向，這是女撒在靈修神學史上所扮演最重要的角色。

在論摩西生平2.236-239，他就出33.20表達了上述的思



維，神的廣大無可圈圍包括對追求祂的人而言，總有神聖的不滿足。聖伯拿多的詩歌耶穌只要一想到你(*Jesus, the Very Thought of Thee*)唱出了這種心聲：

耶穌只要一想到你 我心就滿甘甜  
但這甘甜還遠不及 親眼看見你面

女撒說，「渴慕神永遠達不到滿足(*satiety, koros*)，才是真正地看見神。」Frederic William Faber也唱出這種真正的渴慕神：

<sup>1</sup> 耶穌耶穌我的性命 因為愛的緣故  
求原諒我將你聖名 日念千遍不住  
\*耶穌耶穌最愛救主 無人無物與你比擬  
你的笑容是我歡喜 我愛愛你你主  
<sup>2</sup> 我心愛你不知如何 約束我的奇樂  
你愛有如一團熱火 使我心中火熱  
<sup>4</sup> 燒燒哦愛在我心懷 日夜厲害的燒  
直至所有其他的愛 燒到無處可找  
<sup>6</sup> 這愛將受甚麼限制 要到那裏停止  
進進我主甘甜價值 今日遠勝昨日

神永遠的深不可測給追求者帶來了日日新鮮的「探險」(*epektasis, stretching out*)，引我們進入新的領域，女撒常常引用腓3.13的話來說明此點。他在雅歌講道集裏說：

當她盼望...王的面會向她顯現時，她所渴慕的那一位卻溜出了她的掌控。她說：「我的良人卻已轉身走了。」(歌5.6)，可是王並沒有撇棄她靈魂的渴求，而是吸引她向著自己。...新娘從來沒有止息她的進入和探出，而是只安息於朝著擺在她前面的[標竿]前進，又一直地從她已經把握了的[領域]探出。(McGinn, 141.)

女撒對許多靈修領域裏的領悟，如：屬靈的感受、靈程的階段、神同在的感受、狂喜(*ecstasy*)、默觀、合一、神化等，都受到了他的有所不知神學之影響而改變了。明顯

地，女撒給方興未艾的教會指出俄利根靈修神學的盲點，從而下開教會兩千年來密契靈命的追求不已。

貴格利的修練神學說人的靈魂是透過三個層次來提升的：1.擺脫慾念的自由(*apatheia*)；2.透過獲得神祕知識而擺脫感官知識(*gnosis*)；3.藉著默想，靈魂進入神聖的黑暗(*theoria* = 看見神)。黑暗表明了他的有所不知神學之信心的取向。

關於「神化」(*theosis*)一點，他和拿先素斯不同。他既然對神的深不可測之認識加深了，就以為神人的區分更大更遠了。這是為何當他在重述亞他那修的話之時，他只使用過「神化」一字一次而已(*Catechetical Oratio* 25)。神化只有開始，沒有結束的。因此他用「在神裏有份」(*metousia theou*)一語取代之。參考彼後1.4的話，女撒的改變是對的。

對於這種「參與」(*metousia*)，他詮釋人性是怎樣受造而與神交通的：

因為人受造以參與神的祝福，他與他所要參與的目標之間，就一定會有一種天然的親和(*affinity*)。這就好像眼睛－感謝大自然所供應光明的光線－能夠在光中有交通。...因為不朽是合適與神性有份之人的福份之一，那麼，我們的性情在它的構造裏就不會少掉這一份[親和]，而是在它裏一定會擁有傾向不朽的習性，使我們能夠辨認遠遠超越其上的[目標]，並且會因此經歷到對神聖永遠之渴慕。(Catechetical Oratio 5.)

這份親和是與神的形像與生俱來的，基督的復活又恢復了它。我們的參與神不但在今日為之，在永世裏更是如此，因為神的豐富太無窮了。女撒的「參與」(*metousia*)是否就相當於「神化」(*theosis*)的觀念呢？可以說：就是。

現在我們給希臘教父們有關「神化」之教義作一總結：愛任紐的那一句話很重要，神子的道成肉身不只是為著救贖，更是為著神化。神化是參與，我們因此進入有所

不知的神之奧秘裏。最重要的是我們向神直到永遠的渴慕，祂是那樣的豐富、沒有限量，我們的成長也是一直持續的！因此，神化的維度是宇宙性的，這是神起初創造的旨意，神要藉著神化達到它。

### 3.12.XIII 君士坦丁堡大會[227]

此大會譴責亞流與撒伯流次位論，改良尼西亞信經：

尼西亞信經(325)	尼西亞信經(381)
我們信一位神，全能的父，所有看得見、看不見之物的創造主。	我們信一位神，全能的父，天地和所有看得見、看不見之物的創造主。
我們信一位主，耶穌基督，神的兒子，為父所生[那位獨生子，亦即出於父的本質，是從神出來的神]，從光中出來的光，從真神出來的真神，是所生的、非所造的，與父同為一質，[天地]萬有是藉著祂造的；祂為我們人類、為著我們的救恩，降下來，成肉身為人；祂受難了，並第三天復活了，又升到天上；將來祂必來審判活人和死人。	我們信一位主，耶穌基督，神的獨生子，乃父在萬有(諸世代)之前所生的，從光中出來的光，從真神出來的真神，是所生的、非所造的，與父同為一質，萬有是藉著祂造的；祂為我們人類、為著我們的救恩，從天上下來，因著聖靈、藉著童貞女馬利亞而成肉身為人；在本丟彼拉多手下被釘在十字架上，受難，並埋葬了；第三天按經上說的，祂復活了；又升到天上，坐在父神的右邊；將來祂必帶著榮耀再來，審判活人和死人；祂的國度沒有止盡。
我們信聖靈。	我們信聖靈，生命之主、生命之賜予者，從父[和子]*那裏而來；祂與父並子同受敬拜與尊榮；藉著先知而曉諭。
	我們信一所聖潔、大公而使徒性之教會；我們承認一洗而罪得赦免；我們仰望死人的復活與來世的生命。阿門！

[然而那些說「曾有一個時候，祂是不存在的」，說「在祂受造以前，祂是不存在的」，又說「祂是從無中造出來的」，或說「祂屬另一實質」或「本質」，或說「神的兒子是受造的」或「可改變的」或「可變換的」—他們都被聖潔、大公的使徒性之教會所定罪。]

\* Toledo (589)會議在381年的信經上加上了「和子」(*filioque*)

...

### 3.12.附錄：[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.)

(張牧師註：BDAG是最有權威的新約及當代文學希臘文字典。hypostasis一字在新約裏出現五次(詳見下)。此字有四層意思，其原意為第一層的「性質、實存、存有、實在」等。所以這字與ousia其實可說是同義字。最靠近尼西亞神學使用之意義，是出現在來1.3者，神子是「神本體的真像」。然而在尼西亞神學裏，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 ταύτῃ *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. καρδιά 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 הַיָּקָוָה 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 NT<sup>4</sup> 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：另一危機搖撼教會

### 關乎基督身位的衝突(231)

381年的君士坦丁堡大會落幕了，它再度肯定325年的尼西亞大會。(在此Olson將「同質」一字也用在基督與人之間，為此字在尼西亞信經時用在父子之間，而在迦克墩定義時，則同時用在基督的人性與我們的人性的同質上。)亞流主義的異端並沒有完全被撲滅，因為他們被迫走向傳信於帝國邊陲的蠻族。要再等到過了數世紀蠻族歸信正統信仰時，亞流才告銷聲匿跡。

在教會界處理亞流異端時，反次位論有力的亞波里拿留之基督論，也開始吸引一些教父的注意力，我們在以上SCT3.12.X那裏，已討論過了。這事導致安提阿與亞歷山太兩城之間的爭競。新的爭議興起了。

三位一體的爭議解決了，但是基督身位者卻成了爭議新焦點。它當然牽涉到救恩，也成了教會界貫注的議題。從381年到451年，歷經七十年，也是經過兩次的大會，才把這個教義敲定。它不只是神學辯論，同時也是三個城市之間爾虞我詐的教權攻防戰，其詭異堪稱教會歷史之最。

### SCT 4.13 論基督：安提阿vs.亞歷山太(235)

亞歷山太城...

君士坦丁堡...

安提阿(敘利亞)...

#### 4.13.I 聖經釋經學之爭(236)

主要是釋經法的不同。斐羅的寓意解經法很深地影響了亞歷山太的釋經法。此法透過革利勉與俄立根，進入了亞歷山太神學裏面。

安提阿則以字面/歷史解經法著名。以提阿多若

(Theodore of Mopsuestia, c. 350~428; 392~428為主教)為代表，他對寓意法是敬而遠之...

亞歷山太派的危險：幻影說(Doceism, 否認人的人性，強調祂的神性)潛伏在其中...

安提阿派也忘了他們曾出產一位撒摩撒他的保羅，即否認耶穌神性的嗣子論大師...

#### 4.13.II 救恩論分歧了(238)

以上是兩城之間的基本歧異。其次是他們對救恩之看法之差異。

亞歷山太派用「神化/聖化」的觀念來看救恩...。延伸到基督論：如果我們要神化的話，神化乃是洛格斯與人性的緊密之結合，那麼基督裏的神性就極其地超越，到一地步必須保證祂絕不受到受造物之敗壞的影響。...

安提阿派也用神化的觀念，但是他們則強調人在救恩上所扮演的角色，即人在自由抉擇上的道德能力的部份。

亞歷山太派者傾向於形上學，而安提阿派者傾向於倫理學...

#### 4.13.III 兩種基督論的路徑(240)

亞他那修的遺留：亞波里拿留的道~體基督論(Word~Flesh Christology)，基督的人性好像只剩下祂的身體...

安提阿派對這種說法十分震驚。Eustatius of Antioch (尼西亞大會前任安提阿宗主教，後被親亞流派於330年以犯姦淫為由，將他罷黜驅逐)，Diodore of Tarsus (~390; 於378~390為主教)，Theodore of Mopsuestia (c. 350~428; 392~428為主教)三人強調耶穌的人性，發展出道~人基督論(Word~Man Christology)，祂的人性是主動的、而非被動的，這樣才是全然之人。洛格斯是神聖的，與受造物截然不同；其人性乃是整全之人，有主動的意志，前來順服神。

兩派的基督論深受他們對於救恩之瞭解，來定義正確的基督論...

#### 4.13.IV 亞波里拿留的異端(242)

拿先素斯在381年大會上之批判：亞波里拿留基本的錯謬在於他否認了耶穌具有人的理性魂(*nous*)，而用洛格斯來取代它。

亞波里拿留怕什麼？(242) 他所怕的反而給自己挖了一個神學陷阱墮落其中。

然而他沒有提出解決之道...

亞歷山大派也伺機反撲...

#### 4.13.V 提阿多若的二元基督論(243)

提阿多若是安提阿派最偉大的辯護者...

他的基督論的三要點：(1)洛格斯的不變性，(2)耶穌基督的意志之自由，(3)耶穌在人性中的掙扎及成就...

亞歷山太派的批判(244-245)：

#### 4.13.VI 道~體基督vs.道~人基督(245)

Theodore死於428年，這年是地中海兩邊論戰下一階段開始的繫年...

#### Walker 3.9 (230-245)：基督論爭辯第一階段

亞歷山太的基督論在尼西亞大會上獲得勝利，但是亞他那修傾向於說，耶穌裏頭的「道」取代了祂為人之「魂」。因此，該地區以「道~肉身的基督論」為其特徵；而與之分庭抗禮的安提阿則以「道~人的基督論」為其特徵。這130年的爭論有四階段。**第一階段**是**Apollinaris** [死於390]與**Theodore of Mopsuestia**之間的爭辯。前者雖然沒有忘掉耶穌具有人性，可是他將亞他那修的神學推到一個極

限，等於否認了耶穌的人性了。Theodore就起來反對前者的說法，他認為耶穌是完全的神、也是完全的人，二性在一個位格之內。按前者說法，Theodore認為，那將會讓耶穌的神性流於軟弱、轉移、改變之嫌。(231-234)

#### SCT 4.14 涅斯多留與區利羅將爭議推入危機(247)

*Theotokos*一字的意思是指馬利亞是「生下神的人」，即她所生下的是神！此字於428年，當涅斯多留擔任君士坦丁堡宗主教時，禁止教區不可再用此字時，就惹出來的兩城神學爭議的大風波。亞歷山太為亞波里拿留報仇的日子到了！

#### 4.14.I 不可稱馬利亞為「生神的人」(248)

涅斯多留(Nestorius, c. 386~450; 宗主教：4/10/428~ August/431)是安提阿神學家提阿多若(Theodore of Mopsuestia, c. 350~428; 392~428為主教)的學生。

當時的皇帝Theodosius II (4/10/401~7/28/450)在402年即被父皇Arcadius宣佈為共同的奧古斯督。408年父皇去世，七歲的Theodosius II即繼位，統管羅馬帝國的東半部。其姊Pulcheria414年曾宣告為奧古斯督，代為攝政。他正式宣告為奧古斯督是在416年。他對基督教的興趣與熱心，是受了其姊之影響，因此他在412~422年與逼迫基督徒的Sassanidas爭戰，後雙方言和，因為匈人威脅要來攻打君士坦丁堡了！

423年西羅馬帝國的皇帝Honorius (Theodosius II的叔父)逝世，Jonnes (稱之為*primicerius notariorum*，意即senior civil servant)卻宣告為新皇。Honorius的甥兒Valentinian逃至君士坦丁堡。Theodosius II與Jonnes在424年開戰，於10/23/425立Valentinian III為西羅馬帝國的皇帝。

在Theodosius II有次訪問敘利亞時，聽到了涅斯多留的講道，大為激賞，便在428年請他擔任首都宗主教。涅斯多

留來了以後，在當年的聖誕節講道時，譴責並反對如此濫用此詞，他認為神性不為人所生，也無從死亡，耶穌的人性為馬利亞所生，但祂的神性不是。他用 *Christotokos* 來取代。結果兩面不討好。

亞歷山太學派在381年大會後，亞波里拿留的影響始終存在，皇帝與宗主教都欲清除之。亞歷山太的基督論是道~體基督論，基督的人性已被道(神性)吸收掉了。這樣，基督是穿著肉身的洛格斯。

區利羅(c. 376~444; 亞歷山太主教長, 412~444), 是以弗所大會(431)的主導者, 他終於把涅斯多留從首都宗主教的大位上摺倒了。他在36歲盛年擔任主教長的位子, 就想法子要推崇他們的基督論。他沒有成為「大」神學家, 主要是因為他的為人也是夠嗆的, 他居然會想到派神學間諜坐到涅斯多留的教堂, 記錄他的講道, 並送回亞歷山太, 其目的是為了抓住他的小辮子, 好定他的罪。其實涅斯多留的神學, 就是Theodore of Mopsuestia者, 即道~人基督論。

#### 4.14.II 二人之爭=二城之爭(250)

涅斯多留可能想藉打擊 *Theotokos*, 來打擊亞歷山太派, 他和區利羅兩人是半斤八兩, 都懷有神學鬥爭的算盤。區利羅是怎樣整肅涅斯多留的呢? 他可說是計高一籌: (1)他的間諜在首都教會附近張貼海報, 顯示涅與撒摩撒他的保羅之嗣子論, 為一丘之貉, 都是否認基督神性之異端。這在用慣了 *Theotokos* 的百姓中, 帶來殺傷力。

(2)上面是暗鬥, 開打筆仗則是明爭, 彼此你來我往的信件, 解說自己的神學立場。兩人的說法真的就這樣地南轅北轍, 兜不攏來嗎? 歷史證明, 日後的第四次迦克墩信條正是兩人的融合體。

#### 4.14.III 軟化&美化的嗣子論(252)

對涅氏而言, 位格/存有與本性(*physis*)是合一的, 神性與人性皆如此; 如此一來, 基督豈非具有兩個位格了呢?

兩個位格怎麼變成一個人呢? 這是涅氏所面臨的難題。他提出了一個字眼 *synapheia* (=conjunction 連結), 來說明基督乃是神性的本性與其位格, 與人性與其位格, 連結起來的。換言之, 永遠的洛格斯與人性的耶穌, 親密地連結在一起了。

區利羅很機巧, 他知道只要涅氏不斷地說下去, 總有機會逮到他的嗣子論的馬腳。嗣子論與涅氏的基督論最相似處在於: 嗣子論裏, 神的兒子從未進入過耶穌其人的存在中, 亦即耶穌始終是人, 不是神; 而在涅氏者, 人的位格與神者是不同的(根據區利羅)。涅式曾用婚姻來類比, 神的兒子與大衛之子在道成肉身中, 乃是超越他們差異的一種結合。

屬性相通: 涅氏否認之...。涅式以為神子施行神蹟, 人子承受苦難, 不相通的。他以為區氏真屬亞波里拿留的思維!

區氏批判涅氏: 涅氏不過是軟化與打扮過的嗣子論!

1895年發現涅式留世的作品大馬色的紇拉克利底斯論 (*Bazaar of Heracleides*), 是16世紀的抄本, 是美籍宣教士在土耳其Konak, Hakkari的涅斯多留派宗教長的圖書館裏發現的。此抄本在1915年土耳其人屠殺敘利亞基督徒時, 摧毀了。此書寫於涅氏晚年, 應是在他被放逐的上埃及。他否認他被判為的異端, 他肯定基督有「兩面表現的一位」, 與迦克墩信條所說者無異。這作品的思想與早年在與區氏的通信裏, 有所改變。

#### 4.14.IV 區利羅: 神人結為一性(255)

涅氏則以為區氏是化裝過的亞波里拿留主義。是如此

呢？區氏和涅氏不一樣，他的辯論用詞謹慎，在可能被對敵抓到錯謬的細節，他刻意保持模糊。神的兒子承擔一個人性與存在，同時又保留祂是真神，這點他表達了。

區氏與亞波里拿留主義有何不同呢？至少他表明：耶穌具有人性的靈魂(參路2.52)。他的問題在於基督是有獨立自主的個人存在呢？「在結合以後，只有一性。」一性？是的，區氏是這麼以為的，因此屬性相通的教義對他就很重要了。

區氏眼看涅氏不順服「真理」，他就訴諸羅馬的主教，請求召開大會來解決這個問題。羅馬主教大喜過望，(他被恭維了！)立刻寫信區氏同意召開大會，同時譴責涅氏。區氏得信就向皇帝施壓，要求召開大會。...

#### 4.14.V 以弗所大會(A.D. 431, p. 258)

區氏與他的門派之人先到，涅氏準時到，但是擁涅派則延遲未到。區氏及地主主教不管人數到齊否即召開大會，宣讀尼西亞信經，及區氏寫給涅氏的第二封信(信中嚴批涅氏的基督二元論)，並在一日會議中定罪涅氏，並將他撤職。日後在君士坦丁堡宗主教的官方宣告如下：「...涅斯多留－你這個猶大...」(258)

不久，安提阿派的人抵達了，也召開大會，譴責區氏，重新確認涅氏的教職。

更精采的是羅馬方的人馬也到了，他們站在區氏這一邊。怎麼辦呢？訴諸皇帝。皇帝用妥協之法：涅氏革職，但區氏必須認信安提阿派提出的信條。433年的重聚信條(*Formula of Reunion*)正是為此事而書寫。

然而基督的神人二性如何在一個存有/位格內，猶待實在的解決。雖然如此，這場431年的大會仍舊被東西方教會共同認可為第三次大會，它本身沒有出台信條。

#### Walker 3.9 (230-245)：基督論爭辯第二階段

第二階段是從安提阿來的僧侶**Nestorius** [d. 451]，在428年被任命為君士坦丁堡的主教，採取了Theodore的思想立場，而且他踩到了地雷，說馬利亞並不是神(耶穌)的母親(*theotokos*)；她所生的乃是耶穌其人。這篇打擊亞歷山太立場的講道引起了軒然大波。亞歷山太的主教**Cyril** [d. 444]不甘示弱，指責Nestorius在傳講一位精神分裂的耶穌一樣。431年以弗所開了一次大會(第三次大公會議)，由於對壘太烈，居然無法坐下來一起開會，落得彼此開除對方。在此膠著狀態下，皇帝進來干預了，他站在Cyril這一邊，斥責並放逐Nestorius。(234-240)

#### SCT 4.15 迎克墩守護奧秘

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

431年的以弗所大會並沒有完全解決基督論的爭議...

#### 4.15.I 伯拉糾(262)

伯拉糾(Pelagius, c. 354/360~418)是一位英國的修士，約於380年來到了羅馬；後以其自由意志論出名。否認原罪，人有避罪能力。他的名言，「假如我應該如此，我便能夠如此。」他和斯多亞派的看法一樣，大多數的人多為不善，因為人人會模仿別人的惡行。對他來說，恩典能祛除罪惡。人在受洗以後，就更有能力行善了。

410年Alaric擄掠羅馬，伯拉糾和其弟子色勒斯丟(Caelestius)逃至迦太基(今突尼西亞北角)，因此他的異端就散布到該地區。當時奧古斯丁不在希坡(Hippo, 今阿爾及利亞之東北角)，他們往訪並沒有遇見奧氏。不久，伯氏就東遊去了，而色勒斯丟在迦太基住下，想做長老，希望該城主教為他按立。結果米蘭執事Paulinus寫信控告他有六點錯誤：

- (1)亞當不犯罪也會死的；
- (2)亞當的罪不傷及人類；
- (3)嬰孩猶如未犯罪前的亞當。
- (4)人類不因亞當的罪而死，也不因基督的復活而復活。
- (5)律法可以引人進入天國。
- (6)在主降世以前，世上也有無罪之人。

色氏本人並未加以否認，不過，這六點是伯拉糾主義更清楚的整理。受此控告影響，迦太基在411年開會，打消按立色氏為長老之議。

奧氏加入對付日益擴散的伯拉糾異端思想，著手寫作，並在416年兩度開會(Carthage & Mileve)定罪伯拉糾思想。最後是皇帝和挪留於418年四月下諭申斥伯拉糾派，放逐之。五月在迦太基開會議決正當的教義。此時，羅馬主教Zosimus [417~418]見狀也一改前態，而發出通告也申斥伯拉糾主義。伯氏此後就不再露面了。

又有一位南義大利Eclanum的主教猶利安(Julian)公然擁護伯拉糾主義。第三次大公會議(431年，以弗所)駁斥伯拉糾主義。但這並非說這個主義被消滅了。不，它還會以另外的面貌出現。涅斯多留犯糊塗，在429年曾給予猶利安和色勒斯丟援助，這對他本身十分不利，促使羅馬主教為了博取定罪伯拉糾主義，而與亞歷山太派在431年的以弗所大會上合作。

在神學上來說，亞歷山太派更傾向於相信，救恩出於神的恩典，人的意志在其中並沒扮演什麼角色。431年的重聚信條不過是區利羅出於妥協，而容許安提阿派寫出的。他本人仍是珍愛基督神人二性「在結合後，惟有一性」的信念。

#### 4.15.II 以弗所後繼續爭議(263)

自上次大會到區利羅過世的444年之間，大公教會表面上看來波平浪靜，實則暗潮洶湧。把這個隱藏的衝突白熱化者，是區利羅的繼承人狄奧斯庫若(Dioscorus, ?~454; 在位444~451/454)。此人Olson給他的評價是「大惡棍」、「專門玩弄陰謀詭計」(265, 268)，Walker說他在爭權奪勢上，是「野心」勃勃(240)。433年所獲致的重聚信條，他推翻了，他以為區利羅與涅斯多留派者結盟，乃是變節。現在他要將安提阿派者從首都澈底逐出。

此時在安提阿派這邊出現了一位神學家叫狄奧多勒(Theodoret of Cyrus, c. 393~c. 458; 在位為主教，423~457)。他以為重聚信條(433)是安提阿派的一大勝利。他與狄奧斯庫若是勢同水火，當一點火花出現了，即可將此對壘燃為熊熊大火。這個小火種出現了，即優提克斯(Eutyches, c. 380~c. 456)，是一位君士坦丁堡的修道院長。

#### 4.15.III 優提克斯及其爭議(266)

當狄奧斯庫若在444年上台時，優提克斯(Eutyches，又譯為：歐迪奇)已經64歲了，看來像一位謙謙君子。他否認基督的人性與人類者同質：

在結合之前具有二性，

但是在結合之後或結合的結果，只有一性。(266)

對他而言，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聯合中，完全地被祂的神性吸收掉了。

優提克斯言論所創造出來的敏感性在於，他是一個長年累月在首都的修士，可不是從亞歷山太來的人，或是在亞歷山太的人。他有如亞波里拿留的再現。這樣一個人性被神性吸收掉的人，要怎樣成全救恩呢？



#### 4.15.IV 強盜會議[449] (268)

優提克斯在教義上卻展現的攻擊性！<sup>28</sup> 他在446年公然反對重聚信條(433)，他與皇帝的寵臣(太監)Chrysaphius結交，勢力不小。可是Dorylaeum (今日土耳其的Eskişehir)的主教優西比烏(Eusebius)向宗主教夫拉維安(Flavian, 在位446~449)控訴。優西比烏在上回431年大會時，他是首都的一位年輕的律師，強烈地反對涅斯多留。如今他也反對另一極端的老修道院長。

448年十一月在首都開了一場當地的主教會議，譴責優提克斯。可是這位老修士可不是省油的燈，他懂得怎樣擴大事端，爭取奧援。他向亞歷山太、耶路撒冷及羅馬求救申冤。他的宮中好友Chrysaphius向皇帝關說，結果皇帝以為宗主教夫拉維安能力不足，招架不住這場已成為國際神學爭議的大事，就出面在499年召開以弗所大會。

這種好球狄奧斯庫若怎會不接住、殺回去呢？到了大會召開時，狄奧斯庫若帶了一班刺客－他們也是埃及的修士！－以備「萬一」。他們重裝備控制了會場，使得原先受到譴責的優提克斯，和他的信條，都平反了；而控訴他的優西比烏主教受責革職。首都宗主教夫拉維安帶著羅馬主教利歐的神學文件－後來被稱為著名的利歐大卷(*Leo's Tome*)－準備朗讀時，被那群刺客打得奄奄一息，不久，真的就一命嗚呼。不過W. Walker以為，「這種傳說大概是全無根據的。」(242)

#### 4.15.V 神的介入(269)

449年的會議開完之後，連皇帝都支持！看來狄奧斯庫若一戰成名了，431年大會的結果也翻盤了。亞歷山太的新

---

<sup>28</sup> 這一小段Olson的敘述有些不準確(268頁第一小段)。請參讀Williston Walker, 240-241; Ivor J. Davidson, *A Public Faith: From Constantine to the Medieval World, AD 312-600*. (Baker, 2005.) 209-210.

英雄是狄奧斯庫若，不是從前妥協的區利羅。

羅馬主教利歐抗議，向皇帝申訴，說這次的會議是「強盜會議」，不算數，要求撤銷重開...但皇帝拒絕一切請求。

當時帝國的西部已成蠻族天下，惟有拉丁教會滲入，填充文化及宗教的真空。所以利歐打算西拉丁教會召開的大會。若不斧正，第五世紀的大公教會真會被片面否認基督人性的類似幻影說，控制了。

就在450/7/28，神介入了。皇帝從馬上摔下，且傷重而死。其姊Pulcheria奪得政權，新皇由其夫婿Marcian出任。上回的強盜會議結果翻盤...利歐想在西方召開大會的雄心雖然沒有成就，但是他的大卷將在下一次－第四次－大會上大放異彩，其實這才是拉丁教會的勝利。

#### 4.15.VI 迦克墩大會(271)

451/10/8召開...

結果：

10/10發表新的信條：宣讀利歐大卷...。451/10/25寫作迦克墩定義：<sup>37</sup>

我們跟隨聖教父，同心合意教導人認信一位且同一位神子、我們的主耶穌基督，是神性完全、人性亦完全者，祂是真神、又是真人，具有理性的靈魂、也具有身體。按神性說，祂與父同質(*consubstantial, coessential*，希臘文，*homoousion*)；按人性說，祂與我們同質，在凡事上與我們相同，只是沒有罪。按神性說，祂在萬古之先為父所生；按人性說，在這末後的日

---

<sup>37</sup> 所根據的英譯文取自Philip Schaff, *Creeds of Christendom*. 2:62-63.

子，為著我們和我們的救恩，為神之母(希臘文，*theotokos*)、童女馬利亞所生。乃是一位且同一位基督、是神子、是主、是獨生的，被認出有二性，沒有混淆、沒有改變、沒有分裂、也沒有分離。兩性的區分絲毫不因聯合而消失，反而各性的性質都在一個位格(Person)和一個存活(Subsistence, 希臘文，*hypostasis*)裏得以保存與出現；並沒有分離或分開為兩個位格，而是一位且同一位的神子、獨生子、道、主耶穌基督，正如眾先知從起初論到祂所宣講的，和主耶穌基督自己曾教導我們的，聖教父的信經所傳下來給我們的。(形書是我加上的)

這份敘述駁斥了亞波里那留所持基督沒有屬人的心思或靈魂之觀點，我們讀到：祂是「真人，具有理性的靈魂、也具有身體...按人性說，祂與我們同質，在凡事上與我們相同。」(同質一字的意思是「有相同的性情或本質。」)

這份敘述反對當日所以為的涅斯多留主義所持基督具有兩個位格、聯合在一個身體之內之觀點，我們讀到：「沒有分裂、也沒有分離。...在一個位格和一個存活裏...出現；並沒有分離或分開為兩個位格。」

這份敘述駁斥了基督一性論(優提克斯)所持基督只有一性、其人性已失去而聯合於神性之觀點，我們讀到：「被認出有二性，沒有混淆、沒有改變...兩性的區分絲毫不因聯合而消失，反而各性的性質都...得以保存。」當基督變為人時，人性和神性沒有混淆或改變，而是人性依舊是真正的人性，神性也依舊是真正的神性。

有人說過，迦克墩定義沒有真正地為我們以任何正面的方式作一定義，說明基督的身位究竟是什麼，而只是告訴我們幾件它不是什麼的事。因此有人說它不是非常有用的定義。可是這樣的指控是誤導人的，而且不準確。這個定義委實多所有貢獻、幫助我們正確地明瞭聖經的教訓。

它教導說，基督確實地具有兩種性情，人性與神性。它教導說，祂的神性與父的神性是一模一樣的(「按神性說，祂與父同質。」)而且它也堅持說，其人性全然像我們的人性，只是祂沒有罪(「按人性說，祂與我們同質，在凡事上與我們相同，只是沒有罪。」)不只如此，它肯定說，在基督的位格裏，人性保留了它獨特的特性，而神性也保留了獨特的特性(「兩性的區分絲毫不因聯合而消失，反而各性的性質都...得以保存。」)最後，它肯定了不論我們瞭解不瞭解它，兩性都在基督的一個位格裏聯合起來了。

當迦克墩定義說，基督的兩性一同出現「在一個位格和一個存有裏」，翻譯為存有(Subsistence)的希臘字是*hypostasis*一字，其意為「實存」(“being”)。因此，基督的人性和神性在一個位格內的聯合，有時又稱為實存的聯合(*hypostatic union*)。這個片語的意思不過就是說，基督的人性和神性在一個實存內聯合。<sup>29</sup>

結果(273-274):

#### 4.15.VII 迦克墩的四面牆(274)

此定義背後的兩大神學家：特土良及亞他那修...

Olson的評論：他以為本定義意味著基督「不具人格的人性」，使迦克墩定義下的基督大失人性的色彩(275-277)...是耶、非耶？他說了許多，卻又在第277頁第三行說，「迦克墩本身如此說嗎？這就比較不清楚了。」既然說不清楚，他為何在其說了一整頁之多呢？

亞歷山太神學裏的「屬性相通」(*communicatio idiomatum*)是很好的詮釋；這個教義使我們仍然看到迦克墩定義的基督，是一位有血有淚的基督。

<sup>29</sup> 以上對此定義的評論，取自古德恩的系統神學第26章。

### Walker 3.9 (230): 基督論爭辯第三階段

君士坦丁堡的主教**Flavian** [d. 449] 將教區裏的一位僧侶 **Eutyches** [c. 378~454]放逐了，因為後者在宣揚亞歷山太的神學立場。Eutyches就到亞歷山太搬救兵和到羅馬告狀。Cyril的傳人Dioscorus [d. 454]主教當仁不讓，立刻聲援Eutyches，在以弗所召開會議[449]，想扳倒Flavian主教。Flavian不是省油的燈，也求助於羅馬主教Leo I [在職440~461]，卻沒想到這真是引出玉來。Leo I 的觀點[449]成了日後迦克墩信經[451]的神學觀點：(1)特土良觀點：基督乃神人二性在一個位格之內。(2)上述觀點與救恩有關！(亞他那修的招式！)(3)屬性相通(*communicatio idiomatum*)不代表一屬性的行為可被替換。您可想像，Dioscorus當然不接受Leo I 的論文。因此，Leo I 說以弗所會議[449]是一場強盜會議，要另外召集一會議解決問題。(240-242)

### Walker 3.9 (242): 基督論爭辯第四階段

原來挺亞歷山太的皇帝**Theodosius**在此意外過世，傾向安提阿的新皇帝**Marcian**在7/28/450上任，輪盤翻轉過來了。451年10/25那天結果出來了，由皇帝親自宣讀信經。這個結論顯示兩大派思想皆有貢獻，其實應是happy ending。西方教會立刻接受，東方教會的北非(Coptic)教會到今日還是維持他們自古所堅持的基督一性論。北非教會沒有順服迦克墩信經(243)而繼續爭辯，是北非回教化最主要原因。(242-245)

### SCT 4.16 餘波盪漾(後迦克墩的基督論)

希臘語教會在氣質與拉丁語者委實不同。當西方對於迦克墩定義已經滿意了，東方教會仍繼續思辯。

#### 4.16.I 西方神學之爭辯(279)

381~451年之間的七十年，西方在爭論救恩性質的辯論，也涉及人論。(下章看見奧古斯丁與伯拉糾之間的大辯

論，而他們也是兩邊爭辯不休。)東方的基督論爭議，在三世紀初，即為特土良解決了。時至五世紀了，雙方的注意由他們對涅斯多留與伯拉糾的態度之差異，即可察覺。

多納派(Donatism)...

#### 4.16.II 凱撒是教宗? (280)

君士坦丁以後的皇帝對待主教與宗主教的態度，頗指氣使。這種的凱撒教宗主義(Caesaropapism)在皇帝猶斯丁一世(Justinian I, 在位527~565年)達到高峰。

自410年起，蠻族一再入侵西羅馬帝，王權衰敗，羅馬主教步入舞台，教權也同時興起。利歐一世/大利歐(Leo the Great, 在位440~461)是為極佳的典範，大貴鉤利(Gregory the Great, 在位590~604)是另一傑出範例。到了主後800年，教皇甚至為查理曼皇帝加冕。在西羅馬帝國於476年覆亡以後，確實為羅馬教會提供了東方教會沒有的舞台，得以發展教權，與東方的凱撒教宗主義之情形，是反其道而行。

#### 4.16.III 基督論爭議在東方仍然發燒(282)

451年的迦克墩大會以後的光景，與325年尼西亞大會者相似。雖然產生了一個基督論的定義，而且是對的定義，可以反對者不服，原來簽署者也表示後悔。似乎教會界覺得要有類似加帕多家教父出來，再予以教義上的詮釋，期以達成新的和諧。

大會後有三派：(1)溫和的安提阿學派，嚴格的二性論者(dyophysite)，但他們拒斥涅斯多留主義。狄奧多勒主教(Theodoret of Cyrus)是他們的英雄。

(2)溫和的亞歷山太學派一性論者，過去的區利羅和當代的瑟佛留主教長(Severus of Antioch, 在位512~518年)是他們的英雄與神學代言人。對於基督與人性的同質說，他們想改之為類質說才對。但他們也不接受優提克斯(Eutyches)

的說法，因為後者將神人二性混合了。二性的區分仍要保留的。(這不是區利羅的說法嗎?)

(3)新迦克墩主義，以拜占庭的李安迪為代表。要統合前面的兩派，又要避開極端。...

本性與位格互相依存...

#### 4.16.IV 基督一性論爭議(285)

一性論者再度興旺，以瑟佛留為代表，285-286頁引述一段他的言論，顯然基督的神性控制了祂的人性。這派人士當然駁斥迦克墩定義，有三點：(1)它未言明洛格斯的位格，據此，才能勝過涅斯多留；(2)未提屬性相通(Olson說未提hypostatic union，是不對的，該定義確實提及了)；(3)將從二[性]到一[性]的告白排除了。因此他們公開駁斥迦克墩定義。

Justinian I (在位527~565年)扮演以往君士坦丁大帝的角色，要帝國的教會都認信迦克墩信條。為此，他要召開一次大會，解決糾紛。

#### 4.16.V 李安迪(Leontius)與正統基督論(287)

在第五次大會於553年、在君士坦丁堡召開之前，Justinian任命李安迪打造一個新觀念，來詮釋原信條。

李安迪[c. 485~543]的身世(287-288):

「基督的人性並非沒有位格，而是實化或說位格化到洛格斯的位格裏去了。」

神性與人性的結合有三種可能：(1)各保持其本性與位格，這是涅斯多留主義；(2)結合為第三本性，當然只有一個位格，此乃優提克斯主義；(3)「二物可以這樣結合：它們的不同本性可以同時存在於一個單一的位格裏。」此即李安迪的詮釋(289)。

#### 4.16.VI 李安迪包容屬性相通(289)

Sellers的引語(290):

李安迪用屬性相通成功地詮釋迦克墩的定義!

Justinian I 在553年大會上的勸誡之語(290-291):

皇帝為了成功地維穩帝國，譴責狄奧多若來綏靖一性論者；也譴責俄立根來綏靖安提阿學派。但比較起來，安提阿學派受的委屈較多。

#### 4.16.VII 問題在於基督的意志(291)

681年在君士坦丁堡召開了第六次大公會議：解決為敘利亞與埃及持基督一志說(monothelitism)者，回歸大公教會。

大會接受Maximus the Confessor [580~622]的基督二志說為正統神學，譴責一志說。結果，一志派永不回頭了。

#### 4.16.VIII 爭議的尾聲(292)

Gozales的評論(292-293):

教會的頭六百年殫精竭智地在發展三一神學，是否還有其他的道路可走的呢?

但另一面，如果日光之下沒有新事的話，以往暴露並擊敗異端，豈非為日後的教會奠基?

### 第五部份：雙城記：東西之間傳統的鴻溝

Peter Robert Lamont Brown (1935~), *Augustine of Hippo: A Biography*. rev. ed. U of California Press, 1967, 2000.) 這本書是研究奧氏的經典作。他是UC Berkeley與普大的教授。著名的古代教會史家評本書為一本沒有神學的奧氏評傳，此語道盡本書的獨特處。

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. 中譯：康來昌譯，*早期基督教要義*。第13章，「墮落的人和神的恩典」(華神，1984。)239-260。

我們從這個標題可以看出作者Olson對神主權思想之偏見！把東西方兩大陣營教會分裂之原委的大帽扣在奧古斯丁(354~430)的頭上，也無寧是一種恭維了。

### SCT 5.17 奧古斯丁認信神的榮耀與人的墮落(300)

到了451年之時...

東西決裂在1054年：羅馬的利歐九世的反對諾曼人侵佔西西里島，引起君士坦丁堡的主教長Michael Cerularius的不滿，因為該島的教會仍然隸屬東方教會之下。於是主教長停止該島的拉丁崇拜。於是羅馬主教差派代表Humbart等人去宣讀將主教長Cerularius開除教籍的諭令，並將之安置在聖蘇菲亞聖壇上，此年通常被當作分裂之年。

為何決裂呢？Olson將其神學基本原因歸咎於奧古斯丁。

東方教會足以與西方的奧氏媲美者，是俄立根。奧氏在西方是睥睨後世的人物，與特土良、居普良等合稱拉丁三大教父。但他們在東方卻不那麼被接納佩服，像在西方那樣。奧氏在三神論(包括基督論)上，與東方並沒有很大的不同；至少前四次大公會議及其信經，是雙方的共信內容。可是在救恩論方面，奧氏與東方教父的歧異，就出現了。

Gonzales的介紹：古代與中世紀的轉折人物...

奧古斯丁主義：神絕對的主權，與人對神恩全然的依賴。

神恩獨力說(monergism)：預定論在這個思維下，是最自然的結果。與之相對的是神人協力說(synergism)。神的絕對主權教義，是奧氏神學的綱領。

### 5.17.I 奧氏生平與職事(302)

懺悔錄[397~400]：是奧氏作品中影響最為廣泛者。他是在386年歸正的。其對救恩的論述，在此書內先以自傳的方式表達出來。

出生於Thagaste (Carthage)...

歸正的步驟：(1)十九歲(373年)讀西塞羅的作品，有心追求真理，因而閱讀聖經，但不覺聖經的價值。

(2)摩尼教：二元論，以之解決善惡的倫理及宗教哲學問題。在摩尼教中九年，漸漸地懷疑其教義。

(3) 384年(30歲)到了米蘭，開始去聽安波羅修的講道，又接觸新柏拉圖主義，深受影響。米蘭是他一生的轉捩點。

(4) 386年(32歲)夏末的特殊經驗，「拿起來讀吧！」羅13.13-14的話使他歸正了。

第304-305頁記載奧氏悔改歸正的心靈故事：

Cassiciacum的日子：一個信基督的新柏拉圖主義者。日後雖然他在信仰上趨向新約，但是仍向希臘哲學借了不少的詞彙來作神學陳述。

387年復活節在米蘭受洗。

後回到老家，建立一個修道院...當時正統教會以外，有多納派基督教會、摩尼派、異教等...

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

反摩尼教的作品...

反多納派的作品，觸及教會的本質與其權柄。在反多納派的作品中，他深入地探討到教會論。他樹立了一個很重要的觀念：聖禮的效力不在乎施行聖禮者的品德如何。

因此，在多納派的爭辯中，他大力地為大公教會辯護。主在太13.24-30稗子的比喻中，確立一個「不要薙」的原則。奧氏的教義和作法是對的。

反伯拉糾的作品。論及罪惡與恩典的作品，以懺悔錄(286)為代表。原罪論(289-290)：這是奧氏很大的貢獻，在他的自傳式的懺悔錄裏，他也強調普世人的罪性。

但是在伊甸園裏究竟有沒有永生的可能呢？奧氏的思想裏有過「工作之約」的雛型，他在神的城13.20裏曾說，生命樹是「一種聖禮」；而在神的城16.27那裏又說神的第一個約是和亞當立的。不過，他並沒有深入思想這第一個約的意義是什麼。雖然如此，至少他注意到了，神和亞當立約。換句話說，在伊甸園裏，人有機會突破而得著永生。這對無罪的人性是一種正確的估價，對無罪的神的形像也是一種肯定。一味地把奧氏抹「黑」，也冤枉他了。他對犯罪前的人性，是極其肯定的。

奧氏一生作品，拉丁文五百萬字！（賓州的Villanova大學在美國是其研究中心。）他是極有創意的思想家：

心理學家

漸進創造論：他以為創一章的「日」是不確定其長短的世代

美學：

倫理學：早期反摩尼教時，以為罪惡是人類誤用自由意志的結果。但晚期反伯拉糾異端時，則採預定論。1992年秋天我在Villanova修奧氏實用哲學時，Lawless教授告訴我，雙重預定論是從奧氏開始的，很多人不知道！

論三位一體：給「和子」的教義預備道路。

約14.16，「父就另外賜給你們一位保惠師...。」

14.26，「但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈...。」

15.26，「但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈，祂來了，就要為我作見證。」

16.7，「我去，就差祂來。」

從這四處經文看來，「和子」是對的，但是它的真義是什麼呢？聖靈與神子類似，有救恩史之講究。五旬節後澆灌下來的聖靈，與耶穌的人性相關的！強烈的教牧涵義。奧氏將聖靈的工作和基督者用「和子」的觀念聯繫起來。約7.37-39，徒2.33。

道成肉身：除了救贖論外，有時卻有付贖價於魔鬼之說法，當然此說是錯的。

神的城[412~426]：乃他晚年的代表作。這本書是他的聖經神學，由創世記講到啟示錄，洋洋灑灑22卷。人世間有兩座城，另一座是世上的城。但神的城終必勝利。這本書也充份表達了他對政府和教會之間的關係，傾向於神治國家之觀念。參詩33.12，賽33.22，提前2.1-3等。

奧氏思想的綜合評論：博大精深，卻包括一些矛盾！整個中世紀一千年，他的教會論當然受到教廷的重視，但是他的恩典教義卻始終不是主流。天主教恭維奧氏，尤喜愛他的教會論，可是對於他的救恩論及連帶的人論，則是恭敬卻不從命。

當然其中有些需要再整合、改進之處，這些正是宗教改革的大業了。奧氏的恩典教義遲到宗教改革之時，才正式地開花結果。

### 5.17.II 奧氏論善與惡(308)

摩尼教是他對付的第一個神學思想敵人...他們以為邪惡源附於物質之上，甚至後者是根源...

訪問Faustus，不滿意摩尼教，開始脫離。駁斥此異教主要的作品是：*Concerning the Nature of Good* [405]。站在新柏拉圖主義的角度批判之。惡 = 善之缺乏，廢棄二元

論，從而構造一個新的倫理學體系。

神從無造出萬有，並非絕對的完善；而當自由意志誤用時，罪惡就發生了。

惟一真正的邪惡乃是意志...但奧氏仍必須承認「罪的奧祕」。

Bonner評論奧氏用新柏拉圖主義，來批判摩尼教之錯謬，見310-311頁。奧氏發現基督教對於神、創造、罪與邪惡的詮釋，比摩尼教高明多了。

神論(pp. 311-312)：神是絕對的真善美...

### 5.17.III 奧氏論教會與其聖禮(312-314)

反多納主義：

奧氏必須先處理三個問題：教會的本質、聖禮的有效性、政教關係。

*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. 可譯為「因基督之功德生效」。

### 5.17.IV 奧氏論恩典與自由意志(315)

奧氏先經歷過無可抗拒的神的恩典，救恩出於神的揀選，而非人的選擇神。

380年，伯拉糾(Pelagius, c. 354/360~418)就來到了羅馬...。參見：SCT 4.15.I 伯拉糾(262)。他認為奧氏的教訓是社會亂象之原因，於是撰寫作品*Nature*及*On Free Will*，主張人類靠著天然秉賦。這份觸發了原罪、自由意志、恩典等教義之激烈的爭辯。

Olson在第315頁的倒數五~四行的說法，似乎等於他反對奧氏的教義。

### 5.17.V 伯拉糾與伯拉糾異端(315-319)

伯拉糾(Pelagius, c. 360~418)。

受到耶柔米的猛烈攻擊...

Moralist. 否認原罪...：Olson在p. 316第二段的評語等於說，伯氏的否認原罪並非等同於傳講假福音！如果伯氏不是傳講另一個福音，那麼他在講什麼呢？Olson缺乏道德勇氣，如果他認為他本人的觀點是對的話，他就應該嚴厲譴責奧氏及其同路人，並積極為伯氏平反。但他為何又沒有呢？

伯氏反對人要為非出於自己所為的罪負責。能力與責任是配套的。(能力~責任的癥結...比喻：壞掉的電話，能聽但不能講→他沒有能力說出去，但他既聽見了神的聲音，就有責任行合符神的道德律的行為...)

奧氏指控伯拉糾的三項錯誤：

(1)否認原罪(317)：

(2)否認恩典是救恩的必須(317)：人有良心、又有律法，足矣。但又矛盾說，受洗有其必須...

(3)人憑藉自己意志的運作可達無罪的完美(318)：人不但本質是無罪，而且在生活中，也可過無罪的生活！至少他認為這是人的潛力。

伯氏以為，神既然要我們追求完全，我們就一定有其天賦的能力。P. 318的引文...

### 5.17.VI 奧氏回應伯拉糾(319-324)

其反伯拉糾的作品很多(319)：...事實上奧氏與伯氏兩人未打過照面，而許多作品極可能是在伯氏過世以後寫

的。換言之，他也在對付更猖獗的神人合作說(半伯拉糾主義)，而倡言神恩獨力說。

→駁斥伯氏的否認原罪說(319):

第320頁第三段，Olson的思想很奇怪，似乎反對原罪論。東方教父看法如何呢？Olson一筆帶過，似乎把他們和伯氏是放在一邊的，與奧氏是對立的。這樣的看法十分粗糙，而且也不準確。J. N. D. Kelly在他的*Early Christian Doctrines* (1977)的第13章，「墮落的人和神的恩典」裏，用了22頁(中譯)的篇幅，細膩地介紹了東方教父的立場。<sup>30</sup>希臘教父們所說的雖然離奧氏者「還有距離，但已有原罪論的輪廓」。同時Kelly也注意到一點，即他們以為「人的意志仍是自由的...要為自己的作為負責。」(華神中譯：244)他們的神人協力說顯然是受到神化觀念的影響。

還有，我們不要給奧氏過於貼金，以為原罪論是他的原創神學，否也，Kelly的研究顯示，在奧氏以前的東西方教父們早有貢獻，只是在他身上最為整全。個人靈歷，讀經心得，以及伯氏的攻擊，共同造就了此一教義的全貌。

問題不是人有無原罪，而是原罪對人類影響的深度。人論與救恩論牽連，左右我們的佈道及教牧神學。

→駁斥伯氏的自由意志說(321)：人生四態：

伊甸園：可以不犯罪→

得救前：可以不犯罪→

得救後：可以不犯罪+不可以犯罪→

得榮後：不可以犯罪

預定論與自由意志說又是協同的！(322-323) 何謂意志之自由呢？=作一個人所要做的事。人人都有自由，只是

---

<sup>30</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 中譯：早期基督教要義。(華神，1984。) 239-260。

他的自由已受了罪惡的約束罷了。「真」自由嗎？(參約 8.31-36)

→駁斥伯氏無需恩典說(323-324)：人已全然敗壞，絕對需要神的恩典，包括信心的恩賜(來12.2，腓2.12-13，弗2.8 [這=信心?]，參徒5.31)。

奧氏也是在救恩論這裏才提及預定論的。其實他的思想是雙重預定論的，只是沒有進一步講明罷了。他這方面的教義，到了與伯拉糾爭辯時，就愈辯愈明。

Olson在第323頁倒數第六行說，奧氏的預定論有將罪惡的始作俑者歸給神的「傾向」...。其實這是聖經的教義，出於神的深不可測(約伯記的中心信息)。Olson既然是反對預定論的，他就很難欣賞聖經的此一教義。

#### 5.17.VII 奧氏的神恩獨力說(324-326)

亞當犯罪也是神所預定的嗎？

那麼，罪惡的始作俑者是那位預定一切者嗎？預定的主權是彰顯神的榮耀，但這點並沒有抹煞人的道德責任。人的天然思想總是將自由與責任綁在一起，意即沒有責任即沒有責任。如果亞當犯罪是神所預定的，那麼，該負責任者就是神、而非亞當。神的預定出於神的絕對主權，神的預定一切並非說，被預定的人或天使(具有道德意識的實存)就沒有相對的自由。有，當然有。當亞當做揀擇時，沒有受到任何的脅迫，全然自由的；我們做任何決定時，也是一樣；天使亦是如此。既是如此，我們當然都是負上我們的責任。神的預定或絕對自由，與人或天使的責任兩者，是沒有衝突的。

反對神的絕主權的Olson對於T. Kermit Scott研究奧氏神學的結論，無法同意(325)。那麼神是否是「使」撒但...等墮落的原因呢？有時神學家會用「允許」一字來減輕預定論所受的壓力。其實「預定」一詞是聖經詞彙，我們應當



沿用，不必避諱不用，只是我們應澄清它的涵意。

出埃及記裏有三次說，是神使法老的心剛硬(9.12, 10.1, 27)。難道其他的七災裏神就不用預定什麼了，讓法老自己去剛硬其心了嗎？難道在上述的三次裏，都只是神使法老的心剛硬，法老自己沒有什麼作為？正確的答案乃是；每一次都是神所預定使法老的心剛硬的，而每一次也是法老自己要剛硬其心、以頂撞耶和華的。神有祂的絕對主權以行其預定特權，而人有其自由以剛硬其心，因此在神有其預定之榮耀下，人仍是要負上他的100%的道德責任。

總結(325-326)：他的三一神論，神的城...

### SCT 5.18 西方教會成為羅馬天主教會

1054年是東西方教會正式決裂的一年。然而東方的教會在奧古斯丁以後，就已經逐漸地在脫離大公教會。

#### 5.18.I 半伯拉糾主義(328-336)

奧氏用人的全然墮落來突顯神主權的恩典，預定論的發展也介入了。自然人們就會質問，那麼人在救恩上扮演什麼角色呢？奧氏早先在他的懺悔錄裏，就已經用他的經歷為神恩獨作說背書了。

迦賢(John Cassian, 330-336)

迦賢[360~435]於410年在法國馬賽創立修道院，他雖然在建立修道院制度上，名氣也不如聖本篤(St. Benedict of Nursia, 480~547)來得大，可是他是將修道主義首先組織化及系統化者。他在神學上的建樹，即在431年伯拉糾主義被定罪之後，奧氏神學被奉為拉丁教會之正朔之際，他的半伯拉糾思想(也可以說半奧古斯丁主義)成為當時反預定論者的溫床。

和耶柔米等人相似，以為人的意志在重生悔改上也有功勞，救恩並非不能被人拒絕的。迦賢說：「人的意志常

是自由的，它對於神的恩典有時忽略、有時悅服。」

半伯拉糾派絕對不接受預定論、及神的恩典不可抗拒的道理。

反對奧氏神恩獨作說者，尚有Vincent of Lerins (法國高盧Toulouse人，?~445, 此島在尼斯的海外)和Faustus of Riez (405/410~490/495, 屬Provence)，他們三人共同發展並提倡神人協作說，用以力抗奧氏的說法。

迦賢要發展出一個可以取代伯拉糾主義和奧古斯丁救恩觀的神學來。其實他的版本即半伯拉糾主義，認為神人在救恩上是協力合作的。

引文(332)...

「天助自助者」的思維，若沒有自助，是不會有天助的。在333頁倒數第九行那裏，「另外，如果祂發現我們不願意作、或者變得冷漠起來，祂就用有益的告誡，打動我們的心...善意...」這一段話大概是迦賢最謙卑的話了。不論怎麼說，他總將主動權放在人身上，神是救恩的預備者、鼓勵者、合作者。

迦賢最主要的敵人是預定論，他一定不會將意志的自由與相關的責任放鬆掉。信心當然是從人而來的運作。J. N. D. Kelly將他的教訓摘要如下：

1. 聖經上有些善意是始於人的本意，而後神肯定並加強之。
2. 亞當雖然墮落、後果悲慘，但是他對良善的認知仍保留著。
3. 人的意志不是死了，而是病了；恩典的功能正是恢復並幫助它，我們可以稱這恩典是「合作的」恩典。...
4. 既然神是要全人類得救的，那麼那些滅亡者必定是

因違抗神旨以致的。因此，預定是建立在神的預知上。<sup>31</sup>

529年法國南部的該撒留(Caesarius of Arles, 468/470~8/27/542)在Orange召開過一次會議，為教宗所批准，予半伯拉糾主義以沉重的打擊。但它對奧氏思想也並非全盤傳承，如：恩典的不可抗拒未提，神預定人作惡的道理也被譴責，不為預定論背書。此外，它對聖禮看重了許多。

第335頁倒數第11行起的話有問題，不是Orange會議的觀點，反過來說才對。這個會議專注在摺倒半伯拉糾主義，就如同431年的以弗所大會在定罪伯拉糾主義，是一樣的。這一小段是Olson個人的說法。J. N. D. Kelly將Orange會議的教訓摘要如下：

1. 由於亞當犯罪，罪與都傳給其子孫。
2. 人的自由意志變得敗壞、軟弱，他不能信神、更不能愛神，除非有恩典的激發與幫助。
3. 舊約聖徒的德行是出乎神的恩典，而非其本性的善良。
4. 所有的信徒都是在基督的幫助與合作下
5. 預定為惡之說當受咒詛...
6. 每個行善動機皆來自於神...神幫助以完成責任。<sup>32</sup>

半伯拉糾雖受到譴責，可是它在修道院裏仍為靈修的正宗神學，而且因此傳播下去！

弗2.8...

來12.2...

可9.24...

約6.44...

腓2.12-13...

J. I. Packer在*Quest for Godliness*一書的第十三章「清教徒的佈道觀」...

#### 5.18.II 教宗大貴鉤利(336-341)

大貴鉤利(Gregory the Great, c. 540~604)在神學思想上，雖非創意者，但也和安波羅修、奧氏、耶柔米齊名為拉丁教會中的博士。十分能幹，590~604年擔任教宗。他是古代與中世紀的樞紐人物。他將奧氏的神學圓融化、聖禮化，使它成為教會生活的一部份。

他在行政與領導方面表現卓越。在羅馬出現權力真空時，挺身而出有效地管理城市，並領導羅馬人與蘭巴人周旋。善於管理教產，澤及慈善事業。他以為羅馬教宗比君士坦丁堡主教長更大。596年差派人到英倫傳道。努力使亞流派的蘭巴人歸信大公信仰。他也妥善地整頓修道院，使之成為天主教會擴大影響力最有效的工具。

Gregorian Chant以及禮拜儀式上的貢獻。發揚奧氏思想中關乎教會實行的部份。煉獄教義在黑馬牧人中首次隱約可見，居普良引太5.25-26為證。奧古斯丁則以林前3.11-15為根據，辯明煉獄可能存在的。亞爾勒的該撒留視之為事實，到了大貴鉤利身上，它已成為不可或缺的信仰了。

大貴鉤利可以說是中世紀教會的定向者。(309)一般說來，中世紀的算法，是由這位教宗在位的590年算起。

Walker 3.20 (304-310)論及大貴鉤利...

#### 5.18.III 貴鉤利的救恩觀(338-341)

Justo Gonzalez說，貴鉤利在教義上雖說屬奧派，但在實行上與之又有很大的鴻溝。他在奧派與迦賢派之間遊

<sup>31</sup> Kelly, 早期基督教要義。258。

<sup>32</sup> Kelly, 早期基督教要義。259。

走。換言之，在實行上，他又強調神人合作說。

他有啟動神的恩典的觀念！基督的工作沒有都做完，留下一些給那些蒙揀選之人；那麼，人就必須與祂同釘十字架。怎麼同釘呢？一旦強調人要做些什麼來成全救恩，聖禮的地盤就擴大了，這樣，教會的功能也就跟著水漲船高了！對貴鉤利而言，「禱告、補贖、彌撒、代求、善行，都是人類努力與神接觸的方式。」(339) 修道主義是最佳的生活方式了，而且是苦修。

身為整個中世紀神學的定調者，他的取向真的決定了以後一千年天主教會的軌跡！這種思維要到宗教改革才得到扭轉。他的人要主動與苦修的思想，明顯是迦賢思想的繼續。當他把整個基督教世紀帶向宗教上的天時，社會文化的方向也跟著定調了。所以當伊斯蘭教一興起時，基督教的文明力就潰散了。

貴鉤利的救恩論正是路德做靈性突破時的背景。

貴鉤利的作為拉遠了東西方教會。希臘語教會怎麼會吃得下羅馬堅持他們高於君士坦丁堡的主張呢？

### SCT 5.19 東方教會變成了東正教會

參SCT 2.6 俄立根(115-130)

一稱為大公，另一稱為正統，1054年互相不承認對方的教會地位。2014/11/30，Pope Francis和Patriarch Bartholomew互相祝福，算是和好了。但是邁向合一，還有漫長的路要走。

Olson認為東西方的分裂始自二大思想家的差異：奧古斯丁vs. 俄立根。

兩項爭議：基督一志說、反圖像爭議...

三位神學家：屈梭多模、馬克西母(反基督一志說)、大馬士革的約翰(對抗反圖像的人)...

### 5.19.II 禮儀與傳統(344-346)

西方：信仰為聖經與神學思考的延伸...

東方：重儀及敬拜傳統。第七次大會(787)確定了*Lex Orandi, Lex Credendi*的原則。敬拜→信仰。著重冥思，反對理性化的系統...。他們不太領會西方教會為何老要跨越神人分際的鴻溝。

Meyendorff的引言(346)...

### 5.19.III 金口約翰·屈梭多模(346-349)

Saint Chrysostom, *Works*. NAPN 1<sup>st</sup> 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，出生於富貴人家，早年喪父，母親愛主。370年受洗，即成為教會的讀經者。曾師從大數的Diodorus學習神學。曾做隱修士，但弄壞身體，又回到安提阿。381年擔任執事，386年(37歲)擔任神甫，到397年的12年間，是他一生最快樂的日子，他成為該城最著名的宣道師，傳講聖經，與亞歷山太的寓意解經大不相同，且富有社會實行性。聲名大噪，四方景從。

於397年十一月擔任君士坦丁堡的主教長。他的作風雖廣受歡迎，但也同時樹大招風，皇后Eudoxia對他懷恨(他曾斥責皇后是耶洗別)，亞歷山太的主教長Theophilus也視之為眼中釘。403年時，反對者終於逮到把柄參他，說他是「俄立根異端的異端份子」...將他貶到Cucusus, Armenia，再貶到更偏遠的Pityus島上，他卒於謫途。

其風範是忠心傳講聖經，並勇於改革時弊。這位傳道人之勇於斥責政要，為日後的清教徒運動立下了楷模，

Edward Dering (1540~76) 和 Archbishop Edmund Grindal (1519~1583) 都是敢與和伊利沙白絕對王權衝撞的人，即使失去職份在所不惜。

#### 5.19.IV 認信者馬克西母與基督一志說(349-351)

Walker 3.11 pp.256-260.

Justinian之後，568年起，Lombard人入侵義大利，羅馬人被西哥特人逐出西班牙，波斯人佔領敘利亞、巴勒斯坦、埃及，並入侵小亞細亞...

皇帝Heraclius [610~642]擊敗波斯人，收復東部。可是就在這時632年，伊斯蘭教興起了。他們於711年入侵西班牙，但在732年被Charles Martel阻敗於Tours，保住了歐洲。此時，埃及、敘利亞、北非皆淪入穆斯林之手。

#### 相關辯護史

基督一性論(Monothelitism)以為基督雖有神人二性，但只有一個意志，即神的意志。這種立論者盼望可招撫為數仍然不少的基督一性論者，也算是基督二性論與一性論之間的妥協。

Maximus (the Confessor, c. 580~661) 出生於首都有名望的家庭，約在三十歲(610)受皇帝Heraclius的邀請，擔任他的私人國事秘書。就任不久即辭去，進入修道院。當波斯人征服了小亞細亞時，他被迫離開修道院，渡海來到迦太基，在這裏，他師從聖Sophronius，研習拿先素斯與丟尼修的作品。他也成了地方首長的非正式的顧問。

632年在迦太基有基督一志說的爭辯，開啟Maximus終身反對此說之職志。當時連首都的主教長Sergius [610~638] 與其繼任的Pyrrhus [638~641, 654] 都擁護一志說。Pyrrhus是Maximus的朋友，是他離開Chrysopolis的修道院後之繼任者。不過後來Pyrrhus因捲入政爭被罷黜13年。於645年，曾到迦太基一帶與Maximus就基督一志說，在北非許多主教面

前，有過公開的辯論。Pyrrhus承認一志說之錯誤，於647年，在前者陪同下來到羅馬。可是在654年元月，當Pyrrhus又回任主教長時，他又放棄了二志說。同年6/1，他就死了。

649/7/21新的羅馬教宗Martin I [649~655]選上了。他一上任就召開Lateran Council，有105位主教出席，旨在譴責基督一志說。有人說，他們的神學文件是出自Maximus之手。這事顯然激怒了皇帝Constans II [641~668]；於是皇帝下令逮捕教宗與Maximus到首都去。到了653/6/17，終於逮捕成功了。由於主教長Paul的求情，Martin I免於一死，但被貶逐到Crimea一帶，到了那裏不久就在655/9/16過世了。

658年Maximus被定為異端，放逐了四年。到了662年再度被審，由於他堅持二說，舌頭和右手都被砍斷，叫他不能再辯護什麼，書寫什麼。他所忍受的比殉道還要痛苦。然後被貶到喬治亞一帶監禁，到662/8/13死去為止。

#### 基督一志說(349-351)

Maximus的辯思(350): ...

他的神學地位，引語(350-351)...

他是拜占庭神學的集大成者，也是代表者，可是他並未將自己的神學系統化...

道成肉身：即使沒有人的犯罪，也會有道成肉身！

#### 5.19.V 馬克西母的本體論(351-354)

全世界都是洛格斯的衣裳...

世界透過洛格斯與神聯合...

道成肉身的目的，引言(352上)...

人雖然墮落了，可是切不可因此抹滅了道成肉身的初衷：神可以使人與祂聯合，而變為神(deification, *theoria*)。

因此，贖罪以後，神的旨意仍舊是人的神化/聖化。353頁的引語...

強調東方神學裏，人的自由意志與神的合作。

基督的人性意志與洛格斯合作之榜樣(353)...

第六次大會(君士坦丁堡，680~681)在Maximus殉道二十年後，使用他的基督二志說，譴責基督一志說。Williston Walker說，

在神學問題上，那分裂的東方教會為羅馬所制勝，這要算是第三次了。第一次在尼西亞，第二次在迦克墩，這一次在君士坦丁堡，這都是羅馬勝利之記念。<sup>33</sup>

#### 5.19.VI 大馬士革的約翰與圖像之爭(355-358)

東正教的反圖像之爭，在神學上是由John of Damascus [675/76~749]的立論擺平的。

##### 反圖像運動

Walker 3.11 (260-263)

Leo III, the Isaurian [717~740]是羅馬帝國八世紀的中與之君。用Justinian的方法來統治教會。反圖像來淨化教會、統一帝國。可以消滅修道士的勢力，可以獲取視拜圖像為拜偶像的猶太教徒和伊斯蘭教徒的欽佩，可以獲得基督一性派的合作，同時可以加重皇權。725年下令在教會中禁用圖像...

教宗Gregory III [731~741]則在731年於羅馬開會，開除

---

<sup>33</sup> Williston Walker & etc., *History of the Christian Church*. 4 editions: 1918, 1959, 1970, 1980. 中譯：謝受靈/趙毅之譯，*基督教會史*。(香港：基督教文藝出版社，1970 [英1959版])。259。第一次指受了Toledo主教Hosius的影響，第二次指受了羅馬主教Leo I之大卷的影響，本次指自641年起的教宗約翰四世[640~642]、馬丁一世[649~655]、Agatho [678~681]持續地堅守基督二志說。

反圖像之人。皇帝的報復...

Leo III之子Constantine V [740~775]在754年於首都召開會議反圖像...。教宗則乞援於法蘭克人，與東羅馬皇帝脫離關係。

Constantine VI [780~797]受贊成使用圖像之母后的影響，在787年於尼西亞召開後來被視作第七次大會的會議，連教宗都派有代表前來赴會。大會議決圖像在崇拜中可以使用...。把圖像使用與拜偶像切開關連。

##### 大馬士革的約翰

SCT 356-358.

約翰[675/76~749]於726~730年之間寫作駁反圖像論(*Discourses Against the Iconoclasts*)。透過道成肉身，神與可見物質世界之關係，產生了劇變。神賦予物一新的功能，即使它可以顯示神成肉身的存在(357)。不是拜物質，而是敬拜它的造物主。敬拜也有別於尊敬。他的神學被787年的第七次大會使用。

約翰除了貢獻駁反圖像的神學，他還著作了正統信仰註釋(*Exposition of the Orthodox Faith*)...

#### SCT 5.20 大分裂—由一教會產生兩傳統

在蠻族入侵及伊斯蘭教興起後，羅馬帝國的統治領域不斷縮小，可是拜占庭會以為，這才是當今天下真正的基督教世界。羅馬教宗反而成了蠻族入侵後的「受益者」，因為藉著感化他們接受拉丁版的基督教，而擴大他們的宗教版土。A.D. 800年聖誕節，教宗為法蘭克王大查理加冕為神聖羅馬帝國的新皇帝，等於在昭告天下，一個新的基督教的羅馬誕生了。拜占庭的羅馬皇帝當然為之氣結。

東西方兩大教會傳統有什麼差異呢? ...

Jeroslav Pelikan以為分裂的最基本原因乃是「知識疏

離」。兩方主要主宰他們思想的神學家不一：奧古斯丁(西方) vs. 愛任紐、俄立根...等等。西方傾向神恩獨力說，東方則給神人合作說很大的空間。他們的治學方法也有所不同：西方崇尚法律與務實...東方注重奧秘與思辯...。最終東西方教會走上絕裂之路的原委，是以下的兩大爭議：教宗權柄與「和子」(*filioque*)。

### 5.20.I 教宗職份爭議(361)

東方有帝國的首都，在位的皇帝自然形成了「凱撒教宗主義」。西方則以為他們有自彼得和保羅以來的使徒統緒，他們也以為太16.18-19就明指著他們講的。「磐石」就是聖彼得，那麼天國的鑰匙不在他們手上，還在誰的手上呢？而他們甚至以為教宗大於皇帝。

### 5.20.II 「和子」的爭議

在381年的尼西亞信經裏，關乎聖靈者，沒有「和子」(*filioque* = and the Son)之語。

我們信聖靈，生命之主、生命之賜予者，從父[和子]那裏而來；祂與父並子同受敬拜與尊榮；藉著先知而曉諭。

這個拉丁字眼是589年在西班牙的Toledo主教會議上，加入拉丁版的尼西亞信經裏。這樣的思想－「聖靈...從父和子(*filioque*)那裏而來」－乃是從奧古斯丁的三一神論來的，他說，

道是單從父神而生，聖靈也是主要地由父而出。我之所以加上這主要的幾個字，因為我們知道聖靈也是由子而出的。(奧氏，三一神論，VII.6.12；Walker 3.17, p. 288)

奧氏不是惟一這麼說的神學家，但是影響拉丁教會有「和子」思想的人，確實是他。

然而新約是怎麼的說？耶穌在約14.16首度提及保惠師時，是說，

我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫祂永遠與你們同在。(14.16)

乃是父神差派聖靈來的。但在15.26卻說，

但我[=子]要從父那裡差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈；祂來了，就要為我作見證。(15.26)

聖靈是由父和子而來的。在約16.7，耶穌又說了：

我去是與你們有益的；我若不去，保惠師就不到你們這裡來；我[=子]若去，就差祂來。

在這裏的意思是說，子若去父那裏，就差派聖靈來。

聖靈被稱為「祂兒子的靈」(加4.6)，「基督的靈」(羅8.9)，「耶穌基督之靈」(腓1.19)，「耶穌的靈」(徒16.8)。約7.37-39的宣告與徒2.33的五旬節之聖靈澆灌，有關係的，而啟5.6的這幅圖畫可以說是耶穌宣告的體現。

其實在加帕多家三教父都這麼說，連亞歷山太的區利羅也這麼說，拉丁教父也如此。正統教會都如此教訓或許與對抗亞流異端有關，因為他們同口一聲地說，子是神，乃是子和父一同差派聖靈來的。

可是到了東西方教會之間彼此不爽時，即約850年時，君士坦丁堡聽到了信經有這麼一個外來的字眼，他們就堅持要羅馬教會拿掉。到這時候，和子神學的本身已不是那麼重要了，重要的是製訂信經之權柄的問題。君士坦丁堡當然要高分貝地告訴羅馬，「不是你們說了才算。」

809年在Aachen召開的歐洲地區主教會議上，他們曾說不加「和字」的信經是異端信仰，等於向東方教會挑戰。當時的羅馬教宗甚至都出來緩頰，反對此舉(Olson 364)。

1054年的正式決裂(364)...

## Williston Walker's *Church History* 大綱(2<sup>nd</sup> ed.)

### Walker: 第一期 自創始至諾斯底危機

#### 1.0 序言

##### 1.1. 一般情勢(3-16)

羅馬帝國之統一：文字、交通、政治等。小國自治和宗教上的自由。(3-4)

希臘思想：Heraclitus [490 B. C. 偏唯物主義，但提及理性，乃*logos*胚胎思想]。Anaxagorus [500~428 BC. *nous*]。Pythagoras [典型的希臘思想，靈魂受困軀體內。]

蘇格拉底[469~399 BC]：人本主義，強調道德之重要。四德。(6)

柏拉圖[427~347 BC]：這是影響基督教最深之哲學家。觀念思界，靈魂先存，至高之善，何謂「得救」。(6-7)

亞里斯多德[384~322 BC]：觀念與現象相依！惟神例外。世界永存，有現象之前，並沒有觀念。證明神的存在。(7-8)

新柏拉圖主義對古代教會之影響大，而亞里斯多德則對中世紀後期影響大。(8)

Epicurus [342~270 BC. 徒17.18]：追求精神幸福，神與死之話題帶來畏懼，無此必要。他非縱慾者，但其思想導致縱慾派，參林前15.32b-34a。(9)

斯多亞派：發展Heraclitus的唯物觀，以火為生命之源，有理解力，又是*logos*，潛在的神！參徒17.28。禁慾主義。(10-12)

敬拜皇帝的信仰(14)。東方神秘宗教(15-16)。加4.4的「及至時候滿足」的意義：當時羅馬帝國在宗教思想上的

預備。(16)

##### 1.2. 猶太的背景(17-26)

間約歷史...。(17-22)

間約文學...。(22-24)

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

##### 1.3. 耶穌及其門徒(27-33)

---

##### 1.4. 巴勒斯坦的基督徒社團(34-37)

---

##### 1.5. 保羅與外邦基督教(38-49)

---

保羅的神學最佳的觀點乃是他的末世觀，賴德(George E. Ladd)的*新約神學*講的很清楚。本書作者的說法，在第47頁處，值得商榷。保羅的末世觀是十分清晰一致的。

##### 1.6. 使徒時期之閉幕(50-53)

---

SCT 1.2 (47)：49頁提及後使徒教父。革利勉在九十年是羅馬主教，在寫給哥林多教會的書信中，透露出使徒統緒的味道來。

十二使徒遺訓：

伊格那丟：110-115年之間殉道。...

坡旅甲：約在155年於士每那殉道。...

巴拿巴書：亞歷山太，約135年。

黑馬牧人書：差一點成了正典！但其教訓你讀了以後，可以判斷是否為正典。

對他們的總結：(SCT 61-62)

### 1.7. 關乎耶穌的解釋(54-64)

這一段充滿了自由派神學的一些看法。---

### 1.8. 第二世紀外邦的基督教(65-68)

---

### 1.9. 基督教的組織(69-75)

---

### 1.10. 基督教與羅馬政府的關係(76-78)

---

### 1.11. 辯道士(79-83)

古教會最初期發展最早的不是神學家，而是辯道士。我們在路加福音一開頭時，也可看見當時的知識份子善於將理念直接訴諸當權者。Quadratus [125]→ Hadrin [125]. Aristides [140]. 以Justin the Martyr 為最有名 [死於165年]。(80-83)

SCT 1.3 (63-78):

## Walker: 第二期 諾斯底危機至君士坦丁

### 2.1. 諾斯底主義(87-91)

“Gnosticism.” ISBE 2 (1982):484-490. 從這份文章引用的書目看來，它知道Nag Hammadi的存在，但也迫切等候52份古Coptic文件的解開。其首度解開遲至1975年。但ISBE本篇仍不失為一篇好文獻，總結了我們在Nag Hammadi文獻之前，對諾斯底主義的認識。在2:485-486，討論到1947年發現的DSS對諾斯底主義研究之貢獻。

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. 這本也是哈佛大學的教授就Nag Hammadi文獻而有的反思。

“Nag Hammadi.” ISBE 3 (1986):472-476. 本冊出版前，Nag Hammadi文獻業已解開(初版，1978)，但是深入的研究則尚未反應出來。這篇文章基本上是報導有關事宜，也總結了本文獻之前對諾斯底主義的諸般理論。對基督教而言，它的發現之意義比死海古卷者更大，添補了初代教會歷史與新約正典之形成的知識，尤其是諾斯底主義和教會之間的關係。它帶來第一手的資料，因為它幾乎都是與諾斯底主義有關的文件。

Williams, Michael Allen. *Rethinking “Gosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton Univ. Press, 1996. 有關諾斯底的資訊，自從Nag Hammadi的發現與解讀，填補了這一個空白。這本書是這個領域裏一本精采之作。

主後100年左右的幻影說，否認基督的人性，也否認他死了，以為他不過就是一個幻影，在耶穌受洗時降臨在後者身上，而在後者受死時又離去了！這大概是最初期的異端。Walker認為是「諾斯底主義的濫觴」。

老約翰似乎在回應幻影說：約壹4.2 (承認主的肉身)；5.6-9，水[受洗]、血[受死，參約19.33-35]、聖靈的見證[受洗後鴿子的降臨，參約1.32-34]；2.22-23，強調認信子的重要；1.1.1-3 [這一段很獨特，說明耶穌肉身救贖史上的意義]。

諾斯底主義乃一種神祕超然的知識，使人超脫邪惡物質的捆綁。混合主義，有其光譜。二元觀。...demiurge 得繆哥。也摻入基督教的思想。→那麼，基督不會是人身的，幻影，基督暫居在耶穌其人身上，舊約的神絕非真神，乃demiurge而已。這是律法主義後，「教會所遇的最大一次危機。」當時新約正典尚在成形，教會組織尚不健全。(87-89)

諾派利用並曲解保羅的思想。(89-90) Valentinus (135-165)的危害最為厲害...。(91)

1945年在上埃及Nag Hammadi所發現的13皮卷內的52份Coptic文件，幾乎都是由希臘文譯來的。扣去重覆和兩份非諾斯底文件，共有48件諾斯底派的作品，其中有數卷偽造



福音書。

BOC 6.5 (165-168): Ivor J. Davidson所寫的*The Birth of the Church: ... AD 30-312* (2004)一書，給諾斯底主義提出了Nag Hammadi文件(1945-46)發現並解讀以後，較新的看法。他認為傳統上稱之為諾斯底主義的運動，是很鬆散的分類，這是現代給那些初代(二世紀以後)影響教會團體的封號。給「諾斯底主義」這一詞彙翻案的Michael Allen Williams也說，「我所辯論的不是說在這些團體中，沒有顯著的相似之處或型態，亦非說從分類中產生共通類別的特徵，一點說得通的道理都沒有。」<sup>34</sup> 被當時人認為是Gnostics，是他們宣稱擁有特殊的知識(gnosis)，優異於一般人者，使他們得著救恩。由於古教會將諾斯底主義消滅得十分徹底，以至於在Nag Hammadi文件解讀出來以前，我們甚至對二世紀的教會之認知，都十分地缺乏。它們的解讀真地幫助我們更多地認識初代教會的光景。

*Pistis Sophia*聲稱耶穌復活後給予門徒們長達12年的啟示。1896年就發現的Berlin Codex包含有抹大拉的馬利亞福音。Nag Hammadi有多馬福音、腓力福音、真理福音都聲稱記載了復活後的耶穌與門徒之間的對話！諾斯底派興盛於東方、尤其是亞歷山太與小亞細亞，然後傳播到羅馬與高盧。著名的該派教師有Basilides (fl. 125-150)、Valentinus (fl. 130-165)及其門生Heracleon (fl. 145-180)，後者還做過約翰福音註釋呢。他們所受的影響主要是來自波斯及希臘的宗教哲學思想，多於猶太人和舊約者。

保羅的書信如：林前1.10-4.21，西2.6-23，提前6.20等似乎顯示早已在回應諾斯底思想對教會界的侵襲。諾派受到心物及善惡的二元論。物質既是邪惡的，那麼造物主就不可能是超越的、聖潔的supreme being (至高神)，而是位份

<sup>34</sup> Williams, *Rethinking "Gnosticism."* 3.

較低的、介乎神與宇宙之間的demiurge (語出柏拉圖的*Timaeus*)，而且他們常把這位半神視為以色列人的神。諾斯底化的基督教以為救恩就是喚醒人裏面殘存的神聖的因素，有了他們特有的gnosis，人才可以脫離物質的羈絆而「得救」。當然，他們自以為是精英，因為只有他們擁有這個特殊的知識。Valentinian派基督教以為人類分成三種：諾斯底人、一般的基督徒(他們沒有gnosis，但有信心，只可在來世享受到限制版的救恩)、屬肉體的外邦人。

在這個得救的過程裏，極易牽涉到禁慾主義(包括對食物及性慾)，有的則走另一極端涉及縱慾或雜交。後者在那些宗教人士看來，是身體力行他們的教義：既然身體不重要，就濫用它吧；或甚至以為用此法當成一種靈交！Dan Brown在他的*Da Vinci Code* (2003)裏，所刻劃的神祕團體的春祭，不就是這樣嗎？<sup>35</sup> 這種崇拜過程也牽涉到靈界的事，他們以為這正是人脫離身軀而躍入所嚮往的靈界。

諾斯底派的思想，不論它以怎樣細微不同的型態出現，對正統信仰及教會都造成極大的挑戰。聖經信仰和它絕對是水火不容。它對聖經論、神論(尤其是祂為創造主)、人論、原罪論、救恩論(聖靈的工作論)都改寫了、扭曲了。難怪愛任紐卯上了它，勢必將它殲滅於無形。

SCT 1.1 (33-36): 愛任紐在他的作品駁異端3.3.4裏提及他的太師使徒約翰與諾斯底派教師克林妥(Cerinthus)之間的遭遇，時維約主後90年，地點是在以弗所的公共浴池。(34)

Roger Olson提及了新紀元運動中復甦了諾派的東西。

<sup>35</sup> 該書第74章的春祭顯示了Dan Brown所寫最褻瀆的一段：他認為YHWH=Jah (耶和華) + Havah (夏娃)。神乃雌雄同體。而舊約聖殿就是神與Shekinah居住的所在，後者又被作者視為女神之名(中譯本第288頁)。Shekinah一字不是聖經詞彙，最早出現在Targums (亞蘭文意譯本)，由希伯來文動詞居住(יָשַׁב)變來，參見出25.8, 29.45, 46。可見Dan Brown多會拆字胡扯附會，這是他一貫的技巧，出現其書多處。

Nag Hammadi文獻會帶給時下的新世紀運動如許大的靈感，是我們始料未及的。2003年Dan Brown的*Da Vinci Code*一書在普世所掀起的回應浪潮，或許讓我們可以稍窺當年諾斯底化的基督教異端，可以在世界帶起的影響會有多大。

## 2.2. 馬吉安(92-93)

Marcion在139年到了羅馬，二元論，修正諾派對舊約之神的說法，反律法和猶太教，只捧保羅。舊約神vs.新約神→棄絕舊約及其神！擁抱慈愛的神，貶物質，禁慾。144年被教會開革。

另組教會及編輯正典(路加福音及十卷保羅書信，無提前、提後、提多)。Walker以為Marcion為最早編纂正典的人。(92-93)這倒不一定，乃溢美之辭。J. N. D. Kelly以為Marcion乃屬「重訂的行為，而不是首次提出...的目錄。」<sup>36</sup>他只收集路加福音與保羅書信，且是經過他的剪裁過的。F. F. Bruce也以為把集經卷成冊的觀念，首創於馬吉安之看法是錯誤的，他引用Theodore von Zahn的話作結：「馬吉安作成聖經，以對抗他所分離出來的教會的聖經；教會乃是在反對馬氏的批判之中，才輪到他們首度正確地查覺到使徒著作的傳統。」<sup>37</sup>

比Marcion更早極可能就有新約書卷的收集，例如著名的諾斯底派的Valentinus (活躍在羅馬，135-160)在特土良論及他的作品裏所提及的*Instrumentum*就是。Bruce以為在Nag Hammadi重見天日以後，在後者文獻裏的兩件—*Gospel of Truth, Epistle to Rheginus on Resurrection*—裏，或許尋得蛛

<sup>36</sup> J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*. 早期基督教教義。41-42。

<sup>37</sup> 詳見F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*. (IVP, 1988.) 第九章論馬吉安。Bruce引愛任紐的駁異端3.3.4，提及馬吉安曾去見過Polycarp，並問他認識馬吉安否。Polycarp回敬以「我認得你—撒但的長子。」Bruce將這次會面放在154年的羅馬。見135, 144。

絲馬跡。這兩份極可能都是Valentinus本人的作品；第一份論及福音書，第二份論及保羅書信。行文裏都沒有提及有已收集的聖經，即特土良稱之為*Instrumentum*。然而從兩份文件裏提及的福音書和許多的保羅書信看來，「我們可以有幾分道理辯論說，馬吉安的『正典』是他改編現存的新約作品集而來的。」<sup>38</sup>

特土良活躍的歲月只比Valentinus晚了三十年而已，他的說法我們若不相信的話，那麼，Nag Hammadi有什麼理由叫我們深信呢？特土良批判Marcion和Valentinus是兩種篡改聖經的作法。Marcion是改編，Valentinus則是不改編它，而「似乎是使用全本的*instrumentum*」，(在此其意為新約)，而是藉著錯誤的詮釋，顛覆它的意思。<sup>39</sup>這本特土良口中的*instrumentum*於今失佚了，Nag Hammadi文獻也不見其蹤影，不表示它不曾存在。如果特土良的話可信的話，在Marcion改編新約的收集之前，這種收集就已有了。

Roger Olson認為Marcion的收集的經典刺激教會界「要制定一套正確的正典，...Muratorian Canon提供了...一套有權威的『先知和使徒』著作，來反制馬吉安的版本。」SCT 2.8 (153-154). 時維170年。在這部經典出現後的一代的古教父如愛任紐、特土良、俄立根等，都提出他們認定的新約經典。Hans von Campenhausen認為，「大約在主後200年左右，舊約與新約聖經的最後形式與其重要性，大體上已經定案，這是無可爭辯的事實。」SCT 2.8 (155).<sup>40</sup>

## 2.3. 孟他努主義(94-95)

這主義之造成因素：聖靈格外降臨、渴慕先知的預

<sup>38</sup> 詳見Bruce, *The Canon of Scripture*. 第十章。

<sup>39</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*. 145.

<sup>40</sup> Hans von Campenhausen, *The Formation of Christian Bible*. (ET: Fortress, 1972.) 148. 引自SCT, 155, 725.

言，和相信末日已近。156年，孟他努宣稱聖靈的時代開始了。兩位女先知斷言末日將臨，新耶路撒冷將建立在弗呂家。信徒要預備...，反教會世俗化。180年傳到羅馬。連迦太基的特土良在207年都投入了。

SCT 1.1 (33, 36-39)。Olson以為當時的主教們的裁決是「太嚴厲了」(38)。在當時，這運動在帝國境內的160個城市，都有他們分裂的教會，聲勢浩大。他們的錯是錯在何為權柄：是自以為「聖靈的喉舌」說話呢，還是新約的啟示呢？我以為主教們的反應並不過份，只是原委要講明，與其說是他們錯在不順從主教(使徒的繼承人)之權柄，不如說不順從新約之權柄。正典雖然尚未具體形成，但不少經卷已經流傳在教會界，這一點並不是他們可以不順服新約啟示的藉口。

#### 2.4. 大公教會(96-102)

伊格那丟於170年使用此字。在這時期[160-190]，正典成形，信經出現，教會間結合在一起，主教權加大。主後50年和180年信主情形之對比。愛任紐是怎樣反駁諾派？使徒沒有在古教會和主教們中，傳承他們所說秘密的道理(參林前2.6，「在完全的人中，...也講智慧。」96-98)

信經在羅馬教會的成形...。(99-100)

最早列出正典書單的是穆拉多利正典(*Muratorian Canon*)，此乃1740年時學者A. M. Muratori根據二世紀末時一羅馬教會收集的新約而發表的。未提到者有彼前、彼後、雅、來四卷，很靠近新約全書了。俄立根(c. 185-254)引用過27卷書，提及來、雅、彼後、約貳、約參、啟的爭議性。

四世紀初的Eusebius說，類似的爭議仍在持續中。367年，教父亞他那修為免混亂、清楚救恩和教義、分辯正典，正式給東方教會提出了27卷為正典。西方教會到了397

年在Carthage會議上才接受。<sup>41</sup>使徒性(apostolicity)是決定一書是否列入正典的主要因素，此外，作品本身的靈感性( inspiration)和神之天命(providence)也很重要。正典封閉了，參啟22.18-19。「偽造福音的果效將我們推回正典福音，重新讚許後者的純正，雖然後者並沒有嚐試畫蛇添足，告訴我們耶穌早年隱藏歲月如何呢。」另一位學者也說，偽造福音會使我們的心思感受到「正典作品無可限量的超越、莊嚴不可及的簡樸。」<sup>42</sup>

到了200年，教會大約有了正典(雖非27卷到齊)。大公教會、信經、正典之成形，皆與異端有關。

#### 2.5. 羅馬之逐漸得勢(103-105)

羅馬書即已透露這教會的出名。二大使徒在此殉道。他們度過尼祿之逼迫。革利勉在100年時的口氣...。猶太教會被摧毀。對抗異端的成功。使徒統緒。愛任紐的態度反應當時教會界的情形。(103-104)

復活節的日期：以弗所與羅馬有爭執。造就了在200年時羅馬地位之重要。(104-106)

#### 2.6. 愛任紐(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*. 神學的故事。第四章講述愛任紐，其章題為「諾斯底主義的式微」，79-90頁。

Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*. Cambridge Univ. Press, 2001.

愛任紐(Irenaeus. c.130~200)一生熱愛聖經真理，竭力反抗異端，是教會時代轉換時的重要人物。他是小亞細亞士

<sup>41</sup> Bruce, *The Canon of Scripture*. 35-36.

<sup>42</sup> *ISBE* 1:187.

每拿人，曾在使徒約翰之學生坡旅甲主教的手下受教，後來成為拉丁區里昂之長老和主教。當地凶猛的諾斯底主義(Gnosticism)，反而將他造就成為教會初代最傑出的神學家；他也是結合東西方神學的人物。

主後177年的里昂地區大逼迫，他逃過一劫，因為他正好去羅馬對付異端。其神學名著為**駁異端**(*Adversus Haereses*)，是以拉丁文寫的長篇，有五卷。這本鉅作得以倖存，使我們認識二世紀末葉愛氏的神學，也間接得窺當時諾斯底主義的內容與氣燄。<sup>43</sup> 他與許多初代的辯道士一樣，精通哲學和修辭學，利於辯駁；首二卷駁斥不同的諾斯底主義；卷三至卷五進一步引用新約書卷指出其錯。

愛氏重視羅馬的使徒統緒，是因為在對付異端時，這點是十分緊要的。他與羅馬保持關係，在孟他努主義(Montanism)的爭辯中努力協調，保持教會的合一；這種關懷在他的神學中占了極重要的位置。

愛氏在與異端辯駁行文中，有時十分幽默，極盡挖苦之能。(Olson, 84) 他的辯駁有破有立。受希臘思想影響的諾斯底主義，當然會否認耶穌的道成肉身。道成肉身與救贖息息相關。得救在於基督這人，不是像異端所說的在於特別的知識。

這是古代頭一位神學家[c. 130-200]。受過坡旅甲的教誨。到里昂服事。177年里昂受逼迫時，他去羅馬逃過一劫。繼任為主教到逝世。**反異端**一書作於185年。他的信仰...。(106-108)

---

<sup>43</sup> 在1945年的Nag Hammadi文獻發現之前，我們對於諾斯底派的認識，主要來自於愛氏以及古代教父們的作品。此文獻遲到1977年才將英譯文首度出版。換言之，要更認識諾斯底派的話，當直接讀該文獻；不過，該文獻也並非說它就能否定教父們對諾斯派的想法，畢竟Nag Hammadi文獻只呈現它所呈現的，並非諾斯底派的全貌，而教父們留下的批判是他們和異端短兵相接的認知，絕不容小覷。

愛任紐在靈修神學上的貢獻，他以為：基督的救恩給人類重新起了一個頭(*anakephalaiosis* = recapitulation)。愛氏強調救贖惟獨在於基督，對靈命學有很大的啟發。基督是第二位亞當(參羅五章)，救恩是祂「把人性提昇到亞當在墮落之前，也未曾經歷到的境界。」不只如此，救恩「是人類的更新變化，成為分享神性的人。」這個「神化」(*theosis* = deification)思想是柏拉圖神學的觀念；愛氏是頭一位用聖經思想說出來的。(Olson, 88-89) 他在**駁異端**卷五序言結束時說：

因為如此你...跟隨惟一真實可靠的教師、神之道、我們的主耶穌基督，透過祂超越的愛，祂變為像我們一樣，好使祂可以將我們變為像祂是如何的那樣。(ANF 1:526.)

彼後1.4的「與神的性情有份」與希臘哲學裏的「神化」可以會通的，如果我們對「神化」一詞定義謹慎的話。<sup>44</sup>

我們再回到愛任紐當初提及神化之觀念時的上下文，來更深地體會他的涵意。人原來受造就有不朽之恩賜的，如今蒙贖了。主是「靈魂對靈魂，且身體對身體」地給予我們的，目的是叫我們「與神合一並交通，真地藉著聖靈將神分享給人；並在另一方面藉著祂的道成肉身，將人歸附於神；還要在祂的來臨時，透過與神交通，將不朽牢靠真實地賜予我們。」(駁異端5.1.1, ANF 1:526-527.) 這樣，我們可以很清楚地看到，在二世紀末時，愛任紐已開始使用希臘哲學中重要的觀念－神化，向該文化下的人詮釋何謂基督的救恩。

Bernard McGinn雖然不以為愛氏為一位密契派神學家，但是他將「看見神」當作中心信息，有效地瓦解了諾斯底

---

<sup>44</sup> 加爾文在彼後1.4那裏也提到了「神化」這一個希臘教父們愛用的神學觀念，他也甚至提到了柏拉圖。

派異端思想，其實他是將這個哲學觀念從對敵的手中擄掠過來，予以正解。愛氏曾說：「神的榮耀就是一位活生生的人，而人的生活就是看見神(vision of God)。」(駁異端 4.20.7) 同時，他也用基督其人性之真實對付了幻影派之異端。(McGinn, 100-101)

SCT 1.4 (79-90) Olson評論愛氏的很中肯：「愛任紐重歸[基督]的救恩論，代表心智思考的一個大突破，超過了後使徒教父的道德主義。」(Olson 90) 「神化」思想是他為教會埋下的一顆內化的種子，將在往後數千年的教會靈命史上，長成一株生命樹！

## 2.7. 特土良與居普良(109-115)

特土良[150/155~222/225]：拉丁教父第一人。197年起著述，207年進入孟他努派。

SCT 2.5 (105-114)論特土良。哲學這個邪惡的力量，是異端之原因。保守主義。其作品...。Against Praxeas是他主要的作品。Praxeas是一位基督教教師，否認三一的教義，大概是modalism。可惜因為他叛離大公教會，以至於他精采的神學被當時西方教會束之高閣，加上東方教會又不豈拉丁文作品。其實本書立論與其150年左右的尼西亞神學很接近。他在另一份著作中講出名言：「雅典與耶路撒冷何干？學院與教會何干？異教徒與基督徒何干？」(praecriptione haeretiorum 7) 他反對亞歷山太的革利勉所說的話：理想成熟的基督徒是「真正的諾斯底主義者」。其實，他並非反智。他參加禁慾的孟他努派也顯示他對基督徒道德之重視。

Walker, 111-113的神學觀點。對於罪惡的看法，三一論，創造了許多神學詞彙。

居普良[200-258]：迦太基主教[248年左右]。258年殉道。「教會之外無救恩。」看重教會之合一，以為其合一

乃主教的合一。「主教在教會裏，教會也在主教裏。」引用太16.18-19說明彼得是標準主教。

SCT 2.7 (131-142)論居普良。將教會論與救恩論結合起來。Campenhausen的評語...。(134) 26歲悔改，將財產生分給窮人。是否有一位主教擁有至高無上的主權，凌駕在其他的主教之上？當時的羅馬主教司提反如此地宣稱，居與之爭執。但兩人在大逼迫時都去世。(135) →看起來，居是反對的。

對嬰兒洗之看法：洗禮重生。(137) 對於犯罪後之恢復：反對太溫和，也反對太嚴厲。(138) Olson最後的評語十分好，在142頁最末一段...。

## 2.8. 西方教會在洛格斯基督論上所獲的勝利(116-123)

神格惟一論(Monarchism)有兩種：動力...(即嗣子論)，和形相...。(1) Theodotus, the Tanner: (118) (2) Paul of Samosata. (3) Praxeas. (4) Sabelius. (120) ... Novatian (122-123).

早在尼西亞會議之前六十年，拉丁教會即已得著相同的結論了。(123)

## 2.9. 亞歷山太學派(124-135)

此城於主前332年為亞歷山大大帝所建立。LXX。斐羅及新柏拉圖主義。潘代諾[185]→革利勉(亞歷山太，~約215年)，他們和大公會大同，用希臘哲學來詮釋基督教！他是基督教界的斐羅，發展洛格斯神學。與游斯丁的趨近相似。(125-128)

俄立根[185-251]：其父在202年之大逼迫中殉道。革利勉離開了該學校，他以十八歲的年輕重開之。... (128-129)

Hexapla。De Principiis [231]。闢克理索[246~248] (130)。釋經法乃寓意法。他的治學原則，由這些看來，算是包容性的「福音派」的。(131) 但是他的世界觀仍是柏拉

圖式的(131-132)。他對基督的看法，次位論！...(132-133)

但是他的思想中有不少有問題，在家鄉就受到批判，約400年，之後在543年和553年甚至被判為異端。(134)

SCT 2.5 (98-105)論及革利勉。

SCT 2.6 (115-130)論及俄立根。

## 2.10. 教會與國家 180~260年間(136-140)

SCT 2.8 (

### 2.11. 教會組織的發展(141-147)

### 2.12. 公共崇拜與教會節期(148-149)

### 2.13. 洗禮(150-156)

### 2.14. 聖餐(157-160)

### 2.15. 赦免(161-165)

### 2.16. 教會組合與高級低級的道德生活(166-169)

教會到了多代以後，呈現出稗子與麥子並陳的現象。在三世紀，另一面，追求聖潔者則羨慕過一種修道式的生活。

### 2.17. 休養生息時期 260~303年(170-172)

第三世紀的前半與後半世紀的對比：

## 2.18. 對抗的宗教勢力(173-174)

新柏拉圖主義：對奧古斯丁的影響，有，早期的。畢竟奧氏是讀經思想的人，他是biblist，而非像革利勉那樣的人。

摩尼教：....

## 2.19. 最後的掙扎(175-180)

戴克里先(Diocletian, A.D. 250-312, 在位284-305年)極有行政天才，另立三位，四人同時執政。推行皇帝與古代神明崇拜。不容當時嚴密組織、蓬勃發展的基督教會。大逼迫在303年二月上旬共下四道上諭，甚至強迫基督徒獻祭。惟有在Constantius Chlorus轄區的執行寬鬆，沒有基督徒遭受刑戮的，這點為日後其子君士坦丁造勢。306年君士坦丁被擁立為帝。311年四月加利流卻下諭停止逼迫，他死於五月。帝國留下四巨頭。

312年康的軍隊自義大利北部常勝南下，與馬克森丟的軍隊在羅馬城外隔Tiber河對壘，河上僅有一橋(Milvian)。大戰前夜，康在夢中見到基督之名的簡寫，以及「靠此得勝」的字眼。於是他在軍隊士兵盾牌和頭盔上塗上主名(Chi-Ro)的記號。10/28一戰大勝，贏得羅馬帝國的西部。

313年的米蘭上諭(179)：這份文件的重要性...。

314年四月間，Licinius打敗Maximinus Daia。314年Licinius和君士坦丁兵戎相見，戰敗，到323年才完全失敗，羅馬帝國再度統一。(180)

## Walker: 第三期 帝國教會

### 3.1. 局勢改觀(183-185)

君士坦丁發出一連串對基督教優待的法令。(183)

多納徒派(184-185)：314年在Arles的會議宣布該派違反

正道。皇帝執行該會議的決議。不過，到了321年，他下令不以政府武力解決教會的糾紛。這樣做是對的。

SCT 3 (157)

### 3.2. 至君士坦丁逝世時的亞流派爭論(186-193)

亞流異端(186-187)...

主教亞歷山大在亞歷山太城召開會議，定亞流為異端。自此，爭端益加尖銳。政治背景...，帝國需要平安。和修受託化解糾紛，無果。於是皇帝在尼西亞召開大公會議。(187-88)

325年五月，主教會約300人，來自西方者僅六人。三派：亞流派(尼哥美地亞的優西比烏為首)、亞歷山大派、以及大多數無所謂者(該撒利亞的優西比烏為首)。和修對這大會的影響，獲得皇帝的首肯！幾個重要的神學詞彙...。(189) 投票結果，只有兩位反對新產生的尼西亞信經。放逐亞流派。皇帝的目的...。(190)

大會後半世紀對「一體」說之反動，真正兩派的較勁是在其後才登場，達半世紀之久，直到381年的第二次大公會議才擺平。(190-191)

亞他那修[295-373]：五度為了尼西亞信經真理被放逐。他的名言：「祂成為人，為叫我們得成為神。」(deification, 彼後1.4) 救恩與基督的神性息息相關，這點是他反對亞流異端的著力點。亞流派發現要扳倒正統信仰者，必須打倒亞他那修。這中間的鬥爭史有政府和教會之間的角力，也有神的天命之運作。(191-193)

SCT 3.9 (162); 3.10 (174)

### 3.3. 在君士坦丁之子下的爭論(194-199)

君士坦丁於337年。到了340年，帝國成為東(Constantius)西(Constans)兩部。353年Constans馬格侖丟所

弑，而馬氏又為Constantius所敗，於是帝國再度統一。

340-353年之間的情形：基本上，西部的康士坦斯是保護尼西亞信仰的。兩皇帝曾居開過撒底迦會議，但是亞流派以退席使該會流產。亞他那修347年十月復職，看似有可為...。(194-197)

353-361年：康士坦丟於353及355年兩度召開會議，強迫西方教會放棄尼西亞信仰和亞他那修。尼西亞派皆被放逐。(197)

西爾米會議：禁止ousia (實質)，等於廢棄尼西亞信經。→在395年的Nice會議上，「子與父相似」(homoios)，或稱為「類似派」→半亞流派，或稱保守派，竭力反對亞流主義，反而與亞他那修者相近。→新的尼西亞神學：在保存俄立根思想、有三個不同的存在(hypostasis)、有相同的屬性的說法上，再堅持「本體同一」(homoousion)。

SCT 3.11 (186)

### 3.4. 後期尼西亞爭論(200-207)

康士坦丟卒於361年。Julian被軍隊擁立為皇帝。他仇恨康士坦丟，包括基督教在內。...死於363年。(200)

363-373年亞他那修的過世：尼西亞神學擴及到說，聖靈也與神「本體同一」。強調一個本體或實質裏，含有三個存在或位格。(201-202)

加帕多家三教父：巴西流[330-379]：

女撒貴鉤利[335-394]：

拿先素斯貴鉤利[329-389]：

新尼西亞神學(204-205)：這一段Seeberg的評語。加帕多家教的貢獻在於用存活(存在的型態)和本體觀念之區分，來詮釋神的三一。

政教關係(205-206)：格拉典與提阿多修對尼西亞神學的熱心。亞流派在羅馬帝國境內的衰微與滅亡。

提阿多修的熱心(207)：

從政弟兄可以用他的政治權力，按著合符聖經倫理的精神，執行十誡的教訓嗎？主教可以呼籲他的教區的信徒，在投票時，按聖經倫理的原則投票嗎？主教可以將不按十誡而行的從政信徒，予以教會懲戒，甚至開除會籍嗎？

君士坦丁堡大公會議[381]：我們今日所見的尼西亞信經，「據說」是381年大會所通過的；它可能的來源是350年左右被一些教會所採用的信經…。

381年版本界定聖靈之教義，反馬其頓派之說法。(206-207)

SCT 3.12 (201)

### 3.5. 亞流派之宣教事工與日爾曼人之侵入(208-215)

這一段很長，涵蓋的時間也很長(二世紀中葉到七世紀下葉)，講「蠻族」的入侵羅馬帝國。其中還有亞流派的因素在內。在本段結束的時候，即660年，亞流派的勢力終於結束了。蠻族也都歸信大公基督教之信仰。

### 3.6. 教宗制的產生(216-218)

除了時勢造英雄之外，教宗們對使徒統緒堅強不屈的信念，促成了教宗制。在這一段裏也提及一些教宗在教義上的貢獻。

### 3.7. 修道主義(219-224)

教會在260-303年之間，走向修道主義是當殉道不再時，表達愛主的方式。此外還有教會世俗化，崇拜儀式化，也是修道主義興起的旁因。(219-220)

聖安東尼[250-356]：在他死後，亞他那修為他作傳記。其實後者也是藉著為安東尼作傳，來追求希臘教父們所心儀的「新造的人」、即一個神化了的人是怎樣的情形。這份傳記顯示四世紀上葉教會的光景如何。這是獨居隱修型態。(220-221)

Pachimius [292-346]：群居修道院方式。(221)

巴西流規條，對修道主義的貢獻極大，走向社區，而且反對極端的禁慾主義。(222)

修道主義進入西方(222-223)：

Benedict Rule (223-224)：羅馬人本尼狄克[480-547]深受John Cassian [ca. 360 – 435]的影響…。

### 3.8. 安波羅修與屈梭多模(225-229)

安波羅修[340-397]：374年(34歲)突被群眾擁立為主教。極力擁護尼西亞神學。規勸皇帝的道德勇氣。(226-227)

屈梭多模[349-406]：是希臘教會中的「金口」，釋經講道之典範。386年按立為神甫，397年擔任君士坦丁堡主教，但是遭人忌恨，包括皇后。後被放逐，407年死於異地。(227-230)

SCT 5.19 (346-)。

### 3.9. 基督論爭辯(230-245)

亞歷山太的基督論在尼西亞大會上獲得勝利，但是亞他那修傾向於說，耶穌裏頭的「道」取代了祂為人之「魂」。因此，該地區以「道~肉身的基督論」為其特徵；而與之分庭抗禮的安提阿則以「道~人的基督論」為其特徵。這130年的爭論有四階段。**第一階段**是Apollinaris [死於390]與Theodore of Mopsuestia之間的爭辯。前者雖然沒有忘掉耶穌具有人性，可是他將亞他那修的神學推到一個極限，等於否認了耶穌的人性了。Theodore就起來反對前者的



說法，他認為耶穌是完全的神、也是完全的人，二性在一個位格之內。按前者說法，Theodore認為，那將會讓耶穌的神性流於軟弱、轉移、改變之嫌。(231-234)

第二階段是從安提阿來的僧侶**Nestorius** [d. 451]，在428年被任命為君士坦丁堡的主教，採取了Theodore的思想立場，而且他踩到了地雷，說馬利亞並不是神(耶穌)的母親(*theotokos*)；她所生的乃是耶穌其人。這篇打擊亞歷山太立場的講道引起了軒然大波。亞歷山太的主教**Cyril** [d. 444]不甘示弱，指責Nestorius在傳講一位精神分裂的耶穌一樣。431年以弗所開了一次大會(第三次大公會議)，由於對壘太烈，居然無法坐下來一起開會，落得彼此開除對方。在此膠著狀態下，皇帝進來干預了，他站在Cyril這一邊，斥責並放逐Nestorius。(234-240)

第三階段君士坦丁堡的主教**Flavian** [d. 449] 將教區裏的一位僧侶**Eutyches** [c. 378-454]放逐了，因為後者在宣揚亞歷山太的神學立場。Eutyches就到亞歷山太搬救兵和到羅馬告狀。Cyril的傳人Dioscorus [d. 454]主教當仁不讓，立刻聲援Eutyches，在以弗所召開會議[449]，想扳倒Flavian主教。Flavian不是省油的燈，也求助於羅馬主教Leo I [在職440-461]，卻沒想到這真是引出玉來。Leo I 的觀點[449]成了日後**迦克墩信經**[451]的神學觀點：(1)特土良觀點：基督乃神人二性在一個位格之內。(2)上述觀點與救恩有關！(亞他那修的招式！)(3)屬性相通(*communicatio idiomatum*)不代表一屬性的行為可被替換。您可想像，Dioscorus當然不接受Leo I 的論文。因此，Leo I 說以弗所會議[449]是一場強盜會議，要另外召集一會議解決問題。(240-242)

第四階段，原來挺亞歷山太的皇帝**Theodosius**在此意外過世，傾向安提阿的新皇帝**Marcian**在7/28/450上任，輪盤翻轉過來了。451年10/25那天結果出來了，由皇帝親自宣讀信經。這個結論顯示兩大派思想皆有貢獻，其實應是happy

ending。西方教會立刻接受，東方教會的北非(Coptic)教會到今日還是維持他們自古所堅持的基督一性論。北非教會沒有順服**迦克墩信經**(243)而繼續爭辯，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. 東方教會之分裂(246-255)

迦克墩信經並沒有解決問題，東方教會不服，他們還是執著於基督一性論。到六紀末，即回教興起之前，羅馬帝國在基督教信仰上，已經因基督論而四分五裂！正統派(君士坦丁堡、西方)，基督一性派，和涅斯多留派等。回教之所以能夠迅速征基督教國，這個分裂是一大原因。(246-255)

第五次大公會議於君士坦丁堡(252)。

SCT 5.20 (359)

### 3.11. 東方帝國之災禍及神學爭論之蔓延(256-263)

穆漢默德死於632年，到732年Charles Martel在Tours擊敗回軍之間的一百年，整個非洲和亞洲的基督教世界，除了拜占庭之外，悉入回教之手。在這一段時期裏，東西方教會在神學上的辯論主要是在基督一志說(Monothelitism)。皇帝在680-681召開了第六次大公會議於君士坦丁堡，強調基督有兩個意志。(256-260)

SCT 5.19 (349-355)。馬克西母(Maximus the Confessor)

到了八世紀又有一個問題討論激烈的，即圖像在崇拜中之使用。787年皇帝召開第七次大會於尼西亞，議決圖像之使用受到尊敬，但惟有神受到敬拜。(260-262)

東方神學集大成者大馬色的約翰[700?-753?]：其神學發展到此少再有進展了。(263)

東方的寂靜派(Hesychasm)：形成了俄國的靈修神學。

(263)

### 3.12. 教會憲章的發展(264-267)

教會的體制有三種：長老制、主教制、會眾制。古代教會顯示的是主教制，而且政教之間的關係錯綜複雜。(264-266)

獨身問題(266-267):

在地的教區由長老/神甫牧養(267):

聖禮等(267-268):

### 3.13. 公眾崇拜與教會節期(268-272)

公開崇拜(268-270): 讀經及講道。

聖餐(270-271): 東方的神化思想表現在其中；西方則少有那份神秘主義的思想。

復活節、五旬節等(271-272): 聖誕節在12月25日的算法...。

### 3.14. 通俗基督教(273-276)

對殉道士遺物的尊敬(273):

馬利亞(274):

崇敬天使(275):

尊敬聖徒遺物(275):

聖像使用(275-276):

### 3.15. 西方教會的幾個特點(277-280)

希臘vs. 拉丁在於哲學vs.司法觀點來看救恩與神學。前者重靈命，而後者重關係。特土良、居普良及安波羅修等雖都受到希臘教父作品之影響，但他們因為以不同之觀點看救恩，對罪的領悟就比希臘教父們較深。明顯的，這種

神學思想的土壤，發展出奧古斯丁以救恩為主軸之神學異芭。

### 3.16. 耶柔米(278-280)

耶柔米(A.D. 340-420)雖是撻馬太人，他與希臘教父關係之深可以從他大力在修道主義不普及的羅馬，宣揚其好處，就可窺見之。370年後大病後，折節向主。386年去伯利恆，建立修道院，到420年過世為止。

受教宗Damusus之建議，388年重新譯完拉丁文版的新約，到了聖地後，開始譯舊約，即Vulgate，迄今仍是天主教的官方譯本。這是他一生最大的貢獻。油畫*St Jerome*. c. 1606. Oil on canvas, 112 x 157 cm. Galleria Borghese, Rome. 其特徵是旁邊有一顆骷髏頭，象徵人生之短暫，惟有神的話長存。

### 3.17. 奧古斯丁(281-296)

拉丁三大教父：特土良、居普良(見2.7節)，以及奧古斯丁(354-430)。其神學地位...(218)。得救前的生平(281-282)。

歸正的步驟：(1)十九歲(373年)讀西塞羅的作品，有心追求真理，因而閱讀聖經，但不覺聖經的價值。(2)在摩尼教中九年，漸漸地懷疑其教義。(3) 384年(30歲)到了米蘭，開始去聽安波羅修的講道，又接觸新柏拉圖主義，深受影響。(4) 386年(32歲)夏末的特殊經驗，「拿起來讀吧！」羅13.13-14的話使他歸正了。(284)

Cassiciacum的日子：一個信基督的新柏拉圖主義者。(284)日後雖然他在信仰上趨向新約，但是仍向希臘哲學借了不少的詞彙來作神學陳述。(287)反摩尼教的作品。(285)

受洗(387年復活節)。

在希坡被按立(391年)，395年成為副主教，他一生的事

奉都是在此，到430年過世為止。

**反多納派**的作品，觸及教會的本質與其權柄。在反多納派的作品中，他深入地探討到教會論。他樹立了一個很重要的觀念：聖禮的效力不在乎施行聖禮者的品德如何。因此，在多納派的爭辯中，他大力地為大公教會辯護。主在太13.24-30稗子的比喻中，確立一個「不要薙」的原則。奧氏的教義和作法是對的。(291-292)

**反伯拉糾**的作品。論及罪惡與恩典的作品，以懺悔錄(286)為代表。原罪論(289-290)：這是奧氏很大的貢獻，在他的自傳式的懺悔錄裏，他也強調人的罪性。但是在伊甸園裏究竟有沒有永生的可能呢？奧氏的思想裏有過「工作之約」的雛型，他在**神的城**13.20裏曾說，生命樹是「一種聖禮」；而在**神的城**16.27那裏又說神的第一個約是和亞當立的。不過，他並沒有深入思想這第一個約的意義是什麼。然而，至少他注意到了，神和亞當立約。換句話說，在伊甸園裏，人有機會突破而得著永生。這對無罪的人性是一種正確的估價，對無罪的神的形像也是一種肯定。

**救恩論**(290-291)：他也是在這裏才提及預定論的。其實他提過雙重預定論的，只是沒有進一步講明。他有這個思想與表述。他這方面的教義，到了與伯拉糾爭辯時，就愈辯愈明。

**論三位一體**。給「和子」的教義預備道路。(287-288)約14.16，「父就另外賜給你們一位保惠師...。」14.26，「但保惠師，就是父因我的名所要差來的聖靈...。」15.26，「但我要從父那裏差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈，祂來了，就要為我作見證。」16.7，「我去，就差祂來。」從這四處經文看來，「和子」是對的，但是它的真義是什麼呢？

奧氏將聖靈的工作和基督者用「和子」的觀念聯繫起

來。約7.37-39，徒2.33。

道成肉身：付贖價於魔鬼說是錯的。(288-289)

**神的城**(主後412-26)：乃他晚年的代表作。這本書是他的聖經神學，由創世記講到啟示錄，洋洋灑灑22卷。人世間有兩座城，另一座是世上的城。但神的城終必勝利。這本書也充份表達了他對政府和教會之間的關係，傾向於神治國家之觀念。參詩33.12，賽33.22，提前2.1-3等。(293)

奧氏思想的綜合評論：博大精深，卻包括一些矛盾！(294) 整個中世紀一千年，他的教會論當然受到教廷的重視，但是他的恩典教義卻始終不是主流。當然其中有些需要再整合、改進之處，這些正是宗教改革的大業了。後者可以說是奧氏恩典教義的開花結果。

SCT 5.17 (297-315)。

### 3.18. 伯拉糾爭辯(297-300)

伯拉糾(ca. AD 354 – ca. 420/440)的見解：否認原罪，人有避罪能力...。(297-298)

色勒斯丟(Celestius)在迦太基住下，想做長老，結果被米蘭執事控告他有六點錯誤：(1)亞當不犯罪也會死的；(2)亞當的罪不傷及人類；(3)嬰孩猶如未犯罪前的亞當。(4)人類不因亞當的罪而死，也不因基督的復活而復活。(5)律法可以引人進入天國。(6)在主降世以前，世上也有無罪之人。

色本人並未加以否認，不過，這六點是伯拉糾主義更清楚的整理。受此控告影響，迦太基在411年開會，打消按立色為長老之議。

奧氏加入對付伯拉糾的思想，在416年兩度開會定罪伯拉糾思想。最後是皇帝和挪留於418年四月下諭申斥伯拉糾派，放逐之。五月在迦太基開會議決正當的教義。此時，

教皇也發出通告申斥伯拉糾主義。伯氏此後就不再露面了。(300)

又有一位主教Julian公然擁護伯拉糾主義。第三次大公會議(431年，以弗所)駁斥伯拉糾主義。但這並非說這個主義被消滅了。不，它還會以另外的面貌出現。(301)

SCT 5.17 (315-326)。

### 3.19. 半伯拉糾主義(301-303)

迦賢(John Cassianus)於415~435年在馬賽創設修道院，和耶柔米等人相似，以為人的意志在重生悔改上也有功勞，救恩並非不能被人拒絕的。迦賢說：「人的意志常是自由的，它對於神的恩典有時忽略、有時悅服。」(302)

半伯拉糾派不接受預定論，及神恩典不能被拒絕的道理。以Faustus為代表。(303)

529年法國南部的該撒留(469?~542)在Orange召開過一次會議，卻為教宗所批准，給半伯拉糾主義予以沉重的打擊。但它對奧氏思想也並非全盤傳承。(303-304)

SCT 5.18 (327-336)。

### 3.20. 大貴鉤利(304-310)

大貴鉤利在神學思想上，雖非創意者，但也和安波羅修、奧氏、耶柔米齊名為拉丁教會中的博士。十分能幹，590~604年擔任教宗。

領導羅馬人與蘭巴人周旋。善於管理教產，澤及慈善事業。他以為羅馬比君士坦丁堡主教長更大。596年差派人到英倫傳道(詳見4.1)。努力使亞流派的蘭巴人歸信大公信仰。

Gregorian Chant以及禮拜儀式上的貢獻。

發揚奧氏思想中關乎教會實行的部份。(308-309) 煉獄

教義。大貴鉤利可以說是中世紀教會的定向者。(309) 一般說來，中世紀的算法，是由這位教宗在位的590年算起。

SCT 5.18 (336-341)。

## Walker: 第四期 從中世紀至授職爭論的結束

### 4.1. 不列顛諸島之宣教事業(313-320)

### 4.2 歐洲大陸宣教運動與教皇權勢之擴張(320-)

### 4.3 法蘭克人與教皇職權(324-)

### 4.4 查理曼(327-)

= IV.5 Charles the Great (238-)

- 4.5 教會制度(331-)
- 4.6 日形沒落的帝國與如日初升的教權()
- 4.7 教權沒落與其隨帝國之中興而復起()
- 4.8 改革運動(348-)
- 4.9 論教會改革派之獲得教權()
- 4.10 教權與皇權之分裂()
- 4.11 希勒得布蘭與亨利四世(364-)
- 4.12 爭辯在妥協下結束(369)
- 4.13 圖像爭辯後的希臘教會(373)

### Walker: 第五期 中世紀後期

- 5.1. 十字軍(381-)
- 5.2 新興的宗教運動(392-)
- 5.3 反教會派－迦他利派與瓦勒度派；異端裁判所(397-)
- 5.4 道明會與方濟會(404-)
- 5.5 早期經院哲學[－安瑟倫與亞伯拉德](415-)
- 5.6 [亞里斯多德之重現]大學[的興起](424-)
- 5.7 高級經院哲學及其神學[聖多馬](426-)  
= V.8 晚期經院哲學；蘇格徒及俄坎
- 5.8 密契派[現代靈修及異端](441-)
- 5.9 宣教與失敗(447-)
- 5.10 教皇制的極致與衰敗(450-)

- 5.11 亞威農教皇－所遇反抗、所生分裂(460-)
- 5.12 威克里夫與胡司(467-)
- 5.13 改革教會的議會(479-)  
Spitz I:2 The Church in Crisis
- 5.14 義大利文藝復興及當時各教皇(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 新興國家勢力(499-)  
Spitz I:3 The State in Transformation (62-)
- 5.16 阿爾卑斯山以北的文藝復興及其影響力(507-)  
Spitz I:11 Humanism beyond Italy (274-)

### *Birth of the Church* 大綱

BHTC--Ivor J. Davidson, *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312*. Vol. I. Baker, 2004. [= BOC]

基督教會的誕生：從耶穌到君士坦丁(A.D. 30~312) 導讀

## 前言 起初

BOC 0.1 耶穌首批的跟隨者(11)

BOC 0.2 認識耶穌(13)

BOC 0.3 耶穌復活了? (16)

## 第一章 耶穌首批跟隨者之世界

BOC 1.1 羅馬帝國(19)

BOC 1.2 統一的力量(21)

BOC 1.3 社會結構(24)

BOC 1.4 宗教與大眾信仰(27)

BOC 1.5 哲學傳統(30)

BOC 1.5.1 柏拉圖主義

柏拉圖主義(Platonism)是指由雅典之柏拉圖(c. 429~c. 347 B.C.)遺留下來的一種哲學傳統。柏拉圖是在人類思想歷史中一個最重要的人物，對基督教神學產生最深遠的影響，特別是透過後來發展出來的新柏拉圖主義(Neoplatonism)。

柏拉圖的作品都是建基於他的雅典同鄉蘇格拉底(Socrates, 469~399 B.C.)的生命與死亡之上；蘇格拉底很可能是第一個把批判的哲學思想應用到道德生活上的思想家，並且因為他堅守自己的信念，死亦不足搖動他，使他成為最早期基督教最敬愛的一個教外人物。柏拉圖最後的四十年都是用在教學上，地點是雅典城外一個叢林，名叫Academy，柏拉圖卻是以此名稱他的學校(直到主後529年教外學校被取締才關閉)，後人亦以此詞稱一般的柏拉圖傳統。柏拉圖一生寫了大約二十五本書，差不多全是以對話

形式寫成的，對話的人是以蘇格拉底為主。對基督教思想來說，最重要的作品來自他的中期及晚期：斐多篇(*Phaedo*)、理想國(*Republic*)、泰米奧斯(*Timaeus*)和律法(*Laws*)。

真正的理解是透過辯證式的對話而來的，這就是所謂的蘇格拉底的教育法，主要是記於曼諾篇(*Meno*)一書，此名源自希臘文的*maieutic*，因為他們認為哲學家只是充當一個助產婦的角色。人對基本現實都有天生的知識蘊含於內，透過問與答，就能把這些知識喚醒過來，故此知識不是透過教導來傳遞的。人是透過這種推理而對「形式」或「型態」(*ideai*)具有明確的知識，這是柏拉圖對哲學最突出的貢獻。他強調感官經驗只能提供可能錯誤的意見(*doxa*)，而不是真實的知識，因為可見的世界是不斷在改變，很容易誤導人。在改變的現象背後，就是不變的「形式」，或說是原型，一切特別的事物都只是原型不完整的反映。就如在各個不同的人背後有一「原型」，它是人完全及永遠的模式，人之所以是他那樣的一個人，全因為他分享了或有分於這個「原型」。這個原則亦可用在其他物件(如桌子及桌子的「原型」)及抽象的道理(如美麗與智慧)。人對原型的知識就是他的道德及生活基礎。

最高的「形式」就是善，基督教很容易就把這善等同於神，但柏拉圖是把二者分開的。一般來說，形式與神是各自獨立的，但在泰米奧斯裏，形式似乎就成了神的思想。這本書對基督教具有很長遠的影響，因為此書有一個宇宙論的大綱。此書認為這個世界是由「工匠」(*Demiurge*)造成的，此工匠就是神，祂把「形式」印在混亂的物質上而成了這個世界。世界具有身體與靈魂，故嚴格來說，是可朽壞的，同時也是神聖的。律法一書是最早以宇宙論證明神的存在，他本於一個基本的論點來展開：「完全良善的靈魂」是一切動作之源，沒有此靈魂，宇宙是一片死寂。

柏拉圖相信靈魂是不朽的，此靈魂屬於「型態」界。「型態」雖是被禁錮於身體內，人卻能透過回憶他先存的形式而認識「型態」界。靈魂是可以再生的，直到最後，死亡要把靈魂釋放出來，經過審判後，終於把超凡的天堂變得圓滿。

柏拉圖某些觀點與猶太教和基督教思想極接近，早期辯道士就指出。但不能忽略的是，柏拉圖的心物二元論亦令基督徒受了不良的影響，就如貶低身體和世界，高舉靈魂和真正的現實，認為只有理性才能帶領人去到真正的現實。

柏拉圖其中一個思想是由亞西薛留師(Arcesilaus)和卡尼亞底(Carneades，是主前三到二世紀的人)發展成一種哲學的懷疑論，意思是，知識是不可能的，人要依靠或然率(魯益師解釋或然率為「經驗的最多票數」)來引導他的生活。這個看法對西塞羅(Cicero)的影響甚深，亦引發奧古斯丁寫懷疑論(Augustine, *Against The Academics*)一書。

影響首兩個世紀之基督教最深者，是所謂的中柏拉圖主義(Middle Platonism)，主要學者如亞爾比努(Albinus)、蒲魯他克(Plutarch)和尼曼尼斯(Numenius)，而最受影響的基督教作者是殉道士游斯丁和亞歷山太的革利勉。他們關心的自然是宗教問題，結果柏拉圖的思想就和許多其他人的思想混雜，就如亞里斯多德主義、斯多亞主義、畢達哥拉斯派(Pythagoreans)，甚至猶太人的思想也滲進去了。

尼曼尼斯形容柏拉圖是「說阿提卡希臘語的摩西」。中柏拉圖主義特別強調神的超越，使人只能透過負面來描述神，並且亦只能透過居間者—如洛格斯—才能在這個世界工作、星際間的能力、世界靈魂等〕。現在柏拉圖的「形式」，便清清楚楚地變成神的思想，而他們對罪惡之原則就和物質本身連繫起來。此等思想的暗流終於助長了諾斯底主義和正統基督教中某些教派的思想。這種柏拉圖

主義的思想，對早期基督教教義是有一定的影響，最顯著莫如由斐羅引導的亞歷山太學派的基督教。

最後一階段是新柏拉圖主義(Neoplatonism)，約在三到六世紀出現；它是由中柏拉圖主義(特別是尼曼尼斯)發展出來的。但新柏拉圖主義的形式，卻是極具創意的天才普羅提諾(Plotinus，約205~70)賦予的。此人與亞歷山太的俄立根是同時代的人。到了大約主後四百年，新柏拉圖主義已經控制了雅典的學院，主要的領袖是當代最博學多才的蒲洛克魯(Proclus, 410~85)和敘利亞的任碧和(Iamblichus, 約250~325)，他把新柏拉圖主義和多神論(Polytheism)、邪術和占卜全混在一起了。普羅提諾的學生坡菲留(Porphiry, 約232~303)，曾任他的編輯和傳記作者，又大力推廣他的思想，卻把新柏拉圖思想改變為反基督教的言論。他的反基督徒引起教會的關注，至終要由好幾個當時有分量的教會作家回應。

按普羅提諾的柏拉圖主義來說，二元論至終是要被更高的一元論(Monism)來統攝，而哲學則與宗教和密契主義愈來愈接近，一切存有皆源自大一，此大一不僅是超乎一切言詞所能描述，連本質也越過了。人只能透過超乎感官世界，甚至是超乎思想的苦修，才能盼望自我與大一聯合，達至那罕有的入迷異象，這樣，人才能略窺大一的一斑。大一是滿具創造力的，由它而湧出來的，是許多不同層次的存有，造成多元性和低下性，萬物的低下性又期望能反回大一。最早由大一湧發出來的，就是「思想」與「靈魂」，它們是宇宙的原理，分別與理性及生命(一種近乎生與死的過程)有關。一切存有都是善的，連最低層的純物質也是好的(故普羅提諾與諾斯底主義是不合的)。邪惡全是非存有—是離開大一者的一個真實可能。

新柏拉圖主義可說是古代異教徒對基督教最後的一個理性挑戰，卻對某些基督教作者深具吸引力，由俄立根之

後人起便如此。加帕多家教父、安波羅修(Ambrose)、維克多林(Victorinus Afer)、奧古斯丁、亞略巴古的偽丟尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite)，全與新柏拉圖主義有密切的關係。透過丟尼修，它成為東西方基督教之神祕主義最重要的成分(參東正教神學, Eastern Orthodox Theology)。透過奧古斯丁，新柏拉圖主義給整個西方中世紀神學抹上一層獨特的色彩。此外，這思想還影響了波伊丟斯(Boethius)、艾利基納(Eriugena)、沙特爾學院(School of Chartres)、笏哥(Hugh of St Victor；參維克多修道派Victorines)和庫薩的尼古拉(Nicholas of Cusa, 約1400~64)。

雖然被重新發現的亞里斯多德成為經院哲學(Scholasticism)的「哲學家」，柏拉圖和新柏拉圖主義仍然存留下來。文藝復興時期的人再對它感到興趣，包括義大利(特別是費西挪, Marsilio Ficino, 1433~99的佛倫斯學院)和英國(如：John Colet, 約1466~1519)。在極端改教運動(Reformation, Radical)中，柏拉圖的思想是非常明顯的，聖公會對它也很感興趣，由胡克爾(Hooker)、劍橋柏拉圖主義者(Cambridge Platonists)、基督教社會主義者(Christian Socialists)到魏斯科(B. F. Westcott)和英革(W. R. Inge, 1860~1954；參英國現代主義Modernism, English)皆如此。

到了二十世紀，儘管很多人反對二元論和希臘的形上學(Metaphysics)，柏拉圖主義在不少學者的作品中仍然占有一定的位置，如泰勒(A. E. Taylor, 1869~1945)、懷海德(A. N. Whitehead, 1861~1947；參進程神學Process Theology)、約翰·貝利(J. Baillie)、田立克(Tillich)和梅鐸(Iris Murdoch)。普救主義(Universalism)亦顯出是深受新柏拉圖主義所影響的。

### BOC 1.5.2 斯多亞主義

Stoicism 斯多亞主義是由哲諾(Zeno, 主前335~主前263)所創。他在雅典一「斯多亞」(stoa意即「門廊」)授徒，日

後他的學派即叫斯多亞學派。他的繼承人叫克里安提(Cleanthes, 主前331~主前232)，給斯多亞派的神觀多加了個人的色彩，他寫的「獻給宙斯之詩」(Hymn to Zeus)便是個例子。但叫斯多亞派具有較完整的形式及較合邏輯的理據者，則是屈西坡(Chrysippus, 約主前280~主前207)。

我們可稱斯多亞派的世界觀為唯物(Materialistic)和泛神論(Pantheist)的。它認為物質有兩類：粗糙的，亦近乎我們一般所謂的物質；以及較為精細的，稱之為「氣」或「靈」，遍存於一切實有之內。後者是管治及引導萬有的力量，與神祇相仿，因為它亦為萬有作預備，使我們這世界成為「一切可能存在的世界中最美好的」。人與宇宙都是由這兩種物質造成。現今的世界由火而來，有一天亦要歸回火當中(世界大火災)；之後，同一世界要從火中冒升，重複這個循環(「再生」, *palingenesis*)。掌管整個過程的是一個理性的靈，而因為斯多亞派努力要從合乎理性的規則解釋真相，以及為它的系統辯護，故此對邏輯學的發展頗有建樹。斯多亞派亦發展出寓意式的解釋法(參釋經學, Hermeneutics)，透過這種解釋法把它的理論連結古典的神話；而它的哲學則為傳統宗教提供解釋，包括占卜與星相學在內，而主要的解釋基礎，則是宇宙各現象的相互關聯。

斯多亞派最持久有效的影響力，並非來自它的泛神論或惟理主義，乃是它的道德教訓和對生命的態度。它認為人生的目的乃是美德，而呈現美德的方法是順著事物的本相生活。感情生活是不合理性亦不自然的，因此不受重視。人生惟一重要者惟有美德，因此人不要受外物的影響，特別是那些不在自己能力控制範圍之下的，乃要注意自己能控制的態度與性格。因為斯多亞派人士對預備有特殊的解釋，加上他們看萬事萬物皆在一個大循環內，往而復返，故此他們看一切都是早已注定的，人要順其自然地接受。人不能控制環境，但能控制自己看它們的角度。任



何在美德之外的事理，都無關緊要。但晚期斯多亞倫理愈來愈注意在這些無關緊要的事物中，人究竟喜好什麼，不喜歡什麼。

這種倫理學上的改變，剛好配合了巴乃茨(Panaetius, 約主前185~主前109)的中段斯多亞主義的來臨；他特別注意政治理論，又較尊重人的感情和對藝術的需要，這是他要使斯多亞哲學能適應羅馬人而作出的改動。坡西多紐(Posidonius, 約主前135~主前50)進一步擴充斯多亞派，使它能包括科學實驗在其中，並且透過宇宙各部分均互補互助的理論，特別指出世界上有不同的關聯；他把宇宙比作一個統一的活身體。晚期斯多亞派容讓靈魂的生命有較大的獨立，因而減弱了早期那種一元論。

羅馬的斯多亞派幾乎只關心倫理問題。辛尼加(Seneca, 約主後1~65)把人敗壞的本性表露無遺，他的道德訓勉是古代哲學家中最近似基督教的。魯弗斯(Musonius Rufus, 主後30~101)和伊比德圖(Epictetus, 主後55~約135)用的語言更近新約。到了馬可奧熱流(Marcus Aurelius, 主後131~80)，一個內向、憂鬱卻傑出的人物，斯多亞哲學真可說是進入了黃金時期。自此之後，斯多亞派不再是一個哲學學派出現；它當然沒有消失，其深入的道德睿見已成了公產，是古代世界遺留給西方社會的一份寶貴遺產。

歷代以來許多人曾經指出斯多亞派與新約之間的關係，舉例說，保羅在使徒行傳十七28就引用過哲諾的學生亞拉突(Aratus, 約主前315~主前240)的話；新約很多詞語均常見於斯多亞學派的作品，如良知(Conscience)、靈、洛格斯(Logos)、美德、自足、合理的事奉等。不過所謂相同者也只是字面意思而已，它們各有不同的世界觀作背景。斯多亞派沒有一個有位格的神，沒有創造者，也沒有個人的永生或救贖者。二者的關係雖然在倫理上最密切，但也有基本的分歧。斯多亞派要人待己如待人，基督教則要我們

待人如待己，它的動機是頗不一樣的：斯多亞派是要人順著更高的自我生活，基督教則要人在生活上回應神的愛。

斯多亞在羅馬帝國巨大的影響力，必然包括對第一世紀的猶太哲學家(如斐羅, Philo)，因此早期基督教的倫理作品就難免不受它的影響了。舉例說，亞歷山太的革利勉的《訓導師》(Clement of Alexandria, *Paedagogus*)；而安波羅修修的《論神職人員的責任》(Ambrose, *On the Duties of the Clergy*)更是西塞羅之《論職任》(Cicero, *On Duties*)的基督教版本。斯多亞派的人類學(Anthropology)深深影響著他提安(Tatian, 二世紀)，而特土良的《論靈魂》(Tertullian, *On the Soul*)比柏拉圖主義(Platonism)的靈魂觀更「屬物」。

當基督徒把斯多亞思想融入了他們的作品，斯多亞派思想就成了基督教傳統的一部分。斯多亞學派有些思想曾在文藝復興及近代早期再受人注意；如他們說，人內心的「我」是尊貴的，外界事物對它沒有影響這種理論，就一直受人歡迎。假如我們把道德與宗教分開，斯多亞派說僅僅美德就足以使人快樂，這對現代人也是很有鼓勵。此外，斯多亞派為自然宗教提供不少睿見，而它的人道主義(參人文主義與基督教, Humanism and Christianity)和普世精神，更被吸納入基督教思想。

- BOC 1.6 第一世紀的猶太教
- BOC 1.7 猶太人與羅馬人(40)
- BOC 1.8 昆蘭社區(42)
- BOC 1.9 猶太教徒之散居(44)
- BOC 1.10 耶穌運動之發動(49)

## 第二章 傳佈好消息

- BOC 2.1 耶路撒冷的拿撒勒黨(51)
- BOC 2.2 希伯來人與希臘化人(54)
- BOC 2.3 從耶路撒冷散出(56)
- BOC 2.4 大數的保羅(57)
- BOC 2.5 猶太人與外邦人(61)
- BOC 2.6 保羅早期的佈道努力(63)
- BOC 2.7 在耶路撒冷進一步的困擾(64)
- BOC 2.8 安提阿：首見「基督徒」(66)
- BOC 2.9 對外邦人的宣道(69)
- BOC 2.10 在加拉太的危機(72)
- BOC 2.11 耶路撒冷會議(73)

## 第三章 保羅：宣教士、教師、殉道士

- BOC 3.1 更深宣教之旅的計劃(77)
- BOC 3.2 拓展的第二階段(78)

- BOC 3.3 哥林多(82)
- BOC 3.4 期盼基督的回來(83)
- BOC 3.5 以弗所(84)
- BOC 3.6 哥林多的困擾(87)
- BOC 3.7 羅馬書(88)
- BOC 3.8 到耶路撒冷(91)
- BOC 3.9 羅馬與監獄書信(93)
- BOC 3.10 更多的宣教與尾聲(95)
- BOC 3.11 評估保羅(97)

## 第四章 成為基督徒

- BOC 4.1 人數估算(101)
- BOC 4.2 形成信仰的社會狀態(102)
- BOC 4.3 為何歸正？(105)
- BOC 4.4 參與信仰(110)
- BOC 4.5 神的家(112)
- BOC 4.6 聚會(114)
- BOC 4.7 主日崇拜(117)
- BOC 4.8 祝謝(120)
- BOC 4.9 領導權(123)
- BOC 4.10 邁向正規組織化(126)
- BOC 4.11 姊妹的角色(127)

## 第五章 新舊以色列

- BOC 5.1 耶路撒冷：六零年代及以後(131)
- BOC 5.2 沒有聖殿的猶太教(134)
- BOC 5.3 猶太人基督教的反思(135)
- BOC 5.4 記念耶穌(138)
- BOC 5.5 分道揚鑣(143)
- BOC 5.6 基督教的自我定義：猶太教的看法(147)

## 第六章 大公教會？

- BOC 6.1 初代基督教的多樣性(154)
- BOC 6.2 但又合一(155)
- BOC 6.3 正統與異端(157)
- BOC 6.4 早期信仰的定義(159)
- BOC 6.5 諾斯底主義(163)
- BOC 6.6 信仰的規範(168)
- BOC 6.7 馬西安(170)
- BOC 6.8 基督教的聖經(172)
- BOC 6.9 其他的文字(178)
- BOC 6.10 教會職事與秩序(179)
- BOC 6.11 新預言(183)
- BOC 6.12 回顧(187)

## 第七章 外來的壓力：為道受苦並及辯道

- BOC 7.1 早期(189)
- BOC 7.2 在羅馬的逼迫(191)
- BOC 7.3 進一步的反對(193)
- BOC 7.4 帝國的祭拜(194)
- BOC 7.5 民眾的憤恨(197)
- BOC 7.6 羅馬人(皮里紐與他雅努)眼中的基督徒(198)
- BOC 7.7 可敬的殉道士：依格那丟與Polycary(202)
- BOC 7.8 Perpetua與Felicitas (210)
- BOC 7.9 智識界的反對，與基督教辯道學的濫觴(212)
- BOC 7.10 游斯丁(214)
- BOC 7.11 其他的辯道士(217)
- BOC 7.12 克理索(220)
- BOC 7.13 批判的結果(224)

## 第八章 西方的基督教思想

- BOC 8.1 高盧(225)
- BOC 8.2 愛任紐(225)
- BOC 8.3 羅馬教會(228)
- BOC 8.4 諦訂復活節的日期(230)
- BOC 8.5 神格惟一論之爭議(232)

BOC 8.6 希坡律陀與加里斯都(235)

BOC 8.7 撒伯流：型態論的神格惟一論(237)

BOC 8.8 北非(238)

BOC 8.9 特土良：首位拉丁教父(239)

BOC 8.10 特土良的傳承(246)

BOC 8.11 Minucius Felix (247)

### 第九章 亞歷山太的基督教及其傳承

BOC 9.1 亞歷山太的教會(249)

BOC 9.2 潘他諾(250)

BOC 9.3 亞歷山太的革利勉(251)

BOC 9.4 傳遞信仰(253)

BOC 9.5 俄立根(256)

BOC 9.6 聖經學者(257)

BOC 9.7 教義大綱(259)

BOC 9.8 信仰與哲學(263)

BOC 9.9 靈命與信實(264)

BOC 9.10 俄立根的影響力：其仰慕者與反對者(265)

BOC 9.11 撒慕沙他的保羅(268)

### 第十章 崇拜與其實行

BOC 10.1 入教方式之演變(272)

BOC 10.2 給小孩施洗(278)

BOC 10.3 祝謝的實行(279)

BOC 10.4 禁食、禱告與讚美(284)

BOC 10.5 基督徒的聚會(287)

BOC 10.6 慈善事工(289)

BOC 10.7 節日(290)

BOC 10.8 基督教藝術(292)

### 第十一章 職事與道德

BOC 11.1 職事中的發展(297)

BOC 11.2 按立的職事(299)

BOC 11.3 姊妹的角色(301)

BOC 11.4 女執事(304)

BOC 11.5 證據之評估(306)

BOC 11.6 懲戒與懺悔(309)

BOC 11.7 基督徒成為修士(311)

### 第十二章 信仰與政治

BOC 12.1 三世紀上半葉的光景(317)

BOC 12.2 世俗的挑戰：新柏拉圖主義(319)

BOC 12.3 德基烏斯(322)

BOC 12.4 妥協及其涵義(323)

- BOC 12.5 迦太基的居普良(325)
- BOC 12.6 羅馬：諾窪天(328)
- BOC 12.7 羅馬：司提反(330)
- BOC 12.8 更重的逼迫及其解決(331)
- BOC 12.9 困擾產生的衝擊(332)
- BOC 12.10 戴克里先與「大逼迫」(334)
- BOC 12.11 君士坦丁的興起(338)
- BOC 12.12 麥勒危安橋戰役(339)
- BOC 12.13 米蘭上諭(341)

### 第十三章 前瞻與回顧

- BOC 13.1 基督徒君王？(343)
- BOC 13.2 回顧(347)

### *A Public Faith* 大綱

BHTC-- Ivor J. Davidson, *A Public Faith: From Constantine to The Medieval World, AD 312~600*. Vol. I. Baker, 2005. [= APF]

公開的信仰：從君士坦丁到中世紀(A.D. 312~600) 導讀

### 前言 新世紀的破曉

- APF 0.1 四世紀初期的基督教(11)
- APF 0.2 大逼迫(13)
- APF 0.3 耶逼迫的結束(14)
- APF 0.4 君士坦丁有多基督教化？(15)

### 第一章 君士坦丁與教會

- APF 1.1 君士坦丁與異教(19)
- APF 1.2 垂青基督徒(19)
- APF 1.3 君士坦丁成為皇帝(22)
- APF 1.4 君士坦丁堡：新羅馬(23)
- APF 1.5 仰慕的主教們：凱撒利亞的猶西比亞(24)
- APF 1.6 多納派(25)
- APF 1.7 東方的爭議：亞流(28)
- APF 1.8 處理亞流的問題(30)
- APF 1.9 尼西亞大會(32)
- APF 1.10 尼西亞信經(34)
- APF 1.11 尼西亞教規(36)
- APF 1.12 尼西亞後緒(38)
- APF 1.13 亞他那修(39)
- APF 1.14 君士坦丁的死亡與遺傳(42)

## 第二章 亞流主義的政治運作

APF 2.1 君士坦丁的後裔(47)

APF 2.2 持續教義上的張力(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. ()

## 第三章 東方希臘語的教會

APF 3.1 (69)

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

APF 3. ()

## 第四章 西方的整合

APF 4.1 (101)

## 第五章 禁慾派基督徒

APF 5.1 (133)

## 第六章 奧古斯丁

APF 6.1 (159)

## 第七章 再思基督

APF 7.1 (195)

## 第八章 迎克墩爭議：分裂與擴張

APF 8.1 (217)

## 第九章 基督教的崇拜

APF 9.1 (247)

## 第十章 組織、職事與Symbolism

APF 10.1 禮拜天(269)

APF 10.2 神聖的節期(270)

APF 10.3 尊崇聖徒(274)

APF 10.4 尊奉馬利亞(275)

APF 10.5 八天節期(275)

APF 10.6 職事的結構(276)

APF 10.7 傳道人守獨身(272)

APF 10.8 主教(279)

APF 10.9 傳道人的服飭(281)

APF 10.10 定義主教的地位(282)

APF 10.11 主教團與正統(283)

APF 10.12 女性的職事(284)

APF 10.13 教堂建築(286)

APF 10.14 基督教藝術(291)

## 第十一章 基督徒與化外人：變動世界中的教會

APF 11.1 羅馬與化外人(295)

APF 11.2 歌德人(296)

APF 11.3 處理羅馬陷落的問題(299)

APF 11.4 汪達爾人(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：高盧、義大利、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 大不列顛與愛爾蘭：第一階段

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 由凱爾特的修道主義而英國的福音化

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 尾聲

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. ()

### 註語(from NDT)

#### Docetism 幻影說

這是基督論中一個理論，說基督的身體不是真實的，只是如幻影(希臘文：*dokein*, 「好像」)；因此基督的受苦

便變成：祂只是看似受苦，或說基督是不能受苦，因祂與所寄附之肉身是有分別的。這個思想成了第二世紀諾斯底主義(Gnosticism)，和第四世紀摩尼教Manichaeism)對基督的流行解釋。約翰對基督的「血」與「肉」兩方面(約壹四2, 五6)的解釋，看來是針對他們而發的。就是教會正統的教父，有時亦會採用幻影說的詞語來解釋基督。就以愛任紐(Irenaeus)為例，他就曾說基督的身體是「神的榮耀覆蓋著」，但在別處他則強調，基督的身體是真實的，一點沒有「好像」的意味。類似的語句也可在亞他那修(Athanasius)的《論道成肉身》(*On the Incarnation of the Word of God*)、亞歷山太學派、亞歷山太的革利勉(Clement of Alexandria)、俄立根(Origen)等人的作品中出現。[編按：我們要分辨幻影說的思想，和幻影說的詞彙，單以詞彙相同便說具幻影說的意味，是很危險的混淆；愛任紐與亞他那修十分看重道成肉身(Incarnation)的真實性，且都是反對諾斯底派的早期健將。]

稍後期的基督論異端，不少是從亞歷山太學派而來，如亞波里拿留主義(Apollinarianism)、優提克斯主義(Eutychnianism)、基督一性說(Monophysitism)等，都有幻影派的傾向。對他們來說，神好像是化了人的粧，以人身現於凡間一樣；這類思想先後為重要的大公會議(Councils)定為異端。

幻影說(尤以諾斯底主義的和摩尼教的)看物質是惡的，因此不能想像作為神的基督，會取人的身體，故他們認為道成肉身僅是一種幻影，如水之倒影。引伸下來，基督的受苦、受死贖罪(Atonement)，以至肉身復活(參基督的復活, Resurrection of Christ)，也不是真實的了。

早期反對幻影說最烈者為伊格那丟(約115年卒)，他說：「耶穌基督是大衛的苗裔、馬利亞的兒子，祂真實地被生下來，吃和飲，在本丟彼拉多手下受難」。伊格那丟用的詞非常小心有力，他用「真實」(*alēthos*)，以反擊幻

影派的鑰詞「好像」。另一名反對幻影派的猛將是特土良(Tertullian)：「讓我們研究主的身體這個物質，因為有關祂的屬靈特質，早已是一致同意的(*certum est*)；現在發生問題的只是祂的身體，引起爭論的是這身體的真實性和本質」。跟著，他堅立基督「是完全具有人的特性」。

安提阿學派(Antiochene School)特重基督的人性，因此也力反幻影說。但安提阿學派有時過度強調基督的人性，一不小心便容易把基督說成只是一個人，像現代「道成肉身的神話」(Myth of God Incarnate)所引起的爭辯一樣〔參基督論；歷史耶穌的追尋(Historical Jesus, Quest for)〕。基督的神性和人性，常是測試異端一個很好的試金石，過猶不及的強調常會出亂子。

## 參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1(London, 1975).  
H.D.McD.

## Adoptionism 嗣子論

嗣子就是收養的兒子，但嗣子論卻是基督論裡面，一個討論聖子與聖父之關係的理論，主要是說耶穌不過是一個普通的人，因著祂與神有很密切的關係，祂自己也有一些特別的美德，因此神就「收納」祂為兒子。初期教會的嗣子論通常都說，這是在耶穌受洗時發生的；它認為耶穌有這種特別的際遇，皆因神在耶穌身上有特別的工作，而不是因為耶穌在太初就與父神同在，而祂也不是三位一體(Trinity)中的第二位，即我們稱之為「道」(Logos)或「聖子」所代表的地位。

有關最早期嗣子論的文獻，現已不存，但從其他作品中，我們知道這個思想是狄奧多特斯(Theodotus)發揚光大的。他大約是主後190年出現於羅馬，原是一個皮革商人。他說耶穌受洗時，「聖靈」或「基督」就降臨在祂的身上，使一個雖有非常之美德，但仍是普通人的耶穌，具有

神奇的能力。與狄奧多特斯同代的基督教學者大為震怒，他們說，狄奧多特斯既稱耶穌「只是人」[*psilos anthro{pos}*]，此亦為「基督為凡人論」(psilanthropism)一詞的來源，就表明他背棄了信仰。按希坡律陀(Hippolytus)的說法，狄奧多特斯「決意否認基督的神性」。

亞爾特門(Artemon，三世紀中葉的羅馬信徒，稱基督是在復活時才成為神)曾努力發揚他老師狄奧多特斯的教訓，試著要建立嗣子論的歷史起源，但同樣遭遇當時辯道士猛烈的反對，他們指出早期每一個教會的思想家，都「承認基督是神而人者」。

早期傳講嗣子論的人，最出名的是撒摩撒他的保羅(Paul of Samosata)，他堅決跟隨亞爾特門的思想，至終卻為安提阿會議(主後268年)定為異端。他的作品亦已散佚，但從其他人的作品，我們知道他說，耶穌「按本性只是一個凡人」(*koinou te{fn physin anthro{pou}*)；到了下一世紀，教會史家該撒利亞的優西比烏(Eusebius of Caesarea)指控他否定耶穌的神性，結果也「否認他是神、是主」。優西比烏說因著他這種否認，結果神的兒子就不是從天而降，而是「從下面」而來，亦即是只為凡人。

當代基督論認為嗣子論最大的問題，乃在誤解神與耶穌同在的特性、耶穌的人性，以及混淆了基督作為神子，和信徒因信耶穌而成為神的兒子的分別；總之它最主要的毛病，乃是否認耶穌原是出於神，以及耶穌具有的，又不能歸入人性來了解的特性，結果就以為耶穌只是人了。嗣子論一詞也包括八世紀在西班牙教會中，一種較不為人知的思想運動，它認為基督的人性只是有分於神的性情，而不是祂原本就具有神性。

另參：神格惟一論(Monarchianism)。

## 參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age*

*to Chalcedon AD 451*(London, <sup>2</sup> 1975)；凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984(J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, <sup>5</sup>1977).

R.K.

## Ebionites 伊便尼派

Ebionites 伊便尼派是第一、二世紀過貧窮生活的修道團體；此名可能來自希伯來文的「貧窮人」(*'ebyo'n'^m*)。他們嚴守古猶太律法，反對保羅，亦否認童貞女生子。有關伊便尼派的資料，直接而可靠的不少，有時還互相矛盾。我們比較有把握知道的是，他們最早在約但河東一帶繁衍，然後傳到別的地方，到主後五百年便湮沒。

有關伊便尼派的道理，可以簡撮為兩點：1. 否認耶穌的神性，認為耶穌只是一個先知，「像我們一樣」，不過祂受洗時，聖靈降臨在祂身上。2. 極度強調摩西的律法，完全否定保羅的書信，只用馬太福音(愛任紐, Irenaeus\*)，和希伯來福音(該撒利亞的優西比烏, Eusebius of Caesarea\*)。在生活上，他們恪守貧窮的原則，認為這是最高的善，對馬太福音五3及申命記十八15尤為重視。

按早期教父的記載，伊便尼派有好幾個分支；俄立根(Origen)\*說，有一派是接受耶穌為童貞女所生，另一派則否定，認為耶穌是約瑟和馬利亞所生的兒子。優西比烏\*則認為，就是接受耶穌是童貞女所生的一支，也否認耶穌的先存性；耶柔米(Jerome)\*則說他們仍然守割禮，並且等待基督再來，展開千禧年的國度。

按敘利亞教父伊皮法紐(Epiphanius，約315~402)的記載，他們就是拿撒勒派(Nazarenes，為早年一猶太基督教派，守摩西律法)；為哈納克(Harnack)\*和霍爾特(F. J. A. Hort, 1828~1892)接受，而萊特佛特(J. B. Lightfoot, 1828~89)和查恩(T. Zahn, 1838~1933)則反對。

## 參考書目

有關教父對伊便尼派的記載，參Epiphanius, *Haer.*, xxx; Eusebius, *Eccl. Hist.* iii. 27；愛任紐著《反異端》，I.xxvi. 2; III.xxi.1; v.i.3(收在《尼西亞前期教父選集》內，謝秉德等譯，文藝，<sup>2</sup>1990; Irenaeus, *Haer.*); Justin, *Dial. C. Tryph.* 47; Tertullian, *De. Praescr.* 33.

有關伊便尼派的研究：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.