

历史与思想研究译丛 | Studies on History and Thought

The Spirit of
Early Christian Thought

早期基督教 思想的精神

寻求上帝的面

〔美〕罗伯特·路易斯·威尔肯 (Robert Louis Wilken) 著
陈知纲 译

The Spirit of Early Christian Thought
Seeking The Face of God

中国社会科学出版社

作者简介

罗伯特·路易斯·威尔肯 (Robert Louis Wilken), 美国弗吉尼亚大学基督教史教授, 杰出的基督教史家。其他著作有《罗马人眼中的基督徒》 (*The Christians as the Romans Saw Them*), 《圣洁之地——基督教历史和思想中的巴勒斯坦》 (*The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*)。

历史与思想研究译丛 | Studies on History and Thought

The Spirit of Early Christian Thought

早期基督教 思想的精神

寻求上帝的面

〔美〕罗伯特·路易斯·威尔肯 (Robert Louis Wilken) 著 陈知纲译

The Spirit of Early Christian Thought
Seeking The Face of God

中国社会科学出版社

图字 01-2011-6452

图书在版编目(CIP)数据

早期基督教思想的精神：寻求上帝的面 / (美)罗伯特·路易斯·威尔肯(Robert Louis Wilken) 著；陈知纲译. —北京：中国社会科学出版社，2011. 11

(历史与思想研究译丛)

ISBN 978-7-5161-0302-9

I. ①早… II. ①罗…②陈… III. ①基督教史：思想史—研究
IV. ①B979

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 230197 号

Originally published under the title: The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God by Robert Louis Wilken

Copyright © 2003 by Yale University Press

Published by arrangement with Yale University Press through Oak Tree

All rights reserved

责任编辑 陈彪
策划编辑 游冠辉
责任校对 刘骁
装帧设计 奇文云海
技术编辑 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印刷装订 北京领先印刷有限公司

版 次 2011 年 11 月第 1 版 印 次 2011 年 11 月第 1 次印刷

开 本 640×960 1/16

印 张 18.5

字 数 280 千字 插页 2

定 价 37.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

历史与思想研究译丛

主 编 章雪富

副主编 孙 毅 游冠辉

“历史与思想研究译丛”总序

本译丛选择现代西方学者的思想史研究经典为译介对象。迄今为止，国内译介西方学术著作主要有两类：一是西方思想的经典著作，例如柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《形而上学》等等；二是现代西方思想家诠释西方思想史的著作，例如黑格尔的《哲学史讲演录》和罗素的《西方哲学史》等等。然而，国内学术界对基于专业专精于学术富有思想底蕴的学者型的阐释性著作却甚少重视，缺乏译介。这就忽视了西方思想史研究的重要一维，也无益于西方思想史的真实呈现。西方学术界的实际情况却是相反：学者们更重视富有启发性的专业研究著作。这些著作本着思想的历史作历史的发微，使思想史的客观、绵延和更新的真实脉络得到呈现。本译丛希望弥补这一空缺，挑选富有学术内涵、可读性强、关联性广、思想空间宏阔的学者型研究经典，以呈献于中国学术界。

本丛书以“历史与思想”为名，意在表明真实地把握思想脉络须基于历史的把握方式，而不是着意于把一切思想史都诠释为当代史。唯有真实地接近思想的历史，才可能真实地接近历史鲜活的涌动。

本丛书选译的著作以两次地中海文明为基本视野。基于地中海的宽度，希腊、罗马和犹太基督教传统多维交融、冲突转化、洗尽民族的有限性，终能突显其普世价值。公元1世纪至6世纪是

第一次地中海文明的发力时期，公元 14 世纪开始的文艺复兴运动则是西方文明的第二次发力。这两次文明的发生、成熟以及充分展示，显示了希腊、罗马和基督教所贡献的不同向度，体现了西方思想传统的复杂、厚实、张力和反思力。本丛书所选的著作均以地中海为区域文明的眼光，作者们以整体的历史意识来显示不同时期思想的活力。所选的著作以此为着眼点，呈现社会历史、宗教、哲学和生活方式的内在交融，从而把思想还原为历史的生活方式。

主编 章雪富

2008 年 12 月 16 日

鸣 谢

本人谨对斯坦利·霍瓦斯 (Stanley Hauerwas)、理查德·约翰·纽豪斯 (Richard John Neuhaus)、罗宾·达令·杨 (Robin Darling Young)、刘易斯·艾耶尔 (Lewis Ayres)、博万·格里尔 (Bowen Greer) 表示谢忱, 他们阅读了本书的手稿, 并提出了有益的建议。本书的写作已耽延了数年之久, 许多人在本书成书的关键点上起了别开生面的作用。他们是格雷·安德森 (Gary Anderson)、大卫·布雷尔 (David Burrell)、罗伯特·道达罗 (Robert Dodaro)、耶利米·得利斯科 (Jeremy Driscoll)、艾伦·费茨杰拉德 (Allan Fitzgerald)、哈里·甘贝尔 (Harry Gamble)、大卫·哈特 (David Hart)、戴维·汉特 (Davie Hunter)、罗伯特·詹森 (Robert Jenson)、大卫·科瓦克 (David Kovacs)、犹滴·科瓦克 (Judith Kovacs)、乔治·洛里斯 (George Lawless)、布鲁斯·马歇尔 (Bruce Marshall)、伯纳德·麦基恩 (Bernard McGinn)、托马斯·诺贝尔 (Thomas F. X. Noble)、亚伯兰·伦 (Abram Ring)、拿单·斯科特 (Nathan Scott)、巴西尔·司徒德 (Basil Studer)、丹尼尔·维斯博 (Daniel Westberg)、大卫·伊格 (David Yeago)、约翰·亚尼亚斯 (John Yiannias)。我也要感谢耶鲁大学出版社的前任编辑查尔斯·格伦奇 (Charles Grench) 对拙著的支持, 现任编辑赖丽莎·海默特 (Larisa Heimert)、劳伦斯·基耐 (Lawrence Kenney) 手稿录入与编辑的认真工作, 以及吉斯·坎墩 (Keith Condon) 为本书插图及封页所付出的辛劳。

导言	(1)
1 以基督的十字架为根基	(10)
灵魂之火	(12)
一种福音特有的论证	(17)
上帝的选民	(21)
启示的恩典	(23)
2 一种令人敬畏且不流血的牺牲	(29)
献上祷告和感谢	(31)
基督绝不会离水而在	(37)
临现的恩典	(41)
与天使和天使长	(43)
3 上帝为今时显出的荣面	(48)
我们的智慧	(52)
一本关于基督的书	(55)
一个单一的故事	(58)
寓意解经的无可避免性	(63)
从经上所记看待自己	(69)
4 时常寻求他的面	(73)
基督的复活及与父同在	(77)
神圣的智慧	(82)
圣子从不单独行动	(87)

寻见上帝和寻求上帝	(91)
5 不要成就我的意思,只要成就你的意思	(96)
马利亚——上帝之母	(98)
痛苦中的荣耀	(102)
分裂的教会	(104)
基督的剧痛	(108)
殉道士与认信者	(112)
6 太初赐下的目的	(116)
关于人的被造	(123)
皮子衣服	(129)
身体不是点缀	(131)
7 信仰的合理性	(136)
可靠的证明	(139)
权威的不可避免性	(142)
对可见之物的信心	(144)
哪里有爱,哪里就有看见	(148)
8 以耶和華為神的百姓是有福的	(154)
众圣徒的生活具有社会性	(158)
关系今生之事	(161)
一座侍奉上帝的公义之城	(166)
9 基督荣耀的作为	(173)
最早的基督教诗歌	(175)
圣诗的制作	(177)
为诵读而作的诗歌	(179)
《灵魂之战》	(185)
10 使此物成为彼物	(193)
图画胜于文字	(195)
穆斯林世界中的基督徒修士	(197)

上帝大能的器皿	(201)
若没有形象,就没有道成肉身.....	(204)
使此物成为彼物	(208)
11 上帝的样式	(212)
疗心之术	(215)
八福	(219)
神贫	(222)
基本的美德	(224)
作为爱的形式的基本美德	(229)
12 感观理性的知识	(234)
圣爱与欲爱	(236)
没有愤怒就没有美德	(238)
爱是永不止息	(240)
在来生中的爱与快乐	(243)
有福的爱之激情	(244)
结语	(251)
参考文献	(258)
阅读书目	(259)
索引	(274)

导 言

xiii

基督教既无可避免是礼仪性宗教（人们借着庄严洗礼被纳入教会中），也不折不扣是道德性宗教（耶稣说：“你们要完全，像你们的天父完全一样”），更无可辩驳地是理性宗教（“就要常做准备”告诉人你们心中盼望的缘由，《彼得前书》）。正如世界上所有重要的宗教一样，基督教绝非仅仅是一套敬虔的操练和道德律令：它同样也是一种关于上帝、关于人、关于世界与历史的思维方式。对基督徒而言，思想乃是信仰中的一部分。奥古斯丁曾经写道：“若非人首先以之为可信，就无人会相信任何事……并非任何一位有思想的人都会相信，因为有许多人是因不信的缘故才去思想；然而，任何一位相信者都会去思想，以一种信仰方式去思想，又以一种思想方式去相信。”^[1]从一开始，教会就孕育出一种活泼的理性生活。

xiv

本书宗旨是要描绘基督教思想在最初形成的几个世纪中的形态。本人曾试图将事物作为一个整体来看待，将人物与观念作为根植于某一特定历史阶段却又不囿于时间限制的普遍传统中的一部分。斯人已逝，风物犹长存。本书并非一部早期基督教的思想史。虽然书中用了一些章节论及三一论与基督论内容，但我同样也用了一章篇幅来讨论基督教诗歌，还用一章篇幅来讨论道德生活。我的目的与其说是要描述某些教义的出现及其发展，莫如说是要说明一种基督教的理性传统是如何出现的，基督徒又是如何去思考其所信之事的。

尽管我探讨了诸多观念和论述，但我相信，早期基督教思想研究

一直以来过于注重观念。早期教会的理性努力乃是为着一种更崇高的目的服务的，而并非仅仅赋予基督教信仰一种概念形式。它的使命就是要赢得这些男女信徒的心，并改变其生命。基督教思想家诉诸的是一种更为深层的人类经验，而非社会中的宗教组织或哲学家的教导。在这种努力中，圣经是核心要素。它讲述了一种可以追溯到古代、甚至世界源起之时的历史，其中充满了令人难以忘怀的男女信徒（虽然不是所有人都令人敬仰）的故事，他们实有其人，而非神话。而且，从此滥觞出了一套开创了新的宗教语汇的词汇，还有那激发人们文学艺术想象的丰富含义与意象。上帝、自我、人类群体、万物的起源与结局，都与圣经理史、圣经语言与圣经意象交织在一起。

教会赋予男女圣徒一种全新的爱，即耶稣基督，一位激发他们的行为并牵动他们情怀的人。这是一种与众不同的爱。这并不仅仅是因为耶稣基督是一位智慧的导师，或一位心存慈悲、向那些患病者或贫乏者伸出援手的人物，甚或说是因为他耐心忍受了人们的伤害与辱骂，并被残酷折磨致死；而是因为他受死后，上帝让他从死里复活来承受一种新生命。耶稣的复活既是基督徒灵修的核心事实，也是一切基督教思想的基础。复活并非一次孤立事件，一次不可思议的奇迹，而是在犹太人历史架构中发生的一次事件，它带来了一个新群体，即教会。基督教并非仅仅是作为一个信息，而且是作为一种群体生活进入历史，一个社会或城市，其内在在纪律与实践、礼仪与信条，还有机制与传统，都是基督教思想的背景。

从基督教最初引起公众关注的那一刻起，希腊与罗马的著作者们便注意到了这种新宗教，并写下学术性与批判性著作。在一本较早的著作《罗马人眼中的基督徒》（*The Christians as the Romans Saw Them*）一书中，我曾经介绍过这些批评基督教的古人，诸如塞尔修斯（Celsus）^①、波斐利（Porphyry）与狂热的罗马皇帝朱利安（Julian）。本书是一次有意识地运用其自身的方式并置身于古代思想处境下来理

^① 塞尔修斯，2世纪著名希腊哲学家、基督教反对者、批评者，生平不详。其著作全被毁，但其《论真道》（*True Doctrine*）一书因七八十年后被神学家奥利金《驳塞尔修斯》（*Against Celsus*）中原文引用了而流传下来。“塞尔修斯”一名也是2世纪出现的几位反基督教者的笔名。同时，塞尔修斯还熟悉犹太教和埃及思想及传统。——译者注

解他们对基督教批判的尝试。虽然他们常心怀敌意且自视甚高，但仍可从他们身上了解很多东西，尤其是关于基督教本身的东西。但是，这一研究的理由最终却是为了回应那些批评基督教的人。回归这一主题花费的时间远比我预想的要长出许多，随着我阅读的古文献与基督教作品越来越广泛和深入，我的思想也发生了改变。尽管当前这本书是对这一项目的落实，但其计划却迥异于几年前我所想象的。 xvi

我的初衷是写一本基督教护教史的书，也就是说，在向一个当时对基督所知甚少的世界解释基督教信仰时，基督教思想家是如何回应其批评者的论述的。但是，此任务与彼未竟任务甚为迫切；我发现，基督教思想太特立独行了，无法主要从其与希腊—罗马思想的关系来进行探讨。听到那些批评基督教的声音颇有教育意义，这也是本书的着眼点；然而，基督教思想却是从内部产生出来的，从基督的位格、圣经、对基督的崇拜以及教会生活中产生出来的。其中有一些极为宝贵的材料，譬如说布道词。本书的计划就是由基督徒最为关心的问题塑造出来的。

那种认为早期基督教思想的发展代表着一种基督教希腊化的思想，早已失去了其存在的意义。向哈纳克（Adolf von Harnack）这位 19 世纪的教理史家道别的时刻已然来临了，此君的思想影响了人们对早期基督教思想的诠释已逾一个世纪之久。随着本书的展开，会有一种更为恰当的表述，这就是希腊主义的基督教化，这一点会变得愈益清楚；尽管这一短语并未把握住基督教思想的原创性，也未把握住犹太思想方式对犹太圣经的贡献。它也不承认为基督教所看为宝贵的那些希腊思想中美好的、正确的特质，例如从美德角度来考察的道德生活。与此同时，人们一次次看到，基督教思想尽管是以根植于希腊—罗马文化的思想模式和概念来进行的，但对其改变却是如此之深，以致最后产生出了一种全新的东西。 xvii

要描述这种改变有许多种方法，例如，基督的位格及与之有关的事件，基督教崇拜中的圣礼性特征，教会的群体生活等；其中的每一点都在我所讲述的故事中有其作用。但是，给我印象最深的却是圣经在早期基督教著作中的无处不在。早期基督教思想是本于圣经的，教父时代所带来的深远影响之一便是锻造出了一种思想方式，它的语言

和灵感都来自于圣经，这就赋予了教会和西方文明一种对圣经作为一个整体的统一、一贯的解释。无须赘言，这一点意味着，任何忽略其最初读者而对圣经做出牵强解释的努力，注定要以既非作为教会之书又非作为西方文学、艺术与音乐想象泉源的东西而告终。假若脱离了它所孕育成形的土壤的话，那它也就会像剪下来的花朵一样，其鲜活的颜色很快就会褪去。

xviii 早期基督教思想与众不同的标志可以用几句话来表述。基督徒乃是从以色列与耶稣基督的历史，从基督教崇拜的经历，以及从圣经（及早期对圣经所做的各种诠释）中来寻找理由的；这也就是说，从历史、仪式、文本中寻找理由的。基督教思想根植于教会生活中，由诸如每天诵读《诗篇》的灵修实践来维系，并受圣礼、尤其是定期举行的圣餐礼滋养的。理论本身并不是目的，概念与抽象是为沉浸于“*res*”（事物）中者（即事物本身所包含的深层次内容，亦即基督的奥秘与基督徒生活实践）来服务的。其目的并非仅仅是为了理解，也是为了爱。而且，在这本书中的任何观点上，在对上帝的认识、三一论、美德，尤其是最后一章关于受难的讨论中，我都尝试着去说明爱与基督教思想之间的不可分割性。

在一篇论述教父的文章中，巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）曾经写道，“伟大、深邃、勇敢、灵活、确定与燃烧着的爱——这种充满青春活力的美德，乃是教父神学的标志。或许，教会再也无法重现一群像爱任纽（Irenaeus）^①、阿塔那修（Athanasius）^②、凯撒利亚的巴

① 爱任纽（130—202年），生于小亚细亚希腊裔家庭，是使徒约翰的弟子波利卡普的门徒，基督教主教，基督教第一位重要的神学家，被罗马天主教会和东正教会封为圣徒和教会父老。爱任纽是最早将现今圣经正典的四部福音书列为上帝的启示，反驳马西昂删改的《路加福音》是唯一正统福音书的立场，其著名的著作为《驳异端》（*Against Heresies*）、《使徒宣道的明证》（*The Demonstration of the Apostolic Preaching*）。——译者注

② 阿塔那修（298—373年），东方教会的教父之一，埃及亚历山大城主教，曾因驳斥阿里乌派屡遭流放。其重要著作有《论道成肉身》（*On the Incarnation*）、《驳阿里乌派》（*Orations Against the Arians*）、《论圣灵》（*On the Holy Spirit*）、《安东尼传》（*Life of Antony*）。——译者注

西尔 (Basil of Caesarea)^①、亚历山大的西利尔 (Cyril of Alexandria)^②、约翰·克里索斯托 (John Chrysostom)^③、米兰的安波罗修 (Ambrose of Milan)^④ 及奥古斯丁 (Augustine) 这样出类拔萃的人物了——更不必说大批声名稍显逊色一些的教父了。生命和教义简直就是一体的。克尔凯郭尔论到克里索斯托的话，对他们所有人都是适用的：“他用自己的全部生命来宣讲。”^[2]

早期基督教思想，正如这些词表达的那样，乃是出于一群生命与思想紧密联合起来、具有卓越天赋的思想家的作品。若没有与具体人物联系起来的话，那任何讨论也就没有丝毫价值了，故而我是通过对不同人物和问题的探讨来介绍早期教会的思想的。我并没有试图去做全面的探讨。例如，我只是浮光掠影地谈及帕拉纠派关于恩典之争的问题，关于基督位格之争我也只讨论了其中的一个方面。我尽可能在每章中专门讨论一两位人物，用他们的思想来说明本书的一两个主题，对那些与具体文献无多少联系的内容，我便不予多谈。然而，为了填补早期基督教思想模式的空白，我还引用了 7 世纪及以后作者的著作。

xix

① 凯撒利亚的巴西尔 (约 330—379 年) 生于凯撒利亚的卡帕多西亚，后成为凯撒利亚主教，为 4 世纪基督教会的重要领袖，与其弟弟尼撒的格列高利及其朋友纳西昂的格列高利并称加帕多西亚教父。其重要的著作有《驳欧诺米》(*Adversus Eunomium*)、《论圣灵》(*De Spiritu Sancto*)、《创世六日》(*Homiliae in Hexaemeron*)、《诗篇讲道集》(*Homiliae super Psalmos*) 十七篇、《论道德》(*Moralia*)、《苦修著作》(*Asketika*)，书信有三百余封。——译者注

② 亚历山大的西利尔，亚历山大教区的大主教，活跃于 412—444 年，强烈主张基督神人二性的合一，导致 431 年聂斯脱利遭谴责。——译者注

③ 约翰·克里索斯托 (344/354—407 年)，生于安提阿，早期教会最伟大的布道家，有“金口约翰”之称，曾为安提阿的长老，以其正统性、口才及对教会高层的散漫放纵之抨击著称。他的著作主要有《创世记讲道》67 篇，《诗篇讲道》59 篇，《马太福音讲道》90 篇，《约翰福音讲道》88 篇，《使徒行传讲道》55 篇等；还有专著《驳反修道生活者》(*Against Those Who Oppose the Monastic Life*)、《论祭司职分》(*On the Priesthood*)、《新信徒训诲》(*Instructions to Catechumens*)、《论上帝本质的不可明性》(*On the Incomprehensibility of the Divine Nature*)。——译者注

④ 米兰的安波罗修 (约 333—397 年)：米兰主教，奥古斯丁的老师，主张圣灵的神性与马利亚永恒的童贞，主要著作有《论信仰》(*On Faith, to Gratian Augustus*)、《论牧者职分》(*On the Offices of Ministers*)、《论圣灵》(*On the Holy Ghost*)、《论道成肉身的圣礼》(*On the Sacrament of the Incarnation of the Lord*)、《论奥秘》(*On the Mysteries*)、《路加福音注释》(*Commentary on the Gospel according to Luke*)、《论马利亚永恒的童贞》(*On the Birth of the Virgin and the Perpetual Virginity of Mary*)。——译者注

我曾尝试着去为一般读者写作，避免关于早期基督教历史与思想诠释的现代学术争论。这些争论在一些期刊与专著中都有详细讨论。除了少数例外，注释都是为古代著作所作的。就进深阅读提出的建议，则列举了一些书籍与文章，它们要么是塑造了我的思想，要么就是说明了某一章中所处理的问题。

尽管我援引了许多作者的著作，包括殉道者查士丁（Justin Martyr）^①、爱任纽、亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria）^②、拉克唐修（Lactantius）^③、阿塔那修、凯撒利亚的巴西尔、克里索斯托、米兰的安波罗修、亚历山大的西利尔及其他人，但我发现自己不断提及的是四个人的著作：3世纪的奥利金（Origen）^④、4世纪的尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）、5世纪的奥古斯丁、7世纪的认信者马克西姆（Maximus the Confessor）^⑤。在早期教会中，这四位人物凸显出来成为最值得研究的思想家，其思想最深刻，也最持久。读者可以把他们作为活泼的诠释者，而并非仅仅是作为历史资料来阅读。然而，很少有人会对奥古斯丁是其中的巅峰人物这一传统认识产生质疑。他是其中最具有见地的思想家，他喷薄而出的思想更为深刻，他的兴趣也更为广泛，他的著作也更为优美，他一直是其中最具影响力的人物，至

① 殉道者查士丁（约100—165年），重要著作有《第一护教辞》（*Apologia I*）、《第二护教辞》（*Apologia II*）、《与特里弗的对话》（*Dialogue with Trypho*）、《论复活》（*de resurrectione*）。——译者注

② 亚历山大的克莱门（150—215年），早期教会重要的神学家，亚历山大教理学校的校长，奥利金的老师，主张运用哲学为信仰服务，著名的著作有《劝勉希腊人》（*Exhortation to the Greeks*）、《为师之道》（*Instructor*）、《杂集》（*Miscellanies*）。——译者注

③ 拉克唐修（约250—约325年），古罗马帝国杰出的基督教护教士，曾作过君士坦丁儿子的导师，最重要的著作作为《神圣原理》（*Divinae Institutiones*）。——译者注

④ 奥利金（185—251年），生于亚历山大港，早期基督教著名神学家和哲学家，希腊教父，亚历山大学派重要代表人物之一。在神学上，他提出“永恒受生”的概念来解说圣父与圣子关系，对基督教影响至今。据优西比乌统计，奥氏著作竟多达2000部，主要有《诗篇选释》（*Selecta in Psalmi*）、《驳塞尔修斯》（*Against Celsus*），《论第一原理》（*de Principiis*），《约翰福音注疏》（*Commentary on the Gospel According to John*），并编定《六文本合参》（*Hexapla*）等。——译者注

⑤ 认信者马克西姆（约580—662年），也被称为神学家马克西姆，早年曾作过拜占庭皇帝希拉克留（Heraclius）的助手，后弃职修道，迁往迦太基，因支持卡尔西顿信经中基督神人两种意志而受逼迫，被砍掉右手，撕裂舌头，不久后辞世。他的神学受到东西方教会的尊重，得到了第三次君士坦丁堡会议的辩护。——译者注

少在西方如此。但是，他却并不是唯一的思想家，而且他与其他人也有许多的共同之处，尤其是与尼撒的格列高利与认信者马克西姆有着一致之处，在某些地方也与奥利金有着一致之处。正如所有伟大的基督教思想家那样，他有意识地在一种并非由其个人所创立的传统中前进。当他在主教座堂置身于由自己牧养的一群信徒中，将一页圣经展开在面前时，会极感安慰。教父们“像受教者一样”写作（赛 50：4）。xx

关于本书的结构，此处略作陈述。本书前三章探讨的是根基性问题：上帝是如何为人们所认识的，基督教的崇拜与圣礼、圣经。从一开始，基督教思想家就认识到了圣经中的历史在基督教思想中占据的核心作用。上帝已经在以色列历史及耶稣一生的各样事件中显了出来，基督教思想便始于这些事件，并由这些事件来维系。第二章论述了基督教的崇拜，说明早期基督教思想家都是祷告的人。他们认识到，基督的位格不仅是一种历史记忆，而且也是圣礼中经历到的一种事实；借此，福音书中记载的事件，尤其是耶稣基督的受死与复活，都变成了“在场”之事。在第三章中，我试图说明，对古代文学中那些不同学派的思想家们来说，圣经是何等清新，甚或说有些令人吃惊。圣经揭示了一个与他们此前所认识的任何事物都截然不同的世界，对圣经的阅读与解释，给他们的语汇与思想方式留下了深远的影响。

随后三章讨论了基督教的诸教义：三一论、基督的作为、创世与人类的受造。第四章概述了前三章中所论及的要点，以说明历史（基督的复活）、基督教崇拜的三一模式以及圣经如何一道塑造出了基督教三一论。第五章则从与福音的关系方面讨论了基督的作为，当耶稣说“然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思”时，基督所承受的“痛苦”。在这一方面，关键性的人物是认信者马克西姆。马克西姆通过将自己的心灵投入这一事件中，得以找出了一种超越此前思想家、既清晰又深刻地表达了基督人性奥秘的语言与概念。基督教思想通过不断浸润于福音历史中而得到了滋养。第六章将《创世记》1章中的开篇句“起初，上帝创造”与“按照上帝的形象和样式创造”（创 1：26）这一短语作为自己关注的焦点。这里，我主要援引了凯撒利亚的巴西尔及尼撒的格列高利著作中对这些经文所作的解释。他们的目的是要形成一种合乎圣经的创造观与人观，对所有有理性的人来说，这也是xxi

可理解和一贯的。

随后两章讨论了信徒问题，第七章讨论的是信仰作为一种认识的途径，第八章讨论的则是信徒之间的团契关系，与社会相关联的教会。在这两章中，我所凭借的是奥古斯丁。论及信仰的这一章，对第一章中所介绍的一个主题，即对上帝的认识乃是参与性的，进行了详细论述。因此，有理由说，对上帝只能在信心和爱心中去认识。在论及本书中的这些观点时，我呼吁人们对教会作为基督教思想的环境的重要性予以关注；而在第八章中，我探讨了在奥古斯丁所理解的正义社会中教会的作用。

第九章与第十章讨论了基督教文化的内容。前者讨论的是作为词语的事物，亦即基督教的诗歌；后者讨论的则是木头与油画，亦即圣像。正如某些基督徒试图用语词与概念形式来理解信仰中的核心奥秘，如神圣三一与基督的位格一样，其他人则试图运用文学和艺术的形式来表达基督教的真理。基督教诗人普鲁登提乌斯 (Prudentius)^①，即第九章中讨论的主题，用诗句来“颂赞基督的事迹”，并邀请读者通过诗歌在自己内心为三一上帝开辟出一片空间来。对理所当然地作为尊崇对象的圣像，则从其与基督徒崇拜及灵修之间的关系角度进行了详细讨论。但是，对圣像的捍卫，亦即第十章中的主题，却为检视基督教思想中的物质事物与属灵实在之间的密切关系提供了一种契机，并着重讨论了第一章中所论及的基督教思想中道成肉身之重要性的内容。

奥古斯丁曾写道，从事哲学的唯一目的即追求幸福。^[3]早期教会所付出的巨大理性努力，其目的就是要引导教会中的男女信徒过一种圣洁生活。因此，后两章讨论的是基督徒生活，第十一章讨论的是基督徒的道德生活，第十二章讨论的则是灵修生活。尽管基督教思想家是置身于他们之前的希腊与罗马道德哲学传统中来著书立说；但是，他们却对自己所接受的内容作了改造。人们将人生目标视为效法基督的

① 普鲁登提乌斯 (348—约 413 年)，出生于西班牙北部的 Tarraconensis，古罗马第一位基督徒诗人。其主要著作有《每日四时诗》(Liber Cathemerinon) 12 首；《殉道者的冠冕》(Liber Peristephanon) 14 首；《神化》(Deification)，攻击否认三一论和基督神性者；《论罪的源头》(Hamartigenia)，攻击马西昂及其追随者的诺斯替主义二元论；《灵魂之战》(Psychomachia) 描写信仰之争，以美德反对偶像崇拜与罪恶；《驳塞马克》(Libri contra Symmachum)，《两约》(Dittochaon)。——译者注

样式，强调将诚挚的美德作为爱的表达形式，从而扩大了美德的数目，将明显具有圣经特点的美德，如忍耐（或恒久忍耐）与谦卑包括进来。最后，我接下来讨论了激情（或情感）的主题，继而又讨论了爱的主题。在教父思想中，诸般的欲求，即那种激发某个人行善的能力，让位于爱，这种为人们称道的激情将人与上帝联系起来。对上帝的认识，用但丁（Dante）《神曲》（*Paradiso*）中的人物比阿特丽斯（Beatrice）的话说，“向那些理性尚未在爱的火焰中成熟之人的眼睛是隐藏的”。^[4]

本书副标题“寻求上帝的面”（*Seeking the Face of God*）来自拉丁文版《诗篇》105：4（*Quaerite faciem eius semper*）。这一节经文曾被圣奥古斯丁在《论三位一体》（*The Trinity*）中引用过四次。它比圣经中的任何其他经文更多地把握住了早期基督教思想的精神。

注释

[1] Matt 5: 48; I Peter 3: 15; Augustine, *Predestination of the Saints* 5 (PL. 44: 962—63).

[2] Hans Urs von Balthasar, “The Fathers, The Scholastics, and Ourselves,” *Communio* 24 (1997): 371.

[3] *City of God* 19. 1.

[4] *Paradiso* 7. 59—60.

以基督的十字架为根基

“在耶和華眼中，看聖民之死極為寶貴”（詩 116：15）。沒有任何非人的殘酷能摧毀以基督十字架奧秘為根基的信仰。

——大利奧（Leo The Great）

从一开始，基督徒就认识到了这位他者。第一代基督徒不得不向自己同胞犹太人解释为何他们要尊崇一位被罗马人处死的人。在耶稣受死之后的几十年内，因为一些基督徒不再遵行犹太律法，所以基督教领袖们不得不回应人们对其抛弃了犹太古老传统的指控。随后，在希腊，当保罗开始跨出犹太世界向异教徒宣讲福音时，雅典市民便将他带到了著名的雅典卫城，即亚略巴古，要他为自己新奇的教导提供理由。“因为你有些奇怪的事传到我们耳中，我们愿意知道这些事是什么意思”（徒 17：21）。

2 当然，人为自己所信之事做出解释或提供理由而付出的所有努力，既是为了自己，也是为了他人。倘若这些问题都是真实的，倘若他们切入了问题的核心，而非仅仅为了在一场争论中危言耸听；那么，在经过一段时间之后，即便没有其他问题，还是会提出这些问题来。对话无可避免会引发一种更为乖僻的持续发问。然而，即使这种对话在哲学上没有任何必要，但这个问题对那些提出问题的人来说仍然不是可有可无的，尤其是如果那些究问者属于某个依靠不同答案生活的相

邻群体的话，就更是如此了。

尽管基督教在一开始时只是巴勒斯坦犹太人中的一场运动，但它却迅速传播到了罗马帝国的其他地区，传播到了埃及、小亚细亚、希腊及罗马，并从那里跨越地中海传播到了罗马所属非洲。虽然最初的归信者多是犹太人，但数十年之后，其他人便开始加入到这场运动当中。对这些人而言，他们当中的许多人与犹太人很少接触，成为基督徒就意味着要放弃一种沿袭了几代人甚至数百年的生活方式，拆毁那种将家庭、邻里及城市连接起来的社会结构。基督教是一种新的、外来的生活方式，似乎对风俗和传统充满了蔑视，却对一个生活在当代的人发出了狂妄的宣称。基督徒，在人们看来，抛弃了过去的智慧。

一位早期尖锐的批评者曾责难基督徒抛弃了那些“最有智慧的民族、城邦与圣人”教导的“古老教义”。^[1]在最初几个世纪中，希腊人和罗马人都对基督教提出了这种指控，虽然形式各异。他们的指控之所以切中了要害，乃是因为基督教思想家，正像其批评者那样，是在古老世界的文学与哲学中接受教育的。更重要的是，他们曾珍视过去——这是他们的遗产，也是其批判者的遗产。基督徒不能逃避其他人的指责，不管是作为一种社会事实也好，还是作为一种理性挑战也罢；而且在其形成时期，基督教思想是处于与古典理性传统进行不断对话的过程中。

然而，早期基督教思想既是一种深入探索基督奥秘以便认识并理解教会中所信与所传之道的尝试，同样也是对批评者做出回应并向局外人解释信仰的尝试。基督徒思想家并非是要建立什么东西，他们的任务乃是要理解并解释某些事物。这种对理解的渴望既是信仰的一部分，也是某个人践行所信之道的动力。在这本书中，会有许多场合考察基督教思想是如何在对启示事实做出回应的过程中产生的，它使用的习语是如何由圣经中的语言与形象塑造出来的，基督徒群体的生命与崇拜又是如何赋予基督教思想以一种社会维度的，而这一点是古老的哲学思想中所缺失的。但是，本书的着手点却是由那些教外人士提出的问题。因为基督教的批评者们对使这一新兴宗教具有了一种独特地位的东西有着一种不可思议的感受。早期基督教思想家在他们所作的回应中，无比敏锐地看到了这一点。

灵魂之火

早期基督教著作是基督徒为基督徒而作的。这些著作包括福音书和圣保罗写给分散在地中海世界的各基督教会以及主教，如处于第一世纪转折点上的安提阿的伊格纳修（Ignatius of Antioch）^①及罗马的克莱门（Clement of Rome）^②的书信，一篇即兴的讲道词，一本旨在帮助规范早期基督教群体生活的手册，一本描述一位年长的主教殉道事迹的著作。有些著作，例如《使徒行传》，可能早已预见到了会有更为广泛的听众。但是，直到第二世纪中期，基督徒才开始写作明显针对教外人士的著作。

这些著作的作者被称为护教士，在这种处境下，护教（*apology*）一词，意思是指对一个人的生活方式与信念进行解释。早期护教者所面临的令人望而生畏的任务，就是第一次将基督教呈现给一个对基督教一无所知的社会。基督教在1世纪40年代肇始于位于东罗马帝国东部的耶路撒冷；一百年之后，罗马帝国中仍很少有人对这场新的宗教运动有任何第一手的认识。他们所知道的不过是建立在道听途说的基础上而已。非基督教作家第一次提到基督教是在2世纪的前20年中。普林尼（Pliny），一位小亚细亚（今日之土耳其）的罗马总督，曾经将这场新兴的运动蔑称为“放纵之极的、邪恶的外来宗教”。^[2]因为存在着像普林尼这样的观点，所以这一新兴宗教才需要人来捍卫。

在最早的护教者当中，最精于护教的就是殉道者查士丁了；他出生在2世纪初叶的巴勒斯坦。他称自己为撒玛利亚人，或许是因为他出生在罗马所属巴勒斯坦的尼亚波利（Neapolis，现在的那不勒斯）的

① 安提阿的伊格纳修（67—110年），后使徒时期基督教会领袖之一，相传曾直接受教于使徒约翰，任安提阿教会主教40年之久，为图拉真在位时期最权威的教父。最终被罗马帝国皇帝投入野兽笼中殉道，在前往罗马殉教途中写了七封书信给小亚细亚和罗马的教会，四封写于士每拿，三封写于特罗亚。波利卡普（Polycarp）为其学生。——译者注

② 罗马的克莱门（？—100年），早期罗马教会主教或长老。一般认为，他是使徒的入门弟子之一，“使徒后期教父”之一。1世纪末，写信给哥林多教会，即《克莱门一书》。——译者注

缘故；但是，他的家人却是希腊人，在他成人之后遇到一位基督徒之前，似乎从来没有听说过摩西与众先知。他在成为基督徒之前，曾经以哲学为业，在他归信之后，仍然保持着哲学家的身份，并继续身着哲学家的长袍。查士丁在罗马这个充满活力的基督徒团体的家园定居了下来，并在这里教导“上帝的圣言”，正如一位古代历史学家所描述的那样，用他的笔向城里其他哲学家来捍卫自己的新信仰。^[3]

查士丁不仅写有数篇向罗马人来捍卫基督教的著作，还写有一篇致犹太人的长篇论述。基督徒思想家不得不同时针对两种批评，其中一种批评代表着希腊罗马文化传统，而另一种批评则代表着基督教生于斯长于斯并将其圣经（基督徒称之为旧约）作为自己经典的这个民族。查士丁在其处理犹太教的著作，即《与特里弗的对话》（*Dialogue with Trypho*）一书中，对从《七十士译本》（旧约圣经希腊文译本）中选取的许多段落进行了详细解释，其目的是要说明对这些书卷必须做出基督教的解释。但是，他却用一篇对自己如何接受基督教的精彩描述作为序言。因为他归信的时间表显然是有意为之的文学描述，而且是用一种关于哲学归信的传统描绘模式表达出来的；所以有些人认为他的描述并不完全是一篇传记。毫无疑问，这种观点有其道理，然而，无论这一著作的文学背景是什么，查士丁选择将自己接受基督教表述为一种哲学上的归信这一点并不重要。因为当时用以表示哲学的术语在他所处的时代，就是生命，查士丁希望自己的读者认识到在转向基督教的过程中，他接受了一种新的生活方式。

在《与特里弗的对话》中，查士丁首先去跟一位斯多葛派的哲学家做研究。但是，在听取了此人的谈话之后，正如他所说的那样，他没有学到任何关于上帝的东西。实际上，他的导师似乎对这个问题已经厌倦了。随后，查士丁便转向了一位逍遥学派（Peripatetic）哲学家，亦即一位亚里士多德的追随者，但是这位哲学家却似乎只是对谈论收费感兴趣。在此之后，他投师在一位毕达哥拉斯派（Pythagorean）哲学家门下，此人主要关心的是数学定理。最后，他转向了一位柏拉图主义者（Platonist），并第一次感受到了正在取得真正的进步。他的心灵插上了翅膀，盼望能很快“得见上帝”。^[4]

然而，有一天，他在海边行走时，偶然与一位老者进行了一场关

于柏拉图的对话。在他们谈话的过程中，这位智者渐渐引入了另一个关键话题。与教导灵魂不死且灵魂自身就有生命的柏拉图不同，这位老者说，灵魂乃是上帝奇妙的赏赐，他才是一切生命的源头。当查士丁感觉到这位老人谈到了此前他闻所未闻的事理时，他问道，假若某个人要追随这种生活方式的话，是否需要有一位导师？他这位年迈的伙伴便回答说，早在希腊哲学家之前，就生活着一群被称为先知的导师，他们写下了起初与末后之事。与那些主要依赖示范的哲学家不同的是，这些先知谈论的乃是他们所见过、所听过的真理，并且是为“真理作见证”。^[5]上帝的圣道通达，并非借助辩论的途径，而是以这些男男女女为所发生之事作的见证为途径。

当查士丁结束了自己的对话之后，让他颇为吃惊的是，这位老者并没有试图说服查士丁去相信他所提出的教导，而是用了一段祈祷结束了这次对话，求“光之门”得以打开让查士丁可以接受所闻之道。在作完这一祷告之后，这位老者便离开了，但他的话却犹如热碳落在干柴之上。“有一团火焰在我灵魂中被点燃了起来，”查士丁写道，“我被众先知的爱及基督徒朋友们的爱所抓住。当我用心灵来思考他的话时，便渐渐明白只有这条生命之路才是确实的使人完满的路。”^[6]

7 不管查士丁对其灵魂求索之旅所作描述背后的历史外壳究竟是什么，他还是将希望传达给自己读者的思想用一种令人敬仰的典雅与清晰写了出来。上帝，正如他从这位智者所领悟到的那样，乃是主要透过历史中发生的事件为人们所认识的。当谈到上帝是如何为人们认识的问题时，圣经很少谈到人的见解或启发或示范之类的东西；毋宁说，它所谈到的是上帝显现出来，行做某些事，将他自己显明出来，或者是向某个人说话，正如《何西阿书》的开篇：“耶和華的话临到何西阿”（何 1：1）。因此，这条通往上帝之旅并非始于论证或者证明，而是始于察知与信仰，即看到诸般事件中所揭示之道的能力以及随时相信那些向其做见证者话语的乐道之心。

通过将自已接受基督教信仰一事表述为归向一种“确实的、使人完满”的生活方式，查士丁让自己读者知道，基督的真理不仅是通过我们的理性，也是透过我们的道德进入灵魂之中的。人对上帝的认识与人以何种方式生活有关，也与他践行从他人那里所学到的并由经历

验证、不唯为前提也为事实的确信有关。

查士丁的描述同样也为情感留下了余地。耶稣曾教导人说，第一且最大的诫命，就是“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的上帝”。这种爱的语言渗透在新约圣经中。然而，值得注意的是，尤其是在基督教理性传统发端时更是如此，在描述他回答那位老者的话时，查士丁说道，他被从上帝而来的火焰所点燃，且被“爱所俘虏”。人只有被爱所伤，才能认识圣经中的上帝。正如奥古斯丁几个世纪之后所写的那样，正是爱“使我们心如火烧”，并“提升我们”来到上帝面前。^[7]人若爱上帝，就已踏上了理解之路。165年，一直生活在罗马的查士丁 8 因为拒绝尊奉罗马诸神而被判处死刑。他与一群自己的伙伴一道被斩首。因此，他得到了殉道者查士丁、见证者查士丁的名称，因为借着他的死他为基督的真理作了见证。在他的有生之年，一些希腊思想家就已经注意到了这场新兴的运动并开始阅读基督教著作。自然哲学家盖伦（Galen），一位查士丁时代年龄稍小的人，熟悉《创世记》中关于创造的描述。他认为，上帝竟然会通过意志行动而没有参照掌管自然界的规律来创造世界的观点是不理性的，并嘲笑在上帝凡事都能的观念。在查士丁死去几年之后，另一位名叫塞尔修斯（Celsus）的希腊思想家，写了一本题为《论真道》（*True Doctrine*）的论基督教的著作。塞尔修斯已经将了解基督教教义与实践作为自己的事业，并已阅读了部分新约著作，还有当时的一些基督教作品，包括查士丁的护教作品。从塞尔修斯这个人，我们了解到那些有思想的局外人士对这种新兴宗教的认识，以及在他们眼中，从罗马世界的宗教信仰与生活来看，基督教的精神视野如何。

在古代哲学家中，有一条公理：一切关乎上帝的知识都是从人头脑中通过扬弃感观获得的印象的行动而产生的。只有在摆脱了对具体有形物体的理解的束缚时，人的头脑才得以升华来到上帝面前。根据这种观点，只有很少的人能够获得关于上帝的知识，即使是被神化了的先见也只不过是上帝有一知半解的认识罢了。在这一时期，被哲学家引用最多的就是柏拉图论宇宙的专论《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）里 9 的一段内容了：“因此要发现这一宇宙的创造者和父是困难重重的，而且在发现他之后，也无法将他向所有人宣讲出来。”塞尔修斯熟悉这段

话，并在其《论真道》一书中，引用了柏拉图这一权威内容来驳斥基督教声称上帝在一个历史人物身上显现出来的宣称。他认为，唯有通过心灵的眼睛上帝才能为人们所认识：“你唯有闭目不看这个感观的世界而用心灵来仰望，转离肉体并抬起你灵魂的眼睛，才能得见上帝。”^[8]

另一位哲学家阿尔奇诺斯（Alcinous），一位与塞尔修斯同时代的人物，如此陈述那一传统观点：“第一神”与世间万物不同。他是“永恒、不变、自存、毫无缺乏的……在任何方面都是完全的。”人若想获得关于上帝的知识，就必须训练自己的心灵摆脱感观事物，上升到更高层级的灵性实在：“首先，人要思考从人身上所见到的美，然后过渡到灵魂中的美，进而思想诸般传统与法律中的美，然后是美的汪洋大海；此后，人才会认识到“善”自身……它在灵魂上升的过程中如光显现并照耀在灵魂之上。随后，人才得以认识上帝的观念，因为他的尊荣是无与伦比的。”^[9]

塞尔修斯在其《论真道》一书中，诉诸这种哲学常识，将他驳斥基督教的思想发挥到了极致。他说，基督徒如此汲汲于各种感观事物，汲汲于一位有血有肉的人，这使他们无法呼吸到能从中寻见关乎上帝的真知识的那一领域的纯粹理性空气。那种认为上帝竟然会向人显现，认为关于上帝的知识竟然是一个在一位历史人物身上的启示的问题的观念，乃是与上帝的本质相悖的。在塞尔修斯的嘲笑和讽刺中有言：
10 “从上帝这一方面来讲，这一降临有何目的呢？是想了解人间发生的情况吗？上帝岂不是知道万事吗？”塞尔修斯通过这一点向基督徒发出挑战，希望对这场新兴运动来个斩草除根。

基督教与众不同的特色，正如塞尔修斯在阅读新约圣经过程中认识到的那样，乃是“上帝或者说上帝的一位儿子借着拿撒勒人耶稣降世”，并被世人所看见。倘若上帝进入时空中，塞尔修斯辩解说，那这个世界的根本秩序和结构就会被不可逆转地终止。在奥登（W. H. Auden）广为人们传诵的诗句中有言：“永恒者何以成就一件尘世行动？无限者何以成为一个有限事实？”管理宇宙的规律乃是固定不变的，而一种属灵实体是不可能受那些管理尘世生活的诸多限制局限的。“你若牵世间万物之一发，”塞尔修斯写道，“就会挫败或毁世间之全身。”^[10]

一种福音特有的论证

塞尔修斯大约于公元 170 年著成其说以驳斥基督教，而且有几代人之久未得到任何回应。但是，在随后的一个世纪中期，亚历山大的奥利金，一位在基督教会史上最勇敢也最具原创性的思想家，写就了一部针对塞尔修斯《论真道》一书的翔实驳斥。奥利金的论著以《驳塞尔修斯》(*Against Celsus*) 为题，对塞尔修斯的批判进行了敏锐的分类，并对此君的误解之处进行了耐心的解释，且就那些重要的观点一一做了迎击。这是一部学术性强、思维敏锐的著作，在为捍卫信仰而作的早期基督教著作中，就深刻性而言，只有奥古斯丁的《上帝之城》(*City of God*) 堪与之比肩。更值得注意的是，奥利金极为细致地将对手的观点呈现给了自己的读者。(或许，这就是为什么托马斯·杰斐逊在自己的图书馆中有两本《驳塞尔修斯》，一个希腊文版本和一个法文版的原因)。在这本书中，奥氏用一种异乎寻常的细致将驳斥基督教的实例陈述了出来。奥利金对塞尔修斯《论真道》一书的引述是如此之广泛，以致人们不仅能从中重构塞尔修斯的主要论述，而且连许多塞尔修斯的实际用词都能重构出来。

11

奥利金大约于 185 年出生在埃及地中海沿岸的大都会亚历山大。他的父母都是基督徒，奥氏在童年时代就接受了基督教信仰的塑造，这就是他之所以熟悉圣经的原因。但是，在青年时代，他也致力于哲学研究。奥利金在罗马帝国文化处境下如同他在教会中一样游刃有余。他的一位批评者波非利认为，奥利金就其思维方式而言与其说是一个基督徒，不如说是一个希腊人，这种观念直到今天仍有人赞同。然而，奥利金首先是教会中的一员，他绝大部分著作都是解经类书籍。即使是那些探讨哲学问题的书籍，也是运用圣经中的引述并诉诸圣经理史来进行研究的。在回应塞尔修斯的过程中，奥利金不仅依靠哲学论证，而且也依靠犹太人在旧约圣经中的论述。奥利金在巴勒斯坦的凯撒利亚度过了自己的成年时期，那是一个大型犹太群体的家园，《驳塞尔修斯》就是 248 年在这里写成的，当时他刚六十出头。两年之后，他在

德西乌斯 (Decius) 皇帝迫害教会的时期被罗马当局投入监狱中，并在经受了长期的折磨之后，于 250 年殉道。

塞尔修斯极力主张，通往上帝之路乃是通过心灵的升华达到的。人们必须摆脱那些用感官感受到的东西，并通过一系列心灵升华的步骤来到上帝的面前。正如另一位基督教的批评者所指出的那样：“理性事物须通过理性来认识，而可感事物则必须通过感觉来认识。”在回应中，奥利金发出了非同凡响的宣告，对于上帝的认识并不是透过心灵的升华达到的，而是通过上帝在历史中降卑为人开始的：“我承认，塞尔修斯所引述的柏拉图的主张立意崇高而且使人印象深刻。但是，要考虑到圣灵有否对人彰显出了更多的怜悯，当他将上帝的圣言（逻各斯）呈现出来，这道太初就与上帝同在……道成了肉身，目的乃是要教导每一个人。”^[11]

奥利金承认，旧约时代的先见们虽然能瞥见上帝，但他们的知识却是局部的而且是有瑕疵的。驳斥他们最具说服力的证据就是，那些自称为认识上帝的哲学家们仍生活在似乎不认识上帝的状态中，他们崇拜多位神明，却不敬拜那位独一的上帝。“假如上帝真的曾被柏拉图或其他希腊人寻见的话，”奥利金写道，“他们就不会去尊崇其他事物，名之曰上帝，去崇拜它，从而弃绝那位真上帝，或将那些与上帝威荣不相容的东西联系在一起了。”^[12] 奥利金确信，纯粹通过人头脑的行为获得的关于上帝的认识是不完全的——它没有带来任何崇拜上的改变——正是在这一点上他驳斥了塞尔修斯。

早期的护教家们，正如任何时代的护教家一样，抱有许多与其所处时代的思想家相同的观点，并宣扬基督教教义中可以被其生于斯的文化氛围真正理解的某些方面。查士丁在其《第一护教辞》一书中将耶稣呈现为一位道德生活的导师，并说福音书中诸多说教与当时希腊哲学家的道德论文有相同的内容。基督教思想家同样也会诉诸各种重要的美德，如审慎、正义、勇敢、节制，即古典道德哲学的重要来源，来说明基督教伦理的不同特点。其他的人则注意到了圣经中指称上帝超越性的术语与希腊哲学中指称上帝的术语，如永恒、不可见、不变等词之间的对应关系。在《驳塞尔修斯》一书中，奥利金说，“我们信仰的教义乃是与哲学家和其他有思想的人普遍拥有的概念完全相

符的。”^[13]

然而，当人们更加仔细地研究早期护教家的作品时，显然基督教思想家已经看到了基督里和圣经里的某些不易屈从于传统哲学推理的东西。塞尔修斯曾经斥责基督徒，说他们教导的渊源“从一开始就是野蛮人的”，此话是指基督教并不是希腊思想，而是从犹太人产生出来的。奥利金欣然接受了塞尔修斯的观点，甚至赞赏他没有仅仅因为福音是从非希腊思想中产生出来的就摒弃基督教。然而，塞尔修斯补充说，假如基督教要想被他这样的思想家接受的话，那它就必须使其教导服从于“希腊化的证据”，亦即用流行的哲学标准来衡量到底什么东西才是理性的。“希腊人”，他写道，“更善于判定野蛮人所发现之事的价值，确认他们的教导并将它们应用于美德的生命。”何其专横，奥利金说道。福音难道要依据其自身之外的标准来进行判定吗？这“福音”，他回答说，“有其适用于自身的证据，而且是比希腊人的辩证法论证更加神圣的。”这种更为神圣的证据，他补充说，被圣保罗称为“圣灵和大能的明证”（林前 2：4）。^[14]

通过坚持福音有其“自身特有的证据”，奥利金希望表达的是基督教的渊源在于“上帝的启示，而非人的智慧”。然而，他并没有从这一真理得出结论说，应当忽略哲学家的论证或摒弃从逻辑、历史或经验提出的问题。奥利金写道，“用理性和智慧来接受诸般教导要比单单用信心来接受更加美好。”正如他在亚历山大的先驱克莱门所认识的那样，人们若没有弄明白其他人说的是什么，就不可能对其作出回应。首先，人们必须对他们教导的内容进行“仔细考查”，而且只有在他们通过逐一与基督教观点进行对比，确定了哲学家们表达的意见时，他们才能说自己达到了真理。^[15]有些批评者，其中著名的有盖伦（Galen），曾试图为基督徒冠上唯信主义者（fideist）之名，因为他们的教导似乎仅仅建立在信仰的基础上。但是，这些受过文化熏染的蔑视者们很快就了解到，基督教思想家同样也可以像他们一样与哲学传统进行对话，并尊重理性论证。在其捍卫基督教的著作中，护教家们一个论题一个论题地迎见希腊罗马哲学家；这场对话毫不间断地延续了三个世纪之久，在中世纪高峰时期对话又再度恢复。甚至圣经也是一本可以据以论证的书，而并不仅仅是论证失败时挥动的一个权威而已。

奥利金断言说，福音拥有其“自身所特有的证据”；这并不是一个信仰的宣告，而是一个论证的开始。

在基督教思想家和他们的批评者之间的争论中，核心问题是在寻求上帝过程中理性是从何处开始的。基督徒辩论说，基督已经带来了某种崭新的东西；他所经历的生活，尽管是完全人性的，但却与在他之前的任何人并不相同。从“基督的脸上”，圣保罗曾经写道，“上帝荣耀的知识”（直译，林后 4：6）已经照耀出来。一旦有人看到了这样的荣光，“那从前有荣光的，因这极大的荣光就算不得有荣光了”（林后 3：10）。在 2 世纪早期，安提阿的伊格纳修曾经写道：“福音有一些显而易见的内容：就是救主、我们的主耶稣基督的降临，他的受难与复活。”而且，数个世纪之后，在 7 世纪这段基督教颇有建树的历史时期，认信者马克西姆（Maximus the Confessor）则将主耶稣的生命说成是“奇特和奇妙的”，因为它“乃是一位曾以全新生活方式生活的人用全新的力量写成的”。对于希腊人来说，上帝是论证的一个结论，一个寻求最终解释的结尾，一个从宇宙结构到第一原因的接口。对于基督教思想家来说，上帝则是起点，而基督是彰显上帝容面的圣像。“理性成为人且被称为耶稣基督，”查士丁如此写道。因此，人们是从基督来推导其他事物，而不是从其他事物来推导基督。若你愿意做的话，只有在他身上才能找到那寓于万物之中的理性，即逻各斯，亦即逻辑。^[16]

基督教的福音并非某种理念，而是一则故事，一则关于时空中实际出现过的一个人和发生过的事件的叙事。奥利金说道，它是“记录于历史中的事件”。就其特定意义而言，福音一词，正如他在其《约翰福音注释》（*Gospel according to John*）中所做的解释那样，乃是指，“包括耶稣的言行、受难的叙事”。但是，这一叙事并不是对到底发生了何事的纯粹报道。他写道，福音乃是“一种对事物的描述……使闻道之人在接受报告之事时欢喜快乐”。它虽然是围绕一位特定人物即拿撒勒人耶稣写成的，但正如塞尔修斯认识到的那样，上帝是其中的主角。^[17]

正如护教者确信上帝最完全的自我启示是从基督身上显明出来一样，他们同样也认识到上帝是透过启示为人们所认识的。阿萨纳戈拉

斯 (Athenagoras)^①，这位与查士丁同时代的人物曾写道，“天地之间充满了上帝的荣美”，而且从所造之物，人们就可以晓得“上帝必然是一”。^[18]但是，早期基督教思想家却并未通过诉诸自然界的证据方式，来提出任何关于上帝存在的哲学论证。当谈到上帝的创造时，他们会引用圣经经卷，通常引用的是《罗马书》，“虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得”（罗 1：20）；有的时候是引用《诗篇》，“诸天述说上帝的荣耀”（诗 19：1）。他们并没有论证说，因为有秩序存在，所以上帝存在；毋宁说，因为他们认识了那位独一的上帝，所以看到了宇宙的设计。上帝并不是一条解释的原则。在寻求上帝的过程中，他们试图通过已经认识的东西来理解上帝。

上帝的选民

当奥利金向希腊人和罗马人捍卫基督教时，犹太人在他所作的论证中扮演了一种重要角色。他知道，若不首先谈到上帝与以色列民族之间的关系，就无法将基督的独特之处呈现给人们。上帝在基督这个位格中“降临”在历史中，并非一次孤立的事件：它是与上帝对以色列人一系列早期的显现一脉相承的。若撇开了这一段历史的话，基督降临的历史意义就是隐藏的。奥利金说，就是这一位上帝，“首先确立了犹太教，随后又确立了基督教。”^[19]这位在基督里显现的上帝就是向亚伯拉罕、以撒、雅各、撒拉、利百加还有拉结显现的上帝，向列王、先知和古圣先贤显现的上帝。基督教的福音并不是凭空显现的，而是上帝向以色列人显现的一部分。

17

奥利金诉诸摩西的做法并非不经意而为之的，或是搪塞之举。塞耳修斯之所以对犹太人持批评态度，乃是因为他们固守自己的律法，“就像他们拥有某种更深的智慧一样”。他们因为无知之故（认为他们的教义是绝世无双的），所以就已然脱离了各个民族组成的社会。奥利

^① 阿萨纳戈拉斯（约 133—190 年），早期基督教护教家，原是雅典的一位柏拉图主义哲学家，后改信基督教，主要著作有《为基督徒呼吁》（*A Plea for the Christians*）、《论死人复活》（*On the Resurrection of the Dead*）。——译者注

金没有就塞尔修斯的论点进行争论，实际上，他强调了这一点。犹太人与其他民族有所不同。他们确实认为自己就是“至高上帝的选民，因受恩宠而超乎列邦之上”。选民是奥利金的词语，而非塞尔修斯的词语，它当然是从圣经中选用的词语。将犹太人同其他民族分别开来的，是犹太人基于上帝向摩西启示的律法来规范自己的生活。若有人研究“律法赐下之时早期犹太人的生活的話，那他就会看到他们是一个在尘世中彰显出天国生活影子的民族”。他们侍奉独一的上帝，“不允许任何制造偶像者成为其公民。在他们的社会中，没有描画偶像的工匠或制造偶像的人，因为律法禁止任何人去从事这类职业。通过这种方式，他们就确保了没有任何制造偶像的机会，以致攫取那些单纯的人，牵引他们灵魂的眼睛离开上帝而放在尘世之上。”^[20]

18 奥利金与塞尔修斯之间的这种交流是基督徒与其批评者间争论的一部分核心内容：唯独这位上帝当受崇拜吗？还是说应当将上帝作为诸神之一（当然是最高的神）来崇拜呢？塞尔修斯像他所处的那个时代的哲学家一样，相信一种兼容性的独一神论（*inclusive monotheism*），即认为有一位高位神掌管着等而下之的次位神的观点。对上帝的崇拜，通过对其他诸神的崇拜而得以完善。奥利金完全不能接受这种观点，在他看来，这种兼容性的虔诚是对上帝的冒犯。然而，意味深长的是，奥利金在回应塞尔修斯时，并没有引出一种关于一位至上神独一性的哲学论证。与此相反，他明显采取了一种贯穿犹太人历史的迂回方式，这个民族数个世纪以来一直在崇拜侍奉一位独一的上帝。他的论述是一种取自历史和群体经历的论证。通过一种献身于这位独一上帝的生活榜样，犹太民族引导其他人来崇拜这位独一的上帝。

然而，犹太人只是一个民族，及至时候到了，奥利金说，那时犹太人的生活方式就必要改变，“以便使其适应各处的民族”。这种改变发生在耶稣基督时期，“他崇高的宗教”就被赐给那些“各地”相信他的人，而并不仅仅是一个地方和一个民族的人：“他颠覆了地上魔鬼的教训；它们喜欢乳香、血和从燔祭中袅袅升起的香气，并将人们从对上帝的真知识中拉下来。”^[21]通过耶稣，对独一上帝的崇拜便在世界上各民族中间找到了一席之地。

启示的恩典

在《驳塞尔修斯》一书着手进行这一讨论的文字中，奥利金说道：“当上帝在基督这一位格中成为人，”人性就能“寻见上帝”。但是，随后他又补充说：“我们肯定，人性若非受到他所寻求的对象的帮助，就无法用任何纯粹的方式来寻求上帝并寻见他。”当圣保罗见证说希腊人“认识上帝”时，他同样也谈到：“若无上帝帮助，他们就不能做到这一点。”因为“上帝的事情原显明在人心里”（罗 1：19）。这种对上帝的认识与其他形式的认识不同，是从上帝走向人的行动开始的，用基督教神学的语言来说，即所谓的恩典。从很早起，这种圣经中的教导就已深深扎根在基督徒头脑中了。2 世纪末法国里昂的主教爱任纽曾经写道：“主教导我们：若非领受了上帝的教导，就没有人能认识上帝。若非上帝的帮助，人就无法认识上帝。”^[22] 19

要想认识基督教思想家是如何达到这种确信的，就必须像他们所做的那样，从圣经入手。在围绕《路加福音》所作的一篇布道词中，奥利金对人得以“认识上帝”的情形到底如何做出了解释。他解释的经文是《路加福音》1：11：“有主的使者站在香坛的右边向他 [撒迦利亚] 显现。”奥利金对两种看见进行了区分，即通常人看见有形之物的方式，还有灵性上的看见，亦即认识上帝。“要使有形之物为人们所看见，”奥利金写道，“它们无需做任何事情。”当这个人注目于这一物体时，就会看见这一物体，不管它是否愿意为人所看见。然而，对于“属灵之事”，就需要有某些其他的东西来帮助他们。“因为当某些事情存在时，若它不愿意被人看见的话，就不能被人所看见。”当上帝向亚伯拉罕或向任何圣人显现时，有两样东西是必需的：亚伯拉罕必须有一颗能够看见上帝的清洁的心，而上帝也必须“将自己显现给”亚伯拉罕：“上帝正是通过恩典的作为，向亚伯拉罕与其他先知显现。亚伯拉罕心灵的眼睛并不是看到上帝的唯一原因；正是上帝白白赐给义人的恩典使他能够看见。”^[23]对上帝的认识始于上帝。

正如这一段落表明的那样，当谈到上帝是如何为人们所认识的情 20

形时，早期基督教思想家最喜欢使用的是看见的隐喻，而不是听见的隐喻。奥利金在其对塞尔修斯所做的回应中，引述了一系列与看见有关的经文：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（太 5：8）；“人看见了我，就是看见了父”（约 14：9）；“爱子是那不能看见之上帝的像”（西 1：15）。从这些经文中，他得出结论说，人们得以认识“父和创造天地的造物主，乃是通过观看不能看见之上帝的像”。^[24]

荣美是看见的必然结果。在圣经中，有许多关于上帝自我揭示的关键术语，如荣耀、威严、光、本像与容面，都与眼睛的愉悦有关。当我们谈到眼睛从其所看到的对象那里获得的愉悦时，用到的术语是荣美。《诗篇》的作者写道：“有一件事，我曾求耶和华，我仍要寻求：就是一生一世住在耶和华的殿中，瞻仰他的荣美，在他的殿里求问”（诗 27：4）。早在 2 世纪时，护教者阿萨纳戈拉斯就将荣美包括在了一系列描述上帝的词语中。他说，我们所陈明在诸君面前的上帝，乃是“被光、荣美、灵和难以描绘的能力包围着的上帝”。在对《雅歌》所做的注释中，奥利金写道，“当人看到上帝圣言的荣美与悦目的形象时，灵魂就会被那属天的爱与盼望所打动。”上帝的启示同样也可以从他难以言说的荣美以及他的真实与良善的视角看到。^[25]

至于看见在早期基督教思想中的重要性如何，可以从奥利金就《路加福音》所做的另一篇布道词中看到。奥利金在描述西奈山赐下律法这一事件的过程中，观察到圣经说“百姓看到了耶和华的声音”（出 20：18，七十士译本）。显然，声音是不可能用眼睛看见的。然而，这却是圣经中所明言的。奥利金认为，圣经中的表述意思是指“耶和华的声音被那些他所赐给使其得见之人看到，也就是说，被那些有能力把握所揭示之事的人听到。因此，见证这一术语在《路加福音》前言中并非只是指用眼睛看到基督。当路加说门徒们“亲眼看见道”，他的意思是说“他们不仅看见了披戴着肉身形状的耶稣，而且也见证了上帝的道”，亦即他们认识基督这位上帝的儿子。假如说看见基督肉身的形状就是见证的话，那彼拉多或犹大或那些呼喊“钉他十字架，钉他十字架”的人，同样也是见证了；而这一点，奥利金认为，实在是错误的。“看见上帝”这一表述，应当用出自《约翰福音》的话的意思来理解：“人看见了我，就是看见了父。”^[26]

奥利金在这一问题上言过其实。若逻各斯真正成为了肉身的话，那从某种意义上讲，凡是看见了基督的人都看见了逻各斯，不管是心灵清洁的，还是内心刚硬的；不管是不信的，还是信的。然而，奥利金所要表达的内容却是明确的。在圣经中，看见绝不仅仅是把握到某些展示在人的眼前的东西，这乃是某种觉察，是与所认识的对象等同的东西。一个人所看见的事物会反过来影响那个看见的人，并更新这个看见的人。正如大格列高利 (Gregory the Great)^① 在数个世纪之后所表述的那样：“我们就变成了我们所看见的那一位。”在认知者和上帝之间若没有任何关系，也就不可能有任何知识。看见光就是分享了光，并被光所照亮。用爱任纽的话说：“正如那些看到了光的人被光所照亮而且分享了它的光芒一样，那些看见了上帝的人也就在上帝里面，并分享了他的威荣。”奥利金认为，在圣经中，认识这个词的意思是指“参与到某些东西中”，或者是“与某种东西联合”。这就是为什么在《加拉太书》中，保罗说信徒“认识上帝”，但随后立刻就补充说“更可说是被上帝所认识的”（加 4：9）。上帝之所以认识那些认识他的人，乃是因为“他已经与那些人成为一了，并赐他们在自己的神圣生命中有份”。在《驳塞尔修斯》一书中的一处关键地方，在回应塞尔修斯关于为什么上帝要降世为人的问题时，奥利金说，这是“将那种从认识上帝而来的幸福植根在我们里面”。^[27]

22

当将奥利金向希腊人所做的护教与他根据圣经所做的讲道放在一起阅读时，基督教思想家赖以建立一种神学认识论的柱石，也就是一种认识上帝的方式，就会变得显而易见了。尽管在希腊罗马思想界中有一种关于如何认识上帝的颇为发达的传统，但基督教神学家却是从一种与之不同的路径入手的。他们按照圣经呈现的以色列历史与基督里的启示入手。在圣经中，上帝是行动者，启示则是上帝在其中工作而人做出回应的一出戏剧。奥利金称人对上帝的认识是交互的，他这样说的意思是指，

① 大格列高利 (540—604 年)，罗马国会议员之子，曾创办修道院，是一位有智慧和魄力的教会人士，也是一位足智多谋的政治家。590 年被选为教宗，四位拉丁“教会博士”中的最后一位。596 年，差宣教士远至英国宣教。在宗教音乐方面，统一教会音乐创立格列高利圣咏 (Gregorian Chant)，整理编定《对唱歌集》(Antiphonarium)。在教会崇拜礼仪方面，强有力地整合拉丁教会，推动礼拜仪式改革，产生“格列高利的圣餐象征论”(Gregorian Sacramentary)。他是一位多产作家，主要著作有《约伯记注释》35 卷等。——译者注

人若没有爱，就不会有对上帝的认识。然而，他坚持认为——并没有将其看成是悖论性的——甚至人的回应本身也是上帝的工作。“我们的意志并不足以给我们一个完全洁净的心。我们需要上帝来造作这样一颗心。这就是为什么人会用理性祷告说：‘上帝啊，求你为我造清洁的心。’”^[28]认识上帝并爱上帝，乃是上帝所赐的一种恩赐。

在早期教会中，没有哪处经文受人喜爱的程度能超过《约翰福音》1: 18了：“从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”这一真理是如此之确实，以致它改变了一切。在1931—1932年度的“吉福德讲座”（Gifford Lecture）中，艾蒂安·吉尔松（Etienne Gilson）说：“今天，这是一个事实，就是在我们和希腊人之间已经有基督教的启示介入，并已经深刻改变了理性借以工作的条件。”人所思所想的事物现在必须用一系列1世纪发生在巴勒斯坦的偶然事件来进行权衡。理性不再能独立于发生在基督里的事而运作，必须补充的是，理性是因为基督而产生的。在《驳塞尔修斯》一书的最后几页中，奥利金指引读者转向教会，其中的“圣言”与“敬拜行动”在崇拜上帝之事上对其他人起到教导作用。^[29]

一直以来都有人说，基督教致使人们失去勇气，并使人们不再信任理性。但是，人或许会辩论说，基督教的启示终结了怀疑主义，并给男女信徒们带来了一种崭新的对理性的信心。不管是阅读圣奥古斯丁的著作（奥氏曾经说“假若有任何人揣测绝不可相信感觉，那他彻头彻尾地错了”），还是阅读大马士革的圣约翰（Saint John of Damascus）^①的著作（此人也曾经写下“那决意要忽略身体感觉的心灵，会发现自己被削弱并且受了挫折”），我们都会发现，在历史启示的监护下，理性对自己的起点变得更为肯定，更为自信，不再是那么抽象，而是更加有目的性了。尽管理性尊重其自身的限制，但理性的范围却仍然得到了扩展。上帝是在历史中被认识的，是在人的生命中被认识的，是因为经历而发生效用的；它使基督教思想家诉诸那些圣洁男女

① 大马士革的圣约翰（约676—749年），生于大马士革，基督教神学家，重要的著作有《知识或智慧之源》（*Knowledge or The Fountain of Wisdom*）、《驳雅各派》（*Against the Jacobites*）、《驳聂斯脱利派》（*Against the Nestorians*）、《论基督的两种意志》（*On the Two Wills in Christ*）、《论大龙与鬼魂》（*On Dragons and Ghosts*）。——译者注

的生活，尤其是那些殉道士和圣徒的生活，诉诸教会的经历，作为上帝真理的见证。^[30]

当圣保罗出现在雅典人面前并向他们讲说“耶稣与复活的福音”时，他们说：“因为你有些奇怪的事传到我们耳中，我们愿意知道这些事是什么意思。”在写给那些教外人士的信以及在基督徒会众面前的讲道词中，早期教会的思想家们都确立了解释“意思是什么”的任务。在教会崇拜和生活中，在祷告与教理问答中，在圣经话语、意象及故事中所传递下来的东西，都被建立在了一种坚实的理性基础之上。然而，关键的一点是，圣经叙事并没有被化约为一套观念或是一套原则；任何概念性架构都不得取代福音历史。5世纪的罗马主教大利奥（Leo the Great）曾说，基督教是“一种建立在基督十字架奥秘上的宗教”。^[31]基督教并不是从一套原创性观念中产生出来的，也不是由一种心灵洞见孕育出来的。它肇端于以色列历史和拿撒勒一位名叫耶稣的人的生平，这个人从马利亚出生，住在犹太地，在耶路撒冷受难受死，并被上帝从死里复活，承受了新生命。这一历史乃是上帝自我揭示的历史，这一点并没有使其历史性有丝毫减弱；但这却意味着人用眼睛所看到的并不是所能看见的全部。换言之，正如我们在下一章中将会看到的那样，当教会聚集起来一同祷告时，所看到的并不是所见之事的全部。

24

注释

[1] *Against Celsus* 1. 14.

[2] *Epistle*. 10. 96.

[3] Eusebius, *Ecclesiastical History* 4. 11. 8.

[4] *Dialogue with Trypho* 2.

[5] *Dialogue with Trypho* 7.

[6] *Dialogue with Trypho* 8.

[7] *Dialogue with Trypho* 8; Augustine, *Confessions* 13. 9. 10.

[8] Plato, *Timaeus*, 28c; *Against Celsus* 742; 7. 36.

[9] Alcinoos (Albinus), *Didaskalikos* 10 (ed. John Whittaker, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* [Paris, 1990], p. 23, In. 31—33 ; p. 24, In. 27—p. 26, ln. 2).

- [10] *Against Celsus* 4. 2; “For the Time Being,” in W. H. Auden, *Collected Poems* (New York, 1969), 138; *Against Celsus* 4. 5.
- [11] M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* (Oxford, 1846), 1: 379; *Against Celsus* 7. 42.
- [12] *Against Celsus* 7. 42.
- [13] *Apology* 13—16; Athenagoras of Athens, *Embassy* 10; *Against Celsus* 3. 40.
- [14] *Against Celsus* 1. 2.
- [15] *Against Celsus* 3. 4; 1. 13; Clement, *Stromateis* 1. 2. 19—20.
- [16] Ignatius, *Epistle to the Philadelphians* 9. 20; Maximus, *Ambigua* (PG 91, 1057d); Justin 1 *Apology* 5.
- [17] *Homily on Jeremiah* 9. 1; *Commentary on John* 1. 27.
- [18] *Embassy* 5. 3; See also Augustine, *The Trinity* 2. 1.
- [19] *Against Celsus* 3. 14.
- [20] *Against Celsus* 5. 43; 5. 42; 4. 31.
- [21] *Against Celsus* 4. 32
- [22] *Against Celsus* 7. 42; 3. 47; Irenaeus, *Against Heresies* 4. 6. 4.
- [23] *Homily on Luke* 3. 1; 也参见爱任纽：“人无法靠自己看见上帝；若上帝愿意为人看见，那他会被那些他愿意被其看见的人看见，在他所愿意时刻，并以他愿意的方式”（*Against Heresies* 4. 20. 5）。
- [24] *Against Celsus* 7. 43.
- [25] Athenagoras, *Embassy* 10. 3; Origen, *Commentary on the Song of Songs*, Prologue 2: 17 (SC 375: 102).
- [26] *Homily on Luke* 3. 4.
- [27] *Homily on Ezechiel* 1. 2. 20; *Against Heresies* 4. 205; *Commentary on John* 19. 24—25; *Against Celsus* 4. 6.
- [28] *Against Celsus* 6. 57; *Against Celsus* 7. 33.
- [29] Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York, 1940), 5; *Against Celsus* 8. 75. “The Coming of Christ to this earth …… was the central event of the universe.” 基督的降生到这个世界……乃是这个宇宙的核心事件 (John Lukacs, *At the End of an Age* [New Haven, 2002] p. 223)。
- [30] Augustine, *City of God* 19. 18; John of Damascus, *On the Divine Images* 1. 11.
- [31] *Sermon* 82. 6 (PL 54: 426).

一种令人敬畏且不流血的牺牲

25

纪念他赐生命的受难，他救赎的十字架与代死，他的埋葬与第三天从死里复活，他升天坐在你，他的父上帝右边，还有他第二次荣耀、大而可畏的降临，那时他要审判活人死人……我们向你，主啊，献上这心存敬畏、无血的祭，求你不要照我们的罪孽……而是照你极大的怜悯与慈爱来待我们。

——圣雅各礼回应祷告

这本书中描绘的所有人都有正常的祷告生活，而且他们的思想方式从来没有远离教会崇拜。不管手头的工作是向某一位教外人士捍卫基督教信仰，驳斥异端观点，还是解释圣经中的一段经文，他们理性的工作都是为赞美和侍奉独一上帝服务的。“大公教会信仰即”，一份古老的信经开头如此说，“我等敬拜一体三位而三位一体之上帝。”他们的论文往往会以对上帝的颂赞结束，正如奥古斯丁所著的《论灵意与字句》（*On the Spirit and the Letter*）的结尾一样：“愿荣耀归于他直到永永远远。阿们。”^[1]他们不仅希望理解并表达出他们在基督里看到的令人炫目的真理，而且希望通过思想和写作来寻求更亲密地认识上帝，并且更热切地爱他。理性的任务是一项属灵的担当。在人们经常

26

引用的沙漠修士伊瓦格里乌 (Evagrius)^① 语录中有言, “神学家就是祷告的人; 而祷告的人就是神学家。”

这一点似乎是显而易见的, 然而却常常被人们所忘记。很多时候, 教父们一直被人们解释成孤独的知识分子, 每个人都发展出各自的体系, 主要得益于概念和论述的世界, 就好像他们是某个古代哲学家学会的秘密成员一样。实际上, 在早期教会中, 那些最优秀的头脑乃是具有敏锐的哲学智慧而且能在古代世界学术传统中驾轻就熟的人。他们了解哲学术语, 他们的著作和观念受到了希腊和罗马知识分子的严肃对待。但是, 若有人挑选出奥利金或是凯撒利亚的巴西尔的论文, 并将其与哲学家阿尔奇诺斯 (Alcinous) 或是新柏拉图主义者普罗提诺 (Plotinus)^② 的著作进行对比的话, 他立刻会发现还有某些其他的東西在起作用。

首先, 正如我们在下一章和整本书中要探讨的那样, 他们总是会诉诸圣经作为自己思想的渊源。无论他们的思想多么缜密或深奥——譬如, 在解决诸如三一上帝每个位格所具有的各自不同的特点这种既复杂又深刻的主题时——基督教思想家总是会从具体圣经经文入手。我已经发现, 如果面前没有一本打开的圣经的话, 要看懂教父们的著作是不可能的。他们的著作和论文中充满了圣经中的话语, 他们的论述常常会诉诸某些从圣经中引用的具体术语或短语。

但是, 人们也能从他们的著作中看到某些其他的内容, 时而更贴近切身经历却又更加难以捉摸。从字里行间, 读者们会感觉到他们所信的乃是锚定在对教会崇拜正常的、实际上是习惯性的参与中, 他们教导的内容借着祷告而得到了巩固。在其驳斥诺斯替派著作中的某一点上, 爱任纽看到, 他们一边说“祝谢后的饼是主的身体, 而祝谢后

① 伊瓦格里乌 (约 346—399 年), 埃及沙漠隐修士, 卡帕多西亚教父的学生, 最早论基督教苦修的灵修作家。其著作收集在《慕善集》(Philokalia) 中, 主要有《论禁欲与安静》(On Asceticism and Stillness in the Solitary Life)、《论明辨情感与思想》(On Discrimination in respect of Passions and Thoughts)、《论警醒》(On Watchfulness)、《论祷告》(On Prayer)。——译者注

② 普罗提诺 (205?—270 年), 希腊化埃及人, 罗马哲学家。他在亚历山大学习柏拉图哲学, 并在罗马开办学堂, 成为新柏拉图主义创立者, 其主要著作是《九章集》。他的宗教哲学曾一度是罗马帝国思想界的主流, 影响了许多早期基督教思想家, 特别是奥古斯丁。其观点是在追求灵魂与“太一”或神合一的希望中实践更高道德启蒙。——译者注

的杯是主的宝血”，但另一边却没有把基督作为上帝的儿子来崇拜。他们要么应该改变自己对基督的观点，要么就该放弃领圣餐的习俗。针对这一点，他又补充说：“我们的教导乃是与我们领圣餐时所做的是一致的，而圣餐礼则确立了我们所教导的真理。”^[2]

基督教思想之所以持守如此坚定的三一论观点，乃是因为从一开始，基督徒崇拜中的语言就是由充满歧义的三部分组成的。在一个各派思想家甚至诗人都是学术产物的时代，一个很好的做法就是记住这本书中所探讨的大部分作者都是主教，他们经常在圣餐礼、教会的共同奉献，还有每年复活节透过洗礼接纳新信徒的仪式上主持圣礼。主教同样也要在每周讲道数次，除了主日以外，还可以在周三、周五或周六看到他们在会众面前解释圣经。基督教思想中的一些最为宝贵的资源，是在古时的大教堂中宣讲时人们用速记方式记录下来的布道词。在这些布道词中，主教被说成是使徒差往某个教会的传人，这个教会将其奉为教师和领袖。对于这种知识分子来说，即使在他们独处研读、写作学术著作时，也总会有一个活泼的教会出现在他们面前。一个好教师的标记是忠心而非原创性。一些早期基督徒思想家是修士，他们每天都要花上许多个小时来祷告，尤其是每天背诵《诗篇》和灵修读经。即使是像亚历山大的克莱门这样的平信徒，也会毫不费力地游刃于研究和圣所之间。

28

假如我们要深入早期基督教精神，我们就必须不仅考虑到基督教思想家所思考的问题，同样也要考虑到他们举起双手并献上自己的心灵来崇拜上帝，即圣父、圣子和圣灵时所做的事。一个很好的入手之处，就是查士丁在《第一护教辞》(*The First Apology*) 中一段为人们所传诵的独特记述。

献上祷告和感谢

在与非基督徒对话的过程中，奥利金曾观察到，他在介绍基督之名以前首先要努力确立共同点。另一位护教家雅典的阿萨纳戈拉斯在自己的著作中甚至没有谈到耶稣的名字。当他从圣经中援引耶稣的话

时，他仅仅将这些话称为“我们成长于斯的教导”。^[3]然而，护教家查士丁却在自己的护教辞一开始就提到了耶稣基督的名字，并称他为“我们的教师”。更令人吃惊的是，在他著作的结尾处，他还为自己的读者介绍了基督教崇拜的详细情况，首先介绍的是洗礼，随后介绍了圣餐礼。以下是他在谈到他那个时代，即2世纪中期庆祝圣餐礼时所说的话：

29 在被称为主日的这一天，所有住在城镇或乡村中的人都要聚集一处，只要时间允许，就会宣读使徒的备忘录或是先知的著作。当读经人读经完毕之后，那位主持人就会用一段简短的讲道来教训我们，并劝勉我们要效法这些高尚的事。随后，我们全体一同起立并献上祷告……当我们结束祷告之后，就将饼、酒和水带上来，主礼的牧师献上祷告和感谢，人们赞同，说阿们；在这之后，那祝谢了饼和杯就被分给每个人，由每个人领受。随后，一位执事就会带一份给那些没有到场的人。那些富裕的人，还有那些愿意的人，就会将个人认为合适的东西献上。这些被搜集起来的奉献就会被存放在负责的牧师那里，由他来照顾孤儿寡妇以及那些因为疾病或某些其他原因有需要的人、被囚禁的人，还有那些陌生人和逗留在我们中间的人。^[4]

查士丁所描绘的这种简单礼仪是整个基督教世界中实行的；根据其他资料，我们得知礼仪的基本形式因为地点不同而略有差异。虽然祷告的具体用词有所不同，但在基督徒所见之处，其核心特征却是一样的。直到宗教改革之前，这种基督教的早期崇拜形式都没有发生多大的改变；而且直到今天，在大多数基督教会中人们仍然能看到。

30 从查士丁的作品中可以看到，圣餐礼包括两部分主要内容。第一部分是以前圣经为中心构成了一系列的圣经宣读，中间穿插有祷告和诗篇。虽然这与犹太会堂中的崇拜方式有着相同之处，但是在犹太教的崇拜中，宣读的核心内容却是选自妥拉（Torah），即摩西五经；而在教会中所宣读的内容则是从福音书，即被查士丁称为“使徒备忘录”的著作中选出来的。在圣经宣读之后紧接着的是经文解释，即一场讲道或训诲，将刚刚宣读过的内容应用在会众的生活中。用查士丁的话说，主礼的牧师劝勉那些聚会的人“要效法这些高尚的事”。在讲道之

后，带领人就会带领会众进入祷告，“为我们自己……也为其他地方所有的人”，所有人都会以“阿们”加入祷告中。^[5]

祷告结束后，信徒就会彼此亲吻问候。在这时候，活动地点就从读经桌旁转移到一张桌子旁，也就是为奉献而准备的祭坛旁。饼、酒和水就都会拿出来放在祭坛上面，主礼的牧师“就奉圣子和圣灵的名向圣父天地的主献上赞美和荣耀，并且献上一定长度的感恩祷告^[6]”。在祷告结束时，会众说“阿们”，而祝谢之后的“饼和酒，也就是为之献上了感恩祷告的饼和酒，就被分发给信徒”。

查士丁不仅对基督教崇拜中的重要组成部分做了描述，而且也将发生的这一切的意义向其读者做了解释（这篇护教辞是写给罗马皇帝的）：“这种食物，我们称之为圣餐，除了那些相信我们所教导之事乃是真理并已领受了赦罪洗礼以获得重生，又照着基督教导我们的真理来生活的人，不允许任何人领受。因为我们不是将这些东西当作平常的饼或平常的杯来领受，而是当作借着上帝的圣言道成了肉身并为我们的救恩取了血肉之身的**耶稣基督**，就是我们的救主来领受。我们同样也蒙受教导说，这被从他而来的祷告分别为圣的食物，我们的血肉之躯借以被更新得到滋养的食物，是道成肉身的**耶稣基督**的身体和血。”

显然，查士丁并没有用似乎对教外人士来说更适合的术语对基督教崇拜用语重新进行解释。当人们想到查士丁这篇护教辞的受众乃是认为耶稣一个世纪前在巴勒斯坦因恶名而死时，这种做法就更值得注意了。然而，查士丁说道，在圣餐礼中教会成员所领受的是一位永活的人物**耶稣基督**，并且他们所吃的食物是基督的身体和血。尽管在一本写给教外人士的著作中这种讲法非同寻常，但他对圣餐礼中所发生之事的解释却并没有因此有所不同。他所说的内容在该世纪早些时候就被叙利亚安提阿的伊格纳修证实了，伊氏说“圣餐乃是那为我们受难的我们救主**耶稣基督**的身体”。爱任纽在这一世纪末从南高卢写信时曾谈到，“那已经为之献上感谢的饼乃是主基督的身体，而杯则是他的宝血。”在2世纪时，查士丁与其他人所相信的道，已经以实际祷告的文本被记录在稍后一个时期的礼仪文献中。例如，在耶路撒冷教会的“感恩”祷告中，主教就祷告圣灵降下“这些神圣的恩赐”来“将这饼

分别为圣，使之成为基督神圣的身体”并且“这杯成为基督的宝血”。^[7]

因此，首先，基督教的礼仪乃是庆祝永活基督的临现。它并不是一顿纪念某一发生在过去的事件的餐会。正如奥古斯丁在《诗篇》22篇——即基督受难诗——的讲道中所说的那样，礼仪“使那些昔日所发生的事件成为现在，通过这种方式，它感动我们，就像我们在实际观看我们的主被挂在十字架上一样”。第二，这种礼仪明显是三一论的。在有三位一体的“教义”之前，基督徒的祷告包括了神圣的三一。查士丁说，主礼的牧师透过圣子和圣灵的名祷告向天地之父献上“赞美和荣耀”。在早期礼仪中针对赐下的饼和杯的祷告中就有与查士丁的报告呼应的内容。希波律陀（Hippolytus）著有《使徒传统》（*Apostolic Tradition*），这是一本反映2世纪末期罗马教会为圣餐、洗礼、按立而做的祷告和其他礼仪的惯例的书，在此书中，祷告是以呼求圣父开始的，随后紧接着便提到了基督：

你借着祂创造了万有，并且你喜悦祂，就是你从天上差下来进入童贞女腹中的那位，就是在童女腹中受孕成胎以成为人，被显明为你的儿子，借着圣灵和童贞女降生的那位……他将自己献上甘心乐意受苦，好叫祂可以除灭死亡……并显明祂的复活，拿起饼来向你献上感谢，说：“你们拿着吃，这是我的身体，为你们擘开的。”也照样拿起杯来，说：“这是我的血，为你们流出来的。你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我。”

这一祷告以关于圣灵的祈求作结尾：“我们祈求在你圣洁的教会奉献时，差你的圣灵来。”^[8]

除了它的三一论形式之外，这种感恩祷告，或者说 *anaphora*（奉献仪式），正如人们所称谓的那样，有两个重要特点。尽管是一种赞美、感谢和祈求祷告，但它却有一种明显的叙事结构。它通过这种方式，来仿效圣经中的先例。例如，《诗篇》150篇，即最后一首诗篇，如此开始：“你们要赞美耶和华！在上帝的神所赞美他，在他显能力的穹苍赞美他。”但是，随后诗人便补充说：“要因他大能的作为赞美他。”在某些诗篇中，这些作为被罗列出来；例如，在《诗篇》136篇中：“[称谢] 那用智慧造天的……他领以色列人从他们中间出来……”

称谢那引导自己的民行走旷野的……他赐他的仆人以以色列为业。”诗人并没有简单地来赞美上帝的威荣、良善和大能，他们通过他的作为，就是“他大能的作为”来认出上帝。赞美上帝就是述说他所行的事。

在礼仪中，感恩祷告也会采取同样方式，以赞美和尊荣上帝开始，但随后则会以穿插方式，再次述说从创世到赐给以色列民法再到基督降世、受死与复活，以及对他再次降临的盼望：“你是圣洁、万有的主宰……你用泥土照着自己的形象创造了人，在违背了你的命令之后，你没有丢弃他，而是借着律法来教导他，又借着众先知来呼召他，并在末后的时代，你差下你的独生爱子，就是我们的主耶稣基督到世间来，好叫人借着他的降临能得以更新并恢复你的形象……在他被卖的那一夜……他拿起饼来……说，‘你们拿着吃，这是我的身体，为你们舍的。’”^[9]这礼仪对圣经中的描述并没有改变，并且通过用礼仪的形式来复述以色列和基督的故事，肯定了上帝最完全的启示是透过历史事件来的基督教信仰。

然而，显而易见的是，从祷告的用词来看，其中起作用的东西远不止是对古代历史的回忆。在回顾了那引向“他被卖的那一夜”的救恩历史之后，祷告接来说：“我等罪人纪念他赐永生的受苦、受死和第三天从死里复活，升天坐在你，就是他的上帝和圣父右边，并他第二次荣耀、大而可畏的降临。”³⁴这里的关键术语是希腊语 *anamnesis*，通常被译为“纪念”，这个单词在此处的处境下意思是指“通过使之临现的方式来回忆”。

纪念的这种意义与犹太人在逾越节期间对出埃及方式的纪念之间有某种相似之处。在《米示拿》(*Mishnah*)，即自3世纪早期以降的犹太律法作品中，有称为拉比的迦玛列常常谈到：“无论是谁，若在逾越节期间没有谈到这三件事，就没有尽到自己的责任。这三件事是：逾越节、无酵饼和牛膝草。之所以谈到‘逾越节’，乃是因为上帝越过了我们在埃及的祖先之门；之所以谈到‘无酵饼’，乃是因为我们的祖先被从埃及拯救出来；之所以谈到‘牛膝草’，乃是因为埃及人曾苦待我们在埃及的祖先。”随后，迦玛列说道：“在每一代人中，人都应当把这看成是自己出埃及，因为经上记着，‘当那日，你要告诉你的儿子说：“这是因耶和華在我出埃及的时候为我所行的事。”””那些庆祝逾

越节的人并不是旁观者，而是参与者。“那出埃及的人乃是我，”迦玛列拉比说。纪念并非仅仅是头脑中的反应，而是在圣餐礼即基督受死与复活这些赐永生的事件中，逃避时间所加的诸般限制，并成为早期教会称为奥秘，亦即基督的救赎之工借以在这祝谢过的饼和酒的外表下呈现出来的礼仪性行动。在谈到基督教庆祝逾越节的情形时，奥利金写道，“逾越的作为今天仍在发生，”并且“那些献上基督的人就是从埃及出来了，过了红海，也看到了法老被海水吞没。”昔日在巴勒斯坦所成就之事，今天则在礼仪行动中变成了临现的，正如祷告所表明的那样：“我们向你，主啊，献上这心存敬畏的、无血的祭物，求你不要照我们的罪孽待我们。”^[10]礼仪总是以现在时态出现。过去，成为一种将打开一扇新的未来之门的现在的在场。

在新约圣经中，基督的受死与复活并没有被简单地表述为过去的事件，而是被表述为一种现在向上帝献上的活祭：“因为基督并不是进了人手所造的圣所……乃是进了天堂，如今为我们显在上帝面前”（来9：24）。过去的事件与现在的实际之间的这种关系，对古人来说是神秘的，对现代人来说也是如此。在5世纪早期的君士坦丁堡，有些人希望认识献祭何以能够一次次在不同地点被再现出来。在一篇关于这段摘自《希伯来书》的经文的讲道中，约翰·克里索斯托（John Chrysostom），这位在早期教会中最著名的布道家，如此解释这一事件说：

难道我们不是每天都献上这祭吗？的确，我们每天都在献上，将他的受死不断地呈现出来。那它为什么又是一次献上，而不是多次献上呢？……我们献上的乃是同一个人，而不是今天献上一只羔羊，明天献上一只不同的羔羊，而是一直在献上同样的祭……只有一种祭，也只有一位大祭司献上这能洁净我们的祭。今天，我们所献上的乃是那一次献上的，一种功效无穷的祭。这乃是作为对那已经成就之事的一种“纪念”[anamnesis]，因为他他说：“你们要如此行，为的是纪念我。”我们不是像过去的祭司所献的那样献上另一种祭，而是一直献上同一种祭物。或者说，我们再次将这一献祭呈现出来。^[11]

这种不断举行的礼仪庆典强烈地影响着早期基督教思想家的想象力。36 力。他们将他们带入与基督的奥秘的亲密相交关系中，不是作为一种历

史性的纪念，而是作为一种无可辩驳与无可置疑的经验的事实。5 世纪时的罗马主教大利奥如此表述说：“对上帝儿子为了让这个世界与上帝和好所做成和所教导的一切，我们不仅知道这是一种对现在已然成为过去的事件的历史描述，而且也在他临在的大能作为中经验到了它们。”^[12]在论及三位一体的教义出现之前，在学术性的圣经注释书出现之前，在关于恩典的教义争论出现之前，或关于道德生活的争论出现之前，已经有了在这位活泼地临现于教会圣餐礼之中的被高举的上帝儿子面前的敬畏和尊崇。这一事实出现在任何理解努力之前，并酝酿出了人们用言语和概念来表达基督徒所信之道的尝试。

基督绝不会离水而在

圣餐礼是基督教崇拜活动的中心，而它在每个主日集体性的庆典为基督徒的生活确立了节奏。在早期教会中，绝不存在没有祭坛的基督教。而且，绝不存在没有洗濯礼的基督教，也就是没有经过洗礼之水的基督教。殉道者查士丁在他呈献给罗马皇帝的护教辞中，简略提到了借以将人们纳入教会的礼仪，即“当我们借着基督被造成新人之时，借以将自己献给上帝的方式”。他说，那些对“我们所教导和诉说之事乃是真理”心悦诚服，“并竭力按照它们来生活的人，就被教导来祷告，借着禁食来祈求上帝赦免他们过去诸般的罪，此时我们要与他们一起祷告禁食。然后，他们就被我们带到有水的地方，并以我们借以重生的方式得到重生，因为他们随后就领受了奉圣父与万有之主，我们的主耶稣基督，和圣灵之名的水洗礼。”^[13]

最早的基督教洗礼是在天然的水源即河流或泉水中，甚至是海中进行的。北非迦太基的德尔图良，即第一位用拉丁语写作神学著作的基督徒，在 2 世纪末曾经谈到，不管这人是在什么地方受洗的，“在海里或水塘中、在河流中或是泉水中、在湖里或是水池中受洗，并无丝毫的不同。”从《使徒行传》来看，似乎第一代基督徒的洗礼是在其接受基督之后立刻实行的。但是，到了 2 世纪末，洗礼之前则会有一段细致和密集的预备阶段。洗礼是一种为成人，而不是婴儿预备的仪式；

在引向受洗之前的数个月和数年时间中，透过效法榜样和实际操作，还有信经中的训诲，成为基督徒生命中一段塑造期。洗礼既是一种道德经历，也是一种属灵经历。^[14]

当一个人完成了最初的塑造期，准备好申请受洗之时，他要通过注册行动来表明自己的愿望。这种注册工作包括添一份正式的调查表，随后在他前额上画上十字架的记号，先是赶出邪灵，由主教为他接手，并吃一点盐。埃吉里娅（Egeria），一位曾经在 4 世纪访问过耶稣撒冷的人，用如下方式来描述这种情形：

38 在大斋节的第一天之前必须把名单报上来，这里的大斋节要持续八周时间……当牧师记下所有名字之后，主教的椅子就被放置在大教堂中间。牧师们分坐在他两边，其他神职人员则就近站立。那些要受洗的人则被一个个领到前面来，男信徒由自己的教父陪同，女信徒则由自己的教母陪同。当他们一个接一个地被带到前面时，主教就向他们的邻人询问这些人的情况：“这人是否过着一种良善的生活？他是否孝敬父母？他是不是一个酗酒或者自夸的人？”……若要求受洗的人证明在这些问题是上没有瑕疵的，主教就会写下他们的名字；但是，假如其中某个人受到指控说他犯了其中的某一条，那他就会被要求离开并被告诫说：“要改过自新，在改过之后再到前面来接受洗礼。”^[15]

在复活节之前几周（这段时间后来成为大斋节）行将结束时，在此期间，准备受洗的人要禁食并禁戒公共娱乐和同房之事（若这人已经结婚的话），并忠心地倾听圣餐礼中的布道；主教会讲一场道，其间会背通信经中的每一条内容，并解释其中的含义。合格人（*Competentes*），即那些想要受洗的人得跟着主教复述每一句话。随后，主礼人就会帮助受洗者背诵信条。八天之后，教会在晚上聚集进行守夜祷告、唱诗和训诫。在这种情况下，会有一种更完全的赶鬼仪式；在仪式过程中，牧师会给受洗者接手，呼求神圣三一上帝，并斥责那恶者。

39 最后，洗礼这天来临了。在早期教会中，复活节的盛大仪式是在周六深夜举行的——正如东部教会中的情形一样——并一直持续到早晨。在聆听宣读圣经之后，新信徒要“交回信条”，即他们几周前从主教那里所学习的话。天色转明时，会众唱诵《诗篇》42 篇：“上帝啊，

我的心切慕你，如鹿切慕溪水”；新信徒来到前面，那里通常会有一个小水池，长六到十英尺，宽三到六英尺，深约三英尺。在水池两端都有台阶可以步入到水池中，水池以幕帘围住。当主教说出每个人的名字，并宣告“我奉圣父、圣子、圣灵的名给你施洗”时，新信徒就赤身下入池中，并被浸入水中。当他们从水中上来时，就会有人用油来膏抹他们，并给他们穿上细麻布的衣服。在洗礼之后，新信徒就会回到大教堂中，参加复活节的圣餐。他们在第一次领受圣餐礼时，还会领受一杯牛奶和蜂蜜；而且，在复活节这一周，他们便穿着自己洁白的细麻布外袍来参加崇拜。

正如从这一简短的描述中所看到的情形那样，在早期教会中，洗礼并不是一件私人的事情，而是整个教会为之集体庆祝的一件事。主教和其他的神职人员，邻居和朋友家人，每个人都有自己的角色。洗礼每年冬天和春天都会进行，严肃的调查，严格的禁食，信经响亮的措辞，赶鬼事件、浸入水中——这些都会叫这种经历得到升华。洗礼当时是最盛大的基督教景观，当看到邻居和朋友一个个走上前去浸入水中，便牢牢吸引住了基督教会的注意力。在罗马，当著名哲学家马里乌·维克多利努（Marius Victorinus）^① 踏上大教堂的台阶，在受洗之前宣告自己的信仰时，因为人们认出了他是谁，会众中吃惊地窃窃低语在传开，交头接耳地谈到他的名字“维克多利努”。^[16]

洗礼是在水中进行的，但实际是一种礼仪性的洗。早期基督徒并不采用洒水礼或是浇水礼，他们乃是采用浸礼。基督教是一种假诸事物、饼、杯、水、膏油而用之的信仰，其信仰植根在这些事物以及与之伴随使用这些事物的行动中。在举行礼仪过程中发生的情形常会成为思想家更深刻地反省信条中的话语和圣经中的故事的契机。在一篇写于约 200 年论及洗礼的优美文章中，德尔图良观察到，水乃是在创造一开始就创造出来的，在《创世记》这卷书中，经上记着说：圣灵“运行在水面上”。他认为，水是“化生生命之物”的元素。在洗礼中所使用的水、普普通通的水，“已经晓得如何赐给生命”，这并不奇怪。

^① 马里乌·维克多利努（约 280/285 年生），非洲文法学者，在罗马教授演讲术，并翻译柏拉图的作品。晚年皈依基督信仰后（约 355 年），他用这些作品来反驳阿里乌派，著有保罗书信的注释。——译者注

透过圣灵的临现，这本身就很宝贵的水，“带有了使人成圣的能力”。^[17]

在德尔图良就洗礼中的水所做的讨论中，基督教所认信的核心内容，即上帝是借着一个可以被看见、摸到的人来让人认识他的，此时被延伸到了其他有形的东西上，如水和膏油，饼与酒，奶与蜜还有盐，以及我们在下一章中会看到的那样，圣徒的骨头，基督的身体所接触过的圣地，圣像的木头和油漆等。当人们呼求上帝时，德尔图良写道，“水便获得了传达圣洁的神秘力量，水在上帝与人的联系中如此重要。”他写道：

41 因此基督绝不会离水而在。他自己就受了水的洗礼，他在受邀来参加一场婚礼时，又用水来实行自己的能力；在谈道过程中，他邀请口渴之人都来分享他的活水；他在教导爱心之时，肯定了那为自己邻舍奉上一杯凉水的爱心工作；他在一口井边休息；他在水面上行走；他随着自己的意思渡过海去；他用水来服侍自己的门徒。这对水的见证一直延续到他受难。当他被交在十字架上，水扮演一定的角色（见证了彼拉多的手）；当他的身体被扎之时，就有水从他的肋旁流出来（见证了兵丁的枪）。^[18]

正如在圣餐礼中的情形一样，在洗礼过程中宣读的经文和唱诵的诗歌也都是三一式的，当然首先是从洗礼宣告开始的。但是，并非仅仅是洗礼宣告本身是三一式的：在洗礼过程中所祝颂的圣经中的事件也是三一式的。在早期教会中，基督教洗礼的模式乃是耶稣在约旦河中受洗的形式。在2世纪初，安提阿的伊格纳修曾经写道：“基督之所以要服在洗礼之下，乃是要借着自己的受难使水得以洁净。”尼撒的格列高利说，从约旦河这“洗礼的恩典被传遍了全世界”。与道成肉身、受死和复活一道，耶稣受洗同样也是一个要在受洗前这段时间介绍给新信徒的奥秘。耶稣受洗乃是上帝启示的一个独特时刻，因为首先人们在洗礼中认识了神圣三位一体的真理。在圣经对耶稣受洗所做的描述中，圣父对耶稣说：“你是我的爱子，我喜悦你”，而圣灵则从天上降临在他身上。叙利亚作家沙鹿的雅各（Jacob of Sarug）曾如此写道：“在基督显现〔亦即，洗礼〕之时，三一上帝在约旦河显现。”^[19]

42 在洗礼这一庄严礼仪中，主教要出席；而且，在准备受洗这段时间，他要给那些即将受洗的人以指导。他的角色是在灵性上、道德上

和教理问答上的，而且古时为新信徒所作的“教理问答讲座”，与新信徒的谈话，都展现了早期基督教思想家在其教理和论辩性作品中的角色并非总是那么明显。然而，从许多方面来讲，它都是一致的，按照信条中所宣告的内容对教会的教导做出解释，引导这些新信徒能明白圣经中的惯用语，使新信徒在信仰上得到装备，以备接受新生命的严格要求，并鼓励他们与邪恶势力进行斗争。在这方面，基督教的教师们也是在教学相长。在一篇接受按立周年纪念的讲道中，奥古斯丁说道：“我用那滋养我的要道来养育诸位；我将我赖以生存之道献给诸位。”^[20]通过让自己学习教会内的生活，主教们获得了运用教会语言的技巧，并通过在一个看得见摸得着的世界中而不仅仅是想象出来的世界中畅行，重新发现了圣经意象的意义；最重要的是，他们了解到自己所教导的并不仅仅与语言及观念有关，而且与可以触到的事实有关。

临现的恩典

圣奥古斯丁的传记作家波西底乌（Possidius），一位曾经与他生活许多年的人，说道：“直到他最后生病前，他一直都在教会中，从没有中断地、热切、勇敢地传讲上帝之道，而且思维判断清晰。”^[21]正如我所观察到的情形那样，这本书中探讨的人物，即便不是所有人，也是绝大部分人都会在教会中定期讲道。查士丁曾谈到，在圣餐礼中，在读经人宣读完“使徒备忘录”或“先知的作品”之后，主持的牧师“就以讲道恳请我们来效法这些可敬之事”。

43

在早期教会中，讲道是本于圣经的。它通常会采用解释圣经中某段经文的形式。经过一段时间，教会礼仪中所宣读的圣经段落就被编辑成一本经文集，即摘自圣经、经过组织编排的经文读本。在主日，通常的做法是宣读一段选自旧约圣经的经文，和一段选自四福音书的经文，这就是当天主要宣读的经文。随着基督教年历的发展，宣读经文被分配到一年中的主要节期，如圣诞节、复活节、五旬节。年历和礼仪本身一样，着重强调的是基督教启示中的叙事特点。

圣经中的圣言建立起一座深深扎根于聆听早期教会讲道的圣殿。

不仅是在讲道中，在神学著作、书信以及灵修性的著作中，教父们都展现出了一种令人艳羡的驾驭大段圣经经文的能力。与现代神学著作中引用圣经以支持其神学观点，因此通常会将经文放在脚注中的做法相反，早期教会圣经中的圣言乃是作为解释各种观念的语言骨架。即使是早期基督教思想家中那些最富哲理的作家的著作，其思想也是以圣经中的语言来表达的，很少会超出圣经之外。礼仪为基督教的宣讲提供了一种语法，即一把打开理解圣经语言如何运用之门的钥匙。

44 但是，礼仪中的宣讲并不仅仅是言语的传讲。圣餐礼是庆祝永活的基督在所献上的饼和杯中的临现。在讲道中，讲道人不仅要力求解释圣言，而且还要通过对圣言的运用邀请会众进入实际本身，即基督的奥秘中。正如基督教思想是建立在圣经中所记载的各样事件，*res gestae*，即所发生之事的基础上，因此它乃是在崇拜中受到了 *res liturgicae*，即礼仪中所施行之事的滋养。这一点在重大的节日，如圣诞节、复活节、五旬节所作的讲道中形象地展现了出来；在早期教会中，没有哪个人对这一点的把握能比利奥（Leo）更丰富的了。他在一篇关于基督降世的讲道中说：“今天的节日，为我们重新展现了从童贞女马利亚降生的耶稣的圣洁童年；并且在尊崇我们救主降生的过程中，我们乃是在庆祝自己生命的开始。因为基督的降生对于基督的子民来说乃是生命的泉源，而这位元首的降生，同样也是这身体的降生之日。”^[22]

利奥并不是独一无二的。类似的话也见于克里索斯托、奥古斯丁、安波罗修、大格列高利以及其他人的著作当中。在一篇复活节守夜讲道中，尼撒的格列高利就曾反复地应用“临现的恩典”这个短语。这个短语并非单纯指向从基督的复活中流淌出来的恩典，而是指庆祝复活的实际礼仪。他宣讲说，复活节之夜是灯火辉煌之夜，因为一年中的任何一天，随着夜晚的来临，太阳的光芒都要让位于黑暗。但是，在复活节这一天，却会在黄昏时点亮火把，复活节的光芒与落日余晖衔接了起来。暗夜被火把的光明逐走，似乎把这一天延长了一样。即使是“按照钟表来计算的话，时间已经是夜晚了，”格列高利说道，“但照着它的亮光来说却是白天。”早上，火把之光被熄灭，以迎接那
45 升起的太阳之光。复活节开始了未被暗夜的介入打破的一天。从圣经中读到的真理在圣餐礼中，在复活节礼仪“临现的光明”中得到了实

现。随着基督的复活，就有了“另一次降生，另一种生命，另一种生活方式，我们禀性的一种改变”。^[23]

人的头脑中没有任何东西能理解这被人亲眼见过和亲手摸过之道的可靠与奥秘。通过不断沉浸在 *res liturgicae*（礼仪中所施行之事）中，早期基督教思想家可以面对面见到永活的基督，并且可以与使徒多马一道说：“我的主，我的上帝。”这一真理是如此真实，如此持久，如此迫切，以致它胜过了任何一种宗教观念。理解并不是通过退后并抽离出来的方式来看待事物，而是通过进入到这种启示出来的对象本身之中。正如我们在下一章中将会见到的那样，只有当基督教神学家更加深入地进入基督生命中某一特定事件中，也就是在客西马尼园中，当他说：“父啊，你若愿意，就把这杯撤去”（路 22：42）时，他们才能表达基督乃是“真正的人”的信仰。这种与 *res* 即事物本身之间的对话，乃是礼仪的恩赐。

与天使和天使长

所有古老礼仪都包括纪念那些“忠信的亡者”的祷告。教会，正如奥古斯丁在其一篇讲道中所说的那样，“并不仅仅包括我们自己”；它是一座大城，“以基督为自己的元首”，并且那些从前活着的人，那些即将降生的人，还有众天使天军，就是“我们天国的臣民同胞”都列在其中。在某些礼仪中，为忠信的亡者而做的祷告，以纪念“那些在我们以前睡了的人”为形式。但是，很多时候这些祷告却更明确，正如从《使徒宪章》（*Apostolic Constitutions*），即一部 4 世纪时的礼仪汇编，摘出的以下例子一样：“我等众人自起初之时就一直讨你喜悦的所有圣徒向你献上祷告，就是列祖、众先知、众义人、众使徒、众殉道者、众认信者、众主教、众祭司、众执事、众副执事、众读经人、众唱诗人、众童女、众寡妇、众平信徒，还有所有你知道名字的人。”^[24]有的时候，会提到实际的名字，如殉道者和圣徒，这个城市以前的某位主教，一位当地教会中受人尊重的妇女。

46

基督教肇端于凡认识复活基督之人的见证。他们的见证，正如圣

保罗在《哥林多前书》中所说的那样，是“交付给”其他人的；经过一段时间之后，这种交付就渐渐被人们称为传统了。尽管传统与传承风俗习惯、教导、组织形式有着联系，但却是由人来传承的。从一开始，基督徒就尊重为其所领受的真道做过见证的那些人，最著名的是那些殉道者及男女圣徒了。基督教信仰无可避免是与实际人物的生命与言行联系在一起，因为所传承之道最终依赖于传承者（*traditores*），即那些进行这一传承之人的忠信。

在基督教会史早期，基督徒会在殉道者墓旁聚集来祷告和举行圣餐礼。一代人中的忠信者与以前时代那些忠信者联合，并不是通过一套观念和教导（尽管这是预设的前提），而是通过纪念他们名字的教会而联合起来的。这样做就与以前的时代之间架起了桥梁，并透过他们与众使徒联系起来；如此就会赋予基督教思想家以信心，得以刚强壮胆并勇敢行动。他们在其他人死后仍会追述其思想。正如若没有祭坛就没有基督教，若没有洗礼就没有信仰一样；照样，若没有教会，也就不会有基督教思想了。圣徒相通乃是活泼地临现于每次圣餐礼的过程中的。

47 那些忠信的逝者不仅为人们所纪念，也受到欢迎作为礼仪参与者出现。在这一方面，克里索斯托曾留意到自己听众的局限，发现有必要向自己会众解释为什么礼仪要包括这些祷告：“在这神圣的奥秘中，”他说道，“我们并非徒然提到那些逝者，我们乃是代表他们来到上帝面前，恳求我们面前的〔注意他所用的语言〕上帝的羔羊，就是那除去世人罪孽的……好叫他们得着某些安慰。”当庆祝这“令人敬畏的奥秘”之时，他写道，祭司说，祭物是“为了凡在基督里睡了的人，也是为了那些代表他们以示纪念的人”献上的。他又补充说，我们若非想到它们有某种果效，就不会做这些事：“我们的崇拜不是一种舞台表演。”^[25]

在崇拜礼仪中，教会中的所有成员，过去的、现在的还有将来的，都进入到一个教会中，这教会包括列祖与众先知，童贞女马利亚和众使徒，殉道者与众圣徒，还有那些名字只有上帝才知道的人。用“赞

美上主” (Te Deum)^① 一诗的话说, “荣耀众使徒的聚集, 众先知的团契, 身着白袍的殉道者大军都称颂你。” 那些参加崇拜礼仪的人并不仅仅局限于这个世界中的信徒。撒拉弗的赞美诗也被赐给了我们, 耶路撒冷的西利尔曾说: “叫我们得以参与到天上万军的赞美歌声中。” 当上帝的百姓扬声来敬拜这位三一上帝时, 他们乃是加入天上万军诵唱的赞美诗歌中。这一点在引向“圣哉三一歌”之前的祷告中, 即紧连在为赐下的饼与杯所做的伟大祷告中明确表达了出来: “千千的使者, 48 万万的天军, 都来侍奉你; 坐在宝座之上掌管万有的, 你配得赞美, 大有能力。在你旁边, 有两位六个翅膀的威严撒拉弗侍立, 用两个翅膀遮脸, 两个翅膀遮脚, 两个翅膀飞翔。他们歌唱你的圣洁。求与他们的赞美一道, 也接受我们对你圣洁的欢呼: 圣哉! 圣哉! 圣哉! 万军之耶和华, 你的荣光充满天地! 诸天充满了你的荣耀, 全地也充满了你的荣耀!”^[26]

在《诗篇》138 篇的古老版本中, 第一节经文是这样的: “我要一心称谢你, 在诸神面前歌颂你。” 大格列高利在其一本著作的一段插曲中问到: “难道会有任何忠信者怀疑, 将耶稣基督在圣餐礼中献上的那一刻, 众天军组成的乐队在场, 高山与幽谷相连, 沃野与穹苍呼应, 可见之物与不可见之物也都一同欢歌吗?!” 格列高利的意见并不是独一无二的, 数个世纪之前, 奥利金就曾说道: “我并不怀疑, 在我們的大会中众天使也都在场。” 有“两个教会在场, 一个是人的教会, 另一个是天使组成的教会”。^[27]

通过诸多的行动和语言, 这种崇拜的仪式就将众圣徒相通铭刻在基督教思想家头脑与心版上。他们在另一些人在场的情况下赞美上帝, 当他们转而进行自己的研究时, 这群人仍然是在场的。在众教父中, 并没有丝毫的知识精英主义。他们的思想方式并不仅仅受到教会群体经验的滋养, 而且也依赖于一个群体, 它既回到过去也延伸到将来的时空中存在, 它要成为一座城, 其目的就是要“敬拜那羔羊”(启 22:

① Te Deum 也被称为 Te Deum Laudamus, Ambrosian Hymn 或是 A Song of the Church。一般认为, 这首赞美诗的作者是安波罗修或奥古斯丁。诗歌的题目是从诗的开头的拉丁文词选出的, “Thee, O God, we praise”。这首诗在罗马天主教会中仍经常使用。——译者注

3)。他们借着在自己的著作和论文中立言，来向自己的会众宣讲，常常是用同样的话。崇拜礼仪吸引众主教与信徒进入一个公共生活领域中，这一领域的核心行动就是敬拜这位三一上帝，基督教思想乃是在与教会生活，她各样的圣礼和诸般的实践、圣经与信经、殉道者与众圣徒的紧密相联中，在天上众军的陪伴下发展起来的。

注释

- [1] The *Quicumque vult*, 有时又称阿塔那修信经 (the Athanasian Creed)。文本和译文均载于 J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (New York, 1964), 17; Augustine, *On the Spirit and the Letter*, 36. 66。
- [2] *Against Heresies* 4. 18. 4—5.
- [3] *Embassy* 11. 2.
- [4] 1 *Apology* 61. 65—67.
- [5] 1 *Apology* 65.
- [6] In Greek, “Makes Eucharist.”
- [7] Ignatius *Smyrnaeans*. 7. 1; *La Liturgie de Saint Jacques*, ed. Dom B. — Ch. Mercier (PO 26. 2; no. 126; Turnhout: 1074), 206.
- [8] *Exposition of Psalm 21* 2. 1; Bernard Botte, *Hippolyte de Rome: La Tradition apostolique* (SC 11; 48—52).
- [9] *La Liturgie de Saint Jacques*, 200—02.
- [10] *Mishnah Pesachim* 10. 5; 用于表述该意的拉丁语单词是 *repraesento*, “显现”或“重新实现”。参见 Tertullian, *Adversus Marcionem* 1. 14; *Treatise on the Passover* 3; *La Litugie de Saint Jacques*, 204.
- [11] John Chrysostom, Hom. In Heb. 17. 3 on Heb 9: 24—26.
- [12] *Sermon* 63 (PL 54: 35).
- [13] *Apology* 1. 61.
- [14] *Baptism* 4; Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* 13. 9.
- [15] *Journey of Egeria* 45. 1—4.
- [16] Augustin, *Confessions* 8. 2. 5.
- [17] *Baptism* 3. 4; *Baptism* 4. 1.
- [18] *Baptism* 4. 4; *Baptism* 9. 4.
- [19] *Ephesians* 18. 2; *On the Baptism of Christ* (PG 46: 592d—593a); *Homily of Epiphany* 33 (PO 43: 565)。

- [20] *Sermon* 339. 4.
- [21] *Life of Augustine* 31. 4.
- [22] *Sermon* 26. 2.
- [23] *GNO* 9: 277—80.
- [24] *Expositions of Psalm* 36, *Sermon* 3. 4; *Exposition of Psalm* 90, *Sermon* 2. 1; *Apostolic Constitutions* 8. 12. 43—44.
- [25] *Homily* 41. 4. on 1 Cor. 15: 35 (*PG* 61, 361a—b).
- [26] *Mystagogical Catecheses* 5. 6; Georg Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stuecke aus der Kirche Aegyptens* (Texte und Untersuchungen 17 [Leipzig, 1898], p. 5, trans. in Deiss), 114—15.
- [27] *Dialogue* 4. 60; *Homily on Luke* 23: 8.

上帝为今时显出的荣面

现今，对待上帝的圣经要像对待他的荣面一样。

当在他的临现中融化。

——圣奥古斯丁

一个人若生活在圣经出现之前，会是怎样的情形呢？在有教养的罗马人摆放书籍的橱柜中，人们会发现，在讲希腊语的人群中，有《伊里亚特》与《奥德赛》，其中的故事即使是学童们也都了解，有赫西俄德（Hesiod）^① 关于众神谱系神话的《神谱》（*Theogony*），有索福克勒斯（Sophocles）^② 与欧里庇得斯（Euripides）^③ 的悲剧，还有米

① 赫西俄德，古希腊诗人，约生活于公元前8世纪，被称为“希腊教训诗之父”，其主要著作有长诗《工作与时日》，《神谱》。——译者注

② 索福克勒斯（约前496—前406年），与埃斯库罗斯和欧里庇得斯并称希腊三大悲剧作家，具有杰出的音乐、政治才能。索福克勒斯一生创作了一百二十多部剧本，悲剧有《埃阿斯》、《安提戈涅》、《俄底浦斯王》、《埃勒克特拉》、《特拉基斯少女》、《菲罗克忒忒斯》、《俄底浦斯在科洛诺斯》等七部。——译者注

③ 欧里庇得斯（前480—前406年）生于阿提卡一贵族家庭，希腊三大悲剧作家之一，一生共创作九十多部作品，保留至今的有十八部，主要著作有《独目巨人》、《阿尔刻提斯》、《美狄亚》、《大力士的女儿》、《安德洛玛刻》、《希波吕托斯》、《赫卡柏》、《特洛伊的妇女》、《在陶洛人里的伊菲格纳亚》、《厄勒克特拉》、《海伦》、《伊翁》、《腓尼基的妇女》、《俄瑞斯忒斯》、《醉酒的女人》、《伊菲格纳亚在奥里斯》。——译者注

南德 (Menander)^① 的喜剧。在讲拉丁语的有教养的罗马家庭中, 则可能会有《埃涅阿斯纪》(Aeneid), 即维吉尔讲述埃涅阿斯漂流到意大利并建立了一座城的史诗; 有奥维德 (Ovid)^② 的《变形记》(Metamorphoses), 即一部关于从混沌混乱中出现秩序的世界和历史演变的故事集; 还有李维 (Livy)^③ 的罗马史, 尤其是其中第一卷, 讲述这座城市建立的情形。可能还会有令人尊敬的智者如泰勒斯 (Thales)^④ 和毕达哥拉斯 (Pythagoras) 的语录, 柏拉图的对话篇, 尤其是《蒂迈欧》(Timaeus), 亚里士多德的《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics), 斯多葛派的芝诺 (Zeno) 的著作; 修昔底德 (Thucydides) 和希罗多德 (Herodotus) 的历史书。罗马人可能会有西塞罗 (Cicero) 的演讲录和他的《论共和国》(De Republica), 或许还有塞涅卡 (Seneca) 的伦理文章。

51

在这些书及其他书籍中, 人们可能会读到阿波罗, 他杀死了大蟒蛇皮同, 并守卫了德尔斐神庙; 读到奥德赛从特洛伊返回的冒险故事; 读到赫拉克勒斯的伟大功业; 读到埃涅阿斯在离开迦太基时狄多的忧伤之情; 读到柏拉图的《理想国》中洞穴的隐喻还有珥 (Er) 的故事。人们可能会思考亚里士多德对友谊的论述, 西塞罗讲述西皮奥梦见来生, 塞涅卡论幸福生活, 克利安西斯 (Cleanthes)^⑤ 的宙斯颂, 伯里克

① 米南德 (前 342?—前 291 年), 生于雅典, 古希腊新喜剧时期著名剧作家, 一生创作戏剧达一百余部, 著名作品有 90 部, 但只有《底斯可罗斯》(又名《坏脾气男人》) 完整保留下来。——译者注

② 奥维德, 古罗马最具影响力的诗人之一, 其重要作品有, 第一部诗集《恋歌》、《列女志》及《论容饰》、《爱的艺术》、《爱的医疗》等。公元 7 年完成的《变形记》, 代表了作者的最高水平。该书用六音步诗行写成, 共 15 卷, 包括约 250 个神话故事, 以编年体形式, 从创世写到凯撒之死, 奥古斯都继位。——译者注

③ 李维 (前 59—17 年), 古罗马著名历史学家, 生于意大利北部帕塔维, 有多部哲学和诗歌著作, 最著名的有“罗马史” (原名为 Ab urbe condita libri, 意为“从罗马建城开始”)。——译者注

④ 泰勒斯 (前 624—前 546 年), 古希腊思想家、科学家、哲学家, 古希腊最早的哲学学派米利都学派 (也称爱奥尼亚学派) 的创始人, 希腊七贤之一, 西方思想史上第一个记载下来的思想家。古希腊及西方第一位自然科学家和哲学家, 被称为“科学和哲学之祖”, 泰勒斯的学生有阿那克西曼德、阿那克西米尼等, 其自然哲学的主张是水本源说。——译者注

⑤ 克利安西斯 (约前 331—前 232 年), 希腊斯多葛学派哲学家, 以其勤奋著称, 常白天习课, 夜晚提水浇园, 被称为“第二个赫拉克勒斯”, 其著作主要有《论时间》、《论感觉》、《论政治家》、《论神》等。——译者注

利 (Pericles) 的葬礼演讲, 卢克莱西娅 (Lucretia) 的贞洁与安提戈涅的忠诚的故事等等。这些神话、历史、寓言、语录、讲演录和故事构成了古希腊罗马的智慧。这看起来足够了。

然而, 对那些追随基督的人来说, 这个世界似乎既遥远又不真实。因为它的智慧并没有包括圣经和《创世记》中对从无中创造有的记载, 亚当夏娃受试探堕落, 亚伯拉罕献上自己儿子以撒, 以色列人出埃及, 摩西在西奈山上领受上帝的律法, 大卫觊觎拔示巴, 约伯受苦, 犹太人在被掳巴比伦时先知们所传的神谕, 以赛亚书中的仆人之歌, 犹滴和苏撒拿的传说, 基督从童贞女降生的故事, 基督在旷野中受试探, 好撒玛利亚人和浪子的比喻, 财主和拉撒路的故事, 犹大出卖基督, 基督在十字架上受死与三天后复活, 《使徒行传》对早期教会历史与圣保罗归信的描绘。

古希腊人和罗马人都不会熟悉圣经中天上的耶路撒冷或“上帝之城”的意象, 第二亚当或基督的身体, 《雅歌》中的诗歌, 或《路加福音》中的“马利亚颂”, 圣保罗生动形象的神学描述: “不能看见之上帝的像”、“是首生的, 在一切被造的以先”, 《腓立比书》中基督“虚己”颂, 《约翰福音》的前言与圣约翰在《约翰一书》中对爱的默想。他们的祷告书会对《诗篇》作者以极具个人化的语言来称呼上帝的话——如: “我向你犯罪, 惟独得罪了你” (诗 51), 以及“耶和华啊, 你已经鉴察我, 认识我。我坐下, 我起来, 你都晓得, 你从远处知道我的意念。……我往哪里逃避你的面?” (诗 139) ——毫无所知。尽管古代作家会使用许多见于圣经中的词语, 但如恩典、信仰、顺服、爱、真道、忍耐、盼望、上帝的形象、收纳、仆人、创造、上帝的旨意、拣选、律法、父上帝、上帝的道、圣灵一类的词却不会位列其中。他们不会将犹太人的历史视为自己的历史。圣经将基督徒塑造成一种民, 并赋予他们同一种语言。

正如由古典传统塑造而成的知识分子一样, 初代基督教思想家们属于一个富有学养和心满意足的俱乐部, 他们满怀信心, 知晓什么是对其有益之事。在学校里, 他们已经学会了选自荷马和维吉尔作品中

的长篇大论，通过仿效伊索克拉底（Isocrates）^① 或西塞罗典雅的句子，他们学会了用精雕细琢的词语来写作典雅的散文并进行讲演。在阅读《创世记》之前，他们就已经阅读过柏拉图的作品；在阅读先知的作品之前，他们早已阅读过欧里庇得斯的著作；在阅读《撒母耳记》和《列王纪》之前，他们已经阅读过了希罗多德与修昔底德的著作；而在阅读福音书之前，他们则已经阅读了普鲁塔克（Plutach）的《名人传》（*Lives*）。^② 他们对自己的古老文化感到非常自豪，对其优美的语言、文学的洗练，还有文化中的智者津津乐道。

然而，当他们将圣经拿在手中时，却被它所征服了。圣经犹如从高山之巅奔腾咆哮而下的洪流一般，倾泻在他们身上。他们一旦超越了圣经平实的风格，就会感到自己进入了一个新的、神秘的世界，远比他们以前所了解的一切更富有吸引力。正如一位叙利亚的基督徒在谈到《创世记》时所说的那样：

我曾一展圣卷，
心中喜乐充满，
经文伸展双臂，
迎我相拥以还；
迎客吻我之颊，
引我同求良伴；
我入经文深处，
原在为文乐府，
美文本绘乐园；
驰然亦复陶然，
由此黄金之屋，
得赴乐园深处。^[1]

① 伊索克拉底（前436—338年），古希腊著名修辞学家，雄辩家。——译者注

② 普鲁塔克（约46—120年），罗马帝国时期传记作家和伦理学家，生于希腊的加罗尼亚，曾游历过埃及、意大利和希腊许多地方，结识许多名人。但大多时间居于其家乡，任当地行政长官，并当过德尔斐阿波罗神庙祭司。普氏博览群书，著述丰富。据其子为其著作所辑目录，篇名有227项之多。现存传世之作《名人传》（*Lives of the Noble Grecians and Romans*）和《道德论集》。——译者注

我们的智慧

54 圣经对基督徒思想方式的影响，在所有早期基督徒作家中都是显而易见的，殉道士查士丁、撒狄的墨利托（Melito of Sardis）^①，里昂的爱任纽、迦太基的德尔图良，当然还有亚历山大的奥利金。但是，对于圣经的涓涓清流是如何渗透到早期教会思想中的，则可以从亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria）著作中最清晰地看到。在早期基督教思想家中，克莱门是最希腊化、最文学化、最博学的代表，他浸淫于希腊世界的高派文化中，以致他在自己作品中不断引用数百名诗人、哲学家、剧作家和历史学家的内容。直至今日，他对已遗失的著作，包括对许多前苏格拉底时期的哲学家著作的引用无人堪与之比肩。他是将文学作为在教会中和平运作的工具，而非仅仅用作打击异端的工具的第一位基督教作家。他也是一位平信徒，而非一位主教，无需担负照管教会或讲道之责。正是因为这一原因，弄清圣经是如何影响其学术视野的，也就更加具有启发性了。

克莱门的出生地点并不为人所知，但很可能，他于2世纪中期约160年左右出生在雅典。在那里，他接受了早期教育，年轻时代曾游遍地中海世界各地，向哲学家们学习。在某个时间，他接受了基督教，并开始投师在基督教教师门下，其中一位在希腊，另一位则在叙利亚，还有一位在巴勒斯坦；直到最后，他在埃及找到了一位自己一直在寻找的教师。这位教师，克莱门说，“实在是一只遍采先知与使徒教导之花而酿蜜的西西里蜜蜂。”这位师长大名为潘代努斯（Pantaenus）^②，此人可能一直担任亚历山大某所基督教学校的校长，但就我们所知的

① 撒狄的墨利托，早期教会著名领袖，184年殉道，德尔图良称其在确立教会正典方面有突出贡献。优西比乌的《教会史》记载波利卡普曾谈到撒狄的墨利托是行在圣灵中的人。——译者注

② 潘代努斯（？—约190年），叙利亚人，基督教早期教父与神学家，一般认为是亚历山大学派的创始者。他曾是一名斯多葛学派哲学家，在埃及亚历山大城教授哲学，创立亚历山大教导学院，亚历山大的克莱门曾投师在他门下。潘代努斯本人的著作并没有被留传下来，但许多早期教父的作品经常引述他的事迹。——译者注

信息是，克莱门曾与“他一同学习”，并称它为“第一位大有权柄者”。^[2]

克莱门的第一部著作，即一部名为《劝勉希腊人》(*Exhortation to the Greeks*) 的护教著作，开篇便说道：“底比斯的安菲翁和麦修姆那的阿里翁都是游吟诗人。他们都是传说中为人称誉的人物，直至今日，在一首希腊人所唱的合唱中还在歌颂他们当中一个人怎样使一条海豚着迷，而另一个人则怎样让底比斯城墙坚固。还有一个人，一位精通艺术的色雷斯人（而且同样在希腊传说中享有盛名）仅靠自己的歌喉就驯服了野兽，甚至还有用音乐拔移橡树。我还可以告诉你们另一个神话，一位精于此道的仁兄，也是一位歌手，洛克里人欧诺摩斯和皮索的蚱蜢的故事。”^[3] 55

克莱门在自己的读者面前雄视阔步，展现一把自己对希腊文学的掌握，好迎合观众的口味。但是，很快就到了一个关键点上。这一次，改轮到希腊人来听一首新歌了。他写道：“让我们用智慧将光辉灿烂的真理和上帝圣山上先知神圣的乐队从天上带下来。”让人们“放弃赫利孔山^①和喀赛戎山^② [希腊的两座山，古代膜拜希腊神明的地点]，在锡安山上立一个居所，‘因为训诲必出于锡安；耶和華的言语必出于耶路撒冷。’”^[4]

对克莱门来说，这出自耶路撒冷的言语，即“属天的言语”，是在基督这一位格里道成了肉身的上帝的逻各斯。透过他的歌唱，男女信徒重获了新生，瞎子的眼得以看见，聋子的耳也不再闭塞，瘸腿之人已学会行走，悖逆之人得与上帝和好，并且透过他，克莱门说，我们得以“看见上帝”。一个时代又一个时代，上帝的圣言，即上帝的逻各斯，都在向上帝的百姓说话，借着摩西的话语、众先知的的神谕、箴言中的劝勉，还有众使徒的著作，尤其是在福音书中言说出来。对这些著作，克莱门称之为“圣经”或“上帝的经卷”，将其视为引导人们过一种圣洁生活的指南和真理的源头。“没有文风和遣词上的矫揉造作， 56

① 赫利孔山 (Helicon) 在希腊中南部，希腊神话中认为它是掌管文艺、音乐、天文等的九位缪斯所居住的地方。——译者注

② 喀赛戎山 (Cithaeron) 在希腊中部，南方为阿提卡，北方为维奥蒂亚，该山是希腊传说中的酒神狄奥尼索斯 (Dionysus) 即罗马人所信奉的巴克斯的圣所，其仪式多以女性为主，通常在其膜拜仪式中多有放纵的行为出现。——译者注

没有毫无意义和欺骗人的辞藻，它们使那些被邪恶淹没之人苏醒，并在人生中各样背信弃义的行为中铺就一条坚实的道路。”^[5]

在克莱门的著作中，圣经第一次以基督教文化根基的形式出现。他的著作中充满了圣经语言，圣经表达方式，圣经中的意象和比喻，还有圣经故事。圣经中的英雄人物变成了他的英雄人物。圣经的历史变成了他的历史。当人们认识到，对克莱门而言，圣经是用一种朴实不为人看重的语言写成的异方之书，是犹太文化的产物，与希腊文学作品迥然不同时，这一点就更显得突出了。他在受过希腊文学教育之后、成年时才接触圣经。在某些场合，克莱门常常会重写圣经中的段落，使之听来更像自己读者熟悉的那种散文体裁。在他接受了圣经之后，克莱门仍然保留了非常浓厚的希腊色彩；那些没有受过教育的读者，对他将引自荷马和柏拉图著作中的段落与引自众先知或圣保罗著作中的段落并列起来的做法，会感到吃惊。

然而，克莱门的思想作品若是撇开了圣经就无法为人们理解。试想一下几个统计数据。对他的著作所做的粗略统计显示，每页上都有七八处圣经引文。对旧约的引用仅有一千五百处，而对新约的引用则有三千多处。对《马太福音》的引述超过五百多处，对《约翰福音》的引述超过两百多处，对《诗篇》的引述有三百多处，对《以赛亚书》和《箴言》的引述则超过两百处。

57 当然，人们或许会提出异议说，简单地罗列对圣经的引用并不能作为一位作者如何理解圣经的证据，或者说圣经如何塑造其思想的证据。在克莱门著作中，对希腊文学的引述，对荷马、柏拉图、亚里士多德、欧里庇得斯、克吕西普（Chrysippus）、普鲁塔克和其他希腊作者的引述，超过了对圣经的引述。然而，这是有区别的。克莱门引用希腊文学作品，是为了说明一种观点，为了凸显一个论点，为了取悦并娱乐自己的读者。当他引用圣经时，却有一种发现的意思，说明从其字里行间学到了某些非同寻常的东西，说明圣经并不是众多书籍中的一本。对克莱门来说，圣经是启示与训诲之源，是“我们的智慧”，正如他在某处谈到的那样。有一次，当克莱门直接引用希腊文化遗产时，他将其表述为从圣经中汲取的智慧。例如，他晓得，诚实的美德是可以从希腊诸多道德家的思想中找到的，然而当他将其呈献给自己

的读者时，他却引用了圣经中的一卷书，即《所罗门智训》^①中的一段经文，作为自己教导的渊源。“她[智慧]教导自我节制和谨慎，正直和勇气；对必死的人来说，人生中的任何东西都没有它们宝贵。”^[6]

一本关于基督的书

圣经是如何进入克莱门的思想中这一问题，通过详细考察一段经文就可以看到。克莱门的主要著作《杂记》(Stromateis)乃是对影响基督徒生活的神学和哲学论题进行的一系列既不连贯又往往晦涩难懂的讨论。在讨论一个问题时，他以引用柏拉图的《法律篇》(Laws)开始。“按照古人传统”，柏拉图写道，“神是一切存在之物的本根、目的及核心……因为有了神，才可以找到正义……而且每个人才会乐意忠于正义。”

柏拉图《法律篇》中的这句名言，即柏拉图本人从以前的传统中继承下来的东西，与法律在这个城市的生活中扮演的角色及其神圣的权威还有人 对神及对他人的责任息息相关。然而，柏拉图去世之后的数个世纪中，这段引文却脱离了这一背景，可能是通过名言录的方式，作为道德公理开始流传。阿尔奇诺斯这位 2 世纪的哲学家认为这段论述是关于目的，亦即人生目标的；对此，他根据柏拉图的思路，将其界定为“效法上帝”(likeness to God)：“若我们被赋予了一种适宜的禀赋，那我们就可以达到效法上帝的境界，若我们的习惯、教育和生活方式与法律相吻合，而且最重要的是，假如我们运用理性，而且研读哲学传统中的教导。”^[7]

克莱门熟悉阿尔奇诺斯对柏拉图思想的解释，但在介绍这段引自柏拉图著作中的段落时，正如他表述的那样，他乃是从“我们的作者之一”那里引述了这段话。这段著名的引文出自《创世记》1 章中关于人受造的内容。“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”，这段经文包括了阿尔奇诺斯和柏拉图使用的“形象”(likeness)。克莱门

① 《所罗门智训》为次经中的一卷智慧书。——译者注

在讨论一开始就通过提醒自己的读者，用一种出人意料的方式提出了一种论点：要思考上帝的形象，决不能从人现在所知的情况入手，而是要从上帝所创造而且“照着上帝的形象”所造的人入手。他提出，对柏拉图“上帝的形象”的观念要按照圣经中关于形象的意思来进行解释。“形象”，在他对《创世记》的阅读中，是指人在被上帝创造时领受的东西，“形象”指目的，即我们的人生应当追求的目的。人类的归宿乃是与其在上帝里的源头关联在一起；唯有在上帝那里，人的形象才成为可能，因为我们是照着上帝的形象受造的。

59 通过引入形象这一主题，克莱门显示出他自己是彻底希腊化的，而且，更重要的是，依赖于当代哲学对这位首席哲学家柏拉图的解释。然而，通过引述《创世记》中的这段经文，克莱门将这一讨论引向了《创世记》中的上帝。随后，克莱门引用了圣经中的几处其他经文，来解释“上帝的形象”。上帝的形象，他写道，意思是指“恢复到借圣子而有的完全收纳……他认为我们配称为弟兄同伴”（来 4：1，2；11）。针对这一点，他又补充说：“使徒在对目的进行明确描述时，在《罗马书》中写道：‘但现今你们既从罪里得了释放，作了上帝的奴仆，就有成圣的果子，那结局就是永生’”（罗 6：22）。

结局一词，*telos*，与《法律篇》中所使用的乃是相同的术语。正像阿尔卡诺斯一样，克莱门认为结局的意思是指人生、圣洁或与上帝同在的生活目标，亦即保罗称之为“永生”的东西。但是，克莱门说，达到这一目的的第一步并非良好的习惯、健全的生活或良好的教育，而是得救脱离罪。效法上帝要求有一种从上帝开始的更新，而不是一种人类的斗争。克莱门再次引用圣经上的话说，人类求索的目标已经“为我们存留好了”（来 4：9），也就是说，它是一件需要用信心来领受的礼物：“受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么，唯一要紧的是那生发仁爱的信心。”

最后，克莱门通过用门徒操练，尤其是效法基督的术语来解释“效法上帝”，从而赋予了整个讨论以一种明确的圣经光辉。他援引圣
60 保罗的话说：“你们该效法我，像我效法基督一样”（林前 11：1）要“效法上帝”就是要成为照基督的样式而造的人。上帝所应许给世人的目的，“信心的目标”，就是要效法基督。

人们会认为，而且一直以来都认为，这样一段经文乃是显明基督教思想是如何深深地渗透着希腊精神。似乎，使这一整段经文起作用的是“效法上帝”的观念，一种位于希腊道德传统核心地位的观念。然而，这不过是克莱门着手之处而已，而并不是他的结尾。在他的手中，这种希腊主义的概念被置于一种崭新的而且对希腊人来说迥异的从圣经和基督教传统中引出的观念。“效法上帝”意思是指成为“像基督的”。

克莱门并不是在作一种提供文本考据（proof texting）的工作，也就是说，从圣经中引述那些与要论述的问题仅仅在语词上相似的经文。他用从圣经中引出的一系列词汇和概念性的架构将来自《创世记》和柏拉图《法律篇》的引文包围起来。请注意，有多少新术语伴随着上帝的形象这一概念而出现：按照上帝形象受造，罪（引自《以西结书》18：4—9：“犯罪的他必死亡”）、恩典、信仰、盼望、仁爱、效法基督、恢复、永生。尽管克莱门在这里没有谈到，但他或许内心会想到《约翰一书》中“我们必要像他 [上帝]，因为必得见他的真体”，一段与此有关常常为人们引用的经文。

观念不能脱离语言而存在。当柏拉图的“效法”概念与圣经中“上帝的形象”联系起来，并被解释为“效法基督”时，就产生了一种从柏拉图思想中难以找到的含义。效法上帝已经变成了具体、可见、人性化、触手可及的。它不再仅仅是一种哲学观念，而是被落实在了一个生活在这个世界上实际的人——耶稣基督身上。人类竭力追求的目标已经由某个分享了人类生命与苦难的人达到了，因此通过仰望基督就有可能晓得上帝的形象对人类的意义是什么。

对于克莱门来说，圣经是一卷关于基督的书。它并不纯粹是古老、令人尊敬的神谕，或者说是对数个世纪之前所发生事件的描述，而是一卷关于一个活生生的人耶稣基督，他是上帝的儿子。“假如你们真正希望看到上帝，”他写道，“就要将你们自己带到基督面前。”在圣经的字里行间，人们可以认识一个人的生命，虽然他的生命可以用过去的言语和事件来进行讲述，但他却仍然活着。圣保罗写道：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加2：20）。基督就是目标，是人一切努力的目标，是唯一能满足人类渴求的

那一位。正如一位中世纪早期的解经家卡西多若（Cassiodorus）所写的，“当我们达到这一‘目的’时，我们就不再会追求更多；我们当满足于这一幸福的目的，并享受其中的全然甘美。”^[8]

一个单一的故事

在克莱门著书立说之时，基督教的圣经已具备了我們今日所知的形式。它包括两部分内容，犹太圣经的希腊文译本（用希伯来语和亚兰语写成），以及使徒们的著作。按照犹太人的传统，圣经是在公元前2世纪时在亚历山大翻译而成的，因为有七十二位译者，所以它通常又被称为“七十士译本”。实际上，翻译是由不同学者在不同地点经过一段较长时间完成的。然而，希腊文圣经，并不仅仅是希伯来文圣经的翻译；它同样也包括了其他一些今天被称为“次经”（Apocrypha）的经卷。其中有些经卷是用希腊文写成的，如《马加比书》及《所罗门智训》，而其他几卷书则是从希伯来语翻译而来，如《德训书》（*Sirach*）。最初那些基督徒，当然是犹太人了，使用的正是这一版本；在新约圣经和早期基督徒著作中引用的正是这一版本。到了2世纪末，在基督教会中这一希腊文版本开始被称为旧约圣经。在这部分内容上面又加上了使徒们的著作，亦即圣保罗的书信、福音书、《使徒行传》、《彼得前书》和其他著作，这部分内容被称为新约圣经。这两部分经卷集共同构成了基督徒的圣经，并使这一著作本身成为一本独立的著作。正如亚历山大的西利尔在5世纪所写的那样，“整部圣经乃是一部书，是同一圣灵所言说的。”^[9]

然而，在2世纪，基督教的圣经应该包括犹太圣经这一点并非那么明显，教会史上最大的冲突就爆发在圣经的合一性问题上。有些基督徒（其中最著名的是马西昂和诺斯替派了）相信旧约圣经乃是一部关于一位次位神的书卷，他创造了这个物质世界，是一位既心存嫉妒又充满报复的神，仅仅是一个民族——以色列人的信仰对象。这位得穆革（demiurge），正如他们对上帝称谓的那样，与那位差遣自己儿子到世间来的普世和慈爱的上帝没有丝毫共同之处。在回应这一挑战过

程中，高卢南部里昂的主教爱任纽在教会史上第一部长篇神学论著中通过详细解释圣经中的经文论述说，只有一位上帝，“创造天地的主，他创造了人……呼召了亚伯拉罕，从埃及地领出了自己的百姓，向摩西说话，赐下了律法，差来了众先知”，而且也是“我们的主耶稣基督的父”。^[10]

对爱任纽来说，圣经是单一叙事，其主要演员就是上帝。当然，圣经中的大部分内容并不是叙事，但除了智慧书（如《箴言》和《传道书》）以外，即使那些非历史性的经卷（如《诗篇》），也采用了一种对在空间和时间中已经发生之事或者即将发生之事的解释形式。假若没有对以色列历史的认识，那众先知的著作就不过是一种美丽的哀愁而已；假若脱离了拿撒勒人耶稣的生平、死亡和复活，那保罗的书信就不过是虔敬的幻想而已。虽然这两部历史，即以色列人的历史与基督的生平，在圣经记载中交汇起来，但因为它们也是上帝在这个世界中并为这个世界行动的历史，所以它们是一个从创造开始并以一个新的、更辉煌的有“主上帝要光照他们”之城的景象结束的更宏大的历史叙事的一部分。似乎，圣经始于太初，终于无终之终，在爱任纽引人入胜的表述中，即与上帝同在的生命就是一种人“以崭新的方式与上帝相交”的生命。^[11]没有任何事物能脱离这一范畴。

在古代世界中，很少有几卷书能像圣经那样遍布如此广阔的范围，其中最雄心勃勃的一卷书是奥维德的《变形记》。但只要浮光掠影地看一下就会看到这本书与圣经之间的不同之处。奥维德的伟大诗篇是从创造时间开始的，并将时光带到了他自己所处的时代，即朱利乌·凯撒的统治时期，他被尊为神明，象征着全人类所追求的变形化神的理想。但是，构成这首诗的故事却是神话——阿波罗与达芙妮，珀尔修斯与安德洛墨达，米尼亚斯的女儿们，米诺陶、代达罗斯与伊卡路斯，赫拉克勒斯和奥菲斯与米达斯等的故事，且是通过观念与主题，而不是通过历史叙事方式关联起来的。《变形记》是一本奇闻轶事集，而不是一部连续的故事集，而且奥维德所讲述的故事之所以具有普遍性，乃是因为它们具有典型性。作为事件，它们并没有将人引导到什么地方。作者所描绘的乃是在生命进程中的变形化神。这首诗既没有真正的结尾，也没有任何真正的盼望。它不过是用一种模糊的方式来隐约

63

64

影射一种遥远的将来。这首诗最后几行诗句，表达了奥维德那种在时间过后自己的诗歌仍能延续下去的狂热和虚空的希望：“她方域之内的各处，罗马勇力所及的各地，我的话都要为人传扬。”^[12]

圣经是一卷由诸多重大事件组成的书，不仅对那些生活在其中的人或受其影响的人，而且对所有的人都十分重要。圣经的意义在于它所记录的历史，无论这一历史是上帝在起初创造万有，还是亚当的犯罪，抑或是上帝将律法赐给摩西，是基督从童贞女降生，还是他在第三天从死里复活。要理解爱任纽的解释，关键经文是《罗马书》5章。在这一章中，圣保罗在亚当和基督之间作了对比。爱任纽将《罗马书》5章的内容作了如下复述：“正如因为一个人，就是那从处女地被造之人的悖逆，众人就成为罪人并失去了永生。照样，必须借着一个人的顺服，就是那第一位从童贞女所生之人的顺服，众人就都成为义并领受了救恩。”虽然在《约翰福音》的序言中，福音书的作者通过将他与逻各斯、理性等同起来，用普遍的术语来描述基督的降临，但爱任纽却感觉到保罗提出了另一条通往普遍性的道路。在《罗马书》中，基督之所以是普遍的，乃是因为他是特别的、独一无二的。他是第二个第一人，即第二位亚当，他借着自己的顺服废去了第一位亚当所做的一切行为。基督做成了一些没有先例的事。爱任纽曾敏感于基督教启示的历史形态，高度重视基督降临的新颖性。他认为，基督“通过自己降临带来了许多全新的东西”，正是这种“崭新的东西带来了人类的更新和活力的重新焕发”。^[13]

因此，理解圣经的关键在于基督里发生的一切，用奥古斯丁的话说，就是“上帝在时间中护理的时代”，亦即，“上帝为了人类的救赎而更新和恢复它所做的一切。”普瓦蒂埃的希拉利^①（Hilary of Poitiers）（这个人我们会在下一章中遇到），认为“圣经中的属灵秩序是在各样事件中保存下来的”。但是，在哪些事件中呢？圣经是一部巨著，主题纷纭复杂，若仅仅将其作为一卷书来读，就会像任何想通过从阅读《创世记》1章开始而进入圣经整全性的人发现的那样，令人茫然不知所措。但是，圣经的核心情节却是可以用相当简单的方式来讲述的。

① 普瓦蒂埃的希拉利（约315—367年），普瓦蒂埃主教，为圣父与圣子拥有共同本质辩护，反驳阿里乌派，因而有“西方的阿塔那修”之称。——译者注

它是一个故事，用中世纪的神学语言来说，一个从上帝走来的故事，亦即出于上帝，*exitus*，又复归于上帝，*reditus*。爱任纽如此表述说：

因此，使我们信仰井然有序之法乃是如此……上帝，父上帝，非受造者，是人所不能理解、不能看见、独一的上帝、万有的创造者。这是第一条。第二条是上帝的圣言，圣子上帝，耶稣基督我们的主，他曾向众先知启示出来……在时间的末了，他要叫万有同归于一，他曾成为人住在世人中间，是眼可以看见、手可以摸到的，为要消灭死亡并带来生命的光，带来与上帝的相交。第三条就是圣灵，借着圣灵，众先知曾发出预言，列祖曾受教知道关乎上帝之事，义人则蒙带领走义路，而且在世界末了，他要以一种崭新的方式被浇灌在地上所有人身上，使人得到更新来到上帝面前。^[14]

66

爱任纽的归纳与后来演变成《使徒信经》的内容相仿。在他所处的时代，并没有这一信经；但在受洗时，那些新入教的人则要回答一系列以简单的信仰宣告或“信条”方式表达出来的问题。“你信上帝，全能的父吗？”“你信耶稣基督，上帝的独生子吗？”“你信圣灵吗？”信条具有一种三一论架构，其叙事方式通过圣经所记载的各种事物、世界的创造、众先知所领受的默示、耶稣基督道成肉身的降世、圣灵的浇灌来认定上帝。信条，当然取材于圣经，又作为解经的关键而反映到圣经上。但是，在实际生活中，信条却是独立于圣经，以一种来自传统的信仰告白方式存在，并在复活节庆典过程中受洗时背诵的。这种总括性的理解包括了从教会生活实践到圣经内容。

尽管将圣经叙事凝聚为一体的核心事件是基督的降临、受死、复活，但爱任纽却总是将基督的降临放在创世的背景之下来理解。他最喜欢使用的术语是“更新”、“恢复”，并援引圣保罗《以弗所书》中所说的话为依据，他说：基督使万有在他里面都“归于一”或者说“同归于一”（弗 1：10）。当他道成肉身降世为人时，就使人类漫长的历史在他里面同归于一，并为普世的人赢得了在亚当里所失去的一切，就是上帝的形象和样式，好叫我们可以在耶稣基督里领受它。尽管爱任纽说我们在基督里重新得回了在亚当里所丧失的一切，暗示着救赎是复归到一种原初的状态，但他却慎重地解释说，这种由基督带来的完

67

全状态从未赐给亚当。亚当不过是一个婴孩，需要长大成人才能达到完美状态。在爱任纽的观念中，堕落是长大成人过程中一个必不可少的阶段，整个人类历史就是从童年走向成年的过程。基督并不仅仅是逆转了人在堕落中已经丧失的东西——他乃是使片面、不完美的事物趋于完满。^[15]

圣经因此是指向一个仍在展开的未来的。爱任纽说，基督不仅将此前所有时代的一切都在他里面归于一，而且在他里面也孕生着“人类未来的时代”。再次重申一下，基督教的圣经乃是以太初开始，以不是结局的结局告终。圣经《启示录》最后几章的内容描绘的是天上之城，而爱任纽以万物复兴的异象来驳斥诺斯替派异端。他回顾整个圣经历史，援引圣保罗的话说，将来必有一个时代，那时“受造之物有望脱离败坏的辖制”，而且“这位曾创造人类，并赐给列祖承受地为业的应许的上帝和父，他要在义人复活之时使受造物脱离辖制，并成就赐给圣子国度的应许，这位上帝将以自己全然的威严和荣耀显现。当那一天，万有就都得以完满，而上帝就成了‘万物之主’”（林前 15:28）。^[16]

68 圣经是“我们信仰的根基和柱石”，爱任纽说道。若为了服务于某种外在的神学目的而将圣经肢解的话，那人们就会随心所欲地曲解圣经经文（正如诺斯替派所做的那样），圣经就会仍是一卷封闭的书卷，而且人们也“无法从中发现真理”。若没有把握住使圣经的所有内容凝聚起来的情节，圣经就会像没有按原来的设计随意拼凑起来的马赛克那样混乱，或者说就会像一首将《伊里亚特》和《奥德赛》中的诗句随意拼接并想象这就是荷马所著的一样。在亚历山大的克莱门的著作中，圣经中的计划是含蓄的，是由圣经此处或彼处的经节暗示出来的；在爱任纽的著作中，圣经的纲略则是以大框架方式表达出来的。爱任纽诠释圣经的方式是如此成功，以致对后来所有的诠释都产生了影响。不管人们在阅读阿塔那修驳斥阿里乌派的作品中，在奥古斯丁驳斥帕拉纠派的作品中，还是亚历山大的西利尔驳斥聂斯脱利派的作品中，所有人都预设圣经的某段经文必须根据使整部圣经有意义的陈述来解释。^[17]

在布道词和神学作品、灵修作品和祷告以及圣经中的某卷经文注

释中，其核心叙事，即“规范我们的信仰”，正如爱任纽所表述的那样，充斥着基督教关于上帝、基督、世界、人类、教会、道德与属灵生活的思想。几个世纪之后，一位生活在中世纪时期的巴黎修士，圣维克多的雨果（Hugo of Saint Victor）以典范性的清晰简洁陈述将其表达出来：

圣经诸卷悉以复兴人类之工为要旨。凡已行之事，必再行者有二。其一乃奠基之工，其二乃复兴之工。奠基之工，未立诸事借之以立者也。复兴之工，凡遭毁损之物借以修缮者也。是故，奠基之工乃世界诸物得以生者也。复兴之工乃道假诸圣礼以成肉身，太初已立之物，世界末日发生之事得以复兴者也。^[18]

69

寓意解经的无可避免性

罗马帝国是一种修辞文化，即一个热衷于文字，尤其是口头表达的社会。即使是写给个人朋友的信件也是一种展现修辞美德的机会。收信人会将信件向朋友们大声朗读出来，以玩味（或者品评）信是否朗朗上口，其选词、对比喻的选用如何。各个城市都会设摆修辞擂台赛，那些技巧娴熟的演说家会彼此打擂以赢得观众的欢呼。大多数的教父都曾经习练过修辞法，并擅长在公众面前言说，而且他们也喜欢辞藻。尽管他们发现圣经中的风格平实不够典雅，但圣经中的语言却光芒四射、热情洋溢，迸发着能力；奥古斯丁说，这是如此明显，以致它们不断地“敲击”他的心门。^[19]

在早期基督教著作和布道词中，观念的载体是圣经中的语句。一位作者会以某一段具体的经文开始，而这段经文中的一句话又会暗示其他经文，有时候是可以预见到的经文，有时候则是令人惊异的经文，这些经文中的话语则塑造了作者的思想。这种技巧是从圣保罗学来的。例如，在《罗马书》10章中，保罗引用《以赛亚书》53：1的内容：“从我们所听到的有谁信呢？”^①“听到”一词表明了某种宣讲出来的话，

① 根据英文直译。——译者注

保罗说听道的是从“基督的话”来的。这一节经文又使他联想到了《诗篇》19篇中的“言语”：“他的量带通遍天下，他的言语传到地极。”
 70 尽管这首诗赞美的是述说上帝荣耀的诸天，尽管既“无言无语也无声音可听”，保罗却认为，它的意思是指往普天下去传扬福音之道的众使徒。他的解释虽然与《诗篇》中直白的语言有所不同，却在基督教的祷告中扎下根来。直到今天，在纪念某位使徒的节日里，《诗篇》19篇仍然会被宣读。

在现代，圣经学者们已经达成了某种共识，就是经文只有一种含义，而圣经诠释的任务就是发现圣经话语的本意。然而，教父们却认为，圣经话语常常有多种含义，而且表面的意思并不能穷尽其含义，这一点是不证自明的。奥古斯丁在其《创世记直接注释》（*Literal Commentary on Genesis*）的第一段中说：“没有哪一位基督徒胆敢说[圣经中的]话语不应该作比喻解释。”他援引圣保罗在《哥林多前书》中的话为权威，在这里昔日那些发生在以色列人身上的事件被说成是“预像”（林前10：11）；而在《以弗所书》中，“二人成为一体”被称为奥秘，乃是“指着基督和教会说的”（弗5：31—32）。即使是约翰·克里索斯托，其解经也总是根植于人们所熟悉、受人称赞的亚伯拉罕，因为他“对较不明显的经文的喜爱胜于对那些明显的经文的喜爱”。^[20] 比喻说法乃是宗教思想的自然外衣。

寓意，正如这种对旧约圣经的称谓，在早期教会历史上就已被采用了。我已经援引了一个实例，即保罗在《罗马书》10章中对《诗篇》19篇的解释，但最令人震撼的例子见于《加拉太书》4章；在这段经文中，保罗称自己对亚伯拉罕的两个妻子夏甲与撒拉的解经是寓意解经。一段时间之后，寓意解经作为赋予旧约圣经以基督教解释的一种方法得到了人们的普遍接受。
 71 尽管基督徒已经采用了犹太人的圣经，即《七十士译本》，作为自己的圣经，但其中的大部分内容，如《利未记》中的律法、《约书亚记》，甚至是先知书中的段落对于基督徒读者来说都是测不透的。奥古斯丁在准备受洗时，曾经问安波罗修“为了领受如此大的恩典，他应当读什么？”安波罗修告诉他读《以赛亚书》，但当奥古斯丁捧起书卷时，其中的意思却令他琢磨不定：“我不明白这卷书的第一页，而且认为整卷书的意思也同样模糊不清。”于

是，他将书卷放下，他说，直到“我有了在主的语言方式上更多的操练才明白”。^[21]

奥利金是第一位直接探讨基督徒应当如何来解释旧约圣经的基督教学者。在一篇关于《出埃及记》的布道词中，他看到了圣保罗已经向基督徒说明，“从外邦人中召出来的教会如何解释律法。”他作为例证的经文是《哥林多前书》10章，在这段经文中，保罗写道：“弟兄们，我不愿意你们不晓得，我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西，并且都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水；所喝的，是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督”（林前10：1—5）。奥利金认为，保罗对以色列人出埃及和旷野漂流所做的解释与这段经文表面的意思并不相同。犹太人视为“从海中经过”的事件，“保罗则称之为洗礼”，而他们认为“是云的东西，保罗则说是圣灵”。保罗仅仅探讨了其中少数的经节，但旧约圣经却是一部鸿篇巨制。因此，奥利金指出，保罗所提出的几个例子应当被视为基督徒解释圣经的指南。他主张，应当让解经者接受从保罗那里学来的原则，并将其应用到其他经文中。奥古斯丁同样也援引《哥林多前书》10章中的内容，提出了完全相同的观点：“通过解释其中一段经文，[保罗]告诉我们，应该如何来理解其他经文。”^[22]

72

关于寓意解经的话题（或者说对圣经的灵意解释），即使是在这里走马观花地粗略讨论，也仍显太大了。但是，寓意解经的实践在早期教会中却有助于帮助人们理解《七十士译本》何以在基督教思想中鹊起。借助寓意解经法的帮助，基督教思想家学会了将圣经作为一本关于基督的书来阅读。在谈到教父对旧约圣经的解释时，亨利·德·吕巴克（Henri de Lubac）写道：“耶稣基督带来了圣经的合一，因为他是圣经的目的和完全。圣经中的一切都与他相关。最终，他要成为唯一的目标。因此，可以说他是圣经完全的解释。”换言之，基督乃是圣经解释的主题。圣经中的话语是赐给教会以理解上帝在耶稣基督这一位格中以人的肉身形式临现奥秘的标记。唯有当人理解了事物（*res*），即圣经中的主题时，人才能理解圣经中的圣言。“假若我被赐予了一种标记 [亦即，一句圣言]，”奥古斯丁写道，“却不认知它作为其标记的事物 [*res*]，那它丝毫也不能教导我。”^[23]

略举几个例子就能充分说明这一点。“亲近”，即拉丁语中的 *adhaerere* 一词，在奥古斯丁的著作中反复出现。这个词摘自《诗篇》73:28：“但我亲近上帝是与我有益。”奥古斯丁写道：“难道‘亲近’一词表达了众使徒所表达的一切关于爱的内容吗？”似乎对奥古斯丁来说，没有任何其他词汇能如此丰富地表达信仰的奥秘。然而，奥古斯丁对“亲近”一词的解释并不能直接从《诗篇》73篇中引申出来。奥古斯丁根据《利未记》一书中的应许来解释这节经文：“我要在你们中间行走，我要作你们的上帝，你们要作我的子民”（利26:12）。在新约圣经中早有圣保罗将《利未记》中的圣言与上帝之间的相交联系起来（林后6:16—7:1）。奥古斯丁追随圣保罗的方式，写道：“这段经文[《利未记》中‘我要做你们的上帝’]乃是诗篇作者在其祷告‘但我亲近上帝是与我有益’中所谈到的回应，……再没有比这更佳美的善，更幸福的幸福：为上帝而活的生命，来自上帝的生命，他是生命的泉源，在他的光中，我们得见真光。论到这生命，主亲自说：‘认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生’（约17:3）。……这也是他向自己所爱之人发出的应许：‘有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的；爱我的必蒙我父爱他，我也要爱他，并且要向他显现’（约14:21）。”^[24]

对于奥古斯丁来说，《诗篇》73篇中的话乃是对耶和华上帝在《利未记》中对以色列人所说的话的回顾，也是对耶稣在《约翰福音》中所说的话的预言。这一节经文需要人们进行三一论的解释；实际上，它之所以需要这种解释，乃是因为唯有通过圣灵的浇灌，人才能爱上帝并亲近上帝。为了支持自己的解释，奥古斯丁援引了《罗马书》5:5的解释：“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。”奥古斯丁用这里的爱来指我们对上帝的爱，因为只有透过圣灵所赐的爱我们才能与上帝相交。除了领受那训导人如何生活的命令之外，一个人同样也“领受了圣灵，借此他心灵中生发出以上帝为乐和对上帝的热爱，即那种超越不变的善……而他内心就会燃烧起‘亲近’自己创造主的火焰，头脑就会受到激发而进入真光中；并因此从他存有的源头那里领受唯一真实的福祉。”^[25]

对奥古斯丁及其他早期基督教解经家来说，《诗篇》73篇的意义应

当通过分析圣经希伯来文“亲近”一词（或圣经希腊文）或是通过建构这首诗写成的历史背景来寻找。假如《诗篇》73篇的写作是“为了做我们的法度”，那它就必须照着透过基督里的启示和圣灵的差遣获得的对上帝的认识来进行解释。通过解经，基督教解经家在圣经的语言和形象中发现了上帝所赐的标记，就是他们在教会仪式中所庆祝的，在教会的宣讲中所听到的，在教会教理问答中所学到的，在信经中所宣告的真道。

解经必须与处境联系起来。作为现代人，我们如此易于将处境看成文学或历史处境，以致忘了圣经中的圣言是以多种方式传达给我们的。试想，当一节圣经经文在崇拜礼仪中唱诵出来或者是宣讲出来时，那是多么触动我们的心灵。例如，在圣马可礼仪（Liturgy of Saint Mark）^①中，在宣读第一个教训，即《诗篇》43：3，“求你发出你的亮光和真实好引导我”时的情形。在这首诗中，这节经文是祈求拯救的祷告中的一部分，但是在礼仪中却用于引入圣经的宣读。保罗·利科（Paul Ricoeur）看到，礼仪“创造出一个‘新的我们’”；它营造了一种不同于经文的文学与历史背景的意义结构。当这段经文被应用于新的背景中时，就会在经文中的话语与礼仪行动之间出现一种交流。正如利科所说的那样，“礼仪打开了‘圣礼奥秘’的空间通向诗歌 [他所谈论的是《雅歌》]，诗歌将某一语词的正当性赋予了礼仪。”事物（*res*），即在教会中所认识和活出来的神学真理与属灵实际，便赋予了圣经中的圣言与原来的意义不同的意义（亦即，寓意），但经过一段时间之后，就成为经文中的意思。无论《诗篇》19篇原来具有的意义如何（这一意义当然仍是其中的一种解释），但它此时却是无可辩驳也无可逆转地关于使徒的，正如《诗篇》22篇（“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”）乃是一首关于基督受难的诗篇一样。^[26]

75

在尼撒的格列高利对《雅歌》4：12—15所做的解释中^[27]，可以找到另一个不同的例子。这段摘自《雅歌》的经文说道：“我妹子，我

① 圣马可礼仪，按天主教传统，是由《马可福音》的作者马可编订的，该礼仪在东正教的特定节庆中仍有使用。在此之后，其他的圣礼，如圣雅各（Liturgy of St. James）、圣巴西尔（Liturgy of St. Basil）与圣金口约翰礼仪（Liturgy of St. John Chrysostom），都是在马可礼仪基础上编撰而成的弥撒礼仪。——译者注

新妇，乃是关锁的园，禁闭的井，封闭的泉源。你园内所种的结了石榴，有佳美的果子，并凤仙花与哪哒树。有哪哒和番红花，菖蒲和桂树，并各样乳香木、没药、沉香，与一切上等的果品。你是园中的泉，活水的井，从黎巴嫩流下来的溪水。”

这段经文中抓住了格列高利注意力的是“活水”。这一为圣经读者所熟知的意象，可以有不同的解释；在《雅歌》原来的背景下，书中充满了大量其他的意象。在《雅歌》4章的文学背景下，这一意象显然并无特别的意味。然而，在就《雅歌》所做的布道中，尼撒的格列高利却将“活水”视为一种神圣生命的意象，并按照《约翰福音》中耶稣论到基督所赐活水的的话来进行解释。格列高利写道，“我们熟悉这些对作为来自圣经生命的神圣本质之源的描述。”因此，先知，就代表上帝说：“他们离弃我——活水的泉源”（耶2：13，现代中文译本）。有一次，主对撒玛利亚妇人说：“你若知道上帝的恩赐，和对你说‘给我水喝’的是谁，你必早求他，他也必早给了你活水”（约4：10）。还有一个例子是，他说道：“信我的人，就如经上所说‘从他腹中要流出活水的江河来’。耶稣这话是指着信他之人要受圣灵说的”（约7：38—39）。在基督降临之后，若不谈到基督和他在《约翰福音》中的话，就没有办法解释“活水”。旧约圣经在基督徒读来，乃是一卷从古代近东地区传承下来、选自希伯来文和亚兰文著作。有了新约圣经在手，基督徒就看到旧约圣经中的术语带上了不同的含义，某些意象便突然之间有了生命，某些人物和事件有了特权，一切都被编织进一幅印有基督面容的图画中。奥古斯丁在其一篇讲道中，称圣经是“上帝为今时显出的荣面”。^[28]

基督教的圣经（希腊语圣经与使徒著作）创造了一个决然不同的意义世界。当其中的话语在基督教思想家的头脑和心灵中扎下根来之后，就赋予他们一种微妙地塑造其思维方式的语汇。圣经谈到的事物，若摆脱了其独特的语言及其历史，就无法表达出来。尼撒的格列高利了解，除了活水之外还有其他意象用于表达上帝的属性。例如，普罗提诺曾用到诸如“不可穷尽的无限”以及“沸腾而出的生命”等表达方式描述上帝。^[29]在不使用圣经语言的情况下，人们可以将上帝言说成生命的源头。这里的要点并不是说，“活水”表达得比“不可穷尽的

无限”以及“沸腾而出的生命”更精彩。重要的是，“活水”是从圣经中找到的，而且永远要在圣经中去寻找。从其他地方选用的隐喻与比喻和象征，无论它是多么恰当，并不能像摘自圣经的那些隐喻、比喻和象征那样激发基督徒的想象力。正像修辞中那种只能给听众一时耳目之愉的华丽藻饰一样，它们就像是吹在玻璃上的水汽一样，无足轻重。

因为圣经中的语言和意象能永久存留，所以它们才能够为建立基督教思想大厦提供平台。然而，圣经绝不仅仅是一个赖以建立其他东西的平台，圣经诠释也不是借以建立基督教思想的平台。思维是通过解经产生的，圣经中的语言成为了基督教思想的语言。安波罗修说，基督教思想家不断回到从中流淌出“理解之江河，默想的江河和属灵生命的江河”的圣经。^[30]

从经上所记看待自己

对于早期的基督教思想家来说，圣经最终是一卷关于如何生活的书。上帝的圣言并不是某种仅供查考的东西，而是要付诸行动的真理。圣伯尔纳（Saint Bernard），这位中世纪时期的神秘主义者说得好：解经者必须用圣经所言来看待自己。在早期教会中，大格列高利比其他入更雄辩地陈述这一真理。在大格列高利的《圣本笃生平》（*Life of Saint Benedict*）中，对谈者彼得问他：对本笃来说，“自重”的意思是什么。格列高利用这一短语来解释浪子的话，他远游到一个遥远的地方，到头来浪荡耗尽了自己的产业。当那里饥荒肆虐时，他饿得甚至愿意吃猪食。在这个比喻中，这一时刻他认识到自己是何等严重地得罪了自己的父亲，福音书作者说，“他醒悟过来”（路 15：17）。^[31]

78

格列高利问到，一个总是自行其是的人如何才能醒悟过来呢？格列高利认为，这句话的意思是指“不断鉴察自己的心灵”并明白自己一直都在上帝面前，且专注于自己的生命和行动。约伯听到上帝的话，“我立大地根基的时候，你在哪里呢？”（伯 38：4），就醒悟过来。格列高利用同样的方式解释说，“借着上帝对约伯所说的话，我们若心思回

转过来就好了。因为当我们‘借着它们省察 [自己] 时’，就更真切地理解上帝的话。”^[32]

格列高利对读者与经文之间的奥秘关系最引人注目的陈述，出现在他就《以西结书》1章中的四活物与轮子的寓意解释中。这段经文谈到：“我正观看活物的时候，见活物的脸旁，各有一轮在地上。轮的形状和颜色好像水苍玉。四轮都是一个样式，形状和作法好像轮中套轮。轮行走的时候，向四方都能直行，并不掉转。至于轮辋，高而可畏；四个轮辋周围满有眼睛。活物行走，轮也在旁边行走；活物从地上升，轮也都上升”（结 1：15—19）。格列高利将轮辋视为圣经，而活物视为圣经读者。当以西结说“活物行走，轮也在旁边行走，活物从地上升，
79 轮也都上升”时，他的意思是指圣经与读者一同增长。人越深切地理解圣经，就越能深入圣经。若活物没有被提升，轮辋也不会被提升……但若是活物行走，寻求那通向高尚生活的道路，就会通过心的脚步学会行善，而轮也就会与之同步。你在理解圣经方面所取得的进步，只能达到你透过与圣经之间的联系而达致的程度。^[33]

注释

[1] *Hymns on Paradise* 5.3 (CSCO 174: 16); translation by Sebastian Brock, *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (New York, 1990), 103.

[2] *Stromateis* 1.1.11.

[3] *Ezhortation* 1.1. —2.

[4] *Ezhortation* 1.2.2—3.

[5] *Ezhortation* 1.4.4; 1.6.1; 1.10.3; 8.77.1

[6] *Stromateis* 6.11.95, 4; *Stromateis* 6.11.96, 4. 克莱门在引用 *Wisdom* 8: 7.

[7] 这段内容载于 *Stromateis* 2.22.131—36; Plato, *Laws* V, 715e—716a; Alcinoos, *Didaskalikos* 28 (ed. John Whittaker, *Alcinoos: Enseignement des doctrines de Platon* [Paris, 1990], 57)。“效法上帝”一语出自柏拉图的 *Theaetetus* 176a。

[8] Clement of Alexandria, *Ezhortation* 9.87.1—3; 1.10.2; Cassiodorus, *Exposition of the Psalms*, preface 3 (CC 97: 11).

[9] *Commentary on Isaiah* 29: 11—12 (PG70, 655a); 奥古斯丁说，在圣经中谈到的一切事物中，只有“一个话题” (unus sermo)，从众口中发出的只有“一

- 词” (unum verbum) (*Exposition of Psalm 103. 4. 1.*)。
- [10] *Against Heresies* 3. 3. 3.
- [11] *Against Heresies* 5. 36. 1.
- [12] *Metamorphoses* 15. 875—78.
- [13] *Against Heresies* 3. 18. 7; Rom. 5: 12—18; *Against Heresies* 4. 34. 1.
- [14] Augustine, *On True Religion* 6. 13; Hilary, *Treatise on the Mysteries* (SC19: 122); Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching* 6 (PO12, 5. no. 61; 664); 也可参见 Joseph P. Smith, SV. J., *St. Irenaeus; Proof of the Apostolic Preaching* (New York, 1952), 51.
- [15] *Against Heresies* 3. 18. 1; 3. 18. 7; 4. 38. 1—2; Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching* 12.
- [16] Irenaeus, *Against Heresies* 5. 36. 1—3.
- [17] Irenaeus, *Against Heresies* 3. 1. 1; 3. 2. 1; 3. 9. 3; 阿塔纳修称这种整体把握全本圣经的解释为“教会意识” (churchly sense) (*Orations against the Arians* 1. 44); 奥古斯丁与爱任纽一样, 使用了“信条” (*Christian Doctrine* 3. 2. 2.)。
- [18] *On the Sacraments*, prologue 2 (PL176, 183).
- [19] *Confessions* 12. 1. 1.
- [20] Augustine, *Literal Commentary on Genesis* 1. 1; Chrysostom, *Homily on Genesis* 31. 8.
- [21] *Confessions* 9. 5. 13.
- [22] Origen, *Homily on Exodus* 5. 1. Augustine, *Against Faustus the Manichee* 12. 29.
- [23] Henri de Lubac, *Medieval Exegesis* (Grand Rapids, 1998), 1: 237; Augustine, *The Teacher* 10. 33 and *the Trinity* 10. 1. 2.
- [24] *Morals of the Catholic Church* 1. 26; *The Spirit and the Letter* 22. 37.
- [25] *The Spirit and the Letter* 3. 5.
- [26] Paul Ricoeur, *Thinking Biblically* (Chicago, 1998), 280; 例如, Augustine, *Exposition* 2. 2. of Psalm 18; *Exposition* 2. 1. of Psalm 21.
- [27] Gregory of Nyssa, *Homily on the Song of Songs* 9 (GNO 6: 292, 7—294, 2).
- [28] 波那文图拉 (Bonaventure) 将从基督肋旁流出的血和水称为“活水”, 并将其与圣餐礼关联起来: “基督在被扎时倾流出来的血和水乃是我们救恩的赎价。从我们主内心隐秘处如泉源般流淌而出的这股清泉, 赋予了教会中的圣餐礼

以生命更新的恩典，而对那些已经在基督里的信徒来说，它则成为一股从永生中奔涌而出的活水。”（Opusculum 3. *Lignum Vitae. De Mysterio Passionis* 8. 30 [Doctoris Seraphici S. Bonaventurae ... *Opera Omnia* 8: 79]）；Augustine, *Sermon* 22. 7.

[29] *Enneads* 6. 5. 12.

[30] *Epistle* 63. 78.

[31] *Dialogues* 2. 3. 5—6, ed. Vogue (*SC* 260: 142—44).

[32] *Moralia in Job* 28. 19—20.

[33] *Homily* 1. 7. 8 on Ezekiel.

时常寻求他的面

来啊，让我们一同踏上爱的街衢，追寻经上所说“时常寻求他的面”的那位。（诗 105：4）

——圣奥古斯丁

1941年8月，在埃及开罗以南的沙漠中，一群英国士兵在清理几个洞穴内的杂物以便腾出地方来存放弹药时，发现了一捆埋藏在干沙底下的古代纸草卷。当一位考古学家对这些纸草卷进行检查时，发现纸草卷里有几位早期基督教思想家的著作，其中包括亚历山大的奥利金，及同样来自亚历山大的盲人狄迪姆斯（Didymus the Blind）^①的著作。尽管与几年后在埃及拿哈马迪（Nag Hammadi）发现的诺斯替派图书馆及死海古卷相比，它们并没有受到人们太多关注，但这些纸草卷里却包含了一部奥利金此前不为人所知的著作。更重要的是，它还是一部不同寻常的著作，因为它既不是一部神学论文，也不是一部圣经注释，而是奥利金与一位来自阿拉伯、名为赫拉克利德（Heraclid-

81

^① 盲人狄迪姆斯（约313—398年），早期教会亚历山大的神学家，曾任教理学校的校长长达半个世纪之久，幼年失明，没有受过基本教育，但却奇迹般学会了辩证法甚至几何。其主要著作有《诗篇注释》（*Commentary on all the Psalms*），《马太福音注释》（*Gospel of Matthew*），《约翰福音注释》（*Gospel of John*）及几乎所有其他经卷注释，《驳阿里乌派》（*Against the Arians*），《论圣灵》（*On the Holy Spirit*）等，但多已遗失，仅存残篇。——译者注

es) 的主教关于三位一体教义及一些其他主题的对话录。

这部著作现在被命名为《与赫拉克利德对话》(*Dialogue with Heraclides*)，是245年(几年后奥利金去世)举行的一次会议的文字记录。从这一文本中的诸多迹象来看，奥利金和赫拉克利德之间的这次讨论，除了有附近的主教参加外，还有赫拉克利德教会的平信徒参加。显然，一些主教对赫拉克利德的正统性心存疑虑，请当时最著名的神学家奥利金来澄清这些问题。这并非一次审判，而是以彼此尊重和友爱的方式进行的真诚的神学交流。在某一处上，奥利金说：“认为一个教会和其他教会之间在教导上应该有所不同的观点是不正确的。你们并不是异端教派。”^[1]

奥利金的第一个问题探究的是赫拉克利德对基督与父上帝间关系的理解。他问道：“你相信耶稣取了肉身之前就是上帝吗？”赫拉克利德回答说：“是的。”奥利金问道：“他作为上帝存在的形式与(父)上帝有区别吗？”赫拉克利德再次回答说：“是的。”这时，奥利金故意提出了一个带有挑衅性甚至令人困扰的问题：“那是不是……我们就不用害怕去说在某种意义上有两位上帝，而在另一种意义上只有一位上帝？”在这一问题上，赫拉克利德搪塞了一下，奥利金说：“你似乎没有回答我的问题啊。”于是，奥利金换用别的话再次向他提出了这个问题：“子和父是不同的吗？”赫拉克利德说：“当然不同啦，如果他是父的话，怎么可能又是子呢？”然后，又提出了几个问题之后，奥利金问道：“我们认信的是两位上帝吗？”对此，赫拉克利德回答说：“是的，权能者只有一位。”^[2]

82 奥利金提问的逻辑已经把人们带入了一个非常令人尴尬的境地(这当然是他有意为之的)，因此他就中止了与这位主教的对话，来表明自己对当时问题的看法。他解释说，有些人“在听到有两位上帝的陈述时会气愤”，也正是因为这一原因，“我们必须慎重地表达这一教义，以便向人们说明在何种意义上他们是两位，又在何种意义上这两位上帝却又是一位。”^[3]

很少有基督徒思想家敢于像奥利金那样大胆地使用“两位上帝”这样的词。但是，他知道自己正在讲什么，而且就他真实的性格而言，他非常自信“两位上帝”的表述可以被别人正确理解。这位博学的神

学家和那位来自阿拉伯半岛的不知名主教间的简单交流，让我们难得地一窥当时的基督徒教师们在试图向别人解释自己在圣经中所读和祈祷中所言之事时面对的语言学和概念上的困难。若没有对所信之道的思考，就不可能有信仰。

与犹太教一样，基督教相信独一的上帝，而且这被纳入教会中就意味着放弃对多神的崇拜。“我们相信一位上帝，就是父，万物都本于他，我们也归于他”（林前 8：6），圣保罗写道。根据很早的一部基督教著作《黑马牧人书》（*Shepherd of Hermas*）中的记载，第一条诫命就是“相信上帝是一位，他创造并完成了万物，并且是从无中创造了万物”。在同一时期，即 2 世纪 20 年代早期，一位教会外的观察家，罗马庇推尼（Bithynia）省的总督普林尼（Pliny），曾上报说：基督徒会在固定的一天聚会，并在天亮之前“向身为一位神明的基督唱诵赞美诗”。基督徒“奉圣父、圣子、圣灵的名”受洗，早期信条或信经由三部分组成，三一论方式贯穿于整本新约圣经中。就如在几代人之前，英国神学家莱昂纳德·霍奇森（Leonard Hodgson）观察到的那样，“基督教在一开始时是带有神位一体主义（Unitarian）神学的三一论宗教。教父时代争论的问题是：到底应该由宗教来改变神学，还是由神学来抑制宗教。”^[4]

83

应该如何按照上帝是一位的神学教导来表达这种出于圣经的三一论宗教、崇拜仪式及早期信条呢？这一问题引起了当时教会内最有天赋的思想家整整两个世纪之久的热烈持久辩论。这一辩论使主教陷入与自己手下的圣职人员相争，主教与主教彼此反对的境况中；它撕裂了城市和乡镇的社会结构，甚至使家庭分裂。金口约翰要求自己教会的成员远离那些不信基督完整神性的人，“即使他们是你们的父母 [也要如此]。”^[5]由于身为基督徒的皇帝们也陷入了争论中，所以教会与最高国家权威之间的关系发生了重大的改变。教会历史上的第一次大公会议（与地区性的和地方性的会议不同）就是由罗马皇帝君士坦丁于 325 年在尼西亚 [Nicaea，即今天土耳其境内的依兹尼克（Iznik）] 召开的，这是一座位于当时小亚细亚西北部庇推尼省的城市。君士坦丁当时刚刚成为基督徒不久，他将教会视为帝国境内一股统一而不是分裂的力量，因此他希望通过将主教们召集起来的方式达到迅速结束争

论的目的。但是，他的愿望却仍以失望告终，至少在短期内如此。

84 在尼西亚公会议上，主教们接受了一个信条，并谴责了来自亚历山大城的一名神父阿里乌的教导。不过，正像历史上其他公会议一样，最近一次是 20 世纪 60 年代召开的梵蒂冈第二次公会议，尼西亚公会议并没有终止争辩，反而使争论进入更激烈的阶段。只是在经过召集众多不同的地区性会议、激烈的政治角逐、其他几位皇帝的干预（这些皇帝并非总是站在争辩的同一方）、主教们的流放（例如阿塔那修和希拉利），以及通过著述教理专文和信函往来进行的激烈神学争论后，罗马皇帝狄奥多西（Theodosius）才于 381 年在君士坦丁堡召开了第二次公会议。尽管主教们在离开君士坦丁堡后仍在继续其争论，奥古斯丁论三位一体的专著也是会议三十年后才写成，但是，这次会议确实给绝大多数教会带来了和平，还产生了一个后来成为权威并与更早的《使徒信经》同样经久不衰的信经。尽管以《尼西亚信经》为基础，也未对阿里乌的教导进行谴责，但君士坦丁堡公会议的信条还是包括了在圣灵问题上扩充的内容，“[圣灵即是]主，是赐生命者……与圣父、圣子同受敬拜，同享荣耀。”虽然这一信经确切的名字应该是“尼西亚—君士坦丁堡信经”（Nicaeno-Constantinopolitan Creed），但可以理解的是，它被称为“尼西亚信经”（Nicene Creed），这一信经包含了大多数基督徒承认的主日圣餐的信条，这一信条一直延续至今。

85 基督教三位一体教义的形成史及占据 4 世纪领导地位的主教们思想的那些问题，现已广为人知，并已成为很多著作的主题。本书这一章的目的并非想重述这段历史。我更希望通过思考关于三一上帝问题的早期基督教思想中的某些方面，来阐述这种方兴未艾的基督教理性传统的某些特点。我的目的是通过参考一些作者的思想来说明，当基督教思想家面对从基督信仰和实践中产生的问题，如奉圣父、圣子、圣灵的名受洗的问题时，他们是如何担负起赋予自己信仰以概念形式的使命的，也就是说，他们是如何将他们所信之道加以理性化的。

正像奥利金和赫拉克利德之间的交流暗示的那样，基督教所启示的事实向具有反思精神的基督徒提出了一个尖锐问题。崇拜基督，一个从女人而生的人，似乎对上帝是独一上帝的真理提出了质疑。那么，对相信独一上帝即以色列的上帝的思想家来说，他们是如何架构起三

位一体教义，并将其作为正统基督教的决定性标志来捍卫的呢？

基督的复活及与父同在

讨论三位一体教义的切入点乃是基督复活。这一点可能看似令人吃惊。在基督教思想史的标准记录中，复活本身通常会被作为一个单独的主题（比如，作为末世论的一部分，即对末后之事及来生的盼望），并与对救恩的理解联系起来讨论。当然，有人可能会说，基督的复活隐含在基督徒所行所信的一切中。若基督没有复活，那圣餐就不过是一种空洞的仪式罢了；若基督不是现在依然活着，那向他祈祷就毫无用处。新约圣经肯定了基督是上帝的信仰乃是直接与基督的复活联系在一起的。在他所写的《罗马书》开篇，圣徒保罗说，基督“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子”（罗 1：4）。

但是，发现那些人们想当然的东西实际上已被明确表达出来了，总是会让人心满意足的。在 4 世纪的激烈争论中，有一位用拉丁文写作的西部主教普瓦蒂埃的希拉利，他用异乎寻常的睿智洞察到了基督徒对上帝的思考的内在逻辑。如果我们想了解基督徒是如何探索以不同方式思考上帝并打破希腊人和犹太人思想的固有范式的，那希拉利给我们提供了一个非常独特的切入点。

86

普瓦蒂埃的希拉利于 315 年出生在普瓦蒂埃一个富裕的高卢人家庭，由于他曾在 325 年为尼西亚公会议的教令进行辩护，所以有时又被称为“西部的阿塔那修”。正如处于他那个阶层的其他人一样，他曾受过拉丁古典文学的系统教育；在成长的过程中，他面对着家庭和社会对他的期待，即过一种绅士般的拥有财富与休闲的享乐生活。然而，希拉利在这些厚望之下开始变得不安，发现自己正在转向更多灵性上的寻求。用他自己的话说，他期望自己追求一种“与上帝所赐悟性相称的”生活。就像查士丁一样，他开始阅读圣经，触动他灵魂的是《出埃及记》3：14，在这里，作为创造者的上帝“为自己作见证”说：“我是我所是”（I am who I am）。对希拉利来说，这种简洁的言说比他从哲学家那里听到或读到的任何东西更能深刻表达“上帝本质的奥

秘”。在那之后不久，他就接受洗礼并进入教会中。^[6]

在希拉利大约三十五岁时，普瓦蒂埃地区的主教去世了，希拉利由于受到人们欢迎而被选为该城的主教，这种选举模式在早期教会被很好地记录下来。（奥古斯丁避免去任何他所知主教职位出现空缺的地方。）^[7]希拉利几乎马上就被卷入了当时正成为分裂教会的三位一体问题的巨大争论中。此时，尼西亚公会议的捍卫者们当时并不招罗马帝国当局喜爱。君士坦丁皇帝死于 337 年，而他的儿子和继任者君士坦提乌（Constantius）对支持尼西亚公会议的主教们很冷酷。希拉利遭到了流放，他无法回到自己高卢的主教区有四年之久。尽管如此，在流放期间，他接触到了东部作家并抽空写成了一部洋洋洒洒的巨著《三位一体》，这部作品既展示出他对早期作家论述的熟练掌握，也展示出他根据新时代的论战进行重述的想象力。这部著作以拉丁文写成，展示出西方基督徒对三位一体问题的思考日益复杂化。

《三位一体》同样也散发出一股敬虔精神，希拉利反复地提醒自己的读者，探讨的主题乃是永活的上帝。尽管这部著作是一部专业性的神学专著，但它还是以对作者归信过程的记录来开篇，并在第一章里为随后的内容设定了一些指导原则。他在这部著作中数次引用了《出埃及记》3：14 “我是我所是”，最明显的地方就是在一开始与他归信相关的描述和最后一章的描述中。他明显希望读者能够牢记住这句话。究其原因，在被问及“他叫什么名字”时，上帝用了“是”、“我是”，即一种表达“实存”的形式。希拉利认为，圣经教导说，当我们试图寻求认识并理解上帝时，我们就会发现上帝总是“优先于我们的思考”。因为“是”即“存在”乃是“那位是者的本质”。若某物是，则无论是思想还是语言都不能称其不存在。因此，即使我们试图回归到永恒之中，我们仍会发现上帝早已在那里了。就如《诗篇》作者所写的那样：“我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里”（诗 139：8）。当你“站在这一确定的实在面前”，就是上帝面前时，对上帝的思考就开始了。^[8]

88 但是，站在上帝面前的唯一途径就是对他谦卑敬慕。希拉利写道，我们若要讨论“属上帝的事物”，就必须用献身和敬慕来顺服并侍奉上帝。只有通过顺服上帝并把自己献给我们所要寻求的目标，我们才能

认识我们所要寻求的上帝。希拉利说，一本书的细心读者会认识到，若他不想从这本书中获得更多的东西，那他就不会明白这本书里写了什么。若他只是把这本书当作批判的对象来读，那他就不会让自己的思想被他从书中发现的东西所型塑。当应用到神学上，亦即思考上帝的问题时，这一公理就意味着我们必须让上帝的存在来拓展我们的思想，使其与我们所要寻求的上帝相称，与上帝相合，而不是根据由我们捏造出来的主观标准加诸上帝身上来限制上帝。希拉利说，这就是为什么“只有通过献身才能认识上帝”。他写道：适合上帝的知识形式乃是“通过由虔敬塑造出来的理解方式来思考”，即带着虔诚来就近上帝。神学需要有“信仰的热忱”。^[9]

就如奥利金和爱任纽一样，希拉利相信，只有当上帝“将自己显明给我们”时，才能为我们所认识。^[10]对上帝的知识始于受教之心，要对所启示的真理敞开自己，并要有乐于接受启示之心。希拉利将以下经文中的“领受”一词列出来，圣保罗说：“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从上帝来的灵”（林前 2：12）。当我们言说上帝时，我们是言说我们所认识的，认识我们所领受的，领受透过圣灵赐给我们的。希拉利认为：我们每个人都有能力“思想上帝”，但是只有当我们借着信心领受了圣灵的恩赐时，这种“知识的恩赐”才成为我们自己的，即“只有在领受中，我们才能认识”。^[11]

正如希拉利所理解的那样，领受是一种个人性的体验，但它同样也具有教会性的维度。因为一个人领受的乃是信经中的文字、洗礼时所使用的礼仪程序、圣经以及圣餐。他明确提到了洗礼，并提醒自己的读者：当一个人受洗时，福音中的那些原原本本的话（他所想到的是《马太福音》28：19—20）“奉父、子、圣灵的名”就被背诵出来，也就是说，人是奉这名领受洗礼。这些伴随着洗礼的文字和动作，有助于我们理解上帝，因为它们指出，创造之主上帝，独一的圣子，还有“恩赐”，即圣灵。所领受的，实际上居于教会信仰核心的，乃是这样的信念：“[洗礼]不仅是在上帝里，而且是在作为圣父的上帝里”；不仅是在基督里，而且是在“作为圣子的基督”里。^[12]

希拉利要指出的是，对上帝的思考始于在圣经中赐给我们并随着由教会实践塑造的信念而来的语言，其中最突出的实践就是奉圣父、

圣子和圣灵的名受洗。在他寻求上帝的过程中，希拉利首先是通过受造之物的美和秩序来认识上帝的，但直到他认识了基督之后，他才意识到“上帝在太初就与上帝同在”。^[13]在希拉利有些让人难以理解的语言背后，隐藏着一条渗透在一切基督教思想中的真理：即对三一上帝的认识是建立在基督道成肉身的降临，也就是被早期教会称为经世（economy）的基础上。这个含义为“秩序”或“安排”的希腊语单词，在神学论题中意指上帝在追溯到创造并在基督里达到了顶峰的圣经历史中有秩序的自我揭示。

90 因此，希拉利论三位一体的著作是一种试图去理解这位在基督里被人们认识的上帝之本质的操练。通过基督的肉身，我们的灵魂得以亲近上帝并认识这一“属上帝的奥秘”。^[14]虽然这位独一的上帝可以透过受造之物为人们所认识，但只有通过“经世”，人才能认识这位作为圣父、圣子和圣灵的上帝。所有早期基督教思想家在这一点都持一致的意见，但希拉利之所以能够从中脱颖而出，乃是因为他不仅在探讨上帝本质过程中诉诸“经世”，而且还指出复活在“经世”中是具有决定性意义的事件。

希拉利看到，初代的基督徒是一群严守教规的犹太人，他们每天早上都要诵读“示玛祷文”（Sh'ma），即犹太民族古老的祈祷：“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝”（申6：4）。作为虔诚的犹太人，使徒们相信上帝是一位。因为情况就是如此，就像“示玛祷文”所见证的那样；希拉利问，我们该如何来解释多马所宣认的“我的主，我的上帝呢？”多马何以能相信作为人的耶稣既是“主”又是“上帝”，却又同时继续用“示玛祷文”来祈祷呢？“示玛祷文”明确地规定了独一上帝的信仰，但多马却宣称基督是上帝。希拉利认为，根据福音书，多马经常听到耶稣如此说，“我与父原为一”，“父所有的一切也是我的。”但是，当耶稣在世上时，这些话很少影响到多马。只有到了他认识了那位复活的耶稣时，他才明白了耶稣从前所说的话。^[15]

这是一段很宝贵的经文。希拉利想到了在基督教最初起源时那段时间，那时候耶稣的门徒一边跟随基督一边仍秉承着犹太人的传统。当耶稣在世上时，他的追随者并没有完全认识他到底是谁。虽然他的

一些话暗示他与上帝之间有一种独特的关系，并行神迹，又曾登山变像向他最亲近的门徒启示出他天上的荣耀，但是他的门徒却仍然无法看清他是谁。他们有足够的神学理由来解释他们的迷惑。他们的心里确实知道“示玛祷文”中的话：“以色列啊，你要听！耶和華我們上帝是獨一的主。”因此，希拉利問了一個問題，我相信很多新約讀者也曾問過自己，即：一群從小就誦“示瑪禱文”的虔誠猶太人，他們的祈禱宣稱上帝是宇宙之王，是如何像最初的基督徒所做的那樣宣稱基督是上帝或上帝之子的呢？希拉利的回答是，耶穌的復活改變了一切。當耶穌來到，站在他們中間，並用手指探進他肋旁的槍洞時，多馬說：“我的主，我的上帝。”當受到從死里復活的耶穌的挑戰時，人並沒有說“真有趣”，而是說“我的主，我的上帝！” 91

多馬使用的主和上帝這兩個詞非常重要，它們使希拉利將自己的意思表達得恰到好處。雖然“主”和“上帝”是“示瑪禱文”中出現的詞，但在这里却並沒有用在作為世界創造者和宇宙之王的上帝身上，而是用在了基督身上。因為基督復活的緣故，多馬認識到，這個他所認識的人，也就是曾生活在他們中間的人，並不僅僅是一位不同尋常的人，而是永活的上帝。“除了上帝以外，沒有任何人可以憑着自己的能力從死里復活”，希拉利寫道。但是，他的論證卻更為深入。他想要說的並不僅僅是基督復活向他的門徒啟示出了某些關乎基督的事，亦即他是上帝；他更透徹的發現乃是，基督復活還使他們開始用不同的方式來思想上帝。希拉利寫道，當耶穌從死里復活時，多馬得以“明白了信仰全部的奧秘”，因為“現在”，即在復活之光照中，多馬才能認信基督就是上帝，而又“沒有放棄自己對獨一上帝的忠誠”。在基督復活之後，他能繼續誦讀“示瑪禱文”，因為這時他已經開始用不同的觀念來思考上帝的“獨一”性了。多馬“我的主，我的上帝”的認信並非“相信有第二位上帝，也並未背叛上帝本质的一體性”：它乃是認識到上帝不是一位“孤單的上帝”或“孤獨的上帝”。希拉利說，上帝確是一位，但不是孤單的一位。^[16] 92

這段選自《三位一體》的文字，是在一段論合一性，即上帝獨一性的內容中出現的。希拉利的反對者爭辯說，尼西亞公會議的捍衛者在思考上帝時是不一貫的。通過使用《尼西亞信經》中“出於上帝

而为上帝”这样的词语，他们让人对上帝的合一性产生质疑。根据定义，上帝是不可能有什么后裔的。若基督是“出于上帝而为上帝”的话，那就有了两位上帝，尼西亚神学家就已经放弃了独一上帝的信仰。基督之为上帝是借着收纳，而非作为圣父与创造者之为上帝那种意义上的上帝。在他捍卫基督神性的过程中，希拉利诉诸了圣经中诸如“道就是上帝”这样的经文，也诉诸了圣经为基督所定的名。但是，只有当他进入到“福音叙事”时^[17]，他的论证才如虎添翼。通过诉诸基督的复活，他将自己的圣经解释建基于圣经记载的事件，即“经世”中的事件上。复活是理解希拉利的圣经解释及其拒绝严格一元神论原因的关键。

“经世”使人类可以一窥上帝的内在生命。这种根本的见解推动着基督教对上帝的思考。在对《歌罗西书》1:19“因为父喜欢叫一切的丰盛在他（基督）里面居住”所作的震撼人心的注释中，亚历山大的奥利金说：通过上帝在基督里的启示，我们得以成为“上帝的深邃”的“目击者”。在我们这个时代，神学家潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）曾写道：“正如上帝对自己的启示那样，照样他也永恒为神。”^[18]但是，正是希拉利这位4世纪的拉丁神学家，用最明确的方式描述了为什么基督生平中的历史事件，尤其是复活事件，改变了理性赖以起作用的情形。对上帝的思考已不再能独立于福音历史之外来进行了。其他人留下未谈的问题，希拉利则明确陈述出来：在基督复活之后，对上帝的合一性必须以不同的方式来思考。希拉利断言说，尽管上帝是独一的上帝，但上帝却不是一位孤单的存在者，而这位独一上帝的生命乃是以某种奥秘方式团契的。

神圣的智慧

新约将拿撒勒人耶稣呈现为一个人，他有过童年生活，长大成人，在耶路撒冷被钉死在十字架上，死后三天复活。这一描述是基督徒记忆和基督教崇拜中不可磨灭的一部分。但是，新约作者并没有仅仅讲述耶稣的故事，他们同样也通过一系列宝贵的名号来解释耶稣的重要

性。在这些名号中，基督，受膏者，即弥赛亚，开始作为一个名字来用：不是作为基督的耶稣，而是耶稣基督。此外还有很多名号，其中如“上帝之道”（约 1: 1），上帝的“智慧”和“力量”（林前 1: 24），“在一切受造的以先”，“不能看见之上帝的像”（西 1: 15），“上帝本体的真像”（来 1: 3），“上帝之子”（罗 1: 3），“阿拉法和俄梅戛”（启 1: 8）。虽然这些名号指向这位有形的历史人物，但它们却意味着福音书中描绘的耶稣与上帝有亲密的相交关系。在这些名号中，上帝之道和上帝之子是最重要的，上帝之道之所以重要，乃是因为它在《约翰福音》的序言中居于核心地位，“太初有道”；而上帝之子之所以重要，乃因为它出现在福音书关于耶稣受洗的记载中。当耶稣从约旦河的水中上来之后，圣灵仿佛鸽子降在他身上，又有声音从天上传来说：“你是我的爱子，我喜悦你”（可 1: 10—11 及平行经文）。智慧紧随其后居于第三位，它在旧约中开启了人们对基督这一位格及其与父上帝之间的关系的丰富想象。奥利金在其著作《第一原则》（*First Principles*）中，在他所列出的基督的名号中首先提及了智慧。^[19] 94

智慧一词通常会作形容词使用，例如在“智慧人”这一短语中。智慧指一个人的素质或性格。但是，在旧约一些章节中，尤其是在智慧书中，智慧被描绘成不仅仅是某种神圣的属性，而是一位有其实存的神圣存在。在《所罗门智训》中发现了一段关键经文，这卷书是《七十士译本》的一部分，因此也是早期教会的圣经中的一部分：“智慧的活跃超过一切活动；她是如此纯洁，能渗透深入所有的事物。她是上帝威能的气息，是全能者荣耀的真诚流露；任何污秽之物都不能进入她内。她是永恒光明的映射，是上帝德能的明镜，是他美善的肖像”（7: 24—26）。^① 在这里，智慧所反映的是上帝的本质。智慧也被称作“万物的创造者”（7: 22），“（上帝的）工作的同工”（8: 4），是上帝天国议会的一员，从永恒就存在（24: 9）。在这些章节中，智慧并不仅仅是上帝在世上活动，例如创造活动中的帮手，而是完成上帝为人类所定旨意的神圣代理。另一段经文，《箴言》8: 22—23 说：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。从亘古，从太 95

① 译文引自天主教《牧灵圣经》。——译者注

初，未有世界以前，我已被立。”

由于新约圣经将基督与智慧等同起来（林前 1：24），并用出自《所罗门智训》的语句来指耶稣，例如，“上帝本体的真像”（来 1：3）；因此，作为旧约圣经的一卷书，《所罗门智训》中的话就被理解成直接指向耶稣。智慧这一名号在旧约，即以以色列历史，亦即言说基督道成肉身之前活动的历史中，提供了一个安全的立足点。在基督复活的光照之下，阅读旧约中那些描述智慧活动的经文，有助于基督徒思想家找出称呼“基督是上帝”究竟有怎样的含义。智慧的工作之一是这个世界的创造，这个观点可以用《诗篇》中的话来证实：“万物是借着智慧造成的”（诗 102：24）。^① 因此，像奥利金这样的早期作家用智慧这一题目来捍卫基督是创造者的圣经教导。他写道：智慧太初就与上帝同在，在她里面包含了“所有创造物的开端、原因和种类”。^[20]

正如我们所见到的那样，希拉利认识到，到底耶稣的话是在复活之前听到的，还是复活之后听到的，意思有巨大的不同。只有在基督复活之后，多马（及其他人）才认识到耶稣所论到的他与上帝之间的独特关系有何意义。同样道理，只有在基督复活之后，那些跟随耶稣的人才认识到旧约中论到智慧的段落意味着什么。智慧踊跃，犹如跃出阴影进入朗朗白昼一般。现在，基督徒就能将智慧与一个现实的历史性人物认同为一，与在时空中所发生的事件认同起来，并赋予智慧一个名字，即耶稣基督。因此，智慧获得了基督降临之前，即“经世”之前，所没有显明的特征，对她本质的反思有助于基督徒来理解上帝的奥秘。

在本章一开头所提到的那场与奥利金之间的辩论中，赫拉克里德非常不情愿地说对基督的信仰暗示了教会相信两个神。但是，并非只有他一个人这样。当有些忠信的人听到像奥利金这样的神学家们谈论第二位上帝，或是某些护教者谈论神性的等级时，他们相信有些东西已经走上了歧途。毕竟，在成为基督徒的时候，人们就认为他们已经被从崇拜多神中拯救出来，转向了侍奉独一的真上帝。塞尔修斯曾辨解说，尊崇不同等级的神灵是虔诚之举且能取悦神，他说：“那些崇拜

^① 作者对经文出处的加注显然有误，此处的经文可能是出自《约翰福音》1：3，或《歌罗西书》1：16。——译者注

几位神的人，因为他崇拜的是属于那位大神的诸神中的一位，就凭这一行动，他就可以为神所爱。”^[21]只有异教徒才会说有很多位神，所以谈到两个神的话语对基督徒来说似乎是倒退回了他们所离弃的世界中。因此，赫拉克里德很勉强地回答了奥利金的问题。

一位与奥利金同时代的人德尔图良谈到，在基督徒中的普通人——他将他们称为“头脑简单的俗人”——相信在宣讲“两位甚至三位上帝”的过程中，教会独一上帝的信仰就会打折扣。他们说：“我们相信独一神。”神格唯一论（Monarchy）乃是一个用来指信仰一位独一神的神学术语；因此，神格唯一论派（Monarchians）就是指那些坚信上帝独一统治的基督徒。根据“神格唯一论派”的信仰，基督和圣灵是从上帝流溢出来的神圣力量，因此也就没有独立的存在。德尔图良反对“神格唯一论派”的主要论证是说，为了捍卫对独一上帝的信仰，他们“为这种经世而担心”，也就是说，他们对福音的历史而担心。他们并不理解，“在他们必须唯独相信一神的同时，他们也必须相信上帝和上帝的经世。”在他以及所有早期基督教思想家看来，对上帝的思考必须从上帝在基督这一位格中的显现开始。奥利金写道，由于“上帝降卑进入人类事务中”，所以我们“才得以明确地认识上帝本质的真正概念”。经世是三一思想出现的引擎。^[22]

97

但是，这些称号同样也是必需的，因为它们提供了意象和一种词汇，来解释基督的神性并没有折损上帝的一体性。在他的《约翰福音注释》（*Commentary on the Gospel of John*）一书中，虽然奥利金讨论了很多的称号，包括光、门、道路、牧人、君王以及生命，但是，智慧、圣子和道这几个词经证实是对思考基督与圣父之间的关系问题是最有成效的。逻各斯（道）一词出现在圣经《七十士译本》的《诗篇》45：1（44：2）中：“我心里涌出美辞。”这里所谈到的“辞”和《约翰福音》序言中所谈到的“圣言/道”乃是同一个词，即基督是上帝的圣言。从传统意义上讲，“言”的意思是指“借着音节而发出的声音”，也就是说，是一种在听到之后会旋即消失的声音。假若被应用在基督身上，就意味着基督不过是一种从上帝而出的流溢，是上帝借以向人启示自己的一种形式，这一声音虽然会被人听到，但却会立刻消失，而且再不会被人听到。然而，奥利金主张，应当将“圣言”这个词和

“子”这个词联系起来进行解释；他认为，“子”意味着“在其自身有生命”。虽然一个孩子是从妈妈那里领受生命的，但他却是作为一位独立于她的人而存在的。如果把“言”和“子”两个词放在一起解释的话，显然，“言不同于上帝（圣父）且有自己的实存”。必须将上帝的圣言理解为某种像人言又非人言者。因此，就可能说上帝的圣言有其自身的个体性且是可以与理性（逻各斯）区分开来的，理性是“脱离了我们就没有个体存在的”。奥利金说，圣经教导说“子与父有别”，并有其“自身不同的个体性”。^[23]

德尔图良虽然运用了不同的推理过程，但却得出了相同的结论。就像奥利金那样，他主张说，圣经中的称号是不能彼此割裂开来理解的。对“圣言”、“子”和“智慧”，必须将其彼此联系起来理解。圣经谈到了同样的情形，“权能……现在有了智慧之名，现在也有了言的内涵。”为了回答那些认为《诗篇》45篇（我的心里涌出美辞）暗示了“言”和上帝之间没有区别的人，德尔图良引用了将耶稣称为子的经文。假若圣父所发出的圣言与圣父无法区别开来的话，那《诗篇》2：7中谈到的“你是我的儿子，我今日生你”中的子就必然与父是同一位，而这是荒谬的。^[24]

德尔图良同样也对希腊文中的言与逻各斯以及拉丁文中的理性（*ratio*）与道（*sermo*）做了深刻的分析。^[25]他说：在某种意义上，可以认为人身上的理性是有其独立存在的。当一个人有意识地在内心安静思索时，他身上发生的某种东西，就与上帝身上发生的情形相似。在人思考的任何时刻，理性都会有“言”（*sermo*）伴随：“无论你思考什么，都会通过一种‘言’的形式，无论你想象何事，都是理性在运作。情形必然是这样：你说出的是心中之‘言’，而当你说话时，就有了一位对话者，在他里面有你想思考时和借以说话的那种相同的理性的‘言’。”^[26]

德尔图良的观点很精妙。作为人，我们认为自己是一个单独的自我，有我们自身个体性的意识，我们会用独特的视角来看待这个世界。但是，推理却总是辩证性的，它包括了质疑，或说是，随后又说否，在思想中反复地以话语、观念和概念的形式出现，它们之间会互相挑战、批判和肯定。这种安静的对话是在人的心灵中发生的；没有说任

何话语。在思想过程中，一个人会意识到在他自身里面有一个他者存在，但吊诡的是，这个他者就是他自己。当然，不管一个人是在独自思考还是在与其他的人进行讨论，这个他者会根据沉思的目的和主题的不同而带有不同的形式。但是，这个他者总是会以问题、选择、疑问、相反的意向或是互补的思想的形式呈现出来。“沉思”一词就意味着思考是在“自我”之内进行的一场对话。

德尔图良论述说：因为人类思想是在心灵中翻来覆去进行的，因此它似乎可以说是我们里面的第二个人。尽管他写了一大部关于人类灵魂的著作，但德尔图良却并无意去建立一种心理学上的真理，而是要在人类心灵与上帝的本质之间描绘出一种类比来。人类是按照“上帝的形象”被造的。假若可以说人在其心灵中有一位“对话的伙伴”，若你愿意的话可以称之为位“助手”的话，“那在上帝的里面，即我们100被称为是他的形象和样式的那位里面，发生的这种情形岂不更完全吗。即使是在安静时，人里面仍会有理性，在理性之内有‘言’存在……因此，我可以有很好的理由得出结论说，即使是在世界受造之前，上帝也不是孤独的，因为在他自身之内他一直都有理性存在，在理性之内有‘圣言’存在，这圣言透过在他之内的活动，而成为在他之侧的。”^[27]上帝并非活在孤独之中。

圣子从不单独行动

从严格意义上讲，对上帝不是一位“孤独的上帝”的论证与三一论并不相关。争论的焦点在于圣子和圣父间的关系。直到下一代人才提起了对圣灵问题的关注。尽管《使徒行传》中把五旬节圣灵浇灌下来作为教会形成的核心事件，因而也成为经世形成的核心事件，但是对圣灵的地位与特征的讨论却是在关于“圣子”之争后出现的。与早期教会史上作为周年节日庆祝的早期基督教复活节不同，五旬节庆典，即对圣灵浇灌下来的那一天 [的庆祝]，只是慢慢出现的。在最早期的资料中，五旬节一词并不是指单独的一天，而是复活节后的一段时间，德尔图良将其称为“预备洗礼的最喜乐的时间”。^[28]五旬节被视为复活

节的延续，并没有自己不同的特征。到了5世纪时，它才作为独立的节日出现。虽然最早的信经提到过圣灵，但直到4世纪末，在君士坦丁会议上，圣灵才被作为完整的一条内容加入到了信经中。

101 圣灵的地位迟迟才得到承认这一点，并没有逃过教父们的眼睛。神学家格列高利说：“神学由于补充而完善。”在旧约圣经中，对圣父的宣讲是透明的，但对“圣子”的宣讲却是“模糊的”。新约圣经将“圣子”显明出来，但仅仅“让我们一瞥圣灵的神性”。只有到了现在，他以此来指称教会时代，当“圣灵内住在我们中间时，他才将自己更清楚地显示给我们”。对此，格列高利又补充说，稍显草率：在承认圣父和圣子之前，让我们“再担负起圣灵的重担”，是不明智的。^[29]真理总是穿越时间走向我们。

圣灵在教会生活中的临在是明显的。主教用首字重复方法，在举行基督教圣餐礼仪时就圣餐中的饼和杯发出核心祷告，是祈求圣灵降临在这赏赐中：“我们祈求你差遣你的圣灵降临在你的圣教会所献上的礼物中；使它们合而为一，让凡分领它们的众圣徒被圣灵充满。”当一位新主教被祝圣时，其他主教就会按手在这位主教候选人身上并祈祷说：“求你现在就将从你君尊的灵而来的大能浇灌在他身上，你曾将这圣灵赐给你所喜爱的仆人耶稣基督，他又将这灵赐给他的圣徒们……并借着这大祭司的灵，赐给他照着你的诫命赦免人的罪的权柄。”新信徒奉圣父、圣子和圣灵的名受洗，礼仪借着对圣三一上帝的祈祷开始并结束。“圣灵住在我们中间，将他自己最明确地启示给我们，”格列高利写道。^[30]

102 圣灵在基督徒崇拜和经验中的角色促使基督徒思想家坚信圣灵和圣子一样是上帝。但也有人认为，有些主教，如格列高利和他亲密的朋友巴西尔（巴西尔曾写过一本关于圣灵的书），“引入了一位圣经中没有记载的外邦神（圣灵）。”作为回应，格列高利引用了新约圣经中那些将耶稣生命中的作为与圣灵的作为联系起来的经文。他写道：“请看下面这些经文：基督降生时，圣灵是他的先锋（路1：35）；基督受洗时，圣灵为他作见证（路3：21—22）；基督受试探时，圣灵将他领出来（路4：12，14）；（基督）行神迹时，圣灵伴随着他（太12：22，28）；基督升天后，圣灵接替了他的位置（徒1：

8, 2: 3—4)。”格列高利论述说：在圣经中，基督的工作并没有被表述为孤独的圣子的作为。上帝在基督里的启示是通过圣灵的临在得到确认和传递。尼撒的格列高利写道：“有鉴于神圣本质……我们并没有（从圣经中）看到圣父在没有圣子合作的情况下独行其是，或是圣子在没有圣灵的情况下独行其是。毋宁说，任何与创造有关且按照我们不同的概念指称的上帝行动，无不本乎圣父，透过圣子，且借着圣灵而达于完善。”^[31]

有时候，关于圣灵神性的教义被称为一种基于基督教对圣子地位的思考逻辑进行的演绎推理。但是，基督教思想很少用到演绎方法；毋宁说，它是用圣经语言与事物 (*res*)，即圣经和基督教崇拜所见证的事实来完成的。为了确定“圣灵与圣子并非形同陌路”，阿塔那修引用了《罗马书》8: 11：“然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”（罗 8: 11）。在这里，圣父、圣子、圣灵借着一
103
次单一的行动联系在了一起。巴西尔直接运用洗礼中的宣告“奉圣父、圣子、圣灵的名”，作为支持他关于圣灵应当和圣子及圣父同等的论证。^[32]

但是，捍卫圣灵个体性最强有力的论证，乃是圣经里有两次“差遣”，即对圣子的差遣和对圣灵的差遣。这方面的关键经文是《加拉太书》4: 4：“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子，上帝就差他儿子的灵进入你们的心，呼叫：‘阿爸，父！’”（加：4—6）。奥古斯丁在他的专著《三位一体》(*The Trinity*)中引用了这段话，来说明差遣圣灵的历史意义丝毫不亚于对圣子的差遣。当基督道成肉身时发生了某些事，因此当圣灵被差遣，比如在基督受洗时，在五旬节圣灵降临时，也肯定发生了某些事。正如奥古斯丁所指出的那样：“那位在永恒中就隐藏的，在时间中被认识了。”在奥古斯丁时代，五旬节已经成为单独的节庆，奥古斯丁将它理解为一次历史意义绝不亚于基督诞生的事件。在一篇五旬节的布道中，奥古斯丁讲道：我们乃是在庆祝“一个庄严的节日，它是如此神圣，因为今天圣灵亲自降临”。^[33]

104 对奥古斯丁和其他基督教作家来说，圣灵是一份历史资料和一种经验的事实。圣灵论是在基督教思想家于圣经帮助下用他们知道的词语和概念来表达自己的思想时形成的。我们习惯于将解经看成一项通过确定文字的意思把文本的意思汲取出来的事业。解释者从文字——即符号来入手，寻求发现事物 (*res*)，即文本言说的对象。但是，假若解释者对他们所参考的事实毫无所知的话，那解出的意思必然是人所难懂的。假如一位艺术批评家在参观这个地方之前，没有见到这幅画或读过参观指南，那这位艺术批评家的观察会是多么不能令人满意啊。唯有在将论及圣灵的圣经文本放在教会生活和崇拜背景下来解读时，才会揭示出它们的意义。

但是，为圣灵寻找正确的词语和表达方式的任務却仍未解决，在这种情况下，基督教思想受到了一些来自圣经的个别词语的引导，如“浇灌下来”、“赐给”、“内住”，而其中最为显著的是“爱”。除了诸如《使徒行传》2章“我要将我的灵浇灌凡有血气的”的经文之外，还有两处经文也凸显出来：它们是《罗马书》5：5“所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里”以及《约翰一书》4：13“上帝将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面。”奥古斯丁说道：圣经作者想借着这些经文来阐述关于圣灵独特性的某些内容，也就是说，圣灵“使我们住在上帝里面，并让上帝住在我们里面”。而且，由于我们只能通过“爱”才能住在上帝里面，因此可以说“爱”是描述圣灵独特之处的恰当词语。因此，就可以推出圣灵是“那位为爱的上帝的恩赐”。所赐的圣灵进入领受圣灵的人生命中成为他自己的灵，并使接受者转向那位赐灵的上帝。恩赐和爱，就如圣经中所用到的那样，乃是一对相互关联的词，并在它们中包含了互惠性和相互性。

105 但是，奥古斯丁想要说的，并非仅仅是圣灵的恩赐在上帝和信仰者之间建立起了一种团契；他坚持认为，这种“关系”同样也是上帝生命的特征。因为圣灵是“爱的纽带”，所以圣父与圣子之间的团契以及圣灵的差遣不仅显示了圣灵将人带进与上帝相交关系中扮演的角色，也向我们显明了使圣父和圣子在一个神圣团契中合而为一的那种爱。在一些经文中，圣经作者不仅讲述了圣灵在经世中的工作，也讲述了在上帝生命中的灵。其中一处关键经文是《哥林多前书》2：10—11：

“只有上帝藉着圣灵向我们显明了，因为圣灵参透万事，就是上帝深奥的事也参透了。除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了上帝的灵，也没有人知道上帝的事。”巴西利在4世纪末写成的《论圣灵》一书中，解释了这段经文（他引用了这段经文两次），其方法是沿着与德尔图良讨论“言”相同的路线。他写道：“但是，圣灵与圣父和圣子原为一的最大证明，在于他被说成是就像在我们里面的灵与我们之间的关系一样，他在上帝里面也与上帝有着同样的关系。”^[34]正如上帝在人中间启示自己一样，上帝的生命也是这样。

希拉利“不是一位孤独的上帝”一语非常恰当。在最初的背景下，它是一次尝试性的努力，为要找到一条途径，解释为何基督降临后我们不可能再将上帝看成一位孤独的独行其是的上帝。希拉利写道：我们相信的并不仅仅是上帝，而是“上帝是父”；不仅仅是基督，而是“基督是上帝之子”。假若上帝是父，而不仅仅是创造者的话；假若基督是上帝之子，而不仅仅是救主的话，那他们之间的关系就是神圣生命的实质特征。尼撒的格列高利谈道：当我们对圣父和圣子进行言说时，听众就会立刻意识到“他们之间所拥有的那种恰当自然的关系”。^[35]在旧约圣经中，“父”一词只是偶尔作为用来指上帝的一个词，

106

但在新约圣经中，这个词却被耶稣用了超过170次。新约强化了对上帝为父身份的认同，并将这种神圣关系作为上帝的构成部分。假若上帝不是孤独的上帝而是一直存在于关系之中的话，那讨论上帝就不能不讨论爱。爱使圣父、圣子和圣灵合而为一。爱将上帝带入到与这个世界的关系之中，爱使人开始爱慕上帝。

寻见上帝和寻求上帝

在其巨著《三位一体》的开头，奥古斯丁引用了《诗篇》105篇中的话：“时常寻求他的面。”这句话也在本书第9卷一开头出现过。在这个地方，奥古斯丁强调的一个词是“*semper*”，即时常。他在第15卷，即《三位一体》最后一卷的开头再次引用这句经文，而这次他引用了整句：“寻求耶和華的人，心中应当欢喜。要寻求耶和華与他的能

力，时常寻求他的面。”在结束这一专著的祷告词中，他再次引用了这处经文，这次他加上了“热烈”（*ardenter*）一词，“时常用燃烧的渴望来寻求他的面。”^[36]在写作这部论三位一体的著作过程中，圣奥古斯丁寻求的绝非仅仅是对教会核心教导的理性解读。

107 在第一卷中，奥古斯丁向读者解释了他为何要写作这样一篇篇幅长内容复杂的书。他认识到，在处理三位一体教义时，存在一种他仍参与其中的辩论，他当然不可能讨好其中的每一方。他谈到，其中有些东西会被人误解；在有些情况下，是他无法清楚地表达自己，而在另一些情况下，读者也会故意误解他所写的东西。他同样也注意到了自己的局限之处；他写的一些东西必须进行修正。因此，他说道：“亲爱的读者啊，当你对某些东西像我一样有把握时，请与我一同前行；当你踌躇时，请与我一同来寻求；当你发现自己走错了路时，请回到我身边；或者，如果我走错了路，请呼唤我回到你身旁。这样，我们在努力前行追寻经上所说‘时常寻求他的面’的那位时，就可以一同奔走在爱的街衢上。”^[37]

奥古斯丁在寻求什么呢？他邀请自己的读者与他一同寻求什么呢？奥古斯丁回答说：他“希望与凡读到我所写的书的人一同进到主，我们的上帝面前”。他乃是在寻求“圣三，即圣父、圣子和圣灵的合一性”。但是，他提醒自己的读者，这种追求与其他任何追求有所不同：“因为其他任何地方不会有比它更危险的错误，或是更费力的寻求，或是更冒险的求索之路。”

这是一句让人难以理解的话。奥古斯丁说道：在如此重大的问题上，人是不想犯错误的。或许，他的意思是指不要犯教义性的错误。当他提及寻求所需的努力时，他头脑中想到的是摆在自己面前的理性任务。《三位一体》是一部耗费心力的著作，因为奥古斯丁乃是在寻求用词语和概念来阐述三一上帝的奥秘。他写道：“让我们寻求理解圣父、圣子和圣灵……乃是彼此相连的位格的三位一体，以及同等存在的一体关系，恳求那位我们寻求去理解的上帝的帮助。”“寻见”意味着理解，而《三位一体》是一种试图去理解教会在信条中认信之道的理性尝试。一旦我们理解了，奥古斯丁说道：“我们就会寻求去解释我们所理解的。”^[38]

但是，奥古斯丁乃是寻求更多东西。《三位一体》并非像人们通常理解的108那样，是一种“信仰寻求理解”的练习。他说：“除了这个地方外，没有任何其他地方，‘寻见’是‘更有益’”，若用奥古斯丁的拉丁文说，就是“更丰富”。奥古斯丁所寻找的不是一种神学概念，或诸如此类的解释，而是作为圣父、圣子和圣灵的永活上帝，“是作为三位一体的上帝、是真上帝、是至高和独一的上帝。”若有人问：寻见圣父、圣子和圣灵这样一位上帝是什么意思呢？答案并不那么明显。寻见绝非意味着简单地直接获取事物，或者是在人类经验中为三一上帝发现最恰当的类比。若寻求者没有内心的改变的话，那他就不会找到什么。他说，我们的思想必须得到清洁，我们必须让自己适合并有能力接收那寻求到的东西。只有当我们被爱燃烧时，我们才会爱慕并看到神圣的三一上帝。^[39]

奥古斯丁说：“随着我们在悟性中成长，我们就会以为到达了寻求的终点。”但是，《诗篇》的作者说：“时常寻求他的面。”大卫并不是说，我们像认识其他事物那样来认识上帝，而是说要去亲近上帝，以上帝为乐，爱上帝，认识上帝就像人被上帝认识那样。就如圣保罗所写的：“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的”（林前 8：2—3）。当我们开始认识我们所寻求的上帝时，我们就会发现，寻见带来的进一步的寻求。成熟并不意味着到达，而是“热切地努力追求那摆在前面的”^①（腓 3：13）。奥古斯丁说：“因此，就让我们像那行将寻见的人那样去寻求，又像那行将继续寻求的人那样去寻见。”奥古斯丁以一种对恰当文本非同寻常的眼光，引用了《便西拉智训》中的话：“当一个人结束时，此时正是他开始之时”^②（便西拉智训 18：7）。^[40]

当奥古斯丁回到《诗篇》中的话“时常寻求他的面”时，在最后的祷告词中说：“我已经用理性来寻求你”，而且，“我已为此多有争论，也为此多有劳苦。”但他补充说：“请赐我寻求你的力量”，因为109“是你让自己被人寻见的”，你已经赐给我希望，让我“越来越”寻见你，并纪念你，理解你，爱慕你：“当我们到你那里时，那些我们所

① 根据英文直译。——译者注

② 根据英文直译。——译者注

却未获得的很多事都将止息，虽然你仍是独一上帝，但却是充满万有者，我们会齐声来赞美你，甚至连我们自己也在你里面合而为一了。”^[41]

注释

- [1] *Dialogue with Heraclides I* (J. Scherer, ed., *Entretien d' Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l' ame* [Publication de la Société Fouad I de Papyrologie ; Textes et Documents 9 ; Cairo ; institut Fran? ais d' Archéologie Orientale, 1949], p. 120).
- [2] *Dialogue with Heraclides 1—2* (Scherer, pp. 20—24).
- [3] *Dialogue with Heraclides 2* (Scherer, p. 124).
- [4] Shepherd of Hermas, *Commands* 1. 1. Pliny, *Epistle* 10. 96, 除了《马太福音》28: 19 中的洗礼宣告, 参见《哥林多后书》13: 14 与《彼得前书》1: 2. Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity* (New York, 1944) 103.
- [5] *Incomprehensibility of God* 1. 7 (SC28: 132).
- [6] *The Trinity* 1. 5.
- [7] *Sermon* 335. 2.
- [8] *The Trinity* 12. 24; 1. 18.
- [9] *The Trinity* 1. 18; 11. 44.
- [10] *The Trinity* 4. 14.
- [11] *The Trinity* 2. 35.
- [12] *The Trinity* 2. 25; 2. 1; 8. 14—17; *The Trinity* 2. 1; 1. 17.
- [13] *The Trinity* 1. 12.
- [14] *Ibid.*
- [15] *The Trinity* 7. 12.
- [16] *The Trinity* 7. 12; 6. 19; 7. 8.
- [17] *The Trinity* 7. 12.
- [18] *Commentary on John* 20. 1; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich., 1988), 1: 300.
- [19] *First Principles* 1. 2. 1.
- [20] *First Principles* 1. 2. 2.
- [21] Cited by Origen in *Against Celsus* 8. 2.
- [22] *Against Praxeas* 3; *Against Celsus* 4. 14.

- [23] *Commentary on John* 1. 511; *Commentary on John* 1. 292; *Commentary on John* 10. 246 and 1. 291.
- [24] *Against Praxeas* 7 and 11.
- [25] 德尔图良的拉丁文版在《约翰福音》序言中使用的是 *sermo* 一词，而不是 *verbum*; *sermo* 同样也用于《诗篇》45: 1。
- [26] *Against Praxeas* 5.
- [27] *Ibid.*
- [28] *Baptism* 19. 2.
- [29] *Oration* 31. 26.
- [30] Hippolytus, *Apostolic Tradition* 4& 9; Gregory Nazianzus, *Oration* 31. 26.
- [31] Gregory Nazianzus, *Oration* 31. 1, 5—6; Gregory of Nyssa, *Three Gods* (GNO 3: 1, 47, 21—48, 2).
- [32] *Epistle to Serapion* 19—20; also 2 Cor. 12: 21—22; “但是，是上帝借着在基督里的你使我们得建立，在我们身上加上了他的印记，又让圣灵进入我们的心作为凭据” (Basil, *On the Holy Spirit* 10. 24)。
- [33] *The Trinity* 2. 5. 10. *Sermon* 270. 1
- [34] Basil, *The Holy Spirit* 40. John of Damascus 在他所著的《论正统信仰》一书的开始引用了《哥林多前书》2: 11。他写到，“除了圣子（太 11: 27）和那知道上帝的圣灵——正如人的灵知道人的事一样，没有人能知道父” (*Orthodox Faith* 1. 1)。
- [35] *Against Eunomius* 1. 159 (GNO 1: 75).
- [36] *The Trinity* 1. 3. 5. *The Trinity* 9. 1. 1. *The Trinity* 15. 28. 51.
- [37] *The Trinity* 1. 3. 5.
- [38] *The Trinity* 9. 1.
- [39] *The Trinity* 9. 1. *The Trinity* 1. 1. 3. *The Trinity* 8. 4. 6.
- [40] *The Trinity* 9. 1. 1.
- [41] *The Trinity* 15. 28. 51.

不要成就我的意思， 只要成就你的意思

于是 [耶稣] 离开他们约有扔一块石头那么远，跪下祷告，说：“父啊，你若愿意，就把这杯撤去，然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。”

——《路加福音》22：41—42

曾几何时，人们宣称说，早期基督徒过分耽于对教义上某些观点的无谓争论。4 世纪围绕三位一体教义进行的大辩论中，问题似乎是围绕着一个字母进行的，即希腊语字母约塔 (iota)，爱德华·吉本 (Edward Gibbon) 称其为因双音连字而引起的“暴烈的争辩”。圣子与圣父是用“本质相似”，即带字母约塔的希腊语单词 *omoiousion* 来表述，还是用“本质相同”，即没有约塔的希腊语单词 *omoousion* 来描述的呢？然而，约塔却意指一种真实而非杜撰出来的极其重要的差别；采用“与父同质”而非“与父似质”，无论这一语言上的解决方法对某些人来说多么微妙，它确实在教会的信仰和生活中造成了永久的分别。通过把这一用语奉为圭臬写进尼西亚公会议信条中，教会明确肯定了自己的信念：耶稣是完全的上帝而非一个特异人物。

早在 2 世纪，塞尔修斯这位基督教的批判者就非常鄙视基督徒，

其原因在于他们由于观点的分歧而分裂成了不同的派别。他所谈论的是正统基督徒与诺斯替派之间的分裂。作为回应, 奥利金提出了一种颇经得起推敲的观点: 某些基督徒与其他基督徒之间存有分歧, 这不能成为指控基督教的理由。他指出, 正如任何哲学家意识到的那样, 在“微不足道和毫无意义的问题上”以及在“最重大的问题”上的分歧, 都是理智上严肃性的标记。^[1]

但不管怎样, 我们都需要怀着十足的爱心和精确的神学敏感来体味教会史上那些伤心的争论过程。451 年召开的卡尔西顿公会议 (Council of Chalcedon)^①关于基督位格之争造成以后数世纪分裂的情形是十分真实的。4 世纪, 在三一论问题上的争论致使教会召开了两次公会议, 即 325 年的尼西亚公会议和 381 年的君士坦丁堡公会议。但是, 对基督位格的争论却占用了基督教思想家的心力几个世纪之久, 而且因此召开的公会议不少于四次, 有人计算甚至是五次。这一冲突是在 5 世纪早期爆发的, 结果是将主教们在 431 年召集到了以弗所公会议上, 但在会议上却并没有形成决议 (随后只有部分教会参加), 直到又召开了三次公会议, 即 451 年的卡尔西顿公会议、553 年的君士坦丁堡第二次公会议及 680—681 年的君士坦丁堡第三次会议才达成决议。我们也

112

也有充分的理由提及第七次公会议, 即 787 年的尼西亚第二次公会议, 这次会议解决了圣像崇拜问题, 将其作为早期教会历史上解释基督神性与人性关系的另一篇章。

这并非一段对人具有教诲意义的历史。在这些领导者中, 不管是主教, 还是修士, 抑或是皇帝 (还有皇后), 鲜有能善始善终的。但是, 其中有英雄, 也有败类, 而且这些主题是如此深刻地嵌入到了基督教信仰的核心, 以致直到今天它们仍然不断被提出来, 例如, 信仰的基督和历史上的耶稣之间的张力。从其最简单的形式上来看, 推动这一争论的乃是一个处于基督徒生命核心的问题: 若基督是完全的上帝, 与父上帝“本质相同”, 就如 4 世纪那些公会议所认信的那样, 那么从何种意义上说他又是完全的人呢? 没有人怀疑基督是人, 福音书对这一点说得很清楚。但在谈到童年的耶稣时, 路加写道: “耶稣的智

① 卡尔西顿公会议主要解决基督的神人二性问题。——译者注

慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长”（路 2：52）。说“道成肉身”，就是上帝成为人是一回事，但要找到词语来表达人们对拿撒勒的耶稣这位福音书里所描绘出来的人物的理解，却完全是另一回事。

113 不管政治是多么华而不实，也不管辩论是多么不宽容，在对教会理性传统形成过程的所有记载中，教会在 4 世纪后的漫长历史中对基督位格的思考都是无法置之不顾的。尽管如此，这却是本书虽有雄心壮志亦不能及的宏大复杂故事。不过，它却为用另一种方式来思考通过福音历史形成的基督教教导提供了契机。一种在这件事上放松下来的方法，就是全神贯注于 7 世纪的一个时刻；那时，辩论有了一个突出的转向，开始关注福音书中的一次事件，即早期教会称之为“基督的痛苦”的事件^[2]，也就是，基督祈求圣父将苦杯从他身上撤去（路 22：39 和平行经文）。这段经文以一种非常尖锐的形式突显出了基督的意志（不要成就我的意思，只要成就你的意思），故而要求基督教思想家从完整的实体意义上来思考基督人性的本质。基督有人的意志吗？还是说，他的意志乃是永恒上帝之子的意志，亦即上帝的意志呢？这个问题可能显得有些不可思议，但是，那个时期的基督教思想家通过密切关注基督生活中的这一事件，却比以往任何时代都更能清晰地阐发出基督人性的本质。这就意味着，他们反复地对同一事件进行推敲，比以往更加缜密地思考它，以这样或那样的方式来看待它，受其吸引就像参与了事件本身一样。随着理性更加深入地进入福音历史中，它的想象力就得到了释放。一志论（*monothelite*，单一意志）之争，就像人们对这一辩论的称谓一样，是一部引人注目的人性剧，它使一位修士和一位教宗陷入反对皇帝的斗争中，并且也以让人回想起殉道士时代的方式验证着人们对基督的忠实。与其他辩论不同，这次辩论之所以为人们所纪念，并非因为它所获得的成就，也是因为那些赢得这一争论者的勇气和坚强信念。

马利亚——上帝之母

这位修士是认信者马克西姆，这位教皇则是马丁一世（Martin I），

而这位皇帝是康斯坦斯二世 (Constans II), 他们每个人都在剧中扮演着一个角色。如果没有皇帝的支持, 作为神学家的马克西姆取得的成就就是不可能实现的; 但是, 却是这位修士敏锐、不可抗拒的智慧, 还有他灵性的深度, 赋予了这些悲剧性的事件以不朽的理性贡献。只有通过大略地追溯基督教一开始取得的发展及这些发展是如何一步步将争论引向基督的意志之争, 我们才可以发现这场辩论的某些视角。 114

让我们回想圣保罗是如何为自己的《罗马书》开篇的: “耶稣基督的仆人保罗, 奉召为使徒, 特派传上帝的福音。这福音是上帝从前藉众先知在圣经上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督, 按肉体说, 是从大卫后裔生的; 按圣善的灵说, 因从死里复活, 以大能显明是上帝的儿子”(罗 1: 1—4)。保罗在这段经文里, 就像设定了基督教思想关于基督位格的界限一样。耶稣基督既是一位从大卫后裔生的人, 但他同时也是上帝之子, 正如他从死里复活所见证的那样。

在教会历史早期, 有些基督徒发现这些主张中的任何一个都是不能接受的。幻影论者相信, 基督只是看起来像人, 因此他人性的外表不过是显现的外表, 并不是真的。在另一个极端, 诸如伊便尼派 (Ebionites) 一类的群体则否认基督是神, 宣称他不过是一个高贵的人, 就像先前的圣人或古时的先知。但是, 基督教思想的核心传统却坚信基督既是完全的神也是完全的人。在 5 世纪爆发的关于基督位格的辩论, 乃是依据教会信仰生活的思想家澄清基督神性和人性之间关系的真正努力。毫无疑问, 这就是为何这场争论如此激烈, 而它的名字也如此夸张的原因之一。

教会最高层领导出现裂隙的最初标志之一出现在 5 世纪早期, 当时君士坦丁堡的主教聂斯脱利 (Nestorius) 大胆地质疑作为童贞女马利亚尊称的“上帝之母” (*theotokos*) 一词, 即生育上帝者, 或上帝之母。他更倾向于使用“基督之母” (*christotokos*) 一词, 即生育基督者或基督之母。聂斯脱利有一种观点。尽管“上帝之母”当时已经为基督徒使用, 但还没有得到广泛的使用。但是, 亚历山大的主教西利尔认识到, “基督之母”这一表述本身就模棱两可, 因此应该避免这种称呼。“基督之母”不能明确地表达教会这种信仰, 即在拿撒勒的耶稣这一位格中, 神圣而又不可言说的上帝从童贞马利亚降生为人。用他的 115

话来说：“因为圣洁的童贞女生下了照着肉身而言的上帝……所以我们称她为上帝之母。”^[3]

116 在431年的以弗所公会议上，西利尔战胜了自己的对手君士坦丁堡主教，但他的胜利却没有带来和平，而是带来了更大的纷争。在此之后，教会在十年间几次运用政治干预和神学谈判。451年，怀着在不同派别之间达成一致的希望，在与君士坦丁堡隔波斯普鲁斯海峡相望的卡尔西顿召开了另一次公会议。但是，当主教们聚集在一起准备召开这次会议时，西利尔却去世了，他的继任者，即狄奥斯科若（Dioscorus），一位远逊于他的人物，缺少将其领导者的政策推行下去的政治谨慎和神学敏感。卡尔西顿公会议采用了一种神学用语，这一用语至少对某些人来说，是对这位伟大主教的教导做了妥协。信经开头说：我们相信“同心合意教人宣认同一位子、我主耶稣基督，是神性完全、人性亦完全者。他真是上帝，也真是人”，并承认基督“具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散”。^[4]这份在帝国法庭重压之下形成的声明，不过是从争论的主要领导者那里摘抄来的单词和短语的混合物罢了。它的初衷本来是想带来合一，但却缺乏概念上的一致性，从这一信经被采用的那一刻起就滋生出了分裂的苗头。从漫长的历史眼光来看，这种美好的对称，诸如“是神性完全”和“人性亦完全者”，以及“一个位格……具有二性”让人感到平衡和协调，但在5世纪中叶，却看起来偏颇和片面。哀哉！卡尔西顿会议要在历史中作为一次对抗和分裂而不是合一与和谐的大会在历史中流传下去。卡尔西顿会议不但没有结束冲突，反而激起了更激烈的争论，这一争论占用了教会的心力能量和帝国的政治生活超过两百年。

这种表面上的困难隐藏在“具有二性”这一短语的含义中。有些人倾向于用“出于二性”，因为它明确地表达了基督位格的统一。“具有二性”似乎是说在基督里有两位独立的行为主体，它们只是松散地联合在一起罢了。尽管信经谈到了“一个位格”，然而在有些人看来却是把基督分裂成一种神性和一种人性，前者如使有病的人得医治和使死人复活，后者则如饥饿、口渴、痛苦和死亡。其中真正的困难在于这个信经是公式化和抽象化的。到底在何种意义上说卡尔西顿信经中的基督就是福音中所描述的那个人呢？在为表达神性和人性间关系努

力寻找恰当术语的过程中,参加会议的教父们很少论及基督位格的有形实在,如他的人性意识(或者用那时的话说,人的灵魂)、他人性的知识、他的意愿和他的痛苦。但正是在这些具体细节中,神性和人性是如何在基督的实际生命中统一起来的细节中,隐藏着最令人困扰的问题。 117

早期教会在基督论上进行的持久批判之一,就是教会的教父们,尤其是与埃及的亚历山大有联系的那些教父们,他们感兴趣的是道成肉身的事实,而不是道成肉身的上帝之子在世上所做的那些事情。重要的是,这位圣子已经与人的肉身联合了起来,就如那句经常被人们引用的格言:“神成为人,为要叫我们可以成为神。”^[5]通过上帝与人在道成肉身中的联合,人类被带入到与上帝的相交中。阿塔那修,这位4世纪基督神性的伟大捍卫者,很难在自己所勾画出的耶稣形象中为人的意识或灵魂找到一席之地。尽管学者们依然就这一问题对他的教导提出质疑,但他的语言的模糊性却暗示上帝的圣言取代了基督里的人性意识。他经常把基督的人性说成是“肉体”或“身体”。阿塔那修当然相信基督是完全的人,但是当有人考察他对基督生命中某些事件的解释时,他似乎认为,这位上帝之子是通过人的身体来行动的。基督人性部分的实际经历在他思想中只是发挥了很小一部分作用。

当然,阿塔那修不愿对福音叙事中的含义进行彻底考察是有某种原因的。对阿塔那修来说,在那个时代重要的问题是圣子与圣父之间的关系,亦即基督是否具有完整的神性。就如4世纪其他捍卫尼西亚信经的人一样,他对基督的思考采取的是一种纵向取向:基督是上帝,是永恒的逻各斯,又是与圣父同在者。尽管道成肉身的“事实”是他思想的核心,但福音书中所记载的基督生平却并没有深深嵌入到他的思想中去。虽然福音书中的经文经常出现在他的教义性和辩论性著作中,但它们却常常是他的对手强加在他身上的“问题”经文,例如,“耶稣的智慧增长”(路2:52),“我现在心里忧愁”(约12:27),“但那日子、那时辰,没有人知道,连天上的使者也不知道,子也不知道,惟有父知道”(可13:32)。对福音书中的基督作出整合解释,使其完全进入教会对基督的理解中这一任务落在了后来人的身上。 118

痛苦中的荣耀

亚历山大的西利尔，阿塔那修最忠诚的门徒和亚历山大主教最适宜的继任者，是一位勤奋的圣经（包括福音）注释者。然而，在传统基督教思想史的记载中，西利尔却主要是因反对聂斯脱利派的著作而为人所知。19世纪的基督教思想史学家哈纳克在其所著的《教理史》（*History of Dogma*）中介绍西利尔时，发现西利尔只知道如何用辩论的方式来表达自己的信念，而且哈纳克引领自己的读者参阅《希腊教父集》（*patrologia Graeca*）这一教父文学汇编中西利尔所写的三卷论辩性著作。^[6]但是，哈纳克没有提到的是，西利尔有十卷著作，而他忽略掉的其他七卷都是解经书，是对圣经书卷的注释。西利尔写了两大卷摩西五经注释，一大卷对《以赛亚书》的逐节注释，另外还有对小先知书的逐节注释；还有对《列王纪》、《雅歌》、《诗篇》、《箴言》和其他旧约书卷注释的残篇。他关于新约的著作包括一部《约翰福音》的完整注释，《马太福音》的零散注释和有关《路加福音》的一系列讲道。西利尔不仅是教会基督论思想发展史上一位关键人物，也是最多产的解经家之一。尽管西利尔是一位精力充沛的辩论家，通过批判自己的同仁君士坦丁堡的主教聂斯脱利而触发了基督论方面的争论，然而他却远不止是一位教会政治家。他的思想是由圣经所塑造而成的，这是他经年累月逐节注释圣经的结果。在他的著作中，人们得以一瞥福音书中描述的耶稣是如何开始塑造教会的基督论的。

这种正在发生的微妙转移有一个极具启发性的例子，可以从西利尔对《约翰福音》13：31—32“如今人子得了荣耀”的注释中看到。这段经文让人感到困惑，因为它们将受苦等同于荣耀。耶稣曾说：“人子得荣耀的时候到了”（约12：23）。这如何可能呢？根据圣经，作为上帝之子，即神圣三位一体中的第二个位格，乃是荣耀环绕着的。假若上帝之子已经得着了荣耀冠冕的话，那怎么能说他现在才得着荣耀呢？这类经文很少引起早期解经家的注意，阿塔那修则似乎回避了它们。但是，西利尔却没有止步于将痛苦与荣耀等同起来这类的事。

在他对《约翰福音》所作的注释中,他义无反顾地走上前来面对福音书中的这类语言所提出的挑战。西利尔讲到:圣约翰在自己的福音书中使用“荣耀”一词时,它仅仅意味着耶稣是作为一个人而得到光荣,120 他补充说,这种荣耀与作为上帝之子而有的永恒荣耀不同。更进一步说,福音书的作者也指出这种荣耀比他因为神迹而得的荣耀更大。带着这种洞见,西利尔直接转向了问题的核心,即这一段经文的重要之处乃是说耶稣的荣耀是建立在他的痛苦之上的:“他的荣耀的完美实现及声望的完全成就恰恰在于此,在于他为了世人的永生而受的痛苦,并通过复活为所有人的复活开辟了一条崭新的道路。”^[7]

受到第四部福音书作者的熏陶,所以西利尔认识到,耶稣的受苦并不是他生命中的不幸间奏。受苦乃是上帝计划中不可或缺的一部分,是道成肉身所必需的满足。通过对“人子得荣耀的时候到了”的注释,他说道:在耶稣完成了宣讲福音工作并成就了将人们带入信仰的一切工作之后,他“渴望穿越这盼望中的加冕时刻,即所谓死亡的毁灭。这一点除了通过为了所有人的益处让自己的生命经历死亡,好叫我们在他里面拥有永生的方式以外,别无他法。由于这个原因,基督才说他在死亡中得到了荣耀……他的十字架正是他在世上得享荣耀的开始”。^[8]

正如西利尔所明确看到的那样,正是基督的复活致使他的追随者用一种崭新方式来思考上帝。当西利尔写《约翰福音》注释时,他看到了理解复活的另一个维度。复活证明基督是一个独一无二的人。他写道:基督“将自己作为初熟的果子献给父上帝……为我们开启了一条以前不为人知的道路”。在耶稣来到世上之前,“人类本质上是没有任何能力消灭死亡的”,但基督胜过了世界的苦难,比死亡“更有力量”。121 因此,他成为第一位能够战胜死亡和堕落的人。基督通过展示自己比死亡更有能力,将他那复活的大能赐给了我们,“因为战胜死亡的那位乃是我们中的一员”。之后,西利尔又补充道:“如果他是作为上帝战胜了死亡,那对我们毫无意义;但是,如果他是作为人战胜了死亡,那我们也能在他里面战胜死亡。因为他对我们来说,乃是照着圣经所说,来自天上的第二位亚当。”这是一种不同寻常的表述,就我所知是前所未有的。西利尔断言说,基督因为是人类的一员,已经战胜了死

亡。他的人性使基督成为独一无二的。^[9]

通过让自己沉浸在福音书中，西利尔发现，使基督与众不同的正是基督作为人而成就的一切。尽管凡事与我们同等只是没有犯罪，但他却不是一个人“普通的人”，或者说他“仅仅是人”，而是一个来自天上的人，是一位向人类展示了一条他以前的人从未走过的得救之路的新亚当。这种对基督人性的透视使西利尔可以将永恒上帝之子与福音书中的基督带入一种密切关系中，从而切实看到了基督乃是有人的形象的上帝之子。由于西利尔采取了从基督的生命事件来进行分析的方法，这就使其中的两个时刻凸显出来：一个是基督受苦，即他得“荣耀”的时刻；另一个则是他从死里复活的时刻，这时候“人性有了第二个开始”。两个世纪之后，马克西姆在这一基础上高举了耶稣受苦时的一个单独插曲，即在客西马尼园里所受的“痛苦”，以此来展示拿撒勒人耶稣作为不同寻常的人的另一个方面。尽管与西利尔相比，马克西姆是一位更富思辨性的思想家，但福音的历史在他的思考中却没有折扣。

122

分裂的教会

认信者马克西姆并没有为福音书作注释。尽管他是一位拥有卓越的眼光并能敏锐地洞察经文更深层意义的圣经读者，但他的解经却只能从他对圣经章节的简略注释中为人们所看到。在642—646年这段很短的时间内，马克西姆就基督的“痛苦”写了三篇注释。他的观点就像从熔炉中锻造出来一般，因为这些观点在他的头脑中一直都在铸造着。他不是通过折回来创造某种抽象概念的方式向面前的难题进行抨击，而是诉诸让基督受苦的事实来塑造自己的想象。

按照《路加福音》所记，基督的“剧痛”记载如下：“耶稣出来，照常往橄榄山去，门徒也跟随他。到了那地方，就对他们说：‘你们要祷告，免得入了迷惑。’于是离开他们约有扔一块石头那么远，跪下祷告，说：‘父啊，你若愿意，就把这杯撤去，然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。’有一位天使从天上显现，加添他的力量。耶

稣极其伤痛,祷告更加恳切,汗珠如大血点,滴在地上。祷告完了,就起来,到门徒那里,见他们因为忧愁都睡着了,就对他们说:“你们为什么睡觉呢?起来祷告!免得入了迷惑。”(路 22:39—46)

虽然这段经文已经被基督徒解释过很多遍了,但是在马克西姆的时代,在与一志论派进行的争论中,有一个人的解释却特别萦绕在主教们和神学家们的头脑中。这个人就是纳西盎的格列高利,他是一位能妙笔生花的小亚细亚主教,生活在4世纪晚期。他被拜占庭的基督徒称为是神学家格列高利。马克西姆最重要的著作之一《难题》(*Difficulties*),是一部探讨格列高利著作中一些富有争议的章节的著作。在他为驳斥那些批判《尼西亚信经》的人而做的神学演讲录中,格列高利就某些细节方面讨论了基督的“痛苦”。这不是他自己选择的材料,而是阿里乌派(the Arians)通过将其与《约翰福音》中的“你们并没有他的道存在心里,因为他所差来的,你们不信”(约 6:38)结合起来,把这个问题强加给了他。当将福音书中的这两段经文放在一起时,似乎是支持了阿里乌派所做的宣称,即基督的意志与圣父的意志是不同的,因此说圣子并不是“与父同质者”。当这些部分与圣经中的其他部分,如“父比我更伟大”,联系在一起时,它们便暗示基督乃是次于圣父的。

123

格列高利对经文中所说的基督作为一个人的存在并不十分感兴趣,他所关注的是在圣子与圣父的关系问题上经文中所说(或者没有说)的内容。在他看来,这一段所讲的是神圣的逻各斯与圣父之间的永恒关系。他说道:“认为圣子竟然不知道他应该饮自己的苦杯,或者说用自己的意愿来对抗圣父的意志,是让人不可思议的。”因此,当基督说:“不要成就我的意思,只要成就你的意思”时,他乃是说他的意愿与圣父的意愿是一样的。格列高利讲道:因为“只有一个神格”(God-head),所以“只有一种意志”,“这段经文并不是说圣子在圣父的意志之外,还有着一种与圣父不同的意志。”^[10]

对于格列高利来说,基督的“剧痛”呈现出了一个悬而未决的问题;在这方面,他和亚历山大的阿塔那修所面临的是同样的精神处境。他从纵向向度来处理基督的人性问题,也就是说,他的任务是去建立基督和圣父之间的合一。他理所当然地预设了基督是一位完全的人;

124 不过，这对基督的实际生活来说到底意味着什么，这个问题对于他来说是相对次要的。基督拥有一位完全的人所拥有的意志，因而也就不是上帝所拥有的意志，却又不违反父的意愿，这个想法超出了格列高利的视域。而这些问题一直留到马克西姆为当时日益严峻的神学与政治形势所迫，以一种崭新的眼光来看待基督的“剧痛”这一问题的时候。

围绕基督意志问题进行的神学辩论发生在一种动荡紧张的环境中。到了马克西姆出生时，东方教会已经在如何理解基督位格的一体性问题上出现了分裂。在“卡尔西顿公会议”之后的年代里，皇帝、君士坦丁堡主教及其他地方的元老和主教都尝试着要找出一种公式来阐明卡尔西顿信经并阻止各派之间的争斗，但他们却都没有成功。在5世纪末，罗马皇帝芝诺（Zeno）^①为此做出第一次努力，但却毫无功效；一个世纪之后，伟大的查士丁尼皇帝（Justinian）^②也没能将卡尔西顿公会议的拥护者和批判者联合起来，尽管对他来说帝国境内的宗教联合是政治管理的关键。在他统治期间，已绵延数代的教会分裂的毒疮滋生出了造成东方教会持续至今的实际分裂。

7世纪一开始，由于罗马皇帝受国内经济困难的打击及应对外敌的威胁，皇帝希拉克留（Heraclius）^③和主教塞尔吉乌（Sergius）联合起来进行了另一次尝试，试图终止正在深化的分裂。与以前的努力不同的是，这尝试使用的是明显带有神学色彩的方式。皇帝希拉克留在其虽称不上富有神学智慧却也足智多谋的主教指导下，提议说：对基

① 芝诺（约425—491年），东罗马国皇帝，曾于474—475年及476—491年两度在位。在489年，他指定东哥特人狄奥多里克为意大利国王，调解正教基督徒与基督一性论派之间的争论。这导致与罗马教会从484年持续到518年的分裂。随后出现一位对立的皇帝瓦西里斯科斯（Basiliskos，475—476年），476年复位直至491年。——译者注

② 查士丁尼一世（483—565年），拜占庭帝国皇帝（527—565年）在位，又称为查士丁尼大帝，其重要作为有对外的征伐，法律文献的整理和汇编，如诏令《查士丁尼法典》（529年），共12卷。法学论著汇编《法学汇纂》（又译《学说汇编》，533年）共50卷；以及《法学原理》，《法学阶梯》（又译《法理概要》、《法学总论》）；《新律》（又译《法令新编》，565年）。这4部法典统称《查士丁尼民法大全》，对后世西方各国的法律有重大影响。政治上开明，进行了一系列改革。——译者注

③ 希拉克留（575—641年），东罗马帝国皇帝（610—641年在位），他放弃了使用拉丁语，支持用古希腊语，推动帝国的希腊化。在他的统治之下，帝国疆域扩大，军事上也获得了极大的成功。他还为了宗教同意付出了许多努力，但无果而终。——译者注

督里的“神人二性”合一于耶稣这一位格中的肯定,应该说成是“单一行动说”(single activity)或“单一能力说”(single energy)。尽管基督拥有神性和人性,但我们却可以认为在他所成就的工作中只有单一行动。 125

为了检验这种在政治力量推动下得出的“一种行动”观点,主教塞尔吉乌寻求了许多博学主教的建议,他们来自对君士坦丁堡采取卡尔西顿政策颇有争议的地区,尤其是埃及。当他的主张遭到了一些反对时,来自埃及的主教认为,“单一能量”观点可以作为支持卡尔西顿信经派与反对卡尔西顿信经派之间和解的基础。633年,在亚历山大举行的一次节日庆典上,主教堂讲坛上宣布了一份两派间达成的详细的神学协议。

但是,麻烦接踵而至。就在这份协议行将被接受时,索福罗纽(Sophronius)^①碰巧从巴勒斯坦来到了亚历山大,他是一位德高望重的年长修士,之后很快就会担任耶路撒冷主教(638年,他很不情愿地把这座城市交到了穆斯林手中)。当时别人送给了他一份这一协议的复本,他并不喜欢自己所看到的内容。由于他的声音十分受人尊重,因此当他给塞尔吉乌写信表达了自己的反对意见之后,塞尔吉乌就立刻签署了一份退出“单一能力说”的“权威观点”。这份文件被人们称为*Psephos*,它试图通过回避讨论“能量”这个词来解决这个问题。为了不致带来混淆或是误解,它主张不管是“单一能力说”还是“两种能力说”都不可用。“单一能力说”与“一性说”太相似,而且看起来会使人质疑卡尔西顿“二性说”的教义。对于“两种能力说”,索福罗纽说:“再者,‘两种能力说’的表述也会让很多人心生反感,因为过去的任何圣徒或杰出的导师都没有在教会奥秘这一问题上教导过这种说法。更有甚者,它还会导致这样一种结果,亦即使人们相信‘两种意志说’是相互对立的,就像一方面上帝的圣言愿意承受拯救的痛苦,但另一方面与之对立的人性却又阻碍这种意愿”。^[11] 126

当索福罗纽谈到圣言“愿意承受拯救的痛苦”时,他想到的是像《提摩太后书》2:4中的话:“愿意万人得救,明白真道。”索福罗纽沿

^① 索福罗纽(560—638年),修士,耶路撒冷主教(634—638年),被公教会和东正教会尊为圣徒,基督神人两性之争中的重要领袖,他支持卡尔西顿基督论。——译者注

袭古老传统，他坚信，圣子和圣父、圣灵一样，愿意承受拯救的痛苦并因此使人得救。借着他的受苦，基督将神圣的三一上帝的意志付诸实施；但却并没有任何暗示说，他作为人愿意承受这一苦难。借着他的受苦，所成就的乃是上帝在永恒中就有的意志。正如纳西昂的格列高利那样，索福罗纽想象不出除了上帝的意志之外，基督人性的意志能与之保持一致。他写道：若一个人拥有两种意志的话，那他就是在引入这样一种观念，即“两个存在者在定意着彼此相反的东西”。换句话说，基督二志说是聂斯脱利观点的再现，此人已经受到了西利尔的驳斥并受到了以弗所公会议的谴责。在这一时刻，马克西姆参与了讨论。

基督的剧痛

127 马克西姆于 580 年生于君士坦丁堡，并在这个伟大首都接受教育。关于他早年生活的历史信息既少又矛盾，一直到他三十岁在罗马皇帝希拉克留的法庭任秘书时，他才开始受到历史关注。然而，对一个具有天赋智慧和灵性敏锐的人，法庭生活是令人纷扰和失望的。他似乎只在这个职位上服务了很短的时间就辞了职，于 614 年加入了克利扫普勒斯（Chrysopolis）的一所修道院，此地与君士坦丁堡隔博斯普鲁斯海峡相望。他在克利扫普勒斯修院呆了大约有六年时间，然后就转移到了克利扫普勒斯偏东一点，位于马尔马拉海南海岸塞兹克斯（Cyzicus）的圣格列高利修道院。他的第一批作品就出自他生命中这一时期。其中的一部作品是一篇优美的短文，题目是《论爱情》（*On Love*）。尽管在思想方面仍不够成熟，但他的感受力却非常深刻，这反映出他是一位极其谦卑和高度虔诚的人。马克西姆之所以成为一名如此优秀的思想家，原因之一就是他能将智慧的火花和情感的力量结合起来。

正当马克西姆在君士坦丁堡附近的修道院开始他宗教生涯的第一步时，波斯人，这一处在罗马帝国东部边境的夙敌，就已经开始征服地中海东部的省份了（即现在的约旦、叙利亚和土耳其）。他们于 614

年占领了耶路撒冷,威胁着基督教群体,抢走了“真十字架”(True Cross)作为战利品。他们最终的目标是位于君士坦丁堡的首都。就在敌人逼近这座城市并乘船巡视从爱琴海通往马尔马拉海的航道时,马克西姆和圣格列高利修道院的修士们首先逃到了塞浦路斯,然后又逃到克里特岛,最终他们成功逃到了北非海岸边的迦太基,那是远在帝国西部的一个地方。到了630年,他在迦太基定居下来,并在那里生活了差不多十年半,而这个城市也是奥古斯丁年轻时生活过的地方。人们好奇,他在那里时有没有接触到这位伟大的拉丁主教的著作。

在到达迦太基几年后,可能是在633年,马克西姆就收到了一份从君士坦丁堡带来的塞尔吉乌 *Psephos* 的复本。他的第一反应是肯定的,似乎他那时还没有开始仔细思考这一问题。然而,在一篇大约成书于这一时期的论道成肉身的文章中,他确实开始探究意志是基督人性本质不可或缺的一种特征的观念。借着从童贞女诞生,他已然成为我们中间的一员,但他却并没有犯罪:“因为罪的缘故,我们经常悖逆上帝,我们的意志也抵挡上帝。我们的意志会出尔反尔。然而,在基督里,因为从本质上脱离了一切的罪,因为他不仅仅是一个人而是上帝道成了肉身,所以[在他的意志中]没有任何违抗上帝意志的东西存在。”之后,马克西姆又对出自《约翰福音》的一段难解的经文做出了发人深省的解释。当耶稣说:“这世界的王将到,他在我里面是毫无所有”(约14:30),他的意思是说,这位王不会从我们身上找到任何表现出“与我们本性相背的性情”。^[12]

128

对于更早的作家来说,耶稣的祷告:“父啊,你若愿意,请把这杯撤去”(这句话看似是在暗示基督有可能会违逆圣父的意志而行),应当作为一种假说来理解。然而,马克西姆问到:假如“请把这杯撤去”这句话不是真诚地发出的话,那基督祷告中的第二部分“然而,不要成就我的意思,只要成就你的意思”这句话还有意义吗?与此同时,他注意到,这段记录中最重要特征是基督确实饮了这苦杯。基督所说的是:“不要成就我的意思”,而是“只要成就你的意思”。马克西姆问:基督的话是表达他要从摆在自己前面的使命中“退缩”吗?也就是说,他想拒绝饮这苦杯吗?还是说,它们代表了一种英勇与赞同的行为呢?对于马克西姆来说,耶稣的话既不是反抗,也不是害怕,而

是“完美的同意与赞同”。作为一个行动自由的人，基督通过完全遵从父上帝的意志，把自己交托给了父上帝的意志，并通过这种方式证明了“他人性的意志与神性的意志至高的合一，从而使他的意志与父上帝的意志合而为一”。如此，就可由此推出：“在这个拥有神人二性的一体中存在着两种意志，也有两种与各自本质相符的能力。然而，尽管两者之间的区别依然存在，但两者之间却并不冲突。”^[13]

因此，基督的人性在客西马尼园的痛苦中最明显地表现出来：

若成为肉身的圣言自己不能作为人自然运用人的意志并按其人性来行事的话，那他如何能定意去承担饥饿与干渴、辛劳与疲倦、睡觉及人所共有的其他事呢？因为圣言并不仅仅凭借他与圣父及圣灵共有的超越和无限的神性来运用自己的意志以成事……因为假若他只是作为上帝来定意承担那些事，而不是作为人来行事的话，那（结果）不是肉身被神性化了，就是圣言已经改变了自己的性质，并通过放弃自己的神性而成为肉身，再就是肉体自身根本没有被赋予以理性的灵魂，而是完全没有生命和非理性的。^[14]

请注意，马克西姆在基督意志问题上几乎采用了与西利尔在基督复活问题上所采用的相同的词语。西利尔曾经说过：“假若他只是作为上帝征服了死亡，那对我们来说就没有丝毫的意义。”而马克西姆说：“假若他只是作为上帝来定意这些事”，那他的肉身就是“没有生命的和非理性的”。简而言之，如果基督没有人的意志，他就不能是完全的人。

意志，亦即自我决定，乃是我们人性的特征，而自由则是它的最高象征。因此，若一个人忠信“卡尔西顿信条”，根据马克西姆的观点，基督就既有人的意志又有上帝的意志：“圣言自身明确地显示自己既具有人的意志又具有上帝的意志。因为，当他为着我们的缘故而成为人时，他请求免去死亡，他说‘我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我’（太 26：39）。他以自己的方式显示了肉体的软弱。那些曾看到他的人认识到，他的肉体不是虚构的，他实在是一位真正的人。”^[15]

当然，马克西姆并没有暗示说基督人性的意志有悖于圣父的意志。并且，他给予基督的两种请求，即撤去苦杯的请求和遵行圣父旨意喝下苦杯的请求，以同等重要的位置。因为基督的意志完全合乎父上帝

的意志,所以他的意志也可以说是与上帝一样的意志:“非常明显,他的人性意志被完全神化了,因为它是与神性的意志和谐统一的,因为他的人性意志总是被神性意志所感化和塑造的。当他作为人说‘不要照我的意思,只要照你的意思’时,他的人性意志与圣父的意志是全然一致的。”^[16]

在马克西姆笔下,基督出于意志的行动成为救赎史上一个决定性的时刻。人们很久以来已经根据圣经中的经文(上帝“愿意万人得救”[提前2:4])确证,永恒的上帝之子,与圣父和圣灵一道,愿意万人得救。但是,马克西姆现在注意到,基督作为人在客西马尼园中的剧痛乃是为了整个世界的救赎。他引用《提摩太前书》中的话突显出在永恒中就有的神圣意志(当然,它也是圣子的意志)和基督在受难行动中的人性意志之间的区别。“不要照我的意思,只要照你的意思”,这句话是基督“以人的口吻”对他的上帝和圣父说的。这一点使马克西姆欢欣鼓舞地相信,基督借着作为人的顺服“定意并完成了我们的救赎”。^[17]

131

通常来说,救赎的神圣计划有赖于马利亚对天使话语的自由顺服。虽然救赎工作是上帝的工作,但若没有人的合作,这一工作是无法完成的。马利亚听到天使的话语之后说:“情愿照你的话成就在我身上。”这一许可,这一“情愿它成就”,使永恒之子在童贞女腹中道成肉身成为可能。马克西姆提出,在圣经中还有另一次许可,另一次“情愿它成就”,即作为人的基督承受的痛苦;借着这痛苦,基督通过受苦与死亡,愿意万人得救。正如这一计划需要马利亚的“是的”,它也照样需要基督的“是的”,因为只有通过基督的受苦与死亡,世界的救赎才能完成。

接受苦杯是基督的自由行为。永恒之子“与圣父和圣灵一道”定意赐给人的救赎,基督现在则作为人来定意它成就,而且通过这种方式展现自己乃是一种新人类。人性意志现在不是更弱了,而是更强了,因为它与上帝的意志是一致的。正如西利尔那样,马克西姆想说的是,基督展示给我们“一条全新的为人之道”。马克西姆写道:基督的生命之所以是“新的,不仅是因为对生活在地上的生命来说它是陌生和奇妙的,与事物的本来面目相比是不熟悉的,同时也因为它本身带有一

种用崭新方式生活的人具有的新能力。”^[18]

132 殉道士与认信者

就在马克西姆建构自己论基督意志的思想时，一连串重大事件动摇了他诞生其中的这个世界。对于他来讲，叙利亚和巴勒斯坦的灾难就好像预示着世界末日一样。^[19]到了公元640年，穆斯林军队已经横扫地中海以东的大部分地区，斩断了东部各省与君士坦丁堡之间的联系并威胁到首都本身。与此同时，解决神学分歧的希望也已经破灭了。不仅没有达到合一，“神恩独作说”（Monergism，即单一能力说）及其推论和“基督一志论”（Monothelitism，即一种意志）又引发了新的分歧。尽管如此，君士坦丁堡当局公布了另一项信仰宣言（*Ekthesis*，即“告白”），确认了基督的二性联合于一个意志内。罗马皇帝希拉克留卒于641年，他死前拒绝接受这一告白，但他的继任者康斯坦斯二世（Constans II）不仅接受了这一告白，还强行在帝国境内推广其教导。马克西姆所争论的解经与神学问题竟成了帝国政治的一种死亡游戏，失败者就会有丧命之虞。

现在，场景转移到了罗马，那里的教皇西奥多（Pope Theodore，642—649年）当时已经开始了“对基督二志说”的反攻，这一捍卫之举使他公开处在了与君士坦丁堡的皇帝及主教对立的立场上。与此同时，罗马皇帝颁布了一项新的法令，称之为“手谕”（*Typos*），对那些不管是拥护“二志说”还是“两种能力说”的人处以重罚。但是，西奥多之后继位的马丁一世（Martin I，649—653年）同样坚决反对“基督单一意志说”。他7月刚当选，10月就在罗马的拉特兰大教堂（*Lateran basilica*）召开会议讨论这一事宜。这次会议主要由来自意大利和非洲的主教参加，但一同参加的还有几位东方教会具有领袖身份的希腊教士和修士，而马克西姆则从迦太基来到罗马。马克西姆不仅给予智力方面的领导，在收集主教父们的文献以支持教令和编辑用希腊语写成的会议法规方面也是关键人物。但是，马克西姆既不是主教也不是神父，甚至连执事都不是。

拉特兰会议颁布的教令以援引卡尔西顿公会议论基督二性说的文本开始,然后声明,正如我们承认在基督里“二性合一于同一位格中,不相混乱,不相分离一样,照样,我们承认依二性而有二志,即神性意志与人性意志;我们亦承认,依二性而有两种能力,即神性能力与人性能力;并完全毫无保留地承认这同一位耶稣基督,我们的救主和上帝,就本质而论既是真正完全的上帝,亦为真正完全的人——只是没有犯罪——他乃是既作为上帝也作为人来成就我们的救恩”。^[20]早期教令是从本体论的词汇来思考基督的神秘性,但现在则是从历史性角度和实存的角度来思考基督。649年的“拉特兰公会议”并不是简单地重申“卡尔西顿公会议”的决定,而是依据基督生命中的真实事件来阐释道成肉身,从而加深对基督的理解。

一俟会议结束,教皇马丁就立即将会议的结果送往君士坦丁堡,一同送去的还有一封信,用来敦请皇帝接受会议的决定。但是,皇帝对此龙颜不悦。他立即派遣自己的侍从奥林帕斯带上自己的御令前往罗马去逮捕教皇。教皇马丁却集合起支持自己的力量,抵挡住了皇帝的士兵。尽管如此,几年之后,康斯坦斯派遣一位新总督前往罗马再次去逮捕教皇。总督发现教皇马丁卧病在拉特兰大教堂,他一直在那里避难。总督的士兵“带着长矛、剑和弓,并用盾牌作为掩护”闯进了教堂,教皇马丁这样说道。教皇收到一封帝国御令,说他被罢免,被逮捕了,几天之后就要捆锁他到一艘船上,并解送他去君士坦丁堡。他于9月份到达君士坦丁堡,那时他依然病着;在拘留了三个月后,他被指控为忤逆皇帝。为了进一步侮辱他,皇帝逼他站在院子里让人们来嘲讽他,并把他披在肩上印有六个黑色十字架的羊皮披肩脱掉了。随后,他就被加上锁链被人牵着穿过城市,然后被关在监狱里,随后又被流放到克里米亚的一个小镇赫尔松(Cherson)。最让他感到痛苦的是他在罗马的教会也拒绝他。尽管他写信请求医疗护理和供应,但他们却视而不见。最后,他们对他进行的最大羞辱是,在他还没有去世前就选出了他的继任者。655年9月16日,马丁在饥饿、寒冷与缺少医疗护理中死去。

134

被罢免、被羞辱、被囚禁、被流放,教皇马丁这一系列痛苦经历,加上他被罗马教会拒绝以及他忠诚至终的事迹,使他在后人眼中成为

殉道者。事实上，他是最后一位获得这一称号的教皇。在帝国官僚手中，马克西姆遭受了更为残酷的对待。由于拒绝听从皇帝的命令，他不仅被囚禁和流放，而且被召回再次受审。这次他的右手被砍掉了，舌头也被割掉了，再次被放逐到黑海东岸的高加索地区。他的仇敌不想让他再说任何话或是写任何东西。由于他的勇敢、异象和顽强地宣扬教会信仰，哪怕是付出被流放和死亡的代价，在基督徒记忆中，他以认信者马克西姆闻名。

135 马克西姆的神学领悟和勇敢使传统的神学争论提高到了一个超越的位置。他所捍卫的教义在古代材料中并没有受到人们尊重，只是到了他受到重视的时候，在一次由当时在位的教皇召开的公会议上，这一教义才被赋予了精准的表达。当时，关于基督的意志问题并没有权威性的教导，马克西姆的观点也仅仅是在当时辩论过程中形成的。但是，马克西姆知道自己的教导乃是忠实于使徒所传的信仰的，一旦他把握住了真理，就再不会回头。“我没有任何自己的教导，”他在受审时说道，“而是大公教会的一般教导。因为我没有提出任何可以视为我自己的教导的方案。”^[21]

注释

[1] *Against Clesus* 5. 61

[2] 有些古老的抄本在《路加福音》22: 42 之后加上了如下的话：“有一位天使从天上显现，加添他的力量。耶稣极其伤痛，祷告更加恳切，汗珠如大血点，滴在地上。”

[3] Cyril of Alexandria, *Epistle* 17. 11

[4] 卡尔西顿信经的文本和翻译请参见 T. Herbert Bindley, *The Oecumenical Documents of the Faith* (London, 1925), 229—34, 292—98.

[5] Athanasius, *On the Incarnation* 54.

[6] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tuebingen, 1931), 2: 349—50.

[7] *Commentary on John* 13: 31—32 (ed. Pusey 2: 376—79).

[8] *Commentary on John* 12: 23 (ed. Pusey 2: 311).

[9] *Commentary on John* 13: 36 (ed. Pusey 2: 52); 16: 33 (ed. Pusey 2: 656—57).

[10] *Oration* 30. 12.

- [11] J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 11: 533d—e.
- [12] *Opusculum* 4 (PG 91: 60b).
- [13] *Opusculum* 6 (PG 91: 65b—68a).
- [14] *Opusculum* 7 (PG 91: 77a).
- [15] *Opusculum* 7 (PG 91: 80c—d).
- [16] 马克西姆对格言意志与自然意志进行了区分。因为人乃是堕落的人,他们并不总是能意识到良善,所以必须考虑要采取什么样的行动。马克西姆称这种为甘心乐意的,亦即,愿意。然而,基督没有格言意志,只有自然意志。因为他乃是完全倾向于善,他并没有特意要做什么。按照马克西姆的观点,我们的意志导致了罪进入世界,并导致了我们与上帝之间的隔绝。*Opusculum* 3 (PG 91: 56b); *Opusculum* 7 (PG 91: 80d)
- [17] *Opusculum* 6 (PG 91: 68b—d).
- [18] PG91: 1097c; PG 91: 1057d.
- [19] *Epistle* 14 (PG 91: 540b)
- [20] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Rome, 1963).
- [21] PG 90: 120c.

太初赐下的目的

因受造之物是太初借着上帝大能而有的，故实存万有的目的都密不可分地联于太初。

——尼撒的格列高利

圣经中很少有哪些章节能够像《创世记》开篇的几章里所提到的世界和人类受造的情形那样不断受到人们强烈关注；而在《创世记》这些章节里，又没有哪些话能像“起初，上帝创造天地”这句话那样吸引人。相对而言，其他对创造的记录，如柏拉图的《蒂迈欧》（*Timaeus*）、卢克莱修的《物性论》（*On the Nature of Things*）、奥维德的《变形记》（*Metamorphoses*），对人们思想的影响不过是微乎其微的。就像一场歌剧中的小人物那样，它们虽然也会进场出场，但《创世记》却一直占据着舞台的中心，大声地诵读着不管人们听了多少次却仍旧历久弥新并闪耀光芒的句子。其中那每日轮转的庄严顺序带着节奏的重唱“要有……”，甚至都能打动那些冷漠的听众。

137

几年之前，我曾经常常去拜访一位老妇人，和她一起讨论、诵读圣经，也一起祷告，每次我到她家之后，她都会无一例外地请我读《创世记》1章。那时，我无法理解这是为什么，但当我和她一遍又一遍地读过之后，它那典雅的语言和叙事中令人陶醉的可预期性似乎产生出一种奇妙美好的平静。当麦卢汉夫人（Mrs. McLuhan）慢慢接

近自己的生命终点时，她比我更清楚地意识到，我们要去的地方就藏在我们来的地方。

圣奥古斯丁曾立足于圣经《创世记》中记载每种事物受造之后一再重复的“上帝看着是好的”来批判摩尼教的二元论（Manichaeism）。在圣经中“上帝看着是好的”这句话，在几段经文中重复的次数至少不下六次。在创造了光之后，圣经作者第一次说：“上帝看光是好的。”然后，在每天的工作之后，都会重复这句话：在创造了地之后，在创造了植物和结种子的树之后，在创造了太阳和月亮之后，在创造了鱼和鸟之后以及陆上的牲畜、爬行动物和野兽之后，都是如此。每天上帝观看自己创造的东西，并且“看着是好的”。最后，在上帝创造了人类之后，他看自己所创造的一切，“上帝看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。”从这一令人难忘的句子“上帝看着是好的”，奥古斯丁引出了这一格言：凡所是的，都是好的。^[1]

但是，这一章开篇处的“起初，上帝创造……”几个字中，“起初”一词是最令《创世记》的解经家们着迷的了。而且，对这一点，没有任何地方比生活在4世纪后半叶的凯撒利亚主教巴西尔在《创世记》第一章的系列讲道中表现得更清晰、更富艺术性了。巴西尔的《创世六日》（*Hexaemeron*）是对《创世记》中所描绘的创世之工的深入冥想，是最优美、最典雅的基督教古典文学的杰作之一，是出自一位教父文学黄金时期成熟、老练的演说家之手的修辞技巧的精湛典范。它很快就赢得了人们的尊重。二十年之后，安波罗修在准备自己关于六日创世的布道辞时，就引用了巴西尔布道辞中内容。奥古斯丁在写作他的《创世记直接注释》（*Literal Commentary on Genesis*）之前也参阅了它们。在不到一个世纪的时间内，它们就被北非的基督教学者欧大梯（Eustathius）翻译成了拉丁文。

138

巴西尔是一位多才多艺的人物。作为主教，他积极捍卫《尼西亚信经》的信仰；作为神学家，他写成了基督教史上第一部圣灵论的专著。作为牧者，他为病人修建了医院，并为穷人修建了收容所，通过建立起广泛的网络来帮助他们，这种网络在他去世之后还一直存在着。他还制定了数部会规，作为规范修院群体的指南，这些会规至今仍然在使用。他写了一篇论独处的优美短文，以简约熟稔的技巧为遁世者

提供了凡例。他还是一个不知疲倦的信件作家，他的信件现存的几乎有四百封之多。

139 巴西尔在一个基督徒大家庭中长大，家中有五个男孩和五个女孩，有着深厚的基督教根基。他的祖父母在那个世纪初时曾经受过迫害，他的一位祖母用自己从行奇迹者圣格列高利那里领受的话来教导这些孩子，格列高利是一位生活在前一个世纪的基督教圣师。这种在基督徒家庭内延续了几代人已久的连续性，有助于在4世纪末点燃基督徒理智生命。正如近来一位巴西尔的研究者所说的：“值得注意的是，在巴西尔那个时代，几乎很少有著名的基督徒是完全从异教环境中直接走上历史舞台的。在很长时间里，基督徒是由基督徒培养出来的。”^[2]

在这十个孩子当中，巴西尔是男孩中最大的，他和自己的弟弟（尼撒的）格列高利还有彼得后来都成为了主教；而家中最大的孩子，即他的姐姐玛克丽娜（Macrina），则以自己品格的力量、圣洁的生活和学识而享有盛誉。借着她弟弟格列高利的笔，她的生平成为最初的基督教圣女传之一；根据格列高利在其所著的《论灵魂与复活》（*On the Soul and Resurrection*）一书中对她的描写，她因自己敏锐的神学思维和敬虔而受到人们敬仰。在格列高利的专著中，是玛克丽娜将关于复活的事教导给他，而不是教导她的那位主教格列高利。她被称为第四个卡帕多西亚神学家（Cappadocian），是一位基督教导师，她可以与自己博学而卓有成就的兄弟及巴西尔的朋友纳西昂的格列高利比肩。

140 根据格列高利的著作，巴西尔论六日创造的系列讲道是在“一座拥挤的教堂前”宣讲的，拥挤的人群中不仅有受过教育的人，也有工人、工匠和家庭妇女，还有一群叽叽喳喳的年轻人。这是一个不太合宜的场景：一位老主教（这些布道可能是在他去世前的几年里进行的），对着一群更喜欢娱乐或是去操持当天的生意而不是接受关于世界如何起源的训诲的会众，大讲特讲宇宙论，而这样一个题目更适合在教室中而不是在讲坛上宣讲。根据格列高利的著作，在巴西尔布道过程中，会众不时地会三心二意，“跟不上他思想的敏锐和精细”。但是，巴西尔却通过坚持以“出于圣经的直接解释”来吸引会众的注意力；只有在他看为合适时，才会加入少量对哲学家观点的评论。格列高利说：他的目标是引导自己的听众从“关注世上可见的美好事物的创造

上转移到认识创造万物的造物主身上去”。^[3]

巴西尔将“起初”用作一章的标题，并在第一篇布道中从头到尾反复使用：“‘起初，上帝创造天地。’当我思考这一思想时，我迷茫了。我首先应该说什么呢？我应该如何来开始自己的陈述呢？”为了用自己的话“首先”和“开始”来回应“起初”一词，巴西尔玩弄起希腊语“本原”（*arche*）一词来。他写道：“这是一个恰到好处的开始（本原）[*arche*]，因为一个人想言说世界的形成时，他首先要设定在可见之物秩序中居于主导地位的‘原则’[*arche*]。”在希腊语中，“本原”（*arche*）一词不仅意味着“开始”，亦即“什么时候”；它同样也意指赋予整体一致性的重要原则。巴西尔在没有过渡的情形下，便引导自己的听众来到这一原则面前。《创世记》中的记载显示，世界并不是“像某些人想象的那样，自然而然地”形成的，而是“上帝造成的”。若有人想理解眼睛所见之物，那他就必须有一双能看见肉眼所不能见之物的眼睛：“任何人若非……享有与上帝之间的亲密关系，就不能看到上帝的作为。”对宇宙论的研究始于属灵的事物，这就是摩西为何成为如此可靠的向导的原因。摩西是唯一一位“上帝看为配面对面见到他的人”，当离开埃及避难于埃塞俄比亚^①时，摩西花了四十年来“思想万物之所是”。^[4]

141

巴西尔谈到，人类能寻求天堂，能测量星际间的距离，并观察它们的运转；但是，若非他们意识到“上帝是宇宙的创造者”，那他们就不能看清宇宙真实的样子。^[5]若世界与自己的创造者隔绝，那它就失去了自己本质的核心。巴西尔认为，宇宙的起点一定是“立于世界诞生背后的智慧因”。^[6]当人意识到世界的可理解性来自超越它自身的某种事物时，万有才有了中心。创造论取代了宇宙论。当圣经说“起初，上帝创造天地”时，它排除了任何形式的自然主义。世界不是偶然和无序的世界，它不是偶然或自然生成的，而是出于上帝的智慧与爱。

但是，本原（*arche*）一词确实有“开始”的含意，而开始则暗示着时间。巴西尔说，《创世记》之所以将“起初”一词放在圣经记载的

① 圣经中作米甸，具体位置不详，其起源可能为亚伯拉罕与自己第二个妻子基土拉所生的儿子米甸的后代所居之地。摩西避难的所在可能在摩押地附近，以东人北面。——译者注

起首，目的是不让任何人认为当物质在我们所知的世界中成形之前它就是存在的。他当时思考的是希腊人对创世的传统理解，即一位“得穆革”（demiurge）或工匠利用无形的物质构形而成了世界。对古代人世界起源观影响最大的文献是柏拉图的对话《蒂迈欧》。在这篇对话中，柏拉图说这位得穆革“利用可见与没有驻歇而是处在混乱无序运动状态中的东西，使其从一种无序状态变成了一种有序的状态”。但是，在《创世记》中，“起初”的意思却是指创造是上帝单方面的作为，在这一行动中，物质不仅被创造出来，而且也被结合在了一起。物质不可能脱离形式而存在。“多么完美的秩序啊！”巴西尔写道，

142 “《创世记》的作者首先设定了‘起初’，好叫世界不被人们设想为没有‘起初’。”通过加上“创造”一词，摩西说明创造并不是“合成物”，就好像是“物质”来自于某个地方而它的“形状和形式则是来自于上帝”一样。在这几个句子中，摩西并没有说“上帝工作”或“上帝形成”，而是“上帝创造”。在这几个句子中，巴西尔指出基督教关于世界形成的教导，即世界是借着上帝自由并充满恩慈的作为“从无中创造出来的”：“这位宇宙的创造者，他的创造能力丝毫不受某个世界的限制，而是超越了一切的限制，他仅仅借着出于自己意志的活动，就创造出了这个广袤的可见世界。”^[7]

起初也暗示了终结，这不仅是指着世界会走向终结说的，也是指着世界的创造本身是朝向一个“有用的终结”说的。创造是出于上帝智慧的作为，是出于“艺术理性”（artistic reason）的作为，而不是关乎“随意的力量”或机缘的事。创造是有目的的，圣经中没有比这更具挑战性的教义了。同样，巴西尔也认识到，创造是上帝持续的作为，而这个世界在上帝引导之手中通过护理的方式而秩序化了。创造即使在后来也仍影响着万物。起初上帝说：“地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核”（创世记 1: 11），而我们，巴西尔说，“今天依然看到这样的事在发生”。就如教父们所理解的那样，《创世记》描绘了一个自身包含着生长和发展潜能的生命系统的产生。奥古斯丁说，上帝不仅用地上的尘土造人，他还“给予在适当时间生育新生命的能力”。巴西尔在注释《诗篇》116（114: 6）时也激起了同样的情感回应，“耶和华保护弱小者”：“胎儿既不能呼

吸，如何能在母亲腹中……受滋养，能移动呢？”他问道，“难道这不是受上帝出于眷顾的保守吗？”创造意味着在时间中有序的新颖事物和经过一段时间后的变化。^[8] 143

此外巴西尔还说明了创造乃是神圣三位一体的工作。当圣经说世界的产生乃是来自于一个神圣的命令，即“要有……”时，这并不是指发音器官或空气的振动，而是指上帝的意志，神圣的智慧，或上帝的圣言，永恒上帝之子。圣经不仅教导我们上帝“定意了创造”，而且“他乃是和同伴一起创造了世界”。更进一步说，当《创世记》中说“上帝的灵”时，它的意思不是“空气的振动”。“上帝的灵”这个词指的乃是圣灵。巴西尔在此插入了一个意味深长的小插曲，他曾经向一位叙利亚人学习，他对自己会众说，那个人的语言很接近原来《创世记》中使用的远古希伯来语，而不是他使用的译过来的希腊语。圣灵如鸟，以身体孵蛋，并用赐生命的体温将生命力传给它们。在《创世记》中，圣灵“在创造中踊跃”，因为圣灵赋予了水以力量来孕育生命。^[9]

尽管巴西尔的布道词以例证方式说明了基督教关于世界起源的思想是如何被《创世记》中对创世的记载所塑造的，但是，由于这本书是在嘈杂躁动的会众面前的布道，因此其形式限制了讨论内容。后来，有些人（当然是学者）显然对他这种做法不满。巴西尔死后不久，他的弟弟尼撒的格列高利就写了一部题为《六日创世之歉》（*Apology on the Hexaemeron*）的姊妹篇。在这部作品中，格列高利试图回答巴西尔的批评者，但很明显，他的意图却比这更雄心勃勃。他希望在更深层面上探索某些哲学和宇宙论问题。尽管格列高利以高度赞扬自己哥哥取得的成就开篇，但人们还是能在字里行间发现兄弟之间竞争的痕迹。格列高利很高兴在探讨这一题目时自己的哥哥没有站在身后看着他，他抓住了这次从哥哥强有力的光环背后脱颖而出的机会。如果巴西尔还活着的话，他不会高兴让自己弟弟讨论他刚刚在几个月前处理过的题目的。 144

格列高利是一位比巴西尔更敏锐的思想家，也更关注圣经叙事中包含的哲学难题。他认为，自己的哥哥未能充分解决《创世记》的记载呈现的核心问题，即创世被描绘成在一连数天中完成的问题。格列

高利认为，需要做出解释的是，人们如何理解自然世界的形成是“有序的”。因为我们通过观察和经验就可以知道，世界上所有个别部分都是相互联系的。就像一个人离开温度和水就不可能存活，鸟离开空气就不可能飞一样；照样，若离开了太阳的光辉，就不可能有白天和黑夜了。自然界的一部分是不可能在其他部分创造出来之前被创造出来的。若用一种有些怪诞的方式来表达，若万物还没有各就其位，野兽在等待自己的猎物被造出来之前是会挨饿的。有序创造对理性的究问来说是不能理解的，不管这个理性究问者是一位基督教主教还是一位希腊哲学家。教父们知道《创世记》的记载是不能仅从字面来理解的。

为了解决这一难题，格列高利像巴西尔那样，以《创世记》的头几个字作为开始。教会中使用的希腊文译本，即《七十士译本》，是公元145 145 公元前2世纪翻译完成的。但是，2世纪，一位名叫阿奎拉（Aquila）的皈依犹太教的人完成了一部直译色彩更浓的译本。在他看来，开头这句话不应该译为“起初，上帝创造天地”，而应该译为“上帝即刻（summarily）创造了天地”。格列高利把“即刻”解释成同时或立刻。不管这些词是被读成“起初”也好，还是“即刻”也罢，格列高利说，它们表达的意思乃是“万物是被一起创造出来的”或同时创造出来的。格列高利在这里仿效的是犹太哲学家斐洛（Philo）的观点，此人发展出了一种类似的对创世的理解。格列高利如此说：“我理解的创世中的‘起初’有两种含义。首先，上帝在瞬间一起创造了万物的起点、动力因和特质；第二，上帝的意志甫一推动，每一种获得自己本质而单独存在的事物就都一起出现了，如天堂、苍穹、星辰、火、空气、海、大地、动物和植物。每种事物都为上帝的眼睛所鉴察，每种事物都被上帝圣言的力量赋予了本性；这一点正如苏珊娜所说的那样，‘万物在形成之前，上帝就看到了它们’”（但13：42，《七十士译本》）。在上帝里面有一种“意志和力量的合一”，因此上帝所定意之事正是要发生之事：“上帝的意志与上帝的作为合而为一，毫无间隙。上帝的大能与上帝的意志是同一的……在创世中，万有都是属乎上帝的，他的意志、他的智慧和他的大能，事物的个体存在是同时获得的。”^[10]

假若世界是同一时刻造成的，就如格列高利相信的那样，那人又该如何理解《创世记》第一章中的叙事，即万物是在几天里相继被创

造出来的？他主张，在一天里创造出太阳和月亮，另一天创造出植物，再一天创造出动物，这种日子上的连续应该理解成是指万物的相联性，就如我们可能说的那样，指自然世界的生态结构。通过提出一系列行动，摩西想展现给人的是自然秩序中的互相依存性：“由于自然的必要秩序需要事物以一种逻辑方式出现，摩西既然提出了似乎是一种对自然的哲学描述，所以能以叙事方式来解释事物是如何形成的。进而，他也因此能以一种适合上帝的方式来想象上帝说出每个使每种事物都得以形成的具体命令。”换言之，摩西以一种历史叙事方式，将那些事实上作为彼此之间必要的、自然联系的东西展现给了我们。^[11] 146

在格列高利论《创世六日》这一专著的核心论述中，还有一个附题。由于逻各斯内在于事物之内，所以我们在这个受造的世界中看到的事物都是能够为人们认知和理解的：“[上帝]用智慧创造了万物”（诗 104：24），《诗篇》作者如此写道。因此，世界是有目的和智慧的。如果世界只是偶然形成的，就不可能从其结构中发现秩序。这就是为何大卫说“诸天述说上帝的荣耀”（诗 19）。尽管“诸天无言无语，它们也无声音可听”，但它们却宣告了世界是借着上帝的智慧造成的，而且是借着理性而被赋予秩序的。在格列高利的注释中，《创世记》中的叙事提出了一种对创造条理清晰的哲学描述。

关于人的被造

巴西尔去世之后不久，格列高利又写成了另一本关于《创世记》第一章的专著《论人的受造》（*The Making of Man*），这本书是用来解释“我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人”（创 1：26）这节著名经文的。他写作这本书的表面原因，是因为巴西尔的著作还没有写到 26 节，因此还没有提供一份“关于人的研究”。但是，格列高利不是那种以完成别人的工作感到满足的人。就像他所著的《创世六日》一样，格列高利头脑里有一个更伟大的目的。他认为，是为教会关于人的教导提供一份完整研究的时候了。虽然在此之前，基督教思想家已经处理了一些偶然出现的关于人的问题，其中最著名的是意志 147

和灵魂的自由问题；但是，格列高利却是第一位系统处理完整的基督教关于人的教义的人。

与其他早期的基督教著作相比，这本书的不寻常之处在于从一开始格列高利就设定了自己所要使用的方法。像巴西尔一样，实际上，就像教会早期所有基督教思想家一样，他预设了自己的讨论将在“阐释圣经”的基础上进行。而且，这部著作可以视作对“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”一节经文的注释来读。但是，这本书却并不仅仅是对创造亚当和夏娃的圣经记载的一种解释。格列高利说，他的目的是把他从圣经里学到的东西与“基于理性论证基础上得出的概念配合起来”。^[12]

148 在处理基督或圣灵的位格问题上，基督教思想家依靠的主要是圣经和通过参与教会生活与崇拜获得的关于基督和圣灵的知识。但是，在探讨世界的受造和人的本质问题上，他们却不能仅仅诉诸圣经；他们还要听取希腊和罗马哲学家们所写的关于人的著作的观点，并诉诸他们所能支配的科学和医学知识。格列高利的讨论既建立在理性和科学论证的基础上，也建立在圣经经文基础上。例如，他引用了亚里士多德灵魂三分法观点，该观点将灵魂分作植物性、动物性和理性三部分。^[13]同时，他提出圣经谈到人有三种官能，他特别指出圣保罗所说的“身子、灵与魂”（帖前 5：23）。在讨论人类心灵与身体两者之间的关系时，他直接引用了医学家和哲学家盖伦的思想。

尽管如此，格列高利并没有将理性设立为独立的真理来源。在他看来，理性的作用只是辅助人去理解圣经中所启示出来的真理。圣经中的真理并不是独立于其他事物之外的格言；圣经所记真理需要在其他资料 and 观点映照下来解读。就像在其认知的自然运作的映照下对《创世记》中的有序描述所做的诠释一样，格列高利这部著作的目标是达成对人的一致理解，同时把看起来与圣经“矛盾”的观点调适成一个统一的概念。^[14]关于人的真理并非基督徒的私人教条，而是一条适用于凡有理性之人的真理。

因为格列高利既是一位修辞学者，也是一位哲学家，所以在《论人的受造》开篇几节里，他给人的鲜明印象是，他既希望用自己的文采以飨读者，又致力于说服他们相信自己的论证。当他开始自己第一

个主题，即世界受造之后的人的受造时，他以一个引申的比喻开始：

统治者在自己臣民之前出现有所不妥。因此，应该首先预备好他的王国，而后统治者才会出现。创造万物之主在为未来的君王预备好君王的殿宇（就是大地、岛屿、大海，还有如穹顶般覆盖万物的天空），并在里面预备妥当大量的财富（我所说的财富是指一切受造物，即青草和树木，还有一切有意识、能呼吸和有生命的东西……）后，只有这时候，造物主才将人带到世界上，让他们来观看它的美妙……当人类享受这些东西时，就获得了对那位赐下它们的创造者的知识，借着他眼睛所见之物的美丽和庄严，他们发现了这位难以用人的语言和思想来表达的造物主的踪迹。^[15] 149

格列高利刚一结束国王的比喻，就又用了第二个比喻，即一位主人为客人准备宴席的比喻。只有当主人装饰好了房间、准备好了长椅，并将桌子摆放停当之后，他才会邀请自己的客人来。同理，上帝首先预备好用“各样的美物”装饰妥当“住宅”之后，才会“将人带来”，让他们“享用已有的一切”。若“没有人来享用世界”，那这个世界将会是不完整的。^[16]

然而，格列高利并不是在单纯展示其修辞技巧；他知道自己要达到的目标在哪里，他使用了享用这个词来引出自己的核心观点。在使用了享用一词的圣经经文（“只要倚靠那厚赐百物给我们享受的上帝”[提前 6：17]）中，这个词是指受造界中的喜悦。但是，格列高利使用这个词时不仅指因“地上的美好事物”而喜悦，同时也指因上帝而喜悦。唯有人，就是那本性比其他万物的本性都“更神圣”者，才能“因上帝而喜悦”。这是一个命题范围和影响都如此之大的主题，以至于当教父们讨论人的本性、罪、救赎、盼望和人的命运时，它都潜藏在后面：“食物与水于人的作用，乃是人自然生命借以存留之道；对人的灵魂而言，即是望见上帝。”自然界的其他事物都能在已然造成的事物中找到自己的成全之法，然而人却只能在上帝里面才能找到自己的成全之道。用奥古斯丁那句令人难以忘怀的话说：“你为自己的缘故创造了我们，我们的心若没有在你里面得到安息，就不能安宁。”^[17] 150

当格列高利阐释《创世记》里论人的创造的那些经文时，他不仅邀请读者注意“形象和样式”这类词，还要注意出现在它们前面的内

容。上帝说：“我们要照我们的形象，按照我们的样式造人。”格列高利说，尽管这个世界非常伟大，但它不过是借着一个“简单的命令”和“信手拈来的方式”创造而成的。然而，当上帝要创造人的时候，他却“在创造人之前进行商议”。上帝说：“我们要创造人。”“这是何等的奇迹啊！”格列高利说道。“太阳造成，但之前上帝并没有深思熟虑。天也是这样造成的。创造物中没有任何东西能与之等同。一些如此伟大的事物受造仅仅用了一句话，而圣经却并没有谈到任何关于它们受造的时间、方式或其他内容。其他事物，诸如空气、星辰……大海、大地、动物、植物……也是如此造成的。唯有当上帝要创造人的时候，这位创造万有的主慎重地策划这项任务，为着创造人事先准备材料，并照着自己的形象使人拥有上帝一般的美。”^[18]

基督教对人的理解与早期希腊观点有诸多相同之处，譬如人有自由选择之能，有理性和语言使人与动物有别，人是社会性存在。但是，就像那些批评基督教的人看到的那样，“上帝的形象”这一本于圣经的教义却使基督教思想走上一条与众不同的道路。塞尔修斯指责基督徒相信人是按照上帝形象受造而成的。他写道：“上帝与其他形式毫无相似之处。”对希腊人来讲，人是“宇宙之缩影”，是一个“小世界……由与构成宇宙的因素相同的因素构成”。虽然格列高利并没有就这一点进行争论，但他相信，这是一个错误起点，因为它忽略了人的生命与其他事物的不同之处。他问道：“人若像世界的印记或形象一样，亦即，犹如轮转的诸天，又如变动的大地，或如天地间容纳的万物，注定要随包容它们的天地逝去而逝去的话，那还有什么东西能让人如此伟大呢？”假若人类像世间万物一样，那他们不就像清晨繁茂夜间便枯干的青草一般朝生暮死了吗，“要记住，与其他事物相比，你是多么受造物主看重。他没有按照自己的样子创造诸天，也没有如此来创造月亮、太阳及星辰的美丽，更没有如此创造你眼睛所见的受造物中的任何其他东西。只有你是照着这超乎万有之上的本质的形象受造的……万物中没有何物能与你的伟大媲美。”^[19]

根据“教会的教导”，格列高利写道，人的不同之处并不在于他们与受造世界相像，而在于他们是照着“那位创造万物的造物主的形象”受造而成的。我们通过瞻仰上帝的荣面，来认识我们自己。尽管人类

也有植物般的生命，也有动物般的感受活动，但是，他们也拥有认识上帝的能力，“当你听到上帝的威荣被高举远超诸天之上，听到他的荣耀难以表达，他的美丽难以言说，他的本质难以测透；这时，不要对再次看到你渴望的东西感到绝望。实际上，它就在你触手可及的范围内，因为你的造物主已将这完美的品质赐在你的本质中了。上帝已将自己的本质印在你本质之上，就像人在蜡上印上标记一样。”上帝的形象使人与所有其他事物区分开来。^[20] 152

格列高利从人的心灵和身体两者之间的关系中找到了人独特性的证据。心灵乃是“无实体的”和“智力的”，但它却是可以通过感觉来交流的。心灵通过像音乐家调拨琴弦一样来振动声带，就能表达出“内心的运动”。格列高利说，人类的声音就像一支长笛和一架竖琴结合在一起一样，前者是管乐器而后者是弦乐器，空气通过器官被压迫到口腔，之后又引起口腔气体的振动，这便产生了声调并增强而成为声音。通过这种方式，心灵就“制造出了理性的音乐”。心灵不仅能够与外部世界交流，也能通过感官而接收到来自它外部的信息。有一种巨大的内在能力，它能“进入一切听闻的事物中”。更引人注目的是，感官是各不相同的，而且能传达不同的印象，而心灵则能将它们整理起来，为它们找到合适的位置以形成知识。当人感觉到蜂蜜金黄的颜色、花的芳香和强烈的甜美时，感官知道它们不是几样东西，而是一样：即蜂蜜。^[21]

对格列高利来说，所有这些都是一个奥秘。上帝是不可言说的，超越我们的领悟力和理解力，这对基督教思想家来说是无需证明的。“谁知道主的心？”圣徒保罗问道（罗 11：34）。上帝的意念非同我们的意念，上帝的道路高过我们的领悟。但是，格列高利问道，谁又能完全理解自己的心呢？让那些反思上帝本质的人来追问他们是否“知道自己心灵的本质吧”。人心灵的本质恰如上帝的本质一样，乃是一个奥秘。我们并不认识自己，奥古斯丁说，因为“在人的位格中有某些哪怕是对‘他里面的灵’来说也不可知的东西”。人类心灵的奥秘就是上帝以自己形象创造人的明证，“因为我们的的心灵乃是照着那位创造了我们的造物主的样式造成的，它超越了我们的认知范围。这就是为什么有理由相信人类心灵与上帝的至高本质精准地相似的原因了，它通过 153

自身超越我们领悟力的本质的不可认知性证明了这一点。”^[22]

格列高利说，在造物主加印在我们本质之上的各神圣品质中，最重要的就是自由。衡量人独特性的尺度就是“自由和自由意志的恩赐”。格列高利用近乎杰弗逊式的语言说人“本性自由”，在另一处又说“本性平等”。格列高利是少数几个谴责奴隶制的教父之一。他写道，“它是与本性相悖的，因为人的本性是自由的并拥有自由意志……这就判决了奴隶制。”通过“将人的本性划分为奴隶和主人，同时将人的本性变成自我的奴隶和自我的主人”，支持奴隶制的社会法律“颠覆了上帝为人设立的法律”。^[23]

154 尽管如此，格列高利还是更多将人的自由称为道德自由，这种自由让我们成为我们受造要成为的样子。就如他指出的那样，自由是“意志的高贵操练”，但自由却绝不仅仅是抉择而已，绝不仅仅是决定去做一件事而不去做另一件事。它是一件根据目的来规范人生命的事件，是趋向完美（美德的最原始含义）及人性丰满的自由。当我们在美德上长进，我们就以那位良善的上帝为乐。因此，自由从来不是为自己而设的，而毋宁说总是从它与上帝之间的关系来看到的。由于人是按照上帝的形象受造的，只有当我们的脸转向上帝而我们的行动由他的爱来塑造时，我们的生命才是完全人性的。自由既是一件关乎所见，即关乎人视野的事，也是一件我们所为之事。只有当我们超越自己时，我们才会认识自己；只有当我们寻见与上帝之间相交关系时，我们才会寻见自己。只有当我们的意志遵从上帝的意志时，幸福，即那赋予生命以完全的幸福，才会成为我们的幸福。这最终在基督内找到了。^[24]

在《论人的受造》一书中的某个地方，格列高利根据人性在基督里变成的样式来表述人的本质：“创世之初的人和万物完成时的人一样。因为他们同有上帝的形象。”甚至在一篇论人类受造的文章中，格列高利发现，如果撇开人性在基督内变成的样式，也就是人是上帝的完美形象这一点，就无法单独来讨论人的本质。在他的作品中，格列高利一再强调，上帝原初的形象就是“童贞女所生的”那位。在一次复活节布道中，他说道：“在这一天，真正的人被创造出来了，他是照着上帝的形象和样式而有的。”对基督教人论而言，在基督里人性展现

出自己原初真实的形式，这是一个极为重要的问题。^[25]

因此，丝毫不令人吃惊的是，格列高利在其著作中的某个地方直接引用新约圣经对人的三种品质做了阐释。第一处引用的是逻各斯，或者说理性，在这一点上他引用了《约翰福音》1章“太初有道”。第二处引用的是“基督的心”，这一点出自圣保罗之手，他写道，凡是接受上帝圣灵的各种恩赐的人都“有基督的心”（林前2：16）。第三处引用的是爱，对此格列高利引用了《约翰福音》中的“你们若有彼此相爱的心，众人就因此认出你们是我的门徒了”（约13：35），以及《约翰一书》中的“‘上帝就是爱’（约一4：7），即爱的源泉。”若是没有了爱，格列高利说，“这形象的印记就被改变了。”^[26]格列高利在这里不知不觉地改变了讨论口吻，他开始按照人性在基督里所变成的样式来描述人的本质。基督作为上帝的形象，不仅出现在人性复兴的状态中，也出现在任何对人受造的记载中。若用他的话来说，终结和起点是互补的，“人的结局在起初就被设定了。”创造既是恩赐，也是应许，只有在见到基督时，我们才能知道在起初的创造中所造的是什么。^[27]

155

皮子衣服

由于死亡进入了世界，应许才成为人所必需的；格列高利说得很直白：就如我们的日常经验所证明的，人最不像上帝，几乎没有什么迹象表明人是按照上帝的形象受造的。对格列高利来说，在圣经《创世记》中所记载的情形与人类生命冥顽不化的事实之间难以解释的矛盾，乃是我们谈论罪的起点。他问道：我们所知道的人，亦即一个“必死的，被难以驾驭的情欲所驱使，很快就会死亡”的人，何以能是“毫无玷污、洁净并存留到永远的那种本质”的形象呢？在“人类本质的悲惨和败坏”与“神圣生命的幸福”之间有何等大的反差啊！当上帝住在极乐境界中的时候，人却苦不堪言。人类的生命和上帝的生命相比是如此不同，以至于看起来按照上帝形象受造是“一回事”，而我们生命中的经历却是“另外一回事”。他曾经沉思自问，甚至各卷圣经与《创世记》中所记的东西，似乎也是自相矛盾的。因为《传道书》中

“一切都是虚空”这样的话，就像“对创造的控诉”一样。^[28]上帝岂能是虚空的创造者呢？

156 任何对“人的受造”的完整记载，都必须解决人的毁灭，即人的堕落与生命中那些棘手的邪恶的问题。在这部著作的中间部分，格列高利将自己的注意力转向了按照人原初样式来讨论人的经验问题，并探讨了人生的痛苦，尽管很粗略。格列高利用丝毫不逊于圣奥古斯丁的生动语言来谈论罪的后果：“因为那在我们内心撒下悖逆祸种者的奸诈，我们本性中已不再有上帝形象的印记，它已经被扭曲，被罪弄得丑陋了。我们的本性自由地选择与那恶者沆瀣一气。因为这个缘故，人的本性已然成为那犯罪之父邪恶家庭中的一员。”人的本性被“弄得衰弱”并“被罪弄得毫无能力了”，人无法“像他转向恶那样，轻易就能离恶向善”。人类乃是“匍匐在罪脚下”，而罪“在我们出生时便存在于我们里面，因为经上记着说‘在我母亲腹中我就有了罪’”。^[29]

就像其他早期基督教思想家一样，格列高利被《创世记》中这一创造叙事结尾处所提到的“皮子衣服”迷住了，“耶和华上帝为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿”（创3：21）。格列高利认为，在摩西提到它的时候，用了含糊的语言；对于“皮子”，我们不应该按照它字面的意思来理解。当亚当和夏娃被“剥夺了幸福”之后，他们被披上了皮子的衣服，也就是说，他们要承受死亡，并要受“难以驾驭的情欲”支配。所有跟随亚当的人都要穿上皮子的衣服。“像过去一样，亚当现在就活在我们里面，”格列高利说道，“我们在被剥去高贵的衣服之后”，就被披上了皮子的衣服。在世人当中，找不到任何一个“能够毫无瑕疵地生活一天的人”。所有人“都与亚当一样有了相同的本性，都在他的堕落上有份。因为就如使徒所说：‘在亚当里，众人都死了。’因此，亚当所当有的悔改也是适合所有与他一同死亡的人的。”罪是如此广泛，以至于“当我们存在之时，它便产生了”，并且“和我们一起生长”。^[30]

157

罪总是处在两条明确的真理之间，即一方面人类是按照上帝的形象受造的，而另一方面，人类又注定唯有与上帝同在才会有生命。在教父们的思想中，罪的现实并没有摧毁这一掩藏在使它模糊的污秽之下的形象。因此，他们在谈到罪的时候，总喜欢这样的比喻，把罪比

喻成对形象的扭曲、损坏或玷污：把印在硬币上的图案刮去，丑化这一形象的美，让它变得软弱无力，使其产生病变。人类堕落之后，这一形象的某些方面依然存在，例如，理性和自由，尽管理性因罪而暗淡，而人类的自由则成为情欲的奴仆。形象却依然“存在”，奥古斯丁说道，“哪怕它被侵蚀得面目全非。”^[31]

如果人类是照着上帝的形象受造的，并注定要像上帝的话，那人类现在的处境就是不自然的，是一种偏离了真实生命轨道的状态。与《创世记》1：26 经常配搭在一起的是《约翰一书》3：2：“亲爱的弟兄啊，我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”在注释《创世记》1：26“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”这一句时，生活在亚历山大与格列高利同时代的盲人狄迪姆斯注意到，《约翰一书》中的“像”与《创世记》中的“样子”一词相呼应。狄迪姆斯写道：“在‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人’这段经文中，上帝谈到了两种生成方式。”我们首先是照着上帝的“形象”受造的，只是后来才又按照他的“样式”造了我们。“通过不断趋向完美，这一形象就变成了圣徒约翰所提出的像上帝，他写道：‘亲爱的弟兄啊，我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他’（约一 3：2）。我们已经是照着上帝的形象受造的了，而我们希望变成上帝的样子。”^[32]

《创世记》里的这些话包含了救恩的整个奥秘。

158

身体不是点缀

人类拥有身体，格列高利探讨了人类生命中的肉体层面与精神层面之间，以及灵魂与身体之间的关系。当然，他认识到，“上帝的形象”并不是指人的身体而言的。但是，他也认为，人没有像其他动物那样匍匐在地上，而是直立着“仰望天和上面的东西”，这一点也很重要。与此同时，他反对在灵魂进入肉体之前自己有生命的观点。灵魂和肉体乃是被结合在一起的，有一个在“上帝意志中”的“共同的”或者说“单一的起源”。这是一个在早期基督徒作品里被一再重申的主

题。用认信者马克西姆的话说：“灵魂和肉体是整个人类不可分割的部分。”为了将这一观点完全讲清楚，他写道：“身体，在与灵魂分离[人死亡]之后，就不能被简单地称作肉体，而只能称为一个人的尸身而已，实际上是某一个人的尸身而已。”^[33]

159 尽管基督教对人身体的思考是由《创世记》中的记载塑造而成的，但身体复活的信仰若不能说更重要，也仍具有同等重要的意义。在“君士坦丁堡公会议”上采纳的《尼西亚信经》中，最后一条这样说道：“我等望死后复活，又望来世之永生。”基督教对人的思考不断在起点与终点及起源与目的之间徘徊。对复活的盼望必然引导人思考人的身体是否“自我”定义中的一部分。虽然耶稣身体复活理当然是圣历史中的事件，但基督教思想要得出复活对基督教人论具有的全部意义却仍有待时日。一方面，像《哥林多后书》5章中有这样的话：“离开身体与上帝同住”，还有《路加福音》中所记载的耶稣的身体穿墙而过的故事，似乎同样也给我们提供了一个不同的观点。而且，还有令人费解的《哥林多前书》15章。种子的比喻暗示我们说，复活后的身体被改变成了某种不同的东西，就像植物是由种子变换而来一样。进一步说，身体一直都在变化并趋向腐朽。到底是哪一个肉体要复活过来呢？是年轻的身体，中年的身体，还是老年的身体呢？尽管面对非常真实的智力冲击，但基督教思想家还是毫不妥协地相信，在缺少身体的情况下，灵魂构不成一个完整的人。

160 身体问题并非纯粹是一个简单的神学争论问题。它触及到了人的使命中最为神圣的部分，一个人该如何去呵护那些已死之人的身体呢？奥古斯丁最不为人知却最令人着迷的著作之一，是一部名为《论对死者的料理》(*On Caring for the Dead*)的专著。这部专著是为了回应一封来自当时意大利南部诺拉(Nola)地区的主教保利努斯(Paulinus)写给他的信而作的。来信谈到一位寡妇想把自己儿子埋在一块葬有圣徒费利克斯(Saint Felix)的圣地。保利努斯问：埋葬在圣徒费利克斯身旁是否会对她儿子有好处？奥古斯丁用否定方式回答了她的问題。但是，当继续读这本著作时，显然可以看出，奥古斯丁认识到了这位寡妇的愿望中有某种东西。因为身体并不单单是对灵魂永恒或偶然的覆盖，即某种可以处理掉和忘记掉的东西。尼撒的格列高利曾将

殉道士的遗体与自己的父母葬在一起。当人看到一位圣人的遗骨时，就像这人“整个临在一样”。就像爱人会爱及他的戒指或衣服一样；照样，对我们喜爱的人，我们也会因此将这身体当作就是他们人那样来料理。身体不是“点缀”，奥古斯丁说，它们是“不可或缺的”。身体属于“人确切的本质”。为什么会这样呢？“料理我们死者的身体，乃是我们对复活的坚定信念的确证。”^[34]

在他所著的《创世记直接注释》(*Literal Commentary on Genesis*)一书一段令人费解的话中，奥古斯丁主张，若没有肉体，就不可能完全看见上帝。有些人显然曾经宣称，极乐的显现只会赐予灵魂，但是，奥古斯丁问道：“假若与身体分离的灵魂能单独配受至高祝福的话，那它们为何还必须在复活时与身体重新联合呢？”奥古斯丁承认，天使在没有肉体的情况下也能服侍上帝，但人却不能有这种情况。“出于某些奥秘的原因，”他写道，或者是“仅仅因为它拥有一份自然的欲望去操纵身体”，灵魂需要身体。“只要它还没有与身体结合”，那它就不是完整的自我，它就仍会渴望与身体结合：“只有当灵魂再次得到自己的身体……它才会拥有衡量自己存在的完美尺度。”虽然基督教对灵魂与身体之间关系的思想在古代就已出现；但是，“只有灵魂重新回到肉体中，才有可能得见极乐显现”这一观点，却是到了中世纪时人们才更彻底地去探索的。圣波那文图拉(Bonaventure)与圣托马斯·阿奎那是同时代的人，他们生活在13世纪，他曾说道：“人不等于灵魂，而是灵魂和肉身的混合体……除非有灵魂和肉身，否则就没有完美的喜乐。”^[35]

161

基督教关于复活的教义塑造了基督教对人的认识，继而塑造了西方文化。基督教传统贡献给我们的文明的，不是某些人设想的诺斯替主义或对肉身的罪恶感，而是人类精神和肉体的统一。没有任何“自我”是没有身体的。

凯撒利亚的巴西尔在自己论创世六日的系列布道中说：“任何对世界如何形成的思考必须从创造世界的上帝开始。”在动笔著书供读者阅读之前，摩西花了多年时间学习照着事物的本来面目来看待事物。就如奥利金所写的那样，人类生而具有探求事物起源及其受造目的的欲望。但是，唯有当人超越他所见之物，才能看到隐藏在事物之中的理性。对早期基督徒来说，对世界的认识是从对上帝的认识开始的，只

有在信心中才能认识上帝，而这是下一章的主题。

注释

- [1] Cited by Augustine, *Confessions* 7. 12. 18; Augustine, *Nature of the Good* 1—2.
- [2] Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley, 1994), 3.
- [3] Gregory of Nyssa, *Apologetic Explanation of the Hexaemeron* (PG 44: 66a); Gregory Nazianzus, *Oriation* 43. 67.
- [4] *Hexaemeron* 1. 1; *Homily on Psalm* 45. 7 (PG29: 428a); *Hexaemeron* 1. 1. 巴西尔认为《出埃及记》中的“米甸”是指埃塞俄比亚。
- [5] *Hexaemeron* 1. 4.
- [6] *Hexaemeron* 1. 2.
- [7] Plato, *Timaeus* 30a; Basil, *Hexaemeron* 2. 2; 1. 7; 1. 2.
- [8] *Hexaemeron* 5. 1; Augustine, *Literal Commentary on Genesis* 6. 14. 25 and 6. 15. 26; Basil, *Homily on Psalm* 114 (PG29: 489c).
- [9] *Hexaemeron* 3. 2; 2. 6; 就圣子在创造中的作用, 参见 Basil, *On the Holy Spirit* 16. 38 和 epistle 8. 11.
- [10] Philo, *Making of the World* 3. 13; Gregory, *Apologetic Exposition of the Hexaemeron* (PG 44: 72b; 69a)。在英文圣经中, 这节取自《但以理书》的经文可以见于次经中的《苏撒那传》42 节。
- [11] PG44: 69c; *Greater Catechism* 5 (GNO3, 4: 18, 9—10)
- [12] Introductory letter to his brother Peter PG44: 128b.
- [13] *Making of Man* 8 (145c). See Aristotle, *De Anima* 2. 3; 414a.
- [14] Introductory letter to Peter (PG 44: 128a—b).
- [15] *Making of Man* 2 (PG 44: 132d; 133a).
- [16] *Making of Man* 2 & 1 (PG 44: 133b; 132c).
- [17] 同样也“享受那些已存的美善之物” (Wisdom 2: 6); Gregory, *Making of Man* 3 (PG44: 133b); *Homily 8 on Ecclesiastes* (GNO 5: 441, 12—15); Augustine, *Confessions* 11. 格列高利说: “看见上帝就是灵魂的生命” (*On The Early Death of Infants* [PG46: 173c]); 马克西姆说: “我们渴望有一个自己的恰当开始” (PG. 90—1084b)。
- [18] *Making of Man* 3 (PG44: 133d—136a).
- [19] *Against Celsus* 6. 63; Gregory, *Making of Man* 16 (PG 44: 180a). The ex-

- pression microcosm 最初见于德谟克利特，一位前苏格拉底时期的哲学家 (Fragment 34 in H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Berlin 1922], 2: 72)。 *Homilies on the Song of Songs* 2 (GNO 6: 68)。
- [20] *Psalm Inscriptions* 1. 3 (GNO 5: 32, 18—19); *The Beatitudes* 6 (GNO 7. 2: 143)。
- [21] *Making of Man* 9 (PG 149b—152a)。 *Making of Man* 10 (152b—153c)。
- [22] *Making of Man* 11 (PG 44: 153d—156b); also Basil: “我们更容易理解天而不容易理解我们自己” (*Hexaemeron* 10. 2); Augustine, *Confessions* 10. 5. 7。
- [23] *Creater Catechism* 5 (GNO3. 4: 19, 20; 20, 4); *Homilies on Ecclesiastes* 4 (GNO5: 335, 5—8; 336, 4—5)。
- [24] *Making of Man* 4 (PG 44: 136b—c); 16 (PG44: 184b); *On Infants' Early Deaths* (PG46: 173c)。
- [25] *Making of Man* 16 (PG44: 183c—d); *The Triduum* (GNO 9: 280, 1—2)。
- [26] *Making of Man* 5 (PG 44: 137)。
- [27] *Homily on the Songs of Songs* 15 (GNO6: 458)。
- [28] *Making of Man* 16 (PG 44: 181a—b); *Homily 1 on Ecclesiastes* (GNO5: 283, 18)。
- [29] *Against Eunomius* 2. 10 (GNO2: 293); *Lord's Prayer* 4 (GNO 7, 2: 47, 17—18); *Life of Moses* (GNO 7, 2: 42, 20); *On the Six Psalm* (PG44: 609d)。
- [30] *Greater Catechism* 8 (GNO 3, 4: 30, 9—11); *Soul and Resurrection* (PG46: 148c); *Lord's Prayer* 4 (GNO 7, 2, 45, 23); Augustine, *The Trinity* 14. 4. 6。
- [31] *Lord's Prayer* 5 (GNO 7, 2: 63); *Beatitudes* 1 (GNO 7, 2: 81, 3—4); Basil, *Ascetic Discourse* 1. 1 (PG. 31: 869d); *Lord's Prayer* 4 (GNO 7, 2; 45, 23); Augustine, *The Trinity* 14. 4. 6。
- [32] Didymus the Blind, *On Genesis* (SC233: 146—50)。
- [33] *Making of Man* 29 (PG44: 233d); *Ambiguum* (PG91: 1101b)。
- [34] *Homily on Forty Martyrs* (GNO10, 1: 166, 10—12); *Homily on St. Theodore* (GNO10, 1: 63, 25—26); *Care to be Taken for the Dead* 3. 5。
- [35] *Literal Commentary on Genesis* 12. 35. 68; *Sermon on the Assumption of the Blessed Virgin Mary* 1, 2 (Bonaventurae Opera Omnia, vol. 9 [Quarrachi, 1901]), 690。

信仰的合理性

若我们执意只相信那些可以被我们绝对把握的东西，那人类社会中就沒有任何事物可以长久稳定存在下去了。

——圣奥古斯丁

有些人指责说，基督教思想依赖于信仰而不是理性，这种苛刻的指责与教会本身一样久远。早在2世纪中期，身为医生和哲学家的盖伦就曾经抱怨说：与基督徒讨论问题是没有意义的，因为他们从来不会为自己所相信的东西提供论证。他们只会去诉诸“上帝命令”或者是“上帝说”。在大约写于这个时代的《论真道》一书中，塞尔苏斯与盖伦的指责一唱一和，“有些基督徒，”他写道，“甚至不想给出或接受他们所信之道的理由，而是用诸如‘不要问，只要信’还有‘你的信心会救你’这一类的表述。有些人则引用使徒保罗的话说‘世人的智慧成为愚拙，愚拙的反成为聪明。’”^[1]

163 到了18世纪晚期，这种古老的指责则被法国哲学赋予了新的生命。他们嘲笑任何依赖权威或传统的做法，他们相信，经过几个世纪的基督教垄断之后，是时候将理性从宗教信仰的枷锁中解放出来，并且“砸碎僧侣无知的锁链”[托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson的话)]了。理性曾经在过去很长时间里被传统和习俗所束缚，但现在它能够独立自主了，可以以被批判理性净化了的白板开始。只有当它从

积久的信仰与实践的枷锁中解放出来时，人类的心智才能实现自己全部的潜能。

教会由于自己的教义、自己的权威圣经、自己的主教和教宗，似乎阻碍了那条通往启蒙的道路。爱德华·吉本（Edward Gibbon）曾经说道：基督教已经“贬低和损害了人类心智的能力”，并引入了一个黑暗时代，它熄灭了远古希腊人点燃的那耀眼的智慧之火。由于削弱了对理性力量的自信，基督教已经阻挡了人类追问和研究的精神。“真理被弄到了完全没有希望的地步，”一位现代经典思想解说家写道，“当世界不信赖理性，提防论证和想象，在一系列权威性启示的魔咒中肆意放纵，认为在它之外没有真理并把自由的探求当作罪的时候，……希腊智慧在那如同慢性毒药一般毒害着列国的长期压抑中最终死亡了。”

有人怀疑，上面最后一条评论的作者，是任凭自己的想象力和雄辩言辞——且不说他抱有的偏见——恣意天马行空，不受材料和事实的约束。它代表的不过是走马观花地读过一点早期基督教文献，并对基督教与希腊和罗马思想家之间持续了六个世纪之久的对话知之甚少的情形。罗马帝国知识分子生活中最显著的特点，不仅是教会吸引了社会中那些极具天赋的思想家，而且他们的作品也成为当时最优秀的哲学家批判的对象，在这些批判他们的哲学家中有2世纪的盖伦和3世纪的波斐利。基督徒与异教徒之间持续几个世纪之久的探讨和辩论，乃是致力于平息那种认为基督教摧毁了人们对理性力量的自信的观点。基督徒思想家不能被一概排除出去。著名早期教会历史学家亨利·查德威克（Henry Chadwick）有一次曾经提到，希波的奥古斯丁在其所处的时代，是罗马帝国最有智慧的人。

164

任何读过塞尔修斯的《论真道》（*True Doctrine*）和奥利金的《驳塞尔修斯》（*Contra Celsum*）的人都不会认为，作为异教徒哲学家的塞尔修斯只依赖理性，而奥利金只依赖权威和信仰。和他们的批评者一样，基督徒欢迎辩论，诉诸证据和经验，运用人的理性来衡量、判断、理解和阐释被信以为真的东西。他们不仅在写给教外人士所看的书中这样做，在写给其他基督徒的文章和著作中也会这样做。思考是信仰中的一部分。现在再次引用本书导言中所引用的奥古斯丁的话：“除非

人认为某物可信，否则他不会相信它……人所信的任何事物都是在被理性推敲之后才为人相信的……并非所有思考的人都会相信，因为很多人思考乃是为了不信；但是，任何一个相信的人都会思考，在相信中思考，也在思考中相信。”^[2]

165. 在奥古斯丁写下这些话的一个世纪之前，奥利金这位教会中最勇敢的思想家就已经在捍卫自己对基督教教义的批判性思考，并通过诉诸人类寻找事物起因的普遍欲望来探求“第一原理”了：

认识蕴于万物中的真理的欲望已经植根在我们灵魂中了，对人类来说，这也是自然的……当我们看到一位工匠的作品，尤其是那件作品技艺精湛时，心灵就会立刻被认识那是何物，它如何造成又为何而造的意愿燃烧起来。更重要的是，实际上无与伦比地，在意愿与难以言喻的渴望伴随下，心灵就会想去认识那些我们发觉是上帝所造之物的设计。我们相信，这种欲望，这份热爱之情，已经被上帝根植在我们里面了。就如我们的眼睛会自然而然地寻找光与景，我们的身体会本能地需要饮食一样；照样，我们的心灵也会培育出一种意愿，它自然而然、恰当地想认识上帝的真理和事物的起因。而且，上帝并不是赐给我们这样的意愿，但又说它不应该也不可能被满足。如果人对真理的热爱永远不能得到满足的话，那岂不看起来是造物主枉然地将它植根于我们内心了吗。^[3]

166 尽管如此，信仰一词仍是基督教论题中一个确定的术语。基督教确实将一些新生事物引入了理性生活中，也就是说，信仰是引导人认识上帝的门户。不管人们是打开圣经阅读那位因信被称为义的亚伯拉罕的故事，还是阅读《以赛亚书》中的“你们若信，便能理解”（希腊和拉丁版本的《以赛亚书》7：9）^①，还是听到耶稣要自己的门徒要相信，抑或是研读圣徒保罗的书信，他曾经说这福音本是上帝的大能，要救“一切相信的人”；在圣经中，信仰乃是一个真正虔诚之人的明显标记。基督徒的信仰表白都是以“我信”开始的，在拉丁文中作 *credo*，因此被称为信经；一个指称基督教的惯常表述就是基督教信仰，

① 和合本作“你们若是不信，定然不得立稳”。——译者注

基督徒也被称作有信心的人。当谈到上帝和上帝所创造的万物时，为什么早期基督教思想家坚持认为信心是理性的开端呢？

可靠的证明

读过奥古斯丁《忏悔录》的人都会记得，他在迦太基求学时曾迷恋摩尼教。这是一种源于波斯的二元论教派，在他那个时代，已经传播到了罗马世界。奥古斯丁被他们的理智主义及蔑视权威的自信吸引。“我匍匐在那些人面前，”他写道，“因为别无其他，他们宣称不以任何权威马首是瞻，而是借助既纯粹又简单的理性将任何想听从他们的人带到上帝面前。”他们“在没有探讨和弄明白真理之前，不会强迫任何人去相信”。^[4]摩尼教徒很为他们从传统束缚中解放出来感到自豪，自夸他们不需要依靠任何权威或神圣经典来捍卫自己的教导。对他们来说，有理性就足够了。“论到我们的救主，我们不需要任何 [来自先知的] 证明，”他们领袖之一的福斯图斯 (Faustus) 曾如此说道。

然而，随着奥古斯丁对摩尼教徒有了更多的了解，他发现，虽然他们大谈特谈理智技巧，但一遇到难题，他们就陷入沉默。当福斯图斯来到迦太基后，奥古斯丁请求有一次单独会见以便把自己的疑惑告诉他；但是，福斯图斯却并没有给出多少答案，奥古斯丁非常失望地离开了，他的梦想甚至也破灭了。他发现，福斯图斯所受教育甚少，“对文艺七科毫无所知”，所有的只是一种彻头彻尾的循规蹈矩思想。^[5]相比起为自己的教导提供有说服力的证明，摩尼教徒们更喜欢嘲笑和戏弄公教会信徒的信仰。在与福斯图斯探讨了几个月后，奥古斯丁就离开了他们，乘船前往罗马去其他地方寻找智慧。

但是，奥古斯丁却难以忘怀那些摩尼教徒或他那些仍属于这一教派的朋友们；他的好几部早期著作都是用来处理他们的教导的。这些著作涵盖了各种神学主题，例如，摩尼教关于上帝和世界、恶的本质、自由意志的教导，这些主题都是基督教护教学题目中的一部分内容。但是，摩尼教却也促发奥古斯丁去讨论那些基督教早期作品中仅仅间或提及而没有系统讨论过的问题。其中之一就是信心在基督教思想中

的地位问题，以及与之相伴的权威的功用问题。

昂纳瑞图斯（Honoratus）是奥古斯丁从迦太基作学生时交的一位朋友。虽然一开始他对摩尼教很冷漠，但在奥古斯丁劝解下，后来也成为该教派中的一员。在奥古斯丁抛弃这一教派几年之后，他依然与它保持着联系。391年，奥古斯丁在刚刚被按立后不久，写了一部关于摩尼教的著作，并把它献给昂纳瑞图斯。从论证展开的方式来看，奥古斯丁讨论的问题是他以前拥护摩尼教时与昂纳瑞图斯曾经探讨过的问题。这部著作使用了发人深省的题目 *De Utilitate Credendi*，通常被译为《信之功用》（*On the Usefulness of Believing*）^①，但也可译成《论信的合理性》（*On the Reasonableness of Believing*）。

题目的重要性在开头两段中就明确显示了出来。奥古斯丁写道：没有什么比宣称“某人发现了真理”更容易的事了。但是，达致真理却远比傲慢地宣称自己拥有真理更困难。虽然说摩尼教显然没有发现真理，但他们却仍坚持贬低信心而提升理性：“他们还未能发现真理（只有清洁的心灵才能发现），并且通过信心得到坚固以备接受上帝的光照，就以调侃和鲁莽的方式指责那些接受大公信仰权威的人。”^[6]然而，信仰并不是人们从自己所知之事推演出来的东西。如果有人只是从证据出发并定意只持守那些能够被证明的东西，那他就永远不会有真正的开始。

奥古斯丁的思想和古代其他基督徒一样，是以启示出来的事实——即圣经里所记上帝在基督里的启示——为出发点的。信经宣称，上帝是通过一位生活在一个特定时间和地点的特定历史人物为我们所认识的：“他在本丢彼拉多手下被钉在十字架上，受死，埋葬，降在阴间，第三天从死里复活。”在奥古斯丁的作品中，并没有谈到很多历史性的总结。下面是从他就《诗篇》19篇所作布道中任选出的一段话：“[基督]降生、成长、传道、受难、复活并升天。”正是透过这些事件，上帝为人所认知，基督教的真理依赖那些很久以前在“特定地点”和“时间”发生的事。尽管如此，基督教信仰离不开的这些事件，仍然不能肯定无疑地确认这些事情发生了。正如亨利·纽曼所说：“就像

^① 《信之功用》中文译本收录于奥古斯丁的《论信望爱》（北京三联书店，2009）。——译者注

人们无法对数学家提供的可能性感到满意一样，要求历史学家来提出证据，同样也是错误的。”^[7]

我们对过去所发生事件的认识依赖于那些目击者的见证。历史事件既是独特的也是一次性的，人们无法通过实验来检测报道是否属实。当有人论及西塞罗杀害了那些阴谋反对他的人，即一件发生在奥古斯丁时代几百年前的事件时，奥古斯丁说，假如有人说“我知道这事”，那就是不恰当的；这个人最好这么说：“我相信，那些邪恶的谋反者被高尚的西塞罗处死了。”^[8]信念，抑或说是信心，乃是历史知识的组成部分。

奥古斯丁在依赖于目击证人的诚实的历史知识，与确定且可论证的数学知识之间作了区分。七乘七等于四十九，这是不容怀疑的，任何学习过乘法表的人都会知道。但是，对发生在过去以及虽然发生在当代却是在一个远离自己的地方发生的事件的认识，都是间接的，需要依靠别人的话。相信一词表明，这人正在谈论的知识是一种可能的知识，而并不是确定的知识。当奥古斯丁写作《论信的效用》这本著作时，他避免在提到历史知识的时候用知识（knowledge）这个词，但后来，当他老年时回顾自己所写的书时，却改变了主意，不是在历史知识的性质上改变了主意，而是在认识这个词的恰当性上改变了主意。尽管表达历史知识最恰当的词语是信念（belief），但他意识到，在通常情况下，我们用来表示历史知识和数学知识的词语都是“知识”（know）。^[9]与此同时，他也希望能保留这个词的两种意思之间的区别。

170

历史知识的不同特征在于它是建立在“可靠的目击者的见证”基础上的，一个原因在于用来表示见证人的希腊单词 *martyr* 在基督教语汇里是一个神圣的词。见证人乃是不仅用言语也用生命来见证基督复活的人，第一批见证人都认识基督，并且看见了他从死里复活。然而，见证人一词同样也常用来指以语言来见证基督复活的人。在《使徒行传》开篇，当使徒们聚在一起，要选出一个人来代替犹大时，他们要求这个人“当主耶稣在我们中间始终出入的时候，常与我们作伴的人”，并且是一个“基督复活的见证人”（徒 1：22）。同样道理，在《使徒行传》2章的长篇讲道中，彼得说自己和其他使徒乃是“上帝使耶稣复活”（徒 2：32）的见证人。

权威的不可避免性

历史知识需要有见证人，而见证则呼唤那作见证之人话语中有信心。然而，奥古斯丁同样也将**权威**一词引入了他对信心的讨论中。他说：我们的信念归功于权威。他这话的意思是什么呢？在我们的词汇里，权威通常与强制、权力和武力相连，与制定那些需要我们严格服从的法律或制度的能力相连。我们说屈从或顺服权威，并假定权威伴随着下跪，或者在制定教会教义的情况中伴随着牺牲理智。在奥古斯丁时代，**权威**一词包含的内容不同于我们今天使用的含义。在拉丁语中，**权威** (*auctoritas*) 一词是从用来表示作者的单词 *auctor* 衍生出来的，就其原义而言，是指确保遗嘱或其他法律文件的有效性和真实性的人。权威指向一个人——例如，一位地方官员或是设立遗嘱人——的那种地位，这种特殊地位使得人们可以根据其所说的话来行动。从这种意义上讲，权威乃是人类生活和社会中普遍、不可分割的一个方面。因为我们接受和践行以为真的东西常常依赖于某个人的诚实和可靠性。“在现实生活中，”奥古斯丁说，“我很难看到一个人能拒不相信所有人。”^[10]

为了说明自己的观点，奥古斯丁举了一个饶有趣味的例子。除非由妈妈告知，否则一个孩子就不能确知谁是自己的父亲。这样的信息是不能用推理方法来获知的，也就是说，不能通过从某些原则来进行演绎，或是对证据的权衡来获知。知道某人的父亲唯一确实的途径就是“通过相信其母亲的权威”。因为只有母亲才知道孩子的父亲是谁，孩子必须依赖母亲的话，也就是说，孩子必须相信母亲。当然，在法律事务中，因为有了现代 DNA 鉴定方法使这种观点不再成立了；但是，从孩子和父母的关系角度而论，奥古斯丁的经验也是我们的经验。若离开了信心，就是说，离开了对他人真实性的信赖，用奥古斯丁的话说，离开了权威的话，“人类族群的神圣纽带”就会解体：“若我们执意只相信那些可以被我们绝对把握的东西，那人类社会中就没有任何事物可以长久稳定地存在下去了。”^[11]

社会中权威的缺失不仅会破坏将人联合起来的那条脆弱的信任纽带，也会使学习知识不再可能。例如，人若不听说某种语言的人说话，如何能学习这种语言呢？或者说，若没有训练有素的教师指导手指练习，人如何能学会弹钢琴呢？当我仅仅凭自己的理性，在星期六上午出去修理房子周围的一些东西时，我经常想起这一简单的真理。很多时候，我没有预见到在前面等着我的困难，会犯一些愚蠢的错误，若有一位经验丰富的木工或电工或管道工在我旁边，这本是可以避免的。我已经领教到了，自主的理性并不能让修房工作顺利地进行。 172

当然，奥古斯丁思考的乃是人如何在基督里认识上帝；但是，他认识到，在学习某一行当或教养孩子与认识上帝、爱上帝之间有着相似之处。若相信权威对学习耕地都是必不可少的，“在信仰中岂不更是如此吗。”通过列举这类例子，奥古斯丁想要说的是通过信心获得知识并非主要是获取信息。信仰知识的获得与学习一门技术相似。它包括实践、态度、性情，而且必须用规范个人爱好的方式来行动。这种知识，这种让人安身立命的知识，乃是经过一段时间慢慢学会的。就如人不能一日之内学会弹钢琴一样，他也不能一下子心血来潮就学会爱上帝。如果快乐难以言表，如果它不锻炼人的情感和激发人的意志，如果它没有得到行为的确认，那它就会像幽暗的西方发出的那最后一缕亮光一样倏然逝去。既然对上帝的知识是慢慢沁入人思想和心灵中的，因此就需要练习。这就是为什么奥古斯丁说我们必须成为“智慧人的仆人”。

摩尼教徒借着骄矜，认为自己可以直接靠理性到达上帝那里，而无需信从任何认识上帝并爱上帝的人。他们甚至拒绝相信圣经的权威，因其谈到六日创造而嘲笑圣经作者，说圣经捏造了约拿在大鱼腹中的故事，宣称约书亚让太阳停止了运行。他们说道，当圣经提供给我们如此荒谬的故事时，一个人如何能相信那些书中所写的其他事情呢？作为回应，奥古斯丁给摩尼教徒上了一堂初级课，教他们如何读一本伟大的文学著作。 173

一位严肃的解说家的首要任务就是要把自己交给作者。这是艾略特（T. S. Eliot）在学习印度哲学时所学到的一点：“如果你不把自己交给作者，你就不能真正批判任何作者……你首先要放下自己，然后

再找回自己，第三步才是在你完全忘记曾放弃过自己又重新找回了自己之前去说点什么的时候。”学生首先要把自己交给那位懂得这一工作又热爱这一工作的教师。然而，对摩尼教徒来说，站在一种古代版的现代怀疑论解释学立场上，第一步就是要用诸多批判性的问题来攻击文本，“将他们不懂的书撕成碎片，”他们认为批判会引导人理解。但是，奥古斯丁说：唯一能理解维吉尔的方式就是“去爱他”。若没有同情和热情，若没有放下我们自己，若没有委身于爱，就不会有任何关于事物的真知识。即使在一开始，我们或许无法解释从阅读维吉尔过程中获得了什么；但是，我们希望能从阅读他的过程中受益，奥古斯丁说，因为“我们的长辈曾经赞美过他”。^[12]

174 通过将权威变成认识过程中的一个必要组成部分，奥古斯丁将问题从“我应该相信什么？”，亦即“我应该接受什么教导？”转移开了，转向了“我应该相信谁？”，亦即我应该信任谁。在另一部早期著作《论真宗教》（*On True Religion*）中，奥古斯丁说引人走向上帝的道路有两条，即通过权威和通过理性：“权威呼唤信，并使人准备好走向理性。理性引人走向理解和知识。但是，理性并不是完全脱离开权威的，因为我们必须考虑‘我们要相信谁’。”^[13]在这里，奥古斯丁将他谈到的如何读一本文学著作的内容用宗教性词汇表达了出来。阅读的起点不是从某一教导的真与假开始的，而是从那些生命被这一教导塑造过的人开始的。在宗教事务中，以“跟从”为起点是合乎理性的。奥古斯丁并不是在说要盲目顺从，或是跳入黑暗当中，或是照本宣科，他乃是在说将一个人的信任放在这样一些人身上，他们作为我们的榜样，呼唤我们去爱他们所爱的。

对可见之物的信心

基督教思想不可避免是与其他人的见证相联系在一起。从那些已经走在了我们前面的人身上，我们学会了用不同的方法来使用语言，来思考基督教教导中那些貌似截然不同的方面之间的关系，知道什么是次要的，什么是主要的。那些已然走在我们前面的人教我们如何使

用诸如上帝、圣灵、盼望、恩典、罪和宽恕这样的词，当我们习惯于使用这些词语时，我们的生活和思想也就顺应了他们。记忆对于基督教思想来说乃是不可或缺的，正如所有的记忆一样，它是独特的，并特别重视基督教历史上特定的时刻和事件、特定的著作和观点、特定的术语及特定的人物。它以那些已经被人们所接受的东西作为自己的出发点。请回想圣保罗说过的话：“弟兄们，我如今把先前所传给你们的福音，告知你们知道。这福音你们也领受了，又靠着站立得住；并且若你们不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了，并且显现给矶法看，然后显现给十二使徒看”（林前 15：1—5）。基督徒理性智生活最显著的特点之一就是一种对前人的可信性和诚实性的默默信赖。在与多纳徒主义者（Donatists）就洗礼问题进行的辩论中，奥古斯丁观察到，即使是更早的思想家也没有探讨他那个时代出现的这些具体问题，而且在某些情况下甚至还持与他不同的观点 [如西普里安（Cyprian）关于再洗礼的观点]，这些争论的问题都曾被他们“尝试”过，尽管他们还没有认识这些问题。我们乃是被众圣徒托着，并且我们的思想是在追随别人的真理。

175

中世纪神学家彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard）在他所著的《是与否》（*Yes and No*）一书（该书将教父们在信仰和道德问题上的不同观点罗列出来）中说：一个人不能鲁莽地去判断教父们的不同观点。因为圣经上说：“圣徒要审判世界。”阿伯拉尔写道：“我们不肆意指责他们说谎，或是谴责他们犯了错误。因为主说过：听从你们的就是听从我；弃绝你们的就是弃绝我。当我们思想我们的软弱时，我们相信，我们在理解中得着的恩典比不上他们在写作中得着的恩典，因为经上说‘因为说话的你们，乃是你们父的圣灵在你们里面说话。’”^[14]

在奥古斯丁看来，权威并不会逼迫人或是强制人，而是启发人。它诉诸人的理解，而不是人的意志。一位好的教师不会用铁腕来对待学生，或是诉诸自己的身份或地位（“我是教师！”），而是通过经验、知识、见解、最后是真理来获得人的信任。一位不断对学生讲“相信我”却不去解释为什么的教师，一定会很快丧失自己的权威，并阻碍

176

那条通往理解的道路。在中世纪，托马斯·阿奎那这样说道：“如果教师只通过诉诸权威的方式来决定问题，那学生会被说服相信事情是如此的，却不会得到知识或理解，他就会心里空空而去。”^[15]

但是，除了学生和老师以及徒弟和师傅之间的关系外，奥古斯丁思想中还有一些其他东西。他特别思考的问题是基督教的启示以及圣经中所揭示出来的上帝的本质。在圣经中确有一些上帝直接向个人显现的场合，例如，上帝在雅各梦中的显现，还有在西奈山上上帝曾向摩西显现。但是，这些乃是例外，只有上帝和上帝向其显现的那些人知道。圣经中更多的情况是，上帝通过历史上发生的事件，以及那些曾经看到过或听到过所发生的神迹奇事之人的见证为人们所认识。由于这一原因，奥古斯丁说，我们需要“思考我们要相信什么人或什么书，好叫我们能正确地崇拜上帝”。^[16]

然而，对于基督徒来说，历史知识并不是信仰的第一对象。“我信全能的父”，信经如此说道。信仰是从它所信的对象，即在耶稣基督里被人认知的上帝，活泼反映出来的。这一点可以从《约翰一书》开篇几行对基督所作见证的描绘中极为形象生动地表现出来。书信如此开篇：“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。（这生命已经显现出来，我们也看见过，现在又作见证，将原与父同在，且显现与我们那永远的生命传给你们。）我们将所看见、所听见的传给你们，使你们与我们相交。我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的”（约一 1：1—3）。就如《使徒行传》中的彼得和雅各一样，圣徒约翰为自己所看到过和听到过的作见证。他甚至还加上了“摸过”这个生动的词。他所看到、听到并且传讲的乃是一个人——拿撒勒的耶稣，他可以被人肉眼看到，他的声音可以被人听到，他的身体可以被人拥抱。在为这位拿撒勒的耶稣的言行所作的见证中，约翰谈到了与高尚的西塞罗处死那些谋反他之人的报道并无什么不同的事件。

然而，如果人们再仔细看这些章节的话，显然就会发现这里还有一些其他东西在起作用。甚至连第一个句子的结构也是奇怪的。当约翰谈到他为自己所听过、见过并摸过的人作见证时，这些动词所及的宾语却并非某种能够被人听到、看见或摸到的东西。他在谈到自己所

听到、所看到及所摸过之物的地方，突然之间从基督的身体转换了话题，说自己所看到的乃是生命。然后，他补充说，这生命是永恒的，并且“原与父同在”。虽然在“论到从起初原有的生命之道”这一句中，他已经告诫过读者会读到什么内容；但直到句子展开之后，读者才清楚他的意思是什么。通过注视耶稣，约翰看到了那永恒上帝之道。他用肉眼看到了耶稣，但他用肉眼所看到的却并不是全部。因为他所看到的那永恒上帝之道，是不能凭着肉眼看到的。

在就《约翰一书》所作的系列布道中，奥古斯丁注意到了这段经文中那不寻常的措辞。当圣约翰说他探讨的是肉眼难以看到的東西时，他当然是指着基督的道成肉身说的；但是，奥古斯丁说：“道那时还没有开始。”当《约翰福音》说“太初有道，道与上帝同在”时，印证了这一点。因此，约翰书信中“生命之道”一词指的是“基督”，而不是指“用手摸到的基督的肉身”。通过成为肉身，那原本只能被天使看到的生命如今却能被人看到、听到并被传讲。这就意味着，奥古斯丁说，“那只能被心灵看到的实在”现在却能够“被人的眼睛看到，叫它可以医治人的心灵”。将“心灵”一词补充上去，奥古斯丁是何等睿智！正因为看到了成为肉身的道，眼睛才能看到它所看不到的东西，心灵才能去爱那看不到的东西。在基督降临之前，奥古斯丁说，我们想看到肉身，就是说想看到基督像人一样，但我们却没有想到去“看见道”。他到来之后，我们能“看见道了”。^[17] 178

在为发生的事件作见证过程中，使徒们没有简单地叙述一件过去的事，举例来说，就像某人可能告诉其他人他在新年这天亲眼看到了玫瑰花车游行一般。那眼睛看见并传给别人的乃是生命之道，他太初就与上帝同在。尽管这生命之道在道成肉身前就已经存在了，但只有他取了我们身体的样式时，我们才能“看见”这道，并“看到”他的荣耀。用教会语言来说，这个用来表示这类的“看见”和“认识”的词就是“信心”。若没有信心，就不会有任何“看见”，因此也就不会有任何关于上帝的真正知识。

奥利金在他对《约翰福音》2:22的注释中，用特有的透视领悟到了这一点：“在他从死里复活后，他的门徒才想起他说的这话，他们才相信圣经及耶稣所说的话。”在他的注释中，奥利金首先引用了20章 179

中耶稣对多马说的话：“那没有看见就信的有福了！”他问道：那没有看到就信的人如何比亲眼见到而信的人更有福呢？若真是那样，那些在使徒之后的人就更有福，这显然是不可能的。使徒们看见了也信了，因为即使那些借着肉体认识基督的人也需要信心才能认识他。

奥利金提醒自己的读者，多疑的多马并非圣经中的唯一信心模式。信心并非仅仅相信那些肉眼看不到的东西。耶稣对自己的门徒说：“但你们的眼睛是有福的，因为看见了；你们的耳朵也是有福的，因为听见了”（太 13：16）。他的话表明，那些亲眼看见的人是有福的，而不仅仅是那没有见就信了的人是有福的。当西面看到幼年的基督，并将“将上帝的拯救抱在怀中时”，难道他不幸福吗？奥利金问道。难道他没有说：“主啊，如今可以照你的话，释放仆人安然去世”（路 2：29—30）。奥利金总结道：“由视觉产生的信仰要比透过镜中观看而有的信仰更卓越。”^[18]那些见到死后复活的耶稣的门徒也是通过信心认识他的，即使是他们能亲眼看见他。

若没有信心，就不可能有对上帝的认识，因为信心乃是我们认识上帝的特殊道路。奥利金写道：“从严格意义上讲，信心就是用人的整个心灵在洗礼时拥抱那信心的对象。”^[19]甚至在从死里复活之后，仍会有信心；实际上，只有到那时才会有完全的信心，因为信心在今世生命中是不完全的。因此我们才能出于信心论到保罗所说的认识，“现在我们所信的有限。”当“那完全的来到”，那有限的就必归于无有，因为那时信心就被看见所补足了。奥利金在这里想说的是，对上帝的信心乃是灵魂借以进入属上帝生命中的预设。因此，当上帝被人面对面看见时，信心就不能再长进了，因为赋予信心以不同特征的并非认知方法，而是人认识的是谁，即那位永活的上帝。这是最重要的一点。对上帝的认识乃是从它认识的对象中汲取生命的。“是所信之事，而非相信之举，才是信仰的独特之处”，约翰·亨利·纽曼如此写道。^[20]

哪里有爱，哪里就有看见

尽管人对上帝的认识是私密的和个人性的，但它却并不是直接出

现在我们身上的；它总是需要中介的，通常是通过另一个人。不管是母亲教导自己的孩子主祷文，还是主教解释从福音书中选出的一段话，抑或是一位传教士解释《使徒信经》上的话，或者是某人告诉自己的朋友她的生活是如何被基督改变的，基督教信仰的真理都是通过其他人，透过基督徒团体，即教会传播开来的。没有殉道士，没有见证人，就不会有走向基督的途径。

在基督教的话语中，见证人不是报告者。向自己孩子讲述基督的母亲并不仅仅传递她所听到的，也在讲述自己所知道的，即生命之道。基督复活的见证人并不仅仅告诉人们他们看到了什么，也在告诉人们因为见到复活而发生在他们生命中的事。他们所讲述的基督是在他们里面的基督，而非仅仅是他们所认识的那位曾在他们中间逗留并在复活后向他们显现的人。当圣徒保罗在《哥林多前书》15章中为复活列出一系列证据时，他只是提到了跟从基督的人。实际上，他是从那些最了解基督的人入手的。在2世纪，塞尔修斯对耶稣复活真实性发起了挑战，其挑战的基础是所有见证人都是门徒。他写道：基督为什么不显现给“那些漠视他或定他罪的人，或任何地方的任何人呢？”^[21]这是一个合理的问题，奥利金以极为严肃的态度接受了这一质疑。

181

奥利金的回答是，耶稣只显现给那些能认识他们所见之事的人。基督在降临到这个世界上时，没有像舞台上的演员一样将自己简单地显现给人，“他也将自己隐藏起来”。上帝的声音并不是“普天下都能听到的”。那些“灵里刚硬难以听见的人”是听不到上帝说话的。基督说：“有耳可听的，就应当听”（太11：15）。因此，认识那位复活的主并不仅仅是对过去发生的某些事件进行描述。它乃是一种使认识者发生改变的内在认识。在见到从死里复活的基督时，多马说：“我的主，我的上帝！”一旦人认识了永活的主，他的生命就不再一样了。奥利金解释道，说“基督钉十字架”是不够的：一个人必须和圣徒保罗一同说，“我与基督同钉十字架。”同样道理，单说“基督复活了”也还不够。那认识基督的人说：“我们……必与他同活”（罗6：8）。基督复活的见证者并不是讲述某一天早晨发生在耶路撒冷的趣闻的报道者。若没有了那些看见就相信的人，上帝大能的作为就不过是远古的异兆和

奇迹故事而已。^[22]

182 见证人总是会用第一人称说话。当波利卡普被带到执政官面前时，他说：“八十六年来，我一直事奉他，他从未亏负过我，我怎能亵渎、辱骂我的救赎主呢？”^[23]所有基督徒的见证都是第一人称，这是我培训读经员在礼仪中宣读经文时发现的真理。当我开始培训读经员时，我认为，最重要的事情就是慢速地、大声地把经文读出来。但是，后来我开始认识到只有节奏和声调是不够的。往往，读经员并没有理解他们所读的内容。于是我花时间与他们一起来研读要宣读的经文的意思。但是，后来我又认识到只有理解也是不够的。读经人必须学会不去用保罗或以赛亚的口吻来宣读，而是用他们自己的声音来宣读——当然，他们要用保罗或以赛亚的话。文本必须透过读经员的生命，如此才能在当下成为一种活泼的话语，而不是对某人长久以前所说的话的复述。只有这时，当日的经文才会被会众听作是上帝的话。就如圣保罗写给帖撒罗尼迦人的话：“为此，我们也不住地感谢上帝，因你们听见我们所传上帝的道，就领受了；不以为是人的道，乃以为是上帝的道。这道实在是上帝的，并且运行在你们信主的人心中”（帖前 2：13）。

在第一章中，我们看到奥利金区分了两种不同的认识，一种是认识可感的对象，例如树，另一种则是认识上帝。要观察世间万物，只需用眼睛注视它们即可。不管认识对象是一棵树、一块石头、一条河，还是无形体的东西，因为认识行为本身是相似的。但是，就认识上帝来说，却没有对象摆在我们面前，也没有东西等着我们去认知。圣经中从其与人的关系来说上帝的独特单词，是“上帝显现”。它的重心总是放在上帝所行之事上，而且当上帝显现时，人类对上帝的回应并不像对其他事物的回应那样，“是的，我看到了”，而是惊奇、崇拜、顺服和爱。

183 对于奥古斯丁来说，一如对圣保罗和圣约翰一样，顺服和爱乃是与信仰紧密联系在一起。他在《论真宗教》一书临近结尾处，说：“理性生命……的卓越之处并不归功于它自身，而是归于它所甘心乐意顺服的真理。”和圣奥古斯丁的很多用语一样，抓住读者注意力的是一个具有冲击力的词。在这一个例子中，就是小小的单词顺服；在这部著作，或它的姊妹篇《信之功用》中，这个词并没有被大写特写。但

是，就如信仰一词一样，它是个颇受推崇的圣经词汇，是一个时常在圣经中与“信心”一词并用的单词，用保罗的话说就是“出于信心的顺服”，保罗在《罗马书》1：6使用了这个词，并在最后一句16：26重复使用。

用现代的说法来说，顺服和理解彼此似乎并不相干；但是，奥古斯丁却认为两个词是互相补充的。顺服，正如这个词的拉丁语词根所指示的那样（*oboedire*，来自 *ob* 和 *audire*），顺服是一种聆听或倾听某人的方式。在《约翰福音论文集》（*Tractates on the Gospel of John*）一段令人难忘的话中，奥古斯丁写道：是“出于信心的顺服”使理解成为可能。他在注释耶稣在《约翰福音》中所说的话，“人若立志遵着他〔上帝〕的旨意行，就必晓得这教训或是出于上帝，或是我凭着自己说的”（约7：17）。就如奥古斯丁所理解的那样，信仰并不仅仅是一件关乎信念的事，它也是关乎激发人情感并感动人立志去行动的事，用纽曼的话说，是凭着真实而非“概念上”的赞同行事。奥古斯丁发现，处理摩尼教的问题过程中的难题之一，就是他们不想去理解。在他能够让他们“明白属上帝之事”前，他必须让他们“渴望去理解”。^[24]爱必须出现在论证之前。

在就《约翰福音》7章所作的讲道中，奥古斯丁从《以赛亚书》引用了一段他最喜欢的经文：“你们若不信，就断不能理解”（赛7：9，拉丁文版）。他解释说，以赛亚所说的信，就是主在谈到遵着上帝旨意去行时所说的信。信心不仅仅是一件信赖或信任的事：它还与吸引人进入所识之道的知识有关。它恰如人看到一盏灯。人若看不到亮光，或不在光中，就不会看到灯。奥古斯丁说道：相信上帝并不仅仅意味着一个人相信某事如此，也是指人要爱上帝：“借着信，我们来爱上帝；借着信，我们来尊崇上帝；借着信，我们进入他里面，并成为他身体的肢体。这就是为什么上帝要求我们要有信心的原因。”^[25]信心打开了走向认识上帝的大门。

“到底一个人是相信耶稣就是那位基督，还是说他信靠基督，”奥古斯丁在自己的一篇讲道中说道，“这有很大的区别。毕竟，他是那位基督这一点，连魔鬼也信，但魔鬼却并没有信靠基督。你信靠基督，你就会看见，你就会既在基督里有盼望，又爱基督。你若对他有的是

既没有盼望也没有爱的信仰时，那你不过是相信他就是那位基督，但你却没有信靠他。因此，当你信靠基督时，借着信靠基督，基督就进入你里面，你就会与他合而为一，并成为他身体上的肢体。若没有盼望与爱的合一，这信就断不可能。”^[26]

摩尼教认为，通往上帝之路是退回来，通过提出批判性的问题，来为信仰寻找外在的保证。但是，在关乎信仰的事中，通往真理之路却不是从保持自身的距离中找到的。只有在爱中降服下来，我们才能够进入上帝的奥秘中。用12世纪神学家和灵修作家圣维克多的理查德（Richard of Saint Victor）的话说：“哪里有爱，哪里就能看见。”^[27]因此，信仰乃是理性之路。通过让自身服务于真理，信仰才使理性能够在其所归属的领域中发挥出自己的能力来，否则它就根本无法进入到这领域中。只有在给予中，我们才能得着；只有在爱中，我们才能被爱；只有在顺服中，我们才能认识。正如约翰·多恩（John Donne）在他著名的诗歌《三位格之上帝》（Three Person'd God）中写道：“于我，若非你降伏我，我不会自由，若非你夺走了我，我就不会纯真。”

注释

[1] *Against Celsus* 1. 9.

[2] *Predestination of the Saint* 5 (PL44: 962—963); *Gregory of Nyssa* 说如果人“不尊重理性的话”，就不能恰当地被称为一位基督徒。

[3] *First Principles* 2. 11. 4

[4] *Usefulness of Believing* 1. 2.

[5] *Confessions* 5. 6.

[6] *Usefulness of Believing* 1. 2.

[7] *Usefulness of Believing* 7. 13; *Exposition of Psalm* 18. 6; see also 62. 2; Letter of Newman to Henry Wilberforce, August 8, 1868 (*The Letters and Diaries of John Henry Newman* [Oxford, 1973], 24: 119).

[8] *Usefulness of Believing* 11. 25.

[9] *Usefulness of Believing* 11. 25. *Reconsiderations* 1. 14. 3 (PL32: 607).

[10] *Usefulness of Believing* 11. 25.

[11] *Usefulness of Believing* 12. 26.

[12] Cited in Cleo McNelly Kearns, *T. S. Eliot and Indic Traditions* (Cambridge,

1987), 3; *Usefulness* 6.13.

- [13] *True Religion* 24.45.
- [14] Prologue to *Sic et Non*.
- [15] *Quaestiones quodlibetales* 4, art. 18 (ed. P. Mandonnet, p.155).
- [16] *On True Religion* 25.46.
- [17] *Tractates on I John* 1.1.
- [18] *Commentary on John* 10.298—306.
- [19] *Commentary on John* 10.298.
- [20] *Parochial and Plain Sermons* (San Francisco, 1997), 123. 讲道的题目是“Religious Faith Rational”。
- [21] *Against Celsus* 2.63.
- [22] *Against Celsus* 2.67; 2.69; also *Commentary on Romans* 5.8. (ed. T. Heither, 3.144—46).
- [23] *Martyrdom of Polycarp* 9.
- [24] *Tractates on the Gospel of John* 29.6; *Morals of the Catholic Church* 1.17.31
- [25] *Tractates on the Gospel of John* 29.6.
- [26] *Sermon* 144.2.
- [27] *Benjamin Minor* 13.

以耶和華為神的百姓是有福的

希伯來人的聖經說，“有耶和華為他們的上帝，這百姓便為有福！”（詩 144：15）因此，可以推出一個民族若與 [希伯來人的] 上帝隔絕，必將是悲慘的。

——聖奧古斯丁

聖奧古斯丁晚年，在閱讀聖經時，為聖經中的歷史書所吸引。他在剛任牧職時，曾經研讀過保羅書信；他在作主教時，曾經就《約翰福音》、《約翰一書》和《詩篇》做了一系列講道。然而，他在最後的歲月中，卻發現自己在閱讀記載於《撒母耳記》和《列王紀》^① 中列王的历史。彼得·布朗（Peter Brown）在他所著的《希波的奧古斯丁》中注意到，這些書卷中最吸引奧氏的，“是上帝以隱藏方式使人最有理性的策略失敗。”^[1]

187 人類在理性的引導、美德的誘惑、善良意志的鼓動下，可以在今世建立起一座永恒之城，這一夢想對於古代男男女女的激勵絕不亞於它對當今之人的激勵。對許多人來說，這種希望似乎已經在羅馬帝國各種機構內實現了。沒有任何其他的政治秩序能夠將如此眾多的國家、如此眾多的民族納入到同一個政府的體制之下。即使是今天，人們也

① 希伯來聖經中的《撒母耳記》和《列王紀》并不分上下卷。——譯者注

会怀着惊奇和敬佩的心情来审视从地中海一端延伸到另一端的罗马城市废墟，从位于地中海南岸的突尼斯（古罗马所属的非洲），到土耳其（古代的小亚细亚），再到远至东方边陲的叙利亚。令人惊奇的是，这些城市都曾一度是一个政权和一种共同文化的一部分。古罗马是独一无二的。它不仅能夸耀为世界带来了和平与繁荣、稳定与法制，也能夸耀它具有普遍性并渴望达致终局性。它以永恒的罗马（Roma Aeterna）为都，这座永恒之城在其他城市早已倒塌之后仍然屹立不倒。正如维吉尔，这位罗马享有盛誉的诗人，曾歌颂罗马诸神说：

神未设定疆域年限

倒让帝国福赐无边。^[2]

只要有文明生活存在，似乎罗马就会存在下去。

在童年时代，奥古斯丁就已经能够背诵维吉尔的诗歌。因为在对罗马城、罗马帝国、还有规范社会节奏的各种机构和传统的确信中长大，并浸淫在已延续了数百年的拉丁语和罗马文化中，所以奥古斯丁确信这个井然有序的世界会无限延续下去，直到他去世时仍然抱有这种信念。奥古斯丁无法想象罗马会消失，就像美国人无法想象我们的生活方式和制度会渐被废弃，或是被另一种政府体制、另一种语言乃至另一种生活方式所取代一样。奥古斯丁在他的一篇讲道词中曾经提到“这座城曾按照我们的肉体给了我们生命”，他补充说，“感谢上帝。”^[3]

188

然而，他却生活在一个自己珍视的制度受到威胁的时代。410年，当奥古斯丁五十多岁时，罗马城遭到从北方进军意大利的哥特军队洗劫。使罗马举城震惊，又使整个罗马帝国的公民难以置信的是，这些人入侵者洗劫并掳掠了这座永恒之城，而且并没有受到惩罚。罗马城已经屹立了千年之久，在此之前，从未被哪支外来军队征服。人们对此目瞪口呆，难以置信，心中充满了恐惧。尽管东方的君士坦丁堡已经宣称取得了新罗马称号，但古罗马这座罗马帝国的历史首都，却牵动着他们的情怀并维系着他们的记忆。罗马城代表着文明规则，一种古老的生活方式，文化、法律和种种使社会和民事生活成为可能的事物。“假如罗马会灭亡的话，”哲罗姆写道，“那还有什么安全的东西呢？”他的感伤也正是奥古斯丁的感伤。

罗马城遭洗劫一事是奥古斯丁写作最雄心勃勃的著作《上帝之城》的直接原因。该书是在罗马城被洗劫后的二十年内写成的，它占据了奥古斯丁思想达十五年之久。这部著作的前三卷完成于414年，当时他六十岁；但最后一卷直到426年才完成，此时奥古斯丁刚七十岁出头。然而，整卷书却是按照一个综合计划构思的，而奥古斯丁至终都忠于自己最初的构思。

189 《上帝之城》与其他早期基督教著作迥然不同。首先，它的篇幅非常之长，英文译本逾一千页。奥古斯丁称之为“这本巨著”。其次，它涵盖的主题是如此广阔繁多，以至于几乎可以作为一卷基督教思想手册。不管话题是基督，创造和堕落，性欲，圣经诠释或历史，政治哲学，人类激情，爱，预言，道成肉身，献祭牺牲，神迹，自杀，或基督徒的盼望，人们都会在这本书的字里行间发现讨论的内容。然而，使《上帝之城》成为无价之宝的是，它是第一部探讨基督教与社会政治生活关系的著作。在第2、3世纪，曾几位护教家触及过这一类问题，小亚细亚西部的撒狄主教墨利托（Melito，190年去世）就曾指出，在罗马帝国的兴起与基督教的出现之间有着某种巧合。4世纪，优西比乌，即第一位基督教历史学家，第一位基督教皇帝君士坦丁传记的作者，就曾探讨过将基督教与罗马帝国皇帝身为基督徒的新的政治形势联系起来带来的挑战。^[4]但是，奥古斯丁则以一种更宏大的规模、更敏锐的见解来写作，圣经中的神圣史并不会在教会史中简单地毫无间断地持续下去。《上帝之城》反映的是基督教思想的日益成熟，并为从教会与它生存其中的社会间关系的角度来检视基督教思想家如何思考基督徒群体、教会提供了契机。

190 尽管《上帝之城》是以罗马城遭洗劫为契机的，却并不仅仅是对这一灾难的回应。正如这一著作开头几章所澄清的，这部著作是向那些“喜欢自己的神明胜于上帝之城缔造者们的人们”所做的一次护教。在前五卷中，奥古斯丁对那些相信崇拜传统神明可以保证今生幸福的罗马人做了回应，在随后五卷中，尤其是在第八卷的开头，他开始讨论一种更可怕的敌人，柏拉图主义者（我们称之为新柏拉图主义者）。虽然他们与基督徒都相信有一位上帝，却并不认为敬拜这位独一上帝排除了对其他次位神的崇拜。即使此时基督教已成为罗马帝国官方

宗教，但在知识阶层中仍有一些批评者。奥古斯丁的书既是针对那些信仰因着这座古老令人尊重的城市受到攻击而动摇的基督徒，也是针对这些批评者的。即使哥特人没有洗劫罗马城，《上帝之城》这类作品也会写出来。

《上帝之城》可以作为对柏拉图《理想国》一书的回应，尽管柏拉图的著作在这卷书中被引用的并不是很多。在这卷书较为靠前的一段颇有启发性的内容中，奥古斯丁影射了《理想国》的计划。在《理想国》里，柏拉图勾勒出了一幅关于理想共和国的理性理想，若用奥古斯丁的话来说，即“城邦应当成为什么样子”。其中对应当一词的使用颇值得注意。奥古斯丁指出，柏拉图将自己的思想建立在了一个理想的城邦应当是何种样子的基础上。人们或许会期望奥古斯丁在回应中，勾勒出自己理想城邦的轮廓，从而将上帝之城与柏拉图所想象的共和国进行对比。但是，奥古斯丁却并没有提出一种典范的城邦，即人类应当竭力在这个世界上建立的社会。他的上帝之城并不是一种理想，而是一座实际的城，一个人所连属的活泼群体。用他在一封信中娓娓道来的一句话说，他将上帝之城称为人进入的城市，亦即，人成为其一部分的社会。尽管上帝之城中的生活是以未来为导向的，但它仍是一个社会和宗教事实。在《上帝之城》的第一句话中，奥古斯丁说，他已经肩负起了“捍卫上帝荣耀之城，驳斥那些喜爱自己的诸神胜过上帝之城缔造者的人的任务。”^[5]

191

因此，上帝之城并不是捍卫某种观念，或者说某套信念（尽管这本书的大部分内容当然是对观念或信念的捍卫），毋宁说是捍卫一个占据空间并在时间中存在的群体，即一个有着迥然不同的生活方式、体制、法律、信念、记忆和崇拜形式的，有序的、有意识的人的集合体。上帝之城最典型的特征就是它崇拜独一的真神。奥古斯丁从未对这座城做出直接的界定，但它却是与教会紧密联系在一起。他告诉我们，《上帝之城》之所以成书，乃是为了驳斥那些攻击“上帝之城，亦即[上帝的]教会的人”。哪里有上帝的教会，哪里就有“上帝的蒙爱之城”。上帝之城绝不仅限于教会，因为它包括了众天使和已经逝去的众圣徒，但若没有教会则无法谈论上帝之城。^[6]

然而，《上帝之城》却并非一部关于教会论的书，起码就传统意义

而言并非如此。在其驳斥北非一个分裂派别多纳徒派的著作中，奥古斯丁发展了一种教会神学。但是，《上帝之城》一书的目的却是向罗马人解释基督教，并带着这一目的来解释这个新群体，即这座彼岸之城如何与基督徒居住其中的城关联起来。基督的降临用一种比公民社会中的机构和协会更持久的团契将人们联系了起来。因此，奥古斯丁没有将自己的论述建立在政治理论上，而是建立在了对以基督为缔造者的群体之本质的理解基础上。政治哲学家谢尔顿·沃林（Sheldon Wolin）写道，“基督教思想对西方政治传统的重要性，与其说是依赖于它对政治秩序的观点，毋宁说主要依赖于它对宗教秩序的观点。基督徒对理解自身群体生活的尝试，为西方政治思想提供了一种崭新和迫切需要的观念渊源。基督徒之所以在希腊主义者和古典哲学失败的地方获得了成功，乃是因为它提出了一种既崭新又强有力的群体观念，它将男人 [和女人] 召回来过一种有意义的参与生活。”^[7]

众圣徒的生活具有社会性

基督教关于“上帝之城”的思想发端于圣经。为了引入本书的主题，奥古斯丁援引了三段圣经经文，全部出自《诗篇》：“上帝的城啊，有荣耀的事乃指着你说的”（诗 87：3），“耶和華本为大，在我们上帝的城中，在他的圣山上，该受大赞美”（诗 48：1），以及“有一道河，这河的分汊，使上帝的城欢喜。这城就是至高者居住的圣所。上帝在其中，城必不动摇；到天一亮，上帝必帮助这城”（诗 46：4—5）。这三段经文都谈到了耶路撒冷，这座位于巴勒斯坦的古老城市，犹太人的历史之城，耶稣基督在此被钉于十字架并从死里复活的城市，一个人们可以在地图上找到的城市。但是，对奥古斯丁来说，《诗篇》中的“上帝之城”这一短语同样也带有另一种含义：它乃是指在他们对上帝的爱中联合的男女信众和众天使。他的著作就是关于这座城的；然而，为了描绘这座城，奥古斯丁谈到了另一座城，“今世之城”，尘世之城，即对人类实施统治的社会政治群体。之所以要对这两座城市依次进行思考，乃是因为“在当下这个无常的世界中，它们彼此交织在一起。”

“上帝之城”中的公民同时也是“尘世之城”中的公民；反过来说，许多“尘世之城”中的公民也属于“上帝之城”。^[8]

在这部书展开的过程中，奥古斯丁通过引入结局概念，即每座城193导向的目标来界定这些重要定义。奥古斯丁所谓的“结局”意思是指维系一座城生命的更伟大目的。在陈述这两座城的结局时，奥古斯丁以罗马政治思想家熟知的定义开始。他引用了罗马哲学家瓦洛（Varro）和伟大的罗马政治家西塞罗的思想。在第二卷中，他引用了西塞罗的《共和国》（*De Republica*），在这本书中，西塞罗并没有将共同体仅仅定义为某种人的组合，而是定义为某个“通过一种法律常识和利益共同体结合起来的组合”。然而，在第十九卷，即他最详尽地讨论两座城的目的的一卷书中，奥古斯丁却是从另一个地方入手的。全人类生活朝向的结局是和平。“任何人若与我一道，”奥古斯丁说，“对人类事物和我们所共有的本质进行考察的话，无论程度如何，他都会认识到：正如没有人不希望喜乐一样，照样也没有人不希望获得和平。”即使是人们奔赴战场，他们的目的也是为了赢得和平。我们一切“对时间事物的使用，”他写道，“都是为了在尘世之城中获得尘世的和平。”^[9]

对奥古斯丁来说，和平并非纯然是一种外在的和平，即存在于民族与民族之间或拥有共同疆界的国家与国家之间的和平。在他看来，这一术语同样也适用于家庭成员之间的关系，适用于一座城内公民之间的信任纽带，适用于能使社会成员在没有混乱、恐惧或危险的情况下完成各种活动的法律。和平意味着社会中的秩序：它以法律为前提，并要求正义。没有正义的和平，他写道，“就不配拥有和平之名”^[10]。

构成社会的所有要素，不管是家庭、邻里、民事组织，或法律与政治机构，都是指向某一共同目的，即保证并维护和平的。奥古斯丁194写道，“既然应当以人的家庭，或确切说城邦的某个小单元为起点，任何起点都是指向它所属那类事物的目的，而每个部分都有助于它作为组成部分的那一整体的完全。所以，非常明显，家庭和睦有助于城邦和平——亦即那些生活在家庭中的人在施与和服从命令问题上有序的和谐，有助于促进公民之间在权威和服从问题上达致有序的和谐。”^[11]

在这段内容中，奥古斯丁谈到了“尘世之城”所追求的目标。然

而，和平并非仅仅是从政治思想语汇中借用来的词。它同样也是圣经中的一个词，被用在了论到“上帝之城”的诗篇中。引起奥古斯丁注意的是《诗篇》147篇中的一段经文，这是一首谈论耶路撒冷，亦即“上帝之城”的诗：“耶路撒冷啊，你要颂赞耶和华！锡安哪，你要赞美你的上帝！因为他坚固了你的门闩……他使你境内（*fines*）平安”（147：12—14）。奥古斯丁说，这首诗教导我们，“上帝之城”的目的乃是和平；此时，他是在玩味 *fines*（用来表示“目的”的拉丁语单词的复数形式）一词，该词也用来指疆界或前线。他又根据耶路撒冷城名的辞源补充说，“耶路撒冷的意思是和平之城”^[12]。

195 因为和平之为目的同样适用于“尘世之城”与“上帝之城”，该词在奥古斯丁论两座城的思想中乃是一个关键词汇。他说，“没有哪个词听来比它更让人心存感恩，没有哪样事比它更让人大有盼望。”在某种程度上，这两座城的目的是一样的。起初，这一点似乎令人困惑，因为奥古斯丁在整本书中都一以贯之地坚持这两座城有不同的目的。为了澄清这种区别，他引入了另一处经文，这段经文摘自圣保罗的著作，称“上帝之城”的目的“为永生”。保罗写道，“但现今你们既从罪里得了释放，作了上帝的奴仆，就有成圣的果子，那结局就是永生”（罗6：22）。然而，奥古斯丁却不愿意就此放弃和平一词，因此它致力于这样一种表述方式，可以把“上帝之城”的目的称为“永生中的和平”或是“和平中的永生”。使“上帝之城”与其他共同体有所区别的是，它寻求“没有结局的结局”，至善，即“借以达致最终完美和圆满状态的善”^[13]。

“上帝之城”谋求的这种和平是一种“在享受上帝中完全、有序的和谐团契”，一种“在上帝里彼此享受”的和平。请注意，奥古斯丁的语言是社会性的，而不是个人性的。他没有说“与上帝相交”，而是说在上帝里面彼此享受，或者就像一个翻译者所说的那样，“在上帝里面彼此团契”。奥古斯丁用于描述上帝所造新生命的主要隐喻，譬如，并非重生，而是成为一座城的分子，并进入这城的公共生活中。当圣经作者谈到和平时，他们头脑中想到的并非仅仅是某个信徒与上帝之间的关系；在圣经中，和平乃是人类与上帝相交过程中享有的一种恩赐。在一部早期著作中的一首致教会的赞美诗中，奥古斯丁说道：“你让民

与民国与国合一，就是全人类合一……所有人联系在一起，不是社会组织，而是一个家。”^[14]

基督教尤其是社会性的。奥古斯丁写道，哲学家们教导说，“幸福生活是社会性的”，道德高尚的人切愿他人得偿自己所愿。奥古斯丁同意这一点，但又补充说，“我们坚持这一点甚至比他们更有力……若圣徒的生活不是社会性的话，那这座城又如何启动，如何沿着自己的路程前进，如何达到它既定的目标呢？”唯有当群体中的所有成员都在这善上有份时，和平才能在共同体中实现。一如既往，奥古斯丁将自己的探讨建立在了一段适切的经文基础上，这段经文摘自《诗篇》：“有耶和華為他们的上帝，这百姓便为有福”（诗 144：15）。在本书后面一段发人深省的内容中，他说道，当“上帝之城”达到“上帝所赐的平安”（腓 4：7）时，就不再有仇恨，不再有混乱，就会有彼此间的信任，“好让我们将心灵中的各种意念彼此敞开”。这就是使徒保罗说，“时候未到，什么都不要论断”，又补充说，当主降临，“他要照出暗中的隐情，显明人心的意念。那时，各人要从上帝那里得着称赞”（林前 4：5）。^[15]

196

关系今生之事

奥古斯丁在论到“天上之城”与“尘世之城”时所谈到的一切都与和平有关。但是，和平正如奥古斯丁所理解的那样，是永远无法在今生中实现的，因为人们在自己中间建立起来的属人的和平总是脆弱的、不稳定的、短暂的。因此，圣经并没有赐给人们们在尘世间建立起和平的应许。在圣经中，和平一直都是盼望中的事，“上帝之城”所渴望的平安，只能是上帝的作为，而不是人手的作为。按照先知哈巴谷的观点，我们所盼望的目标是不可能用自己的眼睛看到的，我们乃是“借着相信”来寻求。“义人因信得生”（哈 2：4）。假如我们要达到这一目标的话，那“我们就必须得着上帝的帮助”，上帝就是我们所寻求的善。^[16]

197

奥古斯丁看到，有些人在今生能找到一定程度的和平；但是，我

们只需环顾四周就可以看到人类所遭受的苦难：“人的体态和身体动作，若它们庄重和谐，则被看成自然的恩赐。但是，若某种疾病使肢体颤抖战栗呢？若有人如此驼背，以致垂手触地，使人实际上变成了一种四足动物呢？难道这不会损毁人体不管是在休息中还是在运动中的一切优美与典雅吗？”尽管我们或许会力保生命中的避难所，却不能避免“在或然和事故中颠沛劳苦”。^[17]

更令人困扰的是，人类发现即使是在他们内心也无法找到和平。我们越是竭力追求美德和圣洁，就越会发现我们内心顽固的势力与我们所尽的最大努力在争战。那阻碍我们过一种高尚生活的东西并非来自外部，譬如，社会中的邪恶，或是人类同胞之间的恶，而是我们的邪情私欲。即使是当我们貌似在自己人生中达到了某种程度的宁静时，我们也晓得美德不能使我们免于痛苦与忧伤。人的生命不能提供给人永远的和平，无论是国家之间的和平，城邦内的和平，家庭中的和睦，还是灵魂深处的安宁。在今生中，完全的幸福不过是幻想。

然而，基督徒却属于一个因盼望结成的共同体，它的目标在历史之外。正如使徒保罗所写明的，“我们得救是在乎盼望”，以及奥古斯丁注释的，“正是在盼望中，我们得以幸福。”又如他热衷于表述的那样，教会“在今生的道德状况下”，乃是奔走在天路上的上帝之城，¹⁹⁸“并且它要因信而生”。引用一句描绘我们将来盼望的佳句中的话，奥古斯丁说“众天使在恭候我们到来”。^[18]

如此看来，教会与建立正义社会的努力岂不是不相关了吗。假如《上帝之城》止于此的话，那它引起的关注就远比现在要少了。使这本书吸引人并具有深远影响的是，奥古斯丁知道在今世建立和平的努力，尽管是脆弱而且注定是要失败的，但却必须付诸行动。他用一个人们非常熟悉然而却强有力的故事来说明这一点。他说，论到一位其职务就是要决定来到他面前的男男女女的命运的审判者，自始至终晓得他无法看见他所审判之人内心的意念，我们又有何话讲呢？他如何能确定自己的审判是公正的呢？他是否会出于无知而定一个无辜者有罪呢？

奥古斯丁问，审判者所要做的是什么呢？在缺少无可辩驳的证情情况下，他要拒绝审判吗？奥古斯丁写道，“鉴于那笼罩人类生活的幽暗，我们的智慧人会在审判席上就座呢，还是说他无意这样做呢？”对

此，奧古斯丁回答，“他要就座。因為人類社會諸多權利主張約束他，並吸引他履行這一責任；而且，推卸責任在他看來是難以想象的。”^[19]

人類社會的權利主張約束他！這些權利主張是什麼呢？假如基督徒為之努力的目的是有一種關乎盼望的事，而和平又是上帝的作為的話，奧古斯丁又是在何種基礎上為審判官的行動進行辯護的呢？

就教會歷史最初的两百年來說，基督教在羅馬帝國中是一個少數派的信仰。社會學家羅德尼·斯達克（Rodney Stark）基於引自古代資料的隨機統計數字，提出：在公元 200 年時，在一個擁有六千萬人口的帝國中，僅有二十萬基督徒。然而，到了公元 300 年，這個數字可能已經上升到了六百萬。當奧古斯丁在這個世紀中期出生時，基督徒總數可能已經達到了三千萬；而且這個數字仍在增長。^[20]基督徒不再是邊緣群體。羅馬皇帝就是基督徒，在王公貴族和各省官員中，在城市議會中，在軍隊中，基督徒都有其代表。

199

在教會史早期，治理城邦和帝國是其他人的責任。在 3 世紀早期，奧利金認為，基督徒不應當擁有公職。按照他的觀點，基督徒應當通過為那些執政掌權者禱告並訓練人們過獻身於上帝的方式來更好地服侍自己所在的城市。通過我們的禱告，他寫道，“我們就對這一共同體的公共事務有所貢獻。”^[21]

在 4 世紀時，隨著君士坦丁皇帝歸信基督教及教會的持續增長，基督教與社會之間的關係經歷了逐步的但卻是重大的改變。君士坦丁引入了使星期日成為休息日的法律，因此開創了一種新的日曆，並規範了社會生活，為基督徒的崇拜贏得了空間。他改進了立法制度來阻止那些赤貧的父母拋棄嬰孩，並敦促國庫供給衣食以養育那些棄兒。他不僅在新的基督教城市君士坦丁堡和古老的首都羅馬建立教堂，也在耶路撒冷，這座將在公眾意識中取得潛在象徵意義的城市建立教堂。當這些嶄新的建築取代了此前的皇帝建造的神殿時，城市規劃開始反映出基督教在帝國生活中的存在。最著名的公共建築變成了教堂，而且直到今日，人們仍會在歐洲各城市中心廣場上發現教堂。

200

祭司在羅馬帝國早已是一種為人熟知的生活角色，但基督教卻引入了一種新的祭司，即基督教的主教。與異教祭司相比，主教並非國家的工作人員。政治權威在其選舉中沒有絲毫發言權。羅馬祭司的責

任主要是主持膜拜仪式，但主教却是对教会进行监督（即希腊语用于表达主教的单词 *episcopos* 的含义），并通过诸如讲道、写作和主礼教会崇拜等方式来教导人。绝大多数主教都受过良好教育，人们寄望他们成为属灵领袖和道德楷模。与帝国古老的宗教组织不同，教会将其自身视为具有普遍身份的一个单独的组织机构，这一点从教会会议的召集与主教间的大量通信中体现出来。作为另一个社会——若你愿意的话，也可称其为另一座城——的领袖，主教们成为了帝国社会政治生活中的重要角色。

到了奥古斯丁时代，基督徒没有单单借着祷告来对公益有所贡献的奢侈。若没有基督徒参与的话，那城市就无人可作行政长官、法官、民事官员、教师、士兵。奥古斯丁的一些最著名信件就是写给那些身为文武官员的基督徒的，他们在保护“尘世之城”的和平方面丝毫不亚于自己的公民同胞。他们同样也与法律规定、社会稳定、社会秩序、公民和谐、罗马与那些生活在帝国毗邻的民族间的睦邻关系休戚相关；简而言之，就是与尘世事务休戚相关。

201 摘自奥古斯丁信函中的几个例子即可说明这一点。^[22]奥古斯丁与卜尼法斯（Boniface），一位罗马将军、戎马一生的公教会基督徒相熟。在奥古斯丁晚年，卜尼法斯一直率领一小支部队驻扎在非洲省的南部边疆，受命保护帝国免受来自敌对部落对地区稳定的威胁。当卜尼法斯的妻子去世之后，他曾考虑要放弃“所用公务……退入一种神圣的退休中”，亦即成为一位修士。人们或许会认为，奥古斯丁这位曾鼓励他人进入修道院的人会欢迎卜尼法斯的决定；但与之相反，奥古斯丁强烈敦促他留在自己岗位上。因为需要有决断力的领袖来防止“非洲的劫掠”。作为一位基督徒，卜尼法斯的责任是确保社会安全，而不是从公共生活中退出，献身于祷告生活。

在另一封写于422年或423年（当时奥古斯丁已年届七十）的致朋友塔加斯特（即奥古斯丁的家乡）的阿里比乌主教（*Alypius of Thagaste*）的信中，奥古斯丁谈及一个关于家乡附近的问题。奴隶贩子曾入侵过这个省份，身着戎装成帮结伙地四处流窜，使乡下和人烟稀少的地区人人自危，并强行掳走儿童和一些壮丁卖为奴隶。奥古斯丁说，这些奴隶贩子人数如此之众，他们将这个省份中有才干的人洗

劫一空，并将他们运送过海像货物一样卖身为奴。奥古斯丁告诉阿里比乌，一位年轻姑娘晚上在自己父母和兄弟的眼皮底下就被从自己家乡拐卖走了。

使这封信如此具有启发意义的是，奥古斯丁慎重地将自己反对奴隶贩子的举措建立在了罗马法律的基础上，而且与此同时，作为一位基督教主教，他控诉说，对违法犯罪者处以带铁蒺藜的皮鞭鞭笞太残酷了。因此，法律并没有得到实施。再者，他认为，法律不够具体，因为这些奴隶贩子更为严重的犯罪，亦即将那些本来自由的人卖为奴，实际上是使他们成为奴隶，并没有规定。奥古斯丁甚至在自己写给阿里比乌的信中附上了一部法律副本，尽管他认为，需要的只是一部包括财物处罚的修订法。

202

作为天国之城的公民，基督徒知道，人内心追求的只有在上帝里面才能得到满足，而且和平的希望只有在与上帝相交时才能得到实现。然而，在今生，当“上帝之城”奔走在天路历程上的时候，基督徒仍然是他们生活于其中的那个共同体的正式公民。正如其他的公民一样，他们珍视法律、稳定、和谐。但是，这些益品若非用强制手段就不可能实现；奥古斯丁认识到，在这个堕落的世界中，若没有某种形式的强制手段，人类就不可能生活在一起。他写道，这就是“君王用权柄，法官拔刀剑，刽子手舞爪牙，士兵挥戈矛，主人行管教，善良父亲动严厉的原因所在。所有这些人都有其自身的方法，自身的理由，自身的因缘，也都有其自身的用途。当这些人被人们害怕时，恶人才会被管辖于其界内；善良人才能在恶人中间和平生活”。^[23]

圣经应许了一种和平，在这种和平中就再没有通过强制手段来维持社会秩序的“必要责任”了。^[24]然而，在我们达致这种和平状态之前，两座城的公民仍有某些共同之处；它们的区别只是如何运用这些东西。即是说，基督徒用一种更丰富、更完善的秩序来看待法律、政治制度、社会实践和传统，而不是将它们自身看为目的。一切政治体制都是临时的，“上帝之城”并不会建造任何宏大的工程。

203

然而，正如以上例子所表明的那样，“上帝之城”必须“利用尘世的和暂时的事物”。因为这一原因，奥古斯丁说，必然有一种“人类意志达成的共识”，即“上帝之城”的居民借以与“尘世之城”的居民

“就与必朽坏的生命有关的事物”联合起来的一致。在奥古斯丁心中，这种联合一直都是谨慎的，仅限于“必朽坏生命有关的事物的施与和服从秩序方面”。“上帝之城”从与“天上和平”即真正的和平有关的角度，来看待通过“尘世之城”的各种法律和制度带来的和平。各种社会传统和习俗，只要它们没有歪曲忠信之人的灵魂，或者是使他们转离与上帝相交以及在上帝里彼此相交的最终目标，那就应当接纳。^[25]

204 尽管“上帝之城”中的公民会参与到“尘世之城”的生活中，实际上，还热爱并珍视它的机构和生活方式；但是，他们与这些却没有最终的联系：“她[上帝之城]绝不会考虑世间和平借以达成并得到保护的、法律 and 机构中的任何不同之处。”在这里，奥古斯丁似乎暗示，“上帝之城”对“尘世之城”中的事物没有任何的兴趣。然而，他增加了一条限定；正是这一限定赋予了他的著作以影响力。他写道，“假若它不会拦阻教导人应当敬拜一位至高真神的敬虔之路的话”，那“上帝之城”就“既不会废止，也不会消灭”她生活于其中的各种社会机构，这句话是人始料未及的。但是，在随后的几段中，奥古斯丁引用了出自《出埃及记》的经文来支持这一论点：“祭祀别神，不单单祭祀耶和华的，那人必要灭绝”（出 22：20）。正是在探讨过程中的这一点上，奥古斯丁在“尘世之城”与“天上之城”之间划出了明显的界限，他说“上帝之城”确实有一种关注，实际上，是对“尘世之城”事物的一种宗教性关注，因为即使是“尘世之城”也必须尊崇并敬拜这位唯一的真神。^[26]

一座侍奉上帝的公义之城

在《上帝之城》的第二卷中，奥古斯丁从西塞罗所著的《共和国》中援引了一段关于政治共同体本质的论述。这段内容如下：一个民族乃是被定义为“通过法律上的共识和利益共同体”而组成的一群人。在这一定义中，用于表达“法律”的术语是 *jus*，从这个词派生出了拉丁文 *justitia*，而从 *justitia* 一词则派生出了英文的 *justice*（正义）一词。奥古斯丁解释说，西塞罗认为这一定义的意思是指，“若没有正义

的话”，就不可能有任何政治共同体（*res publica*）存在，也不可能有任何共同的幸福，更不可能有国家。因为哪里没有“真正的正义，哪里就不可能有法制”，不可能有法律，不可能有权益，也不可能有利权。

一个共和国不可能仅仅是一个利益共同体；它必须是通过 *jus*，即借助法律或正义联系起来的。一个只能在共同利益基础上团结起来的社会，就不过是像一群暴徒而已，或者说像一群海盗而已。哪里若没有正义，只有强盗，只有无法无天的事与盘剥的话，那里就没有共和国。但是，正义不仅与人类彼此之间的关系有关，而且与归诸上帝的正义有关。奥古斯丁问，那使人转离对真神崇拜的正义又是什么呢？人怎么能一方面说某人夺取了他人所积聚的财物将其交付给别人不正义，同时又说不应该将上帝当得的敬拜归给上帝呢？人若不侍奉上帝，就不可能有真正的正义。一个不侍奉上帝的共和国，就不可能是一个真正的共和国。

205

奥古斯丁在这里不是在泛泛谈论关于神的事，即论到一位抽象、含糊不清的神。他的著作也不是在捍卫某种自然神论；他所谈论的上帝，乃是圣经中的上帝。有些批评他的人曾经追问说，你所谈论的这位上帝是谁呢，而这位上帝是罗马人应当顺服的“独一上帝”的意思又是如何呢？奥古斯丁对这个问题显得有些不耐烦。他说道，在这样一个历史时刻，问“这位上帝是谁”显得有些愚钝。随后，他提醒自己的读者，对于这位独一的上帝，从以色列的历史（对此他在《上帝之城》一书中做了复述），从基督里的启示，从教会中就可以清楚地认识到。因此，对哪位神这种问题的回答，就只能是他“他的先知已经预言了他的事，而我们现在又看到这些事发生的那位上帝。他是亚伯拉罕从其领受‘万国必因你的后裔蒙福’信息的那位上帝。并且，这一应许已经应验在基督身上了，基督照着肉身说是从这一脉中生的”。而且，奥古斯丁补充说，他就是“最有学识的哲学家”波菲利承认的那位上帝，这位亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，这位应当将正义归于他的上帝，并不是属于基督徒或犹太人私有的神，而是那位创造了万有又拣选了以色列并且在基督里显现的上帝。这位上帝吩咐说“除了他以外，不可以拜别的神”。^[27]

《上帝之城》开篇引用的第一段圣经经文是《哈巴谷书》2：4：

“义人因信得生。”在奥古斯丁的拉丁文版本中，这段经文是“Justus vivit ex fide”。在第十九卷中，即最具体地考察了“上帝之城”与“尘世之城”间关系的这卷书的开头也引用了同一段经文。引起奥古斯丁对这段经文注意的是，他将作为共和国真正标记的正义与应当归于上帝的正义联系起来，这一点通过因信得生的义人体现了出来。奥古斯丁反反复复地说，正义只能在崇拜上帝的地方找到。正如义人必因信得生一样，“义人的联合”也必要因信而生。哪里没有这种正义，即当归于上帝的正义的话，也就不可能有共和国存在。

奥古斯丁因此提出了对共和国的另一个定义。他写道，“一个民族乃是有理性之人通过在他们所爱的对象上达成某种普遍一致而有的一群人的联合。”因此，应当问每个政治共同体的是，它爱的是什么？有人或许会说，这是一种典型的奥古斯丁式的也是独特的合乎圣经的提问方式。用耶稣的话说，就是“你的财宝在哪里，你的心也在那里”（太 6：21）。人即其所爱，一个共同体所爱之物怎样，它就成为怎样的共同体。奥古斯丁说，假如这一定义应用在罗马身上的话，显然罗马是一个民族，而其共同生活毋庸置疑是一个共和国。但是，它却是一种非常低级的共同体，因为它并未将崇拜归于这位独一的真神。因为罗马没有将上帝所当得的归给上帝，所以它是一座“没有真正正义”的城。^[28]

为什么是这样呢？奥古斯丁的回答是：全人类所切求之善，人类生活的最终目的，即至善，乃是上帝。唯有在上帝里面，人才能找到圆满和完美。假如他们没有丝毫对上帝的意识，那他们也就没有丝毫对自身的意识。尽管似乎一个政治共同体可以在不敬拜上帝的情况下，在美德上塑造自己的百姓；但是，在经过一段时间之后，它的生活就会转向次要的目标，转向邪恶而不是美德。因为美德并非仅仅是以某种方式来行事的问题；它除了与人的行为有关外，还与人的态度、情感有关；除了与人的责任和义务有关之外，还与爱有关。例如，一个建立在谎言基础上的社会是不会长久存在下去的。假如人的灵魂不侍奉上帝，而且理性没有将身体及其冲动带入到“与上帝的关系中”^[29]，那这个民族就不会有美德。若没有上帝这种善，就不可能有其他的善。唯有在尊荣和侍奉上帝的过程中，人类共同体才能培育真正的美德。一个正义的社会，因此必须是一个“侍奉上帝”的社会。^[30]

奧古斯丁的《上帝之城》捍衛一種關於人類和社會的根本真理。唯有上帝才能賜給我們最深切的信念以根本目標，例如人格的尊嚴，並為超越個人利益的共同體生活提供依據。一個否定或排除了人之為人的原則，亦即我們受造乃是為了愛上帝並服侍上帝的原則的社會，就既不會是正義的社會，也不會是高尚或和睦的社會。這一點是雙重的。所有人類生活，不單是宗教生活，如果要成為完全人性的生活的话，都必須指向作為上帝的善，即至善（*summum bonum*），也是人心之所向，更是萬主之主。其次，這種指向上帝的生活也是社會性的。美德是不可能拋開其他人的情況下單獨去追求的。上帝出於良善和慈愛呼召男男女女來侍奉他，並且作為一個城，即“上帝之城”的公民來彼此相愛。他們乃是作為一個民族，而不是作為個人來蒙受上帝祝福的。“上帝之城”追求的和平只能在“享受上帝”和“在上帝里彼此間的團契”中找到。

奧古斯丁在《上帝之城》中並沒有提出任何關於政治生活的理論。208 但是，他告訴人們，絕不可以將上帝驅逐到社會生活的邊緣去。這就是為什麼這部著作要討論雙城的原因所在。他希望將“上帝之城”中的生活，即一種以上帝為中心而且真正社會性的生活，與以自己為中心的生活之間進行對比。奧古斯丁希望對公共領域進行重新的界定，以便為屬靈事物，為上帝營造空間。正如羅文·威廉姆斯（Rowan Williams）這位坎特伯雷大主教所看到的那樣，《上帝之城》就其“最終的結局”而論，乃是一部“論及人類生活最樂觀的形式的著作”。在奧古斯丁看來，“那無法成為真正公共生活、真實政治生活的乃是基督教會之外的生活。這種對立並非公共生活與私人生活之間的對立、教會與世界之間的對立，而是政治美德與政治邪惡之間的對立。在這個時代的末了，最終顯出自己的根基是‘原子論’的秩序，乃是世俗秩序。”^[31]一個沒有給上帝留下一席之地共同體，終必墮落成一個致使共同體毀滅的不道德的、競爭的、自我利益膨脹的團體。最後，它必將被黑暗包圍。

有些人曾爭論說，在《上帝之城》一書中，奧古斯丁為某種中性的世俗空間留下了一席之地；在這裡，那些有著善良意志的男男女女可以一同來建立一種基於“與必朽壞的生命有關的事物”的正義社會

与文化。在这里，“上帝之城”和“尘世之城”有可能携起手来发扬文明的艺术。然而，对奥古斯丁而言，一种中性世俗空间只能是一个没有上帝的社会，权力贪欲——即 *libido dominandi*——的俘虏。他确信，在这个堕落的世界中，若没有对上帝的崇拜，就不可能有真正的正义与和平。在一个人不顾及上帝的地方，就不可能有任何社会纽带，任何公共生活，也不会有任何美德。

209 奥古斯丁捍卫的既不是一个赤裸裸的公共空间，也不是某种没有实质的有神论。他的主题是崇拜那位独一真神，以及敬拜并侍奉这位上帝的群体。“上帝之城”是——我再说一次——一部关于教会与圣经中的上帝的著作。只有在与教会及其命运的关系中，奥古斯丁提出了关于“尘世之城”的问题。在靠近结尾的地方，他写道：

美德的奖赏就是上帝自己，他赏赐给人美德，一并将他自己，就是一切应许中那极佳美、极伟大的应许也赐给了我们。当上帝借着先知晓谕人说：“我要作他们的上帝，他们要作我的子民”，他的意思是什么呢？上帝的意思岂不是说：“我要成为他们满足的渊源，要成为人荣耀盼望的一切，我就是生命、健康、食粮、财富、荣耀、尊贵、和平和一切祝福”吗？因为这也是对使徒所说的“上帝是充满万有者”的恰当解释。[上帝]要成为我们思慕的目标，我们要得见他的荣面直到永远；我们要爱他永不饱足，赞美他永不疲倦。这就是凡分享了永生之人的义务、喜悦、行为。^[32]

正如其他早期基督教护教家一样，奥古斯丁认识到，抽象地诉诸超越的实在，诉诸哲学家的神，诉诸一位在人类生活中没有任何特定形式的神祇，是不够的。正如纽曼曾经注意到的那样，“泛化的宗教实际上根本不是宗教。”^[33]有神论的神若脱离了宗教生活，脱离了那些在祷告和敬虔中来认识上帝的人，就是那些属于一个记忆群体的人，那些在共同的侍奉中被联结起来并分享共同的希望的人，就丝毫没有生命。唯有那些在信仰生活中受过教导的人，才能说出服侍这位独一的上帝与向偶像屈身下拜之间的区别。对奥古斯丁而言，捍卫对这位真上帝的崇拜，只能采用捍卫教会，即存在于天路历程上的“上帝之城”的形式来进行。

210 教会既是一种末世性的标记，也是一种社会事实。它吸引自己的

公民进入一种共同的公共生活中，这种生活具有自己别具特色的语言、仪式、日历、实践、机构、建筑、艺术、音乐，简言之，就是自己的文化。尽管它与其他组织或机构携起手来共同促进它所生存其中的社会的公益，但它的目的却是与天上的众天军为伴。“他们与我们一道，”奥古斯丁说，“共同构成了上帝之城。”这座城“包括我们的那一部分，乃是奔走在天路之上；众天使构成的那一部分，则在一路上帮助我们。”除了与上帝的相交外，教会并不是达到其他目的的工具。它通过非护教式地成为自身，并通过为正义，唯独使人类群体成为可能的正义，即上帝所当得的正义作见证的方式，来服务于社会。教会能够给社会的最大礼物是对另一座城的惊鸿一瞥，虽然这是不能常驻的，在这城里众天使在上帝面前过着“永恒的节日”：

是我们自己——我们，就是他的城——才是他最美、最荣耀的祭。这种献祭的神秘象征、我们在那些忠信的人所熟悉的祭物中所献上的……因此，正义只有在上帝，即那位至高的上帝，照着他的恩典来治理顺服之城，禁止向人向除了他之外的任何神祇献祭……的地方找到。什么地方没有这正义的存在，就断不会有“通过一种对权利的共识和借着利益共同体而有的联合”。因此，就不会有任何共同体存在，因为在没有“人民”存在的地方，也就没有“人民的福利”。 211

通过将自己献给上帝为活祭，教会生活预示着全人类的男男女女追求的和平，即唯有上帝才能赋予的和平。^[34]

注释

[1] Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, 2000), 427—28.

[2] *Aeneid* 1. 278—79. 奥古斯丁在他的讲道 (*Sermon* 105. 10) 中引用了维吉尔著作中的这些内容。

[3] *Sermon* 105. 9.

[4] Melito of Sardis, *Fragment 1* (ed. Stuart George Hall, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments* [Oxford, 1979], 62); 特别参见优西比乌《教会史》第十卷。

- [5] *City of God* 2.14.1. Augustine, *Letter*. 2*.
- [6] *City of God* 13.16; 20.11.
- [7] Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thoughts* (Boston, 1960), p. 97.
- [8] *City of God* 11.1 book I preface.
- [9] *City of God* 2.21.2; 19.12; 19.14.
- [10] *City of God* 19.2. 在《上帝之城》中的一段著名段落中，奥古斯丁谈到了灵魂宁静的秩序 (Tranquillita ordinis) (19.13)。
- [11] *City of God* 19.16.
- [12] *City of God* 19.11.
- [13] *City of God* 19.11; 22.30; 19.1.
- [14] *On the Morals of the Catholic Church* 1.30.63.
- [15] *City of God* 19.5; 19.26; 22.29.
- [16] *City of God* 19.4; 19.18.
- [17] *City of God* 19.4.
- [18] Rom. 8: 24 in *City of God* 19.4. *Exposition of Psalm* 62.6.
- [19] *City of God* 19.6.
- [20] Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (Princeton, 1996), pp. 3—13.
- [21] *Against Celsus* 8.73.
- [22] *Letter* 220; 10*.
- [23] *Letter* 153.6.16.
- [24] *City of God* 19.16.
- [25] *City of God* 19.17.
- [26] Ibid.
- [27] *City of God* 19.22.
- [28] *City of God* 19.24.
- [29] *City of God* 19.17; 19.25.
- [30] *Confessions* 3.9.17.
- [31] Rowan Williams, "Politics and the Soul: A Reading of the City of God," *Milltown Studies* 19/20 (1987): 58.
- [32] 这句话引自 Richard John Neuhaus 的著作 *The Naked Public Square* (Grand Rapids, 1984); *City of God* 22.30。
- [33] *The Idea of the University*, ed. Ian T. Ker. (Oxford, 1976), 428—29.
- [34] *City of God*, 10.7. *Exposition of Psalm* 41.9, *City of God* 19.23.

基督荣耀的作为

212

授我纸与墨，使我能以歌；
 歌声甜复美，得颂主荣行；
 唯其为主题，唯其调琴音。

——普鲁登提乌斯

一位5世纪的基督教主教在步入高卢省一位地主的私人图书馆中时，诧异自己是否走进了书商耸起的书架丛中。书籍有条理地摆放着，轻松读物和灵修书籍被摆放在一处，著名拉丁文体学家的著作则被摆放在另一处。在这些手稿中，不仅可以找到贺拉斯（Horace）和瓦洛的著作，还可以找到基督教作家普鲁登提乌斯和奥古斯丁的著作。主教西多尼乌斯·阿波利纳里斯（Sidonius Apollinaris）^① 在看到两位基督徒的著作被摆放在文学作品中时，丝毫也没有表现出惊异的神色，其中的普鲁登提乌斯，是一位诗人。^[1] 西多尼乌斯使我们得以窥见基督徒智性生活中重要的新发展。

在5世纪之前，很少有基督徒写作的作品能被视为文学作品。当时有圣经注释，神学主题专论，捍卫信仰的论文，无数的布道词，几

213

① 西多尼乌斯·阿波利纳里斯，古罗马著名基督徒诗人，其著名作品有《名人传》（*Panegyrics*）。——译者注

部历史著作，男女圣徒的生平，大量的书信，及其他各类作品。一些基督教作家，如亚历山大的克莱门和纳西昂的格列高利（Gregory Nazianzus），都有文学上的雄心；但是，绝大多数基督教作品从广义上讲都是教诲性作品，而不是文学作品，即出于想象供人们在闲暇时读来娱乐的作品。基督徒写作乃是为了训诲、教导基督徒及解释和捍卫信仰。那种体现古代纯文学的文体形式，即诗歌，则少有基督徒问津。

因此，当了解到在一位富裕的高卢贵族书架上竟发现了一位基督教诗人普鲁登提乌斯的作品，这一点有些出乎人的意料；更重要的是，西多尼乌斯将他与伟大的拉丁诗人贺拉斯相提并论。基督教开始创造出自己独具特色的文化。随着基督徒智性生活走向成熟，基督徒就开始寻求用艺术和建筑、法律和政治，以及历史著作和诗歌来表达自己的信仰。第一位基督教诗人是普鲁登提乌斯。他的卓越成就为人们提供了思考用某种方式将这种新的基督教文化呈现给社会的契机。在普鲁登提乌斯的诗句中，对基督的爱和对缪斯的爱之所以交融在了一起，乃是因为语言的优美与形式的典雅成为适于表达上帝在世界上驻留的故事的载体。尽管与截至目前讨论的各个人物相比，他鲜为人知，但他在早期基督教理性生活和西方文学和文化史上却是一位举足轻重的人物。普鲁登提乌斯处在从4世纪至但丁以降没有中断的拉丁文学传统的起点。

奥勒留·普鲁登提乌斯348年生于罗马帝国的属地西班牙（即今天的西班牙）东北部的省份特拉克尼省（即今天卡拉荷拉省）。作为一个生于省内贵族家庭的孩子，他接受了传统教育。这也就意味着说，他学习了拉丁文法、修辞，此后还学习了法律。他在完成了学业之后，开始从事一份律师职业；随后，正如许多与他背景相同的人一样，他步步升迁在政府部门谋得了一个职位。他晋升得颇为迅速，很快便成为一个省的总督，并在总督这一职上有两届之久。随后，他受到皇帝邀请，成为米兰帝国法庭中的一员，极有可能是作为 *scinia memoriae*（御书房）的秘书，即保存皇帝的谕旨和措施的职务。在这里，他待了约有二十年，直到退休为止，随后便返回西班牙全身心投入诗歌创作中。

普鲁登提乌斯的公职生涯尽管显赫，但从许多方面来讲，对某些拥有像他这样的背景的人来说却是常见的。直到他那个时代，许多出身名门的基督徒都走了相似的道路。使普鲁登提乌斯与众不同的是，他是一位诗人，更重要的是，他将自己视为一位专业诗人。有些主教虽然曾经写过诗歌，但主要是为了供训诲或崇拜仪式之用；然而，普鲁登提乌斯却并非一位偶然于闲暇之时才涉足诗歌，或是写作圣诗供教会唱诵的祭司。他乃是一位自视以诗歌为业的平信徒。用他自己的话说，“倘若我无法用自己的著作来赞美上帝的话，就让我的灵魂以声音来赞美上帝。”^[2]

在他人生行将结束前的一部诗集的序言中，他谈到，他的心愿就是因自己的诗歌为人们所纪念。其他人献给上帝的或许是一种“清洁无瑕的生活”，或是“圣洁思想的恩赐”，但普鲁登提乌斯献上的却是自己的诗句：

215

我献上主长短歌，
 复有歌声啮平仄。
 因无圣职以事主，
 也无金银解穷乏。
 使人长乐我所能，
 高颂基督主大德。

最早的基督教诗歌

基督教的诗歌始于圣经。最初的诗句选自旧约中的诗篇和颂歌，并用于基督教崇拜。但是，即使在使徒时代，基督徒也已经开始采用不同的诗歌结构创作原创性著作。在整个新约圣经中，随处都有基督教诗歌和圣诗的残篇。以下是见于《提摩太前书》中的一段关于基督奥秘的圣诗：

上帝在肉身显现，
 被圣灵称义（或作“在灵性称义”），

被天使看见，
 被传于外邦，
 被世人信服，
 被接在荣耀里。（提前 3：16）。

216 在希腊原文中，所有的动词使用的不仅是相同的语态、语气，也是同样的人称和数。因此，诗句的结尾全都是一样的（*efanerothi*, *edikaiothi*, *ofthi* 等等），而且每个动词，除了第一个动词之外，都出现在了这一行诗句的前面，正如此处所翻译的那样。这些诗句都有一个正式的结构，他们并非仅仅是一系列句子。

新约圣经之外的最早圣诗都是散文诗，即无韵之诗，常常仿效圣经中的模式。这种文体一个很好的例子（尽管它出现的时间稍后）是 *Te Deum*（赞美上主），一首赞美上帝并庆祝基督胜过死亡的拉丁文诗：

你是荣耀上主
 有使徒一同歌颂，
 你配得尊崇
 有先知与你同行，
 你身披洁白衣袍
 有殉道士为你军旅
 要赞美上主。

正如从这几节诗句中看到的那样，圣诗根据先知书和诗篇的样式，运用了一种严格的平行：“众使徒……众先知……殉道者要赞美上主。”这首圣诗的语言摘自基督教圣经的拉丁文译本，而不是拉丁诗歌的词汇表。在早期阶段，基督教礼仪用诗歌几乎完全未受希腊罗马文学传统影响。

217 一些基督教诗人尝试用传统诗句来重写圣经中的叙事。他们通过运用整齐的韵律和诗歌语汇，希望能用一种人们熟悉的方式为基督徒读者奉献出宗教诗歌。埃涅阿斯和狄多让位于亚伯拉罕、约瑟和约拿。诗人尤文克斯（Juvencus），用六步韵格诗句重写了《马太福音》。然而，用古典诗句来写作基督教的主题比看上去要困难得多。所有充满

想象力的作品都需要一种人们所熟悉的联想和暗示；就拉丁诗歌而言，其中所有参照的内容都是异教的。因此，基督教诗人避免使用圣经中的语言，而使用为那些曾受过拉丁诗歌熏陶的人耳熟能详的语汇。试举几例：一位早期的基督教诗人基于约拿的故事，用拉丁文 *vates*（先见）代替圣经中的“先知”一词；他们没有使用 *martyr*，一词，即圣经用来表示“见证”的词，而是用了 *testis*；弃用“天使”一词，选用了 *nuntius*，“传令者”。更有启发意义的是，诗人避免用“复活”一词，代之以“离开见死之路”（*mortis testis abactae*）。圣经语汇中的“圣殿”被一个异教术语“庙宇”（*adytum*）所代替；而“求”（*rogare*），一个具有良好含义的拉丁文单词，则代替了圣经中的“祷告”（*orare*）。这些变化虽然小，但它们却令古代基督徒读者不安，就像今天用“膜拜”来指称基督教的崇拜，如“这个星期日我打算在第一浸信会来参加膜拜”一样。

这些早期的基督教诗人并没有赢得多少读者。他们的诗歌听起来就像对真实情况奴性的模仿一样。在这一阶段，世俗诗歌本身也缺乏活力。正如拉丁文法中的情形一样，诗歌咬文嚼字，带有照本宣科的陈腐气息。散文最终成为一种为满足基督教需要用途更广泛的工具，而这一阶段最富有活力的著作，则可以从对信仰和殉道士的勇气动人心弦的描述中找到。

圣诗的制作

获得真正成功的第一位基督教诗人是安波罗修（Ambrose），4世纪意大利北部米兰地区的主教。安波罗修339年生于特里尔，他父亲当时在此地担任执政官，安波罗修在其父亲去世之后，随从兄长迁居到了罗马。经过小学教育之后，他被安置在一位文法师手下受教，此人对他进行了彻底的古典诗歌训练。安波罗修必须通过背诵伟大拉丁诗人的诗，主要是维吉尔的诗来学习。他受教分析他们的诗歌技巧，并仿效他们的风格。他自己的布道词和演讲，如他在兄长萨特鲁斯（Satyrus）葬礼上的演讲，是出于一位训练有素、天才文体家之手的力

作。讲道是基督徒借以展示自己文学技巧的领域之一。

当安波罗修被授予米兰主教的职分时，这座城市中的基督徒已经深度分裂为正统派和阿里乌派——即抛弃了尼西亚会议教导的一派。在 386 年的圣周中，当阿里乌派在年轻皇帝瓦伦提尼安（Valentinian）的母后支持下企图控制这座城市中的教会，那些忠心的信徒则占据了教堂并严阵以待，阻止他们将教堂据为己有。为了鼓舞人们的士气，防止他们“屈服于压迫并被耗尽”，正如当时住在米兰的圣奥古斯丁所报道的那样^[3]，安波罗修写作圣诗让教会中的会众来轮流演唱，这边唱一节，那边则用另一节来进行回应。在安波罗修引入这一方式之前，这一方法一直是训练独唱者在咏唱侍奉中唱诵部分用的，一半是背诵，一半是唱诵，而会众则在最后加入进来。安波罗修的写作达到了目的，阿里乌派指责他用“自己的韵调”来“迷惑”那些忠信的人。^[4]

219 因为安波罗修曾受过良好的拉丁文诗歌训练，所以他能感受到拉丁文诗歌若要在那些忠信者头脑中和内心扎下根来，就必须具有真正古典诗歌的韵味，又在语汇和情感上彻底合乎圣经并带有基督教色彩。散文圣诗没有广传的原因之一，是因为它们脱离了拉丁文学传统。安波罗修的解决方法是写作有韵律的圣诗，虽然依托传统拉丁整齐的诗句，但同时又辅以对声调的重视。他同样也力求做到简单明了。安波罗修写作赞美诗的目的是为了供人背诵。在古代没有赞美诗歌本，实际上教会中很少有人能读书。

安波罗修的赞美诗采用的是被人们称为抑扬格的双节律诗：一个短/长抑扬格韵脚在一行诗中两个相等的部分（U—U—/ U—U—）。每行有八个音节，每个诗节有四行，所有赞美诗都包括八个诗节。整首诗歌仅 256 个音节。最后一节采用了一段三一论颂赞。尽管诗歌的韵律是传统的，但整首诗的格式却是安波罗修发明的。下面是他所写的一首赞美诗开头的一节，最初出现在安波罗修的拉丁文版诗歌中，后来出现在 19 世纪时、保持了韵律的英文版诗歌中：

Splendor Paternae gloriae
de luce lucem proferens
lux lucis et fons luminis
diem dies inluminans

[哦，耶稣，天恩之主
 你是父脸上荣光
 你是永恒真光之源
 你光驱散深夜幽暗。]^[5]

无论人们背诵的这些诗行是以拉丁文写成的，还是以英文写成的，220
 都很容易看到安波罗修论及的内容，以及他取得的成就是何等显著。诗句简短，韵律简单，曲调易于记忆。还有，语言典雅。同样本于圣经，并带有明显的基督教色彩。“光中之光”(*lux lucis*)让人想起《诗篇》36篇：“在你的光中我们必得见光”，而且接近《尼西亚信经》中的用词“出于光而为光”(*lumen ex lumine*)，这一信经在几代之前就已被教会采用。一旦这圣诗被唱诵几遍之后，无论是那些朴拙的人还是有学问的人，都会牢记在心。安波罗修的圣诗不仅能够对人的理智有所触动，而且能够打动人的情感；某些让阿里乌派恼火的东西，却打动了在听到这些唱诵时的奥古斯丁。当安波罗修的圣诗进入人的耳朵，他写道，“真理也就浸润了我的心房。”^[6]

为诵读而作的诗歌

安波罗修与普罗登提乌斯是同时代人，而安波罗修要年长十岁。普罗登提乌斯了解也敬仰安波罗修的圣诗，有意识地将安波罗修的著作摆在自己面前来写作。然而，当人们看到普罗登提乌斯所写的作品时，显然，作为一位诗人，他所关注的是某些迥然不同的东西。他的基督教诗歌气势更宏大、内容更广泛。其中最显著的区别是，尽管他的诗歌中有些诗歌是为日间祷告而作的，但普罗登提乌斯却不是一个为礼仪创作的诗人。他的诗歌不是供教会唱诵之用的，而是供居所或沙龙中朗读，或在个人书房安静反思用的。有些诗歌的长度超过了一千行。安波罗修写作解经著作、道德论文、教义性的论文、演讲和诗歌，221
 也就是说，圣诗不过是其文学作品中的一小部分而已。与之相反，普罗登提乌斯却只写作诗歌，他的诗作在内容、形式和韵律上更为多样。

将他的著作列一个清单就能说明这一点。他曾经写过一卷供一天中不同时间使用的诗集，《十二时辰诗》(*Catemerinon*)是在一天开始时，晚上华灯高照时，还有在床榻上休息时朗读用的；还有的诗歌则是在用餐时和禁食时使用的。有几篇长篇诗歌处理的是教义性的主题，如《神化歌》(*Apotheosis*)是关于基督的得胜的(1100行)，《苦罪歌》(*Harmartigenia*)讨论的是罪恶的起源问题(1000行)。他还写了一首护教诗，分为两卷，其中一卷650行，另一卷1100行。他还写了一部由十四首殉道士颂诗组成的诗集，《殉道的冠冕》(*Peristephanon*)。最后，他写了第一首基督教史诗，一首长篇寓意诗称为 *Psyomachia*，诗歌标题译为《属灵争战》。这些诗歌篇前有自传性序言，篇尾有后记，暗示普罗登提乌斯希望自己的著作被作为整体来看待，正如贺拉斯的诗集一样。

《十二时辰诗》中的第一首诗，“鸡鸣诗”，是以安波罗修所写的晨更诗《创造天地之主》(*Aeterne Rerum conditor*)为模板写成的。普罗登提乌斯使用了与安波罗修相同的长短格诗歌，这首诗的用词让人联想起安波罗修的圣诗。但是，其中的不同之处却是人们一眼就能看出来的。首先，普罗登提乌斯的诗歌篇幅要长很多：安波罗修的圣诗有八节，普罗登提乌斯的诗歌则有二十五节。假如在教会中唱诗的话，圣职人员就会事先宣告说：“我们唱颂前两节和最后一节。”安波罗修以对造物主上帝的称颂开始，“永恒上主”(*Aeterne Conditor*)，用了一个美妙的圣经语汇“创造者”(*Conditor*) (来11:10)：

222

创造天地之主
掌管昼夜之王

普罗登提乌斯以鸡鸣开始，用了一个圣经中没有出现过的经典单词“翼鸟”(*ales*)来象征基督：

昼的使者展开双翼
迎接那黎明的驾临

在随后几行中，他在描绘那使沉睡者醒来的鸡鸣时，使用了与维吉尔相呼应的手法。普罗登提乌斯写道：“鸟儿在屋檐下高声鸣唱 [*sub ipso culmine*]”；而维吉尔则写过“清晨的微光中，鸟儿在屋檐下

歌唱 [sub culmine]。”^[7]但是，赋予这首诗以迥然不同特点的却是诗歌中更加明显的象征手法，如公鸡被看作是基督的象征；诗歌中为主题发展留出空间的闲庭信步式的节奏；连接词的运用，诸如“为”、“而且”、“因此”、“实际上”；还有它的词句，如用不寻常的术语“健忘性” (*oblivio*) 来指罪；诗歌节律的丰富多彩，采用了抑扬格中的抑抑扬格 (U—)；在最后的诗节中没有用到三一颂。普罗登提乌斯写的是诗歌而非赞美诗。

任何一位诗人都依赖于那些既能体味诗歌格式也能体会诗歌内容的读者，普罗登提乌斯的读者以他诗歌节律的典雅和遣词上对维吉尔、奥维德及贺拉斯作品中典故的引用为快乐的享受。但是，使普罗登提乌斯的诗歌易于记忆和经久不衰的却是他成功地将传统形式与一种新的内容联系起来。在《十二时辰诗》中，他写道：

223

授我纸与墨，使我能以歌；
歌声甜复美，得颂主荣行；
唯其为主题，唯其调琴音。

普罗登提乌斯要歌颂的是“基督荣耀的行迹”，那些已然发生的事件和因为基督降世继而发生的事件。正如为了适应诗歌的内容，诗歌的主题是“事迹”，即那些已然做成并为人们所看见的事件。对于早期基督教思想家曾经解释过并为之辩护过的内容，即人类已经从拿撒勒人耶稣身上“看见”了永活的上帝这一点，普罗登提乌斯则以诗节的方式表述了出来：

我所颂者主荣行，主所成就人所证
普世之人皆得见，一朝亲历难为弃
荣耀上帝在肉身，昭示世人显神圣。^[8]

基督教诗歌的主题是基督，他的受苦、代死与复活：

启我灵魂啜歌声
发我唇舌勤赞颂
传主受难已凯旋
吹奏十架凯歌声。^[9]

然而，普罗登提乌斯知道，基督的故事不仅包括记载在福音书上的内容，而且包括圣经中英雄人物，如亚伯拉罕和大卫，约拿和犹滴的故事，基督教殉道士的故事，他们高贵的死一直都为人们撰文传唱。224 正如基督教艺术家所认识到的那样，教会历史和经历同样也是基督的故事。普罗登提乌斯最具原创性的著作之一，就是他关于基督教殉道士的诗歌系列《殉道者的冠冕》，其中包括十四首歌颂西班牙殉道士、罗马城的殉道士、彼得和保罗、女殉道士艾格尼丝，还有圣劳伦斯的诗歌。其中，有一首诗歌只有 18 行，另一首则有 1100 行。这些诗歌的节律复杂多变，普罗登提乌斯运用自己的技巧和想象力游刃有余地应对一个个的节律挑战。在这一系列诗歌中，第七首是纪念（Quirinus）一位来自今天的塞尔维亚的殉道士的诗歌；该诗是以一种鲜有与之相应的格莱坎诗体（glyconic）写成的。

尽管《殉道者的冠冕》由普罗登提乌斯在人生中不同时刻写成的独立诗篇组成，但普罗登提乌斯却邀请自己的读者将其作为一个整体来看待。在他这部诗集的序言中，普罗登提乌斯将其称为 *carmen martyribus*（为殉道者所作的诗歌）；在这部诗集中，殉道士是以一种崭新的英雄人物形象，即一种与 4 世纪后期出现的新的基督教罗马相匹配的方式出现的。正如在古罗马一样，新的基督教罗马也有它建立中出现的英雄；但他们却是殉道士，而不是戎装的英雄。他们击败自己的仇敌，也不是借着武器之力，而是借着对基督的信仰。虽然奥古斯丁曾经引起了人们对殉道士和罗马英雄人物之间的相似之处的关注；但是，他认为，用英雄形象来表达殉道士并不合适。^[10] 普罗登提乌斯并不是出于护教目的，将殉道者列入了英雄榜中。

225 在这一诗集中献给圣劳伦斯的重要诗歌之一，是如此开始的：

罗马，你这古老圣殿的母亲，
如今，已归入了基督的怀抱，
劳伦斯曾经带领你走向凯旋，
又将那野蛮民族践踏在脚下^[11]

劳伦斯是 3 世纪中叶罗马教会中的一位执事，在罗马皇帝瓦勒里安（Valerian）统治时期的逼迫中殉道，时间约为 258 年。直到今天，他的教会圣劳伦斯教会（*San Lorenzo fuori le mura*）仍是罗马城中七

个朝圣的教会之一。按照传统，劳伦斯这位最年长的执事不仅管理“圣事”，亦即诸如圣餐杯具和烛台一类的礼仪用具，而且负责教会的财政。城中的长官，听说基督教的牧师们用“金盏”和“银杯”献祭，就要求劳伦斯将教会的财富呈送到他的面前。对此，劳伦斯回答说：

我们教会富有
这我并不否认
它有财产也有金银
世间没有谁胜过它

他答应将教会“基督所有的宝贝财富”都带来，但是为了逗弄这位地方官一下，就请求宽限给他时间，好将教会的财宝列出一个清单。在达成了协议之后，劳伦斯就被释放了。劳伦斯用了三天时间走遍了城市中的各个角落，将有病的人和穷乏人都召集了起来。他所召集的人中包括一个没有眼睛只有两个眼窝的人，一个断了膝盖的瘸子，一个只有一条腿的人，一个双腿不一样长的人，还有其他患有严重疾病的人。他将他们的名字一一写下来，并让他们在教堂门口列好队。到了这个时候，他才去找这位长官，并把他带到教会里来。当这位长官走进教会大门的时候，劳伦斯就指着这群衣衫褴褛的人说：“这就是教会的财宝，带走吧。”这位长官因为受了嘲笑而恼羞成怒，命令将劳伦斯处死，但却又加了一句说：“我不会让你很快死去的。”

226

随后，就是劳伦斯被放在一个烤肉架上慢慢受炮烙之刑的著名场面，用一种慢火煎烤好延长这种痛苦。普罗登提乌斯描写说，劳伦斯用一种尖锐的讽刺（在这种场合下）向这位罗马长官说了以下的话：

火慢下来，烧灼的热气已烤焦了
劳伦斯的皮肉，作成了诅咒，
他从烤架上平静地发声
向审判官提出这简短的建议：
“祈祷吧，把我身体翻过来，
它已经烤了很久
翻过来尝上一尝
好看一下你火神成就的功效。”

这位长官命人将他翻转过来，于是劳伦斯说道：“烤好了，吃吧，看看是生吃更好，还是烤熟了更好。”

227 劳伦斯的殉道是在罗马城中发生的，当普罗登提乌斯给诗歌结尾时，他提出，对这座古老的城市来说，劳伦斯的殉道代表着某种崭新的东西。殉道不仅成为宗教信仰的代表，而且也成为公民献身精神的体现，甚至是新基督教罗马城的爱国主义体现。普罗登提乌斯说了一句颇有启发意义的话：劳伦斯借着自己的死，在这个“永恒议会”就座的城市中赢得了“公民冠冕”。普罗登提乌斯玩弄起了本来用于指罗马的“永恒”一词，并巧妙地提醒自己的读者说，应当把这座“尘世之城”的命运与另一种永恒，亦即上帝的永恒关联起来看待。然而，他并没有忘记劳伦斯是一位罗马公民；而且，今日用人间的冠冕来向殉道士表达敬意的乃是罗马：“你有两个家乡，蒙福的劳伦斯，一个是你今世肉身的家乡，另一个是你在天上的灵魂的家乡。”^[12]虽然这座“尘世之城”仍主张对自己的公民有权利，但现在却是作为一座崇拜独一无二上帝的城。

普罗登提乌斯用来描绘劳伦斯的词是 *vir*（英雄），即维吉尔的《埃涅阿斯》一书开篇处用到的一个词，“*Arma virumque cano*”（我歌颂战争，也歌颂英雄）。与罗马的英雄相比，基督教的英雄人物是“借着死亡来战胜敌人”^[13]，而不是用刀剑。然而，殉道士们若非受过军旅美德的训练，譬如勇敢的训练，是无法从容地面对死亡的。为殉道士所作的诗歌集以一首致两位军旅殉道士的诗歌开始，埃米特里乌（*Emeterius*）与克里多纽（*Chelidonius*），他们曾为十字架标准的缘故而放弃了凯撒勋章。这种使他们适于“战争与战斗”的勇力，使他们准备好去“为神圣之事而战”。

228 2、3 世纪的护教家们乃是处在居于主导地位有时又充满敌意的社会中作为一个小宗教派别的成员说话；而普罗登提乌斯则生活在一个罗马帝国已经转变成一个基督教帝国，且基督教的根基也已经立定的时代。他的任务与他们不同。正如那些为日益增长的基督教群体设计教堂的建筑师，以及尝试采用油墨和马赛克和石头来描绘基督、童贞女马利亚与圣经故事的艺术家的艺术家那样，普罗登提乌斯用语言来服务于这种崭新的文明，将自己的语言献上作为表达圣言的工具。在《殉道士

的冠冕》一书中，普罗登提乌斯向人们表明，教会有许多故事是适于运用诗歌的想象力来表达的，就像古罗马的神话和寓言一样；而他也第一次写作基督教诗集，既是宗教性的诗集，也是民间诗集，用来教导人，愉人之心，悦人之耳。

《灵魂之战》

普罗登提乌斯最受人欢迎而且最有影响的著作是他的长篇叙事诗 *Psychomachia*（《灵魂之战》）。这首诗与他创作的任何其他诗歌相比，都更好地展现了普罗登提乌斯的原创性，因为灵魂之战并不是普罗登提乌斯自己创作的基督教故事的一种韵律版，它既有来自圣经的灵感，也有对古典作品的引用。与早期的基督教诗人不同，他并没有采用古典的诗句来重写圣经中的故事。他希望进行一项新的事业，他创作的内容是没有先例可循的，即一种用寓言形式来讲述灵魂生活的诗歌。《灵魂之战》受欢迎的程度是如此之高，以致中世纪时期它的抄本可以与圣奥古斯丁的主要著作相抗衡。这首诗在国人中间同样为人们珍视，正如古英语的抄本所表明的那样。诗歌中对美德与邪恶之间激烈斗争的描绘，同样也启发艺术家们通过将核心人物绘成栩栩如生的图画来对诗歌的抄本进行描绘。

在古代世界中，寓言曾被广泛地用作解释文本的一种工具。因为它一直以来都被用于解释荷马的诗歌；所以当基督教开始解释圣经时，特别是在解释旧约圣经时，他们就采纳了其中的某些技巧。但是，从普罗登提乌斯的《灵魂之战》中，人们看到的却是谋篇上的寓言体，即一种用来表达观念或态度或情感的充满想象力的崭新叙事创作。解经性的寓言体则会采用一段经文中的细节，不管这些细节是不是虚构的，并努力从其语言和形象中发现象征哲学、神学或道德原则的东西。谋篇上的寓言体以道德原则和属灵真理开始，创作一个虚构的故事，并用叙事方式将其表现出来。虽然其他作家也曾创作过寓言体作品，如奥维德的《变形记》，维吉尔的《田园诗》（*Georgics*），阿普列乌斯（Apuleius）丘比特和普赛涅的故事，都曾用过这种文体；但是，普罗

登提乌斯却是将整首诗构思为寓言体作品的第一人。此后，会有很多人仿效他的做法，其中最卓越的出现在埃德蒙·斯宾塞（Edmund Spenser）的《仙后》（*The Faerie Queene*）与约翰·班扬（John Bunyan）的《天路历程》中。

普罗登提乌斯以亚伯拉罕，“第一位信徒”开篇。在圣经中，亚伯拉罕当然是第一位信仰的榜样，而普罗登提乌斯让自己的读者来回顾撒拉的故事。亚伯拉罕因为顺服上帝的命令之故，动身献上自己的独生儿子——即由亚伯拉罕妻子撒拉所生的儿子，就是在她生育年龄已经过去很久之后出生的儿子，作为向上帝献上的祭物。然而，普罗登提乌斯在诗歌中所强调的却并不是信心，而是爱和情感。亚伯拉罕所献的是“他心中宝贵的”。《灵魂之战》是一篇关于内在生活的诗歌，论及让我们里面“受奴役的心”获得自由而发动的战争；这是一场为了决定由谁来统治我们的生命而发动的战争。普罗登提乌斯用一句带有明显奥古斯丁语调的句子说：“人的本质是分裂的。”《灵魂之战》乃是一首关于如何使我们摆脱三心二意达致内心清洁的诗歌。^[14]

230 为了给这一故事布置场景，普罗登提乌斯选择了一个亚伯拉罕生命中显然并不重要的事件，即《创世记》14章中作为战斗英雄的事迹。当亚伯拉罕在希伯仑地区定居之后不久，他就被迫奔赴战场迎战那攻击所多玛和蛾摩拉的四王联军，他们掳掠了城中的财物，并将当时住在蛾摩拉^①的罗得当作俘虏带走了。当时，亚伯兰（还没有蒙上帝赐名亚伯拉罕）听说罗得被掳走了，便组织了一支由318名壮丁组成的军队，去营救自己的侄子。他在以色列北部靠近但的地方追上了他们，并在靠近大马士革的地方打败了他们：“将被掳掠的一切财物夺回来，连他侄儿罗得和他的财物，以及妇女、人民，也都夺回来”（创14：16）。

普罗登提乌斯认为，应该把掳走罗得的故事作为 *ad figuram* 即寓言来解释。亚伯拉罕“为上帝之爱所激励，拔剑出鞘，让骄傲的王逃遁”的故事，正是人灵魂中善恶两股势力争战的寓言。这个故事在我们面前树立了一个我们如何必须为保持自己的心不受放纵的欲望控制

① 本书中如此，但圣经中作所多玛。——译者注

而战的典范。正如亚伯兰能将掳来的罗得解救出来一样，照样因着基督的帮助，基督徒能让自己脱离那辖制他的邪情私欲。唯有当灵魂被“基督的火炬所照亮时”，它才能胜过自己的敌人。^[15]

一俟普罗登提乌斯确立了贯穿亚伯拉罕的故事的主题之后，他就开始了自己的诗歌。现在，他没有对圣经中的叙述做出一种寓意解释，而是开始讲述一个他自己发明的故事。诗歌中的主角不再是亚伯拉罕，而是一系列由普罗登提乌斯杜撰出来代表美德和邪恶的人物。第一位进入战场的是“信心”，“她衣裙粗朴凌乱，肩膀裸露，头发也未修剪，两臂奋起”。她迎战的是“崇拜昔日众神”，亦即偶像崇拜。一霎间，“崇拜昔日众神”冲着“信心”举剑杀来，但“信心”熟练地避开剑锋，一剑击中敌人要害。当“崇拜昔日众神”倒地之时，“被自己的女王信心聚集起来的千万殉道者得胜的军团就欢喜雀跃，受到激励去面对自己的仇敌”。^[16]

231

普罗登提乌斯的语言或许显得粗糙，但却使人回想起他写作的那个时代。他的读者对殉道者的故事听闻已久；在故事中，战斗总是以殉道者的死亡而告终。听到一首诗以战败仆倒的“崇拜昔日众神”的死亡以及“信心”的得胜凯旋结尾，是何等令人心满意足。沉冤昭雪总是令人高兴的，普罗登提乌斯无疑发出了压抑已久的感情。但是，这里所有的还并不仅仅是一吐为快。在普罗登提乌斯的寓言之下，跃动的是一个重要的圣经暗喻，圣保罗对信徒的描述“基督耶稣的精兵”（提后 2：3），以及《诗篇》中的战争意象（“耶和华我的磐石是应当称颂的，他教导我的手争战”，诗 144：1）。基督徒不是与外在的敌人争战，而是与“管辖这幽暗世界的”或者说“天空属灵气的恶魔”争战。为了在这一战场上取得胜利，人们就要像圣保罗所说的那样，“披戴上帝所赐的全副军装”（弗 6：12—13）。

在《灵魂之战》一书中，普罗登提乌斯将属灵争战置于基督徒生活的核心地位。仇敌是罪，这里的信息是显而易见的：没有与罪的斗争，就没有美德可言；没有对罪的得胜，就没有和平可言。这是许多世纪以来基督教诗歌史上一个不断回荡的主题。斯宾塞所著的《仙后》（*Faerie Queene*）一书中的“红十字骑士”就是普罗登提乌斯著作中“信心”的后代，他遇到的第一个敌人“错谬”，让人想起“崇拜昔日

232 众神”。实际上，约翰·弥尔顿谈到《仙后》一书中众位骑士的话也适用于普罗登提乌斯著作中的英雄：“我无法赞美一种遁世的、在修院中养成的美德，它未经磨练，也毫无生命气息，它从未冲出去与敌人战斗，而是从比赛中隐遁；若经过仆仆风尘，不经历寒暑，就不能得到那不朽的桂冠。”^[17]

紧随“信心”之后出场的是“节制”，她在战场上迎战的是“贪欲”。“节制”与双肩裸露的“信心”有所不同，她并不是赤手空拳奔赴战场的，而是身披闪亮的铠甲。虽然“贪欲”用蘸有沥青和硫磺的燃烧着的松明火把向“节制”迎面掷来，但“节制”却用石头击中了“贪欲”的手，并挥剑刺入她的喉咙。当“腐臭的血块”从“贪欲”颈项中流出来时，“节制”认识到自己已经彻底得胜了，便欢呼说：

你的末日已然来到，
你必要轰然仆倒。
再不敢向上帝仆人
抛掷你致命的火药
唯有清心的人
就是基督之火永远照耀。^[18]

随后，在战场上兵戎相见的是其他的美德和邪恶。在“崇拜昔日众神”和“贪欲”之后出现的是“愤怒”、“骄傲”、“放纵”、“贪婪”、“混乱”，迎战她们的依次是“忍耐”、“谦卑之心”、“清醒”、“正直”、“单纯”、“盼望”、“理性”、“和谐”。加起来共有七种邪恶（美德的数目要超过邪恶），但她们却与人们熟悉的中世纪七宗罪没有对应。

233 普罗登提乌斯努力要找出一种方法从而将每种美德都置于一个战斗形象中。例如，人们何以能描绘“忍耐”冲向一位仇敌，或是“谦卑之心”心满意足地看着倒在地上的仇敌的形象呢？普罗登提乌斯似乎认识到了自己构想的局限之处，在“放纵”和“清醒”之间的战斗中，他将“放纵”描绘成了一个随心所欲的敌人，一个既狡猾又妖艳的女人，坐在一驾辉煌的战车上向自己敌人投掷紫罗兰和玫瑰叶子。因为受了一位“醉醺醺的舞娘”引诱，美德们起初将自己的武器放在了她脚下。“贪婪”通过化妆成“节俭”来欺骗敬虔的基督徒，诡计多端地骗取了她那些轻信、毫无戒心的朋友。正如文艺评论家 C. S. 路易

斯所看到的那样，这是古典文学中为数不多的范例之一，其中有某种“对自欺这一重大事实的体认”。

普罗登提乌斯认识到，人情欲肆虐得如此之烈，以致与她们的斗争可以形象地比作战场上的战斗。虽然维吉尔谈到了民族之间的“残酷战争”，但普罗登提乌斯却谈到了在“人的骨髓中肆虐”的“残酷战争”，因为人“分裂的本质”在咆哮着进行反叛。^[19]尽管他的写作没有奥古斯丁的心灵深度，但他却从圣保罗和自己的经历中了解到：“我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作”，其原因在于“那住在我里头的罪”（罗 7：15—17）。

《灵魂之战》是一个关乎每个人，关乎发生在每个人被典恩造访之灵魂中的一场争战的故事。但是，这首诗也向我们讲述了另一个故事，它更加壮观，场面更加宏大：就是爱寻找人类的故事。交织在普罗登提乌斯诗歌中的是一个叙事，在这一叙事中，是上帝，而不是人的灵魂，才是演员。这一故事从创造开始，从人类的堕落中汲取了自己的情节，从亚伯拉罕所受的呼召中找到了自己的方向，在众先知和以色列男女圣徒的应许中提供了希望，并在基督的生命和差圣灵聚集教会中得到了应验。这首诗不仅仅是一则道德生活的寓言，也是对在基督里上帝的称颂，他在人毫无抵抗之力的地方取得了胜利。在“节制”战胜“贪欲”之后，她说道：

234

童贞女生下一个孩童，
如今，你的能力何在？
在那位童贞母亲身上
人性丢弃了原初的污秽
从天降下的能力使肉身更新
未婚的女仆竟生下了神，就是基督
因母亲之故，而成为人
因天父之故，而成为神
从那天起，一切肉体都成为神圣
借肉体以降生，并借这联合
分享了神的性情
纵然道成肉身，与肉体相联

也未停止他从前的身份，
 更未因与肉体交易而位份稍减
 他的威荣让不幸者雀跃。
 他过去所是的，如今仍是
 他过去不是的，如今已成就
 所以，我们不复是昔日样式
 而是重生成为更美之物
 他虽赐给我，但仍是他自己
 神虽成为我们的样式，却又毫发无损
 他将一切赐给我们，抬举我们承受上天的恩赐。^[20]

235

这里澄清的有两个故事，一个故事是基督荣耀的行迹，而另一个故事则是基督徒的内在生活。请注意，普罗登提乌斯在其对道成肉身的故事所作的描述中，引入了一个有些出人意料的第一人称代词：“他虽赐给我，但仍是他自己。”普罗登提乌斯通过将这两个故事交织起来的方式，赋予了基督教诗歌以一种迥然不同的形式。在《灵魂之战》一开始，普罗登提乌斯就向读者说话，邀请他们成为这一叙事中的一部分。在普罗登提乌斯的诗歌中，读者并不是一位旁观者，而是一位参与者。任何一个愿意“献上蒙上帝悦纳”的祭物的人，都必须献上“他的心看为最宝贵之物”。他必须驱除掉自己胸膛中蓄积已久的混乱，镇压其中的“悖逆”，好使自己的心意为基督所赢回。正如弥尔顿的《失乐园》一样，《灵魂之战》并不是“表达卓越观念的一种工具”；这首诗循循善诱地劝读者要留心自己，并通过信靠基督来改变自己的生命。人只有心灵清洁，才能迎接基督，并有资格“服侍三一上帝”。^[21]

哲罗姆，这位4世纪拉丁语世界最有学问的基督徒，谈到自己在闲暇时刻会转向西塞罗和普劳图斯（Plautus）这位喜剧作家来消遣一下。因为圣经语言既直白，也不典雅；使他困扰的是，他发现自己阅读罗马古代伟大拉丁作家的作品，要比阅读圣经更让他感到心满意足。有一次，他在发烧时，梦见自己被带到一位审判官面前。当被问及他是谁时，哲罗姆回答说：“我是一位基督徒。”但是，审判官却说：“你在撒谎，你是西塞罗的门徒，不是基督的门徒。因为‘你的财宝在哪里，你的心也在那里’。”审判官命令人鞭打他，哲罗姆请求怜悯。从

那一天起，哲罗姆宣称说，不可思议地，他用以前读文学作品那样的热情和劲头来阅读圣经了。^[22]

与哲罗姆不同的是，普罗登提乌斯并没有放弃缪斯。他认为，基督徒没有丝毫的理由来回避文学；他通过采用这种“便捷的长短格诗”和“迅速的抑扬格”，使基督徒既能在诗歌中找到乐趣，也能从中得到教育。对于他来说，诗歌既不单纯是工具，即一种用于教导的快乐工具，也不纯粹是美学性的，即空洞无物的歌唱。在所有为人们称颂的诗歌当中，格式和内容乃是互补的；普罗登提乌斯谨慎地处理神学观念的表述和圣经故事的叙述，也同样关注遣词和节律。他也没有忽略整首诗的格式。自从贺拉斯以降，没有任何诗人曾创作过像《十二时辰诗》和《殉道者的冠冕》这样的组诗。普罗登提乌斯希望基督教的诗歌不仅在教会崇拜中占有一席之地，而且也在世界文学中占有一席之地。他达到了一种早期基督教作者未知的丰富，和拉丁诗歌中久已缺失的那种清新气息。他的全部作品既带有深刻的基督教内涵，也是不容置疑的文学作品；而且，它使基督教理性传统走上了这样一条轨道，在那里各样的诗人如但丁、威廉·朗兰德、埃德蒙·斯宾塞、约翰·弥尔顿、杰拉德·曼利·霍普金斯、T. S. 艾略特和乔弗里·希尔都找到了一席之地。

236

注释

[1] Sidonius, *Epistle* 1.9.4.

[2] *Crown of Martyrdom* 2.574.

[3] *Confessions* 9.7.15.

[4] *Sermon against Auxentius* 34.

[5] *Ambrogio Inni*, ed. Manlio Simonetti (Biblioteca Patristica; Firenze: Nardini Editore, 1988), p. 26; translation by John Chandler (1806—76) in *Twenty—Four Hymns of the Western Church*, ed. Howard Henry Blakeney (London, 1930), 7.

[6] *Confessions* 9.6.14.

[7] *Aeneid* 8.456.

[8] *Hymn for Every Hour* 7—8.

- [9] *Hymn for Every Hour* 82—83.
- [10] *City of God*. 10. 21.
- [11] 诗歌的文本与英语翻译见于 *Prudentius*, ed H. J. Thompson (Loeb Classical Library; Cambridge, 1979), 2: 109—43.
- [12] *Crown of Martyrdom* 2. 155.
- [13] *Crown of Martyrdom* 1. 27.
- [14] *Psychomachia* 14 and 904.
- [15] *Psychomachia* 57.
- [16] *Psychomachia* 36—37.
- [17] John Milton, *Areopagitica* (John Milton, *English Minor Poems. Paradise Lost. Samson Agonistes. Areopagitica* [Greet Books of the Western World, ed Robert Maynard Hutchins; Encyclopedia Britannica, 1952]), pp. 390—91.
- [18] *Psychomachia* 54—57.
- [19] *Aeneid* 6. 86; *Psychomachia* 902—04.
- [20] *Psychomachia* 71—86.
- [21] *Psychomachia*, preface, 6—8; 903—04; 这句话是费希 (Stanley Fish) 所说的, 出自他论及弥尔顿的著作, *Surprised by Sin* (New York, 1971)。
- [22] *Epistle* 22. 30

使此物成为彼物

237

我们已经而且首先认识了他，从而使此物成为彼物。

——大卫·琼斯

最为基督教的批评者所鄙弃的习俗之一，就是崇拜死者，尤其是对殉道士和圣徒遗骨的尊崇。教会一个狂热的敌人，361年至363年在位的罗马皇帝朱利安，就曾指控基督徒已经“让纪念死者的坟墓和纪念堂布满了全世界”，但圣经中却没有任何地方提到说人应当“光顾坟墓并对它们表示尊崇”。^[1]到了4世纪末，罗马的各座城市都星罗棋布地布满了存放着遗物，即男女圣徒遗骨的祠堂，而敬虔的基督徒则进入这些圣地来祷告。

早自2世纪起，基督徒就已经开始通过在圣徒墓旁进行崇拜和代求的方式来尊崇死者了。在罗马圣彼得墓的旁边，墙壁上被凿出了一个龛，来存放一个写有“彼得在此”的牌位。在这些祠堂中，人们会看到一座祭坛和一些长凳；在这里，忠信的人可以坐在上面瞻仰存放圣徒宝贵遗骨的石棺。这些骨头不仅提醒那些参观墓地的人，说某个人埋葬于此，也明确地传达这位圣人的存在。“信徒在瞻仰这些遗物时，”尼撒的格列高利在论及圣西奥多的坟墓时写道，“就像用眼睛、嘴巴、耳朵，实际上是用所有的感官，在拥抱仍然充满生命的身体本身。借着尊重的眼泪和温柔的情感，他们向这位殉道者发出代求，就

238

像他实际上就在他们面前一样。”^[2]

尼撒的格列高利是基督教史上最富哲理的思想家之一，是一位基督教柏拉图主义者，他相信，“真正真实的东西”并不是从物质事物中发现的，而是在唯独特心灵才能接触到的属灵领域中发现的。然而，在这篇布道词中，他谈到，触摸并亲吻这位圣徒的遗骨是一种超乎想象的恩赐。即使是存放遗骨的泥土也是可亲的。他在向坟墓中观看时，觉得自己仿佛能与这位圣徒面对面说话一样。

格列高利的经历并不是一种不同寻常的经历。在位于伊利斯岛上的纽约港，有一座博物馆；在这里，有数百万来自海外的移民第一次踏出了船舱，进入到自己新的国家。博物馆因为在这座曾经迎接过移民的初代建筑中，所以就有了一股祠堂的味道。凡参观博物馆的人，就能站在当初一家家满怀渴望的父母和欣喜若狂的孩子们经过数星期海上航行后，拥挤着从船上下来踏上坚实陆地的地方。这个地方绝不仅仅是让人回忆起那些移民，它也让人们亲眼看到并亲手摸到那些带着他们存在痕迹的实物：秘书用来记录他们姓名的高脚桌，一排文件柜，还有用绳子牢牢地捆在一起的箱子，反映出他们是来自不同的国家。伊利斯岛移民博物馆有一种奇特、神秘的力量。记忆，绝非仅仅是一种头脑中的行动，而是与地点、视觉和气味联系在了一起。

在他最富有哲理的作品里一段发人深省的论述中，尼撒的格列高利有些让人吃惊地批评自己的对手欧诺米（Eunomius）忽略了基督徒的实际生活，仅仅依赖于神学理念。格列高利说，认为基督教信仰仅仅包括教导的看法是错误的、毫无价值的。这同样也与人们在谈到“令人尊敬的名”，即圣父、圣子、圣灵时画十字架的标记有关，与“重生的奥秘”（在受洗时浸入水中）并“奥秘的义务”（在圣餐中献上经过祝圣之后的饼和杯）有关。假若有人小觑了这些“圣礼的标记”，认为基督教仅仅在于“教义上精确”，那“基督教的奥秘”就变成了一种敬虔的寓言。^[3]

我们在前一章中已经看到了，早期基督教诗人是如何创作出朗朗上口的诗句来颂赞上帝并称颂基督荣耀作为的。基督教思想家同样也关注各种其他的事物，例如圣徒和殉道者的遗骨，圣地的泥土和石头，圣油、圣水、饼和杯，甚至于油漆在木头上的画像和镶嵌在墙壁上的

马赛克画。因为道成肉身的缘故，基督教在物质事物与永活上帝之间建立起了一种亲密的关系。

240

图画胜于文字

百闻不如一见，而且在早期教会中，讲到认识上帝，最普遍的比喻就是看见。“从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来”（约 1：18）。我们借着瞻仰一个人，即耶稣基督的面容来认识上帝。在注释福音书中一个生来就瞎眼的人的故事时，亚历山大的西利尔写道，当瞎子问，“主啊，谁是上帝的儿子，叫我信他呢？”耶稣并没有说：“通过类比方式来寻求上帝的本质”，而是说“你已经看见他，现在和你说话的就是他”（约 9：36—37）。他指的是“身体的实在”，是可以用眼看见的。^[4]当然，看见的意思并不仅仅是指用眼睛看见（耶稣当时是在对一位盲人说话）；但是，基督教独特的宣告却是：属灵的知识开始于可以亲眼看到、亲手摸到的事物：“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。我们将所看见、所听见的传给你们”（约一 1：3）。圣经中叙述的各种事件，亚伯拉罕献以撒，拯救以色列人出埃及，摩西站在燃烧的荆棘前，大卫在约柜前跳舞，耶稣在约旦河中受洗，他在客西马尼园的受苦，他的受死与复活都是为人们所目睹的。因此，它们都是可以用图画描绘出来的。在地下墓穴的墙壁上，基督徒描绘出了圣经中记录的人物与事件，如摩西在加低斯击打磐石，但以理在狮子坑中，五饼二鱼的故事，拉撒路从死里复活等。

最早的基督教艺术限于诸如地下墓穴一类的墓葬中，限于家庭中使用的诸如灯盏和碗碟类的东西，还有戴在手上的戒指。在前三个世纪中，基督教只能建立为数不多的崇拜场所。但在 4 世纪，在第一位基督教皇帝君士坦丁御赐的支持下，罗马帝国各座城市中的基督教群体纷纷开始建造教堂。他们用绘有基督、童贞女马利亚、众圣徒和圣经中各种故事的绘画或马赛克画来装饰这些建筑。除了少数例外情形，基督教领袖们对教堂中的绘画表示欢迎，主教们也对这些艺术家的工

241

作表示赞许。在4世纪中期宣讲的一篇论及戴克里先皇帝统治时期的殉道士圣巴兰（Saint Barlaam）的讲道词中，凯撒利亚的巴西尔赞美艺术家们（他称他们为“卓越的画家们”）说：“请用你们的艺术让这位领袖模糊的形象丰满起来。用你们的智慧之花来烘托这位我只能用模糊的语言来描绘、得了冠冕的殉道士。就让我的言语被你们绘出的殉道士的英雄事迹所超过……这样，我就会看到这位信心勇士在你们的画中更荣耀地呈现出来。”^[5]

正如这一段说明的那样，教堂绘画的目的之一是教导性的。绘画可以让那些忠信的人头脑中带着一种形象，而对那些不识字者来说则起到书本的作用。然而，一段时间过后，人们不光是瞻仰这些画，还用手去摸这些画，亲吻这些画，并在画像前燃起了灯烛，甚至向画像献上祷告，这情形竟成为一种习惯。据说，约翰·克里索斯托有一副圣保罗的画像，当他阅读保罗书信时，“他就会专注地盯着画像，就像看着这个人一样”，并使自己的思想朝向保罗，并“透过画像与保罗说话”。^[6]这些画像（*icon*，用来表示形象或绘画的希腊语单词）逐渐被人们用对待真人那份尊重来对待了。譬如圣徒的遗骨，它们不仅仅是一种纪念物：它们也使圣人在场，绘画本身变成了尊崇的对象。

随着基督徒崇拜画像的情况变得越来越狂热，至少对某些人来说，似乎对圣像的尊重与偶像崇拜只有一线之隔了。在实际生活中，忠信之人或许难以将一幅画、木头和油漆与图画中描绘的人物分别开来，不管是基督还是童贞女马利亚。在8世纪早期，君士坦丁堡的皇帝利奥三世（Leo III）在教会中的一群人支持之下，发动了一场反对尊崇圣像的运动。因为是从用来表达“毁坏圣像”的希腊语单词（*iconolasts*）衍生来的，又被称为“破坏圣像者”。他们辩解说，摩西律法反对制作雕刻的偶像：“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它”（出20：4—5）。他们还宣称，基督最真实的代表要从圣餐中去寻找，男女圣徒的真正形象不是图像，而是高尚的生活，即在寓言和说教中所彰显出来的上帝的形象。按照这种观点，听远比看重要。

教会史上的屡见不鲜的是，某种带有分歧的观点所带来的挑战往往会成为一次澄清所信之道的契机。在这一案例中，围绕尊崇圣像的

争端推动了一位生活在荷兰的修士，大马士革的约翰，以三篇思想深刻的论文来捍卫尊崇圣像的做法，厘定了圣像及基督徒尊重其他感观对象和事物之争中的论题。

243

穆斯林世界中的基督徒修士

大马士革的约翰出生于7世纪后半叶，属于638年耶路撒冷落入穆斯林手中之后的一代人。到他出生时，地中海东部、叙利亚、巴勒斯坦，还有埃及这些本来属于基督教的领土已经被这种新宗教的大军征服了，大马士革城变成了穆斯林统治的政治和行政中心。约翰的祖父和父亲都曾在驻扎大马士革的哈里发宫廷中位高权重。约翰在童年时，就学会了阿拉伯语（即征服者的语言）以及希腊语（即基督教群体的语言），他似乎也研读过古兰经。他是基督徒思想家中著书立说讨论穆罕默德并引用《古兰经》内容的第一人。

与自己的父亲和祖父一样，约翰是从服务于哈里发开始自己的事业的。但是，从早年开始，他就为宗教生活吸引，很快便离开大马士革成为位于玛耳萨巴（Mar Saba）的著名修院的修士；这座修院位于犹大沙漠中，在伯利恒以东六英里处俯瞰汲沦溪河谷的高地上。在穆斯林统治下，修院变成了学术中心和基督徒着手将希腊著作译成阿拉伯语的最早场所之一。今天，它仍是一个运转着的修院。在那里，正像在他之前和之后的人一样，约翰过着祷告、劳作和研读圣经和教父著作的生活。但是，作为一位拥有不寻常天赋的人，他同样也开始着手写作神学与哲学著作。

伊斯兰教在原本由基督教统治的地区的确立给中东地区带来了深远影响。带着一种受狂热驱使的愿望，这些新统治者逐步对社会、语言、政治体制和法律、历法进行改造，而且经过一段时间也许多人的宗教生活进行改造。面对一个基督教处于衰退地位的世界，约翰给自己设定了一项惊人的任务，即将基督教昔日的遗产传给后代人。他最著名的著作《知识之泉》（*Fount of Knowledge*）是节选自早期思想家著作的基督教教导的大纲；而他的另一部著作《圣句对照集》

244

(*Sacra Parallela*)，是他编辑了圣经中和教父著作中探论道德和禁欲生活的文句汇集而成。

尽管约翰生活在巴勒斯坦的穆斯林世界中，但他却受到吸引，卷入了远方拜占庭帝国的首都君士坦丁围绕尊崇圣像进行的争论。按照约翰的观点，禁止圣像向道成肉身这一根本基督教信仰发出了挑战，超越时空的上帝竟然透过一个人——拿撒勒人耶稣为人们认识，他从女人降生，并生活在历史上的特定时间、地点。因为上帝取了肉身，所以才有可能描绘出一种上帝的形象：“当那位没有身体、没有形象、本质无法限量、以上帝形象存在者反倒虚己，在本质上和身量上取了奴仆的样式，并被人在肉身中寻见时，那时人才能描绘出他的形象，并将其展示给任何愿意凝目瞻仰的人。”^[7] 这是如何成就的呢？“就是把他奇妙的降卑，他从童贞女的降生，他在约旦河中的受洗，他在他泊山上的变相，他救我们脱离邪情私欲的受难，他的受死、他所行的神迹，……将他救赎人的十字架、坟墓、复活和升天描绘出来让人看见。”^[8] 假若不能将基督画成人，约翰论述说，人又如何宣称上帝曾道成肉身呢？在这次破坏圣像之争中，与用绘画来描绘基督的合法性相比，受到挑战的不仅仅是用绘画来描绘基督，还有童贞女和众圣徒的合法性。

245

在古以色列，制造上帝的像是被禁止的。按照摩西律法，造像就是偶像崇拜。约翰当然同意这一观点，而且他也呼吁人们注意五经中的几处经文用其他方式对这一禁令的表达。上帝对摩西说，“你不能看见我的样式^①”（出 33：20）。同样道理，当摩西向以色列人解释在何烈山亦即西奈山上发生的事件时，他告诉他们要分外谨慎，“因为耶和华在何烈山从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形像”（申 4：15）。因此，摩西继续说，不可为着自己的缘故雕刻偶像“仿佛什么男像女像”。约翰将古代的禁止与新约圣经中的语言进行了对比。在《哥林多后书》中，圣保罗说：“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光”（林后 3：18），保罗称基督为上帝的“真像”。在以前的时间，没有人能“看见上帝”，因此像只能引导人们走向偶像崇拜，但既然上帝已经

① 直译，和合本作“面”。——译者注

以人的样式显明出来了，所以形象对成熟的基督教敬虔是必不可少的。^[9]

上帝已经被“人们在世上看见”。约翰反反复复谈到所见之事，并且在其中一处称这种看见为“至尊的感受”。唯有通过看见，我们才得以被带入与上帝的亲密关系中：“我已经从人的样式看见了上帝，我的灵魂已蒙了拯救。我看见了上帝的形象，正如雅各一样，但却是以一种不同的方式。”雅各只是用“属灵的眼睛”看见那将要来的。因为他看见了“没有形质”的上帝，他的看见是有限的。现在，我们却可以“在人的肉体中看见上帝”，约翰说道，上帝的形象已经被“烙印在我心版之上”。^[10]

尊崇圣像乃是教会宣扬上帝已经在耶稣基督这个人身上显现出来的最显著方式。更重要的是，基督取了人的肉体并不是暂时的权宜之计，就像冬天穿上春天存放起来的外套一样。基督的肉体即使在他回到圣父那里时仍是他自己的，逻各斯的身份永远是与人的肉体，即物质绑定在一起的。这最终就是在基督于世上驻留之后很久仍能通过绘制基督的形象来描绘神圣逻各斯的原因所在。约翰写道，“我斗胆为不能看见的上帝绘制一幅像，不是作为不可见之上帝，而是作为已经为了我们的缘故，并藉着分有血肉之躯而成为可见的上帝。”在基督的形象中描绘出来的，既不纯粹是人性的耶稣，也不是看不见的上帝，而是上帝成为肉身的像。

246

就某一层而论，基督的圣像是一幅按照他有生之年为认识他之人所看见的样子绘出的基督画像。但是，基督并不是一位出自昔日历史中的人物，而是复活之主与永活之主，被高举坐于上帝右边，并与圣灵相交。当约翰说人能够制作基督的像时，他的意思当然是指人能像绘制人的画像一般，绘制出一幅基督的画像；但是，他同样也是指，在瞻仰基督的容面时，人们看到了某些无法用肉眼看到的事物，就是那位以上帝的形格存在的上帝。在787年召开的、教会对圣像问题的教导给出定论的第二次尼西亚公会议（Council of Nicaea）上，主教们力主基督圣像绝不仅仅是历史中的基督的画像。在瞻仰基督圣像时，他们看到的并非仅仅是基督这个人，而是“成为肉身的逻各斯”。当人注目基督降生的圣像时，圣像向我们说明的是“上帝为了我们的救恩

247 而成为人”。因此，圣像邀请人们宣认，“那位没有肉身者，成为了肉身……那位非受造者成为受造者中的一员。那位不能看见的，成为人能摸到的。”基督降生圣像起到的作用绝非仅仅是提醒观像者过去发生的某一事件，即拿撒勒人耶稣的降生：它是一幅道成肉身圣像，关于上帝取了人的肉身的圣像。用亚历山大的西利尔的话说，基督的肉身是“不能看见之上帝的肉身”。^[11]

尽管毁坏圣像之争并非一场针对艺术的合法性问题的一般性争论，但实际上，它却是教会史上关于宗教艺术的性质问题的第一次争论，约翰在其捍卫圣像的行动中，对艺术家的工作持赞赏态度。在第一篇文章的一段抒情段落中，他引述了上帝对比撒列，即一位被分配装饰古代帐幕的一位巧匠的吩咐，“耶和華曉諭摩西說：‘看哪，猶大支派中戶珥的孫子、烏利的兒子比撒列，我已經題他的名召他。我也以我的靈充滿了他，使他有智慧，有聰明，有知識，能作各樣的工，能想出巧工，用金、銀、銅製造各物，又能刻寶石，可以鑲嵌，能雕刻木頭，能作各樣的工’（出 31：1—5）。对此，约翰评述说：“看看你们[毁坏圣像者]贬斥的物质是如何受到尊重的吧。”随后，他带着深深的讽刺，补充说：“什么才是比染了色的山羊皮更重要的呢？蓝色、红色和紫色难道不只是颜色吗？看哪！人手中巧妙的工作竟成了基路伯的形象。”^[12]

“看看物质是如何受到尊崇的吧。”物质，就是这个世界上万物从其造成者，从本质上讲是善的。正如《创世记》的描述中，上帝创造了各种东西，他看自己所造的一切都“是好的”。奥古斯丁在与摩尼教徒的争论中，曾经基于这段话为物质的善作辩护。然而，大马士革的约翰却希望表达更多的意思。他所持的观点是，物质本身有能力成为上帝驻足之处，在保持自己本质的同时成为相异者。在基督里，约翰写道，这位造物主“透过物质做成了我的救恩”。因这一缘故，“我以敬畏尊重来对待所有物质，因为它充满了上帝的恩典和能力。”^[13]物质，既可以目睹又可以触摸之物，具有一种可以成为圣像，即上帝的形象和属上帝之物的潜能。当上帝吩咐用木头制造约柜，并内外包金装饰时（亚伦的杖和盛吗哪的金罐放置其中），物质就变成了记忆的载体。当以色列人看到这一形象时，便受到提醒想起过去发生的事件和给予

248

将来的应许。约翰曾经认真研读圣经并体悟圣经信仰的明显特点，也就是说事物可以成为上帝在我们中间临在的中介。当大卫决定将上帝的约柜从亚米拿达家带来时，约柜是放在一辆新车上的。按照《撒母耳记下》的记载，当约柜运往圣城时，“大卫和以色列的全家在耶和華面前，用松木制造的各样乐器和琴、瑟、鼓、钹、铎，作乐跳舞”（撒下 6: 5）。大卫在约柜前跳舞，被描绘为在耶和華面前跳舞。

约翰在为圣像辩护过程中处理图画表现形式之外的事物时，并不总是为人们欣赏的。实际上，基督像，蒙福的童贞女像，还有众圣徒像处于他辩论的核心地位，但他同样也讨论了基督死于其上的十字架，甚至钉子、标枪和袍子。并且，他还谈到了圣经中出现的其他事物，都是伟大救恩故事的组成部分，如燃烧的荆棘、约柜、十二块石头等。在约翰看来，这些同样也是形象或圣像。上帝在与他人交往过程中一直在使用有形之物，并透过道成肉身，过去的方法得到确认与提升。约翰用一句精当的话说，所有这些物质的事物、石头、荆棘、柜子，乃是“穿透性的传令官”，将上帝的作为带到人头脑中，而引导这些忠信的人“牢记昔日大能的作为并崇拜上帝”。^[14]

249

上帝大能的器皿

在薇拉·凯瑟（Willa Cather）的《露西·盖哈特》（*Lucy Gayheart*）的末尾，哈里·哥顿回到了那个地方。在这里，许多年以前，还是一个十三岁小姑娘的露西跳过未干水泥地时在甬路上留下了三个轻轻脚印。后来，长成大姑娘的露西，在一条冰河上滑冰时失事而死，但她的脚印却依旧“清晰可见地印在灰白色的水泥地上。岁月流转，却并没有使它们褪去”。哈里曾经爱过露西，常常会来到小城边的这段甬路上，“似乎再没有别的东西能将她如此生动地带到这个世界中，哪怕是一瞬间。有时候，他在那里驻足片刻，就会捕捉到一丝她实实在在的感受。轻推他的胳膊肘，往他脖子上吹一口气，一种刹那之间出现的犹如春日雨滴般的轻松和清新的感觉。”

虽然还有其他东西让哈里想起露西，但似乎将她带回来的却是水

泥地上的脚印。脚印不是一种头脑中的形象：它们曾接受了她年轻身体的印记，她的脚实实在在曾经踏在了未干的水泥地上。与高速铁路上告诉我们什么东西会出现而且只就它所指的事物而言有用的标记不同，
250 这些脚印是露西看得见摸得着的一部分。它们本身就是宝贵的。

在讨论图画形象之外的其他事物时，约翰对圣地给予了特别的关注。正如水泥地上的脚印将露西带回到哈里身边一样，这些东西有一种图像特征。透过他们，信徒被带到与信仰的神秘有形的关系中。

基督的坟墓，伯利恒的山洞，耶稣升天的山岭，他被挂在上面的十字架的木头——所有这些东西都实实在在地触摸到了基督的身体，并保留了他临在的印记。正像瓶里的香膏倾倒出来时会留下香气一样，上帝也留下了他在巴勒斯坦特定的地方在我们中间驻留时的印记。即使在香膏瓶倒空之后，人仍然会嗅到现在已然用尽了的香膏那萦绕的香气，因此透过基督留在地上的印记，我们可以触摸到那曾经住在我们中间的生命。尼撒的格列高利写道，圣地已经“接受了生命自身的足迹”，因此，它们应当受到珍惜和尊重。人们常常会忘记，事件既发生在空间中也发生在时间中；基督教信仰赖以立基的事件不仅发生在历史中的某一具体时间，也发生在某个具体地点。某些事件发生的地点与它们发生的时间同等重要。没有哪种方法比参观某一事件发生的地点，或某个人生活的地点，更能将这件事或这个人物牢牢印在人心灵中了。通过某种奇妙的方式，有形的事物能够唤醒人的内心，就如在属灵事物和感观对象之间存在某种神秘的和谐一样。当去过圣地的朝圣者回到家乡，他们就带回了祝福——约旦河的水，建造在某一圣地的教会的膏油瓶，甚至是装在小盒子里从圣地带回的泥土，
251 这些东西会让他们的记忆保持鲜活，并圣化他们的家。

在众多事物中，给圣地朝圣者留下深刻印象的是可以在那些拯救事件发生的实际地点举行圣礼，如在基督被埋葬的墓旁，在基督升天的橄榄山上。埃吉里娅，一位4世纪的朝圣者写道，“最令我肃然起敬和看为宝贵的是，那里所有的圣诗、轮唱和读经，还有主教们发出的所有祷告，都是与正在守的节日和他们正在使用的地点联系在一起的。”在耶路撒冷讲道的人提醒信徒，在礼仪中庆祝的事件就发生在他们一同聚集崇拜的地方。在这里，基督曾被钉十字架；他们说，在这

里，圣灵曾被浇灌在教会中。曾一度在伯利恒住过的哲罗姆说：在这里，基督曾被包在襁褓的布中。与约翰相数代的一位阿拉伯基督徒作家曾说：“基督已经……将他自己的行踪和这个世界上的圣地赐给我们，作为一种产业和天国的质。”^[15]

这些神圣历史中的场景以一种不寻常的方式在信徒心中动工，并吸引朝圣者深度参与到救赎事件中。毫无疑问，因为生活在仅仅距伯利恒和耶路撒冷几英里远的犹太地沙漠中，参观圣地加深了约翰对地点神圣性的认识。他比他那个时代的其他任何作家更深地认识到，基督教的历史特征在多大程度上与时间相关联，也照样与圣地相关联。用他自己的话说，“上帝在其中成就我们救恩的地方”，乃是绝不亚于基督画像的基督形象。通过这样的圣像“过往发生的事情就得了人们的纪念”。他特别地提到了拿撒勒，伯利恒的山洞，各各他的山岭，基督的坟墓，就是“我们复活的泉源”，封住墓门的石头、锡安山、橄榄山、毕士大池、客西马尼园和“所有其他相似的地方”。约翰称这些地方和十字架一类的东西为“上帝大能的器皿”。他说这话的意思是指，它们并不仅仅是标记某些在很久以前发生过的著名事件的历史地点，而是上帝在地上一直同在的明证。这位阿拉伯的基督教作家以与上述内容相同的方式说，透过这些地方，基督已经赐下了“祝福、成圣、来到他面前的道路，赦罪之恩……属灵的喜乐……以及证明福音书中所记的见证”。^[16]

252

一小块布片，就像甬路上的一只脚印一样，是没有生命的东西，丝毫不比织成它的东西更有价值，但若它是一个我所爱之人的衣物，那它就会变成某种超过一块布的东西。“我经常见到恋人们的眼睛盯着自己所爱之人的衣服，”约翰写道，“用他们的眼睛和他们的嘴唇来拥抱这衣服，就像这衣服就是他们所爱的人一样。”^[17]同样道理，信徒亲吻曾经钉过主耶稣宝贵身体的十字架，怀着崇敬之情跪在他在那里曾被钉十字架的岩石上，并弯腰亲吻曾放置他身体的石头。通往上帝的道路是借着可见和摸到的事物达到的。

3世纪时，奥利金曾经论述说，只有当男女信徒最终认识这位在肉身中显现的上帝时，他们才学会了去侍奉这位独一的上帝，并离开偶像崇拜。在8世纪，约翰说：“一颗决意忽略具体事物的心灵会发现自

253 已被削弱并受了困扰。”唯有当我们转向我们眼睛所能看见的事物时，我们才能学会看见那位眼睛看不见的上帝。^[18]

若没有形象，就没有道成肉身

虽然圣地与圣物在约翰捍卫圣像尊崇方面有其作用，但画像问题仍处于辩论的核心。然而，画像却有很多种。例如，人们可以绘出基督的受洗或被钉十字架，但同样也可以用羔羊的形象来描绘基督。虽然两者都是图像，但它们与所描绘的基督之间的关系却有所不同。其中一种画像，描绘的是基督或基督生命中的某一事件；而另一种画像，则是用圣经中的象征来呈现基督的位格，或是他工作中的某一方面。基督如同羔羊一般，为了世人的罪孽被献为祭。尽管羔羊的象征是可以从教会中找到的，但圣像之争前的一代人已经规定反对将基督描绘成一只羔羊。

官方立场是在 692 年君士坦丁堡公会议的教令中规定下来的，而且在圣像之争过程中，支持圣像者 (*iconodules*)，或者说捍卫圣像者，以这一论述为依据来支持圣像崇拜。大会规定如下：

254 间有图像绘出羔羊形象，即施洗约翰所指的那位……虽我等将古时预表及预像尊为真理之真正象征与预言……但我等仍更爱恩典本身与真理本身为将此实际以形象方式呈现于众人眼前，我等兹发布教令：从今而后，当将基督我们上帝的人性样式，即那背负世人罪孽的羔羊，绘于图像，代替古时羔羊之像。借此方式，我等将把握上帝圣言谦卑之深邃，并因此受促发以纪念他肉身之生命，他之受苦、牺牲代死，及临到世界之救恩。^[19]

教令的目的是为了强调道成肉身的实际，即古时的各种象征已经在耶稣基督这一位格中以历史形式表现了出来。其中的关键语句是“基督我们上帝的人性样式”。通过描绘基督这一实际位格，或者是基督生命中某一事件，图像就照着“福音叙事”将这个人本身带到观看者面前，^[20]正如在 787 年尼西亚公会议教令中所表述的那样。唯有图像

才能描绘事件。当我们看到一幅基督的圣像时，我们面对面地来到这个永活的人面前，并通过圣像表现出尊崇，尊崇基督自己。

虽然在大马士革的圣约翰的著作中蕴含着圣像与人之间的紧密认同关系，但却是下代基督教思想家对其作出了更完全、更具神学准确性的解释。其中，有影响力的人物是西奥多·斯塔底（Theodore Stadium，逝于 826 年）；此人是 9 世纪初靠近君士坦丁堡一座修道院的院长。西奥多是一位灵修导师和教师，也是一位颇有才干的管理者和立法者。他同样也是一位具有深刻洞察力的思想家，他的作品在捍卫圣像崇拜方面成为约翰所著文章的姊妹篇。

圣像破坏者认为，真正的像必须是与它的原型有相同的本质，正如基督与圣父本质相同一样。^[21]然而，圣像是由木头和油漆组成的，并255与它所描绘的基督没有任何本质上的联系。因此，圣像破坏者认为，基督唯一真实的形象是圣餐，因为在圣餐中，那经过祝谢了的饼和杯就变成了基督的身体和血。“我们主张”，他们说，“基督只能照着我们从上帝那里领受的圣言呈现出来。因为他曾说：‘你们要如此行，为的是纪念我’，这就暗示除了用这种使他得着纪念的方式，他不能用其他方式来表现。只有这种形象才是真实的，这种描绘行为才是神圣的。”^[22]与圣餐中经过祝祷后的饼和杯有所不同，图像与基督的本质是不一样的。因此，它不可能成为基督的真像。

西奥多认为，基督的图像就其本质而言是与图像描绘的基督不同的东西。实际上，他强调了这种不同，并将它作为驳斥圣像破坏者的基础：“没有人会如此愚昧以致会认为影子和真理，自然和艺术，原物和副本，因与果，在本质上相同。或者说，每种东西都在另种东西中，或相互寓于另一种东西中。但是，若有人认为基督与自己的像本质相同的话，这却是他必须主张的。”^[23]基督是一回事，他的像则是另一回事。换言之，圣像具有一种迥然不同的特点，若有人主张，形象完全与它描绘的基督相呼应，正如圣餐中的情形一样，那它就不再是一幅像，而是事物本身了。

然而，圣像却被称为基督，并从它与基督之间的关系中接受了自己的身份。西奥多提出了两个饶有兴趣的圣经中的实例来支持自己的观点。在《列王纪下》23 章中记载说，约西亚王指着那位曾发预言的

256 “神人”的坟墓说：“我所看见的是什么碑？”城里的人回答说：“这就是先前从犹太来的神人。”西奥多看到，他们并没有说：“这是那位神人的坟墓”，而是说，“这就是那位神人。”换言之，他们将墓碑与那位躺在坟墓中的人等同了起来。另一个更有说服力的例子出自《出埃及记》。上帝对摩西说：“要为我造两个基路伯来”，而不是为我造两个“基路伯像”。^[24]西奥多得出结论说，将像与图像所描绘的人等同起来，即使这像是用木头或石头或金子造成的，也并非没有理由的。图像将人的注意力并非引向它自己，而是引向原物，即原型，因此就能将基督这个人呈现出来。

但是，圣像何以能做到这一点呢？西奥多从451年卡尔西顿公会议后围绕基督位格的争论中发展起来的观念中得到了依据。在卡尔西顿会议上，教会肯定了基督“具有神人二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散”。教令教导说，基督既是上帝，也是人，并且神人二性密不可分地联系在一起。因此，要谈论基督的神性却不谈到他的人性是不可能的；或者说，要谈论人性的基督却没有看到他是道成肉身的上帝，也是不可能的。如果这二性是不可分离的，基督的像所描绘的并非仅仅是他的人性，而且是那位已然道成肉身的上帝。因为上帝的儿子取了人的肉体，“基督的人性并非仅仅与逻各斯的位格联系在一起……基督的人性存在于逻各斯的位格中。”^[25]没有作为人的耶稣，只有道成肉身的上帝。

257 西奥多相信，圣像破坏者对基督的思考过于抽象了。他们的语言暗示出上帝的逻各斯取了一般意义的人性，即“没有区别特点的肉体”。但是，一般性事物只能通过理性而不是通过感观来把握。“假如基督取了我们一般性的肉体……那他就只能通过心灵来默想，并被思想所触及。”虽然一种象征可以描述出一种观念，或概念，或抽象的特质，但是图像却可以展示实在本身；而在这个例子中，就是基督的位格。原型之所以在圣像中表现出来，乃是因为他与这个人相像。^[26]

图像与图像所描绘的对象之间的认同关系是如此紧密，以致西奥多进而明显得出了一个悖论性的结论：除非有基督的像，不然就没有基督。这是对约翰论述的进一步深化。人们或许会期望他像约翰论述的那样，说若没有道成肉身，就没有基督的像。但是，他却将这个问

题翻转过来，说：“若没有像的话，就没有原型 [亦即，就没有基督]”。原型与像之间有着一种必然联系，因为每一方的存在都存在于另一方中：“若非他的像在潜在地存在，基督就不能存在；又若非像在其艺术性地产生之前就存在于原型中，那任何不承认他的像在他里面也得到崇拜的人，就摧毁了对基督的崇拜。”^[27]

正如影子与投下它的身体不可能分离一样，形象也无法与原型分离。即使在人们没有看到那投下影子的形式时，它也是潜在地存在的。当印章在蜡上留下了自己的印记时，蜡就明确地留下了印章上的东西；但是，却是以一种不同的物质形式。尽管一个是金属或象牙做成的，而另一个是蜡做成的，但原型却是可以借着印记来认识的。正如基督带着上帝的印记，并且是“上帝本体的真像”（来 1: 3）；照样，圣像的木头和油漆也带有基督位格的印记。

258

在争论过程中最深刻和最具说服力的观点，出现在西奥多第二篇驳斥攻击圣像者的论文的开头。他的对手引用十诫说：“要敬畏耶和华你的上帝，专要拜他。”他说，我们领受了诫命要尊崇主，而不是上帝的形象。我良善的同胞们，西奥多回应说，这场争论并不是关于神学的争论。神学（theologia），正如西奥多此处用到的词那样，乃是指“神—逻各斯”，即用于表明这位不可言说之上帝本质的语言和概念。西奥多指出，所有这些言说都是思辨性的。我们无法认识上帝的本质，因为它是自存的。若有人试图言说上帝的本质本身，就不可能谈到图像和样式了。认为画像能够表达那不可表达的，或者是蕴含了那不受空间限制的，就是亵渎上帝。不然，我的朋友们，西奥多说，我们是在思考上帝的经世，思考关于成为肉身的上帝。因为上帝已经取了我们的本质，并住在我们中间，所以才有可能画出一幅像来描绘上帝道成肉身的基督，就是这画像借以画成的原型。创造万有的上帝，“成为物质，亦即，肉体”，因此，他的像才是有形的、可见的、可感的。然而，破坏圣像者却说，基督是借着圣灵通过“心灵的默想”得以充分认识的。但是，西奥多却认为，若仅仅心灵默想就充足的话，那基督就只需用心灵的方式出现在我们里面就够了。因为他已经成为有身体的人，所以说圣像乃是“上帝救赎计划最直观的见证”。^[28]

259

使此物成为彼物

威尔士诗人大卫·琼斯以如下的话为自己的诗歌《诅咒》(*Anathemata*)开篇：“我们已经且首先认识他，使此物成为彼物。”^[29] 这是指弥撒中使饼和酒借以变成基督身体的祝圣祷告。但是，这个句子却带有双重含义，因为“使此物成为彼物”同样也是指通常事物的转化，石头、木头、金属，变成艺术品。“首先”一语暗示，使某一事物变成其他事物，亦即变成美的对象，是与人类同样悠久人类特有的工作。

破坏圣像者和圣像支持者都相信，物质可以转变成其他的事物。但是，他们却在转变方式上有不同意见。对圣像破坏者来说，物质成为圣物最主要的例子是圣餐中的饼和杯。借着神父对礼物的祝祷，“本为人手所造之物变成了非用人手所造之物”。^[30] 然而，圣像却是普通事物，并没有经过祝福和借着祝圣的祷告被分别为圣。

圣像支持者认为，圣像并不需要祝圣的祷告才会成为其他东西。用西奥多的话说，“形式本身就足以接受圣别。”木头和油漆依然是木头和油漆，同时也已经变成了其他事物。是木头上所画出的图像，也是圣像所描绘的人，才使它成为宝贵。当上面的形象褪色或者是被抹掉时，它就不复是圣像，不复是一个圣物，可以投入到火中了。但是，只要它还带着这人的像，圣像就仍是圣物。尽管它的材料是木头和油漆，但“因为它所描绘的这个位格的缘故，这圣像就被称为基督或是基督的像；之所以称它为基督，乃是因为名字上的相同；之所以称它为基督的像，乃是因为这图像与基督之间的关系”。^[31] 因此，有必要亲吻它，并在它前面跪拜，正如人亲吻和尊重基督自己一样。

260

因为圣像的某种物理属性，使它成为培养与上帝之间属灵关系的不合宜的工具。圣经中的上帝，乃是一位不受空间限制的灵性存在，在任何时间都全在于任何地点。假如基督教应许说要让男女信徒脱离对事物的崇拜，用心灵和诚实来敬拜上帝，那为什么教会还要推动人们去尊崇木头和油漆和金属做成的物件呢？那些捍卫圣像的人回答说，假如人不尊重圣像描绘出来的基督的话，那他“同样也就放弃了对基

督灵里的尊崇”。正如人不能用裸眼来观看太阳一样，人也无法单用心灵来看到这位活神。这是奥利金在驳斥塞尔修斯的著作中一开始提出的观点，这一观点得到了早期基督教思想家的反复重申。人必须首先屈膝将自己的脸转向从地上反射出的光线。因此，西奥多得出结论说，没有任何事比形象更能将人的心灵转向属灵事物。^[32]

西奥多用以表达提升人心灵的词汇是“神秘解释”(*anagogy*)，一个经常用来指圣经中的灵性感觉的词汇。经过一段时间后，这个词逐渐被用作指来生的盼望，因此带有了末世论的意味。西奥多似乎理解这种意义上的圣像，因为他说在看着这些像时，人可以面对面地看见上帝，“用自己的眼睛”。^[33]因为图像是永活基督之像，它既朝向未来，也回顾过去，预示见到上帝。在圣像上所描绘的基督活着，将来还要荣耀地降临并审判世界。圣像，一个由木头和油漆做成的物件，却将记忆和盼望与某一崇拜对象的临在联系起来，从而将福音书中的历史事件归纳了起来，就是基督在这个时代的末了要荣耀地降临，而这位基督是永活与临在的基督。

261

基督教是与物件密不可分的。处于基督教崇拜核心的是一种物质的、可以触摸到的东西，经过祝祷之后的饼和杯，人借以连于教会的洗礼之水，透过各样物件，如圣十字架、加略山的石头、圣墓，上帝成就了对世界的救赎。当一位主教在787年的尼西亚公会议上说，圣像“与福音和圣十字架具有同样的能力”时，他指的不是福音信息，也不是十字架的观念，而是指福音书，和圣十字架的木头。图像，正如经过祝祷的饼和酒一样，十字架上的木头，福音的书卷，成为上帝在我们中间暂居的见证。假若没有圣像，没有基督位格的形象，那道成肉身就会成为一种“幻影”。^[34]

我们容易厌倦抽象的事物，渴望有形的事物。圣像是各种事物可以变成它们之外的东西的有形质押。这在人身上丝毫不逊色。木头和油漆若能描绘出这位永活上帝的话，那有血有肉的受造之人岂不可以盼望像上帝吗。大马士革的约翰写道，“上帝通过让自己的神性服从于我们的肉体，使我们的肉体得以神化”。就人的肉体变化而论，再没有比圣徒生命的改变更大的证据了。正如基督的圣像邀请我们跪下来敬拜那位创造了“物质”的独一上帝一样；照样，圣徒的圣像也会激

励我们来“效法他们的榜样，并借着效法他们的美德来荣耀主”。^[35]

注释

- [1] *Against the Galilaeans* 355c.
- [2] *Holy Theodore* (GNO 10.2: 63).
- [3] Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* 3. 11. 58—60 (GNO 2: 285, 17—286, 25).
- [4] *On the Incarnation* 703e (SC97: 268)
- [5] *Homily 17 on the Martyr Barlaam* (PG 31: 489a); also Gregory the Great: “著作所提供给读者的，乃是图画提供给那些未受教育的观看者的；因为借着图画，即使是无知之人也能明白他们当沿着什么样的道路前进，借着图画，文盲也可以看明白。” (*Letters*, book 11, ep. 13 to Serenus; PL 77: 1128)
- [6] *Life of John Chrysostom*, by George of Alexandria 192, 4 (*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. F. Diekamp [Munich, 1907], 330). 这段内容被大马士革的约翰在他所著的 *Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*. 1. 61 (ed. P. Bonifatius Kotter, OSB, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* [Berlin, 1975], 3: 161) 中引用。也可参见尼撒的格列高利对自己在观看一幅献以撒为祭的“圣像”时的感受 (*On The Divinity of the Son and Holy Spirit* [PG 46: 572c])。
- [7] *Divine Images* 1. 8.
- [8] *Ibid.*
- [9] *Divine Images* 1. 8; 1. 5; 1. 16.
- [10] *Divine Images* 2. 5; *Divine Images* 1. 17 ; *Divine Images* 1. 22.
- [11] G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* 13: 256c—d; *That Christ is one* 720c (SC97: 322).
- [12] *Divine Images* 1. 16.
- [13] *Ibid*
- [14] *Divine Images* 2. 20; 1. 17; 1. 28; *Divine Images* 1. 18.
- [15] Egeria, *Itinerarium* 47. 5 ; *Book of Demonstration*, par. 310 (CSCO 192, 209: 193, 210).
- [16] 1. 13; 3. 33—34; *Divine Images* 3. 34; *Book of Demonstration*, par. 310.
- [17] *Divine Images*. 3. 10
- [18] *Against Celsus* 7. 42; *Divine Images* 1. 11; 22; *Commenting on Matt.* II: 27,

“若有人看见了我就看见了父上帝，”西利尔说，“我们用心灵的眼睛和肉眼看见了子” (*Glaphyra in Exodus 2*; PG 69: 465d)。

[19] Mansi 13: 40e—41a.

[20] Mansi 13: 377c.

[21] Nicephorus, *Antirrheticus*. 1. 15 (PG 100: 225).

[22] Theodore, *Treatises Against those who oppose Icons* 1. 10 (PG99: 340). Text of treatise in PG 99: 327—436; C. P. Roth 翻译。

[23] *Icons* 1. 11 (PG 99: 341).

[24] *Icons* 1. 11 西奥多的论述只是在《列王纪下》23: 17 的希腊文本基础上才成立，这是他当时所阅读的文本。在希伯来文本（和英译本）中“坟墓”一词出现了。Ex. 25: 18.

[25] *Icons* 3. 22 (PG 99: 400c—d).

[26] *Icons* 3. 15. (PG 99: 396); 3. 16 (PG 99: 397).

[27] *Icons* 3. 4. 5. (PG 99: 429c—d)

[28] *Icons* 1. 17. (PG 99: 335d—337a)

[29] David Jones, *The Anathemata* (London, 1952), 49.

[30] Nicephorus, *Antirrheticus* 2 (PG 100: 337c).

[31] *Icons* 1. 11 (PG 99: 341b—c). 西奥多引述西略巴古的狄奥尼修 (Dionysius the Areopagite) 的著作。

[32] Ep. 36 (PG 99: 1220a—b).

[33] Ep. 36 (PG 99: 1220a).

[34] *Icons* 3. 1. 15 (PG 99: 396d—397a).

[35] *Orthodox Faith* 4. 16.

上帝的样式

亲爱的弟兄啊，我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样。

——《约翰一书》3：2—3

在《卡拉马佐夫兄弟》索西玛神父死前不久的一幕中，老人将他的修士伙伴和亲友们召集到他的小屋中，有一段临终对话。他回忆说，他童年时有一本带漂亮插图的书《新旧约中的一百零四个故事》（*A Hundred and Four Stories from the Old and New Testaments*）。从这本书中，他学会了阅读；他老年时，就把这本书放在靠床的书架上。索西玛神父记得许多善男信女的故事，约伯、以斯帖和约拿的故事，耶稣的比喻，扫罗的归信，埃及的圣徒埃莱克斯和马利亚的生平，那些将神秘种子种在他心中的故事。这些圣经故事中的某些内容，像约伯的故事，他读时“无不落泪”。犹如幽暗中的亮光，这些属上帝之圣民的故事在他记忆中闪耀。索西玛神父说，在这些故事中，他“看到了上帝的荣耀”。他问道：“假若没有以身作则的话，基督的道又有何用呢？”

若没有榜样，若没有效法，也就没有人类生活或文明，没有艺术或文化，没有美德或圣洁了。不管是模制一个陶罐，还是建造一个小

木屋；不管是学习说话，还是雕刻一尊雕像，都是从模仿开始的。这条真理与人类历史一样悠久，但在西方，帮助我们理解这一真理在道德生活中所占地位的却是希腊人；而在罗马时代，对这一真理的表述没有任何地方比普鲁塔克的《名人传》（*Lives*）表现得更优美了。“高尚行为，”他写道，“扎根在那些出于使人争相仿效的热情和渴望而寻求它们的人心中……善使人向善，而且立刻在旁观者心中种下一种行动的冲动。”^[1]

到了基督教在罗马帝国中出现时，为德高望重者作传的习惯确立已久。然而，只是到了3世纪，基督徒们才开始为那些男女圣徒作传。当然，有圣经中的英雄事迹，有关于使徒所行神迹奇事的次经故事，有殉道士们在人生最后关头为基督作见证的可歌可颂的勇气。然而，这种有教训意义的生平的写作却开始得要晚一些。人类的最高典范乃是耶稣，他的生平被记载在四福音书中。“我给你们作了榜样，”他说道，“叫你们照着我向你们所做的去做”（约13：15）。即使是圣保罗，他的历险经历一直以来也都适合作为教训性的生平（他曾经被鞭打、被杖打三次，被石头打一次，遭遇船毁三次），都要人来效法，只因为他效法了基督的榜样。他写道：“你们该效法我，像我效法基督一样。”（林前11：1）其他人则依次来效法他的榜样。2世纪早期，安提阿的伊格纳修曾劝勉非拉铁非人要“效法耶稣基督，像他效法父一样”。^[2]

264

3世纪中期，本笃写成了可以说是第一本基督徒圣徒传的著作。他是迦太基的西普里安（Cyprian of Carthage）——奥古斯丁之前非洲最著名的主教——的学生。他的《西普里安的受难和生平》写成于西普里安殉道（约259年）之后不久，是一部出自一位曾在西普里安手下作过执事对他很熟悉的人的著作。比较传统的门徒会用描绘其他殉道士行动的风格来讲述西普里安的胜利，但本笃却有意识地打破这一窠臼。他说，西普里安“除了殉道之外，还有很多东西要讲；他有生之年所做的是不能从世人面前掩藏起来的”。通过写作《生平》一书，本笃希望不仅发扬西普里安在最终时刻的勇猛，而且高举西普里安一生中表现出的事迹和成就。他整个生命都值得保留“在永恒记忆中”。^[3]

本笃在基督教史上开创了重要的先河，即以传记作为教导美德的

方式。在随后一个世纪中，亚历山大的阿塔那修写了《安东尼传》(Life of Antony)。安东尼是第一位基督教修士，这部书为以后的修道生活确立了模式。尽管基督徒当然是借着诫命受教的(“你们原晓得我们凭主耶稣传给你们什么命令”，圣保罗说)，但正如普鲁塔克一样，他们知道，唯有行为能激励人的灵魂付诸行动。^[4]即使是将随后三百年中众多的传记稍稍列出一些，也足以见证这种崭新的基督教文学体裁的活力及影响的广泛：《圣帕科米乌传》^①、帕拉迪乌在他所著的《劳苏历史》(Lausiaca History)中的传记，《金口约翰传》，格伦提乌斯的《梅兰尼亚传》(第一位女修道士全传)，居鲁士的提奥多若所著的《宗教史》(叙利亚修士生平)，大格列高利所著的《本笃生平》，斯科波利斯的西利尔所著的巴勒斯坦修士的生平，塞维鲁·苏尔皮基乌斯所著的《图尔的马丁生平》(此人是一位军人)，石柱丹尼尔的生平，以及施舍者约翰的生平，等等。它们数量多、种类各异。有些传记着力描写那种离群索居的独行侠式的生活，讲述那些在石柱上静坐数年，或是屈身居于狭窄得不能展体的岩穴中的人的故事，其他生平则读来如同浪漫史或历险故事一般；还有一些传记是描绘强烈的内心挣扎，描述异乎寻常、没有前例的怜悯和施舍及爱的行动。

几无例外，这些传记高扬效法为向善之道。在《安东尼传》中，阿塔那修写道，当人们听到安东尼的事迹时，他们会“愿意去效法他”。然而，效法却绝非仅仅是亦步亦趋地模仿另一个人的道德生活。善行并非孤立的怜悯举动，或者是与人不相关的义举，而是人品行的标志，而道德训诲乃是和品行联系在一起。在一封被置于《劳苏历史》开头的信中，帕拉迪乌说：“言语和教学大纲并不能构成教导……教导在乎人的高尚行动。这就是耶稣教诲人的方法……他的目的在于人的品格养成。”正如普鲁塔克认识到的那样，善行并不一定是指伟大高贵的勇力展示。“一件小事，一言一笑”，他写道，常常会比“使千万人仆倒的战场更能显明人的品格”。^[5]

① 帕科米乌(Pachomius, 约287—347年)，埃及人，曾是一位军人，于325年开始接受修道主义。修道主义由安东尼(250—356年?)创始，初期为个人隐修。帕科米乌反对极端主义个人隐修方式，开设了第一所共同生活的修道院，管理方式类似军队组织。一般认为，他与撒迦利亚的巴西尔是集体修院的创始人。——译者注

因为这些古代的传主们出自乡野，语言粗糙，所以古代传记简单得出奇。在他所著的叙利亚男女圣徒传中，居鲁士的狄奥多勒（*Theodoret of Cyrus*）记述了一位修士阿维托斯（Avitos）拜访另一位沙漠修士的故事。当阿维托斯到访之后，马西安诺邀请他一同共进晚餐：“来，我亲爱的朋友，让我们边吃饭边交通。”但是，阿维托斯却拒绝了，说：“我认为，我在夜晚之前从不吃东西。我常常一连两三天不吃什么东西。”对此，稍微年轻一些的马西安诺回答道（不无讽刺意味），“今天，为了我的缘故破一下例吧，因为我身体弱，我不能等到晚上。”阿维托斯仍然拒绝了，马西安诺开始闷闷不乐，因为他让自己的访客失望：“我很伤心，我的灵魂也被刺痛了，因为你费了很多周折过来，看一种真正的禁欲。”最后，阿维托斯动了怜悯之心，马西安诺说：“我亲爱的朋友。我们两人有同样的生命，并持守同样的生活方式。我们喜爱工作胜过休息，喜爱禁食胜过营养，而且只有晚上我们才吃饭，但我们知道爱是一种比禁食更宝贵的财产。因为这样做才是出于上帝律法的行为，那样做只是出于我们自己的能力。所以，把上帝的律法看得比我们自己的东西更宝贵，这是合宜的。”^[6]

这个故事并不复杂，叙事也很有技巧，但信息却很微妙。马西安诺知道“如何区分美德中的不同部分”，西奥多说道。其中包含的人生意义远远胜过动人的故事或精炼的说法。正如所有精于讲故事的人一样，古代传记作家知道，他们在教导人的同时必须使人享受；但他们却展现出了一种对人类本质的深刻理解。

疗心之术

在罗马世界中，对道德哲学家最相近的类比是医生，用西塞罗的话说他们是施“疗心之术的人”。伦理学是以道德的行为主体为核心的，而道德生活则是在导师指导下通过一对一的关系学来的。塞涅卡曾经写信给卢西利乌（Lucilius）来指导他培养美德；在一篇论财富的讲道（或道德演讲）中，亚历山大的克莱门劝勉自己的听众要找出一位属上帝的人作导师，并将自己交托他，一如交托给一位“负责治疗

你们的人”。实际上，在早期基督教文学中，有些论文（或论文中的部分内容）是探讨诸如撒谎、性欲、婚姻和公共娱乐的；人们会在这里或那里找到讨论诸如自杀、战争、堕胎和同性恋行为的内容。但这些作品中的绝大部分都是探讨伦理的，不管基督教的著作，还是异教的著作，都将它作为塑造个人生命的主题。^[7]

在一本为赞美自己的导师奥利金而作的小书中，行神迹的格列高利对以奥利金为导师意味着什么有一段动人的描述。格列高利说他曾经到过巴勒斯坦，即奥利金生活的地方，来与“这人相交”。他被奥利金作为圣经诠释者的伟大学识和声誉吸引，但他的文章却拔高了奥利金的灵性与道德本质。从格列高利来与他一起学习的那一刻起，奥利金就敦促他“接受一种哲学生活方式”。他说，“唯有那些过着真正与有理性的人相称的生活，并且追求过高尚生活的人，就是首先力求认识自己是谁并竭力追求那些真善且逃避真恶的人……才是热爱哲学的人。”^[8]

268 在罗马帝国早期的几个世纪中，用来表示哲学的术语是生命，希腊语为 *bios*，最好的译法为“生活方式”。哲学并不仅仅是一种关于生活的思想方式，而是一种将态度灌输给人们并训练人们以某种方式生活的方式。2 世纪的一位哲学家，穆索尼乌斯·鲁孚斯 (*Musonius Rufus*) 曾说，哲学的任务就是“通过讨论方式，来发现适宜和恰当的方式，并将其付诸行动”。殉道士查士丁在接受了基督教哲学而不是柏拉图哲学和毕达哥拉斯哲学之后，说“自己已经找到了一种确实和使人完满的生活”。亚历山大的克莱门曾经写作了第一篇论基督教伦理的文章，题为《导师》(*The Tutor*)，他说导师的目的就是要“医治激情”：“导师的作用就是要提升人的灵魂，不是去教导或给予信息，而是训练人过一种高尚生活。”^[9] 在另一篇文章中，克莱门为基督徒生活确立了神学与哲学基础，但他的目的却仍是一贯的，即在美德上塑造人的心灵。

在一篇具有原创性而且见解深刻、题为 *Seelenfuehrung*（《灵魂指引》）的著作中，保罗·拉博 (*Paul Rabbow*) 这位德国学者提出了颇具想象力的主张：罗马道德哲学家（与诸如克莱门一类的基督徒）在美德上训练自己门徒最好的场所，从伊格纳修·罗耀拉这位 16 世纪耶

稣会的缔造者的灵操中就可以找到。拉博看到，古代文献体现了一种“灵修指引”体系，采用道德操练、培养良好习惯、自我省察、默想教导的话、默观高贵榜样的形式，这一切都在一位导师引导之下进行。哲学家盖伦曾经说，他会每天两次思想被归诸毕达哥拉斯的语录，阅读这些语录并大声背诵出来。他的目的并不是要理解某种形而上学的真理或是道德真理，而是要操练自我节制，譬如在饮食、欲望、情绪方面的节制。哲学要求其追随者进行一场“旧生命和新生命之间的内在争战”。^[10]简而言之，道德生活除了要求人行为上的归正外，也要求人情感上的归正。

269

起初，格列高利拒绝接受奥利金为了改变他而付出的努力。尽管奥利金的话“像箭一样扎心”，但他却克制着不去实践哲学。他并不准备接受由奥利金加给他的操练。取而代之的是，他更愿意将自己的时间花在“论辩和理性争论上”。然而，奥利金对他的期望却并不止聪明与言辞敏锐。他的目的是要“感动这颗灵魂”，因此他挑战自己的门徒要敞开心扉，让他们的意志受到善的塑造。若有人宣称曾经研究过伦理，却没有被改变，那他研究的就是某种别的东西。用格列高利恰当的话说，奥利金“教导我们要操练公义和审慎”。

尽管学习诫命是训海中的一部分内容（现存的有一套一位哲学家节录自这段时期的诫命集^[11]），但更重要的是，为人师表者的榜样和与门徒建立起的友谊纽带。然而，这种关系在人们肤浅的交往中却很难建立起来。格列高利认为，友谊“有刺入剖开之利，是一种在为入师表者的言谈中和他与我们的交往中流露出来的既和蔼又满怀深情的性情”。透过奥利金与他的友谊，格列高利学会了爱基督、圣言，同时他也开始爱奥利金，“这位朋友和解经家”。只有当他“为爱所伤”，他才被说服放弃了“那些拦阻他实践哲学生活的东西”。

格列高利将自己与奥利金的新关系比作大卫与约拿单之间的友谊，圣经中最动人的爱的故事之一。正如约拿单的心联于大卫一样；照样，格列高利的心也与奥利金相连。格列高利说的并不是显而易见的关系，即作为一个门徒，他尊敬并珍视自己的老师；相反，他乃是说，是奥利金对他这个学生的爱推动着这种关系：“从我们遇到他的那一刻起，这位属于我们的大卫就将我们凝集起来，将我们与他联结起来；即使

270

我们想，也无法让自己脱开他的纽带。”这位老师在他能培育他们的灵魂之前，首先是去认识并去爱自己的学生，就像一位“老练的园丁”一样，从一块“未开垦过的土地上”培育出果实来。要修正、批评、劝勉和鼓励自己的学生，老师就必须去认识他们的习惯、态度和愿望。奥利金对自己学生的爱是这一塑造过程中的一部分内容。

“其中最要紧的，”格列高利写道，是塑造人品格并使人内心放纵的情欲平静下来的“属神的美德”。格列高利特别提到了四大重要的美德：即审慎、正义、勇敢和节制；在此基础上，他还加上了信仰的虔敬，这是“美德之母”。这样做的目标是“效法上帝，并且住在他里面”。讨论美德的这部分内容在这部著作中占据了最长的篇幅；在这里，格列高利对泛泛注释的不满比其他地方更为强烈。他详细地探讨了美德，并在最后对奥利金的教导做了总结：“这位杰出人物，朋友和美德倡导者……已经借着自己的美德使我们热爱上了正义之美，他将正义金光闪闪的面容真正显示给了我们。”奥利金，这位自身就是“智慧的榜样”的人，“借着自己的行为”来教导我们。格列高利说道，在努力帮助我们“控制我们的各样倾向”方面，他训诲我们“行为重于言谈”。^[12]

271 虽然高尚行为是道德生活的形式，但行为本身并不够。要有道德，就必须为着某种正当理由采取行动。因此，教训同样也关注内在生活。这项任务，奥利金是透过“深入挖掘并省察内心最深处东西，究问，提出观念，听取学生回应的方式完成的”。当他发现有哪种东西“在我们里面没有产生效果，也毫无益处时”，格列高利写道，他就会开始清理土壤，翻土、浇水，并用自己一切的“技巧和关注”让我们能结出悦人的果子来。人若没有自知之明，即对“自己灵魂的专注态度的话”，用格列高利的话说，美德就会凋零。在他自己的一本著作中，奥利金解释了为什么行为主体的禀性对高尚生活而言是不可或缺的。的确，他说道，“若有人是义人，他就会追求公义。”但是，并不能就此推论说，“若有人追求公义，他就是义人。”因为人必须“以正当方式来追求义”。奥利金解释说，这个副词是必不可少的，因为人们可能会以不正当的方式来追求公义。有些人行善事，如施舍给穷人，但却仅仅是为了受人称赞。他们行动乃是出于虚浮，而不是因为他们有“公

正的性情”。^[13]美德要求情感上的更新。

然而，最后，格列高利承认：即使是大有能力的奥利金借着自己的手段，也无法在自己的学生身上产生出美德来。虽然他勤奋地劳作，但他却因我们含混和怠惰的本性而受到了拦阻。美德是上帝的工作：“美德非常伟大崇高，只有那些被上帝吹进了自己能力的人才能达到。”^[14]

效法、美德、内在品行、性格、效法上帝——就是在这里，早期基督教伦理开始扎下根来。基督教思想家们从中发现了与古典道德传统相似的内容，并在格列高利的文章中显示出的哲学架构；至少就其总纲而言，在基督教思想家的著作中并没有明显的改变。然而，改变仍是存在的，若就其中某一点来看，基督徒是如何对他们从古典道德传统中领受的内容进行改造和适应的，从“登山宝训”的解释中就可以看到。

272

八福

耶稣说：“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”（太 5：48）。这一劝勉以不同方式在整部新约中被重申，在圣保罗的著作中（林后 7：1），在《希伯来书》中（12：14），在《彼得前书》中：“那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上记着说：‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’”（彼前 1：15）。无论用的词是完全还是圣洁，新约圣经都将基督徒的生活表述成一种朝向某一目的、某一目标，即古代道德哲学中被称为至善（*summum bonum*）的生活。

在“你们要完全”这句话中，“完全”一词是从表示目标的希腊语单词 *telos* 衍生出来的，从这个词又派生出了“目的论”（*teleology*）。对人类行为应当从与目的相关的角度来理解这种观点，乃是一种从希腊人那里继承的遗产。在其《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）一书中，亚里士多德看到，任何一种行动或思想都是指向某种善的；而我们为着它自身的缘故而渴求，并竭尽全力来追求的善乃是“至善”。与亚里士多德相呼应，西塞罗这位罗马政治家，为自己探讨伦理

的专文之一起名为“论至善”(De finibus)。在这篇文章中,人类行动只有在朝向有价值的目标时,才是值得称赞的;其中最高的目标就是至善,即它自身不是达成其他目标的手段的那一目标。^[15]

273 但是,基督教登上历史舞台时,在希腊罗马世界中就已经有一套确立已久的道德塑造体系了。它的目的是领导人们走向一种幸福生活。古人所谓的幸福,指的是与我们今天所理解的内容迥然不同的东西。对我们来说,“幸福”一词已经开始指“感觉好”或享受某种快乐,一种随着环境的改变或命运的干预而有的或逝去的短暂状态。对于古人而言,幸福是灵魂的某种财富,即人们获得的某种东西,而且一旦获得就不能被夺去。幸福指的是人生至高的目标,用古代哲学的话来讲,活在与自然的和谐中,活在作为人最深的渴望中。道德哲学是承诺性的,它所解决的问题是何种东西可能的问题。因为这一原因,古代伦理与其说是人应当按照某种普遍的是非观来做什么,毋宁说是一个人应当通过某种特定的生活方式来成为什么。因此,它与人在人生进程中实施的行为和灵魂的性格有关。汽车保险杠上的贴画“偶尔行善”对古人而言是可笑的。

274 教父们注意到,八福以“有福”这一古代哲学中的关键词开始。现代英语对八福的翻译通常会将这个词译为“蒙福”,正如“清心的人蒙福了,因为他们必得见上帝”。但是,这一福最好译成“清心的人是幸福的,因为他们必得见上帝”。对于在古代道德哲学中受过熏陶的基督教思想家来说,显然,按照耶稣的话,幸福乃是人类生活的目标,一种圣经与希腊罗马智慧偶然相合之处。按照这种解释,八福所描绘的是一个幸福之人的品格,而在某些作者看来,八福中的线索被视为引导人走向这一目标的阶梯。在《八福讲道集》(Homilies on the Beatitudes)的一开始,尼撒的格列高利说,他首要的任务是解释幸福一词的含义。“幸福,在我看来”,他呼应亚里士多德的观点,写道,“就是拥有一切看为善的东西。”他同样注意到,《诗篇》第一篇的第一个单词是“幸福”:“有福的人:不从恶人的计谋,不站罪人的道路,不坐好讥笑的人的座位”^①。格列高利写道,“正如医生的艺术是看顾人的健

^① 圣经新译本译法。——译者注

康，农耕的目的是供应生活所需，照样操练美德的目标是使那些生活高尚的人幸福。”^[16]

在按照目的来描绘道德生活方面，即从目的论角度而论，格列高利表明自己很大程度上是一位希腊哲学家。但是，基督教伦理同样也是以从圣经中衍生出的神学思想塑造而成的。“登山宝训”中说，“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”（太 5：48），将道德生活表述为不是朝向“至善”的，而是朝向上帝的。上帝是至高的善，正如奥古斯丁所说的那样，“是我们的幸福之源……是我们竭力追求的目标。”而且，唯有在与上帝相交过程中，人类的生命才能被提携达致完满。^[17]应当记得，耶稣的话是从《利未记》中选取出来的，在这里语言显然是宗教性的，甚至是崇拜性的：“你们要圣洁，因为我耶和華你们的上帝是圣洁的”（利 19：2）。

圣经按早期基督教思想家的理解方式，并非仅仅是谈论道德生活的目标，通过对人是按照上帝形象受造的记载，它同样也表明，正如我们看到的那样，这一目的在一开始就已经被预见到了。能带来真正快乐的唯一目的是与上帝同在的生活，或者更准确地说，即一种“对与上帝相交的回归”。在《上帝之城》中一段具有启发性的内容中，奥古斯丁说道：“通过我们选择以他为目标——或毋宁说我们重新选择（因为我们已经因自己的疏忽而失去了他），我们以爱来指引我们朝见他之路。”我们曾经离开了那造我们的上帝，随从我们自己的道路。因此，邪恶就被掺入了我们的本性中，格列高利说道，因此我们“便倾向犯罪”。尽管人是按照上帝形象造的，但罪已经扭曲了这一形象，而且人的本质“已经被改变了变得丑陋了……加入了那犯罪之父邪恶之家中”。因为罪这一不可逃避的事实，实际上，它在人类生活中根深蒂固，伦理绝非一个使我们内心的善达致完美的问题。“回归上帝”必然是以“悔改”，以转离我们的罪开始。^[18]

275

对基督徒而言，道德生活和宗教生活是互补的。尽管对道德生活的思考是在从希腊和拉丁道德家那里继承下来的概念架构中推演的，但基督徒思想家却通过将永活上帝作为目的对其进行了重新界定。通过引入我们乃是照着上帝形象造的这一圣经教导，对讨论的起点进行了修订，通过对罪的不可驾驭和不可避免的探讨，使讨论的中段复杂

化。假若没有对古代道德家如亚里士多德、塞涅卡、西塞罗和爱彼克泰德的理解，人们就无法进入到早期基督教伦理世界中；然而，一旦人拿起克莱门、德尔图良或是安波罗修的文章，或是阅读尼撒的格列高利或奥古斯丁的讲道，显然某些新的东西已经在行进中了。

神贫

276 对希腊人来说，道德生活的目标乃是“像上帝”，基督教思想家欢迎“像上帝”或“神化”这样的语言。在《导师》开头的几段中，克莱门说，训诲者基督带领自己门徒所追求的目标就是“像上帝”。像上帝的概念是从希腊人那里继承下来的，但也见于圣经中，其中最著名的是《约翰一书》中经常被引用的经文：“但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约一 3：2）。正如我们在第三章中看到的那样，当柏拉图的像上帝的观念被圣经中的观念渗透时，它就获得了一种对希腊观念来说陌生的色彩，而且经过一段时间，这句话的内容就发生了改变。因为圣经中的这位上帝，即耶稣说“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样”时谈到的上帝，已经在基督这个人身上显明了出来。因此，当克莱门解释说“像上帝”时，他发现自己是在说“效法基督”。^[19]

对克莱门同时代的人来说，“像上帝”的意思是指操练美德。基督徒作者同意这一点。可是，他们对谈到美德却没有谈到基督和圣灵作为达致完美的引导感到不安。^[20]那赐给人效法的榜样，并不是从上帝的完全这一概念中抽离出来的，而是来自一个人耶稣基督完美的生活，他是在肉身显现的上帝。尼撒的格列高利大声质疑，敦促人效法上帝是否有意义。尽管他相信，“高尚生活的目的是像上帝”，但他仍然问到“人能像上帝吗”，唯有上帝“是那独一不死、住在人不能靠近的光里”（提前 6：15—16）。假如上帝的完美永远也不能成为我们的完美的话，那像上帝，似乎就是人所不能及的。

然而，上帝的某些方面却是可以效法的。格列高利抽取的上帝的性情之一就是耶稣在“八福”中所谈到的贫穷，“心灵贫穷的人有福

了，因为天国是他们的。”^①贫穷是从“甘愿降卑”中看到的，他说。圣保罗引导我们的注意力朝向上帝，“他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足”（林后 8：9）。即使与上帝本质相连的任何其他事物都是我们的能力所不及的，格列高利说，谦卑也仍是我们能够把握的；实际上，它是真美德的标记。只有通过谦卑，我们才能让自己摆脱明显是出于人的骄傲自负的罪。因此，格列高利说道，我们“通过谦卑下来”效法上帝。^[21]

277

格列高利提醒自己的听众记住《腓立比书》2 章中论到基督降卑的著名经文：“你们当以基督耶稣的心为心。他本有上帝的形象，不自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象。”格列高利写道，有何种贫穷能胜过上帝的儿子取了人的肉身，分担了我们人的本质，成为奴仆呢？善透过时空走向我们。虽然目标仍是像上帝，但上帝却在耶稣基督这个人里显现出来。他呼吁自己的会众说，愿他的榜样“成为你们谦卑的尺度”。^[22]

但格列高利又前进了一步。基督不仅是榜样，也是目标。他看到，在第四福“饥渴慕义的人”和第八福“为义受逼迫的人”中使用的公义（或义）一词，在圣经中其他地方也被用在基督身上。在《哥林多前书》中，保罗说：基督耶稣“是我们的智慧、公义、圣洁、救赎”（林前 1：30）。在八福中，公义的意思并非仅仅是指“照着人的价值给予人”，即被称为分配性的正义，而是一种更高形式的公义，“是出于上帝的真正应当切慕的义”，基督是“公义本身”。^[23]

格列高利对八福中“为义受逼迫的人有福了，因为天国是他们的”（太 5：10）中的用词感到困惑。逼迫何以成为善呢？按照亚里士多德的观点，幸福要求有“命运之赐予”。格列高利回答说，这正是为什么这一福分并没有简单地说“为义受逼迫的人有福了”，而是加上了一句“因为天国是他们的”的原因所在。假如人要幸福的话，就必须拥有善。必然有一种目的超越受逼迫（它自身并不是一种善）。因此，格列高利问道：“我们所追求的东西是什么呢？它的奖赏是什么呢？冠冕是什么呢？似乎对我来说，我所希望的是除了主以外别无所求。因为他

278

① 根据原文直译。——译者注

本身才是那些争辩者的审判者，而且是那些得胜之人的冠冕。唯有他才是那分赐产业者，他本身才是佳美的产业。他是美好的份，是产业的赐予者；唯有他是创造财富者，而且他本身才是财富。他将珍宝给你看，而他本身才是你的珍宝……按照他的应许，那些为他受逼迫的人，才是幸福的，因为天国是他们的。”幸福就是拥有基督。“八福”并不仅仅是道德格言，而是基督向自己门徒发出的“与他一同升天”的邀请，叫他们得以享受“与这位万有的创造主的团契”。^[24]

美德永远不可能仅仅是一种灵性竞赛。美德是在基督里拥有的并且被圣灵印证了的东西。基督徒的生命是三一式的，朝向上帝这一至善，由基督的生命塑造澄清，并且借着圣灵的内住而向善的生命。格列高利再次进到事物的核心。他在自己论圣灵的短论中，说唯有圣灵才有能力赐下善，他以善来指道德的善。因为任何善美之事都是借着圣子从上帝那里来的，且是借着圣灵达致完全的。他问道，若非圣灵在我们里面动工，人又何以能“爱上帝”呢？而且，不可忘记，美德是在由圣礼滋养的群体中实践出来的。在洗礼中，安波罗修说，圣灵被倾倒下来，“智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵”（赛 11：2—3）。安波罗修说，这些美德绝不亚于基本的美德，因为没有任何事情比敬虔事奉上帝，认识上帝和敬畏上帝更重要。^[25]

基本的美德

在古代世界中，主要的美德，即被后人称为基本美德的有四种：审慎、正义、节制和勇敢。在基督教肇端之前很久，这些美德就已经在道德领域中赢得了重要的一席之地。早自亚历山大的克莱门，基督教作家就开始用基本美德作为表述道德生活的独特标志的工具了。然而，正如我们已然看到的那样，基督徒作家宣称基本美德并不是专属于希腊人和罗马人的财富，因为在圣经中同样也可以找到这些美德。《所罗门智训》中明确地提到了它们：“若有人爱正义，她的劳作就是美德；因为她教导自制 [节制] 与审慎，正义与勇气 [坚定]；对世人来说，人生中没有任何东西比这些更有益处”（所罗门智训 8：7）。克

莱门援引这段经文来强调基本美德的优先性，并带着戏谑的口吻说，这些美德是希腊人从希伯来人那里学来的。^[26]

基本的美德迅速在基督教传统中获得了特权地位。在4世纪，米兰的安波罗修写了一篇关于伦理的概论文章，他不仅从西塞罗的论著《论义务》（*De Officiis*）中取用了标题，而且也像西塞罗所做的那样，围绕基本的美德来组织自己的著作。但是，当人们一旦开始越过介绍性段落看到安波罗修对具体美德的探讨和他用来说明这些美德的例子时，西塞罗就被圣经取代了。 280

西塞罗曾写道，审慎（或智慧）在于对“真理的认识”。他说，人若缺少认识真理的愿望，就不可能成为高尚的人。安波罗修同意这一点，在他对审慎的探讨中，他紧紧追随西塞罗的思路，甚至是引用了他的定义。然而，安波罗修说审慎重要的榜样是亚伯拉罕，因为他“相信上帝”。审慎或者说智慧是与认识上帝等同起来的，因此是与信仰联系在一起。人若不认识并信靠上帝的话，那就不可能有智慧，亦即拥有审慎的美德。愚顽人才会说“没有上帝”。一位智慧人绝不会做出这种宣称，因为“敬畏耶和华是智慧的开端”。

虽然安波罗修使用了哲学词汇**审慎**（*prudencia*），但他更喜欢用圣经中经常出现的单词**智慧**（*sapientia*）。在圣经中，智慧并不是一种属人的成就，而是一种来自上帝的恩赐，而且是只赐给那些认识并敬拜上帝的人的。安波罗修认为，对人类来说，没有什么比“敬畏上帝”更重要的了。那些智慧人，按照《所罗门智训》中的观点，“获得了与上帝相交的智慧”。智慧男女生活在一种与上帝的亲密关系中，没有哪个人拥有比与上帝较力的雅各更大的智慧，“因为他面对面见了上帝”（创 32：30）。^[27]

同样，在探讨正义的问题时，安波罗修赋予了美德一种迥然不同的神学意味。正像审慎那样，正义始于敬畏和敬虔。他写道，正义“乃是首先指向上帝的”。唯有上帝被给予当得的尊荣时，正义地对待他人，亦即去爱他们才成为可能。安波罗修巧妙地将焦点转移到了圣经中爱邻舍的教导上。对西塞罗来说，正义有其报复性的一面，而且是用以何种方式对待人来衡量的。因此，伤害他人是错误的，“除非人被错误所激怒”。安波罗修反驳这种观点，并用对福音书中一段经文奇 281

思妙想的解释来支持其论证。按照《路加福音》中的记载，当耶稣差遣自己的使者在他的前头走，进了一个撒玛利亚村庄时，“那里的人不接待他们”。作为回应，门徒雅各和约翰就对耶稣说：“你要我们吩咐火从天上降下来烧灭他们吗？”然而，耶稣却责备了他们，没有再多说一句话，就带着门徒到了下一座城。安波罗修认为，耶稣的行动意味着基督来乃是带来恩典，而不是伤害。^[28]

正如这些例子所表明的那样，安波罗修认识到，基督徒若不对古典传统进行改良就无法使用。但是，他也看到了罗马道家著作中的智慧，并谋求对他们的思想做出调整以为基督徒所用。在调和古典传统与基督教的努力中，安波罗修不总是成功的。圣经语言，譬如信心与爱，有时会将他拉到别的方向，而圣经中的圣徒难以轻易与古典传统相吻合。安波罗修与其说是一位哲学家，不如说是一位眼睛专注于行之有效的实务上的教师。或许，正因为这一原因，他的文章对基督教传统有着一种巨大的影响力。颇值得注意的是，一位著名的主教，在基督教开始三百年之后，竟然会引用伟大的罗马政治家的思想来提出一套综合的伦理学方法。安波罗修通过汲取基本美德范式中的经验，得以将圣经语言和圣经主题注入到一个久经考验的道德训诲体系中。他的成就是为了在基督教传统中给将美德作为教导伦理的框架保留一席之地。

尽管基本美德对表述道德生活而言是不可或缺的，但当以圣经为准绳来衡量时，这四种美德的清单就显出其片面和不完善之处了。假若人们看到了圣经中圣灵恩赐的范畴，即圣经谈论美德的方式，那他就会看到这个清单与经典中的清单有着很大的区别。保罗在《加拉太书》中写道，“圣灵所结的果子就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”（加 5：16）。“自我节制”或许能被人阅读成“节制”；若用某种生拉硬扯的方式，也可以把“信实”理解成“坚定”；还有，或许也可以把“恩慈”理解为“正义”。但是，保罗在《加拉太书》中列出的清单，还有圣经中的其他清单，却并不能够被轻易地约简为基本美德。因此，美德的清单就被作了扩充，而且不仅仅是通过增加“神学美德”，即信、望、爱。

几年前的一天早晨，当我在英国牛津基督教会的大教堂中祷告时，

得到提醒，想起了这种扩充。在早祷唱诗的过程中，我注意到教堂半圆形后殿前的石制地板上有几个巨大的圆形图案。从我所坐的地方我可以看到一个图案上面是“*prudentia*”（审慎）；接下来，我看到了“*temperantia*”（节制）和“*fortitude*”（勇敢）。我知道还会有第四个“*justitia*”（正义），所以在崇拜之后，我便走到教堂的前部。让我吃惊的是，我看到有五个图案，而不是四个。第四个上诚然是“*justitia*”（正义），但第五个上是“*miser cordia*”（怜悯）。无论是谁设计了这座大教堂，四大美德都没有道尽基督徒在伦理生活中所信从的一切。

283

迦太基的德尔图良，一位与亚历山大的克莱门同时代的人物，曾经写过一篇论忍耐的文章。与曾经写就一部讨论道德生活的概括性著作的克莱门不同，德尔图良采用的方法是一事一议。他曾经著文论及的其他事项有：偶像崇拜，罗马人钟爱的古老圆形剧场的景观，谦逊，还有婚姻。但是，从未失去其魅力和训诲意义的著作，却是他的短篇默想，“论忍耐”。这是教会史上第一个论及某个具体美德的文章，而这一抉择是重大的。这不仅是因为圣经中明确提到了忍耐，例如，在上面引述的《加拉太书》的经文中；而且古人并没有将忍耐看成是一种美德。西塞罗和塞涅卡曾充满敬意地写作忍受的美德，他们以此来指在逆境中的坚韧；但是，却并没有谈到任何像德尔图良所理解的忍耐。

德尔图良头脑中的是英王钦定版译本中所说的“长久忍耐”，即一种出于上帝的属性的东西，正如在“不轻易发怒”一句中：“耶和華不轻易发怒，并有丰盛的慈爱，赦免罪孽和过犯”（民 14：18）。《彼得前书》中论到：“就是那从前在挪亚预备方舟、上帝容忍〔亦即，长久忍耐〕等待的时候”（3：20），出于怜悯之故，上帝没有刑罚那些行事错谬的人。德尔图良所持的主张是，忍耐并不仅仅局限于上帝。譬如，在智慧书中，这种神圣的品质变成了一种归诸人的美德：“不轻易发怒的，大有聪明”（箴 14：29）。

然而，忍耐重要的榜样却是“上帝自己”，因此德尔图良以讨论上帝的忍耐开篇。上帝散布光给世界，照义人也照歹人；他让地结出果实来，给配得的人也给不配的人；他忍耐人的罪孽和错谬之举；当恶人经营自己忘记上帝的生活时，他仍按捺住自己的怒气。然而，上帝

284

忍耐最明显的标记就是道成肉身。因为，上帝让自己在一位妇女腹中受孕成胎，在基督降生前静静等候月份过去。当上帝降生为人，他经历了长大成人的童年和青年阶段。而且，当基督长大成人时，他并没有一下子就为人们认识，甚至让自己接受自己仆人的洗礼。德尔图良认为，忍耐最高程度的例子是基督的受难；这一发现几个世纪之后在奥古斯丁一篇论主的受难的讲道中得到了回应。“我们主的受难，”他写道，“乃是一个忍耐的教训。”德尔图良认为，所有这一切都表明，“要忍耐是上帝的本质”。相反，不忍耐是大罪，不忍耐最大的例子就是魔鬼。德尔图良说，哪一个曾犯奸淫的人“不是在情欲上没有忍耐呢”？^[29]

285 对于德尔图良来说，忍耐的标志并不是长久忍受，或者说坚固，而是盼望。成为不忍耐的人，就是去过一种没有盼望的生活。忍耐以复活为根基。它是一种朝向上帝正在做成的来生的生命，而它的标记就是期盼，不仅是从当前的病痛中解脱出来，更是参与到那即将来临的善中。因此，忍耐成为其他美德包括爱的关键；他说，“若没有忍耐的操练”，这一点是绝不可能学会的。在他论文临近结束时的一段美文

中，德尔图良以其难以模仿的格言式散文，对忍耐的工作进行了总结：

忍耐装备信心，引导和睦，辅佐爱心，武装谦卑，等候悔改，印证认信，使肉体受到约束，使心灵得着保守，约束舌头，限制双手，将试探践踏于脚下，将使我们跌倒的石头除去，使见证臻于完美；照亮对穷人的照顾，教导富人以节制；提起患者的重担，使信上帝之人得喜悦，又叫不信者受欢迎，吩咐仆人要侍奉主人，又叫主人侍奉上帝，尊荣女人并施恩惠给男人；忍耐在儿童中间受爱戴，在青年人中间得赞誉，在老年人中受敬佩。人无分性别，无论长幼，它都为美好……她的仪态宁静平和，她的眉梢安详……忍耐坐在至温柔与至和睦之灵的宝座上……因为上帝在哪里，哪里就有他的后裔。当上帝的灵降下，忍耐总是在他的身旁。^[30]

“论忍耐”是一种全然从作者品格中流淌出的属灵体察。德尔图良本人并不是一个忍耐的人；然而，他却向人们说明道德生活中一个绝不能草率地将它排挤到边缘地位的维度。他的预见在他以后几代人中

显明出来。基督教北非的两位重要作家，3 世纪的西普里安与 5 世纪的奥古斯丁，同样也写了论忍耐这一美德的著作。通过将根据圣经中对上帝与世界以及上帝与人类关系的描绘塑造出的美德介绍给自己的读者，德尔图良对“像上帝”的意思做了界定。

286

作为爱的形式的基本美德

圣奥古斯丁对美德进行了最为彻底的解释。像安波罗修一样，奥古斯丁预设了美德——他称之为“对人生有益的四大美德”——是用来陈述道德生活架构的。但是，当他试图用教会信仰的轮廓来对其进行规范时，它们就发生了转化。对奥古斯丁来说，基督徒生命的起点（也是它的目的）乃是上帝的爱。他将耶稣的话“你要爱主你的上帝”既理解为命令（“爱主你的上帝”）也理解为目标（唯有在爱上帝中，我们才能找到幸福）。这就是为什么圣保罗说，“万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处”（罗 8：29）。^[31]

正如其他基督教思想家一样，奥古斯丁相信幸福是在“像上帝”中找到的；而且，正像尼撒的格列高利一样，他知道，像上帝不是指变成上帝，而是指爱上帝并且活在与上帝的相交中。当我们亲近上帝时，我们就会被他的生命、光和圣洁所充满。然而，奥古斯丁因为帕拉纠的挑战不得不对基督徒生命的泉源进行更加系统的思考；所以，他的著作对人何以能转向上帝，并牢牢持守善给予了密切关注。同样，他也比其他思想家更清楚地意识到基督徒生命中内在冲突的持久性：“若何人认为，在今生必朽坏的生命中，一个人能够驱散属肉体 and 属血气想象力的阴霾，拥有不变真理那丝毫不被遮蔽的光，并用一种发自一颗全然摆脱了通常生活方式的灵毫不动摇的一贯性来爱它的话；那这等人就既不明白他所追求的是什么，也不明白他所寻求的是谁。”^[32] 因为这一缘故，诫命，“登山宝训”和自由意志都不能使一个人成为有道德的人。一个人必须热爱善，并以善为乐，并且借着慈绳爱索与上帝系连起来。

287

奥古斯丁著文论及道德主题，但正是在与帕拉纠派争论，其次是

与摩尼教徒争论的过程中，他关于基督徒生活的思想才开始成形。对帕拉纠而言，美德的实践建立在自由选择的基础，即人选择善恶的能力上。当意志领受了诫命与耶稣教导的训诲（自由意志与诫命是从上帝而来的赏赐，因此是恩典的作为），人就可以过一种高尚的生活。他论述说，若耶稣教导人应当完全，那完全就是我们能够达到的。实际上，在旧约中的某些圣徒已经过着一种完美的生活，譬如说约伯，圣经称他为“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”（伯1：8）。

奥古斯丁当然写了不少著作来驳斥帕拉纠及其追随者，但是他的核心教导却是在他所著的《论精意与字句》（*On the Spirit and the Letter*）中一段尖锐的段落中找到的。他驳斥帕拉纠说，需要的东西远不止自由意志和诫命。我们必须从内心开始改变，而这只有在我们蒙上帝赐下圣灵时才会发生。因为圣灵做成的明显作为就是激发人对上帝的爱。当人的内心如同火烧一般去“爱这位创造主时”，人就可以行善并持守善了。“人若既不乐善又不爱善的话，就不可能有敬虔，也不可能有了善了”，他写道。两段塑造了奥古斯丁的讨论的经文是《诗篇》73：28：“但我亲近上帝是与我有益”，以及一段出自《罗马书》中的经文：“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里”（罗5：5）。与绝大多数其他的解经家（不管是古代的还是现代的）不同，奥古斯丁常常用《罗马书》5章中的内容来指我们对上帝的爱，而不是上帝对我们的爱。尽管有些另类，但他的解释看起来却是可信的。在《罗马书》5：5中，保罗用了一个道德语汇来说明信心的结果：“患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望。”圣保罗所用的词“将上帝的爱浇灌在我们心里”，就表明爱是我们所领受的，而且已经成为我们自己的。奥古斯丁反复回到这一段出自《罗马书》的经文，而他的观点却是一贯的：这份使我们转向上帝并吸引我们就近上帝的爱乃是圣灵的恩赐：“透过爱我们得以效法上帝的样式，这种效法、这种塑造……乃是出于圣灵的工作。”^[33]

对奥古斯丁来说，爱，就是借着圣灵浇灌在我们心里的，乃是灵魂之运动，是意志之能源，是鼓满美德之帆并引导我拥抱善之风。美德，他写道，“不外乎是上帝完全的爱”，且唯有在爱里才可被带到完美的境地。若然如此，他推理说，美德就可以被理解为爱的形式。节

制就可以被理解成“将自身全然给予所爱对象”的爱；坚定就是“为所爱对象之故而担当一切的爱”；正义是“唯独服务于所爱的对象”，审慎就是“睿智地区分何者阻碍而何者有所助益的爱”。无可否认，这些定义有些人为造作，而且因为奥古斯丁以美德为爱的形式，人就会问他是否已经排除了它们的不同特点，实际上，用仅仅一种美德爱取代了它们呢？^[34]

托马斯·阿奎那温和地批评奥古斯丁拆毁基本美德，将其变成了爱的形式，并试图在自己的话语上建构最好的建筑。按照圣托马斯的观点，奥古斯丁的意思不是说每种美德都“仅仅是爱”，而是说它们以某种方式依赖于爱。^[35] 托马斯的保留是很有根据的，而且他通过提出每种美德不同的标记补足了奥古斯丁思想中缺乏的内容。作为一位道德神学家，他希望恢复已经被人们遗忘了的古典传统的诸多方面。然而，奥古斯丁生活在这种传统仍然岿然不动的时代，而他试图让这一传统转向圣经语言和圣经中的上帝。古典传统是朝向目的的，尤其是幸福目标，美德提供了一条具体言说道德生活形式的途径。但是，三一上帝并不是某种传统意义上的目的。像上帝并不是一个今生能够达到的目标，正如我们在最后一章中所要看到的，这位被寻求的上帝在寻见之后仍会被寻求。上帝并不是一种静态的、被动的目的。通过差遣基督，上帝已经来就近人，并以一种崭新的方式彰显出了人的生命，而通过差遣圣灵，他已经吸引人来朝向自己。上帝既是目标也是道路。尽管旧皮袋是有益的（奥古斯丁的话），但却不能盛住浓郁芬芳的福音之酒。

289

耶稣曾说：“要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。”对早期基督徒来说，道德生活就是宗教生活，即一种在爱中朝向上帝的生活。美德是将人的爱加以秩序化，第一位的而且是最大的爱就是赋予所有其他的爱以活力的爱，就是对上帝的爱。唯有在寻求上帝、跟随上帝和抓住上帝的过程中，美德才成为可能。圣伯尔纳写道，“美德是人借以不断地而且是迫切地寻求自己的创造者，并在寻见他时，用尽自己一切力量来抓住上帝的东西。”美德透过爱来工作，并为爱工作，并从爱中领受自己的恩典和力量。奥古斯丁说，不要寻求这种善，或是那种善，而是要寻求“众善之善”，并要在爱中持定它。^[36] 当爱被锚定在上帝身

290

上时，美德就会变得光芒四射了。

注释

- [1] Plutarch, *Life of Pericles* 1—4.
- [2] 2 Cor. 11: 24—27; Ignatius, *Philadelphians* 7. 2.
- [3] Pontus, *Vita et Passio Cypriani*, ed. A. von Harnack, *Texte und Untersuchungen* 39. 3 (Leipzig, 1913).
- [4] I Thess. 4: 2.
- [5] Athanasius, *Life of Antony*, preface 2—3; Palladius, *Letter to Lausus* 2; Plutarch, *Life of Alexander*, 1. 1—2.
- [6] Theodoret of Cyrus, *Religious History* (History of Monks of Syria) 3. 12.
- [7] Cicero, *Tusculan Disputations* 3. 6; Clement of Alexandria, *Who Is the Rich Man Being Saved?* 41.
- [8] *Panegyric* 6. 75, 78.
- [9] *Instructor* 1. 1. 4—1. 2. 1; 1. 6. 1.
- [10] Paul Rabbow, *Seelenfuehrung: Methodik der Exerzitien in der Antike* (Munich, 1954). 尽管这本书一直没被翻译，但他的洞见近来却被 Pierre Hadot 在其 *Philosophy as a Way of Life* (Blackwell, 1995) 中进行了阐发; Rabbow, *Seelenfuehrung*, 261.
- [11] *The Sentences of Sextus*, ed. Henry Chadwick. Texts and Studies, no. 5 (Cambridge, 1959).
- [12] *Panegyric* 9. 115; 11. 149; 11. 147—49; 11. 133, 135; 9. 123, 126.
- [13] *Panegyric* 7. 93—98; 11. 141. Origen, *Commentary on John* 18. 102—03. “正当地追求公义”是《申命记》16: 20 七十士译本的译法。
- [14] *Panegyric* 12. 145—46.
- [15] *Nicomachean Ethics* 1. 1. Cicero, *On Ends*, 1. 42.
- [16] In *The Sermon on the Mount* 1. 3. 10. 奥古斯丁说，八福代表了七步阶梯；对此，他将其等同于《以赛亚书》11: 1 中的属灵恩赐，第八福以提到“天国”的方式对第一福作了撮要。安波罗修在注释路加版的福分时，将四福与四大基本美德等同了起来，称其为“我们借以从较低层次达到更高层次的阶梯”(*Exposition of the Gospel of Luke* 5. 60. 62)。大马士革的约翰说：幸福乃是通过操练德行获得的 (*Barlaam and Joseph*, Preface)。
- [17] *City of God* 10. 3. 2; “Fellowship in the enjoyment of God” (*City of God* 19.

- 17).
- [18] Augustine, *City of God* 10. 3. 2; Basil of Caesarea, *On the Holy Spirit* 15. 35; Augustine, *City of God* 10. 3. 2; *Life of Moses* 2. 32 (GNO7, 1: 42 In. 20); Gregory of Nyssa, *The Beatitudes, Homily* 6 (GNO 7, 2: 144—5); Gregory of Nyssa, *Against Eunomius* 3. 10 (GNO 1: 293); Maximus, ep. 11 (PG 91: 453b).
- [19] Clement, *The Tutor* 1. 1. 4; 1. 2. 1; The Classic text is Plato, *Theaetetus* 176b; “Partakers of the divine nature” (2 Peter 1: 4); for Clement, see chapter 3.
- [20] Origen, *On First Principles*. 1. 3. 8.
- [21] *The Beatitudes* Homily 1 (GNO 7, 2: 82—83).
- [22] *The Beatitudes* Homily 1 (GNO 7, 2: 84, ln. 28).
- [23] *The Beatitudes* Homily 4 (GNO 7, 2: 117, ln. 9; 122).
- [24] *The Beatitudes* Homily 8 (GNO 7, 2: 170; 78, lns 3—9).
- [25] Gregory of Nyssa, *On the Holy Spirit against the Maledonians* 23 (PG 45: 1329c); 以及 Origen, *First Principles* 1. 3. 8; Ambrose, *On the Sacraments* 3. 2. 8—10.
- [26] Plato, *Republic* 427e; *Stromateis* 6. 11. 95.
- [27] *On Duties* 1. 120.
- [28] *On Duties* 1. 127; 1. 131.
- [29] Augustine, *Sermon* 218c; Tertullian, *On Patience* 3.
- [30] *On Patience* 15.
- [31] *Expositions of Psalm* 83. 11 (PL 37: 1065); *Morals of the Catholic Church* 8. 13.
- [32] *Morals of the Catholic Church* 12. 20; *On the Harmony of the Gospels* 4. 10. 20.
- [33] *Morals of the Catholic Church* 13. 22.
- [34] *Morals of the Catholic Church* 1. 15. 25; *City of God* 10. 32; 认信者马克西姆说, 爱是“美德中最普遍的”, 因为它是联络全德的 (PG 91: 124b)。
- [35] *Summa Theologiae* 1a 2ae, q. 62, art. 3, obj. 3.
- [36] Augustine, *City of God* 10. 5; 15. 22; Bernard of Clairvaux, *On Loving God*, 2. 2; Augustine, *The Trinity* 8. 3. 4—5.

感观理性的知识

我曾说永恒归处
这问题犹在心田
就是在崇拜中
也一句又一句涌现
不管人同意与否
理性与欲望都在朝这里涌动
我曾想纵声歌唱
曾想撞入知识的怀抱
就是感观理性的怀抱
刚进入工作
立时幸福就一如既往
使我们沉睡的天性醒来
又知道了
那第一次书写时的无知

——乔弗里·希尔 (Geoffrey Hill)

在早期教会宣读的希腊文版《雅歌》中，新娘向自己的良人说：

“我为你的爱情所伤”（歌 2：5）。^① 尼撒的格列高利认为，这句话的意思是指新郎的“箭”已经“深深射入了她的心房”。他写道，这支射入我们“最里面的人”的无与伦比的箭，乃是基督，就是先知以赛亚所说的那“精选之箭”（赛 49：2）。当灵魂为基督之爱那穿透人心的箭所伤时，它就被爱点燃起来，用自己幸福的语句，献上那“回应的爱”。阿维拉的圣特雷莎（Saint Theresa of Avila），这位伟大的西班牙神秘主义者，在数个世纪之后曾回应这种情感说：“爱唤起爱的回报。”^[1] 292

没有什么比它对发自心底的语言的钟爱更能描绘基督教理性传统的特点了。奥古斯丁在《忏悔录》开篇处的著名段落中谈到，若非在上帝里面得到安息就无法安息的乃是人心；在这本书随后的内容中，他谈到了是爱将他带到了上帝的面前：“你的恩宠燃烧我们，提掖我们上升；我们愈见火热，冉冉上升。我们的心灵便拾级而上”。在《上帝之城》一段朗朗上口的段落中，奥古斯丁说“心灵祭坛上的火焰”乃是“烈焰腾腾的爱之火”。^[2]

在本书第一章中，我引述了奥利金对塞尔修斯发出的嘲讽“上帝降世为人的目的何在？”所作的回应。奥利金回答说，上帝借着基督这一位格进入我们的世界，是为了“将那从认识他而来的幸福植入我们心灵”。奥利金有两个惯用的词，“幸福”与“认识上帝”，它们有助于将本书中许多有用的主题融贯起来。因为那种带来幸福的知识只有在爱中才能成为我们的。与那种在一定距离外来观察某种对象的知识不同，关于上帝的知识乃是“透过基督与上帝相交”。^[3] 教父们对他们在这一点上的立场非常确信，正如尼撒的格列高利解释八福中的见一词时所说的，“清心的人有福了，因为他们必得见上帝。”格列高利认为，就圣经中对这个词的使用而论，看见的意思是指拥有。当《诗篇》作者说，“愿你一生一世看见耶路撒冷的好处”，他的意思并不是指，一个人会看见耶路撒冷的好处，而是说这人要拥有这些好处。因此，看见上帝的人“会拥有……一切善美的事物”。耶稣并没有教导说，“了解‘关于’上帝之事的人有福了”；他乃是说，蒙福是“人心中有上帝”，即被上帝所认识，而不仅仅是认识上帝。^[4] 幸福不是在从上帝领 293

① 和合本作“我思爱成病”。——译者注

受的某些东西中找到的，而是在享受上帝的临在中找到的，即《诗篇》作者称之为“上帝的面”的东西。爱是一种人的天赋，感动我们来寻求上帝的荣面。

在《天堂》中的某个地方，但丁问彼阿特丽丝为什么上帝会定意“为着我们的救赎，而明确定下这条道路”，亦即道成肉身之路。彼阿特丽丝开始回答，提醒但丁说她要向他解释的是向那些心智尚未在爱的火焰中成熟起来的人眼睛隐藏的东西。^[5]我们若不投身到爱的对象中去，那我们就仍不过是窥探者和旁观者，是猎奇的人而已；我们之所以不能领受，乃是因为我们不愿意给予。对待上帝，嘲讽就是亵渎。唯有当我们将自己最深的自我转向上帝时，才能进入上帝生命的奥秘中，并进入事物的真理中。若没有爱，我们的心灵就仍然幼稚不成熟，不断地去尝试这样或那样的事，而不能持守真理。但丁谈到，人类乃是拥有“理智和爱”的生灵。^[6]在这最后一章中，主题必然是爱。

圣爱与欲爱

294 尽管爱的语言渗透在圣经各处，但在早期教会中，如何来支取和理解这爱却并不是显而易见的。在希腊语（和拉丁语）中，用于表达爱的单词有好几个。有一个单词往往被人们简单地译成英语 *agape*，意指圣爱，眷顾他人；而另一个单词，*eros*，则是指情欲之爱；而第三个单词，*philia*，则是指友爱。但是，在这几个单词之间的界限却是变动的，它们的含义与其说是由这些单词自身决定的，倒不如说是由其上下文决定的。奥利金在他的《雅歌注释》中看到，圣经在谈到爱时更喜欢用 *agape* 而不是 *eros*，目的是“不让任何道德缺陷发生在读者身上”。然而，*agape* 一词取代 *eros* 的出现却往往是一种年代错误。在《创世记》中，谈到以撒便“娶了她为妻，并且爱她 [用 *agape* 来爱她]”。这里的意思当然不是指圣爱，而是指情爱。同样，当圣经谈到拉结时，“拉结却生得美貌俊秀。雅各爱拉结”（创 29：17），作者谈到的是 *eros*。按照奥利金的观点，圣经避免用 *eros* 一词，乃是为了避免让敏感的读者跌倒。

然而，在有些例子中用到欲望（desire）或者情爱（erotic love）时却是指向属灵事物的。《箴言》中谈到智慧时说，“要热烈地爱她[亦即用情爱]，她就保守你。怀抱智慧她就使你高升”（箴4：6）。《所罗门智训》中写道，“我已经深深爱上了她的[智慧]的美”（所罗门智训8：2）。奥利金认为，即使是 *agape* 一词在圣经中出现的频率更多，圣经仍允许这两个词都存在；而且，在某些情况下，在用到 *agape* 一词时，其意思是指 *eros*。^[7]显然，他是在努力找出一条驯服 *eros* 一词使其能为基督徒使用的道路。即使在基督教历史的早期阶段，一位最敏锐的思想家也感觉到，就与上帝的关系而论，需要的并不仅仅是 *agape*。

295

早期基督教思想，正如我们在这本书中的多处看到的那样，常常处在与罗马社会的哲学思想的直接对话中。在某些情况下，基督徒是传统观念尖锐的批评者，例如，在如何认识上帝的问题上；在另一些情况下，如基本美德问题上，他们却欢迎过去的智慧，并以他们认为合适的方式来对其进行调整和修订。在论到爱这个词时，奥利金给人留下的印象是，他正在从事一种圣经词典学，然而这一问题既是哲学问题，也是神学问题，而并非语言学问题。他对圣经语言的解释实际上在解决一个古老的哲学争论：关于激情在道德生活中的作用。

从斯多葛派的观点来看，道德生活需要摆脱激情，即那些难以驾驭的情绪，如恐惧、愤怒、嫉妒，还有驱使人的行为违背理性走向人不愿看到的目的的强烈爱情。圣人们竭力追求完全自给自足，摆脱那使人偏离追求善与崇高事物的混乱冲动。灵魂宁静是智慧的标记。因此，若有人想过一种高尚的生活，要做的不是让人的激情合乎中道或得到排解，而是要彻底将其连根拔起，或者用斯多葛派的观点说，彻底根除掉。现代学术已经表明，斯多葛派对激情的描绘却远比人们归诸他们的情况微妙得多。然而，在古代，这些界限却划分得非常明显；基督徒发现，他们必须选择是站在斯多葛派一边，还是拿起理性的武器来反对他们。^[8]

一些基督教思想家被斯多葛派的观点吸引，认为耶稣是摆脱了激情生活的榜样；这种生活古人称之为 *apatheia*（不动情），即对激情淡然处之。亚历山大的克莱门说，耶稣通过对自己的痛苦和受难的掌控，

296 表明他超脱了激情，而他的门徒通过遵从主的教导和榜样，已经学会以一种“自制的、岿然不动的性情”来生活。正如基督一样，他们能够不仅克服愤怒、恐惧和欲望，而且也学习甚至对诸如热情与喜乐之类的情绪无动于衷。“不动情乃是完全消除欲望的结果。”其他作者也采纳了一种与克莱门相同的立场。其中最重要的人物之一是修道士作家伊瓦格里乌。在他看来，人灵性成长的主要障碍是各种意念，那些充满人头脑并使人偏离默想上帝误入歧途的各种形象。对伊瓦格里乌来说，这些意念是与各种激情（主要是欲望与愤怒）联系在一起的。只有当这些难以驾驭的冲动被制服后，人们才能达到不动情的目标。不动情是“健康灵魂”，即一个消除了动荡情绪的灵魂的标记。^[9]

然而，即使基督教思想家将不动情作为人生目标来捍卫，他们仍然无法避免爱的语言。在引自克莱门著作的上述引文中，他在用斯多葛派智者的形象介绍了众使徒之后，突然插入补充说，没有任何东西能使成熟的基督徒与“对上帝的爱”隔绝。因为真正的基督徒“总是爱上帝，并被扭转过来归向他”。人们或许会问，爱何以成为一种淡然处之的事物呢？在这里，正如在他著作中的其他地方一样，克莱门的哲学本能将他拉向某种方向，而圣经中的语言和逻辑则将他拉向另一个方向。即使对伊瓦格里乌来说，爱也是“不动情的后裔”。斯多葛派不动情的观念难以与圣经中要人们全心爱上帝的命令调和起来，而且难以与圣经中敦促信徒去渴慕智慧或是渴慕上帝联系起来，更不用说常常提到的诸如喜乐、感恩、忧伤、同情、热心、恐惧，甚至愤怒联系起来。正如约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）这位18世纪

297 的美国神学家在其论宗教情感的著作中所写的那样，“圣经确实在任何地方都将宗教置于情感，如恐惧、希望、爱、恨恶、渴求、喜乐、忧愁、感恩、怜恤和热心中。”^[10]

没有愤怒就没有美德

到了3世纪，一些基督教思想家已经开始在圣经基础上质疑传统斯多葛派对道德生活的表述。第一个是一位鲜为人知的拉丁派作家，

名叫拉克唐修 (Lactantius)，因他写得一手典雅的拉丁文散文，有时又被称为基督教的西塞罗。拉克唐修生活于 3 世纪末，写过几部著作，其中有一部著作是针对罗马世界中文化精英的护教著作。他虽然没有奥利金或奥古斯丁的深度，然而在某些问题上他却具有卓尔不群的洞察力，而且他也注意到了被其他作者忽略的东西。他是西方文化中站在宗教立场上捍卫宗教自由的第一位思想家。他写道，宗教必须甘心乐意，因为“没有任何事物像宗教那样要求人有意志自由”。^[11] 他同样也写了一本题为《论上帝的愤怒》(On the Wrath of God) 的激动人心的著作，驳斥上帝不动情的哲学假设。他说，按照圣经的观点，上帝是被爱和愤怒打动的。

拉克唐修认为，斯多葛派摒弃激情的做法使道德生活变得怠惰。斯多葛派称“怜悯 [*miser cordia*]、欲望和恐惧为灵魂的疾病”。^[12] 但是，在八福中，耶稣却敦促跟随他的人要有怜悯之心：“怜恤人的人有福了，因为他们必蒙怜恤 [*miser cordia*]” (太 5: 7)。尽管拉克唐修以一段圣经中的引文来开始自己的讨论，但随着论述的展开，明显可以看出他诉诸了对人类行为的哲学批判。斯多葛派教义失败的关键在于，它没有能对激动灵魂行动的东西做出恰当描述。

298

因为拉克唐修明确认识到，**推动**一词来自亚里士多德，而且在古代道德哲学中占有令人尊重的地位。在其《论动物的运动》(The Movement of Animal Beings) 一文对灵魂运动的讨论中，亚里士多德曾论述说，所有运动都可以还原为思想和欲望。虽然若没有关于要做之事的观念，我们就不知道要做什么；但是，若没有欲望，没有一种吸引我们去做我们欲做之事的内在动力，就不会有行动出现。“运动最主要的原因”，亚里士多德写道，“是欲望。”拉克唐修认为，通过诉诸这种对人类行动的解释，斯多葛派“剥夺了人灵魂借以‘运动’的一切情感，亦即，欲望、愉悦、恐惧和忧伤”。这些情感已经被上帝为着某一目的放置在了我们里面，若没有它们，人就不可能过一种高尚的生活。即使是愤怒，若运用得恰当，也能促进美德。拉克唐修用一句令人吃惊的话，将这一点发展到了极致：“没有愤怒就没有美德。”^[13]

拉克唐修对斯多葛派的批判，尽管受到了圣经的启发，但却是沿着被希腊罗马哲学家所踏平的思想路线前进。然而，在 4 世纪时，尼

撒的格列高利重新拾起了这一话题，并将它与更深入的问题，即人类如何认识上帝并亲近上帝的问题关联了起来。他对激情的讨论，尽管是一种道德心理学领域的实践，但却是由神学议题来推动的。在格列高利看来，激情为上帝的爱预备了道路。

爱是永不止息

在古代，激情被人们看成是从两种根本的人类冲动，即欲望和恐惧中产生出来的。欲望是渴望拥有某些我们所没有之物，而恐惧则是憎恶我们所不愿有之物。在这两种情感上，又加上了喜乐，即拥有我们所欲求之物；忧伤，即必须经历我们所恐惧之事。正如人拥有四大美德：审慎、正义、勇敢和节制一样，照样，人也拥有四大激情，即欲望、恐惧、喜乐和忧愁。应当看到的是，激情并非主要指身体上的驱动力，如饥饿、干渴或情欲，而是与灵魂有关的；从这一意义上讲，激情也是理智的，正像艳羡和嫉妒是态度，而不是身体上的冲动一样。

格列高利追问道，这两种根本情感，即欲望和恐惧，是否灵魂所固有的？它们是否人类本质中的一部分，亦即在创造时被上帝赋予的？还是说，它们是因为罪的缘故才产生的？格列高利相信，人受造时并没有激情——用他的话说，它们并非“人的本质固有的”；但是，他显然对这一答案并不满意。有点令人难以置信的是，他指出，摩西是一个已经克服了激情的属上帝的圣人（这里忽略了《出埃及记》32：19；在这一节中，摩西曾对拜金牛犊事件“大发烈怒”）。但是，他更具有说服力的例子则是圣经中那些以讨上帝喜悦的方式来运用激情的人。第一个人是非尼哈，圣经中说：他的怒气向那个娶了米甸妇人的以色列人发作之时，蒙了上帝喜悦；还有但以理，在希腊文圣经中，他被称为“大蒙眷爱的人”（但9：23，10：11、19）。再有就是，圣经中谈到敬畏耶和華是智慧的开端（箴9：10）以及忧愁以致得救。因此，情感就其本身而言并没有善恶之论，然而“灵魂中的冲动”却可以服务于善的目的，或是恶的目的。当它们感动圣徒“择善而从”时，它们就应当受到人们的称赞；然而，当它们驱使人们去作恶时，就被称之

为激情。一切事物都应当视其所趋向的目的而定。^[14]

格列高利知道，欲望一词在圣经中常常带有负面的意思。例如，圣保罗写道，“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”（加 5：24）。然而，格列高利却不可能对该词弃之不用，因为它与爱相近。他在一个地方直截了当地说，“我们乃是被欲望引领到上帝面前，就像被一根绳索牵到他面前一样。”当灵魂瞥见上帝的荣美，它会渴望见到更多。格列高利的著作中充满了一种看起来取之不竭的形象，描绘人对上帝的渴望：恋人要求得到另一个吻，一个尝过甜蜜滋味的人只能用另一种味道来满足，就是人站在悬崖边上一窥空旷空间所经历到的那种眩晕。即使是摩西，这位曾经与上帝面对面说话的人（申 34：10），也并不满足：“他寻求上帝，犹如与上帝从未谋面一样。同样道理，那些对上帝的渴求深深植根在其心中的人，绝不会不去渴求更多。任何在上帝里面的快乐都会成为点燃更热切渴望的火种。”^[15]

对格列高利来说，这种永不止息的渴望有其在上帝的荣美和荣耀里的渊源，在他面前人绝不会感到厌倦：“对吸引我们行在这上升之路上的那份荣美的盼望，在灵魂向其行进的过程中都会得到加强。得见上帝的意义就是：永远不会让这份盼望感到满足……在我们朝向上帝的进程中，之所以决不可加上任何限制，首先是因为没有任何限制能加在这一荣美上；其次，因为随着我们愿望的增强，它永远也不会得到满足。”^[16]因为上帝是不受空间和时间限制的，所以对上帝的渴望与对世间事物的渴望是不同的。例如，当我们渴望得到饮食时，在我们得到了自己渴望得到的东西时，我们的欲望就会停止。往往，我们的享受不能达到我们的预期，在得到满足的那一刻，我们就开始渴望某种其他东西。但是，我们对上帝的渴望却只能在我们更丰富、更亲密地认识上帝时，才能得到满足。我们越认识上帝，就会越渴望认识上帝。

301

因此，欲望或者说情爱吸引我们来到上帝面前。但是，格列高利认识到，正如他在自己的《论灵魂与复活》（*The Soul and Resurrection*）一文中承认的那样，若只有欲望才能推动我们的话，那他的论述就是致力于跨越这一目的。他曾主张说情感是人堕落的结果。愿望是

可以获得的，也是以自我为中心的，更多受我们的需求与快乐的驱使，而不是受我们所寻求的目标的驱使。因此，格列高利说，当人来到上帝面前时，欲望就让位于爱；而此前由欲望追求的事物，此时就在爱中拥有了。当灵魂越来越合乎上帝的形象时，它此前的各种习惯就让位于借以热衷美好事物的那种爱的“内在情感”。格列高利写道，这就是为何圣保罗说：“爱是永不止息。”人盼望眼睛未见之物，而信仰则与“盼望的确据”有关。然而，当应许来临时，“爱的运作仍然存留。”爱在诸多美德中居于首位，而且是诫命中的第一条诫命。^[17]

302 唯有爱是在不断地按照它所爱的对象来塑造自己。“若将爱从我们身上取走的话，那我们又如何与上帝联合呢？”他追问说。欲望乃是一种躁动，即一种对人渴望得到却并不拥有之物的渴求。爱即使是激情澎湃，在它自身之内仍然有一份来自所爱的对象出现时的安宁、满足、喜乐。欲望因缺乏而生，爱情因久别而炽。因为爱就生出喜悦、和平、幸福，当然还有惊奇来。用他一个形象的比喻来说，格列高利将默想上帝比作一个人正在观赏泉水从地下汨汨流出：

当你走近泉水时，看到泉水无垠，不断汨汨而出，奔流向前时，你会为之惊叹。但是，你却绝不能说自己已然看见了所有的泉水。你怎么能看到那依然藏在大地怀中的水呢？因此，无论你驻足在泉水旁多久，你总是在开始看到水……对定睛在上帝无限荣美上的人来说，情况也是如此。就像在一直发现新的荣美一样，与人心灵理解的东西相比，总是会看到又新又奇的东西。当上帝不断启示自己时，人就会不断地惊叹；他绝不会对自己看到更多东西感到厌倦，因为他在等待的东西总会更辉煌、更神圣，胜过他眼所见的一切。^[18]

上帝永远是常新的，而那使我们住在上帝丰盛生命之家中的正是爱。对上帝的认识并非对某种陌生、不为人所知的实在的惊鸿一瞥，而是一种不断使爱他的人得到更新的深切、常驻的喜乐。“透过爱的推动和行为”，格列高利写道，“灵魂对[美好]事物产生依恋，并与之交融在一起，从而塑造自己朝向不断被它把握和重新发现的对象。”通过爱，我们得以住在上帝里面，而上帝住在我们中间；而且当我们借着爱上帝而开始认识上帝时，我们就会发现：我们认为自己认识的实际

上自己并没有认识，我们此前所不认识的，今日却得以认识。用格列高利热衷引述的圣保罗的话说：“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的”（林前 8：2—3）。^[19] 303

在来生中的爱与快乐

几乎每个在早期教会中引起争论的话题都出现在奥古斯丁的《上帝之城》中（许多话题并没有谈到）。在这本书中，奥古斯丁同样也拾起了基督徒生活中的激情这一主题，他的推理方式是沿着一个世纪前拉克唐修和一代人之前的格列高利勾勒出来的路线进行的。实际上，这一主题以其呈现给拉克唐修的方式向奥古斯丁呈现出来。按照圣经的观点，基督教思想家应当如何来利用斯多葛派拒斥激情的做法呢？正像拉克唐修一样，奥古斯丁认识到，哲学家在这一问题上是有分歧的。他首先提出了柏拉图主义者和亚里士多德主义者认为激情可以用理性来调节的观点；随后，又提出了斯多葛派认为激情在智性生命中没有任何地位的观点。然而，奥古斯丁相信，学派之间的分歧更多是与定义联系在一起，而不是与激情本身联系在一起的；因为两者都“拥戴心灵和理性来抵制激情的暴虐”。他从维吉尔著作中援引了一段适切的话，将自己的观点发展到了极致：“其心未动，泪落枉然。”^[20]

然而，奥古斯丁批判的主要目标却是斯多葛派哲学家，而他用以开始自己批判的起点则是圣经中的语言。正如拉克唐修一样，他将怜恤（compassion）一词挑选出来，并嘲笑斯多葛派将这种激情贬斥为一种弱者的情感。奥古斯丁回击到，怜恤若是指向一种美好目的的话，则诚然是好的。为什么竟要在有人身陷险境时不为所动，不赶快向这人伸出援手呢？这个问题并非某个人是否愤怒，或伤心，或恐惧的问题，而是为什么如此的问题。任何一种情形都会开启这一主题。正因为这一缘故，基督徒，即“上帝之城的公民”，相信“恐惧和渴望，痛苦与快乐”在基督徒生活中都占有其尊贵的一席之地。如果“他们的爱是正当的”，那“激情在他们当中也是正当的”。^[21] 304

奥古斯丁从圣经中举出了一些适切的例子。害怕永远的刑罚，渴望永恒的生命，害怕罪并渴望在信仰中坚忍乃是正当的。耶稣说：“只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了”（太 24：12）。圣经澄清说，人行善时应当感到欢喜快乐，因为经上记着说，“捐得乐意的人是上帝所喜爱的”（林后 9：6）。他称保罗是与喜乐的人同乐，受内心的恐惧搅扰的人，情愿离世与基督同在。他盼望看到罗马的基督徒，为了哥林多教会中的信徒生出忌邪之心来，并经历了“心里的痛苦”与忧伤。奥古斯丁的论点是明确的。人若无情的话，就不能过一种成熟的基督徒生活。即使是圣徒也会被各样的情感、态度与情绪所打动。因此，他得出结论说，那由对美好事物之爱和圣洁的爱心而生的情绪与情感，并不像斯多葛派所说的那样，是“可怕的或混乱的激情”，而是美德。即使是主在需要时，也展现出了人的情绪。^[22]灵魂的运动乃是行动的泉源，推动意志趋向善。

305 某种情感，如恐惧和忧伤在今生是必要的。若没有理性节制，就会像烈马扬蹄，一发不可收拾。针对这一类的激情，不动情，即摆脱这些激情的羁绊，诚然在来生中占有其一席之地，但却仅限于此。奥古斯丁认为，人几乎不能说，这一目标是要“摆脱任何情绪”。“唯有一个彻底与真理隔绝的人，才会说爱和喜乐在来生中没有任何地位。”因为只有爱中，我们才能享受上帝的存在。奥古斯丁的论述在格列高利结束的地方结束了。“我们来，不是用我们的脚，而是用我们的情感；我们来，不是从一个地方到另一个地方，而是通过爱……当人因这样一颗心欣喜，他就因心的推动而改变了自己的情感。”^[23]

有福的爱之激情

在属灵事物上，认信者马克西姆用一种唯有经历能赋予的确信来写作。虽然他的语言比奥古斯丁的语言更学术化，但就像奥古斯丁一样，他谈论自己所知之事。而他所知道的就是唯有在爱中才能认识上帝。在这里，马克西姆的思想更深刻，而且他以一位灵修大师的权威来谈论这一问题。在基督教思想中，情感是第一要务。马克西姆最有

影响力的书《致撒拉西乌有关圣经中的难题》(*Quaestiones ad Thalasium*)，是一部对圣经中的难解经文所作的力透纸背且有原创性的解释。在这卷书一开始，在第一个问题中，马克西姆就提出了一个一直以来困扰着早期作家的问题：激情本身是邪恶的，还是因使用之故而变成邪恶的？

正像格列高利一样，马克西姆相信激情并不是人类原初受造时的一部分，但他也认识到这样一个答案是如此不完整，会使人产生误解。因为若没有情感的推动，就不可能有高尚的生活；假如没有爱使我们连于上帝的话，我们就不会与上帝有永久的关系。因此，他这样回答这个问题：“在敬虔的人心中，当他们审慎地转离尘世间事物，并使其服务于拥有属天事物时，激情就变成了善的。”“渴望”，马克西姆说道，“带来一种难以满足的灵性运动，驱使我们趋向属灵事物”，亦即，趋向上帝，喜悦成为“从坚定热爱神圣事物的行动中产生出的宁静喜乐”。马克西姆的语言不落俗套，他的观点则是原创的。“没有激情”的知识并不能将人的心灵与上帝联结起来。爱“赋予信心以实在”并使“盼望成为在场的”。^[24]

306

虽然马克西姆同样也谈到了两种消极的激情，即恐惧与忧伤；但是，始终贯穿在他的探讨中的主调却是正面的激情，那吸引我们趋向上帝的渴望和在上帝里面的快乐。因为远离恶的运动从来都是一种倾向上帝的行动，而人生目标就是享受上帝的同在。若没有激情，人就不能“坚守美德和知识”，也就不会对那位唯独应当以之为乐的独一上帝有一以贯之的和坚定的爱。作为支持自己观点的圣经依据，他援引了《哥林多后书》10：5：“将各样的计谋，各样拦阻人认识上帝的那些自高之事一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。”马克西姆认为，保罗的“思想”是指那种毫无节制的激情，因此保罗所谈到的是那些在加以恰当时，亦即当它们顺服基督时，就会变为善的激情。他写道，“除了那种被植根在我们内心的激情外，再没有任何其他方式，使我们能与上帝有一种属灵的关系了。”^[25]

虽然马克西姆为正当运用激情进行辩护，但他同样也坚持不动情，即不为情所动。对于他来说，不动情并不是指斯多葛派的遁世，而是灵里的自由，即我们将自己全然献给上帝的爱的恩赐。不动情是人借

307

以安息在“最终可羡慕”之事里面的“坚定不动摇的倾向”。取代不动情的并不是不为所动，而是为自爱，即“邪情私欲之母”所动，这种激情扭曲了我们的渴望，并使其变为邪恶。不动情犹如禁欲一样，并不是一种消极的目的，即放弃某种东西，而是转向某种东西，即松开那种役使我们朝向被扭曲之爱的捆绑，使我们在爱中就近上帝的自由。他说道，在爱里，心灵“使自己全然转向渴求上帝”。实际上，马克西姆将不动情与爱等同起来。他认为，在祷告中，人能达到“不动情和爱的极致”。^[26]

正如奥利金与格列高利一样，实际上，正如这本书中探讨的所有思想家一样，马克西姆知道，对上帝的认识是参与性的，即一种能使认识者更新的知识：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝。”唯有那些已经得洗净，被涤罪，并更新了的人才能认识上帝。马克西姆这样表述说：“对神圣事物没有激情的认识，并不能说服人的心灵完全鄙弃物质事物，而只是会像一种借着感观认识的思想一样……因此，就需要有一种蒙受祝福神圣之爱的激情将心灵与属灵的实际〔亦即，上帝〕联系起来，并说服他爱那非物质者胜于物质之物，爱那智慧神圣之事胜于那些感观之物。”^[27]

308 在3世纪，奥利金曾解释说，在圣经中，知识一词乃是以一种特殊方式使用的。在注释《约翰福音》8：9“你们不认识我，也不认识我的父；若是认识我，也就认识我的父”时，他说道，“人们应当注意到，圣经上说，那些与某些事物联合或者是参与某些事物的人，可以说认识他与之联合的那些事物或他所参与的那些事物。在这样的联合与相交之前，即使他们理解就某些事物给出的理由，那他们也不认识此事。”作为例证，他谈到了亚当和夏娃之间的合而为一，对此圣经描述为“亚当认识自己的妻子夏娃”^①，还有《哥林多前书》6：16—17与娼妓联合。他说道，这些段落表明，认识的意思是指“与之联合”或“与之合而为一”。^[28]随后，奥利金补充说，倘若我们不是认为，认识意思是指“与之合而为一”的话，那我们对保罗所说的话“现在你们既然认识上帝，更可说是被上帝所认识的”（加4：9）又该如何解

① 和合本作“亚当和自己的妻子夏娃同房”。——译者注

释呢？

当将知识理解为参与或者是与之相交时，爱就是它自然的伴随物，实际上是必然的伴随物。爱是舍己、体恤、联合性、情色的，马克西姆用情爱来解释圣爱：“因为在那不断与上帝相交之人的心灵中，渴望毫无限量地增长进入神圣的爱情中，甚至人全部暴躁的东西 [愤怒] 也得到更新进入神圣的圣爱中。因为通过不断参与上帝的光照，心灵就充满了光明。它利用人对自己的多愁善感，并将其转变成炽热的没有终结的爱 [情爱]，以及永不止息的圣爱，超越了红尘间的事物，转向了属天的事物。”^[29]

在这里，一如既往的是，马克西姆在对词句的选择上谨小慎微。他有意识而且特意用所听到的涉及情爱的内容来填补圣爱一词的内容，而与此同时有坚持圣经中的词汇的含义。这乃是一个精明举措，他或许是从亚略巴古的伪狄奥尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite)，这位生活在一个世纪之前谜一般的思想家那里了解到了这一点。在一段特意为之的充满玩味的内容中，伪狄奥尼修对爱的语言如何在圣经中起作用做了解释。“不要认为，”他说道，“在给予 *eros* 一词地位时，我与圣经背道而驰。”譬如说，人们该如何理解《箴言》中论及智慧的这段经文（智慧对狄奥尼修来说就是基督）：“要爱她，她就保守你。高举智慧，她就使你高升”（箴 4：6—8）。细心的圣经读者都会发现，在许多地方，圣经作者在指渴望和情爱时，都用到了 *agape*，这就说明这也是其他段落中的情形。狄奥尼修的例子来自《七十士译本》的《撒母耳记下》第一章（1：26），大卫对自己朋友约拿单之死所唱的哀歌。大卫哭喊说：“你向我发的爱情奇妙非常，过于妇女的爱情。”尽管人们希望找到 *eros* 一词，或友谊一词，但圣经却使用了 *agape*，这使狄奥尼修认为：“对那些仔细倾听神圣事物的人来说，由身处上帝启示中的神圣作者使用的 *agape* 一词与 *eros* 一词具有完全相同的含义。”^[30]

309

马克西姆热衷于悖论式的语句和矛盾修辞法，诸如“永远前行的安息”、“静止的运动”、“节制的癫狂”、“清醒的沉醉”、“前行的安息”、“可称颂的爱的激情”。他搜肠刮肚寻找一种表达《诗篇》作者用“常常寻求他的面”的词汇，好让那爱上帝的的心灵能在上帝里面得到安

息，而与此同时又不断朝向上帝行进。“按照时间而造的万有，”他说道，“唯有当其停止其自然增长时，才能成为完全。但是，认识上帝带来的任何东西在达到完美时，都会进一步增长。”终点成为起点，因为上帝不断行美善之事“犹如他从未使其开始一样”。^[31]

310 人们在阅读完马克西姆的作品掩卷而去，开始带着旧皮袋不能装新酒的感觉读奥古斯丁的作品时。他就进入到一个曾为奥古斯丁认识的世界中。在他所著的《约翰一书讲道集》中，奥古斯丁曾将基督徒的生活描述为“神圣的渴望”：“虽然你渴望的是你所未见之事；但借着渴望，你就可以在它出现时被它充满。因为这就像充满一个皮袋一样，人们会将皮袋撑开，而借着撑开它，就会使它装更多的东西。”马克西姆或许在他住在迦太基时就已经接触过奥古斯丁的著作了。然而，现代马克西姆思想最深刻的诠释家巴尔塔萨认为，马克西姆太具有原创性了，无法依靠奥古斯丁的思想。“马克西姆与其说是一个从别人那里学到了某些东西的人”，巴尔塔萨写道，“不如说更像是一个对他独具特色的东西有完全把握的人。”^[32]巴尔塔萨诚然是正确的。但是，或许更切中要点的是，看到马克西姆和奥古斯丁两人都曾将耶稣基督的话铭记于心：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝。其次也相仿，就是要爱人如己”（太 22：40）。

311 在《忏悔录》一书的一段著名段落中，奥古斯丁回忆说，西塞罗的《园丁》“改变了我的情感”。虽然这部著作并没有给他一种看待智慧的新视角，或者是改变他的观点，但却激励他去爱智慧本身，去“牢牢持守它”，去“拥抱它”，并将他据为己有。刹那之间，一切其他的东西都似乎是枉然和虚空的，因为智慧点燃了他心中的火焰。在《忏悔录》一书的其他地方，奥古斯丁在谈到上帝时说道，他的渴望“并非要对你有把握，而是要在你里面更稳固。”人生的目的不是要了解某些关于上帝之事，而是要认识上帝，也被上帝所认识，并以见到上帝的面为乐。《诗篇》作者曾经写道：“那时我心向你诉说：‘耶和華啊，我已经寻求你的面，你的面我仍要寻求。’”奥古斯丁注释说，“这一点很重要。再没有比这表达得更优美的了。因为那些真正爱[上帝]的人就会明白。《诗篇》作者寻求的是什么？‘就是一生一世住在耶和華的殿中，瞻仰他的荣美。’他所害怕的就是被剥夺了他所爱的。那又

是什么呢？他爱的是什么呢？就是‘你的面’。”^[33]

基督教的理性传统就是对思想那位为人所认识的上帝，并寻求那位为人所爱的独一上帝的操练。人头脑里若缺少了概念，舌头上若缺少了言语，我们就不能言说我们所认识的上帝；但是，假若我们不爱这些言语引人走向的那位上帝，我们就不能理解。“知识变成了爱，”格列高利说道，“因为被认识的那位本质上乃是荣美的。”基督教思想，正像所有思想一样，需要质疑、反思、解释、论述。但是，理性有其短翼。假若没有爱，理性就不能落实到实处。“理性与欲望，”诗人乔弗里·希尔写到，“理性与欲望都在朝这里涌动，我曾想纵声歌唱，曾想撞入知识的怀抱，就是感观理性的怀抱，进入工作。”^[34]

注释

- [1] Gregory of Nyssa, *Homilies on Song of Songs* 4 (GNO 6: 127—28); Homily 13 (GNO 6: 378, In. 14); Theresa of Avila, *Opusculum de libro vitae* 22, 6—7, 14. 明谷的伯尔纳用到了 *redamare* 这个短语，“报之以爱”：“本身即为爱的新郎之爱所要的只是报之以爱与信心。让那蒙爱之人报之以爱” (*Sermon* 83.5 on the Song of Songs)。
- [2] *Confessions* 13.9.10.
- [3] *Against Celsus* 4.6. 在《雅歌》第一节经文“愿他用口与我亲嘴”处，奥利金写到，灵魂所盼的乃是“与上帝之道联合并相交且进入他智慧与知识的奥秘中” (*Commentary on the Song of Songs* 1)。
- [4] *The Beatitudes* 6 (GNO 7, 2: 138, 142).
- [5] *Paradiso* 7.59—60.
- [6] *Paradiso* 1.120.
- [7] Origen, *Commentary on the Song of Songs* (GCS 33: 68—70).
- [8] Seneca, *Epistle* 59.16; 116: 1; Cicero, *Tusculan Disputations* 3.13; Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton, 1994), esp. chap. 10.
- [9] *Stromateis* 6.9.74; *Evil Thoughts* (*De Diversis malignis cogitationibus*) 2 (PG 79: 120Ic); *Praktikos* 56; *Praktikos* 36; *Praktikos* 56 and 78.
- [10] *Stromateis* 6.9.71. *Praktikos* 81; *The Religious Affections* (Carlisle, Pa., 1984), 31.

- [11] *Divine Institutes* 5. 19. 23.
- [12] *Divine Institutes* 6. 14—17. On the Stoic view of *misericordia*, see Seneca, *De Clementia* 2. 5.
- [13] Aristotle, *De motu animalium*, ed. Martha Nussbaum (Princeton, 1978); *mot. anim.* 700b18—19, pp. 38—39; *Motu animalium* 701a35; *Divine Institutes* 6. 14; *Divine Institutes* 6. 15.
- [14] PG 48: 57a; PG48: 65c.
- [15] PG. 46: 89a; *Homily on the Song of Songs* I (GNO6: 32)
- [16] *Life of Moses* (GNO7, 1: 116).
- [17] PG 46: 93b—97a.
- [18] PG. 46: 65a; *Homily on the Song of Songs* 9 (GNO6: 321)
- [19] PG 46: 89a; *Homily* 11 (GNO6: 320, 326); *Homily* 12 (GNO 6: 352).
- [20] *City of God* 9. 4. *Aeneid* 4. 449. 眼泪是狄多的, 而不是埃涅阿斯的。
- [21] Seneca, *De Clementia* 2: 5: “怜悯乃出于软弱心灵之恶”; *City of God* 14. 9. 1.
- [22] *City of God* 14. 9. 3.
- [23] *City of God* 14. 9. 4; *Tractate on the Gospel of John* 32. 1.
- [24] Gregory, *Viginity* 12. 2. 4—11; *Soul and Resurrection* (PG46: 49b); *Chapters on Love* 3. 66—67; *Epistle* 2 (PG91: 396).
- [25] *Questions to Thalassius* 1 (CC7: 48, 38—40).
- [26] *Ambiguum* 7 (PG91: 1069b); *Ambiguum* 7 (PG91: 1076b, 1073b); *Chapter on Love* 3. 72; *Questions to Thalassius* 1 (CC7: 355, 75—81); *Chapters on Love* 4. 4; 2. 30.
- [27] *Chapters on Love* 3. 66—67.
- [28] *Commentary on John* 8: 19; 19. 4. 21—25.
- [29] *Chapter on Love* 2. 48.
- [30] *Divine Names* 4. 11—12.
- [31] *Chapters on Theology* 1. 35 (PG 90: 1096c); trans. G. Berthold, *Maximus Confessor* (New York, 1985), 134—35, 略有修订。
- [32] *Tractate on the Gospel of John* 4. 6 (PL 35: 2008—09); *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln, 1988), 408—09.
- [33] *Psalms* 26, exposition 2. 16.
- [34] *Soul and Resurrection* (PG 46: 96c); Geoffrey Hill, “作为理性动物的人切望为他之完全的知识”, *Canaan* (New York, 1997)。

结 语

312

“AMOR IPSE NOTITIA EST”（爱自身即为知识的形式），大格列高利在 6 世纪末这样写道。^[1] 格列高利与安波罗修、哲罗姆和奥古斯丁齐名，同为早期教会的四位拉丁博士，亦即教师之一。如果用另一种计算方法的话，那他就是第一位中世纪的教师。他兼跨了两个世界，既回顾希腊和拉丁传统并罗马帝国教会之以往，又展望基督教文明在中世纪时期伟大发展之未来。他更多情况下是被人们视为一位行动者，而不是一位思想家；在对早期基督教思想所作的传统描述中，他也不是一个重要的角色。他生活在一个各种社会机制已经土崩瓦解了的时代，所以作为罗马主教，加在他身上的乃是新的任务。南意大利和西西西里的大片土地都已经归入到了教皇的控制之下，他的一些书信有失体统地在讨论诸如小麦的价格、牲口与农耕用具的销售问题。早期教会大的神学斗争已然成为过去，格列高利的著作是牧养、治理、训导和灵修性的。然而，他的生命与思想、默想与行动的统一，都使他在早期教父中占有一席之地。对格列高利来说，正如本书各章节中一露面容的所有人物一样，对属上帝之事的思考，就如语法一样，本身并非目的；其目的是要爱上帝并过一种圣洁生活。他没有为博得他人的尊重而去建构一个观念世界，而是要建构一个生活在其中的世界。

313

格列高利最为人们喜闻乐见且经久不衰的作品《约伯记伦理学》（*Moralia on Job*）乃是一部鸿篇巨制，洋洋洒洒有 35 卷，用一种闲适的步调逐章讨论了《约伯记》中的每节经文。通过以莫名其妙又神秘

（至少对现代读者来说是这样）的方式从约伯与自己侃侃而谈的朋友晦涩的语言中取材，早期基督教思想中许多伟大主题都出现在了《约伯记伦理学》一书中。这是一项伟大的事业，一本睿智、典雅的著作，曾一度作为教会教导关于上帝、基督、人与恩典的教义的纲要，也是一本无与伦比的属灵生活指南。对格列高利的《约伯记伦理学》，若没有圣经在手很难理解。他的语言充满了深深烙印在他想象中并赋予他思想以架构与具体的圣经中的用语、暗喻、故事，还有其中的主人公。他最成熟的著作《约伯记伦理学》是对教会圣经既大胆又训练有素的默想。在600年，格列高利仍在尝试着去解释圣经中关于“看见上帝”的经文，并解释何以圣保罗会说上帝“是人未曾看见，也是不能看见的”（提前6：6），而《创世记》中却说雅各“面对面”看见了上帝（创32：30）。^[2]

314

这类圣经经文与其他经文一道向基督教思想家提出了一种令人望而生畏的挑战。通过诉诸历史处境或对圣经作者的灵性世界进行对比的方式来对其中的分歧做出解释，这在当代的圣经学术研究中是不可能的。这个问题并不是将各种观念置于某种历史架构中，或是将宗教信仰置于一种地形图（topographical chart）中的问题，而是分辨“看见上帝”的意思为何并学习更热切地寻求上帝的问题。解释不是针对诸如此类的经文，而是针对 *res*，即这段经文承载的实际内容。这一事业既是神学性的，也是灵修性的，而且要求有一种建立在真实的宗教经验基础上的理性描述。当基督教的主教与神学家们对圣经进行解释时，看见上帝就成为基督教思想中的一个重要主题，而信徒的心灵就受了教导来一直寻求上帝的荣面。“看见上帝是我们心灵真正重新得力之道，”^[3] 格列高利写道。

早期基督教思想的独特召命乃是要提供一种对圣经的统一解释，即一种综合的、以三一上帝为核心的、明确的解释。这一任务要求的远比今天人们所说的释经要多得多。因为早期教会的圣经是一种活泼的声音，而并不仅仅是一种取自古老历史的文献。教父们绝非比我们还不知道圣经出自不同作者和不同历史时期。然而，他们寻求的圣经乃是一本书，它所有的支流河汉都流进上帝启示的大河中，世界的创造，以色列的历史，基督的生平和教会的肇端，天上之城的最终异象

无不如此。早在 2 世纪末期，在与诺斯替派进行论辩的过程中，爱任纽就曾经通过对选自旧约、圣保罗的书信和福音书中的特定段落的解释，说明了圣经是一部关于独一无二上帝、创造天地的主的书，有律法和先知书为之见证，在基督里为人所认识，并在洗礼时借信条以宣扬。解经是神学性的，而神学则是解经性的。

然而，圣经的解释并不主要是一种护教事业。这是一种将圣经理解为合乎信条所宣扬的教会信仰的努力。是其内容而非方法在推动着释经的发展。在新约圣经中，那些选自《诗篇》和先知书的段落为关于基督的崭新实际所充实。在《希伯来书》1 章中，《诗篇》第 2 篇“你是我的儿子，我今日生你”，变成了一篇关于上帝之子基督的诗篇。在 2 世纪末，德尔图良便以《诗篇》45：1“我心里涌出道”^①及《约翰福音》1 章中的“道”为泉源，来反对严格的神格唯一论（*monarchianism*），并表达圣子与圣父之间的关系。凯撒利亚的巴西尔在《创世记》1 章“起初”的基础上厘定了创造神学的框架。这种解经方式所做的远不止是对圣言和称号的解释；这是一种思维方式，人们或许会称之为基督教的推理方式，因为教会第一批思想家乃是用摆在自己面前的圣经，来思考那些深刻的神学、哲学和道德问题。无论主题是上帝的本质、基督的位格、世界之初立也好，还是基督徒的生活也罢，对这些主题如何去处理、建构和为之辩论，在很大程度上都是建立在 316 对圣经中的特定词语和文本的解释基础上的。

即使是教父们在处理某一个经典哲学问题时，它也是被当作一个圣经诠释问题来解决的。奥利金在其所著的《第一原理》一书论及自由意志的专文中，首先用引自哲学传统的语言对这一问题做了陈述，亦即，道德行动是否在我们能力所及的范围之内。但是，他随后又通过引述一系列圣经经文将一位充满恩慈的上帝引入到了讨论中。他引用了《申命记》中摩西的话，“看哪，我今日将生与福，死与祸，陈明在你面前，你要拣选善并行在其中”（申 30：15），及其他暗示我们可以自由地在是与非之间做出选择的经文。随后，他又对旧约圣经和新约圣经中暗示着相反结论的特定经文进行了考察。他谈到了《出埃及

① 和合本中“道”作“美辞”。——译者注

记》中法老的故事和上帝的宣告：“我要使法老的心刚硬”（出 4：21），以及圣保罗的话“不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的上帝”（罗 9：16）。只有在他对这些经文和其他经文进行了系统考察之后，他才对所有这些内容进行了归纳总结，并提出了他对人的行为乃是处在上帝影响之下的理解。对于哲学家来说，选择的自由是一个道德难题；而在圣经影响之下，它则变成了既是道德问题，也是神学问题。

317 当将其放在广泛的古典思想背景之下，与亚里士多德讨论逻辑和伦理学的专著、柏拉图讨论认识论和国家的对话录，还有西塞罗的城邦政治思想的著作相比，早期基督教思想中的圣经主义（biblicism）似乎褊狭到了令人尴尬的地步，一种严重的视野狭窄。因为讨论总是从圣经入手的，所以就会从非常具体的事物、术语、人物、事件来入手。人们所预设的前提是，神学和哲学问题应当在圣经基础上来进行讨论。圣经取代了所有其他的书籍，圣经中的语言，圣经中的男男女女，圣经中的历史打败了所有其他的東西。针对塞尔修斯，一位希腊哲学家，奥利金辩论说，福音具有一种专属于自己的证据，一种“远比建立在辩证法论述基础上的希腊论证更加神圣的方法”。基督，这位曾经生活在世界一隅的人物，就是真理。

基督教思想的这种独特性和明显的褊狭并没有逃脱希腊和罗马批评家的批判。背道者朱利安，这位 4 世纪时期的罗马皇帝，狂热地反对基督教的人，轻蔑地将自己讨论基督徒的著作命名为《驳加利利人》（*Against the Galilaeans*）。生长在一个基督徒的家庭，朱利安知道这一名称将会是对那些声称耶稣是道成肉身的上帝之子、宇宙的创造者的基督徒的指责。“加利利人”一词不仅揭露了基督教的蛮族起源，而且嘲笑了那种对上帝只在犹太地区和犹太人中间显现的宣称。他尖锐地指出，这位由犹太人和基督徒所崇拜的上帝，乃是一位部落神，一位地域神，他只偏安于世界上的一个弹丸之地，而不是全人类的上帝。为什么竟要喜爱这位神过于希腊诸神呢？与艺术、哲学和科技中所表现出来的希腊智慧相比，基督徒的教导明显是技不如人的。

尽管朱利安是为了达到高扬希腊智慧和贬低基督教信仰（正如许多其他人一直所做的那样）的目的对雅典与耶路撒冷进行对比；但是，

他所说的却有一定道理。基督徒确实声称全地的上帝是在一个特定的地点和一个特定的人身上启示出来的。但是，恰恰就是这种独特性赋予了基督教思想以勇气和信心。通向真理之路要透过具体事物和人达到。教父们坚定地沿着他们在基督身上和圣经中所认识的道路前行。他们之所以这样做，并不是因为缺乏勇气，或者是目光短浅，而是因为他们与这位在犹大地显给人知的永活上帝之间的相交训练了他们的头脑来重新看待这个世界和人类。恰恰是圣经启示的根基吸引着基督教思想家们更加深入地进入寓于万物中的真理。若我们在其中生活、动作与成其为人的上帝已然被人在肉身中认识的话，那上帝的荣面就在世间万物中显明出来了。转向这一核心并不是一种从理性的退却，而是使他们的思想更勇敢和更冒险。因此，首要任务是专注于他们所领受的这一宝贵恩赐。

318

然而，这种从基督身上照耀而出的强光，并没有使基督徒对那从雅典发射出的智慧之光视而不见。基督徒并没有用穆斯林称呼伊斯兰教出现之前那段时间的 *alJahiliyyaha*，即“无知的时代”的方式，来称呼基督教出现之前的那段时期。虽然那时有黑暗存在，但却并非深重的黑暗。在基督教兴起之前，已然有了一种秩序井然的道德哲学传统，而基督教教师们则从中找到了用于指导信徒在基督徒生活中培养基本美德的适宜框架。他们看到了在古代哲学中的幸福生活目标与耶稣在八福中的圣言“温柔的人有福了，因为他们必承受地土”，以及《诗篇》1篇中“不从恶人的计谋，这人便为有福”的圣言之间，存在交会之处。实际上，他们逐渐采用一种更加合乎圣经的方式来丰富基本美德的内容，并扩展这一美德的清单，但古典伦理的目的论架构却并没有动摇，而是披上了基督教的外衣被传承给了中世纪时期的世界。

如出一辙的是，早期的护教者们汲取了希腊人的上帝观来解释并诠释上帝的他性和不可言说性。他们引入了圣经之外的术语，如永恒不变性和非生成性，来表达圣经中上帝是没有起点和永恒的。当圣奥古斯丁阅读新柏拉图主义者的著作时，它们帮助他厘清了一条通向对上帝的属灵知识的道路。若非借着实质性的范畴，亦即像某种眼睛所能看到的東西那样，就不能认识上帝；他想象出了一种弥散于整个世界中的稀薄的、天堂的物质。若某物不占据空间即不存在，这一点已

319

然被人们接受为不证自明的真理。通过研读新柏拉图主义者的著作，他找到了一种将上帝视为灵性存在的概念工具，上帝既是永恒存在的同时也是全在的，“Deus totus ubique simul”，正如这一格言所说的那样。

早期教会中的绝大多数重要作家，都曾经受训于罗马帝国晚期的修辞学校。他们是技巧娴熟的公众演说家，也是从丰富的文学传统中汲取了营养的卓有成就的文体学家。纳西盎的格列高利，凯撒利亚的巴西尔亲密的朋友，是如此钟爱他那个时代的修辞传统，以致他只用当时为人们所接受的文体、书信、演讲和诗歌来写作。当皇帝朱利安挑战基督徒，禁止他们在学校里教书时（“让他们去教会里教《马太福音》和《路加福音》吧，”朱利安说），格列高利提醒他说，希腊语言并不是异教徒的财产。假若基督教的主教们没有接受古典修辞学的训练，又蒙教导知道如何有效运用语言，来说服人并启发人，并且偶尔借此以飨读者的话，那早期基督教会的成就就会小很多。

320 在早期基督教理性传统形成的过程中，有许多因素都在起作用。虽然无论程度如何，教父们都会从古代世界的哲学、道德和文学传统中汲取养分，但圣经却创造了一个新的平台，并通过提供一种清新的、丰富多彩的语汇来表达他们所相信之事。实际上，圣经文本和 *res*，即所探讨的事物之间的关系，一直都是复杂而且微妙的（正如围绕关键经文的含义所作的辩论证明的那样），圣经诠释需要围绕圣经中诸如“智慧”、“道”一类的语汇和“照着上帝的形象和样式造的”这类经文从几个层次上来进行。对诸如用于指称上帝的**圣父**和指称基督的**圣子**这类术语，则需要从一种排除了其中的物质和身体含义的非常抽象的意义上理解。在某些著作，如尼撒的格列高利所著的《驳欧诺米》（*Against Eunomius*）中，论述是以一种非常复杂的神学和哲学并用方式来进行的。然而，早期基督教思想明显的特色却是圣经经文、从经文中认识的灵性实在和神学推理之间的相互影响。事物是通过经文的方式来理解的，而事物反过来又对经文进行诠释。

当然，并非教会生活中的所有事件在早期教会中都已经出现过了。对于当代许多基督教思想家来说，自然法，尤其是由托马斯·阿奎那所发展起来的自然法，乃是理解当代基督教理性生活不可或缺的工具。

可是，在教父们当中，它却仅仅扮演着一个很小的角色。在圣经中确有某些被人们认为包含着自然法思想的圣经经文，例如《罗马书》2章，而圣托马斯则运用摘自奥古斯丁著作中的“永恒法”来引入自己对自然法的讨论。确有教父们运用自然法思想的情形，其中最著名的是奥古斯丁的专著《论婚姻的益处》(*On the Good of Marriage*)。婚姻生活的首善，即目的，乃是生育，这是一个同样见于希腊罗马哲学家著作中的论述。然而，奥古斯丁却并没有用这种方式来表达这一问题。相反他引用了《创世记》1:28中的经文：“要生养众多，遍满地面，治理这地。”自然法是基督教悠久历史的一个支流。

321

肇端于早期教会的理性传统因中世纪时期的哲学广度和思想精度而得到了丰富。在基督教会史的每个时期都对基督教生活作出了自己独特的贡献。然而，教父们却奠定了最终表明是难以替代的基础。他们的著作绝不仅仅是基督教思想发展史上的一个阶段，或圣经诠释史上激动人心的一章。它们犹如一泓取之不竭的清泉，忠实而又真确，用从圣经和信心之属灵源泉流出的活水浇灌着基督教的想象力。我们今天仍是我们的导师。

注释

[1] *Homily* 27.4 on John 15: 12—16.

[2] *Moralia* 18.88—92.

[3] *Moralia* 31.99.

参 考 文 献

笔者将引用的绝大部分著作都标以英文标题，如 *The Trinity*（《论三位一体》），而不是传统的拉丁文标题 *De Trinitate*。当一部著作存在不同的版本而且有几个不同的版本时，笔者仅引用著作名称及著作的章节数，如 *The Trinity*（《三位一体》）2.5.10。然而，如果引文引自某一具体版本（如尼撒的格列高利的著作），笔者则会引出版本和页码。当一段内容中引述了多种资料时，笔者则会仅在段落结尾的一处引文那里给出参考书目，并按顺序列出其中出现的资料。

缩写

ACW	<i>Ancient Christian Writers</i>
ANF	<i>Ante-Nicene Fathers</i>
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
ECF	<i>Early Church Fathers</i>
FOC	<i>Fathers of the Church</i>
GNO	<i>Gregorii Nysseni Opera</i>
LCC	<i>Library of Christian Classics</i>
NPNF	<i>The Nicene and Post-Nicene Fathers</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
WSA	<i>Works of Saint Augustine for the 21st Century.</i>

阅 读 书 目

英文翻译文献

教父们许多著作的英文版都可以从 19 世纪编辑的《前尼西亚教父》、《尼西亚教父和尼西亚后教父选集》中找到，这些选集近几十年来又重印过数次。这些译本尽管古老，但颇为可靠。许多著作也可以从美国天主教大学出版社出版的《教父著作集》（*The Fathers of the Church*）中找到；还可以从保罗出版社出版的《古代基督教著作集》（*The Ancient Christian Writers*）中找到。《牛津早期基督教文献集》（*Oxford Early Christian Texts*）则是带英文译文与希腊语或拉丁语对照的版本。

《早期教父著作集》（*The Early Church Father*, Carol Harrison 编辑）是由劳特里奇出版社推出的新书系列。这一系列中已有十卷书出版，其中一些著作的英译本是此前所无法见到的。

“奥古斯丁会”已经开始着手将奥古斯丁的全部著作翻译成英语。《二十一世纪圣奥古斯丁著作集》（*The Works of Saint Augustine for the 21st Century*），由新城（New City Press）出版社出版，该文集已经包括了 25 卷。他所有的讲道都已经出版了。

Bindley, T. Herbert, *The Ecumenical Documents of the Faith*. London, 1925. Creed of Nicaea, Definition of the Faith of the Council of Chalcedon, letters of Cyril of Alexandria, Tome of Leo the Great,

et. al.

Decrees of the Ecumenical Councils. Volume 1: Nicaea I to Lateran V. Edited by Norman B. Tanner S. J. Washington, DC., 1990.

百科全书及其他辅助工具

Atlas of the Early Christian World. Edited by F. van der Meer and Christine Mohrmann. New York, 1958.

Augustine Through the Ages: An Encyclopedia. Edited by Allan D. Fitzgerald O. S, A. Grand Rapids, 1999. Includes individual articles on each of Augustine's writings on his life and thought as well as on the influence of his thinking.

Encyclopedia of Early Christianity. 2d ed. 2vols. Edited by Everett Ferguson. New York, 1997. All aspects of early Christian Life, history and thought.

Encyclopedia of the Early church. Edited by Angelo di Berardino. Translated by Adrian walford. New York, 1992. Similar to *Encyclopedia of Early Christianity* but written in the Main by European scholars.

Oxford Dictionary of the Christian Church. Edited by E. A. Livingstone. New York, 1997. Best one-volume encyclopedia on the whole of Christian history but especially good on the early Church

Oxford Classical Dictionary. 3d ed. Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth. Oxford, 1996. Ancient Greece and Rome.

Late Antiquity: A guide to the Postclassical World. Edited by G. W. Bowersock, Peter Brown, and Oleg Grabar. Cambridge, U. K. 1999. Encyclopedia and essays on the world of "Late antiquity," the fourth to eighth centuries, including articles on Islam.

关于早期基督教历史和思想的一般著作

Von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Volume 1: *Seeing the Form*. San Francisco. 1982.

- Brown, Peter. *The World of Late Antiquity*. London, 1971.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley, 1991.
- von Campenhausen, Hans, *The Fathers of the Greek Church*. New York, 1959
- The Fathers of the Western Church*. New York, 1964.
- Fletcher, Richard. *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*. New York, 1997.
- Hall, Stuart G. *Doctrine and Practice in the Early Church*, London, 1991.
- Harnack, Adolph, *History of Dogma*. 3 vols. Translated by Neil Buchanan. New York, 1961.
- History of Theology*. Volume 1: *The Patristic Period*. Edited by Angelo di Berardino and Basil Studer. Collegeville, 1996.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*, New York, 1958.
- . *Early Christian Creeds*, New York, 1960. Formation of the Apostles' Creed and the Nicene Creed.
- Meyendorff, Jean. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, 1974.
- Payne, Robert. *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church*. Crestwood, N. Y., 1980. Biographical sketches of major Eastern thinkers in the early Church., e. g., Origen, Athanasius, Gregory Nazianzus, John Chrysostom, John of Damascus. et al.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Volume 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100—600)*. Chicago, 1971. Volume 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)*, Chicago, 1974.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. 4 volumes. Utrecht, . n. d. Volume 4 edited by Angelo di Berardino with an introduction by Johannes Quasten. Westminster, Md., 1986. Discussion of life and individ-

ual writings of the church fathers with bibliography.

Ramsey, Boniface. *Beginning to Read the Fathers*. New York, 1985.

Wilken, Robert L. Rousseau, Philip. *The Early Christian Centuries*. London, 2002. *Remembering the Christian Past*. Grand Rapids, 1996.

Young, Frances. *From Nicaea to Chalcedon: A guide to the Literature and Its Background*. London, 1983.

按章进深阅读建议。主要文献首先列出

1 以基督的十字架为根基

Clement of Alexandria. Translated by G. W. Butterworth. Cambridge, 1982.

St. Justin Martyr. The First and Second Apologies. Translated with introduction and notes by Leslie William Barnard. ACW.

Justin Martyr. *Dialogue with Trypho*. ANF.

Origen, *Contra Celsum* (ed Henry Chadwick). Cambridge, U. K. 1965.

Trigg, Joseph. *Origen. ECF*. Selections from Origen's Writings.

Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, 1966. Survey of the Thinking of the early apologists.

Grant, Robert M. *The Early Christian Doctrine of God*. Charlottesville, 1966.

———. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia, 1988.

Hadot, Pierre. *Plotinus, or the Simplicity of Vision*. Chicago, 1993.

Lane Fox, Robin. *Pagans and Christians*. Harmondsworth, 1986.

Norris, Richard A. *God and World in Early Christian Theology*. New York, 1965.

Pannenberg, Wolfhart. "The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a dogmatic Problem of Early Christian Theology."

Basic Questions in Theology 2: 119—83. 早期护教家, 在圣经和基督里的启示基础上, 批判性地运用了希腊哲学传统。

Rist, John. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, 1967.

Stead, Christopher. *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge, U. K., 1994. Early Christian thinkers as philosophers.

Wilken, Robert. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven, 1984. Survey of Greek and Roman thinkers on Christianity.

2 一种令人敬畏且不流血的牺牲

Brightman, F. E., *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1985.

Cunningham, Agnes. *Prayer: Personal and Liturgical*. Wilmington, 1985. Prayers from the early Church.

Cyril of Jerusalem. Edited by Edward Yarnold, S, J. ECF.

Early Sources of the Liturgy. Edited by Lucien Deiss. New York, 1967. Translations of liturgical texts.

On the Apostolic Tradition: Hippolytus. 英文版由 Alistair Stewart-Sykes 导言注释。Creswood, N. Y., 2001。

Dix, Dom Gregory. *The Shape of the Liturgy*. Glasgow, 1954. Development of Classical Christian Liturgies.

Finn, Thomas, *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, 1997. 对古代洗礼仪式的描述和分析。

Harmless, William. *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville, Minn., 1995.

History of Theology. Volume 1: *The Patristic Period*. Collegeville, Minn., 1996. 尤其是由 Basil Studer 所写的第五章与第六章。

Jungmann, Josef. *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*. South Bend, 1959.

McDonnell, Kilian. *The Baptism of Jesus in th Jordan*. Collegeville, Minn., 1996. Rich use of Eastern Sources.

Peterson, Eric. *The Angels and the Liturgy*. New York, 1964.

Taft, Robert. *The Liturgy of the Hours in East an West*. Collegville,

Minn. , 1986.

3 上帝为今时显出的荣面

Augustine. *Exposition of the Psalms*. Translated by Maria Boulding, OSB, WSA.

———. *On Christian Doctrine*. Translated by D. W. Robertson. New York, 1989.

Irenaeus of Lyons. Translated by Robert M. Grant. ECF.

Origen. *Commentary on the Gospel According to John*. Translated by Ronald E. Heine. 2. vols. FOC.

Blowers, Paul M. , ed. and trans. *The Bible in Greek Christian Antiquity*. South Bend, 1997.

Bright, Pamela, ed. and trans. *Augustine and the Bible*. South Bend, 1999.

Burton-Christie, Douglas. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford, 1993.

Cambridge History of the Bible. Vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*. Edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans. Cambridge, 1970.

von Campenhausen, Hans Freiherr. *The Formation of the Christian Bible*. Philadelphia, 1972.

de Lubac, Henri. *Medieval Exegesis*. Volumes 1 and 2. Grand Rapids, 1998—2000.

———. *The Sources of Revelation*. New York, 1968. Translation of a chapter from de Lubac's book on Origen and chapters from his *Exégèse Médiévale*.

Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church*. New Haven, 1995. Production and distribution of books in early church.

Grant, Robert M. *The Letter and the Spirit*. London, 1957. Kugel,

- James, and Rowan A. Greer. *Early Biblical Interpretation*. Philadelphia, 1986.
- Simonetti, Manlio. *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh, 1994.
- Wilken, Robert Louis. "Interpreting Job Allegorically: The Moralia of Gregory the Great." *Pro Ecclesia* 10 (2001): 213—30.
- . "In Defense of Allegory." *Modern Theology* 14 (1998): 197—212.
- . "St. Cyril of Alexandria: The Mystery of Christ in the Bible." *Pro Ecclesia* 4 (1995): 454—78.
- Young, Frances. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997.

4 时常寻求他的面

- Athanasius. *Orations against the Arian*. NPNF.
- Augustine. *The Trinity*. Translated by Edmund Hill. WSA.
- . *Sermon 52*.
- Christology of the Later Fathers*. Translated by E. R. Hardy and Cyril C. Richardson. Philadelphia, 1954. In particular Gregory of Nazianzus, "The Theological Orations" and Gregory of Nyssa, "An Address on Religious Instruction."
- Gregory Nazianzus. *The Theological Oration*. LCC. Also translated by Lionel Wickham and Frederick Williams in Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning*. Leiden, 1991.
- Hilary. *The Trinity*. FOC.
- The Letters of St Athanasius concerning the Holy Spirit*. Translated by C. R. B. Shapland. New York, 1951.
- Origen *Treatise on the Passover and Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son and the Soul*. Translated by Robert. J. Daly, S. J. ACW.
- . *On First Principles*. Translated by G. W. Butterworth. New

York, 1966.

Ayres, Lewis. “Remember that you are Catholic” (Serm. 52. 2.):

“Augustine on the Unity of the Triune God.” *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000): 39—82.

Barnes, Michel René. “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity.” In *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, edited by S. T. Davis, D. Kendall, S. J., and Gerald O’ Collins, S. J., 145—76. Oxford, 1999.

Cavadini, John. “The Structure and Intention of Augustine’s *De Trinitate*.” *Augustinian Studies* 23 (1992): 103—23.

Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edingburgh, 1988.

Jenson, Robert. *The Triune Identity*. Philadelphia, 1982.

Studer, Basil. *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*. Collegeville, Minn., 1993.

Stread, Christopher, *Divine Substance*. Oxford, 1977. Careful and penetrating study of the background and meaning of the term *homoousion*, of one substance, which appears in the Nicene Creed.

Vaggione, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford, 2000. Thoughtful study of Eunomius (d. 394), the most articulate non-Nicene thinker, with a fresh account of the controversies in the fourth century over the doctrine of the Trinity.

Widdicombe, Peter. *The Fatherhood of God From Origen to Athanasius*. Oxford, 1994.

Williams, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*. London, 1987.

———. “Sapientia and the Trinity: Reflections on *De Trinitate*.” *Augustiniana* (1990): 317—32.

5 不要成就我的意思，只要成就你的意思

Augustine. Letter 137.

Cyril of Alexandria. *Select letters*. Edited and Translated by Lionel R.

- Wickham. Oxford, 1983.
- Cyril of Alexandria*. Translated by Norman Russell. ECF,
 Gregory Nazianzus. “Letters on the Apollinarian Controversy” and
 conciliar documents in *Christology of the Later Fathers*.
Maximus the Confessor. Translated by Andrew Louth. ECF,
St. Cyril of Alexandria On the Unity of Christ. Translated and with
 an Introduction by John Anthony McGuckin. Crestwood, N.
 Y., 1995.
- Grillmeier, Alois. *Christ in Christian Tradition*. Volume. 1. Atlanta,
 1975. Volume 2, with Theresia Hainthaler. London, 1995.
- Léthel, Francois-Marie. *Théologie de l’ Agonie du Christ : La
 Liberté humain du fils de Dieu et son importance sotériologique
 mises en lumière par saint Maxime Confesseur*. Théologie Histo-
 rique 52. Paris, 1979.
- Meyendorff, Jean. *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood,
 N. Y., 1975.
- Yeago, David. “Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Rele-
 vance of St. Maximus the Confessor.” *Modern Theology* 12
 (1996): 163—93.

6 太初賜下的目的

- Augustine, *The Care to be Taken for the Dead*. In *Saint Augustine :
 Treatises on Marriage and Other Subjects*, translated by Roy J.
 Deferrari. FOC.
- . *The Literal Meaning of Genesis*. ACW.
- Basil of Caesarea. *Homilies on the Hexaemeron*. FOC.
- Gregory of Nyssa. *On the Making of Man*. NPNF.
- Balas, David, *Metousia Theou : Man’s Participation in God’s Perfec-
 tion*. Rome, 1966.
- von Balthasar, Hans Urs. *Presence and Thought : An Essay on the Re-
 ligious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco. 1995.

- Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York, 1995.
- Callahan, J. F. "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 29—57.
- Gross, Jules. *The Divinisation of the Christian according to the Greek Fathers*. Translated by Paul A. Onica. Anaheim, 2002.
- Ladner, Gerhard. "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 61—94.
- Leys, R. *L' image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*. Brussels, 1951.
- May, G. *Creatio ex nihilo*. Edinburgh, 1994.
- Nellas, Panayiotis. *Deification in Christ*. Translated by Norman Russell. Crestwood. N. Y. , 1987.
- Pelikan, Jaroslav. *What Has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*. Ann Arbor, 1997.
- Young, Robin Darling. "On Gregory of Nyssa's Use of Theology and Science in Constructing Theological Anthropology." *Pro Ecclesia* 2 (1993): 345—63.

7 信仰的合理性

- Augustine. *On the Usefulness of Belief and on True Religion*. Translated by John S. Burleigh, in *Augustine: Earlier Writings*. LCC.
- Aubert, Roger, *Le Problème de l' Acte de Foi*. Louvain, 1958.
- Dulles, Avery, S. J. , *The Assurance of Things Hoped For*. New York, 1994.
- Teselle, Eugene. "Faith." In *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia* 347—50. Grand Rapids, 1999.

8 以耶和華為神的百姓是有福的

- Augustine. *Concerning the City of God against the Pagans*. Translated by Henry Bettenson with Introduction by John O. Meara.

- New York, 1972.
- . *Political Writings*, Edited by E. M. Atkins and R. J. Dodaro. Cambridge, 2001.
- Eusebius of Caesarea. *The History of the Church from Christ to Constantine*. Translated by G. A. Williamson. Revised and edited by Andrew Louth. London, 1989.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley, 2000.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture*. New York, 1957.
- Granz, F. E. “The Development of Augustine’s Ideas on Society Before the Donatist Controversy.” *HTR* 46 (1954): 255—315.
- Fortin, Ernest L. *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*. Villanova, 1972.
- Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970.
- O’ Donovan, Oliver. “Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought.” *Dionysius* II (1987): 89—110.
- Peterson, Erik. *Monothesimus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Munich, 1951.
- Van Oort, Johannes. *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustines, City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden, 1991.
- Williams, Rowan. “Politics and the Soul: A Reading of the *City of God*.” *Milltown Studies* 19/20 (1987): 55—72.

9 基督荣耀的作为

- Early Christian Latin Poets*. Edited and Translated by Carolinne White. *ECF*, 2000. Translation of selections from early Christian poets.
- Prudentius*. 2 volumes. Translated by H. J. Thompson. Loeb Classi-

- cal Library. Cambridge, 1969, 1979.
- Hymns of Prudentius. The Cathemerinon; or, The Daily Round.*
Translated by David R. Slavitt. Baltimore, 1996.
- St. Gregory of Nazianzus. *Poemata Arcana*. Edited by C. Moreschini.
Translated by D. A. Sykes. Oxford, 1997.
- Curtius, Ernest Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton, 1990.
- den Boeft, J., and A. Hilhorst. *Early Christian Poetry: A collection of Essays*. Leiden, 1993.
- Fontaine, Jacques. *Naissance de la Poésie dans l' Occident Chrétien*.
Études Augustinien-nes. Paris, 1981.
- Mohrmann, Christine. “ La langue et le style de la poésie latine chrétienne. ” In *Études sur le Latin des Chrétiens I* (1961): 179—95.
- Raby. F. J. E. *A History of Christian Latin Poetry*. Oxford, 1953.

10 使此物成为彼物

- Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation*. Edited by Alice-Mary Talbot. Washington D. C., 1998.
- Egeria's Travels*. Translated by John Wilkinson. London, 1971.
- John of Damascus. *On the Devine Images*. Translated by David Anderson. Crestwood, N. Y. 1980.
- Theodore the Studite. *On the Holy Icons*. Crestwood, N. Y., 1981.
- Baggley, John. *Doors of Perception: Icons and Their Spiritual Significance*. Crestwood, N. Y., 1988.
- Kitzinger, E. “ The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. ” *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83—150;
- Ouspensky, Leonid. *Theology of the Icon*. 2 vols. Crestwood, N. Y., 1992.

Pelikan, Jaroslav. *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*. Princeton, 1990.

Quenot, Michel. *The Icon: Window on the Kingdom*. Crestwood, N. Y., 1996.

Sahas, Daniel. *Icon and Logos: Sources in Eight-Century Iconoclasm*. Toronto, 1986.

Schoenborn, Christoph, O. P. *God's Human Face: The Christ-Icon*. San Francisco, 1994.

11 上帝的样式

Ambrose. *On Duties*, NPNF.

Augustine. *On the Morals of the Catholic Church*. NPNF and FOC.

Clement of Alexandria. *The Instructor*. ANF; also as *Christ the Educator* translated by Simon Wood. FOC.

Gregory of Nyssa. *Homilies on the Beatitudes*. In *Gregory of Nyssa on the Beatitudes*. Edited by Hubertus R. Drobner and Albert Viciano. Translated by Stuart George Hall. Leyden, 2000. Also translated in ACW.

Gregory Thaumaturgus. *Address of Thanksgiving to Origen*. In *St. Gregory Thaumaturgus: Life and Works*. Translated by Michael Slusser. FOC.

John Cassian: The Conferences. Translated and annotated by Boniface Ramsey, O. P. ACW.

Tertullian. *On Patience*. ANF.

The Lives of the Desert Fathers: The Historia Monachorum in Aegypto. Translated by Norman Russell. Introduction By Benedicta Ward, S. L. G. London, 1980.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford, 1995.

Kirk, Kenneth E. *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum*. London, 1932.

O' Donoran, Oliver. *The Problem of Self-Love in St. Augustine*.

New Haven, 1980.

Pinckaers, Servais, O. P. *The Sources of Christian Ethics*. Washington, D. C., 1995.

Rabbow, Paul. *Seelenfuehrung: Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich, 1954.

Rist, John. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge, 1994.

Wetzel, James. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge, 1992.

Wilken, Robert L. "Alexandria: A School for Training in Virtue." In *Schools of Thought in the Christian Tradition*, edited by Patrick Henry. Philadelphia. 1984.

12 感观理性的知识

From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings, Edited and translated by Jean Daniélou, S. J. and Herbert Musurillo, S. J. New York, 1961.

Maximus the Confessor: Selected Writings. Translated by George Berthold. *Classics of Western Spirituality*. Mahwah, N. J., 1985.

Maximus the Confessor: translated by Andrew Louth. ECF.

St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life and Four Centuries On Charity. Translated by Polycarp Sherwood. ACW.

Origen of Alexandria, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Translated by R. P. Lawson. ACW.

Lactantius, *Divine Institutes*. ANF.

Gregory of Nyssa. *On the Soul and Resurrection*. Translated by Catherine P. Roth. Crestwood, N. Y. 1993.

Blowers, Paul M. *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the "Quaestiones ad Thalassium."* Volume 7 of *Christianity and Judaism in Antiquity*. South Bend, 1991.

———. "Gentiles of the Soul; Maximus the Confessor on the Substruc-

- ture and Transformation of the Human Passions.” *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996): 57—85.
- Brock, Sebastian. *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*. 2d ed. Kalamazoo, 1992.
- McGinn, Bernard. *The Presence of God*. Volume 1: *The Foundations of Mysticism*. New York, 1991. Volume 2: *The Growth of Mysticism*. New York, 1994.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire*. Princeton, 1994.
- Sorabji, Richard. *Emotions and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York, 2000.
- Thunberg, Lars. *Man and Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, N. Y., 1985.
- . *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*; 2d ed. Chicago, 1995.

索引

(条目中的页码为英文原书页码, 即本书中的边码)

- Adam 亚当: and Christ ~与基督, 64, 66—67
- Affections 情感: and moral life ~与道德生活, 269—271, 305
- Agape: as eros 圣爱与情爱, 294
- Alcinous 阿尔奇诺斯: on knowledge of God ~论认识上帝, 9; on Likeness to God ~论效法上帝, 58
- Allegory 寓言: examples of ~例子, 72—77, 228—230; in Paul 保罗著作中的~, 69—71; inevitability of ~的不可避免性, 70; reasons for ~的理由, 71—72
- Ambrose 安波罗修: on the Bible ~论圣经, 77; on ethics ~论伦理, 279—282; as poet 诗人~, 218—220; on the Spirit ~论圣灵, 279
- Anagogy 神秘解释, 260
- Anamnesis 纪念, 33—34
- Anaphora of liturgy 奉献仪式: biblical narrative in ~中的圣经叙事, 32—33
- Angels 天使: in Christian worship ~在基督教崇拜中, 45—48
- Anthropology 人论, 146
- Apatheia 不动情, 295—296, 306—307
- Apologists 护教家, 3—7, chap. 1 *passim*
- Apostles' Creed 《使徒信经》, 38, 66, 84
- Apostolic Constitutions 《使徒宪章》, 45
- Aristotle 亚里士多德: *Ethics* 《伦理学》, 51, 57, 272, 274, 278, 298, 316
- Arius 阿里乌, 68, 83
- Art 艺术: early Christian 早期基督教~, 241
- Athanasius of Alexandria 亚历山大的阿塔那修: against Arius ~驳阿里乌, 68; defense of Nicaea ~捍卫尼西亚公会议, 86; on the Spirit ~论圣灵, 102; on the divinity of Christ ~论基督的神性, 117; Life of Antony 安东尼传, 264—265

- Anthenagoras of Athens 雅典的阿萨纳戈拉斯, 20, 28
- Auden W. H. 奥登, 10
- Augustine 奥古斯丁: on body ~ 论身体, 160; on caring for the dead ~ 论死者的料理, 159; church and society ~ 论教会与社会, chap. 8 *passim*; *City of God* 《上帝之城》, 45, chap. 8 *passim*; on Cicero's Hortensius ~ 论西塞罗的园丁, 310; on creation ~ 论创造, 138; on faith and reason ~ 论信仰与理性, xiii—xiv, 164—178, 181, 187; on happiness ~ 论幸福, xxii; on the Holy Spirit ~ 论圣灵, 73, 103—104; just society and God ~ 论公义的社会与上帝, 204—211; on liturgy ~ 论礼仪, 31; on marriage ~ 论婚姻, 321; preaching of ~ 的讲道, 42; on the Scripture ~ 论圣经, 50, 69—72; on seeking God ~ 论寻求上帝, xxii, 106—109, 274—275, 311; on slavers ~ 论奴隶主, 201—202; on Trinity ~ 论三位一体, 106—109; on trusting senses ~ 论信赖感, 23
- Authority 权威: does not coerce ~ 不会强迫人, 175—176, 170
- Balthasar, Hans Urs von 巴尔塔萨, xviii, 310
- Baptism 洗礼: Adults 成人~, 37; bishop's role in 主教在~中的角色, 41—42; early Christian 早期基督教的~, 36—42; of Jesus 耶稣的~, 41; Preparation for 为~作准备, 37—39; Tertullian on 德尔图良论~, 40—41; Trinity in ~ 中的三一上帝, 41; water in ~ 中的水, 40—41
- Basil of Caesarea 凯撒利亚的巴西尔: on artists ~ 论艺术, 241; on creation ~ 论创造, 138—143, 161, 315; on the Holy Spirit ~ 论圣灵, 102, 103, 105.
- Beatitudes 八福: and moral life ~ 与道德生活, 272—279
- Beauty, of God, 上帝的荣美 20, 311
- Believing and thinking 相信与思考, xii, 164
- Bernard, Saint 圣伯尔纳, 77, 289—290
- Bezalel 比撒列, 247
- Bible 圣经: book about Christ ~ 关于基督的书, 61; cardinal virtues in ~ 中的基本美德, 57; and Christian language ~ 与基督教语言, 77; Christian thinking and 基督教思想与~, 26, 43; Clement on 克莱门论~, 55—61; ground and pillar of faith ~ 信仰的根基与柱石, 67; grows with reader ~ 与读者一同增长, 78—79; and holy life ~ 与圣洁生活, 56; interpretation of ~ 的解释, 68, 71—72; Irenaeus on 爱任纽论~, 62—69; and life ~ 与生活, 77—70; Liturgical reading of 礼仪性~宣读, 43; liturgy and 礼仪与~, 74—75; “our wisdom” ~ “我们的智慧”, 57; Trinitarian 三位一体, 73; unity of ~

- 的合一性, 62, 72; words of ~ 的话, 69
- Bishop 主教: at baptism ~ 在洗礼中, 41—42; as teacher ~ 作为教师, 27
- Body 身体: no ornament 不可装饰~, 158; and self ~ 与自我, 159; and soul ~ 与灵魂, 160—161
- Bonaventure 波那文图拉: on soul ~ 论灵魂, 160
- Brown, Peter 彼得·布朗, 186
- Bunyan, John 约翰·班扬, 229
- Cardinal passions 基本的激情, 299
- Cardinal virtues 基本美德: forms of love ~ 爱的形式, 57, 199, 279—282, 286—288
- Cassiodorus, 卡西多若, 61
- Cather, Willa 薇拉·凯瑟, 249—250
- Celsus 塞尔修斯: against resurrection ~ 反对复活, 180; on divisions among Christians ~ 论基督徒之间的分裂, 111; and Incarnation ~ 与道成肉身, 10; on Irrationality of Christians ~ 论基督徒的不可理喻, 162
See also Origen 也可参见奥利金一条。
- Chadwick, Henry 亨利·查德威克, 164
- Chalcedon, Council of 卡尔西顿公会议, 111, 112, 115—116, 124, 125, 130, 256
- Christ 基督: and Adam ~ 与亚当, 64, 66—67; agony of 基督的受苦, 126—128; enegy of ~ 基督的能力, 124—125; as example ~ 作为榜样, 41, 263, 276; glory in suffering 在受难中的荣耀, 118—120; history of ~ 的历史, 15, 24, 93; as Justice 作为法官的~, 277—278; Natures ~ 的本质, 116—118, 124, 228—229, 256; New kind of human being ~ 新人, 121, 131; object of love ~ 爱的对象, xv; Presence in Eucharist ~ 在圣餐中的临在, 30—31; Resurrection ~ 复活, 15, 63, 90—92; sending of ~ 差遣, 103; soul of ~ 的灵魂, 117; titles for ~ 的称号, 93; and unity of Bible ~ 与圣经合一性, 64—67, 72; will of ~ 的意志, 111—112, 123, chap. 5 *passim*, 231; as wisdom 作为智慧的~, 96
- Christianity 基督教: criticism of 对~ 的批判, 1—3, 162—164; is social ~ 是社会性的, 195—196; and society ~ 与社会, 200—204; as way of life 作为一种生活方式的, 5
- Chrysostom, John 约翰·克里索斯托: on anamnesis ~ 论纪念, 35; on divinity of Christ ~ 论基督的神性, 83; on the faithful departed ~ 论忠信的亡者, 47; on figurative speech ~ 论比喻的言说, 70; on icons ~ 论圣像, 241
- Church 教会: and Christian political thought ~ 与基督教政治思想, 191, 195, 202—204, 208—211; Christian thinking and 基督教思想与教会, 17, 23, 27, 42, 26, 48—49; growth of

- ~ 的增长, 198—199; social fact 社会事实, 210
- Cicero 西塞罗: and moral life ~ 与道德生活, 266, 272, 280; on political community ~ 论政治共同体, 193
- City of God* 《上帝之城》: book about Church ~ 关于教会的书, 191, 209; ends of ~ 的目的, 193; and peace ~ 与和平, 193—196, chap. 4 *passim*; and Plato's *Republic* ~ 与柏拉图的《理想国》, 190。也可参见 Augustine
- Clement of Alexandria 亚历山大的克萊門: on apatheia ~ 论不动情, 295—296; on Bible ~ 论圣经, 55—61; on likeness to God ~ 论像上帝, 58—59, 276; on reason ~ 论理性, 14; on virtues ~ 论美德, 279
- Clement of Rome 罗马的克萊門, 3—4
- Coercion 强迫: necessary in society ~ 在社会中必不可少的, 202—203
- Communion of saints 圣徒相通: and Christian thought ~ 与基督教思想, 46—48
- Constantine 君士坦丁, 86, 199—200
- Constantinople, Council of (381) 君士坦丁堡公会议 (381), 84, 111
- Constantinople, Council of (553) 君士坦丁堡公会议 (553), 111
- Constantinople, Council of (680—681) 君士坦丁堡公会议 (680—681), 111
- Cosmology 宇宙论, 141—142
- Creation 创造: Basil on 巴西尔论~, 142—143; Gregory of Nyssa on 尼撒的格列高利论~, 144—146; purposeful 有目的的~, 142; reason in ~ 中的理性, 146; work of Trinity ~ 是三一上帝的作为, 143; chap. 6, *passim*
- Cyprian of Carthage 迦太基的西普里安, 264
- Cyril of Alexandria 亚历山大的西利尔: on Christ's body ~ 论基督的身体, 240, 247; on glory of Christ in suffering ~ 论基督在受苦中的荣耀, 119—121; as interpreter of Bible ~ 作为解经家, 119; and Maximus on Christ ~ 与马克西姆论基督, 131; against Nestorius ~ 驳聂斯脱利, 118; on Scripture ~ 论圣经, 62; on *Theotokos* ~ 论上帝之母, 115
- Cyril of Jerusalem 耶路撒冷的西利尔: hymn of the Seraphim 撒拉弗的赞美诗, 47
- Dante Alighieri 但丁: on love ~ 论爱, xxii; on reason and love ~ 论理性与爱, 214, 236, 293
- David 大卫: and Jonathan ~ 与约拿单, 269
- Dead 死人: caring for 料理~, 159
- Deification 神化, 261, 275—276。也可参见 likeness to God
- Desire 欲望: and God ~ 与上帝, 300—301, 306—308; and the good ~ 与善, 298—299; holy 圣洁的~, 310; to know 认识~, 165; and love ~ 与爱, 301—302
- Didymus the Blind 盲人狄迪姆斯: on

likeness to God ~论像上帝, 80, 157
 Dionysius, Pseudo, the Areopagite 亚略巴古的伪狄奥尼修: on Love ~论爱, 308—309
 Docetists 幻影派, 114
 Donne, John 约翰·多恩, 185

Easter 复活节: celebration of ~庆典, 38—39, 44—45
 Ebionites 伊便尼派, 114
 Economy 经世, 89—92, 97, 100, 131
 Edwards, Jonathan 约拿单·爱德华兹: on affections in Bible ~论圣经中的情感, 297

Egeria 埃吉里娅, 38, 251
 Ekthesis 信仰宣言, 132
 Eliot, T. S., 艾略特 173, 236
 Energy of Christ 基督的能力, 124—125
 Ephesus, Council of 以弗所公会议, 111, 115
 Ephrem 以法莲, 53
 Ethics, Christian 基督教伦理: chap. 11 *passim*
 Eucharist 圣餐: Christ present in 基督临在于~, 30—31; and doctrine~与教义, 26; early Christian 早期基督教的~, 28—36; Narrative in ~中的叙事, 32—33; not a memorial meal ~不是纪念餐会, 31; remembrance in ~中的纪念, 33—34; as sacrifice 作为献祭的~, 35, 210
 Eunomius 欧诺米, 239

Eusebius of Caesarea 凯撒利亚的优西比乌, 189
 Evagrius Ponticus 伊瓦格里乌, 26, 296
 Evangelical narrative ~福音叙事, 24, 92, 111, 121
 Examples 榜样: and Christian life ~与基督徒生活, 262—264, 269

Faith 信心: and the affections ~与情感, 183; and authority ~与权威, 170—173; and Bibles, term in ~与圣经中的术语, 66; and knowledge of God ~与关于上帝的知识, 166, 178—180; and love ~与爱, 184—185; and obedience ~与顺服, 183—184; and sight ~与见解, 181, 184; chap. 7 *passim*
 Fideism 唯信主义, 163
 Freedom 自由: human 人类的~, 152—153; of will 意志的~, 153—154, 316

Gamaliel, Rabbi 拉比迦玛列: on Passover ~论逾越节, 34
 Galen 盖伦, 8, 14, 148, 162, 268
 Garments of skin 皮衣, 155
 Genesis 《创世记》: interpretation of ~注释, 136—161; not literal ~不是字面的, 144
 Gibbon, Edward 爱德华·吉本, 110, 163
 Gilson, Etienne 艾蒂安·吉尔松, 22—23
 Gnostics 诺斯替派, 62

- God 上帝: Beauty of ~ 的荣美, 20; in creation 创造中的~, 16; and desire ~ 与欲求, 300—301; Greek terms for 表示~ 的希腊语术语, 13; incarnation and 道成肉身与~, 2; infinity of 上帝的无限性, 302; knowledge of ~ 的知识, 7, 8—10, 11—16; knowledge of, participatory 认识~, 21—22, 292—293, 307—308; likeness to 像~, 58—60, 66—67, 276; as living water ~ 作为活水, 75—76; loving 慈爱的~, 108—109; not a solitary being ~ 不是孤独的存在, 92; one 独一的~, 82; seeing 看见~, 19, 20—22, 292—293, 313—314; seeking 寻求~, xxii, 106—109, 274—275, 311; will of in creation ~ 在创造中旨意, 145
- Gospel 福音: not an idea ~ 不是一种观念, 15—16; proof of ~ 的证据, 13—14
- Grace of revelation 启示的恩典, 18—20, 22; and moral life ~ 与道德生活, 271
- Gregory the Great 大格列高利: on Bible ~ 论圣经, 77—79; on vision of God ~ 论看见上帝, 312—314
- Gregory Nazianzus 纳西昂的格列高利: on the Spirit ~ 论圣灵, 101; on will of Christ ~ 论基督的意志, 122—124, 126, 139—140, 213, 319
- Gregory of Nyssa 尼撒的格列高利: allegory in ~ 作品中的寓意, 75—76; on Christ's baptism ~ 论基督的洗礼, 41; on creation ~ 论创造, 136, 143—158; on God ~ 论上帝, 292, 298—303; on grace ~ 论恩典, 44; on happiness ~ 论幸福, 274, 275; on likeness to God ~ 论像上帝, 276—279, 286; on love 论爱, 311; on love of Christ ~ 论基督的爱, 291—292; on relics ~ 论遗物, 238; on the Spirit ~ 论圣灵, 278; on traces of Christ ~ 论基督的行踪, 250; on Trinity ~ 论三位一体, 102
- Gregory the Theologian 神学家格列高利. 参见 Gregory Nazianzus
- Gregory the Wonderworker 行神迹的格列高利: on virtues ~ 论美德, 269—272
- Harnack, Adolf von 阿道夫·冯·哈纳克, xvi, 118
- Happiness 幸福: possessing Christ ~ 是拥有基督, 273, 278
- Heart 心: language of ~ 的语言, 292
- Heraclius, Emperor 罗马皇帝希拉克留, 124, 126, 131
- Hermeneutics of suspicion 怀疑论的释经学, 173
- Hilary of Poitiers 普瓦蒂埃的希拉利: on Bible ~ 论圣经, 65; on Love ~ 论爱, 311; Resurrection and Trinity 三位一体与复活, 85—93; on Sh'ma ~ 论示玛祷文, 90
- Hill, Geoffrey 乔弗里·希尔, 236, 291, 311
- Hippolytus 希波律陀: *Apostolic Tradi-*

- tion 《使徒传统》，32—34
- Hodgson, Leonard 莱昂纳德·霍奇森：
on Christianity ~论基督教，83
- Holy places 圣地，250—252
- Holy Spirit 圣灵：in anaphora ~在献祭中，101；Augustine on 奥古斯丁论~，104—106；and Christ ~与基督，102；in Eucharist ~在圣餐中，30—31；as gift 作为恩赐的~，104—105；Gregory Nazianzus on 纳西盎的格列高利论~，101—102；and love ~与爱，287—288；as love 作为爱的~，105；and moral life ~与道德生活，278—279；sending of ~的差遣，103；in worship ~在崇拜中，31，32，40，101
- Holy things 圣物，248—249
- Homer 荷马，50，51，68；52，56，57
- Hopkins, Gerald Maley 杰拉德·曼利·霍普金斯，236
- Horace 贺拉斯，212，213，236
- Hugo of Saint Victor 圣维克多的雨果，68
- Iconodules 支持圣像崇拜者，253，259
- Icons 圣像：and Christology ~与基督论，256；and Eucharist ~与圣餐，259；and Incarnation ~与道成肉身，247；and original ~与起初的，254—255；Physicality of ~的有形性，260；venerated 受尊崇，240—241；chap. 10 *passim*
- Ignatius of Antioch 安提阿的伊格纳修：
on Christ's baptism ~论基督的受洗，41；On Eucharist ~论圣餐，31；on gospel ~论福音，15；on Imitating Christ ~论效法基督，264
- Ignatius Loyola 伊格纳修·罗耀拉，268
- Image of God 上帝的形象，58，146—152，275
- Incarnation 道成肉身：and icons ~与圣像，117—118，244—247，260—261；and knowledge of God ~与上帝的形象，12
- Interpretation 诠释：in early church 早期教会的~，34—38，71—76，314—315；theological 神学~，315
- Irenaeus of Lyons 里昂的爱任纽：on Eucharist ~论圣餐，27，31；on interpreting the Bible ~论解释圣经，64—68；on knowing God ~论认识上帝，19，21
- Isacc 以撒，17，205，229，240
- Isaiah, book of 《以赛亚书》，182，291
- Islam 伊斯兰，243—244
- Jacob of Sarug 沙鹿的雅各，41
- James, Liturgy of 雅各礼，5，25，31
- Jefferson, Thomas 托马斯·杰斐逊，11，163
- Jerome 哲罗姆：on Cicero an Plautus ~论西塞罗与柏拉图，235；on sack of Rome ~论罗马被洗劫，188，251，312
- Jerusalem 耶路撒冷：baptism at 在~受洗，38
- Jews 犹太人：elect people of God ~上

- 帝的选民, 16; serve one God 侍奉上
帝, 16; Sh'ma of ~ 的示玛祷文, 90
- John of Damascus 大马士革的约翰: on
veneration of images ~ 论尊崇圣像,
23, 242—252, 257, 261
- Johannes, David 大卫·琼斯, 237, 259
- Joshua, book of 《约书亚记》, 71
- Julian the Apostate 背道者朱利安, xv,
237, 317, 319
- Justice 正义: Christ as 基督是~,
277—278; in society 社会~, 198;
toward God 朝向上帝的~, 204—
207, 208, 210
- Justinian 查士丁尼, 24
- Justin, Martyr 殉道士查士丁: on bap-
tism ~ 论洗礼, 36—37; defense of
Christianity ~ 捍卫基督教, 5—8;
on Eucharist ~ 论圣餐, 28—32,
42—43
- Kierkegaard, Soren 索伦·克尔凯郭
尔, xviii
- Knowledge 知识: of God 关于上帝的
~, 181—184, 293, 307—308; his-
torical 历史~, 169—170, 176; inte-
rior 内在的~, 181
- Lactantius 拉克唐修: on passions ~ 论
欲望, 297—298
- Langland, William 威廉·朗兰德, 236
- Lawrence, Saint 圣劳伦斯, 224,
225—227
- Leo III 利奥三世, 242
- Leo the Great 大利奥: on the cross ~
论十字架, 1, 24; on liturgy ~ 论仪
文, 36; on Nativity of Christ ~ 论基
督降生, 44
- Leviticus, book of 《利未记》, 71
- Lewis, C. S. 路易斯, 233
- Lateran Council 拉特兰公会议,
132—133
- Likness to God 像上帝, 157—158,
276; chapter 11 *passim*
- Liturgy 礼仪: Holy Spirit in 圣灵在~
中, 30—31; narrative in ~ 中的叙
事, 32—33; Trinitarian 三一论式~,
31—32
- Lives of saints 圣徒们的生活,
262—266
- Love 爱: and desire ~ 与欲望, 301—
302; and knowledge of God ~ 与认识
上帝, 22, 294—295, 308—309, 31,
chap. 12. *passim*; in life to come 来
生中的~, 7, 305; term for ~ 的术
语, 292—294
- Lubac, Henri de 亨利·德·吕巴
克, 72
- Man 人: body 身体, 158—161; crea-
tion of ~ 的受造, 146—155; freedom
自由, 153—154; Gregory of Nyssa
on 尼撒的格列高利论~, 147—155;
Image of God 上帝的形象, 146—
152; mind of ~ 的心灵, 152—153
- Manichees 摩尼教, 166—169,
183, 184
- Marcion 马西昂, 62
- Martin I, Pope 教宗马丁一世, 113,

132—134

Mary 马利亚: Mother of God (Theotokos) ~ 上帝之母, 115, 241, 242, 248

Master and disciple 主与门徒, 176, 269—270

Matter 物质: honored 对~尊崇, 247; resting place for God ~上帝的驻足之地, 248

Maximus the Confessor 认信者马克西姆: on agony of Christ ~论基督的痛苦, xx, 121—122; on Christ's will ~论基督的意志, 128—131; on the life of Christ ~论基督的生命, 15; on passions ~论激情, 305—310; on soul and body ~论灵魂与身体, 155

Melito of Sardis 撒狄的墨利托, 53, 189

Milton, John 约翰·弥尔顿, 231, 235, 236

Monarchians 神格一位论, 96—97

Moralia, of Gregory the Great 大格列高利的《伦理学》, 313

Moral life 道德生活: affections and ~与道德生活, 269—271; agent in ~中的行为主体, 266—267; beatitudes and 八福与~, 272—279; imitation and 效法与~, 262—263; examples and 榜样与~, 263—264; chap. 11 *passim*

Moses 摩西, 17, 51, 140—142, 176, 240, 242, 245, 299, 300, 316

Narrative 叙事: depicted in paintings 绘

画中所描绘的~, 240; evangelical 福音~, 24, 92, 111, 121; gospel as 作为~的福音, 15—16

Nativity of Christi 基督降生, celebration of ~庆典, 44

Natural Law 自然法, 320—321

Neoplatonists 新柏拉图主义者, 319

Nestorius 聂斯脱利, 115, 126

Neuhaus, Richard John 纽豪斯, 334n. 32

Newman, John Henry 纽曼, 169, 180, 209

Nicaea, Council of (325) 尼西亚公会议 (325), 83, 111, 117

Nicaea, Council of (787) 尼西亚公会议 (787), 112, 246, 254, 261

Obedience and faith 顺服与信心, 184—185

Origen of Alexandria 亚历山大的奥利金: against Celsus ~驳塞尔修斯, 10—23, 111, 164—165, 292; on angels ~论天使, 48; on Christ and Father ~论基督与圣父, 80, 81—82, 85; on Christians holding public office ~论掌握职位的基督徒, 199; on faith ~论信心, 178, 179—180; on the Gospel ~论福音, 15; on interpreting Old Testament ~论旧约的解释, 71; on Knowing God ~论认识上帝, 20—21, 181—182, 252—253, 292; on Love ~论爱, 294—295; on Passover ~论逾越节, 34; on reason ~论理

- 性, 14, 165; on titles of Christ ~论基督的称号, 94—97
- Ovid 奥维德, 50, 63—64, 136, 229
- Pannenberg, Wolfhart 沃夫哈特·潘能伯格, 93
- Passions 激情: cardinal 基本的~, 299, 305—306; chap. 12 *passim*
- Patience 忍耐: as virtue 作为美德的~, 283—285
- Paul, the Apostle 使徒保罗: interpreting the Scriptures ~解释圣经 69, 70; on witnesses to Resurrection ~论复活的见证, 46, 180
- Paulinus, bishop of Nola 诺拉的保利努斯, 159
- Peace 和平: in *City of God* 《上帝之城》中的~, 193—196; in society 社会中的~, 193—194
- Pelagius 帕拉纠, 286
- Pentecost, Feast of 五旬节庆典, 100
- Peristephanon* (Crown of Maryrdom) 《殉道的冠冕》, 224—228
- Peter Abelard 彼得·阿伯拉尔, 175
- Peter the Apostle 使徒彼得: tomb of ~的坟墓, 238
- Philo 斐洛: on creation ~论创造, 145
- Philosophy 哲学: as way of life 作为生活方式的~, 5, 267—269
- Pictures 图画: better than words ~胜于文字, 240—241
- Plato 柏拉图: on knowledge of God ~论认识上帝, 9; *Laws* 《律法》, 57—58; *Republic* 《理想国》, 6, 51, 53, 56, 57, 60, 190, 268, 316; *Timaeus* 《蒂迈欧篇》, 9, 51, 136, 141
- Platonists 柏拉图主义者, 303
- Pliny 普林尼: on Christians ~论基督徒, 4, 82
- Plotinus 普罗提诺, 26, 76
- Plutarch 普鲁塔克, 53, 57, 263, 264
- Poetry, Christian 基督教诗歌: allegorical 寓言~, 228—230; by Ambrose 安波罗修所写的~, 218—220; Christ in ~ 中的基督, 233—234; earliest 最早的~, 215—217; on martyrs 歌颂殉道者的~, 224—228; narrative 叙事体~, 222—223; Prudentius 普罗登提乌斯, 220—224; chap. 9 *passim*
- Political thought, Christian 基督教政治思想, 191—192
- Poor in spirit 灵里贫穷, 276—277
- Porphyry 波菲利, xv, 11, 205
- Prayer 祷告: and Christian thinkers ~与基督徒思想家, 25—26
- Preaching 宣讲: not just words ~不仅仅是言语, 43—45
- Prudentius 普罗登提乌斯: allegory in *Psychomachia* 《灵魂之战》中的寓言, xxi, 212—215, 228—235; on Christ ~论基督, 223; and Christian poetry ~与基督教诗歌, 220—236; on martyrs ~论殉道士, 224—228; chap. 9 *passim*.
- Psalms* 《诗篇》, xviii; interpretation of ~的解释, 31, 69—70

- Rabbow, Paul 保罗·拉博, 268
- Reason 理性: apologists on 护教家论
~, 14; authority and 权威与~,
174; begins with Christ ~始于基督,
23, 24; and Christ ~与基督, 15;
and faith ~与信仰, 14, 148; chap. 7
passim
- Relics 遗迹, 160, 237—238
- Religion 宗教: not generic 非原生~,
209—210
- Remembrance 纪念. 参见 Anamnesis
- Res and sign 事物与符号, 72
- Res gestae 发生之事, 44
- Res liturgicae 礼仪中施行之事, 44
- Resurrection 复活: of Christ 基督的~,
15, 63, 90—92, 158—161
- Revelation 启示: grace in 启示中的恩
典, 18—20
- Richard of Saint Victor 圣维克多的理查
德, 184
- Ricoeur, Paul 保罗·利科, 74
- Rome 罗马: eternal 永恒的~, 187;
sack of ~遭洗劫, 188
- Rule of faith 信条, 66
- Sacraments 圣礼: and moral life ~与道
德生活, 28—42, 239, 279
- Sacrifice 献祭: Eucharist as 作为~的
圣餐, 35
- Scriptures, Holy 圣经. 参见 Bible
- Sending 差遣: of Son and Spirit ~圣子
与圣灵, 103
- Seneca 塞涅卡, 51, 267, 275, 283
- Septuagint 《七十士译本》, 61, 72, 144
- Sergius 塞尔吉乌, 124—126
- Sh'ma of Jews 犹太人的示玛祷文, 90
- Sin 罪, 156—157, 275
- Slavery 奴隶制, 153
- Society 社会: Christians in 基督徒在
~, 200—204
- Song of Songs 《雅歌》: interpretation
of ~注释, 72—73, 75
- Sophronius 索福罗纽, 125
- Spenser, Edmund 埃德蒙·斯宾塞,
229, 231, 236
- Spiritual life 属灵生命: chap. 12 *pas-
sim*
- Stark, Rodney, 罗德尼·斯达克, 198
- Stoicism 斯多葛主义: criticism of 对~
的批判, 295, 297—298, 303—304
- Summum bonum 至善, 272, 274
- Symbols 象征: differ from icons ~与圣
像不同, 253, 257
- Te Deum 赞美上主: and early Christian
poetry ~与早期基督教诗歌,
47, 216
- Tertullian 德尔图良: against Monar-
chians ~驳神格一位论派, 96—97;
on baptism ~论洗礼, 37, 40—41;
on patience ~论忍耐, 283—285; on
Pentecost ~论五旬节, 100; on term
word ~论 word 一词, 98—100
- Theodore, Pope (642—649) 西奥多教
皇: on two wills ~论基督的二
志, 132
- Theodore of Studium 西奥多·斯塔底:
on veneration of icons ~论尊崇圣像,

- 238, 254—261
- Theotokos* 上帝之母, 115, 116
- Theresa, Saint, of Avila 阿维拉的圣特雷莎, 292
- Thomas Aquinas 托马斯·阿奎那: on teacher ~论教师, 176; on virtues and love~论美德与爱, 160, 288—289, 320
- Thomas the Apostle 使徒多马, 178—179
- Tradition 传统, 46, 88—89
- Trinity 三位一体: Augustine on 奥古斯丁论~, 106—109; controversy over ~之争, 82—84; devotion and 敬虔与~, 87—88; evangelical narrative and 福音叙事与~, 92; Hilary on, 希拉利论~, 85—93; Resurrection of Christ and 基督的复活与~, 85, 90—91; Tertullian on 德尔图良论~, 96, 98—100; tradition and 传统与~, 88—89; chap. 4 *passim*
- Virgil 维吉尔, 50, 51, 52, 173, 187, 216, 227, 229, 303
- Virtues 美德, 268, 270, 271, 289—290. 参见 Cardinal Virtues
- Vision of God 得见上帝, 314.
- Will: 意志: of Christ 基督的意志, 128—135, 143; and freedom ~与自由, 152—153, 316; of God 上帝的意志, 145
- Williams, Rowan 罗文·威廉姆斯, 208
- Wisdom 智慧: Christ as 作为智慧的基督, 92, 95
- Wolin, Sheldon 谢尔顿·沃林, 191
- Worship: 崇拜, angels in 天使在~, 45—48; biblical narrative in ~中的圣经叙事, 32—33; faithful departed in 信徒在~中, 45—47; Trinitarian 三一论式的崇拜, 31—32; chap. 2 *passim*
- Zeno, Emperor 罗马皇帝芝诺, 124

罗伯特·路易斯·威尔肯在本书中按照早期教会的神学家、主教、诗人和赞美诗作者等当时最具影响力的人物所目睹的样式，对基督教信仰做了丰富翔实的解释。本书以清晰和确信的笔触写成，实乃一扇可窥见基督教精神概貌的视窗。

——蒂莫西·乔治(Timothy George)，桑福德大学比森神学院教务主任，

《今日基督教》执行编辑

一部介绍基督教古圣先贤的妙笔生花、学养深厚的力作，将教会如何通过不断思想上帝的圣言来生活的情形精彩地呈现在读者面前。

——艾弗里·杜勒斯枢机主教(Avery Cardinal Dulles)，福特汉姆大学

本书是一部介绍早期基督教思想的佳作，适合于一般的读者。作者通过考察奥古斯丁、尼撒的格列高利等重要的教父，以及一些并非那么著名人物的思想，展示了他们如何构建一个崭新的思想和灵性世界。从中我们可以看到，早期基督教思想家所寻求的，不只是一个观念的世界，更是赢得人的心灵，改变人的生命。

The Spirit of Early Christian Thought
Seeking the Face of God

ISBN 978-7-5161-0302-9



9 787516 103029 >

定价：37.00元