



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

# Christianity and Classical Culture

The Metamorphosis of Natural Theology in the  
Christian Encounter with Hellenism

# 基督教与 古典文化

基督教与希腊主义相遇中  
自然神学的转化

*Christianity and Classical  
Culture*

中国社会科学出版社





# Christianity and Classical Culture

本书以清新的笔触论述了4世纪基督教神学家如何从基督教启示的角度重塑了古典世界的思想传统。全书内容翔实，对于永恒的议题非常敏感。帕利坎的研究使学者和学习者对于我们文明的根基有了重新的欣赏。

——罗伯特·威尔肯 (Robert Wilken)，美国弗吉尼亚大学基督教史教授。

**基**基督教与古典文化是思想史上的一个永恒话题。基督教和希腊哲学的相遇在4世纪达到了顶峰。这种相遇最主要体现在巴西尔、纳西昂的格列高利、尼撒的格列高利和玛格里娜这四位卡帕多西亚基督教思想家的著作中，他们的思想对后世的基督教神学产生了巨大的影响。作者考查了他们著作中基督教与希腊主义的碰撞与融合。从作者的研究中，我们可以看到基督教对于希腊古典文化的重塑。

ISBN 978-7-5161-0709-6



9 787516 107096 >

定价：49.00元





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

# Christianity and Classical Culture

The Metamorphosis of Natural Theology in the  
Christian Encounter with Hellenism

[美]耶罗斯拉夫·帕利坎 (Jaroslav Pelikan) 著 石敏敏 译

# 基督教与 古典文化

基督教与希腊主义相遇中  
自然神学的转化



中国社会科学出版社



图字 01-2011-6451

图书在版编目(CIP)数据

基督教与古典文化: 基督教与希腊主义相遇中自然神学的转化/(美)帕利坎(Pelikan, J.)著;石敏敏译. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 4

(历史与思想研究译丛)

ISBN 978-7-5161-0709-6

I. ①基… II. ①帕…②石… III. ①基督教—关系—古希腊罗马哲学—研究 IV. ①B972②B502

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 065962 号

Originally published under the title: *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* by Jaroslav Pelikan

Copyright © 1993 by Yale University Press

Published by arrangement with Yale University Press through Big Apple Tuttle-Mori Agency, Labuan, Malaysia

All rights reserved

**基督教与古典文化** [美]耶罗斯拉夫·帕利坎著

出版人 赵剑英

策划编辑 游冠辉

责任编辑 陈彪

责任校对 刘峒

封面设计 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 010-64073836(编辑) 64058741(宣传) 64070619(网站)

010-64030272(批发) 64046282(团购) 84029450(零售)

网址 <http://www.csspw.cn>(中文域名: 中国社科网)

经销 新华书店

印刷装订 北京领先印刷有限公司

版次 2012 年 4 月第 1 版 印次 2012 年 4 月第 1 次印刷

开本 640×960 1/16

印张 27.25 插页 2

字数 418 千字

定价 49.00 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

# 前 言

ix

当我受阿伯丁大学校长和评议委员会邀请，于1992—1993年作关于自然神学的吉福德演讲时，我就知道我会利用这次演讲机会，直接而详尽地阐述基督教与希腊主义相遇这个永恒话题，因为那一直是“自然神学”这个观念的历史基体。我在准备和写作基督教教义史的四十年中，一直专注于这个问题，尤其因为这个领域最伟大的前辈阿道夫·冯·哈纳克（Adolf von Harnack）已经使“基督教的希腊化”成为他自己阐释的核心。我这里对这个问题的讨论主要是通过考察4世纪——吉尔伯特·海特（Gilbert Highet）认为这是“希腊化—罗马哲学和基督教思想融合的关键时期”——的这种相遇，因为相遇和融合都体现在世称三大卡帕多西亚教父，即纳西盎的格列高利、凯撒利亚的巴西尔以及尼撒的格列高利的思想中，也体现在“第四位卡帕多西亚教父”，即后两人的姐姐玛格里娜的思想中。

本书采用这样一个题目，乃是向以前用过该标题的两部学术著作（Cochrane 1944；Nock 1972，2：676—681）致敬。不过，我或许应当一开始就说明一下，这些吉福德讲座是在什么意义上讨论构成这个题目之一部分的“古典文化”的；或许更重要的是，说明这些讨论不是在任何意义上讨论“古典文化”的。在准备这些演讲时，始终有这样一种诱惑：先去追索从卡帕多西亚教父经普罗提诺到亚里士多德、柏拉图以及前苏格拉底思想家的发展路线，五十年之后再开始撰写自己的作品，要与维尔纳·耶格尔（Werner Jaeger）那颇受争议的三卷本作品

x



《教化》(Paideia) 完全不同, 并且篇幅要超过三卷。然而, 我顶住了这种诱惑, 不只是因为它远远超出我的学术能力, 而且因为我这里只是根据副标题“基督教与希腊主义的相遇”来思考古典文化, 而不是讨论古典文化本身, 当然, 就它本身来说, 首要的问题是应当如何思考它。

就此而论, 我也要抵制另一种诱惑, 我不能用同样的学术能力为自己开脱, 这种诱惑就是将“相遇”的历程和卡帕多西亚教父的观念回溯到他们的希腊基督教前辈, 尤其是查士丁(Justin)、亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)、奥利金(Origen)和阿塔那修(Athanasius)。因为我已经在《基督教传统》(*The Christian Tradition*)的第一卷以及其他著作里讨论过这个问题, 至少讨论了一部分, 我不希望本书又扩展成另一部五卷本的著作。不过, 为了信基督的希腊人, 也为了古典(非基督徒)的希腊人, 我这里基本上只有当卡帕多西亚教父自己的作品和思想中出现思想的渊源问题时, 才会引入这个问题的讨论。卡帕多西亚教父更多也更明确地倾向于认同亚里士多德, 尤其是柏拉图, 而不是普罗提诺(Plotinus)或者坡菲利(Porphry), 尽管后两人在时间上距他们更近, 在思想上也往往如此, 在这方面我听从他们的指引。然而, 参考书目——我把大量以前的吉福德讲座放在里面——确实提到我赖以讨论这些问题的其他学者的一些作品, 读者也可以拿它们作指南, 了解希腊思想从荷马、赫希奥德和最早的前苏格拉底哲学家到卡帕多西亚教父的发展历程——必须记住, 这是经历了一千年的发展。

对于有些圣经段落(尤其是罗 12: 1, 林前 13: 12, 腓 4: 8), 虽然其他英译本似乎更受人喜爱, 但是就基督教圣经来说, 我通常尽可能严格地采用 1989 年的修订版英文圣经。当然我的作者们有完全不同解释的那些段落除外, 他们的理解之所以不同, 有时是因为新约里的异文(比如约 1: 18, 提前 3: 16), 但更多的时候是因为七十士译本(LXX), 即他们的旧约, 翻译不一样。因此, 我在《诗篇》里也一以贯之地遵守七十士译本里独特的章节编号, 所有的七十士译本的用法都采用阿尔弗雷德·拉尔夫的最新版本(雅典和斯图加特, 1979)。

就如在早先的书里那样, 我随意地采用或者改编以前的英译本

(包括我自己的)，或者提供全新的译本，但并不是为卖弄学问改变它们本身，也没有指明何时我在采用哪个译本。本书使用了为五卷本的《基督教传统》设计的引证方案，使读者能够跟随连续的阐述，同时能毫不费力地获得第一手资料。因此，我采用了标准体系引用希腊教父的作品，注明标题（使用通常的拉丁化缩拼字，如在缩略语里所列的）、卷、章、段，以及我所能找到的最好的希腊文参考书，一般来说，应该可以由此确定这个段落和其他希腊文本中，以及大部分英文本、法文本或德文本中的位置。

在引用一手资料以及准备二手资料的参考书目时，考虑到我的读者不一定对东方基督教传统的语言有很多了解，所以纵然不太情愿，我还是觉得必须把参考书目限制在用西方语言撰写的作品上。但我希望对这样的读者也有帮助，所以在有些地方以音译形式插入希腊文一手资料的原文。我还附上了约二三十个英语化拼写的希腊专业术语词汇表，我希望这样我就可以在使用这些术语时不必停下来一个一个定义或者解释它们，这些术语都用斜体字标出，表示参考词汇表，其他术语都不用斜体。

在此我向许多对本书出过力的人表示感谢，这既是一个学者的职责，也是本人的荣幸。他们是：我在阿伯丁的听众，包括有些几十年来一直听吉福德讨论的人；各地图书馆的管理员，尤其是邓巴顿橡树园的图书管理员；挑剔的读者，其中就有我已故的朋友约翰·梅耶多夫(John Meyendorff)神父；还有我的编辑们，尤其是劳拉·琼斯·杜利(Laura Jones Dooley)。

## 缩 略 语

### *Sources*

(After Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, and Lampe, *Patristic Greek Lexicon*)

<i>Arist.Cat.</i>	Aristotle <i>Categoriae</i>
<i>Arist.Cael.</i>	Aristotle <i>De Caelo</i> [On the Heavens]
<i>Arist.An.</i>	Aristotle <i>De Anima</i> [On the Soul]
<i>Arist.EN.</i>	Aristotle <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Arist.Met.</i>	Aristotle <i>Metaphysica</i>
<i>Arist.Pol.</i>	Aristotle <i>Politica</i>
<i>Ath.Ar.</i>	Athanasius <i>Orationes adversus Arianos</i>
<i>Ath.Ep.Afr.</i>	Athanasius <i>Epistola ad Afros episcopos</i>
<i>Aug.Conf.</i>	Augustine <i>Confessiones</i>
<i>Aug.Enchir.</i>	Augustine <i>Enchiridion</i>
<i>Aug.Trin.</i>	Augustine <i>De Trinitate</i>
<i>Bas.Ep.</i>	Basil <i>Epistolae</i>
<i>Bas.Eun.</i>	Basil <i>Adversus Eunomium</i>
<i>Bas.Hex.</i>	Basil <i>In Hexaemeron</i>
<i>Bas.Hom.</i>	Basil <i>Homiliae</i>
<i>Bas.Leg.lib.gent.</i>	Basil <i>Ad adolescentes de legendis libris gentilium</i> [Letter to young men on reading the books of the Gentiles]
<i>Bas.Mor.</i>	Basil <i>Moralia</i>
<i>Bas.Spir.</i>	Basil <i>De Spiritu sancto</i>
<i>C Chalc.Def.</i>	Council of Chalcedon <i>Definition</i>
<i>CCP (381)</i>	First Council of Constantinople



CFlor.(1438-45) Def.	Council of Florence <i>Definition</i>
Cyr.Juln.	Cyrillus Alexandrinus <i>Contra Julianum</i>
Eun.	Eunomius
Gr.Naz.Carm.	Gregorius Nazianzenus <i>Carmina</i> [Poems]
Gr.Naz.Ep.	Gregorius Nazianzenus <i>Epistolae</i>
Gr.Naz.Or.	Gregorius Nazianzenus <i>Orationes</i>
Gr.Nyss.Anim.res.	Gregorius Nyssenus <i>De anima et resurrectione</i> [On the soul and the resurrection]
Gr.Nyss.Apoll.	Gregorius Nyssenus <i>Adversus Apollinarem</i>
Gr.Nyss.Beat.	Gregorius Nyssenus <i>Orationes de beatitudinibus</i>
Gr.Nyss.Cant.	Gregorius Nyssenus <i>Homiliae in Cantica Canticorum</i> [Commentary on the Song of Songs]
Gr.Nyss.Comm.not.	Gregorius Nyssenus <i>Adversus Graecos ex communibus notionibus</i>
Gr.Nyss.Deit.	Gregorius Nyssenus <i>De deitate Filii et Spiritus Sancti</i> [On the deity of the Son and the Holy Spirit]
Gr.Nyss.Diff.ess.	Gregorius Nyssenus <i>De differentia essentiae et hypostaseos</i>
Gr.Nyss.Ep.	Gregorius Nyssenus <i>Epistolae</i>
Gr.Nyss.Eun.	Gregorius Nyssenus <i>Contra Eunomium</i>
Gr.Nyss.Fat.	Gregorius Nyssenus <i>Contra fatum</i>
Gr.Nyss.Fid.	Gregorius Nyssenus <i>De fide ad Simplicium</i> [On the faith]
Gr.Nyss.Hex.	Gregorius Nyssenus <i>Apologia in Hexaëmeron</i>
Gr.Nyss.Hom.opif.	Gregorius Nyssenus <i>De hominis opificio</i> [On the making of man]
Gr.Nyss.Infant.	Gregorius Nyssenus <i>De infantibus qui praemature abripiuntur</i> [On infants who are taken away prematurely]
Gr.Nyss.Maced.	Gregorius Nyssenus <i>De Spiritu sancto contra Macedonianos</i>
Gr.Nyss.Or.catech.	Gregorius Nyssenus <i>Oratio catechetica</i>
Gr.Nyss.Or.dom.	Gregorius Nyssenus <i>Homiliae in orationem dominicam</i> [On the Lord's Prayer]
Gr.Nyss.Ref.	Gregorius Nyssenus <i>Refutatio confessionis Eunomii</i>
Gr.Nyss.Res.	Gregorius Nyssenus <i>In Christi resurrectionem</i>
Gr.Nyss.Tres dii	Gregorius Nyssenus <i>Quod non sint tres dii</i> [That there are not three gods]
Gr.Nyss.Trin.	Gregorius Nyssenus <i>Ad Eustathium de Trinitate</i>
Gr.Nyss.V.Macr.	Gregorius Nyssenus <i>De vita Macrinae</i>
Gr.Nyss.V.Mos.	Gregorius Nyssenus <i>De vita Mosis</i>
Gr.Nyss.Virg.	Gregorius Nyssenus <i>De virginitate</i>
Gr.Presb.V.Gr.Naz.	Gregorius Presbyter <i>Vita Gregorii Nazianzeni</i>
Hdt.	Herodotus <i>Historicus</i>
Hom.II.	Homer <i>Ilias</i>
Hom.Od.	Homer <i>Odyssea</i>
Iren.Haer.	<i>Irenaeus Adversus haereses</i>
Jo.D.F.o.	Joannes Damascenus <i>De fide orthodoxa</i>
Jo.D.Trans.	Joannes Damascenus <i>Homilia in transfigurationem Domini</i>

Juln.Imp.	Julianus Imperator
Lib.	Libanius Sophista
Lit.Bas.	<i>Liturgy of Saint Basil</i>
Macr.	Macrina (the Younger)
Or.Cels.	Origenes <i>Contra Celsum</i>
Pi.O.	Pindar <i>Olympian Odes</i>
Pl.Ap.	Plato <i>Apologia</i>
Pl.Cri.	Plato <i>Crito</i>
Pl.Lg.	Plato <i>Leges</i> [Laws]
Pl.Men.	Plato <i>Meno</i>
Pl.Phd.	Plato <i>Phaedo</i>
Pl.Phdr.	Plato <i>Phaedrus</i>
Pl.Prt.	Plato <i>Protagoras</i>
Pl.R.	Plato <i>Respublica</i>
Pl.Smp.	Plato <i>Symposium</i>
Pl.Tht.	Plato <i>Theaetetus</i>
Pl.Tim.	Plato <i>Timaeus</i>
Ptol.Alm.	Ptolemaeus <i>Almagest</i>
Socr.H.e.	Socrates Scholasticus <i>Historia ecclesiastica</i>
Soz.H.e.	Sozomen <i>Historia ecclesiastica</i>
Symb.Nic.	<i>Symbolum Nicaenum</i>
Symb.Nic.-CP	<i>Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum</i>
Tert.Praescrip.	Tertullian <i>De praescriptione haereticorum</i>
Th.	Thucydides <i>Historicus</i>
Thos.Aq.S.T.	Thomas Aquinas <i>Summa Theologica</i>

### *Editions and Reference Works*

Alberigo-Jedin	Alberigo, Giuseppe, and Jedin, Hubert, eds. <i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> . 3d ed. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973.
Bauer	Bauer, Walter. <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Translated and adapted by William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, and Frederick W. Danker. 2d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
Brightman	Brightman, Frank Edward, ed. <i>Liturgies Eastern and Western</i> . Oxford: Clarendon Press, 1896.
Courtonne	Courtonne, Yves, ed. <i>Saint Basile: Lettres</i> . 3 vols. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres," 1957-66.
CCSL	<i>Corpus Christianorum: Series Latina</i> . Turnhout: Brepols, 1953 ff.
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> . 15 vols. Paris: Letouzey et Ané, 1903-50.
Florovsky	Florovsky, Georges. <i>Collected Works</i> . 14 vols. to date. Belmont, Mass.: Nordland, 1972-.

- Gallay Gallay, Paul, ed. *Saint Grégoire de Nazianze: Lettres*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres," 1964-.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1897-.
- Harvey Harvey, W. Wigan, ed. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Haereses*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.
- Hussey Hussey, Robert, ed. *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1853.
- Jaeger Jaeger, Werner, ed. *Gregorii Nysseni Opera*. Berlin and Leiden: E. J. Brill, 1921-.
- Lampe Lampe, Geoffrey W. H., ed. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LTK *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10 vols. and index. 2d ed. Freiburg: Herder, 1957-67.
- Méridier Méridier, Louis, ed. *Discours catéchétique: Texte grec, traduction française*. Paris: Libraire Alphonse Picard et fils, 1908.
- Meyendorff Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Müller Müller, Guido, ed. *Lexicon Athanasianum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1952.
- OCD *The Oxford Classical Dictionary*. Edited by N. G. L. Hammond and H. H. Scullard. 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- ODCC *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 2d ed. Edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- OED *The Oxford English Dictionary*. Edited by James Augustus Henry Murray et al. 12 vols. Oxford: Oxford University Press, 1933.
- PG *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. 162 vols. Paris: Jacques Paul Migne, 1857-66.
- Quasten Quasten, Johannes. *Patrology*. 4 vols. Westminster, Md.: Newman Press and Christian Classics, 1951-86.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1940-.
- Sophocles Sophocles, Evangelinus Apostolides, ed. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Boston: Little, Brown, 1870.
- Van Heck Van Heck, Arie, ed. *Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo*. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Wilson Wilson, Nigel Guy, ed. *Saint Basil on the Value of Greek Literature*. London: Duckworth, 1975.

前言 .....	(1)
缩略语 .....	(1)

## 第一部分 作为护教学的自然神学

1 古典文化与基督教神学 .....	(3)
2 作为护教学的自然神学 .....	(25)
3 否定的语言 .....	(45)
4 上帝与认知方式 .....	(63)
5 一与多 .....	(81)
6 作为有序整体的世界 .....	(98)
7 时间、空间和神明 .....	(117)
8 上帝的形象 .....	(132)
9 众善之源 .....	(150)
10 从命运到目的 .....	(168)

## 第二部分 作为前提的自然神学

11 基督教神学与古典文化 .....	(185)
12 作为前提的自然神学 .....	(201)



13	超越性的语言 .....	(217)
14	作为理性之成全的信仰 .....	(234)
15	一与三 .....	(251)
16	作为偶然创造的宇宙 .....	(269)
17	救赎的经世 .....	(286)
18	人性的转化 .....	(305)
19	理性造物的敬拜 .....	(321)
20	来世的生命 .....	(337)
	古代和现代资料中的希腊术语表 .....	(355)
	参考书目 .....	(363)
	古典作品索引 .....	(380)
	一般索引 .....	(382)
	译后记 .....	(421)



# 第一部分

## 作为护教学的自然神学

凡是不认识上帝的人，简直就是天生的蠢材！他们熟视周围的美物，却仍然无法得知上帝是谁；研究被造物，却不认识造物的主！他们反而猜想，治世的神明乃是火呀，风呀，大气呀，环星呀，流水呀，统治世界的大光呀。人们因为喜欢这些事物的美，就把它们当作神明，其实他们应当明白，所有这些事情都有主，主比它们高贵得多，因为他是美的创造者，正是他创造了一切美的事物。既然人们惊叹这些事物的威力和影响力，他们就应当从中领会到，创造它们的主拥有更大的威力。当我们认识到被造物是何等广阔而美妙的时候，我们同时也领会到造主是何等伟大而美妙。”

——《所罗门智训》

---

• 这段经文的翻译参考了张久宣译的《圣经后典》，商务印书馆，1996年。——译者注





## 古典文化与基督教神学

新约是用希腊文写的——不是用摩西和众先知的希伯来文写的，不是用耶稣及其门徒的亚兰语写的，也不是用罗马帝国的拉丁语写的，而是用苏格拉底和柏拉图的希腊文写的，或者至少是相当准确地模仿了那种希腊文，尽管由于其间几个世纪的希腊化用法，这种模仿版在古希腊通用语中被改装甚至遭到破坏——这在整个人类思想和精神史上仍然是最重要的语言趋同现象（linguistic convergences）之一。这种趋同的结果是，如果想要将新约译为差不多两千种语言中的任何一种<sup>[1]</sup>——包括像叙利亚语这样一种闪族语，尽管它与希伯来语和亚兰语非常接近——不论遇到哪个术语，都必须首先考虑它原先在希腊语历史中的经历；而那不只是一个文献学问题，同样也是一个自然神学问题。长期以来，人们似乎不可避免地要诉诸这种方法，比如，讨论《约翰福音》1章的“道”（*logos*）这个术语，或者《希伯来书》1章的“本体”（*hypostasis*）这个术语时，就要用到这种方法。<sup>[2]</sup>这两个词有大量先例，希伯来圣经的七十士译本中许多像它们一样的术语也有很多先例，但它们已经从古典以及希腊化哲学和科学的语言变成了七十士译本的术语，然后又成了基督教的词汇。新约的最后一卷书开头的问候语说：“但愿从那昔在、今在、以后永在的神……有恩惠、平安归与你们”（*charis hymin kai eirēnē apo ho ōn kai ho ēn kai ho erchome-*

- 4 nos)<sup>[3]</sup>，这里省略了那些“称呼主格形式的至高者”和超越者的“基督论名称”<sup>[4]</sup>，尽管希腊语介词“apo”应该修辞属格，这是个语法错误，却是“精心之作”，如莫尔顿（J. H. Moulton）曾经描述的<sup>[5]</sup>，它一直用来证明将那永恒的“ho ōn”，即今在的，等同于在燃烧的荆棘丛中向摩西显现的永恒的“egō eimi ho ōn”（自有永有的）<sup>[6]</sup>，同时也等同于古典希腊本体（存在）论中形而上的“ho ōn”是合理的。因为“ōn”这个词被理解为“连续性、永恒性、在一切时间记号之上的超越性”。<sup>[7]</sup>从历史上看，“发扬、推进、教导、传播自然神学研究”的问题——根据1885年亚当勋爵吉福德的遗嘱，以他的名字命名的讲座要致力于对这个问题的探讨<sup>[8]</sup>——在某种意义上可以说就是为这些辞典编纂学上的连续性问题确定正确的答案。人们为寻找这样一种正确答案作出了种种努力，本演讲就是根据早先一位吉福德演讲者所说的“吉福德勋爵的进一步规定：演讲也应当讨论这些问题的历史”<sup>[9]</sup>考察这些努力中最雄心勃勃的一种。

要确定这组阿伯丁（Aberdeen）吉福德讲座的主题和立场，最好的方法可能就是与前两组演讲进行三角剖分，形成三角关系。1931年和1932年阿伯丁大学的吉福德讲座由法兰西大学（College de France）的吉尔松（Gilson）主讲，讲座以《中世纪哲学精神》为题出版。<sup>[10]</sup>吉尔松在演讲中概括了自然神学的核心主题，因为中世纪时期主要的拉丁思想家已经阐释了这些主题。事实上，如他的传记作者指出的，“吉尔松应该是第一位将注意力集中于中世纪思想的吉福德演讲者。”<sup>[11]</sup>几年后 [吉福德演讲者威廉·大卫·罗斯（William David Ross）1935年及1936年关于“伦理学的根基”（Foundations of Ethics）的演讲之后]，卡尔·巴特（Karl Barth）——几乎可以说，他好像是在专门回应吉尔松，但事实上他是在回应整个思想和神学的传统——在阿伯丁作了题为“对上帝的认识和对上帝的事奉——根据宗教改革的教义”的吉福德演讲。<sup>[12]</sup>史坦利·杰凯（Stanley L. Jaki）<sup>[13]</sup>是1974年和1976年爱丁堡的吉福德讲员，研究吉福德讨论的历史学家，他注意到“在吉福德的基督徒讲员中，巴特无疑是唯一一个猛烈抨击自然神学的人”。<sup>[14]</sup>然而，那两个吉福德讲座系列，吉尔松的中世纪主题与巴特的宗教改革主题，在考察基督教思想史中“自然神学”主题时仍然留下

一个重要的空白。因为吉尔松和巴特几乎都是专门讨论拉丁的西方，<sup>5</sup> 不论是大公教，还是新教，除了顺便提了一下，并没有讲到东方希腊基督教中“自然神学”的地位。<sup>[15]</sup>

当吉福德讲座于 1881 年初创时，不列颠群岛 (British Isles) 最杰出的宗教思想家亨利·纽曼 (John Henry Newman) ——虽然当时已经八十岁，但大家几乎一致认为，他肯定还能再活十年——并没有被称为第一位任职者。[这是对纽曼的轻视，相当于几年后没有把第一个诺贝尔文学奖授予托尔斯泰 (Leo Tolstoy)。] 究其原因，不能认为纽曼对“自然神学”不感兴趣<sup>[16]</sup>，因为他早已将自然神学作为他最有影响力的著作《一个大学的观念》(*The Idea of a University*) 的基础。如果纽曼以前的学术可以说明问题，那他作为吉福德讲员，应该已经从 4 世纪的希腊教父的角度演讲过自然神学的问题。因为如克罗斯 (F. L. Cross) 指出的，“在 19 世纪前半叶，可能在任何国家都没有哪个人比纽曼更了解阿塔那修。”<sup>[17]</sup> 然而事实上，吉福德讲座的记录里确实有维尔纳·耶格尔 1936 年和 1937 年的系列“早期希腊哲学家的神学”，亚瑟·达比·诺克 (Arthur Darby Nock) 1939 年和 1940 年的阿伯丁系列 (可惜的是，在他于 1939 年去世时未发表) “希腊化宗教——两个阶段”，以及威廉·英格 (William Inge) 1917 年和 1919 年的吉福德演讲“普罗提诺的哲学”。但是在耶格尔、诺克和英格分析从古代、希腊化时期到教父学和拜占庭时期的希腊传统中的自然神学之后，就一直没有相继其后的吉福德演讲。当然，耶格尔在他最后一部书里对这个主题作了虽简洁却非常卓越的论述，此书在他 1961 年去世前六天出版，书名为《早期基督教与希腊的教化》(*Early Christianity and Greek Paideia*)，另外，他还在他编辑的尼撒的格列高利作品集这个了不起的版本里谈到这个主题。

注意到拜占庭从未出现过奥古斯丁，以及这一点构成了东西方的一个根本区别，这已经成为中世纪比较思想史的自明之理。这种区别对东方是一种不利因素抑或有利因素，无论在东方还是西方，都是一个争论得相当激烈的问题。虽然晚期希腊基督徒思想家中没有谁达到希坡的奥古斯丁在晚期拉丁思想家中的地位，但这个自明之理需要在多个重要方面加以限定。如果它的意思是说，在基督教的东方，不曾<sup>6</sup>

有过一个神学—哲学上的天才人物，作为学问精湛的个体在纯粹的创造性和能力方面配与奥古斯丁相提并论（不论是异端的，还是正统的），那是错误的，因为亚历山大的奥利金（Origen of Alexandria，生于约 185 年，卒于约 254 年）完全可以与之匹敌。如果它的意思主要是强调——料想应该如此——奥古斯丁在那个世纪的地位，就是君士坦丁统治时的“教会和平”之后，325 年尼西亚会议把信念法典化之后——奥古斯丁将带着他个人独特印记的信经传播到中世纪的拉丁世界，那么他在西方基督教历史中的地位也有媲美者，那就是东方三位基督徒思想家联合取得的成就，他们就是：凯撒里亚的巴西尔，卒于 379 年；他的兄弟尼撒的格列高利，约卒于 395 年，以及纳西盎的格列高利，卒于 389 年。他们都属于尼西亚之后、奥古斯丁之前的那个时代，史称卡帕多西亚三教父。<sup>[18]</sup>卡帕多西亚三位教父一起在恩德雷·冯·伊万卡（Endre von Ivanka）所说的“拜占庭学术生活早期”<sup>[19]</sup> [君士坦丁、尼西亚和阿塔那修之后，查士丁尼（Justinian）、雅典大法官托名狄奥尼修（Pseudo-Dionysius）以及反偶像崇拜争论之前] 占有一席之地，这表明他们的地位与奥古斯丁在西方中世纪的地位具有引人注目的相似性。

细心的研究，包括导致本书形成的研究，一而再地确认这样的印象：“卡帕多西亚教父之间存在一种惊人的相似性”<sup>[20]</sup>，他们在思想上，甚至在语言上都很相似，这种相似性反映并超出了他们共同的背景和社会阶层（不论是“乡村贵族”，是“罗马元老院阶层”，还是“卡帕多西亚元老院阶层”）。<sup>[21]</sup>因此，这里考察他们的自然神学，目的是讨论布鲁克斯·奥提斯（Brooks Otis）曾经指明的那种必要性：“虽然每个人都认识到伟大的卡帕多西亚教父之间的统一思想，但是对他们的教义体系的真正关联，还没有人给予足够清晰的关注。”<sup>[22]</sup>我将借用曾经听过的亨里奇·博恩卡姆（Heinrich Bornkamm）对马丁·路德神学所作的评论，力图系统地讨论他们的思想，但不强加某种体系给它，“systematisch, aber nicht systematisierend”。任何地方，只要可能，我就将他们对不同问题的一致论述集中在一起。因此，本书不是把他们看作单独的个人和思想家来讨论，尽管这样的进路在学术文献中很重要，这在参考书目中得到反映，也在很大程度上构成讨论的基础。这

里也不详述每位卡帕多西亚教父那引人入胜的传记，不分析他们的生平和书信中反映的“古代晚期卡帕多西亚教父友谊的性质”<sup>[23]</sup>，不试图阐明仍未解决的年代学和手稿学问题，不打算确定悬而未决的各种作品的作者问题。甚至他们之间哲学与神学上的分歧也不是本书最关注的，尽管在比如天使的受造这样的问题上，尤其在末世论问题上的分歧，以及他们与奥利金思想的不同关系，我们会给予某种程度的关注。<sup>[24]</sup>然而，谈谈他们个人的某些事，他们之间关系的某一点，或许是有益的。他们的生涯在许多方面都相互冲突，三人之间的个人关系错综复杂，也饶有趣味。<sup>[25]</sup>就如梅耶多夫在介绍巴罗斯（Georges Barrois）编辑的很有意思的卡帕多西亚教父书信和其他私人文件集时所说的，这里“向我们展现了三个有血有肉的人，表明他们作为基督徒的真正使命，揭示他们灵性生活的计划，阐述他们为基督教神学使用希腊哲学的学术背景，解释他们作为修道院领袖和教会主教的职责的意义”。<sup>[26]</sup>那些书信和其他作品一次又一次地表明他们意见上的冲突和个性的不同，比如，纳西盎的格列高利与巴西尔之间，以及两兄弟，巴西尔与尼撒的格列高利之间。然而同样在这些书信里，他们也一次一次地谈到彼此之间炽烈的感情和兄弟式的钦佩，比如，纳西盎的格列高利表述的对巴西尔的敬意：“无论何时，只要我拿起他的《创世六日》，诵读书里的句子，我就被带到造物主面前，就明白创造的工作，就比以往更加崇敬创造的主，我的老师是让我见识这一切的唯一工具。”<sup>[27]</sup>

约翰尼斯·奎斯顿（Jahannes Quasten）在他编写的古代基督徒作家标准手册里，把巴西尔刻画为“实干家”，纳西盎的格列高利为“演讲大师”，尼撒的格列高利是“思想家”。他解释说，巴西尔是“三位卡帕多西亚教父中唯一获得‘大’字头衔的”。他接着说，纳西盎的格列高利“可以称为4世纪神学家中的人文主义者，因为他喜欢安静地沉思，将修道的敬虔与文学的修养结合起来，而不喜欢显赫的实践生活和教会神职”；他还因捍卫三一论而获得“神学家”的称号。<sup>[28]</sup>尼撒的格列高利“既不像巴西尔那样是杰出的管理者和修道院立法者，也不像纳西盎的格列高利那样是引人入胜的宣讲者和诗人”，然而，“作为纯理论性的神学家和神秘主义者”，他在“三位卡帕多西亚教父”中“显然是最多才多艺、最成功的著作家”，所以“如果我们把作为神学

家的尼撒的格列高利与其他两位卡帕多西亚教父即巴西尔和纳西盎的格列高利相比，就立即认识到他的卓越不凡”。<sup>[29]</sup>就此而言，他在本书中的地位比其他两位突出（作一下数据分析就能看出，超过一半的参考资料引自他的作品）也可以表明这种“卓越性”，就如奥古斯丁一样，几乎可以肯定，在任何包括安波罗修（Ambrose）、哲罗姆（Jerome）、奥古斯丁这些西方与卡帕多西亚教父同时代但略为年轻一些的人的神学和哲学思想的书里，参考资料也多半引自奥古斯丁；尽管如约瑟·利本（Joseph Lebon）所说，巴西尔是“无可置疑的大师，这个团队里的领袖”。<sup>[30]</sup>乔治·弗洛若夫斯基（Georges Florovsky）也以他自己的方式像奎斯顿那样作了一些比较，但他突出了与本主题相关的要点。弗洛若夫斯基说，巴西尔“与其说是改造了新柏拉图主义，不如说是克服了它”；至于纳西盎的格列高利，“他用柏拉图主义术语表达的思想本身并不是柏拉图主义的”；关于尼撒的格列高利，弗洛若夫斯基写道——多少也有点吊诡——“格列高利对世俗学问的热心只是暂时的，然而，他始终是一个希腊主义者。”<sup>[31]</sup>

除了三位卡帕多西亚教父之外，还应当加上“第四位卡帕多西亚教父”，就是巴西尔和尼撒的格列高利的姐姐小玛格里娜（Macrina, the Younger），以他们的祖母老玛格里娜的名字命名的。根据格列高利的叙述，她不仅凭着自己苦修而来的深刻灵性成为兄弟俩的基督徒典范，而且他们的父母一死，她就成为整个家庭的教导者，教导基督教和古典文化。<sup>[32]</sup>玛格里娜凭着自己的哲学和神学，甚至成为这两兄弟——他们后来成了主教和神学家——的老师，“姐姐兼老师”<sup>[33]</sup>，如格列高利在《论灵魂与复活》的对话开头所称呼的（就如另外的地方他称自己的兄长巴西尔为“我们共同的父亲和老师”）。<sup>[34]</sup>阿道夫·冯·哈纳克曾经这样评价尼撒的格列高利的《玛格里娜生平》：“可能是对希腊教会的灵性的最清晰、最纯粹的表述”，凡是寻找希腊正统教义的梗概的，都首先要查阅这篇作品。<sup>[35]</sup>作者就是想要真实地刻画这位圣徒，就是他的姐姐；他在另外的地方说过，她是唯一一个他可以在她最后时刻赖以反驳不信者对复活的异议的人。<sup>[36]</sup>虽然很多学者已经指出，尼撒的格列高利关于玛格里娜的这段描述与柏拉图《斐多篇》里对苏格拉底弟子的描述有相似之处，但文学的表现手法并不必然减损它的历史真



实性，同样不损害柏拉图关于苏格拉底的公开申辩和最后时刻的描述的历史真实性。<sup>[37]</sup>这里不必重新完整地探求历史上的苏格拉底，但就算不是必须，至少也可以相信尼撒的格列高利关于玛格里娜的哲学学识和正统教义的记载是真实的，从而可以将她的名字与她的两位兄弟以及纳西盎的格列高利的名字联在一起，称其为第四位卡帕多西亚教父。<sup>[38]</sup>

正如阿纳尔多·莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）指出的，尼撒的格列高利“不只是一个伟大的思想家，更是4世纪最多才多艺、富有创造力的基督徒传记作家。而且，《玛格里娜的生平》是他写过的作品中最完美、最不落俗套的一篇，也与他的哲学沉思最密切相关。”莫米利亚诺总结道：“玛格里娜、尼撒的格列高利、凯撒里亚的巴西尔之间的关系显然是异乎寻常的。它的前提是高贵的出身、高超的思维能力，以及甚至在贵族中也极其罕见的非同寻常的判断力，这三者相结合。格列高利知道如何始终准确无误地描述这样一种生平——对他来说，在纷扰现实中它既是效仿的榜样，又是引导的指南。”<sup>[39]</sup>此外，还可以指出，如果玛格里娜作为一个历史人物事实上并不是如她的传记中所描述的那样，那么对一个4世纪的希腊基督教作家来说——就算他是她的兄弟和教会的主教——要编造出这样一幅图画，宣称真的有一位妇女不仅如此敬虔，而且如此博学、如此善于表达，那是极其困难的。而所有这些反过来使得人们更加好奇，就如彼得·布朗（Peter Brown）指出的：“就算阅读了凯撒里亚的巴西尔的全部作品，仍有可能一下子猜不出他竟有一个姐姐，更不要说就是玛格里娜这样一个伟大的姐姐。”<sup>[40]</sup>

这三位（或四位）卡帕多西亚教父，每一位都坚定地站在古典希腊文化的传统之中，同时每一位又都猛烈地批判那种传统。每一位都在与那种文化留下的不朽作品，与那些阐释作品的同时代人不断地进行思想交流，同样也不断地进行争辩。<sup>[41]</sup>纳西盎的格列高利声称，像他兄弟凯撒里亚这样的基督教学者的古典学识中没有任何与基督福音不一致的东西。<sup>[42]</sup>毕竟，甚至亚历山大的圣阿塔那修也曾研究过古典文学和哲学。<sup>[43]</sup>尼撒的格列高利意识到较开化民族与“较野蛮民族”之间的文化差异，这其实是指说希腊语的民族与不说希腊语的民族之间的差异；不过，他又告诫说，罪和恶是普遍的，并不因语言或文化层次而

有分别。<sup>[44]</sup>在他看来，信徒可以适当地受益于异教学识，摩西是一个典型的例子，根据《使徒行传》的记载，摩西“学了埃及人的一切学问，说话行事都有才能”。<sup>[45]</sup>因此不是要避免，而是要培育“外邦人的教化”。<sup>[46]</sup>此外，如《使徒行传》的经文所承认的，所传授的并不是无意义的内容，而是某种真正的智慧，尽管它来自于异教。<sup>[47]</sup>巴西尔曾说，“就是摩西这样一个以其智慧而在全人类中享有大名的人，首先也用埃及人的学问训练自己的心灵，然后开始沉思那自有永有者。”<sup>[48]</sup>玛格里娜在研究灵魂时也汲取了“各种不同作家”，主要是异教哲学家的思想，并引证了“智慧人”——虽然没有在文中指名道姓，但从归于她的其他论述可以看出，这些人应该就是她记忆中的希腊哲学家——关于人就是“小宇宙”的思想。<sup>[49]</sup>

卡帕多西亚教父中，巴西尔在某些方面既是这种基督教希腊主义最有影响力的阐释者——至少就其纯粹的文学特点来说，同时又是对希腊主义从基督教方面进行批判的倡导者。<sup>[50]</sup>维尔纳·耶格尔曾经指出，“教会教父喜爱单纯，这往往只是一种传统的基督教态度，他们在实际写作中体现的深奥风格表明，这是他们不得不作出的一个妥协，正如今天，就算是最挑剔的审美家也开始向‘普通人’低头。”<sup>[51]</sup>对巴西尔如此，对其他卡帕多西亚教父也是如此，这里耶格尔特别是针对他们说的。约翰·亨利·纽曼认为“绅士”的美德是某种包括大量古典文化在内的博雅教育的产物，然后解释说：“巴西尔和朱利安（Julian）是雅典学校的同学，一个成了教会的圣徒和博士，另一个成了嘲弄教会的冷酷无情的敌人。”<sup>[52]</sup>纽曼可能暗指巴西尔与朱利安之间有通信往来，这肯定不是真的<sup>[53]</sup>，但纳西盎的格列高利于355年夏天与朱利安同学于雅典，则确实是事实。他们拥有共同的修辞传统，有共同的修辞学老师。<sup>[54]</sup>不过，今天大多数学者都倾向于认为巴西尔与异教修辞学者安提阿的利巴尼乌（Libanius of Antioch）之间的通信——即使不是所有信函，至少大部分——是真实的。<sup>[55]</sup>尤其重要的是，正是巴西尔关于基督徒阅读的异教书籍的教育论文——引用时一般使用以“*Ad adolescentes de legendis libris gentilium*”（《年轻人如何阅读外邦人的书籍》）为题的拉丁版本——以简洁但全面概括的方式明确表达了他对古典传统的肯定性评价<sup>[56]</sup>，这种评价基本上是他与其他三位卡帕多西

亚教父共有的。<sup>[57]</sup>在巴西尔看来，尽管古典传统里有很多内容在道德上令人反感，在教理上显得错误，但仍然可以从接触中受益匪浅；他还写信给他的侄甥们阐述这个道理，要他们利用机会学习古典文化传统。因此他坚持认为，任何人以基督徒的敬虔和正统教义为名摒弃古代学问都是错误的。<sup>[58]</sup>就如希拉利·阿姆斯特朗（A. Hilary Armstrong）所说的，巴西尔相信“通过审慎的选择和基督教义，古典学可以‘脱去咖啡因’，消除其中有害的异教内容，并合乎基督教目标使用有用的部分”。<sup>[59]</sup>根据一份研究，在巴西尔的论述里，纯粹的基督教资源所起的作用相对较小。<sup>[60]</sup>另一份研究引用巴西尔的论述证明“大家普遍愿意毫不犹豫地承认，最高层次的异教与基督教的道德理想是一致的”。<sup>[61]</sup>

卡帕多西亚教父对古典传统的这些积极评价，以及推荐基督徒学习研究的建议，至少部分是出于对朱利安皇帝（“背教者”）以某种死灰复燃的异教信仰之名有意复兴那种传统的回应，这种复兴发生在这个皇帝独自统治的短短不到两年的时期内（从361年11月到363年6月）。<sup>[62]</sup>朱利安在一份禁止基督徒教授教导异教古典学的诏书里，力图割裂基督教与古典文化之间的联系，将古典文化从教会和教会教育者手中夺走，使它仍然为异教信仰所用。<sup>[63]</sup>他宣称，“人们阐释古典作者的作品，却鄙视那些作者所相信的宗教，这是荒谬的”，于是他坚持认为：“他们应当禁止教导他们自己都不相信是真理的学问。”<sup>[64]</sup>纳西盎的格列高利详尽论述了该皇帝对教会的敌意，认为那是对基督教正统教义的攻击，也是对基督教伦理习俗的攻击，并且认为这种敌意渗透到了基督教的神职阶层。<sup>[65]</sup>他还这样描绘朱利安：通过重申各种古典哲学，包括柏拉图主义、斯多葛主义的威权性，使用这个阵营里各式各样的教师、立法者和其他同僚，想方设法取代基督教正统教义的权威性。<sup>[66]</sup>在朱利安看来，如格列高利引用或者转述的，“希腊语是专门属于我们的，就如用希腊语说话、写作、思考是我们独有的权利，因为正是我们才敬拜真正的诸神。”至于基督徒，“你们所拥有的乃是不合理性和乡下人的方式，你们所谓的智慧不过是盲目的信仰。”<sup>[67]</sup>这是对像卡帕多西亚教父这样的思想家作为基督教神学家力图“用希腊语说话、写作、思考”的抨击——也就是说，指责他们在语言甚至思维方式上成为希腊人，但在宗教上完全没有成为希腊人。<sup>[68]</sup>

但是卡帕多西亚教父另一方面的努力是以基督福音的名义批判希腊思想。凯撒利亚的巴西尔虽然撰写了“*Ad adolescents de legendis libris gentilium*”这样的作品，但更加称颂希伯来圣经里“圣灵之话的单纯而不可言说性”，认为它远远优越于希腊“哲学家追根究底的讨论”。<sup>[69]</sup>基于这样一种优越性，他告诫听众“宁要信仰的单纯性，也不要理性的实证性”。<sup>[70]</sup>他引用新约里严厉的话“基督能认同撒旦吗？”<sup>[71]</sup>，把这话用于亚里士多德的《范畴篇》（*Categories*）。<sup>[72]</sup>虽然新约只有一次用到这个表示“概念”的哲学术语<sup>[73]</sup>，并且是在相当非专业的意义上使用，但巴西尔要求他的对手欧诺米（Eunomius）在使用这个术语时与圣经的用法（而不是希腊哲学传统的用法）相一致。<sup>[74]</sup>他尽量“使自己的语言适用于听众中头脑单纯的信徒”，拒斥“异己哲学的各种理论”，这得到他兄弟尼撒的格列高利的赞扬。<sup>[75]</sup>格列高利本人在《论摩西的生平》里一方面盛赞摩西的“异教学识”<sup>[76]</sup>，另一方面却批判那些认为这种学识“更加有力”[*ischyroteros*]、赞成古典希腊的诡辩而忽视列祖的信仰和基督教传统的人。<sup>[77]</sup>纳西盎的格列高利赞扬他的兄弟凯撒里乌（Caesarius）是一位学者<sup>[78]</sup>，赞美他的母亲诺娜（Nonna）拒“不让她的耳朵和舌头被希腊神话传说和戏剧歌曲玷污，因为它们早就接受神圣之物，言说神圣之事”。<sup>[79]</sup>当朱利安皇帝以复兴某种异教为名宣称享有希腊语的专有权，即用希腊语说话、写作、思考的权利<sup>[80]</sup>，基督教的部分回答则是坚称他们拥有年代顺序上的优先性，腓尼基人，埃及人，尤其是希伯来人在时间上都早于所有希腊人——因为古老的东西通常被认为拥有特别的权威，拥有文化上的优先性。<sup>[81]</sup>而与皇帝的种种“冠冕堂皇、似是而非的言辞、三段论演绎法和省略推论法”相对抗的，是基督的门徒，那些单纯而坦诚的“渔夫和农夫”的见证。<sup>[82]</sup>巴西尔给西方主教写了许多书信，在其中一封里指责“鄙视列祖教理、轻视使徒传统的人”是要将他们最大的赞美留给“这世界的智慧”。<sup>[83]</sup>纳西盎的格列高利坚持认为所谓的“哲学家”根本不是“有智慧的人”<sup>[84]</sup>。事实上，他曾宣称基督徒中的普通人在智慧上胜过希腊人中的哲学家。<sup>[85]</sup>

然而很明显，无论是卡帕多西亚教父对古典文化的这种态度，还是他们“仿效古典的表述、短语和段落”<sup>[86]</sup>，从中都可以看出，在所接

受的古典文化遗产中，他们对希腊语本身的态度最肯定<sup>[87]</sup>，从而延续了一种至少可以追溯到希罗多德（Herodotus）的希腊偏见——按他的说法，“只要佩拉斯吉民族（Pelagian people）还说一种非希腊语的蛮族方言，就永远不能成为伟大民族。”<sup>[88]</sup>就卡帕多西亚教父被译为现代语言的作品来说，即使是最雅致的版本，比如让·丹尼罗（Jean Danielou）翻译的尼撒的格列高利的法文本；或者最精确、最详细的版本，比如莱昂内尔·威克汉姆（Lionel Wickham）和弗雷德里克·威廉姆斯（Frederick Williams）翻译的纳西盎的格列高利的英译本，都不可能妥善处理他们的希腊文所蕴含的圆通性和音乐性，就如那些译者自己最先承认的。<sup>[89]</sup>相反，学生若是万般不幸地没有首先学习古典希腊语，而直接学习新约希腊语，那在处理卡帕多西亚教父及其拜占庭继承者语言中的微妙和难点时就会手足无措（或者就此而言，处理新约希腊语本身的诸多词汇和句法上的细微差别也会力不从心）。就如索福克勒斯（Sophocles）用一生时间研究教父学和拜占庭希腊语之后所说的：“这种语言尽管经历了种种变化，但一直到6世纪时仍然保留其最初的特点；也就是说，它是最严格意义上的古典希腊语”<sup>[90]</sup>，在某种意义和一定程度上，肯定不适用于新约希腊语。“忠实于……古典希腊散文体的规则”<sup>[91]</sup>可以解释纳西盎的格列高利为何对朱利安皇帝试图将基督教学者、思想家和修辞学家排除在用希腊语、教希腊语之外的做法如此义愤填膺。格列高利拒绝皇帝把古典语言与古代崇拜等同起来的做法，认为这是专横和武断的<sup>[92]</sup>，难道通过语言和文化合法地成为希腊人就必须要在宗教习俗上也成为希腊人吗？<sup>[93]</sup>当尼撒的格列高利用讽刺的颂词抨击一个对手：“他的作品中盛开着古老阿提卡方言的花朵，展现优美措辞的迷人光芒”<sup>[94]</sup>，那既是对另一人使用华而不实的语言的批判，也表明他自己对这种语言的驾驭能力，只要需要，就能有效地驾驭。然而，由于他们认识到一切语言都“因国家的差异”而有历史相对性<sup>[95]</sup>，所以他们在使用这种语言时也有所收敛。而当他们深刻地认识到任何谈论超越性实体的语言都不可避免地具有局限性时，就更加彻底地收敛这种语言能力，由此他们认为谈论上帝和神圣事物的适当方式，不论用希腊语还是用化外语，是通过否定，而不是肯定的论断。<sup>[96]</sup>



凯撒利亚的巴西尔作为新兴的、得胜的基督教文化传统的代言人，安提阿的利巴尼乌作为异教古典文化的古老传统的最后代言人之一，两人之间的通信至少有一部分是真实的<sup>[97]</sup>，信里既有清晰的陈述，也有许多晦涩的例子，都表明两人满心喜爱美妙的希腊语。利巴尼乌在一封通常被认为是真实的书信里<sup>[98]</sup>这样回复巴西尔的来信：“我被折服了。我被优美的书信打败了。巴西尔赢了，但我爱他，所以我很高兴。”<sup>[99]</sup>诚然，我们在理解这些话时，必须知道古典的书信原则和修辞学中惯用的恭维，但这也是对两人在语言和风格上共同品味——尽管他们在形而上学和神学上观点各异——的一种赞颂，当然是带着很大优越感的赞颂。巴西尔时常显示他的古典学识以及对文体优点的敏感。当他评论一位基督徒同仁安提阿长老狄奥多鲁（Diodorus）的两篇论文时，指出一篇论文语言简洁，另一篇则经过精心雕琢：“我知道凭你的智力，完全明白非基督徒哲学家亚里士多德和狄奥弗拉斯图（Theophrastus）写对话时直奔主题，因为他们自知没有柏拉图那种天生的优雅和优美。而柏拉图拥有了了不起的写作能力，在抨击笔下人物观点的同时，总是不经意地取笑他们。……然而，当他将来历不明的人物引入对话中时，他就利用对话者说明问题，但不再在论述中接纳人物的更多信息。《法律篇》中就有这样的例子。”这样的论述使这封信看起来几乎有些滑稽，因为他接着在同一封信否认这一点，说基督徒（包括他本人在内）对优雅的风格和语言漠不关心，只是“想把传下来的正统教理的忠告……写给弟兄们”。<sup>[100]</sup>

此外，巴西尔与利巴尼乌所共同的，不只是致力于希腊语，而且还致力于“希腊教育特定的目标和最高的希腊文化”，即希腊修辞学<sup>[101]</sup>，这也是巴西尔与其他几位卡帕多西亚教父所共同的<sup>[102]</sup> [尽管他们都声称要将他们的语言之“道”（logoi）作为上帝之道投入到对基督的事奉之中]。<sup>[103]</sup> 就如乔治·肯尼迪（George Kennedy）所说的：“将古典修辞学与基督教综合起来的最重要的人物就是纳西盎的格列高利，他的演讲成为整个拜占庭时期基督徒口才的杰出典范。”<sup>[104]</sup> 玛格里娜据说也精通修辞学。<sup>[105]</sup> 因此，当她兄弟尼撒的格列高利在《论灵魂与复活》的对话里诉诸修辞技巧（或把戏）时，她立即就识破它们，并因此而批评他。<sup>[106]</sup> 他本人在反驳欧诺米的论辩中否认拥有任何“修



辞学形成的论辩武器，在与那些攻击我们的人作战时提出来帮助我们”。<sup>[107]</sup>他还指控欧诺米“扮演修辞学家”，使用“根据某种人为理论构成的修辞短语”。<sup>[108]</sup>因为他知道修辞学家的特点是当他写讲稿、“从事他自己和学生的研究”时，“宁愿学习，不愿祷告”，似乎这事是他自己成就的。<sup>[109]</sup> 16

尼撒的格列高利这是从个人和职业经历的角度评说的，他曾“更愿意被称为修辞学的教授，而不是基督教的教授”，如纳西盎的格列高利所论述的。<sup>[110]</sup>因此，根据尼撒的格列高利记载，年轻的巴西尔也曾“以骄人的雄辩术而备受吹捧”<sup>[111]</sup>，不是别人，正是玛格里娜最终引导他“转向‘爱智’（philosophia）的记号”，在这里，“爱智”这个词不是指专门的古典哲学，而是指基督教的隐修主义。<sup>[112]</sup>凭着能力和训练，巴西尔是“演说家中的演说家，即使在修辞学家面前也毫不逊色”，尽管对他来说，雄辩只是他的副业，但他因把修辞学与雄辩术应用于“基督教哲学”而受人称道；<sup>[113]</sup>因为“他的目标是哲学，脱离此世，建立与上帝的团契”。纳西盎的格列高利批评巴西尔和尼撒的格列高利过去沉迷于修辞学，他自己虽然没有受到这种批评，但承认他也曾“立志首先要得演说上的名声”。<sup>[114]</sup>这就是在那些曾与他和巴西尔同学于雅典的人中流行的精神，在那里，“大部分年轻人都疯狂地追求修辞技艺。”<sup>[115]</sup>这样，卡帕多西亚教父们继续彼此为榜样，不仅在古典修辞学的诱惑上如此，而且将它用于基督教事业上也如此，因为这是古典文化与基督教文化共同的财产。根据纳西盎的格列高利，这种雄辩术原本是古典传统文化中“训导关于外界事物之理论的产物”，但是，他又说，如今它已经因基督教传统的“神圣教理而变得高贵”。<sup>[116]</sup>因此，像朱利安皇帝那样的古典主义拥护者否认基督徒有权利使用希腊语和希腊修辞学，是没有根据的。修辞学有助于发展圣经注释；作为一个成熟的基督徒，准确一点说作为一个主教，纳西盎的格列高利继续密切关注文学作品的规则，比如他的诗歌作品充满古典技巧，严格遵循规则，准确无误，甚至他的说教性和教理性的诗歌也是如此，这就是充分的证明。<sup>[117]</sup>

除了修辞学作为希腊语言的一种工具，古典文学在卡帕多西亚教父的作品中还拥有某种荣耀的地位，尽管往往是相当模糊的荣耀。<sup>[118]</sup>

- 17 他们批判“诗人和神话学创造者”，因为这些人往往炮制出某种“超人与凡人的肉身相结合的事物”。<sup>[119]</sup>他们知道并鄙视赫西奥德（Hesiod）的神谱学，认为它们对庄严高尚的神性的描述毫不足取。<sup>[120]</sup>他们从古典文学引用各种神话，只是为了嘲笑它们，说它们是“供希腊人的孩子娱乐的”<sup>[121]</sup>，把神话归咎于魔鬼的蛊惑。古典文学中的“神话”包含“令人吃惊的夸张”。<sup>[122]</sup>纳西盎的格列高利直接致信朱利安皇帝，轻蔑地谈到“你们的那个荷马”，谈到他的种种疯狂的神话和传说。<sup>[123]</sup>他告诉朱利安，荷马成了“你们的诸神的伟大讽刺作家——或者更准确地说，诸神的悲剧作家”。<sup>[124]</sup>然而，在他们自己中间，或者在与其他基督徒交流时，卡帕多西亚教父对待荷马的态度就要温和得多，把他看作希腊文学史中的主要人物。同样是这位纳西盎的格列高利，在他的一篇演讲里，为了“用荷马的语言完整地描述某人”，就暗示性地提到《奥德赛》，但没有具体的引文。在同一篇演讲的稍后部分，他同样引用了荷马的《伊利亚特》。当他致信凯撒利亚的巴西尔，而不是朱利安时，他从《奥德赛》第八卷里选了一行作为书信的题头。在纳西盎的格列高利赞美巴西尔的基督教颂文中，品达（Pindar）的《奥林匹亚颂歌》（*Olympian Odes*）里的语言就自然而然地流露在他笔端。<sup>[125]</sup>巴西尔反过来“在他诗的第二部分援引荷马，讲到奥德赛的冒险经历”（似乎是同一首诗的第一部分引用《伊利亚特》，第二部分引用《奥德赛》）。<sup>[126]</sup>他称颂卡帕多西亚的一位总督坎狄狄亚努（Candidianus）：“你没有放弃学习文学，而是如柏拉图所说的，从世事的风暴和动荡之中脱身而出，可以说，受庇于某种牢固的墙，对一切骚乱保持清醒的头脑。”<sup>[127]</sup>他参加到古典文学的确立工作中，不论是异教的，抑或是基督教的，因为他悲叹那个时代的文化情形，人们“以文学批评家自居，却根本说不出他们去过哪里的学校，有多少时间花在受教育上，对文学简直一无所知”。<sup>[128]</sup>

如果把卡帕多西亚教父对古典文学的态度最贴切地描述为矛盾的认同，那么这样一个术语显然也可以描述他们对古典哲学的使用。就在我们在本书第一章所要考察的主题来说，这同时与他们的自然神学密切相关。那种矛盾心理在他们讨论基督教异端时谈到古典哲学的地方

18 显得尤为突出。卡帕多西亚教父批判希腊思想，与此相一致，他们不

断指责异端分子的邪说，说他们的目的“不是把出于圣经的教训教导给心灵单纯的人，而是用异教哲学来毁损基督教真理。”<sup>[129]</sup>比如，有些基督教神学家错误地认为三位一体中圣灵的位格隶属于圣父的位格，他们“因为深入研究异教作家”关于原因的哲学理论，“从而陷入了这种错误”。<sup>[130]</sup>尼撒的格列高利发现之所以会产生欧诺米异端，乃源于非基督教哲学的“异己智慧”的影响。<sup>[131]</sup>虽然他本人是个新柏拉图主义者，但他仍然指控欧诺米试图“使柏拉图的理论成为教会的一种教义”。<sup>[132]</sup>然而，他一方面指责欧诺米向哲学过分妥协，同时又指责他忽视哲学。当欧诺米将父的“本体”（being）与子和圣灵的“本体”相区分，尼撒的格列高利指责欧诺米“不合哲学地将本体与本体叠加起来，一个驾于另一个之上，一个是专属的，一个不是，但找不到任何理由”。他拒斥欧诺米的区分，不仅基于尼西亚的三位一体教理，而且因为“这种荒唐事”不曾出现在“任何非信徒的哲学家笔下，在受灵启示的作品中，在一般人的理解中也没有出现过”。<sup>[133]</sup>他提出一个反诘句：“基督徒的信经与〔哲学家的〕智慧——已经‘变成愚拙’的<sup>[134]</sup>——之间有什么关系？”然后总结道——对推论带着明显的矛盾态度——：“我们要对这样的哲学说再见，从而根据我们理智的尺度讨论这个问题。”<sup>[135]</sup>

在尼撒的格列高利看来，这种基督教异端已经被“希腊人的愚蠢信念”败坏了，但为驳斥它，他使用了析取性三段论（disjunctive syllogism），这是直接出于古典逻辑学和修辞学的一种技巧。<sup>[136]</sup>纳西盎的格列高利也反驳欧诺米的异端三一学说，发现它运用了“逻辑学家称为‘从特殊性证明普遍性’的谬论”。<sup>[137]</sup>他反驳阿波利拿留主义者（Apolinarians），指出圣道并不是在道成肉身时取代了人的灵魂，相反，基督必然原本就有真正的人的心智，他声称已经证明了自己的观点，“不论愿意与否，由——用他们自己的话来说——几何学的和必然的证据”得到了证明。<sup>[138]</sup>然而，尼撒的格列高利在反驳这些对手时，认为“阿波利拿留的老师”，即智者伊比芬尼（Epiphanius）是导致他歪曲使用三段论的根源。<sup>[139]</sup>巴西尔也反驳欧诺米，质疑“亚里士多德和克吕西波（Chrysippus）的三段论”是正统派确立教理所必需的这一假设。<sup>[140]</sup>从矛盾立场对逻辑学和辩证法最富洞察力的分析之一出自第四

位卡帕多西亚教父。在玛格里娜看来，“微妙的辩证法拥有一种双刃剑的力量，既可以推翻真理，也可以察觉谬误。”她接着说，由于它是这样一把双刃剑，所以“如果真理提出时伴随着这样一种技巧，那我们甚至要怀疑真理本身，以为它如此精巧就是想要使我们的判断出现偏见，想要推翻真理。”<sup>[141]</sup>纳西盎的格列高利详细阐述了对逻辑论证的两重性的见解<sup>[142]</sup>，他告诫说：“如果我们放弃信仰，只靠论证的力量保护自己，通过质疑毁坏圣灵对我们信仰所主张的权利，那么我们的论证不够有力，不足以证明主题的意义（事实必然如此，因为像我们的大脑这样一种微不足道的器官只能使它处于变动之中），结果怎样呢？论证的弱点显然属于奥秘，如保罗所认为的<sup>[143]</sup>，而信仰就是那成全我们的论证的。”最后一句话也可以翻译成“理性在信仰里得以成全”。<sup>[144]</sup>

卡帕多西亚教父在其作品中对古典哲学家和哲学学派的形而上学表现出明显的矛盾心理，当他们处理逻辑学和辩证法时，这种对古典文化的矛盾心理就更加突出了。引用希腊哲学派别的名录，每个派别加上一两个别号，这是卡帕多西亚教父们喜欢的一种修辞技巧，但他们也时常专门挑出某个哲学家或哲学学派来表示特别关注。<sup>[145]</sup>比如，尼撒的格列高利结合他对异端分子欧诺米及其老师阿埃提乌（Aetius）的辩驳，抨击亚里士多德的“邪恶技巧”为“阿埃提乌的不敬提供了方便”，使他能够“从他所记得的亚里士多德思想中引出一列三段论”。<sup>[146]</sup>巴西尔基于圣灵论驳斥异端分子，称他们应当“归入未来的斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派”。<sup>[147]</sup>玛格里娜提醒自己和听众注意，使徒保罗来到雅典时，不得不对付“伊壁鸠鲁学派和斯多葛学派的哲学家”。<sup>[148]</sup>她尤其批判伊壁鸠鲁否认神意（divine providence），以及由此而导致的否认灵魂不朽。纳西盎的格列高利尽管是“基督教的苏格拉底学派”<sup>[149]</sup>——这是许多古代基督教作家共同的倾向，而在他讨论认识论的主观性和客观性因素时尤其明显——但他提醒听众，包括坐在皇帝宝座上的新希腊化哲学的卫道士，要知道苏格拉底的行为是伤风败俗的。<sup>[150]</sup>

本书正文要转向史坦利·杰凯在吉福德讲座中所说的“柏拉图主义与基督教的柏拉图主义之间的巨大区别”<sup>[151]</sup>，以及卡帕多西亚教父引用柏拉图和柏拉图主义的具体例子，那构成了——比如——他们的

灵魂论，不论是哲学的，还是神学的。<sup>[152]</sup>不过，既使在这里，在开篇第一章，柏拉图主义（当然包括新柏拉图主义）<sup>[153]</sup>也值得特别注意，或许是体现这三位基督教神学家对古典文化态度的最重要例子。<sup>[154]</sup>此外，如卡帕多西亚教父的宇宙论里特别明显体现的<sup>[155]</sup>，在柏拉图文集中可能没有哪篇作品能像《蒂迈欧篇》那样对卡帕多西亚教父的思想产生重大影响，不仅因为巴西尔和尼撒的格列高利都撰写了题为《创世六日》的基督教宇宙论，让《蒂迈欧篇》与《创世记》在持续不断的对话中彼此对抗。<sup>[156]</sup>而且更能说明《蒂迈欧篇》的重要性的是，尼撒的格列高利可以信手拈来地引用它，根本不必举证，也不需要确认。<sup>[157]</sup>同样，他从《蒂迈欧篇》汲取了他最根本的区分之一<sup>[158]</sup>，即区分两个自然，一个是“物质的，感官可感知的”，人类和物理世界共有的，另一个是“理性可认知的，非物质的”，是人类与上帝和天使共有的。<sup>[159]</sup>上帝是不可定义的，这一点渗透于卡帕多西亚教父的否定神学，要为其寻找必要的原理，他们不得不再次转向这个资源。当纳西盎的格列高利宣称，“认识上帝是难的，而要用语言界定上帝那是不可能的”<sup>[160]</sup>，他作为典据引用的不是基督教圣经或者希腊基督教传统作家的证据——他完全可能这样做，就如他和其他几位卡帕多西亚教父在另外地方所做的，并且是详尽引用——而是“娴熟地引用某位〔非基督徒的〕希腊神学老师的教导”。他没有说明这种资源究竟是什么，有些学者认为是赫墨斯教派的（Hermetic）某个残篇。<sup>[161]</sup>但它也很有可能就是柏拉图的《蒂迈欧篇》。<sup>[162]</sup>在另外的地方，纳西盎的格列高利也认为可以将柏拉图这篇作品中的引文<sup>[163]</sup>编入一篇反对朱利安赞美古典传统胜过基督教传统的演讲之中。<sup>[164]</sup>

卡帕多西亚教父以及希腊基督教传统的自然神学从教父时期一直到拜占庭时期，作为一个整体，就是这样与希腊主义碰撞的产物。希腊思想与基督教思想之间的这种碰撞和相互作用的成果一直是随后几个世纪争论的永恒主题，这种争论在18世纪上半叶时达到“最高质点”。<sup>[165]</sup>就如爱德华·凯尔德（Edward Caird）在总结他的吉福德讲演时说的：“有许多作家，不只是怀疑论作家，还有基督教神学家——包括近来最重要的德国神学学派——认为早期教会关于三位一体和道成肉身的伟大争论就是……关于那些由希腊哲学引入到基督宗教里的微



妙的争论。”<sup>[166]</sup>尤其是新教改革之后，对“希腊化”的指控和反指控<sup>[167]</sup>，以及希腊化是代表“叛教”还是“进步”的问题<sup>[168]</sup>，构成了神学争论、哲学思考以及历史阐释的主题。像剑桥柏拉图主义者那样的派别，主张将希腊主义与福音综合起来的努力是有效的，所以在他们看来，以卡帕多西亚教父为典范的这种自然神学甚至为更大胆的探索奠定了基础。<sup>[169]</sup>与此相反，像阿尔布雷希特·里敕尔（Albrecht Ritschl）和阿道夫·冯·哈纳克这些人，要努力清除福音中异己的元素，所以认为这样的自然神学为某种更加阴险的歪曲提供了渠道，因为它是用来支持正统教条的。<sup>[170]</sup>在这些讨论的论辩中时常被忽视的是这种“自然神学”的细节，以及它的地位，不仅包括在卡帕多西亚教父的思辨体系中的地位，还包括在说希腊语的正统基督教——卡帕多西亚教父是它极有影响力的阐释者——中的地位。<sup>[171]</sup>那些细节构成了本项研究的题材。

## 注释

- [1] Voobus 1987, 9—11 71)
- [2] 约 1: 1, 来 1: 3, Gr. Nyss. *Or.* [17] Cross 1945, 10  
*Catech.* I (Mérider 8—16) [18] Holl 1904
- [3] 启 1: 4 [19] Ivanka 1948
- [4] Hahn 1963 [20] Norris 1991, 185
- [5] Moulton 1908, 9n [21] Kopecek 1973, 453
- [6] 出 3: 14 *Ath. Ar.* 1.11 (*PG* 26: 33) [22] Otis 1958, 97
- [7] Gottwald 1906, 22—23, Gr. Nyss. [23] Vam Dam 1986, 68—73 Giet  
*Eun.* 1. 637 (Jaeger 1: 209) 1941b, 67—82; Gribomont 1953,  
 323—332; Pasquali 1923, 96—
- [8] ap. Jaki 1986, 72 102; Cavallin 1944, 71—98
- [9] Jaeger 1947, 1 [24] See pp. 259—262, 324—326,  
 225—227, below
- [10] Gilson 1944 [25] Giet 1941b
- [11] Shook 1984, 183 [26] Ap. Barrois 1986, 9 Gr. Naz.  
*Or.* 43. 59 (*PG* 36: 572—573)
- [12] Barth 1938 Bas. *Ep.* 58 (Courtonne 1:  
 145—147)
- [13] Jaki 1978
- [14] Jaki 1986, 39
- [15] Gilson 1944, 50n
- [16] Newman 1852, 3. 10 (Ker 1971,

- [27] Gr. Naz. *Or.* 43. 67 (PG 36; 585)
- [28] See p. 265 below
- [29] Quasten 3; 204, 236, 254, 255, 283
- [30] Lebon 1953, 632
- [31] Florovsky 7; 107, 119, 147
- [32] Gr. Nyss. V. *Macr.* (Jaeger 8—1; 383)
- [33] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 12)
- [34] Gr. Nyss. *Hom. opif. Pr.* (PG 44; 125)
- [35] Harnack 1931, 2; 60
- [36] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 129)
- [37] Pl. *Phd.* 84c—d
- [38] Cherniss 1930, 3; Apostolopoulos 1986, 109—110
- [39] Momigliano 1987, 208, 219—220
- [40] Brown 1988, 342
- [41] Coulie 1983, 42—46
- [42] Gr. Naz. *Or.* 7. 7—8 (PG 35; 761—764)
- [43] Gr. Naz. *Or.* 21. 6 (SC 270; 120)
- [44] Gr. Nyss. *Or. Dom.* 5 (PG 44; 1188)
- [45] 徒 7; 22
- [46] Gr. Nyss. V. *Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 7—8)
- [47] Gr. Nyss. V. *Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 139)
- [48] Bas. *Leg. lib. gent.* 3 (Wilson 21—22)
- [49] Macr. Ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 28)
- [50] Cazeaux 1980
- [51] ap. Highet 1957, 560
- [52] Newman 1852, 8. 10 (Ker 1976, 181)
- [53] Wright 1923, 3; xli—xliii
- [54] Kertsch 1978
- [55] Seeck 1906, 30—34, 468—471
- [56] Schucan 1973
- [57] Bas. *Leg. lib. gent.* (Wilson 19—36)
- [58] Goemans 1945
- [59] Armstrong 1984, 8
- [60] Büttner 1908, 59—60
- [61] Whittaker 1979, 213
- [62] Asmus 1910, 325—367
- [63] Downey 1957, 97—103
- [64] ap. Cochrane 1944, 286—288
- [65] Albertz 1909, 228 Gr. Naz. *Or.* 4. 23 (SC 309; 116—118)
- [66] Gr. Naz. *Or.* 4. 43 (SC 309; 142—144) Kurmann 1988, 339—342
- [67] Jul. ap. Gr. Naz. *Or.* 4. 102 (SC 309; 250)
- [68] Gr. Naz. *Or.* 4. 5; 103 (SC 309; 92; 252—254)
- [69] Bas. *Hex.* 3. 8 (SC 26; 232—234)
- [70] Bas. *Hex.* 1. 10 (SC 26; 130)
- [71] 林后 6; 16
- [72] Bas. *Eun.* 1. 9 (SC 299; 200 Un-



- terstein 1903, 74—76)
- [73] 徒 8: 22
- [74] Bas. *Eun.* 1. 6 (SC 299; 184)
- [75] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44; 65)
- [76] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—1; 7—8)
- [77] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 37)
- [78] Gr. Naz. *Or.* 7. 8 (PG 35; 764)  
Hauser-Meury 1960, 134—135
- [79] Gr. Naz. *Or.* 18. 10 (PG 35; 996)
- [80] Jul. ap. Gr. Naz. *Or.* 4. 102 (SC 309; 250)
- [81] Gr. Naz. *Or.* 4. 107 (SC 309. 258) Gr. Naz. *Or.* 5. 30 (SC 309; 354)
- [82] Gr. Naz. *Or.* 23. 12 (SC 270; 304—306) Ernst 1896, 626—664; Scazzoso 1975, 249—259; Bas. *Ep.* 90. 2 (Courtonne 1; 195—196)
- [83] 林前 3: 19
- [84] Gr. Naz. *Or.* 36. 12 (SC 318; 266)
- [85] Gr. Naz. *Or.* 4. 73 (SC 309; 188—190)
- [86] Fabricius 1962, 118—132
- [87] Way 1927; Gallay 1933
- [88] Hdt 1. 57—58
- [89] Norris 1991
- [90] Sophocles 9
- [91] Hoey 1930, 124
- [92] Jul. ap. Gr. Naz. *Or.* 4. 102 (SC 309; 250)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 4. 5; 103 (SC 309; 92, 252—254)
- [94] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 482 (Jaeger 1; 116)
- [95] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 246 (Jaeger 1; 298)
- [96] See pp. 40—56, 200—214
- [97] OCD 605—606
- [98] Quasten 3: 222—223
- [99] Lib. ap. Bas. *Ep.* 338 (Courtonne 3; 205)
- [100] Bas. *Ep.* 135. 1—2 (Courtonne 2; 49—50)
- [101] Marrou 1956, 268
- [102] Campbell 1922
- [103] Camelot 1966, 23—30
- [104] Kennedy 1983, 215
- [105] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1; 375)
- [106] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 145)
- [107] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 2 (Jaeger 2; 3—4)
- [108] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 27 (Jaeger 2; 117)
- [109] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44; 1121)
- [110] Gr. Naz. *Ep.* 11. 4 (Gallay 1; 17)
- [111] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1; 377)
- [112] See pp. 181—182 below
- [113] Gr. Naz. *Or.* 43. 13 (PG 36; 512)

- [114] Gr. Naz. Or. 7. 1 (PG 35; 756)
- [115] Gr. Naz. Or. 43. 15 (PG 36; 513—516)
- [116] Gr. Naz. Or. 36. 4 (SC 318; 248)
- [117] Gr. Naz. Or. 4. 5; 4. 103 (SC 309; 92; 250—252) Young 1989, 182—199 Gr. Naz. Ep. 51 (Gallay 1; 66—68) Pellegrino 1932; Ackermann 1903, 82—87; Sykes 1985, 433—437; Dubedout 1901, 97—110; Sajdak 1917, 14
- [118] Bas. Leg. lib. gent. (Wilson 19—36)
- [119] Gr. Nyss. Eun. 2. 619 (Jaeger 1; 407)
- [120] Gr. Naz. Or. 4. 115 (PG 309; 272—274)
- [121] Gr. Naz. Or. 39. 7 (PG 36; 341)
- [122] Gr. Nyss. Virg. 3 (Jaeger 8—1; 265—266)
- [123] Gr. Naz. Or. 4. 71 (SC 309; 182)
- [124] Gr. Naz. Or. 4. 116 (SC 309; 276)
- [125] Browning 1975, 15—33 Gr. Naz. Or. 43. 3 (PG 36; 497) Hom. Od. 8. 492; Gr. Naz. Ep. 5. 1 (Gallay 1; 5—6) Pi. O. 6. 1; Gr. Naz. Or. 43. 20 (PG 36; 521)
- [126] Bas. Ep. 147 (Courtonne 2; 68)
- [127] Bas. Ep. 3. 1 (Courtonne 1; 14)
- [128] Bas. Ep. 204. 5 (Courtonne 2; 177)
- [129] Bas. Ep. 8. 2 (Courtonne 1; 23)
- [130] Bas. Spir. 3. 5 (SC 17; 264)
- [131] Gr. Nyss. Eun. 3. 6. 56 (Jaeger 2; 206)
- [132] Gr. Nyss. Eun. 2. 405 (Jaeger 1; 344)
- [133] Gr. Nyss. Eun. 1. 186 (Jaeger 1; 81)
- [134] 林前 1; 20
- [135] Gr. Nyss. Eun. 3. 8. 43 (Jaeger 2; 255)
- [136] Gr. Nyss. Eun. 3. 2. 35 (Jaeger 2; 63)
- [137] Arist. Cat. 1a Gr. Naz. Or. 29. 15 (SC 250; 208)
- [138] Gr. Naz. Ep. 101 (PG 37; 188)
- [139] Gr. Nyss. Apoll. 45 (Jaeger 3—1; 206)
- [140] Bas. Eun. 1. 5 (SC 299; 172—174)
- [141] Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res. (PG 46; 52)
- [142] Ghellinck 1930, 5—42
- [143] 林前 1; 17
- [144] Gr. Naz. Or. 29. 21 (SC 250; 224)
- [145] Gr. Naz. Or. 25. 6 (SC 284; 168)
- [146] Gr. Nyss. Eun. 1. 46 (Jaeger 1; 37—41 [var.])
- [147] Bas. Spri. 17. 42 (SC 17; 396)

- [148] 徒 17: 18 *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 21)
- [149] See pp. 58—59 below Harnack 1906, 27—48
- [150] *Gr. Naz. Or.* 4. 72 (SC 309: 184—186)
- [151] Jaki 1978, 47
- [152] Apostolopoulos 1986
- [153] O' Meara 1982
- [154] Courcelle 1967, 402—406
- [155] See pp. 95—97
- [156] Giet 1968, 57—59 *Gr. Nyss. Maced.* (Jaeger 3—1: 99)
- [157] *Pl. Tim.* 29e
- [158] *Pl. Tim.* 27d
- [159] *Gr. Nyss. Cant.* 6 (Jaeger 6: 173)
- [160] *Gr. Naz. Or.* 18. 4 (SC 250: 106—108)
- [161] Pépin 1982, 251—260
- [162] *Pl. Tim.* 28c
- [163] *Pl. Tim.* 19b
- [164] *Gr. Naz. Or.* 4. 113 (SC 309: 270)
- [165] Glawe 1912, 150—176
- [166] Caird 1904, 2: 259
- [167] Florovsky 12: 23—30
- [168] Grillmeier 1958, 332—343
- [169] Cragg 1968, 3—31
- [170] Meijerling 1985, 11—48
- [171] Unterstein 1903

## 作为护教学的自然神学

显然，卡帕多西亚教父的思想在对待古典希腊文化的各个不同方面时绝非一刀切。虽然可以公正地说，他们对整个古典文化的态度具有某种矛盾特点，但这种矛盾的范围很广，如他们自己所承认的，从他们对希腊语的肯定到他们对希腊化传统其他方面的非难。<sup>[1]</sup>与希腊语相对的另一端是希腊宗教，他们对这一端始终使用尖刻的语言，评价无一例外是否定的。<sup>[2]</sup>他们自认为是祭司（priests），他们明白自己要继承旧约的祭司职分。<sup>[3]</sup>事实上，纳西盎的格列高利高度评价这是巴西尔成就的最主要方面：“演说家中的演说家，即使在修辞学家的座席面前（也毫不逊色）；哲学家中的哲学家，即使在哲学家的理论面前（也不差秋毫）；最了不起的，是基督徒中的祭司，即使在祭司的职分面前（也全无愧色）。”<sup>[4]</sup>据记载，玛格里娜也总是十分珍视祭司职分。<sup>[5]</sup>他们还“以基督、圣殿、圣坛 [naous te kai thysiastēria] 以及圣洁无污的祭司之名”庆祝“复活”<sup>[6]</sup>——像“naos”（神殿）这样的词，既引自古典希腊的宗教词汇<sup>[7]</sup>，也出自七十士译本圣经和新约。<sup>[8]</sup>然而，在他们解释自己所遇到的非基督徒的希腊人中的宗教信仰和习俗时，他们完全没有将自己降为希腊祭司，而是对异教希腊思想家的哲学和自然神学作出反教权的、理性主义的阐释。因为他们知道传统的希腊宗教与批判性的希腊思想之间是有区别的。<sup>[9]</sup>他们知道自己也是新约里所说

的“上帝奥秘事的管家”<sup>[10]</sup>，按他们对这个名号的理解，这也是指教会圣礼的“奥秘”，而不只是指通过严格意义上的基督“经世”而启示的奥秘。<sup>[11]</sup>然而，他们认为他们所主持的圣礼奥秘与异教“奥秘”之间没有任何积极的联系<sup>[12]</sup>，即使后者确实与基督教圣礼有几分相似，尤其是圣礼发展到4世纪时所获得的那些形式（不论传统上归于巴西尔的礼仪是全部还是部分直接源自于他）。<sup>[13]</sup>此外，基督教的希腊语里用来谈论谨守这些基督教奥秘的词汇有很多依赖于礼仪术语，比如古希腊语的动词“panēgyrizein”〔庆祝〕——这个词新约里根本没有出现过；还有，“heortazein”〔过节〕，新约里出现过一次。<sup>[14]</sup>多少有点令他们尴尬的是，基督教礼仪神学的阐释者似乎觉得这样的术语几乎是必不可少的，尽管异教语言也类似地使用这些术语<sup>[15]</sup>，当然他们也同时意识到有些基督教礼仪词汇源于希伯来语，而不是希腊语。<sup>[16]</sup>

他们凭着在希腊语和希腊文学方面的素养，基本上拒斥了朱利安皇帝将古典作者的作品与“他们所相信的宗教”相联系的做法。<sup>[17]</sup>因此在他们看来，“希腊的错误”（Greek error）这个术语首先似乎是指希腊宗教遵行的“一本正经的仪式”。<sup>[18]</sup>希腊宗教习俗及其背后的神话都作为鬼神虚构之物而被剔除。<sup>[19]</sup>卡帕多西亚教父一直在批判希腊传统中的“诗人和神话学制造者”。<sup>[20]</sup>他们确实谈到福音把基督被钉十字架解释为“一场奇妙构思的戏”；又因为基督徒在东西罗马帝国所受的逼迫是与基督“一同”受苦，钉十字架<sup>[21]</sup>，所以他们也可以把这描述为一场“戏剧”。<sup>[22]</sup>基督在讲道中使用的例子类似于希腊悲剧表演的服装和道具，象征着所要传达的真理，但不等同于真理。<sup>[23]</sup>但是，虽然这样的用法确实反映了很可能会从研究古希腊语的学者（不论哪个时代的）口中自然说出的语言和典故，但不应让它模糊他们对古典文学中戏剧化诗人的抨击——这些诗人重述古希腊神话中那些令人震惊的故事，这些故事并不是如它们所声称的那样向人教导神圣真理，而是教导“人类生活是恶的网络”。<sup>[24]</sup>尽管希腊神话在每个时代对研究希腊文学的学者都有吸引力，包括现代的拉辛（Racine）和歌德（Goethe），但像伊非格尼娅（Iphigenia）神话这样戏剧性的故事实在是“太不光彩”了，不可能作为“仿效”和教化的基础。<sup>[25]</sup>由于他们对古典希腊文学了如指掌，要引用时信手拈来，又怀有感情，所以他们遵循早期基督徒

广泛使用的惯例，提到“剧院”这个词时基本上是贬义的。<sup>[26]</sup>他们还  
对希腊宗教和文学中的“神话”，不论它们是真是假，与希腊思想家  
中的“自然神学家”进行区分，纳西盎的格列高利在反驳朱利安皇帝  
时就作了这样的区分。基督教遭遇希腊主义，首先就要处理这些“自  
然神学家”的问题。<sup>[27]</sup>因此，卡帕多西亚教父护教学的一致假设就  
是，用耶格尔的话来说，“希腊精神实现其最高的宗教发展不是在对  
诸神的崇拜上……而主要是在哲学上，再加上希腊人构建系统宇宙论  
的天赋。”<sup>[28]</sup>卡帕多西亚教父主要正是基于对这些古典哲学和科学理  
论，而不是对古典神话和宗教仪式的批判与构建，形成了他们自己的  
自然神学。

尼撒的格列高利实际上已经阐明了某种自然神学的基础，因为他  
为捍卫基督教正统教义，反驳异端学说诉诸三种权威，这里他没有具  
体说明三者之间的相对力量，但在另外地方有比较清楚的说明：一是希  
腊思想家，他称为“那些从信仰外面进行哲学探讨的人”；二是旧约、  
新约这些“受神启示的作品”；三是他所说的人类的“普遍理解力”。<sup>[29]</sup>  
在其他地方，他还谈到一种“道德和自然哲学” [hē ēthikē te kai  
physikē philosophia]，以上三种权威都在这种自然哲学中占有一席之  
地。<sup>[30]</sup>如他所记载的，玛格里娜在构想“人类的普遍理解力”与“神圣  
启示作品”之间的这种并列关系时谈到“基于流行观点与圣经传统相  
信” [pepisteuetai ek te tēs koinēs hypolēpsēs, kai ek tēs tōn graphōn  
paradoseōs]。<sup>[31]</sup>他们的兄弟巴西尔在讨论基督教的圣灵论时，似乎已  
经运用类似但不完全一样的权威三分法：“我们共同的观念”；“我们  
从圣经里获得的那些观念”；以及“我们从列祖的非成文传统中获得的  
观念”。<sup>[32]</sup>尽管由于基督教神学中关于圣经与传统关系的争论，第三类  
观念也已引发了生动的讨论<sup>[33]</sup>，但我们不清楚，他所说的第一类观念  
是指真正“共同的”、普遍的，因而“自然的”观念，还是仅指所有基  
督徒的“共同”观念，因为他所讨论的，如这段完整的话所表明的，  
是“关于圣灵的共同观念”或者“关于灵的共同观念”，可以是神的灵，  
也可以是人的灵。但至少有一点看起来是可能的，根据他们对“共同”  
[koinos] 这个词的共同使用，可以认为在巴西尔的这些“共同观念”  
里有一些类似于格列高利的“人类的共同理解”以及玛格里娜的“流

行观点”。纳西盎的格列高利虽然主要是为基督徒听众而不是异教徒写作，但他也宣称：“上帝，就是创造并维持一切的原因，是存在的，我们的眼睛和自然法都让我们知道这一点。”<sup>[34]</sup>

纳西盎的格列高利这话的意思是说，在这一点上“自然法”与个人经验是一致的，而这些话的受众包括了那些他认为在三位一体中父与子关系教理上持异端学说的人，所以阿里乌异端分子的自然神学立场不只是出于偶然的兴趣。“新阿里乌教会中最重要的人物”以及最擅长辩证法“技艺”的，就是欧诺米。<sup>[35]</sup>无论如何，从卡帕多西亚教父在反驳欧诺米的作品里保存下来的引自他残篇的话来看，他似乎确实提出了关于（使用尼撒的格列高利的表述法）“人类共同的理解力”与“神启作品”关系的一种解释，暗示一种协调，类似于一致。比如，他坚持主张严格的一神论——因此他反对卡帕多西亚教父的三位一体论，认为那是对一神论的背叛，援引“自然知识和先辈的教导”来支持这种一神论，如巴西尔所记载的。<sup>[36]</sup>当巴西尔援引传统的区分，即研究上帝本身的“神学”与研究上帝相对于历史的“经世”之间的区分，力图使尼西亚正统教义与新约关于耶稣生平的令人费神的话语<sup>[37]</sup>统一起来<sup>[38]</sup>，欧诺米就抨击巴西尔的这种努力，其依据是“事物的本性”与这种调和格格不入，圣经教导也与此不一致。<sup>[39]</sup>在另外的地方，欧诺米也是同时基于“事物本身”[*auta ta pragmata*]所是的方式和“因信而接受的格言”[*ta pepisteumena logia*]提出主张。<sup>[40]</sup>他在阐明神学的首要原理时，“同时诉诸自然本身和神圣律法”，证明他的观点坚不可摧。<sup>[41]</sup>尼撒的格列高利这样概括欧诺米关于自然神学与启示神学关系的理论：“如果……真理的标准就是没有任何欺诈，那么这两者，就是他所说的‘自然秩序’与上天关于自然的诠释所赐给的知识见证是一致的，所以显然，凡是主张与这些相反的，恰恰就是明确地与真理本身相反。”<sup>[42]</sup>对欧诺米的假设作这样的转述看起来应该是恰当的，就这些话本身而言，并无谴责之意。不过在同一篇文章的后面，格列高利确实对这些假设提出异议，因为他不认为自然“是不可靠的，不能指示三位一体里神圣的生产（generation）过程，甚至不能拿宇宙本身作为论证的例子”。<sup>[43]</sup>然而，他几乎在文章一开头，就抨击欧诺米的神学论证方法“不是从哲学角度”提出的。<sup>[44]</sup>



卡帕多西亚教父在驳斥异端那说时运用这些策略，先是指责他们不理解哲学，然后又指责他们过分高估哲学，看起来似乎自相矛盾，其实两种方法都是一种完整的神学和护教学方法的组成部分。尼撒的格列高利在一篇讨论基督教教理的文章中准确地表述了这种方法：“根据圣经的解释，也根据源于推论的解释，通过某种必然的顺序将看起来相互对立的陈述搭配在一起，这样，我们的整个主题在思路中就是连贯的、有序的。”<sup>[45]</sup>人的思想基于神的名称“尽一切努力领会上帝”，由此可以“了解神的本性，不论从圣经，还是从它自己的推理”。<sup>[46]</sup>因为有两种方法能将神的知识与人的知识“结合起来”，那就是真正的教理和“清晰的推理”。<sup>[47]</sup>甚至在将“自然（本性）”与“恩典”两者对立的术语里也不时地谈到这两种方法以及其他类似的区分，虽然远没有西方奥古斯丁主义那样谈得频繁，而且以完全不同的假设谈论。<sup>[48]</sup>尼撒的格列高利列举了“为使心灵对道德优点变得敏锐的适当学习”，包括天文学和数学的各个分支，然后“把神启作品里所包含的哲学”放在“所有这些学习之前”。<sup>[49]</sup>但他没有同时清楚地说明“之前”这个介词只是指逻辑上和认识论上的优先性，还是也指构建论证的方法中时间上的在先性。因为这种二元性似乎确实需要一种陈述顺序（如巴西尔界定的），首先“用法的力量论证我们自己的习俗，这是这些问题中最重要的一点”，法的权威性源于它“基于圣人所制定的法规”，不论是圣经里的，还是教会未成文传统里的，然后才是诉诸“推理的帮助”。<sup>[50]</sup>

然而，其他时候，巴西尔会颠倒这种论证顺序，认为“善的荣耀永不磨灭地与我们同在，那我们……必须首先通过教外的途径接受教育，然后才能明白神圣而神秘的教义”。<sup>[51]</sup>尼撒的格列高利同意这样的顺序，他在回应玛格里娜的神学思辨方法时说，“对那些仅在专业证明法上受过训练的人”，首先通过“单纯的证明”提出一种教理，仅在理性范围内“让人充分信服”是适当的，然后，因为“圣经的教义比所有这些人造的推论都更可靠”，所以要探求理性已经证明的每一件事是否都与那些圣经教导相一致。<sup>[52]</sup>这种顺序的依据是纳西盎的格列高利的格言<sup>[53]</sup>：“信仰成全我们的推论。”<sup>[54]</sup>研究西方哲学和神学史的人都熟悉这样两句话：“信仰寻求理解”，“理解寻找信仰”，从超越这两者对立的角度来看，两者都在这样的方法中起了一定作用。即使有这样的情形，



某个理论“一看就是真实的，根据圣经也是可信的”，“未经哲学考察就认同这一部分主题”也不能令人满意，因为“人类软弱的理解力”可以“因可理知的理性论证而变得强大”。<sup>[55]</sup>就如对欧诺米的辩驳所表明，在正统的基督教神学讲道圈子里也打算把启示与理性的这种联合使用作为反驳异端理论的武器。这里它充当“我们的理性，在圣经指导下”发挥作用。<sup>[56]</sup>把理性当作服务于神学的工具，这有助于澄清，比如，神性内部形而上区分的情形<sup>[57]</sup>，从表面看，这些区分似乎能够自称权威，“不论根据圣经的教导，还是依据我们共同的观念”，但事实上，它们与基本教导，即圣经与那些共同观念都认同的关于“神圣而超越的本性的完全单一性”的教导相冲突。不过，联合理性与启示这种方法在基督教与希腊主义遭遇过程中担当的独特角色——尽管并不总是独立的——至少是很重要的。反驳异端的论辩和针对希腊主义的护教学这两件事往往被看作是相关的，比如真教理与清晰推理这双重方法被认为针对“异教和信仰上帝的异端体系”。<sup>[58]</sup>但是基督教护教是一项持续不断的事业，当使徒保罗遇到聚集在雅典的斯多葛主义者和伊壁鸠鲁主义者时就已经开始了<sup>[59]</sup>，到了卡帕多西亚教父时期，它的职责再次凸显出来，因为他们不仅在政治上而且在思想领域遭遇了重申支持4世纪下半叶的希腊主义的论断。<sup>[60]</sup>

因此，这种双重护教法的论辩特点就是表明，比如，希腊时运 (tyche) 论——“真宗教”以神意与人的自由意志理论的名义指控它——也是一种谬论，与“常识相悖”。<sup>[61]</sup>在积极方面，提出这种护教法是想分析出隐含在希腊人的自然神学中的真教义，不论它有多么含糊。多神论与一神论的关系使卡帕多西亚教父刚好有机会那样做<sup>[62]</sup>，因为希腊人中的“自然神学家”从哲学上批判充满情欲的奥林匹亚山诸神，其背后隐含的假设似乎就是一种模糊的一神论。<sup>[63]</sup>至于说希腊哲学里有几分可能预示了基督教的三位一体理论，那就更加模糊，但或许并非完全不可辨认。<sup>[64]</sup>这一切离“示玛篇”(Shema)<sup>[65]</sup>中真正的一神论还很遥远：“以色列啊，你要听！耶和华我们的神是独一的主”，卡帕多西亚教父视之为尼西亚三位一体教义的堡垒加以维护。<sup>[66]</sup>然而，希腊人的自然神学至少在通向一神论的路上迈进了一步。

古典学问如此频繁地出现在卡帕多西亚教父的护教学中，这是与

他们高度评估一般的学术相一致的，因为他们把它作为护教学的一种独特工具。同样，他们广泛使用古典和希腊化的知识，也是把它作为护教学的工具，使用修辞学是为了举例说明，使用逻辑学是为了论证。<sup>[67]</sup>就如前面提到过的，他们认为摩西就是学习这种学问和知识的典范：因为他一方面受教于作为以色列信徒的父母，同时在法老的王宫里受教于博学但不信的埃及学者，所以摩西既吸收了世俗学问，也接受了神圣学问<sup>[68]</sup>，这两种知识在他遇到异教信仰（包括他和其兄弟亚伦遇到的那些与他们比赛魔法技艺的异教术士）时大为有用。<sup>[69]</sup>利用学问为护教学服务的一个突出特点就是有能力援引过去和现在——使徒时代以来的三个多世纪——的基督教学者的例子，他们的深邃学识只有他们深邃的灵性才能相媲美。<sup>[70]</sup>卡帕多西亚教父许多相互表达景仰的赞美之辞都基于学术上的出类拔萃，比如尼撒的格列高利推崇他的兄弟巴西尔在科学和哲学上的学识<sup>[71]</sup>，纳西盎的格列高利赞美他的一个兄弟凯撒里乌为“学者中的第一位”。<sup>[72]</sup>

但是，不论以什么标准，在这最初四个世纪里，基督教学者中不论在盛名上，还是在引发争议的能力上都居第一位的，无疑是3世纪的神学家亚历山大的奥利金（Origen of Alexandria）。因此，即使撇开他对卡帕多西亚教父的末世论产生影响这个棘手的问题<sup>[73]</sup>，在他死后一个多世纪，仍然因其卓越的才华和学识对卡帕多西亚教父发挥着重要影响力。事实上，卡帕多西亚教父时代之后的很长时间里奥利金都发挥着这样的影响力。尼撒的格列高利已经充分意识到奥利金的观点是有问题的。<sup>[74]</sup>格列高利不指名地对《论首要原理》里的灵魂先在论提出反驳<sup>[75]</sup>，他说，这种理论没有“剔除希腊理论的影响，这些理论都紧紧抓住灵魂不断（与身体）合并的主题”。<sup>[76]</sup>然而当他写作自己的巨著《〈雅歌〉注释》时，不得不对这位伟大先辈的学识和逻辑技能表示赞赏，“奥利金为完成这部著作付出了巨大的心血。”<sup>[77]</sup>相反，巴西尔早先是奥利金迷，但在《创世六日注释》里严厉指责奥利金对寓意解经的嗜好，视之为“梦呓和妄论”而加以拒斥。<sup>[78]</sup>后来，在注释里抨击那些不接受“圣经中的通常含义”的人，比如说到“水”<sup>[79]</sup>，不认为是通常的水，但没有提奥利金的名字。他又说：“我本人全都按字面意思理解。”<sup>[80]</sup>不过，尽管巴西尔《创世六日注释》的解经法可能是反奥利

金主义、拘泥于字面含义的，而他的兄弟格列高利与他不同，其正统教义允许他在何种程度上倾向于奥利金主义，他就是多大程度上的奥利金主义者，尽管如此，格列高利却正是基于巴西尔的这种解经法，称赞他“使宇宙的卓越作为成为普遍可理知的有序整体”<sup>[81]</sup>，这样的成就对捍卫基督教宇宙论、反对古典物理学和形而上学产生了深远影响。<sup>[82]</sup>

作为护教学，卡帕多西亚教父的自然神学，用上面引用的尼撒的格列高利的表述，就是一种“道德和自然哲学，要与更高尚的生活相结合”。<sup>[83]</sup>因此，这种“自然哲学”与这种“更高尚的生活”之间——也就是说，古典伦理学与基督教伦理学之间——的相似，以及基督教道德行为与古典非道德行为之间的对比，可以为它们挖掘出护教价值。巴西尔在描绘了这样的对比之后，反问：“自然所说的难道不也是如此吗？”<sup>[84]</sup>在别的地方，他进而作出让步：“我想 [pou]，虽然我们基督徒应当在我们自己的文献里更加全面地学习所有这些事，但目前我们至少可以探寻一下异教教导是如何粗略地概述善和德性 (arete)<sup>①</sup>的。”<sup>[85]</sup> *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* (年轻人如何阅读外邦人的书籍)一文希腊文本的编辑威尔逊 (N. G. Wilson) 在注释这段话时，发现巴西尔用“‘pou’作出这样的论断：我们要从 [与此]完全不同的圣经更加彻底地学习同样的教训。难道巴西尔真的欣赏粒子的细微差别吗？”<sup>[86]</sup>因为基督教的道德与古典道德都把美德界定为“值得赞美的”，邪恶界定为“完全不可称颂的”。<sup>[87]</sup>希腊道德学家论及“良好秩序和端庄得体”<sup>[88]</sup>的话，同样可以被基督教神学家用于可效仿的基督的道德。<sup>[89]</sup>根据巴西尔的观点，“没有恩典，行道德之善也是可能的”<sup>[90]</sup>，人心倾向于善是“出于自然本性，而不是出于教育”——这里的教育似乎也应当包括基督教的教理问答式教育。<sup>[91]</sup>所以，没有教育，仅凭本性，亦有“一种自然理性存在我们心里，告诉我们要与善的事物保持一致，避开一切有害之物”。<sup>[92]</sup>它诉诸同样自然地根植于人心的动机来成就这一点<sup>[93]</sup>，这些动机包括“对惩罚的恐惧，对得救和

① *Arete* (ἀρετή)，这个词最基本的含义是指任何一种“好”。后来这个概念与目标或者功能的实现相联系，指实现人的全部潜能的行为。在古代希腊文化里，*arete* 是面对逆境表现出的勇气和力量，是人人都渴求的事物。——译者注

荣耀的盼望，以及美德的践行，这种践行导致前两种动机”。<sup>[94]</sup>纳西盎的格列高利基于《诗篇》认为“大卫一生的年日”<sup>[95]</sup>是七十岁，这一点得到希腊立法者、雅典的智慧之士梭伦（Solon）的确证。<sup>[96]</sup>卡帕多西亚教父根本不认为与古典传统的这种相似性会威胁他们的基督信仰。他们认识到孩子听从父母、父母尊重孩子是道德要求的普遍特点。<sup>[97]</sup>古典学与基督教之间的相似性只是意味着：“保罗教导我们的不是什么新的东西，不过就是加强自然本性的联系。”<sup>[98]</sup>“节制、适度”这种古典德性也是基督徒所向往的道德品性。<sup>[99]</sup>在巴西尔看来，古典道德里关于克制的典范“几乎与我们自己的诫命趋向同样的目标”<sup>[100]</sup>，因为这是基督登山宝训的内容。<sup>[101]</sup>然而，关于伦理学里的所有这些相似性，卡帕多西亚教父的护教学始终预备指出古典理论与希腊—罗马习俗之间，存在着引人注目的不一致，尤其是在性道德领域<sup>[102]</sup>，另一方面也承认基督教实践里往往缺乏理想的典范。<sup>[103]</sup>

但是在护教学中，就如在教理学中一样，告诫要“杜绝一切恶的经历”这样的道德律令——尼撒的格列高利的《教理问答演讲》（*Catechetical Oration*）以此作结<sup>[104]</sup>——原是基于对教理的肯定，就是《教理问答演讲》开头所说的“需要一套教導體系”。<sup>[105]</sup>既指出基督教与古典文化之间的相似性，也指出两者的相对性，然后从相似性中梳理出真理，这种护教学方法至少适用于教理领域，也适用于伦理领域。尼撒的格列高利在其《摩西的生平》的一个简短段落里分条列举了他使用这种方法的几个主要理论。<sup>[106]</sup>因为摩西是这种将俗人与圣人结合起来的方法的集中体现，所以尼撒的格列高利选择这种立场，毫不为奇。<sup>[107]</sup>但多少有点令人奇怪的是，他会用寓意解经法来叙述，因为他的兄弟巴西尔指责这种方法是“梦呓和妄论”。<sup>[108]</sup>格列高利将自己的寓意法用于割礼的习俗，把“包皮”解释为依附于哲学、必须切除的虚假观念。他列举了四种具体的古典哲学理论，这些理论就其自身来说，都是合理的，但必须从每一种理论中剔除这样的错误观念。四种理论中的第一种就是关于灵魂不朽的古典理论，此时它是基督教人学的组成部分，就如同它原先是古典人学的组成部分一样；<sup>[109]</sup>但是在古典思想里，这一理论中混杂着错误的转世轮回观念，如玛格里娜所指出的，这种观念认为不朽的灵魂必须与某个身体结合，这是正确的，但认为

它不是与自己的，而是与别的身體结合，那是错误的。<sup>[110]</sup> 格列高利列举的第二种理论是上帝论，这一理论也如纳西盎的格列高利所指出的，被“注视可见事物，从其中某些事物中造出一位（物质性的）神”的习惯败坏了。<sup>[111]</sup> 与这一理论相关的是古典思想中的创造论。尼撒的格列高利在阐释创造论时显然想到了柏拉图的《蒂迈欧篇》。<sup>[112]</sup> 因为他把断言创世论归功于古典哲学家，但指责他们没有从这一理论中剔除质料与上帝同在的错误观念，因而最终导致他在另外地方所说的“两个永恒、非生存在，拥有彼此并存的本体”这样一种理论。<sup>[113]</sup> 格列高利名单里列出的第四种也是最后一种理论是良善、大能的神意论，这是古典思想与基督教神学最相通的理论，至少在某种程度上如此，可一旦与“命运的必然性”（*ananke of heimarmene*）相提并论，这个理论就被破坏了。<sup>[114]</sup>

33 因为如巴西尔所说，尼西亚的三位一体教理是基督教信仰的“主要教理”<sup>[115]</sup>，所以它在基督教神学中占据非常特别的地位，尤其是在卡帕多西亚教父的肯定性教理神学中。因此，可以推测，在他们作为护教学的自然神学中，它也应该占有这样一个地位。尼撒的格列高利宣称，正统三一论处于“[多神论与无差别的一神论]这两种概念之间，消除了两者的异端成分，吸收了两者的有益部分”。<sup>[116]</sup> 他看起来几乎是特意那样阐释的。在这种三一论的阐述中体现的自然神学后面将会引起我们的密切关注<sup>[117]</sup>，而这里它已经指出教理论与护教学怎样在卡帕多西亚教父的体系里相互影响。每位卡帕多西亚教父都对类比论证中的局限性非常敏感，这使他们极其小心地“从地上的事推测天上的事”<sup>[118]</sup>，但肯定没有妨碍他们的理论思考和护教事业。对三一论的一种理解最终会导致保存“三”，主张“三位神”，在尼撒的格列高利看来，这是“渎神的”；而另一种理解虽然持守一位神，却否定圣子和圣灵的神性，那同样是“渎神的、荒谬的”，看起来，可以接受的阐释应当是：既与启示神学不同，也与自然神学相反。<sup>[119]</sup> 有些自然现象，比如彩虹，表明“谈论同一个事物既是结合的，又是分离的”，就如正统的三一论谈论上帝时一样，并非完全闻所未闻，甚至在启示之外。<sup>[120]</sup> 同样，希腊人中有些思想学派“更倾向谈论神，并且靠我们最近”，所以在一定程度上预示了正统圣灵论，只是他们“说的是世界心灵，永



恒理智，以及诸如此类的”。<sup>[121]</sup>甚至尼西亚的“本质同一”论也有一些自然类比，比如亚当、夏娃和塞特的本体同一，不论如何不完美，至少表明了那些包含各自本体的事物仍然可以本质同一。<sup>[122]</sup>荷马曾谈到“一切事物分为三”<sup>[123]</sup>，这或许也可以看作是对基督教三一论的一种预示，尽管非常模糊不清。<sup>[124]</sup>

这些各不相同的主题表明，卡帕多西亚教父考虑到听他们阐述护教学的听众有些重叠但不同<sup>[125]</sup>，因此打算用几种不同的方法来阐释他们的护教学。因为不仅真理，就是异端也可能提出一种“辩解”。<sup>[126]</sup>因此，当卡帕多西亚教父在一个短语里提到“关于有神灵信仰的异教和异端体系”，他们所要表达的不只是他们常说的观点，即异端分子的错误教导也源于外来哲学和信仰的腐蚀<sup>[127]</sup>，而且体现出对应于那种信仰的策略意识，即同样的护教学论证可以应用于这些错误的教导，不论它们以原初的“异教”形式出现，还是以变形过的“异端”形式出现。<sup>[128]</sup>这种论辩—护教阐述把“关于有神灵信仰的异教和异端体系”放在一起，但他们同时非常注意两者之间的区分。当尼撒的格列高利称赞欧诺米“对神的启示作了大量研究”，“完全致力于神启圣经”时，无疑是一种挖苦讽刺<sup>[129]</sup>，就如他在指责他“公然责难神启证言”时所表明的。<sup>[130]</sup>这样的语言恰好表明，正统的卡帕多西亚教父确实与“异端分子”，而不是“异教徒”一样接受圣经的形式权威，不论在异端具体的解经惯例中可能如何对待这种权威。他们也与犹太教拥有共同的圣经，他们认为犹太教一代一代地保存了圣经，直到基督的时代。<sup>[131]</sup>耶稣对犹太人说的话，“荣耀我的乃是我的父，就是你们所说是你们的上帝”<sup>[132]</sup>，证明“犹太人相信的上帝，也就是我们的上帝”。<sup>[133]</sup>但是卡帕多西亚教父把犹太教等同于某些异端学说，就如他们将希腊主义等同于另一些异端学说。<sup>[134]</sup>纳西盎的格列高利甚至发现各种基督教异端与“关于上帝论的三大错误论点——无神论、犹太教和多神论”之间有相似之处：“这三种论点之一得到利比亚人撒伯利乌（Sabellius）支持，另一种是亚历山大的阿里乌所倡导的，还有一种是我们中间的一些极端正统派所庇护的。”<sup>[135]</sup>他还说犹太教是介于古典异教与基督教之间的一个中间形式。<sup>[136]</sup>同时，卡帕多西亚教父认为基督教的信息就是接受了犹太教与古典主义中正确的内容，同时避免了两者中错谬的部

分。<sup>[137]</sup>因此他们还把“犹太人”和“希腊人”放在括号内，以便在它们与基督教的真上帝崇拜之间作出比照。<sup>[138]</sup>这样的护教学除了复述对犹太教义的驳斥，追溯回到新约之外<sup>[139]</sup>，还表明卡帕多西亚教父不太愿意承认犹太教还有生命力，不愿意承认它仍然是4世纪地中海希腊语世界中与古典主义和基督教并列的一种严肃的宗教和明智的选择。<sup>[140]</sup>

就如常有的情形那样，在卡帕多西亚教父的神学中，护教者的任务与传福音者和教牧者的职责密切相关。尼撒的格列高利列举了对道成肉身教义的典型反驳：“[道]难道不能保留他的超越性和神圣荣耀，仅凭命令拯救人类，非要采取如此乏味而迂回的路线，屈从一种肉身性，通过出生进入生命，经历成长的各个阶段，最后品尝死亡，从而通过他自己身体的复活来实现其目标？”<sup>[141]</sup>对此格列高利回答说：“我们必须拿真理与这些异议对抗，叫那些正在认真寻找奥秘之理性基础的人看到，在信仰的路上没有任何障碍。”<sup>[142]</sup>稍后，在同一篇文章里，格列高利指出，只要基督教的盼望已经转变为眼前事实，“不信者的每一点异议”都可以消除。但是“上帝的完全和丰富”是隐秘的，因此对待不信者的那些异议的唯一方法就是“尽可能对所提出的问题找出某种合理的回答”——这个问题就是，救赎为何不能仅靠一个神圣命令来成就。<sup>[143]</sup>诸如此类的“异议”不只是出于不信者的思想，也是信徒心里的疑问<sup>[144]</sup>，因此护教的任务也是针对他们的。<sup>[145]</sup>巴西尔曾给一位朋友写过安慰信，因朋友遭受了儿子去世这种“难以承受的损失”，信中援引约伯受苦的典型例子，他引用了约伯的话，就是陷于此类悲苦的信徒常常依靠的那句话：“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。”<sup>[146]</sup>但是他也诉诸“上帝积存在我们心里的恩赐，即清晰的理性，在我们快乐的日子与我们困苦的时候显出我们灵魂的界限，提醒我们人类的局限性”。他提醒朋友要记得“上帝至高的命令”，因为信基督的人有对复活的盼望，所以不用为那些在死里睡着的人忧伤。<sup>[147]</sup>纳西盎的格列高利对巴西尔这里所使用的方法论产生共鸣，从而把“引导并支配灵魂的任务”描述为“哲学的一个分支”，尽管他觉得这个分支“太高”了。<sup>[148]</sup>

在作教牧辅导劝告人如何思考复活的盼望时，启示与理性之间如



此令人安慰的关系表明，卡帕多西亚教父认为，如果没有受到圣经所说的神圣“奥秘”的阻止，同时也没有受到不信者所提出的属人“异议”的妨碍，那一种合理而完全明白的东西就应当能够得到成就。玛格里娜在临终时所著的《论灵魂与复活》中，正是为了回应对话中所列出的一连串这样的异议，尤其是对复活盼望的异议，明确地指出“我们的职责不是将反驳我们的论证毫无考察地抛弃”<sup>[149]</sup>，然后开始一一考察它们。但是在展现这样的论证和异议时，信仰的阐释者不是努力使自己与无所不通的不信者中那些“无所不知的大师”为伍<sup>[150]</sup>，而是与“那些富有素养，目光敏锐，洞悉这易坏、短暂本性的人”相联结。<sup>[151]</sup>因为这些人确实准备了最真实的自然神学，作为护教学，这种自然神学不是像“无所不知的大师”那样，声称知道神性的奥秘，将“永恒之事与短暂之事比较”，对神圣奥秘作出论断，而是学会了“根据对立的原则进行论述”，说：“由于如此这般的是可朽的，所以不是如此这般的就是那不朽的”，这是援引否定性的语言，也就是专门谈论超越者的语言。<sup>[152]</sup>在那样的层次上，并通过那样的方式，信仰和理性才彼此补充，信仰才得到理性的确证。<sup>[153]</sup>

有时候理性的言说方式是要向那些“认真寻找奥秘之理性基础”的人陈明“我们信仰的合理基础”<sup>[154]</sup>：这就是我们这里所说的“作为护教学的自然神学”。有时候言说的是“圣经指导下的我们的理性”<sup>[155]</sup>，或者是“神圣问题的阐释者和教导者理性”<sup>[156]</sup>，这就是我们这里所说的“作为前提的自然神学”。虽然可以将这两种神学进行比照，如巴西尔有时候做的，将第一种视为“教外人的虚妄”而抛弃<sup>[157]</sup>，进而把第二种描述为“适合教会的主题”<sup>[158]</sup>，但这样的比照对两者都完全不公平。巴西尔也知道这一点，因为他在别的地方很愿意花大力气描绘自然领域与超自然领域之间的相似性。<sup>[159]</sup>玛格里娜认为追随异教哲学思想的人“可以论断”任何他们所喜欢的，而基督徒没有这种权利，因为他们有“圣经”作为“每一种教义的准则和尺度”<sup>[160]</sup>，这里她显然也是在用同样鄙视的口气说话。但是在真正提出论证时，就如他的兄弟和对话者所说的，“她的阐述，以这种一以贯之的方式展开，虽然平实、质朴”，没有明确提到启示，却打着“得当的印记”，并“通过使用专门的证明和例示方法隐藏真理”<sup>[161]</sup>。纳西盎的格列高利区分了

“完全给予信仰的真理和同时也给予推论的真理”，从而以一种既合理又平衡的方式进行对比。<sup>[162]</sup>如我们已经指出的，“他确实使用了一种自然神学，但只是在一种特定的基础上使用。他并非把它作为一种没有信仰支撑、无所不能的护教法使用。”<sup>[163]</sup>

然而四位卡帕多西亚教父中，正是尼撒的格列高利——这是完全可以料想的——而不是巴西尔、纳西盎的格列高利或者玛格里娜，不断地阐明作为护教学的自然神学与作为前提的自然神学之间是一致的，指出在对正统教义的适当表述——这里就是三一论教义——里，应该与作为前提的真理相一致，一种合理的神学也可以获得这样的真理：“如果有人坚定地保守正当教理，相信子本性上就是上帝，没有任何添加，那么他就会看到，一切都与其余的信仰真理相一致，也就是说，主是一切的造主，是宇宙的王，不是靠无常的权能和任意的作为凌驾于它之上，而是靠出于至高本性的德性支配它”<sup>[164]</sup>，所以这些“信仰真理”都是基督教启示的真理，但在某种意义上也是理性的和自然的神学的首要原理。亚历山大的阿塔那修——纳西盎的格列高利在一篇最优美的颂辞里赞扬过他<sup>[165]</sup>——显然在他只有二十多岁的时候就写了两篇论文：《驳异教》和《论道成肉身》。如约翰尼斯·奎斯顿所指出的，这两篇论文“其实是一篇作品的两个部分”<sup>[166]</sup>，第一部分是护教神学的一个练习，第二部分是系统神学的一个练习。事实上，阿塔那修在第一部分护教学里作为结论提出的观点继而变成前提，帮助形成第二部分的系统神学。<sup>[167]</sup>几乎距此一个世纪前，护教神学与系统神学之间的互补性就已经在奥利金的两篇理论名著《驳塞尔修斯》（*Contra Celsum*）和《论首要原理》（*On first Principles*）里得到表现，当然是在更大规模上的表现。卡帕多西亚教父的自然神学很大部分也是如此。

因此，本书的第一部分考察“作为护教学的自然神学”的主要构成，而第二部分在“作为前提的自然神学”这个标题下考察同样的主题。这种平等排列的一个结果是，无论是第一部分还是第二部分，每一章不仅与前一章和后一章有关，而且与另一部分对应章节的阐述也相关，这样有利于将两章放在一起考虑。第一部分与第二部分的划分与纳西盎对“确立一个人自己的观点”与“反驳对立观点”的划分相

一致。<sup>[168]</sup>纳西盎遵循这样的顺序：“在反驳对手的论点之前，先阐述我们自己的观点。”但是本书在阐述卡帕多西亚教父的体系，比如尼撒的格列高利反驳欧诺米的体系时，先讲卡帕多西亚教父“反驳”对立观点，然后，用他自己的话说，“再对我们自己的教义作教理性阐述”。<sup>[169]</sup>全书的副标题是“自然神学的转化”（metamorphosis），这种转化要在这种作为护教学的自然神学与这种作为前提的自然神学微妙而复杂的相互作用中才能得到洞察。因为在古典体系中，自然神学往往主要显现为传统宗教仪式中崇拜习俗和神圣故事的一种替代品，甚至是一种解毒剂。它的主要阐释者不是传统仪式的官方发言人，不是主持崇拜的神父，而是世俗的哲学家和护教者，有时候是反对者和批判者，比如怀疑论者，不可知论者，甚至无神论者。

但是在像卡帕多西亚教父这样的思想家——他们是哲学家、护教者，同时又是神父和主教，但不是正统崇拜的反对者和批判者——手里，自然神学经历了一种根本性的转化。它不只是一种护教学，而且是系统的教理神学的一个前提。在这样一种转化中，自然神学得到怎样的改善，这是一个严肃的历史和神哲学问题。至少对基督教神学来说，与福音和教理在这个过程中进展如何的问题同样严肃。因为可以指出——并且已经不断地指出<sup>[170]</sup>——以护教学的名义对希腊文化的自然神学作出的让步和调整，回过头来萦绕在教会教义的肯定性表述中。用卡帕多西亚教父自己的话来表达这个关键问题：上帝是不动心、不能受苦的，这也是自然神学所知道的，既然如此，圣子是如何从父“出生”的？这个问题只有启示神学才知道，这个事例看起来也确实非常像是说明上帝容易动情的一个例子。<sup>[171]</sup>在反对奥林匹亚诸神的护教学里，论证的核心观点是，神性，就如理性分析所揭示的那样，是不动情的，不能受苦的，所以，这些所谓的上帝的人性，都太人性了，都是一种亵渎。但是当护教学反过来成为解释一个信息的前提，此信息的核心形象——就如325年尼西亚会议所采纳，君士坦丁堡会议（会议期间，纳西盎的格列高利被选为君士坦丁堡主教）的信经所宣告的——是“出于上帝的上帝，出于光的光，出于真上帝而为真上帝，受生，而非受造，在本丢·彼拉多手下，为我们钉于十字架上，受难”<sup>[172]</sup>，所以，用巴西尔的话说，借着不能受苦的那一位的

受苦，把不受苦的礼物给予受苦的凡人<sup>[173]</sup>，——这时，关于神性的不受苦理论会怎样呢？

### 注释

- [1] *Bas. Leg. lib. gent.* 5 (Wilson 23); Owen 1925, 64—71; *Gr. Naz. Or.* 4. 103 (SC 309; 252—254)
- [2] See pp. 74—89
- [3] *Gr. Naz. Or.* 2. 95 (SC 247; 212—214)
- [4] *Gr. Naz. Or.* 43.13 (PG 36; 512)
- [5] *Gr. Nyss. V. Macr.* (Jaeger 8—1; 403)
- [6] *Gr. Nyss. Or. Catech.* 18. 3 (Mérider 94)
- [7] *Hom. Il.* 1. 39
- [8] 诗 10: 4; 启 3: 12
- [9] *Gr. Naz. Or.* 5. 23 (SC 309; 336)
- [10] 林前 4: 1
- [11] *Gr. Naz. Or.* 2. 26 (SC 247; 124)
- [12] See pp. 298—301
- [13] Antoniadis 1939, 149—152, 346—357
- [14] 林前 5: 8
- [15] *Gr. Naz. Or.* 11. 6 (PG 35; 840)
- [16] *Gr. Naz. Or.* 45. 10 (PG 36; 636)
- [17] ap. Conchrane 1944, 286—288
- [18] *Gr. Naz. Or.* 39. 1 (PG 36; 356)
- [19] *Gr. Naz. Or.* 39. 7 (PG 36; 341)
- [20] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 618—619 (Jaeger 1; 407)
- [21] 彼前 4: 13
- [22] *Gr. Naz. Or.* 25. 13 (SC 284; 186)
- [23] *Gr. Nyss. Beat.* 2 (PG 44. 1209)
- [24] *Gr. Nyss. Virg.* 3 (Jaeger 8—1; 265—266)
- [25] *Gr. Naz. Or.* 43. 8 (PG 36; 504)
- [26] Eriau 1914 *Gr. Naz. Or.* 4. 114 (SC 309; 272)
- [27] *Gr. Naz. Or.* 4. 117 (SC 309; 280)
- [28] Jaeger 1939—1944, 2; 43
- [29] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 186 (Jaeger 1; 81)
- [30] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 43)
- [31] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46; 72)
- [32] *Bas. Spir.* 9. 22 (SC 17; 322)
- [33] See pp. 227—229
- [34] *Gr. Naz. Or.* 28. 6 (SC 250; 110)
- [35] Albertz 1908, 5 Vandebussche 1944—1945, 57
- [36] *Eun. ap. Bas. Eun.* 1. 5 (SC 299; 170)
- [37] 徒 2: 36
- [38] See pp. 264—266 *Bas. Eun.* 2. 2—3 (SC 305; 12—18)
- [39] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 19

- (Jaeger 2: 114)
- [40] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 10. 26 (Jaeger 2: 299)
- [41] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 26 (Jaeger 2: 224)
- [42] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 6 (Jaeger 2: 5)
- [43] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 34 (Jaeger 2: 227)
- [44] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 186 (Jaeger 1: 81)
- [45] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 128)
- [46] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1140)
- [47] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 376)
- [48] LTK 7: 830—835; Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6: 209—210; Bas. *Eun.* 2. 24 (SC 305: 98)
- [49] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—11: 86)
- [50] Bas. *Ep.* 160. 2 (Courtonne 2: 88—89)
- [51] Bas. *Leg. lib. gent.* 2 (Wilson 21)
- [52] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 64)
- [53] Gr. Naz. *Or.* 29. 21 (SC 250: 204)
- [54] See pp. 215—230
- [55] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 108)
- [56] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 315 (Jaeger 1: 120)
- [57] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1: 90—91)
- [58] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 376)
- [59] 参徒 17: 18
- [60] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 21)
- [61] Asmus 1910, 325—367
- [62] Bas. *Ep.* 236. 7 (Courtonne 3: 54)
- [63] See pp. 82—84
- [64] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 59 (Jaeger 2: 286)
- [65] Gr. Naz. *Or.* 31. 16 (SC 250: 306)
- [66] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—1: 55)
- [67] See pp. 99—105
- [68] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 37); Bas. *Leg. lib. gent.* 3 (Wilson 21—22)
- [69] 出 7: 8—13
- [70] Gr. Naz. *Or.* 21. 6 (SC 270: 120)
- [71] Gr. Nyss. *Hom. opif. ep. ded.* (PG 44: 125)
- [72] Gr. Naz. *Or.* 7. 7—8 (PG 35: 761—764)
- [73] See pp. 324—326
- [74] Diekamp 1899, 129—138; Holl 1928, 310—350; Richardson 1937, 50—64; Ivánka 1951, 291—303
- [75] Rebecchi 1943, 322—325

- [76] Gr. Nyss. *Hom. opif.* (PG 44: 229—232)
- [77] Gr. Nyss. *Cant. pr.* (Jaeger 6: 13)
- [78] Bas. *Hex.* 3.9 (SC 26: 236)
- [79] 创 1: 24
- [80] Bas. *Hex.* 9.1 (SC 26: 478—480)
- [81] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 125)
- [82] See pp. 101—106
- [83] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 43)
- [84] Bas. *Hex.* 9.4 (SC 26: 498)
- [85] Bas. *Leg. lib. gent.* 10 (Wilson 35)
- [86] Wilson 1975, 69
- [87] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—1: 164)
- [88] Arist. *EN.* 1128a.25
- [89] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 401)
- [90] Scholl 1881, 97—100
- [91] Bas. *Hex.* 9.4 (SC 26: 496—498)
- [92] Bas. *Hex.* 7.5 (SC 26: 414—416)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 30.19 (SC 250: 264—266)
- [94] Gr. Naz. *Or.* 18.38 (PG 35: 1036)
- [95] 诗 89: 9
- [96] ap. Hdt. 1.32
- [97] 弗 6: 4
- [98] Bas. *Hex.* 9.4 (SC 26: 498)
- [99] Gr. Naz. *Or.* 42: 22 (PG 36: 485)
- [100] Bas. *Leg. lib. gent.* 7 (Wilson 27)
- [101] 太 5: 40—44
- [102] Gr. Naz. *Or.* 37.6 (SC 318: 282—284)
- [103] Bas. *Ep.* 217.73 (Courtonne 2: 213)
- [104] Gr. Nyss. *Or. catech.* 40.8 (Mérider 196)
- [105] Gr. Nyss. *Or. catech. pr.* 1 (Mérider 2)
- [106] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 44)
- [107] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 37)
- [108] Bas. *Hex.* 3.9 (SC 26: 236)
- [109] See pp. 131—134
- [110] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46.108—109)
- [112] Gr. Naz. *Or.* 28.13 (SC 250: 128)
- [113] See pp. 95—97
- [114] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 212)
- [115] See pp. 155—158
- [116] Bas. *Eun.* 2.22 (SC 305: 88)
- [117] Gr. Nyss. *Or. catech.* 3.2 (Mérider 18—20)
- [118] pp. 244—247
- [119] Gr. Naz. *Or.* 31.10 (SC 250: 294)
- [120] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—1: 38)
- [121] Bas. *Ep.* 38.5 (Courtonne 1:

- 89)
- [122] Gr. Naz. *Or.* 31. 5 (SC 250; 282—284)
- [123] Gr. Naz. *Or.* 31. 11 (SC 250; 294—296)
- [124] Hom. *Il.* 15. 189
- [125] Gr. Naz. *Or.* 31. 16 (SC 250; 306)
- [126] Bernardi 1968
- [127] Bas. *Eun.* 1. 2 (SC 299; 148)
- [128] pp. 17—19
- [129] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6; 376)
- [130] Gr. Nyss. *Ref.* 43 (Jaeger 2; 329)
- [131] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 444 (Jaeger 1; 356)
- [132] Gr. Nyss. *Or. catech.* 18. 4—5 (Mérédier 94—96)
- [133] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I; 101)
- [134] Bas. *Spir.* 30. 77 (SC 17; 524)
- [135] Gr. Naz. *Or.* 2. 35 (SC 247; 136)
- [136] Gr. Naz. *Or.* 31. 25 (SC 250; 324)
- [137] Gr. Nyss. *Or. catech.* 3. 2 (Mérédier 20)
- [138] Gr. Naz. *Or.* 11. 6 (PG 35; 840); Bas. *Eun.* 1. 27; 2. 22 (SC 29; 569; 620)
- [139] 罗 2: 17—3; 31; 加 3: 6—29
- [140] Wilken 1983, 66—94
- [141] Florovsky 3: 163—170
- [142] Gr. Nyss. *Or. catech.* 15. 4 (Mérédier 80)
- [143] Gr. Nyss. *Or. catech.* 17. 3 (Mérédier 92)
- [144] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1; 390)
- [145] Gregg 1975, 219—264
- [146] 伯 1: 21; Aug. *Civ.* 1. 10 (CCSL 47; 11)
- [147] 帖前 4: 13; Bas. *Ep.* 5. 1—2 (Courtonne 1; 16—18)
- [148] See p. 181; Gr. Naz. *Or.* 2. 78 (SC 247; 192)
- [149] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 145—148)
- [150] Bas. *Hex.* 3. 7 (SC 26; 224)
- [151] Bas. *Hex.* 3. 5 (SC 26; 212)
- [152] Bas. *Ep.* 52. 3 (Courtonne 1; 136)
- [153] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 460)
- [154] Diekamp 1896, 18—26; Gr. Nyss. *Or. catech.* 15. 4 (Mérédier 80)
- [155] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 315 (Jaeger 1; 120)
- [156] Gr. Nyss. *Paup.* 1 (Van Heck 13)
- [157] Malingrey 1961, 212—213
- [158] Bas. *Hex.* 3. 3 (SC 36; 202)
- [159] Bas. *Ep.* 38. 3 (Courtonne 1; 82—84)
- [160] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 64)



- [161] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 64)
- [162] Gr. Naz. *Or.* 22. 11 (SC 270: 242)
- [163] Norris 1991, 127—128
- [164] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 530 (Jaeger 1: 179)
- [165] Gr. Naz. *Or.* 21 (SC 270: 110—192)
- [166] Quasten 3: 24—26
- [167] Camelot 1947, 7—106; Bernard 1952, 71—83
- [168] Gr. Naz. *Or.* 29. 1 (SC 250: 178)
- [169] Gr. Nyss. *Ep.* 29. 9 (Jaeger 8—II: 89)
- [170] Hatch 1957
- [171] Bas. *Eun.* 2. 22 (SC 305:92)
- [172] *Symb. Nic.-CP* (Alberigo-Jedin, 24)
- [173] Bas. *Spir.* 8. 18 (SC 17:308)



## 否定的语言

从古典文化过渡到基督教神学的统治地位，其间既有连续性，也有变化，衡量两者的最重要的尺度之一可见于希腊语本身的历史<sup>[1]</sup>，尤其可见于它为理性的自然神学提供的词汇。<sup>[2]</sup>因此，在兰普(Lampe) 1568页厚的《教父希腊语词典》(*Lexicon of Patristic Greek*)里，有281页，或者18%的页数给了以字母A开头的单词。而在利德尔—司各脱—琼斯(Liddell-Scott-Jones)的《希英词典》(*Greek-English Lexicon*)里，这个比例与希腊字母表里字母的数量相比，虽然仍然非常高，但在2042页中占300页，或者15%，就此而言，显然低很多了。当然这样的数据比较往往是粗糙的，还常常会误导人。然而，这也可以视为一个指数，不仅说明在所有希腊语里，不论是古典的，还是教父学的，源于“anti”（表示“反”、“对”）和“apo”（表示“远”、“离”）这样的介词的前缀具有优势，而且说明字母A作为一个否定前缀的作用，表示所谓的缺乏和没有。说得直观一点，我们可以认为，它表示在教父的希腊语里对这个否定性前缀有一定依赖性，甚至可能比在古典希腊语中更明显，就如这种依赖性在希腊基督教思想中比在拉丁基督教思想中更明显一样。<sup>[3]</sup>卡帕多西亚教父敏锐地意识到否定前缀A也是一种语法上和词典上的现象。尼撒的格列高利宣称，“凡是了解词汇用法的人都知道”，由否定性前缀A构成

的词汇表示“非固有性质的缺乏，而不是表示固有性质的存在”。他列举了以下词汇作为这类形容词的例子：“无害的、无痛的、无罪的、未受干扰的、无痛感的、失眠的、未病的、不觉痛苦的、无可指责的，以及诸如此类的。”他接着说，当这样的术语与神性相联系时，它们教导“在什么条件下认识到上帝是存在的”。但它们没有告诉凡人什么是“上帝的本质性存在”。<sup>[4]</sup>或者用纳西盎的格列高利的惯用语，依据一个有着漫长的希腊哲学传统的概念<sup>[5]</sup>，关于不可领会的神性所能理解的唯一一点就是它的“无限性”，不是它的所是，而是它的所不是。<sup>[6]</sup>

亚里士多德在《形而上学》(*Metaphysics*) 开头把认知的欲望称为整个人类共有的普遍特点<sup>[7]</sup>，而如此弃绝认知欲望似乎是公然与整个希腊的理智主义传统作对，卡帕多西亚教父其实也非常彻底地浸淫在这种理智主义中。<sup>[8]</sup>在他们的主要反对者欧诺米看来，主张人类不可能“用确定的术语表述属灵的事物”，这似乎是绝对无知的证据。<sup>[9]</sup>在回应那种批评时，卡帕多西亚教父有时谈到否定定义(*apophasis*)和肯定定义(*cataphasis*)，似乎两者是谈论同一事物的互换方式，比如，谈论“善”与谈论“恶的缺乏”应该没有本质区别。<sup>[10]</sup>但是当他们静下来更加严格地确定自己的观点时，这样的互换显然不可靠。“灵魂是非物质的，但从肯定方面说它是什么？”这样的问题给人的印象是，与通过排除法给出否定性定义相对应，可以有一种通过包含法给出的肯定性定义。但事实上，灵魂的本性是说明以下一般规则的恰当例子：“我们用这种方法对许多事物了解了很多，因为只说一个事物‘不是如此这般’，就是通过暗示阐释了该事物自身的本性。”<sup>[11]</sup>由于那种方法适用于灵魂，在某种意义上甚至适用于物质世界，所以，如果“所讨论的事物”不是这个事物或者那个事物——事实上，它不是任何“事物”——而是终极实在，纯粹的“本体”自身，那么凡是想要清晰地思考并谈论的人，都应求助于否定语言，多多使用否定性术语，比如“非、不”和否定性前缀 A，从思考中剔除“本体”所不是的一切。<sup>[12]</sup>这样说来，自然神学反对任何以及一切“无根据的幻想”，所以它首先就是否定神学；它的主题，如凯撒利亚的巴西尔用简洁优雅的公式所表述的，是“人的声音所无法表述的”，“人的理性所不可领会的”<sup>[13]</sup>；它在每一种表示意思的语言体系之外，在理性灵魂的分析和反思能力

之外。<sup>[14]</sup>否定神学是必不可少的，因为指望诉诸语言或者思想理解不可理解者，就如同玩孩子的游戏，自我欺骗，把虚假的视为真实的。<sup>[15]</sup>

因为用巴西尔的话说，神学的主题是“人的声音所不能表述的”，所以否定神学是一种语言理论。可以将古典语法学家明确阐述的区分应用于它，根据这种区分，有些词是“绝对的，在关系之外”，另一些词“表述某种关系”<sup>[16]</sup>，而卡帕多西亚教父也确实使用了这种区分。<sup>[17]</sup>但是这种区分似乎预示一种比它实际所传达的更大尺度的“准确含义”。因为有一条普遍的公理，卡帕多西亚教父可能在彼此的讨论中认为它是理所当然的：“我们的思想是软弱的，但我们的舌头比我们的思想更加软弱。”<sup>[18]</sup>甚至在处理被造实体时，人类语言也“无力表达心灵所形成的观念”。<sup>[19]</sup>如果因为圣经开篇有经文说“上帝说，要有光”<sup>[20]</sup>，就以为必然有一种属神的语言，比如希腊语，或者甚至是希伯来语，人听了能够理解，并且理解了它就可以用它来作为理解上帝的途径，那是愚蠢的，确切一点说是渎神的。语言，包括希腊语，甚至希伯来语，是历史发展的产物，具有民族特点，并非由上帝直接创造。<sup>[21]</sup>最先出现的是事物，这些事物是上帝创造的，而事物的名称是后来出现的，在人类历史中出现的。<sup>[22]</sup>《诗篇》有话说：“无言无语，也无声音可听”<sup>[23]</sup>，在尼撒的格列高利看来，这话暗示“没有声音的话语，没有语言的宣布，没有声音的通告”。<sup>[24]</sup>在诸如基督的洗礼或者他的变像的历史情境中，有人耳可听可理解的上帝的話<sup>[25]</sup>，这话不论是什么语言说的，都“与当时的语言相适应”，但是不能认为这种语言就是全能者的本来语言。<sup>[26]</sup>即使是圣经的语言，虽然对所有卡帕多西亚教父来说它的神的默示性是毫无疑问的，也不能如是宣称，这种语言也是“根据人的模式”记载和写作的。<sup>[27]</sup>而且，从经文本身就可以看出，在它作出这些超越于语言的宣称时，神默示的圣经“根据具体情形的不同要求，用不同的词汇来表达”。<sup>[28]</sup>

43

卡帕多西亚教父对语言中固有的历史相关性和语义含糊性很敏感，所以可以理解，他们在关于教会正统的基督教神学是否有权使用源于历史发展中的一些措辞，比如——引用对目前探讨的目标至关重要的一个例子——从希腊哲学术语发展而来的措辞问题表现出相当程度的模棱两可。有时候他们似乎强烈要求神学必须坚守圣经术语，比如，

他们称赞七十士译本的译者没有将像“安息日”这样的希伯来词译成希腊词，只是用希腊字母拼写出来。<sup>[29]</sup>当他们采取那样的圣经主义立场时<sup>[30]</sup>，他们会鄙夷地谈到异端为了“推翻单纯而朴实的信仰”而强加给毫无戒心的信徒的“专业术语”，他们视之为“出于‘这个世界的智慧’偷偷带入我们语言”的一种元素而加以拒斥。<sup>[31]</sup>然而同时他们又捍卫尼西亚会议从圣经之外——并且正如他们自己所承认的，从某个异端源头，在某种意义上甚至比单纯的哲学和异教源头更加可疑的源头——将“本质同一”引入它的信经。在这里他们非常乐意解释这样的“专业术语”不只是正当的，而且是正统的。<sup>[32]</sup>所以，他们指责 359 年塞琉西亚主教会议 (Synod of Seleucia)<sup>[33]</sup>用“根据圣经 (本质) 相似”取代“本质同一”，认为它尽管有圣经主义的口气，却是一种意在欺骗单纯幼稚者的借口。<sup>[34]</sup>正是通过对否定性语言的依赖，他们才能克服对语言的这种明显不一致的态度。一方面，他们认为，对接受神学的人来说，至关重要是“承认神学使用的术语具有头等重要性，并努力探寻每个短语、音节里的隐秘含义”。<sup>[35]</sup>但是在这样做的过程中，否定神学提供了一种防卫，防止神学术语上的任何蒙骗——将正统等同于正确的语言，而不是等同于包含在语言里面、隐藏在语言后面、尽可能清晰表达的正确信念和思想<sup>[36]</sup>，——事实上永远不可能非常清晰，甚至难以清晰，因为思想无法与实在相匹配，反过来，语言又跟不上思想。<sup>[37]</sup>所有论到神圣者的语言都是不恰当的，跟从“异教榜样”的语言，“用于护教”的语言；异教语言，属灵语言；异端语言，正统语言，都是如此。<sup>[38]</sup>“但是没有其他语言可用，我们只能使用自己拥有的语言，”他们无奈地说，通过否定法防止这样的语言受到渎神的歪曲（这里用交错排比的古典修辞法来表述）：“你被称为道，但你在道之上；你在光之上，但你被称为光。”<sup>[39]</sup>

道和光这两者，再加上洗礼宣告里援引的关于圣父、圣子的三位一体隐喻，是教会在谈到三位一体的第一和第二位格之间关系的语言里所使用的核心比喻：道是《约翰福音》序言中的关键字<sup>[40]</sup>，“出于光的光”是尼西亚信经的一个关键词。<sup>[41]</sup>事实上，两个术语都出现在《约翰福音》的序言中，但序言里并未出现“上帝之子”的隐喻，至于为何没有出现这个隐喻，这是卡帕多西亚教父不时推测的。另一方面，

“道”没有出现在尼西亚信经中，而“上帝之子”则出现在信经中。<sup>[42]</sup>道与光两者都非常有力地表明，比喻的、类比的语言是如何必不可少，但是它又怎样充满危险，因此否定法在控制比喻和类比上有多么不可或缺的方法论功能。<sup>[43]</sup>在这方面，一个类比或者比喻就像一则谚语或箴言：“一种说话形式通过一组直接显现的观念指向另外的事物，即隐秘的事物，或者一种说话形式没有直接指出思想的目标，而是通过一种间接的意义提供指示。”<sup>[44]</sup>因此，卡帕多西亚教父的正统教义极力把道比作话语，指出，即便是人的话，产生于心灵，却没有导致心灵与话语之间相区分，更何况上帝的话（道），必是以卓越的方式、在神秘的过程中，使子作为上帝的道从作为神圣心灵的父产生，在未分的三位一体中产生。<sup>[45]</sup>反过来，父与子的根本隐喻（root metaphor）并不能用来表示“子相对于父的一种下降，似乎子在较低的位置上”<sup>[46]</sup>，比父的宝座低。否定性语言会问：“非物质的、不可领会的、无形式的上帝的‘宝座’会是什么呢？”然后回答说：显然这些都是“比喻，包含一种比表面意思更深刻的含义”。<sup>[47]</sup>

45

还有一些词，虽然在词源学和语法形式上是肯定性的，但明确无误地表达了否定的含义。比如，圣灵这个高尚的名字其本身并没有采用否定前缀 A，但马上使人想起一连串这样的词：“无形的、完全非物质的、不可见的……能力上无穷、无限，不是世代或者永世所能衡量的。”<sup>[48]</sup>不考虑它们在语法上是肯定的还是否定的，用于上帝的名称，在圣经和教会语言里也一样，提到性质和属性，用肯定或者字面意义去称谓永恒者就可能是亵渎。<sup>[49]</sup>谓项理论是每个受过古典教育的人从希腊逻辑学的教科书里所了解的，完全不适用于“宇宙的上帝”。<sup>[50]</sup>为防止它们被歪曲，不论是无意的还是故意的，任何“关于神性的适当概念”都必须始于这样一个根本前提，即神性“不同于任何已知之物”，那些可以在谈论中使用的事物。<sup>[51]</sup>

基于这种否定语言理论，显然，对上帝没有也不可能有一种完全适当的类比。根据尼撒的格列高利反驳欧诺米的作品，不可能“在现存事物中找到与我们的探寻对象相似的事物，通过某种类比和相似性在各方面都充分地呈现所讨论的问题”。<sup>[52]</sup>不过，在同一篇论辩书的稍前部分，他对类比采取较为友好的态度，视之为讨论神学方法问题的



一部分。<sup>[53]</sup>在那里的讨论中，他告诫说，“即使有可能从被造物中为此  
46 作出一种类比，这样一种根据低级存在推测超越者的做法也不可能完全正当”；但紧接着他又作出让步，“从自然现象论证不可领会者这样的过错是完全可原谅的”，只要我们遵守适当的否定论界限。<sup>[54]</sup>可以使用“可理解的例子来形成某种适当的概念”<sup>[55]</sup>，只要不让这样的例子超出某个应有的界限。因为就如前面引用纳西盎的格列高利所说的话，没有别的语言可用，他们只能用自己所拥有的语言<sup>[56]</sup>，但是始终要记住，即使使用了这种语言，仍然没有哪种语言是适当的，因此必须用相应的否定性符号给这种语言设置界限。

巴西尔坚持认为关于神性的真理是并且始终是“人的声音所无法表达的”<sup>[57]</sup>，这同样严格地适用于道德和宗教语言。不言而喻，像异教神话那样，基于“人向善的习性”构建一种“永恒不变的神性”理论，那是完全不正当的<sup>[58]</sup>，因为，“人类生活特有的本性与神圣生命特有的本性之间没有任何共同基础，它们独特的属性是完全彼此相异的。”<sup>[59]</sup>像“偏离”（divergence）这样的词，如果作为三一教理中的一个专门术语提出来，在古典希腊语里已经带着太多“偏离德性”的含义，不能再让它进入神学讨论的词汇里，来讨论神性里面父与子之间的分别。<sup>[60]</sup>如果把主仆关系作为一个类比，把圣灵描述为“仆”，借以保护上帝父的统治地位，那就有理由拒斥一切“将人类生活中确立社会等级差别的共同习俗应用于不可言说的上帝本性”的努力，同时也有可能相当详尽地证明在人类社会里没有谁生来就是奴隶，在神性里就更不必说了。<sup>[61]</sup>

不过，这种限制也使得出自真正合乎本性的人类社会和道德结构的其他类比失效，事实上它们是按神圣方式规定的，并非像奴役那样直接来自于罪。政府和婚姻是两种这样的结构。基督自己反复论到“神国”和“天国”。<sup>[62]</sup>但是当他这样说时，他是指超越于一切政治和社会结构的“无以言表的”实在，（他使用这些术语）“目的是使它不至于完全超出我们的想象之外”，尽管人的语言无法获得它“专有的名称”。<sup>[63]</sup>“其他表述相互关系的名称”也附有类似的条件。<sup>[64]</sup>在人类生活和人类社会中，有不同等级的权力和不同层次的荣耀，这些不可能用来比拟神圣生活。<sup>[65]</sup>再者，婚姻不只是一种社会结构，新约也把它称

为一种属神的“奥秘”——在希腊教父的专业术语里，“奥秘”就是“圣礼”<sup>[66]</sup>——事实上，唯有这种教会的传统“圣礼”才获得新约这样的称呼。<sup>[67]</sup>这是按照神圣方式规定的，圣经许多地方都把新郎与新娘之间的爱比喻为上帝与灵魂或者基督与教会之间的爱，最突出的是归于所罗门王名下的《雅歌》。<sup>[68]</sup>尼撒的格列高利在这里就如在其他地方一样，表明自己是那位博学、圣洁，但有时又鲁莽、放肆的亚历山大的奥利金的正统教义的信徒，他写了《雅歌》注释，是他圣经注释作品中最长的，详尽阐述了它那生动的婚姻比喻。<sup>[69]</sup>然而，这一比喻比任何其他类似比喻更需要仔细解读<sup>[70]</sup>，以便保护神性的形象，避免它对人的爱含有人类性爱的内涵<sup>[71]</sup>，正如关于神性的信仰语言必须远离性的其他含义。<sup>[72]</sup>因为自然神学有一条先验原则——即使是心胸最狭窄的人，也不得不承认——必须认为神圣至福的本性是完全超越于情感的：不动情原则。<sup>[73]</sup>

同样，不只是道德语言，宗教语言因其主题和形式，也可能并且常常真的迷惑讲话者，使他以为它多少能豁免否定修饰词和限定词，不必非承认无知不可。<sup>[74]</sup>然而，不只是在这里，在地上，在卑微而物质性的感觉经验对象中间，而且也如《诗篇》曾说的，“在天空”，在宗教敬虔和神学沉思的对象里，没有任何事物“能比主耶和华”；<sup>[75]</sup>因为就如所罗门所告诫的，“上帝在天上，你在地下，所以你的言语要寡少。”<sup>[76]</sup>由此可以说，所罗门对上帝的无知是一种神圣的无知，他就是这种无知的典范。<sup>[77]</sup>当大卫“被圣灵的能力提升，离开自身，在有福的出神状态中看见那一览无余、无法领会的美”时，他不得不惊呼，就如《诗篇》所描述的（或者至少如七十士译本的《诗篇》所描述的）：  
 “我在出神中说，人都是说谎的！”<sup>[78]</sup>这意思是说，那些以为语言能呈现不可言喻之光的人是“说谎的，不是因为他们对真理有什么憎恨，而是因为这种工具在表达所思对象上显得如此软弱无能”。<sup>[79]</sup>在大卫之前，亚伯拉罕也曾被提升到知识的极处，所以上帝甚至取了“‘亚伯拉罕的上帝’<sup>[80]</sup>这个名，似乎上帝是这位族长发现的”。<sup>[81]</sup>然而关于这个“人中完人”，圣经说他听从上帝的命令出去，“出去的时候，还不知往哪里去。”<sup>[82]</sup>

亚伯拉罕和大卫之后，保罗也在自己的出神状态中穿越高空和星

辰，以及任何感官可感知的事物。然而，即使在那里，在“第三重天”<sup>[83]</sup>，巴西尔的法则，即终极实在“是人的声音无法表述的”仍然通行。<sup>[84]</sup>因为“诸天之上的学校”是这样一个地方，那里“用口头语言表达含义的每一种声音都沉寂，不言而喻的默想成为教导的话语，通过静静的思想光辉，指导洁净了的心灵认识超越于语言之上的真理”。<sup>[85]</sup>保罗在出神状态中穿越了人的心智所能到达的最远之处，除了像亚伯拉罕、摩西和大卫几个极少数被拣选者之外，比其他任何人所曾到达过的地方都要远得多<sup>[86]</sup>，但是保罗仍然不得不用全面否定的形式承认知识和语言的局限性：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。”<sup>[87]</sup>总之，就如纳西盎的格列高利引用尼撒的格列高利引用过的新约的经文作证据，对保罗和所有其他预言家的否定性阐释所作的概括：“如果保罗可以说出第三层天包含什么，或者说出他本人如何前进，如何上升到那里，或者对那里的设想是什么，那么我们或许会对上帝的神性有更多的了解，即使这是出神的奥秘。但由于这一切都无法言表，我们只能沉默地尊敬它。我们只能听保罗这样描述：‘我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。’”<sup>[88]</sup>他在另一篇演讲里曾说，就是保罗也不得不承认“仿佛对着镜子观看，模糊不清”。<sup>[89]</sup>

在另一篇演讲中，纳西盎的格列高利进一步推进这种关于宗教语言的否定性批判，把“上帝”这个术语也包括在内。他倾向于跟从某些希腊思想学派，包括古典的和基督教的，认为希腊语里的“上帝”  
49 (theos) 源于“thein”（奔跑）或者“aithein”（燃烧）。<sup>[90]</sup>相反，尼撒的格列高利提出：“上帝的称呼源于‘thea’（看），所以‘看我们的那位’，根据习惯用法和圣经指示，就称为‘theos’。”<sup>[91]</sup>不论正确的词源是什么，纳西盎的格列高利坚持认为，就是“上帝”这个词，也“仍然是个相对名称”，不是“绝对的”。<sup>[92]</sup>格列高利解释说，在希腊语法里，“相对名词”这个范畴不仅包括诸如“父”或“王”这样明显表示关系的名词，因为这些词暗示必然有“子”或“臣民”<sup>[93]</sup>，而且“上帝”这个词和上帝的其他名称本身也包括在内。<sup>[94]</sup>即使在“奉父、子、圣灵的名”行洗礼的命令里<sup>[95]</sup>，基督不是在阐明“‘名’这个名词所表示的真实含义”，而是指“不可命名的名”。<sup>[96]</sup>因此他“认为，凡是人类理智通过敬虔的努力发现的、表示超验本性的名称，都可以同等地用

于父、子和圣灵”。<sup>[97]</sup>其实在这个“名称”后面或者之外，根本没有名称，要往前是不可能的。<sup>[98]</sup>

与此相比，“敌真理者”的特点则是“对不可言喻者信口开河”。<sup>[99]</sup>根据4世纪教会历史学家苏格拉底·斯科拉斯提库（Socrates Scholasticus）的记载，卡帕多西亚教父的主要对手欧诺米有如下放肆言论：“上帝对自己的本质并不比我们知道得更多。他对自己的本质也不比我们了解得更深。无论我们关于神圣本体（*ousia*）知道什么，那恰好就是上帝所知道的；另一方面，不论上帝知道什么，你会发现那就是我们的知识，分毫不差。”<sup>[100]</sup>那样的一种“迷狂”，妄想确定神圣本体，在卡帕多西亚教父看来，如果真的有可能，也只能在永生中才成为可能。<sup>[101]</sup>因此，宗教语言，不仅在自然神学上，在基督教启示神学上也一样，当它谈论“看见上帝”时，其真正的意思恰恰相反，是说上帝是不可能看见的。<sup>[102]</sup>不仅从异教信仰看是如此，从圣经看也是如此，圣经不断地否定看见上帝的可能性。<sup>[103]</sup>从最伟大的圣徒和先知的生平来看，也是显而易见的，这些人“超越我们关于上帝的种种观念中任何名称所指向的关于神性的任何推测”，发现唯有一个“确定而明显的认识上帝的标志，那就是相信上帝比任何神圣知识的标志更大、更高”。<sup>[104]</sup>

当否定神学提出这样的言论时，可以认为，它似乎阐述了这样的符号学理论：所有语言，用凯撒利亚的巴西尔的话说，“本性上都太软弱无力，无法用于思维的对象”<sup>[105]</sup>，反过来可以认为，这似乎暗示，虽然人的语言不能囊括终极实在，但人的思想可以。然而，在别的地方，巴西尔表明他的观点，终极实在不仅是“人的声音所不能表达的”，同时也是“人的理性所无法理解的”。<sup>[106]</sup>否定表述不只是对一切语言，包括宗教的、神秘主义的和神学的语言的批判，也是对一切思想，包括哲学、形而上学和神学思想的批判。尼撒的格列高利描述“当他从主至高的话语，就像从一个山顶，向下探查主不可言喻的思想深处时”，他的心灵如何经历了一种眩晕，“从高耸的悬崖向下凝视广袤海洋”时感到的那种眩晕。<sup>[107]</sup>“语言不可能跟上思想”；而离开语言，“一旦到达人力的最高极限，心智反而能获得至高至美的观念”，先知或者预言家必然相信，即使这样，它也远远低于属于上帝的荣

耀。<sup>[108]</sup>因此，当纳西盎的格列高利问：“我们的哲学能探讨什么话题，探讨到什么程度”时，他的回答是：“只能探讨我们理解范围内的问题”<sup>[109]</sup>，这显然不包括神圣本体。接受人类理性的那些界限，在这些界限范围发挥功能，不让理性超出自己的理解范围，这不是牺牲理智，也不是摒弃理性的哲学事业；相反，“安静地待在我们特有的界限之内”不仅在宗教上“更加虔诚”，在哲学上也“更安全”，更富创造力，因为“相信至高上帝比我们所理解的任何形象更大”，这种信念保护了哲学的理性，免得它“用错误观念限制神圣荣耀，然后以为”在那些错误观念之外没有其他东西了。<sup>[110]</sup>否定神学对上帝使用否定前缀 A-，比如“无界、无限、无形、不可感知、不可见”这些术语<sup>[111]</sup>，反对任何想要夸口“最伟大的哲学家和最杰出的神学家”的人接受唯有依赖理性才能思考的那些界限。<sup>[112]</sup>

- 51 在对待否定神学上体现出的理论和方法的这些差异，归根结底是因为对为何必须求助于否定语言这个问题有根本不同的看法。<sup>[113]</sup>是因为人堕入了罪，所以人关于圣洁上帝的语言现在不得不采取否定形式呢，还是因为无限者与有限万物之间<sup>[114]</sup>，造主与受造物之间有形而上的分裂<sup>[115]</sup>，所以即使没有罪败坏人的灵魂，人关于超越的上帝的语言也必须求助于否定形式？卡帕多西亚教父所反对的欧诺米的观点认为，否定神学之所以是必须的——如果否定神学真的是必不可少的话——主要是因为罪。他们引用他的话说：“这绝不是说，如果某人的心灵因智性上的恶而变得盲目，并因此无法看见面前或者头上的事物，它只是在把握真理的能力上稍逊，我们就应据此认为其他人无法发现实在。”<sup>[116]</sup>根据这种分析，人类心智劳作的局限，或者至少是某些人的心智劳作的局限，是由于“理智上的恶”。然而即使那些遭受这种恶的人，虽然成了“盲目的”，却仍然被认为“只是在把握真理的能力上稍逊”，虽然丧失了他们天生应有的能力，但还是有一定能力的。争论的要点仍然是，由于他们“理智上的恶”和罪而导致的，而非他们的被造和有限性导致的这种“稍逊的能力”和“盲目”，不能归于那些没有遭此痛苦或者没有遭受同样程度的痛苦的人。因此完全没有根据从这种不幸状态得出结论说，其余的人不可能发现实在，尤其是上帝的实在。



就如卡帕多西亚教父在他们的天使论里也详尽地阐明的，他们相信，从形而上学来说这样解释上帝的超越性是幼稚的，在神学上是肤浅的。<sup>[117]</sup> 圣天使，不同于魔鬼和其他堕落天使，不曾因理智上的恶或者其他恶而变得盲目。<sup>[118]</sup> 在视力和领悟力以及纯粹的能力上，他们远远超过任何血肉之躯。但是尼西亚信经——无论是最初在 325 年的尼西亚会议上接受的形式，还是后来在 381 年的君士坦丁堡会议上接受的形式<sup>[119]</sup>——开头一句就承认上帝是“创造有形和无形万物的主”，52从而划出了终极区分的本体论界限：一边是超越的造主上帝，另一边是受造的万物，包括有形的（如人体、昆虫、石头），和无形的（如天使、人心和柏拉图的形式）。

根据卡帕多西亚教父的思想，这是承认造主上帝超越于一切造物——有形的、无形的，可见的、不可见的，理性的、非理性的，圣洁的、有罪的——的完全超越性的唯一方法。在这一点上，尼西亚信经效仿使徒保罗的先例。保罗把一切属灵之物，包括天使，归于受造物，区别于基督里的上帝：“因为我深信无论是死、是生，是天使、是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高大的、是低处的，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。”<sup>[120]</sup> 当保罗在另外一处谈到“上帝所赐出人意外的平安”<sup>[121]</sup>，如修订版英文圣经对“*panta noun hyperechousa*”的翻译，它的意思并不只是如耶路撒冷版圣经所译的：“超出我们的理解力”，甚至不只是如英文新译本圣经所译的：“超出我们最大限度的理解力的”，而是超出“一切理解力的”，不论是人的、天使的、撒旦的。尼撒的格列高利对这一经句的解释是：“不仅在人的理解之外，也是天使和一切超宇宙理智所不能企及的。”<sup>[122]</sup> 因此他将“一切理解力”与“一切存在者”相联系。<sup>[123]</sup> 因为“超越一切理解力”的属性正是神圣本体所适用的。纳西盎的格列高利引用了这段话，指出对超越上帝之实在的领会是“不可能的，无法实现的，不仅对完全漫不经心、无知无识的人如此，甚至对备受颂扬的人也如此”，又说：“对每个受造物来说都如此。”然而，说了这话之后，他接着确实对他的陈述作了限定，指出天使作为“更高的本性，更纯粹的理智，因离上帝很近，有上帝的光照亮”，所以很可能会看见，“即使不是全部，无论如何也比人类要更完全，更清晰地看见”，他指



出，这种能力在天使中间“根据各自的位界”而各不相同。然而，即使是天使中的这种分别，与天使和人类之间的分别一样，也完全是高级理性造物与低级理性造物之间程度上，而不是种类上的不同。<sup>[124]</sup>巴西尔在反驳欧诺米的作品里，清楚地认定，不仅人的理解力，而且“每一种理性之物”的理解力都是可超越的；为了确定这种区别，他解释说，“当我说‘理性的’时，我的意思是指‘属于万物的’。”<sup>[125]</sup>

虽然卡帕多西亚教父在这种否定式分析中的护教意图主要是形而上学的，最终是神学上的，但它的根基之一是对一切自然知识——即使涉及被造的实体——的普遍界限进行考察，如果试图讨论非受造的上帝，那就更不要说了，这种考察可能直接就意味着对理性界限的一种论证。巴西尔在注释《创世记》第一章的创世故事时尤其明显地表明，在他们作品中不断出现的主题就是他们基于可获得的科学资料对受造实体的思考。<sup>[126]</sup>这些被造实体，就是仅仅思考它们自身，也是“如此奇妙，以至于最深邃的思维也难以把握世界最微不足道的现象”。<sup>[127]</sup>对这些现象的感觉经验作为经验材料使人深信它们是存在的，但是这种对经验怀疑主义毫不含糊的否弃必然包含一种深刻的形而上学怀疑论，怀疑是否可能“理解它们的本性”<sup>[128]</sup>，或者是否可能“找出隐藏在它们后面的本质”。<sup>[129]</sup>神学家讨论的主题是信仰的教义，他也不可能或者没必要“对宇宙产生过程中被造实在的顺序进行哲学思考”<sup>[130]</sup>，似乎他基于启示的神学倒使他成了一个科学家或者自然哲学家。更不要说有可能理解“它们之上的那个神圣本性，就是它们从中产生的本体”；在讨论这个问题时，思考不得不再次落到否定词上，诸如“不可把握的、不可领会的”。<sup>[131]</sup>因为这样的一种领会需要超越被造实在已经存在这一“事实”进行推理，以便以某种方式把握那已经发生的“之所以发生的过程”。<sup>[132]</sup>关于“之所以发生的过程”，我们的知识是有限的，因而在接受以某种特定方式适用于道成肉身奥秘、但不只是适用于这一奥秘的“事实”上也是受到限制的。<sup>[133]</sup>即使某个“野心勃勃的研究者”有可能通过某种方式抓住被造世界“自身的开端，不论那可能是什么”，这也不可能让他进入那“在它之上”，在它之后，在它之外的事物。<sup>[134]</sup>相信“上帝是（存在）”是可能的，但宣称这有助于洞悉“上帝是什么”，那是错误的。<sup>[135]</sup>

如果从相反方向来思考这个问题，即“基于造物主的本性解决关于上帝的造物的问题”，要求有一种“那些研究自然科学的人”能接受的知识，这种知识是由某位公认的神学家从上帝的本性——“非物质的，不可见的，无形的，非生的，永恒的，不能朽坏、变化和改变的，以及诸如此类的”——外推出来的，那么否定性术语还要进一步扩展。因为，尼撒的格列高利接着说：“人怎么能基于不能看见者而对可见之物有所了解，基于不朽者对可朽之物有所认识，基于那从未产生的对那曾经产生的有所知道，基于永恒者对短暂之物有所领会呢？”<sup>[136]</sup>同样的形而上学怀疑论适用于另一种也要求从相反方向推论的方法论，也就是在三位一体内部从父的本性推到子的本性。即使是从子的本性推导父的本性，这种尝试也包含巨大的危险，包括形而上学的和宗教的。<sup>[137]</sup>不过，至少圣经有某些明确的宣称，可以作它的证据，比如福音书里耶稣的话：“除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。”<sup>[138]</sup>但是卡帕多西亚教父认为，对任何神学家来说，神学上最狂妄的行为莫过于“假设父的存有更可理解，然后据此探寻并推演子的本性”。<sup>[139]</sup>同时，如巴西尔所指出的<sup>[140]</sup>——后来尼撒的格列高利在为巴西尔辩护时引用了他的话——否定术语的扩展并不仅仅是一种修辞上的重复，而且表示它们的含义（或者毋宁说否定含义）是一致的：每个否定词，通过排除，通过将它自己的“思想具体应用”，提出并展现关于否定神性奥秘的“概念”的某种细微差别。<sup>[141]</sup>

所以，否定的形而上学与否定的认识论不可分，后者的格言是：“对于上帝（神圣本体），只有一点是可知的，那就是他是不可能认识的。”当雅典刚开始面临基督教与古典文化之间的冲突时，使徒保罗曾引用一位希腊诗人的话来描述这神圣本体：“我们生活、动作、存留，都在乎他”<sup>[142]</sup>，我们不能将他与其他任何曾经用“本体”和“认知”  
55  
这些术语描述过的存在者相比拟。<sup>[143]</sup>就其他存在者来说，人类知识的增长意味着对主题的理解和领会在加深，但就这位神圣者而言，则相反，对他认识得越多，就越是深刻地意识到他是不可能理解的。<sup>[144]</sup>就如卡帕多西亚教父清楚地认识到的，这种认识论中包含潜在的暗示，很可能导致虚无主义。巴西尔在一封书信里对那种潜在暗示作出了前半回答：“[人们问，]‘你所崇拜的是你知道的，还是你不知道的？’

如果我回答说，我拜我所知道的，他们就会立即问，崇拜对象的本质是什么？这样，如果我承认不知道它的本质，他们就会再次反击我说，‘也就是说你崇拜你不知道是什么的对象！’我回答，‘知道’这个词有很多种含义。我们说知道上帝的伟大，上帝的权能，上帝的智慧，上帝的良善，上帝对我们的护佑，上帝的公义和审判——但不知道上帝自身的本体。”<sup>[145]</sup>这并不如看起来那样，意味着这些性质都不构成上帝的本性，可以把神圣者看作由“这些各不相同的元素或者性质构成”的某种整体。<sup>[146]</sup>人的心智——就这个问题而言，天使的心智也一样<sup>[147]</sup>——凭着推理和认知能力获得关于“存在本身”的知识<sup>[148]</sup>，在亚里士多德详尽的表述中，这是“自古有之，一直存在并且永远存在的问题，是永恒之谜”。<sup>[149]</sup>事实上，人的任何能力都不“可能领会上帝那不可领会的”方式，按照保罗另一个否定前缀表述法，那是永远“不可测的”。<sup>[150]</sup>

针对虚无的怀疑主义的指控，后半部分回答更为微妙，也更依赖于基督教启示的独特性。如果上帝——他愿意所有人都得救，认识真理<sup>[151]</sup>——认为人要得救就必须知道上帝的本质，那么这本质就应该已经启示出来；<sup>[152]</sup>但事实上它并没有启示出来，由此可见，这样的知识并不是得救所必不可少的。<sup>[153]</sup>而必不可少的是，人凭记忆学习并保留各种各样的名称，在这些名称下神圣知识渐渐显露出来。因为如果没有词汇的含义区分贮存在心里的各种事物，记忆就不可能保持清楚了，所以人的思维需要这样的名称和词汇，尽管上帝并不需要。<sup>[154]</sup>神圣本体不可领会，超越之美善（*kalon*）不可企及，但这并不意味着“必然导致对获得我们所爱的这个对象完全绝望”。恰恰相反：“理性越是表明我们所寻求的这一事物有多伟大，我们就越是要抬升我们的思想，用那一对象的伟大来激励它们；我们也越是要担心会失去对善的分有。”<sup>[155]</sup>如果否定不是以虚无主义为目的，那它的必然结果就只能是对认知方式进行仔细而持续的审视。尼撒的格列高利宣称，“如果我们面前只有一种指定的认识上帝的途径，那么我们对上帝的把握就会很容易。”但事实上，通向认识上帝的途径有很多种，不是因为上帝的属性是彼此分立的，或者是可分的实体，而是因为人心不得不“以不同的、多面的方式去探索不可言喻的本体，不可能只根据一种观念来追

寻奥秘”。<sup>[156]</sup>因此，对否定法的这种思考使卡帕多西亚教父开始考察上帝与认知方式之间的关系。

### 注释

- [1] Owen 1925, 64—71  
 [2] Gottwald 1906, 45—47  
 [3] Armstrong 1985, 78  
 [4] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 142—144 (Jaeger 1; 266—267)  
 [5] Tumarkin 1943, 55—71  
 [6] Gr. Naz. *Or.* 38. 7 (PG 36; 317)  
 [7] Arist. *Met.* 980a  
 [8] Strizky 1973, 79—83  
 [9] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 15 (Jaeger 2; 220)  
 [10] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 133 (Jaeger 1; 264)  
 [11] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 40)  
 [12] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6; 357); Gr. Nyss. *Eun.* 1. 365—369 (Jaeger 1; 135—136)  
 [13] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)  
 [14] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6; 358)  
 [15] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 79 (Jaeger 1; 250)  
 [16] Bas. *Eun.* 2. 9 (SC 305; 36)  
 [17] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 92)  
 [18] Bas. *Ep.* 7 (Courtonne 1; 22)  
 [19] Bas. *Hex.* 2. 1 (SC 26; 138)  
 [20] 创 1: 3  
 [21] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 246 (Jaeger 1; 298)  
 [22] Bas. *Eun.* 2. 4 (SC 305; 22)  
 [23] 诗 18: 4  
 [24] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 220—221 (Jaeger 1; 298)  
 [25] 太 3: 17; 17: 5  
 [26] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 247—248 (Jaeger 1; 298)  
 [27] See p. 220 Gr. Nyss. *Eun.* 2. 265 (Jaeger 1; 303—304)  
 [28] Bas. *Spir.* 4. 6 (SC 17; 268)  
 [29] Bas. *Eun.* 2. 7 (SC 305; 30)  
 [30] Bas. *Spir.* 6. 13 (SC 17; 288)  
 [31] 林前 1: 20; Bas. *Spir.* 17. 41 (SC 17; 392)  
 [32] Bas. *Ep.* 125 (Courtonne 2; 30—34)  
 [33] DTC 14; 1786—1790  
 [34] Gr. Naz. *Or.* 21. 22 (SC 270; 156)  
 [35] Bas. *Spir.* 1. 2 (SC 17; 252)  
 [36] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 539—540 (Jaeger 1; 182—183)  
 [37] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 61 (Jaeger 1; 243—244)  
 [38] Bas. *Spir.* 4. 6 (SC 17; 270)  
 [39] Gr. Naz. *Or.* 37. 4 (SC 318; 278)  
 [40] 约 1: 1—14  
 [41] pp. 103—104 Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 17 (Jaeger 2; 57); Bas. *Spir.*

6. 14 (SC 17; 290)
- [42] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 17 (Jaeger 2: 57)
- [43] Bjerger-Aspergen 1977
- [44] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 23 (Jaeger 2: 11)
- [45] Gr. Nyss. *Ref.* 58 (Jaeger 2: 335)
- [46] Bas. *Spir.* 6. 15 (SC 17; 290)
- [47] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 300—301 (Jaeger 1: 115)
- [48] Bas. *Spir.* 9. 22 (SC 17: 322)
- [49] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 645 (Jaeger 1: 211—212)
- [50] Arist. *Cat.* 1b; Arist. *Met.* 1007a; Bas. *Spir.* 17. 41 (SC 17: 394)
- [51] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—1: 22)
- [52] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 15 (Jaeger 2: 191)
- [53] Scheve 1943
- [54] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 213 (Jaeger 1: 88)
- [55] Gr. Nyss. *Or. catech.* 10. 4 (Mérédier 68)
- [56] Gr. Naz. *Or.* 37. 4 (SC 318; 278)
- [57] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [58] See pp. 16—17; 75—76
- [59] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 10 (Jaeger 2: 55)
- [60] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 139 (Jaeger 2: 97—98)
- [61] Bas. *Spir.* 20. 51 (SC 17; 426—430)
- [62] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44: 1156—1161)
- [63] Gr. Nyss. *Beat.* 2 (PG 44: 1209)
- [64] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 554 (Jaeger 1: 186)
- [65] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 334 (Jaeger 1: 126)
- [66] Lampe 892—893
- [67] 弗 5: 32
- [68] Matter 1990
- [69] Riedel 1898, 66—74
- [70] Horn 1925, 378—379
- [71] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 17 (PG 44: 188)
- [72] pp. 87—89
- [73] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44: 1132; Gr. Nyss. *Eun.* 1. 418 (Jaeger 1: 148))
- [74] Bas. *Eun.* 3. 6 (SC 305; 166)
- [75] 诗 88: 7
- [76] 传 5: 2
- [77] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 93—94 (Jaeger 1: 253); Gr. Naz. *Or.* 20. 5 (SC 270; 266)
- [78] 诗 115: 2
- [79] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—1: 290)
- [80] 出 3: 6
- [81] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 86—87 (Jaeger 1: 252)
- [82] 来 11: 8
- [83] 林后 12: 2—4
- [84] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)

- [85] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 16 (Jaeger 2: 9)
- [86] 林后 12: 2—4; 林前 8: 2; 腓 3: 13
- [87] 林前 13: 9 Gr. Nyss. *Cant.* 11 (Jaeger 6: 326)
- [88] 林前 13: 9; Gr. Naz. *Or.* 28. 20 (SC 250: 140)
- [89] 林前 13: 12; Gr. Naz. *Or.* 20. 12 (SC 270: 82)
- [90] Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (SC 250: 64)
- [91] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—1: 44)
- [92] Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (SC 250: 262—264)
- [93] See p. 42
- [94] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 568—571 (Jaeger 1: 190—191)
- [95] 太 28: 19
- [96] See pp. 211—212
- [97] Gr. Nyss. *Ref.* 14—15 (Jaeger 2: 318)
- [98] Bas. *Spir.* 6. 14 (SC 17: 290)
- [99] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 314 (Jaeger 1: 120)
- [100] *Eun. ap. Socr. H. e.* 4. 7 (Hussey 2: 482)
- [101] Gr. Naz. *Or.* 29. 11 (SC 250: 200)
- [102] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 87); Gr. Nyss. *Eun.* 3. 8. 8 (Jaeger 2: 241)
- [103] 约 1: 18; 提前 6: 16; 出 33: 20
- [104] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 89 (Jaeger 1: 252—253)
- [105] Bas. *Ep.* 7 (Courtonne 1: 21—22)
- [106] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26: 148)
- [107] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1264)
- [108] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1: 107)
- [109] Gr. Naz. *Or.* 27. 3 (SC 250: 78)
- [110] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 96 (Jaeger 1: 254)
- [111] Kannengiesser 1967, 55—65
- [112] Gr. Naz. *Or.* 28. 7 (SC 250: 112—114)
- [113] Meyendorff 11—12
- [114] See pp. 115—116
- [115] See pp. 92—95
- [116] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 8. 1 (Jaeger 2: 238)
- [117] See pp. 259—262
- [118] Bas. *Spir.* 16. 38 (SC 17: 376)
- [119] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin 5); *Symb. Nic-CP* (Alberigo-Jedin 24)
- [120] 罗 8: 38—39
- [121] 腓 4: 7
- [122] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 683 (Jaeger 1: 222); Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6: 157)
- [123] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 154 (Jaeger 1: 270)
- [124] Gr. Naz. *Or.* 28. 4—5 (SC 250: 108—110)
- [125] Bas. *Eun.* 1. 14 (SC 299: 220)
- [126] See pp. 99—105

- [127] Bas. *Hex.* 1. 11 (SC 26: 134—136)
- [128] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 71 (Jaeger 1: 247—248)
- [129] Bas. *Hex.* 1. 8 (SC 26: 118—120)
- [130] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 330 (Jaeger 1: 124)
- [131] Gr. Nyss. *Or.* 28. 5 (SC 250: 110)
- [132] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 121)
- [133] Söll 1951, 298; Gr. Nyss. *Or. catech.* 11. 2 (Mérider 70)
- [134] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 376 (Jaeger 1: 137)
- [135] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 98 (Jaeger 1: 255)
- [136] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 435—436 (Jaeger 1: 153)
- [137] See pp. 232—234
- [138] 太 11: 27
- [139] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 459—460 (Jaeger 1: 159—160)
- [140] Bas. *Eun.* 1. 7 (SC 299: 192)
- [141] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 506—507 (Jaeger 1: 374)
- [142] 徒 17: 28 Gr. Nyss. *Paup.* 2 (Van Heck 22)
- [143] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 373—375 (Jaeger 1: 137)
- [144] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 86—87)
- [145] Bas. *Ep.* 234. 1 (Courtonne 3: 41—42)
- [146] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 501 (Jaeger 1: 372)
- [147] See pp. 259—260
- [148] Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44: 1197)
- [149] Arist. *Met.* 1028b2—4; Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1268); Bas. *Eun.* 1. 12 (SC 299: 214)
- [150] 罗 11: 33
- [151] 提前 2: 4
- [152] See pp. 325—326
- [153] Gr. Nyss. *Ref.* 16—17 (Jaeger 2: 318—319)
- [154] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 282—283 (Jaeger 1: 309)
- [155] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—1: 291)
- [156] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 4. 475—478 (Jaeger 1: 364—365)



## 上帝与认知方式

某些古典思想学派，甚至某些基督教思想学派想当然地认为人能够认识神圣事物的本质。当否定语言被用来反对这种妄想时，它的破坏性可能就在于拒斥一切认知方式，因为人们期望能够通过认知方式获得某种自然神学的知识。这种“知识”不仅是“人的声音所无法表达的”，也是“人的理性所无法理解的”。<sup>[1]</sup>从卡帕多西亚教父否定神学的这种论证法，似乎可以轻易地得出这样的结论：在他们看来，认识论的事业——事实上，正是信和望，以及所包含的爱这三样事<sup>[2]</sup>——注定是要失败的，因而不值得去尝试。<sup>[3]</sup>人们很容易得出这个结论，但应该是错误的。因为否定神学不仅可以解释为思维的一种界限，同时也可以理解为心灵的一种解放，使人的理性——它是上帝的形象——在为其设定的界限之内自由地追求自己的思考。<sup>[4]</sup>事实上，卡帕多西亚教父的认识论体系是对认知方式的一种大胆而雄心勃勃的探索<sup>[5]</sup>，将这些认知方式推到各自的界限之处（有时或许还超越它们的界限），并将它们与自然神学整体上联系起来，虽然对否定语言并非完全没有修正。他们不仅在护教作品中这样做，而且在其他作品中也如此。<sup>[6]</sup>纳西盎的格列高利引用并赞同他对手关于“不同类型的生活和爱好”的话，这些不同“按着信心的程度”<sup>[7]</sup>引导人走向“不同的地方”，因而被称为“方式”，认知的方式。<sup>[8]</sup>

于是，尼撒的格列高利先是警告任何过于胆大妄为的探求者，不可在口头上甚或在思想中自以为拥有关于“那个神圣而不可言喻之世界”的知识，声称能够理解那个世界，那是狂妄，然后他详尽列举了四种认知方式<sup>[9]</sup>，这些方式合起来，囊括了“所有真实地进入我们理解范围的个体事物”。它们是：“沉思存在于广延（距离的延伸）中的对象；沉思提供空间上的容量观念的对象，在这个空间内考察它的细节；沉思在视觉领域内呈现的对象，这对象被某个本原（*arche*）或者目的因（*telos*）限制，在各个方向受到非存在的包围；沉思那通过性质的某种联系，结合死亡、忍耐力、变化和变迁被领会的现象。”<sup>[10]</sup>然而，就欧诺米而言，是否可以从这样的一个目录得出结论说，在思考“那些我们从上面知道的事物”时也仍然“保存自然秩序”<sup>[11]</sup>，因而能够宣称对上帝本体的认识就如上帝本身那样多？<sup>[12]</sup>在某种层次上，似乎确实有一种“自然秩序”，这些认识其他一切事物的方式与认识上帝的方式之间有某种可识别的对应性，因而分类研究认识造物的一般方法作为讨论多少有点类似的认识造物主的方式的前奏，是有益的。但在更深的层次上，由于否定神学，人们会认为这样的对应和类似不只是为认识终极实在提供线索，而指望它们提供更多的信息。尼撒列出这样的目录，其本意不过是给出知识分类的一种便捷方法，他并没有打算将它作为获得知识的途径，尤其不想作为获得关于上帝的知识的途径。

卡帕多西亚教父的一般认识论以及他们关于自然神学的认识论思考，与他们独特的“基督教的苏格拉底主义”——艾蒂安·吉尔松（Etienne Gilson）在吉福德讲座上所称的——保持一致<sup>[13]</sup>，在主观性和自我认识中找到一个起点。<sup>[14]</sup>如弗洛若夫斯基引用纳西盎的格列高利的一段话所描述的，“教父神学的主要独特标记就是它‘关乎存在’的特点。”<sup>[15]</sup>一种知识被定义为“关于某物的技能和了解”，在此意义上，  
59 知识是客观的或者科学的；另一种知识被理解为“对适宜者的倾向”，因而是一种包含对知识对象的欲求的认知方式<sup>[16]</sup>，这两种知识之间可以划出明确的界线。这后一种知识，虽然是知识的“主观”分支，但根本上也是为了准确、真实地阐释“客观”知识所涉及的内容。就理解这种知识而言，仅仅集中于研究自身之外的世界肯定是不够的。在评估每一种知识拥有权时，最安全的第一步就是克服对自己的无知，

代之以对自己的准确认知，这也包括对自我的准确判断。<sup>[17]</sup>这种自我认知，在古典传统中是通过德尔斐神谕“认识你自己”提出要求的<sup>[18]</sup>，在基督教传统中是通过《雅歌》中的一句话提出的认知方式：“你若不认识自己。”<sup>[19]</sup>所罗门的另一作品《箴言》实际上把“智慧人”定义为“那些对自己有准确认知的人”<sup>[20]</sup>，尼撒的格列高利引用了这句经文，从上下文看，他的意思似乎就是指“智慧人”，不论他们出现在哪里，是在以色列百姓中，在希腊人中，当然也包括在教会中。<sup>[21]</sup>

基于这样一种自我认识，因而也基于这样一种对认知思维的分析，就有可能进而思考人的几种感觉，比如听觉，以及每种感觉与思维的关系。<sup>[22]</sup>没有这样的准备性分析，在玛格里娜看来，就有效仿伊壁鸠鲁的危险，“使我们的感官成为我们理解事物的唯一途径”，结果就是“心眼”不可能再“看见可理知世界和非形体实在领域的任何事物”。<sup>[23]</sup>然而，关注可理知的、无形体的世界，绝不意味着小看感觉经验对真实知识必不可少的贡献，无论如何，真实知识最初是一种“我们通过感觉经验认识之事实的”知识。<sup>[24]</sup>因此，谈论对这样的“感觉经验”的诉求并不与这种方式相矛盾。然而，必须同时补充指出，任意地把关于世界和人类社会的论断限制于通过经验观察获得的知识，即使对感觉经验本身来说也是不公正的，因为这既是对知识也是对自我认识的不合理的限制。<sup>[25]</sup>一种合理的认识论，以及它后面一种合理的人类心理学，在认知方式中被看作“某种双重结构的根基、本能”，既适合于神圣而非物质的思维领域，也适合于属人的、物质的感觉领域，以及它们对“地上美好事物”的喜好。<sup>[26]</sup>

60

但是“要尽可能引导合理思维的每一个运作和活动都指向对某种实在的认识和沉思”，所以必须认识到，“整个实在世界”，除了通过感官知道的——其本身是有效的——之外，包括“对超越感官所能把握的可理知世界的沉思”。<sup>[27]</sup>心智，除了神圣启示之外，也得开始学习剔除由感官所产生的障碍的技艺，以便上升“到不可见者”。<sup>[28]</sup>那样的过程永远不可能在这个感觉和质料的世界里完成，因为“那些住在身体里的”，不可能“与完全脱离形体对象的纯粹思想的对象交谈”。即使用来表示作为第一本性的上帝的那些名字——比如灵、火、光、爱、智慧、公义、心智、理性<sup>[29]</sup>——仍然带有一定的物质含义，而人心在

理解它们时不可能完全脱离这样的含义。然而，就是属血气的人心，在那些不可避免的界限内，也仍有可能——比如通过像“几何学方法”这样的智性训练——“一步步地通过可见的图形走向不可见的真理”。<sup>[30]</sup>那种“超验性反思”的恩赐，希腊语里称为“epinoia”<sup>[31]</sup>，是人类一切知识和技能的基础，它比人心的“其他任何性质更加宝贵”。尼撒的格列高利谨慎地用一个综合性的表述来界定，它是“我们借以发现未知之物的方法，进而通过毗邻之物、根据我们对所研究之物的最初感知获得更多的发现。”他解释说：“当我们对想要知道的事物形成某种观念之后，我们采纳根据最初发现得出的结论，一步步地将我们的探求引向我们所研究的目标。”<sup>[32]</sup>

61 对科学假设作如此精确的解剖学分析值得仔细探讨，因为它要提出一种普遍的认识论理论，以及拓展已知领域的方法论。这种方法论始于某种“第一感知”，通过五种感官可以获得。然而人心的特点是，它不可能满足于这些感知，必定要奋力获得“更多的发现”。所以它朝着它力求知道的事物的方向不断探寻，尽管在纯粹经验的基础上此物仍然是不可知的。通过逻辑上的一步推导，心灵通过超越性反思，也可以对“未知之事”构建一种理论上的知识。这种理论知识也必须与“我们发现的最初结果”相一致，这样才能有效。因此，通过一种经验的但又不只是经验的程序方法，探求可以渐渐走向“我们所拟的研究目标”。<sup>[33]</sup>因而，认知方式的“双重结构”要求相应的双重识别，一方面，这种识别暗示可以有一种知识呈现在心灵里，但“不在眼睛里”<sup>[34]</sup>，因而有时（有）理性的心智作为真理的向导胜过感官。<sup>[35]</sup>因为毕竟是理性，而不是与其他造物共有的感知觉——在这方面其他造物常常胜过我们——才是人性“独特的品质”。<sup>[36]</sup>另一方面，这也意味着即使在表述这样一种理性获得的真理时，人的思想和语言仍然不得不“基于比喻”说话，而不能声称拥有一种“不靠感官的任何中介”获得的知识。<sup>[37]</sup>

虽然对知识和认知方式理论的批判性分析并没有为讨论“那些来自上面为我们所知的事物”提供完美的相似性或者“自然秩序”<sup>[38]</sup>，但将它们放在一起研究并非浪费时间。因为就如认识“真实地源于我们理解范围内的事物”的方式有好多种<sup>[39]</sup>，同样，认识上帝的方式也是

多样的<sup>[40]</sup>，“这样的认知模式〔比喻〕很多”，这是尼撒的格列高利的格言。<sup>[41]</sup>卡帕多西亚教父的护教事业依赖于这样的前提，即通过这些不同的认知模式或“比喻”，理性能够“为我们提供对神圣本性的某种领会”，尽管这种领会是“不清晰、不完全的”。<sup>[42]</sup>因为“认识上帝的必要条件”与“基于人类理性所认识的事物”并没有直接连续性。<sup>[43]</sup>虽然“上帝的本体”是不可知的，然而，“在我们的心灵抓住智慧本身和能力本身”的同时，也有可能获得关于上帝的知识。<sup>[44]</sup>因为上帝也是“真理本身”，而“我们心灵的最主要功能就是认识独一上帝”，当然，这里的意思是说，无限伟大者有可能在一定程度上被极其渺小者认知，只有在这个意义上这样的认识才是可能的。总而言之，“心灵的判断是好的，是为某种美好的目标，即认知上帝，而提供给我们的，但它只能尽力而为。”<sup>[45]</sup>

62

因此，人类心智就必须“‘多次多方地’<sup>[46]</sup>去探索不可言喻的存在，绝不是仅仅根据一个观念追寻奥秘。如果我们面前只有一条通往认识上帝的路，那么我们对上帝的探索就会很容易”，可惜有限的人类心智只能得到零碎的见闻，不得不通过多条道路去认识上帝。但这并不表示由于这些不同的认识上帝的方式，就把神圣本性“分裂”了。<sup>[47]</sup>从光之美可以知道上帝的“真光之美”，从天空的稳定可以知道“它的创造主之亘古不变”，从诸天的广袤可以知道“包围宇宙的权能之无限”<sup>[48]</sup>——所有这些都出于同一个神圣本性，单一而非复合的。如果“与某个信奉希腊思想的人”辩论，不论他是无神论者，还是多神论者，基于这些不同的认知方式，提出辩护的起点就是一神论本身的逻辑：针对无神论者，有吸引力的论证是“想想对宇宙的安排是多么巧妙，多么富有智慧的”，从而承认“有某种压倒一切的权能通过这些渠道显明出来”；针对多神论者，辩论可以基于这样一个前提：神性是完全的，这个前提明显与“关于复数的多神的零散观念”不一致。<sup>[49]</sup>上帝原本就是并且始终是不可言喻的真理。<sup>[50]</sup>但是通过关注这些不同的认知方式，就有可能开始跟从先知哈巴谷所说的“使我稳行在高位”<sup>[51]</sup>的那位，走向对超越一切的至高无上者的认识。这个进程在一种意义上是主观的，在另一种意义上是客观的。<sup>[52]</sup>正是在这个意义上，玛格里娜才可能提出大胆的观点，因为有些事是“我们的理性正确概括的”，所



以，灵魂作为上帝的形象，具有“沉思的、批判的、考察世界的功能”，与“对善恶普遍的监督和批判性认识”——这是“神性本身的一种显灵”——之间有一种类比性。<sup>[53]</sup>

63 在卡帕多西亚教父的灵性论中——在其他体系中也一样，不论是否可以称之为“神秘的”，关于这个问题学术上一直存在广泛争论<sup>[54]</sup>——描述这种主—客过程的专业术语是“灵魂的上升”。<sup>[55]</sup>这个过程可以描述为经过几个阶段或层次。<sup>[56]</sup>在基督之前，像以利亚和施洗约翰这样的奥秘阐释者就已经遵循这样的道路，他们的“思想专注于不可见者”，他们“关于真善的论断不混乱，也不会使人迷途”。<sup>[57]</sup>因此，前面引用的关于“知识”的主观主义的定义，即“对合宜者的倾向”<sup>[58]</sup>，既是一种认知方式，同时也是想望知识对象的方式，确实与关于上帝的知识有一种特定的关联。纳西盎的格列高利呼吁那些君士坦丁堡公民——君士坦丁堡皈依半个多世纪之后，他们仍然徘徊在教会的团契之外——接受基督教洗礼，从他自己的主观性抵达他们的主观性，把话说到他们心坎上：“如果你们心里是按另外的方式写的，而不是按我教义所要求的写，那我们就来把所写的内容改掉。我并不是不擅长书写这些真理，我写的就是写在我自己心上的，我教导的就是我受教的，就是我从出生直到两鬓苍苍一直坚守的真理。”<sup>[59]</sup>巴西尔也把他自己个人关于神圣真理的认识的连续性作为一种标准。<sup>[60]</sup>主观知识一旦得到启示，也可以赖以提供洞察，所以，“关于神圣而超越本性的正当观念和敬虔直觉”甚至可以构成一种准则，用来评判“适用于神性的概念”哪些是有效的，哪些是无效的。<sup>[61]</sup>尼撒的格列高利详尽考察了梦境问题、梦形成的原因和各种梦的解释，反映出他对这种可以描述为主观知识的客观性的认识论有兴趣<sup>[62]</sup>，在异教资料<sup>[63]</sup>和基督教的旧约和新约圣经中<sup>[64]</sup>都有与之相似的描述。对尼撒的格列高利的姐姐玛格里娜以及他们的父母来说，有些梦显然也同样可以是神圣知识的可靠媒介。<sup>[65]</sup>

64 玛格里娜还为另一种既是主观的又是客观的护教证据提供了源头。她引用人对德性的渴望<sup>[66]</sup>，认为这是“清晰的证据，反驳了‘恶在时间上有先在性，在开始有生活行为之前就有恶’的观点”，也反驳了与之相关的观念，即人性源头是恶，而不是“上帝的智慧，以其经世计



划管理万事万物的智慧”。<sup>[67]</sup>不过，尼撒的格列高利在他的《教理问答演讲》中基于历史证据为教义辩护时多次援引另一种主观与客观论证相结合的方法。他争辩说，“对任何人来说，除非他激烈反对真理”，否则，在时空领域里有“确凿的证据表明神曾在这里逗留”。这种证据，“在生命产生之前就展现于现世，”是由“确凿的真实事件”构成的。<sup>[68]</sup>尼撒的格列高利强调具体的“真实事件”的证明<sup>[69]</sup>，这与他关于上帝如何一般性地对待人类的解释相一致，“与其说通过教导，不如说通过进入人类社会的那一位实际所为之事”；因为在基督的生命里，“生命成为一种实在”。<sup>[70]</sup>这是创造论——它是理性可以认知的——特有的一种辩护方式，甚至是道成肉身论——它是理性无法理解的——特有的辩护方式：“有人在肉身里寻找上帝自我显明的证据<sup>[71]</sup>，这样的人应当看看上帝的作为，因为你找不到比那些作为提供的证据更能表明神存在的证据了。”<sup>[72]</sup>关于上帝借着耶稣基督的到来在肉身里自我显明，也同样如此。这样的证据不仅出于圣经里记载的真实发生的事件，而且出于后来发生的历史。<sup>[73]</sup>就如他在别的地方所概括的，“本性上不可见的，在历史活动中成为可见的。”<sup>[74]</sup>

基督教护教辩论的这些“主—客”方式是我们在本书里称为自然神学之转化的重要组成部分，因为它们反映的看法，也许不是全新的，但所强调的重点仍然是新颖的，使基督教世界观重新关注自然神学的传统问题。这些自然神学的观点并没有发生根本性的改变，甚至可以理解为在卡帕多西亚神学家的体系里居于核心地位的启示三一神论的自然对应物。<sup>[75]</sup>因此，纳西盎的格列高利愿意基于写在他自己心中的教理提出论证，尼撒的格列高利愿意援引对神圣而超验本性的敬虔直觉作为准则，玛格里娜愿意把良心作为清晰的证据<sup>[76]</sup>，表明人的本性源于上帝的“智慧”和“经世计划”，这些都可以看作对存在维度的一种表达，圣灵的经验以及三位一体中第三位格作为圣洁赐予者的理论使他们产生自己的神学方法论，甚至产生它的“自然”表达。同样，从上下文看，一种护教“证据”若是基于这样的论断：那原是看不见的，在历史事件的展开中成为可见的<sup>[77]</sup>，那么从上下文看，这样的证据显然反映了对历史的关注，这历史首先源于三位一体中第二位格基督在经世和历史中道成肉身这一教理。这里以一种特定的方式表明，“教

导”不如在“某种活生生的现实”中“真实发生”的事更有决定意义<sup>[78]</sup>，关于上帝知识的传播，包括通过启示，甚至包括通过自然途径，与其说在于某些真理的传达，不如说在于某些事件的历史性计划。<sup>[79]</sup>“对那些能够明白的人”，通行的原理是：“宇宙通过所成就的事物说话，并不在乎或者关注字面的解释。”<sup>[80]</sup>但这话表明，因为在与希腊主义相遇中，不论它是无神论的，还是多神论的，起点必然是一位真上帝的存在<sup>[81]</sup>，所以，宇宙与它造物主的关系，在某种特定意义上，也就是与基督教三位一体中第一位格的关系，以及各种各样证明上帝存在的宇宙论证据中卡帕多西亚教父的特定模式的证据，就成了护教议程中的第一项。

不过，考量一下自然神学的这些证据的逻辑地位，可以看出它们在卡帕多西亚教父眼里一直非常模糊。新约里关于宇宙论观点的关键经文是《罗马书》第一章的一节经文：“自从造天地以来 [或者按照卡帕多西亚教父的理解，并且从逻辑上而不是从时间顺序上理解：基于世界的被造]，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得。”<sup>[82]</sup> 这节经文在巴西尔看来，意思是说“借着可见的、可经验的实在”，人心“就如同被一只手牵引，走向对不可见之实在的沉思”。<sup>[83]</sup> 后来在同一篇论文里，巴西尔把这个句子理解为一种告诫，“要从可见事物上升到不可见存在”，从“被造物的伟大和美”引出“关于造物主的合理观念”。<sup>[84]</sup> 然而，再后来，巴西尔又警告说，“整个宇宙给予我们关于上帝之伟大的正确观念”是不可能的。<sup>[85]</sup> 尼撒的格列高利将新约的这段话与旧约里相对应的经文<sup>[86]</sup>，也就是大卫《诗篇》里的话：“诸天诉说上帝的荣耀，穹苍传扬他的手段”<sup>[87]</sup>，结合起来解释，从而以最浓重的笔墨论述那看起来似乎就是标准的宇宙论观点：“正是诸天……大声叫喊：‘人啊，当你凝视我们，看见我们的美和宏大，这种永不停止的转动，秩序井然、和谐统一的运动，朝同一方向以同一方式运作，请将你的思想转向主宰我们整个体系的那一位，借助于你所看见的美，想象那不可见之原型的美。’”<sup>[88]</sup> 然而，如另一篇诗篇所表明的<sup>[89]</sup>，这篇诗篇的这段话所指的其实是另外的意思：“虽然‘诸天诉说上帝的荣耀’，但是在宣传上帝的荣耀上，它们是蹩脚的传达者，因为上帝的威严是至高的，不是像诸天那么高，而是‘高于诸

天。’”<sup>[90]</sup>因此，在大卫看来，诸天所诉说的是对上帝的不可知性，它的意思是说上帝是“不可知、不可沉思者”。<sup>[91]</sup>作品对创作者所作的见证是微弱的、模糊的，这也表明宣称能够“通过作工者的本性解决上帝作为的问题”是极端狂妄的。<sup>[92]</sup>尽管如此，仍然可以说，确实有可能存在某种自然神学，只要“那些按这世界的标准有智慧的人<sup>[93]</sup>，能够从宇宙的美妙和谐中获得关于超然智慧和权能的某种知识”。<sup>[94]</sup>

就如引用的“这种永不停止的转动，秩序井然、和谐统一的运动，朝同一方向以同一方式运作”所表明的<sup>[95]</sup>，这种宇宙论特别强调运动观。纵观它的大部分历史，运动论一直以亚里士多德《物理学》第七卷里的古典格言为基础：“凡是运动中的事物必然是某种东西推动的。”<sup>[96]</sup>纳西盎的格列高利在回应亚里士多德把上帝等同于传统四元素之外的“第五元素”时，质问：“推动你这个‘第五元素’的是什么力量？推动万物的是什么，是什么推动那个推动者，推动那个推动者的力量是什么？”如果说推动者和运动无限后退是不可思议的，那么就必  
67  
须得有一个原始的不动的推动者。<sup>[97]</sup>巴西尔也认为设想一种无限后退的运动——对这样的后退“心灵会眩晕”——来论证上帝的存在是不可能的。<sup>[98]</sup>尼撒的格列高利对各种运动作了区分，从而提升了这种论证。他说，地是“变化和流动的地方”。而在天上表现为运动的事物与此不同，因为它们不是以这样的方式运转的。相反，“一切属天事物”的运动特点是“在各种有条不紊的序列中按自己的轨道运行。”<sup>[99]</sup>尽管地上的流动与天上的有序序列是相对的，但同样，在天上也“没有任何事物是出于自己特有的动作而运动”；天上的运动与地上的运动都无一例外地表明，“一切可见甚至可想之物都依赖于不可知的、至高的权能。”<sup>[100]</sup>季节的变化，昼夜的交替，一切都见证那种权能，超越于一切运动和变化的权能。<sup>[101]</sup>

虽然托马斯·阿奎那“从运动提出第一种也是较鲜明的方式”证明上帝的存在，但他的第二种方式出于“动力因的观念”。<sup>[102]</sup>此外，无论是在根据运动的论证中，还是在根据原因的论证中，都不可能设定一种能最终解决问题的无限后退，因此可以把上帝等同于原初不动的推动者，或者最初无原因的原因。<sup>[103]</sup>尼撒的格列高利认为第一因这个概念是“无须证明的前提”，因为他相信，这是“任何人，哪怕对事物

的真理只有一知半解的人”，不论是希腊人，是犹太人，还是基督徒，都不可否认的。因此自然神学的第一原理就是：“每个人都承认，宇宙与一个第一因相联系；宇宙里面没有任何事物把自己的存在归于自己，把自己看作自己的起源和原因；相反，有一个单一、非受造的永恒本性，始终同一，超越于我们的一切距离观念。”<sup>[104]</sup>在讨论第一因时，格列高利考察用来称呼上帝的术语“父”的形而上学意义，认为它是指“一切存在者的因”；他指出，“如果有某种更高的原因在父之上，那它使用‘父’这个称呼就是不适当的，因为这个称呼必须转给那更高的原因。”<sup>[105]</sup>因果关系是一个自然的、理性的范畴，思考一切经验对象都要受制于它，由于因果关系的存在，所以可以“合乎逻辑地预设‘造物主的运作’”。<sup>[106]</sup>由此就“可以把神描述为万物的第一因”。<sup>[107]</sup>相反，称谓两个“第一因”是不允许的，即使在关于造物主父与造物主一逻各斯之间关系的正统三一论教义的语言里，也不能这样说。<sup>[108]</sup>正如吉尔松所描述的，“‘否定神学’这个概念”对“托马斯主义来说是至关重要的，表达了它的真正精神”<sup>[109]</sup>，同样，对卡帕多西亚教父来说，就更是如此。任何关于“因果关系”的语言都必须基于否定，更确切的说法是，上帝在自身之外没有原因，因此要把“第一因”的含义确定为“没有比它自身更高的原因作它存在的来源”。<sup>[110]</sup>唯有在否定的意义上，才可以把无限后退的不可思议的观念用于上帝，不论称之为原因，还是运动。

这些是从运动和原因证明上帝存在的宇宙论证据，与此密切相关的一个变体是设计论。巴西尔称为“统治可见事物的良好秩序”的，如他在解释圣经创世故事的开头所说的，是“任何人开始叙述世界形成的正确方法”。<sup>[111]</sup>反思宇宙中的设计使人“思考整体的和谐”，想到天上“循环往复的转动中甚至相反的运动产生协调的节奏”。<sup>[112]</sup>普遍和谐，“良好秩序”以及设计方案这样的概念与各种各样关于宇宙随机性或者某种似乎由时运来“任意分配”的理论针锋相对。<sup>[113]</sup>因此，相互关联地探究终极原因、宇宙计划、形而上学的连续性、一种有序的目的论，如尼撒的格列高利所描述和分析的，就基于对“良好秩序”的经验观察和直觉意识。<sup>[114]</sup>即使在观察最微小的对象时，也有可能看到“神圣秩序”，非理性的造物往往比理性造物更愿意遵循这种秩序，因

为理性造物会“抗拒造物主的安排”；巴西尔解释说，非理性造物虽然缺乏“理性这一恩赐”，但它们确实拥有“自然法，牢固地扎根在它们里面，向它们显示各自的职责”。<sup>[115]</sup>

这种“对造物主安排的抵制”导致“狭隘的灵魂”面对世上明显的设计却无法认出“借我们周围这一切显明出来的那一位”。如玛格里娜所说的：“虽然看到一件衣服，就让人想到制衣者，看到船只就想到造船者，看到建筑就想到建筑师的手，这些渺小的灵魂凝视着世界，他们的眼睛却是瞎的。”<sup>[116]</sup>这种秩序和设计论的惯用表达有时可能也包括源于柏拉图理念论的理论，即甚至在这个世界存在之前，就已经存在“人心能设想的事物的秩序”。<sup>[117]</sup>但是这种理论在陈述时附带着告诫：这是“非常高深的题目”<sup>[118]</sup>，只有思维发达的思想家才能思考，他们中至少有一部分是古典异教徒，比如柏拉图主义者。将设计论与关于超越性的告诫结合起来，这在纳西盎的格列高利的一篇演讲里得到明确的表达。他指出，“视觉和直觉法则”表明“上帝存在，是创造和维持万物的原因”。这是关于视觉的教导，因为它会“发现那些被认为高贵地固定在自己的轨道上，可以说，一同在不动的运动中产生的事物”。这也是关于“直觉法则”的教导，它拥有“通过看见井然有序的事物推导出它们的造物主”的能力。然而，提出这样的论证使格列高利走向一种悖论，也概括了卡帕多西亚教父的护教论：“凡是拒不根据直觉的证据得出这一结论的人，必然是完全缺乏判断能力的。但无论我们设想或者描绘什么，无论理性概括出什么，那都不是上帝的实在。”<sup>[119]</sup>因为上帝超越于一切思想和语言。整个关于上帝存在的护教论证，比如关于上帝形象作为原因的乐观主义观点，就以这样的论证为基础<sup>[120]</sup>，但卡帕多西亚教父的否定神学的严格规定对它作出明确限制。<sup>[121]</sup>卡帕多西亚教父意识到这种吊诡性，所以他们的护教论提出一种辩证关系：关于神的超越性的否定法理论 [它远比托马斯主义更加激烈地强调托马斯·阿奎那所说的“卓越法” (via eminentiae)<sup>①</sup>] 与某种

69

① 卓越法 (via eminentiae)，相当于肯定法，即从受造物人的卓越认识上帝的卓越，从最高的人类范畴推导出上帝的神圣范畴，人类的美好属性以一种超越于经验的方式适用于上帝。如果人有一些知识，上帝就有无限的知识，如果人有能力，上帝就有全能。有些神学家（譬如阿奎那）宣称，否定方法不能被单独使用，但它是到达肯定法必不可少的预备步骤。——译者注



类比理论（在许多方面，它也比托马斯主义的类比理论要激进得多）之间的辩证法。

“卓越法”是卡帕多西亚教父自然神学的基础。就如奥古斯特一约瑟夫·高德尔（Auguste-Joseph Gaudel）所概括的，“根据欧诺米的理论，唯有‘非受生的’这个观念和术语才能表现上帝的本质，对此，卡帕多西亚教父用完全相反的神圣名称的理论来反驳。由于上帝是不可领会的（这基于第一因的完满性和我们自己的认知模式），我们无法通过一个单一的观念来构想上帝，但我们能够借助源于被造物的多个概念和各种不同的名称来思考并解释 [关于上帝的某种理论]。”<sup>[122]</sup> 基于“完全之等级”的论证是《神学大全》（*Summa Theologica*）里证明上帝存在的“五种方法”的第四种。有意义的是，如注释者所指出的，阿奎那不是引用亚里士多德作为这种方法的证据——尽管在其他四种方法上他都是这么做的，而是通过奥古斯丁，也就是从柏拉图以来的传统来证明，柏拉图这样描述这个过程：“在爱的事物上接受了深厚教导的人和已经学会在应有的秩序和连续性中看见至善的人，会突然之间领会到某种奇美的本性……这是绝对的、独立的、单一的、永恒的美，被分给其他一切美的事物，使它们拥有不断增长又不断灭亡的美。”<sup>[123]</sup> 那种“秩序和连续性”就是尼撒的格列高利所说的获得逻各斯知识的原则，这种知识源于“通过将我们自己的属性提升到一个无限高的层次，应用于那超越的本性”，这些属性不只是逻各斯本身作为理性的属性，还有人性以及普遍本性的一切高贵的属性。<sup>[124]</sup> 在别的地方他详尽阐述了“认知的多种模式”。比如，有可能“根据显现在宇宙中的智慧，通过推导，看见‘借智慧创造万物’<sup>[125]</sup>的那一位”。同样的推导过程也可应用于“所有其他使心灵上升到超然之善的事物”，使它们成为“对上帝的领会”，因为这些高尚的沉思在某种意义上都把上帝放在人的视线之内。通过“卓越法”可以认识到，上帝是“权能、纯洁、恒定不变、没有对立”的，所有这些都可能“把关于某种神圣而超越的理智之印象刻在灵魂上”。<sup>[126]</sup>

这种论证在卡帕多西亚教父的护教学里的地位与它在托马斯主义的护教学里的地位相比，显得更为突出，其原因在于他们完全依赖否定神学的原则和方法。如布勒尔（Burrell）关于阿奎那所指出的，“他



阐释的主线对‘完全’这个概念尚未展开。”<sup>[127]</sup>与此相比较，在卡帕多西亚教父的思想里，“完全”这个概念不仅充分展开，而且在他们的体系中占据核心地位。受造物的特点是“通过分有比自己更好的某物而成为优秀的”，“通过自己的不断提升和前进，始终处于开始成为优秀的状态”；但由于神性的完全，它不同于被造界，不仅在数量上不同，而且在质量上也不同。<sup>[128]</sup>受造之善的每个阶段都超越自己，指向更高的阶段，更接近于完全的善；但是上帝作为完全的善，“超越一切关于善所构成的观念，超越一切权能，不需要它自身之外的任何界定为善的东西，因而在自身之内就充满每一种善。”<sup>[129]</sup>所以，虽然在完备的意义上可以认为“每种善就其自身本性来说是不受限制的”，但是经验的、自然的世界的所谓完全有一个明显特点：它是有界限限制的；因此，真正的善是对此时此地所知道的任何一种善的否定。<sup>[130]</sup>宇宙是整个善和美不是别的，就是“引导我们走向超越之美的一只手”。<sup>[131]</sup>苏格拉底曾教导说：“我们应当尽可能快地从大地飞向天空，离开大地，就意味着尽可能变得像神一样，变得像神一样就意味着变得圣洁、公义和智慧。”<sup>[132]</sup>所以，根据卡帕多西亚教父的说法，它必然不仅有圣洁、公义和智慧，还有每一种被造的从而不完全的人的性质，而人性的完全唯有在上帝里才能发现。<sup>[133]</sup>尼撒的格列高利在刚开始阐释创世故事时就告诫说，人的每种能力都要因追求它的完全而被超越。<sup>[134]</sup>世上一切运动变化的事物，以及天上“排列有序的”星辰，唯有在高处“独立自存的稳定本性、不动权能”中才能找到自己的完全。<sup>[135]</sup>

然而，强调神圣理智的所有性质都卓越非凡，都超越人的心智，绝不是要“让人绝望，放弃看见所求对象的念头”<sup>[136]</sup>，而是通过类比探索思考上帝的可能性。《所罗门智训》的话是对这一事业的许可，或者毋宁说是一种命令：“被造物的大和美使我们通过类比对创造它们的主产生一种观念”<sup>[137]</sup>——在希腊文圣经里，不论旧约还是新约，这是唯一一个出现“通过类比”表述法的段落。<sup>[138]</sup>卡帕多西亚教父之所以愿意求助于类比，部分是为了回应欧诺米对这种方法的鄙视，他摒弃这种做法，认为“将从类比得到的同名异义词归于人的思想和概念”的做法，是“丧失了所有正义感的人，以软弱无能的理解力和不诚实的思维习惯研究主的话语的人才做的事”。<sup>[139]</sup>就如“隐喻”虽然在一般

的认知方式上是有限的，但仍是必不可少的<sup>[140]</sup>，同样，类比虽然在认知上帝方面是有限的，但也是必不可少的。在将这样的类比用于神圣本质时，必须在心里遵守一个普遍原则：“我们不是通过我们所使用的名字来寻求荣耀，而是借助于这样的术语引导我们自己走向对隐秘之事物的沉思。”那些隐秘的事物即使已经被“领会了”，也仍然是隐秘的。<sup>[141]</sup>尼撒的格列高利告诫说，每个关于圣三位一体的类比都是有缺点的，包括那些圣经和教理早就认同的。<sup>[142]</sup>他在同一篇演讲稍前的一处指出，“同样，按你的要求，我也要努力从这一资源略作描述，给予我的论点以一定支持。”<sup>[143]</sup>这样的类比，甚至关于三位一体的，不仅可以从圣经、教条、经验观察中得到，还可以从哲学沉思本身获得。<sup>[144]</sup>然而，没有“准确的专业术语”能描述“不可见的本性”，相反，必须“通过某种类比……暗示”这种本性。<sup>[145]</sup>因此“经验的宇宙”可以作为将来宇宙的一个“类比”，可以成为认识上帝的一种方式。<sup>[146]</sup>因为“通过观察这物质性之光的美”，我们可以“用类比法领会真光的美”，那真光就是上帝。不是说上帝从某种角度讲类似于物质性之光，而是说光像上帝——不论多么模糊，上帝就是真光。<sup>[147]</sup>

73 以上讨论了如何将关于上帝和认知方式的问题应用于三位一体理论，这清楚地表明，卡帕多西亚教父的护教学一方面努力赋予自然神学更重要的职责，同时又强烈要求启示是绝对必须的，不能因为一者而限制另一者。但是自然神学作为护教学，最终的目标和作用预备“基督信仰”的信息，它的源头，如尼撒的格列高利所宣称的，“既不是属人的，也不是人的权威，而是我们的主耶稣基督自己，道，生命，光，真理，上帝和智慧。”<sup>[148]</sup>在维护他们的护教学时，他们会批判“这些渺小的灵魂”，眼睛看不见世界上自然神学的证据<sup>[149]</sup>；他们可以充满信心地将自己与每个人都承认的观点相联系：“宇宙与一个第一因相联系；宇宙里面没有任何事物把自己的存在归于自己，把自己看作自己的起源和原因；相反，有一个单一、非被造的永恒本性，始终同一，超越于我们的一切距离观念。”<sup>[150]</sup>然而，对那些声称清楚地知道上帝的隐秘存在，因而可以将它用作认识造物的基础<sup>[151]</sup>，或者那些以讨论隐秘存在的自然神学为起点，根据它来妄断并歪曲启示神学的人，他们保留最犀利的论辩。<sup>[152]</sup>这种方法论对卡帕多西亚教父自己的启示观、

理性观和信仰观具有深远的影响。

### 注释

- [1] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [2] 林前 13: 13
- [3] ap. Bas. *Eun.* 2. 24 (SC 305: 100); Mühlenberg 1966, 142—147
- [4] See pp. 127—129, 216—230; Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44; 1269—1272)
- [5] Horn 1927, 113—131
- [6] Unterstein 1903, 21; ap. Gr. Naz. *Or.* 27. 8 (SC 250; 90)
- [7] 罗 12: 6
- [8] Danielou 1957
- [9] Weisswurm 1952
- [10] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 578 (Jaeger 1; 395)
- [11] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 4 (Jaeger 2: 4)
- [12] *Eun.* ap. Socr. *H. e.* 4. 7 (Hussey 2: 482)
- [13] Gilson 1944, 214—234
- [14] Galtier 1946, 175—179; Jaeger 1966, 101—121; Girardi 1978, 187
- [15] Florovsky 4: 17
- [16] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 20 (PG 44; 197)
- [17] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6; 64)
- [18] Pl. *Prt.* 343b; see p. 121
- [19] 歌 1: 8
- [20] 箴 13: 10
- [21] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44; 1260)
- [22] Ivánka 1936, 179—180; Weisswurm 1952, 83—118; Gr. Nyss. *Hom. opif.* 10 (PG 44; 152—153)
- [23] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 21)
- [24] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44; 228)
- [25] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 8 (Mérédier 28—30)
- [26] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 2 (PG 44; 133)
- [27] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 572—574 (Jaeger 1; 393—394)
- [28] Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6; 411)
- [29] Gr. Naz. *Or.* 28. 13 (SC 250; 126)
- [30] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 33)
- [31] Unterstein 1903, 74—76
- [32] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 182 (Jaeger 1; 277)
- [33] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 2 (PG 44; 133)
- [34] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 97)
- [35] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26; 384)
- [36] Bas. *Hex.* 4. 5 (SC 26; 264—266)
- [37] Gr. Nyss. *Comm. not.* (Jaeger 3—1; 27)
- [38] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 4 (Jaeger 2: 4)

- [39] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 578 (Jaeger 1: 395)
- [40] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1268)
- [41] Unterstein 1903, 25—27
- [42] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 130 (Jaeger 1: 263)
- [43] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 88)
- [44] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 72)
- [45] Bas. *Ep.* 233. 2 (Courtonne 3: 40—41)
- [46] 来 1: 1
- [47] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 475—478 (Jaeger 1: 364—365)
- [48] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—11: 85)
- [49] Gr. Nyss. *Or. catech.* pr. 6 (Mérédier 6)
- [50] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 39)
- [51] 哈 3: 19
- [52] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44: 1224)
- [53] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 57)
- [54] Daniélou 1944; Viller-Rahner 1990, 140—145; Heine 1975, 103—114
- [55] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 115)
- [56] Gr. Nyss. *Cant.* 4; 6 (Jaeger 6: 115; 175—176)
- [57] Gr. Nyss. *Virg.* 6 (Jaeger 8—1: 278)
- [58] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 20 (PG 44: 197)
- [59] Gr. Naz. *Or.* 40. 44 (PG 36: 421)
- [60] Bas. *Ep.* 223. 3 (Courtonne 3: 12—13)
- [61] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1: 93—94)
- [62] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 13 (PG 44: 165—176)
- [63] 创 28: 12; 太 1: 20
- [64] Dölger 1932, 82—83; Nock 1972, 1: 368—374
- [65] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 372—373; 387)
- [66] Unterstein 1903, 52—57
- [67] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 120)
- [68] Gr. Nyss. *Or. catech.* 18. 1 (Mérédier 92)
- [69] Lenz 1925, 51—55
- [70] Gr. Nyss. *Or. catech.* 35. 1 (Mérédier 160)
- [71] Isaye 1937, 422—439
- [72] Gr. Nyss. *Or. catech.* 12. 1 (Mérédier 70)
- [73] Gr. Nyss. *Or. catech.* 18. 4 (Mérédier 94—96)
- [74] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269)
- [75] See pp. 231—247; Gr. Naz. *Or.* 40. 44 (PG 36: 421); Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1: 93—94)
- [76] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 120)
- [77] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269)
- [78] Gr. Nyss. *Or. catech.* 3. 5. 1 (Mérédier 160)

- [79] See pp. 263—279
- [80] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 232 (Jaeger 1; 293)
- [81] Gr. Nyss. *Or. catech.* pr. 4 (Mérider 4)
- [82] 罗 1: 20
- [83] Bas. *Hex.* 1. 6 (SC 26; 110)
- [84] Bas. *Hex.* 3. 10 (SC 26; 242)
- [85] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26; 386)
- [86] Pease 1941, 163—200
- [87] 诗 18. 2
- [88] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 224—236 (Jaeger 1; 290—291)
- [89] 诗 8: 2
- [90] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1; 96—97)
- [91] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1; 89)
- [92] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 435—436 (Jaeger 1; 153)
- [93] 林前 2: 18
- [94] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44; 1269)
- [95] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 224—236 (Jaeger 1; 290—291)
- [96] Arist. *Ph.* 241b; Norris 1991, 113—114
- [97] Gr. Naz. *Or.* 28. 8 (SC 250; 116)
- [98] Bas. *Hex.* 1. 8—9 (SC 26; 120—122)
- [99] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44; 1292)
- [100] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 224 (Jaeger 1; 290—291)
- [101] Gr. Naz. *Or.* 6. 15 (PG 35; 741)
- [102] Thos. Aq. S. T. 1. 2. 3
- [103] Dörrie et al. 1976, 253
- [104] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—11; 76—77)
- [105] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 548 (Jaeger 1; 184—185)
- [106] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 129 (Jaeger 2; 94)
- [107] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 137 (Jaeger 1; 265)
- [108] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 483—486 (Jaeger 1; 166—167)
- [109] Gilson 1966, 76
- [110] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 158 (Jaeger 1; 270—271)
- [111] Bas. *Hex.* 1. 1 (SC 26; 86)
- [112] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—11; 71)
- [113] see pp. 160—161; Gr. Nyss. *Eun.* 1. 526 (Jaeger 1; 178)
- [114] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222—236 (Jaeger 1; 290)
- [115] Bas. *Hex.* 7. 4 (SC 26; 412)
- [116] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PC 46; 24)
- [117] See pp. 96—99
- [118] Bas. *Hex.* 1. 5 (SC 26; 104—106)
- [119] Gr. Naz. *Or.* 28. 6 (SC 250; 112)
- [120] See pp. 127—129
- [121] See pp. 40—56
- [122] DTC 4; 2428
- [123] Pl. *Smp.* 210e—211b
- [124] Gr. Nyss. *Or. catech.* 2. 1 (Mérider 16)

- [125] 诗 103: 24
- [126] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1268—1269)
- [127] Burrell 1973, 142
- [128] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 74—75 (Jaeger 2: 212)
- [129] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 92)
- [130] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—1: 3)
- [131] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—1: 293—294)
- [132] ap. Pl. *Tht.* 176b
- [133] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 439)
- [134] Gr. Nyss. *Hex. pr.* (PG 44: 61)
- [135] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1140)
- [136] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269—1272)
- [137] 《所罗门智训》 13: 5
- [138] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 13 (Jaeger 1: 230)
- [139] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 2. 306 (Jaeger 1: 316)
- [140] Gr. Nyss. *Comm. not.* (Jaeger 3—I: 27)
- [141] Gr. Naz. *Eun.* 2. 154 (Jaeger 1: 270)
- [142] Gr. Naz. *Or.* 31. 31—32 (SC 250: 338—340)
- [143] Gr. Naz. *Or.* 31. 10 (SC 250: 294)
- [144] Bas. *Spri.* 26. 61 (SC 17: 466)
- [145] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 36—37)
- [146] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 385—386)
- [147] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 85)
- [148] Gr. Nyss. *Ref.* 1 (Jaeger 2: 312)
- [149] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 21—24)
- [150] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 76—77)
- [151] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 435—436 (Jaeger 1: 153)
- [152] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 459—460 (Jaeger 1: 159—160)



## 一与多

卡帕多西亚教父认识到，凡是谈论知识的，都必须承认一般的认知方式的多样性<sup>[1]</sup>，具体谈论关于上帝的知识时，必须承认关于“超越于一切本性的本性，不可见、不可领会的本性”的“认知模式”的多元性。<sup>[2]</sup>但这种认识蕴含着一种潜在的危险，有人可能会认为这样的多样性和多元性也适用于认知对象，而不只是认识过程。因此，他们强调“一与多之间，真与假之间，所谓的诸神与一位真神之间的对立”。<sup>[3]</sup>尼撒的格列高利承认，因为“通向认识上帝”的不是只有“一条指定的道路”，而是有多条道路。在依据这些道路追寻神圣属性时，有人完全可以得出结论说，“这些属性的分离”暗示“属性主体的分离”；但是他在承认多样性的同时断然否认，他和他的正统教义的同仁们因为在单一的神圣本体里区分了三个神圣的位格的三一性差别，就应该被人指责暗示了这样的“主体分离”。<sup>[4]</sup>然而，他推测，曾经在宗教史中发挥作用的，正是关于内在实在的这种多元推论过程：

“异教徒因为智性未受训练，理解能力有限，总是惊异于自然的美，但不会把他们所看到的事物作为引领者，走向那超越于这些事物的神圣本性的美。相反，他们的理智一到达理解的对象，就停滞不前了；他们只惊异于世界的各个单独部分。因此他们的神观并不是以他们所看见的某个单独的事物为源泉，而是相信他们在受造界看见的每

个事物都是神圣的。”一旦他们确定这样的假设，即他们所崇拜的本性不是一，那就不可能阻止他们在“通过创造展开的过程”中把神性分配给他们所惊异的多个对象。<sup>[5]</sup>因此古希腊的诗人认为“神是多，并且这些神甚至彼此冲突”。<sup>[6]</sup>

于是就产生了多神论——或者如尼撒的格列高利所说的“多神论迷信”。<sup>[7]</sup>这种称呼恰当地概括了卡帕多西亚教父的护教观点。这种观点认为，在讨论古典文化的这一方面时，既要面对它实践上的“迷信”，又要承认它理论上的“多神论”。这确实至关重要。多神论信仰体系之于卡帕多西亚护教学的重要性就如同基督教正统教义的信仰体系之于其教理学的重要性。但正如后者“与其说是通过教导基督的诫命成为有果效的，不如说是通过成就了上帝与人类的真实团契的那一位的行为而成为有果效的”<sup>[8]</sup>，同样，就异教与福音的对比来说，行动胜于空话。虽然“希腊人的独特性之一是认为敬虔只在于理论”<sup>[9]</sup>，但基督教护教学就如基督教教义学一样，把“教义”与“敬虔”结合起来。<sup>[10]</sup>对于异教崇拜的“敬虔”，以及它的“仪式和奥秘”<sup>[11]</sup>——他们不时地有详尽而可怕的细节描述，卡帕多西亚教父从根本上表示厌恶。“鬼魔的欺诈”充满世界的每个角落，产生一种“偶像热”。<sup>[12]</sup>各种迷信的习俗也正是起源于鬼魔。<sup>[13]</sup>希腊人为崇敬“诸神和诸鬼”举行的庆典是带着不正当“情欲”的庆典，这是诸神及其崇拜者都有的特点。<sup>[14]</sup>甚至希腊剧院——尽管它有强有力的语言和戏剧的力量，或许恰恰因为这些性质——也不能免于这样的护教抨击。<sup>[15]</sup>希腊文学名著也“因其令人吃惊的夸张，比如杀死并吃掉孩子，谋杀丈夫、母亲、兄弟，以及乱伦，而被认为是神话”。<sup>[16]</sup>

因此，偶像崇拜颠倒了对上帝的切望。那种切望本身是自然的、高贵的、上帝所创造的，但偶像崇拜误用美善，“将美好的事物用于邪恶的目的”。<sup>[17]</sup>在这个意义上，将偶像崇拜解释为“对真上帝无知”的征兆是正确的。<sup>[18]</sup>正是对“第一本性的无知”促使偶像崇拜者“把传统对形象的崇敬视为合法和必然的，并遵从之”。<sup>[19]</sup>当人心不是如它的本性所倾向的那样“认同它神圣的部分”，而是“孤立无助”的话，它就开始以“怪异的幻想”代替“正当的判断”，从而得出结论说，像木头这样的用品“不再是木头，而是神”，金子不再是商业交换的媒介，而

是“崇拜的对象”。<sup>[20]</sup>这样的习俗最好留给“希腊人的孩子以及他们愚蠢的诸神去娱乐，他们把对上帝的崇敬转移到自己身上”。<sup>[21]</sup>如果人们看到基督徒自己也仍然诉诸“护身符和咒语，就是鬼魔用来潜入并从上帝偷窃崇拜的那些工具”<sup>[22]</sup>，那他们对异教崇拜的习俗和神话的这种厌恶感就会加深。<sup>[23]</sup>然而，在玛格里娜看来，保存真正十字架的碎片，佩带包含这些碎片的垂饰和指环不是迷信，而是真正的基督徒的敬虔，是“理性造物崇拜”<sup>[24]</sup>的真实组成部分。<sup>[25]</sup>因此，指控正统的教会教父之一西普里安（Cyprian）曾经当过巫师——这是由于错误地将基督徒殉道者迦太基的西普里安同等于异教巫师安提阿的西普里安所致<sup>[26]</sup>——必须非常严肃地对待。<sup>[27]</sup>反过来说，认为一个异端分子倾向于异教学说和迷信，那也是对他的严厉指控。<sup>[28]</sup>在基督教正统教义的系统阐述中，尤其是在圣三一论里关于一与三的教会教义的规范表述中，正统教义的阐释者必须不惜一切代价“避免与希腊多神论相似”，尽管表面看来似乎有些相似。<sup>[29]</sup>使徒保罗在以下这段话里断然否认了这种相似性：“虽有称为神的，或在天、或在地，就如那许多的神，许多的主；然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着 he 有的，我们也是借着 he 有的。”<sup>[30]</sup>巴西尔提到这段话，认为它至关重要，明确指出圣经说上帝是“一”和“唯一”，针对的是“诸神，它们被错误地称为神，其实并非真神”，而不是反对子和圣灵的神性。<sup>[31]</sup>当圣经用“万神”<sup>[32]</sup>这个术语来指这些虚假的神，称他们为“鬼魔”时，这是在“某种模棱两可的意义上”说的，因为实际上这些“神”根本不是神。<sup>[33]</sup>

77

卡帕多西亚教父这样抨击“多神论迷信”，从而一方面尽一切可能使自己区别于希腊宗教，同时认为将自己的思想加入到异教哲学对多神论的批判是合理的，如纳西盎的格列高利对那种批判所概括的：“希腊人当作神崇拜的那些对象和（使用他们自己的术语）‘鬼魔’在任何方面都不需要我们来成为他们的指控者。”<sup>[34]</sup>因为他们自己的自然神学家的见证已经对这些神定罪，他们有些沉溺于情欲，有些放任于宗派，充满了数不胜数的邪恶和变化，并且处于一种对立状态，不仅彼此对立，而且与他们的第一因对立。……如果这些只是神话和寓言，如他们为避免故事过于可耻而这样说，那关于这样的格言：一切事物被分为

三部分，每个神管理宇宙的不同部分，拥有不同的领域和不同的头衔<sup>[35]</sup>，他们又会如何说呢？而我们的信仰与此完全不同。”<sup>[36]</sup>因此，不仅基督教启示的信奉者，只要是“拥有一点现实洞察力的人”，都必然会看到，在那些“诗人和神话学的制造者”，那些“在自己的诗里将神话串起来，将超人与人体结合起来，杜撰出狄奥尼索斯（Dionysus）、赫拉克勒斯（Hercules）、弥诺斯（Minos）以及诸如此类神物”的人的作品中，是什么东西在起作用。<sup>[37]</sup>但是，就如异教徒也应当清楚地知道的，“多头制”，即最高治理者不止一位的理论，必然导致“混乱”，最终导致诸神的衰落和“解体”。<sup>[38]</sup>

78 异教对多神论批判的其他元素也包括在卡帕多西亚教父的批判里。其中一点是哲学家认为，多神论本身或许通过假定某个至高神的存在，存在于神话和崇拜中的诸神之上，从而多少隐含了一神论。<sup>[39]</sup>如耶格尔所说的：“如果我们停下来，稍稍想一想，一个希腊人可能会把犹太—基督教的一神论现象比作什么，我们就发现那恰恰就是希腊思想中与之相对应的哲学。”<sup>[40]</sup>尼撒的格列高利提到这种观点，他认为是柏拉图教导的“高处存在一位造物主，创造了某些从属的神”。<sup>[41]</sup>某些基督教护教士中还流行着对多神论起源的另一种解释，尤其是在拉丁神学家拉克唐修（Lactantius）——就在卡帕多西亚教父诞生之前去世<sup>[42]</sup>——以及早期希腊护教士亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria）那里，<sup>[43]</sup>这种解释被称为“神话史实说”（euhemerism），源于麦西尼的欧伊迈罗斯（Euhemerus of Messene），此人与伊壁鸠鲁同时代。<sup>[44]</sup>欧伊迈罗斯把异教中的诸神解释为已经被提升到神的地位的人类英雄。纳西盎的格列高利采纳了这种神话史实理论，指出“有些奉承独断权力的人，赞美属体的力量，敬仰美善，就根据他们所敬仰的人造出一位时间中的神，可能还抓住某个寓言来帮助粉饰他们的造假。”<sup>[45]</sup>在另外一处赞美阿塔那修的颂辞里，他又提到这种解释，但当他颂扬这位亚历山大的基督徒元老“真正地在自身中完全将被希腊的子孙分配给他们各种神祇的所有特性结合起来”时，却又讥笑这种解释。<sup>[46]</sup>卡帕多西亚教父的护教学利用对奥林匹亚神学的某些古典批判，不断地宣称“关于上帝的任何低下、卑鄙的思考”都是不合格的，不论它出现在基督教异端，还是出现在异教中。<sup>[47]</sup>这样思考的例子有：希腊多神论把诸

神描绘为与人类一样受情欲困扰的存在者。<sup>[48]</sup>这些“神”放荡纵欲，毫不节制，所以他们优于人类的不在于美德，只在于耐力。<sup>[49]</sup>这样的多神论不仅作为对神圣者的描绘是“低下、卑鄙”的，而且对认信并践行它的人类来说也是可耻而有辱人格的。<sup>[50]</sup>渐渐地，偶像崇拜者因为按他们自己的形象造了神，因而开始变得与他们伤风败俗的偶像相似。<sup>[51]</sup>

这样说来，如果就是在自然神学的范围内，偶像崇拜也被认为是无知导致的结果而受到拒斥，同样在自然神学范围内，多神论在理性上的荒谬性和宗教上的不可接受性是某种“最笨拙、头脑简单的人也不可否认”的<sup>[52]</sup>，那么对于理性的自然神学来说，是什么取代了多神论？对卡帕多西亚教父来说，重要的是（包括哲学上和修辞学上），“在得到那些有利的希腊思想中某个观点支持的讨论中”，要搞清楚那人的前提，看这些前提是包括“某个神的存在的，还是无神论的”。<sup>[53]</sup>巴西尔指出，对于上帝的问题，“必然”只有三种非此即彼的回答：“认为神有多个”，即多神论；“彻底否定神性”，即无神论；“涉及神的任何一个名词都拒绝使用复数形式，坚持始终用单数谈论一良善……一权柄，一神性”，即严格的一神论。<sup>[54]</sup>不过，在卡帕多西亚教父看来，第一种与第二种回答，即多神论与无神论之间，并不像乍看起来那样大相径庭。因为不论是信奉无神论，还是信奉迷信，“完全否认任何神存在，或者相信多个神存在”，都同样不敬，同样具不合理性。<sup>[55]</sup>因此，纳西盎的格列高利可以在同一个句子里谈到“希腊人的迷信”和他所说的“他们的多神论的无神论”。<sup>[56]</sup>不过，在巴西尔设置的非此即彼的范围之内——多神论、无神论和一神论——还保留一些额外的变异。在朱利安皇帝（“背教者”）统治时期，即从361年到363年，卡帕多西亚教父（他们还在文学上和哲学上与朱利安辩论）<sup>[57]</sup>就面临着这样的变异。他们有时抨击朱利安“拿圣书去交换对非神的祭祀”，因为他抛弃年轻时信奉的基督教，而支持多神论的异教。<sup>[58]</sup>但他们又指出，虽然朱利安所支持并发扬的宗教在某种意义上复兴了多神论，但是它有意识地、系统地从其他宗教传统吸收了信仰上和习俗上的元素，首先包括基督教和犹太教，所以严格地说，这是一种调和论，而不是单纯的多神论。<sup>[59]</sup>他们还指出<sup>[60]</sup>，在朱利安的神学里，对太阳的崇拜被安排在首要位置，这使它区别于传统的多神论。<sup>[61]</sup>尽管朱利安的神学有时被



称为“柏拉图式的太阳一神论”<sup>[62]</sup>，但在卡帕多西亚教父看来，它与多神论者的倾向相一致，他们倾向于“使太阳神，月亮神，众星辰神，或者天本身，包括它的众星辰，成为引领宇宙的权能”。<sup>[63]</sup>

就如对把上帝等同于宇宙的各种力量的抨击所表明的，除了这样的调和论之外，还有两种主要的有神论，即二元论和泛神论，也无法恰当地纳入这种三分法——多神论、无神论和一神论。对基督教思想来说，二元论是个特别的问题（并且也是一种特别的诱惑），因为它赋予一种直觉形而上学的和神学的地位，这种直觉在存在论上，但绝不是在本体论上，构成福音的核心：“黑暗掌权”，就如基督在客西马尼园所说的，确实“是时候了”；<sup>[64]</sup>魔鬼如使徒保罗所说的，是“这世界的神”<sup>[65]</sup>，也如基督在《约翰福音》中不只一次称呼的，是“这世界的王”<sup>[66]</sup>；因此，那恶魔是必须极其严肃对待的世上的一种力量。<sup>[67]</sup>从《约翰福音》到弥尔顿的《失乐园》（*Paradise Lost*），这种需要不断地威胁要把撒旦纳入第二神，使基督教的上帝论朝十足的二元论方向倾斜，那是基督教思想所一直拒斥的。<sup>[68]</sup>这个问题的源头要久远得多，需要追溯到光明与黑暗的最初斗争，那时，如尼撒的格列高利所说的，“黑暗曾经控制最初的被造界，但在光明的入口处，借着上帝的旨意，黑暗被驱散了。”然而，“当光穿越一边之后，大地必然以其自身的体积在另一边阻挡它，于是因阻挡必然在另一边留下黑暗。”<sup>[69]</sup>如巴西尔所承认的，圣经的第二节“渊面黑暗”<sup>[70]</sup>早已成为主张二元论的摩尼教徒“编造故事和完全不敬幻想的新源泉”，他们利用这话提出，应把黑暗解释为“恶的人格化”。但是巴西尔在回答中坚持认为，恶不是拥有自身实在的“生命实体”，也没有什么“原初的恶的本性”，只有通过“偏离善”而导致的对实在的否定（缺乏）。<sup>[71]</sup>

必须承认，这些摩尼教的二元论有某种“表面上的合理性”。因为他们主张，“如果依照善运行的力量”完全出于一个善的神圣本性，那就不能“认为这痛苦而可灭的生命是出于这位善者的技艺，而应设想出另一个创造者为这样的生命负责，作为我们本性中倾向于不幸的源头”<sup>[72]</sup>；这意味着必须保护上帝的完整性，反对通过规定第二位神以暗示恶的问题。不论它的动机是什么，任何这样的理论，即认为有“两种对立的原则”，“在本性和意志上都”不同，但在权能上相等，任何



这样的描画，即“因双方的力量永不枯竭，所以这场斗争不分胜负”<sup>[73]</sup>，都威胁到创造论的基础，更不要说已经威胁到独一上帝论的根本性。而自然神学从恶推导出超验的一神论，从“恶的可恶特点”推导出“上帝不变的纯粹性”，尽管这样的话看起来似乎有点矛盾，却更为合理。因为“把死的消解看作最大的恶”就使人“立即将‘不死’和‘不灭’的名称给予剔除了所有那类概念的那位”。<sup>[74]</sup>最终（就“最终”这个词的字面意义而言），恶的真正含义只能根据上帝最后战胜恶来理解，那就是卡帕多西亚教父末世论的核心部分<sup>[75]</sup>，尤其是尼撒的格列高利的万物复原论（*apocatastasis*）所表现的那种末世论<sup>[76]</sup>。因此，摩尼教或者马西昂派（Marcionite）的二元论作为多神论的替代物是不能被接受的，即使基于自然神学也不能。<sup>[77]</sup>

81

同时，卡帕多西亚教父的护教学同样密切关注到，拒斥多神论和二元论不能走向某种泛神论，后者模糊了受造界与创造主之间的差别。<sup>[78]</sup>说上帝有一个“本性”，意思是说，尽管使用了这个术语，但上帝并不类似于宇宙的本性，而是超越于它。<sup>[79]</sup>因此，看起来不言而喻的是，这里的“本性”[*physis*]是个模棱两可的词，用这个词说到“上帝”和“宇宙”时，意思不是说这二者是谈论同一个实在的两种交替的谈论方式。尼撒的格列高利为阐明这一点，将它作为“人心”所要领会的一个首要原理，对“生产”这个词在通常意义上用于人与在正统三一论上用于神作出了明确的区分，也就是这个术语用于任何造物时与用于造物主时的含义完全不同：“[在人的生产中]生产的基础是自然本性，依据是上帝的旨意及其创造奇迹的能力。……总之，自然本性经过确立人的生命的所有这些过程，使非存在者出生。……但是当它指神的生产时，心灵拒斥这种自然本性的辅助。……凡是不带任何属肉身概念开始讨论神圣话题的人，都不会……认为整个自然本性的造物主会需要从自然本性得到帮助，或者把任何时间上的延伸纳入永恒者的生命之中。”<sup>[80]</sup>那种泛神论绝不是主张宇宙是一个“完全的整体”这个教义所意指的。<sup>[81]</sup>

对所有这些哲学—神学观点——多神论、无神论、调和论、二元论和泛神论——的拒斥只剩下一神论成为合理的、可接受的神观，它是一个且是唯一一个以最大的准确性描述“一与多、真理与谬误，所

82

谓的诸神与一位真上帝之间的对立”的体系。<sup>[82]</sup>对作为基督教信徒以及正统教会神学家的卡帕多西亚教父来说，有某种证据可以保证一神论。他们认为这种证据的权威性远比理性所提供的“对神性模糊而不完全的理解”要可靠得多。<sup>[83]</sup>那种证据包含在圣经和基督教传统的无数断言里。上帝曾借着先知以赛亚宣称：“我是首先的，我是末后的，除我以外再没有真上帝。”<sup>[84]</sup>一神论有这样的权威支撑，就成为毫无疑问的观点了。尼撒的格列高利基于这段经文指出，正是从“借先知之口说出的这句默示的话”，形成了“神性为一、自我统一的理论”。因为以赛亚的这些话意指：“上帝之后的就是受造界，上帝之前是虚无，虚无不是上帝；或者我们更应当说，上帝之前的是永恒福祉中的上帝，这是对比虚无作出的界定。”<sup>[85]</sup>因为上帝超越于一切“之前”和“之后”的观念，因此超越于时间本身。<sup>[86]</sup>在驳斥同一个对手时，尼撒的格列高利接着澄清何谓正统观念中的上帝的唯一性。<sup>[87]</sup>基督的话“我与父原为一”<sup>[88]</sup>证明了尽管“一”这个词在通常的数量体系中带有“不与其他任何事物相联结的含义”，但也不能用它来“将子与父分开”。<sup>[89]</sup>同一个单一的“神性”是父、子和圣灵所共有的。<sup>[90]</sup>任何事物，当然包括教会正统的三一论教义，都不允许危及一神论的绝对性，尽管它最终迫使卡帕多西亚教父对上帝的独一性重新提出界定。<sup>[91]</sup>

然而，如果因为卡帕多西亚教父的思想非常强调圣经启示和传统的权威性，从而得出结论说，他们的一神论观点缺乏理性思想和自然神学的支持，那就误解了他们。尼撒的格列高利在他的《教理问答演讲》开头就提出，他的“神”论，甚至“逻各斯”论就有“我们教理之外的人”所提供的支持。<sup>[92]</sup>根据巴西尔，“心灵这美好的事物，是为美好的目标，即感知上帝，而赐给我们的事物；当它的判断”正当地用于那个目标时，人心就发挥——尽管是在它有限的的能力范围之内，在否定神学的限制之下——它“最大的功能，即认识到我们的上帝”是一位。<sup>[93]</sup>此外，当欧诺米提出“不仅根据自然知识，而且按照先祖的教义认信上帝是一”时，巴西尔似乎没有表示反对，从而使“自然的”和“传统的”权威在支持一神论观点上协调一致。<sup>[94]</sup>这些基督教神学家从自己研究古典传统的经验中意识到，“希腊人中高深的哲学家”早已相信“一神性”，尽管他们拥有的是“多神，而不是一神”。<sup>[95]</sup>因此，这

些古典希腊思想家虽然不是严格的圣经和基督教的一神论意义上，却确实提出了“某种伟大的一神，优越于其他一切”，与之相比，有“某些从属的权能，在高低优劣上各不相同，在某种秩序和顺序上也不一样，但全都服从那至高 [权能]”。<sup>[96]</sup> 比如，柏拉图的作品，就如在《蒂迈欧篇》中<sup>[97]</sup>，可以读到的断定有“某些从属神的主和造物主”存在的句子。<sup>[98]</sup>

相对于“至高的主和造物主”的“从属权能”和“下级诸神”，这样的措辞表明对这种有神论和诸神论——卡帕多西亚教父声称在希腊哲学传统中发现了这种理论——的最贴切名称应该不是“一神论”，而是“单一主神或多级神论”（henotheism，显然是19世纪创造出来的一个术语）。<sup>[99]</sup> 然而，至高神与从属权能之间的形而上学关系这个问题并不限于多神论的异教徒。它出现在卡帕多西亚教父的自然和启示神学体系自身之内，与他们的天使论相关。<sup>[100]</sup> 犹太—基督教天使论与异教多神论之间存在明显的——且令人不安的——相似性。卡帕多西亚教父按传统惯例把整个实在分为感觉可感知的世界和心灵可感知的世界，这种分法确实把事物排好了队，它所设置的界限一边是整个物理世界，包括人体，另一边不仅有上帝，还有其他灵性存在者，属于永恒的灵界。使徒保罗本人在“能看见的”事物与“不能看见”的事物之间也作了这样的区分。<sup>[101]</sup> 基于保罗的那种区分，尼撒的格列高利提出一种重大的划分，把“感官感知的事物”归于一个类别，“可理知的世界”归于另一个类别。然后在后一个范围里，他指出一种在本体论上甚至更加基本的区分：“通过创造的方式受造的事物”与“在受造界之上的存在”之间的区分。保罗在那同一段话里正是把“有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是……造的”归入这一可理知但被造存在的等级；格列高利解释说，他们是“受造的”，由在整个受造界——无论是能看见的还是不能看见的——之上的一位所造。<sup>[102]</sup> 因此他接着指出，将非受造者与受造者分离、挡开的间隔在形而上学意义上是“广阔而无法逾越的”，以至于唯有否定语言才能谈论那“超越于一切程度观念”，既不接受本原（*arche*），也不接受终极目的（*telos*），既不经历“增加，也不经历减少”的那位。<sup>[103]</sup> 所以，虽然可以使用诸如“非受造的可理知本性”（上帝）和“受造的可理知本性”（天使和人心）这样

的术语，与“可见且经验的本性”（物理宇宙和人的身体）相对<sup>[104]</sup>，但目前对“我们的存在概念”更重要的区分是“受造界 [不论能看见的还是不能看见的] 与一位真上帝的非造本性”之间的分别。<sup>[105]</sup>归根结底，唯有那种区分与真正的一神论相一致。

卡帕多西亚教父在其作品的某些段落里确实给人这样的印象：在谈到上帝的这种独一性，尤其是与三一论相关的独一性时，他们把一种普遍化的柏拉图宇宙体系用于上帝论，普遍的“神性”是父、子和圣灵所共有的。这源于对某些异端论点的反驳，这些人推论说：“彼得、雅各和约翰，在人性上是一，但被称为三人，所以对那些本性统一的事物，如果他们不止一位，就可以用源于他们本性的名称的复数形式来描述他们，这并不荒谬。”因此，这种异端观点继续说，根据同样的推论，可以说父、子和圣灵是“三位神”。<sup>[106]</sup>尼撒的格列高利反驳说，事实上，就是在谈到彼得、雅各、约翰时用复数说“三个人”，也是用词不当的，因为虽然是“多人分有本性”，他们所分有的——即“人性”——仍然是一。在那样的论证中，可以理解他为何主张没有什么比用同样“不准确的语言”说父、子和圣灵是“三位神”更严重的事了，因为就像彼得、雅各、约翰一样，三个神圣位格分有同一本性，“神性”。<sup>[107]</sup>因此他们可能会受到这样的指责：为拯救一神论而诉诸柏拉图理念论的抽象概念，将上帝的独一性，圣经信仰最基本的认信，等同于某种借自希腊主义的哲学理论。<sup>[108]</sup>虽然那样理解卡帕多西亚教父的三位一体的一神论是彻底简化论方法，因而是对他们深奥而复杂观点的一种极端简单化，但仍然可以说，在他们看来，一神论是基于理性的一种有效的哲学理论，而不只是基于启示的一种有效的圣经原则。一神论是从否定法的理性原则推导出来的必然结论。“不可能把看不见的、无形状的、无大小的事物设想为多样和复合的”，这是否定神学的必然结论，连未受过教育的幼稚之人也不得不承认的结论。<sup>[109]</sup>

对这种一神论来说，整个实在只有单一的一个开端 (*arche*)，这是必须的前提。把开端这个术语应用于上帝身上，不仅从历代古典哲学家的作品中，而且从希腊基督教神学家的作品，尤其是奥利金最著名的思辨性著作《论首要原理》（希腊文译为 *Peri Archōn*）中，都经常可以看到。<sup>[110]</sup>它出现在七十士译本的旧约第一节中<sup>[111]</sup>，也出现在新约

《约翰福音》的第一节中<sup>[112]</sup>，所以是圣经认可的术语。然而，卡帕多西亚教父发现，就是对这个古老而可敬的圣经术语，这个哲学和神学术语，也必须通过否定法才能予以阐释；因为“*arche*”（开端）和“*telos*”（终极目的）这两个词都是“表示广延之界限的术语”，而就上帝来说，因为他没有广延，所以不可能有任何界限。就是像“*arche*”这样一个希腊术语，在古典学和基督教那里都有如此深刻证据的术语，也唯有基于那样的理解，才可以说用于一个“没有任何广延，也没有任何界限的神圣本性”。<sup>[113]</sup>巴西尔在注释圣经第一节经文时，罗列了“开端”在圣经用法和古典用法中的几种不同含义：“最初的运动称为开端。……另外，我们说开端是一个事物源出的本质且第一部分，就如房子的地基。……甚至作为终极原因的善也往往被称为行为的开端。”无论哪种含义，“设想一个开端的开端，都是可笑的。”必须拒斥无限后退的观念，在遵循这一原则时<sup>[114]</sup>，可以推导出：“如果我们将开端分为两个，我们就创造了二，而不是一，或者毋宁说多；事实上，我们创造了一个无限，因为凡是被分的，都是无限可分的。”<sup>[115]</sup>因此，即使在基督教三一论的固定表述中，提出“三开端”（*archai*），也是“希腊的或多神论的”，而不是理性的，不是正统教义的；同时在论断单一开端的时候，必须保证不能使它变得“狭隘、嫉妒、无能”，而要使它永恒地分有和被分有。<sup>[116]</sup>正统教义承认子“与父同质”，意思是说“承认与不同位格拥有同一本质”<sup>[117]</sup>，无论如何都不能推论出有两个首要原因。相反，只有一个首要原因，一个开端，一个超越者。<sup>[118]</sup>

86

在卡帕多西亚教父看来，任何其他关于神的概念都可能违背了基本的形而上学原理（更为明显的，也是对圣经教义和正统教理的违背）。确认“一个神圣而有福的本性是没有嫉妒这种情感的”，也没有任何其他情感，这暗示对上帝有一种自然的认识，任何人，只要不是“心胸狭窄”，都可获得。<sup>[119]</sup>圣经确实谈到上帝的“义愤”和“忿怒”<sup>[120]</sup>，但这样的谈论是从人的角度，因为“我们认为他惩罚我们，就是他‘发怒了’”。<sup>[121]</sup>再说一次，就算是正统教义，也绝不允许因父“生了”子，就以某种方式抛弃基本的形而上学原则，即“神的特点是不动心、无情欲”。<sup>[122]</sup>因为那神圣而有福的本性是“单一的，统一的，非复合的”，它没有任何“同谋或者相异的成分”。这样，接受“关于



某个神圣本性的观念”就“凭着那个名称的暗示”包含了“它里面一切与神性相吻合的可能之物的完全性”。<sup>[123]</sup>但是在那些可能的完全形式中，“稳定性”并没有专门的位置，尽管它很可能看起来是神的一种属性，因为根据否定神学，无论是“冲突”还是“稳定”——事实上二者互为因果——都不可能作为神圣本性的谓词，这是自明的。<sup>[124]</sup>关于神圣本性的合理概念，必然是一个否定性的概念，可以对这些不相配的形象作出限制——这样的形象，无论是学术的思辨，还是稚嫩的灵性，都有可能产生——因为“对上帝任何卑鄙而低级的思考”，不论出于什么原因，都被排除。<sup>[125]</sup>但是那种方法论上的限制也有其建设性的一面。确定“专属于神的概念”暗示关于神性的独特意识包含“对神圣而超验本性的敬虔直觉”。<sup>[126]</sup>这些“直觉”反过来在分辨“专属于神的概念”（尤其是一神论）与所有“对上帝卑鄙而低级的思考”（尤其是多神论、迷信和偶像崇拜）这二者的任务中发挥规范作用。

87 有一类这样的“关于上帝的卑鄙而低级的思考”，是卡帕多西亚教父特别敏感的，那就是认为神有性别。<sup>[127]</sup>那种敏感性与他们的人类学和道德神学的苦修因素相关。关于这一点，影响最深远的制度性表达是《巴西尔会规》（*Rule of Basil*），包括它的各种不同版本的修订本<sup>[128]</sup>（不论《巴西尔会规》与巴西尔的隐修作品可能有什么关系）。<sup>[129]</sup>卡帕多西亚教父作品中对隐修理论的最明晰概括可能就是《论童贞》一文，此文被认为是尼撒的格列高利的最早期作品，写于371年。<sup>[130]</sup>它既是对上帝论的阐明，也是要求守童贞的劝告。它至少还有部分是源于对多神的神话学语言的深度厌恶，在这样的神话学中，毫无廉耻的性欲往往是那些被认为高于人类的所谓的神最明显的特点。<sup>[131]</sup>这是否定法最明显的含义之一；因为如果像逻各斯、光这样具有圣经权威和正统效力的称谓都不能归于神——这一点是毫无疑问、完全肯定的，<sup>[132]</sup>那么认为神圣本性有某种源于性别比喻——包括圣经本身所使用的性别比喻——的含义，岂不更加不合情理！在这一点上，卡帕多西亚教父在希腊语法上的良好训练同样帮了他们大忙。比如，他们能够利用希腊语谈论上帝所用的教会正统三一论的那些名词里的独特情形：“上帝”和“父”在语法上都是阳性的，而“神”（以及“三位一体”的名称）在语法上是阴性的，“圣灵”（*pneuma*）这个词则是



中性的。没有人会基于这些语法上的特质认为“我们的上帝是男性”，或者认为上帝是女性，或者认为圣灵作为第三位格（位格也是个阴性名词）在三位一体中没有第一和第二位格那样的性别。<sup>[133]</sup> 88

事实上，根据尼撒的格列高利，即使是人性，当它获得荣耀之后，性别也不再是它的特点；性别原初也不属于人性的高贵特性，而是属于它的非理性因素。更不要说上帝，那是万万不可用性别来界定的。<sup>[134]</sup>当圣经和教会用诸如“父”这样的头衔和比喻称呼上帝时，在人听来这些词具有性别，那其实只是圣经真理的一种提示，要人记得上帝是超越性别的，就如新约所说，“天上地上的各家（fatherhood, patria），都是从他得名。”<sup>[135]</sup>其他每个父同时也是子，每个“生育者”首先是“被生的”。因此这样的词这里是在某种独特的意义上使用的。<sup>[136]</sup>也就是说，真正的比喻绝对不是把“父”的名字用来指称上帝，而是将这样的术语用于人的繁殖，指人的父亲身份，那是始终处于父子系列中的一种身份。<sup>[137]</sup>然而，那种比喻完全不是禁止，而是便于将一种超越的父亲身份以及一种超越的母亲身份的性质归于无性别的上帝：“神圣权能……虽然远优越于我们的本性，任何途径都无法企及，但是就像温柔的母亲与自己的孩子一道呢喃一样，他给予了我们的人性它所无法领会的事物，因而在上帝向人类的各种各样显现中，上帝既使自己适应人类，又用人的语言说话。”<sup>[138]</sup>这样随意使用母亲比喻，又这样严格限制父亲比喻，都出于尼撒的格列高利，并且出于同一篇文章；在他和其他卡帕多西亚教父的作品中，这两者是类似的，因为他们对表示三位一体中第二位格耶稣基督的阳性名称逻各斯（Logos）和阴性名称智慧（Sophia）自如地交替使用。<sup>[139]</sup>尽管圣经使用了后古典名称“先祖”（patriarch）——七十士译本中约有七个段落出现这个词，新约用到过四次<sup>[140]</sup>——但如果认为卡帕多西亚教父持一种有时被称为“父权式”的神观，似乎上帝显然是男性的反映，那就是对他们思想的极大误解。因为他们对这个词的两个组成部分——“父”（patēr）和“首”（arche）——的神学理解就是断定神圣本性是超越性别的，也超越其他一切神人同形和神人同感的图像。因此性别也是一个指针，表示“一与多之间，真与假之间，所谓的诸神与一位真神之间的对比”。<sup>[141]</sup>但是这种护教一神论受到挑战，因而当它成为卡帕多西

亚教父捍卫正统三一教理的前提时，就进一步得到深化。<sup>[142]</sup>

### 注释

- [1] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 578 (Jaeger 1: 395)
- [2] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1268—269)
- [3] Gr. Nyss. *Ref.* 24 (Jaeger 2: 321—322 [var.])
- [4] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 475—478 (Jaeger 1: 364—365)
- [5] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 5 (Jaeger 2: 108—109)
- [6] Bas. *Leg. lib. gent.* 4 (Wilson 22)
- [7] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 94 (Jaeger 2: 83)
- [8] Gr. Nyss. *Or. catech.* 35. 1 (Mérider 160)
- [9] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 59 (Jaeger 2: 286)
- [10] See pp. 300—305
- [11] Gr. Naz. *Or.* 39. 3—6 (PG 36: 336—341)
- [12] Gr. Nyss. *Or. catech.* 18. 2 (Mérider 92)
- [13] Gr. Naz. *Or.* 4. 53 (SC 309: 156)
- [14] Gr. Naz. *Or.* 41. 1 (PG 36: 429)
- [15] Gr. Naz. *Or.* 36. 3 (SC 318: 246)
- [16] Gr. Nyss. *Virg.* 3 (Jaeger 8—1: 265—266)
- [17] Gr. Naz. *Or.* 28. 15 (SC 250: 132)
- [18] Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6: 205)
- [19] Gr. Naz. *Or.* 28. 14 (SC 250: 130)
- [20] Bas. *Ep.* 233. 1 (Courtonne 3: 39)
- [21] Gr. Naz. *Or.* 39. 7 (PG 36: 341)
- [22] Gr. Naz. *Or.* 40. 17 (PG 36: 381); Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 404)
- [23] Lefherz 1958, 33—59
- [24] 罗 12: 1
- [25] Dölger 1932, 81—116
- [26] Delehaye 1921, 314—332
- [27] Gr. Naz. *Or.* 24. 12 (SC 284: 64—66)
- [28] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 10. 40—41 (Jaeger 2: 305)
- [29] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—1: 39)
- [30] 林前 8: 5—6
- [31] Bas. *Ep.* 8. 3 (Courtonne 1: 25)
- [32] 诗 95: 3
- [33] Gr. Nyss. *Ref.* 24 (Jaeger 2: 321—322); Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 94 (Jaeger 2: 83)
- [34] Jaeger 1947, 4—9; Jaeger 1961, 31n
- [35] Hom. *Il.* 15. 189
- [36] Gr. Naz. *Or.* 31. 16 (SC 250: 306)
- [37] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 618—619 (Jaeger 1: 407)
- [38] Gr. Naz. *Or.* 29. 2 (SC 250: 178)

- [39] Gr. Naz. Or. 4. 117 (SC 309; 280)
- [40] Jaeger 1961, 29
- [41] Pl. Tim. 39e—41a; Gr. Nyss. Ref. 48 (Jaeger 2; 332)
- [42] Cooke 1927, 400—401
- [43] Schippers 1952, 46—48
- [44] OCD 414—415; ODCC 480
- [45] Gr. Naz. Or. 28. 14 (SC 250; 130)
- [46] Gr. Naz. Or. 21. 36 (SC 270; 188)
- [47] Gr. Nyss. Apoll. (Jaeger 3—I; 228—229)
- [48] Gr. Naz. Or. 14. 29 (PG 35; 896)
- [49] Gr. Naz. Or. 38. 6 (PG 36; 316—317)
- [50] Gr. Naz. Or. 39. 7 (PG 36; 316—317)
- [51] Gr. Nyss. Cant. 5. 7 (Jaeger 6; 147)
- [52] Gr. Nyss. Eun. 1. 231 (Jaeger 1; 94)
- [53] Gr. Nyss. Or. catech. pr. 4 (Mérider 4)
- [54] Bas. Ep. 189. 3—4 (Courtonne 2; 134—135)
- [55] Gr. Nyss. Virg. 7 (Jaeger 8—I; 283)
- [56] Gr. Naz. Or. 25. 15 (SC 284; 192)
- [57] See pp. 10—13; 170—171
- [58] Gr. Naz. Or. 42. 3 (PG 36; 461)
- [59] Gr. Naz. Or. 5. 31 (SC 309; 356—360)
- [60] OCD 999
- [61] Bas. Hex. 5. 1 (SC 26; 280)
- [62] Cochrane 1944, 285
- [63] Gr. Naz. Or. 28. 14 (SC 250; 128)
- [64] 路 22: 53
- [65] 林后 4: 4
- [66] 约 14: 30; 16: 11
- [67] Portmann 1954, 104—108; Philippou 1966, 251—256
- [68] Bring 1929
- [69] Gr. Nyss. Eun. 2. 277 (Jaeger 1; 307—308)
- [70] 创 1: 2
- [71] Bas. Hex. 2. 4—5 (SC 26; 152—160)
- [72] ap. Gr. Nyss. Or. catech. 7. 1 (Mérider 44)
- [73] Gr. Nyss. Eun. 1. 503—507 (Jaeger 1; 171—173)
- [74] Gr. Nyss. Eun. 2. 477 (Jaeger 1; 365)
- [75] Vollert 1897, 36—55
- [76] See pp. 324—326
- [77] Bas. Eun. 2. 34 (SC 305; 140)
- [78] Gr. Naz. Or. 28. 14 (SC 250; 128—130)
- [79] Gr. Nyss. V. Mos. 1 (Jaeger 7—I; 22)
- [80] Gr. Nyss. Eun. 1. 626—628 (Jaeger 1; 206—207); see pp. 92—93
- [81] Gr. Nyss. Eun. 3. 4. 34 (Jaeger 2; 147)

- [82] Gr. Nyss. *Ref.* 24 (Jaeger 2: 321—322 [var.])
- [83] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 130 (Jaeger 1: 263)
- [84] 赛 44: 6
- [85] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 10 (Jaeger 2: 110)
- [86] See pp. 115—118
- [87] Koperski 1936, 45—65
- [88] 约 10: 30
- [89] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 20—21 (Jaeger 2: 271)
- [90] Gr. Naz. *Or.* 25. 16 (SC 284: 194—196)
- [91] See pp. 245—247
- [92] Gr. Nyss. *Or. catech.* 1. 2 (Méradier 8)
- [93] Bas. *Ep.* 233. 2 (Courtonne 3: 40—41)
- [94] Eun. ap. Bas. *Eun.* 1. 5 (SC 250: 304)
- [95] Gr. Naz. *Or.* 31. 15 (SC 250: 304)
- [96] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 59 (Jaeger 2: 286)
- [97] Pl. *Tim.* 39e—41a
- [98] Gr. Nyss. *Ref.* 48 (Jaeger 2: 332)
- [99] *DTC* 7: 620; *OED* 5—1: 223
- [100] See pp. 259—262
- [101] 西 1: 16
- [102] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 306—307 (Jaeger 1: 117)
- [103] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 69—70 (Jaeger 1: 246—247)
- [104] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 275—277 (Jaeger 1: 106—107)
- [105] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 2 (Jaeger 2: 107—108)
- [106] Mateo-Seco-Bastero 1988, 269—284
- [107] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3: 1: 40)
- [108] Bethune-Baker 1901
- [109] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 231—232 (Jaeger 1: 94—95)
- [110] Quasten 2: 57—62; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 17 (Jaeger 2: 57)
- [111] 创 1: 1
- [112] 约 1: 1
- [113] Gr. Nynn. *Eun.* 3. 6. 33 (Jaeger 2: 226)
- [114] See pp. 66—68
- [115] Bas. *Hex.* 1. 5—6 (SC 26: 108—110)
- [116] Gr. Naz. *Or.* 25. 16 (SC 284: 194)
- [117] See pp. 238—241
- [118] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 483—486 (Jaeger 1: 116—167)
- [119] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 418 (Jaeger 1: 148)
- [120] 诗 78: 5—6
- [121] Gr. Naz. *Or.* 31. 22 (SC 250: 316—318)
- [122] Gr. Naz. *Or.* 25. 17 (SC 284: 198)
- [123] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—1:

- 91)
- [124] Gr. Naz. Or. 6. 12 (PG 35; 737)
- [125] Gr. Nyss. *Apoll* (Jaeger 3—I: 228—229)
- [126] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 93—94)
- [127] Viller-Rahner 1990, 122—146; Blond 1944, 157—210; Keenan 1950, 167—207
- [128] Florovsky 10; 139—148
- [129] Morison 1912, 15—21; Clarke 1913, 63—106
- [130] Quasten 3; 269—272; Gr. Nyss. *Virg.* (Jaeger 8—I: 247—343)
- [131] Gr. Naz. Or. 38. 4 (SC 36; 316)
- [132] Gr. Naz. Or. 37. 4 (SC 318; 278)
- [133] Gr. Naz. Or. 31. 7 (SC 250; 288)
- [134] See pp. 291—293; Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6; 213); Gr. Nyss. *Hom. opif.* 22 (PG 44; 20); Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6; 213)
- [135] 弗 3; 14—15; Gr. Naz. Or. 25. 16 (SC 284; 196)
- [136] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 548 (Jaeger 1; 184—185)
- [137] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 548 (Jaeger 1; 184—185)
- [138] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 419 (Jaeger 1; 348)
- [139] See pp. 218—219
- [140] 代上 24: 31; 27; 22; 代下 19: 8; 23; 20; 26; 12; 《马加比四书》 7; 19; 16; 25; 徒 2: 29; 7: 8; 7: 9; 来 7: 4
- [141] Gr. Nyss. *Ref.* 24 (Jaeger 2; 321—322 [var.])
- [142] See pp. 231—247

## 作为有序整体的世界

上帝论使拒斥多神论的护教学在卡帕多西亚思想体系中具有至关重要的意义。多神论对祷告和灵修具有毁灭性的意味——按纳西盎的格列高利的话说，崇拜者原本应当因崇拜而变得高尚，但在多神崇拜中，崇拜者“因他们所崇拜的对象而蒙受耻辱”<sup>[1]</sup>——即使撇开这种毁灭性意味不说，也必须彻底反驳多神论，因为它对神圣实在呈现的是一幅歪曲的画面。它对人类道德产生的败坏影响也与它致命的特点，即非理性与亵渎神圣密不可分。<sup>[2]</sup>走向神格化 (*theosis*) 的过程是崇高的，那些崇拜真上帝的人通过这样的神格化终于“得与上帝的性情有分”<sup>[3]</sup>，而与此相对应，偶像崇拜者成为他们所崇拜的偶像的复制品，显得荒谬可笑。<sup>[4]</sup>奥林匹亚山上诸神道德败坏，反映在人为纪念诸神而举行的放荡淫邪的节日和庆典之中。<sup>[5]</sup>从多神论推导出来的两种必然结论，包括敬虔的和伦理的，都是卡帕多西亚护教论的重要组成部分。因此，多神论在作为护教学的自然神学的题目下，也表现为对世界是无所不包的宇宙整体这个观念的颠覆，这种颠覆是不能接受的。<sup>[6]</sup>

与巴西尔对有神论的分类非常相似，纳西盎的格列高利对自然神学的体系也作出分类，这种分类在形式和术语上都使人想起亚里士多德在《政治学》第三卷关于政府形式的分类。格列高利在分类中把

91 “关于上帝最古老的三种观点”分为：无政府论 (*anarchia*)、多头制



(polyarchia) 以及君主制 (monarchia)。他接着说, “前两者是希腊儿童的游戏”, 又说: “但愿他们仍然这么幼稚!” 尽管对这二者作了区分, 但二者都导向同样的宇宙论结论。因为无政府主义, 就是缺乏任何领头的, 自我界定为 “没有任何秩序的事物”, 不论在自身之内, 还是在世界中。而多头制存在多个领头的, 很容易 “内讧, 分门别类”, 因此它的宇宙论实际上意味着同样的 “无政府状态, 因而是无序的”。总之, 无论是无政府制还是多头制, 都倾向于 “同样的事, 即无序; 而这导致瓦解, 无序是走向瓦解的第一步。”<sup>[7]</sup> 因此, 唯有神圣的 “君主制” 才可能拯救世界的秩序。根据玛克里娜, 这种神圣君主制既适合于人的受造, 也适合于宇宙其余部分的受造。<sup>[8]</sup> 凯撒利亚的巴西尔也在他关于宇宙论的长篇论文的开篇指出: “支配着可见事物的良好秩序” 是 “任何人开始讲述世界形成” 的恰当起点。<sup>[9]</sup> 尼撒的格列高利认为, 任何拒绝基于 “某种形而上学上的优先性” 描述世界的权威的理论都是 “篡夺”<sup>[10]</sup>, 这样一种 “任意分配” 的理论在分配权威时, 就好像是把权威 “随意地堆积在上帝头上, 他在获得那样的分配之后才拥有胜过对手的优先性”, 但没有任何基于 “本体论上的优先性”, 实际上就是否定基于形而上学超验性的优先性。

所以, 四位卡帕多西亚教父都指出了关于神圣本体的正确理论与世界秩序之间有一种根本性的哲学关联。要使 “庄严有序的宇宙成为普遍可理知的世界”, 这是哲学思考的任务。<sup>[11]</sup> 因为秩序比无序和无政府状态要好, 这是自明的真理。<sup>[12]</sup> 由于多神论必然导致混乱和全面无序, 所以反过来, 世界作为有序整体的存在, 作为 “一个广袤的自然和一种精致体系”, 是一神论的必然结果, 与任何非一神论不相一致。<sup>[13]</sup> 在纷繁复杂的自然现象内部或者之外寻找某种秩序, 尽管困难重重, 但必不可少, 之所以如此, 原因在于 “自然不可避免的变化” 数量巨大。<sup>[14]</sup> 自然神学, 更不要说启示神学, 一旦面对这些变化, 就不得不去寻找一个全面综合的世界观。 “宇宙体系和治理的原因, 是整个自然所依赖的, 是宇宙的产生和进展所源自的, 是它的运动变化所趋向的, 也是它所安居的”, 这是尼撒的格列高利对这种综合世界观的全面表述。<sup>[15]</sup> 这样的一种世界观同样是必不可少的, 不论我们将 “宇宙看作一个整体, 还是看作构成完整整体的宇宙的各个部分”。<sup>[16]</sup> 构成宇宙的

那些众多部分，每一部分就其自身来说是个个体，无法与作为整体的宇宙相提并论，或者与宇宙内部其他个体事物相比拟。<sup>[17]</sup>经验观察可以确证“世界的各部分中存在这样的一种不相似性”，由此，“在构成整体框架的每个事物中，都有一种对自身对立面的依赖性。”<sup>[18]</sup>然而，每个个体造物按其自身的方式成为美的。<sup>[19]</sup>而最美的乃是作为整体的世界的秩序<sup>[20]</sup>，“通过不可分的依恋性和联结性将宇宙各不相同的部分联合起来，通过如此完美的团契与和谐，将相距遥远的事物统一在普遍的道之中。”<sup>[21]</sup>因此，有人若是“从一个哲学观点”出发研究科学，就会“拥有灵魂洞察力”，有可能“思考整体的和谐性”。这样的观察者就会“在（诸天）循环往复中看到对立面运动而产生的优美与和谐”，根据托勒密的太阳系理论，就会注意“这些与恒星相反方向旋转的运动内圈”。<sup>[22]</sup>

卡帕多西亚教父关于上帝论的护教学基于自然神学<sup>[23]</sup>，拒斥一神论之外的所有其他有神论，作为这种拒斥的一部分，它还拒斥对这种理论——世界是个“完全的整体”——作任何泛神论解释，似乎世界拥有这样的整体性是因为受造界与造物主具有形而上的一致性。<sup>[24]</sup>拒斥泛神论对他们的宇宙论也很重要。因为上帝论的一个必然结果，包括在自然神学内部和启示神学内部，是这样的原则，关于“完全整体”的概念不允许导致以下的理论，即构成宇宙的材料从永恒起就与上帝同在，但是与上帝相分离地存在。这种理论与泛神论对立，因为它没有将上帝等同于世界，但在某些方面又与它相类似，因为它将仅仅属于上帝的永恒归属于世界。卡帕多西亚教父的否定法，即通过否定的肯定法也适用于这个问题——这种方法首先在他们的上帝论以及认识上帝<sup>93</sup>的理论里提出，他们利用他们的宇宙论作为手段，以另一种形式重申他们关于神的超验性理论。因此，当欧诺米认信时宣称：“在创世活动中，上帝并不需要质料或者部分或者自然工具”，尼撒的格列高利不得不认同，<sup>[25]</sup>这意味着格列高利承认“在上帝的能力和智慧中，不需要任何外部的协助”。<sup>[26]</sup>

欧诺米的短语“质料或部分或自然工具”，把“质料”放在第一位，暗示这是对神的超验性概念的首要威胁，因而也就是对世界是有序整体这个定义的威胁，这种威胁来自于各种古典理论：认为质料是先

在的，因而与上帝同在；也来自于基督教思想内部某些异端体系使教会的创造论与这样的理论相符合的企图。后世对那些异端体系的了解，照例几乎完全基于其正统派对手，包括卡帕多西亚教父在内，对它们的批判性记载，而异端分子的原作已经遭毁。异端体系的出发点就是关于神的超验性的正统教义。这些体系公开宣称，质料永恒理论是确保上帝超验性的唯一途径，使它免除存在于正统创造论中的危险；因为在他们看来，正统创造论使上帝的超验性同时密切而直接地包含在质料世界的材料中，因而也包含在恶中。上帝的超验性意味着上帝（在一系列否定性词缀里）“本性上是单纯的、非质料的，没有量、大小和结合，剔除了由形状而产生的界限概念”。另一方面，质料“被认为是用间距测量的广延”，人的感觉通过“颜色、形状、体积、大小、硬度以及其他它所属的性质”可以感知。如果上帝是真正超验的，那就必然推出“神圣本性里不可能有任何这类属性的构成物”。这就提出了一个难题，尼撒的格列高利以其对手的名义明确表达如下：“有什么方式使质料从非质料产生，有广延的事物从没有广延的事物产生？”<sup>[27]</sup>要解决这个难题，这种调和论提出一种“双重起源”论，将“世界的形式归于至高的创造主”，将“质料归于造主之外的另一源头”。<sup>[28]</sup>

卡帕多西亚教父用他们在思考对手——包括异教的和基督教的——的自然神学时明确提出的一些护教观点来反驳这些论调。因此他们拒斥这种“两个永恒且非生的存在，其本体同时并存”的理论，认为这不仅是异端观点，而且在逻辑上也站不住脚。<sup>[29]</sup>无论是支持一神论的理性论证还是反驳多神论的理性论证，对付这种“从第一个寓言推导出的谎言”都同样有力。<sup>[30]</sup>那种根本区别使独一神论与其他所有假设不止一个神圣中心的非严格一神论的理论区分开来，不论他们提出的这样的中心就如多神论那样是多个，还是如这类宇宙二元论那样只有两个。认为“二”比“多”更接近“一”，这无论在数学上，还是在形而上学上，都是可笑的，因为上帝的独一性，就如《申命记》“示玛篇”断然规定的：“以色列啊！你要听：耶和华我们上帝是独一的主”<sup>[31]</sup>，是绝对的，完全不能妥协的，对正统的三一论教理——卡帕多西亚教父解释说，这是为“示玛篇”辩护的唯一方式，对基督徒敬拜基督为神，也同样如此。<sup>[32]</sup>另外，支持否定法的一切辩护论证都可用来

拒斥质料永恒论。因为这类理论虽然自命为保卫神圣超验论的途径，但是企图“猜度一种既不是人的理性所能领会，又不是人的声音所能表达的权能”，只能是一种毫无根据的努力。这就使他们与其他所有恣意要将无以言表的神圣奥秘纳入“人的理性”和“人的声音”之界限内的企图同属一类。<sup>[33]</sup>上帝至高无上、支配一切的能力非人的语言所能囊括，就是上帝的话语也不能，而是由上帝之作品所见证的“无限的万古和宇宙的优美”。<sup>[34]</sup>

95 卡帕多西亚教父所拒斥的所有这些宇宙论和形而上学理论也都可以追溯到古典源头。柏拉图和亚里士多德分别以各自的方式提出一种先在的（因而在某种意义上就是永恒的）质料，创造主（因而在某种意义上与这种质料同在）将它构造成一个宇宙整体。巴西尔显然注意到了柏拉图和亚里士多德的永恒质料理论，因此他概述了这样的思想：“他们是这样构想神的创造工作的。世界的形式归功于至高造物主的智慧，质料则从虚无来到造物主面前，因此，世界源于双重起源。”<sup>[35]</sup>然而在别的地方，巴西尔认为，“质料”与“形式”之间的区别完全有可能为圣灵论挖掘出恰当的类比。<sup>[36]</sup>正是亚里士多德关于这些问题的论述，给吉尔松的吉福德讲座所说的“中古哲学之精神”留下了永久性的记号<sup>[37]</sup>，因为它显然对中世纪西方经院哲学十分有益，尤其在它把宇宙解释为有序整体上非常有用。但从巴西尔的概述来看，显然，亚里士多德将这种“形式质料说”（hylomorphism）与以下观点结合起来：创世是将先在的质料与形式合在一起创造出实在，因而那质料本身并不是从虚无中创造出来的。托马斯·阿奎那非常敬仰亚里士多德天生的智慧，但亚里士多德如此公然地与从无创造的基督教理论相背离，这极大地考验阿奎那对他的敬意。<sup>[38]</sup>托马斯曾宣告，上帝的存在本身和创造概念都可以通过自然理性得到证明，无需神圣启示的协助，但现在他不得不承认，从无创造不可能由理性来证明，而只能靠启示显明。

虽然卡帕多西亚教父必须不断地宣讲诸如此类来自亚里士多德宇宙论的挑战<sup>[39]</sup>，但显然，即使基于巴西尔的引语，也可以知道，衬托他们宇宙论思想，就如衬托他们的一般形而上学思想一样的主要古典哲学家，不是亚里士多德，而是柏拉图。如果他们——不论他们所阅读的新柏拉图主义者的作品可能是什么——把“柏拉图”与后来的中

期柏拉图主义与新柏拉图主义思想家的体系（柏拉图与新柏拉图主义之间的截然不同，以及中间又多出“中期柏拉图主义”这个范畴，主要是一个现代学术现象）<sup>[40]</sup>混为一谈，那就更是如此了。<sup>[41]</sup>他们往往越过新柏拉图主义回到柏拉图本人。<sup>[42]</sup>虽然“创造主—得穆革”（*demiourgos*）这个词确实在七十士译本中出现过一次，在新约里也出现过一次，另外，它的同源动词“*demiourgein*”在七十士译本中出现了三次，新约则没有出现过<sup>[43]</sup>，但是巴西尔使用“得穆革”描述创世，可以说是在一字不差地重复柏拉图最重要的讨论创世理论的对话《蒂迈欧篇》。<sup>[44]</sup>值得注意的是，所有卡帕多西亚教父在解释创世时都不断地诉诸这篇对话，包括注释尼撒的格列高利所说的《创世记》的“宇宙创生故事”。<sup>[45]</sup>就如詹姆士·亚当在最早系列——1904年和1906年在阿伯丁举办——的一次吉福德讲座论到《蒂迈欧篇》时所说的：“这篇对话对基督诞生之前的一个半世纪以及基督纪元的最初几个世纪里的宗教思想和沉思所产生的影响，再怎么评价也不为过。《蒂迈欧篇》比任何其他文学名著更大地促进了希腊主义和希伯来主义的整合，而基督教神学中很大一部分就源于这种整合。”<sup>[46]</sup>或者用格列高利·格罗特（*George Grote*）的话——亚当也引了他的话——说：“因此，柏拉图的《蒂迈欧篇》成为从希腊早期充当哲学的多神论神学转向基督纪元之后哲学所从属的全能一神论的中介。”<sup>[47]</sup>《创世记》与《蒂迈欧篇》两种创世故事之间的相互影响贯穿于基督教神学、哲学和释经史——回溯到亚历山大的斐洛和希腊化的犹太教，就如许多这样的历史问题那样——这个问题应当引起学者们更多的关注，而不只是局限于已有的研究。<sup>[48]</sup>但即便现在，也可能看到尼撒的格列高利和其他卡帕多西亚教父的基督教“奥秘神学”[借用题为“让·丹尼罗（*Jean Danielou*）对尼撒的格列高利的开创性研究”一文的术语，他的研究有助于掀起五十年的争论]将它的很大一部分词汇和概念框架归于“柏拉图主义”，但在许多基本方面，它也超越了柏拉图或者新柏拉图主义的框架。<sup>[49]</sup>

96

卡帕多西亚教父在表达他们的宇宙论时，谈到将这个内在固有的质料世界的创立归于一个超验的属灵造物主似乎不一致的问题，首先想到的肯定就是柏拉图的理念论。<sup>[50]</sup>他们所依据的假设是，创世“通过



一种分等级的、有序的进化”从较低的造物进展到人类的创造，这种进展在《创世记》的创世故事里被描述为连续几天的创造过程，但从事物的本性中也同样可以明显看到。<sup>[51]</sup>此外，创世还有一种更加无所不包的“分等级、有序的进展”显示在每种造物的发展过程中，比如天、地、火这些元素（*stoicheia*）：从理念到具体的现象，从具体的现象到它们全体的整体和谐。首先出现的是“上帝愿意赐给”每个造物的“形式”；然后上帝“造出质料”与那种形式“相一致”；“最后，上帝通过不可分解的纽带将宇宙所有各不相同的部分连成整体，在它们之间确立完美的团契与和谐，就是遥远的事物，不论有多远，都统一在普遍一致性中。”<sup>[52]</sup>因此，根据《创世记》，当上帝把人安置在伊甸园，“使他成为耕作者”<sup>[53]</sup>时，可以从比喻的意义上认为，这是“神圣概念的耕作者，既包括简单的，也包括完全的”。<sup>[54]</sup>这也是一种“先在”，像亚里士多德的世界永恒论或者柏拉图的得穆革论这样的古典宇宙理论都力图表达这样一种“先在”；但是它是一种“在上帝预见的权能之内的先在”，而不是独立于造物主的。圣经在苏珊娜的惊叹中谈到这一点：“永恒的上帝啊，你知道一切秘密，预见一切事物！”<sup>[55]</sup>上帝作为“天和地的造物主”，“也是存在者之本质的造物主”，不只是“各种形象的创造者”，也是“本体和形式”的创造者。<sup>[56]</sup>因此，虽然个人的灵魂在数量上不可数，但“在他们背后有一个统一的本体”。<sup>[57]</sup>事实上，在这个意义上，上帝就是一切本质的本质，“唯一非造的永恒本体”，它生出“时间、空间以及它们的所有结果”，还生出（显然与柏拉图的理念有关）“在可理知、超现世世界里思想可把握的先于时空的任何事物”。<sup>[58]</sup>因此，可见的“美善”之外就是“美善的理念”，相当于“理智的美善”，所有其他美善之物（*kala*）从这个美善获得各自的存在和名称。<sup>[59]</sup>

作为关于超验造主的一个否定性真理，这一理论也是“我们的理智可领会的，但没有任何语言可以表达，对于知识上的初学者和婴儿来说是个过于高深的题目”<sup>[60]</sup>——所谓的婴儿其实是指所有人，不论他有多博学，或者有多敬虔。然而就是在那些严格的界限之内，也有可能谈论一种神圣创造的过程，在这个过程中，“甚至在所有那些如今吸引我们注意力的事物还不存在之前，上帝一旦盘算并决定要生成那原



本不存在的事物，就已经设想了世界如其应是的样子。”<sup>[61]</sup>通过这个过程，质料被造，乃是根据上帝愿意给予的形式被造。所以，甚至在“世界产生”之前，造物主根据自己自由而至高无上的意志预定了宇宙整体的分类排列必然是“一种适合超自然权能发挥作用的情形，超越于时间的局限，永恒而无限”。<sup>[62]</sup>从人的技艺引出类比，说技艺(*techne*)拿了先在的“质料”，然后把“形式”加在它上面，这很具欺骗性。<sup>[63]</sup>不过，基督教这样改编各种古典的“形式”理论，作为一种类比，完全可能为护教事业提供各种独特的益处。另外，它还提供了一种结构，使人有可能谈论总是令人烦恼的难题，即属智性—灵性的神与属物理的身体实在之间的形而上学关系。<sup>[64]</sup>要解决这个难题，必须把逻各斯界定为“一种理智的而非形体的考查方法”。颜色、数量以及其他身体属性，必然“使身体的整个观念不被消解”，其自身是“可理知的”，也就是说由理智来认知；“本性上也是属理智的神圣者”可以看作已经把存有赋予了这些“理智潜能”，使它们通过“彼此合作”产生身体的质料世界。<sup>[65]</sup>另一方面，把理念论基督教化使我们有可能指出，虽然世俗的技艺在质料之后，但如果将这样一种活动转用到创造主上帝身上，那是“对推论的贬损”，因为上帝在具体的质料之前就创造了理念，因此是从非存有中生出生存有。<sup>[66]</sup>所以在一定意义上可以说，这里，柏拉图《理想国》和其他对话里的理念论是用来拒绝或者至少修饰柏拉图在《蒂迈欧篇》的创造论的。正如理念论使我们有可能解释人性堕落之前的原初状态，根据这种解释，“神的概念”与被造的清白之人一起先在，同样，在人类历史的另一端，人性的至高活动——沉思——可以在末世论上看作是对天上王国的界定。<sup>[67]</sup>巴西尔这样概述那种界定：“如今我们‘对着镜子’<sup>[68]</sup>观看它们的影子，但此后，我们脱离这属地的身体，穿戴上不朽坏的和不可死的，就能看见它们的原型。”<sup>[69]</sup>

然而，不能拿柏拉图的理念论如此理解——不仅教义论不能，甚至护教论也不能——因为本性上属理智的上帝创造了“理智的潜在性”，然后质料世界从中产生出来，所以严格来说，上帝只是前者的创造主，而不是后者的创造主，或者只是作为整体的宇宙的造主，但不是宇宙具体组成部分的创造者。<sup>[70]</sup>上帝的知识包含宇宙，“不仅囊括整

个总量，对构成这个整体的每个单位也拥有精确的知识。”<sup>[71]</sup>尼撒的格列高利一方面反对异端分子欧诺米，坚持认为上帝关于被造世界的这些单位的超验知识与人心所能获得的关于它们的部分而有限的知识之间存在巨大差异——是性质上的而不是数量上的差异——但他又声称，上帝的超验能力是由受造界的一切具体事物和普遍事物所证明的：“无限的永世，宇宙的优美，天体的光束，大地和海洋的种种奇景，天使一族和超宇宙的力量，以及其他一切事物”，从人的自然知识来看也是如此。<sup>[72]</sup>因此，他对结局充满信心，觉得能够应对哲学上对正统三一神论提出的挑战，只要回答说：“请观察自然的作为！”<sup>[73]</sup>卡帕多西亚教父凭着这种科学经验主义，就如卡尔·翁特施泰因（Karl Unterstein）所说的，“抛弃了柏拉图及其理念论，与亚里士多德哲学产生一定关联。”<sup>[74]</sup>

于是，对自然的这种科学观察被援引为自然神学上护教阐释的方法论的组成部分。<sup>[75]</sup>就如卡帕多西亚教父体系的其他方面一样，他们并非总是让读者轻易地知道——有时候似乎他们自己也很难分辨——当他们诉诸被认为是科学事实的现象时，什么情况下把它当作一种修辞技巧的说明，什么情况下又作为一种逻辑论证的证明。因为在他们的思想里——其实不只是在他们的思想里——很难画出两者之间的界线，跨过这界限倒很容易。<sup>[76]</sup>比如，巴西尔用彩虹的统一性和多样性作为类比说明三位一体的关系，这似乎落实在说明一边。<sup>[77]</sup>他的姐姐玛格里娜的用法可能也是如此，她利用详尽的源于希腊天文学家教导“月亮总是从太阳获得光线”的科学资料，来证明并非所有知识都是经验的。<sup>[78]</sup>他们的兄弟尼撒的格列高利引用的资料似乎也同样如此，至少最初是这样的，他引用水银和植物学来支持复活论，最后表明他引用这些例子的目的原来是要证明“复活的教义”与“我们根据经验得知的事实”之间根本不存在矛盾。<sup>[79]</sup>纳西盎的格列高利提到宇宙中的秩序，冬夏、日夜的更替，这确实像是在援引某种熟悉的宇宙论观点证明上帝的存在。<sup>[80]</sup>尼撒的格列高利更加详尽地扩展这个主题，对作为“变化和流动之所”的地与“按一系列有序关系在各自轨道上运行的天上事物”作比照。<sup>[81]</sup>在另外一处，他表明天文学知识在反驳异端分子时显得颇有优势；<sup>[82]</sup>这种知识对他解释《雅歌》里所用的祈使表达“北风啊”、“南风

啊”<sup>[83]</sup>也大有好处。<sup>[84]</sup>然而，由于卡帕多西亚教父在他们的护教学中坚持反对古典的“时运”（*tyche*）和“定数”（*ananke*）理论<sup>[85]</sup>，所以，绝不能因为对天文学和其他“危险科学”的关注而导致取消偶然性这种错误，也不能“将所有存在之物和一切事件归于星辰的影响力”。<sup>[86]</sup>这样说来，天文学或者其他任何科学的“危险”所在，根本不是它对宇宙整体的理解，以及宇宙整体的自然运作——这一切都是得到确证的——而是它的超自然主义和伪科学，这必须以科学和自然神学（以及启示神学）的名义加以拒斥。<sup>[87]</sup>

科学观察有时能够说明，有时甚至能确证理性或者启示通过其他途径所获得的结论。比如，对于“人的理智有可能获得关于上帝本性的绝对而客观的知识”这样的声称，它可以提供一种生动而有效的反驳。因为在对最小的可见事物，比如蚂蚁，进行仔细的科学观察之后，必然得出结论说，它们最内在的“本性”是人不能理解的。既然“理解地上造物的真实存在”尚且超出了人的能力范围，那有人声称能够“使人的理解能力朝向超越一切理智的神圣实在”就更不可能了。<sup>[88]</sup>更高层次的科学知识甚至更加无可辩驳地证明，就是对自然现象“保证能作出某种解释”也已经非常地“冒昧”，更不要说对终极实在了。<sup>[89]</sup>然而描述自然现象所使用的所有这些术语，诸如“较低”和“较高”等级，本质上都是相对的，因为造主与一切造物——不论高级的还是低级的——之间具有压倒一切的本体差异。<sup>[90]</sup>总之，就如纳西盎的格列高利以详尽的科学细节所表明的，自然界的奇迹已经超出了人的理解范围；因此，凡是无限超越于自然界的，必然无限超越于人的理解能力。<sup>[91]</sup>

101

不过，对这些科学实在的沉思也为自然神学作出了积极贡献。巴西尔声称，“在思考产生自然物的技艺（*techne*）时，一棵树，一叶草就足以点拨你的全部智力。”<sup>[92]</sup>如果正确引导，对造物主的技艺——它显明在个体造物之中——的这种思考必然“通过这样的一种景象让人认识到某种神圣权能的存在，它用技艺和方法作工，在现实世界中显明自身”。而且，从这样的沉思可以看到，这种神圣权能“渗透每个部分，将那些部分与整体联结起来，通过部分完成整体的构造”。因此，神圣权能使它们成为一个“宇宙（全体），由一个支配一切的力量包

围，自制、自控，永远不停止运动，也永远不改变位置。”<sup>[93]</sup>要得出这样的自然神学结论，单纯经验的观察是不够的，经验主义甚至对有效的科学研究也是不充足的，如巴西尔所说：“我们必然不能仅靠眼睛来测量月亮，而要用推理。对发现真理来说，推理比眼睛要可靠得多。”<sup>[94]</sup>关于这种见解，卡帕多西亚教父承认受惠于古典思想，这是恰当的。玛格里娜承认，“记载下来的某种外邦的古典教育思想说得一点没错，是心灵在看，是心灵在听。”<sup>[95]</sup>

在人类思想的一些学科中，数学代表了理性高于经验感知这种认识论原则的最高例子，就如对许多其他希腊和拉丁思想家、古典的以及后来的基督教思想家来说那样。<sup>[96]</sup>因此，卡帕多西亚教父承认，在他们把数学应用于自然神学时，他们有古代的毕达哥拉斯主义作为先辈。<sup>[97]</sup>几何学的护教意义，在玛格里娜看来，在于它能够“引导我们一步一步地通过可见图形走向视野之外的真理”。这样的“理解”行为证明“一种深植于我们本性中的理智本质的工作”，在某种意义上这种工作先于身体感官的经验感知，并通过感官发挥作用。<sup>[98]</sup>圆是否没有开端或者终点，这不是基于经验根据所能回答的。<sup>[99]</sup>此外，必须记住，作为事物本性的一个“必然结果”<sup>[100]</sup>，数字也是被造秩序的一个组成部分。<sup>[101]</sup>虽然它是“作为表示对象数量的指示符号设计出来的”，这种理性知识和自然神学的元素却被那些基督教异端分子滥用，他们不知道“添加数字”并不改变一个事物，却试图引用它拒斥三位一体的三个平等位格这个正统观念。<sup>[102]</sup>然而，数字是自然神学的一部分，熟练地掌握了它们，正统的圣经注释者作为启示神学的阐释者就能够将这种知识用来解释圣经的神秘数字。<sup>[103]</sup>

这些思想家，就如基督徒，尤其是说希腊语的基督徒，正是从科学领域的医学和物理学，以及对数学的这些应用，汲取他们的一些洞见，应用于自然神学之中。<sup>[104]</sup>在尼撒的格列高利看来，人的吸收消化奥秘是整个创世奥秘的一部分，在那个意义上也是自然神学的一部分。<sup>[105]</sup>有时对他的教义学来说，它还成为比自然神学重要得多的一件事，因为每天吃下去的饼被身体吸收，这为他提供了一定方式谈论圣餐里有基督的肉和血这个远为深刻也更加复杂的奥秘，谈论它的“吸收”问题。<sup>[106]</sup>玛格里娜虽然拒不接受医学方法医治她的肿瘤，而是靠

十字架的记号治愈，但这并不改变她也拥有的信念，即“医学技术是为拯救人的生命而从上帝那里送来的”。<sup>[107]</sup> 格列高利在另外的地方指出，教会的教导不仅允许而且要求研究医学和生理学，包括使用解剖；<sup>[108]</sup> 因此他无所顾忌地引用“医学实践专家”（他在自己的作品中从未提到他们的名字），引出治愈灵魂的一个类比，劝告听众要节制、禁欲。<sup>[109]</sup> 医生精通医治术<sup>[110]</sup>，深谙“生理学”，他关于身体健康曾说过的话，也可以应用于灵魂的健康，因为两者都可以说，“生病的主要原因”就是“因我们里面的某个元素而偏离了适当的比例”。<sup>[111]</sup> 因此，就如他的兄弟巴西尔所说的，人类应当羞于拒斥“‘sōtēria’的戒律”，这个希腊词的意思是“治疗”和“拯救”。<sup>[112]</sup> 虽然其他造物没有理性的恩赐，但它们确实拥有“根植在自身里面的自然律”，它们遵守自然律，相反，理性的人类却“抵制造物主的安排”，拒绝接受为了他们自己的利益在创世时加给他们的界限。<sup>[113]</sup>

103

虽然数学和医学上的洞见对卡帕多西亚教父的自然神学及护教学的贡献很重要，但是对他们来说，就如对他们之前的其他希腊基督教思想家<sup>[114]</sup>，尤其是阿塔那修来说<sup>[115]</sup>，似乎光的形而上学对自然神学以及启示神学才有影响深远的自然科学贡献。这里也同样，修辞说明与逻辑证明之间的区别并不总是明确的。因而尼撒的格列高利认识到，即使是“出于光的光”这样的隐喻<sup>[116]</sup>——尼西亚会议确定的信经用这话来表示三位一体里父与子的关系——既是有益的，同时也是有界限的，所以他反对任何可能忽视界限的使用。<sup>[117]</sup> 他还在另外的地方提到旧约和新约里有经文把上帝描写为火<sup>[118]</sup>，他告诫说，看到这样的描写，必须想到“另外的事物，而不是通常的火”，通常的光。<sup>[119]</sup> 旧约里先知撒迦利亚（Zechariah）曾预言，基督这个名应该就是“东方”<sup>[120]</sup>，永恒的太阳将从那里升起。<sup>[121]</sup> 正如在把天文学用于自然神学时，必须提防占星术的危险<sup>[122]</sup>，同样，在把光作为一个隐喻用于神时，相应的危险是对太阳的崇拜。<sup>[123]</sup> 生活在4世纪的卡帕多西亚教父对此尤其敏感，因为朱利安皇帝复兴了这样的崇拜，它原本就存在于崇拜“不可征服的太阳”的传统中。<sup>[124]</sup> 因此，即使提到威严的太阳，也不是指它本身，而是它之外的“造物主的智慧（*sophia*）和技艺（*techne*）”。<sup>[125]</sup> 同时也必须记住，“光”对上帝和基督是个关键术语，尤其在福音书和



署名使徒约翰的书信里。<sup>[126]</sup>福音书作者之一的约翰借着神的默示，提出这样的等式：“上帝就是光”<sup>[127]</sup>，这个等式远远超出一个简单比喻的意义。<sup>[128]</sup>

卡帕多西亚教父发现，在某种教理背景中讨论光的形而上学，为了理智上的完整性、护教上的可靠性以及神学上的准确性，关键是要以“精通这个问题的物理学家”的最高知识所教给的方法来谈论它。<sup>[129]</sup>在科学上获得充分知识这样的任务对于一些经文的解释也同样适用，比如解释《创世记》第一章创世故事里的经文段落：上帝“把光暗分开了”。<sup>[130]</sup>光与暗之间的对比在自然神学以及启示神学里是谈论道德教义和形而上学教理所必不可少的方式。<sup>[131]</sup>在这个科学领域，“观察自然的作为”这样的命令提供了巨大的利益。<sup>[132]</sup>有些“研究光之奇妙”的人可能经历过“通过有形之物被提升到无形存在”。<sup>[133]</sup>心灵超越感觉世界的界限，这种上升可能引向沉思，用恰当的否定性术语表述，就是把上帝思考为超验的光，“最高的、不可企及的、无以言表的光，既不是心灵所能领会的，也不是口舌所能描绘的，却把生命赋予每一个有理性的造物。”因而，上帝作为光，是“思想领域的太阳；就如感觉世界的太阳”，这太阳“将自身照耀在外在于它的一切事物身上”<sup>[134]</sup>，所以它是上帝永恒的光。或者说得更准确一点，阳光与作为永恒之光的上帝之间的关系恰恰是肤浅的比喻或者类比论所能设想的反面<sup>[135]</sup>，因为“观察物理世界的阳光之美”就是“根据真实的阳光”，即上帝“的美，通过类比来领会的”。<sup>[136]</sup>

从希腊科学进入卡帕多西亚教父神学的词汇中，最有趣的术语之一就是“元素”（*stoicheia*）。<sup>[137]</sup>这个词原本是对字母表里的字母的称呼，是古典物理学和形而上学的专业术语，显然始于（无论如何是在保存下来的文献资料里）柏拉图的《泰阿泰德篇》<sup>[138]</sup>，然后出现在卡帕多西亚最喜爱的柏拉图对话《蒂迈欧篇》<sup>[139]</sup>，火、水、气、土为四大元素。在新约里，这个术语出现了七次，并且都是复数形式，看起来至少在两个启示段落里有这种含义，那两个段落谈到在时间的末了，“元素”<sup>①</sup>“都要被烈火销化”，“都要被烈火融化”。<sup>[140]</sup>它还常常——尽

① 和合本圣经译为“有形质的”。——译者注



管并非总是——被理解为意指保罗三次提到的“整个世界的元素”<sup>[141]</sup>，这话有不同的译法（也是颇有争议的译法），或者译为“宇宙的基本精气”，或者“自然世界的元素”，或者“属于此世的基本观念”<sup>①</sup>。但是不论元素这个词在新约那七个段落里可能意指什么，它就像“epinoia”一样<sup>[142]</sup>，确实经历了从新约用法到教父用法的一个转变，其结果是它恢复了早期的、古典科学的一些含义。<sup>[143]</sup>巴西尔和纳西盎的格列高利在科学的意义上谈到“元素：土、水、气和火”。尼撒的格列高利也在那个意义上使用这个词。<sup>[144]</sup>他在反驳“时运”论时引用它作为一个普遍接受的真理。<sup>[145]</sup>他还列举火、水、气和土这些元素，认为这理所当然的是为他的圣灵论提供“物质例子”的一种方法。<sup>[146]</sup>在玛格里娜的对话里，这个词作为科学术语出现，她谈到月亮“元素的一种实体性减损”<sup>[147]</sup>，然后基于构成身体的各元素阐述她自己独特的身体复活论。<sup>[148]</sup>尼撒的格列高利也确认人体里存在元素，把疾病界定为它们之间的失衡。<sup>[149]</sup>所有这些使我们能够理解，他在讨论圣恩临在（eucharistic presence）的本性时为何使用了元素概念。<sup>[150]</sup> 105

使用科学，不论只是将它作为修辞说明，还是同时也作为逻辑证明，在卡帕多西亚教父的自然神学结构中都占有合法地位，因为卡帕多西亚教父把世界看作一个有序的整体，“一个广阔的自然，一个精致的体系。”<sup>[151]</sup>然而至关重要的是坚持这世界是一个并非由它自己发动或者由某种必然性（ananke）推动的宇宙，而是偶发的，因自由而至高的上帝的旨意而动。<sup>[152]</sup>尼撒的格列高利写道：“神意成了自然”<sup>[153]</sup>，这显然是在复述《约翰福音》前言里关于道成肉身的重要经文。<sup>[154]</sup>他还同一篇文章里谈到，这不是一个独立的自然，而是“因上帝旨意而来的自然”<sup>[155]</sup>，因为就上帝来说，“意志与行为”之间没有任何“区别”。<sup>[156]</sup>就如巴西尔以一个类似的句子表述的：“创造一个事物之自然本性的，正是上帝的声音。”<sup>[157]</sup>其实他在前面早就已经阐明这一点：“必须完全明白，当我们谈到上帝的声音、话语、命令时，这种神圣语言对我们来说不是从语言器官发出来的声音，而是……一个表示上帝意志的单纯符号。”<sup>[158]</sup>所以，上帝的“话”等同于上帝的“意志”，反过来

① 和合本圣经在这三处皆译为“世上的小学”。——译者注

也等同于上帝的行为——当然，所有这些都要求在超验和否定法的意义上理解，完全不同于用于人的话语、意志或行为时这些概念所传达的意思。<sup>[159]</sup>正是因为上帝的这种意志和权能，一个宇宙系统内才可能包含丰富多样性，无论从日常经验，还是科学研究都能明显看到的多样性。<sup>[160]</sup>然而，也正是因为上帝的这种意志和权能，所有这些丰富多样性才可能被纳入“作为整体的宇宙之中”。<sup>[161]</sup>在这个意义上才可能“从部分走向整体”<sup>[162]</sup>，同时也可以从整体走向部分。同样的原因，正是因为所有一切都从非存在到存在，通过一种从无到有的创造，使得一切被造之物在这个单一的宇宙系统里彼此相关，密切相通。<sup>[163]</sup>因此，卡帕多西亚教父的自然神学既要针对护教任务，在古典思想中找出关于启示真理的预示，也要在这一切之外指向启示真理本身，至少自然神学的某些古典前提也在他们的构想中找到了自己的位置。然而，必须看到，上帝不只是“宇宙的造物主”，而且也是它的“公义审判者，按一切生命的功过行为报应各人”，并从这样的宇宙论走向“万物复原 (*apocatastasis*) 的观念”。<sup>[164]</sup>

## 注释

- [1] Gr. Naz. Or. 39. 7 (PG 36; 341)
- [2] Gr. Naz. Or. 14. 29 (PG 35; 896)
- [3] 彼后 1: 4; see pp. 285—289, 295
- [4] Gr. Nyss. Cant. 5 (Jaeger 6; 147)
- [5] Gr. Naz. Or. 38. 6 (PG 36; 316—317)
- [6] Pease 1941, 163—200; Bas. Ep. 189. 3—4 (Courtonne 2; 134—135)
- [7] Gr. Naz. Or. 29. 2 (SC250; 178)
- [8] Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res. (PG 46; 57)
- [9] Cesaro 1929, 77—89; Bas. Hex. 1. 1 (SC 26; 86)
- [10] Gr. Nyss. Eun. 1. 526 (Jaeger 1; 178)
- [11] Gr. Hyss. Hom. opif. pr. (PG 44; 125)
- [12] Gr. Naz. Or. 2. 4 (SC 247; 90)
- [13] Bas. Hex. 5. 10 (SC 26; 320—322)
- [14] Gr. Nyss. Virg. 4 (Jaeger 8—1; 276)
- [15] Gr. Nyss. Eun. 2. 222 (Jaeger 1; 290)
- [16] Gr. Nyss. Eun. 3. 4. 34 (Jaeger 2; 147)
- [17] Gr. Nyss. Eun. 3. 2. 124 (Jaeger 2; 92—93)
- [18] Gr. Nyss. Eun. 1. 402 (Jaeger 1; 143—144)
- [19] Gr. Nyss. Hex. (PG 44; 92)

- [20] Courtonne 1934, 131—136
- [21] *Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [22] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—11; 71)
- [23] See pp. 74—81
- [24] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 4. 34 (Jaeger 2; 147)
- [25] *Gr. Nyss. Ref.* 68—69 (Jaeger 2; 340—341)
- [26] 林前 1: 24
- [27] *ap. Gr. Nyss. Hom. opif.* 2. 3 (PG 44; 209—212)
- [28] *ap. Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 146)
- [29] *ap. Gr. Nyss. Hom. opif.* 23 (PG 44; 212)
- [30] *Bas. Hex.* 3. 3 (SC 26; 198)
- [31] 申 6; 4
- [32] *Gr. Nyss. Tres dii* (Jaeger 3; 1; 155)
- [33] *Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [34] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 291 (Jaeger 1; 312)
- [35] *Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 146)
- [36] *Bas. Spir.* 26. 61 (SC 17; 466)
- [37] Gilson 1944
- [38] McKeon 1939, 206—231
- [39] Jacks 1922, 82—105; Ghellinck 1930, 35—38
- [40] Merlan 1960
- [41] Dehnhard 1964; Courcelle 1967, 402—406; Pepin 1982, 251—260
- [42] Cherniss 1930, 12—25
- [43] 《马加比二书》4: 1; 来 11: 10; 《所罗门智训》15: 13; 《马加比二书》10: 2; 《马加比四书》7: 8
- [44] Cornford 1957, 33—39
- [45] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 330 (Jaeger 1; 124—125)
- [46] Adam 1908, 373—374
- [47] Grote 1865, 3; 285
- [48] Wolfson 1947, 2; 483—484
- [49] Daniélou 1944
- [50] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 24 (PG 44; 212—213)
- [51] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46; 57)
- [52] *Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [53] 创 2: 15, 和合本圣经译为“使他修理看守”
- [54] *Gr. Naz. Or.* 38. 12 (PG 36; 324)
- [55] 《苏珊娜传》42
- [56] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 29 (PG 44; 233); *Bas. Hex.* 2. 3 (SC 26; 148)
- [57] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 5. 62 (Jaeger 2; 183)
- [58] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II; 77)
- [59] *Gr. Nyss. Virg.* 11 (Jaeger 8—I; 292)
- [60] *Bas. Hex.* 1. 5 (SC 26; 104—106)
- [61] *Bas. Hex.* 2. 2 (SC 26; 146—148)
- [62] *Bas. Hex.* 1. 5 (SC 26; 104—106)

- [63] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26: 144—146)
- [64] See pp. 268—279
- [65] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 24 (PG 44: 212—213)
- [66] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26: 146—148)
- [67] Gr. Naz. *Or.* 38. 12 (PG 36: 324)
- [68] 林前 13: 12
- [69] Bas. *Ep.* 8. 12 (Courtonne 1: 36)
- [70] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 24 (PG 44: 212—213)
- [71] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 435 (Jaeger 1: 353—554)
- [72] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 291 (Jaeger 1: 312)
- [73] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 388 (Jaeger 1: 140)
- [74] Unterstein 1903, 58
- [75] Levie 1920, 135—144
- [76] Joosen 1941, 116—133
- [77] Bas. *Ep.* 38. 5 (Courtonne 1: 87)
- [78] Ptol. *Alm.* 4. 1 Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 32—33)
- [79] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44: 228)
- [80] Gr. Naz. *Or.* 6. 15 (PG 35: 741)
- [81] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44: 1292)
- [82] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 71 (Jaeger 1: 247—248)
- [83] 歌 4: 16
- [84] Gr. Nyss. *Cant.* 10 (Jaeger 6: 294—295)
- [85] See pp. 152—161
- [86] Gr. Naz. *Or.* 7. 7 (PG 35: 761)
- [87] Bas. *Hex.* 6. 5 (SC 26: 348)
- [88] Bas. *Ep.* 16 (Courtonne 1: 47)
- [89] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 77—78 (Jaeger 1: 249—250)
- [90] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26: 386)
- [91] Gr. Naz. *Or.* 28. 22—30 (SC 250: 144—170)
- [92] Bas. *Hex.* 5. 3 (SC 26: 290)
- [93] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 25—28)
- [94] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26: 384)
- [95] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 32)
- [96] Ladner 1959, 212—222, 227—229, 454—459
- [97] Gr. Naz. *Or.* 41. 2 (PG 36: 329)
- [98] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 33)
- [99] Bas. *Hex.* 1. 3 (SC 26: 96—98)
- [100] 《所罗门智训》 11: 20
- [101] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 85)
- [102] Bas. *Spri.* 18. 44
- [103] Gr. Nyss. *Cant.* 6 (Jaeger 6: 193)
- [104] Keenan 1941, 8—30; Keenan 1944, 150—161; Janini Cuesta 1947, 337—362; Janini Cuesta 1946, 118—120
- [105] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 104—105)
- [106] See p. 299; Gr. Nyss. *Or. catech.* 37 (Mérédier 172—182)
- [107] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—

- 1: 405)
- [108] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 30 (PG 44: 240)
- [109] Janini Cuesta 1946, 29; Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1232); Gr. Nyss. *Paup.* 1 (Van Heck 7)
- [110] Goggin 1947, 137—144
- [111] ap. Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44: 1161)
- [112] Lampe 1369
- [113] Bas. *Hex.* 7. 4 (SC 26: 408—412)
- [114] Bultmann 1948, 1—36
- [115] Pelikan 1962
- [116] *Symb. Nic.* (325) (Alberigo-Jedin 5)
- [117] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 533 (Jaeger 1: 180—181)
- [118] 申 4: 24; 来 12: 29
- [119] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 81)
- [120] 亚 6: 12
- [121] Gr. Nyss. *Cant.* 10 (Jaeger 6: 299)
- [122] See pp. 155—157
- [123] Gr. Naz. *Or.* 28. 14 (SC 250: 128—130)
- [124] Usener 1911, 348—378
- [125] Bas. *Hex.* 6. 10 (SC 26: 376)
- [126] Bas. *Eun.* 1. 7 (SC 299: 188)
- [127] 约—1: 5
- [128] Gr. Naz. *Or.* 32. 15 (SC 318: 116)
- [129] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 105)
- [130] 创 1: 4; Gr. Nyss. *Eun.* 2. 278 (Jaeger 1: 308)
- [131] Gr. Naz. *Or.* 40: 37 (PG 36: 412)
- [132] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 388 (Jaeger 1: 140)
- [133] Bas. *Hex.* 6. 1 (SC 26: 326)
- [134] Gr. Naz. *Or.* 40. 5 (PG 36: 364)
- [135] Kertsch 1978, 150—216
- [136] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 85)
- [137] Lampe 1260—1261
- [138] Pl. *Th.* 201e
- [139] Pl. *Tim.* 48b
- [140] 彼后 3: 10; 3: 12
- [141] 加 4: 3; 西 2: 8; 2: 20
- [142] See p. 12
- [143] Bas. *Ep.* 8. 2 (Courtonne 1: 24); Gr. Naz. *Or.* 28. 14 (SC 250: 128)
- [144] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 104)
- [145] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222 (Jaeger 1: 290)
- [146] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 91)
- [147] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 33)
- [148] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 108—109)
- [149] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44: 1161)
- [150] Gr. Nyss. *Or. catech.* 37. 12 (Mérider 182)
- [151] Bas. *Hex.* 5. 10

- [152] See pp. 256—259
- [153] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 232 (Jaeger 1: 293)
- [154] 约 1: 14
- [155] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 626 (Jaeger 1: 206)
- [156] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 228 (Jaeger 1: 292)
- [157] Bas. *Hex.* 4. 2 (SC 26: 250)
- [158] Bas. *Hex.* 2. 7 (SC 26: 172—174)
- [159] Bas. *Hex.* 3. 2 (SC 26: 192—194); Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 17 (Jaeger 2: 191—192)
- [160] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 402 (Jaeger 1: 143—144)
- [161] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 4. 43 (Jaeger 2: 147)
- [162] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 430 (Jaeger 1: 352)
- [163] Gr. Nyss. *Or. catech.* 39. 6 (Mérider 188)
- [164] Bas. *Hex.* 1. 4 (SC 26: 102)





## 时间、空间和神明

凯撒利亚的巴西尔基于出自《罗马书》的标准经文<sup>[1]</sup> 阐述传统宇宙论，证明上帝存在，宣称“看见了可见的经验实在”就能“引导心灵，就如用手牵着，走向对不可见实在的沉思”。<sup>[2]</sup> 当他这样说时，对“不可见实在”用了复数，不仅指一位不可见的上帝，而且指整个不可见之灵界的实在，以及那里数不胜数的居住者。他的兄弟尼撒的格列高利也确立“对某种实在的认识和沉思”是“每一次慎重思考在运行与运动中尽其所能要达到的目标”，然后将作为知识和沉思对象的“整个实在世界”分为两个部分，一个是“可理知的”，是“超越于感官感知的世界”，另一个是“经验的”，是通过感官可以感知的世界<sup>[3]</sup>，他这样做，不仅为自然神学提供了一种认识论，还提供了一个完整的本体论。他在这样做时，认为可以引用“圣使徒”保罗的话，保罗写道（对不可见领域也使用了复数形式以及否定性语言）：“原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的。”<sup>[4]</sup> 巴西尔重复了保罗的这段经文，以及柏拉图的一些看起来相似的段落<sup>[5]</sup>，引用了“那可见的，不是人”这一原则，作为一条“智慧箴言”。<sup>[6]</sup> 使徒保罗在另一段经文里也使用了这样的复数，区分了“能看见的”和“不能看见的”事物，两者都是在基督里造的。<sup>[7]</sup> 保罗的段落也使尼撒的格列高利能够将“经验的”世界与“可理知的”世

界相比照。<sup>[8]</sup>大多数人都生活在唯物主义中，他将这种唯物主义与“道的门徒的心智”相比较，再次使用复数将在尘世中匍匐的生活与已经被提升“到渴求超验实在”高度的生活相比照。<sup>[9]</sup>他们的姐姐玛格里娜在反驳伊壁鸠鲁主义时拒斥“可见者是存在之界限”的观念，（又一次对不可见领域使用复数形式）指责伊壁鸠鲁主义“无法看见任何可理知的、无形的实在”。<sup>[10]</sup>

四位卡帕多西亚教父都强调“可理知的、无形的实在”，这种强调有时候表达得太过直白，看起来似乎是要否定其他任何事物的实在性，因而也否定了人们在日常生活中依赖其活动的通常的实在概念的有效性。<sup>[11]</sup>因为他们不时地谈到上帝是“唯一‘是’的，也就是真实意义上的‘存有’”。<sup>[12]</sup>尽管这是“不可知的”，并且可以把“这个词的真正意义”表示为“神格的独有特性”。<sup>[13]</sup>因而，当动词“是”（to be）规定其他实在，而不是上帝时，那就是对它的不恰当使用。<sup>[14]</sup>当他们想要——通常是通过否定性语言——刻画出上帝与一切被造者之间截然不同的分别时，他们就诉诸这样的表述法。<sup>[15]</sup>但是当他们以某种平衡而系统化的形式提出他们的整个世界观时，就更加准确，也更为全面地说上帝是“一切事物存有的原因”，即“存有者”之所以能够这样存在的原因。<sup>[16]</sup>于是他们预备将存有和本质也归于其他实在，而非只归于上帝，但是很自然地，总是带着这样的条件：上帝甚至是“存有者之本质的造主”。<sup>[17]</sup>同样的原因，就如他们不时阐明的，当他们对“使我们的感官成为掌握事物的唯一途径”<sup>[18]</sup>这样一种哲学提出批评时，并不希望被理解为否定“通过经验为我们所知的事实”具有合法性。<sup>[19]</sup>人的心灵有一种独特的能力，这是按上帝的形象所造的，也贮存在物质性的身体里，它能够“通过两者”运作，通过与此世的物质实体相关的身体感官，也通过与彼世可理知、不可见的实在相关的理智本性运作。<sup>[20]</sup>经验的“感觉世界”包含“我们的身体感官所领会的一切事”。<sup>[21]</sup>从这种二元性可知，虽然如古典思想所认识到的<sup>[22]</sup>，言说的能力使人类区别于无理性的动物，但它必然诉诸身体的说话器官，而不是直接地、不使用任何语言地从一个理性理智传达给另一个理智，而这使它区别于天使。<sup>[23]</sup>

因此，不应把卡帕多西亚教父的世界观看作是某种绝对唯心主义

的理论，以至高无上的精神名义拒斥感官的见证。<sup>[24]</sup>他们批判某种宣称能够“跳过”感官所提供的资料的神哲学。因为感官的证据在其自身的领域里既是可靠的，也是必不可少的，所以人的心灵依赖于感觉经验是恰当的。<sup>[25]</sup>正是通过感官，通过感官感知的“这个真实世界”的经验，才可能获得关于那个真实世界的尽管有限但有效的知识。<sup>[26]</sup>尼撒的格列高利在《论人的造成》一文中用了整整一章篇幅考察感官经验，并为之辩护。他借用希腊的光学理论<sup>[27]</sup>指出，通过“视觉的运作”，心灵可以“领会外在于身体的事物，给自己画出现象的像，在自身里刻下所见之物的印象”。<sup>[28]</sup>视觉的这种作用并没有因为认识到理性往往会比眼睛看得更清楚而变得无效<sup>[29]</sup>，所以，就如苏格拉底指出的，心灵可以“通过眼睛看，通过耳朵听”，而不是“借助于眼睛和耳朵”。<sup>[30]</sup>除了这种“不是用眼睛”知道，不是用舌头、鼻孔、耳朵、手指知道的知识外，还有“通过味觉、嗅觉、听觉、触觉和视觉给予我们的知识”。<sup>[31]</sup>尼撒的格列高利在前面引过的一个段落里<sup>[32]</sup>把感觉经验的可靠性作为发现未知者的科学方法的基础，一步一步走向更多的发现。<sup>[33]</sup>

有些理论可能会无视人的独特性，会基于身体本性，包括身体感觉，狗的、骆驼的、大象的感觉，认为人类生命的根本而明确的特点是人类与其他动物之间的彼此相似性，然而，与任何这样的理论相反<sup>[34]</sup>，必须记住，人性的独特性质乃在于赋有“一个看的心灵和一个听的心灵”。而且，这种人的属性也通过某种“关于不朽的形而上学理论”为人所知，而不只是通过基督徒“对复活的信仰”<sup>[35]</sup>，因而不必借助于启示，不必通过自然神学，尽管它确实是从自然神学进入基督教神学的，如玛格里娜明确承认的。<sup>[36]</sup>因此，虽然感觉经验的证明是有效的，但只有在明确遵循其自身界限的时候，它才是有效的。任何人只要认识到不可见的精神领域的实在，“就必然脱离生命中一切常规事件”，再也不会“因感官产生的假象而困惑，误入歧途”——并非因为感官本身是骗人的，而是因为它们可能蒙蔽非批判性的观察者，使其以为感官提供的数据就是世界的全部内容。<sup>[37]</sup>这就是所谓的洁净“感觉经验和非理性”的含义。<sup>[38]</sup>知道感觉世界的界限，意味着知道物质的、被造的感觉世界源生、依赖并从属于灵性造物主的“真实”世界。<sup>[39]</sup>这意味着获得能力，能够“借助于可见事物上升到不可见的存有”。<sup>[40]</sup>这

条上升之路“借由感官”，并“通过现象”，但不滞留于感官和现象，一直到达灵性领域的“超验实在”，尽管总是在否定的意义上达到。<sup>[41]</sup>于是，它为了“可理知的、非物质的”，而将“一切物质的行为和思想”置于身后。<sup>[42]</sup>

111 这个灵性领域最明显可见的特点就是它的不可见性。卡帕多西亚教父引用的那个矛盾修饰法，即上帝“不可见的属性”是“明明可知的”，就是对熟悉的新约表述<sup>[43]</sup>的一种意译。<sup>[44]</sup>反过来，它不可避免地提出一连串哲学和神学问题，将它们概括成公式就成为1916年和1918年的撒母耳·亚历山大吉福德讲座的主题，“空间、时间和神明”。<sup>[45]</sup>尼撒的格列高利提出，这是一个自明之理：被造界“要看作一种广延上的伸展”，因而它是空间性的。<sup>[46]</sup>他还在别的地方说，物质实在的特点是，它是“通过间隔距离测量出来的广延得到领会的”，感官可以感知它的“颜色、形状、体积、大小和硬度”。相反，灵性实在被界定为“非物质的”，所以“没有任何数量、大小、结合，剔除了形状限定的观念”，因此在空间上是“非广延的”。<sup>[47]</sup>“无限、无界”这些术语专门指这种对空间的超越性，尽管它们也可用于对时间的超越性。<sup>[48]</sup>如果讨论的是对时间的超越，而不是对空间的超越，那更为具体而准确的词是“非时间的”（nontransient）<sup>[49]</sup>，在尼撒的格列高利的词汇里，“永恒”这个术语具有特殊地位。<sup>[50]</sup>阿尔弗雷德·诺斯·怀特海（Alfred North Whitehead）在1927—1928年的吉福德讲座“牛顿的宇宙论”中谈到“时间的‘容器’论”<sup>[51]</sup>，而卡帕多西亚教父的话几乎可以认为预见了这种理论，他们断言，不一定非得求助于神的启示，只要“对本性有一种洞见，不论它多么平庸”，就可以认识到，空间以及时间代表宇宙中一切可见的、物质性的实在的“一种容器”。<sup>[52]</sup>从这种空间作为“容器”的地位可以推出，空间也是运动的前提和终结<sup>[53]</sup>，因为“事物从属于运动，所以，空间就是有维度之事物的界限”。<sup>[54]</sup>因此，如果有人“论断无形体之物的处所”，那么犯这样的错误，显然是出于无知，是荒谬的。<sup>[55]</sup>

然而，指责自然神学甚至启示宗教只能做那样的事，这岂不是恰如其分的吗？因为在回答选言三段论“上帝或者不在任何地方，或者在某个地方”时，若是回答“不在任何地方”似乎是暗示逻辑上的否

定，“既然不存在者不在任何地方，那么，那不在任何地方的事物可能也就是不存在者。”因此，对这个非此即彼的问题似乎只能说：“上帝在某个地方，或者在宇宙中，或者高于宇宙”；<sup>[56]</sup>因为上帝不存在是不可思议的，因而上帝不可能“不在任何地方”。这样的语言看起来确实非常接近于“论断无形之物的处所”，很危险。<sup>[57]</sup>新约的语言也同样，在谈论灵性、可理知领域的居住者时，它预言“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝”。<sup>[58]</sup>这段经文在尼撒的格列高利看来是讨论上帝以及上帝儿子“不可名之名”的依据<sup>[59]</sup>，也为他独特的基督教末世论盼望提供了一个依据。<sup>[60]</sup>玛格里娜不得不承认，这些话听起来好像“圣使徒是在将可理知的世界分为不同位置”。但后来她解释说，这话真正的意思是说“一种理性事物有三种可能的状态”。“在天上的”适用于“从一开始就拥有无形体生命的存在者，称为天使”。“地上的”就是“与肉体结合的”存在者，“称为人”。“地底下的”指“第三类存在者，可见于纯洁而单一的灵魂里，他们因死脱离了肉体的束缚”，处于死后但身体还未复活之前。<sup>[61]</sup>这也可以解释为对灵性领域的空间化，她本人在临死前，将她的卧榻转向东方，遵循古典异教“朝东”的习俗。她的兄弟尼撒的格列高利在她所写的传记里记载了这一事件，还在另外的地方注释主祷文时证明这一习俗是合理的。<sup>[62]</sup>他解释说：“我们朝向东方，不是说上帝只显现在那里，我们要朝向那里沉思；因为他既在任何地方，就不会在某个特定的地方为人领会，而是同等地包含整个宇宙”；之所以朝向东方，乃是因为上帝“在东方”安置了一个伊甸园。<sup>[63]</sup>这样的祷告是对预言的一种认可，这预言说，基督作为真正的太阳，“从东方升起”。<sup>[64]</sup>巴西尔也把普遍的朝向东方的基督教习俗作为证据，证明并非所有使徒传统都包含在圣经里。<sup>[65]</sup>

112

当宗教语言使用这样的空间比喻时，似乎是说神超验的本性被“置”于那些清心的人里面。<sup>[66]</sup>因为真正的超验的含义可以这样表述：“完全无限的事物不可能一方面是无限制的，另一方面却受到限制，无限就是完全独立于界限。”<sup>[67]</sup>虽然主祷文说上帝是“在天上的”父<sup>[68]</sup>，说上帝的国“降临”<sup>[69]</sup>，但是不能认为这样的用词是在证明“神与人之间有一个空间上的距离，所以这沉重的肉身需要某种机械装置，使它能够移入无形体、可理知的生命之中”，或者使这无形体的生命下降到

这地上。相反，由于“善（德性）真正独立于恶”，走向与上帝同在的运动是人的自由意志决定的事，而不是位置移动的问题。<sup>[70]</sup>福音故事里的撒玛利亚妇人错误地认为上帝“在某个特定的地方”——基利心山上的撒玛利亚殿；但基督——尽管在宣告他时使用空间性语言是有效的，如新约所说的，“父（上帝）叫一切的丰盛在他里面居住”<sup>[71]</sup>——教导她法则：“上帝是个灵”，因而拜他的，“也不在这山上，也不在耶路撒冷”<sup>[72]</sup>，乃在于灵的无限性。<sup>[73]</sup>对“无限”与“空间”关系的这种否定性解释为基督教与希腊主义相遇的特别引人入胜的案例研究提供了基础——尼撒的格列高利在考察基督教模仿古典异教的朝圣习俗时援引了它。<sup>[74]</sup>基督教的朝圣习俗与君士坦丁的母亲海伦娜（Helena）皇后的敬虔密切相关，根据传说，她于326年去过巴勒斯坦，看到了圣墓和真十字架。<sup>[75]</sup>尼撒的格列高利指出，没有人会真诚地以为耶稣基督“今天还活在身体里，还在圣地”，或者以为圣灵充盈耶路撒冷却不能行到别的地方。他自己也承认，在他亲自到耶路撒冷朝圣之后，可能就在379年秋，他的“信仰并没有增强，也没有减少”。因为如他对否定法所概括的，“处所的改变并没有使人接近上帝的效果。”<sup>[76]</sup>超验的神性“没有数量，没有广延”，因此是无限的，超越于任何界限，超越于任何空间，超越于“时间所表示的尺度”，因为开端（*arche*）和终末（*telos*）是“表示有广延之物的术语”。<sup>[77]</sup>神的本性“既不在空间里，也不在时间里，脱离一切界限和任何一种界定形式”。<sup>[78]</sup>

就如“时间和空间”的结合所表明的，这两者都被看作上帝创造宇宙的根基，因而“任何通过创造存在的事物或者正在形成的事物不可能独立于时间或空间”。<sup>[79]</sup>出于这样的原因，“时间和空间以及它们的所有结果”全都被看作神圣本质的“产物”，尽管它们不是神圣本质自身的特点（同样看起来也不是“任何可理知、超世俗世界里先于它们、由思想所领会的事物”，比如柏拉图的形式的特点）。<sup>[80]</sup>当形而上学预先假定了空间，通常时间也被预先假定了。<sup>[81]</sup>一个人的生命始于“一个指定的时间，有一个特定的空间作为它的容器”。<sup>[82]</sup>但是在与无限的比照中，空间是两者中更为可见的，卡帕多西亚教父正是因为思考“时间的本性”，同时思考“永恒和时间”的关系<sup>[83]</sup>，才使得他们能够更加深刻地表达他们理解实在的方式与希腊主义理解实在的方式——或者至



少是他们所认为的希腊主义理解的方式——之间的联系和区别。<sup>[84]</sup>关于他们对这些问题的阐述，布鲁克斯·奥提斯甚至提出这样的论点：“基督教的创世论实际上就是基督教的时间论，两种理论最初是尼撒的格列高利阐明的。”<sup>[85]</sup>与这些基督教的柏拉图主义者相比，如罗伯特·库什曼（Robert Cushman）所提出的<sup>[86]</sup>，“柏拉图对时间的讨论是贫乏的，除了《蒂迈欧篇》的三页之外……完全是随意的。”<sup>[87]</sup>但是，就如前面好几个地方指出的，卡帕多西亚教父专注的正是《蒂迈欧篇》，基于柏拉图的其他对话。<sup>[88]</sup>

由于道在时间和历史中化成肉身的理论具有中心地位，所以那种思考很大一部分特别与他们的释经学、礼仪学和教义体系有关，而不是与他们的自然神学相关，因而与他们的神圣经世三一论相关。<sup>[89]</sup>然而，他们关于时间的思想，就如这里所讨论的卡帕多西亚教父思考的所有其他主题一样，同时又是护教学和预先的假设，属于他们对自然神学的阐述，也属于他们对启示神学的解释。巴西尔坚持认为，混淆时间与永恒之间的本体论区别，相对于启示神学来说，是“对真宗教的一种违背”，不仅如此，相对于自然神学来说，也是“真正极端的愚蠢”。<sup>[90]</sup>根据尼撒的格列高利，由于这样的混淆，在解释诸如“前”与“后”这样的术语时往往会从字面上去理解，比如谈到“世代‘前’和永世（aeons）‘前’的一位主”，因此，在他看来，“表示时间间隔的术语”不应当在严格的和字面的意义上使用，因为它们“缺乏任何意义”；这对正统信仰的信徒以及任何有理性的人而言，都曾是，或者曾应该是显而易见的。<sup>[91]</sup>因此，就如他在同一篇文章里所说的：“显然，即使对事物的本性只有肤浅的认识，也可以明白，我们不可能借助任何事物来度量神圣而至福的生命。它不在时间内，但时间从它而出。”<sup>[92]</sup>上帝“超自然的能力”是“永恒而无限的”，超越且凌驾于“时间的限制”之上。<sup>[93]</sup>相反，不仅那些被迫只能在理性的界限之内运作的人得接受时间的这些限制，而且正统教义的信徒，尽管拥有通向神圣启示的途径，也得认识到，永恒的实在是超验的，即使它使自己在基督里为人所知之后，也仍然保持其不可认识的特性。<sup>[94]</sup>

就如从卡帕多西亚教父的作品中引用的大多数段落所表明的，他们在谈论永恒与时间的关系时，特别希望坚持否定神学的严格要求。

在思考上帝时，必须避免“时间和受造性”这样的措辞。<sup>[95]</sup>虽然在这个被造界，“事件中的整个秩序和时间顺序”只能“在永世”和连续性中得到认知，但当人思考“先于那些永世存在的本性”时，这并不适用；“理性要在神圣而至福的生命中看见在造界所看到的并且只存在于此的那些事物”是不可能的。<sup>[96]</sup>所以，尼撒的格列高利告诫说：“每当思想试图通过推论追溯到永世之外时，它所能上升的最高之处就是看见它所追寻的是永远不可理解的。”之所以如此的原因在于通过否定法作出论断的否定性结论（apophatic affirmation-by-negation）：“那里没有任何形式、位置、大小、时间的计算以及其他任何可认识的事物；因此当我们的理解力如它通常那样寻求对对象的某种领会时，不可避免地要从这个不可理解的存在的任何一边跌落退却。”<sup>[97]</sup>有时候最先出现的似乎是对永恒的论断，而不是对时间的否定。“上帝生命的永恒”意指上帝“被理解为始终存有”。<sup>[98]</sup>但随即这样一个论断几乎马上采取了更加准确的否定形式，其基础是这样一条原则：“永恒的观念只能靠对开端和终末的否定才能成全。”<sup>[99]</sup>虽然永恒既不是时间，也不是时间的一部分，因为它不可能测量<sup>[100]</sup>，但我们还是可以用类比的语言谈论它，说：“时间是通过太阳的轨迹测量的，它之于我们就如同永恒之与永恒者，也就是说，永恒是一种像时间一样的运动，与永恒之物的存在共同延展的间距（interval）。”<sup>[101]</sup>永恒意味着上帝“超越于任何终末的界限，任何开端的观念”，意味着上帝是“超越的拥有者，在整个存在之前预先设定的”。<sup>[102]</sup>

这种否定法获得的认识——自然神学只要能清晰地思考，也会认为这是自明之理——被用于界定并解释整个神学和宗教的语言。从人的角度看，时间“是由三分法测量的，过去、现在、未来”。<sup>[103]</sup>但是当宗教信仰的自发表述将那样的时间尺度用于上帝，说：“上帝昔在，今在，以后永在”时<sup>[104]</sup>，从更深的思考看，这是幼稚而不确切的：“上帝始终‘在’；所谓‘昔在’和‘以后在’是我们的时间的片断，具有可变性，而上帝是永恒的存有”，既没有过去的开端，也没有将来的终结——事实上没有任何过去或未来这样的时间性。<sup>[105]</sup>不论在自然神学中，还是在启示神学中，上帝都被言说为开端（*arche*），但即使是这样的术语，也意在表示人的思想不可能超越的界限，而不是对一个超越

于时间的存在给出准确的信息。<sup>[106]</sup>上帝还被言说为“首先的”和“末后的”<sup>[107]</sup>，但那只是一种宣称的方式，“由此意指关于单一神性的理论，这种神性与自身连续，没有任何间断，自身中不包含任何先与后。”<sup>[108]</sup>有时，在与上帝相关时，会用到像“今日”这样的时间性术语<sup>[109]</sup>，也是圣经里的语言，但那是指一种永恒的现在，在这种永恒中，既没有今天，也没有昨天和明天。<sup>[110]</sup>另外，创世故事展现它的宇宙论是在连续六“日”内发生的<sup>[111]</sup>，那也必须根据自明的否定性原则来解释，即不能将这样的顺序归于“原初的本性，超越整个时间观念，超越整个思维极限的本性”。<sup>[112]</sup>对创世故事记载的“日”、“周”，要在时间与永恒的关系背景下加以理解。<sup>[113]</sup>将本体论语言用于神，说神“是”某物<sup>[114]</sup>，这并不表示将它纳入时间之内；相反，这意味着将“持续性、永恒性和超越于一切时间记号的卓越性”归于它。<sup>[115]</sup>纳西盎的格列高利坦率地承认这个难题：“像‘何时’、‘前’、‘后’、‘开始’这样的说法，不论我们怎样勉强它们，都是时间性术语。所以，我们只能采纳‘永世’（aeon），就是与永恒的事物一同延展的那个间隔（interval），它没有像时间那样，被任何运动或者太阳的旋转划分或度量。”<sup>[116]</sup>但即使关于这个术语，尼撒的格列高利指出——虽然在回应纳西盎的格列高利时可能不是很清晰，但在回应欧诺米和马其顿异端（Macedonian heretics）时非常清楚——当《诗篇》描述上帝的国是“永远的国”、“万代”的国时<sup>[117]</sup>，永世（aeon）这个词也指“世代里面在无限空间中被造的每一实体，不论是可见的，还是不可见的”。<sup>[118]</sup>因此“出于好奇探求永世的‘先在性’”是徒劳的。<sup>[119]</sup>

卡帕多西亚教父将诸如《创世记》创世故事里“日子”的问题，或者像“在无限空间里被造”这类出于他们自己的短语，引入到关于永恒和时间的讨论之中<sup>[120]</sup>，从而也表明关于时间概念与创造概念的关系的观点。<sup>[121]</sup>如他们所明确阐述的，这种观点也针对几种对立的观点。一方面，它反驳古典哲学关于质料永恒的理论，这种理论促使他们思考，不仅质料，而且时间本身也是一位永恒上帝的造物这一原理。<sup>[122]</sup>另一方面，这种观点也源于对各种形式的异端的反驳，根据这些异端观点，子在神性上低于父，因为子是“后于”父产生的，似乎“这些时间观念”可以“进入永恒世界”。<sup>[123]</sup>纳西盎的格列高利连同其他卡帕

多西亚教父使用的一些措辞，似乎预示了奥古斯丁《忏悔录》第十一卷开篇的话<sup>[124]</sup>，因为纳西盎的格列高利在回应异端关于上帝之子与时间的关系的推论时，敏捷地反问：“时间是在时间之中，还是不在时间之中？如果它包含在时间之中，那么在什么时间之中，除了那个时间，它还是什么，以及它怎样包含它？如果它不是包含在时间之中，那么能够构想一个无时间的时间的卓越智慧是什么？”<sup>[125]</sup>因而，如尼撒的格列高利对纳西盎的格列高利正在讨论的异端作出的反驳：“独生子的受生并没有落在世代之内，世界万物的产生也不是在世代之前。”<sup>[126]</sup>因为“只有就经验可知的被造物而言”，才可以“谈论‘在先性’”<sup>[127]</sup>，对神性是无法谈论的。就那些出生在这个世界上，有过去、现在和未来的人而言，可以说有一个时间他们是不存在的，而现在他们存在了，将来有一个时间他们将不复存在。<sup>[128]</sup>然而，“这些时间观念在永恒的‘生育’中”没有立足之地，它们“与那个世界没有任何相似之处”；就那个世界而言，必然“超越于‘某个时间’、‘之前’、‘之后’，以及表示时间延展的一切记号”。<sup>[129]</sup>因此，那“单一、非造、永恒的本性”，也就是上帝，虽然是超越时间的，却也是“时间和空间以及它们的所有结果”的创造主。<sup>[130]</sup>

虽然巴西尔不得不承认在《创世记》里没有清晰地阐述对时间的这种创造——他承认，正如那里也没有阐述对天使的创造一样<sup>[131]</sup>——但他解释说，七十士译本的《创世记》里提到‘一日’，而不是“第一日”<sup>[132]</sup>，认为这是表述“决定日夜之尺度的一个意愿”，因而表明“上帝，也就是创造时间尺度者，将时间度量出来，并用日子的间隔来确定它”。<sup>[133]</sup>欧诺米提出的时间定义认为，时间是“星辰的某种运动”，这种定义暗示时间直到创世的第四天才开始有，因为上帝在那一天创造了星辰<sup>[134]</sup>；但事实上，时间是在最初与天、地、光一起被造的，先于太阳和星辰的产生。<sup>[135]</sup>因为《约伯记》有生动的描述：“上帝将大地悬在虚空”<sup>[136]</sup>，这话暗示当光“因着上帝的旨意”进入世界的时候，“时间的尺度也被创造出来了”，使得将时间分为具体时段成为可能。<sup>[137]</sup>总之，时间“一定是与一切被造物同时产生的”，是与它们一起的造物。<sup>[138]</sup>同样，它的能力和范围也有限，不可能自称有主宰本性领域的权力。因此，尼撒的格列高利坚持说：“为每个事物确定本性的尺

度，这不是时间所能及的事，本性始终是自足的，通过一代一代的延续保存自己；时间有它自身的一个过程，不论是环绕本性，还是流过本性，而本性在自己的界限内始终保持坚定不移。”<sup>[139]</sup>上帝作为造物主主宰宇宙，也主宰时间，这意味着必须把“每一种可设想的期限”<sup>[140]</sup>都看作“被神性包围，四面都被怀抱宇宙的那位神的无限性限制”<sup>[141]</sup>。

不过，上帝对时间的主宰也意味着时间在神圣计划中扮演了积极的角色。时间在结构上的作用是自然世界的“一种容器”。<sup>[142]</sup>当巴西尔使他的通信者埃瓦格里乌长老相信“时间所酿成的伤害，也唯有时间才能医治”时，他似乎是在引用古典希腊智慧的一句格言，类似于宇宙的“时间治愈一切伤口”这样的话。<sup>[143]</sup>尼撒的格列高利似乎也是在使用一种标准的希腊用法的短语，因为他在自然神学背景下谈论时，指称“时间是为人类生活的作用和益处所发现的东西”。<sup>[144]</sup>不过，他提出了更为深刻的论述，因为他把变化定义为“向着一种不同状态的永久性运动”，而这种运动，按他的具体说明，只能要么是善的，要么是恶的。但是他接着说，“在一种情形中，它总是指向善；这里它的进展是连续的，因为没有任何可设想的界限阻挡它所能到达的距离。”<sup>[145]</sup>在卡帕多西亚教父的教义神学中，其实在所有希腊基督教思想中，表示这种时间观的专业术语是“经世”（economy），这个术语在他们的道成肉身理论中得到最完全的表述：耶稣基督在时间和历史中出生、死亡、复活。<sup>[146]</sup>尼撒的格列高利宣称，那“在时间和世代之前”的，进入了时间，以便引导人从虚无进入存在，这是“我们信仰的奥秘”。<sup>[147]</sup>

119

然而，正如道成肉身并非唯一显现世界的物质性是神圣秩序的一部分的地方，同样，那一事件就像创世本身一样，是“一次性的，一劳永逸的”<sup>[148]</sup>，也不是时间自我显示为神圣秩序之一部分的唯一例子，因此也不是神“经世”的唯一例子。道成肉身的物质性和时间性预先假定了质料和时间作为神的创造物本质上是善的，能够接受神的道。<sup>[149]</sup>末世论所基于的也正是神圣创造的这种预设。尼撒的格列高利关于开端论与结局论的关系概括如下：“如果有人看着宇宙整体的当下过程——它标记了时间的间隔，以一定的顺序进行——说，所预言的这些运动着的事物会停止是不可能发生的，那么这样一个人显然也不相信，‘起初’<sup>[150]</sup>天地是上帝创造的。因为凡是承认运动有一个开端的



人，必然不会怀疑它也有一个终局；凡是不接受它的终局的，也不会承认它的开端。”<sup>[151]</sup> 因为根据巴西尔，“关于终局以及世界转化的教义”，已经“在神启历史的开头的这句话里作了预先的宣告：‘起初上帝创造。’<sup>[152]</sup>” 在时间中开始的，也要在时间中终结。<sup>[153]</sup> 如果有一个开端，毫无疑问就有终局。<sup>[154]</sup> 卡帕多西亚教父的时间哲学的这两种应用，以及他们将古典资源与基督教资源相结合，对他们思想体系的许多其他方面，不论是自然的，还是启示的，都是决定性的。

### 注释

- [1] 罗 1: 20 184—185)
- [2] Bas. *Hex.* 1. 6 (SC 26: 10) [17] Bas. *Hex.* 2. 3 (SC 26: 148)
- [3] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 572—574 (Jaeger 1: 393—394) [18] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 21)
- [4] 林后 4: 18; Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6: 411) [19] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44: 228)
- [5] Pl. *Phd.* 75b; 115d—e [20] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 2 (PG 44: 133)
- [6] Bas. *Leg. lib. gent.* 9 (Wilson 31) [21] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 271 (Jaeger 1: 305—306)
- [7] Col 1: 16 [22] Pl. *Prt.* 322a
- [8] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 270—271 (Jaeger 1: 105—106) [23] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 391 (Jaeger 1: 340)
- [9] Gr. Nyss. *Cant.* 11 (Jaeger 6) [24] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 8. 14 (Jaeger 2: 24)
- [10] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 21) [25] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44: 228)
- [11] Gr. Naz. *Or.* 31. 23 (SC 250: 318—320) [26] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 25—28)
- [12] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 115) [27] Arist. *An.* 418a27—419b3
- [13] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 8. 32 (Jaeger 2: 251) [28] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 10 (PG 44: 152—153)
- [14] Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (SC 250: 262—264) [29] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26: 384)
- [15] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 515 (Jaeger 1: 377) [30] ap. Pl. *Tht.* 184c; Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 97)
- [16] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 548 (Jaeger 1:



- [31] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 10 (PG 44: 153)
- [32] See pp. 60—61
- [33] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 182 (Jaeger 1: 277)
- [34] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 448 (Jaeger 1: 156—157)
- [35] Apostolopoulos 1986
- [36] Marc. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 32)
- [37] Gr. Nyss. *Virg.* 6 (Jaeger 8—I: 278)
- [38] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 84)
- [39] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 85)
- [40] Bas. *Hex.* 6. 1 (SC 26: 326)
- [41] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 69)
- [42] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 439)
- [43] 罗 1: 20
- [44] Bas. *Hex.* 1. 6 (SC 26: 110)
- [45] Alexander 1920
- [46] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 361 (Jaeger 1: 134)
- [47] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209—212)
- [48] Bas. *Eun.* 1. 7 (SC 299: 192); Gr. Nyss. *Eun.* 2. 506—507 (Jaeger 1: 374)
- [49] Bas. *Eun.* 1. 7 (SC 299: 192)
- [50] Florovsky 7: 209—210
- [51] Whitehead 1929, 97
- [52] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 370 (Jaeger 1: 136)
- [53] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 84)
- [54] Dörrie et al. 1976, 243—260
- [55] Bas. *Spir.* 6. 15 (SC 17: 290—292)
- [56] Gr. Naz. *Or.* 28. 10 (SC 250: 120)
- [57] Bas. *Spir.* 6. 15 (SC 17: 290—292)
- [58] 腓 2: 10
- [59] See pp. 212—213
- [60] See pp. 324—325
- [61] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 69—72); Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 396)
- [62] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1184)
- [63] 创 2: 8; 亚 6: 12
- [64] Gr. Nyss. *Cant.* 10 (Jaeger 6: 299)
- [65] Bas. *Spir.* 23. 66 (SC 17: 484); see p. 229
- [66] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 438)
- [67] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 6: 438)
- [68] 太 5: 9
- [69] 太 5: 10
- [70] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1145)
- [71] 西 1: 19; Gr. Nyss. *Ref.* 192 (Jaeger 2: 393)
- [72] 约 4: 16—26
- [73] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I:

- 212)
- [74] Kötting 1950, 421—424
- [75] *Socr. H. e.* 1. 17 (Hussey 1: 104—108)
- [76] *Gr. Nyss. Ep.* 2. 7—15 (Jaeger 8—II: 15—18)
- [77] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 32—33 (Jaeger 2: 226)
- [78] *Gr. Nyss. Beat.* 3 (PG 44: 1225)
- [79] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 370—371 (Jaeger 1: 136)
- [80] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II: 77)
- [81] *Gr. Naz. Or.* 20. 9 (SC 270: 74)
- [82] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 624 (Jaeger 1: 206)
- [83] Callahan 1958b, 36—39; Dörrie et al. 1976, 128—155
- [84] Ladner 1959, 227—229
- [85] Otis 1976, 327
- [86] Cushman 1981, 23
- [87] *Pl. Tim.* 36e—39e
- [88] See pp. 20, 95—97
- [89] See pp. 266—270
- [90] *Bas. Spir.* 6. 14 (SC 17: 290)
- [91] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 7. 23 (Jaeger 2: 223)
- [92] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 365 (Jaeger 1: 134—135)
- [93] *Bas. Hex.* 1. 5 (SC 26: 104—106)
- [94] *Gr. Nyss. Cant.* 13 (Jaeger 6: 381)
- [95] *Gr. Naz. Or.* 25. 17 (SC 284: 198)
- [96] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 361 (Jaeger 1: 134)
- [97] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 365—369 (Jaeger 1: 135—136)
- [98] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 666 (Jaeger 1: 217)
- [99] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 676 (Jaeger 1: 220)
- [100] *Gr. Naz. Or.* 38. 8 (PG 36: 320)
- [101] *Gr. Naz. Or.* 45. 4 (PG 36: 628)
- [102] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 574 (Jaeger 1: 192)
- [103] *Gr. Nyss. Or. dom.* 1 (PG 44: 1124—1125)
- [104] *Gr. Naz. Or.* 38. 7 (PG 36: 317)
- [105] *Gr. Naz. Or.* 45. 3 (PG 36: 625—628)
- [106] *Bas. Spir.* 6. 14 (SC 17: 290)
- [107] 赛 44: 6
- [108] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 10 (Jaeger 2: 110)
- [109] 诗 2: 7
- [110] *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3—I: 225)
- [111] 创 1: 5—31
- [112] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 341 (Jaeger 1: 128)
- [113] *Bas. Hex.* 2. 8 (SC 26: 178—180)
- [114] 来 1: 3
- [115] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 637 (Jaeger 1: 209)
- [116] *Gr. Naz. Or.* 29. 3 (SC 250:

- 182)
- [117] 诗 145: 13
- [118] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 103)
- [119] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 364 (Jaeger 1: 134)
- [120] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 341 (Jaeger 1: 128)
- [121] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 103)
- [122] See pp. 92—97; Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 212)
- [123] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 625 (Jaeger 1: 206)
- [124] Callahan 1958a, 437; Aug. *Conf.* 11. 1 (CCSL 27: 194)
- [125] Gr. Naz. *Or.* 29. 9 (SC 250: 194)
- [126] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 381 (Jaeger 1: 138)
- [127] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 341 (Jaeger 1: 128)
- [128] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44: 1124—1125)
- [129] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 625 (Jaeger 1: 206)
- [130] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 77)
- [131] Bas. *Spir.* 16. 38 (SC 17: 376)
- [132] 创 1: 5
- [133] Bas. *Hex.* 2. 8 (SC 26: 180)
- [134] 创 1: 16
- [135] Bas. *Eun.* 1. 21 (SC 299: 246)
- [136] 伯 26: 7
- [137] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 277 (Jaeger 1: 307)
- [138] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 30 (Jaeger 2: 225)
- [139] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 175 (Jaeger 1: 78)
- [140] Dörrie et al. 1976, 243—260
- [141] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 460 (Jaeger 1: 361)
- [142] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 370 (Jaeger 1: 136)
- [143] Bas. *Ep.* 156. 1 (Courtonne 2: 82)
- [144] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 183 (Jaeger 1: 277)
- [145] Gr. Nyss. *Or. catech.* 21. 3 (Mérider 102)
- [146] See pp. 263—279
- [147] Zemp 1970, 73—79; Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 91—92)
- [148] Gr. Nyss. *Apol.* (Jaeger 3—I: 224)
- [149] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 212)
- [150] 创 1: 1
- [151] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [152] 创 1: 1
- [153] Arist. *Cael.* 281a
- [154] Bas. *Hex.* 1. 3 (SC 26: 98—100)

## 上帝的形象

卡帕多西亚教父们认识到，在基督教神学中，就如在古典文化中一样，关于世界作为一个存在于时空中的有序整体，对其本性的探讨，不论是作为自然神学中一个科学和哲学结构，还是作为启示神学中一个信条，如果不思考人的本性，都不可能是完整的。<sup>[1]</sup>就如尼撒的格列高利指出的，对他们所有人来说，宇宙论和人类学之间存在一种可识别的相关性，不论在哲学体系还是神学体系中，在古典体系还是基督教体系中。<sup>[2]</sup>但这种关系趋向更深层次：阐述某种宇宙论、分析时空这种能力——通过人的观察与人的思考的某种结合，或许再加上神的启示——作为一种现象，证明了人类理智尽管有很大的局限性，但拥有追溯并模仿上帝的某种思想过程的能力，因而它对人类学的重要性不亚于它对宇宙论的重要性。亚里士多德作为一个科学家，通过理性发现人类与其他物种之间具有相似性<sup>[3]</sup>，这确证了亚里士多德作为一个哲学家具有判断人类因理性而不同于其他物种的能力<sup>[4]</sup>，这理性“或者本身是神圣的，或者是我们身上唯一最神圣的元素”。<sup>[5]</sup>同样，尼撒的格列高利赞美他的兄弟说：“唯一配为上帝造物的，就是那依照上帝真正被造的其灵魂是按造主的形象造的巴西尔，他是我们共同的父亲和老师，他依靠自己的思考使宇宙蔚为大观的运行成为普遍可理知的有序整体。”<sup>[6]</sup>这里，他不只是在谈论巴西尔的神学，同样也在谈论宇

宙论。因而，在阐释宇宙论的过程中，像巴西尔这样的思想家就发现不断有人类学问题产生，所以他不得不承认，最终这个问题必须得到应有的重视。<sup>[7]</sup>不过，到头来，就如刚刚引用的话所表明的，对这个问题作出系统性论述的，不是巴西尔，而是他的弟弟尼撒的格列高利。<sup>[8]</sup>

在卡帕多西亚教父的思想中，宇宙论与人类学之间的联系完全超越了认识论上的那种分析，尽管这种分析也是重要的。用玛格里娜的话来说，从“一种单纯的解释练习”而论，宇宙的结构可以理解为“在一种分等级的、有序的、以创造人为目标的发展过程中”被创造出来的。<sup>[9]</sup>因而，她稍后接着说：“据智慧人说，人是一种微型宇宙。”<sup>[10]</sup>人其实介于“可理知的”世界与“经验的”世界之间，它是“作为一种第二世界”被造的，“既渺小又伟大，是地上的一个新天使”，由身体和灵魂“复合而成的崇拜者”。<sup>[11]</sup>但是在使用像“微型宇宙”这样的概念——似乎始终是两个词，而单一的希腊词“mikro kosmos”最初显然出现在大马士革的约翰（John of Damascus）笔下——时，他们有意地不断强调这种复合性。<sup>[12]</sup>他们这样做，否定了古典作家对微型宇宙的概念作任何唯物主义式的使用，那种使用可能规定物质世界与人类之间有一种不可分割的连续性，似乎人的本性不是别的，不过是“世界的代表和样子——短暂的天，变化无常的世界，以及里面包含的万物，注定要随着它们周围世界的消失而消失”。<sup>[13]</sup>因为人的灵魂超越于它的物质性存在和这个世界的短暂性，至少与超越于宇宙之上的上帝有某种相似性。<sup>[14]</sup>不过，这同样是在否定神学范围内界定的相似性。卡帕多西亚教父将德尔斐神庙里的神谕“认识你自己”<sup>[15]</sup>用到人类学与宇宙论之间，对自我的认识与对世界的认识之间的这种联系上，以他们独特的方式强调上帝“不可言喻的”奥秘。<sup>[16]</sup>对那些宣称人的理智能够像上帝一样理解神圣本质的人<sup>[17]</sup>，他们用以小见大的论证反驳说，即使对人自己的本质，理智也无法理解。<sup>[18]</sup>巴西尔指出，自我认识是一切科学中最困难的。然而，如果认真思考，自我认识就如对世界的认识一样，是“神学的光”，也是关于上帝的自然知识的可靠向导；他在注释《诗篇》关于人受造如何“奇妙可畏”<sup>[19]</sup>时祷告说，“我在自我观察中已经知道您无限的智慧。”<sup>[20]</sup>就像认识上帝要通过对世界的认识——

新约引用旧约的话对此发问，“谁知道主的心呢？”<sup>[21]</sup>——关于人自己心智的认识也得从否定的意义上去理解。<sup>[22]</sup>

在整体上考察人类学和宇宙论时，确定如何回答“源何”与“为何”问题对所有其他问题具有根本性的意义。<sup>[23]</sup>尼撒的格列高利不仅汲取基督教资源，也汲取希腊资源<sup>[24]</sup>，认为其他动物都有一种天然遮盖，比如皮毛或者贝壳，也有天然武器，比如爪子或者尖牙，而人这种动物则全无这些东西。<sup>[25]</sup>同样，他结合基督教与古典资料，确认人的形式是直立，“垂直向上，高高地伸向天空”<sup>[26]</sup>，表明人与其他造物相比具有独特的地位和高贵。<sup>[27]</sup>因此，不仅在内容为护教的文章中，而且在那些为教化或者澄清教义而写的作品中，以及那些为教会听众发表的演讲中，他们都能够援引古典的自然神学资源以及基督教的启示神学资源。他们认为这样论证是合理的，因为一方面，他们认为万物都由神圣本质而造，这是理所当然的；这是“无须证明的前提”，因为这是“任何人，就算对事物的真理一知半解”也都无法否认的，因而这是一个人人都会接受的自然神学的真理。但另一方面，他们认为可以补充说：“在此我们得到神启教义的话语的帮助，”<sup>[28]</sup>它宣称“从异质资源中”造出人是在所有其他事物被造之后发生的。<sup>[29]</sup>此外，与动物生命不同，人是基于神的考量被造的，是从先在的材料中造出来的。<sup>[30]</sup>因此，  
123 “每种单一的生命形式，包括植物的和动物的，”都可以在人的身上找到痕迹；然而，人的生命却绝不只是所有这些形式的叠加。<sup>[31]</sup>这就使人成为微型宇宙，“世界奇迹中首屈一指的，或许甚至比我们所知道的任何奇迹更加伟大，因为没有其他现存事物，只有人这种造物”才能宣称是按上帝的样子造的。<sup>[32]</sup>其他现存事物——“诸天、日月、美丽星辰，任何其他被造界的现象”——都不可能冠以“上帝形象”这样的头衔<sup>[33]</sup>，无论如何，在尼撒的格列高利的真实作品中，这与上帝的“样式”同义。<sup>[34]</sup>就如《圣巴西尔的礼仪》(*Liturgy of Saint Basil*)所说的：“上帝啊，你从地上取了泥造出人，就赋予他你自己的形象来荣耀他。”<sup>[35]</sup>

“那么根据教会教理”，以及如已经指出的，根据自然神学的教理，“人的伟大在于什么？”尼撒的格列高利问。紧接着他这样回答自己的问题：“不在于与受造界的相似，而在于创造主本性的形象。”<sup>[36]</sup>然



而，“这必朽的、易动情的、短暂的存有”与“那不朽的、纯粹的、永恒的”神性相比照，使得冠人性以“上帝的形象”这样大胆的头衔显得太过放肆了。这里也同样，至关重要的一点是，要注意卡帕多西亚教父的思想中，如玛格里娜所阐述的，对可认识的“事实所是（其然）”与不可认识的“过程如何（所以然）”作出了标准的区分。<sup>[37]</sup>也就是说，“唯有真理本身”才知道上帝形象的“所以然”。<sup>[38]</sup>但上帝形象的“其然”作为一个概念是人性所能充分理解的，使它甚至成为基督里人性的一个标示。<sup>[39]</sup>它也足以确定人类生活独特的“目的”，足以成为道德告诫的基础。要求做道德上善的作为，这样的要求尤其基于整个人类中存在的上帝形象的普遍性。<sup>[40]</sup>这种形象的普遍性对于掌握政治权力的人意味着，如纳西盎的格列高利在对政府官员演讲时所说的：“你们是上帝的形象，而你们统治着的那些人也是具有上帝形象的！”<sup>[41]</sup>也就是说，富裕有权的人如果没有认识到上帝的形象也存在于穷人身上，那就表明他们否认按其形象造出穷人的造主。<sup>[42]</sup>基于此，上帝可以对伪善者说：“如果你是我的孩子，你的生命就会留有我自己美好性质的记号。但我没有在你身上看出我本性的形象。”<sup>[43]</sup>由此，上帝形象的理论可以作为卡帕多西亚教父社会伦理学的一把钥匙。<sup>[44]</sup>

124

不过，上帝的形象这个概念也同样是有关存在的自我认识的“基督教的苏格拉底主义”的根基<sup>[45]</sup>，它通过超越常规的知识来表明任何单纯的知识都是不完全的：“不仅知道健康的原理，而且是健康的，这是有福的。……主并没有说知道有关上帝的事是有福的，而是说在自身里显现上帝是有福的。……即使人的心眼得了洁净，我也不认为他就真的能直接看见上帝。……‘上帝的国在你里面。’<sup>[46]</sup>……有人心里洁净，不再眷恋任何受造之物，剔除了一切不受约束的情感，他就在里面的美善里看见神性的像。”<sup>[47]</sup>作为上帝的像，人的灵魂是上帝的一面镜子，对别人如此，对自身也如此。<sup>[48]</sup>灵魂处在两个世界，即可见世界与不可见世界之间的边界上，努力追寻更高处的神性，在那里寻找自己的目标。<sup>[49]</sup>玛格里娜教导说，“由于灵魂是单纯、不可见的，而身体是粗俗的，两者之间没有任何共契。”<sup>[50]</sup>在这一点上，她本身就是基督徒“鄙弃物质生活”的典范<sup>[51]</sup>，对她那两位敬佩她的兄弟和整个基督教团体来说，她至少就是那种言行一致，理论上怎么说实际上就如

何做的人。玛格里娜和其他隐修者在人眼里过着“介于人和非形体本性之间的生活”，虽然仍拥有身体，但已经在此时此地分有“天使的、无形体的本性”。<sup>[52]</sup>在真实的意义上，灵魂在一定程度上属于人性，而身体不是<sup>[53]</sup>，因为身体是人与动物共有的东西。<sup>[54]</sup>巴西尔认为，在灵魂优越于身体这一点上，柏拉图虽然是古典哲学家<sup>[55]</sup>，却与基督教使徒保罗的观点一致。<sup>[56]</sup>然而，与先在灵魂理论——不论是古典的，还是基督教的（如奥利金的教义）——相反<sup>[57]</sup>，玛格里娜坚持一个立场，这是创世论的必然结论，即“存在的开端对身体和对灵魂是同样的，只有一个点”。<sup>[58]</sup>

125 将这些灵魂论的观点合在一起，玛格里娜提出如下定义：“灵魂是一个受造的自体（ousia），活的，理智的，从自身将生命的能力、领会感觉对象的能力，以及具有这种统一把握能力的自然构造传输给一个有组织的、有感觉的身体。”<sup>[59]</sup>她是通过如今我们所熟悉的借否定至肯定的方法得出这一定义的。<sup>[60]</sup>她在这个定义的具体措辞中没有特别提到她兄弟格列高利在别的地方所说的“我们灵魂中与上帝相像的元素”，但是她这篇论文别的地方很清楚地提到这一点，通篇也暗含这样的意思，尤其是在列举“受造的、活的、理智的”这些属性时。<sup>[61]</sup>根据埃米尔·布龙纳（Emil Brunner），“正是上帝的形象这一观念，构成了柏拉图—亚里士多德—斯多葛主义的人观与基督教人观之间的一个综合，这种综合观统治了整个教父时期以及基督教的中世纪时期，一直至关重要，现在也仍然有效。”<sup>[62]</sup>尽管上帝的形象概念在基督教思想中非常显著<sup>[63]</sup>，但无论是《创世记》创世故事里对这一概念的最初使用，还是后来旧约、新约里提到它<sup>[64]</sup>，大多数都在道德告诫而不是教义表述的背景中提到，都没有清晰地提出构成这形象的灵魂应该有哪些具体属性。那些属性部分只能由上帝论提供<sup>[65]</sup>，因为上帝的某些属性反映在人的上帝形象中——不论这形象能在何种程度上反映上帝的属性——还有部分要从确定基督就是上帝的像来提供。基督原是上帝的像，所以在基督里新造的人必然与这像一致。<sup>[66]</sup>

就基督来说，“形象”这个词与“活的、主动的本质”同义，但在人并非如此。<sup>[67]</sup>作为“上帝形象”的一部分，人类被赋予治理其他造物的权力，但唯有上帝是天地的主。<sup>[68]</sup>人既是按上帝的形象造的，就是天

地之主的摄政者。造物主上帝也是唯一拥有真正“福祉”的——就这个词的严格意义而言，被界定为“这无可言喻的美、恩典、智慧、权柄；这真光、众善之源，高于一切的威严；可爱之物，始终同一，在无限的幸福中喜乐，没有尽头。”但通过这形象，那种性质的某些东西可以传递给人这个造物，因而，旧约《诗篇》<sup>[69]</sup>以及后来新约的八福<sup>[70]</sup>可以恰当地称其为“有福的”。<sup>[71]</sup>相反，那些应受谴责的人类品质被剔除上帝的形象，这“表明神性的印记”，因为它们远离神性本身。<sup>[72]</sup>在这些被剔除的品质中，值得注意的是“忿怒、胆怯、贪婪”，因为人的忿怒与惩罚相关联，所以人就通过拟人说（神人同感论），将忿怒也归于公义的上帝。<sup>[73]</sup>在另外的地方，尼撒的格列高利生动地描绘了当上帝形象的统治地位被忿怒取而代之后所发生的事，既表明了他的心理学洞见，也显示出他的文笔功底：“当引起恼怒的某句话、某个行为、某种猜疑产生这种疾病，那么血液就在心脏周围沸腾，灵魂奋起报复。就如在异教的神话寓言里，某种下了迷药的酒使人性变为兽的样子<sup>[74]</sup>，同样，忿怒也往往会把人变成一只野猪，一条狗，一头豹子，或者其他野兽。他的眼睛充血，头发倒竖，他的声音变得歇斯底里，话语变得尖酸刻薄。他的舌头因激动而麻木，拒绝服从心灵的渴望。他的嘴唇僵硬冷淡，无法说出清晰的词汇，它们不再有因嘴里的激情而产生的唾液，却在试图说话时流出令人厌恶的泡沫。手脚的活动也与此类似，这就是整个身体的状况，每个肢体都受这种情感的影响。”<sup>[75]</sup>

因此在玛格里娜看来，灵魂若不同时包含神性的属性，就不可能有任何优越之处，这是自明的道理。<sup>[76]</sup>尼撒的格列高利在论创世的文章中列举了以下神性的属性，也属于灵魂优越性的目录：“纯洁、无欲（不动心）、幸福、隔绝一切邪恶……，心智、话语……爱……通过视觉和听觉了解事物的能力，以及深入事物内部、探索其本质的理解力。”<sup>[77]</sup>他在《教理问答演讲》里提供了类似的目录，把“无欲”，无论神的，还是人的，置于一个基准的位置。<sup>[78]</sup>但是，这样思考造物主上帝与造物中上帝的形象之间的连续性，很容易导致放肆的言行，所以否定神学的方法论就始终作为一种克制放肆言行的勒马绳。<sup>[79]</sup>这种方法论坚持认为，不可能“通过某种类比和样式”构建一种关于神圣本质的

127 理论。<sup>[80]</sup>否定神学的方法在与某种异端体系——即在“神圣的、单一的、非质料的生命与服从情欲的质料存在”之间进行类比，作为反对正统三一论的武器——的冲突中是一种必不可少的工具。<sup>[81]</sup>毕竟，否定神学意味着上帝不能被分为各种官能，诸如视觉、听觉、知识，等等，而是“同时是视觉、听觉和知识”，不论有什么其他神圣官能和神圣属性，都如此。<sup>[82]</sup>与上帝的理智相比，人的理智可分为几种不同的“官能”<sup>[83]</sup>，尽管它始终只是同一个理智。神圣本质的所有其他完全可能用来提供上帝形象之内容的属性也如此。<sup>[84]</sup>

如果停留在这里，那卡帕多西亚教父的否定神学似乎将上帝形象论降低为一种空洞无物的华丽比喻。但尼撒的格列高利将否定方法论置于首位，将它用作构建这样一种理论的基础：“若你听到赞美说神的威严高过诸天，它的荣耀无法言喻，它的美无以言表，它的本性无法企及，不要绝望，以为不可能看见你所渴望的对象。它其实就在你所能及的地方，你在自身里面拥有领会神的准则……上帝自身本性的荣耀之像，就如同刻在蜡版上的样式。”<sup>[85]</sup>因为造物主赋予的个别性质的善很多，可列很长的名单<sup>[86]</sup>，圣经“就用一个包罗万象的短语‘上帝的形象’来简洁地表示对一切善的分有”。<sup>[87]</sup>而在这众多的性质中，三种性质相比而言属于这形象的本质内容：理性、自由意志以及不朽性。此外，许多其他性质可以看作这三者中的一者或几者的组成部分。比如，人的理性往往是一般范畴，在这个范畴下讨论前面说过的人治理其他造物的主题<sup>[88]</sup>，《诗篇》里就有这样的赞美宣称说（谈到人类，并且根据新约谈到基督的人性）：“你将你手所造的都派他管理，叫万物都服在他的脚下。”<sup>[89]</sup>那种管理权的基础就是源于“理性之特权”的人性的优越性，它使人“有权威命令”，也有责任明智地实施这种权威和管理权。<sup>[90]</sup>

128 其他卡帕多西亚教父都与巴西尔一致，认为“理性是人灵魂的独特性质”。<sup>[91]</sup>“心灵是奇异的东西，”他在另外的地方说，“在心灵里我们拥有由造主形象而来的东西。”<sup>[92]</sup>他的姐姐玛格里娜用自己的行为证明了这一观点。根据她的兄弟尼撒的格列高利叙述，她在他们的兄弟瑙克拉底乌（Naucratius）去世时“以理性之灵面对这一灾难”，<sup>[93]</sup>叙述中清楚地表明，这就是基督徒面对灾难的方式。她还与格列高利

的对话中阐明了这种观点，她宣称：“灵魂具有沉思、批判、全面考察世界的的能力，这是由于它自身的本性而拥有的独特属性，因此灵魂在自身内保有神圣恩典的形象。我们的理性推测，神性本身，不论在其最内在的本性中是什么，就是显明在这些行为之中：普遍管理、明辨善恶。”<sup>[94]</sup>尼撒的格列高利本人也谈到理性是人心中“最高级的能力”，带着上帝的印记。<sup>[95]</sup>纳西盎的格列高利也持同样的观点，认为“非理性的动物”不拥有理性这一能力，因此它们低于人和天使这样的理性存在者。<sup>[96]</sup>他说，“（上帝）下令集合理性和非理性的元素成为人，一种有理性的动物。”<sup>[97]</sup>因此，基督教神学家排斥“理性”这个名词，视之为“没有意义的空洞声音”，这是错误的。<sup>[98]</sup>同样错误的是，他们把理性主义的过度与理智上的骄傲看作一种借口，认为人的理智相对于上帝来说就是一种恶。<sup>[99]</sup>卡帕多西亚教父十分坦率地承认，在为人类理性的这种辩护中，他们作为基督教信仰的护教者，阐明的是一种在某种程度上古典哲学也有的观点。<sup>[100]</sup>但是这里，自然神学与启示神学是一致的。福音书里关于丢失的钱币的寓言<sup>[101]</sup>是一个比喻，说明灵魂在自身里找到上帝的形象，这始于一根蜡烛的光照，而这蜡烛其实就是指“我们的理性将光投射在隐秘的事物上”。<sup>[102]</sup>

同样，他们提升理性灵魂，使之高于情感和情绪，也就承认了他们认同古典文化的自然神学。<sup>[103]</sup>他们知道，这是与柏拉图理论密切相关的教义，比如马车夫的比喻，以及其他地方的论述。<sup>[104]</sup>根据造物主的计划，人性代表了“理智和感觉的结合”<sup>[105]</sup>，《创世记》的故事用造主从地上拿起的泥土表示感觉，用造物主吹入泥人口中使之成活的气息表示理智。<sup>[106]</sup>但同样，造物主的意图是，在这种结合中，理智和理性对感觉和情绪有支配权。因为情绪是人与非理性造物共有的；但正是由于这些情绪与理性在人的罪中结合，所以“所有那些在兽性中缺乏理性的具体形式因恶意地使用心灵而成为邪恶的”，而在非理性动物中它们并非邪恶。另一方面，“由于理性对这些情绪有支配权”，每种情绪可以转变为美善的样式：忿怒变为勇敢，恐惧变为谨慎，害怕表现为敬畏，仇恨转变为对邪恶的弃绝，爱的力量在渴望真美中得到升华——所有这些美善之物，是自然神学谆谆教海的<sup>[107]</sup>，也蕴含在新约的告诫之中：“当求上面的事。”<sup>[108]</sup>心灵“那可赞美的独裁”使自身与神



的智慧联合，“将情欲的暴政转变为理性的君主制。”<sup>[109]</sup>只要根据这种自然神学与启示神学相结合的角度去理解，登山宝训里的第二福“哀恸的人有福了，因为他们必得安慰”<sup>[110]</sup>就可以解释为：“那些不容易转向灵魂的情欲活动，而是借理性而立住脚跟的人有福了。”<sup>[111]</sup>此外，理性不仅高于情欲和情绪，也高于感觉经验，甚至在观察和研究自然宇宙中也如此。<sup>[112]</sup>尼撒的格列高利将自然研究和启示研究结合起来，在一篇论文中反驳一切反理智主义，不论是基督教的，还是非基督教的，也反驳任何无视上帝之实在性的理智主义，他在文中宣称：“不论在人类生活中发现什么，凡促进对和平或战争的有益利用的，不是源于其他任何地方，就是来自于理智，根据我们的不同要求去构想并发现的理智；这理智是上帝的恩赐。所以，我们将理智给予我们的一切归于上帝。”<sup>[113]</sup>把人的理智称赞为上帝的形象<sup>[114]</sup>，这就解释了为何要求将理智思考为上帝的恩赐。<sup>[115]</sup>总之，成为按照上帝的形象所造的，因而成为真正意义上的人，意味着成为理性的存在者。<sup>[116]</sup>也正是因为人的灵魂是“理性的”，所以才需要靠上帝的话语来喂养。<sup>[117]</sup>

130

由于这种理性，人性也被赋予了自由，这是上帝形象的另一组成部分。<sup>[118]</sup>理智知识与自由意志的这种亲密联系在希腊哲学和神学的专业术语比如“gnōmē”里很明显，这个词可以指那些性质中的任何一个（也可以指其他各种性质）。<sup>[119]</sup>自由选择的能力是源于造主的一种恩赐。上帝愿意并打算按造物自身的样子属于它，但希望这事完全作为人的自由意志选择的结果发生<sup>[120]</sup>，而不是作为神圣主权和必然性的结果发生。<sup>[121]</sup>上帝赋予亚当和夏娃“关于众善的原理”，那必然包括自由意志。<sup>[122]</sup>从一开始他们就拥有自由和自决。所以，自由意志的恩赐是“众善中最卓越最宝贵的善”，是上帝的一种属性。缺乏自由意志意味着“在那一方面歪曲‘形象’，从而使它不同于原型”，也就是说，不同于神圣赐予者。<sup>[123]</sup>若说缺乏这种至尊性质就可能是对上帝形象的歪曲，更不用说成了肉身的上帝儿子，他的人性里若缺乏这种“自决”性质，岂不更是一种怪事，所以他提到被钉十字架时，宣称他舍弃自己的生命是出于自己的自由意志，不是由于任何外在强加的必然性（*ananke*）。<sup>[124]</sup>《圣巴西尔的礼仪》把基督钉十字架描述为“他自愿的、可称颂的、给人生命的死”，他自由担当的死。<sup>[125]</sup>由此可以推出，救赎



本身从神的方面来说，是出于上帝普遍救人意志的结果<sup>[126]</sup>，但从人的方面来说，若没有意志和自由选择的参与，这事是不可能发生的，没有自由选择，就不可能有任何真正的救赎。<sup>[127]</sup>在这个过程中恩典与自由意志之间的关系非常奥妙，任何一方都可以看作已经获得救赎，但彼此不可分离。<sup>[128]</sup>

尽管关于自由意志论的这些话清晰地包含救赎论和基督教的要旨，但卡帕多西亚教父宣称，为支持这种理论，他们要提出一个真理，不仅是神圣启示而且也是自然神学所教导的真理<sup>[129]</sup>：“谁不知道美善（德行）是自由选择的成果？”<sup>[130]</sup>尼撒的格列高利会这样问，他所基于的假设是：任何人，只要认为美德即善，不论如异教哲学家那样，还是如基督教神学家那样，都可以指望他们知道这一点。<sup>[131]</sup>因为如果把善定义为摆脱恶的一种状态或行为，那必然是出于某个自由意志的选择。<sup>[132]</sup>相反，善不可能是“义务和强迫的结果”，因为善始终是“一个自愿的事物”。<sup>[133]</sup>在被编者称为“基督教哲学（并且不只是基督教教理学）最有权威性的章节”<sup>[134]</sup>的论文里，尼撒的格列高利论述了“这样一种人性，它能够根据知识采取它的自由选择所指示的方向”。<sup>[135]</sup>那个方向可能是向善的，也可能是向恶的；因为就如玛格里娜指出的，灵魂可以“出于自己的自由意志被吸引到某个选定的方向，或者固执地对善闭上眼睛……或者相反，始终把真理看得清清楚楚”。<sup>[136]</sup>或者按她兄弟的阐述：“我们人类在我们自身之内，在我们自己的本性和自由选择之中，既有光明的原因，也有黑暗的原因。”<sup>[137]</sup>卡帕多西亚神学家们在其护教学中表明，他们既是希腊人，也是基督徒，因为他们借用诸如柏拉图所引用的普罗泰哥拉为人熟知的“人是万物的尺度”这样的哲学主题<sup>[138]</sup>，把它们用于对自由意志的辩护之中。<sup>[139]</sup>同时，这种辩护也是反对决定论的护教武器，包括占星学上的和哲学上的，他们认为这种决定论是异教古典主义思想所特有的地方病。<sup>[140]</sup>

131

正如理性与自由意志在上帝形象的教义中是不可分的，同样，反过来，自由意志与不朽性作为这形象的成分也是一起的。<sup>[141]</sup>因为通向永生的唯一道路是训诫，它不是强迫的，而是自愿的。<sup>[142]</sup>人类既是“神圣而不可灭的心灵创造的作品，同时又是对它的模仿”，所以，这“理性的、有理智的造物”天生就是不朽的。<sup>[143]</sup>尼撒的格列高利列举了

“生命、理性、智慧以及上帝的种种美物”，这些都包括在神圣形象之内，然后他转向不朽性，这是形象的本质：“由于永恒也是神性的美好属性之一，所以我们自己的本性构成不应缺乏这一点，这是至关重要的。它必然拥有一种不朽的元素，这样它借着这种内在的能力，才可能认识那超验者，才渴望上帝的不朽。创世故事用一个句子将这一切作了概括，它说，人类是‘照着上帝的形象’造的。”<sup>[144]</sup>他描述“奥秘阐释者”摩西身上所显现的上帝形象是“不朽坏”<sup>[145]</sup>，他解释《雅歌》中“葡萄园”的比喻<sup>[146]</sup>为对“不朽、无欲（不动情）和与上帝的相像”的阐释。<sup>[147]</sup>他还指出，不朽是不可能层次之分的：不可能多一点不朽或少一点不朽，只有或者不朽，或者可朽<sup>[148]</sup>——再加上一个“附带条款”，如纳西盎所说的，虽然造物主上帝的不朽没有开端，也没有终局，但人和天使作为造物，其不朽有开端，而没有终局。<sup>[149]</sup>379年，尼撒的格列高利在玛格里娜临终之时将一部完整的著作《论灵魂和复活》献给她，在文中，如他对姐姐的生平所描写的，她“就灵魂的本性向我们作了哲学上的探讨，解释了肉体生命的原因，人类为何被造，它如何是必朽的，死的起源以及从死向再生之旅的本性”。<sup>[150]</sup>她确认相信不朽是美德生活唯一有效的根基，因为没有这种信念，“瞬间的快乐”就会占主导地位；她还责备了那些聚集在她周围害怕死亡的人。<sup>[151]</sup>她的不朽论的基础是灵魂与身体之间的不同，也就是说，身体是一个复合体，要分解，回到它地上同类的自然本原中，而灵魂是“单一、非复合的本质”，不可能分解。<sup>[152]</sup>但她对这种常规的灵魂不朽论作了多少有点非常规的扭转，因为她断言：“灵魂存在于它曾经赋予其生命的真实原子中，没有任何力量将它撕离这些原子。”<sup>[153]</sup>

在归于玛格里娜的对话里提出的灵魂在本性上不朽的理论，引人注目地说明了自然神学与启示神学之间，或者基督教与古典文化之间的复杂关系。<sup>[154]</sup>在漫不经心的读者看来，这篇对话似乎只是基督教圣经神学的一种操练。在第一段里，玛格里娜“引用使徒关于‘不要为那些在死里睡了的人忧伤’<sup>[155]</sup>的话，认为这是唯有‘那些没有指望的人’才有的情感”。<sup>[156]</sup>后来，在对话里她明白无误地谈到启示神学的超验性以及圣经对自然神学和哲学思考的权威性<sup>[157]</sup>，引用福音书里麦子和稗子的比喻<sup>[158]</sup>，证明上帝撒在土里的种子确实复活了。<sup>[159]</sup>这段圣经

引文，重复保罗说过的话“所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的”<sup>[160]</sup>，其实是回复格列高利提出的一个质问，因为格列高利在赞美她的同时又温和地指责她：“对善于思考的人来说，你的阐述实际上以这种一以贯之的方式展开，虽然平实、质朴，却确实包含了正确的印记，揭示真理。对那些只精通专业的证明方法的人来说，单纯的三段演绎法就足以令人信服。但是对我们自己来说，我们一致认为，还有某种东西比这些专业结论更可靠，那就是圣经指明的教义。所以我相信，除了以上所说的，有必要探问，这种默示的教导是否与它完全吻合。”<sup>[161]</sup>事实上，在此之前所说的一切尽管包含她关于圣经权威的正式论断，但始终是靠“专业的证明方式”阐述的，所用的是理性的论证和哲学的推论。在谈话开头，玛格里娜就拒斥格列高利主张的这种信仰主义：“神的话在我看来只是单纯的命令，要求我们相信灵魂永远存在，然而这命令并不是靠任何理性引我们走向这样的信念，所以我们里面的心智似乎是奴隶般地接受这强迫的观点。”<sup>[162]</sup>

133

《论灵魂和复活》这部专著完整地记载了这篇对话，以《基督徒的斐多》(*Phaedo Christianus*)为题，从古典哲学的角度<sup>[163]</sup>，表明本书实际上立足于讨论灵魂和复活这两个主题中的第一个，即以古典希腊思想传统的各种不同著作家为背景，对灵魂作出界定，所以它基本上是在自然神学的框架内展开的。<sup>[164]</sup>甚至在思考第二个主题，即复活这个具有特殊基督教意义的话题时，在相当程度上它也是这样做的。因而，就如一位重要的教父著作学者(patrologist)所说的，它是“柏拉图《斐多篇》的姐妹篇”。<sup>[165]</sup>当格列高利为论辩提出灵魂毁灭说的例子，提到“某些人，在希腊人中享有哲学盛名，主张并坚持”这种理论时，玛格里娜反驳说：“抛弃那种异教的荒谬言论！”<sup>[166]</sup>但显然，它们不可能如此断然地被废除，因为稍后她自己也觉得必须重提“伊壁鸠鲁和斯多葛主义哲学家”，使徒保罗在雅典曾遇到过的人。<sup>[167]</sup>她相当详尽地集中讨论伊壁鸠鲁的学说<sup>[168]</sup>，发现他的时运论与他认为的“人的生命就像泡沫，只有密封实体持守住里面的气息时，它才存在”这一观点之间有一种关联，在他那里死亡意味着气息的消失。<sup>[169]</sup>她同样能够概括地反驳亚里士多德的理论<sup>[170]</sup>（将他与柏拉图相比，轻蔑地描述他是“在柏拉图之后的那个哲学家”，但没有明确他的名字），“他靠严

134

格的法则探究可能性……，声称灵魂是必朽的。”<sup>[171]</sup>但当她谈论柏拉图的学说时，采取的是较为含糊的立场，因为她不可能完全拒斥他的结论。她说：“我们必须忽略柏拉图的马车和套在马车上代表两种不同力量的那两匹马<sup>[172]</sup>，以及它们的马车夫，这位哲学家用这些东西来比喻灵魂的这些事。”<sup>[173]</sup>

“关于灵魂的这些事”这个短语似乎是指她一直在阐述的不朽理论，与柏拉图的不同显然在于达到这一教义所使用的方法，而不在于不朽论本身<sup>[174]</sup>，然后，如对话的题目所指明的，也在于希腊的灵魂不朽论与基督教的复活论相结合。<sup>[175]</sup>在另外地方，尼撒的格列高利还引述“有教养的异教徒柏拉图”所提出的关于另一世界的思考<sup>[176]</sup>，表示赞同。<sup>[177]</sup>然而，尽管哲学家们关于灵魂转化理论与其不朽论长期存在关联<sup>[178]</sup>，但并没有得到他的赞同<sup>[179]</sup>，他的兄弟巴西尔也不认同。<sup>[180]</sup>他们的假设，即因为灵魂是不朽的，没有终局，所以它也必然没有开端，也没有得到认可。<sup>[181]</sup>然而，哲学传统的自然神学中提出的灵魂不朽论，虽然还不够充分，也并非真正恰当，因而需要通过启示的知识来补充讨论<sup>[182]</sup>，但就其本身来说确实有一定正确性。<sup>[183]</sup>

与这种灵魂不朽论一起，人性的必朽性——它趋向于分解和变化——也构成上帝形象的定义，因为它强调“‘按形象’造的人与原型本身之间”始终具有形而上学的“区别”。<sup>[184]</sup>由于“人性可怜的劳苦”，这一现象甚至根本不能与上帝无欲生活的幸福相提并论，“上帝的形象”这一术语恰当地表达了两者之间的相似性和反差性。<sup>[185]</sup>因而，上帝形象论不仅可以用来证明上帝和人心之间有一种相似性，还可以证明他们绝不可能是一样的。<sup>[186]</sup>然而，有一则祷文所用措辞证实正统教义承认三位一体里圣灵与父和子同质，在这一祷文里，纳西盎的格列高利表明上帝形象论为何也可以用来说明或者确证另外的教义：“三位一体啊，不论我胆敢说什么事，请宽恕我的愚拙，因为冒险的是我的灵魂。我也是上帝的一个形象，是天上荣耀的形象，只是被放在地上。我不可能相信救我的是与我同等的事物。如果圣灵不是上帝，那它首先要成为上帝，然后它必使我神格化，成为与它同等的。”<sup>[187]</sup>与神格（theosis）的那种密切关联，由作为三位一体第三位格的圣灵“神格化”，表明了史坦利·杰凯所说的“柏拉图主义与基督教的柏拉图主义

之间存在的巨大区别”。<sup>[188]</sup>因而，这个术语既表示回顾，也表示展望。它描述了人堕落之前通过“与原型的像完全相像”成为分有上帝之存在者的状况，它也盼望人通过“分享神性”<sup>[189]</sup>复原，恢复初始状态，然后发生转化<sup>[190]</sup>，从而成全上帝的形象。<sup>[191]</sup>

## 注释

- [1] Muchkle 1945, 55—84; Harl 1971, 111—126
- [2] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 44—45)
- [3] Mure 1964, 124—125
- [4] Mure 1964, 163—171
- [5] Arist. *EN*. 1177a15
- [6] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44; 125)
- [7] Bas. *Hex.* 9. 6 (SC 26; 520)
- [8] Schoemann 1943, 31—53, 175—200; Ladner 1958, 59—94; Ladner 1959, 90—107; Boer 1968, 148—186
- [9] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 57—60)
- [10] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 28)
- [11] Gr. Naz. *Or.* 38. 11 (PG 36; 321—324); Janini Cuesta 1946, 51—52; Leys 1951, 65—67
- [12] Lampe 870
- [13] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44; 147—180)
- [14] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 44)
- [15] Pl. *Prt.* 343b
- [16] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 2 (PG 44; 133)
- [17] Eun. ap. Socr. *H. e.* 4. 7 (Hussey 2; 482)
- [18] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 107—114 (Jaeger 258—259)
- [19] 诗 138; 14
- [20] Bas. *Hex.* 9. 6 (SC 26; 512—514)
- [21] 罗 11; 34; 赛 40; 13
- [22] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 11 (PG 44; 153—156)
- [23] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 76)
- [24] Pl. *Prt.* 321a—c
- [25] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 7 (PG 44; 140—144)
- [26] Lv 26; 13; Pl. *Smp.* 190a
- [27] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 8 (PG 44; 144)
- [28] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 77)
- [29] 创 2; 7
- [30] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 3 (PG 44; 136)
- [31] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 60)
- [32] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44; 128)

- [33] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 68)
- [34] Merki 1952, 138—164
- [35] *Lit. Bas.* (Brightman 324)
- [36] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 180)
- [37] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 121)
- [38] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 180)
- [39] Gr. Naz. *Ep.* 102 (PG 37: 197); Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44: 1200)
- [40] Gr. Naz. *Or.* 14. 2 (PG 35: 860)
- [41] Gr. Naz. *Or.* 17. 9 (PG 35: 976)
- [42] Gr. Naz. *Or.* 14. 14 (PG 35: 876)
- [43] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1144)
- [44] See pp. 148—149
- [45] See pp. 58—59
- [46] 路 17: 21
- [47] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269)
- [48] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 104)
- [49] Gr. Nyss. *Cant.* 11 (Jaeger 6: 333—334)
- [50] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 44)
- [51] Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6: 404)
- [52] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 382)
- [53] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6: 276—277)
- [54] *Bas. Leg. lib. gent.* 9 (Wilson 32)
- [55] Pl. R. 498b; 533d
- [56] 罗 13: 14; 加 5: 13
- [57] Rebecchi 1943, 322—325
- [58] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 124—125)
- [59] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 40)
- [60] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 57)
- [61] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44: 228)
- [62] Brunner 1939, 92—93
- [63] Bernard 1952
- [64] 创 1: 26—27; 创 5: 1; 创 9: 6; Wis 2: 23; Sir 17: 3; 林前 11: 7; Jas 3: 9
- [65] Leys 1951, 123—127
- [66] 罗 8: 29; 林前 15: 49; 林后 3: 182; 林后 4: 4; 西 1: 15; 西 3: 10; 西 1: 15
- [67] *Bas. Eun.* 2. 17; 1. 18 (SC 305: 66; 299: 234—236)
- [68] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 191 (Jaeger 1: 82); Gr. Nyss. *Hom. opif.* 4 (PG 44: 136)
- [69] 诗 1: 1
- [70] 太 5: 3
- [71] Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44: 1197)
- [72] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 18 (PG 44: 192)
- [73] Gr. Naz. *Or.* 31. 22 (SC 250: 316—318)
- [74] *Hom. Od.* 20. 229—240
- [75] Gr. Nyss. *Beat.* 2 (PG 44. 1216)
- [76] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.*



- (PG 46; 52)
- [77] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 57 (PG 44: 137)
- [78] Gr. Nyss. *Or. catech.* 6. 10 (Mérédier 42)
- [79] See pp. 40—56
- [80] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 15 (Jaeger 2: 191)
- [81] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 4 (Jaeger 2: 53)
- [82] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 211 (Jaeger 1: 286—287)
- [83] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 6 (PG 44: 137—140)
- [84] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 107 (Jaeger 1: 258—259)
- [85] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269—1272)
- [86] Schoemann 1941, 339—340; Balas 1966
- [87] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 184)
- [88] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 191 (Jaeger 1: 82)
- [89] 来 2: 5—9; 诗 8: 6
- [90] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 527 (Jaeger 1: 178—179)
- [91] Bas. *Hex.* 4. 5 (SC 26: 264—266)
- [92] Bas. *Ep.* 233. 1 (Courtonne 3: 39)
- [93] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 380)
- [94] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 57)
- [95] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44: 1149)
- [96] Gr. Naz. *Or.* 45. 18 (PG 36: 648)
- [97] Gr. Naz. *Or.* 32. 9 (SC 318: 194)
- [98] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 177)
- [99] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 190 (Jaeger 1: 279)
- [100] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 52)
- [101] 路 15: 8—10
- [102] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I: 300—301)
- [103] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 62)
- [104] Pl. *PHDR.* 246—247; Pl. R. 439d
- [105] Gr. Nyss. *Or. catech.* 6. 4 (Mérédier 36)
- [106] 创 2: 7
- [107] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 18 (PG 44: 193—196)
- [108] 西 3: 1
- [109] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 31 (Jaeger 2: 14)
- [110] 太 5: 4
- [111] Gr. Nyss. *Beat.* 2 (PG 44: 1216)
- [112] Bas. *Hex.* 6. 11 (SC 26: 384)
- [113] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 186 (Jaeger 1: 278)
- [114] 腓 4: 8
- [115] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 438)

- [116] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 6: 169)
- [117] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6: 169)
- [118] Apostolopoulos 1986, 251—271
- [119] Lampe 317—318
- [120] Gr. Naz. *Or.* 38. 12 (PG 36: 324)
- [121] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44: 1253—1256)
- [122] Gr. Naz. *Or.* 14. 25 (PG 35: 892)
- [123] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 9—10 (Mérédier 30)
- [124] 约 10: 18; Gr. Nyss. *Ref.* 139 (Jaeger 2: 372)
- [125] *Lit. Bas.* (Brightman 327)
- [126] 提前 2: 4
- [127] Gr. Nyss. *Cant.* 10 (Jaeger 6: 304)
- [128] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 114)
- [129] Clark 1977, 45—66
- [130] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 198)
- [131] Preger 1897, 36—52
- [132] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1145)
- [133] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 184)
- [134] Jaeger 6: 102n
- [135] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 102)
- [136] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 120—121)
- [137] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 56)
- [138] ap. Pl. *Th.* 160d
- [139] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6: 264—265)
- [140] pp. 154—157
- [141] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 41—44)
- [142] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6: 343)
- [143] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I: 297—298)
- [144] 创 1: 26—27; Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 6—7 (Mérédier 28)
- [145] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 143)
- [146] 歌 1: 6
- [147] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 60)
- [148] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 590 (Jaeger 1: 398)
- [149] Gr. Naz. *Or.* 29. 13 (SC 250—202)
- [150] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 390)
- [151] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 17)
- [152] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 44—45)
- [153] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 46—48)
- [154] Armstrong 1948, 113—126
- [155] 帖前 4: 13, 参和合本圣经译文: “论到睡了的人, 我们不愿意弟

- 兄们不知道，恐怕你们忧伤，  
像那些没有指望的人一  
样。”——译者注
- [156] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 12—13)
- [157] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 49)
- [158] 太 13: 24—30
- [159] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 64)
- [160] 林前 15: 42
- [161] *Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46;  
64)
- [162] *Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46;  
17)
- [163] Apostolopoulos 1986
- [164] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 29)
- [165] Quasten 3; 261
- [166] *Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46;  
17)
- [167] 徒 17: 18
- [168] See p. 152
- [169] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 64)
- [170] *Arist. An.* 413b
- [171] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 64)
- [172] *Pl. Phdr.* 246—247
- [173] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 49—52)
- [174] *Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46;  
11—12)
- [175] Danielous 1953, 154—170
- [176] *Pl. R.* 614b; 615c
- [177] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II;  
70)
- [178] *Pl. Men.* 81b—c
- [179] *Nyss. Anim. res.* (PG 46; 109)
- [180] *Bas. Hex.* 8.2 (SC 26; 436)
- [181] *Gr. Naz. Or.* 29. 13 (SC 250;  
202)
- [182] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 49)
- [183] *Bas. Leg. lib. gent.* 10 (Wilson  
35)
- [184] *Gr. Nyss. Or. catech.* 21. 2  
(Mérider 102)
- [185] *Gr. Nyss. Hom. opif.* (PG 44;  
180—181)
- [186] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*  
(PG 46; 41)
- [187] *Gr. Naz. Or.* 34. 12 (SC 318;  
218)
- [188] Jake 1978, 47
- [189] 彼后 1: 4
- [190] See pp. 280—295
- [191] *Gr. Nyss. Beat.* 3 (PG 44;  
1225—1228)

## 众善之源

136

我们这里一直称为卡帕多西亚教父的“自然神学”，其实他们自己使用的各种称呼，其中最接近这个概念的，很可能就是当尼撒的格列高利在谈到“道德和自然哲学”时所使用的术语；他确认这是自然理性的产物，也必须“联合到更高贵的生命”，即超自然的启示生命中。<sup>[1]</sup>因此他还在对基督徒的一次讲演中谈到“不要违背自然律”。<sup>[2]</sup>纳西盎的格列高利在分析这样的道德和自然哲学时，指出当涉及像圣经所命令的“要尊敬父母”时<sup>[3]</sup>，“理性”（自然神学）和“神学”（启示神学）是一致的，但他又补充说，在古典神话学里孩子对待父母的态度与此相矛盾。<sup>[4]</sup>凯撒利亚的巴西尔也用同样的风格论到“根植在我们里面的自然理性，告诉我们要与善的事物一致，避开一切有害事物”，他勾画出非理性造物——比如鱼，知道求什么，避什么——与人类之间的令人尴尬的对比，人“尊享理性，受教于法律”，得赋其他益处，却在自己的生活中比鱼还缺乏理性。<sup>[5]</sup>他的姐姐玛格里娜是基督圣徒，亦因为她教导修士同仁不仅要遵循专门的基督教生活方式，还要“保持整洁有序、端庄体面”<sup>[6]</sup>——这是古典伦理学学生所熟悉的概念和术语，至少从亚里士多德以来如此——而受到称赞。<sup>[7]</sup>由此看来，四位卡帕多西亚教父全都力求明确表述一种“道德的、自然的哲学”。

137

正是在不断强调“道德的和自然的”哲学中，尼撒的格列高利认

为完全可以反驳这样一种立场：接受并支持“我们的仇敌都”承认的观点，那是“极端非理性的形式”，从而主张上帝“神圣而不变的本性在良善上是绝对无限的”。<sup>[8]</sup>他不时谈到上帝是“一切事物中最美和至善的，凡有趋美善倾向的事物都亲近他”。<sup>[9]</sup>在另外地方，他还提到“对美和善（*kalon kai agathon*）的欲求”。<sup>[10]</sup>弗洛若夫斯基注意到“作为一个希腊主义者，尼撒的格列高利将爱与美和善相联系”，<sup>[11]</sup>而巴西尔“带着一个审美家的热情和欣赏能力谈论世界和谐统一的丰富多样性”；<sup>[12]</sup>切萨罗（Cesaro）谈到巴西尔“对自然本性”有一种审美的“浪漫主义”；<sup>[13]</sup>瑞赫（Reiche）评论说，在尼撒的格列高利的思想中“美与善之间有完整无缺的统一性”。<sup>[14]</sup>格列高利还从新约引用经文<sup>[15]</sup>，证明美、善与一切“真诚的、纯洁的、可爱的”是一致的。<sup>[16]</sup>因此，他的自然神学的第一原理——他相信这原理是“可理知的，甚至不需要言说，只要不是弱智的，都能够理解”——就是，将“宇宙的上帝”确定为“唯一绝对的、原初的、无可比拟的善、美和纯洁”。<sup>[17]</sup>

说德语、英语和其他日耳曼语系语言的人和著述者长期以来喜欢基于形容词“善”来对“上帝”这个名称作词源学上的解释，但从印欧语系的语言学看似很清楚，这种溯源是错误的，并且就如斯基特（Skeat）的《英语词源学词典》（*Etymological Dictionary of the English Language*）所说的，上帝这个名称“与善毫无关联”。<sup>[18]</sup>然而，即便没有这样的词源，卡帕多西亚教父关于“上帝”这个词的词源学来源彼此虽然并不统一<sup>[19]</sup>，但都把上帝确定为“超越任何一种可能的善之观念的事物”，“不缺乏任何善的”事物，因而，“自身中满有每一种善。”<sup>[20]</sup>在一种意义上，可以说每一种善，即使是受造的善，“凭其自身的本性是无限的。”<sup>[21]</sup>但这一原理以独特的方式应用于这“第一善，超越于其他任何善得以显现”。<sup>[22]</sup>因而，说“一切在思想和话语上至高的事物”都与上帝相关，“每一个高贵的思想和话语”都涉及上帝，这话必须以否定性修饰语作为开端，因为，“对于我们所寻求之事物的本性，人的思想能探求到什么？我们能发明出什么名称或表述来引出一个关于超验之光的适当概念？”<sup>[23]</sup>说“神圣本性在任何时期都充满一切善，或者毋宁说它本身就是一切善的完满”，这明显是肯定性的话语，这话实际上是说，没有哪种善对神性来说是外来的，它不需要任何添

加使其完全，必须增加这样的否定措辞对神性来说才是合理的。<sup>[24]</sup>

正如一般的否定神学不是否证理论性思辨，而是确证它的正当性<sup>[25]</sup>，同样，将否定语言用于超验性的善和美的问題，必然导致对内在的善和美作出肯定性结论。否定语言是唯一能谈论“不可见的、无形的美，它没有性质，完全脱离靠眼睛能识别的形体上的任何特征”，这种美超越一切“感官能感知的美”，但同时“通过我们的审美情感的能力”提升人对这种美的鉴赏能力。<sup>[26]</sup>而最终，必然会油然而生出对那种神圣之美的称颂，就是尼撒的格列高利所写的：“甚至对诸天之美的敬慕，对令人眩晕的阳光，对任何一种美景的仰慕，到那时都将停止。那里所注意到的美将如手一般，引导我们走向对那超验之美的爱，她的荣耀是诸天和虚空宣告的，她的奥秘是整个造物界歌唱的。”<sup>[27]</sup>一种“众善之上的善”并不消除其他任何一种善，而是通过超越每种善这一事实来确证它们的存在。<sup>[28]</sup>

139

通过探求“超验之善的本性”，发现“这样的事物不可能纳入我们的理解范围”，正是这种发现产生背谬的效果：“无法感知所求对象这一事实”使人“对它的伟大产生一种观念”。<sup>[29]</sup>因为上帝的本性就是超越一切可以被感知或者理解的善，所以上帝这完满的善，出于善开始创造，“使人性在众善上有分”，这就是按上帝形象创造这一教理的含义。<sup>[30]</sup>正是那样，“通过分有超验之善”，也就是造物主，在被造界中才可能有内在的善。<sup>[31]</sup>此外，超验之善，也就是上帝，与任何一种内在的善之间的区别在于：因为“无比卓越的事物总是属于神圣而健全的本质”，那是“不可能改变和变化的”，因此上帝不会从坏变为好，更不要说从好变为坏，这两种说法都属不敬，即使基于自然神学也显然如此。相反，“每一种美的和善的事物”必然总是在“善的源头”中得以完全。<sup>[32]</sup>对受造的善来说，分有非造的善，众善之源头，这种分有就如保罗所描述的，是一个始终前进、永不停止的过程<sup>[33]</sup>，“不断处于开始变得卓越的状态，不断前进、提高，每一件已经获得的事通过分有上升的开端而更大。”<sup>[34]</sup>对同样通过自然神学认识到的原理，“凡是美的，凡是善的，无不源于上帝”，启示的三一神学补充指出，它“借着子”来自于上帝，它“通过圣灵的中介得以完全”。<sup>[35]</sup>因为美好的源头、众善的泉源，就是上帝，超验之善，无论何种善都从他发出；无论何种



善，都可以在他那里看到；就如先知所说的，自然神学几乎可以一字不差地引用，“凡是善的，都出于上帝，凡是美的，都来自于上帝。”<sup>[36]</sup>

这种对善的分有的效果也同样具吊诡性。因为渴求善并渴求分有它这是可能的，是自然神学的内容，就如某种“自动依附于人性的东西”。<sup>[37]</sup>这样一种“对善的自然倾向”，似乎在某些人身上“本能地”显现出来，但必须认为这是与“自由意志”相一致的，以便“使自然倾向实现出来”。<sup>[38]</sup>然而，尽管天性“渴望实现真正的善”，而且上帝在人性中的形象也希望为这种实现提供一个内在的善来满足这种渴望，但这种渴望不断受挫，因为“源源不断的恶在带有神圣形象的本性周围”显现，使得形象变得无益，除非他能“通过善的生活剔除这污浊”。<sup>[39]</sup>由于那围绕着人性蜂涌而来的恶，大多数人“终其一生思维迟钝”，因对钱财和名誉的欲求而变得昏然无光。这样的人发现“要完成这一心理分析的壮举，将物质工具从内在美中分别出来，是件很难的事”，因而他们无法抓住美的真正本性，或者无法区分真美与假美。<sup>[40]</sup>如尼撒的格列高利在谈到对人的经验来说合乎自然的事物时，用遗憾的口气指出，“要选择不可见的善，而舍弃此生中可见的令人愉悦的事物，是很不容易的，事实上，甚至是完全不可能的。”<sup>[41]</sup>

140

与这种倾向于善的本性以及实现善的自然欲望相对应的，是“对恶的自然恐惧”，那不只是恩典的礼物，也是“从自然本性中获得的”。<sup>[42]</sup>在人性中可以看到对某些卑鄙邪恶的事物有一种几乎是心理上的厌恶。<sup>[43]</sup>这种“天生厌恶”的原因在于，虽然对善的自然欲求就是对存有和实在的欲求，但“没有恶的实在，只有善的缺乏”。<sup>[44]</sup>因而，虽然这种恶和非存有对许多人具有致命的魅力，因为它看起来似乎美轮美奂，但它的美，就像它的实在，只是表象，不具有真正存在的“本体性”。<sup>[45]</sup>既然恶被定义为非存有，那么必然的事实就是，恶不可能源于上帝。<sup>[46]</sup>上帝确实时时允许恶在人类历史中占有一定的“范围”，可以理解，对痛苦的受害者来说，似乎完全可能确证它的实在性。<sup>[47]</sup>尼撒的格列高利甚至反常地说，基督本身“自愿到来，不仅表明我们的善，也表明我们的恶”。<sup>[48]</sup>但玛格里娜说，这是真实的“二律背反，可以说”，恶“在它的根本不存在上拥有一种存在”。<sup>[49]</sup>对她的二律背反可以意译为：恶的存在性实在根植于它缺乏形而上学的实在，尽管这样解释

有可能把某个过时的词汇强加于她的思想。<sup>[50]</sup>因此，当理性问黑暗是否与世界一起被造，它是否比光更早时，回答必然是，从科学的角度讲，黑暗本质上并不存在，它只是“由于光的撤离而在空气中产生的一种状态”，而从道德上讲，同样可以说，恶就是善的退却和缺失。<sup>[51]</sup>

141

由于这种本性上对恶的厌恶，本性上对善的欲求，基督教神学处理本性善在世界的存在问题与处理恶的存在问题在某些方面同样必要，也同样困难<sup>[52]</sup>，比如巴西尔“在教会外面，在异教徒生活中，或者在有害的异端分子中间”，遇到“美善及信守道德律令的典范”。<sup>[53]</sup>一位学者描述纳西盎的格列高利说，“他的伦理学观点以非体系性为特点”，<sup>[54]</sup>这种描述可能适用于所有卡帕多西亚教父，但他们确实使美善（*aretai*）教义成为一个不断出现的主题。<sup>[55]</sup>不过，正是讨论这个问题的方式表明他们对古典模式有依赖性。<sup>[56]</sup>“我亲耳听到一个善于领会诗人之心的人说”，巴西尔声称，或许引用了他的异教通信者安提阿的利巴尼乌的话，“荷马的所有诗歌就是对善的一种赞美。”<sup>[57]</sup>亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对我们熟悉的古典道德哲学的核心美德作了标准性的讨论，这些美德就是：谨慎、公正、节制和勇敢；<sup>[58]</sup>在基督教伦理学，尤其是后来的西方经院伦理学中<sup>[59]</sup>，除了这四种美德之外，又加上三种保罗的或者“神学的”美德，即信、望、爱，总共是七种。<sup>[60]</sup>亚里士多德对谨慎或者“实践智慧”的定义是“合理的、真正地行与人为有益之行为的能力的状态”。<sup>[61]</sup>他对公正的解释是“一种……符合比例的中庸”。<sup>[62]</sup>节制被定义为“一种关于快乐的中庸”。<sup>[63]</sup>而勇敢是“关于激发自信或恐惧之事物的中庸”。<sup>[64]</sup>而在卡帕多西亚教父笔下，这四种品性在基督教伦理学的德目表中同样是基本的。

为了证明把它们包括在这样的目录里是合理的，它们后面加上了惯用的表述：“以及使徒所提到的任何一种善”，也就是当保罗在全面概括这种古典基督教道德理想时所说的：“弟兄们，我还有未尽的话：凡是真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的，若有什么德行，若有什么称赞，这些事你们都要思念。”<sup>[65]</sup>这样将古典的美德与基督教的美德并列是合法的，因为在巴西尔的表述里，“善存在于我们的本性之中，灵魂与它们的亲近性不因教育，而因本性自身。”正如在健康领域，“没有必要教导人要恨恶疾病”，同样，在道德领域，“不需

要任何教训”，灵魂本身具有获得与本性相吻合、相适宜的事物。<sup>[66]</sup>摩西不仅在以色列人中而且在埃及人中也能够诉诸那种天然的道德感，这种能力现在在古典的美德与基督教的美德之间的共同基础中找到了现代的对等者，因为凡是受启迪的人都可以同等地获得美德生活的知识。<sup>[67]</sup>这表明像“良好秩序和端庄体面”这样的古典美德<sup>[68]</sup>也是基督教的美德。<sup>[69]</sup>相反，当新约告诫子女要爱自己的父母时<sup>[70]</sup>，可以看出，它其实说出了自然道德说过的道理；因为根据巴西尔的阐释，在谆谆教诲这一点时，“保罗所教导我们的并不是新的，不过是巩固本性的联系。”<sup>[71]</sup>从这种美德在古典哲学的伦理体系中的位置可以看出来。<sup>[72]</sup>同样的话也适用于伪善，同样根据巴西尔，伪善是“极端的的不义，基于柏拉图的话：‘就是显现为完全不是这个样子。’”<sup>[73]</sup>

142

并非所有的古典伦理哲学家都持赞同态度，有些哲学家，比如伊壁鸠鲁，就认为德性不过是单纯的词语而已，并主张“没有什么比当下生活更伟大的”。<sup>[74]</sup>然而，正是从古典伦理学，就如亚里士多德关于主要德性的定义所表明的（比如，他在《尼各马可伦理学》第二卷里的格言说：“节制和勇敢被过度和不足破坏，但因中庸而保存”）<sup>[75]</sup>，卡帕多西亚教父学到了关于“中庸”的教义，他们每个人都以一定的方式表述了中庸。尼撒的格列高利明确认为“每种德性”就在于“两种恶之间的中庸”<sup>[76]</sup>，而另一位卡帕多西亚教父，纳西盎的格列高利谈到另一位教父凯撒利亚的巴西尔时说，“他特别关注这样的格言：‘万物之中，中庸为上。’”<sup>[77]</sup>与这种共识相比照的是，他们指责正统教义的敌人不明白这条根本原则：“众善见于适度，在任何一边的过度都导致恶。”<sup>[78]</sup>离开这一原则，善就不是真正的善；在尼撒的格列高利的表述中，“正是公义与智慧的结合构成了真正的美德，离开智慧，独自一个，公义就不是善”，即使在上帝也如此。<sup>[79]</sup>在他看来，当公义被这样正确定义时，根据智慧，可以认为它是分配的公义，“基于价值平等地分配给每个人的安排。”<sup>[80]</sup>为此他引用已经“考察过这些问题的”思想家权威，首先不是基督教神学家，而是古典道德学家和法哲学家。<sup>[81]</sup>后来在同一系列的布道书里，他将爱定义为“一种自发地感受他人之苦的忧伤”<sup>[82]</sup>，尽管根据前面所述，它似乎并非没有注意分配公义的要求。所以，当他开始讨论贞洁，指出他的目标就是“使读者心中产生

143

一种欲望，要追求美善的生活”<sup>[83]</sup>，不论这样的读者是独身者，还是已婚者，此时同样的原则似乎也在起作用。因为即使在这里，原则仍然是“众善见于适度，在任何一边的过度都导致恶”。<sup>[84]</sup>

因而，根据自然道德，德性就是“人里面值得赞美的东西”，而恶乃是“完全无可赞美的”。<sup>[85]</sup>当尼撒的格列高利提到“高贵的教理”时指的也是这个意思，其实如他自己所说，那是他从基督的登山宝训里学得的，但那很可能也是自然神学所共有的：“唯一真实而牢固存在的东西就是我们对善（德性）的热情。”“德性”这个术语本身在登山宝训里并没有高频率出现。虽然它在七十士译本的词汇里很突出，尤其是在后来那些基督教历史中被称为“伪经”或者“外典”的书里，比如《所罗门智训》，但它在整个新约里只出现过四次，非常有意义的是，其中一次就是在卡帕多西亚教父非常喜欢引用的《腓立比书》的一段经文里。<sup>[86]</sup>然而，格列高利总结说：“这里〔登山宝训中〕整个善（德性）就由名词‘义’表示。”<sup>[87]</sup>但是因为对自然道德的认识，就像整个自然神学一样，在一定程度上不得不基于“我们通过感觉经验所知道的事实”<sup>[88]</sup>，所以，在研究“如今生活在地上的人类”时得有一个经验基础。这种对相对人类学的研究不仅表明存在“许多有不同追求的民族”，甚至表明“美善和尊荣的标准”也大相径庭。<sup>[89]</sup>就这众多民族所发展的众多语言来说，意识到它们历史的多样性就会产生这样的认识，没有也不需要有一个语言和语法的绝对标准。<sup>[90]</sup>但这样的相对主义在伦理和道德行为上是无法接受的。因此，尽管尼撒的格列高利指出，“与德性相符的生活方式”已经自我表明“既不是同质的，也不是统一的”<sup>[91]</sup>，但他仍然在这里继续使用这个词的单数形式，后来同一篇注释谈到“从法律走向德性的多条道路”时，也是如此。<sup>[92]</sup>在上帝里面的生命——以一种笨拙的方式效仿三位一体上帝本身的生命——既显示了本质上的统一性，也表明了位格上的多样性。

144

这个三位一体的类比并不完全牵强附会或者只是修辞而已，就如对基于动机的道德生活的一个分析所表明的：“由于我们受制于三个条件——对惩罚的恐惧，对得救和荣耀的盼望以及由于后者而导致的对美德的践行，所以，提到奖惩的圣名对付畏惧，提到救赎的名字关涉盼望，而提到各种美德则要训练我们去践行。”<sup>[93]</sup>但无论如何绝不能以

为这暗示有三位神——一位是复仇的神，一位是救赎的神，一位是美德的神，因为上帝只有一位。<sup>[94]</sup>它表达了一种认识，既是心理学上的，归根结底也是神学本性上的，即，正如必须“用多种形式、从多个方面探求不可言喻的存有，绝不能只根据一个观念追寻奥秘”<sup>[95]</sup>，同样，善的生活仰慕对那不可言喻之存有的顺服，不能只用一条道路或者只根据一种观念追求这样的生活。统一性中的这种多样性，不仅在对上帝的认识上，而且在道德生活的践行上，是符合按上帝的形象所造的人类灵魂的本性的，它特别包含了三种属性：理性、意志自由以及道德性。<sup>[96]</sup>每一种属性在道德生活的动机中都扮演着一个角色。表明理性的就是这样的观念：“一种自然理性根植于我们，告诉我们要参与善的，避开一切有害的。”<sup>[97]</sup>这个观念还构成“道德的和自然的哲学”这个概念作为理性规范的思想体系的基础。<sup>[98]</sup>第二个属性，意志自由，是道德和善的根基。事实上，尼撒的格列高利曾这样反问：“谁不知道善 (*arete*) 是自由选择成就的？”这里所用的措辞表明，关于“道德的和自然的哲学”这种观念是任何正当思考的人都可以获得的。<sup>[99]</sup>因为如果没有自由意志，审判者扬善惩恶就毫无益处<sup>[100]</sup>，德性 (*arete*) 就丧失自身的价值<sup>[101]</sup>，改恶为善也毫无意义<sup>[102]</sup>。根据定义，善 (*arete*) 就是免于严厉主人的专制要求。<sup>[103]</sup>尼撒的格列高利翻译了可能是从亚里士多德那里来的一个定义，把善 (*arete*) 描述为“非强迫的，自愿的，不出于任何的必然性和强制性 (*ananke*)。”<sup>[104]</sup>上帝形象的第三个要素是不朽，在许多方面它是道德最根本的内涵。如玛格里娜指出的，她否定不朽“完全等同于放弃德性 (*arete*)，只追求当下的快乐，对永恒生命不抱希望，认为那只是为德性 (*arete*) 要求利益提供可能的依据”。<sup>[105]</sup>正是伊壁鸠鲁主义的此世性，否定不朽，也导致它放弃对德性 (*arete*) 的要求。<sup>[106]</sup>但是真正的德性 (*arete*) 不局限于此世或者“为时间所限”。<sup>[107]</sup>

145

尽管卡帕多西亚教父都强调彼世性 (*otherworldliness*)，但他们坚持认为，永生是对德性的报偿，而与上帝合一是永生的本质内涵，如果对永生的渴望大过对合一的渴望，那是不对的。<sup>[108]</sup>真正的美德生活就是通向完全的道路。但通过践行美德获得完全不仅需要人得到提升，过“高贵的生活”，而且他要尽可能获得“关于上帝的视野”。<sup>[109]</sup>永生



意味着“不朽”，也意味着不动心 (*apatheia*)，也就是“与上帝相像”。<sup>[110]</sup>因为有一条基本的原则：真正的神，不同于奥林匹亚山上的诸神，是“以完全的不动心为特点的”，所以必然得出这样的结论，“总是纠缠于情欲的人”不可能分有“与上帝的合一性”。<sup>[111]</sup>同时，也必须明白，福音的道德命令，如登山宝训里高度概括的，并没有要求“超出本性范围之外”的事，比如完全的不动心；因为“在物质存在限度内要达到一种完全非物质且毫无情欲的生活方式”是不可能的，而上帝作为“正义的立法者，出于公正，也不可能要求本性不允许成就的事”。不过，有一种“适度和温和”的尺度，虽然不曾达到神圣模型，但已经开始在向目标靠近，那是在人的存在条件范围内可以达到的；而实现那个目标就构成了德性的生活：“因而，那些不轻易转向灵魂的情欲活动，而是根据理性立住脚跟的人有福了。”<sup>[112]</sup>所以，要理解“对德性的赞美”，就必须将它既与这个世界内“道德高尚的生活”相联，同时也与那些超越这个世界“在不动心的灵魂里可感知到”的事物相联。<sup>[113]</sup>这就是“通向完全的进程”，既是要求的，也是应许的。<sup>[114]</sup>

146

作为对某种“道德的和自然的哲学”体系的阐释，这种护教学在一定层次上代表一种号召，要求人超越物质世界走向理念世界。<sup>[115]</sup>眼睛能见的美是大多数人所能看见的全部的美，但那种美是“完全物质性的，期待得到美的理念影响”；这种“美的理念”，凡是拥有“明亮的心眼，能考察这种现象”的人都能看见，因而，这些人能把可见的美作为“阶梯，登上顶点，看见理智之美，这是其他一切美存在并得名的源泉”。<sup>[116]</sup>同样，对否定语言的分析也可以得出这样的结论，即“无法感知所求对象这一事实”使人心有可能“对它的伟大产生一种观念”。<sup>[117]</sup>因而，“美的理念”和“伟大的理念”是“道德和自然哲学”的本质元素，但它们也是不充分的。因为同样必然坚持认为“任何脱离活生生例子的理论，尽管打扮得非常可敬”，仍是一种人为结构，“就像不会呼吸的雕像”。<sup>[118]</sup>这种护教原则也反驳了有些思想家提出的“敬虔只在于教理”的设想。<sup>[119]</sup>出于那样的原因，它使那些错误地“孤立于整个世界，且不羞于自己的孤立”的基督徒感到尴尬，因为“外邦人，虽然不认识上帝”却基于他们的自然知识展现出比基督徒更完善的社会良心，彼此形成联系，寻求相互接触。<sup>[120]</sup>在这样做的时候，



他们证明了关于德性的一个真理，显然既是自然神学也是启示神学可以达到的真理：“德性的分配是这样的，凡是追求它的，就能分到它，不过，它向每一个人都是完全地呈现，并不因为那些分有它的人而有所减损。”<sup>[121]</sup>在这一点上，它类似于太阳的光，任何人都可以分有阳光，却无损于其他人获得同样的阳光。<sup>[122]</sup>但这一切并不意在否定道德上和宗教上的危险，尤其潜伏在人口密集的社会关系中的危险，如尼撒的格列高利在参拜了圣城耶路撒冷之后告诫的<sup>[123]</sup>，也如纳西盎的格列高利基于自己在修士的默想生活与主教的现世生活之间的挣扎所悲哀的。<sup>[124]</sup>

毕竟在伦理学体系里，“理论”和“实践”必然不可分离。对任何这样的体系的检验，不论是自然的，还是启示的，就是将它应用于人类生活和社会的具体处境之中。<sup>[125]</sup>比如，关于家庭伦理，自然准则与启示标准之间就有相当多的一致性。巴西尔在引用新约里关于家庭的教导之后<sup>[126]</sup>，问：“难道自然本性不也是这样说的吗？”<sup>[127]</sup>但是卡帕多西亚教父也利用以下这种情形：在实践中，古典传统时常违背或者无视这种自然法的准则，甚至得到“理性”确证之后仍然如此。<sup>[128]</sup>基督教护教者，以及后来的基督教立法者，都强烈指责他们认为古典文化里几乎普遍接受的双重标准。<sup>[129]</sup>纳西盎的格列高利声称，“在贞洁方面，我看到大多数人都不怀好意，他们的法律不平等也不规范。”他接着又说：“他们为何约束女人，却放纵男人？”如果一个女人不忠诚，就会被贴上“淫妇”的标签，要受到异教法律的严惩；但丈夫若背弃婚姻誓约，却并不遭受同样的谴责。格列高利总结说：“我不能接受这种法律；我不赞成这种习俗。”虽然他接着将与关于性道德的启示律法相比照，但从他的论证方法可以清楚地看出，他反对双重标准，不论基于自然依据，还是基于启示依据。<sup>[130]</sup>因此，他完全可以用巴西尔的话问说，“难道自然本性不也是这样说的吗？”<sup>[131]</sup>

堕胎的问题已经成为性伦理学中最棘手的问题之一。在对这个问题的讨论中，自然标准与启示标准之间的关系就更不清楚。巴西尔可能会直率地说：“女人若是故意毁掉她腹中的孩子，那就是谋杀。”他也可能不假思索地拒斥任何“关于成形或者未成形胎儿的细节问题”。这一论断并没有引用圣经或者参考基督教传统，也不是根据自然原因确

定的，只是基于那种令人胆寒的观点作出的：“在大多数这样的情形中，女人若胆敢这么去做，就得死。”<sup>[132]</sup>相反，他的兄弟格列高利几乎可以说就像是在谈论“成形或未成形胎儿这样的细节问题”，在关于圣灵教理的讨论中提出一个完全不相干的观点，其间很愿意作出这样几乎是不容置疑的论断：“不可能将未成形的胎儿称为人，它只是一个潜在的人，只要它发育完全，就可以出生为人，但只要它还处于这种未成形状态，它就不是人。”<sup>[133]</sup>这似乎也被认为是基于理性，而不只是基于权威的论断。在家庭道德领域，自然神学与启示伦理学之间的关系在卡帕多西亚教父对性本身的讨论中尤其引人注目。尼撒的格列高利诉诸一条原则，他说，他假设这是“人人都知道的”原则，不论通过自然神学，还是通过启示神学知道，这条原则表明，性欲并不是最初神圣计划为人性设计的组成部分，而是造物主预见到人堕落入罪才加进去的。<sup>[134]</sup>然而，在另外一个地方，他迫于证据，作出让步，因为“人类共同的本能”全都联合起来，基于“一种自发的偏见”，支持性欲，而他信奉的终生贞洁似乎“以某种方式阻碍这种自然冲动”。由此他显然是要表明，独身生活的情形必须得到启示权威的支持，而肯定性欲和婚姻的论证既依赖于自然依据，也依赖于启示依据；因而他指出，“写婚姻劝告书是一项多余的工作。”然而，他希望避免给人留下这样的印象：他是在“贬低婚姻作为一种制度的安排（economy）”，因为他知道<sup>[135]</sup>，显然也是基于个人的经验，婚姻“并非在上帝的恩福之外”。<sup>[136]</sup>

三位卡帕多西亚教父在为他们的社会和政治理论，即“那些天生享有平等权利的人”享有社会平等权提供理由时，也都把按理性理解的自然本性作为主要的诉求依据。<sup>[137]</sup>巴西尔在显然批判亚里士多德的教导<sup>[138]</sup>时坚持认为：“在人类社会，没有人天生就是奴隶，”奴隶更多地是历史环境造成的。<sup>[139]</sup>纳西盎的格列高利反驳诺斯替主义和其他教理——它们教导人类的成员在本性上永恒地分为三类：“属地的、属灵的和混合的”：“一种完全受统治的本性”，“一种受奴役的本性”，还有一种可以转变的本性，“或者向善，或者更恶”。他回答说，这是错误的，尽管人在资质上有差异，“有的好，有的差”，但导致差别的不是这种预定，而是“理性”。<sup>[140]</sup>他关于上帝形象的理论

要求那些占据更高地位的人认识到这种自然本性上的平等，他们是恰巧被置于人类社会的统治阶层，但这种本性上的平等使他们与那些受他们统治的人分有普遍的人性。<sup>[141]</sup>在他，本性平等的原则以特别的力量适用于穷人<sup>[142]</sup>，或者如尼撒的格列高利在提到一个比方<sup>[143]</sup>时所称呼的：“在你门口的那些数不清的拉撒路。”<sup>[144]</sup>有人若“对奴仆大发雷霆”，尼撒的格列高利敦促他要记住“不是本性而是权力把人类分为奴仆和主人”。因此，“有人因习俗和法律服从你”，但他“在本性的尊严上仍然与你平等”；因为“宇宙之主”有法令规定，“唯有非理性的”动物和无机物才在本性上低于人性<sup>[145]</sup>，而在人性范围内人人生而平等。<sup>[146]</sup>

149

虽然基督里显明的“上帝至高律法”确实要求“更高的事”，但自然本性层次的“公义”这个核心美德<sup>[147]</sup>既适用于劳动，也适用于财富，被定义为“基于价值平等地分配给每个人的安排”。<sup>[148]</sup>尼撒的格列高利接着说，公义的这种“自然”定义，尽管它在恩典领域是不完全的，却也正确，它与“城邦的统治者或者国家的国王”有关，因而与一般的政治秩序有关：“因为如果这些人都公正地治理臣民，也就是说，如果他们不是利用手中的权力放纵非理性的冲动，就适用那些准确地将这样的行为归入‘正义’概念的人所下的定义。”<sup>[149]</sup>他从那个定义为“人的治理”提出一则忠告。他告诫说，他们之所以倾向经历“如此频繁的变革”，其原因在于“对那些自然赋予其平等权的人来说，把他们排除在权力之外是不现实的”。一种天生就是“众人之本能”的“冲动”使他们“要与统治党派平等，因为他们全都出于同样的血脉。”<sup>[150]</sup>纳西盎的格列高利指出，有些政治统治者忘掉他们与臣民出于同样的血脉，因而与臣民“同为奴仆”，他们只想统治，“而不顾在万物之上的上帝，不考虑那不可企及的真正王国的高度。”<sup>[151]</sup>他认为爱国主义和公民道德是一种道德责任；因为如果“尊敬自己的母亲是一种宗教义务”，那自己的国家就是“众人共同的母亲”。<sup>[152]</sup>但在一篇抨击皇帝朱利安的长篇演讲中，纳西盎的格列高利与生活在君士坦丁之前的那些皇帝手下的基督徒一起，拒绝将爱国主义这种公民美德等同于对罗马皇帝和他的雕像的偶像崇拜。<sup>[153]</sup>对信徒施暴，这就是对那些敬仰“这个哲学王”的人——用纳西盎的讥讽

150

语言——的宣称的反驳。<sup>[154]</sup> 因为柏拉图的哲学王理论，如果不是具体的，也是抽象意义上的——格列高利这里似乎对此采取肯定态度——意味着统治者必须根据理性原则和自然原则作出政治决策，这意思不是说，援引这些原则是为了促进恶的膨胀，而不是为了社会的最高利益遏制恶。<sup>[155]</sup> 纳西盎的格列高利问，“根据我们的理性，最高的善是什么呢？”他回答说：“是和平。”<sup>[156]</sup> 然后他对这样的回答进行扩展，对和平与“秩序”发表了洋洋洒洒的赞美之词。<sup>[157]</sup> 正是秩序“使我们与非理性造物区分开来，使我们居住城市，建立法律，尊重德性，遏制邪恶，发明技艺，获得社会和谐”。<sup>[158]</sup> 只有在赞美秩序，赞美它能够在自然法律和自然神学领域所取得的成就之后，他才转向它在有序的教会社群里的最高表现。<sup>[159]</sup> 此外，教会是这种神圣社会的完成，这种完成唯有在上帝国的成全中才能实现，那是“真实但难以达到的王国”。<sup>[160]</sup>

因而，每一种善都在终极善的目标中找到自己的成全和完全，正如在众善的源头找到自己的起源一样；这两者，源头和目标，原本就是一，就是完全，也就是上帝。神拥有“公义、良善、永恒、不能作恶——以及在一切可设想的善性上的无限完全”。<sup>[161]</sup> “善”与上帝里面的“完全”的相关性意味着：“神在每一条能显现出善的线路上都展示完全。”<sup>[162]</sup> 但是因为凡是“富有理性”的都必须知道，“表述短暂时间的术语”不适合“上帝，因为他在时间和万世之前”<sup>[163]</sup>，所以用于上帝时，“完全”就必须用另外的方式加以定义。使神性“本身成为众善之完满”的是这样的事实：“它不需要任何添加使其完全，它本身并且凭其自身的本性就是众善之完全”，不是到了变化发展过程的终端才变成如此，而是永恒如此。<sup>[164]</sup> 一种“单一、统一、非复合的”本性“凭那名字的含义”就必然在自身里包含“每一个与神性相符合之事物的完全”。<sup>[165]</sup> 亚当的受造已经包含了整个人类的受造，是良善而清白的——但严格来说，并不是完全的。<sup>[166]</sup> 因为“完全”就如它的希腊名字所表明的，是目的论和末世论意义上的，它与“终末”（*telos*）有关，而不是与“开端”（*arche*）相关。<sup>[167]</sup> 对于被上帝特别拣选的人来说，比如阐释上帝奥秘的摩西，可以获得“完全”，就是在终末万物“复原”之前与上帝建立友好关系。<sup>[168]</sup> 但对整体上的人类来说，完全与

人类历史的终局相关，而不是与它的开端相关，因而，属于宇宙目的论和人的命运问题。

### 注释

- [1] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 43)
- [2] Gr. Nyss. *Paup.* 2 (Van Heck 29)
- [3] 出 20: 12; 弗 6: 2
- [4] Gr. Naz. *Or.* 4. 121 (SC 309; 286)
- [5] Bas. *Hex.* 7. 5 (SC 26; 414—416)
- [6] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 401)
- [7] Arist. *EN.* 1128a. 25
- [8] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 169 (Jaeger 1: 77)
- [9] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 12 (PG 44: 161)
- [10] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44: 1165—1168)
- [11] Florovsky 7: 170
- [12] Florovsky 7: 83
- [13] Cesaro 1929, 109—122
- [14] Reiche 1897, 42
- [15] 腓 4: 8
- [16] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 438)
- [17] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—I: 297)
- [18] Skeat 1858, 244
- [19] Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (SC 250: 262—264); Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—I: 44)
- [20] *Macr.* ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 92)
- [21] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 3)
- [22] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—I: 289)
- [23] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44: 1225)
- [24] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 3. 19—20 (Jaeger 2: 221—22); see pp. 57—58
- [25] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269—1272)
- [26] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—I: 290—291)
- [27] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—I: 293—294)
- [28] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44: 1293)
- [29] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44: 1225)
- [30] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 184)
- [31] Gr. Nyss. *Fid.* (Jaeger 3—I: 66)
- [32] Gr. Nyss. *Ref.* 7—8 (Jaeger 2: 315)
- [33] 腓 3: 11
- [34] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 73—74 (Jaeger 2: 212)
- [35] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 109)
- [36] 亚 9: 17; Gr. Nyss. *Eun.* 2. 377—338 (Jaeger 1: 336)
- [37] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44: 1249)
- [38] Gr. Nyss. *Or.* 37. 20 (SC 318: 312)

- [39] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1269—1272)
- [40] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—I: 292)
- [41] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44: 1296)
- [42] Bas. *Hex.* 1. 1 (SC 26: 88); Bas. *Ep.* 236. 4 (Courtonne 3: 52)
- [43] Keenan 1944, 160—161
- [44] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 56)
- [45] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 106)
- [46] Gr. Nyss. *Or. catech.* 7. 4 (Mérider 48)
- [47] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 94)
- [48] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 422 (Jaeger 1: 349—350)
- [49] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 93)
- [50] see pp. 79—81
- [51] Bas. *Hex.* 2. 5 (SC 26: 162)
- [52] Scholl 1881, 97—100
- [53] Bas. *Hex.* 5. 7 (SC 26: 312)
- [54] Sinslow 1979, 147
- [55] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 76)
- [56] Buttner 1913, 14—19
- [57] Bas. *Leg. lib. gent.* 5 (Wilson 24); Konstantinou 1966, 125—151
- [58] see p. 197
- [59] DTC 15: 2739—2799
- [60] 林前 13: 13
- [61] Arist. *EN.* 1420b20—21
- [62] Arist. *EN.* 1133b33—1134a6
- [63] Arist. *EN.* 1174b24—25; 107b4—6
- [64] Arist. *EN.* 1116A10—11
- [65] 腓 4: 8; Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 438—442)
- [66] Bas. *Hex.* 9. 4 (SC 26: 496—498)
- [67] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 7—I: 57)
- [68] Arist. *EN.* 1128a25
- [69] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 401)
- [70] 弗 6: 4
- [71] Bas. *Hex.* 9. 4
- [72] Gr. Naz. *Or.* 4. 121 (SC 309: 286)
- [73] Pl. *R.* 361a; Bas. *Leg. lib. gent.* 6 (Wilson 26)
- [74] Gr. Naz. *Or.* 4. 44 (SC 309: 144)
- [75] Arist. *EN.* 1104a25—26
- [76] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6: 284)
- [77] Gr. Naz. *Or.* 43. 60 (PG 36: 573)
- [78] Gr. Nyss. *Virg.* 7 (Jaeger 8—I: 282)
- [79] Gr. Nyss. *Or. catech.* 20. 6 (Mérider 100)
- [80] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1233)
- [81] Pl. *R.* 357—383; Arist. *EN.* 1133b33—1134a6
- [82] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44: 1252)
- [83] Gr. Nyss. *Virg.* pr. (Jaeger 8—I: 247)
- [84] Gr. Nyss. *Virg.* 7 (Jaeger 8—I: 282)



- [85] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 164)
- [86] 《所罗门智训》4: 1; 5: 13; 8: 7; 腓4: 8; 彼前2: 9; 彼后3: 2; 彼后1: 5; see pp. 129, 137, 141
- [87] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1244)
- [88] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44: 228)
- [89] Gr. Nyss. *Virg.* 9 (Jaeger 8—I: 286)
- [90] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 246 (Jaeger 1: 298)
- [91] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6: 271)
- [92] Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6: 418)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 30. 19 (SC 250: 264—266)
- [94] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—I: 331—336)
- [95] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 475—478 (Jaeger 1: 364—365)
- [96] see pp. 127—135
- [97] Bas. *Hex.* 7. 5 (SC 26: 414—416)
- [98] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 43)
- [99] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 198)
- [100] Bas. *Hex.* 6. 7 (SC 26: 362)
- [101] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 117—120)
- [102] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44: 1156)
- [103] Clark 1977, 45—66; Arist. EN. 1109b31
- [104] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6: 160—161)
- [105] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 16—20)
- [106] Gr. Naz. *Or.* 4. 44 (SC 309: 144—146)
- [107] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1244)
- [108] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 16); Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6: 117)
- [109] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 210)
- [110] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 60)
- [111] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44: 1132)
- [112] Gr. Nyss. *Beat.* 2 (PG 44: 1216)
- [113] Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6: 230)
- [114] Bas. *Spir.* 8. 18 (SC 17: 310)
- [115] Gr. Nyss. *V. Mos.* (Jaeger 7—I: 43)
- [116] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—I: 292)
- [117] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44: 1225)
- [118] Gr. Nyss. *Virg.* 23 (Jaeger 8—I: 334)
- [119] ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 59 (Jaeger 2: 286)
- [120] Bas. *Ep.* 203. 3 (Courtonne 2: 175)
- [121] Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44: 1196)
- [122] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I:

- 52)
- [123] Gr. Nyss. *Ep.* 2. 7—15 (Jaeger 8—II; 15—18)
- [124] Gr. Naz. *Carm.* 1. 11. 327—429 (PG37: 1052—1059); Otis 1961, 146—165; Spidlik 1976, 358—359
- [125] Nothomb 1954, 318—321
- [126] 弗 6: 4
- [127] Bas. *Hex.* 9. 4 (SC 26: 498)
- [128] Gr. Naz. *Or.* 4. 121 (SC 309: 286—288); Troeltsch 1960, 129—132
- [129] Ettliger 1985, 368—372
- [130] Gr. Naz. *Or.* 37. 6 (SC 318: 282—284)
- [131] Bas. *Hex.* 9. 4 (SC 26: 498)
- [132] Bas. *Ep.* 188. 2 (Courtonne 2: 125)
- [133] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 101)
- [134] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 181)
- [135] Danielou 1956, 71—78
- [136] Gr. Nyss. *Virg.* 7 (Jaeger 8—I: 282)
- [137] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 527 (Jaeger 1: 178—179)
- [138] Arist. *Pol.* 1254a
- [139] Bas. *Spir.* 20. 51 (SC 17: 426)
- [140] Gr. Naz. *Or.* 37. 13 (SC 318: 296—298)
- [141] Gr. Naz. *Or.* 17. 9 (PG 35: 976)
- [142] Winslow 1965, 348—359
- [143] 路 16: 20
- [144] Gr. Nyss. *Paup.* 1 (Van Heck 16)
- [145] 诗 8: 7—9
- [146] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1189)
- [147] Geoghegan 1945, 175—181
- [148] Giet 1948, 56—61
- [149] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1233—1236)
- [150] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 527 (Jaeger 1: 178—179)
- [151] Gr. Naz. *Or.* 16. 19 (PG 35: 961)
- [152] Gr. Naz. *Ep.* 37. 1 (Gallay 1: 46)
- [153] Gr. Naz. *Or.* 4. 81 (SC 309: 204—206)
- [154] Gr. Naz. *Or.* 4. 91 (SC 309: 228)
- [155] Gr. Naz. *Or.* 4. 45 (SC 309: 146)
- [156] Gr. Naz. *Or.* 32. 2 (SC 318: 86)
- [157] Gr. Naz. *Or.* 32. 8—12 (SC 318: 100—112)
- [158] Gr. Naz. *Or.* 32. 9 (SC 318: 104)
- [159] Gr. Naz. *Or.* 32. 10 (SC 318: 106)
- [160] Gr. Naz. *Or.* 16. 19 (PG 35: 961)
- [161] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 377 (Jaeger 1: 336)
- [162] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I:

- 316)
- [163] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 23 (Jaeger 2: 223)
- [164] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 19—20 (Jaeger 2: 221—223)
- [165] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 316)
- [166] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 185)
- [167] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 87 (Jaeger 2: 81)
- [168] Gr. Nyss. *V. Mos.* 3 (Jaeger 7—I: 144—145)



## 从命运到目的

卡帕多西亚教父的自然神学作为一种护教学体系，其完整的含义只有在他们对时运 (*tyche*, 或命运)<sup>①</sup> 与目的 (*telos*) 的比照中才表明，因而也在他们关于开端 (*arche*) 与目的之间的相对应的肯定关联中表现出来，因为他们力图勾勒出创世目标的终极含义，他们相信那也是自然心灵所能辨认的。玛格里娜曾同时谈到那种比照和关联，她认为：“如果生命是由于命运的某种偶然事件开始的，那它的整个过程自始至终就成为由这样的偶然事件构成的篇章。”从这种命运和时机的专政中唯一可能得出的结论就是接受这样的前景：“整个生命由偶然和命运的随机运动支配”，因而也接受必然推出的前程：不可能有“什么神意渗透于世界”。<sup>[1]</sup> 她的兄弟巴西尔也把读者的注意力以及所有“合理灵魂”（他似乎一直将古典主义门徒的合理灵魂以及基督教门徒的合理灵魂包括在内）引向在创世时“管理可见事物之秩序的理智”。由此他得出结论，“世界不是靠命运构建的，不是没有理性的，而是为着一个有益的目的，就是所有存在者的伟大的利益”，这使世界“成为合理灵魂自我操练的学校，是它们学会认识上帝的训练场”。<sup>[2]</sup> 根据纳西盎

---

<sup>①</sup> *tyche*，相当于英文里的机遇、时运、好运，但在相对应的拉丁文 *fortuna* 里，含义倾向于天命或命运。综合一下，可以译为“时运、命运”，但为了区别于另一个译为命运的词 *moira*，此中译本更多地译为“时运”。——译者注

的格列高利，没有这样一种目的论的意识，那形成的事物就可能是基于某种任意的“命运选择”对世界和历史的一种解释，这种解释就会暗中破坏“支配心灵”以及整个“推理”。<sup>[3]</sup> 153

尼撒的格列高利把其他三位卡帕多西亚教父的这些目的论断言都集中到一起：“没有上帝就没有任何事物产生，这一点我们从许多源头可知；相反，上帝的经世计划不包含任何命运和非理性的因素，凡是认识到上帝就是理性、智慧、完全的善和真理的人，都会同意这一点。”<sup>[4]</sup>这是对卡帕多西亚教父的自然神学如何解释关于命运、必然和目的之间相互关联又相互冲突的断言的简练概括。这是一种不仅可以从启示而且可以“从许多源头”知道的自然神学，只要认识到上帝自身就是理性、智慧、美德和真理，就能知道这一点。<sup>[5]</sup>根据这种自然神学，这种目的论视角不仅是创世开端理论的根基，而且是思考德性本身的根基。用尼撒的格列高利的格言说，“人性通过德性获得完全。”<sup>[6]</sup>巴西尔进一步阐述了这个“走向完全”的主题。应当注意的是，在这个具体段落里，他专门谈到基督徒生活的“幸福目标”是主耶稣基督“赋予信徒的关于上帝的知识”，因而，他这里并没有如他在其他地方那样清晰地在自然神学的背景中论证。然而，他所说的话很大一部分似乎适用于两种背景。在新约里基督除了说自己是“真理”和“生命”之外，还说自己是“道路”<sup>[7]</sup>，在思考这话的意义时，他不得以相当常用的术语谈到“一步一步有序地走向完全的进程”。这一进程“既通过公义的作为，也通过知识的启迪”。但是考虑到它们自身，知识和作为离开目的论都是不完全的，因为进程总是“追求未来的景象，实现其余的可能性”。<sup>[8]</sup>

从否定角度看，开端与终末之间的关联也在自然神学中，在那些因对开端缺乏恰当理解从而使他们对终末产生不正确理解的人的体系中找到证据。因此“希腊哲学家们”在努力解释自然及其起源时陷入了一个又一个的错误，从原子论到唯物主义，每一种错误发展到最后“都被它的后继者推翻”。但是就他们中间种种不同观点来说，所有这些体系共同的一点是，他们“被自己固有的无神论所蒙骗”，无神论使他们以起源的错误观点为基础，错误地认为“没有任何事物管理或者支配着宇宙，一切都由命运掌控”。<sup>[9]</sup>纳西盎的格列高利在记载这些体 154

系中的主要体系时，将它们的目的论（或者缺乏目的）纳入他们几种世界观的背景中。首先，在显然是抨击柏拉图主义者时，他列举了那些被他指控为“构想虚幻的理想国 [‘plattousi poleis’，这个词显然是个双关语，既是‘Platōn’，又是不可翻译的‘plattein’] 的人，理想国描述起来很动听，但事实上不可企及”。他接着谈到那些他指控为“只崇拜威严的独裁者”的人，虽然没有明确提及这些人的名字，但他很可能是指亚里士多德、他的信奉者和学生，包括亚历山大大帝。他接着说，然后是“完全否认神或者掌管事件的神意的人，相信宇宙由运气和命运产生的人”。再就是那些主张事物是“由星辰和必然性的结构引导”的人，他又说，他不知道按照他们的体系，“这些结构又是由谁引导，从哪里产生的”。最后，还有些人教导说，一切事物都“由快乐发动，快乐是人生活的目标”，按他的习惯这似乎是指伊壁鸠鲁派。<sup>[10]</sup>

不论这些不同观点的具体特点是什么，纳西盎的格列高利这里是为所有卡帕多西亚教父的自然神学说话，为教父思想作一般性辩护<sup>[11]</sup>，所以他一方面明确地把古典思想中的随机命运观，另一方面把关于命运和星辰的决定论必然观，看作基督教上帝论和神意目的论的主要对手。在他的古典资源中，命运 (*moira*)、命定 (*heimarmene*) 和必然 (*ananke*) 之间的关系，以及这三者与时运 (*tyche*) 之间的关系——乃至这四者与神性之间的关系——从一开始就非常复杂。<sup>[12]</sup> 如彼得·格林 (Peter Green) 指出的，“这样的时运只是对人类事务中这种随机因素的辨认，剥夺了神圣动机，因而很容易在不可知者（为此向某人或某物祷告似乎仍然是唯一的盼望）与难以测知者（可以与运气一起被合理化为一种模式）之间转来转去。”<sup>[13]</sup> 最终，根据格林，“与不可预测性相对的是更加糟糕的事物，同一枚硬币的反面：一种决定性的命运，就像大多数希腊化政府一样，对自由意志，对自决的原则极尽嘲讽之能事。”<sup>[14]</sup> 伯里克利 (Pericles) 在评论人类历史中的任意武断时，说：“不论什么事，只要没有如我们所指望的那样发生，我们通常就指责命运。”<sup>[15]</sup> 柏拉图笔下的苏格拉底谈到一种“神圣的命运” (*moira*)。<sup>[16]</sup> 在《理想国》结尾处，柏拉图将命运与决定性的必然联系起来，认定“命运”是“必然性的女儿”。<sup>[17]</sup> 在《法律篇》里，他也谈到“必然性的命



运”<sup>[18]</sup>，柏拉图提出对这个主题最敏锐最全面的论述之一：“在一切事上，神 [不带冠词] ——除了神之外，还有时运 (tyche) 和时机 (kairos)<sup>①</sup> ——引导着一切人事。事实上我们必须承认，这些事物之外还有第三个因素，较为温和的因素，即 *techne* (技艺)。”<sup>[19]</sup>到了卡帕多西亚教父时代，经由占星学的迅速发展（它将通过命运和必然性表现的决定论与通过时机和偶然表现的随机论灵巧结合起来）<sup>[20]</sup>，这些主题的结合甚至变得更加复杂了——不论在信奉古典传统的知识分子中，还是在普遍民众中，有时还包括基督教平信徒。<sup>[21]</sup>如亚瑟·达比·诺克所说的，“有些人对热忱地相信星辰是万能的这种信念很满意”；<sup>[22]</sup>他在别的地方还说，“对普通人来说”，占星术“需要一种自明的有效性，一直到 17 世纪这种有效性还普遍存在，对某些人来说，它现在也仍然存在”。<sup>[23]</sup>

巴西尔通过描述命运与时运的这样一种结合，在他的第一书信里将时运 (*tyche*) 概念和运气与广泛相信的“某种必然 (*ananke*) 或者命定 (*heimarmene*) 支配着我们生活中的一切事，无论大小，而人类对任何事都没有控制权”这一信念并列；<sup>[24]</sup>在致以哥念的安非罗提乌 (Amphilochius of Iconium) 的一封信里，他把关于“人类事务由 *heimarmene* 支配”的思想视为“华而不实的箭杆”，予以摒弃。<sup>[25]</sup>尼撒的格列高利也谈到这些概念的结合，抨击“占星术杂耍的虚枉骗局的践行者”，因为他们赞成这样的理论：“如此这般的星相或者星辰的相对位置”决定一个人“生活中的命运”，由此决定人的 *heimarmene*。<sup>[26]</sup>他也拒斥以下这种假说：生活中的这种时运，不论善的还是恶的，都“由必然性”而不是某位神所决定，这位神只希望有那种“没有强迫”的善，也就是说，这种善也没有出于神自己的强制。<sup>[27]</sup>上帝是“真正而完全的权能，在万物之上，管理着整个宇宙”，他并不是“靠暴力和专制独裁”来治理，不是通过“恐吓和必然”这种压倒性的力量实施统治。<sup>[28]</sup>如果不是这样，如果决定论是真的，那人的努力和思想就徒劳无益。<sup>[29]</sup>关于上帝形象的观念也会毫无用处，因为“这样的本性服从必然，陷于奴役”，就不可能“被称为上帝主权本性的一个像”，上帝的本性完

156

① Kairos (καιρός)，在希腊语里，这个词的意思是恰当的或者适宜的時刻，也就是决定性的時刻，故译为时机。——译者注

全自由。更为可恶的是类似于这样的观点：就是造物主上帝在创造这个世界而不是另外可能的世界时，不是出于自由而至高的爱，而是被一种外在的“创造人的必然性”驱使，因而创世不是自由选择的，因为上帝不是自由和自主的。<sup>[30]</sup>

157 这些必然性决定论想方设法主张一种科学基础，诉诸所谓星宿的影响力；<sup>[31]</sup> 因为用弗兰兹·居蒙（Franz Cumont）的话来说，正是在这几个世纪里，“原先古代的占卜方式，现在陷入被质疑的局面：预兆是骗人的，神谕是含糊其辞的，而与此不同，占星术允诺代之以科学的方法，建立在几乎为期无限的经验上。”<sup>[32]</sup> 在卡帕多西亚教父看来，这种利用天文学来证明占星术有效的方式歪曲了基本的科学命令“要观察自然的作品”。<sup>[33]</sup> 就这一命令的真正含义来说，它要求深入洞察天体的结构和运动，并通过这种洞察对造主的作为心生敬仰——当然同时也虔诚地坦承，创造主的“本质属性”始终不可知。<sup>[34]</sup> 这样利用天文学就可能“有帮助”，但如果这门“科学”使某人“把一切发生的事和一切现存的事都归于星宿的影响”，那可能就是“危险的”。<sup>[35]</sup> 这是一种科学和认识论上的“越界”，是对圣经教义的错误解释：星星是用来做记号、算命的<sup>[36]</sup>，它基于错误的假设，即“我们的生活依赖于天体的运动，这种依赖性使占星家能够在行星中解读出我们的未来”。这种天文学上的推理导致错误的信念，如巴西尔所引用的：“当行星在黄道各宫穿行时，它们的会合形成某种图相，产生某些命定，其他图相产生其他命定。”<sup>[37]</sup> 不仅终极命运，而且个别行为，也就是人在行为中“感到自己的自由意志支配，也就是善行或者恶行”，也被归于这种“天体影响力”的必然决定论。但是如果真的可以“不必将我们的善行和恶行的源头归于我们自己，而归于我们出生的致命后果”，那么所有法律，所有道德判断都会徒劳无益；因为“一切公义判断的第一条件功德”就会在“必然（*ananke*）和命定（*heimarmene*）的支配下”消失。<sup>[38]</sup> 从这样的论述可以清楚看出，拒斥星相决定论不是意在把这种拒斥看作一个独特的基督教神学论断，而是表明它与尼撒的格列高利所谈论的“道德和自然哲学”相一致。<sup>[39]</sup> 纳西盎的格列高利也正是从这一视角批判朱利安皇帝，指控他受到关于“占星学、开端和预兆幻影”理论的影响<sup>[40]</sup>，并援引预先出现在伯利恒的星星来证明这种理论的合

理性。<sup>[41]</sup> 莎士比亚笔下的罗马异教徒卡修斯（Cassius）对布鲁图（Brutus）说（很可能基于自然神学），“错误不在于我们的星宿，而在于我们自身。”

在这些必然性决定论中，不论是否占星学的，卡帕多西亚教父仍然看到有益的直觉，在这种必朽生命的变化和偶然性背后，有某种意义或者目标，尽管是不可知的目标。因此那些因“事件之必然顺序”而困惑不安的人得认识到，有一个“目标”，那些事件无一例外全都朝向这个目标。<sup>[42]</sup> 这个目标就是“有益的目的”，是“管理可见事物之理智”在被造界和自然界中创立的。<sup>[43]</sup> 人的生活向“一个单一的目的”前进。<sup>[44]</sup> 无论如何，就“每一种美德生活”来说，可以把那个目的定义为“对上帝的分有”，这个概念在尼撒的体系中占据核心地位。<sup>[45]</sup> 当灵魂靠近这个“目标”时，它就更加热切地自我伸展。<sup>[46]</sup> 巴西尔引用航海家和射箭手的例子，问：“工匠在干活时有某种目标，人类的生活怎么可能没有目标呢？”<sup>[47]</sup> 目的论的概念与一种可能和占星术相关的理论——“希腊的循环论，星宿同样的旋转引发同样的事件”——相反，这种理论不仅留下悬而未决的难题：“如何选择某些事件发生，某些事件不发生”<sup>[48]</sup>，而且它意味着无论是神圣历史还是世俗历史的事件都被看作服从于循环往复。<sup>[49]</sup> 与古典的循环论相反的断言，如查尔斯·诺里斯·科克伦（Charles Norris Cochrane）基于拉丁基督教思想在他的《基督教与古典文化》（*Christianity and Classical Culture*）里所阐述的：“尽管种种现象似乎循环往复，但人的历史并不是由一系列重复和模式构成，而是显现出一种确定的，即使是不稳定的，向着某个目标靠近的进程。”<sup>[50]</sup> 巴西尔力图表明，各种动物，从大象到蝎子，通过它们的有机结构和骨骼特质——他对此作了极其详尽的科学描述——表明这种目的论。<sup>[51]</sup> 他坚持认为，“在被造界中，没有哪个事物的存在是没有理由的。”<sup>[52]</sup> 稍后又说：“没有什么事的成就是没有动机的，没有什么事是偶然的。”<sup>[53]</sup>

158

这种目的论意味着它永远不允许把“一种盲目的、无意义的事件看作是上帝的作为”，相反，在一切事件里面及背后，甚至是像婴儿夭折这样极端残忍、令人困惑的事，也必然有“某种带着神圣智慧记号同时也表明神意眷顾的计划”，尽管现在可能完全不得而知。因为从自

然神学和启示神学都可以看到一个自明之理：“这世上没有上帝就不会有任何事物产生，一切都与神的旨意相联，神是巧妙的，明辨一切的。”<sup>[54]</sup>如前面所引，柏拉图强调“第三个因素，较为温和的因素，即 *techne*（技艺）”，通过它以及“时运（*tyche*）、时机……上帝在一切事上引导着人类事务”<sup>[55]</sup>，玛格里娜重述了柏拉图的这种强调，赞美上帝的技艺，“与创造者的唯美计划相一致的规则和秩序”，那就是“理智存在者”最先“形成”的目标；<sup>[56]</sup>而她的兄弟格列高利引用福音书里关于“世界的末了”<sup>[57]</sup>的经文，以同样的语言赞美上帝的世代。<sup>[58]</sup>然而，虽然上帝所行绝不可能“毫无意义”，但这并不意味着人类处于这样一个位置，“能知道神圣计划里的每一个细节的意图”。<sup>[59]</sup>因为上帝的作为本身就是吊诡的，杀生是为了使生命得活。<sup>[60]</sup>因此“上帝命定之事物的原因”不是人的心灵所能领会的，乃是基于“某种人类理智所不能理解的理性”。<sup>[61]</sup>神意的计划和方式始终“在我们眼前隐藏”。<sup>[62]</sup>这里就如其他地方一样，那些计划具有隐秘性质，但不能认为这就意味着当人的心灵面对那“不可表述、无以言喻、不可企及”的事物时，就只能将一切思想和思考都悬搁起来。<sup>[63]</sup>即使“面对深不可测的问题”，也可以“发挥人对一切事物的判断能力”，从而推测上帝在心里可能有什么样的计划和目标。<sup>[64]</sup>比如，就拿婴儿的天折来说，对神这种先发制人的行为可以作出这样的推测：“这是某种完全神意的成就：不仅消除已经犯的恶，而且在这些恶还没犯之前就预先阻止它们。……他出于对个体的爱，基于某个计划行一切事，于是他撤回了恶的质料。”<sup>[65]</sup>

如果必然决定论在谈论一个意义或目标时勉强可以说还有个有效点，那么当这些理论将目的论等同于对自由意志的否定时，这个点也就被取消了。<sup>[66]</sup>正因为人类生活一直“以同样的速度，穿越种种对立情形”，比如富裕与贫穷、安逸与困苦，或者“生活的其他异常”，奔向“终点”，所以这与一个真正自由的意志存在于一切人中并不矛盾，“同一个权能可以选择过良善生活，也可以选择过邪恶生活。”<sup>[67]</sup>人的灵魂有自己的本性，“它的结构源于上帝”，这就直接意味着灵魂里缺乏“任何成恶的必然性”，同时也可以推出另一个必然的含义，即灵魂能够“出于自己的自由意志被吸引到某个选定的方向”，不论是向恶还是向善，“或者固执地漠视善”，或者“始终把真理看得清清楚楚”。<sup>[68]</sup>没

有“来自上面的某种必然力”决定人类生活的方向，“选择光明还是黑暗出于他们自己的本性和自由选择。”<sup>[69]</sup>因此“接受我们所欲求的对象取决于我们，依赖于我们自由意志的力量”；出于同样的原因，“趋恶的倾向”一旦产生，其存在也“不受任何决定论的必然性强制”。<sup>[70]</sup>就事物的本性来说，必然与选择之间，从而神的“必然力”与人的“自由选择”之间对比的这种前提，有助于解释为何卡帕多西亚教父的正教继承者接受奥古斯丁的罪和恩典论时觉得非常困难，因为后者就如基督一性论一样，认为“人是被推进背景的，并且可以说，是被神压制的”。<sup>[71]</sup>而支撑卡帕多西亚教父态度的，是这样的信念：“我们里面有关于一切卓越、一切德性和智慧（sophia），以及我们所设想的一切更高事物的原则。而所有这一切中最杰出的是这样一件事：我们独立于必然性，不受制于任何自然力，我们自己有能力可以随己愿作出决定。因为德性是自愿的事，不服从任何统治，那出于强迫和外力的东西不可能是德性。”<sup>[72]</sup>

160

然而，人的自由并不意味着上帝反复无常；最糟糕的误解是，既然自由意志在人性的所有性质中处于如此卓越的地位，那么卡帕多西亚教父的自然神学必定暗示，为了避免宿命论，就要牺牲对自由的规范。他们反对时运和偶然的哲学，但也同样彻底拒斥决定论的必然性。<sup>[73]</sup>尼撒的格列高利在他的自然神学里反对那种观点时，基本的阐述就是如前所引述的：“没有上帝就没有任何事物产生，这一点我们从许多源头可知；相反，上帝的经世计划不包含任何命运和非理性的因素，凡是认识到上帝就是理性、智慧、完全的善和真理的人，都会同意这一点。”<sup>[74]</sup>在希腊多神论的诸神中有女神 *Tyche*，在希腊化和罗马时期她与罗马女神 *Fortuna* 合并。<sup>[75]</sup>根据教会历史学家索宗曼（Sozomen），“献给时运女神的异教神殿是凯撒利亚城里唯一留下的殿，朱利安皇帝即位后被基督徒拆毁了；一听到这个事件，朱利安对整个城市恨之入骨。”<sup>[76]</sup>但是在纳西盎的格列高利看来，361年朱利安即位一段时间后发生的这一破坏行为无异于一种宣告，宣告脱离随意、偶然和时运的专制。<sup>[77]</sup>之所以拒斥那种专制，是因为不仅接受了基督教启示的权威，而且接受了普遍有效的自然神学原则，即在上帝，在源于上帝的行为中，“没有任何非理性、时运或者偶然的東西”。<sup>[78]</sup>相信宇宙的构建中存



在一种诸如偶然这样的力量，使希腊自然哲学家和科学家们误入歧途。<sup>[79]</sup>就是“诸天的体系”也表明了“任何存在的事物”不可能“从偶然性或者意外中获得存有”。<sup>[80]</sup>因为一旦偶然原则被引入作为对世界开端的一种解释，或者用来解释某个个体生命的开端，那它就成为解释一切的原因。<sup>[81]</sup>所以，重要的是一开始要假设，神的创造不是“靠某种侥幸事件”发生的。<sup>[82]</sup>从这样的假设推导出的不是“随意性”或者“任意安排”，而是上帝基于“形而上学的优势”的目的论。<sup>[83]</sup>只有同时拒斥时运 (*tyche*)、必然 (*ananke*)、命定 (*heimarmene*) 这些概念，才可能断言神的护理和人的德性 (*arete*)。<sup>[84]</sup>

不论神意、命运、时运这样的教义在理论上意味着什么，它们真正的考验在于生活及其变迁中的具体经验。<sup>[85]</sup>玛格里娜或许能够拿她兄弟的逝世作为一个“高尚哲学”的案例，讨论“灾难中显明的神圣计划”。<sup>[86]</sup>但对于没有玛格里娜那样英雄气概的人（也就是大多数人，基督徒或者异教徒）来说，比如由于自然灾害导致的一系列农事危机——牲畜瘟疫，接着是干旱，再接着又是暴雨和冰雹——可能就使这些理论探讨成为真正的信仰危机。纳西盎的格列高利站在信众的角度就这些灾难造成的后果质疑他自己：“告诉我们，这样的打击和祸患是从何而来，我们该对此作出怎样的解释？”人对天气的普遍经验，每一种语言的民间智慧都有成千上万条谚语描述这一主题，如新约和旧约所引用的<sup>[87]</sup>，看起来似乎确实证明这样的结论，“宇宙中有某种混乱、不规则的运动，或者某种无导向的趋势，某种非理性。”由此似乎可以推断，没有“世界的主宰者”，因而这个过程“是偶然产生的”，没有任何意义，也没有什么目的。或者面对“宇宙的这种混乱和变化”，是否仍有可能提出一种目的论，论断所有这一切都是“由理性和秩序引导的，都在神意引导和管理之下”？<sup>[88]</sup>

卡帕多西亚教父对这些问题的回答采取了多种不同的形式。最终，他们作为基督信徒以认信普遍“复原”的盼望来回答它们，根据这种复原，在此生发生的一切事最终都会被认为具有神圣意义。<sup>[89]</sup>然而，此外，根据理性以及启示，他们勾勒开端与终局之间的关系，由此产生一种可以从世界作为有序整体的结构推导出来的目的论。不仅《创世记》里的创世故事<sup>[90]</sup>，而且亚里士多德在《论天》(*De Caelo*) 里也描



绘了开端与终局之间的这种关系，他说：“我们看到，产生的事物总是要毁灭。”<sup>[91]</sup>由此可以推断，根据巴西尔，他似乎引用了亚里士多德的话：“在时间中产生的注定要在时间中走向终局；因为如果有一个开端，你就不该怀疑有结局。”<sup>[92]</sup>这两者之间有一种严格的逻辑关联，否定结局的可能性也就是否定了开端的可能性。<sup>[93]</sup>但是在卡帕多西亚教父的体系里，开端的可能性，实际上是开端的确定性，不仅是一种神学的、超自然的确定性，而且是一种逻辑和自然的确定性。<sup>[94]</sup>他们从那种确定性出发，得出自然神学理论，认为在宇宙中有一种“整体的和谐”<sup>[95]</sup>，既包括终局，也包括开端，既涉及目的论，也涉及创造论。宇宙中有一种系统和管理，宇宙就是从那里产生的，它也朝向那里，并靠它得以存续。<sup>[96]</sup>这一切表明，它“最初被构造、混合、结合在一起，以某种和谐的方式置于运动之中”，即使在灾难和祸患之中也仍然保持着这种和谐。<sup>[97]</sup>虽然由于有限存在的各种条件，“我们人类显然有某种缺乏”。但从事物的本性来看，还是有可能看到“每一种理智实在固定在自己的充足之中”。由于那是普遍法规，玛格里娜可以得出这样的结论：“可以合理地展望，人类也将达到一个目标，因为在这一方面人类也是与理智世界不相分离的。”<sup>[98]</sup>在思考那个目标时，甚至可以断言，神意的经世计划有目的地让死临到人性。<sup>[99]</sup>

这是对目的论最全面的表述。与目的论一样，末世论也部分属于理性，部分属于启示，它的各种组成成分既可以“从异端作品中，也可以从神圣作品中”找到。<sup>[100]</sup>尽管整个如此“高贵的哲学”给人的印象似乎是对“神的目的”了如指掌<sup>[101]</sup>，然而就如卡帕多西亚教父自然神学的其他主题一样，它被人类知识的有限性以及否定神学的要求所限定。详述对王国的盼望和对末世的指望得出的结论是，描述这样超验的事物属于“不可言喻的奥秘领域”。<sup>[102]</sup>构成宇宙结构的，除了“理性和秩序”，还有“和谐”，但在最严格的意义上，这是“一种唯有使它发生作用的那位才知道的和谐”。<sup>[103]</sup>对界限的这种意识也适用于开端与终局之间的关系。当谈到开端时，人的心灵受限于“这样的事实”，宇宙是受造物，它没有权利或者能力探求“如何受造的过程”。<sup>[104]</sup>同样，在这里，目的论满有把握地断言说，肯定有一个终局，但马上提出告诫说，“过程如何的问题”不得被“置于我们所能干预的范围之外。”<sup>[105]</sup>

然而，没有哪种末世论，就算是像尼撒的格列高利这种高尚而大胆的末世论，能详尽论述卡帕多西亚教父目的论的全部意义。因为 *telos* 不只是终局，还有目标和完成的意思，它在一种完全的计划里领会 *arche*，那是“与人的发展同延”跨越整个人类历史的。<sup>[106]</sup> *telos* 的实在转变并重定整个视角的方向。尼撒的格列高利将对人类的研究分为三部分，分别对应通常所分的时间的三部分<sup>[107]</sup>：“我们相信以前已经发生的事，我们现在看到的事，以及预计以后会出现的结果”；这三个历史阶段以各自独特的方式对完整地理解人的状况起重要作用。<sup>[108]</sup> 尽管起源和“哪里”的问题仍然不可避免，也很重要，是理解宇宙和上帝形象的钥匙，但要寻求整个人类生活的含义不可能只满足于已经过去的事物。<sup>[109]</sup> 因为人类生活的特点是，“与其说以过去为源泉，不如说以未来为源泉”<sup>[110]</sup>，如保罗曾说的：“忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。”<sup>[111]</sup> 这种对未来的指向表明，“除非始终朝向上面的事，否则不可能被抬升到上帝那里。”目的论教导的是，“必须有一种对高级事物的永不停止的欲求，不能满足于过去已经取得的成就。”<sup>[112]</sup> 正是这种永不停止的欲求赋予生命活力，赋予知识活力，否则，在肤浅的观察者看来，以为这种知识是对某种静止不变的事物的认识。

164

卡帕多西亚教父称赞无欲和不动心 (*apatheia*) 就是“与上帝相像”<sup>[113]</sup>，这似乎证实有这样一种关于某个静止实在的印象（似乎 *apatheia* 在教父的希腊语里等同于现代英语里的“冷漠，没有感情”，其实两者绝对不是一回事。）<sup>[114]</sup> 人性作为上帝的形象所分有的那些上帝的性质：“纯洁、无欲、有福、与恶完全无关……心灵和语言……爱……通过视觉和听觉理解事物的能力，探求和寻找对事物的理解”，似乎也如此。<sup>[115]</sup> 但在一个影响深远的长篇讨论中，尼撒的格列高利力图表明，这样用绝对术语界定上帝与动力论 (*dynamism*) 并非不相容：“只要一个本性在善方面有不足，高级存在就对这个低级存在产生一种无穷的吸引力；而这种对更高者的渴求永远不会停止。……第一善在其本性上是无限的，所以可以推出，对它的分有也必然无限，在被领会的过程中抓住的东西总是越来越多，但总是发现有东西在被领会的事物之外，这种寻求永远不会达到它的目标，因为它的源泉永不枯竭，就如

对它的分有永不停止地增长一样。”<sup>[116]</sup>这种“无穷的吸引”使 *telos* 不仅是一个目标，而且是一种诱饵，绝不会是“结束”——如果结束的意思是“之后再也不会有东西”的话。作为一个诱饵，超验的上帝激发一种无论是在时间中还是在永恒中都不会满足的渴望。<sup>[117]</sup>用玛格里娜的话说，“至高存有 (Supreme Being) 的生命就是爱，因为对认识美善的人来说，它必然是可爱的，而神确实认识它，所以这种认识就成为爱，而他所认识的事物就必然成为美善。这种真正的美善，傲慢的饱足是不可能触及的。”<sup>[118]</sup>身体的食欲或者性欲获得快感的“满足”之后，就开始厌倦了；但上帝里面的生命“对德性的拥有，一旦牢固确立”，就具有根本的不同性，“既不受时间限制，也不受饱足限制。”<sup>[119]</sup>

关于饱足和欲望的一般观点出现在对第四福的注释之中：“饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足”<sup>[120]</sup>，这似乎是说饥渴的人会获得饱足/满足。但是这种观点的内容是由第六福构成的，它最充分地阐述了基督教的目的论：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝。”<sup>[121]</sup>在注释第六福的这句话时，尼撒的格列高利认为，所应许的“见上帝的面”就是指“没有终结的、永恒的、不朽坏的、祝福无限的生命”。<sup>[122]</sup>在另一处与这里的《八福注释》完全不同的上下文中，他这样确定“见上帝的面”的含义：“真正见上帝的面，就是对上帝的渴求永不饱足。”<sup>[123]</sup>卡帕多西亚教父没有收回原先关于否定表达法所说的话，于是发现有可能在“本体论的”术语上谈论“真正见上帝的面”。他们的目的论总结为见上帝的面，这就是终局和目标，以及永不停止的吸引。<sup>[124]</sup>对他们来说，“看见上帝这件事”是“万物从一出生就定好的计划”，“简直就是适合于理智本性的生命养料，可谓同声相应、同气相求。”<sup>[125]</sup>这种“见上帝面”的目的论不仅表述了自然神学的广泛范围，而且表达了它的固定界限，它的很大部分可以通过启蒙理性知道，更大部分只能靠恩典知道，更更大部分只能在毫不满足的永恒追求中渐渐得知，无限多的部分则在神性的超验奥秘中永远无法测知，我们所能知道的只有一点：它是不可知的。<sup>[126]</sup>

## 注释

- [1] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res* (PG 46: 117)
- [2] *Bas. Hex.* 1. 6 (SC 26: 110)
- [3] *Gr. Naz. Or.* 37. 14 (SC 318: 302)
- [4] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II: 93)
- [5] *Gr. Nyss. Beat.* 6 (PG 44: 1268)
- [6] *Gr. Nyss. Cant.* 4 (Jaeger 6: 117)
- [7] 约 14: 6
- [8] *Bas. Spir.* 8. 18 (SC 17: 310)
- [9] *Bas. Hex.* 1. 2 (SC 26: 92—94)
- [10] *Gr. Naz. Or.* 4. 44 (SC 309: 144)
- [11] Amand de Mendieta 1973, 393—398, 405—439
- [12] Greene 1944; Nussbaum 1986
- [13] Green 1990, 400
- [14] Green 1990, 586
- [15] *ap. Th.* 1. 140
- [16] *Pl. Ap.* 33c
- [17] *Pl. R.* 617c
- [18] *Pl. Lg.* 806a
- [19] *Pl. Lg.* 709b—c
- [20] Bidez 1938, 19—21
- [21] *Gr. Naz. Or.* 40. 17 (PG 36: 380—381)
- [22] Nock 1972, 1: 121
- [23] Nock 1933, 100
- [24] *Bas. Ep.* 1 (Courtonne 1: 3)
- [25] *Bas. Ep.* 236. 5 (Courtonne 3: 53)
- [26] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 9. 50 (Jaeger 2: 282—283)
- [27] *Gr. Nyss. Cant.* 5 (Jaeger 6: 160—161)
- [28] *Gr. Nyss. Or. dom.* 3 (PG 44: 1156)
- [29] *Gr. Nyss. Or.* 37. 14 (SC 318: 302)
- [30] see pp. 256—259; *Gr. Nyss. Or. catech.* 5. 3 (Mérider 26)
- [31] Gaith 1953, 87—94
- [32] Cumont 1960, 76 Courtonne 1934, 99—110
- [33] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 388 (Jaeger 1: 140)
- [34] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 71 (Jaeger 1: 247—248)
- [35] *Gr. Naz. Or.* 7. 7 (PG 35: 761)
- [36] 创 1: 14
- [37] *Bas. Hex.* 6. 5 (SC 26: 348)
- [38] *Bas. Hex.* 6. 7 (SC 26: 356—362)
- [39] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 43)
- [40] *Gr. Naz. Or.* 4. 31 (SC 309: 128) ep
- [41] *Gr. Naz. Or.* 5. 5 (SC 309: 302)
- [42] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res* (PG 46: 105)
- [43] *Bas. Hex.* 1. 6 (SC 26: 110)
- [44] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 141)
- [45] *Gr. Nyss. Cant.* 9 (Jaeger 6: 280); Balas 1966
- [46] *Gr. Nyss. Cant.* 1 (Jaeger 6: 39)
- [47] *Bas. Leg. lib. gent.* 8 (Wilson 28)

- [48] Gr. Naz. *Ep.* 101 (PG 37; 192)
- [49] Or. *Cels.* 4. 67 (GCS 2; 337)
- [50] Cochrane 1944, 484
- [51] Bas. *Hex.* 9. 5 (SC 26; 502—510)
- [52] Bas. *Hex.* 5. 4 (SC 26; 292—294)
- [53] Bas. *Hex.* 5. 8 (SC 26; 314)
- [54] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 72)
- [55] Pl. *Lg.* 709b—c
- [56] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46; 105)
- [57] 太 13; 39
- [58] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6; 155—156)
- [59] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 72)
- [60] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6; 362)
- [61] Bas. *Ep.* 5. 2 (Courtonne 1; 17—18)
- [62] Gr. Naz. *Or.* 17. 4 (PG 35; 969)
- [63] see pp. 57—58; Gr. Nyss. *Beat.* 6
- [64] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 76)
- [65] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 90)
- [66] See pp. 129—131
- [67] Gr. Nyss. *Virg.* 4 (Jaeger 8—I; 271)
- [68] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46; 120—121)
- [69] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I; 56)
- [70] Gr. Nyss. *Beat.* (PG 44; 1253—1256)
- [71] Florovsky 9; 39
- [72] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44; 184)
- [73] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46; 117)
- [74] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 93)
- [75] *OCD* 1100—1101; 445
- [76] *Soz. H. e.* 5. 4 (Gcs 50; 197)
- [77] Gr. Naz. *Or.* 18. 34 (PG 35; 1029)
- [78] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44; 73)
- [79] Bas. *Hex.* 1. 2 (SC 26; 92—94)
- [80] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222—223
- [81] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46; 117)
- [82] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44; 72)
- [83] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 526
- [84] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46; 117)
- [85] Gr. Nyss. *Virg.* 23 (Jaeger 8—I; 334)
- [86] Macr. ap. Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I; 390)
- [87] 伯 37; 太 16; 2—3
- [88] Gr. Naz. *Or.* 16. 5 (PG 35; 940)
- [89] See pp. 324—326
- [90] 创 1; 1
- [91] Arist. *Cael.* 279b20
- [92] Bas. *Hex.* 1. 3 (SC 26; 98—100)
- [93] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44;

- 209)
- [94] See pp. 65—69
- [95] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 71)
- [96] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222 (Jaeger 1: 290)
- [97] Gr. Naz. *Or.* 16. 5 (PG 35: 940)
- [98] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46: 128)
- [99] Gr. Nyss. *Or. catech.* 35. 7 (Mérider 164)
- [100] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46: 68)
- [101] Macr. ap. Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 390)
- [102] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [103] Gr. Naz. *Or.* 16. 5 (PG 35: 940)
- [104] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46: 121)
- [105] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [106] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 22 (PG 44: 208)
- [107] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44: 1124—1125)
- [108] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr* (PG 44: 128)
- [109] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 76)
- [110] Bas. *Ep.* 42. 1 (Courtonne 1: 100)
- [111] 腓 3: 13—14
- [112] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44: 1248)
- [113] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 6: 60)
- [114] See p. 328
- [115] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 5 (PG 44: 137)
- [116] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 290—291 (Jaeger 1: 112)
- [117] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 115)
- [118] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res* (PG 46: 96)
- [119] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1244)
- [120] 太 5: 6
- [121] 太 5: 8
- [122] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1265)
- [123] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 116)
- [124] Gr. Nyss. *Cant.* 6 (Jaeger 6: 178)
- [125] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 78—79)
- [126] Gr. Naz. *Or.* 38. 7 (PG 36: 317—320)



## 第二部分

### 作为前提的自然神学

保罗站在亚略巴古当中，说：“众位雅典人哪，我看你们凡事很敬畏鬼神。我游行的时候，观看你们所敬拜的，遇见一座坛，上面写着‘未识之神’。你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们：创造宇宙和其中万物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服侍，好像缺少什么；自己倒将生命、气息、万物，赐给万人。他从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界，要叫他们寻求上帝，或者可以揣摩而得，其实他离我们各人不远，我们生活、动作、存留，都在乎他。就如你们作诗的，有人说：‘我们也是他所生的。’”

——《使徒行传》17：22—28



## 基督教神学与古典文化

《古典传统》(*The Classical Tradition*)的作者吉尔伯特·海特(Gilbert Highet)认为4世纪是卓越的,是“希腊罗马哲学与基督教思想整合的重要时期”。<sup>[1]</sup>但是在那个世纪的历史中,通过基督教与古典文化的关系,通过基督教与希腊主义的相遇决定这种整合的最明显力量,不是希腊东方的三大卡帕多西亚教父的力量,也不是与此对应的(时间稍后)西方拉丁三大神学家安波罗修、哲罗姆和奥古斯丁;不论在东方还是西方,都是另外一种完全不同的三人组力量:罗马一拜占庭皇帝君士坦丁、朱利安和狄奥多修(Theodosius)<sup>[2]</sup>,透过对两个问题的费力讨论所表现的力量——这两个问题被埃里克·彼得森(Erik Peterson)用作两篇论文的题目:“作为帝王的基督”和“作为一个政治问题的一神论”。<sup>[3]</sup>

用约翰·梅耶多夫的话来说:“称君士坦丁为‘第一位基督徒皇帝’可能会引人误解,因为他直到弥留之际才分有教会的圣事和礼拜仪式。然而,……正统教会认他为圣徒,‘等同于使徒’。事实上,历史上没有哪个人,能直接或间接地使这么多人归信基督信仰。”<sup>[4]</sup>用查尔斯·诺里斯·科克伦的话说:“随着朱利安入驻君士坦丁堡(361年12月),在罗马历史上哲学再一次[继马尔库斯·奥勒留(Marcus Aurelius)之后]披上帝王的紫袍。……与君士坦丁领头的运动不同,朱利

170 安领导的运动是复古运动，运动的口号是：从基督到柏拉图。”<sup>[5]</sup>用爱德华·吉本（Edward Gibbon）的话说，“狄奥多修时代异教信仰的衰落可能是古代民间迷信彻底毁灭的一个最好例子，因而完全可能被认为是人类思想史上的一个非凡事件。”<sup>[6]</sup>卡帕多西亚教父时代几乎恰好就是从古典文化的霸权向基督教“极其含糊”地战胜古典文化的过渡时期。<sup>[7]</sup>

莱因霍尔德·西贝尔格（Reinhold Seeberg）说，凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利和尼撒的格列高利是“希腊正统教义的创立者”<sup>[8]</sup>，这话一点也不夸张。从卡帕多西亚教父的作品和书信来看，就如对列传的研究所表明的，重现4世纪东地中海世界的教会和神学事件上的一大部分重要人物的名字是有可能的，也完全可以指望，不仅如此，还可以将这个世纪整个文化、理智和政治生活中的一大部分主要人物重新勾勒出来。<sup>[9]</sup>这些人都在君士坦丁归信且得到教会认可几年后出生，因而都在基督教会的权威越来越渗透帝国的日常生活、基督神学的权威越来越弥漫于文化和理智氛围这样一个大环境中成长起来。<sup>[10]</sup>对他们来说，325年由君士坦丁主持的尼西亚会议，如纳西盎的格列高利所说的，是“圣尼西亚主教大会，318位被拣选者因圣灵感召而聚在一起的大会”<sup>[11]</sup>——其实318并不是参加尼西亚会议的教父人数，而是亚伯拉罕召集起来救罗得的军队人数<sup>[12]</sup>，阿塔那修已经在类比学意义上用来指拯救正统三一论的人。<sup>[13]</sup>参加会议的教父，如尼撒的格列高利所说，是“在尼西亚提出正确而恰当信仰”的教父。<sup>[14]</sup>正是这个信经，巴西尔称之为“尼西亚信经，我们不可能修改它，哪怕一丁点添加”。<sup>[15]</sup>对玛格里娜来说，“认信基督为主”肯定与信经一致，是一个普遍前提。<sup>[16]</sup>每位卡帕多西亚教父都经历了朱利安皇帝的挑战，不仅在理智上，而且在个性上。纳西盎的格列高利和巴西尔曾向朱利安呈上详尽的护教论文。<sup>[17]</sup>这些论文[还有后来写于433年至441年间某个时候的亚历山大的西利尔（Cyril of Alexandria）的辩驳]保存了今天所知道的朱利安抨击基督教的很大一部分内容。<sup>[18]</sup>“至于西利尔的引文[以及巴西尔和纳西盎的引文]”，朱利安论辩的现代编辑威尔默·赖特（Wilmer Cave Wright）说：“我们对朱利安的论述只有非常模糊的概念，事实上，我们不得不通过某个充满敌意的护教者的眼睛来看

它。”<sup>[19]</sup>虽然尼撒的格列高利没有写对朱利安的驳斥，但他非常清楚，在君士坦丁时代以及后来的狄奥多修大帝时代，对基督教神学来说，占有古典文化，并且（援引另一个类比）是像以色列人在出埃及的时候占有埃及人的财宝那样<sup>[20]</sup>——作为补偿物，不是作为战利品——占有古典文化，意味着什么。<sup>[21]</sup>

基督教神学对于古典文化的这种胜利，以及古典文化被基督教神学的这种占有，无论从效果上看，还是从象征意义上看，其具体体现就是君士坦丁的最高成就，即于330年建立了新罗马，君士坦丁堡。<sup>[22]</sup>约一个世纪之后的历史学家索宗曼写到君士坦丁堡，认为“这个小型的新基督城”在地中海世界大都市中心中的独特性在于，它从未被“祭坛、希腊神殿玷污，也没有被各种祭祀污染”，因为它不像罗马和亚历山大那样是从一个异教城市转变为基督教城市，而是作为一个基督教都城建立起来的。<sup>[23]</sup>如索宗曼所说，除了朱利安短暂地“引入偶像崇拜”（361—363年），君士坦丁堡原本并且始终是一个基督城，一个基督教帝国的都城<sup>[24]</sup>，并一直持续了十一个世纪，在基督教世界的政治史上，无论东方还是西方，都是延续时间最长的。381年君士坦丁堡普世大公会议在承认它的特殊地位时宣称：“君士坦丁堡的主教拥有仅次于罗马主教的最高尊荣，因为它是新罗马。”<sup>[25]</sup>

这一教规——以及类似但更具有争议性的所谓的451年卡尔西顿（Chalcedon）会议的第二十八条教规——对于新罗马君士坦丁堡宗主教与旧罗马宗主教之间的法律关系具有的本质含义，出于可以理解的原因，吸引了研究教规法律的历史学家们的注意。<sup>[26]</sup>就我们这里的目标来说，君士坦丁堡的这些典礼之所以重要，主要因为它在文化上的卓越性，而不是教规上的首要性。无论如何，在这一点上，君士坦丁堡作为基督教文化和古典传统的中心，超越于罗马具有这样一种首要性，这在整个中世纪都从未有过什么大的问题，无论在东方，还是在西方（包括罗马）。<sup>[27]</sup>因此，纳西盎的格列高利对君士坦丁堡使用呼语法的描述表达了一种普遍认可的观点：“以健全的教理建立并巩固的一个城市，作为人类世界的眼睛的一个城市，有着无比强大的海洋和陆地的城市，宛如连接东西海岸的枢纽的一个城市，世界各极，无论哪个方向，都在这里汇合，并从这里，这个信仰的共同市场发源，一个到处传播各

种语言的教化思潮的城市！”<sup>[28]</sup>如吉本所说<sup>[29]</sup>，正是这些“感伤的，又几近庄严的”赞颂之辞，让人认出它们是格列高利演讲，就是他于381年君士坦丁堡普世大公会议上的告别演讲的一部分。<sup>[30]</sup>

但同样重要的是，要知道对纳西盎的格列高利来说，君士坦丁堡也是“如今支配着欧洲的拜占庭”<sup>[31]</sup>，同时它是“东方都城拜占庭，以它的修辞学和哲学教师的卓越而著称”。<sup>[32]</sup>然而，根据纳西盎，君士坦丁堡不同于希腊其他修辞学和哲学中心，它是一个古典精英主义已经让位于基督信仰的城市。<sup>[33]</sup>格列高利说它是“人类世界的眼睛”，紧接着又说它“有着无比强大的海洋和陆地”，从这里可以看出，他是在思考它的政治卓越性，其实就是它军事上的卓越性。但这些话之后的颂词是“[君士坦丁堡]宛如连接东西海岸的纽带”。讲这话时他心里显然也是想到它的“普世性”意义。近来有人总结说，逼迫之“戏”也曾经是东西方之间的一种纽带。<sup>[34]</sup>现在我们有可能也从教会史的角度盛赞两者之间更为积极的联系。关于这种联系的一个表述是纳西盎“相当严肃地”提到西普里安<sup>[35]</sup>，这位圣徒在3世纪中叶去世时可能只属于迦太基，属于说拉丁语的西方，但“如今成了……整个人类世界……的伟人”。<sup>[36]</sup>根据卡帕多西亚教父，就他们对君士坦丁堡在文化和政治上的忠诚来说，使它处于首要地位的决定性品质乃在于它是“由健全的教理建立并巩固的城市”。<sup>[37]</sup>纳西盎的格列高利在他的告别演讲里坚持认为，军事力量和城市规模不是最重要的：“上帝并不悦纳数量。……因为在上帝眼里，没有什么能比纯洁的教理，比在真理的教条上得完全的灵魂更加宏大。”<sup>[38]</sup>

173

因而，4世纪神学的这种胜利不仅在于它占有古典文化<sup>[39]</sup>，同时也是这种“纯洁的教理”和这些“真理性教义”对不纯洁的理论和异端邪说的胜利。在卡帕多西亚教父的眼中，这两种胜利是密切相关的，最终可能是一致的，因为许多谬误的特点在于，它们同时是“哲学上的和异端上的”，由异教徒和假基督教提出。<sup>[40]</sup>所以，当卡帕多西亚教父反驳这样的谬论——不论用哲学形式表达的，还是用异端形式表达的——时，他们往往是针对这两者说话。“信仰是我们推理的完全”<sup>[41]</sup>，这一原则的另一面是：异端分子的错误神学信仰也是他错误的哲学推理的完全。但是错误的哲学就其本身来说并不产生“异端邪说”——就



这个词的严格意义来说；<sup>[42]</sup>根据巴西尔提出的区分，这种区分最终被采纳为东西方的标准，“异端分子”被定义为“在与不可能有任何妥协的真实信仰相关的问题上完全偏离、疏远的人”，与“教会分裂派”相比照，后者被认为是“因教会的某些原因，也因某些能够彼此解决和妥协的问题而被隔离的人”。<sup>[43]</sup>只有在真信仰的背景下，在与真信仰相对比的情况下，这些异端学说才产生形成，就如以色列民族在西奈山上的罪所表明，就在他们借着上帝的仆人摩西得到真上帝启示的时候，却陷入了最严重的拜假神、拜金牛犊的偶像崇拜之中。<sup>[44]</sup>此外，卡帕多西亚教父坚持认为，强调教理的纯洁性并不必然导致单纯强调教理，而排斥礼仪和圣事，否则就是他们宣称在异端欧诺米那里发现的过分强调了。<sup>[45]</sup>当他们面对这种异端提出的关于纯洁教理的要求时，就转向使用否定神学的工具，这种方法在他们与异教信仰作斗争时也同样是非常重要的武器。<sup>[46]</sup>

然而，他们承认，即使在正统教义中实施这种方法，也需要反复审视纯洁教理的要求。在4世纪，那些似乎拥有同等权利宣称拥有正统教义的各派别之间争论不休，纳西盎的格列高利称之为“争论之灵的后代”和“争论的无休无止的结果”不断出现，导致他所说的“整个世界都可能在文字的对辩中分崩离析”。<sup>[47]</sup>他承认：“目前，有些人甚至对琐碎的问题争辩不已，并且不是为了别的目的……只是以信仰为托辞。”<sup>[48]</sup>他描写神学家之间的争吵，有些如此辛辣，以致吉本得意地指出：“人们完全可能产生这样一种疑惑：对教会会议作出如此不利的描述，是否出于某个顽固带有偏见的异端分子或者某个心怀恶意的异教徒之手”，但事实上它出于“当时最敬虔、最雄辩的主教之一，教会的圣徒和博士，阿里乌主义的鞭子，正统信仰的柱子……总之，就是纳西盎的格列高利本人”。<sup>[49]</sup>然而，不应让吉本拙劣的讽刺模糊格列高利讨论基督教神学的核心精神，他的核心绝不是急切地想要避免字义的争论——虽然这种急切之情也是真诚的，而且很有分寸——而是他最主要的关切点，也就是保护教义的正统性。他毫不留情地主张，正统教义是一个非常严肃的问题，不是“供人消遣的，就如在赛马场和戏院那样”。<sup>[50]</sup>

174

因此，研究神学必须局限于那些“受了试炼的，忠诚的，在研究

中有正确立足点”的人。但是有些致力于神学的人更“像是戏院里格斗比赛的发起者”，他们对信仰教条的无益唠叨使得“城里的每个广场都萦绕着他们嘈杂的争论”。<sup>[51]</sup>从这些批评可以看出，君士坦丁归信半个世纪后，基督教神学已经被拜占庭有教养的社会阶层接纳，并充分发展成为一种时尚。虽然在格列高利的描述中，那些想要讨论神学的人的最重要资格是通过教理问答和洗礼“使身心洁净”，但在这里的背景中，正是他附加的要求“在研究中有正确的立足点”，达到了它最深层的含义。格列高利讽刺地告诫：“先教后学，这不是事物的最佳顺序，即使在琐碎而没有因果关联的问题上也如此。”他接着告诫：“更不要说在那些神圣且具有如此重大意义的问题上。”<sup>[52]</sup>所以，神学与其说是学术研究的恰当对象，不如说是敬虔沉思的对象，要防止通过无益闲聊使它琐碎化，就要有牢固的知识。格列高利反问道：“任何人，不论他多么粗野，即使完全未受教育，也不能对罗马法一无所知，没有哪种法支持无知所犯的罪，既然如此，教导救恩奥秘的老师却可以对救赎的 *archai*（开端，最高原因）一无所知，不论他们的心智对其他话题多么单纯和浅薄，这难道不很荒谬吗？”<sup>[53]</sup>

175

同时，卡帕多西亚教父热情称赞君士坦丁堡是基督教神学战胜古典文化的政治、军事和理智的符号，但不能因此而模糊仍然盘旋在雅典理智领域的秘仪，在某些方面这类似于耶路撒冷对他们而言所具有的特殊地位。<sup>[54]</sup>事实上，在解释德尔图良《驳异端的药方》（*Prescription against Heretics*）里提出的熟悉的问题“雅典与耶路撒冷有什么关系”时，卡帕多西亚教父有时似乎在问：“君士坦丁堡之于雅典有什么关系？”巴西尔去世一段时间之后，纳西盎的格列高利撰写了令人感动的巴西尔传记，提供了关于这个主题的特别文件。格列高利在描述巴西尔的幼年教育时，谈到“著名的城市”凯撒利亚是“学问的大都市”，享有“文学盛誉”。<sup>[55]</sup>关于凯撒利亚的这种描述为巴西尔下一阶段的学校教育作了陪衬：“从那里到拜占庭，东方的都城，因为它以修辞和哲学学说的卓越而著名。”但即使这一点也是一个陪衬：“他受上帝差遣，也出于对文化的孜孜以求，又从那里来到雅典，文学的家乡——雅典，对我来说，如同对任何人来说那样，是真正的黄金之城，一切美好事物的保护神。”<sup>[56]</sup>格列高利稍后回到这个问题，批判“雅典的年

轻人”因“愚蠢，疯狂地追求修辞技巧”，然而又忧愁地承认：“对任何人来说，没有什么事比离开雅典，与那些在那里已经成为朋友的人彼此分离更痛苦的了。”<sup>[57]</sup>许多年之后，他关于雅典求学时期的诗化回忆录重复了这种忧愁的调子。<sup>[58]</sup>

单纯的基督信徒也可以是正统的，并且往往比思辨的思想家更倾向正统，阐明这一点很重要。<sup>[59]</sup>然而同样清楚的是，正统神学作为一种科学学科，需要在古典传统和基督教传统上都有高水平的教育，因而卡帕多西亚教父作为正统的基督教神学家不断地论到教育的哲学。<sup>[60]</sup>当纳西盎的格列高利认同“有见识的人”，不论其立场如何，描述“我们的第一优势”是 *paideusis*（文化）时，他是代表他们所有人说的。<sup>[61]</sup>他以及其他卡帕多西亚教父不时谈到这种“文化”的内涵，似乎其主要的，甚至唯一的内容就是基督教的。他在为一名基督徒学者阿马佐纽（Amazonius）写的推荐信里对比了两种教育，古典的和基督教的：“在短短一段时间里，他就提供了一种广博知识的证据，不仅包括我目光短浅时曾经孜孜以求的那种知识，而且包括如今我转而热心追求的那种知识，因为现在我已经能够沉思德性了。”<sup>[62]</sup>他本着同样的精神称颂母亲诺娜——是她使他父亲，就是通常所称的大纳西盎的格列高利归信<sup>[63]</sup>——拒不让异教的希腊文化之污秽弄脏“她的耳朵和舌头，它们早就领受并言说神的事”，“因为非神圣的事与神圣的事之间互不相容。”<sup>[64]</sup>尼撒的格列高利也批判那些无视“列祖的信仰”，赞成某种与基督教教义相抵触的异教学问的人。<sup>[65]</sup>他绝不试图，至少在原则上，使用“因修辞而锋利的论证武器”或者“因辩证法而锋利的武器”服务于正统信仰。<sup>[66]</sup>同样，纳西盎的格列高利告诫不可“放弃信仰，反以理性的力量作为我们的盾牌”，反对“使用哲学探究方法破坏圣灵的可靠性”。<sup>[67]</sup>玛格里娜与他们一样讥笑古典思想的理论学说。<sup>[68]</sup>巴西尔也指责这些理论对基督教异端分子的观念起到了腐蚀作用。<sup>[69]</sup>甚至朱利安皇帝也无意识地帮助把基督教信仰提升到古典“希腊化”之上，因为他把后者限定于那些敬拜异教诸神的人，而把前者分配给那些将智慧等同于某种不加批判的“相信”的人。<sup>[70]</sup>

然而，事实上，朱利安的猛烈攻击恰恰表明这样的信仰主义与所有卡帕多西亚教父的教育思想格格不入，纳西盎的格列高利在为希腊

语的培育辩护时表达了这一观点，他说希腊语的高雅是真正“希腊主义”的最高表现。<sup>[71]</sup> 尽管受到这种攻击，但基督教信仰追求永生这一核心，根据巴西尔，意味着基督徒为走向天路所能找到的一切“旅行供给”，都是他们所需要的，意味着他们必须求助于“对实现那个目标有益的一切可能的资源”，包括古典著作。<sup>[72]</sup> 如玛格里娜所承认的，虽然带着明显的不情愿，她指责古典主义的逻辑方法训练，因为它“最终可能会推翻真理”，但“对鉴别错误”仍然是一种有用的工具。<sup>[73]</sup> 古典修辞学也同样具有这样的两重性。<sup>[74]</sup> 尼撒的格列高利也与纳西盎的格列高利、巴西尔和玛格里娜一样，对那些不曾分享希腊主义文化的人的“不那么高雅的”风格持这种态度。<sup>[75]</sup> 或者如纳西盎的格列高利所说的——他的话用词华丽，明白无误地表明他自己所受的古典教育——“正如我们从某些爬虫调制出有益的药物，同样，我们从世俗文献中获得探求和沉思的原则，同时我们拒斥它们的偶像崇拜。”<sup>[76]</sup> 卡帕多西亚教父的作品一次次地表现出这样的怀疑：基督教思想一旦取得对于古典思想和学问的胜利，就有可能因某种神学的过度威力而忽视古典思想，因而陷入朱利安皇帝所指控的信仰主义。他们指出，对基督教神学家来说，在像古典文学和哲学这样的主题上得到训练也是一件好事。<sup>[77]</sup> 巴西尔年轻时，凯撒利亚的卡帕多西亚城曾经享有文学大都市的名声。<sup>[78]</sup> 但当他成年之后，凯撒利亚已经衰退，如他本人找到理由指责的：“如今我们再也没有聚会，没有争论，没有智慧人在广场聚集，再也没有曾使我们的城享誉盛名的一切。如今，如果有哪个拥有文化 (*paideia*) 和逻各斯 (*logoi*) 的人出现在我们的集会上，那比有人举着不法的牌子或者肮脏的手出现在古代的雅典还要令人奇怪。”<sup>[79]</sup> 凯撒利亚已经变得越来越基督教化，越来越正统，但它同时也变得越来越缺少教养——在卡帕多西亚教父眼里，这不是一种健康的状况，当然也不是它基督教化的一个必然结果。似乎正是因为心里产生这种文化堕落意识，巴西尔才基于“两种教义体系之间的某种相似性”而为古典教育写下辩护。<sup>[80]</sup> 如纳西盎的格列高利在纪念巴西尔的讲话中所承认的，憎恨古典教育对基督徒来说是“糟糕的论断”。<sup>[81]</sup>

在卡帕多西亚教父的词汇里（就如在其他基督教思想家的词汇里一样）<sup>[82]</sup>，表明基督教神学如何占有古典文化最明显的指针莫过于他们

对“哲学”(philosophia)这个希腊词汇的使用。<sup>[83]</sup>不论对卡帕多西亚教父的“哲学”这个术语作怎样的思考,起点必然是它的希腊和古典出处,也就是它最初作为“从教外来的哲学”——这似乎是卡帕多西亚教父和他们的异端对手都认同的一个短语——的情形。<sup>[84]</sup>这个短语是从新约的几个段落合并而成的,尤其是以下两个段落:保罗告诫不要被“理学和虚空的妄言”掳了去<sup>[85]</sup>,以及他提到“那些教外的人”。<sup>[86]</sup>正当三位卡帕多西亚教父都处于青年时代时,这种古典异教哲学的理智立场得到重要的政治和社会的重新巩固,无论如何,朱利安当皇帝时,通过官方复兴,古典哲学获得了二十个月的巩固。朱利安是曾经的基督徒,他的宗教调和主义同样表现在他鼓励许多不同的(并且在有些方面是彼此矛盾的)哲学体系<sup>[87]</sup>,以及它们关于“几何学的等同”、关于“公平”的所有专题研究。<sup>[88]</sup>正是在这种特别的背景下,卡帕多西亚教父的思想和言论中出现了对异教哲学的某些极端中伤。为挑战朱利安这个“戴王冠的智者”,纳西盎的格列高利对比了这位皇帝异教哲学家的“不可战胜的三段论演绎”与接受了福音的“渔夫和农夫”。<sup>[89]</sup>他还自我描述为“缺乏哲学和文化的人”,那是在使用另一种常用的修辞表述法;<sup>[90]</sup>“哲学”这个词这里似乎是在“一般文化”的意义上使用的。<sup>[91]</sup>他争辩说,所谓的智慧人和古典思想的哲学家事实上绝不是这类人。<sup>[92]</sup>《传道书》开头有所罗门的悲叹“虚空的虚空,凡事都是虚空”<sup>[93]</sup>,尼撒的格列高利复述这样的悲叹,拒斥古典哲学和宇宙论,视之为“希腊的虚空”。<sup>[94]</sup>巴西尔在思考宇宙论哲学时,也将“哲学家们关于诸天的探究性争论”与《创世记》创世故事中“圣灵单纯而自然的话语”进行比照。<sup>[95]</sup>这里他是在贯彻他早先在《创世六日注释》里提出的告诫:“任何时候,我们宁愿要信仰的单纯性,也不要理性的论证性。”<sup>[96]</sup>

关于古典希腊哲学与基督教教理之间的所有这些对比,都是卡帕多西亚教父把自然神学作为护教学运动的组成部分,也是卡帕多西亚教父陈述并捍卫基督教教义和自然神学作为前提的一个不可或缺的元素。尼撒的格列高利否定任何关于“基督徒的信条与因变得愚拙而丧失信誉的某种智慧<sup>[97]</sup>之间有关联”的说法,他在探求真正的基督教教义时,不考虑某些理论是否“某些‘教外的’的贤人”可接受的问题;



这个问题与确定“福音书或者圣经的其他教义”的含义没有关系。<sup>[98]</sup>因此，他指出，“我们要告别这样的哲学！”<sup>[99]</sup>根据巴西尔，若不这样做，就会把“这世界的智慧”抬升到“列祖的教条”和“使徒的传统”之上。<sup>[100]</sup>异端就作出了那样的选择，因此“他们的目标不是向单纯的人教导源于圣经的教训，而是用异教的智慧来毁损真理的和谐”。<sup>[101]</sup>欧诺米就指控巴西尔接受了那种“教外的智慧”或者“教外的哲学”。<sup>[102]</sup>但是反过来，欧诺米又被卡帕多西亚教父指控基于“教外的智慧”将论证引入自己的神学。其他异端，比如马其顿主义者或者反对圣灵与圣父圣子同质的人（Pneumatomachoi），“因深入研究教外著作而陷入谬误”，尤其是哲学上的因果理论。<sup>[103]</sup>

然而，在所有这些争论中，卡帕多西亚教父从来没有忘记，真正的“哲学”，作为对智慧的爱，从智慧本身的内涵中获得自己的内容。在卡帕多西亚教父看来，这不只是其他属性中的一种神圣属性，而是神圣性本身。尼撒的格列高利解释说，“上帝既不痛苦，也不快乐。”但他接着又说，除了其他称呼之外，还要把上帝等同于“智慧自身”。<sup>[104]</sup>因此，“哲学”作为对这种“智慧自身”的爱，在某种终极意义上，就是对上帝的爱。然而，要成为这样，哲学必须认识到，没有“真正的宗教奉献”，就如基督教信仰所教导并践行的，它就不完全。<sup>[105]</sup>一旦与这样的奉献结合起来，如纳西盎的格列高利对朱利安所声称的，就产生“那些真正爱智慧和爱上帝的”。<sup>[106]</sup>由此，他在介绍对某位马克西姆的称颂时，把“哲学家”直接等同于“基督徒”的同义词使用。<sup>[107]</sup>所以，这样的思想家所阐释的就是“真正的哲学”。<sup>[108]</sup>基督教的伦理风格是一种“哲学的生活方式”<sup>[109]</sup>，这里的意思就是“伦理价值的总和”。<sup>[110]</sup>在这个意义上，哲学等同于对上帝的认识：“哲学就是关于神的知识。”<sup>[111]</sup>当真正的宇宙论或者“宇宙进化论”，也就是《创世记》里摩西的宇宙论，如实地阐述出来，就如巴西尔在注释中所阐述的那样，结果应该与“高尚的哲学”一模一样。<sup>[112]</sup>根据尼撒的格列高利论到异端欧诺米时所说的，在教会里，有“成千上万的人得赋神圣的智慧恩赐”作为哲学技能。<sup>[113]</sup>根据纳西盎的格列高利论到皇帝朱利安所说的，这些基督徒——其中许多人是普通人，或者甚至是修士——在哲学造诣上高于柏拉图和亚里士多德。<sup>[114]</sup>因为这种



基督教哲学，相比于古典思想家的反宗教的哲学或者甚至无神论的哲学和自然神学，其特点就是，它可以与单纯信徒的信仰和理解力相适应。<sup>[115]</sup>这样的信徒如今能够成为最充分且最真实意义上的“智慧人”。<sup>[116]</sup>

在这个意义上使用，“哲学”可以代表“全域”、全范围的神圣启示。<sup>[117]</sup>由于智慧既可以是“理论上的”，也可以是“实践上的”，如亚里士多德早已认识到的<sup>[118]</sup>，所以基督教哲学可以通过实践或者理论分有智慧的本性<sup>[119]</sup>：它可以是“思想和言语方面”的哲学，也可以是“与道德相关的”哲学。<sup>[120]</sup>作为理论上的哲学，它是沉思式的。在卡帕多西亚教父的作品里，属于这种沉思型“哲学”的巨著之一就是尼撒的格列高利的《〈雅歌〉注释》(*Accurate Exposition of the Song of Songs*)。<sup>[121]</sup>在那篇注释的前言里，他以表明“隐秘地藏在话语里的哲学”为己任。<sup>[122]</sup>他几乎是就事论事、不带感情地谈论“雅歌的哲学”。<sup>[123]</sup>作为《雅歌》的作者，所罗门也在他其余的作品里表现“哲学”，《所罗门智训》是卡帕多西亚教父特别喜爱的作品，其中第十三章是他们宇宙论的一个源泉和框架。<sup>[124]</sup>《传道书》也是所罗门这位以色列哲学王的智慧的一个概括。<sup>[125]</sup>因为《传道书》的“哲学”部分告诫人：“上帝在天上，你在地下，所以你的言语要寡少”<sup>[126]</sup>，所罗门哲学被看作用“否定法”(*apophatic*)加以限制的哲学。<sup>[127]</sup>当卡帕多西亚对“哲学”作出自己的重新解释时，他们也愿意倒转理论与实践这两极，特别关注以摩西为典范的“哲学式的生活方式”。<sup>[128]</sup>纳西盎的格列高利写道：“哲学的一个分支对我来说太过高远”，他不是谈论沉思或者默想，而是谈论“引导并管理灵魂的使命”。<sup>[129]</sup>因此，这里所说的“哲学”不是科学的自然哲学和宇宙论，甚至不是形而上学（对这两者，卡帕多西亚教父都有批判性的论说），而是教牧关怀，纳西盎的格列高利在这个段落里谈到这个问题，而巴西尔——既作为凯撒利亚的主教，也作为修道院的创建者——和尼撒的格列高利在他们的作品和生涯中都涉及了这个问题。<sup>[130]</sup>

在这种实践意义上，“哲学”首先用于基督徒的训练实践，尤其是贞洁和克制这些苦修训练。<sup>[131]</sup>纳西盎的格列高利以否定式句型称颂它的英勇，惊呼：“没有什么比哲学更加无懈可击，没有什么比它更加深

不可测!”《约伯记》赞美像野驴、野牛这样的动物，说它们无拘无束，但它们是象征性的。<sup>[132]</sup>因为除了真正“在管辖之外的”两种存在者，即上帝和天使之外，还得加上“第三种，哲学家——由质料构成但是非质料的，在身体之内但不受限制，立在地上却是属天的，在各种情欲之中却不动心”。<sup>[133]</sup>玛格里娜已经非同寻常地“通过这种哲学将自身抬升到属人美德的最高顶点”。<sup>[134]</sup>巴西尔穿过修辞环节之后到达的正是这种实践的“哲学”训练。如纳西盎的格列高利所解释的，“他的目标是‘哲学’，脱离世界，与上帝同契，使自己虽身处下面的事物中，却只关注上面的事物，在一切皆流、无物恒常的地方，赢得稳定而永存的事物。”<sup>[135]</sup>虽然巴西尔曾经“因骄人的演讲能力而被人大大吹捧”，但他在玛格里娜的引导下“走向哲学的标竿”。<sup>[136]</sup>因而，他既然得了自由，就能说“哲学”就是“使我们的灵魂脱离与身体情欲的联合，就如脱离牢狱一般”的力量；而且，他还特别在称赞古典文学研究的论文中这样说。<sup>[137]</sup>在基督徒中，首先是修士，作为“哲学家”高于一切希腊哲学家。<sup>[138]</sup>

因为在这个意义上，理论与实践哲学之间的传统区别在卡帕多西亚教父的思想中被超越了，无论是理论上还是实践上，哲学都可以成为“神学”的同义词。<sup>[139]</sup>纳西盎的格列高利在一系列抨击必然论和决定性必然论的反问句中，把“哲学”置于纯理论思辨与苦修操练之间<sup>[140]</sup>：“难道支配性理智无关紧要吗？劳作毫无意义吗？推理毫无意义吗？‘哲学’毫无意义吗？节食毫无意义吗？守夜毫无意义吗？睡在地上，泪如雨下，都毫无意义吗？”<sup>[141]</sup>在正统的基督教神学里，“教理的准确性”（理论“哲学”）与“习俗和圣事标记的独特性”（实践“哲学”）不可相分，就如卡帕多西亚教父必须既反对异教批判者，也要与基督教异端分子作斗争。<sup>[142]</sup>因此，《雅歌》所传递的信息就是“伟大而高尚的教理”，这种“哲学”就是“新娘的故事”。<sup>[143]</sup>由此，雅歌将“哲学”等同于“教理”，两者都等同于圣经。<sup>[144]</sup>这样使用“哲学”就解释了为何纳西盎的格列高利可以宣称，君士坦丁堡的居民“无论是哲学家还是普通民众”都同样地“深谙于神圣之事”，因为“哲学”在脱离异端和新异教统治之后，重新成为了正统教义。<sup>[145]</sup>所以他也可以理所当然地说这样的话：“在前面的演讲中我们对神学家作了明确规

定, 包括他应当具有什么品性, 他可以沉思哪类主题, 何时沉思以及思考到何种程度。”换言之, 他的论述阐明了实践和理论的“哲学”, 它是基督教神学家所奉行的哲学。<sup>[146]</sup>因而, 在他所提到的那篇演讲中他讨论了“to peri theou philosophein”<sup>[147]</sup>, 直译的意思确实是“对上帝作哲学思考”, 不过, 该演讲最新的英译者非常恰当地将它译为“神学讨论”。

然而, 还有一个问题, 同样需要经常地仔细审视: 既然“哲学”可以意指神学——作为正统的、教义的神学, 基督教神学, 那在教会神学家的体系之内, 作为哲学的“哲学”——作为古典的、“世俗的”哲学, 自然神学——又当如何?<sup>[148]</sup>要讨论这个问题, 以“作为前提的自然神学”为标题的第二部分的其余章节将考察基督教正统教义的一些核心主张, 因为这些主张是卡帕多西亚教父于4世纪提出、捍卫并发展的, 目的在于确定他们在护教学中所陈述的自然神学对阐释启示神学还作出了怎样的贡献。

183

## 注释

- [1] Hight 1957, 560  
 [2] Armstrong 1984, 1—17  
 [3] Peterson 1951, 45—147; 149—164  
 [4] Meyendorff 1989, 6—7  
 [5] Cochrane 1944, 261—262  
 [6] Gibbon 1776, xxviii (Bury 3: 188)  
 [7] Florovsky 8: 155  
 [8] Seeberg 1953, 2: 125  
 [9] Hauser-Meury 1960  
 [10] Mateo-Seco-Bastero 1988, 139—171  
 [11] Gr. Naz. Or. 21. 14 (SC 270: 138)  
 [12] 创 14: 14  
 [13] Ath. Ep. Afr. 2 (PG 26: 1032)  
 [14] Gr. Nyss. Ep. 5. 1 (Jaeger 8—II; 92)  
 [15] Bas. Ep. 258. 2 (Courtonne 3: 101—102)  
 [16] Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res. (PG 46: 69—72)  
 [17] Asmus 1910, 325—367; Hauser-Meury 1960, 101—109  
 [18] Cyr. Juln. (PG 76: 509—1064)  
 [19] Wright 1923, 3: 317  
 [20] 出 12: 35—36  
 [21] Gr. Nyss. V. Mos. 2 (Jaeger 7—I: 68)  
 [22] Gr. Naz. Or. 42: 10 (PG 36: 469)  
 [23] Soz. H. e. 2. 3 (GCS 50: 51—54)  
 [24] Meyendorff 1984, 65—74  
 [25] CCP (381) can. 3 (Alberigo-Je-

- din 32)
- [26] Grillmeier-Bacht 1951—1954, 2: 459—490
- [27] Holl 1928, 409—417
- [28] *Gr. Naz. Or.* 42. 10 (PG 36; 469)
- [29] Gibbon 1776, xxvii (Bury 3: 150)
- [30] Bernardi 1968, 226—235
- [31] *Gr. Naz. Or.* 7. 8 (PG 35; 764)
- [32] *Gr. Naz. Or.* 43. 14 (PG 36; 513)
- [33] *Gr. Naz. Or.* 42. 11 (PG 36; 472)
- [34] *Gr. Naz. Or.* 25. 13 (SC 284; 186)
- [35] Delehayé 1921, 323
- [36] *Gr. Naz. Or.* 24. 6 (SC 284; 50)
- [37] *Gr. Naz. Or.* 42. 10 (PG 36; 469)
- [38] *Gr. Naz. Or.* 42. 7—8 (PG 36; 468)
- [39] *Gr. Nyss. V. Mos.* (Jaeger 7—I: 68)
- [40] *Gr. Nyss. Cant.* 13 (Jaeger 6; 376)
- [41] *Gr. Naz. Or.* 29. 21 (SC 250; 224)
- [42] Fedwick 1978, 64—67; *DTC* 14: 1297—1298
- [43] *Bas. Ep.* 188. 1 (Courtonne 2; 121)
- [44] 出 32; 1—6; *Gr. Nyss. V. Mos.* (Jaeger 7—I: 38)
- [45] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 9. 56—59 (Jaeger 2; 285—286)
- [46] See pp. 40—56
- [47] *Gr. Naz. Or.* 21. 35 (SC 270; 186)
- [48] *Gr. Naz. Or.* 2. 83 (SC 247; 198)
- [49] Gibbon 1776, xxvii (Bury 3: 150)
- [50] *Gr. Naz. Or.* 21. 5 (SC 270; 118—120)
- [51] *Gr. Naz. Or.* 27. 2—3 (SC 250; 72—76)
- [52] *Gr. Naz. Or.* 42. 18 (PG 36; 480)
- [53] *Gr. Naz. Or.* 21. 24 (SC 270; 160)
- [54] *Gr. Nyss. Ep.* 2 (Jaeger 8—II; 13—19); *Gr. Naz. Or.* 42. 26 (PG 36; 489)
- [55] *Gr. Naz. Or.* 43. 13 (PG 36; 512)
- [56] *Gr. Naz. Or.* 43. 14 (PG 36; 513)
- [57] *Gr. Naz. Or.* 43. 15; 43. 24 (PG 36; 513—516; 529)
- [58] *Gr. Naz. Carm.* 2. 211—264 (PG 37; 1044—1047)
- [59] *Gr. Naz. Or.* 42. 11 (PG 36; 472)
- [60] Giet 1941a, 232—246; Jaeger 1961, 86—102
- [61] *Gr. Naz. Or.* 43. 11 (PG 36; 508)
- [62] *Gr. Naz. Ep.* 39. 3 (Gallay 1; 48)
- [63] Hauser-Meury 1960, 134—135
- [64] *Gr. Naz. Or.* 18. 10 (PG 35; 996)
- [65] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 37)
- [66] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 2 (Jaeger 2; 3—4)
- [67] *Gr. Naz. Or.* 29. 21 (SC 250; 224)
- [68] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.*

- (PG 46: 21)
- [69] *Bas. Spir.* 17. 4 (SC 17: 396)
- [70] *Juln. Imp. ap. Gr. Naz. Or.* 4. 102 (SC 309: 250)
- [71] *Gr. Naz. Or.* 4. 103 (SC 309: 252—254)
- [72] *Bas. Leg. lib. gent.* 10 (Wilson 36—37)
- [73] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 52)
- [74] *Gr. Naz. Or.* 36. 4 (SC 318: 248—250)
- [75] *Gr. Nyss. Or. dom.* 5 (PG 44: 1188)
- [76] *Gr. Naz. Or.* 43. 11 (PG 36: 508—509)
- [77] *Gr. Naz. Or.* 21. 6 (SC 270: 120)
- [78] *Gr. Naz. Or.* 43. 13 (PG 36: 512)
- [79] *Bas. Ep.* 74. 3 (Courtonne 1: 175)
- [80] *Bas. Leg. lib. gent.* 3 (Wilson 21)
- [81] *Gr. Naz. Or.* 43. 11 (PG 36: 508—509)
- [82] Bartelink 1960, 486—492
- [83] Malingrey 1961, 207—235
- [84] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 2. 196 (Jaeger 1: 282); *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 56 (Jaeger 2: 206)
- [85] 西 2: 8
- [86] 提前 3: 7
- [87] Kurmann 1988, 144—146; *Gr. Naz. Or.* 4. 43 (SC 309: 142—144)
- [88] *Pl. Grg.* 508a; *Pl. R.* 527b; *Pl. Grg.* 474b
- [89] *Gr. Naz. Or.* 5. 30 (SC 309: 354)
- [90] *Gr. Naz. Ep.* 101 (PG 37: 183)
- [91] Malingrey 1961, 217—221
- [92] *Gr. Naz. Or.* 36. 12 (SC 318: 266)
- [93] 传 1: 2
- [94] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 2. 35 (Jaeger 2: 63)
- [95] *Bas. Hex.* 3. 8 (SC 26: 232—234)
- [96] *Bas. Hex.* 1. 10 (SC 26: 130)
- [97] 林前 1: 20
- [98] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 8. 43 (Jaeger 2: 255)
- [99] *Bas. Ep.* 8. 2 (Courtonne 1: 195—196)
- [100] *Bas. Ep.* 8. 2 (Courtonne 1: 23)
- [101] *Bas. Ep.* 8. 2
- [102] Malingrey 1961, 212—213; *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 2. 196 (Jaeger 1: 282)
- [103] *Bas. Spir.* 2. 5 (SC 17: 264)
- [104] *Gr. Nyss. Virg.* 16 (Jaeger 8—I: 314)
- [105] *Gr. Nyss. Cant.* 13 (Jaeger 6: 394)
- [106] *Gr. Naz. Or.* 4. 60 (SC 307: 166—168)
- [107] *Gr. Naz. Or.* 25. 1 (SC 284: 156)
- [108] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 138)
- [109] *Gr. Nyss. Paup.* 1 (Van Heck 5)

- [110] Malingrey 1961, 225—227
- [111] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 44)
- [112] Gr. Nyss. *Hex. pr.* (PG 44: 64)
- [113] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 10 (Jaeger 1: 25)
- [114] Gr. Naz. *Or.* 4. 73 (SC 309: 188)
- [115] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 65)
- [116] Gr. Naz. *Or.* 42. 11 (PG 36: 472)
- [117] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44: 1169; 1176)
- [118] Arist. *Met.* 1064a
- [119] Gr. Naz. *Or.* 4. 23 (SC 309: 116)
- [120] Gr. Naz. *Or.* 16. 9 (SC 284: 224)
- [121] Riedel 1898, 66—74
- [122] Gr. Nyss. *Cant. pr.* (Jaeger 6: 3)
- [123] Gr. Nyss. *Cant.* 5; 1 (Jaeger 6: 137; 17)
- [124] 《所罗门智训》13: 1—9; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 5 (Jaeger 2: 108—109)
- [125] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 22)
- [126] 传 5: 1
- [127] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 93—94 (Jaeger 1: 254)
- [128] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 99)
- [129] Gr. Naz. *Or.* 2. 78 (SC 247: 192)
- [130] See pp. 90—106; Serra 1955, 337—374; Fox 1039, 137—140; Giet 1941a, 183—216; Janini Guesta 1947, 352—362
- [131] Gr. Nyss. *Virg.* 23 (Jaeger 8—1: 333)
- [132] 伯 39: 5—11
- [133] Gr. Naz. *Or.* 26. 13 (SC 284: 256)
- [134] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 371)
- [135] Gr. Naz. *Or.* 43. 13 (PG 36: 512)
- [136] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 377)
- [137] Bas. *Leg. lib. gent.* 9 (Wilson 30—31)
- [138] Gr. Naz. *Or.* 4. 73 (SC 309: 188)
- [139] Spidlik 1976, 358—364
- [140] See pp. 155—158
- [141] Gr. Naz. *Or.* 37. 14 (SC 318: 302)
- [142] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 54 (Jaeger 2: 284)
- [143] Gr. Nyss. *Cant.* 6 (Jaeger 6: 172—173)
- [144] Gr. Nyss. *Cant.* 11; 15 (Jaeger 6: 333; 457)
- [145] Gr. Naz. *Or.* 42. 11 (PG 36: 472)
- [146] Gr. Naz. *Or.* 28. 1 (SC 250: 100)
- [147] Gr. Naz. *Or.* 27. 3 (SC 250: 76)
- [148] Guignet 1911, 43—70



## 作为前提的自然神学

阿尔弗雷德·诺斯·怀特海曾经告诫说：“当你批判一个时代的哲学时，不要把你的注意力主要落在那些拥护这种哲学的人认为必须明确加以捍卫的智性观点上。必然有一些基本的假设是这个时代的各种不同体系的信奉者都无意识地预设的。这样的假设显得非常无可置疑，以至于人们不知道他们正在假设，因为他们从来没有想过用另外的方式来表述事物。有了这些假设，一定数量的哲学体系就有可能，而这些体系就构成了这个时代的哲学。”<sup>[1]</sup>时代的哲学是这样，“时代的神学”也是这样；时代的“启示神学”是这样，它的“自然神学”也是这样。

基督教神学对古典文化的领导权业已确立，但基督教护教学家反对异教思想所提出的自然神学的争论点——不论是逻辑学的，道德的，形而上学的，神学的，还是修辞的，或者同时是这些的——并没有随着他们一直反对的异教体系的消失而消失，其中有些仍然作为前提继续发挥着作用，就如怀特海所说的，还常常成为“时代的各种不同体系的信奉者都无意识地预设的基本假设”。<sup>[2]</sup>在这里，几种“不同体系”就是：不同的异教哲学学派；不同的基督教异端分支，<sup>[3]</sup>以及各种重点复合所构成的基督教正统教义的定义。<sup>[4]</sup>鉴于这些基本假设在4世纪的教义和卡帕多西亚教父的教义神学中的地位，它们在随后的整个教会

史上，一直到 20 世纪，都担当着历史主导的地位。奥古斯丁与帕拉纠主义者（Pelagians）之间的争论，希腊东方与拉丁西方之间的教义论辩，中世纪晚期的教理多元主义，宗教改革时期西方基督教国家的划分，由启蒙主义和神学解放主义导致的大变动，要在普世运动中阐述这些问题的努力——通过这些以及其他许多历史变迁，这些“时代的各种不同体系的信奉者都无意识地预设的基本假设”仍然保持其权威地位。

如果像本书第二部分所要力图表明的，卡帕多西亚教父把根植于自然神学的一些“基本假设”转化为他们留给随后千百年乃至更长时期内尼西亚正统教义的继承者的理论遗产的组成部分，那么至少可以看出两个影响深远的意义，一个主要是史学上的，另一个主要是哲学—神学上的。对乔治·弗洛若夫斯基所说的“基督教史学家的困境”<sup>[5]</sup>的意义在于——在某种程度上常常被那些只专注于一种宗教或者一个时期的历史的学者所忽视——所有研究基督教会任何时期的观念和机构的学者都有必要对早期的这些发展获得一个有意义视界，以便理解他们自己领域的学术焦点。另一意义在于，这些前提中哥白尼式的变革——现代哲学和现代科学在某种程度上已经加速了这种变革——自古代晚期以来第一次以这样的规模使 19、20 世纪的基督教思想面对一种自然神学的挑战，在这种自然神学中，像神的超越性、人的不朽性、宇宙目的论这样的基本假设，可能不再如卡帕多西亚教父和他们在东西方的继承者一千多年来所认为的那样理所当然。<sup>[6]</sup>这一变化的结果贯穿大部分后启蒙主义的神学和哲学。因此，卡帕多西亚教父所阐述的尼西亚正统教义的某个这样的观点就仿佛成为今天系统化或者哲学化神学中重要思想的一个前提。

186

正如前提的现代变化至少部分与神学的听众，尤其是自然神学所面对的听众的转型有关<sup>[7]</sup>，同样，卡帕多西亚教父作为护教学的自然神学与他们作为前提的自然神学之间的连续与中断至少也有部分与 4 世纪大变革的政治、教会和文化事件带来的听众的变化有关，前一章已经对此作了描述。纳西盎警告说：“神学的讨论不是为每个人……不是任何时候或者对任何听众”，一旦人们认识到，如已经指出的<sup>[8]</sup>，这里威克汉姆和威廉姆斯译为“神学讨论”的希腊短语实际上是“to peri

theou philosophen”，这样的警告与这个问题就愈加相关了。<sup>[9]</sup>当巴西尔说，他要“将教外人的虚妄留给教外的人，从而回到教会的信息”时<sup>[10]</sup>，他似乎想到了听众的这种变动。因为他在另外的地方解释说，“向希腊听众演讲”谈论护教问题时，“措辞不必非常准确”，可以根据听从护教“劝告的听众的性格作出调整”。然而，他坚持认为，这并不表明可以使用不准确的术语，甚至“大力支持异端”，对于异端听众，正统基督教神学家必须遵守非常严谨而准确的神学语言。<sup>[11]</sup>对听众问题的敏感也导致这样的规定，在处理希腊多神论时，基督教护教学家所需要的论证完全不同于在讨论犹太一神论时所使用的论证，尽管犹太教和希腊主义的前提都导致拒绝正统基督教把上帝的儿子基督等同于“上帝的独生子”。<sup>[12]</sup>

于是，在卡帕多西亚教父看来，正统教义就在希腊主义与犹太教之间，就如在基督教的各种异端形式之间，显现出“两个极端之间的大道”。<sup>[13]</sup>他们全都致力理智事业包括护教学和教理学，可以解释为这样一种努力，努力发现“思想的正统模式”的形式和表达。<sup>[14]</sup>它基于某种“关于神圣教义的确定性”。<sup>[15]</sup>它也基于这样一种认识，不同的前提可能导致不同的教理重点，这取决于把什么看作最主要的危险。“你们是否害怕谈论神性内部的‘生育’（begetting），担心会把像情欲这样的东西归到无欲的上帝身上？”纳西盎的格列高利质问他的异端对手，接着以这样的承认作答：“就我而言，我所害怕的是谈论神性里的‘创造’，担心会用无礼而虚假的分离破坏关于上帝的真教义，把子与父分开，或者把圣灵的本质与子分开。”<sup>[16]</sup>尽管巴西尔显然清楚而简明地区分了“教会的信息”与“那些教外人”的思想<sup>[17]</sup>，但卡帕多西亚教父将这两者相互关联的方法，尤其是巴西尔自己对他兄弟格列高利所说的“正统的思想模式”的解释<sup>[18]</sup>，不是以第一者的名义排除第二者，而是在正统体系里将两者包括在内。尼撒的格列高利确定“将人与上帝结合的两种方式”，即真教理和清晰的推理是一致的，两者都源于上帝，每一方都需要另一方才能成全。<sup>[19]</sup>如他后来在注释中所指出的，把理性作为通向知识的一条道路使用，可以用来确认信仰的真理性。<sup>[20]</sup>总之，如纳西盎的格列高利所说的：“有些真理唯有靠信仰才可，有些也可以通过推理知道。”<sup>[21]</sup>比如，希腊人基于他们固有的观念，

犹太人基于他们的圣经，都可能接受神圣逻各斯和上帝之圣灵的教理<sup>[22]</sup>，但两者也都可能“拒斥圣道成人的计划”，因为那只能依赖于信仰的权威。<sup>[23]</sup>

虽然像巴西尔这样的话，“将教外人的虚妄留给那些教外的人，从而回到教会的信息”<sup>[24]</sup>可能给人留下这样的印象，福音的真理使得对哲学和自然神学的进一步关注成为没有必要，但他必须听听希腊主义的一位主要发言人的先知式的告诫并从中得到提醒，并且以他自己的方式和神学实践进行确证。<sup>[25]</sup>此人是他的异教同仁（或许还是他的老师），安提阿的利巴尼乌，他说：“遵守圣经的书卷，你说它们的风格没那么高雅，但意义更为深邃。没有人要阻止你。但那些曾经是我的，也是你的原则，它们的根系始终存在，只要你存在，这根系就永远存在。虽然你始终很少浇灌它们，但不论多长的时间，也永远不可能彻底毁灭它们。”<sup>[26]</sup>尼撒的格列高利用一个熟悉的比喻，即基于上帝在《出埃及记》里命令以色列人将埃及人的金子带走作为补偿<sup>[27]</sup>，证明这样使用希腊主义的合理性。<sup>[28]</sup>也就是说，那些已经“借着美德”在教会获得并取得“自由生命”的人，可以占用原本属于希腊人的“古典文化的财富”，包括“伦理学、自然科学、几何学、天文学和逻辑学”。<sup>[29]</sup>因此，他赞同将世俗学问与神圣学识结合起来。<sup>[30]</sup>他按此顺序整理了知识的三种源泉：“那些在教外使信仰哲学化的人”，圣经的“神启言语”，“人类的共同理解”。<sup>[31]</sup>他的兄长巴西尔也遵守这种调和原则，把柏拉图的《蒂迈欧篇》与《创世记》联系起来，提供“独生子的清晰证据”<sup>[32]</sup>，因为《蒂迈欧篇》早已明确论到这位“独生者”<sup>[33]</sup>，而《创世记》还只是隐晦地提到<sup>[34]</sup>（而不是倒过来，如人们很可能认为的）。事实上，当纳西盎的格列高利讨论“to peri theou philosophhein”时，他不仅声称这是信徒可以获得的一种活动，甚至坚持认为：“只有那些已经得到检验，精于沉思，原先已经得以洁净，或者至少处在洁净过程之中的人才可能获得。”<sup>[35]</sup>

卡帕多西亚教父的护教学结合了这两种情形，由此表明，他们关于基督教对抗希腊哲学的考虑与他们用正统教义反对异端的做法有很多共同之处。他们使用自然神学作为前提的做法就更是如此了。当然，他们反驳异端的论证也有前提，比如以基督的人性反驳阿波利拿留<sup>[36]</sup>，

那显然是基督教的，并且是基督教特有的。<sup>[37]</sup>因此，尼撒的格列高利在反驳欧诺米的作品中宣称：“凡是接受了我们宗教之道的人所共同主张的原则是，得救的一切盼望都在于基督，若不是在基督里的信提供人所欲求的，任何人都不可能成为义人。”<sup>[38]</sup>这里，他似乎不只是把这种“教条”归于自己和他信奉正统信仰的同仁，甚至归于他所反对的异端分子。他似乎是在指出，差别在于正统信仰从这个共同的基督教前提中得出了正确的三一论和基督论，而异端分子则没有。然而，在反驳欧诺米的护教篇的其他地方，尼撒的格列高利所讨论的前提至少有一部分是基于自然神学的。因此，欧诺米及其门徒的“论点基于这样的前提：父的本性”在道成肉身之后“仍然在自己的无欲中保持纯洁”——这也是正统、异端和最优秀的哲学家共同基于的前提<sup>[39]</sup>——尽管他们在本体论上将子与父分开，以便能对子作这样的论断：他经历了十字架的耻辱，而被钉十字架的人不可能在形而上学的意义上与无欲的上帝相等。<sup>[40]</sup>然而，格列高利在他后来反对欧诺米的《驳斥》(Refutation)里坚持认为，同样从这些前提出发，有可能通过论证确认正统教义的有效性。他的第一个前提似乎也是源自自然神学：“神凭其本性来说，在一切与它的本体相关的事上都永恒不变地相同，任何时候它都不会不是它现在所是的事物，将来任何时候它也不会是现在所不是的事物。”第二个前提源于启示神学：“父之所以称为‘父’是由道命名的，在‘父’这个名称里包含了子。”尼撒的格列高利将这两个前提结合起来，得出结论说：“既然这两件事（两个前提）如此，我们就必须相信，本性不包含任何变化或改变的上帝始终完全是他现在所是”——即，同时是三位一体里的父和子，如正统信仰所认信的。<sup>[41]</sup>

189

神是无欲的、不变的，这一主要前提具有先验的教义地位，所有卡帕多西亚教父都明确注意到这一点。巴西尔讲到并驳斥这样一种异端观点，它认为“上帝本身成了肉身，他并没有通过圣母马利亚接受亚当的本性，而是在其自身特有的神性里变成了一种物质性本性”。<sup>[42]</sup>巴西尔认为这既是“一种荒谬的观点”，相对于自然神学和启示神学都如此，又是一种“渎神的”观点，尤其相对于启示神学而言，所以他用《玛拉基书》里熟悉的经文来驳斥：“我是你们的上帝耶和华，我是



不改变的。”<sup>①</sup><sup>[43]</sup>同样，纳西盎的格列高利在解释“上帝之子计划变成并得称为人子”这话包含的意思时，排除上帝之子改变了他的原来所是这种意思的可能性；他采取这种态度的根据是，神圣本性不会改变。他所教导的是：“他接受了他原本不是的，因为他对人充满爱。”<sup>[44]</sup>与此相比，尼撒的格列高利虽然基于神性无欲和不变的前提提出刚刚引用的论证，但在圣经里发现一处经文包含这样的短语：“至高者右手的改变”。<sup>[45]</sup>不过，他认为这话是在谈论“道向人性的软弱，向我们的模式和形象俯就”，而不是说神性有任何本体论的改变，无论根据启示，还是根据正当理性，那都是不可思议的。<sup>[46]</sup>前提是有有效的，而且它必须是有效的。<sup>[47]</sup>

尼撒的格列高利题为《论婴儿的夭折》这篇短文，似乎是在晚年，4世纪90年代写成的，文中引人注目地阐述了他和其他卡帕多西亚教父作为教会神学家，如何基于这些前提——包括自然神学的前提——工作，提供“慰藉”。<sup>[48]</sup>他在文中谈到的问题对他的听众来说，是一个宗教危机，对他作为一位基督教主教来说，是一个教牧的挑战，因为痛失孩子的父母不得不突然面对这样的问题：为什么他们会失去孩子，一位爱人的上帝怎么能让这样的事发生？格列高利不断表明他对这些父母痛彻心扉的痛苦深感同情。格列高利的兄长巴西尔约于358年写信给一位丧子的朋友，同样将圣经与理性结合起来安慰他<sup>[49]</sup>，不过，格列高利的论文在处理慰藉问题上要系统得多，尽管它在直接启示方面也是泛泛而谈。为了处理这个教牧问题，他首先将整个思考回转到前提和首要原理，将它转变为对上帝本性的讨论，天使论，以及他的哲学神学中的其他部分的讨论。只是在作了这样的讨论之后，他才宣称：“既然我们制定了这些前提，现在就该根据它们考查向我们提出的问题”，关于婴儿时就夭折的孩子问题。<sup>[50]</sup>即使在那样的讨论之后，他仍然在一个段落里诉诸多个完全不连续的慰藉源泉：宇宙的奇迹，使人能够“享受那些世俗之外的超然快乐”；“知识的学习，”比如几何学、天文学，“使心灵对美德的感受力更加敏锐”；“以及其他种种方式，为未知者提供证明，为已知者提供信心”；最后，“在所有这些之前，还

① 和合本圣经译为“因我耶和華是不改变的”。——译者注



有包含在神启圣经里的‘哲学’，为新近接受上帝奥秘的人提供完全的洁净。”<sup>[51]</sup>

这三种慰藉源的顺序——前两种属于自然神学，无论是指源于对自然的沉思的神学，还是指对源于人的科学和思想的自然神学的某种看法，唯有第三种严格地并且专门地源于圣经启示，甚至将它等同于卡帕多西亚教父如此频繁使用的“哲学”<sup>[52]</sup>——提出了一个特别尖锐的问题：如果“在所有这些之前”的，如他引入第三种慰藉源时所说的，也就是神启圣经的权威，意思不仅指地位上居于最高，而且体系上甚至时间顺序上也是优先的，那么卡帕多西亚教父的自然神学或者正统教理学看起来会有明确的区别吗？如后面的章节将表明的，当卡帕多西亚教父解释上帝、世界和人作为正统教理学的主题时，他们可以并且确实预设了关于上帝、世界和人的一些观点，这些观点是从他们所继承的古典文化遗产中产生的，并被作为理所当然的假设。他们明确地宣称要把权威的优先性归于圣经教义。有关上帝论，他们声称，道成肉身不是补充，而是纠正关于神性的一切现存前提。<sup>[53]</sup>有关不朽论，尼撒的格列高利承认，玛格里娜的哲学“阐释，其实是以这种一贯的方式提出的”，因纯粹的自然根据令人信服。但他紧接着指出，圣经“比所有这些人造的结论更加可靠”，因而他要求她：“除了已经说过的，还必须探查这种神启教义是否使一切与它协调一致。”<sup>[54]</sup>毫无疑问，任何人都认为它确实能协调一切；然而，这里也应该追问——当然如果要回答，唯有对几种基督教教理作了详尽考察之后才能开始回答——如果它没有协调一切，那么玛格里娜和格列高利会说什么。不仅如此，尤其要问的是，她提出的关于灵魂的“这种神启教义”是否表明并且在哪些具体方面表明了它所预设的关于理性而不朽的灵魂自然论的“一贯阐释”。在道成肉身中，基督被认为已经成为“我们的样式和形象”<sup>[55]</sup>，所以“人的整个复合的本性就在他里面”<sup>[56]</sup>，新约说，只是有一点例外，即他仍然“没有犯罪”。<sup>[57]</sup>由此完全可以推导出，关于人性里“形象”的内容，最可靠的迹象就是基督的人性，因此可以从成肉身的道的人性里读出最初的“上帝形象”的含义；但那其实并不是卡帕多西亚教父人类学所遵循的唯一方法，因为他们将它与关于本质人性的定义的其他前提结合起来。<sup>[58]</sup>

191

192

不过，从历史角度看，重要的不是考虑这样的前提如何在卡帕多西亚教父的教理里发挥作用，那是完全可以设想的，而是它们实际上起了怎样的作用。四位教父都承认，好的神学不可能不仔细关注首要原理的确立，并从这些原理推出有效结论。“我们没有权利随心所欲地断言，”玛格里娜宣称；她指责对手提出一种“基本观念”却无法“在各方面站住脚”。<sup>[59]</sup>纳西盎的格列高利指责神学上的赶时髦，他称之为“跟从时代的风潮，一会儿这种想法，一会儿那种想法，在至高问题上思考不当”。<sup>[60]</sup>取代这样一种趋势的正当选择是明确说明前提，然后从这些前提推导出正确结论。<sup>[61]</sup>巴西尔及其他卡帕多西亚教父不时用“*stoicheia*”这个概念来作为一个专门的科学术语，表示土、气、火、水这四种基本元素<sup>[62]</sup>，他还用这个概念表示最基本意义上的“元素”和某种技艺的前提与获得一种成熟的信仰和领悟之间的关系，从而表示英语里可以称为“基本的”以及“元素的”含义。<sup>[63]</sup>尼撒的格列高利是他们几位中最深刻最思辨的一位，他也非常清晰地谈到前提在神学体系中的位置。他批判欧诺米“没有使用公认的方法确立自己的观点”，他提出这种方法论上的自明公理：“所有这样的论证必须从清楚明白、众所周知的真理出发，迫使信念自愿相信仍然有疑问的真理；没有那显然引导我们走向未知者的事物的向导，就不可能把握仍然心存疑惑的那些真理。另一方面，如果被接受作为说明这未知者之出发点的东西与普遍的信念不相吻合，那么必然要经过漫长的时期，那未知者才能从它得到某种说明。”<sup>[64]</sup>在驳欧诺米的论文末尾，他重申关于首要原理的这一格言，“要求通过确立某种无可争议的基础，从自己对手开始论证的首要原理，然后通过推论迫使人接受他们的理论。”<sup>[65]</sup>他得出这样的结论：“只要首要原理仍然未经证明，详述那些次要理论也枉然。”<sup>[66]</sup>

193

异端分子在使用前提时常犯的一种“错误”就是，“制定这样的前提，似乎它们能自然地引导听众的心智走向所欲求的方向”，然后，以这些误导人的前提作为一个先验条件，让听众自己去得出错误的结论。<sup>[67]</sup>异端从一个错误的前提可以“通过逻辑顺序”得出包含它错误理论的结论。<sup>[68]</sup>比如，异教和异端的转世论或者灵魂轮回说，基于错误的前提，即灵魂是先有的<sup>[69]</sup>，“以这样的理论为开端，根据逻辑顺序，引

导论证走向下一个相邻的阶段。”<sup>[70]</sup>另外，还有这样错误的前提：“情欲必然与‘生育’相连。”这与有效的前提“神性必然始终是纯洁的，是情欲不可企及的”并列。于是通过三段论演绎推理就得出异端的教义：“子与‘生育’观念格格不入”。然而，事实上，“公认的事实”，比如洗礼重生的理论，表明可以有一种“生育”是没有情欲的。<sup>[71]</sup>另一个包含三一论意义的错误前提是这个表面似乎自明的命题：“同一本体的事物算作一，但那些不同体的事物要一个一个数算。”从这个命题似乎可以得出，父、子和圣灵因为是一个一个数算的，所以不可能属于同一本体。但是这个前提是错误的，纳西盎的格列高利主张，因为数字的功能只是这样或那样地“表述归属于数字的一切事物的量，而不是事物的本性”。<sup>[72]</sup>因此，对异端教义往往会出现这样的情形：那些坚持这种学说的人“只是因为他们的前提不得不接受它”。<sup>[73]</sup>所有教义，包括正统教义，都是这样；但在正统教义里，根据卡帕多西亚教父，前提是有效的，因而结论也是有效的，而在异端体系里，正当而普遍有效的前提本身受到置疑。这样的过程所导致的结果，巴西尔有话指出：“不可否认的事物变成了不确定的事物！”<sup>[74]</sup>

异端体系也说明，坚持有效前提，同时从这些前提得出错误结论，这是有可能的，或许因为它们被另外无效的前提否定或者歪曲了。认信上帝是造主，这是整个基督教思想承认的一个先验前提，最优秀的古典思想也会承认。<sup>[75]</sup>但尼撒的格列高利如此论证这样一种认信的前提：“如果永恒没有被包括在这种认信中，如果一种愚蠢构想出来的观念反过来遏制并阻止我们父的观念，那就不可能再谈论他真实的父性，因为关于子的那种预设观念会取消他的父性的连续性和永恒性。”<sup>[76]</sup>这个前提，即“神性，不论相信它是什么，始终保持同一，不可能增加，也不可能减少”原是有效而普遍的教义，出于自然神学，也出于启示神学；但从这个前提得出以下结论无效：当圣经<sup>[77]</sup>和教会有话断言上帝之子的变化或者增加时，这必然使子之神性在形而上学的意义上不同于父的神性。<sup>[78]</sup>自然神学可以接受以下结论：关于灵魂不朽的理论，关于上帝存在的断言，以上帝为造物主的认识，承认上帝之善和大能，这些结论反过来也可以作为前提。<sup>[79]</sup>但是“哲学和异端的”错误从这四个正当前提构建出相对应的错误结论——即，灵魂的

转世，神性的物质性，质料的同在和同为永恒，以及“命定的必然性”(*ananke of heimarmene*)。<sup>[80]</sup>因此，虽然“上帝的观念本性上内在于一切人”，是建立哲学和宗教体系的一个自然神学的有效前提，但对真上帝的无视仍然是“崇拜对象问题上犯荒唐错误的原因”，因为怂恿错误者“稍稍背离真理，就为不敬打开了大门”，从而破坏了他们有效的前提。<sup>[81]</sup>

195 这些谬论背后的原因是没有认识到，自然神学的前提，即使是在有效、普遍或者“有用”时，仍然不足以获得对上帝的正确知识。<sup>[82]</sup>根据尼撒的格列高利，在欧诺米体系里，之所以使用哲学和自然神学的前提，是基于一个终极假设和“真理标准”，即“所谓的自然命令与上面赐予的知识证据协力合作，确认自然的阐释”。<sup>[83]</sup>卡帕多西亚教父反驳欧诺米的假设，不是否定这样一种“自然命令”和自然神学的存在，而是在其专门的范围内确认它，认识到它的能力，但同时认为欧诺米所谓的“上面赐予的知识”，不仅如他所声称的确证自然的阐释，而且纠正、补充并超越自然阐释。对作为护教学的自然神学来说完全可能充分的，对作为教会教理的前提的自然神学来说却不充分。<sup>[84]</sup>作为护教学，自然神学依赖源于“我们的眼睛”和源于“自然法”的双重证据，由此得出上帝的存在是“万物的动力因和维系因”的结论，这样的结论对任何并不“缺乏理智”的人来说都应该是显而易见的。但根据尼撒的格列高利，即使这样的目的论论证也没有提供充分的前提，确证上帝超验性的事实。<sup>[85]</sup>最后，讨论神超验性的唯一方法不是纯粹地肯定，而是通过否定法来肯定。<sup>[86]</sup>当自然被临时用来做原本没有准备做的事——首先，在上帝论里，不是处理为一神论辩护的证据中一与多的关系，而是启示的三一论中一与三的关系——时，它“并不能可靠地教导神的‘生育’，即便是借宇宙本身作为论证的一个案例也不可靠”，因为宇宙中的任何生育或者其他活动都必然是暂时的，不像上帝的“生育”那样是永恒的。<sup>[87]</sup>

对四位卡帕多西亚教父来说，尼西亚正统教义本身就是一个体系，既与自然神学的前提“一致”，也与启示神学的前提“吻合”——事实上，是唯一能提出这种双重要求的体系。<sup>[88]</sup>玛格里娜提出鬼魔论“既基于共同的前提，也基于圣经传统”。<sup>[89]</sup>她的兄弟凯撒利亚的巴西尔曾宣

告他的方法论是使“我们关于灵/圣灵的共同观念”与“那些从圣经收集来的观念”相关联，与“那些从不成文的列祖传统获得的观念”相关联的方法论<sup>[90]</sup>，接着他诉诸“任何谨慎使用理性的人”论证他认为是关于三一论中圣灵的正统教义内容。<sup>[91]</sup>她的另一位兄弟尼撒的格列高利也谈到“我们的理性，在圣经的指导下”是神学思考的工具。<sup>[92]</sup>另一位格列高利也证明“信仰是我们理性能力的成全”。<sup>[93]</sup>另一方面，虽然欧诺米声称要“根据自然知识并根据列祖的教理”教导<sup>[94]</sup>，要“从自然本身并从神圣律法”引出他的观点<sup>[95]</sup>，但卡帕多西亚教父在反驳他和其他异端时，发现他们其实在两方面都没有做到。<sup>[96]</sup>

196

因此，根据尼撒的格列高利，“凡是坚定地遵守正当教义，相信子具有神圣而毫无混合的本性的，就会发现一切都与他宗教中的其他真理和谐一致。”从逻辑上说，结论必然从前提推导而来。<sup>[97]</sup>在“门徒”的圈子里，可以说信仰先于知识；但从另一种方式也可以说“知识先于信仰”，前提是知识必须“在人类理解的可能范围之内理解”。<sup>[98]</sup>对神圣计划的正统解释不允许违背“关于神性的普遍认信”。<sup>[99]</sup>所以，就如卡帕多西亚教父所解释的，基督教神学能够预设，它与最优秀的古典文化共享关于“上帝”和“神性”的定义，以及其他一系列先验假设，要捍卫它们与正统教义的“一致性”和“适合性”，必须既反对希腊体系，也反对其他基督教体系。虽然这些前提与正统教义之间的关系是后面几章的主题，但这里确实至少应确定并划分前提的几种类型。

这些类型中，道德前提在许多方面是最明确，也是最“自然的”。<sup>[100]</sup>“伦理哲学”和“自然哲学”这样的术语密切相关，如果不能说相互转换的话。<sup>[101]</sup>德性是柏拉图和亚里士多德所称颂的，它代表一种独特的希腊原则。<sup>[102]</sup>因此，卡帕多西亚教父有可能理所当然地将希腊关于德性的理解当作一个前提，无论是对异教徒还是基督徒。<sup>[103]</sup>即使是在引入关于三位一体的神学论题时，他们也可以直接而明确地诉诸关于人的行为的“自然法前提”，理所当然地认为任何读者，不论背景如何，都会承认它。<sup>[104]</sup>所谓的“人类共同法”，如果加以强化和扩展，是由“我们基督徒的特别法”给予确证的。<sup>[105]</sup>亚里士多德在《尼各马可伦理学》里详尽讨论的希腊伦理思想中的传统德性<sup>[106]</sup>也适用于

197



基督教伦理。<sup>[107]</sup>像尼撒的格列高利的二次创造论——先是创造人性，然后才创造男人和女人<sup>[108]</sup>——这样大有疑问的概念，他为此不仅诉诸圣经的权威和“教会教义”，而且诉诸一般的且普遍接受的关于上帝的描述：“就其本性来说，他是一切可设想为善的事物，或者毋宁说，是超越一切可设想和可想象之善的事物。”<sup>[109]</sup>

如这种论证形式所表明的，一组相关的前提可以被证明原则上是合乎逻辑和认识论的。<sup>[110]</sup>如拉乌尔·莫特莱（Raoul Mortley）所说，“否定之路（*via negativa*）……是古代晚期的哲学生活——包括希腊的和基督教的——最显著的特点”，<sup>[111]</sup>所以，当卡帕多西亚教父提出他们的说法时，他们理所当然地认为，他们的大部分语言无论对希腊人还是对基督徒来说都应该是可理解的。欧诺米似乎将“合乎自然的”东西与“背谬的”东西作了对比，但卡帕多西亚教父不接受这种对比。<sup>[112]</sup>同时，他们也将“自然”与“矛盾”作了一个类似的对比，驳斥了阿波利拿留主义，维护了逻辑公理“对同一主题两种相互矛盾的理论都为真，这在本性上是不允许的”。<sup>[113]</sup>他们认为马其顿主义主张圣灵既是受造的，又是非造的，为反对这种理论，他们坚持认为“从事物的本性来看这是不可能的”，并认为基于启示“逻辑能够发现答案”。<sup>[114]</sup>接受吊诡的否定和拒斥逻辑的矛盾这两者之间显然自相矛盾——这两者也都基于“自然”，而不只是源于启示。要解决这个矛盾似乎只能发挥否定词作为超验语言的作用。<sup>[115]</sup>如果真有这种作用，卡帕多西亚教父就可以指出，因为真正有理性的希腊人与真正有理性的基督徒一样，都不得不接受“神意的不可改变是绝对确定的”，所以他们也不得不接受这样的原理，恶是可变的，它没有善强大，因为善分有上帝的不变性。<sup>[116]</sup>

198

然而，关于善恶的这一前提不仅是认识论上的，而且主要是本体论上的，就如卡帕多西亚教父在他们具体的教义和论辩作品中所援引的其他前提一样。不论异教、异端，还是正统，每个人都接受这样的前提：“宇宙与一个初因相连，它里面没有任何事物是因其自身而存在的。”<sup>[117]</sup>在认信圣灵的神性时，尼撒的格列高利宣称，不可能“辨认出任何分别，不论根据圣经教义，还是根据常识”，因为两者一致认为神性单一而不可分。<sup>[118]</sup>因此，他认为这是众所周知的前提：“准



确地说，圣三位一体的单一性不包含任何程度。”<sup>[119]</sup>同样，他的兄长巴西尔在给他的一封信里就如何理解三位一体的术语提出建议：提到神性里共同的东西时使用“本体”（*ousia*），提到神性中独特的东西时使用“位格”（*hypostasis*）——他“把在人事中对‘本体’和‘位格’两者所认识到的差异标准转用到神学教义中”。<sup>[120]</sup>人心可以既从圣经，也从“它自己的理性”得知，神性，不论它本身可能是什么，是“绝对的良善、圣洁、喜乐、权能、荣耀、纯洁、始终绝对同一的永恒”。<sup>[121]</sup>因此，没有人会认为上帝的存有是某种“异质的和复合的”东西。<sup>[122]</sup>卡帕多西亚教父认为，不仅仅是对神性，对人性也同样可以引用这样的前提。不仅正统基督徒，而且“凡是有理性的人”都得承认“肉体不如灵魂宝贵”，如纳西盎的格列高利所说的。<sup>[123]</sup>至于这个断言的根据，尼撒的格列高利在《论人的造成》一文的导言里有表述，他不仅将圣经，而且将理性等同于理解人性的一种有效资源。<sup>[124]</sup>

卡帕多西亚教父正是带着这样的前提，带着这样的关于前提的前提，不仅要担当针对古典文化的护教学任务，而且要担当面对教会构建教义学的任务<sup>[125]</sup>，就如尼撒的格列高利在那篇论文开头所描述的：“我们必须根据圣经的解释和源于理性的解释，将那些看起来似乎对立的话，通过某种必然的顺序统一起来，这样我们的整个主题才可能保持思想的一致性和有序性。”<sup>[126]</sup>在尼西亚会议后的约半个世纪里，他们一直这样做，因为他们仍然不得不直接面对古典文化，那是他们世界里的理智和灵性（并且事实上还是政治）上的现实；同时他们也得对付一种基督教，通过君士坦丁大帝的工作，这种基督教不仅成为政治上的国教，而且成为教理上的一个信经教会。因为卡帕多西亚教父的时代同时是基督教正统教义取得最明确而持久的信经表达时期，381年君士坦丁堡会议公布了尼西亚—君士坦丁堡信经，那一信经的每一条、每一句都烙着这种两个阵线的争战记号。后面几章的很大部分基本上就是根据这种双重任务阐释尼西亚—君士坦丁堡信经。

## 注释

- [1] Whitehead 1948, 49—50
- [2] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 186 (Jaeger 1: 81)
- [3] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3: 1: 188)
- [4] Gr. Naz. *Or.* 21. 34 (SC 270: 184)
- [5] Florovsky 2: 31—65
- [6] Buckley 1987, 337—362
- [7] Bernardi 1968, 352—361
- [8] See p. 182
- [9] Gr. Naz. *Or.* 27. 3 (SC 250: 76)
- [10] Bas. *Hex.* 3. 3 (SC 26: 202)
- [11] Bas. *Ep.* 210. 5 (Courtonne 2: 195)
- [12] 约 1: 18; see pp. 224—225; Gr. Nyss. *Or. catech.* pr. 3 (Mérédier 2—4)
- [13] Gr. Naz. *Or.* 42. 16 (PG 36: 476)
- [14] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 26 (Jaeger 2: 195)
- [15] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 398)
- [16] Gr. Naz. *Or.* 40. 42 (PG 36: 417—420)
- [17] Bas. *Hex.* 3. 3 (SC 26: 202)
- [18] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 26 (Jaeger 2: 195)
- [19] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 376)
- [20] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 460)
- [21] Gr. Naz. *Or.* 22. 11 (SC 270: 242)
- [22] See pp. 263—264, 252—253
- [23] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 1 (Mérédier 22)
- [24] Bas. *Hex.* 3. 3 (SC 26: 202)
- [25] See pp. 10—11
- [26] Lib. ap. Bas. *Ep.* 340 (Courtonne 3: 208)
- [27] 出 12: 35—36
- [28] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 68)
- [29] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 68)
- [30] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 37)
- [31] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 186 (Jaeger 1: 81)
- [32] Bas. *Hex.* 3. 4 (SC 26: 210)
- [33] Pl. *Tim.* 92c
- [34] 创 1: 6—7
- [35] Gr. Naz. *Or.* 27. 3 (SC 250: 76); Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 376)
- [36] Lenz 1925, 105—119
- [37] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 188)
- [38] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 50 (Jaeger 1: 240)
- [39] See pp. 202—203
- [40] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 38 (Jaeger 2: 120—121)
- [41] Gr. Nyss. *Ref.* 7 (Jaeger 2: 315)
- [42] Graef 1963—1965, 1: 62—68
- [43] 玛 3: 6; Bas. *Ep.* 262. 1—2

- [44] Gr. Naz. *Or.* 39. 13 (PG 36; 348—349)
- [45] 诗 76: 11
- [46] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 41)
- [47] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 67—79); Schoemann 1943, 178—182; Dörriest al. 1976, 79—82
- [48] Malunowiczowna 1975, 35—45; Gregg 1975, 219—264
- [49] Bas. *Ep.* 5 (Courtonne 1: 16—18)
- [50] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 81)
- [51] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 86)
- [52] See pp. 179—180
- [53] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 381)
- [54] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 64)
- [55] Gr. Nyss. *V. Mos.* (Jaeger 7—I: 41)
- [56] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 93 (Jaeger 2: 35)
- [57] 来 4: 15
- [58] See pp. 120—135
- [59] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 49)
- [60] Gr. Naz. *Or.* 31. 28 (SC 250: 330—332); See pp. 174—175
- [61] Gr. Naz. *Or.* 28. 14 (SC 250: 128)
- [62] Bas. *Ep.* 8. 2 (Courtonne 1: 24)
- [63] Bas. *Spir.* 1. 2 (SC 17: 254)
- [64] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 217—219 (Jaeger 1: 90)
- [65] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 90 (Jaeger 2: 82)
- [66] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 97 (Jaeger 2: 84)
- [67] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 56 (Jaeger 1: 242)
- [68] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 90)
- [69] Rebecchi 1943, 322—325
- [70] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 28 (PG 44: 232)
- [71] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 58 (Jaeger 2: 71—72)
- [72] Gr. Naz. *Or.* 31. 18 (SC 250: 308—310)
- [73] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 83 (Jaeger 1: 251)
- [74] Bas. *Spir.* 28. 70 (SC 17: 496)
- [75] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 3 (Mérider 24—26)
- [76] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 591 (Jaeger 1: 196)
- [77] 徒 2: 36
- [78] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 4. 62 (Jaeger 1: 158)
- [79] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 376)
- [80] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 44)
- [81] Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PC 44: 1249)
- [82] Bas. *Leg. lib. gent.* 1 (Wilson 20)
- [83] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 6 (Jaeger 2: 5)
- [84] Bas. *Ep.* 210. 5 (Courtonne 2: 195)
- [85] Gr. Naz. *Or.* 28. 6 (SC 250: 110—112)
- [86] See pp. 200—214

- [87] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 34 (Jaeger2: 227)
- [88] Gr. Nyss. *Or. catech.* 15 (Mérédier 78—82)
- [89] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 72)
- [90] Bas. *Spri.* 9. 22 (SC 17: 322)
- [91] Bas. *Spri.* 16. 4 (SC 17: 386)
- [92] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 315 (Jaeger1: 120)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 29. 2 (SC 250: 224)
- [94] Eun. ap. Bas. *Eun.* 1. 5 (SC 299. 170)
- [95] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 26 (Jaeger 2: 224)
- [96] Gr. Naz. *Or.* 29. 16—17 (SC 250: 212)
- [97] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 530 (Jaeger1: 179)
- [98] Bas. *Ep.* 235. 1 (Courtonne 3: 44 [var. ])
- [99] See pp. 263—279; Gr. Nyss. *Or. catech.* 20. 1 (Mérédier 98)
- [100] Asmus 1894, 325; see pp. 136—151
- [101] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 43)
- [102] Jaeger 1948, 117—118
- [103] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 198)
- [104] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—I: 37)
- [105] Bas. *Ep.* 276 (Courtonne 3: 148)
- [106] Arist. *EN.* 1115a—1119b; 1129a—1138b
- [107] See p. 141
- [108] See pp. 292—293
- [109] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44: 181)
- [110] See pp. 18—19
- [111] Mortley 1986, 2: 15
- [112] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 1. 606 (Jaeger 1: 201)
- [113] Gr. Nyss. *Ep.* 202 (PG 37: 333)
- [114] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 104)
- [115] See pp. 200—214
- [116] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 21 (PG 44: 201)
- [117] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger3—II: 76—77)
- [118] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 90—91 [cj])
- [119] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 231—232 (Jaeger 1: 94—95)
- [120] Bas. *Ep.* 38. 3 (Courtonne 1: 83)
- [121] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1140)
- [122] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 208 (Jaeger 1: 87)
- [123] Gr. Naz. *Ep.* 101 (PG 37: 189)
- [124] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 128)
- [125] See pp. 22—39
- [126] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 128)

## 超越性的语言

从卡帕多西亚教父的护教学事业产生出来并进入卡帕多西亚教父的教义学事业的自然神学前提中最重要的就是否定法，它支撑并贯穿了卡帕多西亚教父体系的所有其他主题。卡帕多西亚教父在他们的教义学里比在护教学里更广泛地使用否定法，只要明白他们在思想史中所处的位置，对于这个历史论题，就可以找到很多证据支持。因此，一个捍卫整个基督教教义（不论异端的还是正统的），反对一切异教教义（不论是神话学的还是哲学的）的原理，现在也成为维护基督教正统反对基督教异端的一个工具。同时要指出，用凯撒利亚的巴西尔的话说，父、子、圣灵之间存在“密切关系”，如三一教理所认信的，并通过不断强调上帝“不可言喻的存在”来限定这种关系。<sup>[1]</sup>巴西尔说神性的某个奥秘“既是人的理性不可领会的，也是人的声音无法表达的”<sup>[2]</sup>，这种论辩性描述可以看作为否定神学辩护的一个缩影；<sup>[3]</sup>他因而在同一篇阐释《创世记》创世故事的论著的后面一章里，继续将这种否定神学用于基督教思想，就如同用于异教思想一样；也用于正统教义学，就如同用于异端教义学一样。“什么样的语言能描述造物主的奇妙？”他问，“什么样的耳朵能听懂它们？”<sup>[4]</sup>他的兄弟尼撒的格列高利通过归谬法，用同样的否定神学反驳异端分子的指控，这些人非常“敏锐地看到缺乏根基的实体”，所以觉得教会的三

一教义是无法接受的。<sup>[5]</sup>

卡帕多西亚教父以及其他大多数正统基督教神学家似乎不时地给人留下这样的印象：否定神学以独特的力量用于异端哲学家，用于他们在基督教里的异端同谋，但并不以同样的方式用于教会教义。比如，纳西盎的格列高利在一个关于修辞力量的段落里谈到上帝是思想的超越性对象，但似乎还是可以某种方式达到的：“[光]，给予看的事物看的能力，被看的事物被看见的能力，但它自身是可见事物中最美的。同样，上帝也是如此，他创造了思考的能力和被思考的能力。对那些思考的人和那些被思考的事物来说，上帝就是思想的最高对象，每一种欲求在他那里找到自己的目标，不可能超越他走得更远。因为就是最富哲学的、最具洞察力的或者最好奇的理智也不可能比他更高贵的对象，永远也不可能有。所以，这是可欲求之事中最高远的，那些达到这个目标的人从沉思中找到完全的安息。”<sup>[6]</sup>从这里延伸到思辨理智，这样的许诺确实确定了上帝是人的理解力不可能“超越的”点，而不是人的理解力不可能“到达”的点。同样，当巴西尔提到上帝是“真理”，认为“认识我们的上帝”是“我们心灵最主要的功能”<sup>[7]</sup>时，他似乎是在作出同样的许诺。但是他又加上一个条款，这种认识受制于“无限伟大者对极其渺小者而言的可知性”，由此表明，这样的知识有明确的界限，只是这里他并没有更加具体地说明那些界限是什么。

那些归于欧诺米异端名下的话，比如“赋予你完全的知识”，“没有什么事是不可理解的”<sup>[8]</sup>，看起来确实进一步迫使正统神学家们对这些界限作出明确说明。尼撒的格列高利几乎是在力图澄清巴西尔所说的上帝就是“真理”<sup>[9]</sup>，他提醒听众，保罗即使在出神中被提到第三重天之后，也不得不承认：“我不知道，只有上帝知道”<sup>[10]</sup>，既然如此，对那些从来没有体验过这种出神的人，岂不更应当承认自己没有能力看见这种“真理”本身。<sup>[11]</sup>他警告欧诺米，语言不论是否使用否定前缀，都不能对它的对象上帝作出“一种肯定性的描述”，只能罗列出上帝所没有的不良属性。<sup>[12]</sup>他在提出这些警告时，确实预见到这样一种危险：否定神学可能要对整个哲学和理智事业泼冷水，事实上是对宗教和奥秘事业本身泼冷水，因为它把至高而神秘的超越性目的，即上帝描述为完全不可知和不可企及的，试图达到它纯属徒劳。<sup>[13]</sup>因此，他敦促听



众必须以更大的努力去追求它。经过这样的努力，对上帝的认识确实会有真正的提高，但那种知识的实质在于不断认识到神性的超越性，超越于任何对它的领会。<sup>[14]</sup>最初，正是无知，必须承认它不知道；但最终是知识，得到神启之后，它必须宣称：“那非造的，先于一切世代的，以及永恒的，始终不可领会。”<sup>[15]</sup>所以显然，就如卡帕多西亚教父的措辞所暗示的，认为否定神学适用于古典的宗教哲学，而不适用于基督教神学；或者在基督教神学里它只适用于异端教义，而不适用于正统教义，那很可能是一种危险的过分简单化。若有什么不同的话，至少在基督教神学内部，情形与此相反，因为他们要求，否定神学始终是正统教义的确切前提，而不是异端的前提（尽管它也应该是异端的前提）。如科尼利厄斯·普兰丁格（Cornelius Plantinga）所说，尼撒的格列高利对神的超越性的界定是根据“神性的无限性和完全不可言喻，以及神的工作具有不可思议的统一性”这些观念形成的。<sup>[16]</sup>

努力澄清这个前提以及其他前提，这在卡帕多西亚教父的思想中确实起着重要的作用。比如，关于称圣灵为“上帝”的合法性在教理上的差异，要争论这个问题，出发点应该是考察双方共同的圣灵观念。<sup>[17]</sup>如前几章已经指出的，这些共同观念中有许多实际上也属于自然神学领域，因为它们不仅基于神圣启示的明确阐述，也基于被认为通过感觉经验和理性能够普遍认知的事物。<sup>[18]</sup>它们被认为既与启示也与理性一致，因为相反的观点会显得既是“荒谬的，又是渎神的”，违背两种准则。<sup>[19]</sup>对所有的神学观点和派别来说，自明的是，没有人可以对神持有任何“可鄙、卑下的”念头<sup>[20]</sup>，即便按理性的准则来判断。因为设想无限者里可能有过度或者不足完全不合理性，否定神学的一条基本原则，争论中各方都预备接受的一条原则，就是上帝神圣而不变的本性不可能卑下，因而它的良善美好绝对无界限，根据定义它也永远不可能过分。<sup>[21]</sup>神性是无欲的，它超越于一切情欲，比如妒嫉，这是一个合乎逻辑的结论，任何正当思考的人都会得出，就算没有启示的帮助也能得出。<sup>[22]</sup>异端分子常常被描绘为表现出一种普遍的无能，无法正确思考，在他们整体的学术观点上如此，在他们的神学教义中也如此。<sup>[23]</sup>但是由于某些原则是各方都接受的，一个异端分子接受了其中的某个原则，就必然给予认同，如欧诺米承认：“上帝是一切善中最高贵

的，最大能的，完全不受任何必然性（*ananke*）制约。”<sup>[24]</sup>正统神学家说，可悲的是，欧诺米虽然看上去与他们以及其他的人一样，也主张这些普遍的否定神学前提，但他不断地得出一些结论，比如关于子与父的关系，或者关于造物主与世界的关系的结论，它们与这些前提并不一致，而是矛盾。<sup>[25]</sup>正确的方法，根据自然神学和教会教义都正确的方法，是通过必然而合乎逻辑的推论，从这样的原理得出各种教义的必然结论。<sup>[26]</sup>

卡帕多西亚教父关于天使的身份说得比较含糊：“更高的本性，更纯洁的理智”，但仍然是“受造的本性”<sup>[27]</sup>，由于这种含糊性很明显，所以，尽管他们努力提供根据说明否定法不仅在说明罪和无知上是必需的，而且在说明造物身份和有限性上也是必需的，这样的努力仍然面临重大问题（包括概念的和解经的）。基督教的基本教义，即永恒上帝借着道成肉身、死亡、永恒的道以耶稣基督的身份复活启示人类，必须加以提炼，引出这样的意思：关于基督的前提，即“那非造的，先于永世的，永恒的，始终不可领会的”，必须归于神学，而像这样的前提“那借其肉身向我们显示的，可以在某种程度上进入我们的知识”，属于经世计划。<sup>[28]</sup>同样，基本的基督教伦理学比喻：圣洁是上帝在信徒心里和生命中的“住所”<sup>[29]</sup>，也需要同样的提炼和推敲。<sup>[30]</sup>基督教关于“看见上帝”是永生的目标和应许这个观念也如此<sup>[31]</sup>，在卡帕多西亚教父体系里，这个观念被放大为人性真正蜕变的应许，这样，就使得人性丝毫不逊色于上帝了。<sup>[32]</sup>但是在圣徒的神秘体验里看见“无边无际、无法领会的美”仍然是一个告诫性的寓言，反对关于所有这一切的任何假设。<sup>[33]</sup>“那么上帝的本体是什么呢？”对于这个问题，回答只能是：“你要确定它？那是你的痴心狂想。……对我们而言，如果我们能知道，它必然是非常伟大的，即使到了将来，这黑暗和愚钝要为我们除去，如那永不会说谎者所应许的。因此，这可能就是那些鉴于此而自我洁净的人所想所望的。”<sup>[34]</sup>《约翰福音》结尾的话，关于上帝和基督所行的事，所写的书就是世界也容不下<sup>[35]</sup>，被理解为这样一种告诫：不要试图探求神的本体这个奥秘。<sup>[36]</sup>

就如《约翰福音》的话所表明的，若要一致而严格地使用否定神学，就必须在释经意义上讨论圣经里的那许多段落（比如，旧约先知，

尤其是以利亚、以赛亚和以西结的体验)，这些段落看起来似乎确实向信徒应许可以认识上帝或者看见上帝，并没有通过任何否定修辞语明确限制应许。<sup>[37]</sup>比如，《诗篇》8篇显然简单地将对神的“像诸天一样高的赞美”<sup>[38]</sup>等同于“从婴孩和吃奶的口中”唱出并“遍及全地”的荣耀。<sup>[39]</sup>解释这些段落时的难点在于，以什么方式谈论“看见上帝”又能保护上帝的超越性不受损害。<sup>[40]</sup>或许圣经所有这些段落里最高超、无限制的就是登山宝训开头的第六福所应许的，基督在这一福里宣称：“清心的人有福了，因为他们必得见上帝。”<sup>[41]</sup>尼撒的格列高利认识到，“这一应许奇大无比，甚至超越了祝福的极限。”<sup>[42]</sup>但是他引用了约翰的话“从来没有人看见上帝”<sup>[43]</sup>和保罗的话“(上帝)是人未曾看见，也是不能看见的”<sup>[44]</sup>之后，又解释说：“这是光滑而陡峭的岩石，没有为我们的思想提供任何基础，摩西也有教导说这岩石是完全不可企及的，我们的心灵无论如何都无法接近上帝。因为这种明确的否定把领会上帝的一切可能性都排除了，‘人见我的面不能存活。’”<sup>[45]</sup><sup>[46]</sup>解经上和概念上的难题都表明，否定神学绝不只是一种护教或者探索或者修辞上的设计，或者甚至只是自然神学诸多前提中的一个前提而已，它必须为一种独特的、全面的神学方式提供措辞，首先在教会教理学上：“遵循借圣灵传给我们的神学”意味着通过否定前缀承认通向上帝的道路是“以否定词为特点的，不可分隔、不能分离、没有时间”。<sup>[47]</sup>

205

被称为第四位卡帕多西亚教父的玛格里娜这样描述一般的否定方式：“我们说一物‘不是如此这般’，在这样说的时候我们通过暗示解释了所讨论的这一事物的本性。”<sup>[48]</sup>她的兄弟格列高利详述了这种方法，谈到一种“任务，通过较超越的观念驱除低级的属人的思考方式，并对所讨论的对象作出与超越性更相配的评估”。<sup>[49]</sup>在别的地方，他也确定这是“一种神圣的任务，对与神性相背的事物加上否定词缀，作为对上帝的称谓”。这些否定名称的特点是，“每个名称的内在含义”只意在“告诉我们他不包含我们感觉经验的明显资料，而不是要解释他的真实本性”，那本性原本就“没有这些背谬情形”。这些名称回答了“上帝不是什么”这个问题，而对后面这个问题——“那不是所有这些事物的另外事物，就其本质来说是什么？”——的答案秘而不宣就是对那些在形式和语言上是肯定的称呼，“表示某种位置和状态”，也必须

作这样的解释，“不是要对神性本身提供某种指示，只是我们虔敬思考它的结果”，这些结果必然是否定的。<sup>[50]</sup>

206

根本的问题是：如何命名不可见的，或者描述非质料的，或者表明不可能看见的，或者领会既没有大小和数量，也没有性质和形式，既不在空间里，也不在时间里，避开一切界限和任何一种界定的事物？<sup>[51]</sup> 处理这个难题的语言仍然在于明显的肯定性术语<sup>[52]</sup>，因为它们是唯一可用的，但这个难题要求它们经历这样一个程序：从它们“剔除诸如此类的”肯定性观念。<sup>[53]</sup> 比如，《诗篇》109篇有这样的话，父对子说：“坐在我右边”<sup>[54]</sup>——基于七十士译本基督论式的解释<sup>[55]</sup>，卡帕多西亚教父一直这样解释那篇诗篇<sup>[56]</sup>，新约也这样解释<sup>[57]</sup>。我们必须先从这话中剔除一切物理的、确定的含义，然后把这话解释为是论及“上帝存在方式的不变性和不动性”。<sup>[58]</sup> 因为圣经论到上帝时说“你永世安坐”。<sup>[59]</sup> 用字面解经法来解释旧约里这样的段落，就会使上帝成为可变的，这是不合理性的渎神。<sup>[60]</sup> 而旧约本身也坚持认为上帝的本性始终不可领会。<sup>[61]</sup> 因而，引导以色列人的那云<sup>[62]</sup>不是自然界的云，而是“超越于人的理解能力”的云。<sup>[63]</sup>

如已经指出的，将这种否定法用于描述超越性的措辞，是一项神圣任务，这在解释圣经和教会传统的核心三一论比喻时显得极为迫切，神性里父与子的关系，圣经和教理中关于这种关系的各种术语，都需要使用否定法。<sup>[64]</sup> 所以，正统三一论语言也是一种否定性语言。<sup>[65]</sup> 这个难题的核心，如每个人必须认识到的，是“生育 [genesis]”和“被生 [gennetos]”这些术语的“含糊性”。（这两个词的希腊语都有两个“nu”，但应当将它们区别于“开端 [genesis]”和“被产生 [gennetos]”，后者的希腊语里只有一个“nu”<sup>[66]</sup>，尽管教会教父和他们手稿的抄写员似乎都没有准确或者一贯地遵守那种区别。）<sup>[67]</sup> 在其属人的、物理的意义上，“生育”也在圣经里用于“有情欲的物质性存在”；但在其超越性意义上，用于“神圣的、单一的、非形体的生命”。<sup>[68]</sup> 因此，当圣经或者教会谈到父和子时，就去掉“人性能见的所有其他以属地方式生育的事物”。通过否定法将所有这些含义剔除之后，“‘子’这个词就专用于那独生者，表示他是父的显示，具有亲近并忠实于父的特点。”<sup>[69]</sup> 因为一旦这些别的含义被“涤净”，就有可能显明出“超越性的

207

生育”——但只有通过否定法才可能。<sup>[70]</sup>正是诉诸否定神学才能说明这样的圣经悖论的含义其实是指“不朽坏的父”和“无情欲的生育”。<sup>[71]</sup>

否定语在某种特定的意义上是表达超越性的唯一恰当语言，诉诸否定语对神学来说是必不可少的，因为不可能有一种完全的比喻来形容上帝。<sup>[72]</sup>上帝的本性单一而非复合，所以他必然“或者完全不可理解，或者完全可理解”，显然，后者是不可能的，因而人关于上帝的措辞必须反映事情的真实状态，这意味着它必然是否定性的。<sup>[73]</sup>就像语言本身的发明一样，汇集这类词汇是理性能力的一项工作——上帝把这种能力植在人性里面——而非神的直接创造。<sup>[74]</sup>上帝赋予了人类语言，“因而我们能够借此表达我们心灵的想法”；但是当那些想法是关于上帝的想法时，就暗示着人关于神性的任何以及所有观念与那种本性自身的“内在威严和神圣性”之间有巨大差别。<sup>[75]</sup>因为“用语言表达深不可喻的奥秘”始终是“不可能的”。<sup>[76]</sup>不可能指望“用语词的力量使不可言喻之物显明出来”。<sup>[77]</sup>这不是要完全否定灵魂对上帝的正确态度比它所使用的任何语言更重要。<sup>[78]</sup>然而，这样的情形使得仔细关注语言的准确性和正确性显得尤为重要，那首先意味着要愿意承认，在肯定的含义上，它永远不能完全正确或者准确。<sup>[79]</sup>表面上看，人类表述造物的语言与表述造主的语言是相似的，但背后却是“含义迥异”的鸿沟。当语言在这样一种背景下使用，并且仔细地由否定神学来控制，表述超越性的措辞就“有人的声音但没有属人的含义”。<sup>[80]</sup>唯有那样，这样的语言才能成为超越性实在的一个“符号”，包含比字面意思更深刻的含义。<sup>[81]</sup>

这样说来，既然不可能领会或者表达神性“的内在和本身”，因为它超越于一切理解能力，那么人心要转向哪里去获得关于不可领会之实在的具体证据呢？对这个问题，卡帕多西亚教父回答说<sup>[82]</sup>：“对我们来说，由神性的行为来引导我们去考察神性，这是绝对必须的”；<sup>[83]</sup>这些行为合起来构成了上帝的经世计划。<sup>[84]</sup>这些行为的特点是，一方面上帝的本质按定义是“单一的”，始终是不可知的，但行为却是多种多样的，且是可知的。<sup>[85]</sup>它们也是吊诡性的——这种属性对教牧关怀来说，就如同对思辨神学来说一样是核心的<sup>[86]</sup>——比如，如圣经所说，上帝杀人，但他这样做是为了使人存活。<sup>[87]</sup>此外，它们不仅多种多样，自相



矛盾，而且数不胜数<sup>[88]</sup>，因为否定神学探查奥秘的所有方面，把上帝的存有与一切被造物分开。<sup>[89]</sup>上帝的所有行为都“彼此同等”，对它们的主体来说，意义不可能有分别。<sup>[90]</sup>否则上帝就会被分为个别的能力，就如人心那样；而那就会与“同时是视觉、听觉和知识”这样一种本性相背离，而且这一切都不是就人的意义来说的。<sup>[91]</sup>同样根据自然神学，无法设想上帝会是多种属性的复合。<sup>[92]</sup>尼撒的格列高利说，没有人——就算是异端分子或者异教徒——会主张这样的命题：“我们应当认为上帝的存有是这样的东西：它是异质的，复合的。”<sup>[93]</sup>

有限的凡人确实有可能知道上帝的伟大、权能、智慧、良善、护佑和公义，这是上帝的属性和行为，但他们不可能知道上帝的本体。<sup>[94]</sup>因为那本体完全是超验的，不可能拥有任何独特的属性。<sup>[95]</sup>即使当所有这些神圣行为、属性和称谓都以其否定性力量表达出来，就是把它们都放在一起，也没有表现出上帝的本体。<sup>[96]</sup>那些不接受否定神学构成超越性语言的人也不可能承认上帝不可言喻之存有的奥秘，因为他们以为，不论人的语言所不能表达的是什么，奥秘“或者是语言完全可企及的，或者完全不存在”，因为他们不理解它。<sup>[97]</sup>根据尼撒的格列高利记载，欧诺米为了拒斥尼西亚教义——上帝“在统一的本体上是不分离的”——开始谈论上帝的本体与存在的关系，然而这是毫无意义的：“因为某个存有若与自己的本质分离，还会有什么存在呢？”<sup>[98]</sup>暗示上帝的本质在非存在中，不论是使它产生的非存在，还是它将通过败坏和时间进入的非存在，都既是“荒谬的，也是不敬神的”，既违背自然神学，也违背启示神学。<sup>[99]</sup>因为在某些意义上，关于上帝的一切有一个形而上学的前提：“上帝始终是那上帝此时所存在的；上帝不会因增添而变坏或变好；上帝不会因从另外的源泉汲取什么而改变；上帝始终自我认同。”<sup>[100]</sup>

克里斯托夫·斯太德（G. Christopher Stead）谈到尼撒的格列高利时曾提到“关于上帝名称的逻辑和应用”<sup>[101]</sup>，在卡帕多西亚教父看来，这就是在宗教和崇拜的语言周围建造篱笆的一种工具，它早先曾在犹太—基督教神学中发挥那样的作用<sup>[102]</sup>，约一个世纪之后，在大法官托名狄奥尼修——他“跟从卡帕多西亚教父”——的论著《论神圣之名》（*On the Divine Names*）里也起了这样的作用<sup>[103]</sup>，再后来还为



伊斯兰神学家提供这种工具。<sup>[104]</sup>卡帕多西亚教父认为，上帝之名的特点是“所有名字都是否定的”<sup>[105]</sup>，这可以作为对他们的否定神学的一个概括。乍一看，用名字称呼上帝，尤其是用那些圣经里所使用的名字来称呼上帝，似乎完全是否定法规的一个例外，这样的名字必会有一种肯定性的内涵。然而，透过这些名字的表面看其背后，就可以看出这样的印象是多么错误。圣经里明确教导，上帝的本性是“不可命名，不可言表的”。由此必然可以得出这样的结论：“每个名字，不论是人按习惯发明的，还是圣经里传下来的，都表明我们对神性的认识，但并不意味着那就是神性本身的所是。”<sup>[106]</sup>提到“人按习惯发明”的名字与那些“圣经传下来”的名字并列，把这两组神的名字放在同一层次上，就是指出人的心灵有能力和权利在语言的发展过程中创造名字和词汇，因而也可以有使用这样的名字和词汇传达某种启示的宗教实践。<sup>[107]</sup>但不论哪一种源泉产生了这些试图表达神性本身的名字，它们没有一个表达神性的本质，神的本质始终是“未表达的”。<sup>[108]</sup>没有哪个名字能表示上帝的本性。<sup>[109]</sup>更没有哪个名字能表示完全的神性。<sup>[110]</sup>然而，我们总是别无选择地要使用某些名字表示上帝；所以重要的是，这些名字必须恰当，意思是说首先它们能超越自己指向那不可领会之上帝本性的奥秘。<sup>[111]</sup> 210

恰恰因为没有哪个上帝的名字可能是准确的，所以结果就有“无数个”名字，每个名字都包含特定但“否定性的”含义。<sup>[112]</sup>这些名字各不相同，每个都“因某种独特的风格”而增加某种它自己的东西，这样就有可能“通过各种不同的命名法隐约瞥见”神圣奥秘。<sup>[113]</sup>尼撒的格列高利追溯了神圣名称之所以有如此多样性的原因<sup>[114]</sup>，他在为巴西尔辩护时，追溯到上帝“行为”的多样性<sup>[115]</sup>，每个行为都用某种独特的称呼加以表达。<sup>[116]</sup>这些行为非常多样，而人的视角又那么有限，所以它们似乎自相矛盾。<sup>[117]</sup>因此，格列高利明确规定了词汇编辑的法则：“上帝不是一种表达，上帝的本质也不在于声音或者言语，神性本身也就是相信它所是的东西。然而，那些求告上帝的人给它取名，不是指明它本质所是的（因为上帝的本性是不可言喻的，独有上帝是存有）<sup>[118]</sup>，它之所以获得各种称呼是因为人们相信它对于我们的生活有各种作用。”<sup>[119]</sup>所有这些术语都有各自特定的适合性，因为上帝的每种

善行都“以某个名字的形式”体现出来。<sup>[120]</sup>但不能认为这种种不同的称呼有哪个能以什么方式限制上帝。<sup>[121]</sup>也不能因为这些名字缺乏肯定性含义，就认为它们会导致一种令人绝望的观点，使人得出这样的结论：因为它们全都不意味着什么，所以它们全都意味着一回事。<sup>[122]</sup>这样的结论可能产生漠不关心和毫不在意。<sup>[123]</sup>但是超越性的词汇表示的是完全相反的意思，必须详尽审视上帝的每一个名字，以便发现它所作出的贡献，其实不在于如何认识上帝的本质，而是认识这些多种多样的运作。<sup>[124]</sup>因而，旧约里“耶和华的使者”（基督教解经者长期以来一直认为这是先在的、道成肉身之前的道的一个显现）<sup>[125]</sup>在回答“你叫什么名字”这个问题时，就说：“奇妙的”<sup>[126]</sup>，这并不是表示上帝本质的名字，而是指“在我们心里产生的无法言说的奇妙”。<sup>[127]</sup>从这个奇妙的意义上产生了关于上帝的“神学名字”，比如形容词有“智慧的、大能的、良善的、神圣的、至福的、永恒的”，名词有“法官、救主”。<sup>[128]</sup>

211 圣经里关于上帝或者基督的“名字之权能”的其他意义也是如此。<sup>[129]</sup>每当解经学遇到“名字”这个术语，比如在主祷文的第一条<sup>[130]</sup>，就是重复这些告诫的时机。<sup>[131]</sup>敬虔的犹太习俗以特定的方式处理不可言说的希伯来圣名，比如将它读为“主耶和华”<sup>[132]</sup>，卡帕多西亚教父似乎对这种习俗至少有一定程度的了解，尽管他们承认对希伯来方言一无所知<sup>[133]</sup>，但与这种习俗完全不同，他们的圣经近一千次提到“名字”这个词（希腊语“onoma”和“cognates”），单《诗篇》就有约一百次，还有几千次提到“主[kyrios]”这个术语，不论是为了解释表示上帝的四字母词，还是作为七十士译本中一个属于它自己的神名，后来也在新约里作为耶稣基督的名字。在这几千个段落里，至少有三个段落，两个出现在新约，一个出现在旧约，似乎就是用某个神的名字（如果有的话）来显示上帝的本质，但这些名字在卡帕多西亚教父笔下成为证明否定语是描述超越性的语言这一原则的经文：《马太福音》28：19—20“主亲自传达的”“父、子和圣灵的表述”；<sup>[134]</sup>《腓立比书》2：6—11里“先在、虚己和高举”这些关键术语，<sup>[135]</sup>以及《出埃及记》3：14里神的名字向摩西显现的“卓绝经文”。<sup>[136]</sup>这是三个非常重要的圣经谕言，应给予特别关注。

保罗的祝福：“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在”<sup>[137]</sup>，写得较早，但很可能说得较迟，还有《马太福音》的洗礼宣告：“以圣父、圣子、圣灵的名”，两者一起构成了最清晰的圣经确认，确认三位一体的三个位格；<sup>[138]</sup>因而，这两个段落被认为密切相关。<sup>[139]</sup>这个洗礼宣告作为这样一种确认，是正统三一信仰的基础。所以，比如巴西尔在提供尼西亚三一教义的证据名单时，给予它优先地位。<sup>[140]</sup>它还有其他益处，就是清楚地提到“名字”这个概念。然而，对这个宣告深入考察之后，可以看到这个特别引人注目的证据恰恰表明上帝“的名字是不可命名的”；它表面上似乎是应许要显示名字，但实际上基督“并没有添加那‘名字’所表示的有实际含义的术语”。因为非造的上帝本性超越于“名字的一切含义”，所以这个洗礼宣告成为一种授权，准许信徒将父、子和圣灵置于同等地位，“不论我们的理智通过敬虔的努力”找到了什么名字“来表示超越的本性”，比如良善者或者不朽者，都可以同等地用于父、子和圣灵。<sup>[141]</sup>因此，这三个名字，父、子和圣灵，不是表示本体的名字，因为它们指向“超越的权能”，本体在形式或者至少在内容上必须是否定的。<sup>[142]</sup>毋宁说，它们是“关系”的名字，上帝与人的关系，以及神圣位格彼此之间的关系。<sup>[143]</sup>基督故意略过“所有那些用来表示神性之非凡超越性的名字”，因为事实上没有任何肯定性的名称能做到这一点，赞成“‘父’这个名称更适合表示真理”。<sup>[144]</sup>这些关系的名称可以表示多种含义，但它们没有也不可能表示被命名的那个存有的本质。<sup>[145]</sup>《马太福音》28：18—20的洗礼宣告，绝不是表达一个本质性的神名，而是定下这样的规则：上帝的本质始终是“不可言说和不可领会的”。因为如果救赎有可能或者必须知道上帝的本质，那么上帝就会让它为人所知。但基督对神圣本体之名沉默无语，这个本体“是我们的能力所不可知的”，由此他在大使命里向门徒和教会传达了得救所需要的知识，人能理解的一种知识和一组名称。<sup>[146]</sup>

212

同样的否定法也可用于新约里另一段关于“名字”的经文，《腓立比书》2章基督论赞歌的高潮：“所以上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父上帝。”<sup>[147]</sup>同样，

213 这里的第一印象可能是骗人的；因为这段经文似乎是在说，上帝赐予的名“耶稣”是“某个优先于其他一切名的名，但仍然是与其他名相比较而言的”，是一系列名称中的一个。然而事实上，经文是在确定“没有哪个名能使人对他的本体有所认识，他超越于一切能用名字表达的权能之上”。<sup>[148]</sup> 每个人都会承认，“超乎万名之上的名”这个短语所表达的超越性适用于所有这些显然源于物理世界的名称。<sup>[149]</sup> 但是这段经文本身非常清楚地表明，它适用于“万名”，不论什么样的名，包括属灵的、形而上学的、“在天上的，地上的和地底下的”，更不要说适用于这些物理性的名。<sup>[150]</sup> 所以，“唯有一个名表示上帝的特有本性，那就是单一的‘超乎万名之上的名’。”<sup>[151]</sup> 这导致矛盾修辞：“一个超乎万名之上的上帝在我们看来却有许多名。”<sup>[152]</sup> 他也同样“超乎一切意义”，但他的这些名每一个都指向真上帝，只是这种指向是“比喻性的”。<sup>[153]</sup> 关于这一点的证据有《所罗门智训》的话：“被造物的伟大和美在类比意义上使我们对创造它们的主有所认识。”<sup>[154]</sup> 因此，“超乎万名的名”，也就是不可名的名，不能认为它是众名之中的一个名，甚至也不是所有名中最高的名，而是以否定形式承认：“那真正‘是’的，超乎一切名。”<sup>[155]</sup>

关于“那真正‘是’的”话至少部分是重复了圣经诸多提到上帝之“名”的经文中最深刻最卓越的话。<sup>[156]</sup> 就如把上帝的名确定为“奇妙的”，这段话也回答了一个问题，这次是站在燃烧荆棘前的摩西的问题：上帝的名是什么？“上帝对摩西说：‘我是自有永有的。’”<sup>[157]</sup> 基于这节经文，纳西盎的格列高利认定“上帝”和“自有永有的”是“表示上帝本质的两个特定名字”，但他又接着表明，即使是“上帝”实际上也仍然是个关系名称，而不是本质名称。<sup>[158]</sup> 不过，就“自有永有的”来说，上帝这回答不仅使摩西与他相遇有了依据，而且按上帝自身的本质来说也是“更严格地相称的”。<sup>[159]</sup> 因为这个称呼使拥有“存有上的永恒、无限”成为“真神”的明确标志，“使里面被沉思的一切始终同一，既不生长，也不消耗”，一种用燃烧的荆棘来象征的神的性质，那就是“被火烧着，却没有烧毁”。<sup>[160]</sup> 在全本圣经中，用动词“是”（to be）表述上帝——比如《以赛亚书》中的“我耶和华，我是首先的，也与末后的同在”<sup>[161]</sup>，“我就是耶和华，在我以前没有真神，在我以后

也必没有”<sup>[162]</sup>——就是将完全意义上的是归于上帝，并且只归于上帝。<sup>[163]</sup>因而，“是”这个词是与每一种神圣属性，并且“与每一个表示神性的名称一起”提供的。<sup>[164]</sup>由此可知，“‘是’这个词的真正含义”<sup>214</sup>就是“神性的特性。”<sup>[165]</sup>

但是在卡帕多西亚教父的超越性词汇中，将上帝等同于是，就像其他每一个神名一样，只有借助于否定神学才可能避免严重误解。<sup>[166]</sup>比如，如果从燃烧的荆棘看这个词的意思是“我们只知道一件事，那就是上帝是‘是’，别的什么也不知道”，那么这话中所宣称的“我们知道”必须通过这样的告诫来加以限定：“我们不是通过这种否定称谓明白对象，而是在我们关于对象所不可能思考的问题上得到引导。”<sup>[167]</sup>由此，上帝的自我启示实际上并没有回答摩西关于名字的问题，也没有显示上帝超越性的本质。<sup>[168]</sup>卡帕多西亚教父的那种解经论辩不可避免地引发这样一个问题：这是否为信一种可靠的神圣启示留出空间，除了这个问题，还有一个问题：以这样的否定术语界定的神圣存有如何可能同时成为卡帕多西亚教父关于三位一体上帝的一本体与三位格之间的关系教义的根基。

## 注释

[1] Bas. *Spir.* 18. 46 (SC 17; 408)

[2] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)

[3] See pp. 41—42, 50

[4] Bas. *Hex.* 9. 3 (SC 26; 494)

[5] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 426—429 (Jaeger 1; 150—151)

[6] Gr. Naz. *Or.* 21. 1 (SC 270; 112)

[7] Bas. *Ep.* 233. 2 (Courtonne 3; 40)

[8] ap. Gr. Nyss. *Eun.* 2. 64 (Jaeger 1; 244); ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 8 (Jaeger 2; 54)

[9] Bas. *Ep.* 233. 2 (Courtonne 3; 40)

[10] 林后 12: 1—10; Lewy 1929, 132—137

[11] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6; 138)

[12] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 142—144 (Jaeger 1; 266—267)

[13] Mühlenberg 1966, 142—147; Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—I; 291)

[14] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I; 86—87)

[15] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6; 381)

[16] Plantinga 1986, 352

[17] Bas. *Spir.* 9. 22 (SC 17; 322)

[18] See pp. 24—25, 241

[19] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I; 96)

[20] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I;

- 228—229)
- [21] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 169 (Jaeger 1: 77)
- [22] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 418 (Jaeger 1: 148)
- [23] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 59 (Jaeger 1: 42)
- [24] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 1 (Jaeger 2: 215)
- [25] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 596 (Jaeger 1: 400)
- [26] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 91)
- [27] See pp. 259—262
- [28] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 381)
- [29] 弗 2: 21—22
- [30] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 438)
- [31] See pp. 316—317
- [32] See pp. 295, 317—318
- [33] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—I: 290)
- [34] Gr. Naz. *Or.* 29. 11 (SC 250: 200)
- [35] 约 21: 25
- [36] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 119—124 (Jaeger 1: 260—262)
- [37] Gr. Naz. *Or.* 28. 19 (SC 250: 138—140)
- [38] 诗 8: 2—3
- [39] Gr. Naz. *Or.* 28. 3 (SC 250: 106)
- [40] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6: 247)
- [41] 太 5: 8
- [42] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1265)
- [43] 约 1: 18
- [44] 提前 6: 16
- [45] 出 33: 20
- [46] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1263)
- [47] Bas. *Eun.* 2. 16 (SC 305: 64)
- [48] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 40)
- [49] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 99)
- [50] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 581—582 (Jaeger 1: 396)
- [51] Gr. Nass. *Beat.* 3 (PG 44: 1225)
- [52] Gr. Naz. *Or.* 30. 4 (SC 318: 278)
- [53] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 630 (Jaeger 1: 107—108)
- [54] 诗 109: 1
- [55] Dix 1953, 79
- [56] Gr. Naz. *Or.* 30. 4 (SC 250: 230—232)
- [57] 太 22: 44; 可 12: 36; 路 20: 42; 徒 2: 34; 来 1: 13
- [58] Bas. *Spir.* 6. 15 (SC 17: 292)
- [59] Bar 3: 3
- [60] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 111)
- [61] Gr. Naz. *Or.* 28. 18—19 (SC 250: 136—140)
- [62] 出 13: 21
- [63] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 14)
- [64] See pp. 87—89
- [65] Gr. Naz. *Or.* 23. 11 (SC 270: 302)



- [66] *Prestige* 1933, 260
- [67] *Lampe* 310—311
- [68] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 2. 4 (Jaeger 2: 53)
- [69] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 36—37 (Jaeger 2: 198—199)
- [70] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 78—79 (Jaeger 2: 31)
- [71] *Gr. Nyss. Virg.* 2 (Jaeger 8—I: 253)
- [72] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 15 (Jaeger 2: 191)
- [73] *Gr. Naz. Or.* 38. 7 (*PG* 36: 317)
- [74] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 197 (Jaeger 1: 282)
- [75] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 234—235 (Jaeger 1: 294)
- [76] *Gr. Nyss. Or. catech.* 3. 1 (Mérider 18)
- [77] *Gr. Nyss. Cant.* 13 (Jaeger 6: 383)
- [78] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 541 (Jaeger 1: 183)
- [79] *Bas. Spir.* 1. 2 (*SC* 17: 252)
- [80] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 620—623 (Jaeger 1: 205—206)
- [81] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 300—301 (Jaeger 1: 115)
- [82] *Lenz* 1925, 51—55
- [83] *Gr. Nyss. Trin.* (Jaeger 3—I: 10—11)
- [84] See pp. 263—279
- [85] *Bas. Ep.* 234. 1 (Courtonne 3: 42)
- [86] *Bas. Ep.* 5. 2 (Courtonne 1: 17—18)
- [87] 申 32; 39; *Gr. Nyss. Cant.* 12 (Jaeger 6: 362)
- [88] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 515 (Jaeger 1: 377)
- [89] *Balas* 1966, 121—140
- [90] *Gr. Nyss. Trin.* (Jaeger 3—I: 8)
- [91] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 211—212 (Jaeger 1: 286—287)
- [92] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 597 (Jaeger 1: 198)
- [93] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 208 (Jaeger 1: 87)
- [94] *Bas. Ep.* 234. 1 (Courtonne 3: 42)
- [95] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 373—375 (Jaeger 1: 137)
- [96] *Gr. Naz. Or.* 28. 9 (*SC* 250: 116—120)
- [97] *Gr. Naz. Or.* 42. 18 (*PG* 36: 480)
- [98] *Gr. Nyss. Ref.* 34—35 (Jaeger 2: 325—326)
- [99] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 7. 51 (Jaeger 2: 233)
- [100] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 592 (Jaeger 1: 196—197)
- [101] *Mateo-Seco-Bastero* 1988, 303—320
- [102] *Danielou* 1964, 147—163
- [103] *Florovsky* 10. 211
- [104] *Burrell* 1991, 20—34
- [105] *Bas. Eun.* 1. 10 (*SC* 299: 206)
- [106] *Gr. Nyss. Tres dii* (Jaeger 3—I:

- 42—43)
- [107] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 246 (Jaeger 1: 298)
- [108] Gr. Nyss. *Trin.* (Jaeger 3—I: 14)
- [109] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 92)
- [110] Bas. *Eun.* 1. 10 (SC 299: 204)
- [111] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 5. 42—43 (Jaeger 2: 175—176); Gr. Naz. *Or.* 28. 11 (SC 250: 122)
- [112] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1241)
- [113] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 144—145 (Jaeger 1: 267)
- [114] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 352—353 (Jaeger 1: 329)
- [115] Lenz 1925, 51—55
- [116] Bas *Ep.* 5. 2 (Courtonne 1: 17—18)
- [117] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6: 362)
- [118] Balas 1966, 108—115
- [119] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 149 (Jaeger 1: 268)
- [120] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 298 (Jaeger 1: 314)
- [121] Gr. Nyss. *Tres dii* (Jaeger 3—I: 52—53)
- [122] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 131 (Jaeger 1: 263—264)
- [123] Gr. Nyss. *Virg.* 10 (Jaeger 8—I: 291)
- [124] Bas. *Spir.* 1. 2 (SC 17: 252)
- [125] Iren. *Haer.* 4. 10. 1 (Harvey 2: 172—173)
- [126] 士 13: 18
- [127] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 4 (Jaeger 2: 187)
- [128] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 37)
- [129] Gr. Naz. *Or.* 2. 86 (SC 247: 202)
- [130] 太 6: 9
- [131] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44: 1153—1156)
- [132] Gr. Naz. *Or.* 30. 17 (SC 250: 260—262); Bas. *Spir.* 18. 44 (SC 17: 404)
- [133] See pp. 221—224
- [134] Bas. *Spir.* 18. 44 (SC 17: 402)
- [135] Pelikan 1971—1989, 1: 256—266
- [136] Murray 1964, 5
- [137] 林后 13: 14
- [138] Luislampe 1981, 35—49
- [139] Bas. *Spir.* 25. 59 (SC 17: 458—460)
- [140] Bas. *Spir.* 29. 75 (SC 17: 516)
- [141] Gr. Nyss. *Ref.* 14—15 (Jaeger 2: 318)
- [142] Gr. Nyss. *Ref.* 124 (Jaeger 2: 365)
- [143] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 568—571 (Jaeger 1: 190—191)
- [144] Gr. Nyss. *Ref.* 10 (Jaeger 2: 316)
- [145] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 554 (Jaeger 1: 186)
- [146] Gr. Nyss. *Ref.* 16—17 (Jaeger 2: 318—319)

- [147] 腓 2: 9—11
- [148] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 41 (Jaeger 2: 279)
- [149] Gr. Naz. *Or.* 37. 4 (SC 318: 276—280)
- [150] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 161)
- [151] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 683 (Jaeger 1: 222)
- [152] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 8. 10—11 (Jaeger 2: 242)
- [153] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 32 (Jaeger 2: 197)
- [154] 《所罗门智训》13: 5; Gr. Nyss. *Eun.* 2. 154 (Jaeger 1: 270)
- [155] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 41 (Jaeger 2: 270)
- [156] 士 13: 18; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 4 (Jaeger 2: 187)
- [157] 出 3: 14
- [158] Gottwald 1906, 22—23
- [159] Gr. Naz. *Or.* 30. 18 (SC 250: 264)
- [160] 出 3: 2; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 3 (Jaeger 2: 186)
- [161] 赛 41: 4
- [162] 赛 43: 10
- [163] Gr. Naz. *Or.* 31. 23 (SC 250: 318—320)
- [164] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 5. 57 (Jaeger 2: 180—182)
- [165] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 8. 32 (Jaeger 2: 250—251)
- [166] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 8 (Jaeger 2: 188)
- [167] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 5. 59—60 (Jaeger 2: 181—182)
- [168] Bas. *Eun.* 1. 13 (SC 299. 218)

## 作为理性之成全的信仰

根据卡帕多西亚教父，关于上帝的超越性的词汇以否定法为基础，但在尼西亚信经——正统基督教信仰对超验上帝的表述中最权威和普世的表述，凯撒利亚的巴西尔称之为“真理的教义，是蒙福的教父们在尼西亚会议上制定的信仰”文件<sup>[1]</sup>——里的发现令人惊奇：它事实上几乎完全没有这样的语言。在信仰条款中，唯一有否定前缀的词出现在并列的“可见与不可见的”造物中，唯一的否定表述出现在对上帝之子的出生的解释里，他是“被生的，不是被造的”。它的谴责条款里有否定，但所有这些内容都是被“大公的和使徒的教会”咒逐的异端教义的一部分，而不是大公和使徒教会本身在这信经里所认信的正统教义。<sup>[2]</sup>所以，至少在一定标准上，根据纳西盎的格列高利，正统信仰不仅允许而且要求宣称：“追问一种真存有的本性不能只停留在说它所不是的东西，还必须在这些否定语之外加上一个肯定论断——何况接受一个单一的东西岂不比动用所有具体的否定词要容易得多！”<sup>[3]</sup>尼撒的格列高利也问：“你是否提到圣灵有什么，或者你是否会因它没有什么而荣耀它呢？”他主张说：“如果你提到它有什么，那就是与本性相关的这样那样的一种性质，不论是否承认它在那里”；为证明这一点，他引用使徒保罗的话：“我们纵然失信，他（上帝）仍是可信的。”<sup>[4]</sup>玛格里娜也引用使徒的一段话，这段话遵循两种方法，用肯定法规定信就

是“所望之事的实底”，然后又从否定方面规定“是未见之事的的确据”。<sup>[5]</sup>在雅典最高法院，使徒保罗引用刻在雅典一座坛上的文字“未识之神”，说：“你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们。”<sup>[6]</sup>

因此，一旦涉及信仰和关于信仰的陈述，四位卡帕多西亚教父似乎都抵消了他们极端坚持的否定法，“宗教论证以否定的对立面为起点”<sup>[7]</sup>，而是不断地诉诸肯定性论断。某些否定法——以及否定前缀——是正统信仰所不可接受的，比如，欧诺米用一个否定前缀表述的观念：上帝父的荣耀即使对上帝之子也是“不能传达的”。<sup>[8]</sup>卡帕多西亚教父体系里这种更精致的否定语的基本依据是，上帝虽然在人之外，但并不在信仰之外。相反，“上帝让它的存有就在那思想到不了的地方，让人信仰。”<sup>[9]</sup>在那种意义上可以真正地谈论能够“洞悉上帝思想的不可言喻的深处”。<sup>[10]</sup>上帝是信仰的对象，在他里面，“既不缺乏道，也不存在时运（tyche）和决定性的必然。”由此可得出的结论必然是，就如（相对于三种神圣品质中的后两者，即不包含运气，也没有决定性的必然）神意与人的自由意志之间不可能有根本性的对立，同样（相对于这三种神圣品质中的第一种，不缺乏道但没有非理性），正当理性与正确信仰之间也不可能有永久的矛盾。<sup>[11]</sup>然而，这样的一种认识唯有在信仰与理性之间的区别以及信仰的卓越性都得到承认之后才可能实现。<sup>[12]</sup>纳西盎的格列高利在两篇连续的演讲里阐明了理性与信仰之间的关系。

“你这个哲学家，你在地上打雷！”他惊呼。“你甚至连真理的火花所能给予的光亮都没有。”走向真理的道路就是承认：“引导我们前行的是信仰而不是理性，果真如此，你就明白了理性的软弱……获得了足够的理性知识，认识到超越于理性的事物。”他总结道，唯有到那时，哲学家才不再会“是一个完全囿于世俗的思想家，对自己的无知一无所知”。<sup>[13]</sup>一旦把理性放在应放的位置，纳西盎的格列高利几乎可以马上在下一篇演讲中描述“信仰就是我们理性的完全”。然而，如果有人放弃“信仰，把理性的能力作为我们的盾牌”，那理性的这种可能性就被挫败了。因为如果是那样，理性就会“面对巨大的现实让路”，它确实得如此，因为“人的理解官能”是如此“脆弱”。因此，背谬的是，放弃“论证的敏锐”是通向理性救助的唯一可靠之路。<sup>[14]</sup>比如复活论由

信仰和圣经的权威证明，然而，尼撒的格列高利在要求玛格里娜进一步推进她的哲学思考时指出：“人软弱的理解力通过任何论证可以得到进一步加强，这是我们所能理解的，所以最好不要不作任何哲学考察就略过这一部分话题。”<sup>[15]</sup> 巴西尔也引用“我们的信仰”权威作为对“我们凭什么是基督徒？”这个问题的“普遍回答”。但是如果承认“救赎是通过父、子和圣灵而确立的”是正确的，那么“抛弃那公认的‘道理的模范’”<sup>[16]</sup> 作为三一信仰——这信仰确认基督徒是基督徒并且使他们得救——的内涵就是愚蠢的。<sup>[17]</sup> 因为根据权威定义，信仰就是“所望之事的实底，是未见之事的确据”<sup>[18]</sup>，新约对上帝与认知方法之间的关系作了全新的解释，插入“信仰的媒介”。<sup>[19]</sup> 所以，当亚伯拉罕受上帝呼召进入一个未知的国度，他“抛弃了因知识而产生的好奇”，只依靠对上帝的信。根据旧约和新约，这信就“算为他的义”<sup>[20]</sup>——不是知识而是信仰。因为知识就像是工程师，只处理已知之事，尼撒的格列高利解释说，而基督徒的信仰则相反。这样的一种信仰所具有的特点是，“使不可见之事成为我们自己的事，通过它自己对不能感知之物的确定性，使我们保证它的可信性。”<sup>[21]</sup>

218

三位一体的第二位格确定为道，就是上帝作为位格的话语和理性，这是圣经语言对道的肯定性阐释中最熟悉也最可理解的表述，因而也是对信仰作为理性之完全的表述，不过，基督还有一个不那么为人熟悉的称呼，基本上也包含同样的含义，尤其是在希腊基督教的东方，同时也带有某种它自己的重要且影响深远的含义：基督是智慧<sup>[22]</sup>，上帝作为位格的智慧。<sup>[23]</sup> 在希腊基督教的东方，最大的教会刻的都是 Hagia Sophia 这个名字，而不是 Hagios Logos。<sup>[24]</sup> “智慧”这个称呼在建筑上高高耸立，与此相对应，它在阿里乌的争论中显示出教理上的卓越性。<sup>[25]</sup> 这些争论的主要焦点是《箴言》8章关于智慧的话（这话被认为在谈论三位一体里先存的、成肉身之前的第二位格）：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我。”<sup>[26]</sup> 卡帕多西亚教父及其支持者一致认为这话适用于“作为真智慧的我们的救主本身”。<sup>[27]</sup> 事实上，那一断言可以看作所有分享基督教信仰的人（包括阿里乌和欧诺米这些异端）共同的财富。<sup>[28]</sup> 所罗门王有大智慧，但耶稣基督就是智慧本身。<sup>[29]</sup> 因此“上帝的智慧”这个称呼在他的各种标准称呼中占有一席之



地，与保罗称呼的“上帝的权能”、约翰称呼的“光”（包括尼西亚信经里的“出于上帝的上帝，出于光的光，出于真上帝的真上帝”）<sup>[30]</sup>以及约翰称呼的“生命”，当然还有约翰称呼的“上帝的道”并列。<sup>[31]</sup>

在某种程度上，智慧暗示一种特别的含义，即上帝的道是一个“教导者”。<sup>[32]</sup>此外，就像道本身一样，智慧同时既是一个认识论的概念，也是一个宇宙论概念，但正是它的宇宙论地位给予它的认识论意义这样一种终极权威。因为摩西在他的宇宙演化论的开头部分将“万有的创造”归于“上帝的声音”<sup>[33]</sup>，因而归于道，上帝亲口说的话，大卫后来把它归于上帝自身的智慧，他宣称：“耶和華啊，你所造的何其多！都是你用智慧造成的。”<sup>[34]</sup>但是当异端进而从《箴言》里关于智慧的话“在耶和華造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我”<sup>[35]</sup>推导出上帝的儿子是一个造物，尽管是所有造物中的第一位，尼撒的格列高利对其进行了猛烈抨击。他反驳说，保罗把“上帝的权能和上帝的智慧”这样的名称用于基督<sup>[36]</sup>，就是意在指出“它在本性上是非造的”，因而是造物主，不是受造物。<sup>[37]</sup>基于此，尼撒甚至可以确认智慧就是基督的“存有”，与“真理”并列。<sup>[38]</sup>真理与智慧的结合进一步强调了玛格里娜所说的话：真理被“贮藏在智慧隐蔽的财库里”<sup>[39]</sup>，这显然是指作为三位一体里第二位格的智慧。作为智慧本身和真理本身，福音书的基督也是永恒真理和箴言的启示者，巴西尔说：“它们没有人世的季节变化、环境的无法预料，始终保持同一。”<sup>[40]</sup>

219

因此，可以确定，“真理和客观性”就是“信仰的基础”。<sup>[41]</sup>从卡帕多西亚教父思想的角度看，这样一个表面看似是智性论的表述与表面看更为人格化的主题“上帝始终是信仰的对象”之间并没有任何矛盾或者分裂之处。<sup>[42]</sup>因为尽管尼撒的格列高利激进的否定法强调——尤其在反驳欧诺米的书中——对上帝的本体不可能有任何肯定性知识<sup>[43]</sup>，但他也坚持认为，尤其在反驳欧诺米时，两个表述法：“上帝之所是”与“所相信的上帝之所是”必然一致。<sup>[44]</sup>有些人可能不这么认为，也就是说，所相信的上帝之所是并不是上帝本性的真正所是。对此，他后来在同一篇论辩文中反击说：“当我们说上帝是公义的、大能的，是父，不朽的，我们并不只是比照时间的万世说的，不是基于与其他存在物的比较而言的。”他接着说，相反，“即使设想既没有时间的万

世，也没有其他的被造物被造，上帝也仍然就是我们相信上帝所是的那个，没有任何必要让时间的万世来使上帝成为上帝”或者使上帝成为公义的、大能的、不朽的，成为子的父。<sup>[45]</sup>因而，上帝的启示既不破坏也不危及上帝的超越性，但神性超越于“一切意在领会它的认识方法”。<sup>[46]</sup>

对这个明显的矛盾，解答就在关于恩典和信仰的双重教理中。在上帝一边，解决方案在于上帝俯就人的困境，因为“本性上有限的事物不可能超越其规定的界限，或者抓住至高者的本性”，“神能”所需要的就是赋予人性它所能接受的事物，以道成肉身的形式俯就它；总之，上帝“赠予我们这种有益的恩典之礼”。<sup>[47]</sup>而在人的一边，解决矛盾的方法在于相信，信使人的理性触及“天国的事”，教导它“认识超越于理性的事物”。<sup>[48]</sup>那就是纳西盎对信仰的格言式定义“信仰就是我们理性的成全”的意义。<sup>[49]</sup>所以，信仰不只是多种认知方式中的一种，而是对这些方式的最彻底否定，认识到人类的整个知识有巨大界限，它只能在这个范围作为，从而承认“不显明的实在具有确定性”。<sup>[50]</sup>这也是前面所引用的尼撒的格列高利的话的含义：神让它的存有恰好在思想所不能触及的地方，使它成为信仰的对象。<sup>[51]</sup>这样，信仰就成全了理性和知识想要完成但无法完成的事，只是当它这样做时，既虔诚地接受神的超越性，又虔诚地接受人的有限性。

对信仰、真理和启示之恩典的那些极端否定性定义也决定了圣经教义在卡帕多西亚教父体系所占据的地位。<sup>[52]</sup>作为基督教正统神学家，巴西尔和两位格列高利都明确地肯定圣经的神启和权威，引用并确证使徒保罗关于“圣经都是神所默示”的话<sup>[53]</sup>，将它用于新约，也同样用于旧约。前文已对此作专门的论述。玛格里娜也代表另外三位教父谈到：“我们使圣经成为一切宗旨的规则和标尺；我们必须紧盯圣经，只认同与圣经书卷的意思完全一致的事物。”<sup>[54]</sup>因而，旧约里的历史故事和预言，尽管是像利未祭司服饰的描述那般看似琐碎的记载，也必须理解为以权威的形式谈论“今天在我们自己的时代发生的事”。<sup>[55]</sup>所有这些作为他们对教会启示教义的阐释的一部分很重要，可以说是努力构建他们的教会教理体系之努力的一个庞大前奏。当然，自然神学以及对作为理性之成全的信仰的理解，在他们的圣经论范围内也有一

席之地，这一点在几个关键问题上显得非常清晰，也非常独特：当他们把圣经作为文本处理时，为他们的文献学知识规定专业方法论；<sup>[56]</sup>为他们对圣经的寓意解经和类比解经设置形而上学背景；<sup>[57]</sup>通过我们这里所说的自然神学的转化，为他们的圣经与传统的相关性提供框架。<sup>[58]</sup>

卡帕多西亚教父在文学、修辞、后希腊主义古典学派的文法方法论上都训练有素，不论面对的文本是出于荷马，还是出于圣灵，他们都履行希腊哲学家的职责。一种好的文献学的许多原则和程序最初是由异教的古典学者为考证荷马文本而提出的，后来基督教学者将它改编为圣经考证学。<sup>[59]</sup>比如，巴西尔发现“剑号”这个古典考证学家为在手稿中表示一个伪造段落而形成的标志，对七十士译本的摩西五经的文本考证也同样有用。<sup>[60]</sup>在那个意义上，必须说，当这些哲学原则和程序被用于圣经的经文时，也都同样属于自然神学。然而，圣经的经文，即使从纯粹的文本上看，也对这些践行“神圣文献学”的基督徒提出独特的问题，也提供特定的机会。<sup>[61]</sup>卡帕多西亚教父作为古典教育的产物，实际上完全能够轻松地用希腊文阅读荷马或者柏拉图，对他们来说，最明显的问题就是，在面对旧约的七十士译本时，他们不得不处理一个译本，而不是原本。<sup>[62]</sup>可以肯定，他们会提出一种特别的语言史理论：“希伯来文并不像其他语言那么古老，但是发生在以色列人身上的，除了其他奇事之外，还有这样一桩奇事：出埃及之后，这种语言被迅速创作出来为以色列国所用。”<sup>[63]</sup>这一奇事并没有减损不可否认的语言学现实，即它决定了旧约圣经的原初语言是希伯来语，他们都无法阅读的语言。所以，虽然如巴西尔所说，他们可能致力于这样的原则：圣经的“每一句话每一个词”都要从极其严肃的角度理解<sup>[64]</sup>，但这些句和词肯定是希腊语的，不只是出现在最初以希腊语写的新约中，也出现在旧约中，而希腊版本的旧约只是后来出现的一个译本。

比如，欧诺米就《出埃及记》的注释提出一个质疑，尼撒的格列高利对此回答说：“如果他说这就是经上所写的意思，那我们必须考察圣经的原初语言。”不过，尽管他这么说，实际上为考证《出埃及记》的一段经文，他仍然不得不援引七十士译本的希腊语，而不是真正的“圣经原语言”希伯来语。当他在这样的背景下引用《以赛亚书》里关

于基督的称呼“全能的策士”<sup>①</sup>[65]时，这一点就很明显了，因为这个名称出现在希腊文版中，但原版希伯来文本中没有。<sup>[66]</sup>同样，当巴西尔对异教的希腊修辞学教师利巴尼乌谈到他的圣经研究时<sup>[67]</sup>，显然有些尴尬，不得不向另一个希腊纯正主义者承认，他“现在正在研究摩西、以利亚以及像他们一样的圣徒，以一种化外人的方言告诉我他们的故事”。<sup>[68]</sup>然而，这并不意味着，就他的例子来说，他在研究原希伯来文这种“化外方言”写的旧约，如哪个漫不经心的读者可能会推测的，事实上，与他和利巴尼乌都十分尊敬的阿提卡老师的那些语言相比，即使在七十士译本中，摩西和以利亚的话也是“用词粗俗”。据说欧诺米基于《诗篇》146篇里的话：“他数点星宿的数目，一一称他的名”<sup>[69]</sup>，提出一个理论：每个星宿的名是上帝在创造时直接命名的。<sup>[70]</sup>在反驳这个观点时，尼撒的格列高利指出：“如果星宿有另外的名，圣经就不会引用那些希腊人中普遍使用的名，就如以赛亚说：‘他造昴星、金星、大角星’<sup>②</sup>[71]……或者如约伯称呼的‘参星’和‘亚斯泰龙’（Asteroth）<sup>③</sup>[72]”——看起来几乎可以说，他不仅将以赛亚和约伯两人作了置换，还以为七十士译本用于星宿的这些希腊名字实际上就是希伯来圣经里的原名。<sup>[73]</sup>

然而，如尼撒的格列高利和其他卡帕多西亚教父的一般用法所表明，他们始终十分清楚地知道，圣经经文的终极权威确实建立在“希伯来术语的准确含义”上<sup>[74]</sup>，尽管他们自己没有这方面的专门训练，无法处理这样的希伯来术语。因此，虽然这样的一种词源学具有讲道上和教化上的吸引力，却正是希伯来原文“pesach”，而不是发音相似的希腊语动词“paschein”[受苦]构成“pascha”的词源学出处，就是七十士译本里逾越节这个名称，如下面这话所说：“这是耶和华的逾越节”<sup>[75]</sup>，后来它成为希腊基督教称呼复活节的名。<sup>[76]</sup>雅各这名的意思是“取代者”，如以扫所表明的，他说雅各“取代了我”（七十士译本译为“欺骗了我”），<sup>[77]</sup>尼撒的格列高利解释了这个名字的希伯来词

① 参和合本《以赛亚书》9：6：“他名称为奇妙策士、全能的神、永在的父、和平的君。”——译者注

② 参和合本《约伯记》9：9：“他造北斗、参星、昴星，并南方的密宫。”——译者注

③ 参和合本《以赛亚书》13：10：“天上的众星群宿都不发光，日头一出，就变黑暗。”——译者注

源，不过非常小心，避免让人以为这个信息出于他自己的语言学知识，表明他是从“精通这些问题的博学者”那里获得这一资料的。<sup>[78]</sup>因此，卡帕多西亚教父有时毅然批判七十士译本没有令人满意地翻出希伯来原文。<sup>[79]</sup>他们有时明明知道希腊文本是错误的，但无法亲自基于希伯来原文纠正，为对付这个难题，他们不时引用的一个方法就是求助于2世纪以来的其他希腊文译本，西玛库斯（Symmachus，很可能是一位犹太长老）的，狄奥多田（Theodotion）的，阿奎拉（Aquila，据说他从异教信仰转向基督教，后来又从基督教转向犹太教）的，作为发挥或者纠正七十士译本的一种方法。<sup>[80]</sup>但是，有些希伯来术语，在所有这些译本中都没有恰当的希腊词对应。<sup>[81]</sup>于是，“ouranos”就是表示“天”的希腊词，在希腊文的基督教圣经里——比如在圣经的第一句经文里<sup>[82]</sup>——就如在古典用法中一样；但非常重要是要记住，这并不是“希伯来原文称呼它”的名称。<sup>[83]</sup>同样，“黑暗 [skotos]”在希伯来语里的名字不同于希腊语。<sup>[84]</sup>这样显示借来的语言学知识或者（如拉丁西方所称呼的）“Hebraica veritas”，目的在于呈现解经者作为一名合格的文献学家的凭据，这样的凭据对古典学术必不可少，对基督教学术同样也是必需的。<sup>[85]</sup>

不过，对希伯来原文本与希腊译本之间的区别的某种批判性意识有时也可能成为具有伟大神学意义和哲学意义的问题。首先，基督徒在与犹太教相遇时不断地认识到这个问题：他们虽然与犹太教同享“神启的圣经”，但对那些经卷的基督论阐释是后者所没有的；<sup>[86]</sup>因此，在七十士译本中读到<sup>[87]</sup>，后来在新约中又读到的以赛亚的预言：“必有童女怀孕生子”<sup>[88]</sup>，基督徒认为这是指童贞女马利亚，但根据犹太文献学和犹太人对希伯来原文的解释，根本不是指童女，既不是指童贞女马利亚，也不是指其他任何童女，而是指“一个适婚年龄的年轻女子”。<sup>[89]</sup>不过，最关键的段落可能就是前面引用过的《箴言》里人格化智慧的话：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就造了我。”<sup>[90]</sup>这段经文的希伯来语与希腊语之间的关系的神学意义，在4世纪的基督教内部争论中显现出来。巴西尔坚持认为，整部圣经里唯有这个段落似乎是在说这样的事，他还解释说，《箴言》虽然毫无疑问是上帝默示所写，但所罗门在此书里往往用词晦涩，常用比喻说话。不



过，后来他在反驳欧诺米的理论——根据这种理论，这段经文表明基督是智慧一道，是造物，上帝借着祂创造了所有其他造物——时，引用了“其他译者”的典据，因为他们更加忠实地翻译了希伯来文：“在耶和華造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我”，而不是“在耶和華造化的起头，在太初创造万物之先，就造了我”。<sup>[91]</sup>这是一个在巴西尔之前已经出现过的神学问题，那是阿塔那修在反驳阿里乌对这段经文的解释时提出的<sup>[92]</sup>，后来再次出现，出现在尼撒的格列高利为巴西尔辩护、反驳欧诺米时。<sup>[93]</sup>虽然卡帕多西亚教父在谈到希伯来文本的信息，谈到七十士译本与阿奎拉、西马库斯、狄奥多田以及其他希腊文译者的译本之间的差异时，为确定这些资料的出处，常常含糊其词地谈到“其他译者”，有时谈到“精通这些问题的人”<sup>[94]</sup>，但完全有理由相信，在很大程度上他们想到了那部六千页的恢宏巨著，被称为《六部合参》（*Hexapla*）的文献学编著。此书是亚历山大的奥利金于228年至245年间编撰而成的，现在大部分已经佚失，只留下一些残篇，其中有一部分保存在卡帕多西亚教父的著作之中。<sup>[95]</sup>

此外，即使原文是希腊文，就如新约，基督教圣文献学的任务也包括确定——以某种方式辩证地依赖于古典学派的自然哲学方法论——圣经的正确文本。这里并不试图重建卡帕多西亚教父所遵行的文本考证的所有原则，与奥利金的那些原则相比或者相对照，我们可以简单地引用两个例子说明他们解读不同文本的方法。<sup>[96]</sup>在《约翰福音》1:18，有的译本称基督为“独生的上帝”，有的译为“独生子”，要在两者之间作出选择<sup>[97]</sup>，每一种译法都有手稿和古典译本的重要证据支持。<sup>[98]</sup>虽然纳西盎的格列高利在别的地方有时会使用“独生的上帝”这个变体<sup>[99]</sup>，但在他的第五篇神学演讲中并没有出现，尽管这里“独生的上帝”可能会更有利于说明神学观点。<sup>[100]</sup>但尼撒在《驳欧诺米的认信》里始终采纳“独生的上帝”的译法，而欧诺米似乎并没有用这个听起来不那么明确的译本来反击<sup>[101]</sup>；巴西尔也曾利用“独生的上帝”的译法。<sup>[102]</sup>另外，《提摩太前书》3:16也有一个选择，是“他在肉身显现”，还是“上帝在肉身显现”。<sup>[103]</sup>同样，尼撒的格列高利在驳欧诺米的著作里再次采纳了更有利于尼西亚正统教义的译法。<sup>[104]</sup>

相信上帝是超越的实在，这是信仰和自然神学都熟知的，也可以



看作以另一种根本的方式担当“理性的成全”，既提供对圣经属灵解释的基本原理，也提供方法。<sup>[105]</sup>基本的假设是否定性的假设，即上帝的运作“以隐秘的方式”发生<sup>[106]</sup>，由此不仅可以推出，信徒在履行护教任务时必须“给所提出的问题找出某种合理的解答”<sup>[107]</sup>，而且也可推出，上帝描述这些运作的話也必须以某种特定的方式加以理解。因为如使徒保罗所警告的，关于“我们本性之外的真理”的知识必然是一种“不完全的”知识<sup>[108]</sup>，所以，它必须与圣经语言的特殊性质协调，预备对其进行寓意解释。<sup>[109]</sup>尼撒的格列高利常常警告说，经文的字面意思可能会危险地误导人。<sup>[110]</sup>他谈到“不固守字面意思对解经极其必要”。<sup>[111]</sup>他之所以如此赞赏非字面的、属灵的解经在于“神的旨意隐藏在圣经的体里面，就如同蒙着帕子<sup>[112]</sup>，因为有些法律法规或者历史故事覆盖在心灵沉思的真理上面”。因此常常会出现这样的情形，“如果不按照正当的意义理解那明显的意思，”就会产生“与圣灵所指示的那种生命相反的结果”，因此那不可能是正确的解释。<sup>[113]</sup>这样，属灵的解释也必定适用于圣经里的“历史故事”，而不仅仅适用于圣经里的诗歌和预言。<sup>[114]</sup>适当的方法是“从寓意上理解话语，从而渗透到历史的内在意义上，但完全不丧失它的事实真相”<sup>[115]</sup>——不是非此即彼：圣经历史和圣经寓意是相互依存的。有时候他也避免使用属灵解释，即使看起来似乎适用这种解释。<sup>[116]</sup>

226

显然，这种解经法并不同等地适用于圣经的所有部分，就此而言，也并非所有的卡帕多西亚教父都同等地使用这种解经法。至少有部分原因是考虑到对旧约的寓意解经存在的危险，促使巴西尔在推荐信徒的读物时把新约放在首选地位。<sup>[117]</sup>4世纪（或者其他任何世纪）的基督教正统神学家对寓意解经有很多批判，其中最猛烈的批判之一出于巴西尔，他宣称：“我知道寓意法则，但与其说出于我自己，不如说出于其他人的作品。有些人不承认圣经里的通常含义，在他们看来，水不是水，而是另外的东西，他们在一棵树、一条鱼身上看到的是他们的想象想要看到的東西，他们改变爬行物和野兽的本性，以适用他们的寓意，就像解梦者在解释梦中异象时，使它们服务于自己的目的。在我看来，草就是草，树就是树，鱼就是鱼，野兽、家畜——我都从字面意思上去理解它们。”<sup>[118]</sup>但尽管这样，也不妨碍他在适当的时候甚至

从属灵的意义理解新约的段落。<sup>[119]</sup>新约的权威让他承认旧约的事件“意在作为影子和预像”。他断言，圣经“通过奥秘”教导，“就好像用影子和形象”说话。<sup>[120]</sup>恰恰因为神的超越性，神的实在才“非常频繁地通过预像的影子表现出来”。<sup>[121]</sup>

227 他提到的“影像画”使人想起柏拉图对这个术语的使用<sup>[122]</sup>，以及《理想国》第七卷关于洞穴比喻的用法。<sup>[123]</sup>而新约本身在解释旧约的仪式规范时引用了“影儿”这个术语：“这些原是后事的影儿，那形体却是基督。”<sup>[124]</sup>这样的新约用法使纳西盎的格列高利能够谈论上帝如何向摩西表明“可见之事是不可见之事的预示和计划”。<sup>[125]</sup>他卓有成效地使用预像方法使犹太人出埃及的历史灵性化，成为基督复活的一个比喻（“pascha”这个希腊词既表示犹太人的逾越节，也表示基督教的复活节）<sup>[126]</sup>：“昨日羊羔被杀，门楣被膏，埃及为头生子悲哭，毁坏者越过我们。……今天我们已经完全脱离埃及，脱离法老；没有任何事阻碍我们向主我们的上帝守节，庆祝我们自己出埃及的节日。”<sup>[127]</sup>然而，这种方法——纳西盎也继续使用这种方法——表明它与古典遗产的关联性，而不只是与基督教遗产有关。有些基督教解经者奉行寓意解经，但没有意识到异教徒也在这样做；有些指责异教的寓意法，但自己并没有诉诸它；有些避免用它，但没有指责异教徒使用它。而格列高利一方面批判古典诗歌和神话中的异教寓意法毫无根据，同时承认——向皇帝朱利安，他对这种方法非常清楚——“在我们圈子里”也奉行类似的寓意法。<sup>[128]</sup>因为是在圈子里，所以他也警告他的基督徒听众，对旧约献祭作出广泛预像解释之后，不可“将这种解释带到外面去”。他又解释说：“我们的大部分奥秘对那些教外的人来说都不可能实现。”<sup>[129]</sup>

因此与对手一起接受同样的圣经权威这是一种益处。<sup>[130]</sup>然而，神学论辩的现实表明，这种对权威的接受本身不足以保证教理的统一性。<sup>[131]</sup>在359年的塞琉西亚主教会议上，纳西盎的格列高利报告：“古代敬虔地捍卫三位一体的理论被取消了，人们建起一道篱笆，砸烂了本质同一论”，因为圣经里并没有出现“本质同一”这个尼西亚术语（他很可能会补充说，就如没有出现“三位一体”这个术语一样）。然而，他指责说，这种源于圣经的论证只是一个借口，“实际上是引入了

非圣经的阿里乌主义。”<sup>[132]</sup>根据纳西盎的格列高利，那种异端反过来是如下原因导致的：拒绝让“信心而不是理性引导我们”。<sup>[133]</sup>与之相反，他与巴西尔和尼撒的格列高利一起力图辩证地论证，但后来又诉诸圣经权威。“既然我们知道你在逻辑绕弯上如此不可战胜，”他讥讽地对欧诺米说，“那就让我们看看你能从圣经里汇集起何等的力量！”他宣称，之所以要引用圣经作为最高的权威，原因在于：“毕竟我们理解并传讲子的神性是基于圣经崇高而尊贵的语言。”<sup>[134]</sup>同时，圣经为正统教理提供的证据并不暗示在那“崇高而尊贵的语言”里是完全统一的；因为在传福音者中间，“有的更侧重于基督的人性方面，有的更关注他的神性。”究其原因，在于：“有些 [对观福音书] 以我们经验里的事物为他们历史的开端，有些 [约翰福音] 以超越于我们的事物为开端。”<sup>[135]</sup>但既然异端分子也可能引用圣经，那么正统教义的标准，为了忠实于圣经，就不得不涉及圣经之外的东西，即教会传统。<sup>[136]</sup>卡帕多西亚教父说，启示真理的特点——他们知道这也是古典异教教义的特点——是“古人的德行为我们保存的，或者通过一种未中断的口头传说，或者通过诗人、散文家的记载保存下来”。<sup>[137]</sup>

228

圣灵论是卡帕多西亚教父神学有关圣经和传统这个难题最关键的例子<sup>[138]</sup>，因为圣经里的用法含糊不清，圣经和教会教义尚未形成。<sup>[139]</sup>为了处理圣经明确将圣灵等同于“上帝”的例子少之又少的情形，巴西尔引用非圣经传统的权威：“在各种信念和习俗中，不论是普遍接受的，还是公然命令的，就是保存在教会里的，有些我们是通过成文教导师拥有的，有些是通过使徒传统‘以某种奥秘’<sup>[140]</sup>传递给我们的。这两者相对于真宗教来说都有同样的力量。没有谁会否定这些——无论如何，不会有人否定，即使是对教会体制并不熟悉的人。”<sup>[141]</sup>因为如果我们企图拒斥这样的习俗，说它们没有成文权威，而所依据的是它们没有多大意义，那我们就会无意识地破坏福音的最重要部分；或者毋宁说，我们会使我们公共的定义成为空洞的词语，而没有更多的内容。”<sup>[142]</sup>这段话在拉丁西方多个世纪以来一直被引用，被纳入格拉提安 (Gratian) 的教会法规集<sup>[143]</sup>，后来又出现在宗教改革的争论中。<sup>[144]</sup>不过这里最使人感兴趣的是它与自然神学的转化的关系；因为如前面所指出的，在卡帕多西亚教父的思想中，自然神学和宗教传统并不被看

229

作是对立的——就如古典时期那样不是对立的，后来启蒙时期也如此——它们互补而彼此支持。

巴西尔认为他为非成文传统论证的论据之一就是源于将摩西的惯例与自然法巧妙结合的一种权威，提出这样的问题：“大能的摩西没有将会幕的所有部分都向众人开放，这是什么意思？”<sup>[145]</sup>回答是：“摩西非常聪明，知道人们对平凡而明显的东西总是带着轻视，而对非同寻常、不熟悉的东西自然有一种深切的兴趣。”<sup>[146]</sup>在卡帕多西亚教父看来，摩西是圣经的一个至高典范，表明应该怎样利用“异教的知识”和智慧将 *sophia* 传授给信徒。<sup>[147]</sup>巴西尔似乎一直在争辩，正是由于那种知识和智慧，摩西变得“足够聪明”，能保守会幕秘密的至圣所。另外，巴西尔引用基督教的习俗——拥有传统权威，但圣经没有规定——之一就是朝向东方，面朝东方升起的太阳祷告；朝向东方是基督徒和异教徒都有的习俗。<sup>[148]</sup>他发问道：“什么著作教导我们祷告时要朝向东方？”<sup>[149]</sup>朝向东方显然也是他的兄弟尼撒的格列高利所认同的一种习俗，他有话为证；也是他们的姐姐玛格里娜支持的习俗，从她的宗教行为可知。<sup>[150]</sup>因此，自然神学的作用不是毁坏未成文传统，而是支持它，并且联合圣经的权威支持这种传统。同样，纳西盎的格列高利也援引生长和发展的自然过程作为一个关键比喻，说明基督教历史逐渐“增加、前进、进步”到神的启示<sup>[151]</sup>，就是新约描述为“上帝一次交付圣徒的真道”。<sup>[152]</sup>

230

因此，卡帕多西亚教父在颂扬信仰的独特性时，也强调指出要正确领会圣经，再多的哲学学识都不够，唯有“通过属灵的思考”和真正的信仰才能领会圣经。<sup>[153]</sup>然而这并没有阻止他们将文献学的自然知识利用到极致；因为排除一切地强调信仰与高举理性地崇拜上帝之间并不对立，上帝“是配得一切有理性之存在者的爱的可敬对象，是最令人向往的美善，一切存在之物的开端，生命的源泉，理智的光。”<sup>[154]</sup>因为其他认知方式，包括理性方式，既被信仰之道驳倒，也因遵循信仰之道而得成全。<sup>[155]</sup>在卡帕多西亚教父看来，这种悖论没有哪里比在启示宗教的“首要信条”，即三位一体上帝的教理里表现得更具戏剧性了。<sup>[156]</sup>

## 注释

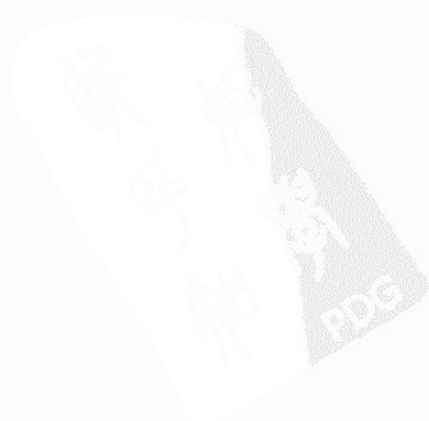
- [1] Bas. Ep. 125. 1 (Courtonne 2; 130)
- [2] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin 5)
- [3] Gr. Naz. Or. 28. 9 (SC 250; 118)
- [4] 提后 2: 13; Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 97)
- [5] 来 11: 1; Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 96)
- [6] 徒 17: 23
- [7] Bas. Ep. 52. 3 (Courtonne 1: 136)
- [8] Eun. ap. Gr. Nyss. *Ref* 116—117 (Jaeger 2: 361—362)
- [9] Gr. Nyss. V. *Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 22)
- [10] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1264)
- [11] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 73)
- [12] Bas. *Mor.* 8. 3 (PG 31: 713—716)
- [13] Gr. Naz. Or. 28. 28 (SC 250: 164)
- [14] Gr. Naz. Or. 29. 21 (SC 250: 224)
- [15] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 108)
- [16] 罗 6: 17
- [17] Bas. *Spir.* 10. 26 (SC 17: 336)
- [18] 来 11: 1
- [19] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 96)
- [20] 创 15: 6; 罗 4: 3
- [21] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 91—93 (Jaeger 1: 253—254)
- [22] 箴 7: 4
- [23] Gr. Naz. Or. 6. 5 (PG 35: 728)
- [24] Florovsky 4: 131—135
- [25] Ath. Ar. 2. 18—22 (PG 26: 184—193)
- [26] 箴 8: 22
- [27] Gr. Naz. Or. 30. 2 (SC 250: 228)
- [28] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 119)
- [29] Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6: 202—203)
- [30] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 219)
- [31] 约 1: 1; Portmann 1954, 109—124
- [32] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6: 945)
- [33] 创 1: 3
- [34] 诗 103: 24; Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 73)
- [35] 箴 8: 22
- [36] 林前 1: 24
- [37] Gr. Nyss. V. *Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 91)
- [38] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 17)
- [39] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 145)
- [40] Bas. Ep. 254. 8 (Courtonne 3: 82)
- [41] Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6: 417)
- [42] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 97)
- [43] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 89 (Jaeger 1: 252—253)

- [44] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 149 (Jaeger 1: 268)
- [45] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 534—535 (Jaeger 1: 382)
- [46] Gr. Nyss. *Cant.* 3 (Jaeger 6: 86)
- [47] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 417 (Jaeger 1: 348)
- [48] Gr. Naz. *Or.* 28. 28 (SC 250: 164)
- [49] Gr. Naz. *Or.* 29. 21 (SC 250: 224)
- [50] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 91—93 (Jaeger 1: 253—254)
- [51] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 22)
- [52] Bas. *Spir.* 21. 52 (SC 17: 438); Gr. Naz. *Or.* 28. 9 (SC 250: 116); Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 436)
- [53] 提后 3: 16
- [54] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 49)
- [55] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 103)
- [56] Metzger 1975, 340—349
- [57] Harl 1971, 127—143
- [58] Amand de mendieta 1965
- [59] Field 1875, I: lii—lvii
- [60] Bas. *Hex.* 4. 5 (SC 26: 264)
- [61] Kristeller 1961, 79
- [62] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1188)
- [63] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 256 (Jaeger 1: 301)
- [64] Bas. *Spri.* 1. 2 (SC 17: 252)
- [65] 赛 9: 5
- [66] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 33 (Jaeger 2: 276)
- [67] See pp. 20—21
- [68] Bas. *Ep.* 339 (Courtonne 3: 207)
- [69] 诗 146: 4
- [70] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 2. 437 (Jaeger 1: 354)
- [71] 伯 9: 9
- [72] 赛 13: 10
- [73] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 437 (Jaeger 1: 354)
- [74] Gr. Nyss. *Cant.* 14 (Jaeger 6: 410)
- [75] 出 12: 11
- [76] Gr. Naz. *Or.* 45. 10 (PG 36: 636—637)
- [77] 创 27: 36
- [78] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 286 (Jaeger 1: 310)
- [79] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6: 53—54)
- [80] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 80)
- [81] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 390)
- [82] 创 1: 1
- [83] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 406 (Jaeger 1: 344)
- [84] Gr. Nyss. *Virg.* 4 (Jaeger 8—I: 271)
- [85] Smalley 1964, 329—355
- [86] Gr. Nyss. *Or. catech.* 4. 1 (Mérider 20)



- [87] 赛 7: 14  
190)
- [88] 太 1: 23
- [89] ap. Ath. Ar. 1. 54 (PG 26; 125)
- [90] 箴 8: 22
- [91] Bas. Eun. 2. 20 (SC 305—384)
- [92] Ath. Ar. 2. 18—22 (PG 26; 184—193)
- [93] Gr. Nyss. Ref. 110 (Jaeger 2; 358); Bas. Eun. 2. 2 (SC 305; 84)
- [94] Gr. Nyss. Eun. 2. 286 (Jaeger 1; 310)
- [95] Fiedl 1875, 1: 7; 13
- [96] Brooks 1991, 108—109
- [97] Fennema 1985, 124—135
- [98] McReynolds 1981, 105—118
- [99] Gr. Naz. Ep. 202 (PG 37; 333)
- [100] Norris 1991, 173; 203
- [101] Gr. Nyss. Ref. 8; 61; 162 (Jaeger 2; 315; 336; 380)
- [102] Bas. Spir. 8. 19 (SC 17; 312)
- [103] Sanders 1971, 15—17
- [104] Brooks 1991, 235; Gr. Nyss. Ref. 2 (Jaeger 2; 312—313)
- [105] Fedwick 1981, 1: 337—360
- [106] 诗 30: 20
- [107] Gr. Nyss. Or. catech. 17. 3 (Mérédier 92)
- [108] 林前 13: 12
- [109] Gr. Nyss. Cant. 11 (PG 44; 1001)
- [110] Gr. Nyss. V. Mos. 2 (Jaeger 7—I; 110—111)
- [111] Gr. Nyss. Cant. 6 (Jaeger 6; 190)
- [112] 林后 3: 15
- [113] Gr. Nyss. Eun. 2. 5. 9—10 (Jaeger 2; 163)
- [114] Gr. Nyss. Cant. pr. (Jaeger 6; 4—5)
- [115] Gr. Nyss. Eun. 2. 85 (Jaeger 1; 251)
- [116] Gr. Nyss. Hex. (PG 44; 121)
- [117] Bas. Ep. 43. 3 (Courtonne 1; 103)
- [118] Bas. Hex. 9. 1 (SC 26; 478—480)
- [119] 徒 1: 6—7; Bas. Ep. 8. 7 (Courtonne 1; 31)
- [120] Bas. Leg. lib. gent. 2 (Wilson 21)
- [121] Bas. Spir. 14. 31 (SC 17; 354)
- [122] Pl. Cri. 107c—d
- [123] Pl. R. 514—517
- [124] 西 2: 16—17
- [125] 出 25: 40; 来 10: 1; Gr. Naz. Or. 45. 11 (PG 36; 637)
- [126] See pp. 222—223
- [127] Gr. Naz. Or. 1. 3 (SC 247; 74—76)
- [128] Gr. Naz. Or. 4. 118 (SC 309; 282)
- [129] Gr. Naz. Or. 45. 16 (PG 36; 645)
- [130] Gr. Nyss. Or. catech. 4. 1 (Mérédier 20)
- [131] See p. 43
- [132] Gr. Naz. Or. 21. 22 (SC 270; 156)

- [133] *Gr. Naz. Or.* 28. 28 (SC 250: 164)
- [134] *Gr. Naz. Or.* 29. 16—17 (SC 250: 212)
- [135] *Gr. Naz. Or.* 43. 69 (PG 36: 589)
- [136] Florovsky 1: 85—89
- [137] *Bas. Leg. lib. gent.* 7 (Wilson 27)
- [138] See pp. 252—253
- [139] See pp. 304—305
- [140] 林前 2: 7
- [141] Amand de Mendieta 1965, 21—39
- [142] *Bas. Spir.* 27. 66 (SC 17: 478—480)
- [143] Pelikan 1971—1989, 4: 121
- [144] Pelikan 1971—1989, 4: 276—277
- [145] 民 4: 20; 出 30: 10; 利 16
- [146] *Bas. Spir.* 27. 66 (SC 17: 482)
- [147] *Gr. Nyss. V. Mos.* 1; 2 (Jaeger 7—I; 7—8; 139)
- [148] See p. 112
- [149] *Gr. Nyss. Or. dom.* 5 (PG 44: 1188)
- [150] *Macr. ap. Gr. Nyss. V. Macr.* (Jaeger 9—I; 396)
- [151] *Gr. Naz. Or.* 31. 25—26 (SC 250: 324—326)
- [152] 犹 3
- [153] *Gr. Nyss. Cant.* 15 (Jaeger 6: 436)
- [154] *Bas. Hex.* 1. 2 (SC 26: 96)
- [155] *Gr. Naz. Or.* 29. 21 (SC 250: 224)
- [156] *Bas. Eun.* 2. 22 (SC 305: 88)



# 一 与 三

自然神学是卡帕多西亚教父反对古典多神论的辩护学核心，当在这个背景下所阐述的上帝是一的教理反过来成为整个启示教理的核心，即在尼西亚会议的认信中表述为“主要信条”（巴西尔语）的正统三一信条的前提时<sup>[1]</sup>，它的批判者认为它已经滑入了某种形式的多神论。在反驳阿塔那修的神学时就已经产生过这种论断，因为在阿塔那修的神学中，护教学与前提之间的相互关系确立了“综合”与“对比”之间的多方面张力<sup>[2]</sup>，这种张力在卡帕多西亚教父的思想中也依稀可见。但如今，对正统三一论的反击不再是来自于阿里乌，而是来自阿埃提乌和欧诺米，以及他们复杂深刻得多的辩证法和形而上学<sup>[3]</sup>，结果，当上帝论从多转向一之后，再转向一和三，就可能产生更大的张力。<sup>[4]</sup>如何处理这种张力，在许多方面都成为最大的挑战，不仅对卡帕多西亚教父的教理论，而且对他们的自然神学也是如此，因为他们不可能只把自然神学归给护教学，而是必须证明他们在谈论一与三的关系时，无论思想上还是语言上，都与他们谈论多与一的关系时相一致。<sup>[5]</sup>犹太教、那些纳西盎的格列高利称为“更高深的哲学家”所表现的最优秀的希腊主义，以及各种基督教——这三者都声称要摒弃尼撒的格列高利称为“多神论迷信”的东西。<sup>[6]</sup>借用出自布莱斯·帕斯卡尔（Blaise Pascal）的熟悉的对比措辞，亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝是同一位上

帝；哲学家的上帝，只要理解正确，也是同一位上帝。那么基督徒，包括正统的和异端的，所认信为父、子和圣灵的上帝，是否仍然是一位上帝，而且是同样意义上的一位上帝？卡帕多西亚教父的尼西亚三一论案的基本论点是，真正的一神论是为了一而拒斥多，而不是为了一而拒斥三。巴西尔明确阐述了这一论点的依据：“‘一’和‘唯一’这些描述上帝的术语不是要标出上帝与子和圣灵的分别，而是要排除错被称为神的那些假神。”<sup>[7]</sup>考虑到卡帕多西亚教父的三一论本身非常复杂，那么它与卡帕多西亚教父的自然神学是什么关系呢？<sup>[8]</sup>

欧诺米以其人之道还治其人之身，用卡帕多西亚教父的否定神学进行反击，声称一个真正的上帝“超越于一切理解力”。<sup>[9]</sup>但巴西尔反驳说，欧诺米对超越性语言作出这样的让步，只是为了表明上帝之子与受造世界处于同一水平，而不是与上帝父处于同一层次。<sup>[10]</sup>欧诺米同样使用这样的语言对信仰作出正式陈述，包括对父与子的关系作出这样的认信：“有一个至高的绝对的存有，然后有因第一个存有而存在的另一个存有，这另一个存有虽然在一切之前，却在第一个存有之后。”<sup>[11]</sup>尼撒的格列高利指责说，这也是试图歪曲关于上帝的超越性和绝对性的正统教义，最终表明它被正统的三一教义所否定。<sup>[12]</sup>但是就如他后来在同一篇论文中所说的，“如果威严的神性超越于一切高度，如果它超越于使我们惊奇的任何权能，那么‘子’这个名字怎么可能有表示某种更大之事物的含义呢？”<sup>[13]</sup>当欧诺米的谈话清晰而且前后一致时，根据卡帕多西亚教父，他的主要前提根本不是否定语言或者专门描述超越性的语言，他只是要求“一种没有任何东西不能理解的知识”，因而也要求一种解释“子难以言喻的受生”的能力。<sup>[14]</sup>

然而，否定语在教会认信的三一教义中仍然有效，能为描述超越性提供特定术语。<sup>[15]</sup>尼撒的格列高利基于《约翰福音》的话<sup>[16]</sup>（包括他所喜爱的异文）：“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”<sup>[17]</sup>，指出：“基督教正统教义的要点是相信上帝的独生子，他是真理和真光，确切地就是关于他所说的一切……，他从来没有在哪个时间不存在，也永远不会不存在，他的存有也就是本质所是，超越于试图领会它的一切好奇心。”<sup>[18]</sup>因此，子完全地分有父的超越性；就如尼撒的格列高利后来在文中所宣称的：“受造界与正统教理所接受

的关于上帝的独生子所断言的一切事之间没有任何相似性。”<sup>[19]</sup>若不接受这一点，就必须否认子分有神性的永恒而超越的存有。<sup>[20]</sup>他的神性也必须用否定语言和带否定前缀的词语描述，如始终“不可能有恶，不会变化，不会改变”。<sup>[21]</sup>他们还毅然在基督教历史上第一次广泛而彻底地阐释圣灵教理，因为这是卡帕多西亚教父时代需要担当的责任；<sup>[22]</sup>在阐释中，也同样必须承认圣灵是完全超越性的存有，超越于人的理智所能构想的任何事物。<sup>[23]</sup>造物界之所以可以称为好的，“因为它分有超越的善”，但相比造物界的这种分有，圣灵对神性的超越之善的分有是永恒的，没有开端，是本质的，不是派生，是出于本性，不是出于恩典，如圣经的标题“你良善的灵”<sup>[24]</sup>所表明的。<sup>[25]</sup>所以，神性里面“子的受生”和“圣灵的生发”始终是不可言喻的和超越的。<sup>[26]</sup>

三一信条的基本要素就是承认三位一体里神圣三位格分有神性的否定属性：三位一体的“共契与分别”始终“不可言喻和不可思议”。<sup>[27]</sup>三位格所共有的和谐与自由也是如此。<sup>[28]</sup>尼西亚信条并没有取消否定语言的必要性，尽管对正统教理的肤浅理解可能会使人作出这样的假设。如果真有什么，那就是正统的三一论强化了那种需要，因为关于上帝的知识的任何增加（首先是对上帝作为父、子和圣灵的知识的启示）归根结底在于进一步认识到，上帝原本并且始终是不可领会和超越的。<sup>[29]</sup>神圣存有的奥秘不仅超越古典自然神学的理性和哲学概念，而且超越教会教理神学本身的启示和正统真理。因为“每一种关于不可言喻之本性的理论”，不论多么高深，如何受神启示，怎样正统，都仍然“只是对金子的复制，不是金子本身”<sup>[30]</sup>，实际上涉及的是“隐秘的语言，是人不可说的”。<sup>[31]</sup>这个奥秘对基督教的启示和正统神学来说如此深奥和超验，尼撒的格列高利只能勉强解释说：“不论谁探寻整个启示，都会发现，根本没有关于神的理论，事实上也没有哪种理论能讨论任何一种具有实体性存在的事物，所以我们的一生处于怎样的无知之中，首先对我们作为人类一无所知，然后对所有其他事物也很无知”，包括灵魂以及它与身体的关系。<sup>[32]</sup>他之所以要作出这样的解释，部分原因是欧诺米的宣称感到震惊，因为欧诺米说“我们敬虔的奥秘”<sup>[33]</sup>的具体内容就是“严密精确的教理”，而不是“独具特色的习俗和圣礼标记”。<sup>[34]</sup>在驳斥这一点时，格列高利主张“认为敬虔只在

于教理”，那是异教崇拜的特点，不是基督教的特点。<sup>[35]</sup>三一理论是关于父、子和圣灵为何必须（如尼西亚信经所要求的）“放在一起崇拜和荣耀”的理论，它也不在这一法则之外。<sup>[36]</sup>

正如卡帕多西亚教父发现在启示三一论里断言子和圣灵的这种超越性与他们自然神学关于超越性的否定定义是一致的，同样，他们也从自己关于创造的辩护性定义，即创造是从无创造，给三一信条画了一条界线。给出这样的创造定义是为了反对古典教义关于创造有“双重开端”的思想：质料“从无”来到造物主面前，因而拥有自己的永恒存在。<sup>[37]</sup>但是当欧诺米将同样的表述法用于三一论，教导“独生者从无进入有”（尼撒的格列高利认为这一理论是“说那从无创造我们和整个世界的，其本身出于无”）时，格列高利反驳说，这一理论是“可怕和不敬神的理论，必须对其退避三舍”。<sup>[38]</sup>然而，卡帕多西亚教父发现，不知道什么原因，古典的创造观念虽然包含“两个永恒而非生的存在，彼此并存，拥有自己的存有”<sup>[39]</sup>，却确实表现了一种在基督教思想中有效的直觉：这一位创造世界的上帝始终处于某种关系之中，但并不需要世界知道真实关系的意义，因为这种真实关系是万世之前永恒三一体父、子和圣灵之间的关系，而不是与任何造物的关系。因此，用巴西尔的话说，“上帝不只是想要创造世界，还希望在创造世界时得到合作者的帮助。”<sup>[40]</sup>于是，上帝之子和道就“成为宇宙的造物主”，与父同为造物主，而不是与宇宙同为造物。<sup>[41]</sup>因此，如尼撒的格列高利所承认的，“在其他所有情形中，没错，‘一’这个词的意思是没有其他任何事物相伴，但在父和子的例子里，‘一’不是表示孤立。”<sup>[42]</sup>希腊人将创造纳入永恒，异端分子将三位一体纳入时间。但真正的情形与此相反，与两者都相反：“子的受生育没有落入时间之中，创造也不是在时间之前。”<sup>[43]</sup>正是因为没有作出这种区分，所以欧诺米才会提出这样的主张：“如果你同意必须相信上帝之道是永恒的，你就必须承认受造的事物也如此。”<sup>[44]</sup>但上帝的国是“永远（万代）的国”<sup>[45]</sup>，如《诗篇》所说，不是因为世界是永恒的，而是因为三位一体的上帝是永恒的。<sup>[46]</sup>因此，三位一体“超越于时间领域之外”，尽管不得不用来描述它的语言十分有限，这样的语言始终必须从否定的意义上加以理解，免得产生歪曲。<sup>[47]</sup>在那样的否定条件下，可以使用诸如“先于”这样的时间介词认



信“父、子和圣灵彼此永恒地在完全的三位一体中，‘先于’整个造物，也‘先于’万代”。<sup>[48]</sup>

另一个自然神学概念既与启示创造论有关，也与启示三一论有关，尽管是以完全不同的方式相关，这个概念就是“因果关系”。尼撒的格列高利甚至宣称：“我们区分三位一体的位格的唯一方法就是相信一个[父]是原因，另一个[子]依赖于原因。”<sup>[49]</sup>他划分了各种各样的因果关系——建筑中技艺与质料的结合，生殖中质料与自然本性的结合，从心里说出话语时非质料之原因与有形手段的结合，由此表明应该如何合法使用“原因”的这些含义，即要从否定意义上使用，并且只有按隐喻和“类比”的方法在这个意义上使用，才能描述超验的实在。<sup>[50]</sup>因此，圣经使用“原因”这个词的这些含义表达“上帝之不可言喻之权柄”以及上帝之子的受生时，排除了“这些词所附带的物理意义”，只留“三位一体的本性的共性”。<sup>[51]</sup>这样的语言和思想存在的潜在危险是显然的：“如果我们在构想由于单纯的因果关系父‘先于’子时，在独生者的实体之前插入什么时间标记，那我们对子之永恒性的信念就完全有理由说陷入了危险之中。”<sup>[52]</sup>但正是由于“承认圣三位一体有这样一种分别，即我们相信[父]是原因，[子]依赖于他”，这种承认被认为保护了正统教义，反驳了“在共性中消解三位格之差别的指控”<sup>[53]</sup>，“消解三位格的差别”这种观念被认为是撒伯里乌主义（Sabellianism）的异端，或者是“形态神格唯一论”。<sup>[54]</sup>当欧诺米在阐述自己的因素论时，论到这样的原则，显然意指已经在自然神学领域有效的一个原则：“同样的神圣行为产生同样的作品”，这话可以用来反驳他，证明“子的存有和圣灵的存有之间没有任何鸿沟”。<sup>[55]</sup>因此，自然神学的见解可以为启示真理效劳；或者反过来说，如某些基督教思想的历史学家更愿意说的，自然神学作为护教学的含义可以构成启示神学的前提。

卡帕多西亚教父在捍卫三一信条所引用的因果概念时用了大量比喻和术语，其中最主要的几个也出现在他们的自然神学中：光的形而上学；父和子的关系；开端的概念。在科学思考中，他们详尽阐述了永恒而原初的光这个异象<sup>[56]</sup>，构成解释出于尼西亚信经，在此之前也出于旧约和新约的三一隐喻的支柱。<sup>[57]</sup>根据尼西亚信经，上帝之子是“出

于光的光”，是出于作为光的父的“光辉”。<sup>[58]</sup>巴西尔在反驳欧诺米时，利用光的隐喻和它的圣经依据证明三一正统教义的合法性。<sup>[59]</sup>尼撒的格列高利也在他反欧诺米的论辩性的三卷本巨著中使用了这一基本隐喻。在第一卷里他谈到已经“得智慧教导，要将永恒之光的光辉与那原光的永恒性放在一起思考，将光辉与它的原因合为一个观念，不接受任何优先性”。<sup>[60]</sup>虽然他在第二卷里比较简洁地提到它，但他接着在第三卷里将它作为他反驳欧诺米案的关键部分。<sup>[61]</sup>他在此卷里将欧诺米案概括如下：“他说，我们的上帝也是复合的，因为我们虽然设想光是共同的，但我们通过某些特定的属性和各种分别将此光与彼光分开。那虽然由一个共同的本性联合，但又被某些差别和同时发生的特性分开的事物，同样是复合的。”正是通过甚至更精致地使用光的形而上学，格列高利力图重申尼西亚定义。<sup>[62]</sup>所以特别是在这部反驳欧诺米的论著中，格列高利以神学的精确性——同时也是一种科学的精确性和哲学的精确性——谈论尼西亚信经里“出于光的光”这一隐喻的有用性和局限性。<sup>[63]</sup>

整部新约圣经和圣礼都谈到三位一体的“父”和“子”，尤其是像念主祷文和施行洗礼这样珍贵的基督徒崇拜时刻，这就使这种表述成为神圣的。<sup>[64]</sup>巴西尔认为后者是“教义的范式”，尼撒的格列高利称之为“信仰的表白”。<sup>[65]</sup>卡帕多西亚教父辩护性地分析这些术语，作为对这种分析的一部分，他们拒斥这样的观念：由于每个人都知道“父”在自然意义上指什么意思，所以称上帝为父只是对那种自然意义的象征性投射。<sup>[66]</sup>“所有用来指示神性之超越卓越性的名称”中，基督略过其他名称，只用“‘父’这个称呼作为我们信仰表白的一部分，认为父更适合指示真理”，此外再加上“圣灵”以及“子”的称呼。<sup>[67]</sup>他们从自然神学上确立了否定语言在描述作为父的上帝的超越性时是有效的，不可或缺的，然后又发现这种语言在启示神学上描述作为子的上帝时，也同样有效而不可或缺，因为事实上并不是说，父是超验的，而子不是。尼撒的格列高利指出，“子”的名称在日常使用时指生殖中质料与自然本性的结合，这是他划分原因时所讨论的因果关系之一。<sup>[68]</sup>当圣经这里使用“我们的语言，用‘子’的名称来称呼他”时，其理由是因为在谈论“独生者从父获得的不可言喻的超越性存在”时，子的超越

性与父的超越性一样，代表一种“高到无法言说和思考的真理”。<sup>[69]</sup>因为如果上帝是父，那种父的身份必然是永恒的，不依赖于任何造物——上帝是它们的父。但如果上帝是父是永恒的、出于本性，就如上帝是“不灭和不朽的”是永恒的、出于本性一样，那么不可能有别的结论，只能说父是子的父这一点是永恒的、出于本性，因此，子必然永恒、不灭和不朽。<sup>[70]</sup>

关于多和一的辩护性讨论与关于一与三的教理性讨论之间的另一关联集中在对希腊术语 *arche* 的澄清上。<sup>[71]</sup>卡帕多西亚教父反对希腊多神论提出的护教争论有一个核心观点，即指控希腊人即使没有得到神启，也能认识到可能有多个至高的 *archai*（原因，统治，开端）这个信念是立不住脚的。因为如果有多个统治者，如“多头政治”这个术语的定义所主张的，这样的信念产生的必然后果就是神性本身内部的“混乱”和“分解”。<sup>[72]</sup>因此，阐述基督教教理学的一与三的人，在确立他们的案子，绝不能作出这样的解释：神性的三位之所以平等，乃是因为每一位按其自身来说都是一个 *arche*。“我们不是教导三个 *archai*，”纳西盎的格列高利在为三位一体辩护时声称，“因为我们不想成为希腊人或者多神论者。”<sup>[73]</sup>在另一篇演讲中，他警告基督教神学家不要使父失去子，同时也反对那些否定在三位一体的神秘关系里唯有上帝父始终是“原因”和 *arche* 的人；他接着说，因为唯有这种三一论才能保存一神论，所以他和他的同仁在那么多其他场合为一神论如此激烈地反对希腊人。<sup>[74]</sup>尼撒的格列高利用整一篇论文简洁但无懈可击地反驳肤浅而蛊惑地把三一信条解释为“三神”论，并将任何有“三神论”嫌疑的用语排除在外。<sup>[75]</sup>巴西尔也公开表示支持唯有一个 *arche* 的理论<sup>[76]</sup>，基于圣经的论断，圣灵从父所发出。<sup>[77]</sup>同时这种正统三一论一致认为，在谈论三位一体时，基本的本体论术语，比如 *ousia*，不能只用于父，也必须用于子和圣灵，但必须以单数的形式使用。<sup>[78]</sup>

239

在这样的背景下，探问卡帕多西亚教父在众所周知的和子句问题上的立场不是一个没有根据的不合时宜的问题，而是一个合法的经验问题。和子句问题是中世纪西方关于圣灵的永恒生发不只是从父，而是“从父和子”生发的教理，长期以来一直是东方和西方教会争论不休的教理问题。<sup>[79]</sup>东方和西方都承认卡帕多西亚教父的正统教义和权

威，这使得他们对这个问题的回答，以及他们密切关注的关于三位一体里对一神论至关重要的只有一“因”和只有一 *arche* 的观念必须有神学的准确性，这不仅对历史研究，而且对神学探讨和普世基督教讨论都是一个重要问题。<sup>[80]</sup>在凡是对西方人来说提到和子句似乎是适当的地方，全体卡帕多西亚教父总是避免提到。纳西盎的格列高利基于基督的话“从父出来真理的圣灵”<sup>[81]</sup>，清楚地将生发圣灵的源头归于父，而不是子。<sup>[82]</sup>他又在另外地方引用基督的这句话，警告说：“我们要将自己控制在自己的界限之内，谈论非生者 [父] 和受生者 [子]，以及那从父发出的 [圣灵]。”因此他可以说“父是子 [圣子] 的‘家长’，是‘发出’ [圣灵] 的创始者”，但用“不动心、无时间、非形体”这些具有否定特点的术语来描述。<sup>[83]</sup>因为神性是“父、子和圣灵共同的”，而子与圣灵所共同的乃是“他们从父来的存有”。<sup>[84]</sup>尼撒的格列高利在反驳欧诺米的谬传“讲两个无因的存有”时，他称之为“对我们信仰的一种误解”，指控它“传讲两个第一因”。<sup>[85]</sup>他在一篇小文中解释上帝论里专业术语的含义时，承认在人类生活中确实如此，一人从另一人生发出来，另一人又是从第三人生发出来。但是，他接着说，“在圣三位一体中不是那样，而是这样：有一位格，那是父的位格，从这一位格生出子，发出圣灵。”<sup>[86]</sup>巴西尔也明确地谈到圣灵是“从父发出的”。<sup>[87]</sup>虽然大家公认这至少有一部分原因是圣经里没有明文指示，但这种一致性似乎将三位卡帕多西亚教父排成一队，一个接一个地反对“和子句”。

240

而这样的语言有部分反映了新约的用法，它谈到圣灵的“生发”<sup>[88]</sup>，也有一部分是遵循他们自己所称的在谈论三位格时的“自然顺序”。<sup>[89]</sup>因为明确认定父并且唯有父才是“原因”和 *arche* 之外，还有其他类型的语言出现在卡帕多西亚教父的作品中；<sup>[90]</sup>而这样的语言往往被西方的神学家理解为支持和子句理论，尽管有时基于相当有问题的经文。<sup>[91]</sup>比如，尼撒的格列高利在论证圣灵与父和子“完全同一”的理论时，有意识地“根据圣经”谈论，宣称圣灵“出于上帝 [父]，属于基督”，英语里的“from”（出于）代表希腊介词“ek”，英语里的“of”表示希腊语的属格。<sup>[92]</sup>那确实是“根据圣经”的，圣经里不时用属格确定圣灵是基督“的圣灵”，或者子的或者主的“圣灵”。<sup>[93]</sup>另外，卡帕多西亚教父有时会用这样一个表达式：“圣灵借着子从父发出。”一

千多年之后，在 1439 年的佛罗伦萨（Florence）会议上，这一表达式成为一个可能使东西方协调的讨论要点。<sup>[94]</sup>更多时候卡帕多西亚教父似乎是在援引这样的语言：不是根据神学讨论三位一体里三位格彼此之间的永恒关系（那是和子句问题争论中的具体观点），而是讨论三位一体根据经世计划对世界和教会的历史管理。<sup>[95]</sup>因此，尼撒的格列高利说：“凡是美的，凡是善的，都出于上帝，借着子出于上帝，通过圣灵的中介成全。”<sup>[96]</sup>他其实是从经世的意义说的。在另外地方他断言说：“每一种从上帝延伸到造物界的运作，根据我们对它的不同理解而设计的运作，都源于父，借着子发出，通过圣灵获得成全。”<sup>[97]</sup>不过说了几句话之后，看起来他似乎又不只是根据经世计划谈论，而是根据神学谈论，他宣称：“善良意志有一种动作和安排，借着子从父传递到圣灵。”<sup>[98]</sup>从卡帕多西亚教父的观点看，至少随后几个世纪关于和子句的论辩文献似乎也跨越了可敬的、否定法所得的规矩，因为关于三位一体奥秘的内在生命和圣位格彼此之间的神学关系要求有更好的了解，而不是限于有没有权利知道。由此，纳西盎的格列高利发出的设问就显得很有价值：“那么‘生发’是什么？你解释了父的非生性，而我要从生物学上解释子的受生和圣灵的发出——让我们发疯吧，我们这对疯子要探求上帝的奥秘！”<sup>[99]</sup>

241

卡帕多西亚教父的自然神学对他们的教理神学最明显的贡献可能就在于，他们为这种教理神学所使用的论证，是基于按他们自己的自然神学（他们视之为与异端对手以及哲学对手共同的财产）来表达“适合谈论上帝”的概念。<sup>[100]</sup>欧诺米反对巴西尔的教理，其依据是“事物的本性与之相抵触”。<sup>[101]</sup>但尼撒的格列高利在比较欧诺米的神学与巴西尔以及他自己的神学时，确实似乎是以类似的风格展开，他提出这样的挑战：“让聪明的读者……判断哪种神学更好地把那些与上帝相适合的概念保存在正文中。”<sup>[102]</sup>他觉得能够充满信心地断言：“最笨拙、头脑简单的人也不会否认，神性既然是有福和超越的，也就是‘单一的’。那看不见的、无形式的和无大小的事物不可能想象为多样的和复合的。”由此他总结道：“确切地说，谁不知道在圣三位一体里的单纯不包含任何层次？”<sup>[103]</sup>他在论圣灵的著作里基于神性的“共同概念”——至少是那些不只是信徒，而是所有人共有意义的概念——表明，如上



242 帝默示的圣经所谈到的，圣灵完全有资格被称为“上帝”，这里，他似乎是在明确地从自然神学的普遍性中援引某种多少有些类似的论证用于启示神学的特殊性。<sup>[104]</sup>纳西盎的格列高利在讨论同一个难题时，提出普遍性的问题：“如果上帝是不完全的，那它是什么？”然后提到具体的断言：“如果它不拥有圣洁，那说明它丧失了某种东西；而没有圣灵，如何可能有圣洁呢？”<sup>[105]</sup>值得注意的是，卡帕多西亚教父在证明他们的圣灵论过程中，是如此频繁地诉诸这样的论证。<sup>[106]</sup>因为他们争论的前提是他们在父子关系讨论中建立起来的上帝和神性理论，在理性和圣经上都具有首要性的理论。那一前提如今进而成为他们神学方法论的基础部分<sup>[107]</sup>，现在他们可以将它用于圣灵论，以及在他们时代第一次面临的新挑战。

最著名的（也是最具争议的）三一认信程式，如尼西亚会议所断定的，子“与父本质同一”，其核心就是 *ousia*（本质、本体）的概念，这也是属于卡帕多西亚教父自然神学的一个概念。因此，尼撒的格列高利能够基于这样的原则认为——对任何“有理性的”人来说都是显见的——虽然亚当是非受生的，他的儿子塞特是受生的，但他们拥有一个“以同样的特点为标记的本性”，因而“两者里面有一个本质”。在自然神学里提出了这样的观点之后，他觉得理应继续指出：“即使我们借助定义、通过推论在人性的例子中得出这样的结论，那么我想，我们也应当将它作为我们的向导引导我们对神圣教理作出纯粹的理解。当我们把一切属肉体 and 物质性的观念都从神圣的和高尚的理论中剔除出去，我们就必然得到剩余观念的引导，一旦洁净了这样的观念，就会走向不可企及的高度。”<sup>[108]</sup>当自然概念 *ousia* 用于启示的三一论时，就导致本质同一。三一论其实是讨论“本质为上帝的父，他生育了本质为上帝的子”，用折衷的术语“本质相似”不可能作出恰当理解。<sup>[109]</sup>根据巴西尔，其原因在于：“相似或者不相似是论断性质的，而上帝没有性质。……由此就证明了本质同一。”<sup>[110]</sup>因为名称的多样性并不意味着本质的多样性，这不仅是一个启示原则，也是一个自然和理性原则。<sup>[111]</sup>使圣经用语与这种非圣经词汇相适应。因此，《希伯来书》说基督是“上帝本体的真像”<sup>[112]</sup>，《腓立比书》有话说：“他本有上帝的形象”<sup>[113]</sup>，这里的圣经术语“形象”（*morphe*），意思与 *ousia* 相同。<sup>[114]</sup>

243



不过，《希伯来书》的这句话也证明了三一论术语中的一个棘手问题，因为它似乎确实是在 *ousia* 的意义上使用 *hypostasis* 的。这两个术语在 325 年尼西亚会议采纳的信经原文里似乎也是同义的，因为它指责“那些说子属于另一 *hypostasis* 或者 *ousia*，而不是父的人”。<sup>[115]</sup> 如 G. L. 普勒斯提基 (Prestige) 所指出的，“卡帕多西亚教父的解决方案最终确定正统三一论的表述为一本质（本体）和三位格。这主要是由巴西尔设计……由富有创见的推广者纳西盎的格列高利传讲，由思维敏锐而善于思辨的尼撒的格列高利详述。”<sup>[116]</sup> 由于东方与西方的差异，“卡帕多西亚教父的解决方案”甚至变得更加复杂，这个时期就如任何一个时期一样，语言上的差异似乎也成为思想和信念的差异。如纳西盎的格列高利记载的，“我们在正统的意义上使用术语‘一本质’和‘三位格’，一个表示上帝的本性，另一个表示三位格的特性。意大利人也这样理解，但由于他们的词汇贫乏，术语不够，他们无法区分 *ousia* 与 *hypostasis*，因而引入 ‘persons [prosōpa]’，避免有人以为是指三个 *ousiai*。其结果就算不是可怜，也是可笑的。这种声音的细微差异被认为是信仰表达的差异。”<sup>[117]</sup> 巴西尔注意到，有些西方著作家“因为怀疑他们自己的语言 [拉丁语] 不准确，就从希腊语里接受了 *ousia* 这个词”。<sup>[118]</sup> 拉丁语的部分困难在于语言学传统把希腊词 *hypostasis* 翻译为拉丁词 “*substantia*”，这是直译，就如拉丁词 “*essentia*” 是对希腊语 *ousia* 的直译一样。<sup>[119]</sup> 如果——就如在刚刚引用的尼西亚信经的那句话里——*hypostasis* 和 *ousia* 多少是同义的，不加区别地谈论神性的一“实体”或者一“本质”，几乎不产生什么困难。奥古斯丁的《论三位一体》被公认为拉丁语作品中谈论这一主题最深刻的作品，他在卡帕多西亚教父整整两个世纪之后，并且可能基于解读他们作品的拉丁译本<sup>[120]</sup>，承认“希腊人意在指出 *ousia* 与 *hypostasis* 之间有一种分别，但我不知道那是什么”；结果，他说，“我们这些用希腊语讨论这些事的人，大多数都习惯于说 ‘*mian ousian treis hypostaseis*’，或者用拉丁语说 ‘*una essentia tres substantiae*’。”<sup>[121]</sup> 后来他在文中转向希腊语与拉丁语的一三论用法之间的差异问题，解释说，虽然希腊人确实提到三是指 “*prosōpa*”（他译成拉丁语为 “*personae*”），但他们宁愿使用更精确的专门术语来表示三，说他们是 *hypostasis*。<sup>[122]</sup>

就我们的目标来说，重要的问题不是奥古斯丁误解了希腊三一神论，而是卡帕多西亚教父的自然神学在确定最终解决方案所使用的术语上起了什么作用。尼撒的格列高利在讨论欧诺米的论断“有三个 *ousiai*”——这就等于说：“[三]中的每一个真正实体性存有都不同于另外两个存有”——时，主张说，神的 *ousia* 是单一的，而且必然既是出于理性，也是出于启示。他坚持认为，由此可以推出，*homoousios* 这个术语适当地表示三中每一个与其他两个的关系——因为 *ousia*，并且只是单数形式的 *ousia*，是专门表示一的术语，为父、子和圣灵所共有。<sup>[123]</sup>因而，*ousia* 这个词即使被用于神的存有，也是在其“自然”哲学的意义上。尼撒的格列高利说：“我们不可能恰当地说，亚当生亚伯是在他自己之外生了另一个 *ousia*，而是说，从他自己生了另一个自己，生育者与这被生育者一起构成了完整的 *ousia* 的定义。”<sup>[124]</sup>这里他虽然援引了圣经的例子，但他是在哲学意义上表明看法，而不是在释经意义上证明自己的观点。<sup>[125]</sup>同样，虽然巴西尔可能一直在引用圣经故事里的人物名字，保罗、西拉（Silvanus）、提摩太，但他是在发表一种源于格列高利的“自然的”观点：“在阐述保罗的 *ousia* 时所用的那些话也将同样适用于其他人。因而那些用同一个 *ousia* 的定义描述的人彼此都是 *homoousios*，因为探求者已经知道，”对所有三者来说“什么是共同的”，那就是一 *ousia*。<sup>[126]</sup>

245

卡帕多西亚教父的三一神论这“主要信条”与他们的护教学相一致。<sup>[127]</sup>这种一致性概括在他们不断提到的主张里：正统的三一教理位于希腊主义和犹太教“这两个概念之间”，“一方面接受两种思维方式的有益内涵，同时使两者失效。”尼撒的格列高利大胆地提出这样的观点：“因为接受了道，因为相信了圣灵，犹太教的信条就被摧毁；同时，由于神性的一废除了虚幻的多，希腊学派的多神论谬误也化为乌有。”总之，“对犹太人的概念，让本性的统一性去承受，对希腊人的概念，让位格间的分别去担当，这样，应对不敬观点的疗方按要求适用于两边。”这种护教性的对称使他得出这样的断言：“这就好比三这个数是一种疗方，治疗那些固守于一的错误的人，而关于一的断言治疗那些将信念分散在多个神中间的人。”<sup>[128]</sup>对主张上帝之子是一个受造物但仍然敬他为上帝的异端，他指出这或者是偶像崇拜，“崇拜与真上帝格格不

人的某物”，或者陷入犹太教，“否认对基督的敬拜”，两者必居其一。<sup>[129]</sup>他概括了这一辩论要点，指责这种异端观点既“鼓吹犹太教的错误，又带有一定程度的希腊人的不敬”<sup>[130]</sup>，接受了双方的糟粕，而正统教义则吸取了双方的精华。他的兄弟巴西尔让正统的三一论与“主张多神或者主张无神”这两种错误进行对抗。<sup>[131]</sup>那是巴西尔在解释创世的故事中所表明的。在创世故事中，复数的“我们要造”以及“按我们的形象”<sup>[132]</sup>后面跟的是单数动词：“上帝就造了。”<sup>[133]</sup>由此他总结道：“圣经先是启蒙了犹太人，驱散希腊主义的错误，将自己置于统一性的庇护下，使你们明白子与父同在，也确保你们避免多神论的危险。”<sup>[134]</sup>第三位卡帕多西亚教父纳西盎的格列高利也把三位一体看作这样一种疗方，反对“为救一神论而犹太教化，或者将我们的神变成多位而希腊化”。<sup>[135]</sup>在另外地方他斥责一种所谓的一神论的“庸俗化”，使上帝的神性变得贫乏，重又陷入犹太教。<sup>[136]</sup>因此，“敬拜父、子和圣灵的人”设法“在敬拜上既要避免走得太远，也要避免走得不够远。”<sup>[137]</sup>

然而，卡帕多西亚教父的教理学以一种并没有像在他们的护教学里那样清晰体现的风格，不仅致力于论断神性的三，而且致力于重新定义它的一。<sup>[138]</sup>卡帕多西亚教父确实一直在努力“避免与希腊多神论有任何相似的外表”。<sup>[139]</sup>他们拒斥任何这样的暗示：他们说“三位格”就必然要说“三位上帝”。<sup>[140]</sup>他们坚持认为，他们要确定的父、子与圣灵之间的关系，“不是伙伴关系，而是统一性。”<sup>[141]</sup>正是为了使自己区别于异端和希腊主义——两者都用复数形式谈论“神圣存在”——他们才说上帝是“完全单一和绝对为一的存有，他就是善，而不只是拥有善”。<sup>[142]</sup>然而，虽然纳西盎的格列高利首先是提出一个反问句，而不是提出一个神学观点，他问：“你害怕被指控为三神论吗？”<sup>[143]</sup>但在别的地方，他甚至可以提出——如果你不得不作出这样的选择，尽管你肯定不会——“采纳贫乏的统一观也好过冒完全渎神之险”，即把子和圣灵降低到纯粹的造物。<sup>[144]</sup>他根本不是要“采纳贫乏的统一观”，而是指出，他所采取的统一观要比像“完全单一、绝对为一的存有”这样的短语所表明的意思更丰富更复杂。<sup>[145]</sup>他“基于可称颂的圣三一”表明这样一种观点，说：“要成为一”，就是指和谐的一，也是指 *ousia* 的

一。<sup>[146]</sup>尼撒的格列高利指出，当基督说他与父是“一”时<sup>[147]</sup>，这表明“‘一’这个词不是指唯有单独的父，从它的意思理解是说子与父”，“上帝”这个词本身也如此。<sup>[148]</sup>在反驳“三神论”的指控中，巴西尔甚至可以回答说：“我们承认一位上帝，他不是数字的一，而是本性的一。”<sup>[149]</sup>这里巴西尔利用自然神学，提出“普遍认信为单一而非复合的上帝”与“凡是在数上被称为一，而不是绝对的一，也不是本性上的单一的事物”之间有本体论上的差别。因此，他总结道：“上帝不是数上的一。”又说：“我的意思就是这样。我们说世界是一，是指数上的一，不是本性的一，也不是单一；因为我们把它分为它的构成元素，火、水、气、土。”<sup>[150]</sup>上帝的一恰恰相反，是本性的一，而不是数量的一。<sup>[151]</sup>他在论圣灵的著作中阐述了同样的观点：“数吧，如果你必须这样做，但你不可因数算而损毁信仰！”最好是“静默地崇敬那不可言喻者”，或者无论如何“让圣洁的事物始终与真正的敬虔一起数算”。正

247 统教义承认“每个位格是单独的”，但它并不是“让一种幼稚的算术把我们带到多神观上”。<sup>[152]</sup>所以，三位一体的一神论被认为是一种独特的一观，“一种不局限于一位格的一神论”，有数量的分别，但没有 *ousia* 的分离。纳西盎的格列高利总结道：“因此，统一性通过 [自身之内] 的运动从永恒到达二元性，在三位一体中找到自己的安息。”他又说：“这就是我们说父、子和圣灵这话时的意思。”<sup>[153]</sup>他正是以“哲学”的名义——这里他似乎就是意指“神学”——让三一信条对抗多神论。<sup>[154]</sup>在卡帕多西亚教父的体系中，三一正统论被认为胜过了多神论，因为它不是把主要的分别划在属灵实在与物质实在之间，或者可见领域与不可见领域之间（虽然这两种分别在体系中也存在，并且很显著）<sup>[155]</sup>，而是最终划在受造主与受造物之间，就如尼西亚信经的开篇所说的<sup>[156]</sup>，然后将道和圣灵放在上帝这边，与受造物形成形而上学的界限。用这种三一论的一神论取代多神论并不表示减损神性；相反，它重新确定神性和一的含义，由此暗示神格的无限扩大。正是在这种意义上，卡帕多西亚教父才能断定他们的护教学与他们的教理学之间的一致性，提出他们关于一的理论，既是对多的拒斥，也是对三的肯定。<sup>[157]</sup>

## 注释

- [1] Bas. *Eun.* 2. 22 (SC 305; 88) 2: 367)
- [2] Meijering 1968 [22] Pelikan 1971—1989, 1; 211—225
- [3] Vandenbussche 1944, 47—72
- [4] Hanson 1988, 676—737 [23] Bas. *Spir.* 19. 49 (SC 17; 418—422)
- [5] Gr. Naz. *Or.* 31. 15 (SC 250; 304)
- [6] Gr. Naz. *Or.* 38. 15 (PG 36; 328—329); Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 94 (Jaeger 2: 83) [24] 诗 142: 10
- [7] Bas. *Ep.* 8. 3 [25] Gr. Nyss. *Fid.* (Jaeger 3—I; 66)
- [8] Stephan 1938, 25—38; Prestige 1956, 242—264 [26] Gr. Naz. *Or.* 31. 8 (SC 250; 290)
- [9] Eun. ap. Bas. *Eun.* 1. 17 (SC 299; 232) [27] Bas. *Ep.* 38. 4 (Courtonne 1; 85)
- [10] Bas. *Eun.* 1. 27 (SC 299; 266) [28] Gr. Naz. *Or.* 6. 12 (PG 35; 737)
- [11] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 1. 151 (Jaeger 1; 72) [29] Gr. Nyss. *Comm. not.* (Jaeger 3—I; 21—22)
- [12] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 156 (Jaeger 1; 74) [30] Gr. Nyss. *Cant.* 3 (Jaeger 6; 85)
- [13] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 136 (Jaeger 2: 49) [31] 林后 12: 3—4
- [14] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 8 (Jaeger 2: 54) [32] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 106 (Jaeger 1; 257—258)
- [15] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 377—379 (Jaeger 1; 137—138) [33] 提前 3: 16
- [16] See pp. 224—225 [34] Eun. ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 54 (Jaeger 2; 284)
- [17] 约 1: 18 [35] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 56; 59 (Jaeger 2; 285—286)
- [18] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 12 (Jaeger 1; 230) [36] *Symb. Nic. -CP* (Alberigo-Jedin 24)
- [19] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 63 (Jaeger 2; 208) [37] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 146)
- [20] Bas. *Spir.* 8. 20 (SC 17; 316—318) [38] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 1—2 (Jaeger 2; 185)
- [21] Gr. Nyss. *Ref.* 127—128 (Jaeger 271) [39] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44; 121)
- [40] Bas. *Hex.* 3. 2 (SC 26; 192—194)
- [41] Bas. *Spir.* 2. 4 (SC 17; 262)
- [42] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 21 (Jaeger 2; 271)

- [43] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 381 (Jaeger 1: 138—139)
- [44] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 60 (Jaeger 2: 207)
- [45] 诗 144: 13
- [46] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 101)
- [47] Gr. Naz. *Or.* 29. 3 (SC 250: 182)
- [48] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 98)
- [49] Gr. Nyss. *Tres. dii* (Jaeger 3—I: 56)
- [50] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 28—29 (Jaeger 2: 196)
- [51] Gr. Nyss. *Ref.* 89—94 (Jaeger 2: 348—350)
- [52] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 686 (Jaeger 1: 223)
- [53] Gr. Nyss. *Tres. dii* (Jaeger 3—I: 57)
- [54] *DTC* 10: 2201—2208
- [55] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 397 (Jaeger 1: 142)
- [56] See pp. 103—104
- [57] 《所罗门智训》7: 26; 来 1: 3
- [58] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin 6); *Symb. Nic. CP* (Alberigo-Jedin 20)
- [59] Bas. *Eun.* 2. 25 (SC 305: 104—106)
- [60] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 358 (Jaeger 1: 132—133)
- [61] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 6. 51 (Jaeger 2: 203—204)
- [62] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 10. 46 (Jaeger 2: 307)
- [63] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 533 (Jaeger 1: 180)
- [64] Bas. *Spir.* 10. 26 (SC 17: 336); 罗 6: 17
- [65] Gr. Nyss. *Ref.* 10 (Jaeger 2: 316); See pp. 87—89
- [66] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 548 (Jaeger 1: 184—185)
- [67] Gr. Nyss. *Ref.* 10 (Jaeger 2: 316)
- [68] See pp. 235—236
- [69] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 36 (Jaeger 2: 198)
- [70] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 558 (Jaeger 1: 389)
- [71] Bas. *Hex.* 1. 5—6 (SC 26: 108—110)
- [72] Gr. Naz. *Or.* 29. 2 (SC 250: 178)
- [73] Gr. Naz. *Or.* 25. 16 (SC 284: 194)
- [74] Gr. Naz. *Or.* 20. 6—7 (SC 270: 68—72)
- [75] Gr. Nyss. *Tres. dii* (Jaeger 3—I: 37—57)
- [76] Bas. *Ep.* 125. 3 (Courtonne 2: 34)
- [77] 约 15: 26
- [78] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 161—162 (Jaeger 1: 75)
- [79] *DTC* 5: 2309—2343
- [80] Gr. Naz. *Or.* 20. 6—7 (SC 270: 68—72)
- [81] 约 15: 26



- [82] Gr. Naz. *Or.* 31. 8 (SC 250: 290) 2: 22
- [83] Gr. Naz. *Or.* 29. 2 (SC 250: 180) [103] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 232—232 (Jaeger 1: 94—95)
- [84] Gr. Naz. *Or.* 25. 16 (SC 284: 198) [104] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 90)
- [85] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 483—486 (Jaeger 1: 166—167) [105] Gr. Naz. *Or.* 31. 4 (SC 250: 282)
- [86] Gr. Nyss. *Comm. not.* (Jaeger 3—I: 224—225) [106] Schermann 1901
- [87] Bas. *Eun.* 2. 34 (SC 305: 142) [107] Gr. Nyss. *Or. catech.* pr. 6 (Mérédier 6)
- [88] 约 15: 26 [108] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 75 (Jaeger 2: 30)
- [89] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 413—414 (Jaeger 1: 147) [109] Rasneur 1903, 189—206, 411—431
- [90] ap. Dräseke 1907, 390—400 [110] Bas. *Ep.* 8. 3 (Courtonne 1: 25—27)
- [91] Lohn 1929, 354—364; Gomes de Castro 1938, 114—117 [111] Bas. *Eun.* 2. 4 (SC 305: 18)
- [92] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 89—90) [112] 来 1: 3; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 147 (Jaeger 2: 100)
- [93] 罗 8: 9; 林后 3: 17; 加 4: 6; 腓 1: 19; 彼前 2: 11 [113] 腓 2: 6
- [94] CFLor. (1438—1445) *Def.* (Aiberigo-Jedin 525) [114] Bas. *Eun.* 1. 18 (SC 299: 236)
- [95] Gonzalez 1938, 280—301 [115] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin 5)
- [96] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 109) [116] Prestige 1956, 233—234
- [97] Gr. Nyss. *Tres. dii* (Jaeger 3—I: 47—48) [117] Gr. Naz. *Or.* 21. 35 (SC 270: 184—186); Grandsire 1923, 130—152
- [98] Gr. Nyss. *Tres. dii* (Jaeger 3—I: 48—49) [118] Bas. *Ep.* 214. 4 (Courtonne 2: 205)
- [99] Gr. Naz. *Or.* 31. 8 (SC 250: 290) [119] Strong 1901, 224—235; 1902, 22—40; 1903, 28—45
- [100] Gr. Nyss. *Or. catech.* 9. 1 (Mérédier 64) [120] Martland 1965, 252—263; Altaner 1950, 17—24; Altaner 1951, 57—58
- [101] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 19 (Jaeger 2: 114) [121] Aug. *Trin.* 5. 8. 10 (CCSL 50:
- [102] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 54 (Jaeger

- 216—217)
- [122] *Aug. Trin.* 7. 6. 11 (CCSL 50: 261)
- [123] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 235 (Jaeger 1: 95)
- [124] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 75 (Jaeger 2: 30)
- [125] Gonzalez 1939, 193
- [126] *Bas. Ep.* 38. 2 (Courtonne 1: 82)
- [127] *Bas. Eun.* 2. 22 (SC 305: 88)
- [128] *Gr. Nyss. Or. catech.* 3. 3 (Mérédier 20)
- [129] *Gr. Nyss. Fid.* 3 (Jaeger 3—I: 62)
- [130] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 14—15 (Jaeger 1: 231)
- [131] *Bas. Ep.* 189. 3—4 (Courtonne 2: 134—135)
- [132] 创 1: 26
- [133] 创 1: 27
- [134] *Bas. Hex.* 9. 6 (SC 26: 520)
- [135] *Gr. Naz. Or.* 38. 8 (PG 35: 320)
- [136] *Gr. Naz. Or.* 20. 6 (SC 270: 70)
- [137] *Gr. Naz. Or.* 22. 12 (SC 270: 244)
- [138] Koperski 1936, 45—65
- [139] *Gr. Nyss. Tres. dii* (Jaeger 3—I: 39)
- [140] *Gr. Nyss. Comm. not.* (Jaeger 3—I: 19)
- [141] *Gr. Nyss. Ref.* (Jaeger 2: 328)
- [142] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 235 (Jaeger 1: 95)
- [143] *Gr. Naz. Or.* 40. 43 (SC 35: 420)
- [144] *Gr. Naz. Or.* 31. 12 (SC 250: 300)
- [145] Arnou 1934, 242—254
- [146] *Gr. Naz. Or.* 6. 13 (PG 35: 740)
- [147] 约 10: 30
- [148] *Gr. Nyss. Ref.* 20—21 (Jaeger 2: 320—321)
- [149] Gonzalez 1939, 25—39
- [150] See pp. 104—105
- [151] *Bas. Ep.* 8. 2 (Courtonne 1: 24)
- [152] *Bas. Spir.* 18. 44 (SC 17: 402—404)
- [153] *Gr. Naz. Or.* 29. 2 (SC 250: 180)
- [154] *Gr. Naz. Or.* 25. 15 (SC 284: 192)
- [155] Mateo-Seco-Bastero 1988, 353—379
- [156] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin5)
- [157] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 2. 94 (Jaeger 2: 83)

## 作为偶然创造的宇宙

325年的尼西亚会议阐述了关于一和三的正统基督教信仰的明确断言，它以这样的宣称开头：“我们信唯一的上帝，全能的父，一切有形无形万物的创造者。”<sup>[1]</sup>这样的断言至今仍然是权威，对基督教王国中的大多数人有约束力，尽管381年第一次君士坦丁堡会议所接受的表述中有一点小小不同：“我们信唯一的上帝，全能的父，天地及一切有形无形万物的创造者。”<sup>[2]</sup>重要的是认识到，三一论的这两种陈述都在开头毫不含糊地认信一神论信仰，与正统神学家们的观点保持一致。他们都毫无异议地坚持认为：三一信条与一神论不仅一致，而且对一神论来说至关重要（假设将基督视为上帝是普遍的基督教习俗）。<sup>[3]</sup>同样值得注意的是，信经用宇宙论作为三一论教理的参考点。卡帕多西亚教父的三一论与宇宙论都以尼西亚会议为基础，后来又促进了君士坦丁堡会议，两种理论可用来相互澄清。因而，三一论与宇宙论有密切关系，在某种意义上是相互关联的理论。<sup>[4]</sup>不论尼西亚信经还是君士坦丁堡信经，起句表述的四个组成术语可以看作是对卡帕多西亚教父的基本宇宙论和三一论原则的简述，不只是说世界是一个有序整体的宇宙，而是说这个宇宙反过来是一个偶然的受造物：“唯一上帝”是三位一体；这三位一体的上帝是“万物的创造者”；“有形物”是受造物，“无形物”也是受造物。

卡帕多西亚教父反复说明，他们提出的创造论首先不是要为某种特定的宇宙论或者科学世界观的哲学理论争辩。比如，在玛格里娜与尼撒的格列高利关于灵魂与复活的对话中，格列高利引用了各种古典的或者基督教的关于宇宙中冥府实际上可能位于哪里的理论<sup>[5]</sup>，玛格里娜可以在回答时完全不在乎，因为她充满信心地说，基督教理论“绝不会因这样的推测而受到任何损伤”。她为此提出自己的理由：“只要这种异议没有动摇我们的核心理论，即肉身死后灵魂继续存在，在我们看来，就没有必要争论”冥府位于宇宙的“何处”。<sup>[6]</sup>在这个意义上，可以说卡帕多西亚教父与他们的对手有同样的兴趣：要决定“事物的本性”，不仅基于圣经权威，而且只要适合，也基于科学研究的经验证明。<sup>[7]</sup>他们使自然神学通过这样的证据和研究发展他们对创世的圣经证明的思考，因为这是《创世记》的“宇宙论故事”首先记载的。<sup>[8]</sup>同时，如巴西尔对那个宇宙故事的注释——其他卡帕多西亚教父，包括他的兄弟尼撒的格列高利和纳西盎的格列高利，为此称赞巴西尔<sup>[9]</sup>——所详尽阐明的，他们敏锐地意识到对宇宙的经验科学思考不得不在严格的界限内进行，首先因为即使基于仔细的观察，它也无法构建一个有效而一致的目的论。科学家和哲学家都“不知道如何使自己上升”到那样的目的论<sup>[10]</sup>，就算卡帕多西亚教父在别的地方坚持认为目的论作为自然神学的一部分也是有效的，亦不例外。<sup>[11]</sup>

250

在巴西尔的《创世记》注释中，两位格列高利尤其频频称赞，并且一有机会就时时践行的，就是对上帝的始终如一的确定<sup>[12]</sup>，根据基督徒和犹太人共有的圣经部分，上帝“创造天地”<sup>[13]</sup>，根据基督徒独有的圣经部分，上帝就是父、子和圣灵<sup>[14]</sup>，这两位上帝是同一位。因为无论是《创世记》的“上帝”之名，还是信经里的“一”这个词，都不能理解为“只是指父，就它的意义来说要理解为指子与父”，以及圣灵。<sup>[15]</sup>尼撒的格列高利解释说，无论他何时提到“唯一的上帝”，他的意思都是说“不变、永恒本性上理解的一，真正的父，独生的子和圣灵”。<sup>[16]</sup>基于《创世记》的故事，甚至基于自然神学，创世本身的经世计划可以看作发生在一系列的神圣活动中，每一组造物都比前面的造物高级，从无生命的物体上升到植物，到动物，再到人类。<sup>[17]</sup>（在某种意义上，天使高于所有这些造物，但由于某种原因，宇宙创造故事并

没有明确提到天使的被造。)<sup>[18]</sup>而造物主上帝必须被确认为三位一体，“父、子和圣灵永恒地彼此同在于完全的三位一体中，在整个造物之前，在一切世代之前，在任何高尚的思想之前。”<sup>[19]</sup>不能非常准确地造物主与受造物之间作出区分，导致“将敬虔的理论完全变为一种无政府状态和民主独立”，于是，造物主的主权受到损害，最终分解为散落于宇宙的各种神祇。<sup>[20]</sup>卡帕多西亚教父的三一神论正是为了反对这样的“多元主义”——它只是多神论的一种委婉的说法而已。

在卡帕多西亚教父的体系中，就如在基督教思想史的其他体系中一样，不论是比他们早的还是迟的，即便当问题是圣灵论时，捍卫那一教理的重点在于确定道和上帝之子就是“宇宙的造物主”，而不只是创世的“工具”。<sup>[21]</sup>一个自明之理就是，上帝“在创世活动中，并不需要质料或者部件或者自然工具”。它很可能源于自然神学中的上帝观，并且显然是卡帕多西亚教父与他们的对手都主张的观点。<sup>[22]</sup>但从这一自明的自然神学前提，双方得出关于创世论的完全相反的三位一体神学的结论：一方的“理论认为，那道从无造出我们以及一切造物，他本身也是出于无”，因而必然推出的观念是“独生者从无生成”；<sup>[23]</sup>卡帕多西亚教父将这种教理称为“可怕的、渎神的话”<sup>[24]</sup>，与此相反，另一方主 251  
张“作为创造主的道与世界的普遍躯体之间”存在一种根本的形而上学的“区别”。<sup>[25]</sup>为支持第一种结论，欧诺米争辩说（据尼撒的格列高利记载）：“如果你承认必须相信道这位上帝是永恒的，那你就必须同意被造的事物也是永恒的。”<sup>[26]</sup>但正统结论在反驳这样的论点时，对“道上帝”和“受造事物”之间的形而上学地位作出截然区分，指出：“子的出生没有落在时间之内，就如创世也不是在时间之前，所以，分割不可分者，又宣称有一个时间万有的造主是不存在的，将这个错误的观念插入宇宙的创造源泉中，这绝不可能是对的。”<sup>[27]</sup>

《约翰福音》第一句说，起初道就已经存在（太初有道）<sup>[28]</sup>，然后几乎是紧接着说：“万物是借着他造的。”<sup>[29]</sup>将《约翰福音》的这两句话结合起来看，它显然是在对《创世记》开头句：“起初上帝创造天地”<sup>[30]</sup>作出注释。几乎紧接着这话的是“上帝说”，借他的道说话。<sup>[31]</sup>尼撒的格列高利明白 *arche* 的这种用法，说：“道上帝不仅是在太初的那一位，而且他本身就是太初。”<sup>[32]</sup>应当同时指出，卡帕多西亚教父对

道是太初的这种用法不是与三位一体里圣位格之间的关系相关——因为根据卡帕多西亚教父的三位一体神学，唯有父是那独一太初<sup>[33]</sup>——而是专门与造界有关，这是《创世记》和《约翰福音》都谈论的主题。因此，使用西方拉丁的专门三一论术语指三位一体的“*opera ad extra*”（外在的，对被造物的作为），而不是“*opera ad intra*”（内在的作为）。<sup>[34]</sup>尼撒的格列高利吸取《约翰福音》和《创世记》里他认为唯一可能对三位一体与创世之关系进行正统概念化的内容<sup>[35]</sup>，确定他自己与他对手之间的共同根据，他作出如下推理：“由于万物都属于上帝，而子就是上帝，所以可以把造物界看作与神性相反的；另一方面，由于独生者是宇宙本性之外的东西（即使那些反对真理的人也不否定这一点），必然可以推出，子也同样是造物界的对立面，除非圣徒的话，即证明‘万物是借着他造的’<sup>[36]</sup>这话是不对的。”<sup>[37]</sup>在同一篇论文的前面部分他还认为可以将他的论证基于他称为“凡是接受我们敬虔的话的人都会支持的教义”。<sup>[38]</sup>所以，作为造主道，上帝之子“与父的关系就如话语与心灵的关系”，是“内在地存在于真事物之中”，因为一切都在道中被结合起来。<sup>[39]</sup>因此，在上帝那里，言语与行为，道作为话语与道作为理性相一致。<sup>[40]</sup>因为坚持这样的否定法原则“与真宗教相符”：在对造物说话时，上帝不是按人的方式说；道作为上帝位格的话语和理性，在本体论上与一切造物相反。<sup>[41]</sup>

关于上帝之子是造物主还是受造物存在长期争论，当这种争论于4世纪60年代和70年代转向密切相关但绝不等同的圣灵与受造界关系的问题时，三位卡帕多西亚教父的作品在那一发展过程中占据核心地位：<sup>[42]</sup>尼撒的格列高利的《关于子和圣灵的神性的布道》（*Sermon on the Deity of the Son and Holy Spirit*）<sup>[43]</sup>、纳西盎的格列高利《神学演讲录》的第五篇也是最后一篇<sup>[44]</sup>、凯撒利亚的巴西尔的《论圣灵》。<sup>[45]</sup>巴西尔既开创了对创世六日的逐字逐句解释，也写作了4世纪最杰出的关于圣灵的希腊语作品。《创世记》宇宙论的表述“上帝的灵运行在水面上”<sup>[46]</sup>为他提供了去发现圣灵论与创世论之间关系的否定性说明的必要性和可能性。圣灵是“属乎上帝的”，但其含义不同于造物是“属乎上帝的”；圣灵是上帝的“气”和“口”，但不同于用于造物身上时说的“气”和“口”。所以，他使读者相信，“密切关系得以显



明，不可言喻之存在的方式得到保障。”<sup>[47]</sup>因而“上帝的灵”是“特别的名，圣经最喜欢用来称呼圣灵的名”，<sup>[48]</sup>由此巴西尔总结道：“圣灵总是意指‘上帝的气息’，他成全了神圣而至福的三位一体。”<sup>[49]</sup>

与父和子一样，圣灵也超越于一切受造物。<sup>[50]</sup>然而，与父和子亦一样，在某种程度上圣灵可以通过希腊人的自然神学，以及他们对“宇宙理智”的直觉和诸如此类的东西认识<sup>[51]</sup>——根据卡帕多西亚教父，他们不借助于明确的启示，却比犹太人中的撒都该派、异端分子更好地认识圣灵，后者不顾他们自己圣经的见证，一概拒斥圣灵论。<sup>[52]</sup>三位一体第三位格的地位或许甚至比第二位格更依赖于关于创世论的定义，因而也依赖于某种自然神学的说明。数算体系“设计出来作为指示事物数量的一个符号”，但由于被错误用于圣灵论，导致说到圣灵时称之为“第三”，因而多少有点低一等的感觉，尽管“无物因为数的增加而经历[实质性的]变化”这一原则即使在自然神学中也是对的。<sup>[53]</sup>对圣灵与作为偶然造物的宇宙的亲密关系的最著名的赞美出于一位拉丁基督徒诗人，而不是希腊人，出自9世纪，而不是4世纪，诗名就叫“Veni Creator Spiritus”（来吧，创造主圣灵）。<sup>[54]</sup>但是，正是希腊礼仪而不是拉丁礼仪，尤其是刻着凯撒利亚的巴西尔之名的希腊礼仪，将“创造主圣灵”这个概念从宇宙扩展到圣餐，在呼求圣神祷词里求告：“现在请将你的灵，那全圣者派来，降到我们身上，降到这里发出的这些礼物身上，叫这饼成为有福的、成圣的，显明为我们的主、上帝、救主耶稣基督的可敬的身体。阿门。”<sup>[55]</sup>就如注释这一礼仪的一篇文章所概括的：“祝圣是圣灵的工作，他将会众和礼物都转化了。”<sup>[56]</sup>将圣餐转化的工作归于对圣灵的祈求，而不是背诵惯常的话“这是我的身体”和“这是我的血”，也成为东方与西方争论的一个焦点。<sup>[57]</sup>

325年尼西亚信经和381年尼西亚—君士坦丁堡信经对上帝独一性的断言都加上了一个同位语，称之为“全能的万物创造主”，用了希腊词“pantokratōr”，这个词可以用作形容词，也可以作为实体名词；<sup>[58]</sup>不论哪种用法，这个称呼虽然不是专门，却主要是犹太教和基督教的，“在七十士译本里对它的用法有大量典据”（超过一百处），但在古典资料里用到它的文献相对较少。<sup>[59]</sup>卡帕多西亚教父也将他们为其否定神学里上帝论设计的范畴用于这个名称<sup>[60]</sup>，但非常小心地指明它是一个

“关系性”名称，而不是“绝对”名称：“所以，当我们听到‘pantokratōr’这个名时，我们的理解是，上帝在存有中包含一切可理知之事，以及具有质料本性的事物，……使万物能够存在，由那种无所不包的权柄控制。”<sup>[61]</sup>巴西尔曾说：“我们打算将世界作为一个整体来研究，思考宇宙时不是按照这世界的智慧思考，而是根据上帝所愿意的方式，上帝愿意亲自说话，不打任何哑谜启发人。”<sup>[62]</sup>当我们理解这样的话时，也同样必须在心里保守他们的否定神学。虽然巴西尔轻蔑地提到“这世界的智慧”，但绝非要排除他本人在阐释《创世记》宇宙论时就引入的大量科学资料，不予考虑，尼撒的格列高利也为此称赞他。<sup>[63]</sup>另一方面，巴西尔提到上帝“亲自说话，不打任何哑谜”，这也不是要使基督教创世论关于“万物全能的创造主”的语言成为普遍的否定法则的例外，关于上帝的所有语言都不是要描述上帝的本质，而是描述在什么条件下可以把上帝设想为存在的；<sup>[64]</sup>因为“pantokratōr”不是一个“绝对”名称，而是一个“关系”名称。

然而，提到上帝的“言说”，意在为批判智力（critical intelligence）提供辩护，包括它的思考和圣经注释，如巴西尔在《论圣灵》里所描述的：“要认为神学里用的术语具有最重要意义，努力在每个短语和每个字词里寻找隐秘含义，”<sup>[65]</sup>这就是卡帕多西亚教父在注释创世六日时和在其他地方始终坚持做的事。<sup>[66]</sup>由于他们确实必须依赖于希腊译本，所以他们把诸如七十士译本、阿奎拉译本、西玛库斯译本看作《创世记》的希伯来文本的可替代译本。<sup>[67]</sup>诸如“生育”这样的圣经术语要深入考察，因为它们对创世论以及三位一体理论有影响。<sup>[68]</sup>对这些理论来说基本上来自圣经之外的术语，比如“因果关系”，也同样给予考察。<sup>[69]</sup>但这样的语言学考察，目的主要不是语言学的，而是哲学和神学的。如尼撒的格列高利所说：“我们认为，上帝的真权柄、权威、统治和主权不在于字词，因为若是那样，那每个发明字词的人就可以自称为与上帝享有同等的荣耀了。”<sup>[70]</sup>因此，不论人对字词的用法可能是什么，一种好的神学，自然的或者启示的，都要求遇到“被”（to be）这个词用于造物时必须理解为“被造”——也就是说，不拥有一个独立的实在。<sup>[71]</sup>这样，上帝就是“pantokratōr”和“万物的创造主”，就“没有造出任何不必要的，没有忽略任何必要的”。<sup>[72]</sup>因为一切受造实在

的最终依据“在上帝的预知里”。<sup>[73]</sup>这就是上帝，他作为“创造万物的全能者”，也充满宇宙，但完全没有与之等同。<sup>[74]</sup>

尼西亚和尼西亚—君士坦丁堡信经，以及卡帕多西亚教父作为尼西亚信仰和“宇宙论故事”的阐释者<sup>[75]</sup>，不只是关心“万能创造者”这样的词，而且也关注后面的话：“可见不可见的万物。”这种关注不仅表现在他们一丝不苟地注意科学资料上，而且表现在他们的自然神学和教理神学中。<sup>[76]</sup>虽然玛格里娜决定将最主要的权威归于“圣经，视之为一切教义的法则和尺度”，不论神学的还是哲学的<sup>[77]</sup>，但那似乎并不妨碍她引用哲学的证明和说明方法。<sup>[78]</sup>这些方法就是她用来描述宇宙图画的方法：“我们用敏锐的心眼看见这一切，我们不可能不通过这样的景象知道，有一种神圣权能，以技艺和智慧运作，显现在这个真实的世界，渗透到每一部分，将这些部分与整体结合起来，通过部分成全整体，用一种单一的全面控制的力量包围宇宙，然而永不改变他所处的位置。”<sup>[79]</sup>因此，她基于可见的和不可见的万物阐述她的创世论，这既与自然权威一致，也与启示权威相符。

玛格里娜认为“万物”是一个整体，内在于构成部分之中——这种观点通过她的解释，在自然神学范围内似乎也可以接受。这是启示神学的基础，因此圣经里将基督等同于“上帝的义”<sup>[80]</sup>的话成为以下断言的依据：“不论你看作为整体的宇宙，还是看构成并成全整体的世界的各个部分，所有这些都是父的作品。”<sup>[81]</sup>因为“没有上帝的眷顾和护佑，整个受造本性……”不可能“合成一体”，是基督，“造物主道，独生的上帝”，将他“各式各样不同的怜悯依据恩惠接受者不同的类型和特点分配给他们，按每个个体的要求，符合各自的需要”。<sup>[82]</sup>不过，对任何“有心灵洞察力、接受过教化能理解诸天现象”的人来说，这种基督中心论观点的前提仍然保留一种源于自然神学也“出于哲学”的见解——在这里确实似乎提到哲学本身，而不是如它有时候所指的那样，指基督教教理神学，甚至指隐修主义。<sup>[83]</sup>这样的人已经学会“凝视整体的和谐”。<sup>[84]</sup>正是基于这样的观察，尽管“*stoicheia* 中各不相同”，人却能“在每个构成整体框架的事物中，认识到对其自然的对立面的依承”。<sup>[85]</sup>巴西尔是作为《创世记》展示的世界起源的阐释者在讲话，但他也吸收了柏拉图的形相论。他说，上帝“根据形式创造质料，

这是出于上帝的意愿赋予它的”，又说，上帝“最终用不可分的粘合剂将宇宙所有不同部分结合起来，在它们之间确立非常完美的共契与和谐，就是最远的事物看起来也联结在同一个普遍的统一之中。”<sup>[86]</sup>“所有受造物”中这种和谐和亲密是由于“它们同等地从非存有生成”直接导致的。<sup>[87]</sup>

宇宙中，没有任何受造物是不必要的，没有任何必要物被忽略。<sup>[88]</sup>宇宙的各个组成部分之间对称、和谐而亲密，但是所有这些赞美不应当使卡帕多西亚教父的创世论的一个核心观点，即受造世界的偶然性观点变得模糊不清。<sup>[89]</sup>他们的争论既反对必然也反对时运，这不仅保护他们避免随机论，那会使宇宙整体观念重新陷入混乱，而且也使他们避免另一极端即宇宙必然性，这种必然性被认为是一条铁律，就是万能的造主也无能为力<sup>[90]</sup>，史坦利·杰凯在吉福德讲座中称之为“亚里士多德的必然主义”（如他所解释的，那不只是亚里士多德的）。<sup>[91]</sup>因为如杰凯在概述卡帕多西亚教父共有的——虽然没有明确提到他们——的否定词方法论时指出的，“有神论者也知道，宇宙必然比他所能想象的更加奇怪，因为他知道他永远不可能了解造物主在创造世界时的自主选择，人在这个世界里同样是一个偶然的组成部分。”<sup>[92]</sup>卡帕多西亚教父思想中的奇迹观念支持这一偶然论，这似乎有些不可思议。<sup>[93]</sup>在卡帕多西亚教父的圣徒传中，他们遵循标准的基督教范式，不仅赞扬圣徒的敬虔，而且称赞他们的神迹，即使这些圣徒恰好就是他们自己的家族成员。<sup>[94]</sup>同时，他们敏感于护教的困惑，这些困惑是由于对比据说发生在圣经时代的许多神迹与后圣经时代的（相对）缺乏神迹所产生的。<sup>[95]</sup>因此，他们解释说，这样的行神迹的恩赐是根据个人的信心程度而赋予的，“信心小的，这种恩赐也小，在信心上有充足的自由空间的，所给予的恩赐也大。”<sup>[96]</sup>他们还力图将那种尴尬转化为建构性用途，将神迹，过去的或者现在的，解释为神圣本性的主权和被造本性的偶然性之标记。“你是否不相信神迹呢？”尼撒的格列高利问。“我欢迎你的不信。因为就是由于你认识到我们所说的话超越了信念，所以你承认神迹是超越本性的。”<sup>[97]</sup>在上帝，意志与行为之间没有任何分别，因为“上帝通过一种意愿的行为创造万物”，上帝的意愿始终主宰着它们，而它们反过来仍然是偶然的。<sup>[98]</sup>在上帝的经世计划中，道成肉身比

任何神迹更加清楚地证明了上帝的主权。<sup>[99]</sup>

因而，用巴西尔的自明表述来说，“上帝的道就是受造之物的本性。”<sup>[100]</sup>或者同一篇注释里稍早所说的：“上帝说出的一个词创造〔事物〕的本性，这一命令是引导造物将来轨迹的一个方向。昼与夜只有一次创造<sup>[101]</sup>，自此之后它们就一直不停地更替，将时间分为相等的部分。”<sup>[102]</sup>或者他兄弟格列高利的阐述：“现在生长在地上的一切始终持续，因为从最初的创造播种了种子。”<sup>[103]</sup>这是因为“神的技艺和权能被种在一切存在之物的本性之中。”<sup>[104]</sup>不过，这样的阐述绝不是泛神论的，因为通过与三一上帝的永恒性作最大可能的形而上学对比，“受造界就它自身的本性而言，完全不同于造物主的事物，它绝不可能接近那个纯粹先于时间的世界，但是我们相信，没有任何事物阻止它有一个自己的 *arche*，”<sup>[105]</sup>因为在新约的否定措辞中，它是“从不可见的事物”所造的。<sup>[106]</sup>此外，它是“在独生上帝有意愿的时候”造的，而不是在其他任何时候：“菜蔬、果实、动物的生产、人的形成——所有这些都是各自适宜于造主的智慧的那个时间出现的。”<sup>[107]</sup>因此，上帝的知识和主权不仅延伸到作为整体宇宙的偶然性，而且延伸到宇宙中各种具体事物各自的偶然性。<sup>[108]</sup>按照造物主的旨意，这些具体事物都是独特的。<sup>[109]</sup>也由于造物主的意愿和权能，每个元素都同样“局限在界限之内”。<sup>[110]</sup>如玛格里娜所说的：“上帝意愿的发动在他喜欢的任何时刻成为一个事实，意向同时就在本性中成为现实。”<sup>[111]</sup>

258

造物界的这种偶然性被视为基督中心论，根植在基督的形而上学实在中，新约论到他时说：“万物靠他而结合为一个系统。”<sup>[112]</sup>① 根据尼撒的格列高利，亚当最初的受造是用地上尘土塑形，又靠上帝吹气得生命，这受造已经传递“一种同等地延伸到整个造物界的单一恩典”。<sup>[113]</sup>堕落和救赎之后，如他在同一篇论文后面所说，被钉十字架的基督“将万物结合于自身，使它们为一，通过自己将现存之物各不相同的本性纳入统一与和谐之中”。事物这种状态的形而上学根基是：“万物的眼睛凝视着他，他是整个造物界的中心，造物在他里面找到自己的和谐。”<sup>[114]</sup>这暗示，通过谈论“领会基督之爱的长阔高深<sup>[115]</sup>，认识

① 参和合本圣经译文“万有也靠他而立”。——译者注



它，尽管它在知识之外”<sup>[116]</sup>，保罗“以十字架的形象描述支配宇宙并将它结合起来的权能”。<sup>[117]</sup>巴西尔把保罗的另一句话“因为万有都是本于他、倚靠他、归于他”<sup>[118]</sup>，用于作为道和上帝之子的基督——而不是如奥古斯丁那样用于三位一体的三位格<sup>[119]</sup>，巴西尔由此阐明那条基督中心论原则的意思：“因为正是‘从他’，存在之万物才根据上帝父的意愿获得存在之因。<sup>[120]</sup>‘倚靠他’万物拥有自己的持续性和结构；因为他创造了万物，分别分配给它们健康和自我保存所必不可少的东西。因此，万物都‘归于他’，以不可遏制、无以言喻的爱凝视创造并维持他们生命的主。”<sup>[121]</sup>没有造物主道，受造物不可能结合在一起，是他将自己的仁慈分配给所有受造物。<sup>[122]</sup>“一切受造物”的意思就是所有受造物：“地是稳定的，没有不可变的；天则相反，因为它没有可变性，所以它也没有任何稳定性。由此上帝的权能将变化与稳定交织，将运动与那不会变化的事物结合，借着这种属性的互置，能同时使它们既彼此密切相关，又全都远离神祇的概念。”<sup>[123]</sup>正是作为可见造物的“地”与作为不可见造物的“天”之间的这种区别，更重要的是它们两者与“神祇”之间的本体论区别，信经在开头的话里作了表达：“我们信唯一的上帝，全能的父，创造天地和可见不可见之万物的主。”<sup>[124]</sup>

通过阐明创造天地的主就是“万物”（不仅包括“可见之物”也包括“不可见之物”）的造物主，正统信经以及捍卫它的所有卡帕多西亚教父提出了他们教导的宇宙是一个偶然的造物这一学说的决定性例证：天使论。<sup>[125]</sup>卡帕多西亚教父拒斥任何这样的观点：在基督宗教中，准确的阐述应当被认为比崇拜更加重要<sup>[126]</sup>，在与这种拒斥保持一致的同时，他们不断地强调这种理论中包含的具体宗教内容，甚至在他们最富论辩性和最富思辨性的作品中也是如此强调。<sup>[127]</sup>因此，正是在一篇反驳欧诺米的论辩性作品中，巴西尔提出一个使人想起守护天使<sup>[128]</sup>的观点，即“每个信徒都有一位天使相伴”。<sup>[129]</sup>天使与圣灵之间有密切关联。一个主教要将他的会众看作“由圣灵传到你手上，由天使向你显现”。<sup>[130]</sup>天使的圣洁也是源于圣灵的恩赐。<sup>[131]</sup>是圣灵赋予他们“恩典，使他们的位格（*hypostasis*）得以成全和完全”。<sup>[132]</sup>因此，天使论为人的道德提供了一种典范，为苦修戒律提供了指南<sup>[133]</sup>，这种戒律被定义为“过更神圣生活的技艺和手段，教导那些仍然住在身体里的人过一



种接近于无形体的生活”。<sup>[134]</sup>那种苦修生活方式是“对天使生活的一种模仿”，就如玛格里娜所过的生活。<sup>[135]</sup>天使是提醒人要记得宗教诫命，要谨守人的有限性——这种身体性的存在，使人的言说，甚至祷告和崇拜的言说，都具有种种局限性——因而也提醒人谨记关于否定语的诫命。<sup>[136]</sup>《约翰福音》说：“从来没有人看见上帝”<sup>[137]</sup>，这条排斥性原则既适用于人性，也适用于他们非质料性的存在。<sup>[138]</sup>神圣存有的内在奥秘同样超越于他们的理解能力。<sup>[139]</sup>他们还表明，对上帝的渴望，不是这样的身体存在，而是受造性；因为天使也必须找到“世上每一种善的源泉、开端和非造的供应，整个造物界〔包括天使〕所渴望的对象，带着与至高存有的某种联系和对它的分有向它靠近，只有通过分有最初的善才能向它靠近”。<sup>[140]</sup> 260

保罗《歌罗西书》的一段重要经文被援引以证明卡帕多西亚教父思想的天使论，这段话把事物分为“能看见的和不能看见的”。<sup>[141]</sup>当玛格里娜谈到“‘天上’无形体的天使界”时，她是在直接讨论《腓立比书》的一段经文<sup>[142]</sup>，也是在回应这一段经文。<sup>[143]</sup>纳西盎的格列高利明确引用它支持超越“质料和可见对象”走向“整个世界，即‘可见不可见’之物的世界”。<sup>[144]</sup>巴西尔认为这话是说：“各种德性或者众天使或者尊贵的天使长充满这个不可见世界的本质，如保罗教导我们的。”<sup>[145]</sup>它教导他要“荣耀造主，万物都是借着祂造的，可见的，不可见的，主治的，掌权的，有位的，执政的，所有其他不可名状的理性本性。”<sup>[146]</sup>尼撒的格列高利不时引用这段话证明这样的主题：“一切存有最终分为可理知但不可见的实在和经验而可见的实在。……理性又将不可见者分为非受造的和受造的，从推理上理解，非受造的就是那产生造物界的，受造的就是那将自己的起源和力量归于非受造者的。”因此，在“对一切存有的最终划分”中，上帝和天使位于一边，而人和兽以及无机界在另一边。<sup>[147]</sup>但稍后，在同一篇论文中，格列高利援引同一段话将三位一体的上帝划在一边，所有在那段话里列举的不可见实在（“有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的”）归于另一边，两者之间有分别。<sup>[148]</sup>

天使虽然也是不可见的，但仍属于“万物”，借着基督造的并在他里面，因而天使是偶然造物界的一部分，而不是神圣实在的部分，承 261

认这一点就使它成为三一论的一个观点，反驳阿里乌“天使基督论”试图将基督划为一个天使。<sup>[149]</sup>以赛亚在预言基督的道成肉身和降生时，给予他“全能策士的天使”之名<sup>[150]</sup>，这个术语“以清晰而无可置疑的词表示他人性的经世计划”<sup>[151]</sup>，而不是他在三位一体中与父和圣灵共同的神性。<sup>[152]</sup>虽然经世与神学之间的这种分别可能是这种认信中的首要含义，或者肯定是最关键的含义，但卡帕多西亚教父仍然想要并最终出于同样的原因把形而上学阐释清楚。后来在同一篇作品里——其中第一卷提出“将一切存有最终划分为可理知的实在”（包括上帝和天使）和“经验实在”这个主题<sup>[153]</sup>——尼撒的格列高利准备以某种基本方法推敲那一主题，甚至对天使及他们的“清白明显的理智”宣称：“如果我们以那真是者的威严衡量他们的理解力，可以说，即使有人大胆地说，就是他们的理解力也并非远比我们自己的软弱更高级，这样的推测还是属于可能的范围之内。因为介于非受造本性与受造 *ousia* 之间将其分开的屏障宽广而不可逾越。”<sup>[154]</sup>这里他走得更远，越过他原来所说的对实在的“最终划分”，走到真正终极实在的划分，“非造本性”与“受造 *ousia*”之间的划分；天使论明确地把他们定位于后一类，确定他们的存有是偶然造物界的一部分，所以这种理论对澄清这个问题起了主要作用。

卡帕多西亚教父的自然神学时时引导他们走向关于存有的巨链的理论：<sup>[155]</sup>“与上帝相似的是那些属理智的，唯有心灵才能理解的本性；而所有那些感官能够感知的，则完全在上帝之外，其中离得最远的是那些完全没有灵魂和运动能力的事物。”<sup>[156]</sup>不仅神圣启示，而且“人类生活中简单明白的证据”也支持这样的论题：“上帝的经世计划在我们之外”<sup>[157]</sup>，天使的世界和柏拉图形相的世界“由圣灵掌管”。<sup>[158]</sup>但是对天使界更深入的思考——因为这样的思考是由启示赋予的——使人认识到，他们的存在和他们的统一“源于可称颂的圣三位一体”。<sup>[159]</sup>此外，这种认识不得一般化为一种普遍的本体论原则：三位一体是“一切美善之物”的源泉<sup>[160]</sup>，因为用新约的话说，正是三位一体上帝，他“在众人里面运行一切的事”。<sup>[161]</sup>不仅天使和人类——分有理性本性——而且非理性造物，事实上一切造物都可以被称为美善，可以说“以其自己的方式在美善里得成全”。<sup>[162]</sup>因此，宇宙作为一个整体在它

的每一部分中，宇宙作为受造界是“技艺的作品，展现出来叫所有人看”。<sup>[163]</sup>但是它的美善植根在它作为“造物界”的神圣目标中。<sup>[164]</sup>因此，如果基于自然神学得出这样的结论，有某种方法通过直接类比从人关于宇宙中美善的标准转向上帝的美善标准，那就会是一个错误结论。上帝是“至高的艺术家”，他视为美善的东西具有这样的性质：“在自己的完全中呈现技艺的全部恰当性，倾向于目标的效用性。”<sup>[165]</sup>由此再一次表明，是超越者保存了内在者，是造物主完善了造物界，是信心成全了推理。<sup>[166]</sup>

### 注释

- [1] *Symb. Nic.* (325) (Alberigo-Jedin 5)
- [2] *Symb. Nic.-CP* (Alberigo-Jedin 24)
- [3] See p. 245
- [4] *Gr. Nyss. Eun.* 1. 383 (Jaeger 1; 139)
- [5] *Prestige* 1923, 476—485
- [6] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46; 68—69)
- [7] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 19 (Jaeger 2; 114)
- [8] *Gr. Nyss. Beat.* 3 (PG 44; 1228)
- [9] *Gr. Nyss. Hom. opif. pr.* (PG 44; 125); *Gr. Naz. Or.* 43. 67 (PG 36; 585)
- [10] *Bas. Hex.* 1. 4 (SC 26; 102)
- [11] See pp. 152—154
- [12] *Gr. Nyss. Or. catech.* 18. 4—4 (Mérider 94—96)
- [13] 创 1; 1
- [14] 太 28; 19; 林后 13; 14
- [15] *Gr. Nyss. Ref.* 20—21 (Jaeger 2; 320—321)
- [16] *Gr. Nyss. Cant.* 8 (Jaeger 6; 257—258)
- [17] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46; 57—60)
- [18] See p. 117
- [19] *Gr. Nyss. Maced.* (Jaeger 3—I; 98)
- [20] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 3—4 (Jaeger 2; 108)
- [21] *Bas. Spir.* 2. 4 (SC 17; 262)
- [22] *Gr. Nyss. Ref.* 68—69 (Jaeger 2; 340—341)
- [23] *ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 1—2 (Jaeger 2; 185)
- [24] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 25 (Jaeger 2; 195)
- [25] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 59 (Jaeger 2; 207)
- [26] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 6. 60 (Jaeger 2; 207)

- [27] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 381 (Jaeger 1: 138—139)
- [28] 约 1: 1
- [29] 约 1: 3
- [30] 创 1: 1
- [31] 创 1: 3
- [32] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 191)
- [33] Bas. *Ep.* 125. 3 (Courtonne 2: 34)
- [34] Gonzalez 1938, 280—301; *DTC* 13: 646—647
- [35] 约 1: 3; 创 1: 3
- [36] 约 1: 3
- [37] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 5. 31 (Jaeger 2: 171)
- [38] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 50 (Jaeger 1: 240)
- [39] Gr. Naz. *Or.* 30. 20 (SC 250: 266—268)
- [40] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 73)
- [41] Bas. *Hex.* 3. 2 (SC 26: 192—194)
- [42] Hanson 1988, 676—737
- [43] Gr. Nyss. *Deit.* (PG 46: 553—576)
- [44] Gr. Naz. *Or.* 31 (SC 250: 276—342)
- [45] Bas. *Spir.* (SC 17: 250—530)
- [46] 创 1: 2
- [47] Bas. *Spir.* 18. 46 (SC 17: 408)
- [48] 创 1: 2
- [49] Bas. *Hex.* 2. 6 (SC 26: 166—168)
- [50] Bas. *Spir.* 22. 53 (SC 17: 440)
- [51] Pl. *Phd.* 97c—d
- [52] Gr. Naz. *Or.* 31. 5 (SC 250: 282—284)
- [53] Bas. *Spir.* 18. 44 (SC 17: 402—404)
- [54] See p. 304
- [55] *Lit. Bas.* (Brightman 329—330)
- [56] Kallis 1989, 132
- [57] *LTK* 3: 935—937
- [58] Lampe 1005
- [59] Kelly 1950, 136
- [60] See pp. 42—49
- [61] Gr. Nyss. *Ref.* 126 (Jaeger 2: 366)
- [62] Bas. *Hex.* 6. 1 (SC 26: 326)
- [63] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 125)
- [64] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 142—144 (Jaeger 1: 266—267)
- [65] Bas. *Spir.* 1. 2 (SC 17: 252)
- [66] See pp. 220—230
- [67] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 69); Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 80)
- [68] Gr. Nyss. *Ref.* 89—94 (Jaeger 2: 348—350)
- [69] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 28—29 (Jaeger 2: 196)
- [70] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 291 (Jaeger 1: 312)

- [71] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 154 (Jaeger 2; 102)
- [72] Bas. *Hex.* 8. 7 (SC 26; 470)
- [73] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 29 (PG 44; 233)
- [74] Gr. Naz. *Or.* 16. 16 (PG 35; 956)
- [75] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44; 68)
- [76] See pp. 99—104
- [77] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 49)
- [78] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 64)
- [79] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 25—28)
- [80] 耶 23; 6; 林前 1; 30
- [81] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 4. 34 (Jaeger 2; 147)
- [82] Bas. *Spir.* 8. 19 (SC 17; 312)
- [83] See pp. 177—182
- [84] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 71)
- [85] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 402 (Jaeger 1; 143—144)
- [86] Bas. *Hex.* 2. 2 (SC 26; 148)
- [87] Gr. Nyss. *Or. catech.* 39. 6 (Mérider 188)
- [88] Bas. *Hex.* 8. 7 (SC 26; 470)
- [89] Unterstein 1903, 45—47
- [90] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 3 (Mérider 26)
- [91] Jaki 1978, 39
- [92] Jaki 1978, 278
- [93] Grant 1952, 210—211
- [94] Gr. Naz. *Or.* 8. 16—18; 18. 36 (PG 35; 808—812; 1033)
- [95] Gr. Naz. *Or.* 43. 35 (PG 36; 544)
- [96] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I; 413—414)
- [97] Gr. Nyss. *Or. catech.* 13. 2 (Mérider 74)
- [98] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 228—232 (Jaeger 1; 292—293)
- [99] Gr. Nyss. *Or. catech.* 24. 2 (Mérider 112)
- [100] Bas. *Hex.* 8. 1 (SC 26; 428—430)
- [101] 创 1; 5
- [102] Bas. *Hex.* 4. 2 (SC 26; 250)
- [103] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 549 (Jaeger 1; 386)
- [104] Gr. Nyss. *Hom. opif.* I. (PG 44; 128)
- [105] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 183 (Jaeger 1; 139)
- [106] 来 11; 3
- [107] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 5 (Jaeger 2; 216—217)
- [108] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 435 (Jaeger 1; 353—354)
- [109] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 123—124 (Jaeger 2; 92—93)
- [110] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44; 104)
- [111] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 124)

- [112] 西 1: 17 277)
- [113] Gr. Nyss. *Or. catech.* 6. 4 (Mérider 36) [135] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—1: 382)
- [114] Gr. Nyss. *Or. catech.* 32. 6—8 (Mérider 146—148) [136] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 391 (Jaeger 1: 340)
- [115] 弗 3: 18 [137] 约 1: 18
- [116] Ladner 1955, 88—95 [138] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 87)
- [117] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 40 (Jaeger 2: 121—122) [139] Gr. Naz. *Or.* 29. 8 (SC 250: 192)
- [118] 罗 11: 36 [140] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 272—274 (Jaeger 1: 106)
- [119] Aug. *Trin.* 1. 6. 12 (CCSL 50: 41) [141] 西 1: 16
- [120] Edsmann 1939, 11—44 [142] 腓 2: 10
- [121] Bas. *Spir.* 5. 7 (SC 17: 274—276) [143] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 69)
- [122] Bas. *Spir.* 8. 19 (SC 17: 312) [144] Gr. Naz. *Or.* 28. 31 (SC 250: 170)
- [123] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 1. (PG 44: 129) [145] Bas. *Hex.* 2. 3 (SC 26: 148)
- [124] *Symb. Nic.-CP* (Alberigo-Jedin 24) [146] Bas. *Spri.* 16: 38 (SC 17: 376)
- [125] Danielou 1944, 152—182 [147] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 270—271 (Jaeger 1: 105—106)
- [126] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 9. 54 (Jaeger 2: 284) [148] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 306—307 (Jaeger 1: 117)
- [127] Peterson 1964 [149] Werner 1941, 302—349
- [128] 太 18: 10 [150] 赛 9: 5
- [129] Gr. Naz. *Or.* 13. 4 (PG 35: 856) [151] See pp. 267—269
- [130] Gr. Naz. *Or.* 13. 4 (PG 35: 856) [152] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 9. 39 (Jaeger 2: 227)
- [131] Gr. Nyss. *Trin.* 7 (Jaeger 3—1: 12) [153] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 270—271 (Jaeger 1: 105—106)
- [132] Bas. *Spir.* 16. 38 (SC 17: 384) [154] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 67—69 (Jaeger
- [133] 太 22: 30
- [134] Gr. Nyss. *Virg.* 4 (Jaeger 8—1:



- 1: 245—246)
- [155] Lovejoy 1936, 24—66
- [156] *Gr. Naz. Or.* 38. 10 (PG 36: 321)
- [157] *Bas. Ep.* 189. 7 (Courtonne 2: 139)
- [158] Mateo-Seco-Bastero 1988, 353—379
- [159] *Gr. Naz. Or.* 6. 13 (PG 35: 740)
- [160] *Gr. Nyss. Maced.* (Jaeger 3—I: 109)
- [161] 林前 12: 6
- [162] *Gr. Nyss. Hex.* (PG 44: 92)
- [163] *Bas. Hex.* 1. 7 (SC 26: 114)
- [164] *Bas. Hex.* 4. 6 (SC 26: 270)
- [165] *Bas. Hex.* 3. 10 (SC 26: 238—240)
- [166] *Gr. Naz. Or.* 29. 21 (SC 250: 224)



## 救赎的经世

卡帕多西亚教父把宇宙定义为偶然造物，构成这个定义的一个重要部分是他们基于新约的话<sup>[1]</sup>断言，在时间和历史中道成肉身的基督是“宇宙真正的头”。<sup>[2]</sup>即使当他们提出他们的创造论时，也是指向他们所提出的道成肉身论：“全能的上帝能够降到人的低位，这比伟大而超自然的神迹更加清晰地证明了他的大能。因为按照上帝的权能行伟大而崇高的事，这总是符合上帝的本性并与之一致。听到经上说整个造物界，包括不可见的世界，是借着上帝的权能存在，是上帝旨意的实现，这并不使我们感到吃惊。但降到人的低位这是表现权能的无与伦比的例子——这种权能不受与其本性相反的环境的制约。”<sup>[3]</sup>同样，在他们的三位一体论中，他们也意识到能够设想，犹太教基于它在圣经里的启示知识，希腊主义基于它“天赋观念”的自然知识，都会在某种意义、某种程度上承认这样的论题：上帝既是一个道，也是一个“灵”。但是一旦论到“上帝的道变成人这样的经世计划（economy）”，无论是希腊主义，还是犹太教，都断然不认可，认为“这是根本不可信的事，与上帝完全不相配的话”。<sup>[4]</sup>基督教福音的特别信息说，道作为造物主，也是救主，这是自然理性知道的，或者无论如何根据自然理性可以知道；他成了肉身，“亲自穿戴了完全的人性”<sup>[5]</sup>，这是唯有靠启示才能认识的真理。同样，天使论不仅是他们宇宙论的组成部分，

也是他们经世计划论的组成部分。<sup>[6]</sup>

因此，在卡帕多西亚教父体系的框架内，就如在尼西亚信经的序列内一样，道成肉身论相对它之前的所有理论而言，占据着一个特殊的辩证位置。如卡帕多西亚教父所引用的，可以说信经通过开头所宣告的“我们信”，确认紧随其后的每件事，包括自然神学也可知的事，是信仰的对象。<sup>[7]</sup>新约对信仰的定义是“未见之事的的确据”。<sup>[8]</sup>因此，根据巴西尔，“心灵在看见可见的、经验可感知的事物之后，被引导到对不可见之事的沉思。”<sup>[9]</sup>然而，如今在尼西亚信经里所推出的似乎完全相反，因为通过道成肉身，心灵实际上从对不可见之事的沉思被引回到完全可见的、经验可知的事物上，从灵回到肉，从非时间的超越者回到历史的内在者。<sup>[10]</sup>心灵若是十分愿意用否定语说上帝是“不可领会的、不可思议的、不可言喻的实在，超越最伟大的荣耀”，现在却发现自己被道成肉身“惊倒了”，它对这个观念感到畏缩。<sup>[11]</sup>在旧约的经世计划里，上帝反常地运作原本就是他的特点。<sup>[12]</sup>虽然道成肉身是“上帝愿意亲自说话、不打任何哑谜来启示人”<sup>[13]</sup>的至高例子，但事实上悖论在新约启示里不是解决了，而是强化了。它的称呼“基督”，根据这悖论，并不是“与永恒的神性相关，而是与领受上帝的人相关，此人地上可以看见，并且[如旧约所说]‘与人类相联’<sup>[14]</sup>”；正是关于这个“领受了上帝的人”，新约转过来说断言说，“神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面”<sup>[15]</sup>——按尼撒的格列高利引人注目的说法，似乎一团火焰正要向下，而不是向上指示。<sup>[16]</sup>

为了虔诚地讨论这个悖论，而不试图从理性的角度来解决，希腊基督教思想传统虽然也在这个词一般和通常的意义上使用（就如我们这里一直所做的），但又区分了神学（研究上帝的神性理论）与经世学（研究上帝在处理人类与世界时通过创世，通过以色列的历史，最重要的是通过上帝之子道成肉身实行的历史管理的理论）。<sup>[17]</sup>在谈论上帝之子时，神学适用信经的语言描述他是“出于上帝的上帝，出于光的光”<sup>[18]</sup>，经世论适用于谈论“为了我们的得救”而发生的事件，以他的道成肉身为开端。<sup>[19]</sup>这些术语中只有第二个术语，即经世计划，在圣经里出现过，并且作为名词出现不到十二次。<sup>[20]</sup>不过，以“启示录”为标题的一些手稿里，圣徒约翰被称为“ho theologos”（带定冠词），“圣

徒约翰这位神学家”，就是卓越地讨论了——尤其在他福音书的前言里——神学就是关于神性的三一奥秘的那位。纳西盎的格列高利与他共享这样的别号，无论如何，在东方基督教国度里，没有别的人了。<sup>[21]</sup>格列高利本人在分析上帝各种名称时提出神学与经世计划之间的分别。<sup>[22]</sup>他认为“自有永有的 [ho ōn]”与“上帝 [ho theos]”是两个分别与神学相关的专业术语，同时，第一个，即“自有永有的”，在学术上是“更高的”，是一个严格的本体论名称。<sup>[23]</sup>他将这两个名称与那些属于经世论的（比如，“造主”、“救主”）进行对比，就如这两个名称所表明的，这种经世论是“双重的，包含又不包含道成肉身。”<sup>[24]</sup>上帝的经世计划这个概念在玛格里娜的思想里似乎占据特殊地位。尼撒的格列高利指出，当他们的兄弟巴西尔去世时，她“把提到这位圣徒看作谈论更高哲学的机会，讨论了各种各样的主题，探讨人的事务，在谈话中表明隐藏在灾祸中的神的经世计划”。<sup>[25]</sup>当她面临自己的死时，就用上帝的经世计划告诉“那些心里无法接受这类不幸的人”：“善良的人啊，在具有固定顺序的生活现实中担忧、抱怨必然之链是愚蠢的。你们不知道宇宙的每个单独的计划都指向的那个目标。”<sup>[26]</sup>

266

尼撒的格列高利在阐释神学与经世学之间的区别时，将这种区别用于对神学术语的分类上：“可以对上帝的名称的意义作出双重划分，可以说这是根据一个科学法则划分的；因为一类〔即神学〕表明上帝高尚而不可言喻的荣耀，而另一类表示经世计划的多样性。”<sup>[27]</sup>此外，这也是正统尼西亚派以及它的异端对手，比如欧诺米共同主张的一种区别。尼撒的格列高利解释说，“我们所说的话与他所说的话之间没有任何冲突，因为我们都认为经世计划只体现在肉身里，而神圣权能在其自身中。”<sup>[28]</sup>但如果谈到将这种区分用于三一教条，两派之间的分歧就很深刻，并且影响深远。这集中体现在他们对彼得在五旬节所说的话，如路加在《使徒行传》中所记载的：“你们钉在十字架上的这位耶稣，上帝已经立他为主，为基督了”<sup>[29]</sup>的解释上。动词“立”似乎暗示一种变化和提升，一个人原本不拥有“主”和“基督”的地位，现在有了，从这个词似乎确实可以得出这样的结论，阿塔那修将它归于阿里乌对手的观点：“救主甚至在变成人、担当十字架之前并不是主和君王，只是在那之后才开始成为主。”<sup>[30]</sup>阿塔那修反对对这段经文作这样

解释，他援引了“他为我们担当的人的救赎的经世计划”原则。<sup>[31]</sup>在卡帕多西亚教父时代，异端对这段话仍然作出反“本质同一”的解释，而正统教义仍然将救赎的解释学原则用于这段话。巴西尔在反驳欧诺米的作品中谈到“使徒这段话的意图”，总结说：“它绝不是传给我们一种神学上的关系，而是暗示上帝的救赎计划的话语。”<sup>[32]</sup>在神学中，神性始终是主，在救赎计划中人性成了主。尼撒的格列高利捍卫巴西尔的这一观点，反对欧诺米，将彼得的那句引起争论的话与保罗的一句熟悉的话结合起来，指出，这里的动词“立”只是指“‘奴仆的形象’<sup>[33]</sup>，那是他为了上帝的救赎计划而取的”。<sup>[34]</sup>

就如“自有永有的”一样，上帝之子也是永恒的，高于一切时间的标记。<sup>[35]</sup>但尼撒的格列高利在解释他《摩西的生平》中的“我们信心的奥秘”时，这样阐述了道成肉身的含义：“在万有之中，唯有他是既在万世之前，又在这末世开始生成的那位。……他的存有追溯到整个时间之前，一切世代之前，为了我们的缘故进入这暂存、生成的世界，以便引导那存在于存有领域之外的回到存有之中。”<sup>[36]</sup>创世的经世计划和救赎的经世计划有共同的特点，就是它们的发生都“不是先于万世，而就在”时间和历史之中。<sup>[37]</sup>神的经世模式，如创世的经世计划所显明的，就是：上帝将“神学的教条以神秘的语言根植于历史的各处”，这是上帝的方式。<sup>[38]</sup>这种方式首先在救赎计划中实现。如尼撒的格列高利在他的《教理问答演讲》（*Catechical Oration*）中所说的：“上帝的超越性权能与其说表现在诸天的辽阔、繁星的闪烁、宇宙的有序布局、对它的永久管理，不如说表现在上帝俯就我们软弱的本性。”<sup>[39]</sup>这种救赎的经世计划也发生在时间内，在精确而固定的两个界限之间伸展，一个是开端，一个是结局。<sup>[40]</sup>因为时间与在创世中产生出来的万物同时存在，所以上帝的永恒儿子，也就是万物的造主，其本身必然在时间之外。<sup>[41]</sup>然而，他的道成肉身发生在时间之内，时间分为过去、现在和将来。<sup>[42]</sup>

267

第一亚当是创世的经世计划的产物，在他身上“死……作了王”<sup>[43]</sup>，“一直传递到一个连续序列的终末”；<sup>[44]</sup>因此，如保罗曾说的众人都在亚当里死了。<sup>[45]</sup>时间有开端必然意味着时间也有结束。<sup>[46]</sup>基督是第二亚当，在他里面的救赎的经世计划必须触及这两个点，“触及开

端，延展至终末，囊括”人类生命的开端与终末“之间的一切事”。<sup>[47]</sup>处于他之人的开端与他之人的终局中间的就是耶稣基督“作为人的出生，从婴儿到成人，吃喝，劳累，睡眠，悲伤，眼泪，被诬告，审判，十字架，受死并埋葬”，这些经世的事都记载在福音书中。<sup>[48]</sup>在每一个阶段，“根据经世计划，他都是为我们经历的，顺从于我们低级状态的身体。”<sup>[49]</sup>因为基督生命中的这些事件都出现在教会年历上<sup>[50]</sup>，可以成为布道和劝勉的主题。比如，纳西盎的格列高利的第一篇演讲就以这样的话开头：“今天是复活节！”<sup>[51]</sup>最后一篇演讲也是在复活节讲的。<sup>[52]</sup>此外，他发表于380年或者381年的“论圣灵显现”的演讲<sup>[53]</sup>，似乎是东方留存下来的最早的圣诞节布道。<sup>[54]</sup>他或者任何一位卡帕多西亚教父都没有写过类似基督生平这样的作品，尽管他们都对传记这种文学体裁非常熟悉。巴西尔的一些书信是自传体或者传记体的。<sup>[55]</sup>更有甚者，纳西盎的一些称颂性演讲，尤其是关于阿塔那修和巴西尔的，实际上就是小型的传记或者圣徒传记<sup>[56]</sup>，颂文与历史之间的区别对他来说很重要。<sup>[57]</sup>比起其他两位来，尼撒的格列高利在他姐姐玛格里娜于379年去世后写了简短而感人的《玛格里娜生平》<sup>[58]</sup>，约十来年后写了篇幅长很多的《摩西的生平》。<sup>[59]</sup>尼撒的格列高利虽然没有写基督的生平传记，但他确实做了什么，他所做的就是大胆地思考《路加福音》中的那个金句，它高度概括了所能知道的基督的生平：“耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长。”<sup>[60]</sup>

在尼撒的格列高利看来，基督从小孩子长大成人就是人的生命通过时间的经世计划运动的范型。<sup>[61]</sup>在时间计划内，他说，“上帝是以某种规定和顺序管理万物的主。”<sup>[62]</sup>然而，正是通过那“与历史次序相符合的顺序”，关于上帝的不可言说的知识才启示出来。<sup>[63]</sup>这样强调基督作为人的成长，反过来使格列高利根据神的经世计划关注信徒对基督的生命作出回应时特有的多样性：“耶稣这生在我们中间的孩子，在智慧、身量和爱心上的增长在那些接受他的人中间是不同的。他并不是在所有这些人中间都是一样的，而是根据接纳他的人的接受程度，理解他的人的理解能力而各不相同，表现为或者仍是个孩子，或者正在成长，或者已经完全长成了。”<sup>[64]</sup>这种多样性也反映在圣经用各种不同的名称呼基督。基督对门徒说：“我要升上去见我的父，也是你们的父；



见我的上帝，也是你们的上帝”<sup>[65]</sup>，神学与经世计划之间的区别有助于理解这些称呼的意义：“上帝不是被称为道的‘上帝’——因为在这个词的严格 [三一] 意义上，上帝怎么可能有一个‘上帝’呢？——而是那可见者的上帝；同样，上帝是‘父’，不是可见者的父，而是道的父。事实上，他有某种二重性，所以在两种情形中，对我们来说适用的，对他就不适用；而不适用于我们的，则适用于他。在上帝这个词的严格 [三一] 意义上，上帝是我们的‘上帝’，但不是我们的‘父’。导致异端走入歧途的原因就是将名称混合在一起，因为混合，名称就重叠了。这意味着当本性不同时，名称与观念都相区别。”<sup>[66]</sup>在经世计划里，“在这末世以肉身显现”的基督在神学里就是诸如“上帝的能力，智慧，光和生命”<sup>[67]</sup>这些名称都适用的那位。<sup>[68]</sup>道成肉身的那位在经世计划里也有其他名称，比如“门、石头、斧子”，等等。<sup>[69]</sup>但尼撒的格列高利解释说：“所有这些名称都不代表独生者的本性，或者他的神性，或者他本质的独特性。然而他之所以被称为这些名字，乃因为每一种称呼都有各自特定的恰当性。”他接着说：“我们的主向人的生命显现为多种样式，他的每一种恩慈都由他的各个名称恰当地分别出来。”<sup>[70]</sup>

同样，在一个 J. N. D. 凯利 (Kelly) 描述为“高度原创性的教理发展论”的段落里<sup>[71]</sup>，纳西盎的格列高利明确援引经世与神学之间的区别来大胆地思考，将这些基督论原则——增长、进步、顺序、历史次序——用于基督论的历史本身，实际上就是用于巴西尔确定为“主要教条”，即三位一体教条，关于不变神性的不变教理的理论史。<sup>[72]</sup>巴西尔谈到他本人从孩子到成人有一种理论上的“发展”，其间保存连续性和同一性，“虽然在身量上渐渐完全，但种类上没有变化。”<sup>[73]</sup>而纳西盎表明从个体到救赎史的发展：“[在旧约的经世计划中，发展经历律法的减少，逐个递减。]但在神学里……成熟是通过增加实现的。因为事实就是如此。旧约公开宣称父，但对子较为含糊。新约显明子，提出圣灵的神性。现在 [也就是新约之后]，圣灵本身住在我们中间，并为我们提供更为清晰的关于它自身的证明。因为当父的神性还没有得到承认时，直接宣称子是不安全的；当子还没有被接受时，把圣灵压在我们身上（若是可以使用如此放肆的说法），也是不安全的。……但 [启示在时间中已经进展到这样的程度]，只要渐渐增加……前行、进

步，‘荣上加荣’<sup>[74]</sup>，三位一体的光就完全可能照耀在明白者身上。”<sup>[75]</sup>正是这种对比，构成他向皇帝朱利安进言的基础，以此捍卫基督教理论，说它是“古老的，也是崭新的”。<sup>[76]</sup>所以，如弗洛若夫斯基对格列高利观点的概括，“教会的灵性经验也就是一种启示形式。”<sup>[77]</sup>卡帕多西亚教父在他们的自然神学中已经论证神圣实在，“超越一切时间观念，超越一切思想的原初本性”<sup>[78]</sup>，如今正是基于道成肉身和基督生命中的救赎计划，他们在自己的教理学中让听众的注意力不是指向永恒，而是指向时间。<sup>[79]</sup>某种肤浅的常识没有像他们那样，对作为护教学的自然神学与作为前提的自然神学之间的关系作深刻思考，所以对它所认为的两者之间的适当关系要彻底逆转，这种逆转就是恢复极化（repolarization），从更基础的意义上看，这也是对如何界定自然神学与启示神学之间的区别的一种扭转。总之，这是自然神学的一个根本转化（metamorphosis）。

在卡帕多西亚教父的思想中，自然神学与启示神学之间最深刻的区别在于：自然神学作为神学可以讨论永恒（当然，启示神学作为神学也可以，并且能够更加忠实地讨论），但启示神学作为经世计划必须讨论时间。自然神学作为神学可以思考“宇宙的多样性”，但只有经世的启示神学才会宣告如下的箴语：“没有任何事物能像上帝这样完美地展现自己的卓越：他不可领会，所以原本无欲，可以不动心，却借着肉身，与死狭路冲突，最终通过他自己的受苦，赐给我们无欲的恩惠。”<sup>[80]</sup>相对于救赎计划的这样一种思考，证明福音的真理性不是“自然神学”的责任。有时候卡帕多西亚教父似乎确实在说，这是它的责任（甚至是它的能力），自然理性应当引导真诚的探求者认识那种真理，并接受真理。同样，他们有时说的话似乎让人觉得启示允许信徒超越否定法，作出毫不含糊的肯定性断言。<sup>[81]</sup>尤其是尼撒的格列高利的《教理问答演讲》（尽管这个题目看起来是针对基督教社团内的初信者，不论其年龄多大），实际上是在阐述护教学，至少分量不亚于教理学，如他对他认为可能的听众进行分类之初就说明的：忠实于犹太信仰的人，在希腊主义环境中成长起来的人，非相似论者（Anomoean），摩尼教派，马西昂信徒，瓦伦廷和巴西里德，“以及其他出现在异端迷途名单上的人。”<sup>[82]</sup>然而，即使在那里，他也明确而毫不含糊地画出界限，

将他关于创世和堕落的陈述（那是在先的，并且他还根据自然神学的准则陈述这个主题）与他阐述的道成肉身及其含义（那是随后的，几乎完全依赖于启示的权威）区分开来：“行文至此，一直跟随我们论证过程的人或许会承认这一点，因为我们显然没有说过任何与神的特有概念不相适合的话。但到了后面的、构成这一真理启示最重要部分的内容，他可能就不会采取同样的观点了。”<sup>[83]</sup>虽然他非常愿意继续论及身体与灵魂的关系是一个“可理解的例子，以便对上帝的经世计划形成某种适当的观念”，<sup>[84]</sup>但他绝对不是要由此“证明”救赎计划和道成肉身的教理。相反，他以及其他卡帕多西亚教父要论证的是，自然神学对上帝的超越性合理而系统的阐述，绝不可能必然导致关于三位一体的异端论，如欧诺米及其信徒所断言的<sup>[85]</sup>，而是无论如何都与尼西亚的正统教义相一致，包括它关于神的救赎计划教义。<sup>[86]</sup>

既然合理的自然神学与启示神学以及经世计划之间不可能有矛盾，所以坎特伯雷的安瑟伦（Anselm of Canterbury）在其1097—1098年写的论著中表述的永久的基督教问题“Cur Deu homo?”（上帝何以成为人）<sup>[87]</sup>，可以在卡帕多西亚教父的教理学里找到专门的回答。<sup>[88]</sup>就像通常的情形那样，它采用异端的挑战引出对那个回答的概述：“他出现在地上，并‘与人类相联系’<sup>[89]</sup>，于是，人类不再根据自己关于自我存在者（self-existent one）的观念提出观点，不再把从虚妄的推测中产生的线索系统化构成理论；相反，叫我们能够相信那真正的‘上帝在肉身显现’<sup>[90]</sup>……也叫我们接受关于超越之神性的教导，那是从旧约赐给我们的，‘仿佛对着镜子观看’<sup>[91]</sup>，……是充分启示给我们的真理的见证。”<sup>[92]</sup>处于这救赎计划中心的是“十字架的记号”。<sup>[93]</sup>卡帕多西亚教父在讨论十字架计划<sup>[94]</sup>这个“以奇异方式构建的关于我们的剧本”<sup>[95]</sup>时，可以从丰富的基督教思想史中引用大量说明赎罪的比喻。<sup>[96]</sup>有时候他们说的话，比如尼撒的格列高利在注释《雅歌》时说的，似乎道成肉身和赎罪的目的是要教导人类。<sup>[97]</sup>有时候，如格列高利在同一篇注释的另外地方所说的，赎罪的目的是唤起信徒效仿基督奉献自我，就如保罗效仿基督，为了他的同胞而甘愿成为“弃儿”，与基督分离。<sup>[98]</sup>

272

长期以来，在教父著作里十字架被看作一个巨大的“鱼钩”，魔鬼被基督的人性之诱饵蒙骗之后被刺穿在这鱼钩上，这样的观点在卡帕

多西亚的思想中也找到回音。<sup>[99]</sup>尼撒的格列高利写道：“为了保证为我们而给的赎金能够被要求得赎金的魔鬼轻易接受，上帝就隐藏在我们的本性这面纱下面，这样，魔鬼就如贪婪的鱼一样，把上帝的钩与肉的诱饵一起吞食下去。”<sup>[100]</sup>但与此不同，对纳西盎的格列高利来说，“仅凭献身和赎回这些概念并没有表达出钉十字架的全部意义。”<sup>[101]</sup>他在第一篇复活节的演讲中也说，“为我们的和解将自己作为赎金 [lytron hyper hēmōn kai antallagma],”<sup>[102]</sup>“lytron”和“antallagma”（赎金，赎价）都是基督自己使用的术语，如《马太福音》中用希腊文所记载的。<sup>[103]</sup>但在后来一篇更为成熟的复活节演讲中，那也是四十五篇演讲录的最后一篇，他抛弃了基督的死是交给魔鬼的赎金这种观点，认为这是一种“侮辱”。他解释说，情形完全相反：“父接纳他，但既没有要求他，也没有命令他；然而，正是由于道成肉身，也因为人性必须通过上帝的人性得圣化，所以他才亲自拯救我们，并胜过暴君。”<sup>[104]</sup>看起来，这里纳西盎的格列高利是在援引上帝论的一个前提，是与尼撒的格列高利共有的前提，但他从这个前提得出关于赎罪的不同结论；同样，依据弗洛若夫斯基对尼撒的格列高利的讨论：“这个 [向魔鬼交赎金的] 理论与格列高利神学体系的其余部分不协调，也自相矛盾。”<sup>[105]</sup>因此，有两种赎罪论，似乎与卡帕多西亚教父对救赎计划的解释完全相反。一种是熟悉的西方安瑟伦的“法律满足”论。<sup>[106]</sup>纳西盎的格列高利引用新约描述基督的话“长远活着，替他们祈求”<sup>[107]</sup>，坚持认为：“这里的‘祈求’并不像通常说的那样，意味着 [上帝父这方] 有要求合法满足的欲望——这样的想法包含某种羞辱。”<sup>[108]</sup>另一种救赎论的解释认为基督作为上帝的独生子并不必然经历十字架的计划，只要下令普遍大赦就可能实现拯救，尼撒的格列高利对这种解释也立即加以拒斥。<sup>[109]</sup>

在这种救赎计划的解释中，一个自然神学中上帝论的根本前提，即神性否定论，与同样根本性的启示神学的断言，即基督在十字架上受难，似乎相互矛盾。<sup>[110]</sup>由于卡帕多西亚教父坚持批判多神论，所以完全不能设想会有任何“神性里的一致”。<sup>[111]</sup>那么，怎么会有十字架上被弃的哭喊呢——“我的上帝！我的上帝！为什么离弃我！”<sup>[112]</sup>巴西尔说，唯有那些“思想没有条理的”人才会说，在道成肉身和基督

受难时“人的情感移到了真实神性上”。<sup>[113]</sup>尼撒的格列高利经常指责欧诺米在思考时没有条理，在反驳他时，格列高利说：“显然，他之所以把父置于子之上，荣耀赞美他，原因在于：父里面没有可耻的十字架。他之所断言子的本性在次级意义上有变化，原因在于：十字架的耻辱只涉及他，不触及父。”<sup>[114]</sup>根据欧诺米的推理，“子的神性受难，而父的神性保存在绝对的否定之中。因此，以否定性为特点的本性本质上不同于接受苦难的本性。”<sup>[115]</sup>根据欧诺米及其同党，“父的本性始终在否定中保持纯洁，无论如何不可能与倾向受苦有任何关联。而子，由于他的本性因蒙羞而分离，因此并非不可能导致经历肉身和死亡。”而这，对他们来说，就是“子在本性上不同于父的证据”。<sup>[116]</sup>

然而，这些前提和论证也可以用来支持正统解释。尼撒的格列高利对救赎计划的这些无可置辩的前提作了概括：“凡是接受了我们的宗教信息的人共同信奉的教义是，整个救赎的盼望就寄托在基督里，若不是基督里的信提供人所渴望的，任何人都不能成为义人。”<sup>[117]</sup>每个人都承认，上帝自永恒起从来“不曾缺乏理性[道]”；因而，上帝的道必然永恒。<sup>[118]</sup>在子受生时，神性也以否定为记号，并且永远保持这种状态。<sup>[119]</sup>“神性，不论我们认为它是什么，始终保持同一，不会增加，也不可能减少”——这一假设是自然神学和启示神学共有的，也是正统神学和异端神学共有的。在卡帕多西亚教父看来这话的意思是说，任何关于子的“变化”或“成为”或“被立”的断言<sup>[120]</sup>必然只适用于他的人性，而不是他的神性。<sup>[121]</sup>另一假设同样为所有这些派别共有——“上帝就其本性来说在一切与其本性相关方面都永远地、不变地保持同一，任何时候都没有不是现在所是的，将来也不会成为现在所不是的”——这话的意思是说，因为上帝“肯定始终是父”，而“‘父’的名字蕴含了‘子’的名字”，所以这种蕴含永恒有效。<sup>[122]</sup>所有这些考虑对阐述和捍卫三位一体的正统教义必不可少，对基督的位格论同样是根本的，尤其是对基督的二性论。这个理论全面发展于5世纪和6世纪，大大超出了卡帕多西亚教父的基督论的问题意识，但是就如阿洛依兹·格里尔迈尔（Aloys Grillmeier）所说，对解决卡帕多西亚教父思想中的“突出问题并非没有积极作用”。<sup>[123]</sup>

对于三一论或者基督论教条的发展与基督教的希腊主义之间的关



275 联，即使经过了 19 世纪和 20 世纪的争论之后<sup>[124]</sup>，对于历史思考来说仍然需要追问这样的问题：<sup>[125]</sup>若不是关于神性的那些前提，这是正统的卡帕多西亚教父以及他们的前辈、后辈所主张的，不仅在尼西亚正统教义的圈子内彼此分有——事实上，不仅“凡是接受我们的宗教信息的人”<sup>[126]</sup>，连异端基督徒也分有——而且也是希腊人的自然神学所信奉的，若不是这些前提，关于基督二性的正统基督论，就如 451 年卡尔西顿会议首先阐述的，是否能够以目前的形式存在。他们一次次作为毫无争议的共识引用的是旧约里确定的关于神性的公理：“我耶和華是不改变的”<sup>[127]</sup>；任何取代这种本体论的其他选择相对启示真理来说都是“渎神的”，相对于自然神学来说是“荒谬的”。<sup>[128]</sup>将这条公理用于道成肉身，就得到这样的宣称：“上帝之子俯就成为并被称为人子，不是改变了他的所是（因为那是不可改变的），而是取了他原本的不是。”<sup>[129]</sup>有个圣经段落看起来似乎是说“至高者”有“变化”<sup>[130]</sup>，实际上是说他“适应我们的样式”<sup>[131]</sup>。因为神性的否定性和不改变性是一个不容妥协的前提，所以第二段经文的意思必须与第一段一致，而不是相反；对新约经文“上帝在基督里叫世人与自己和好”<sup>[132]</sup>的意思的理解，必须与前面关于上帝之所是以及基督的经世计划之外上帝之所是的观点相一致。

任何类型的变化都不能用来论断神性，在所有变化中，有一种是最“不适合关于上帝的正当观念的”，即受苦和死亡，尤其是基督身上的。<sup>[133]</sup>“宣称独生的上帝……是可朽的，他特有的神性经历了苦难”<sup>[134]</sup>，这“最恶劣地”暗示了一种不恰当的二性论，是“极其荒谬的”。<sup>[135]</sup>同样荒谬的是，基于基督的受苦和死亡指出他的神性本质上不同于并且低于上帝父的完全而专属的神性。<sup>[136]</sup>对这些荒谬之说，卡帕多西亚教父提出他们认为唯一可接受的是以正统观点进行取代：“我们承认神性临在那受苦者身上，但不是说那不动心的本性成了有情感的。”<sup>[137]</sup>这种声明杜绝了有人提出“将人的情感传给基督里的真正神性”的观点，无论在逻辑还是神学上，这种观点都不可接受。<sup>[138]</sup>当欧诺米信口表述说：“十字架的耻辱……不触及父”，卡帕多西亚教父虽然没有认定它是错误的，但他们觉得他的解决方案至少与难题本身一样具有威胁性。<sup>[139]</sup>相反，必须有一种方法论，能将“属于他肉身受生



的属性”和那些与“他的神性”相关的属性分别归类。<sup>[140]</sup> 四分之三个世纪后，449年教皇利奥一世(Leo I)的《大卷》(*Tome*)<sup>[141]</sup>成为451年卡尔西顿会议法令的最重要来源<sup>[142]</sup>，尼撒的格列高利预先使用了《大卷》里的措辞，完成了这样一项事业，在注释基督生平中的一个事件，即拉撒路的死和复活时<sup>[143]</sup>，对属性作了分类：“使拉撒路复活的不是人性，另一方面，当他躺在坟墓里为他哭泣的也不是无欲的权能。眼泪是从人眼里流出来的，但生命是从真上帝的生命中出来的。”<sup>[144]</sup> 同一篇福音书末尾记载的另一个事件也如此，复活的基督命令抹大拉的马利亚(Mary Magdalen)去告诉彼得和其他门徒复活的事<sup>[145]</sup>：“这不是不可感的、不变的、不能看见的上帝，而是可动的、可见的、可感的人所特有的本性。”<sup>[146]</sup>

关于本性和属性的所有这些基督论上的说明，其最终目标，不只是一要避开异端，把真教义作为目的本身保存——虽然正统教义为其本身的缘故也极其重要——而且是为了保证救赎计划。<sup>[147]</sup> 对“Cur dues homo”(上帝何以成为人)这个问题的回答就是“人背叛上帝，受罪捆绑，以及与真生命隔绝”。在回应这个困境时，造物之主将造物召回，自己成为人，同时仍然保留上帝的身份，“在两种不同的完全本性中既是上帝又是人。”这样，道成肉身完成了“人与上帝的牢不可破的联系”，因为在两者的这种联系中，不是道的神性，而是“基督里的人”<sup>[148]</sup>成全了保罗所说的中保的工作。<sup>[149]</sup> 神性的不变性在道成肉身中必须保持完整，神圣之道的无欲性在钉十字架时也必须保存完好，这是为了救赎论的“目标”，即通过他的不可变性将可变的人性从如此轻易困扰它的邪恶中解救出来。<sup>[150]</sup> 想方设法将那无欲的本性解释为好像不是无欲的，这样的计谋不是帮助实现这个目标，而是最终毁灭这个目标。<sup>[151]</sup> 不仅基督里的神性仍然保持无欲和不变，道成肉身之后也如此；最重要的是，自明之理必须主张：“那非造的、先于时间的、永恒的，始终是不可领会的。”<sup>[152]</sup> 尼撒的格列高利接着说，道成肉身并没有否定或者废除上帝在自体论上的超越性，因而它没有取消神学上否定语言的必要性。没有真正的神学，就不可能有真正的经世计划，而真正的神学是否定性的。

在基督二性论中使用救赎计划的基本前提是卡帕多西亚教父共同

主张的，而纳西盎的格列高利作了简洁的概述：“他保留着自己原来的所是，他取了他原来所不是的。”<sup>[153]</sup>从这个前提推导出他另一个简明公理<sup>[154]</sup>：“在道成肉身中没有担当的，在救赎中也没有得到医治。”<sup>[155]</sup>这一公理的全部含义，尤其是它对人性的影响，不是卡帕多西亚教父确立的，部分原因是当时这个问题的争论还刚刚开始。<sup>[156]</sup>然而，他们确实触及了许多突出要点，尤其是面对他们视为——不论理由充分与否——阿波利拿留主义（Apollinarianism）的教义时，即在道成肉身中，圣道取代了耶稣基督里属人的心智。在卡帕多西亚教父看来，人是按上帝形象造的这一理论的三重内容也概括了道成肉身时所担当的，因而也概括了道在救赎中所医治的：理性、自由意志和不朽。如卡帕多西亚教父所理解的，阿波利拿留主义否定成肉身的道里有人的心智，其结果就会否定他里面有自由意志，从而否定人的意志——它是最需要医治的——借着找到医治和恢复。<sup>[157]</sup>因为那种恢复依赖于成肉身的道里面人的自由意志<sup>[158]</sup>，道说过，自己愿意舍弃生命。<sup>[159]</sup>上帝形象的第三点即不朽，也必须是基督人性的组成部分，他的人性“因与道混合而转变为那本性上所不是的”。<sup>[160]</sup>因而，玛格里娜曾引用过的<sup>[161]</sup>一段新约经文说：“我们要改变，这必朽坏的总变成不朽坏的，这必死的总变成不死的。”<sup>[162]</sup>要发生这样的改变，道——“通过他自己的代理，再次使人性靠近不朽的生命”——必须借着道成肉身“接纳完全的人性”。<sup>[163]</sup>

278

但是因为希腊词“道（逻各斯）”是既表示“理性”，也表示“上帝的话语”的专门术语，如卡帕多西亚教父在利用这个词的双关语义时指出的<sup>[164]</sup>，所以把上帝的形象定义为理性，是与上帝的道成肉身的理论相关的形象三个要素中最明显的，也是最有问题的，它构成了其他两个要素的基础。卡帕多西亚教父坚持认为，人的道根本无法与神的道相提并论。<sup>[165]</sup>因此，福音书的作者约翰竭力将他谈论神之道的语言与“对道的通常理解”相分离。<sup>[166]</sup>不过，在某些方面它们之间仍然可以类比。“人的道从人的心灵产生而没有分离”，在某些方面对应于神之道的产生。<sup>[167]</sup>道成肉身的核心经文“道成了肉身”<sup>[168]</sup>很容易为这两种道的含义之间的混合提供根据。尼撒的格列高利声称，他发现欧诺米的思想里包含着这样一种混合，他反驳这种混合，捍卫以下教

义：“上帝的人是完全的，在身体和灵魂里都与神性结合，所以他‘也曾凡事受过试探，只是没有犯罪的’<sup>[169]</sup>，亲自穿戴了我们的整个本性，并没有遗漏任何一部分。灵魂不是罪。”<sup>[170]</sup>阿波利拿留被指控有类似的混合，不论这种指控正当与否，那是从前面谈到道成肉身时引用过的纳西盎的格列高利的格言引申出来的，这段格言与阿波利拿留主义相反，其完整的阐述如下：“凡是相信他是一个人却没有人的理智的，就是真正丧失了理智，完全不配得救的。因为凡是他没有担当的，他就没有医治，而与他的神性联合的，也必得救。”<sup>[171]</sup>因而，必然的结论是，正如“没有哪个丧失理智的”能够获得对成肉身之道的信心，同样，成肉身的道也不可能丧失理智。<sup>[172]</sup>

救赎计划的这种困境体现在耶稣基督在地上的整个生命中，在福音书叙事的每一步里。<sup>[173]</sup>但对卡帕多西亚教父来说，就如对一般的希腊基督教传统来说<sup>[174]</sup>，已经以某种特定的方式解读了它的事件就是在他泊（Tabor）山上基督的人性变像。<sup>[175]</sup>如尼撒的格列高利所阐释的，在登山变像中，“从天上传来一个声音”<sup>[176]</sup>，就是从使徒保罗所说“他愿意万人得救，明白真道”的上帝传来声音。<sup>[177]</sup>正是在那里，在山上，他“脸面明亮如日头”<sup>[178]</sup>，用纳西盎的格列高利的话说，要作“向我们传授将来奥秘的向导”。<sup>[179]</sup>那将来，就是他“传授的奥秘”的内容，也是整个救赎计划的产物，它不是别的，就是人性变像或者转化。<sup>[180]</sup>上帝的形象作为理性，上帝的形象作为自由意志，上帝的形象作为不朽——对卡帕多西亚教父来说，每一个都是自然神学所必不可少、不可避免的必然结果；否认任何一个都不仅与神圣启示的明确教义相矛盾，也与人的理性或者逻各斯相矛盾。然而同时，当卡帕多西亚教父把人性的转化看作神圣道成肉身的礼物和恩福时，他们赞美这些品质借着道成肉身和救赎计划得以恢复，认为这种恢复乃一大奇迹，不仅超越了人所能成就的，而且也超越了人所能理解的。

279

## 注释

[1] 弗 4: 15—16

[2] Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6: 234)

[3] Gr. Nyss. *Or. catech.* 24. 2 (Mérider 112)

[4] Gr. Nyss. *Or. catech.* 5. 1 (Mérider 22)

[5] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 51 (Jaeger 2: 125—126)

- [6] See pp. 259—262; Rouse 1965, 147—152
- [7] Bas. *Ep.* 125. 2 (Courtonne 2: 32)
- [8] 来 11: 1; Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 96)
- [9] Bas. *Hex.* 1. 6 (SC 26: 110)
- [10] Gr. Naz. *Or.* 29. 19 (SC 250: 216)
- [11] Gr. Nyss. *Or. catech.* 14 (Mérédier 76)
- [12] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6: 362)
- [13] Bas. *Hex.* 6. 1 (SC 26: 326)
- [14] 《巴拿巴书信》3: 38
- [15] 西 2: 9; Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 390—391)
- [16] Gr. Nyss. *Or. catech.* 24. 3 (Mérédier 112—114)
- [17] Lampe 627—628; Lampe 940—943
- [18] *Symb. Nic.* (Alberigo-Jedin 5)
- [19] *Symb. Nic.* -CP (Alberigo-Jedin 24)
- [20] 赛 22: 19, 21; 路 16: 2, 3, 4; 林前 9: 17; 弗 1: 10, 3; 2, 3; 9; 西 1: 25; 提前 1: 4
- [21] Gr. Presb. V. Gr. Naz. (PG 35: 288)
- [22] See pp. 209—214
- [23] Gottwald 1906, 22—23
- [24] Gr. Naz. *Or.* 30. 18—19 (SC 250: 262—266)
- [25] Gr. Nyss. V. *Macr.* (Jaeger 8—I: 390)
- [26] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 105)
- [27] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 1. 131—132 (Jaeger 2: 48)
- [28] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 61—62 (Jaeger 2: 129)
- [29] 徒 2: 36
- [30] ap. Ath. *Ar.* 2. 13 (PG 26: 173)
- [31] Ath. *Ar.* 2. 12 (PG 26: 172)
- [32] Bas. *Eun.* 2. 3 (SC 305: 16)
- [33] 腓 2: 7
- [34] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 12 (Jaeger 2: 111)
- [35] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 637 (Jaeger 1: 209)
- [36] Gr. Nyss. V. *Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 91—92)
- [37] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 224)
- [38] Bas. *Hex.* 6. 2 (SC 26: 332)
- [39] Gr. Nyss. *Or. catech.* 24. 3 (Mérédier 114)
- [40] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 22 (PG 44: 205—208)
- [41] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 30 (Jaeger 2: 225)
- [42] Gr. Nyss. *Or. dom.* 1 (PG 44: 1124—1125)
- [43] 罗 5: 17
- [44] Bas. *Spir.* 14. 31 (SC 17: 356)

- [45] 林前 15: 22
- [46] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [47] Gr. Nyss. *Or. catech.* 27. 2 (Mérédier 126)
- [48] Gr. Nyss. *Or. catech.* 9. 1 (Mérédier 64)
- [49] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6: 380)
- [50] Danielou 1951, 85
- [51] Gr. Naz. *Or.* 1. 1 (SC 247: 72)
- [52] Gr. Naz. *Or.* 45 (PG 36: 645—664)
- [53] Gr. Naz. *Or.* 38 (PG 36: 312—333)
- [54] Usener 1911, 260—273
- [55] Bas. *Ep.* 99 (Courtonne 1: 214—218)
- [56] Gr. Naz. *Or.* 21 (SC 270: 110—192); Gr. Naz. *Or.* 43 (SC 36: 493—605)
- [57] List 1928, 24—31; Musurillo 1957, 370—375
- [58] Gr. Nyss. *V. Macr.* 2 (Jaeger 8—I: 370—414)
- [59] Gr. Nyss. *V. Mos.* (Jaeger 7—I: 1—145)
- [60] 路 2: 52
- [61] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 467)
- [62] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 22 (PG 44: 205)
- [63] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 1—82)
- [64] Gr. Nyss. *Cant.* 3 (Jaeger 6: 96)
- [65] 约 20: 17
- [66] Gr. Naz. *Or.* 30. 8 (SC 250: 240—242)
- [67] 林前 1: 24; 约 1: 4
- [68] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 219)
- [69] 约 10: 7; 诗 117: 22; 太 3: 10
- [70] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 298 (Jaeger 1: 314)
- [71] Kelly 1958, 261
- [72] Bas. *Eun.* 2. 22 (SC 305: 88)
- [73] Bas. *Ep.* 223. 3 (Courtonne 3: 12—13)
- [74] 林后 3: 18
- [75] Gr. Naz. *Or.* 31. 25—26 (SC 250: 324—326)
- [76] Gr. Naz. *Or.* 4. 110 (SC 309: 264)
- [77] Florovsky 7: 136
- [78] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 341 (Jaeger 1: 128)
- [79] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I: 134)
- [80] Bas. *Spir.* 8. 18 (SC 17: 308)
- [81] Gr. Naz. *Or.* 28. 9 (SC 250: 118)
- [82] Gr. Nyss. *Or. catech.* pr. 2 (Mérédier 2)
- [83] Gr. Nyss. *Or. catech.* 9. 1 (Mérédier 64)

- [84] Gr. Nyss. *Or. catech.* 10. 3  
(Mérédier 68)
- [85] ap. Bas. *Eun.* 1. 27 (SC 299; 266)
- [86] Gr. Nyss. *Or. catech.* 25. 1  
(Mérédier 118)
- [87] Florovsky 3; 163—170
- [88] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I; 217)
- [89] 《巴拿巴书信》3; 38
- [90] 提前 3; 16
- [91] 林前 13; 12
- [92] Gr. Nyss. *Ref.* 2 (Jaeger 2; 312—313)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 4. 66 (SC 309; 174)
- [94] Ladner 1955, 88—95
- [95] Gr. Naz. *Or.* 30. 6 (SC 250; 236)
- [96] Aulén 1969; Dunstone 1964
- [97] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6; 252)
- [98] 罗 9; 3; Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 443)
- [99] Aulen 1969, 51—55
- [100] Gr. Nyss. *Or. catech.* 24. 4  
(Mérédier 114)
- [101] Florovsky 7; 143
- [102] Gr. Naz. *Or.* 1. 5 (SC 247; 78)
- [103] 太 20; 28; 16; 26
- [104] Gr. Naz. *Or.* 45. 22 (SC 36; 653)
- [105] Florovsky 7; 195
- [106] Florovsky 3; 99—103
- [107] 来 7; 25
- [108] Gr. Naz. *Or.* 30. 14 (SC 250; 256)
- [109] Gr. Nyss. *Or. catech.* 15 (Mérédier 78—82)
- [110] Bas. *Spir.* 8. 18 (SC 17; 308)
- [111] Gr. Naz. *Or.* 6. 12 (PG 35; 737)
- [112] 太 27; 46; 诗 21; 2; Gr. Nyss. *Apoll.* 24 (Jaeger 3—I; 168)
- [113] Bas. *Ep.* 261. 3 (Courtonne 3; 117)
- [114] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 31 (Jaeger 2; 118—119)
- [115] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 4. 5 (Jaeger 2; 135)
- [116] *Eun.* ap. Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 38 (Jaeger 1; 120—121)
- [117] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 50 (Jaeger 1; 240)
- [118] Gr. Nyss. *Or. catech.* 1. 1 (Mérédier 8)
- [119] Gr. Naz. *Or.* 25. 17 (SC 284; 198)
- [120] 徒 2; 36
- [121] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 4. 62 (Jaeger 2; 158)
- [122] Gr. Nyss. *Ref.* 7 (Jaeger 2; 315)
- [123] Grillmeier 1965, 278
- [124] Grillmeier 1958, 21—55, 528—558
- [125] See p. 21
- [126] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 50 (Jaeger 1; 240)
- [127] 玛 3; 6



- [128] *Bas. Ep.* 262. 2 (Courtonne 2; 120)
- [129] *Gr. Naz. Or.* 39. 13 (PG 36: 349)
- [130] 詩 76: 11
- [131] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—1: 41)
- [132] 林后 5: 19
- [133] *Gr. Nyss. Or. catech.* 9. 1 (Mérédier 64)
- [134] See pp. 224—225
- [135] *Gr. Naz. Ep.* 202 (PG 37: 333)
- [136] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 4. 5 (Jaeger 2: 135)
- [137] *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3—I: 223)
- [138] *ap. Bas. Ep.* 261. 3 (Courtonne 3: 117)
- [139] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 31 (Jaeger 2: 118—119)
- [140] *Gr. Nyss. Fid.* (Jaeger 3—I: 63)
- [141] Grillmeier-Bacht 1951—1954, 1: 389—418
- [142] *CChalc. Def.* (Alberigo-Jedin 86—87)
- [143] 約 11: 1—44
- [144] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 65 (Jaeger 2: 130—131)
- [145] 約 20: 17
- [146] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 10. 17 (Jaeger 2: 295—296)
- [147] Stephan 1938
- [148] *Gr. Nyss. Ref.* 143 (Jaeger 2: 374)
- [149] 提前 2: 5
- [150] *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3—I: 133)
- [151] *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3—I: 136)
- [152] *Gr. Nyss. Cant.* 13 (Jaeger 6: 381)
- [153] *Gr. Naz. Or.* 29. 19 (SC 250: 216)
- [154] Wiles 1968, 47—56
- [155] *Gr. Naz. Ep.* 101 (PG 37: 181)
- [156] Draseke 1892b, 473—512; Lietzmann 1904, 33—36, 67—75; Hubner 1974, 129—142; Grillmeier 1965, 220—233
- [157] *Gr. Nyss. Apoll.* (Jaeger 3—I: 207)
- [158] *Gr. Nyss. Ref.* 139 (Jaeger 2: 372)
- [159] 約 10: 18
- [160] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 4. 43 (Jaeger 2: 150)
- [161] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 136)
- [162] 林前 15: 52—53
- [163] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 3. 51 (Jaeger 2: 125—126)
- [164] *Gr. Nyss. Or. catech.* 1. 2 (Mérédier 8)

- [165] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 235 (Jaeger 1: 294—295)
- [166] 约 1: 1; Gr. Nyss. *Eun.* 3. 64. 40 (Jaeger 2: 200)
- [167] Gr. Nyss. *Ref.* 58 (Jaeger 2: 335)
- [168] 约 1: 14
- [169] 来 4: 15
- [170] Gr. Nyss. *Ref.* 172—181 (Jaeger 2: 384—389)
- [171] Gr. Naz. *Ep.* 101 (PG 37: 181)
- [172] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I, 145)
- [173] Gr. Nyss. *Or. catech.* 9. 1 (Mérédier 64)
- [174] Jo. D. *Trans.* (PG 96: 545—576)
- [175] 太 17: 1—9; 可 9: 2—10; 路 9: 28—36; 彼后 1: 16—18
- [176] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 247 (Jaeger 1: 298)
- [177] 提前 2: 4
- [178] 太 17: 2
- [179] Gr. Naz. *Or.* 29. 19 (SC 250: 218)
- [180] Tyciak 1961, 93—97



## 人性的转化

尼西亚—君士坦丁堡信经这样表达教会的末世论盼望：“我们期望死人复活，”<sup>[1]</sup>这种指望与卡帕多西亚教父神学中灵魂不朽论之间的关系<sup>[2]</sup>证明了关于上帝形象的各种不同的古典定义和基督教定义之间存在复杂的关系。<sup>[3]</sup>当他们大胆地将古典关于人就是一个微型宇宙的定义挪为己用，并不感到尴尬，甚至也不管归属时，这种复杂性仍然显而易见<sup>[4]</sup>，对于这个定义，他们至少在有些时候似乎认为能够堂而皇之地将它呈现出来，好像它不是别的，就是正统教会的一个教义。<sup>[5]</sup>然而，当他们真正去追溯那种定义的来源时，他们或者称赞它是“智慧人”所主张的理论<sup>[6]</sup>，显然原则上是指古典哲学家中的“智慧人”；或者指责它是“与人性的崇高不相配的平庸”的理论，是“异教作家的幻象，他们夸大人性，如他们所认为的，将它比作世界”。<sup>[7]</sup>

他们关于基督里人性的转化也同样说明他们体系中自然神学与启示神学之关系的复杂性。在他们看来，无论自然神学能够声称它的上帝形象论拥有怎样的有效性，都因无法同时包含人的几种矛盾状态而具有致命缺陷<sup>[8]</sup>，所谓的“人的伟大和不幸”，一方没有另一方就不可能得到充分讨论，不幸在人的罪里表现为当下现实，伟大在神格化（theosis）的前景中表现为将来的现实，这是对神的存有和本性的一种分有。<sup>[9]</sup>原本是按着上帝的形象造的人，如今得经历洗礼，以便“擦去

恶的质料，重新接受整个形象”。<sup>[10]</sup>转化是需要的，因为只要对人目前的状态作出真诚评估，必然会将它描绘为“毁容”。<sup>[11]</sup>人性已经变得如此面目全非，它的不幸已经如此骇人<sup>[12]</sup>，所以卡帕多西亚教父认为在他们高声赞美上帝伟大形象的同时，有必要冷静地谈到人性简直就是“对我们最初被造时形成的那种形象的扭曲，那种神圣特征的毁损”。<sup>[13]</sup>神性的超越性是如此高尚，人的语言根本无法表达，而“脱离真善这种损失之大”也是无法表达的一种悲剧，在这里不是因为它是如此荣耀，而是因为它如此卑劣。<sup>[14]</sup>人性虽然注定要通过神格化分有神性，上升到高处，但也表明它能找到无数条下降之路。<sup>[15]</sup>因此，有一个魔鬼的形象，与上帝的形象相对应，是对上帝形象的歪曲模仿。尼撒的格列高利解释说，“就如人有明显的特点与上帝相似，他借此可以成为上帝的孩子，同样，也有某些记号属于魔鬼，带有这些记号的就不能成为上帝的孩子，因为他印有相反本性的形象。”这恶者的特点是“嫉妒、憎恨、诽谤、欺骗、贪婪、淫欲、野心”。<sup>[16]</sup>由于人陷入了罪，前面列举的上帝形象的三大元素——理性、自由意志和不朽——就在这“相反本性的形象”中有了属魔鬼的对立面。

282

相反，由于在基督的生命、死亡和复活的救赎计划中所成全的事，那三大元素也都上升为无限高级的权能。<sup>[17]</sup>全体卡帕多西亚教父所用的语言都表明，他们提出的人性是按照上帝的形象造的这样一个重大的定义，现在必须上升到，用弗洛若夫斯基的话来说，“某种比‘自然本性的’不朽更大的事”——或者比自然理性、自然的意志自由更大的事，详尽分列形象的所有三大元素。弗洛若夫斯基接着纠正现行的误解：“这个术语没有任何‘自然主义的’或者泛神论的倾向。神格化的意思不过是指个体的人与永生的上帝有亲密的共契。与上帝同在的意思就是住在他里面，分有他的完全。”<sup>[18]</sup>

在巴西尔对心灵能力的赞美中显现出两种形象之间的关系：“心灵是奇妙的事物，我们在心灵里拥有那与造物主的形象相似的东西。心灵的动作也是奇妙的，因为它在永恒的活动不断地对不存在的事物形成想象，就好像它们是存在的，并被一直带到真理面前。”不过，对心灵运动的这种思考直接把巴西尔本人带到这样的真理面前：“根据我们中间那些相信上帝的人的观点，心灵里有两种能力：邪恶的魔鬼，驱

使我们转向属魔鬼的背教者；神圣和美善，使我们成为上帝的样式。”<sup>[19]</sup>受造的人心与堕落的人心之间的这种对比，尤其在关于神圣律法的自然知识的情形中为人所知，并特别明显。在人堕落犯罪之前，心灵“装饰着不成文之律法的印记”，这是“与律法一致的意志（这意志生来就根植在我们里面）”产生的。但后来罪来了，扭曲了那种意志，歪曲了那种知识。<sup>[20]</sup>这样强调罪对心灵的影响有时可以导致将“无知”确定为人类生活中恶的来源。<sup>[21]</sup>这与苏格拉底和柏拉图的教导一致，他们也不时地把知识与美德等同，因而不时暗示美德可以教导。<sup>[22]</sup>但是卡帕多西亚教父的思想不只是将罪等同于无知，从而在许多决定性方面也超越将美德等同于知识。对他们整个体系来说最根本的是认识到，人心无法领会关于神圣本体（*ousia*）的终极真理这种无能不只是罪的一个结果，而且是由于超越的上帝与有限的受造物——就算那受造物没有堕落——之间有本质的区别。因此就有这种矛盾修辞法：“知道所求的事物是超越于知识的，这就是一种知识。”<sup>[23]</sup>但是相当令人吃惊的是，认识到思想的有限性必然导致这样的结论，即这样的无知，绝不是使反思终止，而是为人心提供沉思的正当理由。如尼撒的格列高利阐述的基本原理：“因为我们的理性在这个问题上必然是在黑暗中探索，所以即使它的推测使我们的的心灵得出各种不同的结论，显然也不会有人指责。”<sup>[24]</sup>

283

根据卡帕多西亚教父的人论，“自由选择双向运动，……一方面向节制运动，另一方面向放纵运动”，这两种运动之间也有类似的相互作用。<sup>[25]</sup>就如自然理性和自然不朽一样，某种自然的自由意志也必然包含堕落的人性，以避免逃避责任。“不要在自身之外寻找主导因，”巴西尔警告罪人，“而要认识到，恶——这样的称呼是恰当的——没有别的源头，就是源于我们自愿的堕落。”<sup>[26]</sup>“世界上没有不顾意志，在离开意愿的实体中能找到的恶；因为‘凡上帝所造的物都是好的’，凡属上帝的没有一样是‘可弃的’，因为凡是上帝所造的都‘甚好’<sup>[27]</sup>。”<sup>[28]</sup>这意味着当主题是道德责任和义务时，“变坏的能力”可以说就“住在意志里”。<sup>[29]</sup>人性最初是“变化形成的”，如今仍不断地服从变化。但变化并不必然是坏的。“如果是真正的本性作为，”尼撒解释说，“这种持续变化就是变好；但如果它偏离正道，就必然向相反方面运动”，仍然是

一种变化，只是不是改善，而是恶化。<sup>[30]</sup>另一方面，如果重点强调原初造物与堕落之间的对比，那可以说，人性已经“拿自由意志的自由去交换可恶的罪之奴役，宁愿选择黑暗权势的暴政，而舍弃上帝的友谊”。<sup>[31]</sup>因而，“祈祷对美好事物的选择从上帝临到我们”是适当的，因为自由意志的两个方面之间存在这种根本的道德和心理学的区别。但只要有向善的倾向，我们就需要上帝将这意向付诸实践。<sup>[32]</sup>

284

由于自由意志和不朽性在上帝形象这个定义中彼此密切联系在一起<sup>[33]</sup>，所以由于堕落而导致的前者的丧失意味着后者也丧失了：“原本意欲统治的，成了受奴役的；受造时要成为不朽的，被死毁灭了。”<sup>[34]</sup>与其他恶，甚至是黑暗的终极之恶和地狱的永恒之死一起的，是人的意志自由选择的问题。<sup>[35]</sup>虽然基督教的末世论主要是关于启示的理论，但对这种终极之恶的意识，如“地狱”这个词及其各种可能的含义所概括的，不仅在基督教思想中而且在古典思想中广泛传播。<sup>[36]</sup>“生命”和“死亡”这两个基础性术语也包含各种可能的含义，不论在启示神学里，还是在自然神学里。<sup>[37]</sup>因此，不论人的不朽作为自然神学的一个理论，地位如何，人的必死性是无可否认的“自然本性”，不论是作为客观的实在，还是作为主观的实在。<sup>[38]</sup>人对死的焦虑也同样如此。<sup>[39]</sup>这里“双重性”这个词也同样适用，因为有必要在人性里面区分“外在可见的本性，以及它必毁灭的命运”，与那“只能在内心隐藏处可感知，但能够转化的”本性。<sup>[40]</sup>因此，尽管“没有一种系统的死亡学”<sup>[41]</sup>，但卡帕多西亚教父表明从形而上学来说，死就像其他任何一种恶，不能说拥有它自己的一个肯定性存在，而只是生命的肯定性质缺失而已。<sup>[42]</sup>由于所有身体本性上都是复合的，与欧诺米相反，尼撒的格列高利坚持认为：“哪里有复合，哪里就有分解；而分解，就如这个概念所显示的，与毁灭 [和死亡] 是一回事。”<sup>[43]</sup>

变化与持续之间的相互作用在卡帕多西亚教父的人性转化理论中是一个引人注目的例子，他们关于理性和启示、自然和恩典、创造和新造、第一亚当和作为第二亚当的基督这些概念的论述中贯穿着持续和变化的相互交织。以下这种宣称对变化作了清晰的描述，同时也对连续性作了隐晦的断言：“第一次，[上帝和道]从地里拿起尘土，造出人；这一次，他从童贞女拿来尘土，但不只是造出人，而是造出围绕



他自己的人。第一次，他创造，这一次，他被造。第一次，道创造肉身；这一次，道成了肉身，这样，他成为与我们同分血肉的，才能把我们的肉身变为灵。因此，在基督的这个新秩序里，就是以他为开端的秩序里，他被称为首生的。”<sup>[44]</sup>对道成肉身的这种解释与拜占庭美学理论的最终发展有重大关系<sup>[45]</sup>，而它关于两种创造之间的辩证论述同样对自然神学的转化观念具有影响深远的意义。

285

两种上帝形象之间的辩证法，以及第一创造转化为第二创造，纳西盎的格列高利以其鲜明的特色以及他特有的主体语言与客体语言相结合的方式阐述道：“我原本分有这形象，但我没有守住它。[基督]分有我的肉身，以便拯救这形象，也使肉身成为不朽坏的。他传达[与上帝]的第二次团契，远比第一次奇妙得多，因为那时他将好的本性给予[人性]，而这一次他亲自分有[人性中]坏的本性。这比第一次行为更像上帝，在所有能理解的人眼里，这是更加崇高的。”<sup>[46]</sup>两位格列高利谈到的这个过程，被另一位卡帕多西亚教父凯撒利亚的巴西尔描述为“恢复自然美”和“恢复高贵形象的古典形式”。<sup>[47]</sup>人性原初是如此完全地“分有这种超越于一切感知能力的善”，以至于“人似乎就是另一个[上帝]，因为它是根据原型的形象造的，几乎一模一样”。它被赋予“所有的那些上帝的属性”，如今却只能是“沉思和推测”的主题。<sup>[48]</sup>因此，人性通过恢复上帝的这个形象而发生的转化必然是一种神圣恩赐，不是源于别的地方，就是源于原初给予本像的那位造主。<sup>[49]</sup>在福音书的比喻里<sup>[50]</sup>，父亲把那带石刻的戒指戴在浪子的手指上，这戒指代表因天父的恩赐“重新获得形象”。<sup>[51]</sup>一个关于恢复的雕刻比喻可以引来表示“重新塑造我们，脱离罪的模子，恢复上帝自己的形象”。<sup>[52]</sup>

但是，“恢复”这个词太平淡了，根本不能表达出转化的含义<sup>[53]</sup>，它不只是回到原初，而是用早先引用过的纳西盎的格列高利的话来说，“传达了第二次团契，远比第一次奇妙得多”，就是神格化（*theosis*）的团契。<sup>[54]</sup>这个过程“根据某种顺序和次序”推进，其实就是根据一种确定的进展运动。<sup>[55]</sup>它从卑微的向伟大的发展，也就是说，从亚当里的人性向基督里的人性发展。把这种发展描述为“恢复”之所以仍有可能是准确的，原因在于这是卡帕多西亚教父创造论的一个必然结果：原形

286

的范本也是创造的道基督。根据《创世记》的记载，当造物主上帝用复数名词和动词说，“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”<sup>[56]</sup>时，这话被理解为以三位一体的方式指“永生的形象”，指那“上帝荣耀所发的光辉，上帝本体的真像”<sup>[57]</sup>，他在最完全、形而上学以及位格的意义上“是不能看见之上帝的像”<sup>[58]</sup>，基督是上帝位格上的形象。<sup>[59]</sup>所以，基督本身就是这“某种顺序和次序”所指目标<sup>[60]</sup>，这进程从一开始就一直朝向它运动的目标和要得的奖赏。<sup>[61]</sup>因此，“与基督‘一同变形（像）’”<sup>[62]</sup>意味着穿戴“他自己的美，我们本性原初的至福，是根据那原初的、唯一的、真正的美的形象和样式装饰的”<sup>[63]</sup>，那美在道成肉身之前原本是先在的、创造的道，道成肉身之后就成了救赎和转化的道。但在卡帕多西亚教父对美善的理解中，伦理的善与美学的美是密切相关的，尽管并非完全一样。<sup>[64]</sup>

287 尽管这两种范式之间有刚刚描述的这种关联，确定先在的道就是原初的创造据之发生的形象，成肉身的道就是第二创造据此形成的形象，但它们之间仍然存在令人困惑的张力，这种张力渗透讨论的整个主题。凯撒利亚的巴西尔对两种范式都有很好的阐述。一方面，巴西尔将《约翰福音》里谈到的《所罗门智训》的话、《希伯来书》里有呼应的关于人格化的智慧的话，用于道：“她是从永恒之光发出的光辉，上帝活跃能力的无瑕之镜，上帝至善的形象。”<sup>[65]</sup>如前面已经指出的，那似乎要求一种源于研究耶稣基督里成肉身之道的位格的上帝形象论，从他的生命和属性里读出那些属于神圣形象的品质，在新的人性里可见的，但只有等到借着转化之后才可见的品质。而另一方面，巴西尔也谈论“再次回到自然本性的美，洁净那高贵的形象，恢复它古老的形式”。<sup>[66]</sup>提到“自然本性的美”似乎可以证明，人性借着成肉身的道实现转化之后，“上帝的形象”概念就充满那些通过有限的自然神学资源也可以辨认出来的性质，就如它们属于人性一样。这些性质前面已经概括于三个标题之下：理性、自由意志和不朽。<sup>[67]</sup>因此，考察自然神学在上帝形象这一定义中的地位——以及人性作为形象通过神格化发生转化这一定义中的地位——似乎是适合的，此时，从相反的顺序考察这三种性质，就可以更加充分地界定：不朽借复活作成；不动情就是脱离罪、免除情欲的自由；借着圣道说明人道。

这两种范式之间的张力，至少在许多保罗书信的阐释者看来，已经在新约关于复活的讨论中清晰可见。新约有时候似乎把复活事件看作一般、普遍的复活的一个例子，是最高的典范，但仍然只是一个例子。使徒保罗在致哥林多人的书信里这样推论：“若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。”<sup>[68]</sup> 将这话的逻辑颠倒一下，似乎是说，因为有普遍的复活，所以基督的复活也是可能的。但有时候则相反，基督的复活被看作是一般而普遍的复活教导的源泉和原因。还是使徒保罗写道，这一次是写给帖撒罗尼迦人：“我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，上帝也必将他们与耶稣一同带来。”<sup>[69]</sup> 写给提摩太的书信里的信息是：“[上帝]就是那独一不死的”；又说：“我们的救主耶稣基督……已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来。”<sup>[70]</sup> 卡帕多西亚教父似乎通过解读《哥林多前书》的话来支持这一主题：“复活并非不可能。”<sup>[71]</sup> 因此，尼撒的格列高利解释《哥林多前书》同一章后面的话：“但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子”<sup>[72]</sup>，认为这话的意思是说：“他首先以自己的行为解除了死的痛苦，从而他从死里复活也就为我们开辟了道路。”<sup>[73]</sup> 如果要明确说明复活的内容，他可以（引用他姐姐玛格里娜的话）这样阐述定义：“复活是我们的本性复原为原初的形式，”<sup>[74]</sup> “复原”这个词潜在地包含他的末世论思想。<sup>[75]</sup> 注释这一定义的人注意到它源于柏拉图《会饮篇》里的一个段落：“[爱若斯神]是我们最大的恩人，既引导我们在此生回到我们自己的本性中，又赋予我们对将来的盼望，因为他应许，只要我们虔诚，他就恢复我们原初的本性，医治我们，使我们快乐幸福。”<sup>[76]</sup>

288

和《会饮篇》的这种相似性与玛格里娜（以及她的兄弟格列高利）对“我们哲学体系之外的思想家”，至少他们中的一部分人的态度相一致。<sup>[77]</sup> 她说：“他们以各自不同的看待事物的方式接近并触及了复活论，有的在这一点上，有的在那一点上。”对哲学观点的这种评论使她得出这样的结论：“虽然他们没有哪个与我们完全一致，但他们绝没有抛弃这样的指望 [像复活]。……灵魂再次居住在一个身体里，这并非完全不可能。”<sup>[78]</sup> 像她这样将哲学论证、科学对比、艺术类推结合起来，在格列高利看来，构成了“对复活信心的杰出辩护”。他总结说，目的在于“逐步引导反对这一教理的人思考，原子再次结合，构成与以前一

样的人，这并非绝对不可能的事。”<sup>[79]</sup>他在另外一处说，正是“对复活的盼望”构成“那从来没有产生过的‘非存有’的状态与那已经死去的‘非存有’之间”的唯一区别，“除了术语上的不同之外”。他解释说：“谈到有生命的造物 [包括人类]，我们虽然用不同的措辞表示那曾经生成之物分解为‘非存有’的状态，和那从未生成之物的非存在状态，或者说一物从来不曾生成，或者说那生成之物死了，但是不论用哪种说话方式，我们都同样使用‘非存在’这个术语表示。”<sup>[80]</sup>

289 在一定意义上，复活论也构成将这种盼望与一般的灵魂不朽论相区分的特点。不仅灵魂不朽（如优秀的哲学家们所认识到的），而且身体也借着复活而分有这种不朽。<sup>[81]</sup>玛格里娜用另一种方式表达这种“分歧”：“我们主张身体，不论现在还是将来，都由宇宙的基本元素（*stoiceia*）构成，这些异教徒同样持有这种观点。……分歧在于：我们认为，同样的身体，如以前一样由同样的元素构成，再次被压缩在灵魂周围。”<sup>[82]</sup>但是甚至对分歧的这种表达也需要作重大限制。因为卡帕多西亚教父认为，对“任何仔细考察我们本性的人来说”，基于纯粹的自然主义和科学主义依据就可以证明人的存在“并不完全是游动和变化的”，要知道，完全没有任何持续性的本性会“完全不可理解”，因而，“更准确”的说法是：“我们的构成部分中有一个是稳定的，其他的经历变化过程。”<sup>[83]</sup>基于这种稳定性与流动性的结合，可以对复活作出理性论证，如果认识到没有哪个具体的人“今天与昨天是一样的，而是因变化而不同的”，这种变化始终在发生着，那这种论证就会显得更加合理。<sup>[84]</sup>

人性转化中不朽与复活之间的关系是证明前面描述的范式张力的一种凭据。一方面，尼撒的格列高利认为：“在所有那些理智正常的人看来，与我们作为人类相关的一切善中最高的福祉就是复活。”这显然使转化，即使不是作为一个事实或者作为信仰的内容，至少也作为盼望的对象，成为自然神学沉淀的一部分。不过，他接下来的话明确地诉诸启示神学的权威：“[这复活]由主 [耶稣基督] 在其人性里实现的救赎计划来保证。”<sup>[85]</sup>当他宣称：“这个人从死里复活就是死的毁灭”<sup>[86]</sup>，主要就是指这种由耶稣基督的复活实现的救赎。因为“上帝关于死和从死里复活的经世奥秘”是指，基督不是“阻止灵魂根据与不可避免

的自然过程相适应的死与身体分离”——尽管他只要实施他至高的神圣权能，就完全可以做到这一点——而是选择自己先死，然后通过他的复活将灵魂与身体结合，由此成为“两者，即生命与死亡的汇合点”，事实上，“在他自身中恢复被死折断的本性，并使自己成为重新联合被分开部分的原则。”<sup>[87]</sup>通过“致命罪”的不幸事件，必死性和死早已与人性本身结合，并通过致命的“继承”传播于整个人类历史。<sup>[88]</sup>所以，虽然玛格里娜对复活论的论证是在努力找出与哲学上的不朽论共同的依据<sup>[89]</sup>，但她本人面对死亡的做法恰恰是对那种共同依据的否定。她的兄弟格列高利以敬畏的语气记载：“甚至在她只剩最后一口气时，她也没有在复活的盼望中找到任何陌生的东西，对离开此生也没有任何退缩——这一切在我看来都不是普遍的人所具有的。”<sup>[90]</sup>因为如纳西盎的格列高利所说的，基督徒的死其实绝不会被认为是一种“离去”，而是“一种成全，一种解放，松开了束缚，从重担下解脱”。<sup>[91]</sup>

死当然是灾难性和破坏性的，但它在神圣计划的工作方式里也有建设性的目的。<sup>[92]</sup>用尼撒的话来表述，“目的是这样的：身体与灵魂分离之后，恶就除灭了，然后依靠复活为健全的造物，无欲而且纯洁，没有附带任何恶，从而再次重塑人性。”<sup>[93]</sup>身体死了，情欲也随之死了；但当身体复活之后，情欲仍是死的，生命不再包含情欲。作为人性转化的组成部分，这样的一种无欲之境类似于作为上帝形象的组成部分的自由意志<sup>[94]</sup>，实际上就是使意志能够在犯罪之后重新获得自由的途径。<sup>[95]</sup>如纳西盎的格列高利在一篇演讲里所说，当造物主上帝“起初造出自由而自决的人”时<sup>[96]</sup>，那种自由和自决可能因他在后来一篇演讲中描述的“快乐”与“理性恩赐”——即依靠它可能控制享乐和情欲那种理性——之间的冲突而受到威胁。<sup>[97]</sup>当情欲仍然未被征服，“未被控制”时，就生出“属肉体 and 属地的念头”，能够使人性远离它的造物主。<sup>[98]</sup>“一旦贪欲占据上风”，压倒美德，属于原初创造的平衡就打乱了。<sup>[99]</sup>因而，人性转化中和神圣形象“恢复”中的本质因素必然是获得这种“脱离情欲的自由”，或者如玛格里娜所说的，“恢复无欲的幸福状态”。<sup>[100]</sup>保罗所说的“向罪当看自己是死的，向上帝在基督耶稣里，却当看自己是活的”<sup>[101]</sup>，以及他的宣告：“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着，”<sup>[102]</sup>描述了一种在此世已经超越了“情欲”的生



命。<sup>[103]</sup>在卡帕多西亚教父的希腊用语以及英语术语里<sup>[104]</sup>，“情欲”往往可以指性欲<sup>[105]</sup>——但并非必然如此。卡帕多西亚教父（以及英语）用这个词来表示十字架上基督的受苦。<sup>[106]</sup>《圣巴西尔的礼仪》里也用它来表示基督的受苦。<sup>[107]</sup>但它的性欲含义意味着脱离情欲的无欲，这个概念确实产生这样一个问题，即性欲在卡帕多西亚教父的上帝形象和人性转化论中的地位（如果有）是否相同，包括它对形象来说的地位与对转化来说的地位是否相同的问题。<sup>[108]</sup>

292 这个问题因圣经里的见证而变得复杂。尼撒的格列高利基于新约<sup>[109]</sup>断言，“如使徒说，在基督耶稣里没有男女这样的事。”<sup>[110]</sup>在基督与撒都该人的冲突中——福音书里相对较少提到在此世历史的末了一般的死人复活，这是其中一次——基督说：“这世界的人有娶有嫁，唯有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁，因为他们不能再死，和天使一样，既是复活的人，就为上帝的儿子。”<sup>[111]</sup>基于那样的话，在尼撒的格列高利看来，显然，当人性转化之后，复活的生命就像天使的生命，应该是脱离性别束缚的生命，而且，“这种应许之福”对某些人，就是那些过着“与天使同等的生活”，即贞洁生活的人来说，现在就可以实现。<sup>[112]</sup>因此，通过超越这些束缚，像玛格里娜这样的童女的隐修主义已经在此时此地接近“天使的不朽本性”，只不过仍然以身体的形式表现出来。<sup>[113]</sup>超越身体的束缚包括性别，这种能力在基督的一种非凡而独特意义上早已实现，他由童贞女出生，又复活，“他的出生方式以及他死时不服从败坏的变化，超越了我们的本性”。<sup>[114]</sup>另一方面，只要“心灵”和道（逻各斯）占据上风，美德就可能既存在于贞洁中，也存在于婚姻中。提到贞洁和婚姻，纳西盎的格列高利补充说：“这两者都并非绝对将我们与上帝或世界联结，也不绝对使我们与上帝或世界分离。”<sup>[115]</sup>而且，从死里复活的理论确实表明，在此生中只有一种婚姻是允许的。<sup>[116]</sup>

但是，人性转化之后完全没有性别的“天使生活”这种盼望对性别与上帝之原像之间的关系意味着什么呢？<sup>[117]</sup>《创世记》第一章的神圣“宇宙论”是人按上帝形象创造这一理论的权威来源。<sup>[118]</sup>但它为这一理论提供的完备经文如下：“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”<sup>[119]</sup>从字面看，这话似乎是说男女之别属于最初受



造的人性，包含在上帝的目标里，而男人女人都是按上帝的形象造的。然而，即使有阐释，如纳西盎的格列高利所说的，人性复活之后的转化也暗示一种“远比最初的状态更神奇”的状态<sup>[120]</sup>，如果性别注定不属于最终的复活，那它如何应该属于最初的上帝形象？这一点似乎令尼撒的格列高利感到困惑。<sup>[121]</sup>

在他看来，这要求他更深入地解读《创世记》的宇宙论，对它作出更大胆的推测。上帝形象论必然暗示，“人性本质上没有情欲，因为它是那毫无情欲者的复制。”<sup>[122]</sup>因而，无欲是原初形象的一部分内容，就如脱离死的自由一样。<sup>[123]</sup>这就表明，“这造物在其原初的产生过程中，并没有将它的本性与情欲的倾向或者死亡的倾向结合在一起，”而是拥有自由意志。<sup>[124]</sup>在格列高利看来，这就表明“我们的本性被造时具有两重性：一方面像上帝，另一方面根据这种特点可分为”男女。因为“神圣的、理性的、理智的元素不包含男女之别”，而“分为男女”只与“非理性的，我们的身体形式和结构”相关。因此，在《创世记》1章的宇宙论里有一种停顿。如格列高利对经文的理解，在谈到按上帝形象造人的话之后，“那按‘形象’造的创造有一个终结。”停顿之后，创世故事“又重新开始记载，说：‘上帝就造人，乃是造男造女。’”为了证明对《创世记》的这种完全与众不同的解读，格列高利援引一条普遍接受的原则，“很可能每个人都知道的”，即分为男女是“对原型的一种脱离”。<sup>[125]</sup>如果这确实是“很可能每个人都知道的”，那它也应该是自然神学的公理，不需要启示就可知的，比如拒斥异教诸神神话及其爱情奇遇的希腊哲学家也知道；<sup>[126]</sup>因为理性灵魂相对于一切情欲的优越性也是“那些教外人的知识”，也就是异教哲学家的知识。<sup>[127]</sup>这两者有助于以圣经和传统为基础确定启示神学表述的术语。

293

为了获得这种无欲的恩惠，信徒必须“靠推理击败情欲”，必须“靠理性保持稳定”。<sup>[128]</sup>因为人性中上帝的形象，除了不朽性和自由意志之外，是人的理性，人性转化的这第三种成分，连同复活和脱离情欲的自由，必然就是通过认识基督一道这一位格的神圣理性而导致的理性和知识的转变。“人性的独特性”，也就是使它与其余可见世界区别开来——但不是与天使世界相区别——的特点，根据尼撒的格列高利，就是作为道的人类理性。<sup>[129]</sup>此外，他承认，在这种人性的理性

论——他将它等同于圣经的上帝形象论——中，他也是在重复异教哲学的教义，根据玛格里娜，这种教义确认“有理性的动物，即人，具有理解和认识的能力这一事实”。<sup>[130]</sup>如弗拉基米尔·洛斯基（Vladimir Lossky）所评述的，“不论何时，当格列高利努力将‘上帝的形象’完全置于人性中较高的官能，将它等同于努斯时，他都似乎想要通过它与神性的某种相似性使人的灵成为恩典的宝座。”<sup>[131]</sup>格列高利在创造论中已经倾向于把上帝形象中的标准位置分配给“人性的较高官能”，也就是“努斯”，这表现出与希腊人的自然神学深刻的相关性。这种密切关系，若有任何变化的话，就是在他的语言中变得更加突出。在所有卡帕多西亚教父的语言里，当他们开始谈论心灵和理性在基督徒生活中的地位时，显然更加突出。<sup>[132]</sup>这也表明他们的自然神学作为他们教会神学的前提所拥有的力量，也表明而且往往是更清楚地表明，他们的护教学对圣经理论和基督教传统教条具有依赖性。

比如，巴西尔在前面引用的书信里一开始就谈到心灵在“人的结构”——也就是受造界——中的地位，描述它是“根据上帝的形象造的”，赞美它奇妙的运作和能力。<sup>[133]</sup>然后他进一步告诫他的同仁以哥念的安菲罗提乌，未得到协助的人类理性如它现在这样作用是很危险的，因为堕落可能“使它特有的判断能力丧失，使它关注奇怪的幻象”，陷入偶像崇拜。巴西尔这些最初的讨论，先是讨论受造的心灵，再讨论堕落的心灵，之后转向他的第三点即成圣理性的能力。这与他谈到的“再次回到自然本性的美，洁净高贵的形象，恢复它古代的样式”相一致。<sup>[134]</sup>他断言：“充满圣灵神圣性的心灵同时能够看见伟大的对象。……它看见上帝的美——尽管只限于恩典给予并且它的本性能够接受的程度。”<sup>[135]</sup>这最后的说明“只限于……它的本性能够接受的程度”，提醒任何宣称“认识上帝”的话要注意界限，卡帕多西亚教父的否定神学就意在设立这样的界限，不仅限制异教的声称，像欧诺米这样的异端分子的声称，而且也限制可能以教会的正统信仰的名义提出的声称。<sup>[136]</sup>然而，这里要注意的重点是，尽管他们强烈要求使用否定语言，但有时，比如当他们开始描述人的道和灵借着由恩典而来的与上帝的道和灵的合一，最终能够获得，如今也在某种程度上能够获得扩展的能力时，这种要求似乎就变得不那么突出了。

如已经注意到的，卡帕多西亚教父的神学术语——其实也是希腊教父神学普遍的术语——中最全面也最高贵地阐述这一应许的就是 *theosis* <sup>[137]</sup>，英语里相对应的词通常是“神格化”（deification）和“神圣化”（divinization），尽管这样的对应并非完全令人满意。<sup>[138]</sup>这是道成肉身、情欲和基督复活理论的直接推导结果。尼撒的格列高利反驳欧诺米说：“即使是他经历苦难的身体，通过与神性结合，也因那种结合而成为这担当的本性原来所是的样子。”由此可以轻易得出这样的主张，作为一个“信念”，在基督里——不仅在基督里，而且由于基督在一切人性里——“如果属于我们卑微本性的东西在他爱的计划里为人担当了，那么这身体也得转变，成为神圣的，不朽坏的。”<sup>[139]</sup>结果，人性转化的三大元素——借复活成全的不朽，脱离罪和情欲的不动情，以及人道由圣道的启明——就是神格化的表明，是上帝形象的成就和成全，“与上帝相像的”，借此，凡拥有新的上帝形象的，就能“自动地、毫不费力地从这属世的生命走向天国的生命”。<sup>[140]</sup>

## 注释

- [1] *Symb. Nic.-CP* (Alberigo-Jedin 24)
- [2] Danielou 1953, 154—170
- [3] See pp. 131—134
- [4] Janini Cuesta 1946, 51—52
- [5] *Gr. Naz. Or.* 38, 11 (PG 36: 321—324)
- [6] *Macr. ap. Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 28)
- [7] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 16 (PG 44: 177—180)
- [8] *Gr. Nyss. Anim. res* (PG 46: 116)
- [9] Winslow 1979
- [10] *Gr. Naz. Or.* 40, 34; 32 (PG 36: 408; 404)
- [11] *Gr. Nyss. Cant.* 2 (Jaeger 6: 53)
- [12] McClear 1948, 175—212
- [13] *Gr. Nyss. Or. dom.* 5 (PG 44: 1181)
- [14] *Gr. Nyss. Virg.* 10 (Jaeger 8—I: 288)
- [15] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 126)
- [16] *Gr. Nyss. Or. dom.* 2 (PG 44: 1145)
- [17] Gross 1938, 219—250
- [18] Florovsky 3: 240
- [19] *Bas. Ep.* 233, 1 (Courtonne 3: 39)
- [20] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 108)
- [21] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II: 80); Gronau 1922, 96—109
- [22] *Pl. Prt.* 361a

- [23] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 138—140 (Jaeger 1; 265—266)
- [24] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II; 93)
- [25] Gr. Nyss. *Beat.* (PG 44; 1213)
- [26] Bas. *Hex.* 2. 5 (SC 26; 160)
- [27] 创 1; 31; 提前 4; 4
- [28] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I; 299)
- [29] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 92 (Jaeger 1; 53)
- [30] Gr. Nyss. *Or. catech.* 8. 18 (Mérider 62)
- [31] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44; 1181)
- [32] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44; 164—165)
- [33] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I; 297—298)
- [34] Gr. Nyss. *Beat.* 3; 5 (PG 44; 1228; 1257)
- [35] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I; 59)
- [36] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 68)
- [37] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 6. 77 (Jaeger 2; 213)
- [38] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 13)
- [39] Janini Cuesta 1946, 73—75
- [40] 林后 4; 16; Gr. Nyss. *Virg.* 20 (Jaeger 8—I; 324—325)
- [41] Mossay 1966, 271—279
- [42] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6; 350)
- [43] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 203—204 (Jaeger 1; 284)
- [44] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 54 (Jaeger 2; 70)
- [45] Pelikan 1990, 71—72
- [46] Gr. Naz. *Or.* 38. 13 (PG 36; 325)
- [47] Bas. *Spir.* 9. 23 (SC 17; 326—328)
- [48] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44; 1225—1228)
- [49] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I; 300)
- [50] 路 15; 22
- [51] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44; 1144—1145)
- [52] Gr. Nyss. *Ref.* 112 (Jaeger 2; 359)
- [53] Lovejoy 1955, 277—295
- [54] Gr. Naz. *Or.* 38. 13 (PG 36; 325)
- [55] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 458)
- [56] 创 1; 26
- [57] 来 1; 3; 《所罗门智训》7; 26
- [58] 林前 1; 15
- [59] Bas. *Hex.* 9. 6 (SC 26; 518)
- [60] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 458)
- [61] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44; 1301)
- [62] 腓 3; 10
- [63] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 439)
- [64] Couronne 1934, 131—136
- [65] 《所罗门智训》7; 26; 来 1; 3;

- Bas. *Ep.* 38, 8 (Courtonne 1; 92)
- [66] Bas. *Spir.* 9, 23 (SC 17; 326—328)
- [67] See pp. 127—135
- [68] 林前 15: 13
- [69] 帖前 4: 14
- [70] 提前 6: 16; 提后 1: 10
- [71] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 25—26 (PG 44: 224)
- [72] 林前 15: 20
- [73] Gr. Nyss. *Ref.* 79 (Jaeger 2; 344—345)
- [74] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 148)
- [75] See pp. 324—326
- [76] Pl. *Smp.* 193d
- [77] Malingrey 1961, 212—213
- [78] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 108—109)
- [79] Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 76)
- [80] Gr. Nyss. *Eun.* 3, 7, 48—50 (Jaeger 2; 231—232)
- [81] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I; 178)
- [82] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 108—109)
- [83] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 27 (PG 44; 225)
- [84] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 141)
- [85] Gr. Nyss. *Eun.* 3, 10, 36 (Jaeger 2; 303)
- [86] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I; 161)
- [87] Gr. Nyss. *Or. catech.* 16, 9 (Mérider 90)
- [88] Gr. Nyss. *Cant.* 12 (Jaeger 6; 350—351)
- [89] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 108)
- [90] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I; 395)
- [91] Gr. Naz. *Or.* 24, 17 (SC 284; 76)
- [92] Mossay 1966
- [93] Gr. Nyss. *Or. catech.* 35, 7 (Mérider 164)
- [94] Schoemann 1943, 42—46
- [95] Dirking 1954, 206
- [96] Gr. Naz. *Or.* 14, 25 (PG 35; 892)
- [97] Gr. Naz. *Or.* 45, 18 (PG 36; 648)
- [98] Gr. Nyss. *Eun.* 3, 1, 31 (Jaeger 2; 14)
- [99] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44; 1161)
- [100] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 148)
- [101] 罗 6: 11
- [102] 加 2: 20
- [103] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6; 440)
- [104] OED 7—II; 533—534
- [105] Gr. Naz. *Or.* 20, 9; 23, 10 (SC 270; 74; 300)
- [106] Gr. Nyss. *Apoll.* (Jaeger 3—I; 136; 224)
- [107] Lit. Bas. (Brightman 328)
- [108] Dirking 1954, 202—212
- [109] 加 3: 28

- [110] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44; 181)
- [111] 路 20: 34—36
- [112] Gr. Nyss. *Virg.* 14 (Jaeger 8—I: 309)
- [113] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 382)
- [114] Gr. Nyss. *Or. catech.* 6. 10 (Mérider 42)
- [115] Gr. Naz. *Or.* 8. 8 (PG 35; 797)
- [116] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—I: 375)
- [117] Armstrong 1948, 121
- [118] Gr. Nyss. *Virg.* 12 (Jaeger 8—I: 297—298)
- [119] 创 1: 27
- [120] Gr. Naz. *Or.* 38. 13 (PG 36; 325)
- [121] Gaith 1953, 54—58
- [122] Hubner 1974, 67—74
- [123] Gr. Nyss. *Or. catech.* 6. 10 (Mérider 42)
- [124] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 5 (PG 44; 137)
- [125] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 16 (PG 44; 181)
- [126] See pp. 77—78
- [127] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 62)
- [128] Gr. Nyss. *Beat.* 2 (PG 44; 1216)
- [129] Gr. Nyss. *Cant.* 2 (Jaeger 6; 66)
- [130] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 52)
- [131] Lossky 1974, 138—139
- [132] See pp. 219—220
- [133] Holl 1904
- [134] Bas. *Spir.* 9. 23 (SC 17; 326—328)
- [135] Bas. *Ep.* 233. 1 (Courtonne 3; 40)
- [136] See pp. 200—202
- [137] Aubineau 1956, 25—52
- [138] Lampe 643—644; 649—650
- [139] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 34 (Jaeger 2; 119)
- [140] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44; 114)



## 理性造物的敬拜

纳西盎的格列高利一直更喜欢隐修主义的“高山”，胜过主教的“宝座”<sup>[1]</sup>，所以，362年他试图回到修道隐居之中。<sup>[2]</sup>这种离弃使他招致教会教牧之职蒙羞的指控。他在反驳这种指控的第二演讲的末尾<sup>[3]</sup>，先是概述了旧约对利未人祭拜提出的仪式洁净的要求，然后用一个圆周句（periodic sentence）描述了基督教崇拜的独特要求，引用一连串的圣经段落，以古典修辞的风格表述基督教仪式的灵性：<sup>[4]</sup>

“我知道，人若不是首先作为活的、圣洁的祭将自己献给上帝，若不以我们作为理性造物应当给予的令上帝满意的敬拜来荣耀上帝<sup>[5]</sup>，若没有将赞美的祭、痛悔的灵——这是万有之赐予者对我们唯一要求的东西——交给上帝<sup>[6]</sup>，那他就配不上上帝的伟大，配不上祭献和大祭司之职。既然如此，在我的双手还没有借圣洁之工成为完全之前，在我的双眼还没有习惯稳定地凝视受造物，对造界没有丝毫伤害之前，在我的双耳还没有充分聆听主的教导之前<sup>[7]</sup>……在我的舌头还没有充满狂喜，成为神圣旋律的乐器，荣耀地觉醒之前<sup>[8]</sup>，我怎敢献给上帝外在的祭，大奥秘的原型，或者给自己穿上衣袍，冠以祭司之名？”但格列高利和其他卡帕多西亚教父思想里自然神学的转化的一个特点——也是他们关于它与教会正统教义的相容性的观点的一个特点——就是，他并没有像古典哲学的自然神学家那样，把这种“我们

作为理性造物，应当给予的崇拜”<sup>[9]</sup>，即使徒保罗对罗马人说的敬拜，看作与“外在的祭，伟大奥秘的原型”，就是基督教“大祭司”在圣餐礼仪中献的祭相对立；相反，他认为理性崇拜无论如何礼仪奥秘里得到了最充分的体现。正是考虑到以色列狂热敬拜中的神殿献祭，才要强调保罗在这些话中提到的理性的“活祭”。<sup>[10]</sup>

因此，作为《圣巴西尔的礼仪》之首语重复法（Anaphora）的一部分，这位祭司以会众的名义，用古典和基督教的用语吟诵道：“上帝啊，你是独一的真实存在，人们赞美你，颂扬你，祝福你，敬拜你，感激你，荣耀你，并怀着一颗忏悔的心和一个卑微的灵向你献上我们这些理性受造物理应献上的敬拜<sup>[11]</sup>，这些都是正当的，也是应该的。”<sup>[12]</sup>在这第二次演讲过程中（从其篇幅和复杂性来判断，它显然不是以口语表达为目标的演说或布道，而是以阅读和研究为目标的专论），格列高利设法阐述了基督教所理解的祭司之职的主要问题，包括理论上的和实践上的，他的表述构成了后来关于这个主题的很多神学著作，包括克里索斯托的那部最著名的作品《论祭司职位》（*On the Priesthood*）<sup>[13]</sup>——根据教会史学家苏格拉底·斯科拉斯提库，该部专著是克里索斯托作执事时所著，因而应写于381至386年间。<sup>[14]</sup>不过，纳西盎也触及了三个根本的问题，用他自己的话说，一个是“外在的祭，大奥秘的原型”，即基督徒敬拜中对圣礼奥秘的庆祝，尤其是对圣餐的庆祝；一个是“那个讲奥秘与教义的灵”<sup>[15]</sup>，也就是在基督教正统教义的定义中，作为“祷告规则”之奥秘与作为“信心规则”之教义间的关系；还有就是祭司的“双手须借着圣洁的工成为完全的”这一要求，也就是伦理德性是适合于圣事的工具这一原则。基督教礼仪神学的这三个问题对理解自然神学在卡帕多西亚教父的教会教义体系中的作用最具直接意义，因为卡帕多西亚教父在处理每个问题时都确实假设并引用了他们在论证“道德的和自然的哲学”时所阐述的见解和原则，而这种道德的和自然的哲学与“更崇高的[基督徒敬拜]生活”相联系。<sup>[16]</sup>

298

纳西盎的格列高利将圣餐的奥秘描述成“外在的祭，大奥秘的原型”<sup>[17]</sup>，由此断言，就如尼撒那样，教会圣事与体现在耶稣基督道成肉身、生活、死亡和复活事件中的救赎计划之间有密不可分的关联。<sup>[18]</sup>因

为首先，正是上帝的这些救赎计划事件，他认定为“大奥秘”，实际上是所有奥秘中最大的奥秘，诸如圣餐和洗礼，其他“外在的”礼拜行为，虽然是“原型”，却都是从这个奥秘中获得各自的效力，从这个意义上说，它们从属于这个最大的奥秘。<sup>[19]</sup>他在别处讲到他姐姐高格尼娅（Gorgonia）曾经体验过的神奇的圣餐疗法时，也使用了同一个术语“原型”。她身患重疾，眼看人类的药物已经无力回天，她“就将手中珍藏的基督宝贵的身体和血的原型的一部分作为药物涂于全身”<sup>[20]</sup>，于是，她就被神的权能奇迹般地治好了。<sup>[21]</sup>学者中仍存在着争论，这种说法是否提供了早期的文献证据，表明当时有将圣餐保存起来的习俗。<sup>[22]</sup>不过可以肯定的是，“庆祝奥秘”的礼拜仪式，就算形式简化了，对格列高利来说仍然具有一种特殊的神奇力量，他于374年在其父亲去世时所发表的演讲就说明了这一点。<sup>[23]</sup>在那篇演讲中，礼拜仪式的程式表述被认为是“神秘的”，敬拜者的眼睛被“神秘地合上了”，格列高利在谈到他母亲诺娜在礼仪方面的虔敬时也这样说。<sup>[24]</sup>由于圣餐被恰如其分地认定为一大“奥秘”，因此它要求所用语言与宗教奥秘相匹配（包括描述非基督宗教的奥秘的语言）。<sup>[25]</sup>基督在创立圣餐时对他的门徒们说：“你们拿着吃”，“你们都喝这个”<sup>[26]</sup>，在尼撒的格列高利看来，基督说这话所传递的信息可以恰当地称为一个“奥秘的传授”。<sup>[27]</sup>

299

更令人困惑的是，尼撒的格列高利谈到发生在圣餐中的饼和杯上的事时，用了术语“变质”（*tranelementation, metastoicheiōsis*），这个词确切的含义究竟是什么。<sup>[28]</sup>他明确表示：“[在圣餐中，基督]借着祝福将这些可见之物的自然性质改变，成为那不朽坏之物”<sup>[29]</sup>，即他自己的身体。“元素”（*stoicheia*）这个科学概念在卡帕多西亚教父的神学词汇中作为专业术语广泛使用<sup>[30]</sup>，基于此，在翻译“*metastoicheiosas*”（变质）这个希腊动词时，采用比较少见但经充分证实的英文动词“*to transelement*”确实好像是合理的。<sup>[31]</sup>转化就是基督变形或变像过程中“形态”（*morphē*）或“形象”的一种变化<sup>[32]</sup>，基督担当“我们将来的释奥向导”，但他本质和永恒的所是并没有变化；然后，该词也用来指人性借着他的转化。<sup>[33]</sup>这时，饼和杯本身的 *stoicheia* 变成了基督的身体。因此，对卡帕多西亚教父来说，尽管他

们对希腊的宗教奥秘抱有敌意，认为这些奥秘是一种“偶像狂热”<sup>[34]</sup>，是“谬论，阴险杜撰出来的鬼怪故事，是某种不幸心灵虚构出来的事物”<sup>[35]</sup>，但是当他们具体说明基督教奥秘的内容时，确乎一直热衷于援用希腊的科学和哲学用语。至少——不论它与晚得多的拉丁圣餐术语“transsubstantiatio”有什么类似之处，与这个词相对应的希腊文圣餐术语是（后来显然也还是）“metousiōsis”<sup>[36]</sup>——尼撒的格列高利这个术语确实表明，可以在基督教的圣餐神学内吸收古典哲学中的 *stoicheia* 概念。

纳西盎的格列高利的姐姐高格尼娅赞美圣餐奥秘的大能的故事，也提到了洗礼这个圣礼的奥秘，不过以她世俗生命的终结为背景。格列高利解释说，“只有到了最近，她才〔在洗礼中〕得洁净和完全之福。……我敢说，差不多只有她这种情况，奥秘不是一种所赐的恩典，而是一个记号”；她去世之前，她的丈夫也与她一同领受了洗礼。<sup>[37]</sup>而格列高利本人受洗的背景和时机不是很清楚。<sup>[38]</sup>不过，在他的第四十篇演讲——似乎是他的所有作品（很可能也是全体卡帕多西亚教父的文献）中对洗礼作出最详尽讨论的地方——中他确实极力主张：“那些还只是孩子的，对死亡和恩典都没有意识的，〔应当早早受洗〕，如果面临危险，就更应如此。因为无意识地得到圣化总比未得记号、未被接纳就离世要好。”<sup>[39]</sup>无论如何，受洗大约会在三岁左右完成。他对洗礼功效所作的界定与他关于人性二元性所作的定义相符，对他来说这是一个前提，对整个卡帕多西亚教父思想来说也是如此。它不仅是神圣启示论的前提，也是自然理性能够认识的可论证事实的前提。<sup>[40]</sup>因此，他的洗礼论，也就是一种启示论，认为圣礼涉及的是“灵魂和身体，一部分可见，另一部分不可见”。<sup>[41]</sup>卡帕多西亚教父关于光的形而上学是另一个前提<sup>[42]</sup>——哲学、自然科学的见解与启示的教训在其中都占有一席之地<sup>[43]</sup>——他们在使用教父学比喻“洗礼是‘光照的恩典’”时再次出现这个前提。<sup>[44]</sup>但即使是在确切地阐述洗礼教义，以及圣典奥秘的一般教义时，他们依然十分敏锐地意识到，超验的洗礼实在相对于任何关于洗礼的“理论”都是首要的。<sup>[45]</sup>

在卡帕多西亚教父看来，洗礼在许多方面就是纳西盎所说的“言说奥秘与教理之灵”的最具说服力的例子。所谓“言说奥秘和教理的灵”意味着既是奥秘又是教理，从根本上来说，既没有无奥秘的教理，

也没有无教理的奥秘。因此，这可以看作明确表达了这样的原则：“祷告的规则决定信心的规则”<sup>[46]</sup>，它的拉丁表述是一条西方原则，但它的内容很广，遍布整个教父思想，甚至很可能在基督教的东方比在基督教的西方应用得更充分，也更频繁。<sup>[47]</sup> 巴西尔概括了正统教义的公理<sup>[48]</sup>：“既然我们受了洗，也就表明了我们的信心；既然表明了信心，就献上我们的赞美。因此，既然教主以圣父、圣子和圣灵的名使我们受洗礼<sup>[49]</sup>，我们也要按着所受的洗认信我们的信条，并按着我们的信条献上我们的赞美诗。”<sup>[50]</sup> 理性受造者在承认上帝的超越性时所使用的最恰当的语言，完全不是教理的语言，甚至尼西亚正统教义的语言也不是最好的，最好的语言乃是赞美和敬拜的语言，以及默祷的语言，要以那样的语言解读尼西亚正统的三位一体教义。<sup>[51]</sup>

301

否定神学的这层含义基于保罗的体验，他被提到第三层天上去，“听见隐秘的言语，是人不可说的。”<sup>[52]</sup> 这可以用前面引用过的吊诡的语言理论来表述：“不可言喻的默示成了教导的话语，因为它通过思想的默示，向得了洁净的心灵教导那些超越于言语之上的真理。”<sup>[53]</sup> 保罗所经历的“进步、上升或夸口”要求奥秘得到“我们的默颂”。<sup>[54]</sup> 纳西盎的格列高利惊叹：“来自上帝的沉默之恩赐何其伟大！”<sup>[55]</sup> 尼撒的格列高利则采用了否定语荣耀颂以及否定前缀——保罗就用这样的方式对关于神圣预定论奥秘的思考作出结论：“深哉，上帝丰富的智慧和知识！他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！”<sup>[56]</sup>——将它作为一种语言使用方式，使神性超越于一切语言之外，就如那要“默敬”的奥秘。<sup>[57]</sup> 即使奥秘是语言和思想所无法企及的，仍然可以在敬拜中崇敬奥秘。<sup>[58]</sup> 将原则“*lex orandi lex credendi*（祷告法则就是信仰法则）”严格应用于“祷告科学”本身，如尼撒的格列高利所称呼的<sup>[59]</sup>，也如巴西尔所详述的<sup>[60]</sup>，似乎很可能使上帝是不动情的这个前提产生问题；因为可以认为，由祷告法则确定的上帝论意味着，基督教的上帝，主耶稣基督的父，原是那种可能受祷告感动的上帝。不过格列高利本人似乎已经在另外地方预言了这样一种反对观点，因为他这样解释道：“那些祈求上帝让太阳照在他们身上的人，绝不可能减缓事物实际发生的进程，但没有人会说，如此祷告的那些人的热情是徒劳的，因为他们向上帝所求的是必将发生的事。”<sup>[61]</sup>

“敬拜 [proskynēsis]”这个概念并非完全没有含混性<sup>[62]</sup>，因为人们敬拜的不仅可以是上帝，也可以是世俗的统治者。<sup>[63]</sup>如果敬拜的对象是上帝，可以明确的是它始终不变的否定性特点。因为作为对神的敬拜，敬拜的对象就是尼撒的格列高利所说的“整个世界、所有世界内的奇迹都赞美不尽的上帝”。<sup>[64]</sup>圣三位一体的内在奥秘必须用“我们默敬的赞美”来荣耀。<sup>[65]</sup>因此，神性原是并且必然始终不可测知，但在敬拜中，我们有可能默言那不可言喻者，在倾慕中爱那不可企及者。<sup>[66]</sup>总之，“认识上帝的本质包含知道它之不可理解性，我们敬拜的对象不是我们能领会其本质的事物，我们只能认识到那本质是存在的。”<sup>[67]</sup>因此，当欧诺米的信条宣称：“我们同意圣洁而有福的人，主张‘敬虔的奥秘’<sup>[68]</sup>不在于可敬的名，也不在于习俗和圣礼标记的独特性，而在于教理的准确性”<sup>[69]</sup>，这表明神学高于敬拜。因为不可否定，可以有一种“没有重生的神学”（theologia irrogenitorum，如后世称呼的）<sup>[70]</sup>，甚至一种精确的神学，也就是这样一种神学体系，思想家对基督教教义好奇，把它看作一种智力概念，但对神圣奥秘完全没有个体性的分有，他们根据圣经和传统组合起一种神学体系。因此，如奥古斯丁所提议的，甚至可以假设，鬼魔——新约谈到它们有话说：“你信上帝只有一位，你信的不错；鬼魔也信，却是战惊”<sup>[71]</sup>——也能够阐述一种正统的上帝论。但保罗认定为“常存”的三大德性是“信、望、爱”<sup>[72]</sup>，其中，鬼魔不可能“有爱”或者“有望”，也不可能敬拜。作为理性造物，它们也应当有敬拜，而敬拜不仅要有作为理智认同的信，还有必不可少的望和爱。<sup>[73]</sup>

当约翰·亨利·纽曼（John Henry Newman）谈到“阿里乌主义占主导地位期间信徒的正统教义”时<sup>[74]</sup>，他基于希腊教会教父的这些段落，断定有一种关于上帝父与上帝子之同一性的正统共识，一直暗含在教会的礼仪和公众的崇拜中，最终这种共识在信经和教条中变得清晰起来。事实上，三一论争辩中，双方都认为能够引用自己的“习俗”作为权威，这样一来，就必须上诉到更高的法庭：“那就让神启的圣经作我们的裁决者，这样，真理的选票必然会给予那些所信教条与神的话语一致的人。”<sup>[75]</sup>因此，“祖先传统”背后的是“圣经的明确意图”。<sup>[76]</sup>而“祷告法则”与“信仰法则”之间的一致性在纳西盎所论述



的“正统教义派”与“平信徒的虔心”之间的协调中得到表达，这是尼西亚教义的双重堡垒，也是对那些犹豫不决、不能果断采取某种立场的人施加压力的源泉。<sup>[77]</sup>在另外一处，他将这种“祷告法则”和“信仰法则”之间的一致性与真理和根据希腊异教“奥秘”的寓言之间的关系进行对比：“他们信以为真加以崇拜的东西，他们给蒙上面纱视为虚构的神话。如果这些事物是真实的，他们就不应当称之为‘神话’，而必须表明那是不必羞愧的；如果它们是虚假的，就不应当成为崇拜的对象。”<sup>[78]</sup>他还指责犹太教同样地将自己局限于崇拜法则的外在形式，而完全没有“达到属灵的法”。<sup>[79]</sup>

此外，关于“祷告法则”与“信仰法则”之间的这种一致性和连续性在卡帕多西亚教父著作中最有力的断言可能就是巴西尔的一封自传体的书信，这信相当于“对自己一生的辩护”，于他去世四年前，即约375年所写：“孩提时起就从我蒙福的母亲和祖母[大]玛格里娜那里接受的关于上帝的教训，我一直信奉，并且这种信心日渐增长。我长大成年之后，并没有改变立场，仍然执行由我父母传给我的传统原则。正如种子刚开始成长时很弱小，然后越长越大，但始终保存自己的同一性，虽然渐渐成长完全，但并没有改变品种，同样，我想，在我这里同样的教理经过某种发展也得到了成长。我现在所奉行的并没有取代我最初所主张的观点。”<sup>[80]</sup>这是为了回应欧诺米式的指控，说巴西尔“用他自己的思想取代使徒的意图”，还“把他自己的谬论归于对圣徒的回忆”。<sup>[81]</sup>巴西尔一如既往地表明自己（用一句他描述一位死去的同仁的话）是“祖先原则的保管者，贩卖新奇的仇敌，在自身中显示教会的古老范式，使他所管辖的教会保守古老的结构”。<sup>[82]</sup>根据巴西尔的弟弟格列高利，教理上的创新极其危险，因为“敬虔的教理”早已清楚、明确地显明了，即使是以否定形式启示的。<sup>[83]</sup>

在作为神学家和教士的巴西尔看来，同样在其他卡帕多西亚教父看来，以及在他们那整个时代——381年第一次君士坦丁堡大会前的十年——看来，对于一般意义上的连续性的断言，以及具体的关于崇拜与教理之间的连续性的表述，关键的判例就是圣灵论。<sup>[84]</sup>根据纳西盎的格列高利，要对基督徒的“体验”有分，就必须对基督徒的“信心”有分，而这两者又要求“在圣灵上有分”。<sup>[85]</sup>但如果如他在另一表述里

所说的，教会“在崇拜上既要避免走得太远，也要避免走得不够”<sup>[86]</sup>，那么通过体验和信心分有圣灵这一教理的含义需要根据“祷告法则就是信仰法则”这一原则在神学上给予谨慎关注。当卡帕多西亚教父将这一原则用于基督是上帝之子的教义时，他们能够重复尼西亚正统三一论的经久不衰的逻辑。根据这种逻辑，崇拜基督，向基督祷告——新约里有这样的先例<sup>[87]</sup>，阿里乌也这样做<sup>[88]</sup>——按照逻辑的一致性必然导致尼西亚的本质同一教义，否则就是偶像崇拜和多神崇拜，就是把上帝这个词的完全意义上讲不是上帝的某物当作上帝来崇拜。<sup>[89]</sup>但如果那种逻辑严格地用于圣灵论，就会引发质疑，如纳西盎所引用的：“谁崇拜圣灵？有什么古代或者现代的例子吗？谁向圣灵祷告？圣经在何处说过要崇拜圣灵或者向圣灵祷告？你是如何得到这样的观念的？”<sup>[90]</sup>新约没有明确的指示要向圣灵祷告或者其他形式的崇拜，中世纪有两首唱圣灵的圣诗：“Veni Creator Spiritus”[“来吧，造主圣灵”，可能是9世纪拉巴努斯莫鲁斯（Rabanus Maurus）所作]<sup>[91]</sup>和“Veni Sancte Spiritus”[“来吧，圣灵”，可能出于斯蒂芬·兰顿（Stephen Langton），卒于1228年]<sup>[92]</sup>，但都是在圣灵神性的教理地位确定之后很长时间才出现的，因而不可能用来作为证据。如果有什么关系的话，教条的确定是圣歌的前提，而不是相反。

毋宁说，从基督教崇拜实践中寻找意义以便推导出一个教义的过程，就圣灵的例子来说，迫使人把注意力集中在洗礼程式上<sup>[93]</sup>，集中于诸如父的荣耀（Gloria Patri）这些被认为是源于洗礼程式的礼仪程式上。<sup>[94]</sup>巴西尔想要了解崇拜的意义，这个探索过程是由他引入荣耀父的一种“革新”而引发的<sup>[95]</sup>，他宣称“两种形式都有父的荣耀，一是‘与子和圣灵同在’，另一是‘借着子在圣灵里’”。<sup>[96]</sup>但礼仪形式的问题，不论对他的对手还是对他自己来说，都很清楚，本身不是目的，而是讨论三一论的一种更加重要的方式。通过圣灵与父和子——通过简单的连接词“和”将两者联结起来，源于基督所要求的大使命的基本礼仪形式——的“协作”，巴西尔指出，教会教义相应地主张三者之间有一种本体论上的“团契和联合”，因而三者之间都是平等的。<sup>[97]</sup>尼撒的格列高利也提出相似的论证，但从洗礼的效果而不是洗礼的表达式出发，他说，因为洗礼使人“分有不再死的生命”，所以实现这样一

种分有不朽的圣灵必然不只是不朽的，而且能够给予不朽——就如尼西亚—君士坦丁堡信经所宣称的，“赐予生命”。<sup>[98]</sup>在导致正统的三一教理形成法典的整个过程中，这种论证方式构成重要的一环，它的重要性属于基督教教义发展史专门讨论的问题，但这里它也让我们产生了特别的兴趣；因为这种方法是一个特别引人注目的凭据，既证明信心成全推理的过程<sup>[99]</sup>，也证明推理对信心作出更完全的表述的过程，这信心被纳西盎的格列高利描述为“言说奥秘和教理的灵。”<sup>[100]</sup>

然而，即使在谈论圣礼奥秘和正统教义的时候，卡帕多西亚教父也没有忽视道德上的绝对命令，即祭司的“双手必须靠圣工得完全”<sup>[101]</sup>，因而不不管是教士还是平信徒，都得超越礼仪规范的外在形式，走向真正的圣洁。登山宝训的总结，就是将把房子盖在磐石上的人与把房子盖在沙土上的人进行比照的话<sup>[102]</sup>，对纳西盎的格列高利来说就是警告那些不认真对待信仰及其诫命的心不在焉的归信者。<sup>[103]</sup>正如那段话前面基督的告诫：“凭着他们的果子，就可以认出他们”<sup>[104]</sup>，在尼撒的格列高利看来这是“每一种教义”的标准，也包括每一种正统教义，由此衡量信奉教义的人是否属于“按教会标准领受救恩的人”。<sup>[105]</sup>凯撒利亚的巴西尔事实上也“深切关注社会重构的问题”<sup>[106]</sup>，因而在这里履行一个正典法学家和神学家的职责<sup>[107]</sup>，将他关于教会纪律的法律和关于对“否认基督并违犯救赎奥秘的人”的惩罚法与处理犯了其他罪行——包括巫术、谋杀、通奸、乱伦，在4世纪教会的现实生活和教规中，因而也在教会法律中存在的严重问题——之后赎罪苦修的具体规定联系起来。<sup>[108]</sup>与异端的罪和背叛救赎奥秘的罪——唯有团契里的人才可能犯这个罪——相比，与基督教伦理学的那些方面——包括人们凭本能和“本性”就能判断的，也包括基督教特有的行为模式<sup>[109]</sup>——相比，这些不法行为不只是从基督所启示并吩咐的“更加高贵的生活”看才是不法行为，就是基于“道德和自然哲学”也可算是不法的。<sup>[110]</sup>因此，“我们作为理性受造物应当献上的敬拜”的这一部分提供了一种视角，可以富有成效地探索自然神学在卡帕多西亚教父关于“在上帝家中当怎样行”<sup>[111]</sup>这种具体的基督教思想中，因而在关于作为事奉上帝之行为的崇拜和伦理学的思想中占有什么地位。<sup>[112]</sup>

因此，爱上帝以及爱邻人<sup>[113]</sup>，同样，根据基督的明确教导，爱上

帝和爱邻人既是宗教崇拜，又是道德规范，或者既是“信心”，也是“良心”，在事奉上帝中同等重要。<sup>[114]</sup>纳西盎的格列高利最喜爱用亚里士多德的——以及一般意义上的古典哲学的——关于“行为的生活和沉思的生活”的区分来系统地阐述这种同等性。<sup>[115]</sup>纳西盎将“整个哲学”分为“沉思的”和“行动的”，赞美并主张这两者都是基督徒生活的特点，第一种“更加高贵”，但也更难达到，第二种“较低下，但在实践意义上更有用”。<sup>[116]</sup>于是，在他纪念巴西尔的颂词中，将巴西尔与那些“仅专注于事务性的或者仅专注于思想和书籍的，而在另一方面有欠缺的人”对比；他将这些人比作“独眼人，遭受了大的损失，而在对自我看法以及对别人的看法上则有更大的残缺”。另一方面，也有一些人，就像巴西尔，成功地将思想的生活与行动的生活结合起来，“在两方面都同样卓越，是多面手，获得完全，终身享有天上的祝福。”<sup>[117]</sup>纳西盎的格列高利赞美的另一个这样的多面手是阿塔那修，他也“结合了两者”。<sup>[118]</sup>因此在其他人中，阿塔那修就是完全基督徒生活的模范，如纳西盎在纪念演讲的前言里所说的。“在赞美阿塔那修时，我要赞美德性。”他这样开始演讲。<sup>[119]</sup>因此，甚至在这篇赞美尼西亚正统教义的伟大捍卫者和三一上帝崇拜的辩护者的演讲中，纳西盎也将崇拜与伦理学结合在一起；就如他在别的地方提醒读者的，在所有德性中，作为严格意义上的崇拜，最使上帝悦纳的就是对他人仁慈这种美德。<sup>[120]</sup>而美德，如尼撒的格列高利反过来提醒读者的，是人类野心所能渴望的最大的财宝。<sup>[121]</sup>

在亚里士多德的《尼各马可伦理学》中，与“沉思的生活”直接相对的不是“行动的生活”（翻过几页之后他确实回到这种生活），而是“政治生活”。<sup>[122]</sup>而卡帕多西亚教父在阐述基督徒生活和沉思生活的美德时，从未忽视对政治生活的断言<sup>[123]</sup>，因为他们都如此深切地卷入君士坦丁归信之后动荡的半个世纪中罗马帝国在东方的剧变，包括私人生活和职务上。<sup>[124]</sup>他们虽然是教士，但并没有为了颂扬教会的优越性，而把国家仅仅作为陪衬来介绍。事实上，有时候，他们似乎正好相反，比如纳西盎的格列高利相当忧郁地承认：“我几乎要相信市民政府要比我们的更加有序，尽管上帝的恩典归于我们的体制。”<sup>[125]</sup>如此强调“秩序”对他来说包含特别的力量，因为他认为这是一种普遍的特

点，在一位有理性和秩序的上帝的主治下，曾经显现，或者至少应当曾经显现，不仅贯穿宇宙，而且贯穿市民社会和教会。<sup>[126]</sup>然而，在 325 年尼西亚会议与 381 年君士坦丁堡会议期间，教会不断出现教理危机，秩序已经让位于这样一种情形，就如 378 年阿德里安堡战役（Battle of Adrianople）期间那样，同一身体的各肢体彼此毁灭和被毁灭，因为他们不仅因政治观点而且因不可分的三位一体的合一性的争论而相互分离，在冷酷的讽刺中彼此倾轧。<sup>[127]</sup>他们原本属于一个团契，它曾在仪式中祷告：“愿我们分有这饼和这杯的人全都与他人合一，与一圣灵合为团契，与所有圣徒合一，他们从永恒起一直蒙你悦纳。”<sup>[128]</sup>因此，基督徒皇帝的部分责任就是公开抛弃对凯撒的崇拜<sup>[129]</sup>，为基督曾经祷告的目标作工：“‘使他们都合而为一’<sup>[130]</sup>，都成为一心。”<sup>[131]</sup> 308

新约有个熟悉的比喻，就是使徒保罗把教会称为“基督的身体”，卡帕多西亚教父将很多这样的主题收集起来。<sup>[132]</sup>教会的肢体如此彻底地超越于常规社会的屏障，不仅奴隶身份，甚至男女之间的差别也被相对化了。纳西盎的格列高利用呼语对他姐妹说：“女人的本性啊，在为得救的共同争斗中克服男人的本性，表明男女之间的区别只是身体上的区别，不是灵魂的区别！”<sup>[133]</sup>或者他完全可能这样说，男女之间的区别是他们物理身体上的区别，不是基督身体里的区别。尼撒的格列高利基于《雅歌》进一步阐述这个比喻<sup>[134]</sup>，描述了“那些根据奥秘的团契与基督合一的人”变成了“他自己的身体，即教会”。<sup>[135]</sup>结果就是确认一种同一：“有人看着教会就是直接在看基督。”<sup>[136]</sup>但由于基督是把秩序给予宇宙的道<sup>[137]</sup>，万物都靠他“结合为一个系统”<sup>[138]</sup>，所以，不只是基督借着教会成为可见的<sup>[139]</sup>，而且宇宙和存有的本性也通过教会成为可知的。<sup>[140]</sup>我们并不总是非常清楚地知道，这种宇宙知识如何通过基督和教会在卡帕多西亚教父的思想中与宇宙作为有序整体的自然知识关联起来，根据尼撒的格列高利，这种自然知识的任务，就是考察它的起源和命运。<sup>[141]</sup>但是纳西盎的格列高利确实在一篇谈论基督教的“哲学家和智慧人”的文中表达了教会和自然宗教之间的对立性，他把一个希腊演员在剧院里扮演“神话”角色的场景与一个基督教殉道士“在上帝和天使以及整个完备的教会面前”实施自己行为的场景进行对比。<sup>[142]</sup>因而，当尼撒的格列高利用“philosophia”来确定隐修 309



主义就是“kosmos”<sup>[143]</sup>，或者当他谈到神职的任命就是一种“因祭司之职而变得丰富的哲学”时<sup>[144]</sup>，可能不只是简单地使用希腊词“philosophia”，它既指“哲学”，也指“隐修主义”，也不只是使用希腊词“kosmos”，这个词既指“宇宙”，也指“装饰”。<sup>[145]</sup>

纳西盎浓墨重彩地赞美市民社会的“秩序”，认为它好于教会里的秩序<sup>[146]</sup>，在巴西尔的教会学里也有类似的赞美。<sup>[147]</sup>巴西尔批评基督徒对社会漠不关心，这种冷漠“既不是在人面前的高雅，也不是上帝所悦纳的”，反而是“那些不认识上帝的人”的社会良知使他们蒙羞。他接着说：“我们的祖先制定了这样的定律，用简短的话把团契的确据从地极的这边传到那边，众人都要彼此成为公民和家庭成员，而我们这些子孙如今却将自己与世界隔绝。”<sup>[148]</sup>“美德的分配”既是个体的，又是全体的。<sup>[149]</sup>首先，教会的成员不可将自己与穷人隔绝。<sup>[150]</sup>基督在论到最后审判时说：“这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了”<sup>[151]</sup>，这话为尼撒的格列高利两篇支持穷人的有力布道书提供了经文。<sup>[152]</sup>纳西盎的格列高利也用整一篇演讲讨论穷苦人的困境，以及个体信徒和教会负有关心他们的责任。<sup>[153]</sup>他坚持认为祭司必须“靠圣工使双手完全”<sup>[154]</sup>，而不是单纯靠也适用于平信徒的仪式上的纯洁，不能借口他们希望能够在经济上对教会作出贡献，而推卸自己对穷苦人的社会责任。<sup>[155]</sup>由于基督教美德的这种道德内涵在很大程度上也可以为那些并没有分有基督恩典的人单靠自然秩序就能够获得，并存在于那种自然秩序中，所以告诫基督徒要在希腊—罗马社会里过有道德的生活，这样的告诫既有劝勉和礼拜的意义，也有护教意义<sup>[156]</sup>，如使徒保罗引用以赛亚的话<sup>[157]</sup>告诫罗马人时所指明的：“上帝的名在外邦人中，因你们受了亵渎。”<sup>[158]</sup>尼撒的格列高利警告说：“那些还没有相信真理之道的，深入检查那些已经接受信心奥秘的人的生活。因此，如果人们只是在名义上是‘信徒’，而实际的生活却与这名相矛盾……那么异教徒马上就会将这种矛盾归于奥秘，以为是奥秘教导这样的事，而不是归于这些邪恶生活之人的自由选择。因为他们说，如此这般的人被传授了神圣的奥秘，若不是犯罪对他们来说是合法的，他原本不应该是这样的一个诽谤者，或者这样贪婪、欲望难填，或者沾染任何同等可恶的习性。”<sup>[159]</sup>他这样说就是在解释使徒的告诫。因



此，在这个意义上，那些已经“被传授神圣奥秘”的人献上的基督教崇拜必须是“我们作为理性造物应当献上的完全蒙悦纳的崇拜”，其他理性造物，包括那些不是信徒的人，或者还没有成为信徒的人，认为是有效的崇拜<sup>[160]</sup>，如基督在登山宝训中告诫门徒的。<sup>[161]</sup>但当巴西尔提出，基督徒的职责是“与众人一起成为公民和家庭成员”，而不是“将自己与整个世界隔绝”<sup>[162]</sup>，当纳西盎的格列高利描述最后审判，说它是“在一瞬间将万民聚集在一起，站在它的造主面前”；<sup>[163]</sup>当尼撒的格列高利劝告听众<sup>[164]</sup>，要向社会底层行职责，在人类历史的末了求告儿子的到来，分别绵羊和山羊<sup>[165]</sup>——他们全都在“末世论和伦理学”的背景下提出一个问题<sup>[166]</sup>，就是自然神学以及启示神学对人类和基督徒普遍盼望“来世生命”的作用问题。

## 注释

- [1] Otis 1961, 146—165 43)
- [2] *Gr. Naz. Carm.* 1. 11. 327—429 (PG 37: 1052—1059) [17] *Gr. Naz. Or.* 2. 95 (SC 247: 212—214)
- [3] Fleury 1930, 131—133 [18] *Gr. Nyss. Or. catech.* 9. 1 (Mérider 64)
- [4] *Gr. Naz. Or.* 2. 95 (SC 247: 212—214) [19] Danielou 1951, 76—93
- [5] 罗 12: 1 [20] *Gr. Naz. Or.* 8. 18 (PG 35: 809)
- [6] 诗 49: 14 [21] 太 9: 22
- [7] 赛 50: 4 [22] Thurston 1909—1910, 275—279
- [8] 诗 56: 9 [23] *Gr. Naz. Or.* 18. 29 (PG 35: 1020)
- [9] 罗 12: 1 [24] *Gr. Naz. Or.* 18. 9—10 (PG 35: 996—997); Hauser-Meury 1960, 134—135
- [10] *Gr. Nyss. Or. dom.* 3 (PG 44: 1149) [25] See pp. 22—23
- [11] 罗 12: 1 [26] 太 26: 26—27
- [12] *Lit. Bas.* (Brightman 322) [27] *Gr. Nyss. Cant.* 10 (Jaeger 6: 308)
- [13] Volk 1893, 56—63 [28] Lenz 1925, 117—118
- [14] *Socr. H. e.* 6. 3 (Hussey 2: 661—662) [29] *Gr. Nyss. Or. catech.* 37. 12
- [15] Maier 1915
- [16] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I:

- (Mérider 182)
- [30] See pp. 104—105
- [31] *OED* 11—II; 256
- [32] 太 17: 2
- [33] *Gr. Naz. Or.* 29. 19 (*PG* 250; 218)
- [34] *Gr. Nyss. Or. catech.* 18. 2 (Mérider 92)
- [35] *Gr. Naz. Or.* 39. 3 (*PG* 36; 336—337)
- [36] *DTC* 15; 1396—1406
- [37] *Gr. Naz. Or.* 8. 20 (*PG* 35; 812—813)
- [38] Fleury 1930, 25—27
- [39] *Gr. Naz. Or.* 40. 28 (*PG* 36; 400)
- [40] *Gr. Naz. Or.* 38. 11 (*PG* 36; 321—324)
- [41] *Gr. Naz. Or.* 40. 8 (*PG* 36; 368)
- [42] See pp. 103—104, 236—237
- [43] Lampe 1509—1510
- [44] *Gr. Nyss. Cant.* 2 (Jaeger 6; 52—53)
- [45] *Gr. Nyss. Or. catech.* 35. 1 (Mérider 160)
- [46] *LTK* 6; 1001—1002
- [47] Florovsky 13; 86—94
- [48] Luislampe 1981, 35—49
- [49] 太 28: 19
- [50] *Bas. Ep.* 159. 2 (Courtonne 2; 86)
- [51] Scazzoso 1975, 171—181
- [52] 林后 12: 4; *Gr. Nyss. Eun.* 1. 314 (Jaeger 1; 120)
- [53] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 16 (Jaeger 2; 9)
- [54] *Gr. Naz. Or.* 28. 20 (*SC* 250; 140)
- [55] *Gr. Naz. Or.* 32. 14 (*SC* 318; 114)
- [56] 罗 11: 33
- [57] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 104—106 (Jaeger 2; 39)
- [58] *Gr. Naz. Or.* 14. 30 (*SC* 35; 900)
- [59] *Gr. Nyss. Or. dom.* 1 (*PG* 44; 1120)
- [60] Humbertclaude 1932, 293—309
- [61] *Gr. Nyss. Or. catech.* 34. 4 (Mérider 158)
- [62] Sophocles 946
- [63] *Gr. Nyss. Maced.* (Jaeger 3—I; 110—113)
- [64] *Gr. Nyss. Eun.* 2. 265 (Jaeger 1; 303—304)
- [65] *Gr. Naz. Or.* 29. 8 (*SC* 250; 192)
- [66] *Gr. Nyss. Cant.* 1 (Jaeger 6; 27)
- [67] *Bas. Ep.* 234. 2 (Courtonne 3; 43); *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 109 (Jaeger 2; 40)
- [68] 提前 3: 16
- [69] *Eun. ap. Gr. Nyss. Eun.* 3. 9. 54 (Jaeger 2; 284)
- [70] Pelikan 1971—1989, 5; 140—141
- [71] 雅 2: 19
- [72] 林前 13: 13
- [73] *Aug. Enchir.* 2. 8 (*CCSL* 46; 52)
- [74] Newman 1901, 445—468
- [75] *Gr. Nyss. Trin.* (Jaeger 3—I; 6)
- [76] *Bas. Spir.* 7. 16 (*SC* 17; 300)

- [77] Gr. Naz. Or. 21. 34 (PG 270; 184)
- [78] Gr. Naz. Or. 39. 3 (PG 36; 337)
- [79] Gr. Naz. Or. 41. 1 (PG 36; 429)
- [80] Bas. Ep. 223. 3 (Courtonne 3; 12—13)
- [81] Eun. ap. Gr. Nyss. Eun. 3. 3. 17 (Jaeger 2; 113)
- [82] Bas. Ep. 28. 1 (Courtonne 1; 66)
- [83] Gr. Nyss. Eun. 1. 70 (Jaeger 1; 46)
- [84] Fedwick 1981, 1; 337—360
- [85] Gr. Naz. Or. 26. 1 (SC 284; 244)
- [86] Gr. Naz. Or. 22. 12 (SC 270; 244)
- [87] 约 20; 28; 徒 7; 59; 腓 2; 9—11
- [88] ap. Ath. Ar. 1. 8 (PG 26; 28)
- [89] Gr. Nyss. Fid. 3 (Jaeger 3—I; 62)
- [90] ap. Gr. Naz. Or. 31. 12 (SC 250; 296)
- [91] LTK 10; 665—666
- [92] LTK 10; 666
- [93] 太 28; 19—20
- [94] Dörries 1956, 132—134, 148—156
- [95] Florovsky 9; 21
- [96] Bas. Spir. 1. 3 (SC 17; 257)
- [97] Bas. Spir. 10. 24 (SC 17; 332)
- [98] Gr. Nyss. Maced. (Jaeger 3—I; 105); Symb. Nic-CP (Alberigo-Jedin 24)
- [99] Gr. Naz. Or. 29. 21 (SC 250; 224)
- [100] Gr. Naz. Or. 2. 95 (SC 247; 214)
- [101] Gr. Naz. Or. 2. 95 (SC 247; 214)
- [102] 太 7; 24—27
- [103] Gr. Naz. Or. 4. 11 (SC 309; 102)
- [104] 太 7; 20
- [105] Gr. Nyss. Apoll. (Jaeger 3—I; 131)
- [106] Florovsky 2; 133
- [107] Janini Cuesta 1947, 348—352
- [108] See pp. 146—150
- [109] Gr. Nyss. Paup. 2 (Van Heck 35)
- [110] Gr. Nyss. V. Mos. 2 (Jaeger 7—I; 43)
- [111] 提前 3; 15
- [112] Gr. Nyss. Cant. 14 (Jaeger 6; 419)
- [113] 太 22; 37—40
- [114] Bas. Mor. 3. 1 (PG 31; 705)
- [115] Arist. EN. 1098a; 1095b; Spidlik 1976, 358—364
- [116] Gr. Naz. Or. 4. 113 (SC 309; 270)
- [117] Gr. Naz. Or. 43. 12 (SC 270; 36; 509)
- [118] Gr. Naz. Or. 21. 19—20 (SC 270; 148—150)
- [119] Gr. Naz. Or. 21. 1 (SC 270; 110)
- [120] Gr. Naz. Or. 14. 5 (PG 35; 864)
- [121] Gr. Nyss. Virg. 4 (Jaeger 8—I; 266—268)
- [122] Arist. EN. 1139a; Arist. EN. 1095b
- [123] Nikolaou 1981, 24—31
- [124] Van Dam 1986, 53—76; Dvornik 1955, 71—80
- [125] Gr. Naz. Or. 18. 35 (PG 35; 1032)

- [126] Gr. Naz. *Or.* 32. 10 (SC 318; 104—106)
- [127] Gr. Naz. *Or.* 33. 2 (SC 318; 158—160)
- [128] *Lit. Bas.* (Brightman 330)
- [129] Reilly 1945, 21—24
- [130] 约 17: 21
- [131] Gr. Naz. *Or.* 4. 37 (SC 309; 136); 罗 12: 5; 林前 12: 27; 弗 1: 23; 弗 4: 12; 林前 1: 24; 2: 19
- [132] Gr. Naz. *Or.* 14. 8 (PG 35; 868)
- [133] Gr. Naz. *Or.* 8. 14 (PG 35; 805)
- [134] Welsserheimb 1948, 423—433
- [135] Malevez 1935, 260—280; Nothomb 1954, 318—321
- [136] Gr. Nyss. *Cant.* 13 (Jaeger 6; 383)
- [137] Gr. Naz. *Or.* 30. 20 (SC 250; 266—268)
- [138] 西 1: 17. 和合本圣经译作“万有也靠他而立”。——译者注
- [139] 弗 3: 10—12
- [140] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6; 255)
- [141] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222 (Jaeger 1; 290)
- [142] Gr. Naz. *Or.* 25. 2 (SC 284; 158—160)
- [143] Gr. Nyss. *Cant.* 7 (Jaeger 6; 222—223)
- [144] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8—
- I; 385)
- [145] Callahan 1958b, 29—57
- [146] Gr. Naz. *Or.* 18. 35 (PG 35; 1032)
- [147] Batiffol 1922, 9—30
- [148] Bas. *Ep.* 203. 3 (Courtonne 2; 170—171)
- [149] Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44; 1196)
- [150] Giet 1944. 95—128; Winslow 1965, 348—359
- [151] 太 25: 40
- [152] Gr. Nyss. *Paup.* 1—2 (Van Heck 3—37)
- [153] Gr. Naz. *Or.* 14 (PG 35; 858—909)
- [154] Gr. Naz. *Or.* . 952 (SC247; 214)
- [155] Gr. Naz. *Or.* 40. 25 (PG 36; 393)
- [156] Wilken 1970, 437—458
- [157] 赛 52: 5
- [158] 罗 2: 24
- [159] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44; 1153)
- [160] Bas. *Mor.* 5. 4 (PG 31; 709)
- [161] 太 5: 23—24
- [162] Bas. *Ep.* 203. 3 (Courtonne 2; 170—171)
- [163] Gr. Naz. *Or.* 40. 2 (PG 36; 361)
- [164] Gr. Nyss. *Paup.* 1 (Van Heck 9)
- [165] 太 25: 32—33
- [166] Wilder 1939

## 来世的生命

尼西亚—君士坦丁堡信经在结论和高潮处声称：“我们期待……来世的生命。”<sup>[1]</sup>卡帕多西亚教父思想中通过灵魂不朽论以及身体复活论详细说明了来生之时人的状况。他们发现，第一种理论是自然神学与启示神学共同的，而第二种主要是启示神学的领地。但尼撒的格列高利确实认为能够通过自然神学表明复活并非不可能，尽管他无法证明它能超越理性的怀疑。<sup>[2]</sup>论到基督的变像或转化，纳西盎的格列高利说这是“对未来奥秘的解释”<sup>[3]</sup>，在那种意义上，可以将他思想中的属地世界与属天世界进行比照。<sup>[4]</sup>对尼撒的格列高利来说，人类的过去与现在也要根据终极将来加以阐释。<sup>[5]</sup>或者用巴西尔的原则说，“人的整个生命与其说是以过去为食，不如说以将来为生。”<sup>[6]</sup>

在每一位卡帕多西亚教父的思想中，对来世生命的阐释就是自然神学与启示神学的整个关系的一个缩影。这样一种向来世的完全进发的运动体现在，比如，归于所罗门名下的层层递进的三卷书中，从《箴言》开始，以《传道书》继续，再以崇高的“《雅歌》的哲学”为高潮。<sup>[7]</sup>这是向完全的一种运动或者一种“前进，一步一步，有规律地，通过公义的事工和知识的启迪，始终追求将来的希望，实现其余的可能性”。<sup>[8]</sup>对卡帕多西亚教父的体系来说，所有这一切都与异教的时运 (*tyche*) 和必然性理论截然对立。<sup>[9]</sup>这样思考他们的末世论就会在

那种末世论的引导下，采取一种“一步一步，有规律的”<sup>[10]</sup>叙述法阐述本书一直在全面讨论的卡帕多西亚教父体系中的几大问题。因为在某种终极的意义上，每一个问题都是用末世论来界定的，每一个都“与其说以过去为食，不如说以将来为生”。<sup>[11]</sup>卡帕多西亚教父的末世论是卡帕多西亚教父目的论的成全，就如前面引用过的尼撒的格列高利在全面的综述里所概括的：“没有上帝，任何事都不会发生，这一点我们从许多地方可以明白。相反，上帝的经世计划不包含任何时运（tyche）和非理性，凡是认识到上帝就是道，就是智慧，完全的爱以及真理的人，都会承认这一点。”<sup>[12]</sup>

正是通过确定末世论的目标，就是“走向完全”所要达到的目标，卡帕多西亚教父才能阐述一种能使他们不仅将基督教而且将古典文化放在一个单一体系里理解的普世主义（Universalism）。所谓“普世主义”，或者指“在特点和范围上是普遍的”，比如当我们说基督“属于人类，而不只是属于以色列”，就是这个意思；或者指“普遍得救或得赎的理论”。<sup>[13]</sup>这两种意思之间的关系对卡帕多西亚教父的末世论至关重要。如尼撒的格列高利在注释《雅歌》的概论里所阐述的，这种普世主义（第一种意义上的）暗示“全人类的统一性，共同盼望大家所渴望的同一个目标”。<sup>[14]</sup>纳西盎的格列高利表明人类是统一的<sup>[15]</sup>，提到“一个天”、“共同分有”日夜<sup>[16]</sup>，还有太阳雨露的普及性，如福音书里所描述的。<sup>[17]</sup>不过，他也援引新约关于天上耶路撒冷的比喻<sup>[18]</sup>，描述这个普遍目标，还把人类的统一性设定在那里：“凡是有高远心志的人都有共同的国家，天上的耶路撒冷，我们都是那里的国民。众人都是同一个家的——如果你看地上的尘土——或者如果你朝高处看，就是那气息 [圣灵]，我们都分有他，我们也必须保守他，并与他一起站在审判者面前说明天上的高贵，属神的形象。所以，凡是通过美德，通过认同原型而保守这灵的，都是高贵的。”<sup>[19]</sup>在这样的背景下，人都要站在作为天上地下的审判者基督面前，这是人类统一性的体现，这是一神论必然推导出来的结果<sup>[20]</sup>，卡帕多西亚教父的护教学捍卫它<sup>[21]</sup>，并声称在希腊思想中，尤其是在柏拉图的哲学中能找到这种观点的表述，尽管还那么含糊不清。<sup>[22]</sup>

在尼撒的格列高利看来，犹太人相信的上帝“也是我们的上



帝”。<sup>[23]</sup> 尽管卡帕多西亚教父承认上帝向以色列历史启示这种特权地位，但他们的开端观和终末观都要求他们断言，上帝原本不只是通过启示神学“在犹太为人所知”<sup>[24]</sup>，而且通过自然神学也为迦勒底人、埃及人和巴比伦人所知。<sup>[25]</sup> 在那些外邦人中希腊人占据特别位置，他们以及“整个人性”得救构成保罗《罗马书》里末世论的一部分。<sup>[26]</sup> “整个人类，毫无例外”都“同等地受召奔向”那个最终得救的目标<sup>[27]</sup>，“不论等级、年龄、种族”<sup>[28]</sup>，如使徒在五旬节用世界的所有方言说话这一奇迹所表明的。<sup>[29]</sup> 同时，这种全人类平等的末世论不排除在天上“父的家里”——那不是划一的，而是“有许多住处”<sup>[30]</sup>，——荣耀各不相同，层次不一。<sup>[31]</sup> 无论是对自然神学的肯定性认识，还是反驳它的不足之处，末世论都为卡帕多西亚教父的思想提供了炮弹。虽然他们常常愿意从古典希腊语中引用与新约词汇相似的语言，但他们这样做时绝不是对两者不加区别。<sup>[32]</sup> 具体来说，玛格里娜和她的弟弟格列高利确实引用了这样的对等词，“在那些教外人的作品”中看到的“与圣经”术语相似的术语，来说明它的末世论词汇<sup>[33]</sup>，就是“无论在日常生活的诸关系中，还是在那些教外的和我们教内的人所写的作品中频繁传播”的。<sup>[34]</sup> 反过来，所有卡帕多西亚教父都批判——巴西尔批判，根据尼撒的格列高利的记载，玛格里娜也批判<sup>[35]</sup>，还有纳西盎的格列高利在373年发表的演讲中也批判<sup>[36]</sup>——的主要问题之一是针对“希腊哲学家”所提出的自然神学，认为他们缺乏一种令人满意的在神意的指导下引导自然和历史的方向理论。

314

然而，卡帕多西亚教父尤其在阐述神意理论时强调它的隐蔽性，就如他们在赞美神对生命未了和世界未了的启示中，坚持否定语言是描述超越性的适当措辞一样。如尼撒的格列高利指出的，人有一种无法满足的好奇心，想要知道“神圣计划中每个细节的动机”，尤其当它与生命的未了有关时。信仰确实坚称：“既然没有上帝宇宙间就不会发生任何事，一切都与神意相联；既然神是灵巧而谨慎的，那必然的结论就是，这些带有他智慧记号，同时也带有他神佑记号的事物中必包含某种计划。盲目没有意义的事件绝不可能出于上帝的手。”<sup>[37]</sup> 因此，任何自然神学，如果是导致时运论或者必然论的，都只能是一种蒙骗。然而，根据纳西盎的格列高利，上帝护佑的将来计划必定“始终是我

们眼不能见的”，这是“上帝的一个命令，古老而不变”。<sup>[38]</sup>尼撒的格利高利利用丰富的圣经比喻，罗列出一大串关于为得救者保存的永恒尊严和荣耀的名称，乍一看，给人的印象是，它们提供了清晰而肯定的关于来世生命的细节方面的信息。<sup>[39]</sup>但事实并非如此，他在别的地方告诫说：“所应许的幸福，就是给予那些过着良善生活的人的幸福，是难以描述的。试想，‘眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到’<sup>[40]</sup>的事，我们如何可能描述呢？”<sup>[41]</sup>想要看穿这层面纱，想要查出肯定性的信息，这样的努力他认为是“好事者好管闲事而已”。<sup>[42]</sup>重获乐园、恢复上帝形象的应许只能用“一种不可言喻的描述”来表达。<sup>[43]</sup>神性，即使在它向人性显示将来的愿景并最终对它自身的分有时，也仍然是超越的，最终只可能以否定语言，用大量的否定性前缀谈论：

315 “单一的、纯粹的、恒常的和不变的本性。”<sup>[44]</sup>

卡帕多西亚教父思想的典型特点是，宣称这种认识方式只能“靠众所周知的不可言喻的神圣知识才能获得”。<sup>[45]</sup>因此，使徒保罗“被提到第三层天上去”之后<sup>[46]</sup>，“充满了他曾经品尝过的”<sup>[47]</sup>——然而他所品尝过的末世论的乐园果子是“不可说的”。<sup>[48]</sup>要在否定神学的语言与对来世生活中知识转化的期待之间达到某种和谐很难，纳西盎的格利高利在演讲中充分呈现了这种困难，这段话<sup>[49]</sup>值得全文引用：“上帝本性上和本质上是什么，从未有人发现过，也没有人能发现。将来是否会发现也是个问题，若有人想要去考察和决断，可以这样做。在我看来，当我们里面那像上帝一样神圣的部分，也就是我们的心灵和逻各斯，与它的摹本〔神的道〕结合的时候，当形象上升到原型——如今它有这样的欲求——的时候，就能发现。我想，这就是对那个棘手的关于以下经文之含义的问题的解答：‘到那时就全知道，如同上帝知道我一样。’<sup>[50]</sup>但在我们的现世生活中，我们所获得的只是一点点流溢，就如同从一个大光流出的一点光芒。”<sup>[51]</sup>这段话中所引用的“到那时就全知道，如同上帝知道我一样”出自使徒保罗一段熟悉的经文，但不是逐字引用：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”<sup>[52]</sup>巴西尔基于这段经文提出这样的主张，因为天上的国在于沉思，现世的生活在于“观看〔天上事物〕的影子，仿佛对着镜子观看”，而

将来的生活，“脱离了这属地的身体，穿戴上不朽和不死的身体，”就在于“观看它们的原型”。<sup>[53]</sup>然而，纳西盎的格列高利在别处引用同一段经文的前半部分，就是保罗所说的“仿佛对着镜子观看，模糊不清”，告诫人不要妄自作理智上的假设。<sup>[54]</sup>保罗在《哥林多后书》里描述的神秘的出神经验同样可以从两个方向上加以解读。它可以作为说明尼撒的格列高利描述的一种状态的主要例子：“每一种用言语表达意义的声音都静止了，不可言说的默想成为教导的语言，通过思想的无声光照（silent illumination）把那些超越于语言之上的真理教导给得了洁净的心灵。”<sup>[55]</sup>同时，它也可以理解为一个应许，借着洁净和恢复的上帝形象，信徒可以“重新被提升到乐园里，保罗也曾在那里听到并看到不可言说、不可看见的事，不是人口所能复述的事”。<sup>[56]</sup>

316

就如卡帕多西亚教父不断提到的关于看见与沉思的话所显示的，他们关于来生对上帝的知识的描述有一个核心形象，就是看见上帝这个圣经概念<sup>[57]</sup>，那是“对一切产生之事的计划”。<sup>[58]</sup>也是灵魂向天上福佑前进的目标。<sup>[59]</sup>尼撒的格列高利阐释登山宝训八福里关于看见上帝的应许，“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”<sup>[60]</sup>，他对如何理解这句话作了两种界定：“一方面，它的意思可能是指知道那超越于宇宙的本性，另一方面，指通过纯洁的生命与他合一。”只有第二种意思是基督的话所应许的，因为圣经权威排除对神性本身的认识<sup>[61]</sup>，认为那是“不可能的”<sup>[62]</sup>。看见上帝这个观念如果不损害上帝之不可理喻的超越性，那是可以接受的。<sup>[63]</sup>毕竟，强调看见上帝使卡帕多西亚教父的末世论能够阐述“同时既静又动的终极背谬”，坚持认为看见上帝实质上就是在渴望中永远达不到饱足的地步”。<sup>[64]</sup>根据柏拉图的《斐多篇》，身体享乐和人际关系无论达到了什么程度，“你可能还是嫌它不够。”<sup>[65]</sup>尼撒的格列高利重复《斐多篇》里的那些话，指出：“另一方面，一旦拥有了美德，这种拥有就既不受时间限制，也不受饱足限制，”而是永恒的，就像它的神圣对象。<sup>[66]</sup>用玛格里娜的话说：“上帝作为至高存有，他的生命就是爱，因为美善对那些认识它的人必然是可爱的。……这真正的美善是傲慢的饱足无法触及的。”<sup>[67]</sup>这样一种脱离过分饱足的自由，对“看见上帝的灵魂”来说已经在此时此地实现。<sup>[68]</sup>但主要是在谈论复活后永生时，永不满足地“看见上帝”才是核心的主题。<sup>[69]</sup>因为不

317

仅至善对小善有一种“无止境的吸引力”，而且由于“它的本性是无限的”，这第一善给予那些分有它的人一种无限的份，“始终处在被抓住的过程中，但总是有超越于外的东西期待着去发现。”<sup>[70]</sup>在向上帝上升的过程中，在此世在时间中，尤其是在来世在永恒中，没有任何停止，也没有任何饱足。<sup>[71]</sup>

然而，就是用这样的语言谈论认识上帝、看见上帝，对卡帕多西亚教父的末世论来说也不是恰当的方法，他们的末世论包含所有以下这些荣耀的结合：“对将来的预知，对奥秘的领会，对隐蔽实在的理解，美好恩赐的分配，天上的国民，天使合唱队中的席位，没有尽头的喜乐，住在上帝里，成为与上帝相似——最高的荣耀，就是成为上帝！”<sup>[72]</sup>来世的生命，信经谈到过的生命，不只是看见上帝，而且是神格化（*theosis*）。<sup>[73]</sup>一种关于神格化的末世论，需要在卡帕多西亚教父的护教学和卡帕多西亚教父的教理学这双重背景下，仔细界定，准确区分。因此，在描述这个过程时，卡帕多西亚教父有时也使用远没有神格化这么大胆的术语。<sup>[74]</sup>“效仿”神的模范这个概念根植于古典传统<sup>[75]</sup>，也根植于基督教传统<sup>[76]</sup>，玛格里娜借用这一概念谈到“真正与神相似”就在于“使我们自己的生命在某种程度上效仿超越的存有”。<sup>[77]</sup>当尼撒的格列高利寻找对这个新实在的表达时，也诉诸类似的语言。<sup>[78]</sup>巴西尔也认为保罗就是“效仿基督者”。<sup>[79]</sup>更加生动的描述是尼撒的格列高利所说的这是一种“与唯一的善的结合”。<sup>[80]</sup>他还相当不确定地谈到“人性的某种转变，变为某种更为神圣的东西”。<sup>[81]</sup>

318 不过，他立即又说：“他是在制定律法，规定那些接近上帝的人应当自己变成神。”<sup>[82]</sup>神格化乃是“美德生活的目标”。<sup>[83]</sup>但它也是父、子和圣灵的正统三一论的补充。这是道成肉身的必然结果，因为通过道成肉身，“[上帝之子的]人性得到转化，这人性与神结合而成为神圣的。”<sup>[84]</sup>在成了肉身的子的位格里，“人和上帝……成了一个单一的整体……，以便使我成为上帝，就如同他成了人。”<sup>[85]</sup>神格化的理论和圣灵的神格理论也是相互支持的必然结果，比如巴西尔论证圣灵必然是上帝。<sup>[86]</sup>纳西盎的格列高利在谈到同样的问题时说，“圣灵都使你成为神了，他怎么可能不是上帝呢？”<sup>[87]</sup>看起来，卡帕多西亚教父在呈现这种神格化的末世论时，确实是在思考一种根本的本体论上的变化，就

如在尼撒的格列高利用呼格所说：“我们能用什么样的话语，什么样的思想打动我们的心灵，赞美这丰富的恩典？人超越他自己的本性，那在自己的必死性中要败坏的，在不朽坏中成为不能败坏的，成为永恒的，而不是被困在时间之内——总之，他从一个人变成了上帝。”<sup>[88]</sup>

然而，就是在这样的语境下使用，“上帝”这个术语的内涵仍然至少有部分来自于自然神学的过程：“一旦我们的心灵抓住神性的观念，我们就通过这个名称的含义接受了它所包含的与上帝相配的一切可想象之物的完全性。”<sup>[89]</sup>上帝的完全性体现在上帝本性的“不朽坏”中，灵魂正是“通过‘不朽坏’获得最大的纯洁”，从而实现神格化。<sup>[90]</sup>上帝的完全也体现在上帝的不动情中，那也同样通过神格化传达给神化了的人性。<sup>[91]</sup>不过，所有这些关于人性神化的基督教语言是整个卡帕多西亚体系的一部分，这个体系把古典宗教崇拜神化的男人女人和与人同形同性的男神女神描述为“多神论的迷信”<sup>[92]</sup>，认为这是那些“将上帝的尊荣转向自己”的完全必死的人的谬论。<sup>[93]</sup>因此，卡帕多西亚教父坚持认为，对神格化来说，就如对道成肉身本身来说一样，至关重要的是，不要把它看作类似于古典希腊关于人类上升到神界的理论<sup>[94]</sup>，在此意义上它完全不能用自然神学来界定；所以他们对这种古典谬论发出“咒逐”！<sup>[95]</sup>

对卡帕多西亚教父来说，在创世这个词的传统意义上，创世论也是一种关于开端的理论，是对什么是“宇宙的体系和治理的原因”这个问题的一种回答。<sup>[96]</sup>因此，尼撒的格列高利赞扬他的兄弟巴西尔主要就是因为他关于创世开端的解释。<sup>[97]</sup>然而，更加仔细而深入地考察之后，他们也不得不从末世论的角度来阐释创世论。尼撒的格列高利认为，对任何思考者来说，开端概念与终局概念之间有一个不可避免的必然结果：“[凡是否定末世论的，]也显然不相信在起初天地是上帝创造的；<sup>[98]</sup>因为凡承认运动有开端的人，必定不怀疑运动也有一个终点，凡是不承认终点的，也不会承认它的开端，”这一原则显然也是从自然神学推导出来的。<sup>[99]</sup>教导被造世界不是时运和偶然产生的结果，那就必然直接得出这样的结论。<sup>[100]</sup>因此，在自然的世界里，就如在基督的生命和工作的计划里一样，必须把开端和终末看作是一起的。<sup>[101]</sup>无论如何，“根据圣经教导”，也可能是根据自然理性，这个宇宙“从无产



生”，也必定“被转变为某种另外的状态”。<sup>[102]</sup>根据玛格里娜的末世论，那是“每个单独的宇宙计划所指向的目标”。她接着说，这是“在某种规律和顺序中”发生的，“与那在它们的创造者的技艺中运作的智慧相符合”。<sup>[103]</sup>

320 玛格里娜说的“规律和顺序”，其主语是“万物”。这种无所不包的观点对卡帕多西亚教父的末世论是决定性的，他们的救赎定义不仅包括人的灵魂或整个人或整个人类，而且包括“*ta panta*”或者“*to pan*”，即宇宙，除了人之外，还包括天使和物质世界。<sup>[104]</sup>尼撒的格列高利甚至提出，“超越于天地宇宙之上的权能”之所以这样创造人，其具体原因在于，使地上有居住者，天上有天使，使“造物界的所有部分”都能分有看见上帝这个神圣目标。<sup>[105]</sup>造物主上帝不满足于一个宇宙只是由天使构成，而是明确地为了他末世论的目的而创造人，让他作为纽带，通过身体与灵魂的结合，最终将整个宇宙联结起来：“[人]这另一本性必然被分配给属地生命，因为我们的身体，可以说它是泥土的沉淀，与地上的事物有亲密关系。我不知道神意这样安排是出于什么目的，或许是要将整个造物界纳入与它自身的关系之中。……因此，人的创造就导致在每一个基本元素中分有属于另一元素的事物；因为灵魂的本性属灵，那似乎确实与天上的权能密切相关，但住在属地的身体里，而在‘万物复原’时<sup>[106]</sup>，这属地的肉体也要与灵魂一起转移到天上。”<sup>[107]</sup>这些话暗示，分有“宇宙体系和管理”的是整个有序世界，“我们的世界以及里面的一切”，如上帝作为它的“源头和起因”自始至终引导的，这是它的终局和目标，也是它持续存在的原则。<sup>[108]</sup>万物在上帝的体系和管理下从“源头和起因”朝着他们的终局运动，这意味着由于“上帝的智慧丰富多样，借着基督里对人类的救赎计划”，不仅人性，而且人之外的宇宙都要分有神圣奥秘的恩典，并通过这恩典领受某种上帝的教化（*paideia*）。<sup>[109]</sup>

因此，从末世论的角度看，神的救赎计划是一种教化过程。<sup>[110]</sup>借着这个过程，“通过一种历史顺序”，道一直在“引导我们的思想，就如用手牵引，走向更崇高的善”。<sup>[111]</sup>人类历史和神圣历史中的一切事件都是上帝的工具，上帝借此教导并磨炼人类。<sup>[112]</sup>因此，世界“是理性灵魂自我操练的真正学校，是它们学会认识上帝的训练场”。<sup>[113]</sup>不过，



末世论观点导致的结论是，至少就“与我们信仰有关的所有问题中最重要的问题”而言，这个教育过程在展开中许多方面都会变得比原来的更加可理解，更加可经验。因为圣经有这样的信息：“当我们人类在世代流逝中完成自己的循环，成全了存在的顺序链条，这种一代代前进的流动将彻底停止；到那时，已经成全了的宇宙也不再有任何增加，所有灵魂都满了数目，都将返回。”接着就是复活，唯有根据这种终极结果，“在世代流逝中完成自己的循环”的人类历史和宇宙历史“的存在的顺序链条”才有终极意义。<sup>[114]</sup>同样，正是玛格里娜的兄弟巴西尔死的这种终极结果，才激发她“仍然探求更高的哲学”，反思“上帝的救赎计划”。<sup>[115]</sup>

321

使徒保罗曾说，期待在基督二次来临时，能“被提到云里，在空中与主相遇”<sup>[116]</sup>，从他这话可以推导出这样的结论，要把人类历史看作“必然与人性的发展共同延伸的时间”。<sup>[117]</sup>基督进入了时间，提供了时间奥秘的钥匙，但他本身超越了时间。<sup>[118]</sup>末世论对神圣救赎计划和时间的理解把人的死亡本身置于神意的范围之内，但它这样做是鉴于基督的死。<sup>[119]</sup>这种基督中心论确定了“来世生活”的正统教义<sup>[120]</sup>和信经教义的内容。<sup>[121]</sup>因为，用尼撒的话来说，“显明在我们身上的真正的生命不是别的，就是基督本身。”<sup>[122]</sup>纳西盎的格列高利尤其根据基督的生、受苦、死和复活，批判对历史作占星学的和循环论的解释；他问，如果那种解释是对的，那么“基督为何不再一次出生……再次被犹大出卖，再次被钉十字架，埋葬又复活？”<sup>[123]</sup>基于基督生命中的这些事件，也可以“把福音描述为复活后生命的一种预尝”。<sup>[124]</sup>同样，根据为来世生命预备的奖赏，也可以确定在今生上帝所给予的回报。<sup>[125]</sup>对来世生命的期盼使得对今世生命的经验成为一种对永恒的“预尝”。<sup>[126]</sup>由于基督已经是时间和历史的中心，但还没有恢复到它的终局，所以他既应许了又描绘了的变像已经在这里，但还没有实现。<sup>[127]</sup>因为他从永恒起就与父同在，通过道成肉身的时间和历史中显现，他是“上帝本体的真像”，“那不能看见之上帝的像”，“上帝至善的形象”。<sup>[128]</sup>

同样地，基督是使“我们的本性从必朽坏转变为不朽坏”的那位。<sup>[129]</sup>卡帕多西亚教父的上帝形象论将它描述为理性、自由意志和不朽。<sup>[130]</sup>但不能让那种表述模糊——有时候在他们自己的讨论中也会出

322

现这样的危险——深刻的末世论预测，就是他们关于复活，关于玛格里娜在临终祷告中称为“借着不朽和恩典，我们必死、不雅的遗体转化”的理论。<sup>[131]</sup>因此，正是一种末世论的神格化，最终证实可以合理地宣称：“我也是上帝的形象，也是天上荣耀的形象。”<sup>[132]</sup>它还使人能对这形象赋予的性质作深入洞察，“比如不败坏性和至福，不需要主人而自我管理的权能，过没有忧愁和劳苦生活的能力”，如今这只是“预言和推测”的话题，而不是经验观察的主题。因为虽然上帝的形象在最初创造时就赋予人，“我们曾经分有这种超越于一切感知能力的善”<sup>[133]</sup>，但除了自然神学可以提供的隐约知识之外，所有这一切如今只能基于“恢复它古老的形式”才能知道，而恢复这种形式就得重新回味关于人因罪堕落之前的完整状态的描述。<sup>[134]</sup>唯有通过死，也就是分有基督的死，才会有这种对上帝的分有。<sup>[135]</sup>因此，尼撒的格列高利在《〈雅歌〉注释》中以看见“全人类合一，共同朝向他们所渴望的共同目标”结尾<sup>[136]</sup>，而开头描写人类将借着基督的转化，通过“与他的不动情相似”，而与他“一同转化”。<sup>[137]</sup>不动情的恩赐是由末世论的上帝国带来的<sup>[138]</sup>，它的到来是主祷文的第二项祷告的主题。<sup>[139]</sup>

当人性到达它的目的（终局）之后，这样的“恩福、不动情、与上帝合一、与恶疏远，与美善（*kalokagathon*）本身相似”就构成了它要领受的样式。<sup>[140]</sup>美德得到辩护，盼望得以实现，恶被除灭，这些就是末世论意义上善得胜所包含的内容。<sup>[141]</sup>“一种按照美德生活的生命，其目的（终局）”，用尼撒的格列高利的话来说，就是“与上帝相似”，就如前面所指出的，这相当于神格化。<sup>[142]</sup>但“美德作为摆脱对工头的畏惧，通过自主行为选择善的能力”是自明的，因为上帝作为“超越于万物并管理整个宇宙的真正完全的权能，并不是通过暴力和专制进行统治”。<sup>[143]</sup>因此，美德的生命，唯有当它脱离外在的强制力，才可能到达自己的终局。<sup>[144]</sup>只有按自由意志在这种美德里自我发挥，它才可能实现自己的目标。根据尼撒的格列高利，“它到达了美德的顶点，因为主祷文的话概括了一个人若要靠近上帝，他应当是怎样的一个人。<sup>[145]</sup>这样的人几乎不再通过人性，而是借着美德表现为与上帝本身相像，所以他看起来似乎就是另一个上帝，因为他所行之事是唯有上帝才能行的事”，比如宽恕罪。<sup>[146]</sup>人性不能立即达到这个目标，但可以

逐步实现。正是因为善的生活被定义为目的论的生活，所以它必然是向着这个目标的一种“进展”，使它处于动态之中的一种“成长”。<sup>[147]</sup>“目的论”就是关于目的、终局的理论，因实现并获得“*teleiōsis*”即完全的恩赐而得成全。<sup>[148]</sup>至于“*telos*”，尼撒在定义它时解释说：“一切为之发生的事物，我称之为 *telos*。”<sup>[149]</sup>

所以，“*teleiōsis*”即完全就是末世论盼望的目的和对象。纳西盎的格列高利调动他所有的修辞能力，以形象生动的语言描述没有盼望的生活意味着什么。<sup>[150]</sup>就如巴西尔在称赞古典希腊文献研究的过程中所说的，“我们的盼望引导我们走向更遥远的时间，我们所做的一切都是为另一生命所预备的。”<sup>[151]</sup>正是这种“对复活的盼望”在他姐姐玛格里娜临终时支撑着她。<sup>[152]</sup>尼撒的格列高利问。这种目的论所指向的“奖赏”和“冠冕”是什么呢？他回答说：“在我看来，我们所盼望的不是别的，就是主本身。”<sup>[153]</sup>这种对善得胜的盼望的另一面就是恶的消灭，或者如他在同一篇注释的前面所说的，“一切与善相背，缺乏向善性的事物的灭亡。”<sup>[154]</sup>格列高利以其独特的方式始终如一地强调自由意志，坚持认为“地狱”的“黑暗”和“火”也只能是人“选择”的结果，而不是上帝的必然作为。<sup>[155]</sup>这种强调很难与他所说的盼望上帝最终消灭恶的话相一致：因为自由意志似乎是指一个人必须有选择能力选择恶，不只是暂时性的，而是永久性的；而除灭恶似乎是指上帝将最终发挥他对黑暗权势的绝对主权。<sup>[156]</sup>格列高利坚称他赞同教会信仰，即“众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报。”<sup>[157]</sup>但他并不愿意将这话解释为一种“将来的审判”，作为“一种威胁，一种严厉的惩罚手段”，就如“轻率的人”所谈论的。毋宁说，它是“上帝所提供的医治方案，使他自己的受造物恢复原初的恩典”，就如“考虑比较周全的人”所认为的。<sup>[158]</sup>或者根据他归于他姐姐玛格里娜（不论准确与否）的对这种盼望的解释，“在世代的长期运转中，有一天恶被消灭了，到那时在善的世界之外无物留存，甚至从那些邪恶中也会协调一致地产生对基督神性的认信。”<sup>[159]</sup>她接着说，因此，恶将借着涤罪而被彻底除灭。<sup>[160]</sup>新约有应许说：“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父上帝。”<sup>[161]</sup>又说：“万物既服了他，那时，子也要自己服那叫万

物服他的，叫上帝在万物之上，为万物之主。”<sup>[162]</sup>

在提出那种无所不包的基督教末世论盼望和基督教目的论时，尼撒的格列高利（根据他的叙述，也包括他的姐姐玛格里娜）必须面对那个反复出现的最终万物得救的问题。<sup>[163]</sup>前面引用的关于英文词“Universalism”（普遍主义）的两种不同含义，对这个问题作了充分的概括：一个指“在特点或范围上普遍的事实或范围”，比如说基督“属于人类，而不属于以色列”；另一个指“普遍得救或得赎的理论”。<sup>[164]</sup>如已经指出的，第一种意义上的普遍主义对全体卡帕多西亚教父来说，是他们整个神学的必然含义，包括他们的末世论，并且事实上是他们整个自然神学的根基。但那与第二种意义上的普遍主义有什么关系呢？格列高利表达它的特别词汇是 *apocatastasis*，万物复原，这个词带有很浓的奥利金主义色彩，但并不是简单地等同于奥利金的观点。<sup>[165]</sup>在尼撒的格列高利的思想中，它是他的目的论的必然结果，这种目的论的要素是他与其他卡帕多西亚教父所共有的。纳西盎的格列高利确定人的创造中有一个目的：“我们被造是叫我们成为快乐的。当我们受造时，我们被造为快乐的。”<sup>[166]</sup>同样，巴西尔宣称：“在创造中，没有哪个事物存在是没有原因的。”<sup>[167]</sup>用玛格里娜的话说，有一个“目标，宇宙中的每一个单独计划都朝向那个目标”。<sup>[168]</sup>那个目标她定义为“宇宙的超越的善”。<sup>[169]</sup>

325

尼撒的格列高利在具体引用圣经权威更加准确地阐明他的万物复原论时，把新约的两段经文结合起来<sup>[170]</sup>，一段是耶稣的话：“我的食物就是遵行差我来者的旨意，做成他的工”；<sup>[171]</sup>另一段是保罗写给提摩太的：“上帝我们的救主……他愿意万人得救，明白真道。”<sup>[172]</sup>他在那普遍得救旨意的最终和全面实现中发现了人类和宇宙历史的目标，末世论的应许和目的论的成全，就是基督当作他的“食物”实现的。<sup>[173]</sup>对格列高利来说，这意思就是“天国里所有这些事物之后的万物复原”。<sup>[174]</sup>或者用格列高利和玛格里娜在对话的末尾所说的，“最后，它涤除了恶，通过火所实施的治疗程序把恶完全剔除，到那时，构成我们关于善良意志概念的每一个事物都各就其位，那就是不朽、生命、尊荣、恩典、荣耀，以及我们推测在上帝里面，在他的形象里面，即被造时的人里面可以看见的其他一切东西。”<sup>[175]</sup>

尽管我们说过，引用布鲁克斯·奥提斯的话：“三位伟大的卡帕多西亚教父的思想是一致的，他们的教理体系是真正统一的”<sup>[176]</sup>，但他们在对待万物复原问题上并不完全一致。在这个体系的一端，格列高利的哥哥巴西尔没有为这样大胆的观点留下空间<sup>[177]</sup>，他警告说：“在来世，必然有公义的审判和惩罚。”<sup>[178]</sup>他说，他可以“看到，不论根据[上帝的]的哪个命令，对那些没有从他们的不信中转变归信的人，根本没有饶恕，除非你胆敢认为另外某种观点，与如此直白、清晰而绝对的话相矛盾的观点，与圣经的意思是一致的。”<sup>[179]</sup>相比之下，纳西盎的格列高利采取介于巴西尔和尼撒的格列高利之间的中间道路；<sup>[180]</sup>如布里安·达莱（Brian E. Daley）所说的，他对关于普遍得救的盼望提出“一种谨慎的、非武断的支持奥利金的观点”。<sup>[181]</sup>他引用保罗的话“叫上帝在万物之上，为万物之主”<sup>[182]</sup>，认为这不只是神格化，而且就是万物复原<sup>[183]</sup>，“当我们不再是我们现在这样，充满各种各样的冲动和情绪，极少有或者完全没有属上帝的东西，而是成为完全与上帝相像，为上帝留出空间，并且只为上帝而留。”<sup>[184]</sup>在这体系的另一极（取决于我们如何解读《论灵魂和复活》一文），玛格里娜毫不含糊地与她兄弟格列高利持同样的观点，并且大胆地“采取”与她兄弟巴西尔不同的“另一立场”。<sup>[185]</sup>然而，不论他们三位（或者四位）之间的隐含和明确的区别可能是什么，尼撒的格列高利似乎确实认为万物复原是对他们全都持有的末世论的唯一可能的表述，事实上也是卡帕多西亚教父整个神学体系——包括他们自然神学的护教学和他们启示神学的前提和含义——的唯一表达方式。

326

## 注释

- [1] *Symb. Nic.-CP* (Alberigo-Jedin 24)
- [2] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 25—26 (PG 44: 224)
- [3] *Gr. Naz. Or.* 29. 19 (SC 250: 218)
- [4] Coulie 1985, 195—201
- [5] *Gr. Nyss. Hom. opif.* pr. (PG 44: 128)
- [6] *Bas. Ep.* 42. 1 (Courtonne 1: 100)
- [7] *Gr. Nyss. Cant.* 1 (Jaeger 6: 17)
- [8] *Bas. Spir.* 8. 18
- [9] *Gr. Naz. Or.* 4. 44 (SC 309: 144)
- [10] *Bas. Spir.* 8. 18
- [11] *Bas. Ep.* 42. 1 (Courtonne 1: 100)
- [12] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II:

- 93)
- [13] *OED* 11—III; 243
- [14] *Gr. Nyss. Cant.* 15 (Jaeger 6: 469)
- [15] *Gr. Naz. Or.* 33. 9 (SC 318; 174—176)
- [16] *Gr. Naz. Or.* 14. 25 (SC 35; 889)
- [17] 太 5: 45
- [18] 加 4: 26; 腓 3: 20
- [19] *Gr. Naz. Or.* 33. 12 (SC 318; 182)
- [20] *Gr. Nyss. Ref.* 48 (Jaeger 2: 332)
- [21] *Gr. Naz. Or.* 4. 117
- [22] *Pl. Tim.* 39e—41a
- [23] *Gr. Nyss. Maced.* (Jaeger 3—I: 101)
- [24] 诗 75: 1
- [25] *Gr. Nyss. V. Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 6)
- [26] *Gr. Nyss. Cant.* 14 (Jaeger 6: 427—428); 罗 11: 16
- [27] Stephan 1938, 9—23
- [28] *Gr. Nyss. Or. catech.* 30. 3 (Mérédier 138)
- [29] 徒 2: 4
- [30] 约 14: 2
- [31] *Gr. Nyss. Cant.* 15 (Jaeger 6: 459—460)
- [32] *Gr. Naz. Or.* 45. 10 (PG 36; 636)
- [33] *Gr. Nyss. Anim. res.* (PG 46: 68)
- [34] *Bas. Hex.* 1. 2 (SC 26; 92—94)
- [35] *Macr. ap. Gr. Nyss, Anim. res.* (PG 46; 21)
- [36] *Gr. Naz. Or.* 16. 5 (PG 35; 940—941)
- [37] *Gr. Nyss. Infant.* (Jaeger 3—II: 72)
- [38] *Gr. Naz. Or.* 17. 4 (PG 35; 969)
- [39] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 119)
- [40] 林前 2: 9
- [41] *Gr. Nyss. Or. catech.* 40. 7 (Mérédier 194—196)
- [42] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [43] *Gr. Nyss. Hom. opif.* 21 (PG 44: 204)
- [44] *Gr. Nyss. Cant.* 5 (Jaeger 6: 158)
- [45] *Gr. Nyss. V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 82)
- [46] 林后 12: 1—5
- [47] See pp. 47—48
- [48] *Gr. Nyss. Beat.* 4 (PG 44; 1248)
- [49] *Gr. Naz. Or.* 28. 17 (SC 250; 134—136)
- [50] 林前 13: 12
- [51] 《所罗门智训》 7: 26
- [52] 林前 13: 12
- [53] *Bas. Ep.* 8. 12 (Courtonne 1; 36)
- [54] *Gr. Naz. Or.* 20. 12 (SC 270; 82)
- [55] *Gr. Nyss. Eun.* 3. 1. 16 (Jaeger 2: 9)
- [56] *Gr. Nyss. Virg.* 13 (Jaeger 8—I: 304)
- [57] Koch 1898, 397—420; Horn 1927, 113—131



- [58] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II: 78—79)
- [59] Gr. Nyss. *Cant.* 6 (Jaeger 6: 178)
- [60] 太 5: 8
- [61] 出 33: 20; 约 1: 18; 提前 6: 16
- [62] Gr. Nyss. *Beat.* 6 (PG 44: 1273)
- [63] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6: 247)
- [64] Gr. Nyss. *V. Mos.* 1 (Jaeger 7—I: 116—118)
- [65] Pl. *Phdr.* 240c
- [66] Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44: 1244)
- [67] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 96)
- [68] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6: 247)
- [69] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 32)
- [70] Gr. Nyss. *Eun.* 1. 290—291 (Jaeger 1: 112)
- [71] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6: 159); Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—I: 113)
- [72] Bas. *Spir.* 9. 23 (SC 17: 328)
- [73] Gr. Nyss. *Or. dom.* 2 (PG 44: 1137)
- [74] Merki 1952
- [75] Pl. *Tim.* 48e
- [76] 林前 11: 1
- [77] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46: 89—92)
- [78] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1177)
- [79] Bas. *Spir.* 15. 35 (SC 17: 366)
- [80] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6: 466)
- [81] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1177—1180); 太 6: 12
- [82] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44: 1177—1180)
- [83] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6: 280)
- [84] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 3. 67 (Jaeger 2: 131)
- [85] Gr. Naz. *Or.* 29. 19 (SC 250: 218)
- [86] Bas. *Spir.* 9. 23 (SC 17: 328)
- [87] Gr. Naz. *Or.* 39. 17 (PG 36: 353—356)
- [88] Gr. Nyss. *Beat.* 7 (PG 44: 1280)
- [89] Gr. Nyss. *Maced.* (Jaeger 3—I: 91)
- [90] Gr. Nyss. *Virg.* 11 (Jaeger 8—I: 296)
- [91] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6: 28—29)
- [92] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 2. 94 (Jaeger 2: 83)
- [93] Gr. Naz. *Or.* 39. 7 (PG 36: 341)
- [94] Faller 1925, 405—435
- [95] Gr. Naz. *Ep.* 101 (PG 37: 180)
- [96] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222 (Jaeger 1: 290)
- [97] Gr. Nyss. *Hom. opif. pr.* (PG 44: 125)
- [98] 创 1: 1
- [99] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 23 (PG 44: 209)
- [100] Gr. Nyss. *Hex.* (PG 44: 72)
- [101] Gr. Nyss. *Or. catech.* 27. 2 (Mérider 126)
- [102] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 24 (PG 44: 213)

- [103] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.*  
(PG 46; 105)
- [104] Gillet 1962, 62—83
- [105] Gr. Nyss. *Infant.* (Jaeger 3—II;  
78—79)
- [106] 徒 3: 21
- [107] Gr. Nyss. *Or. dom.* 4 (PG 44:  
1165)
- [108] Gr. Nyss. *Eun.* 2. 222 (Jaeger 1:  
290)
- [109] Gr. Nyss. *Cant.* 8 (Jaeger 6:  
254)
- [110] Portmann 1954, 20—21
- [111] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7—  
I; 82)
- [112] Gr. Naz. *Or.* 38. 13 (PG 36:  
325)
- [113] Bas. *Hex.* 1. 6 (SC 26; 110)
- [114] Gr. Nyss. *V. Macr.* (PG 46:  
978)
- [115] Gr. Nyss. *V. Macr.* (PG 46:  
978)
- [116] 帖前 4: 17
- [117] Gr. Nyss. *Hom. opif.* 22 (PG  
44; 208)
- [118] Gr. Nyss. *Eun.* 3. 7. 30 (Jaeger  
2; 225)
- [119] Gr. Nyss. *Or. catech.* 35 (Mérédier  
160—170)
- [120] 西 3: 1—4
- [121] *Symb. Nic.* -CP (Alberigo-Jedin  
24)
- [122] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6; 262)
- [123] Gr. Naz. *Ep.* 101 (PG 37; 192)
- [124] Bas. *Spir.* 15. 35 (SC 17; 370)
- [125] Bas. *Hex.* 3. 1 (SC 26; 190)
- [126] Gr. Nyss. *Or.* 8. 19 (PG 35; 812)
- [127] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6;  
262)
- [128] 来 1: 3; 西 1: 15; 《所罗门智  
训》7: 26; Bas. *Ep.* 38. 8  
(Courtonne 1; 92)
- [129] Gr. Nyss. *Ref.* 4 (Jaeger 2:  
314)
- [130] See pp. 127—135
- [131] Macr. ap. Gr. Nyss. *V. Macr.*  
(Jaeger 8—I; 397)
- [132] Gr. Naz. *Or.* 34. 12 (SC 318:  
218)
- [133] Gr. Nyss. *Beat.* 3 (PG 44:  
1225—1228)
- [134] Bas. *Spir.* 9. 23 (SC 17; 326—  
328)
- [135] Gr. Nyss. *Cant.* 9 (Jaeger 6;  
290)
- [136] Gr. Nyss. *Cant.* 15 (Jaeger 6;  
469)
- [137] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6;  
14—15)
- [138] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44:  
1157)
- [139] 太 6: 10
- [140] Gr. Nyss. *Cant.* 1 (Jaeger 6;  
28—29)
- [141] Zemp 1970, 177—196
- [142] Gr. Nyss. *Beat.* 1 (PG 44; 1200)
- [143] Gr. Nyss. *Or. dom.* 3 (PG 44:  
1156)

- [144] Gr. Nyss. *Cant.* 5 (Jaeger 6; 160—161) 1940, 328—347; Danielou 1940, 205—226
- [145] Gr. Nyss. *Or. dom.* 5 (PG 44; 1177) [166] Gr. Naz. *Or.* 45. 28 (PG 36; 661)
- [146] 太 6: 12 [167] Bas. *Hex.* 5. 4 (SC 26; 292—294)
- [147] Gr. Nyss. *Cant.* 6 (Jaeger 6; 186) [168] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 105)
- [148] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6; 117) [169] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 152)
- [149] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7— I; 143) [170] Gr. Nyss. *Cant.* 10 (Jaeger 6; 303—304); Gr. Nyss. *Beat.* 4 (PG 44; 1240)
- [150] Gr. Naz. *Or.* 17. 2 (PG 35; 968) [171] 约 4: 34
- [151] Bas. *Leg. lib. gent.* 2 (Wilson 30) [172] 提前 2: 4; Gr. Nyss. *Ref.* 16—17 (Jaeger 2; 318—319)
- [152] Gr. Nyss. *V. Macr.* (Jaeger 8— I; 395) [173] Gr. Nyss. *Cant.* 4 (Jaeger 6; 131)
- [153] Gr. Nyss. *Beat.* 8 (PG 44; 1301) [174] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7— I; 57)
- [154] Gr. Nyss. *Beat.* 7 (PG 44; 1289) [175] Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 160)
- [155] Gr. Nyss. *V. Mos.* 2 (Jaeger 7— I; 59) [176] Otis 1958, 97
- [156] Aufhauser 1910, 205—207 [177] Girardi 1978, 183—190
- [157] 林后 5: 10; Gr. Nyss. *Beat.* 5 (PG 44; 1260) [178] Bas. *Mor.* 1. 1 (PG 31; 700)
- [158] Gr. Nyss. *Or. catech.* 8. 10 (Mérider 56) [179] Bas. *Mor.* pr. 1. 8 (PG 31; 672)
- [159] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 72) [180] Ellversen 1981, 82
- [160] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 100—101) [181] Daley 1991, 84
- [161] 腓 2: 10—11 [182] 林前 15: 28
- [162] 林前 15: 28; Zemp 1970, 242—244 [183] Althaus 1972, 144—145
- [163] Caperan 1934 [184] Gr. Naz. *Or.* 30. 6 (SC 250; 238)
- [164] *OED* 11—III; 243 [185] Macr. ap. Gr. Nyss. *Anim. res.* (PG 46; 160)
- [165] Michaud 1902, 37—52; Danielou



# 古代和现代资料中的 希腊术语表

全书中以斜体字排版的词这里按英文字母顺序排列如下。其中大多数词——或者就是原来的词形，或者以复合词形式——都已经转化为英文词汇，出现在这本或那本英文词典里（只是意思往往与这些词完全不同，比如“economy”就是一个特别明显的例子）；它们的拼写也相应地按英文形式，比如“apocatastasis”，就不写作“apokatastasis”，也不注明区别号。乔弗莱·兰普（Geoffrey Lampe）的《教父学的希腊文词典》（*A Lexicon of Patristic Greek*）是所有这些术语的标准典据，我一直依重于它。不过，这些附加的引文和定义是从其他各种参考书或者学术作品——古典的、教父的和现代的——筛选出来，编成摘要形式。在这些作品中，一个术语的多种不同含义往往通过原始资料的引文和类似的资料加以区分，但是在这里的摘要中，最好还是略去那些引文中的大部分以及省略号，并相应地改动标点。

Aeon [αἰών] 年代，时代，纪元；拉丁语为“saeculum”，古英语通常译为“世界”（world）。Bauer 17—18：“1. 非常长的时间，永恒——a. 过去的时间，最早的时代，所以是永恒；b. 将来的时间，如果没有终点，也被称为永恒。2. 一部分时间，年代——a. 现时代（接近终点）；b. 将来的年代，弥赛亚时期。3. 作为空间概念的世界。”Florovsky 7: 209：“[尼撒的] 格列高利坚持主张要明确区分 *aeōnios*

(源于 *aeon*) 和 *aīdios* (源于 *aei*)。他从未将第二个术语用于 [地狱的] 折磨, 也从未将第一个术语用于福祉或神祇。Aei 表示高于时间或者时间之外的事物。不能用年代去度量它, 它也不在时间里面运动。这是神圣者的领域。而造物界生存在时间之内, ‘可以用流逝的世纪来衡量。’ *Aeon* 表示暂时性, 出现在时间之内的东西。”

*Ananke* [ἀνάγκη] 必然, 命定。亚里士多德《形而上学》1015a20—35: “我们所说的 *anankaion* 指 (1) (a) 没有它作为条件, 事物就不能存活; (b) 指这样的条件: 没有它们, 善就不能存在或者形成; 或者没有它们, 我们就不能摆脱或者免于邪恶。(2) 强制和义务, 比如, 妨碍并可能起阻止作用、与冲动和目标相反的事物。强制的东西被称为 *anankaion*, 义务就是一种 *ananke*。而 *ananke* 被认为是某种不可能被说服的事——一点没错, 因为它与符合目标和理性的运动相反。(3) 我们说, 只能这样, 不能不这样的事物就是 *ananke* 使然。不管怎样, 所有其他含义都是从 *anankaion* 的这种含义引申出来的。”

*Apatheia*, *apathes* [ἀπάθεια, ἀπαθής] 不动情, 不动心, 无欲的; 尽管与 “*apathy*, *apathetic*” 有明显的词源联系, 但没有后者在现代英语中使用的含义。Florovsky 3: 88: “对希腊人的 *apatheia*, 一般理解和解释都不够充分, 它不是一种漠不关心, 不是心灵的冷漠和迟钝。相反, 它是一种活跃状态, 一种灵性活动状态, 只有在经历挣扎和严酷考验之后才能获得的状态。毋宁说它是一种脱离情欲的自主。每个人自己的‘我’最终得以恢复, 脱离致命的捆绑。但人只能在上帝里面才能恢复自我。真正的‘不动心’唯有在与永生的上帝相遇中才能获得。”

*Apocatastasis* [ἀποκατάστασις] 复原, 恢复原状。Bultmann 1957, 26 (吉福德演讲): “[世界年] 神话的另一种改编……抛弃了世界年永恒循环运动的观念, 但保留了时间进程的周期性观念……使用希腊词 *apokatastasis* (复原) 就表明了这一点。在占星学文献里, 它是指一颗星辰周期性地回到自己的起点, 后来斯多葛主义哲学家用这个词表示在一个世界年的终末宇宙恢复到源头, 一个新的世界年又从这里开始。但在《使徒行传》(iii. 21) 以及后来的基督教语言中, 遵从奥利金的用



法，*apokatastasis* 成了一个末世论的专业术语。”

*Apophasis* [ἀπόφαισις]; *Cataphasis* [κατάφαισις] 否定，否定的；肯定，肯定的。Meyendorff 11—12：“如果我们忘掉整个拜占庭神学的另一极：否定神学，就会对它，尤其是它的‘经验’特点完全误解。否定神学的形式通常与 6 世纪 *Areopagitica*（《论出版自由》）的神秘作者之名相联系，它后来支配了拜占庭思想，但实际上在 4 世纪末卡帕多西亚教父反欧诺米的作品中已经得到充分发展。欧诺米认为人的理智能触及上帝的本质，卡帕多西亚教父在反驳这一观点时肯定上帝的绝对超越性，排除将他与人的任何概念等同起来的可能性。神学家通过说上帝不是什么，其实说出了真理，因为人的话语或思想不可能领会上帝的所是。希腊教父在其否定神学中认为上帝超越于人的语言和理性，不仅因为人堕落之后变得不完全，而且因为上帝本身就是不可企及的。”

*Arche* [ἀρχή] 存有的原则、开端、基础；拉丁语为“*principium*”。Muller 153—155：“一、开端，（一）普遍时间的；（二）被造界的；（三）基督和福音的临到；（四）任何开端。二、特别是指存在的开端：（一）作为被造物之属性的某种东西；（二）异端分子认为道一子有这样的开端，正统派则否认。三、具体地说，一物的首要部分，尤其是圣经某一卷或某一段等等的开头。四、事物的主要原因：（一）身体的各肢体；（二）通过转喻，指上帝本身：1. 神圣智慧；2. 父；3. 道；（三）在三位一体争论中，指父的自体。五、在政治意义上，指统治：（一）某个统治者的领域；（二）某个统治者的权力；（三）公职；（四）通过转喻，用复数形式指天上的掌权者。”

*Arete* [ἀρετή] 优秀，英勇；美德。耶格尔 1939, 1: 5：“我们可以在 *arete* 的观念史中找到关于希腊文化史的自然线索，一直追溯到最早的时代。在现代英语中没有与 *arete* 完全对应的词，它最早的意思结合了骄傲、文雅与好战的勇武。但 *arete* 观念是早期希腊贵族教育的精华。在荷马那里，就如在其他地方，*arete* 这个词在宽泛的意义上不断使用，不仅描述人的功绩，也用于非人事物的杰出——诸神的能力，良马的精神和速度。但普通人不拥有 *arete*。不论何时，一个高贵家族的子孙沦落为奴隶，宙斯就拿走他一半的 *arete*——他就不再是他原来

所是的人。*Arete* 是贵族的真正属性。这个词的词根与 ‘*aristos*’ 相同，后者表明无与伦比的能力和卓越；‘*aristos*’ 时常以复数形式用来表示贵族阶层。希腊人根据每个人的能力分类，所以他们很自然地把同样的标准用于一般的世界。因此他们就会把 *arete* 这个词用于不是人的事物和存在者，也正因为如此，这个词的内涵后来变得越来越丰富。”

Cataphasis [κατάφασις] 肯定。见 Apophasis.

Economy [οἰκονομία] OED 4—II: 35: “上帝管理世界的方式，或者那种管理所分配的某一具体范围，尤其指：一种‘分配、管理’，上帝符合某个特定民族或时期之需要的管理方式或体制，比如摩西的、犹太人的、基督教的经世计划。”见 Theology.

Heimarmene [εἰμαρμένη] 命运，见 Tyche.

Homoousios [ὁμοούσιος] 本质（本体）同一，一个本体的。Prestige 1939, 197—219: “*homoousios* 最初并不包括种种神学专业上的含义，只是指‘由同样的材料构成’。这里的‘材料’肯定带有类的意义，因为物理经验中没有哪个物体是由质料的同一部分构成的，所以它其实是指‘材料的类’。尼西亚信经重申了本质（本体）同一：‘上帝的独生子，……为父所生，（出于父的本体，）出于上帝而为上帝……与父一体。’君士坦丁皇帝对这个词有过解释，他说，本体同一的意思不是说附属于物质事物的状态，也不是说子出于父的存在是通过分离或者某种分割实现的。阿塔那修在自己的思想里把这两方面非常平衡地表现出来：反驳阿里乌，本质（本体）同一指‘同一原料的’，反驳一种异议，即认为这样就意味着两个上帝，本体同一就意指‘同一内涵的’。阿塔那修用本体同一来表述本质上的同一性，这是希腊语言中的一种新发展。从语言学上看，这纯粹是一个偶然事件，是因为这个术语依据其他理由所应用的对象具有特定的条件；它所获得的特定含义完全源于神学上的联系，那属于思想领域，而不是语言领域的事。”

Hypostasis [ὑπόστασις] OEDCC 685: “这个希腊词有很多含义。在俗语中，它最初用来指‘客观实在’，与幻影相对。在新约《希伯来书》1: 3，这个词的含义似乎基本上就是指这个意思。它往往几乎等

同于 *ousia*，即表示‘本体’或者‘本质性实在’。但有了这种用法，这个术语也渐渐地有‘个体实在’的意思，从4世纪中叶以降，尤其在基督论背景中，有了‘位格’的意思。正是主要在卡帕多西亚教父的影响下，这个术语得到澄清和标准化，去除了神学上的含糊性。从381年的君士坦丁堡会议之后，‘三位格一本体’的表述在各处都被接受为对正统的圣三一论的概括。”

*Kairos* [καῖρός] Bauer 394—395: “时间，即时间的点和时间的段：1. 一般地 ‘kairos dektos’，一个任意的时间；‘kairoi karpophoroi’，在这个时间里，树结了果子，与暮秋时节相对，到那时树上光秃秃，什么也没了。2. 适当、合宜、令人愉快的时间。3. 主要的末世论术语之一：‘hokairos’，紧要关头，最后的时代。”

*Kalos*, *to kalon*, *kalokagathia* [καλός, τὸ καλόν, καλοκαγαθία] Nussbaum 1990, xiii: “*Kalon* 同时意指美和高贵。它可以是美学上的，也可以是伦理学上的，但通常同时是两者，这说明要在希腊思想里区分这两个领域何其难。”

*Logos* [λόγος] 道，理性：人类理智的性质，但最初并永远是指上帝的道和理性，三位一体里的第二位格。《约翰福音》1: 1—14: “太初有道，道与上帝同在，道就是上帝，这道太初与上帝同在。万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。……那光是真光，照亮一切生在世上的人。……道成了肉身，住在我们中间，……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”

*Metamorphosis* [μεταμόρφωσις] 转变；基督的变像，如圣经记载的（太 17: 1—9；可 9: 2—10；路 9: 28—36；彼后 1: 16—18），也是人性借着 *theosis*（神化）转变的范式。Jo. D. *Trans.* (PG 96: 545—576): “他仍然保留自己神性的威严，同时取了卑微的人性，使人能够神化，变成神 (*theosis*)。我们没有在希腊主义的智慧上荣耀，[而在他里面得荣耀，他宣称]: ‘我天上的父向你们显示了这神圣而不可言喻的神学。’多么神圣而不可言喻的事！他这全能上帝的智慧和权能竟成了肉身！他带着那些德性高尚的人上到他泊山，当着他们的面变像—变容。因此在将来的世代我们将永远与主同在，从永生又受死的主接

受变像—变容，荣上加荣，因为他变了像。”

Ousia [οὐσία] 本质，本体，形而上学概念，但这里显然是指圣三位一体里的一。Prestige 1939, 188：“简单概括 *hypostasis* 和 *ousia* 的关系，首先可以说，为实际的目的起见，它们往往是同义的。但严格地说，它们的含义可能从来都不是等同的，只是在西方的情形中，*hypostasis* 可以被认为与拉丁词 ‘*substantia*’ 直接对应。不论是 *hypostasis* 还是 *ousia*，都描述肯定的、实体性的存在：‘*to on, to hyphestēkos.*’ 不过，*ousia* 倾向于指内在的特点和关系，或者形而上的实在，而 *hypostasis* 通常强调实体外在的具体个性，或者经验的客观性。因此，就三位一体来说，主张三个 *hypostases* 听起来绝不会显得不自然，而说三个 *ousiai*，那就总是显得很不自自然了。”

Paideia, Paideusis [παιδεία, παιδεύεις] 教育，文化，教化，耶格尔 1939, 1: 303：“教育的含义 (*paideuein*) 超越对孩子的训练 (*paides*) 扩展到特别对年轻人的教育，以至于鼓励这样的信念：教育可以贯穿终生。最初 *paideia* 概念只用于教育过程。现在它的含义包括客体方面，即教育的内容——就如我们所说的‘文化’，曾经只指教育过程，渐渐地也指受教育状态；然后包括教育的内容，最后指教育所显示的整个理智和精神世界，每个人根据各自的民族或者社会地位，各自出生在这样一个理智和精神世界中。当文化理想被有意识地表述时，文化世界得以构建的历史进程就达到高潮。所以，对希腊人来说，公元前4世纪及之后，当 *paideia* 这个概念——就是英语里的“文化”一词——最终明确化之后，非常自然地用它来描述本民族所取得的一切艺术形式、理智和美学成就，事实上就是他们传统的全部内容。”

Sophia [σοφία] 智慧，通常人格化为上帝的智慧，等同于道—逻各斯。《所罗门智训》7: 22—30：“我得到智慧的教导，她用整个技艺造出万物。智慧里有一个灵，聪明而圣洁。她是从永恒之光流出的光芒，上帝活跃权能无瑕的镜子，他圣善的形象。她只是一，但能做一切事；她自身不变，却使万物常新；一代一代她进入圣洁的灵魂，使它们成为上帝的朋友和先知，唯有以智慧为家的人才是上帝所悦纳的。”

Stoicheia [στοιχεῖα] 元素，字母，因此也就是“基本的”以及“初步的”。柏拉图《蒂迈欧篇》(Pl. *Tim.*) 48b：“我们必须思考天产生之

前水、火、土、气自身的本性，思考天形成之前它们的状况。直至今日，没有人解释过它们的产生，但我们谈论时，似乎人们知道火以及其他各元素是什么，把它们规定为宇宙的 *archai* (原则，开端)，*stoiceia* (可以说就是字母)，而如此缺乏才智的人不应把它们列入这个低至音节的类比之中。”

*Techne* [τέχνη] 技艺，艺术，手工，训练。Arist. *EN*. 1140a7—17：“由于建筑是一种 *techne*，它必然是能创造的一种合理状态，所以既没有哪种 *techne* 不是这种状态，这样一种状态也不可能不是一种 *techne*。因此，*techne* 就等同于有能力创造的状态，包括一个真正的推理过程。所有 *techne* 都涉及形成，即谋划并思考有能力存在也有能力不存在的某物如何形成，它的源头在于创造者，而不在于被造的事物；因为 *techne* 既与靠必然、命运 (*ananke*) 所是或者形成的事物无关，也与依照自然本性所是或形成的事物无关（因为这些事物的源头在于它们自身）。制造和行动是不一样的，*techne* 必然是制造的问题，而不是行动的问题。”

*Telos* [τέλος] 目的，目标，成就，终极因；以及如 “*teleiōsis*”，指目标的完全实现。Arist. *Met.* 994b9—13：“终极因就是一个 *telos*，那种 *telos* 不是以另外的事物为目的，相反，其他一切都以它为目的。所以，如果有这样的一个最后阶段，进程就不会是无限的，但如果没有这样的阶段，那就没有终极因，那些主张无限系列的人就在不知不觉中消灭了善。” Arist. *EN*. 1094a18—22：“如果我们行事有某个 *telos*，就是我们因其本身而渴望它（对其他一切事的渴望都是因为它），如果我们所选择的每一件事都不是为了另外的事，那显然，这必然就是善，而且是首善。”

*Theology* [θεολογία] 区别于 *economy* (除了较一般的用法 [这里用斜体表示] 之外，指关于神圣事物有条理的反思，不论是自然之事，还是启示之事)。OED11—I: 275：“希腊词‘神学’意指‘对诸神或者神（不论传说中的，还是哲学上的）的一种解释’。在基督教希腊语中，动词‘*theologeîn*’相当于‘谈论上帝，将神性归于’，由此 *theologia* 的具体意义是‘将神性归于基督’，相对于 *oikonomia*，即关于他道成肉身和人性的理论。”

Theosis [θέωσις] 神化，神圣化。Meyendorff 163—164：“基督的人性渗透于神圣的‘能’。因此，它是指神化的人性，但无论如何没有失去人的特点。完全相反，这些特点与借之被造的神圣范型相比，变得更加真实而可信。在基督的这种神化人性中，人被认为参与并分有它的神化。这就是圣礼生命的含义，是基督徒灵性的基础。”Florovsky 3: 240：“基督徒作为基督徒，渴望某种比‘自然的’不朽更大的事。他们渴望与上帝的永恒同契，或者用早期教父那令人惊异的术语说，渴望 *theosis*。”

Tyche [τύχη] 机遇，幸运；拉丁词为“*fortuna*”。Jo. D. F. o. 2. 25 (PG 94: 957)：“就一切产生的事来说，原因或者是上帝，或者是 *ananke* (必然)，或者是 *heimarmene* (命定)，或者是自然 [physis]，或者是 *tyche*，或者意外、偶然 [乃至自动化]。但上帝的作用与 *ousia* 和神意有关；*ananke* 讨论一直保持同一轨道的事物的运动；*heimarmene* 讨论它所引发的事物必然成就（因为 *heimarmene* 本身暗示 *ananke*）；自然指出生、生成、灭亡，植物和动物；*tyche* 指稀罕而意外的东西。因为 *tyche* 的定义是：两个原因相会，同时存在，由选择引起，但促成某种并非自然的事。”



# 参 考 书 目

- Ackermann, Walter. 1903. *Die dikaktische Poesie des Gregorius von Nazianz*. Leipzig: Gustav Fock.
- Adam, James. 1908. *The Religious Teachers of Greece*. Gifford Lectures at Aberdeen 1904/06. Aberdeen: University of Aberdeen.
- Albertz, Martin. 1908. *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*. Wittenberg: Herrosé und Ziemsen.
- . 1909. "Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft." *Theologische Studien und Kritiken* 82:205-78.
- Alexander, Samuel. 1920. *Space, Time, and Deity*. Gifford Lectures at Glasgow 1916/18. 2 vols. London: Macmillan.
- Allard, Paul. *Saint Basile*. 1903. 8th ed. Paris: J. Gabalda.
- Altaner, Berthold. 1950. "Augustinus und Basilius der Grosse: Eine Quellenkritische Untersuchung." *Revue Bénédictine* 60:17-24.
- . 1951. "Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa: Quellenkritische Untersuchungen." *Revue Bénédictine* 61:54-62.
- Althaus, Heinz. 1972. *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz*. Münster: Aschendorff.
- Amand de Mendieta, Emmanuel. 1949. *L'ascèse monastique de saint Basile de Césarée: Essai historique*. Maredsous: Editions de Maredsous.
- . 1965. *The "Unwritten" and "Secret" Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*. Edinburgh: Oliver and Boyd.
- . 1973. *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque: Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*. Amsterdam: A. M. Hakkert.

- Ameringer, Thomas Edward. 1921. *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom: A Study in Greek Rhetoric*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Antoniadis, Sophie. 1939. *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*. Leiden: A. W. Sijthoff.
- Apostolopoulos, Charalambos. 1986. *Phaedo Christianus: Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*. Frankfurt: Lang.
- Armstrong, A. Hilary. 1948. "Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man." *Dominican Studies* 1:113-26.
- . 1984. "The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D." *Vigiliae Christianae* 38:1-17.
- . 1985. "The Escape of the One: An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West." *Studia Patristica* 13-II:77-89.
- Arnou, René. 1934. "Unité numérique et unité de nature chez les pères après le Concile de Nicée." *Gregorianum* 15:242-54.
- Asmus, Johann Rudolf. 1894. "Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus: Eine patristisch-philosophische Studie." *Theologische Studien und Kritiken* 67: 314-38.
- . 1904. *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken: Ein Beitrag zur Erklärung und Kritik der julianischen Schriften*. Freiburg im Breisgau: U. Hochreuther.
- . 1910. "Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31:325-67.
- Athanassiadi-Fowden, Polymnia. 1981. *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Aubineau, Michel. 1956. "Incorruptibilité et divinisation selon Irénée." *Recherches de science religieuse* 44:25-52.
- Aufhauser, Johannes Baptist. 1910. *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*. Munich: J. J. Lentner (E. Stahl).
- Aulén, Gustaf. 1969. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. Translated by A. G. Hebert. Reprinted with an introduction by Jaroslav Pelikan. New York: Macmillan.
- Backus, Irénée. 1990. *Lectures humanistes de Basile de Césarée: Traductions latines (1439-1619)*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Balás, David L. 1966. *Metousia theou: Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*. Rome: Studia Anselmiana.
- Balthasar, Hans Urs von. 1942. *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: G. Beauchesne.
- Barbel, Joseph, ed. 1963. *Gregor von Nazianz: Die fünf theologischen Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- . 1971. *Die grosse katechetische Rede: Oratio catechetica magna von Gregor von Nyssa*. Stuttgart: A. Hiersemann.
- Barrois, Georges A., ed. 1986. *The Fathers Speak: St Basil the Great, St Gregory of Nazianzus, St Gregory of Nyssa*. Foreword by John Meyendorff. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Bartelink, Gerhardus Johannes Marinus. 1960. "'Philosophie' et 'philosophe' dans quelque oeuvres de Jean Chrysostome." *Revue d'ascétique et de mystique* 36:486-92.
- Barth, Karl. 1938. *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation: Recalling the Scottish Confession of 1560*. Gifford Lectures at Aberdeen 1937/38. Translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson. London: Hodder and Stoughton.
- Batiffol, Pierre-Henri. 1922. "L'ecclésiologie de saint Basile." *Echos d'Orient* 21:9-30.
- Bauer, Johannes. 1892. *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*. Marburg: J. A. Koch.
- Bayer, Johannes. 1935. *Gregors v. Nyssa Gottesbegriff*. Giessen: R. Glagow.

- Beck, Hans-Georg. 1959. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Bernard, Régis. 1952. *L'image de Dieu d'après saint Athanase*. Paris: Aubier.
- Bernardi, Jean. 1968. *La prédication des pères cappadociens: Le prédicateur et son auditoire*. Montpellier: Presses universitaires de France.
- Bethune-Baker, James Franklin. 1901. *The Meaning of Homoousios in the "Constantinopolitan" Creed*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bevan, Edwyn Robert. 1940. *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*. Gifford Lectures at Edinburgh 1934. London: George Allen and Unwin.
- Bidez, Joseph. 1938. "Le traité d'astrologie cité par saint Basile dans son Hexaéméron." *Antiquité classique* 7:19-21.
- . 1945. *Eos; ou, Platon et l'Orient*. Gifford Lectures at St. Andrews 1938/39. Brussels: M. Hayez.
- Bjerge-Aspergen, Kerstin. 1977. *Bräutigam, Sonne und Mutter: Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa*. Lund: n.p.
- Blond, Georges. 1944. "L' 'hérésie' encratite vers la fin du quatrième siècle (chez Basile)." *Recherches de science religieuse* 32:157-210.
- Boer, S. de. 1968. *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*. Assen: Van Gorcum.
- Braun, René. 1978. "Julien et le christianisme." In *L'empereur Julien: De l'histoire à la légende (331-1715)*, 159-88. Edited by René Braun and Jean Richer. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres."
- Bréhier, Emile. 1958. *The Philosophy of Plotinus*. Translated by Joseph Thomas. Chicago: University of Chicago Press.
- Bring, Ragnar. 1929. *Dualismen hos Luther*. Lund: H. Ohlsson.
- Brooks, James A. 1991. *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*. Atlanta: Scholars Press.
- Brown, Peter Robert Lamont. 1978. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1988. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Browning, Robert. 1975. "Homer in Byzantium." *Viator* 6:15-33.
- Bruce, Alexander Balmain. 1899. *The Moral Order of the World in Ancient and Modern Thought*. Gifford Lectures at Glasgow 1898. New York: Charles Scribner's Sons.
- Brunner, Emil. 1939. *Man in Revolt: A Christian Anthropology*. Translated by Olive Wyon. London: Lutterworth Press.
- Buckley, Michael J. 1987. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.
- Bultmann, Rudolf. 1948. "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum." *Philologus* 97:1-36.
- . 1953. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1957. *History and Eschatology*. Gifford Lectures at Edinburgh 1954/55. Edinburgh: University Press.
- Burrell, David. 1973. *Analogy and Philosophical Language*. New Haven: Yale University Press.
- . 1991. "Naming God among Jews, Christians, and Muslims." *James I. McCord Memorial Lectures Fall 1990*, 20-34. Princeton: Center of Theological Inquiry.
- Bury, John Bagnell. 1958. *History of the Later Roman Empire*. 2 vols. Reprint edition. New York: Dover.
- Büttner, Georg. 1908. *Basileios des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur: Eine Quellenuntersuchung*. Munich: H. Kutzner.
- . 1912-13. *Beiträge zur Ethik Basileios' des Grossen*. Landshut: Humanistisches Gymnasium.
- Caird, Edward. 1904. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. Gifford Lec-

- tures at Glasgow 1900/1902. 2 vols.  
Glasgow: James MacLehose and Sons.
- Callahan, John F. 1948. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1958a. "Basil of Caesarea: A New Source for St. Augustine's Theory of Time." *Harvard Studies in Classical Philology* 63:437-54.
- . 1958b. "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology." *Dumbarton Oaks Papers* 12:29-57.
- Camelot, Thomas, ed. 1947. *Athanase: Contre les païens et Sur l'incarnation du Verbe*. Paris: Editions du Cerf.
- . 1966. "Amour des lettres et désir de Dieu chez saint Grégoire de Nazianze: Les logoi au service du Logos." *Littérature et religion*, supplement to *Mélanges de science religieuse* 22:22-30.
- Campbell, James Marshall. 1922. *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Campbell, Lewis. 1898. *Religion in Greek Literature: A Sketch in Outline*. Gifford Lectures at St. Andrews 1894/96. New York: Longmans, Green.
- Capéran, Louis. 1934. *Le problème du salut des infidèles*. 2d ed. 2 vols. Toulouse: Grand séminaire.
- Carol, Juniper B., ed. 1954-61. *Mariology*. 3 vols. Milwaukee: Bruce Publishing.
- Cavallin, Anders. 1944. *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Cavarnos, John P. 1955. "Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul." *Greek Orthodox Theological Review* 1:133-41.
- Cazeaux, Jacques. 1980. *Les échos de la sophistique antiochaine de Libanios; ou, Le style "simple" dans un traité de Basile de Césarée*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres."
- Cesaro, Maria. 1929. "Natura e cristianesimo negli 'Exameron' di san Basilio e di sant' Ambrogio." *Didaskaleion: Studi di letteratura e storia cristiana antica*, n.s., 7-1:53-123.
- Chadwick, Henry. 1966. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York: Oxford University Press.
- Cherniss, Harold Fredrik. 1930. *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Berkeley: University of California Publications in Classical Philology.
- Clark, Elizabeth A. 1977. *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York: Edwin Mellen Press.
- Clark, Stephen R. L. 1984. *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*. Gifford Lectures at Glasgow 1981/82. Oxford: Clarendon Press.
- Clarke, W. K. Lowther. 1913. *St. Basil the Great: A Study in Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cochrane, Charles Norris. 1944. *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*. London: Oxford University Press.
- Cooke, John Daniel. 1927. "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism." *Speculum* 2:396-410.
- Copleston, Frederick Charles. 1982. *Religion and the One: Philosophies East and West*. Gifford Lectures at Aberdeen 1979/81. London: Search Press.
- Cornford, Francis MacDonald. 1957. *Plato's Cosmology: The "Timaeus" of Plato Translated with a Running Commentary*. Reprint edition. New York: Liberal Arts Press.
- Coulie, Bernard. 1983. "Méthode d'amplification par citation d'auteurs dans les Discours IV et V de Grégoire de Nazianze." In *Symposium Nazianzenum*, 42-46. Edited by Justin Mossay. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- . 1985. *Les richesses dans l'oeuvre de Saint Grégoire de Nazianze: Etude littéraire et historique*. Louvain: Université catholique.
- Courcelle, Pierre. 1967. "Grégoire de Nyse, lecteur de Porphyre." *Revue des études grecques* 80:402-6.
- Courtonne, Yves. 1934. *Saint Basile et l'hellénisme: Etude sur la rencontre de la pensée*

- chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand. Paris: Typographie Firmin-Didot.
- Cross, Frank Leslie. 1945. *The Study of Athanasius*. Oxford: Clarendon Press.
- Crouzel, Henri. 1955. *Théologie de l'image chez Origène*. Paris: Aubier.
- . 1957. "Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente." *Revue d'ascétique et de mystique* 33:189-202.
- Cumont, Franz. 1960. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. 1912. Reprint edition. New York: Dover.
- Cushman, Robert E. 1981. *Faith Seeking Understanding: Essays Theological and Critical*. Durham: Duke University Press.
- Daley, Brian E. 1991. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daniélou, Jean. 1940. "L'apocatastase chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse* 30:328-47.
- . 1944. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- . 1951. "Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse." *Vom christlichen Mysterium: Festschrift Odo Casel*, 76-93. Edited by Anton Mayer, Johannes Quasten, and Burkhard Neunheuser. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- . 1953a. "Akolouthia chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse* 27:219-49.
- . 1953b. "La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse." *Vigiliae Christianae* 7:154-70.
- . 1955. "Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse." *Cahiers sioniens* 2-4:386-400.
- . 1956. "Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie." *Revue des études Augustiniennes* 2:71-78.
- . 1957. *God and the Ways of Knowing*. Translated by Walter Roberts. New York: Meridian Books.
- . 1960. *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*. Translated by Dom Wulstan Hibberd. Westminster, Md.: Newman Press.
- . 1964. *The Theology of Jewish Christianity*. Translated by John A. Baker. London: Darton, Longman and Todd.
- . 1970. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E. J. Brill.
- Delehaye, Hippolyte. 1921. "Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage." *Analecta Bollandiana* 39:314-32.
- Dehnhard, Hans. 1964. *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin: Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften "De Spiritu Sancto"*. Berlin: W. de Gruyter.
- Des Places, Edouard. 1964. *Syngeneia: La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Diekamp, Franz. 1896. *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa: Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*. Münster: Aschendorff.
- . 1899. *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*. Münster: Aschendorff.
- . 1909. "Literaturgeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse." *Byzantinische Zeitschrift* 18:1-13, 190-94.
- Dirking, Augustinus. 1911. *S. Basilli Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina: Commentatio philosophica*. Münster: Aschendorff.
- . 1954. "Die Bedeutung des Wortes Apathie beim hl. Basilius dem Grossen." *Theologische Quartalschrift* 134:202-12.
- Dix, Gregory. 1953. *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*. London: Dacre Press.
- Dölger, Franz. 1932. "Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel: Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4. Jahrhunderts nach der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa." *Antike und Christentum* 3:81-116.

- . 1936. "Lumen Christi." *Antike und Christentum* 5-1:1-43.
- Donders, Adolf. 1909. *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*. Münster: Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei.
- Dörrie, Heinrich, Margarete Altenburger, and Uta Schramm, eds. 1976. *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: E. J. Brill.
- Dörries, Hermann. 1954. "Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik." *Theologische Literaturzeitung* 79:643-56.
- . 1956. *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilios zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Downey, Glanville. 1957. "Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century." *Harvard Theological Review* 50:259-74.
- . 1957-58. "Julian and the Schools." *Classical Journal* 53:97-103.
- Dräseke, Johannes. 1892a. *Apollinaris von Laodicea*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1892.
- . 1892b. "Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus." *Theologische Studien und Kritiken* 65:473-512.
- . 1906. "Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre." *Byzantinische Zeitschrift* 15:141-60.
- . 1907. "Zu Gregorios von Nyssa." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 28:387-400.
- Dubedout, Ernestus. 1901. *De D. Gregorii Nazianzeni carminibus*. Paris: Apud Ch. Poussielgue.
- Dunstone, Alan Sidney. 1964. *The Atonement in Gregory of Nyssa*. London: Tyndale Press.
- Dvornik, Francis. 1955. "The Emperor Julian's 'Reactionary' Ideas on Kingship." In *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Matthias Friend, Jr.*, 71-80. Edited by Kurt Weitzmann. Princeton: Princeton University Press.
- Edsmann, Carl-Martin. 1939. "Schöpferwille und Geburt Jac 1,18: Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alten Kirche* 38:11-44.
- Ellverson, Anna-Stina. 1981. *The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.
- Elert, Werner. 1957. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Edited by Wilhelm Maurer and Elisabeth Bergsträsser. Berlin: Lutherisches Verlagshaus.
- Eriau, Jean-Baptiste. 1914. *Pourquoi les pères de l'église ont condamné le théâtre de leur temps*. Paris: H. Champion.
- Ernst, Viktor. 1896. "Basilios' des Grossen Verkehr mit den Occidentalen." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16:626-64.
- Ertlinger, Gerard H. 1985. "'Theos de ouch houtōs' (Gregory of Nazianzus, *Oratio xxxvii*): The Dignity of the Human Person according to the Greek Fathers." *Studia Patristica* 16-II:368-72.
- Eynde, Damien van den. 1933. *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Paris: Gabalds et fils.
- Fabricius, Caius. 1962. *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomos: Untersuchungen zum Klassizismus des viernten Jahrhunderts*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Fairbairn, Andrew Martin. 1902. *The Philosophy of the Christian Religion*. Gifford Lectures at Aberdeen 1891/93. New York: Macmillan.
- Faller, Otto. 1925. "Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung." *Gregorianum* 6:405-35.
- Farnell, Lewis Richard. 1921. *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Gifford Lectures at St. Andrews 1919. Oxford: Clarendon Press.
- Fedwick, Paul Jonathan. 1978. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Fedwick, Paul Jonathan, ed. 1981. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. 2 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.



- Fennema, D. A. 1985. "John 1:18: 'God the Only Son.'" *New Testament Studies* 31:124-35.
- Field, Frederick, ed. 1875. *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Flesseman-Van Leer, Ellen. 1953. *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen: Van Gorcum.
- Fleury, Eugène. 1930. *Hellénisme et christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps*. 2d ed. Paris: G. Beauchesne.
- Floeri, F. 1953. "Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse." *Recherches de science religieuse* 27:105-11.
- Fox, Margaret Mary. 1939. *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Freeland, John. 1902. "St. Gregory Nazianzen, from His Letters." *Dublin Review* 130:333-54.
- Gaïth, Jérôme. 1953. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. Paris: J. Vrin.
- Gallay, Paul. 1933. *Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*. Paris: J. Monnier.
- Galtier, Paul. 1946. *Le Saint-Esprit en nous d'après les pères grecs*. Rome: Analecta Gregoriana.
- Geffcken, Johannes. 1907. *Zwei griechische Apologeten*. Leipzig and Berlin: B. G. Teubner.
- . 1908. *Sokrates und das alte Christentum*. Heidelberg: C. Winter.
- . 1909. *Kynika und Verwandtes*. Heidelberg: C. Winter.
- Geoghegan, Arthur T. 1945. *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Geyer, Bernhard. 1960. *Die patristische und scholastische Philosophie*. 11th ed. 1927. Reprint edition. Basel: Benno Schwabe.
- Ghelinck, Joseph de. 1930. "Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle." *Revue d'histoire ecclésiastique* 26:5-42.
- Gibbon, Edward. 1776-88. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by J. B. Bury. 7 vols. London: Methuen, 1896-1900.
- Giet, Stanislas. 1941a. *Les idées et l'action sociales de saint Basile*. Paris: Lecoffre, J. Gabalda.
- . 1941b. *Sasimes: Une méprise de Saint Basile*. Paris: Lecoffre, J. Gabalda.
- . 1944. "De saint Basil à saint Ambroise: La condamnation du prêt à intérêt au IV<sup>e</sup> siècle." *Recherches de science religieuse* 32:95-128.
- . 1948. "La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des pères." *Recherches de science religieuse* 35:55-91.
- Gillet, R. 1962. "L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse." *Studia Patristica* 6-IV:62-83.
- Gilson, Etienne. 1944. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Gifford Lectures at Aberdeen 1930/32. 2d ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- . 1964. *The Spirit of Thomism*. Reprint edition. New York: Harper Torchbooks.
- Girardi, Mario. 1978. "Il giudizio finale nella omiletica di Basilio di Cesarea." *Augustinianum* 18:183-90.
- Glawe, Walther Karl Erich. 1912. *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*. Berlin: Trowitzsch.
- Goemans, Monald. 1945. *Het tractaat van Basilius den Groote over de klassieke studie*. Nijmegen: Dekker and Van de Vegt.
- Goggin, Sister Thomas Aquinas. 1947. *The Times of St. Gregory of Nyssa as Reflected in His Letters and the "Contra Eunomium"*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Gomes de Castro, Michael. 1938. *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- González, Severino. 1938. "La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa." *Gregorianum* 19:280-301.

- . 1939. *La fórmula "mia ousia treis hypostaseis" en San Gregorio de Nisa*. Rome: Universitas Gregoriana.
- Gottwald, Richard. 1906. *De Gregorio Nazianzeno Platonico*. Breslau: H. Fleischmann.
- Graef, Hilda. 1963–65. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. 2 vols. New York: Sheed and Ward.
- Grandsire, A. 1923. "Nature et hypostases divines dans saint Basile." *Recherches de science religieuse* 13:130–52.
- Grant, Robert M. 1952. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North Holland Publishing.
- Green, Peter. 1990. *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkeley: University of California Press.
- Greene, William C. 1944. *Maira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gregg, Robert C. 1975. *Consolation Philosophy: Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation.
- Gribomont, Jean. 1952. "Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand." *La vie spirituelle: supplément* 21:195–215.
- . 1953. *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*. Louvain: Publications Universitaires.
- . 1957. "Les règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament." *Studia Patristica* 2-II:416–26.
- Grillmeier, Aloys. 1958. "Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprozessen der Geschichte des kirchlichen Dogmas." *Scholastik* 33:321–55, 528–58.
- . 1965. *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. S. Bowden. New York: Sheed and Ward.
- Grillmeier, Aloys, and Heinrich Bacht, eds. 1951–54. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. 3 vols. Würzburg: Echter-Verlag.
- Gronau, Karl. 1922. *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gross, Jules. 1938. *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris: Lecoffre, J. Gabalda.
- Grote, George. 1865. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 3 vols. London: John Murray.
- Grumel, Venance. 1922. "Saint Basile et le siège apostolique." *Echos d'Orient* 21:280–92.
- Guignet, Marcel. 1911. *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris: Alphonse Picard et fils.
- Gwatkin, Henry Melvill. 1898. *The Arian Controversy*. London: Longmans, Green.
- . 1906. *The Knowledge of God and Its Historical Development*. Gifford Lectures at Edinburgh 1903/05. 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Hahn, Ferdinand. 1963. *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hanson, Richard Patrick Crossland. 1968. "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit." *Vigiliae Christianae* 22:241–55.
- . 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381*. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Harl, Marguerite, ed. 1971. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Leiden: E. J. Brill.
- Harnack, Adolf von. 1905. [*Grundriss der Dogmengeschichte*]. 4th ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1906. "Sokrates und die alte Kirche." In *Reden und Aufsätze*, 1:27–48. 2d ed. Giessen: Alfred Töpelmann.
- . 1931. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 5th ed. 3 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hatch, Edwin. 1957. *The Influence of Greek Ideas on Christianity*. 1890. Reprinted with

- an introduction by Frederick C. Grant. New York: Harper Torchbooks.
- Hauser-Meury, Marie-Madeleine. 1960. *Protopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*. Bonn: Peter Hanstein Verlag.
- Hefele, Carl Joseph. 1855-60. *Concilien-geschichte*. 4 vols. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagsbuchhandlung.
- Heine, Ronald E. 1975. *Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's "De Vita Moysis"*. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation.
- Henry, Paul. 1934. *Plotin et l'Occident*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Henry, Rose de Lima. 1943. *The Late Greek Optative and Its Use in the Writings of Gregory Nazianzen*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Hight, Gilbert. 1957. *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Galaxy edition. New York: Oxford University Press.
- Hoey, George William Patrick. 1930. *The Use of the Optative Mood in the Works of St. Gregory of Nyssa*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Holl, Karl. 1904. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kapadoziern*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- . 1928. *Der Osten*. Volume 2 of *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Horn, Gabriel. 1925. "L'amour divin: Note sur le mot 'Eros' dans S. Grégoire de Nyse." *Revue d'ascétique et de mystique* 6:378-89.
- . 1927. "Le 'miroir,' la 'nuée,' deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nyse." *Revue d'ascétique et de mystique* 8:113-31.
- Hübner, Reinhard M. 1974. *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre*. Leiden: E. J. Brill.
- Humbertclaude, Pierre. 1932. *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*. Paris: G. Beauschesne et ses fils.
- Inge, William Ralph. 1918. *The Philosophy of Plotinus*. Gifford Lectures at St. Andrews 1917/19. 2 vols. London: Longmans, Green.
- Isaye, Gaston. 1937. "L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Saint Grégoire de Nyse." *Recherches de science religieuse* 27:422-39.
- Ivánka, Endre von. 1936. "Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa." *Scholastik* 11:163-95.
- . 1948. *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*. Vienna: Herder.
- . 1951. "Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus." *Byzantinische Zeitschrift* 44:291-303.
- . 1964. *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes.
- Jacks, Leo V. 1922. *St. Basil and Greek Literature*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Jaeger, Werner. 1939-44. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Translated by Gilbert Hight. 3 vols. New York: Oxford University Press.
- . 1947. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Gifford Lectures at St. Andrews 1936/37. Oxford: Clarendon Press.
- . 1948. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Translated by Richard Robinson. 2d ed. Oxford: Clarendon Press.
- . 1954. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*. Leiden: E. J. Brill.
- . 1961. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1966. *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*. Edited by Hermann Dörries. Leiden: E. J. Brill.
- Jaki, Stanley L. 1978. *The Road of Science and the Ways to God*. Gifford Lectures at Edinburgh 1974/76. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1986. *Lord Gifford and His Lectures: A Centenary Retrospect*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

- Janini Cuesta, José. 1946. *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- . 1947. "La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa." *Revista española de teología* 7:337–62.
- Joosen, Jos. [Pater Calasancius]. 1341. *Beeldspraak bij den heiligen Basilus den Grote, met een inleiding over de opvattingen van de griekse en romeinse auteurs aangaande beeldspraak*. Nijmegen-Utrecht: Dekker en van de Vegt.
- Kallis, Anastasios, ed. 1989. *Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche: Deutsch—Griechisch—Kirchenslawisch*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Kannengiesser, Charles. 1967. "L'infinité divine chez Grégoire de Nyssa." *Recherches de science religieuse* 55:55–65.
- Keenan, Mary Emily. 1941. "St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine." *Bulletin of the History of Medicine* 9:8–30.
- . 1944. "St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession." *Bulletin of the History of Medicine* 15:150–61.
- . 1950. "De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 5:167–207.
- Kelly, John Norman Davidson. 1950. *Early Christian Creeds*. London: Longmans, Green.
- . 1958. *Early Christian Doctrines*. New York: Harper and Row.
- Kennedy, George A. 1983. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press.
- Kertsch, Manfred. 1978. *Bildersprache bei Gregor von Nazianz: Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*. Graz: Grazer Theologische Studien.
- Keydell, Rudolf. 1951. "Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz." *Byzantinische Zeitschrift* 44:315–21.
- Koch, Hal. 1932. *Pronoia und Paideusis*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Koch, Hugo. 1898. "Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa." *Theologische Quartalschrift* 80:397–420.
- Konstantinou, Evangelos G. 1966. *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Kopecek, Thomas A. 1973. "The Social Class of the Cappadocian Fathers." *Church History* 42:453–66.
- . 1979. *A History of Neo-Arianism*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation.
- Koperski, Victor. 1936. *Doctrina S. Gregorii Nysseni de processione Filii Dei*. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Kötting, Bernhard. 1950. *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Münster: Regensbergische Verlagsbuchhandlung.
- Krampf, Adam. 1889. *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*. Würzburg: F. X. Bucher.
- Kristeller, Paul Oskar. 1961. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks.
- Kurmann, Alois. 1988. *Gregor von Nazianz Oratio 4 gegen Julian: Ein Kommentar*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- Labriolle, Pierre-Henri-Marie Champagne de. 1942. *La réaction païenne: Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*. 2d ed. Paris: Artisan du livre.
- Ladner, Gerhart B. 1953. "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy." *Dumbarton Oaks Papers* 7:1–34.
- . 1955. "St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross." In *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Matthias Friend, Jr.*, 88–95. Edited by Kurt Weitzmann. Princeton: Princeton University Press.
- . 1958. "The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa." *Dumbarton Oaks Papers* 12:59–94.

- . 1959. *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1971. "Aspects of Patristic Anti-Judaism." *Viator* 2:355-63.
- Laistner, Max Ludwig Wolfram. 1951. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. Ithaca: Cornell University Press.
- Langerbeck, H. 1957. "Zur Interpretation Gregors von Nyssa." *Theologische Literaturzeitung* 82:81-90.
- Laun, Ferdinand. 1925. "Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung." *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44:1-61.
- Lazzati, Giuseppe. 1938. *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*. Milan: Società editrice "Vita e pensiero."
- Lebon, Joseph. 1938. "Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom.* IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie." *Le Muséon* 50:61-83.
- . 1953. "Le sort du consubstantiel nicéen: Saint Basile et le 'consubstantiel' nicéen." *Revue d'histoire ecclésiastique* 48:632-82.
- Lefherz, Friedhelm. 1958. *Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*. Bonn: Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität.
- Lenz, Johann. 1925. *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Trier: Paulinus-Druckerei.
- Levie, J. 1920. "Les sources de la septième et huitième Homélie de St. Basile sur l'Hexaméron." *Musée belge*: 113-49.
- Lewy, Hans. 1929. *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Giessen: Alfred Töpelmann.
- Leys, Roger. 1951. *L'image de Dieu chez Grégoire de Nyse: Esquisse d'une doctrine*. Brussels: Edition universelle.
- Lieske, Aloisius. 1938. *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*. Münster: Aschendorff.
- Lietzmann, Hans. 1904. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- List, Johann. 1928. "Zwei Zeugnisse für die Lobrede bei Gregor von Nazianz." *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 6:24-31.
- Lohn, Ladislaus. 1929. "Doctrina sancti Basilii Magni de processionibus divinarum personarum." *Gregorianum* 10:329-64, 461-500.
- Loofs, Friedrich. 1898. *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbrieve: Eine patristische Studie*. Halle: Max Niemeyer.
- Lossky, Vladimir. 1974. *In the Image and Likeness of God*. Edited by John H. Erickson and Thomas E. Bird. Introduction by John Meyendorff. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- . 1976. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Reprint edition. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1936. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1955. *Essays in the History of Ideas*. New York: George Brazillier.
- Luislampe, Pia. 1981. *Spiritus vivificans: Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*. Münster: Aschendorff.
- Luneau, Auguste. 1964. *L'histoire de salut chez les pères de l'église: La doctrine des âges du monde*. Paris: Beauchesne.
- McClellan, Ernest V. 1948. "The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa." *Theological Studies* 9:175-212.
- McKeon, Richard Peter. 1939. "Aristotelianism in Western Christianity." In *Environmental Factors in Christian History*, 206-31. Edited by John Thomas McNeill et al. Chicago: University of Chicago Press.
- MacMullen, Ramsay. 1969. *Constantine*. New York: Dial Press.
- McReynolds, Paul R. 1981. "John 1:18 in Textual Variation and Translation." In *New Testament Textual Criticism: Its Significance for*



- Exegesis. Essays in Honor of Bruce M. Metzger*, 105–18. Edited by Eldon J. Epp and Gordon D. Fee. Oxford: Clarendon Press.
- Maier, Johannes. 1915. *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier, des hl. Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Malevez, Léopold. 1935. "L'église dans le Christ." *Recherches de science religieuse* 25:257–91.
- Malingrey, Anne-Marie. 1961. "Philosophia": *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.* Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Malunowiczówna, Leokadia. 1975. "Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne." *Studia Patristica* 13-II:35–45.
- . 1985. "Le problème de l'amitié chez Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome." *Studia Patristica* 16-II:412–27.
- Marcel, Gabriel. 1950–51. *The Mystery of Being*. Gifford Lectures at Aberdeen 1948/50. Translated by G. S. Fraser and R. Hague. 2 vols. London: Harvill Press.
- Marrou, Henri I. 1956. *A History of Education in Antiquity*. Translated by George Lamb. New York: New American Library.
- Martland, Thomas Rodolphe. 1965. "A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology." *Anglican Theological Review* 47:252–63.
- Mason, Arthur James, ed. 1899. *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mateo-Seco, Lucas F., and Juan L. Bastero, eds. 1988. *El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Matter, E. Ann. 1990. *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Meeks, Wayne A. 1986. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster Press.
- Meijering, Eginhard Peter. 1968. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden: E. J. Brill.
- . 1985. *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks*. Amsterdam: North-Holland Publishing.
- Merki, Hubert. 1952. *Homoïōsis Theōi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg: Paulusverlag.
- Merlan, Philip. 1960. *From Platonism to Neoplatonism*. 2d ed. The Hague: M. Nijhoff.
- Metzger, Bruce M. 1975. "The Practice of Textual Criticism among the Church Fathers." *Studia Patristica* 12-I:340–49.
- Meyendorff, John. 1969. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, D.C.: Corpus Books.
- . 1974. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- . 1984. "Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East." In Patrick Henry, ed. *Schools of Thought in the Christian Tradition*, 65–74. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1989. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church, 450–680 A.D.* Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Meyer, Wilhelm. 1894. *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa: Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik*. Halle: E. Karras.
- Michaud, Eugène. 1902. "St. Grégoire de Nysse et l'apocatastase." *Revue internationale de théologie* 10:37–52.
- Momigliano, Arnaldo, ed. 1963. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1987. *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Morison, Ernest Frederick. 1912. *St. Basil and His Rule*. London: Henry Frowde, Oxford University Press.



- Mortley, Raoul. 1986. *From Word to Silence*. 2 vols. Bonn: Peter Hanstein Verlag.
- Mossay, Justin. 1964. "Perspectives eschatologiques de saint Grégoire de Nazianze." *Questions liturgiques et paroissiales* 4:320-39.
- . 1966. *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*. Louvain: Bibliothèque de l'université.
- Moulton, James Hope. 1908. *Prolegomena*. Volume 1 of *A Grammar of New Testament Greek*. 3d ed. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Muckle, Joseph Thomas. 1945. "The Doctrine of Gregory of Nyssa on Man as the Image of God." *Mediaeval Studies* 7:55-84.
- Mühlenberg, Ekkehard. 1966. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist. 1964. *Aristotle*. Galaxy ed. New York: Oxford University Press.
- Murphy, Margaret Gertrude. 1930. *Saint Basil and Monasticism*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Murray, John Courtney. 1964. *The Problem of God Yesterday and Today*. New Haven: Yale University Press.
- Musurillo, Herbert. 1957. "History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature." *Theological Studies* 18:357-86.
- Nager, Franz. 1912. *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Paderborn: F. Schöningh.
- Newman, John Henry. 1901. *The Arians of the Fourth Century*. 4th ed. London: Longmans, Green.
- . 1852. *The Idea of a University*. Edited by Ian T. Ker. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Nikolaou, Th. 1981. "Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilius dem Grossen." *Vigiliae Christianae* 35:24-31.
- Nock, Arthur Darby. 1933. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. London: Oxford University Press.
- . 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*. Edited by Zeph Stewart. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Norris, Frederick W., ed. 1991. *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*. Translated by Lionel Wickham and Frederick Williams. Leiden: E. J. Brill.
- Nothomb, Dominique Marie. 1954. "Charité et unité: Doctrine de saint Basile le Grand sur la charité envers le prochain." *Proche-Orient chrétien* 4:309-21.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1990. "Introduction" to *The Bacchae of Euripides*. Translation by C. K. Williams. New York: Farrar Straus Giroux.
- O'Meara, Dominic J., ed. 1982. *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Otis, Brooks. 1958. "Cappadocian Thought as a Coherent System." *Dumbarton Oaks Papers* 12:95-124.
- . 1961. "The Throne and the Mountain: An Essay on St. Gregory Nazianzus." *Classical Journal* 56:146-65.
- . 1976. "Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time." *Studia Patristica* 14-III:327-57.
- Owen, Edward Charles Everard. 1925. "St. Gregory of Nyssa: (1) Grammar; (2) Vocabulary and Style." *Journal of Theological Studies* 26:64-71.
- Pasquali, Giorgio. 1923. "Le lettere di Gregorio di Nissa." *Studi italiani di filologia classica* 3:75-136.
- Pease, Arthur Stanley. 1941. "Caeli enarrant." *Harvard Theological Review* 34:163-200.
- Pelikan, Jaroslav. 1962. *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought*. New York: Harper and Brothers.
- . 1971-89. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press.

- . 1990. *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*. A. W. Mellon Lectures at the National Gallery of Art for 1987. Princeton: Princeton University Press.
- Pellegrino, Michele. 1932. *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*. Milan: Società editrice "Vita e pensiero."
- . 1938. "Il Platonismo di San Grigorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima e alla risurrezione." *Rivista di filosofia neoscolastica* 30:437-74.
- Pépin, Jean. 1982. "Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique." *Vigiliae Christianae* 36:251-60.
- Petit, Paul. 1956. *Les étudiants de Libanius*. Paris: Nouvelles éditions latines.
- Peterson, Erik. 1951. *Theologische Traktate*. Munich: Kösel-Verlag.
- . 1964. *The Angels and the Liturgy*. Translated by Ronald Walls. New York: Herder and Herder.
- Philippou, Angelos James. 1966. "The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa." *Studia Patristica* 9-III:251-56.
- Pichler, Theodorich. 1955. *Das Fasten bei Basiliius dem Grossen und im antiken Heidentum*. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Pinault, Henri. 1925. *Le Platonisme de saint Grégoire de Nazianze: essai sur les relations du Christianisme et de l'Hellenisme dans son oeuvre théologique*. La Roche-sur-Yon: Librairie G. Romain.
- Plagnieux, Jean. 1952. *Saint Grégoire de Nazianze théologien*. Paris: Editions franciscaines.
- Plantinga, Cornelius, Jr. 1986. "Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity." *The Thomist* 50:325-52.
- Portmann, Franz Xaver. 1954. *Die göttliche Pädagogia bei Gregor von Nazianz: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Sankt Ottilien: Eos Verlag.
- Preger, Franz Christoph. 1897. *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa*. Würzburg: H. Stürtz.
- Prestige, George Leonard. 1923a. "'Agen(n)ētos' and 'Gen(n)ētos' and Kindred Words, in Eusebius and the Early Arians." *Journal of Theological Studies* 24:486-96.
- . 1923b. "Hades in the Greek Fathers." *Journal of Theological Studies* 24:476-85.
- . 1933. "'Agen(n)ētos' and Cognate Words in Athanasius." *Journal of Theological Studies* 34:258-65.
- . 1948. *Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue*. London: SPCK.
- . 1956. *God in Patristic Thought*. London: SPCK.
- Ramsay, William Mitchell. 1927. *Asiatic Elements in Greek Civilization*. Gifford Lectures at Edinburgh 1915/16. London: John Murray.
- Rasneur, G. 1903. "L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie." *Revue d'histoire ecclésiastique* 4:189-206, 411-31.
- Raven, Charles Earle. 1923. *Apollinarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1953. *Natural Religion and Christian Theology*. Gifford Lectures at Edinburgh 1950/52. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rebecchi, Luigi. 1943. "L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno." *Divus Thomas* 46:176-95, 309-41.
- Reiche, Armin. 1897. *Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa*. Jena: Ant. Kämpfe, 1897.
- Reilly, Gerald F. 1945. *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Richardson, Cyril C. 1937. "The Condemnation of Origen." *Church History* 6:50-64.
- Riedel, Wilhelm. 1898. *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*. Leipzig: A. Deichert.
- Rougier, R. 1916-17. "Le sens des termes 'ousia,' 'hypostasis' et 'prosôpon' dans les controverses trinitaires postnicéennes." *Revue de l'histoire des religions* 73:48-63; 74:133-89.

- Rousse, Jacques. 1965. "Les anges et leur ministère selon Saint Grégoire de Nazianze." *Mélanges de science religieuse* 22:133-52.
- Ruether, Rosemary Radford. 1969. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Clarendon Press.
- Sajdak, Jan. 1917. *De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte*. Cracow: Sumptibus Academiae Litterarum.
- Sanders, Jack T. 1971. *The New Testament Christological Hymns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scazzoso, Piero. 1975. *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*. Milan: Società editrice "Vita e pensiero."
- Schatkin, Margaret, and Paul Harkins, eds. 1985. *St. John Chrysostom, Apologist*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Schermann, Theodor. 1901. *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts: Eine dogmengeschichtliche Studie*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Scheve, Basilius. 1943. *Basilius der Grosse als Theologe: Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise zur Zeit der Väter*. Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Schippers, Jacobus Wilhelmus. 1952. *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*. Groningen: J. B. Wolters.
- Schoemann, Johann Baptist. 1941. "'Eikon' in den Schriften des hl. Athanasius." *Scholastik* 16:335-50.
- . 1943. "Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie." *Scholastik* 18:31-53, 175-200.
- Scholl, Eugen. 1881. *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Schönborn, Christoph von. 1972. *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. Paris: Beauchesne.
- . 1976. *L'icône du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787)*. 2d ed. Fribourg: Editions universitaires.
- Schucan, Luzi. 1973. *Das Nachleben von Basilius Magnus ad adolescentes: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*. Geneva: Droz.
- Seeberg, Reinhold. 1953. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4th ed. 5 vols. Basel: Benno Schwabe.
- Seeck, Otto. 1906. *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Serra, M. 1955. "La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno." *Orientalia Christiana Periodica* 21:337-74.
- Sherrard, Philip. 1959. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*. London: Oxford University Press.
- Shook, Laurence K. 1984. *Etienne Gilson*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Sinko, Tadeusz. 1917. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*. Cracow: Sumptibus Academiae Litterarum.
- Skeat, Walter W. 1958. *An Etymological Dictionary of the English Language*. 4th ed. Oxford: Clarendon Press.
- Sleeman, J. H., and Gilbert Pollet, eds. 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: E. J. Brill.
- Smalley, Beryl. 1964. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. 2d ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Söderblom, Nathan. 1933. *The Living God: Basal Forms of Personal Religion*. Gifford Lectures at Edinburgh 1930/31. London: Oxford University Press.
- Söll, Georg. 1951. "Die Mariologie der Kapadozier im Lichte der Dogmengeschichte." *Theologische Quartalschrift* 131:163-88, 288-319, 426-57.
- Špidlík, Thomas. 1961. *La sophologie de S. Basile*. Rome: Institutum Studiorum Orientalium.
- . 1971. *Gregoire de Nazianze: Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*. Rome: Institutum Studiorum Orientalium.
- . 1976. "La theoria et la praxis chez Grégoire de Nazianze." *Studia Patristica* 14-III:358-64.

- . 1985. "Y a-t-il un pluralisme théologique en Grégoire de Nazianze? La théologie est-elle une poésie ou une science?" *Studia Patristica* 16-II:428-32.
- Rawley, James Herbert. 1906. "St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ." *Journal of Theological Studies* 7:434-41.
- Stephan, Leo. 1938. *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz*. Vienna: Missionsdruckerei St. Gabriel.
- Stephanu, E. 1932. "La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nyse et saint Maxime l'Apologète." *Echos d'Orient* 31:304-15.
- Stoppel, Paul. 1881. *Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scaenicorum imitatione et arte metrica*. Rostock: Typis Academicis Adleriani.
- Stritzky, Maria-Barbara von. 1973. *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*. Münster: Aschendorff.
- Strong, Thomas Banks. 1901-3. "The History of the Theological Term 'Substance.'" *Journal of Theological Studies* 2(1901):224-35; 3(1902):22-40; 4(1903):28-45.
- Sutcliffe, E. F. 1931. "St. Gregory of Nyssa and Paradise: Was It Terrestrial?" *American Ecclesiastical Review* 84:337-50.
- Sykes, D. A. 1985. "Gregory Nazianzen as Didactic Poet." *Studia Patristica* 16-II:433-37.
- Thurston, Herbert. 1909-10. "The Early Cultus of the Reserved Eucharist." *Journal of Theological Studies* 11:275-79.
- Troeltsch, Ernst. 1960. *The Social Teachings of the Christian Churches*. Translated by Olive Wyon. Reprinted with an introduction by H. Richard Niebuhr. New York: Harper Torchbooks.
- Trunk, J. 1911. *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Tumarkin, Anna. 1943. "Der Begriff des Apeiron in der griechischen Philosophie." *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 3:55-71.
- Tyciak, Julius. 1961. *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr*. Freiburg im Breisgau: Lambertusverlag.
- Ullmann, Karl. 1867. *Gregorius von Nazianz der Theologe: Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. 2d ed. Gotha: F. A. Perthes.
- Unterstein, Karl. 1903. *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*. Straubing: Cl. Arttenkofer.
- Usener, Hermann Karl. 1911. *Das Weihnachtsfest*. 2d ed. Foreword by Hans Lietzmann. Bonn: Friedrich Cohen.
- Van Dam, Raymond. 1986. "Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia." *Journal of Theological Studies*, n.s., 37:53-76.
- Vandenbussche, E. 1944-45. "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius 'le technologue.'" *Revue d'histoire ecclésiastique* 40:47-72.
- Viller, Marcel, and Karl Rahner. 1990. *Ascese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss der frühchristlichen Spiritualität*. 2d ed. Foreword by Karl Heinz Neufeld. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Volk, J. 1895. "Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus." *Zeitschrift für praktische Theologie* 17:56-63.
- Völker, Walther. 1952. "Die Ontologie Gregors von Nyssa in ihren Grundzügen." *Festschrift G. Biundo*, 9-16. Grünstadt: Verein für Pfälzische Kirchengeschichte.
- . 1955a. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden: F. Steiner.
- . 1955b. "Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa." *Vigiliae Christianae* 9:103-28.
- Vollert, Wilhelm. 1897. *Die Lehre Gregors von Nyssa, vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Überwindung des Bösen*. Leipzig: A. Deichert.
- . 1935. "Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert?" *Theologische Blätter* 14:106-12.
- Vööbus, Arthur. 1987. *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac: New Contributions to the Sources Elucidating the History of the Traditions*. Louvain: E. Peeters.

- Wagner, M. M. 1948. "A Chapter in Byzantine Epistolography." *Dumbarton Oaks Papers* 4:129-40.
- Walther, Georg. 1914. *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-exegese*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Ware, Timothy [Kallistos]. 1969. *The Orthodox Church*. Revised edition. Harmondsworth: Penguin Books.
- Way, Agnes Clare. 1927. *The Language and Style of the Letters of St. Basil*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Weigl, Eduard. 1925. *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*. Munich: J. Kösel and F. Pustet.
- Weiss, Hugo. 1872. *Die grossen Kappadozier: Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*. Braunsberg: A. Martens.
- Weiswurm, Alcuin A. 1952. *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Welssersheimb, L. 1948. "Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohenlied." *Zeitschrift für katholische Theologie* 70:423-33.
- Werner, Martin. 1941. *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. Bern and Leipzig: Paul Haupt.
- Whitehead, Alfred North. 1929. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures at Edinburgh 1927/28. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1948. *Science and the Modern World*. Reprint edition. New York: Mentor Books.
- Whittaker, John. 1979. "Christianity and Morality in the Roman Empire." *Vigiliae Christianae* 33:209-25.
- Wilder, Amos Niven. 1939. *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*. New York: Harper and Brothers.
- Wiles, Maurice F. 1966. "Soteriological Arguments in the Fathers." *Studia Patristica* 9-III:321-25.
- . 1968. "The Unassumed Is the Unhealed." *Religious Studies* 4:47-56.
- Wilken, Robert L. 1970. "Toward a Social Interpretation of Early Christian Apologetics." *Church History* 39:437-58.
- . 1983. *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Winslow, Donald F. 1965. "Gregory of Nazianzus and Love for the Poor." *Anglican Theological Review* 47:348-59.
- . 1979. *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation.
- Wolfson, Harry A. 1947. *Philo of Alexandria*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1956. *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wright, Wilmer Cave, ed. 1923. *The Works of the Emperor Julian*. 3 vols. London and New York: Loeb Classical Library.
- Young, Frances M. 1989. "The Rhetorical Schools and Their Influence on Patristic Exegesis." In *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, 182-99. Edited by Rowan Williams. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zemp, Paul. 1970. *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*. Munich: M. Hueber.

# 古典作品索引

引自希腊古典作品的段落按作者的字母顺序排列，而在字母顺序里按作者的作品排列，排列时使用缩略表里的缩略语和顺序。

- Arist. *An.* 亚里士多德《论灵魂》  
413b—133  
418a27—419b3—109
- Arist. *Cael.* 亚里士多德《论天》  
279b20—162  
281a—119
- Arist. *Cat.* 亚里士多德《范畴篇》  
1a—18  
1b—45
- Arist. *EN.* 亚里士多德《尼各马可伦理学》  
1095b—306, 307  
1098a—306  
1104a25—26—142  
1107b4—6—141  
1109b31—144  
1115a—1119b—197  
1116a10—11—141  
1128a25—31, 137
- 1129a—1138b—197  
1133b—1134ab—141, 142  
1139a—307  
1174b24—25—141  
1177a15—120  
1420b20—21—141
- Arist. *Met.* 亚里士多德《形而上学》  
980a—41  
1007a—45  
1028b2—4—55  
1064a—180
- Arist. *Ph.* 亚里士多德《物理学》  
241b—66
- Arist. *Pol.* 亚里士多德《政治学》  
1254a—148  
1279—90
- Hdt. 希罗多德  
I. 32—31  
I. 57—58, —13



- Hom. *Il* 荷马《伊利亚特》  
 1. 39—22  
 11. 496—17  
 15. 189—33, 77
- Hom. *Od.* 荷马《奥德赛》  
 8. 492—17  
 9. 27—17  
 20. 229—40—126
- Pi. *O* 品达《奥林匹亚颂歌》  
 6. 1—17
- Pl. *Ap.* 柏拉图《申辩篇》  
 33c—155
- Pl. *Cri.* 柏拉图《克里托篇》  
 107c—d
- Pl. *Grg.* 柏拉图《高尔吉亚篇》  
 474b—178  
 508a—178
- Pl. *Lg.* 柏拉图《法律篇》  
 709b—c—155, 158  
 806a—155
- Pl. *Men.* 柏拉图《美诺篇》  
 81b—c—134
- Pl. *Phd.* 柏拉图《斐多篇》  
 75b—107  
 84c—d—9  
 97c—d—252—53  
 115d—e—107
- Pl. *phdr.* 柏拉图《斐德罗篇》  
 240c—316  
 246—47—128, 134
- Pl. *Prt.* 柏拉图《普罗泰哥拉篇》  
 321a—c—122  
 322a—109  
 343b—121—22
- 361a—282
- Pl. *R.* 柏拉图《理想国》  
 357—83—142  
 361a—142  
 439d—128  
 488—17  
 498b—124  
 514—17—226  
 527b—178  
 533b—124  
 614b—134  
 615c—134  
 617c—155
- Pl. *Smp.* 柏拉图《会饮篇》  
 190a—122  
 193d—288  
 210e—211b—70
- Pl. *Tht.* 柏拉图《泰阿泰德篇》  
 160d—131  
 176b—71  
 184c—109  
 201e—104
- Pl. *Tim.* 柏拉图《蒂迈欧篇》  
 19b—20  
 27d—20  
 28c—20  
 29e—20  
 36e—39e—114  
 39e—41a—78, 313  
 48b—104  
 48e—317  
 92c—188
- Th. 修昔底德  
 1. 140—155

# 一般索引

凯撒利亚的巴西尔、纳西盎的格列高利、尼撒的格列高利以及玛格里娜这些名字几乎出现在本书的每一页，就如哲学和超越性这样的概念一样，因此没有把它们单独列在索引里。同样，因为古典作家和圣经作者的名字已经出现在“古典作品和圣经索引”，分列于本书中引自他们作品的具体段落，因此这里的索引主要提到他们的生平和思想，而不再提他们的那些作品。

- Abortion 堕胎，147
- Abraham 亚伯拉罕，48，170
- Absolute and relational terms 绝对术语和关系术语，42，49，213，253—254
- Actions [energeiai] 行为，  
as guide to divine names 引向上帝名称，207—208，236  
as source for divine names 作为上帝名称的原因，210
- Adam and Eve 亚当和夏娃，130，150—151，242，244，258；  
Christ as second Adam 基督作为第二亚当，189，267，284—285，286
- Adrianople, Battle of (378) 378年阿德里安堡战役，307—308
- Aeon* (see also Glossary) 万古，永世（亦见术语表），  
in Gregory of Nyssa 在尼撒的格列高利笔下，111；  
as witness to God 作为上帝的见证，94
- Aetius, Arian theologian (d. ca. 370) 阿里乌主义神学家阿埃提乌，19，231
- Affirmation. See Cataphasis 肯定，见 Cataphasis
- Alexander, Samuel 撒母耳·亚历山大，110
- Allegory, attacked by Basil 寓意法，受到巴西尔批判，30，226；

- employed and defend by Gregory of Nyssa, with debt to Origen 尼撒的格列高利受惠于奥利金, 使用并捍卫寓意法, 32, 225—226;
- distinction from literalistic exegesis, 与拘泥于字面的解经法相区别, 206, 225—226, 229;
- pagan and Christian 异教徒和基督徒, 227
- See also* Scripture 亦见圣经
- Alpha privative, as prefix of negation in Greek 希腊语中的否定前缀, 40—41;
- in biblical language 在圣经语言里, 55, 301;
- for God 用于上帝, 50, 205, 314—315;
- and for the Son of God 用于上帝的儿子, 233;
- used also by heretics 异端分子也用, 216;
- implied even when not used 甚至不用时也暗示, 45, 202;
- in Nicene Creed 在尼西亚信经里, 215
- Ambrose, bishop of Milan (d. 397) 米兰主教安波罗修 (卒于 397 年), 8, 169
- Amphilochius, bishop of Iconium in Cappadocia and cousin of Gregory of Nazianzus (d. 395) 卡帕多西亚以哥念主教安菲罗提乌, 纳西盎的格列高利的堂兄弟 (卒于 395 年), 155, 294
- Amulets 护身符, 76
- Analogy and metaphor, defined 类比和比喻 (隐喻) 的界定, 44;
- for creation 创造的类比和比喻, 98;
- “Father” and “Son” “父”和“子”的类比和比喻, 87—89, 206—207;
- gender, masculine and feminine, in metaphors for God 对上帝的性别比喻, 阳性和阴性, 87—88;
- God and the soul 上帝和灵魂, 62—63;
- heresy and 异端和类比, 126—127;
- indispensability of 类比之不可或缺, 61;
- limitations of 类比的有限性, 33, 207, 262;
- “light out of light” as “出于光的光”, 103 (*see also* Light, 亦见光);
- names as 名称是类比, 213;
- time as 时间是类比, 115;
- use of 类比和比喻的使用, 45—46, 71—72, 244;
- Wisdom of Solomon on 《所罗门智训》论类比与比喻, 71, 213
- Ananke, deterministic necessity (*see also* Glossary) 必然, 必然性 (亦见术语表), 32, 131, 194;
- antithetical to *arete* 与德性相对, 144, 157
- Angels, and angelology 天使, 天使论, 259—262;
- “angel of the Lord” as term for pre-existent *Logos* “耶和华的使者”是描述先在的道的术语, 210;

- but not for “angel Christology” 但不是描述“天使基督论”，260—261；  
 creation of, not recorded in Genesis 天使的被造，《创世记》里没有记载，117，250；  
 but creatures nonetheless 但仍是被造物，51—53，84，261；  
 differences among Cappadocians on doctrine of 卡帕多西亚教父中天使论的差异，7；  
 nature of 天使的本质，20；  
 parallels to polytheism 与多神论的相似之处，83—84
- Annihilationism 灵魂毁灭说，133
- Anomoeans, followers of Aetius and Eunomius 非相似论者，阿埃提乌和欧诺米的跟随者，271
- Anselm, archbishop of Canterbury (d. 1109) 坎特伯雷的安瑟伦（卒于1109），271，273
- Apatheia*, impassability (see also Glossary) 不动心，不动情，无欲（亦见术语表）：  
 not “apathy” 不是“冷漠”，164；  
 and “begetting [gennēsis]” 与“生育”，186—187；  
 of Christ, in relation to crucifixion 基督的不动心，与被钉十字架相关，39，189，273—274；  
 divine 神的不动心，86—87，236—237；  
 as image of God in man in creation 是创造中人里面的上帝形象，126；  
 and in restoration 与恢复时上帝的形象，291—292；  
 and immortality 与不朽，145；  
 as presupposition 作为前提，189—190，275；  
 also for prayer 也为祷告，301
- Apocatastasis*, restoration (see also Glossary) 万物复原，恢复（亦见术语表）：  
 and victory of God over evil 与上帝胜过邪恶，81；  
 anticipated 对复原的盼望，106，161，324—326
- Apollinaris of Laodicea (d. ca. 390), and Apollinarianism, charged with substituting the divine *Logos* for the human soul of Jesus 老底嘉的阿波利拿留（卒于约390年）和阿波利拿留主义，被指控用耶稣的属人灵魂取代圣道，18—19，188，197，277—278
- Apophasis*, negation (see also Glossary) 否定法（亦见术语表）：  
 applied to the good 用于善，137—138；  
 applied to refute eternity of matter 用来反驳质料的永恒，94；  
 as liberation of the mind (see under Reason) 是对心灵的解放（见理性词条）；  
 as theological method and presupposition 作为神学方法和前提，36，40—56，197—198，200—214
- Aquila, second-century convert to Christianity and then to Judaism,

- translator of Hebrew Bible into Greek (ca. 140) 阿奎拉, 2 世纪皈依基督教, 然后转信犹太教, 将希伯来圣经译为希腊文 (约 140 年), 223—224, 254
- Arche*, principle or beginning (see also Glossary) 原则或者开端 (亦见术语表):
- atheism or “anarchy” as absence of 没有~的无神论或“无政府状态”, 90—91, 250;
- as boundary for human thought 作为人的思想的界限, 116;
- Logos* as, in creation 创世中道就是~, 251;
- meanings of *Arche* ~ 的含义, 238—239;
- polytheism as multiplicity of 多神论就是多个~, 77, 90—91;
- and telos 与目的, 终局, 152, 319;
- Trinity as one *arche* 三位一体是一个~, 85—86, 238—241
- Arete*, excellence or virtue (see also Glossary) 德性, 优秀、英勇或美德 (亦见术语表):
- antithetical to *ananke* 与必然相对, 144, 157;
- “cardinal virtues” 核心美德, 141;
- and eschatology 与末世论, 322;
- as Greek principle 是希腊人的原则, 196;
- relation to immortality 与不朽的关系, 132;
- and knowledge 与知识, 282—283;
- mercy as 仁慈是德性, 307;
- as natural 是自然的, 31, 141—142;
- in Scriptural language 在圣经语言中, 143;
- relation to teleology 与目的论的关系, 153, 323;
- “theological virtues” 神学的美德, 141;
- vices as obverse of 与德性相反的邪恶, 129, 142, 143.
- See also Morality 亦见道德
- Arians, and Arianism, opponents of Nicene orthodoxy on Trinity 阿里乌主义者, 以及阿里乌主义, 在三位一体问题上反对尼西亚正统教义, 25—26, 218—219, 161, 304
- Aristotle 亚里士多德, x:
- on beginning and ending 论开端与结局, 162;
- on being 论存有 55;
- Cappadocians on 卡帕多西亚教父论亚里士多德, 12, 19, 90, 99;
- on creation 论创造, 94—95, 97;
- on desire to know 论认知的欲望, 41;
- on ethics 论伦理学 137, 306—307;
- on form and matter 论形式和质料, 95;
- forms of government classified 管理的形式分类, 90—91;
- Gregory of Nazianzus on 纳西盎的格列高利论亚里士多德, 19, 154;
- on active and contemplative life 论行动的和沉思的生活, 306—307;

- on motion 论运动, 66;  
 “necessitarianism” of 亚里士多德的  
 “必然主义”, 256;  
 on human reason 论人的理性, 120;  
 on slavery 论奴役, 148;  
 on the soul 论灵魂, 133—134;  
 on *telos* 论目的, 162;  
 as source for Aquinas 是阿奎那的资源,  
 66—67, 70;  
 on tyranny 论专制, 154;  
 on virtues 论美德, 136—137, 141—  
 142, 144, 196—197.  
*See also* Classical Index 亦见古典作  
 品索引
- Asceticism and virginity, Christian 基督  
 徒的隐修主义与贞洁, 87;  
 as “angelic life” 作为“天使的生活”,  
 124, 259, 292;  
 as “mountain” of contemplative life  
 作为“沉思生活”的“高山”,  
 146, 296;  
 as “kosmos ekklesias” 作为“宇  
 宙”, 309;  
 and marriage 与婚姻, 143;  
 as “philosophia” 是“哲学”,  
 181—182.  
*See also* Marriage; Sexuality 亦见婚  
 姻; 性
- Astronomy, use of 天文学的使用, 27,  
 71, 99, 156, 188;  
 distinguished from astrology 区别于  
 占星术 100, 103, 131, 154—  
 157, 321
- Athanasius, bishop of Alexandria (d.  
 373) 阿塔那修, 亚历山大主教 (卒  
 于 373 年), x, 5, 6;  
*Against the Heathen* and *On the Incar-*  
*nation of the Logos* 《驳异教》和《论  
 道成肉身》, 37;  
 on *economy* 论经世计划, 266;  
 Gregory of Nazianzus on 纳西盎的格  
 列高利论阿塔那修, 10, 78,  
 168, 307;  
 metaphysics of light 光的形而上  
 学, 103;  
 on *Sophia* 论智慧, 224
- Atheism 无神论, 62, 78—79, 90—  
 91, 154
- Athens, Cappadocians’ relation to, 雅  
 典, 卡帕多西亚教父与雅典的关系,  
 10—11, 16, 175;  
 Paul at, 保罗在雅典, 19, 28, 54,  
 167, 216
- Audiences addressed by Cappadocians,  
 卡帕多西亚教父演讲的听众, 25,  
 63, 122, 186, 202
- Augustine, bishop of Hippo (d. 430)  
 希坡主教奥古斯丁 (卒于 430 年);  
 significance for East-West differences  
 对东西方差异的重要性, 5—6,  
 8, 169;  
 and Augustinianism 和奥古斯丁主  
 义, 27;  
 on “faith” of demons 论鬼魔的  
 “信”, 302;  
 on Job 论约伯, 35;  
 Nicene orthodoxy as presupposition  
 for 尼西亚正统教义是他的前



- 提, 185;  
 on time 论时间, 117;  
 on the Trinity 论三位一体, 243—244, 258
- Baptism: formula for 洗礼用语, 49, 211—212, 304—305;  
 invitation to 呼吁接受洗礼, 63;  
 regeneration in 在洗礼中重生, 193, 281;  
 sacramental mystery 圣礼奥秘, 299—300
- Barth, Karl, Gifford Lectures of 卡尔·巴特吉福德演讲, 4—5
- Basilides, second-century Gnostic teacher 2 世纪诺斯替教师巴西里德, 271
- Beauty. *See* Kalos, kalon 美, 见 Kalos, kalon
- Begetting and generation [gennēsis], distinction of when applied to God and to humanity 生产和生育, 用于上帝时所指的含义与用于人时不同, 81, 195;  
 not within time 不在时间内, 235, 251;  
 within the Trinity 在三一体内, 26, 117, 187, 193, 206—207, 254.  
*See* Father; Passion; Son of God 见父; 受难; 上帝之子
- Being. *See* Ontology 存有, 见本体论
- Biography, as literary genre 传记, 一种文体, 268
- Blessedness [makariotēs], divine and human, defined 神的福祉与人的福祉的定义, 125, 164—165, 204—205
- Body: as composite 作为复合体的身体, 132;  
 Macrina on 玛格里娜论身体, 32, 124;  
 properties of 身体的属性, 98.  
*See also* Resurrection; Soul 亦见复活; 灵魂
- Bornkamm, Heinrich, quoted 亨里奇·博恩卡姆的引文, 6
- Brown, Peter, quoted 彼得·布朗的引文, 9
- Brunner, Emil, quoted 埃米尔·布龙纳的引文, 125
- Burrell, David, quoted 大卫·布勒尔的引文, 70
- Caesarea in Cappadocia, home city of Basil 巴西尔的家乡卡帕多西亚的凯撒利亚, 160, 175, 177
- Caesarius, brother of Gregory of Nazianzus 纳西盎的格列高利的兄弟凯撒里乌, 13, 29
- Catapbasis, affirmation (*see also* Glossary) 肯定法 (亦见术语表)  
 use of 肯定法的使用, 45, 205—206, 215—216, 314.  
*See also* Apopbasis 亦见否定法
- Cause and causality 原因和因果关系:  
 argument from 从因果关系论证, 67—68;
- Christ as 基督是原因, 258—259;  
 classification of 因果关系分类,

- 235—236;  
 God the Creator as causality of beings  
 造主上帝是存在物的原因, 108—  
 109, 254;  
 first cause, God as 上帝是第一因,  
 68, 85—86, 91—92;  
 and Trinity, 与三位一体, 235—  
 236, 239—240
- Chalcedon, Council of (451) 卡尔西顿  
 会议 (451 年):  
 on Constantinople and Rome 论君士  
 坦丁堡和罗马, 171;  
 on two natures of Christ 论基督的两  
 性, 274—275, 276
- Change: as “advance [prokopē]” 变化,  
 作为“前进”, 139, 145, 153,  
 311—312,  
 also in knowledge of divine truth 对神  
 圣真理的认识也是前进的,  
 268—269,  
 including the church’s knowledge 包  
 括教会的知识, 269—270;  
 in Christ 基督里的变化, 26, 194,  
 266, 268, 274;  
 and divine nature 与神性, 194,  
 274, 275;  
 in history 历史中的变化, 163—164;  
 as human condition 变化是人的情  
 形, 289;  
 as movement toward a different state,  
 good or evil 变化就是向不同状态,  
 或善或恶的运动, 118, 283;  
 in nature 本性中的变化, 91—22;  
 “satiety” in eternal life antithetical to  
 与之相对的在永恒生命中的“饱  
 足”, 164—165, 316—317.  
*See also* Sin 亦见罪
- Chrysostom, John, bishop of Constanti-  
 nople (d. 407) 君士坦丁堡主教克里  
 索斯托 (卒于 407 年), 297
- Church: as body of Christ 教会是基督  
 的身体, 308;  
 and order 与教阶, 150;  
 schism 教会的分裂, 173;  
*See also* Priesthood; Sacraments;  
 Worship 亦见祭司职分 (职位); 圣  
 礼; 崇拜
- Cochrane, Charles Norris 查尔斯·诺  
 里斯·科克伦, ix, 158, 169—170
- Constantine (d. 337), as “first Chris-  
 tian emperor” 君士坦丁 (卒于 337 年)  
 是“第一位基督徒皇帝”, 6, 63,  
 149, 169—170, 174, 199;  
 His mother, Helena 他的母亲海伦  
 娜, 113
- Constantinople: ecclesiastical relation,  
 as New Rome, to “Old Rome” 君士坦  
 丁堡: 作为新罗马与“旧罗马”在  
 神职上的关系 171;  
 political position of 政治地位, 171;  
 populace of 人口, 63, 182
- Constantinople, Council of (381) 君士  
 坦丁堡会议 (381 年), 248, 304;  
 creed adopted by 采纳的信经, 39,  
 51—52 (*see also* Nicene [Niceno—  
 Constantinopolitan] Creed, 亦见尼  
 西亚 (尼西亚—君士坦丁堡信经));  
 on Rome and Constantinople 论罗马

- 和君士坦丁堡, 171;  
 valedictory of Gregory of Nazianzus to  
 纳西盎的格列高利的告别辞, 172
- Contemplation; contemplative and ac-  
 tive life 沉思: 沉思的生活和行动  
 的生活, 180;  
 eschatological 末世论, 98, 315.  
*See also* Vision of God 亦见“看见上  
 帝”
- Contingency of creation 创造的偶然性,  
 100, 105—106, 156, 249, 256—258
- Cosmos, universe, and cosmology: an-  
 thropology essential to 宇宙和宇宙  
 论: 人类学是宇宙论必不可少的,  
 120;  
 Basil on 巴西尔论宇宙, 30;
- Cappadocian cosmology summarized 概  
 述卡帕多西亚教父的宇宙论, 90—  
 106, 248—262;
- Christ as head of 基督作为宇宙的头,  
 258, 263;  
 and church 与教会, 308;  
 cosmological proofs for existence of  
 God 上帝存在的宇宙论证据, 65—  
 69, 99—100, 107, 255;  
 motion of heavens 诸天的运动, 67;  
 and “nature” 与“自然”, 81;  
 and pantheism 与泛神论, 92—93;  
 and polytheism 与多神论, 90;  
 significance of *Timaeus* for Cappado-  
 cian cosmology 《蒂迈欧篇》对卡帕  
 多西亚教父宇宙论的重要性, 20,  
 95—97;  
*Sophia* as cosmological term 智慧是  
 宇宙论术语, 218—219;  
 relation to Trinity 与三位一体的关  
 系, 248—249;  
 antithetical to *tyche* 与幸运(命)对  
 立, 160.  
*See also* Creation 亦见创造
- Creation, doctrine of 创造论, 7  
 as *creatio ex nihilo* 从无中创造, 95,  
 235—236;  
 as “*dēmiourgia*” in Basil 巴西尔笔  
 下的“创造主—得穆革”, 95—96;  
 and eschatology 与末世论, 319;  
 finiteness of creatures, not only sin,  
 as ground for *apophasis* 除了罪, 造  
 物的有限性也是否定神学的依据,  
 51—52, 282—283;  
 history as argument for 证明创造的  
 历史, 64;  
 incarnation and 道成肉身和创造,  
 284—285;  
*Logos* as model for 道是创造的模  
 型, 286;  
 of man 人的被造, 122—123;  
 as double 两重性, 97, 292—293;  
 of particulars, not only of the whole  
 不只是整体的创造, 还有粒子的创  
 造, 98—99;  
 philosophers on 哲学家论创造, 32;  
 and *Sophia* 与智慧, 218—219;  
 relation to time and eternity 与时间和  
 永恒的关系, 117—118, 194;  
 and Trinity 与三位一体, 234—236;  
 antithetical to *tyche* 与时运(命运)  
 相对, 161

- Creed. See Nicene (Niceno-Constantinopolitan) Creed 信经, 见尼西亚(尼西亚一君士坦丁堡)信经
- Cross, fragments of 十字架的碎片, 76;  
 meaning of crucifixion (see under Death; Jesus Christ) 钉十字架的意义(见死, 耶稣基督);  
 sign of 十字架的记号, 101
- Cumont, Franz, quoted 弗兰兹·居蒙的引文, 156
- Cushman, Robert E., quoted 罗伯特·库什曼的引文, 114
- Cyprian, bishop of Carthage (d. 258), mistakenly charged with sorcery 西普里安, 迦太基主教(卒于258年), 被错误地指控为巫师, 76, 172
- Cyril, patriarch of Alexandria (d. 444), response to Julian 亚历山大主教西利尔(卒于444年), 170—171
- Daley, Brian E., quoted 布里安·达莱的引文, 325
- Danielou, Jean 让·丹尼罗, 13, 96
- Darkness 黑暗, 79—80, 140, 283.  
 See also Light 亦见光明
- David, king of Israel and psalmist 大卫, 以色列王和《诗篇》作者, 32, 47, 66, 218
- Death: of Christ 死, 基督的死, 270, 275—276, 287—288, 321,  
 as destruction of death 作为死的毁灭, 289—290;  
 experience of 经历死, 112, 132, 161, 190, 290, 323;  
 caused by free will 由自由意志引起, 284;  
 as “fulfillment” 作为“成全”, 290,  
 and as sharing in death of Christ 分有基督的死, 322;  
 not part of image of God 不是上帝形象的组成部分, 292;  
 as “nonbeing” 作为“非存有”, 288—289;  
 no positive existence of its own 它自身没有肯定性存在, 284;  
 purpose of, in divine providence 在神意里死的目的, 162, 290, 321;  
 as “worst of ills” 作为“最大的恶”, 81.  
 See also Immortality; Resurrection 亦见不朽; 复活
- Deification. See *Theosis* 神化。见神格化
- Delphic oracle, motto “Know thyself” adopted 德尔斐神谕, 采纳的“认识你自己”的格言, 59, 121—122
- Design, argument from, for existence of God 从设计的角度证明上帝的存在, 8—69, 195
- Devil, and demons; and “disfigurement” of image of God through sin 魔鬼和鬼魔, 上帝的形象因罪被“毁容”, 281—282;  
 and evil 魔鬼与恶, 9—80;  
 “faith” of 魔鬼的“信”, 302;  
 and idolatry 魔鬼与偶像崇拜, 23, 75;

- ransom of Christ, as paid to devil 基督作为付给魔鬼的赎金, 272—273;  
 eventual salvation of 魔鬼的最终得救, 324—326.  
*See also* Evil 亦见恶
- Dionysius the Areopagite, Pseudo 大法官托名狄奥尼修, 6, 209, 328
- Doctrine; development of, as “prokopē” 教理的发展, 269, 303;  
 orthodox doctrine 正统教理, 173—174, 201, 233, 247, 276, 297—302;  
 and moral imperative 教理与道德命令, 31—32, 305—306;  
 as embracing both reason and revelation 既包括理性也包括启示, 187, 195;  
 and worship 教理与崇拜, 300—302
- Dominion over creatures, as part of image of God 对造物的统治作为上帝形象的一部分, 125;  
 relation to reason 与理性的关系, 127
- Drama, attitude of Cappadocians to 戏剧, 卡帕多西亚教父对戏剧的态度, 22—23, 172, 308—309
- Dreams 梦, 63
- Dualism 二元论, 79—81, 94
- Eastern and Western churches 东方教会与西方教会, 8—9, 14, 170, 172, 228;  
 differences 两者的差异, 5—6, 40, 185; Constantinople and Rome 君士坦丁堡与罗马之间, 171—172;  
 Eucharist 圣餐, 53, 299;  
 free will 自由意志, 159—160;  
 Trinity 三位一体, 239—241, 243—244;  
 worship and doctrine 崇拜与教理, 300—301
- Economy* (*see also* Glossary) 经世计划 (亦见术语表):  
 and divine actions [energeiai] 神圣活动, 207—208;  
 concealed 隐蔽的, 265;  
 of creation 创造的计划, 250,  
 including angels and Platonic Forms 包括天使和柏拉图的形相, 261—262;  
 and divine nature 与神性, 196;  
 distinction from *theology* 与神学的区别, 25—26, 203—204, 265—266;  
 and Filioque 与和子句, 240—241;  
 as guarantee of resurrection in Christ 作为基督里复活的保证, 289—290;  
 and sacraments as mysteries 与作为奥秘的圣礼, 298—299;  
 opposed to *tyche* 与时运 (命运) 相对, 153;  
 of universe 宇宙的计划, 62, 265
- Education. *See Paideia* 教育, 见 *Paideia*
- Elements. *See Stoicheia* 基本元素, 见 *Stoicheia*
- Elijah, prophet 先知以利亚, 63
- Epicurus and Epicureanism: on immortality 伊壁鸠鲁与伊壁鸠鲁主义: 论不朽, 19, 145;  
 encountered by Paul 遭遇保罗,

- 28, 133;  
 on pleasure 论快乐, 154;  
 on providence 论神意, 19,  
 on sense experience 论感觉经验, 59  
 “Epinoia,” as transcendent reflection  
 “概念”, 作为超验性反思, 12, 54,  
 60, 104—105  
 Eschatology: church in 末世论: 末世  
 论中的教会, 150;  
 differences among Cappadocians on 卡  
 帕多西亚教父末世论的差异, 7,  
 325—326;  
 and ethics 与伦理学, 310;  
 and “judgment” 与 “审判”, 324;  
 and victory of God over evil 与上帝胜  
 过恶, 81, 323—326;  
 Origen on 奥利金论末世论, 29;  
 reason and 理性与末世论, 162  
 Eternity, eternal life: *apophatic* inter-  
 pretation of 永恒, 永恒的生命: 对  
 其否定解释, 113;  
 desire for 对永恒生命的渴望, 145;  
 relation to time 与时间的关系, 112.  
*See also* Immortality; Time 亦见不  
 朽; 时间  
 Eucharist 圣餐, 102, 253, 296—297  
 Euhemerus of Messene, and euhemer-  
 ism 麦西尼的欧伊迈罗斯, 神话史实  
 说, 78  
 Eunomius, Arian bishop of Cyzicus (d.  
 394) 阿里乌主义者欧诺米, 西兹库  
 斯主教 (卒于 394 年) 12, 188—  
 189, 221—222, 231;  
 teachings on 教导:  
 actions [energeiai] of God, 上帝的活  
 动, 236;  
 aeons 永世, 116;  
 analogy 类比, 45;  
 angels 天使, 259;  
 creation 创造, 93, 235, 284;  
 dialectic 辩证法, 25—26;  
 doctrine over sacraments and liturgy  
 关于圣礼和仪式的教理, 146,  
 234, 302;  
 God 上帝, 203, 208—209,  
 216, 275;  
 knowledge of God 对上帝的知识,  
 49, 51, 201, 219;  
 metaphysics of light 光的形而上学,  
 236—237;  
 Logos as creature 道是造物, 224,  
 251, 271, 278;  
 theological method 神学方式, 192;  
 names of God 上帝的名, 69—70;  
 natural theology 自然神学, 26, 83,  
 194—195, 241, 328;  
 negative theology 否定神学, 41,  
 51, 232;  
 paradox 吊诡, 197;  
 philosophy 哲学, 18—19, 178, 180;  
 rhetoric 修辞学, 15—16;  
 Scripture 圣经, 34, 225, 227—228;  
 stars 星辰, 22;  
*theology and economy* 神学与经世计  
 划, 266;  
 time 时间, 117—118  
 Evil; not result of *ananke* 恶: 不是出  
 于必然的结果, 159;



- eventual annihilation of 恶的最终灭绝, 81, 323—326;
- arete* as separation from 德性就是脱离恶, 112;
- as argument for existence of God 作为上帝存在的证明, 80—81, 140—141;
- discernment of, by God 上帝对恶的洞察, 62—63;
- economy* concealed in 恶中隐藏的计划, 265;
- good as “absence of evil” 善是“恶的缺乏”, 41;
- not source of human nature 不是人性的源头, 63—64;
- and image of God 与上帝的形象, 139—140;
- as mutable 是可变的, 197—198;
- natural horror of 对恶的本能厌恶, 139—140;
- as nonbeing 是非存有, 140;
- power of, and dualism 恶的权势, 二元论, 79—80;
- and providence 与神意, 159
- Experience; religious, as mystical ecstasy 宗教体验是神秘的狂喜, 47—48, 201—202, 301, 315;
- of saints 圣徒的宗教体验, 204—205.
- See also Holy Spirit; Sense experience [aisthēsis]; Subjectivity 亦见圣灵; 感性体验; 主观性
- Faith: and *apophasis* 信心: 与否定法, 57;
- defined in New Testament 新约里的界定, 216, 217, 264;
- of demons 鬼魔的信, 302;
- relation to knowledge and thought 与知识和思想的关系, 196, 216;
- and miracle 与奇迹, 257;
- fulfilled by reason 通过理性成全, 27—28, 195—196, 215—230;
- as “theological virtue” 作为“神学美德”, 141, 302
- Father: as causality 父: 作为原因, 67;
- gender of the noun 这个名词的性, 87—88;
- “in heaven” “天上的” 父, 112;
- as metaphor 作为隐喻, 206—207;
- as “relational noun” for God 作为表示上帝的“关系名词”, 48—49, 211—212,
- also eternally 也是永恒的, 274;
- transcendent Fatherhood of God 上帝超验的父性, 87—89, 237—238;
- in Trinity 在三位一体中, 44—45, 54
- See also Analogy and metaphor; Son of God; Trinity 亦见类比和隐喻; 上帝的儿子; 三位一体
- Filioque, Western addition to the Niceno-Constantinopolitan Creed 和子句, 西方对尼西亚—君士坦丁堡信经的添加, 239—241.
- See also Eastern and Western churches; Holy Spirit; Trinity 亦见东方

- 教会和西方教会；圣灵；三位一体
- Florence, Council of (1439) 佛罗伦萨会议 (1439年), 240—241
- Florovsky, Georges, quoted 弗洛若夫斯基的引文
- on Cappadocians 论卡帕多西亚教父, 8;
- Basil 巴西尔, 306;
- Gregory of Nazianzus 纳西盎的格列高利, 270;
- Gregory of Nyssa 尼撒的格列高利, 137, 272—273;
- on Patristic theology 论教父神学, 58;
- on “the predicament of the Christian historian” 论“基督教史学家的困境”, 185;
- on Pseudo-Dionysius 论托名狄奥尼修, 209;
- on *theosis* 论神格化, 281—282;
- on triumph of Christianity 论基督教的胜利, 170
- Fortitude or courage [andreaia] 坚毅或勇气, 129, 141, 142
- Free will 自由意志, 129—131, 139;
- opposed to *ananke* 与必然性相对, 159—160;
- and hell 与地狱, 323—324;
- and morality 与道德, 144, 155—156;
- preeminent among human qualities 人的性质中卓越的品质, 160;
- needed for responsibility 需要责任, 283.
- See also* Image of God; Sin 亦见上帝的形象；罪
- Gaudel, Auguste-Joseph, quoted, 奥古斯特—约瑟夫·高德尔的引文, 69—70
- Gender 性, *See* Sexuality
- Genesis, Book of; relation to Plato's *Timaeus* 《创世记》，与柏拉图《蒂迈欧篇》的关系, 20, 96.
- See also* Hexaemeron; Moses; Classical and Biblical Index 亦见《创世六日》；摩西
- Gibbon, Edward, quoted 爱德华·吉本的引文, 170, 172, 174
- Gifford, Lord Adam 亚当勋爵吉福德, 4;
- Gifford Lectures 吉福德讲座, 4—5
- Gilson, Etienne, Gifford Lectures of 艾蒂安·吉尔松的吉福德讲座, 4—5, 95;
- on “Christian Socratism” 论“基督教的苏格拉底主义”, 58;
- on Thomism 论托马斯主义, 68
- God; etymology of “theos” 上帝：“神”的词源学, 48—49, 137;
- and of “God” 与“上帝”的词源学, 137;
- as “fifth element” in Aristotle 作为亚里士多德的“第五元素”, 66;
- gender of nouns for 表示上帝的名词的性, 87—88;
- knowledge of (*see* Knowledge) 关于上帝的知识 (见知识);

- nature of 上帝的本性, 28;  
 as one (see Monotheism; One) 是一 (见一神论; 一);  
 philosophers on 哲学家论上帝, 32;  
 selfidentity of 自我认同, 209;  
 simple, not composite 单一, 非合成, 55, 61, 74, 86, 127, 198, 208, 241;  
 undefinability of 不可界定性, 20;  
 universal will for salvation 得救的普遍意愿, 55—56, 313, 324—326.  
*See also Apatheia* 亦见不动情
- Good: as absence of evil 善: 恶的缺乏, 41;
- God as perfect good 上帝是完全的善, 70—71, 137—138;  
 “participation [metousia] in,” as image of God “分有”, 作为上帝的形象, 127, 138—139, 157
- Gorgonia, sister of Gregory of Nazianzus 纳西盎的格列高利的姐姐高格尼娅, 298, 299
- Grace: and faith 恩典与信心, 219—20;  
 and free will 与自由意志, 130, 159—160;  
 and nature 与自然, 27
- Greek language: Cappadocians’ use and approval of 希腊语: 卡帕多西亚教父对希腊语的使用和认同, 1, 13—15, 30, 176;  
 etymology of “theos” “神”的词源学, 48—49;  
 gender of nouns for God 表示上帝的名词的性, 87—88;  
 grammar of 希腊语的语法, 42, 45, 87—88, 140, 213, 253—254;  
 Herodotus on 希罗多德论希腊语, 13;  
 Importance of for intellectual history 希腊语对理智史的重要性, 3—4;  
 Julian on linkage of with Greek religion 朱利安论希腊语与希腊宗教的联系, 12, 14, 16, 23, 176;  
 and Latin terminology for Trinity 表示三位一体的希腊术语与拉丁术语, 243—244;  
 use for Christian mysteries 用于基督教奥秘, 22—23, 297, 299, 313.  
*See also* Greek literature; Language and languages; Septuagint 亦见希腊文学; 语言与诸语言; 七十士译本
- Greek literature, commended by Basil 希腊文学, 受到巴西尔称赞, 11, 176—177;  
 Cappadocians’ ambivalent relation to 卡帕多西亚教父与希腊文学的矛盾关系, 16—17, 75—76, 175, 2.27;  
 denied to Christian teachers by Julian 朱利安向基督教老师否定希腊文学, 11—12, 14, 16, 23, 176;  
 quoted by Paul at Athens 保罗在雅典引用的希腊文学, 54—55
- Green, Peter, quoted 彼得·格林的引文, 154—155
- Gregory of Nazianzus the Elder, 大纳西盎的格列高利, 176, 298

- Harmony, cosmic 和谐, 宇宙的和谐, 992, 96—97, 106, 162—163, 255—256;  
 in cross of Christ 基督十字架里的和谐, 258;  
 trinitarian 三一体里的和谐, 246—247
- Harnack, Adolf von 阿道夫·冯·哈纳克, ix, 8—9, 21
- Heimarmene*, fate (see also Glossary): as Greek doctrine 命运 (亦见术语表): 作为希腊理论 32, 155
- Helena, mother of Constantine (d. ca. 330) 君士坦丁的母亲海伦娜, 113
- Hell 地狱, 249, 284, 323—324
- Hellenization of Christianity, as issue 基督教的希腊化, 作为一个问题, ix, 21, 38—39, 182—183, 236, 274—275
- Heresy and heretics: use of analogy 异端学说与异端分子: 类比的使用, 126—127;  
 “apologia” for 异端的“辩解文(辩护)”, 33;  
 as evoking statement of orthodoxy 激发正统教义的声明, 271—272;  
 and natural theology 与自然神学, 25—26;  
 origin of 异端的起源, 173;  
 relation to Greek philosophy 与希腊哲学的关系, 17—18, 24, 25—26, 28, 33—34, 93, 288;  
 distinction from schism 与教会分裂派的区别, 173;  
 use of Scripture 对圣经的使用, 227—228;  
 terminology of, criticized 异端的术语, 受到批判, 43
- Herodotus 希罗多德, 13
- Hesiod 希律, 17
- Hexaemeron, account of creation (“cosmogony”) in Genesis 《创世六日》, 对《创世记》里创造的阐释(“宇宙演化论”):  
 angels not mentioned in 其中没有提到天使, 117, 250;  
 commentary on by Basil 巴西尔的注释, 30, 53, 99—104, 178, 180, 200—201, 249, 252;  
 commentary on by Gregory of Nyssa 尼撒的格列高利的注释, 71;  
 creation of man 人的被造, 128—129;  
 “days” in 其中的“日”, 116—117;  
 “image of God” not explained in 其中没有解释“上帝的形象”, 125;  
 Logos in 其中的道, 218;  
 “only-begotten one [monogenēs]” not mentioned there but in *Timaeus* 《创世六日》中没有提到“独生者”, 但《蒂迈欧篇》里有提到, 188;  
 prologue of Gospel of John as gloss on 《约翰福音》的序言作为对创世的注释, 251;  
 sexuality in 创世中的性, 292—293;  
 teleology in 创世中的目的论, 161—162;  
 time not mentioned in 没有提到时间,

- 117.
- Highet, Gilbert, quoted 吉尔伯特·海特的引文, ix, 169
- History, apologetic use of 历史, 历史的护教之用, 64—65;
- Christ as center of 基督是历史的中心, 321;
- creation and incarnation in 历史中的创造和道成肉身, 267;
- cycles in 历史循环, 157—158;
- divisions of 历史划分, 163;
- eschatological interpretation of 对历史的末世论解释, 321;
- evil in 历史中的恶, 140;
- according to doctrines of *tyche* 按照时运(命运)论, 152—153
- See also *Economy*; Time 亦见经世计划; 时间
- Holy Spirit; and angels 圣灵, 与天使, 259;
- apophasis* and *catapbasis* in language for 描述圣灵的否定性和肯定性语言, 45, 215—216;
- authorities for doctrine of 圣灵论诉诸的权威, 24—25, 195—196;
- Cappadocian role in history of doctrine of 卡帕多西亚教父在圣灵论历史中的作用, 233, 241, 252, 304—305;
- and religious experience 圣灵与宗教体验, 47—48, 64—65, 304;
- as “God,” not a creature 圣灵是“上帝”, 不是造物, 197, 202, 233;
- name of 圣灵的名, 45;
- gender of “pneuma” in Greek as neuter 希腊语里的“pneuma”是中性, 87—88;
- Greek anticipations of 希腊人对圣灵的预言, 33, 187, 252—253;
- and perfection 与完全, 139;
- “pneuma theou” as always referring to 总是意指“上帝的气息”, 252;
- procession of 圣灵的生发, 239—241;
- and *theosis* 与神格化, 134—135;
- and unity of humanity 与人类的统一性, 312—313.
- See also Trinity 亦见三位一体
- Homer 荷马, 17, 33, 141, 221. See also Classical Index 亦见古典作品索引
- Homoousios*, one in being (see also Glossary) 本质(本体)同一(亦见术语表):
- Arians on 阿里乌主义论本质同一, 193;
- case for 本质同一的论辩, 242—243;
- innovation at Nicaea 尼西亚会议的革新, 43;
- natural analogies for 证明本质同一的自然类比, 33, 242.
- See also *Logos*; Nicaea; Nicene (Niceno-Constantinopolitan) Creed; Trinity 亦见道; 尼西亚; 尼西亚(尼西亚—君士坦丁堡)信经; 三位一体
- Hope 盼望:

- absence of 缺乏盼望, 132;  
 for *apocatastasis* 盼望最终的复原,  
 161, 323—324;  
 for kingdom of God 盼望上帝的国,  
 162—163;  
 for resurrection 盼望复活, 289;  
 for salvation 盼望得救, 144;  
 as theological virtue 是神学上的美德,  
 141, 302
- Hypostasis (*see also* Glossary) 位格  
 (亦见术语表):  
 as feminine noun 作为阴性名词,  
 87—88;  
 and Latin 与拉丁语, 243—244;  
 in New Testament 在新约里, 3;  
 relation to *ousia* at Nicaea and in subsequent usage  
 在尼西亚信经以及后来的用法中与本质(本体)的关系,  
 243—244
- Idolatry. *See* Polytheism 偶像崇拜。见  
 多神论
- Ignorance [*agnoia*] 无知, 203,  
 234, 282
- Image of God 上帝的形象, 120—135,  
 280—295;  
 opposed to *ananke* 与必然相对, 156;  
*apatheia* in creation and restoration of  
 创造中的无欲(不动情)和上帝形象的恢复,  
 126, 292;  
 consisting of reason, free will, and  
 immortality 上帝的形象由理性、自由意志  
 和不朽构成, 127;  
 content of 上帝形象的内涵, 164;  
 death not part of 死亡不是上帝形象的  
 组成部分, 292;  
 the devil and “disfigurement” of im-  
 age of God through sin 魔鬼与因罪而  
 导致上帝形象“毁容” 281—282;  
 dominion over creatures, as part of 治  
 理造物是上帝形象的一部分, 125;  
 evil and, 恶与上帝形象 139—140;  
 and incarnation 上帝的形象与道成肉  
 身, 192, 286—287;  
 moral implications of 上帝形象的道德  
 含义, 123—124, 125;  
 “participation [*metousia*] in the  
 good,” as “分有善”是上帝的形象,  
 127, 138—139, 157;  
 reason as 理性是上帝的形象,  
 127—129;  
 “restoration”, and transformation of  
 “恢复”, 上帝形象的转变, 285—  
 286, 287, 314, 316, 321—322;  
 and sense experience [*aisthēsis*] 与感  
 觉经验, 126;  
 sexuality and 性与上帝形象,  
 292—293;  
 and sin 与罪, 280—281, 285.  
*See also* Free will; Immortality;  
 Reason; *Theosis* 亦见自由意志; 不  
 朽; 理性; 神格化
- Immortality; and *arete* 不朽与德性,  
 132, 144—145;  
 and baptism 与洗礼, 305;  
 denied by Epicureanism 伊壁鸠鲁主  
 义否认不朽, 19, 145;  
 as belonging to God alone 专门属于



- 上帝, 287;  
 Greek teaching of, commended 希腊的不朽观, 受到称赞, 32, 194;  
 as image of God 作为上帝的形象, 131—133;  
 relation to resurrection 与复活的关系, 110, 133—134, 145, 280, 287—288
- Incarnation of *Logos* 道成肉身, 53, 64, 65, 114, 118—119, 187, 189—190, 266—267;  
 “conformity” to human pattern 成为人的样式, 191—192,  
 as created in the first Adam 在第一亚当当中被造的, 283—285;  
 in the creed 在信经里, 264;  
 “Cur deus homo?” “上帝何以成为人?” 271—272, 276;  
 not related to Greek doctrines of deification 与希腊的神化理论无关, 318;  
 and grace 与恩典, 219—220;  
 miracle, but more 神迹, 但不只是神迹, 263;  
 and salvation, as correlated 与救赎, 相互关联的, 277;  
 theology and *economy* in 道成肉身中的神学与经世计划, 203—204;  
 and titles for Christ 与基督的称号, 265.  
*See also Economy; Theosis* 亦见经世计划; 神格化
- Ivanka, Endre von, quoted 恩德雷·冯·伊万卡的引文, 6
- Jaeger, Werner 维尔纳·耶格尔 x;  
 on Cappadocians 论卡帕多西亚教父, 10;  
 Gifford Lectures of 耶格尔的吉福德讲座, 4, 5;  
 on Greek philosophy 论希腊哲学, 24, 77;  
 on Gregory of Nyssa 论尼撒的格列高利, 130—131
- Jaki, Stanley L. 史坦利·杰希,  
 on Gifford Lectures 论吉福德讲座, 4;  
 on Christian Platonism 论基督教的柏拉图主义, 20, 135;  
 on contingency and “Aristotelian necessitarianism” 论偶然性和“亚里士多德的必然主义”, 256—257
- Jerome (d. 420), biblical scholar and translator 哲罗姆 (卒于420年), 圣经学者和译者, 8, 169
- Jerusalem 耶路撒冷, 112—113, 146, 175, 312
- Jesus Christ: atonement 耶稣基督: 赎罪, 271—273, 275—276, 287—288,  
 as destruction of death 毁灭了死, 289—290;  
 baptism of 耶稣的洗礼, 42;  
 human nature of, as image of God 他的人性, 作为上帝的形象, 123, 191—192,  
 as possessing free will 拥有自由意志, 130, 277,  
 and as exalted 与被抬高, 127;  
 incarnation of (*see* Incarnation) 基督

- 的道成肉身（见道成肉身）；
- “Jesus” as name “耶稣”作为名字，212—213；
- life, crucifixion, and sufferings of 生活，被钉十字架以及受难，39，267，271—273，275—276；
- as “ransom”作为赎金，272；
- as source of Christian message 作为基督教信息的来源，72；
- transfiguration [*metamorphosis*] of (see also Glossary) 变形，变像 [转化]（亦见术语表），42，278—279，297，
- as “mystagogy into the future”是“对未来奥秘的解释”，311，
- participated in through salvation 因得救而分有，286；
- two natures of 基督的二性，274—275，276.
- See also *Economy*; *Logos*; *Salvation*; *Sophia* 亦见经世计划；道；救赎；智慧
- John, apostle, as “ho theologos”使徒约翰作为“神学家”，265；
- Gospel and Epistles of 他的福音书和书信，103.
- John the Baptist, as mystagogue 施洗约翰作为奥秘阐释者，63
- John of Damascus (d. ca. 749), Eastern systematician 大马士革的约翰（卒于约749年），东方的体系主义者，121
- Judaism, and Jews: arguments against, as distinct from Hellenism 犹太教与犹太人：反驳希腊主义，与希腊主义相区别，186；
- Christianity defined as middle way between Hellenism and 基督教被界定为希腊主义与犹太教之间的中间道路，32—33，186，244—245；
- economy* of incarnation and Holy Spirit rejected by 犹太教拒斥道成肉身的计划和圣灵，187，252—253，263；
- Christian heresies and 基督教异端与犹太教，34；
- God of, as “our God, too”犹太教的上帝“也是我们的上帝”，34，313；
- Julian as imitator of 朱利安是犹太教的模仿者，79；
- monotheism of 犹太教的一神论，231—237；
- name of God unutterable 不可言说的上帝之名，211；
- Old Testament shared with 与犹太教共有的旧约，34，223—224，249，263；
- as continuing option in fourth century 仍然是4世纪的选择，34；
- Sadducees 撒都该派，252—253，291；
- and translation “virgin [*parthenos*]”，与“童贞女”的翻译，223—224，
- worship by 犹太教的崇拜，220，296，303.
- See also under *Language and languages*, “Hebrew”; *Septuagint* 亦见语言与诸语言，“希伯来语”；七十士

- 译本
- Julian, Roman emperor (361—363) 罗马皇帝朱利安:
- attacked as apostate 受到抨击的背教者, 79;
- and astrology 与占星学, 157;
- Cappadocians' relation to 卡帕多西亚教父与他的关系, 169—171;
- supposed correspondence of Basil with 据称与巴西尔的通信, 10—11;
- as "Philosopher-king" 作为“哲学王”, 149—150;
- prohibition of teaching of Greek Classics by Christians 禁止基督徒讲授希腊古典作品, 11—12, 14, 16, 20, 176;
- oration by Gregory of Nazianzus against 纳西盎的格列高利反驳朱利安的演讲, 17, 20, 24, 149—150, 170, 178, 270;
- and sun worship 与太阳崇拜, 79, 103;
- syncretism of 朱利安的融合主义, 79, 178;
- and temple of Tyche in Caesarea 与凯撒利亚的命运女神殿, 160;
- writings against Christianity 反对基督教的作品, 170—171
- Justice, righteousness [dikaiosynē] 公正, 公义:
- as *arete* 作为德性, 141;
- Christ as 基督是公义, 255;
- as distributive 分配的公义, 142—143, 149;
- works of 公义的作为, 311—312  
(see also Morality, 亦见道德)
- Kalos, kalon*, beauty (see also Glossary): aesthetic and ethical meanings of 美 (亦见术语表): 美学上和伦理学上的含义, 286;
- of cosmos 宇宙的美, 92;
- all creatures as possessing 一切受造物拥有美, 261—162;
- God as 上帝是美, 137;
- and idea of *kalon* 与美的理念, 97, 145—146;
- of nature 自然的美, 74—75, 92;
- and satiety 与饱足, 164, 316
- Kelly, J. N. D., quoted J. N. D. 凯利的引文, 269
- Kennedy, George, quoted 乔治·肯尼迪的引文, 15
- King, God as 上帝是王, 49, 315, 322
- Kingdom of God, as metaphor: 上帝的国, 神国, 作为比喻, 46—47, 112, 116, 235;
- eschatological, 末世论的上帝的国, 98, 150, 315, 322, 325;
- "within," "里面的" 上帝的国, 124
- Knowledge; advance [prokopē] in, 知识, 认知: 知识上的进展, 54—55;
- of creatures 对受造物的认知, 100;
- of God 对上帝的认知, 57—73, 201;
- eschatological, 末世论的认知, 315—316;
- relation to faith, 与信心的关系, 196, 217;

- Limitations of 知识的局限, 54—55;  
 metaphysical difference between Creator and creature as basis of limitations 造主与造物之间形而上的差异是知识局限性的根源, 51—52, 203;  
 methodology of 认知的方法论, 60—61;  
 and sin 知识与罪, 282—283;  
 as twofold 认知的双重性, 60—61;  
 four ways of 四种认知方式, 58.  
*See also* Faith; Reason; Revelation 亦见信心; 理性; 启示
- Lactantius, Christian apologist (d. ca. 320), euhemerism 拉克唐修, 基督教护教者 (卒于约 320 年), 神话史实说, 78
- Language and languages: *apophatic* 语言和诸语言: 否定法, 14, 40—49, 200—214;  
 attention to 对语言的关注, 43—44, 55—56, 210, 221, 254;  
 Greek (*see* Greek language) 希腊语 (见希腊语);  
 Hebrew 希伯来语, 13, 42—43, 211, 221—224;
- Latin 拉丁语, 243—244;  
 limitations 局限性, 48,  
 also for angels 描述天使, 259—260;  
 philosophical, in theology 神学中的哲学语言, 43—44;  
 relativity of all 所有语言的相对性, 14, 42—43, 143;  
 of silence 沉默的语言, 300—302;  
 speech distinctively human 专门属人的言语, 109;  
 of transcendence 超验的语言, 200—214
- Law; canon law 法, 教会法规, 171, 228, 306;  
 “custom” as “习俗” 是法, 148—149, 302;  
 divine, and human sin 神的法与人的罪, 282;  
 instinctive 直觉法则, 69;  
 natural 自然法, 25, 68, 102—103, 136, 146—147, 195,  
 as presupposition 作为前提, 196—197;  
 revealed 神启法, 27, 196—197, 269;  
 Roman 罗马法, 174—175.  
*See also* Moses; Politics; Revelation; Society 亦见摩西; 政治学; 启示; 社会
- Leo I, Pope (d. 461) 教皇利奥一世 (卒于 461 年), 276
- Libanius of Antioch, Greek rhetor (d. ca. 393) 安提阿的利巴尼乌, 希腊修辞学老师 (卒于约 393 年), 11;  
 correspondence with Basil 与巴西尔通信, 14—15, 222;  
 on Homer 论荷马, 141;  
 on persistence of Greek ideas 论对希腊理念的坚守, 187
- Light; and darkness 光, 光明, 与黑暗, 80, 104, 140;  
 Athanasius on 阿塔那修论光, 103;

- metaphysics of 光的形而上学, 44, 103—104, 236—237, 300;  
and time 光与时间, 118;  
as title for *Logos* 作为道的名称, 39, 44, 103, 218, 236, 265
- Liturgy. *See* Sacraments; Worship 仪式。见圣礼; 崇拜
- Liturgy of Saint Basil* 《圣巴西尔的礼仪》, 23; quoted, 引文, 123, 130, 253, 291, 297
- Logic and dialectic 逻辑与辩证法, 18—19, 25—26, 45, 176—177, 193;  
as presupposition 作为前提, 197—198
- Logos* 道, 3, 44—45;  
as Creator, not creature 是造主, 不是造物, 250—252;  
incarnation of (*see* Incarnation) 道成肉身;  
as intellectual 是理智的, 98;  
Jesus Christ as 耶稣基督是道, 72, 218;  
model for first creation 第一次创造的范本, 286;  
relation to human rationality 与人的理性的关系, 70, 129, 218, 252, 277—278, 293—294;  
as also the Savior 也是救主, 263—264.  
*See also* Jesus Christ; *Sophia*; Trinity 亦见耶稣基督; 智慧; 三位一体
- Lossky, Vladimir, quoted 弗拉基米尔·洛斯基的引文, 294
- Macedonians (*Pneumatomachoi*), heretics on the doctrine of the Holy Spirit 马其顿学派, 圣灵论上的异端, 18, 116, 178, 197
- Macrina the Elder, grandmother of Macrina, Basil, and Gregory of Nyssa 大玛格里娜, 玛格里娜、巴西尔和尼撒的格列高利之祖母, 8, 303
- Manicheans, dualistic heretics 摩尼教徒, 二元论异端, 80—81, 271
- Marcion of Pontus, early heretic (d. ca. 160) 本都的马西昂, 早期异端 (卒于约 160 年) 81, 271
- Marriage and family: as analogy 婚姻和家庭: 作为类比, 46—47;  
*arete* in 婚姻中的德性, 143, 292;  
attitudes to, Greek and Christian 希腊人和基督徒对婚姻的态度, 31, 136, 142, 148;  
in eschatology 末世论中的婚姻家庭, 88;  
relation of parents and children, as natural and Christian law 父母与孩子的关系, 作为自然法和基督教法, 31, 136, 142, 146—147;  
as “sacrament [mysterion]” 作为“圣礼”, 47;  
virginity and, compared 贞洁与婚姻相比较, 292.  
*See also* Asceticism; Morality; Sexuality; Society 亦见隐修主义; 道德; 性; 社会
- Mary, Virgin 童贞女马利亚, 189, 223—224, 284—285, 292

- Mathematics** 数学, 27, 60, 101—102, 188, 190;  
relation to Trinity 与三位一体的关系, 102, 246—247, 253 (*see also* One, 亦见一)
- Matter**; relation to “form” 质料: 与“形式”的关系, 95;  
theories of, as preexistent or eternal 质料理论, 作为先在的或者永恒的, 93—96, 117, 194
- Medicine and healing** 药物和医治, 102—103, 141, 298;  
healing as meaning of final judgment 最后审判的意思就是医治, 324
- Metamorphosis**, transfiguration of Christ. *See under* Jesus Christ 变形, 基督的变像。见“耶稣基督”词条
- Metaphor**. *See* Analogy and metaphor 隐喻。见类比与隐喻
- Metempsychosis**. *See* Soul 轮回, 见灵魂
- Method** 方法:  
theological 神学方法, 36—37, 54;  
analogy in 方法中的类比, 45—46;  
as *apophatic* 作为否定法, 205;  
as concentration on language and names 语言和名称的集中, 43—44, 55—56, 86, 210, 221, 254 (*see also* Language and languages, 亦见语言和诸语言);  
relation to general method of knowing 与一般的认知方式的关系, 60—61;  
presuppositions in (*see* Presuppositions) 方法中的前提 (见前提);  
and Scripture (*see* Allegory; Scripture) 方法与圣经 (见寓意法; 圣经)
- Meyendorff**, John 约翰·梅耶多夫, xi, 7, 169
- Microcosm**, man as 微型宇宙, 人是微型宇宙, 121, 123, 280
- Miracle** 神迹, 257, 263, 298
- Moderation and the mean** [*mesē*], as Classical and Christian *arete* 适度和中庸, 作为古典的和基督教的美德, 31, 142, 145
- Momigliano**, Arnaldo, quoted 阿纳尔多·莫米利亚诺的引文, 9
- Monotheism**; alternatives to 一神论: 与之相对的其他神论, 78—79;  
cosmological corollary of 在宇宙论上的推论, 91—92;  
Eunomius on 欧诺米论一神论, 25;  
said to be implicit in some Greek thought 据说某种希腊思想中隐含一神论, 28, 77—78, 82—84, 313;  
as “monarchy” 作为君主制, 90—91;  
as natural theology 作为自然神学, 82;  
confessed in Nicene and Niceno-Constantinopolitan Creed 尼西亚及尼西亚—君士坦丁堡信经 认信一神论, 248;  
confessed in Shema 《示玛篇》认信一神论, 29, 94;  
“trivialization [*smikrologia*]” of 一神论的庸俗化, 245;



- and unity of mankind 与人类的统一性, 313.  
 See also Atheism; Dualism; One; Pantheism; Polytheism 亦见无神论; 二元论; 一; 泛神论; 多神论
- Morality; active and contemplative 道德: 行动的和沉思的, 306—308;  
 and apologetics, 与护教学, 309—310;  
 Christian and Greek 基督教道德与希腊道德, 30—31;  
 image of God as basis of 上帝的形象作为道德的基础, 123—124, 125;  
 language of 道德的语言, 46—47;  
 light and darkness as metaphor for 光明与黑暗作为道德的比喻, 104;  
 moral proof for existence of God 证明上帝存在的道德证据, 63—64;  
 natural morality 自然道德, 30—31, 136, 140—141, 309—310;  
 polytheism and 多神论与道德, 90;  
 as presupposition 作为前提, 195—196;  
 and worship 与崇拜, 305—307.  
 See also *Arete*; Marriage; Sexuality; Society 亦见德性; 婚姻; 性; 社会
- Moses: his cosmogony in Genesis (*see Hexaemeron*) 摩西: 《创世记》里他的宇宙演化论 (见《创世六日》);  
 as lawgiver 作为立法者, 171 (*see also Law*) 亦见法;  
 as mystagogue 作为奥秘阐释者, 131, 151;  
 and natural morality 与自然道德, 141—142, 229;  
 and pagan learning 与异教学识, 10, 13, 31—32, 229;  
 “philosophical way of life” “哲学的生活方式”, 181;  
 revelations to 给摩西的启示, 4, 213—214, 226—227.  
 See also Genesis 亦见《创世记》
- Motion, argument from 运动, 运动论, 66—67;  
 space as determinant of 空间是运动的决定因素, 111
- Moulton, James Hope 莫尔顿, 4
- Mystery; and *economy* 奥秘, 与经世计划, 298—299;  
 as hidden 是隐蔽的, 35—36, 227;  
 “mysterion” as Christian sacrament “奥秘”是基督教圣礼, 23, 47, 298—299;  
 basis of orthodoxy 正统教义的基础, 97, 300—305,  
 yet transcendent over it 但又超越于它, 233—234;  
 in paganism 异教崇拜中的奥秘, 23, 75, 299, 303
- Mysticism, terminology of 神秘主义术语, 44, 63, 96, 298.  
 See also Experience; Vision of God 亦见体验; 看见上帝
- Mythology, Classical, criticized by Cappadocians 神话学, 古典的, 受到卡帕多西亚教父批判, 16—17, 46, 75—76, 136, 303;  
 as demonic 是鬼神的, 23;

- Greek critique of 希腊人对神话学的批判, 38;  
sexuality of gods in 神话学里诸神的性, 87, 293
- Names: for Christ 名, 基督的名, 265, 269 (see also Jesus Christ; Logos; Son of God, 亦见耶稣基督; 道; 上帝的儿子);  
of economy and of theology 经世计划和神学的名, 265—266;  
for God 上帝的名, 26, 48—49, 55—56, 205, 209—214;  
as guides to the incomprehensible 引向不可领会者, 72;  
for Holy Spirit 圣灵的名, 45;  
Physical connotations of 名字的物质含义, 60;  
for things 事物的名, 42—43;  
unnameable names 不可名状的名, 111, 211—213
- Natural theology: Cappadocian version of 自然神学, 卡帕多西亚教父的自然神学, 38, 136;  
controversies over 自然神学的争论, 21, 38—39;  
Lord Gifford on 吉福德勋爵论自然神学, 4;  
history in 自然神学中的历史, 64—65;  
as lexicographical question 作为词典编纂的问题, 4;  
among Greek thinkers 希腊思想家中的自然神学, 22—23, 24, 28, 38, 77—78;  
as negative theology (see also *Apophasis*; Negative theology), 作为否定神学 (亦见否定法; 否定神学), 41—42;  
John Henry Newman on 约翰·亨利·纽曼论自然神学, 5;  
as “proof” 作为“证据”, 270—271;  
valid but inadequate 有效但不准确, 194—195
- Nature: as equivocal term 自然: 有歧义的术语, 81;  
coordination with revelation 与启示协调, 196;  
and grace 与恩典, 27;  
morality of 自然神学的道德, 30—31, 141—141
- Negative theology. See *Apophasis* 否定神学。见否定法
- Nicaea, Council of (325): codification of dogma 尼西亚会议 (325年): 教义编纂, 6, 39, 51—52, 170;  
doctrine of creation 创造论, 248—249;  
*homoousion* at 会上讨论的本质 (本体) 同一, 33, 43, 242;  
*hypostasis* and *ousia* at 位格和本体, 243—244;  
negative terms in creed of 尼西亚信经中的否定术语, 215;  
dogma of Trinity 三位一体教理, 231.  
See also Nicene (Niceno-Constantinopolitan) Creed 亦见尼西亚 (尼西亚

- 君士坦丁堡) 经信
- Nicene ( Niceno-Constantinopolitan )  
Creed, adopted at Council of Constantinople 尼西亚 ( 尼西亚—君士坦丁堡 ) 经信, 君士坦丁堡会议采纳, 199;  
on creation 论创造, 51—52, 248—249, 253, 259;  
Filioque inserted into 插入和子句, 239—241;  
on Holy Spirit 论圣灵, 305;  
incarnation 道成肉身, 264;  
on “life of the *aeon* to come” 论“来世”, 311;  
“light out of light” as key term in 信经中的关键术语“出于光的光”, 39, 44, 103, 218, 236—237, 265;  
on resurrection 论复活, 280;  
*theology and economy* in 信经中的神学和经世计划, 265;  
on worship 论崇拜, 234.  
*See also* Constantinople, Council of; Nicaea, Council of 亦见君士坦丁堡会议; 尼西亚会议
- Nock, Arthur Darby 亚瑟·达比·诺克, ix, 5, 155
- Nonna, mother of Gregory of Nazianzus 诺娜, 纳西盎的格列高利的母亲, 13, 176, 298
- Norris, Frederick W. 诺里斯·弗雷德里克·威廉姆斯, 6, 37
- One, and oneness; of the church 一, 统一, 教会的统一, 173, 307—308;  
of God, not inconsistent with Trinity 上帝的一, 与三位一体不矛盾, 77, 82, 94, 232, 250,  
but redefined by it 由三位一体对一作重新定义, 235, 245—247;  
of mankind 人类的一, 312—313;  
relation to morality 与道德的关系, 144.  
*See also* Monotheism; Polytheism; Trinity 亦见一神论; 多神论; 三位一体
- Ontology: being itself [to on] 本体论: 存有本身, 55, 116;  
Creator as ontologically superior 造主具有本体论上的优先性, 91, 100;  
divine, as transcendent 神性是超越的, 52—53, 204;  
finiteness of creatures, not only sin, as ground for apophasis 除了罪, 还有造物的有限性, 是否定法的依据, 51—52, 282—283;  
God and Christ as “ho on” and the only being 上帝和基督是“存有”和唯一存有, 3—4, 108, 213—214, 265, 266;  
great chain of being 存有的巨链, 261—262;  
ousia as being or essence 本体是存有或本质, 242,  
in relation to hypostasis 与位格的关系, 243—244 (*see also* Glossary, 亦见术语表);  
as presupposition 作为前提, 198, 274—275;

- things, as created in their being 事物的存有是被造的, 97;  
 and Trinity 与三位一体, 238—239;  
 visible and invisible, as ontological distinction 可见的与不可见的, 是本体论上的分别, 107—108, 110, 259, 260—262;  
 and vision of God 与看见上帝, 165.  
*See also* Homousios 亦见本质同一
- Order; as Classical and Christian *arete* 秩序, 作为古典文化与基督教的德性, 31, 136—137, 150, 307—308;  
 cosmic order and God 宇宙秩序与上帝, 68—69, 158, 163;  
 preferable to disorder 比无序好, 91;  
 natural, in ways of knowing 认知方式中的自然秩序, 58, 174, 194—195;  
 in revelation 启示中的秩序, 268—269;  
 in salvation 救赎中的秩序, 285—286, 311—312, 319
- Orientation, prayer facing the East 东方, 面朝东方祷告, 112, 229
- Origen of Alexandria, early Christian scholar (d. ca. 254) 亚历山大的奥利金, 早期基督教学者 (卒于约 254 年), 6;  
 doctrine of *apocatastasis* 万物复原理论, 324—325;  
 relation to Cappadocians 与卡帕多西亚教父的关系, 7;  
*Contra Celsum* 《驳塞尔修斯》, 37—38;
- special relation to Gregory of Nyssa 与尼撒的格列高利的特殊关系, 29—30;  
*Hexapla* 《六部合参》, 224—225;  
*On First Principles* [*Peri Archon*] 《论首要原理》, 37—38, 85;  
 as scholar 作为学者, 29—30;  
 on Song of Songs 论《雅歌》, 30, 47;  
 on the soul 论灵魂, 124
- Otis, Brooks, quoted 布鲁克斯·奥提斯的引文, 6, 114, 325
- Ousia. *See* Ontology 本质, 本体, 见本体论,
- Paideia*, education (*see also* Glossary):  
 as “first of our advantages” and as “riches” 教化, 教育 (亦见术语表):  
 作为“我们的第一优势”和“财富”, 175—176,  
*economy* as 经世计划是教化, 272, 320—321;  
 Moses as supreme example of 摩西是教化的最高典范, 10, 13, 31—32;  
 and nature 与自然, 31, 141—142;  
 need for 教化的需要, 174—175;  
 philosophy of 教化哲学, 175—176.  
*See also* Scholarship and study 亦见学术和研究
- Pantheism, critique of 泛神论, 对之批判, 81, 92—93, 257—258
- “Pantokratōr,” as title for God “Pantokratōr” 作为上帝的名称, 253—254

- Paradox 吊诡, 158—159, 197, 208, 264—265
- Passion: of Christ on the cross 受难: 基督在十字架上受难, 273, 275—276, 291, 295;  
divine nature free of 神性不会受苦, 86, 126, 193;  
and gods of polytheism 与多神论的诸神, 78;  
human 人, 47, 145, 290—291,  
to be defeated by reason 必被理性击败, 293.  
See also *Apatheia*; Begetting; Sexuality 亦见不动情、无欲; 生产; 性
- Paul, apostle: on *arete* 使徒保罗: 论德性, 141;  
at Athens 在雅典, 19, 28, 54, 133, 167, 216;  
on creation 论创造, 52, 83, 107;  
ecstatic experience of 出神的经验 48, 201—202, 301, 315—316;  
imitator of Christ 基督的效仿者, 272, 317.
- Peace 平安, 52, 150
- Perfection [*teleiōsis*, *teleiōtēs*] 完全, 69—70;  
*arete* as path to 德性是通向完全的道路, 145, 153, 323;  
as eschatological 末世论的, 150—151, 312, 318, 323;  
God as 上帝是完全, 86, 150, 318.  
See also Change; *Telos* 亦见变化; 目的
- Pericles, “stratēgos” of Athens (d. 429 B. C. E.) 伯里克利, 雅典的“将军”(卒于公元前429年), 155
- Philo of Alexandria, Jewish theologian (d. ca. 50 C. E.) 亚历山大的斐洛, 犹太神学家 (卒于约50年), 96
- Philology. See Scripture 文献学。见圣经
- “Philosophia,” uses of term: for Greek philosophy “哲学”, 术语的使用: 表示希腊哲学, 177—179;  
for Christian revelation and theology 表示基督教的启示和神学, 179—182, 190;  
for virginity and asceticism 表示贞洁和隐修主义, 181—182
- Plato 柏拉图, x:  
Basil on 巴西尔论柏拉图, 17;  
allegory of the cave 洞穴的比喻, 226;  
on creation 论创造, 94—97, 107;  
on fate and chance 论命运与偶然, 155;  
doctrine of God 神论, 83, 313;  
Florovsky on Platonism in Cappadocians 弗洛若夫斯基论卡帕多西亚教父思想中的柏拉图主义, 8;  
Gregory of Nazianzus on 纳西盎的格列高利论柏拉图, 154;  
on Holy Spirit 论圣灵, 252—253;  
doctrine of ideas (forms) 理念(形式)论, 69, 84—85, 96—98, 113, 256, 261;  
*Laws* 《法律篇》, 15, 155;  
said to be implicitly monotheistic 据

- 说隐含了一神论, 77—78, 83, 313;  
 on “only-begotten one [monogenēs]”  
 论“独生者”, 188;  
 on perfection 论完全, 70;  
*Phaedo*, 《斐多篇》, 133;  
 on philosopher-king 论哲学王,  
 149—150;  
 Protagoras on man as measure, quoted  
 by 柏拉图引用普罗泰哥拉论人是尺  
 度, 131;  
 on restoration 论恢复, 288;  
 on satiety 论饱足, 316;  
 on the soul 论灵魂, 124, 133—134;  
 on *stoicheia* 论元素, 104, 332;  
 as source for Thomas Aquinas 是托马  
 斯·阿奎那的思想来源, 69—70;  
 importance of *Timaeus* to Cappado-  
 cians 《蒂迈欧篇》对卡帕多西亚教父  
 的重要性, 20, 32, 95—96,  
 114, 188;  
 on virtue 论美德, 196.  
 See also Classical Index 亦见古典作  
 品索引
- Politics: “bios politikos” 政治学,  
 307—308;  
 cities 城市, 146, 150 (see also Ath-  
 ens; Caesarea; Jerusalem, 亦见雅典;  
 凯撒利亚; 耶路撒冷);  
 Constantine as “first Christian emper-  
 or” (see Constantine) 君士坦丁是  
 “第一位基督徒皇帝” (见君士坦  
 丁);  
 Constantinople as “NewRome” (see  
 Constantinople) 君士坦丁堡是“新  
 罗马” (见君士坦丁堡);  
 emperor worship 皇帝崇拜,  
 149—150;  
 king and kingdom as metaphors (see  
 King; Kingdom of God) 国王和王国  
 作为比喻 (见王; 上帝的国);  
 “monarchy” as term for monotheism  
 “君主制”表示一神论的术语,  
 90—91;  
 national character 民族特点, 42,  
 143, 313;  
 order 秩序, 150, 307—308 (see also  
 Order, 亦见秩序);  
 patriotism 爱国主义, 149;  
 peace and war 和平与战争, 129,  
 150, 172—173;  
 philosopher-king as ideal 哲学王是理  
 想, 149—150;  
 political conflict over Hellenism 关于  
 希腊主义的政治冲突, 28, 149—  
 150, 160, 178 (see also Julian, 亦见  
 朱利安);  
 political power 政治力量, 123—124,  
 149, 172—173;  
 revolution 革命, 149;  
 slavery 奴役, 46, 148;  
 tyranny 暴政, 154, 156;  
 “worship [proskynēsis]” addressed to  
 earthly rulers 对世俗统治者的“崇  
 拜”, 301.  
 See also Church; Law; Morality; So-  
 ciety 亦见教会; 法; 道德; 社会
- Polytheism; and atheism 多神论, 与无  
 神论, 78—79;



- not akin to Christian doctrines of incarnation and *theosis* 不同于基督教的道成肉身和神格化理论, 318,  
 or to trinitarianism 也不同于三位一体教理, 76—77, 246;  
 emperor worship as idolatry 皇帝崇拜是偶像崇拜, 149—150;  
 Greek critique of 希腊对多神论的批判, 28, 77—78;  
 as idolatry 是偶像崇拜, 75—76,  
 also in worshipping of Christ as less than God 不把基督作为上帝来拜也是多神论, 94, 245, 304;  
 origin of 多神论的起源, 74—75;  
 as polyarchy and pluralism 是多头政治和多元论, 77, 90—91, 250;  
 strategy in dealing with 应对的策略, 62
- Prestige, G. L., quoted, G. L. 普勒斯提基的引文, 243
- Presuppositions; *apatheia* 前提: 不动情, 189—190;  
*economy* 经世计划, 266;  
 in heretics 异端中的前提, 193;  
 logic as 逻辑是前提, 197—198;  
 moral 道德前提, 196—197;  
 natural theology as providing (or sharing) 自然神学提供 (或者分有) 前提, 184—199;  
 necessity of 前提的必不可少, 192—193;  
 ontological 本体论前提, 198;  
 orthodox Christian 正统基督教前提, 188—189;  
 Whitehead on 怀特海论前提, 184
- Priesthood; Christian 祭司职分 (职位): 基督教的, 11, 22—23, 296—298, 305—306, 309,  
 and pastoral care 与教牧关怀, 34—35, 181, 190;  
 Greek 希腊人的祭司身份, 22—23;  
 Levitical 利未人的祭司身份, 22, 220, 296
- Progress [prokopē]. See Change 进展, 见变化
- Protagoras, Greek Sophist 普罗泰哥拉, 希腊智者, 131
- Providence, divine: *ananke* opposed to 神意, 与必然相对, 154;  
 and death 与死, 321;  
 denied by Epicureans and others 伊壁鸠鲁学派和其他人否认, 19, 154;  
 and experience 与体验, 161—162;  
 compatible with free will 与自由意志相融, 216;  
 hidden 隐藏的, 158—159, 314,  
 yet knowable 但可知, 208;  
 taught by some philosophers 有些哲学家教导, 32;  
 role of time in 时间在神意中的作用, 118—119;  
*tyche* opposed to 与时运 (命运) 相对, 152, 158, 314.  
 See also Eschatology; History; *Telos*  
 亦见末世论; 历史; 目的
- Prudence [phronēsis] 谨慎, 141
- Pythagoreans, acknowledged 致谢毕达哥拉斯学派, 101

- Quasten, Johannes, quoted 约翰尼斯·奎斯顿的引文, 7—8, 37, 133
- Rainbow, as analogy 彩虹比喻, 33, 99
- Reason, thought, and speculation; and eschatology 理性, 思想、沉思: 与末世论, 162;  
 faith as fulfillment of 信心是理性的成全, 27, 95—96, 215—230;  
 humanity distinguished by 人以理性著称, 61, 68, 109—110, 120, 293—294;  
 as image of God 是上帝的形象, 127—129;  
 instrumental use of 对理性的工具性使用, 28;  
 and morality 与道德, 31, 136—137, 144—145;  
 negative theology as liberation of 否定神学是对理性的解放, 57, 158—159, 217, 283;  
 pastoral use of reason and speculation for consolation 在教牧上使用理性和沉思安慰人, 35, 158—159, 190;  
 place in Christian life 在基督徒生活中的地位, 294—295;  
 and pleasure 与快乐, 91;  
 power of 理性的力量, 26—27;  
 rational creatures 理性造物, 52—53;  
 transformation of, through *Logos* 理性借着道转变, 293—294;  
 and worship 与崇拜, 296—310
- Relational (relative) and absolute terms 相对的和绝对的术语, 42, 49, 213, 253—254
- Religion, Greek 希腊宗教  
 See Mythology; Polytheism 见神话学; 多神论
- Resurrection 复活;  
 as eschatological doctrine 是末世论教义, 322;  
 Exodus as typological anticipation of 出埃及是复活的预像, 227;  
 general, in relation to resurrection of Christ 与基督的复活相联系的一般复活, 287—288;  
 reason and revelation on hope for 理性和启示基于对复活的盼望, 35—36, 110, 217, 288—289, 311;  
 scientific arguments and 科学论证与复活, 99, 288;  
*stoicheia* in 复活中的元素, 105, 132, 289.  
 See also Death; Immortality 亦见死; 不朽
- Revelation; and *apophasis* 启示, 与否定法, 214;  
 and doctrine of creatio ex nihilo 与从无创造的教理, 95;  
 no doctrine of the divine nature 没有关于神性的理论, 234;  
 and free will 与自由意志, 130—131;  
 and immortality 与不朽, 134;  
 and morality 与道德, 146—147;  
 necessity of, 启示的必要性, 72—73;  
 and teleology 与目的论, 153;  
 and transcendence 与超越, 219.

- See also* Faith; Reason; Scripture; Tradition; Trinity 亦见信心; 理性; 圣经; 传统; 三位一体
- Rhetoric: denounced 修辞学, 受到指责, 15—16, 155, 175—177;  
employed and praised 使用和赞美, 15—16, 172, 175—177, 186, 296—297
- Righteousness. *See* Justice 公义, 见 Justice
- Rule of Basil* 《巴西尔会规》, 87
- Sabellianism, early trinitarian heresy 撒伯里乌主义, 早期三位一体问题的异端, 236
- Sacraments 圣礼, 23, 47;  
relation to doctrine 与教理的关系, 146, 182, 234.  
*See also* Baptism; Eucharist; Marriage; Mystery; Worship 亦见洗礼; 圣餐; 婚姻; 奥秘; 崇拜
- Sadducees 撒都该派, 252—253, 291
- Salvation: atonement through Christ 救赎, 借着基督赎罪, 271—273;  
as *co-metamorphosis* with Christ 与基督一同更新, 286;  
cosmic 宇宙的, 319—320;  
*economy* of 救赎计划, 263—279;  
and faith 与信心, 217;  
and free will 与自由意志 130 (*see also* Free will, 亦见自由意志);  
as gift of God 是上帝的恩赐, 285;  
and hope 与盼望, 132, 141, 144, 161, 162—163;  
and incarnation, correlated 与相互关联的道成肉身 277;  
as “restoration” of image of God 是上帝形象的“恢复”, 285;  
as “*sōtēria*” 是“治疗、拯救”, 102;  
universal will of God for 上帝普遍救赎的意愿, 55—56, 313, 324—326.  
*See also Theosis* 亦见神格化
- Satiety, and eschatology 饱足, 与末世论, 164—165, 316—317
- Schism, distinction from heresy 分裂, 与异端的分别, 173
- Scholarship and study, Cappadocians’ estimate of 学术和研究, 卡帕多西亚教父的评估, 29—30;  
necessity for theology 对神学是必不可少的, 174—175, 221—225  
*See also Paideia*; Scripture 亦见教化; 圣经
- Science, natural; relation to theology 自然科学, 与神学的关系, 53, 99—106, 140, 158, 188, 249.  
*See also* Astronomy; Light; Mathematics; Medicine 亦见天文学; 光; 数学; 医学
- Scripture: allegorical exegesis of (*see* Allegory) 圣经: 对圣经的比喻解释;  
authority of 圣经的权威, 24—25, 36—37, 82, 122, 133, 191, 227—228, 255;  
Eunomius and 欧诺米与圣经, 34;  
Greek version (*see* Septuagint) 希腊文版圣经 (见七十士译本);  
Hebrew (*see* Language) 希伯来圣经 (见语言);

- and history 与历史, 64;
- inspiration of 圣经的默示, 42—43, 103, 220;
- “intent [boulēma]” of 圣经的意向, 302;
- language of 圣经的语言, 42—43, 228;
- names of God in 圣经里上帝的名, 209—214;
- relation to natural theology 与自然神学的关系, 195—196;
- compared with philosophy 与哲学相比较, 27, 179—182, 190—191;
- textual variants in New Testament 新约里的异文, x, 221, 224—225, 232—233;
- relation to tradition (see Tradition) 与传统的关系 (见传统)。
- Seleucia, Synod of (359) 塞琉西亚主教会议 (359年), 43, 227
- Self-knowledge 自我认知, 58—59, 121—122
- Sense experience [aisthēsis] 感觉经验:
- apparent denial of 明显否定, 108—109;
- and image of God 与上帝的形象, 126;
- limitations of 感觉经验的局限, 101;
- and natural phenomena 与自然现象, 53;
- reason superior to 理性高于感觉经验 128—129;
- reliability of, within limits 界限内感觉的可靠性, 59—61, 108—110, 143;
- sight 视力, 69, 101, 109, 195 (see also Vision of God, 亦见看见上帝);
- Socrates on 苏格拉底论感觉, 109
- Septuagint, translation of Hebrew Bible into Greek by Hellenistic Jews; as Old Testament of Cappadocians 七十士译本, 由希腊化犹太人将希伯来圣经译为希腊文, 是卡帕多西亚教父的旧约, x—xi, 206, 221—224, 254;
- and *Hexapla* of Origen, 与奥利金的《六部合参》, 224;
- precedent for Christian theological terms 基督教神学术语的先例, 3, 22, 211, 265, e. g., *arete* 比如德性, 143,
- “dēmiourgos” and “dēmiourgein” “创造主—得穆革”与同源动词 “dēmiourgein”, 95, and “pantokratōr” 与全能的万物创造主, 253;
- relation to translations of Symmachus, Theodotion, and Aquila 与西玛库斯、狄奥多田、阿奎拉的译本的关系, 223—224, 254;
- translations of Hebrew words 希伯来词的翻译, 43, 47—48, 211, 222—223
- Sexuality: abortion 性: 堕胎, 147—148;
- as analogy 作为类比, 46—47;
- in creation 创造中的性, 88, 148, 197, 292—293;
- as “departure from the prototype” 就

- 是“脱离原型”，293；
- Greek and Christian attitudes to 希腊人和基督徒对性的态度，31，147；
- in eschatology 末世论中的性，88，291；
- ascription of gender to deity 将性归于神明，86—87；
- male and female in society 社会中的男性与女性，31，147，308；
- passion and 受难与性，291；
- satiety with 饱足与性，164。
- See also Asceticism; Marriage; Morality; Passions 亦见隐修主义；婚姻；道德；受难
- Sin: and *apophatic* language 罪，与否定性语言，51—52，202—203；
- as bondage 是捆绑、束缚，276，282，283；
- as fault of freewill 是自由意志的错，283；
- and finiteness, as ground for limitation of knowledge (See under Creation) 与有限性，是知识有限的依据(见创造词条)；
- as “defacing” of image of God 是上帝形象的“毁损”，280—281，or loss of it 或者上帝形象的丧失，285。
- See also Evil; Image of God; Salvation 亦见恶；上帝的形象；救赎
- Slavery. See under Politics; Society 奴役，见政治学；社会
- Society: cities 社会：城，146，171—173；
- class 阶层，6，9，13，172，182，302；
- diversity between ethical systems 伦理体系之间的多样性，143；
- equality and hierarchies within society 社会内部的平等和等级，47，148—149，172；
- labor 劳动，149；
- male and female 男性与女性，31，147，308；
- pagans sometimes superior to Christians in social consciousness 异教徒在社会良知上有时胜过基督徒，146，307，309；
- poverty 贫穷，123—124，148—149，159，309；
- 财产 and wealth 贫穷与财富，149，159；
- slavery 奴役，46，148。
- See also Asceticism; Church; Law; Marriage; Morality; Politics; Sexuality 亦见隐修主义；教会；法；婚姻；政治学；性
- Socrates 苏格拉底，9；
- Cappadocians' attitude to 卡帕多西亚教父对苏格拉底的态度，19—20；
- on likeness to God 论与神(上帝)相像，71；
- on the senses 论感觉，109；
- “Christian Socratism” “基督教的苏格拉底主义”，19—20，58
- Socrates Scholasticus, Byzantine historian (d. 450) 苏格拉底·斯科拉斯提库，拜占庭历史学家，49，297
- Solomon, king of Israel: as author of

- Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, and Wisdom 所罗门, 以色列王, 《箴言》、《传道书》、《雅歌》、《所罗门智训》作者, 47, 59, 178, 224, 311;
- on limits of knowledge 论知识的界限, 47, 180—181;
- as possessing *sophia* 拥有智慧, 218.
- Son of God, Jesus Christ as 上帝之子 (上帝的儿子), 耶稣基督是上帝的儿子, 44, 54;
- Eunomius on 欧诺米论上帝的儿子, 232;
- as metaphor 比喻, 206—207;
- not in time 不在时间内, 117, 194, 274;
- transcendent Fatherhood 超验的父性, 87—89, 237—238.
- See also Father; Jesus Christ; Logos; Trinity 亦见父; 耶稣基督; 道; 三位一体
- Song of Songs, commentaries on by Origen and Gregory of Nyssa, 《雅歌》, 奥利金和尼撒的格列高利的《雅歌》注释, 30, 47, 180, 182, 308, 312.
- See also Classical Index 亦见古典作品索引;
- Sophia*, wisdom (see also Glossary): as human attribute (see Wisdom) 智慧 (见术语表): 是人的属性 (见智慧);
- and creation 与创造, 224;
- Jesus Christ as 耶稣基督是智慧, 72, 88, 218—219;
- as “*sophia* of this world” 是“这个世界的智慧”, 254
- Sophocles, E. A., quoted 索福克勒斯的引文, 14
- Soul, doctrine of; ascent to God 灵魂, 灵魂论: 升向上帝, 63;
- and body 与身体, 198, 300 (see also Body, 亦见身体,);
- definition of 灵魂的定义, 124—125;
- and free will 与自由意志, 159 (see also Free will, 亦见自由意志);
- immortality (see Immortality) 不朽;
- metempsychosis (transmigration) rejected 反驳灵魂变形 (轮回), 29—30, 32, 134, 193, 194;
- mortality of, according to Aristotle 根据亚里士多德, 灵魂可灭, 134;
- nonmaterial 非质料的, 41;
- number of souls 灵魂的数目, 97;
- Platonic doctrine of 柏拉图的灵魂论, 20;
- preexistence of, rejected 灵魂先在, 受到驳斥, 124, 134, 193;
- transcendence over material existence 超越于质料存在的超验性, 62—63, 121
- Sozomen, fifth-century Byzantine historian 索宗曼, 5世纪拜占庭历史学家, 160, 171
- Space; creation as spatial 空间, 创造是空间性的, 110;
- as creature of God 是上帝创造的, 97;



- incorporeal things not spatial 无形体事物是非空间性的, 111—112;  
as “receptacle [chôrema]” 是“容器” 111.  
*See also* Time 亦见时间
- Spirit. *See* Holy Spirit 圣灵, 见 Holy Spirit
- Stoicheia, elements of the universe (*see also* Glossary) 元素, 宇宙的基本元素 (亦见术语表):  
Cappadocian usage 卡帕多西亚教父的用法, 104—105, 192, 246;  
as created by God 是上帝创造的, 96—97;  
and eucharistic doctrine [metastoicheiôsis] 与圣餐论, 105, 299;  
and resurrection 与复活, 105, 132, 289, 320
- Stoics and Stoicism 斯多葛与斯多葛主义, 12, 19, 28, 133
- Subjectivity 主体性, 主观性, 58—59, 63, 64—65, 285.  
*See also* Experience 亦见体验
- Sun and sunlight, God as 太阳和阳光, 上帝是太阳, 62, 104;  
idolatrous worship of 对太阳的偶像崇拜, 79, 103;  
as metaphor 作为比喻, 146
- Symmachus, translator of Hebrew Bible into Greek 西玛库斯, 将希伯来圣经译为希腊文的译者, 223—224, 254
- Syncretism 调和论, 79
- Tabor, Mount of transfiguration 他泊, 变像山, 278
- Techne*, skill or art (*see also* Glossary):  
divine distinct from human 技艺 (亦见术语表): 神的技艺不同于人的, 98, 101, 158;  
Plato on 柏拉图论技艺, 155, 158
- Teleology, *telos* as end or goal (*see also* Glossary): relation to *ananke* 目的论, 目的 (见术语表): 与必然的关系, 157—158;  
Relation to *apocatastasis* 与万物复原论的关系, 324—325;  
relation to *arche* 与开端的关系 119, 152;  
relation to *arete* 与德性的关系, 153;  
relation to creation 与创造的关系, 152—153, 375;  
teleology 目的论, 68,  
not in Greek Philosophy 不是希腊哲学的, 313—314;  
contrast with *tyche* 与时运 (命运) 相对, 152—165
- Temperance [sophrosynê] 节制, 141, 142
- Tertullian, African church father (d. ca. 225) 德尔图良, 非洲教父 (卒于约 225 年), 175
- Theater. *See* Drama 剧院, 见戏剧
- Theodosius the Great, Christian Roman emperor (d. 395) 大狄奥多修, 罗马基督徒皇帝 (卒于 395 年), 169, 170, 171
- Theodotion, translator of Hebrew Bible

- into Greek 狄奥多田，将希伯来圣经译为希腊语的译者，223—224
- “Theologian, the,” as epithet of Gregory of Nazianzus and of John the evangelist “神学家”，对纳西盎的格列高利和福音书作者约翰的称号，7—8, 265
- Theology* (see also Glossary), distinction from *economy* 神学（亦见术语表），与经世计划的区别，25—26, 203—204, 265—266.
- See also *Economy* 亦见经世计划
- Theosis*, “deification” (see also Glossary): and *arete* 神格化，（亦见术语表）：与德性，317；
- and Holy Spirit 与圣灵，134—135, 318；
- idolatry as caricature of 偶像崇拜是对神格化的讽刺，90；
- through incarnation of *Logos* in a human nature 借着逻各斯在人性中的道成肉身，295, 318；
- as *metamorphosis* of human nature 是人性的转化，204, 295, 317—318；
- beyond natural immortality, rationality, and freedom 超越于自然的不朽、理性、自由，281—82；
- as “restoration” and more 是“恢复”及更多，285—286；
- and Trinity 与三位一体，317—318
- Thomas Aquinas, Dominican theologian (d. 1274), and Thomism 托马斯·阿奎那，多米尼克神学家（卒于1274年），与托马斯主义：
- on creation 论创造，95；
- negative theology 否定神学，68；
- on proofs for existence of God 上帝存在的证明，67—68, 70
- Time: divine “begetting” not within time: 神不在时间内“生产”，235；
- Christ as center of 基督是时间的中心，321；
- as creature of God 时间是上帝创造的，97, 113；
- and eternity 与永恒，114；
- future as “advance [prokopē]” 将来就是“前进”，139, 145, 153, 311；
- as “receptacle [chōrēma]” 是“容器”，111；
- role in divine providence 在神意中的角色，118；
- divine transcendence over 神超越于时间，82, 115—118, 219；
- and Trinity 与三位一体，235.
- See also *Economy*; *Eschatology*; *History* 亦见经世计划；末世论；历史
- Tradition, unwritten, authority of 传统，非成文的，传统的权威，195—196, 228—229
- Trinity 三位一体，231—247：
- analogies for 三位一体的类比，74, 84—85, 244；
- Father and Son in 三位一体中的父与子，54；
- and the good 与善，139, 144；
- possible Greek anticipations of 希腊人可能预示了三位一体，28—29；
- between Hellenism and Judaism 希腊

- 主义与犹太教之间, 32—33;  
 and natural theology 64—65, 与自然神学, 195;  
 not a species of polytheism 不是一种多神论, 25—26, 76—77, 231—232;  
 as object of worship 是崇拜的对象, 234.  
*See also* Father; Holy Spirit; Logos; Nicene (Niceno-Constantinopolitan) Creed; One; Son of God 亦见父; 圣灵; 道; 尼西亚(尼西亚—君士坦丁堡)信经; 一; 上帝的儿子  
 Tritheism 三神论, 33, 246  
 Truth: Christ as 真理: 基督是真理, 153, 218—219;  
 as basis of faith 是信心的基础, 219;  
 God as 上帝是真理, 61—62  
 Tyche, fortune or chance (*see also* Glossary) 命运或者时运(亦见术语表):  
 Classical theories of 古典时运论, 154—155;  
 and human experience 与人的经验, 161—162;  
 conflated with Roman goddess Fortuna 与罗马的命运女神合并, 160;  
 opposed to reason and common sense 与理性和常识相对, 28, 160—161;  
 rules by providence 受神意的统治, 152  
 Universalism, defined 普遍主义的界定, 312, 324.  
*See also* Salvation 亦见救赎  
 Valentinus, second-century Gnostic thinker 瓦伦廷, 2世纪诺斯替思想家, 271  
 “Via eminentiae,” in Cappadocians and Thomas Aquinas 卡帕多西亚教父和托马斯阿奎那的“卓越法”, 69  
 Virginitiy. *See* Asceticism; Marriage; Sexuality 贞洁, 亦见隐修主义; 婚姻; 性  
 Virtue. *See* Arete 美德, 见德性  
 Vision of God 看见上帝, 49, 164—165, 204—205, 316—317  
 Western church. *See* Augustine; Eastern and Western churches 西方教会。见奥古斯丁; 东方教会和西方教会  
 Whitehead, Alfred North, quoted 阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的引文, 111, 184  
 Wickham, Lionel 莱昂内尔·威克汉姆, 13, 186  
 Will, divine; creation 神的意志, 创造, 105—106, 257—258;  
 salvation 救赎, 55—56, 313, 324—326  
 Will, human. *See* Free will; Image of God; Sin 人的意志, 见自由意志; 上帝的形象; 罪  
 Williams, Frederick 弗雷德里克·威廉姆斯, 13, 186  
 Wilson, N. G., on Basil 威尔逊, 论巴西尔, 30—31

Wisdom; relation to justice 智慧，与公义的关系，142；

as self-knowledge 作为自我认知，59；

as *sophia* 作为智慧，70.

See also *Sophia* 亦见智慧

Word of God 上帝的话，105—106.

See also Revelation; Scripture 亦见启示；圣经

Worship [ *proskynēsis* ] 崇拜、敬拜，301；

Christian 基督教的崇拜，22—23，296—310，

and church year 与教会年，267—268，

and doctrine 与教理，146，182，234，

259，300，304—305，

as “*mystagogy*” 作为“奥秘的传授”，298—299，

and natural theology 与自然神学，298，

and prayer 与祷告，283，301，

also to Christ 对基督的崇拜，94，245，304；

Greek 希腊人的崇拜，22—23，38，75—76，90，299，303；

Jewish 犹太人的崇拜，220，296，303.

See also *Liturgy of Saint Basil*；

*Priesthood* 亦见《圣巴西尔的礼仪》；祭司职分（职位）



# 译 后 记

本书是著名教父学学者耶罗斯拉夫·帕利坎（Jaroslav Pelikan）在吉福德讲座（阿伯丁，1992—1993年）上的讲稿，主要从基督教与希腊主义的相遇探讨希腊教父包括玛格里娜在内的四位卡帕多西亚教父的思想体系，其主题之重要远远超过了基督教思想史的范围。翻译过程中，译者所遇到的一些拉丁化希腊术语的困难，均有赖于教父学学者格伦·汤普森（Glen Thompson）教授的大力相助才得以解决。本书敬献给格伦，感谢他多年来珍贵的友情！个别神学术语的翻译在研究生沈小龙同学的帮助下，参考了英文版维基百科，并以脚注形式作了说明。

本书依据 Pelikan, Jaroslav, *Christianity and Classical Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Gifford Lectures at Aberdeen, 1992—1993, Yale University Press, New Haven & London 译出。本书是国家社科基金资助项目（批准号：10BZX046）的成果之一，并得到 Seekers Foundation 的出版资助，谨致谢意！

除特别注明之外，圣经引文均出自和合本。

感谢编辑的辛勤付出，也请读者和学者批评指正。

石敏敏

浙江工商大学

2011.5.18







[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 基督教与古典文化 基督教与希腊主义相遇中自然神学的转化

作者 = (美) 帕利坎著

页数 = 421

出版社 = 北京市：中国社会科学出版社

出版日期 = 2012.04

SS号 = 13045665

DX号 = 000008305616