

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

希臘主義化哲學與早期基督教神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Fan, Ming Sheng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-06 18:53:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167554

希臘主義化哲學與早期基督教神學

范明生(上海社科院哲學研究所研究員)

本文試圖探討產生於東方的基督教及其神學，為何會成為當今世界性的宗教和神學，尤其在西方盛行不衰，其影響遍及一切文化領域。其根本原因在於，古典希臘文化及其哲學的形成就曾受惠於東方并深受其影響；爾后，隨着亞歷山大大帝東征後三百七十餘年期間，東西方文化更其進入廣泛交流，融合成為希臘主義化(希臘化)的新文化；接着它又被羅馬帝國繼承了下來。基督教及其神學就是在這種新的文化背景中產生形成和發展起來的，其間基督教的作者們廣泛地吸收了希臘哲學，特別是柏拉圖(Plato)、斯多亞學派(Stoic)和新柏拉圖主義(Neo-Platoism)中的某些因素並加以改造。其間，由於猶太神學家斐洛(Philo)實現了希臘哲學和猶太教相匯合而創立的猶太教神學，起到承先啟後的催化作用，奧古斯丁(Augustinus)則集早期基督教神學的大成，製定了比較完整的神學體系，直到目前為止，依然深受崇敬。

世界文化原本就是一個不可分割的整體，各種文化在發展過程中，既互相撞擊、激蕩，又互相影響、吸收和匯合。

長期以來，希臘哲學和基督教及其神學在西方文化的發展中佔到重要地位；至今，仍在深刻地影響着西方世界的文學、藝術、宗教哲學和自然科學。要是不了解希臘哲學和基督教及其神學，也就幾乎無法了解西方世界的過去、現在和將來。

問題是，基本上產生和形成於東方的基督教及其神學為何至今仍在深深地影響着西方世界。這是同希臘哲學和基督教及其神學之間，存在着不可分割的內在聯系是密切相關的。特別是晚期希臘哲學中的，以普羅提諾為代表的新柏拉圖主義及其先驅斐洛的猶太教神學，同基督教及其神學幾乎是在共同的政治、經濟和文化思想背景中形成和發展起來的。

一、從柏拉圖到奧古斯丁

隨着亞歷山大大帝於公元前334年入侵東方，爾後其繼承者們在埃及和西亞等地的大帝國的建立，從而在整個希臘主義世界，開始出現和形成在當時條件下的世界性的政治、經濟、文化、科學、宗教和哲學；以後，就由於公元前30年繼起的羅馬帝國繼承了下來。作為一種世界宗教的基督教及其神學，正就是在這種背景中形成和發展起來的。而希臘主義文化的基本特徵，正像對該領域的研究作出傑出貢獻的M.I.羅斯托夫樂夫在其三卷本巨著《希臘主義世界社會經濟史》(The Social and Economic History of the Hellenistic World 1941)中指出的那樣，是希臘和東方因素複合而成的一種新文化。

從羅馬帝國時期初期肇始的基督教，迅速地被希臘化了，並作為一種希臘主義的宗教，尤其是作為一種已經希

臘化的猶太宗教的繼承人出現在羅馬世界中。¹從總的發展趨勢來講，希臘主義—羅馬帝國時期的宗教發展，曾經出現兩股勢頭。一股勢頭是，由多神教發展為一神教，例如，在猶太教中出現的「唯一真神」雅赫維，即耶和華；另一股勢頭是，由地方性、種族性、民族性的宗教，發展為一種超民族的世界性的宗教。這兩股勢頭的發展是交織在一起的，最後集中體現為希臘—羅馬世界，也是古代世界中最後的也是最重要的基督教。羅馬帝國時期宗教的發展，是沿着希臘主義國家開拓的道路繼續下去的。羅馬帝國在消滅各被征服民族的政治和社會獨特性的同時，也消滅了他們獨特的宗教；古代一切宗教都是自發的部落宗教和後來的民族宗教，它們從各民族的社會和政治條件中產生，並和它們一起成長；宗教的這些基礎一旦遭到破壞，沿襲的社會形式繼承的政治結構和民族獨立一旦遭到毀滅，那末，與之相適應的宗教自然也就崩潰；本民族神可以容許異民族神和自己並立，這在古代是通常現象，但不允許它們居於自己之上；民族神一旦不能保衛本民族的獨立自主，就會自取滅亡，情況到處都是這樣。也就是說，宗教的發展是和政治分不開的，它最終取決於政治。

希臘主義—羅馬帝國時期各種宗教及其教義，最後，隨着羅馬帝國的統治，演變和形成為一種唯一的世界性宗教，即基督教。W.塔恩在概括希臘主義宗教和基督教的聯系時就這樣指出。

1. H. Koester, Introduction to the New Testament, 2Vols., Berlin-New York, 1982, Vol.1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age, p.40.

希臘主義宗教中有趣的情況是，他們描繪了這個世界，基督教就是在這個世界中出現的。這個世界不僅為基督教在其中傳播開來提供了共同的文化媒介；在某種意義上，為基督教的傳播鋪平了道路。人們正在尋找不同神靈及對不同神靈崇拜背後必然存在的那種統一性，恰恰正是亞歷山大把全人類都稱作一個父親的兒子；而羅馬內戰的可怕的大動亂，極度地強化了這股已經存在的追求救世主的強烈願望；許多人，已經在人類範圍以外去尋求這個救世主。²

在這個過程中，希臘主義—羅馬哲學，特別是猶太哲學家斐洛、斯多亞學派和新柏拉圖學派，則從理論上推進了這個進程。也正是在這個背景下，基督教發展成為一種世界性的宗教，就像英國學者G.湯姆遜所指出的：

基督教在當時，作為猶太教和希臘主義——地中海世界兩種最突出的，彼此在許多方面互相對立，因而互相補充的文化——的混合物，是古代文明整個過程中的，當然的意識形態的產物。後來，主要從希臘的哲學和修辭學方面，它又吸收了許多它原先所沒有的思想觀點。³

晚期希臘哲學，或有稱作希臘主義—羅馬帝國時期哲學，除了以伊壁鳩魯(Epicurus)和盧克萊修(Lucretius)為代表

2. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, London, 1950, 3rd Edition, p.360.

3. G.湯姆遜：《古代哲學家》，何子恆譯，三聯書店1963年版，第385-386頁。

的唯物主義原子論外，始終是柏拉圖主義和斯多亞主義佔到主導地位。接着就由猶太哲學家斐洛，把它們同傳統的猶太教融合起來，創立希臘主義化的猶太教神學，從而成為新柏拉圖主義和基督教及其神學的先驅；其中以普羅提諾為代表的新柏拉圖主義，又予巨大影響於基督教神學的奠基人奧古斯丁。

從根本上講，柏拉圖哲學的傳統始終影響着整個晚期希臘哲學發展過程中的主流的演變，它不僅決定性地影響了斯多亞學派、懷疑論學派(Scepticism)、斐洛和新柏拉圖學派，而且還深刻地影響了基督教及其神學。以致，正像D.F.施特勞斯指出的那樣：為基督教做好準備方面，沒有一個希臘人比蘇格拉底(Socrates)的弟子柏拉圖做得更多的了。⁴

從廣義上講，正像德國著名神學家和教會史家哈爾納克(A. Von Harnack)在他那部對近代的神學研究有重要影響的七卷本著作《教義史》(1886-1890)中，在追溯基督教受希臘主義影響的三個階段時指出的那樣：最早的基督教著作《新約全書》中保羅、路加、約翰的著作是受希臘影響的，而希臘思想的真正注入是從公元130年開始的，以後「希臘哲學直趨這種宗教的核心。」⁵

當公元一世紀時，基督教在巴勒斯坦等地區興起，並在希臘主義影響所及的地區傳播時，正是處在希臘哲學的影響之下。基督教產生以前的猶太教聖書(即《舊約全書》)，從公元前三世紀開始，就陸續被譯成希臘文。當時，「古希臘共同語」柯因內語(Koine)已替代原先在東方

4. D.F.施特勞斯：《耶穌傳》，吳永泉譯，商務印書館，1981年版，第1卷第251頁。

5. 轉引自R.W.Livingstone(ed.), the Legacy of Greece, Oxford, 1921, p.31.

通用的阿拉姆語(Aramaic)，成為希臘主義世界通用的混合語言，「它從馬賽到印度，從裏海到大瀑布」到處通行。⁶以後，它還繼續是羅馬帝國時期通用的一種共同語言。值得注意的是，不僅是早期基督教神學家中的希臘護教學者、教父，而且連《新約》也是用這種希臘語寫的。直到本世紀初，學者們還稱這種語言為「聖經希臘語」。有的學者甚至認為，連《七十子希臘語本》，即《舊約》也是用這種「古希臘共同語翻譯的」⁷。至於《新約》的原文，毫無例外地都是這種「古希臘共同語」。這點不僅對理解基督教及其教義是非常重要的，同時也充分表明，即便是在羅馬帝國的統治下，希臘主義文化在當時也佔有明顯的優勢。

希臘主義時期流行的種種形形色色的哲學思想，不可避免地影響到早期基督教的使徒們，從而也不可避免地體現在後來收入《新約全書》的有關篇章中。從該書的有關記載來看，作為基督教神學的「真正創立者」⁸，「奠定了基督教神學、道德、末世學的基礎」⁹的保羅，在其宣講的教義和歸於他名下的著作《希伯來書》等，用的是接近於希臘阿提卡語(柏拉圖等就是用這種希臘語言寫作的)，表明他和希臘文化有廣泛的接觸，顯示出希臘主義時期流行的哲學之影響。從《新約全書》記載他第二、三次傳教佈道的旅程來看，他不僅到過古希臘哲學的發源

6. Sir W.C. Dampier, A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion, 4th Edition, Cambridge, 1958; W.C.丹皮爾：《科學史及其與哲學和宗教的關係》，李圻譯，商務印書館，1975年版第78頁。

7. 這是E.C.科德韋爾的見解，見《牛津古典辭典》中「希臘方言」條目。但H.科埃斯特則認為《舊約》和《新約》的希臘語是不同的，詳見《新約引論》第1卷第107頁。

8. B.布雷德：《保羅》，莫斯科，1907年版，第89頁。轉引自И.А.克雷維列夫：《宗教史》，上下卷，王光睿等譯，中國社會科學出版社，1984年版，上卷第136頁。

9. M. Rostovtzeff, A History of the Ancient World, 2Vols, Oxford, 1925, Vol.2, p.345.

地，原希臘在小亞細亞的殖民城邦米利都和愛菲斯(即以弗所)等地；而且還到過希臘本土的雅典、科林斯等地，並同當地的民衆和知識界人士有過廣泛的接觸，並就偶像崇拜等問題同當時雅典的伊壁鳩魯學派及斯多亞學派進行過爭論。¹⁰正因為這樣，希臘主義時期的異教和哲學，在《新約全書》中歸於他名下的篇章中，就得到不同程度的反映。英國的保羅教長W.R.英奇(W.R. Inge)在其論文《希臘的宗教》中曾指出：聖保羅是長期旅居外地的猶太人，而不是居住在巴勒斯坦的猶太人，在他後期的《書信》中，浸透希臘秘密宗教儀式的語匯和表述方式；關於《新約全書》中的《希伯來書》和《約翰福音》，要是沒有對斐洛的若干知識，那是不能理解的，斐洛的神學較之猶太教是更接近希臘的。¹¹捷克學者F.諾沃提尼指出，保羅屬於斯多亞學派或屬於某一個希臘哲學學派，因為保羅的思想中有某種理性主義的因素。¹²牛津大學神學教授R.H.查德威克尤其肯定了柏拉圖對保羅的影響：「在聖保羅身上，存在某些柏拉圖式的東西，尤其是在《哥林多後書》第三、四、五章中，和哥林多人討論不朽問題的時候。」

13

迄今為止，天主教會依然推崇的權威，基督教神學的奠基人奧古斯丁，這個「古代基督教的最偉大的思想家」，¹⁴更其深受柏拉圖和新柏拉圖主義的影響。對他來

10. 《新約·使徒行傳》，第17章第16-18節。

11. R.W. Livingstone(ed.), the Legacy of Greece, p.33.

12. F Novotn'y, The Posthumous Life of Plato, Hague, 1977, p.122.

13. A.H. Armstrong(ed.),The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1967, p.158.

14. The New Encyclopaedia Britannica, Chicago, 15th Edition, 1989, Macropaedia, Vol.14, Article "Augustine".

講，新柏拉圖主義不只是從摩尼教過渡到基督教的橋樑。¹⁵而且連他自己也曾向人們證明：新柏拉圖主義是能夠和基督教學說結合的。¹⁶要是說，猶太哲學家斐洛，由於把希臘哲學和猶太教及其聖書相結合而創立了猶太教神學體系，那末柏拉圖和新柏拉圖主義對奧古斯丁的基督教神學體系的形成，起到了關鍵性的作用。但也正像中世紀最大的基督教神學者托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)在《神學大全》中指出的那樣，奧古斯丁是從維護基督教信仰的立場出發接受柏拉圖主義的：

奧古斯丁浸透了柏拉圖學派的各種學說，不管任何時候，奧古斯丁在他們的學說中，發現了任何同信仰一致的地方，他就採納了它；發現了那些同信仰相違背的東西，他就糾正了它。¹⁷

法國學者R.阿農(R. Arnou)則進一步明確指出：奧古斯丁神學的特徵是「教父中的柏拉圖主義」¹⁸。

奧古斯丁本人也是高度肯定柏拉圖和普羅提諾的。他在其《上帝之城》中，主張把柏拉圖置於所有其他哲學家之上，認為他們都應該讓位於柏拉圖。講到普羅提諾時則把之同柏拉圖緊密聯繫起來：「此人不久以前還活在世上，最為理解柏拉圖。」¹⁹並對他們兩人滿懷敬意。

15. The Cambridge Ancient History, Cambridge, Vol.12, p.443.

16. Augustine, *Of true Religion*, 4.7.

17. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1st part, Q.84, Art.4.

18. 轉引自E.Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p.80.

19. Augustine, *The City of God*, IX, 10.

柏拉圖的言論(一切哲學中最純潔、最光輝的言論)，驅散謬誤的烏雲，在普羅提諾那裏最明顯地照耀出來了，普羅提諾同他的老師是這樣的相似，如果不是他們之間相隔的一段時期迫使我們說柏拉圖在普羅提諾身上復活的話，人們一定以為他們是同時代的人。²⁰

奧古斯丁的神學確是浸透了柏拉圖，特別是普羅提諾的哲學的精神，因此要理解奧古斯丁，就必須熟悉柏拉圖尤其是普羅提諾的語言和思想，他借自後者的不僅僅是零星星的思想，而是其思想中的核心部分——有關靈魂、天命、神的先驗性、惡是善的匱乏、自由、時間和永恆性等理論。

但是奧古斯丁也並非毫無保留地接受柏拉圖和普羅提諾的學說。正像他自己認為的那樣：柏拉圖或新柏拉圖學派和基督徒之間所差的僅僅是前者由於耶穌出身卑賤而差於承認耶穌是「道成肉身」而已。²¹並強調，唯獨「道成肉身」這種學說說明了全人類都是神聖的，即便是在極端墮落的時候；因為這時，人類以他的無價值感，使他的自尊心喪失殆盡；同時，又啟示他以無限的希望。²²奧古斯丁並一再申述，主張把《新約·約翰福音》中開頭的那段話——「太初有道，道與神同在，道就是神。」——用金子鑄成，鑄刻或懸掛在所有教堂的最引人注目的地方。

總之，基督教神學確是東西方文化匯合的產物，它不

20. Augustine, *Contra Academicos*, III, 18,41.

21. Augustine, *The City of God*, X, 30.

22. E. Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2Vols, Glasgow, 1904, Vol.1, p. 325.

僅吸收了以柏拉圖為代表的古典希臘哲學，而且還吸收了匯合東西方文化結晶的希臘主義哲學，尤其是新柏拉圖主義並以此去解釋和論證體現希伯來文化的《舊約》，以及體現希臘主義文化的《新約》，融合成為一種新的匯合，為整個中世紀經院哲學奠定了基礎。從而促進基督教及其神學在西方世界的傳播，並成為其主體思想之一，在相當深遠的程度上影響了西方世界及其文化的面貌。

本文接着進一步具體探討匯合了東西方文化的基督教神學中的若干基本觀念，如何接受希臘和晚期希臘哲學的影響而逐漸形成的。

二、從「理念」到「道」（邏各斯）

理念論(相論)是柏拉圖整個哲學體系的核心。他認為，只有「永恆的、無始無終、不生不滅、不增不減」²³的理念才是真正實在的，是絕對存在的；由理念派生出來的可感事物則是非實在的，處於絕對存在和絕對非存在之間，可感事物是由於分有或摹倣同各理念而派生的。早期斯多亞學派在其影響下提出種子理性(邏各斯)說，同時又接納亞里士多德的有關形式的主張，從而把邏各斯看作是宇宙中能動的力量，以此去解釋宇宙的多樣性。認為邏各斯類似植物的種子，是一切個體賴以生長的力量或模型。這種作為種子理性理解的邏各斯是不滅的，它經歷着永恆的周期性的循環。

被認為是「基督教教義之父」²⁴的埃及亞歷山大里亞

23. Plato, Symposium, 211A.

24. 恩格斯：《啟示錄》見《馬克思、恩格斯全集》中文版，北京，人民出版社1965年版，第21卷第12頁。

城的猶太神學家斐洛，是比保羅年長的同時代人，在上述思想的影響下，製定了理念—邏各斯說。率先把理念理解為神的思想，這是他同柏拉圖的理念，斯多亞學派的邏各斯既有聯系又有區別的主要之點。也正因為這樣，斐洛被認為是西方哲學史上第一個把理念解釋為神的思想。²⁵他在《論基路伯》中明確地主張：

神是一幢宅第，是無形理念的無形居處。神是萬物之父，因為神出生萬物，同時又是智慧的丈夫，為了人類把幸福的種子，投落到善的處女地之中。²⁶

斐洛正是通過把柏拉圖的客觀的理念改造成為主觀的理念，以此來解釋和適應猶太教教義。因為，作為一名虔誠猶太教徒的斐洛來講，除了理念還信奉以色列的神，因此把理念解釋為是神的思想是很自然的。²⁷這點在希臘古典時期是從未出現過的。²⁸正因為這樣，決定了斐洛提出來的創世說中神的創世要分兩個階段，首先是創造存在於神之中的作為範型的理念，接着神再根據這種理念複製出可感事物乃至整個宇宙：神「要創造這個可見世界時，他首先完全地形成了可知世界，為的是神可以使用同他完全一樣的和無形的範型。」²⁹正是這點極大地影響了新柏拉

25. A.H. Armstrong(ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.142.

26. Philo, *De Cherubim*, §49.

27. 這是A.S.普林格爾—帕蒂森在其《宗教哲學研究》中提出的見解。參看J.K. Feibleman, *Religious Platonism*, London, 959, p.111.

28. 這是A.奧爾特曼在論文《猶太教和世界哲學》中提出的見解，見同上書第111頁。

29. Philo, *Quaestiones in Genesim*, §16.

圖學派和基督教神學。

新柏拉圖學派的奠基人，同樣出自亞歷山大里亞城的普羅提諾把這種依附於神的理念，解釋為其三一原理中的僅次於第一原理「太一」(神)的第二原理「心智」(希臘nous, 英mind, spirit, reason)，把之解釋為「太一」(神)的頭生子、第二個神、第二個神聖的本體、第二原理，認為只有依靠上帝才能說得清楚其從「太一」的產生過程。³⁰以此建立其「動力學的泛神論」³¹。這種相當於理念的「心智」，它是永恆的，包含一切精神的存在於自身之中，是神的產兒或流溢。

奧古斯丁正是遵循斐洛和普羅提諾的模式，接受柏拉圖的理念論的，他在其《論八十三個不同問題》中的第四十六個問題中正是這樣認為的：

理念是事物的某種原初形式，或永恆不變的模型，被包含在神的心智中。理念是永恆不變的，因為理念本身不是被形成的。但是，儘管理念本身既不產生又不消滅；可是，根據理念，任何事物則被認為是形成的，它們是能夠被產生或消亡的，或者實際上是被產生出來和會消亡的。

32

這種理念，就斐洛、普羅提諾、奧古斯丁而言是主觀的，是依附於神而存在的。這點，至為崇敬奧古斯丁的托

30. Plotinus, *The Six Enneads*, V,5,6.

31. E. Zeller *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Dritter Theil, Zweite Abtheilung, Dritter Auflage, 1881, p.507.

32. Augustine, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, XL VI.

馬斯·阿奎那是辨別得非常清楚的，他在《神學大全》中寫道：模型和理念是相同的，但是根據奧古斯丁的說法，理念是包含在神的心智中的標準的形式；因此，事物的模型並不在上帝之外。³³

關於邏各斯的學說，在希臘哲學中歷來就佔有重要地位。³⁴希臘語logos(邏各斯)，原意指：計算尺度；對應關係、比例；說明、解釋、論證、公式；靈魂、內在的考慮，如思想、理性；陳述、演說；口頭的表述、言詞；特殊的說法，如神諭、格言、節令；所想的、說的東西，如對像、主題；表述的方式，如理智的、文學藝術的表述；神的智慧或言詞。³⁵

赫拉克利特(Herakleitos)率先對邏各斯進行探討，他主要是從尺度、大小、分寸，即數量上的比例關係的意義上來理解邏各斯的。他認為萬物的運動，無論是火的燃燒或熄滅以及萬物的生成和互相轉化，都是按照一定的邏各斯進行的。斯多亞學派則憑藉柏拉圖的理念和亞里士多德的形式，把邏各斯解釋為宇宙中能動的力量，以此去解釋宇宙的多樣性。斐洛則把邏各斯解釋為理念的理念。它正像E.凱爾德(E. Caird)揭示的那樣，成為其溝通《摩西五經》同希臘哲學的橋樑：用希臘語寫作並處在希臘哲學影響下的斐洛，在這方面受到斯多亞學派的影響，該學派使用邏各斯這個詞以表述理性的原理，它是內在於人和宇宙的；似乎對《舊約》的許多章節另有一種新的見解，《舊約》

33. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, first Part, Q.44, Art.3.

34. 詳見汪子嵩等：《希臘哲學史》第1卷第3編第5章第4節，北京，人民出版社1988年版。

35. Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9th Edition, Reprinted 1953, pp.1057-1059.

中許多章節的「上帝的邏各斯(話語)」，是以半人格化的方式使用的。³⁶從斐洛的《摩西傳》中可以清楚地看出，他是熟悉斯多亞學派的這種學說的，作為思想理解的「內在的邏各斯」，以及作為說出來的話語的「外在的邏各斯」的區分。³⁷並由此把這些區分等同《舊約全書》中「上帝的邏各斯(話語)」等聯繫起來，從而對邏各斯作出了一系列新的解釋：邏各斯是非創造的、永恆的、超越的，在上帝創世以前已經存在於上帝的心靈中，上帝以此為模型創造可感的世界；³⁸它是神進行創世的中介，相當於天使或長子；³⁹是永生天父(聖父)的頭生子(長子)或「第二個神」；⁴⁰它還相當於神賦予自然的規律，是由神擬定在他的宇宙之中的，⁴¹並還貫徹到社會政治生活中；⁴²它還指認識中的能動因素，因為在接受信仰、啟示的人同對賜予信仰、啟示的神之間，也還有一個認識問題，僅僅憑藉天啟的約許是不夠的。

斐洛的這種理念—邏各斯說對基督教及其神學家們發生了極其巨大的影響。⁴³正是在這種影響下，基督教對創世說的根本特徵之一是，神是從無憑空創造世界的：「起初神創造天地。……神說，要有光，就有了光。」⁴⁴而基督教的《新約·約翰福音》，另行提出新的教義，認為神

36. E. Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, vol.2, pp.196-197.

37. Philo, *De vita Mosis*, II, 30.

38. Philo, *De opificio Mundi*, §16.

39. Philo, *Legum Allegoriae*, III, 175-177.

40. Philo, *De vita Mosis*, II, 134.

41. Philo, *De opificio Mundi*, §61.

42. Philo, *Quod Deus immutabilis sit*, §176.

43. A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.144.

F.Novotny, *The Posthumous Life of Plato*, p.78.

44. 《舊約·創世記》第1章第1-3節。

是憑藉與他同在的「道」(邏各斯)創世的：

太初有道(logos)，道與神同在，道就是神。
這道太初與神同在。萬物是藉着他造的，凡是被
造的，沒有一樣不是藉着他造的。……道成了肉
身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理。

45

早期的基督教神學家作出了相應的解釋。查士丁強調，基督教的聖書《新約》應該取代猶太教的聖書《舊約》，認為希臘哲學中的邏各斯就是耶穌。在其所著的《護教篇》中，給邏各斯以極其崇高的地位：「所有理性地和公正地進行思考和行動的人們，都分享基督這個普遍的邏各斯。」⁴⁶而亞歷山大里亞的克雷芒(Clemens Alexandrinus)則正像英奇教長指出的那樣：把三位一體中的第二位格解釋為是邏各斯——基督。⁴⁷

奧古斯丁在把理念解釋為是存在於神的心靈中的模型的同時，幾乎把理念—邏各斯說看作是基督教教義中頭等重要的教義，從而把主張要像他的朋友，米蘭主教辛普里丘斯(Simplicius)提倡的那樣，把上引《約翰福音》開頭的那段話(「太初有道，道與神同在，道就是神。」)用金字鑄成，鑄刻或懸掛在所有教堂的最引人注目的地方。他把這裏的「道」(「邏各斯」)解釋為居間者的理性、理念、模型、種子、耶穌。也正因為這樣，在《上帝之城》中指

45. 《新約·約翰福音》第1章第1-4節。

46. Justin Martyr, *Apologiae*, II, 10.

47. W. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2Vols., London, 1918, Vol. I, p. 100.

出譴責新柏拉圖學派的波菲利(普羅提諾的弟子和朋友)等，認為他們直接採用了基督教的聖父、聖子、聖靈三位一體說，但是拒不承認作為居間者肉身化的神子耶穌；拒不承認人們是依靠耶穌得到拯救的；指摘他們由於耶穌出身低賤而羞於成為基督徒，羞於承認耶穌是「道成肉身」(或「肉身化的道」)，狂妄自大地認為這樣做是一種降級。⁴⁸

三、從「一」、「太一」到神

希臘哲學家們結合實體(本體)範疇等，或直接從神學的立場出發，對神本身製定了大量的論證；基督教的神學家們接受其影響，以此去論證《聖經》中的上帝。

愛利亞學派(Eleatics)的塞諾芬尼(Xenophanes)率先結合本體範疇，就神本身進行了探討，他所講的神同希臘傳統的荷馬(Homer)、赫西奧德(Hesiod)所說的神有重大的區別。塞諾芬尼反對擬人化或人格化的神。把神同「一」這個最高、最普遍的範疇聯繫起來，認為神是不動的；沒有生滅；沒有和人一樣的形體和器官，是一個單一的整體、全體；有心靈和思想，但又不像人那樣需要認識器官才能認識；神不動，但他知曉世上的事，能靠心靈左右事情的進程，即神自身不動但能使萬物運動，從而成為後來亞里士多德的「不動的動者」的最初萌芽。⁴⁹亞里士多德認為既然有三種本體，其中兩種是物理的，一種是不動的，它是永恆不動的；因為本體是存在物的基礎，所以如果本體

48. Augustine, *The City of God*, X, 29.

49. 詳見汪子嵩等：《希臘哲學史》，第1卷第560頁等。

是全都可以毀滅的，則所有的東西也都是可滅的；而且除非這種永恆的本體有一種能引起運動、變化的根源，否則就不可能有運動。⁵⁰這種「不動的動者」也就是第一推動者——神，神是不動的，但又是永恆的動者；神就是理性，就是最高的至善，是人們敬仰的對象，是人們永遠追求但又是永遠不能完全達到的目的。亞里士多德的作為「第一推動者」，「不動的動者」的「神」，更多的是哲學意義上的神，但卻也是為宗教意義上的神提供了論證的途徑。

柏拉圖在《巴門尼德篇》，第二部分八組假設中的第一組假設（「假設一是一」⁵¹，成為後世否定的神學的濫觴。柏拉圖論證道：「假設一是一，除了一不是多以外，不會有其它結果。」⁵²因為，「假設一是一」，這「一」就是絕對的一，它相當於無，是沒有任何區別的抽象的一，對它既不能肯定什麼，又不能否定什麼，說它是多就沒有任何意義，它實際上相當於無。也就是說，整個存在（即大全）是一個單一無差別的整體。柏拉圖並為此提出了嚴密的邏輯論證：假設一是一，一就不是多，一就既不能處在運動、變動中，又不能處在靜止中；因此，它既不能和自己相同，又不能和自己相異，又不能和其它任何東西相同或相異；既不能類似或不類似它自己，類似或不類似任何其它東西；既不能和它自己，又不能和其它任何東西相等或不相等；它不能比它自己或任何其它東西年長些、年少些，或同年齡；正因為這樣它是絕能認識或被認識

50. Aristotle, *Metaphysics*, 1071b-1072a.

51. Plato, *Parmenides*, 137C4-142A8.

52. Plato, *Parmenides*, 137C.

的。顯然，柏拉圖在這裏根本不是在討論神學問題，而是在討論「通種」（即最普遍的範疇）之間的能否結合問題，從而在西方哲學史上第一次提出和系統論證了範疇體系問題。但是，以普羅提諾為代表的新柏拉圖學派卻從其中去發現所謂否定的神學的體系，把柏拉圖這裏的「一」解釋為是在一切存在以外的神，是不可認識的，只能用否定的稱謂來表述其特徵；但卻又把這個「一」等同於柏拉圖在《國家篇》中提出來的善理念，即諸理念的理念。⁵³

上述的以亞里士多德和柏拉圖為代表的縝密的論證，對後世的哲學乃至神學有深遠的影響。被認為或理解為肯定的神學和否定的神學的先驅，為各自信奉的擬人化人格神進行論證，甚至這類肯定和否定的雙重論證，往往同時體現在同一個哲學家或神學家身上。

斐洛循此去論證猶太教的神(上帝)。他認為如果要認知神，首先要使自己成為神，但要做到這一點是不可能的。但他卻又同時從否定和肯定兩方面去論證神的存在及其特徵。其否定的論證是：神是絕對沒有性質、沒有規定性的存在，由於一切有限事物的性質都是有局限的，其所有的性質都不足以表述神的屬性。因此，以有限事物的性質去表述神，只會把神歸屬於有限事物中；所以，對神來講，只能說神不是什麼，而不能說神是什麼。也就是說，只能以否定的謂詞(賓語)去表述神，以此確保神的超越世界的絕對崇高性。此外，又提出肯定的神學的論證：神是太一或一元是超出一切雜多的存在的終極根據；⁵⁴神是唯

53. F.M.Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939, p.131.

Plato, *Republic*, 518.

54. Philo, *Quod Deus immutabilis*, §11.

一的獨一無二的實在，神的本性是單純而不是複合的，拿任何東西加到神身上去，既不能高於、低於或等於神；⁵⁵神在萬物之外，又在萬物之中，是自身完美的、自足的，在創世前後都是自身等同的，不可改變的，所有的東西都屬於神，反之神不屬於任何東西。⁵⁶

普羅提諾循此去論證非基督教的異教的神(上帝)。他是在柏拉圖的善理念，以及亞里士多德的純形式、第一推動者、神、單純自我思維的純理性等概念的直接推動下，從否定和肯定兩方面論證了神(太一、善)，他認定神是其三一原理中的第一原理。普羅提出的否定的神學的論證是：作為第一原理的太一(神)是不能用賓詞來表述的，神是不可各狀的，可以說神不是什麼，但不能說神是什麼；在人們所能設想得出的種種最高的屬性歸之於神時，必須補充說但還不是這些，而是某種更好的；因為神和任何東西都沒有關係，神就是神，甚至連「是」也不能應用到神身上。所謂神是萬物的原理，即意指神同萬物都不發生關係，因此連「一」也不能用作為神(太一)的賓詞來表述它，而且這種「一」也不是數的單位。實際上正像W.英奇指出的那樣，這無法表述的神、太一、絕對，實質上是絕對的無。⁵⁷但是，當時希臘語中沒有表達「零」(「○」)的符號，所以普羅提諾只能把太一(神)看作是一切數的否定。⁵⁸太一不是一般的數的意義上的單位，而是絕對的單位，不是一切數中最貧乏的數，而是一切數中最豐富、最完全的，是一切數的源泉。同時，另行提出的肯

55. Philo, *Legum Allegoriae*, II, 2-3.

56. Philo, *De mutatione nominum*, §4.

57. W. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Vol.2, p.107.

58. Plotinus, *The Six Enneads*, V,5,6.

定的神學的論證是：太一是萬物終極唯一最高原理(本原)，自身是絕對超越的，是超乎一切之外、之上的，是自我規定的，唯一的獨一無二的，在形式、運動、靜止之先的，形式等是依附太一而存在的，並使存在成為多樣性的；⁵⁹太一是現實性，但不是存在，太一要是不具備這種原初的現實性，就會使太一這種諸原理的原理成為是有缺陷的，會損害其統一性；⁶⁰太一是至善和神，但不是賓詞意義上的善，因為太一是在善以外的，是超乎善的，只有在獨一無二的意義上才能把太一理解為善，也不是最高最普遍的共相、通種、範疇意義上的善，不僅不能列入像動、靜、同、異、存在那樣的共相，善不是任何東西的種概念，否則至善就要被包含到其它東西中去了，「它是先於本體，不是它含在本體之中的」⁶¹；作為太一的善，有別於倫理道德意義上的善，而是萬有論(Ontology)意義上的終極本原、第一原理、諸原因的原因，是萬物追求的目的，這種善的原理就是神，由於「神是自因的，因為對神自身和屬於神的東西來講，神就是神，第一個自我，那個超越的自我」⁶²；太一通過流射、流溢而噴溢出萬物，心智和靈魂等第二、三原理是相繼從太一噴溢出來的，但剩下的本體並未因此而有所減少，因此太一(神)既是外在於又是內在於其噴溢物之中，而且這種噴溢過程是完全無意識的，正像盈則必溢，懷孕則必然生育一樣，在這種噴溢過程中，既不含有過錯，又不含有罪惡，其必然會噴溢出雜多也是沒有什麼理由的，但要是沒有這種流溢，那麼太

59. Plotinus, *The Six Enneads*, VI,9,3.

60. Plotinus, *The Six Enneads*, V,4,2; I,7,1; VI,8, 11; V,6,6; V,4,1; IV,7,8; VI,7,17.

61. Plotinus, *The Six Enneads*, VI,2,7.

62. Plotinus, *The Six Enneads*, VI,7,21; VI,8,14.

一仍然是潛在的，從而隱藏在其中的財富也不會顯示出來；⁶³也正因為這樣，對太一不可能有任何認識，甚至連對太一自身也不能有任何認識，因為太一是無差別的，沒有多樣性的，既不同於心智、靈魂，又不同於其它任何萬物，所以從根本上講是無可認識的，因為任何認識活動，即便是自我認識，也是要以主客體的分化、對立和兩重性為前提的，太一不追求任何東西，因此也談不到思維其自身，既然這樣，太一是不能進行認識和被認識的。

由此可見，普羅提諾可以說是集古代否定的和肯定的神學之大成。奧古斯丁正是在他的直接影響下，幾乎是相類似地就神進行論證的。首先，神是自有永有，是神聖的本質，沒有任何對立物，是最完美的存在形式。其次，神是至善。神是衆善之善，原初的善仰賴至善的神的善性，萬物是由於這種神性的善性才成為是善的。⁶⁴其次，神是超時間、超空間，永恆不變的。聲稱，神既不是有形的，又不變的，是唯一不變的本體或本質；⁶⁵神是自由的精神，既不由時間、又不由空間推動，是自動的。⁶⁶這些論證，連托瑪斯·阿奎那也肯定其完全借自柏拉圖的《斐德羅篇》，《蒂邁歐篇》，以及亞里士多德的《形而上學》。⁶⁷實際情況確是這樣。⁶⁸其次，正因為「神是永恆的主宰」⁶⁹，所以神是萬能的，是終極的原因。奧古斯丁

63. Plotinus, *The Six Enneads*, VI,9,9; V,1,3-7; VI,4,3; VI,9,7; V,4,1; V,1,6; I,8,8-10.

64. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, first Part, Q.28, Art.4.

65. Augustine, *On the Trinity*, V,1,2.

66. Augustine, *De genesi ad litteram*, VIII,26,48.

67. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, first Part, Q.9, Art.1-2.

68. 參看 Plato, *Phaedrus*, 245.

Plato, *Timaeus*, 30; 34.

Aristotle, *Metaphysics*, 1071b37, 994b26.

69. Augustine, *De diversis quaestionibus LXXXIII* XXIII.

聲稱，神的意志是一切事物的更高的原因，是萬物的終極原因。⁷⁰神憑藉其意志，使用一切受造物，使一切可見的事物成為自己意志的表現。神是萬能的，神是萬能的，他是憑藉道(邏各斯)創造萬物。⁷¹並以此去解釋至為棘手的惡的問題，認為正因為神是至善的和萬能的，所以他還是能從惡中導出善來：

由於上帝是最高的善，他就不允許在他的受造物中會有任何惡的存在。除非他的萬能和善性達到這種程度，以致能從惡中導出善來。⁷²

奧古斯丁這種以神的萬能來解釋現實世界中的惡的論證手法，對後世基督教神學有深遠的影響。托瑪斯·阿奎那正是接受了這種論證，並由此得出相類似的結論：

這就是上帝的無限性的作用，他是會允許惡存在的，從惡中產生出善。⁷³

最後，奧古斯丁通過對神的一系列論證，同柏拉圖、亞里士多德一樣宣揚一種神學目的論。

柏拉圖聲稱，如果這個世界是美的，而它的「創造主」(希Demiurgos)是善(好)的，顯然創造主就得注視着那永恆不變的東西，以此作為模型。⁷⁴亞里士多德在《物理

70. Augustine, *On the Trinity*, III,3.

71. 《新約·約翰福音》第14章第6節；《新約·哥林多前書》，第1章第24節。奧古斯丁：《論信仰和教義》，第2章第3節。

72. 奧古斯丁：《教義手冊》，第11章。

73. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, first Part, Q.1, Art.2.

74. Plato, *Timaeus*, 29A.

學》中強調指出，自然的活動是具有一個目的的：「自然就是一種原因，並且就是目的因。」⁷⁵亞里士多德從形式既是現實性目的因和動力因的前提出發，進一步得出結論，認為有一個永恆不動的、非感性的本體，一個完全沒有質料的形式，即「純形式」。它是運動的第一發動者，純粹的「隱得來希」，也就是神。神是宇宙萬物的最後目的，最初的動因。

普羅提諾的整個體系，更其是貫串着神學目的論的。他不僅從理論上闡明太一如何經由心智下降到靈魂，直至最低等級的可感物質世界。同樣重要的是如何通過一系列帶有神秘色彩的宗教、倫理活動的實踐，重新擺脫塵世，逐步上升回到心智，太一(神)那裏去。因為，當靈魂下降進入有形體的物質後就與可感世界相接觸，這樣，靈魂也就遭到玷污，從而導致靈魂的墮落；因此，人的任務就是改進自己，通過擺脫一切欲望來淨化自己。A.H.阿姆斯特朗(Armstrong)指出，這正是普羅提諾的哲學的主旨，「普羅提諾一切哲學活動的根本目的是，使他自己和他人的靈魂，經由心智達到與太一結合。」⁷⁶因此，他的哲學是名符其實的一種宗教。⁷⁷他自己也是意識到這一點的。其臨終時最後一句話就是：「我試圖將神帶回到你那裏，並將神帶回到一切人那裏。」⁷⁸由此可見，較之柏拉圖和亞里士多德，普羅提諾的目的論更其具有宗教神學色彩。

奧古斯丁則認為，創世完全憑的是上帝的自由意志，

75. Aristotle, *Physics*, 199b32-33.

76. A.H. Armstrong(trans. and ed.), *Plotinus*, Loeb Classical Library, Vol.1, p.XXX.

77. A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.259.

78. Porphyry, *Life of Plotinus*, §2.

世界是神意、天道、天命的產物。堅稱，上帝的意志是萬物發生的終極原因。上帝不僅是有形事物的產生和變化的原因，而且同其它原因相比較是更高的原因。⁷⁹接着把這種上帝的自由意旨或力量本身，解釋為是「命運」⁸⁰。奧古斯丁的諸如創世天命、自由意旨、命運的學說，歸根結蒂都是為神學目的論作論證的。他認為，不僅世界的產生是由於上帝的自由意旨、天命；而且，連世界的繼續存在下去，也還需要上帝的干預。結果，他把一切的一切都歸結為上帝的安排。反之，要是上帝的力量，從他的受造物那裏撤回來，受造物的本性就會立刻終結，所有的本性都會崩潰。⁸¹

奧古斯丁等的這類神學目的論，對以後基督教神學的影響是深遠的。例如，托瑪斯·阿奎那就將它毫無保留地繼承了下來。他在《神學大全》中，正是憑藉柏拉圖、亞里士多德、奧古斯丁等的諸如此類的論證，就《聖經》的有關內容進行申述後，得出這樣的結論：就實際存在的現存事物來講，這個宇宙是不可能比現在更好的了；因為，神確立在事物中的那種秩序和安排，包含在宇宙中的那種善，是最適合事物的；其中任何某一種事物，要比現在更好些的話，就會毀掉這種秩序的安排的均衡；正像一根弦，要是拉得超出它應該成為那樣長的時候，就會毀掉這張豎琴的旋律。⁸²

79. Augustine, *On the Trinity*, III,1.

80. Augustine, *On the Trinity*, III,2,7.

81. Augustine, *De genesi ad litteram*, IV,2; VIII,12.

82. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, first Part, Q.25, Art.6.

四、從「三」、「三個領域」、 「三一原理」到「三位一體」

三位一體說是基督教的基本教義之一，意指神只有一個，但包含聖父、聖子、聖靈三個位格。凡信仰三位一體說的，一致信仰人格化的上帝、「道成肉身」（即耶穌）、聖靈中的生命，信仰耶穌基督把人類最後救贖到上帝那裏。對基督教來講，其所以是重要，因為這種宗教把三位一體看作是萬物至高無上的源泉，是至真、至善、至美。但是這種教義是歷史地形成的，不僅在《新約》和《舊約》之間存在着不一致，就是《新約》各篇之間也存在着不一致。基督教的各派之間，對此更是衆說紛紜，直到公元500年通過《亞大納西信經》，才對三位一體說教義，提出最終明確的定義：「我們崇拜三位一體的一個神，統一的三位一體，既不能把各個位格混淆起來，又不能把本體劃分開來。」⁸³他們在論證過程中，明顯受到希臘哲學思想的影響。

「三」這個數，在世界各民族觀念中，早就具有特殊的含義，在希臘哲學中同樣是含義豐富的。

「三」這個數在畢泰戈拉學派(Pythagoras)的學說中佔有特殊的地位。亞里士多德在《論天》中曾記載到：就畢泰戈拉學派來講，整個世界及其中的一切事物，都可以用「三」這個數字來概括；因為，開端、中間、終結提供了全部數，而它們的數就是這種三一體，「因此，我們把「三」這個數，從自然中取出來，作為自然的各種規律中

83. The New International Dictionary of the Christian Church, Michigan, 1978.

的一個規律，甚至把它當作神來崇拜。」⁸⁴

柏拉圖很可能正是受這類主張的影響，同時又感到摹倣說和分有說都無法解釋理念和可感事的結合，從而在晚年最後一部著作《法律篇》中，另行提出一種三階段理論：

當一個出發點(希archè)，獲得增加而達到第二階段，從第二階段而達到第三階段，對使用感官的人來講，這時才獲得可感性。⁸⁵

根據英國著名柏拉圖學者F.M.康福德(Comford)的解釋，柏拉圖這裏所講的出發點是指不可分的線或點，第二階段是指不可分的面，第三階段是指可感的物體。⁸⁶也就是說，柏拉圖在理念以外另行設和「三」相聯系的數，並以點、面、體的遞增來解釋可感事物的產生。柏拉圖在其唯一的自然哲學著作《蒂邁歐篇》中，正是以這種理論來闡述其神學目的論的宇宙演化學的。更其值得注意和影響深遠的是，在古代認為是柏拉圖真作品的《第二封書信》中，提出了三種領域(原理、本原)說：

萬物處在和萬物的統治者(希Basilea,英the king)的關係中，萬物都是由於它而存在，它是一切美的東西的原因。第二類的東西，都是和第二種領域有關的；第三類的東西，都是和第三種領域有關的。⁸⁷

84. Aristotle, *On the Heavens*, 286a 10-14.

85. Plato, *Laws*, 893E.

86. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, p.14-15.

87. Plato, *The Second Letter*, 312.

關於這段晦澀的話，歷來有不同的解釋。L.A.波斯特認為：這裏所講的統治者，是指統治萬物的神聖的理性（希nou̓s），等於《國家篇》（500）所講的善理念；第二、三種領域，分別指科學知識界和感覺界。⁸⁸H.哈沃德則認為：三種領域分別相當於善理念、創造主、理性。⁸⁹前蘇聯學者A.Φ.洛謝夫則認為：分別相當於一（希én）、心智（希nous）、靈魂（希psyché），它們是三種本體，是柏拉圖哲學體系的核心。⁹⁰這純粹是用後來的新柏拉圖主義哲學去理解 and 解釋柏拉圖。

柏拉圖這裏所講的三種領域或三種本原，相當於亞里士多德在《形而上學》中提到的三個世界。這種學說，不管它事實上是否屬於柏拉圖本人，但確是以柏拉圖的名義，對後世的哲學或神學的發展，起了巨大的影響。新柏拉圖主義主要代表普羅提諾，正是在其直接影響下，建立起自己體系的核心的一三原理、三種領域：太一、心智、靈魂；以後，基督教及其神學家們也就把三位一體說和此聯繫起來，並廣泛地採用了他的論證。

接着是猶太神學家斐洛提出以「神—心智—靈魂」為內容的一三體學說。以後，新畢泰戈拉學派的努美尼俄（Numenius of Apamea, 約公元150-200），提出關於三種神下降等級的學說：1.第一種神或至上神，是本原意義上的本體，或稱之為父親；2.第二種神——創造主；3.第三種神——世界，或稱之為賦有靈魂的神聖存在。

以上出自東西方不同文化背景和傳統的關於三一的學

88. L.A. Post, *Thirteen Epistles of Plato*, Oxford, 1925, p.142.

89. J. Harward, *The Platonic Epistles*, Cambridge, 1932, p.172.

90. A.Φ.洛謝夫：「柏拉圖」條目，見《蘇聯哲學百科全書》第五卷。

Philosogskay Enwklōpejy, Tom 5, MoskBa, 1970.

說，集中匯合進普羅提諾的三一原理(Hypostases)。他本人也意識到，他的這種學說來自古人，特別是來自柏拉圖的：

這種學說不是新的，從古代起早就公開宣佈過了，儘管沒有明確他展開過。我們只希望成為古人的解釋者，並用柏拉圖自己的證據表明，他們和我們有相同的見解。⁹¹

普羅提諾認為只有而且也只允許有三一原理，太一(神、善)、心智、靈魂，其原因是由於：終極第一原理太一就是萬物而不是萬物的一種，萬物都是屬於太一所有，都可以上溯到太一；太一是完善的、盈滿的，它的流溢產生出新東西，後者又轉化成為再一次產生次一等級產物的父親、沉思者，即第二原理心智。這種沉思者觀照太一，它既是心智原理和存在，同時由於這種觀照而連到同太一相似，它以一種巨大的力量，重復太一的活動。接着是從心智到靈魂的第二種流溢，由此出現的是第三原理靈魂，這種流溢是作為出自理念的那種靜止的心智活動，正像心智本身出自在它之先的那個靜止的在先者太一。可是靈魂的作用，就不像是在先的太一，心智那樣是靜止的；因為，靈魂的形像是通過它的運動表現出來的，是靈魂由於觀照它的來源(心智)，從而獲得它的盈滿性；但是，靈魂之產生它的形相，是由於採取另一種向下的運動。這種有形相的靈魂，就是自然和感覺、植物等的原理。

正因為這樣，普羅提諾認為，必須設定太一、心智、

91. Plotinus, *The Six Enneads*, V, 1.8.

靈魂這三一原理，既不能多於也不能少於三一原理。太一作為絕對原理，必須同心智區別開來，而心智又必須同靈魂區別開來，只有靈魂才是最接近物質的。但是，既不能懷疑第一原理太一，又不能懷疑第二原理心智，也不能把第一、二兩個原理說成是潛在和現實的關係，因為太一是超出這種關係的，何況心智也不是消極被動的，而是具有能動的活動能力的。在第二、三兩個原理之間，也不允許另行設置一原理如邏各斯，因為靈魂直接依賴心智，因此在心智和靈魂之間是不允許有任何東西的。普羅提諾經過詳盡的論證後得出結論：

因此，我們不用再去尋找其它任何的原理。
這種太一、善，就是我們的第一者；接着第一者而來的是心智原理、原初的思維者；接着心智原理的是靈魂。這就是自然的序列。⁹²

普羅提諾在詳細論證三一原理中第一、二、三原理的基本特徵及其相互關係後得出結論：儘管有太一、心智、靈魂的三一原理，但是萬物同源，三者始終保持着同一性，第二、三原理都出自第一原理；太一、心智、靈魂雖說是三個領域，但實際上是統一體，類似同一個同心圓的流溢、噴射、輻射、散發、光照。⁹³

由普羅提諾奠基的新柏拉圖學派，在一定意義上可以說是，從唯心主義觀點出發，把東方文化的因素融合進自希臘哲學肇始以來八百年左右的思辯中，它既標誌着古代

92. Plotinus, *The Six Enneads*, II,9,1.

93. Plotinus, *The Six Enneads*, IV,3,17; VI,8,18.

哲學的終結，又標誌着西方哲學的主流向神學的轉化，以後就被融合進基督教神學，被後者所繼承吸收而繼續發揮作用。這種情況正像公元四世紀時歐那庇馬(Eunapius)所說的：「火仍然在普羅提諾的祭壇上燃燒着。⁹⁴這句話的含義，由W.英奇教長作出了如下的具體解釋：「這是因為，基督教的神學變成了新柏拉圖學派的神學。⁹⁵前蘇聯宗教史學者И.А.克雷維列夫(КривЦев)幾乎提出了相類似的論斷：「可見，狹義的神學，作為關於神的學說，在柏拉圖主義和基督教神學中是大體相同的。」⁹⁶

緊接着普羅提諾的三一原理，奧古斯丁提出的有關三位一體說的論證，可以說是這種「大體相同」的集中體現。

奧古斯丁意識到這個問題在基督教神學中的重要性及其難度：

研究聖父、聖子、聖靈三位一體的統一是最關重要的，因為沒有其它的問題研究起來比它的錯誤更為危險，或者研究起來比它更費神思，或者發現的真理比它更為有益的了。⁹⁷

奧古斯丁研究三位一體說的出發點，儘管是《聖經》所肯定的自為存在的神：「神對摩西說，我是自有永有的。」⁹⁸所遵循的信條儘管是公元325年召開的尼西亞公

94. A.H. Armstrong(ed.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, p.277.

95. W. Inge, The Philosophy of Plotinus, Vol.1, p.11.

96. И.А.克雷維列夫：《宗教史》，第1卷，第157-158頁。

97. Augustine, On the Trinity, I,3,5.

98. 《舊約·出埃及記》，第3章第14節。

會議所頒佈的《尼西亞信經》，但他所憑藉的論證、方法及其具體的內涵，許多方面都是來自希臘哲學，並從基督教立場出發加以改造了的，他聲稱所謂「三位一體的統一」，意指「本體相同」：「聖父、聖子、聖靈三個位格，都屬一種本體。」⁹⁹三位一體是唯一真正的神，要把聖父、聖子、聖靈正確地理解為完全相同的本體或本質，由最純潔的心靈辨別得出的至善；¹⁰⁰也正因为聖父、聖子、聖靈是屬於同一本體的，所以是統一的。¹⁰¹

奧古斯丁認為，整個三位一體是看不見的、不變的、不朽的¹⁰²和永恆的。¹⁰³神是三位一體的，但不是三重的。確實可以用種種方式來稱謂神，如偉大、真、善、福樂等，但是神的偉大一如他的智慧，因為神的偉大不是由個體積而是由於力量；同時，神的善一如他的智慧和偉大。因此，神是集偉大、真、善、福樂、聰明等於一身的。更不能因為神是三位一體的，就此認為神是三重的，否則單獨的聖父或單獨的聖子，就會不如結合在一起的聖父和聖子。因為，聖父和聖子是永遠不可分的，不是兩者都是聖父，或兩者都是聖子，而是因為他們永遠是屬於彼此關係中的一種東西，不能以其一和其他單獨分開。並且在講到三位一體時，總是要把聖靈包括在一起的，即便是我們單獨稱呼聖父時，也不是將聖父和聖子分開的。¹⁰⁴

也就是說，奧古斯丁同其他持正統觀點的神學家一起堅持，三位一體的神雖說是三個位格，但三個位格在本質

99. 奧古斯丁：《駁瑪克西米努》，第3卷第14章。

100. Augustine, *On the Trinity*, I,2,4.

101. Augustine, *On Christian Doctrine*, I,5.

102. Augustine, *On the Trinity*, II,8,14.

103. Augustine, *On the Trinity*, IV,20,30.

104. Augustine, *On the Trinity*, VI,7,8-9.

上並無區別，是三個位格一個本質。這正像費爾巴哈機智地指出的那樣：就基督教來講，上帝裏面的三個位格，並不具有彼此外在的實存，否則的話，等人們到了基督教教義中所說的天國時，熱情而懇切地出來迎接人們的要有三個上帝，所以基督教所說的三位一體中的三個位格，並不是指三個上帝(拉tres Dii)，而是指一個上帝(拉unus Deus)：

在這裏，單一性不僅具有本質之意義，而且同時又具有實存之意義；單一性是上帝之實存形式。三而一，複數而單數。上帝是一個由三個人格組成的人格本質。¹⁰⁵

費爾巴哈(Feuerbach)的諸如此類機智的辯駁，正是指名針對奧古斯丁的諸如此類的論證的：「單一性並不意味着類，並不意味着「一」，而是意味着「一個」。¹⁰⁶

五、從「理想國」、 「世界城邦」 到「上帝之城」

西方的史學理論在公元四、五世紀中出現了重大的變動；「那時歷史的觀念由於基督教思想的革命性的影響而經過重新塑造。」¹⁰⁷它具體體現在以奧古斯丁為代表的《上帝之城》中。這部著作正像英國著名的羅馬史家E.吉本(E. Gibbon)在《羅馬帝國衰亡史》中指出的那樣：奧古

105. 費爾巴哈：《費爾巴哈哲學著作選集》，商務印書館1984年版，下卷第275頁。

106. 費爾巴哈：《費爾巴哈選集》，下卷第276頁。

107. R.G.柯林烏德：《歷史的觀念》，中國社會科學出版社，1986年中文版第52頁。

斯丁的學問是來自他人，而推理則是他自己的。¹⁰⁸在這個領域中，奧古斯丁可以說是，從《聖經》的立場出發，融合了體現古典希臘文化的柏拉圖，以及體現希臘主義文化的斯多亞學派，以及在他以前的基督教神學家提科尼烏等的主張。

就西方來講，柏拉圖在《國家篇》中，第一次系統地提出和論證了人類理想社會、國家的理論。奧古斯丁不僅根據拉丁文譯本讀過這部著作，並且不只一次地讚揚和引證過它。更其值得注意的是，柏拉圖是先於奧古斯丁，甚至先於《聖經》提出了「上帝之城」這個觀念，儘管他並沒有使用這個片語。柏拉圖在《國家篇》中確是這樣提出來的：

在天上也許已經儲存下了這個城邦的模型，誰希望的話，誰就能看到它；誰要找的話，誰就能在他自己的心中找到它；而且，這是和它存在，或者是否將會永遠存在是無關的；這是他在政治上能夠介入的唯一的國家。¹⁰⁹

在晚年的《法律篇》中，柏拉圖實際上是提出了類似「上帝之城」概念：

要是城邦應該根據他們的統治者來命名的話，真正的城邦應該用神的名義來命名，神統治着聽名人。……傳說在克洛諾斯時代，曾經有過幸福的統治和生活，它是現存的治理得最好的國

108. G.E.McCracken(trans.and ed.)The City of God,Loeb Classical Library, Vol.1, pp.1V-1VI.

109. Plato, Republic, 592B.

家的模型。110

但也不能因此而像W.英奇教長那樣，在這個問題上過份誇大柏拉圖的作用，如果我們要挑選天主教神權政治制度的創始人，那麼他既不是耶穌基督，不是聖保羅，也不是奧古斯丁，而是柏拉圖，他在《法律篇》中，以驚人的預見，草擬藍圖。¹¹¹實際情況倒是像著名德國古典學者W.耶格爾(W. Jaeger)指出的那樣：奧古斯丁使柏拉圖的《國家篇》，成為基督教化了的《上帝之城》。¹¹²

斯多亞學派則提出了反映希臘主義時期特徵的世界主義的社會國家學說。柏拉圖學園哲學家凱羅尼亞的普盧塔克(Plutarch of Chaeronea, 公元40-約120後)，在有關於亞歷山大大帝的演說辭《論亞歷山大的幸福或美德》中提出的那樣，亞歷山大的實踐，在理論上是由芝諾(Zeno)解決的：斯多亞學派奠基人芝諾的備受尊敬的著作《國家篇》，可以概括成為這樣一個主要原則，我們這個世界上的居民，不應該根據他們的各自的正義的準則，區別為獨立的城邦和團體，而是應該認為，所有人都是屬於一個團體和一種政制，我們應該有一種共同的生活，對所有人說來是共同的秩序。這就是芝諾所寫的，提供一種夢境的具體化，或者是一種秩序井然的哲學共和國的輪廓。當芝諾把他的哲學的烏托邦寫在紙上的時候，亞歷山大實現了這種理論。¹¹³根據斯多亞學派的理論，這種世界城邦是靠倫理道德

110. Plato, *Laws*, 713A.

111. R. W. Livingstone(ed.), *The Legacy of Greece*, p.2b.

112. W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3Vols, Vol.2-Search of the Divine Centre, Oxford, 8th printing, 1976, p.77.

113. Plutarch, *De fortuna Alexandri*, 329B.

來維持的，主要是依靠愛和善來維持的：

基提翁的芝諾認為，愛是自由和友誼的神，他還提出了和諧，其它就沒有講什麼。根據他在《國家篇》中的說法：「愛就是神，是拯救城邦的伙伴」。¹¹⁴

斯多亞學派另一名代表人物在其著作中，粗略地描述和對比了世界之城和神居住的地方。此外，奧古斯丁還可能受到他本人劇烈反對過的多納圖教派神學家提科尼烏的影響。後者在其有關《新約·啟示錄》的注釋中，曾把人間的「狄阿玻利之城」（拉civitas Diaboli）和「上帝之城」（拉civitas Dei）相比較。

由此可見，在奧古斯丁以前，兩種城市和上帝之城的學說，早已是相當流行的思想。與之同時，《舊約》和《新約》中有關的論述，對他的影響無疑是更其重要的。例如，《舊約·詩篇》中記載到：上帝在聖山上締造了耶路撒冷這座「上帝之城」。¹¹⁵在《新約》中更是屢見不鮮。¹¹⁶《聖經》中，不僅提出了天上之城、上帝之城，而且還把天上之城和人間之城對立起來，強調基督徒是天上的公民，人間無非是他們匆匆的客旅而已；¹¹⁷強調基督徒得救後就能回到天國。¹¹⁸

114. Athenaeus, 561c; J. van Aarts, *Stoicorum Vetrum Fragmenta*, I, 263.

115. 《舊約·詩篇》，第87篇第61-63節。根據The Bible in Today's English Version, United Bible Society, 1976.

116. 《新約·希伯來書》，第10章第10-16節；《新約·啟示錄》第3章第12節，第21章第1-2節。

117. 《新約·腓立比書》，第3章第20-21節。

118. 《新約·以弗所書》，第2章第19-22節。

此外，奧古斯丁還可能吸收了在西西亞公會議上起過重要作用的優西比烏的影響，此人被認為是，站在羅馬皇帝一邊的基督教會的發言人和解釋者。¹¹⁹為以君士坦丁大帝為代表拜占廷為軸心的新帝國，創造了政治意識形態。¹²⁰

奧古斯丁正是在西羅馬帝國形勢岌岌可危的情況下，融合上述這些思想資料，重新製定拯救教會和西羅馬帝國的理論。聲稱，其時世界末日已經來臨，因此「只有寄希望於天上之城的永恆福祉。」¹²¹重申《馬太福音》中基督的兩條誡命，那是所有的律法和先知們都是依靠它們的：

耶穌對他說，你要盡心、盡性、盡意，愛你的神。這是誡命中的第一，而且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。這兩條誡命，是律法和先知一切道理的總綱。¹²²

奧古斯丁認為，所有的哲學(物理學、倫理學、邏輯學)都在這兩條誡命裏了，而且也是國家的幸福和聲望的保證，只有在神聖的天上之城，才能得到永恆的回報。¹²³正是羅馬這座「永恆之城」於公元410年8月24日被西哥特人攻陷，促使奧古斯丁徹底放棄人間之城，把全部希望

119. E. Barker, *From Alexander to Constantine-Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas(336B.C.-A.D.337)*, Oxford, 1956, p.395.

120. E. Barker, *From Alexander to Constantine-Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas(336B.C.-A.D.337)*, Oxford, 1956, p.473.

121. Augustine, *Epistolae*, 137.

122. 《新約·馬太福音》，第22章第37節。

123. Augustine, *Epistolae*, 137.

轉向天國上帝之城。

首先，奧古斯丁在《上帝之城》中，提出了他的社會歷史觀。在討論到人類史時，一開始就聖史和俗史區別開來。他所謂的聖史指的是：上帝在人類中間展示活動的歷史，具體講指的是載在《聖經》中的事跡，其中包括耶穌基督的活動及其對人類的救贖，以及為這種救贖而選定的選民(指以色列人)的歷史。正是在這種聖史中，上帝啟示了他在歷史中的目的，《聖經》就是這種歷史，是基督教信仰的權威的確定無移的源泉。聲稱，除了包括在《聖經》中的歷史以外，人類就沒有上帝的打算的啟示；基督徒作為世俗的歷史學家時，除了涉及到聖史以外，同異教徒處於同樣的地位。

接着，在上述見解的基礎上，提出了上帝之城和世俗之城的兩種城市，與之密切相關聯提出兩種愛的學說。前一種愛是神聖的、友善的，後一種是不純潔的、自私的：

兩種愛造成兩種城市，愛自己和蔑視上帝則
造成人間之城，愛上帝和蔑視自己則造成天上之
城；第一種是在自身中尋找榮耀，第二種則是在
上帝身上尋找榮耀。¹²⁴

奧古斯丁還進一步指出，這兩種城市，指的並不是空間上的劃分，它們在人身上是混合起來的，在心靈上才是分開來的；但也只有到了最後審判之日，才會區別開來。¹²⁵

接着，從兩種城市兩種愛的理論出發，進一步申述，

124. Augustine, *The City of God*, XIV,28.

125. Augustine, *The City of God*, I,35.

既然天上之城高於人間之城，愛上帝高於愛自己；那麼從邏輯上必然得出這樣的結論：現實的教會必然高於世俗的國家。並把之同正義與否聯系起來，認為上帝之城是完全正義的唯一策源地；由於羅馬遵循的不是真正的正義，所以不是一個真正國家，只有在名義上才是一個國家。從其發展來看，在世俗人間之城中使用的是切有時間性的事物，涉及到的是塵世的短暫的和平，而天上之城涉及到的是持久和平。¹²⁶正因為這樣，教會就要以此來教導世俗，教會有一種擺脫社會的使命，教會要把它的使命滲進世俗社會的國家中去。也正因為這樣，教會是唯一真正完善的社會，它肯定要比世俗國家要優越，因此，國家必須從教會獲得他的原則。以後，托瑪斯·阿奎那進一步發展了這種見解，認為教會高於世俗的國家。他在《論君主政治》中強調：人類社會的終極目的是，通過過有美德的生活，達到使神感到歡愉；但要達到這點，只有依賴基督和教會；在這個問題上，君主必須服從教會；因此，從把人類提升到終極超自然序列這個目的來看，國家在很大程度上是教會的婢女。

奧古斯丁在古典希臘、希臘主義、猶太文化影響下制定的社會歷史觀和社會國家學說，對後世有深遠影響。以致被認為：許多世紀以來，奧古斯丁的著作成了取之不盡的資料來源，後世基督教作者在撰寫政治著作時，感到即便是在許多相反的觀點上，都可以從中找到根據，因此可以說，「奧古斯丁是依然呼吸着羅馬世界氣氛的偉大基督教作者中的最後一個」。¹²⁷

126. Augustine, *The City of God*, XIX,21; XIX,14.

127. A.H. Armstrong(ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p.419.

綜上所述可以看出，希臘、希臘主義時期的文化思想和基督教及其神學的形成和發展間，存在着的一脈相承的不可分割的聯繫。本來，希臘文化的形成從根本上來講就受惠於東方文化，爾後這種經過了融合的文化隨着亞歷山大大帝的東征，直到埃及托勒密王朝於公元前30年被羅馬帝國所取代的三百七十年間，形成一種充分體現東西方文化緊密相融合為特徵的新文化，爾後這種文化就被羅馬帝國繼承了下來。正因為這樣，在這種新的綜合型文化的基礎上形成的基督教有可能成為一種世界性的宗教，尤其是在西方得以廣泛傳播開來。其早期的作者如保羅、奧古斯丁等又廣泛地採納和重新解釋了希臘，希臘主義時期哲學中的有關學說。其中，猶太教神學家斐洛和新柏拉圖學派奠基人普羅提諾起到了催化作用，最後由古代基督教的最偉大的思想家奧古斯丁集其大成，並深深地影響了以托馬斯·阿奎那為代表的中世紀經院哲學；直到目前為止，教會依然崇敬奧古斯丁。近百年來，天主教曾在梵帝岡共召開過兩次世界性最高教務會議，其中1962-1965期間，由教皇約翰二十三世和保羅六世相繼主持的第二屆會議上，再次確認奧古斯丁的權威：「認為他的神學，不僅提出一種比較完美的探討，而且還提出天主教和那些新教團體之間進行對話的新的可能性，歷史已經推崇了奧古斯丁的權威。」¹²⁸

128. Encyclopaedic Dictionary of Religion, 3Vols., Philadelphia, 1979, Vol.1, Article "Augustine".

Blank Page

此頁為空白頁