东正教教义神学

马卡里（布尔加科夫）大主教

第一部分。
论上帝的本质及其与世界和人类的总体关系

修订增补版，2005年。
©圣三一东正教传教团。
由亚历山大主教阁下总编，
布宜诺斯艾利斯及南美教区主教。
（根据1883年圣彼得堡第四版。）

目录：

引言 6
§1. 正统教义神学的职责 6
§2. 作为东正教教义神学研究对象的基督教教义概念 6
§3. 教义在教会中的起源与阐释：东正教教义神学的来源与范例 9
§4. 教义的各种划分及其在东正教教义神学中的意义 12
§5. 东正教教义神学的性质、框架与方法 14
§6. 东正教教义神学的第一时期 19
§7. 东正教教义神学的第二个时期 23
§8. 东正教教义神学的第三时期 27

第一部分。 论上帝自身 33
§9. 根据东正教会的教义，我们对上帝的认识程度。 33
§10. 东正教关于上帝本性的教义的本质与划分。 37

第一章。 论在本质上独一的上帝。 37
§11. 研究内容与顺序。 37
1. 论上帝的唯一性 37
§12. 教会的教义与教义简史 37
§13. 来自《圣经》的上帝唯一性论据 39

§14. 圣父们和教会教师们所使用的关于神唯一性的逻辑论证 41
§15. 教义的道德应用 44
2. 关于神的本质 46
§16. 该教义的简史、教会对此的教导及其教义内容 46
§17. 关于上帝本体的概念：上帝即圣灵 47
§18. 关于上帝本质属性的概念、其数量及分类。 50
§19. 上帝本性的普遍属性。 51
1. 无限性。 51
2. 自存性（αυτούσια，aseitas）。 53
3. 独立性。 55
4. 不可测度性与无所不在。 55
5. 永恒。 57
6) 不变性。 58
7. 全能。 59
§20. 上帝理性的属性。 61
1. 全知。 61
2. 至高的智慧。 64
§21. 上帝意志的属性。 65
1. 至高的自由。 65
2. 至高的圣洁。 66
3. 无尽的仁慈。 68
4. 至高的真实与信实。 70
5. 无限的公义。 71
§22. 上帝的本质属性与其本体以及彼此之间的关系。 73
§ 23. 该教义在道德层面的应用。 76

第二章。 论三位一体的上帝。 79

§ 24. 关于至圣三位一体教义的特殊重要性与不可测度性、教会对此的教导及其构成。 79
1. 关于上帝三位一体的位格，以及其本体的统一性。 80
§ 25. 该教义的简史及其在教会教义中的含义。 81
§ 26. 来自《旧约》圣经的证据，证明上帝在本质上的一体性中，三位格的位格是三位一体的。 83
§27. 《新约》圣经中关于神在本质上合一、位格上三位一体的证据。 88
§ 28. 来自神圣传承对同一真理的印证。 97
§ 29. 关于三位一体教义与健全理性的关系。 103
§ 30. 教义的道德实践。 106
2. 关于神圣三位一体的平等与同质。 106
§ 31. 与前文的关联、该教义的简史及其在教会教义中的含义。 106
§ 32. 圣父的神性。 109
§33. 圣经中关于圣子神性及其与圣父同质的证据。 110
§ 34. 来自神圣传统关于圣子神性及其与圣父同质的证据。 116
§ 35. 圣经中关于圣灵的神性及其与圣父、圣子同质性的证据。 121
§ 35. 来自神圣传统的证据，证明圣灵的神性及其与圣父、圣子同质。 125
§ 37. 教义的道德应用。 127
3. 关于三位一体神格在个人属性上的区别。 128

§ 38. 与前文的关联，该教义的简史及教会对此的教导。 128
§ 39. 圣父的位格属性。 133
§ 40. 圣子上帝的位格属性。 134
§ 41. 圣灵的位格属性。 136
§ 42. 基于《圣经》探讨圣灵的源头问题。 136
§ 43. 古代信经如何论述圣灵的源出。 144
§ 44. 古代大公会议关于圣灵发出的教导。 146
§45. 根据圣父们和教会教师们的见证，探讨圣灵的源头问题。 153
§46. 应当如何看待那些引自圣父和教会导师著作的证词，这些证词旨在支持"圣灵也从圣子发出"的教义？ 164
§47. 从所有已探讨的教父证言中得出的结论。 174
§48. 关于神学理性对圣灵源头的论述之考察。 174
§ 49. 总论。 176
§ 50. 教义的道德应用。 177

第二部分。 论上帝与世界及人类的总体关系 177

§ 51. 关于这种关系的理解及教会的相关教义 177

第二章。 论上帝作为创造者 178

§ 52. 教会的教义及其构成 178
1. 关于上帝的创造（概论） 178
§ 53. 关于上帝创造的概念及教义简史 178
§ 54. 上帝创造了世界 179
§ 55. 上帝从无中创造了世界 181
§ 56. 上帝并非从永恒中创造世界，而是在时间之中，或与时间一同创造世界 183
§ 57. 至圣三位一体所有位格在创造事工中的参与 185
§ 58. 创造的方式 186
§ 59. 创造的动机及其目的 188
§ 60. 受造物的完美与世间之恶的来源 190
§ 61. 该教义的道德应用 191
论上帝造物的主要种类 192
1. 关于灵界 192
§ 62. 教会的教义及关于该信条的错误观点简述 192
1.1. 关于善灵或天使 192
§ 63. 关于天使的概念及其存在的可靠性 192
§ 64. 天使源于上帝及其起源的时间 195
§ 65. 天使的本质 198
§66. 天使的数量与等级：天界等级制度 201
1.2. 关于邪灵 204
§ 67. 恶灵的各种名称及其存在的真实性 204
§ 68. 恶灵原本是由上帝创造的善良之灵，但后来自己变得邪恶 205
§ 69. 恶灵的本质、数量及等级 209
§ 70. 上述教义的道德应用 211

2. 关于物质世界 211
§71. 教会的教义及关于该教义的错误观点简述 211
§72. 摩西关于物质世界起源的传说是一段历史 212
§73. 摩西关于六日创造的叙述的含义 213
§74. 对针对摩西创世记的异议的回应 214
§75. 教义的道德应用 216
3. 关于小世界——人 217
§76. 与前文的关联。教会的教义及其构成 217
3.1. 人的起源与本质 217
§77. 摩西关于首批人类——亚当与夏娃——起源的叙述的本质与意义 217
§78. 全人类源于亚当和夏娃 219
§79. 每个人的起源，特别是灵魂的起源 222
§80. 人的构成 225
§81. 人类灵魂的特性 227
§82. 人的上帝形象与样式 230
3.2. 关于人的使命与原始状态 233
§83. 人的使命 233
§84. 原初人类实现其使命的能力，即完美性 235
§85. 上帝对始祖人类实现其使命的特别协助 237
§86. 上帝赐予第一代人类的诫命， 其必要性与意义 240
§87. 原初人类的福乐 242
3.3. 关于人类的自愿堕落及其后果 x 243
§88. 我们的始祖堕落的经过 243
§89. 我们的始祖所犯之罪的严重性 245
§90. 我们的始祖堕落的后果 246
§91. 始祖之罪传给人类 ：初步说明 249
§92. 原罪的真实性、其普遍性 及其传播方式 251
§93. 原罪对我们的影响 256
§94. 教义的道德应用 259
第二章。 论上帝作为万物的安排者 260
§ 95. 教会的教义与本章的构成 260
1. 关于上帝的普世眷顾 260
§ 96. 关于上帝的眷顾的概念、其作用与形式，以及对该教义中错误观点的概述 260
§ 97. 上帝眷顾的真实性 262
§ 98. 上帝护理的每一项作为的真实性 264
§ 99. 上帝两种眷顾的真实性 266
§ 100. 至圣三位一体所有位格在神旨意中的参与 268
§101. 神的护理与道德存有的自由以及世间存在的邪恶之间的关系 269
§102. 该教义的道德应用 271
2. 关于上帝对主要受造物的眷顾 271

2.1. 关于属灵的世界.....271
§ 103. 与前文的关联及论题视角.....271
§ 104. 上帝协助善良的天使.....271
§ 105. 上帝引导善良的天使侍奉祂.....274
§ 106. 上帝差遣善良的天使普遍地服侍人类.....276
§107. 守护人类社会的守护天使.....277
§ 108. 个人的守护天使.....280
§ 109. 上帝仅是容许邪恶天使的活动.....284
§ 110. 上帝曾限制且仍在限制邪灵的活动，同时将其引导向良好的结果.....287
§ 111. 教义的道德应用.....290
2.2. 论物质世界.....291
§ 112. 与前文主题的关联.....291
§ 113. 上帝眷顾可见世界中的众生.....292
§ 114. 上帝治理可见的世界.....293
§ 116. 该教义的道德应用.....294
2.3. 论微小之世，论人.....294
§ 117. 与前文的关联：上帝对人类的特别眷顾.....294
§ 118. 上帝对个人的眷顾.....296
§119. 上帝主要眷顾义人：对疑惑的解答.....298
§ 120. 上帝对人的眷顾方式及过渡到下一部分.....301
§ 121. 该教义的道德应用.....301

引言

我们既以使徒和先知为根基，
以耶稣基督自己为房角石。
以弗所书 2:20。

免得我迟延的时候，你知道
在神的家中当怎样行事，
这便是永生神的教会，
真理的柱石和根基。
提摩太前书 3:15。

亲爱的弟兄们！不要轻信每一个灵，
要试验诸灵，看他们是否出于神。
《约翰一书》4:1。

学习教义是最宝贵的财富。
（最伟大的收获，就是研习教义）。
圣基里尔·耶路撒冷，《慕道者教导》，4:2。

§1. 正统教义神学的职责

作为一门科学，东正教教义神学应当以系统化的方式阐述基督教教义，力求尽可能全面、清晰且扎实，并且必须完全遵循东正教会的精神。[1]

§2. 作为东正教教义神学研究对象的基督教教义概念

所谓基督教教义，是指教会向世人传授的启示*真理*，作为救赎信仰中无可争议且永恒不变的准则。也就是说，每一个基督教教义都具备三个必要特征：教义——

1) 存在*一种显而易见的*真理，因此它包含在《圣经》中，或包含在《圣传》中，或同时包含在二者之中：因为基督教信仰没有其他来源，而那些不包含在这些来源中的教义，绝不可能是基督教的教义。正是在这个意义上，由救主基督带到世上的真理，在《圣经》中被称为教义，[2]；在古代著名的教会牧者著作中，也常出现以下表述：*神圣*的教义，[3] *基督的教*义，[4] *主的教义*，[5] *福音的教义*、*使徒的教义*；[6] 甚至整个基督教教义通常也被称为*教义*，[7] 福音书作者和使徒被称为*教义的教师*，[8] 而东正教基

---

[1] 参见A. M.的《东正教神学导论》第151、152、160、162、177和178节。

[2] 例如，当提到救主时，说祂*借着教导废除了诫命的律法*（δόγμασι）（以弗所书 2:15），或者说祂***借着教导***抹去了那曾针对*我们的债务凭证*（δόγμασι，——歌罗西书 2:14）。圣金口若望、福者狄奥多里特、圣狄奥菲拉克特以及其他一些神学家在解释这些经文时，认为此处的“教义”正是指福音的教导。

[3] Δόγματα θεῖα（*提奥多雷特*《致安提阿的约翰书》）——即“上帝的教义”（*奥利金*《马太福音注》第12卷，第23注；克莱门特·*亚历山大*《杂论》3:2；6:15）。

[4] 耶稣基督的教义（*伊格纳提乌斯*致马格内西亚人书 13；*圣贾斯汀殉道录*第4条；*巴西尔*，《诗篇注释》第46篇，注4）。

[5] 你们要努力在主的教义上确信无疑（*伊格纳提乌斯*致以弗所人书 § 13）。

[6] 《福音书的教义》（*亚他那修*《马太福音讲道集》第9篇）；使徒教义（*提奥多雷特*《教会史》第1卷第2章第7节）。

[7] ……你们要追捕那些像伪造货币一样篡改神圣教义的人（《锡内西乌斯书信集》第五卷）。他任命并教导他们，使他们能够宣讲他的*教义*和学说（*拉克坦提乌斯*《论殉道者的死亡》第2节。《*圣巴西尔自白录*》，《六篇讲道集》第6篇）。

[8] 教义的导师们，——见*奥利金*《反塞尔苏斯》第三卷。

督徒则被称为*教义的捍卫者*。[9] 基督教教义正是凭借这一首要特征，区别于：a) 所有非基督教的教义及真理，例如：其他任何宗教的教义与真理，[10] 以及哲学意义上的教义，[11] 政治意义上的教义，[12] 等； b) 那些虽属基督教范畴，但未包含在神圣启示中的真理，例如：大部分历史真理（如关于某位教会教父的生平与著作的记载）、礼仪真理和教规真理，即那些规定教会礼拜仪式和教会秩序的真理。 所有这些真理，仅因其未包含在神圣启示*之中*，无论其多么重要，都不能被称为基督教教义。

2) — *教会所传授的*真理。 因为尽管所有基督教教义无一例外都源于神圣启示，但我们作为个别信徒，虽然每个人都直接从启示中领受这些教义，却很容易对某项教义理解有误，或产生误解；即使理解正确，也无法确信自己对教义的理解完全正确，[13] ——而教会，正因如此，是由主设立的，旨在成为祂启示的守护者和解释者，向所有人阐明祂的启示，成为*真理的柱石和根基*（提摩太前书 3:15），并为此目的受到圣灵的保守，以致于既不会犯错，也不会欺骗他人，更不会被他人欺骗。[14] 因此，为了使我们完全确信，那些已知的启示真理必须被承认为教义，并且必须以这种方式而非其他方式来理解它们，我们必须从基督的教会——当然是指真正的、正统的教会——的口中听到这些真理及其确切的定义。正是在这个意义上，代表整个教会的使徒公会议——耶路撒冷公会议——曾使用“ἔδοξε”（*因为圣灵和我们都*认为……《使徒行传》15:28），以此开头，随后将这些简短的决议公之于众，供全体信徒遵循；而圣福音书作者路加则将这些决议称为教义（δόγματα），*即由使徒和长老在耶路撒冷所制定的决议*（《使徒行传》16:4）。 随后召开的所有大公会议——它们同样代表着整个教导的教会——也效法使徒会议的范例，以“ἔδοξε”*（蒙悦纳）*一词开头，并将这些决议称为信条，例如： *第六次普世大公会议的“一百七十位圣父”关于我们主耶稣基督的“两个意志与两个行为”的教义*。[15] 因此，在古代牧者的著作中，基督教教义常被直接称为*“教会的教义”*、*“教会的*言辞”[16]，而始终持守这些教义的基督徒则*被称为“属于教会*的人”[17] 正是这一新特征，使基督教教义区别于：a) 信徒们基于神圣启示，就信仰真理直接形成的个人见解；这些见解即使完全正确，若未经教会确定并向所有人传授，也永远仅是个人见解。[18] 另一方面——b) 正统、*健全*、*虔诚的教义*（[19] ）与非正统的教义有何区别；或者用圣父们的话来说，与那

---

[9] “教义的拥护者”——见*埃夫塞比乌斯《*教会史》第七卷，第30章。

[10] 例如，有这样的说法：δόγματα έλληνικά（*索佐门*《教会史》第V卷，第16章）。

[11] .... 关于那些被哲学家称为*“教条”（dogmata）*的定论（*西塞罗*《阿卡德米亚问答》第四卷，第Θ章）。因此，圣伊西多尔·佩卢西奥特称苏格拉底为“雅典教条的立法者”（τέν άττικών δογμάτων νομοθέτήν）。《书信集》第一卷，致奥菲利奥·格拉马蒂科的第二封信。

[12] 在圣经中，以下内容有时被称为“教义”：*凯撒*或君王的*诏令*（路加福音 2:1；使徒行传 17:17； 但以理书 2:13），*王诏*（但以理书 6:8 和 9），*王室法令*（15），而“έδογμάτισαν”一词既用于指代君王（以斯帖记 3:9），也用于指代以政府权力精神运作的民众大会所作的决议 （《马加比下》10:8；15:36）。

[13] 参见A. M.的《东正教神学导论》第127节。圣彼得堡，1847年。

[14] 东方正教会宗主教关于正统信仰的通谕第2条和第12条；更详细的说明请参见上述《导论》第134-140节。

[15] 参见《舵手》或《圣使徒、普世及地方大公会议以及圣父们的*规则书》*——见开篇几页。

[16] Δόγματα έκκλησιαστικά（*西里尔·亚历山大*《阿摩司书注释》2:7；VI, 2；*金口若望*《马太福音注释》21:23）；τά τής έκκλησίας δόγματα（尼西阿的格雷戈里《反尤诺米乌斯演说》第十二篇，第二卷，第815页；Paris . 1638； *金口若望*《致腓力书》第六篇讲道）；“教会言论”（奥利金《马太福音注》第十一卷，第17号；第十二卷，第23号）。

[17] “教会成员”（*格雷戈里·尼西阿斯*《反尤诺米乌斯演说》第二篇，见《著作集》第二卷，第481页，莫雷尔版）；“聚会者”（*埃皮法尼乌斯*《异端论》第六十一章，第4条）；“来自教会的人”（*奥利金*《反塞尔苏斯论》第五卷，第61节）。

[18] 圣金口若望正是以此意义谈论自己：έκείνο γάρ έχε παρατετερημένον, ότι πολλά τών λεγομένων παρ' ήμΐν άγωνιστικώς κηρύττεται, ου δογματικώς。见《马太福音》第 XXI 章第 23 节，*载于科特勒（Coteler）*《希腊教会纪念碑》（Monum. eccles. gr.）第三卷，第 145 页。

[19] 教会的正统教义（*亚历山大的西里尔，*《反诅咒论》第X章；金口若望，《创世记讲道集》第二篇，第5节）；健康（*奥利金，*《约翰福音注释》第VI卷，第2节； 第XX卷，第22节）；虔敬（*奥利*金《马太福音注释》第XVII卷，第7节；*亚历山大·西里尔*《阿摩司书注释》6:2）；虔诚（*西里尔*《致修道士的信》）；

些被某些脱离了基督真教会、独立存在的教会或团体所坚持的、*不虔诚的教义*、*堕落的教义以及异端教义*有何区别。[20]

3) — 存在一种由教会传授的真理，作为*救赎之信仰中无可争议且永恒不变的准则*：——这是基督教教义的最后一个本质特征，使其有别于教会所包含并传授的基督教启示中的所有其他真理。 基督教启示的真理主要载于《圣经》之中，可分为两类：一类是信仰真理，信徒必须用理智去领会；另一类是行为真理，信徒必须用意志去领会并在生活中付诸实践。 信仰真理又可细分为两类：一类涉及基督教宗教的本质——即上帝与人之间恢复的盟约，包含关于上帝及其与世界（尤其是与人）关系的教义，明确规定人为了得救必须相信什么以及如何相信； 这些真理正是教会所传授的，作为救赎之信仰中无可争议且永恒不变的准则。 另一类则不直接涉及基督教信仰的本质，其中包含关于旧约及部分新约时期上帝之教会的历史记载，涉及士师、君王、统治者、上帝子民的大祭司，以及圣先知、使徒和许多其他人物；或是不同人物的个别言论， 先知、使徒，甚至基督救主本人的某些言论，这些内容虽不涉及基督教信仰的本质（例如《约翰福音》1:42,47； 4:50；6:8）；或是关于上帝子民、其他民族、城市等命运*的*预言——因此，尽管这些内容载于神圣启示之中，值得我们全心信靠，但教会并不将其作为得救所必需的教义来传授。 行为真理同样分为两类：一类是规定人作为被召入与神建立新的恩典之约的道德存在，具体应当做什么的真理——这正是基督教的道德诫命； 另一类则说明基督徒应如何在外部礼拜中表达对上帝的态度，以及*在上帝的殿中*（提摩太前书3:15）*应如何*行事——即礼仪和教规方面的真理，不过在新约圣经中这类内容非常少。在所有这些启示的真理中， 按此方式分为四类，严格意义上仅第一类才被称为教义，即那些关乎基督教宗教本质的真理，包含关于上帝及其与世界和人类关系的教义，并明确规定基督徒为了得救，应当相信什么以及如何相信。 作为信仰真理，它们有别于所有行为真理（准则）；而作为得救信仰的准则，它们又区别于那些不直接涉及基督教宗教本质及人类得救的信仰真理。

在教会语言中，严格意义上的“教义”仅指信仰真理，有别于所有关于基督徒行为、道德、礼仪及教规的真理。这一点可从普世大公会议本身的例子中看出：这些会议仅将其自身的信仰宣言称为“教义”，而将其余所有决议称为“*教规*”或“*规则*”。[21] 这一点也可从圣父们的著作中看出，例如：

a) 圣基里尔·耶路撒冷，我们在他的著作中读到：“宗教的本质（或敬拜上帝的方式）由以下两部分组成——对虔诚教义的准确认识以及善行； 若无善行，教义便不蒙上帝喜悦；若善行不以虔诚的教义为根基，祂亦不悦纳；”[22] b) 圣尼西亚的格里高利，他依据救主对使徒们所说的话：“*所以，你们要去*，（μαθητεύσατε）*使万民作我的门徒……教导他们遵守*（τηρείν πάντα）*我吩咐你们的一切*（马太福音28:19-20），将整个基督教教义分为两部分：道德部分和教义部分（εις έθικον μέρος καί είς δογμάτων άκριβείαν）； c) 圣金口若望，据他所言，基督教除了要求信奉东正教的教义外，还要求信徒进行虔诚的实践。[23] 最后，*这一点也通过“教义”*（δογματικόν）一词在教会礼拜书中的使用得到了证实，其中被称为*“教义”*的圣歌包含了对圣母永贞、主道成肉身以及祂内两性合一的信仰教义。

所谓“教义”，仅指那些载于神圣启示中的信仰真理，它们涉及基督教信仰的本质——即上帝与人之间恢复的盟约——包含关于上帝及其与世界（尤其是与人）关系的实质性教义，并由教会传授， 作为救赎信仰的准则，是无可争议且永恒不变的。 为证明这一观点，只需指出：a) 东正教教义的简明阐述或信经，其中确实仅包含关于上帝及其与世界、特别是与人类关系的真理；随后再指出教会通过《教

---

[20] Τής άσεβείας δόγματα（金口若望，《讲道集》第VIII卷，第五篇，Paris 版，第133页）；impia et irreligiosa dogmata（爱任纽，《反异端》第二卷，序言第1条）；δόγματα μυσαρά（*提奥多雷特*，《以赛亚书注释》 Nav. 问题 XVI）；άθεα（埃夫塞比乌斯《诗篇注》第 LVII 篇，12）；pestifera et mortifera dogmata（*奥古斯丁*《上帝之城》第 XVIII 卷，51，注 1）。第三次大公会议的第七条规则也提到：*“肮脏且堕落的涅斯托里乌斯教义。”*

[21] 参见《舵手》或*《规则书》*。

[22] 敬虔之道由这两者结合而成——即虔诚而严谨的教义，以及善行。《教义问答》第四卷，第2节。

[23] 基督教除了教义的正统性之外，还要求一种健全的社会秩序。*金口若望*《约翰福音讲道集》第XXVII篇。圣父在《创世记讲道集》第II篇第5节及第XIII篇第4节中也重申了这一点。

理问答》对信经的阐释，其中我们同样可以看到这一点； b) 自创立之初，东正教会便始终将那些胆敢否认或歪曲其教义的人逐出教会，[24]，从而剥夺其参与永恒救赎的资格；以及——c) 教会关于其教义不可辩驳与不可侵犯的直接教导："若有人， 正如第六次大公会议的教父们所言，若有人不持守、不接受虔敬的教义，不按此思考和宣讲，反而企图违背这些教义，则根据圣洁而蒙福的教父们先前作出的决议，此人当受绝罚，并作为异类，从基督徒群体中被排除并驱逐出去。 因为我们根据先前所作的决定，已完全决定既不增补任何内容，也不删减任何内容，且绝不能以任何方式……"（第1条）。 基督教教义的不可侵犯性和不可改变性，其根基在于：所有这些教义都是由上帝亲自启示的，并由教会——这位由上帝设立且无误的导师——传授给我们的。

因此，若仅从其在其他启示真理中的独特性来看，基督教教义还可以这样定义："这是真理的本质，实质上构成了基督教教会所信奉并传授的教义体系。" 正因如此，东正教教义神学无非就是*东正教信仰教义的体系*。若综合考察基督教教义的实质内容，则应将其定义如下："这是（由教会所包含并传授的）关于上帝及其与世界、特别是与人类关系的真理本质，或者说，关于上帝自身，以及作为造物主、护佑者和救主之上帝的真理。" 因此，所谓"东正教教义神学"，应理解为*阐述东正教会关于上帝及其作为的教义的学科*，这正是该神学分支通常的定义。

§3. 教义在教会中的起源与阐释：东正教教义神学的来源与范例

从上述关于基督教信条的阐述中可以看出，它们都源于上帝。因此，无论以何种方式，任何人都不有权增加或减少其数量，也不得对其进行任何形式的更改或篡改：上帝在起初启示了多少信条，只要基督教存在，它们就必须永远保持这个数量。 然而，尽管在启示本身中，信条无论在数量上还是本质上都保持不变，但它们仍需在教会中向信徒阐明，并且确实也在教会中被阐明。

自从人们开始将启示中所传授的教义内化，并将其纳入自己的认知范畴以来，这些神圣的真理在不同个体的理解中不可避免地呈现出多样性（任何真理一旦成为人类的财富，都会如此）， ——关于教义的各种观点、各种困惑，甚至各种对教义的歪曲或异端（无论是有意的还是无意的），都必然会出现，而且确实出现了。 为了保护信徒免受这一切的影响，为了向他们表明，根据启示，他们究竟应该相信什么以及如何去相信，教会从一开始就依据圣使徒们的传统，向他们提供了简短的信仰范本或信经。[25] 这些信条用寥寥数语概括了基督教所有根本教义的总和，其中的每一项都具有双重意义：一方面指明信徒应作为信仰教义接受的启示真理；另一方面则保护他们免受针对该教义的任何异端的侵害。[26] 在基督教最初的三个世纪里，情况便是如此：教会中并非仅存在一种信经，而是使用了多种信经，它们*在精神上*虽相通，*但在字面上*却有所不同，[27] 几乎每一种都有其独特之处，旨在抵御在采用该信经的特定地区所出现的种种谬误。[28] 在这些符号中，*圣格里高利·奇迹制造者的符号*至今仍在东正教会中备受尊

---

[24] 参见词条："异端"——见《*规则之书*》……（圣彼得堡，1843年）最新版本末尾的附录中的字母索引。

[25] 关于"*符号*"（σύμβολον）一词的不同含义，以及基督教教会中符号的起源，参见《圣经史》。 莫斯科都主教*菲拉雷特*阁下*所著*，第599-601页，第4版；以及*斯维策*在《Thesaurus Ecclesiasticus》中"σύμβολον"条目下的论述。

[26] 例如，古代信经中的话语："我*信……全能者，天地的*创造者"，保护了东正教徒免受异端分子——西蒙派和梅南德里安派——的谬论侵害；这些异端早在使徒时代就已出现，他们宣称世界并非由上帝创造，而是由天使创造； 而这些信经中关于耶稣基督*由圣灵*受孕、*由童贞女玛利亚*诞生的教义，则使信徒免受当时其他异端——克林菲派和埃维奥尼派——的谬论侵害；这些异端宣称，耶稣的受孕与诞生与普通人的出生无异，是约瑟和玛利亚的儿子。

[27] 迄今为止已知的古代教会符号：耶路撒冷、凯撒利亚、亚历山大、安提阿、罗马、阿奎莱亚等教会的符号，也见于当时一些教父的著作中，如爱任纽、特土良、基普里安、奇迹制造者格里高利，以及《使徒宪章》中。 这些信经有的简短，有的详尽。除了某些词语和表述上的差异外，它们在某些条款的排列顺序上也各不相同。参见宾厄姆所载的信经原文，见《教会起源》第十卷，第三章和第四章。

[28] 例如，在阿奎莱亚教会的信经中，*在*"我信*全能的天父*"*之后*，增加了"*不可见且不受苦难*"（invisibilem et impassibilem）的措辞。这正是为了反对萨维利安主义和父受难论。 "必须知道，"鲁芬——他本人就属于阿奎莱亚教会——说道， "必须知道，这两个词在罗马教会的信经中并不存在，而我们添加它们是为了反对萨维利乌斯派异端——该异端又被称为'父受难论'——该学说宣称，圣父（Pater）本人由圣母所生，在肉身中显现并受苦（passus est）。 为了消除对圣父的这种诽谤，我们的先辈似乎才添加了上述词句，即称圣父为不可见且不会受苦的"（*鲁菲努斯*，《信经注释》）。 当然，出于同样的动机，后

崇，该符号阐述了关于至圣三位一体所有位格的位格属性及其完全平等的教义，以反驳萨维利乌斯和萨莫萨的保罗的观点。[29]

自四世纪起，当最具破坏性的阿里乌斯派和随后出现的马其顿派异端出现，且异端分子开始肆意滥用此前用于表述各种信仰真理的词语，并效仿正统教会的模式颁布自己的信经时，——教会便意识到有必要制定并公布一份明确的信经，作为所有信徒的指引，其字句甚至不得有丝毫改动，并全面确立神圣词语的含义以及教会神学语言。[30] 这样的信经确实是在第一次大公会议上拟定的，并在第二次大公会议上加以补充，以《*尼西亚-君士坦丁堡信经*》之名，依据第三次及后续大公会议的规定，成为整个基督教世界永恒不变的信仰范本。[31] 该信经所包含的教义与先前的信经并无二致；但不同之处在于，其中某些信仰条目针对各种新异端，以更明确、更详尽的方式加以阐明，特别是关于圣三一第二位格的神性——反对阿里乌斯、 福提纳和阿波林纳里乌斯的异端，以及关于圣三一第三位格的神性——以对抗马其顿的异端。[32]

在随后的一个世纪里，单性论异端兴起，第四次大公会议 （公元451年）制定了*关于我们主耶稣基督一位位格中具有两种本性的*信条，该信条正是尼西亚-君士坦丁堡信经第三条所蕴含意义的最精确阐述。[33]

大约在同一时期，出现了所谓的*《亚他那修信经》*，其中除了关于至圣三位一体的教义*外*，还极其精确地阐述了关于主耶稣内两种本性联合的教义——该信经虽非在普世大公会议上制定，却被整个教

来在某些古代信经中增补了*关于耶稣基督下阴间以及圣徒相通*的内容，尽管具体增补的时间已不可考。见*宾厄姆*（*Bingham*）所著《同上》第十卷，第三章，第7节。

[29] 我们在此未提及所谓的“*使徒信经*”，该信经在前三个世纪主要在罗马教会中使用，至今在西方仍备受尊崇，——之所以不提及，是因为东方教会——即东正教会——既未在最初三个世纪（当时使用其他信经）采用该信经，也未在随后的所有时期采用，因此 从未在严格意义上将其视为“*使徒*信经”，也从未将其置于所有其他古代信仰范式之上——据传统记载，这些范式即便在字面上不完全一致，但在精神和内涵上同样可能源于使徒（《圣经历史》 莫斯科都主教*菲拉雷特*阁下著，第600页，第4版）。 在佛罗伦萨大公会议上，东正教会的代表们对拉丁教徒的回应是：“我们既没有，也未曾见过使徒信经。”拉丁教徒当时指着他们自己的古老信经，声称其源自使徒本人。《佛罗伦萨大公会议》第六卷，第六章。

[30] 不过，需要指出的是，教会神学语言的形成在某种程度上始于尼西亚-君士坦丁堡大公会议之前：a）在某些地方教会会议上，例如安提阿教会反对萨莫萨的保罗时，在其信经中引入了“*同质*”（ομοούσιος）一词；以及——b） 在某些教父的著作中，例如亚历山大的狄奥尼修斯，他也使用了同一个词（见《致罗马的狄奥尼修斯书》）；还有安提阿的西奥菲勒，我们首次在他那里见到“*三位一体*”一词——τριάς（《致阿格托利克书》第二卷，第15节）； ——这一趋势在尼西亚大公会议之后仍持续存在，随着新异端的出现，为了更精确地界定正统教义，有必要更准确地确立这些术语本身的含义。 由此形成的教会神学语言中，最具重要性且具有严格确定含义的词汇包括：a) 在阐述关于上帝的教义时，*即祂在三位一体中是唯一的，在本质上唯一，在*位格或假位上为三位…… 即圣父的位格属性是“*未被生*”，圣子是“由圣父*所生*”，圣灵是“由圣父*所发*”；b) 阐述关于基督救主的教义，即祂道成*肉身*，在祂里面*只有一个位格*，而非*两个本性*——神性与人性——二者*以不可混同*、*不变*、*不可分割且不可分离*的方式结合在一起，等等。

[31] 第三次大公会议第7条；第六次大公会议第1和第2条。关于哈迪孔大公会议（即第四次大公会议）的这一观点，参见利亚贝的《大公会议集》第IV卷，第567页；关于君士坦丁堡大公会议（867年）的决议——该决议在东方长期被视为第八次大公会议——参见《复活节读本》第IV卷，第567页； IV，第567页；关于君士坦丁堡大公会议（867年）的决议——该会议在东方长期被视为第八次大公会议——参见《复活节读物》第IV卷，第400页。参见A. M.的《正统神学导论》，第565—570页， 圣彼得堡，1847年。自第二次，尤其是第三次大公会议以来，人们便开始严格监督，确保在表达信仰的基本真理时，所使用的不是随意杜撰的词语，而是由教会确定的术语；而第六次大公会议在审理前君士坦丁堡牧首——塞尔吉乌斯、 皮尔、保罗及其部分同道的事宜时，正是以引入违背东正教信仰的新词为由指控了他们（参见*拉贝乌斯*《大公会议集》 第VI卷，第610-611页），并再次重申了圣父们的信条：不仅要按照他们所接受的含义来理解，还要使用与他们相同的词语来表达，并且坚决不引入任何新内容（见*拉贝乌斯*，同上，第1028页）。

[32] 值得注意的是，第二次大公会议的教父们在更详细地阐述第一次大公会议信经时——a) 主要努力采用《圣经》中的*词*语和*完整表述*；以及——b) 最后四条条款——这些在尼西亚大公会议信经中并未出现——则是借鉴了尼西亚会议之前教会中使用的早期信经。

[33] 在此，我们不能不提及本次大公会议致马克亚努斯皇帝的《*致皇帝书*》（προσφωνητικός）——这对我们当前的情况至关重要。在这份文件中，诸位教父详细阐述了这样的观点：教义在教会中的逐步阐明或发展是必要的， 正是由于异端的出现，教会始终拥有这一权利，且在进行此类教义阐明时，并未引入任何新内容。见*Labb.*《大公会议集》第IV卷，第819-828页。

会所接纳和尊崇。 随后出现了单意论异端，第六次大公会议（公元681年）*就我们主耶稣基督的"两个意志和两个行为"*制定了信条，这可以被视为对迦克墩信经的进一步阐释。 随后出现了"反圣像派"异端，第七次大公会议（公元787年）制定了*关于敬礼圣像的*信条。 所有这些由第四、第六和第七次大公会议制定的信条，构成了《尼西亚-君士坦丁堡信经》的必要补充， 尽管由于大公会议自身关于该信经绝对不可侵犯和不可更改的规则，这些内容并未被纳入其中。 除了从一开始就纳入信经并在普世大公会议上阐明的最主要教义外，同时还有一些其他教义，因应当时出现的异端，在地方大公会议上得到阐明，随后由第六次普世大公会议（特鲁尔大公会议）予以确认，例如： 关于原罪、恩典作用、以及婴儿受洗必要性的教义（见迦太基大公会议第123-130条） 以及关于坚振圣事的信条（见拉奥狄基亚大公会议第48条），此外，还有许多圣父在其众多著作中对此进行了阐述，其中特别值得尊敬的是那些被特鲁尔大公会议（即第六次大公会议）点名并认可（见该会议第2条）的圣父们。[34] 就这样，教会中基督教教义阐明或发展的第二个、也是最重要的时期便完成了——之所以最为重要，一方面是因为在此期间，教义是在普世大公会议上被阐明和确定的，而这些会议是无误的； 还因为在此确立了根本性教义——这些教义本身包含或涵盖了所有其他教义；最终为万世确立了一个永恒不变的信仰范式，作为整个教义神学的基础；并精确界定了教会神学语言。 正因如此，东方正教会明确宣认："我们东方教会的信条与教义自古以来便传承至今，由圣公会及普世大公会议以正确且虔敬的方式确立并确认；不得在其中增添或删减任何内容。 因此，凡愿在东正教信仰的神圣信条上与我们保持一致者，都应怀着单纯与顺服之心，不带任何探究与好奇，遵循并顺服自使徒及其继任者以来， 即我们教会中那些蒙神眷顾的圣父们所确立和制定的，并经由诸圣及普世大公会议所确认的一切。"[35]

然而，这并不意味着随着普世大公会议的终止，东正教会在教义上的进一步阐明也就停止了。它并未停止，因为谬误和异端也从未停止。 其中最主要的谬误，首先是罗马教会的谬误，这些谬误使其脱离了普世教会——在东正教东方，曾多次为此召开大公会议并撰写了极为精确的信条； 其次，是新教各教派中的谬误，这些谬误也曾多次在东正教教会中受到主教们的公会议审议，与此同时，主教们为了捍卫东正教的纯正性，针对这些谬误颁布了极为详尽的信条。 正是如此，东正教教会形成了两部最为详尽的信条，其中详细阐述了古代普世大公会议的信仰定义，并将其应用于后来出现的种种谬误和异端。 这里所指的是：*《东方天主教与使徒教会正统信经》以及《正统天主教教会宗主教关于正统信仰的书信》*。[36] 参照这些信条，特别是参照其中的第一份，无论是在东正教东方还是在俄罗斯，后来都出于同样的目的编纂了其他信仰陈述或教理问答，其中在我国占据首位的是： *《东正教普世东方教会东正教基督教教理问答》*，该书经至圣执政主教会议审议并批准。 不能断言，即使在今天，对基督教教义的阐释已经停止：只要针对教义的谬误尚未消除，因此，只要教会面对新的谬误时，为捍卫东正教而界定和阐释其教义的需求尚未消失，这种阐释就不会停止。[37]

那么，关于教会中这一发展或教义的阐明，究竟该作何评价呢？这绝非教义数量的增加；——不，东正教会至今所持有的教义数量，依然与起初由上帝亲自启示的数量完全一致。 这也不是对教义的

---

[34] 所有普世大公会议和地方大公会议的信经与信条，以及特鲁尔大公会议所列举的圣教父们的信经与信条，均可参见《指南》（或称《圣使徒、普世及地方大公会议与圣教父规则集》），该书于1839年和1843年在圣彼得堡出版。

[35] 参见开篇处的《东方宗主教关于正统信仰的书信》。

[36] 关于这些书籍的更多详情，请参见A. M.所著《正统神学导论》第149节。

[37] 由此可见，罗马作家对东方正教会提出的指责是多么不公正——他们声称，正教会仅严格遵循七次古代大公会议，且不承认教皇作为教会无误教导这一活生生的机构，正因如此，教会便变得僵化、缺乏生机、死气沉沉。 是的，东正教会确实坚定不移、岿然不动地立足于七次大公会议之上，如同立足于七根柱子之上——上帝的智慧正是以此为自己建造了殿宇（箴言9:1）； 东正教会历经数个世纪，既未歪曲也未否定大公会议所确立的任何一条信条，也未采纳任何古代普世教会所未曾知晓的新信条，正因如此，它才被称为*"东正教"*。 但与此同时，她始终拥有并至今仍拥有一个鲜活的机构，用以表达其无误的教导：这就是全体牧者的声音，就是他们的主教会议； 与此同时，她始终遵循七次大公会议和古代圣父们的教导，每当出现新的异端和谬误时，便以更详尽、更周全的方式阐明其永恒不变的教义，以此引导正信徒——正如她曾针对罗马教会的谬误，以及后来针对新教的谬误所做的那样。 因此，东正教至今仍以与古代普世教会——在罗马宗主教区脱离之前——完全相同的方式生活和运作。

任何改变，正教会至今仍恪守并传授这些教义，其完整性与不可改变性始终如一。 这一整套发展，实际上仅仅是对那些在本质上永恒不变的教义进行*最精确的*界定与阐释，这一过程历经数个世纪，针对基督教内部不断涌现且持续存在的各种谬误与异端而逐步完成。[38] 那么，这种对教义的界定与阐释是由谁完成的，又是谁在持续完成的呢？ 是由教会完成的，圣灵常驻于教会之中，保护教会免受一切谬误的侵害。是如何完成的呢？无非是基于同一神圣启示，即《圣经》和《圣传》，其中所载的教义正是上帝在起初就已传授的。 因此，在教义的发展过程中，并没有将任何新内容引入基督教教义体系，而只是针对异端，为东正教信徒更准确地界定并阐释了他们此前基于启示所信奉的内容——尽管当时尚未如此明确区分。 因此，无论是教义本身，还是它们在教会中最为详尽的发展，都值得我们给予最大的尊重：因为教义及其发展同样基于神圣的启示；教义及其发展同样是由作为无误导师的教会从启示中推导出来的。

根据我们关于教义的起源与阐释所阐述的内容，我们应当得出以下结论：

1) 东正教教义神学的唯一*来源*是神圣启示，即*圣经和圣传*。

2) 必须*承认，尼西亚-君士坦丁堡信经*是这一神学的*不可动摇的基础*，它取代了所有先前的信经，并被普世教会接纳为历世历代不变的信仰范本， ——此外，作为对该信经的补充，还应包括所有其他*由圣普世大公会议、地方大公会议以及*被特鲁尔大公会议所列名的*圣教父们*所制定的*信仰宣言*，以及*圣格里高利·奇迹者所撰写的*信经和以*亚历山大的圣亚法纳西乌斯*之名流传的*信经*，这些信经均被整个教会所接纳并尊崇。[39]

3) 在东正教教义神学中对教义进行详细阐述时，应将以下内容视为恒久的*指导原则*：1) *东方普世使徒教会之东正教信条*，2) *东方宗主教关于正统信仰*的书信，以及3） *《普世东方教会详尽基督教教理问答》*——其中第一部分和最后一部分，即包含对《信经》阐释的部分，具有特殊意义。[40]

§4. 教义的各种划分及其在东正教教义神学中的意义

为了区分教义的概念，人们通常从不同角度来考察教义，由此得出了各种教义划分，然而，并非所有这些划分都能被东正教教义神学所接受。而且——

1) 着眼于教义的实质条件，将其*分为"圣经教义"*（因其载于《圣经》或更广义的《启示录》中）*和"教会教义"*（因其由教会宣讲）：这种划分是不恰当的。因为严格意义上并不存在与圣经教义相区别的"教会教义"； 至少在东正教会中不存在：它以极高的精确度保留了启示录中相同的信条，只是根据上帝的话语，为其信徒界定并阐释这些信条，指引他们应当相信什么以及如何相信。 而那些不以

---

[38] 参见上文注33。五世纪的一位教会作家维琴蒂乌斯·利里乌斯（Vicentius Liriensis）对此也写得极为明智：或许有人会说：那么，在基督的教会中，难道就不应被视为一种宗教进步吗？当然应该，而且是最大的进步。Nam "那人究竟是何等招人憎恶、何等为上帝所厌弃，竟敢试图禁止此事？但必须确保这确实是信仰的*进步，而非改变*。因为所谓'进步'，是指每一件事都在其自身范围内得到扩展；而所谓'改变'，则是将某物从一种状态转换为另一种状态。" 因此，无论是个人还是全体，无论是单个人还是*整个教会*，都应当随着时代和世纪的推移，在理解力、知识和智慧方面不断增长，并取得巨大而显著的进步 …… 因为，随着时间的*推移，那些古老的天上哲学教义被超越、被打磨、被完善，这是可以的；但若被改变，则是不可的 …… 它们可以获得清晰、光明和明晰；但必须保留其丰满、完整和特有的性质*。《教义》第1卷，第38章。

[39] 在古代，人们赋予这一符号特殊的名称，以彰显其非凡的重要性。它被称为：a) 真理——ἀλήθεια（*伊雷内乌斯*《反异端》第1卷，第9页，注5；第10页，第2行），以及*真理的法则*——κανών τής αληθείας（同上，第1卷，第9页，注4）；b）*信仰*——πίστι；（同上，第3卷，第1页，注14），*普世信仰*（*奥古斯丁*，《论信仰与信经》第1章），信仰*准则*（*特土良*，《反普拉克西阿斯》第2章； *奥古斯丁*《关于信经传承的讲道》第CCXIII章），*信仰的屏障*（*特土良*《论遮盖处女》第1章），*普世*信仰*的基础*（*奥古斯丁*《致慕道者的信经讲道》第1*章*）；c) *使徒的教导*（*爱任纽*《反异端》第III卷第24章； 卷四，第33章），*普世教义*——διδασκαλία καθολική（《使徒宪章》卷六，第14页）；d) *教会的信仰*（*爱任纽*《反异端》卷三，第24章），*教会的*规范或准则（*奥利金*《论原理》第四卷，第9章），*以及适用于整个世界的古老教会体系——τό* ἀρχαῖον τής ἐκκλησίας σῦστημα κοίτα, παντός τού κόσμου（*爱任纽*《反异端》第四卷，第33章）。信经的这一最后名称对于东正教教义神学这门学科或体系而言尤为意义深远。

[40] 关于其他同样包含东正教教会信条教义、因而可应用于东正教教义神学的*信仰*陈述，请参阅A. M.的《东正教神学导论》第149节。

《启示录》为依据，甚至与其相悖的教义，只可能存在于非东正教的教会或团体中，例如罗马天主教会关于教皇至高无上权和无误性的教义。

2) 从教义的阐明角度来看，教义可分为*明确*教义（explicita）*和隐含*教义（implicita）。 这种划分有其本质依据；因为事实上，教会中确实存在一些甚至在细节上都已明确界定的信条，例如：关于至圣三位一体以及耶稣基督内两种本性结合的信条，这些信条曾遭受异端分子多次歪曲，并在普世大公会议上得到了明确界定； ——还有一些教义并未在细节上明确界定，例如：关于个别审判和邪灵堕落的教义。 教会教导说，每个人死后都会接受个别审判；但并未明确说明这一审判究竟何时、何地以及如何进行；教会还教导说，邪恶的天使起初是善良的，是他们自己堕落的——但并未精确界定他们的堕落是如何发生的、何时发生的，以及堕落者的数量究竟有多少。 在东正教教义学中也必须牢记这种教义的划分：它将在其中*为*所谓的*"见解"*留出空间。对于东正教会关于某项已知教义所作的明确教导，教义学必须予以无条件的服从和不可侵犯； 但对于教会未就某教义作出明确界定的内容，神学家与所有基督徒一样，均可持有个人见解，只要这些见解符合教会所界定的教义本质、与其他所有教义以及教会整体教义相一致，并且至少在某种程度上基于启示： 在东正教神学领域，这种表达个人见解的方式已因圣父们的榜样而蒙受圣化。 不过，必须指出的是，某些教义可*被称为"已阐明"*的，而另一些*则被称为"未阐明"*的，这仅是相对而言；因为既没有在教会中完全未被阐明的教义（关于每一项教义，教会中必然存在某种明确的教导）， 同样，也没有任何教义是被阐明到最细微之处的：对于每一个教义（甚至包括圣三一教义），总能提出一些问题，而这些问题在教会的正统教义中找不到答案，因此只能局限于个别观点，无论是自己的观点，还是古代著名教会牧者的观点。

3) 从教义之间的相互关系来看，可以将它们分为*普遍*教义和*基本教义*，亦即所谓的"信仰条目"（άρθρα τής πίστεως），其中每一条都包含若干其他教义，或者至少为这些教义提供某种依据； 以及从前者推导出来或基于前者的*"特殊*教义*"*（δόγαατχ τής πίστεως）。在普世大公会议上确定并确认的普遍教义的总和，构成了《信经》。"正如《东正教信条》（第一部分，对第5个问题的回答）所言，根据第一次尼西亚大公会议和第二次君士坦丁堡大公会议的信经，东正教和天主教的信仰条目共有十二条。其中如此清晰地阐述了我们信仰的一切内容，以至于我们必须完全按照那些教父们的理解去信奉，既不多也不少，也不得有其他解释。不过，这些 教义中，有些本身就清晰易懂；而另一些*则蕴含着深奥的含义，我们应当通过它们来理解其余的内容*。" 圣教会基于《信经》，在其详尽的信条或教理问答中，向我们阐明了具体教义的推论与界定。这种对教义的划分，完全符合东正教会自身对教义的看法，因此也应被东正教教义学所采纳，且具有其重要性。 它向我们阐明：当我们接受教会通过《信经》向我们提出的信仰条目时，便已因此承诺接受教会由此推导出的所有特定教义；而若拒绝任何一项特定教义，*便*不可避免地——尽管可能是隐晦的——拒绝了该教义所推导出的那个信仰条目本身。 这也解释了：一方面，许多人虽然只了解并真诚地信奉《信经》，却不了解教会的所有具体教义，却仍被视为东正教的儿女并拥有得救的希望；而另一方面， 其他基督徒若顽固地拒绝东正教会的任何一项具体教义——即那些未被字面纳入《信经》的内容——便会被逐出信徒的团契，并被认定为异端。 前者在明确接受《信经》的同时，也一并接受了教会从《信经》中推导出的所有具体教义，尽管对此未必有清晰的自觉； 而后者，在反对某项特定教义时，却因此否定了该教义所依据的《信经》条款本身，或者更准确地说，否定了《信经》的第九条，即我们所宣认的：*"我信唯一、圣洁、公会及使徒的教会*。"

4) 从教义与我们理智的关系来看，教义可分为理智无法领会的教义（*即奥秘*）和理智能够领会的教义。 前者也被称为*纯粹教义*（pura）：因为它们仅基于超自然的启示；后者则*被称为混合教义*（mixta）：因为我们不仅通过超自然的启示，同时也通过自然理性来认识它们。 这种划分本身既合理，在东正教教义学领域也颇具价值。只要时刻铭记这一点，我们就能明白：在神学中，对于哪些教义可以甚至应当允许运用理性，对于哪些则不可；以及在上述两种情况下，理性总体上应当如何行事。

5) 从教义与人类永恒救赎的关系来看，有人试图将*教义区分为主要教义*（fundamentales）——即为获得救赎必须接受并信奉的教义——*与非主要*教义（non fundamentales）——即可以接受，但理论上

也可以拒绝，且对救赎毫无损害的教义： 这种由新教徒杜撰的划分，在东正教教义学中绝不能被接受。

首先，这与《圣经》相悖。救世主基督在派遣门徒前往世界各地传道时，对他们说：*“所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，教导他们遵守我所吩咐你们的一切”*（太28:19-20），并在此*基础上*，不分教义差异地补充道：*“信而受洗的，必然得救；不信的，*显然是完全违背使徒的教导，*必受定罪”*（马可福音16:16）。使徒们确实遵照主的命令，*不遗余力地传扬…… 上帝的全部旨意*（使徒行传 20:27），一方面，他们称许那些虔诚遵守他们*一切*教导的人：*“弟兄们，我称赞你们，因为你们记念我的一切，也持守我所传给你们的传统”*（哥林多前书 11:2）， 另一方面，他们则对那些胆敢歪曲或拒绝这教导中任何内容的人予以咒诅：*“纵使是我们，或是从天上来的天使，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，就当受咒诅”*（加拉太书 1:8，参见《约翰二书》9-10；《提多书》3:10）。 问题在于：既然其中只有少数几条对我们得救是必要的，其余的都是多余的，那么使徒们又何必向我们阐述我们在上帝的话语中所发现的所有这些真理呢？

其次，这与神圣传统及东正教会的实践相悖。东正教会自成立之初，不仅将那些胆敢否认或歪曲其基本教义的人视为异端，还将那些否认或歪曲甚至被当今新教徒视为非本质教义的人视为异端： 例如，在第七次大公会议上，教会就因偶像反对者不敬奉圣像及上帝圣徒的圣髑，而将他们置于绝罚之下。

第三，这甚至与常识相悖：没有什么比从同一个原则中推导出截然相反的结论更违背常识的了——而将教义分为“实质性”和“非实质性”时，恰恰就是这种情况。为什么我们必须接受前者，并认为它们对我们的得救是必要的？ 除了“这些教义是由上帝亲自启示给我们的”这一理由外，无法构想出其他依据。但后一类教义同样是由上帝亲自启示的，并载于祂的启示之中：既然如此，我们又凭什么有权拒绝接受这些教义，并认为它们并非我们得救所必需的呢？

第四，这种对教义的划分纯属*虚妄*，迄今尚未得到新教徒自身经验的证实：因为直到现在，他们及其所有学者之间仍未能就哪些启示真理应被视为实质性教义、哪些不应被视为实质性教义达成一致，有人认为某项是实质性的，另有人则认为另一项是实质性的； 而且他们永远也无法达成一致：无论是因为此事本质上纯属任意杜撰，还是因为从事此事的人的个人思维特质所致。

最后，这种教义的分裂其后果极为危险。它——

a) 将导致基督教信仰的彻底覆灭： 一旦允许每个人自行决定哪些教义是本质的、哪些是非本质的，即哪些必须接受、哪些可以不接受，那么很快在《启示录》中将不会留下任何一条教义真理，不会有人不试图予以否定，正如新教理性主义者的经验所证明的那样； b) 导致宗教冷漠主义：届时，无论属于哪个教会或基督教团体，每个人都会自认为信奉的是基督教的核心教义，从而开始将各种基督教派之间的差异视为无关紧要之事； c) 导致对得救之事的绝望：如果要获得永恒的救赎，就必须相信这些实质性教义； 然而，迄今为止，还没有任何一位新教徒能够准确且无可争议地指明这些教义，那么这些人又如何能确信自己正走在通往救赎的正道上，即相信了实质性的——而且正是所有实质性的——教义，而仅仅排除了那些非实质性的教义呢？ 在这样的思维方式下，内心能获得安宁吗？……

6) 最后，必须提及教义的划分：一部分是东正教会与非东正教教会及团体共有的教义，另一部分则是东正教会*特有的、具有辨识性的教义*——即唯有东正教会完整保留下来的、从古代普世教会传承而来的教义，而其他基督教团体要么歪曲了这些教义，要么完全予以否定。 必须牢记这一区分，目的是在东正教教义学中，将主要注意力集中在后一类教义上，因为它们最容易受到异端分子攻击。

§5. 东正教教义神学的性质、框架与方法

从教义神学的职责、对象和范式等概念中，可以确定其性质。*就形式而言*，它应当是一个体系，即应当以严谨的顺序、尽可能全面、清晰且有据可依的方式阐述基督教信仰的教义。 这便是其外在特征，正是这一特征使其区别于：a) 圣教会自身所传授教义的所有范式和信条，以及 b) 一般而言，任何其他非系统性的教义阐述。 *就精神而言*——必须烙上东正教的印记，因此，在阐述教义时，必须始终

遵循东正教会的正统教义，必须服从其信仰范本和信条。 这正是东正教教义神学的内在特征，使其区别于所有非东正教的教义神学，例如：罗马天主教会、路德教会、改革派教会以及所有脱离基督真教会而分裂出来的其他教派。

只有基于其唯一的起点——对该学科研究对象的正确理解，才有可能构建东正教教义学的体系并勾勒其框架，因为科学必须是其研究对象的忠实再现；因此，在将其划分为各个组成部分时，也必须与之相一致。 东正教教义神学的对象我们已然知晓：即信仰教义的本质；或者，若关注其内容，便是那些直接关乎基督教宗教本质的信仰真理，其中包含关于上帝及其与世界——尤其是 ——与人的关系的教义。 但基督教不仅是指上帝与人类的结合——这种结合如同最初的结合，主正是通过创造人类及其余所有灵性存有，将人类召入其中—— 而是人类堕落之后被恢复的盟约，这一盟约仅直接召唤堕落的人类，且是通过耶稣基督的救赎而召唤的；正因如此，阐述关于上帝及其与世界——尤其是与人类——关系的基督教教义，可分为两类。 其中一部分包含关于上帝及其与人类之间一般关系（naturali, ordinario）的教义，即上帝过去和现在与世间所有其他受造物所保持的关系，这种关系体现在上帝的两个作为中：创造与护理。 另一类则包含关于上帝作为人类救赎主本身的教义，以及祂与人类这一特殊族群的特殊关系（supranaturali, extraordinario），这被称为我们*得救*这一伟大事业。[41] 前一类真理属于基督教作为一种宗教，如果人类至今仍保留着原始宗教，这些真理在原始宗教中也会存在；后一类则完全属于被复兴的基督教。 这种对基督教教义的划分在古代教会圣父中最为普遍，他们通常用“Θεολογία”（神学）一词来指代第一类教义的总和，而用“οἰκονομία”（救赎圣礼或家政）一词来指代后一类教义的总和 （以弗所书 3:9）。[42] 这种划分在东正教会中一直沿用至今： “她有这样的惯例，”米特罗凡·克里托普尔——17世纪末的亚历山大里亚宗主教——在其《东方天主教与使徒教会信条》中写道，“将她的教义学分为*单纯的神学*（θεολογία ἁπλή）， 以及关于*救*赎的神学”（θεολογία οἰκονομική）。[43] 正因如此，时至今日，东正教教义神学仍可分为两大主要部分： I）*关于*上帝本体的教义，以及祂与世界（特别是人类）*的*普遍关系，即*创造与神眷顾*（θεολογία ἁπλή）；II）*关于上帝作为人类救赎主*本身的教义，以及祂与人类的特殊关系，即*救赎圣礼* （θεολογία οἰκονομική）。

具体而言，在分别阐释每个教义时，东正教教义学*应当*：

1) 首先从教会的简明或详尽信经中引出该教义的精确定义，因为东正教教义神学的首要任务是阐明东正教会如何教导这些教义。 为此，最简便的方法是在每个将要探讨相关教义的章节或篇章开头

---

[41] 或者，用通常的说法，即“*救赎之家*”，这是对希腊语“οἰκονομία τῆς σωτηρίας”的直译，尽管这一表述并不完全通俗易懂（参见词条“救赎之家”在《教会斯拉夫语与俄语词典》中，该词典由帝国 科学院编纂，第2分部，第1卷）。

[42] *约翰·达马斯库斯*《正统信仰论》第1卷，第2章。为佐证这一观点，可参阅佩塔维乌斯（《神学教义论》第 I，导论第1章，以及第V卷，第IV册，第1章），他根据所引用的段落，提出了如下概括性评论：“关于上帝的所有论述可分为两部分，其中一部分称为神学——θεολογία，另一部分称为家政学——οἰκονομία。‘神学’（θεολογία）一词本身指的是与神性本身及神圣位格相关的内容，即指神的本质及其属性——无论是独立的（absolutae proprietates）或与世界毫无关联的，还是具有这种关联的（relativae）。 而“οἰκονομία”则涵盖了关乎上帝的状态与作为的内容，即上帝为我们的救赎所付出的关怀——希腊人称之为“ἔνσαρκον οἰκονομίαν”，拉丁人则称之为“道成肉身”（incarnatio）以及救世主基督在肉身中的生活。”

[43] 这种教义研究应分为纯粹神学和经济神学两部分。 随后，它直接补充道，教会将“关于上帝本体的教义”以及“关于上帝作为造物主和护理者的教义”定为简单神学的对象，从而将其他一切内容留给第二部分： “她教导说，纯粹神学应当阐明以下认识：上帝是唯一的，且在本质上独一无二；祂无始、未生、未被创造且永恒；祂是所有可见与不可见之物的创造者，也是所有可见与不可见受造物的统治者、护理者与守护者” （《东方天主教与使徒信经》，赫尔姆施泰特版，第1章）。值得注意的是，圣约翰·达马斯库斯的神学著作在某份希腊文抄本中——尽管并非古抄本——同样被分为两部分，其中第一部分，据约翰著作的出版者所述， 莱肯的说法——“关于神学，即论独一、三位一体、创造者与供应者之神”，而后一部分则“关于经纶，即论道成肉身、救赎者与赏赐者之神”（参见《*圣约翰·达马斯库斯*论正统信仰》序言，据巴黎 莱肯版该教父著作集第1卷第119页）。尽管仅凭这一点尚无法断定这种划分是由圣约翰·达马斯库斯本人所为——因为在其《神学》的所有其他希腊文抄本中均未见此划分： 但至少，我们不得不承认这再次印证了米特罗凡·克里托普洛斯所言：在后来的东正教东方，确实存在将教义神学按此方式划分的惯例。 不过，圣达马斯库斯本人虽然仅将他的《神学》分为各章，但“关于神圣经纶”这一章，是在他阐述了关于三位一体的上帝及其创造与护理的章节之后才开始的（参见《正统教义》第45章，即第三卷第1章）。

，一并列出关于若干教义的教会教义；随后，根据体系的要求将所引用的教义分解为各个部分，并在分解后逐一单独探讨每个部分。 有时，在详细阐释某个教义时，可能还需要补充其更为具体的定义。

2) 在阐述教会的教义定义之后，应援引《圣经》和《圣传》中作为其依据的根本依据。因为教会传授给我们的并非其自身的教义，也非出于自身；其教义皆为神所启示的真理，这些真理无一例外地都源自上帝的话语。 正统教义学在此方面的主要原则如下：

1) *关于圣经：*a) 为证实教义，不仅应引用《新约》中的经文，必要时还应引用《旧约》中的经文；因为二者实际上构成同一神圣启示，虽然《新约》出现后，《旧约》中的礼仪律法和民事律法已不再适用， ——但旧约中的信仰与道德律法至今仍完全有效，只是在新约启示中得到了更全面的阐释和揭示； b) 不过，在引用旧约经文时，应主要选自正典书籍：因为非正典书籍的证词，在佐证教义方面，其重要性远不及正典； c) 没有必要列举所有可能与某项教义相关的经文，只需引用其中最清晰、所谓的*"经典"*经文即可；d) 为支持教义而从圣经中摘录经文并加以解释时，必须完全遵循正统、合乎正统教义的释经学规则。

*关于神圣传统：*a) 为证实或阐释教义而援引传统中的证据，必须在援引《圣经》——基督教的首要且最重要的源泉——的证据之后进行； b) 凡是《圣经》的依据不够清晰或完整，或者存在不同解释和争议的情况，都必须援引传统中的依据；c) 但在《圣经》经文完全清晰明确、既不会受到东正教徒的任何怀疑，也不会被重新解释的情况下，则无需援引传统中的依据。 甚至非东正教人士也不例外，例如在关于上帝某些属性的教义中：在此情况下，主要保存在教会圣父著作中的传统内容，充其量只能让我们了解古代著名信仰导师是如何阐释已知教义的； g) 总体而言，引自传统的内容必须具备真正使徒传承的特征。[44]

在阐明每个教义时，即在展示东正教会对此的教导，并依据《圣经》和《圣传》证明其教导依据之后，教义神学在履行了这两项基本职责*后，便能够：*

3) 接纳人类理性对所讨论教义的思考（罗12:2；帖前5:20）。如果该教义是理性所能理解的真理，那么理性便能在自身认知范围内为其找到新的解释，甚至找到佐证。 倘若该教义是神秘而不可测度的，那么理性至少可以表明：这一奥秘尽管不可测度，却能为信徒带来光明——它与基督教教义中其他可为理性所理解的真理是如何紧密相连的——以及这一思想， 所表达的思想如何配得上上帝，与祂的完美相称，同时又对人的道德有益——仅仅因为它不可理解就拒绝这一奥秘是多么不公正，等等。 最后，众所周知，无论是理性所能理解的教义，尤其是那些不可理解的教义，都一直且至今仍面临着来自自由思想家的反对；这些反对意见大多源于理性，因此也只能借助理性的力量加以驳斥。诚然， 所有此类基于人类自然理性的推论，无论是用于阐释、佐证还是捍卫教义，在积极的、超自然的基督教神学领域中都难以具有重大价值，但它们能极大程度地帮助信徒理解基督教教义，使他们更接近启示中崇高真理的概念， 在某些情况下，至少并非多余（在阐释不可理解的教义时）；在另一些情况下，则是有益的（在阐释可理解的教义时）；在第三种情况下，甚至必不可少（在解决异议时）。 正因如此，古代教会的圣父们和教师们不仅没有拒绝在信仰领域中合理运用理智和知识，甚至认为这是必要的，[45]

---

[44] 为更清晰地理解这一切，请参阅《东正教神学导论》第131节：*关于使徒传承的特征*，以及第132节：*关于神圣传承的重要性及其运用。*

[45] 我们引用以下言论：a）亚历山大的基里尔：πιστή τοίνον ή γνώσις, γνωστή δέ ή πίστις θεία τινί άκολουθία τε καί άντακολουθία γίνεται（《杂论》卷二，第4页）； b) 圣金口若望：τότε γάρ μάλλον πιστεύομεν, όταν καί τήν αΐτίαν μάθωμεν καί τόν λόγον, καθ'όν γίνεται（《希伯来书讲道集》第十二讲，第2段）； c) 圣奥古斯丁：愿上帝绝不因这一点而憎恶我们，因为祂正是以此使我们优于其他受造物。我再说一遍，愿我们绝不因此而信，也不因此而接受或寻求理性，*因为若非拥有理性的心灵，我们甚至无法相信。* 因此，在某些与救赎教义相关的事物上——这些事物我们目前尚无法通过理性领悟，但将来终将能够领悟——让信仰先于理性，借此净化心灵，使其能够领受伟大的理性并传递光明，这无疑是理性的（《致康森提乌斯书》CXX，第3段）； r) 伊拉里乌斯：使徒所留下的信仰并非赤裸裸的、缺乏理性的：“虽然信仰对得救至关重要，但若不通过教义加以教导，它虽能在逆境中提供安全的避难所，却无法保持持之以恒的得救保障；它将如同逃难者所拥有的营地，而非持械者所具备的、无所畏惧的勇气”（第十二卷）； d) 福者狄奥多里特：信心需要知识，正如知识需要信心一样；因为既没

，当他们详细阐释基督教教义时——尤其是针对异端分子——绝不仅限于《圣经》和《圣传》的见证，而是习惯于诉诸人类的常识，借助辩证法、哲学、自然科学及其他学科，并尽力根据各自的理解，从中寻找对启示真理的证明或阐释。[46] 不仅在涉及可理解的教义时，著名的教师们会这样做——例如，在反对多神论者时论证上帝的唯一性，或在反对斯多葛学派和泛神论者时论证神意的存在，或在反对诺斯替派和 马吉安派时，将世间之恶的起源归因于人类对自由的滥用，[47] ——而且在 在驳斥异端分子的谬误时，论述基督教信仰中最伟大的奥秘：关于上帝三位一体的位格、道成肉身、祂在十字架上的受难等。普世伟大学者——大巴西略、神学家格里高利和金口若望——的著作，尤其是圣亚他那修和大奥古斯丁的著作，都充满了关于所有这些不可测度的真理的此类理性思考。[48] 而圣约翰·达马斯库斯， 作为首位系统神学家，在其《*正统*信仰*精要*》中，为我们留下了更为贴切的范例，展示了如何在教义神学领域中，将启示中的真理——无论其可理解还是不可理解——的证明与阐释，与基于理性的对同一真理的证明与阐释相结合。[49]

不过，在东正教教义学领域运用理性时，必须遵守以下规则： a) 运用理性时，必须效法古代圣父们的榜样，而非顺从当代理性（ratio）倡导者——即理性主义者——的意愿；也就是说，必须时刻使

有没有知识的信心，也没有脱离信心的知识； 然而，是信仰引领着认知，而认知则紧随信仰之后（《希腊文集》，情感篇、关怀篇，第479页）。

[46] 若要从教父们的著作中列举具体事例来佐证这一观点，未免有些多余：这类事例不胜枚举，几乎在每位博学教父和教会导师的杰出著作中都能找到好几个： 尤斯蒂纳、亚历山大的克利门特、大巴西尔、神学家格里高利、金口若望、奥古斯丁、亚历山大的西里尔等人。只需总体指出以下几点即可：1）圣父们绝非轻视世俗学问，相反，他们认为这对基督徒神学家大有裨益： “例如，圣格里高利·神学家曾说：‘我认为，任何有智慧的人都会承认，学问是我们最重要的福祉；这不仅是最崇高的、属于我们的教育——它鄙视一切言辞的华丽与丰饶， 专注于唯一的救赎与可观想的美，”他说道，“而且*还*包括那种被许多基督徒因理解浅薄而鄙视为拙劣、危险且使人远离上帝的*更高层次*的教育…… 在科学领域，我们借鉴了研究与思辨，却摒弃了一切通向恶魔、误入歧途及深陷灭亡之途的事物。我们从中汲取了*甚至对虔诚本身都有益处的内容*，通过学习最坏的来领悟最好的，并将它们的软弱转化为我们教义的坚实基础。 因此，不应像某些人所言那样贬低教育；相反，应当将那些抱持此种观点、企图使所有人变得与自己一样，以便在普遍的无知中掩盖自身缺陷、逃避无知指责的人，视为愚昧无知之徒”（《圣父著作集》俄文译本， 由莫斯科神学院出版，第IV卷，第63-64页）； 2）许多圣父和教会导师都热衷于研究哲学，尤其是柏拉图哲学，他们建议其他基督徒也去研究，自己也经常在阐释基督教教义时运用哲学（参见《基辅神学院第五届学生论文集》第1卷 神学学院第五届学员的《论文集》第1卷——论述：*前五个世纪的教会教父们如何看待哲学总体，特别是柏拉图*哲学，并*参见巴尔图斯（Baltus）的*《为被指控为柏拉图主义的圣教父们辩护》……）； 以及3）最后，在所有世俗科学中，他们最为推崇并认为对基督教神学家必不可少的哲学分支——辩证法：ἡ γάρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστί τοῖς δόγμασιν, οὐκ ἐωσα αὐτά αδιάσπαστα εἶνα. “它对那些渴望真理的人来说是不可攻破的堡垒，”圣巴西尔大帝曾如此论述（《以赛亚书》第2章）。 “辩证法这门学科对于深入探究并解决圣经中的一切问题，具有极大的价值，”——圣奥古斯丁也如此说道（《论基督教教义》，第二卷，第31章）。关于辩证法的类似评价，还可见于亚历山大的克利门特（《杂论》，第一卷 第I卷，第319页；第VI卷，第655页）、尼西亚的格里高利（《论灵魂与复活》，第III卷，第201页，*莫雷尔*版）、杰罗姆（第III卷，第995页）等人那里也能看到类似的评价。 而圣格里高利·神学家在谈及圣巴西尔大帝时指出，他虽精通所有学科且在哲学方面造诣极深，但尤其擅长“哲学中那部分涉及逻辑论证、对立以及辩论，被称为‘辩证法’的部分”， ——并且“与其逃离迷宫，不如躲开他言语的罗网，当他认为有必要时”（《圣父著作集》俄文译本，第IV卷，第78-79页）。

[47] 参见，例如，伊里内乌斯的《反异端论》第二卷；特土良的《反赫尔莫根》和《反马吉昂》；埃皮法尼乌斯的《异端论》第三十一、四十一至四十四卷；尼西亚的格里高利的《反摩尼教十论》，收录于《著作集》第二卷，Paris ，1615年版。

[48] 参见，例如，大巴西略的著作中关于圣灵的书以及五卷《反埃夫诺米乌斯论》；圣格里高利·神学家——五篇《反埃夫诺米乌斯派神学论》；福者奥古斯丁——十五卷《论至圣三位一体》。

[49] 尤其参见第1卷，第V章：*论证上帝是唯一而非多位的*；第VI章：*论道与*圣子。 *关于上帝的理性论证*；第七章：*关于圣灵的理性论证*；此外还有第三卷，其中主要论述了耶稣基督的两个本性，以及它们结合与相互交通的不可思议的方式。

理性服从信仰（林后 10:5），[50] 因为信仰既是根基[51]，也是源泉[52]，更是必要条件（赛 7:9），[53] 也是所有神学知识的真正裁判（κριτήριον），[54] ——要确保理性以应有的敬虔对待启示的真理，[55] 不要强求去领悟和解释那些超出其能力范围的事物，[56] 不要妄自*高估自己*（罗12:3），——但绝不能将理性视为信仰的裁判，仿佛它有权将超自然的信条置于其批判的目光之下，对其价值作出自己的判决，然后以这样或那样的方式加以解释： 这已不再是理性的运用，而是对启示神学领域中理性的滥用——这种滥用与基督教启示的本质（即神圣且超自然的）背道而驰，也违背了救主基督和使徒们的本意，他们要求人们首要的是凭信心 （可16:16；罗14:23；来11:6等）——这种滥用，正是所有古代教会导师们所强烈反对的；[57] b) 同时，不应仅遵循某一种特定的哲学体系或学说，而应遵循普遍的理性；并按照教父们的建议，从人类所有 知识中汲取一切对信仰有益的内容，如同蜜蜂停驻在每一朵花上，懂得从中提取对它有益的那一部分；[58] c) 所有此类——即便是教义神学领域中合乎理性的考量，无论它们是源于我们自身，还是从圣父们的著作中汲取的——都绝不可与教义本身等同，也不可将其与教义的证明或阐释相提并论， 这些论据——无论是源自圣经还是圣传——甚至不应被视为严格神学意义上的有效证明：正如罗马教会的经验所示，忽视这一原则往往导致某些古代教师乃至后期神学家的个人见解被提升至教义的地位；[59] d) 在论述教义时，不要陷入过多的辩证学上的细枝末节，更应避免那些与教会积极教义无直接关联的空洞问题；中世纪经院哲学的例子表明，此类细枝末节和问题会将教义神学引向何种境地。[60]

4) 可以借助教义史。我们已经指出，作为神圣真理的信仰教义，在东正教会的教义中始终保持不变：教会至今仍以从主耶稣那里直接领受的原始形态传授这些真理，并将一直传授到世界末日。 但

---

[50] 关于在此情况下理智与信仰之间应有的关系，古代教会导师们曾试图用一个比喻来解释：他们说，信仰应当是女主人，如同撒拉在亚伯拉罕家中一样；而理智或哲学则应是女仆，如同夏甲一样（*克莱门特·亚历山大*《杂论》1，第284-285页；*Hieron.* epist. 146 ad Magn.）。

[51] “信仰是知识的根基。”*克莱门特·亚历山大*《杂论》第七卷，第10章。另见*爱任纽*《反异端》，马苏埃特版，第一卷，第1-10节；第二卷，第28章；*亚他那修*《致塞拉皮昂书》第一封，第20章。

[52] 圣约翰·金口曾说：知识源于信仰，若无信仰则无法获得知识（*Ghrysost.* hom. XI in Epist. ad Philippens.）；理解是信仰的果实（hom. XXI in Heb. n. 1）； 亚历山大的圣西里尔说：“在信仰之后才有知识，而在信仰之前则无知识”（《约翰福音注释》第6章）。另见耶路撒冷的圣西里尔——《教理问答》第五卷第2章，以及保加利亚的圣狄奥菲拉克特——《致提多书注释》第一章。

[53] 先知曾合乎理地说道：“*若不相信，便无法明白*”（赛7:9）。他毫无疑问地将这两者区分开来，并给出了这样的建议：我们应当先相信，才能理解我们所相信的。 因此，为了让信仰先于理性，这被视为合乎理性的。*奥古斯丁*《致康森提乌斯的书信》第120封。亚历山大的克莱门特在《杂论》第二卷第4页也有类似论述，圣大瓦西里在《诗篇讲道集》第115篇中亦有提及。

[54] 因此，信仰比知识更为重要，并且是知识的试金石。*亚历山大的克莱门特*，《杂论》第二卷，第4章。

[55] 在一切需要明辨思虑之事上，尤其是当我们谈论或聆听关于上帝之事时。*金口*若望，《讲道集》第二卷，论《希伯来书》。

[56] 既不应以过度的精确性来推翻真理，也不应容忍那些走极端的研究者将超越理性的事物纳入其中。*亚历山大的西里尔*，《致狄奥多西皇帝的序言》。

[57] “必须加以阐明……”，圣安布罗斯说道，“以免有人借哲学之名掠夺我们的主张。因为我们已知阿里乌派正是因认为基督的诞生应依据今世的标准来推断，才堕入背信之境。”他们背弃了使徒，追随亚里士多德；他们背弃了来自上帝的智慧，却推崇辩论的把戏和修辞学的言辞把戏（《诗篇》第118篇，第22篇讲道，第10段）。 另见特土良（《论异端》第7章）、圣约翰·金口（《诗篇》第118篇讲道，第1节）、圣巴西尔大帝（《反埃夫诺米乌斯》第1卷）、福者奥古斯丁（《论时间》第87篇讲道）。

[58] *大巴西略*，《诗篇讲道集》第115篇；*奥古斯丁*，《论基督的教义》第2卷。在此，亚历山大的克利门特的话值得关注：“我所说的‘哲学’，并非指任何特定的学派——无论是斯多葛学派、柏拉图学派、伊壁鸠鲁学派，还是亚里士多德学派——而是指这些学派中所蕴含的真理，即那些教导真理与虔诚之道的内容；将所有这些内容综合起来，我称之为‘哲学’”（《杂论》第1卷，第7章）。

[59] 因此，*关于圣灵由圣子发出*这一教义——如今被罗马教会奉为信条——最初（在7世纪）仅仅是极少数人的个人观点。

[60] 圣格里高利·奇迹者曾劝诫基督教神学家们：我们不应以枯燥的言辞来揣摩福音之言，也不应提出无尽的疑问并引发争论，更不应使信仰之言——那本应平滑无瑕的——变得粗糙 （引自*达马斯库斯*《选集》第76题，摘自《论道成肉身与信仰》一书）。

几个世纪以来，普通信徒对教义的理解方式已发生过多次变化：曾有人对教义持有错误观点；也有人完全歪曲或否定教义，从而陷入异端。 因此，圣教会召集了普世大公会议和地方大公会议，并在会上对这些教义作出了最精确的定义和阐释，以指导东正教信徒； 而虔诚的牧者们则撰写了大量反对异端的著作，并根据异端的性质，以及当时当地的具体情况，各自依据个人见解和思考，运用各种不同的解释或论据来捍卫所维护的教义。 由此便形成了教义史，当将其阐述于东正教《教义学》之中时，可显著有助于对教会关于这些教义的教导进行最精确的理解。 只是没有必要在《教义学》中对这一历史进行冗长的阐述：关于信仰真理的异端和错误观点的详细论述，以及捍卫这些真理的圣父和教会导师教义的详细论述，都是专门学科的研究对象， 而《教义学》在编纂教义史时，只需从中汲取确实有助于更好地理解教义的内容，因此——仅在确实必要时才予以采用。 但鉴于有些教义——至少在其个别条款上——从未遭受过曲解和异端侵扰，或者即使不借助历史也能轻易理解，因此，教义学显然只应在某些确实需要的情况下才诉诸历史， ——例如，在阐述圣三一、道成肉身、神人二性等教义时。在神学中详细阐释某项教义时，教义史的内容可根据需要置于阐述的开头、中间或结尾。 而最恰当的做法是，将这一历史与从传统中引用的教义论证相结合，因为二者之间有着密切的关联。

5) 最后，还可以阐明教义与基督徒生活的关系。众所周知，根据基督教信仰的本质，信仰教义与基督教道德律法之间有着最紧密的联系——它们在启示中由上帝不可分割地启示，在真正基督徒的生活中也始终不可分割； 因此，即使在学术研究中，为了便于对二者进行研究，它们被区分开来并分别探讨，但学术研究仍应在适当的时候 展现它们之间这种鲜活的联系。教义学若能在恰当地阐明每个教义之后，最后再展示其道德应用，便是极为明智之举。 不过，鉴于此类阐述仅是从已阐明的教义中推导出的道德思想和教诲准则，并不直接涉及教义本身的阐明与阐述——而这恰恰是教义学应从事的工作——因此，在教义学中， 在存在一门专门阐述基督教道德教义的独立学科的情况下，绝不应过于冗长，尽管后者的存在也绝不排除前者的存在。

总之，必须指出，要满足我们所指出的东正教教义学真正方法的前两个条件，即首先阐明东正教教会如何教导该教义，然后从《圣经》和《圣传》中列举其依据——这门学科在阐释每个教义时都必须： 否则，它便不配拥有“正统教义学”之名。但对于其余三个条件，该学科可以随心所欲地履行——视其认为最佳的方式而定；也可以完全不履行，或仅履行其中部分，视具体情况而定；即便如此，它仍不失为正统教义学，并可继续被称为正统教义学。

§6. 东正教教义神学的第一时期

东正教教义神学史可分为三个彼此差异颇大的时期：*第*一时期——从公元二世纪至八世纪中叶，从使徒门徒的弟子们到圣约翰·达马斯库斯（770-754）； *第*二时期——从八世纪中叶直至十七世纪中叶，从圣约翰·达马斯库斯到基辅大主教彼得·莫吉拉（1631-1647）； *第*三时期——从十七世纪中叶延续至今。

在*第一时期*，我们尚未看到以科学和体系形式呈现的教义神学；但已经可以看到研究教义的科学方法，甚至可以看到以某种体系阐述教义的雏形，尽管这种体系尚不完整、*不完善*，且尚未将教义作为教义神学的研究对象，与其他基督教真理进行严格区分。

对基督教教义进行学术研究的方法——这些教义是由基督救主及其使徒，以及随后使徒时代的圣徒们以最简单、最通俗的形式传授的——是由早期教会的具体情况所催生的。我们所指的是——

a) 教会面临以异教智者为代表的敌对势力，面对他们，仅展示基督教的教义已不够，还必须通过辩证法来证明其神圣教义并加以捍卫；[61]

[61] *奥古斯特·尼安德尔*所著《基督教宗教与教会通史》，汉堡，1826年，第1卷，第1部分，第163—181页：*异教著作对基督教的攻击。*

b) 异教学者进入基督教会内部，[62] 他们此前习惯于按照科学或体系的规则思考一切，自然而然地将同样的研究方法应用到了基督教真理上；

c) 异端分子的出现，他们将某种哲学（尤其是新柏拉图主义）的原则套用于神圣启示，企图凭借自身理性来解释圣洁信仰中不可捉摸的真理，从而歪曲了其中的许多教义， 随后又凭借辩证法的力量捍卫其谬误，唯有以同样的武器才能将其驳斥并战胜；[63]

g) 创立基督教学校，在那里，未来的教会牧者除了学习信仰真理外，还研习一些辅助学科，从而在不知不觉中掌握了以科学方式思考一切事物——包括基督教真理——的技能； 这些学校——其中亚历山大里亚学派尤为著名， ——早在二、三世纪就已存在，并在四、五世纪及之后的几个世纪里进一步蓬勃发展；[64]

d) 最后，许多圣父对哲学的热爱：他们时而将其称为通往基督的道路和领悟神圣智慧的准备手段，[65] ；时而又将其视为福音真理的堡垒与屏障，[66] ；这些著名的导师们热衷于钻研这门学问，并将其运用于阐释和捍卫启示教义： 其中一部分人主要遵循折衷主义哲学，[67] 另一些人则更倾向于柏拉图学说，[68] 还有一些人则倾向于亚里士多德学说——该学说自五世纪起已在基督徒学者中日益兴盛，并渗透进了基督教学校。[69] 由于上述种种原因，研究基督教教义的方法很早就出现了：我们在哲学家尤斯丁（†165）、阿提纳戈拉斯（†180）、 安提阿的西奥菲勒（†199）、爱任纽（†203）和特土良（†220）的著作中；更显著地体现在亚历山大学派的著名导师及其门生身上： 亚历山大的克利门特（†217）、奥利金（†254）、行奇迹的格里高利（†270）、亚历山大的狄奥尼修斯（†265）等人。 在四世纪，这种方法在教会作家中变得普遍，特别是在大亚他那修和大巴西勒、神学家格里高利以及尼西亚的格里高利那里；到了五世纪，它在狄奥多里特、亚历山大的西里尔，尤其是奥古斯丁那里，达到了更高的发展程度。 该方法的本质在于：受人尊敬的教会牧者*们*在阐述或捍卫某项教义时，力求更准确地界定其含义，并从《圣经》和《圣传》中加以阐释，[70] 为此，他们常常援引使徒时代的教会为例，[71] 以及自古以来在教会中沿用的圣歌、 祷文以及自古以来在教会中沿用的礼仪，[72] 或者援引前辈教师著作中的一系列

---

[62] 例如：哲学家尤斯丁、塔西安、阿提纳戈尔、安提阿的西奥菲勒、赫尔米乌斯、夸德拉特、阿里斯蒂德、卡斯托尔、特土良以及许多其他人。

[63] 上述尼安德尔的著作，第1卷，第2部分，第397-537页： *《教派史》*。

[64] 这些教派曾存在于以弗所、士麦那、安提阿、亚历山大、凯撒利亚、迦太基等地。*弗勒里*——《教会史论著》第二卷，第13-15节。 参见至圣*英诺肯提*《教会史纲要》第1*卷*，第4-5页，根据第四版。

[65] 因此，哲学为基督所完成的救赎铺平了道路。*克莱门特·亚历山大*《杂论》第一卷，第282页。奥利金也重申了这一点：《爱智论》第十三章，第41-42页。

[66] “辩证法有助于避免陷入那些肆虐的异端。”*克莱门特·亚历山大*《杂论》第一卷，第319页。另见上文注释46。

[67] 参见上文注58。

[68] 另见上文注46。

[69] *弗勒里*——《教会史》第VII卷，第32册，第6节。

[70] 相关论据可见于《正统神学导论》，A. M. § 128。

[71] *爱任纽*《反异端》第三卷，第2和3章；*特土良*《论异端》第19、20、21和22章；*奥利金*《论原理》第一卷序言，第2节，第47页。Paris，1572年版。

[72] 例如，早在2世纪的凯长老为证明耶稣基督的神性、反驳异端分子阿尔特蒙时，就援引了古代基督徒为尊崇耶稣基督为神而创作的诗歌（参见*埃夫塞比乌斯《教会史》*第5卷第28章第157页，阿姆斯特丹 1795年，另见*福提乌斯《*图书馆》手稿第48号）；圣贾斯汀和特土良则通过古代洗礼形式——即以圣父、圣子和圣灵之名三次浸入水中——来证明上帝三位一体的性质（*贾斯汀《*护教篇》第1卷，第61节； *特土良*《反普拉克西阿斯》第27章及《反马吉安》第一卷第28章）；圣大巴西尔则通过古代晚祷赞美诗——即为荣耀至圣三位一体而唱*的“圣光颂”*——来阐明圣灵的神性（《论圣灵致安菲利乌斯》第29章，第73节）； 圣约翰·金口为证实“天使即和平之天使”这一观点，援引了祈祷文中的话语，其中执事恳求上帝*派遣和平之天使*（《讲道集》第38篇，第477页，第5卷，法兰克福，1698年）；福者 奥古斯丁则通过教会普遍的习俗，以及“在司铎于祭坛前献上的祈祷中，为亡者祈求占据着特殊且不可或缺的地位”这一事实，论证了为亡者祈祷教义的重要性（《论为亡者举行殡葬礼仪的论著》第四章）。

证词，[73] 并从殉道者行传中摘录箴言；[74] 与此同时，他们还对教义进行理性推敲，从启示的真理中推导出结论， 构建*三段*论，甚至有时会深入探讨辩证学的细微之处，特别是在与异端分子争论时，[75] 并在认为合适的地方， 引用异教作家本人的论据，[76] 总之，他们不轻视任何能为某种基督教教义提供支持的世俗智慧所能提供的论据。[77]

虽然尚不完整、不完善，且尚未将这些真理作为教义神学的研究对象与所有其他基督教真理严格区分开来，但仍可找到将教义在某种体系中进行综合阐述的雏形：

1) *奥利金关于"原理"的著作*——《论原理》（Περί ἀρχών）。[78] 该书分为四卷，*其中第一*卷论述了圣父、圣子（道）和圣灵，随后论及至高之灵、它们的自由、堕落以及灵与物质的区别； *第二*卷论及世界与人类的创造，以及世间万物；论及旧约与新约中唯一的神；论及道成肉身；论及圣灵在先知和使徒中的作为；论及灵魂、复活、奖赏与惩罚； *第三*卷——论人的自由意志，论其与魔鬼及其他敌对势力斗争的形态，并阐明这一切与世界道德目的及救赎之间的关系；*第四*卷——论万物的最终归宿，论圣经的神圣性，以及如何阅读和解释圣经。 这部教义神学著作，显然既缺乏各篇论著之间的严谨连贯性，也不够全面（例如，其中没有关于恩典和圣礼的教义），而且几乎整个后半部分都在阐述释经学规则，而非教义真理——对我们而言，其独特之处仅在于它是该领域中首部此类著作。 但由于这位博学的作者在其中阐述的更多是自己关于信仰对象的哲学思想，而非真正的基督教教义，且在阐释某些教义时甚至偏离了东正教的纯正性，[79] 因此从严格意义*上讲，*这一尝试本不应被纳入东正教教义神学史。

2) 圣基里尔·耶路撒冷的《*教理讲授*》。[80] 这些讲授分为两类：十八篇*"预备讲授"，*面向准备接受教理启蒙或洗礼的人；以及五篇*"秘传讲授*"，面向新受洗者。 在"启蒙讲道"中，圣父首先根据听众的具体情况，向他们阐明关于罪、忏悔和洗礼的概念，随后讲解基督教信仰的基本教义及其本质，并逐条详细阐释了当时耶路撒冷教会所使用的《信经》的所有条目。 在《秘仪论》中，他论述了洗礼、坚振和圣餐这三大圣事，同时阐述了新受洗者的义务。 这些谈话对我们而言，其珍贵之处在于它与奥利金*关于《原理》*的著作*不同*——它作为迄今保存下来的、以某种体系阐述正统教义的最早范例而弥足珍贵： 在这里，这位圣洁的大牧者代表教会，基于其信经，在教会的指导下，阐述了信仰的真理，从而向我们概括性地传达了最古老的教会教义的全部内容，尽管他是作为一位讲道者而非系统神学家来传达的。

---

[73] 《圣父著作集》俄文译本第IX卷：*圣*大巴西略——*论圣灵*，第29章；以及《1846年基督教读本》第一部分：福者狄奥多里特——*论道成肉身的不可动摇*性，第69-75页。

[74] 例如，圣巴西尔大帝在同一部*关于圣灵的*第29章*中*，为了佐证自己的观点，引用了殉道者阿菲诺根的赞美诗——这是他在即将被火焚时留给门徒们的。

[75] 这一点在圣亚他那修大帝反对阿里乌派的四句话，以及圣奥古斯丁反对佩拉吉派的著作中，表现得最为清晰。

[76] 例如，在反对异教徒的著作中，人们援引了著名的*彼拉多文书*（*贾斯汀*《护教辞》第一卷第35章；*特士良*《反异教徒护教辞》第5章和第21章；金口若望《讲道集》第26篇，哥林多后书第2章），以及小普林尼致图拉真皇帝的信 （*特士良*《反异教辩护》第2章），还引用了异教哲学家、诗人、历史学家及其他作家的段落。*参见V. 卢特雷里*——《关于圣父们生平、著作及教义的神学批判史》……第二卷，第6页，奥古斯特·温德利克1784年版。

[77] 关于古代圣父们在阐释信仰教义时所采用的上述方法，最详尽的佐证可见于塞利耶的《圣经作者通史……》中，当他分析某位教父的著作时，尤其是亚历山大的亚他那修（第V卷）、大巴西勒（第VI卷）、 格里高利·神学家（第七卷）以及奥古斯丁（第十一卷和第十二卷）的著作时，对这一观点进行了详细论证。

[78] 遗憾的是，这部著名著作既没有以原著形式流传下来，也没有以圣杰罗姆的译本形式流传下来，仅存鲁菲诺的译本，而该译本存在诸多错误且随意改动，包含删节和改写，正如鲁菲诺本人在《论原则的导言》（in prolegom. de princip.）中所承认的那样。 正因如此，要对这部著作作出完全准确无误的评判，是极其困难的。

[79] 具体而言：— a) 他将世界视为上帝全能的*必然*结果，因此承认在现世之前曾存在过无数个世界，并在现世之后还将存在同样数量的其他世界，延续至永恒； b) 将人的灵魂视为堕落的精神，它们被降入感官世界并与肉体结合以接受净化；净化之后，又重新成为堕落前那样的纯净精神，并回归原处； c) 因此，他不可避免地推翻了教会关于原罪的教义——即原罪由始祖传给后代；d) 否认了永恒的折磨；以及——e) 虽未直接否认肉身的复活，却声称届时肉身将转变为某种以太般的、灵性的本质。 福提乌斯在这部奥利金的作品中还发现了其他关于至圣三位一体各位格本身的谬误（*Photii* Biblioth. cod. VIII）。

[80] 这些著作在俄语中也有两个译本：一个是莫斯科大主教安布罗斯的译本，另一个是雅罗斯拉夫神学院完成的译本。

3) 在圣奥古斯丁的两部著作中，其中一部名为《致劳伦提乌斯的关于*信仰、希望与爱的手册*》（Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate）；[81] 另一部则题为《*论上帝之国*》（de civitate Dei）。 前者类似于当今的教理*问答*，首先简明扼要地阐述了符合《信经》的信仰条目，随后更简练地论述了希望，最后论及爱——其独特之处仅在于，它可被视为西方教会中首次对教义进行系统且相当连贯阐述的尝试。 后一部著作则重要得多：其根基在于对上帝之国或基督教会在与异教斗争中的深刻思考，并围绕这一贯穿全书的主旨，非常详尽地阐述了关于上帝、关于创造、 关于天使、关于人类及其堕落、关于自创世之初便存在并将存续至世界末日的教会、关于复活、审判、关于永恒的奖赏与惩罚等基督教教义，并以此与异教徒关于同一主题的谬误学说形成鲜明对比。 不过，必须承认，这位蒙福的奥古斯丁这部浩瀚（共22卷）且堪称典范的著作，与其说是教义性的，不如说是历史性的，其中蕴含着真正历史哲学的萌芽。

4) 福者狄奥多里特（†430）的《*神学教义简述*》，该著作构成其《反异端论》的第五卷，共分为29章。 这部著作与迄今所列举的所有著作不同之处在于：其前23章仅探讨信仰教义，将其与基督教的其他真理区分开来，且不作任何其他偏离，以更连贯、 清晰度和连贯性，尽管篇幅比之前的论著更短，但与它们一样，并未涵盖所有信仰真理。[82]

同类著作还包括：

a) 圣格里高利·尼西的《*大教理讲授*》（Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας）（†370）所著的《大教理讲道》（Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας），该著作分为四十章，主要借助理性论证，相当详尽地针对异教徒和犹太人，阐述了信仰的主要教义——关于至圣三位一体、道成肉身及其各种相关情况、洗礼、圣餐、人的不朽以及永火；

b) 《*论教会教义*》（de dogmatibus ecclesiasticis）——作者为亨纳迪乌斯，马赛人，先任执事，后任主教（†495）； 这不过是一份教会信条的清单，几乎没有任何条理和阐述，旨在反对各种异端，但这份清单相当详细且完整（共分为88个简短章节），在这方面超越了此前的一切尝试；[83]

c) *最后，正统信仰的简明阐述*（ἐκθεσις σύντομος τής ορθοδόξου πίστεως）由安提阿宗主教阿纳斯塔西乌斯·西奈塔（†561）所著，以导师与学生之间问答的形式（各二十二条）呈现——这是希腊语世界最古老的《要理问答》，尽管篇幅最为简短。[84]

不过，必须指出的是，尽管在我们所考察的整个时期内，没有出现过任何一部以真正科学的方式阐述信仰教义的著作， 即以尽可能全面、清晰、扎实且严格系统的方式，但这一时期却是东正教教义学史上最为重要的时期——就其作为一门科学的形式而言，当时所做的工作虽少，但就 内容而言，可以说已尽了全力。 当时，其最根本的原则已被从各个方面加以研究、确立并加以捍卫；当时，所有个别教义——甚至最细微的细节——都已得到审视；撰写了大量且往往篇幅宏大的教义论著与论述，以至于只需利用这些材料，便能据此构建起一座坚实的科学大厦。[85] 那正是普世大公会议与圣父们所开创的教义学时期——一个内容极其丰富且堪称典范的时期。

---

[81] 该著作*由P.托多尔斯基译*为俄文，并收录于题为《圣奥古斯丁的三卷书》的文集中，1795年于圣彼得堡出版。

[82] 刊载于《基督教周报》1844年第IV卷，第173-229页及第311-389页。

[83] 该著作的最佳版本，连同其异文及注释，收录于拉·米内姆（La Minne）神父主编的《Patrolog. curs, compl.》第58卷中，巴黎，1847年。

[84] 该著作曾多次出版，但仅以拉丁文译本形式出现，而非原文（参见*卡西米里·奥迪尼*——《古代教会作家评注》，第1卷，第1663-1664页，莱比锡，1722年）。 该著作在我国也曾以斯拉夫语译本的形式流传，并收录于1649年由约瑟夫宗主教在莫斯科出版的《*信仰条目简明教义汇编*》中（*参见Bergii*——《de statu eccles. et relig. Moscoviticae，第25页，霍尔姆，1704年；*以及萨哈罗夫*——《斯拉夫-俄罗斯书目综览》，第1卷，第2册，第510号）。如今，该书通常与《遵循的诗篇集》一同在我国出版。

[85] 鉴于这些教父著作数量庞大，我们在此不一一列举。其目录可参见瓦尔基亚神学图书馆（第1卷，第2章及第5章，第2节）。目录及具体内容亦见于吕姆珀、杜佩尼和塞耶等著名教父学著作中。

§7. 东正教教义神学的第二个时期

在涵盖整个所谓中世纪的*第二时期*，东正教教义神学的第一套体系自其伊始便已出现，虽然尚不完善，但已具备体系的所有特征：正因如此，它几乎在整个时期内始终占据主导地位； 其他类似的尝试寥寥无几，且均远逊于它；关于教义的专项研究和论著也写得不多，至少与此前所写相比是如此——尤其值得注意的是，此时出现的所有著作，主要都满足于利用第一时期为东正教教义学准备的素材。

撰写第一部东正教教义神学体系的使命落在了圣约翰·达马斯库斯肩上，因此他理应被称为该学科之父。他满怀对真正虔诚的热忱——这正是他成长的环境所赋予的——深入研读了上帝的话语以及圣父们的著作（他对此进行不间断的阅读）， 他在哲学领域，尤其是（亚里士多德的）辩证法以及其他学科方面也经验丰富且造诣深厚，于是决心运用上述所有手段，撰写一部《*东正教信仰的精确阐述*》（[86]），并出版了这部在东正教教义学史上具有划时代意义的著作。 这部著作由若干章节组成，后来为方便起见，被某人（身份不详）分为四卷，[87]，其篇章编排展现了最自然的结构。首先（在第一卷中）阐述了关于上帝的教义：祂的不可思议性、存在、本质上的唯一性、位格上的三位一体以及祂的属性；随后（在第二卷中）阐述：a）关于上帝的创造：无形世界（即善恶天使）；有形世界及其组成部分与元素；小世界——人类及其多种多样的能力，特别是关于人类的自由与堕落；以及 b）关于上帝的护理、预定与预知。

接着（在第三卷中）——关于上帝为人类救赎所制定的神圣计划的教义，例如：a) 关于上帝之子的道成肉身； b) 道成肉身者所具有的双重本性，以及位格的统一性；c) 基督内双重本性位格联合所产生的后果——本性与属性的相互交通，圣母是上帝之母，基督内有两个意志和两种作为，祂的肉身本性和意志都已神化； d) 论基督救主降卑的状态、祂为拯救我们而受的十字架之死，以及下阴间。

最后（在第四卷中）阐述了以下教义：a) 关于耶稣基督得荣耀的状态——祂的复活、升天以及坐在父的右边——同时解决了某些 相关的问题； b) 关于领受救恩的教义：论信仰、论圣礼——洗礼与圣餐、论敬礼圣人、圣髑及圣像、论圣经、论童贞及其他相关议题； c) 关于末世论的教义：敌基督的降临、死人复活、永恒的惩罚与奖赏。

除了这种外在特征——即论著排列的自然性和连贯性之外，我们所探讨的圣约翰·达马斯库斯这部著作还具有科学或体系的内在特征：其教义的阐述之精确、清晰和严谨，此前在任何一本书中都未曾以如此全面的方式呈现过。 该著作在逐一阐释教义时所采用的方法，也完全符合东正教教义神学这一学科的规范： 这位圣父在阐明和论证信仰真理时，不仅援引《圣经》经文，还引用了古代著名教会导师们的见证；他所言几乎无一不是已被大公会议或先于他的教父们所确立并神圣化的； 同时，他还借助被神圣启示之光照耀的健全理智的思考作为辅助。在教会教父和教师中，他最常引用圣格里高利·神学家（圣格里高利·神学家）的思想，其次是圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特、圣巴西尔大帝、圣格里高利·尼西阿、 曾任叙利亚尼梅西亚主教的涅梅西乌斯、圣亚他那修大主教和圣约翰·金口，以及圣西里尔·亚历山大、圣利奥大教宗、圣马克西姆·殉道者、圣埃皮法尼乌斯等人。 正因如此，圣约翰·达马斯库斯的《神学》可被视为教父们关于信仰教义思想的宝库；而且，他凭借远见卓识，深入领会了这些思想中信仰导师们的精髓，在许多地方以神的话语加以佐证和阐释， 并将其与自身的思考有机地结合在一起。

---

[86] 《正统信仰的精确阐述》（Εκδοσις ή έκθεσις ακριβής τής ορθοδόξου πίστεως）。 该著作在我国有四种译本：保加利亚总督约翰于9世纪或10世纪初完成的译本，斯拉韦尼茨基的埃皮法尼乌斯于17世纪完成的译本，莫斯科大主教安布罗斯于18世纪后半叶完成的译本，以及最后一部由莫斯科神学院完成并于1844年出版的译本。 前三个译本为斯拉夫语译本，最后一个为俄语译本。

[87] 不同目录和版本中《圣约翰·达马斯库斯神学》的章节数各不相同：有的为96章，有的为100章，有的为102章，有的为103章，还有的甚至多达149章及更多（*参见Petri Lambecii*——《Commentar. de Aug. Bibliotheca Caesar. Windobonensi, lib. IV, pag. 269, 468, 469 et lib. V, pag. 13, edit. *Kollarii*）；在斯拉夫语译本——即保加利亚总督约翰的译本中——为112章， 安布罗斯译本为111（*卡拉伊多维奇著*——关于保加利亚总督约翰，第20和56页，莫斯科，1824年）。这种差异源于某些章节被合并为一个编号，或被单独列出。 将这部《神学》分为四卷的做法，在任何希腊抄本中均未见，而仅见于拉丁抄本，极有可能是中世纪西方所创，因为当时西方普遍采用这种《神学》的划分方式（参见《*圣约翰· Dantasceni* de fide orthod.，米哈伊尔·莱肯亚，收录于其编辑的该教父著作第1卷，第119-120页。）

然而，另一方面也不得不指出：a) 在这部东正教教义学的首部体系中，并非所有信仰内容都以同等详尽的程度阐述，有些甚至完全未被提及，[88] 当然，这是因为这位圣父特别关注的是当时被异端分子歪曲的教义； b) 该著作中收录了一些虽与教义相关、但不属于教义范畴的内容，[89] ； c) 最后，此处刻意未将构成教义神学真正对象的信仰教义本身，与个别神学问题及观点区分开来。[90] 但必须记住，圣父撰写《*东正教信仰纲要*》绝非为学校而作，而是面向全体东正教基督徒，因此他并未打算严格遵循其条件和要求。

圣约翰·达马斯库斯的《神学》一书的问世，不仅是东方，更是整个基督教会中最重要的事件：因为当时基督教的东方与西方在信仰上仍保持着合一；对于西方而言，正如对于东方一样，《*正统信仰的精确阐述*》是第一部正统教义学体系。 但令人遗憾的是，这同时也是双方共同拥有的最后一部教义体系：不久之后，从9世纪末，尤其是11世纪中叶起，西方教会受革新思潮的影响，将某些个别观点提升至教义的地位，从而背离了古老的普世教会，并与东正教东方分道扬镳。 自那时起，罗马教会与东正教会在神学上的命运便分道扬镳。在西方，经院哲学应运而生并得以确立，它成为当地教会得力的助手，将教会新采纳的原则发展到了极致。 那里的人们忘记了对上帝之道和圣父们的应有敬意，开始证明信仰教义时，与其说是依据《圣经》和传统，不如说是依靠辩证法的精妙之处，而且常常将亚里士多德、西塞罗、 维吉尔或奥维德等异教作家的言论，不仅优先于金口若望和圣巴西尔大帝的见证，甚至凌驾于先知和使徒的见证之上。当对真正信仰教义的敬重丧失，且某些个别观点被提升至教义地位之后， 那里便主要致力于探讨此类神学观点，试图从信仰教义中推导出结论，将这些结论细分为 最细微的论点，杜撰出大量问题——有时是极其空洞且微不足道的——并按照辩证法的所有规则进行辩论，并将这一切视为至关重要。 由此涌现出众多学派、学院和大学，在接下来的五、六个世纪里，经院神学连同其种种怪异与畸形之处，在这些机构中得以发展和繁荣。 在这些学派中，人们撰写了大量风格雷同的神学体系，致使圣约翰·达马斯库斯那最古老的教义神学体系几乎被遗忘，尽管早期的经院哲学家们曾以此为依据。[91] 一些神学派别应运而生，这些派别因其“*炽天使*”*或*“神圣”导师的观点，在数个世纪里相互激烈争论，并以无数著作充斥了西方神学文献。[92] 而在东方——情况则截然不同。 这里的人们始终完全忠于古老的东正教，一如既往地对上帝之道——无论是成文的还是未成文的——怀有最崇高的敬意；一如既往地研习信仰真理，其方式无非是全面遵循历代大公会议、地方会议以及圣父们的教导。东方各地也有学校，与当时西方的学校一样，甚至教授高等学科，至少在土耳其人攻占君士坦丁堡（1453年）之前是如此； 亚里士多德哲学，尤其是其辩证法（[93] ），在东方也占据主导地位——但它从未像经院哲学家那样，以如此非法的力量侵入神学领域。 在东方，人们并未在亚里士多德的主导影响下撰写新的神学体系，在那里，亚里士多德及其他异教作家的言论不会被与《圣经》经文和圣父们的见证同等尊崇。 在这里，圣约翰·达马斯库斯的古老神学体系依然占据主导地位，该体系完全源自更古老的教会导师们的著作；即使有些同类的新著问世，也是基于同样的正统信仰原则，并在信仰事务上由同样值得信赖的领袖们指导下完成的。

---

[88] 例如，其中没有关于恩典、称义以及圣礼（除洗礼和圣体圣事外）的教义。

[89] 诸如关于光、火以及天体——太阳、月亮和星辰——关于空气和风、水、大地、悲伤、恐惧、愤怒、思维能力、记忆等论著。

[90] 参见第二卷第6至22章，以及第四卷第4、5、7章等。

[91] 例如：彼得·隆巴德、托马斯·阿奎那等人。参见《序言》，*载于圣约翰·达马斯库斯*《正统信仰论》一书中，见莱肯内夫版该教父著作集。

[92] 关于经院哲学，参见莫斯海姆或亚历山大·纳塔利斯的教会史——第11、12、13、14和15世纪；更详细的内容*参见布拉埃的*《巴黎大学史》（Histor. Universitatis Parisiensis），由Paris 编辑，1665-1673年出版，共4卷。

[93] 《拜占庭历史文集》（Corpus Hist. Bysant.）第 XXI 卷，第 208-209 页，威尼斯版；*Philippi Cyprii*——《希腊教会编年史》（Chronicon eccles. Graecae），第258、280页等。莱比锡，1687年；特别是——《莫舍米教会史研究所》（Institut. Hist. Eccl. *Moshemii*）——第十一、十二、十三及十四世纪，第二部分，第一章。

圣约翰·达马斯库斯的神学在当时仍占据东方主导地位这一观点，其鲜活的佐证便是该著作的众多希腊语抄本——这些抄本跨越了数个世纪，一直延续到君士坦丁堡被土耳其人攻陷之时，至今仍保存在欧洲各地的图书馆中。[94]

就在东正教信仰在南斯拉夫人中最终确立之际——即圣约翰·达马斯库斯逝世约一百五十年后——他的《神学》被保加利亚的总督约翰（亦即宗主教代理）译为斯拉夫语，作为新受洗基督徒最重要的书籍之一。[95] 随着东正教在俄罗斯的最终确立，这部《神学》的斯拉夫语译本也传入我国，并自那时起一直沿用至今，正如各个世纪的抄本所显示的那样。[96]

在当时东方撰写的、属于东正教教义神学体系的其他著作中，我们仅知晓以下三部：

1) 修士尤菲米乌斯·齐加登（或称齐加本）所著的《*东正教信仰的教义全书*》。[97] 该著作于12世纪初应皇帝阿列克谢·科穆宁之命编纂而成，汇集了圣父们和教会导师们的思想（主要包括：大阿法纳西、大巴西尔、金口约翰、神学家格里高利、 尼西亚的格里高利、阿雷奥帕戈斯的狄奥尼修斯、亚历山大的西里尔、殉道者马克西姆、塞浦路斯的莱昂提乌斯、大马士革的约翰以及福提乌斯）关于信仰核心议题及反驳主要宗教谬误的思想汇编。 当时几位最杰出的神学家为此汇编付出了辛劳，而尤菲米乌斯·齐加本仅将汇集的观点加以整理，按章节或标题进行划分，并将其整合成一部相当连贯的著作。 全书共27或28章（某些抄本中被分为两卷），[98] 首先阐述了关于上帝的教义，包括祂在本质上的唯一性与在位格上的三位一体，以及祂的创造与道成肉身；随后驳斥了犹太人、西蒙·沃尔赫和马基昂的观点，反对摩尼教徒、萨维利安派、阿里乌斯派、 灵敌派、罗马人、聂斯托里派、单性论派、偶像破坏派、亚美尼亚派、保利基安派、博戈米尔派及其他异端分子；由此，尽管更多是从辩论的角度出发，但几乎涵盖了所有根本性教义。 尤菲米乌斯·齐加本的这部著作，既不具备圣约翰·达马斯库斯《神学》那样的内在统一性、连贯性和清晰度，但在某些论著的广度与详尽程度上却超越了后者。

2) 《*东正教信仰的宝库*》（θυσαυρός ὀρθοδοξίας）， 尼基塔·霍尼亚特（卒于约1206年）所著——同样是一部具有教义辩证风格的著作，旨在反对古今各种异端，其中包括保利基安派、博戈米尔派和撒拉逊人，并阐明了如何将后者接纳到基督教会之中。 该书与齐加贝诺夫的《*全副武装*》不同之处在于，它不仅通过圣父们的证言，还借助理性论证来证实信仰真理并驳斥谬误，且对许多问题的探讨更为详尽清晰。全书共27卷，遗憾的是目前仅出版了前五卷。[99]

---

[94] 11世纪（1069年）的抄本收藏于我国帝国公共图书馆（参见《鲁缅茨博物馆手稿目录》第240页，圣彼得堡，1842年）；12世纪的抄本则收藏于莫斯科主教会议图书馆（Accurat. codic. Graec. MSS. biblioth. Mosqu. S. Synodi notitia et recensio, *由克里斯托弗·Frid. de Matthaei* 编辑，莱比锡，1805年，第1卷，第376号）；几份此类不同世纪的古抄本——其中大部分是在君士坦丁堡被土耳其人攻陷前在该城抄写的——现藏于维也纳帝国图书馆及英国的各家图书馆（*Petri Lambecii Hamburgensis* Comment, de Aug. Bibl. Caesar. Windobonensi，第2版，*Kollarii校订*，第III卷，第260、294和303页；第IV卷，第269及478-479页，尤其是第V卷，第2-14及535页；另见——Catalog, librorum manuscript. Angliae et Hiberniae, in unum collect... Oxoniae 1797 — 参见索引，按字母顺序，条目：*Damascenus Johannes*）。

[95] *卡拉伊多维奇*，约翰——保加利亚总主教，第三章，第17-58页。

[96] 12世纪的抄本曾由卡拉伊多维奇持有，现藏于莫斯科主教会议图书馆（约翰，保加利亚卷，第17、26-28页）；15世纪的抄本则藏于鲁缅采夫博物馆（该博物馆目录 ——第508页），16世纪抄本——藏于同一博物馆（第236-240页）、沃洛科拉姆斯克修道院图书馆（*卡拉伊多维奇*，约翰，保加利亚抄本，第75页）， 以及帝国公共图书馆中托尔斯托夫伯爵手稿集内（《这些手稿目录》第二卷，第217号，第365页），17世纪抄本——同样收录于该手稿集内（《目录》第二卷，第8、136、175和249），复活节新耶路撒冷修道院图书馆（*参见该馆手稿*目录，载于《俄罗斯古代文献》——*萨哈罗夫*编，第1卷，圣彼得堡，1842年，第6页）及其他藏所（参见《帝国莫斯科 历史与古俄语学会1846年文集，文章：*西尔维斯特·梅德韦杰夫，斯拉夫-俄罗斯书目学之父*——第XXVII页，随后：*书籍目录及其编纂者*——第29和32页）。

[97] 《东正教信条全集》（即“信条宝库”）， 汇集了那些由蒙福且承载神恩的圣父们所著的著作，并由西加德努的尤西米乌斯修士按序编排，使其呈现出和谐的结构。 该书的原文仅于1710年在瓦拉几亚出版过一次，而其拉丁文译本则多次出版（Walhii — Bibl. Theolog. 1, 第617页）。

[98] *彼得·兰贝西乌斯*——《评论》，载于《奥古斯丁·温多博恩图书馆》，第三卷，第420页，以及第五卷，第698页；*卡夫*——《十二世纪教会文学史手稿》，条目：*埃夫蒂米乌斯·齐加贝努斯*。

[99] 而且仅见于拉丁文译本，例如——见《教父最大图书馆》（in max. biblioth. Patrum）第XXV卷，第54页及以下（参见*卡西米里·奥迪尼*——《古代教会作家评注》（Comment. de Script. Eccles. antiqu.），第II卷，第1711页，莱比锡，1722年； *瓦尔*

3) *关于基督唯一真道的教会论述——圣西梅*昂，萨洛尼卡大主教（生活于15世纪初）。 该著作分为两部分：第一部分针对无神论者、异教徒和犹太人，共十章，论证了上帝的存在，以及祂在本质上唯一、在位格上三位一体；第二部分针对异端分子，从西蒙·沃尔赫夫一直到后来的： 博戈米尔派、瓦拉姆、阿金丁等人，以及针对穆斯林，共二十三章，其中阐述了东正教教义的某些其他特征。这部著作篇幅虽不长，但以清晰、明确著称，最重要的是其内容主要摘自《圣经》和圣父们的著作。[100]

在此，我们不能不提及当时在东正教教会中出现的一些简要的教义综合阐述。这些包括：a) *《东正教*信仰*阐述》*——由生活于14世纪中叶的索卢恩大主教格里高利·帕拉马所著；[101] b) *《基督正统信仰神圣信经的阐释》*——由另一位萨洛尼卡大主教西梅昂于15世纪初撰写；[102] c) *《东正教纯正信仰的信条》*——由君士坦丁堡宗主教根纳迪乌斯（或称格奥尔基·斯霍拉里乌斯）撰写，系在君士坦丁堡被攻陷后，为回应土耳其苏丹穆罕默德二世关于该信仰的询问而作；[103] d) *《教理问答》*(Κατήχησις) 由十六世纪以博学著称的君士坦丁堡宗主教梅莱提乌斯·佩吉所著，[104] 尤其是—— d) 君士坦丁堡宗主教耶利米致符腾堡新*教神学家的三封教义书信*（写于1576-1581年间）， 其中，基于上帝的话语、普世大公会议的决议以及圣父们的教义，相当详尽地阐述了东方正教会的整体信条，尤其着重于那些使其信仰与奥古斯丁派信仰相区别的方面。[105] 在俄罗斯出版的著作中也有类似的：e) *《关于唯一真正的东正教信仰及圣公会使徒教会的册子》*，旨在反对拉丁人，约于1588年在奥斯特罗格出版；[106] g) *《论唯一、圣洁、大公、使徒教会之信仰》一书，*作者为修道士扎卡里亚·科皮斯滕斯基，同样针对拉丁人，于1619年在基辅出版；[107] h) 据称由立陶宛首席司祭拉夫伦提·齐扎尼乌斯所著的*《教理问答》*，1627年于莫斯科出版。[108]

赫《神学书目》第1卷，第619*页*）。所有书籍的内容均见于蒙福孔的著作（《希腊古文集》第IV卷，第9章，第327页。参见*法布里奇奥《希腊书目》*第XI卷，第420页）。

[100] 其完整标题如下： 《大主教与神职人员针对无神论者（包括希腊人和犹太人）及各类异端的教会对话，论及我们主、神、救主耶稣基督的唯一信仰》。 所有内容均摘自圣经及教父著作，并汇编成册，以回应当时各类信徒向他提出的各种问题。 收录于圣西梅昂·索卢尼的《全集》，1820年于威尼斯以希腊语出版。

[101] 俄文版刊载于期刊《周日读物》（“Воскресное Чтение”），第V卷，第17-11页，基辅，1841年。

[102] 收录于我们前述的该圣徒著作希腊文版第451-479页，题为：《对基督徒正统信仰神圣信经的阐释》。

[103] 可参见金梅尔（Kimmel）所著：《希腊教会信经集》（Libri Symbol. Eccl. graecae），第1-24页，耶拿，1843年。

[104] *菲利普·塞浦路斯——*《希腊教会编年史》，第434页，莱比锡，1687年。

[105] 这些书信与维尔腾堡神学家致耶利米书信一同出版，题为：《维尔腾堡神学家及君士坦丁堡宗主教耶利米博士的文集与著作……由该神学家们以希腊文和拉丁文编辑》，维尔腾堡，1584年。

[106] 《鲁缅茨音乐手稿目录》第295号；《托尔斯托夫伯爵古版书籍目录》教会印刷品第26号，以及*萨哈罗夫*《斯拉夫-俄罗斯书目评论》第1卷第2册第80号。

[107] *萨哈罗夫*《斯拉夫-俄罗斯书目综述》第1卷，第2册，第176号。

[108] 同上，第235号。在《教理问答》出版之前，我们的祖先在信仰事务上以什么为指导？除了早已被大量翻译成斯拉夫语的教父著作外，具体而言——1) *《东正教信仰的精确阐述》*——圣约翰·达马斯库斯著（参见上文注96）；2）其他一些同类但更为简短的古代教会导师著作，这些著作也早已被译为斯拉夫语，例如： a) *《神学问答》*，一种相当详尽的教理问答体著作，作者为安提阿宗主教阿纳斯塔西乌斯·西奈塔（†599），该书不仅见于11世纪的《斯维亚托斯拉夫文集》（《鲁曼茨手稿目录》 第356号）中，随后又见于15世纪的抄本（同上第6号）；b) *《关于信仰与基督徒生活的准则》*——君士坦丁堡宗主教圣根纳迪乌斯（†471）所著，见于14世纪的手稿（《圣父著作补编》（俄文译本）， 第1页，莫斯科，1845年）；c) *《致安托赫亲王的书信：关于诸多必要惩戒……》*——亚历山大的圣亚法纳西所著，以及某种问答形式的《教理问答》，见于 于16世纪手稿中（《托尔斯托夫伯爵*手稿*目录》，第1卷，第304号）；d) *《教理问答》一书，阐述关于信仰的教义及其最必要的罪过*，见于 见于16世纪的手稿（同上，第II部分，第340号）——作者不详，但被收录于1649年在莫斯科由约瑟夫宗主教主持出版的《教理问答》中，*与几部教父的*信仰论述并列（*萨哈罗夫*，《《斯拉夫-俄罗斯书目》第1卷，第2册，第510号）。除我们上述提及的之外，还有其他已知的斯拉夫语*印刷版《教理问答》*；但它们要么未在我国使用，要么甚至不符合东正教教义。 具体包括：a) 1527年在威尼斯出版的《教理问答》（《*俄语神学*著作词典》第1卷，第262页，第2版）；b) 路德派《教理问答》，由背离东正教的马太·卡维钦斯基、西梅昂·布德尼和拉夫伦季·克里什科夫斯基翻译，1561年在涅斯维日出版，随后于1583年在罗马出版（同上，以及《俄罗斯历史文集》 文集，第VI卷，第302页，莫斯科1843年）；c) 由安贡·达尔马特和斯特凡·伊斯特里亚宁翻译的《教理问答》，1561年于图宾根出版（见同上历史文集，同页）； d) 由拉丁语翻译并于1585年在维尔纽斯出版的《教理问答》（Bergii——de statu eccl. et relig.Moscow ，第31页，*以及萨哈罗夫*——《俄

至于当时在东方撰写的个别教义研究和论著，其主要内容多为东正教的独特教义，这些教义曾被天主教徒和新教徒歪曲或否定。 其中最杰出的著作包括：a) 针对西方教会*关于圣灵源于圣子之教义的*论著——作者包括9世纪君士坦丁堡宗主教福提乌、12世纪尼西亚大主教尤斯特拉提乌、 13世纪君士坦丁堡牧首赫尔曼，以及14世纪的两位萨洛尼卡大主教——格里高利·帕拉梅和尼尔·卡瓦西莱；b) *反对教皇至高无上论*的教义——同样出自14世纪的萨洛尼卡大主教尼尔·卡瓦西莱和修士瓦尔拉姆之手； c) *针对拉丁教徒各种谬误的著作*——包括11世纪君士坦丁堡长老尼基塔·佩克托拉图（Nikita Pectoratus）、12世纪科尔西拉岛都主教乔治（George）、13世纪塞浦路斯的大格里高利（Gregory of Cyprus）以及15世纪安基拉的马卡里乌斯（Macarius of Ancyra）；以及来自俄罗斯的莱昂提乌斯·卡尔波维奇（Leontius Karpovich）和扎哈里·科皮斯滕斯基（ ）——17世纪初； d) *反对新教谬误的*——希腊方面有费城大主教加布里埃尔；俄罗斯方面有16世纪的诺夫哥罗德修士齐诺维乌斯。[109]

§8. 东正教教义神学的第三时期

中世纪对东正教教义神学而言便是如此度过的，这一时期因整个基督教世界教育水平低下，通常被称为“*黑暗时代*”。自15世纪末，尤其是16世纪初以来，随着印刷术的发明（1440年）、古希腊学术及其文献在西方各国的传播，以及君士坦丁堡的陷落 （1453年），加之宗教改革（1517年）及其他原因，西欧迎来了整体上的新启蒙时期，特别是神学发展的新阶段。 对于拥有东正教会的东方而言，以及对于东正教神学而言，这一时期来得要晚得多——几乎是从17世纪中叶开始的，尽管在此之前的两个世纪里，这一时期的到来早已在酝酿之中。

促成这一时期的背景情况如下。自脱离普世教会以来，罗马教皇便始终致力于将东正教东方——尤其是东正教俄罗斯——置于其统治之下，历史记载中他们接连不断的尝试便是明证。 但这些企图从未像自十六世纪以来那样势头强劲、如此接近成功，并对东正教构成如此大的威胁。在希腊，奥斯曼帝国（1453年）的覆灭及其后随之而来的教育衰落为他们提供了有利条件；在俄罗斯，则是教育匮乏以及该国西部地区被并入波兰 （1569年）的并入。无论在希腊还是俄罗斯，新成立的（1540年）耶稣会都成为了主要工具。他们迅速渗透到波兰和俄罗斯西部，在波洛茨克、维尔纽斯和沃伦建立了自己的学校，旨在按照自己的精神培养东正教儿童； 并到处散布针对东方教会的著作，以将那些自幼被视为其信徒的成年人也引入其网罗——而16世纪末在俄罗斯西部地区产生的可悲的“联合”，正是这些努力的第一个成果。[110] 洛约拉的杰出门徒们也迅速渗透到希腊，在加拉塔甚至君士坦丁堡创办了自己的学校，自诩为无偿教导青年的教师，竭力充当民众的灵性导师，并散布对东正教有害的著作，[111] 与此同时，在希腊境外，西方著名的大学和学院中， 由于缺乏本国的学校，渴望接受教育的希腊青年纷纷涌向那里，他们不知不觉中被灌输了同样的思想，陷入了同样的陷阱；教皇格里高利十三世甚至在罗马本身就创立了一所希腊学院，在那里无偿培养所有前来求学的希腊人和俄罗斯人。[112] 梵蒂冈所有这些加紧的活动，其原因在于路德宗教改革：由于改革导致教廷失去了无数古老的信徒，教皇们便打算通过使东方教会臣服于自己来弥补这一损失，为此不惜一切手段。 但新教徒也并未袖手旁观：他们（尤其是路德派和加尔文派）同样急于向东方基督徒传播自己的教义，早在16世纪就在波多利斯克、基辅、加利西亚、沃伦省以及白俄罗斯设有自己的教堂，渗透到了瓦拉几亚，并在希腊站稳了脚跟，在那里，甚至在君士

罗斯古文献中的俄罗斯书目编年目录》，圣彼得堡，1842年）； d) 两部斯拉夫语《教理问答》，但分别于1582年和1603年以拉丁字母出版（《俄罗斯历史文集》第VI卷，第303页）；e) 一部由马太·迪夫科维奇于1611年在威尼斯出版的《教理问答》（同上）。

109 参见*因诺肯提主教*——《教会史纲要：第九至十七世纪》，*“关于教会作家”*一节；*米迦勒·海涅西*——《古今希腊教会图鉴》，莱比锡，1711年。 附录，第70-72页及第78页；*瓦尔希*——《神学书目》第1卷，第630-642页；*尤金主教*——《俄罗斯神学作家词典》，参见我们所列出的俄罗斯作家条目。

110 《俄罗斯教会史》，*菲拉雷特*大主教著，第III卷，第81页；第V卷，第72页及后续，1847年版。

111 《希腊教会编年史》（Chronicon. eccl. graecae *Ph. Cyprii*），第461-464页。

112 *莱昂·阿拉提乌斯*——《论西方与东方教会之永恒共识》，第三卷，第七章，第7条，第986页，Colon 版。阿格里帕。

坦丁堡本身，他们组建了一个最强大的派别，与耶稣会展开对抗；[113] 他们还试图在东正教徒中传播自己的著作，为了引诱俄罗斯人改信，将自己的《教理问答》翻译成斯拉夫语，[114] 而在希腊，他们以君士坦丁堡宗主教基里尔·卢卡里斯的名义出版了*《信仰告白》*，该著作完全浸透了加尔文主义的精神，并在整个东方教会中引发了 如此大的动荡。[115] 因此，东正教徒陷入了两难境地：天主教徒竭力将他们拉到自己这边，并向他们证明，东方教会在教义上一直与西罗马教会保持一致； 新教徒则试图将他们拉向自己*这边*，并反驳称，并非罗马教义，而是他们自己的新教教义才与东方教会相符。[116] 在这种情况下，为了捍卫东正教，还能做什么呢？ 首先且最重要的是，必须制定一份尽可能准确详尽的东正教信条，使信徒们能从中清晰地看到：教会自古以来是如何信仰并教导人们信仰的，以及其真实教义与天主教徒和新教徒的教义有何不同； 其次，必须为东正教徒建立自己的学校，在那里除其他课程外，还要全面教授东正教神学，从而不仅能培养出合格的东正教信仰教师，还能培养出能够抵御非东正教派、捍卫东正教的学者。 对于这两项要求——当时希腊和俄罗斯的许多人对此都有清晰的认识——基辅大主教彼得·莫吉拉（[117] ）的响应最为热切。 他设法编纂了*《东方正统、普世及使徒教会信经》*，并率先在其基辅-莫吉拉学院中，以当时欧洲各学府所教授的同等广度开设神学课程，从而开创了 （1631-1647 ）东正教教义神学史上*第三个*新*时期*的序幕。

*东正教的信条，*确实标志着这一历史时期的开端。此前，东方教会的信徒们并没有一部特殊的象征性典籍，其中能为他们提供由教会本身所颁布的、关于信仰的详尽指导， 关于信仰的指导，以学术方式阐明并捍卫教义，而仅满足于诸普世大公会议和地方大公会议所制定的简短信条，以及被特鲁尔大公会议所引用的圣父们的教规，随后还有其他所有圣父的著作——尽管这些著作的重要性远不及前者。彼得·莫吉拉的《*东正教信条*》，经基辅（1640年）和雅斯 （1643年）——审议并修正，随后又经所有四位普世牧首及俄罗斯牧首——约阿基姆和阿德里安——审议并批准，成为东方教会的第一部信条著作。 该书首次以教会名义，尽可能准确地阐述了其所有教义，且不仅针对古代的异端，也针对自西方脱离普世正统以来所产生的新谬误。 因此，本书在详尽阐释教义的同时，为全体东正教信徒——尤其是东正教神学家——提供了关于信仰问题的最为详尽且最可靠的指导。 将东正教教义神学引入学校，也标志着该神学史上一个独特的里程碑，因为正是在此时，它才真正首次成为一门科学，跻身于其他科学之列，并在启示真理的性质允许的范围内，不可避免地服从 在启示真理的性质允许的范围内，不可避免地服从科学和学校的所有条件——而此前所有神学著作，尽管或多或少具备某些科学属性，其写作目的却截然不同——不是为了学校，而是为了生活。

自东正教教义神学引入我国学校*以来*，其发展历程中可区分出三个鲜明的阶段。

首先，在最初的八十年間（1631-1711），它是以獨立論著的形式進行教學的，這些論著之間幾乎沒有任何系統性的聯繫，也未將信仰教義與其他基督教真理嚴格區分開來。 正因如此，它被称为“神学”而非“教义神学”，尽管其主要内容是探讨教义。这些情况均可从基辅学院现存的三、四部手稿教科

---

113 《俄罗斯教会史》，*菲拉雷特大主教著，*第三卷，第84-85页； 《对新希腊教会的简要批判……》，*康斯坦丁·伊科诺莫斯著*，1839年，第299和360页；《希腊人宗教的真实文献……》，*约翰·艾蒙*著，第8-15页，1708年版。

114 参见上文注释108以及全俄牧首阿德里安关于《东正教信条》一书的文书。

115 《希腊教会编年史》，*菲利普·塞浦路斯*著，第481页；梅莱蒂乌斯《教会史》，第三卷，第430页和第447页；尊贵的*因诺肯提乌斯所著*《教会史纲要》（17世纪），*在“关于希腊教会作家”*一文中。

116 天主教徒与新教徒之间关于此问题的争论可追溯至16世纪末，起因是君士坦丁堡牧首耶利米与符腾堡（或称维尔腾堡？）神学家们的书信往来；当时双方均就该主题撰写了若干论著； 但自17世纪第一季度起，随着所谓基里尔·卢卡里斯《信条》的出现，争论愈演愈烈；随后，无论是天主教徒还是新教徒，为证明希腊教会其教义究竟与罗马教会还是与新教教会一致而撰写的著作数量也大幅增加。 这些著作的目录可参见海涅克提（Heinekt）所著《古今希腊教会图鉴》（Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche，莱比锡，1711年）附录第80-82页。

117 这一点可从以下两点看出：a) 东方各宗主教早在1593年的主教会议上就已决定在每个教区设立学校（该会议的《会议记录》刊载于《*石板*》中，由尼康宗主教于1656年出版）； b) 当时在俄罗斯南部确实设立了若干所学校（《俄罗斯教会史》，*菲拉雷特*大主教著，第三卷，第65页；第四卷，第95-99页）； c) 当时在希腊和俄罗斯均出现了一些著作，旨在捍卫东正教，抵御教皇主义者和宗教改革者的侵蚀（参见*Heineccii*——《古今希腊教会图鉴》 Kirche, 附录第71、78页，以及《俄罗斯教会史》（*菲拉雷特*主教著，第四卷，第104页）。

书中得知。 其中最古老的一部（1642年至1646年间使用）在论著的编排上遵循了托马斯·阿奎那著名《神学大全》的顺序，[118]，其中仍可见某种体系的痕迹； 在第二本教科书（1693-1697年）中，各篇论著之间已没有任何内在联系，仅靠置于每篇开头的、从一篇论著过渡到另一篇的外部文字衔接； 在第三部（1702-1706）和第四部（1706-1711）教科书中，甚至连这种外部联系在某些地方也已不复存在。 在论述上帝、道成肉身、教会、圣礼及其他信仰教义时，所有这些教科书都包含关于罪与美德的论述，即关于道德神学的内容。 在此，揭示真理的方法完全是经院式的。这是一种系列辩论（disputatio），每场辩论又分解为若干问题；问题进一步细分为新问题，并以极其具体的论点表达出来；随后是论证、大量反驳及驳斥。 这些教科书的立论方向秉承东正教精神，且具有强烈的*论战性*，尤其针对天主教徒和新教徒；正因如此，争议性议题被极为详尽地探讨，在从肯定方面阐明真理之后，还专门为此编写了论战性论著（tractatus Theologiae controversae）。 为什么我们的学校神学最初以如此不系统的方式和方法出现，原因在于：就形式而言，它是从欧洲移植过来的——基辅学院的几乎所有首批导师都在那里接受教育，而且在欧洲最好的学府中，经院哲学仍占据主导地位。[119] 而这一发展方向则源于东正教会的精神以及当时的客观环境——无论是在希腊，还是在俄罗斯（包括西南部和东部地区），东正教会当时都遭受着来自罗马天主教徒和新教徒的猛烈攻击。

费奥凡·普罗科波维奇于1711年至1716年在基辅学院讲授教义神学，他是首位将教义神学从道德神学中分离出来、[120] 将其作为一门独立学科并加以系统化的人，因此被公认为俄罗斯系统神学的奠基人。 他的《教义学》结构如下：第一部分论述上帝的内在属性（de Deo ad intra）：1）在本质上唯一，2）在位格上三位一体；第二部分论述上帝的外在属性（de Deo ad extra），即祂的作为，具体而言——1）论祂的创造： a) 可见世界与 b) 不可见世界，以及 2) 论祂的护理：a) 针对所有受造物的普遍护理，以及 b) 针对堕落人类的特殊护理，即通过耶稣基督恢复人类的救赎。[121] 这一纲要总体而言显然是好的，尽管在细节上（特别是在最后一节的子章节——关于人类的恢复）并非没有缺陷，而且尽管作者本人未能将其付诸实施，其笔记仅写到了关于人类堕落的论著为止。[122] 这些笔记中的方法仍带有经院哲学的痕迹，但已是温和的经院哲学：真理大多以肯定形式阐述，而非辩论形式；许多空洞的问题已被剔除。 这些笔记的基调依然以论战为主，但主要针对的是天主教徒。作者展现出了深厚的神学造诣。然而，不得不承认，费奥凡（ ）可能是在仓促准备笔记时， 并未充分斟酌从现成教材中借鉴的观点，且事后既无暇补充也无暇修正这些笔记——正因如此，正如基辅大主教埃维尼乌斯阁下所指出的，其中某些段落仍保留着直接摘自赫尔加德及其他外国神学家的内容。[123]

继费奥法诺·普罗科皮耶维奇之后，在近一个世纪的时间里（1715-1809），我国在教义神学的教学顺序和方法上明显出现了一些动摇。 一部分人继续沿袭费奥凡之前的旧路，即以互不关联的独立论著形式编写讲义；另一些人则相反，追随费奥凡的脚步，试图以某种体系来阐述教义。 一部分人坚持了以往的方法——经院式的，尽管或多或少较为温和，他们不仅以肯定方式，还以辩证方式阐释真理，而且使用的是我们陌生的拉丁语；另一部分人则仅以肯定方式阐述这些真理，语言通俗易懂、通俗大众，几乎不涉及任何经院哲学和辩论，且使用的是本国语言。

---

[118] *托马斯·阿奎那*——《神学大全》，多次再版。该书共分三部分，不仅阐述了教义学，还阐述了伦理学。*瓦尔希*——《神学书目》第1卷，第28页。

[119] *《基辅神学院史》，马卡里·布尔加科夫神父著，圣彼得堡*，1843年，第36-39、61-62、69-74、136-138页。

[120] 他将整个神学分为两部分，第一部分称为：pars Theologiae de fide seu de credendis，第二部分称为：pars Theologiae de faciendis（参见《导论》第3章）。

[121] 在相当详尽地阐述了自己的《教义神学》纲要之后，费奥凡总结道：ut haec ipsa arctius stringam: considerendus *Deus* est *ad intra* in essentia et personis, et *ad extra* in efficientia sua, quae consistit in creatione et providentia. 至于护佑，则有两种：一种是普遍的，另一种是特殊的，而我们的救赎之事全在于后者（同上）。

[122] 不过，根据他预先制定的纲要，费奥凡的《教义神学》最终全部由基辅都主教萨穆伊尔完成，并于1782年在莱比锡以三卷本的形式出版。

[123] 《俄罗斯历代神职人员历史词典》第II卷，第314页，第2版。

在以独立论著形式撰写、采用温和经院主义与教导性辩证法方法的教义神学著作中，最杰出的包括：a) 大修道院长西尔维斯特·库利亚布卡的神学讲义，于1741至1745年在基辅学院讲授，尽管尚未完成；[124] b) 大修道院长雅金夫·卡平斯基的*《简明教义与辩证神学》*，于1771-1772年在科洛缅斯克神学院讲授，全书共分十一章；[125] c) 最后是西尔维斯特·列别丁斯基大修道院长所著的*《教义与辩证神学》*，该著作于1797-1799年在喀山学院讲授，共分六十八章。[126] 不过，需要指出的是，尽管在后两部著作中，各篇论著和各章之间并未通过任何刻意的体系相互关联，但它们仍以最自然的顺序依次排列，几乎与体系中通常的排列方式完全一致。

在以体系形式撰写的教义神学著作中——a) 采用教导-辩证法和经院哲学方法——已知的有：乔治·科尼斯基大主教的《*基督教正统神学*》[127] 以及伊里内伊·法尔科夫斯基大主教的《*教义辩证神学*》伊里内伊·法尔科夫斯基所著的《教义与辩证神学》[128] 。这两部教材均曾在基辅学院讲授，前者讲授于18世纪中叶（1751年至1755年），后者讲授于上个世纪末至本世纪初（1795-1804年），且均是根据费奥凡·普罗科波维奇预先制定的纲要编写的； b) 仅采用积极的方法，不涉及争论和经院哲学——费奥菲拉克特·戈尔斯基大主教的《*教义神学*》——曾在莫斯科学院（1769年至1774年）讲授，其讲授大纲由作者本人拟定，内容并不严苛。[129]

最后，以下著作以通俗易懂、面向大众且使用本土语言的方式撰写，虽无严谨的体系，但具有相当的连贯性：

a) *《简明基督教神学》*——由莫斯科都主教普拉顿阁下撰写，曾于1763至1765年间传授给全俄王位继承人帕维尔·彼得罗维奇：该书共分三部分，其中第二部分专门阐述了教义学；[130]

b) *《教义神学》*——由大修道院长马卡里亚所著，于1764至1766年在特维尔神学院讲授[131] 以及——c) *《基督教神学》*——由修道士尤韦纳利·梅德韦德斯基所著，其中教义学占据第一部分，成书于1797年。[132]

就其严谨性和完整性而言，在迄今为止提及的所有教义神学著作中，大修道院长马卡里、伊里内伊主教和费奥菲拉克特主教的著作被公认为相对最优秀。

自1809年我国神学院校改革启动以来，或者更准确地说，自1812年为这些院校出版《神学科学概要》，以及随后于1814年颁布神学学院和神学院校章程以来，——教义神学便已开始以系统化的形式在我国内持续讲授。为此，不仅制定了总体纲要（见前述纲要），还明确了教学方法与方向（见纲要及章程）。 众所周知，自那时起，我国神学学院和神学院的教授们撰写了若干关于东正教教义系统阐述的尝试性著作，尽管遗憾的是，除少数发表在我国神学期刊上的论文外，其余均仅以手稿形式流传。唯一出版的著作是莫斯科大学教授、首席神父彼得·特尔诺夫斯基所著的《教义神学》，该书以表述清晰、内容精炼著称。[133] 前神学院委员会于1838年颁布的关于神学院学科教学的规章，以及圣公会于1840年颁布的关于同一主题的新规章，在诸多方面日益明确地界定了真正东正教教义神学的方法与方向

---

[124] 《基辅学院史》，圣彼得堡，1843年，第139-141页。

[125] 该书以《正统神学教义概要》（Compendium orthodoxae Theologicae doctrinae, ab Arch. *Hyacinto harpinski* concinnatum）为题出版于莱比锡，1786年。

[126] 该书曾于1799年和1805年两次以《正统基督教神学经典教义汇编：兼具教学与辩证性质，通过定理与问题进行阐述……等》为题出版。

[127] 该著作已出版并以手稿形式保存。其概要参见《基辅学院史》，第141-142页。

[128] 《基督教正统教义与辩证神学概要》，原由杰出的西奥凡·普罗科普维奇及其继任者们增补完善，现为俄罗斯青年学习之用而编纂，并根据西奥凡本人所拟纲要，由阿基米德·*伊里奈·法尔科夫斯基*增补了最后六卷。 莫斯科 1802年。

[129] 《东方正教会教义，即基督教信仰教义……》，圣彼得堡，1818年。关于该计划的概述，参见第22节，第67页。

[130] 该书曾多次出版。参见*M.叶夫根尼娅编*《神学作家词典》中“*普拉顿·列夫中*”条目。

[131] 曾于1783年和1790年在圣彼得堡出版过两次。

[132] 1806年在莫斯科出版。

[133] 曾两次出版：1838年和1843年。

。 我们衷心希望，根据这些指导方针，我国最终能编纂出系统性的教义神学教科书，这些教材既能体现该学科的尊严，又能完全满足神学院中正在接受教育的青年以及整个教会的需求。[134]

我们之所以在谈论东正教教义神学作为一门科学在整个最近时期的发展时，仅限于我国，并非没有原因。在希腊和整个东方，自君士坦丁堡陷落以来，教育便处于极度衰落的状态； 学校几乎不存在，即便某些地方尚有学校，也仅是初级学校，其中并不教授神学。[135] 所有寻求高等教育的人，要么不得不前往西方的学府，要么将毕生精力投入到家中刻苦的自学中。[136] 直到上个世纪中叶，随着著名的埃维尼奥·布尔加里斯时代的到来，他先后担任了扬尼纳、阿索斯山和君士坦丁堡各文理中学的校长，并率先以系统化的方式讲授信仰教义，这门学科才在希腊学校中广为人知；[137] 但当时该学科仅依据手稿进行持续教学， 这些手稿至今仍不为人所知。随着希腊恢复为独立王国，在其创立的雅典大学中设立了神学教席，用于全面、系统地讲授神学科学， 而且无论是世俗教育还是宗教教育，都开始在希腊人中日益普及，我们可以期待他们将再次积极参与东正教教义神学（作为一门科学）的发展。

从教义体系和教科书转向信仰概要及个别教义研究，我们发现，在本时期内，无论是在希腊还是在我们的祖国，这两类著作都为数不少。

在信仰的简明阐述与阐释中，最值得注意的有：I）希腊语作品——a） *东方天主及使徒教会*信条，由神父米特罗凡·克里托普洛斯（后任亚历山大宗主教）撰写，系应外国学者之请，在其游历欧洲期间所著；[138] b) 耶路撒冷宗主教多西菲的信条，该信条于1672年在耶路撒冷大公会议上宣读并获得批准，随后于1723年代表所有东方宗主教，作为对东正教信仰的准确阐述，被呈递至我们的圣公会，[139] 以及 c) *《东正教信条》或《东正教使徒教会信仰陈述》*——作者为尤金尼·布尔加里斯，他生前在俄罗斯担任斯拉夫和赫尔松大主教；[140] II) 俄语版本——a) 由至圣的费奥凡·普罗科波维奇编写的*《教理问答》*，该书长期在学校中使用；[141] b) 莫斯科都主教普拉顿阁下的《*教理问答*》（简明版与详尽版），同样具有上述用途；[142] c) 最后是莫斯科都主教菲拉雷特阁下的*《教理问答》*（尤为详尽），现今既作为学校教学用书出版，也供所有东正教信徒使用。[143]

---

[134] 确实，最近我国出版了一本面向中等神学教育机构的教科书，书名为：《东正教普世东方教会的教义神学，附神学课程总导论》——由基辅神学院院长安东尼大修道院长讲授。 神学院院长*安东尼大修道院长讲授*。

[135] Turcograeciae libri octo a *Mart. Crusio*.... edit. Basil., pag. 94, 205, 246 et 537; Chronicon Eccl. graec. *Phil. Cyprii,* pag. 507. 克鲁西奥明确指出：“在整个希腊，学术无处兴盛，除了一些简陋的学校外，既无学院也无公立教授；在这些学校里，孩子们被教导阅读《时祷书》、《八音调》、《诗篇》以及弥撒中使用的其他书籍。”在长老和修士中，真正能理解这些内容的人寥寥无几……克里特岛仍是科学唯一的避风港（《Turcograec.》第537页）。 早在穆罕默德四世（在位1644-1689年）时期，富商马诺拉基就在君士坦丁堡创办了第一所希腊学校（《耶路撒冷宗主教*多西菲亚*史》，第II卷，第477页）。

[136] 有人前往意大利的学院，在那里学习古典语言、哲学基础*以及教父神学*（《Turcograec...》第205页）。然而，尽管面临种种不利境况，希腊人——尤其是希腊牧师——中的学者数量始终相当可观。 迪米特里·莫斯科波利特统计，仅在整个16世纪及部分17世纪期间，其人数就多达*九十九人*（*Demetr. Procopii Moschopolitae* brevis recensio eruditorum Graecorum superioris saeculi, nonnullorum etiam praesenti hoc nostro florentium, conscripta 1720. 参见*法布里奇乌斯*——《希腊文献目录》（Biblioth. Graec.）第十一卷，第770-804页，汉堡，1722年）。

[137] 参见文章：*《新希腊自上世纪初至近期事件（即独立战争（1821年）前）的教育状况》*，载于1843年《莫斯科人》杂志，第六部分，第367-403页，以及《宗教作家词典》（*莫斯科，叶夫根尼娅*编），条目： *叶夫根尼·布尔加尔*。

[138] 《东方天主使徒教会信经》……由米特罗法诺斯修士撰写，附拉丁文译本，1661年于赫尔姆斯塔迪出版。

[139] 该书的原文及拉丁文译本可见于金梅尔的《Libri symbol. Eccl. graecae》一书中，而俄文版则以《*东正教-天主教会宗主教关于东正教信仰的书信*》为题出版。

[140] 该书于1765年在阿姆斯特丹以希腊语出版。

[141] 关于此书，参见M.叶夫根尼的《词典》中“*费奥凡·普罗科波维奇*”条目。

[142] 同书条目“*普拉顿·列夫中*”下亦有相关记载。

[143] 在同一时期出版的其他教理问答中，I）在希腊已知的有：a）《教会神圣教义概要》（Σύνοψις τών θείων καί ίερών τής Έκκλησίας δογμάτων）——*格里高利·普罗托辛凯拉*著，威尼斯，1635年；6）《神圣教理问答》（Κατήχησίς ίερά... 尼古拉·布尔加尔所著，威尼斯，1861年；c)《东正教希腊东方教会神圣、使徒、普世及正统信仰的圣表……》，由圣山大主教西奥克莱托·*波利德编辑*（仅以拉丁文出版），1736年；II）在俄罗斯：a)《简明教理问答》，或《信经条目汇编》，*彼得·莫吉拉*著，1645年于基辅出版，1646年于利沃夫出版，1649年于莫斯科出版；b)《论唯一、真实、正统的信仰及圣教会》一书

关于教义的专项研究，无论在当前还是过去，主要都涉及那些受到非东正教徒攻击的信仰问题，因此具有更强的辩论性质。其中最优秀的著作包括：

I）反对天主教徒的著作：a）*关于圣灵的*起源——格奥尔基·科雷齐亚、约安尼基·加利亚托夫斯基，尤其是亚当·泽尔尼科夫和费奥凡·普罗科波维奇；b）*驳斥教皇至上*论——格奥尔基·科雷齐亚、 约翰尼基·加利亚托夫斯基以及耶路撒冷宗主教内克塔里乌斯；c) *关于圣体变质的时间*——利胡德兄弟、约翰尼基和索弗罗尼乌斯、圣迪米特里·罗斯托夫斯基以及斯特凡·雅沃尔斯基；

II）反对新教徒：a）*关于教会的七大圣事、圣像及祈求圣人庇佑*等问题——格奥尔基·科雷齐亚；6）*驳斥路德派和加尔文派的一般谬误*——梅莱提乌斯·西里加、利胡德兄弟、斯特凡·雅沃尔斯基和费奥菲拉克特·洛帕廷斯基；

III）反对分裂分子：a）*关于敌基督降临之时及世末*之日——斯捷潘·雅沃尔斯基；b）*驳斥一切分裂主义谬误*——以俄罗斯圣宗主教名义出版的书籍，以及圣迪米特里·罗斯托夫斯基、费奥菲拉克特·洛帕廷斯基、 皮蒂里姆、 费奥托基亚、[144] 莫斯科大主教菲拉雷特[145] 以及沃罗涅日大主教伊格纳提乌斯。[146]

最近，许多关于教义的专题研究以及各种篇幅或长或短的著作，发表在我们祖国的三份宗教期刊上：《基督教读物》（Христианское Чтение），[147] 《复活节读物》（Воскресное Чтение）[148] 以及《圣父著作集》（Творения святых Отцов）附有灵性内容增补，[149] 此外，还包括我们神学院学员不时发表的随笔： 圣彼得堡、基辅和莫斯科。[150]

，1648年于莫斯科出版； c)《教理问答，或关于圣正统天主教会信仰的简明教导……》，依据东方圣教会的教义阐述，切尔尼蒂，1715年；d)《神职人员所需案例汇编》，1722年于苏普拉斯莱印刷； e)《新教诲，或对青少年的训诫》，大*修道院长马卡里·苏萨尔尼科夫*著，1785年于圣彼得堡出版；f)《神父*亚历山大·贝利科夫*的教理问答》，1818年于莫斯科出版，等。

144 此处提及的希腊作家著作名称，参见*海涅克提乌斯所著《古希腊与新希腊教会图鉴》*（Abbildung der alt. und neuen griech. Kirche），莱比锡，1711年，附录第70-80页；部分著作参见法布里齐乌斯所著《希腊图书馆》（Biblioth. Graec. 第X卷，第789-799页及第XI卷，第770-804页，汉堡，1722年。至于俄罗斯作家，则见*于大主教叶夫根尼的*《历史词典》……中，按其姓名检索。

145 《致一位老礼仪派信徒的谈话》，刊载于1835-1836年的《基督教读物》。

146 《圣索洛维茨修道院的真理，驳斥所谓"索洛维茨"请愿书中的谬误——论信仰》，圣彼得堡，1844年及其他版本。

147 例如：1）关于上帝的教义，因祂是独一无二的；2）关于圣父、圣子和圣灵的教义，《基督教读本》1822年，第六卷，第50页和第166页；3）关于守护天使的论述，1823年，第十一卷，第301页； 4）关于圣灵及其作为，1833年，第11卷，第163页；5）关于通过耶稣基督的代求使神与人和好，1833年，第IV卷，第317页；6）关于耶稣基督在地上建立祂的教会，1839年，第III卷。 第43和174页；7）论基督的圣教会，1846年，第IV卷，第70页；8）论预定论，1845年，第IV卷，第301页；9）论纪念亡者的论述，1824年，第XVI卷，第169页等。

148 例如：1）关于圣灵的恩典，第V卷，第59页；2）关于圣徒的荣封，第VI卷，第73页；3）旧约中与圣母的位格及事工相关的预表，第VII卷，第293页； 4）追思亡者，第八卷，第251页；5）东正教普世教会关于至圣童贞玛利亚的教义，第十一卷，第273页，等。

149 即：1）关于东正教基督教会；2）关于神的旨意（见《增补》第一部分）；3）关于耶稣基督的三重事工（见第二部分）；4）关于人类为迎接世界救主所做的准备（见第三部分）；5）关于我们的主和救主耶稣基督的位格（见第五部分），等等。

150 例如，以下论述： 1）论圣徒的蒙召；2）论对先知们的敬礼；3）论纪念亡者；4）论耶稣基督下阴间；5）论对圣髑的敬礼；6）论《福音书》中提到的被鬼附者（载于《圣彼得堡神学院学生习题集》第三部分，第六教学课程，1825年于圣彼得堡出版）；7）论圣灵的起源（载于《学生习题集》第一卷，1825年于圣彼得堡出版）； 第六学年学生习作集，1825年于圣彼得堡出版）；7）关于圣灵的起源（载于《神学院第五学年学生习作集》第一卷，基辅1832年）；8）关于上帝在拯救罪人过程中的作为……（收录于《基辅神学院学生文集》第1卷，基辅，1839年）；9）论上帝之子的神性，10）论圣油礼，以及11）论纪念亡者（莫斯科神学院学生文集，单独出版）。

第一部分。
论上帝自身

因为在天上，有三位作见证：
圣父、圣子和圣灵；
这三位合而为一
（《约翰一书》5:7）。

§9. 根据东正教会的教义，我们对上帝的认识程度。

东正教会在《信经》中阐述关于上帝的所有教义时，都以“我信……”开头，而它希望向我们灌输*的首*要信条如下：“上帝是人类理智无法领会的； 人只能部分地认识祂——仅限于祂自己愿意为他们的信仰和虔诚而向他们显明的那一部分。”[151] 这是一个无可辩驳的真理：它不仅在《圣经》中清晰阐述，更在圣父们和教会导师的著作中得到了详尽阐释，甚至基于健全的理性也是如此。

圣经一方面宣讲：a) 神*住在不可接近的光中，没有人见过祂，也不能见祂*（提摩太前书 6:16）；[152] b) 不仅对人类，对一切受造之物而言，祂的本体都是未知的，*祂的旨意是不可测度的，祂的道路是不可探知的*（罗 11:33-34；参见约 1:18；约壹 4:12； 《便西拉智训》18:3,4），以及 c) 唯有神才能完全认识神：*人中谁能知道人里面有什么，除了住在人里面的人的灵？同样，除了神的灵，没有人能知道神*（林前 2:11），*除了父，没有人能知道子； 除了圣子，也没有人认识圣父*（马太福音 11:27）。但另一方面，圣经向我们宣告，那位不可见、不可测度的上帝，竟乐意向世人显明自己——

a) 在受造之物中：*祂的形像、祂永恒的大能和神性，自世界被造以来，通过观察受造之物便可看见，以致他们无可推诿*（罗1:20；参见诗18:2-5；箴13:1-5），而且更进一步——

b) 在超自然的启示中，*神从古时起曾多次、多方地借着先知向列祖说话，但在这些末后的日子里，却借着祂的儿子向我们说话*（希伯来书 1:1-2；参见 箴言 9:16-19），当这位独生子*以肉身*显现于世（提摩太前书 3:16），*赐给我们光明与智慧，使我们得以认识真神*（约翰一书 5:20）， 随后又通过使徒们传讲了祂的教义，并差遣*那洞悉万物、深知神奥秘的真理之灵降临*在他们身上（约14:16-18；林前 2:10）。最后，圣经明确指出，尽管如此， *那位在父怀中的独生子，已将*那*从未有人见过的*神*显明*给我们（约翰福音 1:18），但即便是如今，我们也只能*像透过模糊的玻璃一样，含糊地*看见那不可见者

---

[151] 东正教会的教导如下：I）*关于神的本质：*“神在本质上是什么，没有任何受造物——不仅是可见的，甚至包括不可见的，即连天使本身——能够知晓；因为造物主与受造物之间在完美程度上根本无法相提并论。 但正如耶路撒冷的西里尔所见证的，对于我们的虔诚而言，只要*我们知道*我们有一位独一的上帝，一位真实而永恒的上帝，祂始终与祂自己相似且是同一位，这就足够了”（《东正教信条》第一卷，对第8个问题的回答）；II）*关于上帝三位一体的位格：*“没有任何比喻能完全阐明这一奥秘，也无法在我们心中将其分别呈现——即上帝在本质上如何是唯一的，而在位格上又是三位一体的……不仅人类的头脑，就连天使的头脑也无法领悟，语言也无法描述祂。怀着这样的信仰，我们不再深究其他…… 对我们而言，旧约圣经在论及唯一的神时，向我们揭示了三位一体的位格，这就足够了……圣经和教会的教师们也多次论及此事”（同上，对第10个问题的回答）； III）*关于神的属性：*“正如神是不可测度的，祂的属性也是不可测度的。不过，既然我们可以从圣经和教会导师那里获得认识，那么我们就能在一定程度上思考并谈论它们”（——对第11个问题的回答）。 这一教义同样见于东正教普世东方教会详尽的《基督教教理问答》中，该书在阐释《信经》第一条时对此有所论述，且在礼拜书籍中也频繁出现，例如：1）在《礼仪书》中：“我们理当以尊荣和公义向祢祈求…… 因为祢是不可言喻、不可知、不可见、不可测度的上帝……”（《礼仪书》第81页，1817年莫斯科版）；2）在《礼仪手册》中：“无始的君王，不可见、不可测、不可思议且不可言喻……”（第234页，1836年莫斯科版）；3）在《八日礼书》中：“连无形的天使也无法理解祢，祢是独一无二的，是无始的三一”（第1卷，第94页，1838年莫斯科版）。

[152] 其他与此相关的经文：出埃及记 33:18-20；约伯记 11:7-9；箴言 9:13；便西拉智训 43:33,34。

，如今我们对那不可测度的神也仅能*部分地*领悟 （林前13:12），如今我们也是*凭着信心而行，不是凭着眼见*（林后5:7）。[153] 圣父们和教会的教师们曾详细阐明这一真理，特别是在针对由此产生的异端观点时。

有些异端分子宣称，上帝对我们而言是完全可理解的，我们对祂的认识恰如祂自知一般，而上帝那些表达其本质的著名名号对此起到了主要作用：第二世纪的异端分子瓦伦丁、 托勒密、 卡尔波克拉特、[154] ，以及最突出的第四世纪的阿埃提乌斯和优诺米乌斯及其追随者。[155] 圣伊里内乌斯曾针对前三位提出反驳；[156] 圣格里高利·尼西、圣格里高利·神学家、圣巴西尔大帝、圣约翰·金口以及许多其他人，都曾针对埃诺米乌斯及其追随者撰写论著。[157] 他们都通过不同的论据一致地证明了上帝的本质对我们而言是不可理解的：a) 因为我们的精神是有限的，而上帝是无限的，如果无限之物被有限之物完全理解，那么无限便不再是无限；[158] b) 我们的有限精神还与物质躯体相连，这躯体如同迷雾般横亘在我们与纯粹非物质的神性之间，阻碍着精神之眼以完全清晰的状态接纳神圣之光；[159] c) 除了自身的有限性以及与肉体的紧密结合之外，我们的精神还被罪恶所蒙蔽——这使得它更难以升华至纯粹观照神性的境界；[160] d) 因为我们甚至无法完全领悟那些始终在我们眼前、受限的生物和物体，无法领悟作用于自然界的物质和元素的本质，无法领悟我们灵魂的本质及其与肉体的结合方式，也无法领悟天使、大天使

---

[153] 在圣使徒的这段话中，不仅解决了神学领域，也解决了哲学领域的一个最重要问题：即我们是否能够获得以神为主要对象的形而上学认识，以及这种认识在何种程度上是可能的？使徒直截了当地指出，我们确实能够获得这种认识，但他同时指出： 1) 我们如今所见的神，仅*如镜中之像（正如镜子一般*——δι' ἐσόπτρου），因此，我们并非像观察物理世界中的物体那样直接面对面地看见，而是仅能看见神的一个形象，这个形象通过世界与启示之镜映照给我们。 这还不够：借助镜子，如果物体的影像能清晰分明地映照其中，我们仍能充分认识这些物体——但使徒补充道——2）相反，上帝的形象在镜中向我们显现时，却是若隐若现的，被面纱遮蔽，如同谜语一般（*在谜语*中——ἐν αἰνίγματι）； 而谜题尚待破解，破解谜题总是或多或少地困难，且只能导致推测和或多或少恰当的假设。 因此，使徒得出结论——3）我们如今对神的认识*仅是*片面的，即我们既未能认识神全貌，对祂的认识也不够完善；并且——4）由此可见，我们形而上学认识的本质就是信心：*我们是凭着信心而行，而非凭着眼见。* 在此自然会想起上帝对渴望看见祂面容的摩西所说的话：*“你要看见我的背，却看不见我的面”*（出埃及记 33:23）。

[154] *爱任纽*《反异端》第二卷，第28章，第9节。

[155] 阿埃提乌斯曾这样评价自己：“我对上帝的认识如此清晰而彻底，以至于我甚至无法像认识上帝那样认识我自己”（见于*埃皮法尼乌斯《*反异端》第76章）； 而埃夫诺米乌斯则自夸，说他精确地知晓上帝的本质，并且对上帝的认识，与上帝对自己本体的认识完全相同（*提奥多雷特*《异端与虚构》第四卷，第3页）。

[156] 参见注释154，以及《基督教读物》1838年，第三卷，第3-19页，文章： *里昂主教圣爱任纽——论在探究神圣奥秘时，绝不可偏离真理准则和对上帝的正确认知，应当*信奉*圣经，而非深究那些超出我们理智范围之事。*

[157] 圣格里高利·尼西：*十二篇反埃夫诺米乌斯演说*（见第二卷，莫雷尔版）；圣格里高利·神学家：*五篇反埃夫诺米乌斯派的神学论述*（《基督教读物》1841年，载于第一、二、三期，以及《圣父著作集》俄文译本第三卷）； 圣大巴西勒： *《驳不虔者埃夫诺米乌斯的辩护词》*（《圣父著作集》俄文译本，第七卷）；圣约翰·金口：*《论不可测之神——反阿诺米派五篇讲道》*（《基督教读物》1841年，第三、四部分，及1842年第1期）； 圣以弗所·西里尔： *《反对探究上帝本性的学者》*（《基督教读物》1838年，第I卷，第20页）。

[158] “如果神性能够被思想所领悟，那么它必然是有限的：因为概念本身就是一种限制”（《圣教父著作集》俄文译本，第三卷，第26页）。圣尤斯丁（《致特里丰书》第四章）、阿提纳戈尔（《使节书》第十章）、爱任纽 （《反异端》第四卷，第19章）。安提阿的西奥菲勒（《致奥托利库斯书》1,3）、大亚他那修（《尼西亚大公会议决议》第22条）以及蒙福的奥古斯丁（《上帝之城》第十二卷，第18章）。

[159] “在我们与上帝之间，横亘着这层肉体的迷雾，正如昔日埃及人与希伯来人之间的云柱。 这或许*正是‘祂以黑暗为自己的幔子’*（《诗篇》17:12）的含义；即我们的臃肿，只有极少数人能透过它看清，且所见甚微”（《圣父著作集》俄文译本第三卷，第28页，参见第20页）。

[160] “并非所有人都能对上帝进行深奥的思考，因为只有那些经过自我考验、一生致力于静观，并且首先*净化了*——至少是净化了——灵魂与身体的人，才有能力做到这一点。至于不洁之人，或许连触碰圣洁者都不安全，就像视力薄弱者面对阳光一样” （《圣父著作集》第三卷，第7页）。“因此，必须先净化自身，然后才能与至洁者对话”（同上，第11章，第165页，参见第174页）。

及其他无形力量的本质；[161] e) 还指出，即使是那些蒙受了上帝特别启示的人，例如：摩西、以赛亚、以西结、彼得和保罗，以及所有先知和使徒，他们对上帝的认识也是不完美的；[162] e) 同样，他们还指出，不仅人类无法领悟神的本性，就连基路伯、撒拉弗以及所有至高无上的受造灵体也无法领悟；[163] f) 最后，他们*指出*，如果神是完全可领悟的，祂对我们而言就不再是神了。[164] 圣父们称上帝为不可理解的，同时也称祂为不可名状的、不可言说的、不可表述的、不可描述的，[165] 并指出，圣经中归于祂的所有名称，如：耶和华（耶和华）， 埃洛希姆（埃洛阿格——强者的复数形式）， 阿多奈（主）、沙得莱（强健、全能）、上帝、主等——并非表达祂的本质本身，而仅仅是表达与祂的本质和本性（τά περί τήν φύσιν）相关的内容， 或者揭示祂与世界及人类的关系，[166] ，这些名称本质上更多是消极的而非积极的，[167] ，因为我们永远无法为上帝找到一个完全符合祂本性的名称，[168] ，而正是这种上帝的无名性（άνωνυμία），才导致了我们赋予祂的众多名称（πολυωνυμία）。[169]

---

[161] 这一论点被以下圣人详细阐明：圣伊雷奈乌斯（《基督教读本》1838年版，第三卷，第5-7页），圣约翰·金口（《基督教读本》 1841，第四卷，第59页），圣巴西尔大帝（《圣教父著作集》第七卷，第36-37页），尤其是圣格里高利·神学家（《*圣教父*著作集》第三卷，第38-51页）。

[162] 这一论据在最后三位圣父的著作中也得到了详尽阐述：约翰·金口（《基督教读本》1841年版，第III卷，第373-379页；IV，200）、大巴西尔（《圣教父著作集》VII，35和37）以及格里高利·神学家（III，33-36）身上得到了详尽的阐述。

[163] 圣约翰·金口专门用《反对阿诺米派》的第三篇讲道全文以及第四篇的大部分内容来阐述这一思想（《基督教读本》1841年版，IV，165-206）。

[164] 因为"被占据的上帝就不是上帝"（*亚他那修，*《致安提阿的问答》，对问题的回答1；同见《基督教读本》1842年版，第二卷，第213页）。

[165] "不可言说者"（*贾斯汀《*护教辞》第1卷，注61），"无名者"（马克西姆·*提尔*《论述》第八篇，第10节），"不可命名者"（*格里高利·*神学家在《圣父著作集》俄文译本第三卷，第96页），"无名者"（*塔提安*《致格里高利书》第5节； *西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第一卷，第3章），άφραστος （*尼西阿的格雷戈里*《反埃夫诺米乌斯演说》第十二篇），άνέφραστος（*埃夫塞比乌斯*《福音论证》第四卷，第1页），inenarrahiIis（*爱任纽*《反异端》第四卷，第20章，注6），ineffabilis（*奥古斯丁*《诗篇注释》第八十八篇，注12）等。

[166] "没有任何一个名字，能够完全揭示上帝的全部本质，并充分反映祂"（*圣巴西尔大帝，*《圣教父著作集》第七卷，第31章）。 "遵循圣经的见证，我们得知神性是不可名状、不可言传的（άκατονόμαστόν τε καί άφραστόν）， 并断言，任何名称——无论是人所杜撰的，还是圣经中所记载的——都只能指代关于神性本质（περί τήν θείαν φύσιν νοουμένων）的某些概念，而不能表达神性本质本身"（*格雷戈*里·*尼西阿斯，*《论非三位神》，第三*卷，*第18*页，*莫雷尔版），"我们积极归于上帝的那些属性，并非向我们揭示祂的本质，而仅仅是揭示与本质相关的事物（τά περί τήν φύσιν）。 应当认为，归于上帝的每一项属性，所表达的并非祂在本质上是什么，而是表明：祂不是什么，或是祂与其对立面的某种关系，或是源于祂本性的某种事物（τί τών παρεπομένων τή φύσι），或是祂的作为"（*圣约翰·达马斯库斯。*《正统信仰的精确阐述》，第9页和第32页。莫斯科，1844年）。圣格里高利·神学家也有类似论述（《圣教父著作集》第三卷，第96页）。 在所有神的名号中，某些古代学者仅将"自有者"这一名号视为至高无上，认为它在某种程度上标志着神的本质本身。"就我们所能理解的范围而言，"圣格里高利·神学家论述道，"名称：'*自有者'和'上帝*'——在某种程度上，是本质的名称，尤其是'*自有者*'这一名称：不仅因为在山上向摩西显现时，当被问及该如何称呼祂时，祂亲自为自己起了这个名字，并吩咐对百姓说："*自有者差我到你们这里来*"（出埃及记 3:14），还因为我们发现这个名称最符合上帝的本质"（《圣父著作集》第三卷，96-97页）。 "圣约翰·达马斯库斯也说，在所有归于上帝的名号中，'自有者'*似乎*是最恰当的，正如祂自己在山上回答摩西时所说：'*你要对以色列人说：自有者差我到你们这里来*（出埃及记3:14）。' 因为上帝在祂自身中蕴含着完整的存在，仿佛是一片无边无际、无穷无尽的本体之海"（《正统信仰精要》，第32页）。 同样的思想也见于狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（《论神圣名称》第五章）、埃皮法尼乌斯（《异端论》第69章）、安布罗斯（《诗篇注释》第43篇）和杰罗姆（《书信集》第136封）。

[167] 西奥菲勒致奥托利库斯书 1, 3-4；*格雷戈里·纳齐安兹*《论上帝》颂歌；*迪奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣名称》第1章，第5节；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》，第四章，第8-9页。 "上帝是不可言说的；我们更容易说出祂不是什么，而不是祂是什么，"圣奥古斯丁指出（《诗篇注释》第85篇，注12）。

[168] "因为对于那位不可言说的上帝，无人能说出其名；若有人胆敢宣称自己能说出祂是什么，那便是疯狂的狂热"（*贾斯汀*，《护教辞》第二卷，第6章）。 同样，见于约翰·金口（《讲道集》第二卷，论《希伯来书》，第438页）、奥古斯丁（《诗篇讲义》第35篇）及其他著作。

[169] *西奥菲勒*《致奥托利库斯书》1,3,4；*格雷戈里·纳齐安兹*《论神的赞美诗》；*格雷戈里·尼西阿斯*《反埃夫诺米乌斯演说》第十二篇，第757页。莫雷尔。

然而，当时，一些异端分子陷入了一种极端，声称上帝对我们来说是完全可以理解的；而另一些人则效仿某些异教徒，陷入了截然相反的极端。 这里指的是马吉安派及其同类当代的假教师，他们声称上帝完全超出我们的认知范围，是全然不可知的上帝，[170] ——他们主要依据救主的话：*除了父，没有人认识子；除了子，也没有人认识父*。[171] 为了驳斥这些伪教师，圣爱任纽写道："救主绝非说认识上帝是绝对不可能的，而是说，若没有上帝的旨意、没有上帝的教导、没有祂的启示（*祂的儿子愿意向谁启示*），就无人能认识上帝。 但既然圣父恩准我们认识上帝，圣子也向我们启示了祂，那么我们便拥有了关于祂的必要认识。否则，上帝之子降临世间便毫无意义：祂究竟为何而来？ 难道是为了——姑且这么说——告诉我们："不要寻求上帝，因为祂不可知，你们也找不到祂"吗？"[172] 同样，后来致力于驳斥欧诺米派观点的圣父们，虽然证明了上帝的本质对我们而言是不可理解的，但丝毫没有否认我们能够认识上帝； 相反，他们教导说：a) 虽然我们无法在神的本体上领悟祂，但我们仍能通过祂的作为来认识祂：在创造与护理中， 在可见的自然界和我们的良知中，[173] 尤其是通过祂超自然的启示；[174] b) 虽然在神的名号中，没有一个能完全表达祂的本质，但无论是将它们综合起来，还是单独考察每一个，它们都为我们提供了关于上帝相当清晰且充分的认识——这不仅适用于肯定性名称，也适用于否定性名称，[175] 以及——c) 最后，如果我们完全无法认识上帝，那么福音的宣讲便是徒劳的，我们的信仰也是徒劳*的*，这将为无神论提供直接的借口。[176] 捍卫正统基督教教义的人士指出，我们目前对上帝的认识，与我们在来世将获得的认识相比，就像婴儿的认识与成熟男子的认识相比，是不完整的、不清晰的、充满推测、比喻或象征，[177] ——这种认知既基于信仰，又以信仰为终点。[178] 最后，让我们引用圣约翰·达马斯库斯在其*《正统信仰精确阐述》*第一章中的话语，作为古代圣父们对所讨论教义思想的简要概括：“神性是不可言喻、不可测度的。*因为除了父，没有人认识子；除了子，也没有人认识父*（马太福音11:27）。同样，圣灵也深知神的事，正如人的灵知道人内里的事一样（哥林多前书 2:11）。 除了那位

---

[170] 在雅瓦学派的作家中，许多人认为上帝是完全不可理解的。 有一个关于西蒙尼德的著名故事：当暴君希罗尼问他“什么是上帝”时，他请求给予一天时间思考；随后再次被问及时，他请求三天，接着是六天、十二天，如此反复，最终他回答道：“我越是思考这个问题，它对我来说就越是晦涩难懂。” *西塞罗*《论神的本性》第22节。另见*柏拉图*《蒂迈欧篇》第28页。

[171] *爱任纽*《反异端》第一卷，第27章，第1节；第三卷，第24章，第2节；第四卷，第20章，第6节。

[172] 同上，第IV卷，第6章，第4节。

[173] 一种认识上帝的方式是通过整个受造之物，另一种则毫不逊色，即通过良知（*金口若望*，《讲道集》第十一卷，第五卷，第53页）。 上帝如此装饰了受造之物，以致我们虽无法从其本质中看见祂，却能通过祂的作为来认识祂（*亚他那修*，《反异教演说》，第1卷，第38页）。 对祂的认识自然地播撒在万物之中，而这受造之物本身、其内在的凝聚力以及其治理，都昭示着神圣本性的伟大（*亚历山大的西里尔*，《论圣三一》第1页）。圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特甚至指出了我们从受造之物认识上帝的全部三种途径：通过“对万物的排除与超越”，以及“万物的因”（《论神圣名称》第七章），即用经院哲学家的术语来说：*否定*之路——via negationis，即我们把受造物中观察到的所有不完美从上帝身上排除；*“因性之路”*（via causalitatis），即把受造物的完美归于作为原因的上帝；以及“*卓越之路*”（via eminentiae），即以最高程度将这些完美归于祂。 不过，其他圣父们将这三条途径仅称为两条：*否定之路*与*肯定之路*——因为因果之路与卓越之路在这一点上是一致的，即它们都教导我们对上帝作出某种肯定（《圣父著作集》第七卷，第31章；*圣约翰·达马斯库斯*，《正统教义》《正统信仰精要》卷一，第12章，第39页）。

[174] *伊西多尔·佩卢斯*，396年，第1卷，第96页；*亚他那修·亚历山大*，《反异教演说》第1篇及其他。

[175] 圣巴西尔大帝指出，没有任何一个名字能完全表达上帝的本质，随后他继续说道：“但许多不同的名字，若按各自的本义来理解，虽然与整体相比，所构成的概念无疑是模糊且极其有限的，但对我们而言已然足够。 而在那些用来描述上帝的名号中，有些表明上帝所具有的，而另一些则恰恰相反，表明上帝所不具有的。 因为通过这两种方式，即否定所没有的，并承认所拥有的，在我们心中便形成了一种上帝的印记”（《圣教父著作集》第七卷，第31页）。 另见狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（《论神圣名称》第4章）、狄奥多里特（《讲道集》第二卷，论“原则”）以及圣约翰·达马斯库斯（《正统信仰精确阐述》第1卷第9章，第32-33页及第39页）。

[176] “我所说的‘不可理解’并非指上帝的存在，而是指祂的本质。因为我们的宣讲并非徒劳，我们的信仰也非虚妄……请不要将我们的真诚作为无神论的借口”（格里高利·神学家，《圣父著作集》第三卷，第20-21页）。

[177] *约翰·金口*，《论不可理解之事》讲道集第1篇，《基督教读本》1841年版，第III卷，第370-371页；*希拉里*，《诗篇注释》第120篇，注释II；*尼西阿的格雷戈里*，《反埃夫诺米乌斯论》第12卷；*奥古斯丁*，《上帝之城》第XV卷，第25章。

[178] *金口若望*，《致腓立比书讲道集》第十一讲；*亚历山大的*克莱门特，《杂论》第七卷，第10章；*亚他那修*，《致塞拉皮姆书》第一卷，第20章；*奥古斯丁*，《致康森提乌斯书》第120封。

至高至福的本体之外，没有人曾认识过上帝，除非是上帝亲自向谁启示——不仅在人类之中，甚至在至高天上的权能、基路伯和撒拉弗之中，也无人知晓。不过，上帝并没有让我们对祂一无所知。因为关于上帝存在的认知，是上帝亲自植入每个人本性之中的。 受造之物*本身，及其的*维护与管理，都昭示着神性的伟大（《箴言》13:5）。此外，起初通过律法和先知，随后通过祂独生子——我们的主、神和救主耶稣基督，神将关于祂自己的知识，按我们所能领受的程度，启示给了我们。因此，凡律法、 我们接受、承认并尊崇，不再另求其他。 因此，上帝作为全知者，为每个人的益处而施作，已向我们启示了一切有益于我们了解的事物，并对我们无法领受之事保持缄默。我们以此为满足，并将坚守此道，不逾越永恒的界限，也不违背神圣的传统（箴言 22:28）。”[179]

§10. 东正教关于上帝本性的教义的本质与划分。

关于上帝乐意向我们启示的祂自身的全部本质——不涉及祂与其他受造物的关系——东正教会用亚他那修信经中的以下话语简明地表达出来：“此即普世信仰：我们敬拜三位一体中的唯一上帝，以及唯一中的三位一体，既不混淆位格，也不分割本体；”或者更简短地说——用*《东正教信经》*的话来说：“上帝在本体上是一，在位格上为三”（第1部分，对第10个问题的回答）。因此，整个东正教关于上帝本体的教义本身可分为两部分：I）关于在本体上独一的上帝的教义，以及——II）关于在位格上为三的上帝的教义。

第一章。
论在本质上独一的上帝。

§11. 研究内容与顺序。

关于在本质上独一的上帝的研究内容显而易见：首先，需要证明上帝在本质上是独一的；其次，需要阐明上帝本质本身的概念。

1. 论上帝的唯一性

§12. 教会的教义与教义简史

在表明“上帝不可测度”这一教义的“我信”一词之后，我们在《信经》中宣称“信独一上帝”，从而信奉了教会的另一项教义——关于上帝唯一性的教义。 这一信条一直被视为基督教最主要、最根本的

[179] 圣基里尔·耶路撒冷的话也值得注意：“有人会说：既然神的本性不可测度，那你谈论它又有何用？ 难道就因为我无法喝干整条河，就不该适度地从中取水以供自己使用吗？难道就因为我的双眼无法容纳整个太阳，就不该看它所需要的那一部分吗？ 难道就因为我走进某个大花园，无法吃光所有的果实，你就希望我饿着肚子离开吗？”（《讲道集》第六卷，第五篇，俄文译本第100-101页）。

信条之一，这一点从以下事实即可看出：它不仅出现在尼西亚信经之前教会所使用的所有信经中，[180]，甚至还出现在尼西亚大公会议前后，由教会导师们撰写的各种私人信条中。[181]

从一开始，基督徒就正确地将这一教义视为真正、由上帝赐予的宗教与所有虚假宗教——即宣扬多神教或二神教的异教——之间的首要区别所在。[182]

反对基督教关于上帝唯一性教义的对手：a) 首先，自然是异教徒或多神教徒，他们本应被皈依基督教； b) 随后从二世纪*起*，是那些被统称为"诺斯替派"的基督教异端分子，其中一部分人在东方哲学和神智学的影响下，虽然承认唯一至高无上的上帝，但同时也承认许多从祂流出的、较低级的诸神或"埃翁"，这些神创造了现存的世界； ——而另一些人则沉迷于同一套哲学（该哲学试图解决世间邪恶的起源问题），承认两个相互敌对、同时存在的本源——善的本源与恶的本源，将其视为世间一切善与恶的主要 肇因；[183] c) 稍后，从第三世纪末，尤其是第四世纪中叶起，出现了新的基督教异端——摩尼教徒，他们同样基于相同思想承认两位神——善神与恶神，其中前者统治着永恒的光明王国，后者则统治着永恒的黑暗王国；[184] d) 从六世纪末开始，出现了一个名为"三神派"的小教派，他们不理解基督教关于"三位一体"的教义，而是承认三位完全独立的神，就像人类中的三个个体或不可分割的种类一样，尽管它们本质上*是一样的*，就像每个物种和类别中不可分割的个体一样；[185] d) 最后，从七世纪到十二世纪——保利基安派，许多人认为他们是摩尼教的一个分支，而且他们确实像摩尼教徒一样，承认两位神：善神和恶神。[186]

在捍卫正统教义免受上述种种谬误——多神论、二神论和三神论——的侵害时，正统教会的牧者们始终秉持这样的观点：上帝的唯一性，并非如同同一种类或物种中每一事物相对于其他同类事物的那种唯一性， 也并非像异教诸神中任何一位神明，若单独从其他神明中抽离出来，在某种意义上可被称为"唯一"——而是指：除祂之外别无他神，既无与祂平等者，亦无高于或低于祂者，唯有祂才是独一无二的上帝。[187] 为了佐证这一真理——既基于真理本身的性质，也基于其反对者的性质——东正教神学家通常会运用两类论据：来自《圣经》的论据和来自健全理性的论据。

---

[180] 例如：a) 耶路撒冷教会的信经：πιστεύω είς ένα Θεόν...；b) 凯撒利亚教会的信经：πιστεύομεν είς ένα Θεόν...；c) 安提阿教会的信经：credo in unum et solum Deum...（*见卡西安*《论道成肉身》第六卷，第1272页）； d) 亚历山大教会：πιστεύομεν είς ένα Θεόν（*见索克拉底*《论道成肉身》第1卷，第26章）；e) 载于《使徒宪章》中的信经：πιστεύω καί βαπτίζομαι είς ένα άγέννητον, μόνον άληθινόν Θεόν……； f) ——伊里内乌斯："因为教会……是从使徒们那里……领受了信靠唯一神的信仰……"（《反异端》，第1卷，第1章，第1节）；g) ——在特土良的著作中："信仰准则仅有一条，且是唯一、不可动摇、不可改变的，即信奉独一全能的上帝"（《论童贞女的头巾》，第1章）等。

[181] 例如：a) 格里高利·神迹者：είς Θεός, πατήρ λόγου ζώντος...；b) 大阿法纳西：πιστεύομεν είς ένα άγέννητον Θεόν（《教义论》第1卷，第1段，第99页）； c) 大巴西略：πιστεύομεν καί όμολογοῦμεν ένα μόνον άληθινόν καί άγαθόν Θεόν（《论信仰讲道集》，第II卷，第227页，加尼耶版），等等。

[182] *贾斯汀*·科霍特，《致希腊人书》第36章：你们可以认识到，只有一位上帝，这是真正敬虔的首要标志。

[183] 《教会史纲要》，由至圣*伊诺肯提乌斯*撰写，第二卷，第七章，论异端与分裂。

[184] 同一部《教会史》第三、四世纪，第七章。

[185] "三神论"教派的产生，尤其应归功于一位名叫菲洛波诺斯的语法学家——他约于580年生活在亚历山大（*约翰·达马斯库斯*——《论异端》第88条，勒-奎恩版；以及《教会史纲要》，至圣*的英诺森*，第六世纪，第七章）。此后，一些经院哲学家也延续了这一谬误，具体包括：戈德沙尔克（9世纪）、罗斯塞林（11世纪）和彼得·阿贝拉尔（12世纪），以及谢尔洛克和彼得·泰迪特（17世纪末）。

[186] *福提乌斯*——《论摩尼教的复兴》（载于第十三卷，加兰德校注版）；《教会史纲要》，由至圣*伊诺肯提乌斯*撰写，第九至十一世纪，第七章。 近代（18世纪），著名法国作家贝尔曾是二元论体系的捍卫者，但不久后他本人便承认该体系的站不住脚和荒谬（*贝勒*，《关于摩尼教的澄清》，载于《批判词典》之后）。

[187] *克莱门特·亚历山大*，《教育论》第1卷，第8章：Ἓν δέ ὁ Θεός, καί ἑπέκεινα τοϋ ἑνός καί ὑπέρ αὐτήν μονάδα； *奥利金*《论原理》第1卷第6章……以免人们认为（上帝）在自身中包含任何更高或更低的事物，而是要祂在各个方面都是"单一的"，或者说"唯一"……； *布芬*（Bufin）——《信仰阐释》（Exposit. fidei），第18页："当我们说东方教会信奉独一的上帝、全能的父，以及独一的主时，必须理解的是，祂之所以被称为'*独一*'，*并非指数量上的唯一，而是指全然的*唯一（unum non numero dici, sed universitate）。" 例如，若有人谈论'一个人'或'一匹马'，此时'一'是按*数量*而言的：因为可能还有第二个人、第三个人，马也是如此。但当提到'一个'时，若已无法再添加第二个或第三个，那么'一'这个名称就不是按数量，而是按整体而言

§13. 来自《圣经》的上帝唯一性论据

在《圣经》中，上帝唯一性的真理被阐述得极为清晰且详尽。

这是旧约启示中最根本的教义：*“我是耶和华——你的神，曾将你从埃及地、从为奴之家领出来； 不可有别的神在我面前*（出埃及记20:2,3）——这就是上帝在西奈山赐予犹太民族的十诫中的第一条诫命，它堪称整个旧约的基石。

此后，上帝本人也不止一次地向以色列人重申这一真理。*“你们看，你们看*，”当他们*向恶魔而非上帝献祭*时，祂还曾借着摩西对他们*说……“他们用虚妄的事使我忧伤”*（申命记 32:17-21）——*“我就是我，除我以外再没有神”*（申命记 32:39）。 后来，当以色列人再次陷入偶像崇拜时，祂又通过先知以赛亚提醒他们：*“我是耶和华，这是我的名；我必不将我的荣耀归给假神，也不将我的称赞归给偶像”*（赛42:8）； *“我是首先的，也是末后的，除我以外再没有神”*（赛44:6）；*“你们就是我的见证人。除我以外还有神吗？”*（赛44:8）；*“你们要追念从古时、从太初以来所发生的事，因为我是神，再没有别的神，也没有能与我相比*的”（赛46:9，参 以赛亚书45:5-6）。值得注意的是，无论是在这些经文中，还是在圣经的许多其他地方，上帝在论及祂自己作为独一的真神时，都将所有异教神明*称为虚妄*的，[188] 是*偶像*[189]，*是虚假的、无言的、雕刻的、死物*，总之都是人手所造的；[190] 因此，明确禁止将它们视为任何形式的神明，哪怕是低等的神明也不行。

与此同时，先知们向以色列人宣讲上帝独一无二的真理，或以个人名义阐述，或庄严地宣告这一真理，同时表明异教的神并非真神。 例如——a）摩西在提醒犹太民族上帝的特别恩典，并劝诫他们遵守至高者的诫命时，多次重申：*“你要知道，惟有耶和华[你的上帝]是上帝，[除了祂]再没有别的了”*（申命记 4:35）； *“现在你要知道，也要铭记在心：耶和华[你的神]是天上至高、地上至下的神，[除了祂]再没有别的了”*（申命记39）；还有：*“以色列啊，你要听：耶和华——我们的神，耶和华是独一的神；你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神”*（申命记 6:4-5）； b) 诗人有一处感叹道：*“除了耶和华，还有谁是神？除了我们的神，还有谁是拯救者呢？”*（诗篇 17:32）；另一处则说：*“诸神之中，没有像祢的，耶和华啊；祢的作为，也没有谁能比得上。”主啊，你所创造的万民都要前来在你面前敬拜，并要尊崇你的名，因为你伟大，行奇事——神啊，唯有你是独一的*（诗篇 85:8-10）；在第三处：*因为耶和华伟大，值得称颂，他比一切神明更可畏。 因为万民的诸神都是偶像，惟有耶和华创造了诸天*（诗篇95:4-5）；c）先知耶利米在神面前宣告：*主啊，没有谁能与你相比！你伟大，你的名因大能而尊荣。万民之王啊，谁不敬畏你呢？ 因为这唯独属于你；因为在万民的智慧人之中，在他们所有的国度里，没有一个能与你相比的。他们全都毫无智慧，愚昧无知；那空洞的教义不过是一棵树。从法尔西斯运来的银子被锤成薄片，从乌法兹运来的黄金，是工匠和熔炼者的手艺； 它们披戴着风信子色与紫色：这一切都是巧匠的手艺。但耶和华上帝是真理；祂是活着的上帝，是永恒的君王。大地因祂的愤怒而战栗，万民无法承受祂的忿怒*（耶10:6-10）。 在此也不得不提及虔诚的希西家王的祷告，它展现了除至高者的使者之外，其他犹太人如何理解上帝独一性的真理：《列王纪下》*记载，希西家在耶和华面前祷告，说：“以色列的上帝耶和华啊，坐在基路伯上的主！祢是地上万国唯一的上帝，祢创造了天地。耶和华啊，求祢侧耳垂听[我]；耶和华啊，求祢睁开眼睛观看，并听听西拿基立的话，他派人来诽谤[祢，] 活神的言语。诚然，主啊，亚述的诸王毁灭了列国及其土地，并将他们的神明投入火中；但那*

的。 例如，当我们说“一个太阳”时，“一个”一词的含义是既不能再增加第二个，也不能再增加第三个。更何况上帝，当祂被称为“唯一”时，显然并非指数量上的唯一，而是指完全的唯一，即“唯一”的含义正是“没有别的上帝”。

[188] *“他们今后不可再向偶像献祭”*（利未记 17:7）。*“耶和华如此说：‘你们的列祖在我身上发现了什么不义，以致他们离弃我，追随虚空，自己也归于虚空呢？’”*（耶利米书 2:5）。

[189] *不可敬拜偶像，也不可为自己铸造神像*（利未记 19:4）。*要把他们所有的铸造偶像尽行毁灭*（民数记 33:52）。

[190] *他们的语言*（巴比伦诸神）*是由工匠雕琢而成的……却无法说话*（耶利米书信第7节，参见第58节）。 *我的手已掌控了那些偶像之国，其中的偶像比耶路撒冷和撒玛利亚的还要多*（以赛亚书 10:10）。*他们为何要用那些异邦的、微不足道的偶像激起我的愤怒呢？*（耶利米书 8:19）。 *如今他们又增添了罪孽：按自己的意念，用自己的银子为自己铸造了银像——这是工匠的杰作*（何西阿书 13:2）。*我要从你中间除灭你的偶像和神像，你便不再敬拜你手所造的*（弥迦书 5:13）。

些并非神明，不过是人手所造的，是木头和石头；因此他们才将这些神明灭绝了。 如今，我们的主上帝啊，求祢救我们脱离他的手，使地上所有的国度都知道，主啊，唯有祢是独一的上帝（《列王纪下》19:15-19）。

此后，还有一种明显而嚣张的诽谤——声称《旧约》中存在多神教教义的痕迹，并声称根据犹太人的圣经，他们的上帝只是众神中的一位，是民间神明，与当时其他民族的神明无异。[191]

为了证实第一个观点，人们援引了《圣经》中那些将上帝称为*"埃洛希姆"*（Elohim——源自"埃洛阿赫"（Eloah，即"上帝"）的复数形式）的经文，以及那些描述祂在说话的经文：*我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人*（创世记 1:26）；*"我们要为他*（亚当）*造一个与他相配的帮手"*（2:18）等等。 但是——a) 既然同一位摩西，在其著作中记载了这些经文，却如此频繁且明确地宣讲一神论——这是整个西奈律法中最主要的诫命；既然他直截了当地将所有异教神明称为虚妄之物和偶像，并竭尽全力防止犹太人追随它们（利未记 17:7； 申命记 32:21 等），那么， 毫无疑问，在上述经文中，他不可能违背自己的立场，暗中表达多神教的教义， ——因此，我们不得不认同教会圣父们的观点：尽管此处上帝被称为复数形式，但所传达的并非诸神的复数性，而是同一位上帝内神性的位格之复数性，即暗示了至圣三位一体的奥秘；[192] b) 具体*而言，关于"埃洛希姆"（Elohim）*这一称谓，还应指出：根据摩西本人的阐释，它绝非指许多神，而是指同一位神，即以"耶和华"之名称呼的那位；因为在摩西的著作中出现过这样的表述：*"耶和华[你的神]就是*神"（参见《申命记》 4:39，按希伯来原文）——正因如此，无论在摩西的著作中，还是在后来的犹太圣经作者笔下，这两个神的名称常常被结合在一起，作为同一个名字使用：耶和华-耶洛希姆——主神（出埃及记 9:30； 《约书亚记》22:22；《撒母耳记上》6:20；《撒母耳记下》7:18-19；《历代志上》17:16-26；《诗篇》83:9；《诗篇》12；《约拿书》4:6，按希伯来文原文。） 至于第二种观点——即《旧约》所宣扬的只是作为众神之一、犹太人的民族之神——的论据，则指向那些称*祂为"亚伯拉罕的神"、"以撒的神"和"雅各的神"*的经文（出埃及记3:6和出埃及记15章），*"犹太人的神"*（《出埃及记》3:18），*"耶和华——你们的神，是诸神之神、诸主之主"*（《申命记》10:17）。但是——a）前两个称谓完全可以从神与犹太人之间的特殊关系中得到解释。祂拣选他们是为了崇高的目标——在世上普遍的邪恶之中保全真道，祂早在他们的始祖亚伯拉罕时代就与他立下特别的约，后来又多次重申（创世记17:7-9；出埃及记19:4-6； 申命记 26:16-19）——即祂要使他们优先归属于祂，并将他们视为祂的子民，是从万民中拣选出来的选民（撒下 7:24）；因此，祂自然可以在特殊意义上被称为亚伯拉罕、以撒和雅各的神，同时也称为犹太人的神。 至于——b）摩西对以色列人所说的话：*"耶和华——你们的上帝，是诸神之神，万主之主"*（申命记 10:17）；若据此断言此处默认了其他低等神明的实际存在，这完全是不公正的，因为众所周知，早在同一卷《申命记》中，这位犹太律法制定者就曾向他的子民明确宣告：*"现在你要知道，也要铭记在心：耶和华[你的神]是天上至高、地上至下的神，[除了祂以外]再没有别的了"*（4:39）。 摩西显然将至高者称为"诸神之上的神"，这符合异教徒的观念——他们确信这些神确实存在，尽管摩西本人仅将它们称为偶像或虚构之物（利未记 19:4；民数记 33:52）。[193]

翻开《新约》的经卷，我们发现，在这里，上帝独一性的真理也与《旧约》中一样，被赋予了同样崇高的地位。当一位律法师*问及"诫命中哪一条是第一条"*时，救主亲自回答道：*"以色列啊，你要听！ 我们的主——我们的神，是独一的主；*（马可福音 12:28-29）。 在其他场合，祂表达这一真理*时*同

---

191 这几乎是近代理性主义者们的普遍观点。

192 西奥菲勒致奥托利库斯书，第二卷；*伊西多尔·佩卢斯*，第三卷，第112封书信；*大巴西尔*《反埃夫诺米乌斯论》，第五卷及《论圣灵》第16章；*西里尔*《反尤利安论》，第一卷； *金口若望*《创世记讲道集》第八篇；*提奥多雷特*《创世记注释》第19问；*奥古斯丁*《论三位一体》第一卷第七章等。

193 圣约翰·金口（《诗篇注释》第50篇）指出，异教偶像在圣经中有时被称为"神"——οὐ κατά τιμήν, οὔτε χάριτι προσηγορίας, ἀλλά δία τήν ἀπάτήν τών πλανηθέντων καί ούτως καλεσάντων。 此外，众所周知，在圣经中，"神"这一称谓有时也被赋予君王、统治者、法官和祭司（出埃及记 22:28； 诗篇 81:1 和 6；135:2 等）。正是针对这些"神"，摩西才称至高者为"诸神之神"和"诸主之主"，而并非仅针对异教的神明或偶像。

样清晰，甚至更为*明确*——例如，当某人称祂为"良善的老师"时，祂指出：*"除了独一的神，没有人是良善的"*（可10:17-18）；并在向天父的祷告中宣告：*"认识你——独一真神，这就是永生"*（约翰福音17:3）。基督称天父*为"独一真神"*，无疑是在教导我们：所有其他所谓的"神"都是假神。[194]

圣使徒们自然每次在引导多神教徒——异教徒归向基督时，都会宣讲上帝唯一性的真理。*"诸位！你们这是在做什么？"*当利斯特拉的居民看到保罗所行的神迹，便以为他们是降临人间的诸神—— 朱庇特和墨丘利，并准备向他们献祭*时，保罗和巴拿巴便高声喊道：*"诸位！*你们这是在做什么？"——我们也是和你们一样的人，我们向你们传福音，是要你们离开这些虚假的神明，归向那位创造天地、海洋以及其中万物的永生上帝*（使徒行传 14:7-15）。 另见圣保罗在雅典亚略巴古的演讲（ ）——《使徒行传》17:22-31，以及关于保罗在以弗所及其他地方传道的记载——《使徒行传》19:25-26）。 此后，使徒们有时也觉得有必要向那些从外邦人中归信的基督徒重申这一真理——例如，针对关于吃偶像祭物的问题，这位外邦人的导师曾给他在哥林多的门徒写信，其中提到：*关于食用偶像祭物，我们知道世上的偶像算不得什么，除了独一真神以外，别无他神。因为虽然有所谓的神，或在天上，或在地上——既然有许多神，也有许多主——但我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也为祂而活；也只有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着祂有的，我们也是藉着祂有的*（林前8:4-6）。 最后，使徒们经常援引上帝唯一性的真理，以阐明或证实其他教义和道德上的真理。 例如，在论证"人因信称义，无需遵守犹太教仪式的律法"这一观点*时*，圣保罗写道：*"难道神只是犹太人的神，而不是外邦人的神吗？当然，也是外邦人的神，因为只有一位神，祂要凭着信心称受割礼的为义，也要凭着信心称未受割礼的为义*（罗马书 3:29-30）； 在另一处，当他恳求基督徒要配得起他们崇高的身份，并在彼此之间保持圣灵的合一时，他还提醒他们，其中包括：他们*只有一位上帝，也是众人的父，祂在万有之上，贯穿万有，并在我们众人之中*（以弗所书 4:1-6）； 第三，在恳求信徒*为万人祷告*时，他给出的理由是：*因为只有一位神，在神与人之间也只有一位中保，就是人基督耶稣*（提摩太前书 2:1-5）。[195]

§14. 圣父们和教会教师们所使用的关于神唯一性的逻辑论证

圣父们和教会教师们所使用的、基于健全理性的上帝唯一性的证明，几乎与当今为同一目的通常所使用的证明完全相同。 其中一部分源自历史和人类心灵的见证（人类学论证），另一部分源自对世界的考察（宇宙论论证），还有一部分则源自对上帝概念本身的探讨（本体论论证）。

在阐述第一类论证时，圣父们和教会导师们指出——

1) 关于上帝唯一性的古老传统，这一传统在所有民族中广为流传，正因如此，即便是最粗野的异教徒，无论他们陷入多神教和偶像崇拜有多深， 在信仰中始终保留着关于唯一至高神的观念，将他们所崇拜的其他神视为低等的神明，认为这些神明是由至高神所生，甚至是由其所造，无论如何都服从于至高神的权能与权威。[196]

2）基于异教作家们自身在承认上帝唯一性上的共识。为了证实这一观点，基督教的捍卫者们援引了奥菲斯、赫西俄德、索福克勒斯、柏拉图、克塞诺芬等人，甚至直接引用了他们著作中的段*落*，而这些段落确实往往非常清晰有力。[197]

---

[194] 救主的话也是如此：a）对犹太人说：*你们彼此接受荣耀，却不寻求那独一真神所赐的荣耀，你们怎能信呢？*（约5:44），以及——b）对魔鬼说：*撒但，退去吧！经上记着说：'当拜主你的神，单要事奉祂。'*（路4:8）。

[195] 以下经文也与此相关：*"你信神只有一位，你信得不错；鬼魔也信，却是战兢"*（雅各书 2:19）。 *愿荣耀、尊贵、能力、权柄，归于独一全智的上帝——我们的救主，借着我们的主耶稣基督，从万世以前、现在直到永远*（犹大书 1:25。参见罗马书 14:26）。

[196] *奥古斯丁*《反福斯图斯》第十卷，第10页；*拉克坦提乌斯*《论异端》第一卷，第3章； *奥罗修斯长老*，《历史》第VI卷，第1章，第31卷第986页。《教父全集》。圣贾斯汀将这一普遍的传统和信仰称为"καθολική δόξα"，见《论上帝的君权》第1章。

[197] 以下人士曾援引这一论据反驳雅维派：阿提纳戈尔（《使节书》第6、7章）、殉道者贾斯汀（《致希腊人书》第18、19章； 《与特里丰的对话》第6章）、特土良（《论灵魂的见证》第1章）、米努修斯·费利克斯（《奥克塔维乌斯》第18-20节）、亚历山大的克利门特（《杂论》第V卷第14章）、拉克坦提乌斯（《教义》第I卷第6章）、 西里尔（《反朱利安》，卷

但"若只有一位，就无中保；神却只有一位"（加拉太书 3:20）。*"那蒙福的、独一的、大能的君王，万王之王、万主之主，独一拥有不朽之身者，将在适当的时候显明这一切"*（提摩太前书 6:15-16）。

3) 最后，关于上帝的观念——尤其是关于唯一上帝的观念——是与生俱来的。 这种与生俱来的观念被称为*灵魂的见证*，每个人都将其深藏于内心；无论它被异教的偏见和迷信压制得多么深，它都会不由自主地、仿佛出于本能一般，经常从异教徒自己的口中，在他们的日常谈话中流露出来。 "请*倾听*，"特土良对异教徒们说，"倾听你们灵魂自身的见证——尽管心灵被囚禁在牢笼之中（此处显然指的是多种多样的、往往未被妥善梳理的科学知识，这些知识常阻碍人类灵性直觉的发展； 编者注）受制于偏见与不良教养、受制于狂暴的激情、受制于对假神的奴役，当它仿佛从醉酒或沉睡中苏醒，当它感受到那份健康之火花时，便不由自主地呼唤唯一真神的名字，并高呼：*伟大的神啊！仁慈的神啊！ 愿上帝赐福！*如此，祂的名便常存于世人唇间。灵魂亦以如下言语承认祂是审判者：*"上帝看见了，我仰望上帝，上帝必报答我*。"啊，这正是具有基督教本性（naturaliter Christianae）的灵魂的见证！当说出这些话时，她将目光投向的不是议会大厦，而是天堂，因为她深知那里是永生上帝的宫殿，她自己正是从那里、从祂那里而来的。"[198]

为了通过观察世界来证明神的唯一性，古代教会的牧者们这样论证道：

1) 世界是唯一的，其所有部分——无论大小、无论数量多么庞大、种类多么繁多——在结构上都呈现出完美的统一性：这清楚地见证了造物主的唯一性。[199]

2) 在世界的运行中，可见恒常的秩序与和谐；万物皆遵循特定法则运行，朝着特定目标前进，彼此相互支撑，共同促进整体的福祉：这无疑是世界仅有一位至高统治者的标志，祂正按照自己至睿的计划安排万物。 倘若存在多位世界统治者、多位神明，而它们之间自然各不相同，那么自然界就不可能有如此井然有序的运行与和谐，相反，一切都会陷入混乱，沦为混沌； 那时，每个神明都会按照自己的意愿和想法，管理自己的一隅，甚至整个世界，从而引发无休止的冲突与斗争。[200]

一），奥古斯丁（《反福斯图斯》，卷二十，第10章；《上帝之城》，卷四，第31章），普鲁登提乌斯（《反萨贝利乌斯异端》，卷五，第23、59节）等人。在他们引用的异教作家著作中，我们列举其中几处：

a) 奥菲斯的言论：

"唯有一位自生者，万物皆源于此一。"

6) — 克塞诺芬的言论：

"神在众神与人类之中皆为至大。"

c) — 索福克勒斯：

在真理之中，唯有神一位，
祂贯穿了广阔的天空与大地，
并驾驭着波涛汹涌的大海，任凭狂风肆虐。

[198] *特土良*，《护教论》，第17页；另见《论灵魂的见证》第二章和第六章；参见卡尔涅耶夫的俄文译本，1847年圣彼得堡版，第42、194-197及203页。 以下几位也重复了这一观点：米努修斯·费利克斯："我听到民众在向天举手时，所说的无非是：'上帝是*伟大的，上帝*是*真实的*，如果*上帝赐予*……'这究竟是民众的自然言语，还是信奉基督者的祷告？"（《奥克塔维乌斯》第18章）； 阿诺比乌斯（《致异教徒》第二卷）以及论述更为详尽的拉克坦提乌斯（《神学纲要》第二卷，第1章）。

[199] "圣大亚法纳西指出，'世界只有一个，而非多个'这一事实，正是证明'唯一者'是万物之源的无可置疑的证据"——随后，他在《反异教论》第39章中进一步阐述了这一观点。 这一思想在优西比乌（《福音准备论》，第三卷，第13页）和安布罗斯那里也有所体现：'共同的自然证明只有一位上帝，因为世界只有一个'（《论信仰》，第一卷，第1章）。

[200] *爱任纽*《反异端》第II卷，第27章，第2节；*贾斯汀*·科霍特《致异教徒书》第XVII章；*特土良*《反马吉安》第1、3和5章；*亚他那修*《反异教演说》第38章；*格里高利·神学家*——见《圣父著作集》第VI卷，第224页； *亚历山大·吉里尔*《论圣三一》；*奥古斯丁*《论真正的宗教》第32、33、36及40章。"正如圣大亚他那修在上述段落中所言，世界的秩序本身以及所有部分的完美和谐，都清楚地表明：宇宙中只有一位统治者和主宰者，而非多位。 因为倘若存在多位统治者，那么这种秩序便无法维持，相反，一切都会陷入混乱并变得扭曲——因为每个人都会随心所欲地行事，并与他人相互对抗。 正如我们所言，多神教即是无神论；同样，多首领制也必然被称为无首领制：当一人推翻另一人权威时，那么毫无疑问，将不会留下任何一位首领，而只剩下一种普遍的无首领状态。 "没有首领的地方，就不会有任何秩序，相反，只有混乱，"——以下内容一直延续到本章结尾。

3) 要创造世界并管理世界，仅有一位全能且全知的上帝就完全足够了：那么其他所有神明又有什么用呢？它们显然是多余的。 若说众神共同创造并造就了这个世界，且共同治理它，这就意味着每个神单独来看都不足以胜任此*任*，既不具备全能，也不具备*全知*——这些本是神所*应*有的特质——因此，他们全都不完美，也并非真正的神。[201]

最后，教会导师们从“神”这一概念本身所提出的最主要证据，归结为以下两点：

1) 根据全人类的一致共识，上帝是这样一种存在，没有比祂更高、更完美的存在，也不可能有。但所有存在中最高、最完美的只能有一个：因为，如果还存在其他与祂平等的存在，那么祂就不再是所有存在中最高、最完美的了，即不再是神了。[202] 另一方面，多个至善存在之所以不可能，还因为多个存在之间必然存在差异：否则它们将构成一个整体，而非多个存在。若承认它们之间存在差异，那么在所有完美方面与它们完全相等的存在又在哪里呢？ 毫无疑问，其中一个必然在某些方面比另一个、第三个、第四个以及所有其他存在更多或更少。如果因此每个存在都缺乏完全的完美——无论是仁慈、力量、智慧，还是其他任何属性——那么它们就不再是最完美的存在，也就不再是神了。[203]

2) 上帝作为至完美的存在，同时也是无边无际且充满万物的存在。现在，倘若存在多位神明：他们的无边无际性又将如何得以维持？在一位神明存在之处，另一位、第三位、第四位乃至所有其他神明显然都无法存在。[204]

在针对异教徒以及所有否认或歪曲基督教关于“上帝在本质上唯一”这一教义的异端分子，阐述这些及其他类似的上帝唯一性论证*时*，教会的牧者们还运用了特殊的论据来反驳那些承认两种并存且相互敌对的本体——善与恶——的二神论者。 后一类论据的本质主要体现在两个论点上：

1) 即二元论者的体系本身就包含许多自相矛盾之处。正统信仰的捍卫者们问道：这两种相互对立的原则究竟是等同的，还是不等同的？如果它们是等同的，它们就会完全相互抵消，那么世界上将既没有善，也没有恶。 倘若不具同等力量，则更强的一方将摧毁较弱的一方，届时世间将只存在善或只

---

201 “如果一个世界是由许多人创造的，”这位伟大的导师在下一章（《反异教论》第39章）中继续说道，“这将揭露创造者的无能，因为完成一件事需要许多人的参与；同时，这也表明他们每个人在创造方面的知识都不够充分。 因为如果仅凭一人便已足够，那么也就无需多人来弥补彼此的不足。 但说上帝在某方面有所欠缺，不仅是不虔敬的，而且超越了一切不虔敬：因为即使在人类之中，如果有人不是独自一人，而是依靠许多人的协助才完成某件作品，人们也不会称他为完美的艺术家，反而会称他为软弱之人。”特土良（《反马吉安》，第一卷，第5章）、安布罗斯（《论信仰》，第一卷，第1章）和拉克坦提乌斯（《神学纲要》，第一卷，第3章）也有类似观点。

202 *特土良*《反马吉安论》第一卷，第3、4章；*普鲁登提乌斯*《反马吉安论》 第五卷，第20-24章；*诺瓦蒂安*，《论三位一体》第四章；*尼西的格雷戈里*，《教理讲道》序言。“你想知道上帝是唯一的吗？”上述作家中的第一位说道，“那就问问什么是上帝——你就会知道。 就人的能力而言，对上帝的定义如下：正如所有人的意识和良知所认知的那样，上帝是至高无上的伟大（summum magnum），栖居于永恒之中，未曾诞生，未曾被创造，无始无终……等等。那么，这种至高无上的伟大存在的条件应该是什么呢？ 那就是没有任何事物能与之相等，因此也不应存在另一位至高无上的伟大，因为如果存在另一位，就会有相等之物；而一旦有相等之物，它就不再是至高无上的伟大，这便违背了那个条件——或者说，违背了那条断言“至高无上的伟大没有任何事物能与之相等”的法则。 因此，至高无上的伟大必须是唯一的（unicum），且无与伦比，方能始终保持其至高无上的地位。”特土良正是以这句话开篇并结尾：“若上帝非独一，则不复存在”（Deus si non unus est, non est）——正如大亚他那修*所言，多神教即无神论*（ἐλέγομεν τήν πολυθεότητα άθεότητα είναι）（《反异教论》第38章）。

203 在本文中，我们几乎逐字引用了亚历山大的圣西里尔（《论圣三一》）的言论，以及后来在《神学》中重复这些观点的圣约翰·达马斯库斯（《正统信仰的精确阐述》，第一卷，第五章，第10-11页）。拉克坦提乌斯也作出了类似的论述。 在那个包含整体的存在中，其本性可能比在仅包含整体中微小部分的存在中更为完美。而上帝若是完美的（因为祂本应如此完美），就只能是唯一的，以便万物皆存于祂之中。 因此，诸神的德行与能力必然较弱：因为每个神所缺乏的，恰恰是存在于其他神之中的部分。如此，神明越多，其力量就越微弱（《神学原理》第1卷，第3章）。

204 *伊雷内乌斯*《反异端》第II卷，第1章，第2和5节；*特土良*《反马吉安》第1卷，第2章；*亚他那修*《反异教》第6节；*亚历山大的西里尔*《论圣三一》第4章；*约翰·达马斯库斯*。《正统信仰精确阐述》，第1卷，第5章，第1页。“既然上帝作为‘万物在无限中的圆满’（omnium pleroma in immense），必然要将万物尽数包容于自身，而自身却不被任何事物所包容，那么，还有什么其他圆满、本源、权能或另一位神，能凌驾于上帝之上呢？ 如果祂之外存在任何事物，那么祂就不再是万物的圆满，也不再包容万物，因为作为圆满，或者作为凌驾于万物之上的上帝，祂将缺乏人们认为存在于祂之外的那部分……而且，相对于那些（神明）而言，祂将拥有起始、中间和终结”，等等（引自上述段落的圣伊里内乌斯之言）。

存在恶。这两大原则如何共存？它们既不能存在于对方之中，也不能并存于彼此身旁，因为它们是相互对立且相互摧毁的。因此，必须承认，它们各自占据了宇宙中的特定部分。 那么，究竟是谁为它们各自划定了疆域呢？不能说它们自己为此达成一致并缔结了协议：因为，正如邪恶若与善和谐共处，便不再是邪恶；同样，善若与邪恶交好，便不再是善。 因此，只能承认是另一个人——而且是比它们更强大、对它们拥有统治权的人——为它们各自指定了独立的居所。如果如此，那么就不再是两个，而是三个本源；或者更准确地说，将有一个至高无上的本源，而两个较低级的本源则服从于它。[205]

2) 在于二元论者的体系对于其构想的目的而言完全是多余的。他们主张，必须承认两种本源，即除了善的本源之外还有恶的本源——其目的正是为了解释世间之恶的起源与存在，因为他们说，恶不可能源于善。 但邪恶并非某种实体（现实）或实体的属性，而是一种偶然现象，它仅仅是善的缺失，是从自然状态向反自然状态的偏离。 因为本性中并不存在任何邪恶：*祂所创造*的一切，自存在*之初便极好*（创世记1:31），而所有保持被造本相的受造物，*也都极好*。 而（在道德上）成为邪恶的，则是那些任意背离自然、转向反自然的事物。按其本性，万物都侍奉并顺服造物主；但当任何受造物擅自反抗并违抗其造物主时，它便成了邪恶的。 至于所谓的“物理之恶”（如灾祸、惩罚等），其本质上并非邪恶，而仅是相对于我们而言；而且，它是我们道德之恶的后果，由上帝派遣或默许，旨在促进我们的道德进步。 因此，完全没有必要再杜撰某种邪恶的本源：世上仅存在一个善的本源，一切善皆由此而生；而邪恶则是后来因自身意志偏离本性与使命而产生的。[206]

我们认为在此无需详细说明，正统教义的捍卫者们曾如何具体驳斥“三神论者”的谬误： 这一异端纯粹源于他们未能正确理解基督教关于三位一体的教义，其依据并非任何理性推论，而仅仅是对《圣经》某些段落的不当解读， 因此，我们将在阐述基于上帝圣言的正统至圣三位一体教义之处，看到对该异端的驳斥。

§15. 教义的道德应用

我们可以从关于上帝唯一性的教义中汲取三条重要的教训。

第一课——关于我们与上帝的关系。“我信独一上帝，”——每位基督徒在诵念《信经》开篇时都会这样宣告——是独一的，而非多个、两个或三个，正如异教徒和某些异端所信的那样：因此，我们应当*只侍奉*祂*一位*，作为上帝（申命记 6:13； 马太福音 4:10）；要全心全意、尽心竭力地爱祂（申命记 6:4 和 5）；要把我们所有的盼望都寄托在祂身上（诗篇 117:8 和 9； 彼得前书 1:21），同时必须远离一切形式的多神崇拜和偶像崇拜（出埃及记 20:3-5）。异教徒虽然信奉一位至高神，但同时也承认许多

---

[205] *伊雷内，*《反异端论》第二卷第1章第4节；第三卷第25章第3节；*特里乌勒，*《反马吉安论》第1、2和3章；*提图斯·博斯特伦斯，*《反摩尼教论》第1章第5-7节； *亚他那修·亚历山大，*《反异教论》第6、7章；*耶路撒冷的西里尔，*《公开讲道集》第六卷第13章，俄文译本第109页；*神学家格里高利。*《圣教父著作集》第四卷，第227页；*大巴西略，*《论六日创造的第二篇讲道》，载于《圣教父著作集》第五卷，第29页；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精确阐述》第四卷，第20章，第284页。

[206] *特土良*《反马吉安论》第II卷，第14页；*亚历山大的亚他那修*《反异教论》第7章；*格里高利·神学家，*《圣教父著作集》第III卷，第320页；*大瓦西里《论上帝并非邪恶之源》*，《基督教读物》1824年， 第十三卷，亦见于《圣父著作集》第八卷；*奥古斯丁，*《创世论·反摩尼派》第二卷，第29章，注43；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》第三卷，第20章。“要相信，”圣格里高利·神学家写道，“邪恶既无特殊本质，亦无其领域；它既非无始，亦非自存，更非由上帝所造，而是我们祖先的罪孽和恶者的作为，源于我们自身的懈怠，而非源于造物主”（同上）。“有些邪恶是相对于我们的感知而言的，有些则是其本性使然。 就本质而言，恶取决于我们自身，例如：不公、无知、懒惰、嫉妒、谋杀、下毒、欺骗以及其他类似的恶习，这些恶习玷污了按造物主形象所造的灵魂，通常会蒙蔽其美善。 我们还将那些令我们的感官感到痛苦和不快的事物称为“恶”，例如疾病和身体上的溃疡、生活必需品的匮乏、声名狼藉、财产损失、亲人离世等——这一切都是至睿至善的主为了我们的益处而降临在我们身上的。 祂从那些滥用财富的人手中夺走财富，并从他们手中夺走作恶的工具。祂将疾病降临在那些人身上，因为对他们而言，身体受限比毫无阻碍地沉溺于罪恶更有益处。 死亡降临之时，正是生命期限届满之时——这一期限自起初便由上帝按公义的审判为我们每个人所定，祂从远处预见什么对我们每个人都有益。饥荒、干旱和暴雨是降临在城市和民族身上的共同灾祸，以此惩罚他们过度的堕落。 正如医生虽会给身体带来痛苦和折磨，却仍是施恩者，因为他对抗的是疾病，而非病人；同样，当上帝通过个别惩罚来促成整体的救赎时，祂也是仁慈的”（同上）。

低等的神明，这些神明中往往包括无形之灵、 无论是善是恶（精灵与恶魔），以及生前因某种事迹而闻名的逝者：我们也敬奉善良的天使，也敬奉那些生前因信仰和虔诚而闻名的圣徒； 但切勿忘记，根据东正教会的教义，我们敬奉他们并非将其视为低等的神明，而是作为上帝的仆人和蒙恩者，作为我们在上帝面前的代祷者以及我们得救的助力者——如此敬奉，是为了使一切荣耀主要归于那位独一的上帝，因祂在祂的圣徒中是奇妙的 （诗篇 67:36；马太福音 10:40）。 异教徒为他们的神明制作雕像，竖立偶像和塑像，并因极度的蒙蔽，将这些雕像和偶像视为神明本身，向它们献上神明的敬拜：愿任何基督徒都不要陷入同样的偶像崇拜之中。 我们也使用并尊崇真神及其圣徒的形象，并在它们面前俯首敬拜； 但我们仅将其视为对我们而言神圣且极具教益的形象，绝非将其神化；当我们向圣像鞠躬时，所敬拜的并非木头与颜料，而是圣像中所描绘的上帝及其圣徒； 这才是对圣像真正的敬拜，它与偶像崇拜毫无相似之处。最后，众所周知，异教徒将一切人类的欲望拟人化，并以此形式将其神化；而我们并不将欲望拟人化以供其为神，我们深知它们的本质； 但令人遗憾的是，基督徒也常常将自己的情欲当作神来侍奉，尽管他们自己并未察觉。有人沉溺于饕餮之欲及各种感官享乐，以至于用使徒的话说，对他而言，*“神就是肚腹”*（腓立比书 3:19）； 另一个人如此热衷于为自己积攒财宝，又如此珍爱地守护它们，以致他那*贪爱钱财*的心，说真的，不得不称之为*拜偶像*（歌罗西书 3:5）； 第三种人则如此沉迷于自己的优点和优势——无论真实还是虚幻——并将它们置于如此高的地位，以至于仿佛将它们塑造成自己的偶像，不仅自己向其下拜，还要求他人也向其下拜（但以理书3章）。 简而言之，无论对什么事物——即便是重要而崇高的——只要我们过度沉溺其中，以至于忘记上帝并违背祂的旨意，这种激情与依恋就会成为我们侍奉的新神或偶像； 基督徒必须牢记，这种偶像崇拜绝不能与侍奉独一真神并存，正如救主所言：*“一个人不能事奉两个主……你们不能又事奉神，又事奉玛门”*（马太福音6:24）。

第二课——关于我们与邻人的关系。我们相信独一的上帝，我们所有人都是从祂而来的，我们都是*靠祂而活、而动、而存*（使徒行传 17:28），祂是我们所有人的终极目标，因此，我们自然会渴望彼此团结： 我们应当像兄弟一样生活，通过相互兄弟之爱的纽带联结在一起，在世上组成一个伟大的大家庭，共同服从一位天父的权威。 圣使徒正是呼吁基督徒在*和平的联合中*实现这种*属灵的合一*，并指出他们*只有一位上帝，即万有的父，祂在万有之上，贯穿万有，并在我们众人之中*（以弗所书 4:3-6）。 关于全人类彼此之间以及与上帝的这种合一，我们的主自己早在向天父祈祷时就曾如此祈求：*“愿他们合而为一，正如你，父啊，在我里面，我在你里面，愿他们也在我们里面合而为一”*（约翰福音17:21）。 正是为了实现人类这双重合一，祂才降临人间（约10:16），教导人们认识那位独一真神（约17:3），拆毁了隔绝外邦人与犹太人的高墙 （以弗所书 2:14,18），并以言传身教向众人传授了彼此完全相爱的新诫命（约翰福音 13:34），还将这种爱定为祂真正门徒的首要标志：*“你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了”*（约翰福音 35）。

最后，第三课——关于我们对待自己的态度。 信靠本质上独一的上帝，我们要努力在自身的本性中恢复因罪而受破坏的原始统一性。如今，我们感受到自身本性的分裂，力量、才能与志向的分离；*因为按着里面的人，我以神的律法为乐；但与此同时，在我肢体中却看见另一条律法，与我心灵的律法相争，使我成为那在我肢体中罪之律法的俘虏*（罗7:22-23），以致如今在我们每个人里面，不再是一个人，而是两个人——内在的与外在的，属灵的与属肉体的。 因此，让我们 ，脱去*旧人那随从虚妄情欲而朽坏的生活方式，在你们心灵的灵里更新，穿上那照着上帝的形像、在真理的公义和圣洁中被造的新人* （以弗所书 4:22-24），从而使我们在本质上再次成为一体，正如我们当初从造物主手中被造时那样。

而这种合一自然会引导我们走向另一种合一，即构成我们存在首要目标的——与至高本体、我们的原型在道德上的合一，这是我们本性所追求的：因为新人的整个生命都将献给神； 正如圣使徒所言：*“与主联合的，便是与主成为一灵了”*（林前6:17）。

2. 关于神的本质

§16. 该教义的简史、教会对此的教导及其教义内容

关于“上帝在本质上是什么”（ουσία, φύσις, essentia, substantia, natura）的本质，自基督教最初几个世纪起，便成为教会教师们特别关注的对象。一方面，这个问题本身就极为重要，且与每个人的思想和心灵息息相关；另一方面，更重要的是，当时的异端分子对此问题进行了大量探讨，这自然引发了正统信仰捍卫者的反对。[207] 但在古代，信仰导师们在驳斥那些自诩完全了解上帝本质的伪教师的谬误时，主要致力于阐明这样一个观点：即上帝的本质对我们而言是不可理解的，我们不仅不知道，而且在今生也无法认识它。[208] 正因如此，他们特意不去寻求任何一个关于上帝的特定概念，以期能将其确认为与祂的本质完全相符；相反，他们根据需要，利用启示中描绘祂的各种特征，以各种方式来定义祂：有时说上帝本质上是纯粹的精神；[209] 有时称祂为创造性本体，创造了所有可见与不可见之物；[210] 有时在祂身上看到至高无上的伟大，[211] 或是最完美的[212] 以及至高的善，[213] 或是永恒存在的本体。[214] 即使有时有人试图指出某个已知的名字，将其视为上帝本质的象征，[215] 但他们表达这一观点时，要么仅作为个人见解，[216] 要么仅基于词源推导，[217] 同时指出，所有归于上帝的名字， 即便是那些看似最符合祂尊严的，也无法完全表达祂的本质。[218] 简而言之，古代教会的牧者们将上帝称为本质上不可理解且无法命名者，同时也称祂为不可定义者。[219]

在中世纪，我们看到的情况则截然不同。尽管始终承认上帝是不可理解的，但经院哲学家们却执意要确定祂的本质究竟由什么构成。为此，他们将上帝的本质区分为主体本质和形上本质。前者指的是

---

[207] 参见上文第9节及注释154、155。

[208] 参见同上第9节及注释156-169。

[209] “上帝是无形之灵，是不眠之眼，也是静止之智。”*亚他那修*《*亚历山大*问答集及其他问题》，对第1个问题的回答，第III卷，第335页，Paris，1698年。*同见奥古斯丁*《论真正生命的认知》第7章。

[210] *亚他那修*-*亚历山大*，同上：《上帝是万有——无论是无形还是有形的受造物——的创造性本体》。《*贾斯汀辩护书*-与特里丰的对话》第三卷。

[211] 参见上文注释202。

[212] “至善之源，即为上帝。”*巴西尔*，《诗篇注释》第XXXIII篇，7节。

[213] 万物中最美好、最卓越的善，正是这神圣之物。*格雷戈里*-*尼西阿斯*，《论人的创造》，第12章。

[214] *安布罗斯*：当提到“上帝的本体”（Ουσία Dei）时，其含义还能是什么，若非指上帝永恒存在？这正是字面本身所表达的：由于神圣的力量是“永恒存在”（ούσα άεί），即始终存在，因此被称为“本体”（Ουσία）；仅因发音、简洁及言辞得体之故，将其中一个字母的顺序稍作调整（《论化身》第9章）。 或者：所谓“οόσία”是什么，又从何而来，若非指“ούσία”（ούσα αεί），即永恒存在之物？*凡“存在”即“永恒”，神即如此*；而永恒存在者被称为神圣的“ούσία”（《论信仰》第三卷，第7章）。

[215] 我们理解神的名字为：ό ών——“存在者”（参见上文注释1bb）。不过，圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特也认为“ό άγαθός”（*善者*）一词是这样的名字（参见达马斯库斯在《《东正教信仰论》，第1卷，第9章），而圣格里高利·神学家则部分地将“ό Θεός——*上帝*”一词也视为此类（《圣父著作集》俄文译本，第III卷，第96页）。

[216] 例如，圣格里高利·神学家就此表示：“*就我们所能理解的范围*而言，‘存在者’和‘上帝’这两个名称，*在某种程度上*是本质的名称……；”而圣约翰·达马斯库斯则说：“在所有归于上帝的名称中，‘存在者’（ό ων）*似乎*是最本质的”（参见注释166）。

[217] 他们说，“*存在者*”（Ο ών）体现了上帝的本质——ούσίαν：因为ούσία的含义无非就是“ούσα άεί”——即永远存在、始终存在之物——而上帝确实永远存在——“存在者”（Ο ών），且由自身、通过自身而存在，因此 本质上就是“ούσία”，而所有其他受造物则都是从祂而来、借由祂而存在的（参见注释214；*另见希拉里*《论三位一体》第一卷；*耶罗尼莫*《致以弗所人书》第三章注释；*奥古斯丁*《约翰福音讲义》第38篇）。

[218] 因此，圣约翰·达马斯库斯*虽将“自有者”*（ο ών）称为上帝的最佳名称，但他随后又指出：“这一名称仅表明上帝是（τό είναι），而非祂是什么（τό τί είναι）。”《正统信仰精确阐述》，第1卷，第9章，第32-33页；参见注释165和166。

[219] *克莱门特*-*亚历山大*，《杂论》第五卷，第12章；*埃瓦格里乌斯*，引自索克拉底《教会史》第三卷，第7章；*安布罗斯*，《论正统信仰，反阿里乌派》，第6章，载于《教父全集》第十七卷，第560页；*奥古斯丁*，《论真正生命的认知》，第7章；*希拉里*，《论三位一体》第I卷：确实，上帝就是这样：当被言说时，无法被言说；当被理解时，无法被理解；当被比较时，无法被比较；当被定义时，其定义本身便随之扩展。

上帝至臻完美的本性，即上帝所具有的一切； 而所谓后一种本质，则指那种首先呈现在我们面前的、作为上帝所有其他属性的根源与开端、并使祂与所有其他存在物截然有别的那种属性。人们竭尽全力试图寻找这一属性，而关于它的争论在学派中引发了最为激烈的辩论，由此产生了无数种观点。 仅举四种主要观点即可：一派主张，上帝的形而上学本体并非在于某种特定的属性或完美，而在于所有完美的总和；另一派则认为它在于所有完美的根本无限性（in infinitate radicali）或必然性（exigentia）； 第三种观点认为，上帝的本体在于实际的理解（in intellectione actuali）或仅在于根本的理解（radicali），即仅在于理解的能力本身；最后，第四种观点认为，上帝的本体在于其自存性或自我存在（in esse a se sev aseitate）。 最后一种观点拥有最多的追随者，至今仍在罗马天主教会的神学家中沿用。[220] 不难理解，尽管所有这些观点均不涉及教义的实质，也不损害基督教关于上帝的真正教义，但它们毫无益处，因为它们丝毫未能阐明这一不可捉摸的对象；而且，关于上帝形而上学本质的这一问题本身，只是学术争论，而非基督教信仰或生活的问题。

正教会始终避开所有此类深奥的理论，一贯坚持且至今仍坚持的，仅仅是上帝本人在启示中乐意向其揭示的关于祂自身的真理，而绝非意图界定上帝的本质——正教会承认该本质是不可捉摸的，因此， 从严格意义上说，也是不可界定的，[221] 但为了向信徒们传授关于上帝尽可能贴近、准确且通俗易懂的观念，她这样描述祂：“上帝是永恒的圣灵，至善、全知、至公、全能、无所不在、不变、自足、至福。”在此，她首先向我们指出了上帝那不可测度的本体（亦即本质、本性）——在当今我们的理智所能理解的范围内；其次，指出了该本体所具有的本质属性，或者更准确地说，是上帝自身区别于其他一切存在的本质属性。[222]

§17. 关于上帝本体的概念：上帝即圣灵

“灵”一词，确实最能向我们阐明上帝那不可捉摸的本体或本质。我们仅知两种本质的存在：物质的、复杂的、不具备意识 和理性的；以及非物质的、简单的、属灵的、或多或少具备意识和理性的。我们绝不能承认上帝具有第一类本质，因为在祂的一切作为中——无论是创造还是护理——我们都看到了至高理性的痕迹。 相反，正是由于我们不断观照这些痕迹，才不得不推断上帝具有后一种本性。而且，如果启示本身确实将上帝描绘为一个精神实体——那么，我们的这一推断便已升华为毋庸置疑的真理。[223] 而启示确实教导我们：上帝是至纯的灵，不与任何物质结合；因此，祂的本性是完全非物质的，不包含丝毫的复杂性，是单纯的。这一点显而易见：

1) 从那些否认上帝具有任何本质上属于物质或形体的属性的圣经经文来看：a) 任何形体都受空间的限制，而上帝不受任何限制且无处不在：*“人岂能藏身于隐秘之处，使我看不见他呢？”耶和华说。“我岂不是充满天地吗？”耶和华说*（耶23:24；诗138:7-12）；b) 任何形体都有特定的形象，因此可

---

[220] 参见*佩罗内（Perrone）*——《神学讲义》（Praelect. Theolog.）第II卷，第I部分，第3章，以及*利伯曼（Liberman）*——《神学导论》（Inst. Theolog.）第III卷，第1册，第2章。 费奥凡·普罗科波维奇在其《神学》一书中——第II卷，第1部分，第1卷，第1章，第315-327页，莱比锡，1782年——对这一最后观点进行了非常详尽且有力的驳斥。

[221] *“你确是那不可描述、无始无终、不可言传的上帝”*……《礼仪书》第12页，莫斯科，1836年。参见注释151。

[222] 上述引自东正教东方教会《简明基督教教理问答》的文字，正是对“从神的启示中可以获得关于神的*本质*及其本质属性的*何种*概念？”这一问题的回答（参见第一部分）。在此，我们不得不提及圣奥古斯丁的话，他在某处曾说：porro summus Spiritus, sicut a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita riulla definitione poterit proprie determinari——但紧接着他又指出： 奥古斯丁的话，他在某处虽曾说：“至高圣灵，正如任何理性都无法真正思量，也无法用任何定义真正界定”，但紧接着又补充道：“然而，由于理性的心灵渴望以某种方式认识祂，暂且以这一隐晦的定义作为对祂的说明： *“上帝即圣灵，是不可见之本体，为一切受造物所无法领会，同时在本体上兼具全部生命、全部智慧、全部永恒，即本身即是生命、智慧、真理、公义与永恒”*（《论真正生命的认知》，第7章，载于《教父文集》增补卷 XXXVI，第(1010)页）。

[223] 当我们说*“圣灵”*一词对我们而言最能指代神的本体时，我们绝非意指神的本体因此便能被我们所领悟。 圣约翰·达马斯库斯对此解释道：“当我们认识到归于上帝的属性，并由此追溯至上帝的本体时，我们所领悟的并非本体本身，而仅仅是与本体相关的事物（τά περί τήν ούσίαν）， ——正如我们知道灵魂是无形、无量且不可见的，却尚未领悟其本体；同样，即使我们知道身体是白是黑，也并未领悟身体的本体，而仅仅认识了与其本体相关的事物。 而真道则教导说，*神性是单纯的，*并具有一种单纯、良善、在万物中发挥作用的作为（ένεργείαν）”（《正统信仰精确阐述》，第1卷，第10章，第34页）。

以被描绘出来——上帝没有任何可感知的形象，因此旧约中严禁描绘祂：*“你们要将上帝比作谁呢？ 你们能找到什么像祂呢？*（赛40:18，参见赛25）；*你们要牢牢记在心里，在耶和华从[霍里夫山] 霍里夫山]从火中向你们说话的那天，你们并未看见任何形象，16 免得你们偏离正道，为自己制造雕像、任何偶像的形象，无论是男是女*（申命记 4:15-16）；[224] c) 任何有形之物，正因如此，都是可见的——神被称为*“不可见之神的神”*（歌罗西书 1:15； 提摩太前书 1:17；罗马书 1:20），祂*是无人曾见过*（约翰福音 1:18，参见约翰福音 6:46），*特别是——祂是世人未曾见过、也不能看见的*（提摩太前书 6:16，参见出埃及记 33:18-23）； d) 一切有形之物都可能发生变化，——*一切美善的恩赐和一切完美的礼物都是从上头来的，是从万光之父那里降下来的，祂没有改变，也没有转动的影儿*（雅各书 1:17）； 戊）一切肉体，作为由部分组成的复合体，都是易毁坏且会朽坏的——神是*永不朽坏的万世之王*（提摩太前书 1:17），而外邦人之所以被定罪，是因为他们*将那不朽之神的荣耀，改变为与朽坏的人、飞禽和四足兽相似的形象*（罗马书 1:23）。

2) 相反，在那些将本质上仅属于灵的属性归于上帝的经文中，例如：a) 自我意识和人格：*你们现在看，[看哪，]这就是我，是我——除我以外，再没有神*（申命记 32:39，参见出埃及记 20:2-3）；*“我是起初的耶和华，在末后的我仍是同一位”*（以赛亚书 41:4，参见以赛亚书 48:12）；*“我是阿尔法，也是欧米茄；我是起初，也是末后，”那“曾有、现在有、将来要来的”全能者——主如此说*（启示录 1:8；22:13）；6) 智慧：*谁曾知道主的意念？谁曾作过祂的谋士？*（罗马书 11:33-34）；[225] c) 自由意志：*主在天上、地上、海中，以及一切深渊里，随己意创造万物*（诗篇 134:6），并且*总照着祂旨意的定意成就一切*（以弗所书 1:11）；[226] d) 永恒的生命与不息的作为：*我活着，耶和华说：*（耶22:24），*“我必永远活着！”*（申32:40）；*“我父直到如今还在作工，我也作工”*（约5:17），*正如父有生命在自己里面，祂也赐给子 有生命在自己里面*（约5:26）， ——正因如此，真神被称为*“活神”*，有别于一切假神（帖前1:9；提后6:17；林后3:3；来12:22；约6:57,69）。

3) 最后，从那些直接称神为“圣灵”的经文来看。这样的经文只有两处；但两处都同样清晰明确。第一处见于救主与撒玛利亚妇人的对话：为了教导她——撒玛利亚人以为应当在哥拉汛*敬拜*神，而犹太人则相信*应当在*耶路撒冷敬拜神——其实敬拜神的地方*不仅限于此*，而且*真敬拜者*将来将在任何地方敬拜祂，基督说：*“神就是灵，敬拜祂的必须在灵里和真理里敬拜”*（约4:20-24），因此，祂将“灵”一词用于指代一种不局限于任何地点、无形、无所不在、具有理性和道德的实体。 在使徒保罗致哥林多前书的书信中，我们读到另一处经文：*“主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由”*（林后3:17），显然，这里“灵”一词同样被用于最严格、最本义的含义，而非比喻意义。 值得注意的是，使徒保罗将上帝称为*“诸灵的父”*，以此与我们*肉身的*父亲相对（希伯来书 12:9）。

*******作为使徒传承的守护者，圣教会自古以来是如何看待这一教义的——这一点已由她的教师们明确阐述，特别是在针对拟人论者的谬误时，[227] 这些人依据上帝的话语：“*我们要照着我们的形象*

---

[224] 必须补充说明的是，即使在新约时代的教会中，圣像所描绘的也不是上帝本体的真实样貌，而仅仅是祂在旧约和新约中乐意向世人显现的各种形象。 例如，圣父被描绘为一位长者，*形貌苍老*，这与祂向先知但以理显现时的形象相符（但7:9,13,22）； 上帝之子由圣灵和童贞女玛利亚成肉身，随后逐渐成长，直至达到*完全之人的*成熟（以弗所书 4:13），其形象被描绘为婴儿、少年、青年和成年四个阶段； 圣灵在救主受洗时*以鸽子的形像*降临在他身上（路加福音 3:22），因此被描绘成鸽子的形象。

[225] 其他同样将智慧及一般智力归于上帝的经文包括：出埃及记 3:7；历代志下 6:30；约伯记 14:13； 诗篇 7:10；以赛亚书 46:11；64:9；耶利米书 14:10；哈巴谷书 4:2；约翰一书 3:20；启示录 18:5。

[226] 另见：诗篇 39:7, 9；约伯记 23:13；以赛亚书 48:11；但以理书 5:21；马太福音 6:10；7:21；12:50；26:39, 42；马可福音 14:36；路加福音 22:42； 约翰福音 4:34；5:30；罗马书 9:18；哥林多前书 12:6；加拉太书 1:4；以弗所书 1:5；5:7；帖撒罗尼迦前书 4:3；彼得前书 2:15；希伯来书 10:36；13:21。

[227] 叙利亚修士*阿夫代或阿夫迪*（4世纪）被公认为拟人论的创始人，其追随者因此*被称为阿夫迪派*（*金口若望*《创世记讲道集》第十三篇，第2节；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第LXX篇；*提奥多雷特*《教会史》第四卷，第9章）。 后来，埃及的奥利金派修士（*索克拉底，《论奥利金》*，第六卷，第7章；*索佐门，《论奥利金》*，第八卷，第12章）和摩尼教徒（*奥古斯丁*，《反摩尼教书信》，第2章；《反法乌斯图斯》，第XX卷，第7章；第XXV卷，第1章；《忏悔录》 V, 10）；中世纪的阿尔比派（*卢克·图登西斯* 11:9）；近代的霍布斯（《利维坦》IV, 34, 注释第3页）、普里斯特利以及许多笛卡尔学派学者。

造人”（创世记1:26），以及圣经中那些将人的特质和肢体归于上帝的众多经文，[228]，断言上帝确实道成肉身，在各方面都与人相似。为了驳斥这种观点，古代的牧者们——

1) 首先试图阐明，上述经文段落应当作完全不同的理解。他们说，神的形象不应被理解为人的身体——因为这毫无依据——而应理解为人的灵魂，[229] 即其力量与能力，[230] 即其美德，这符合使徒的话语——《以弗所书》 4:24，[231]；或者——正如造物主本人所言，当祂刚说出：*“我们要照着我们的形象、按着我们的*样式造人”，随即补充道：*“让他们管理海里的鱼、空中的鸟、[以及野兽、]牲畜、全地，和地上一切爬行的生物*”（创世记 1:26）。[232] 同样，“当我们在神圣经文中发现许多此类经文，其中象征性地将某些物质属性归于上帝时，我们应当明白：我们这些披着粗糙血肉之躯的人，若不借助比喻、类型和象征，便无法理解和表达神性那崇高而超脱物质的作为。 因此，若将任何物质属性归于上帝，那都是象征性的表述，蕴含着至高的深意；因为神性是纯粹且无形的。 因此，在神那里，所谓*“眼睛”*、*“眉毛”*和*“视力”*，应当理解为祂无所不察的力量，祂包罗万象的智慧；因为我们也是通过视觉获得更完善、更准确的认知。所谓*“耳朵”*和*“听力”*，应当理解为祂仁慈的关注以及对我们祷告的接纳；因为当我们被请求时，也会仁慈地侧耳倾听求助者，并通过这种感官向他们表达我们的善意。所谓*“嘴唇”和“言语”*，应理解为上帝意志的显露；正如我们也是通过嘴唇和言语来表达内心所思所想 。 所谓*“饮食”*，是指我们顺服上帝的旨意；因为我们通过味觉来满足本性所必需的需求。*所谓“嗅觉”*，是指上帝接纳我们向祂倾心的意念和内心的态度；正如我们通过嗅觉感知馨香之气。 *“面容”*应理解为祂在作为中的显现与彰显；正如我们的面容也显明我们自己。 *“双手”指*祂的积极大能；因为我们一切有益之事，尤其是那些更珍贵的事，都是亲手完成的。 *“右手”*指祂在正义之事上的帮助；因为我们自己在从事更崇高、更重要且需要更大力量的事务时，也往往使用右手。 *“触觉”*指祂对哪怕是最微小、最隐秘之事的精准认知与洞察，因为我们所能触及之物，无一能向祂隐瞒。 *在双*脚与*行走*之下——象征祂的降临与显现，或为帮助有需要的人，或为保护他们免受敌人侵害，或为其他某种行动；因为我们也靠双脚前往各地。在*誓言之下*——象征祂旨意的坚定不移，因为我们之间的相互约定也是通过誓言来确立的。“愤怒*与烈*怒”象征祂对邪恶的厌恶与憎恨；因为我们也会因憎恶违背自己意愿之事而发怒。*“遗忘、*睡眠与*打盹”*象征祂在报复仇敌时的迟缓，以及推迟向祂的子民施予惯常帮助的时辰。 简而言之——一切关于上帝的具象（σωματικώς）表述，都蕴含着某种深奥的意涵，并通过我们所熟悉的事物，教导我们那些超越我们自身的事物。”[233] 然而，教会牧者们并不局限于这些解释，——

2) 他们共同努力，从积极方面证明上帝是无形无体的存在。为此，他们指出了启示中提及的、且为健全理性所普遍认可的上帝的各种属性，这些属性与有形性不相容，例如：a) 无限性与无所不在性：“你能否将神称为肉体？”圣格里高利·神学家问道，“但又如何称祂为无限的、既无边界也无轮廓的呢……？ 神的属性是无所不透、无所不充满，正如所言：*‘我岂不是充满天地吗？’主如此说*（耶23:24），还有：*‘主的灵充满宇宙’*（所罗门箴言1:7）——倘若上帝既以自身限制万物，又受万物所限，这属

---

[228] 例如：脸（创世记 4:16）、眼睛（以赛亚书 1:15）、耳朵（诗篇 16:6）、嘴（诗篇 32:6）、心（耶利米书 3:15）、手、肌肉和手指（诗篇 43:3,4；8:4； 以赛亚书 25:11；40:11）、双脚（诗篇 98:5）以及朋友（耶利米书 18:17）。

[229] *埃皮法尼乌斯，*《异端驳论》第90章；*埃夫塞比乌斯，*《诗篇注释》第八篇第5章；*格雷戈里·尼西阿斯，《论造人》*讲道集；*西奥多雷特，*《教会史》第四卷第9章；*奥古斯丁，*《论三位一体》第十二卷第7章。

[230] *尼西的格雷戈里，*《论人的创造》第4章；*安布罗斯，*《六日创世记注》第VI卷，第8章；*亚历山大的西里尔，*《约翰福音注》第IX卷；*耶罗尼姆，*《书信集》第146封。

[231] *关于耶稣有一条真理：要你们脱去旧人——那在情欲的诱惑中腐朽的旧人……，穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义。 金口若*望，引自大马士革的约阿尼基乌斯，《平行注释》，第8页；*塞维里安，*《论世界的创造》，第五篇讲道，第4节（见*《金口若望文集》*第IV卷，第484页，蒙福克版）；*安布罗斯，*《论死亡之善》，第5章。

[232] *金口若*望，《创世记讲道集》第八篇，第3节；*埃夫塞比乌斯·潘菲利乌斯，*《论神的化身与不可见性》，载于《教父文库》，加兰德校注，第IV卷，第498页。

[233] *圣约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》第1卷，第11章。 同上，但表述更为简略——见*圣格里高利·神学家，*《圣父著作集》第三卷，第122-123页；*圣约翰·金口，*《诗篇讲义》第七篇，第11节；*福者狄奥多里特，*《诗篇讲义》第一百十九篇及其他。

性又如何得以保全？”[234] — b) 关于不变性：“如果上帝可以被描述且会遭受苦难，祂还能是不变的吗？而由元素构成、又会分解为元素的事物，又如何能不受苦难呢？”[235] — c) 关于祂的不可毁灭性、不朽与永恒：“复杂性（由组成部分*构成，编者注*）是斗争的开端；斗争——是分裂；分裂——是毁灭；而毁灭完全不符合上帝作为第一本性的属性——因此，祂之中没有分裂，否则就会有毁灭； 没有斗争，否则就会有分裂；没有复杂性，否则就会有斗争；”[236] d) 最后——根据普遍信仰，上帝是至臻完美的存有——如果祂的本性并非完全单纯，祂就不可能成为这样的存有，因为复杂性总是暴露某种不完美。[237] 在此，对我们而言尤为值得注意的是，古代牧者们在揭露拟人论者的谬误时——

3) 将其称为异端，[238] 称其为鲁莽的异端，[239] 称其为最愚蠢的异端，[240] 并将那些顽固坚持自己观点的人格神论者一贯归类为异端分子，[241] 仅宽恕那些因单纯和无知而 受其蛊惑的人。[242] 这无疑表明，教会并不像最新一辈的自由思想家所声称的那样，认为这种谬误在信仰事务中无关紧要；[243] 相反，教会谴责了它，认为它极为重要，并基于对上帝本性绝对单纯性的认识，将其视为自己不可动摇的教义。

由此可见，从基督教的角度来看，应当如何看待那些在基督教内部出现的、无论是古代还是现代的泛神论者——他们将一切存在之物，包括物质世界，都视为上帝或神性的体现。 如果根据教会的裁决，将上帝仅归为物质外壳——肉体——是违背教义的，那么将上帝视为肉体本身或物质，就更是违背教义了。 正因如此，在东正教大斋期第一周举行的“正统礼仪”中，我们听到的内容包括以下话语：“凡宣称上帝并非灵，而是肉身者——当受绝罚。”[244]

§18. 关于上帝本质属性的概念、其数量及分类。

上帝的*本质*属性（τά ούσιώδη ιδιώματα, proprietates essentiales，或简称为——άξιώματα, νοήματα, έπιτηδεύματα, attributa, perfectiones）是指那些属于神圣本体本身、并使其区别于所有其他存在物的属性，因此， 这些属性同样适用于构成本质上统一的至圣三位一体的所有位格——因此也被称为上帝的“共同属性”（ιδιώματά κοινά）， 以区别于“特殊属性”或“位格属性” （τά προσωπικά ιδιώματα, proprietates personales）， 后者分别属于神性的每个位格，并使它们彼此区分。[245]

无法确定上帝的本质属性或普遍属性究竟有多少。 教会虽然向我们传达了关于上帝的正确概念，并列举了其中一些属性（“上帝是永恒的、至善的、全知的、至公义的、全能的、无所不在的、不变

---

234 《圣父著作集》第三卷，第22页；*塞维里安*《论世界创造》第五篇，第3节；*达马斯库斯*《正统信仰*精要*》第一卷，第4章。

235 *奥古斯丁，*《上帝之城》第十一卷；*大马士革，*《正统信仰的精确阐述》，第一卷，第四章。

236 *格里高利·神学家，*《圣教父著作集》第三卷，第22页；*亚他那修·亚历山大，*《反异教演说》，第21页。

237 *安布罗斯，*《论信仰》第1卷，第16页，注106；*奥古斯丁，*《论三位一体》第5卷。总体而言，上述所有论据都相当详尽地阐明了：奥利金（《论原理》第1卷，注1、6；第11卷，第2章；《反盖尔西乌斯》第VI卷，第69、70章； 第七卷，第27、38节）以及优西比乌（《论无形且不可见之神》，载于《教父文库》，加兰德版，第六卷，第497-503页，同卷《论无形》第一卷，第503-506页）。

238 “至今仍有一种异端，将神性称为具有人形。”*塞维里安，*《论世界创造的祈祷文》，第五卷，第3节。

239 ……通过长篇论述，驳斥了*那些拙劣的人格化异端……卡西安。*《论集》第十卷，第二章（《教父文集》第49卷，完整版，第821页）。

240 确切地说，针对拟人论者……你狂怒地……将目光……投向那位老人，企图使他*因最愚蠢的异端而*受到怀疑。*耶罗尼姆，*《反耶路撒冷的约翰》一书，第11节（《教父文集》第23卷，第364页）。

241 *埃皮法尼乌斯，*《异端论》第三卷，第70条，第2节及以下；*奥古斯丁，*《异端论》第76条和第86条；*菲拉斯特，*《论异端》，载于德·拉·比涅编《教父文库》，第5卷，第50栏；*达马斯库斯，*《论异端》第70条。

242 ……“埃皮法尼乌斯将此归因于他们（埃及修士）的粗鄙无知，”圣奥古斯丁说道，“这是出于对他们的宽容，以免他们被斥为异端。”*奥古斯丁*《论异端》第50章。

243 *以撒·比安索布，*《摩尼教史》……第三卷，第二章。

244 关于上帝本性完全无形且属灵的观点，在其他教会礼仪中也屡见不鲜，例如：*“那本性无形且*不可见的上帝”……（《八日经》，第1卷，第163页背面 莫斯科，1838年）；或：*“我们赞美你，圣三一，独一的上帝：圣哉，圣哉，圣哉，圣父、圣子、圣灵，至简的存在，永受敬拜的*独一者”（《斋期三旬经》，第136页背面，莫斯科，1835年）。

245 《东正教东方教会信条、大公信经与使徒信经》，第1卷，对第13个问题的回答。

的、自足的、至福的”），但同时也指出，上帝的普遍属性是数不胜数的： 因为启示中关于本质上唯一的神所说的一切，从某种意义上说，都构成了神性本体的属性。[246] 因此，我们也效法教会的榜样，仅限于探讨其中的一部分——即那些最能体现上帝本体的核心属性，这些属性既涵盖又阐释了其他较不显眼的属性，且在神圣启示中被更清晰地阐述。

为了对上帝的本质属性形成清晰的认识，并以某种体系阐述相关教义，自古以来，神学家们便试图将这些属性划分为不同类别；此类划分，特别是在中世纪和近代时期，被提出过许多，尽管程度各异，但都各有其优缺点。[247] 后者的主要原因非常明确：上帝本性的属性，正如其本性本身一样，对我们而言完全不可理解。因此，我们不必徒劳地试图找到某种最完美的划分，而应选择那种在我们看来最为正确且最简单的划分。

上帝就其本质而言是灵；而在每一个灵中，除了其固有的灵性本质（实体）之外，我们特别能区分出两种主要的力量或能力：理智与意志。据此，上帝的本质属性可分为三类：

I）上帝本体的普遍属性，即那些既属于上帝的本质（实体）——即精神本质，也属于其两种力量：理智与意志，并使上帝作为普遍精神有别于所有其他存在；

II）上帝理性的属性，即仅属于上帝理性本身的属性；最后——

III）指上帝意志的属性，即仅属于上帝意志本身的属性。

§19. 上帝本性的普遍属性。

上帝作为圣灵，与所有其他存在物的根本区别在于：其他存在物无论在存在本身还是能力上都受到限制，因此或多或少都不完美；而祂则是各方面都*无限的*圣灵，换言之——*是全然完美的*。 具体而言，所有其他存在：a) 在其存在的起源和延续上受到限制：它们全都从上帝那里获得了存在，并始终依赖于祂，同时也部分依赖于彼此——而上帝并未从任何人那里获得其存在，也不在任何方面依赖于任何人：祂*是自存的且独立的*；b) ——在存在的方式或形式上受到限制； 因为它们必然受制于空间和时间的条件，因而必然会发生变化——而上帝超越一切空间条件：*不可*测量且*无处不在*；超越一切时间条件：*永*恒且*不变*；c) 最后，它们在力量的数量和质量上都受到限制——而对于上帝而言，在这方面也毫无边界： *祂全*能且*无所不能*。因此，就本质而言，属于上帝的主要属性是：1）无限性或全善性，2）自存性，3）独立性，4）不可测量性与无所不在性，5）永恒性，6）不变性，以及7）全能性。

1. 无限性。

当我们称上帝为无限（ἀόριστος, infinitus）时， 我们是指祂不仅在任何方面都不受任何限制和缺陷的束缚，而且同时具备一切可能的完美（本质——realitatibus），并且是以最高程度，或者说超越一切程度和尺度（ὑπερτελής, ens realissimum seu infinite perfectum）。[248]

---

[246] 同上——对第13和17个问题的回答：τά ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ εἶναι ἀναρίθμητα。

[247] 他们将上帝的属性具体分为：1）*否定性属性*（ἀποφατικά, negativa），通过这些属性，一切有限且不完美的东西都被排除在上帝之外；*以及肯定性*属性（καταφατικά, affirmativa），通过这些属性，将完美归于上帝，例如：无始的、至睿的（*圣约翰·达马斯库斯，《正统信仰论》*，第1卷，第12章）；2）静止的属性（ἀνενεργητικά, quiescentia, immanentia），即内在于上帝的属性； 《正统信仰论》，第1卷，第12章）；2）*分为静止属性*（ἀνενεργητικά, quiescentia, immanentia），即不包含行动概念的属性，以及*行动属性*（ἐνεργητικά, operative, transeuntia），即包含行动概念的属性：永恒的、良善的……； 3）分为与上帝意志相关的*道德属性*（moralia）和不具有此类关联的*自然属性*（physica, seu metaphysica）：公正的、本真的；4）分为*本义属性*（propria）*和比喻属性*（metaphorica, seu impropria）：全能的、发怒的； 5）分为*原始属性*（primitiva）*和派生属性*（derivata），其中前者是后者的基础：永恒的、不朽的；6）分为*相对属性*（relativa），表达上帝与世界之间的关系，以及*绝对属性*（absolute），属于上帝本身且与其他存在物毫无关联： 至善、无限等。关于这些以及其他许多神性属性的分类，可参阅以下著作：*Pauli Jac. Andreae*——《论神性属性的各种分类及其利弊》（Comment. de attribut. divin. variis divisionibus earumque commodis et incommodis），附有奖章。鹿特丹，1824年。

[248] “我们信奉唯一真神，全能且无限——ἀόριστον……”（东方宗主教关于正教信仰的通谕，第一条）。“上帝……在祂自己之内*是*至善至美的——καθ' ἑαυτόν ὑπερτελής καί δεδοξασμένος”（《东方正统教义宣言》，第1部分，对第8个问题的回答）。 至于自古以来人们如何理解上帝的无限性，可从圣马克西姆·殉道者的言论中看出：ἀοριστος λέγεται (ὁ Θεός) ὡς ὁρω

《圣经》以两种方式描绘了上帝的这一属性：有时直接论及上帝本身，有时则将其与其他存在物进行比较；但无论哪种情况，都描绘得极为清晰有力。

当它以绝对方式论及上帝的无限性时——a) 直接称上帝为完全且毫无缺陷的：*上帝就是光，在祂里面毫无黑暗*（约壹1:5）；*你们要完全，像你们的天父完全一样*（太5:48）； b) 称祂为伟大，且伟大到无穷无尽：*耶和华伟大，值得称颂，祂的伟大无法测度*（诗篇 144:3）；*我们的耶和华伟大，祂的权能伟大，祂的智慧无法测度*（诗篇 146:5）； *看哪，神是伟大的，我们无法认识祂；祂的年岁不可测度*（约伯记 36:26）；*神的殿何等宏大，祂的权柄之境何等广阔！祂是伟大的，没有尽头；祂是崇高的，无法衡量*（巴比伦书 3:24-25）； c) 称祂为荣耀者，甚至称祂为荣耀之王和上帝：*万军之耶和华，祂是荣耀之王*（诗篇 23:10）；*荣耀之神发声，耶和华在众水之上*（诗篇 28:3），*祂的荣耀高过诸天*（112:4）； *全地都充满祂的荣耀*（以赛亚书 6:3）——而神的伟大与荣耀，无非就是祂自身的至善，或是这些至善不可分割的必然结果与彰显； d) 最后，祂被称为全然满足且*蒙福的*（提摩太前书 1:11；6:15），祂一无所缺（使徒行传 17:25-26），*并在祢面前*常享*满溢的喜乐，在祢右手中有永远的福乐*（诗篇 15:11）， ——而这种完全的满足与福乐必然预设了上帝拥有圆满的完美，唯有在意识到这些完美时，祂才能成为全知全能且至福的。

当将上帝与其他受造物相比较时，圣经：a) 发现其中没有任何一个能与祂相提并论：*主啊！谁能与祢相比呢*？（诗篇 34:10；17:19）；*“你们将上帝比作谁呢？你们能为祂找到什么比喻呢？”*（以赛亚书 40:18）； b) 特别针对那些因任何原因而被世人视为最伟大、最崇高的存在，《圣经》都赋予祂在它们之上绝对的优越性：*“除了耶和华以外，没有圣者；除了祢以外，再没有别的神；也没有坚固的保障，像我们的神一样”*（撒上2:2）； *有谁能像祂那样，是教导者？*（约伯记 36:22）；*主啊，众神之中有谁能像祢？有谁能像祢那样，因圣洁而尊贵，因赞美而受尊崇，是行奇事的主？*（出埃及记 15:11）——随后又称祂为：*“耶和华——你们的上帝，是诸神之神、诸王之王，是伟大、强有力且可畏的上帝”*（申命记 10:17），*是“万王之王、万主之主”*（提摩太前书 6:15）。 这还不够：c) 有时它将神的完美描绘得如此伟大，以致其他受造物的完美在祂面前仿佛黯然失色——例如，它不仅称神为“大能的”，更是*“独一的大能者”*（提摩太前书 6:15）；不仅称祂为“良善的”，更是“独一的良善者”（《马可福音》10:18），不仅称祂为圣洁，更*称祂为独一的圣洁*（《撒母耳记上》2:2），不仅称祂为至智，更*称祂为独一的至智*（《提摩太前书》1:17），不仅称祂为不朽，更称祂为独一*的不朽*（提摩太前书 6:16），仿佛其他所有受造物完全不具备这些属性中的任何一项。 最后——d）在某些经文中，它确实将其他受造物称为微不足道的，与上帝无限的伟大相比，例如，断言在上帝面前，*万民在他面前如同虚无——在他眼中，没有什么比虚无和空虚更微不足道的了*（《以赛亚书》40:17），*祂使诸王化为乌有，使地上的审判官变得空虚*（23）。

这种上帝的无限伟大与完美，健全的理性也一直予以承认。[249] 而且，只要顺从自身本性与外部自然的声音，就不得不予以承认。

我们心中存在着关于至完美、无边无际之本体的观念——这种观念在人的完全意识尚未觉醒之前便已萌发，正因如此，正如古代教会导师们所指出的，无论处于何种发展阶段，所有的人通常都将“上帝”想象为一种至高无上、无可比拟的存在。[250] 鉴于这一观念的普遍性、觉醒的时间及其内容本身，我

μηδενί ὑποπίπτων....（《迪奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯〈论天界等级〉》第2章注释），以及圣格里高利·神学家的言论：ο Θεός... 其本性犹如无边无际、不可界定的汪洋，超越了时间与本性的一切概念（《讲道集》第38篇，第II节；《圣父著作集》第三卷，第238页）。

[249] 从异教智者的著作中可见一斑，例如：*普罗提诺*——《九章集》第五卷，第五章（末节）及第六卷，第九章，第6节；*毕达哥拉斯学派的欧里法米*——《论生平》（见迪奥根尼·拉尔修《名哲言行录》末尾）；*柏拉图学派的赫伦皮乌斯*——《形而上学注释》。

[250] “就连那些承认并崇拜天上或地上其他神明的人，”圣奥古斯丁说，“当他们想象诸神之神时，也总是将祂想象成一种无法想象出比之更美好、更崇高的存在……他们将祂置于所有受造物之上，无论是可见的、有形的，还是理性的、属灵的……而且，找不到任何一个人会将比祂更完美的事物视为（至高）神。因此，所有人都将他们置于万物之上的那个存在视为神”（《论基督教教义》第1卷，第7页）。特土良也持同样观点：参见上文注释202。

们无法对其起源作出其他解释，只能与基督教乃至异教思想家们一样，承认它是人类与生俱来的，即与灵魂一同赐予我们，并与我们理性的本质密不可分。[251] 因此，理性必须先改变其本性，然后才能否认上帝的存在，或将上帝描绘成并非无限完美的。

当我们凝视外部世界，几乎在每一步都察觉到其中惊人的宏伟、美以及其他无数且千姿百态的完美时， 我们不禁感到，*天穹*确实*在*向我们*宣讲上帝的荣耀*，即*祂的*完美；而整个自然界也像最雄辩的传道者一样，不绝于耳地颂扬着这些（诗篇 18:2-5）。如果受造之物已是如此，那么造物主又该是何等！ 如果如此多的完美散布在整个受造之物的面貌上，那么那位赐予*万物生命、气息和一切的*（使徒行传 17:25），又该拥有多少、何等程度的完美呢！ “如果天空如此美好——借用我们一位本土圣父的话来说——天上还有肉眼可见的太阳、月亮和星辰，哦，那创造这些美好事物的造物主该是何等美好！如果大地如此美好，上面有欢快的林荫道、山峦、丘陵、森林、橡树林、果园、葡萄园、农田、 鲜花，还有那些珍贵之物：白银、黄金、无价的宝石，此外还有面容如天使般美丽的人，那么，那位凭着自己的力量和智慧创造这一切的主，岂不是更美好、更珍贵、更不可或缺的吗！正是通过造物的帮助，我们才学会认识造物主。”[252]

必须记住，正如我们已经指出的，上帝的无限性或全能并非上帝的某种特定属性，而是一种概括性属性，它涵盖了所有其他属性：“圣基里尔·耶路撒冷说：‘上帝在一切方面都是完美的……在知识上完美，在力量上完美，在威严上完美，在预知上完美，在仁慈上完美，在公义上完美，在爱人如己上完美。’”[253] 现在让我们转向上帝本体的具体属性，即：

2. 自存性（αυτούσια，aseitas）。

上帝之所以被称为“自存的”，是因为祂的存在并不依赖于任何其他存在，而是祂的存在以及祂所拥有的一切，都源于祂自身。[254]

在圣经中，我们读到以下经文时，便能清楚地看到上帝自存性的描述：

a) 在上帝之前，没有别的上帝能赐予祂存在，而且确实，没有人曾赐予祂任何东西：*“耶和华说：‘你们是我的见证人，是我所拣选的仆人，为要使你们知道、信靠我，并明白我就是耶和华：在我以前没有神，在我以后也不会有神。’”*（赛43:10）。

b) 祂是起初的神，是“阿尔法”——万物的开端。*以色列的王、他的救赎主、万军之耶和华如此说：“我是起初的，我是末后的，除我以外再没有神*”（赛44:6）；*“我是起初的主，在末后我仍是同一位*”（41:4，参见48:12）。*“我是起初的，我是末后的，我是那活着的；我曾死过，现在又活了，直活到永永远远*”（启1:18）。

---

[251] *特土良，*《护教论》第17章；*耶罗尼姆，*《致加拉太书》第1章注释：“由此可见，认识上帝的本质已植根于万物的本性之中”；*拉克坦提乌斯，*《神学原理》第IV卷，第4章和第28章；*约翰·达马斯库斯，*《正统教义精要》 卷一，第一章：“关于上帝存在的认知，是上帝亲自植入每个人本性之中的。”*在异教徒中——亚里士多德*《论天》第一卷，第3页；*西塞罗*《论神性》第一卷，第16章；*塞内加*《书信集》第117封；*雅夫布利希*《论奥秘》第一卷，第3章。

[252] *圣迪米特里·罗斯托夫斯基。*《文集》第II卷，第186页； *奥古斯丁*《论三位一体》第十五卷，第四章：“万物本性本身都在宣告，它*拥有一位至高无上的创造者，*他赐予我们理性……借此，我们得以将有生命者置于无生命者之上……将有智慧者置于无智慧者之上……将不变者置于可变者之上。 正因如此，既然我们毫无疑问地将造物主置于受造物之上，就应当承认他既拥有至高的生命，又能感知和理解万物，且不可能死亡、腐朽或改变；他并非肉体，而是万物中最强大、最公正、最美好、最幸福的灵。”

[253] 《讲道集》第六卷，第8节，第105页（俄文译本）。

[254] “独一的神——圣父，是活着的道、至智与自存之力”（圣格里高利·神迹行者的信经）……“我们信独一*的神，即现存*且永存的神——Θεόν όντα καί άεί όντα……”（东方正统大公及使徒教会《正统信经》对第8问的回答）。“上帝的本质属性是：……*存在*……无始——τό είναι……άναρχον……”（同上，对第13问的回答）。 “我信独一全能的父神……祂是*无始*的、*未受生的*、无罪的”（《主教选举与按立礼仪》第9页背面）。 “敬拜三位一体的唯一本体，信徒们，让我们赞美圣父、圣子和圣灵……，*这位唯一未被创造*的上帝，与无形者一同呼求：圣哉，圣哉，圣哉，君王”（《三圣节礼仪书》花期卷第140页背面，莫斯科，1837年）。

c) 祂在自己里面有生命，并且是生命的源头：*正如父在自己里面有生命，祂也赐给子在自己里面有生命*（约5:26）。（世人）*因你殿中的肥甘得饱足，你用你甘美的溪流使他们喝足，因为在你那里有生命的泉源；在你的光中，我们看见光*（诗篇 35:9-10）。

d) 最后，祂的名字就是"自有永有"——即"至高无上的自有永有"（κατ' εξοχήν）。*摩西对神说："看哪，我要到以色列人那里，对他们说：'你们列祖的神差遣我到你们这里来。'他们必问我：'祂的名字是什么？'我该对他们说什么呢？"14 神对摩西说："我是自有永有的。"又说："你要这样告诉以色列人：'自有永有的差我到你们这里来。'"*（出埃及记 3:13-14）。

圣父们和教会的导师们主要关注这最后一段经文，并指出"*自有*永有"是上帝最恰当的名号：a) 因为上帝在祂自己之内蕴含着完整的存在，仿佛是一片无边无际、无穷无尽的本体之海；[255] b) 因为上帝 是从自身而存在、通过自身而存在，而所有其他受造物都是从祂那里获得其存在的；[256] c) 因为上帝的存在方式是，与祂相比，所有其他受造物仿佛都不存在。[257] 将这一属性不仅延伸至*本质*，更延伸至上帝的所有*属性*，圣父们为上帝创造了各种富有表现力和象征意义的名称，例如：自神——αύτόθεος，[258] 自主——αύτοκύριος，[259] *自生——αύτοζωή*，[260] 自力——αύτοδύναμις，[261] 自真——αύτοαλήθεια，[262] 自智——αύτοσοφία，[263] 自圣——αύτοαγιότης，[264] 自善——αύτοαγαθότης[265] 等。"我们相信，"圣约翰·达马斯库斯说，"唯一的神……那力量，即至光（αύτόφως），至善（αύτοαγαθότης），至本（αύτοουσία），因为祂的存在及其属性均不依赖于任何其他事物，而是万有存在的源头，一切生灵生命的源头，有理智者理智的源头，更是万福之源。"[266]

就连健全的理性也不得不承认上帝的独立存在。当看到世间万物皆是相对且偶然的，并沿着因果关系的连续链条不断向上追溯时，人不由自主地意识到：这一由彼此衍生而来的偶然存在之链，无法无限延伸（否则便荒谬），因此最终必须假设一个第一存在、一个自存的存在，它自身并未从任何其他存在处获得存在，而是万物存在的最初原因。[267] 这样一个从未有过开端、自存且通过自身而存在的实体究竟如何可能——我们完全无法理解；但尽管如此，我们仍感到，它的存在是我们理性的必然要求。顺从这一要求，就连异教哲学家们也承认了上帝的自存性。[268]

---

255 参见上文注释166。

256 *Hieronym.* Epist. 136；*Augustin.* de civit. Dei lib. 1, cap. 32；de genes, ad litter. lib. V, c. 16；*Hilar.* in verba Exodi c. 3：*"Ego sum qui sum"*。

257 *亚历山大的克莱门特，*《教育论》第1卷，第8章；*狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论神圣之名》第5章；*优西比乌，*《福音准备论》 福音准备论》第11卷，第9章；*奥古斯丁，*《诗篇讲义》第134篇："因为祂（上帝）本是如此，以至于与祂相比，一切受造之物都不存在。"

258 *埃皮法尼乌斯，*《异端驳论》第77章；*优西比乌，*《教会史》第X卷，第4章。

259 *格雷戈里·纳齐安兹，*《讲道集》第37篇。

260 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论神圣之名》，第2章，第8节；第6章，第1节。

261 *亚他那修，*《反异教演说》；*格雷戈里·尼西阿斯，*《六卷书注释》。

262 *亚他那修，*《反异教演说》。

263 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论神圣之名》第5章；*金口若望，*《论天主的前定》第1卷，第7章。

264 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论神圣之名》第12章，注1。

265 同上，第2章。圣奥古斯丁说："主是良善的（Bonus est Dominus），但这种良善并非源于祂所创造的良善之物；祂因*自身之善*而良善，并非因分享他处的良善"（《诗篇注释》第134篇）。

266 《正统信仰精确阐述》第1卷，第8章，第16页。

267 这一思想由圣奥古斯丁（《论真正生命的认识》第7章）和圣约翰·达马斯库斯（《正统信仰精要》第1卷第3章，第6页）所阐明。

268 优西比乌在《福音准备论》（Praeparat. Evangel, lib. XI, cap. 9-11）中引用了他们的证言。

3. 独立性。

所谓“在神里面的独立性”，是指神在本体、能力及作为上，仅由其自身决定，而不受任何外在因素影响，因此祂是自足的（αυτάρκης, άνενδεής）、自主的（αυτεξούσιος）、独裁的（αύτοκρατής）。[269]

这一神的属性已由前文推导而出。如果神是自存的本体，且祂所拥有的一切皆源于祂自身，那么，这意味着祂不依赖于任何人，至少在祂的存在和能力方面如此。但除此之外，圣经还从不同的方面描绘了神的独立性——

a) 当经文指出，上帝无需任何外在之物，相反，*祂*亲自赐予万物一切：*创造世界及其其中万物的上帝，作为天地的主宰，既不住在人手所造的殿宇中，也不需要人的侍奉，仿佛在任何方面都有所缺乏，祂亲自赐给万物生命、气息和一切*（使徒行传 17:24-25；参见以赛亚书 40:28）。而我们内心最初的依赖感，往往正是在意识到自己无法在没有外界帮助的情况下独立生存之时产生的。

b) 当它断言，没有任何外在之物能够向神传达任何信息，无论是关于祂的存在与完美，还是关于祂的作为。*谁曾测度过主的灵？谁曾作过祂的谋士，教导过祂呢？祂与谁商议？谁能指教祂，引导祂走正直的道路，教导祂知识，指示祂智慧的途径呢？*（赛40:13-14）；*或者，谁曾预先给过祂，以致祂必须偿还呢？因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。*（*罗*11:35-36）

c) 当祂向我们展现上帝是万物之上的至高主宰时，因此，没有任何人和任何事物能强迫祂做任何事。*我的宇宙和其中的一切*（诗篇 49:12）；*主啊，主啊，王啊，全能者！万物都在你的权下，当你想要拯救以色列时，无人能与你抗衡；祢创造了天地和天地间一切奇妙之物；祢是万有的主，无人能抵挡祢——主*（《以斯帖记》4:17），*因为万物都服侍祢*（《诗篇》118:91）。

d) 最后，它见证说，上帝确实不受任何外部强制的束缚，而是*按祂自己旨意的喜悦行事*（以弗所书 1:11）。

教会的圣父们和教师们还教导说：a) 神在任何方面都毫无欠缺，因此无需任何事物；[270] b) “祂不受万物秩序、星辰影响、偶然或命运的制约”；[271] c) 祂是“自主且全能、掌管万有、赐予生命…… 是凌驾于一切之上、以无尽且不朽的统治掌权的至高力量——一种任何事物都无法抗拒的力量……它确立了一切权柄与等级，而自身却凌驾于一切权柄与等级之上，”[272] 以及 d) 祂“随心所欲，在何时、以何种方式都可成就一切。”[273]

理智若承认上帝是自存的，同时也是万物的创造者和主宰，就必然必须承认祂是独立的。

4. 不可测度性与无所不在。

将“*不可测度*”归于上帝，是指祂作为至纯之灵，且在各方面皆无边无际，特别是不受任何空间或地点的限制，而是以祂自身充满万物（άπερίγραπτος και τά πάντα πληρών — immensus）； *而无所*不在则体现在：祂充盈万物，自然存在于任何地方，并内在于每一个存在（πανταχού καί πάσι παρών omnipraesens）。[274]

---

[269] “上帝是圣灵……全知全能”（《东正教正统教义要义》，关于第一条）。“上帝的全能（παντοκρατορία）和全权由祂自身的意愿和自主决定”（《正统信经》第1部分，对第14个问题的回答）。“祂之所以被称为全能者，是因为万物都在祂的权能之下”（同上）。

[270] *金口若望*《诗篇注释》第44篇：‘上帝无需祝福，也无需恩典，因为祂超越一切（参见《诗篇注释》第114篇）’； *奥古斯丁*，《问题集》第83卷，第22问：那里没有匮乏，也没有必要；那里没有缺陷，也没有审判。然而，上帝毫无缺陷：因此，祂毫无必要。

[271] *圣基里尔·耶路撒冷*。讲道集第四卷，第5节，第61页。关于柏拉图学派这一观点——即上帝自身也受命运（fatum）支配并受其制约——涅梅西乌斯（涅梅西亚主教）在《论人的本性》一书第38章中进行了详细驳斥。

[272] *圣约翰·达马斯库斯*。《正统信仰精要》，第1卷，第14章和第8章。

[273] *《希波吕托斯反诺埃特论》*第八章：随心所欲地创造万物，按其意愿，在任何时候。

[274] “要坚定不移、毫无疑义地相信，*上帝*是……无所不在的——πανταχού παρών”（《正统信条》第一卷，对第17个问题的回答）。“上帝的本质属性是：*存在……无所不在、充满万物*、不可测度”——τό είναι πάσι παρόντα καί τά πάντα πληρόντα, άπερίγραπτον”（同上，对第13问的回答，参见第15问）。“天上的君王，安慰者，真理之灵，*祢无处不在，充满万有……*”（向圣灵的祷文）。

对上帝无所不在的信仰及其相关教义，在神圣启示的各个时期都曾存在：

a) 在族长时期。这种信仰体现在雅各和拉班缔结盟约时的话语中：*雅各对他说：“看哪，我们这里没有别人；看哪，神在我和你之间作见证*”（创世记31:44；参见50）；随后，约瑟在回答波提乏的妻子时也这样说：*“我怎能行这大恶，得罪神呢*？”（创世记39:9）。

b) 在律法颁布之前的时期。我们在摩西对以色列人的教导中找到了关于上帝无所不在的明确教义：*“所以，你要知道，也要记在心里：耶和华[你的上帝]是天上至高、地上至下的上帝，[除了祂以外]*（申命记 4:39），随后在主自己的话语中也提到：*‘天是我的宝座，地是我的脚凳；你们要为我建造何等的殿宇？我的安息之所又在哪里呢？’*（以赛亚书 66:1）；*‘人岂能藏身于隐秘之处，使我看不见他吗？’耶和华说。“我岂不是充满天地吗？”耶和华说*（耶23:24）。而大卫向神祈求的话语中，同样清楚地见证了神的无所不在：*“我往哪里去躲避你的灵？我往哪里 逃离你的面？”我若升到天上，你在那里；我若下到阴间，你也在那里。我若展开晨光的翅膀，飞到海的尽头，你的手必在那里引导我，你的右手也必扶持我*（诗篇138:7-10；参见阿摩司书 9:2-3），以及所罗门的祷告中：*天和天上的天尚且不能容纳祢，更何况我为祢的名所建造的这殿呢？*（《列王纪下》8:27；参见《历代志下》6:18）。

c) 在基督教时期。关于上帝无所不在的思想，显然体现在救主对那位撒玛利亚妇人的教导中：敬拜真神不能仅限于某个特定的地方，而应当在任何地方进行（约翰福音4:21-23），而且——圣使徒保罗也明确表达了这一点，他说：*创造世界及其其中万物的上帝，作为天地的主，并不住在人手所造的殿宇里*，而且祂*从同一位祖先使全人类诞生…… 好叫他们寻求神，或许能摸着祂，或许能寻见祂——虽然祂离我们各人不远；因为我们生活、动作、存留，都在乎祂*（使徒行传 17:24,26-28），并且有经文如此见证：*‘只有一位神，就是众人的父，祂在万有之上，贯通万有，也在我们众人之中’*（以弗所书 4:6）。

教会的圣父们和教师们竭尽所能，试图阐明上帝无所不在的具体方式，以防止或驳斥各种谬误。为此，他们指出，上帝无所不在且以祂自己充满万有，a) 并非通过祂本性的延伸或扩张——例如空气或光那样；因为上帝的本性是非物质的，且完全是属灵的；[275] b) 并非仅通过其全知与全能的作为（τή ἐνεργεία, operative）而无所不在——正如某些古代学者及某些近代自由思想家所认为的那样，[276] ——而是通过其本性本身（τή οὐσία — substantialiter），——因为前一种假设不可避免地会导致两种矛盾：首先， 上帝被限定在某个场所，仿佛祂居住于此，并仅凭理智的力量和全能从该处作用于世界的各个部分；其次，上帝的作为便完全脱离并远离了祂的本体，而作为只能发生在产生这些作为的本体所在之处；[277] c) 无所不在，并非指祂以本性的不同部分存在于世界的不同部分——在大的地方更多，在小的地方更少——而是指祂的全部本性无处不在，无论在何处，无论大小皆然；[278] г) 并非被任何场所所限制或所包围，相反，祂既在万物之中，又超乎万物之外，[279]；因此，祂自身包容了一切存在之物，但并

---

[275] *亚他那修*《反萨贝利派论》：上帝并非与万物并存，而是充盈万物，因为这是有形之物。*奥古斯丁*书信第57封；关于所谓“上帝无处不在”的说法，必须用理性加以抵制……以免我们误以为上帝像泥土、空气或光一样，以一种广阔的体量弥漫于万物之中。

[276] 就近代而言——许多索西尼派和抗议派信徒持此观点；至于古代，阿纳斯塔西乌斯·西奈特在其五卷著作中的第二卷《论上帝本质的无界性》中曾提及此观点。

[277] 阿纳斯塔西乌斯·西奈特在上述著作中详细阐述了这些思想，而宗主教福提乌斯也在其第一篇论述中进行了阐述，该论述由亨利·卡尼西乌斯出版（见《古代讲义》第五卷，第189页）。

[278] *圣约翰·达马斯库斯*。《正统信仰精要》：第1卷，第13章：“须知，上帝没有部分，祂全然无处不在且完整无缺——并非像物质那样分裂成部分而存在于某个特定之处，而是全然存在于万物之中，且全然高过万物；*”希拉里*。《致康斯坦提乌斯书》第1卷：*上帝既无处*不在，*又在各处全然存在；西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》11, 3；*亚历山大的克莱门特*《论神旨意》残篇（见加兰德 11）：ἐν ἑκάστω ὅλον；*安布罗斯*《论信仰》第1卷，第4和8节；*奥古斯丁*《书信集》第57封； 正因如此，祂是全然的，因为祂并非将自身的一部分赐予万物中的一部分，将另一部分赐予另一部分，将相等的赐予相等的，将较小的赐予较小的，将较大的赐予较大的；而是不仅对受造物的整体，而且对其中每一部分，祂都以全然的形态平等地临在（《忏悔录》书信第112和222封）。

[279] *圣基里尔·耶路撒冷*：“祂不受空间限制，而是空间的创造者，存在于每一个空间之中，却不被任何一个空间所局限”（《讲道集》第六卷，第8节，第105页）——“祂在万物之中，又超乎万物之外”（《讲道集》第四卷，第5节，第60页）；*希拉*

非作为世界及其其中栖居之物的任何场所；[280] e) 最后，祂虽遍及万物，却并非被任何事物所渗透，亦不与任何事物混合，更不会因世间任何不洁或罪恶之物而变得不洁。[281] 不过，在阐述关于上帝无所不在的所有此类解释时，古代教会的牧者们始终牢记，这一上帝的属性是不可测度的。“圣约翰·金口说：‘我们知道上帝无处不在，但如何无处不在——我们却无法领会：因为我们只知感官所及的存在，而未能完全领悟上帝的本质。无需深究细节，我们应当承认一种既配得上帝，又有益于我们虔诚的上帝无所不在的方式。’[282]

既承认上帝是至纯的圣灵，且是无边无际、在各方面都至臻完美的存有；另一方面，又在世间处处察觉到祂作为的痕迹，那么理性便不得不承认上帝的无所不在——正如连异教徒及其智者们也曾承认的那样，[283] 尽管这种无所不在的形式，确实 对我们而言确实难以解释。

5. 永恒。

当说上帝是永恒的（ἀΐδιος — aeternus）时，这意味着祂的存在既无开端也无终结，并且完全超脱于一切时间条件之外。[284]

在圣经中，这一属性——

a) 上帝多次将这一属性归于自己：*我必永远存活*（申命记 32:40）；*我就是那一位，我是起初的，也是末后的*（以赛亚书 48:12；参见 41:4；44:6）；*“我是阿尔法，也是欧米茄，是起初，也是末后”*（启示录 1:8 和 17）；*“在我以前没有神，在我以后也不会有神”*（以赛亚书 43:10）；*“我是自有永有的”*（出埃及记 3:14）；

b) 先知们，例如大卫，也归于祂：*起初，[耶和华啊，]祢立定了大地，诸天是祢手所造的；它们必归于无有，但祢却永存；它们全都像衣服一样朽坏，祢必像更换衣裳一样更换它们，它们便改变；但祢却永不改变，祢的年岁永无穷尽*（诗篇 101:26-28）；*在群山未生之前，祢就已塑造大地与宇宙；从亘古直到永远，祢都是神*（诗篇 89:3）；*在祢眼中，千年如昨日*（5）； 以赛亚书：*你岂不知道吗？你岂没有听见吗？那创造地极、永在的主耶和华，并不疲乏，也不困倦；祂的智慧无法测度*（40:28；参57:15）；耶利米书：*祂是活着的上帝，是永恒的君王*（10:10）；

c) 新约作者们也持此观点，其中保罗称神*为“不朽的万世之王”*（提摩太前书 1:17）*和“独一拥有永生者”*（6:16）， 而使徒彼得在重申诗篇作者的话——“在神那里，*一千年的时间如同一日*”——的同时，又补充道：*“在主那里，一日如一千年的时间，一千年的时间如一日”*（彼得后书 3:8）。

里《论三位一体》1，6；*奥古斯丁*《创世记字面注释》VIII，26，注48；*亚他那修*《致塞拉皮翁书》：πανταχού έστι, καί έξω πάντων ών；*耶罗尼姆*《以赛亚书注释》第66章；*约翰·达马斯库斯*。《正统信仰精确阐述》第1卷，第13章：“祂自身就是祂的居所，祂充满万物，且超乎万物而存在。”

[280] “圣马克西姆·殉道者说：‘如果上帝是万物的所在，那并非以感官可感知的方式，而是以其创造之力（ού σωματικώς, άλλά δημιουργικώς）：因为祂充盈着天地万物，而祂自己却超然于万物之外——那么，显然，祂就是无限，或是一种没有边界的力’（《狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯〈论神圣名称〉》第1章注释）。或者，正如圣奥古斯丁所写：祂不在任何地方；与其说祂身处某处，不如说万物都在祂之中——但祂在其中，并非以祂自身作为场所的方式。 因为“位置”存在于空间之中，是指物体所占据的长度、宽度和高度；而上帝并非此类存在（《论多样性》，第83问，第20题）。

[281] “神无所不透，却不与任何事物混合，而没有任何事物能渗透祂 （*约翰·达马斯库斯*。《正统信仰精要》，第1卷，第14章；参见第33章）——“有一种力量，它渗透一切本质，自身却始终保持纯净”（同上，第8章）； *安布罗斯*《论信仰》第1卷，第4章和第8章；*西里尔*《宝库》第VI卷：μένει γάρ（ή ούσία τοϋ Θεοΰ）έφ' έαυτής καθαρά τε，καί τής πρός έτερον κοινωνίας άσύμπλοκος φυσικώς。 作为本然存在的上帝，尽管世间充满罪恶与不洁，却依然保持纯净——人们通过将上帝无所不包的力量比作阳光来解释这一点：阳光虽然穿行并照亮许多不洁之处，但自身却始终保持纯净 *（格雷戈里·尼西阿斯，*《反阿利乌斯与萨贝利乌斯讲道集》第8卷，第11章，第*9*页；*奥古斯丁，《上帝之城》第7卷*，第3章及《书信》第57封）。 Ar. et Sabell. in *Mai* Collect. VIII, 11, p. 9；*奥古斯丁*《上帝之城》第七卷，第3章及《书信》第57封）。

[282] *金口若望，*《希伯来书讲道集》第十二篇；*格里高利·神学家，*《圣父著作集》第三卷，第25章

[283] *普洛提诺，*《论集》第六卷，第五册，第4页。

[284] “要坚定不移、毫无疑问地相信，上帝是……永恒的——‘άιδιος’（《正统信条》第一部分，对第17个问题的回答）。“上帝的本质属性是：存在…… 永恒、无始、无终——τό είναι άΐδιον, άναρχον, άτελεύτητον”（同上，对第13个问题的回答）。“惟有你是至永恒者，作为万世之造物主”（《九月殉道者纪念文集》第11页背面，莫斯科，1837年）。

此外，圣经将归于上帝的永恒，从祂的本质延伸至祂的属性与作为，并且——

d) 说：*“耶和华啊，你的慈爱直到永远”*（诗篇 137:8），*你的公义是永恒的公义*（诗篇 118:142,144）；*“你的名存到永远”*（诗篇 134:13）；又说：*“他的国是永恒的国，永不败坏”*（但以理书 7:14）；*祂的国度是永恒的国度*（27）；*而主的旨意存到永远*（诗篇 32:11），*主的道存到永远*（彼得前书 1:25；参见诗篇 118:89）。

关于如何理解神的永恒，教会的圣父们和教师们为我们作了阐释。 这并非如人们通常所想象的那样，是一种由无数部分连续接续而成的、没有开端且无穷无尽的时间，因而必然由过去、现在和未来组成——恰恰相反，这是一种恒常不变、永存不移的现在。“上帝一直存在，现在存在，将来也存在，或者更确切地说，祂一直存在，”圣 格里高利·神学家说道，“因为‘曾经存在’和‘将来存在’这些词语，指的是我们时间的划分，属于转瞬即逝的事物；而‘*存在者*’——则是永恒的。 祂在山上与摩西交谈时（出埃及记 3:14），正是用这个名字称呼自己；因为祂在自身中凝聚了完整的存在，这种存在既无始也无终。 祂犹如一片无限而不可测的本质之海，延伸至超越一切关于时间与本质的想象之外；仅凭理性（且是极其模糊且不足的——并非在推论祂自身所是，而是在推论祂周围的事物）， 通过勾勒出某些轮廓，祂便显现为某种现实的形象——这种形象在被捕捉之前便已逃逸，在被思维构想之前便已溜走；它照亮我们心灵之眼（若其已得净化）的程度，恰如疾飞的闪电照亮肉眼之瞳。”[285] 迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特、特土良、格里高利·尼西、伊西多尔·佩卢西奥、奥古斯丁、格里高利大帝等人，也都是以同样的方式阐释上帝永恒性的概念。[286]

我们自身被困于时间的疆界之内，周遭所见尽是暂存之物，因此完全无法想象上帝永恒存在的样貌；然而，我们的理性仍不得不承认上帝具备这一属性：a) 上帝是自存的存在，即其存在之始既非源于任何人，也从未受制于任何人，且在自身之中拥有取之不尽的生命之源——因此，祂也不可能有终结； b) 上帝是至臻完美且无边无际的存在，不受任何限制，因此也不受任何时间界限的束缚：既无开端，亦无延续或继起，更无终结。就连异教哲学家也承认上帝的永恒性。[287]

6) 不变性。

上帝的不变性是指祂始终如一（αναλλοίωτο, αμετάβλητος — immutabilis）的属性，无论是在祂的本体、能力与完美之中，还是在祂的属性与作为之中。[288]

在描述这一神的属性时，圣经——a) 排除了神身上一切在人身上可见的可变性：*神不是人，不会说谎；也不是人子，不会改变*（民数记 23:19），*以色列的信实者不会说谎，也不会后悔；因为祂不是人*，不会后悔（撒上15:29）；*人心多有计谋，惟有耶和华所定的才能成就*（箴19:21）； b) — 包括在外在自然界中可见的各种变化：*起初，[主啊，]你立定了大地，诸天是你手所造的；它们必归于无有，惟有你永存；它们都要像衣服一样朽坏，你也要像更换衣裳一样更换它们，它们便改变；但祢却永不改变，祢的年岁永无穷尽*（诗篇 101:26-28；参阅 希伯来书 1:11-12）；*天地都要过去，但我的话绝不会过去*（马可福音 13:31）； 以及c) 见证神毫无变迁的影子：*一切美善的恩赐和一切完美的礼物都是从*

---

285 《圣父著作集》第三卷，第238页；第四卷，第154-155页。

286 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣名称》第5章；*特土良*《反马吉安》第1卷，第8章；（*格雷戈里·尼西阿斯*《反尤诺米乌斯》第1卷，第98页；*伊西多尔·佩卢斯*《书信集》第III卷，第149封；*奥古斯丁*《忏悔录》第IX卷，第10章：在神圣的生命中，既不存在过去，也不存在未来，只有“存在”本身，因为它是永恒的。Nam 过去与未来并非永恒（《忏悔录》第XI卷，第16章）；*格雷戈里·大帝*，《道德论》第XVI卷，第20章及第XX卷，第23章。

287 *柏拉图*——《蒂迈欧篇》；*普罗克洛斯*——《蒂迈欧篇注释》第11章；*普罗提诺*——《九篇论》第三卷，第7、12、4章；*努米尼乌斯*——见优西比乌《福音准备论》第十一卷，第10章；*普鲁塔克*——同上，第11章。

288 “要坚定不移、毫无疑义地相信，上帝是……本质上永恒不变的——άμετάβλητος είς τήν φύσιν”（《东正教信条》第一卷，对第17个问题的回答）。“我们所信的上帝……始终与祂自身相似，且始终如一——όμοιον καί τούτόν πάντοτε μέν τόν έαοτόν”（同上，对第8个问题的回答）。 “祂坐在荣耀的宝座上，俯视深渊，无始、不可见、不可测、不变”（《礼仪书》第128页背面，莫斯科，1817年）。“上帝的预定……始终不变”（《基督教教理问答》第1条）。

上头来的，是从万光之父那里降下来的，在他那里没有改变，也没有变迁的影子（雅各书 1:17）； d) 最后，将上帝本人描绘为说话者：*“因为我是耶和华，我是不改变的”*（玛拉基书 3:6）。

圣父们和教会的导师们，他们同样认为上帝在各方面都具有绝对的不可改变性，[289]，为阐明自己的观点，提出了以下论据：a) 本质的可变性必然伴随着其中不同 状态的连续性或顺序性——而在上帝那里，绝不可能存在任何连续性或顺序性： 因为上帝是永恒的；[290] b) 可变性要么是向好的，要么是向坏的——但在上帝身上，这两者都不可能存在：因为上帝是全然完美的；[291] c) 变化还可能通过本体的增加或减少而发生，——但在上帝那里，任何增加或减少都是不可能的：因为上帝是不可测度的，且完全非物质的。[292] 特别是，为了阐明上帝的意志及其对自由受造物——尤其是对人类——的决定之不可改变性，圣父们依据《圣经》，将上帝的意志划分为： 第一意志（θέλημα πρώτον）与第二意志（δεύτερον），亦即先在的意志（προηγούμενον）与后继的意志（έπο'μενον），或者如后来所表述的那样，分为无条件的意志与有条件的意志（voluntatem absolutam et conditionatam）。 所谓“第一意志”，是指上帝在不附带任何外部条件的情况下所愿之事，例如，*祂希望所有人都得救并认识真理*（提摩太前书 2:4）； 而所谓“后者”，则指上帝针对具有自由意志的受造物，在某种对它们具有约束力的条件下所作的意愿，例如，祂差遣独生子降世，*使凡信祂的人不至灭亡，反得永生*（约3:16； 马可福音16:16）。因此，上帝对具有自由意志的受造物——以及对所有受造物——的旨意始终如一，而受造物的自由丝毫不会因这一旨意及其规定而受到限制。[293]

任何理智的人都不得不承认这些父神之论的公正性，进而不得不承认神是永恒不变的，正如古时的异教智者所承认的那样。[294]

7. 全能。

将全能归于上帝，是指祂拥有无穷的力量，能够创造万物并统治万物——因此，祂既被称为全能者（παντοδύναμος），也被称为全权者（παντοκράτωρ）。[295]

在圣经中，有无数经文描绘了这一神的属性。它们见证：

a) 关于上帝的全能性：*我知道你凡事都能，你的旨意无人能阻挡*（约伯记 42:2）；*阿爸，父啊！凡事都随你*（马可福音 14:36）；*在神凡事都能*（马太福音 19:26）； *因为在神那里，没有一句是徒然的*（路加福音 1:37）。与此同时，经文也称神*为“大能者”*（诗篇 88:9）、*“万军之耶和华”*（诗篇

---

[289] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣名称》第11章，第6节；*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》1，4；*奥利金*《论原理》1，1，第6节；*金口若望*《讲道集》第三卷，论《致罗马人书》； *奥古斯丁*，《论三位一体》序言，第四卷：上帝的本质，无论在永恒、真理还是意志方面，都毫无可变之处……（《忏悔录》，第十三卷，第16章，第20节）。

[290] *特土良*《反普拉克斯》第27章：必须相信上帝是永恒的、不变的且不可被塑造的；而变形实则是对原初形态的破坏；*奥利金*《演说集》第24篇；*奥古斯丁*《问题集》第83卷，第19问；*拉克坦提乌斯*《教义》第11卷，第8章； *安提帕特·波斯特伦斯*，见于达马斯库斯的《平行论》第1章。

[291] *尼西的格雷戈里*，《诗篇注释》，第二篇，第4章，第298页，莫雷尔版；*希拉里*，《诗篇注释》第2篇；*奥古斯丁*，《讲道集》第十二篇，论“多样性”第16章：因为变化或向坏，或向好……（《论约翰一书》第六篇，第3章）。

[292] *格雷戈里·尼西阿斯*，《反埃夫诺米乌斯》，第十二篇讲道；*奥古斯丁*，《上帝之城》，第十一卷，第10章；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰的精确阐述》，第一卷，第8章。

[293] *金口*若望，《致以弗所书讲道集》第1篇；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第2卷，第29章；*特土良*，《劝诫与贞洁论》第2、3章。

[294] *柏拉图*——《共和国》第2卷，见于*埃夫塞比乌斯*《福音准备》第XIII卷第3章；*萨卢斯特*《论诸神与世界》开篇；*普罗提诺*《恩奈亚德》第IV卷第8卷第2章。

[295] “要坚定不移、毫无疑问地相信，上帝是……全能的——παντοδύναμος”（《东正教信条》第1部分，对第17个问题的回答）。“上帝的本质属性是：是……全能的……”（同上，对第13个问题的回答）。“祂被称为全能*者或全掌权者*——παντοδύναμος ή παντοκράτωρ——因为万物都在祂的权能之下，而且祂创造世界时毫无阻碍、毫不费力，仅凭祂的一意”（同上，对第14问的回答，第三卷，全文）。“美善的宝藏，永流不息的泉源，圣父，行奇迹者，*全能者与*全掌权者”……（《礼仪书》第224页背面）。

23:10）、*“独一的大能者”*（提摩太前书 6:15），*以及“全能者”：伟大的神，大能的神，在谋略上伟大、在作为上大能的神，万军之耶和华，全能的神*（耶33:18-19；参见林后6:18；启16:7）。

具体而言，神的全能体现在——

b) 在创造中：*神说：“要有光。”就有了光*（创世记 1:3）；*因为祂一说，便成就了；祂一吩咐，便显现了*（诗篇 32:9；参见 148:5）；*我们的神在天上[和地上]；祂随心所欲地创造万物*（诗篇 113:11；参见 134:6）；*诸天是凭耶和华的话造成的，其中的万军是凭祂口中的气造成的*（诗篇 32:6； 参见耶利米书 32:17； 以赛亚书 40:26-28）；*主啊，祢配得荣耀、尊贵和权能：因为祢创造了一切，万物都是照着祢的旨意而存在并被创造的*（启示录 4:11）。

c) 在眷顾受造物并掌管它们方面：*它们全都仰望祢，等候祢在适当时机赐给它们食物。祢赐给它们，它们便领受；祢张开祢的手，它们便饱享美物；祢掩面不看，它们便惊惶；祢收回它们的灵，它们便死亡，归回尘土； 你一发出你的灵，它们便被造；你便更新大地的面貌*（诗篇 103:27-30）。*主啊，尊大、能力、荣耀、胜利、华美，以及天上地下的一切，都是你的： 主啊，国度是你的，你作为至高者，高过万有。财富和荣耀都从你而来，你掌管万有，大能和权能都在你手中，在你权柄之下，万物都被高举并得以坚固*（历代志上 29:11-12；参见 申命记 10:17；提摩太前书 6:15；启示录 17:14；歌罗西书 1:17；希伯来书 1:3）。

还有更确切地见证上帝全能的经文——

d) 在行神迹方面：*有谁像[我们的]神那样伟大！你是行神迹的神*（诗篇 76:14-15；参见 85:10）；*祂一瞥大地，大地便震动； 一触山岳，便冒烟*（诗篇 103:32），*祂创造了七星和猎户座，将死亡的阴影化作明媚的清晨，又使白昼如黑夜般幽暗，召来海水并将其倾泻在地面上*（阿摩司书 5:8）。*愿耶和华——以色列的上帝，独行奇事者，受称颂*（诗篇 71:18；参见 136:4）。

（五）在传播和维护基督教信仰及教会方面：*我要建立我的教会，阴间的权柄不能胜过它*（马太福音 16:18）；*但神拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧； 又拣选了世上卑贱的、受辱的、以及那无足轻重的，为要废掉那有足轻重的，——使一切血肉之躯在神面前都不得夸口*（林前1:27-29）； *因为祂必须作王，直到把一切仇敌都放在祂的脚下*（林前15:25）。

e) 在关怀信徒得救方面：*我赐给他们永生，他们永不灭亡；谁也不能从我手里把他们夺去*（约10:28）； *祂的大能大力在我们这些凭着祂大能大能行事的信徒身上，是何等浩大*（弗1:19）； *那在我们里面运行的大能，能成就远超过我们所求所想的，愿荣耀归给祂，在基督耶稣的教会中，直到世世代代，从亘古到永远。阿们*（以弗所书 3:20-21）。

教会的圣父们和教师们认为，上帝全能的真理是众所周知的，以至于他们认为没有必要去证明它。“请告诉我，”福者奥古斯丁写道，“我不是说基督徒或犹太人，而是请告诉我，有哪一个崇拜偶像、侍奉恶魔的外邦人，不承认上帝是全能的？他或许会否认基督；但他绝不能否认全能的上帝。”[296] 针对某些人提出的异议——认为上帝不可能既能死又能害人——他们指出：上帝确实不能死，不能伤害他人，不能背弃自己或说谎（提摩太后书 2:13； 希伯来书 6:18），也绝不能犯罪或作恶；但正因祂不能做任何类似之事，祂才全能。因为倘若祂能死，或能伤害他人、说谎，甚至犯罪作恶，这便不是上帝全能的标志，而是祂在肉体或道德上的软弱与无力。 上帝能做任何祂愿意做的事，只要这不违背祂的本性。但死亡或停止存在完全违背祂的本性，而祂按祂的本性只愿行善，绝不愿行恶。[297]

---

[296] *奥古斯丁。*《讲道集》第CXXXIX篇，第2页。

[297] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣之名》第8章；*伊西多尔·佩卢西奥*《书信集》第三卷，第335封信；*金口若望*《约翰福音讲道集》第38篇及《使徒行传讲道集》第51篇；*安布罗斯*《论信仰》第四卷，第3章； *奥古斯丁，*《向慕道者讲道：论信经》：“上帝是全能的，既然他是全能的，他就不能死亡，不能受骗，不能说谎。他不能做的事情何其多！他之所以是全能的，正是因为他不能做这些事。Nam 如果他能死亡，他就不是全能的； 若祂能说谎、被欺骗、欺骗他人或行不义之事，便非全能。祂随心所欲而行；此即全能。祂行一切善事；凡先行之恶，皆非祂所愿”；*圣格里高利·神学家。*《圣父著作集》第三卷，第88页：“我们承认，上帝既不可能邪恶，也不可能不存在（这将表明上帝无能，而非有能），也不可能存在本不存在之物，更不可能出现‘二加二既等于四又等于十’的情况。”

当我们深入思考那个在一切方面都至善至全、无边无际的存在，以及那个作为生命唯一源泉的、具有独立本性的存在时， 即一切存在之物的力量之源，[298]；另一方面，当我们目睹由上帝所创造并持续 维系着的世界那令人惊叹的宏伟与浩瀚时，理性自然而然地会想到上帝的全能。正因如此，就连异教的智者也接受了这一观点。[299]

§20. 上帝理性的属性。

上帝的智慧可以从两个方面来考察：理论方面和实践方面，即从其自身来看，以及就其与上帝作为的关系而言。在前者中，我们认识到该智慧的一个属性：全知；在后者中，则认识到另一个属性：至高无上的智慧。

1. 全知。

当我们宣称上帝是全知的存在（τά πάντα εϊδώς, omniscius）时，我们不仅指祂知晓一切，同时也指祂以最完美的方式知晓一切。[300] 前者指明上帝认知的对象，后者则指明其认知的方式与属性。

圣经对神之认知的对象作了详细说明。它既证明了上帝知晓一切这一普遍事实，也具体表明祂既知晓自身，也知晓自身之外的一切：一切可能之事与实际之事，一切过去、现在和未来之事。

a) 神无所不知：*神比我们的心更伟大，他无所不知*（约翰一书 3:20）；*耶和华是全知的上帝*（撒母耳记上 2:3），*他的智慧无法测度*（诗篇 146:5）。*“你是万有的主，除了你——主——以外，没有人能与你抗衡。你无所不知”*（以斯帖记 4:17）。

b) 神认识自己。*除了父，没有人认识子；除了子，也没有人认识父*（马太福音 11:27）。*因为人里头有什么，除了住在人里面的灵，谁知道呢？照样，神的事，除了神的灵，也没有人知道*（林前2:11）。

c) 神知道一切可能之事。祂*将本无之物称为有*（罗马书 4:17），*洞察隐秘之事，并在万物存在之前就已知晓一切*（但以理书 13:42）。

d) 神知道一切真实存在的事物：*因为祂洞察地极，看透天下万物*（约伯记 28:24），——*没有受造之物能向祂隐藏，一切都在祂眼前显明*（希伯来书 4:13）。

具体而言，祂知道一切——a) 在物质世界中：*祂数算星辰的数量；按名称呼每一颗星*（诗篇 146:4；参见 便西拉智训 1:2），*祂认识山上的所有飞鸟*（诗篇 49:11）；*祂的眼睛察看全地*（历代志下 16:9）；*阴间在他面前暴露无遗，亚瓦顿也没有遮盖*（约伯记 26:6）；bb）在道德世界中，例如：我们的生活和行为，无论是善是恶：*“因为人的道路在耶和华眼前，他衡量人的所有路径”*（箴言 5:21）；*因为祂的眼睛察看人的道路，祂也看顾他的一切脚步。行不义的人，没有黑暗，也没有死亡的阴影，可以藏身*（约伯记 34:21-22）；*耶和华的眼目遍及各地：祂看见恶人，也看见善人*（箴言 15:3）；我们内心的道德状态：*因为耶和华鉴察万心，知道一切意念的动向*（历代志上 28:9；参见 20:27）；*人的心比万物都诡诈，坏到极处；谁能识透呢？ 我——耶和华——能洞察人心，察验人的内脏*（耶17:9,10）；*惟有你知道世人的心*（代下6:30；参见诗7:10；德42:18）；*主啊， 是洞察万心的*（使徒行传 1:24；参见 15:8）；我们的需求、愿望、眼泪、祷告：*主啊！我的一切愿望都在你面前，我的叹息也无法向你隐藏*（诗篇 37:10）；*我的流离失所都为你数算*（诗篇 55:9）；*主的眼睛注视着义人，祂的耳朵倾*

---

298 唯有那位真正存在、且万物——无论以何种形式存在，无论是属灵的还是属物质的——皆源于祂的，才被称作真正全能者。*奥古斯丁《反福斯图斯》*第XXVI卷，第5章。

299 关于这一点的异教作家证言由*胡埃提乌斯（Huetius）汇编——《*教会会议集》（Conc.）第II卷，第11章。

300 “要坚定不移、毫无疑问地相信，上帝……是全知的——τά πάντα έϊδώς”（《东正教信条》第一卷，对第17个问题的回答）。“上帝的本质属性是：……洞悉一切隐秘与显明之事”（同上，对第13个问题的回答）。“仁慈而怜悯的上帝，祢察验人心和肺腑，独知人类一切隐秘之事，因为在祢面前没有未显明之事，万物在祢眼前都是赤裸而显露的”……（《礼仪书》第11页，莫斯科，1836年）。

听他们的呼求（诗篇 33:16；彼得前书 3:12）；*你要在暗中向你的父祷告；那察看暗中的父，必在明处赏赐你*（马太福音 6:6）。

d) 神知道一切过去的事：*因为神从亘古就已知道祂的一切作为*（使徒行传 15:18；参见《便西拉智训》23:29； 42:19-20），将来必有一日，*主必按公义审判普世*（使徒行传 17:31），*那时祂要照亮隐藏在黑暗中的事，显明人心里的意念*（哥林多前书 4:5），*并按各人的行为报应各人*（罗马书 2:6）。

e) 神洞悉一切现实：*阴间和亚瓦顿在主面前都是敞开的，更何况人的心*（箴言 15:11）；*祂揭示深奥隐秘之事，知道黑暗中的事，光明与祂同在*（但以理书 2:22）。*因为祂洞察地极，看顾天下万物*（约伯记 28:24）。

g) 神知道一切未来：*我是神，除我以外再无别神，也没有能与我相比的。我从起初就宣告末后的事，从古时就预言尚未发生的事*（赛46:9-10；参41:23；但13:42；箴8:8）。

正是如此——a) 未来不仅是必然的，也是偶然的、自由的：*“我未将你造在母腹中，我已认识你”*（耶1:5）；*“你从远处就晓得我的意念”*（16）。*无论我行走，还是安息——祢都环绕着我，我一切的道路祢都知晓*（诗篇 138:2,3）；*我的胚胎，祢的眼睛早已看见*（16）；*你们的父知道你们所需用的，在你们求祂以先，祂已经知道了*（马太福音 6:8）；*因为神所预知的人，祂就预定他们效法祂儿子的模样*（罗马书 8:29）；bb）未来条件式，即在已知条件下本可能发生，但因条件未满足而未发生的情况。*可悲啊，哥拉汀！祸哉，伯赛大！因为若在推罗、西顿显出在你们身上所显的异能，他们早该披麻蒙灰悔改了*（太11:21）。[301]

就方式和性质而言，神的知识与我们的截然不同，正如我们从迄今引用的经文中已经可以推断出的那样：

a) 我们获得知识，即认识先前所不知道的事物——神则不然；祂自亘古以来就知晓一切：*“神从亘古就预知祂一切的作为”*（徒15:18）；

b) 我们对事物的认识是循序渐进的，先认识一个，然后是另一个，接着是第三个，以此类推——而上帝却能同时知晓一切。*“上帝比我们的心更深，祂知道一切”*（约翰一书 3:20）；

c) 我们依靠感官来认识事物，感官将事物的印象传递给我们；依靠想象力，向我们呈现事物的形象； 记忆，它为我们保存并唤醒以往的形象；最后是理性，它深入探究这一切，并作出自己的推论和结论——上帝直接看见并知道一切，*无论是*过去、现在还是未来，因此祂并不需要上述任何一种辅助手段： *祂洞察地极，看遍天下*（约伯记 28:24）；

d) 我们仅能认知事物的表象，或仅是现象——上帝却洞悉万物及一切存在的本质：*“人岂能藏身于隐秘之处，使我不能看见他呢？”耶和华说。“我岂不是充满天地吗？”*（耶利米书 23:24）；*“我——耶和华——能洞察人心，察验人的肺腑”*（耶利米书 17:10）；

d) 我们的认知大多是不完整的、模糊的、推测性的、象征性的，以致我们仅能触及真理的最低层次——而上帝则全知全能，且以最完美的方式知晓一切： *万物在他眼前都是赤露敞开的*（希伯来书 4:13）；因此经上说，他自己就是真理，[302]，*你的真理环绕你*（诗篇 88:9, 15），*耶和华的一切道路都是慈爱和真理*（诗篇 24:10；118:151）； *祢的一切诫命都是真理*（诗篇 118:86）；*祂手所行的都是真理和公义*（诗篇 110:7）；

e) 最后，我们的认知会改变、完善，且常常消逝：因为我们遗忘了许多曾知晓的事物，而神的认知却是恒久不变、永恒的：*耶和华的真理[存到]永远*（诗篇 116:2）。 然而，应当指出，认识上帝的方式，就其本质*而言*，对我们来说是不可测度的，尽管将它与我们的方式相比较时，我们能够理解它们

---

[301] 另见《撒母耳记上》23:10-14；《耶利米书》38:17-24；《以西结书》3:6。

[302] *差遣我的那位是真实的*（约翰福音 8:26）。*我就是道路、真理、生命*（约翰福音 14:6）。*等那真理的圣灵来了，祂要引导你们进入一切的真理*（约翰福音 16:13）。*主耶和华是真理*（耶利米书 10:10）。

之间的差异：*“你的知识对我来说是奇妙的，——高深莫测，我无法领会，*——就连旧约中一位蒙神启迪的贤者也曾如此感叹（诗篇138:6）。[303]

教会的圣父们和教师们不仅在他们的著作中重申了《圣经》中关于上帝全知的一切论述。 即，他们将上帝对自身及万物的认知归于上帝，[304] 对过去、现在和未来的认知，[305] 对必然、偶然、条件性事物的认知，[306] 以及那种与我们截然不同的至臻认知，[307] ——同时，他们还致力于阐明上帝全知的缘由。 他们认为第一个原因在于：上帝本身就是万物的创造者，万物皆依赖于祂；[308] 第二个原因在于：祂在自己的意念中蕴含着万物的理念；[309] 第三个原因在于：祂以其本体直接无处不在。[310] 古代教会导师们还尽力在可能范围内解决一个关于上帝全知的具体问题，该问题自古以来就被视为最棘手的问题，即上帝的预定与人的自由行为之间的关系。

他们认为，这种预定丝毫不会限制我们的自由：因为——

a) 上帝不仅预知我们的行为，同时也预知其原因——即我们的自由；祂预知我们会凭自己的意志实施这些行为，也预知如果我们愿意，可以采取其他行为（这些行为祂同样预知）；因此，如果我们决定选择某种行为而非另一种，我们的选择将完全取决于我们的自由意志；[311]

b) 在此情况下，上帝的预知可与人的预知相提并论：正如我们若通过某种方式预先得知邻人决定做某事，却无法因此强迫他实施该行为；同样，上帝也不会通过祂的预知强迫我们采取已知的行为：祂预知这些行为是出于我们的自由意志，而非必然结果；[312]

c) 对上帝而言，既无过去，亦无未来，唯有当下：因此，祂并非预知，而是亲眼目睹我们行善的瞬间；由此可见，当我们目睹邻人的行为时，我们的自由所受的限制，与邻人的自由所受的限制同样微乎其微。[313] 也就是说——

d) 并非我们的行为取决于上帝的预知，恰恰相反，正因为我们自己决定并正在实施这些行为，上帝才预知或看见它们。[314]

---

303 “我不敢说上帝是如何认识的；我只说，祂的认识方式既不同于人的认识，也不同于天使的认识；但我不敢说祂究竟是如何认识的：因为我无法理解这一点。”*奥古斯丁*《诗篇注释》第49篇。

304 *波利克勒托斯*《致腓力书注》第IV章；*西奥吉勒斯*《致奥托利库斯书》1, 4；*贾斯汀*《护教论》1, 第16节；*阿提纳格拉斯，*《论法》第31章；*米努提乌斯·费利克斯，*《八日论》第32章；*爱任纽，*《反异端》第4卷，第19章，注2；克莱门特·*亚历山大，*《杂论》第6卷，第17章；*奥利金，*《论原理》第3卷，第1章，注13；第4卷，第37章；*巴西尔，*《书信》第8卷，注11。

305 *爱任纽*《反异端》11, 26, n. 3：凡已发生、正在发生及将要发生之事，无一能逃脱上帝的知晓；*亚历山大的克莱门特*《杂论》VI, 17：他无所不知，不仅知晓现存之物，也知晓将要发生之事，以及每件事将如何发生……；*贾斯汀*《护教辞》1,ɳ. 44；*特土良*《反马吉安》11,5；*奥利金*《论原理》III, 1, n. 17；*优西比乌*《福音论证》IV, 1。

306 *伊格纳提乌斯*《致腓力书》第四章；*格雷戈里·尼撒*《论过早离世的婴孩》第三卷，莫雷尔版；*奥古斯丁*《论坚忍之恩》第九章。

307 *亚历山大的克莱门特，*《杂论》第六卷，第17章；*奥古斯丁，*《致西姆普利西乌斯书》第一卷，问题2；《论三位一体》第十五卷，第14章。

308 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣之名》第七卷，第2节；*潘泰努斯*《残篇》，载于《圣物集》第一卷，第340页。

309 *奥古斯丁，*《论问题》第LXXXIII卷，第46问。

310 *爱任纽*《反异端》第四卷，第19章，第2节；*米努提乌斯·费利克斯*《奥克塔维亚》第三十二章。

311 *奥古斯丁，*《上帝之城》第5卷，第9章：“既然他预知了一切事物的缘由，那么在这些缘由中，他当然也不可能不知道我们的意志——他早已预知这些意志是我们行为的缘由……”（参见第10章），以及《论自由意志》第三卷第3章：“既然祂预知我们的意志，而祂又预知意志本身，那么意志必然存在。因此，意志必然存在，因为祂预知意志。如果意志不在能力之中，就不可能存在；因此，祂也预知能力……”

312 *奥利金*《创世记注释》，见优西比乌《福音准备》第六卷第11章；*奥古斯丁*《论自由意志》第三卷第4章。

313 *奥利金，*《论原理》第三卷，第1章；*安布罗斯，*《论信仰》第一卷，第7章；*金口若望，*《论先知隐晦之处》讲道集第一篇，第4节；*提奥多雷特，*《讲道集》第八卷，第30章；*奥古斯丁，*《致西姆普利西乌斯的问答》第二卷。

314 *奥利金，*《反塞尔苏斯》第11卷，第20章；《论原理》第III卷，第3章，注4；*奥古斯丁，*《上帝之城》第V卷，第9章，注4。

对于理性而言，上帝全知的真理理应毋庸置疑，原因在于理性将上帝视为至臻完美且无边无际的存在，同时也基于（我们上文阐述的）那些理由——即教会圣父们用来阐释上帝全知的依据。就连异教徒也始终承认这一真理。[315]

2. 至高的智慧。

基于对智慧的一般概念，上帝至高的智慧（σοφία, sapientia）可以这样定义：它在于对最佳目标和最佳手段的至臻了解，同时也在于将后者应用于前者的至臻能力； 因此——它无非就是上帝的全知，只是从其与神圣作为的关系角度来考察；或者说，它是从实践层面审视的上帝之理智本身。[316]

圣经非常明确地将这一属性归于上帝，例如——

a) 将其普遍描绘为至智者，祂拥有*智慧与能力；祂的谋略与智慧*（约伯记 12:13），*是独一的智慧之神*（罗马书 14:26；提摩太前书 1:17； 犹大书 25），也是众人智慧的源泉：*“你们中间若有缺少智慧的，应当向神求，祂必厚厚地赐给，且不责备人，就必得着”*（雅各书 1:5）； *因为耶和华赐人智慧；知识和聪明都出于祂的口*（箴言 2:6；但以理书 2:21）。具体而言——

b) 《旧约》的先知们主要将世界视为上帝智慧的明镜。*主啊，你的作为何其众多！“你所造的尽都极其*智慧，”大卫因受造之物的完美而赞叹道（诗篇 103:24）。*“耶和华以智慧奠定大地，以聪明坚立诸天，”*大卫那智慧的儿子在他的箴言中如此重复道（箴言 3:19）。*“祂以大能创造了大地，以智慧奠定了宇宙，并以智慧铺展了穹苍，”*我们在耶利米的预言书中读到（耶10:12）。

c) 新约圣经主要描绘了救赎之工，将其视为上帝不可言喻的智慧之作。 圣使徒保罗在《哥林多前书》中说：*“我们传讲被钉十字架的基督，对犹太人来说是绊脚石，对希腊人来说是愚拙，但对那蒙召的——无论是犹太人还是希腊人——基督就是上帝的大能和上帝的智慧”*（林前1:23,24）； *我们传讲神的智慧，这智慧是隐秘的、深奥的，是神在万世以前为我们的荣耀所预定的*（2:7）。 他在另一处写道：*如今，借着教会，使天上各样执政的、掌权的，得知神多样的智慧，这智慧是神从创世以前在基督耶稣——我们的主——里面所预定的*（以弗所书 3:10,11）。 最后，在他第三封书信中，在论述了上帝那同样伟大的建家计划*之后，*他感叹道：*“啊，上帝的丰富、智慧和知识是何等深奥！祂的旨意何等难测，祂的道路何等难寻！”*（罗11:33）。

教会的圣父们和圣师们遵循上帝的话语，同样指出了上帝至高智慧的痕迹：a）在整个世界的构造中： 在太阳、月亮和星辰，空气、水和*大地*，岩石、植物和动物的构造中——无论大小、尊贵或卑微、有益或有害——他们不仅在著作的某些段落中，而且在专门撰写的整部著作中，都以极其详尽的方式阐明了这一切：[317] “他们说，哪怕是一根小草或一株野草，也足以让你全神贯注地思考它被创造时的精妙技艺；”[318] b) 特别是关于人的构造，具体而言：眼睛、睫毛、眉毛、大脑、心脏、手、脚及其他各部位和肢体的构造： “圣约翰·金口指出：‘即使我们把注意力转向指甲，也能在此看到上帝智慧的清晰痕迹，无论是指甲的形状、材质还是位置；’”[319] c) 最后，在论及我们得救的计划时，当探讨上帝亲自

---

[315] 塔尔斯，引自*克莱门特·亚历山大的*《杂论》第五卷第14章；*柏拉图*《巴门尼德篇》； *品达*《奥林匹克颂歌》第1首，第64行；*埃斯库罗斯*《科菲斯》第201、202行；*索福克勒斯*《埃莱娜》第659行；*色诺芬*《酒会》第IV卷，注48；*普鲁塔克*《伊西斯与奥西里斯》第LX篇；塞尔《论数》第XXI篇。

[316] “独一的神，圣言之父，智慧与自存之力的源头……独一的主……神出于神……蕴含万物本质的智慧”……（圣格里高利·神迹者的信经）。“至大至高的上帝，受万物敬拜，智慧之源”（《礼仪书》第48页，莫斯科，1836年）。“至大至高的上帝……以智慧创造万物”……（同上，第193页背面）。“主啊，仁慈的上帝……以至智创造万物”（同上，第233页背面）。

[317] 这里所指的《创世六日讲道集》包括大圣巴西尔、金口若望、尼西亚的格里高利等人的著作；此外还有一些独立的言论或教诲，例如：耶路撒冷的圣西里尔——《讲道集》 教诲第九篇，第153-163页，俄文译本；以及圣约翰·金口——《致安提阿民众的讲道》第十一篇。

[318] *大圣巴西尔*，载于《圣教父著作集》第五卷，第80页。

[319] *约翰·金口：*《论上帝在人类身体构造中的智慧》，《基督教读物》1838年，第II卷，第159-171页；*大圣巴西尔：*《论人类的构造》，《基督教读物》1841年，第IV卷，第3-34页。

道成肉身以赎人类的合理性时，[320] 以及为何是上帝之子而非圣父或圣灵道成肉身，[321] 关于救赎主为何未立即降临世间的缘由，[322] 关于人类如何逐步被预备以接纳祂，[323] 关于祂之死——尤其是十字架之死——的合理性[324] 以及 等。例如，圣格里高利·尼西说："渴望拯救，是仁慈的标志；以赎价赎回被掳者，是公义的标志；而使敌人无法企及之事变得可及，则是至高智慧的作为。"[325]

关于上帝全知的思想以及"世界乃上帝之手所造"的观点，完全足以使人类的自然理性确信全能者的至高智慧——就连异教徒也承认这一点。[326]

§21. 上帝意志的属性。

上帝的意志可以从两个方面来考察：其自身，以及与受造物之间的关系。在前一种情况下，它向我们展现为：a) 其本质上*具有至高的自由*，而 b) 因其自由的活动*而至圣*。 在后一种情况下，它表现为：a) 首先是*至善的*：因为仁慈是上帝针对所有受造物——无论是有理性的还是无理性的——所采取的一切行动的首要且最根本的原因； b) 其次，特别是在对待有理性的受造物时——*是真实而可靠的*：因为祂向它们显现为指导其意志的道德律，并以应许或道德激励的形式促使它们履行该律；c) 最后——*是公正的*：因为祂监察这些受造物的道德行为，并按其功过予以报偿。 因此，上帝意志的主要属性，或者更准确地说，上帝在意志方面的主要属性是：1）至高的自由，2）最完美的圣洁，3）无穷的仁慈，4）最完美的真实与忠诚，以及5）无穷的公正。

1. 至高的自由。

上帝被称为至高无上的自由者（ἐλεύθερος, ἀυτεξούσιος, liberrimus），因为祂在决定自身行动时，完全不受任何必要性或强制——无论是外部的还是内部的——所束缚，而仅基于祂至完美理智的观念（理念），*并完全按照祂意志的旨意*（以弗所书 1:11）：祂既选择所愿之事，又按所愿的方式实现所选之事。[327]

圣经赋予上帝至高的自由：

a) 总体而言，在祂的一切作为中，断言祂*凡事都是照着祂旨意的旨意而行的*（以弗所书 1:11）；具体而言——

b) 在创造世界方面：*祢创造了一切，万物都是凭祢的旨意而存在并被创造的*（启4:11）。 *我们的上帝在天上[和地上]；祂随心所欲地创造万物*（诗篇 113:11）。*耶和华在天上、在地上、在海中，以及在一切深渊里，随心所欲地创造万物*（诗篇 134:6）。

c) 关于祂的启示：*我凭我的大能和伸展的膀臂，创造了大地、人类以及地上的一切走兽，并将这地赐给祂所喜悦的人*（耶27:5）。*我要怜悯谁，就怜悯谁；我要恩待谁，就恩待谁*（罗9:15；参见 出埃及记 33:19）。*凡住在地上的人，都微不足道；祂既在天上的军旅中，也在地上的人中，都按自己的旨意行事；没有人能抵挡祂的手*（但以理书 4:32；参见约伯记 23:13）。 *至高者掌管人的国度，并将它*

---

[320] *金口若望，*《约翰福音讲道集》第六篇；*亚他那修，*《论上帝圣言道成肉身》，第二卷，第1698段，第33页；《信仰论》，第48页；*尼西亚的格雷戈里，*《教理问答》，第27章；*奥古斯丁，*《论原罪与恩典》第二章，以及《上帝之城》第十四卷，第27章。

[321] *爱任纽*《反异端》第五卷，第一章；*亚他那修*《反阿里乌派讲道集》第三篇；*金口若望*《约翰福音讲道集》第十八篇；*根纳迪乌斯*《论教会信条》第二章；*约翰·达马斯库斯*《正统信仰精要》第四卷，第四章。

[322] *尼西的格雷戈里，*《论基督本性》讲道集，第II卷，第773页；*提奥多雷特，*《反希腊派讲道集》第六篇；*奥古斯丁，*《书信集》第49封；《创世记注释——反摩尼派》第1卷，第14章。

[323] *约翰·达马斯库斯。*《正统信仰精确阐述》，第三卷，第一章；*西奥菲拉克特，*《以弗所书》第三章第10节注释。

[324] *亚历山大的圣亚他那修。*——论耶稣基督的十字架之死，《基督教读物》1838年，第II卷，第132-158页。

[325] *尼西的格雷戈里，*《教理讲道》，第XXXIII、XXXIV章，第III卷，第80页，莫雷尔版。

[326] *第欧根尼·拉尔修，《名哲言行录》*，序言，第七章；*亚里士多德，*《物理学》，第二卷，第八章。

[327] "上帝的全能与全权由祂自身的意愿和作为所决定；因此，祂并非创造一切祂所能创造的，而是仅创造并能创造祂所喜悦的"（《正统信条》第1卷，对第14个问题的回答）。"上帝在祂所愿之处，便超越自然法则，因为祂创造一切祂所愿的"（《三圣节斋期》第136页，莫斯科，1835年）。

赐给祂所喜悦的人（但以理书 4:14,22,29）。*王的心在耶和华手中，如同水流：祂愿意往哪里流，就往哪里流*（箴言 21:1）。*难道不是两只小鸟卖一个阿萨里吗？但若不是你们天父的旨意，连一只也不会掉在地上；就连你们头上的头发也都数过了*（太10:29,30）。

（d）在人的救赎中：*因为天父照着祂美意的旨意，预定我们藉着耶稣基督成为祂的儿女*（以弗所书 1:5），*并照着祂美意的旨意，向我们显明了祂旨意的奥秘，这旨意是祂从前在基督里所定的*（9）；救主基督*也照着神——我们天父的旨意，为我们的罪舍了自己，要救我们脱离这邪恶的世代；愿荣耀归给祂，直到永永远远*（加拉太书 1:4,5）。

d) 在我们的重生与成圣中：*祂按自己的旨意，借着真理的道生了我们，使我们成为祂所造之物的初熟果子*（雅各书 1:18）；*而且，圣灵的恩赐是按各人的益处分给各人的。8 圣灵将智慧的言语赐给一人，将知识的言语赐给另一人，都是同一位圣灵…… 然而，这一切都是同一位圣灵所运行的，随己意分给各人*（林前12:7,8,11）。

教会圣父与教师们在他们的著作中经常提及上帝的自由，并在以下三种情况下特别清晰地阐述了他们对此的见解： a) 当他们反驳古代哲学家时——这些哲学家声称世界是永恒的，且并非出于神的旨意，而是必然地从神而产生，如同影子源于身体，或光芒源于光明；[328] b) 当他们驳斥异教徒和某些异端分子的谬见时——这些人声称世间万物乃至上帝本身都受制于命运，[329]；以及——c) 当他们试图界定“上帝的形象”在我们身上究竟体现在何处时，将其归结为人的自由意志。[330] 在所有这些情况下，他们都表明：上帝不受任何必然性的约束，完全自由地决定自己的行动；[331] 即祂在起初就按自己的意愿、以自己所愿的方式创造了一切，并继续仅凭自己的意志成就世间万物，[332] 而且祂本质上就是至高无上的。[333]

确实，如果上帝是至完美的灵， 一位独立且全能的灵，那么我们的理智就必须承认，上帝在其本性上具有至高的自由——自由是具有自我意识的灵最本质的属性，而那位全能且将万物尽在掌握之中、自身又不依赖于任何事物者，绝不可能受制于任何必然性或强制。

2. 至高的圣洁。

称上帝为圣洁（ἅγιος, sanctus），我们便宣告：祂完全远离一切罪恶，甚至不可能犯罪；祂在一切作为中都完全恪守道德律法，因此憎恶邪恶，唯独爱善，并在祂的一切创造中皆如此。[334]

---

[328] *大瓦西里*，《论六日创造》第1篇，载于《圣教父著作集》第V卷，第6-7页；*阿布罗斯*《论六日创造》第I卷，第5页；*西奥菲勒斯*《致奥托利乌斯书》第11、13节； *埃皮法尼乌斯*《反异端》第XXIII卷，第5节；*扎卡里亚·米蒂利尼*《论世界之辩》，收录于《希腊-拉丁教父文库》第XII卷，Paris，1644年。

[329] *伊雷内乌斯*《反异端》第II卷，第5章，第4节；*特土良*《反赫托莫格》第16章；*希波吕托斯*《反诺埃特》第VIII、X章；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第LXX卷，第7节；*奥古斯丁*《上帝之城》第XI卷，第24章。

[330] *爱任纽*《反异端》第IV卷，第8章；*安布罗斯*《六卷注释》第VI卷，第8章；*杰罗姆*《书信》第146封；*格雷戈里·尼西阿斯*《论人的创造》第4章，《演说集》第XVI篇；*约翰·达马斯库斯*。《正统信仰的精确阐述》，第二卷，第12章；第三卷，第14章。

[331] *不应说*那位凌驾万有的上帝——既*自由又全能——会受制于必然性*，以致有何事是出于让步，而非出于祂本意……（伊雷奈乌斯《反异端》，第二卷，第五章，第4节）。 因为神性并不受情感的束缚，以致于祂想做却不做，或做了却并非出于本意；因为祂能随心所欲地行事……（*埃皮法尼乌斯*《反异端》LXX，第7条）。

[332] “当祂愿意时，祂就创造……因此，祂照着自己的意愿创造了……（*希波吕托斯*《反诺埃提乌斯》第X章）。因为祂仿佛是凭自己的意愿创造的，因为祂是从自己所愿之处创造的…… 只要他愿意，万物便借着他的能力而存留……（*阿尼布罗斯*《论六卷书》第一卷，第5章）。

[333] “如果人是以至福且先于万有的神性为形象被造的，而神性本性上是自由的且具有意志（αὐτεξούσιος δέ φύσει καί θελητική ἡ θεῖα φύσις）；那么，作为神性形象的人，本性上也是自由的，并具有意志”（约翰·达马斯库斯。《正统信仰精要》第三卷，第14章）。

[334] “凡你心中所能想象的一切善，都应归于上帝——至高的善——视其为根源与起始。相反，你要认为一切恶都与祂无关，且与祂隔绝，这种隔绝不仅在于空间，更在于本质”（《正统信条》第1部分，对第31个问题的回答）。“上帝与任何邪恶毫无瓜葛”……（东方宗主教关于正教信仰的通谕，第3条）。“上帝绝不可能是邪恶的肇因，这一点完全真实且毫无疑问”……（同上，第4条）。“祢是圣洁的，诚然如此，是至圣的，祢圣洁的荣光无以复加……；祢独是纯洁本身，是本质的圣洁；

圣经确实证实，上帝——

a) 完全无罪。*上帝是信实的，祂里面没有不义*（申命记 32:4）；*上帝是光，祂里面没有黑暗*（约翰一书 1:5）；*因为上帝不受恶的试探，祂自己也不试探任何人*（雅各书 1:13）； *祂是圣洁的*（约翰一书 3:3）；*凡从神生的，就不犯罪，因为神的道存在他心里；他也不能犯罪，因为他是从神生的*（9）。

b) 完全符合道德律法。据此，《圣经》——aa) 经常称上帝为圣者：*耶和华——我们的上帝是圣的*；[335] 也称祂为公义和尊贵的：*祂是公义的，是真实的*；[336] 以色列的圣者：*我要用琴歌颂祢，以色列的圣者*；[337] bb) 具体而言，表明*祂的圣名是圣洁的*，[338] 祂的*圣言是圣洁的*（诗篇 104:42），祂的*律法是圣洁的*（罗马书 7:12），祂的*圣臂是圣洁的*（诗篇 97:1）， *祂的道路是圣洁的*（诗篇 76:14），祂的*宝座是圣洁的*（诗篇 46:9），祂的脚凳——*它是圣洁的*（诗篇 98:5），并且祂*在一切作为中都是良善的*（诗篇 144:17）； （二）见证说，在天上赞美祂的天使们环绕着祂的宝座，不断地彼此呼喊：*“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华！全地都满了祂的荣耀！”*（赛6:3；参见启15:4），并且——gg）吩咐我们在地上也要尊崇祂的名，效法祂至高的圣洁：*要效法那召你们的圣者，在一切行为上都要圣洁。因为经上记着说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”*（彼得前书 1:15,16；参见 利未记 11:44；19:2；20:7）。

c) 祂憎恶受造物中的恶，唯独喜爱良善：*心术诡诈的人，在耶和华眼中是可憎的；但行路正直的人，却蒙祂喜悦*（箴言 11:20）；*恶人的道路在耶和华眼中是可憎的，但行公义之路的人，祂却喜爱*（箴言 15:9）。 *因为你是憎恶不法之神的；恶人不能在你面前存留；不义之人不能在你眼前存留：你憎恶一切行不法之事的人*（诗篇 5:5,6）。 *你们的罪孽使你们与你们的上帝隔绝，你们的过犯使祂的脸转离你们，不愿听你们*（赛59:2）。 *你们要洗净自己，要洁净自己；将你们的恶行从我眼前除掉；要停止作恶*（赛1:16；参见诗14:1-5；23:3-6）。

在圣父们和教会的教师们那里，我们发现：

a) 对上帝圣洁这一概念的最精确阐释。 神的圣洁不同于受造之物的圣洁：祂本性圣洁，因祂自己而圣洁，也借着祂自己而圣洁，并成为万物圣洁的源头；而其他受造物唯有在祂的协助下，借着祂的成圣，才能成为圣洁。因此，唯有祂才是真正圣洁的，是独一无二的圣者。[339]

b) 捍卫上帝的圣洁，抵御那些将世间存在的邪恶归咎于上帝的异端分子。 所谓“恶”，仅指违背上帝旨意的罪；至于我们所称的“物理之恶”——即上帝因我们的罪而施予的惩罚——并非真正的恶：因为其中蕴含着善的力量，有助于我们的悔改，并激励我们行善。[340] 但一切罪过都源于有理智的受造物对自由的滥用，上帝创造这种自由本是善的，且一旦赐予便永不收回，祂也不愿再加以限制。[341] 而祂

无始的圣父，祢是圣洁的；与圣父同始的圣子，祢是圣洁的；圣灵，独一不可分割的，我们的上帝……； 圣洁的上帝，一切皆由圣子成就，藉着圣灵的协助：圣洁而刚强者，藉着祢我们认识了圣父，圣灵也降临于世；圣洁、不朽、赐安慰的圣灵，从圣父而出，安息于圣子之中：圣三一，荣耀归于祢； 本性唯一、无罪的上帝；除罪以外，唯有祢是唯一的”（《礼仪书》第130页；《祈祷书》第157页背面，及第194页背面； 《八音集》第1卷第165页背面；第2卷第8页；《通用礼仪》第1卷第6页背面及第22页背面）。

[335] 诗篇 98:9；参见 约拿单书 24:19；以赛亚书 6:3；马加比下 14:36；约翰福音 17:11；启示录 4:18。

[336] 申命记 32:4；参见 诗篇 10:7；144:13；启示录 15:4。

[337] 诗篇 70:22；参见 诗篇 88:19；以赛亚书 1:4；5:16； 10:20；12:6；29:19-23；43:3；54:5；《以西结书》39:7；《哈巴谷书》1:12；《巴鲁克书》4:37；《启示录》6:10。

[338] 诗篇 32:21；102:1；104:3；105:47；110:9；144:21；以西结书 20:39；39:7；路加福音 1:49。

[339] *耶路撒冷的西里尔。*《教诲与指引》第五卷，第19段：“诚然，唯有按本性圣洁者才是圣洁的；而我们虽为圣洁，却非因本性，而是因领受圣餐、践行善功及祈祷”（俄文译本第467页）；*亚历山大的西里尔，*《以赛亚书》第四十九章第7节注释。

[340] *瓦西里大帝：*《论上帝并非邪恶之源》。《基督教周报》1824年第XIII卷，第255-258页； *提图斯·博斯特伦斯*《反摩尼教论》11,9.10.15；*克莱门特·亚历山大*《教导》1,8；*奥古斯丁*《创世记注释》XI, 6. 注8。参见注释206。

[341] *大巴西略，*《基督教读本》1824年版，第XIII卷，第263页；*亚历山大的克莱门特，*《杂论》1,17；*尼西的格雷戈里，*《讲道集》第七卷（论教会）及《教理问答》第5章；*亚历山大的亚他那修，*《反异教论》第7章。

自己甚至无法犯罪，因为祂在一切事上都是不变的，[342] 祂不能违背祂自己和祂的意志，[343] 祂就是至高的善，这种善排除了任何邪恶，正如光明排除了黑暗，存在排除了虚无。[344]

c) 对圣经中某些段落的解释，在这些段落中，上帝似乎被描绘成邪恶的创造者。“当你*听到‘城中若有灾祸，岂不是耶和华所允许的吗*？’（阿摩司书 3:6）时，要知道，这里所说的‘邪恶’指的是降临在罪人身上的苦难，旨在纠正他们的不法行为。”[345] “*我造光，也造暗；我施平安，也降灾祸*（赛45:7）——当祂以救赎的教导安抚你的心灵，并平息那些在 中与你的灵魂争战的激情时，祂*就在*你里面特别地*创造平安*； *带来*灾祸，即转化邪恶并使其向善，以致它获得良善的属性……不过，如果我们将*和平*定义为没有战争的状态，而将战争的灾祸定义为邪恶……那么我们可以说，上帝依据祂公义的审判，在战争中向那些应受惩罚的人降下惩罚。”[346] 同样——“这些话：‘*上帝使众人都在悖逆之中*’（罗11:32）；还有：‘*上帝赐给他们昏迷的心，眼睛不能看，耳朵不能听*（罗马书 11:8）’，不应理解为上帝亲自造成了这一切，而应理解为祂只是放任其发生，因为人被赋予了自由，善行不应是强迫的。”[347]

许多异教徒承认上帝是神圣的，这并非没有道理，[348] 这一真理连自然理性也能领会。 如果上帝是至善的存在，那么祂必然是圣洁的；如果祂不圣洁，那就不是至善的：因为在具有理性与自由的存在中，圣洁是所有完美品质之首，而罪恶则是所有可能的不完美之中最严重、最恶劣的。 我们还将上帝视为值得尊敬和敬拜的存在；但我们的理性岂能承认一个不具备圣洁性的存在值得敬拜呢？ 我们在内心深处意识到一条不可动摇的道德法则，这条法则本身就是神圣的，并且要求我们唯有圣洁；但这条法则是上帝赐予我们的，也是祂意志的体现：这难道不是明确的证据吗？即上帝只爱圣洁，只愿圣洁，因此祂自己也是完全圣洁的？

3. 无尽的仁慈。

上帝的仁慈是一种属性，祂凭此属性总是乐意并将实际赐予祂的受造物以恩惠，其数量恰好是每个受造物根据其本性与状况所能接受的。 这种仁慈（ἀγαθότης, bonitas）根据其所作用的受造物状况的不同，有不同的称谓：当祂将恩惠赐予那些不配得之人时，*称为恩典*（χάρις, gratia）（罗 11:35； 以弗所书 2:5）；当它向遭遇灾难和处于困境者伸出援手时，则称为*怜悯*（ἔλεος, οἰκτιρμός, misericordia）（路加福音 1:72,78；哥林多后书 1:3）； 当祂宽容罪人，并期待他们悔改而延缓惩罚时，称为“*长久忍耐*”（μακροθυμία, longanimitas）（罗 2:4；3:25）；当祂减轻对罪的惩罚时，称为“*恩慈*”（χρηστότης, lenitas）（罗 11:22），等等。[349]

在圣经中，有无数经文描绘了上帝的良善：

a) 总体而言，上帝被称为——

aa）不仅被称为良善的，更是唯一的良善者：“*当称颂耶和华，因祂本为良善；祂的慈爱永远长存*”（诗篇 117:1；参见诗篇 33:9；72:1；85:5；118:68； 134:3；135:1）；*除了独一的上帝之外，无人是良善的*（《马可福音》10:18）；

---

[342] *奥古斯丁，*《上帝之城》第XXII卷，第1章；*亚历山大的西里尔，*《约翰福音注释》第V卷，*关于“我凭自己什么也做不了……”的*经文；*蒂图斯·博斯特伦斯，*《反摩尼教论》第II卷，载于《教父文库》第IV卷，第903栏。

[343] *阿提纳戈鲁斯，*《辩护书》第6页：οὐ γάρ θεοῦ κινεῖν ἐπί τό παρά φύσιν。

[344] *特土良*《反马吉安》第一卷，第26页；*尼西*的*格雷戈里*《教理问答》第一章；*大巴西尔*《六日创造讲道集》第11篇。

[345] *大巴西尔，*《基督教读本》1824年版，第十三卷，第254页。

[346] 同上，第251-252页。

[347] *约翰·达马斯库斯。*《正统信仰精要》第IV卷，第19章，第282页。

[348] *埃斯库罗斯。*《亚当》637；《欧米德》27、40、55；*索福克勒斯。*《Ant.》1044。

[349] “上帝是良善的，更是至善的——ἀγαθός καί ὑπεράγαθος”（《正统信经》第1部分，对第8个问题的回答）。“上帝的本质属性是：……良善”（同上，对第13个问题的回答）。 “造物主在本质上就是良善的”（《东方教父论正统信仰书信》第4条）。“蒙福且爱人如己、仁慈且大有怜悯的主啊，满有恩典、丰盛施恩的，慷慨之父，一切安慰之神”……（《礼仪书》第51页背面，莫斯科，1836年）。“主耶稣基督，我们的上帝，慷慨之源永不枯竭，仁爱之深渊不可测度，长久忍耐与恩惠的不朽深渊”……（同上，第215页和第219页）。“生命与赐生命者：光与光的赐予者：至善者与恩惠之源”……（同上，第187页背面）。

bb) 祂不仅慷慨仁慈，更是恩惠之父：*耶和华是慷慨仁慈的，是宽容且大有怜悯的*（诗篇 102:8；参见 出埃及记 34:6；诗篇 111:4；144:8）；*愿颂赞归于我们的主耶稣基督的父神，就是满有怜悯的父，一切安慰的神*（林后1:3）；

bb) 不仅是爱，更是爱的神、一切恩典的神：*神就是爱；住在爱里的，就是住在神里面，神也住在他里面*（约壹4:16；参见第8节）；*你们要同心合意，彼此和睦——那赐爱与和平的神必与你们同在*（林后13:11）；*那赐一切恩典的上帝，曾借着基督耶稣召我们进入祂永远的荣耀，祂自己必在你们短暂的患难之后，使你们完全、坚固、加强，并使你们坚定不移*（彼得前书 5:10）。

6）关于受造之物。*耶和华对万物都施恩惠，祂的慈爱遍及祂一切所造的*（诗篇 144:9）。*你张开手——他们就饱享美物*（诗篇 103:28）。祂*使泉源流进山谷*（诗篇 103:10），，并*从你的高处浇灌群山*（13），*使草生长供牲畜吃*（14），使……*田野的草*（马太福音 6:30），*养活……天上的飞鸟*（26），*赐给一切有血气的食物*（诗篇 135:25），并*按祂的喜悦*使*一切活物*饱足（诗篇 144:16）。

c) 特别是对人类。在这方面经文说：

aa）上帝是我们的父：*你们在世上不可称任何人为父，因为你们只有一位父，就是在天上的父*（太23:9；参见申32:6；赛63:16；玛拉基书 1:6；哥林多前书 8:4, 6；以弗所书 4:6）；*我们在天上的父！愿你的名被尊为圣*（马太福音 6:9）；

bb) 祂像父亲一样垂听我们的一切祷告：*你们中间有谁，当儿子向他要饼的时候，会给他石头呢？当他要鱼的时候，会给他蛇呢？既然你们虽然是恶人，尚且知道把好东西给你们的儿女，何况你们的天父，岂不更要把好东西赐给那些求祂的人吗*（7:9-11）；

bb) 祂以父亲般的慈爱关怀我们的一切需要：*祂命定自己的太阳照在恶人身上，也照在善人身上；降雨给义人，也给不义的人*（太5:45），*赐给万物生命、气息和一切*（徒17:25），并且*慷慨地*赐下，*好叫人享受*（提后6:17；参见4:3）；祂也赐*下各样美善的恩赐和各样完美的*礼物给我们的灵魂（雅各书1:17），*并在你们心里运行，照着祂的美意成就你们的意愿和行为*（腓立比书2:13）；

gg) 最后，祂为我们成就的救赎之工，正是上帝对我们无尽良善的最鲜明见证：*上帝爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生*（约翰福音 3:16）。*上帝对我们的爱显明在祂差遣祂的独生子来到世上，使我们借着祂得着生命。爱就在于：不是我们先爱了上帝，而是祂先爱了我们，并差遣祂的儿子为我们的罪作赎罪祭*（约壹4:9,10）。*当我们的救主——神的恩典和仁爱显明的时候，祂拯救我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，藉着圣灵重生的洗和更新，这圣灵是祂借着我们的救主耶稣基督丰丰富富地浇灌在我们身上的*（提多书 3:4-6）。*那位连自己的儿子都未曾吝惜，反而为我们众人将祂交出来的人，岂不更要把万物与祂一同白白赐给我们吗*？（罗马书 8:32）。

教会的圣父们和教师们也最常且以特别有力的方式颂扬神的良善。“若有人问：我们所尊崇和敬拜的是什么？——答案已然明确：我们尊崇的是爱。因为正如圣灵所言，我们的*神就是爱*（约壹4:8），而这个称谓比任何其他名字都更蒙神喜悦。”[350]

他们——

a) 认为这一属性是上帝最本质的特征：上帝本性良善，因祂自身而良善，并通过祂自身彰显良善；良善仿佛构成了祂的本质：祂全然是良善，全然是爱；[351]

---

[350] 第23篇，载于《圣父著作集》第二卷，第231页。

[351] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣之名》第四章，第1节；*爱任纽*《反异端》第三卷，第25章，第3节；*尼西的格雷戈里*，《论摩西生平》：那首要且至高的善，其本质即为善，即那神圣之物；凡在自然中被理解为善的，它正是如此，且被如此称呼（第1卷，第169页，莫雷尔版 《论信仰》第III卷，第147页）；*《普世论》*在《使徒行传》第Xt章中：上帝在本质上就是善，是诸善的起源与源泉；*奥古斯丁*《诗篇讲义》第XCIX篇，注15；第134篇，注4；书信第153封（亦称第54封），第5章，注12；*马克西姆*，《论仁爱》，第4百篇，第90节：φύσει άγαθός μόνος ὁ Θεός。

b) 认为这一属性是创造与护理的主要原因：自亘古以来，上帝独存且享福，对任何人或任何事物都不曾有所需求； 但正因祂无尽的仁慈，祂才愿让其他受造物分享祂的福乐，赐予他们存在，以形形色色的完美装点他们，并不断以维持存在与福乐所需的一切恩惠眷顾他们；[352]

c) 主要描绘了上帝对人类的仁慈——上帝是我们共同的父亲，祂爱我们每个人，比世上的父母更深，甚至比我们爱自己还要深；[353] 祂对我们的仁慈不仅体现在祂怜悯我们之时，也体现在祂惩罚我们之时——不仅体现在祂赐予我们什么之时，也体现在祂夺走我们什么之时；[354] 我们的幸福与得救，对他而言甚至比他自己的荣耀更为珍贵，[355] 因此，为了拯救我们，他甚至不惜牺牲自己的独生子，将他交给了最严酷的折磨，以及最耻辱的死亡。[356]

很难想象，会有哪怕一个头脑清醒的人，在仔细思考上帝的事迹时，不会发自内心地承认：上帝确实就是爱。可以说，这是我们周围整个自然界的呼声，特别是每一只昆虫和每一根草叶——它们都在享受着生命——的呼声； 这也是我们良心的呼声：因为万物之所以存在，全赖造物主的爱，祂无穷无尽的慈爱遍及四方。即便是异教徒，无论他们被蒙蔽到何种程度，也无法不注意到这一点，并承认上帝是仁慈的。[357]

4. 至高的真实与信实。

我们信奉上帝是真实且信实的（ἀληθινός, πιστός, verax, fidelis），因为祂向受造物所启示的一切，总是真实无误且确凿可靠的；特别是，无论祂向受造物许下何种应许或发出何种警告，祂总是履行所言，或必将履行。[358]

上帝在向受造物所作的一切启示中都是真实的。圣经正是如此断言的，当它说：

a) *主上帝就是真理*（耶10:10；约3:33； 罗 3:4；启 3:7），*主啊，真理的上帝*（诗 30:6），*祂的话语永不改变*（提多书 1:2），甚至*上帝绝不可能说谎*（来 6:16-18）；

b) 祂的话语*也是真理*（约17:17），*主的言语是纯净的，如同在熔炉中从尘土中提炼出来、经过七次熬炼的银子*（诗11:7），*这些话语真实可靠*（启21:5；22:6；参 诗篇 32:4；118:89,90），以及

c) *总之，主的诸条道路都是慈爱与真理*（诗篇 24:10），*你的道路是公义的、真实的*（启示录 15:3），*你的审判是真实的、公义的*（启示录 16:7；19:2）。

神在祂的一切应许和警告中都是信实的。在这方面，圣经这样说：

---

[352] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣之名》第四章，第2、3、4节；*格雷戈里·尼西阿斯*《教理问答》第五章，第484页； *金口若望*，《致腓利门书》第三篇讲道：他既为我们创造了天地、海洋及万物，难道不是出于仁慈吗？请告诉我。*希拉里*，《诗篇注释》第11篇； *安布罗斯*《第118篇诗篇注释》； *奥古斯丁*《上帝之城》第十一卷，第21章；《致劳伦蒂乌斯手册》第27章；*米蒂利尼的扎卡里亚斯*《论世界创造》； *亚历山大的西里尔*《论三位一体对话录》第4篇。

[353] 因为世上没有，也绝没有任何人——无论是父亲、母亲、朋友，还是任何其他人——能像创造我们的上帝那样爱我们……（*金口若望*，《马太福音讲道集》第十九篇，或第二十篇，第7节）。显然，上帝更爱我们，而不是爱我们自己（《*马太*福音讲道集》第四十六篇，或第四十七篇，第1节）。

[354] 金口若望，《著作集》第II卷，第87页和第250页；第III卷，第29、35页；第IV卷，第136、253页；第V卷，第136、138、699页，德·蒙福孔版，威尼斯，1734年。

[355] 因为祂对自己的荣耀的关切，正如对人类得救的关切一样……金口若望，《诗篇讲道集》第93篇，注3，第297页。

[356] *金口若望*，《约翰福音讲道集》第31篇，或第30篇，注2； *奥古斯丁*，《论真正的宗教》第十六章：祂对人类的恩惠，莫过于当祂——即上帝的智慧本身，也就是与圣父同质、同龄的独生子——降尊纡贵，接纳了整个人性，道成了肉身，并住在我们中间（约翰福音1:14）。

[357] *埃斯库罗斯*《阿伽门农》第952行和第1148行；《普罗米修斯》第772行；*柏拉图*《欧提丰》； *希罗克勒斯*《毕达哥拉斯黄金诗篇》； *普罗提诺*《九章集》第五卷，第五册，第13章； *普罗克洛斯*——《柏拉图〈共和国〉第二卷注释》。

[358] “神既不能作恶，也不能犯错，*不能说谎，也不能背弃自己*”……（《正统信条》第一卷，对第14个问题的回答）。“我们的主上帝，你信守你的应许，慷慨施予，永不后悔”……（《礼仪书》第86页，1836年莫斯科版）。“因为你是伟大而奇妙的上帝，恪守你的圣约……（同上，第46页和第64页）；因为你是唯一的真神”……（《礼仪书》第28页，莫斯科，1837年；《诗篇注释》第109页背面，莫斯科，1818年）。

a) 关于神：*神不是人，祂不会说谎；祂也不是人子，祂不会改变*（民数记 23:19；参见 撒母耳记上 16:29）；*神是信实的，你们是蒙祂召，进入祂儿子——我们的主耶稣基督——的交通*（哥林多前书 1:9）；*主是信实的，祂必坚固你们，又必保护你们脱离那恶者*（帖后 3:3）；*我们要坚定不移地持守所承认的盼望，因为那应许的，是信实的*（来 10:23）；*即使我们不忠，祂仍旧信实，因为祂不能背弃自己*（提摩太后书 2:13）；*呼召你们的那位是信实的，祂也必成就这事*（帖撒罗尼迦前书 5:24；参见申命记 7:9）；

b) 关于上帝的应许与警告：*我实在告诉你们：这一代还没有过去，这一切都要成就。天地要废去，我的话却不能废去*（可13:30,31；路21:32,33）。

上帝的这一属性完全可以从我们先前探讨的内容中得到解释。正如我们所见，上帝是全知的，这意味着祂自己绝不会在任何事情上受骗；祂是至圣的，这意味着祂绝不会欺骗他人；祂是全能的，这意味着祂总能实现对他人所作的承诺，无论是应许还是警告。因此，当然没有人会怀疑，所有圣父和教会导师都一致承认上帝的真实与信实，[359] 因为这一真理不仅在《圣经》中阐述得十分清晰，而且对健全的理性而言也是显而易见的。

5. 无限的公义。

此处所说的公义或正义（δικαιοσύνη, justitia），指的是上帝的一项属性，即祂会根据每个道德存在者的行为，按其应得的报应予以回报：奖赏行善者，惩罚作恶者。[360]

关于上帝公义的普遍思想体现在：a) 族长亚伯拉罕对上帝所说的话中：*“你岂能这样行，将义人与恶人一同灭绝，使义人与恶人同受刑罚吗？”*（创世记 18:25）；b）诗人的话语中：*“神是公义的审判者，[刚强且有长久的忍耐]”*（诗篇7:12），*“耶和华是公义的，喜爱公义”*（10:7）；*耶和华在祂一切的道路上都是公义的*（144:17），*祂必按公义审判万民*（95:10），*祂必按公义审判全地，按正直审判万民*（9:9；参见诗篇66:5；95:13；118:75,137,144）；c）在救主的话语中：*人子要带着祂的天使，在祂父的荣耀里降临，那时，祂要照各人的行为报应各人*（太16:27）；d）在使徒保罗的话语中：*祂要照各人的行为报应各人…… 因为神不偏待人*（罗 2:6,11；参看 加 2:6；弗 6:9；歌罗西书 3:25）；戊）使徒彼得说：*你们若称那不偏待人、按各人的行为审判各人的主为父，就当存敬畏的心度你们寄居的日子*（彼得前书 1:17）。

关于上帝会因义人所行的一切善事而奖赏他们，以下经文对此作了见证：a）诗篇作者*说：“凡仰望你的，必欢喜……因为主啊，你赐福给义人”*（诗篇5:12,13）；*“那手洁心清的人……必得耶和华的福，又得救主上帝的恩惠”*（23:4,5）；*“行在纯全中的人，祂必不使他们缺乏福分”*（83:12）；6）智者：*“祂赐福给敬虔人的居所”*（箴言 3:33）；c) 使徒保罗：*我已经打完了美好的仗，跑尽了当跑的路，守住了所信的道；如今有公义的冠冕为我存留，到那日，那公义的审判主必将它赐给我；不仅赐给我，也赐给所有爱慕祂显现的人*（提摩太后书 4:7,8）。*因为神不是不公义的，祂不会忘记你们的作为，以及你们为祂的名所表现出的爱心，就是你们曾服事圣徒，现在仍在服事他们*（来6:10）。*要知道，无论奴仆还是自由人，各人必按所行的善，从主那里得报*（弗6:8；参见太10:42；罗 2:6）。

---

[359] *例如，罗马的*圣克莱门特说：“我们凭着心灵的盼望，紧靠那位在应许中信实、在审判中公义的主（《致哥林多前书》第2章）：因为那位应许要按各人的行为报应各人的，是信实的”（《致哥林多后书》第27章）；*圣基普里安*：“首先，上帝是真实的，对信徒而言，祂的话语是永恒而坚定的”（《论死亡》）；*圣约翰·金口*：“祂（上帝）的话语纯净，不沾染谎言（ἀπηλλαγμένα ψεύδους）：正如经火炼净的银子不掺杂任何异物和杂质，上帝所说的话语也必然要如此实现”（《诗篇注释》第十一篇，第2节）；*圣亚他那修*：“上帝是信实的，正如大卫所唱的，主在祂的话语中是信实的，是值得信赖的，祂绝不可能说谎”（《反阿里乌斯论》第三篇）；*圣奥古斯丁*：“那些想要找出全能者不能做的事的人，确实找到了；我要说：祂不能说谎”（《上帝之城》第XXII卷，第25章）；*亚历山大的圣西里尔*：“不撒谎是神性中与生俱来且最可爱的本质”（《约翰福音注释》第II卷，第3章）。

[360] “上帝是圣灵……全然公义的”（《简明教理问答》第1条）。“祂绝不偏待人”（《东方教父关于正统信仰的书信》第3条）。“主啊，你是公义的，你的审判也是公义的”（《礼仪书》第246页，莫斯科，1836年）。“主啊，你是公义的，你对万人的审判也是公义的”……（同上，第222页背面）。

最后，关于神因罪人一切恶行而惩罚或将要惩罚他们这一点，圣经通过以下方面予以证实：a) 一方面，列举了以往多次发生的上帝惩罚的实例，例如： 我们的堕落始祖被逐出伊甸园、该隐的下场、所多玛和蛾摩拉的命运、普世大洪水、神人因人类的罪而受死；另一方面，则是未来的最后审判，*届时人们将因所说的一切闲话在审判日接受审判*（太12:36）， 那时，不义之人将听到那位不偏不倚的审判者所作的严厉判决：*“你们这些被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火之中（）”*（马太福音 25:41）。 此外，圣经——b）*见证说，主的咒诅临到不义之人的家*（箴言 3:33；参见 15:25），*并将他们的不法归到他们身上，因他们的恶行灭绝他们，我们的主上帝必灭绝他们*（诗篇 93:23）； c) 将神称为吞噬之火：*因为我们的神是吞噬之火*（希伯来书 12:29； 申命记 4:24），以及 d) 以人的方式将愤怒和报复归于祂：*神的愤怒从天上显明出来，是针对一切不义和不公的人，他们用不义压制真理*（罗马书 1:18；参见出埃及记 32:10； 民数记 11:10；诗篇 2:5,12；87:17；约伯记 7:14）；*“报应在我，我必报应”，这是耶和华说的*（罗马书 12:19；希伯来书 10:80；申命记 32:35）； *报应之神，耶和华啊，报应之神，求祢显现*（诗篇 93:1）。

圣父们和教会的导师们在论述神的公义时，除其他外，还致力于解答人们通常就这一属性提出的困惑，主要有以下两点：

第一： 如何调和上帝那惩罚罪人的公义，与祂无穷的仁慈？一些古代异端分子（诺斯替派），认为这两者不可调和，便妄图承认两位神：至高无上的神——仁慈的神，以及服从于祂的神——公义的神。[361] 针对这种观点，古代教会的牧者们指出：真正的上帝必然同时兼具仁慈与公义；[362] 祂的仁慈是公义的仁慈，祂的公义是仁慈的公义；[363] 即使在赦免我们的罪并施恩于我们之时，祂依然保持着公义；[364] 当祂因我们的罪而惩罚我们时，祂依然是良善的，因为祂作为父亲的惩罚，并非出于愤怒或报复，而是为了纠正我们，为了我们的道德益处；[365] 及后续经文。祂的惩罚本身，更多地是祂对我们父般仁慈与爱的明证，而非公义的体现。[366]

第二： 如何将义人在世上常受苦难、罪人却享福这一现象与神的公义相协调？对此，古代牧者们回答道：a) 神对人的公义不应局限于他们现世的生命，因为现世对他们而言，仅仅是行善的场所和为永恒而受教的时期； 还有另一种生命，在那里，上帝的公义将按各人的行为报应众人；[367] b) 上帝常常按公义在此世惩罚义人：因为世上没有一个义人，在任何方面都没有犯过罪；他也按公义奖赏罪人：因为有些罪人内心也蕴藏着不少美德；[368] c) 上帝出于善意惩罚义人，是为了通过患难洗净他们一切罪恶的污秽，使他们更坚定地行善，并且通过在此世暂时惩罚，使他们在永恒中不再受罚； 出于善意宽恕罪人，使他们感受到祂无边无际的父爱，并给予他们悔改的时间；或者因他们在今生所行的善行而奖赏他们，以便在来世为一切恶行予以报应；[369] g) 但另一方面，可以肯定的是，即使在现世，罪人也不时遭受惩罚，而义人则获得赏赐；而且义人即使身处灾难之中，也能享有最珍贵的内在福分： 来自上

---

[361] *参见伊雷内乌斯《反异端》第三卷，第25章，注3；特土良《反马吉安》第1卷，第6章；埃皮法尼乌斯《反异端》第LXII卷，第2章。*

[362] *爱任纽《反异端》第三卷，第25章，注2；特土良《反马吉安》第11、12章；《论肉身复活》第十四章。*

[363] *亚历山大的克莱门特，《杂论》第六卷第14章；金口若望，《诗篇注释》第XXXIV篇，注4；伊利亚尔，《诗篇讲义》第CXLIV篇，注14；奥古斯丁，《创世记注释》第1卷第11章。*

[364] *奥古斯丁《诗篇注释》CXLVII，第13节：“当他定罪时，他是公义的；当他施怜悯时，他也是公义的；因为还有什么比向那些先施怜悯的人施怜悯更公义的呢？”（《忏悔录》及《诗篇注释》XSVIII，第7、8节）。*

[365] *特土良《反马吉安》第二卷，第13章；金口若望《诗篇注释》第四篇，第7节；第六篇，第1节；第一百一十七篇，第1节；安布罗斯《论逃离世俗》第三章，第14节；《诗篇注释》第三十五篇，第17节和第26节；奥古斯丁《诗篇注释》第五十五篇，第13节。*

[366] *特土良，《论肉身的复活》第十四章；奥古斯丁，《致马塞尔书》第138封。*

[367] *金口若望《马太福音讲道集》第十三篇，第6节。*

[368] *金口若望《著作集》第1卷，第744、786页，德·蒙福康版。*

[369] *金口若望《著作集》第1卷，第749、789页；第2卷，第257、258页；第10卷，第429页；奥古斯丁《书信集》第CCX封（或第LXXXVII封），注1。*

帝的属灵平安、喜乐与安慰；而罪人则总是在自己的情欲与不法行为中自寻折磨，这些情欲与不法行为对他们的灵魂和身体都产生了毁灭性的影响。[370]

连健全的理性也必须承认，上帝的公义是至臻完美的。[371] 我们对他人的一切不公，只能源于两个原因：一是因无知或 理性的谬误，二是因意志的反复无常。但在上帝那里，这两种原因都不可能存在：上帝是全知且至圣的存在； 祂洞悉一切，包括道德存在最隐秘的行为，并能对其作出恰如其分的评判；祂本性上爱一切善，也本性上憎恶一切恶。此外，上帝同时也是全能的存在，因此拥有一切手段，能够按他人的功过予以相应的报应。

§22. 上帝的本质属性与其本体以及彼此之间的关系。

在分别阐述了正统教义中关于上帝本体及其本质属性的教义之后，我们自然要探讨它们之间的相互关系。自古以来，教会——尤其是中世纪时期，无论在西方还是东方——都曾深入探讨过这一问题，而在解决这一问题时，人们往往会陷入两种极端。 第一种极端观点认为，上帝的本体与本质属性之间，以及各属性*之间*，存在实质上的差异（τώ πράγματι, realis），因此这些属性在上帝之中既独立于本体，又彼此独立； 另一种极端则恰恰相反，主张上帝的本体与所有本质属性之间完全同一，它们不仅在现实中不分彼此，甚至在我们 （έπινοία, νόησει, cogitatione）中也毫无区别，而归于上帝的所有不同属性——例如，独立性、智慧、仁慈、公义——在上帝身上都表示完全同一的事物。[372] 严格遵循东正教会基于神圣启示所传授的关于上帝本性及其本质属性的教义，我们必须指出，这两种极端观点同样偏离真理，绝不能接受——a) 上帝的本性及其本质属性在现实中相互区别且彼此分离； 也不可——b) 认为它们之间甚至在我们的观念中也不存在任何区别。

第一条原则：“上帝的本体与本质属性在实际上并不相互区别，也不相互分离，相反，它们在上帝之内构成一个整体。”这一思想必然源于：

1) 源自《圣经》中那些将上帝描绘为至纯之灵的经文，其中排除了上帝的一切物质性、形体性和复合性。[373] 但如果上帝的本质属性确实与祂的本体有所区别且相互分离，那么祂就不是简单的，而是复杂的，即由祂的本体以及彼此分离的属性所组成。 教会圣父们正是如此论述的：圣约翰·达马斯库斯说：“神性是简单的，而非复杂的；而由多种不同的要素组成的事物，则是复杂的。 因此，如果我们将‘非受造性、无始性、无形性、不朽、永恒、仁慈、创造之力’等称为上帝本质的差异（ούσιωδείς διαφοράς έπί Θεοϋ），那么神性作为由如此多属性构成的存在，就不再是简单的，而是复杂的； 而断言这一点，便是极端的亵渎。”[374] 更早之前，圣巴西尔大帝在论证圣洁属于圣灵本性本身——因为祂是单纯的——时曾写道：“倘若圣灵并非单纯，那么祂便由其本性与圣洁构成，但这样的存在便是复合的。

---

[370] *金口若望致奥林匹亚德书信第十七封，对《致哥林多前书》第11章的讲道第1篇，注3；奥古斯丁《诗篇注释》第LVII篇，注20。*

[371] 就连异教徒也承认这一点。*埃斯库罗斯《阿伽门农》*369、813；*索福克勒斯《阿贾克斯》*133；《埃莱克特拉》1383；《安提戈涅》1140。

[372] 在早期几个世纪里，阿埃提乌斯、埃夫诺米乌斯及其追随者——即埃夫诺米派或阿诺米派——持后一种观点；而在14世纪，瓦尔拉姆和阿金丁及其追随者也持此观点，君士坦丁堡曾为此召开过四次大公会议（*巴西尔，《反埃夫诺米乌斯论》第一卷；坎塔库兹《历史》*11,38及以下；*尼西福鲁斯·格雷戈里《拜占庭史》*XI, 10；*利奥·阿拉特《论东西方教会大公会议》*11,17；《希腊正教》第I卷，第756页；*勒·奎恩《东方基督教史》*11,55）。 前者——在西方是12世纪的皮克塔维主教希尔伯特·波雷坦，而在东方则是14世纪的某些阿索斯山修士（*亚历山大·纳塔利斯，《十一、十二世纪综述》，第4章，第9条；格雷戈里·帕拉马——《论多米尼克·*Transform. 载于*Combefis编《*Auctor. noviss.》第II卷，第1册，第106页及以下；*曼努埃尔·加莱卡斯《论本质与作为》，同上，载于Combefis*编，第1页及以下；*约翰·基帕里西奥特·帕拉米特《论越界讲道集》第五篇，同上，第68页及以下）。 短语：τώ πράγματι，或 έπινοία、νοήσει——这些词汇曾被希腊教会教父们本人使用，当他们针对异端分子论述上帝本性与属性的区别时；*巴西尔《反埃夫诺米乌斯》第一卷；格雷戈里·尼西阿斯《反埃夫诺米乌斯》第十二卷及《教理问答》第二章； 大马士革的格雷戈里，《论正统信仰》第1卷，第8章）。

[373] 这些经文此前在阐释*“上帝是圣灵”*这一概念时已曾引用。

[374] 《正统信仰精确阐述》，第1卷第9章。

谁会愚昧到将圣灵称为复合的，而非单纯的，并且正因其单纯，才与圣父和圣子同质？”[375] 关于上帝在本体和属性上不可分割的这一思想，在 阿法纳西大主教、伊拉里乌斯和亚历山大的西里尔那里也能找到。[376]

2) 在圣经中，有些经文不仅将某些属性（例如：生命、真理、智慧、爱等）归于上帝，而且将祂本身称为这些属性的总和，即称祂为——

a) 真理与生命：*我是道路、真理、生命*（约14:6）；

b) 爱：*神就是爱*（约翰一书 4:8）；

c) 智慧与能力：*我们传讲被钉十字架的基督……就是神的智慧和能力*（林前1:23-24）。如果神的本质属性确实与祂的本体有所区别并相互分离，那么所有此类表述都将是不恰当的； 那样的话，就只能将神的属性——智慧、爱及其他——视为某种部分归于神；但便无法再断言祂全然是智慧与爱，无法断言祂甚至在本质上就是爱与智慧，也无法断言那位作为智慧的同一位神，同时也是爱。 关于这一点，圣经所揭示的内容，我们也能在教会圣父和教师的著作中找到，例如：

a) 圣爱任纽：“上帝是单纯而无复数的，祂的全部都与祂自身相似且相等；祂全然是感觉，全然是灵，全然是思想，全然是理智，全然是听觉，全然是视觉，全然是光明，也是万福之源；”[377]

b) 耶路撒冷的圣西里尔：“我们所拥有的上帝在本质上独一无二，因为祂虽被称为良善者、公义者、全能者和撒瓦奥夫，却并非截然不同或各不相同；而是同一位上帝，展现出神性无数的作为； 祂并非在某一种属性上更突出，而在另一种属性上更微弱，而是各方面都与祂自己完全一致；祂不仅因仁爱而伟大，因智慧而微小，而是仁爱与智慧同等；祂并非部分能见，部分不能见；而是全然是眼，全然是耳，全然是心；”[378]

c) 圣格里高利·尼西的观点：“上帝就其本质而言，就是一切所是，是真理、智慧与能力的本体；”[379]

d) 圣马克西姆·殉道者：“人们被分别称为善良之人、至智之人或公正之人；而上帝无边无际地兼具这一切，祂既是善良的、至智的、公正的，也是仁爱、智慧与公义本身，乃是一切完美之本质。”[380] 圣奥古斯丁[381] 和罗马教皇圣利奥也表达了类似的观点。[382]

第二条论点：“上帝的本体及其本质属性，虽然在现实中并不相互区别、也不相互分离，但在我们的思维概念中却是相互区别的，而且这种区别在上帝自身中并非毫无依据，因此，对祂某一属性的概念，并不同时包含对祂本体的概念，也不包含对祂任何其他属性的概念。”而这一论点——

---

[375] *巴西尔，*《书信集》第141封，第933页。

[376] *亚他那修：*……因为上帝将被视为由本体和属性所构成的复合体，因为任何属性都存在于本体之中；而根据这一点，神圣的唯一本体——作为不可分割的——若被视为复合体，便会被分割为本体，并被视为由属性所构成……。（《第五篇讲道词》）；*希拉里：*因为上帝并非像人类那样由组成部分构成，即其中既有被祂所拥有的另一部分，又有作为拥有者的祂自身；而是祂所是的一切，皆是生命（《论三位一体》第八卷）；*亚历山大的西里尔，*《宝库》第三十四卷，第353页。

[377] *爱任纽*《反异端》第二卷，第12章，第3节；《信仰辩护》第一卷，第12章，第2节；第四卷，第二章，第2节。

[378] 《教义概要》第六卷，注7，第103页（俄文译本）。

[379] *尼西的格雷戈里，*《雅歌讲道集》第1篇，第1卷，第570页：而主按其本性——即祂本身——乃是真理、智慧与能力的本体。

[380] 见于*尤蒂米乌斯·齐加贝努斯*《全副武装》第三卷，第一段。

[381] 因此，无论称其为永恒的上帝、不朽的、不可腐坏的，还是不变的，所指的都是同一事物；同样，当称其为有生命且有理智的——这无疑就是智慧的——所指的也是同一事物。因为祂并非通过某种智慧来获得智慧，从而成为智慧者，而是祂本身就是智慧。 而这种生命，以及这种美德或能力，还有这种本性——正因之他被称为全能且美好……等等（《论三位一体》第十五卷，第五章，第7节；《忏悔录》第十五卷，第三章；第六卷，第七章；《论信仰与信经》第九章，另见第二十章）

[382] 世上无人是真理，无人是智慧，无人是正义，但有许多人参与了真理、智慧和正义。唯独上帝无需任何参与。关于祂，无论以何种方式被恰当地感知，*那都不是一种属性，而是本质。* 因为在不变者身上，既无任何事物增添，也无任何事物消亡，因为永恒者所固有的，永远属于祂（《书信集》第XCIII封，第5章）。

1) 这是从圣经中自然得出的结论。 在那里，我们看到，在某处上帝被称为永恒的，在另一处被称为无所不在的，在第三处被称为至善的，在第四处被称为公义的或至睿的，，祂的永恒（诗篇101:26-28）、无所不在（诗篇 138:7-10） 又以不同方式展现祂的仁慈（诗篇144:9），以及公义与至智（马太福音16:27；诗篇103:24）。 阅读这一切由上帝亲自赐予我们的、真实且无误的教导时，我们自然学会在自己的思想中区分祂的众多属性，并且绝不能认同在祂身上同一事物具有多重含义，例如，灵性与永恒、无所不在与仁慈、 公义与智慧，尽管祂确如最单纯、最完美的存有，全然是仁慈，全然是公义，全然是智慧，全然是永恒的、属灵的、无所不在的；尽管祂的一切属性在祂里面彼此不可分割，并构成一个整体。

2) 教会圣父和教师们，尤其是大巴西尔和尼西的格里高利，曾针对阿诺米派（他们宣称在神里面甚至无法通过思想（κατ' έπίνοιαν）区分任何事物，并且归于祂的名称—— 归于祂的名——如智慧、永恒、公义等——都无差别地表达同一个概念，并指代祂的本性、本质，而非任何属性。[383]

“不，”圣巴西尔大帝写道，“并非所有（神的）名字之间都具有相同的含义，*因为‘光’的含义与‘葡萄藤’不同，‘道路’*与‘牧人’也各不相同…… 而且，没有任何一个名字能够全面揭示上帝的全部本质并充分表达它；而许多各不相同的名字，每个都有其独特的含义，虽然与整体相比，它们所传达的概念当然是模糊且极其有限的，但对我们来说已经足够了。[384] 那么，若说创造是本质，或说预知也是本质，甚至将一切作为都称为本质，岂不荒谬？ 如果这些名称指向同一个含义，那么它们必然是等同的，正如我们在多名称中看到的那样，例如，同一个人既被称为西蒙，又被称为彼得，还被称为基法。因此，凡是听说过上帝不变性的人，都会被引导到“未生”的概念。 而凡听闻“不可分割性”者，必将领悟“创造”的概念。还有什么比这种混淆更荒谬的呢？当有人剥夺了每个专有名词的固有含义，却又违背普遍用法和圣灵的教导而制定法则时，这岂非荒谬至极？ 当我们听到关于上帝的经文说：*“万物都是祢以智慧所造的”*（诗篇103:24）时，我们就认识到祂创造的艺术。当我们听到*“祢张开手，按祢的恩惠使一切有生命的得饱足”*（诗篇144:16）时，我们就认识到遍及万物的神眷顾。 当我们听到*祂“以黑暗为自己的幔子”*（诗篇 17:12）时，便领悟到祂本性的不可见性。再者，当我们听到上帝亲口所言：*“我是耶和华，我不改变”*（玛拉基书 3:6）时，便领悟到上帝本质的永恒同一性与不变性。 因此，若断言每个专有名词都没有其独特的含义，而所有名字——无论其力量如何——彼此之间都具有同等意义，这难道不是明显的荒谬吗？”[385]

在这段话中，圣父同时指出了我们在思想中区分神的名与属性原因之一： 我们对上帝属性的区分并非仅仅是纯粹主观的——不，其依据在于上帝本身，在于祂的各种显现、作为以及与我们的关系，即创造与护佑，尽管上帝在祂自身之中是完全唯一、单纯且不复杂的。 圣格里高利·尼西指出另一个原因和依据，他说：“谁不知道，无论上帝的本质由什么构成，祂的本性都是唯一、单纯、不复杂的，绝不能被想象成某种多种多样的组合？” 但既然人类的灵魂徘徊于尘世、沉溺于肉身之中，无法一举领悟所寻求的（上帝），——因此它便通过多种多样的心理意象，以多重且分段的方式升华至那不可捉摸的本质，而无法仅凭单一思想领悟那深奥的奥秘。”[386] 也就是说，造成这种状况的原因，一方面在于上帝本体的无限崇高与浩瀚无垠，另一方面则在于我们理性的局限与薄弱——这种理性必然地 将上帝仿佛分割成各个部分并从不同角度加以审视，在某一方面将其视为无始无终且自存， 在另一方面则归于祂永无止境与不朽；在某一方面归于祂无所不在，在另一方面归于祂永恒；在某一方面归于祂全知，在另一方面归于祂圣洁、仁慈或真理，以及其他种种属性——这些属性在神里面虽不可分割，却并非完全等

---

[383] 圣大瓦西里解释了埃夫诺米乌斯及其追随者这种教义的目的：“（埃夫诺米乌斯）否认‘未生性’在神身上能按照我们的概念（κατ' έπίνοιαν）被区分开来， ——他希望借此更方便地证明，‘未生’是上帝的本质本身，并由此得出这一无可辩驳的结论：作为‘所生’的圣子，在本质上与圣父并不相同——‘ánómoios’”（《反尤诺米乌斯论》第一卷，载于《圣父著作集》第七卷，第20页）。

[384] 《圣父著作集》第七卷，第24和31页：πλείω δέ καί ποικίλα (όνόματα) κατ' ίδίαν έκαστον σημασίαν...

[385] 同上，第26-27页。

[386] 《反尤诺米乌斯论》第十二卷，第402页。

同。 在其他地方，圣格里高利与他的兄弟圣大巴西尔一样，针对埃夫诺米乌斯论证道：上帝无数的属性，每一项都有其独特的意义，绝非相互包含，[387]，并嘲讽这位异端分子，因为他混淆了上帝的属性，声称：“上帝因其无穷性而未被生，因其未被生而无穷；因为这两个名称具有完全相同的含义。”[388] 在此情况下，圣奥古斯丁的话也尤为精辟：“作为上帝是一回事，作为父是另一回事。 尽管（在神里面）父性与本体本为一体，但不能说父因父性而就是神，因父性而至智。 这一直是我们教父们坚定不移（fixa）的观点，正因如此，他们驳斥了阿诺米派，认为这些异端分子已严重偏离信仰的界限，因为他们抹杀了上帝本性与属性之间的任何区别。”[389]

§ 23. 该教义在道德层面的应用。

关于上帝本体及其本质属性的教义，在我们的生活和活动中具有极其广泛的适用性。在该教义的指引下，不仅确定了人对于上帝的义务，也确立了基督教虔诚的许多其他准则。

1) 上帝就其本体而言是圣灵，就其作为本体的主要属性而言，该属性涵盖了所有其他属性。圣灵是无限的，即至臻完美、至高无上、万福之源。由此——

a) 首先，我们要学会敬拜上帝并爱祂：因为若非那至完美的上帝，我们还能敬拜谁、爱谁呢？毕竟，一切完美本就会自然地在我们心中激发这两种情感。而与敬畏相结合的对上帝的爱，正是我们对祂一切义务的基础（马太福音 22:37）。

b) 同时，我们要明白，我们对上帝的爱和敬拜应当是：

a) 最真诚、最属灵的：救主曾说，*神是灵，敬拜祂的人必须在灵里和真理里敬拜*（约4:24）；任何外在的敬虔，只有当它是内在敬虔的表达时才具有价值；否则，便令神不悦（赛1:11-15）——*而献给神的*真正*祭物，*正如先知所言，是*痛悔的心*（诗50:19）；

bb) 至高无上且至臻圆满：因为上帝以其无穷的完美，远超我们所能敬重和爱戴的所有其他受造物； 因此，若要爱和敬重谁，我们理应首先*爱和敬重主上帝……尽心……、尽性……*、尽意……、尽力（可12:30）；

bb) 最深切的敬畏：倘若连在天上环绕全能主宝座的炽天使，因无法承受祂荣耀的威严，在彼此*呼喊“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华”*（赛6:2-3）时，都要遮住自己的脸； 那么，作为祂所有属灵受造物中最卑微、最软弱的我们（诗篇 2:11），又该怀着何等敬畏战兢的心来事奉祂呢？

c) 我们要学习用心灵、口舌、思想以及我们整个生命来荣耀上帝，铭记诗人的话语：*“万民啊，你们要将荣耀和尊贵归给耶和华……因为耶和华伟大，值得称颂，祂比一切神明更可畏”*（诗篇95:7,4；144:3），以及救主的话语：*“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”*（太5:16）。

d) 最后，我们要学会以神为至高的福分而追求祂，唯独在祂里面寻求完全的安息，与大卫一同宣告：*“天上谁能与我相比？除了你以外，我在地上别无所求。”我的肉体和我的心都疲乏了：神是我心的坚固台，是我永远的份*（诗篇 72:25-26）。无论我们寻求真理的心灵有多么深切的渴求，但神才是至高的真理；无论我们意志对善的向往有多么炽热，但神才是至善； 无论我们心中对幸福与极乐的渴望 多么无止境，但上帝就是至高无上且永无止境的极乐。若非在祂里面，我们又怎能为自己灵性中所有崇高的需求找到完全的满足呢？

2) 特别是当我们逐一思考上帝本性的各项特质——这些特质使上帝有别于祂的受造物——时，我们可以从中汲取新的启示。而且——

a) 倘若独一的上帝是自存的，即祂不欠任何人任何东西，而所有其他受造物——因此也包括我们——都欠祂一切；那么我们应当：

---

[387] 关于神圣生命，还有无数其他含义，其中每一项都以其特有的概念，通过象征性的语言被宣示出来（《反尤诺米乌斯论》第十二卷，第410页及以下）。

[388] 同上，第415页。

[389] 《论三位一体》第八卷，第四章。

a) 时刻在祂面前谦卑，正如圣经所言：*“你有什么不是领受的呢？既是领受的，为何还自夸，仿佛不是领受的一样呢？”*（林前4:7），并且

bb) 不断感谢祂：*“我们活着、行动、存在，都是靠祂”*（使徒行传 17:28）。

b) 既然唯有祂是独立自主、自足自满的，因此*我的恩惠对祂毫无用处*（诗篇 15:2），相反，*祂自己赐给万物生命、气息和一切*（使徒行传 17:25）：那么我们应当——

a) 在心中培养对祂全然依赖和完全顺服的意识，并且——

bb) 当向祂献上任何礼物或祭物时，绝不可以为这样是在施恩于那位自足者，因为我们所拥有的一切，本就是祂的产业。

c) 确信无论身在何处，我们都时刻站在无所不在的上帝面前——

a) 这自然会促使我们在祂面前以极大的谨慎和虔敬来行事；

bb) 能使我们远离罪恶，正如当年使约瑟远离罪恶一样（创世记 39:9）；

cc) 能像曾鼓励大卫那样，在一切危难中鼓励并安慰我们；大卫曾说：*“我常将耶和华看为我的主，因祂在我右边，我便不至动摇”*（诗篇 15:8）；

丁）能激励我们在任何地方呼求、赞美并感谢主（约翰福音 4:21-24）。

d) 铭记唯有神是永恒的，而我们周围地上的一切都是暂时的、转瞬即逝的，我们便学会——

a) 不要让灵魂依恋那些会湮灭的福分，而要在神里面寻求那唯一永恒的福分（马太福音 6:19-20）；

bb) *不要仰赖君王或人子*——他们随时可能死去，使我们失去一切依靠（诗篇 145:3-5）——而要将一切盼望都寄托在那位独具永生者身上（提摩太前书 6:16），祂绝不会撇下我们。

e) 关于上帝全然不变性的思想——

a) 更能促使我们对上帝怀有这种独一无二的仰赖，因为世人本就如此善变，地上权贵们的恩宠如此轻易地摇摆不定、转瞬即逝；就连亲友的爱也常会背弃我们——而唯有上帝始终如一、永不改变；

bb) 同时，它也能激励我们在道德层面上效法上帝的不变性，即在灵魂的一切虔诚追求中尽可能保持坚定与恒常，并在通往美德与救赎的道路上坚定不移地前行。

e) 对全能上帝的活泼信仰教导我们——

a) 在我们的一切作为中寻求祂的帮助与祝福：*若非耶和华建造房屋，建造的人就枉然劳力；若非耶和华看守城池，看守的人就枉然警醒*（诗篇126:1）；

bb) 只要我们行祂所喜悦的事，从而赢得祂的恩宠，即使身处最巨大的危险之中，也不要惧怕任何事物，也不要灰心丧气：*若神为我们，谁能敌我们呢*？（罗马书 8:31）；但是——

cc) 若我们行祂所不喜悦的事，就应当惧怕并战兢：祂有能力不仅*毁灭*我们的*身体*，还能将我们的*灵魂*投入*地狱*（马太福音 10:28）。

3) 倘若我们将注意力转向上帝心意的特质，也会在此发现不少发人深省之处。

a) 上帝全知：这对义人来说是何等的安慰与鼓舞！即使人们不了解他的意图，也不懂得评价他的行为，因而诽谤他甚至迫害他， ——对他而言，最宝贵的是，上帝 清楚地看见他的灵魂及其所有的思想和愿望，知道他在与救恩之敌的血腥斗争中所做的一切壮举，知道他自愿的牺牲和无辜的苦难，知道他在严峻试探中的每一声叹息和每一滴眼泪。 与此同时，这对罪人来说又是何等严厉的警醒啊！ 无论他在人前多么伪善，无论他多么努力掩饰自己的罪恶意图，无论他在何等黑暗中犯下不法之举——他都不得不承认：有一位无法躲避的本体，在祂面前 *一切都被揭露*、*显明*（希伯来书 4:13），人或许可以被欺骗，但上帝绝不会被欺骗。

b) 神是无限智慧的：因此——

a) 无论是在社会生活中，还是在大自然中，若我们目睹某些乍看之下似乎预示着普遍毁灭与崩溃的现象，我们的心智与心灵都不要因此而动摇：这一切的发生或被允许，皆源于至高智慧那我们无法测度的安排；

bb) 倘若我们自己身处困境，切勿怯懦或向神发怨言，而应全然顺服于祂的圣意，坚信祂比我们更清楚什么对我们有益、什么对我们有害；

cc) 我们要竭尽所能，效法祂至高的智慧，不断追求祂为我们预定的至高目标，并为此选择祂自己在启示中为我们预定的最可靠的途径。

4) 最后，上帝意志的每一项属性，要么仅仅为我们提供效法的榜样，要么同时还蕴含着其他一些道德教诲。

a) 上帝之所以被称为至高无上的自由者，是因为祂自己总是只选择善，且在选择时不受任何外部强制或驱使：这正是我们真正的自由所应具备的！ 这种自由体现在：我们有能力并已通过自由习得，能够仅因某事是善而行善，而非如通常所想的那样，在于任意行善或作恶，更不在于任意作恶；因为救主曾说：“*凡犯罪的，就是罪的奴仆*”（约翰福音8:34），而且，每当我们作恶时， 我们每次都会失去一部分自由，越来越屈从于本应被我们制伏的私欲和不洁的冲动。

b) 神至高至圣，祂吩咐我们：“*你们要自洁，要圣洁，因为我[耶和华——你们的神]是圣洁的*”（利未记 11:44）。若无此条件，我们绝不可能蒙恩与主享有至福的合一：因为*光明与黑暗有何相通之处？*（林后6:14）；我们也永远无法蒙恩得见祂的面：因为唯有*心里清洁的人……才能看见上帝*（太5:8；参阅来12:14）。

c) 神对祂所有的受造物，特别是对我们，都怀有无尽的慈爱：这——

aa) 教导我们为祂的一切恩惠向祂献上感谢，并以儿子的爱来回应父般的爱：*我们要爱祂，因为祂先爱了我们*（约壹4:19）；

66) 教导我们也应当对邻舍仁慈怜悯：*你们要怜悯人，正如你们的父怜悯人一样*（路加福音 6:36）；

bb) 教导我们在一切需要中都要大胆地向祂求助，并坚信我们必得所求（马太福音 7:11），只要所求的*不是为了作恶*（雅各书 4:3）；

gg) 最后，教导我们无论罪孽多么沉重，都绝不要对得救绝望，而要怀着真诚悔改的心归向天父，祂说：“*我并不喜悦那将死之人的死……你们要回转，就必存活！*”（耶18:32）。

d) 神是全然真实且信实的。这里

aa) 是我们信仰的坚定根基：无论主在启示中向我们透露了什么，我们都应当以无条件的顺服来接受并持守，尽管其中许多我们尚无法完全领悟。这里——

bb) 也是我们盼望的坚定根基：祂无疑必成就祂向我们所应许的一切——若非在此世，必在永恒中成就。 这里也是给我们的生动教训，使我们也*弃绝谎言，向每位邻舍说真话，因为我们彼此是肢体*（以弗所书 4:25），并且在向他人许诺或承担义务时，始终神圣地信守诺言。

e) 神是无限公义的：倘若我们能将这一思想鲜活而深刻地铭记于心，它将对我们的道德修养产生何等巨大的影响！它——

a) 会阻止我们犯罪并激励我们悔改，不断让我们想起那把悬在罪人头顶、看不见却威严的上帝之剑，以及那等待着死后仍不悔改的罪人进入坟墓的永恒之火。它——

bb) 会激励我们践行美德，并在通往美德的苦难之路上安慰、支撑并鼓舞我们，时刻提醒我们那些为义人在天父的居所中预备的至高无上且永无止境的福分。最后——

c) 不断在我们面前描绘那位不偏不倚的审判者与报应者的形象，教导我们也应当对邻舍公正无私，并*向每个人偿还应得的*（罗13:7）。

简而言之，倘若我们决心行*在祢的面光中，主啊*（诗篇 88:16），并时时铭记我们主那无穷无尽的完美； 那么，*正直的道路*对我们来说将永远清晰（诗篇 106:7），而在默想这些美德时，我们便能在我们这充满忧虑的生活中，面对所有最艰难、最复杂的处境，为自己找到启迪与指引。 诗篇作者所言非虚：“神啊，*在你的光中，我们看见了光*”（诗篇 35:10）。

第二章。
论三位一体的上帝。

§ 24. 关于至圣三位一体教义的特殊重要性与不可测度性、教会对此的教导及其构成。

迄今为止，我们所阐述的关于本质上唯一的神及其本质属性的真理，并不能涵盖基督教关于神的全部教义。 若仅承认上帝是唯一的，我们便无权自称基督徒：犹太人同样承认唯一上帝——尽管他们不承认基督救主是弥赛亚，并拒绝基督教；穆斯林也信奉这一教义；基督教内部的许多古代和现代异端分子过去和现在也都曾持此观点。 完整的基督教神学教义——若要配得上“基督徒”之名，就必须用心领受并用口宣认——在于：上帝既是唯一，又是三位一体，在本质上唯一，在位格上三位一体。 这一教义构成了基督教本身最根本的教义：其他所有教义都直接建立于此，因此，一旦否定它，就必然会否定关于我们的救赎主耶稣基督、关于我们的圣化者——圣灵的教义，进而或多或少地 所有与我们得救之工相关的教义，无一例外。 我们信奉上帝在本质上唯一，在位格上三位一体，这不仅使我们区别于异教徒以及某些承认多神或二神的异端分子，也使我们区别于犹太人、穆斯林，以及所有曾承认并至今仍只承认唯一上帝的异端分子。[390] 鉴于关于至圣三位一体的教义具有这种特殊的重要性，它构成了东正教会过去和现在所使用的所有信经的主要内容，同时也构成了教会牧者们在各种场合所撰写的各种具体信仰告白的主要内容。[391]

然而，作为所有基督教教义中最重要的一项，[392] 圣三一教义同时也最为深奥难测。在阐述关于本质上唯一的神及其本质属性——尤其是祂的自存性、永恒性与无所不在性——的教义时，我们已经见识了不少难以理解之处。 在今后阐述关于道成肉身、我们救主的人性、祂在十字架上的受难、圣母永贞、恩典在我们身上的作为等教义时，我们还将看到许多不可思议之处。 但基督教诸奥秘中的奥秘，无疑是关于至圣三一的教义；即在唯一的神中存在三个位格，正如圣父是神，圣子是神，圣灵是神，然而并非三位神，而是唯一的神——这完全超出了我们的理解能力。[393] 正因如此，那些企图用自己的理性来解释信仰真理的异端分子，对任何教义的纠缠都不及对至圣三位一体奥秘的纠缠那般深重。 因此，在此我们尤其必须严格遵循教会的正统教义，教会一直守护并捍卫这一信条免受一切异端观点的侵蚀，并以尽可能精确的方式阐述了它，以指导东正教信徒。[394] 在东正教会现今使用的所有三个信经中，我们都能找到关于至圣三一信条的此类阐述，例如：

---

390 教会圣父们正是这样论述的：*圣格里高利·尼西的*：基督徒以对圣父、圣子和圣灵的信仰为标志，这正是按照真理奥秘所塑造的形态 （《论圣灵》，*Maj版*第八卷，第11章，第18页）；*圣格里高利·神学家*：“当我称呼上帝时，我指的是圣父、圣子和圣灵，既不将神性进一步分裂为超过这三个位格的数量，以免引入众神， 也不以有限的位格数加以限制，以免当我们在捍卫唯一本源时陷入犹太教，或在捍卫多源论时陷入异教，而被人指责为神性匮乏”（《圣父著作集》俄文译本，第三卷，第240页）； *圣约翰·达马斯库斯*：“本性的统一彻底摧毁了异教徒关于多神论的错误观点，而对圣言和圣灵的信奉则推翻了犹太人的教义”（《正统信仰的精确阐述》，第1卷，第7章）。

391 参见这些信经的汇编，例如：《使徒天主教会信经与信条文库》，*哈恩*编，布雷斯劳，1842年。

392 *圣格里高利·神学家*，《圣父著作集》第一卷，第37页；*圣巴西尔大帝*，同上，第七卷，第269页。

393 *伊雷内斯*，《反巴雷斯》，第二卷，第28章；*亚他那修*，《致塞拉皮斯书》，第1封，注17、18、20； *格里高利·神学家*，《圣父著作集》，第二卷，第288页：“教导人们唯独认识三位一体中的唯一，以及在唯一中被敬拜的三位一体，其分离与统一皆不可测度；”*希拉里*，《论三位一体》， 第二卷，第5节：这超出了言语的意义，超出了感官的意念，超出了理智的认知；凡超越此界所寻求的，既无法表述，亦无法触及，更无法把握； 事物的本质（即三位一体）消解了词语的意义，不可洞察之光遮蔽了感官的观照，而任何超出任何界限的事物，都超出了理性的承受能力； *奥古斯丁*《论三位一体》第十五卷，第六章：“何种推理方式、何种理性的力量与威能、何种心灵的敏锐与思辨的洞察力，能向我们揭示……三位一体是如何存在的？”另处亦言：“然而，祂究竟是什么，这是不可言喻的，即便是天使的语言也无法阐明，更遑论人类的语言了”（《致慕道者的信经注释》第九章）； *耶罗尼莫*《以赛亚书注释》第十八卷，第1节：我并非在谈论圣三之奥秘，对其正确的信奉，正是对知识的无知。

394 正如圣奥古斯丁在《论圣三》一书中所述：‘没有比这更危险的误区，没有比这更费力的探索，也没有比这更有收获的发现’（《论圣三》第1卷，第3章，第5节）。 在另一处论及同一主题时，他写道：“我们应当*遵循确定的准则*来论述，以免言

1) 圣格里高利·奇迹制造者（新凯撒利亚主教）的信经：

“唯一的神，圣父，是活着的道，是自存的至智与大能，是永恒者的形像：至善者的至善之父，独生子的圣父。

唯一的主，由唯一者而生，神出于神，是神性的形像与彰显，是行神迹的道，是蕴含万有之本的智慧，是奠定一切受造之物的力量；是真父的真子，是不可见者的不可见者，是不朽者的不朽者，是不死者的不死者，是永恒者的永恒者。

圣灵也是独一的，从神而出，藉着圣子向世人显现；是生命，万物赖以存活之源；是圣洁的泉源；是赐予圣洁的圣所。祂就是超乎万有、在万有之中的神父，以及贯通万有的神子。

圣三一完美无缺，在荣耀、永恒和国度上不可分割、不可分离。因此，在圣三一中既无被造之物，也无侍奉者，更无任何先前不存在、后来才加入的附属之物。 圣父从未没有圣子，圣子也从未没有圣灵；但圣三一坚定不移、永恒不变，始终如一。”

2) 在《尼西亚-君士坦丁堡信经》中：

“我信独一的神，圣父……

并信独一的主耶稣基督，神的独生子，在万世以前由父所生。光从光，真神从真神，受生而非受造，与父同质……

并信圣灵，主，赐生命者，由父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀……”

3) 在以亚历山大的圣亚他那修命名的信经中：

“此乃普世信仰：我们敬拜三位一体中的唯一真神，亦敬拜唯一真神中的三位一体，既不混淆位格，亦不分割本体。因圣父的位格与圣子的位格不同，圣子的位格与圣灵的位格亦不同。

但圣父、圣子和圣灵，其神性本为一体，荣耀平等，尊严同源。圣父如何，圣子亦如何，圣灵亦如何……即：圣父、圣子、圣灵，皆为神；然而并非三位神，而是唯一的神……

圣父非由任何人所造，亦非被造，更非所生。圣子非由圣父所造，亦非被造，而是由圣父所生。圣灵非由圣父所造，亦非被造，更非所生，而是从圣父发出……

在这圣三中，无首无末，无多无少，而是三个位格，彼此同质且平等。”

若仔细审视东正教会关于至圣三位一体的教义，我们不得不注意到，它由三个论点构成：一个普遍论点和两个特殊论点，后者直接源于前者并由此得以阐明。

*普遍原则：*在本质上独一的上帝之中，有三位格：圣父、圣子和圣灵。

具体论点：

*第一：*作为本质上合一的，上帝内的三位格彼此平等且同质：圣父是上帝，圣子是上帝，圣灵是上帝，但并非三位上帝，而是一位上帝。

*第二：*然而，作为三个位格，它们在位格属性上彼此不同：圣父非由任何人所生，圣子由圣父所生，圣灵由圣父发出。

因此，作为独立教义呈现的至圣三位一体教义，包含以下三个教义：1）关于神内三位格在位格统一性中的三位一体性教义；2）关于神圣三位格的平等与同质性教义；3）关于神圣三位格在位格属性上的差异性教义。

1. 关于上帝三位一体的位格，以及其本体的统一性。

辞的自由甚至对这些言辞所指的事物产生不敬的看法”（《上帝之城》第十卷，第23章）。 而*圣格里高利·神学家*在一篇讲道（第22篇）中阐述了关于至圣三位一体的教义后，这样评价自己：“因此，我将尽可能简明地向你们阐述我们的智慧——以教义的方式，而非辩论的方式；采用渔夫的方法，而非亚里士多德的方法；以灵性为导向，而非狡黠曲折；遵循教会的法规，而非市集的喧嚣”（《圣父著作集》第二卷，225页）。

§ 25. 该教义的简史及其在教会教义中的含义。

上帝在本体上唯一，在位格上三位一体，这是圣教会自创立之初便始终如一、坚定不移地所信奉的，其信经及其他无可辩驳的证据皆可为证。[395] 但在早期几个世纪中，即便是正统的信仰导师们，对这一真理的表述方式也各不相同。 有些人使用“οὐσία”、“φύσις”、“substantia”、“natura”等词来指代上帝的本体或本质；[396] 而另一些人——尽管人数极少且极为罕见——则用这些词来指代神的位格。[397] 同样，有些人用“ὑπόστασις”、“ὑπαρξις”或“τρόπος *ὑπάρξεως*”*等词*来指代上帝的位格；[398] 而另一些人则恰恰相反，用这些词指代神的本体，而用“πρόσωπον”、“persona”等词来*指代位格*。[399] *“位格”一词*的不同用法甚至一度在东方，特别是在安提阿，引发了相当严重的争论， 并一度在东方和西方教会之间引发了分歧：前者因担心被指控为“萨维利主义”（savelianism），主张必须在神内信奉三个位格；而后者因担心被指控为“阿里乌主义”（ ），则坚持神内只有一个位格。[400] 为了解决这些困惑，于公元362年在亚历山大召开了大公会议，除圣亚他那修大主教外，来自意大利、阿拉伯、埃及和利比亚的主教们也出席了会议。 会议听取了双方代表的陈述，结果发现双方的信仰完全一致，仅在措辞上有所不同：无论是宣称“上帝只有一个本体，三个位格”的人，还是宣称“上帝只有一个位格，三个位面”的人， ——因为前者使用“位格”（Ипостась）一词代替“πρόσωπον”（persona，即“位格”），而后者则用它代替“οὐσία”（substantia，即“本体”）。[401] 然而，从那时起，第一种表述方式便逐渐在教会中占据主导地位：圣埃皮法尼乌斯、大瓦西里、格里高利·神学家、约翰·金口， 尼西亚的格里高利、佩鲁西奥的伊西多尔等人，都一再阐明：上帝只有一个本体和三个位格，[402] ，并努力界定这些词语的区别。“在圣三一中，”圣大巴西勒写道，“有些是共有的，有些是特殊的：*共有的归于本体，而*位格则指每个位格的独特性。”[403] “圣格里高利·神学家也指出，前者指神的本性（τήν φύσιν τής θεότητος），而后者则指三位格的个别属性（*τάς* τών τριών ίδιότητας）。”[404] 第二次大公会议的教父们在致西方主教们的书信中，也正是秉持这一精神写道：“我们的信仰，根据洗礼的教导，教导我们信靠圣父、圣子和圣灵的名，即信靠三位一体的神性、能力与本体（οὐσία） 圣父、圣子和圣灵，这三位完美的位格（Υπόστασις）或三位完美的位格（

---

395 参见下文第28节。

396 *亚他那修·亚历山大*《反尤诺米乌斯论》第1卷：关于“是单一本性还是三种本性，据此是否存在单一本质”，历代大公会议是否都以使徒传统的方式记载了这一点？*安布罗斯*《书信》第63封：三位一体具有*同一本质*、同一尊严、同一神性。

397 *皮埃里乌斯·马蒂尔，*参见*福提乌斯*《图书馆》第CIX卷；*亚历山大的西里尔*《反涅斯托尔论》，第三卷，第6章；约翰·*马克森提乌斯*《对话录》第二卷（《教父文库》第四卷，第485页）。

398 *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论教会层级》，第2章；*亚历山大的亚他那修，*《论三位一体》，对话篇第1篇；*埃皮法尼乌斯，*《论异端》，第LXXIII篇，第34条；*巴西尔，*《书信》，第43封；*大马士革的约翰，*《论正统信仰》，第III卷，第5章。

399 萨尔迪亚大公会议的教父们：我们拥有这一普世传统，即圣父、圣子和圣灵具有同一位格……（见*狄奥多雷特*《教会史》第二卷，第8页）。 此外，在教宗达马斯主持下的罗马大公会议也指出：圣灵与圣父、圣子具有同一位格和本质……（同上，卷二，第22章，及见于*索佐门*，卷六，第23章）。 参见：*巴西尔*《书信》第391封，以及*格雷戈里·纳西安*《讲道集》第21篇，载于《圣父著作集》第二卷，第210、211页；*亚历山大·艾哈纳斯*《致非洲人的书信》。

400 参见圣巴西尔大帝致特伦提乌斯·科米图斯的第214封信，载于《圣父著作集》第十一卷，第95-99页；以及格里高利·神学家在《圣父著作集》第二卷，第210-211页中的论述。 萨维利恰恰主张，上帝只有一个本体（οὐσία）和一个位格（ὑπόστασις），尽管同一位上帝在不同时期会显现为三种形态或位格（πρόσωπα），有时以圣父的形态显现，有时以圣子的形态显现，有时以圣灵的形态显现。 阿里乌斯则承认有三种本体：圣父的本体是神性的，圣子的本体是受造的，圣灵的本体也是受造的，但与圣子的本体相区别。

401 所有这些内容都载于圣亚他那修撰写的致安提阿人的大公会议书信中，该书信由出席大公会议的所有主教共同签署。参见《*亚他那修文集*》（Opp. *Athanasii*），第一卷，第二部分，第770页，巴黎，1698年。

402 *埃皮法尼乌斯，*《异端驳论》第73章；*巴西尔，*《书信》第325封；*格雷戈里·纳齐安兹，*《论圣亚他那修》第21篇讲道；*金*口若望，《希伯来书讲道集》第二篇；*格雷戈里·尼西阿斯，*《反尤诺米乌斯论》第一卷，第67、125页，格雷特版； *齐多尔·佩卢西奥特：*或曰，本性的同一性被划分为位格；或曰，位格的特性被归结为一个本体。

403 圣大巴西勒致其弟格里高利书，论至圣三位一体奥秘中本体与位格之区别，载于《圣父著作集》第十卷，第92页及后续。

404 《圣父著作集》，第二卷，第110页。

Πρόσωπα）所共有的不可分割的尊荣与永恒的国度。”[405] 虽然在五世纪时，有些人尚未严格区分“οὐσία”和“ὑπόστασις”这两个词，但在六、七世纪及之后的几个世纪里，这种区分已完全被普遍接受。[406]

然而，正统的信仰导师们仅在措辞上有所差异，始终信奉三位一体中的唯一上帝以及唯一性中的三位一体，[407] 而异端分子则歪曲了教义的核心思想，有的否认上帝中位格的三位一体性，有的则主张存在三位神。

最早的异端分子包括：

a) *使徒在世时——西门·魔术师：*他宣称圣父、圣子和圣灵仅仅是同一个位格的不同显现与形象，并认为独一真神以圣父的身份向撒玛利亚人显现，以圣子的身份在基督里向犹太人显现，以圣灵的身份向外邦人显现；[408]

b) *公元二世纪——普拉克西：*他断言，同一位上帝，作为隐秘于自身之中的，即为圣父；而作为在创造之工及随后在救赎之工中显现的，即为圣子基督；[409]

c) 公元三世纪——诺埃提乌斯，他也认为圣父与圣子为同一位格，为同一位神，这位神道成肉身，并承受了苦难与死亡；[410] 萨维利乌斯，他主张圣父、圣子和圣灵仅仅是同一个位格——即为我们道成肉身并尝死味的上帝——的三个名称，或三个作为（ἐνέργειαι）；[411] *以及帕维尔·*萨莫萨塔斯，据他所言，圣子和圣灵存在于上帝之中，正如人的理智与力量存在于人之中；[412]

d) 四世纪——*安基拉的马尔凯尔*及其门徒*福提努斯：*他们追随萨维利乌斯的教义，宣称圣父、圣子和圣灵仅仅是上帝同一位格的不同名称；同时追随保罗·萨莫萨塔斯的教义，认为圣子或道是上帝的理智，而圣灵则是上帝的大能；[413]

戊）中世纪——*博戈米拉派*（[414]）、许多*瓦尔登斯派信徒*（[415]）以及某些个人；[416]

f) 近代——*斯威登堡*及其追随者[417] 以及许多其他被称为*“名词论者”*或*“模态论者”*的人。[418]

---

[405] ……在三个完全的位格中，即三个完全的人格中。参见*西奥多雷特*《H. E.》第五卷，第9页。

[406] 在五世纪，圣杰罗姆将“ὑπόστασις”一词解释为“οὐσία”之意，并担心将其理解为“persona”（《致达马苏斯书》第57封），而亚历山大的圣西里尔则经常用它来代替“φύσις”一词（参见《关于十二种异端的谴责》第三篇）。

[407] “三位一体中的一位，以及作为一位而受敬拜的三位一体……”（*格雷戈里·纳齐安兹，*《讲道集》第25篇，载于《圣父著作集》第二卷，第288页）。*“三位一体”*一词——Τριάς，Trinitas，在流传至今的古代文献中，最早一次以希腊语出现于安提阿的西奥菲勒斯（ad Autolyc. II, n. 15）的著作中，而以拉丁语出现则见于特土良（adv. Prax. II, III, VIII）的著作中。但这并不意味着在这些作家之前该词未曾被使用；相反，在《主之弟雅各的礼拜仪式》（第4、6、33、39页）以及《圣使徒安德鲁殉道记》（第11章）中也能找到该词——这两部文献被某些学者有理有据地归入一世纪（参见《希腊礼拜仪式集》巴黎 1560年，第137页；*雷诺多（Renaudot）*，《论礼仪的起源与作者》论文，第V章，第2节，载于第1卷，《东方礼仪文集》；*加兰（Galland）*，《教父图书馆》第I卷，导论第4章）。

[408] 参见*爱任纽*《驳异端》第一卷，第23章。

[409] *特土良《*反普拉克斯》。

[410] *希波吕托斯《*反诺埃特》；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第LVII章；*奥古斯丁*《异端论》第XXXVI章。

[411] *埃皮法尼乌斯，*《异端驳论》第LXII章；*巴西尔，*《书信集》第210封；*提奥多雷特，*《教会史》第III卷，第9章。

[412] *埃皮法尼乌斯，*《异端驳论》第LXV章。

[413] *巴西尔，*《书信》第69、263封，注4；第313封，注5；*索佐门，*《教会史》第IV卷，第16章；*提奥多雷特，*《教会史》第II卷，第11章。

[414] 他们宣称，圣子和圣灵只是暂时从上帝而出，最终将再次回归于祂。*尤蒂米乌斯·齐加本，*《护教全集》第II卷，第23题。

[415] 参见*Riechin的*《论瓦尔登斯派》论文，第三章，第20条。

[416] 例如：约翰·坎潘、路德维希·格策，尤其是西班牙医生米迦勒·塞尔维特，他为此撰写了著作《论三位一体的谬误》（De Trinitatis erroribus libri VII，1531年版），随后又撰写了两部同类著作。

[417] *斯韦登伯格，*《新教义概要》第118、119条。

[418] 他们被称为*“名义论者”*，是因为他们承认圣父、圣子和圣灵是唯一上帝的三个名字（nomina）；而被称为“方式论者”，则是因为他们认为上帝并非由三个位格组成，而仅仅具有三种存在和运作的方式（tree *modos* exietendi et operandi）。

正如我们之前提到的，[419] 持这种最后一种谬见的有：a) *菲洛波恩*（约540年）及其追随者；b) 某些经院哲学家：*戈德沙尔克*（9世纪）、*罗斯塞林*（11世纪）*和彼得·阿贝拉尔*（12世纪）；以及 c) 某些后期作家： *谢尔洛克*、*彼得·泰迪特和埃姆布斯*。[420] 他们所有人的共同观点是：尽管三位一体的位格——圣父、圣子和圣灵——同为一个本体，但并非在本体上合而为一；他们虽具有同一本性，但各自独立拥有，正如人类的三个位格一样；因此，他们是三位神，而非一位神。

为了防范这些相互对立的异端观点——其中前者将位格混为一谈，后者则分裂本性——圣教会教导其正统的子民："当敬拜三位一体中的唯一上帝，以及唯一中的三位一体，既不混淆位格，也不分裂本性。"

*既不混淆位格：*即承认圣父、圣子和圣灵，并非如异端所宣称的那样，仅仅是同一位神的三个名字、形象或显现，也并非祂的三个属性、能力或作为，而是三位独立的神性位格，因为其中每一位——无论是圣父、圣子， 圣灵，虽皆拥有神圣的理智及其他神圣属性，却各自具有独特的、个体的属性："因为圣父的位格与圣子的位格不同，圣子的位格又与圣灵的位格不同。"

下文将对此进行阐释：即认为圣父、 圣子和圣灵在本质上是一体的，彼此不可分割地存在于对方之中，虽然仅在位格属性上有所区别，但在理智、意志及所有其他神性属性上完全一致——这与受造物中任何一类具有同一本性的三个不可分割的存在方式截然不同。

"用圣约翰·达马斯库斯的话来说，在受造物之中，不可分割之物的共同本性只能通过理性来辨识，因为不可分割之物并不存在于彼此之中，而是各自独立、彼此分离，即各自独立存在，且每个都具有许多区别于其他者的特征。 它们在空间和时间上相互分离，在意志倾向、力量、外表或形态、技能、气质、品格、生活方式及其他区别性特征上各不相同，而最根本的原因在于它们并非相互包含，而是各自独立存在。正因如此，经上才说：'两个人、三个人，以及许多人。' 但在圣洁、超然、至高无上、不可测度的圣三一中，我们却看到另一种情形。 在这里，共同性与统一性确实得以显现：体现在位格的共存、本质、作为与意志的同一性、定义的一致性，以及权能、力量与仁慈的同一性——我并非说"相似"，而是指"同一性"（ταυτότητα）——还有运动的统一指向…… 每个位格与其他位格的统一性，不亚于其与自身的统一性：即圣父、圣子和圣灵在除"未受生"、"受生"和"发源"之外的所有方面，本质上都是一体，仅在概念（ἐπίνοία）中才被区分开来。 因为我们所认识的上帝是唯一的，只是在父性、子性和发源这三个属性上才表现出差异……在无限的神性中，不能像在我们人类中那样存在空间上的距离，因为位格彼此存在于对方之中，但并非融合，而是联合，正如主所言：*"我在父里面，父在我*里面"（约14:11）；——也不存在意志、决定、作为、能力或其他任何方面的差异，这些差异在我们身上会导致实际且完全的分离。因此，我们承认圣父、圣子和圣灵并非三位神，而是圣三一中的唯一真神。"[421]

至圣三位一体奥秘的不可测度，正在于神性中这三个独立的位格在本质上合而为一，且完全不可分割；倘若祂们像受造物中那三个不可分割的部分那样彼此分离，那么对我们而言便毫无不可测度之处了。"神性既是唯一，又是三位一体：何等荣耀的奥秘！ 本性相合，位格各异：不可分割却显为三位，本为一却显为三：此即圣父、圣子与圣灵，掌管万有。"[422]

§ 26. 来自《旧约》圣经的证据，证明上帝在本质上的一体性中，三位格的位格是三位一体的。

关于上帝三位一体的真理——即三位格在同一本性中的统一——在新约中得到了极为清晰的阐明；但在某种程度上，旧约中也已有所提及。 从《创世记》的前几章开始，旧约圣经中就对这一至高奥

---

[419] 参见上文注释185。

[420] 后者在其著作《论唯一而三位一体的上帝》（Tractat. de Deo uno et trino，美因茨，1789年）中阐述了自己的思想。

[421] 《正统信仰精确阐述》，第1卷，第8章，第28-29页。圣格里高利·神学家也在《圣父著作集》第三卷第115-117页、第261-262页等处多次表达了相同观点，只是表述更为简略。

[422] 《大斋期三圣咏集》，第408页背面，莫斯科，1835年。或者，如另一处所述："信徒们啊，让我们颂扬三位一体，在唯一的神性中，圣父、圣子与圣灵，同体同质，不可分割、不可分离、不可分割：因为三位一体的上帝是唯一的。"《十一月礼仪》，第283页背面，莫斯科，1837年

秘有许多暗示；虽然这些暗示不能说是完全明确的，但对古代犹太人来说在某种程度上是可以理解的，更不用说我们基督徒在《新约》启示的光照下，更能理解其中深意。这些暗示可以分为三类。

其中一类仅表明，在唯一的神之中，并非只有一位，而是有多个位格。这包括以下神的言语：

a) 在创造人类之前：*神说：“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人*”（创世记 1:26）；

b) 在将堕落的始祖逐出伊甸园之前：*“耶和华神说：‘看哪，亚当已经像我们一样，能分辨善恶；现在恐怕他伸手又摘取生命树的果子，吃下之后便永生了。’”*（创世记 3:22）；

c) 在语言混杂及人类因巴别塔事件四散之前：*“耶和华说：‘看哪，他们本是一族，都说同一种语言；现在他们开始做这事，他们所计划的，必不停止；我们下去，在那里使他们的语言混杂，使他们彼此不能通晓。’”*（创世记 11:6-7）。

在所有这些经文中，上帝显然被描绘成正在与某人商议或交谈。究竟是与谁呢？绝不能认为他是在与天使商议，正如犹太人所主张的那样。[423] 这种想法——

a) 甚至违背人类最基本的常识，因为人无法想象，上帝——这位无限智慧、全能的存在——无论是在创造人类之前，还是在采取任何其他行动之前，竟会像需要他们的协助一样，与自己的仆人——天使们——商议；[424]

b) 同时也违背了《圣经》，《圣经》将一切创造之功完全归于独一的上帝（赛44:24），并且断然否认有任何人在任何事上能成为祂的顾问（赛40:13-14；罗11:34）。

同样无法认同犹太人的另一种观点，即在上述经文中，上帝像人类有时为了激励自己采取某种行动那样，独自与自己对话，并效法世上的强者，用复数形式谈论祂自己。[425] 因为——

a) 设想上帝需要通过这种方式激励自己采取行动，实属荒谬：“诚然，圣巴西尔大帝指出，声称有人坐在那里命令自己、监督自己、以权威且坚决的方式强迫自己，这纯属荒谬的空谈；”[426]

b) 世间权贵用复数形式指代自己的习惯是在后来才出现的，而在摩西时代尚不存在，这一点从他的《摩西五经》全文中可见一斑——因此，摩西不可能遵循这一习惯，将上帝描绘成以这种方式谈论自己的；[427]

c) 但最重要的是，若采纳这种假设，上帝话语的含义便显得极其怪异：*“看哪，亚当成了我们中的一员”*（创世记3:22）；这必须被理解为：*“看哪，亚当成了我中的一员！！”*…… 至于在上述三种情况下，上帝还能与哪些其他存在商议，犹太人以及所有思想不正的人都无法指出，事实上也确实没有指出。 现在只剩下一条最后的见解——即圣父们和教会导师们的见解，所有正统的基督徒都持守这一观

---

423 参见：*巴塞尔，*《创世记讲道集》第九篇；*金口若望，*《创世记*讲道集*》第八篇；*安布罗斯，*《创世记讲道集》第六卷，第七章。

424 “圣大巴西尔借此机会指出，（犹太人）将‘参与决策的尊荣’归于侍奉者；他们将与我们相似的奴仆，奉为我们受造物的统治者”……（《圣父著作集》第五卷，第172页）。

425 V. 见*巴塞尔，*《创世记讲道集》第九篇；*提奥多雷特，*《创世记问答》第十九问。一些古代异端分子也持这一观点（*优西比乌，*《反马塞尔》第四卷，第15章），索西尼派也重复了这一观点（*沃克利乌斯，*《论真正的宗教》第五卷，第9章）。

426 《圣父著作集》第五卷，第171页。稍早前还提到：“有哪位铁匠、木匠或鞋匠，独自一人坐在那里，手边摆着自己的手工艺工具，当无人与他分担劳作时，会对自己说：‘我来做把刀，或者敲制一把犁，或者缝一双鞋’？ 相反，他岂不是会默默地完成别人要求他做的工作吗？”

427 就连犹太教最博学的拉比之一阿本·以斯拉也承认这一点——见《创世记》第25章第26节（参见*埃马努埃尔·特雷梅利乌姆*对此处的注释）。 圣西奥多里特的话也值得注意：“他们（犹太人）断言，万有的上帝——‘*我们要造*人’——是按照世间权贵们的榜样对自己说的；因为各地区的统治者和军事将领通常也使用复数形式说话，例如： 我们下令、我们写、我们命令等；但这些无知之人却不知道，万有的上帝多次以单数形式谈论自己，例如：‘*一切血肉之躯的尽头已临到我面前*’（创世记 6:13）；‘*我要从地上除灭我所造的人*’（同上第 7 节）；*“不可有别的神在我面前”*（出埃及记 20:3）；*“看哪，我要做一件新事；如今就要显明”*（以赛亚书 43:19）；*“我要在山上开江河，在谷中开泉源”*（以赛亚书 41:18）。 总的来说，在神圣经文中，上帝总是用单数来指称自己，而用复数的情况则很少见；即使出现，通常也是为了表明圣三一的位格数”（《基督教读本》1843年，第三卷；第343-344页）。

点——在上述情况下，上帝确实是与自己商议，但这里的“上帝”并非指单一位格，而是指在本质上合一、在位格上三位一体的上帝。[428]

这一观点具备真理的一切特征。它

a) 彻底消除了上帝与祂自己商议时的一切不协调之处：若上帝在本质上虽为一，却有三个独立且同等尊荣的位格，那么祂内部的商议既可能，又自然，且完全配得上祂的尊严；

b) 完全符合摩西在所讨论经文中的叙述模式，在那里我们看到，上帝虽独自说话，却以复数形式发言，而且是与自己对话，或是在 自身中对话：*上帝说：“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人。”又说：“看哪，亚当已经像我们中的一位了……”；耶和华说：“……我们下去，在那里使他们的语言*混乱……”；

c) 最后，这一点通过语境的关联得到了证实。 在引用了上帝的话语“*我们要照着我们的形象造人*”之后，这位圣洁的编年史家继续写道：“*上帝就照着自己的形象造人，是照着上帝的形象造他的。*”因此，“*我们要造*”一词所指的正是“*上帝就造*”中所指的那位，而“*照着我们的形象*”这一表述，其含义也等同于“*照着上帝的形象*”。 在第二处，上帝的话语：“*看哪，亚当已经像我们中的一位了*”，显然指向了刚才诱惑我们始祖的那句话：“*你们必如神*”（创世记3:5）。因此，“*像我们中的一位*”这一表述，除了指上帝或神圣位格之外，不可能指代任何人。 关于第三处经文：“*我们下去，在那里使他们的语言混乱吧*”，也应作同样的解释。因为稍早前摩西曾提到：“*耶和华下来要察看那城和那塔*”（第5节），稍后又补充道：“*耶和华就把他们从那里分散到全地*”（第8节）。 因此，“*我们下去……*”所指的正是那位，经文*也*说“*他下去*”；“*我们搅乱*”所指的也是那位，经文随后补充道：“*他搅乱了*”。[429]

《旧约》中的其他经文也明确指出了三位一体的上帝。例如——

a) 圣经编年史家在描述上帝在玛姆雷橡树旁向亚伯拉罕显现*时*写道：“*耶和华在玛姆雷的橡树林中向他显现……*”，接着写道：“*他*（亚伯拉罕）*举目观看，看哪，有三个人站在他对面*”，紧接着写道：*他一见，就从帐篷门口跑去迎接他们，俯伏在地，说：‘主啊！我若在你眼前蒙恩，求你不要从你仆人面前经过。*’（创世记18:1-3）。

---

[428] 第一处（创世记 1:26）教会圣父和教师们一致认为这是对至圣三位一体奥秘的指涉，唯一的区别在于，有些人认为这里描述的是三位神性位格的商议（*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第1卷；*巴西尔*，《反尤诺米乌斯》第5卷；*埃皮法尼乌斯*，《异端驳论》第XXIII卷，第5节；*提奥多雷特*，《创世记注释》第19问；*亚历山大的吉里尔*，《宝库》第1卷；*伊西多尔·佩卢西奥特斯*，《论三一》第III卷，书信第112封），而另一些人则认为这里仅是圣父与圣子之间的商议，圣子在先知以赛亚（赛9:6）的预言中被称为“*大谋略的天使*”（*特土良*，《论基督的肉身》第5章；*安提阿公会议*，《致保罗·萨莫萨塔斯书》注释；*西里尔·耶路撒冷*《教理问答》第X章；*巴西尔*《论圣灵》第16章；*金口若望*《创世记讲道集》第VIII篇；*亚他那修*《反异教论》；*安布罗斯*《六日创造注释》第VI卷第7章；*奥古斯丁*《论三位一体》第I卷第7章）。 第二处（创世记3:22）被视为指明上帝的位格三位一体——*圣大巴西略*（《反尤诺米乌斯论》第五卷）、*圣西里尔*（《反朱利安论》第三卷）*和蒙福的奥古斯丁*（《创世记注释》第十一卷第39章）。 最后，第三处（创世记11:6-7）也被理解为具有同样的含义——*圣大巴西略*（《反尤诺米乌斯论》第五卷）、*圣尼西亚的格里高利*（《论见证，反犹太人论三位一体》）、*圣西里尔*（《论三位一体对话录》第三卷）以及*蒙福的 狄奥多里特*（《致希腊人的讲道集》第2篇）。这三处经文均被视为指向圣三一的依据，不仅见于*《东正教信经》*（第1部分，对第10个问题的回答），也见于*教会礼仪书籍中*，例如：“主啊，当祢在起初创造亚当时，祢曾慈爱地向祢位格化的圣言呼喊：‘*让我们照着我们的形象创造他*’——圣灵则作为共同创造者同在；因此，我们向祢呼喊：创造者，我们的上帝，荣耀归于祢”（《八日经》，第1卷，第97页， 莫斯科 1838年）。还有：“父啊，祢从至高之处显明那三位一体中独一无二的神性权能，对与祢同等权能的圣子和圣灵说：‘*你们下来吧，我们要使他们的语言*混杂’”（同上，第18页）。

[429] “在创造世界之时，我们看到上帝与圣子和圣灵对话，正如摩西以人的形象描绘祂在对话和说话：‘*我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人*’（创世记 1:26）； 因为祂对谁说‘*让我们创造*’呢？岂不是对道和独生子说的吗？据福音书作者的*记载，万物……都是藉着祂有的*（约翰福音1:3）；还有圣灵，经上关于祂写道：‘*神的灵造了我*’（约伯记33:4）？ 虽然祂并未明确说明祂在谈论谁、与谁对话，但当祂说：“*看哪，亚当已经像我们中的一位了*”（创世记 3:22），以及：“*我们下去，在那里使他们的语言混乱*”（创世记 11:7），这让你明白，那些被上帝视为与祂同等的人。 因为没有人敢承认天使与造物主和主同等尊贵，而且当经文*说*“*如同我们*中的一位”以及“*我们下去，在那里使他们的*语言混乱”时，也不可能将上帝理解为单一位格。”圣巴西勒大帝，《圣父著作集》第七卷，第216页。

“你们看，”圣奥古斯丁问道，“亚伯拉罕迎接了三位，却向一位下拜？……他看见了三位，便领悟了三位一体的奥秘；而当他仿佛向一位下拜时，便承认了三位一体的独一真神。”[430]

更值得注意的是，向亚伯拉罕显现的这三位，在与他交谈时，仿佛并非三位，而是一位，例如在第13节中：*耶和华对亚伯拉罕说：“撒拉为什么[暗自]发笑呢*？”又如第17节：*耶和华说：“我向亚伯拉罕[我的仆人]隐瞒我要做的事吗*？”[431]

b) 上帝亲自吩咐犹太祭司为以色列的子孙祝福时，命他们诵念以下话语：*“愿耶和华赐福给你，保护你！愿耶和华以祂光明的面容眷顾你，恩待你！愿耶和华向你仰脸，赐你平安！”*（民数记 6:24-26）。 这里三次提到了至高者的名，这名字专属于独一真神，每次都表达了祂对受祝福者赐予特别恩惠的意愿——这难道不与新约中圣使徒所表达的另一段祝福相呼应吗？ ，它表达了同样的思想，只是更为清晰：

愿我们主耶稣基督的恩惠、父神的爱，以及圣灵的交通，与你们众人同在（林后13:13）。[432]

c) 诗篇作者在某处说：*“天是靠耶和华的命令造的，天上的万象都是靠他口中的气造的”*（诗篇32:6）。圣父们认为，这里暗指了上帝三位一体的位格：因为其中提到了三位参与创造之工的位格：主、祂的道和圣灵；而在其他经文中，圣经确实不仅将创造之工归于天父，也归于祂的道（即圣子）和圣灵，并在此将他们呈现为神圣的位格（《约翰福音》1:1-3；《创世记》1:2；《约伯记》33:4）。[433]

d) 先知以赛亚蒙恩得见主在祂一切荣耀之中，他见证说，站在祂宝座周围的撒拉弗彼此呼喊：*“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华”*（赛6:3）。 我们乐于承认，若将这段关于炽天使的言论完全孤立来看，尚不能严格地将其视为对至圣三位一体的指明。[434] 但若将其恰如其分地结合其他旧约经文来考察——这些经文都明确暗示了神内里有三位格（创世记1:26； 3:22）；更进一步，若将其与新约经文结合起来考察——这些经文明确指出，以赛亚蒙恩得见并听见万军之耶和华时，同时也看见了祂的儿子（约12:40-41），并听见了圣灵（徒28:25-27）； 最后，若回想古代犹太人自己——当然并非毫无依据——将炽天使三次重复*的“圣哉”*一词归于三位一体的上帝，[435] 那么，关于这炽天使颂词的真正含义，便

---

[430] *奥古斯丁*。《论时间》第LXVII篇，第2节及第LXX篇，第4节。早在奥古斯丁之前，圣亚他那修大主教（《论圣父、圣子与圣灵的共同本质》，第9节，载于第II卷，第9页，巴黎1698年版）和圣安布罗斯（参见《信仰奥秘》第一章：上帝向他（亚伯拉罕）显现，并询问了三件事，载于《论亚伯拉罕》第1卷，第5章，第5节）也以同样的方式解释了这一段经文。 巴黎1698年版）以及圣安布罗斯：参见“信仰之奥秘”的第一部分。上帝向他（亚伯拉罕）显现，他看见了三位（《论亚伯拉罕》，第1卷，第5章，第33节），并在另一处写道：他（亚伯拉罕）看见三位，却只敬拜一位（《论该隐与亚伯》，第1卷，第 197，贝内迪克特版）。“礼拜书上也记载道：‘你曾看见——正如人所能看见的那样——圣三一，并款待了祂，如同款待亲密的朋友，至福的亚伯拉罕啊：因此，你因这异样的款待获得了报酬，即成为无数民族因信而生的父亲’”（《十二月礼仪书》第83页背面；同见《十月礼仪书》第1卷，第18、185、233页背面；《大斋期三圣节礼仪书》，第52页）。

[431] 不过，需要指出的是，教会中的其他神学家对这一段的解释略有不同，他们认为在向亚伯拉罕显现的三人之中，就包括了神的儿子，而“至高者”这一多次重复出现的称谓（18:1、13、17、20、26、32、33）多次重复出现的“至高者”一词所指的正是祂；而与祂同在*的两位天使*，正如下一章开头（19:1）所称的那样。参见：*希拉里*《论三位一体》第五卷；*优西比乌*《论福音的证明》第五卷第23章；*杰罗姆*《撒迦利亚书》第11章注释。

[432] 参见：*亚他那修*，《论圣父、圣子与圣灵的共同本质》，第19节，载于第II卷，*第¥2*页，巴黎1698年版。 关于《旧约》中其他几处类似经文，福者狄奥多里特在其著作*《论起初》中*进行了探讨，见《基督教读本》1846年版，第II卷，第214-218页。

[433] *西普里安*，《反犹太人》，第11卷，第3章；*格里高利·神学家*，载于《圣父著作集》，第IV卷，第19页；*大瓦西里*，同上，第VII卷，第181、193、288页； *安布罗斯*，《论圣灵》，第II卷，第5章；*耶罗尼莫*，《此处注释》；*达马斯库斯*，《平行论》，第1卷，第1章。另见*《东正教信条》*第1部分，对第10个问题的回答。

[434] 因为在圣经的其他地方，同一个词甚至整个思想的三次重复，有时仅仅是为了加强论述，例如：*“不要指望那些欺骗性的话语：‘这里是耶和华的殿，耶和华的殿，耶和华的殿。’”*（耶7:4）；*“大地啊，大地啊，大地啊！要听从耶和华的话”*（耶22:29）； *万民啊，当将荣耀和尊贵归给耶和华；当将荣耀归给耶和华的名*（诗篇 95:7-8。参见诗篇 92:3-4；102:20,22；以赛亚书 24:18-19 等）。

[435] 此外，乌西雅的儿子约拿单在其迦勒底文释义中，在解释这段经文时说：*圣父、圣子、圣灵都是圣洁的。* 随后，拉比西缅——最古老的拉比之一——对这一段经文的解释如下：*圣*哉，即圣父；*圣哉*，即圣子；*圣哉*，即圣灵（参见*加拉丁*所引，《天主教真理奥秘》，第二卷，第一章）。 需要指出的是，生活于十五世纪的彼得·加拉廷，据他本人所述（同上，第五卷

再无任何疑问。 正因如此，圣父们和教会的导师们一致断言，这里既*通过"圣哉、圣哉、圣哉"*的三次重复表达了上帝三位格的位格三位一体，也通过"*万军之耶和华*"一词表达了本体的统一性。[436]

最后，**旧约中的第三处经文**分别论及至圣三位一体中每位位格的位格与神性，并提及了他们的名字，例如：

a) 关于圣父与圣子的位格和神性：*"耶和华对我说：'你是我的儿子，我今日生你。'"*（诗篇 2:7），或：*"耶和华对我的主说：'你坐在我的右边。'"*（诗篇 109:1），*"你从母腹中出生，如同晨光，如露水*一般"（诗篇 3）；[437]

b) 关于圣灵的位格与神性，正如前两位一样：*"如今，耶和华神和祂的灵差遣了我"*（以赛亚书 48:16）； *耶和华的灵*（即至高者的灵）——*智慧和聪明的灵、谋略和刚强的灵、知识和敬虔的灵——必停留在祂*（即作为圣子的弥赛亚）*身上；祂必以耶和华的敬畏为乐*（赛11:2-3）； 或者：弥赛亚亲自说：*"耶和华神的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我向贫穷人传福音，差遣我医治伤心的人，向被掳的宣告释放，向被囚的宣告开释"*（赛61:1；参路4:18-21，另见创1:2； 诗篇 32:6）。[438] 所有这些以及许多其他类似的经文[439] 难道不应该让犹太人意识到，上帝并非只有一位位格，而是既有圣子，也有圣灵吗？

毫无疑问，古代犹太人——a) 至少其中一些最杰出的人物[440] 在某种程度上理解了至圣三位一体：证据可见于他们的释经家著作[441] 他们的卡巴拉和塔木德[442] 以及拉比们的著作；[443]

b) 他们对作为神圣位格的"神的儿子"和"圣灵"，以及他们与"父"同质这一概念有所认知，尽管并不完全清晰明确：相关证据见前文。[444]

，第三章），曾根据最古老的抄本研读了《约拿单书》及其他犹太典籍的改写本，那时犹太人尚未来得及篡改其中对基督徒有利的内容。

[436] *阿塔纳西乌斯*《论道成肉身及反阿里乌派》第10章："当炽天使赞美上帝，高呼*'圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和华'时*，他们是在赞美圣父、圣子和圣灵"（见《著作集》第1卷，第877页，1698年版）； *大巴西略*，《论圣灵》第三卷："我认为，以赛亚书中记载了炽天使三次*高呼'圣哉'*的情景，原因之一在于，自然的圣洁在三位一体中得以显明"（《圣父著作集》第七卷，第135页）； *金口若望*，《著作集》第1卷，第587页，威尼斯1741年版； *安布罗斯*《论信仰》第二卷，第四章：为彰显三位一体仅有一位神性，当第三次宣告"圣哉，圣哉，圣哉"时，他特别补充道："万军之主"。*同见于《东正教信条》*第一卷，对第10个问题的回答，以及*礼拜书*："独一的主——元首，正如以赛亚所见，上帝以三位一体的形式，由至洁的炽天使之声颂扬，被差遣去宣讲那至光之本体，以及三一而为一的上帝"（《八日经》，第1卷，第165页及第234页背面）。

[437] 这些以及类似的经文，指明上帝之子作为自古以来应许的弥赛亚的神性，我们已在其他地方进行过探讨。参见《*东正教神学导论*》，第84节。

[438] *格里高利·神学家*，《圣父著作集》第三卷，第129页；*金口若望*，《著作集》第1卷，第562页，威尼斯1741年版；*艾哈纳斯*，《致塞拉皮翁书信》第1封，第5和23节；《致塞拉皮翁书信》第2封，第8节。

[439] 即：阿格 2:4-5；撒迦 3:1-3；*列*王下 23:2。

[440] "无论是独一神论还是三位一体论，都曾被谴责。而他们中最杰出者——即先知和圣徒——却对此深信不疑……"*埃皮法尼乌斯*《著作集》第1卷，第18页，巴黎，1622年。"不要说古人对圣子保持缄默，而祂向我们显明，只要你承认圣子是创造之言：因为教父们认识道，敬拜神的道，并随同道一同*敬拜圣灵*"……大瓦西里，《圣教父著作集》第七卷，第219页。

[441] 参见上文注释435。

[442] 因此，卡巴拉所有部分中最古老的*《塞费尔·耶齐拉》*（《创造之书》）始终贯穿着以下思想："上帝是唯一的；但他以三位一体的形式，即三个塞菲尔的形式，向世人显现。"正是在该书的开篇，*这三个塞菲尔*在上帝之中就被清晰*地区分开来*（第1章，第1节）； 随后论及作为万物主要本源*的三种物质*（第1章，第2节；第3章，第2、3、4节），以及*三位"父"*（第6章，第1、3节），最后指出*这三者*实为一体，是自存之物（第6章，第3节）（V. *Drach.*,《论教会与会堂之间的和谐》，第1卷，第438-445页，巴黎，1844年）。在*《佐加拉》*——《塔木德》中历史第二古老的部分——对摩西之言*"以色列啊，你要听：'耶和华——我们的神，耶和华是独一的'*（申命记6:4），注释中指出：*"有两个*存在，与之结合的还有另一个，它们*共为三*，而*作为三*，却不过*是一个整体*。经文中通过两个'耶和华'指代了这两个存在，而'我们的神'则与之相合。 正因为它们结合在一起，才构成了完美的统一"（德拉赫，同上，第314、414-420页）。而在《塔木德》中，对《创世记》第一章第26节和第27节的解释也支持至圣三位一体的教义（*德拉赫*，同上，第429页）。

[443] 迈蒙尼德等人（*Drach.*，同上，第433-435页）。

[444] 关于圣子，即应许的弥赛亚，我们此前已援引过犹太教的见证（《东正教神学导论》第84节）。 至于圣灵，一位最著名的拉比——以利亚·列维特——代表所有前辈作证道："我们尊贵的老师们称圣灵*为'舍金娜'*：因为祂安息在先知们身上"（*见*

至于为何这些概念尚不十分清晰，为何上帝愿意在《旧约》中仅在一定程度上启示至圣三位一体的奥秘——这隐藏在祂无穷智慧的计划之中。博学睿智的教师们认为，这主要有两个原因：

a) 其一在于人类本性本身——这种本性既有限又受损，必须随着其力量与接受能力的逐步显现和增强，才得以逐渐领悟启示中至高的奥秘：“圣格里高利·神学家指出，在尚未宣认圣父的神性之前，就明确宣讲圣子是不安全的；而在圣子被召唤之前（我敢这么说），就用关于圣灵的讲道来压垮我们，使我们面临耗尽最后力量的危险——就像那些因过量进食而负担过重的人，或是视力尚弱却直视阳光的人一样；本应让三位一体之光，通过渐进的增长、升华、从荣耀迈向荣耀的历程以及不断进步，来照亮那些被启迪的人；”[445]

b) 另一层含义则体现在犹太民族的特质与软弱之中，旧约启示正是向他们传达的：“圣福者狄奥多里特说，上帝以其无穷的智慧，不愿向犹太人传授关于圣三一的清晰认知，以免他们借此找到崇拜多神的借口——他们原本就极易沉溺于埃及的邪恶之中；正因如此，在巴比伦囚禁之后，当犹太人对多神教产生了明显的厌恶时，无论是在他们的圣经中，甚至在非 的圣书中，都比以往更多地出现了关于神圣位格的、且更为清晰的经文。”[446]

最后需要指出的是，我们在梳理《旧约》中暗示至圣三位一体奥秘的经文时，主要目的是要表明：关于这一奥秘的教义绝非如后世所言，是《新约》中的新事物。犹太人，以及旧约时代的义人，都信奉同一位三位一体的上帝——圣父、圣子和圣灵，这也是我们所信奉的……但这一最重要的基督教教义的主要依据，毫无疑问，载于以下书籍中——

§27. 《新约》圣经中关于神在本质上合一、位格上三位一体的证据。

《新约》中证实至圣三位一体教义的经文可分为三类：一类同时表达了神内三位格的三位一体性及其本体的统一性；另一类主要表明神性三位格的真实性和独立性；第三类则主要甚至完全强调祂们本体的统一性。

I) 按时间顺序，**第一类经**文包括：

1) 救主的那次谈话，其中包含祂向使徒们许诺将圣灵降临在他们身上的应许，记载于《约翰福音》第14、15和16章。救主向门徒提及自己即将与他们分离，即将从世上回到父那里去，并希望在即将到来的离别中安慰他们（约14:1-7），于是——

a) 首先提醒他们自己与天父的关系，这正是他此前已多次向他们阐明的：*看见了我，就是看见了父……我对你们所说的话，不是出于我自己；住在我里面的父，他才在作工。你们当信我，我在父里面，父在我里面……你们若奉我的名求什么，我必成就，叫父因儿子得荣耀*（9,10,11,13）。这里显然区分了圣三一的前两个位格：圣父与圣子——与门徒交谈的圣子，以及被提及的圣父——并指明了他们本体的合一：因为，正如教会圣师们所指出的，倘若圣父与圣子作为两个不同的位格，在本体上并

---

*赫尔曼*所引，*维茨伊姆*，《论三位一体的论文》第99页，巴塔维亚，1736年）——这一点确实得到了《塔木德》中许多段落的佐证（参见*丹西乌姆*，《论舍金娜》第XVIII章，第709页及后续）。*但“舍希纳”*（源自“沙罕”——意为“安息”）这一名称，正如《塔木德》所载，且犹太人自己也承认的那样，他们的拉比们将其专指唯一的神（参见《塔木德》中拉比纳坦的《*阿博特*》篇，第34章）。

445 《圣父著作集》第三卷，第126页。埃皮法尼乌斯（《异端论》LXXIV，α. 10）、奥古斯丁（《论新约问题》Test. 第86章）以及诺瓦蒂安：人类的脆弱性应当循序渐进、逐步增强，因为那些巨大而突如其来的事物往往充满危险。毕竟，即使是在黑暗之后突然出现的阳光，若以过强的光芒照射未适应的眼睛，也不会昭示白昼，反而会导致失明（《论三位一体》第26章）。

446 《论希腊情感的调理》一书中亦有此观点。尼西亚的格里高利（引自《*让我们按神的形象造人*》第二篇讲道）、佩卢西奥的伊西多尔（第二卷，第143封书信）以及约翰·金口也持相同观点，后者指出：“这正是犹太人通过先知们对上帝之子所认识的，并非清晰明确，而是晦涩难懂且零星片段的原因。他们刚刚摆脱多神教的迷误，若再次听到关于‘神’和‘神’的言论，便会重蹈覆辙，重陷旧疾。正因如此，先知们处处、无时无刻不在宣称：上帝是独一的，除祂以外别无他神——他们这样说，并非为了否定圣子（愿上帝保佑，绝无此事！），而是为了治愈他们的软弱，使他们远离对众多虚构之神的迷思。”（《论不可测度者》，反阿诺米乌斯之言，第5篇，载于《1842年讲道集》，第I卷，第27页）。

非合一，那么圣子就不可能说：*“看见了我，就是看见了圣父”*……或者：*“我在圣父里面，圣父在我里面。”*[447]

b) 随后，祂将门徒们的思想引向另一位保惠师——圣灵，祂应许将从父那里差遣圣灵代替祂自己降临在他们中间：*“我要求父，父就必将另一位保惠师赐给你们，叫祂永远与你们同在”*；稍后又说：*“那保惠师，就是父要奉我的名差来的圣灵，祂要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切*话”（14:26）。这里已经区分了至圣三位一体的三个位格，而且正是作为位格：圣子，祂谈论自己说：*“我要恳求……”；* 圣父：*“我将恳求圣父”；*圣灵，被称为*“另一位保*惠师”——因此有别于圣子；将由圣父差遣——因此有别于圣父；并将被差遣以代替圣子引导使徒并教导他们一切——因此与圣子同为位格。[448]

c) 随后，祂向门徒们传达了关于这位他们将要迎来的、作为引导者的“另一位保惠师”的新信息——即祂与圣父的关系：*“等那保惠师来了，就是我从父那里差来的真理的圣灵，祂从父出来，祂要为我作见证”*（15:26）。 这里不仅像前文所述那样，清楚地区分了圣三一的三个位格：圣父、圣子和圣灵，同时也表明了圣灵与圣父同质：*那从圣父出来的*真理之灵……[449]

d) 随后，祂又向门徒们阐明圣灵与祂自己——作为天父之子——的关系：*“但真理的圣灵来了，祂要引导你们进入一切的真理；因为祂不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。 祂要荣耀我，因为祂要从我所领受的，告诉你们。父一切所有的，都是我的；所以我才说，祂要从我所领受的，告诉你们*（16:13-15）。 这里表达了圣灵与圣子同质，因为救主所说的话：*“父一切所有的，都是我的”*，只能指他们本体的合一，绝非指他们的个人属性。[450]

e) 最后，作为全篇的总结，祂再次向门徒们重申了开篇之言：*“我实实在在地告诉你们：你们奉我的名无论向父求什么，祂必赐给你们……因为父自己爱你们，因为你们爱我，并且信我是从神出来的。 我从父出来，到了世上；我又要离开世上，回到父那里去*（16:23,27,28）。这里以更强有力的方式表达了圣子与圣父同质同体的思想：*从神出来……从父出来*。[451]

2) 救主在差遣使徒们前往世界各地传道之前所颁布的诫命：*你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗*（太28:19）。 这里显然提到了并区分了三位：圣父、圣子和圣灵，并确立了祂们共同的名。[452] 那么，应当如何理解这些话呢？毫无疑问——

---

[447] 金口若望，《约翰福音讲道集》第LXXIV篇，第1节：“为了表明同质性，他说：‘认识我的本质（οὐσίαν）的，也就认识了父的本质……’；如果祂是另一种本质，就不会这样 *说了……”亚他那修，*《反阿里乌派演说》第三篇，第5节； *奥古斯丁*，《约翰福音讲道集》第70篇；*亚历山大的西里尔，*《论圣而赐生命的三一》，第16章：“因此，如果祂（耶稣基督）所说的话与父相同，如果父住在祂里面，而祂也在父里面，看见祂的人就是看见了父，认识祂的人也就认识了父，那么对于所有有理智的人来说，父与子的本性是同一的，父所拥有的一切，子也都拥有，这一点是显而易见的。 否则，如果祂没有父所拥有的一切——除了“父”这一身份之外——祂就不会在自己里面显明父；因为这正是父的独特属性，正如“子”这一身份也是子的独特属性一样”（《金口若望讲道集》1847年版，第三卷，第35-36页）。

[448] *金口若望，*《约翰福音讲道集》第LXXV篇，第1节

[449] *格里高利·神学家，*《圣父著作集》第三卷，第109页；*安布罗斯，*《论圣灵》第一章；*狄奥多里特，*《简明神学教义》《神学信条》，第3章：*“通过‘从父而出’*这句话，他表明父是圣灵的源头，他没有说‘将要发出’或‘将要产生’，而是*说‘从……而出’*，以此表明他们的本性是同一的，他们的实体是不可分割且不可分离的，而且三位一体的位格彼此结合。 因为，所产生的，不能与它所产生的源头分离”（《基督教读本》1844年，第六卷，第190页）。

[450] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣名称》第二章，第1节；*亚他那修*《论*“一切都已交托给我……”*》注3、4；《致塞拉皮昂书》第1封，注20；*安布罗斯*《论信仰》第二卷，第三章；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第LXVII章；*亚历山大的西里尔*《注释》《约翰福音注释》第十二卷，第二章；*希拉里*《论三位一体》第八卷，第二十章：因此，不应允许异端邪说以不敬虔的理解为由，将主所说的这句话——即“凡父所有的，都是我的，因此圣灵将从我那里领受真理”——曲解为无需承认本性之统一性。

[451] *金口若望，*《讲道集》第LXXXIX篇，第2节；*亚他那修，*《信仰阐释》，第2节。

[452] 因为在希腊文原文中： βαπτίζοντες αὐτούς εἰς τό ὄνομα τοῦ πατρός καί τοῦ ὑιοῦ καί τοῦ ἁγίου πνεύματος，在“父、子、圣灵”每个名词之前都带有定冠词（τοῦ），表明其为独立的主语，而这三位作为*不同的实体，*则通过连词（και）连接在一起。 而祂们的名字，尽管是三个不同的，却以单数形式出现，并且同样带有冠词（εις τό ὄνομα）。

a) 正如救主本人所理解的，以及他的使徒们所能理解的那样。但救主此前已多次向使徒们表明：他所说的“父”，指的是那位差遣他来到世上的上帝圣父（约6:38-40；7:16、18、28； 11:42等），*还有一位为我作见证的*（约5:32）；“子”这一名称指的是祂自己，使徒们确实已经承认祂是出于神的“神的儿子”（太16:16； 约16:30）；最后，所谓“圣灵”，是指*另一位保惠师*，祂已应许要从父那里差遣这位保惠师来代替祂自己（约14:16； 15:26）。因此，在本例中，既然救主认为没有必要对上述话语作新的解释，那么祂自己和使徒们在提到“父、子、圣灵”时，所指的除了三位一体的上帝之外，不可能是其他人。 同样，此前救主在使徒面前，也像在所有听众面前一样，多次在类似于本例的语境中使用*“奉……的名”*、*“关于……的名”*或*“以……的名”*等表达，并且总是将其用于*表示尊严、能力、荣耀和权柄*，例如：*“我奉我父的名而来”*（约5:43）；*“我奉我父的名所行的事，就见证我”*（10:25）；*“奉我的名赶鬼”*（可16:17）； *“凡有两三个人奉我的名聚会，我就在他们*中间”（太18:20；参见太24:5；可9:39；13:6；约10:25； 17:11）。因此，在本例中，救主吩咐使徒们不是奉“诸名”而施洗，而是奉“圣父、圣子、圣灵”之名施洗，以此表明三位神圣位格具有唯一且不可分割的 尊严、唯一的权柄、能力与荣耀，进而表明其具有唯一且不可分割的本体。

b) 正如后来整个基督教会追随圣使徒们所理解的那样。但教会自其创立之初，就始终以圣父、圣子和圣灵——即三位神圣位格——的名义施行洗礼，并谴责那些企图以 或是仅奉圣父之名——将圣子和圣灵视为圣父的次等存在，或仅视为圣父的力量与属性；或是奉圣父与圣子之名，甚至仅奉圣子之名——从而贬低圣灵的地位。[453] 同样，救主所使用的*“奉……之名”*这一表述，始终被理解为指代三位一体中所有三位神格的唯一尊严、唯一神性及唯一本体：“他说：*‘奉……的名’，而非‘奉*……的名’，圣安布罗斯指出，——因此，并非圣父的另一个名字，并非圣子的另一个名字，也非圣灵的另一个名字，因为只有一位上帝；并非多个名字，因为不是两位上帝，也不是三位上帝。”[454]

“回想一下洗礼的告白，”圣格里高利·神学家也说，“你是奉谁的名受洗的？奉圣父之名？——很好！但这仍是犹太式的。奉圣子之名？——很好！这已非犹太式，但仍不完善。 是在圣灵名下吗？——太好了！这才算完全。但你是单纯在他们名下受洗，还是也在他们共同的名下受洗？——是的，也在共同的名下！ 那究竟是什么名？毫无疑问，就是上帝之名。”[455] “对圣父、*圣子和圣灵以及祂们的共同之名的*信仰，将我们引向这种（福乐）；重生、*弃绝无神论以及对神性——即这个共同之名——的告白*，都将我们引向*这种福乐*。”[456] 正如我们所见，第二次大公会议的所有教父们在致西方主教们的书信中都表明：“我们的信仰，根据洗礼的教导，教导我们信靠圣父、圣子和圣灵的名，即信靠唯一的神性，以及圣父、圣子和圣灵的大能与本体。”[457]

---

[453] *尤西努斯*《辩护书》第1卷，第61页；*特土良*《论处女蒙面》第1章；《反普拉克西阿斯》第26章；《论异端禁令》第20章；*爱任纽*《反异端》第1卷，第2章； *西普里安*，《书信》第73封：基督命令各族在圆满且合一的三位一体中受洗……；阿特利亚纳斯致塞拉皮翁的《书信》第1封，第30段：“凡将任何部分从三位一体中分离出来，并仅以父的名、或仅以子的名、或以父与子的名（却无圣灵）受洗者； 那人一无所得……；因为成全（τελείωσις）在于圣三”(《致塞拉皮昂书信集》第二卷，第7节；《反阿里乌斯演说》第二卷，第41节)；*希拉里*，《论圣三一》第二卷，第1、5节；第十二卷，第57节； *大巴西略*，《论圣灵》第10章（见《圣父著作集》第七卷，第267页）；*格里高利·神学家*，讲道第40篇（见《圣父著作集》第三卷，第316-317页）； *埃皮法尼乌斯*，《异端论》第XX卷，第3条；*金口若望*，《哥林多前书讲道集》第XX篇，第3、4条；*安布罗斯*，《论圣事》第V章，第28条；*奥古斯丁*，《反阿里乌派马克西米努斯》第II卷，第13章，第2条；*亚历山大的西里尔*，《论三位一体》第 20（载于《基督教读本》1857年版，第III卷，第39-40页）；*耶罗尼姆*，《致帕玛埃利亚书》第61封；*利奥大帝*，《致普尔赫里亚书》第13封；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第1卷，第8章。

[454] *安布罗斯*《论圣灵》第1卷，第14章。圣奥古斯丁也表达了同样的观点：“这位独一的神，并非仅存于‘圣父、圣子、圣灵’这三个名号之中，而是存于‘圣父、圣子、圣灵’这一名号之中：当你赋予一个*名号*时，*神*就是独一*的*”（《约翰福音讲义》第6篇）。

[455] 《圣父著作集》第三卷第33篇，第181-182页。

[456] 《圣父著作集》第二卷第22篇，第225页。

[457] 参见上文注释405。“并在洗礼之后……教导我们信靠圣父、圣子、圣灵的名， 即相信圣父、圣子及圣灵具有同一神性、同一能力、同一本质……

3) 圣约翰·神学家的话：*在天上作见证的有三位：圣父、圣言和圣灵；这三位是一体*（约壹5:7）。这一段比前文更清晰地阐明了神内三位格的三位一体性及其本体的统一性。

位格的三一性：因为圣父、圣言和圣灵被称为三位见证人；因此，他们彼此之间有所不同；因此，与圣父并列为见证人的圣言和圣灵，并非仅仅是祂的两种属性、能力或作为，而是与圣父同样具有位格的存在。

本体的统一性：因为倘若道与圣灵并非与圣父具有同一的神性本质和本体，而是具有较低的、受造的本质，那么在他们与圣父之间便会存在无穷的距离，也就绝不可能说：*"这三位是一体"*。[458] 有些人试图不公正地削弱这段经文的力量，声称这里所说的三位天上的见证人，圣父、圣子和圣灵，被视为一个整体，并非基于他们的本质，而是仅基于他们一致的见证，正如《约翰福音》下一节经文中提到的三位地上见证人：*有三样在地上作见证：圣灵、水和血；这三者关于同一件事*（8），无疑并非在本质上构成一体，而仅就其见证而言。需要指出的是——

a) 圣使徒本人明确区分了天上见证人的合一与地上见证人的合一：对于后者——他们确实彼此不同或在本质上有所区分——他仅表示：*"这三者合而为一*（καί οί τρεῖς είς τό έν έισιν）"，即就见证而言*合而为一*；但关于前者，他却说：*"这三者合而为一*（καί οὗτοι οί τρεῖς έν έισιν）"，*而非"关于同一事物"*；因此，*他们合而为一的*程度远胜于地上的见证人，这种合一不仅体现在见证方面，更体现在本质上。这一点尤为确凿，因为——

b) 圣使徒本人在下一节经文中，毫不区分地将天上见证人的见证称为神的见证：*"我们若接受人的见证，神的见证更是*大"；因此，这暗示三位天上*见证人本*为一体，正是基于神性，或者说就是三位神圣位格。而且，更确凿的是——

c) 同一位圣使徒早在他的福音书中，就已经提到了三位天上见证人中的每一位。圣父、圣子（或道）和圣灵，并将他们作为三位同质的神性位格加以提及，同时阐述了救主的话语：*"我若为自己作见证，我的见证就是真实的；因为我知道我从哪里来，往哪里去。我为自己作见证，差我来的父也为我作见证*（约8:14,18；参见——5:32-37）；*"我从父那里差遣给你们的保惠师，就是从父出来的那位真理的圣灵，祂来了，就要为我作见证*（15:26）。*祂要荣耀我，因为祂要从我那里领受，并告诉你们。父一切所有的都是我的；所以我才说，祂要从我那里领受，并告诉你们*（16:14-15）。有些人还试图不公正地质疑我们所讨论的这段经文的真实性，[459] 他们指出，这段经文在某些《新约》的希腊文抄本和某些译本（尤其是东方译本）中缺失，并且古代教会教父们——如圣格里高利·神学家、安布罗斯、伊拉里乌斯—— 尼西亚、萨迪亚等反对阿里乌派的教会大公会议也未曾引用，尽管这节经文本可作为对抗异端的重要武器，而且尽管有些教父曾为此引用同一章的第6节和第8节——但这两节经文的力度和决断力远不如这节经文。所有这些关于所讨论经文据称不真实的证据，对于其目的而言完全不够充分，而且还被以下积极证据所反驳：

a) 虽然在现存的某些《新约》希腊文抄本中没有这一节经文，但在许多其他抄本中却一直存在。[460] 那么，人们不禁要问：我们为何要优先采信前者而非后者，并据此推断该经文是被后者的抄本所

---

458 "经上说：*'在天上作见证的有三位，而非一位，因为在这三位中并非同一位'，"*——圣亚他那修大主教，或者说是另一位被归于亚他那修名下的《论圣三一》著作的作者，如此指出（*Athanas.* Opp. 第III卷，第606页，巴黎版，1698年）。

459 不仅许多新教作家如此，就连一些罗马天主教作家也是如此。相反，我国的神学家们一直引用这段经文，其中有些人甚至曾为其真实性辩护，尽管只是简要地提了一下。*V. Theoph. Prokopow.*《神学》第1卷，论圣三一，第2章，第542-544页，莱比锡 1782年；*马卡里亚，*《教义神学》，第3章，第35页，莫斯科，1786年；*海辛特·卡尔平斯基，*《神学概要》，第II章，第2节，第27页，莱比锡，1786年；*伊雷内乌斯·法尔科夫斯基，*《神学概要》，第II卷，第2章，第 78，莫斯科，1802年；*西尔维斯特，*《神学概要》，第 XXI 章，第 158 页，莫斯科，1805年；*尤韦纳利乌斯*——《神学》，第 1 卷，第 2 篇，第 2 章，第 210 页，莫斯科，1806年。

460 举例说明：a）《Bibliae Complutensie》1515年版（V. Pfeiffer.《Triada testium in coelo》，埃尔朗根，1771年）；b) 古英国抄本（cod. Britanicus），出于对该抄本的尊重，伊拉斯谟将其收录于1522年出版的《新约》第三版中，尽管在前两版中曾省略该节；c) 罗伯特·斯蒂芬在1550年出版《新约》时所参考的六十部希腊文手稿，其中仅有七部未收录该经文；d) 阿里乌斯·蒙塔尼在1571年出版《多语种圣经》时所参考的手稿；e) 加尔文和西奥多·贝扎的证言，他们指出在他们那个时代（16

增补，而非被前者的抄本所？恰恰相反，公正的原则要求我们优先采信后者。因为第一类抄本属于私人抄本，即为私人撰写或仅在某些私人教会中使用； 而后一类抄本不仅被个人和某些地方教会使用，而且一直被整个东正教东方教会所采用，至今仍在使用；没有人能够证明该教会仅从某个特定时期起才将这节经文纳入其诵读中，甚至如果这节经文此前未曾为人所知，该教会根本不可能将其纳入。 此外，解释为何某些抄本中会遗漏这一节经文非常简单：这可能是抄写员在最不易察觉的情况下因疏忽所致，——因为这一节经文的开头与下一节完全相同，结尾也极为相似，[461] ——也可能是出于异端分子，尤其是阿里乌派的恶意；对他们而言，第7节经文的内容无疑是令人反感的，而他们确实曾篡改或省略了许多与他们的谬误相悖的经文。[462] 其实，只要在一两份抄本中省略这一节，它便不会出现在后来所有从受损抄本抄写或翻译而来的后续抄本中。但另一方面，至今仍无人能解释这一节经文究竟是如何以及为何被引入《约翰二书》的。 在此不能归咎于抄写员的疏忽：整段思想的引入只能是蓄意为之。同样也不能怀疑异端分子有恶意：该经文并不支持任何异端，相反，它支持正统教义。 认为正统信徒自己制造了伪造，这种想法也不成立：因为他们为何不利用这一如此重要的经文来对抗异端，而且整个教会又如何能将其纳入普遍使用之中呢？

b) 尽管某些译本（尤其是东方译本）中没有这一节经文，但在其他译本中却有，例如古拉丁文译本、伊塔利克文译本以及现行的《武加大译本》。[463] 但在此仍应优先采信后者：古拉丁文译本无疑是根据原始文本翻译的，且是所有译本中最古老的，[464] ——而大部分东方译本出现较晚，且是根据被称为*“简体”*（peschito）的叙利亚文译本翻译的，或者至少是根据该译本修订的； 因此，它们之所以不包含我们所主张的这一节经文，仅仅是因为叙利亚译本中没有这一节，而其数量之多也无法证明任何问题。而且，在叙利亚译本中，无论是抄写员还是异端分子，都可能像在希腊文本中那样轻易地遗漏了这一节经文。[465]

c) 尽管有些教父和大公会议并未引用这节经文，但其他教父和教会教师却引用过。具体来说，在二世纪——特土良，他虽然使用的是古拉丁文译本，但无疑手头也有《新约》的希腊文原文，并时常

世纪），最优质的希腊文手稿中都包含这一节经文；f) 索邦大学图书馆所藏的一部10世纪手稿中的记载，该手稿题为：《圣经校订本》（Correctorium Bibliae），其中关于该经文有如下注记：“正如圣杰罗姆所言，*某些希腊文抄本*在此处*已遭篡改*，未收录这一章节，而该章节正是天主教信仰最坚实的根基”——由此可知，在10世纪的大部分希腊文抄本中都包含该经文，仅在少数受损的抄本中被省略； g) 最后，在通常被归因于圣，且至少写于七世纪之后，其中写道：在（约翰一书）中，我们发现因*不信的译者之故*，信仰的真理存在诸多谬误，仅三个词——*即“水”*、*sanguinis et spiritus*，并省略了*“圣父、圣言及圣灵”的见证*——这正是天主教信仰得以最有力地巩固之处， 并证实了圣父、圣子和圣灵在神性上合而为一——由此也可推知，即便在七世纪，这一经文也仅缺失于*某些*抄本之中，且这些*抄本因不准确的译者*而遭到篡改，因此并非源自希腊原文；当时，东正教徒曾对此遗漏大声疾呼 （参见*维塔西乌斯*，《论至圣三位一体》第三问，第二条）。

[461] 两者都以*“三个”开头*，但结尾各*不相同*：前者*以“这三个是一”结束*，后者*以“这三个指同一事物”结束*。

[462] 圣安布罗斯曾多次就此指责阿里乌派——见《论信仰》第二卷第15章第335节，以及第五卷第16章第193节，尤其是《论圣灵》第三卷第10章，他在那里指出，阿里乌派在其抄本中删除了以下经文：*“圣灵就是上帝……”*，并感叹道：“但愿你们能从你们自己的抄本中删除这一段，而不是从教会的抄本中删除！”“因为就在那个时候，当不虔不信的奥克森提乌斯用武器和军队占领了米兰教会之际，或者当瓦伦特和乌尔萨提奥在他们那些摇摆不定的司祭的怂恿下袭击了西尔米亚教会之际，你们这种虚假且亵渎的行为就被收录进了*教会抄本中*。或许你们在东方也做了同样的事……. A 苏格拉底证实，阿里乌派同样在经卷中删除了《约翰一书》第1章第4节的第2句。

[463] 据米利乌斯（Millius）所述，该经文也存在于亚美尼亚语译本中，并收录于该文本的某些版本中，尽管在最新版本（1805年威尼斯佐赫拉比版）中被省略。布鲁齐奥拉（Bruciola）根据希腊原文编纂的意大利文版（1532年）中也有该经文。

[464] 特土良曾使用过这一译本，但该译本无疑完成于特土良之前很久。*维斯克曼*，《关于〈约翰一书〉5:7的争议的两封信》，罗马，1835年。 有人将该译本追溯至使徒时代，或至少追溯至二世纪上半叶（*米利乌斯*，见《新约圣经》其编本导论第41页）。

[465] 值得注意的是，整个罗马教会与东方正教会一样，都在其*《武加大译本》*中接受并使用该文本作为正本。

对照原文核对译文；[466] 在第三世纪——圣基普里安；[467] 在第四世纪——圣亚他那修大主教，或是那部被许多人归于圣亚他那修名下的反阿里乌派希腊文著作的作者，以及伊达修长老，即，另一位撰写了八卷《论圣三一》的作者，该著作同样被归于圣亚他那修名下；[468]

第五位是里昂大主教尤赫里乌斯（[469]）以及来自非洲、毛里塔尼亚、撒丁岛和科西嘉岛的四百位主教，他们将这节经文纳入了向汪达尔国王贡内里克（一位阿里乌派信徒）呈递的大公会议信经中；[470] 在第六世纪——塔普西亚的主教维吉利乌斯、富尔根提乌斯和卡西奥多尔。[471] 后者的证言尤为重要，因为他几乎将毕生精力都奉献给了圣经文本的研读与校订，不惜一切代价从各地收集最古老的《圣经》抄本，他建议自己的修士们也始终使用最古老的抄本或根据希腊文本校订过的抄本，并亲自以极大的热忱重新审阅并校订了《诗篇》、《先知书》和《使徒书信》。[472] 因此，如果这位作家在其临终前撰写的著作中引用了我们正在讨论的这段经文，那就意味着他是在从各地收集的那些最古老且最准确的抄本中发现了它；而在六世纪，所谓的“古老抄本”只能是两、三甚至四个世纪前写成的。我们在此不提及许多同样引用过这段经文的后期作家。至于那些未曾引用该段落的作家乃至整个大公会议，也不应由此推断他们不知道这节经文或认为它是伪造的；他们可能出于其他我们所不知的原因而未予引用。例如，必须记住，尼西亚、萨迪亚大公会议以及所有反对阿里乌主义的教父们，实际上捍卫的并非上帝三位一体的位格，而是上帝之子耶稣基督的神性；因此，他们可能没有引用这节经文，因为它与他们的论题没有直接关系，而且他们还有其他更清晰的经文作为依据。只有极少数几位作家，例如蒙福的奥古斯丁，他们在阐释圣三一教义时，引用了同一章的第6节和第8节，却未引用第7节——尽管后者清晰得多——由此可以推断，他们的抄本中可能缺少这一节。[473] 但正如我们已经两次指出的那样，在私人藏本中，该诗节的遗漏可能是以极其不易察觉的方式发生的。

d) 将该节置于其所属的经文语境中加以考察，足以令人确信它是一节真实的经文，而非后人添加的。紧随其后的第8节和第9节必然预设并需要这一节的存在。在第8节中我们读到：*“在地上作见证的有三样：圣灵、水和血；这三样指的是一件事。”*如果不同意“在地上作见证”这一表述是指*“在天上*作见证*”的，*就无法理解此处为何要使用*“在地上作*见证”这一表述；若不认为这是指在天上作见证*的，*就无法理解为何*要补充“这三者合而为一”这一句*；若非为了与前一句*“这三者指的是一位”相呼应，*这一补充便毫无必要——若无此*补充，仅说“在地上作见证的有三样：圣灵、水和血”*就已足够；最关键的是——正如圣格里高利·神学家所指出的，第8节中*希腊语“三位作见证”*（τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες）的用法完全令人费解……*“这三者合而为*一（καί οἱ τρεῖς εἰς τό ἓν εἰσιν）”一词使用阳性形式，而“圣灵、水和血（τό πνεύμα καί τό ὕδωρ καί τό αἷμα）”均为中性，[474] 除非这是为了与前一节第7节中相同的表述保持一致：*“有三者在天上作*见证……”，*这三者本*为一体，根据其名词的属性（πατήρ, λόγος καί πνεύμα），理应采用阳性形式。随后第9节写道：*我们若接受人的见证，神的见证更是如此。*若非第7节所提到的圣父、圣子和圣灵的见证，何谓神的见证？更不用说，这节经文的内容完全符合圣使徒约

---

466 《反普拉克斯》第XXV章和第XXXI章。《论一夫一妻制》第XI章，其中作者在引用《哥林多前书》第7章第39节的拉丁文译本后指出：我确知，*希腊原文*并非如流传所见的那样。

467 主说：*“我与父原为一。”*此外，关于圣父、圣子和圣灵的经文也记载道：*“这三位原为一”*（《论教会合一》，第195-196页，莫尔版，巴黎1726年；《致朱巴亚努斯书信集》第LXXIII封，第133页）。

468 *亚他那修《*著作集》第II卷，第205、229页及第603、606、622页，巴黎1698年版。

469 *欧赫里乌斯，*《灵性礼仪》，第二章，第3条。

470 《论汪达尔人的迫害》，第三卷，第54页，鲁伊纳尔编，巴黎，1694年。

471 *维希利乌斯*——《论三位一体》第一卷和第七卷（收录于《教父文库》，里昂版，第八卷，第771页及后续）；*富尔根提乌斯，*《答阿里乌派异议》第十卷，以及《论三位一体》第四卷；*卡西奥多尔，*《注释》，收录于《使徒书信、使徒行传与启示录》，佛罗伦萨1721年版，参见对《约翰一书》第五章的注释。

472 卡西奥多本人在其著作《神学入门》（Lib. Institut. Divinar.）第3章以及该书的序言中都谈到了这一切。

473 *奥古斯丁*《反马克西米努斯》第三卷，第22章。

474 《演说集》第37篇，第47段，载于《圣父著作集》第三卷，第119页。

翰的风格，可以说属于他的特色之一：因为唯独他称神的儿子为“道”（约1:1； 《启示录》19:13），并且提到了三位见证者：圣父、圣子（《约翰福音》8:18）和圣灵（15:26）。

e) 最后，我们不要忘记，在关于《圣经》某处经文真伪的问题上，唯有圣教会才能作为最终裁决者，因为她是由救主亲自授权、永远守护上帝之道，并由圣灵保护，免于在信仰事务上陷入任何谬误。 而整个东正教会一直承认并将我们所讨论的《约翰书信》经文视为真实，并将其提供给全体信徒使用。[475] 这就是我们承认且必须承认该经文真实性的最主要依据！

II. 在第二类经文中，即主要见证神圣三位格真实位格的经文中，有些经文同时展现了三位格的位格与彼此的独立性，而另一些经文则特别描绘了圣父、圣子或圣灵的位格。

1) 神性中的三位格被共同呈现为真实且彼此独立的位格：

a) 在《福音书》关于主显的记载中：*耶稣受洗后，随即从水中上来——看哪，天为他开了，约翰看见神的灵仿佛鸽子降下，落在祂身上。 看哪，有声音从天上说：“这是我的爱子，我所喜悦的。”*（马太福音3:16-17；马可福音1:10-11；路加福音3:21-22）。 这里显然区分了三个位格：从天上为圣子作见证的父；在约旦河接受约翰施洗的圣子；以及以鸽子的形像降临在圣子身上的圣灵。[476]

b) 在圣使徒保罗致哥林多人的书信中：*愿我们主耶稣基督的恩惠、父神的慈爱，以及圣灵的交通，与你们众人同在*（林后13:13）。 在此，圣使徒祈愿信徒们既能从圣子（即耶稣基督）和圣灵那里，也能从圣父那里获得属灵的恩惠，而且从每位圣者那里所祈求的恩惠各不相同；因此，圣子和圣灵与圣父一样，都是位格，彼此平等，又各不相同。[477]

c) 在圣使徒彼得对新归信的犹太人的教导中，他称他们*是蒙父神预定、藉圣灵成圣、为要顺服并藉耶稣基督的宝血所洒的人*（彼得前书 1:1-2）。 在此，圣父、圣灵和耶稣基督（即圣子）作为三位格被完全独立且同等地提及，且每位圣格都被赋予了特定的作为。[478]

2) 具体而言，圣经描绘了：

a) 父的神性，当将其归于祂时：

a) 认知：*除了父以外，没有人认识子*（太11:27；参见太24:36；6:4,8,32；徒1:7）；

bb) 旨意：*我不求自己的旨意，只求差我来的父的旨意*（约5:30；参阅6:38-40；路12:32；太6:9-10）；

cc) 作为：*我的父直到如今仍在作工*（约5:17-19），并且详细说明父差遣了子到世上（约6:39；8:16），随后又差遣了圣灵（约14:26）；父爱子（约3:35； 5:20；15:9），并爱世人（约3:16；14:21；约壹4:9-10），向世人启示真理（太16:17；来1:1），将所求的恩惠赐给求告祂的人（太7:11； 路11:13；约16:23），赦免罪孽（太6:14；路23:34），拯救（约12:27），荣耀（约17:5）等等。

b) 圣子的位格，当圣子也像圣父一样被理解时：

a) 认知：*正如父认识我，我也认识父*（约10:15；17:25；太11:27，路10:22）；

bb) 意志：*父啊！你所赐给我的人，我愿他们也在我那里，与我同在*（约17:24；10:18；5:30）；

cc) 作为：*我的父直到如今还在作工，我也作工*（约5:17-36；17:4），并且详细说明了圣子降世并道成肉身是为了我们的救赎（约1:14； 希伯来书 2:14），并 升天后，从父那里差遣另一位保惠师——圣灵——降临人间（约翰福音 16:7；17:18；20:21；路加福音 24:49），以及子爱父也爱世界（约翰

---

[475] 正是在这一文本的基础上，她在其*《东正教信经》*中确立了关于三位一体神性同质性的教义（参见第1章，对第9个问题的回答）。

[476] 这一点在主显节前夕的教会圣咏中也有明确的表达：“主啊，当祢在约旦河受洗之时，三一的敬拜显明出来：因祢的父亲以声音为祢作见证，称祢为他所爱的儿子；圣灵以鸽子的形像宣告这话语的确认，显明祢是基督、是神，并照亮世界，荣耀归于祢。”

[477] *亚他那*修致塞拉皮昂书信第1封，第30、31节，其中对此思想进行了相当详尽的阐述；另见《书信集》第三卷，第6节。

[478] 在新约中，像这样将圣父、圣子、圣灵这三位一体的位格都作为真实位格提及的经文非常多，例如：《使徒行传》2:32-33；5:30-32；7:55； 《罗马书》1:3-4；15:15-16,30； 《哥林多前书》6:11；12:4-6； 《哥林多后书》1:19-22； 《加拉太书》4:2,6； 《帖撒罗尼迦后书》2:13-14； 《提多书》3:4-6。

福音 10:11； 14:31；15:9），向世人传讲启示（约1:18；8:28；17:6,26），赐福于求告祂的人（约14:13），赦免罪孽（可2:9-10）等等。

c) 圣灵的位格，当经文将以下内容归于祂时，正如归于父与子一样：

a) 认知：*因为人中谁知道人里面有什么，除了住在人里面的人的灵呢？同样，除了神的灵，也没有人知道神里面有什么*（林前2:11）；

bb) 意志：*因为圣灵和我们都认为，除了这必要的以外，不该再给你们增添任何负担*（使徒行传15:28；2:4；哥林多前书 12:11）；

c) 作为：*圣灵的恩赐是按各人的益处分给各人的……；这一切都是同一位圣灵所运行的，随己意将各样的恩赐分给各人*（林前12:7,11），并且详细说明祂为圣子作见证并荣耀祂（约15:26； 16:14），使人重生（约3:5-8；彼前1:3；提多书3:5），引导他们进入一切真理（约14:26； 16:13），预言未来（16:13），设立牧者（使徒行传 20:28）等等。

必须补充的是，在圣经中所有论及这三位格的神性及其各自属性的经文中，神格三位一体的真实性与独立性都得到了明确的暗示。 因为，如果圣父是神，圣子是神，圣灵是神，而且每位都有其独特的属性，而其他两位所没有，那么，这意味着他们都是位格，且是不同的位格。但这些经文将在适当之处加以阐述。

III. 最后，圣经中那些主要甚至完全见证神圣三位一体的统一性和不可分割性的**最杰出经文**如下：

1) 新约中对先知以赛亚异象的阐释，该异象记载于其书卷的第六章。先知叙述道，他曾有幸得见主 （至高者）*撒巴奥特坐在高而崇高的宝*座上，彰显祂全部的荣耀（第1-4节），当时主对他说：“*你去告诉这百姓：你们听是听见，却不明白；看是看见，却看不透。 因为这百姓的心已经刚硬了*（第9-10节）。这里显然指的是父神，祂主要在旧约中为人所知，被称为至高者和撒巴奥。 但福音书作者圣约翰在指出这段经文时指出，以赛亚*看见了*神儿子的*荣耀，并谈论了他*（约12:40-41），而使徒保罗则见证说，以赛亚所受的命令：“*你去对这百姓*说……”， 是圣灵所说的（使徒行传 28:25-27）。既然如此，为何先知既看见了父， 先知竟也看见了圣子；既听见了圣父，也听见了圣灵？若非基于这一唯一前提：*这三位*虽在位格上各不相同，但在本质上*却是一体*（约壹5:7），他们拥有同一不可分割的神性、不可分割的尊荣与荣耀，以及不可分割的作为？[479]

2) 新约中表明圣父、圣子和圣灵权能同等的经文。 例如，圣巴西勒大帝就是这样将此类经文相互对照的：“*你往大马士革去，在那里必有人告诉你*（使徒行传 22:10）”，‘*他是我的拣选器皿*（使徒行传 9:15）’——当主从天上对保罗说话，立他为普世福音的传道者时，便是这样说的。 而亚拿尼亚对进入大马士革的保罗说：‘*扫罗弟兄！睁开*你的眼睛……*我们列祖的上帝已经拣选了你；*’为了避免人们误以为这是指基督，他又补充道：‘*好叫你明白祂的旨意，看见那义*者——耶稣（使徒行传22:13-14）。’而且保罗本人在论及自己的呼召与预选时，也这样写道：“*保罗，耶稣基督的仆人，蒙召作使徒的*”；随后他又提到了除呼召之外的另一身份：“*被拣选*（αφορισμένος，即被分别出来）*传扬上帝福音的*”（罗马书 1:1）。 至于圣灵将他分别出来，我们可从《使徒行传》中得知；因为经上说：当使徒们*事奉主并禁食时，圣灵说：“你们要为我分别出巴拿巴和扫罗，派他们去作我召他们所作的工*”（《使徒行传》13:2）。 倘若神（即众父之神）预选了某人，圣子又呼召了他，主便拣选此人，圣灵也凭其 本性的权能将此人分别出来，那么，在三位一体中——其中行事为人的本质是同一的——又怎能容许本质上的差异呢？”[480]

---

[479] 圣大巴西勒正是这样解释关于以赛亚异象的这三处经文的，并在结尾处说道：“先知介绍了犹太人所信奉的父的形象，福音书作者介绍了子的形象，保罗介绍了圣灵的形象，然而他们都一致地将所见者称为唯一的撒巴奥主。 他们对位格的论述虽有分别，但关于唯一上帝的智慧在他们心中却始终不可分割”（《反埃夫诺米乌斯论》第五卷，载于《圣父著作集》第189页）。

[480] *大巴西勒，*《反埃夫诺米乌斯》，第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第185-187页。

3) 救主的话：*‘我与父原为一’*（约10:30）。从整段话的语境来看，这里所说的乃是神子与父在本质上的合一，而非在其他任何层面上。 圣福音书作者记载，救主当时正与犹太人交谈，他们向祂质问：*“如果你是基督，就直截了当地告诉我们。”* 起初，祂直截了当地回答他们：“我已经告诉过你们了，我奉父的名所行的作为，就是为我作见证；但你们不信，因为你们不属于我的羊，也不听我的声音。”随后，祂心中想着这些属于祂的羊，并想表明祂将赐予他们永生，且无人能从祂手中把他们夺去，便继续说道：*“那将他们赐给我的人，就是我的父；他比谁都大*（连犹太人自己也相信这一点），*没有人能从我父的手中把他们夺去——我与父原为一。”* 因此，在能力、权柄和神性上，*祂与父神*本为一体。犹太人正是这样理解救主的话语的，于是*他们拿起石头要打祂*，说：*“我们不是因你行善要拿石头打你，而是因你亵渎神，并且你既是人，竟自称为神。”* 那么救主呢？他非但没有引导他们摆脱这种想法，也没有以其他方式解释自己的话，反而开始断言自己并未说出任何亵渎之词，说道：*“我是神的儿子”*，并指着祂奉父之名所行的作为，补充道：*“为要使你们知道并相信：父在我里面，我也在父里面”*（31-38）。那时，犹太人再次向祂发怒，想要取祂的性命。[481] 其他指出圣子与圣父同质的地方包括：约翰福音5:19；14:16；16:15；17:10。

4) 《新约》中的见证，其中一部分指出，自古以来，上帝圣父、以色列的主上帝曾借先知之口发声（《希伯来书》1:1； 路加福音 1:68-70），而另一些则指出，*正是上帝的圣徒在圣灵的感动下说出了这些话*，并且圣灵*曾借着大卫*和其他先知的*口*预言（彼得后书 1:21；使徒行传 1:16；28:25； 希伯来书 3:7；10:15；参见耶利米书 31:33）。 若非因父与圣灵在位格属性上虽有区分，在本质上却不可分割——即父在圣灵之中，圣灵在父之中——又如何解释这一点呢？正因如此，当父借先知之口说话时，圣灵也一同说话；反之亦然。[482] 正是在这个意义上，曾启迪古代先知、在新约中启迪使徒的圣灵，被称为“父的圣灵”：*因为“不是你们自己说话，而是你们父的圣灵在你们里面说话”*，救主在差遣门徒去传道时这样对他们说（太10:20）。

5) 使徒关于圣灵的话语：*神藉着祂的灵向我们显明了这些事；因为圣灵遍察万事，连神的深奥之事也遍察。因为人里头有什么，谁知道呢？除了住在人里面的人的灵以外。照样，神的事，除了神的灵以外，也没有人知道。 但我们所领受的，不是这世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能明白神所赐给我们的*（林前2:10-12）。这里值得注意的是：

a) 圣灵被赋予了对上帝最完美的认识：但救主仅将这一特质归于父神和祂自己，并将其作为祂神性及与父神平等的标志（太11:27）；因此，关于圣灵也必须得出同样的结论；

b) 圣灵被称为*“出于神的灵”*：因此，祂并非无中生有，并非受造之物，相反，祂与神同质；

c) 圣灵与上帝的关系，恰如人的灵与人的关系，即祂住在上帝里面并与祂合而为一，正如我们的灵住在我们里面，并与身体共同构成一个完整的人。[483]

---

[481] 从这个意义上说，诸位圣父对此段经文的解释完全*一致*——*大巴西略*：“补充道：*‘我与父原为一’*，显然将‘一’字理解为在力量上平等且完全相同”（《圣父著作集》第七卷，第56页）； *格里高利·神学家*：“当你读到*‘我与父原为一’*时，要将思想集中于祂们本质的合一”（同上，第三卷，第192页）；*约翰·金口*：“‘我与父本为一’，此处所言‘一’乃指能力，因为整个论述皆围绕此能力展开。倘若此能力即指本体，则显然本体亦为‘一’（见《约翰福音讲道集》第61篇，第812页，萨维尔版）；*亚历山大的西里尔*（《宝库》第十二卷）*和蒙福的奥古斯丁*（《约翰福音讲道集》第四十八篇），他们还详细驳斥了阿里乌派的错误观点，即此处仅指耶稣基督与天父在道德上的合一，而受造物也能与天父拥有这种合一。

[482] *大巴西略*，《反埃夫诺米乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第187-188页；*安布罗斯*，《论圣灵》第二卷，第13章。

[483] *大阿法纳西*：“凡出于上帝的，皆非受造之物，以免将圣灵所出于的上帝本人也称为受造之物……”，并接着说：“将圣灵——*祂出于上帝，且探察上帝的深奥*——视为受造之物，岂非极端的亵渎？ 否则就不得不说，人的灵也位于人之外（ἐξωθεν αὐτοῦ），而住在父里面的道，也是受造之物”（《致塞拉皮翁书》第1封，第22节）； *安布罗斯*《论圣灵》第II卷，第II章，第124-129节； *亚历山大的克利门特*，《论圣三一》第23章：“从使徒的话语——《哥林多前书》2:10-11——可以清楚地看出，圣灵并非异质且本质相异的存在，而是具有神的本性…… *正如除了父以外，没有人认识子；除了子以外，也没有人认识父*；同样，根据使徒的话，*除了神的圣灵以外，没有人认识神*——从这些话语中，我们认识到本性的共同性；他说：*‘圣灵出于神’*，以此教导我们，圣灵的存在源于父，并与父具有同一本质”（《基督教读本》1847年，第三卷，43-45页）。

最后，我们不妨概括地说，关于至圣三位一体的教义是整个《新约》的核心主题。因为《新约》向我们宣讲的是什么呢？ 在《福音书》中，主要讲的是*圣父——上帝如此爱世人，甚至将祂的独生子赐下，叫一切信祂的人不至灭亡，反得永生*（约3:16）；以及圣子——祂道成肉身，成就了我们救赎的伟大事工； 而在《使徒行传》和《使徒书信》中，主要讲述的是圣灵——救主将祂自己降临在使徒们身上，自那时起，圣灵便开始了使我们重生与成圣的伟大工作。

§ 28. 来自神圣传承对同一真理的印证。

尽管圣经——尤其是新约——中关于三位一体教义的经文既清晰又众多；但我们在此仍需援引自教会创立之初便传承至今的圣传。 之所以必须如此，是因为圣经中的所有这些经文都曾遭受且仍在遭受各种曲解和争议，而这些争议，至少对于信徒而言，唯有通过使徒传承和古代教会的权威之声，才能得到最终解决。[484] 此外，这也是为了保护教会本身免受自由思想家们不公正的指责——他们声称，教会直到四世纪的第一届大公会议之后才开始传授关于上帝三位一体的教义，而在此之前，这一教义要么在教会中完全不为人知，要么被以截然不同的方式传授。[485] 因此，只需将传统脉络追溯至四世纪，或追溯至第一次大公会议，并阐明早期基督教会在最初三个世纪中是否以及如何教导关于至圣三一的教义即可。

为了使问题更加清晰，我们将阐述——

I) 当时整个教会如何遵循使徒传统，关于至圣三位一体进行教导；

II) 教会中个别牧者及其信众是如何教导或信仰的；以及

III) 最后，我们将呈现教会敌人自身关于这一主题的证词。

I. 整个基督教会关于至圣三位一体的教导，在尼西亚大公会议之前，与尼西亚大公会议之后直至今日的教导完全一致。以下几点便是无可辩驳的证明：

1) 当时各教会沿用、据传源自圣使徒本人的公共信条或信经。例如：

a) 在被称为“使徒信经”的信经中——该信经主要在罗马教会及整个西方地区使用——我们读到：“我信全能的父……；我信祂独生子耶稣基督，我们的主……；我信圣灵；”

b) 在《使徒规条》中阐述的信经中，该信经主要在东方进行洗礼圣事时使用：“我信并受洗归于独一未曾受生、独一真神、全能者、基督之父…… 并信靠主耶稣基督，祂的独生子，万物之首，在万世之前，因父的喜悦（εὐδοκία）而受生，非受造……； 我也信奉圣灵，即保惠师，祂自世界之初便在所有圣徒心中运行，随后又按我们救主主耶稣基督的应许，由父差遣给使徒们……；”[486]

c) 在耶路撒冷教会的信经中：“我信独一的神，全能的父……； 并信独一的主耶稣基督，神的独生子，在万有之先由父所生，是真神，万物都是藉着祂而有的……；并信独一的圣灵，即保惠师，祂曾借先知们运行……；”[487]

d) 在凯撒利亚教会的信经中：“我们信独一的神，全能的父……；并信独一的主耶稣基督，神的道，神出于神，光出于光，生命出于生命，独生子，万物之首，在万世之前由父所生……； 我们也信独一的圣灵，并承认他们各人的存在（εἶναι）与位格（ὑπάρχειν）： 圣父——确是圣父，圣子——确是

---

[484] 参见A. M.的《东正教神学导论》第127、132、134-137节。

[485] 理性主义者的基本思想。

[486] 《使徒宪章》第七卷，第四十一章。尽管第六次大公会议的教父们（在第二条规则中）指出，这些*决议*中“某些持不同意见者，为损害教会，引入了某些伪造且与虔诚相悖的内容”， 但所引用的信经，因其与早期教会的其他信经完全一致，且不包含任何异端内容，学者们理所当然地将其公认为正统信仰中最古老且最受尊崇的范本之一。 而且，由于其表述方式更接近东方教会的信经而非西方教会，因此人们推断它主要在东方使用。*宾厄姆*（Bingham），《教会起源》（Orig. Eccles.）第IV卷，第92-95页，哈勒，1755年； *克拉贝*，《论使徒宪章的起源与内容》……第204页，汉堡，1829年；*哈恩*， 《使徒天主教会信条与信仰规则文库》第40-41页，布雷斯劳，1842年。

[487] 该信经通过圣基里尔·耶路撒冷的慕道者讲道传至今日，并构成了这些讲道的理论基础。

圣子，圣灵——确是圣灵，正如我们的主差遣门徒去传道时所说：*‘你们要去，使万民作我的门徒，奉圣父、圣子、圣灵的名给他们施洗。’*”[488]

2）圣伊里内乌斯和特土良对当时整个教会信仰的见证——他们本人就生活在那个时代，且因职责所在，能够也应当了解教会的真正信仰。爱任纽在东方度过了他的青年岁月，在使徒圣波利卡普的直接指导下成长；随后走遍了当时近半数的基督教世界；最后，作为里昂主教在西方为基督的教会服务。关于教会的信仰，爱任纽这样说道：“尽管教会散布于整个宇宙，*直至地极，但她从使徒及其门徒*那里领受了对独一真神——全能之父……的信仰，以及对独一耶稣基督——为我们的救赎而道成肉身的上帝之子——的信仰，还有对圣灵的信仰，圣灵曾借先知之口预言了救赎的计划。……接受了这样的宣讲和这样的信仰，教会正如我们所说，虽然散布于世界各地，却像居住在同一个家中一样，精心守护着它；像拥有同一灵魂和同一颗心一样，对它怀有相同的信仰；并像拥有同一张嘴一样，一致地宣讲、教导并传承它。尽管世上有无数种方言，但传承的力量却是相同的。无论是在德国、伊维里亚、凯尔特人中间建立的教会，还是在东方、埃及、利比亚以及世界中心（即耶路撒冷及其他位于巴勒斯坦的教会；按当时基督徒的观点）建立的教会，它们的信仰和宣讲都毫无二致。但正如太阳——这一上帝的创造——在整个世界中都是一样的，那同一真理的宣讲也同样在各地闪耀，并照亮所有渴望认识真理的人。在各教会的领袖中，无论是言辞犀利者，还是不善言辞者，都不会对此提出异议，也不会削弱这一传统。”[489]

特土良曾捍卫教会关于至圣三一的教义，反对普拉克西阿斯——后者将神的位格混为一谈，并宣称只有一位神——他作证道：“我们一*直*信靠，如今也信靠独一真神，但附带一种被称为‘家政’（dispensatione）的阐释，即独一的父还有一位子，祂的道…… 我们相信，这位圣子是由圣父差遣到童贞女那里，并由她所生，既是人又是神，既是人子又是神子，并被命名为耶稣基督…… 我们相信，祂按照自己的应许，从圣父那里差遣了圣灵——那位安慰者，祂是那些信靠圣父、圣子和圣灵之人的信仰的圣化者。这一教义自福音传扬之初便已遍及各地，远早于所有异端，更不用说昨日的普拉克西乌斯了……”[490]

3) 早期教会的某些圣礼与习俗。

我们指的是：

a) 洗礼圣事，教会始终按照 遵照救主的诫命，奉圣父、圣子及圣灵之名，[491]；并依据使徒传统，必须通过 将受洗者三次浸入水中，以此更清晰地见证自己与受洗者对三位同等尊荣的位格——即唯一真神的信仰；[492]

b) 简短的颂荣词，最初主要以两种形式使用：“愿荣耀归于圣父，藉着圣子，在圣灵内”，或：“愿荣耀归于圣父和圣子，与圣灵同在”，[493] 有时也说：“愿荣耀归于圣父、圣子和圣灵”，[494] 或：“愿荣

---

[488] 在尼西亚大公会议上，凯撒利亚主教优西比乌宣读了这一信条，将其作为从先辈传承下来的信仰准则：正如优西比乌所言，“正如我们从先于我们的主教们那里所领受的，并在最初的教理讲授中所传授的……”，“如今，我们作为信徒，也以此方式阐述我们的信仰。即：我们相信……”。*索克拉底*《教会史》第一卷，第八章；*狄奥多雷*《教会史》第一卷，第十二章；*以及亚他那修*《论尼西亚大公会议决议书》，载于《文集》第一卷第1篇，第1部分，第238页，蒙福孔版。

[489] *爱任纽*《反异端》第1卷，第10章，第1节。

[490] *特土良*《反普拉克斯》第2章。

[491] 参见上文注453。

[492] *特土良*《反普拉克斯》第27章：“最后（基督）吩咐，要为圣父、圣子和圣灵涂油。因为我们并非只涂一次，而是三次，针对每个圣名，为每位圣位涂油。”《论军事冠冕》第3章，其中特土良明确将这一习俗归因于神圣传统；另见——*巴西尔*《论圣灵》第27章（载于《圣父著作集》第七卷，第333、336页）；*耶罗尼莫*《反路西弗》第4章。

[493] 关于这些赞美形式的详细论述，参见*圣大巴西略*《论圣灵》第25、27、29章；*圣约翰·达马斯库斯。*《论三圣颂的书信》，第6节；*尤菲米亚·齐加布斯，*《全备之铠》，第II卷，第XII题，第29章，以及*宾厄姆，*《教会起源》，第V卷，第XIII卷，第2章。

[494] 《使徒宪章》第八卷第12章：愿一切荣耀、敬拜、感谢、尊荣与敬拜，都归于圣父、圣子及圣灵，如今、永远，直到…… 世世代代。阿们。

耀和尊贵归于祂（基督），与圣父及圣灵同在，直到永永远远”，以及类似的表述；[495] 正如圣大瓦西里所言，这种颂荣自福音传扬之时起便在教会中使用，其所有形式既表达了三位一体中各位格的独立性，也彰显了他们尊荣、荣耀与本体的不可分割性；[496]

c) 最后，是点灯感恩礼或晚祷诗，同一位圣巴西尔称之为*从教父们*传承下来的*古老*诗歌，并从中引述了以下词句：“我们赞美圣父、圣子和圣灵”，以此彰显古代基督徒对圣灵与圣父、圣子同等尊荣的信仰。[497]

4) 早期教会针对那些胆敢以任何方式歪曲至圣三位一体教义的人所作出的裁决。众所周知，每当此类人物出现并开始传播其伪教义时，所有信徒——尤其是牧者——便会将其视为异端分子和新教派创始人，[498]，并立即将他们逐出正统教会的行列。教会曾如此对待普拉克西乌斯、诺埃提乌斯、萨维利乌斯和帕夫洛斯·萨莫萨塔斯——他们胆敢否认上帝三位一体的位格；更早之前，教会也曾如此对待埃维奥尼派和克林菲亚派——他们否认圣子与圣父同为神性且同质。[499] 难道这不直接说明，至圣三位一体的教义在早期教会中是明确的，并在所有基督徒中根深蒂固的吗？否则，对这一教义的任何歪曲都不会被视为新奇之说和异端，而理应被视为无关紧要之事。

II. 早期教会的普通信徒、牧者及信众，自然应当按照教会本身的教导，信奉至圣三位一体的奥秘。因此，那些流传至今的见证与信条，尽管是零散的，但综合起来，可以作为当时整个教会信仰状况的新佐证。而那个时代确实有若干此类见证传到了我们这里，一部分见于最古老的教会教父和教师的著作中，另一部分则见于首批殉道者的行传中。

1) 头三个世纪的圣父和教会导师们在他们的著作中，或多或少地明确地一致宣认了“三位一体”的教义，即神在位格上三位一体，在本体上合而为一。例如——

在第一世纪的教父或使徒时代的人物*中——罗马的圣*克利门特说：“我们难道不是拥有一位独一的上帝、一位独一的基督，以及一位倾注在我们身上的恩典之圣灵吗？……”并在另一处说：“神是活着的，主耶稣基督也是活着的，圣灵也是活着的；”[500] *赫尔马*则表示：“那些借着祂的儿子信靠神的人，已披戴了圣灵……；”[501] 圣伊格纳提乌斯·神载者曾教导马格尼西亚人：“务要坚守主和使徒的教义，使你们所做的一切，都能在圣子、圣父和圣灵里，化为你们肉体与灵、信心与爱的益处…… 要顺服主教，也要彼此顺服，正如按肉体说的耶稣基督顺服父，使徒们顺服基督、父和圣灵……。”[502]

在二世纪的教父和导师中——殉*道者圣贾斯汀*在描述向基督教皈依者听闻福音后如何接受洗礼圣事时，说道：“随后，我们领他们到有水的地方，他们便以我们自己重生时的方式重生，即以万有的父、主上帝、我们的救主耶稣基督以及圣灵之名，用水为他们施洗；”接着，在描述圣体圣事（圣餐）的仪式顺序时，他指出：“他（主礼者）领受（饼和掺了水的葡萄酒）后，奉圣子与圣灵之名，向万有的父献上赞美与荣耀，”——几行之后又写道：“为了一切我们所蒙受的恩惠，我们藉着祂的圣子耶稣基督和圣灵，感谢万有的造物主。”[503] *圣伊雷内乌斯也*更清晰地阐述了这一教义——我们此前已援引过他关

---

495 *《士麦那殉道书》*第24章：愿（基督）与圣父及圣灵同得荣耀，直到世世代代（《基督读本》1821年版，第I卷，第141页）；*《圣伊格纳提乌斯殉道录》*，第7章（《基督教周报》1822年，第VIII卷，第356页）。

496 *大巴西略*，《论圣灵》，载于《圣父著作集》第七卷，第323、336、337、349页。

497 同上，第345-346页：“我们的教父们蒙神恩典，并非在沉默中领受晚祷之光，而是在其显现时立即献上感谢。我们虽无法确定这些灯火感恩词的始作俑者是谁；但至少民众高唱着古老的圣歌，而且没有人会认为那些诵念*‘我们赞美圣父、圣子和圣灵’的人*是不虔诚的（晚祷圣歌*《宁静之光》*的最后几句读作：*我们赞美圣父、圣子和圣灵*）。”

498 例如，特土良在将教会的教义与异端分子——尤其是*普拉克西阿斯*——的谬论相对立时，说道：hanc（即教会）准则自《福音》之初便已存在，甚至早于某些早期的异端分子，更不用说昨日才出现的普拉克西阿斯了，这一点不仅将由所有异端分子的*后世所证实*，也将由昨日才出现的普拉克西阿斯*的新奇学说*本身所证实……（《反普拉克西阿斯》第2章）。

499 *优西比乌《教会史》*第三卷，第27、28章；*提奥多雷特《教会史》*第一卷，第3章；*杰罗姆《马太福音导论》*

500 *罗马的克利门特*。《致哥林多书》1，注释XLVI（载于《基督教读本》1824年版，第十四卷，第284页），以及*大巴西尔*关于圣灵的论述，第29章，注释72（载于《圣父著作集》第七卷，第344页）。

501 *《赫尔梅斯牧人》*，第三卷，第九则，第12和13章，载于*加兰迪*《教父小图书馆》第1卷。

502 《致马格内西亚书》第13章，载于《基督教读物》1830年，第XXXVIII卷，第3页及后续。

503 《辩护篇》第1卷，第61、65、67条，载于《基督教读物》1825年版，第XVII卷，第92、98和100页；参见第27-28页。

于整个教会（进而也是他本人）信奉圣三一的见证； *安提阿的西奥菲勒*，他说：“在天体被造之前的三个日子，正是圣三一的象征：上帝、祂的道，以及祂的智慧；”[504] 阿提纳戈尔在为基督徒辩护，使其免受“无神论”这一不公正指责时，问道：“当人们听说那些称上帝为圣父、圣子和圣灵，并承认他们在合一中的大能及其在秩序中的差异的人，竟被称为无神论者时，谁不会感到惊讶呢？……”随后他补充道，基督徒最应关心的就是“认识上帝及其道，了解圣子与圣父的合一以及圣父与圣子的交通，明白圣灵的本质，以及圣灵、圣子和圣父这三位一体的合一与区别。”[505]

在二世纪末至三世纪初*的教师中，亚历山大的*克利门特写道：“万有的父是唯一的，万有的道也是唯一的，无所不在的圣灵也是唯一的”；并在同一著作的结尾处写道：“让我们颂扬并感谢唯一的父与子…… 与圣灵同在，祂在一切事上都是一体的……在一切美善之事上、在一切完美之事上、在一切智慧之事上、在一切公义之事上，愿荣耀归于祂，如今、直到永远， 阿门；”[506] 特土良在驳斥异端普拉克西阿斯时说：“他认为，若不将同一位神同时称为圣父、圣子和圣灵，便无法信奉独一真神，仿佛当万物——即‘独一’之神——从祂而出时，神在一切事上就不再是独一的， 即在本体上的统一性，并且当‘家室’奥秘得以遵守时——该奥秘宣扬着统一性，同时区分圣父、圣子和圣灵这三位，并非按状态（non statu），而是按程度（sed gradu）；非按本体，而是按形式；非按权能，而是按唯一权能的形态； 因为只有一位上帝，在祂里面区分出这些程度、形式和样式，以圣父、圣子和圣灵之名（第2章）。人们将三位一体的数目和顺序视为对“一”的分割，而“一”从自身产生三位一体时，丝毫不会因此被破坏，相反，它得以完整地保存下来。 他们宣称我们宣扬“二”和“三”，而自称为唯一神的敬拜者，仿佛被不合理地局限的“一”不会产生异端，而被合理理解的圣三一又不能构成真理（第3章）。 我们从未口头宣称有两个神、两个主，这并非因为我们否认圣父是神、圣子是神、圣灵是神，且他们 各自都是神，而是为了不宣扬两个神（第13章）。 “三位一体的唯一神性——圣父、圣子和圣灵”（第21章）。

在三世纪的作家中——奥利金写道：“我们被教导要承认三个位格：圣父、圣子和圣灵；”[507] “关于圣父、圣子和圣灵的一切论述，都应置于所有时代和永恒之上，因为这唯一的三位一体超越了一切理解，不仅超越暂时的，也超越永恒的；”[508] *圣梅福迪乌斯·帕塔尔斯基写道*： “圣父、圣子和圣灵的国度是唯一的，正如他们的本质（οὐσία）和主权（κυριότης）也是唯一的； 因此，我们以唯一的敬拜来敬拜那唯一的三位一体神，祂是无始的、未被创造的、无限的和永恒的；”[509] *圣基普里安所言*： “如果他（受异端者洗礼者）已成为神的殿——我问：是哪位神？是圣父……，还是圣子……， 还是圣灵？ 毕竟三者本为一体；”[510] *圣希波吕托斯所言*：“诺埃提乌斯必须——即使违背本意——承认全能的父神，以及基督耶稣——神之子、道成肉身的神……，还有圣灵——他必须承认，这三位确实是三位一体……； 否则，我们就无法承认唯一的神，也无法真正信靠圣父、圣子和圣灵；”[511] ，*亚历山大的狄奥尼修斯所言*：“如果有人断言，既然位格有三个，它们就是分离的，那么它们确实是三个，即使异端分子不愿承认这一点；否则，就让他们彻底铲除关于神圣三位一体的概念吧。”[512]

---

504 《致奥托利》第二卷，第15节：那在光之子出现之前的三日，是圣三一的预表，即上帝、祂的道以及祂的智慧。 这里，西奥菲勒将圣灵称为“*智慧*”，正如圣伊雷奈乌斯经常使用这个词一样。

505 《为基督辩护》（Legat. pro Christ），第10和12节；《辩护》（Conf.），第24节：因为我们称道、圣子和圣灵为神，在能力上将圣父、圣子和圣灵合而为一。

506 《教导者》第三卷，第6章和第12章。

507 而我们则被引导去认识这三个位格：圣父、圣子和圣灵。见《约翰福音注释》第II卷，第6节。

508 《论原理》第四卷，第28节。此外：“如果你承认唯一的神，却同时不相信圣父、圣子和圣灵仅是唯一的神，那么这种信仰对不信者来说，岂不显得难以理解、难以参透且无法言喻吗？”（《出埃及记讲道集》第五篇，第3节）“上帝内三位格——圣父、圣子和圣灵——之间的这种区别，就像三条相互分离却同源而出的溪流”（《民数记讲道集》第十二篇，第1节）。“那圣三一，万物的始源”（《诗篇》第XVII篇，16节）。“锡安的支柱，天上的教义，以及敬拜者对圣三一的正统信仰”（《诗篇》第CXLVII篇，13节）。

509 *梅瑟德*，《棕榈枝》，第5节。

510 *西普里安*致尤巴扬书，第LXXIII封。参见注释467。

511 *希波吕托斯*《反诺埃特论》第8和12节。

512 参见*大巴西略*《论圣灵》第29章，载于《圣父著作集》第七卷，第344页。

为了总结这些来自最古老信仰导师关于至圣三位一体的经文见证，让我们引用圣奥古斯丁对它们的总体评价。 奥古斯丁的总体评价，他与这些先贤在时间上更为接近，对他们的信仰理解也比我们更为透彻。他明确指出：“所有我曾读过的、在旧约和新约奥秘方面进行正统阐释的学者，那些在我之前论及圣三一（即上帝）的作者，都致力于依据圣经教导：圣父、圣子和圣灵， 基于同一本体（substantiae）不可分割的平等，构成了神的统一性，因此并非三位神，而是一位神。”[513]

2) 在古代殉道者的行传中，同样可以找到关于三位一体神的清晰告白，这些告白之所以尤为重要，是因为它们大多出自普通百姓之口——这些人未受过书本教育，因此他们所表达的，完全是教会所教导的内容，没有任何个人推论和思量的掺杂。举例来说：

a) *圣殉道者波利卡普*的话，他在准备登上为他点燃的火堆时说道：“主啊，全能的上帝，你那蒙爱且蒙福之子的父…… 为此及一切，我赞美祢、祝福祢、荣耀祢，与永恒的、在天之上的耶稣基督——祢所爱的独生子——一同，愿荣耀归于祢和圣灵，如今、直到永远；”[514]

b) *里昂殉道者*埃皮波迪乌斯于178年殉道时的告白：“我信基督与圣父、圣灵同为上帝，我甘愿为那位既是我的造物主，又是我的救赎主而献上我的灵魂；”[515]

c) *里昂殉道者维肯提乌斯的*信经，他于304年殉道：“我信基督——主，独一至高天父的独生子，并承认祂与圣父、圣灵同为独一真神；”[516]

d) 另两位同年殉道的殉道者的言*辞，即殉道者埃夫普拉*：“我敬拜圣父、圣子和圣灵，敬拜圣三一，除祂以外别无真神”；*以及殉道者阿弗拉*：“主耶稣基督啊！…… 我将我的祭物献给你，你与圣父和圣灵同在，永生永王，直到永永远远。”[517] 我们不要忘记，殉道者在宣认对圣三一的信仰时，是用自己的鲜血来印证这些告白：这说明这种信仰在他们心中根深蒂固，他们为了得救而如此珍视它！

III. 最后，就连早期教会的敌人——无论是内部还是外部的——**都能成为其对三位一体之神信仰的见证**。

内部敌人，即异端分子，以两种方式作证。一部分人——由于不理解教会关于“三位一体”的教义（即神在本质上合一，但位格上三一），指责东正教徒崇拜三位神，正如二世纪的普拉克西斯及其追随者所做的那样。[518] 另一类人则是因为他们自己持有并信奉关于上帝三位格的教义，却并未因此受到教会的任何谴责，例如众所周知的早在使徒时代就出现的拿撒勒派，[519]
以及三世纪出现的诺瓦蒂安派。[520] 问题在于：如果东正教徒实际上并未信奉上帝三位一体的教义，异端分子又凭什么指责他们苛求呢？ 另一方面，如果教会本身并不包含这一教义，而只信奉独一真神，那么，教会通常会因信仰事务中的任何新异端而谴责异端分子，又怎会不因“三位一体”的教义而谴责其中某些人呢？

面对外部敌人——犹太人和异教徒——早期教会素来习惯于隐瞒自己的奥秘，因此也包括关于至圣三位一体的教义之奥秘。难怪他们对这一奥秘知之甚少，也没有以此指责基督徒。不过， 有些犹太

---

513 《论三位一体》第一卷，第四章，第7节。

514 *士麦那*教会《圣波利卡普殉道记》，*见于优西比乌*《教会史》第四卷第16章，载于《基督教读本》1821年版第一卷第135-136页，亦见1848年版第四卷第215页。

515 《圣埃皮波迪乌斯与亚历山大的殉道记》，见于*鲁伊纳里*《早期殉道者真实行传》，第76页，阿姆斯特丹1713年版。

516 同上，《圣文森特·莱维塔受难记》，第369页。东正教会于11月11日纪念圣殉道者文森特。

517 同上，第407-408页及第456页。东正教会于8月11日纪念圣殉道者埃夫普拉。参见殉道者尤利塔（同上，第480页）和殉道者马尔齐亚尔（第536页）的类似殉道记述。

518 参见*特里乌利乌斯*《反普拉克斯》第3章。

519 参见*科特勒（Coteler）*所编《使徒教父集》（Patr. Apostol.）第1卷，克莱门特（Clementin.）《讲道集》第三卷，第72章；*贝韦雷吉（Beveregii）*《论三次浸礼》；*勒-奎恩（Le-Quien）*《论拿撒勒的基督》，达马斯库斯（Damascen.）论文集第七卷，第12-16条；以及*马兰（Maran）*《论基督的神性》第二卷，第7章。

520 *西普里安，*《致马格努斯书信》第LXIX封，另见第LXXVI封：“倘若有人反驳道，诺瓦蒂安派遵循与天主教会相同的教义，持守与我们相同的信经，施洗*时所认的上帝圣父、基督圣子、圣灵也与我们相同*…… 等等……”《古教父文库汇编》（Conf. Biblioth. vet. Patr. Galland.）第三卷，导论第四章：关于罗马长老诺瓦蒂安。

人和异教徒曾偶然听说过这一奥秘，并将其作为攻击圣洁信仰的武器。哲学家塞尔苏斯以犹太人的身份反驳奥利金时，曾指出：基督徒通常指责异教徒多神，然而他们自己却承认上帝具有多重位格。[521] 异教作家卢基安为了嘲讽基督教教义，在其对话体作品《*菲洛帕特里德*》中塑造了一位名叫特里丰的基督徒，他向一位名叫克里提亚的异教徒传道。当后者问："该以谁或什么起誓？"他回答道："以那位在高天掌权的、至大、不朽的上帝起誓，即圣父的圣子，以及从圣父所出的圣灵——三位一体，三位同源；你应当承认他们，而非朱庇特，并将他们尊为上帝。"[522]

在列举完这一系列证词之后——这些证词彻底推翻了那种荒谬的说法，即教会直到四世纪才开始传授关于上帝三位一体的独立教义，而此前所持的信仰则截然不同——为了消除一切误解，我们认为有必要补充以下几点说明：

1) 应当区分整个早期教会对至圣三位一体奥秘的信仰，与个别信徒（无论其身份如何）的信仰。无可争议的是，整个教会在最初的三个世纪里，对这一伟大奥秘的教导与从四世纪至今的教导完全一致——我们引用的证据已对此作了明确证实。 教会当时仅以神的话语——无论是成文的 还是未成文的——作为教义依据，并始终被圣灵内住，由圣灵引导进入一切真理，因此当时是无误的，至今依然无误。但教会的个别成员，无论是信徒还是牧者，在领受教义 随后，无论是为了自己还是为了他人，在努力阐明这些教义时，他们都可能犯错，正如如今仍可能犯错一样：因为在这种情况下，教会所传授的启示性教义中，必然掺杂了人们的个人观念，而每个人只能根据自己有限的理解来阐述对教义的见解。因此，倘若在最古老的教会导师——无论是单一人物还是数人——的著作中，关于至圣三位一体教义存在任何不准确之处，这些不准确之处绝不应被视为对教会本身的指责。

2) 在追溯至圣三位一体教义在当时个别教师著作中的阐述时，我们必须严格区分教义的本质——即其中所蕴含的思想——与表达该思想的方式及详细阐释。 教义的本质——即在唯一的神中存在三位格——正如我们所呈现的证据所证实的那样，早期教会的牧者们对此的信奉与整个教会以及后世各时代的牧者们完全一致。 但关于三位神圣位格在本体上合一这一思想的表达方式及其详细阐释，早期三个世纪的牧者们确实并不总是像后世作家那样清晰、准确和明确。

3) 然而，这绝不应成为指责早期教会个别牧者的理由。 他们在阐释至圣三位一体教义时偶尔出现的模糊或不准确，在很大程度上既源于该奥秘本身难以企及的崇高境界——他们*作为首批*阐释者必须详细阐明这一奥秘，尤其是在面对异教徒和异端分子各种攻击的情况下， 同样也源于人类语言的贫乏，以及在表达这一奥秘时极难找到恰当词汇——而这些恰当的词汇，也正是早期教会的牧者们必须*率先*寻找并运用的。[523] 与此同时，第四、第五及后续几个世纪的作家们在阐释至圣三位一体的教义时，自然而然地借鉴了前辈们的经验，从中汲取了他们认为最精髓的部分， ——他们所处的时代，正是这一教义因各种异端而受到审视，并由地方和普世大公会议以完全相同的措辞予以详尽界定的时期。

4) 公正还要求，将教会最古老教师著作中那些未能完全准确或表述模糊地阐明三位一体思想的段落，与同一作者其他表述更准确、更清晰的段落进行对照， 绝不应仅凭第一类经文就断言某位作家对至圣三位一体的教导有误。 因此，所有前三世纪的作家——甚至包括贾斯汀、亚历山大的克利门特和奥利金——都免于此类指责；尽管他们在关于神圣三位一体的教义中确实偶尔存在不准确之处，但正如我们所见，也存在准确表达这一教义的段落。[524]

---

[521] *奥利金《反塞尔苏斯》*，第二卷。

[522] *卢丹*文集，第IX卷，《*爱父论*》第12节，第232页，*莱曼*校注，莱比锡，1831年。

[523] *"为了表达之便，"*圣奥古斯丁在《*论不可言说之事*》中指出，"以便我们能以某种方式表述那些完全无法言说之事，我们的希腊前辈们说：'一个本质，三个位格（ὑπόστασεις）'；而拉丁前辈们则说：'一个本质或实体，三个位格'…… 虽然人们对这一说法至少在某种程度上仍将其视为谜语，但为了在探讨"真正的信仰所宣称的这'三者'究竟是什么"时能够有所表述，人们便采纳了这种说法……（《论三位一体》第七卷，第四章，第7节）。 那么，除了承认这些词语因言语的必要性而被划分开来——*毕竟需要通过详尽的论辩来抵御异端分子的诡计或谬误*——还能有什么别的解释*呢？* 因为*当人类的*言语*能力*试图将心中关于主上帝的领悟，以言语形式传达给世人时……等等（同上，第9条）。

[524] 关于这一主题，圣格里高利·神学家的一段教导也值得关注："他说：'如果你在神的道中，或在*敬虔之人的言论中*，听到关于圣子或圣灵的描述，仿佛他们在位格上次于天父（此类表述确实存在，例如在圣尤斯丁的 《辩护篇》1，第13节），那

5) 最后，蓄意利用最古老的牧者在至圣三位一体教义中的一些无意之误，借其之名传播自己的谬误，这种做法是极其鲁莽的——正如圣奥古斯丁所见证的，古代异端分子往往就是这样做的。[525]

§ 29. 关于三位一体教义与健全理性的关系。

效法圣父们和教会导师们的榜样——他们虽然明确信奉“三位一体”教义在神性本质统一性中的不可测度， 但有时仍认为有必要对这一信条进行理性探讨，[526] ，我们也容许自己就其与健全理性的关系说几句话，一方面是为了驳斥关于此问题的错误观点，另一方面是为了指明并澄清正确的观点。

1. 关于这一主题，自古以来就存在两种*错误*观点。

有些人曾主张、至今仍主张，三位一体神的教义与理性相悖，因为它自相矛盾，[527] ——但这种主张完全是不公正的：

a) 基督教教导说，上帝既是唯一，又是三位一体，但这并非在同一个层面上，而是在不同的层面上；祂在本质上确是唯一，而在位格上则是三位一体。关于上帝的本质和关于上帝的位格，我们各有不同的概念，因此这些概念丝毫不相互排斥——这其中又何来矛盾？ 倘若基督教教导说，上帝在本质上既是唯一的，又是三位一体的；或者说，祂既包含三个位格，又只有一个位格；又或者说，上帝的位格与本质是同一的——那么，确实就会存在矛盾。 但，我们重申，基督教并非如此教导，凡是不刻意混淆基督教关于上帝本质与位格概念的人，绝不会在至圣三位一体的教义中寻找内在的矛盾。

b) 要断言某种思想违背常识且自相矛盾，必须事先完全理解该思想，领会其主语和谓语的含义，并看出它们之间的不可调和性。但就至圣三位一体的奥秘而言，没有人能做到这一点： 我们仅知受造物中的“本性”或“实体”以及“位格”为何，却无法完全领会那位无限超越其一切受造物的上帝之本体，亦无法完全领会祂的位格。因此，我们根本无法判断，关于“在本质上唯一”的上帝与“在位格上三位一体”的上帝这两个概念是否相容； 也没有权利断言，认为“上帝在本质上是一体、在位格上为三位”这一思想本身包含内在矛盾。对于我们无法领悟的事物，进行评判是否合理？

c) 相反，健全的理性不得不承认这一思想完全真实且毫无矛盾。理性虽无法领会其内在含义；但基于外部证据，它确切地知道，这一思想是由上帝本人在基督教启示中明确传达的：而上帝就是真理之神。

还有人曾陷入、也仍在陷入截然相反的极端，声称关于三位一体神的教义完全可以被理性所领悟[528] ——这又是一种不公！ 且不说这种说法直接违背了上帝的话语——上帝的话语将对至圣三位一体的认识仅赐予至圣三位一体的位格，而不赐予任何其他人（太 11:27； 林前 2:11），进而与圣教会及其所有教父相悖——他们始终将三位一体神的教义称为最伟大的奥秘，[529] ——不禁要问，他们究竟打算用什么来证明这一教义对我们而言是可理解的？

a) 因为他们在许多古代异教宗教中发现了其痕迹：埃及、印度、波斯、希腊、罗马。[530] 但——

么我劝你，要从这些充满深邃智慧的话语中领会其真意：这并非将神性分割，而是追溯至唯一无始的根源，以便你看见权能的合一，而非尊荣的差异。”《圣父著作集》第四卷，第223页。

[525] *奥古斯丁*，《论如何教导初学者》，第8章。

[526] 参见下文注释539。

[527] 古时，反三位一体的异端分子就是这样说的；近代，索西尼派和所有理性主义者也是如此。

[528] 这一思想曾由以下人物宣扬：五世纪时，一位名叫克劳迪安·马梅尔特的长老（《论灵魂的状态》第二卷，第7页，载于《教父文库》，里昂版，第六卷，第1062页）；中世纪时，一些经院哲学家：彼得·阿贝拉尔、 理查德·维克托林（《论三位一体》第一卷，第4页；第三卷，第5页；第九卷，第1页）、亨利·甘达文（《问答集》第八卷，第18问），尤其是雷蒙德·卢尔（《论等比证明》）； 近代，许多谢林和黑格尔的追随者都宣扬这一观点（参见N. *Möller*所著《基督教的思辨性阐释》，莱比锡，1834年）。

[529] 参见上文注释151和393。

[530] *普范纳（Pfanner）*，《神学体系》（Syst. theolog. gont.）第3章；*福格尔（Vogel）*，《古埃及与古希腊宗教》（die relig. veter. Aegypt. et Graec...），纽伦堡，1793年；*迈耶（Mayer）*，《梵天，或印度的宗教》（Brahma, oder die Relig. der Indier），莱比锡，1818年，第37页。

aa) 众所周知，这些宗教中的内容并非全部都是人类（误入歧途的）理性的产物，其中许多内容据传是从父系宗教、即神启宗教传承而来的， 该宗教在亚伯拉罕之前曾是全人类的共同财富，尽管传承下来的形式或多或少已有所扭曲；

bb) 毫无疑问，保存在异教宗教中的关于上帝三位一体的一些观念也应归入此类传统，因为这些观念极其混杂、模糊、不清、不确定；而倘若这些观念是由理性本身基于对至圣三位一体的认知所表达的， 它们自然会像所有其他认知一样，具有清晰明确的特征；[531]

vv) 最后必须指出，异教宗教中出现的关于上帝三位一体的概念，几乎与关于至圣三位一体的*真正*教义——即基督教教义——毫无相似之处；[532] 因此，即使将这些观念归因于理性，作为*谬误*，它们更应被视为一种证明：理性本身无法领悟这一崇高的奥秘。

b) 因为关于神圣三位一体的概念在哲学家柏拉图那里也能找到。[533] 但就连柏拉图——

aa) 在此问题上表述得如此含糊不清且杂乱无章，以至于他最杰出的追随者们也不知该如何理解他；其中一些人认为，他们的老师承认有三位神：至高神，即万物的本源和世界的父亲；第二位神——较低的神，由第一位神所创造，代表某种理性，万物皆通过他被创造； 最后，第三位神，即更低级的，由第二位神所创造，是世界的灵魂，甚至就是世界本身；[534] 而另一些人则认为，柏拉图实际上并非承认三位一体，而是承认神中的四位一体，因为这三个相互从属的万物之源，还服从于某个更高的统一体。[535] 由此可见——

bb) 显然，柏拉图关于三位或四位地位不等的神的学说，与基督教关于三位同等尊荣的位格合而为一的神的学说之间，毫无相似之处，因此某些教会教师将柏拉图称为阿里乌斯的先驱，并非毫无依据；[536]

vv) 自然可以得出结论：柏拉图所阐述的关于神圣三位一体的概念，并非源于他自身的思考和理性认知（否则他本会更清晰地表达出来），而是从某处借来的概念，或许理解有误或未充分掌握； 他可能从异教宗教的混杂传说中借用了这些概念，或者，正如许多基督教教师所断言的那样，是从《旧约》的圣经以及与犹太人的交往中借用的。[537]

c) 关于上帝本质的某些理性推论，这些推论似乎完全解释了三位一体在唯一上帝中的可能性，甚至必要性。但这些推论绝不能被赋予如此高的价值。例如，其中被认为最优的推论如下：“在作为圣

---

[531] 参见*斯托尔贝格（Stolberg）*所著《耶稣基督宗教史》第1卷，附录5：*《各民族中关于我们宗教奥秘的早期传承痕迹》*。

[532] *例如，波斯《赞达维斯塔》*首先宣扬至高神——塞鲁阿内-阿克雷内，它无非就是无始无终、无边无际的时间，永远沉浸在自己那不可测量的深渊中，既不可见，也无意识； 其次，还有另外两个本源：善的本源与恶*的本源，即奥尔穆兹德*和阿利曼，二者之间永恒敌对，前者是善之世界的创造者，后者则是恶之世界的创造者（《赞达维斯塔》，《琐罗亚斯德的生之言》，里加，1767年）。 同样，尽管印度宗教教义中也提到了神圣*的三位一体——梵天、毗湿奴和*湿婆，但这并非同一神明中的三个位格，而更准确地说，只是同一位至高*无上的帕拉-梵天（Parabrahma）*的三个属性、行为或表现形式，他从自身孕育万物，并以自身赋予万物生机：“印度人相信，世界由梵、毗湿奴和湿婆所统治；第一位是创造之力，第二位是维系的智慧，第三位是正义的毁灭之怒；第一位是万物由此诞生的物质，第二位是万物栖居其中的空间，第三位是摧毁一切的时间； 第一位是赋予生命的太阳，第二位是维系生命的水分，第三位是火焰；第一位是过去，第二位是现在，第三位是未来”（《东印度》，塞梅纳与斯托伊科维奇编，第40页，莫斯科，1846年）。 而在教义的其他部分，如果将梵天、毗湿奴和湿婆拟人化，则会将其描绘成三位独立的神明，且具有极为奇特的特性：每位神明都有数位配偶，并由此孕育出无数代神灵。例如，湿婆被描绘如下：“他四处奔走、东奔西走，被成群的恶魔和幽灵包围，神志不清，头发凌乱，身上覆盖着祭火的灰烬，装饰着颅骨和骨头，时而放声大笑，时而发出可怕的咆哮”，详见（同上，第45、69页及后续）。

[533] *柏拉图，*《致狄奥尼修斯的第二封信》（引自*优西比乌*《福音准备论》第二卷第20章）；《致赫尔米亚、埃拉斯图斯和科里索斯的第六封信》。

[534] *普罗提诺，*《九章集》第五卷，第一册，第3、8、13章；努米尼乌斯，引自优西比乌《福音准备论》第二卷，第20章；*马克罗比乌斯，*《斯基皮奥之梦》第一卷，第14章。

[535] *普罗克洛斯，*《蒂迈欧篇注释》卷二； *尤斯林*·科霍特致希腊人书：因此，柏拉图有时说万物有三个本源，即神、物质和形式；有时则说有四个，因为他还添加了“普遍的灵魂”。

[536] *西里尔*《反朱利安》第一卷。参见*巴尔图斯《*为被指控为柏拉图主义的圣父们辩护》第二卷，第三章。

[537] *贾斯汀，*《护教论》第1卷，第59、60条； 《致外邦人劝诫》第3-6节；*亚历山大的克莱门特*《杂论》第V卷，第710页；*耶西布*《福音准备》第II卷，第20章；*提奥多雷特*《反希腊人讲道集》第2篇；*奥古斯丁*《论基督教义》第I卷，第28页。

灵的上帝之中，必须区分：第一，两种作用，即理智的作用与意志的作用；第二，这两种作用的源头。既然在上帝之中不可能存在任何偶然或短暂的事物，那么这两种作用中的每一种，以及它们的源头，都必须具有独立性： 因此，在同一个神的本体中，必须承认三个彼此不同且独立的位格：作为理智与意志活动本源的圣父、作为理智活动的圣子，以及作为意志活动的圣灵。[538] 但以这种方式阐释基督教关于至圣三一的教义，难道不是在歪曲这一教义，或者根本不理解它吗？

2) 关于至圣三位一体奥秘与健全理性之间关系的*正确*见解，正是教会圣父与圣师们的观点。 他们既驳斥了“这一奥秘与健全理性相悖”的观点，也驳斥了“它对我们而言完全可理解”的观点；然而，他们承认，既然至圣三位一体在某种程度上已在其受造物中显现，那么我们的理性便能在现实世界中发现其某些相似之处，只是这些相似之处极其微弱且不完善。 因此，他们自己也会在适当的时候运用此类比喻，试图将这不可捉摸的神秘稍稍拉近到普通人的认知范围：例如，他们指出太阳、阳光和光，它们之间既具有统一性又存在差异； 同一棵树的根、树干和果实；泉眼、泉流和溪流，它们彼此紧密相连却又各不相同；在某处燃烧的三支蜡烛，散发出一种不可分割的光芒；火焰、火焰的光芒和热量，同样体现了统一中的三元性； 人类同一灵魂中的三种不同能力——理智、意志和记忆，或者意识、认知和欲望等。[539] 毫无疑问，除了这些比喻之外，还可以从物质世界和精神世界中补充几个：例如，在物质世界中——任何物体都必然具有三个维度：宽度、长度和深度； 物体所处的空间同样具有这三个维度；物体发展或变化的时间，也由三个必要部分组成：过去、现在和未来；在精神世界中——任何真理必然包含三个条件：表象、被表象的对象以及表象与对象的一致性； 任何美德同样包含三要素：自由行为、法则以及自由行为与法则的一致性等。然而，当我们在必要时指出世间这些超自然三位一体的隐喻时， 我们必须牢记：正如古代教会导师们所指出的，它们都与原型相去甚远，只能部分地让人联想到原型，却远不能解释原型；因此，在运用这些比喻时，必须极为谨慎且审慎。

“无论我以求知若渴的心思在内心深处思考过什么，”*圣格里高利·神学家*说道，“无论我用什么来充实自己的理智，无论我在何处寻找（至圣三位一体奥秘）的类比，都未能找到任何世俗之物能用来比喻神的本性。 即使能找到某种微小的相似之处，更大的相似性却随之溜走，使我与所选作比较的对象一同停留在尘世。效法他人的做法，我曾将天父比作泉眼，圣子比作泉水，圣灵比作溪流，并推论道：这三者是否分别与天父、圣子、圣灵有相似之处？ 因为泉眼、泉流和溪流在时间上不可分割，它们的共存是连续的，尽管看似被三种属性所区分。但我担心：首先，不要在神性中引入某种永不停息的流动；其次，不要 通过这种类比引入数量上的统一。 因为就数量而言，泉眼、泉流和溪流实为同一事物，仅在表象形式上有所不同。他又重新审视了太阳、光束和光。 但在此处也需警惕：一方面，在简单本性中不要丧失对太阳及其所发出的事物中所体现的某种复杂性的认知；另一方面，在将本质归于圣父时，不要剥夺其他位格的独立性，也不要将它们视为存在于圣父之中但缺乏自主性的神之力量。 因为无论是光束还是光，都不是太阳本身，而是太阳的某些流溢及其本质属性。第三，是为了避免同时将“有”与“无”归于上帝（而这个比喻可能会导致这样的结论）；而这比前文所述更为荒谬…… 总之，在审视所呈现的内容时，我找不到任何能让思想停留在所选比喻上的理由，除非有人以应有的审慎态度，从比喻中选取其中一点，而舍弃其余部分。 最后，我得出结论：最好的办法是摒弃所有形象与影子——因

---

[538] *斯塔特勒（Stattler）*《理论神学论著》第V卷，*以及齐默尔（Zimmer）*《基督教神学》第III页，第58节。但更令人费解的是经院哲学家雷蒙德·卢尔（Raymund Lull）所提出的关于上帝三位一体的理性论证，他曾自诩这些论证具有无可辩驳的清晰性和说服力。例如，其中之一如下：“在神之内，必须存在*使之善者、可被使之*善者以及*使之善者*。而使之善者即为圣父，可被使之善者即为圣子，使之善者即为圣灵。因此，由此可见，必须承认神内有三位格……”（《论证明》一书）。

[539] *特士良*《反普拉克斯》第八章；*亚他那修*《反阿里乌斯》第四篇；*格雷戈里·纳齐安兹*《论神学》第五篇；*格雷戈里·尼西阿斯*《反埃夫诺米乌斯》第一卷；*奥古斯丁*《论信仰与信经》第九章，第17节；《论三位一体》第九卷，第18节；第十卷，第19节； 第十四卷，第8、13节；第十五卷，第28节；*罗斯托夫的圣迪米特里*。《探究》，第292页：“灵魂是上帝的形象，因为它具有三重能力，却只有一种本性。人类灵魂的这三重能力是：记忆、理智、意志。 记忆力类似于圣父，理智类似于圣子，意志类似于圣灵。正如在圣三一中，虽有三个位格，却不是三位神，而是一位神；同样，在人的灵魂中，虽有三种灵魂力量，却不是三个灵魂，而是一个灵魂……”

其具有欺骗性且远未触及真理——而秉持一种更虔诚的思想方式，专注于寥寥数语，以圣灵为指引，并将从祂那里获得的启示珍藏至终， 与祂——这位真诚的伙伴和对话者——一同度过今生，并尽己所能说服他人，使他们敬拜圣父、圣子和圣灵——这唯一的神性与唯一的力量。”[540]

§ 30. 教义的道德实践。

敬拜圣父、圣子和圣灵——三位一体的三个位格——

1) 我们要铭记，至圣三位一体在某种程度上也反映在我们每个人身上。

这种反映——

a) 体现在我们本性的三个组成部分——灵、魂和体之中：由此，我们要学会关照自己，使*你们的灵、魂和体都得以完全……毫无瑕疵*（帖前5:23），并使它们之间保持造物主亲自所确立的那种合一与和谐； 使肉体不在我们里面凌驾于灵魂之上，灵魂也不凌驾于灵的高尚追求之上，而是让一切都各安其位，彼此保持应有的关系。

这体现在——

b) 体现在我们灵性本性的三大力量——理智、意志和情感之中；让我们学会在此处也保持自然的合一与和谐，即不让其中任何一种力量因其他力量而被压制或忽视，相反，让一切都和谐地追求各自的目标： 理智——追求至高的真理，意志——追求至高的善，情感——追求至高的幸福，且三者之间保持恰当的关系——意志服从理智，情感服从理智和意志，或服从道德律。

2) 让我们铭记，尽管我们本质上并非如天上的三位一体那般合而为一，但我们仍构成一个统一的人类共同体；因此，虽然彼此分离，却能达成最紧密的道德合一，仿佛拥有同一理智、同一意志、同一情感。 实现这一目标的途径，是由三位一体的上帝亲自指明的：即在基督教信仰的合一中、在基督教爱的合一中、在基督教盼望的合一中（以弗所书 4:3-6；约翰福音 13:34；17:21）。

3) 最后，我们要记住：虽然我们是神的受造物，甚至是意识最微弱的存在，但一旦成为基督徒，我们就成了神性本质的参与者（彼得后书 1:4）； 因着使我们重生的圣灵的恩典，我们都是天父的儿女，也是祂独生子的弟兄（约1:12-13；路8:21）。 因此，只要我们信靠祂，怀着盼望追求祂，并全心、全魂、全意地爱祂（马太福音 22:37），就能与三位一体的上帝本身达成最紧密的属灵合一。 那时，救主的应许无疑将在我们身上实现：*爱我的，必遵守我的道； 我的父也必爱他，我们就要到他那里去，与他同住*（约14:23）——届时，我们便会领悟使徒话语的真义：*“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里面吗？*”（林前3:16）。

2. 关于神圣三位一体的平等与同质。

§ 31. 与前文的关联、该教义的简史及其在教会教义中的含义。

关于神圣三位一体的平等与同质性教义，自然源于我们刚刚探讨过的教义。 如果上帝确实包含三位独立且自主的位格——圣父、圣子和圣灵，且*这三位*在本质上完全不可分割，那么这意味着他们彼此之间完全平等，完全同质； 这意味着圣父是上帝，圣子是上帝，圣灵是上帝，但这并非三位神，而是一位上帝。 因此，基督教会始终如一地坚持“三位一体”的教义——即神在本质上虽为三位，却在位格上完全不可分割——同时也始终如一地坚持神性位格平等与同质性的教义，这便顺理成章。

---

[540] 第31篇，载于《圣父著作集》第三卷，第131-133页；参见第四卷，第223页。伊拉里乌斯也作过类似的论述：Si qua nos, de natura Dei tractantes, comparationum exempla afferemus, nemo ea existimet absolutae in se rationis perfectionem contenere; 因为将尘世之物与上帝相比较是毫无意义的……因此，任何比较对人而言或许更有益，却未必适用于上帝：因为它更多是象征理解，而非完全阐明（《论三位一体》第1卷，第19节）。

但在教会的个别成员中，时常会出现一些人，他们歪曲了这一教义，尽管歪曲的方式各不相同。有些人否认圣父、圣子和圣灵这三位格的平等与同质；另一些人则专门反对圣子与圣父的平等与同质；还有一些人反对圣灵与圣父、圣子的平等与同质。

前者表达观点的方式也不尽相同。有些人虽然承认圣父、圣子和圣灵具有神性，但认为它们并非同一神性，而是各不相同，并宣称圣父在三位之中居于至高地位，圣子次于圣父，圣灵又次于圣子。[541] 另一些人则仅将神性归于圣父和圣子，但认为二者神性亦不相同，称圣子地位低于圣父；而将圣灵视为受造之物。[542] 还有一些人，虽然将同一神性本质（实体）归于三位一体的三个位格，但他们将该本质的一部分专归于圣父，另一部分专归于圣子，第三部分专归于圣灵，因此将三位完全割裂开来。[543] 为了驳斥这些异端观点——尽管这些观点从未形成气候——我们可以看到圣格里高利·神学家、大圣巴西尔、伊拉里乌斯和奥古斯丁的论述。[544]

那些否认圣三一中第二位格的神性——即圣子与圣父的平等及同质性——的异端分子数量要多得多，且在某些时期曾在教会中掀起过最强烈的动荡。其中包括：

a) 早在使徒时代——凯林福和埃维翁：据古人的记载，圣使徒约翰在撰写《约翰福音》时所指的正是他们，该福音书如此明确地彰显了圣子的神性；[545]

b) 公元二世纪——卡尔波克拉特、 费奥多特和阿尔特蒙及其追随者，他们企图以神的话语为依据建立自己的伪教义，因此拒绝《约翰福音》，篡改其他圣经书籍，并通过武断的解释歪曲经文的含义，[546] 但他们在爱任纽、 特土良以及其他教会教师；[547] c) 第三世纪——萨莫萨的保罗，他否认道或上帝之子的位格以及耶稣基督的神性，[548] 并被两次安提阿大公会议（分别于264年和270年）所谴责。[549] 但此类异端分子中最危险的当属——

d) 四世纪的亚流，亚历山大的长老。 他宣称：“道”，即神的儿子，是在时间中才开始存在的，尽管祂是首生的；祂是从无中被造的，尽管后来神借着祂创造了一切；祂之所以被称为神的儿子，仅仅是因为祂是受造灵体中最完美的，但祂的本质并非神性，因此与父神截然不同。[550] 针对这种诽谤上帝的伪教义——它曾激荡整个基督教世界并使许多人深陷其中——于公元325年召开了第一次普世大公会议。会上，318位教会主教一致重申了正统教义的古老教导，并以如下方式对异端分子作出谴责：“我们信……独一的主耶稣基督，神的独生子，由父所生，即出于父的本体，神出于神，光出于光，真神出于真神，受生而非受造，与父同质（όμοούσιον）…… 至于那些论及神的儿子，说他曾有一段时间不存在，或说他在受生之前不存在，或说他来自无有之物，或说他源于另一位格或本质，或说神的儿子是可变的、可改变的，普世使徒教会都谴责这些人。”[551]

---

[541] 这些人包括：法乌斯特，一位最重要的摩尼教徒（*见奥古斯丁*《反〈论基础〉书信》第2章）；多纳图斯，多纳图斯派教派的创始人（见同上《论异端》第69章）；以及阿波利纳里乌斯（见*格雷戈里·纳齐安兹*《致克莱多尼乌斯书信》第1封）。

[542] 据圣巴西尔大帝所述，在他那个时代，持这种观点的人为数甚多（《致高卢和意大利书信》第70封）。

[543] 希拉里（《论三位一体》第6卷）和奥古斯丁（《论异端》第74章）曾匿名提及他们。

[544] 同上。尤其是伊拉里乌斯——见《反奥克森提乌斯论》。

[545] *伊雷内乌斯*《反异端》第1卷第26章；第3卷第2章第1节；第5卷第1章第3节；*杰罗姆*《著名人物传》第9章；*优西比乌*《教会史》第3卷第27和38节；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第28章。

[546] *伊雷*内乌斯，《反异端》1, 25；*希波吕托斯*，《反诺埃特》第3章；*埃皮法尼乌斯*，《异端论》第54和55章；优西比乌，《教会史》IV, 7；V, 28；*提奥多雷特*，《教会史》II, 4；*奥古斯丁*，《异端论》33。

[547] 同上，以及*特土良*《论异端概论》第54章。

[548] *埃皮法尼乌斯*《异端论》第65章；*菲拉斯特*《异端论》第64章；*优西比乌*《教会史》第V卷第28章；第VII卷第27章；*提奥多雷特*《教会史》第1卷第4章；第II卷第8章。

[549] *优西比乌*，《教会史》第七卷，第28章及后续章节；*杰罗姆*，《著名人物传》第71章；*亚他那修*，《关于教会会议》。

[550] *埃皮法尼乌斯*，《异端论》第69章，注12；*索克拉底*，《教会史》第1卷，第5、6章；*索佐门*，《教会史》第1卷，第15章；*提奥多雷特*，《教会史》第1卷，第4章；*希拉里*，《论三位一体》第4卷，第11章。

[551] 参见“《规则》一书中……”——这是第一次大公会议318位圣父们所制定的信经。阿里乌派最无法接受的是该信经中的“ομοούσιος”（*同质*）一词，因为它直截了当地揭露了他们的谬误。“这个词，”他们说，“在圣经中并不存在。”诚然，正统信仰的捍卫者们这样回应道，但圣经中确实有这一思想，有这一词所表达的明确教义；既然我们必须这样相信，为什么就不

不久，在阿里乌主义内部形成了三个派别：真正的阿里乌派，他们主张圣子作为受造之物，在任何方面都不像圣父（κατά πάντα ανόμοιος τώ Ιατρί），因此也被称为“异形派”；根据其主要领袖，阿埃提乌斯和埃夫诺米乌斯，也被称为阿埃提派和埃夫诺米派；半阿里乌派（其中最著名的有安基拉的瓦西里、凯撒利亚的优西比乌和尼科米迪亚的优西比乌），他们教导说，圣子并非受造之物，而是由圣父所生、自亘古以来就存在的真神的儿子，但仅承认祂与圣父并非同质（όμοούσιον），而是与圣父相似（όμοιούσιον）；最后是第三派，他们介于阿里乌派和半阿里乌派之间，因其领袖阿卡提乌斯之名而被称为阿卡提乌派：他们宣称圣子虽与圣父相似（όμοιος），但这种相似并非在本质和神性上，而仅仅是作为反映原型的形象。[552] 所有这些异端学说，连同其最细微的细节，都在几次地方公会议上被驳斥，特别是在教会最杰出的教师——大亚他那修、大巴西勒、神学家格里高利、金口约翰、尼西亚的格里高利、埃皮法尼乌斯、伊拉里乌斯、安布罗斯、亚历山大的西里尔等人（553）的著作中，这些异端学说连同其最细微的细节都被彻底驳斥。（553）[553] 自那时起，阿里乌主义便逐渐式微，但并未完全消失。在中世纪，许多卡法尔人或阿尔巴尼亚人仍信奉阿里乌斯的思想；[554] 自16世纪起——绝大多数再洗礼派信徒和索西尼派信徒，他们仅将基督视为一个普通人；[555] 近代以来，自然主义者和理性主义者也在宣扬这一谬论。

在那些否认圣灵的神性，进而否认祂与圣父、圣子同等且同质的神学异端中，有以下几位：瓦伦丁（2世纪），他宣称圣灵在本质上与天使并无区别；[556] 阿里乌派，他们将圣灵视为上帝的受造物；[557] 甚至还有持相同观点的半阿里乌派。[558] 但君士坦丁堡牧首马其顿被公认为灵斗派的领袖。他公开且极其嚣张地反对圣灵神性的教义，称圣灵是圣子的受造物，服侍圣父和圣子，并很快在阿里乌派和半阿里乌派中赢得了众多追随者。[559] 然而，与此同时，也有人热忱地谴责这一异端。东正教会的神学家——大巴西勒、格里高利·神学家、亚历山大的亚他那修、尼西亚的格里高利、安菲洛基、安布罗斯、塔尔苏斯的狄奥多尔等人，都撰写了专门的著作来反驳这一异端。[560] 各大公会议——亚历山大公会议（362年）、伊利里亚公会议（374年）、伊科尼翁公会议（377年）以及最后的君士坦丁堡第二次大公会议（381年）——对这一异端进行了更为严厉的谴责。最后一次大公会议的教父们，为捍

应该这样说呢（*Phaebad.* Orthod. fid. cap. III. V；*Athanas.* 《尼西亚大公会议法令》第28条；*奥古斯丁*《书信》第238封）。“先辈教师们曾使用过这个词，”还有人这样说。这种说法并不公正：虽然使用得很少，但确实有人使用过，例如：圣格里高利·神迹者（《论信仰》第二章）、费奥格诺斯（*见亚他那修*《致非洲主教书》）、圣狄奥尼修斯·亚历山大（《致狄奥尼修斯·罗马）以及其他人的著作中，这一点不仅有圣大亚他那修（《致非洲主教书》）的证言，还有凯撒利亚的优西比乌的证言——他本人曾反对该词，但后来承认曾在古代著名神学家的著作中见过它（《论信仰书》，《尼西亚信经注释》，见于*提奥多雷特*《教会史》I、II，第12章；*索克拉底*《教会史》1，8），甚至连阿里乌派信徒菲洛斯托吉乌斯也承认这一点（《教会史》1，7）。至于为何在尼西亚大公会议之前，“同质”（ομοούσιος）一词很少被使用，圣伊拉里乌斯解释道：因为在教会尚未明确界定该词含义之前，它很容易被曲解，例如，马吉安派和瓦伦蒂尼安派曾将其用于主张神的“流溢论”，而萨维利安派则将其用于混淆神的位格（*希拉里*《论三位一体》IV, 4）。

[552] *埃皮法尼乌斯*《异端驳论》73和74；*鲁菲努斯*《教会史》I，25；*索克拉底*《教会史》II，30、35、40；*索佐门*《教会史》II，33；III，15；*提奥多雷特*《教会史》II，25。

[553] 在此一一列举这些数不胜数的著作实属多余：只需根据标题，便可轻松在某位教父的作品目录中找到它们。

[554] *莫内塔*《反卡特里派与瓦尔登派论著》第三卷，第三章，第一页，第1节。

[555] *博克（Bock）*，《反三一论史》（Histor. Antitriuit.），第I卷，第I册，第369页；*福斯特（Faust）*，《关于基督降生的辩论》（*Socin*· Disput. de Cbristi nat.），载于《波兰教父文集》（*B*. FF. Polon.），第I卷，第1册，第781页；拉科夫教理问答（*Cathech. Racov.*），第53、71、73题。

[556] 参见*亚他那修*《讲道集》第2篇，以及奥利金《论原理》第II卷第7章。

[557] *埃皮法尼乌斯*《异端论》第69、76章；*杰罗姆*《致帕马赫书》第38封。

[558] *埃皮法尼乌斯，*《异端论》第73章。

[559] *索克拉底，*《教会史》第二卷，第45章；*索佐门，*《教会史》第四卷，第27章；*埃皮法尼乌斯，*《异端论》第74章；*奥古斯丁，*《论异端》第52章。

[560] *巴西尔*《论圣灵》；*格雷戈里·纳西安*《讲道集》第31篇；*亚他那修*《致塞拉皮翁书》；*格雷戈里·尼西阿斯*《论三位一体与圣灵》；*安菲洛基*《反圣灵论书信集》，载于科特勒《文献集》第二卷，第99页及以下；*安布罗斯*《论圣灵》；*迪奥多尔*，见于福提乌斯《图书馆》手稿CII。

卫正统信仰，用以下话语阐明了《信经》中关于圣灵的条款：“我们信……圣灵，赐生命的主，由父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀，先知们曾预言祂……”

因此，圣教会为抵御各种异端，在捍卫并阐释关于三位一体神性位格平等与同质性的教义时，始终秉持着一贯的信念——这一信念至今仍被坚守，即“圣父、圣子、圣灵，虽为三位，却非三位神，而是唯一的神。”[561] 将圣父、圣子和圣灵分别称为“神”，是因为他们各自都是独立的位格，并具备一切神的完美属性。 但它指出，圣父、圣子和圣灵三位并非三位神，而是一位神：因为他们不可分割地共享神的完美；因为他们具有同一本体、同一神性、同一意志、同一能力、同一权能、同一尊严、同一荣耀； 因为祂们作为三位位格的差异，并非基于神性属性的区别——这些属性在三位中是不可分割的——而是仅基于位格属性的区别，正因如此，圣父才是圣父，圣子才是圣子，圣灵才是圣灵；而构成神性本质的部分，在祂们所有人中都是一样的。 圣格里高利·神学家在阐释这一点时说：“神性是三位无限者之间无限的同质性，其中每位若单独被思量，即为神——无论是圣父、圣子，还是圣灵——同时各自保持着位格属性；而三位若被共同思量，同样是神； 前者源于同质，后者源于同源。” 在另一处又说：“我们只有一位上帝，因为神性是唯一的，从上帝而来的存在者都归于这一位，尽管我们信奉三位；因为一位上帝既不比另一位更多，另一位也不比一位更少；一位既不先于另一位，另一位也不后于一位——他们既不会因意志而分离，也不会因能力而分裂； 所有这些在可分割的事物中才可能发生的情况，在这里都不存在。相反，简而言之，神性在‘三位’中是不可分割的，正如三个太阳彼此包容，形成一种光的融合。因此，当我们思考神性、第一因和唯一本源时，我们所想象的便是‘一’。 而当我们在心中思及那些拥有神性、由第一因所生、且在时间上平等且同等尊荣的存在时，那么受敬拜的便是三位。”同样在第三处：“在 神性中，神性是唯一的，但拥有神性的那三位却是三。若仅指其中一位，每位都是唯一的上帝。 此外，唯有那位无始的独一神，神性的丰盛源于祂，当言语提及‘三位’时……若将时间、思想、权能或意志在三位之间划分，使每位永不与其他者相同，且始终与之处于对抗之中，那么这三位便可被称为神。 但我的三位一体拥有同一力量、同一思想、同一荣耀、同一权能；因此，其唯一性并未被打破，而这种唯一性在神性的和谐统一中彰显着伟大的荣耀。”[562]

§ 32. 圣父的神性。

即使在那些否认圣三一中另外两个位格神性的异端分子中，也从未有人对圣三一第一位格的神性产生过怀疑。这非常自然：

a) 因为人若不先彻底放弃理智（诗篇 13:1），就不可能不承认任何人就是上帝；同时——

b) 因为圣父的神性在圣经中被如此清晰地描述，以至于没有任何理由产生任何困惑或动摇。

基督救主本人称他的父为：

a) 神：*因为神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生*（约 3:16）；

b) 唯一真神：*认识你——独一真神，并你所差来的耶稣基督，这就是永生*（约翰福音 17:3）；

c) 天地的主：*父啊，天地的主，我赞美你，因为你将这些事向聪明通达的人隐藏起来，却向婴孩显明*（马太福音 11:25）。

圣使徒们也经常称父为——

a) 神，他们几乎在每一封写给基督徒的书信开头都写道：*“愿恩惠、平安从我们的父神归给你们”*（罗1:7；林前1:3；林后1:2；加1:3； 以弗所书 1:2；腓立比书 1:2；歌罗西书 1:3 等），并教导他们同心合意、口口一词地荣耀神，就是我们主耶稣基督的父（罗马书 15:6；歌罗西书 1:12；3:17）；

---

[561] 或者，正如礼拜书中所载：“我以基路伯之歌颂扬你，圣洁的神性：光与光，生命与生命，生神的、由神所生的、从父而出、活着的圣灵”（《大斋期三圣咏集》，第228页背面）。“我们所颂扬的并非三位神，而是唯一的神性；我们所敬拜的确实是三位位格：未受生的圣父，由圣父所生的圣子，以及从圣父发出的圣灵——三位一体的唯一神，尽管每位格各有其位格，但作为神，我们忠实地颂扬祂”（《斋期三圣咏集》，第 224页背面。莫斯科，1835年）。

[562] 《圣父著作集》俄文译本，第三卷，第315页和第115页；第六卷，第224页。

b) 独一的上帝：*但我们只有一位上帝，就是父，万物都本于祂*（林前8:6；弗4:6）；

c) 蒙福的上帝：*愿颂赞归于上帝，就是我们主耶稣基督的父，满有怜悯的父，一切安慰的上帝*（林后1:3；彼前1:3；弗1:3等）。

若要从神圣传统中再举例证明这一真理，实属多余。只需指出，在宣认这一真理时，古代教会的教师们赋予上帝圣父各种富有表现力的称谓，例如：自存之神、全然之神、超乎万有的神、[563] 万有的神、万有的父、万有的创造者、[564] 全能者、万王之王等。[565]

§33. 圣经中关于圣子神性及其与圣父同质的证据。

圣经中同样清晰地阐明了圣三一第二位格——神的儿子——的神性，以及祂与父神同质的事实。与此相关的圣经经文可分为两类：一类直接论及神的儿子的神性；另一类则见证耶稣基督的神性。但既然耶稣基督正是神的儿子，祂以位格的形式取了人的本性，因此没有必要将这两类经文区分开来。在这些数不胜数的经文中，圣经将一切属于真神的事物都归于耶稣基督或神的儿子，例如：

1）神的称谓。它称祂为——

a) 神：*太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在*（约1:1-2）。此处——

a) “道”被称为“神”，[566] 显然，其含义与“神父”完全一致，因为“道”自太初便与神父同在；因此，这是“道”的本体意义；

bb) “道”这一名称毫无疑问是指神的儿子耶稣基督；因为福音书作者在接下来的经文中说：*“道成了肉身，住在我们中间，充满恩典和真理；我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光……因为律法是藉着摩西颁布的；恩典和真理则是藉着耶*稣基督而来的”（14:17）。

b) 道成肉身的上帝：*毫无疑问——这是至大的虔敬奥秘：上帝显现在肉身中，在圣灵里称自己为义，向天使显现，向万民传扬，在世上被信徒所接受，在荣耀中升天*（提摩太前书 3:16）。这里所说的究竟是哪位上帝，不言自明。[567]

c) 主：*但我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也为祂而活；也只有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着祂而有的，我们也是藉着祂而有的*（林前8:6；参见太22:43-44）；荣耀的主：*若他们认识了，就不会把荣耀的主钉在十字架上了*（林前2:8）；主神：*你们要谨慎，也要看顾全群，就是圣灵立你们作监督的，要牧养主的教会，就是祂用自己的血所买来的*（徒20:28）。所谓“以自己的血赎买了教会的主神”，除了圣子之外，绝不能理解为三位一体中的任何一位[568]（参见《犹大书》4章）。

---

563 Αὐτόθεος（*奥利金*《约翰福音注》第II卷，第2、3节）；κάθολος Θεός（*优西比乌*《赞美演说》载于《教会史》第X卷，第14节）；ὁ επί πάντων Θεός（《使徒宪章》第III卷，第17节；*奥利金*《反塞尔苏斯论》第VI卷，第47节；*巴西尔*，《书信》第38封，注4）。

564 万物的上帝（*克莱门特*《杂论》II，9；*优西比乌*《教会史》X，4；*亚他那修*《反阿里乌派演说》II，第75段）；万物的父（*贾斯汀*，《护教辞》第1卷，第45、61、63节；*爱任纽*，《反异端》第4卷，第20章，第1节）；万物的创造者（*贾斯汀*，《与特里丰的对话》第XXXV、LVI节）。

565 万王之王（*波利卡普*《士麦那书信》第14节；爱任纽《反异端》第1卷第10节；第3卷；第6卷第2节）；万王之王（克莱门特《杂论》第VII卷第5节；*优西比乌*《福音论证》第1卷第5节）。

566 在福音书作者的表述中：*“道就是神*，Θεός ήν ὁ Λόγος”——应将“ὁ Λόγος”（道）视为主语，因其带有定冠词；而“Θεός”（神）则视为谓语，因其未带定冠词，这与救主的话语中的情况相似：*“神就是灵*，πνεῦμα ὁ Θεός”（约4:24），其中主语是“ὁ Θεός”，尽管它位于句子的第二位，而谓语则是“πνεῦμα”。

567 在拉丁文《武加大译本》中，此处*“上帝”一词*不知为何被省略；但在原始文本，即希腊文抄本中，该词始终存在（*Scholz*, Nov. Test, graece ad fidem test, critic, vol. II, p. 33., 莱比锡 1636年），古代教会导师们也是这样解读本段经文的：圣约翰·金口（homil. in hunc locum）、大瓦西里（Epist. 261, Opp. T. III, p. 401, ed. Benedict.）、迪迪莫斯（Tractat. de Trinit.）等人。

568 上述文本中，首先被用来反对阿里乌派的是圣约翰·金口（《反异端讲道集》第五篇）、圣亚他那修（《论尼西亚大公会议决议》）以及圣西里尔（《宝库》第9卷）；第二和第三段则出自同一位圣西里尔（《宝库》第32卷）。

d) 真神：*我们也知道，神的儿子已经来了，赐给我们光和智慧，使我们认识真神，并在祂的真儿子耶稣基督里。祂就是真神，也是永生*（约壹5:20）。似乎再没有比这更有力的见证了。在这里，使徒称耶稣基督为：

a) 真正的神的儿子，因此是字面意义上的儿子，而非比喻意义上的；是本性上的儿子，由父的神性所生，而非因恩典而被收养；

bb) 同时称*祂为"真神"*，正如指示代词*"这位"*（οὑτος）所示，该词无疑应指代最近的人；

cc) 称其为"真神"的含义，与稍早前称"父神"为"真神"的含义完全一致。[569]

戊）伟大的神：*神的恩典已经显现，这恩典是拯救所有人的，教导我们弃绝不敬虔和世俗的私欲，在今世过着节制、公义、敬虔的生活，等候那有福的盼望，并等候我们伟大的神和救主耶稣基督荣耀的显现*（提多书 2:11-13）。这里*"伟大的神"*这一称谓指的是耶稣基督，而非他人，这一点可通过以下方面得到证实：

a) 来自希腊语本身的表达方式；[570]

bb) 从话语的含义来看：它显然指向基督徒所期待的、作为审判者的上帝将来要施行的报应及其荣耀的再来，——而从圣经的其他经文中我们得知，*父并不审判任何人，而是将一切审判都交给了子*（约5:22），而且正是子将来要在祂的荣耀中显现，审判活人死人，正如祂自己多次所见证的那样（太24:3-43；马可福音 13:3-33；路加福音 17:22-37）；

bb) 最后，通过将此处与同一章第10节进行比较——在该节中，使徒毫无保留地称耶稣基督为救主上帝：*使他们*（泛指基督徒）*在一切事上都成为我们救主、上帝教义的荣耀。*[571]

e) 蒙神赐福的。使徒在列举犹太人的各种优势时，曾提到：*"他们有儿子的名分、荣耀、圣约、律法、礼拜和应许；他们的祖先，以及按肉体说从他们而来的基督——那超乎万有的神，是永远受称颂的，阿们*（罗9:4-5）。将最后几句话归于耶稣基督而非上帝圣父，是因为

a) 修辞方式：短语*"高居万有之上"*（ὁ ὢν ἐπί πάντων）无可争议地指向前文的主语，即按肉体说的基督；

bb) 语境关联：使徒在指出基督仅*按肉体*来自犹太人之后，自然会引导读者思考：那么，基督*按非肉体而言*又是谁呢；

cc) 言语目的：使徒指出耶稣基督按肉体来自犹太人，将其视为选民的一大优势，而且是最重要的优势——倘若基督只是一个普通人，且最后那句话并非指他，那么这一优势又体现在何处呢：*"那超乎万有之上的神，直到永远受称颂的"*？[572] 这一见证的重要性同样无可争议：

a) 其中耶稣基督*被称为"在万有之上"*的神，即至高者，这与别处对父神的称谓完全一致（以弗所书 4:6）；

bb) *被称作蒙福的*上帝，这同样与上帝父的称谓相仿（哥林多后书 1:3；以弗所书 1:8）；

cc) 被*称作"直到永远蒙福*的神"——这也与父神完全一致（哥林多后书 11:31），最后——

丁）这一切都*以"阿们"*一词作结，根据《圣经》中的用法，"阿们"总是用来强化或印证真理的；同一位使徒在另一处也用"阿们"来结束对唯一真神的类似颂赞，以此与假神相对：*受造之物竟被当作造物主来敬拜，而那位造物主是永受颂赞的，阿们*（罗1:25）。

---

[569] 圣巴西尔大帝（《圣父著作集》第七卷，第175页）和圣西里尔（《对话录》第四卷开篇）均以这种含义引用了该文本。

[570] 因为在希腊语中，*"伟大的上帝"和"我们的救主"*这两个词之前——τοῦ μεγάλου Θεοῦ καί Σωτήρος ἡμών——仅有一个冠词，因此这两个称谓都指同一位位格——耶稣基督（Ἰησοῦ Χρίστοῦ）。但如果*"伟大的上帝"*这一名称指代一位位格，*"我们的救主"*这一名称指代另一位位格，那么根据希腊语的语法规则，就应当有两个冠词：一个置于*"伟大的上帝"*之前，另一个置于*"我们的救主"*之前。

[571] 圣亚他那修（《论圣父与圣子共同本质》）、圣大巴西勒（《圣父著作集》第七卷，第176页）以及圣西里尔（《宝库》第32卷）都将我们所探讨的使徒的话（提多书2:13）理解为指圣子。

[572] 将这些话语归于圣子的还有：爱任纽（《反异端》第三卷，第18章）、特土良（《反异端》第13和16章）、大亚他那修（《反阿里乌派讲道集》第2和5篇）、尼西亚的格里高利（《反尤诺米乌斯》第十卷）、安布罗斯（《论圣灵》第1卷，第3章；《论信仰》第4卷，第6章）、奥古斯丁（《论三位一体》第2卷，第13章）等人。

2）神性、与天父完全平等及同质。

a) 神性。这主要涉及圣使徒保罗的两段话：

a) 第一句——在《歌罗西书》*中：因为神格的丰满，有形有体地居住在祂*（耶稣基督）*里面*（2:9），这里完全将神性归于基督（参见《罗马书》1:20）；

bb) 第二句出自《腓立比书》：*"你们当以基督耶稣的心为心："祂本有神的形像，并不以与神同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式；既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上*（2:5-8）。这里，*"本为神的形像"*（εν μορφή θεοῦ ὑπάρχων）*和"与神同等"*（τό εἶναι ἴσα θεώ）的表述，显然*与"取了奴仆的形像"*（μορφήν δούλου λαβών），*"成为人的样式"*（ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος）的表述形成了鲜明对比。但既然后者的表述显然指耶稣基督的人性；那么，前者自然也指祂的神性。[573] 此外，使徒还指出：

a) *基督虽是神的形像，却不以与神同等为强夺*（ούχ' άρπαγμόν ήγήσατο）：这意味着这种平等是祂与生俱来的权利，即源于祂的本性；

bb) 祂在取了普通人的样式时，谦卑自己、虚己；这意味着，按本质而言，祂并非神的仆人，也不是神的受造物，而是神自己。否则，祂的谦卑又体现在何处？

b) 与天父完全平等：*我的父直到如今仍在作工，我也作工*（约5:17）。*因为父所作的，子也照样作*（19）。*正如父使死人复活、赐予生命，子也照样随己意赐予生命*（21）。*正如父有生命在自己里面，祂也赐给子有生命在自己里面*（26）。*我赐给他们永生，他们永不灭亡；谁也不能从我手里把他们夺去。那将他们赐给我的人，就是我的父；他比万有都大；谁也不能从我父的手中把他们夺去*（10:28-29）。*你们若认识我，也就认识我的父*（14:7）。[574]

c) 与天父同质。这一点可从以下两方面得到印证：

a) 救主的话语：*"我与父原为一"*（约10:30），其含义我们已见；[575]

bb) 救主的其他话语："*看见了我，就是看见了父……我在父里面，父在我里面*"（约14:9,11），其含义我们也已探讨过；[576]

cc) 救主第三段话：*"你们若认识我，也就认识我的父"*（约8:19；参见14:7），这些话必然预设了父与子同质；[577]

丁）最后，从救主的第四段话来看：*"我的一切都是你的，你的也是我的"*（约17:10）；*"父所有的一切都是我的"*（16:15），这些话同样预设了这一真理。[578]

---

[573] "我断言，"圣大巴西勒说，*"'本为神的形像'*（腓立比书 2:6）这一表述，等同于'在神的本体中'这一表述。因为*正如'取了奴仆的形像*（第7节）'这句话，意味着我们的主诞生于人的本性之中；同样，*'本为神的形像'*这句话，当然也表明了神本性的属性"（《圣父著作集》第七卷，第45页）。

[574] 亚历山大的圣西里尔正是通过所有这些经文来证明圣父与圣子之间的平等（《论圣而赐生命的三一》第12、13章，载于《基督教读本》1847年版，第三卷，第23-26页）。他以下的话语也值得特别关注："关于这种明确的平等，主基督本人在另一处也向我们宣告道：*'父怎样认识我，我也怎样认识父'*（《约翰福音》10:15）；还有在另一处：*'若不是差我来的父吸引他，就没有人能到我这里来*（6:44）。'由此我们得知，圣子向圣父引领得救之人，正如圣父向圣子引领得救之人一样。这里哪里还有异端所说的卑躬屈膝的侍奉？哪里有什么适合受造之物的侍奉？哪里能看出父的权柄与（子）的顺服之间存在不平等呢"（同上，第27页）？

[575] 参见上文第27节及注释481。

[576] 同上§及注447。

[577] "看啊，"亚历山大的圣西里尔指出，"在这里，圣子同样表明了同质性：*'你们若认识我，'*他说，*'也就认识我的父*；因为同质的不能从异质的被认识。性质不同且彼此陌生的存在无法相互阐明；但具有同一本性的，则能彼此认识'（《基督教读本》1847年，第三卷，第31页）。"圣大巴西勒也这样思考：'凡按本质认识圣子的人，也就认识了圣父（因为经上说：*你们若认识我，也就认识我的父*——《约翰福音》14:7）；也就是说，圣子与圣父同质，因为任何无形之物都无法从异质的本性中被认识"（《圣父著作集》第七卷，第146页）。

[578] 参见上文注450。"圣大巴西勒推论道：倘若唯有圣子是圣父所造，而其余一切皆为圣子所造？那么那位曾说*'我的一切都是你的'的主，*本可如此说；但若依据优诺米乌斯的观点，祂就不该补充说：*'你的也是我的'*（约17:10），因为圣子本身不

3) 神的属性，即：

a) 永恒：*我实实在在地告诉你们：在亚伯拉罕出生之前，我就是*（约8:58）。*“父啊，现在求你将那我从创世以前在你那里所拥有的荣耀，赐给我，使我在你那里得着荣耀”*（17:5）。更明确地说：*我是阿尔法，也是欧米茄；我是首先的，也是末后的*（启1:10；参见12、17、18节）。*“那曾死过、现在又活着的，首先的、末后的，如此说”*（启2:8）。*看哪，我快来了！我的报应与我同在，要照各人所行的报应他。我是阿尔法，也是欧米茄；我是起初，也是末后；我是第一，也是最后*（启示录 22:12-13）。

b) 独立性。除了刚才引用的《启示录》经文——这些经文在指出神子永恒性的同时，也指明了祂的独立性——救主的话语也属于这一范畴：*“因为父怎样在自己里面有生命，就照样赐给子在自己里面有生命”*（约5:26）。

c) 无所不在：*除了从天上降下、仍在天上的人子以外，没有人升过天*（约翰福音3:13）。*因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，我就在哪里，在他们中间*（马太福音18:20）。

d) 不变性。圣使徒在将诗人的话语归于神子时，便描绘了这一属性：*“起初，耶和华，你立了地，诸天也是你手所造的；它们都要灭亡，惟有你存到永远；万物都要像衣服一样朽坏，你像卷起衣服一样将它们卷起，它们就改变；但祢是永恒不变的，，祢的年岁永不终结*（希伯来书1:10-12）；而在同一封书信的后文中又说：*“耶稣基督昨日、今日、直到永远是一样的”*（13:8）。

d) 全知。救主自己也具备这一属性：*“凡事都交托给我了，除了父，没有人认识子；除了子和子所愿意启示的人，也没有人认识父”*（太11:27；约10:15）。*“众教会都要知道，我是察看人心肺腑的”*（启2:23）。使徒们也领受了这一属性：*“现在我们知道，你凡事都知道，也不需要谁问你。因此，我们信你是从神出来的”*（约16:30）。*主啊！祢知道一切；祢知道我爱祢*（约翰福音 21:17）。又如：*耶稣自己并不将自己交托给他们，因为祂认识他们所有人，25 也不需要谁为那人作见证，因为祂自己知道那人心里有什么*（约翰福音 2:24-25）。*在祂里面隐藏着一切智慧和知识的宝藏*（歌罗西书 2:3）。

e) 全能。*我的羊听我的声音，我也认识他们；他们也跟着我。我赐给他们永生，他们永不灭亡；谁也不能从我手里把他们夺去。那把我羊赐给我的父，比万有都大；谁也不能从我父手里把他们夺去*（约10:27-29）。*祂*（耶稣基督）*要按着祂大能的权能，将我们这卑微的身体改变形状，使它与祂荣耀的身体相似；这权能就是祂运行在万物之中，使万物都顺服于祂的*（腓立比书 3:21）。

g) 荣耀：*因为若他们认识了，就不会把荣耀的主钉在十字架上了*（林前2:8；参雅2:1）。

4) 神的作为及其对万有的权柄。神的儿子被称为：

a) 世界的创造者。*万物是藉着祂有的，凡有的，没有祂就没有*（约翰福音 1:3）。*因为天上地上、能看见的和不能看见的，无论是宝座、主权、执政的、掌权的，都是藉着祂造的，又是为祂造的；祂在万有之先，万有也靠祂而立*（歌罗西书 1:16-17；参阅希伯来书 1:2 和 10）。

6) 掌管者。*祂在万有之上，万有也靠祂而立*（歌罗西书 1:17）；*祂以祂大能的话语托住万有*（希伯来书 1:3）。

c) 凭自身大能行神迹者：*正如父使死人复活并赐予生命，子也照祂的旨意使人复活*（约5:21）。*信的人必有这些神迹随着他们：他们要奉我的名赶鬼；说新方言；手能拿蛇；若喝了什么毒物，也必不受害；手按在病人身上，病人就必痊愈*（《马可福音》16:17-18）。

d) 万有的主宰、诸王之王、诸主之主。*祂向以色列子民传讲了福音，借着耶稣基督宣告和平；祂就是万有的主*（使徒行传 10:36；参见 犹大书 4）。*他们将与羔羊争战，而羔羊必战胜他们；因为祂是万主之主、万王之王*（启示录 17:14）。*祂的衣服和右腿上写着名字：“万王之王、万主之主”*（启示录 19:16）。

5）对神的敬拜。圣经在以下情况下表达了这一思想——

可能属于自己。由此可见，祂所言的是祂与圣父的相似之处，以及祂在本质上与圣父本质在各方面都毫无保留地一致，而非指受造物”（《圣父著作集》第七卷，第161页）。

a) 作出普遍的诫命：*要众人像尊崇父一样尊崇子。不尊崇子的，就是不尊崇差遣祂的父*（约5:23）；随后又特别吩咐：

6）信靠圣子：*这就是神的作为，就是要你们信靠祂所差来的那位*（约翰福音 6:29）。*而祂的诫命就是，我们要信靠祂的儿子耶稣基督的名*（约翰一书 3:23；参见约翰福音 3:18；6:40； 使徒行传 16:31；20:21）。

c) 仰望祂。*你们心里不要忧愁；你们要信神，也要信我*（约14:1）。*我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。在世上你们有苦难；但你们可以放心： 我已经胜了世界*（约16:33）。*保罗，奉神——我们的救主，和主耶稣基督——我们盼望的命令，作耶稣基督使徒的*（提后1:1；参见太 12:11；西1:27），

d) 爱祂。*不爱主耶稣基督的，就是受咒诅的，马兰·阿法*（林前16:22；参阅约14:23）。

d) 在祷告中呼求祂。*你们若奉我的名向父求什么，我必成就，使父在子里面得荣耀。你们若奉我的名求什么，我必成就*（约14:13-14）。 *我实实在在地告诉你们：你们奉我的名无论向父求什么，祂必赐给你们*（约16:23；参阅罗10:13；徒22:16）。

e) 敬拜祂。*同样，当祂将长子引进宇宙时，也说：“愿一切神的使者都敬拜祂”*（希伯来书 1:6）。 *使一切在天上、地上和地底下的，都要在耶稣的名下屈膝， 都要口称耶稣基督为主，使荣耀归给神父*（腓立比书 2:10-11）。

g) 承认祂。*凡承认耶稣是神之子的，神就住在他的里面，他也住在神里面*（约翰一书 4:15）。*因为你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救；因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救*（罗马书 10:9-10）。

诚然，圣经中有些经文乍看之下似乎与关于神之子神性及其与父神同等性的教义不相符，因此自古以来就被那些否认我们救主神性的异端分子所利用。但必须记住：

a) 根据圣经的教导，耶稣基督不仅是神，也是人；

b) 作为神，祂源于父，因此虽然与父同质且完全平等，但在位格关系上，祂是父的儿子，并在至圣三位一体的位格序列中居第二位；以及

c) 最后，作为我们的救赎主，他在*肉身期间*处于自愿谦卑的状态（希伯来书 5:7； 腓2:6-8），恩准自己承担我们的罪孽，解除了加在我们身上的咒诅（加3:13），并全然成就了圣父的旨意——圣父已定意要藉着祂儿子的血拯救世界（罗3:25）。 在这些思想的指引下，我们便能清楚地理解那些圣经经文的真正含义——历代以来，异端分子总是援引这些经文来反驳主耶稣神性的教义。例如——

a) 当祂说：“*子若不看见父所作的，就不能自己作什么*”（约5:19）时，祂所指的是自己与父之间的个人关系；祂不仅与父同有一位格，而且与父同有一心、同有一行、同有一能； 因此，祂所行的一切，自然总是源于父、与父同在，而绝不能仅凭自己而行；[579]

[579] “圣子创造任何圣父未曾创造之物，这种可能性既不存在，也与任何事物不相容。因为圣父所拥有的一切都属于圣子；反之，属于圣子的一切也属于圣父。 因此，祂们没有任何独有的东西；因为一切都是共有的。就连祂们的存在本身也是共有的且同等尊贵，尽管圣子的存在源于圣父”（*圣格里高利*，讲道30，载于《圣父著作集》第三卷，第88页）。 “*子若不看见父在创造，就不能凭自己创造任何事物；因为父所创造的，子也*照样创造”（约5:19）。 在另一处经文中也提到：“（圣子）所创造的，是源于圣父并与圣父同在：因为圣父、圣子和圣灵的意愿、作为和能力，不仅相似，而且完全相同”（*圣约翰·达马斯库斯*，《正统信仰论》， 《正统信仰论述》第一卷，第13章，第45-46页，以及第四卷，第18章，第274页）。

b) 当他说：*“我的父比我*大”（约14:28）时，这既基于他与父的位格关系——作为他的本源，[580] 也基于他的人性，而人性无疑低于神性；[581]

c) 当他说：*“我要升到我的父那里，也是你们的父那里；到我的神那里，也是你们的神*那里”（约20:17）时，他是既作为神的儿子，又作为人说的； 因为神按本性是祂的父，而祂因救赎计划成为神的儿子，因为圣子取了人的本性；——然而，就我们而言，恰恰相反，神仅凭恩典才是我们的父，而按本性则是我们的主和神；[582]

d) 当他说：*“至于那日子或那时辰，没有人知道，连天上的天使也不知道，子也不知道，惟有父*知道”（可13:32； 太24:36）——这话既是出于祂的人性，当时正处于自愿谦卑的状态，[583] ，也是出于神家治理的计划，因祂认为向世人揭示审判之时并无益处；[584]

d) 当祂说：*“我的父啊！倘若可行，求祢叫这杯离开我； 不过，不要照我的意思，只要照你的*意思（马太福音 26:39）——祂在自己身上显明了两种意志：一种是人的意志，因肉身的软弱而祈求免去苦难；另一种是神的意志，与天父的意志完全一致，并愿意承受苦难与死亡；[585]

e) 当祂在十字架上呼喊：*“我的神，我的神！你为什么离弃我？”*（马太福音 27:46），祂是代表我们发出的呼求：因为祂所受的苦不是为自己，而是为我们；祂自己并未被天父离弃（根据他们本性的合一与不可分割，这本就不可能），而是我们被离弃了；为了使我们与愤怒的神性和好，祂才上了十字架。[586]

---

580 “这里‘*更*’字更多是表示‘原因’之意。既然圣子源于圣父，因此圣父作为原因和源头，*便‘更’胜于圣子*。正因如此，主才如此说：‘*我的父比我大*’，即因为祂是父。 但‘父’这个词，除了指祂是那由祂所生之子的起因和源头之外，还能有什么别的含义呢？”（*圣巴西尔大帝*，《反埃夫诺米乌斯论》第一卷，载于《圣父著作集》第七卷，第56页）。 同样这样说的还有：*圣格里高利·神学家*（见《圣父著作集》第三卷，第85页）、*萨尔迪斯大公会议的教父们*（*见提奥多雷特*《教会史》第二卷，第八章）、*圣约翰·金口*（《约翰福音讲道集》 LXXV in Joan. ad cap. 14, vers. 29）、*圣埃皮法尼乌斯*（haeres. 69）、*圣伊西多尔·佩鲁西奥*（lib. III, epist. 334）*以及圣约翰·达马斯库斯*（《正统信仰精确阐述》1, 8, 第23页）也持此观点。

581 “当祂说：‘*差*我来的*父比我*大（约14:28）’时，之所以称父比自己大，是因为祂自己成了人；但作为父的道，祂与父平等”（*圣亚他那修大主教*，关于道成肉身 神之道，反对阿里乌斯，载于《基督教读本》1840年版，第三卷，第171-172页）。*圣安布罗斯*（《论信仰》第三卷，第4章）、*圣西里尔*（《约翰福音注释》第十卷）、*蒙福的奥古斯丁*（《论三位一体》第15章，第7、9、11节）、*教宗利奥*（《致弗拉维安书》第4章）等人也对此处作了同样的解释。

582 “祂说：‘*我要升到我的父那里去，也是你们的父那里去；到我的神那里去，也是你们的神那里去*。’（《约翰福音》20:17） 因为神按本性是祂的父，按恩典是我们的父；祂因道成肉身而成为祂的神；而祂按本性是我们的大能者与神”（*圣亚他那修*，《反阿里乌斯讲道集》， 《基督教读本》1840年版，第三卷，第178页）。*圣基里尔·耶路撒冷*（《讲道集》第十一卷，第二篇第19章，俄文译本第200页）*和圣格里高利·神学家*（《圣父著作集》第三卷，第86页）也表达了同样的观点，

583 “对任何人来说都很明显，圣子如同上帝一样通晓一切，却像人一样自称无知，因为唯有可见之物才能与心智所想象的区分开来。 同样的思想还体现在：此处对‘圣子’的称谓是超然且不带限定性的，即未附加任何修饰——祂是誰的儿子，这样我们才能以更符合虔诚的方式理解这一论证，并将之归于人性，而非神性”（*圣格里高利·神学家*，载于《圣父著作集》第三卷，第94页）。 同样这样说的还有——*圣亚他那修*（《反阿里乌派讲道集》第4篇）、*安提阿的尤斯塔修*（《反阿里乌派论著》第6卷）、*亚历山大的圣西里尔*（《对话录》第6卷）等人。

584 *“总之*——*连天使*也不行——耶稣基督教导门徒，不要试图去了解连天使自己都不了解的事情。 *简而言之*——连圣子——不仅禁止他们知晓此事，甚至禁止他们询问此事。要明白祂说这话正是出于此意，可从复活后祂更严厉地制止了门徒的好奇心这一事实中看出，当时祂察觉到他们过分沉溺于此。” 接着说：“如果你问那日那时，你将从我这里得不到任何回答，”祂说，“但如果你问的是时间本身及其先兆，我将毫无保留地向你详细解释。关于那日必将到来，我已通过说明时间间隔提供了许多证据。 我预言了所有未来将发生的事，甚至指明了从现在到那一天还剩下多少时间（无花果树的比喻就是向你解释这一点的），并以此将你引到了那一天的门槛前。 至于我为何没有为你敞开大门，那也是为了你自己的益处”（*圣约翰·金口*，《讲道集》第76篇，论《马太福音》第二章1-2节，俄文译本第三卷，第321、322-323页）。 “祂之所以对审判之时保持沉默，仅仅是因为让人听闻此事并无益处；因为时刻的期待会使人更加虔诚，而若知晓审判尚远，便会因寄希望于日后悔改仍可得救，而在虔诚上变得更加懈怠。 况且，那位预知那时刻之前一切将要发生之事（因为祂已将这一切都预言了）的主，岂可能不知道那个时刻呢？”（*圣巴西尔大帝*，载于《圣父著作集》第七卷，第166页）。

585 “作为成为人样的人，祂祈求免去苦难；而作为按神性本性本不参与苦难的神，祂却准备好承受苦难与死亡。”（*圣亚他那修*，《反阿里乌派讲道集》1840年版，第三卷，第207页）。

586 *圣格里高利·神学家*，《讲道集》第80篇，载于《圣父著作集》第三卷，第82-83页； *圣亚他那修*：“当祂说：‘*我的神，我的神！你为什么离弃我*？’时，祂是代表我们这样说的，因为祂*取了奴仆的形像，成为与人相似，外貌也像人； 谦卑自己，*

“圣格里高利·神学家说，从同样的角度来看，圣子*通过受难学会了顺服*，以及祂的呼喊、眼泪、祷告、因敬虔而被垂听（希伯来书 5:7,8）：——这一切都是代表我们而成就的，并以奇妙的方式结合在一起。 祂自己作为道，既非顺从，亦非悖逆（因为这两者皆属下属与次要之人的特质，前者为品行端正者，后者则应受惩罚），但作为*仆人的形象*（腓立比书 2:7），降尊纡贵，与同为奴仆者同在，取了人的样式，在祂里面呈现出我的一切和我所拥有的一切，以便在祂里面耗尽我最糟糕的部分，正如火烧尽蜡，或太阳蒸发地上的水汽一样；并使我通过与祂联合，得以分享祂所特有的。”[587]

既然已经展示了如何虔诚地解释那些乍看之下与圣子神性教义相矛盾的经文，并阐明了其中最晦涩的部分，我们认为没有必要逐一探讨 其余那些难度远低于此的经文[588]，因此我们将转向东正教神学的另一来源，以证实这一教义。

§ 34. 来自神圣传统关于圣子神性及其与圣父同质的证据。

作为真正使徒传承的守护者，古代基督教会毫无疑问地在最初的三个世纪里，就相信上帝之子的神性，这与当今所有东正教基督徒的信仰完全一致； 因为我们注意到，就本案而言，正如关于神内三位一体的教义一样，我们无需将传统追溯至第四世纪之后，或第一届大公会议之后；因为据自由思想家们自己的承认，自那时起，关于耶稣基督神性的教义已在教会中长期存在。

关于古代教会相信神之子具有神性的证据有两种：一种可称为“内部”证据，另一种则称为“外部”证据。

内部证据包括：

1) 尼西亚大公会议之前在教会中使用的信经或信仰告白。其中一些简要表达了耶稣基督神性的思想，例如被称为《使徒信经》的信经：“我信耶稣基督，上帝的独生子，我们的主，”——而在其他信经中，这一思想则被详尽而清晰地阐述出来。例如，在《使徒规条》中的信经里，耶稣基督被称为“上帝的独生子，万物之*首*，在万世之前因父的旨意而生，非受造之物”； 在耶路撒冷教会的信经中——“独生子，在万世*之前由父*所生，真神，万物皆由祂而有”；在凯撒利亚教会的信经中——*“神的道，由神而出的神……* 在万世之前由父所生；”[589] 在圣格里高利·奇迹制造者所撰写的信条中，该信条曾在新凯撒利亚教会每日向信众讲道时使用——“独一者由独一者*而生，神由神而生……*，创造万物的力量……，不朽者由不朽者而生，永恒者由永恒者而生。”[590]

2) 由大公会议制定，或由牧者代表大公会议在四世纪之前拟定的信仰告白。例如亚历山大教会牧者们的信仰告白，他们曾在致保罗·萨莫萨塔人的书信中阐述此内容，该书信旨在驳斥否认救主神性的观点：“我们告白，”他们在信中写道，“ 上帝的形像、祂的道和至智——是上帝的儿子，也是真神，是永恒的唯一位格和唯一位格。人类不可能拥有这些：因为人的言语、智慧、力量和形像都是人的属性，本身并不独立存在，其中任何一项都不是人，也不是人子…… 相反，神的形像与与祂同在的道就是神和神的儿子，即具有位格的道（ένυπόστατος Λόγος），也就是说，祂拥有有别于圣父的位格。圣父

---

*甚至顺服至死，*且*死在十字*架上，等等（腓立比书 2:7-8）；正如以赛亚所言，*祂担当了我们的软弱，背负了我们的疾病*（以赛亚书 53:4）； 因此，祂所受的苦不是为自己，而是为我们；被神离弃的也不是祂自己，而是我们——正是为了这些被离弃的人，祂才来到世上”（亚里安神父在《基督教读本》1840年版，第三卷，第169-170页中的话）。 *圣约翰·达马斯库斯*：“基督从未被圣父离弃…… 因此，祂之所以这样说，是因为祂取了我们的形像，并将自己置于我们之中；因为我们作为悖逆和犯罪之人，理应承受罪孽与咒诅，因而被上帝弃绝”（《正统信仰精确阐述》第四卷，第18章，第278页）。

[587] 第30篇，载于《圣父著作集》第三卷，第83页。

[588] 不过，有兴趣者*可以在圣亚法纳西*（在《反阿里乌斯论》中）、*圣大巴西尔*（在《反欧诺米乌斯论》第四卷中，《圣父著作集》第七卷，第144-178页）*以及圣格里高利·神学家*（第29和30篇，《圣父著作集》第三卷，第72-95页）以及其他反对阿里乌主义的圣父著作中，都能找到对这些经文的详尽探讨。 而*圣约翰·达马斯库斯*还详细阐述了如何理解此类经文的准则（《正统信仰精确阐述》第四卷，第18章：*关于基督的表述*）。

[589] 参见上文第28节及注释486-487。

[590] 参见该信经及*圣格里高利·尼西阿斯关于*它的历史记载，见于《东正教、信经、教义及东方使徒教会》一书末尾。“圣格里高利（奇迹制造者），”叙述者说，“将这神赐的教义（信经）作为一种遗产，以手稿形式留给了他的继任者。 居住在该国的人民，每日按照这一教义学习，至今未曾染上任何异端。”（第232-233页，莫斯科，1838年）。

们正是这样承认祂的，也正是这样传授给我们去承认和信靠的。”接着又说：“你为何称基督为非凡的人，而非真神——那位与圣父、圣灵一同受万物敬拜的真神？…… 祂是那成为可见的不可见之神；因为那在肉身显现（提摩太前书 3:16）、由女人所生的神，正是那位在黎明之前就由神父从母腹中所生的（诗篇 109:3）…… 祂本性是主，是圣父的道，圣父藉此道创造了一切，并被圣父们称为与圣父同质者…… 因为他们（圣父们）教导我们，祂就是神。”[591] 安提阿大公会议（269年）的信条亦是如此，该信条载于致同一异端分子的书信中：“我们决定以书面形式阐述那我们最初所接受的信仰，这信仰已传承给我们，并至今仍存于普世（catholic）且 的圣教会之中，源自那些曾亲眼目睹并侍奉道（路加福音 1:2）的蒙福使徒们的传承，且这信仰在律法、先知和新约中都有宣告。 这信仰如下：上帝未曾受生，独一无二，无始无终，不可见……我们从《旧约》和《新约》中认识了祂的儿子，便承认并宣讲祂是受生的、独生子，是不可见之神的形像，是万有之首（歌罗西书 1:15），是智慧，是道， 以及神的权能（林前1:24），祂在万世以前就存在，并非因预定而成为神，而是按本质和位格，是神的儿子。 至于那些否认神的儿子在世界被造之前就是神，并声称承认神的儿子是神就等于承认有两个神的人，我们视其为背离教会正统教义者——所有天主教教会都与我们在此观点上达成一致…… 而且，所有受神启示的圣经都将神的儿子呈现在为神。”[592]

3) 教会将那些否认上帝之子或耶稣基督神性的异端分子逐出东正教团体，具体而言：开除克林福、埃维翁、狄奥多特、卡尔波克拉特、帕夫洛斯·萨莫萨塔斯以及最后的阿里乌斯，连同他们的所有追随者。[593] 在这些情况下，教会本身对上帝之子神性的信仰以最清晰、最庄严的方式得以体现。

4) 古代教会个别牧者与教师的言论。

在使徒时代的圣徒中——

a) *罗马的圣克利门*特在《致哥林多前书》中，在称赞他们以往的行为时，提醒他们：*那时，上帝的受*难始终铭刻在他们眼前；[594] 而在第二封书信中，他一开头就教导他们：“弟兄们，你们应当将基督耶稣视为上帝，视为审判活人死人的审判者；”[595]

b) *圣依纳爵·神载者*在其书信中多次称祂为上帝、道成肉身的上帝、永恒的上帝之道，以及按神性而言的上帝之子，[596] 将祂的宝血称为上帝的宝血，并渴望效法自己上帝的受难；[597]

---

[591] 《古教父文库》（Biblioth. Vet. Patr.）第1卷，第273-278页，巴黎，1624年，以及《基督教读本》（Хр. Чт.）1840年版，第IV卷，第10、12、14页。

[592] 《*拉贝教*会议集》（Collect. Concilior. *Labbei*）第1卷，第844页，巴黎，1671年，以及《基督教读本》（Хр. Чт.）1840年版，第I卷，第238-239、241页。

[593] 参见上文注499；另*见——爱任纽*《反异端》第三卷，第19章；*优西比乌*《教会史》第五卷，第28章，第315页，俄文译本，圣彼得堡 1848年出版的俄文译本：“他们（异端分子）明知教宗维克多曾将制革匠狄奥多特逐出教会——此人正是这一亵渎神明的背教行为的首领和始作俑者，且最先宣称基督仅仅是凡人——却仍如此诬蔑维克多，难道不感到羞耻吗？ 如果维克多，按照他们所说，思想上与这种亵渎之说一致，那么他为何要将费奥多特——这种异端的始作俑者——逐出教会呢？”

[594] .... 你们倚靠上帝的恩典，仔细聆听他的话语，内心深受触动，他的苦难就在你们眼前。哥林多前书第1章 2.

[595] 弟兄们，我愿你们这样看待耶稣基督，如同看待神一样……《哥林多后书》第2章第1节。

[596] “我赞美基督耶稣——我的神（τόν θεόν），他使你们如此有智慧；因为我知道你们……满有对我们主的信心，他按肉体说确实是大卫的后裔，按神性（θεότητα）说是神的儿子”（《致士每拿书》第二卷第1节）。“我们自己的神（ὁ Θεός）耶稣基督，更多地显明祂是存于父之中的”（《致罗马人书》第3节；《致特拉勒书》第7节；《致波利克勒托斯书》第8节）。“唯有那位既是*肉体之医，又是灵性之医，在肉身中显现*、未曾受生（ἀγέννητος）*的上帝*（ὁ Θεός）……我们的主耶稣基督”（致以弗所人书，第7节）。“我们的上帝（ὁ Θεός）耶稣基督曾在马利亚的腹中”（同上，第18节；《忏悔录》，第19、20节）。“唯有独一真神，祂藉着祂的儿子耶稣基督——*即祂永恒的道*（Λόγος ἀΐδιος）——向世人显明自己”（致马格内西亚书，第8节）。

[597] “你们作为上帝的效法者，*因上帝的宝血*（ἐν αἵματι Θεοῦ）而复活，已完全成就了与此相称的事……”（致以弗所人书，第1节）。“你们当效法我，效法我上帝的受难”（致罗马人书，第14节）。

c) 一位隐去姓名的使徒门徒指出，上帝“并非派遣祂的某位仆人、天使或君王……来到世人中间；而是派遣了万物的创造者与造就者（δηρουργόν τών όλων）……，万物皆由祂安排、决定，且万物都顺服于祂……； 祂差遣祂，如同君王差遣其王子一般，又如同神差遣神一般（ώς θεόν έπεμψεν）；”[598]

d) *圣波利卡普*称祂为永恒的上帝之子，[599] 天地万物都顺服祂，一切灵都侍奉祂。[600]

在二世纪的教师中——

a) 圣贾斯汀断言，耶稣基督既是上帝的长子，同时也是上帝，[601] 祂在位次上居第二，但在权能上并非次于上帝；[602] 祂在《旧约》中曾以“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”之名显现（《护教论》1，II. 63）； 祂的神性可从祂由神所生的真实降生中显明（《与特里丰的对话》，第125、126章），并补充道：“关于这一点（这奥秘的降生），‘智慧之言’向我作证，这‘智慧之言’本身就是神，是从万有的父所生的”（同上，第61章）； 最后，他对犹太人说：“倘若你们更仔细地思考先知们所说的话，就不会否认祂（耶稣基督）是独一的上帝，也是未曾受生的上帝之子”（同上，第121章）；

b) 塔西安在异教徒面前捍卫了*上帝道成肉身*降临人间的真实性，并将圣灵比喻为受难之神的仆人（διάκονον τοϋ τεπονθότος θεοΰ）；[603]

c) *圣爱任纽*在其《反异端》一书中，将救主称为独一真神（solus Deus）（第三卷，第8章，II. 3），并指出除了万有的神和主及其子耶稣基督之外，无人可称为神（第三卷，第6章，21）； 天使们从未被严格意义上称为“神”，而在这种情况下，总是附加某种特征，以表明他们有限的本性（第三卷，第6章，第3、5节）； 东方三博士之所以向耶稣基督献上礼物，正是因为祂是上帝（III, 9, 2），而且“所有先知和使徒，乃至圣灵本身，都以本义称祂为上帝、主、永恒的君王、独生子以及道成肉身”（III, 19, 2）；

d) *萨迪亚的*梅利顿论及基督时指出，祂既是神又是人，[604]；而论及基督徒时，则指出他们所敬拜的并非石头，而是道成肉身的神。[605]

在第三世纪的神学家之中——

a) *特土*良写道，基督是所有人的上帝和主，是出于上帝的上帝，正如光出于光；祂是从父的本质所生、与父同质的圣子；[606] 他论证了神道成肉身的可能性，[607]，并指出“基督徒有责任信靠那位已死却在世世世世存活的上帝”，并强调我们并非属于自己，而是被上帝——那位被钉十字架的上帝——的宝血所赎买；[608]

---

598 这位发表上述言论的使徒时代圣徒，仅以《致迪奥格内图书信》的作者而闻名，我们正是从该书信中引用的这些话语。参见《致迪奥格内图书信》第7章和第11章，载于《使徒教父文集》第312-314页及第320页。图宾根，1847年。

599 《士麦那教会书信·论圣波利卡普之死》第14节。

600 万有——无论是天上的还是地上的——都服从于祂。一切有气息的都敬拜祂。《圣波利卡普致腓立比人书》第11节。

601 “那道是神的长子，也是神本身。”《辩护书》第一卷，第63节。

602 我虽将祂视为另一位神，但并非指其本质。见《与特里丰的对话》第56章。

603 *塔提安《反希腊人论》*第 XXI 和 XIII 节。

604 见*优西比乌*《教会史》第5卷，第28章。

605 《复活节编年史》中的《辩护书》片段，见于加兰德编，第1卷，第678页。

606 基督是万有的神和主（《反犹太人论》，第7章）。神出于神，正如光从光中发出（《辩护书》，第21章）。“我并非从别处推导出圣子，而是从圣父的本体中推导出来的”（《反普拉克斯》第4章）。“圣子与圣灵同为圣父本体的同质者”（同上，第3章）。

607 《反马吉安论》第二卷，第16章；第三卷，第12章；《论基督的肉身》，第3、4章。

608 基督徒还相信神虽然死了，却在永恒之中活着（《反马吉安》第二卷第16章）。我们不属于自己，而是被赎买的，用什么赎价？用神的宝血（《反乌克索尔》第二卷第3章）。被钉十字架的神……（《反马吉安》第二卷第27章）。

b) *亚历山大的*克利门特同样清晰地论及道——祂既是神又是人，是一切恩典的源头；论及那位作为救赎者的神，祂作为神早已预知人们将向祂询问什么，[609] 并给予如下教导："人啊，要信那既是人又是神、活着的、受苦的、值得敬拜的神；"[610]

c) 奥利金称耶稣为神，[611] 称祂为神，也是不可见之神的形像，向我们显明圣父（《创世记》10:6注；《约翰福音》卷二，II.11），称祂为神与人（《马太福音》卷十七，II.20），祂拥有圣父所拥有的一切 （参见《耶利米哀歌讲道集》第八卷，第二章，第2节），祂甚至与圣父同为一体，是同一位上帝和主，[612]，教会向祂所献上的神圣尊荣与向圣父所献的不可分割（参见《反塞尔苏斯论》第八卷，第26、67节）；

d) *圣*希波吕托斯，援引使徒关于基督的话（《罗马书》9:6），写道："*这位*高居万有之上的，就是神：因为祂大胆地说：'*我父已将万有交托给我了*'（《马太福音》11:27）； 那位超乎万有的蒙福之神已降生，并成为人，是永恒的神；"[613]

戊）*亚历山大的圣狄*奥尼修斯，因某些牧者依据其著作中不精确的表述，怀疑他在圣子与圣父同质的问题上持异端观点，遂在一封单独的书信中庄严地为自己辩护，并在其中极其明确地宣认了圣父与圣子之间的平等及同质；[614]

e) *圣基普里安*说："我们有一位为我们罪过代求的代祷者，就是我们的主和上帝耶稣基督（书信3，据另一版本为7）； 祂就是我们的上帝，祂就是基督（论虚妄的偶像），凡不相信基督是上帝的人，都不能成为祂的圣殿"（第73封书信）。

同样明确地宣认基督救主的神性*还有阿诺比乌斯*、[615] 、*帕塔拉的梅福迪乌斯*、[616] 、*罗马的费利克斯*、[617] 、*亚历山大的彼得*[618]，以及当时所有其他正统神学家——据优西比乌引述的一位同时代作家的证言。 针对异端分子所主张的"关于救主神性的教义是在教宗维克多之后才出现在教会中的"这一观点，该作家驳斥道："如果不是首先被 《圣经》的驳斥；其次，还有维克多时代之前出版的、由某些弟兄所著、为捍卫真理而反对异教徒及当时异端的著作：我指的是尤斯丁、米尔蒂阿德、塔齐安、克利门特等人的著作，他们全都称基督为神。 此外，谁不知道爱任纽、梅利顿等人的著作，其中基督被称为神和人？古时信徒弟兄们还写了多少篇诗篇和赞美诗，将基督称为神的道，并颂扬祂的神性！"[619]

5) 殉道者的见证。 殉道女圣辛福罗萨，当图拉真皇帝（公元120年）威胁说，如果她不向他的诸神焚香，就要将她献祭给诸神时，她对迫害者回答道："你的诸神无法接受我作为祭品；但如果我因

---

[609] 这位道，唯一既是神又是人……《集论》第一卷；《斯特罗马》第二卷，第9章；《论救赎者是谁》第六卷；《教导》第一卷，第8章。

[610] 人啊，你要信靠那既是人又是神、受苦并受人敬拜的活神。《集论》第X卷。

[611] 耶稣是神（《反塞尔苏斯》第五卷，66）。耶稣是神（同上，第五卷，51）。因此，根据经文，救主也是神（《创世记选编》第九卷，6）。

[612] 为了让你认识到圣父与圣子拥有同一位全能者——*正如神和主与圣父同为一位*——请听约翰在《启示录》中如此说：*全能的主神——那位本是、曾是、将来要来的——如此说。* 因为那位将要来的，除了基督，还能是谁呢？（《论原理》1, 2. n. 10）。因此，正如我们所证明的，我们敬拜一位神，即圣父与圣子（《反塞尔苏斯》VIII, 12）。

[613] 《反诺埃提乌斯》第6章。《真神》。《反犹太人》第4章。《反贝罗尼乌斯与赫利西乌斯辩论集》第2条，以及《圣西奥菲勒讲道集》第10条。

[614] 《致罗马的狄奥尼修斯的书信》：正如我在另一封信中写给你的那样，我在信中驳斥了那些对我提出的指控——即我曾声称基督与上帝同质，这纯属谎言，我从未说过这样的话 （见*阿塔纳修斯*《论教义》第1卷，第255页）。

[615] 因此，基督——尽管你们不愿承认祂是神——我再说一遍，基督就是神，因为这一点必须反复强调，以使不信者的听觉被震散并瓦解……《反异教论》第二卷，60。

[616] "我们相信，在圣子*里面——因祂美意的旨意*（以弗所书 1:5），祂为我们成了人——圣父与圣灵同为一质，与祂同在"（*梅瑟迪乌斯*《论西缅与安娜》，第 6 节）。

[617] 祂是永恒的上帝之子与道，而非被上帝接纳的人……但祂既是完全的神，同时也成了完全的人（《致亚历山大主教及教士马克西姆书》）。

[618] ……祂本性是神，且按人的本性成了人（《论主的降临》片段，*载于Routh*《遗著》第三卷，346页）。

[619] *优西比乌*《教会史》第五卷，第28章，第314、315页，据1848年俄文译本。

我主基督之名而被烧死，我反而会吞噬你的恶魔。”[620] 当殉道者费利西亚与其七个儿子一同受难时（公元150年），其中最年幼的马尔齐亚尔对刑讯者说道：“哦，若你知晓偶像崇拜者将面临何等刑罚！但上帝仍在迟延，尚未向你们及你们的偶像显明祂的愤怒。 因为所有不*承认基督是真神*的人，都将被投入永火之中。”[621] 殉道女圣多纳塔（公元200年）也在行刑者面前说道：“我们向凯撒致敬，但将*敬畏与敬拜献给基督——真神*。”[622] 殉道者彼得（公元200年），年少时被逼迫向一位异教女神献祭，他回答说：“不，我必须向基督——那位活着的、真实的上帝，万世之王——献上祷告、内心痛悔和赞美。”[623]

关于古代教会相信基督救主的神性的**外部证据**包括：

1) 某些异教徒和犹太人的记载。小普林尼在致图拉真皇帝的信中写道，基督徒有这样的习俗：一到白天，便聚集在一起，*向基督——作为上帝*——唱赞美诗 。[624] 哈德良皇帝在致塞维安的信中提到亚历山大里亚人时指出，其中一部分人崇拜塞拉皮斯，另一部分人则崇拜基督。[625] 卢坎谴责基督徒将神圣的尊荣和敬拜献给一位在巴勒斯坦被钉十字架的人，并为了他而摒弃了所有希腊神明。[626] 塞尔苏斯嘲讽基督徒的信仰，即上帝亲自降临人间以赎世人之罪，上帝曾降生并被钉在十字架上，他还声称，根据基督教关于道成肉身的教义，似乎意味着上帝发生了变化。[627] 其他异教徒也对基督徒提出了完全相同的指责。[628] 在殉道者尤斯丁那篇著名的著作中，犹太人特里丰认为，与基督教教义相悖，上帝化身为人的说法既不可信又不可能（άπιστον καί άδύνατον）（《与特里丰的对话》第二卷第68节）。另一位犹太人在奥利金同样著名的《反塞尔苏斯论》中提出异议：既然上帝不该惧怕死亡，基督为何要逃往埃及？难道伟大的上帝竟无法保全自己的儿子（τόν ‘ίδιον ϋιόν）吗？[629] 同样值得注意的是，当圣波利卡普殉道身亡时，犹太人曾极力恳求总督——不要将这位圣殉道者的遗体交给基督徒，他们担心基督徒会抛弃被钉十字架的那位，转而*将*这位新的受难者*奉为神明*（σέβεσθαι）；[630] 因此，犹太人早已知道，基督徒尊基督为神。

2) 异端之声。我们指的是一方面，早在基督教初期就出现的拿撒勒派和道成肉身否认派，他们无疑相信耶稣基督的神性，然而却因此未受到教会丝毫的谴责； 相反，教会谴责后者的原因恰恰在于：他们虽然仅相信救主的神性，却否认祂的人性，只赋予祂一个*虚幻的*、*幻影般的*身体，因为他们认为神不配披上粗俗的人类肉体。[631] 另一方面，我们指的是那些否认“道”的神性的阿里乌派，或者更准确地说，我们指的是他们在捍卫其伪教义时的所作所为。 众所周知，这一异端一经出现，正统牧者们在驳斥它时，便不断援引先辈教父们的权威作为依据；而阿里乌派则竭力回避这一点，仅限于对圣经进行武断的解释。

“他们不愿，”亚历山大——亚历山大里亚的主教、首位揭露阿里乌斯的批判者——还曾说道，“让人将他们与任何古代圣父，或是那些在我们年轻时曾是我们的导师的人相提并论…… 他们自诩为至智者，自封为教义的创造者，并夸口说唯有他们才领悟了那些此前任何凡人都未曾想到的真理。”[632]

---

[620] *鲁伊纳尔特。《早期殉道者行传》，受难记第8章·辛福里乌斯*，第24页，第2版。

[621] 同上，《圣*费利西塔斯*殉道记》，第27页。

[622] 同上，《总督殉道录·*斯基利坦篇*》，第87页。

[623] 同上。《*彼得、安德烈*等殉道录》，第159页。

[624] ……他们习惯于每天黎明前聚集，彼此吟诵颂歌，将*基督视为神明*……（第十卷，第97封书信）。

[625] ……有人称他为塞拉皮德，有人则将他奉为基督……（参见*兰普里迪乌斯*所著《亚历山大·塞维鲁传》）。

[626] 《论朝圣者的死亡》第Π条：人们至今仍敬奉那位伟人，即在巴勒斯坦被钉死在十字架上的人。 参见同上，第13条：他们虽否认希腊诸神，却敬拜那位在巴勒斯坦被钉死在十字架上的智者。

[627] 见*奥利金*《反塞尔苏斯》第四卷第二章第5、7、8、10节；第七卷第二章第13节；第八卷第二章第12、15、41节。

[628] 参见*特士良*《反犹太人论》第7、9、11章，以及*阿诺德*《反异教论》第1卷，第23、24条。

[629] ……因为神绝不会因死亡而畏惧……（《反塞尔苏斯》，第1卷，第II章，第66节）。

[630] 见*优西比乌*《教会史》第四卷第15章，第217页，根据1848年俄文译本。

[631] 关于拿撒勒人相信耶稣基督的神性，有*殉道者尤斯丁、福者杰罗姆和奥古斯丁的*见证（*见Le Quien所引*《大马士革人论著》第七卷）。至于多凯派，则*有伊雷奈乌斯*（《反异端》 III，17、18）、*亚历山大的克利门特*（《教导》II，8）、*奥利金*（《约翰福音注》第IV卷，第165页，巴黎1759年版）、*潘菲尔*（*见加兰迪*《教父文库》第IV卷，第23页）等人。

[632] 《致君士坦丁堡亚历山大的书信》，载于*狄奥多雷特*《教会史》第一卷，第四章。

这意味着，阿里乌派意识到基督教的古老传统并不利于他们，他们自己也承认自己是其伪教义的发明者。亚历山大的圣亚他那修在论及尼西亚大公会议决议的著作中，援引了古代教父们的诸多证言，并以如下言辞对阿里乌派说道：“我们已经表明，这一教义（关于圣言与圣父同质）是如何从教父一代代传承下来的——而你们这些新犹太人和该亚法的门徒，又能拿出哪些教父来佐证你们的话呢？ 但你们连一位睿智且思想正统的教父都无法指名道姓——因为他们全都与你们划清界限。”[633]

后来的历史还记载了另一件事，我们不能对此保持沉默。 当狄奥多西皇帝为了平息正统派与各阿里乌派教派之间关于神子神性的争论，召集了所有这些教派的主教与正统派共同参加大公会议时，在事先听取了尼克塔里乌斯宗主教的建议后，询问阿里乌派代表是否愿意， 为最终裁定真理究竟在谁一方，是否愿意请古代受人尊敬的教会牧者作为见证人，并采纳他们的意见——当时这些代表不知如何作答，意见分歧，开始争论，皇帝清楚地看到他们完全不同意他的提议； 因此，他决定采取另一项措施，要求每个教派向他提交各自的书面信条。[634]

鉴于如此众多的内部和外部证据，尤其是教会牧者与教师们关于整个古代教会对主耶稣神性的真正信仰的见证， 任何明智之人，若在后世著作中偶尔发现对这一至高教义的详细阐述存在某些不准确或模糊之处，或者遇到某些段落——正如在《圣经》本身中一样—— 圣子被描述为低于圣父、次于圣父、仅是圣父旨意的执行者等等。 我们此前关于《圣经》中此类经文所作的评论（§33），以及此前关于那些最古老的牧者在论述“三位一体”教义时（即神在本质上的一致性）所出现的类似不准确和模糊之处所作的论述（§28）， 所有这些都完全适用于本案，并有助于消除各种误解。

§ 35. 圣经中关于圣灵的神性及其与圣父、圣子同质性的证据。

圣三一中的第三位格——圣灵——的神性及其与圣父、圣子同质，可通过圣经以与证明圣子神性相同的方式予以证实。圣经赋予圣灵以下属性：

1) 神圣的称谓。这可从以下方面看出：

a) 来自上帝话语的直接陈述。诗人谈及自己时说：*“耶和华的灵在我里面说话，祂的话在我口中。”以色列的神如此说，以色列的磐石论及我*（《列王纪下》23:2,3），由此阐明了他在“耶和华的灵”这一称谓中所指的对象（参见《诗篇》84:9）。 使徒彼得在斥责亚拿尼亚时，更清晰地表达了这一思想：*“亚拿尼亚！你为什么让撒但将谎言的念头放在你心里，欺骗圣灵，隐瞒了田地的价银？……你不是欺骗人，而是欺骗了神”*（使徒行传5:3,4）。 这段话的意思是：当亚拿尼亚隐瞒了他所卖田地的部分价款，并试图像对人那样向使徒们隐瞒自己的行为时*（他与妻子商定后隐瞒了部分价款，却将另一部分拿来放在使徒们的脚前，*第2节）， ——此时，使徒中的首席者为了劝诫这位有罪之人，说道：“不，你不是欺骗了我们，而是欺骗了住在我们里面的圣灵；你不是欺骗了人，而是企图欺骗上帝。”[635] 我们不要忘记，所谓住在使徒们里面的圣灵，从严格意义上讲，应当理解*为一位*位格，即救主代替自己差遣给他们的*另一位*保惠师，祂引导他们进入一切真理，借着他们的口说话，并在使徒事工的领域中引导他们的行动 （约14:16,26；16:13）。[636]

b) 通过比较圣经的不同经文。例如——

a) 圣经的编撰者见证说，至高者亲自在旷野中引导以色列人：*“耶和华独自引导他们”*（申命记32:12）；而先知以赛亚则阐明，引导他们的是圣灵：*“将祂的圣灵放在他们心里……“耶和华的灵引导他们进入安息”*（赛63:14；参见第11节）；

---

633 *亚他那修，*《尼西亚大公会议决议》，第27条，第233页，本尼迪克特版。

634 *索克拉底，*《教会史》第V卷，第10章；*索佐门，*《教会史》第VII卷，第12章。

635 许多古代教父都援引了这段经文来证明圣灵的神性：*大巴西勒，*《论圣灵》第16章，载于《圣父著作集》第七卷，第287页；*埃皮法尼乌斯，*《异端论》第74章；*安布罗斯，*《论圣灵》第1卷第4章，及第3卷第10章；*亚历山大的西里尔，*《论三位一体》第二卷第25章，载于《基督教读物》1847年版，第三卷，第47页；*奥古斯丁，*《反马克西穆斯》第三卷第21章；*提奥多雷特，*《反异端》第五卷“论圣灵”一章，载于《基督教读物》1844年版，第四卷，第193页。

636 此外，将圣灵称为“主”的类似经文还包括——《帖撒罗尼迦前书》3:11,13；*参见圣巴西尔大帝，*《反欧诺米乌斯》第五卷及《论圣灵》第21章，载于《圣父著作集》第七卷，第191、311、312页。

b) 诗人说，以色列人在旷野中*仍不断在祂面前犯罪，并激怒至高者*（诗篇77:17-18,40-41），正如上帝自己借着诗人的口 所宣告的：*“在旷野中，你们的列祖曾试探我，考验我，也看见了我的作为”*（诗篇94:8-9）； 而先知以赛亚也解释说，以色列人在旷野中*正是使祂的圣灵忧伤*（63:10），使徒保罗则*指出，正如圣灵所说的……在旷野中……“你们的祖先在那里试探我，考验我，并看见了我四十年的作为”*（希伯来书 3:7-9）；

c) 圣使徒保罗称信徒为神的殿：*你们岂不知你们是神的殿*（Θεού），*神的灵住在你们里面吗？*（林前 3:16），稍后他又称他们为圣灵的殿：*“岂不知你们的身体就是圣灵的殿吗？这圣灵是从神而来，住在你们里面”*（林前6:19）；[637]

d) 使徒彼得见证说，*预言从来不是出于人的意思，而是神的人被圣灵感动所说的*（彼得后书 1:21），而使徒保罗则说，*圣经都是神所默示的*（提摩太后书 3:16）。“既然圣经是神所默示的，”圣巴西尔大帝问道，“那么，圣灵为何不是神呢？”[638]

2) 神的本性，与圣父和圣子平等且同质。

a) 神性。*当那保惠师——就是我从父那里差给你们的、从父出来的真理之灵——来了的时候，祂要为我作见证*（约15:26）。*“关于‘从父出来’*这句话，”福者 狄奥多里特指出，救主以此见证：圣父是圣灵的源头，祂没有说‘将要发出’或‘将要产生’，而是*说‘从父*而出’，以此表明他们的本性完全一致，他们的本体不可分割、不可分离，三位一体的位格彼此联合。因为，所产生之物不能与产生它的源头分离。”[639]

b) 与圣父和圣子平等。这一点可见于：

aa) 洗礼的诫命：*“你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗”*（太28:19），其中圣灵被完全置于与圣父、圣子同等的位置；[640]

bb）正如圣使徒所言：*“恩赐虽有不同，圣灵却是一位；职分虽有不同，主却是一位；工作虽有不同，神却是一位，在众人里面运行一切。”但圣灵的显现是赐给各人的，为要造就……然而这一切都是同一位圣灵所成就的，祂按自己的旨意，将恩赐分给各人*（林前12:4-7和11），其中圣灵的作为与主耶稣和天父的作为完全并列；[641]

bb) 通过比较圣经中不同经文，这些经文虽提及三位一体的全部三位，但顺序各异：有时父的名列第一，子列第二，圣灵列第三（太28:19）； 有时——第一位是父的名，第二位是圣灵，第三位是子（彼得前书 1:2）；有时——第一位是子，第二位是父，第三位是圣灵 （哥林多后书 13:13），有时则圣灵的名排在第一位，圣子排在第二位，圣父排在第三位（哥林多前书 12:4-6）——这更充分地彰显了他们三者在本质上的平等。[642]

---

[637] 自古以来，人们就凭借这些文本来论证圣灵的神性：*大瓦西里*，《反埃夫诺米乌斯》第三卷，载于《圣父著作集》第七卷，第139页； *狄奥多里特*，《反异端》第五卷，载于《基督教读物》1844年版，第四卷，第193页；*亚历山大的圣西里尔*，《论圣三一》第二卷第24章，载于《基督教读物》1847年版，第三卷，第46页。

[638] 《反埃夫诺米乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第188页。

[639] 《神学信条简明论述》，摘自《反异端》第五卷，载于《基督教读本》1844年版，第四卷，第190页；*安布罗斯*《论圣灵》第一卷，第一、七章；*帕斯卡斯*《论圣灵》第一卷，第十二章。

[640] “根据洗礼中所传授的措辞，正如圣子与圣父的关系，圣灵与圣子的关系亦然。既然圣灵与圣子并列，而圣子又与圣父并列，那么显然，圣灵也与圣父并列”（*大巴西勒*，《论圣灵》第17章，载于《圣教父著作集》第七卷，第297-298页）。同样持此观点的还有：*伊西多尔·佩卢西奥特*（第一卷，第109封书信）、*亚历山大的西里尔*（《论圣三一》，载于《基督教读本》1847年版，第三卷，第40页）*以及狄奥多里特*（载于《基督教读本》1844年版，第四卷，第193页）。

[641] *大巴西尔*，《反埃夫诺米乌斯》，第三卷，载于《圣父著作集》第七卷，第137页；*亚历山大里亚的西里尔*，《宝库》，第十三卷，第3页及第十四卷，第1页； 《复活节书》第1卷，第II章；*狄奥多里特*，《反异端论》第V卷，载于《基督教读物》1844年版，第IV卷，第191页。

[642] “有时他（使徒保罗）会列举这三个位格，而且方式各异，并不遵循固定的顺序，而是将同一个位格时置于开头，时置于中间，时置于结尾，这究竟是为了什么？是为了彰显本性的同等尊荣”（*格里高利*·神学家，《词汇》 34，载于《圣父著作集》第三卷，第193页）。“在第一封书信（林前12:4-6）中，他（使徒保罗）将圣灵列在首位，而在这里（林后13:13）则列在末位，以此表明名称的顺序并不意味着尊荣上的差异。因此，他甚至将圣子置于圣父之前，这并非颠覆了主所确立的

c) 与圣父、圣子同质。证实这一观点的经文包括：约翰一书5:7；以赛亚书6:1-10；参见约翰福音12:40-41和使徒行传28:25-27；使徒行传9:15； 22:10,14；13:2，尤其是《哥林多前书》2:10-12、[643]，我们已在第27节中讨论过。在此仅指出：

a) 使徒的话：*你们若靠圣灵而活，就不按肉体活着，而是靠圣灵而活。若有人没有基督的灵，就不是属基督的。10 倘若基督在你们心里，身体就因罪而死，但灵因义而活*（罗8:9-10），其中圣灵被称为"基督的灵"，这无疑是基于二者本体的合一；而圣灵住在信徒里面，被视为基督亲自住在他们里面，当然也是出于同样的原因；[644] 以及

bb) 那些通过比较可以看出，圣灵在本体和作为上与圣父和圣子保持着不可分割的交通的经文；例如，救主说："*我对你们所说的话，不是出于我自己；"住在我里面的父，祂做这些事*"（约14:10），而在另一处经文中："*我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了*"（太12:28）；祂还说："*我凭自己不能做什么*"（约5:30）；"*我从我父所听见的，都已经告诉你们了*"（约15:15），稍后又说："*但那真理的圣灵来了，祂要引导你们进入一切的真理；因为祂不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们*"（约16:13）。

3) 神的属性，例如：

a) 全知：*那真理的圣灵来了，祂要引导你们进入一切的真理*（约翰福音 16:13）；*祂要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话*（约翰福音 14:26）； *圣灵洞察万事，连神的深奥之事也洞悉。因为人里头有什么，谁知道呢？除了住在人里面的那人的灵以外。照样，神的事，除了神的灵以外，也没有人知道*（林前2:10-11）。 *因为预言从来不是出于人的意思，乃是神的人被圣灵感动，说出神的话来*（彼得后书 1:21；参见 使徒行传 1:16；4:25；路加福音 2:26,29）。

6) 无所不在。关于圣灵这一属性的思想在以下方面得到了明确表达：

a) 经文提到祂同时住在并运行于散居在世界各地的所有信主的基督徒心中：*神的灵住在你们里面。 若有人没有基督的灵，就不是属基督的*（罗 8:9,11,14,16,26-27），——*你们也在祂里面，藉着圣灵被建造成为神的居所*（弗 2:22；参见林前 3:16；6:19； 12:11,13）；以及

bb）在智者的话语中，*主的灵充满整个宇宙*（《智者书》1:7），祂是*全知之灵，能渗透一切聪慧、纯洁、最精微的灵*（《智者书》7:23）， ——"也就是说，"圣格里高利·神学家指出，"据我所知，祂既能穿透天使的力量，也能穿透先知和使徒的力量，同时并非局限于一处，而是遍布各处，这正体现了祂的无限性。"[645]

c) 全能。这主要体现在圣灵独立且全权地将奇妙或非凡的恩赐分赐给信徒：*圣灵的显现赐予每个人，都是为了造福。有人藉着圣灵得着智慧的言语，有人得着知识的言语，都是同一位圣灵；有人得着信心，也是同一位圣灵； 另一人得医病的恩赐，同一位圣灵所赐；另一人行神迹，另一人作先知，另一人辨别诸灵，另一人说方言，另一人解释方言。这一切都是同一位圣灵所运行的，随己意分给各人*（林前12:7-11）。

d) 无穷的伟大。我们可以从救主的话语中推断出这一点："*我实在告诉你们：世人一切的罪和一切的亵渎，都必得赦免；但凡亵渎圣灵的，却永不得赦免，必受永恒的定罪*"（可3:28-29；参见 太12:31-32）。

次序（马太福音28:19），而是彰显了圣三一中尊荣的平等"（*狄奥多里特*，《反异端论》第五卷，载于《基督教读本》，1844年，第四卷，第192页）。

[643] "证明圣灵与圣父、圣子联合的最重要依据，在于经上所言：祂与上帝的关系，正如每个人体内的灵与该人之间的关系。因为经上说：*'除了住在人里面的人的灵，谁知道人里面有什么呢？'同样，除了神的灵，也没有人知道神的事*（林前2:11）。仅此便已足够。"（大瓦西里，《论圣灵》第16章，载于《圣父著作集》第七卷，第294页，参见第138页）。

[644] "祂也被称为基督的圣灵，因为祂在本性上与基督联合"（*大瓦西里*，《论圣灵》第18章，载于《圣父著作集》第七卷，第301页）。"圣灵被称为基督和主，因为使徒说：*'若有人没有基督的圣灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，但灵因义而活*（罗马书 8:9,10）'——由此可知，圣灵的居所就是基督的居所"（《反埃夫诺米乌斯》，第五卷，同上，第191页）。

[645] 第31篇讲道，载于《圣父著作集》第三卷，第130页。参见*大瓦西里*，《论圣灵》第23章。

4）神的作为，例如：

a) 创造与恩典之国的延续，即灵魂的重生：*神的灵创造了我，全能者的气息使我活着*（约伯记33:4；参见 诗篇 32:6）。 *人若不从上头生，就不能见神的国……人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国*（约3:3,5；参见提多书3:6）。

b) 恩典之国中的治理与传承，即基督教会的管理。*“你一发出你的灵，它们就受造；你就更新面地”*（诗篇103:30）。 *因此，你们要谨慎，也要看顾全群——圣灵已立你们作这群的监督，要牧养主和神的教会，就是祂用自己的血所买来的*（徒20:28；参阅徒13:2；15:28；16:6-7；20:23； 以弗所书 2:22）。这里特别包括那些将以下内容归于圣灵的经文：

a) 人的称义与成圣：*你们已经洗净了，已经成圣了，已经称义了，是借着我们主耶稣基督的名和我们神的灵*（林前6:11；参见彼前1:2）；

bb) 被接纳为天父的儿女：*凡被神的灵引导的，都是神的儿子。 因为你们所领受的，不是使你们仍旧活在惧怕中的奴仆之灵，而是使你们成为儿女的圣灵；我们藉着这圣灵呼求：“阿爸！父！”这圣灵亲自与我们的灵同证，我们是神的儿女*（罗8:14-16）；

（二）将属灵的恩赐分给他们：*恩赐虽有不同，圣灵却是一位；事奉虽有不同，主却是一位；工作虽有不同，神却是一位，在众人里面运行一切*（林前12:4-6）；

gg) 在一切善事上扶持我们：*圣灵在我们软弱的时候帮助我们；因为我们不知道当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祈求*（罗8:26）。 *圣灵的果子是：仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制*（加拉太书 5:22-23）。

c) 行神迹。 关于这一点，圣巴西勒大帝如此论述：“那在埃及将尘土化为动物的上帝之指（出埃及记 8:19），以此指明动物的最初创造，正是那安慰者，真理的圣灵。 因为，根据三位福音书作者的见证，主对犹太人说：*‘我若是靠着神的灵赶鬼，那么神的国就已临到你们了’*（马太福音 12:28）；而路加则记载，祂说：*‘我若是靠着神的指头赶鬼，那么神的国就已临到你们了’*（路加福音 11:20）。因此，正如摩西在埃及所行的神迹是通过上帝的指头成就的，上帝亲自所行的奇妙神迹也是借着圣灵的大能成就的。”随后，圣巴西勒指出，圣灵也是其他奇妙恩赐的绝对施予者——《哥林多前书》12:8-11。[646]

5) 对神的敬畏。 因为——

a) 我们所有人都蒙召奉父、子、圣灵的名受洗（马太福音 28:19），因此，我们有义务既承认并荣耀父与子，也承认并荣耀圣灵；[647]

b) 我们所有人都是圣灵的殿，圣灵住在我们每个人里面（林前6:19）；因此，我们应当侍奉祂，如同侍奉殿的主，如同侍奉神一样。

就我们所探讨的真理而言，以下两点观察同样至关重要：

a) 在整个圣经中，圣灵从未被称为受造物，也从未被列在神的受造物之中，尽管如果圣经作者确实将祂视为受造之物，本会有许多机会这样表述。 例如，诗篇作者多次呼吁上帝的一切受造物——无论是天上的还是地上的，天使、权能、太阳、月亮及其他——都来赞美上帝，却对圣灵只字未提（诗篇102:20-22；148:1-13）。 使徒保罗列举了神之子所创造的最重要之物：宝座、主权、执政者、掌权者——但关于圣灵，同样只字未提（歌罗西书 1:16）。 使徒彼得见证说，当耶稣基督升天并坐在父神右边时，天使、掌权的和有能的都向祂——这位神人——顺服了（彼得前书 3:22），但关于圣灵向祂顺服的事，却连一丝一毫的暗示都没有。

b) 在我们的救赎之事上，圣灵与耶稣基督的关系，与天父完全相同。天父*圣化了*祂的儿子，*并差遣祂到世上*（约10:36），而救主论及圣灵时说：*“主的灵在我身上，因为祂用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人，差遣我医治伤心的人”*（路加福音4:18），使徒彼得也指出：*“神曾用圣灵和大能膏拿撒勒*

646 《反埃夫诺米乌斯论》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第183-184页。

647 同上，第三卷，第139页，及第五卷，第195页。

人耶稣”（使徒行传10:38）。 圣父促成了祂儿子的道成肉身：*神差遣祂的儿子，成为罪身的形状*（罗马书 8:3），*祂是由女人所生的*（加拉太书 4:4）；关于圣灵，曾向至圣童贞女预言道： *圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你；因此，那要生的圣者，将被称为神的儿子*（路加福音 1:35）。救主曾为圣父作见证：*住在我的里面，就是父，祂在作工*（约翰福音 14:10）； *“我奉我父的名所行的事，就见证我*”（约翰福音 10:25），以及关于圣灵：*“我若是靠着神的灵赶鬼，这便证明神的国已经临到你们了*”（马太福音 12:28）。 *父连自己的儿子也不爱惜，竟为我们众人将他交出来*（罗8:32）；同样，当经文说“基督*藉着圣灵将自己无瑕无疵地献给神*”（来9:14）时，这也归于圣灵。 倘若圣灵并非神圣位格，而是受造之物，那么，所有这些作为岂能被归于圣灵，且是针对耶稣基督——这位神人，并与天父同等？

“圣灵的神性在圣经中显而易见，”圣格里高利·神学家说，“请注意以下几点：基督降生时，圣灵先行临到（路加福音1:35）；基督受洗时，圣灵作见证（约翰福音1:33-34）。 基督受试探时，圣灵将祂领上高处（马太福音4:1）。基督行神迹时，圣灵与祂同在。基督升天时，圣灵接续祂的使命。”[648]

有人在圣经中找到一些经文，乍看之下似乎不利于圣灵神性的教义；但此类经文寥寥无几，且其解释并不困难。例如，他们指出：

a) 救主关于圣灵的话语：*祂不凭自己说话，而是要将所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们*（约16:13）。 但“圣子——让我们与圣巴西尔大帝一同说——并非凭自己说话，*而是为差遣我的父作见证；祂已吩咐我该说什么、该讲什么*（约翰福音 12:49）……， 并非因为祂向父学习，而是因为父所说的一切，都是通过圣子在圣灵里说的。”[649] 这取决于他们本体的合一、意志的同一、行动的不可分割，同时也取决于：圣父是圣子和圣灵的源头，是圣三一的第一位格；圣子在圣父之后居第二位，圣灵居第三位。

b) 关于救主所说的另一句话：*除了父，没有人认识子；除了子，也没有人认识父*（马太福音 11:27）。 但这些话语并不能将圣灵排除在认识圣父和圣子之外，正如使徒所言：*“除了神的灵，没有人知道神的事”*（林前2:11）——圣父和圣子也并未因此被排除在认识神之外。 无论提及的是两位神圣位格还是其中一位，都无需同时提及全部三位。

c) 关于使徒的话：*“圣灵也帮助我们软弱的时候；因为我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祈求*”（罗8:26）。 但在后半句中，所指的是原因而非行为，其表达的并非圣灵自己以无法言喻的叹息为我们祷告或代求，而是祂启发我们的祷告，在我们心中激起发自内心的叹息，正如该经文前半句所示： *圣灵在我们软弱的时候帮助我们；因为我们不知道当怎样祷告*。[650] 我们在救主对使徒们所说的话中也看到了类似的例子：*“不是你们要说，而是你们父的圣灵要在你们里面说话*”（太10:20），也就是说，圣灵会启示你们该说什么，祂会引导你们进入一切真理。

d) 使徒经常向基督徒表达来自天父和我们的主耶稣基督的祝福，却完全没有提及圣灵（林前1:3等）。 然而众所周知，在《哥林多后书》 中，使徒向他们表达的祝福，不仅来自圣父和圣子，也来自圣灵：*愿我们主耶稣基督的恩惠、上帝父的慈爱，以及圣灵的交通，与你们众人同在*（《哥林多后书》13:13）。 至于要求使徒必须始终将三位神圣位格一同提及，我们当中又有谁能有此权利呢？[651]

§ 35. 来自神圣传统的证据，证明圣灵的神性及其与圣父、圣子同质。

作为使徒传承守护者的古代教会，关于圣灵与圣父、圣子平等且同质这一教义，我们已从那些用以证明其对“三位一体”信仰的见证中部分地看到了。 具体而言——a) 来自其古代信经，其中教导信徒

---

[648] 第31篇讲道，载于《圣父著作集》第三卷，第128页。

[649] 《反埃夫诺米乌斯论》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第223-224页。

[650] *金口*若望《罗马书讲道集》第十四篇；*奥古斯丁*《反马克西米努斯论》第一卷开篇不久处：若能领会这句言辞，便可避免亵渎。 因为经上这样说：*‘他以叹息呼求*，为要我们明白’，这正是他使我们以叹息呼求。最后，使徒在另一处说他（圣灵）在呼喊：*‘阿爸，父啊’；在*另一处又说：*‘我们呼喊：阿爸，父啊’*——那么，所谓‘呼喊’，岂不是指‘使人呼喊’吗？

[651] 还有其他一些针对圣灵神性的异议，这些异议完全微不足道，仅基于上帝之道在论及圣灵的教义中使用的某些词素（例如：ἐν——“在”，σύν——“与”），圣巴西尔大帝在其关于圣灵的著作中已对此进行了详细探讨（参见第25-28章）。

平等地信靠圣父、圣子和圣灵，有时特别指出圣灵是“安慰者”，祂自世界之初便在所有圣徒心中运行，曾借先知之口发声，后来又按主耶稣的应许，由圣父差遣降临在使徒们身上； b) 其古老的简短颂荣诗，该诗始终平等地献给圣父、圣子和圣灵，或与圣灵一同献上；c) 古老的晚祷诗歌，同样始终为尊崇圣父、圣子和圣灵而吟唱； d) 源自洗礼圣事的礼仪，该圣事自起初便始终通过将受洗者以圣父、圣子及圣灵之名浸入水中三次的方式施行；e) 源自古代殉道者的见证，他们因信奉三位一体的上帝——圣父、圣子及圣灵——而殉道； e) 最后，来自古代教父和教会导师的见证，他们明确表达了同样的真理（参见第28节）。现在，我们再列举几段与我们所阐述的关于圣灵的教义最密切相关的教父见证。例如——

*罗马的圣克利门特*称祂为“圣洁而公义、由父所出的圣灵”；[652] 因此，祂既有别于父，又与父*同质*。

*圣*贾斯汀代表所有被异教徒指责为无神论的基督徒说道：“我们对真神、公义之父而言并非无神论者……； 但无论是祂本人，还是从祂而出的圣子，以及先知之灵，我们都敬拜并向祂们下拜（σεβόμεθα καί προσκυνούμεν），以言语和真理向祂们献上这份尊荣。”[653] “我们将祂（圣子）置于第二位，将先知之灵置于第三位。”[654]

塔提安：“环绕物质的灵，地位低于超神性的圣灵，且因其类似于灵魂，不应与完美的上帝并列。”[655]

圣爱任纽：“上帝并不需要天使来创造祂所打算创造的一切。 因为祂永远拥有道与智慧、圣子与圣灵，祂正是通过他们并与他们一同，自由且自愿地创造了一切；当*祂说‘我们要照着我们的形象、按着我们的*样式造人’时，所指的*正是他们*。”[656]

特土良：“正因圣灵出于上帝，上帝之道也出于上帝，所以圣灵是上帝，上帝之道也是上帝。”[657]

圣希波吕托斯：“如果道在神那里，而且道本身就是神：那么，难道有人会说这是指两个神吗？我要说，虽然不是两个神，而是一个神，但有两个位格，还有第三位——圣灵的恩典。 因为虽然只有一位父，却有两个位格；因为第一位格是圣子，第三位格是圣灵 ：否则，我们就无法承认唯一的神，也无法真正信靠圣父、圣子和圣灵。”[658] “我们敬拜圣灵。”[659]

奥利金：“许多经文都教导我们关于圣灵的存在。从所有这些经文中，我们得知圣灵位格具有如此重大的权威与尊严（tantae auctoritatis et dignitatis esse），以致救赎的洗礼只能奉那超越一切的三一之名（auctoritate）来施行。”[660] “他们（使徒们）还向我们传授：圣灵在尊荣和尊严上与圣父、圣子合而为一。”[661] “祂始终与圣父、圣子同在，并且如同圣父、圣子一样，始终存在，过去存在，将来也必存在。”[662]

亚历山大的圣狄奥尼修斯：“凡亵渎圣灵者，必不免受罚；因为圣灵就是上帝。”[663]

---

652 因此，这圣灵是神圣且真实的，是从（圣父）那里*出来的……加兰德*。《教父文库》第I卷，第44页。

653 *贾斯汀*。《护教辞》第1卷，第6节。

654 圣子……处于第二位，先知之灵处于第三位，因为我们因言语而受尊崇，我们将证明这一点。《护教辞》第1卷，第13节。

655 因为圣灵通过物质而运行，其存在程度低于更神圣的圣灵——后者被比作灵魂，其尊荣仅次于至高的上帝。《反希腊人演说》第4段。

656 《反异端论》第四卷，第20章，第1节。

657 正因如此，神的圣灵是神，神的道是神，因为它们源于神……《反普拉克斯》第26章；《论信仰》第13章：圣父是神，圣子是神，圣灵是神，而每位都是神。

658 *希波吕托斯*《反诺埃提乌斯论》第14章；《信条》第8章。

659 我们向圣灵下拜。《反诺埃特》第12章。

660 《论原理》第一卷，第3章。

661 随后，他们将圣灵与圣父和圣子同享的尊荣与尊严联系在一起……（《使徒与教会讲道集》）。

662 祂始终与圣父和圣子同在，并且始终存在，曾存在，并将存在，正如圣父和圣子一样（见《罗马书》第一卷、第六卷，第7节；参见《耶利米书讲道集》第八篇，第1节）。

663 *狄奥尼修斯*《对保罗·萨莫萨塔斯命题的答复》，收录于《*亚他那修*文集》第一卷，第一章，第12页，毛里版。

圣格里高利·奇迹者：“圣灵是唯一的，由上帝发出，藉着圣子显现……圣三是一体，在荣耀、永恒和国度上不可分割、不可分离。 因此，在圣三中既无被造者，亦无侍奉者，更无外来者——既无先前不存在、后来才加入的。圣父从未没有圣子，圣子也从未没有圣灵；但圣三永恒不变，始终如一。”[664]

圣梅福迪乌斯·帕塔尔斯基：“我们*相信，在圣子——因祂美意的旨意*（弗 1:5）为我们成为人——里面，圣父与圣灵因不可分割的神性同在，他们与圣子同质。”[665] “圣父永不停止作圣父，圣子永不停止作圣子，圣灵也永不停止以其位格所是，因此，三位一体中的任何一位，都不会丧失永恒、共融（与其他位格）或国度。”[666]

总体而言，生活于四世纪之前的圣父们和教会导师们（因为我们在此仅限于他们，认为引用四世纪圣父们的见证是多余的，因为那时关于圣灵的神性已写下了大量篇幅宏大的著作，且这一教义已在普世大公会议上最终确立）——赋予圣灵：

a) 神的属性：永恒、[667] 无所不在、[668] 全知、[669] 自圣[670] 等；

b) 神的作为：创造，[671] 护佑，[672] 特别是启示先知，[673] 使人成圣，[674] 向他们施予恩典，[675] 住在信徒的灵魂中；[676]

c) 与圣父、圣子完全平等且同质，[677] 以及——

d) 作为神所受的敬拜。[678]

最后，关于圣灵教义中——以及更广泛地说，关于至圣三位一体教义中——某些偶尔出现在教会最古老牧者著作中的不准确之处，我们此前已就此发表过看法（§28），在此重复便显得多余了。

§ 37. 教义的道德应用。

我们相信，圣父是神，圣子是神，圣灵是神，但这并非三位神，而是一位神。由此，我们可得出两条主要的道德教训。

1) 圣三一的三个位格彼此平等：因此，我们应当向他们所有人献上同等的神圣敬拜，应当像敬拜圣父一样敬拜圣子，并且敬拜圣灵的程度不应少于敬拜圣父和圣子。 拒绝或贬低圣三一中的任何一位，就意味着在自己心中推翻对基督的信仰。

“我向所有承认基督却否认上帝的人保证，”圣巴西尔大帝写道，“基督不会悦纳他，正如不会悦纳那些呼求上帝却拒绝圣子的人一样；因为他的信仰是虚妄的。 我也向那些拒绝圣灵的人保证：他们

---

[664] 参见其信经或《信仰告白》，载于《东正教信经……》末尾

[665] *梅瑟迪乌斯*《论西缅与安娜》，注6，第401页，巴黎1644年版。

[666] 同上，见拉莫斯·帕尔马尔，第10和11条，第439页。

[667] *爱任纽*《反异端》第五卷，第12章，第2条；“那圣灵是永恒的吗？”*奥利金*《论原理》第1卷，第3章，第3、4条；《创世记》注释第1章，第1节。

[668] *阿提纳戈斯，*《使节》，第六卷；*克莱门特·亚历山大，*《教育》，1，6；*奥利金，*见于*亚他那修*《致塞拉皮翁书》，第四卷，注10。

[669] *巴拿巴，*《通函》，注6；*塔提安，*《反希腊人演说》，第十三章；*奥利金，*《论原理》，第1卷，第3章，注1。

[670] *奥利金，*《民数记讲道集》第十一讲，注8。

[671] *西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》1，注7；*爱任纽*《反异端》IV，第20章，注1。

[672] *希波吕托斯*《反诺埃特斯》第九章：di'οὗ κόσμος κινεῖται, δι'οὗ κτισις ἵσταται καί τά σύμπαντα ζωογονεῖται。

[673] *克莱门特·罗马人，*《致哥林多前书》第1卷，注45；*贾斯汀，*《护教辞》第1卷，注31、32、63；*阿提纳格拉斯，*《法律》第10卷；*希波吕托斯，*《反诺埃特派》第9章。

[674] *爱任纽*《反异端》第三卷，17，第3节。

[675] *《罗马的克莱门特*致哥林多前书》第1卷，第46节。

[676] *塔提安*《反希腊人论》第13章第15节。

[677] *贾斯汀，*《护教辞》第1卷，第32章；*塔提安，*《反希腊人论》第7章；*特土良，*《反普拉克西阿斯论》第9章；*阿提纳格拉斯，*《使节录》第X卷；*西普里安，*《书信集》第73封。

[678] *奥利金，*《约翰福音注》，第XXXVIII卷，第9号；《耶利米书讲道集》，第VIII篇，第1号。

对圣父和圣子的信仰将化为乌有，若没有圣灵同在，他们便无法拥有这种信仰。因为不信圣灵的人也不信圣子；不信圣子的人也不信圣父。*若非藉着圣灵，没有人能称耶稣为主*（林前12:3）。又说：*从来没有人看见神；惟有在父怀里的独生子将祂显明出来*（约1:18）。 不信圣灵的人，在真正的敬拜中也没有份。因为除了在圣灵里，别无他法可以敬拜圣子；除了在圣子身份的圣灵里，别无他法可以呼求圣父。”[679]

“试想，”另一位圣洁的导师说，“圣三一就像一颗珍珠，无论从哪个角度看都一样，光彩也同样璀璨：如果这颗珍珠的任何一部分受损，整颗珍珠的魅力就会丧失。当你为了尊荣父而贬低子时，父不会接受你的敬拜。 圣父不会因圣子的受辱而得荣耀。既然*聪明的儿子能使父亲喜悦*（箴言 10:1），那么儿子的荣耀岂不更是父亲的荣耀吗？ 如果你也接受这一点：*“羞辱父亲对你来说并非荣耀”*（《德训篇》3:10），那么，父亲自然也不会因儿子的受辱而得荣耀。如果你羞辱圣灵，那么圣子也不会接受你的敬拜，因为虽然圣灵不像圣子那样从圣父而出，但他同样源于同一位圣父。”[680]

2) 圣三一的三个位格同质且彼此不可分割：因此，我们应当以唯一不可分割的敬拜来敬拜他们，并在敬拜圣父、圣子和圣灵的每一位时，时刻铭记他们共同的神性。 愿我们当中无人效法那些被圣格里高利·神学家称为*“过度正统”的*基督徒，他们本应仅敬拜三位一体的唯一真神，却反而敬拜并宣称三位独立的神。[681] 唯有圣教会能教导我们真正的神学认知与真正的敬拜，她在此事上为我们提供了最可靠的指引： 其中既有分别向圣父、圣子、圣灵献上的赞美诗和祷文；但其余大部分祷文和赞美诗，几乎所有祷文的结语、呼求和颂赞，都是毫无区分地向三位一体中的所有三位神格共同献上的。因此，在诵读献给天父的第一个晚祷时：“永恒的上帝，万物之王……”，东正教基督徒会在祷文结尾诵念：“因国度、权能、荣耀皆属父、子、圣灵，如今、直到永远、世世代代，阿们”；随后诵读第二篇献给我们的主耶稣基督的祷文：“全能者，圣父之道，至完美的耶稣基督……”，——在祷文结尾处诵念：“因你与你无始的圣父及至圣圣灵同受尊崇，直到永远，阿们；”接着诵读第三篇献给至圣圣灵的祷文：“天上的主、君王、安慰者、真理之灵……”，并在祷文结尾诵念：“我将敬拜、歌颂并荣耀祢至圣的名，与圣父及祂的独生子同在，如今、永远、直到永永远远，阿们。” 必须记住，当教会同时向圣三一的三个位格祈祷时，她并非将祂们视为三个独立的位格，而是视为一位三位一体的上帝，并且总是用单数形式 来呼求，而非复数形式，例如：“因万天军皆赞美祢（而非你们），我们向祢（而非你们）献上荣耀，归于圣父、圣子及圣灵，如今、时时、直到永永远远， 阿门”，或者：“因为国度、权柄、荣耀都是祢的（而非你们的），属于圣父、圣子及圣灵，如今、永远，直到世世代代，阿门。”

3. 关于三位一体神格在个人属性上的区别。

§ 38. 与前文的关联，该教义的简史及教会对此的教导。

关于圣父、圣子和圣灵的平等与同质这一思想，仅仅是源于基督教“三位一体”教义——即神在本质上合而为一——的诸多思想之一；而当我们对其进行详细阐释后，所了解到的仅仅是神圣三位之间有哪些共同之处，以及它们在何种意义上是一体的。 从同一教义中衍生出的另一思想必然要求：圣父、圣子和圣灵作为神性的三个位格，必须各自拥有使其彼此区别的独特属性——否则祂们就不是三个，而我们也不可避免地会将祂们混为一谈。 自古以来，教会将圣三一各位格的这些特征称为“神的*位格属性*”（[682]），其要义在于：圣父非由任何人所生，而是亲自生出圣子并发出圣灵；圣子由圣父所生；圣灵则从圣父发出。

---

679 《论圣灵》第II章，载于《圣父著作集》第七卷，第271页。

680 *格里高利·神学家*，《讲道集》第37篇，载于《圣父著作集》第三卷，第228页。

681 讲道第3篇，载于《圣父著作集》第I卷，第37-38页。

682 位格的认识论属性。*格雷戈里·尼西阿斯*《反尤诺米乌斯论》第II卷，第II册，第435页，莫雷尔校注本。

古代教会教师为表达圣父的位格属性，使用*"未受生"*一词，即ἀγεννησία、innativitas、[683]，并称祂为"无始者"（ἀναρχος[684]）和"无因者"（αναίτιος、[685]）；而就其他位格而言，则称其为"起始"（ἀρχή、principium，[686] 原因，αἰτία，causa，[687] 创造者，auctor，[688] 而就圣子本身而言，则称祂为"父"，Πατήρ，Pater；就圣灵而言，则称祂为"源头"，Προβολεύς。[689] 圣子的位格属性则用"受生"——γέννησις，generatio，[690]，有时也用更笼统的名称，仅表明圣子源于圣父，例如：προβολή、prolatio、processio、derivatio、ἀπορροία、signatura、[691]，以及动词：προπηδάν、ἐκλάμπειν、ἀναλάμπειν等；[692] 至于圣子本人，则被称为神的儿子和圣子、父的形像、祂的道、智慧、意志、右手[693] 等。 最后，为了指代圣灵的人格属性，人们使用了"*исхожденге"一词*—— ἐκπόρευσις、 ἐκπόρευμα、processio、πρόοδος、προβολή、πρόβλημα、[694] 以及动词： ἐκπορεύεσθαι、προσελθεῖν、προϊέναι；[695] 至于圣灵本身，则被称为——父的形像、智慧、上帝之指等。[696] 圣子如何由圣父所生，以及这种"诞生"的本质是什么—— 据古代教会导师所言，这对我们而言是不可理解且无法言说的；[697] 当然，必须从属灵的意义上理解"诞生"，而不应将其视为任何感官层面的分离。[698] 圣灵如何从圣父发出，以及"发出"与"诞生"有何区别——他们认为同样难以理解；但他们指出，二者之间无疑存在差异，它们代表两种独特的存有方式，不应混为一谈。[699]

---

683 《*使徒宪章*》第八章，第41节；*贾斯汀*《护教论》第一卷，第49条；第二卷，第6条；*亚历山大的克莱门特*《杂论》第六卷，第7章；*格雷戈里·尼西阿斯*《反尤诺米乌斯论》第一卷，第二卷，第342页，莫雷尔校注； *优西比乌*《福音论证》第一卷，第5章；第四卷，第1章；*格尔米尼乌斯*，见于*希拉里*《历史著作残篇》第十五章，注3。

684 *大巴西略*，《论圣灵》第8章；*格雷戈里·神学家*，《圣礼赞歌》第2节，载于《圣父著作集》第IV卷，第218页；*埃皮法尼乌斯*，《异端驳论》第73章，第I卷，第878页，佩塔维乌斯校注；

685 *格里高利·神学家*，《圣礼赞词》，第1卷，载于《圣父著作集》第IV卷，第216页；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精确阐述》第1卷，第13章；*尼西福鲁斯·君士坦丁堡*，《致利奥三世书》。

686 *亚他那修*，《论大公会议》，第50条；《反阿里乌派演说》第IV卷，第II篇，第1章；*奥古斯丁*，《约翰福音注》第I卷，第1章；*约翰·达马斯库斯*，《论正统信仰》第I卷，第13章。

687 *巴西尔*，《反尤诺米乌斯》第1卷；*希拉里*，《论三位一体》第11卷和第12卷；*奥古斯丁*，《第83卷问题集》第16条。

688 *希拉里*《论三位一体》第九卷；*奥古斯丁*《反马克西姆》第三卷，第5章和第4章。

689 *亚他那修*《反阿里乌派演说》第2篇；*尼西的格雷戈里*《反尤诺米乌斯》第1卷；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第1卷，第8章和第12章。

690 *希波吕托斯*《反诺埃特》第十六章；*格雷戈里·神学家*，见《圣父著作集》第三卷，第54页；第四卷，第15页；*大巴西尔*，同上，第七卷，第68、82、199页等。

691 *爱任纽*《反异端》第II卷，第28章，注6；*特土良*《辩护书》第XXI章；《反异端》第III、VII、IX卷，注14；*阿提纳格拉斯*《论法》第X卷；*优西比乌*《福音论证》第IV卷，第3章；*希拉里*《论三位一体》第VIII卷，第46章。

692 *塔提安*《反希腊人》第五卷；*提奥菲勒*《致奥托利库斯书》第11、14节；*贾斯汀*《与提丰的对话》第CXXVIII章；*希波吕托斯*《反诺埃特派》第十一章。

693 *希波吕托斯*《反诺埃特》第XI章；*梅瑟迪乌斯*《论基督与敌基督》第III章；*特土良*《反马吉安》第三卷第16章；《论祈祷》第四卷；*阿提纳格拉斯*《法律》第十卷；*亚历山大的克莱门特*《杂论》第二卷第4章；*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第11章第10节；*奥利金*《诗篇注释》16:8。

694 *克莱门特·罗马*的残篇（*见加兰德* 1, 44）；*亚他那修*，《信仰阐释》第4节；*格雷戈里·大教父*，《讲道集》第XX、XLII篇；*大马士革的*约翰，《论三圣颂书信》第28章。

695 *西里尔*《反朱利安》第一卷及《约翰福音注释》第十五章27节；*巴西尔*《论圣灵》第十八章，第46节及《书信》第三十八卷，第4节。

696 *爱任纽*《反异端》第IV卷，第7章；*西奥菲勒斯*《致奥托利乌斯书》第11、15章；*奥古斯丁*《反法乌斯图斯》第XXXII卷，第12章。

697 *爱任纽*，《反异端》第二卷，第28章，注6；*迪迪莫*，《论三位一体》第1卷，第9章；*格里高利·神学家*，见《圣父著作集》第I卷，第173和288页；第III卷，第59-60页等。

698 *希波吕托斯*《反诺埃特论》第十六章；*特土良*《反普拉克斯论》第十九章；*优西比乌*《论福音的证明》第四卷，第15章；*大瓦西里*，见《圣父著作集》第七卷，第68、82、87页；*格里高利·神学家*，同上，第二卷，第222页；第三卷，第55-56页。

699 格里高利·神学家，同上，II，173；III，109、110；大瓦西里，同上，VII，301；埃皮法尼乌斯，《异端驳论》LXIX，第18条；*奥古斯丁*，《反马克西姆》III，第14章："出生与发源之间有何区别……谁能解释清楚呢？…… '这一点我明白；但

关于神圣三位一体各位格的个人属性的教义，在整个基督教会中以这种形式流传了几个世纪：它作为东正教的基本信条之一，被纳入了四世纪制定的《尼西亚-君士坦丁堡信经》，并成为所有基督徒不可动摇的信仰范本。 但在七世纪——或者据拉丁人的说法，甚至从五世纪起——西欧的一些个别教师已开始偶尔对圣灵的位格属性作出错误表述，声称圣灵不仅从圣父发出，也从圣子发出——“Filioque”。[700] 不过，可以认为，他们在此处*使用“发出”*（procedit）一词时，对圣父和圣子并非采用完全相同的含义，而是特指*圣灵从圣父的*永恒*发出，以及祂从圣子*向世界*发出的*仅*是暂时的*发出或差遣：至少，与他们同时代的希腊教父马克西姆·殉道者（† 662）就是这样解释这些教父的话的，以此安抚那些迅速对拉丁人的新教义提出反对的希腊人；[701] 后来，一位罗马作家—— 图书馆员阿纳斯塔西乌斯（† 890）也援引了圣马克西姆的解释，对此作出了同样的理解。[702] 但种子已播下，很快便结出了果实； 在八世纪，关于圣灵源头的争论在西方成为最激烈的争论话题，许多人已无法区分圣灵在世上的暂时使命与其永恒的存在方式，开始断然主张：圣灵自亘古以来就同时从*圣*父和*圣子*发出。 到本世纪末，“Filioque”这一增补被纳入了《尼西亚-君士坦丁堡信经》本身，最有可能是在西班牙。[703] 因为著名的阿尔昆（† 804）当时曾就此致信里昂的弟兄们，告诫他们要警惕*西班牙*的创新，绝不允许对 信经进行任何增补；[704]

而阿奎莱亚宗主教帕维林甚至在791年召集了地方大公会议，在会上谴责了任何此类增补。[705] 不幸的是

要区分那种‘生成’与这种‘发出’，我却不知道，也做不到，甚至力有未逮；*’”约翰·达马斯库斯，*《正统信仰的精确阐述》，第1卷，第8章：“圣灵虽源于圣父，但并非以‘生成’的方式，而是以‘发出’（ἐκπορευτώς）的方式。 这是一种不同的存在方式，与圣子的诞生一样，同样不可测度、不可知……”接着又说：“圣子是因诞生而来自圣父； 圣灵虽也源于圣父，但并非通过‘诞生’，而是通过‘发出’。尽管我们已知‘诞生’与‘发出’之间存在区别，但这种区别究竟何在，以及圣子由圣父‘诞生’、圣灵由圣父‘发出’究竟意味着什么，我们却无从知晓”（第21、25页）。

[700] 拉丁教徒还特别指出第一届托莱多大公会议（400年）以及5世纪在西班牙举行的其他大公会议，声称这些会议在其地方信条中加入了“Filioque”一词，同时也指出被视为其教义主要捍卫者的圣 奥古斯丁（†430），他们视其为该教义的主要倡导者（《神学讲义全集》第八卷，第652页，巴黎1841年）。但这些西方作家的证词究竟可信到何种程度——我们将在下文（第44和46节）中探讨。

[701] “在援引罗马教父们以及亚历山大的西里尔在其《约翰福音注释》中的证词时，他们（拉丁派）绝不承认圣子是圣灵的源头（οὐκ αἴτιον τόν Ὑιόν ποιούντας τοῦ Πνεύματος）： 因为他们知道，圣子与圣灵*只有*一个源头（μίαν γάρ ἴσασιν οἴτίαν）——即圣父，前者通过诞生，后者通过降临； 但他们仅表明圣灵是通过圣子被差遣的（δι'αύτοῦ χροϊέναι），并以此表明二者本质的亲缘关系与无差别性。”《致塞浦路斯长老马里努斯的书信》，载于*《圣马克西姆文集》*第II卷，第69页，巴黎1675年版。

[702] “此外，根据圣马克西姆致马里努斯长老的书信——该信论及圣灵的发出——我们对此进行了阐释。信中暗示希腊人徒劳地反对我们，因为我们*称圣灵的缘由或源头为圣子*，正如他们所宣称的那样； 但他们并不了解圣父与圣子在本质上的合一，既然圣灵是从圣父发出的，我们就承认祂也是从圣子发出的，因为我们理解‘发出’即指‘差遣’； 虔诚地诠释两种语言；引导通晓语言者走向和解，即教导我们和希腊人，圣灵在某些方面从圣子发出，而在某些方面则不从圣子发出，以此表明在两种语言之间表达其特性的困难。” *阿纳斯塔西乌斯，*《致约翰执事的书信集》。 T. V. Concil. *Labbei.* 第1771页。

[703] 通常认为，这一增补最初是在公元589年举行的第三次托莱多（西班牙）大公会议上，被纳入《尼西亚-君士坦丁堡信经》的。 但在第三次托莱多大公会议记录的最古老版本中，如1530年的科隆版、1535年的巴黎版以及1593年的马德里版， 均未收录这一增补内容，正如贝尔纳尔丁·贝尔纳尔迪诺·贝尔纳尔迪尼所承认的那样，一些近代西方学者也持相同观点（参见*Zoernicav*所引，《论圣灵的进程》 Spirit. S. solo Patre, tract, III. pag. 288-269, ed. Region.. 1774, et Curs. Theolog. Compl. tom. V, pag. 406, Paris. 1841）。因此，该增补内容是被有意插入到后来的会议记录版本中的。

[704] 亲爱的弟兄们，要全心全意警惕西班牙异端教派的种种谬误，在信仰上追随圣父们的足迹，并加入普世教会至圣的合一之中。经上记着说：“不可越过你列祖的界限。” 切勿在天主教信仰的信经中增添新内容，也切勿在教会礼仪中推崇那些在古时未曾听闻的传统（《书信集》第69封，载于《*阿尔昆文*集》第1587页，巴黎1617年版）。 阿尔昆在此并未指明他所提及的具体增补内容；但众所周知，在西方教会中，除了“Filioque”这一增补之外，从未有过关于尼西亚-君士坦丁堡信经的其他任何增补的争议……

[705] 愿我们远离，也愿所有虔诚之人的心中远离，去制定或传授另一种信经或信仰，或以不同于他们所确立的方式来制定或传授……事实上，在信仰的问题上，不应增减那些已被圣父们明确而纯正地颁布的内容：应当按照他们的本意正确理解，并以精妙的智慧补充他们的阐述； 但增减内容，便是狡猾地违背他们神圣的意旨；以与他们不同的方式，通过狡诈的曲解来表达不同的观点，并以混乱的文风编造歪曲的教义，从而用这不虔敬的嘴巴，与其说是教导，不如说是自以为是地夸夸其谈

，这些真理捍卫者的呼声并未被听见。九世纪初（809年），查理大帝在亚琛（Aquisgrani）亲自主持召开了大公会议，以商讨这一有争议的问题。[706] 关于大公会议的具体经过，因会议记录已不复存在，故无从知晓。[707] 仅知，在查理大帝的个人影响力下，主张在信经中增补“Filioque”一词的一方占据了上风，于是皇帝与大公会议代表团共同向罗马教皇利奥三世派遣使团，请求他批准这一新制定的教义，并允许将其增补到信经中。 据一位目击者所述，使节们首先在冗长的演讲中竭力说服教皇，他们所请求认可的教义是真实且古老的（这教义若真如所言，又何须向教皇本人证明其真实性与古老性呢！）。 教皇确实看似同意了这一新教义，但坚决不允许将其纳入信经，尽管使节们极力劝说，且据使节们所言，这一增补在某些教堂中已经实施。[708] 为了向众人更明确地表明其禁止之意，并保护这不变的信仰范本免受任何篡改， 教皇下令将《尼西亚-君士坦丁堡信经》镌刻在两块银板上，一块用希腊文，另一块用拉丁文，并将其安置在圣彼得大教堂内，附有铭文：haec Leo posui amore et cautela orthodoxae *religionis*，*即“我，利奥，出于对正统信仰的热爱并为守护它而将其安置于此*”。[709] 然而，尽管教皇予以反对，这一未经其许可的信经增补内容仍逐渐在高卢、 西班牙、德国和意大利的各地逐渐被接受，以至于当九世纪下半叶教皇的传教士来到博利亚尔人那里，试图将他们从君士坦丁堡教区引向罗马教区时，这些传教士在这里传播的信经中也已包含“Filioque”这一增补内容。 正是在那时，君士坦丁堡牧首福提乌斯首次挺身而出， 捍卫正统信仰，反对拉丁人的滥用职权，并在全世界面前谴责他们违背大公会议规则，非法在信经中添加内容，不久后（866年），他在由整个东方各地牧师参加的大型主教会议上谴责了这一行为。[710] 教皇尼古拉一世，本应遵从大公会议的明确决议，纠正因无知而犯下的错误，却反而致信给莱姆大主教金克马尔及其他高卢主教，要求他们竭尽全力向希腊人证明圣灵既从父又从子发出；[711] 而约翰的继任者阿德里安谴责了福提乌斯大公会议针对拉丁人的所有决议，从而将这一谬论提升到了教义的地位。[712]

。参见佐尔尼克（*Zoernic*）所著《关于圣灵的论战》第369-370页，*以及西奥菲勒斯·普罗科普（Theoph. Procopow）*在《神学》第一卷第836-838页收录的《关于圣灵论战的历史争论》（莱比锡，1782年）。

[706] 关于该大公会议的真实性，同时代的作家们提供了佐证：*阿多（Ado）*在《编年史》（Chronic）中记载于809年；*阿托尼乌斯（Aitonius）*在《法兰克人事迹》（de gestis Francorum）第四卷第97章中提及；*埃金哈德（Eginhardus）*在《法兰克史》（hist. Francorum scriptor）第二卷第255页（巴黎1636年版）等。

[707] 除了仅存的标题：《于DCCCIX年，在教皇利奥三世任期内召开的关于在《信经》中增补*“及子”*一词的亚琛大公会议》（Concilium Aquisgranense de addita ad Symbolum voce *Filioque* celebratum an DCCCIX tenpore Leonis Papae III）之外，其余资料为何未能保存下来？ 难道完全只是偶然吗？难道它们后来不是被蓄意销毁的吗？因为它们既是对罗马伪教义的严厉谴责，也是无可辩驳的证据——证明当时出席大公会议的西方主教们，至少其中许多人，曾强烈反对这一伪教义。 他们将此视为教会前所未闻的新教义，并坚决拒绝接受它？大公会议后续的种种情况，使得这一推测显得极具可能性。

[708] 上述目击者——即亲历大使与教皇对话现场的人——是斯玛拉格德（Abbas Virdunensis），他将这场具有历史意义的对话完整记录下来，留传后世。 参见拉布（*Labb.*）所编《教会会议集》（Concilior.）第VII卷，第1195-1198页，*以及巴伦（Barón）*所著《教会编年史》（Annal. Eccles.）第IX卷，第552页（记载于公元809年）。

[709] 古代西方作家们证实了这一事件的真实性：图书馆员阿纳斯塔西乌斯在《教宗利奥三世传》（Vit. Roman. Pontif., ed. Romae 1752, § 84, p. 297）*中，彼得·阿贝拉尔*（《神学导论》第二卷第14章， 巴黎1616年，第1089页），*彼得·隆巴德*（《教义论》第1卷，第II章，科隆1576年），*彼得·达米亚尼*（《全集》第III卷，巴黎1743年，第329页）——*近代学者如巴罗尼、贝拉米特*、宾特等人也对此深信不疑。

[710] 《通谕书》，收录于《*福提乌书*信集》，伦敦1651年版，第二卷。参见*巴罗尼*《教会编年史》中关于埃利亚的记载，DCCCLIII年条目，第X卷，第33号。 参见：至圣*英诺森*《教会史纲要》，第二卷，第19、27、32页。莫斯科，1834年。

[711] *尼古拉*一世致兰斯大主教欣克马尔的书信，见于*拉布*（*Labb.*）所编《教会会议集》第VIII卷，第468页。 欣克马尔收到这封信（867年底）后，在众多主教的见证下，当着法国国王的面宣读了它；此后，经共同商议，委托两位以学识著称的*学者——博韦主教奥登*（Evêque de Beauvais）*和科尔比修道士拉特拉姆*（Moine de Corbie）——就希腊人的异议撰写答复。 后者的答复流传至今；但前者经金克马尔修订的答复则已失传。参见*塞耶尔（Seiller）*，《圣经与教会作者通史》（Hist. general. des Auteurs sacr. et eccl.），第十九卷，第150-155页及第282页，巴黎，1754年。

[712] 见*拉布（Labb.）*《教会会议集》（Concil.），第VIII卷，第1084-1087页及后续页。

随后的教皇约翰八世赞同福提乌的观点，曾承诺要删除信经中的非法增补内容，[713]，而随后出席君士坦丁堡大公会议（879年）的罗马使节们，确实签署了教皇的这项决议，该决议再次永久禁止对《尼西亚-君士坦丁堡信经》进行任何增补，或对其作出任何其他修改。[714] 但教皇未能从大公会议中获得他所期待的结果——即博利亚尔教会的臣服——因此拒绝接受大公会议的决议，也没有履行自己的承诺，结果，添加了“Filioque”的信经仍如往常一样在西方各教会中使用。至于罗马城内何时开始允许这种信经的用法，确切时间已不可考；但据罗马作家们自己的记载，至少是在1014年之后。[715] 自那时起，尤其是经过君士坦丁堡牧首米哈伊尔·克鲁拉里乌斯（1053年）的再次谴责后，罗马教会便再也没有背离过其伪教义——这是所有新教义中最为关键的一项，正是它将罗马教会与普世教会分隔开来。

在中世纪，西方经院哲学家以及某些其他人对关于上帝位格属性的教义产生了一些歪曲。有些人否认这些属性的存在本身，但并未否认神圣三位一体的真实性。[716] 另一些人则竭力界定圣子在神内由何而生、圣灵从何而出，并大多认为圣子由神的理智所生，圣灵则源于神的意志。[717] 还有一些人同样竭力解释，圣子的诞生与圣灵的发出究竟有何区别，以及为何前者应称为“诞生”，而后者却不能——在回答这些问题时，他们提出了各种各样、奇奇怪怪的观点。[718] 但所有此类深奥的思辨和细微之处[719]仅局限于学界，并未渗透到教会本身的生活中。

自十六世纪起，西方出现了新教团体，它们几乎驳斥了教皇主义的所有错误教义，尽管与此同时也否定了不少正确的教义；但令人惊讶的是，它们却保留了关于圣灵既从父又从子而出的罗马伪教义，并一直信奉至今。

唯有东正教会，与其他所有教会一样，完整地保存了关于上帝位格属性的教义，使其保持原始的纯净与完整，并教导道：“在唯一的神性中，有三位格：圣父、圣子和圣灵；圣父自亘古以来，从自己的本性中生出圣子，并发出圣灵；圣子，自太初由圣父所生，与圣父同质；圣灵，自太初由圣父发出，与圣父及圣子同质”（《东正教信经》第一卷，对第9个问题的回答）。“因此，圣父、圣子和圣灵——未被生者、被生者和从圣父发出者——在神性中区分的是位格，而非本质，因为本质本身是不可分割的”（同上，对第12个问题的回答）。另有一处写道：“圣三一各位格之间的区别在于：圣父未曾由另一位格所生，亦未从另一位格发出；圣子自亘古以来由圣父所生；圣灵自亘古以来由圣父发出”（《简明教理问答》第1条）。[720]

---

[713] “因此，鉴于你对我们的敬意，”教皇在致福提乌斯的信中写道，“我们再次表明，关于这一条目——正是它导致了上帝的教会之间出现纷争——请你对我们抱有信心，因为我们不仅不持此说，而且，我们谴责那些最初胆敢宣称此说的人，视其为违背神圣话语的罪人，视其为颠覆基督主的神学、使徒以及其余圣父们教义的异端——这些圣父们曾通过主教会议，将神圣的信经传授给我们；我们将他们与犹大归为一类。参见*拉布（Labb.）* Concil. 第九卷，第235页，以及*贝韦雷格《*法典大全》，教会法卷，第二卷，第306页，牛津，1672年。关于此信件真实性的论据，*参见佐尔尼卡夫*——《论圣灵之争》，第415-420页，以及*特奥弗斯·普罗科皮维奇，*《神学》第852-853页，同上版。

[714] 关于该大公会议的真实性，与拉丁学派观点相反，参见同上泽尔尼卡夫第164-170页及费奥夫·普罗科波维奇第851-852页。

[715] 《神学讲义全集》（Curs. Theolog. Compl.）第八卷，第664页，巴黎，1841年；*佩罗内（Perrone），《*神学讲义》（Praelect. Theol.）第二卷，第448页，洛扎乌，1839年。

[716] 这正是——普雷波西图斯、格雷戈里乌斯·阿里米嫩西斯和约翰·德·里皮斯（见*托马斯·阿奎那《*神学问答》第XXII问第2条及第XL问第1条）。

[717] 这几乎是经院哲学家们的普遍观点。参见：*Theoph. Procopow.*《神学》第1卷，第1229页，引述版本。

[718] *理查德·维克托里尼*《论三位一体》第六卷，第18章；*博纳文图拉*《论第一句箴言》第13区分，第2问；*苏亚雷斯*《论三位一体》第十一卷，第6章，第11条等。

[719] 以下还有几个问题，经院哲学家们在关于至圣三位一体的论著中也曾探讨过：天主圣父是否曾生出圣子？神圣本性是否生出了圣子，抑或圣子是由圣父所生，抑或圣子是从神圣本性本身诞生的？圣父是否能够或愿意生出圣子？圣子并非从无中而生，而是从某种存在中而生，但并非从物质中……等等……（*参见彼得·隆巴尔迪*《格言集》第1卷，第4、5、6和7区分）。

[720] 同样，在礼拜书中也有记载：“我以基路伯之声三唱，圣哉，圣哉，圣哉，神性：光中之光，生命中之生命，生神者之神，受生者之神，由父而出之神，活着的圣灵”（《大斋期三圣咏集》，第228页背面，莫斯科，1835年）。“未曾受生的圣父，从祢所生的圣言，以及不可测度的圣灵，独一源头的上帝，三一之光，我向祢歌颂”（《八音集》第2卷，第212页背面，

§ 39. 圣父的位格属性。

东正教会关于天父位格属性的教义在《圣经》中有着最坚实的依据。其中包括：

a) 救主的话语：*“因为父怎样在自己里面有生命，就照样赐给子在自己里面有生命”*（约5:26），由此可见，圣父并非从任何人那里获得存在，也不是由任何人所创造、所生或所发出的；

b) 所有将祂称为“父”（相对于子而言）的经文，此类经文不胜枚举，例如：*“凡父所赐给我的，我都必拯救；到我父那里去的，谁也不能从我手中夺去”*（约11:27）；*“叫众人敬拜子，如同敬拜父一样。不敬拜子的，就是不敬拜差遣祂的父”*（约5:23）；或者那些说祂生出子的经文：*“主对我说：‘你是我的儿子’；我今日生了你*（诗篇 2:7）；*你在母腹中，在黎明之前，如同露水一般降生*（诗篇 109:3）；

c) 最后，那些将父视为圣灵之源的经文：*‘但那保惠师，就是我从父那里差给你们的，从父出来的那真理的圣灵，祂要为我作见证’*（约翰福音 15:26）；*我们所领受的，不是这世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能明白神所赐给我们的事*（林前2:12）。

由此——

a) 便不难理解，为何在神圣三位一体的位格序列中，圣父通常居于首位（马太福音 28:19），并被称为圣三一的第一位格，或者如古人有时所称，是“独一真神”、“首神”、“始神”等；[721]

b) 同样清楚的是，在神里面只有一个神性的源头，即圣父——这一思想曾被古代教师们反复强调，至今仍被东正教会所宣扬：因为圣子和圣灵都是从祂独一的本体中领受其存在的；[722]

c) 最后，显然，圣父仿佛是圣三一各位格之间的纽带与联合，这些位格虽在本质上合一，但在位格上却是分离的：因为圣子和圣灵既从祂那里接受了源头，也归向祂——作为他们唯一的本源。“三位一体的本质，”圣格里高利·神学家写道，“是唯一的上帝；而这合一就是圣父，其他两位既源于祂，又归向祂——并非与祂融合，而是与祂同在；他们之间无论在时间、意愿还是能力上都不可分割。”[723]

为了正确理解天父的位格属性，必须铭记古代教会导师们的见解，即祂生出圣子并发出圣灵：

a) 以完全属灵的方式，因此毫无痛苦，毫无感性上的分离，因为神的本性是无形且单纯的；[724]

b) 祂自永恒以来便在生养圣子和圣灵，且将永远如此：因为从来没有一个时刻，圣父不是圣子的父，也不是圣灵的源头，正如从来没有一个时刻，祂不是神一样；而对于从未开始之事，无法说它会终结；[725]

莫斯科，1838年）。“荣耀归于祢，圣父，未曾受生的神；荣耀归于祢，无龄的独生子；荣耀归于祢，神圣的圣灵，与圣父同座，从圣父而出，住在圣子之中”（《圣徒纪念日礼仪书》第70页，莫斯科，1837年）。

[721] Αὐτόθεος（*奥利金*《约翰福音注》第II卷，第2、3节），πρώτος Θεός（*奥利金*《反塞尔苏斯》第VI卷，第47、61节），Deus princeps（*阿诺德*著作各处）。

[722] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论天界等级》，*第I*章：至光之父作为圣子与圣灵之光的源头与根源？*格雷戈里·神学家，*见《圣父著作集》第I卷，第39页；第II卷，第168页；*亚他那修，*《论大公会议》，第26、50节；《反阿里乌派》，第四篇，第1节；《反格雷戈里·萨贝利乌斯》，全集第1卷，第508页，科梅尔版；*埃皮法尼乌斯，*《天主教信仰阐释》，第14节；《异端论》，第LXV章；*格雷戈里·尼西阿斯，*《论圣餐》论述，文集第I卷，第917页，巴黎1615年版等。“正如从同一根茎上长出的神圣枝条，圣子和圣灵照耀着：因为圣父是唯一的源头”（7月讲道集，第140页）。“太阳之太阳格外地照耀，圣子和圣灵源自圣父，未被创造，同为至高者：*圣父被信奉为二者的唯一源头*”（《共同祈祷书》，第32和33页，莫斯科，1834年）。

[723] 第42篇讲道，载于《圣父著作集》第四卷，第38页；参见第二卷，第168页：“依我之见，若将圣子和圣灵归于同一本源（但不可将其与圣父混为一谈或混杂）——既因其源于同一（姑且如此称呼）的神性运动与意志，亦因其本质相同——则便持守了对唯一神的信仰。”

[724] 参见上文注释698，另见：*亚历山大主教*致拜占庭亚历山*大的*书信，载于提奥多雷特《教会史》第1卷第4章；亚历山大·西*里*尔《宝库》第VI卷；*约翰·达马斯库斯*《正统信仰精确阐述》第1卷第8章。

[725] *格里高利·神学家，*《讲道集》第29篇，载于《圣父著作集》第三卷，第54页：“何时是这诞生与发源？——*早在‘何时’*之前。若要更直白地表达：那便是与圣父同时。但圣父何时存在？——从未有过圣父不存在的时刻。 同样，也从未有过圣子不存在、圣灵不存在的时刻：” *安布罗斯*《论信经》第4章：“圣父的存在并非始于某时；既然并非始于某时，那么圣子也并非始于某时”（参见第5章）；*奥古斯丁*《论时间》第191篇讲道；约翰·达马斯库斯，《正信论》《正统信仰论》；第1卷，

c) 祂的生与发，唯有祂自己知晓，从祂而生者与从祂而出者亦知晓，而受造之物中无人能领悟；[726]

d) 最后，无始性与无因性仅就圣三一的其他位格而言，才专属于天父；而在神性层面，圣子和圣灵同样是无始的、无因的，或者更确切地说，整个圣三一都是同为无始、同为无因的。[727]

§ 40. 圣子上帝的位格属性。

东正教关于圣子神性的教义，在圣经中同样拥有坚实的依据。因为祂在圣经中经常被称为：

a) 上帝圣父的圣子，例如：*"父爱子，将自己所做的一切都向祂显明……因为正如父使死人复活、赐予生命一样，圣子也按祂的意愿赐予生命"*（约5:20-21；参见14:13；17:1；太11:27）；

b) 独生子：*神如此爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生*（约3:16,18；1:14），而且——

c) 那位常在父怀中的：*从来没有人看见神；惟有在父怀里的独生子将祂显明出来*（约翰福音1:18）；

d) 真儿子：*我们也知道，神的儿子已经来了，赐给我们光和智慧，使我们认识真神，并在祂的真儿子耶稣基督里。祂就是真神，也是永生*（约壹5:20）；

戊）独生子：*那位连自己的儿子*（ἰδίου）*也不惜，将祂交出来为我们众人*（罗马书 8:32）*的，祂不正是那位吗*？ 无需多言，无论是这些经文，还是圣经中的其他所有经文，主耶稣都被称为"神的儿子"，其含义是字面意义上的，而非任何比喻意义——因为我们早已知道，圣经不仅将神的本性、神圣的属性，以及与圣父和圣灵同质（§ 33）。

为了捍卫关于圣子作为神之位格这一教义，使其免受异端分子各种曲解的侵害，古代教会的牧者们致力于阐明以下观点：

1) 圣子是从圣父的本体或本性中诞生的，而非来自别处（无中生有），也非无中生有。[728] 这是——

a) 源于"诞生"这一概念本身："诞生的本质在于，被诞生的存在由诞生的本源产生，且在本质上与其相似；正如在创造与造作中，相反，被创造和被造之物来自外部，而非源于创造者和造作者的本质；"[729] 并且——

b) 这在圣经的明确经文中得到了证实：*"祢的诞生，如同晨露，从母腹中早于黎明"*（诗篇 109:3）。"如果——*是从母腹中*：那么问题来了，难道我们还能相信圣子是从虚无中诞生的吗？"[730] "这并不意味着上帝有母腹；而是因为真正的、而非虚假的后代通常诞生于父母的子宫，所以神在降生时称自己为'有子宫的'，以此羞辱不敬虔之人，使他们即便思考自身本性，也能认识到圣子是父的真正果实，正如从祂的子宫中诞生出来一样。"[731]

第8章："（圣父）无止无休（ἀκαταπαύστως）地生育，因为祂是无始的，不受时间限制，是无止无休的，且永远不变。因为无始之物，便是无止无休的"（第20页）。

[726] 参见上文注697，另见——*基里尔·耶路撒冷*，《慕道者教义》第十一卷，第二部分，第8、11节，第191和193页，俄文译本；*格里高利·神学家*，《讲道集》第20篇："你听闻了关于诞生的事；不要深究诞生的方式。你听闻圣灵从圣父而出；不要好奇祂是如何出来的"（见《圣父著作集》第二卷，第173页）。"你愿意吗？我来向你解释他是如何诞生的？——这唯有诞生的圣父与被生的圣子才知晓"（同上，第三卷，第60页）。

[727] *亚历山大主教*致拜占庭的亚历山大的书信，见于提奥多雷特《教会史》第1卷第4章；*优西比乌*《论福音的证明》第IV卷；*格里高利·神学家*，《讲道集》第29篇，载于《圣父著作集》第III卷，第55页。

[728] *希拉里*《论三位一体》第六卷：因此，这位在万世之前未曾受生者，是从自身生出圣子，并非源于任何外在的物质，因为万物都是藉着圣子而有的；也非从无中创造，因为圣子是从祂自身……等；*奥古斯丁*《书信》第66封：祂是从自己的本体生出圣子，并非从无中创造……

[729] *约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精确阐述》第1卷，第8章；*亚他那修*，《论尼西亚大公会议决议》第6条。

[730] 《论圣三一》第六卷。*亚他那修*《反阿里乌派辩论集》第三篇，第27节。

[731] *大巴西略*，《反埃夫诺米乌斯论》第一卷，载于《圣教父著作集》第七卷，第182-183页。

2) 不过，虽然圣子诞生于圣父的本体之中，但这并非意味着圣父的本体因此被分离出任何部分，也不是说圣父因此失去了什么，更不是说圣子有什么缺陷： 不，——“不可分割的上帝毫无保留地生出了圣子，”[732] “生出了至智，但祂自己并未失去智慧；生出了大能，但祂并未衰弱；生出了上帝，但祂自己并未丧失神性，也没有失去任何东西，没有减损，没有改变：同样，被生者也没有任何缺陷。生者是完美的，被生者也是完美的。生者是神，被生者也是神。”[733] 或者，若以近似的比喻来说明：圣子由圣父所生，正如光由光而生。[734]

3) 神的儿子的诞生是永恒的诞生，因此，它从未开始，也从未结束。[735] 正因如此，上帝圣父本人在某处对圣子说：“*在晨光出现之前，你的诞生如晨露一般*”（诗篇 109:3），即在万世之前就已诞生，无始无终，[736]；而在另一处则说：“*我如今生了你*”（诗篇
2:7），即仅在此刻才生，或说永恒地生。[737] 正因如此，在圣经的其他地方，这两种说法也被不加区分地使用——既指上帝曾发出道，即圣子；也指上帝正在发出道；或者换言之，既指圣子由圣父所生，也指圣子正由圣父所生。[738] 不过，为了将这超乎我们理解的、圣子的永恒诞生，以更贴近我们通常概念的方式表达出来，说“圣子*自永恒以来*由圣父所生”，要比说“圣子*自永恒以来正在被生*”更为恰当；因为正在被生的，还未真正诞生，而圣子早已诞生。[739]

4) 最后，应当记住，圣子虽由圣父所生，却未与圣父分离，或者说，是不可分离地（ἀδιαστατως）诞生的。因此，祂被称为“*在父怀中的*”（约1:18），以及“常在父里面的”（约10:38）。

“正如火及其发出的光，”圣约翰·达马斯库斯说，“它们共同存在——并非先有火，后有光，而是火与光同时存在，——正如光总是从火中产生，，且始终存于其中，绝不与之分离——圣子也是如此从圣父而生，绝不与祂分离，而是始终存于祂之内。 唯有那从火中诞生、不与火分离、且始终存于火中的光，若没有火便不具备自身的独立性（ὑπόσασιν）（因为光是火的自然属性）； 相反，独生子——从父那里诞生，与父不可分离、不可分割，且始终存于父内——拥有自己的位格，有别于父的位格。”[740]

---

[732] 至于上帝，祂是不可分割的，且完全无分，也是无受难的，是圣子的父（*亚他那修，*《论尼西亚大公会议的决议》，第409页）。 祂在生育时并未分割本性（*格雷戈里·尼西阿斯《*反优诺米乌斯论》第1卷，第18章）。

[733] *耶路撒冷的西里尔，*《公开讲道集》第十一卷，第二篇，第18章，第200页，据俄文译本，第190页和第195页。

[734] 光从光而生。*贾斯汀，*《与特里丰的对话》第CXXVIII章；*希波吕托斯，*《反诺埃特论》第XI章；*耶路撒冷的西里尔，*《讲道集》第XI卷，第4节；“他从生命中诞生，如同生命从生命中诞生；从光中诞生，如同光从光中诞生；从真理中诞生，如同真理从真理中诞生；从智慧中诞生，*如同智慧从智慧中诞生……”亚历山大的西里尔。*《宝库》第六卷：父从自身毫无保留、毫无隔阂地放射出圣子，正如太阳从自身放射出光芒一样。

[735] 参见上文注释725，*以及奥古斯丁《*书信集》第174封：那么我们该怎么说呢？如果神的儿子是从圣父所生，那么圣父就已经停止了生育；如果停止了，就意味着他曾开始过。但如果他曾开始生育，就意味着他曾经在没有圣子的时候。 但他从未没有过圣子……*因此，圣父始终在生，圣子始终在受生。*

[736] *奥古斯丁，*《关于五旬节的讲道》第43篇，第3章：“‘*在路西弗之前*’是什么意思？‘路西弗’一词象征着时代。因此，是指在时代之前，在一切被称为‘之前’的事物之前，在一切不存在的事物之前，或在一切存在的事物之前……等等……*《亚他那修*反阿里乌派论集》第三篇，第28节。

[737] “圣子自己论及圣父时说：‘*主对我说：你是我的儿子；我如今生了你*（《诗篇》2:7）——‘*如今*’并非指近期之事，而是指永恒的、无时间的‘*如今*’，即在万世之前”（*耶路撒冷的西里尔，*《主要教义》第十一卷，第二章第5节，第18页）。

[738] 因为独生子既是父的道，又因完全而被称为“生”，并因永恒的本质被描述为“永远被生”；圣经习惯于自由地论及神，因为祂曾说话，也正在说话。 因为，在生出完美道这一事上，圣父曾说话；而在永恒地生出这一事上，祂无疑也在说话（*教宗格雷戈里，*《道德论》第XXIII卷）。

[739] “*永远已生的，*总比*永远在生的*更好；因为永远在生的，尚未出生，且若永远在生，便永远不会成为已生的。毕竟，‘在生’与‘已生’是两回事。因此，若从未出生，便永远不会是圣子； 然而，圣子既然已经诞生，便永远是圣子，因此永远是已诞生的（*奥古斯丁，*《问题集》第LXXXIII卷，第37问）。更准确地说，应称其为“*永远已诞生的*”。但我们不能说“*永远在诞生*”，以免显得不完善（格雷戈里，《道德论》第XXIX卷，第1章）。

[740] *约翰·达马斯库斯，*第1卷，第8章，第20-21页；参见第13章，第46页。

§ 41. 圣灵的位格属性。

前言。在阐述关于圣灵神性位格的教义，即祂由圣父所出之前，我们先指出：

1）这一教义是我们东正教会区别于罗马天主教会及各新教派的最主要教义，因为后者均相信并教导说，圣灵不仅从圣父发出，也从圣子发出。因此，这一教义值得我们特别关注。

2) 为使概念清晰，在阐释这一教义时，必须严格区分圣灵的*永恒发源*——这正是祂本体的属性——与祂向受造物或向世界派遣使者的*暂时发源*，后者并不属于圣灵位格本身， 而是某种外在的、暂时的现象，既归于圣灵，也归于圣子（约16:28-29）。

如果东正教会主张圣灵仅从圣父发出——这与西方基督徒所谓“圣灵同时从圣子发出”的教义相悖——那么它所指的正是圣灵那永恒的、位格性的发出。 至于圣灵的暂时性发出，东正教徒与西方基督徒完全一致，相信圣灵的发出——即被差遣到世上——不仅源于圣父，也源于圣子，或者更准确地说，是通过圣子而来的。[741]

3) 为了在解决这一基督教东西方之间历经数世纪争论的问题时保持完全的公正，我们将尽力尽可能简明地阐述不仅东正教关于圣灵位格属性的教义，也包括非东正教的观点，并将两者进行面对面的对比： 让每个人通过相互比较，自行辨明并判断真理究竟在何方。

§ 42. 基于《圣经》探讨圣灵的源头问题。

I. 《圣经》中是否有直接而明确的证据表明圣灵源于圣父？

有，而且是极其直接和明确的。 它体现在救主对使徒们所说的以下话语中：“*但那保惠师，就是我从父那里差来的，就是从父出来的真理的圣灵*（τό πνεύμα τής άληθείας, ό παρά τού πατρός έκπορεύεται），*祂要为我作见证*”（约15:26）。 *但“从父而出”*这一表述，是否确指圣灵的永恒发出，而非暂时被差遣到世上？正是如此；这一点——

1) 可从上述话语所表达的目的中得以揭示。包含这些话语的整段对话（约翰福音14:16），救主主要旨在安慰门徒，因他们即将与祂分离。 为此，祂向门徒应许将差遣圣灵代替祂降临在他们中间，起初称这位应许的圣灵*为“另一位保惠师”*，祂将永远与他们同在（14:16）， 接着又称祂为*“真理的圣灵”*，祂将教导门徒一切真理，并使他们想起从这位神圣的导师那里所听见的一切（17:26）；随后又补充说明，这位未来的“保惠师”， 这位真理之灵并非某种受造之物，而是*从父而出*，即从神那里拥有永恒的存在，因此是神的位格（15:26）：这一补充对于阐明目的而言是绝对必要的。 若没有，使徒们的安慰就不可能完整；因为只有现在，他们才能确信，他们未来的导师作为神圣位格，确实能够代替那位他们即将与之分离、并被他们承认为真神的儿子、*永生神的儿子*（太16:16； 约16:30）。这一点尤为必要，因为此前，尽管救主曾多次向使徒们提及圣灵，但他从未向他们解释过圣灵究竟是谁，以及祂作为位格的尊严何在。

2) 这从所引词语的组合和排列中便可显而易见。如果我们认同*“从父而出”*这一表述并非指圣灵的永恒发出，而仅指其暂时被差遣到世上，那么在这种情况下，首先，我们必须在救主的言论中承认一个奇怪的等同关系——这段经文就应这样解读：“当*那位由我从父那里差遣的保惠师——即由父所差遣的*真理之灵——降临之时，祂将为我作见证。”其次，当谈论圣灵未来的差遣时，动词*“发出”*为何使用现在时，这一点将变得难以理解；况且救主此前在论及父神时，曾多次用将来时指明这一差遣，例如：*“父要赐给你们另一位保惠师”*（约14:16），或者： *“父要奉我的名差遣祂来”*（26），以及论及祂自己时所说的：*“我将从父那里差遣祂给你们”*（15:26）。 然而，尽管我们确信所讨论的经文所指的是圣灵的永恒发出，但在救主的言语中，我们既没有发现任何等同的表述，也没有在动词*“发出”*中发现

---

[741] “基督啊，祢赐予我们一位无愧的代祷者——祢的独生女；藉着她的恳求，祢仁慈地将圣灵赐予我们，*这位从父那里藉着祢而来的*（διά σοϋ προερχόμενον）恩典的赐予者”（《八日祷书》，第1卷，第171页，莫斯科，1838年）。“你领受了安慰者的光，借此光照亮我们；你颂扬了*从父而出、借着子向人类显现*的圣灵——祂与无始之父同尊、同座、同质，并向众人宣讲了蒙爱的上帝之道”（《九月殉道者纪念文集》第229页背面，莫斯科，1837年；参见《大斋期三圣节礼仪书》第22页及第75页背面，莫斯科，1835年）。

任何难以理解之处； 相反，该动词必须使用现在时态，才能在某种程度上近似地表达圣灵永恒的、即永不消逝且恒常不变的发出，正如救主为表明自己的永恒性时，也使用了现在时态的动词，说：*“在亚伯拉罕出生之前， 我就是*（约8:58）。

3) 最后，整个基督教古代传统都无可辩驳地证实了这一点，他们始终从救主的话语*“从父而出的是谁*？”中，领会到了圣灵永恒发出的思想。 在此只需回顾一下：不仅是最著名的教会教师——大巴西勒、[742] 格里高利·神学家、[743] 约翰·金口等人，[744] 而且整个普世大公会议（第二次）都将这些话语纳入了《信经》，他们都是以这种确切的含义来理解这些话语的。

II. 《圣经》中是否有直接而明确的证据表明圣灵也从圣子发出？

没有任何一处。人们仅通过推理和解释，试图从《圣经》的不同经文中推导出这一教义。为此：

1）有人声称，*“从父而出”这*一表述本身绝不排除圣灵也从子而出，相反，甚至蕴含了这一思想：因为父与子在本质上合而为一，父所拥有的一切，子也同样拥有。[745] 这种推理能否被接受？绝对不能：

a) 圣父、圣子以及圣灵，确实在本质上合而为一；但他们作为位格彼此有别，圣父所拥有的一切，圣子和圣灵也都拥有，唯独那些不可传递的位格属性除外：否则我们将陷入萨维利主义，混淆神的位格。 而当说“圣父生圣子，并发出圣灵”时，所指的圣父显然正是作为具有自身位格属性的位格，其与圣子及圣灵均有区别。 因此，当说圣灵从圣父发出时，在“圣父”这一名称中绝不能暗含圣子——圣子虽与圣父在本质上合而为一，但在位格上却有所区别。[746] 如果——

---

[742] 关于《诗篇》第32篇的讲道， 第6页：“正如创造之言奠定了诸天，那从神而来、从父而出（*即从祂*的口中，以免你将其视为任何外在或受造之物，而应尊崇祂为从神而具有位格者）的圣灵，也从祂自己那里带来了祂所拥有的一切能力”（见《圣父著作集》第五卷，第271页；以及第24篇反萨维利安主义讲道）； “虽然一切都被说成是源于上帝，但严格来说，圣子源于上帝，圣灵也源于上帝，因为圣子是从圣父而出，圣灵也是从圣父而出；但圣子是通过诞生从圣父而出，而圣灵则是从上帝那里以不可言喻的方式而出（见《圣父著作集》第八卷，第389页）。

[743] 第29篇，论第三位格：‘那从起初就化为二性的唯一者，最终定于三位一体。这三位就是我们的圣父、圣子和圣灵。圣父是生者与发者，祂无情地、超脱时间且无形地生育并发出； 圣子是被生的；圣灵是被发出的，或者，我不知道那些将目光从一切可见之物上移开的人会如何称呼这…… 在不超出所给定界限的前提下，我们引入“未被生者”、“被生者”以及*“从父而出者”*，正如神之道本人在某处所言”（约15:26）（见《圣父著作集》第三卷，第53-54页；参见《道》第31篇，第109页）。

[744] “正如所言：*‘神的灵*（Θεοῦ）’（马太福音 12:28），随后经文又补充道：*‘从神而来的灵’*（哥林多前书 2:12）；同样，经文也明确指出：*‘父的圣灵’*（马太福音 10:20），为了不让你以为这是指‘归属’（οἰκείωσιν），救主又申明：*‘但保惠师来了……就是从父出来的真理的圣灵’*（约翰福音 15:26）。那里说是‘从神’，这里说是‘从父’。 *正如祂将“我从神出来”*（约16:27）归于自己一样，祂也将*“从父*而出”归于圣灵。因此，圣灵既是神的灵，也是从神父而来的灵，并且是从父而出的。那么，“而出”是什么意思呢？祂没有说“被生”…… 子是从父所生的，圣灵则是从父出来的。‘出来’一词蕴含着怎样的力量？为了避免将圣灵误认为子，圣经并未使用‘生’这个词，而是说祂是从父出来的——将祂描绘成如同泉水从泉源涌出一般……什么从父出来？是圣灵。如何出来？如同水从泉源涌出一般。 因此，如果约翰在为圣灵作见证*时称祂为“活水*”（约7:38），而父神论及自己时说：*“他们离弃了我——这活水的泉源”*（耶2:13），那么父神就是圣灵的泉源——因为圣灵正是从父神而来的……”（《论圣灵的讲道集》。*金口若望*《著作集》第三卷，第797页，德·蒙福克版，威尼斯，1734年）。福提乌斯对这篇金口若望著作的真实性毫不怀疑（《图书馆》第841页）； 尽管一些近代学者对此存疑——但缺乏充分依据，而且他们自己也承认：vel Chrysostomi, vel quod potius reor, alterius alicujus ex *illa erudita* antiquitate，或者：scriptor isle *non multo inferior* aetate Chrysostomo（同上，第795-796页）。至于我们，仅此便已足够。

[745] *贝拉明*，《论基督》第二卷，第27章；*格哈德*，《神学论著》第一卷，第五篇，第三部分，第4章，第88节；*佩罗内*，《神学讲义》 神学讲义》，《论圣三一》篇，第5章，命题1，第429页，第II卷，洛桑1839年版：*“基督以包含圣子在内的意义*，宣称圣灵由圣父发出……” 拉丁人对我们所讨论的教义提出的异议自古以来始终如一，因此，为了避免从不同来源逐一查阅，我们将主要从上述最后一本书中引用这些异议，一方面是因为该书的作者——耶稣会士佩罗内—— 是当代罗马神学家之一，且被公认为同辈中最博学者之一，更是罗马伪教义最狂热的捍卫者，对东正教信仰及教会怀有赤裸裸的敌意。

[746] 圣父们对此的论述如下，例如， *尼西亚的格里高利*曾这样论述：‘因为圣父的同一位格，既生出圣子，又发出圣灵，因此，作为这些本源之本源的唯一原因，我们称祂为唯一的神’（《反希腊人论》， Graecos ex commun. notion. T. II, p. 85, cd. Morel. Paris. 1638）； *格里高利·神学家*：“圣父、圣子和圣灵都具有存在无始性和神性；但圣子和圣灵的存在源于圣父。 圣父的独特属性是未被生，圣子的独特属性是被生，圣灵的独特属性是发自圣父”（《讲道集》第25篇，载于《圣父著作集》

b) 假设“*从父而出*”这一表述并未排除——相反，还暗示圣灵也从子而出，因为子在本质上与父合而为一，那么我们就必须承认，“*由父所生*”这一表述同样未排除——相反，还暗示子是由圣灵所生：因为圣灵在本质上也与父神合而为一。不仅如此，我们还必须承认，圣子由父神所生，同时也由祂自己所生；圣灵从父神发出，同时也从祂自己发出：因为他们在本质上与父神合而为一，而且都是同永恒的。[747] 最后——

c) 如果我们仔细审视包含“*从父*而出”这一表述的语境，就会更加确信这种推论是毫无根据的。救主在升天前安慰门徒时，应许将圣灵降临在他们中间，代替祂自己，并将这一降临归于圣父和祂自己：“*我将差遣*祂”（15:26；参见 14:26）——但紧接着在谈论圣灵的源头时，祂却仅指向圣父一人，对祂自己只字未提。那么，让我们与马可·以弗所人一同发问：既然在如此接近的地方提到了祂自己，并将圣灵的降临归于祂自己和圣父，主为何没有提及圣灵的源头：“祂是从我们而出”？[748] 由此看来，祂是否明确区分了圣灵方面属于父子二者的部分，以及仅属于圣父的部分？

若如某些人所主张的那样，认为基督在说“*从父*而出”时，是完全随意地将自己作为子包含在父的名中，这未免牵强：因为为何在同一次谈话中，当论及圣灵的降临，基督并未局限于这种措辞；相反，祂分别论及父：“*父要差遣的*”，又关于自己说：“*我要差遣的*”？[749]

2) 他们停留在救主这最后一句“*我将*差遣的……”上，并由此推论：如果圣灵是由圣子差遣的，那么，因此，圣灵也必然源于祂；因为否则圣子就不可能差遣圣灵。[750] 但这种推理同样是绝对不能采纳的。 所谓在至圣三位一体的奥秘中，一位位格差遣另一位位格必然意味着被差遣者源自差遣者，这一观点——

第二卷，第288页）；或者：“如果圣子和圣灵与圣父同源，那么为什么他们不是同源的呢？ 因为他们源于圣父，尽管并非在圣父之后……就其本源而言，圣子和圣灵并非无始的”（《讲道集》第29篇，同上卷III，第55页）。接下来我们将看到圣父们的许多其他箴言。

[747] 但“据说，圣灵在三位一体的位格中位列第三，因此在发源顺序上居于第二；正因如此，圣灵绝不可能生出那位在位格顺序和发源*上先于祂的圣子*（qui ordine et processione *anterior* est ipso）”（*佩罗内*，《神学导论》第II卷， 第432页，同上版）。多么可悲的辩护！这位辩护者——a）回避了反驳：问题在于，如果圣子在本质上与圣父同体，并同圣父一同发出圣灵，那么圣灵——同样在本质上与圣父同体——也就同圣父一同生出圣子： 而这位辩护者却忽略了三位一体神性位格在本质上的合一，直接强调他们作为位格的差异……；但——b）即便在此，他也陷入了谬误： 难道仅仅因为圣子在至圣三一的位格顺序中被视为第二位，圣灵被视为第三位，就意味着圣子与圣灵并非同源，仿佛圣子先由圣父所生，而圣灵随后才发出，并且正因如此，圣灵才无法与圣父一同参与圣子的诞生吗？ 不，圣子与圣灵，正如圣父一样，是同源的； 圣子由圣父所生，圣灵由圣父所发，两者自亘古以来便同时发生，且是共同发生的，而非一者先、一者后；因此，如果圣子能够与圣父一同参与圣灵的发出，那么圣灵同样也能参与圣子的诞生。

[748] 参见《佛罗伦萨大公会议记录》第XXIII次会议，载于*拉贝编*《大公会议集》第十三卷及*哈杜因*编《大公会议集》第九卷。

[749] 最后，佩罗内诉诸拉丁派在关于圣灵发出的争论中的最后避难所——即圣奥古斯丁的权威，据称他也认为，*在“从父发出”*这句话*中*，应当隐含圣子（同上，第429页）。 但是——a) 谁能向我们保证，引自奥古斯丁的这段话（《反阿里乌斯派马克西姆》第二卷，第14章，注1）没有被篡改？毕竟我们确切地知道，正如我们将看到的，奥古斯丁著作中许多此类段落已被蓄意篡改。 只需——b）仔细阅读这一段，就足以让人对其完整性产生怀疑。原文如下：你问我，*如果圣子源于圣父的本体，那么圣灵是否也源于圣父的本体；为何一个是圣子，另一个却不是圣子*（请注意问题的本质和形式）。 看，我这就回答，无论你是否能理解。圣子源于圣父，圣灵也源于圣父：但前者是被生的，后者是由圣父所发出的；*因此*，前者是那位生他的圣父的圣子； 而圣灵则源自二者，因祂由二者发出（请看，这一最后的想法是如何从既定的基础中推导出来的，它是否显然被扭曲了？）。但正因如此，当论及那位圣子时，祂说：*祂由父发出*（约翰福音15:26）； 因为圣父是祂发出的源头，祂生了这样的圣子，并在生祂之时，使圣灵也从祂而出（请思考这一切与奥古斯丁试图回答的问题有何关联）。 因为如果……，等等（参见《教父文集》全集第XLII卷，*奥古斯丁*卷VIII，第770页，巴黎1841年版）。 最后，——c) 即使圣奥古斯丁的证言并未被篡改，那么一位教师的权威与整个教会的权威相比，又算得了什么？随后佩罗内引用的亚历山大的西里尔和亚他那修的话，根本不包含他所期望的那种思想，而且这些引文的拉丁文版本与原文并不完全一致。

[750] 参见*佩罗内*，同上，第422页，以及其他西方神学家关于圣灵的论著。

a) 在圣经中毫无依据——相反，甚至与之相悖：因为圣经说，圣子也是由圣灵差遣的，而非仅由圣父差遣（赛48:16；61:1； 路加福音 14:18），而圣子的永恒诞生则完全归于圣父，圣经中从未提及圣灵与此有关。[751]

b) 这与古代著名教会神学家的教义相悖，他们对这一使命的解释截然不同：他们指出，圣子差遣圣灵，而圣子自身亦由圣灵差遣，这正是基于他们本体的合一，以及彼此在行动中的相互交流或共融[752] ——这才是最自然的解释！ 因为圣三的三个位格，除了位格属性之外，其余一切 都是共有的，最重要的是，由于本体的统一性，它们在意志上完全一致，并在行动上不可分割。 因此，当其中一位圣位主要行事时，另外两位必然也参与其中；当神的儿子降临世间为人类赎罪时，经文同时指出祂是由圣父和圣灵差遣的； 当圣灵随后降临以使人成圣时，圣父与圣子的参与体现在二者都被视为差遣者；而由于圣经中并未赋予圣父在世上任何特殊的作为，因此祂未被称为由圣子和圣灵差遣的，也就不足为奇了。[753] 总之，必须记住——

c) 圣子与圣灵被差遣到世上，作为一种暂时性的行为，属于上帝的外在作为——而一切外在作为在同质且不可分割的三一神中是共有的。 正因如此，一些古代教会教师曾指出：圣子虽由圣父和圣灵差遣到世上，但也同时由祂自己差遣；同样，圣灵虽由圣父和圣子差遣，但也由祂自己差遣。[754] 此外，还可以指出——

g) 圣子将圣灵差遣到世上的特殊原因。其原因在于：圣子作为世界的救赎主，凭借自己的功绩，在永恒的上帝公义面前赢得了无价的权利，即向世人赐下圣灵的恩典之礼，以使罪人重生并得成圣：正因如此，圣灵降临世间的使命，是建立在耶稣基督得荣耀的基础之上的，而这荣耀紧随祂伟大事工的完成之后：*那时圣灵还没有降临在他们身上，因为耶稣还没有得荣耀*（约7:39）。

---

751 关于以赛亚书中所提到的圣子由圣灵所差遣，这一点得到了古代教会导师们的一致认可： 奥利金、大瓦西里、约翰·金口、安布罗斯、伊达提乌斯、杰罗姆、奥古斯丁、富尔根提乌斯、埃米西斯的优西比乌、西奈的阿纳斯塔西乌斯等人（关于他们的所有摘录，参见 *Zoernicaw* de process. Sp. S. tract. VIII, resp. 7, ed. Regiom. 1774）。对此，通常的反驳意见是：在上述文本中，圣子即使被描述为由圣灵差遣，但并非因其神性，而是因其人性，作为世界的救赎主被差遣。 但是——a) 圣子从父那里被差遣到世上，也不是凭着他的神性，而是仅作为*由妇人所生的*（加拉太书 4:4），作为人类的救赎主；因为就神性而言，他与父同在，充满万有，始终在世上，不可能被差遣，或从一处移往另一处。 自古以来，人们正是这样解释圣子被差遣到世上的： 奥利金、大瓦西里、格里高利·神学家、约翰·金口、第一届大公会议的教父们、尼西亚的格里高利、杰罗姆、奥古斯丁、苦修者尼尔、亚历山大的西里尔、教宗利奥以及许多其他人（参见泽尔尼卡夫在上述著作《论 第VIII卷，第7篇，第505-513页）；b) 圣灵被差遣到世上，并由圣父和圣子差遣，同样并非基于神性：因为就其神性而言，祂与圣父、圣子同在，无处不在，无时不在。“当你听到基督说：‘*我要*将圣灵*赐给你们*时，”金口若望指出，“不要从神性角度理解这句话，因为神是不会被差遣的”（参见泽尔尼卡夫同上，第514-517页，以及其他类似的教父箴言）。 至于圣灵由圣父和圣子“降临”世间这一说法，我们应当遵循古代教会导师们的观点，将其理解为：首先， 祂在五旬节那天以可见形式降临在使徒们身上的那些感官形象；其次，指祂的恩赐倾注在信徒的灵魂中，以及祂在某地或某处所显明的特殊恩典作为——尽管作为上帝，祂始终都在那些地方（教父们的原文摘录见同上，第 517-524页）。

752 *安布罗斯*：“圣父差遣圣子，也差遣圣灵；同样，圣父和圣子也都差遣圣灵——因此，如果圣子和圣灵彼此差遣，如同圣父差遣他们一样，那并非出于从属关系，而是出于共同的权能”（《论圣灵》第三卷，第一章）；另处亦言：“圣子说：‘*从圣父而出*’，这是基于本源（propter originem）；圣子说：‘*我将差遣祂*，这是基于本性的共融与合一”（《论信经》第十章，参见下文注释51）； *杰罗姆*：“圣灵从父而出，并因本性的共融而被圣子差遣……”（《以赛亚书注释》第十六卷，第57章）； *亚历山大的西里尔*：“圣子因祂的本质与圣父的本质合而为一，便将祂（圣灵）作为自己的赐予”（《约翰福音注释》第10章）。

753 当某项作为被归于圣父、圣子或圣灵时：不仅指向圣灵，也指向圣父和圣子；不仅指向圣父，也指向圣子和圣灵。*安布罗斯*《论圣灵》第1卷第3章。 关于其他许多教父的类似论述，参见泽尔尼卡瓦，《论述》第八卷，第五问，第486-489页。

754 我们不应认为圣子是受父所差遣的，以至于他并非由圣灵所差遣……也不应认为他是受父和圣灵所差遣的，以至于他自己并未差遣自己……（*奥古斯丁*《反阿里乌派马克西米努斯论》第二卷，第二十章，第4节，载于《教父集》 《罗马大学神学文库》第XLII卷，第790页）。并非因为他们（圣父与圣子）施予，圣灵才被赐予，因此圣灵就比他们低微。因为圣灵作为上帝的恩赐被赐予，正是为了像上帝一样，将自己赐予世人。 因为不能说祂不拥有自己的权能，正如经上所言：*“圣灵随己意吹拂”*（约翰福音3:8）（奥古斯丁《论三位一体》第十五卷，第19章，注36，载于《教父集》前引卷，第1086页）。其他类似的论述，参见泽尔尼卡瓦，第489-494页。

3) 指出救主在同一次对使徒们的谈话中接下来的话：*我还有许多事要告诉你们，但你们现在还不能承受。“但那真理的圣灵来了，祂要引导你们进入一切的真理；因为祂不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。祂要荣耀我，因为祂要从我那里领受，并告诉你们。父一切所有的，都是我的；所以我才说，祂要从我那里取来，告诉你们*（约16:12-15）。这里首先着重于“*从我那里取来*”这一表述，并解释道：“从我的”，即“从我这里”；“取来”，即“源自”； *其次，针对“父一切所有的，都是我的”*这句话，他们推论道：既然父一切所有的，子也都拥有，而父恰好具有圣灵从祂而出这一属性——因此，圣灵也从子而出。[755] 但这种解释和推论：

a) 完全违背了语义结构。从语义结构来看，救主所引述的话语含义显然如下：“我还没有把许多真理教导给你们，因为你们现在还无法理解它们。当我应许给你们的真理之灵降临之时，祂将代替我弥补这一不足，并引导你们进入一切真理。 代替我来补足：因为祂所传讲的并非某种与我不同的、新的教义；*因为祂不会凭自己说话，而是会将所听见的传讲出来；*相反，祂将延续我所传讲的同一教义：*祂将从我这里领受，并向你们宣告。* 既然我先前曾告诉*你们，我的教导并非出于我自己，而是出于差遣我来的那位*（约7:16； 参见14:10等），为了使我此刻的话语你们能明白，我要补充说：*父所拥有的一切都是*我的——所以我才说：圣灵*要从我这里领受，并向你们宣告。*”[756]

因此，‘*圣灵要从我那里*领受’以及*随后‘父一切所有的都是我的*’这两句话，完全是指那教导——圣子作为为拯救人类而降临世上、以成就父旨意的那一位，是从父那里领受的；而圣灵作为圣子在世上从事同一伟大事工的继承者，则要从圣子那里领受。 至于*“他要从我那里领受，并告诉你们”*这一表述，不应理解为：“圣灵将从我这里借取他先前所不知道、所没有的”，因为圣灵作为神，自亘古以来就无所不知、无所不有；[757] 而应理解为： “祂将在我之后继续传讲我的教导，而非其他任何教导；*祂将使你们想起我对你们所说的一切*（约14:26），‘并代替我，补足那些我本想告诉你们、但你们如今还无法理解的内容。’[758] 这是为什么呢？ 因为“我们与祂在本质上合而为一，拥有相同的智慧与知识，以及同样不可分割的作为”——古代教会导师们就是这样阐释的。[759] 倘若——

---

[755] *佩罗内*，《神学导论》第II卷，第421页，洛桑版；*费尔*，《神学原理》第1卷，第294页，维也纳，1819年。

[756] 不仅古代著名的教会导师们如此理解这一段经文：*约翰·金口*（《约翰福音讲道集》第LXXVIII篇，或第LXXVII篇，第2号，第460-461页，载于第VIII卷，威尼斯1741年版），*优西比乌·凯撒利亚*（《论教会》 神学论著第三卷，第五章）、*亚历山大的西里尔*（《论三位一体对话录》第六篇，开篇之后），不仅如此，一些隶属于罗马天主教会和新教教会的现代圣经注释家——他们自然没有动机将这一有争议的经文解释得对我们有利——也持同样观点，例如：马尔多纳特、兰佩 （《约翰福音注释》第III卷，阿姆斯特丹，1726年）、内塞尔特（《文集》第II册，第53页，哈勒，1787年）、罗森米勒（《约翰福音注释》 第十六章第13-15节），吕克（*Lükke*，《约翰福音注释》，博纳，1820年），库伊诺尔（*Kuinol*，《约翰福音注释》，莱比锡，1825年）等人。

[757] “这里‘*接受*’一词，应当理解为符合神性的方式。因此，正如圣子在传递时并未丧失所传达的内容，圣灵也不会接受其原本不具备的事物”（*亚历山大的迪迪摩斯*，《论圣灵》第二卷，收录于《圣杰罗姆文集》第六卷）。 “愿无人*因‘领受’*一词*而*产生误解，而应深入领会其真意，以便正确理解：因为在我们人类的语言中，常如此谈论上帝，但不应按此理解…… 我们说圣灵既从圣父又从圣子而出，是作为他们本体的部分，绝非指圣灵曾不具备与他们合一的认知与能力。 ——“因为圣灵永远是智慧的，也是有能力的”（*亚历山大的西里尔*，《约翰福音注释》第十一卷，第二章，*关于“从我这里领受”*一语的*注释*）。 由此可见，天主教徒的推论是多么有道理：即使*“从我这里领受”*这句话意味着“从我这里领受教义或知识”，那么在这种情况下，必然可以推断出圣灵从圣子那里领受的正是其本体；因为在神里面，知识与本体是不可分割的 （*佩罗内*，同上著作，第431页）。

[758] “他说：‘*他要从*我*这里领受，*’也就是说，我所说的，他也要说。 当祂说话时，不会凭自己说什么，不会说任何相悖的话，不会说任何属于祂自己的话，而只会说我的话。正如（基督）在为自己作见证时所指出的，*祂不会凭自己说话，*即除了属于父的以外，祂不讲任何话，既没有属于祂自己的，也没有与父相悖的——关于圣灵也应当如此理解。 “出于我的”这一表述，意指“源于我所知道的，源于我的知识”：因为我的知识与圣灵的知识本为一体……*圣灵将从我这里领受，*即祂所说的将与我的相契合（συνωδά τοῖς ἐμοῖς）。 *“父所拥有的一切都是我的；既然是*我的，而圣灵将从那些属于父的事物中说话，那么，他自然也会从我的事物中说话”……（*圣约翰·金口*，同上，见注释756）。

[759] *安布罗斯*《论圣灵》第二卷，第12章：若你想了解，正因神的儿子通晓万事并预知未来一切，那些你以为儿子所不知的事，圣灵是从儿子那里领受的；而*圣灵是通过本体的合一领受的，*正如儿子从父那里领受的一样。 *约翰·金口，*《约翰福音讲道集》第78篇，注3：“无论是出于我的恩典——即降临在我肉身上的恩典，还是出于我自身所拥有的知识——祂的领受并

b) 其中一些人在*“从我那里领受”*这句话中看到了关于圣灵永恒源头的思想，但当时对这一思想的理解，与当今西方基督徒所理解的截然不同。“（基督）说：*‘他要从我那里*领受’，即从我的父那里领受，圣亚他那修大主教写道——因为祂接着说：*‘父一切所有的，都是我的；所以我才说，他要从我那里领受，并要将这些事告诉你们。’”*[760] 圣奥古斯丁的表述则更为清晰： 奥古斯丁则表达得更为清晰：“（基督）关于圣灵所说的*‘他将从我那里领受’，*正是为了澄清这一问题，以免人们以为圣灵仿佛是通过某些层次从祂而来的，就像祂自己从圣父而来一样——尽管二者皆源于圣父，一个是受生的，另一个是发出的（cum ambo de Patre, ille nascatur, iste procedat）。 因此，我说，为了避免这种误解，祂直接补充道：*‘父所拥有的一切都是我的；所以我才说，*圣灵*将从我那里领受*。’祂无疑希望人们这样理解：圣灵是从圣父 发出的。”[761] 后来，西方著名的阿尔昆（Alcuin）或阿尔宾（Albin）[762]，以及其他东西方的作家，也都采纳了这一经文解释。[763]

现在让我们深入探讨具体细节。如果——

c) 短*语“从我那里*取”——意即：从我这里汲取永恒的存在，源于我——那么问题在于：为何动词*“取”*要采用将来时态，恰如其*前面的“荣耀”*以及后面的*“宣告”*一样？ 难道当圣子与使徒们交谈之时，圣灵尚未从圣子而出，而只是打算在他升天之后才发出吗？ 若断言动词*“将要*接去”表达的是过去时或现在时，就等于断言与之密不可分的另外两个动词——即*“将要荣耀”和“将要传扬”*——同样表达的是过去时或现在时；但这无疑是对经文含义的彻底曲解。[764] 如果我们假设——尽管毫无依据——仅*“将要”*这一动词表示现在时，而另外两个动词表示将来时，那么我们就会看到对语义的又一扭曲。救主的话就不得不这样理解：“圣灵要荣耀我，因为祂从我而来，并要向你们传扬。”那么，祂要传扬什么呢？……

此外，还会导致更大的不合逻辑之处——

g) 持不同见解者推论时，他们毫无保留地采纳救主的话：*“父所有的一切*都是我的”，却说：“但父具有发出圣灵的属性，因此，子也具有。” 因为照此逻辑，同样可以推论：“父也有‘未被生’这一属性

非出于需要，也非受他人教导，而是因为我们*拥有同一种知识*…… 我的教导与祂的教导本为一体，我若还有什么要对你们说的，祂也必照样对你们说……因为圣父、圣子和圣灵的意志本为一体”（第462-463页，第VIII卷，威尼斯版，1741年）。*亚历山大的西里尔*关于圣三一的对话第六篇：“当祂补充说：*‘从我那里领受*时，这显然表明了一种本质上和自然上的联系，借此圣灵与祂合而为一”（《论著》第V卷，第1部分）。

[760] *亚他那修*《反马其顿对话录》第1篇，第16节。不过，有些人将这篇以及另一篇圣亚他那修反对马其顿派追随者——蒙福的狄奥多里图的对话归于后者（*加内里乌斯*，见《*狄奥多里图文集*》第V卷，《异端谬说》第V卷，第3章）。

[761] *奥古斯丁*《反阿里乌派讲道集》第23章。奥古斯丁在其他地方也经常重复这一点，例如：“他说：‘父所拥有的一切，都是我的；因此我说，*圣灵将从我那里领受。*’“你们还想要什么呢？因此，圣灵是从父那里领受的，而圣子则源自圣灵：因为在这三位一体中，圣子是由父所生，圣灵是从父所发；而那未曾由任何人所生、也未曾由任何人所发的，唯有父”（《约翰福音讲义》 C），或者：他阐明了为何说*“他将从我这里领受”*——因为他说：*“父所拥有的一切都是我的，所以我才说，他将从我这里领受”；*因此，必须理解圣灵也是从父那里领受的，正如圣子一样（《论三位一体》第二卷，第三章； 《反帕尔梅尼安书信辩护》第二卷第15章，以及《约翰福音讲义》第CVII章）所言。）

[762] *“他将从我这里领受，并向你们宣告”*，即指我的父：圣灵是从父那里领受的，因为圣灵由父而出，而子也是由父所生（*阿尔宾努斯*《约翰福音注释》中关于*“他将从我这里领受”*一语的*注解*）。

[763] *苏里尔·亚历山大，*《论三位一体》第六卷，对话，第一部分，载于《文集》第五卷；*诺努斯·帕诺波利斯，*《约翰福音注释》，载于《希腊教父文库》附录；*维希利乌斯，*《与撒伯流、福提诺和阿里乌斯的辩论》；*阿波利纳里乌斯，*《希腊教父注释集》中《约翰福音》第十六章注释； *扎卡里亚·克里索波利特，*《福音书注释》，针对经文：*“他将从我这里领受”，*第XII卷，第1部分，《教父图书馆》，科隆版；*海莫，*《复活节后第四个主日夏季讲道集》，第127页，科隆，1539年。

[764] 持不同见解的神学家通常在此指出，圣经中对永恒的表述不分现在、过去和未来时态（*佩罗内，*同上，第II卷，第431页）。 但这一假设早已被其中一位持不同见解的作家本人所驳斥（*兰佩，*《约翰福音注释》，第III卷，第321页，阿姆斯特丹，1726年）。 其次，有人认为，基督之所以使用将来时态*“将要领受”*，是因为*他主要（potissimum）*指的是基于内在发出的圣灵的外在发出，即圣灵向世界派遣的使命，而这一使命尚未发生（*Perrone*，同上）。多么令人欣慰的承认啊！ 那么，这里所说的并非直接指圣灵的内在或永恒发源，而是仅因它被假定为基于外在发源而存在，因此必须通过推论来推知其存在吗？ 但我们已经看到，圣灵从圣子而出的外在发源或向世界派遣，绝不预设永恒的发源，而且这两种发源之间存在着完全的区别。因此……

，因此，子也有；父也有‘生子’这一属性，因此，子也有……”另一方面，既然圣子自己对圣父说：“*凡是我的，都是你的*”（约17:10），而圣子具有从圣父所生的属性——那么，是否就必须由此推论出圣父也具有同样的属性？圣子具有道成肉身的属性，那么——圣父也具有吗？…… 消除所有这些矛盾的唯一方法，就是对救主所说的“*父一切所有的，都是我的*”这句话加以限定。圣子确实在本质和神性上拥有父所拥有的一切，正如父也拥有圣子所拥有的一切，但个人属性除外。 古代著名的教会导师们正是这样理解上述箴言的：他们说，这句话实际上指出了圣父与圣子本性的统一，指明了他们的本质属性以及 他们之间所有共同之处，[765] 但绝不指明他们的特殊属性。[766] 因此，人们推论道：*圣父所拥有的一切*，不仅圣子拥有，圣灵也同样拥有。[767] 因此，我们绝没有、也绝不可能从救主的这些话语中推导出如今所作的那种关于圣灵永恒发出的结论；否则就不得不承认，教父们曾认为圣灵是从祂自己发出的。

必须指出，关于西方教义中圣灵位格属性的上述论据——尤其是最后一条——被持不同意见者视为最重要的依据。其余论据则被认为力度较弱，因此也不值得重视。他们正是试图据此推论出圣灵的永恒发源——

4）根据使徒在《加拉太书》中的话：‘*你们既为儿子，神就差遣他儿子的灵进入你们心里，呼叫：“阿爸，父！”*’（加拉太书 4:6），并据此推论：“*圣灵被称为‘父的灵’*（马太福音 10:20），无疑是因为祂源于父；因此，出于同样的原因，祂也被称为‘子的灵’。”但是——

a) 归于不同位格的属性，并不一定完全出于同一个原因。圣灵之所以被称为“父的灵”，既是因为祂与父同质且与父不可分割，同时也可能因为祂源于父：因为圣经对此有明确的记载（约15:26）； 而圣灵之所以被称为“圣子的灵”，仅仅是因为祂与圣子同质，从未与圣子分离，始终住在圣子里面——至于是否也因祂源于圣子而得此称谓，在神的话语中根本找不到任何依据。 古代教会的教师们也一致认为，圣灵之所以被称为“圣子的圣灵”，正如被称为“圣父的圣灵”一样，正是因为祂与他们同质，[768] ；因此，尽管他们常称祂为“不与圣子相异”、“属于圣子”、“圣子的圣灵”，但同时否认祂是从圣子发出的。[769] 需要补充的是——

---

[765] “当他说：‘*父一切所有的，都是我的*，接着又说：‘*我的一切都是你的，你的一切都是我的*时，便表明了这种合一”（*安布罗斯*《论主道成肉身的圣事》第8章）。“既然父所拥有的一切，本质上也属于祂（圣子），那么按理祂应被尊为与父同质。基于这一理解，教父们在尼西亚大公会议上宣认：圣子与父同质，且源于父的本体”（*亚他那修*《致塞拉皮翁书》第二卷，第5节，参见第2节）。“那句‘*父所拥有的一切都是我的*’，是指那些属于父之神性本身的事物，在这些事物上，子与父平等，拥有父所拥有的一切”（*奥古斯丁*《约翰福音讲义》第CVII章）。 持相同观点的还有：狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（《论神圣名称》第2章）、特普图利安（《反普拉克西阿斯》第17章）、大巴西勒（《论圣灵》第8章）、埃皮法尼乌斯（《异端论》第67章）、 金口（《论三位一体的讲道》）、耶罗尼姆（《致西里尔的信仰阐释》）、亚历山大的西里尔（《约翰福音注释》第十二卷，第二章）等人。

[766] “父所拥有的一切，子也都拥有，唯独罪孽除外”（*格里高利·神学家*，《讲道集》第34篇，载于《圣父著作集》第三卷，第190页）。“我们相信，子与父同体，在一切事上与父平等，唯独一件事除外：*生育*”（*西里尔*，《对话录》第二卷致赫尔米亚）。“（圣子）作为与圣父同质者，拥有圣父所拥有的一切，但在诞生方式和关系上与圣父的位格有所不同”（*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精确阐述》第三卷，第七章）。 同上——金口若望（《论信仰的讲道》）、尼西亚的格里高利（《致西姆普利修斯的论信仰》，第II卷，第472页，巴黎1615年）等人。

[767] 父所拥有的，子也拥有；子所拥有的，圣灵也拥有（*金口若望*《约翰福音讲道集》第LXVIII篇，另见第LVII篇，注2，载于第VIII卷，第407页。巴黎，1741年）。 圣父所拥有的一切，圣子也拥有，圣灵也拥有，在圣三之中，这种共融从未缺失（*利奥大帝*《五旬节讲道》第1篇）。 圣父所拥有的一切，圣子也拥有；圣子所拥有的一切，圣灵也拥有（*圣杰罗姆*《致西里尔的信仰阐释》）。圣父所拥有的一切，不仅属于圣子，也属于圣灵（*奥古斯丁*《论三位一体》第十卷，第四章）。

[768] “当圣灵时而被称为圣子的圣灵，时而被称为圣父的圣灵时——这并非出于混淆（οὐκ ἐν συγχύσει）而宣讲，而是表明神性本质的不可分割性”（*金口若望*，《五旬节讲道集》，第XII卷，第814页，蒙福克版，巴黎）。 由于本性的联合，同一位圣灵有时被称为父的圣灵，有时被称为子的圣灵（*圣杰罗姆*《加拉太书注释》卷二，第4章）。*迪迪莫斯*（《论圣灵》卷二，载于《*圣杰罗姆文集*》第六卷）、*亚历山大的西里尔*（《论三位一体》卷七）等人也持此观点。

[769] 基督徒只需相信：圣父、由圣父所生的圣子，以及*由同*一位圣父所发出的圣灵，但圣父与圣子所拥有的圣灵是同一位（*奥古斯丁*《致劳伦斯手册》第9章）。 狄奥多里特、亚历山大的西里尔、达马斯库斯的约翰的证言更为有力，我们将在下文中看到。

b) 使徒在上述话语中所指的，绝非圣灵的永恒位格，而是祂赐予信徒心中的恩典之礼，即那使人成为儿女的灵、爱的灵、自由的灵，以及在神面前无所畏惧的胆量——所有从祂而生的都充满着这种灵，使徒曾如此说：*“我们所领受的，不是使我们仍旧活在惧怕中的奴仆之灵，乃是使我们成为儿女的灵；我们藉着这灵呼求：‘阿爸！父啊！’”*（罗8:15）。 从这个意义上理解的圣灵， 自然地被称为“圣子的灵”，因为一切属灵的恩赐都是借着圣子无尽的功绩为我们赢得的，并由祂亲自赐下到我们心里。[770]

5) 根据使徒在《罗马书》中的话：*你们若靠着神的灵而活，就不按着肉体活，乃是靠着圣灵而活。 若有人没有基督的灵，就不是属基督的*（罗8:9）。但圣灵之所以被称为“基督的灵”，其理由与被称为“圣子的灵”相同，即因祂与圣子同质，[771]，且正是那位始终停留在基督身上并充满祂——作为我们的救赎主——的圣灵 （赛11:2,3），最后，也是因为祂是因着基督的功绩而降临在我们身上的。[772] 此外，如果将使徒所引用的这些话放在整段话的语境中来看，可以这样理解：“你们所过的生活不是属肉体的、有罪的生活，而是属灵的、圣洁的生活，因为神的灵住在你们里面。 至于那些不凭圣灵而活、心中没有基督之灵的人——即没有在自己里面滋养与基督相同的圣洁思想和情感的人——我不认为他们是基督徒。” 因为在同一章的第一节中，*“基督的灵”*这一表述被使徒替换*为“灵”*一词，*以与“肉体”*相对；而*“拥有基督的灵”*这一表述则对应于另一表述：*“在基督里”*（8:1），*“在自己里面有基督”*（10）。 因此，这里绝不能推断出圣灵从圣子永恒发出的丝毫暗示。

6) 最后，从福音书中关于救主的记载来看：*“说了这话，就向他们吹了一口气，说：‘你们受圣灵吧！’”*（约20:22）。 但如果仅因救主通过吹气将圣灵赐予使徒们，就由此推断圣灵也从圣子永恒地发出，那么就必须承认圣灵也从使徒们发出——因为他们也是通过按手将圣灵赐予信徒的（使徒行传8:17）。 而断言救主的那一口气所指的并非仅仅是赐予圣灵，而是圣灵从圣子永恒地发出，则更为奇怪： 如此一来，从摩西关于上帝的记载*“便将生命的气息吹进他*（亚当）*的鼻孔”*（创世记 2:7）中，也应当推断出我们的灵魂是永恒地从上帝那里发出的。 教会圣父们多次探讨过这段福音经文，并给出了不同的解释：有人认为，救主通过吹气只是预先为使徒们将来领受圣灵做好了准备；有人认为，祂在此赐给了使徒们捆绑与释放的权柄； 还有人认为，祂甚至赐予了他们圣灵的恩典与能力，只是比他们后来在五旬节那天所领受的要微弱一些。但没有任何一位教父或教师从这段经文中推导出圣灵永恒发源于上帝的观点。[773]

III. 那么，从迄今所论述的内容中，可以得出怎样的总体结论呢？

基于公正的原则，应当得出如下结论：“尽管关于圣灵由父而出的教义在圣经中已得到极其清晰、甚至字面意义上的阐明， 而圣灵由圣子发出的教义则与圣经完全无关，不仅在字面上未见记载，在精神上亦无体现，因为即便通过正确的推理，也无法从圣经中推导出这一教义，尽管其支持者已竭尽全力。”

---

[770] “圣灵源于上帝，使徒对此已有明确宣讲，他说：*‘我们领受了…… 从神而来的圣灵*（林前2:12）”，至于圣灵是通过圣子显现的，使徒则通过称祂为‘圣子的圣灵’而阐明了这一点”*（大巴西略，*《反埃夫诺米乌斯》第5卷，载于《圣教父著作集》第七卷，第197-198页）。“我们尊崇圣灵，视其为上帝和圣父的圣灵，即源于祂的圣灵；祂同时也是圣子的圣灵，因为祂是借着圣子显现并赐予受造之物的，而非因为祂从圣子那里获得位格或存在”*（达马斯库斯，*《论安息日的讲道》）。

[771] 基督之灵，即父神之灵，赐予我们。因为在二者之中存在着同一本性的统一，彼此同为一体（*安布罗斯*《以弗所书注释》第3章）。“祂也被称为基督的圣灵，因为祂在本性上与基督联合”（大巴西略，《论圣灵》第18章，载于《圣教父著作集》第七卷，第301页）。“他说，当神的圣灵住在我们里面时，基督本人也就住在我们里面（罗8:9-10）。因为圣灵虽确实具有自己的位格，但因本性相同，并不与圣子分离”*（亚历山大的西里尔，*《约翰福音注释》第四卷，第3章）。

[772] 值得注意的是，就连一些持不同见解的注释家也与我们持相同观点，例如：*科佩（Koppe）*，《新约永恒注释与图解》（N. Test. perpet. annot. illustratum），第1卷，第104页，哥廷根，1778年；*罗森穆勒（Rosenmüller）*，《新约注释》（Schol. in N. Test.），第IV卷，第441页，纽伦堡，1806年。

[773] *金口若望，*《讲道集》第LXXXVI篇及第LXXXV篇后半部分；*西里尔·耶路撒冷，*《教理问答》第XIV和XVII篇；*亚他那修，*《论福音比喻》第29问；*耶罗尼姆，*《致赫比德书》第9问；*西奥菲拉克特，*《约翰福音注释》第3章和第20章。

现在让我们转向关于这一教义的神圣传统或古代教会的信仰，首先关注那些在地方 教会或整个普世教会中使用的公共信仰范式（信经），以及普世大公会议和地方大公会议的教导，这些会议同样代表了教会的声音。

§ 43. 古代信经如何论述圣灵的源出。

1) 凡提及此教义的信经，无一例外地一致教导：圣灵仅从圣父发出。例如：

a) 在圣格里高利·奇迹者（Grigorios o Theomartyr）的信经中——该信经自其时代起便在非凯撒利亚教会中用于向民众进行信仰教导——我们读到："圣灵唯一，由上帝而存（发出），并通过圣子向世人显现。"[774] 此处的表述："*源于上帝*"，毫无疑问是指"*源于天父*"，因为随后关于圣子有如下陈述："*并通过圣子*向世人显现"。 因此，这里明确区分了圣父与圣子在圣灵问题上的属性：圣父的属性在于圣灵的位格源于祂；而圣子的属性仅在于圣灵借着祂向世人显现，或被差遣到世上。 这一区分极具深意！我们不要忘记，圣格里高利·神迹者的信经并非由他本人拟定，而是通过来自上天的特殊启示传达给他的；而且，在该信经中，关于圣灵的源出的教义是此前所有信经中首次出现的。

b) 据圣埃皮法尼乌斯所载，从第一次大公会议起至373年，教会中用于向准备接受洗礼圣事者宣讲的信经中写道："我们信…… 并信圣灵，主，赐生命者，由父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀。"[775] 因此，在圣灵与圣父的关系方面，以及圣灵与圣子关系方面，同样存在区别： 圣父既被视为圣灵由祂发出，也被视为与圣子一同受敬拜和尊崇；而圣子仅被视为后者。那么，人们不禁要问：既然当时人们相信这一属性属于圣子，为何第一点却未被归于圣子呢？

c) 在该信经中——据同一位圣父所述，该信经自373年起因应阿波利纳里乌斯等人的异端而开始在教会中使用——我们看到如下内容："我们亦信圣灵…… 祂是圣灵，是神的灵，是完美的灵，是安慰者，是未被创造的，由父发出，并被子所领受（根据其他抄本——被子所接纳）。"[776] 因此，——这里再次出现了一种区别，而且是一种明确基于圣经的区别，即在圣灵方面，属于圣父的属性与属于圣子的属性之间的区别！ 经上说，圣灵是从父而出（约15:26），而从子那里——只是被领受（约20:22），或被接纳（约16:14）。 倘若当时不认为"*从*父而出"与"从我*这里领受*"这两种表述之间存在区别，而是将其视为同义——正如当今西方基督徒所理解的那样——那么，为何古时的信经中没有像现在这样直截了当地说："从父和子而出"呢？这样表述岂不是更简洁、更清晰吗？

d) 最后，在取代了所有先前信经的《尼西亚-君士坦丁堡信经》中，圣教会至今仍教导我们信奉："并信圣灵，主，赐生命者，由父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀。" 在此有必要回顾一下将这些词句纳入信经的目的。 第二次大公会议的教父们希望借此尽可能精确地表达圣灵与圣父、圣子同质且完全平等的思想，以反驳马其顿的谬误——他否认圣灵的神性，并称圣灵是圣子的受造物。 既然如此，教父们为何不这样表述："即从圣父和圣子发出，与圣父和圣子一同受敬拜和尊崇的"，而仅仅说"即从圣父发出的"呢？明明前一种表述方式更能彰显他们的意图。 因为这将明确表明圣灵不仅与父同质，也与子同质。此外，为何在论及圣灵的发出时，他们只提及父；而在随后论及圣灵的神性荣耀时，却同时提及父与子？ 如果在前一种情况下，提及"父"时他们同时也暗指"子"，那么在后一种情况下，他们为何不 仅限于"父"这一名称，反而将"子"的名称附加其上？这显然表明，当时根本不存在圣灵也从"子"而出这一信仰。[777]

---

[774] "并有圣灵，其存在源于上帝，且借由圣子降临于世，即降临于世人之中。"

[775] "至于那圣灵，即主与赐生命者，由父所出，与父及子一同受敬拜。"*埃皮法尼乌斯*《安科拉托讲道集》第CXX篇，第II卷，第122页。

[776] 因为祂是圣灵，是神的灵，是完美的灵，是保惠师，是未受造的，从父而出，并从子而受（另译：从子而领受）。 *埃皮法尼乌斯*。同上，第123页。

[777] "因此，西方学者解释道，教父们在表述中使用了'*由父而出*'这一表述，而没有加上'*由子而出*'，一是为了直接排除马其顿派的谬论——该派声称圣灵*是由子*所创造的；二是因为当时没有人对圣灵由子而出这一点表示怀疑" *（佩罗内*，同上，第434页）。但这两种理由都完全站不住脚。 首先，"圣灵*由圣子发出*"与"*圣灵由圣子所造*"这两种表述难道是同义的，而非相互排斥的吗？而且，教父们既然声明："不，圣灵并非圣子的创造物，而是如同从圣父发出一样，永远从圣子发出"，难道这

2) 那么，西方作家对此提出什么反驳呢？

a) 他们认为，在引用的信经经文中，虽然明确提到圣灵从父而出，但任何地方都没有附加“从唯一之父”的表述，因此，圣灵也从子而出这一可能性并未被完全排除。 但在阐述圣子的位格属性时，这些信经也仅表述为：“由父所生”，而未附加“*唯独*由父”这一限定。 那么，谁会由此推断出，上帝的圣子并非仅由一位圣父所生，而是同时由圣父和圣灵所生呢？此外，我们已经看到，即使没有这样的补充，信经仍然明确地将圣灵从圣父而出作为祂的一种特殊属性，而这种属性并不属于圣子，

b) 所谓在以亚历山大的圣亚他那修之名流传的信经中，甚至直接提到圣灵也从圣子发出。因为拉丁人根据他们的抄本，在这部信经中读到：“圣灵非由圣父和圣子所造，亦非被造，亦非所生，而是从圣父和圣子发出。”但是——

a) 在希腊抄本中，除极少数外，均未出现“*也从圣子*”这一增补；[778]

bb) 即使是最公正的西方作家也承认，这一增补是拉丁人后来添加的，无论是在拉丁文抄本中，还是在某些希腊文抄本中；[779]

c) 直到十四世纪之前，西方人中无人曾利用这一信条来反对希腊人；[780] 这意味着，要么在许多地方，该信条在未添加“亦非”一词时就已经为人所知，要么他们因清楚意识到该信条已被篡改而羞于指出这一点。

还应记住，以圣亚他那修之名流传的信经，最早也要到五世纪末或六世纪初才开始使用，[781] 而且， 因此，该信经不能与我们所指出的那些信经一样，被归入古代教会中通用的信仰范本。

c) 有些人竟敢断言，在《尼西亚-君士坦丁堡信经》本身中，第七次大公会议的教父们就已经读到：“由父和子所出。”[782] 但如今，就连持不同观点的神学家们也驳斥了这一极无根据的观点。[783]

不正是对异端邪说中不敬之念的有力驳斥吗？ 当他们在信经中写下：“我们信……并信圣灵，*赐生命的主*”，以及随后“与父、子同受敬拜、同受荣耀”时，难道他们不是已经击退了这种思想吗？ 既然如此，为何还要对圣灵从子而发这一教义保持沉默呢？其次，当异端分子称圣灵是“子所造”时，当时为何无人对圣灵从子而发这一教义产生怀疑？ 倘若我们主张圣灵是父所创造的，难道还能说我们不否认圣灵从父永恒发出吗？因此，为了驳斥那位宣称圣灵是由子所创造的异端——此人显然是在动摇圣灵从子永恒发出的教义—— ——为此，不仅不应在信经中对这种发源于子一事保持沉默，相反，如果当时教会中确实存在这种信仰，就应当特意且明确地阐明这一点。 西方作家们自己也完全意识到并乐于承认这一切的真实性，只是在另一种情况下，即当他们解释为何西班牙在信经中加入了“Filioque”这一补充时。以下是一位作家的原话：“众所周知，自六世纪起，随着哥特人皈依天主教信仰——他们从东方带来了阿里乌派、马其顿派和优诺米派等异端学说，这些学派认为圣灵低于圣父和圣子，*是由圣子所创造的*，因此（propterea）*否认圣灵从圣子发出*—— 西班牙的教会便决定，在圣体礼仪中庄严诵念《信经》时，须*添加‘Filioque’一词*，从而使真道获得公开的见证”（*佩罗内*，同上，第447页）。 这究竟是怎么回事？第二次大公会议的教父们正是为了直接排除“圣灵由子所造”这一异端思想，才有意未将“Filioque”一词纳入信经；而西班牙各教会却恰恰出于同样的目的，将“Filioque”纳入了信经！ 一方面声称无人怀疑圣灵源于圣子，尽管异端分子到处宣扬圣灵是由圣子所造； 而在另一种情况下，则断言异端分子承认圣灵是圣子的创造物，由此显然否认了圣灵从圣子而出的事实：还有比这更明显的自相矛盾吗？

[778] 西方作家马克·安托什·德·多米尼斯也曾承认这一点：“就我所见，亚他那修信经的希腊文抄本均未包含‘从父、子及圣灵’这一表述，而是仅写‘从父’（《论教会共和国》第七卷，第十章，第124条）。” 但在冈德林格（Gundling）刊行的六份希腊文抄本中（见其所编《*尤斯特拉提乌斯·齐*亚洛夫斯基〈希腊教会简明纲要〉》（*Eustratii Zialowsky,* Brev. delineat. eccl. Graecæ, Norimb. 1681）一书的注释），以及蒙福孔（Monfocon）刊行的四份抄本中，有两份包含这一补充内容 所刊行的四份希腊文抄本中的两份中（见《*阿塔纳修斯*文集》第II卷，第728页）。

[779] 正是——雅各·德·维特里亚戈，12世纪生活在叙利亚阿科尼的主教（《耶路撒冷史》第74章，载于《东方史》 第1卷，第1090页，汉农校注，1611年），冈德林吉（Op. citat. 第83页）、沃西乌斯（diss. de tribus symbol. 第51页）等人已在前一注中提及。

[780] 参见冈德林吉和沃西乌斯著作中相关处。

[781] *宾厄姆（Bingham）*，《教会起源》（Orig. eccles.）第X卷，第4章，第18节，以及《神学课程全集》（Theolog. Curs. Compl.）第VI卷，第423-425页，巴黎，1841年。

[782] 例如，在佛罗伦萨大公会议上，朱利安枢机主教及其随行的拉丁人便是如此行事的（《佛罗伦萨大公会议》第五次会议，见《*哈杜伊尼大公*会议集》第IX卷，第66页）。

[783] 《神学课程全集》第VIII卷，第651-652页，巴黎，1841年。参见*西奥菲·普罗科普维奇*《神学》第1卷，第1072-1073页。

§ 44. 古代大公会议关于圣灵发出的教导。

1) 所有大公会议，以及随后几乎所有地方性会议，只要涉及这一信条，无一例外地一致宣认圣灵仅从圣父发出。具体而言：

a) 在第一次普世大公会议上，凯撒利亚主教莱昂提乌斯代表全体与会者，对一位请求开导的哲学家说道：“你要接受唯一的神性：即以不可言喻的方式生出圣子的圣父，从圣父所生的圣子，以及从圣父自身（ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πάτρας）发出、且与圣子同质（ἰδίου δέ όντος τοῦ ὑιοῦ）的圣灵，正如神圣的使徒所见证的：‘*若有人没有基督的灵，就不是属基督的*（罗8:9）’。”[784] “本于圣子”一词仅表明：虽然圣灵并非从圣子发出，但祂与圣子并非疏离，而是本质上属于圣子，与圣子同质，正如圣巴西尔所写：“圣灵也被称为基督的圣灵，因为祂在本性上与基督联合。”[785]

b) 在第二次大公会议上，教父们在信经中加入了如下措辞：“祂从父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀”——其含义我们已前文阐述。

c) 在第三次大公会议上——通过了一项规定：“除圣父们在尼西亚城与圣灵一同集会时所确定的信条外，不得允许任何人宣称、书写或制定其他信条。 凡胆敢编造、宣扬或向渴望认识真理者——无论是来自异教、犹太教，还是任何异端——提议其他信仰者： 若为主教或属教职人员，则应被逐出——主教不得再任主教职，教职人员不得再属教职；若为平信徒，则应受绝罚”（第7条）。 虽然这里明确提及的是《尼西亚信经》，而非《尼西亚-君士坦丁堡信经》（后者对圣灵的教义有更详细的阐述），但必须指出，以弗所的诸位教父将这两部信经视为一体，并称其为《尼西亚信经》，是因为该信经的根基实际上是在尼西亚奠定的， 而在君士坦丁堡仅是对其进行了补充——事实上，此后所有时期对以弗所大公会议这一决议的理解均是如此。[786] 因此，上述规定不仅禁止为公共使用而制定新的信经，也禁止对《尼西亚-君士坦丁堡信经》进行任何修改，无论是删减、歪曲还是增补（例如“Filioque”），该信经被公认为未来所有世纪中不可动摇的公共信仰范本。[787]

d) 在第四次大公会议（哈尔基顿会议）上，在宣读了尼西亚信经和君士坦丁堡信经两份信经后，诸位教父：——

a) 指出：“这一充满智慧且具有救赎意义的神圣恩典信经，已足以使人完全理解并确立虔诚；因为它完美地教导了关于圣父、圣子和圣灵的一切应知之事；”

bb) 随后决定：“让三百一十八位圣父的信仰保持完整且不可侵犯”，并确认了“那一百五十位圣父的教义——他们曾聚集在君士坦丁堡这座君王之城，针对灵斗派， 关于圣灵的本质所制定的教义，并

---

[784] 参见*盖拉斯·吉齐切尼*——《尼西亚大公会议记录注释》第二卷，第20章，载于*拉贝编*《大公会议集》第二卷第207页。

[785] 参见上文注771。

[786] 例如，耶路撒冷宗主教索弗罗尼乌斯在致君士坦丁堡宗主教塞尔吉乌斯的信中——该信于第六次大公会议上宣读——曾提及：“遵循五次蒙福且神圣的大公会议，我仅承认一种信仰宣言、一种教义、一*种信经*，即由318位在尼西亚聚集的圣父们在圣灵的启示下所宣示的， 由150位蒙神启示的教父在君士坦丁堡阐明，并由200位神圣的教父在以弗所*确认*（ἐβεβαίωσε）”（《第六次大公会议记录》第12章，引自*哈杜因*《大公会议集》第III卷，第1285页）。 同样，查士丁尼皇帝在其反对“*三章派*”的信条中（*Labb.* Concil. 第V卷，第702页），以及君士坦丁堡牧首约翰在518年君士坦丁堡大公会议上宣读的致民众檄文中，也表达了类似的观点（*比尼*《大公会议集》第II卷，第I部分，第732页）。接下来我们将看到，从以弗所大公会议开始，各大公会议本身都将尼西亚信经和君士坦丁堡信经视为同一信经，并且为了确认这两部信经作为整体的不可侵犯性，它们几乎逐字逐句地重复了以弗所决议的措辞。 倘若尽管如此，西方学者仍坚持认为以弗所大公会议仅批准了尼西亚信经，而非尼西亚-君士坦丁堡信经 （Perrone，同上，第446页），那么我们要指出：毫无疑问，关于公共信仰范式的不可侵犯性，哈尔基顿大公会议及后续各次大公会议的决议同样具有同等重要性——而这些决议无疑是针对尼西亚信经和君士坦丁堡信经这两者合而为一的， 即《尼西亚信经》和《君士坦丁堡信经》，视其为一体；而且教皇利奥三世正是遵从了大公会议的这些决议，才坚决拒绝在《尼西亚-君士坦丁堡信经》中添加“Filioque”条款，尽管亚琛使节们一再坚持（*Smaragdus* in T. VII Concil. *Labbei* 第1199页）。 因此，如果你认为以弗所大公会议的规则——该规则字面意思仅*涉及*尼西亚信经——对你而言并非强制性的，那么，既然受人尊敬的教皇本人曾恪守这些规则，你为何不遵守后续普世大公会议的决议呢？这些决议明确禁止对《尼西亚-君士坦丁堡信经》进行任何修改。

[787] 埃弗索斯大公会议主席亚历山大的西里尔本人以及其他古代神学家确实是这样理解这一规则的——作为证明，请参阅他们在《正统神学导论》第143节（第565-570页，圣彼得堡，1847年）中的明确证言。

向众人公布——并非在先前已接受的（即《尼西亚信经》）基础上增添任何内容，而是仅凭圣经的见证，阐明他们关于圣灵的信仰，以对抗那些胆敢否认圣灵的主权（δεσποτείαν）之人；”

vv) 最后，重申了上述（第7条）以弗所大公会议的决议，严令禁止任何人制定其他信仰或篡改《尼西亚-君士坦丁堡信经》，违者将承担严厉的法律责任。[788] 此外，在致马尔基安皇帝的教义书信中，这些圣父们还写道：“君士坦丁堡大公会议上的信仰捍卫者们，以真理之武器挫败了异端分子的图谋，证明了根据信仰教义，圣灵是主也是神，且祂从父而出。”[789]

d) 在第五次大公会议（君士坦丁堡大公会议）上，教父们：—

aa) 在其教义决议的开篇便宣告如下：“我们承认接受四大圣公会议，即尼西亚、君士坦丁堡、以弗所第一次及迦克墩大公会议；我们宣讲——正如他们所宣讲的那样——关于同一信仰的所有决议；至于不接受这些决议者，我们判定其与普世教会相异；”

bb) 逐字重申了迦克墩大公会议关于《尼西亚-君士坦丁堡信经》完全不可改变的决议；

cc) 听取并批准了君士坦丁堡宗主教尤提希致教宗维吉利乌斯的书信，其中包含以下信条：“我们始终恪守并继续恪守由出席四大圣公会议的诸圣父所阐明的信仰，并将全面遵循这些公会议的教导。”[790]

e) 在第六次大公会议上，当尼西亚信经和君士坦丁堡信经被宣读时，诸位教父——

a) 宣告：“要完全认识并确立正统信仰，仅凭这一神圣且正统的、源于神恩的信经便已足够”，并再次重申了前三届大公会议关于该信经完全不可侵犯且不可更改的准则；[791]

bb) 在其第一条决议中，除其他内容外，还规定：“我们也坚持由我们的大帝狄奥多西统治时期，聚集于此君王之城的150位圣父所宣示的信仰告白，并接受关于圣灵的神学论述；”[792]

cc) 聆听了并认可了耶路撒冷宗主教圣索弗罗尼乌斯的信经，将其作为正统教义的典范；他在论及圣灵时写道：“我信…… 也信圣灵，祂由天父 发出，被公认为光与神，并真实地与父、子同质、同体、同源（όμεφυλον）；”[793]

gg) 他们听取并批准了教皇阿加丰的两封书信，其中一封中他断言，罗马教会坚定地恪守五次大公会议所传承的信仰，并特别注重确保规则所规定的内容保持不变，不增不减， 无论在言辞上还是思想上，都得以完好无损地保存下来；[794] 而在另一封信中，他除其他内容外，还这样表达道：“这就是我们的完全认知，即我们要以全神贯注的谨慎，恪守那些普世和使徒信仰的条款（terminos），这些条款至今仍由使徒圣座与我们一同持守并传授；同时，我们也信靠圣灵， 赐生命的主，祂从父而出，与父及子同受敬拜、同受荣耀。”[795]

g) 最后，在第七次大公会议上——

aa) 在第三次会议上宣读并获得全体一致通过了耶路撒冷宗主教、殉道者圣西奥多所作的信经——该信经中关于圣灵的表述如下：“我们相信…… 并信独一的圣灵，祂永恒（άϊδίως）由圣父发出，与圣父及圣子同为永恒、同质、同等尊荣，”随后又说：“本次圣公会（君士坦丁堡大公会议），在同一位圣灵的引导和教导下，承认圣灵自永恒、在一切时间之前由圣父发出，并且祂与圣父、圣子同质、同受敬拜、同受荣耀。”当《尼西亚-君士坦丁堡信经》宣读完毕后，公会议众高呼：“我们全都如此信奉

---

[788] 《*Binii* Concil.》第III卷，第337页及后续，巴黎1636年版；《*Labbei* Concil.》第IV卷，第567页及后续。

[789] 见*比尼乌斯*同上，第465-472页。

[790] *拉贝*《教会会议集》第V卷，第455、544页等。

[791] *比尼乌斯*《第五卷》，第260页；*拉贝*《第六卷》，第1024页和第1028页。

[792] 《普世及地方大公会议与圣父们的规则集》，第62页，圣彼得堡，1843年。

[793] *拉贝*《教会会议集》第VI卷，第856页。

[794] 同上，第633页。 那些由圣先辈及宗座先驱，以及五次可敬的大公会议所正规界定的教义，我们怀着纯朴的心，毫无含糊地恪守着由圣父们传承下来的信仰，始终渴望并致力于将此视为唯一且至高的善，确保那些已被正规界定的内容绝不被削减、不被增减，而是以原有的措辞和含义完好无损地予以保存。

[795] 见*拉布（Labb.）*同上，第682页。

，全都如此同心合意，全都一致签署……我们遵循普世教会的古老决议；我们恪守教父们的决议；至于那些在普世教会中增补或删减任何内容者，我们予以绝罚。”[796]

g) 在地方大公会议中，仅需提及在最西部举行的一些会议即可。

例如，由教宗达玛斯主持的罗马大公会议在其信条中宣称：“若有人不承认圣灵确切且真正地出于圣父，正如圣子出于神的本质且是神、是神的道一样，当受绝罚”，——并接着说：“若有人对圣父和圣子持正确信仰，却对圣灵没有正确的信仰，那人便是异端。”[797]

四百位非洲主教的大公会议（公元5世纪）在其呈交给汪达尔国王贡内里克——一位阿里乌派信徒——的信条中表明：“我们相信，未受生的圣父、由圣父所生的圣子，以及从圣父所出的圣灵，同属一种本体，即同一本质，”——并在另一处写道：“如果圣灵从圣父而出，如果祂试炼人，如果祂是主并使人成圣，如果祂与圣父和圣子一同创造并赐予生命，如果祂与圣父和圣子一同预知万事——那么，为何还要怀疑祂就是上帝呢？”[798]

公元649年在教宗马丁主持下召开的拉特朗大公会议的教父们，庄严地按照尼西亚-君士坦丁堡信经（未附加“Filioque”条款）宣认了他们的信仰，随后逐字重复了 中关于迦克墩大公会议的决议，该决议规定将惩罚任何胆敢在公众场合使用其他任何信经的人。[799]

2) 那么，西方教会又指出了哪些大公会议——或者说可以指出哪些大公会议——来证实其关于圣灵位格属性的信仰呢？……

a) 在所有（7次）大公会议中，他们仅指出以弗所大公会议一次，声称该会议明确见证了圣灵*也从圣子*发出。具体如何？

aa) 据称，是因为该大公会议谴责了由哈里西乌斯长老提出的聂斯托里乌斯信经，该信经其中包含关于圣灵的如下表述：“我们不称祂为子，也不称祂是通过子而存在的。”[800] 但谴责该信条的大公会议，无疑并未谴责其中所包含的一切内容——因为其中也阐述了许多完全正统的教义——而仅仅谴责了其中具有聂斯托利派性质的部分，正如大公会议决议本身所示：“倘若主教、神职人员或平信徒表现出要弄诡辩，或传授长老哈里西乌斯所呈递的*关于上帝独生子道成肉身的*论述内容，或是*那些*卑劣而*堕*落的聂斯托利派教义——则应受本次圣大公会议的裁决。”[801] 那么，凭什么断言大公会议的谴责也适用于上述《信经》中关于圣灵的表述呢？ 不，大公会议根本不可能谴责这些措辞，因为它们不仅不包含任何异端内容，相反，它们本身正是针对最恶劣的异端——马其顿派——而提出的。该派宣称圣灵是上帝

---

[796] *拉布（Labb.）*第VII卷，第176页及后续。

[797] 见*狄奥多雷特《教会史》*第五卷，第二章。“但据说教宗达马斯在此处所言，圣灵由父而出，绝非为了排除祂由子而出的可能性，而是为了与父一同宣认祂的神性（sed ad profitendam ejusdem cum Patre divinitatem），以对抗麦加多尼派的谬见”（*佩罗内*，同上，第434页）。仿佛达马斯若说圣灵既从圣父又从圣子发出，就等于没有承认圣灵与圣父同为神一样！…… 更重要的是，正如我们已经指出的，马其顿派的谬误——他们主张圣灵是圣子的创造物，并因此否认圣灵从圣子永恒地发出——恰恰相反，如果正统派确实持有这种信仰，就必然会要求他们在信经中刻意加入“Filioque”一词（参见注777）。

[798] 见*于乌蒂卡主教维克托*所著《反汪达尔派论著》第二卷，载于《科隆教父文库》第五卷第三部分，第638页；以及《反各种异端论》，巴塞尔1528年版，第221-225页。

[799] *拉贝*《教会会议集》第VI卷，第241页和第248页。

[800] ……我们既不认为他是儿子，也不认为他是通过儿子而获得存在的。*拉贝*《教会会议集》第III卷，第677页。

[801] 以弗所大公会议第七条规则。总体而言，某些天主教徒（如托马斯·阿奎那等人）声称是聂斯托里乌斯最先开始否认圣灵由圣子发出，这种说法完全是错误的。聂斯托里乌斯的异端实际上涉及神人二性本身以及圣母玛利亚的位格，其核心内容简要如下：“由至圣童贞女所生的耶稣基督，仅仅是一个普通人，神之圣言仅与他进行了道德上的结合；他只是‘神之承载者’，他所行的神迹是借着圣灵的力量，并非出于自身，而是借外力而行；因此，至圣童贞女并非‘圣母’，而是‘基督之母’。”这一点众所周知，既可从涅斯托里乌斯本人的书信中得知，这些书信附于第三次大公会议记录的出版物中；同时也源于该会议为驳斥涅斯托里乌斯的异端，援引了大量出自《圣经》及教会圣父们的摘录，这些内容无一例外地都涉及道成肉身的奥秘以及神人二性在位格上的结合（*Binii*，《以弗所大公会议》，第I卷，第1号议定书，第193页及后续，科隆，1618年）。至于圣灵的永恒发源，聂斯托里在其伪教义中根本未曾提及；因此，无论是以弗所大公会议，还是任何曾撰文反驳该异端谬误的个别神学家，都未曾指责他所谓关于圣灵发源的错误教导。

的受造物，正是通过圣子才得以存在；众所周知，涅斯托里在堕落之前曾对此异端进行过激烈的批判。作为证明，我们将列出《信经》中包含这些话语的所有表述：

“我们信独一的神，永恒的父，非后有，而是自古就有，永恒的神…… 我们也信独一的上帝之子，独生子，由父的本性而生，是真子，与那位生出祂并被信为子者同质（我们信）也信圣灵，*祂从上帝的本性而出，并非如同圣子，* ——在本质上就是神，具有与神和父相同的本质，*祂在本质上源于父，* ——祂独立于受造物，并与神联合；祂在本质上以一种特殊的方式源于神，这与一切受造物不同，我们承认受造物并非在本质上源于神，而是在被造上源于神，——我们不称祂为 （圣灵）为“子”，或称祂是通过“子”而获得存在的，而是将祂与圣父、圣子一样，都作为完满的位格来信奉。”[802]

现在谁看不出来，这句话：“我们不称祂……是通过圣子而存在的”——与前面阐述的关于圣灵永恒发出的教义完全无关，实际上正是针对那种认为圣灵是上帝的受造物、并通过圣子而存在的观点？那么，究竟是谁认为这些话不符合正统教义呢？

bb) 因为大公会议批准了亚历山大的圣西里尔的诅咒条款，其中在第九条中，这位圣父称圣灵*为属于*圣子或与圣子同质的（ἴδιος），并在解释时指出：圣子即使在成为人时，也拥有属于祂的、从祂而来并在祂里面实质上存留的圣灵。[803] 但只要阅读上述谴责书并深入理解 它针对的是什么，便会确信其中根本没有关于圣灵永恒发出的思想。 涅斯托里乌斯在其异端中完全未涉及圣灵位格的属性，[804] 他仅主张：神圣的救赎主在受难前并未与道成肉身的上帝联合，因此与圣灵非同质；正因如此，祂是通过圣灵行神迹的，将其视为一种外在的力量——这种力量与祂自身相异，且具有不同的本体。[805] 圣西里尔正是在第九条诅咒中针对这些观点进行反驳，他主张：主借着圣灵行神迹，并非作为一种外在的力量，而是作为祂自身的力量；并且圣灵与圣子同质或*具有相同的*(ἴδιος)与圣子同质，即与祂拥有完全相同的神圣*属性*（ἰδιόματα）和本体。以下是该诅咒条款的原话：“若有人宣称，独一的主耶稣基督是借着圣灵得荣耀的，祂运用圣灵自身（τή ἰδία）的力量——而非外在的 (ἀλλότρια)于祂自身，并从圣灵那里领受了战胜污秽之灵及在世人中行神迹的权柄——而非相反地宣称，那位借以（主）行神迹的圣灵，乃是祂自身所固有的（ἴδιος）：此人当受绝罚。”[806]

不过，由于圣西里尔在此处的表述不够清晰详尽，他的言论当时便引起了部分对他心存芥蒂的东方主教们的困惑，而福者 狄奥多里特便代表他们写道：“如果（西里尔）所说的‘圣灵是圣子的自有之灵’是指圣灵与圣子同质且由圣父所出，那么我们同意他的观点，并承认他的论断符合正统教义； 但若他意指圣灵是从圣子而来或通过圣子而存在，那么我们便驳斥这一论断，视其为亵渎神明且不敬虔的言论。因为我们信靠主，祂曾说：‘*真理的圣灵，是从父那里出来的*。’”[807] 这促使圣西里尔更明确地阐述了自己的观点。在致某位名叫埃沃普提乌斯的主教的信中，这位圣父为抵御狄奥多里特的攻击而辩护时指出，他将圣灵称为“子所独有的”，绝非狄奥多里特所谴责的那种含义，而是指 “虽然圣灵从天父而出，正如救主所言，但他与圣子并非毫无*关联*，因为圣子与天父合而为一。”[808] 与此同时，出于同样的动机，圣西里尔还致信给安提阿的约翰及其他东方主教，其中写道：“我们不允许自己，也不允许任何人更改信经中哪怕一句话，或省略哪怕一个音节，谨记那位曾说过的话：‘*不可挪移你列祖所立的古界*’（

---

[802] *Labbei,* 《教会会议集》第III卷，第677页。

[803] καί ίδιον έχων τό εξ αότοϋ καί ούσιωδώς έμπεφοκός αότώ πνεύμα άγιον。同上，第823页。

[804] 参见上文注释801。

[805] “耶稣仅仅披戴了独生子之荣耀，并借着圣灵的大能行神迹，并非凭自身之力，而是凭于己之外的力量”（《*聂斯托里*致西里尔书》，载于*比尼乌斯*《以弗所大公会议》第一卷，科隆，1618年）。 或者，不如引用那份针对涅斯托里乌斯的谴责书中的话，圣西里尔的第九条谴责正是针对该书而提出的：“若有人断言，仆人的形象（即耶稣基督）与圣灵同质，而非仅通过圣灵作为中介与道成肉身的上帝相通——正因如此，祂才有时在世人中施行奇妙的医治，并掌管邪灵：此人当受绝罚”（见*拉布《*教会会议集》第III卷，第424页）。

[806] 引自*拉布《*教会会议集》第III卷，第824页。

[807] ……倘若有人主张圣子具有独立于圣父或通过圣子而存在的本体，我们将以此为亵渎之言并视为不敬之举予以驳斥。*见拉布《*教会会议集》第III卷，第928页。

[808] .... 但这并非与圣子异质.... 同上，第864页及第XIII卷，载于《佛罗伦萨大公会议记录》第XXIII次会议。

箴言 22:28）。 因为并非他们亲口所言，而是从父神而出、*在位格本质上与圣子不可*分割的圣灵亲自所言。”[809] 读完这封书信后，福者狄奥多里特及其他东方主教们一致见证道：“这封基里尔的书信充满了福音式的正见，因为其中承认我们的主耶稣基督是完全的神，也是完全的人；而圣灵并非从子而来，也非借由子而存在，而是从父而出，且专属于子。 鉴于此书信中的正确教义，我们颂扬了那位医治口舌笨拙者、并将杂乱之音化为悦耳和谐的主。”[810] 因此，圣西里尔的第九条诅咒——西方至今仍将其作为古代教会相信圣灵也从子而出的证据——恰恰相反，应被视为无可辩驳的明证，表明古代教会不仅不接受，而且明确拒绝了这一教义。[811]

bb) 最后，大公会议批准了由整个埃及教会以全体名义致内斯托里乌斯的书信，其中除其他内容外，还包含以下话语：“圣灵并非圣子，但与圣子并非疏离——因祂被称为真理之灵，而基督即真理，圣灵从祂那里倾注而出，正如从神和父那里倾注而出一样。”[812] 但“圣灵从子那里倾注出来”这一表述，并非意味着“源自子”，而仅指圣灵通过子暂时地倾注或临在于信徒的心灵之中，正如圣使徒所言（提多书 3:6）。[813] 此外值得注意的是，写这封书信的人在这方面也认为圣子与圣父之间存在区别：他们说，圣灵是从（παρά）圣子倾注出来的，正如是从（ἐκ）上帝和圣父倾注出来的一样。

b) 在地方大公会议中，西方教会——在其脱离普世教会之前——仅能指出自五世纪起在西班牙举行的托莱多大公会议及其他会议，这些会议在其地方信条中加入了“Filioque”这一补充条款：“Filioque”，以及809年在查理大帝时期召开的亚琛（或阿克维斯格伦）大公会议。但是——

a) 关于前几届大公会议：

1) 无法断言这些大公会议是否确切地在各自的信条中加入了词句 “Filioque”一词，还是后来由他人添加的，因为在这些大公会议的决议中，存在一些表述，断言圣灵仅从圣父发出，且圣父是整个神性

---

[809] .... 根据本质的论点，圣子并非来自别处。见《*西里尔文集*》第V卷，第二部分，第108页，巴黎1638年版；另见*哈杜因*在《以弗所大公会议记录》第I卷第1706页的引文，以及*拉布所引*。《大公会议集》第XIII卷，第103页。

[810] ……至于圣灵，其存在并非源于圣子或通过圣子，而是从圣父而出，我们却称其为圣子的。参见《行传》 《佛罗伦萨大公会议》载于*拉布（Labb.）*第十三卷，第366页，以及*哈杜因（Harduin）*第九卷，第298页。至于这封狄奥多里图斯书信的真伪，参见加尔内里乌斯（*Garnerium*）在《狄奥多里图斯著作补编》第93页。

[811] 深知上述论述的说服力，西方作家们自古以来便试图通过大量反驳来混淆这一对他们极为不利的论点，然而这些反驳均已被东正教教义的捍卫者们驳斥（*参见佐尔尼卡夫*《论教义争论》 Sp. S. 论著第1卷，第74-81页、第89-96页，以及*Th. Procopovics*的《神学》第826-831页）。如今他们又补充说，福者 狄奥多里特绝非否认圣灵由圣子发出，而是仅因怀疑圣西里尔信奉马其顿和阿波林纳里乌斯的异端——他们宣称圣灵是由圣子所造或通过圣子所造——才对他发起攻击（*Perrone*，同上，第435页）。 但是——a) 作为佐证而引用的狄奥多里特的话却表达了另一种意思： 狄奥多里特将他所反对的“圣灵由圣子或通过圣子而存在”这一观点，仅视为接近马其顿的谬论，且仅是源自阿波利纳里乌斯谬论的变种，但绝非与它们完全相同：iste Apollinaris seminum fructus est, propinquat vero et Macedonii malignae culturae （见*拉布《教会会议集》*第V卷，第506页）——这一论断完全正确且公正；b）倘若福者 狄奥多里特确信圣灵永恒地从圣子发出，他就不会要求解释圣西里尔的第九条诅咒：“如果（西里尔）将圣灵称为圣子所独有的，意指祂与圣子同质且从圣父发出：那么我们与他意见一致……； 但若是指圣灵由圣子或通过圣子而存在，则我们予以驳斥”…… 而他必定会说：“如果西里尔将圣灵称为‘属于圣子的’，意指圣灵与圣子同质，且既从圣子也从圣父发出，那么……；但如果意指圣灵是由圣子或通过圣子被创造的，那么……”；c) 最后，为什么圣西里尔在回应狄奥多里特的评论时，却从未说过：“不，我绝不认为圣灵是由子或通过子所创造的，正如狄奥多里特所怀疑的那样，而是正因为圣灵从子而出，所以我才称圣灵为子所独有的”？ 如果圣西里尔采纳了这一观点，那么他在解释中的这一最后论点将极为重要——然而他并未利用这一点，而只是说：“我之所以称圣灵为圣子的‘自有之灵’，是因为祂虽然从圣父发出，但在本质上与圣子并非异己。”

[812] ……这源于他自身，正如他既疏忽了上帝，也疏忽了天父一样。*Labbei* Concil. 第III卷，第406页。

[813] （圣灵）借着耶稣基督丰丰富富地倾注在我们身上…… 此外，在上述致涅斯托里乌斯的公会议书信中，用来指代圣灵从圣子倾注而出的动词（προ-χέω），几乎与使徒所用的（ἐκ-χέω）相同，或者说完全源自同一个词根。

的唯一源头，[814]；此外，众所周知，托莱多大公会议的会议记录，就我们所讨论的这一问题而言，确实存在篡改之处。[815] 如果——

2) 假设大公会议本身添加了上述内容，那么就无法准确确定，当它们在论及圣灵从圣子发出时，使用“发出”（procedit）一词究竟是 究竟是指如同从圣父发出那样的永恒发出，还是仅指向世间派遣的暂时使命？因为当七世纪的希腊人首次听闻西方某些人提出这一新说时，便开始谴责他们，——圣马克西姆·殉道者为了安抚东正教徒，曾写道：西方人在谈论圣灵“从圣子而出”时，所指的正是 圣灵暂时被差遣到世上，绝非将圣子称为圣灵的源头，[816] 正如后来一位西方作家、图书馆员阿纳斯塔西乌斯所证实的那样。[817] 不过，倘若——

3) 某些西班牙大公会议当时已承认圣灵既从圣子也从圣父永恒地发出，那么由此仅能推断：这种谬误在西班牙某些地区出现得比西方其他国家更早， 而这些规模较小的地方主教会议的声音，在整个教会面前毫无分量——当时不仅东方，连西方教会都坚信圣灵仅从圣父发出。

bb) 然而，若考察相关背景，亚琛大公会议恰恰提供了无可辩驳的证据，表明在九世纪之前，圣灵也从圣子发出这一观点在西方根本未被认可，且当时仍被视为一种新说。因为——

1）有人会问：大公会议上讨论了什么？当代作家们回答说，讨论的是圣灵的发源，即祂是否像从圣父发出一样，也同样从圣子发出。为何要讨论这个问题？因为一位名叫约翰的耶路撒冷修士最先提出了这一问题。[818] 但如果，正如当今西方基督徒所主张的那样， 教会自创立之初起，就毫无疑问地信奉圣灵也从圣子永恒地发出，那么，难道仅仅因为某个名不见经传的耶路撒冷修士提出的问题，就值得在高卢召集全体牧者举行大公会议，并重新审视教会这一毋庸置疑的教义吗？ 这显然表明，该问题在西方引发了各种不同的见解，有人这样解释，有人那样解释，因此，当时在西方还并不存在教会关于圣灵由圣子所发出的明确教义。

2) 主教会议上发生了什么，最终结果如何？会议记录已不复存在； 但从编年史学家的简要记载中可以推断，大公会议上曾发生过激烈的争论，双方均不愿向对方让步，因此最终未能达成任何决定[819]——这再次证明，即便在最西方的地区，当时也尚未将圣灵“由圣子发出”视为信仰教义！

3) 大公会议结束后，担任会议主席并赞同“圣灵也从圣子发出”这一观点的查理曼大帝，派遣使者并致函教皇利奥三世，请求他确认这一新的伪教义。 在这封由使者代表大公会议在教皇面前宣读的信函中，除其他内容外，还提到：“关于圣灵发出的这一*新近*出现（nuper exorta）的问题，早已受到教会圣父们的认真审视。 但鉴于该问题自古以来便被研究者所忽视，因此它并未像古时已探讨过的问题那

---

[814] 例如，在638年托莱多大公会议的信条中，除其他内容外，这样写道：credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem et originem totius Divinitatis（*哈杜伊尼*《大公会议集》第III卷，第602页；*拉贝*《大公会议集》第V卷，第1741页）； 而在675年托莱多大公会议的信条中，表述更为强烈：“我们宣认圣父非受生、非受造，而是未受生：祂自身不源于任何人，圣子由此获得受生，圣灵由此获得发源。”因此，祂本身就是整个神性的源泉与起源（同上，*哈德温版*第1018页及*拉贝*第VI卷，第541页）。

[815] 参见*佐埃米卡夫*《论圣灵的发出》第三篇，第288-289页。

[816] 参见上文注701。

[817] 参见上文注释702。

[818] *艾米尼乌斯*《法兰克人史》第四卷，第97章：“阿杜埃纳的皇帝于11月返回亚琛，就圣灵的发源问题召开了会议，该问题最初是由耶路撒冷的一位名叫约翰的修士提出的”（第232页，巴黎，1602年）； *阿多*在《编年史》809年条目中写道：“在此次大公会议上，关于圣灵的‘过程’——即圣灵是否像从圣父而出那样也从圣子而出——这一议题被提了出来。该问题是由耶路撒冷的约翰修士提出的。”以下几位也几乎逐字重复了这一说法——741至814年法兰克编年史的编纂者（第46页，第二卷《法兰克历史文献集》，巴黎1636年），查理大帝的传记作者（同上，第64页），另一位同样为查理大帝撰写传记的作者（同上，第84页）、埃金哈德（同上，第225页）、富尔德编年史（同上，第541页）、741年至882年法兰克编年史的作者（同上，第III卷，第169页）等人。

[819] 这一结论可基于以下几点得出：a) 上述艾莫尼乌斯所言，即尽管大公会议上进行了大量讨论，但“nec aliquid tamen definitum est, propter rerum, ut videbatur, magnitudinem”（*艾莫尼乌斯*，同上引文）， 以及——b）部分依据奥吉恩修道士赫尔曼在809年编年史中的记载：“关于圣灵位格的议题在主教会议上*进行了讨论*”（见《科隆教父图书馆》第十一卷，第295页）。

样尘埃落定，而是仿佛就在近日才突然从尘封之中浮现在我们面前”…… 接着又说：“既然这一问题长期以来在研究者中悬而未决，全能的上帝便愿将牧者们的心意转向此处，以便当懈怠的时期结束时，他们能通过神圣的研究，决心守护这天上的珍宝。”[820] 由此可见：

a) 教会中并不存在圣灵也从圣子发出这一一贯的信仰：因为正如使徒们所言，这一问题自古以来便一直被忽视；

b) 关于圣灵也从圣子发出的教义，并非所有基督徒都必须信奉的教义，而是自古以来仅属于个人见解的范畴，仅是学者们探讨的问题；以及——

c) 最后，即使在个别学者中，这一问题在九世纪初，即亚琛大公会议之前，也尚未得到解决（jacebat indiscussa）。

4) 教皇在听取了使节们的陈词后——他们在陈词中试图通过（曲解的）圣经经文和教父们的证言（部分被篡改，部分被不准确地引用）来证明自己的观点——[821]，似乎确信圣灵也从圣子发出，并命令他人如此信仰， 但他坚决反对将这一教义纳入信经——甚至下令将《尼西亚-君士坦丁堡信经》镌刻在两块银板上，不添加“Filioque”一词，并将其安置在罗马的圣彼得大教堂内，附有题词：“我，利奥，出于对正统信仰的热爱并为捍卫它，特此设立此物。”[822] 但是——

a) 如果圣灵自古以来就由圣子发出这一教义早已是教会的信条，那么为何还需要在教皇面前援引《圣经》和教父们的著作来证明这一信条，又为何要由教皇来规定今后其他人也应如此信奉呢？[823] 教皇——

b)

用以下话语表达了他的同意：“我如此认为，我如此持守，与这些作家以及圣经的见证一致；”[824] 但所引用的教会教父的段落是被歪曲的，圣经经文也被解释错误，因此，教皇要么是被欺骗了，要么是自己被误导了。教皇——

c) 规定只有那些能够升华至领悟如此崇高奥秘的人，才应相信圣灵的发源[825] ——既然并非所有人都被要求接受这一教义，这又算什么教义呢？教皇在表示同意后——

d) 然而，他向使节们指出，至圣三位一体的奥秘超出了人类理智的理解范围，那些在普世大公会议上未将*“及圣子”*纳入信经，并规定：“任何人不得在此信经中增添或更改任何内容”，他们并不比我们更简单，且所遵循的智慧更多来自神而非人。[826] 正因如此，尽管使节们极力劝说，他本人仍拒绝在信经中增添内容。

现在还有必要用言语来表达我们对古代信经和大公会议的综述所得出的这一总体结论吗？让我们来听听教会中个别教父们的见解。

---

[820] *拉贝*《教会会议集》第VII卷，第1199页。

[821] 通过阅读该演讲本身，并将其中引用的证据与原始资料进行对比，便可轻易证实这一点。参见*拉贝*《教会会议集》第七卷，第1199页及后续内容；另参见*佐尔尼卡夫*《论圣灵的位格》第304-308页及第373页及后续内容，同上版。

[822] 参见上文注709。

[823] 在与使节们的谈话结束时，利奥三世据称说道：sic fiat……，ut quod jam nunc a quibusque prius nescientibus recte creditur, credatur。*见拉贝*《教会会议集》第VII卷，第194-198页。

[824] 我对此深有同感，并完全赞同这些作者以及圣经权威的观点。同上。

[825] 凡能领会此深奥含义并知晓此事者，若明知如此却不愿相信，便无法得救。因为在神圣信仰的更高奥秘中——此乃其中之一——有许多奥秘，虽有许多人能探究其中奥秘，但也有许多人……却无能为力。 因此，正如我们先前所言，*凡是领悟了却不愿相信*的人，都无法得救。此外：这无疑是一件美善之事，甚至是一件极美的善事，因为作为一项*不可不信的*伟大信仰圣事，*凡有能力*领悟此道者，*都应当如此*。同上。

[826] ……并非受人类智慧的启迪，而是受神圣智慧的启迪……；我不敢说，他们对此的理解比我们更浅薄。同上。关于此处所述案例的所有异议及其反驳，参见泽尔尼卡夫第393-398页。

§45. 根据圣父们和教会教师们的见证，探讨圣灵的源头问题。

aa) 应当如何看待那些引自圣父与教会导师著作的见证，这些见证旨在捍卫“圣灵仅从圣父发出”的教义？

这些见证极其众多且形式多样，[827]，它们从各个方面全面印证了这一真理，使其毫无疑义。

1) 其中一些证据在提及圣灵由圣父发出时，完全未提及圣子。例如——

在东方教父中——

a) 圣大巴西勒说：“正如创造之言奠定了天穹，那从上帝而来、从圣父发出（即从祂的口中发出，以免你将其视为任何外在或受造之物，而应尊崇祂为从上帝那里拥有自身位格者）的圣灵，也从祂自身中倾注了祂所拥有的一切能力；”[828]

b) *圣格里高利·神学家：*“圣灵确是圣灵，源于圣父，但并非如同圣子那样（οὐχ' ὑϊκώς），因为祂并非通过‘生’（γεννητώς）而产生，而是通过‘发出’（ἐκπορευτώς）而存在——若为求清晰，需使用新词来表述；”[829]

c) *圣约翰·金口：*“马其顿学派的追随者们不愿相信，那从圣父不可言喻地发出的圣灵就是上帝；”[830]

d) *圣以弗所·西里尔：*“圣灵并非由父所生，而是从父的本体（ἐκ τῆς οὐσίας）中发出，是完全的且不与父混合——因为祂既非父，亦非子，而是拥有完全美善的圣灵，以此为祂神性的明证；”[831]

戊）*圣埃皮法尼乌斯：*“虽然有许多灵，但这位圣灵高过一切灵，因祂是永恒地从父而出，而非从被造之物——那由虚无所造的……；圣子和圣灵同源于同一神性……圣子由父所生，圣灵则从父而出；”[832]

e) *亚历山大的圣西里尔：*“我们也信圣灵，祂是真实的、掌权的、良善的、安慰者，从父而出，未曾受生，因为独生子只有一位；祂也未曾被造，因为我们在圣经中任何地方都找不到祂被归类为受造物，相反，祂被置于与父和子同等的位置。我们知道祂从圣父而出，但并不深究祂是如何出来的，而是遵循神学家和蒙福之士为我们所划定的界限。”[833]

来自西方——

a) *圣安布罗斯：*“若称呼圣父，便同时称呼祂的圣子，以及祂口中的圣灵，只要你将此铭记于心；若称呼圣灵，便同时称呼圣父——圣灵由祂发出——以及圣子，因为圣灵就是圣子；”[834]

b) *伊拉里乌斯：*“保惠师将要来，是圣子从圣父那里差来的；祂就是从圣父所出的真理之灵……；圣子将从圣父那里差遣那位从圣父所出的真理之灵；”[835]

c) *圣奥古斯丁：*“（阿里乌派）说，圣子由圣父所生，而圣灵是由圣子所造，但在圣经中他们找不到任何依据，因为圣子自己曾说，圣灵是从圣父所出的……；诚然，圣父赐予万物以存在，而祂自己并未从任何人那里获得任何东西——但祂只将与祂同等的地位赐给了从祂所生的圣子和从祂而出的圣灵；”[836]

---

[827] 例如，众所周知，亚当·泽尔尼卡夫在其著名著作中，从前十个世纪的57位东方作家和前八个世纪的45位西方作家那里，列举了*近一千条*此类证据，尽管他仍未穷尽所有，因为他并未参考某些古代文献，尤其是那些在他去世后出版的文献。V. *泽尔尼卡夫，*《论圣灵的运作》，第一、四、五、八至十三卷。

[828] 参见上文注释742。

[829] 第39篇讲道——论主显现的圣光，载于《圣父著作集》第三卷，第262页。

[830] 《诗篇第115篇讲道集》，第I卷，第977页，巴黎，1588年。

[831] 《论忏悔与自我谴责的讲道》，第III卷，第104页，罗马，1589年。

[832] 《论异端》第LXXIV篇，收录于《*埃里尔汉文集*》第1卷，第900-901页，1822年版。圣子与圣灵同属同一神性……圣子由圣父所生，圣灵则由圣父发出。

[833] 《论圣三一》第19章，载于《基督教读本》1847年版，第III卷，第39页。

[834] 《论圣灵》第1卷，第3章，第44节，载于《教父全集》第XVI卷，第715页，巴黎，1845年。

[835] 《论圣三》第VIII卷，第19条，载于《完整教父文库》第X卷，第250页，同上版。

[836] 《反阿里乌派讲道集》，第21和29章，载于《完整教父文库》第XLI卷，第698和703页。

d) 帕萨齐乌斯，罗马教会执事（5世纪）：“倘若这位圣灵并非源于父，且虽自然地存于父内却未住在父里面，那么祂就不可能源于上帝；但你问：难道圣灵总是从父而出吗？ 祂始终与圣父同在，并始终不间断地从圣父发出，正如热量从火中发出，却不与火分离；”[837]

e) *盖莫，哈尔伯施塔特主教*（9世纪）：“圣灵被称为真理之灵，因为祂源于真理之父；”[838]

e) *拉班·毛尔*（9世纪）：“圣灵不会凭自己说话，也许是因为祂并非源于自己，而是源于圣父——因为圣子由圣父所生，而圣灵则从圣父发出； 圣灵不会凭自己说话，因为祂并非源于自身——因为圣父并非源于另一位，圣子是由圣父所生，圣灵则从圣父而出……圣灵是从圣父那里领受的，因为祂从圣父而出，圣子也是由这位圣父所生。”[839]

但暂且到此为止。就连持不同意见者也承认，在早期教会教师的著作中，提及圣灵由父神发出的此类见证不胜枚举； 他们只是指出：“这些见证并不能证明什么：因为说圣灵从父而出，并不等同于说祂仅从父而出，因此也不意味着否认祂同样从子而出。”[840] 但是——

a) 古代教父们在论及圣子时，通常也表达祂是由圣父所生，却未*附加“唯*独”一词——难道由此就能推断，他们并未否认圣子亦由圣灵所生吗？……如果确实如此——

b) 既然古代牧者们相信圣灵也从圣子发出，那么他们为何如此频繁地表述圣灵是从圣父发出的，却完全不提圣子呢？如果——

c) 如今，当西方教会相信圣灵既从圣父也从圣子发出时，倘若其信徒中有人在著作中重复宣称圣灵从圣父发出，却对圣子只字不提，人们会如何评价这样的作家？ 他的信仰难道不会受到怀疑，甚至遭到谴责吗？那么，古代东正教导师们为何因此事而未受到同时代人和同信仰者的丝毫指责呢？试问——

g) 最后，我们所提及的两位西方作家， 盖莫和拉班·毛尔，生活于九世纪，当时关于圣灵从圣子而出的问题已在亚琛大公会议上被专门讨论过，随后又由教皇本人亲自审议——然而他们却宣讲圣灵仅从圣父而出，对圣子完全只字不提：这究竟意味着什么？ 难道不是因为即使在九世纪的西方，也并非所有人都同意接受亚琛的伪教义，而是严格遵循着教会古老的教义吗？……

2) 其他关于圣灵由圣父所出的见证，虽然同时也提到了圣子，但所归于圣子的，却是与圣灵相关的其他属性， 例如，圣灵是从祂那里赐下的，或是通过祂显现的，或是与祂在本质上同源等等；由此更清楚地表明，古人并不相信圣灵也从圣子发出。表达这一观点的包括：

在东方教父中——

a) *圣亚他那修*：“倘若（异端分子）对圣子有正确的认识，那么他们对圣灵也会有正确的认识——圣灵从圣父发出，因与圣子同质（或同源），由祂赐予门徒及一切信靠祂的人；”[841]

b) *圣大巴西略*：“圣灵源于上帝，使徒对此已有明确宣讲，他说：‘*我们所领受的，不是这世上的灵，乃是从上帝来的灵*（林前2:12）’；至于圣灵是通过圣子显现的，使徒则通过称祂为‘圣子的灵’而阐明了这一点；”[842] 以及在另一处经文中。“祂（圣灵）源于上帝，并非像其他一切源于上帝的事物那样

---

837 《论圣灵》第1卷，第10章，载于《教父文库》第IX卷，第188页，德拉比涅版，巴黎，1644年。

838 *哈伊莫（Haymo），哈尔伯施塔特主教*——《复活节后第四个主日的夏季讲道》，第125页，科隆版，1535年。

839 *拉巴努斯·毛鲁斯*——《讲道集》第105篇，载于《全集》第V卷，第653页，科隆版，1626年。 另见：圣父是神性的源头，正如圣子由圣父所生，圣灵亦由圣父发出（见《教会书》第六卷第二章，第三卷，第456页）。

840 参见上文注释745。

841 ……那从父而出、与子同质的，是由父所赐予的……（《致塞拉皮昂书信》第1封，第2段，第649页，全集第1卷，巴黎1698年版）。 至于圣灵在何种意义上被称为与圣子同质，圣亚他那修在同一封书信的后续部分（第25段，第673页）中解释道：“如果圣子作为从上帝（圣父）所出的，在本体上与祂同质（ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστί）； 那么，同样出于上帝的圣灵，*必然在位格*上与圣子同源（ἴδιον κατ'οὐσίαν τοῦ Ὑιοῦ）。”

842 ……并且他通过称其为‘圣子之灵’（ὑιοῦ πνεύμα），明确表明了这一点……（《反尤诺米乌斯论》第五卷，收录于《著作集》第1卷，第305页，巴黎，1721年；见《圣父著作集》第七卷，第197-198页）。

，而是作为从上帝而出者——并非像圣子那样通过受生而出，而是作为上帝口中的灵…… 祂也被称为基督的圣灵，因祂在本性上与基督联合——因此，*谁若没有基督的圣灵，谁就不属于祂*（罗8:9）；”[843]

c) *圣格里高利·尼西的：*“让我们想象的不是来自太阳的光束，而是来自未受生的太阳的另一颗太阳，它与第一颗太阳一同因从祂而生而放射光芒…… 随后还有另一道同样光辉的光，以同样的方式，并非与那被生出的光隔着时间间隔，而是与祂一同发光，其*存在的*根源来自那原初之光；”[844] 或：“圣灵本身也源于万有的上帝，那独生之光亦源于祂；圣灵与真光一同照耀，既不因距离，也不因本性的差异而与圣父或独生子分离；”[845]

d) *亚历山大的圣西里尔：*“在论及至高神性时，我们以合乎理智且与真理相符的言辞宣告：圣子由圣父所生，同质…… 圣灵——那赋予万物生命者——从父那里以不可言喻的方式发出，并借由圣子赐予受造物；”[846]

戊）*亚历山大里亚宗主教尤洛吉乌斯*（6世纪）：“上帝确实是独一的……圣子在圣父内，圣父在圣子内，圣灵从圣父发出，以圣父为源头，并因圣父的恩意，通过圣子降临于受造物；”[847]

e) *圣赫尔曼，君士坦丁堡宗主教*（8世纪）：“正如太阳是光线与光辉的源头和根源，而光辉通过光线传递给我们，并照亮我们且被我们所接受——同样，天父是圣子与圣灵的源头和根源，圣灵从父而出，通过圣子被赐予并显现。”[848]

来自西方——

a) *伊拉里乌斯：*“真理之灵从圣父发出，但由圣子从圣父那里差遣；”[849]

b) *圣安布罗斯：*“主在福音中说：*‘当保惠师来的时候…… 真理的圣灵，祂从父而出，祂要为我作*见证——因此，圣灵既从父而出，又为圣子作见证，”[850]；在另一处经文中：“（圣子）说：*‘从父而出*’——这是指存在的起初；他说：*‘我将要差遣的那一位’*——这是指本性的共融与合一；”[851]

c) *圣杰罗姆在阐释“灵在我面前必衰微”*（赛57:16）这句话时说：“有些人认为这里指的是圣灵，祂在起初运行在水面上，使万物得生，祂从父而出，并因本性的共融而由子差遣；”[852]

---

[843] ……此外，基督的圣灵也被称为与祂本性相契合的（《论圣灵》第18章，见《著作集》第III卷，第38—39页，同上版；载于《圣父著作集》第VII卷，第301页）。

[844] ……但它本身虽发光，其存在的根源却源于那原始之光（《反埃伊蒙》第1卷，收录于《全集》第II卷，第396页，*莫雷尔*版，巴黎，1638年）。

[845] ……但它源于万物的神，而神本身即是存在的根源，因此，它作为独生之光，正是因真光而发光……（《反尤诺米乌斯论》第1卷，第364页，第II卷，同上版）。

[846] ……圣灵虽源于父，却通过圣子赐予受造之物（《反朱利安》，第4卷末尾，载于*《西里尔文集》*第VI卷，第147页，巴黎，1638年）。

[847] ……圣灵，虽源于圣父，其本源虽在圣父，却借由圣子降临于受造界，为接受者带来恩惠（第五篇讲道词，见于*福提乌斯*——《图书馆》手稿230，第866页，奥雷利乌斯·阿洛布罗格版，1611年）。

[848] ……至于圣灵，是从圣父发出，借着圣子传播并显明出来的（《论神圣之事》，载于《希腊教父集》第二卷，巴黎1624年版，第155页）。关于该著作的真伪问题，*参见泽尔尼卡瓦所著*《论圣灵》（由*叶夫根尼·布尔加尔*编辑，希腊文版，第I卷，第141页，注22）。

[849] 因为真理之灵虽源于圣父，但是由圣子从圣父那里差遣出来的（《论三位一体》第八卷，第20节，载于《完整教父文库》第十卷，第251页，巴黎，1845年）。

[850] 因此，圣灵既从圣父发出，又为圣子作见证（《论圣灵》第一卷，第一章，第25节，载于《教父全集》第十六卷，第710页）。

[851] 根据罗马版圣安布罗斯著作集（第IV卷，第94页），该段落的原文如此；而在最新的巴黎版中则略有不同，具体为：圣子说：*“圣灵由圣父发出”*（《约翰福音》第15章第26节）；“然而，由于本性的共融与合一，圣灵是由圣子所差遣的”（《论三位一体》，另见《使徒信经》第十章，载于《完整教父文集》第十七卷，第520页，同上版）。罗马的出版商们承认这部著作是圣安布罗斯的真迹；而近代学者虽不认同这一观点，但仍将其归入六世纪（同上，第507页）。参见注释752。

[852] ……祂由圣父发出，并因本性的共融而由圣子差遣……（《以赛亚书注释》第十六卷，第五十七章，载于《完整教父文库》第XXIV卷，第558页）。

d) *圣奥古斯丁：*“对基督徒而言，只要相信一切受造之物——无论是天上的还是地上的，可见的还是不可见的——的根源，皆在于造物主的仁慈，祂是唯一的真神…… 并且祂是三位一体，即圣父、由圣父所生的圣子，以及从同一位圣父所出的圣灵，但圣父与圣子的圣灵是同一位、同一的圣灵；”[853]

d) *佩拉吉乌斯，罗马教皇*（6世纪）：“我信圣灵，全能者，与圣父和圣子同等、同永、同质，祂永恒地从圣父发出，是圣父和圣子所共有的”；[854]

e) *圣格里高利大帝：*“既然已知圣灵——那位安慰者——是从父而出、住在子里面的，——那么，子为何说祂应当离开，好让那位永不离开子的人来呢！”[855]

3) 第三类证据更为有力，它们表明：在神性中只有一个源头、一个本源——圣父，正是祂生出圣子，并从祂自己发出圣灵；或者说，圣子与圣灵同源于祂。这类证据向我们展示了——

来自东方教父的——

a) *圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特：*“超自然神性的唯一源头是圣父，因此圣子并非圣父，圣父亦非圣子，而每个源自神的位格都完整地保留着其独特的尊称，”——并进一步指出：“从神圣的言语中，我们得知，神性本身即为圣父，而耶稣与圣灵，若可以这样表达的话，是源自神性、由神所生的神性之分支，犹如花朵与超自然的光芒——但这究竟是何种情形，既无法言说，也无法想象；”[856]

b) *奥利金：*“若既有‘爱的圣灵’、‘爱的圣子’和‘爱之神’，那么显然必须理解，圣子和圣灵皆源自父神神性的同一源头；”[857] 或：“最初的仁慈应当在天父上帝中被呈现，从祂那里诞生的圣子和发出的圣灵，无疑在自身中保留了那源头所具有的仁慈属性，圣子正是由此源头诞生，圣灵也由此源头发出；”[858]

c) *圣亚他那修：*“信靠圣父者，在圣父内认识了圣子和圣灵，而非在圣子之外——因此，我们也信靠圣子和圣灵，因为三位一体的唯一神性，是从唯一的圣父那里被认识的；”[859]

d) *圣大巴西略：*“有圣父，祂的存在是完美的、无所欠缺的，是圣子和圣灵的根源与源头，”[860] 并接着说：“虽然一切都被说成是出于上帝，但严格来说，圣子是出于上帝，圣灵也是出于上帝；因为圣子是从圣父而出，圣灵也是从圣父而出；但圣子是通过受生从圣父而出，而圣灵则是不可言喻地出于上帝；”[861]

---

[853] ……以及圣灵，虽由同一位圣父发出，但圣父与圣子所拥有的却是同一位圣灵（《致劳伦斯手册》第9章，载于前引《教父集》第VI卷，第236页）。

[854] ……祂自圣父永恒地发出，是圣父与圣子的圣灵（《致吉尔德伯特国王书》，见于*哈杜因*《教会会议集》第III卷，第332页，以及《完整教父文库》第L-XIX卷，第409页；参见*加纳*里在《狄奥多雷特文集》第五篇论文第539页）。

[855] ……由圣父发出，并常存于圣子之中……（《对话录》第二卷，最后一章，根据希腊文版本；参见*西奥菲勒斯·普罗科普维奇*《神学论著》第一卷，第1010页）。

[856] “至高神性的唯一源泉……父确系源头之神……”（《论神圣名称》第2章，第5和7节，载于《全集》第I卷，第495和498页，安特卫普，1634年）。 无论如何看待圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉塔的著作，人们都必须承认，它们属于基督教初期的作品。

[857] ……应从父性神性的同一源头理解圣子和圣灵（《罗马书注释》第四卷，第五章中段。参见奥利金《全集》罗马1759年版）。

[858] ……在那源头之中，圣子由此诞生，圣灵由此发出（《论原理》第一卷，第二章末尾）。无需赘言，为何奥利金在上述著作中的言论引用的是拉丁文而非希腊文。

[859] ……三位一体中的一位，即神性，是从唯一的天父那里被认识的（《致塞拉皮昂书信》第三封，注6，第695页，载于《全集》第一卷，巴黎1698年）。圣亚他那修在其他地方也重申了这一思想，例如：“圣父，作为起始与源头……”（同上，致塞拉皮昂书信第一封，第28段，第677页），并且表述得更为有力：“神性只有一个起始，而非两个起始（οὐ δύω ἀρχαί）——这正是所谓‘独一统治’（μοναρχία）的缘由。 正源于这一本源，圣子——道——才按其本性存在，而非作为另一个独立存在的本源……以免产生双本源论和多本源论…… 唯一本源——正因如此（κατά τοῦτο），才有一位上帝”（同上，《反阿里乌斯讲道集》第四卷，第1节，第617页；参见第619页）。

[860] “圣父确然存在，其存在完美无缺且无所欠缺，是圣子与圣灵的根源与源头”（《反撒伯流讲道集》，《反阿里乌斯与异端论》第4篇，第193页，《文集》第II卷，巴黎1722年；见《圣父著作集》第VIII卷，第383-384页）。

[861] ……但最重要的是，圣子源于神，圣灵也源于神……（同上，第7篇，第196页；见《圣父著作集》，第八卷，第389页）。 圣巴西尔在以下段落中也表达了类似的观点：“我们既不称圣灵为‘未受生者’——因为我们知道唯一未受生的，也是万有

d) *圣格里高利·神学家：*“我们尊崇独一性（μοναρχία），不过并非那种由位格的统一性所界定的独一性（因为如果它与自身相冲突，即使是一，也会构成多），而是那种构成统一性之平等尊荣、同质意志、运动与指向同一之同一的独一性，即那些源自独一者…… 那自起初便运动进入二性之‘一’，最终停驻于三位一体 。这三位一体就是我们的圣父、圣子和圣灵。圣父是生者与发源者，祂无情地、超脱时间且无形地孕育并发源； 圣子——被生的；圣灵——被领出的，或者，我不清楚那些将目光从一切可见之物上移开的人会如何称呼此者；”[862] 在另一处写道：“我们只有一位上帝，因为神性是唯一的。那些由上帝所生的，最终都归于这一位，尽管我们信奉三位……当我们想到神性、第一因和唯一本源时，我们所想象的便是这一位。而当我们想到那些承载神性、由第一因所生、且与祂同时存在且地位平等的位格时，受敬拜的便是三位；”[863] 在第三处：“三位一体的本质是上帝，而这种合一即为圣父，其他两位源于祂，并归于祂，既不与祂融合，又与祂同在；他们之间既不因时间、意志或能力而相互分离；”[864] 第四部分：“我本愿称圣父为至大者，因‘同等者’的平等与存在皆源于祂（对此众人皆会认同）；但我担心，若将‘源头’降格为较低者的源头，便会因这种优先排序而冒犯了祂。因为‘源头’若贬低那些源于祂的，便无荣耀可言”；[865]

e) *圣埃皮法尼乌斯：*“将圣三一的全部联合归于唯一者，并从圣父那里呈现圣子——真神，以及圣灵——足矣；”[866]

唯一的源头，就是我们主耶稣基督的父；也不称祂为‘受生者’——因为根据信仰的传承，我们知道唯一独生子； 至于真理之灵，既然我们受教知晓祂从父而出，我们就承认祂非由神所造”（《信经》……，载于《圣父著作集》，第十卷，第274页）。

[862] ……καί πρός τό έν τών έξ άυτοῦ σύννευσίς（《论神学》第三篇，载于《圣父著作集》第三卷，第53页）。 接着说：“如果圣子和圣灵与圣父同源，那么为什么他们不是同本源的呢？因为他们虽非在圣父之后，却源自圣父……就本源而言，圣子和圣灵并非无始”（第55页）。

[863] ……καί πρός έν τά έξ αύτού τήν άναφοράν έχει……（《论神学》第五篇，载于《圣父著作集》第三卷，第115-116页）。以下段落亦是如此：“倘若圣父不是神性与良善的源头——这种神性与良善在圣子和圣灵中得以彰显，前者作为圣子和道，后者作为发出且不可分割的圣灵——那么，圣父就会成为某种卑微且不配之物的开端，或者更确切地说，成为在卑微且不配意义上的开端”（《讲道集》第3篇，载于《圣父著作集》第一卷，第39页）；还有：“教导我们不要使圣父处于从属地位（以免引入某种比最初者更早的存在，从而扭曲最初者的本质），也不要使圣子或圣灵处于无始状态 （以免剥夺圣父固有的属性）。因为祂们并非无始，但在某种意义上（这正是难点所在）又是无始的。 就“原因”而言，祂们并非无始；因为正如光来自太阳，祂们也来自上帝，尽管并非在祂之后。但在时间层面，祂们却是无始的”（《赞美希罗纳的讲道》第25篇，载于《圣父著作集》第二卷，第286页）。

[864] ……至于圣父，以下内容皆源于祂并归向祂（《致主教书》，收录于第二次大公会议，《圣父著作集》第四卷，第38页）。 参见第二卷，第168页：“不应贬低圣父的尊严——即作为圣父与生父，祂是属于祂的一切之源。因为若祂不是在圣子和圣灵中被观照的神性的源头，祂就将成为某种卑微且不配之物的源头。 ——当既需持守对唯一神的信仰，又需信奉三位位格（或称三位格），且每位格均具有其独特的属性时，便无需上述种种论述。 依我之见，若我们将圣子和圣灵都归于同一本源，却不将祂们与祂合并或混为一谈，便算持守了对唯一神的信仰”（《论主教的任命及圣三一教义》）。

[865] ……因此，‘存在’对‘平等者’而言即是‘平等’，而‘存在’本身……（《论圣洗礼的讲道》，载于《圣父著作集》第三卷，第317页）。 参见第二卷，第220-221页：“我要问你，这位崇尚‘非生’与‘无始’的人： 究竟谁更亵渎上帝——是那位将祂尊为那样的圣子和圣灵之源的人（正如你所承认的那样），还是那位宣认祂并非那样的圣子和圣灵之源，而是本性与祂相似、在荣耀上与祂平等的圣子和圣灵之源的人（正如我们的教义所宣认的那样）？…… 难道对上帝而言，还有什么比作为圣子的父更崇高的荣耀吗？这荣耀不仅不会削弱，反而会增进祂的荣耀；同样，作为圣灵的源头，难道不是如此吗？ 难道你不知道，若将“本源”（我指的是圣子与圣灵的本源）视为受造物的本源，你就没有尊崇本源本身，反而亵渎了从本源发出的圣子与圣灵吗？你之所以不尊崇本源，是因为你认为祂是某种微不足道、不配称为神性的事物的本源。 你诋毁从“起初”所发出的两位，是因为你将他们贬为渺小之物，不仅视作受造物，甚至视作比受造物本身更卑微的存在……但我，通过引入那无始、无离、无边的神性“起初”，既尊崇“起初”，也尊崇从“起初”所发出的两位， ——前者，因为祂是这些“从本源发出者”的源头；后者，因为他们正是如此、以这样的形态、从这样的本源发出，无论在时间、本质，还是应得的敬拜上，都与祂不可分离，本质上与祂合而为一”（《论世界之言》，在同信者集会中宣讲）。

[866] 因为祂在“一”之上承载着三位一体的一切联结，并且从圣父…… （《Ancorat.》第IV号，第9页，载于《Opp.》第II卷，*Petavii*校注，巴黎，1622年；参见《haeres.》第74条，载于第I卷，第901页）。

g) *圣凯撒里乌斯：*“圣子和圣灵并非像人类那样，通过流溢、分离或远离而从圣父产生，而是如同河流的源头，存在于圣父之中、与圣父同在、并源于圣父；又如阳光的射线，存在于圣父之中、与圣父同在、并源于圣父…… 圣父是圣子的生父，也是圣灵的源头，按其本性，以不可言喻的方式，在永恒之前，在万世之前；”[867]

g) *福者狄奥多里特：*“我们受教得知，圣灵源于圣父……——因为主耶稣基督曾如此论及祂：‘*当那保惠师来的时候——就是我从父那里差给你们的，真理的圣灵，祂是从父出来的*（约15:26）’——*通过‘从父出来’*这句话，祂表明父是圣灵的源头；”[868]

i) *圣阿纳斯塔西乌斯·西奈特：*“虽然圣子和圣灵都被称为‘出于父’，但‘出于’这一属性本质上属于圣灵，正如‘诞生’这一属性属于圣子一样；”[869] 并进一步指出：“所有这些（通用）称谓都可适当地应用于每位位格，但同时要确保：唯独圣父是圣父，因为祂是*唯一的源头*；圣子是圣子，因为唯独祂是受生的；圣灵是圣灵，因为祂从圣父那里有其特有的发源；”[870]

j) *圣马克西姆·殉道者：*“圣子由圣父的本质所生，因此是独生子；而圣灵则从同一本质中发出；”[871]

k) *圣约翰·达马斯库斯：*“圣父是独一无二的，因为祂的存在并非源自另一位位格；圣子是独一无二的——祂无始无终，在时间之外由圣父的本质所生；圣灵是独一无二的，祂从圣父的本质发出，但并非通过‘诞生’的方式，而是通过‘发出’的方式…… 圣子源于圣父，是经由诞生；圣灵虽同样源于圣父，但并非经由诞生，而是经由发出。虽然我们被教导说诞生与发出之间存在区别；但这种区别的具体表现形式，我们并不知晓。唯有圣子的诞生与圣灵的发出，都是共同源于圣父。 因此，圣子和圣灵所拥有的一切，皆源于圣父，连同其存在本身……我们承认圣父、圣子和圣灵并非三位神，而是圣三一中的唯一真神，因此我们将圣子和圣灵归于同一本源，既不将其与圣父相加，也不将其与圣父相混…… 当我们在神性中审视第一因、唯一源头、神性中运动与意愿的统一与同一性（如此说来），以及本质、能力、作为与主权的同一性时，我们所领悟的便是一体。 而当我们凝视那些承载神性的位格——或者更准确地说，那些本身就是神性本身的位格——即那些从第一因中无始、同等尊荣且不可分离地存在于祂之中的位格，也就是圣子和圣灵的位格时，我们便向这三位敬拜。 圣父是唯一的圣父，且无始，即无因，因为祂的存在并非源于任何人；圣子是唯一的圣子，且非无始，即非无因，因为祂源于圣父……；圣灵是唯一的圣灵，源于圣父，不过并非通过子之关系，而是通过“发源”。”[872]

来自西方的——

a) 菲拉斯特里乌斯，布里辛主教（4世纪）：“（在神内）有三位格，永恒存有，在尊荣与大能上完全平等——但圣子与圣灵本质上皆源于圣父；”[873]

b) *圣奥古斯丁：*“圣灵从父那里领受，子也是从那里领受的，因为在这三位一体中，子由父所生，圣灵从父而出，而未曾由任何人所生、也未曾从任何人而出者，唯有一位父；”[874] 在另一处说：“当主说：‘*我将从父那里差遣给你们*的’，这表明圣灵是父与子的圣灵——因为祂在说‘*从父而出*’之后，又

---

867 ……圣父既是圣子的生父，也是圣灵按其本性所发出的（《对话录》第1篇开篇之后，载于《希腊教父集》第I卷，第549-550页）。

868 ... “他指明圣灵的源头是圣父”（《神学决议概要》第3章，载于《基督教读本》1844年版，第IV卷，第190页）。

869 ……据称是从圣父而出……（《正统信仰论》第一卷，载于《科隆教父文库》第六卷，第693页）。 不过，法布里奇奥将这部著作归于安纳斯塔西乌斯·西奈特，而是归于另一位安纳斯塔西乌斯——安提阿主教，他于599年去世（《希腊文库》第V卷，第35章，第IX卷，第312页和第332页）。

870 ……“唯有祂是本源”（《正统信仰论》第一卷，同上，第694页）。

871 《论三位一体对话录》第三卷，第437页，载于《全集》第一卷，巴黎1675年版。另见上文注释701。

872 ……既然圣子由圣父所生，圣灵由圣父所发，那么圣子所拥有的一切，圣灵也从圣父那里拥有，而这正是其本质……（《正统信仰论》第1卷，第8章，第136-140页，载于《全集》第I卷，巴黎1712年版；俄文译本第22-23、25-26、29及30页，莫斯科1844年版）。

873 ……然而，圣子和圣灵确实源自圣父（《异端论》第51条，载于《教父文集》第XII卷，第1168页）。

874 圣灵从圣父那里领受，圣子亦由此领受……（《约翰福音讲义》C篇，载于《教父文集》第XXXV卷，第1893页）。

补充道：‘*祂要为我作见证*’，却没有说‘父*要从我那里差*遣的’，正如祂所说的：‘*我将从父那里差遣给你们的*，由此表明，整个神性，或者更确切地说，整个神格的源头是父；”[875] 在第三处写道：“子源于父，圣灵也源于父，但子是被生的，圣灵则是从父而出……； 圣灵并非源于祂自己，而是源于那位（而非*那些*）从祂那里发出的；”[876]

c) *帕夫林，约兰主教*（5世纪）：“圣灵与神的道一样，二者同为神，同居于同一元首，同源于父这一唯一源头；只是圣子通过诞生，圣灵 通过发出，各自保持着自身的位格属性，二者之间虽有差异，却并非彼此分离；”[877]

d) *塔夫里亚主教马克西姆*（5世纪）：“根据福音的真理，正如圣子从圣父而出，圣灵也从圣父而出；正如独生子是神的，圣灵也是神的；”[878]

e) *圣利奥，罗马教宗：*“从上帝而出的，与上帝本身是同一位，而这无非就是圣子和圣灵；”[879]

f) 阿基坦的普罗斯佩尔，雷吉恩主教（5世纪）：“圣子由圣父所生，圣灵由圣父发出，但圣父既非由他人所生，亦非由他人发出……圣子与生他的那位同等，圣灵与发出他的那位（*而非那两位*）同等；”[880]

g) 富尔根提乌斯，非洲鲁斯彭主教（6世纪）：“我们承认天父并非整个神性的根源，而是圣子和圣灵的根源，独生子由此获得永恒诞生的开端，圣灵由此获得永恒发出的源头；”[881]

h) *塔拉西乌斯*，非洲修士（6世纪）：“我们承认圣父是一切的唯一源头，而圣子和圣灵则是作为生者与永恒之源……”，并接着说：“我们视圣父既无始又为始——无始，因其未曾受生；为始，因其是那些从祂而出的——即圣子和圣灵——的生者与源头。”[882]

4) 最后，还有一些证词虽然这样论述圣灵从圣父而出，但无论是从字面意义上，还是从其内涵上，都完全否认圣灵也从圣子而出。我们可以找到这样的证词：

在东方教父中——

a) *圣大巴西略：*“既然圣灵……与圣子联合，并与祂不可分割地同在，其存在依赖于其源头——圣父，并由此发出；因此，祂位格属性的显著特征在于：祂通过圣子并与圣子一同被认识，且其存在源于圣父。 至于圣子，祂既与自己同在，又借着自己使人认识从圣父发出的圣灵，祂是独生子，从未受生的光中独一无二地放射出来——根据其独特的特征，祂与圣父或圣灵没有任何共同之处（οὐδεμίαν κοινωνίαν）；”[883] 或：“我认识圣灵与父同在，但圣灵并非父；我与子一同领受了圣灵，但并非以‘子’之名，而是将祂的一项属性归于父——因祂从父而出，另一项属性归于子——因我听见：‘*若有人没有基督的灵，就不是属基督的*’（罗8:9）；[884]

b) *圣格里高利·神学家*指出：“圣父、圣子和圣灵的共同之处在于他们都是未被创造的，且同具神性；圣子与圣灵的共同之处在于他们源自圣父；而圣父的独特之处在于‘未被生’，圣子的独特之处在于‘

---

[875] .... 圣父是整个神性——或者更准确地说，是神性的源头（《论三位一体》第四卷，第20章，第29节）。

[876] 《反马克西米努斯》第二卷，第十四章，第1条：……*而是从那一位——圣子由*祂发出。

[877] ……常存于同一本源，源自*圣父的同一泉源*，但圣子通过诞生，圣灵通过发出……（《致阿曼德第三书信》，载于《*保利尼文集*》第I卷，第113页，巴黎1685年版，以及《马克西姆教父文库》第VI卷，里昂版）。

[878] ……正如圣子由圣父而出，圣灵亦由圣父发出……（《信经注释》，载于《科隆教父文库》第V卷第1部分，第40页）。

[879] 关于祂本身，即祂的本质，除了圣子和圣灵之外，别无其他（《致图里比乌斯书信》第十五封，第五章，载于《教父文库》第LIV卷，第682页）。

[880] ……圣灵*与祂*同等，*因圣*灵由祂发出（《奥古斯丁格言集》，第370条，载于《教父全集》第LI卷，第488页）。

[881] ……但我们承认圣子和圣灵的源头，圣灵由此而得……并作为永恒发出的源头（《反法比安论》，第八卷，载于《科隆帕伊图书馆》第六卷，第一部分，第191页）。

[882] 我们知道，万物的唯一本源就是圣父，他也是圣子和圣灵的源头，既是他们的生父，也是永恒的泉源（《百篇集》第四卷，第92和99条，载于《希腊教父文库》第II卷，第1199和1200页）。

[883] ……圣子的存在已然确立……而圣父的存在则源于其本源，因此圣子亦由此发出（致格雷戈里兄弟书第38封，第4段，第117页，载于《著作集》第III卷，第117页，巴黎。 1730；见《圣父著作集》，X卷，第96页）。

[884] ……但我认为，祂与圣父的亲密关系源于祂由圣父发出；而与圣子的亲密关系，则源于我听见……（《反撒伯流讲道集》…… Ar. et Anom. n. 6，载于《全集》第II卷，第194页，同上版，见《圣父著作集》，第VIII卷，第385-386页）。

被生’，圣灵的独特之处在于‘由圣父发出’；”[885] 或：“圣子拥有圣父所拥有的一切，唯独不包括第一因性；而属于圣子的一切，也属于圣灵，唯独不包括子性，以及那些为我的人性及我的救赎而以肉身形式论及圣子的内容；”[886]

c) *圣格里高利·尼西的观点：*“人类的个体并非都依序源于同一个位格，而是有的源于这个位格，有的源于那个位格，因此由这些原因所产生的个体其原因也各不相同；但在圣三一中并非如此——因为圣父是同一个位格，圣子由祂所生，圣灵由祂所出； 因此我们说，按真理而言，那些以祂为自身本源而依赖于祂的万物，其第一因实为唯一，即那位与圣父、圣子不可分割地同在的独一真神；”[887] 此外还说：“圣灵与圣父的联合在于二者皆非受造；其与圣父的区别则在于，圣灵并非如圣父那般是圣父； 祂与圣子联合，既因二者皆非受造，亦因二者皆从万有的上帝那里获得存在的根源；但祂与圣子的区别在于，祂从圣父而出，其方式不同于独生子（μήτε μονογεννώς），且是通过圣子显现的；”[888]

d) *圣埃皮法尼乌斯所言：*“唯有圣父一位，唯有真神一位，而非异教徒所称的那些虚妄且不存在的所谓‘神’； 但唯有独一真神：因为从独一者而出——独一的独生子与独一的圣灵；”[889] 或：“圣父未被创造，祂有从祂所生的圣子（而非被造的），以及从祂（*而非从二者*）所发出的圣灵，圣灵同样未被创造；”[890]

e) *亚历山大的圣西里尔：*“正如手指本属于手，并非与手不同，而是与手自然地结合在一起；同样，圣灵也因同质性与圣子结合，尽管祂从天父而出”；[891]

e) *福者狄奥多里特及其他东方主教，*我们此前已引用过他们的言论；[892]

g) *来自西奈的阿纳斯塔西乌斯：*“诞生与发出的区别并不表明本性的差异，因为它指的不是存在本身，而仅仅是存在的形式；与此同时，无论是那位‘从……而出’的，还是那些‘从祂而出’的，其本质始终是同一个； 因此，如前所述，存在的样式虽有不同，但本体却是同一的：因为——虽源自同一位，却并非完全相同；正因如此，当（基督）说‘那位’和‘另一位’（圣子与圣灵）都源于圣父时，我们便不应对此感到惊讶；”[893]

h) *圣马克西姆·殉道者*：“唯一的神，是独生子的父，也是唯一圣灵的源头；不可混同的唯一，不可分割的三位一体；无始的智慧，是唯一本质上无始之子的唯一生父，也是唯一永恒生命——即圣灵——的源头；”[894]

---

[885] 因为圣父、圣子和圣灵有共同之处，即“非受造”这一属性；而神性则属于圣子和圣灵——这神性源自圣父，且与圣父同质……（《针对赫罗尼姆的讲道》第32段，载于《著作集》 第I卷，第422页，巴黎，1630年，载于《圣父著作集》，第II卷，第288页）。

[886] “父所拥有的一切，都属于子，唯独‘起因’除外……”（同上，《论圣灵降临埃及的讲道》，第15段，第429页，载于《圣父著作集》，第三卷，第190页）。 因此，根据圣格里高利所言，圣子在任何意义上都不能被视为圣灵的*起因*或源头：这完全属于圣父一人。

[887] 参见上文注746。

[888] ……与圣子在非受造性上的关联，以及在存在之因上源于万有的神……（《反尤诺米乌斯论》第一卷，第342-343页，载于《著作集》第II卷，巴黎，1638年）。

[889] ……因为唯有圣子是独生子，唯有圣灵（《锚定论》第II篇，第7页，载于《全集》第II卷，*佩塔维乌斯校注*）。

[890] ……以及圣灵，由祂发出（《反埃提乌斯论》第八章，同上， 第I卷，第944页；参见《反第十四章》，第2条，第954页，《反第二十二章》，第967页，《反第二十二章》，第974页）。

[891] ……圣灵与圣子合而为一，尽管祂从天父而出。圣西里尔的这段话如此记载——见《希腊教父注释集》（in Catena graecor. Patr.），拉丁文版*由科尔德里奥*于1628年在安特卫普出版，第324页。

[892] 参见上文注释807和810。关于福者狄奥多里特仅承认圣灵由圣父独一发出这一观点，西方作家们也一致认同，甚至常将其称为该教义的首倡者（参见加纳（*Garner*）在《狄奥多里特增补集》（Auctario Theodoreti）第194页，巴黎版， 1684年；*Fabric.*《希腊文献目录》第V卷，第VII册，第2章，第441页）。

[893] ……以及由此而出的，以及由此产生的……因为它源于同一位，无论是否完全相同，我们都不应因此而感到惊奇，当他将二者从圣父而出的过程都称为……（《正统信仰论》第一卷，载于《科隆教父文库》第六卷，第693页；参见注释869）。

[894] ……也是永恒生命的唯一源泉，即圣灵的源泉（《神学百篇》第1卷第4章，载于《*马克西姆文集*》第I卷，巴黎1675年版）。

i) 圣*约翰·达马斯库斯*所言：“须知，我们并非从任何人那里生出圣父，而是称祂为圣子的父；至于圣子，我们既不称祂为原因（亦不称祂为无因者），也不称祂为父，而是说祂源于圣父，即圣父之子；
我们也说圣灵源于圣父，并称祂为圣父的圣灵，但并不说圣灵源于圣子，而是称祂为圣子的圣灵；”[895] 在另一处写道：“圣父是圣子和圣灵的源头与起因，但圣父仅是独一圣子的源头，而圣灵则是圣父所产生的； 圣子是 圣子、道、智慧、能力、形像、荣光、父的形像；但圣灵并非父的圣子，而是父的圣灵，因祂从父而出：因为没有圣灵，就不会有任何激发（ἐρμη）； 祂也是圣子的圣灵，但并非因为祂源于圣子，而是因为祂藉着圣子从圣父发出，因为唯一的源头是圣父；”[896] 在第三条中：“我们只有一位上帝——圣父，以及祂的道和祂的圣灵； 道，作为位格所生，因此被称为子；圣灵，作为位格从父而出，是子的圣灵，但并非源于子；”[897] 第四条：“我们敬拜圣灵，即从父神发出、被称为圣子之灵的圣灵，因祂借着圣子显现并赐予受造物，但并非从圣子而得存在。”[898]

在西方教父中——

a) *圣奥古斯丁*指出：“圣父并未因从自己生出圣子而削减自身，而是以这样的方式从自己生出了另一个自己：祂的全部仍存于自身之中，并在圣子内保持着与独一圣父完全相同的本性； 同样，圣灵，作为全一者从全一者（而非*从全一者们*）所出，并未远离祂的源头，而是与祂同在，正如祂从祂（而非*从他们*）而出一般；祂的发出并未使父减少，祂在父内的存留也未使父增加”；[899] 在另一处，‘至于（基督）关于圣灵所说的话，*‘我要差遣祂给你们’*，这便解决了问题，以免人们以为圣灵仿佛是经过某些阶段才从祂而来的，就像祂自己从父而来一样——虽然*二者*都源于父，一个是受生的，另一个是发出的，尽管在神圣本性的至高境界中，二者确实难以区分；”[900] 第三处：“或许有人会认为，圣灵是从基督所生，正如基督是从父所生一样；因为祂曾论及自己说：*‘我的教训不是我的，而是差我来的那位*；’关于圣灵，祂说：*‘祂不会凭自己说话*，而且：*祂要从我那里领受，并向你们宣告*；’但既然救主阐明了祂为何说*‘祂要从我那里领受’*的原因，并补充道：*“父一切所有的，都是我的；所以我才说，圣灵要从我所领受的，传给你们”*，因此可以理解为：圣灵与圣子一样，也是从父而有的， ——随后又补充道：“既然子源于父，圣灵也出于父，那么为何二者不都被称为‘子’，不都被视为‘所生’……关于这一点，若蒙神恩，我们将在别处加以论述；”[901]

b) *曼西亚主教维吉利乌斯*（5世纪）：“我承认，圣父、圣子和圣灵同为一实体、同一本质；我信，圣子并非从虚无中，也非由任何人所生，而是由圣父所生；圣灵由圣父发出；”[902]

c) *鲁斯佩尼亚主教富尔根提乌斯*（6世纪）：“秉持使徒信仰的准则，我们承认圣灵并非出于某人，而是出于上帝，祂与圣子和圣父并无二致，也未与圣子和圣父合而为一； 因为祂就是圣父与圣子同

---

[895] ……我们并不说圣灵源于圣子（《正统信仰论》第1卷，第8章，第141页，载于《文集》第I卷，巴黎，1721年，俄文译本1844年，第31页）。

[896] ……圣子之灵，并非源于圣子自身，而是藉着圣子从圣父而出……（同上，第12章，第148页；俄文译本第41-42页）。不过，这一段在最古老的希腊文抄本《圣约翰·达马斯库斯神学》中并不存在，而仅见于某些较晚期的抄本（参见同上，第146页）。

[897] ……虽源于圣父，却源于圣子，而非源于圣子（《论三圣颂的书信》，第28条，第497页，见第一卷，同上版）。

[898] ……这也被称为“圣子”，因其借此显现，并将存在传递给受造物，但受造物并非由此而存在（《圣安息日讲道集》，第4段， 第817页，载于第二卷，同上版）。

[899] ……同样，圣灵也是*“完整出于完整”*，并非先于其所发出的源头*而存在*，而是*与源头同等伟大*，正如我们*从源头而来的*分量；圣灵既不会因发出而使源头减少，也不会因存留而使源头增加（《书信集》第170封，另见第66封，第5段，载于《教父全集》第XXXIII卷，第750页）。

[900] ……既然*二者皆源于圣父*——圣子由圣父所生，圣灵则由圣父发出——要在圣子本性的崇高境界中区分这两者，实属极其困难（《反阿里乌派讲道集》第23章，注19，载于《教父文集》第XLII卷，奥古斯丁卷VIII，第700页）。参见注761。

[901] ……还需理解，圣灵也像圣子一样源自圣父……既然圣子源自圣父，圣灵也由圣父发出，为何不能说二者都是“子”，都是“所生”呢……（《论三位一体》第二卷，第3章，见同上《教父文集》卷，第848页）。

[902] ……并非无中生有，*亦非源于任何事物*，而是圣子由圣父所生，圣灵由圣父发出……（《与阿里乌斯的辩论》第1卷，第5节，载于《*亚他那修文集*》第II卷，第644页，巴黎1698年版）。

一位*圣灵*，全然由圣父发出，全然存于二者之中，并非分别存于每位之中，因为祂与二者不可分割地共融；”[903]

d) 罗马教会枢机执事鲁斯蒂库斯（6世纪）所言：“圣父生出圣子，但祂自己未被生，也非由任何其他者所生，正如其他者皆由祂而生；圣子被生，却未生出任何与祂同时存在的； 圣灵由父发出，没有任何与祂同时存在者从祂发出或由祂所生；而某些古圣父还补充指出：正如圣灵与父一同未曾生出圣子，同样，圣灵也不像从父发出那样从圣子发出；”[904]

d) 米兰主教*曼斯维特*（7世纪）曾与其他主教共同组成公会议，在第六次大公会议上宣读致君士坦丁皇帝的书信中，他这样说道：“当我们称呼永恒的圣子时，便是将其置于与永恒圣父位格的关系之中；而当我们称呼圣灵时，则表明祂是从永恒圣父的*位格*中发出的；”[905]

e) *图书馆员阿纳斯塔西乌斯*（9世纪）写道：“我们不称圣子为圣灵的缘由或源头； 但鉴于我们深知圣父与圣子在本体上的合一，我们信奉：圣灵既从圣父发出，也从圣子发出，即我们所理解的‘发出’是指被差遣到世上：圣马克西姆就是这样解释的…… 他（圣马克西姆）教导我们和希腊人，在何种意义上圣灵从圣子发出，又在何种意义上不从圣子发出。”[906]

那么，面对所有这些古代文献的见证——其中明确指出圣灵仅从圣父发出，圣父是整个神性的唯一源头，是圣子和圣灵的唯一源起者，甚至指出圣灵并不从圣子发出——西方作家们又作何回应呢？他们不得不借助各种狡辩和玄妙的论点来回应，因为若要直截了当、通俗易懂地回答，又不违背其虚假教义，他们根本无法做到。 他们回答的实质如下：“圣父是圣灵的*无因*之因，即自身无因的因（causa improdueta），是自身无始的始（principium imprincipiatum），是最初的源头（principalis）； 而圣子则是圣灵的*起因，但已非无因的*（causa ex causa），是依赖于根本起因——圣父的起因（principium principiatum）。 因此，当古代神学家们说圣灵仅从圣父发出，且圣父是圣灵的源头或起始时——他们所指的圣父，正是作为无因的、原始的起因。 同样，当他们表示圣灵并非从圣子发出时，他们只是想说明：圣子并非圣灵的无因之因。 因此，无论在上述哪种情况下，他们都绝非否定圣灵也从圣子发出这一观点——圣子作为并非无因的因，作为并非无始的始。”[907] 但是——

[908]a) 这种解释完全是武断且毫无根据的。问题在于：我们如何得知，当古代教师们表达：‘圣父是圣灵的起因或源头’时，是否意味着：无因的起因、原始的源头；而当他们否认圣灵从圣子发出时，实际上仅是将其视为原始的起因，而非一概否定？这些教师本人是否曾明确表示，必须如此理解，而不能作其他解释？ 他们在自己的论述中是否曾对这种解释稍作暗示？绝对没有：这些论述就在我们眼前。那么，为何要将自己的曲解强加于人呢？有人徒劳地指出，某些古代牧者——尤其是希腊牧者——承

---

[903] ……*全然由圣父发出，*全然存于二者之中（《对阿里乌派异议的答复》，载于《*富尔根提乌斯文*集》，威尼斯1742年版，第32页）。

[904] ……不过，某些*古代神学家*还补充了以下观点：正如圣灵与圣父一同永恒地未曾生出圣子，*圣灵*也未曾像从圣父那里一样*从圣子那里发出*（《反无首论》，载于《教父学全集》第LXVII卷，第1237页）。“但我，”鲁斯蒂库斯紧接着说道，“我承认圣灵自古以来并未生出圣子（因为我不承认有两位父）；至于祂是否像从圣父发出那样从圣子发出，我至今仍认为这个问题尚未得到充分解决（nondum perfecte habeo satisfactum）。”.. 倘若连六世纪罗马教会中最博学的枢机执事之一都不承认圣灵从圣子发出是毋庸置疑的真理，那么显然，就连当时的西方也不将这一教义视为信仰的教义，不是吗？又怎能断言，教会自古以来便是如此信仰的呢？…… 关于鲁斯蒂库斯对圣灵由圣子发出持怀疑态度，而承认*圣灵仅*由圣父发出这一点，西方作家们也予以承认（参见*佩塔维乌斯*《论三位一体》第七卷，第八章；*佐尔尼卡乌斯*《论圣灵的发出》第四篇，第355-357页）。

[905] ……当我们称圣灵时，便表明祂是从永恒之父*的位格*中发出的（见*拉贝乌斯*《教会会议集》第VI卷，第604页）。 倘若圣灵是从永恒之父的位格中发出的，而父的位格与子的位格虽在本质上合而为一，却完全不同且彼此独立；那么这就意味着圣灵并非从子发出：否则，父与子的位格便会混为一谈。

[906] 正如该论述本身所示，“发出”一词在此特指向受造物*暂时*发出或派遣至世间之意，而非指从圣父那里*永恒*发出的意义——唯有圣父才是圣灵的根源或起始（安纳斯塔西乌斯·比布利奥图斯的原文，参见上文注释702）。

[907] *佩罗内（Perrone）*——《神学讲义》（Praelect. Theolog.）第II卷，第473页，引文所载版本。其他西方神学家亦持相同观点。

[908] *佩罗内*——同上。

认圣灵由父*经由子发出*，似乎这等同于“*由子发出*”这一表述。[909] 不，这些导师们自己就严格区分了这些表述，并不认为它们是同义的：相反，正如我们所见，圣约翰·达马斯库斯明确指出，圣灵是从父经由子发出的，但并非从子发出；*至于“经由子”*究竟意味着什么，我们将在适当之处探讨。 拉丁派为佐证其观点而援引的那些希腊后期作家——如马努伊尔·卡莱库、迪米特里·西多尼、 维萨里昂及其他类似人物，声称他们对古代导师的解释也完全一致： 这些作家——作为后世学者，尤其是作为背离正统信仰、投向教皇主义阵营的异端——其言论在此事上毫无意义。

b) 这种武断的解释绝不能套用于第二类证据（关于第一类证据，此前已作专门论述）。 倘若古代教师们确实相信，圣灵既从作为原始之源的父神发出，同时也从作为非无始之源的子神发出，那么他们还能像在上述见证中所表达的那样表述吗？ 例如，当他们试图界定圣灵与圣父、圣子之间的位格关系时，他们能否这样说：“圣灵从圣父发出，但通过圣子，依据本性的共融，赐予受造物”？或者：“圣灵从圣父发出，但在本质上与圣子并不相异，乃是圣父与圣子同一位圣灵”？ 或者：“圣灵虽借由圣子显现，但其存在的根源在于圣父”？不，信仰必然会促使他们说：“圣灵虽从圣父发出，作为最初的根源，但也同时从圣子发出，作为非无始的根源”；或者： “圣灵从圣父和圣子发出，正因如此，祂才是圣父和圣子的圣灵”；或者：“圣灵通过圣子赐予受造物，但祂既从圣子发出，也同时从圣父发出”，等等。

c) 这种武断的解释更无法套用于第三类证据。在其中一些证据中，圣父被无差别地称为圣灵和圣子的“原因”与“源头”； 因此，如果古圣师们在论及圣灵时，将“原因”一词指代父神，意指“无因之因”，将“源头”一词指代“原始之源”，那么就必须承认，按照古圣师们的观点，对于圣子而言，正如对圣灵一样， 还存在某种非无因的“因”，某种非原始的“源头”。在其他经文中，圣父被称为整个神性的唯一源头，是圣灵与圣子共同的*唯*一本源；但如果古代牧者们相信圣子也是圣灵的本源（尽管并非无始的），他们又怎会使用“唯一”这一词呢？ 此外，‘圣父是相对于神性其他位格而言的唯一源头’这一表述——难道不正是直接表明，在神性中不存在任何其他源头，无论是无始的，还是有始的吗？……在第三类文献中，同一位圣父被称为圣子的“生父”和圣灵的“发源者”（προβολεύς），或者说圣*父从自己生出*圣子，*并从自己*发出圣灵——那么，难道这里还留有余地让人推测，仿佛圣灵还有另一个共同的发出者——圣子，他同样从自己发出圣灵吗？

d) 最后，这种解释绝不能适用于第四类经文，这些经文无论从含义上还是从字面上，都否定了圣灵由子而出的教义。 凡是相信圣灵不仅从圣父，也从圣子发出，同时仅承认圣父是圣灵的无因之因，而圣子则是非无因之因的人，绝不会像圣格里高利·神学家那样，在没有任何解释的情况下说： “圣子拥有圣父所拥有*的一切，唯独不*包括‘因’……”；也不会像福者奥古斯丁和富尔根提乌斯那样，宣称“圣灵全然出于圣父（totus de Patre），完整出于完整者”（integer de integro）；更不会像福者 奥古斯丁和诺兰的保利诺一起说，“圣子和圣灵都（ambo）源自同一个源头——圣父”…… 更何况，我绝不会附和圣格里高利·尼撒、曼斯维特等人所言，即“在圣三中，圣父是同一个位格，圣子由祂诞生，圣灵由祂发出，确实， 圣父是那些依赖于祂之者的唯一根源，正如祂是其自身之根源一样；圣灵与圣子在两个方面相联结：一是二者皆非受造，二是二者皆从万有的上帝那里获得存在的根源；圣灵与圣子唯一的区别仅在于，圣灵从圣父而出的方式不同于圣子。” 最后，绝不能允许那些相信圣灵也从子而出的信徒，像福者 狄奥多里特、圣马克西姆·殉道者、圣约翰·达马斯库斯等人那样宣称：“圣灵从父而出，但非从子而出”，而必须这样说：“圣灵虽从父而出，作为无因之因，但同时也从子而出，作为依赖于父的因。”

不，当真理比太阳还要明亮时，一切企图用谬误遮蔽真理的努力都是徒劳的。

[909] *佩罗内，《神学讲义》，同上。*

§46. 应当如何看待那些引自圣父和教会导师著作的证词，这些证词旨在支持“圣灵也从圣子发出”的教义？

1) 其中一些证据根本不属于圣父和教会导师，而是被错误地归于他们名下。例如——

a) 阿亨大公会议（809年）的代表们在教宗利奥三世面前论证圣灵也由圣子发出时，曾以圣杰罗姆的名义引用了他对《信经》的阐释中的以下话语：“圣灵由圣父和圣子发出，与圣父和圣子同体，在一切事上与祂们平等；”杰罗姆的名义，*引用了他对*信经*的阐释中的*以下话语：“圣灵由圣父和圣子发出，与圣父和圣子同体，在一切方面与他们平等；”[910] 但据一位西方学者的考证，这些话语不仅不在上述信经阐释中，也不见于圣杰罗姆的所有著作中；[911]

b) 在佛罗伦萨大公会议上，省会长约翰为捍卫罗马的伪教义，援引了教宗达玛斯在其致安提阿主教帕维林斯的《*信经*》中的以下证词：“我们相信…… 也信圣灵，祂既非圣父，亦非圣子，而是由圣父和圣子所发出的——因此， 圣父未被生，圣子被生，而圣灵则由圣父和圣子发出；”[912] 但在所指的《信经》中根本没有这样的证词，[913] 相反，正如我们所见，那里明确宣认圣灵仅由圣父发出；[914]

c) 著名的罗马神学家托马斯·阿奎那在其《反希腊人论》一书中，援引了多达十处经文，这些经文出自据称由亚历山大的圣亚他那修所著的《尼西亚大公会议对话录》，以及该圣徒致塞拉皮翁的书信， ——这些段落中明确宣讲圣灵由圣子发出，但在“正统教父”的所有著作中却完全找不到；[915]

g) 同为托马斯·阿奎那、贝尔纳尔丁·贝尔纳尔迪诺·贝尔纳尔迪诺·贝尔纳尔迪诺

圣父们的著作，但我们并非第一个提出这一指控的人。 许多西方学者曾公开指责拉丁人犯有此过，并用大量实例佐证了他们的说法。[917] 在我们的作家中，有两人收集了超过一百处经文，这些经文 直接涉及圣灵降临的教义，且同样被拉丁人篡改过。[918] 我们无需在此探讨所有这些篡改究竟发生在何时——是在圣父们的著作出版之时，还是在出版之前的手稿阶段，[919] 无论是出于善意还是恶意，总是蓄意为之，还是有时不经意间， ——但我们必须指出，这些篡改不仅被昔日的异端神学家所利用，而且令人惊讶的是，至少在某些方面，当今的神学家也在利用它们。

在过去的众多例子中，仅举几例便足矣。

a) 在某些拉丁文版的圣亚他那修著作中，他反对阿里乌派的第三篇（据其他版本为第四篇）著作包含以下段落：“我们不像马吉安派和摩尼教徒那样引入三个本源或三位圣父，因为我们所取的比喻并非三个太阳，而是一个太阳、它的光芒，以及源自二者之光，”[920] ——学者贝尔纳尔丁·贝尔纳尔明欣喜地指出这一段，将其视为圣灵源于“二者”，即源于圣父和圣子这一事实无可辩驳的证据。[921] 但在希腊文原文中，根据拉丁人自己编纂的所有圣亚他那修著作版本，上述经文的最后几句应读作：……“但只有一轮太阳，及其光辉，以及*从太阳*在光辉中发出的唯一之光。”[922]

b) 托马斯·阿奎那在其《反希腊人论》中，引用了圣亚他那修致塞拉皮翁书信中的以下论述：“使徒将圣灵在他身上所成就*的事归因于圣灵*的源头——圣子，正如圣子将他自己所行的作为归因于他的源头——天父一样。”[923] 但实际上，根据最权威的版本，这句话的原文应为：“正如圣子将自己所行的作为称为父的作为；同样，保罗也将他藉着圣灵大能所行的作为称为基督的作为。”[924]

c) 彼得·隆巴德和其他捍卫教皇权威的人士从圣安布罗斯关于圣灵的著作中引用了以下内容：“*凡从某者*而出*者，或源于其本体，或源于其权能*；源于本体者，如从父而出的圣子，以及从父和圣子而出的圣灵。”[925] 但如今在安布罗斯的著作中，无论哪个版本，这段话的表述都是这样的：“从本体而出，正如圣子所言：‘*我*（智慧）*从至高者的口中发出*’（《德训篇》24:3），正如圣灵从父而出，圣子曾论及圣灵说：‘*祂要荣耀我，因为祂要从我那里领受。*’”[926]

d) 两位背离正统信仰的异端分子韦克和卡莱卡，在为罗马的伪教义辩护时，引用了圣格里高利·尼西阿关于《主祷文》的第三篇讲道中的以下话语：“圣灵既被称为从父而出的圣灵，也有见证表明祂

---

[917] 例如：*弗朗西斯·尤尼乌斯（Franciscus Junius）*在《比利时禁书目录序言》（in praefat. ad indicem expurgator. Belgicum）中，海德堡，1584年；*丹尼尔·弗朗库斯（Daniel Francus）*——在《关于教廷禁书及删节目录的学术探讨》（in Disquisit. Academica de papistarum indicibus librorum prohibit, et expurg...）中，莱比锡，1684年（该著作尤为出色）； *卡斯帕·洛舍尔（Caspar Loescherus）*在《论教廷对公共作家——尤其是教父们——惯常实施的盗窃行为》一文中，维滕贝格，1674年；*吉尔伯特·卡维乌斯（Guil. Caveus）*在《教会作家文学史》第一卷序言第21页及后续部分。

[918] *亚当·泽尔尼卡夫*——《论圣灵的运行》第二、三篇，论教父著作中的讹误，第198-309页，以及*费奥凡·普罗科波维奇*在《神学》第1071-1147页：教父著作中的讹误。

[919] 这些篡改很可能早在教父著作出版之前就已发生，自关于圣灵源头的激烈争论开始之时起，尤其是在由西方学者主导的出版过程中。参见丹尼尔·弗兰克在其前述研究《论天主教的禁书目录》（de papistarum indicibus）第10章第145页中的证词。

[920] 确切地说，见于1564年巴塞尔版第233页、1581年巴黎版第155页以及另一部1608年巴黎版第118页。

[921] *贝拉明*《论基督》第二卷，第25章：你可曾注意到这里有三个最清晰的事物：太阳、光辉以及从二者中发出的光？我认为毫无疑问，亚他那修所指的正是：太阳代表圣父，光辉代表圣子，光代表圣灵。*请问，对此还能作何回应？*

[922] ……以及从太阳和光辉中发出的光……参见《*亚他那修*文集》（海德堡版，1601年），第262页；巴黎版，1627年，第467页；以及巴黎版，1698年，第1卷，第564页。

[923] 《反希腊人小论》第32章，载于《*阿奎那*全集》第XIX卷，第21页，威尼斯版，1754年。

[924] 正如那儿子，每当他行神迹时，便说这是医者所为；同样，保罗每当凭着圣灵的大能行事时，便说这些神迹是基督所行的。 《致塞拉皮翁书》1，注19，载于《*亚他那修文集*》第1卷，第668页。巴黎，1698年。

[925] *彼得·隆巴德*——《*神学论*》第三卷，第四区分；*雨果·埃特里亚努斯*，第三卷第17章，载于《科隆教父文库》第十二卷，第二部分，第412页；*卡莱卡斯*，第二卷，第288页，载于同上文库第十四卷。

[926] ……正如圣神，祂由父所发，圣子曾论及祂说：“*祂要荣耀我……*”（安布罗斯《论圣神》卷二，第5章，第42节，载于《教父全集》第十六卷，第751页）。

是从子而出的圣灵（ἐκ τοῦ Ὑιοῦ）。”[927] 但就连耶稣会士佩塔维也必须承认，这段经文已被篡改，根据语境，应将其读作：“圣灵被称为从父而来的圣灵，并有见证表明祂是圣子的圣灵——因为经上说：‘*若有人没有基督的灵，就不是属基督的。*’（罗8:9）”[928]

d) 在所有圣杰罗姆著作的版本中，他在致圣西里尔的《信经注释》里写道：“圣灵确实且真实地从圣父和圣子发出。”[929] 然而，那些早在杰罗姆著作付梓之前就已参考其作品的罗马神学家们，在引用这段话时并未添加“和圣子”一词：[930] 其中一位（彼得·隆巴德）在引用了这段话以及同一部著作中另外两处类似的经文后， 耶罗尼莫的著作中另外两处类似的经文后，不解地问道：为什么耶罗尼莫在说圣灵源于圣父时，却没有说——也源于圣子？[931]

e) 彼得·隆巴德从圣奥古斯丁关于至圣三一的著作中引用了这样一段话：“圣灵是圣父和圣子的恩赐，因为祂既从圣父发出，也从圣子发出。”[932] 但如今在所有版本中，这一段的表述如下：“圣灵是圣父和圣子的恩赐，因为正如主所说：‘*我将从父那里差遣*真理的圣灵给你们’（约15:26），而且使徒所言：‘*若有人没有基督的灵，他就不属*基督’（罗8:9），所指的正是同一位圣灵。”[933]

g) 耶稣会士安东尼·波塞文依据某些版本的圣约翰·达马斯库斯著作，从以他名字命名的《瓦拉姆与约萨法特的故事》（第19章）中引用了以下话语：“当承认唯一圣灵，祂从圣父和圣子而出。”[934] 但一位更严谨的圣达马斯库斯著作编辑者（雅各·比尔），在核对最古老的手稿后，并未在该处发现“*从子而出*”这一表述，因此在其版本中省略了该词。[935] 随后，贝尔纳尔丁以及东正教最恶毒的叛徒和敌人利奥·阿拉齐乌斯，都不得不承认，《瓦拉姆与约萨法特》故事中的该段落存在篡改。[936]

g) 甚至有人在君士坦丁堡牧首福提乌斯致保加利亚沙皇米哈伊尔的信函中，竟厚颜无耻地用他们最喜爱的插入语来修饰《尼西亚-君士坦丁堡信经》， ——而福提亚，正如世人所知，曾就拉丁人的这一新教义进行过最严厉、最庄严的谴责，并英勇地承受了诸多苦难。[937]

但以下这些例子也表明，拉丁人至今仍在利用这些被篡改的经文来为他们的伪教义辩护。

a) 著名的罗马神学家佩罗内，自认为无可辩驳地证明了西方教会*自古以来*就相信圣灵也从圣子发出：其依据何在？——

a) 据*称*，七世纪时君士坦丁堡的希腊人——所谓“单性论者”——曾因此事指责正统的拉丁人；[938]

---

[927] *贝库斯*在《关于圣灵本源的格言集》中，罗马1630年版，第141页；*卡莱卡斯*第二卷，载于《科隆教父文库》第十四卷，第275页。

[928] *佩塔维乌斯*《论三位一体》第七卷，第三章，注14。

[929] 参见，例如，《教父全集》（Patrolog. curs. compl.）第XXX卷，*圣杰罗姆*卷XI，第179页。不过，编者承认这部作品是伪作，归于圣杰罗姆名下。

[930] *彼得·达米亚尼*——《论圣灵》第2章，载于《作品集》第III卷，第287页。巴黎，1642年；*彼得·阿贝拉尔*——《神学导论》第II卷，第14章。

[931] “圣杰罗姆为何说圣神从圣父发出，*却未提及圣子？*”（《格言集》第1卷，第12区分）。

[932] *隆巴德*《论断》第1卷，第18区分。

[933] 《论三位一体》第五卷，第二章，第12节，载于《教父全集》第XLII卷，*奥古斯丁*卷VIII，第919页。总体而言，在圣奥古斯丁的著作中，亚当·泽尔尼亚卡夫和费奥凡·普罗科波维奇指出了*多达*十处残缺之处（参见二人所指出的残缺之处，见《西方教父文集》第十三至二十二卷）。

[934] 《*达马斯库斯*文集》，科隆1546年版，第319页；巴塞尔1559年版，第607页。参见*波塞维尼*——《圣经注释集》第II卷。

[935] 巴黎版，1577年，第584页。

[936] *贝拉明*，《论教会作家》；*利奥·阿拉蒂乌斯*，《论东方与西方教会的共识》第2章，第8节。

[937] 参见*卡尼西乌斯*——《古代读本》第V卷，第1部分，第184页，因戈尔施塔特，1604年。 正如卡尼西乌斯所指出的，这一篡改早在他用于出版的那份手稿中就已经存在。此后，福提乌斯所写的这封信在出版时已不再包含“Filioque”一词（参见*蒙塔库蒂*编辑的《福提乌斯书信集》，伦敦，1651年）。

[938] 佩罗内（Perrone）追随勒肯（Löcken）的观点，提到了我们已知的圣马克西姆·殉道者致塞浦路斯长老马里努斯的书信（*Perrone*,《神学讲义》（Praelect. Theolog.）第1卷， 第418页及第422页，同上版）；但圣马克西姆在此处根本没有称希腊人*为“一志论者”*，而是说，总体而言，*“王城”的居民*（οἱ τῆς Βασιλίδος）曾因“圣灵由圣子发出”的教义而谴责拉丁人（参见上文注701。 *参见Labbei*《教会会议集》第V卷，第1772页及第XIII卷，第376页）。既然如此，为何还要自行添油加醋，声称他们是单性论异端，仅仅是为了指责我们——东正教徒，仿佛我们与异端持有相同的信仰？这纯属徒劳！ 如果单意论者确

b) 因为在八世纪，西方曾因此事爆发了希腊人（据称是偶像破坏派）与正统拉丁教徒之间的争论，并在皮平统治期间于高卢召开了大公会议；[939]

c) 因为*到九*世纪末，据称是分裂分子的君士坦丁堡牧首福提乌斯曾因此事严厉谴责拉丁人，并且——

g) 最后，从六世纪到十世纪，西班牙、高卢、日耳曼和意大利的一些小型主教会议逐渐将[940] 这一新教义甚至纳入了信经：（多么有力的证据！……），——随后转向东方教会并说道：“同样确凿的是，东方教会也一直秉持着完全相同的信仰。她确切地知晓西方教会的这一信仰，因为她了解罗马教皇戈尔米兹达于521年致罗马皇帝尤斯蒂努斯的书信，其中除其他内容外，还提到：众所周知，圣父的特质（proprium）在于圣父生圣子，圣子的特质在于祂由圣父所生且与圣父同等，圣灵的特质在于祂由圣父*和圣子*发出，而三位一体的神性本质是唯一的。佩罗内接着指出，没有一位希腊人对此提出异议。因此，如果教宗戈尔米兹德不确信当时两座教会确实都持此信仰，他就*不会*写下“众所周知……”这句话。”[941] 但问题在于：这位西方学者为何忽视了另一位西方学者曼西（Mansi）针对戈尔米兹多书信中引用的这段文字所作的极为重要的评论？曼西在将其与手稿进行对比后指出：“原始抄本在此处的写法是：‘众所周知，圣灵的独特之处在于……’而另一份古老且几乎同等重要的抄本*则将其改写*为：‘众所周知，圣灵的特质在于祂源于圣父和圣子’？”[942] 这位学者为何不采信亚当·泽尔尼卡夫的证词？他亲眼在汉堡图书馆的一部手抄本中看到，早在曼西之前，就有人根据手稿对该段落的原始文本进行了完全相同的复原。[943] 简而言之：既然已经证明该段落存在破损，这位学者为何还要引用其破损版本？……

b) 同一位神学家还引用了亚历山大的迪迪摩斯在论圣灵的著作中的以下话语：“救主说：圣灵*不会凭自己说话*，即不会没有我，也不会没有我和父的许可，因为祂与我的旨意和父的旨意不可分割，”——因为祂并非源于自身，而是源于圣父和祂，——因为祂的存在与言说，皆源于圣父和祂。”[944] 但众所周知，科尔贝修道士拉特拉姆——他曾受教皇尼古拉一世之命，早在9世纪就撰写了反对希腊人的著作——在引用迪迪莫的这段话时，却给出了截然不同的版本，即省略了那句被重复两次*的“源于父和源于我……”*，尽管这些词语对他实现目的最为关键，而且他本不可能有意省略它们；这意味着在9世纪，迪迪莫斯著作的手抄本中并没有这些词语。[945] 同样众所周知，在某些由西方学者编纂的迪迪莫夫关于

实如此信仰，且这种信仰确实是异端的，那么既然整个基督教会——无论东方还是西方——都相信圣灵也从圣子发出，我们不禁要问：我们不禁要问，无论是审议并谴责了他们所有伪教义的普世大公会议（第六次），还是其他同样致力于此的大公会议及个别神学家，为何都没有因此事谴责单性论者呢？…… 君士坦丁堡的单性论者又凭什么偏偏指责西方基督徒关于圣灵由圣子所出的教义，却不指责他们自己的东方同道呢？……难道这里的人全都是单性论者了吗？！

939 佩罗内也跟随勒肯（同上）重复了这些话，并援引编年*史家阿多的*记载作为证据：此时召开了教会会议，希腊人与罗马人就圣三一、圣灵是否既从圣父发出也从圣子发出，以及圣像崇拜等问题进行了讨论。然而，这里何处提到*希腊人是“偶像破坏者”？*由此能否看出，正是希腊人在高卢大公会议上拒绝了圣像崇拜？而佩罗内所引用的勒肯本人却承认，当时高卢人其实并不倾向于圣像崇拜（《大马士革论著》第1卷，第12条）？我们不禁要问，既然如此，为何在此情况下，那些否认圣灵由圣子发出的希腊人，竟毫无理由地被冠以“异端分子——偶像破坏者”之名？如果这种否定确实构成异端，那么为什么大公会议（第七次）以及其他谴责偶像破坏者的会议，都没有以此作为对他们的指控呢？

940 参见上文注释814-826及其所指的原文。

941 同上，第423页。佩罗内在此引用的戈尔米兹达书信内容，依据的是刊载于《*拉贝教会*会议集》（Collect. Concil. *Labbei*）第IV卷第1553页的文本。

942 *曼西*——见《Collect. Conciliorum amplissima》第VIII卷，第521页，正文下方注释：*原始*手稿如此记载此段文字：亦须知，此乃圣灵所特有的。“而圣子所特有的，正如……等。”一份古老且几乎与之相当的手稿将该读法*修正为*：亦已知，圣灵乃是从圣父和圣子所发出的！……

943 *佐尔尼卡夫*——《论圣灵的发源》，第288页，西方教父著作中的第XXIX处讹误。

944 *Perrone* Op. cit., 第426页。迪迪莫夫著作的最新版本中，该处亦按此刊印，见于《Patrolog. curs. compl.》第XXIII卷，第133页。

945 *拉特拉姆努斯*——《反希腊人小论》第二卷第五章，载于*达切里*《古代作家文集》第1卷，第78页，巴黎1723年版。此处该段落的原文如下：救主说：“他并非凭自己说话，即不凭我，也不凭我与圣父的旨意，因为他与我的旨意及圣父的旨意不可分离：因为我——真理——所说的，正是那位存有并说话者本身，毕竟圣灵就是真理。”

圣灵的著作版本中——甚至包括16世纪出版的版本——同样没有上述词句；[946] 这意味着，在16世纪仍存在未被引入这些词句的手抄本。现在还能不将此处视为残缺之处吗？

c) 最后，佩罗内援引了圣巴西勒《反欧诺米乌斯论》第三卷中的话："祂（圣灵）在尊荣上仅次于*圣子，因祂从圣子而有，从圣子领受并向我们宣告，且完全依赖于*此——这教导了虔敬的教义； 但祂在本质上居第三位，圣经并未如此教导我们，因此也不能从前述内容中以严谨的逻辑推导出这一结论。"[947] 这正是拉丁派在佛罗伦萨大公会议上，为捍卫其真实性而与希腊派争论近一年之久，却未能成功的那段经文。因为以弗所的马可——

a) 一方面，他有理有据地向对方出示了当时他手中所拥有的最古老的希腊文抄本，即巴西尔的著作，其中该争议段落的读法不含对拉丁派有利的措辞，如下："圣灵在尊荣上仅次于圣子——这或许（ίσως）是在传授虔敬的教义；但祂在本质上居第三位，圣经并未如此教导我们…… 等等"，——同时证实，在君士坦丁堡尚有近千份同样古老的抄本，且读法完全一致，尽管也有四五份抄本的读法存在讹误，而拉丁派正是遵循了这些讹误的读法；

b) 另一方面，他通过圣巴西尔演讲的完整内容（其中包含该段落），以及圣父其他著作中与之对应的段落，明确指出了拉丁文本的讹误，这些段落均证明他从未承认圣灵也从子而出。[948] 现在可以补充说明的是，马克所捍卫的读本的真实性，以及由此推断出的拉丁学者所遵循的读本存在讹误，还得到了其他证据的证实：

a) 西方学者们自己在几乎所有圣巴西尔著作的希腊文原版及拉丁文译本中，对该处的读法都与马克完全一致，[949] 而且负责编纂最新最佳版本（1730年和1839年）的学者们还注意到，在他们所使用的七份抄本中， 全部的读法都一致，只有一份未包含"ἴσως"（*也许*）这一词；[950]

b) 因为收藏于莫斯科主教会议图书馆、可追溯至11世纪的手稿中，圣瓦西里该段落的读法也完全相同；[951] 以及——

c) 因为十二世纪末，索卢恩大主教尼基塔在撰写反驳雨果·埃特里安针对希腊人的著作时，引用了圣瓦西里这段话的完整版本，尽管他本人对圣灵的源头持非东正教观点，[952] 而且埃特里安此前引用的拉丁文版本早已存在篡改。[953] 那么，这位学者为何要依据这样一段经文呢？它的篡改之处如此显而易见，甚至连许多与他持相同观点的人也都承认这一点。或者，即使这种篡改并不明显，又有什么必要将自己的学说建立在 这样一个充满争议且备受质疑的经文之上呢？难道就没有其他无可争议的、更好的经文了吗？ 看——这就是整个谜团的解释！

3) 第三类证据（范围最广的一类），尽管是从教父著作中正确引用的，但其证据的实质却是模糊的、间接的，而且根本不包含那些通过错误解释强加给它们的思想。这包括：

a) 从古代教师的著作中断章取义地引用的段落，且其解释脱离了原文的语境。例如，有人指出——

---

[946] 参见*佐尔尼卡夫（Zoernicaw）*——《论圣灵的进程》（de process. Spir. S.）第213页，*以及西奥法尼·普罗科普维奇（Theophan. Procopowicz）*——《神学》（Theolog.）第1卷，第1085-1086页。

[947] *佩罗内（Perrone）*，同上，第427页。

[948] 泽尔尼卡夫对此进行了极其详尽而扎实的论述。参见《论集》第二卷，第十二篇《东方教父著作注释》，特别是尤金·布尔加尔的希腊文版第233至261页。

[949] 具体见以下版本：威尼斯1535年版，第87页；巴塞尔1551年版，第676页；1565年版，第I卷，第139页；1566年版，第339页；巴黎1618年版，第II卷，第78页； 1566年，第280页；最后在巴黎本笃会1730年和1839年的版本中。

[950] 以下是他们的原话：eaque（有争议的词）hodie etiani in editis et in septem MSS. desnnt... Consentit cum libro Latinorum（关于助词—ίσως）onus tantum regius；consentiunt vero cum libro Graecorum tum editi, tum reliqui sex MSS.，in quibus omnibus haec vox ίσως invenitur。

[951] 见马太目录第XXIII号。

[952] 尼尔·卡瓦西拉对此两点均有论述（参见*阿拉提乌斯*《论尼罗河》：拉丁人关于圣灵的论述，并参见*法布里奇*《希腊文库》旧版卷五末尾，第65页）。

[953] 参见尼西亚的维萨里昂对此的记载——引自*阿拉提乌斯*《论东方与西方教会的一致》第654页，以及埃特里亚诺本人所著的《教父全集》第XXII卷。

aa）圣亚法纳西的两段话，其中他将圣子称为圣灵的*源头*；[954] 但这位圣师在这两种情况下，都是指圣子将圣灵倾注于信徒的灵魂中，或赐予他们恩典的恩赐，因为在这两种情况下，他都引用了救主的话：“*人若渴了，可以到我这里来喝*”（约7:37），以及他对使徒们所说的话：“*你们领受圣灵吧*”（约20:22），以及祂与撒玛利亚妇人关于“活水”的对话（约4:10-15）——此处“活水”即指圣灵——还有其他关于圣灵恩赐倾注的类似经文；[955] 或——

bb）圣大巴西尔的名言：“正如子与父的关系，圣灵与子的关系亦然，这源于洗礼中所传授的词句组合。”[956] 但圣巴西尔讲话的全文如下：“如果（异端分子）认为从属（ὑπαρίθμησις）（次要地位）仅适用于圣灵，那么他们应当知道，圣灵与主、圣子与圣父的称谓方式是相同的。 因为圣父、圣子和圣灵的名是同样被传授的（马太福音28:19）。 因此，根据洗礼中所传授的词句，正如圣子之于圣父，圣灵之于圣子亦然。倘若圣灵与圣子并列，而圣子与圣父并列，那么显然，圣灵也与圣父并列。 因此，对于置于同一关系中的名号，断言其中一个是首要的、另一个是次要的，是否恰当呢？”[957] 这里哪里有哪怕一丝一毫关于圣灵永恒发源于圣子的暗示呢？...

b) 圣埃皮法尼乌斯、伊拉里乌斯和亚历山大的西里尔所引用的经文，其中提到圣灵源于圣父和圣子，或源于二者。[958] 但——

aa) 正如马可·以弗所早在佛罗伦萨大公会议上所指出的，[959] “*源自某者*”（τό ἐκ τινός εἶναι）这一表述，并不必然意味着从某者发出或借用存在， 而是在神圣语言中也具有其他含义，例如，指属性与本性的同一性，指受某人派遣，以及指从他人那里领受某些事物，正如救主所言：“*你们是属这世界的，我不是属这世界的*”（约8:23； 参见47），或：“*我从神出来，又来到世上；因为我不是凭自己来的，乃是祂差我*来的”（42），以及：“*祂要从我那里领受，告诉你们*”（约翰福音16:14）。 因此，关于圣灵，也可以恰当地说祂源于二者——源于圣父和圣子，但仅在不同的意义上； 祂源于父，既因与父具有同一本性，也因从父而出并被差遣到世上；祂源于子，既因与子具有同一本性，也因从子那里领受了教导以传讲给世人，并因从子那里被差遣并赐予信徒。事实上——

bb）上述圣父们在论及圣灵时，正是基于这些不同的含义，指出祂源于圣父与圣子二人。 圣埃皮法尼奥每当表达圣灵源于圣父和圣子，或源于二者，无论是在位格上居于更高或更低时，都会引用救主的话来阐明自己的观点：*祂从圣父而出*（约15:26），*并从我那里领受*（约16:14）——例如：“圣灵源于圣父和圣子同一的神性，从圣父发出，而始终从圣子领受，”[960] 或：“圣灵源于基督，或源于二者，正如基督所言： *他从圣父发出，并将从我这里领受*。[961] 伊拉里乌斯在某处指出：“圣灵必须与圣父和圣子一同被视为源头”，[962] ；在另一处则阐明，他之所以称圣子为圣灵的*源头*，正是因为圣子是属灵恩

---

[954] ……圣灵的源头。参见*海因里希·克莱（Heinrich Klée）*——《天主教教义学》（Kathol. Dogmatik），第II卷，第185页，美因茨，1835年；*以及佩诺内（Penone）*——同上，第425页。

[955] *亚他那修*——《论道成肉身及反阿里乌派》第9章，载于《文集》第1卷，第877页，巴黎，1698年；以及《论三位一体与圣灵》第19章，同上，第978-979页。

[956] *佩罗内*——同*上*，第425页。

[957] 《论圣灵》第17章，第43节；见《圣父著作集》第VII卷，第297-298页。

[958] 克莱奥（同上，第185-186页）、佩罗内（同上，第424-426页）等人均指出了这些段落。

[959] 《佛罗伦萨大公会议》第十八次会议。

[960] 圣灵确系出于圣父与圣子，同为一位神性；祂从圣父发出，并永远从圣子领受（《异端论》LXII，萨贝利派，第7章；参见《异端论》LXXIV，反圣灵论，第10章）。

[961] ……圣灵是从基督而来的，或是从二者同源，正如基督所言：圣灵由父而出，而圣灵也将从我这里领受（见《安科拉托》第67条）。

[962] “关于这一点无需多言，因为必须承认*圣父与圣子*是其源头”（《论三位一体》第二卷，第29节）。这是最新版本的编辑者根据古抄本印制的（《教父文集》全集…… 第X卷，第69页），而在早先的版本中，有的写作：quia de Patre et Filio，有的写作：qui a Patre et Filio。最新版本的编辑者在此隐含了介词——cum。但无论是否使用该介词，这一思想依然模糊不清。

赐的*施予者*，[963]；而在第三处则说：“圣灵从圣子那里领受，并由祂差遣，且从圣父而出”，并指出“发出”与“领受”并非同义，而圣灵从圣子那里领受的，仅指权柄、能力或教导。[964] 亚历山大的圣西里尔也以类似的方式阐释了自己的观点，他说圣灵源于二者，例如：“圣灵在本质上源于二者，即由父通过子倾注（或传达）给信徒，祂既是父神的圣灵，也是子的圣灵。”[965]

c) 圣父们和教会教师们的论述，主要是希腊人的。即圣灵是从父通过子发出、存在或倾注的——διά ὑιοῦ，per Filium。拉丁学者对这些表述的解释如下：“从许多例子中可以看出，在圣经和教父著作中，介词‘*通过*’（διά）*和‘从*’（ἐκ）的使用并无区别。例如，在福音书作者的话语中：‘*万物都是通过*（δι' ἀυτού）*他而有的……*”，*或者“世界借着他而*有的”（约1:3,10），*这里的‘借着*’（δι' ἀυτού）*一词，显然*意味着‘从……而来’（ἐξ ἀυτού）。因此，如果古代教师们说圣灵是从父借着子而来的，这与‘从子而来’这一表述是等同的。”[966]

但是，首先，一个普遍的观察：仅仅因为在神的话语和教父们的著作中，连词διά（*通过*）*有时*——甚至可以说经常——被用作连词ἐκ（*从*）的同义词，难道就意味着它在这些地方*总是*具有同样的含义*吗？*毫无疑问，并非如此。相反，任何读过《圣经》和教父著作的人都知道，其中有无数例子表明，连词“διά”也用于其其他含义，例如：表示“*与……一起*”、“*之后*”、“接着”等。

其次：是否有人能具体指出哪怕一个明确而确凿的例子，证明古代教师们在论及圣灵*通过*圣子降临之时，曾将“通过”一词理解*为*“从圣子而来”？同样没有。相反，确凿无疑的是，在这种情况下，他们严格区分了介词“διά”（通过）与“ἐκ”（*从*）*的用法*：例如，圣格里高利·尼西阿斯就曾使用“*通过圣子*”这一表述，但他谈论圣灵时却说：“借着祂（即借着受生的光，或圣子）而发光，但其存在的根源却来自原初之光；”[967] 这一表述也被圣马克西姆·殉道者和圣约翰·达马斯库斯所采用，然而他们却明确否认圣灵*从圣子*发出；[968] 而蒙福的 狄奥多里特甚至将“*通过圣子*”这一表述——其含义*为*“*从圣子而来*”（圣灵由此而存在）——称为亵渎神明且不敬虔的。[969]

第三，从圣父们和教会教师的著作中可以得知，他们使用“δι' Ὑιοῦ”一词来指圣灵，意为“*与圣子同在*”、“紧随*圣子之后*”，而最常见的是“借由*圣子*”，[970]，即与圣子一同从圣父而有，在圣三一位格的次序中紧随圣子之后，借由圣子被差遣到世上，向受造物显现，被赐予等等。以下是几个例子：

1) *圣巴西勒大帝*说：“既然圣灵…… 与圣子联合，并与祂不可分割地同显，其存在依赖于源头——圣父，祂由此发出；因此，祂位格属性的显著特征在于：祂*是借着*（μετά）*圣子并与*（σύν）*圣子一同*被认识（γνωρίζεσθαι），且其存在源于圣父。*至于圣子*，祂既*通过*（διά）*自身，又在*（μετά）自身

---

[963] ……（阿里乌派）在圣子的创造中协助上帝……那么，那些在创造圣灵时作为施予者的…… 这些作者竟如此鲁莽？竟以此方式瓦解了这一圣事完美的真理：他们否认圣父，同时剥夺了圣子作为圣子的身份；他们否认圣灵，同时既不了解圣灵的用途，也不认识其*源头*（《论三位一体》第二卷，第4节，引自《教父集》第T卷，第53页）。

[964] 我在此发问：从圣子那里领受的，是否正是从圣父那里发出的？倘若认为“从圣子那里领受”与“从圣父那里发出”有所区别；那么，从圣子那里领受的，必然被视为与从圣父那里领受的同一件事。因为主自己曾说：……《约翰福音》16:14,15。圣子说，他将从自己那里领受的（无论是权柄、*能力*还是教导），同时也表明这正是从圣父那里领受的……随后他又重申：真理之灵从圣父而出；但圣子是奉圣父之命差遣的（《论三位一体》 第八卷，第20节，载于《教父集》同上，第251页）。迄今为止，人们仍以此处为依据（*佩罗内*，同上，第424页），作为证明，似乎希拉里承认“圣灵由父*发出*，并从子*领受*”这两种表述是同义的，而希拉里所言恰恰相反！ 问题在于，在早期的版本中，在“differre”一词之前曾有人故意自行添加了“*nihil*”，尽管随后的全部论述都完全反对这种非法的增补；而最新的出版者则根据古抄本删除了这一插入语。

[965] “圣灵即属于上帝、圣父、圣母及圣子，本质上源自二者，即由圣父经由圣子流出的圣灵”（《论在圣灵与真理中的敬拜》第1卷，第9页，收录于《文集》 第1卷，奥贝蒂校注，卢泰西亚，1638年）。

[966] *佩罗内*，同上，第436页；*克莱*，同上，第184页。

[967] 参见上文注释 844。

[968] 参见上文注释 701、894-898。

[969] 参见上文注释807。

[970] 马克·以弗所正是在其《在佛罗伦萨撰写的正统信仰告白》中如此解释这一表述的（参见《复活节读本》第V卷，第412-416页，该文系根据莫斯科 参见上文注释807。而介词διά在诸多含义中，确实包含上述所指的含义（参见例如《希腊语-法语词典》……*亚历山大著*。巴黎。1846年）。

之后，使人得以认识（γνωρίζων）从圣父发出的圣灵；祂作为独生子，从未被生出的光明中独一无二地放射而出，根据其独特特征，与圣父或圣灵没有任何共同之处。”[971] 此处——

a) 介词διά显然是代替了介词—σύν：因为关于圣灵与圣子之间关系的同一思想被重复了两次，且所指的词语完全相互对应；以及—

b) 尽管经文提到圣灵是“διά Ὑιοῦ”，但圣灵的永恒发源于唯一的天父。

2) *圣格里高利*尼西写道：“圣父无始无生，且始终被视为圣父。而从祂那里，按着连续的次序（κατά τό προσεχές），与圣父不可分割、同源的圣子也一同被视为圣父。 *紧随*（διά）圣子*之后，且在*（μετά）圣子之后——在人们尚无法设想任何虚无且不存在的介于两者之间的空间之前——圣灵便被整体地理解为与圣父同在；圣灵的存在虽不晚于圣子，但绝非在任何时候可以设想独生子脱离圣灵而存在，——但祂自身的存在之源亦来自万有的上帝，独生之光正是由此而来；*祂紧随*（διά）真光之后照耀，既不因距离，也不因本性的差异而与圣父或独生子分离。”[972] 此处——

a) 毫无疑问，这里描绘了三位一体的位格次序，为了表达圣灵紧随圣子之后，使用了介词“διά”；

b) 指出，尽管圣灵紧随（διά）圣子之后，但祂的存在之源亦来自万有的上帝，圣子亦源于此；

c) 最后指出，尽管圣灵紧随（διά）圣子之后显现，*但无论是距离上*还是本性上，祂都与圣父及圣子毫无隔阂。

3) *亚历山大的圣*西里尔在论证至圣三位一体的奥秘在某种程度上也为异教智者所理解时，曾写道：“万物的上帝唯有一位，但对祂的认识仿佛延伸到了圣而同质的三位一体， 圣父、圣子和圣灵——柏拉图亦称其为‘世界的灵魂’：圣灵赋予生命，并从活着的*圣父经由圣子*发出，”——随后，在阐述了柏拉图关于至圣三一各位格的若干思想后，他总结道：“因此，他认识了祂（圣灵），祂真实存在，赋予万物生命并滋养万物，仿佛源自天父这圣洁的泉源：*因为祂按本性从父发出，并通过子赐予受造物*。”[973] 因此，在这段结尾的话语中，这位圣师明确阐述了他关于“从圣父发出，经由圣子”这一表述的含义，而他在开头提出这一表述时并未加以解释。

4) *圣约翰·达*马斯库斯也多次重申圣灵是从圣父经由圣子发出的，他更明确地阐明了应如何理解这一表述：“我们敬拜圣灵，即天父的圣灵，，因祂从天父发出；祂也被称为圣子的圣灵，因祂由圣子（δι’ αυτού）显现并赐予受造物，但并非从圣子而得存在。”[974] 不过，类似的例子我们已经见过不少，*其中“通过圣子*”这一表述用于指代圣灵，正是为了表明祂是通过圣子或借由圣子赐予受造物、显现、被差遣等；在此重复这些例子便显得多余了。[975]

d) 圣父们和教会教师们的教导指出，圣灵住在圣子里面，安息在圣子之上，从圣子那里被领受，是圣子的形像等等。[976] 但是——

aa) 圣灵住在圣子内、安息于祂身上，其原因与圣子住在圣父内、圣父住在圣子内（约14:10）相同，即基于同质性，基于祂们本性的完全不可分割性，绝非源于圣子：否则，根据救主的话：*“我在父里面，父在我里面*”——就应当推断出，仿佛他们彼此源自对方；

---

[971] 见上文注释883。

[972] 参见上文注释845。特土良的以下言论——天主教徒常援引此处——也可作相同理解：“我并非从别处推导出圣子，而是将其视为圣父的本体……请允许我将此作为*第三点*补充说明，因为我认为圣灵并非来自别处，而是来自圣父（难道不是‘通过’而非‘之后’吗）？”“圣子”。因此，你要小心，别反而破坏了*神格的统*一……（《反普拉克斯》，第四章，载于《教父文集全集》第二卷，第159页）。

[973] ……圣灵由活着的圣父通过圣子发出……因为圣灵按其本性由圣父自身发出，并通过圣子赐予受造界（《反朱利安》，第1卷，第34-35页，载于《全集》 第I卷，*奥贝蒂*校注，卢泰克，1638年）。这位圣父在后文中也重申了这一点（《反朱利安》，第IV卷，第147页，同上版）。

[974] 见上文注898。

[975] 上文注774、842、847、848等。

[976] 克莱指出了这些论述（《教义学》第二卷，第183-184页；《教义史》第一卷，第217-218页，美因茨，1837年）。

bb) 特别提到，圣灵停留在子身上，即停留在神人身上，这与先知的话相符：*“耶和华的灵必住在他身上，就是智慧和聪明的灵，谋略和刚强的灵，知识和敬虔的灵；他必以耶和华的敬畏为乐”*（赛11:2-3）；

cc) 信徒从圣子那里领受圣灵，因为圣子是我们的救赎主和代求者，祂使我们与神和好（以弗所书 2:14-16），并凭着祂的功绩，获得了*从祂的神圣大能中*赐给我们……*一切生活和敬虔所需之物的*权利（彼得后书 1:3；参见 约7:37），将圣灵的恩典浇灌在我们心里（提多书3:6），因此这恩典被称为基督的恩典（罗马书16:20）；

gg) 即使教父们有时说圣灵是圣子的形像，也不应由此推断圣灵源于圣子，因为许多由他人所生或源于他人的事物，并不必然是其来源之物的形像（如树上结出的果实）， 而且，仅因本性相同而非因源出关系，也可能成为他者的形象（正如有时会遇到两个长得一模一样的人，尽管他们之间并无血缘关系）。 圣子是不可见之神的形像，因祂与神同质，并在祂自己里面以及通过祂自己，向受造之物显明并彰显神在能力、权柄及其他神性属性的平等（西1:15； 希伯来书 1:1-3）；同样，圣灵也可以被称为圣子的形像，因为祂与圣子同质，并且通过祂的智慧、圣洁以及在世界上的其他作为，显明圣子作为天父之子的身份。 另一方面，圣灵之所以配得这一称谓，还因为祂使我们——信徒——*成为祂儿子的形像*（罗8:29）。[977]

4) 最后，确实存在一些证据（我们不打算隐瞒这一点），这些证据正确地引自教会教师的著作，确实直截了当地表达了圣灵由父与子发出（procedit）这一思想。但是——

*首先：*这些证据见于何处？

a) 在东方教会的教父和古代教师中，绝对没有人：他们中没有一人明确表示圣灵是从圣父和*圣子“发出”的*，即在永恒发出的意义上。而从他们的著作中引用的那些表述，既不直接也不准确，完全不包含这一思想。[978]

b) 在西方教会的教父和教师中，直到五世纪——[979] ——或直到圣奥古斯丁之前，也没有人像他那样有力地证明这一点，正如他本人在以下话语中所明确指出的：*“关于圣灵，迄今为止*，即使是那些博学且伟大的圣经研究者，也从未以如此详尽和细致的方式进行论述，以致于人们能够轻易理解祂的位格属性——正因如此，我们称祂既非圣子，亦非圣父，而是圣灵…… 不过，他们在讲道中坚持认为，圣灵并非像圣子那样由圣父所生——因为只有基督*是圣子*——也不是像至高圣父（祖父）的孙子那样*由圣子*所生， *而是祂的一切本*性，除却万物之源的*父以外，不欠*任何人——以此避免我们陷入“两个无始之始”的谬误，这种观点完全是虚假且荒谬的，并非天主教信仰的特征，而是某些异端分子所陷入的迷误。”[980]

---

977 圣巴西尔大帝也是这样理解的，他说：“神的形像就是基督，正如经上所说，*祂是那不可见之神的形像*（歌罗西书 1:15）； 而圣子的形像就是圣灵，那些与圣灵有份的人便成为与圣子相似的儿女，正如经上所记：*‘神所预知的人，祂就预定他们效法祂儿子的形像，使祂在许多弟兄中作长子*（罗8:29）。’” 接着说：“受造之物不能使受造之物成圣，而是万物都由那位独一的圣者所成圣，祂论到自己说：*‘我为他们成圣’*（约17:19）。祂是藉着圣灵使人成圣的。因此，圣灵并非受造之物，而是上帝圣洁的形像，也是众人圣洁的源头。 正如使徒所教导的，我们被召入圣灵的圣所（《帖撒罗尼迦后书》2:13）。祂更新我们，并再次将我们造就成神的形像”（《反埃夫诺米乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第190页和192页）。

978 我们已经探讨了其中较为重要的表述或见证；至于其他同样引自东方教会教师、却被异端分子曲解的内容，其详细探讨可参见泽尔尼卡夫的《论圣灵的进程》（De process. Spir. I. Tract. XV，第693-856页）。

979 通常会引用特土良、伊拉里乌斯和安布罗斯的证言。但前两位教父证言的意义我们已经探讨过（参见注释962-964、972）。至于安布罗斯证言的意义，我们将在下文探讨，参见注释987）。

980 《论信仰与信经》第九章，第19节，载于《教父全集》第XXXVI卷，第191页。可以补充说明的是，圣奥古斯丁的这番话不仅针对西方教父，也针对东方教父。

c) 根据西方神学家的指明，在五世纪本身，此类见证仅见于：[981] 圣奥古斯丁处有三至四处，[982] 罗马教宗圣利奥处有一处，以及马赛的根纳迪乌斯处有一处，[983] 随后才见于六世纪的一些鲜为人知的作家： 罗马教会执事帕斯哈齐乌斯、鲁斯彭主教富尔根提乌斯、富尔根提乌斯·费兰德以及韦南提乌斯·福图纳图斯。[984] 至于后来的作家，即七、八世纪的作家——那时西方关于圣灵源头的公开争论已经开始——在此提及便显得多余了。

其次：对于这些证据，该作何评价？

a) 其真实性与完整性值得怀疑：

a) 因为这些记载仅见于西方作家；而在西方，自关于圣灵由圣子发出这一问题的公开争论开始以来——即自八世纪起——就存在篡改此类证据，甚至将其插入古代著作中的动机；

bb) 因为西方不仅曾有篡改此类证据或将其插入古代著作的动机，而且确实进行了篡改和插入——正如我们从众多实例中无可辩驳地得知的那样，也正如如今西方学者在出版圣奥古斯丁、希拉里、普罗斯佩尔等人的著作时，时常坦承的那样； 奥古斯丁、伊拉里乌斯、普罗斯佩尔等人的著作时，他们自己也时常坦承这一点；[985]

c) 最后，因为那些被用来向我们提供“圣灵也从圣子发出”这一证据的作家——即帕萨齐乌斯、富尔根提乌斯、大莱奥和奥古斯丁——正如我们所见，在他们著作的其他地方却表达了截然不同的观点，尤其是奥古斯丁和富尔根提乌斯甚至直接驳斥了这一教义。[986] 基于以上所有理由，至少在有人能用可追溯至八世纪甚至七世纪的古代手稿，向我们证明这些证据的真实性且未遭篡改之前，我们有权不相信上述证据。

b) 倘若我们承认这些证据的真实性且未遭篡改，那么对其的理解也可以不同于当今西方所理解的那样。 可以认为，五、六、七世纪的一些罗马作家在论及圣灵从圣子“发出”时，使用*动词“发出”*（procedit）仅指时间上的发出或向世界派遣。因为——

a) 毫无疑问，早在4世纪，拉丁作家有时就以这种含义使用动词“procedit”——正如圣安布罗斯的例子所示，这一点连西方学者及其最新版本的编辑者们也承认；[987]

---

[981] *佩塔维乌斯*——《论三位一体》第七卷，第八章；《神学全集》第VIII卷，第635-637页；*克莱*——《教义学》第11卷，第184—186页；*佩罗内*，同上，第424页。

[982] 《论三位一体》第IV卷，第20章，注29；第XV卷，第17章，注29；第26章，注47。圣奥古斯丁著作中其他一些类似段落已残缺（参见上文注933）。

[983] *利奥*《致阿斯图里亚斯主教图里比乌斯的书信》第十五封，第1章；*根纳迪乌斯*——《论教会教义》第1卷，第1章。

[984] *帕斯卡修斯*——《论圣灵》第1卷，第12章；*富尔根提乌斯*——《致执事彼得论信仰》第II章，第52节；*费兰杜斯*——《反阿里乌派书信》第2章，载于《*马伊*文集》第III卷；*福图纳图斯*——《天主教信仰阐释》。

[985] *奥古斯丁*。《致医生马克西姆书》第170封，第3节，载于《教父全集》第XXXIII卷，第749页，正文下注：“‘*及子*’一词在科隆、德国、雷吉奥和维克托等手稿中缺失，而巴登、美国和埃尔兰根等版本， 完全省略了这一节：*但‘由父而生，并有圣子’的表述，意指他既非由圣子所生，亦非由父所造*。”同样见于——《致劳伦斯书》第9章，载于《完整教父文集》第XXXVI卷，第236页，正文下注1；*希拉里*《论三位一体》第VIII卷，第20章，见前引 《教父集》第X卷，第251页，正文下注b. d；*普罗斯珀*，《箴言集》选自奥古斯丁《箴言》第370条，见前引《教父集》第LI卷，正文下注s；*尼凯塔*——《论圣灵的大能》第5章，见前引《教父集》第LII卷，第856页，正文下注i。

[986] 参见上文注释837、875、876、899-901、903，以及这些注释所涉及的原文。

[987] 以下是圣安布罗斯的话：因此，当圣灵从圣子发出时，并非仿佛是从某处被派遣，也并非仿佛是从某处发出，正如圣子自己所说：*“我从父那里出来，来到世上”*（约翰福音 16:18）。 接着又说：“当（圣子）从父那里出来时，并非离开原处……圣灵从父和子那里发出时，既不与父分离，也不与子分离”（西方人引用圣安布罗斯的这些话，正是为了佐证他们的伪教义）。 至于出版商对上述两处引文的注释：安布罗斯在此为表明圣灵的*暂时性差遣*，使用了*“发出”（procedere）*一词；因此，埃斯提乌斯在《论义理》第一卷第14章中写下此论点，实属令人惊讶——须知在教父著作中，除贝达等人外，很难找到将圣灵的*差遣以“发出”之名*来表述的例子（Ambros. de Spirit. S. lib. 1 Sent. dist. 第14卷中写下此话：*须知在教父著作中，除贝达等人外，很难找到将圣灵的差遣以“发自”之名来表述的*例子（*安布罗斯*《论圣灵》第1卷，第10章，第119、120条及文下注释，见引述的《教父集》 第十六卷，第732-733页）。此外，在上述圣安布罗斯引文的第二处，*其中“Filio”一词*被重复出现——*而*该词被视为插入语并非毫无依据（佐尔尼卡夫《论圣灵的发出》第三篇，讹误7，第270页）。

bb) 西方在7世纪时，有时也确切地以此含义使用“圣灵由圣子发出（procedit）”这一表述，正如圣马克西姆·殉道者当时向希腊人所证实的，他曾特意向罗马学者们求证过此事； c) 据图书馆员阿纳斯塔西乌斯的记载，甚至在9世纪，西方也有人以这种含义理解上述表述；[988]

c) 最后，如果c我们同意将这些证据理解为当今西方教会基督徒所理解的那样，即： 奥古斯丁、富尔根提乌斯以及五、六世纪的某些其他人，不仅相信圣灵永恒地从圣父发出，也相信圣灵永恒地从圣子发出：在这种情况下，他们的信仰只能被视为他们的*个人见解*，绝无其他。因为绝不能将以下内容称为整个教会的信仰或教义——

a) 那些未能从圣使徒那里连续传承下来，且在教会最初四个世纪里，无论在东方还是西方都未曾为人所知的教义；

bb) 自第五世纪起，仅在西方，极少数人在其著作中偶尔提及，且其表述方式使得其他与他们信仰相近的信徒认为这一新教义缺乏说服力，[989] ，或对其有不同理解；[990]

c) 这一观点逐渐增强，至八世纪在最西端的地区成为激烈争论的焦点，有人愿意相信，也有人不愿接受；[991]

gg) 最后，为了确立并传播这一教义，9世纪初在亚琛召开了一次大公会议，但由于意见分歧，会议未能作出任何决定；随后，教皇利奥三世本人也规定，并非所有人必须信奉这一教义，而仅限于那些有能力领悟如此崇高奥秘的人。[992]

§47. 从所有已探讨的教父证言中得出的结论。

这一结论可简要归纳为两点：

1. 圣灵源于圣父，这是整个基督教教会——无论东方还是西方——的牧者们自基督教诞生之初便一致教导的； 而圣灵也从圣子发出，这一教导直到五世纪才开始（如果承认相关见证的真实性且未被篡改的话），且仅在西方，起初仅有极少数人持此观点，且遭到许多人的反对，直到九世纪之后，这一教义才在那里逐渐确立。因此

2. 圣灵由圣父所出的观点，自古以来就被视为教会的信条及其普遍信仰；而圣灵也由圣子所出的观点，直到五世纪才作为少数人的个人见解或信仰出现，甚至在西方，直到九世纪之前都未被视为信条。

至此，我们本可以结束关于圣灵之神的个人属性的探讨。 但鉴于持异见者试图借助神学理性（ ）的论证——基于上帝圣言和教会的积极教义——来进一步支撑其伪教义；另一方面，正统教义的捍卫者自古以来也使用同样的武器对抗异端（[993] ），因此我们认为有必要就此话题稍作阐述。

§48. 关于神学理性对圣灵源头的论述之考察。

1. 东正教神学家通常会提出哪些论据，来捍卫“圣灵仅由圣父发出，而非同时由圣父和圣子发出”这一教义？

其中最主要的论点如下：

1.1. 无论东方教会还是西方教会，所有基督徒都公认一个无可置疑的真理：在圣三一中，圣父、圣子和圣灵在本质上合而为一，但在位格上各不相同，因此具有两类属性： 本质属性——不可分割、共同属于三位；以及位格属性——可区分、仅属于每位圣者。现在的问题是：圣父从自身发出圣灵（正

---

[988] 见上文注701和702。

[989] 让我们回顾一下罗马教会枢机执事鲁斯蒂库斯的话。参见注释904。

[990] 他们所理解的圣灵从圣子“发出”（processio），仅指*时间上的发出*（注701和702）。

[991] 见上文注释819、838、839。

[992] 上文注释818-826及其所指的原文。

[993] 例如，福提乌斯宗主教在其著名的致东方各宗主教的通谕中，以及马可·以弗所人在其专门著作《论圣灵的发出：致拉丁人的论证篇章》（由 尤金·布尔加尔在亚当·泽尔尼卡夫关于圣灵降临的著作（第二卷，第709-741页）的希腊文译本中，

如他生出圣子一样），这一行为应归属于圣父的本质，还是归属于他的位格？ 是归于本质，还是归于位格？若归于本质，就必须承认圣灵不仅从圣父和圣子发出，也从祂自己发出（这种荒谬的说法连西方基督徒也不接受）——因为所有神圣位格的本质是唯一且不可分割的。 倘若指位格，则必须承认圣灵仅从圣父一位发出——因为圣父作为位格，与圣子和圣灵截然不同，属于其中一位的，就不可能属于另一位。

1.2. 自古以来为所有基督徒所公认的无可置疑的真理是：在圣三一中，尽管位格为三，但只有一个本源——μοναρχία。[994] 当我们说圣子由同一位圣父所生、圣灵由同一位圣父所出时，我们完全恪守这一真理，并信奉神性中的唯一本源。 但西方基督徒却未能恪守这一真理，甚至在神性中承认了不止一个，而是两个本源：他们主张圣灵既从圣父也从圣子发出，因为圣父与圣子仅在本体上合而为一； 而作为位格，祂们是两个，除了在本质上的合一之外，彼此之间没有任何其他联合，无法构成圣灵的唯一源头——若承认圣灵的发出与圣父和圣子的本质有关，而这种本质也是圣灵所共有的，正如我们所见，这就等于承认一种荒谬。

1.3. 整个基督教教会，无论是东方还是西方，自古以来就教导并至今仍教导：在圣三一中，既不应分割本性，也不应混淆位格，这与萨维利安派异端的主张相反。 但如今西方神学家却将圣父与圣子的位格混为一谈（因此陷入了萨维利安主义）， 至少在以下情况下是如此：当他们承认二者之间除了在本体上的合一之外，还存在某种特殊的结合时，据此，这两个位格通过所谓“统一且不可分割的作为”从自身中发出圣灵，并且不再作为两个本源或原因来为圣灵服务，而是作为同一个本源、同一个原因。

1.4. 根据普世教会的教义，圣三一的三个位格*仅*在本体上是一体的；因此，圣子与圣父所具有的合一，圣灵也完全同样地具有。 但西方的神学家如今认为，圣子与圣父的合一程度高于圣子与圣灵的合一，他们指出：圣父与圣子在共同从自身发出圣灵这一行动上也是合一的，作为圣灵那唯一、永恒且不可分割的本源而合而为一。

1.5. 普世教会向来只承认上帝在本质上的一性，在位格上三一。但如今西方神学家不仅承认神性中的一性与三一，还向其中引入了二元性。 他们承认*唯一性：*因为他们教导说，圣父、圣子和圣灵在本质上*是一体*；他们承认*三位一体：*因为他们教导说，圣父、圣子和圣灵是三个位格； 引入*二元性：*因为他们教导说，圣父与圣子构成*一个*永恒且不可分割的整体，相对于 的圣灵而言，他们是圣灵的源头；而圣灵相对于他们而言则构成*另一个*整体，作为由此源头所产生的。[995]

东正教会关于此问题的所有观点无可争议，这一点不言自明。这些观点基于普世教会无可置疑的教义，并完全符合正确思维的法则，毫无牵强附会之处。

2. 西方神学家通常提出哪些论据来支持“圣灵也从圣子发出”这一观点？

在经院哲学家们提出的所有论点中，至今仍被沿用、因而被公认为相对较优的，仅有四种：

2.1. “倘若圣灵并非从圣子发出，那么祂确实就与圣子毫无区别；因为至圣三一的位格——圣父、圣子和圣灵——在一切事上合而为一，它们之间仅通过一个位格作为原因与另一个位格作为由其所生者之间的对立关系而相互区分，反之亦然。”[996] 但这两种观点都完全是武断的，不仅没有依据古代教会的正统教义，甚至与之直接相悖：因为——

a) 教会自古以来便教导：尽管圣子与圣灵同源于一位圣父，但二者之间的区别在于，圣子由圣父所生，而圣灵则由圣父发出；并且——

b) 总体而言，教会区分三位一体的位格并非基于它们之间某种对立的关系，而是基于这样的信仰：圣父未被生，圣子由圣父所生，圣灵由圣父发出。[997]

---

[994] 见上文注释856、862、872、972。

[995] 东正教徒针对拉丁教徒提出的许多其他此类论点，可见于上文（注993）提及的马可·以弗所的著作中，以及泽尔尼卡夫的《论圣灵的进程》（de process. Spir. S. Tract. VI，第431-460页）。

[996] 《神学全集》（Curs. Theolog. compl.）第VIII卷，第641页；*佩罗内（Perrone）*同上著作，第441页。

[997] 上文注743、746、844、865、872、883、885-888。

2.2. “只有承认圣灵由圣子发出，我们才能正确理解他们之间的关系。诚然，即使不这样，他们之间也存在某种关系——首先是统一的关系，因为二者都源于同一位圣父；其次是差异的关系，因为二者以不同的方式产生。 但这并非祂们彼此之间的直接关系，因此，也不是在圣三一中必须体现的最高、最完美的关系。”[998] 这些观点再次完全脱离了教会的正统教义，纯属武断，因为凭什么断言至圣三一的位格之间——作为独立的位格——必须存在直接的相互关系？根据圣教会的教义，他们在本质上本是一体或完全不可分割的， 因此，祂们之间的关系岂不比直接关系更为深远？另一方面，为何不能将圣子与圣灵之间所显示的另外两种关系——即基于本源的统一性，以及源于该本源的差异性——称为最完美的关系呢？

2.3. “如果圣灵并非像从父那里发出一样，也从子那里发出，那么父就与子有两点不同，即从自身生出子，以及从自身发出圣灵。 但每个神圣位格只能被*赋予一种*区别、一种特质，因为他们的完美既在于最高程度的合一，也在于尽可能少的区别；因此，每个位格除了一个区别性或位格性特征外，不应被赋予其他任何东西。”[999] 然而，当我们无法用理性理解这一奥秘，且古代教会的正统教义明确指出，圣父的位格属性确实不仅包含两个，甚至包含三个具体特征时—— 即祂自己非由任何人所生、亦非从任何人而出；祂生出圣子；以及祂从自己发出圣灵？ 另一方面，所谓“神圣位格的至高完美要求每位格仅具一项独特属性”，以及“若在圣父的位格属性中将祂的独特属性表述为两项或三项，圣父便不再完全完美”的观点，又从何而来？

2.4. “圣子从圣父那里领受了一切，唯独‘父性’除外——因为唯有‘父性’无法传达；因此，圣子也领受了神圣而富有成果（fruchtbaren）的意志。正因如此，圣子与圣父同在，并如同圣父一般，通过意志以神圣的方式参与（ist fruchtbar）圣灵的发出。”[1000] 但我们从何得知，唯独圣父独有“父性”这一属性，而“从自身发出圣灵”的属性则是共同的？相反，古代教会教师们却将这两者同样归于圣父这一位格，并表述为：圣子从圣父那里领受了一切，唯独不包括作为另一位格（位格）之源的属性， 即“生子”的属性与“发出圣灵”的属性？[1001] 其次，所谓“圣子与圣父共同通过某种意志从自身发出圣灵”这一观点，其依据何在？

§ 49. 总论。

在尽可能全面审视了东方和西方基督徒为证明其关于圣灵作为上帝位格的属性之教义所提出的最具代表性的论点之后，我们已经能够非常明确地判断真理究竟在何处，并可以对每一个公正思考的人说：*来，亲眼看看吧。*

东方正教会关于圣灵的源出的教导，完全符合上帝圣言本身的清晰教导，也符合古代信经以及普世和地方大公会议的教导，更符合所有圣父和教会教师的教导， 无论是东方还是西方，最后，这在神学理性的考量下，也证明是合乎情理且公正的。 试问，谁能坦然地断言，我们因信奉圣灵由父而发，便偏离了真理？谁敢凭良心指责我们陷入迷误或异端， ——因为指责我们陷入谬误或异端，就等于指责所有圣父和教会导师，就等于指责普世大公会议（而不仅仅是地方会议），甚至指责整个古代教会，就等于指责上帝之道本身陷入谬误或异端？ 我们重申：谁敢犯下如此亵渎神明的罪行？

相反，西方教会关于圣灵由圣子所出的教义，并非基于上帝的话语，而仅仅基于对其不同经文的曲解； 并非基于教会的古代信经和普世大公会议，而仅仅基于自五世纪起在西班牙召开的某些规模较小的地方会议（如果我们同意承认其会议记录未被篡改的话），以及早在九世纪初就召开的亚琛会议；并非基于圣父们和教会教师们的一致教导，而仅仅基于对他们见证的曲解、歪曲甚至伪造，以及五、六世纪某些教师极少数的直接言论——其真实性同样存疑； 最后，即使从神学理性的角度来看，这种教义也显得毫无根据且武断。这样的教义能被称为真理吗？ 更何况，当每一个基督教教义都必须以神的

---

[998] 克勒对此观点的阐述见于《教义学》（Dogmatik），第11卷，第187页。
[999] 克洛——同上，第187-188页。
[1000] 克洛——同上，第188页。
[1001] 上文注释746、886-896。

话语为根基，必须被普世教会所接纳，并自使徒时代起便存在于其中，而非在第五或第九世纪才出现时，将这种教义奉为教义，甚至将其纳入信经，又何其不妥？ 不，这已经是谬误，而且是最严重的谬误；这是在这样一件事上引入的新规，不仅任何地方教会，就连普世教会也没有权利在此事上进行创新：因为所有的教义都是上帝亲自启示给我们的。因此，从某种意义上说，这是对上帝自身权柄的僭越。

§ 50. 教义的道德应用。

尽管关于上帝位格属性的教义看似抽象，但我们仍能从中汲取道德启示。

1) 至圣三位一体的所有位格，除了其本性所共有的属性外，还各具独特的属性，从而彼此相区别，因此圣父正是圣父，在神圣位格的序列中居首位；圣子是圣子，居第二位； 圣灵正是圣灵，位列第三，尽管就神性而言，他们彼此完全平等。 造物主 也赐予我们每个人，除了我们作为人类所共有的属性之外，还有使我们彼此不同的特殊属性，赐予了特殊的能力和天赋，这些能力与天赋决定了我们在邻人圈子中的独特使命和位置。 发掘自身这些能力和天赋，并将它们用于自身及邻人的福祉，以及为了上帝的荣耀，从而履行自己的使命——这是每个人的不可推卸的责任。

2) 尽管圣三一的各位位格在个人属性上各不相同，但他们之间始终保持着恒常的相互交通：圣父住在圣子和圣灵里面；圣子住在圣父和圣灵里面； 圣灵则存于圣父与圣子之中（约14:10）。[1002] 同样，我们尽管在个人特质上各不相同，也应当在力所能及的范围内，通过本性的统一与兄弟之爱的联结，彼此保持相互的交通与道德上的合一。

3) 特别是我们中间的“父”们，应当学会铭记他们所承载的是谁的伟大圣名，正如“子”们或所有由“父”所生的……[1003]，并在铭记的同时，通过准确履行这些圣名所赋予的职责，致力于圣化他们所承载的“父”或“子”之名。

4) 最后，让我们铭记，西方基督徒对圣灵之神的位格所作的擅自推测，曾导致何等毁灭性的后果；因此，我们要尽可能严格地恪守上帝之道和东正教会的信仰教义，绝不挪移我们先辈凭着信心*所划定的古老界限*（箴言 22:28）。

第二部分。
论上帝与世界及人类的总体关系

因为万物都本于祂，倚靠祂，归于祂（罗马书 11:36）。

§ 51. 关于这种关系的理解及教会的相关教义

唯一的三一真神，拥有一切至高的完美，因此享有至高的荣耀与至福；虽然祂既不需要任何人，也不需要任何事物，但因祂的仁慈无穷无尽，便愿其他受造物得以显现，并分享祂的仁慈： 祂从无中创造了宇宙，并自那时起便不断以祂的护理眷顾着它。正是在上帝的这两项作为——创造与护理——之

[1002] 因为圣父既在圣子之中，也在圣灵之中；同样，圣子与圣灵既在圣父之中，也在彼此之中。*亚历山大的西里尔*，《论三位一体的对话》第七卷。 同上——见*狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣名称》第二章，第4节；*亚他那修*《反阿里乌派演说》第三篇，第25节；*达马斯库斯*《正统信仰论》第一卷，第8、14章，参见俄文译本第29、48页及其他。

[1003] “必须知道，”圣约翰·达马斯库斯追随其他一些信仰导师指出，“‘父’和‘子’这些称谓并非由我们移转到至福的神性之上，恰恰相反，它们是从神性移转到我们身上的，正如神圣的使徒所言：*‘为此，我屈膝在我们主耶稣基督的父面前，天上地上一切家族都是从祂而得的*（以弗所书 3:14-15）。’”（《正统信仰精确阐述》第1卷，第8章，第23页）。

中，构成了上帝对整个世界乃至对人类所具有的普遍关系，而人类原始宗教正是以此为基础的。[1004] 它之所以被称为“普遍的”，是为了区别于另一种特殊且超自然的关系——即上帝直接针对唯独堕落的人类所建立的关系，这种关系被称为“家政”（οἰκονομία）或我们救赎的奥秘，并构成了真正基督教（即被恢复的基督教）宗教的基础与本质。[1005]

东正教会关于上帝与其世界及人类之间普遍关系的教义，简明地体现在《尼西亚-君士坦丁堡信经》的措辞中：“我信独一上帝…… 全能者，天地万物的创造者，凡可见与不可见之物”，并由两部分组成：关于上帝作为创造者的教义，以及关于上帝作为全能者[1006] 或护理者的教义。

第二章。
论上帝作为创造者

§ 52. 教会的教义及其构成

东正教会关于上帝作为造物主的教义如下：“毫无疑问，上帝是所有有形与无形受造物的造物主。 首先，祂凭自己的意念创造了所有天上的力量，作为颂扬祂荣耀的卓越歌者，并创造了那个有理性的世界；该世界因所受的恩典而认识上帝，并在一切事上始终顺服祂的旨意。随后，上帝从无中创造了这个可见的物质世界。 最后，上帝创造了人，人由非物质的理性灵魂和物质的身体组成，以便通过这样一个由二者构成的完整的人，便能显明祂正是这两个世界——非物质世界和物质世界——的创造者。正因如此，人被称为*“小世界”*：因为他身上承载着整个大世界的形象”（《正统信条》第一卷，对第18个问题的回答）。

这一教义显然由两部分组成：I）关于上帝创造的总体思想；II）关于上帝主要创造物——无形或属灵的世界、有形或物质的世界，以及“小世界”即人类——的具体思想。

1. 关于上帝的创造（概论）

§ 53. 关于上帝创造的概念及教义简史

严格意义上，“创造”一词当然是指从无中生有。因此，当我们说上帝创造了世界时，我们表达的意思是：一切存在于上帝之外的事物，都是由祂从虚无中，或者说从完全的不存在中，创造出来的。[1007]

这一真理属于神圣启示的独特真理之列，不仅普通的异教徒，就连他们的智者也对此一无所知：因为其中一些人认为世界是永恒的；[1008] 另一些人则认为世界源自上帝；[1009] 还有一些人则宣称，世界是自发形成的，源于永恒的混沌或原子；[1010] 第四类人则认为，世界是由上帝从与祂同在的物质中创造

[1004] 参见《东正教神学导论》第12-13节：*宗教的基础与条件*。

[1005] 参见同上 §§ 46-49：*基督教的本质*、*基础*与条件，并参阅本文 § 5。

[1006] 圣基里尔·耶路撒冷在阐释《信经》中的这个词时说，Παντοκράτωρ，即 ἑστίν ὁ πάντων κράτωρ, ὁ πάντων ἐξουσιάζων，意即“全能者就是那位维系万物、掌管万物者”（《教理问答》第八卷，第1节；据俄文译本第3节，第145页）。

[1007] 在圣经中，这一由上帝所造、*构成世界的*万物总称，通常*被称为“天与地”*（创世记 1:1；2:1），*或“天与地、海以及其中的一切”*（诗篇 145:6；113:11；134:6； 尼希米记 9:6；使徒行传 4:24），亦*指可见与不可见之物*（歌罗西书 1:16）。*而“世界”*一词有时指大地（马可福音 16:15），有时仅指人类（约翰福音 3:16），有时甚至仅指不敬虔的人（约翰一书 5:5）。

[1008] 赫拉克利特、克塞诺芬、亚里士多德。

[1009] 印度哲学、新柏拉图主义者。

[1010] 德谟克利特和伊壁鸠鲁及其追随者。

的，[1011] 没有人能够理解世界是由全能的上帝之力从无中创造出来的这一概念。基督教教会从上帝那里接受了这一超越理性理解的真理，并希望将其 更牢固地铭刻在信徒心中，因此从一开始就始终在公共信仰宣言中传授这一真理。[1012] 教会的牧者与教师也将这一真理纳入他们的信条，[1013] 并竭力将其作为最重要的教义之一灌输给信众。[1014] 遗憾的是，不久之后，基督徒中便出现了这样一些人，他们不仅重提了关于世界起源的几乎所有古老谬误，还在此基础上增添了新的谬误。具体而言：

a) 赫尔莫根及许多其他异端分子主张构成世界的物质是永恒的；[1015]

b) 西蒙·沃尔赫夫、梅南德、瓦西里德、卡尔波克拉特等人宣称，世界是由天使从永恒的物质中创造的；[1016]

c) 克林福斯则宣称，世界是由某种低等力量在至高神不知情的情况下创造的；[1017]

d) 蛇派、摩尼教徒和普里斯基利安派则认为，世界是由邪恶的本源——魔鬼所创造的；[1018]

d) 奥利金将世界视为上帝全能的必然结果，因此认为世界自古以来便已存在。[1019] 所有这些谬误早在古代教会时期就被谴责，并被许多信仰导师所驳斥，尤其是：爱任纽、特土良、梅福迪乌斯和奥古斯丁；[1020] 尽管如此，这些谬误并未完全消失。 在中世纪，保利基安派和博戈米尔派曾信奉一种观点，认为世界是由魔鬼或撒旦创造的。[1021] 一些所谓的现代“哲学家”重新提出了关于“永恒物质”的教义——世界由此产生，[1022] ；关于世界从上帝中流溢或发展而来的教义（流溢论和泛神论），[1023] ；以及关于上帝出于绝对必然性创造了世界，因此自亘古以来就已创造世界的观点。[1024]

所有上述观点，公正地说，都应被视为异端，因为它们与上帝之道及东正教会关于世界起源的教义直接相悖。

§ 54. 上帝创造了世界

“上帝是可见与不可见万物的创造者，”——东正教会如此教导（《正统信条》第一卷，对第18个问题的回答）——以下是受上帝启示之人的无可辩驳的见证：

a) 先知摩西：*起初，上帝创造了天地*（创世记 1:1）；

[1011] 阿那克萨戈拉、芝诺、柏拉图、塞内卡等人。

[1012] 因此——a) 《使徒宪章》中阐述的信经写道：“我信并受洗归于独一、未曾受生、独一真神、全能者、基督之父、万物之创造者与建立者。”……； b) 耶路撒冷教会的信经中写道：“我信独一的神——全能的父，天地的创造者，一切可见与不可见之物的创造者。”……；c) 凯撒利亚教会的信经中写道：“我们信独一的神——全能的父，一切可见与不可见之物的创造者。”……其他教会的信经亦是如此。 参见*宾厄姆*所著《早期教会史》（Orig. Eccles.）第十卷第4章，第4页，第VII-XV节。

[1013] 关于爱任纽、奥利金、特土良、基普里安等人的信经，参见同上，§§ I-VI。

[1014] *赫尔米特*《牧人书》第II卷，第1条诫命：首先，你要相信，上帝只有一位，祂创造了一切，安排了一切，并将无变为有：一切？*爱任纽*《反异端》第1卷，第22章，注1； *特土良*《论异端预设》第XIII章；*奥利金*《论原理》序言第4条。

[1015] *特土良*《反赫尔莫格拉斯》第II章；*优西比乌*《教会史》第V卷第27章。

[1016] *特土良*《驳异端》第46章；*爱任纽*《反异端》第1卷第24章；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第22和24章；*优西比乌*《教会史》第4卷第7章。

[1017] *伊雷内乌斯*《反异端》第三卷，第11章；*埃皮法尼乌斯*《异端论》第28章；*奥古斯丁*《异端论》第8章。

[1018] *爱任纽*，同上，第1卷，第30章；*特土良*，《论异端》，第47章；*埃皮法尼乌斯*，《论异端》，第37章；*奥古斯丁*，《论善的本质》，第42章；*利奥*，《致图里比乌斯的书信》，第XV封。

[1019] *奥利金*，《论原理》第二卷，第1-3页，以及第三卷，第5章。不过，也有人试图为奥利金开脱这一指责（*胡埃提乌斯*——《论奥利金》第二卷，第2和12问）。

[1020] *爱任纽*《反异端》第二卷，第30章；*特土良*《反赫尔莫根》；*梅瑟迪乌斯*《论生者》（*见福提乌斯*《书目》手稿235）；*奥古斯丁*《上帝之城》第七卷，第30章；第十一卷，第4-6章；第十二卷，第15-17章。

[1021] *福提乌斯*《反摩尼教》第二卷，第5章；*尤西姆·齐加布*《全武》第27章。

[1022] 伏尔泰、卢梭等人。

[1023] 斯宾诺莎、雅各布·贝姆等人。

[1024] 谢林、黑格尔及其追随者。

b) 先知大卫：*有雅各的神作帮助的人是有福的，他所仰望的是耶和华他的神，6 就是创造天地、海洋和其中万物的那位*（《诗篇》145:5-6）；

c) 先知以赛亚：*创造诸天的耶和华，塑造大地并造就它的神；祂使大地稳固，并非徒然创造它；祂为让人居住而塑造了它*（以赛亚书 45:18；参见 42:5）；

d) 先知耶利米：*祂凭自己的大能创造了大地，凭自己的智慧奠定了宇宙，凭自己的智慧铺张了穹苍*（耶利米书 10:12）；

戊）以斯拉：*主啊，你是独一的，你创造了天、天上的天及其一切军旅，大地和地上的一切，海洋和其中的一切；你使这一切存活，天上的军旅都敬拜你*（尼希米记 9:6）；

f) 使徒们，当彼得和约翰被犹太大祭司释放后，便这样开始向神同心合意地祷告：*"主神啊，你创造了天地、海洋和其中的一切"*（使徒行传 4:24）； g) 特别是使徒保罗，他在雅典的亚略巴古宣讲道：*"那创造世界和其中万物的神，既是天地的主，就不住在人手所造的殿*里"（使徒行传 17:24），此外，他还曾写信给希伯来人说：*"凡房屋都是有人建造的；但建造万物的就是神"*（希伯来书 3:4）； z) 最后，还有神学家使徒约翰，他亲耳*听见天使向那位"活到永永远远、创造天地万物、海和其中一切"的主*起誓（启示录10:6；参见14:7）。

此外，我们还要补充：

a) 在整个圣经中，唯有独一真神被称为永恒的，而世界在任何地方都没有被描述为与祂同为永恒的：*创造地极的永恒主神，祂不疲倦，也不困乏*（赛40:28），或者：*你们惹动那创造你们的主，竟向鬼魔献祭，而不向神献祭*（巴鲁克书 4:7；参见诗篇 92:2）；此外：*万物都是藉着祂、为着祂而造的；祂在万有之上，万有也靠祂而立*（歌罗西书 1:16-17）；

b) 被称为第一、阿尔法、万物的开端：*"我是首先的，也是末后的。我的手立了地，我的右手铺张了天"*（赛48:12-13）；*"我是阿尔法，也是欧米茄，是初也是终，"那"如今、从前、将来"的、全能者——主如此说*（启示录 1:8）；*因为万物都本于祂，倚靠祂，归向祂*（罗马书 11:36）；

c) 并且创造世界被视为真神的显著标志之一：保罗和巴拿巴在吕斯特拉时，外邦人误以为他们是降临人间的诸神，想要向他们献祭，二人便高声喊道："诸位！*你们这是在做什么？"——"我们也是和你们一样的人，传福音给你们，是要你们离开这些虚假的神，归向那位创造天地、海和其中万物的永生神"*（使徒行传14:15；参见以赛亚书45:18）。

教会的圣父们和教师们，除了根据上帝的话语向信徒们教义性地宣讲这一真理之外，有时还试图借助自然理性的光照来阐明它。一方面，他们积极地证明世界是由上帝创造的。"例如，圣约翰·达马斯库斯说：'一切受造物，要么是被造的，要么不是被造的。若是被造的，那么无疑是可变的：因为凡其存在始于变化之物，必然会经历变化，即或朽坏，或任意改变。' 倘若未被创造，那么根据自然的推论，它们就应当是不可变的，因为在存在上相互对立的实体，其存在方式也是对立的，也就是说，它们的属性也是对立的。但谁会不同意，所有存在物——不仅是我们感官所能感知到的，就连天使本身——都受到变化的影响，变得不同，并具有多种多样的运动呢？ 灵性存在，即天使、灵魂、恶魔，会根据自己的意愿发生变化，当它们在善上的进步或偏离善的程度增强或减弱时便是如此。其余一切则通过肉体的诞生与毁灭、增长与减少，以及性质变化和空间运动而发生变化。 但凡可变之物，必然是被创造的；既然是被创造的，就必定由某人所创造。而造物主本身绝不能是被创造的，因为倘若祂也是被创造的，那必然是由某人所创造的，而此人又是由另一人所创造的，如此类推，直至抵达某种未被创造之物。 因此，造物主必然是未被创造的，进而也是不可改变的。而不可改变者，除了上帝，还能是什么呢？"[1025] 另一方面，古代牧师们驳斥了所有相反的观点。其中包括——

1025 《正统信仰精确阐述》第1卷，第3章，第5-6页。"圣奥古斯丁曾多次阐述这一论证，只是表述更为简短，例如：'看哪，有天有地：它们昭示着自己被造；因为它们在变化并不断更替。' 至于任何被造之物，虽然存在，却并非被造；其中没有任何先前不存在、且会发生变化或变异的东西（《忏悔录》第十一卷，第四章；《论上帝之城》第十一卷，第四章，第2节）。

a) 所谓“世界自古以来就存在”的观点——他们指出：“如果上帝并非唯一永恒者，且万物并非源于祂，那么祂就不是上帝； 如果世界与上帝同为永恒，因此在 存在上等同于祂，那么它在不可改变性、无限性以及一切方面都等同于上帝，这意味着存在另一个上帝。但根据健全理性的观念，两个永恒且并存的本体是无法被接受的。”[1026]

b) 认为世界是由天使或其他某种低等力量所创造的观点。“如果天使或其他任何存在违背上帝的旨意创造了世界，那么他们就比上帝更强大；而如果是在上帝的旨意下创造的，那就意味着上帝需要他们的协助。 但上帝对任何人或任何事物都不需要。[1027] 此外，没有任何天使有能力创造世界，正如他们无法创造自己一样。[1028] 天使作为被造之物，不可能是造物主。”[1029]

c) 认为世界是偶然产生的观点。 “如果一切都是偶然发生的，没有合理的缘由，那么万物就会毫无章法地形成，既无计划，也无秩序。但事实上，我们看到的情况截然不同：世界处处都展现出惊人的秩序和最睿智的构造。这必然迫使我们推断，世界是由至高无上的理性存在——即上帝——所创造的。”[1030]

§ 55. 上帝从无中创造了世界

“上帝从无中创造了世界，”东正教会如此教导（《正统信条》第一卷，对第8.18问的回答）——这一真理显而易见：

1) 来自圣经《创世记》的记载：*起初，上帝创造了天地*（创世记 1:1）。*尽管希伯来语动词“巴拉”*（**ארב**）——“创造”一词具有双重含义，既表示从无中创造，也表示由现成物质形成（创世记 1:27）；[1031] 但此处该动词确切地用于第一种含义：因为摩西紧接着指出，被创造*的大地当时是混沌空虚的*（第2节），而正是从这片尚未成形的土地上，上帝随后才逐步形成了所有可见之物（第6节及以下）。[1032] 而且*“起初创造”*这一表述本身，也不由得让人联想到：是在还一无所有的时候创造的。[1033]

2) 因为在旧约时代的教会中，确实存在着“世界源于虚无”的信仰。例如，在安提阿哥迫害期间，一位虔诚的犹太妇人 在劝说儿子为祖先的信仰而殉道时，曾对他说：*“我恳求你，我的孩子，看看天地，看看其中的一切，你要明白，万物都是上帝从无中创造的，人类也是如此产生的*（《马加比下》7:28）——即从无中*而来*。”[1034]

3) 新约中那些提到主*创造了一切*（歌罗西书 1:16； 以弗所书 3:9；希伯来书 3:4；启示录 4:11），*一切都是从祂而来、靠祂而立、归向祂*（罗马书 11:36），*万物都是藉着祂而有的，凡有的，没有祂就没有*（约翰福音 1:3）。 倘若物质自古以来就自行存在，或者倘若上帝是利用现成的物质来创造世界，那么所有这些表述就不完全准确了。

[1026] *特土良*《反赫尔莫吉图斯》第4-7章；《反马吉安》第1卷第16章；*狄奥尼修斯·亚历山大*《反萨贝利乌斯》残篇III，引自*戈特兰*编《反萨贝利乌斯》第III卷，第494页；*拉克坦提乌斯*《神学入门》第II卷，第9章；*巴西尔*，《六日创造讲道集》第II篇，注2（见《圣父著作集》第V卷，第23页）；*梅瑟迪乌斯*，引自*福提乌斯*《书目》第236号手稿。

[1027] *爱任纽*《反异端》第II卷，第2和4章；*安布罗斯*《创世记注释》第III卷，第7章。

[1028] *奥古斯丁*，《创世记注释》第九卷，15，第28节：没有任何天使能创造自然，正如他们无法创造自己一样（《上帝之城》第十二卷，第24章）。

[1029] *达马斯库斯*《正统信仰论》第二卷，第3章：作为受造物（天使）的他们，并非造物主……

[1030] *阿塔纳西乌斯*，《论上帝道成肉身》第2节，载于《全集》第1卷，第48页，巴黎1698年版； *金口若望*，《创世记讲道集》第四篇，第4节；*格里高利·神学家*，《讲道集》第28篇，载于《圣父著作集》第三卷，第32-33页；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第一卷，第三章。

[1031] *大卫·金奇*——《希伯来语词源词典》，条目 **ארב**

[1032] 一位犹太拉比说：“至高者（愿祂蒙福！）从绝对的虚无中创造了万物。 为了表达这种‘无中生有’的创造，我们在圣言中除了 **ארב** 之外，没有其他词语了”（*摩西·纳赫曼尼德·兰班*，对《创世记》的注释，第8页，威尔门多夫版）。

[1033] *金口若望*《创世记讲道集》第二卷，第4段；*奥古斯丁*《上帝之城》第十一卷，第六章。

[1034] “上帝是从无中创造了这一切（万物）。”亚历山大抄本中写道：οὐκ ἐξ ὀντων。

4) 最后，从圣使徒保罗的直接见证中，我们*借着信心得知：万世都是藉着上帝的话语被造的，以致那看不见的成了看得见的*（希伯来书 11:3）；上帝将*本不存在的称为存在的*（——τά μή όντα, ώς όντα 罗马书 4:17）。

圣父们和教会作家们——

1) 始终信奉并宣讲世界是从无中被创造出来的，例如：赫尔马，[1035]；塔西安，[1036]；阿提纳戈尔，[1037]；爱任纽，[1038]；特土良，[1039]；以弗所的以弗所，[1040]；约翰·金口，[1041]；格里高利·神学家，[1042]；尼西亚的格里高利，[1043]；奥古斯丁，[1044]；以及其他人。“例如，安提阿的西奥菲勒问道：‘如果上帝是用现成的物质创造世界，那又有什么了不起的呢？我们这里的艺术家，只要从某人那里得到某种物质，就能用它塑造出任何想要的东西。但上帝的大能正体现在：祂从无中创造了祂所愿的一切。”[1045] “因此，另一位教会导师指出，不要有人问上帝是用什么物质创造了如此伟大而奇妙的造物；祂是从无中创造了一切。”[1046]

2) 他们驳斥了“上帝用永恒的物质创造了世界”这一学说。真理的捍卫者们指出，接受这种观点，就意味着将上帝置于物质之下——据称上帝需要这种物质才能进行创造；[1047] 这就等于承认上帝软弱无力。[1048]

另一方面，如果物质是永恒的，那么它就是不变的，因此世界就不可能由此形成。[1049] 如果它与上帝同在，并且因此与上帝一样具有独立性，那么它就完全独立于上帝。那么，祂又如何能用它来创造世界呢？[1050] “请他们告诉我们，上帝的能动力量与物质的受动本性是如何相遇的；提供无形物质的物质与拥有无形知识的上帝是如何相遇的；它们是如何以一种方式相遇的，使得一方所缺乏的由另一方来补足；使造物主得以展现其技艺，而物质则得以摆脱其无形与无状的状态”？[1051]

3) 他们驳斥了上帝从自身创造世界的观点。“上帝并非用肉身之手创造，”圣巴西尔大帝写道，“而是通过自己的作为使受造物存于世，而非从自身产生受造物，正如人用手做某事时，并非从自身产生其作品。”[1052] 同样，圣奥古斯丁也指出：“上帝从无中创造了一切；但他并非从自身创造，而是生出了与自己同等者，我们称其为上帝之子，并常称其为上帝的大能与上帝的智慧——正是通过这智慧

[1035] 参见上文注11。

[1036] 正如圣言，在起初被生，孕育了我们所处的创造，他自己为自己创造了物质。*塔提安《反希腊人》*第5章。

[1037] 《为基督辩护》，第4、15、19章。

[1038] 因为人固然不能无中生有，而只能利用现有的物质；但上帝却比人更胜一筹，因为他亲自创造了此前并不存在的物质，作为其造物的原料。*伊雷内乌斯*《反异端》第二卷，第10章，第4节。《信经》第四卷，第20章，第8节。

[1039] ……上帝的存在，除了创造世界的造物主之外，别无他人，正是他从无中创造了万物。*特土良*《驳异端》第13章。

[1040] 《创世记》1:1。

[1041] 若说万物是由已存在的物质产生的，却不承认万物的创造者是从无中创造了它们，这便是极度荒谬的标志。金口若望《创世记讲道集》第二篇，第2节。

[1042] 第29篇讲道，载于《圣父著作集》，第PI卷，第60-61页。

[1043] 《诗篇讲道集》第二卷，第八章。

[1044] 《致奥罗西乌斯：反普里斯基利安》，第2章。

[1045] 《致奥托利库斯书》第二卷，第14章；《辩证论》第10章。

[1046] *拉克坦提乌斯*，《神学原理》第二卷，第9章。

[1047] 当人们声称上帝是凭着自己的意愿，从物质中创造了一切时，便使上帝屈从于物质。因为如果上帝是利用物质来创造世界，那么就必然存在一种更高级的物质，为上帝提供了创造的原料；这样看来，上帝似乎就屈从于物质，而上帝的本质却源于该物质（*特土良*《反赫尔莫格》第89章）。

[1048] 因为祂并非物质的起因，而是完全从己有的物质中创造万物，因此祂被视为软弱的（*亚他那修*，《论道成肉身》第2节；《辩护书》第3节）。

[1049] *特土良*《反赫尔莫根》第12章；*拉克坦提乌斯《*神学纲要》第II卷第9章。

[1050] *特土良*，同上，第9章。

[1051] *大巴西尔*，《论六日创造》第2篇，载于《圣父著作集》第V卷，第26页。

[1052] 《驳埃夫诺米乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第199-200页。

，他才从无中创造了一切受造之物。”[1053] 在另一处，他写道：“宇宙是被创造出来的，而非由上帝从祂自身所生，以致与祂自身 所是同等。相反，祂是从无中创造了它，使它既不与创造者同等，也不与借以被创造的祂的圣子同等。”[1054]

至于古人常引用的那句箴言：“无中生有”，从某种意义上说，这句话完全正确：即无中绝不可能自行产生任何事物。 但我们并非主张宇宙是从虚无中自行产生的，而是相信上帝*无限的全能*将其从无生为有；因此，我们指出了能够做到这一点的力量，尽管其方式对我们而言难以理解。[1055]

§ 56. 上帝并非从永恒中创造世界，而是在时间之中，或与时间一同创造世界

如果世界是从无中被创造出来的，那就意味着它曾经不存在；这意味着它有一个开端，并非自永恒以来就存在，而是在时间之中，或者更准确地说，是与时间一同被创造的。因为时间无非是事物的连续性，是受限且会发生变化的存在物和事物的必然存在形式。 因此，时间不可能在这些存在之前就存在，而只能与它们一同出现——所以世界的开端即为时间的开端，当前者被创造之时，后者也随之被创造。[1056] 东正教会确实教导说，上帝是“不仅万物的创造者，也是时间本身以及万物获得存在的时代的创造者”（《正统信条》第1卷，对第33个问题的回答），并教导说“预知与预定在万物存在之前就已存在于上帝之中”（同上，对第30个问题的回答），而且祂“在创造世界之前就已知晓一切”（同上，对第26个问题的回答）。《圣经》也证实：

a) 世界曾一度不存在。这一思想体现在诗人向神所说的这些话中：“*在群山未生之前，在你造地和宇宙之前，从亘古到永远，你就是神*”（诗篇89:3）； 在神自己的话语中：“*父啊，现在求祢将那我未造世界以先在祢那里所有的荣耀，赐给我，使我在祢面前得荣耀*”（约17:5），以及使徒保罗的话语中：“*愿颂赞归于我们主耶稣基督的父神…… 因为祂在创世以前，就在基督里拣选了我们，使我们在爱中，在祂面前成为圣洁、毫无瑕疵的人*（以弗所书 1:3-4。另见歌罗西书 1:17；便西拉智训 23:29；箴言 8:23）。

b) 世界是有其开端的。*在创造之初，神造了男人和女人*（玛拉基书 10:6）。在以下经文中也可以看到同样的意思：“*起初，神创造了天地*”（创世记 1:1）；[1057] “*起初，祢[主啊]奠定了大地，诸天是祢手所造的*”（诗篇 101:26），尽管在圣经中，“*起初*”这一表述有时也有另一层含义，即指“首先”，在世界存在之前，自永恒以来（约翰福音 1:1；箴言 8:23）。

c) 最后，时间本身，如同世界一样，曾经并不存在，乃是被上帝所创造的。上帝的位格性智慧说：“*我自亘古就被膏立，自起初，在世界未造之先。”我诞生之时，深渊尚未形成，水源尚未涌流，水流尚未丰沛。 我在群山未立、丘陵未生之前便已诞生*（箴言 8:23-25）。而圣使徒补充道，正是借着这位位格化的智慧，上帝圣父*创造了万世*（希伯来书 1:2）。

在阐明并捍卫这一真理时，圣父们和圣师们主要运用了以下论证：

[1053] 《论自由意志》第1卷，第2章（另见第5章）。

[1054] 《创世记注释：反摩尼派》第1卷，第2章。

[1055] 圣约翰·金口（in Genes. homil. II, n. 4）指出，仅因我们无法理解万物从无中被创造这一事实，就否定这一真理，是多么不公正。

[1056] 圣奥古斯丁关于这一点的论述尤为精辟：“鉴于这一疑点，世界并非在时间之中被创造，*而是在与时间一同被*创造。因为凡在时间中被创造之物，必然在某物之后，且在某个时间之前； 在过去之事之后，在未来之事之前；然而过去本不可能存在，因为当时尚无任何受可变运动支配的受造物。而世界正是与时间一同被创造的。”（《上帝之城》第十一卷，第六章）。

[1057] “那位向我们睿智阐明世界存在的智者，在论及世界时，恰如其分地补充道：‘*起初*’即指时间的起初，即‘在按时间计算的这一起初’（参见*大瓦西里*，《六日创造讲道集》第1篇，载于《圣父著作集》第V卷，第9页）。 圣安布罗斯也指出：in principio itaque temporia coelum et terram Deus fecit. Tempus enim ab hoc mundo, non ante mundum: dies autem tomporis portio est, non principium（见《六日创世论》第1卷，第6章）。

a) 倘若世界是由上帝所创造的，那么它就并非自永恒以来就存在，因为作为生成原因者，必然先于其所生成的对象而存在；[1058]

b) 如果世界是从无中被创造的，那么它就不是从永恒中被创造的，因为它曾经不存在；[1059]

c) 世界具有可变性并存在于时间之中，因此并非自永恒以来就存在，因为无论我们将可变性和时间追溯到多么遥远的起点，它们都无法被设想为没有开端。[1060] 与此同时，真理的捍卫者们也对当时围绕这一真理提出的种种困惑和疑难，都给予了明确的解答。

有人认为，主张世界并非由上帝自永恒起就创造，而是在时间之中被创造的，就意味着主张关于世界的思想本身、上帝创造世界的意图本身并非永恒的，而是仅在某个特定时刻才产生的；因此，这等于承认上帝具有可变性。 针对这一点，圣奥古斯丁指出，上帝创造世界的永恒意图与世界仅在时间中被创造这一事实并不矛盾；上帝自永恒以来就怀有关于世界的想法，自永恒以来就决定要创造它，但决定在某个特定时刻进行创造；因此，没有理由推测，当上帝实际创造世界时，祂在任何方面都发生了变化。[1061]

还有人着眼于将上帝视为至高无上的活动者这一概念，并问道：如果世界并非自永恒便存在，那么在创造世界之前，上帝在做什么？“对此，只有上帝自己才能回答，”圣爱任纽说，“而圣经对此并未向我们揭示任何内容。”[1062] “我不会说，”圣奥古斯丁写道。 奥古斯丁写道：‘我不会像某些人那样，在解决这个问题时说上帝当时正在为那些企图理解不可理解之事的人准备地狱，而是更愿意说：我不知道，我不知道。’稍后他又写道：‘既然在天地创造之前还根本没有时间，那么何必去问上帝当时在做什么呢？ 那时也没有‘那里’，因为那里没有时间。”[1063] 在圣格里高利·神学家关于这个主题的著作中，我们读到如下内容：“我问：如果不能将无所作为和不完美归咎于上帝，那么在至高者统治于虚无的世纪之中，创造宇宙并赋予其形态之前，上帝的思想在忙于什么？ ——祂在默观自己仁慈所蕴含的令人向往的光辉，这光辉与三位一体神性同等且同样完美的光辉相等，正如唯一的神所知晓的那样，也正如上帝向谁启示的那样。 创造世界的智慧，也在祂宏大的心智意象中审视着祂亲自构思的世界图景——那个世界虽将在日后被创造，但对上帝而言，那时它已是真实存在的。在上帝眼中，一切尽在眼前：将要发生的事、曾经发生的事，以及当下存在的事。 对我而言，时间划分了这些界限，使一事在前，一事在后；但对上帝而言，万物融为一体，一切都由至高神明的意志所维系。”[1064]

还有人认为，既然上帝自亘古以来就是主和统治者，那么祂所统治的世界也理应自亘古以来就存在；或者推论道，如果上帝自亘古以来就拥有全能，那么祂必然自亘古以来就创造了世界。 针对最初由赫尔莫根提出的第一个观点，特土良予以反驳——认为“*主*”和“*统治者*”（Dominus）这些称谓所表达的，并非上帝的本质，也非祂的任何内在属性，而仅仅是祂与世界之间的外在关系，因为祂仅是在时间中才成为“主”和“统治者”， 自世界显现之时起。[1065] 至于奥利金提出的第二种推论的站不住脚之处，圣梅福迪乌斯已明确指出：这种推论暗含着这样的假设，即若上帝未曾创造宇宙，祂便不具备全能；因此，祂的全能与全然完美并非源于祂自身，也非源于祂的本性，而是取决于祂所创造的万物， 祂所创造的事物。[1066]

1058 *阿提纳格斯，*《为基督徒辩护》，第16章。

1059 *亚历山大的西里尔，*《约翰福音注释》第1卷第6章；*大格雷戈里，*《约伯记道德注释》第16卷第21章及第27卷第3章。

1060 *奥古斯丁，*《上帝之城》第十一卷，第4章，第2节；第十二卷，第15章，第2节。

1061 *奥古斯丁，*《忏悔录》第十一卷，第10、11章；《上帝之城》第十一卷，第4章，第2节。

1062 《反异端》第II卷，第28章，注3。

1063 《忏悔录》第十一卷，第12、13章；因为*那时*没有时间，所以那里也不存在。

1064 《圣礼赞美诗》，第4篇，载于《圣父著作集》，第IV卷，第228-229页。

1065 *特土良*《反赫尔莫格拉斯》第3章。*奥古斯丁*《上帝之城》第十二卷，第15章。

1066 *梅多迪乌斯*《论伪知识分子》，见于*福提乌斯*《图书馆》手稿CCXXXV，第935页，日内瓦，1612年。

§ 57. 至圣三位一体所有位格在创造事工中的参与

正教会在宣认上帝创造了世界时，并非将这一伟业归于至圣三一中的某一位格，而是归于三位一体的全体。因此，在《信经》中，它称上帝圣父*为创造者*，论及圣子时说：*“万物都是藉着祂而有的”*，并将圣灵称为*赐生命者*。，这一点在东方诸宗主教关于东正教信仰的信函中表达得更为清晰：“我们相信，三位一体的上帝——圣父、圣子和圣灵——是万有（有形与无形）的创造者”（第4条）[1067]

在圣经中，我们可以找到支持这一教义的明确依据。因为除了许多将创造归于上帝本身的经文（创世记 1:1；以赛亚书 45:7；耶利米书 10:12；诗篇 113:23；133:3；使徒行传 14:15； 17:24；林前11:12；来3:4），也有一些经文将创造归于特定的位格：

a) 指上帝圣父。例如：*独一的上帝圣父，万物都出于祂*（林前8:6；来2:10）。以及使徒祷文中的话语：*“主神啊，你创造了天地、海洋和其中*的一切”——这实际上是直接向至圣三位一体的第一位格祈求的；因为接下来我们读到：*“你曾借着圣灵，由我们祖先大卫——你的仆人——的口说：‘外邦人喧嚷，万民图谋虚妄？’地上的君王起来，首领们一同聚集，要对抗主和祂的基督。因为希律和本丢·彼拉多，连同外邦人和以色列民，确实曾在这城里聚集，针对你所膏立的圣子耶稣，要成就你手和你旨意所预定的事*（使徒行传4:24-28）。

b) 圣子上帝。例如：*万物都是藉着祂有的，凡有的，没有祂就没有*（约1:3）；又如：*天上地上的一切都是藉着祂造的……万有都是藉着祂造的，又是为祂造的*（西1:16；参阅来1:3）。

c) 圣灵。义人约伯论及祂说：*“是神的灵造了我”*（约伯记 33:4），诗人也说：*“诸天是凭耶和华的命令造的，祂口中的气造了万军”*（诗篇 32:6；参见 诗篇 103:30）；[1068] 而圣经的作者则描绘了上帝的灵在创造世界时，*盘旋在水面上*，仿佛将生命注入新造的物质之中（创世记 1:2）。[1069]

教会的圣父们和圣师们也将世界的创造归功于上帝本身，[1070] 特别是归功于圣父，[1071] 圣子或圣言，[1072] 以及圣灵，[1073] 同时指出，并非每位圣位单独行动，而是他们共同创造了宇宙。[1074] 为了阐明至圣三位一体中每位位格在创造之事上的具体参与，圣师们这样表述：“圣父借着圣子，在圣灵内创造了世界”；或者：“一切都源于圣父，经由圣子，在圣灵内”，[1075] 不过，这并非指圣子和圣灵在创造过程

1067 同样见于礼拜书，例如：1）“全能且永恒的我们的上帝，主上帝及我们的救主耶稣基督之父，万物之创造者，万有之祝福，求祢以仁慈之眼垂顾我们这些谦卑且不配的仆人。”——2）“我们的上帝基督，祢以智慧创造万物，并使无有之物进入存在，求祢赐福于夏日的冠冕。”……3）“圣灵是万有的，祂先于一切，是上帝，是万有的主宰，是不可企及的光，是万有的生命。”（《祈祷书》，第124页背面，莫斯科，1814年；《十日祷文》，第二卷，第150页背面，莫斯科，1838年；《九月弥撒经书》，第3页背面，莫斯科，1837年）。

1068 “但正如圣大瓦西里针对这段经文所指出的，上帝的道并非由口舌所发，而是有生命的、独立的、全能的； 同样，在上帝那里，圣灵——并非四处弥漫的气息，也非消散的空气，而是成圣的力量，自存的、独有的、独立的”（《反埃夫诺米乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第181页）。

1069 “‘圣言’一词：在译文中使用‘盘旋’一词，是代替‘*温暖*并赋予水之本质以生命’的意思，其意象如同鸟儿孵卵，将某种生命之力传递给受其温暖的卵。据说，此处所用的这个词也表达了与此相似的思想。 圣灵在‘盘旋’，即在为水之本性孕育活物做准备。 由此，其他人士提出的疑问便得到了充分解释：“圣灵在创造之事中是否未曾发挥作用？”（*大巴西略*《六日创造论》第2篇，载于《圣父著作集》第V卷，第33-34页）。

1070 *贾斯汀*，《护教辞》II，4；*阿提纳格拉斯*，《为基督辩护》XVI；*爱任纽*，《反异端》II，第2章，第5节等。

1071 *克莱门特·罗特*《致哥林多前书注释》第1卷，第19注；*爱任纽*《反异端》第II卷，第2章，第6注；第IV卷，第20章，第1注；第V卷，第17章，第1注；*亚他那修*《信仰阐释》第1注。

1072 *贾斯汀*，《致希腊人书》第15节；*爱任纽*，《反异端》第四卷第20章第1节；第五卷第18章第2节； *特士良*《反赫尔莫格拉斯》第22章；*格雷戈里·塔乌马提乌斯*《为奥利金所作的颂词》第11章第4节；*阿塔帕斯*《信仰阐释》第2条；*金口若望*《希伯来书讲道集》第二卷第3条；*埃皮加努斯*《锚定》第28条；*奥古斯丁*《诗篇注释》第33篇。

1073 *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》第1卷，第7节；*大巴西勒*，《论埃夫努斯》第5卷，载于《圣父著作集》第VII卷，第181页；*亚历山大的西里尔*，《论圣三一》第22章，载于《基督教读物》1847年版，第III卷，第42页。

1074 *爱任纽*《反异端》第四卷，第20章，注1；*奥古斯丁*《论真正的宗教》第七章，注13。

1075 *亚他那修*，《讲道集》第三卷，注5：因为圣父藉着圣言，在圣灵内创造万物（《论圣父、圣子及圣灵共同本质》第48注）； *以弗拉姆*《创世记注释》1, 1；*亚历山大的西里尔*《致国王论信仰讲道集》第二篇，注51：“万物皆由上帝与圣父藉

中扮演了工具或奴仆的角色，而是指他们以创造性的方式实现了圣父的旨意。[1076] 这种教义在 圣经本身中就有依据，圣经明确指出，万物都源于父（林前8:6；林后5:18），通过子（约1:3； 希伯来书 1:3 等）借着圣灵（以弗所书 2:18）*而存在，万物都出于祂、藉着祂*、归向祂——εξ αύτοϋ, καί δι' αύτώ, καϊ έν αύτώ τά πάντα（罗马书 11:36）。[1077]

圣格里高利·神学家在描述创造的次序时，更具体地阐述了这一思想，他说："上帝（圣父）首先构想出天使和天上的力量——思想变成了行动，由道成就，并由圣灵完成。"[1078] 圣巴西尔大帝在以下话语中阐述得更为清晰详尽："在他们（天使）的创造中，要将受造物的最初原因（προκαταρκτική αίτία）视为圣父，将创造性原因 （δημιουργική）——圣子，以及成全之因（τελειωτική）——圣灵，因此，侍奉的灵因圣父的旨意而存在，由圣子的作为被带入存在，并在圣灵的同在中得以成全。至于天使的本质——就是圣洁，以及住在圣所之中。 切莫有人以为，我是在断言三位主宰位格及圣子的作为是不完美的。因为万物的本源唯一，祂借着圣子创造，并在圣灵里成全。对于在万有中运行的圣父而言，祂的作为并非不完美；对于圣子而言，若非借圣灵成全，祂的创造也并非不充分。 因为，若父仅凭单一意志进行创造，便无需圣子，但他却愿藉着圣子而行；圣子若像父一样行事，便无需协助，但他也愿藉着圣灵来成就。*"借着耶和华的命令，诸天被造；借着祂口中的气，祂的万军都*立定"（诗篇32:6）。所谓"道"，并非由言语工具在空气中产生的显著变化；所谓"圣灵"，也并非由呼吸器官吐出的口中蒸气；*而是"太初与神同在，且就是*神"的那位道（约1:1），*以及从父而出、出于真理的圣灵*（约15:26）。因此，当将三位——发号施令的主、创造的道和坚固的圣灵——呈现在心中。"[1079] 最后，圣约翰·达马斯库斯将圣父称为源头与根源（πηγή γεννητική καί προβλητική），这不仅指与神圣三位一体的位格相关，当然——在另一层意义上——也指与一切受造之物相关， 圣子是圣父预定万物创造的权能（δύναμις προκαταρκτική），而圣灵则是整个创造的成全者（τελεσιουργός）。[1080]

还应补充的是——

a) 关于至圣三位一体所有位格参与创造之事的教义，是关于祂们在本质及所有神圣属性上具有统一性与完全不可分割性的教义的必然推论；并且——

b) 祂们各自参与此事的次序与程度，完全符合祂们个人的位格次序及彼此之间的关系。

§ 58. 创造的方式

关于上帝创造宇宙的方式，东正教会有时表述为：祂*以思想*创造了一切 （《正统信条》第1卷，对第18问的回答），有时则说*祂是凭意志创造的*（同上，对第14问的回答），有时则说祂是凭话语或*命令创造的*（同上，对第22问的回答）。在这方面，正教会遵循上帝的话语，该话语见证说，上帝创造了世界——

1) 凭智慧和聪明：*耶和华以智慧奠定了大地，以聪明立定了诸天*（箴言 3:19；参见诗篇 135:5； 耶10:12），即按照祂那至高无上的智慧观念（理念）进行创造，祂自亘古以来便在这些观念中预见

圣子在圣灵内所创造"？《反朱利安》卷III：我们是否认为上帝与圣父藉圣子在圣灵内是万物的创造者？*埃皮法尼乌斯，*《天主教信仰阐释》第14节。

[1076] *爱任纽*《反异端》第五卷，18章，第2节。*巴西尔*《论圣灵》第八章，第19节，载于《圣父著作集》第七卷，第261页。

[1077] "*在'万物都出于祂、藉着祂、归向祂'*这句话中，圣父、圣子和圣灵各自的属性被归结为一个名字。 因为只有一位上帝，万物都源于祂；只有一位主耶稣基督，万物都借着祂而存在；也只有一位圣灵，万物都在祂里面"*（大巴西尔，*《论优尼乌斯》第五卷，载于《圣父著作集》第七卷，第208页）。

[1078] 《论道》第38章，载于《圣父著作集》第三卷，第240页；参见第四卷，第157页：καί τό έννόημα έργον ήν, Λόγω συμπληρούμενον καί Πνεύματι τελειούμενον。

[1079] 《论圣灵》第16章，载于《圣父著作集》第七卷，第288页。 另见："神圣的圣灵总是最终完成一切源自上帝、通过圣子发生之事"（论埃夫诺米乌斯，第五卷，载于《圣父著作集》，第七卷，第193页）；以及："谁若剥夺圣子，谁就剥夺了一切受造物的创造之源； 因为万物自主之始——乃是上帝之道，*万物皆由祂而成*。谁若剥夺圣灵，便是切断受造之物的最终成全；因为万物获得存有之始，乃是借着圣灵的差遣与临在而存有的"（同上，第200页）。

[1080] 《正统信仰论》第1卷，第12章；《信经》第2卷，第2章：κτίζει δέ (ό Θεός) έννοών καί τό έννόημα έργον ύφίσταται Λόγω συμπληροόμενον καί Πνεύματι τελειούμενον。

了祂所有未来的受造物：*上帝从亘古就预知祂的一切作为*（徒15:18；参但13:42； 《便西拉智训》23:29；39:26）。*“我自亘古就被膏立”，* ——上帝的智慧本身也如此宣告：*“自起初，在世界未造*之前……*“祂预备诸天的时候，我*就在*那里……祂为大海定下法则，使水不越过界限……祂奠定大地根基的时候，我就在祂身旁”*（箴言 8:23,27,29）。 这些永恒的上帝意念——世界在获得真实（实际）存在之前就已经存在于其中——其真实性得到了教会圣父和教师们的一致认可，[1081] ，他们将这些意念称为万物的原型（πρωτότυπα）、范例（παραδείγματα）、预定 （προορισμοί）等。[1082] “例如，圣约翰·达马斯库斯写道：‘在万物存在之前，上帝就已经看见了一切，自永恒以来就在祂的心智中预见；每一事物都在特定时刻获得其存在，这是源于祂那与意志相结合的永恒思想，即预定、形象和预设。’”[1083] 在另一处又写道：“上帝对那些将从祂那里获得存在的每一样事物的概念，就是它们的形象、蓝图，或者如圣迪奥尼修斯所称的‘预定’。因为在祂的旨意中，所有被预定存在且必然会存在的事物的形象都已预先规划好了。”[1084]

2）凭着意志、意愿，即完全出于自由，而非出于任何必然性。正因如此，经上才说：*我们的上帝在天上[和地上]；祂随心所欲地创造万物*（诗篇 113:11）； *“耶和华在天上、在地上、在海中，以及在一切深渊里，都随己意而行”*（诗篇134:6）；*“主啊，你配得荣耀、尊贵和权能，因为你创造了万物，万物都是因你的旨意而存在并被创造的”*（启示录4:11）。 正因如此，古代教会的导师们也宣认：上帝创造世界并非出于某种需要或被迫，而是完全出于祂自己的旨意；[1085] 祂照着自己的意愿，按自己所愿的方式创造了一切；[1086] 祂的旨意既是万物的根基、开端和尺度，[1087] 甚至就是我们所称的“世界”这一事物本身。[1088]

3）借着话语。*神说：“要有光。”于是就有了光*，圣经的创世记如此*记载——神又说：“水中间要有穹苍，将水分为*上下……”，*上帝说：“让穹苍在水中间，将水与水分开*……”等等（创世记1:3,6,9及以下）。*他[一说，它们就成了，]一吩咐，万物便被造了*，受圣灵感动的诗篇作者如此高呼（诗篇148:5）。 但教会圣父们指出，这里的“神的话”不应理解为类似于我们所说的任何有音节的发音或词语；不，这创造之言仅指神全能意志的意念或表达，正是它从虚无中创造了宇宙（启示录 4:11；耶利米书 32:17）。

“宇宙的创造者，”圣巴西尔大帝说，“拥有不仅足以创造一个世界，而且比之高出无数倍的创造之力，仅凭意志的一挥，便使一切可见之物的宏伟得以存在…… 当我们将声音、言语和命令归于上帝时，所谓‘上帝的话语’并非指发声器官发出的声音，也非指通过舌头使空气震动的现象，而是为了让学

1081 *爱任纽*《反异端》第II卷，第2章；奥利金《论原理》第I卷，第2章；*优西比乌*《福音准备》第XI卷，第10章；*亚他那修*《反异教》第1章；*杰罗姆*《注释》第1卷，以弗所书第1章； *亚历山大的西里尔*，《约翰福音注释》第七卷第16章；*奥古斯丁*，《创世记字面注释》第五卷第18章：这些事物在成形之前显然并不存在，那么，既然它们尚不存在，上帝又是如何知晓它们的呢？因为上帝绝不会在不知情的情况下创造任何事物。 因此，祂是预先知晓的，而非在事物发生后才将其汇集；因此，在它们被造之前，它们既存在，又不存在。它们存在于上帝的认知中，但尚未以自身本性存在。

1082 我们认为，例证就是那些在神内赋予万物本质并以统一方式预存的理性，神学称之为“预定”，即神圣且良善的旨意， 这些是关于万物的绝对的、创造性的意志，至高者正是依据这些意志，预定了并创造了万物。*狄奥尼修斯《阿瑞奥帕戈斯*论神名》第5章，第8节；《论神性》第7章，第2节。

1083 《东正教信仰精确阐述》第1卷，第9章，第33页，根据俄文译本。

1084 《论偶像》III，第19节，俄文版见《东正教、大公及使徒教会信经》末尾，第265页。莫斯科，1838年。

1085 *爱任纽*《反异端》第二卷，第一章，第1节：“并非受任何人驱使，而是凭自己的意愿并自由地创造了一切，因为祂是独一的上帝”；*奥古斯丁*《上帝之城》第十一卷，第二十四章：“祂以最自由的意志创造了万物”……； *提奥多雷特*《创世记注释》第三问；*达马斯库斯*《论正统信仰》第二卷第二章。

1086 *西奥提勒斯*《致奥托利库斯书》11, 13：καθώς βούλεται；*希波吕托斯*《反诺埃提乌斯论》第10、11节：έποίησεν, ώς έθέλησεν；伊雷奈乌斯《反异端论》第三卷，第8章，第3节：quemadmodum voluit……

1087 *安布罗斯*《论六日创造》第1卷，第5页，注19：万有本体的起始与根源即源于祂的意志与能力……； 第6章：我认为万物皆源于他的意志，因为他的意志是万物的根基；第II卷，第2章，注4：他的意志是万物的尺度。

1088 *亚历山大的克莱门特*：因为上帝绝不会衰弱。因为祂的意志本身就是祂的作为，而这被称为世界（《教导》第1卷，第6章）。

习者更清楚地理解，我们试图以命令的形式来描绘意志中的那一次 一挥。”[1089] 圣安布罗斯、[1090] 圣约翰·达马斯库斯等人也持类似观点。[1091]

因此，若要简要概括《圣经》关于宇宙创造方式的教导，其要义如下：“上帝依据自己关于世界的永恒理念，完全自由地，仅凭意志的一念，创造了世界。 在这些理念中，自亘古以来就预定了宇宙的蓝图；自由意志决定了实现这一蓝图；意志的一念确实将其实现了。”但全能意志的一念、一句创造之言，究竟是如何从虚无中召唤出宇宙的——《圣经》称之为奥秘，唯有凭着信心才能领悟： 圣使徒说，我们凭着*信心知道，万有都是藉着上帝的话语被造的，以致那看不见的，便成了看得见的*（希伯来书 11:3）。

§ 59. 创造的动机及其目的

既然上帝创造世界并非出于必然，而是完全出于自由，这就意味着祂是出于某种动机而创造的——因为祂本可以不创造。而既然祂是以智慧和理性创造的，这就意味着祂是为了某种目的而创造的——因为智慧不可能无目的而行动。

东正教会关于这一主题的教导如下：“应当相信，上帝……既仁慈又至仁，尽管祂自身已臻至善至美、至高无上，却仍从无中创造了世界，其目的在于让其他受造物在赞美祂的同时，也能分享祂的福乐”（《东正教 《信经》第1卷，对第8个问题的回答；参见《简明教理问答》第35页，莫斯科，1845年）。因此，教会认为，创造的唯一动机是造物主无穷的仁慈，而创造的目的，一方面是为了造物主的荣耀，另一方面则是为了受造物的幸福。

当我们深入研读上帝的话语时，便不难确信：除了祂的仁慈之外，无法设想还有其他任何动机能促使至高者创造宇宙。圣经引导我们得出这一结论——

a) 部分体现在那些教导上帝是全然完美（诗篇 114:3；马太福音 5:45）的经文中，因此祂是全然荣耀的（诗篇 23:10；28:3）且全然良善的（提摩太前书 1:11； 诗篇 15:11），祂既不需要任何人，也不需要任何事物（使徒行传 17:25,26），祂自亘古以来便独自存在，不依赖世界（诗篇 89:3； 以弗所书 1:3-4），因此，若非祂乐意创造其他受造物，祂本可照样存到永永远远；但——

b) 更甚的是在那些引导我们仰望上帝所造之物的经文中，祂宣告：“*耶和华向众人施恩，祂的慈爱遍及祂一切所造的*”（诗篇 144:9；参见 箴言 11:25-27）；或者呼吁我们颂扬祂在创造之工中所显明的慈爱：“*你们要赞美耶和华，因祂本为善，祂的慈爱永远长存。你们要赞美诸神之神，因祂的慈爱永远长存。你们要赞美万主之主，因祂的慈爱永远长存； 那位独行大奇事的主，因祂的慈爱永远长存； 那位以智慧创造诸天的主，因祂的慈爱永远长存；那位将大地奠定在水上的主，因祂的慈爱永远长存；那位创造大光的主，因祂的慈爱永远长存； 太阳——为管理白昼，因为祂的慈爱永远长存；月亮和星辰——为管理黑夜，因为祂的慈爱永远长存*（诗篇135:1-9）。教会的圣父们和教师们一致将造物主的仁慈视为创造的缘由。例如，以下是——

a) *圣格里高利·神学家的话：*“既然仁慈不仅满足于沉思自身，而应当让仁慈流淌、不断延伸，使受惠者尽可能多（因为这是至高仁慈的本质），因此上帝首先创造了 天使与天界力量——于是思想化为行动；”[1092]

[1089] 见《六日创造论》第1篇，第4页，载于《圣父著作集》第V卷（俄文译本），以及第11篇，第35页，同上。

[1090] 造物主借着光说话，并创造了万物。上帝的话语是祂的旨意，上帝的作为就是自然（*安布罗斯*《创世记注释》第1卷第9章）。

[1091] “所谓‘*口舌与言语*’，我们应当理解为上帝旨意的显明；因为我们也通过口舌与言语显明自己内心的意念”（《正统信仰精要》，第1卷，第II章，第36页）。

[1092] 第45篇，载于《圣父著作集》第四卷，第156-157页。

b) *圣亚法纳西·大主教：*“上帝是良善的，或者更确切地说，是良善的源头；既然良善者本不憎恶任何事物，那么祂因对万物毫无憎恶，便借着祂的道——我们的主耶稣基督——从无到有地创造了一切”；[1093]

c) *福者狄奥多里特：*“主上帝并不需要赞美者，但仅凭祂独有的仁慈，便赐予天使、大天使及一切受造物以存在，”并进一步指出：“上帝一无所缺；但祂作为仁慈的深渊，乐意将存在赐予本不存在的受造物；”[1094]

d) *圣约翰·达马斯库斯：*“仁慈且至善的上帝并不满足于沉思祂自己，而是因祂仁慈的丰盛，乐意使受造物得以存在，使它们能享受祂的恩惠并分享祂的仁慈。”[1095]

同样，无论是《圣经》，还是随后教会的圣师们，都将上帝的荣耀置于创世目的的首位。首先表达这一思想的是——

a) 概括而言，当它说*万物都是主为自己所造*（箴言 16:4），且*万物都源于祂*（希伯来书 2:10）；

b) 更为清晰直接地，当它见证说，*祂那不可见之事——祂的永能和神性——自世界被造以来，通过观察受造之物便显明了*（罗马书 1:20），——而上帝至高无上的完美正体现在这种显明之中，——正如经上所言：*“诸天述说上帝的荣耀”*（诗篇 18:2），*全地都*充满了万军之耶和华的*荣耀*（以赛亚书 6:3）；

c) 最后，当祂吩咐我们时，这一点就格外清晰：*“你们要荣耀神，因为你们的身体和灵魂都是属神的”*（林前6:20）；*“无论吃、喝，或做别的事，都要为荣耀神而行”*（林前10:31），以及当祂呼召天地一同赞美造物主时：*“诸天啊，要赞美耶和华；在至高之处，也要赞美祂。祂的一切天使啊，要赞美祂；祂的一切军旅啊，都要赞美祂。太阳和月亮啊，赞美祂；一切发光的星辰啊，赞美祂。诸天之上的诸天啊，以及在诸天之上的水啊，赞美祂。愿他们赞美主的圣名，因为祂[一说，它们就存在；]一命，它们就成形；祂将它们设立，直到永永远远；祂制定了永不废弃的律例。大地上的万物啊，要赞美耶和华：大鱼和一切深渊，火焰和冰雹，雪和雾，执行祂话语的狂风，山岭和一切丘陵，结果子的树木和一切香柏树，野兽和一切牲畜，爬行动物和飞鸟，地上的君王和万民，诸侯和地上的所有审判官，少年和少女，长老和孩童，都要赞美耶和华的名，因为祂独一无二的名至高无上，祂的荣耀遍及天地（*诗篇148:1-13）。在圣父和教会导师中，以下人物表达了这一思想：*圣殉道者尤斯丁*指出，上帝创造世界“是为了彰显祂的神圣大能”；[1096] *安提阿的西奥菲勒说：*“上帝将万物从无化为有，以便人们能通过受造物认识并领悟祂的伟大”；[1097] *特土良：*“（上帝）从无中创造了世界，为要彰显祂的伟大；”[1098] 阿提纳戈尔、大亚他那修、拉克坦提乌斯、奥古斯丁、杰罗姆等人亦持此说。[1099]

至于世界的第二个目的——被造之物的幸福——它——

1) 它源于上帝乐意创造世界的动机，由此自然而然地显现出来。如果上帝仅仅出于祂无尽的仁慈创造了宇宙，希望其他受造物也能品尝到存在的甘美，并分享祂的仁慈，那么显然，这正是世界存在的目的之一。正是出于这个目的，上帝才不断向祂的受造物*施恩*（使徒行传 10:38），*祂亲自赐予万物*

[1093] 《论道成肉身》第3节，载于《著作集》第1卷，第49页，巴黎，1698年。

[1094] 见《创世记问答》第4问，载于《基督教周报》1843年第III卷，第324-325页。参见*金口若望*《著作集》第1卷，第157-158页，*蒙福克版*。

[1095] 《东正教信仰精要》第二卷，第二章。同样的思想也见于圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特（《论神圣名称》第四章）和福者奥古斯丁：在*“上帝看见它是善的，便创造了它”*这一表述中，已充分表明，上帝并非出于任何必然性，也非出于自身任何利益的匮乏，而是*仅凭其本善*，才创造了已然存在之物，即因其本是善的（《上帝之城》第十一卷，第24章）。

[1096] ……以彰显其神圣力量。*贾斯汀《驳亚里士多德学说》*第111页。

[1097] ……以便通过这些作为，人们能够认识并领会祂的伟大。*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第1卷，第4章。

[1098] 他从虚无中（创造了世界），以此彰显其威严。*特土良，*《辩护书》第17章。

[1099] *阿提纳戈拉斯*《论死而复生》第12章：显然，根据第一种也是最普遍的说法，上帝是出于自身，以及被视为贯穿整个受造界的善与智慧，才创造了人类……？*亚他那修*《反阿里乌派演说》第二卷，第81节；*拉克坦提乌斯*《神学纲要》第七卷，第6章；*奥古斯丁*《论自由意志》第三卷，第11章，第32节；*耶罗尼穆斯*《以弗所书注释》1章，14节。

生命与气息（使徒行传 17:25），并且*丰丰富富地赐给我们一切，使我们得以享受*（提摩太前书 6:17），*以美善*充满万物（诗篇 103:28），*并按祂的旨意使万物存活*（诗篇 144:16）。 正是在这个意义上，，古代教会的教师们常常指出，上帝创造万物并非为了祂自己——因为祂一无所缺，而是为了我们，为了祂的受造物。[1100]

2）这是实现第一个目标的必然结果。有道德的受造物（因为*唯有*它们能够自主——即自由地——追求这一目标并实现它，而其他所有受造物只是充满造物主的荣耀，仅将这荣耀传达给有理性的受造物，自身却无法有意识地赞美祂）， ——有道德的存有，在真诚地荣耀其造物主的同时，也由此达到了自身的至福。 因为正如救主所吩咐的，他们唯有通过*善*行和虔诚的生活才能真正荣耀上帝（太5:16），而根据祂关于八福的教导（太5:3-12），善行的结果便是福乐， 而*敬虔*，正如使徒所言，*是万事有益的，并有今生和来生的应许*（提摩太前书 4:8）。

由此可见，我们虽然承认世界的目的是为了神的荣耀以及受造之物的福乐——这两者之间有着如此紧密的联系——但我们绝不否认这样的观点：世界是为了有理性的受造物的道德发展及其在善上的逐步完善而被创造的。 若没有在善中逐步完善，它们既无法真正荣耀上帝，也无法获得幸福；因此，从某种意义上说，这种完善也可以被视为世界的目的，只是它并非主要和最终的目的，而是相对于主要目的而言的，可以说是一种初步的和中间性的目的。 *我们在基督耶稣里被造，*是为了*行善*（以弗所书 2:10），以便通过这些善行来赞美主并获得至福。

§ 60. 受造物的完美与世间之恶的来源

“关于受造物，东正教会教导说：既然它是被良善者所创造的，那么它本身也是良善的；唯一的区别在于，当有理智且拥有自由的受造物背离上帝时，它便变得邪恶，这并非因为它本性如此，而是由于其违背理智的行为所致。 至于无理性的受造物，由于不具备自由意志，其本性完全是善的”（《正统教义问答》第1卷，对第31个问题的回答）。 在另一处他写道：“既然造物主在本质上本善，因此祂所创造的一切都是美好的，祂绝不可能是邪恶的创造者。 倘若在人或恶魔之中（因为我们仅凭自然本身并不知道何为邪恶）存在某种邪恶，即违背上帝旨意的罪，那么这种邪恶要么源于人，要么源于魔鬼。因为这一点完全真实且毫无疑问：上帝不可能是邪恶的肇因，因此，完美的正义要求我们不可将邪恶归咎于上帝」（《东方宗主教关于正统信仰的书信》，第4条）。

《圣经》确实也证实了——

a) 一方面，上帝所创造的一切都是完美的。因此，圣经的创世记作者在叙述创世之日时，多次指出：“*上帝看*那（祂所创造的）*是好的*”（创世记1:4；10:12,18,21,25），并在结尾处说：“*上帝看祂所造的一切，看哪，甚好*”（31）。 后来的作家们也以不同的方式重复了这一思想；例如，诗篇作者说：“*耶和华啊，你的作为何其众多！你一切所造的都极其智慧*”（诗篇 103:24）；传道书说：“*他使万物在适当的时候都美好*”（传道书 3:11；参见 箴言 11:25）；睿智的西拉赫之子：*耶和华的一切作为都极其美好*（西拉赫书 39:21）；圣使徒保罗：*上帝所造的一切都是好的*（提摩太前书 4:4）。

b) 另一方面——倘若某些有理性的受造物中存在邪恶，即：在魔鬼和人身上，那么这种邪恶并非源于上帝，而是源于他们自身。 救主论及魔鬼时说：“*他从起初就是杀人的，不守*真理，*因他心里没有真理；他说谎是出于自己，因为他本来是说谎的，也是说谎之人的父*”（约翰福音 8:44）。 使徒也这样说：“*因一人*犯罪，*罪就进入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪*”（罗马书 5:12）；又说：“*凡犯罪的，就是属魔鬼的，因为魔鬼从起初就犯罪*”（约翰一书 3:8）。 正因如此，我们才被吩咐：*要远离 恶，行善*（诗篇 33:15）；*要洗净自己，洁净自己；将你们的恶行从我眼前除掉；停止作恶*（以赛亚书 1:15）等等。

[1100] *特土良*，《反马吉安》第1卷，第13章：上帝创造世界并非为自己，而是为了人类；*格雷戈里·尼西阿斯*，《讲道集·教理问答》第5章；*希拉里*，《论诗篇》《诗篇注释》第二篇，注14：因此，上帝——万物皆源于祂——并不需要祂所赐予万物以存在之物；祂创造万物，是为了使被造之物得以成长（见《教父文集》全集第九卷，第269页）；*利奥*——《论主诞辰》第二篇讲道。

教会的圣父们和圣师们特别在以下两种情况下阐述了关于受造物之完美以及世间邪恶起源的所有这些思想： 首先，当他们驳斥诺斯替派、马吉安派、摩尼教及其他异端分子的谬论时——这些异端声称世界并不完美且充满邪恶，并认为这种邪恶的罪魁祸首是上帝本人，或是与善相对立的某种特殊的邪恶本源；其次，当他们撰写关于《创世记》六日造物的注释时。 在第一种情况下，他们的主要论点如下："邪恶并非像上帝所创造的其他受造物那样具有真实存在的某种实体，而仅仅是受造物偏离造物主所赋予的自然状态，转而进入与其相对的状态。 因此，上帝并非邪恶的肇因，而是源于那些偏离自身自然状态与天命的受造物本身。既然唯有具有道德性的受造物才能自行偏离其自然状态，那么从严格意义上讲，邪恶只有一种——即道德上的邪恶。 至于物理上的恶，则应部分视为道德之恶的后果，部分视为上帝因罪孽而降下的惩罚，同时也视为使罪人悔改的手段。"[1101]

而在对《创世记》六日的阐释中，圣师们依次考察了在每一天中出现的各类上帝造物，并详细指出了它们在完美构造中所体现的上帝惊人的智慧。[1102] 基于对上帝的这一认识，健全的理性自然会认同《圣经》和圣父们关于受造物之完美以及世间之恶起源的教导。 上帝是至高无上的智慧者，也是全能者；因此，祂不可能创造一个不完美的世界，也不可能在其中创造任何一件无法实现其目的、或不能促进整体完美的事物。 上帝是至圣且至善的存在；因此，祂不可能是道德之恶或物理之恶的肇因。倘若祂创造了一个不完美的世界，那要么是因为祂无力创造更完美的世界，要么是因为祂不愿如此。但这两种假设都与对至高本体的真实理解同样不相符。

§ 61. 该教义的道德应用

深入领会关于上帝创造的教义，我们既能从中领悟关于上帝的诸多道理，也能领悟关于祂所造之物的诸多道理。

1) 上帝创造宇宙，并借此创造了我们，完全出于祂无尽的仁慈与爱，祂对任何人或任何事物都不曾有所需求；因此，当我们凝视周围的大自然并意识到自身的存在时，每个人心中首先应当涌现的，是对造物主最深切的感恩之情。

2) 在从无到有地创造宇宙的过程中，在其惊人的浩瀚之中，在其整体与各部分——直至最细微之处——的智慧构造之中，在栖息其中的生物令人惊叹的多样性及其所具备的特性之中， 上帝彰显了祂无穷的全能、威严与至智，以致整个世界皆是神圣完美之镜；让我们尽可能频繁地凝视这面镜子，以便在眼前看见主的身影，在祂的同在中行走，并效法祂的完美。

3) 创造宇宙的最主要目的，就是为了彰显造物主的荣耀。环绕我们的世界，如此清晰地映照出上帝的完美，实乃一座宏伟的圣殿，其中万物都在不停地赞美和颂扬其造物主； 让我们也学会将自己的赞美之声融入整个大自然的歌声*中，学会用身体……和灵魂……*（*它们*本是属神的，参见《哥林多前书》6:20）*来赞美神，并将一切都为神的荣耀而行*（参见《哥林多前书》10:31）。

4) 上帝的一切受造物都是完美的，其完美之处在于：每一样都完全足以实现其被赋予的目的；因此，让我们尊重受造物的这种完美，绝不允许自己违背任何事物或生物的本性与使命而滥用它们。

5) 上帝的一切受造物都是美好的：让我们学会爱这美好，视其为我们主亲手所造之作； 但这种爱应当使我们因受造物而不致忘记造物主；相反，应当通过凝视可见之美，使我们日益升华，去默观那不可见、未被创造、至高无上的上帝之美，并以全心全意依恋于它，在其中寻求真正的幸福。

[1101] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯*《论神圣之名》第4章，第18-35节；*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第11章，第27节；*塔提安*《致希腊人书》第XI章；*爱任纽*《反异端》第IV卷，第29章，第1节；*特士良*《反马吉安》第1卷，第16、25、26节； 11，6，14；*奥利金*《反塞尔苏斯》第四卷，54，55；*亚他那修*《反异教》第七章；*阿布罗斯*《六卷书注释》第一卷，第八章；*格里高利·神学家*，见《圣父著作集》第三卷，第320页； *大巴西略*，同上，第八卷，第142-163页；*奥古斯丁*《反摩尼论》11，29，注43；《上帝之城》第十二卷，5，6；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰详解》第三卷，第20章。

[1102] 参见对《创世记》或《六日创造》的注释：大巴西略、金口约翰、安布罗斯、尼西亚的格里高利、以弗所的以弗拉姆等。

1. 关于灵界

§ 62. 教会的教义及关于该信条的错误观点简述

东正教会关于无形世界或灵性世界——作为上帝的创造物——的教义，可概括如下："天使是无形之灵，具有理智、意志和能力……他们先于有形世界和人类被创造……； 分为九品……就连邪恶的天使，起初也是上帝所造的善者，但因自身意志而变得邪恶"（《基督教教理问答》第一条；《东正教信条》第一卷，对第19-21问的回答）。

这是一项教义学说，正如我们将看到的，它在各个方面一直存在于教会之中，但在各个方面也一直受到各种不同见解的质疑，甚至遭到否定。 例如，过去和现在都有人否认天使——无论是善天使还是恶天使——的存在，他们主要依据的观点是：圣经中关于天使的记载应当作比喻理解。[1103] 还有一些人对天使的*本质*持有自己的个人见解——许多人认为天使，无论是善的还是恶的，都拥有肉体，尽管在大多数情况下，这些肉体极其纤细，或是火般的，或是以太般的；[1104] 有些人则认为，就本质而言，天使比人类的灵魂低等。[1105] 还有一些人则在天使的*起源问题上*产生了误解，首先是在起源方式上，他们断言天使并非由上帝所创造，而是从祂的本体中流溢而出；[1106] 其次，他们对天使产生的时机存在误解，认为天使要么是在物质被创造之后、但可见世界尚未由此形成之时被创造的，[1107] 要么是在第一天与光一同被创造的，[1108] 要么是在整个物质世界和人类都被创造之后才被创造的。[1109] 还有一些人主张，堕落的天使*从其本性*上和起初就是*邪恶*的，而非因自身意志而变得邪恶。[1110] 关于善天使与恶天使的*数量和等级*、天使如何及为何堕落、他们的原罪究竟是什么等等，存在着不少不同的观点。

所有这些观点——无论是否被阐述过——其价值都将在对东正教关于善灵与恶灵（作为上帝的造物）的教义进行详尽阐释时自然显现。

1.1. 关于善灵或天使

§ 63. 关于天使的概念及其存在的可靠性

"*天使*"（Ἄγγελος, מלאך，意为"使者"、"信使"）这一名称，正如古代教会导师们所言，是职衔之名，而非本性之名。[1111] 因此，在《圣经》中，这一名称被赋予了那位至高者的不同使者——无论是曾经还是正在宣告祂旨意的使者——也就不足为奇了。 例如，在《旧约》中，这一称谓被赋予：弥赛亚

[1103] *霍布斯*，《利维坦》，第34章；*塞姆勒*，《论附魔者》，哈勒，1760年；*肖特*，《基督教神学概要：教义学》，第83页，及其他。

[1104] *贾斯汀*，《与特里丰的对话》，第57章；*克莱门特·亚历山大*，《杂论》，第四卷，第3章；*塔提安*，《反希腊人》，第十二卷。

[1105] *特士良*《反马吉安》第二卷，第8、9章；*奥利金*《马太福音注》第十卷，第13注；《约翰福音注》第一卷，第24注。

[1106] 克林普、卡波克拉特、萨图尔尼努斯等人的观点。参见*奥古斯丁*《反福斯图斯》第十五卷第5章，以及《创世记字面注释》第七卷第2章第3节。

[1107] *根纳迪乌斯*，《论教会教义》第X章，载于《教父全集》第LVI1I卷，第983页。

[1108] *埃皮法尼乌斯*《异端论》第LXV卷，第4、5节；*奥古斯丁*《上帝之城》第XI卷，第7、9节。

[1109] 这一观点在古代就已有人持之，正如圣奥古斯丁所言（《上帝之城》第十一卷，第2页）；在近代亦然，例如舒伯特（*Schubert*，《教义神学导论》第1卷，第4页，第51节）。

[1110] 即：埃维奥尼派、诺斯替派以及一般意义上的二元论者。参见*亚历山大的克莱门特*《讲道集》第十九篇，第12、13节。

[1111] *奥利金*《反塞尔苏斯》第五卷，第4章：这些天使之所以被称为天使，是因为人们根据他们的作为而这样称呼他们。*希拉里*《论三位一体》第五卷，第22章； *奥古斯丁*，《诗篇讲道集》第1篇，第103篇，注15；*塞维鲁·加布里埃尔*，《讲道集》第III卷，第103页（*奥谢版*）：*"天使"一词并非源于其本性，而是指其职分。*

本人——不过，他并非仅仅被称为“天使”，而是*“立约的天使”*（玛拉基书 3:1）；摩西（民数记 20:16）；以及其他先知（哈该书 1:3； 以赛亚书 33:7）、祭司（玛拉基书 2:7），甚至被赋予生命、执行主旨意的无生命之物（诗篇 77:49）； 而在新约中，则指救主的施洗约翰（马太福音 11:10）、祂的门徒（路加福音 9:52）、施洗约翰的门徒（路加福音 7:18-24）以及各教会的领袖（启示录 1:20；2:1）。 但在严格且本义的层面上，圣经中所称的“天使”是指一种特殊类别的存在，它们既不同于上帝，也不同于人类，是真实存在的灵体，而非虚构之物；这一点在旧约和新约中不胜枚举，这些经文绝不能用比喻的方式来解释，否则将极大地曲解原文的含义。

以下是《旧约》中的几个例子：

a) 关于族长雅各的记载：*他在梦中看见：看哪，有一座梯子立在地上，梯子的顶端直达天际；看哪，神的使者正沿着梯子上下往来。 看哪，主站在梯子上说：‘我是耶和华——你父亲亚伯拉罕的神，也是以撒的神；[不要惧怕]。你所躺卧的这片土地，我必赐给你和你的后裔。’*（创世记 28:12-13）这里的天使显然有别于上帝和人，虽然这一异象是在梦中出现的，但无疑应被视为与同他们一同显现的上帝一样真实的存在——更何况雅各的梦本身也是按上帝的安排发生的。

b) 在《约伯记》中我们读到：*人岂比神更公义？人岂比造他的主更纯洁？ 看哪，祂连自己的仆人也不信任，甚至在祂的天使身上也发现过失*（《约伯记》4:17-18）。这里天使同样既区别于上帝，也区别于人类，其本质上被描绘为高于人类；但如果天使确实不存在，又怎能作出这样的比较呢？

c) 诗篇作者也在人与天使之间作了类似的比较，只是措辞更为强烈：*人算什么，祢竟顾念他？世人算什么，祢竟眷顾他？祢使他比天使微小一点，却赐他荣耀尊贵为冠冕*（诗篇8:5-6）。

d) 虽然如我们所见，“天使”这一名称有时也被用来指代先知，但在严格意义上，天使显然有别于先知：因为天使是奉至高者的名向先知显现，并宣告祂的旨意。 以利亚的天使（《列王纪下》1:3,15）、但以理的天使（《但以理书》3:49；6:22）以及撒迦利亚的天使（《撒迦利亚书》1:14）便是如此显现的。

在新约中，我们还能找到关于这一真理更为清晰和确凿的证据：既包括救主本人的话语，也包括使徒们的话语。

例如，救主说：

a) *他便回答说：“撒好种的是人子；田地就是世界；好种就是天国的子民，稗子就是那恶者的子民；撒稗子的仇敌就是魔鬼；收割的时候就是世界的末了，收割的人就是天使*”（马太福音 13:37-39）。 在这段话中，天使被描绘为与人子、世界以及天国的子民一样真实存在。

b) *你们要小心，不可轻看这些小者中的任何一个；因为我告诉你们，他们在天上的天使，时常看见我天父的面*（马太福音18:10）。在这里，天使不仅被描绘为真实且具有位格的存在，而且被置于与上帝最亲近的关系之中。

c) *我又告诉你们：凡在人面前承认我的，人子也必在神的使者面前承认他；凡在人面前不认我的，人子也必在神的使者面前不认他*（路加福音 12:8-9）。 这意味着，天使本身构成了一类特殊且明确的存有，有别于人类。

d) *至于那日子或那时辰，没有人知道，连天上的天使也不知道，子也不知道，惟有父*知道（马可福音 13:32）。这里的天使被描绘为天上的居民，与人类相比拥有最完美的智慧，并且如同父与子一样，无疑是真实存在的。

戊) *当人子在他自己的荣耀中降临，并有众圣天使与他同来的时候，他就要坐在他荣耀的宝座上*（太25:31；参16:27；路9:26）。人子降临审判时，无疑将有真实的受造物随行。

e) *在复活中，人既不娶也不嫁，而是像天上的天使一样存留*（太22:30）。 这些话语无可辩驳地承认天使是真实存在的，其意义尤为重大，因为救主是在面对那些否认天使存在的撒都该人时说出这些

话的（使徒行传 23:8）， 由此证明，祂所传讲的天使教义绝非为了迎合听众的错误观念——正如自由思想家们所妄加揣测的那样，[1112] ——而是完全基于这一教义不可动摇的真实性。

在众圣使徒之中，只需聆听两位首席使徒的见证便足矣：

a) 圣彼得说：“先知们*曾蒙启示，知道他们所传讲的，不是为自己，而是为你们。如今，借着从天上差来的圣灵，那些传福音的人已将这福音传给了你们，连天使们也渴望了解这福音*”（彼得前书 1:12）。 在此，天使显然有别于上帝的其他使者与信使——先知和使徒——被描绘为一种特殊的存在，即更高尚、具有理性与自由的存有。

b) 圣保罗写信给他的挚爱门徒提摩太说：“*我在神和主耶稣基督，以及蒙拣选的天使面前，恳求你，要毫无偏见地遵守这些事*”（提摩太前书 5:21）。 因此，如果使徒在呼求天父和主耶稣作见证的同时，也呼求天使作见证，那么显然，他承认天使确有其存在。

c) 而在《希伯来书》中，同一位使徒将救主与天使相比较时说：“*他比天使更尊贵，正如他所承受的名比天使更荣耀。因为神曾对哪一位天使说过：‘你是我的儿子，我今日生了你’…… 同样，当祂将长子引入宇宙时，也说：“愿一切神的天使都敬拜祂*”（《希伯来书》1:4-6）。由此也可明显看出，使徒承认天使是真实存在的，而且在其他受造物中居于至高地位。

证明基督圣教会自创立之初就相信天使存在的证据不胜枚举。例如——所有古代信经中，上帝都被称为“*无形之物的创造者*”，即属灵世界的*创造者*。[1113] 此外，教会诸位教父的见证也同样如此：殉道者尤斯蒂纳、阿提纳戈拉斯、优西比乌、大巴西尔、神学家格里高利、奥古斯丁以及许多其他人，[1114] 我们认为在此列举这些证据是多余的，因为在教会关于天使存在的信仰上，没有人、也从未有人对此产生过怀疑。

从神圣的启示中得知，除了可见的世界之外，还有精神世界，还有天使，人类的理性也可以通过自己的方式在某种程度上接近这一真理。

历史告诉我们，尽管各民族的宗教存在种种差异，但对天使存在的信仰在各个时代和所有民族中都曾存在，这种信仰在人类中几乎与对上帝存在的信仰一样普遍。[1115] 那么，我们该如何看待这一现象？又该如何解释它呢？ 最自然、最顺理成章的解释是：关于天使的教义是从原始宗教传入各民族的所有宗教体系的，它是上帝在伊甸园中赐予人类始祖、随后又通过他们传给所有后代的那最初启示的残余之一，尽管已经受到了不少歪曲。

在物质世界中，我们看到数量极其庞大且种类繁多的生物，注意到它们之间存在不同的等级和类别，有的比有的更高，有的比有的更完美；我们能否据此类比推断，精神世界中也必然存在类似的事物， ——也就是说，除了我们所知唯有人类灵魂作为“灵”之外，还应当存在无数其他灵体及灵的等级，它们同样根据完美程度彼此高低，仿佛构成了一条从人类灵魂开始、直达上帝的连续阶梯？ 至少，当物质世界如此惊人地广阔而多样时，整个精神世界仅限于人类灵魂，这种可能性是完全不可思议的。

如果世界的目的和健全的理性不得不承认：一方面是造物主的荣耀，另一方面是受造物的幸福与极乐（§ 59），那么就这一点而言，灵的存在似乎也是必要的。 尽管主在创造物质受造物时彰显了无数的完美，但这些受造物本身却无法理解其中所彰显的上帝之完美，也无法赞美他们的造物主。 尽管祂向它们倾注了丰沛的生命恩赐，但物质世界中绝大多数生物甚至不具备感知自身存在的能力；而另一些

[1112] 参见上文注释1103。

[1113] 耶路撒冷教会的信经中写道：πιστεύω είς ένα Θεόν..., όρατών τε πάντων καί άοράτων ποιητήν；安提阿教会的信经中，根据卡西安的文本：credo in... creatorem omnium visibilium et *invisibilium* creaturarum； 在凯撒利亚教会的信经中：πιστεύω είς... τόν τών άπάντων όρατών τε καί άοράτων ποιητήν（参见*拜恩厄姆*《教会起源》第十卷第四章）。

[1114] *贾斯汀*，《护教辞》第1卷，第6节；*阿提纳格拉斯*，《使节书》第10节；*优西比乌*，《福音论证》第III卷，第5章；*大瓦西里*，《圣父著作集》第V卷，第271页；*格里高利·神学家*，同上，第III卷，第240页； *奥古斯丁*，《讲道集》第1篇，论《诗篇》第103篇：尽管我们看不见天使显现，但我们凭着信仰知道天使确实存在，并且读到过他们曾多次显现。

[1115] 古人对此亦有见证（*特士良*，《护教篇》，第22页；*西普里安*，《论偶像的虚妄》，第226页，毛里版；*阿提纳格拉斯*，《为基督辩护》，第23条），近代学者亦有佐证（*拉姆齐*，《居鲁士的航行》……；*卡尔利·鲁比*，《美国书信》……）。

生物虽能感知存在，却无法以理性方式意识到它，也无法有意识地享受它。 唯有那些具有灵性与理性的存在，才能领悟造物主既显现在它们自身之中，又显现在物质世界创造中的完美； 唯有他们能够通过理性的言语和虔诚的生活来赞美祂；唯有他们不仅能够感知，还能清晰地意识到存在的全部甘美，并享受真正的幸福与极乐。

§ 64. 天使源于上帝及其起源的时间

众所周知，神圣的创世记作者在描述世界创造时，并未明确提及天使的起源。据教会圣父们所认为，这有两个原因： 首先——由于当时犹太人尚无法领悟超自然的事物，摩西旨在向同族人阐述可见世界的历史，以便至少通过一系列他们能够理解的事物，引导他们认识万物存在的真正根源；[1116] 其次——是因为对于那些尚未充分确信上帝唯一性真理、且容易陷入多神教和偶像崇拜的人来说，明确谈论更高层面的灵性存在是不安全的。[1117] 然而，尽管摩西对上帝创造天使一事未作提及，但这一真理无疑在上帝的话语中得到了宣讲。它表述如下：

a) 在那些指出“凡在神以外存在的一切，都是从祂而有的”的经文中。例如：*“万物是藉着祂有的；凡有的，没有一样不是藉着祂有的”*（约1:3）； *“因为万物都本于祂，倚靠祂，归于祂”*（罗马书 11:36）；*“凡房屋都是有人建造的；那建造万物的就是神”*（希伯来书 3:4；参见以弗所书 3:9；启示录 4:11）。

b) 更直接、更清晰的是以斯拉的话：*主啊，你是独一的，你创造了天、天上的天和其中的万军，地和地上的一切，海和海中的一切，你使这一切存活，天上的万军都敬拜你*（尼希米记 9:6）。 这里所说的“一切天上的万军”（即由神所创造的），指的是天使，他们确实在圣经中被称为“万军”（路加福音 2:13），并被描绘为环绕至高者的宝座并敬拜祂（以赛亚书 6:3； 启示录 7:11；诗篇 96:7）。

c) 最后，使徒的话语对此阐明了这一点：*“因为万有都是藉着祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是宝座、主权、执政的、掌权的，一切都是藉着祂造的，又是为祂造的”*（歌罗西书 1:16）。 这里所说的“不可见”指的是属灵的世界，与可见的世界相对， 即物质世界；*而“宝座、主权、执政者、*掌权者”则是天使职分的名称，正如其他类似经文所示（彼得前书 3:22；以弗所书 1:20-21）。

教会关于“神是无形之物的创造者”，即属灵世界的创造者这一信仰，不仅见于其信经，也由其多位教师在其著作中明确宣认。例如——

a) *爱任纽：*“上帝按自己的意愿创造了一切，赋予万物恰当的构造、秩序和存在的开端：赋予灵性存在以灵性且不可见的本性，赋予天界存在以天界本性，赋予天使以天使本性，赋予动物以动物本性……而祂所创造的一切，都是通过全能之道创造的；”[1118]

b) *优西比乌：*“当上帝意欲将祂丰盛的宝藏分赐给众人，并决心将一切有理性的受造物带到世上时，祂便创造了各种无形、有思想且神圣的力量，即天使和大天使，这些灵体不沾染物质，且全然纯净；”[1119]

c) *安布罗斯：*“我们很容易从那位仅凭一念之力，便从虚无中创造出此前不曾存在、如此美好的世界的主那里，认出天使、掌权者和权柄的创造者；”[1120]

1116 *金口若望，《创世记讲道集》第二篇，第2节；《诗篇》第八篇，第4节；《创世记讲道集》第一篇，第2节。*

1117 *阿塔纳修斯《致安提阿书》第四问；金口若望《创世记讲道集》第二篇，第2节；狄奥多雷特《创世记问答》第二问：“那些生活在律法之下的人，在美德方面丝毫没有坚定和恒心：因为在经历了许多不可言喻的神迹之后，他们很快便将金牛犊奉为神。 既然他们如此轻易地将牲畜的形象奉为神明，那么当他们认识到不可见之物的本质时，又有什么是他们不会做的呢？”（《Chr. Readings》1843年版，第三卷，第320页）。*

1118 *爱任纽《反异端》II，第3页。*

1119 *优西比乌《论福音的证明》第四卷，第1页。*

1120 *安布罗斯《论尼哈约》1，第3、4页。*

d) *狄奥多里特：*“天使是由全能的上帝所创造的，我们基于圣经的见证而相信这一点；”[1121]

戊）*奥古斯丁：*“天使也是由上帝所创造的，这一点在神圣启示中已向我们阐明得十分清楚。”[1122]

但神圣启示并未明确说明上帝究竟是在何时创造天使的。在基督徒关于这一问题的各种观点中，唯有一种观点有神的话语为依据——正因如此，绝大多数教父和教会导师都持守这一观点，正统教会本身也承认其真实性。 该观点内容如下：“天使是上帝在万物之先所创造的，而且灵界总体上先于物质世界而存在。”[1123] 这一教义的依据在于：

a) 一方面，源于《创世记》开篇之语：*“起初，神创造了天地”*（创世记 1:1）…… 此处*“天”*一词不能理解为穹苍，或通常所称的“天”，因为可见的天及其所有空间与天体都是在之后才被创造的（创世记 1:6；8:14-17）。 正如*“地”一词*不应仅指“大地”本身，而是泛指那种物质——上帝随后在六天内以此物质形成了物质世界[1124] ——同样，*“天”*一词，作为其对立面，自然应理解为“灵体”本身，这些灵体在圣经中通常被描绘为居住在天上（歌罗西书 1:16）。[1125] 这一推测之所以更具说服力，是因为摩西并未将那种归于大地或原始物质的无序状态归于天，从而清晰地区分并将其彼此对立起来。如果这一推论成立，那就意味着天使是在万物之先被创造的，当时除了上帝之外尚无任何存在，并且他们成为了上帝一切创造的开端。[1126]

b) 另一方面，在上帝对约伯所说的话中：*当晨星一同欢呼，上帝的众子都因喜乐而欢呼的时候*（约伯记 38:7）。 在此处，被称为“天使”，或（根据希伯来文）“神的众子”的，无疑是指严格意义上的天使——无形之灵， ，因为在《约伯记》中，他们此前已被两次以这个名称提及（1:6；2:1）。 然而，经文在此已明确指出，在第四日——即众星被造之时——他们已然存在并赞美上帝；这意味着他们被假定为在此之前已被造。[1127]

在圣父和教会导师中，无疑都承认天使是在物质世界之前就被创造的：

圣巴西尔大帝：“在世界存在之前，曾有一种状态，与超然的力量相称，超越时间，永恒不息，恒久延续。 正是在这种状态中，万物的创造者与奠基者完成了祂的创造——那与爱主之人的福乐相称的灵性之光，那些有理智且不可见的本性，以及所有超越我们理解、甚至无法为其命名的心灵所观照之受造物的装饰。 正如保罗所教导的，它们充盈着无形世界的本质：*“因为万有都是藉着祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是宝座、主权、执政的、掌权的*（歌罗西书 1:16），以及天使的军旅和大天使的统领。” 而当需要将这个世界——主要是人类灵魂的学校和教育场所，随后更

[1121] *提奥多雷特，*《神学决议摘要》第五章“论天使”，载于《基督教读本》1844年版，第四卷，第209-210页；《创世记问答》第二卷，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第321页。

[1122] *奥古斯丁，*《上帝之城》第二卷，第9页；《创世记字面注释》第七卷，第2章，注3。

[1123] 《东正教信条》第1卷，对第18个问题的回答；《基督教教理问答》关于第一条的内容。

[1124] “那地是看不见的，”圣奥古斯丁说，“也是无形的，如同‘黑暗笼罩深渊’，因为它没有形状，无法被辨识或触摸……；“水”被如此描述，是因为它顺从且可塑，服从于造物主，以便万物由此成形；但在*所有这些名称之下，所指的其实是那*不可见且无形的*物质，上帝正是以此创造了世界*（《创世记反摩尼论》第1卷，第5章；参见《忏悔录》第十二卷，第4、8、12章）。

[1125] “所谓‘天’——据称它是起初被创造的，且在万物之上——指的是所有灵性存在，上帝仿佛坐在宝座和宝座之上，就坐在这些灵性存在之上”*（奥利金*《创世记讲道集》第1篇）。 圣奥古斯丁也重复了这一思想，尽管语气稍显温和（《上帝之城》第十一卷，第9章）。

[1126] 正如教会圣歌中所颂扬的：“祢*在受造物之初就*创造了无形之存在，天使的创造者，环绕着祢至洁的宝座，呼唤祢：圣哉、圣哉、圣哉，全能的上帝”（《大天使圣咏集》第1首）。

[1127] *奥利金曾*指出《约伯记》中的这段经文：“当星辰被造之时，上帝的所有天使都赞美了祂，因为天使比人类——即后来被造的——以及为人类而被造的万物都要古老”（《马太福音讲道集》第10篇）； *圣埃皮法尼乌斯：*“倘若天使并非与天地一同被造，上帝就不会对约伯说：*‘这是我所造的……’*”（《异端论》LXV）； *塞维里安*（《论世界的创造者》第4篇讲道）；*凯撒里乌斯*（《对话录》第1卷，第61问）；*蒙福的奥古斯丁*（《上帝之城》第11卷，第9章）等人。

是所有将要诞生与毁灭之物的居所——纳入现有秩序之时， 于是便产生了与世界及其中的动植物相契合的时间流转，它始终匆匆流逝，永不停息，其流转之势在任何地方都不会中断。”[1128]

圣格里高利·神学家。“既然仁慈不仅满足于沉思自身，而且应当让善不断蔓延， 不断延伸，使受惠者尽可能多（因为这是至高仁慈的特性），于是上帝首先（πρώτον）创造了天使和天界力量，思想化为行动，由圣言成就，并由圣灵完成…… 既然最初的受造物蒙祂喜悦，祂便创造了另一个世界——物质的、可见的世界；这就是天、地以及二者之间万物的和谐结构。”[1129]

圣约翰·金口：“（上帝）创造了天使、大天使及其他无形之物，其创造并非出于其他任何原因，而是纯粹出于仁慈……在创造他们之后，又出于同样的原因创造了人类以及整个（即可见的）世界。”[1130]

圣安布罗斯：“天使、主权者和掌权者，虽然曾有过其起源，但在这个世界被创造之时，他们已经存在了。”在另一处他写道：“基路伯和撒拉弗在世界起初之前，就以甜美的声音呼喊：‘圣哉，圣哉，圣哉……’”[1131]

福*者杰罗姆*：“我们的世界还未满六千年（当然，是指福者杰罗姆在世之前）。 而可以想见，在此之前已经流逝了多少永恒（aeternitates），多少时光，多少不可计数的世纪，在这漫长的岁月中，天使、宝座、权柄及其他诸般力量一直侍奉主，并按祂的旨意而存在，不受任何时间尺度与变迁的限制。”[1132]

持相同观点的还有：圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特、奥利金、凯撒里乌斯、伊拉里乌斯、圣格里高利大帝、阿纳斯塔西乌斯·西奈特、圣约翰·达马斯库斯、福提乌斯、圣迪米特里·罗斯托夫斯基等人。[1133]

关于天使起源时间的所有其他观点均缺乏依据且纯属主观臆断。例如——

a) 有一种观点认为，天使是在原始物质被创造之后、但尚未由此形成可见世界之前突然出现的，其论点如下：“起初，上帝从无中创造了天地与水；当黑暗还笼罩着水，水还覆盖着大地之时——天使与一切天界力量便已被创造，以便造物主的仁慈不会闲置，而能在漫长的岁月（spatia）中有所彰显；随后，这个可见的世界才由上帝所创造的物质被造并装点而成。”[1134] 也就是说，这一观点基于：

a) 认为在最初创造天地与随后六日创造可见世界之间，曾流逝了漫长的时间；以及——

bb) 基于这样的推论：倘若在此期间上帝未曾创造天使，那么祂的仁慈便会闲置无用。但如何证实第一个观点呢？ 我们从何得知，原始物质处于混沌状态的时间是长是短？即使时间很长，与世界存在之前、上帝独存的永恒相比，这漫长的时间又算得了什么？难道就必须说，祂的仁慈在那时也处于闲置状态吗？还是为了消除这种想法，不得不承认世界是上帝自永恒以来就创造的？

b) 认为天使是在第一日被造的观点，是基于上帝在第一日创造了光，而天使被认为具有火焰般的或光明的本质。[1135] 但这种最初的光是可感知的，因为它同时造就了白昼；而将天使描绘为具有火的本质，或披戴着某种——即便是最细微的——躯体，正如我们将看到的，这是不合理的。

[1128] 《论六日创造》1，载于《圣父著作集》第五卷，第7-8页。

[1129] 第38篇讲道，载于《圣父著作集》第三卷，第240、241页。

[1130] ……在创造这些之后，祂又创造了人……以及整个世界。《致斯塔吉拉人书》第一卷，载于《著作集》第一卷，第157-158页，蒙福克版。

[1131] *安布罗斯*《六日创世论》第一卷，第5页，注19；《忏悔录》序言，注2。

[1132] *耶罗尼姆*，《致提多书》第一章注释。

[1133] *狄奥尼修斯*，《天界引路人》论神圣之名，第5章；*奥利金*，《马太福音讲道集》第10篇；*凯撒*，《对话录》第1卷，第61和123问；希拉里，《论三位一体》第XII章及《反奥克森提乌斯论》； *大格雷戈里*，《道德论》第XXVIII卷，第14章；*阿纳斯塔西乌斯·西诺*，《指南》第4章；*达马斯库斯*，第II卷，第3章；*福提乌斯*，《图书馆》第473页；*罗斯托夫的迪米特里*，《编年史》第1部分，第10页。持相同观点的还有——*卡西安*，《论比较》第8章，第7页； *伊西多尔·塞维利亚*《论至善》1，第10章；*贝达*《编年史》第VIII卷，第9问，第398页；*尤尼利乌斯*《论神圣律法的部分》第II卷，第2章。

[1134] 参见上文注1107。

[1135] 参见上文注释1108。

c) 最后，有一种观点认为，天使是在整个世界和人类被创造之后才获得存在的，其依据据称是摩西所描述的、上帝在创造过程中从较不完美的受造物逐步上升到更完美的受造物的渐进过程。[1136] 但是，当神圣的《创世记》作者明确指出，上帝在创造人类——自然界的君王——*之后，于第七日从祂的一切工作中歇息*（创世记 2:2），因此不再创造任何其他存在时，我们凭什么有权将这种渐进法则从可见的世界延伸到灵界呢？

§ 65. 天使的本质

就其本质而言，天使是无形之灵，比人的灵魂更为完美，但在空间和能力上都受到限制。

1) 天使是灵。圣经如此教导——

a) 当它泛指天使时：*他们岂不都是被差遣来服侍那些将要承受救恩之人的侍奉之灵吗*（希伯来书 1:14）；

b) 特别将灵的本质属性——理智与意志——归于他们时，提及他们渴望洞悉我们得救的奥秘（彼得前书 1:12），提及他们不知道世界末日（马可福音 13:32），以及他们的圣洁（马太福音 25:31）；

c) 当将他们描绘为默观者（马太福音 18:10）和赞美上帝者（以赛亚书 6:3），执行祂旨意者（诗篇 102:20），为罪人的得救而欢喜者 （路加福音 15:10），总之，他们生活和行事的方式，唯有具有理性与自由的受造物才能做到（加拉太书 1:8；提摩太前书 5:21）。古代教会的导师们也同样准确地教导了关于天使的真理。“例如，福者 奥古斯丁说：“你想知道（天使）本性的名称吗？那就是‘灵’。你想知道他的职分吗？那就是‘天使’。就本质而言，他是灵；就活动而言，他是天使。”[1137] 不过，教父们关于这个问题的教导是如此毋庸置疑，以至于根本无需加以证明。

2) 天使是无形之灵。这一观点，即使在《圣经》中没有直接表述，至少也可以通过对比《圣经》的不同段落而得出。 经文在某处见证道：，即天使是灵——πνεύματα（希伯来书 1:14），这与论及上帝时所说的“*上帝是灵*——πνεύμα”（约翰福音 4:24）完全一致。 在另*一处经文中，圣经解释说*，灵——πνεύμα *没有骨头和肉体*（路加福音 24:39），——甚至没有像救主基督复活后那样的肉体，即那得荣耀的肉体，祂曾借此进入*门户紧闭的*房间与门徒们相见（约翰福音 20:19）。 第三种观点则专门针对天使指出：与披戴血肉之躯的人类相反，他们*既不娶妻也不嫁人*（马太福音22:30），甚至无法死亡（路加福音20:35-36）。 倘若天使像人类一样披戴着某种肉体，那么问题便在于：为何上帝的话语在任何地方都没有直接提及天使的身体，而是称他们为“灵”，而对于人类，则从未直接称其为“灵”，尽管赋予他们“灵”或“灵魂”时，同时也赋予了“身体”？

诚然，圣经中有记载，天使时常以肉眼可见的形象向人显现；但根据圣经的见证，上帝自己有时也会以肉眼可见的形象显现。这仅仅意味着，无论是上帝还是天使，都可以在祂的旨意下，不时地采取某种人类可见的形象。 但由此推断天使或上帝始终具有肉体，则是毫无根据的。[1138] 圣经中还提到天使的语言，他们用这种语言在上帝的宝座周围赞美上帝（赛8:1-3；林前13:1）。 但正如“上帝的宝座”这一名称无疑不能被理解为一个实体宝座——仿佛上帝像世上的君王一样端坐其上——同样，天使的语言及其赞美当然也不应从感官意义上理解——这一切仅仅是对属灵事物的比喻性描述，否则这些事物将无法被人类的思维所理解。 正因如此，我们才与圣教会一同颂唱：“天使们以无形之唇与智慧之口，向你那不可企及的神性，主啊，献上不息的颂歌。”[1139] 天使无形这一思想，是圣父们和教会导师们最主要的思想。我们可以在以下地方看到这一思想：

[1136] 参见上文注释1109。

[1137] 《诗篇第103篇讲道集》第一篇，第15段。

[1138] “圣约翰·达马斯库斯说：‘当天使们遵照上帝的旨意向配得之人显现时，并非以他们本来的面目显现，而是以某种形象（ἐν μετασχηματίσμω）显现，以便目睹者能够看见他们’”（《信仰论述》卷二，第三章）。

[1139] 公历11月8日无形之力的礼拜，采用礼仪诗篇，第二调。

a) *圣亚他那修：*“天使是具有理性、无形（ἀϋλον）、颂赞不息、不朽的存在；”[1140]

b) *圣格里高利·尼西的*著作中：“所有有理性的受造物可分为无形（ἀσώματον）本性与披戴肉身者——无形者即天使的本性；另一类则是我们人类；”[1141]

c) *圣约翰·金口所言：*“（上帝）创造了天使、大天使及其他无形本性；”[1142]

d) *福者狄奥多里特：*“倘若神的形象在于灵魂的不可见性，那么天使、大天使以及所有无形体和圣洁的本质，本应更早地被称为神的形象，因为它们完全没有身体，且具有完美的不可见性；”[1143]

戊）*据圣约翰·达马斯库斯*所言：“天使是理性的、自由的、无形体的存在，侍奉上帝…… 作为理性（νόες），天使存在于思想之境（νοητοϊς），不受肉身所限，因为按其本性，他们未披戴肉身，也没有延伸性，而是以灵性（νοητώς）的方式，在受命之处临在并行事。”[1144] 我们还可以在大瓦西里、神学家格里高利、拉克坦提乌斯、优西比乌、迪迪莫斯、大利奥、富尔根提乌斯、大格里高利等人的著作中看到这一思想。[1145]

至于那些将某种物质性归于天使的教父言论，需要指出以下几点：

a) 某些古代基督教导师虽将“有形性”归于天使，但他们仅意在表明天使具有真实（现实）的存在：对这些导师而言，*“身体”*（σώμα, corpus）意指*“本质”*或*“实体”*（οὐσία, substantia），因此他们有时甚至将上帝称为“有形”的，正如圣奥古斯丁所指出的那样。 奥古斯丁在论及特土良时曾指出过这一点。[1146] 因此，这里的思想是正确的，不准确之处仅在于用词。

b) 另一些人将天使称为“有形”的，其含义是：尽管他们未披任何肉身，但其本性中的灵性本身也有其界限，与至高存在——上帝的本性相比，似乎显得较为粗重且具有物质性。 例如，圣约翰·达马斯库斯在界定天使是无形体之存在的同时，补充道：“不过，天使之所以被称为无形体且非物质的，仅是相对于我们而言。因为与唯一且无可比拟的上帝相比，万物都显得粗糙且有形； 唯有神性本身（ὄντως）才是全然非物质且无形体的。”[1147] 这一观点虽属个别，却充满虔诚，显然源于对上帝至臻灵性的认知，且丝毫未与教会关于“天使是未披戴肉身的灵”这一教义相悖。

c) 第三种观点则认为天使具有物质性，其含义是：作为有限的存在，天使必然受限于特定位置，无法同时出现在所有地方。 “因此，”圣奥古斯丁说，“我们称有理性的本性为有形体者，是因为它们可以被位置所界定，就像被禁锢在肉体中的人类灵魂一样。”[1148] 也就是说，这种仅在比喻意义上将有形体性归于天使的观点，并不排除关于天使无形体的教义是正确的。

[1140] 《论圣父、圣子及圣灵的本质》，第51节。

[1141] 《论主祷文》第四篇。参见《反优诺米乌斯论》第十二卷。

[1142] ……以及其他无形本体的本质。致斯塔吉拉人书，第1卷，见《全集》第VI卷，第86页，萨维尔版。

[1143] 《创世记问答》第XX问，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第347页；参见《创世记问答》第XLVI问；《出埃及记问答》第XXIX问。

[1144] 《正统信仰精确阐述》第II卷，第3章，第53-54页。

[1145] *圣巴西尔*大帝，《论上帝并非邪恶之源》一文，载于《圣父著作集》第八卷，第153页；格里高利·神学家，《神秘圣咏》第6首，载于《圣父著作集》第四卷，第335页； *拉克坦提乌斯，*《神学纲要》第七卷，第21章；*优西比乌，*《福音辩护》第三卷，第5章；第四卷，第1章：ἀϋλά τε καί πάντη καθαρά πυεύματα；*迪迪莫斯，*《论圣灵》第一卷； *利奥*《致图里比乌斯书》第6章；*富尔根提乌斯*《论信仰》第3章；*大格雷戈里《*道德论》第II卷第4章；第XXVIII卷第2章；《对话录》第IV卷第29章；*马里乌斯·维克多《*反阿里乌斯论》第IV卷。

[1146] *奥古斯丁，*《论异端》第86章。不过，这一点从特土良本人的著作中也能看出。他在某处写道：谁能否认上帝具有形体，即使祂是圣灵？因为圣灵是具有自身特性的形体，呈现其自身的形象。“但那些不可见之物，无论是什么，在神那里都有其自身的形体和形态”（《反普拉克斯》第7章）。在另一处他写道：“既然实体本身就是万物之形体……”（《反赫尔莫根》第35章）。 在第三处：一切存在的，都是其自身性质的实体……（《论基督的肉身》第二章）。

[1147] 《正统信仰要义》第二卷，第三章。以下人士也持相同观点：a）*圣安布罗斯：*“依我之见，除了至圣三位一体的唯一本体——它确实是最纯净、最简单的——之外，没有任何事物完全不具有复杂性”（《论亚伯拉罕》第二卷，第8页）； b) *圣格里高利大帝：*“与我们的身体相比，天使确实是灵，但与至高无上、无限的圣灵相比——则是身体”（《道德论》第二卷，第3页），——以及其他人。

[1148] *奥古斯丁*《论灵魂与精神》第18章。希拉里（《马太福音注释》第5章）和卡西安（《文集》第七卷，第13页）也表达了同样的观点。

在阐述了上述观点之后，似乎只有极少数古代学者将身体（尽管是最细微的、以太的或火般的）在字面意义上归于天使，他们包括：殉道者尤斯丁、奥利金、梅福迪乌斯和费奥格诺斯。[1149] 但他们的这一观点仅应被视为少数人的*个别见解*。

3) 天使是比人类灵魂更完美的灵体，但也是有限的。虽然最为完美，却仍受限于此：

a) 从本质上讲。诗篇作者的话语直接而明确地表达了这一思想，*即人比天使*仅略逊一筹（诗篇8:6），因此，天使虽然高于人，但仅高出一点点…… 使徒保罗在两种情况下都必然持此观点：首先，当使徒论证独生子神圣的伟大时，其中一点就是祂*比天使更尊贵*（希伯来书 1:4-14）； 其次，当他描述救赎主在肉身日子结束后升天所进入的荣耀时，提到*天使、掌权者、能力者都向祂屈服*（彼得前书 3:22），并说上帝父已将祂*安置在天上，坐在祂的右边，高过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，以及一切名号，不仅是在今世，也在来世*（以弗所书 1:21）。 在这两种情况下，使徒显然都承认天使在神的受造物中地位最高，最接近神，但仍低于神自己。

b) 就其智慧而言。当使徒们询问救主关于世界末日之事时，救主对他们说：*"至于那日子、那时辰，没有人知道，连天上的天使也不知道，子也不知道，惟有父知道"*（可13:32）。 由此可见，天使所掌握的知识比人类更为丰富，但这种知识也有其局限。从圣经的其他经文中，我们可以推断出，特别是天使——

a) 并不完全了解神的本性：*因为除了神的灵以外，没有人知道神的事*（林前2:11）；

bb) 无法洞悉人心深处的奥秘：*因为惟有祢知道世上所有人的心*（《列王纪下》8:39；《耶利米书》17:9）；

cc) 既不了解也无法凭自身预知偶然的未来，因为连这一特权也唯独归于主上帝自己（赛44:7）；

丁）他们并未完全明白我们得救赎的伟大奥秘（以弗所书 2:10），至今仍在努力探求其中奥义（彼得前书 1:12）。

c) 就其刚强与大能而言。上帝的话语明确*见证，天使在刚强与大能上*胜过我们（彼得后书 2:11；参见 诗篇 102:20），并记载了他们惊人力量的各种事例，例如，天使在一夜之间击杀了埃及所有的长子，或者同样在一夜之间击杀了18.5万亚述军队（列王纪下 19:35；参见 使徒行传 5:19； 12:7,11）。不过，天使的这种能力也有其局限，并不能延伸到他们能够自行行神迹的地步：*"愿耶和华——以色列的上帝，独行神迹的上帝，受称颂"*（诗篇 71:18）。

教会圣父与圣师们，除了一两位之外，[1150] 一致认为天使是高于人类的存有，并赋予他们更深邃的智慧和更大的能力。[1151] 但他们遵循圣经的教导，断言天使的智慧和能力都是有限的，天使既不能完全认识上帝，也不能完全了解人的内心、偶然的未来，更无法洞悉我们救赎的奥秘，他们自身也无法行神迹。[1152]

1149 *贾斯汀，*《与特里弗的对话》第LVII章；*奥利金，*《演说集》第31篇；*梅瑟迪乌斯，*见*福提乌斯*《图书馆》手稿CCXXXIV；*提奥格尼斯，*同上，手稿CVI。

1150 特土良和奥利金。参见上文注释1105。不过，奥利金认为，天使在尊荣上仅次于基督真正的门徒和圣徒，而非一般的人类。

1151 *阿提纳格拉斯，*《论死人复活》第十六章；*克莱门特，*《杂论》第三卷，第三章；*约翰·金口，*《论不可测之事》第二篇（反阿诺米派），载于《基督教读本》1841年版，第四卷，第49页； *格雷戈里·神学家，*《讲道集》第6篇："让我们思考*那些源自上帝*且环绕上帝的存有，即天使与天界力量，它们是最先从第一之光中汲取光辉的"（见《圣父著作集》， 第一卷，第229页）——以及在另一处："在拥有君王般荣耀的圣三之后，*次级的光*体即为光辉灿烂、不可见的天使"（同上，第四卷，第235页）；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精确阐述》第二卷，第三章。

1152 *伊西多尔·佩卢斯*《书信集》第195封；*奥利金*《创世记讲道集》第八篇，第8节；*约翰·金口*《论不可测之事：反异端论》第三卷和第四卷，载于《基督教读物》1841年版，第四卷，第105-206页； *格雷戈里·尼西阿斯，*《雅歌讲道集》第8篇；*提奥多雷特，*《诗篇注释》第32篇，第7节；*凯撒，*《对话录》第1卷，第44问；*约翰·达马斯库斯，*《信仰真义》第II卷，第3章。

最后，我们不能不提及教父学说中关于天使本性的一个特点。 正如某些教会教师所言，天使是按上帝的形象被造的：[1153] ——这一观点虽未在圣经中明确阐述，但依然是正确的。它源于整个圣经教义：天使本质上是灵，正如上帝， 他们的造物主，是至高的灵；他们被赋予了理智与自由，正如他们的造物主拥有最完美的理智和至高的自由；因此，他们在自己的本性中反映了造物主的形象。

§66. 天使的数量与等级：天界等级制度

1. 在《圣经》中，天使界被描绘为极其宏大。 《旧约》中的一位隐秘观者*曾通过梦境和先知异象*看见：*当宝座设立、永在者就座之时，有千千万万的天使侍奉祂，更有无数的天使在祂面前侍立*（但以理书 7:1,9-10）。 另一位新约时代的先知也*看见了，并听见宝座周围有许多天使的声音……他们的数目多如云沙，多如千千万万*（启示录5:11）。 *无数的天军*颂扬了上帝之子降临人间，为要救赎人类（路加福音 2:13）。 当基督在客西马尼园被大祭司的仆人捉拿时，祂亲自向门徒们提到，*天使的数量*超过了*十二军团*（马太福音 26:53）。 *看哪，主正带着祂众多圣天使降临——要审判众人，并揭露其中一切不义之人*（犹大书 14；参见马太福音 16:27；24:31；25:31）。 每一个真正信靠基督救主的人，也都与*这无数的天使*同享团契（希伯来书 12:22）。

为了解释天使数量如此之多，许多教会导师引用了救主讲的一个比喻：有个人拥有一百只羊，丢失了一只，便把九十九只留在旷野，*去寻找那只迷路的，直到找到为止*（路加福音15:4；马太福音 18:12）。 “这只迷路的羊，”他们说，“象征着全人类，而那九十九只没有迷路的羊，则象征着无数的天上天使。”[1154] 还有人则断言，那是“无数至福的至高智慧大军”，其数量“远超我们所用数字所能计数之微不足道且有限的范围”；[1155] 即有“数万万的天使，数十万的大天使。 还有同样数量的宝座、主权、元首和权柄，以及无穷无尽的无形力量。”[1156] “试想，”圣基里尔·耶路撒冷说，“罗马民族是多么众多；试想，如今存在的其他粗野民族是多么众多，以及过去一百年间有多少人死去；试想，过去一千年间又有多少人被埋葬； 试想从亚当到今日为止的所有人：他们数量庞大，但与数量更多的天使相比仍显微不足道。天使有九十九只羊；而人类仅有一只羊；应根据空间的广阔程度来判断其中居住者的数量。 我们所居住的大地，仿佛是位于天穹中心的一点：因此，环绕它的天空，其居民的数量与其空间的广阔程度成正比；而诸天之上则容纳着数不胜数的居民。 经上若记载：*“有千千侍立在他面前，有万万在祂面前侍立”*（但以理书7:10），这并非指天使的数量确切如此，而是因为先知无法用更具体的数字来表达。”[1157]

2. 鉴于天使数量如此之多，自然会推测它们之间存在差异，并认为：正如在物质世界中——这个由上帝智慧安排的世界——存在着特殊类别的受造物，尽管它们在本质上同源，但在完美程度上却各不相同；同样，在天使世界中也必然存在各自的类别和层次。 在属灵的层面：圣使徒保罗对此也毫不含糊。 这位通晓诸语的导师在论及天使是由上帝之子所创造时，这样表述道：*“因为万有都是藉着祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是宝座、主权、执政的、掌权的——万有都是藉着祂造的，又是为祂造的”*（歌罗西书 1:16）。 语调本身，以及连词“*或*”（ε’ίτε）——它总是用来表示区别而非相似——都表明，这里列举的是天上权能的不同类别。 在另一处，当描述救主升天后的荣耀时，经文指出，父神将祂*安置在天上，坐在祂的右边，高过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，以*

[1153] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论神圣之名》，第4章； *贾斯汀，*《护教辞》第1卷，第6节； *亚历山大的西里尔，*《反拟人论》第4章；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》第II卷，第3章：“上帝是天使的造物主和创造者，祂将天使从无带入有，*并按自己的形象*创造了他们。”

[1154] *提托·博斯特拉（Tit. Bostr.）*《路加福音注释》第十二章，32节；*格雷戈里·尼西阿斯（Greg. Nyss.）*《反尤诺米乌斯演说》第十二章，载于《文集》第二卷，第711页，莫雷尔（Morel）校注本；*希拉里（Hilar.）*《马太福音注释》第28章，注6。

[1155] *狄奥尼修斯·阿雷奥帕戈斯，*《论天界圣礼》第14章。

[1156] *约翰·金口，*《论不可理解之言》第二卷（反阿诺米派），载于《基督教读本》1841年版，第四卷，第49页。*阿提纳戈拉斯*（《为基督辩护》，第10页）、——*奥利金*（《论原理》序言），——*圣亚他那修*（《反阿里乌派演说》第二篇，第27节），——*福者狄奥多里特*（《基督教读本》1844年版，第四卷，第208页）等人。

[1157] 《教理讲授》第十五卷，第24节，俄文译本第332页。

及一切名号——不仅是在今世，也在来世（弗1:20-21；参见3:10；彼前3:22）。 第三处见证了真正的基督徒：*因为我深信，无论是死，是生，是天使，是掌权的，是能力，是现在的事，是将来的事，是高处的，是深处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神在基督耶稣——我们的主——里的爱隔绝*（罗8:38-39）。若推测在所有这些情况下，使徒赋予天使的不同名称仅仅是同一个名称的重复，并不表示天使的不同等级，这将违背行文的语气，也不配使徒的身份。 此外，仅从上帝之道赋予天使权能的称谓本身，便可推断出它们在尊荣上的差异。例如，其中一些被称为*天使*（彼得前书 3:22），另一些则被称为*大天使*（帖撒罗尼迦前书 4:15； 犹大书 9）：显然，后者高于前者且优于前者——否则，为何要赋予他们这样的称谓呢？

东正教会一直承认天使之间的差异，并根据其天然力量与完美程度的差异，将天使划分为不同的等级或层级。该教会在第五次大公会议上庄严地表达了这一信仰 （553年）上庄严地表达了这一信仰，当时教会谴责了奥利金，理由之一便是他宣称天使在本质和能力上彼此完全平等，并且起初并未被划分为等级，而是在后来，当其中 部分堕落时才被划分出来的。[1158] 在教会的私人教师中，以下人士在其著作中明确阐述了天使品级的差异：伊格纳提乌斯·神承者、[1159] 伊雷奈乌斯、亚历山大的克利门特、奥利金、耶路撒冷的西里尔、大瓦西里、约翰·金口等人。[1160]

3. 这些天使的品级究竟有多少？或者说，天界等级制度共有多少层？东正教会援引圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉塔斯（他曾对此主题进行过详细论述）的观点指出：“天使分为九个品级，这九个品级又分为三个等级。 第一品级中是那些更接近上帝的天使，例如：宝座、基路伯和撒拉弗。第二品级中是：权柄、主权和能力。第三品级中是：天使、大天使和首领”（《正教信条》第1卷，对第20个问题的回答）。这种划分：

a) 部分依据《圣经》，至少在这一点上，即在圣经中可以找到此处所列所有天使品级的名称，例如：基路伯（创世记 3:24； 诗篇 79:2；98:1；以西结书 1:5-14；10:15-20）、撒拉弗（以赛亚书 6:1-8）、能力（以弗所书 1:21；罗马书 8:38）、宝座、执政者、掌权者、掌管者（歌罗西书 1:16； 以弗所书 1:21；3:10）、大天使（帖撒罗尼迦前书 4:19；犹大书 9）和天使（彼得前书 3:22； 罗 8:38）——除此之外，圣经中未再提及其他天使职分的名称。[1161] 另一方面，正如我们已经看到的，使徒确实将上述某些天使职分区分开来，并承认它们彼此独立。

b) 但主要依据的是神圣传统。 圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉特正是从他的神圣导师——圣使徒保罗——的口中引述了这一传统，他说：“上帝之道将所有天界力量（等级）分别命名为九个名称，而我们的神圣导师则将它们划分为三个三元等级。”[1162] 此外，这种将天使分为九品，或者至少是明确列举九

1158 *《教会会议集》第五卷，*《反奥利金》教规第二条及第十四条。早在公元400年，亚历山大的圣西奥菲勒斯就在其地方主教会议上谴责了奥利金的这一谬误，此外，他还试图在其著作中予以驳斥。他将该谬误的本质阐述如下：“奥利金认为，诸‘起初’、‘权柄’、‘能力’、‘宝座’和‘主权’并非自起初就被如此创造，而是在被创造之后，因获得某种尊荣，才被冠以这些名称——当时，其他与它们相似的存在因疏忽而堕落，因此并非上帝将它们创造为‘起初’和‘权柄’，而是他人的罪过使它们得以荣耀。”为了驳斥这一谬误，他援引了使徒的话——《歌罗西书》1:16，并指出：“倘若（奥利金）能领会这句话的全部力量：*万物——无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，无论是宝座、主权、执政者还是掌权者*——都是*藉着它被造的*，那么他就会知道，它们从起初就是这样*被造的*，而不是因为其他者的疏忽或堕落，才促使上帝称它们为‘元首’、‘掌权者’和‘能力’”（《复活节论》第二卷）。

1159 我之所以能领悟并理解天上的奥秘和天使的等级，以及天使与军队的变幻，各种权能和掌权者的差异， 以及宝座与权柄的种种形态，永恒的威严，还有基路伯与撒拉弗那超凡的荣耀（*伊格纳提乌斯*《书信集》第二卷，致特拉利亚人书）。

1160 *爱任纽*《反异端》第二卷，30；*亚历山大的克莱门特*《杂论》第六卷，7.16；第七卷，2；*奥利金*《论原理》第一卷，5；《反塞尔苏斯》第六卷，30；*耶路撒冷的西里尔，*《教义概要》第六卷，第6条；第十一卷，第11、12条；第十六卷，23；*大巴西尔，*《反欧诺米乌斯》第三卷，载于《圣父著作集》第七卷，第133页；*金口若望，*《论不可理解》讲道集第四卷，第4节；*希拉里，*《诗篇注释》第118篇，第3段，第10节。

1161 除以下专有名词外：米迦勒——“谁*如神*”（但以理书 12:1）， *拉斐尔——神的医治*（多比传 3:25），*加百列——神的大能*（但以理书 8:16），*乌列——光，神的火*（以斯拉下 4:1）等（以斯拉下 4:36；5:16）。

1162 《论天界等级》第六卷，第2条。

品天使的划分方式，我们也能在《使徒宪章》中、圣伊格纳提乌斯·神载者（[1163]）、圣格里高利·神学家（[1164]）以及圣约翰·金口（[1165]）的著作中找到， 在圣格里高利·双语者、圣约翰·达马斯库斯及其他人的著作中则更为清晰。[1166] 圣格里高利·双语者如是说："我们接受九品天使等级，因为从上帝圣言的见证中，我们得知有天使、大天使、权能、掌权者、首领、统治者、宝座、基路伯和撒拉弗。 关于天使和大天使 的存在，几乎《圣经》的每一页都有记载；众所周知，先知书也经常提及基路伯和撒拉弗； 使徒保罗在《以弗所书》中列举了另外四个品级的名称，他说：*"在一切执政的、掌权的、有能的、主宰的之上*"；他在《歌罗西书》中也写道：*"无论是宝座、主宰、执政者，还是掌权者。"* 因此，当我们将"宝座"加入到他在《以弗所书》中提到的那四个等级——即"执政者"、"掌权者"、"能力"和"主权"之中时，便明确区分出五个等级； 而当天使、大天使、基路伯和撒拉弗加入其中时，无疑将形成九个天使品级。" 倘若某些古代教会导师在其著作中提及的天使品级数量较少，有时甚至使用不同的名称，那仅仅是因为这些导师只是顺带提及天使品级，并未打算将它们全部列举出来，也未在名称上做到特别精确。[1167]

总的来说，古代牧者们认为关于天界等级制度的教义是神秘的，是理性无法参透的。"天界存有究竟有多少品级，它们的性质如何，以及神圣权威的奥秘在它们之中如何实现——唯有上帝，即其等级制度的缔造者，才确切知晓；它们自身也了解自己的力量、自己的光辉，以及它们神圣而至高的等级秩序。 至于我们，只能在神通过这些自知之明的神圣存在向我们启示的范围内，对此有所了解。"[1168] "圣奥古斯丁也说：'我坚定不移地相信，天界中存在着宝座、主权、统治权和权柄，并且确信它们彼此之间有所区别；但我不知道它们究竟是什么，以及它们在哪些具体方面有所区别。'"[1169]

在各种具体观点中，最值得注意的是：将天使划分为九品，仅涵盖了上帝圣言中向我们启示的那些名字和品级，却未涵盖许多其他天使的名字和形貌——这些在现世生活中尚未向我们显明，而将在来世才得以知晓。 在某种程度上，迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特本人也表达了这一观点：他先指出，只有上帝确切知道天界存有共有多少品级，而我们只能谈论那些已向我们启示的内容；随后，他确实列举并根据《启示录》中我们所知的天使名称，将其划分为九个品级。 但奥利金、圣约翰·金口、福者狄奥多里特和狄奥菲拉克特等人，则以特别有力的方式发展了这一思想。[1170] "金口圣约翰说：'确实，还有其他力量，就连它们的名字我们都不知道……' 不仅是天使、大天使、宝座、主权、元首和权柄是天上的居民，还有无数的其他种类和难以想象的众多等级，任何言语都无法描绘它们。 那么，从何处可见，还有比上述更高的力量，以及存在连名字我们都不知道的力量呢？使徒保罗在论及基督时，一边提到一种，一边也提到了另一种："（父）将祂*安置在天上，在祂右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，以及一切有名的，不但是今世的，连将来的也是*"（弗1:21）。 你们看，有些名字将来会在那里为人所知，但现在却无人知晓？因此他说：*'不仅是在今世，而且在来世，一切被称呼*的名'。"不过，我们不应忘记，上述观点仅为个人见解。

[1163] 《使徒宪章》第八卷，第12章，及上文注释1156。

[1164] "有天使、大天使、宝座、主权、元首、权柄、光辉（λαμπρότητας）、升腾（ἀναβάσεις）、智慧之能或智慧"（词条28，见《圣父著作集》第三卷，50页）。 圣父所说的"光辉"，很可能是指*燃烧的*炽天使；而"升腾者"，则是指充满*智慧的*智天使。

[1165] "若转向不可见的力量，将注意力投向天使的军团、大天使、天上的力量、宝座、主权、本源、权柄、基路伯、炽天使，那么，究竟什么词语足以表达祂（造物主）那不可言喻的伟大呢？"（《创世记讲道集》第四篇）。

[1166] *格雷戈里·大教父，*《福音注释》第二卷，讲道集第三十四篇，第7节；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》第二卷，第三章；*伊西多尔·塞维利亚，*《论受造物的秩序》第2章；*贝达，*《五旬节第三主日讲道集》。

[1167] 例如，亚历山大的圣亚他那修在致塞拉皮翁书信的一处，仅列举了八个天使品级，省略了"宝座"；但在同一封书信的后文中，他又提到了"宝座"（《全集》第I卷，第340页；参见第354、366页，科梅尔版）。

[1168] 《论天界等级制度》第六章，第1节。

[1169] 《致奥罗西乌斯书》第十一章；参见《手册》第五十七章，第15节。

[1170] *奥利金，*《论原理》第1卷，第5章；*金口若望，*《论不可理解之事》讲道集第IV篇；载于《基督教读本》1841年版，第IV卷，第195-196页，以及讲道集第V篇，载于《基督教读本》1842年版，第I卷，第32页； *提奥多雷特，*《以弗所书注释》第1卷，第21章；*提奥菲拉克特，*《同上经文注释》。

1.2. 关于邪灵

§ 67. 恶灵的各种名称及其存在的真实性

同样，上帝的话语在论及善灵的同时，也论及*恶灵*（路加福音 7:21），并称它们为*污鬼*（马太福音 10:1）、*恶灵*（以弗所书 6:12）、魔鬼或恶魔 （路加福音 8:30,33,35）。特别是，它将它们区分开来，其中有一个首领，最常被称为*魔鬼*（彼得前书 5:8）、 、*试探者*（马太福音 4:3）、*撒但*（启示录 20:2,7），有时*也被称为别西卜*（路加福音 11:15）、*维利亚尔*（哥林多后书 6:15）、*这世界的王*（约翰福音 12:31）、*在空中掌权的君王*（以弗所书 2:2）、*鬼王*（马太福音 9:34）等； 而其他邪灵，相对于他而言，则被称为魔鬼的天使（马太福音 25:41）、撒但的天使（启示录 12:7, 9）。

圣经将这个魔鬼及其天使视为具有人格且真实存在的实体，而非虚构之物，这一点可从以下方面看出——

1) 旧约圣经中。经文记载，当神的天使多次在神面前显现时，魔鬼也常与他们一同出现；随后还详细描述了魔鬼在全能者的允许下，用各种灾祸试探义人约伯的情形（约伯记 1:6； 2:2及以下）。经文还记载，*当耶和华的灵离开扫罗*时，有恶灵*扰*乱他（撒上16:14）；*撒但曾向以色列作乱，并怂恿大卫数点以色列人*（代上21:1）。 在撒迦利亚的先知异象中，大祭司耶稣被描绘为站在主天使面前，而耶稣的右边站着魔鬼，作为他的控告者（撒迦利亚书 3:1）。 最后，《智慧书》见证道：*因魔鬼的嫉妒，死亡进入了世界*（《智慧书》2:24）。在所有这些情况下，尤其是第一个和最后两个例子中，若不将魔鬼视为一个具体而真实的存在，就意味着完全曲解了经文的含义。

2) 此外，还有新约圣经中的例子。为证明这一点，只需列举几个例子即可：

a) 救主在讲解“麦子与稗子”的比喻时说：*撒好种的是人子；田地就是世界；好种就是天国的子民，稗子则是那恶者的子民；撒下稗子的仇敌就是魔鬼； 收割是指世代的终结，收割者就是天使*（太 13:37-39）。在这里，魔鬼被描绘成一个真实且具有人格的存在，正如人子、天使、天国的子民以及敌对的子民一样。

b) 当法利赛人指控救主，说他*赶鬼无非是靠着鬼王别西卜的权柄时*（太12:24）： 救主非但没有说别西卜及其魔鬼并非真实存在的实体——这本是驳斥法利赛人荒谬想法的最佳方式——相反，他用以下话语作答，明确见证了撒但及其国度的真实存在。 *倘若撒但赶逐撒但，就是自相分裂；他的国怎能站得住呢？倘若我靠着别西卜赶鬼，你们的儿子又是靠着谁的权能赶鬼呢？ 因此，他们将作你们的审判官。倘若我靠着神的灵赶鬼，这便证明神的国已经临到你们了。又怎能有人先不捆住那强壮的人，就闯进他的屋里抢夺他的财物呢？那时才能抢夺他的家*（26-29）。

c) 有一次，使徒们私下问救主，为什么他们无法从一个人身上赶出污鬼，主不仅没有告诉他们那根本不是污鬼，也没有说污鬼实际上并不存在，相反，他传授了赶出恶灵的准则： *这一类只能靠祷告和禁食才能赶出去*（马可福音 9:29）。

d) 在公义的审判者对罪人所作的那可怕的判决中：*“你们这些被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”*（马太福音25:41），魔鬼及其使者显然有别于邪恶的人，被描绘为真实存在的实体，注定要承受永恒的惩罚。

戊) 使徒雅各说：*“连鬼魔也信，却战兢”*（雅各书 2:19）。这意味着它们是有理智、会思考的存有。

f) 使徒约翰作证说：*“凡犯罪的，就是属魔鬼的，因为魔鬼从起初就犯罪。”正因如此，神的儿子才显现出来，为要毁灭魔鬼的作为*（约壹3:8）。 难道能认同，这里所说的“魔鬼”并非指真实存在的实体，而仅仅是虚构的形象吗？

g) 使徒保罗写道：*“免得撒但害了我们，因为我们并非不知道他的诡计”*（林后2:11），因此将魔鬼描绘成一个有思想的生物； 而在另一处，他表达了希望那些抵挡真理*的人能从魔鬼的网罗中得释放*

，*因为魔鬼已将他们掳入自己的意志之中*（提摩太后书 2:26），由此教导说，魔鬼是一个具有独立意志的个人存在。

众所周知，基督教会始终毫无疑问地承认魔鬼及其天使的存在，这可从以下方面得到证实：

a) 来自其教父们的著作：殉道者尤斯丁、塔齐安、爱任纽、阿提纳戈拉斯、奥利金、安布罗斯以及所有其他人；[1171]

b) 源自教会至今仍在洗礼仪式中沿用的古老礼仪，其中要求接受圣礼者必须弃绝魔鬼及其一切作为；

c) 来自所有圣徒苦行者的历史，他们舍弃尘世，前往荒野，并在那里终其一生与天地间的邪恶之灵进行残酷的斗争，这些邪灵甚至经常以感官可感知的外形显现给他们。

值得注意的是，对恶灵存在的信仰在人类中一直普遍存在，正如对善良天使存在的信仰，以及对上帝本人的信仰一样。[1172] 因此，这种信仰完全可以被视为原始、由上帝启示的宗教传统之一，后来随着人类种族的繁衍，由先祖们传播到了所有民族之中，尽管这一信仰逐渐经历了各种变化和歪曲。

§ 68. 恶灵原本是由上帝创造的善良之灵，但后来自己变得邪恶

这一真理，任何理智的人基于其与生俱来的关于上帝作为至完美之存在的观念，都不得不接受；救主基督本人曾明确见证了这一点，圣使徒们也作出了见证。救主基督在谴责犹太人的不敬虔时，曾对他们说：*“你们的父是魔鬼；你们想要行你们父的私欲。他从起初就是杀人的，也不在*真理中——ἐν τή αληθεία ούχ έστηκεν（约翰福音 8:44）。”既然魔鬼没有坚守真理，那就意味着他原本被安置在真理之中，而能否坚守真理，取决于他自己。使徒彼得说，上帝*没有宽恕那些犯罪*（άμαρτησάντων）*的天使，而是用地狱黑暗的锁链将他们捆绑起来，交由审判以受惩罚*（《彼得后书》2:4）——这直接表明，堕落的天使原本是无罪被造的，但因自己犯罪而受到审判。使徒犹大同样写*道，上帝将那些没有保持自己尊严、却离弃自己居所的天使，用永恒的锁链囚禁在黑暗之中*（犹大书 6）——*那些没有保持自己*尊严的天使——τούς μή τηρήσαντας τήν έαυτών έρχήν：即未能保持其本源、其最初形态、最初状态；*却离弃了自己的居所*——οίκητήριον，即与他们最初状态相符的居所。

东正教会一直通过其牧者与教师之口，将“堕落之灵本为善，却自行变成了恶”这一教义作为无可辩驳的真理加以宣讲。[1173] 举例而言，请看以下言论：

a) *圣爱任纽：*“既然万物皆由上帝所造，而魔鬼自己却成为了（背离上帝的）原因——既使自己背离，也使他人背离——因此，圣经将那些处于背离状态的人称为魔鬼之子与邪恶之天使，这是公正的。”[1174]

b) *塔齐安的话：*“（天使中的）长子因违背律法和无知而开始成为恶魔，那些追随他虚妄榜样的人则成了恶魔的军团，并凭自己的意愿沉溺于疯狂之中；”[1175]

1171 *贾斯汀，*《护教辞》第1卷，第28页；*塔提安，*《反希腊人》第7页；*爱任纽，*《反异端》第III卷第20章，注1；*阿提纳格斯，*《为基督辩护》，第24章；*奥利金，*《反塞尔苏斯》，第四卷，第32章；*安布罗斯，*《书信》，第LXXXIV封；*奥古斯丁，*《上帝之城》，第八卷，第22章；*拉克坦提乌斯，*《神学要义》，第二卷，第9章；*优西比乌，*《福音论证》，第三卷，第5章。

1172 参见上文注释1115。

1173 *阿提纳格斯*《为基督辩护》第24章；*克莱门特·亚历山大*《杂论》第7卷第7章；*奥利金*《论原理》序言第6节；*特土良*《反马可》第2卷第10章；*拉克坦提乌斯*《神学要义》第2卷第9章；*亚他那修*《论大公会议》第48节；*安东尼*《致修士演说》第VII章；*埃皮法尼乌斯*《驳异端》第LXIV卷，第22节；*优西比乌*《论福音的证明》第IV卷，第9章；*迪迪莫斯*《反摩尼教》第XIII章；*卡西安*《文集》第VIII卷，第8章；*约翰·达马斯库斯*《正统信仰精要》第II卷，第4章。

1174 《反异端》第四卷，第41章；参见第五卷，第25章，注4。

1175 《反希腊派》，第7章。

c) *耶路撒冷的圣西里尔：*“在魔鬼之前，无人曾犯罪；他之所以犯罪，并非因为天生就具有犯罪的必然倾向（否则，罪的根源就应归咎于那位将他造为如此的造物主）——而是因为他虽被造为良善，却凭自己的意志变成了魔鬼；”[1176]

d) *圣大巴西略：*“邪灵并非因其本质而被赋予与善对抗的命运（因为那样的话，责备就落在了造物主身上），而是出于自身的意志，因丧失了善，而堕入罪恶之中；”[1177]

e) *圣奥古斯丁：*“魔鬼是不洁之灵；他既有作为灵的善，也有作为不洁之物的恶；他本性是灵，却因罪而变得不洁；在这两种属性中，前者源于上帝，后者源于魔鬼自身；”[1178]

e) *福者狄奥多里特：*“我们并非说，那些邪恶的灵从起初就被万有的主创造为邪恶，也并非说它们被赋予了这样的本性；而是说，它们自己因意志的扭曲，从至善转向了至恶。”[1179]

基督教导师们在将天使堕落的真理作为信仰教义加以阐述的同时，为了阐明这一真理，也试图解决一些关于堕落具体情况的相关问题，尽管他们的回答仅以个人见解的形式呈现。这些问题如下：

1) 天使在从上帝那里获得生命后，是否很快就堕落了？那些认为天使是在人类被造之前不久才被造的观点，自然会主张恶魔在被造后不久便堕落了，[1180]
甚至据称是在被造的瞬间就堕落了，[1181] 因为没过多久，魔鬼就已经成为人类的诱惑者了。 但那些主张天使的起源远早于可见世界的人，则认为堕落之灵在恩典状态中停留了相当长的时间。[1182] 为证实这一观点，有些人援引了先知以西结对推罗王所说的话：*“你曾在伊甸园，在神的园中；你的衣服镶嵌着各种宝石……；“你从受造之日以来，在你的道路上尽是完美，直到在你里面没有发现不义”*（《以西结书》28:13,15）——并指出，推罗王公的命运中神秘地映射并重现了那堕落的晨星的命运。[1183]

2) 邪灵是如何堕落的：是否全都同时堕落？不，教会教师们通常这样回答。起初堕落的是一个——首领，随后他将其他所有者都拖入了堕落的深渊。[1184] 据某些人认为，这位首领在堕落之前，是所有受造灵体中最先被造且最完美的，[1185] 其地位凌驾于所有天使军团之上；[1186] 而另一些人则认为，他至少属于至高天使（ταξιάρχων）之列，较低级别的天使阶层都服从于他们的领导，[1187] 正是那些

1176 《公开讲道》第二卷，第4节，俄文译本第27页。

1177 《反埃诺米努斯》，卷二，载于《圣父著作集》第七卷，第112页。在另一处，这位圣父对此进行了更详尽的论述：“人为何狡诈？因其自身的任意。魔鬼为何邪恶？ 原因相同；因为他也曾拥有自由的生命，并被赋予了选择的权柄，或与上帝同在，或远离至善。加百列是天使，始终侍立在上帝面前。撒旦也是天使，却因自身的原因彻底堕落。前者因天上的意志而得以保全，后者则因自由意志而坠落。 前者本可能成为背道者，后者本可能不致堕落。但前者因对上帝那永不满足的爱而得救，后者却因远离上帝而沦为被弃者。而这种与上帝的疏离，就是邪恶。目光只需稍作转动，我们便或站在阳光的一边，或站在自己身体阴影的一边。 在那里，光明等待着直视的人；而将目光转向阴影的人，则必然陷入黑暗。魔鬼之所以狡诈，是因为其意志的诡诈，而非其本性与善相对立”（同上，第八卷，157）。

1178 《反尤利安论》，第9章；参见《反多纳图斯论》IV，9，注13；《创世记字面注释》XI，21，注28。

1179 《反希腊讲道集》第三卷；参见《神学决议摘要》第八章，载于《基督教周报》1844年，第四卷，第211-215页。

1180 *奥古斯丁，*《创世记字面注释》第十一卷，第20、23页；《上帝之城》第十一卷，第15章。

1181 *雨果·维克托林，*《教义概要》第二卷，第3章。

1182 参见上文注1133。

1183 *奥利金，*《以西结书注释》第十二章；*耶路撒冷的西里尔，*《教义概要》第二卷，第4节，第27-28页（俄文译本）；*狄奥多里特。*《神学信条简明论》，第8章，载于《基督教读物》1844年版，第IV卷，第213-214页：“先知以西结以‘推罗王’之名，描述了那位背离真道的君王——即曾协助他的魔鬼。”

1184 *格里高利·神学家，*《圣咏秘义词典》第六卷，载于《圣父著作集》第四卷，第238页：*耶路撒冷的西里尔，*《公开讲道集》第二卷，第4段，第28页（俄文译本）。

1185 *格里高利·神学家，*《圣咏与秘义讲道集》第四卷，载于《圣父著作集》第四卷，第228页：“天界之光的首领，因其骄傲而丧失了光辉与荣耀，始终怀着无尽的仇恨迫害人类。”参见《讲道集》第六卷，同上，第237页。

1186 *特土良*《反马吉安论》第二卷，第10页；*大格里高利*《道德论》第四卷，第13页：“那位背道的天使，原本被造得高过其他天使军团，却因骄傲而堕落，以致如今沦为现存天使管辖之下的受造物。”

1187 *阿纳斯塔西乌斯，*《论引导》第4章。

被主委以管理世界各部分职责的天使。[1188] 至于那些被堕落的晨星拖下水的其他天使，则是隶属于他、受其掌控的天使，正因如此，他们才可能受其榜样、说服或欺骗所诱惑。[1189] 圣经中那些将魔鬼称为“*说谎之父*”（约8:44）、指出“*魔鬼先犯罪*”（约壹3:8），以及提及*他的天使*（太25:41；启12:7,9）的经文，均可作为这种观点的依据。

3) 堕落的天使因何种罪而堕落？对此主要有三种观点：

有人认为，天使的罪在于他们与世间女子的不自然关系，并援引《创世记》中神圣的记载：“*那时，神的儿子们看见世间女子美貌，就随己意娶了她们为妻*”（创世记 6:2）。[1190] 但——

a) 紧随其后的上帝亲口所言：“*我的灵不能永远被这些人轻慢，因为他们是血肉之躯；他们的年日要定为一百二十年*”（3）——表明他们是人；

b) 摩西所提及的事件发生在洪水之前，而天使们堕落得要早得多，因为魔鬼早在第一对人类出现时就已成为诱惑者；

c) 据救主所言，天使*既不娶妻也不嫁人*（太22:30），而且作为无形之灵，他们根本不可能被肉体的情欲所诱惑；

d) 在圣经中，不仅天使被称为“神的儿子”，虔诚的人、敬拜真神的人也常被如此称呼（申命记 14:1；箴言 14:26；约翰福音 1:12）。 因此，虔诚的塞弗的后裔——他们*开始呼求耶和华[上帝]的名*（创世记 4:26）——才被称为神的儿子，以此区别于人类的儿女，即不义的该隐的后裔，他们忘记了上帝，只随从人心的私欲而行。 正是这些“神的儿子”与“世人的女儿”的通婚，导致了洪水来临前地上普遍的邪恶，从而招致了天罚。[1191]

根据第二种观点，堕落之灵的罪在于嫉妒：智者说，正是*因魔鬼的嫉妒，死亡才进入了世界*（《智者书》2:24）。[1192] 但这里所指的是严格意义上的尘世、人类世界，正如《智慧书》的行文所示：*上帝创造人类是为了使其不朽，并按祂永恒存在的形象造了他；但因魔鬼的嫉妒，死亡进入了世界*（《智慧书》2:23-24）。“正如圣格里高利大帝所指出的，死亡因魔鬼的嫉妒而进入尘世：当那个邪恶的灵——我们的仇敌——自己失去了天堂之后，便嫉妒了那为天堂而造的人。”[1193]

最后，第三种观点认为，魔鬼因骄傲而堕落，并拖着其他所有邪灵一同堕落——这一观点在《圣经》中确有依据。 使徒保罗在制定“不可从新受洗者中按立主教”这一律法时，还补充道：*以免他因骄傲而与魔鬼一同遭受定罪*（εἰς κρῖμα）（提摩太前书 3:2-6），即为了防止他因骄傲而遭受与魔鬼相同的定罪。如果根据公义之律法 所推断的相同定罪意味着相同的罪责，那么自然可以从使徒的话中得出结论：魔鬼正是因骄傲而堕落。[1194] 而智慧的西拉赫之子则这样论及罪：*罪的开端是骄傲*（《西拉赫书

[1188] *尼西的格雷戈里*，《教理问答》第6章；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精确阐述》第II卷，第4章：“作为超凡天使军团的首领，受上帝委派守护大地，其本性并非邪恶。”

[1189] *格里高利*·神学家，《讲道集》第38篇，载于《圣父著作集》第三卷，第241页：“晨星因光明而得名，却因狂傲而沦为并被称为黑暗，及其麾下背离上帝的势力……；”阿纳斯塔西乌斯，《引导者》第4章； 约翰·达马斯库斯，《信仰要义》第二卷，第四章：“他们被驱逐，他随之而去，无数服从于他的天使也与他一同坠落。”

[1190] *阿提纳格拉斯*《为基督辩护》第XXVI章；*特士良*《童贞女的幔子》第七章；*拉克坦提乌斯*《神学要义》第二卷第15章；*希拉里*《诗篇注释》第CXXXII篇第2节及其他。

[1191] *约翰·金口*（《创世记讲道集》第XXII篇，第2、3节）；*狄奥多里特*（《创世记问答》第46题，载于《基督教读本》1843年版，第III卷，第377-380页； 《神学决议》摘要第七章，载于《基督教读物》1844年版，第四卷，第206-208页）；*奥古斯丁*（《上帝之城》第十五卷，第22、23章，注2、3）；*福提乌斯*（《书信》第172封）等人。

[1192] *贾斯汀*《与特里丰的对话》第XXIV章；*爱任纽*《反异端》第三卷，33，注8；第四卷，40；*特士良*《反马吉安》第二卷，10。

[1193] 《牧灵书》第三部分，第11章：圣奥古斯丁也表达了同样的观点——《创世记字面注释》第十一卷，第14章。

[1194] 圣巴西尔大帝（《以赛亚书注释》第2章，载于《圣父著作集》第六卷，第117页）、福者杰罗姆（《以西结书注释》第16章）以及福者 狄奥多里特：‘它们（邪灵）与其他无形之灵一同被造，却不愿与它们一同自愿顺服主上帝；相反，因被骄傲与自大所笼罩，它们偏离正道，堕落了。 神圣的使徒在阐述关于主教按立的律法时揭示了这一点：他说，主教*不应是从新皈依者中选出，以免他自高自大，与魔鬼一同受到定罪*（提摩太前书3:6）。 他借此话语表明，魔鬼堕落的根源正是骄傲”（《基督教神学教义简明概论》，1844年，第四卷，212-213页）。

》10:15）；因此，这也可以归因于世上的第一个罪——即所有后续罪行的开端，也就是魔鬼的罪。[1195] 圣父们中持此观点的有：

a) *圣格里高利·神学家：*“最初的光之使者，因被赋予至高的荣耀而心生傲慢，竟妄想获得至高上帝的王权尊荣——于是毁掉了自己的光辉，蒙受耻辱地坠落至此，并因妄图成为神，而全然沦为黑暗；”[1196]

b) *圣亚他那修大主教：*“撒旦被逐出天堂，并非因淫乱、通奸或秘密的不当关系，而是因骄傲将那个曾说出‘*我要升上天，将我的宝座高举在神的星辰之上，我要与至高者同等*’（以赛亚书 14:13-14）；[1197]

c) *圣安布罗斯：*“骄傲源于魔鬼，他被造物主所赐予的权能与尊荣所迷惑，自以为在荣耀上可与造物主比肩，于是连同那些被他引诱陷入不义的天使们一起，从天上的高处被驱逐下来；”[1198]

d) *圣利奥，罗马教宗：*“魔鬼起初因骄傲而堕落，随后又因嫉妒而企图伤害我们。”[1199] 总体而言，这一观点在古代教会导师中几乎是公认的，在奥利金、大巴西尔、约翰·金口、亚历山大的西里尔、狄奥多里特、杰罗姆、奥古斯丁、约翰·达马斯库斯等人那里都有提及。[1200]

至于堕落之灵的骄傲——即其最初的罪——究竟体现在何处，人们的看法并不一致。 有些人依据《以赛亚书》14:13-14的经文认为，魔鬼自以为在本质上与上帝平等，并企图与祂同坐一个宝座，[1201] 甚至妄想凌驾于上帝之上，因此成为*反抗者，并自高自大，凌驾于一切被称为上帝或圣洁的事物之上*（《帖撒罗尼迦后书》2:4）。[1202]

还有人认为，堕落的晨星因嫉妒上帝之子的优越地位，不愿向祂下拜，[1203] 或者，通过启示预见这位上帝之子将来会受苦，因而对祂的神性产生怀疑，不愿承认祂是上帝。[1204]

4) 邪灵堕落得有多深？深到永远无法复原——教会教师们通常如此回答。[1205] 而上帝的话语也见证说，堕落的天使被囚禁*在永恒的枷锁中，处于黑暗之中，等待着大日的审判*（犹大书 6），并且为他们预备了*永火*（马太福音 25:41）。那么，他们为何无法悔改呢？ 原因在于，作为纯净的灵体，他们既不受任何物质 的躯壳所束缚，自然也免于一切肉体的诱惑；因此，若他们堕落，纯粹是出于自身意志的深思熟虑的决定，以及对邪恶的纯粹倾向；[1206] 此外，他们的堕落正是源于对上帝本人那嚣张的叛乱

[1195] 圣奥古斯丁在论证魔鬼的堕落并非源于嫉妒而是源于骄傲时，正是援引了这一经文：“圣经将一切罪恶的开端定义为骄傲，说：‘*一切罪恶的开端就是骄傲*’”（《创世记注释》第十一卷，第14章；参见《上帝之城》第十四卷，第13章）。

[1196] 《圣礼赞美诗》第六卷，载于《圣父著作集》第四卷，第237页。参见注释1186和1189。

[1197] 《论贞洁的讲道》，载于《著作集》第一卷，第824页，科梅尔版。

[1198] 《书信集》第LXXXIV封。

[1199] 《讲道集》第四卷。

[1200] *奥利金*《以西结书讲道集》第九篇，2；*大巴西略，*《以赛亚书》第二章讲道，载于《圣父著作集》第六卷，第116-118页，以及《以赛亚书》第十章讲道，同上，第341页；*金口若望，*《创世记讲道集》第XXII篇（《著作集》第II卷，第216页）；*亚历山大的西里尔，*《反拟人论》第17章；*狄奥多里特和耶罗尼姆*（参见上文注释1194）；*奥古斯丁*（——注1195）；*约翰·达马斯库斯，*《正统信仰精要》第II卷，第4章；*卡西安，*《文集》第VIII卷，第20、21页；*迪米特里·罗斯托夫斯基，*《文集》第I部分，第56页。

[1201] *亚历山大的西里尔，*《约翰福音注释》第V卷，第507页，巴黎1638年版。

[1202] *伊西多尔，*《论至善》第1卷，第12章。

[1203] *拉克坦提乌斯，*《神学原理》第II卷，第8章。

[1204] *格雷戈里·大帝，*《道德论》第二卷，第17章。

[1205] *贾斯汀，*《护教论》第1卷，第28章；第2卷，第8章；*塔提安，*《致希腊人书》第XIV、XV章；*爱任纽，*《*护教论*》第1卷，第10章；*特土良，*《反马吉安论》第2卷，第10章；*奥利金，*《致法比安书》，第6节（*德拉*鲁版，第T卷，第5页）；*希拉里*《诗篇注释》第CXLVIII篇，注7；*奥古斯丁*《上帝之城》第XXI卷，第17章；*杰罗姆*《反鲁菲努斯》第I卷，载于T. II，第二部分，第379页，Mart.版

[1206] *涅梅斯*《论人的创造》第1章；*卡西安*《文集》第IV卷，第14章；*格雷戈里·马格努斯*《约伯记注》第IX卷，第50节，注76；*约翰·达马斯库斯*《正统信仰精要》第II卷，第3章。

——一场顽固而凶残的叛乱。[1207] “我们本国的圣父也指出：‘堕落的天使已陷入*如此极端的狂暴*之中，以致他们绝无可能悔改。’”[1208]

5) 上帝是否给了他们悔改的时间，还是在他们堕落的那一刻就立即判了他们罪？有人认为——上帝确实给了他们时间，[1209] 正是在那时，这些骄傲的灵拒绝接受上帝的仁慈，才被祂从天上驱逐，从而*真正地堕落*或*坠落*：“坠落”（ἐκπτωσις）对他们而言就是彻底的死亡，此后便再无悔改之地，正如我们肉体死亡之后一样。[1210] 但“在他们坠落（即从天上坠落）之前，”涅米西乌斯写道，“他们就像活着的人一样，曾被给予了获得宽恕的机会。“而既然他们没有利用这一机会，便理所当然地受到了应得的、永恒的且不可动摇的审判。”[1211] 圣巴西尔大帝曾提出一种假设：即使在天使堕落之后，在魔鬼尚未诱惑人类之前，他们仍然有可能悔改和净化。“或许，”圣父推论道，“在人类被造之前，连魔鬼也还有某种悔改的余地。这种骄傲，无论这种病症多么根深蒂固，只要通过悔改治愈内心的病症，仍能恢复到原始状态。 但一旦世界的秩序确立、乐园被栽植、人类进入乐园、神的诫命颁布、魔鬼心生嫉妒、被尊崇者遭杀害，自那时起，魔鬼便再无悔改的余地。 因为，如果以扫卖掉长子名分后都找不到悔改的余地，那么，对于那个杀死了原初之人并借此带来死亡的人来说，还剩下什么悔改的余地呢？ 人们常说，衣服上因伤口流出的血所留下的污渍，无论如何都无法洗净，而是随着衣服的陈旧，血迹造成的变色也会一同老化。因此，魔鬼也无法从自己身上抹去血迹，从而变得纯洁。”[1212]

§ 69. 恶灵的本质、数量及等级

1) 既然堕落的灵在堕落之前曾是天使，那么不言而喻，就其本质而言，它们与天使一样，是无形之灵，是高于人类的灵魂，但受到限制。圣经确实也——

a) 将它们称为“鬼”；或“污鬼”。福音书作者说，*后来，有人把许多被鬼附的人带到他*（耶稣基督）*面前，他只用一句话就赶出了那些鬼，并治好了所有患病的人*（太8:16）。 接着*又说：祂召齐了十二个门徒，赐给他们权柄，能制伏污鬼，将它们赶出去*（10:1）。 同样，那七十个欢欢喜喜归来的门徒对祂说：*“主啊！连鬼也因祢的名服从我们了。”祂却*说：*“你们不要因鬼服从你们而欢喜，要因你们的名字记录在天上而欢喜”*（路加福音10:17,20；参见 马太福音 12:43-45；马可福音 9:20；路加福音 11:24；以弗所书 2:2）。

b) 赋予他们理智和意志。使徒保罗在某处告诫正统基督徒：*免得撒但害了我们，因为我们并非不知道他的诡计*（νοήματα）（林后 2:11）； 而在另一处，他则表达了善意，希望那些背离基督真理*的人能从魔鬼的网罗中得释放，因为魔鬼已将他们掳入自己的意志*（θέλημα）*之中*（提摩太后书 2:26；参见约翰福音 8:44；雅各书 2:19；3:15）。

c) 提供了依据，使我们得以推断它们与任何物质性和肉体性都毫无关联。这一依据包括：

a) 部分原因在于它们被称为“灵”这一名称本身，以及我们在上帝的话语中找到的关于“灵”的普遍概念——*即灵没有血肉之躯*（路加福音 24:39）；

bb) 福音书中提到的事例表明，许多恶魔可以同时附身于一个人；例如，救主从抹大拉的马利亚身上*赶出了七个恶魔*（马可福音 16:9）； 还有一个人体内竟*有一整支军团的恶魔*，以致当它们被赶出那人身体、进入猪群*时，整群猪*便冲进了湖里（路加福音 8:30,33）；

bb) 最后，圣使徒保罗的明确话语：*我们争战的对象不是属血气的，而是属灵的，是掌权的、执政的、管辖这幽暗世界的，以及天上属灵的恶魔*（以弗所书 6:12）。

[1207] *奥古斯丁，*《上帝之城》第十四卷，第27章；《加拉太书注释》第24注；参见注释1104-1105。

[1208] 《凯莱因编年史》第12页。

[1209] 涅米西乌斯曾提及他们（《论手工业者》第1章）。

[1210] *约翰·达马斯库斯，*《正统信仰的精确阐述》第II卷，第4章，第59页。

[1211] 《论手工业者》（De hom. opific.）第1章。

[1212] 《以赛亚书》第14章注释，载于《圣父著作集》，第六卷，第397-398页。

d) 将其描绘为力量超越人类，但同样受到限制的存有。这一点首先可从魔鬼的行为中看出：当他在上帝的允许下试探义人约伯（《约伯记》第1、2章），随后又试探救主基督本人（《马太福音》4:1-11）； 其次，从使徒给基督徒关于属灵争战的教导中可见：*弟兄们，你们要靠主并倚赖祂的大能大力，刚强起来。要穿戴神全副的军装，好能抵挡魔鬼的诡计*（以弗所书 6:10-13；参见彼得前书 5:8）。 最后，可从同一位使徒关于敌基督的论述中看出：*他受撒但的驱使，降临之时将伴随着各种能力、神迹和虚假的奇事*（帖后 2:9），*主耶稣将用祂口中的气将他灭绝，并借着祂再来的显现将他消灭*(8)。

在古代教会的教师中，虽然有些人将无形之体归于恶魔，如同归于天使一样，[1213] 但绝大多数人认为，无论是恶灵还是善灵，都是无形之灵。例如——

a) *圣巴西尔*大帝写道："魔鬼的本质是无形的，正如使徒所言：'*我们争战的对象不是血肉之躯，而是……天上那些邪恶的灵*；'"[1214]

b) *圣埃皮法尼乌斯*将恶魔描述为"不洁且无形的精神"；[1215]

c) *圣约翰·金口*将恶魔称为"无形的力量"；[1216]

d) *尤西比乌*称其为"看不见的、仅存于思想中的敌人"；[1217]

e) *圣格里高利大*教父在解答关于堕落之灵究竟是有形还是无形的问题时，自问："哪个头脑清醒的人会说灵是有形的呢？"[1218]；并在另一处将天使和恶魔称为"由灵魂和身体两部分构成的灵性本质"；[1219]

e) 福者狄奥多里特教导道："当我们在《圣经》中读*到，神的儿子们看见了人的女儿，便娶她们为妻*（创世记 6:2）时，我们不应因此指责（堕落的）天使，因为他们根本没有肉体；"[1220]

g) *圣约翰·达马斯库斯*说："恶魔是无形的，这是众所周知的，即便是那些心灵之眼被蒙蔽的人也知道，"即异教徒。[1221] 而关于恶灵在自然力量上优于人的灵魂，同时又具有局限性的观点， 这一观点本身就源于教父们的教导：恶魔在堕落之前曾属于天使之列，其首领魔鬼甚至曾是至高天使之一；同样，恶灵在世上所做的一切，都必须得到上帝的允许。[1222]

2) 圣经并未明确指出堕落之灵的数量，但在提及魔鬼和污秽之灵时，使用复数形式（路加福音 10:17,20； 以弗所书 6:12 等）表明，在迦达拉地区，救主曾从一个人身上赶出许多鬼，即"军团"（路加福音 8:30），并引用了救主的话：*"撒但若自相分裂，他的国怎能站得住呢*？"（路加福音 11:18）。这意味着，污秽之灵构成了一整个国度。某些教会教师依据《启示录》中的话语：*"他的尾巴把天上三分之一的星辰拖了下来*"（启12:4），推测魔鬼将天使界的三分之一带走了。[1223] 但另一些人——即大多数——则坚持认为："他们被驱逐，跟随了他，并与他一同坠落的还有无数服从于他的灵"，[1224]，但并未明确具体数量。

3) 堕落之灵之间是否存在某种差异和从属关系？必须认为确实存在。因为救主曾提到过污鬼，它从人身上出来后，会再带七个*比自己更恶的鬼*进入那人 （路加福音 11:26），*提到魔鬼之王别西卜*（马太福音 12:24；马可福音 3:2；路加福音 11:15,18），*以及魔鬼和他的天使*（马太福音 25:41）； 圣使徒则将它们与*"这世代黑暗的掌权者、执政者、掌权者*"（歌罗西书 2:15；以弗所书 6:12）区分开来，

[1213] *塔提安《反希腊人》*第十二章；*奥利金*《反塞尔苏斯》第四卷第32章；第八卷第35章。

[1214] 关于"上帝并非邪恶之源"的第九篇讲道，载于《圣父著作集》，第八卷，第161页。

[1215] 《异端论》第XXVI章，第3节：πνεῦμα ἀκάθαρτον καί ἀσώματον。

[1216] 《讲道集》LXXXVIII，载于《著作集》第V卷，第604页：ἀσωμάτους δυνάμεις。

[1217] 《福音论证》第八卷：……那些不可见且可理解的敌人……

[1218] 《对话录》第四卷，第29页。

[1219] 《道德论》第二卷，第5页。

[1220] 《Divin. decret. epit.》第VII章，载于《Christ. Chten.》1844年版，第IV卷，第207页。参见注释1194。

[1221] 《圣母安眠讲道集》第二篇，第15节，载于《全集》第二卷，第877页，*勒·奎恩*校注。

[1222] 参见上文注释1185-1189。

[1223] 参见*圣迪米特里·罗斯托夫斯基*，《编年史》第1卷，第12页。

[1224] *约翰·达马斯库斯*，《信仰要义》第II卷，第4章。

即在其他称谓之外，还用那些用于指代天使界不同等级的名称来称呼它们。 那么，这种关于邪灵在等级和尊荣上的区别是基于什么呢？一位教会教师认为，这要么是堕落之灵在堕落前彼此之间所存在的区别和从属关系的残余，要么是基于它们各自在作恶方面相对不同的成就。[1225]

§ 70. 上述教义的道德应用

1) 存在一个由上帝所创造的无形世界，那是纯洁之灵的世界，这些灵未披任何肉身；这意味着，灵即使没有肉体外壳也能存在，甚至在物质世界之外也能存在。愿这一思想成为我们对灵魂不朽之信仰的支撑！ 人的灵魂作为灵，在与肉体分离后，仍可继续其存在，进入另一个世界。

2) 由上帝所创造的无形灵体，其本质本就高于我们，比我们的灵魂更具完美与优势；仅凭这一点，我们就应当敬重上帝的天使，因为完美自然会激发人们对它的敬意， 甚至在人类之间，我们也会不由自主地尊重那些在才能和力量上超越我们的人。

3) 上帝的天使在自然本质上彼此平等，但在力量和完美程度上有所不同，因此，他们之中既有低等的，也有高等的；既有从属的，也有统领的；存在由上帝亲自确立的、一成不变的等级制度。 我们之间也理应如此：尽管本性完全一致，但根据造物主的旨意，我们彼此在才能和优势上有所不同；因此，我们之间自然会有地位高低、服从与领导之分，而在我们的社会中，上帝亲自安排秩序和等级制度，将祂的受膏者立于宝座之上 （箴言 8:15），赋予一切下级权柄（罗马书 13:1），并为每个人指定其事奉与位置。

4) 上帝所创造的最高尚、最完美的灵之一，未能坚守自己的位分，竟反抗其造物主，妄想与祂平起平坐，并将许多人拖入灭亡的深渊 ——这给所有有理性的受造物上了深刻的一课：违背全能者的旨意，反抗祂在天地间治理世界时所设立的秩序与安排，是何等危险！

5) 堕落之灵所犯的罪是骄傲——让我们学会防范这一可怕的罪，它是所有其他不法之行的始作俑者； 让我们学会将自己所拥有的任何优势，归功于上帝——我们的造物主，而非归功于自己； *一切完美的恩赐都*源于祂（雅各书 1:17），并要坚定地铭记：若没有祂恩典的帮助，我们既无法构思，也无法成就任何真正美好而完美的事。

2. 关于物质世界

§71. 教会的教义及关于该教义的错误观点简述

关于物质世界源于上帝，东正教会如此教导：“起初，上帝从无中创造了天地。大地原本混沌空虚。随后，上帝逐步创造了：世界的第一天——光；第二天——穹苍，即可见的天空；第三天——地上的水域、陆地和植物； 第四日——太阳、月亮和星辰；第五日——鱼类和飞鸟；第六日——栖息于陆地的四足动物……”（《简明基督教教理问答》关于第一条的教义）。

对于这一完全源自神圣的编年史家摩西的教义，过去曾存在、而如今尤其盛行着三种错误观点。有些人不把摩西关于六日创造的叙述视为历史，而是试图从比喻的、神秘的意义上理解它。[1226] 另一些人虽然将这一叙述视为历史，却对其进行武断的解释，或者困惑于摩西在此究竟在谈论什么：是关于整个世界的创造，还是仅指地球的创造；而且，是关于地球的最初起源，还是仅指其形态的转变等等。[1227] 最后，还有一类人，虽然同样将这一叙述视为历史记载，却声称其中包含许多不合理之处，且与自

1225 *卡西安，*《文集》第八卷，第8章。

1226 *克莱门特·亚历山大，*《杂论》第六卷，第16章；*奥利金，*《论原理》第三卷，第5章；*奥古斯丁，*《创世记字面注释》第四卷，第22章；《创世记反摩尼派论》第二卷，第3章；*普罗科匹乌斯，*《八经注释》中《创世记》注释第一章。 *亚历山大·纳塔利斯，*《教会史》第五卷，第1册，论述第1篇，第8条，命题1。

1227 参见*埃克特曼*《基督教信仰手册》第二卷，第11页。

然科学的论断相矛盾，因此不值得采信。[1228] 这些错误观点恰恰指明了从哪些方面来审视东正教会所坚持的关于物质世界起源的启示性教义。

§72. 摩西关于物质世界起源的传说是一段历史

我们之所以必须将摩西关于物质世界起源的叙述视为历史，是因为——

1. 摩西本人就将其视为历史。他将这一叙述置于书卷开篇，作为其历史著作的基础；在这部著作中，他旨在向以色列人传达关于上帝作为世界与人类创造者的正确而精确的观念。因此，若在此处隐含任何无人能解的玄奥含义，便与他本意相悖。 最重要的是，摩西正是基于这个传说，为以色列人制定了安息日律法；他在阐述该律法时，以极其清晰的方式阐明了自己关于六日创造的见解。*“当记念安息日，守为圣日；六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华——你的神——守的安息日；因为耶和华在六日之内创造了天地、海洋和其中的一切，第七日便安息了；…… 因此，耶和华赐福于安息日，并使它成为圣日*（出埃及记 20:8-11）。 在另一处经文中：*以色列人要守安息日，世世代代作为永远的约……因为耶和华在六日之内创造了天地，第七日便安息，歇了手*（出埃及记 31:16-17）。 仅凭这一动机，就足以让我们将摩西的叙述视为历史，即使没有其他任何动机，因为毫无疑问，任何作家的言辞都应当按照他本人所理解的准确含义来理解。

2. 其他圣经作者也将摩西的叙述视为历史。例如，摩西在他的叙述中讲述，上帝用话语创造了世界，并且上帝的灵运行在混沌未开、尚未成形的物质之上（创世记 1:2）——而诗篇的作者则高呼：*“天是凭耶和华的命令造成的，天上的万象都是凭他口中的气造成的”*（诗篇32:6），接着又说：*“他一说，就成了；他一吩咐，就显出”*（9）。摩西记载说，起初黑暗笼罩着一切受造*之物，上帝便说：“要有光。”于是就有了光*（3）——而圣使徒保罗在某处这样表达：*那曾吩咐光从黑暗中照出来的神，已经照亮了我们的心，要我们借着耶稣基督的脸面，认识神的荣耀*（林后4:6）…… *摩西记载，神将穹苍之下的水与穹苍之上的水分开了*（7）：诗篇作者在呼吁 各种神的受造物一同赞美其造物主时，也提到了这穹苍之上的水，他说： *诸天之上的诸天，以及在诸天之上的水，都要赞美祂*（主）（诗篇148:4）。 摩西记载，上帝创造了天上的光体——太阳、月亮和*星辰，使它们成为天穹上的光体[照亮大地，]区分昼夜，并作为记号、时节、日子和年份*（14）——而那位诗篇作者也呼求道：*“祂造了月亮，以指示时节”*（诗篇103:19）。 摩西记载，上帝在六日之内创造了世界，*并在第七日从祂所做的一切工作中安息*（创世记 2:2），——而圣保罗写道：*我们这些信的人便得以进入安息，正如祂所说：‘我曾在我怒中起誓，他们断不能进入我的安息’，尽管祂的作为早在世界起初就已完成。因为经上并没有说关于第七日的事：‘神在第七日从祂一切的工作中安息了’*（希伯来书 4:3-4）。

3. 圣父们和教会的教师们都将摩西的叙述视为历史事实，具体包括：安提阿的西奥菲勒、希波吕托斯、大瓦西里、金口约翰、大亚他那修、安布罗斯、尼西亚的格里高利、埃皮法尼乌斯、西奥多里特等人。[1229] “例如，圣亚他那修大主教曾说，整个自然界是在六天内被创造的：第一天，上帝创造了光； 第二天创造了穹苍；第三天，将水聚拢，形成了陆地；第四天，创造了太阳、月亮和其他星辰；第五天，造出了栖息于水中和飞翔于空中的动物；第六天，造出了地上的四足动物，最后造出了人。”

4. 没有理由偏离摩西叙事的史实意义，因为正如我们将看到的，即使从这一意义上讲，它本身也不包含任何违背真理的内容，因此也不与受神启示的作者的尊严相悖。

[1228] *罗森穆勒，*《旧约注释》第1卷，第1章《创世记》，莱比锡，1821年。

[1229] 西奥菲勒致奥托利乌斯书，第二卷，12-18；*希波吕托斯*《创世记注释》，第一卷，第6章；*大瓦西里，*《论六日创造的讲道》；*金口若望*《创世记讲道集》，第三篇，第3节；《讲道集》第一篇，第3节；*亚他那修*《反阿里乌派演说》，第三篇；*安布罗斯*《六日创造注释》； *尼西的格雷戈里*《六日创造注释》；*埃皮法尼乌斯*《异端驳论》LXV，第4、5节；*提奥多雷特*《创世记问答》XXI，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第353页。参见注释1226。

§73. *摩西关于六日创造的叙述的含义*

若更仔细地审视摩西关于物质世界起源的叙述，我们不得不注意到——

1. 摩西将接连发生的两种主要创造区分开来。第一种是严格意义上的创造，发生在起初之时，当时造物主从无到有：*起初，上帝创造了天地*（创世记 1:1），造就了世界的物质本身，其中蕴含着万物的起源或胚芽。正是在这个意义上，智慧的西拉赫之子说：*"万物皆由永生者所创造"*（《西拉赫书》18:1），——教会的导师们也曾说："众所周知，任何受造之物都不曾先于其他事物而存在，而是所有物种[1230]都在同一时刻同时被创造出来的；而《创世记》的作者正是为了表明上帝将万物一同创造（ἀθρόως πάντα），才说：'起初'或'在整体中'（ἐν κεώαλαίω），*上帝创造了天地*。因为这两个词的含义相同：'起初'和'整体'都*表达了'一同'之意*。"[1231] *而另一种*创造——即从现成的、原始的、尚未成形的物质中进行的创造，是在接下来的六天内完成的。所罗门在写道*"全能的*上帝之手*从无形物质中创造了世界*"（《箴言》11:18）；圣殉道者尤斯丁在重述所罗门的话时也是如此："我们认为，上帝在起初是从无定形的物质中创造了一切，ἐξ ἀμόρφου ὑλης。"[1232] 古代教会教师们区分了这两种创造：

a) *希波吕托斯*："在第一日，上帝所创造的一切皆源于无；而在其余的日子里，祂不再从无中创造，而是利用第一日所造之物进行安排；"[1233]

b) *塔齐安*（在脱离教会之前）："众所周知，整个世界及其中的万物皆由物质构成，但物质本身是由上帝创造的；"[1234]

c) *奥古斯丁*："起初被创造的是混合且未成形的物质，后来一切显现的事物——即被分割并有序安排的——皆由此产生。我想，希腊人将这种物质称为'混沌'，正如我们在另一处读到的：'你*从无形的物质中*创造了*世界*'（《智慧书》11:18），或者根据其他抄本，*是从'不可见的物质'中创造的*。

这种没有形状的物质，是上帝从无中创造的，被称为天和地；经上说：*'起初，上帝创造了天地'*，并非指它们当时就确实存在，而是指它们有可能存在；这恰如我们凝视一粒树种时，若说其中既有根、有生命力、有树干、有果实、又有叶子，我们这么说当然并非因为这一切已经存在，而是因为这一切终将发生。"[1235] 圣约翰·金口、伊拉里乌斯、埃皮法尼乌斯、[1236] 安布罗斯、[1237] 塞韦里安、大格里高利等人也持类似观点。[1238]

2. 摩西描述的是整个物质世界的起源（宇宙生成论），而非仅仅是地球的起源（地球生成论）。因为他说，首先，上帝创造了*天地*，即整个世界；随后提到了*光的*创造、*天穹的*创造，以及日月星辰的创造。但另一方面，很明显，摩西主要且特别详细地描述了地球及其各种生物的起源，而对天空和天体则只是顺带提及，仅限于它们与地球相关的内容。正因如此，在描述创造的第三、第五和第六天时，他仅提及上帝在地球上所创造的事物，却未提及上帝同时在天上或天体上所创造的事物，尽管极有可能在这些日子里，创造之力的作用并不局限于地球本身。[1239] 出于同样的原因，在叙述天体创造时，经

[1230] *亚他那修《反阿里乌派演说》第三篇。*

[1231] *尼西的格雷戈里《六卷书注释》第1卷，第7页，莫雷尔校注本。*

[1232] *贾斯汀，《护教辞》第1卷，第10章。*

[1233] *希波吕托斯《创世记注释》第1卷，第6章。*

[1234] *塔提安《致希腊人演说》第7章。*

[1235] *奥古斯丁，《创世记注释：反摩尼派》第1卷，第5、7节。*

[1236] *金口若望，《创世记讲道集》第三篇，第1、2节；希拉里，《论三位一体》第十二卷，第40章；埃皮法尼乌斯，《异端驳论》第六十五卷，第4、5节。*

[1237] 正因如此，上帝*先*是创造，*随后*又加以修饰，以便我们相信，那位创造者曾加以修饰，而那位修饰者曾进行创造；以免我们认为，是另一人进行了修饰，另一人进行了创造；而是相信这两者皆由同一位神所为，*即先*创造，后修饰（*安布罗斯《以诺书注》第1卷，第7章*）。

[1238] *塞维里安。《论世界创造》第1篇，第3章；梅瑟迪乌斯（见福提乌斯《图书馆》手稿CCXXIV）；格雷戈里·大帝，《道德论》第XXXII卷，第12章，注16：万物的实体虽同时被创造，但其形态却并非同时形成；那些通过实体而同时存在的事物，并未通过形态同时显现。*

[1239] "鉴于第二日和第四日的记载描述的是造物主在整个世界创造过程中的作为，而大地仅是这一整体中最微小的一部分，因此很难确信第三日的创造之举是专门为大地而设的。可以推测，在这天以及其他与之同类的、即天体空间中那些暗黑天体

文仅提及它们相对于地球的特定用途，为它们命名，并赋予它们那些只能从地球的角度给予和归属的属性。

3. 摩西讲述的是世界与大地的最初起源，而非它们的转变。因为经文写道：*“起初，上帝创造了天地”*，即在当时还一无所有之时便已创造。 接着：*神说：“要有光。”就有了光……“要有穹苍”……“要有光体在穹苍之中”……*：所有这些表述都明确预设了此前的不存在。最后，他以这样的话语结束了描述：*“天地万物就这样完成了”*（创世记2:1）； 这意味着，它们直到此刻才得以完成、终结，而此前并不存在。需要补充的是，无论是犹太人还是早期所有基督徒，都一致认为摩西在此描述的是上帝对世界和地球的创造，而非改造。

4. 摩西见证说，上帝不仅在最初的创造中——那时祂从无到有创造了一切——亲自以祂的大能行事，而且在随后的六天里，当祂从已有的物质中创造世界各部分和各种生物*时，也是如此。上帝说：“要有光。”于是就*有了光……； *上帝说：“让穹苍出现在水中间……”事就这样成了……；上帝说：“让天上的水聚集在一处，使旱地显露出来。”事就这样成了……；上帝说：“让大地长出青草……”事就这样成了……；上帝说：“让穹苍上有光体……” 事就这样成了……；神说：“水要滋生有生命的爬行动物；鸟要飞在地面之上，在穹苍之下。”[事就这样成了。]……； 上帝说：“地要生出各从其类的活物……”事就这样成了*。因此，用自然的力量和规律来解释世界与大地的最初形成是不公正的；这些力量和规律是在世界获得完美 存在之后才开始在世界上起作用的，它们是上帝赐予世界的。 但当上帝用祂全能的力量创造天地并造出各类生物时，祂自己却完全不受这些力量和定律的约束。例如，祂直接将首批人类（以及所有陆生动物）造成为成年之身，而按照自然的力量和定律，首批人类本需要经历许多年的生命历程才能达到成年。 同样，全能者完全可以在一天之内，甚至在一瞬间，创造出我们如今所见到的地球全部内部构造，形成其山脉及其所有异质的岩层，安排好海洋、 河流及其他部分；而倘若这一切都按照当今自然界中起作用的力量和规律来完成，那么可能不仅需要几个世纪，甚至可能需要数千年。

5. 摩西所说的“六日创造”，指的是普通的日子。因为每一天都以“傍晚”和“清晨”来界定：*“有傍晚，有清晨，这是第一日……”；“有傍晚，有清晨，这是第二日……”*，以此类推。 此外，正如我们已经指出的，正因上帝在这六天内完成了祂的一切作为，并在六天结束后安息并圣化了第七日，祂才吩咐以色列人：他们也要在每周的六天里劳作，而第七日——安息日——要归给他们的主上帝（出埃及记20:8-11； 31:16-17）。

6. 摩西描述世界六日创造的过程，是为了让所有人都能理解——他并非以自然科学家的身份来描述，而是以一位睿智且蒙神启迪的信仰导师的身份。

因此，尽管他所传达的尽是真实的观念，但表达方式却符合普遍的人类理解：他尽可能按照造物主崇高作为的尊严来描述，却又通俗易懂且符合人的思维方式；并将物理世界中的各种事物呈现为观察者肉眼所见的样子，而非科学家所了解的样子。

在阐述了关于摩西六日创造叙事的含义之后，现在可以驳斥针对该叙事提出的异议了。

§74. 对针对摩西创世记的异议的回应

这些反对意见如下：

1. “摩西说光是在第一日被创造的，而太阳是在第四日被创造的，但光是源自太阳的：因此，……”但是——

a) 假设我们承认，光确实是源自太阳及其他天体的物质： 为什么不能是上帝先创造了这种发光物质，然后在第四日将其永久地集中于特定的容器中，即天体之中？这正如水是在其容器被造之前就被创造出来的，并在第三日便与此前覆盖着它的陆地分开了？

，获得了更明确的、属于它们自身的形态；但鉴于我们对其当前状态的细节一无所知，因此讲述其起源便显得不合时宜了”（《创世记札记》，第20-21页， 圣彼得堡，1816年）。

b) 近代出现了一种新的观点，几乎被科学界普遍接受，即光绝非来自太阳的辐射，而是一种弥漫在空间中的极其细微的液体，完全独立于太阳及其他天体——这些天体仅具有使其产生振动运动并借此使其可见的能力。 如果真是这样，那么根本无需再问：光是否可能在天体之前就被创造出来？

2. “摩西说植物是在太阳之前被创造的，然而没有太阳它们便无法存在”……但是——

a) 摩西明确指出，植物是由上帝创造的，而非依据自然的力量和法则产生的。因此，即使如今植物确实无法在没有阳光的情况下生存，这也绝不意味着在起初，它们不能凭上帝全能的话语在太阳之前出现。 如今，根据自然法则，植物始于种子并逐渐生长，而从摩西的记载中可以推断，起初上帝是直接将它们造得已经长成（创世记1:12）。

b) 不可忘记，据摩西所述，植物是在太阳之前被创造的，但并非在光之前——因为光自第一天起就已存在。因此，即使在创造植物之时需要光，那光也确实存在。

3. “摩西提到了太阳被造之前的三天，而众所周知，没有太阳就不可能有‘日’。”如今，确实没有太阳就不可能有“日”，但当时却可以。这只需要两个条件：

a) 地球绕其自身轴线自转，以及——

b) 当时已经存在的发光物质被赋予了振动运动。 但我们既不能否认地球早在创世第一天就开始绕自身轴心旋转；也不能否认造物主在最初的三天里，能够直接以其力量使发光物质产生震颤运动。正如现在，从第四天开始，那些从上帝那里获得了这种能力的天体，使发光物质运动起来。[1240]

4. “在叙述天体创造时，摩西犯了两种错误：

a) 表达了这样一种观点，即太阳、月亮和星辰实际上是专为地球而造的，以便照亮地球，并作为征兆和计时之用；

b) 将太阳和月亮称为‘大光体’，然而月亮不仅比太阳和星辰小得多，甚至比地球还要小。”创世记作者的言辞中根本不存在任何谬误。

a) 他并未说太阳、月亮和星辰仅是为了地球而创造的；如果他提到了它们与地球相关的一个特定用途，却对其他目的只字未提，那是因为——正如我们已经指出的——他主要旨在描述地球的起源，因此仅在它们与地球相关的情况下才提及其他天体。

b) 同样地，他将太阳和月亮称为“大光体”，并非基于它们的相对大小，而是因为它们从地球上看去是如此；不过，就这一点而言，他仅将月亮在夜间与星辰相比时称为“大光体”，而与太阳相比时则称为“小光体”。

5) “摩西说，世界，特别是我们的地球，是在六天内被创造并完全形成的。但研究地球构造的科学（地质学）发现，无论是在地表，还是特别是在地球内部，都有许多事物只能在数百年甚至数千年的时间里形成，而非六天。” 在此不深入探讨这一反驳的细节，仅作一些总体性评论：

a) 正如前文所述，摩西写道，世界和地球是在六天内被创造并形成的，这并非依靠当今自然界中起作用的力量和规律，而是依靠上帝直接的旨意。 但全能者无疑能够在极短的时间内，甚至瞬间，创造出那些若凭自然的力量和法则，本需历经数百年甚至数千年才能形成的事物。 这些力量和法则之所以在自然界中开始起作用，正是因为自然界本身连同万物一样，从上帝那里获得了完整的创造——若将这些力量和法则的作用追溯到此前的时间，并认为在最初创造天地之时，造物主全能的作为曾受其制约，这实属不公。

b) 上述研究地球构造的科学，所掌握的数据极为有限，无法据此就地球的最初形成提出任何确凿且无可辩驳的结论。因此，它只能停留在猜测和推测的层面，提出各种理论和体系，而这些理论和体

[1240] 在此，我们不得不提及圣大巴西尔关于第一天的论述：“摩西似乎是这样说的：二十四小时的周期即为一天的延续，或者说，天体从一个星座回归到同一星座的过程，是在一天之内完成的。 为何每当太阳运行使世界迎来黄昏与黎明时，这一周期并非在更长的时间内完成，而是在一天之内完成呢？”（《关于《创世记》的讲道》第二卷，载于《圣父著作集》第五卷，第37-38页）。

系几乎与它们产生得一样快就被遗忘了。 曾有过数十种此类体系，如今均被认定为错误，[1241]，而且据该学科最公正的代表（居维叶）所言，真正的地质学体系甚至是不可能存在的。将这种科学的论断与神圣《创世记》的叙述相对立，并优先采信前者而非后者，这难道是公正的吗？

c) 不过，在并不否认该科学价值的前提下，启示的捍卫者们提出了一些方法，试图将摩西的叙述与该科学的论断相调和，而这些方法在公正的鉴赏家看来，或多或少都颇具说服力。[1242]

d) 在地质学家群体中，许多人——其中不乏学识渊博者——[1243] 指出，摩西关于六日创造的叙述与他们科学中最可靠的论断完全一致，尽管其中一些学者将创造之日视为普通的日子，而另一些则视为整个地质时期。

e) 随着地质学的发展，许多以前被认为与摩西叙述相矛盾的内容，如今已被证明是错误的，因此不值得关注。[1244] 由此可以推断，随着该科学进一步的发展，所有其他从地质学中借来的、针对摩西叙述的反对意见都将自行消散。

§75. 教义的道德应用

关于上帝六日创造教义的道德应用，摩西本人在向以色列人颁布诫命时便已阐明：*“当记念安息日，守为圣日；六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华——你的上帝守的安息日……”耶和华在六日之内创造了天地、海洋以及其中的一切，第七日便安息了；因此，耶和华赐福于安息日，并使它成为圣日*（出埃及记 20:8-11）。这条诫命中包含着另外两条更为具体的诫命。

1. 神自己连续六日*行工，成就了祂所做的事*（创世记 2:2），尽管祂本可以在顷刻之间创造世界： 我们也应当效法造物主的崇高榜样，每周六天辛勤劳作，发展并巩固祂赐予我们的力量与才能，将祂所赐予的时间用于造福自己和邻舍，从而在六天内完成一切事务。

2. 全能者自己在第七日从创造之工中歇息，*“神就赐福给第七日，定为圣日”*（创世记 2:3）； 同样，我们在六天的劳作之后，也应当从劳碌中安息，并将每周的第七日——在《旧约》中是安息日，如今因复活的生命赐予者已重造世界，便变成了主日——予以圣化，即全然奉献于侍奉我们的主； 同时，我们也应当效法这一榜样，将所有其他日子也分别为圣并奉献给上帝的侍奉——这些日子正是祂亲自以特殊的恩典使人类圣洁的，并且圣教会依据祂所赐的权柄，将这些日子从其他日子中分别出来，并将其奉献给祂及其圣徒的侍奉。

[1241] 其中有八十余条似乎与摩西的宇宙起源论相矛盾。参见*弗雷西努斯（Fraysinous）*——《基督教辩护，或关于宗教的演讲》，第II卷，第六篇；*居维叶（Cuvier）*——《国家科学院报告》，收录*于安德烈（André）*所著《地球当前地表理论》一书末尾，巴黎，1806年； 《基督教哲学年鉴》，1831年，第9期，第195页：*对各种地质体系的分析。*

[1242] 其中五*种调和方法*或体系在第三卷——《Sacrae Script. 《Curs. Complet.》，巴黎1842年版，在《创世记地质注释》一文中，第1583页及以下。另一种方法在以下著作中得到了详尽阐述：《*格莱尔*注释圣经》第1卷，第2-98页，巴黎1845年。

[1243] 例如：*德·吕克（De Luc）的*《关于地球物理历史的信件》（Lettres sur l'hist. phys. de la terre），巴黎，1798年；*安德烈（André）*的《地球活动表面理论》（Théorie de la surf. act. de la terre），巴黎，1806年；*巴克兰（Buckeland）*的《地质学与矿物学及其与自然神学的关系》（De la Géologie et de la minéralogie dans leurs rapports avec la Théologie naturelle），巴黎，1838年。

[1244] *阿米·布埃，*《旅行地质学家指南》，第II卷，第224页，巴黎，1836年。

3. 关于小世界——人

§76. 与前文的关联。教会的教义及其构成

主上帝从虚无中创造了灵界，继而创造了物质界；在创造的最后，祂创造了人。人既以灵魂属于灵界，又以肉体属于 物质界，因此可视为两个世界的缩影，[1245]，故被恰当地称为“小世界”。[1246]

东正教关于上帝这一创造之冠的教义主要特征如下：*“上帝说：‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人。’*（创世记 1:26）。于是，上帝用土造了第一个人亚当的身体，将生命的气息吹进他的鼻孔； 将亚当带入伊甸园；除了其他乐园的果实外，还赐给他生命树的果实；最后，趁亚当熟睡时取下他的肋骨，用它造出了第一位女人夏娃……上帝创造人类，是为了让人认识上帝及其所创造的宇宙，爱祂并荣耀祂，从而获得永恒的福乐。……但正因人在伊甸园中尚处于无罪状态时，未能遵守神的诫命，反而摘取并品尝了禁果，因此失去了自己的尊严以及无罪时所处的状态…… 而且，由于在无罪状态下所有人都属于亚当，因此一旦他犯罪，所有人便在他里面一同犯罪，从而陷入了罪恶的状态。因此，人类不仅容易犯罪，还要为罪行承受惩罚”……（《简明基督教教理问答》第一章及《东正教信条》第一卷，对第22、24问的回答）。

由此可见，东正教会关于人类作为上帝造物的教义，具体包括以下内容：1）关于人类本性的起源；2）关于人类的使命及其无罪状态；3）关于人类的自愿堕落及其后果。

3.1. 人的起源与本质

§77. 摩西关于首批人类——亚当与夏娃——起源的叙述的本质与意义

《创世记》作者见证道，上帝以一种特殊的方式创造了首批人类——亚当和夏娃，这种方式有别于祂此前创造其他所有受造物的方式；而且，祂创造男性与女性的方式也各不相同。 关于人类的创造，创世记作者特别这样记载：*“上帝说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式……’——于是上帝照着上帝的形象造了人；上帝造了男和女”*（创世记1:26-27）。 关于男人的创造：*耶和华上帝用地上尘土造人，将生命的气息吹进他的鼻孔；人就成了有灵的活人*（创世记 2:7）。 关于妻子的创造：*耶和华上帝使亚当沉沉睡去；他睡着后，取了他的一根肋骨，又用肉遮盖那处。耶和华上帝用从那人身上取下的肋骨造了一个女人，领她到亚当跟前*（21-22）。

摩西的这一叙述应当从历史的角度来理解，而非视为虚构或神话，[1247] 因为从历史意义上理解它的是：

1. 摩西本人——这从他整部著作的性质（纯粹历史性）以及特别是从他所记载的亚当在夏娃被带到他面前时所说的话中可以推断出来：*‘这是我骨中的骨，肉中的肉；“她要称为‘妻子’，因为她是从她的丈夫身上取*出来的”（创世记 2:23），以及后来上帝对堕落的亚当所说的话：*“你必汗流满面才得糊口，直到你归回尘土，因为你是从尘土而来的； 因为你是尘土，仍要归于尘土*（创世记 3:19）。

2. 后来的旧约作者。例如，在《所罗门智慧书》中我们读到：*上帝创造人是为了使他不朽，并按祂永恒存在的形象造了他*（2:23）；同样在《耶稣·西拉赫之子书》中也写道：*主从尘土中创造了人，又将他归回尘土。 祂赐给他们定数的日子和时间，并赐给他们掌管地上万物的权柄。祂按他们的本性赋予他们力量，并按祂的形像创造了他们*（17:1-3；传道书12:7；诗篇8:5-10；多比传8:8）。

1245 *《使徒宪章》*7:34；《梅多迪乌斯》，引自《埃皮法尼乌斯异端论》64, 18；奥古斯丁《致奥罗斯书：反普里斯基拉与奥利金》，第II章：没有任何一类受造物，不能在人身上被认识。

1246 *格里高利·神学家，*《讲道集》第38篇，载于《圣父著作集》第三卷，第242页； *约翰·达马斯库斯，*《正统信仰的精确阐述》第二卷，第12章：“上帝创造的人是无瑕的、正直的、热爱良善的、远离悲伤与忧虑的，闪耀着一切完美，充盈着一切美善，仿佛是一个‘微缩的第二世界’——在宏大之中蕴含着微小。”

1247 正如西方理性主义神学家所诠释的那样。

3. 基督——救主。在论证婚姻不可解除时，祂对法利赛人说：*“起初，神造人，是造男造女。因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体；这样，他们不再是两个人，而是一体了”*（可10:6-8； 马太福音 19:4-6）。主借此明确证实了摩西关于人类首对夫妇起源的记载（创世记 2:18-24）的真实性。

4. 圣使徒保罗。他见证说，起初是造了男人，然后才是女人：*先造了亚当，后造了夏娃*（提摩太前书 2:13）。关于男人的创造，他说：*头一个人亚当成了有生命的灵……“第一个人是从尘土所造的”*（林前15:45...47）；关于女人的创造，他说：*“不是男人从女人而来，而是女人从男人而来；也不是男人为女人而造，而是女人为男人而造”*（林前11:8-9；参见6:16；弗5:31）。

5. 教会的圣父与圣师。例如

a) *安提阿的西奥菲勒*：“唯有创造人这一事，神才认为配由祂亲手完成……”并接着说：“神是从亚当的肋骨造了妻子给他。”[1248]

b) *圣大巴西勒*：“人的起源胜过一切事物的起源，因为经上说，神从地上取了尘土，造了人（创世记 2:6）； 祂亲自以自己的手塑造我们的身体；并非差遣天使来创造，也不是大地像孕育蚯蚓那样自行生出我们；祂没有命令侍奉的权能去完成这或那，而是取了地上的尘土，亲自以自己的手塑造。”[1249]

c) *圣格里高利·神学家*：“上帝从已受造的物质中取了身体，并从祂自己里面注入了生命（这在上帝的话语中被称为‘灵魂’或‘上帝的形象’），仿佛创造了一个第二世界，在微小之中蕴含着伟大； 在世上设立了另一位天使，他是可见自然界的见证者，也是可思辨受造物的守护者”；[1250]

d) *圣安布罗斯*：“妻子并非徒然地由与亚当成形所用的同一尘土所造，而是取自亚当的肋骨：为要使我们知道，丈夫与妻子具有同一肉体本性，人类的源头是唯一的；因此，起初所造的并非两人——丈夫与妻子，也非两位妻子，而是先有丈夫，随后由他而有妻子”；[1251]

戊）*圣约翰·达马斯库斯*：“上帝亲手从可见与不可见的本质中，按祂的形象和样式创造了人；祂用尘土塑造了身体，并通过祂的吹气，将具有言语和理性的灵魂（λογικήν καί νοεράν）赐予了人。”[1252]

但另一方面， 必须记住，无论是在关于世界起源的传说中，还是在关于首批人类被造的传说中，神圣的创世记作者为了让所有人都能理解，常常以感性且拟人化的方式来描述上帝，这主要是为了传达整体含义；因此，尽管该传说中的所有内容都应从历史意义上理解，但并非所有内容都应作字面理解。

“圣约翰·金口曾说：‘有些人听到经*文中‘我将气息吹入*’的诵读时，竟断言灵魂源自上帝的本体（έκ τής ούσίας）……还有什么比这种无知更糟糕的呢？ 如果他们仅凭经文中‘*我将气息吹入他的鼻孔*’这句话，就想给上帝归上嘴唇，那么当经文说‘*造*（έπλασε）人’时，就必须也给祂归上手了。 因此，当你听到圣经中*“上帝造人”*这句话时，就想象一种类似的力量：*“愿……成就”*（τήν άυτήν νόει δύναμιν τώ γνηθήτω）； 而当你*听到“将生命的气息吹入他的鼻孔”*时，要想象：正如祂创造了无形的力量，祂也乐意让这由尘土所造的身体拥有一个有理性的灵魂，使之能够运用身体的各肢体。”[1253]

*福者狄奥多里特也是*如此论述的：“当我们在摩西的记载中听到，上帝从地上取了尘土，造了人（创世记2:7），并试图探究这句话的含义时，我们便发现其中蕴含着上帝对人类的特别眷顾。 因为，在描述创造时，伟大的波罗克指出，上帝用话语创造了其他一切受造物，却亲手塑造了人。但正如在那里我们所说的‘话语’并非指命令，而是指意志一样，在这里，在塑造身体时，我们所指的也不是双手的

1248 《致奥托利克书》第二卷，第18和28节。

1249 《论人的构造》一文，载于《基督教读本》1841年版，第四卷，第5页。

1250 第45篇讲道，载于《圣父著作集》第四卷，第157页。

1251 《论乐园》第10章。*伊里奈*（《反异端》第四卷，第37章）也是这样理解摩西关于人类受造的叙述的。 *特士良*（《反马吉安》，第4章）*和奥古斯丁*：‘上帝用尘土造人：这尘土及一切尘世物质皆全然出于虚无，当人被造之时，上帝又将那从虚无中创造的灵魂赐予了身体’（《上帝之城》第十四卷，第2章）；

1252 《正统信仰要义》第十二卷，第12章，第90页。

1253 《创世记讲道集》第十三篇，收录于《著作集》第四卷，第101页，威尼斯1740年版。

动作，而是对这一事工所怀有的至高无上的关注。 因为，正如如今胎儿凭着祂的旨意在母腹中孕育，自然界遵循着祂从起初就为其制定的法则；当时，人的身体也是凭着祂的旨意由尘土所造，尘土便成了血肉。”稍后又写道：“神圣的摩西说，起初是亚当的身体被造，随后上帝才将灵魂吹入其中：‘*耶和华上帝用地上尘土造人，将生命的气息吹进他的鼻孔，人就成了有灵的活人*。’（创世记 2:7） 这里所说的‘吹气’，并非如凯德龙和马吉安所认为的那样，指神性本体的任何部分，而是指灵魂作为有理智之物的特性。[1254]

在另一处，他作了一般性评论：“我们并非说神性有手，也并非说神性需要任何商议或事先的思量，以便按照预先构想的蓝图来创造受造物——正如柏拉图所臆造的那样； 但我们断言，所有这类表述（其中描述了人类的创造，并提及例如上帝的预先商议等）仅仅表明，与其他受造物相比，上帝对人类的关怀更为深厚。[1255]

§78. 全人类源于亚当和夏娃

这一真理面临两类反对者：第一类人声称，在亚当之前地球上就已经存在人类（前亚当人），因此亚当并非人类的始祖； 其次，那些认为除了亚当之外还有其他几位人类始祖（“多始祖论者”），因此人类并非源自同一位始祖的人。[1256] 因此，为了详尽阐明这一真理，我们不仅要关注其积极的证据，还要关注与其相悖的观点。

1. 整个人类都源于亚当和夏娃这一真理，在神的话语中阐述得非常清楚。具体而言——

a) 圣经作者记载，在亚当出现在地上*之前，没有人类来耕种大地*（创世记 2:5），而在夏娃被造之前，*亚当也找不到一个与他相似的帮手*（20）； *亚当便给妻子起名叫夏娃，因为她成了所有活人之母*（创世记3:20）。 随后，摩西正是从这对最初的夫妇开始记述*人类的族谱*（创世记5:1-2），他们蒙神赐福，*要“生养众多，遍满地面”*（创世记1:28）。

b) 在后来的旧约作者中，多比在向神祷告时说：*“你创造了亚当，并赐给他夏娃作帮手，作他妻子的支柱。”人类的后代便是从他们而来的*（《多比传》8:6）；而智者称亚当为*“世界最初的父亲”*（《智慧书》10:1）。

c) 圣福音书作者路加将基督救主按血统追溯的范围仅止于亚当，随后便称耶稣*为“神的儿子”*（路加福音 3:38）。

d) 最后，圣使徒保罗明确见证：*主从同一位祖先创造了全人类，使他们居住在全地上*（使徒行传 17:26）， 并以此真理为基础，阐明了另一项至关重要的基督教真理：原罪从堕落的始祖传播到了整个人类（罗马书 5:12）。

根据上帝的话语，基督的教会也始终相信全人类都源于同一对原初夫妇：——只需指出教会一直持守关于原罪及其从亚当和夏娃传播至全人类的教义，这一事实便足以证明这一点。[1257]

非常值得注意的是，在所有民族的传说中，无论是古代的[1258] 还是现代的[1259]，人类都源自一对夫妇，而且这些始祖的名字往往与《创世记》中神圣的编年史家所用的名字几乎完全一致。

1254 《神学决议摘要》第9章，载于《基督教读本》1844年版，第216、221页。参见圣奥古斯丁在《创世记讲道集》第19问注释中的类似言论

1255 《创世记问答》第19问；《信仰问答》第23问，载于《基督教读物》1843年版，第三卷，第346、354页。

1256 自基督教早期起，一些自由思想家就秉持第一种观点，例如背教者尤利安[Opp. ejus. pag. 181, edit. A Spanhemio]；但在17世纪，伊萨克·佩耶里在著作《*Preadamitae*》（1655年出版）中对此进行了详尽阐述。而关于后一种观点，一些自然科学家在过去乃至本世纪的部分时期都曾试图加以证明。

1257 这一点我们将在相关章节中看到。

1258 *Fourmont*——《关于古代民族的起源、历史与传承的思考》，第1卷，第1册，第2节，第1章及后续章节。巴黎，1747年。

1259 *克拉普罗特（Klaproth）*——《亚洲历史画卷》，巴黎，1814年；《*基督教哲学年鉴*》第VIII卷，第43期，巴黎，1834年：《旅行与传统、信仰、迷信及原始传统残余》，*由杜蒙·多尔维尔先生*在其环球旅行中观察到……

2. 那些承认“前亚当人”存在、因而拒绝承认亚当是人类始祖的人，提出了以下证据来支持他们的观点：

a) “摩西本人在《创世记》第一章中对最初人类夫妇的起源的描述，与他在第二章中对亚当和夏娃起源的描述有所不同：在第一章中，他叙述说丈夫和妻子是同时被造的，并且是按照上帝的形象被造的； 而在第二章中，他则写道，起初是亚当独自被造于尘土之中，过了一段时间，夏娃才从他的肋骨中被造出来，且并未将神的形像归于他们。” 但摩西所说的并非两次创造，而是同一次创造：只是在第一章中，他笼统地提到上帝按自己的形象创造了人，*创造了丈夫和*妻子，却并未明确说明他们是否同时被创造；而在第二章中，他详细讲述了上帝究竟是如何创造丈夫和妻子的。 圣巴西尔大帝曾如此解释这两个叙述：“有时是对我们作一般性的陈述，有时则详细叙述事情究竟是如何发生的。 因此，在上面的第一章中，只提到上帝创造了人，却完全没有提及‘按自己的形象’这一细节；而在这里的第二章中，则展示了上帝是如何创造的。因为，如果仅仅简单*地说‘创造了*（人）’，人们可能会以为上帝是像创造野兽和草一样创造人的。 因此，为了避免你将人类与动物混为一谈，圣经详细描述了上帝如何按祂的旨意创造你：上帝从地上取了尘土。那里只说“创造了”，而这里则说明了创造的方式：“从地上取了尘土，亲手塑造了你。”[1260] 至于第一章所讲述的是亚当和夏娃的创造，而非其他任何人，这一点已十分明确；只需将《创世记》第五章的开篇之语与上述叙述对照即可：*‘这是亚当的家谱：当神创造人时，是照着神的形像造他的，造男造女。’*

b) “关于该隐和亚伯的记载中*提到，前者是农夫，后者是牧羊人*（创世记4:2）。但要耕种土地，需要各种农具，因此这些农具当时就已经被发明出来了……；如果不是那些早先生活的人，又会是谁呢？ 至于亚伯，他只能保护自己的羊群免受盗贼的侵害：既然当时除了父亲、母亲和兄弟之外，没有其他‘亚当之前的人’，这些盗贼又会是谁呢？” 亚当本人甚至该隐都可能发明了农具，更何况当时要开垦地球上尚未被开发的处女地——尤其是东方地区——并不需要像如今这样人工制造且复杂的农具。 而放牧羊群的目的不仅在于保护它们免受劫掠者的侵害，还在于将羊群从一个牧场赶往另一个更好的牧场，确保没有哪只羊迷路，并保护它们免受猛兽的侵害等等。

c) “亚伯和该隐后续的故事提供了若干线索，表明当时除了亚当、夏娃及其两个儿子之外，已经存在相当数量的其他人。例如，该隐下定决心要杀死自己的兄弟时，对他说：*‘我们到田间去吧’*（创世记4:8）。 这里‘*田野*’一词显然与‘城’相对，或者说与有人居住的地方相对。犯下弑兄之罪后，该隐还曾说道：*‘凡遇见我的，必杀我。’*（14） 他究竟在怕谁？是父亲还是母亲？连上帝自己也给该隐设下记*号，以免有人遇见他时杀害他*（15）。随后，该隐逃往诺德之地，娶了妻子，并建造了一座城（16-17）。他究竟在哪里娶的妻子？又是用谁来充实这座城的呢？” 从上述所有事例中确实可以推断，当时地上已经存在不少人；但这并不意味着他们是亚当之前的居民，而非亚当的后裔。该隐在亚当诞生约129年后，或者按照70年代的年代学计算，约229年后（参见《创世记》4:25； 5:3），这距亚当和夏娃诞生已有约129年；而在这一时期，他们不仅可能已有许多儿女，还可能有许多孙辈，特别是考虑到我们的上帝在创造他们之初就赐予始祖的诫命：“要生养众多，遍满地面”（创世记1:28）。 仅因摩西未提及亚当的这些后代，就断言他们不存在，这是不公正的，因为众所周知，摩西对洪水前的远古时代本就着墨甚少。若果真如此：那么

a) 即使在该隐杀害兄弟的那段时期，也可能已经存在有人居住的地方，或者至少有一个这样的地方；

b) 该隐是有值得畏惧的对象的：他可能担心因兄弟之血而遭到报复，既来自他的兄弟们，也来自他们的后代；

c) 该隐有足够的人选来寻找配偶，[1261]，并让这些人居住在他建立的城市中——这座城市无疑与如今的城市截然不同，而是由几顶帐篷或其他类似的建筑组成，并用围墙或土壕加以围护。

[1260] 《论人的构造》，《基督教读本》1841年，第四卷，第7期，参见第22-23页。

[1261] “该隐娶了谁为妻？”福者狄奥多里特问道，并回答道：“显然是他的妹妹。在当时，这并不算犯罪，因为那时还没有法律禁止这种结合。否则，人类在起初就不可能繁衍后代”（《创世记问答》第42题，载于《基督教读物》1843年，第三卷，第

d) “自亚当诞生以来，已过去约六万年，或按70年为一单位计算，则约为七万年多一点。与此同时，就连古埃及人已将他们的政治存在历史计算为数万年，而印度人和中国人则计算为数百万年。 此外，早在亚历山大大帝时代，迦勒底人就已拥有可追溯至472,000年前的天文观测记录，而印度人和中国人的天文观测记录则涵盖了数百万年。”[1262] 但根据最新研究，所有这些数字都被证明是虚假的，完全不可信。

a) 埃及人和迦勒底人所吹嘘的数万年，早已被古代作家们正确地驳斥，他们认为这不过是虚妄的自夸和无稽之谈；[1263]

b) 印度和中国数百万年的历史同样荒诞不经：印度最古老的政治建国历史可追溯至亚伯拉罕时代；而中国历史的可靠性，其起源也仅能追溯到基督降生前两千余年；[1264]

c) 迦勒底人和埃及人的天文观测仅可追溯至基督降生前八百年，而印度人和中国人的天文表则更为近代。[1265] 总的来说，那些曾被某些人认为具有惊人可信度的历史遗迹，如今被证明根本没有那么古老，而是属于大洪水之后的时代。[1266]

3. 那些主张人类并非源自同一祖先，而是拥有多位始祖的人，其证据来源于：

a) 来自生理学——即研究人体特性的科学——并主要指出人类在肤色上的显著差异，例如欧洲人的皮肤是白色的，而黑人的皮肤则是完全黑色的；以及面部角度结构同样显著的差异，某些人的面部角度可达85度，而另一些人的则低至60度。 然而，要解释这些以及人类各族群之间观察到的所有其他差异，完全无需假设 它们的起源不同——据顶尖自然研究者的论证，这些差异源于偶然因素，例如：气候差异，尤其是温度差异、森林与沼泽的蒸发量、土壤海拔高度、山脉的数量、高度及分布、风向；此外还有饮食、生活方式及职业的差异；父母的疾病会遗传给遥远的后代，以及部落间的通婚等。 具体而言，肤色的差异主要取决于气候差异，尤其是温度差异。例如，散居于世界各地的同一族群——犹太人，其肤色涵盖了从最白（许多人在非洲就拥有这种肤色）到深色的所有色调。 面部角度的差异取决于不同人类世代智力发展水平的差异：随着个人和民族思维能力的不断发展和提升，这些能力会影响大脑——即思维的直接器官——的发展；而大脑的发展又会影响颅骨的形态，从而导致面部角度的差异。 这一点得到了对黑人进行的众多实验的证实，这些人的智力处于休眠状态，其面部角度的度数也最小。 当这些“野蛮人”中的一部分被接纳到文明社会，并在他人的帮助下逐渐开始运用、发掘并完善自己的认知能力时，他们的头颅结构便随之逐渐发生变化，面部角度随之增大。 如果这种变化在他们自己身上尚不明显，那么在他们的子女、孙辈和曾孙辈身上就变得十分明显了。在美国和安的列斯群岛，此类例子非常常见。 此外，众所周知，美洲的许多原始部落、苏门答腊岛及其他东印度群岛的居民、加勒比人、安的列斯黑人等，自古以来就有习惯，通过在婴儿还在摇篮中时就采用各种人工手段来扭曲其头部，使子女的头骨呈现出任意且喜爱的形状。[1267]

374页）。*圣金口若望*（《创世记讲道集》第XX篇）、*圣埃皮法尼乌斯*（《异端论》第十九卷，第6节）以及*福者奥古斯丁*（《上帝之城》第十五卷，第16章）也持相同观点。

1262 *希罗多德*，《历史》第II卷，第55、64页，斯蒂法尼1566年版；*迪奥多罗斯·西库卢斯*，《图书馆》第II卷，第118页，汉诺威1604年版；*巴伊利*，《印度与东方天文学论》，第110、129页及后续内容，巴黎1787年版。

1263 *西塞罗*《论神谕》第1卷第1章第19节；*第欧根尼·拉尔修*《名哲言行录》第9卷第35节。

1264 *威廉·琼斯*，《论印度人的年代学》（《亚洲研究》，第2卷）。*阿贝尔·罗穆萨特*，《亚洲新文集》第1卷，第61页，巴黎1829年；*O. 约阿金法*——斯塔蒂斯。《中国帝国概述》，第1部分，第159、161页，圣彼得堡，1842年。据后者所述，中国人关于其历史已延续数百万年的传说，因毫无依据且充满荒谬之处，已被中国史学家们毫无保留地驳斥。

1265 *拉普拉斯*，《世界体系论》，第5卷，第1章，第291、294页；*克拉普罗特*，《关于亚洲的论文集》，第397页，巴黎，1824年。

1266 更详尽的论述可参见格莱尔：《被复仇的圣书》，第一卷，第127-239页； 在此，作者首先论及迦勒底人、埃及人、印度人和中国人的编年史家，以及这些民族的天文学发展状况；随后依次考察了这些民族各自的编年史、天文资料及文物；最后，针对从自然史中引用的、对其所捍卫真理的反对意见进行了驳斥。

1267 *布卢门巴赫*，《自然史手册》，德文译本，第1卷，第77-80页，梅斯，1803年； *普里查德*，《人类及各人种的自然史》，第1卷，第139、176页，巴黎，1843年；*怀斯曼*，《关于科学与启示宗教之间关系的演讲》，第96-141页，巴黎，1843年。

b) 来自语言学——一门致力于语言比较研究的学科。“人们说，‘绝无可能’——根据历史和统计资料所知的如此众多的语言和方言，以及它们之间的巨大差异，竟能源自同一个人、同一位人类始祖的语言。”但如今，最杰出的语言学家们经过长期的研究，已确信所有语言和所有人类方言都属于三大主要语系：印欧语系、闪米特语系和马来语系，并且都源于同一个语根，他们认为这个语根存在于希伯来语中，而其他人则无法确定。[1268] 至于最初，同源于一位始祖的人类之间为何会出现不同的方言，圣经《创世记》的作者通过关于“语言混乱”的神迹叙述对此作了解释（创世记 11:1-10）。

c) 摘自《地理学》。“据说，美洲与旧大陆完全被海洋隔开，直到15世纪之前，对旧大陆的居民来说仍是一片未知之地。然而，当15世纪哥伦布发现美洲时，发现那里已经居住着相当多的人口。既然美洲原住民并没有一个特定的始祖——只是众多始祖中的一位——那么他们究竟是从何处来的呢？”但如今已毋庸置疑，古人亦知晓美洲的存在，这可从柏拉图、迪奥多罗斯·西西里、普鲁塔克、约瑟夫·弗拉维乌斯、维吉尔、普林尼、塞内卡、罗马的圣克莱门特等人的记载中看出。[1269] 此外，已有证据表明，早在哥伦布之前数个世纪，腓尼基人、埃及人、迦太基人、中国人、鞑靼人、堪察加人、科里亚克人、卡尔梅克人、斯堪的纳维亚人不仅知道美洲，还曾造访美洲，并且经常在那里建立殖民地。 甚至还指出了旧大陆居民可以非常轻松地与美洲通行的路线，包括以下狭窄海峡：库克海峡、白令海峡，以及至今仍可被楚科奇人轻松穿越和横渡的海峡——当他们与美洲东北海岸的居民开战时（这种情况几乎每年都会发生）； 有时则指向那条 从堪察加半岛一直延伸到美洲西北部的阿拉斯加半岛的连续岛链，等等。 而证明美洲居民并非土著，而是从旧大陆迁移而来的直观证据，正是他们至今仍保留着许多亚洲和欧洲民族的信仰与习俗——例如： 关于世界大洪水的传说、关于大洪水期间仅有一家获救的传说、对婴儿的割礼、遵守安息日、每五十年庆祝一次禧年； 此外还有巴比伦式建筑的庙宇与高塔、鞑靼人的黄道十二宫符号、卡尔梅克人的相貌特征、诺曼人的鲁尼文字、科里亚克人的方言等等。[1270]

值得称道的是，现代科学——通过其最杰出的代表——[1271] 也乐于承认整个人类的共同起源。

§79. 每个人的起源，特别是灵魂的起源

虽然所有人类都是通过自然生育从始祖那里繁衍而来的，但尽管如此，上帝仍是每个人的创造者。唯一的区别在于，祂直接创造了亚当和夏娃，而祂的所有后代则是通过间接方式创造的——凭借祂的*祝福*之力，祂在创造我们的始祖后立即赐予了他们这份祝福，说道：“*要生养众多，遍满*地面”（创世记 1:28），这一话语作为全能者的话语，一旦说出，便在世世代代中永不失效。正因如此，圣经中说，上帝不仅创造了我们的始祖，而且——

a) *祂从同一位祖先创造了整个人类，使他们居住在全地之上*（使徒行传 17:26），*并亲自赐予万物生命、气息和一切*（25）。

b) 祂创造了每一个人。约伯和诗篇的作者都感叹道：“*祢的手为我劳苦，塑造了我全身*”（约伯记 10:8；诗篇 118:73），并在其他经文中提到：“*神的灵创造了我*”（约伯记 33:4）； “祢在我前后环绕我”（诗篇138:5）。上帝亲自对耶利米说：“*我未将你造在腹中，我已晓得你；你未出母胎，我已分别你为圣；我已立你*作*列国的先知*”（耶利米书1:5）。

[1268] *怀斯曼*，同上，第1-96页。

[1269] 参见*柏拉图的*对话《*蒂迈欧篇*》和《*克里提亚篇*》；*迪奥多罗斯*·西库卢斯，《历史》第III卷，第55章；第V卷，第19-20章；《论月球表面》；*约瑟夫·弗拉维乌斯*，《犹太战争》第II卷，第16章；*维吉尔*，《埃涅阿斯纪》第VI卷，第796行；普*林尼*，《自然史》第II卷，第67章； *塞内加*《梅黛亚》； *贺拉斯*《颂歌》第1卷，第21行及以下；*提布卢斯*《诗集》第4卷，第1首，第147行及以下；《使徒时代杰出教父著作集》，*科特勒*1700年版，第1卷，第158页。

[1270] 参见：*德乌伯（Deuber）的*《大西洋航海史》，班贝格，1814年；《墨西哥古物》，巴黎，1834年，特别是第二部分：《关于美洲原始民族的研究》；*洪堡*，《安第斯山脉见闻》……第1卷，第235-240页； *克拉申尼科夫*，《堪察加历史》第I卷，第21章及第II卷，第10章；*马尔特·布鲁恩*，《世界地理概要》，第V卷，第107、572页，1821年版；《美洲古物》，哈乌尼亚，1837年。

[1271] 例如：利亚塞佩德（《自布丰逝世以来自然科学若干分支的总体进展》，巴黎，1822年； 第84页）、普里沙德（参见上文注1267）以及*亚历山大·冯·洪堡*（参见其*著作《宇宙》*，由N.弗洛罗夫译为俄文，圣彼得堡，1848年）。

c) 创造人的身体：*祢以皮肉为我披上，以骨骼和筋络支撑我*（约伯记 10:11）；*我被造在隐秘之处时，我的骨头在祢面前并未隐藏*（诗篇 138:15；参见 诗篇 32:15），——这些圣经作者都在上帝面前如此呼求。

（d）创造人的灵魂。这一思想体现在：*《传道书》中说：“尘土仍归于地，如起初一样；灵仍归于赐灵的上帝”*（传道书 12:7）；先知以赛亚说：*“创造诸天及其穹苍、铺展大地及其所造之物、赐气息给地上的人、将灵赐给行走其上之人的主耶和华如此说”*（赛42:5，参见57:16）； 先知撒迦利亚*说*：*‘耶和华如此说，祂铺张诸天，奠定大地，并在人里面塑造人的灵*（撒迦利亚书 12:1）。’ 这位虔诚的犹太妇人在安提阿哥迫害的日子里，劝导自己的孩子们为遵守神的律法而甘愿赴死时，曾这样对他们说，从而清晰地表达了旧约教会这一信仰：*“我不知道你们是如何在我腹中形成的：不是我赐予你们气息和生命；也不是我塑造了你们各自的形体。因此，那位塑造了人类本性并安排了万物起源的世界造物主，必会因祂的仁慈再次赐予你们气息与生命，因为你们如今为了祂的律法而不惜牺牲自己”*（《马加比下》7:22-23）。

至于人类灵魂的起源这一具体问题，东正教会基于上述经文，一直坚持——如今依然坚持（《正统信条》第一卷，对第28个问题的回答）——灵魂是由上帝所创造的这一观点。 第五次大公会议对此作出了无可辩驳的见证， 当时，该会议在谴责奥利金关于人类灵魂先存的观点[1272] 时，明确表示：“教会遵循神圣的话语，断言灵魂是与身体一同被创造的，而非如奥利金的谬论所言，先创造灵魂，后创造身体。””[1273] 至少就东方教会而言，福者“圣教会信奉神圣经文，教导说灵魂是与身体一同被创造的，但并非与形成身体的种子一同获得存在，而是根据造物主的旨意，在身体形成的同时，灵魂便立即出现在身体之中。”[1274]

西方教会方面，罗马教宗圣利奥和福者杰罗姆对此作了见证。“天主教信仰，”前者说道，“宣认每个人都凭着自己的身体和灵魂，在万物造物主的母腹中被塑造并赋予生命，不过，原罪与死亡的玷污仍会从始祖传递给后代。”[1275] 而圣杰罗姆则问道：“所有人的灵魂从何而来？难道是像无理性的动物一样，从父母那里（ex traduce）获得的，以至于身体从身体中诞生，灵魂也从灵魂中诞生？还是说，那些因对肉体的偏爱而降临尘世的理性生物，与人类的身体结合在一起？ 抑或确实如教会所教导的那样，依据救主的话：*‘我的父直到如今还在作工，我也作工’*（约5:17）；以及撒迦利亚的话：*“耶和华在人里面造了人的灵”*（亚12:1）；以及诗人的话：*“祂造了他们众*人的心”（诗32:15），上帝——祂的意愿即为行动，且永不停止作为造物主——每日都在创造灵魂？”[1276] 更不用说教会的诸位神学家了：拉克坦提乌斯、[1277] 、安布罗斯、叙利亚的以弗所、亚历山大的西里尔、根纳迪[1278] 等人，他们在自己的著作中都明确宣讲：人的灵魂是由上帝所创造的。

[1272] 这种观点认为，人类的灵魂是在起初一次性被创造出来的，后来当它们犯下罪过时，便被送入人类的躯体，以此作为惩罚并洗净罪孽。除奥利金*外，梅福迪乌斯也持*此观点（*Compefis*. Auct. PP. noviss, p. 97）； *马卡里乌斯·维克托林*（in Ephes.(I, 4,7)）；*西涅西乌斯*（Hymn. I, 89 及以下；III, 558）；*还有摩尼教徒*（见于耶罗尼姆《书信集》第XXXVIII封）；*普里斯基利安派*（见于*奥古斯丁《异端驳论》*第LXX封书信）等人。

[1273] 教会依据上述神圣言论宣称，灵魂与身体是共同被造的，且并非一个先于另一个，这正是奥利金精神错乱的观点（*见曼西*第九卷，第396页及以下）

[1274] 《神学教义概要》第九章，载于《基督教读物》1844年，第四卷，第221页。

[1275] （普里斯基利安的谬误）与*天主教信仰*相悖且与其相反，该信仰承认每个人在身体与灵魂的本质上，皆由万物之造物主在母体子宫内直接塑造并赋予生命——尽管仍存在原罪与死亡的传染，这种传染自始祖起便传递给后代 （《致图里布书信集·论普里斯基利安的谬误》第十五封，第9章，载于《教父全集》第LIV卷，第684页）。

[1276] ……诚然（这符合救世主的话语所揭示的教会教义……）上帝每日都在创造灵魂；祂既愿如此行，便永不停止作为创造者（《反耶路撒冷的约翰致帕马赫书》第22章，载于《教会教父全集》第XXIII卷，第372-373页）。

[1277] 肉体可以从肉体中诞生……但灵魂不能从灵魂中诞生，因为它源于永恒且不可理解之物，无法从中分离。因此，灵魂诞生的原因唯独归于上帝（《神学原理》第三卷，第18章；参见第11、12章及《论上帝的创造》第19章）

[1278] 安布罗斯《论诺亚》：人不能生出灵魂；希拉里《论三位一体》第十卷第20章：一切灵魂皆为上帝的作为，肉体的生殖总是源于肉体；以弗所《论圣灵》； *亚历山大的西里尔*《反涅斯托里乌斯论》第一卷，收录于《著作集》第六卷，第18页，吕特1638年版；*格纳迪乌斯*《论教会教义》第十四章、第十八章。

那么，该如何理解这种灵魂的创造呢？教会本身并未给出确切的定义；但根据第五次大公会议、福者狄奥多里特，尤其是圣利奥所提供的证词，并结合教会的其他信条，我们应当认为，这里所指的并非上帝的直接创造， 而是间接的创造——即上帝创造人类的灵魂，正如创造身体一样，是凭借祂在起初就赐予我们始祖的那句祝福*“要生养*众多”的力量，并非无中生有，而是源自父母的灵魂。 因为，根据教会的教义，虽然人的灵魂是通过创造而获得存在的，但同时，原罪的污秽也会从父母传递给他们——如果上帝是从无中创造他们的话，这种情况就不可能发生。 有人会说，既然人的灵魂是简单的存在，那么这种“从父母灵魂中创造灵魂”的过程对我们来说完全无法理解吗？确实如此。但同样完全无法理解的是，至纯的圣灵——上帝——竟能从祂本体的圣子中生出圣子，并从祂本体的圣子中发出圣灵，而祂自身却未经历任何分裂…… 正因如此，古代教会的导师们一再强调：我们灵魂被创造的奥秘唯有上帝才能理解。[1279] 若接受“人的灵魂源自父母的灵魂”这一观点，我们自然也就因此否定了：

a) 所谓灵魂源自父母精液（身体亦由此而来）的观点——这种观点显然承认人类灵魂具有物质性，并认为其与身体一样具有可朽性；[1280]

b) 认为灵魂如同肉体源自肉体一般，自行源自父母的灵魂——这种观点必然承认灵魂的可分割性，进而同样承认其物质性和可朽性，因为一个完全非物质的存在，若无特殊的创造性全能，绝不可能从自身产生任何其他存在；[1281]

c) 最后，认为人的灵魂是由上帝从无中创造并被上帝送入躯体的观点，这与东正教关于原罪通过自然生育从父母传给子女的教义难以调和。[1282]

那么，人类的灵魂究竟是在何时被创造并与身体结合的呢？ 作为物质实体的躯体，是在母腹中逐渐形成的；而灵魂作为一种单纯的存在，只能在瞬间被创造，并且根据东正教会的教义，确实是在“当躯体已经形成并具备接受灵魂的能力之时”由上帝所创造并赐予的 （《正统信条》第1卷，对第28个问题的回答）。古代教会导师们——亚历山大的西里尔、奥古斯丁、狄奥多里特、根纳迪等人——也持此教导，[1283] ，并援引先知摩西的话作为论据：《出埃及记》21:22-24。 例如，福者狄奥多里特便是这样阐述其思想的：“同一位先知（摩西）在其律法中更明确地教导说，身体先形成，然后灵魂才注入其中。 因为，在论及击打孕妇之事时，他制定了这样的律法：*若有人击打孕妇，致使胎儿未成形而流产，则应向肇事者索取赔偿，以赔偿金抵消损失。 若胎儿已成形，则须以命偿命，以眼*还眼，等等（出埃及记21:22-24）。由此可见，他表明尚未成形或未发育完全的胎儿尚无灵魂，而发育完全的胎儿则拥有灵魂。”[1284] 另一方面，还可以指出圣经中的其他经文，从中可以看出，胎儿在母腹中，尚未出生时就已经拥有灵魂。例如，关于利百加有这样的记载：她腹中的两个儿子开始互相争斗（创世记 25:22）

[1279] *西里尔·亚历山大*《反涅斯托里乌斯论》第1卷：虽说灵魂源于肉体，或被承认为肉体，但万物的创造者却以祂所知的方式和话语创造了灵魂。*根纳迪乌斯*《论教会》 教义论 第十四章：我们说，唯有万物的创造者才知晓灵魂的创造；*希拉里*《诗篇注释》第111篇第3节：灵魂的起源每日都在神圣大能的运作下产生，这对我们而言是隐秘且未知的。

[1280] 持这种观点的是路西弗派异端分子（*奥古斯丁*《异端论》 LXXXI；*格纳迪乌斯*《论教会教义》第XVI章）：“如果灵魂——正如东方正统的卡夫和使徒教会所言——也源自与身体相同的种子，那么它们就会一同死亡，”第1卷，对第28个问题的回答。

[1281] 据圣杰罗姆的记载，特土良、异端分子阿波利纳里乌斯以及许多西方基督徒都持这种观点（《致马塞尔与无魂论者的书信》第78封，马丁*版*）。反对这一观点*的有奥利金*（《马太福音注》第十五卷，第35节）； *杰罗姆*（《论教会》第十二卷，第7章）；*拉克坦提乌斯*（《神学纲要》第三卷，第18章）；*根纳迪乌斯*（《论教会教义》第十四章）等人。

[1282] 参见斯捷潘·雅沃尔斯基在文章《*神学问题的阐释*》（《基督教读物》1844年，第400-413页）中提出的调和方案，并参阅*西奥菲·普罗科普夫*《正统神学》第二卷，第37-45页。

[1283] *西里尔*·亚历山大，《致埃及修士书》第1封； *西奥多雷特*，《出埃及记注释》第XLVIII问；*奥古斯丁*，《出埃及记注释》第80问：律法之所以不愿将杀人定为罪，是因为在尚未成形的肉体中，尚不能称之为“活着的灵魂”，因为它尚无感觉；*约纳·菲洛波诺斯*，《论世界的创造》第六卷，第25章；*根纳*迪乌斯，《论教会教义》第十四章：我们说……当身体已经形成时，灵魂便被创造并注入其中，以便人在子宫中便由灵魂与身体构成而活着，并作为充满人类本质的活人从子宫中诞生。参见第十八章。

[1284] 《神学教义简明论》第九章，载于《基督教读本》1844年版，第六卷，第221-222页。

；圣伊丽莎白在至圣童贞女玛利亚面前这样描述自己：*当你问候的声音传入我耳中时，我腹中的胎儿便欢喜地跳动*（路加福音 1:44）；参见耶利米书（1:5）。

§80. 人的构成

根据东正教会的教义，人"由非物质的、有理性的灵魂和物质的身体组成"（《正统信条》第一卷，对第18个问题的回答）；因此，人由两部分组成。这一教义既是《旧约》也是《新约》的教义。

在《旧约》中，摩西在描述人的起源时，明确区分了人身上的两个部分：一部分是由尘土所造的，另一部分则是上帝吹入他体内的：*耶和华上帝用地上尘土造人，将生命的气息吹进他的鼻孔*（创世记 2:7）。约伯对安慰他的朋友们说：*"你们在我面前请静默，我要说出我所遭遇的一切。我何必用牙齿折磨我的身体，将我的灵魂交在自己手中呢？"*（《约伯记》13:13-14）。诗人向神呼求：*我的肉体必在盼望中安息，因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不容你的圣者见朽坏*（《诗篇》15:9-10）。《传道书》根据圣经中关于人类起源的记载，这样描述人的死亡：*"尘土仍归于地，如起初一样；灵仍归于赐灵的上帝"*（传道书 12:7）。

在新约中我们读到：

a) 基督亲自对使徒们所说的话：*不要怕那些杀害身体却不能杀害灵魂的人，倒要更怕那位能把灵魂和身体都毁灭在地狱里的*（马太福音 10:28）；这里明确地将人描述为仅由身体和灵魂组成；

b) 使徒雅各的箴言：*"身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的"*（雅各书 2:26）；

c) 使徒保罗的话：*"你们要用自己的身体和灵魂——这两者都是属神的——来荣耀神"*（林前6:20）；还有一句：*"未婚的女子专心顾念主的事，要怎样讨主的喜悦，好叫她身与灵都圣洁；已婚的女子则专心顾念世上的事，要怎样讨丈夫的喜悦"*（7:34）；第三句：*"我虽身在远方，心却与你们同在，仿佛就在你们中间一般，已经定意：对于在你们聚会中奉我们主耶稣基督的名、与我的灵同在、凭我们主耶稣基督的大能行此恶事的人，我要将他交给撒但，使他的肉体受苦，好叫他的灵在我们主耶稣基督的日子得以拯救*（5:3-5）。

从上述经文可以看出，有时将"身体"和"灵魂"（ή ψυχή）归于人，有时则将"身体"和"灵"（τό πνεϋμα）归于人。这意味着，"灵魂"和"灵"只是同一部分的不同称谓。为证实这一点，还可以列举其他例子。救主在预言自己为全人类而死时，灵魂将与身体分离，曾说：*"父怎样认识我，我也怎样认识父；并且我为羊舍去我的灵魂*（ή ψυχή μοϋ）；……*"父爱我，是因为我将我的灵魂舍去，好再取回来"*（约10:15,17）；在十字架受难来临之前，祂在客西马尼园对门徒们说：*"我的灵魂*（ή ψυχή μοϋ）*极其忧伤，几乎要死"*（太26:38）。而在十字架上临终之际，耶稣高声呼喊道：*"父啊！我将我的灵*（τό πνεϋμα μοϋ，路加福音 23:46)；而福音书作者在描述这一瞬间时，这样写道：*"耶稣又大声呼喊，便断了气*（τό πνεϋμα, 马太福音 27:50）"，或者：*"他低下头，将灵魂交托了*（τό πνεϋμα，约19:30）。圣保罗使少年欧提赫复活后，对在场的人说：*"不要惊慌，因为他的灵魂还在他里面"*（《使徒行传》20:10）；而圣路加在描述救主使少女复活时则说：*"她的灵魂回来了，她立刻就站了起来"*（《路加福音》8:55）。

诚然，圣保罗有两处言论，其中明确区分了"灵魂"与"灵"，并将人分为"灵"、"灵魂"和"身体"。第一处引文出自《希伯来书》：*"神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更锋利，甚至能刺入剖开灵魂和灵，关节与骨髓，并能审判人心中的意念和意图"*（4:12）；另一句则出自《帖撒罗尼迦前书》：*"愿赐平安的神亲自使你们全然成圣；又愿你们的灵、魂、体在我们主耶稣基督降临的时候，完全无瑕无疵"*（帖前5:23）。但若神的道不能自相矛盾；若它如此多次且如此明确地仅论及人身上的两个部分；若使徒保罗本人也以如此分明的界限将人描绘为仅由两个部分组成（林前5:3-5；6:20；7:34））：那么，就不可能在这两处经文中，将人的"灵魂"与"灵"视为独立的、各自为政的部分，而非其他含义。事实上，在第一处经文中，它们仅作为人类同一属灵本性的两个方面或力量而被区分开来：因为使徒说，上帝的道*正如穿透骨骼和脑髓一样*，同样*穿透灵魂与灵的分界*；但骨骼和脑髓仅仅是同一个人体的一部分，而非人的独立部分。基于这一段经文，我们可以推断：在第二句箴言中，圣保罗将人的"

灵”与“魂”区分开来，也仅仅是将其视为同一人类精神本性中的两个方面，或者是在“魂”中特别指出了“灵”，将其视为“魂”的最高能力。 又或许，正如某些古代学者所认为的那样，使徒在此所说的“灵”，实际上指的是居住在所有信徒心中的圣灵之恩典——他此前刚刚对此表达过：“*不要熄灭圣灵的火*”（《帖撒罗尼迦前书》5:19；参见第23节）。[1285]

在教父和教会导师中，有以下几位明确宣认了人类本性的两部分性——

a) *耶路撒冷的圣西里尔*：“要认识你自己，你究竟是什么；要知道，你是由灵魂和身体两部分组成的，而同一位上帝既是灵魂的创造者，也是身体的创造者”；[1286]

b) *圣大巴西尔*：“人由灵魂和身体构成；肉体取自尘土，灵魂却来自天界”；[1287]

c) *圣格里高利·神学家*：“我内有双重本性；身体由尘土所造，因此倾向于尘土的本质；而灵魂是上帝的呼吸，始终渴望获得天上的美好归宿”；[1288]

d) *圣约翰·金口*：“这是一个具有双重本性的生物——我指的是人，他由两种本性组成：一种是具有感觉和思维能力的灵魂，另一种是身体”；[1289] *蒙福的 奥古斯丁*：“人并非仅有一具身体，或仅有一颗灵魂，而是由灵魂和身体构成的”；[1290] *圣约翰·达马斯库斯*：“上帝亲手用可见与不可见的本性创造了人……将他造就为两种本性的混合体，既是可见受造物的观照者，又是可思受造物的奥秘……； 祂以灵与肉共同创造了人，灵是为了领受恩典，肉则是为了防范骄傲。”[1291] *圣格里高利·尼西*、蒙福的杰罗姆，以及所有教父和教会导师们，在论及人的生命无非是灵魂与身体的结合，而死亡则是灵魂与身体的分离时，也持同样的教导。[1292]

倘若某些古代教会导师在人身上区分了灵、灵魂和身体，那绝非意指灵魂与灵构成两个特殊且独立的部分。恰恰相反——

a) 其中一些人毫无疑问地将灵魂和精神仅视为人类同一精神本性中的两个方面或力量——即较低的和较高的方面；因为他们在自己著作的其他地方也明确指出，人由两部分组成，而非三部分。 例如，圣贾斯汀在某处表达了这样的观点：“身体是灵魂的居所，而灵魂是精神的居所”，[1293] 而在另一处，他则承认人只有两个部分，即灵魂和身体。[1294] 同样，特土良在某处似乎将人的精神、灵魂和身体区分开来，[1295] 而在另一处则教导说，人具有两种本性，灵魂与精神之间毫无区别，它们仅仅是同一种不可见本质的两种表现形式，这种本质既能思考又能赋予人的身体以生命。[1296] 亚历山大的克利门特在某

[1285] 第三种，即使徒（《帖撒罗尼迦前书》1:23）所提到的与灵魂和身体一同被引入的“灵”，我们应将其理解为圣灵的*恩典*，使徒祈求这恩典能完整地存留于我们之中，以免因我们的过失而减损，或从我们身上离去（*格纳迪乌斯*《论教会教义》，第XX章）。

[1286] 《讲道集》第四卷，第18章，第69页（俄文译本）。

[1287] 《以赛亚书注释》第1、3章，载于《圣父著作集》第六卷第20页。

[1288] 《圣礼颂词》第二卷，载于《圣父著作集》第四卷，第270页。

[1289] 《论先知之奥秘》第二卷，第5节；《创世记讲道集》第二十一篇，第6节。

[1290] 《上帝之城》第十三卷，第24章，第2节；参见第二十一卷，第3章，第2节。

[1291] 《东正教信仰的精确阐述》第2卷，第12章，第90-91页，根据俄文译本。

[1292] *伊雷内乌斯*，《反异端》，第五卷，第8章，第2节；我们的本质，即灵魂与肉体的结合；*克莱门特·亚历山大*，《杂论》，第七卷，第12章；死亡即灵魂与身体的分离；*奥利金*，《罗马书注》，第六卷，第6节；*提图斯·博斯特里乌斯*，《反摩尼教》，第二卷，第12章。

[1293] 《论复活》一书，见于*格拉布版*《精选集》第二卷，第188页。

[1294] 《辩护书》第1卷，注8、20；《与特里丰的对话》第IV章，5。

[1295] 《反马吉安论》第五卷，第15章：因为除了肉体之外，我看不出人在灵和魂之外还有什么其他东西，能配得上“身体”这个名称。

[1296] 此人（homo）既然由身体和灵魂这两种实体构成……（《反马吉安》第四卷，37，参见《论肉身复活》第三十四章；《反诺斯替派》“蝎子”篇第9节；《论忏悔》第三章）有些人认为，人还具有另一种自然本体，即“灵”；仿佛“活着”是源自“灵魂”的，而“呼吸”则是源自“灵”的…… 事实上，生活即呼吸，呼吸即生活。因此，这一切——无论是呼吸还是生活……——都属于灵魂……如果灵魂与精神是两个实体，它们便可被分割……但这绝无可能……因此，当论及灵魂与精神时，精神本身即为灵魂（《论灵魂》第十章）

处也将灵魂（作为肉体生命的源头）与精神（作为思考和自由的源头）对立起来，[1297] 而在其他地方则断言，只有身体和灵魂才是人的组成部分，灵魂是人内中既能思考又自由的源头，灵魂与精神是同一个人类不可见本质的两个名称， 而如果有时将它们区分开来，也仅仅是为了指明这一本质的不同功能和状态。[1298]

b) 还有人将“人内里的灵”理解为上帝之灵，或是赋予人生命的神圣恩典。 例如，圣爱任纽指出，人作为人，本质上由灵魂和身体组成（ ），[1299] 但人的灵魂会接纳上帝之灵，将其作为通往至高完美境界的起点（[1300] ），因此“灵”（πνεῦμα）仅存在于虔诚之人之中，而不虔诚者则被剥夺了它，仅拥有灵魂和身体这两个部分（[1301] ）。 塔西安也正是基于这一意义，将“灵”归于虔诚之人。[1302]

c) 还有一些人将人的灵性本质中的灵魂与圣灵区分开来，并将圣灵视为人的第三部分（当然，并非在严格意义上），其目的是为了在人身上看到神圣三位一体的形象。 例如，圣以弗所指出，通过三度呼求圣父、圣子和圣灵，我们在身体、灵魂和灵上都得以成圣，从而使我们的三位一体臻于完善；[1303] 而在另一处，他则非常明确地教导说，我们体内的同一个灵魂既赋予身体以生命，又进行思考。[1304]

总的来说，需要指出的是，尽管古代导师们经常提及人体的“灵”、“魂”和“体”，但他们并未严格区分，也没有明确说明他们是将“魂”与“灵”视为我们体内两个独立的部分，还是仅仅视为同一精神本性中的两个方面； 即使有些人明确提出了人由三部分组成的观点，也是将其作为一种个人见解提出的，而他们在自己著作的其他地方又会改变这一观点。 特别是自阿波林纳里派和摩尼教徒出现以来——他们曾宣扬人的三部分论，认为人内有两个灵魂——[1305] ，教会便开始更明确地阐述人仅由两部分组成的教义。 “据阿波利纳里乌斯的教义，”福者狄奥多里特写道，“人由三个组成部分构成：身体、动物性灵魂和理性灵魂，他将后者称为‘心智’。但神圣经文只承认一个灵魂，而非两个。这在关于首个人被造的历史中得到了明确的体现。”[1306] 而在另一处： “祂（耶稣基督）同时接纳了身体和具有理性的灵魂。因为圣经并未将人分为三部分，而是说这种有生命的存在由灵魂和身体组成。上帝用尘土塑造身体，并向其中吹入灵魂，表明人具有两种本性，而非三种。 但主自己在福音书中也说：*‘不要怕那些杀害身体却不能杀害灵魂的人，倒要更怕那位能把灵魂和身体都毁灭在地狱里的*（太10:28）’，在圣经中还可以找到许多类似的经文。”[1307] “正如根纳迪在阐述教会教义时所见证的，我们认为一个人有两个灵魂，正如雅各和其他叙利亚神学家所写的那样：一个是属魂的，它赋予身体生命并混杂在血液中；另一个是属灵的，掌管理性。 但我们认为，人身上只有一个灵魂，它通过与身体的结合使身体活过来，并凭自己的理智自主行事，拥有自由意志，可以随心所欲地选择思想。”接着又说：“人仅由两个部分组成，即灵魂和身体…… 精神并非迪迪姆所认为的那样，是构成人的第三部分；而是灵魂本身，以其精神本质而言。”[1308]

§81. 人类灵魂的特性

灵魂，作为人的最高且最卓越的部分，是——

[1297] 《杂论》第七卷，第12章。
[1298] 《杂论》第四卷，3，25，26；第五卷，12；第七卷，12。
[1299] 参见上文注释1292。
[1300] 完人，乃是灵魂与圣父之灵的结合与汇合，并混杂了肉体……（《反异端》第五卷，第6章，注1；参见注1；第12章，注1）。
[1301] 《反异端论》II，33，注5；V，12，注2。
[1302] 《反希腊派论》第十二、十三卷。
[1303] 《反经院派讲道集》第十八篇。
[1304] 《论启示》第323页，第II卷，希腊文版。
[1305] *奥古斯丁*《论双重灵魂：反摩尼派》；*涅梅斯*《论人的本性》第1章。
[1306] 耶拉尼斯与普拉夫关于基督中两种本性无害结合的对话，《基督教读物》1846年，第1期，第337页。
[1307] 《神学教义简明论》第十一章，《基督教读物》1844年，第四期，第314-315页。
[1308] 《论教会教义》第XV、XIX、XX章。

1. *一个独立于身体、有别于身体的存在*。这一真理可从圣经的许多经文中看出（创世记 2:7；诗篇 15:9-10；箴言 9:15；使徒行传 7:59；哥林多前书 5:3-5），尤其是——

a) 《传道书》的经文：*"尘土仍归于地，如起初一样；灵仍归于赐灵的上帝"*（传道书 12:7），以及

b) 救主的话语：*"不要怕那些杀身体、却不能杀灵魂的人，倒要更怕那能把灵魂和身体都灭在地狱火里的"*（马太福音 10:28）；*"灵是警醒的，肉体却是软弱的"*（马太福音 26:41）。灵魂的独立性自教会创立之初便被信奉，[1309]，并在古代信仰导师们所著的所有关于灵魂的著作中都得到了明确的宣讲。[1310] 特别是，优西比乌曾论证过这一真理，[1311]，而福者狄奥多里特和涅梅西乌斯也曾针对某些异教徒的观点——他们声称灵魂仅仅是身体各组成部分的形式或和谐，或是身体的附属物——对此进行了辩护。[1312]

2. *非物质的、简单的实体*。当上帝的话语将灵魂称为"灵"时，便是如此教导的，而且这种称呼极为频繁：除了我们之前列举的例子（传道书 12:7；约翰福音 10:15；马太福音 26:36；参见路加福音 23:46；马太福音 27:50；约19:30；徒7:59），我们还要指出使徒保罗的表述：*"这灵亲自与我们的灵同证，我们是神的儿女"*（罗8:16）；*"人心里有什么，除了住在人里面的灵，谁知道呢？"*（林前2:11），以及使徒保罗关于救主的见证：祂*曾以灵降临到监狱里，向挪亚时代那些曾悖逆、却仍蒙神长久忍耐的人传道*（彼前3:19-20）。

古代著名的教会牧者们也同样教导了关于灵魂本性的道理：尼西亚的格里高利，[1313] 约翰·金口，[1314] 大瓦西里，[1315] 奥古斯丁，[1316] 狄奥多里特，[1317] 约翰·达马斯库斯，[1318] 以及其他人。[1319] 至于有些人将某种厚重性、物质性归于灵魂，那也是与将这些属性归于天使时所采用的相同意义。[1320]

3. *自由的存在*。关于人类灵魂自由的思想，在《圣经》的无数段落中要么被直接表达，要么被隐含地提及——首先，在所有向人类颁布诫命并要求其遵守上帝律法的段落中；其次，在那些因遵守诫命而向人许诺各种奖赏——尤其是永恒福乐的经文中；最后，在那些因违背诫命而预言罪人将遭受各种惩罚——无论是暂时的还是永恒的经文中。具体而言，这一思想体现在：

a) 摩西对以色列人说：*"我今日呼天唤地作见证：我已将生死、福祸摆在你们面前。你要选择生命，使你和你的后裔都得以存活"*（申命记 30:19）；参见第 15-18 节）；

b) 约书亚：*你们若不愿事奉耶和华，如今就当选择要事奉谁*（24:15）；

c) 先知以赛亚：*你们若愿听从，就必享用地上的美物；若不肯听从，又硬着心，刀剑必吞灭你们；因为这是耶和华亲口所说的*（1:19-20）；

1309 据奥利金所载。《论《原理》的序言》第5节。

1310 *贾斯汀*，《论灵魂》；*特土良*，《论灵魂》；*格雷戈里·尼西阿斯*，《论灵魂》；*奥古斯丁*，《论灵魂及其起源》；*内梅斯*，《论人的本性》；*马克西姆*，《论灵魂》等。

1311 《论无形之物》第1卷，见*加兰德*版第IV卷，第503页起。

1312 *费奥多里特*，《神学教义概要》第四章，载于《基督教读物》1844年版，第四卷，第219页。*涅梅斯*，《论人的本性》第二章。

1313 "它虽无形且无体，却恰如其本性般既能主动运作又能被驱动……"《论灵魂及其复活》，第189页，第III卷，莫雷尔版。

1314 参见上文注1289；同见《关于"我是主，我造了光"的讲道集》第1节。

1315 "我们的本性是什么？那就是我们赖以生存的灵魂，一种精微而属灵的存在，无需任何累赘之物；那就是造物主赐予灵魂作为生命之车的躯体"（第21篇讲道，论不应执着于世俗之事……，载于《圣父著作集》第八卷，330页）。

1316 "我敢断言，不要只是认为灵魂并非肉体，而要确切地知道这一点"（《创世记注释》第XII卷，33，第62条；参见第VII卷，15，第21条）。

1317 "我们的灵魂是一种简单的、具有理智的、不朽的存在。"（《神学信条概要》第九章，载于《基督教读本》1844年版，第四卷，第218页）。

1318 "灵魂是一种有生命的、简单的、无形的存在"……（《正统信仰精确阐述》第二卷，第12章，第92页）。

1319 *优西比乌*《路加福音注释》第十二卷第24章；《福音准备论》第十一卷第27章；*涅梅西乌斯*《论人的本性》第二章；*提图斯·博斯特*《摩尼教论》第一卷第26章；*阿纳斯塔西乌斯*《论灵魂》第7章第1节第179页；*马克西穆斯*《论灵魂》。

1320 参见上文注释1146、1147。

d) 智慧的西拉之子：*祂起初创造了人，并将人的意志交托于他。若他愿意，你便会遵守诫命，并保持蒙悦纳的节制*（15:14-15）；

e) 救主本人：*你若要进入永生，就当遵守诫命*（太19:17；参23:37；约7:17）；

f) 使徒保罗：*凡在心里坚定不移，不因缺乏而受束缚，也不受私欲支配，却在心里决心守贞的人，他所做的便好*（林前7:37；参阅罗1:21； 帖前 5:21；弗 5:10, 15-17）。

教会的教父和教师们曾针对异教徒、诺斯替派和摩尼教徒，论证了人类灵魂的自由，例如：尤斯丁，[1321] 安提阿的西奥菲勒，[1322] 伊里内乌斯、特土良、亚历山大的克利门特、奥利金，[1323] 耶路撒冷的西里尔、大马士革的约翰[1324] 以及许多其他人。[1325] 他们论证的依据在于：我们对自身的自由具有自觉意识；[1326] 自由是理性生物不可剥夺的属性[1327]，也是人类区别于低等动物的标志；[1328] 唯有通过自由的顺服与侍奉，我们才能取悦上帝；[1329] 而没有自由，便既无宗教，也无道德，[1330] 更无功德。[1331] 此外——上帝赐予我们诫命，激励我们行虔敬之事，正如祂昔日赐予我们的始祖亚当那样，[1332] 而且，那些否认人拥有自由的人，当他们例如因下属的罪行而追究其责任时，其行为本身就自相矛盾。[1333]

4. *不朽的本质*。对灵魂不朽的信仰早在《旧约》中就已为人所知。以下经文对此作了见证：

a) 《传道书》：*尘土仍归于地，如起初一样；灵仍归于赐灵的上帝*（12:7）；*因为上帝必将一切作为都带到审判台前，连一切隐秘的事，无论是善是恶，都必显明*（—14）；

b) 诗篇作者：*但神必在我被接去之时，将我的灵魂从阴间的权势中拯救出来*（48:16；参见16:15）；

c) 智者：*义人的灵魂在神手中，苦难必不临到他们*（3:1）；*义人必永远存活；他们的赏赐在耶和华那里，至高者必看顾他们*（5:15；参见4:7, 10:14）；

d) 所有旧约中的义人也曾如此见证，他们将尘世生活视为通往天家之路的旅途（创世记 47:9；希伯来书 11:13-16），将死亡视为归回列祖的居所（创世记 25:8；35:29； 49:29）。这一真理在新约中阐述得更为清晰。 救主说：*“不要怕那些杀身体、却不能杀灵魂的人；倒要更怕那能把灵魂和身体都灭在地狱里的人”*（马太福音 10:28）；*“爱自己灵魂的，就失丧了灵魂；恨自己灵魂的，在这世上必保守灵魂，得着永生”*（约翰福音 12:25）；在“财主与拉撒路”的比喻中：*那穷人死了，被天使带到亚伯拉罕的怀里；财主也死了，被人埋葬了；他在阴间受苦时，举目远望，看见亚伯拉罕和拉撒路在他怀里*（路

1321 上帝将人类造就为一种具有理性、能够辨别真理并善行之物（《辩护书》第1卷，第28章；参见《与特里弗的对话》第CII章）。

1322 因为上帝造人时，使他自由且能自主（《致奥托利乌斯书》II，27）。

1323 *爱任纽*《反异端》IV，37，注2及以下；39，注17及以下；*特土良*《反马吉安》II，5，6；《论灵魂》XXI，XXII；亚历山大的*克莱门特*《杂论》II，4；III，9；IV，23； V，13；VI，12；*奥利金*《论原理》II，9，注6；《马太福音注释》X，注2。

1324 耶路撒冷的西里尔，《公开讲道集》第四卷，第18章：“要知道，你拥有自由的灵魂……”；达马斯库斯的约翰，《信仰要义详解》第二卷，第12章：“灵魂是一种自由的存在，被赋予了意愿和行动的能力。”

1325 *塔提安*《反希腊人》第7章；*提图斯·博斯特*《反摩尼教》第II卷第3章；*金口若望*《创世记讲道集》第十九篇，第20、3节；第二十二篇，第1节；*奥古斯丁*《论自由意志》第二卷，第3章；*以弗所*《论自由》第三卷，第434页，希腊文版；*亚历山大·西里尔*《反人类论》第二章；书信第五十五封；*涅梅斯*《论人的本性》第二十九章。

1326 *提图斯·博斯特*《反摩尼教》第二卷，第5、6章。

1327 *奥利金*，《论原理》第三卷，第5节；*格雷戈里·尼西阿斯*，《天主教讲道集》第三十一篇；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第三卷，第18节。

1328 *奥古斯丁*，《诗篇注释》第CI篇，讲道1，第2节。

1329 *金口若望*，《马太福音讲道集》第XXII篇，第6节；*奥古斯丁*，《论真正的宗教》第XIV章，第27节。

1330 *奥利金*，《反塞尔苏斯》第四卷，第3章；*格雷戈里·尼西*阿斯，《论造物主》第十六章；《教理讲道》第三十一篇；*金口若望*，《论安娜》讲道第一篇，第2节。

1331 *贾斯汀*，《护教论》第1卷，注43；*伊雷奈乌斯*，《反异端》第IV卷，37，注2、6、7；*伊西多尔*，《书信集》第II卷，第129封信。

1332 *爱任纽*《反异端》第四卷，37章，注3；*特土良*《反马吉安》第二卷，5章。

1333 *奥古斯丁*，《书信集》第CCXLVI封。

加福音16:22-23，参见 23:43）。使徒保罗写道：*我们知道，我们这地上的帐篷若拆毁了，必得神所预备的、不是人手所造、永存的居所，在天上*（林后5:1）；*我们在这里没有永存的城，乃是寻求那将来的城*（来13:14）；我们的国籍在天上，我们也从那里等候救主，就是我们的主耶稣基督（腓立比书3:20）。圣父们和 教会教师们都一致宣讲灵魂的不朽，[1334] 唯一的区别在于，有些人认为灵魂本性上是不朽的，[1335] 而另一些人则认为这是出于神的恩典。[1336]

§82. 人的上帝形象与样式

1. 在上帝所造的众多受造物中，人类最重要的优势在于：造物主恩准以祂的形象和样式来装饰人类。正如《创世记》所记载，上帝说：*“我们要照着我们的形象，按着我们的样式……造人。”于是，上帝照着祂的形象造人，是照着上帝的形象造的；造男造女*（创世记1:26-27；参见5:1）。后来，上帝亲自向挪亚证实了这一优越性，说：*“凡流人血的，他的血也必被人所流；因为人是照着上帝的形像造的”*（创世记9:6）。

在新约中，使徒雅各也如此见证，他谈到我们的舌头时说：*“我们用舌头既称颂那为父的神，又用舌头咒诅那照着神的形像所造的人”*（3:9）。 圣教会始终承认人身上具有神的形象，这正是遵循了圣经如此明确的教导。[1337] 在某种程度上，就连异教徒也知道这一真理。[1338]

2. 那么，我们身上的上帝形象究竟体现在哪里呢？“教会教义，”圣埃皮法尼乌斯回答道，“相信人总体上是按照上帝的形象被造的，但并未明确指出具体是哪一部分体现了这一形象。”[1339] 这是因为教会圣父和教师们对这一问题的解答并不一致，尽管他们的观点并不相互排斥，只是涉及该主题的不同方面。相反，如果将这些观点综合起来，并基于对上帝——我们的原型——的正确理解加以梳理，那么我们就能全面而完整地确定，我们内心的上帝形象究竟是什么。

a) 上帝按其本性而言，是至纯至净的圣灵，不披戴任何肉体，也不涉及任何物质性。 因此，神的形象不应被视为存在于人的肉体中，而应存在于其非物质的灵魂之中：这是亚历山大的克利门特、奥

1334 *贾斯汀*，《护教辞》第1卷，注17、18、63；*塔提安*，《反希腊人》第XVI卷；爱任纽，《反异端》第II卷，34，注2；第V卷，13，注3；*阿提纳戈拉斯*，《使节书》第XXVII卷；*克莱门特·亚历山大*，《杂论》第V卷，15；奥利金，《反塞尔苏斯》第III卷，22； *特士良*，《论肉身的复活》第XXXIV章；优西比乌，《论福音的证明》第3卷第3章；亚他那修，《反异教》第XXXIII章；*尼西的格雷戈里*，《论何为按上帝的形象》第25章，第II卷，莫雷尔版；*埃皮法尼乌斯*，《反异端》第64章，注36及其他。

1335 *特士良*《论灵魂》第十一、十四、十五章；*奥利金*《论原理》第二卷，第二章，注4；第三卷，第一章，注13。

1336 *贾斯汀*，《与特里弗的对话》第VI章；塔提安，《反希腊人》第XIII章；爱任纽，《反异端》第II卷，第34章，注4；*阿诺布*，《反异教》第II卷，第14、18、32、35章；*西奥弗勒斯*，《致奥托勒斯书》第II卷，第34、36章； *耶路撒冷的西里尔*，《教义概要》第四卷，第69章：“要知道，你拥有一颗自由的灵魂，这是上帝美好的创造，是按照造物主的形象所造的；因着使它不朽的上帝的恩典，它是不朽的；这是一个有生命、有理智、不朽坏的创造物，这全因赐予它的那位的仁慈。”

1337 *爱任纽*《反异端》第五卷，第6章；*特士良*《劝诫贞洁》第1章；*克莱门特·亚历山大*《杂论》第五卷，第4章；第七卷，第3章；*奥利金*《反塞尔苏斯》第六卷，第63章；*亚他那修*《反阿里乌斯》演讲第1篇，第49节； *安布罗斯*《论信仰》II, 4；*伊西多尔*《书信集》第三卷，第95封；*奥古斯丁*《论三位一体》XIV, n. 6，及其他。

1338 *亚里士多德*《论灵魂》1, 2；*西塞罗*《论法律》1, 7, 8；*奥维德*《变形记》1, 76及以下；*塞内卡*《箴言》第1章。参见*拉克坦提乌斯*《神学入门》II, 10。

1339 *埃皮法尼乌斯*，《异端驳论》第LXX卷，第2、3条及以下；《锚定论》第55条。

利金、[1340]，以及后来反对拟人论者的埃皮法尼乌斯、优西比乌、尼西亚的格里高利、[1341]、安布罗斯、奥古斯丁、[1342]、费奥多里特等人所竭力阐明的思想。[1343]

b) 上帝作为圣灵，兼具圣灵的本质属性——理性、自由，且其本性本身即为不朽：因此，具体而言，可以与某些教会教师一同认为，上帝的形象存在于人的理性之中（）；与另一些人一同认为，存在于人的自由意志之中（[1344]）；与第三类人一同认为，存在于人灵魂的不朽性与永生之中（[1345]）。[1346]

c) 上帝，至纯之灵，在本质上唯一，但在位格上三位一体； 在这方面，我们可追随教会导师们的脚步，在我们灵魂的统一性及其三种本质力量的三重性中，找到某种微弱的上帝形象——无论人们如何称呼这些力量，无论是记忆、理智与意志，还是心智、言语与精神，抑或是心智、意志与情感。“圣父、圣子、圣灵，”例如，圣安布罗斯说，“但并非三位神，而是一位具有三个位格的神：正如灵魂即理智、灵魂即意志、灵魂即记忆； 但这并非一个身体中存在三个灵魂，而是一个灵魂，拥有三种力量（dignitates），正是在这三种力量中，我们内在本性中的人以惊人的方式映照出上帝的形象。”[1347] “正如上帝具有三个位格，”圣迪米特里·罗斯托夫斯基论述道，“人的灵魂也具有三种力量——理智、言语和圣灵。正如言语源于理智，圣灵源于理智；同样，圣子和圣灵也源于圣父。 正如理性不能没有言语和灵一样，圣父也从未没有过圣子和圣灵，将来也绝不可能没有。正如理性、言语和灵是灵魂中三种不同的力量，但只有一个灵魂，而非三个灵魂；同样，圣父、圣子和圣灵是上帝的三个位格，而非三位神，而是唯一的一位上帝。”[1348]

d) 就上帝与所有其他受造物而言，祂是他们的主、王和统治者； 从这个意义上说，我们可与圣约翰·金口、圣格里高利·尼西等圣徒一同认为，上帝的形象体现在创造之初赐予人类的恩典中，体现在对一切地上受造物的君王权柄与统治之上——更何况这种观点与造物主本人的话语脉络相符，祂刚一宣告：*“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人”*，紧接着又补充道：*“让他管理海里的鱼、空中的*

[1340] *克莱门特·亚历山大，*《论各种学说》第二卷，第19章；“因为所谓‘按形象和样式’并非指肉体层面——毕竟，将凡人比作不朽者是不合常理的——而是指心灵与理性层面？”*奥利金，*《反塞尔苏斯》第六卷，第63章； 第八卷，第49页；《论原理》第四卷，第37页。

[1341] *埃皮法尼乌斯*《*异端*驳论》第XC章；*优西比乌*《诗篇注释》8:5； *尼西亚*的格雷戈里，《论“让我们造人”的讲道》，载于《基督教读本》1840年版，第三卷，303-305页：“我们内里的上帝形象并非体现在肉体的外貌上……；转瞬即逝之物如何能成为永恒不变者的形象？有形之物又如何能成为无形之物的形象？”

[1342] 安布罗斯《论六日创造》第六卷，第八章：因此，肉体不能是神的形象，而是我们那自由的灵魂……等等； *奥古斯丁*《论三位一体》第十二卷，第七章：正如不仅最确凿的理性，而且使徒本人的权威所表明的那样，人并非按照身体的形式被造为神的形象，而是按照理性的心灵被造为神的形象。

[1343] *提奥多雷特*《教会史》第4卷，第9章；*迪米特里·罗斯托夫斯基，*《文集》第1卷，第62页。

[1344] *克莱门特·亚历山大，*《杂论》第六卷，第14章；*奥古斯丁，*《约翰福音注释》第三篇：你若非凭着理智，便与牲畜无异……那么，你究竟比牲畜优越在哪里？在于你拥有上帝的形象。上帝的形象在哪里？在心灵中，在理智中。

[1345] *特土良*《反马吉安论》第二卷，第5、6章；*耶罗尼姆*《书信》第146封；*马卡里乌斯*《讲道集》第15篇； *约翰·达马斯库斯，*《信仰要义》第三卷，第14章，第175页：“如果人是按照至福且先于受造物的神性的形象被造的，而神的本性是自由的，且具有本性中的意志，那么人作为神的形象，自然也是自由的，并具有意志。”

[1346] *特土良，*《论洗礼》第五卷；*奥古斯丁，*《论三位一体》第十四卷，第4、6节；*马克西姆，*《百篇论集》第三卷，第25章。

[1347] 《论人类尊严与地位》第2章。

[1348] 文集第1卷，第62页；罗齐克，第292-294页。持相同观点的还有：*奥古斯丁*《论三位一体》第IX卷，第4、11章，以及第XII卷，几乎全篇；*狄奥多里特，*《创世记问答》第XX问，载于《基督教读本》。 1843b III，351-352。“在人的灵魂中，也能找到与上帝最精确的相似之处。例如，灵魂具有理智和生命；（人的）理智孕育言语，言语与气息一同发出——气息虽不像言语那样被孕育，却始终伴随言语，当言语产生时，气息便与之同出。 但在这一点上，人仅作为形象才与上帝相似；因为无论是他的言语，还是气息，都没有独立的存在。”“而在圣三一中，我们信奉三个位格，它们并非融为一体，因此每个位格都有独立的存在。”

鸟、野兽、牲畜，以及全地和地上一切爬行的生物”（创世记1:26）。[1349] 但显然，人对于地上生物的统治，仅仅是上帝形象的后果和外在表现，而这种形象存在于人的灵魂深处、其理性之中、其自由之中——唯有这些才使我们相对于所有无理性的动物拥有完全的优势。 从这个意义上说，参照某些教会导师的观点，甚至可以在人的身体中发现上帝形象的映射，因为在其最崇高的构造和昂首向上的雄伟姿态中，既清晰地体现了理性而自由的灵魂的特性，也彰显了人在所有地上生物中的君王般尊严。[1350]

因此，可以说，上帝的形象并非体现在某一部分、某种力量或某种能力中，而是或多或少地体现在整个人身上。

3. 人的“上帝的形象”与“上帝的样式”之间是否存在区别？绝大多数教会教父和教师都回答说存在区别，并指出：上帝的形象存在于我们灵魂的本性之中，存在于其理性与自由之中； 而“相似性”则体现在人对这些 力量的恰当发展与完善之中，[1351] 具体而言——体现在其理智[1352] 与自由意志[1353] 的完善，或是二者兼具，[1354] 体现在美德与圣洁之中，[1355] 体现在获得圣灵的恩赐上。[1356] 因此，我们从上帝那里获得神的形象，同时也获得了存在；而神的样式则必须由我们自己去获得，上帝仅为此提供了可能性。关于人身上神的形象与样式之间区别的这一观点，在圣经中也有依据。例如——

a) 摩西在描述三位一体关于创造人的旨意时，作证道：“*神说：‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人*。’”（创世记1:26）；而随后在描述创造过程时，则表述为：“*神就照着神的形象造人，是照着神的形象造他的*。”（27）“那么，”圣格里高利·尼西问，“为何没有照原意去行呢？为何没有说：‘*神就照着神的形像和样式造了*人’？是造物主无能了吗？但这样说是不敬虔的。是商议者改变了主意吗？但这样想也是不敬虔的。 既已宣告却又改变了初衷吗？——不。圣经并未如此记载，造物主也未力不从心，初衷也未落空。那么，为何对此保持沉默呢？‘*我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人*。’ 前者（κατ’ εικόνα）是我们被造时就拥有的；而后者（καθ’ ομοίωσιν）则是我们凭自己的意志去实现的。按神的形象而存在是我们最初被造时的本性；但成为神的样式则取决于我们的意志。 而这种取决于我们意志的特质，在我们身上仅以潜能的形式存在；我们则是通过自身的行动才真正获得它。倘若主在打算创造我们时，事先没有说：“我们要照着我们的形像和样式造人”，并且没有赐予我们成为神样式的能力，那么我们仅凭自身的力量就无法成为神的样式。 如今，我们在被造之时获得了与上帝相似的可能性。但上帝在赐予我们这种可能性的同时，也让我们自己成为与上帝相似的行动者，以便因我们的行动而赐予我们令人愉悦的奖赏；这样，我们才不会像画家所绘制的那些没有灵魂的画像一样。”[1357]

[1349] *金口若望*《创世记讲道集》第十八篇，第3节；第二十一篇，第2节；*尼西阿的格雷戈里*《论造物主的本性》第三、第四章；*优西比乌*《论上帝的化身与不可见性》，见加兰德版第四卷，第498页；*埃皮法尼乌斯*《创世记讲道集》第一篇，第26节；*提奥多雷特*《创世记问答集》第二十问。

[1350] *贾斯汀*《论复活》，*见格拉布*《选集》第2卷，第187页；*爱任纽*《反异端》第5卷，第6章；*格雷戈里·尼西阿斯*《论人的创造》第8章；*奥古斯丁*《创世记注释：反摩尼教》第17章；《问题集》第83卷，第51问。

[1351] *克莱门特*·亚历山大，《风暴》2，22：就“按形象”而言，人类在创世之初便被造；而就“按样式”而言，人类将在未来的成全中得以享有？*奥利金*，《论原理》III，6，注1； *安布罗斯*，《论人类尊严》第II、III章；*格雷戈里·尼西阿斯*，《论“让我们造人”的讲道》，载于《基督教读本》1840年版，第III卷，第320页及后续； *约翰·达马斯库斯*，《信仰要义》第二卷，第12章，第90页：“道——按其形象而言，指理智的力量与自由的力量（αύτεξούσιον）；*而道——按其*相似性而言，指在美德上尽可能地与（上帝）相似。”

[1352] *特土良*《反普拉克斯》5；*克莱门特*·亚历山大《杂论》V，14；VI，14；*安布罗斯*《六卷论》VI，8；*奥古斯丁*《论三位一体》XII，7、8、12。

[1353] *特土良*《反马吉安》II，5，6；*提图斯·博斯特*《反摩尼》II，5；*耶罗尼姆*《书信》CXLVI。

[1354] *诺瓦蒂安*《论三位一体》第1章；*格雷戈里·尼西阿斯*《教理讲道》第六篇。

[1355] *克莱门特*·亚历山大，《反驳》，第二卷，第22章；*奥利金*，《反塞尔苏斯》，第六卷，第63章；*安布罗斯*，《论善死》，第五章；*西里尔*，《反拟人论》，第二、第三章；*彼得·克里索洛姆*，《讲道集》，第120篇。

[1356] *亚历山大的西里尔*，《文库》第XXXIV卷；《对话录》第VI卷。

[1357] 《论“*让我们造人*”的讲道》，载于《基督教读物》1840年版，第三卷，第320-322页。

B) 圣经的某些段落暗示，即使在堕落的人身上也存在神的形像，例如，大洪水之后神对挪亚所说的话：*谁若流人的血，他的血也必被人所流，因为人是照着神的形像造的*（创世记 9:6； 雅各书 3:9）——然而，圣经却吩咐基督徒*要穿上那照着上帝的形象所造的新人，在真理的公义和圣洁中*（以弗所书 4:24）。 这究竟意味着什么呢？若非指：在前一种情况下，所指的正是我们本性中固有的、与本性不可分割且如同本性般永恒不变的上帝的形像； 而在后一种情况下，所指的仅仅是神的形像，即对神的效法，这取决于我们的意志，因此，我们既可以通过自己的意志获得它，也可能因犯罪而失去它？ “圣迪米特里·罗斯托夫斯基说：‘上帝的形象也存在于不信者心中，而上帝的相似性则仅存在于品德高尚的基督徒心中；当基督徒犯下致命罪时，他只是失去了上帝的相似性，而非上帝的形象。 即使他被判受永恒的折磨，上帝的形象仍将永远存在于他身上，但那‘*相似*’便不复存在了。”[1358] “就我被造本身而言，”圣格里高利·尼西的论述道，“我*因形象而*得，却因自己的意志而成为‘相似’…… 前者已被赐予，后者则被留作未完成之事，以便你通过自我完善，成为配得上帝赏赐之人。那么，我们又是如何成为‘*相似*’*的*呢？ 通过《福音》。何为基督教？就是尽可能地使自己与上帝相似，这在 人类本性所允许的范围内。如果你决心成为基督徒，那就努力使自己与上帝相似，披戴基督。”[1359]

3.2. 关于人的使命与原始状态

§83. 人的使命

造物主将人高举于一切地上生灵之上，赐予他理智与自由，并以自己的形象装点他，由此预先为他指定了独特而崇高的使命。而且——

1. 就与上帝的关系而言，人的使命在于始终如一地恪守那崇高的盟约——即与上帝 （即宗教），全善者早在创造之初便召唤人类履行这一盟约，并在人类心中铭刻了自己的形象，使人类因这一召唤，始终以理性自由之魂的全部力量，不断追求自己的原型，即认识并荣耀自己的造物主，为祂而活，并与祂在道德上合而为一。 至睿智的西拉赫之子如此论及上帝与最初的人类：*祂以理智的洞察力充实了他们，将目光投向他们的内心，为要向他们显明祂作为的伟大，使他们颂扬祂圣洁的名，并传扬祂作为的宏伟。祂赐予他们知识，并将生命之律法作为产业赐给他们； 与他们立了永恒的盟约，并向他们显明了祂的审判*（《西拉书》17:6-10）。据此，救主也吩咐我们：*“你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父”*（《马太福音》5:16）。 圣使徒们也吩咐道：*“你们要用身体和灵魂——这两者都是属于神的——来荣耀神”*（林前6:20）；*“无论吃、喝，或做任何事，都要为荣耀神而行”*（林前10:31）。 教会中那些著名的古代导师和作家们，也将这一目标视为人类最重要的使命：

拉克坦提乌斯：“我们之所以降生，正是为了向生我们的主表达公正且应有的顺服，唯独认识祂，跟随祂。*因着这种虔敬的*纽带，我们与上帝联合，宗教这一名称也由此而来…… 因此，‘宗教’一词源于虔诚的纽带——上帝正是通过这一纽带将人与祂联结在一起，并借由虔诚将人与祂紧密相连：因为侍奉祂如主，顺服祂如父，对我们而言是必不可少的。”[1360]

大瓦西里：“你是被造得美好的器皿，从上帝那里获得了生命：当荣耀你的造物主。 因为你被造的唯一目的，就是成为彰显上帝荣耀的合宜器皿；而整个世界对你而言，仿佛是一本活着的书，它宣讲着上帝的荣耀，并向你——这位有理智的人——昭示上帝那隐秘而不可见的大能，使你能认识真理之神。 请将我所说的话牢牢铭记于心。”[1361]

[1358] 《搜寻》。第293-294页。

[1359] 载于《基督教读物》1840年，第三卷，第324页。

[1360] 《神学要义》第四卷，第28章。参见《论虚假智慧》第三卷，第10章；《论幸福生活》第七卷，第5章。

[1361] 《论人的构造》第二篇，载于《全集》第I卷，第338页，*加尼耶*版，见《基督教读物》1841年，第IV卷，第6页。该篇讲道词也被其著作的出版者莫雷尔归于圣格里高利·尼撒名下（《全集》第I卷，第153-166页）。

格里高利·神学家：“敬拜上帝不应仅限于天上，地上也应当有敬拜者，这样一切便都充满上帝的荣耀（因为万物皆属上帝）：人类正是为此而被造，作为上帝手所造的尊贵之物，并按着上帝的形像被造。”[1362]

约翰·金口：“上帝赐予我们视力、口舌和听力，是为了让我们所有的肢体都侍奉祂，使我们所言所行都蒙祂喜悦，不断向祂歌唱赞美之歌，并向祂献上感恩。”[1363]

安布罗斯：“有人说得对：‘*我们也是祂的后裔*’（使徒行传 17:28）。 因为造物主赐予了我们祂本性的部分，即理性的本性，使我们能够寻求*那离我们每个人都不远*的神性（27），*我们正是*因*祂而活、而动、而存在*（28）。”[1364]

大马加里：“主创造灵魂，使它能成为祂的新娘和伙伴，与祂结合，从而与祂合而为一，正如使徒所言：‘*与主联合的，便是与主同为一灵*’（林前6:17）。[1365]

2. 就人对待自身而言，其使命在于：作为按上帝形象被造并具备道德力量的人，应通过在善行中运用这些力量，不断发展和完善它们，从而日益效法其原型。 正因如此，主在《旧约》中曾多次吩咐世人：“*你们要圣洁，因为我是你们的上帝耶和华，是圣洁的*”（利未记 11:44； 19:2；20:7），如今在新约中，我们也从我们的救主那里听到：“*你们要完全，像你们的天父完全一样*”（太5:48）。不过，这一人生目标与前者的本质截然不同，相反，它既包含在前者之中，又是实现前者的必要条件：因为我们主要能通过善行来尊崇和荣耀上帝（马太福音 5:16），若无善行，任何其他形式的敬拜都令祂不悦（以赛亚书 1:11, 20）。 关于人的这一目标，圣父们和教会作家们都明确地阐述道：

a) *格里高利·神学家*：“我们是被造来行善的，为要荣耀并赞美那位创造者，并在力所能及的范围内效法上帝”；[1366]

b) *拉克坦提乌斯*：“若有人问一位头脑清醒的人，他为何而生，此人必会果敢而立即地回答：我生来是为了敬拜上帝，祂正是为此目的创造了我们，好叫我们侍奉祂；而侍奉上帝，无非就是恪守真理，并通过善行来维护真理”；[1367]

c) *圣巴西尔大帝*：“你身体的构造，就是为你提供的一所学校，教导你被造的目的：你被造为直立之人，不是为了在尘世中虚度光阴，而是为了仰望天国和那里的上帝；不是为了追逐兽性的享乐，而是要按照赐予你的理智，过着天上的生活”；[1368]

d) *提图斯·博斯特里乌斯*：“必须说，人被造物主召唤来到世上，是为了只关注虔诚与美德，而不为其他任何事操心：因为一旦获得了这些，他便真正获得了生命”；[1369]

戊) *约翰·金口*：“我们并非为了吃喝穿衣而生，而是为了领受神圣的智慧，远离邪恶，并在美德中精进……； 因为在创造人类时，上帝曾说：‘*我们要照着我们的形象和样式造人*’——而我们并非在饮食穿衣之时（因为上帝既不吃、也不喝、也不穿衣）才成为上帝的样式，而是在恪守真理、彰显仁爱、宽容温和，怜悯邻人，并以各种美德装点自己。”[1370]

然而，正如人随着在美德上的进步而获得福乐——这福乐是善行的结果，也是对善行的奖赏，正如救主本人关于八福的教导（马太福音 5:16）；*又如，虔敬*因其本质*而对万事有益，并应许今生与来生的生命*（提摩太前书 4:8）：因此可以说，人既*是为了行善而被造的*（以弗所书 2:10），同时也为了获得福乐而被造；由此可见，就人自身而言，福乐是人的目标之一。圣父们有时也会指出这一目标——

1362 《论主显现之圣光》一文，载于《圣父著作集》第三卷，第262-263页。
1363 《关于圣马太福音》的讲道，2:4，第33页，莫斯科，1843年。
1364 致霍伦蒂亚诺书第43封，第10段，载于《教父全集》第十六卷，第1132页。
1365 关于灵魂归向上帝并与祂联合的讲道，载于《1837年基督教读物》，第II卷，第119页。
1366 《论主显现的圣光》讲道，载于《圣父著作集》，第三卷，第257页。
1367 《论虚假的智慧》第三卷，第10章。
1368 《基督教读本》1841年版，第IV卷，第29页，注释1361。
1369 见*达马斯库斯*《圣事平行论》，载于《著作集》第2卷，第747页，*勒·奎恩*版。
1370 引自*达马斯库斯*，同上卷，第313页。

a) 格里高利·神学家："我们获得生命是为了享受幸福：在获得生命之后，我们也确实享受了幸福；乐园被托付给我们，是为了让我们去享受；诫命被赐予我们，是为了让我们通过遵守它来赢得荣耀"；[1371]

b) 尼西亚的格里高利："人类被造是为了享受神的恩典，因此其本性理应与将要享受之物具有某种亲和性；正因如此，他才被赋予了生命、理智、智慧以及一切与神相似的属性"；[1372]

c) 约翰·达马斯库斯："作为仁慈的上帝，祂创造我们并非为了惩罚，而是为了让我们分享祂的仁慈。"[1373]

3. 最后，人类相对于周围整个自然界的使命，在三位一体的造物主本人的话语中得到了明确界定："我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人，使他管理海里的鱼、空中的鸟、野兽、牲畜，以及全地，和地上一切爬行的生物"（创世记1:26）。 作为神的形像，作为天父家中的儿子和继承人，人仿佛被立为造物主与地上受造物之间的中介；特别是被指定为它们的先知，以便通过言语和行为向它们宣告神的旨意； 作为大祭司，代表所有地上生灵向上帝献上赞美与感恩的祭物，并将天上的祝福带到地上； 作为首领和君王，将所有有形受造物的存在目的凝聚于自身，借由自己将万物与上帝联结，从而使整个地上受造物的链条保持在和谐有序的统一之中。 教会的圣父们和导师们曾多次论及人类这一使命——即作为周围自然界的君王和统治者——尤其是在探讨"为何人类被造在最后"这一问题时。例如，以下言论——

a) *圣安布罗斯*："就其尊严而言，人类作为自然界的终极目标而居于末位，这自然界是为真理而造的，人类要在其他动物之间充当真理的仲裁者（arbiter）……作为整个受造界的冠冕、作为万物被造之因——即世界之源，人类理应居于末位；[1374]

b) *圣格里高利·神学家*的话："若说人类作为受上帝亲手所造并按其形象所造的尊贵存在，是最后出现在世上的，这丝毫不令人惊讶：因为作为君王，理应先为他预备王宫，然后才在万物的簇拥下将君王迎入其中"；[1375]

c) *福者狄奥多里特*："万有的上帝在创造有形与无形受造物之后，最后造了人，将他置于无生命与有生命、有形与无形的受造物之中，仿佛是祂自己的形象，以便无生命与有生命的受造物能像某种贡品一样为他带来益处， 而那些不可见的本性，则通过关怀人类，来彰显它们对造物主的爱。"[1376]

§84. 原初人类实现其使命的能力，即完美性

上帝将人类指定为如此崇高的目标，便使他完全有能力实现这一目标，即臻于完美。这一观点——

a) 源于摩西的见证：他一提到人类的创造，便随即作出这样的总评：*"上帝看着祂所造的一切，看哪，甚好"*（创世记1:31）；

b) 仅凭对上帝作为无限智慧之存在的认识，这一观点就必然为理性所接受，因为祂绝不可能创造出不完美的人，即无法达到目标的人。具体而言——

1. 人在灵魂层面——无论是在智力还是道德方面——都是从造物主手中被造就得完美的（《正统教义》第一卷，对第23个问题的回答）。 要证明亚当的智慧，完全可以指出他给动物起的名字：*"人就给一切牲畜、空中的飞鸟，和田野里的走兽都起了名"*（《创世记》2:20）。 这里值得注意的是：首先，是上帝亲自*将动物带到亚当面前，要看他如何给它们起名："就把它们带到那人面前，要看他给它们*

[1371] 复活节讲道，载于《圣父著作集》，第四卷，第182页。

[1372] 《教理问答》第5章。

[1373] 《正统信仰的精确阐述》，第二卷，第29章，第128页，根据俄文译本。

[1374] 《书信集》第XLIII封，第13、19节，载于《教父全集》第十六卷，第1133、1135页。

[1375] 本周箴言，见《圣父著作集》第四卷，第144页。

[1376] 关于《创世记》第20问，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第348页。圣格里高利·尼西也阐述了同样的观点（《论人的创造》第2章，第1卷，第50-51页，*莫雷尔*版）。

起什么名字”（19）； 其次，亚当给动物起的名字，上帝都原封不动地予以确认，因此认可这些名字既恰当又符合各种动物的 本性，或者至少符合它们的主要特征：*“人怎样称呼各样活物，那活物就叫*什么”（19）； 最后——这些符合不同动物本性的名字，是亚当仅凭一眼便为被命名的动物所即兴创造的，而非经过长期研究其特性而得出的。

“亲爱的，请思考一下，”圣约翰·金口说，“亚当的自由意志和丰沛的智慧，不要说他不知道什么是善、什么是恶。 那个能够给牲畜、天上的飞鸟和野兽起恰当名字的人，既没有混淆秩序，也没有把温顺的动物起成凶猛动物的名字，也没有把凶猛的动物起成温顺动物的名字，反而给所有生物都起了各自的名字——这样的人，难道不正是充满了一切至高智慧和知识吗？…… 上帝本人对这些名称如此赞许，以至于即使亚当在某些方面犯了错误，祂也丝毫没有改变这些名称，更不愿废除它们。”[1377]

不过，亚当的智慧不应被视为某种绝对完美的智慧——那唯有上帝才具备的品质。毫无疑问，这位最初的人类拥有纯净、明晰、 头脑清醒、不受偏见和谬误所困，能够极其轻松地认识事物；但与此同时，它也是有限的，无法同时包容万物、洞悉一切，这一点很快就在我们始祖堕落时得到了证实（创世记3:1-7）。 起初之人的心智本应像天使的心智一样不断发展并日趋完善——这一观点在教父著作中屡见不鲜。[1378]

至于原初的人在道德方面也是完全纯洁且无辜的，其证据一方面在于《创世记》作者的一段记载：*“亚当和他的妻子二人都赤身露体，并不觉得羞耻*”（创世记 2:25）。“圣约翰·达马斯库斯说，这就是无情欲的至高境界。”[1379] 另一方面，《传道书》的直接*见证也印证了这一点*：*“我只发现，神造人本是正直的”*（传道书 7:29）。 不过，圣教会一直所宣认的始祖的正直，[1380] 也不应被理解为：他们从一开始就已具备一切美德，无需再加以完善； 不，亚当和夏娃虽然从造物主手中诞生时完全纯洁且无罪，但他们仍需在神的帮助下，通过自身的努力，在善中坚定不移并不断完善自己。“圣伊里内乌斯指出，由上帝所创造并塑造的人，是*按照*未被创造之神的*形象和样式*被造的，这源于圣父的旨意与命令，通过圣子的作为与创造，并在圣灵的滋养与坚固下，同时他自己也一点一点地进步，逐步趋向完美。 人理应首先获得存在，获得后便逐渐成长，成长中日趋成熟，在坚固中趋于完善，在完善中获得荣耀，在荣耀中得以蒙恩得见上帝。”[1381]

2. 人从造物主手中诞生时，在肉体上也是完美的。作为至智者所造之物，他拥有至今仍保存完好的惊人构造，毫无疑问，他从造物主那里没有获得任何缺陷，无论是内在的还是外在的；并且，他*被赋予了力量*（《便西拉智训》17:3）， 拥有清新而纯净的力量，体内毫无丝毫紊乱，因此完全免于一切疾病与苦难——正因如此，在摩西的记载中，疾病与苦难已被视为我们始祖堕落的后果，以及对罪的惩罚（创世记 3:16）。 圣约翰·金口如此描述上帝对亚当所说的话：“我将你带到世上，是希望你过一种没有疾病、劳苦、软弱和悲伤的生活，在幸福与安康中度过；希望你不受肉体需求的束缚，相反，能超越这一切，享有完全的自由”； 同样，上帝对夏娃说：“我希望你过一种无病痛、 无忧无虑的生活，远离一切悲伤与忧愁，充满各种愉悦。”[1382] “如果我们仍然生活在甜蜜的乐园中，”另一位教会圣父写道，

[1377] 《创世记讲道集》第十四篇，第5段；《创世记讲道集》第六篇，第1段，载于《全集》第IV卷，第113、672页，*蒙福克版*。

[1378] *爱任纽*《反异端》第四卷，39，第1段； *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》第11、15节；*克莱门特·亚历山大*《信条》第11章；《杂论》第IV卷，第25章；*狄奥尼修斯·亚历山大《尼西亚集》*，《约伯记注》（*见Routh*《宗教圣典》第11卷，第396页）；奥古斯丁《创世记注释》第VI卷，第20章；注31。

[1379] 《正统信仰精确阐述》第II卷，第2章，第86页，据俄文译本。

[1380] *爱任纽*《反异端》第三卷，23，注5；*特土良*《论忍耐》第五章；*克莱门特*《群书》第十一卷；大巴西勒，《论上帝并非邪恶之源》的讲道，载于《圣父著作集》第八卷，155； *金口若望*，《创世记讲道集》第十五篇，注4；*安布罗斯*，《论以撒与灵魂》第五章；*奥古斯丁*，《上帝之城》第十四卷，第26章；耶罗尼姆，《反尤维纳利斯》第一卷，第四卷，第171页，第二卷（*已失传*）； - *格雷戈里·大*教父，《约伯记讲道集》第八章，19节，注35；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精确阐述》第二卷，第12章。

[1381] *爱任纽*，《驳异端》第4卷，第XXXVIII章，注3，第285页，*马苏埃*版。

[1382] 《创世记讲道集》第XVII篇，注7、9，第144、147页，第IV卷，蒙福克版。

“我们就无需农业发明和劳动； 如果我们没有遭受那种在受造时赐予我们、并在堕落前一直保持的苦难，那么也就无需借助医术来缓解痛苦。”[1383]

凭借从上帝那里获得的这些自然力量，凭借这种心灵、意志乃至身体本身的状态，原初的人类无疑能够实现其天命，即认识上帝并荣耀祂，行善事并获得幸福，并成为受其管辖的自然界的统治者。然而，无论人的自然能力多么完美，他作为一种有限的、自身不具备生命力的存在，当时也像所有受造物一样，需要从上帝那里获得持续的滋养——唯有上帝才是其受造物（无论是肉体还是灵性）的生命之源。 那位无限仁慈的造物主，当时确实向原初人类显明了祂特别的眷顾，并向他彰显了祂为帮助他实现目标而给予的直接协助。

§85. 上帝对始祖人类实现其使命的特别协助

这种协助体现在以下方面：

1. *主上帝在东方伊甸园为人类设立了乐园作为居所，并将祂所创造的人安置在那里*（创世记 2:8）。“据圣约翰·达马斯库斯所言，那里仿佛是一座王宫，人若居住其中，便能过上幸福而美满的生活……；那里是所有喜乐与愉悦的源泉：*因为‘伊*甸’一词本身就意味着享乐…… 那里有着完美的和谐。它被明亮的空气所环绕，那空气最为轻盈纯净；装饰着永不凋谢的植物，充满芬芳与光明，其美与善超乎感官所能想象。那确实是一片神圣的国度，是配得上按上帝形象所造之人的居所。”[1384]

关于“乐园”的含义，自古以来就有许多观点，但主要有三种。[1385] 有些人从感官意义上理解它，并在地上寻找；[1386] 另一些人则从精神意义上理解，常常在世界的更高境界或人的心中寻找；[1387] 最后，还有一部分人将其理解为感性与精神意义的结合：大多数古代教会导师都持后一种观点，[1388] ——其中包括圣约翰·达马斯库斯，他阐述了自己的思想非常清晰且详尽。“天堂，”他说，“有些人将其视为感官层面的，另一些人则视为精神层面的；但在我看来，既然人是作为兼具感官与精神本质的存在被创造出来的，那么他那最完美的圣殿也必然兼具感官与精神双重属性，因而具有双重形态。 人的身体安居于神圣而美好的国度，而灵魂则栖居于无与伦比、至高无上且至美至善之处，在那里，上帝就是他的家，也是他明亮的圣袍；他披戴着上帝的恩典，沉浸于对上帝最甘美的默观之中，仿佛是另一位天使…… 因此，我认为神圣的乐园具有双重性；正因如此，那些由敬神之父们传承下来的教义——其中一些人将乐园描述为感官的，另一些人则将其描述为灵性的——是公正的。”[1389]

2. 为了开发人的智力，特别是为了引导他认识信仰的真理，上帝赐予了他直接的启示；为此，上帝亲自向我们的 始祖显现，与他们交谈，向他们揭示自己的旨意，正如圣经《创世记》第2章所记载的， 正如智慧之子西拉所见证的：*祂使他们充满理智的洞察力，并向他们显明了善与恶…… 祂赐予他们知识，并将生命的律法作为遗产留给他们；祂与他们立下永恒的律法，并向他们显明了祂的审判*（《西拉书》17:6, 9-10）。因此，对我们的始祖而言，上帝亲自成为了他们的首位导师和老师。 我们的始祖甚至蒙上帝赐予了先知恩赐——圣约翰·金口正是通过亚当在上帝所造的妻子夏娃被带到他面前时所说

[1383] *大巴西尔*，《正统信仰简明论述》，对第55个问题的回答，载于《圣父著作集》，第X卷，第202页。

[1384] 《正统信仰精确阐述》第二卷，第二章，第85页。

[1385] “圣奥古斯丁写道：‘我知道，关于天堂，许多人曾发表过诸多见解；但主要观点有三种：第一种是那些仅从感官层面理解天堂的人；第二种是那些仅从精神层面理解天堂的人；第三种是那些从感官和精神双重层面理解天堂的人’”（《创世记注释》第一章）。

[1386] *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》II，20.24；*希波吕托斯*《论内哈伊姆》残篇，见于*达马斯库斯*《圣经平行经文注释》第II卷，第787页；*埃皮甘*《安科拉特》第LVII章。

[1387] *以*弗所的以弗所《论乐园的讲道》；*格里高利·神学家*，《圣礼之歌》第7首，载于《圣父著作集》第IV卷，第244-245页。

[1388] *安布罗斯*《论乐园》；*奥古斯丁*《创世记驳摩尼教》第二卷，第2章；《创世记字面注释》第八卷，第1页及以下。安纳斯塔西乌斯·安提阿（in Hexaëm, lib. VII）列举了许多其他持此观点的古代教师。 参见*勒·奎恩（Le Quien）编《约翰*·达马斯库斯文集》（Opp. *Joh. Damasc.*）第I卷，第174页，注释I）。

[1389] 《正统信仰精要》，第II卷，第II章，第87、88页。

的话来证明这一点的：*“看哪，这是我骨中的骨，肉中的肉；她要称为‘妻子’，因为她是从她的丈夫身上取出来的。”“因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体*”（创世记2:23-24）。 在这里，亚当清楚地指明了夏娃是如何被造的、由什么所造的——尽管她是在他沉睡时被造的——并预言了人类将在地上繁衍，将形成家庭，*人将离开父母，与妻子结合*。 仅凭自然推论，亚当不可能如此突然且毫无疑问地解开并解释这一切。[1390]

3. 为了坚定原初人类向善的意志，并使其在灵性生活中得以茁壮成长，上帝从一开始就赐予了他自己的恩典；这种恩典始终住在我们的始祖心中，正如圣父们所言，[1391]，宛如一件天上的衣裳，正是通过它，亚当和夏娃才得以与上帝保持着持续的交通 （参见《基督教教理问答》第1条，关于“最初的人类所居的乐园是物质的还是属灵的？”这一问题的回答）。 “圣约翰·达马斯库斯说：‘造物主在创造人类时，赐予了他神圣的恩典，并通过这恩典使他与造物主自己建立了交通’。”[1392] 圣奥古斯丁也指出：“若没有上帝的帮助（sine adjutorio），人即使在乐园中也无法虔诚地生活”；[1393] 并在另一处写道： “上帝赐予人善意，因为祂创造了他本是正直的；但同时也赐予了他一种能力，若没有这种能力，即使他愿意，也无法保持这种善意；而意愿则交由他自己的意志来决定。因此，如果人愿意，他就能保持在善之中，因为他拥有使之成为可能的能力。”[1394]

古圣先贤们认为，原初人类乃至所有有理性的受造物都需要恩典，其理由一方面源于这些受造物本性的特质——由于其有限性，它们无法自我维持，而必须从上帝那里获得一切所需； 另一方面，则源于它们有限自由的特性——这种自由虽能同样选择善与恶，但若要选择并行善，则需要恩典的协助。

关于第一个观点，以下论述予以阐释：

大圣马卡里：“上帝在创造肉体时，并未使其凭自身本性获得生命、食物、 饮水、衣物和鞋履，而是规定它必须从外界获取维持生命所需的一切，因此，这个赤身裸体被造的身体，若没有外界的帮助——即没有食物、饮水和衣物——便无法生存；倘若任其自生自灭，没有任何外界的支撑，它很快就会崩溃并消亡； 同样，灵魂本身虽不具备神圣之光，但因是按着神的形象被造的，它所获取的属灵的食物、饮品以及天上的衣裳——即它真正的生命——并非源于自身，而是来自神、来自祂的圣灵和祂的光。因为神的本性本身就包含着饼和生命——祂曾说：*“我是生命的粮”*（约6:51），*还有活*水，*以及使人心欢喜的酒*（约4:10；诗103:15），还有喜乐的圣油，还有形形色色的属灵食物，以及源自上帝本体的属天光之衣裳。灵魂的永生正在于此。 身体若任凭其本性，便会毁坏并死亡，这何等可悲。灵魂若仅停留在自身之中，只仰赖自己的作为，却不与神的圣灵交通，这同样何等可悲， ：它将失去永恒的神性生命而死亡。[1395]

*圣格里高利·神学家*说：“美德不仅是伟大上帝的恩赐——祂以此尊荣了自己的形象；因为还需要人自身的追求。它也不仅仅是你内心产生的产物，因为需要至高无上的力量。 尽管我的视力非常敏锐，但看见可见之物并非凭空而得，也离不开那照亮我双眼、且本身亦为双眼所见的伟大光体。而我的成功不仅需要伟大的上帝给予的两份恩赐——即起始与终结——更需要我自身贡献的一份。 上帝使我能够接受美善，上帝也赐予我力量，而在心中——是我，正在征战的勇士。”[1396]

大圣巴西尔：“受造物得以维持、生存和存在，当然并非因为它本身作为受造物需要造物主的力量来支撑； 当然，当说我们‘在祂里面生活、行动并存在’时，上帝并非因受造物的作为而得荣耀；而是

1390 *金口若望*《创世记讲道集》第十五篇，注4。第IV卷，第120页。

1391 *爱任纽*，《反异端》，第IH卷，第23章，注5；*金口若望*，《致斯塔吉拉人书》，第1卷，注2；《创世记讲道集》，第十六篇，注5；*奥古斯丁*，《反朱利安》，第IV卷，最后一章，注82；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》，第II卷，第II章，第87页。

1392 《正统信仰精要》，第II卷，第30章，第132页。特土良也指出，人一旦堕落，便被剥夺了*“乐园的恩典与上帝的亲近，若他顺服，本可通过此亲近认识上帝的一切”*（《反马吉安》第II卷，第2章）。

1393 《上帝之城》第十四卷，第27章。

1394 《论惩罚与恩典》第十一章，第32节。

1395 《对话录》第1卷，第10、11节。

1396 《圣礼赞美诗集》第九卷，收录于《圣父著作集》第四卷，第255页。

确实，神圣的圣灵维系着一切源自上帝并借由圣子而来的存在。因此，祂赐予那些与祂联合之人持续存在的恩典。 而我们这些曾因远离祂而堕落的人，如今又在祂里面活着。”[1397] “没有圣灵，就不可能有圣洁。天上的力量并非生来就圣洁——否则它们就与圣灵毫无区别。相反，它们根据彼此之间的优越程度，从圣灵那里获得了一定程度的圣洁。”[1398]

圣奥古斯丁：“倘若天使或人类在被造之初，未能立即获得上帝的帮助：那么他们（由于其本性并非被造为能在没有上帝帮助的情况下持守善——即使他们愿意）便会非因自身过错而堕落：因为他们缺乏这种帮助，而没有这种帮助，他们便无法持守善。”[1399]

我们还在以下著作中看到了这一观点：

a) *圣巴西尔大帝*：“无形的力量是自由的，因此既倾向于美德，也倾向于罪恶，正因如此，它们需要圣灵的帮助”；[1400]

b) *圣约翰·达马斯库斯*：“上帝创造的人类，其本性无罪，意志自由；我所说的‘无罪’，并非指他不受罪恶侵扰——因为唯有神性本身不能犯罪；而是因为他犯罪的可能性并不源于其本性，而是源于其自由意志。 确切地说，在天主恩宠的协助下，他能够坚守并精进于善；同样，凭借自身的自由，在天主的容许下，他也可能背离善而陷入恶。”[1401]

4. 为了不断增强和恢复原初人的体能，为了使其生命永续，上帝*在伊甸园中央栽了一棵生命树*（创世记 2:9），人若以它的果实为食，身体便会无病无痛且永生不死 （《简明基督教教理问答》第1条，回答问题：*什么是生命树？*）。 正因如此，圣经见证*说，上帝并未创造死亡*（《箴言》1:13），*祂将人造为不朽的*（——3:23），*并且因一人犯罪，罪就进入了世界，因罪而有了死亡，于是死亡就临到了所有的人，因为在祂里面，所有人都犯了罪*（《罗马书》5:12）。同样，圣父们也一致教导说，人被造时是永生的，或是为了永生；[1402]，东正教会在迦太基大公会议上裁定：“若有人宣称，亚当——最初的人——是被造为必死的，以致无论他是否犯罪，其肉体都必会死亡，即脱离肉体，并非因罪受罚，而是出于本性的必然：此人当受绝罚”（《正统信条》123）。但另一方面，从圣经中也可以看出，人的这种不朽——甚至在肉体层面——并非取决于其由尘土所造的肉体本身的属性，而是取决于神的恩典，而作为这种恩典的工具，就是栽种在伊甸园中的生命树： 如今，主在我们始祖堕落之后说，*无论他如何伸手，从生命树上摘取果实，品尝之后，便无法永生*（创世记 3:22）。 古代教会的导师们也将亚当的肉体不朽理解为：并非他因肉体本性的特性而*无法死亡*，而是他原本被预定为不朽的，[1403] 倘若他始终忠于上帝，作为对其顺服的奖赏，他本可凭借上帝的特别恩典*免于死亡*，[1404] 而且，在伊甸园中，生命树正是这上帝恩典之力的媒介。

“圣格里高利·神学家说：‘倘若我们保持原有的状态，并遵守诫命，就会成为原本不是的那种存在，从而从‘知识树’走向‘生命树’。那么，我们最终变成了什么？变成了不朽之身，并亲近了上帝。’”[1405]

[1397] 《反埃诺米乌斯》，第五卷，载于《圣父著作集》，第七卷，第208页。

[1398] 《论圣灵》第16章，载于《圣父著作集》第VII卷，第289页。

[1399] 《论原罪与恩典》第XI章，第32节。

[1400] 《论圣灵》第16章，载于《圣父著作集》第VII卷，第290页。

[1401] 《正统信仰精确阐述》，第II卷，第12章，第91-92页。

[1402] *贾斯汀*，《与特里弗的对话》第CXXIV章；*塔提安*，《反希腊人》第七卷；*克特米乌斯*，《杂论》第六卷；*西普里安*，《论忍耐》； *希拉里*《诗篇注释》第1篇，注13；*大巴西尔*，《论上帝并非邪恶之源》，载于《圣父著作集》第八卷，第155页；*奥古斯丁*《上帝之城》第十三卷，第15章。

[1403] *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》第二卷，第27章；克莱门特《杂论》第二卷，第19章；*拉克坦提乌斯*《神学入门》第二卷，第13章；*以弗所的以弗拉姆*《创世记注释》第二卷，第1册，第28页，叙利亚文版；*涅梅西乌斯*《论人的本性》第1章。

[1404] *塔提安*《反希腊人》第七卷；*爱任纽*《反异端》第三卷，第20章，注1；第五卷，第3章，注1；*亚他那修*《论上帝道成肉身》第4-6节；*奥古斯丁*《创世记注释》第六卷，第25章，注36；《上帝之城》第十三卷，第23章。

[1405] 《新一周的讲道》，载于《圣父著作集》，第四卷，第144页。

“据圣奥古斯丁所言，人在犯罪之前，其肉体在某一方面可称为有死的，在另一方面又可称为不死的：有死的，是因为它可能死亡；不死的，是因为它可能不死亡。 如果某人*无法死亡*——正如上帝所创造的某些不朽生物那样——这是一回事；而如果某人*可以选择不死亡，则是*另一回事：从这个意义上说，第一位人类是被造为不朽的。 这一点是借着生命树传达给他的，而非源于他本性的构造；因此，一旦他犯了罪并被逐出生命树，便会死亡；而倘若他未曾犯罪，则本可不死。所以，他因灵魂之体的本质而具有可死性，又因造物主的恩典（beneficio）而具有不朽性。”[1406]

5. 此外，为了锻炼和培养身体的力量，上帝吩咐亚当*耕种并看守伊甸园*（创世记 2:15）； 为了锻炼和培养人的智力与语言能力，祂亲自*将各种动物带到人面前，看他如何给它们起名*（创世记 2:19）；为了在行善方面锻炼和巩固人的道德力量，祂向亚当颁布了著名的诫命——不可吃善恶知识树上的果子： *耶和华上帝吩咐人说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，唯独知识善恶树上的果子，你不可吃；因为你吃的日子必定死”*（创世记 2:16-17）。

§86. 上帝赐予第一代人类的诫命， 其必要性与意义

为了正确理解这一人类史上首条神的诫命，必须注意以下几点：

1. 诫命所赐予的对象。最初的人——

a) 必然需要诫命，且需要明确的诫命。他从上帝那里获得了道德力量，且天性本善；但他自己仍需在上帝的帮助下发展和巩固这些力量；他应当凭自己的意志成为善良之人。 而人的自由若要在某件事上得到巩固和确立，唯一的方式就是长期遵循同一条特定规则行事，直到在所选的活动领域中掌握深厚的技能为止。 从这一角度来看，关于第一人需要诫命这一观点，在以下著作中得到了详细阐述：特土良在反对异端马基昂的著作中，以及亚历山大的迪迪莫斯在反对摩尼教徒的著作中。[1407]

b) 需要一条外在的、积极的诫命。尽管整部道德律法都存在于人的良知之中，但众所周知，在我们的生活中，除非出现频繁的具体情境，并指明可以应用该律法普遍要求的特定对象，否则我们无法履行它。 上帝赐予我们始祖的诫命，正是指明了这样的具体情境和对象。“圣格里高利·神学家说：‘上帝赐予人类律法，作为其自由意志的对象（ὕλην τώ αὐτεξουσίω）——而这条律法就是诫命：他可以食用哪些植物，又该避开哪些。’”[1408]

c) 人类需要来自上帝的诫命——一方面是为了通过自由地遵守诫命，在某种程度上赢得那些他已经享有并将继续享有的恩惠；另一方面，是为了避免在毫无功绩的情况下拥有如此多的恩惠时，不会自视过高，不会因骄傲而堕落。

“若人在经历试探与考验之前就获得永生，对人（圣约翰·达马斯库斯）将毫无益处；那样他可能会骄傲自大，从而与魔鬼 （提摩太前书 3:6），魔鬼因自愿堕落，又因其不朽的本质，顽固且毫无悔意地沉溺于邪恶之中；而天使们则因自愿选择美德，借着恩典坚定不移地立于善行之中。 因此，重要的是人必须先经受考验，因为未经考验、未受磨练的人不值得重视（《便西拉智训》34:10）；并且当他在遵守诫命的考验中被证明是完美的，便会因美德而获得永生作为奖赏。”[1409]

圣约翰·金口此前也曾表达过同样的思想：“我们的主将一切可见之物托付给人，将他安置在乐园中，并允许他享用乐园中的一切；随后，祂吩咐他不可吃那棵树上的果子，并规定了违背诫命将遭受的严厉惩罚。 这是为了不让人类在思想上逐渐膨胀，误以为一切可见之物皆自发存在，也不要对自身的尊严产生过高的幻想；相反，是要让他铭记：自己也有主，正因主的仁慈，他才得以享用一切恩惠。”[1410]

1406 《创世记注释》第六卷，第25章，注36。

1407 *特土良*《反马吉安论》第二卷，第6章；*迪迪莫*《反摩尼教论》，载于《教父文库》第四卷，第871页。

1408 《主显节讲道》，载于《圣父著作集》第三卷，第243页。

1409 《正统信仰精确阐述》第II卷，第30章，第133-134页。

1410 《创世记讲道集》第十六篇，第6节，第IV卷，第131页，蒙福克版。

2. 关于诫命本身。赐予第一代人类的诫命是具体的，即针对特定情况；因此乍看之下似乎并不十分重要。但是——

a) 它实际上体现了整部律法，这律法规定了我们与上帝的关系，并要求我们对我们的主完全顺服："上帝正是通过这条简短的诫命，想要向人显明祂对人的统治权（圣约翰·金口）。"[1411]

b) 在某种意义上，它也概括了整个道德律法，而道德律法无非就是上帝的旨意，从广义上讲，它只要求我们顺服上帝。

"在赐给亚当的律法中，我们发现其中包含了后来通过摩西所揭示的所有诫命，例如：*你要尽心、尽性爱耶和华你的神*（申命记 6:5）；*要爱你的邻舍如同爱自己一样*（利未记 19:18）；*不可杀人，不可偷盗，不可对你的邻舍作假见证*（出埃及记 20:13-14）；*当孝敬你的父母*（12），*不可贪恋别人的财物*（申命记 5:20），因此，在伊甸园赐给亚当和夏娃的第一条诫命，可以说是一切其他上帝诫命的源头。事实上，倘若亚当和夏娃爱他们的主上帝，就不会违背祂的诫命；倘若他们爱邻舍，即彼此相爱，就不会相信蛇的蛊惑，进而也不会因违背诫命而丧失永生，从而在某种意义上"自取灭亡"；也不会因偷偷品尝树上的果实，并试图躲在树下逃避上帝的面而犯下偷窃之罪；就不会成为作假见证的魔鬼的同谋，不会相信他所说的"你们将如同神"（创世记3:8），从而也就不会冒犯他们的父——那位如同从母腹中生出一般，用尘土造出他们的上帝；最后，若他们不贪图他人的，便不会品尝那被禁止的果子。因此，在这普遍而原始的上帝律法中，特别包含了后来所启示并生效的所有律法诫命（特土良）。"[1412]

3. 关于赐予第一人这一诫命的上帝。这既彰显了立法者的仁慈，也彰显了祂的智慧。就在人类被造之后，主——

A) 亲自赐予他一条明确的诫命，以引导他行善并巩固其善行，从而亲自成为他的教导者。

B) 颁布了一条积极的诫命，以便从最初的日子起就教导人其整个后续生命中最必要和有益之事，即对造物主全心全意的无条件顺服，这种顺服（圣奥古斯丁）"在人类和一切有理性的受造物中，是虔诚的开端与至高境界。"[1413]

C) 所颁布的诫命极其简单：首先，它顺应人的意志——人的意志自然需要先习惯于履行较简单的诫命，然后才逐步过渡到更困难的诫命；其次，也是为了让人在主预见的诱惑中更容易坚守，并且在跌倒后无权以诫命的艰难度为借口，更无权抱怨立法者。

D) 诫命以违反时将遭受的可怕惩罚作为威慑：其目的是，若人在受诱惑的时刻，对造物主的爱与感恩有所动摇，至少恐惧会阻止他违背神的诫命，并成为他得救的助力。

最后，关于那棵被禁止让第一对人类品尝的"善恶知识树"，则——

a) 尽管一些古人有时将这棵树理解为精神层面的存在，如同生命树和整个伊甸园一样，[1414] 但绝大多数教会教师将其理解为感官层面的存在，因为摩西明确指出，上帝正是从地上长出各种树木，"悦目可食的树"，以及位于伊甸园中央的生命树和分辨善恶的树（创世记2:9），因此明确了伊甸园位于地上的位置，并提到了从园中流出的河流（10-14）。[1415]

"神圣经文说（福者狄奥多里特），生命树和分辨善恶的树都是从地上长出来的；因此，它们在本质上与其他植物相似。正如十字架之树只是一棵普通的树，但因着通过信靠被钉在它上的那位而获

[1411] 参见前一注释。

[1412] 《反犹太人论》第2章，载于《教父文集全集》第II卷，第599页。

[1413] 《诗篇》第LXXI篇。圣奥古斯丁在另一处也重复了这一点：a cujus arbore fuit homo prohibitus, ut obedientia commendaretur, quae maxima est virtus et, ut sic dixerim, omnium origo materque virtutum in ea natura, cui sic datum est arbitrium liberae voluntatis, ut eam tamen necesse sit vivere sub potestate melioris （《反驳反对者：论律法与先知》第1卷，第14章）。

[1414] *格里高利·神学家*，《主显节讲道》，载于《圣父著作集》第三卷，第243页；*约翰·达马斯库斯*，《正统信仰精要》第二卷，第二章，第87、89页。

[1415] 参见上文注释1386、1388。"正如约翰·金口所指出的，圣摩西之所以记录下（伊甸园所在）地点的名称，正是为了防止那些热衷于空谈之人迷惑单纯的人，声称伊甸园不在地上而在天上，并散布此类荒诞的传说"（《创世记讲道集》第十三篇，第3节）。

得的救恩，它被称为救赎之树；同样，这两棵树也是从地上长出来的普通植物； 但根据神的定意，其中一棵被称为生命树，另一棵——因为它成了认识罪的工具——则被称为善恶知识树。后者被呈献给亚当，作为考验的契机；而生命树，则是对遵守诫命的一种奖赏。”[1416]

b) 这棵树之所以被称为“善恶知识树”，并非因为它具有使我们的始祖获得此前所不具备的善恶知识的力量，而是因为通过品尝那棵被禁止的树上的果实，他们亲身体验并认识到了“善与恶之间的所有区别”，正如圣奥古斯丁所指出的： 奥古斯丁所指出的，他们由此堕入的罪恶”[1417] ——这一观点得到了古代教会导师们的一致宣扬。[1418]

c) 据某些教会导师所言，这棵树本身绝非天生具有毁灭性和毒性，[1419] 相反，它与上帝创造的其他一切受造物一样是有*益*的。而上帝选择它仅仅是为了作为考验人类的工具，并加以禁止，这或许是因为对于最初的人类而言，品尝其果实为时尚早。

圣格里高利·神学家说：“知识树在起初并非出于恶意而被栽种，其被禁止也并非出于嫉妒（愿那些与神为敌者不要因此张口，也不要效法那条蛇）； 恰恰相反，它对适时享用的人是有益的（因为依我之见，这棵树代表一种静观，唯有在经验上已臻完善者方能安全地进入其中），但对尚且单纯且欲望失控的人则不然，正如完美的食物对体弱多病、仍需饮用乳汁的人并无益处。”[1420] “那棵树是好的，”以神之名发言的圣奥古斯丁说道——他早已从感官层面理解了那棵禁果树——“但不要碰它。为什么？因为我是主，而你是仆人：这就是全部原因。 如果你认为这理由不足，那就说明你不想成为上帝的仆人。还有什么比服从主的权柄对你更有益呢？如果你不遵守祂的诫命，又如何能服从主的权柄呢？”[1421]

§87. 原初人类的福乐

根据关于我们始祖原始状态的论述，可以推断那是一种最幸福的状态。亚当和夏娃在灵魂和肉体上都是完美的。他们的身体既不知疾病，也不知疲惫，相反，始终充满着强健与健康。 灵魂纯洁无瑕，充满活力与朝气，并享受着毫无扰动的良心安宁。

外部自然界及其所有的王国——动物界、植物界和矿物界——都服从于人类，将其视为君王和主宰而侍奉他；自然界整体与各部分皆美不胜收，以其独特的美感为人类带来极致的愉悦。

作为居所，人类被赐予*了一个甘美的乐园*（创世记 2:15）， 那是地上最美好的地方，遍地生长着各种植物，*既赏心悦目又可作为食物*（创世记 2:9），其中蕴含着一切能够满足感性理性生物所需的事物，使其心中充满并持续保持着完美的幸福感。

但对我们始祖而言，幸福的首要且最重要的源泉是主上帝，是与祂的合一。[1422] 祂始终以自己的恩典住在他们里面； 祂常以可见之形向他们显现并与之交谈，如同父亲对待自己心爱的儿女一般；祂与他们交谈、引导他们，以非凡的爱与温柔竭力将他们培育成灵性生命，并以一切能促进他们幸福圆满的事物环绕着他们。

1416 《创世记问答》第26问，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第356页。

1417 《上帝之城》第十四卷，第17章。

1418 *金口*若望《创世记讲道集》第十六篇，第5、6节；*塞琉西亚的巴西尔*《论亚当》第二篇；*塞维里安*《论世界创造》第六篇；*提奥多雷特*《创世记问答》第26题，载于《基督读本》1843年版，第三卷，第357页。 圣约翰·金口在上述段落中强烈反对这样一种观点，即认为这棵树本质上具有使我们的始祖获得善恶认知的能力，并论证道：亚当在品尝那树的果实之前，就已经凭借自己的理智明白什么是善、什么是恶。

1419 正如某些近代学者所认为的那样。*施瓦茨（Schwars）*，《基督教宗教手册》（Handbuch der Christl. Relig.），第II卷，第148节；*多布迈尔（Dobmayer）*，《天主教神学体系》（Systema Theolog. cathol.），第VI卷，第10节等。

1420 《主显节讲道》，载于《圣父著作集》第三卷，第243页。同种观点见*于约翰·达马斯库斯*，《正统信仰的精确阐述》第二卷，第二章，第87页。

1421 《诗篇讲义》第70篇。参见《上帝之城》第13卷，第20章；第14卷，第12章；*西奥菲勒斯*《致奥托利库斯书》第2卷，第25、34节。

1422 “圣巴西尔大帝说：‘对灵魂而言，何为至高的福分？便是与上帝同在，并通过爱与祂合而为一。一旦背离了祂，灵魂便开始遭受各种各样、形式多样的病痛’”（《论上帝并非邪恶之源》，载于《圣父著作集》，第八卷，第154页）。

毫无疑问，如果他们能遵守主在起初赐予他们的诫命，那么这些最初的人类的幸福不仅不会随着时间的推移而减弱，反而会随着他们不断完善而日益增长。 不幸的是，无论是我们的始祖，还是他们的所有后代，都违背了这条诫命，从而毁掉了自己的幸福。

3.3. 关于人类的自愿堕落及其后果 x

§88. 我们的始祖堕落的经过

摩西描述了我们的始祖是如何堕落的。在讲述了第一对人类幸福的居所、上帝在伊甸园中赐予他们的诫命、亚当给动物起名、上帝为他创造的帮手以及他们纯真无邪的状态之后，这位神圣的创世记作者继续写道： *蛇比耶和华上帝所造的一切田野走兽都狡猾。蛇对女人说：“上帝岂是真说，你们不可吃园中任何树上的果子吗？”女人对蛇说：“我们可以吃树上的果子，只是园中那棵 树上的果子，上帝说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”蛇对女人说：“不，你们不会死；只是神知道，你们吃的日子，眼睛就明亮了，你们便如神，能知道善恶。”夏娃见那树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了*（创世记3:1-6）。从这一描述可以看出——

1. 我们始祖堕落的首要原因，或者说堕落的导火索，是那条蛇。那么，这里所说的“蛇”究竟指的是谁呢？摩西称它为*地上所有兽中最聪明的*；因此，将其归类为地上的动物。 但从这条蛇说话、辩论、诽谤上帝、试图引诱夏娃作恶的行为来看，我们看到，在这条自然的蛇背后隐藏着属灵的蛇——魔鬼，即上帝的仇敌。圣经对此也毫无疑问。 《智慧书》指出，正是*因魔鬼的嫉妒，死亡*（与罪）*才进入了*人类*世界*（《智慧书》2:24）；救主本人称魔鬼为*“从起初就是杀人的”*和*“说谎之父”*，并将所有罪人都*称为魔鬼的儿女*（《约翰福音》8:44）； 最后，圣约翰·神学家两次都极其明确地见证说，*那大蛇*、*那古蛇*正是*魔鬼和撒但，他迷惑了整个宇宙*（启示录 12:9；20:2）。

教会圣父与圣师们始终如此看待那诱惑人的蛇，例如：

a) *爱任纽*：“魔鬼作为堕落的天使，唯一能做的就是重演起初所为，即煽动并引诱人的心智违背神的诫命，并一点一点地蒙蔽人的心”；[1423]

b) *约翰·金口*：“遵循圣经的人应当知道，（那条诱惑者的蛇）所说的话就是魔鬼的话，魔鬼因自身的嫉妒而被煽动去实施这种欺骗，而它只是将这只动物作为合适的工具（‘οργάνω’）加以利用”；[1424]

c) *格里高利·神学家*：“由于魔鬼的嫉妒，以及夏娃自身作为最软弱者所遭受的诱惑——她因擅长说服而制造了这种诱惑（‘我的软弱啊！因为始祖的软弱也是我自己的’）——人类便忘记了赐予他的诫命，并被那苦涩的果实所战胜”；[1425]

d) *奥古斯丁*：“蛇之所以被称为‘最狡猾的’，正是因为魔鬼的诡诈——魔鬼借由蛇并在蛇身上实施了其阴谋”；[1426]

e) *约翰·达马斯库斯*：“人类被魔鬼的嫉妒所战胜；因为那个嫉妒并憎恨美善的恶魔——因骄傲而被贬下地狱——无法容忍我们获得天上的福分，”[1427] 等。[1428]

[1423] 《反异端论》第五卷，第24章；参见第23章。

[1424] 《创世记讲道集》第十六篇，第2节。

[1425] 《圣复活节讲道》，载于《圣父著作集》，第四卷，第160页。

[1426] 《创世记注释》第十一卷，第29页。

[1427] 《正统信仰精确阐述》，第二卷，第30章，第134页。 在同一著作的另一处，圣约翰·达马斯库斯推测了魔鬼为何偏偏选择蛇作为工具：“他说道，在堕落之前，万物都服从于人；因为上帝立他为地上和水中一切事物的统治者。 就连蛇也与人类亲近，比其他动物更接近人类，它那优雅的动作仿佛在与人类对话。正因如此，魔鬼——邪恶之首——才通过它向始祖灌输了最致命的建议”（第二卷，第10章，第83页）。

[1428] *贾斯汀《*与特里弗的对话》第103、124节；*特士良*《论忍耐》第5章；*奥利金*《约翰福音注释》第XX卷，第21注；*拉克坦提乌斯《*神学原理》第11、13章； *优西比乌*《福音准备》第七卷，第10章；*安布罗斯*《论乐园》第11章，第9节；*格雷戈*

2. 我们的始祖堕落的第二个原因——从严格意义上说——就是他们自己。试探者转向夏娃（也许是因为她并非直接从上帝那里听到诫命，而是通过丈夫转述的，因此更容易动摇），并以诽谤上帝的话开场：*说"上帝曾说：'你们不可吃乐园中任何树上的果子'*"（创世记3:1）。仅凭这一开头（约翰·金口），妻子本应察觉其中暗藏诡计，本应远离那条说出与上帝诫命相悖之言的蛇，并向她被造的对象——丈夫——求问。但由于极度的疏忽（ἀπροσεξίαν），夏娃非但没有远离那条蛇，反而向它透露了上帝的诫命本身，从而导致了自己的灭亡。*妻子对蛇说："乐园里各样树上的果子，我们都可以吃；只是乐园正中那棵树上的果子，上帝说：'你们不可吃，也不可摸，免得你们死。'"*（2,3）。于是，那诱惑者更加肆无忌惮地断言，这与上帝所说的话完全相反，并试图将上帝本人描绘成一个嫉妒且对人类怀有恶意的人。*蛇对女人说："不，你们不会死；只是神知道，你们吃的那一天，眼睛就开了，你们便如神一样，能知道善恶*"（4:5）。此时，夏娃本应更容易识破那诡诈者的真面目，也更应该不相信他的话。但她却更相信那条蛇，而非她的造物主和主，沉迷于与神平等的幻想，随后在她心中便滋生了三重私欲——这是一切不法之事的根源（约翰一书 2:16）：*妻子便看见那树的果子好作食物*（肉体的情欲），*也悦人的眼目*（眼目的情欲），*且是可喜爱的，能使人有智慧*（世上的骄傲）；*她就摘下果子来吃了*（6）。[1429] 这意味着，夏娃虽然因魔鬼的诱惑而堕落，但并非出于必然，而是完全出于自愿：诱惑者的言辞并非足以不自觉地将她引向罪恶，相反，其中包含许多本应使她清醒并阻止她犯罪的内容。那么亚当后来是如何堕落的呢？摩西对此只字未提；但从审判者上帝对堕落的亚当所说的话中："*因为你听从了你妻子的声音，吃了那棵我曾吩咐你'不可吃'的树上的果子*（17）"，可以推断出亚当是因受妻子的说服以及对她的偏爱而堕落的——也就是说，他的堕落同样并非出于必然，而是出于自己的意志。无论亚当妻子的说服力有多大，他对妻子的爱有多深，他都应当记住上帝的诫命，他有足够的理智来决定该听从谁——是妻子还是上帝，而他听从了妻子的声音，责任全在他自己。[1430]

由此可知，我们始祖堕落的罪责丝毫不能归咎于上帝。上帝在创造人类时赋予了他们自由，并赐予了一条诫命——而且是最简单的诫命，将其表述得极其清晰，用可怕的警告加以保障，还赐予人类一切遵守诫命的手段（因为除了原初人类天赋的完美能力外，上帝的恩典也始终与他同在）——然而，人却不愿遵行其造物主和恩人的旨意，反而听从了诱惑者的第一声呼唤……

但"有人会问：既然上帝预见到亚当会违背这条诫命，那他为何还要赐予亚当这条诫命呢？"因为，正如我们已经看到的，无论是哪条诫命（而这条诫命再简单不过了），唯独这样一条明确的诫命，对原初的人类而言是必要的，既为了锻炼并巩固他在善上的意志，也是为了让他能够自己赢得荣耀并获得至高的幸福。[1431] "既然上帝预见了亚当会堕落，也预见了魔鬼会诱惑他，为什么祂没有阻止这一切发生？"因为若要做到这一点，祂就必须限制他们的自由，甚至剥夺他们的自由；但上帝是无限睿智的，且在祂的定旨上永不改变，一旦将自由赐予了祂的受造物，就既不能限制，也不能再次剥夺。[1432]

里·尼西阿斯《诗篇讲道集》第二卷，第16章；*提奥多雷特*《创世记问答》第三十一卷，载于《基督教读本》1843年版，第三卷，第361页。

[1429] 《创世记讲道集》第十六篇，第2、3节。我们在此仅简要引用了圣约翰·金口的部分观点。

[1430] 圣约翰·金口在此描绘上帝这样对亚当说："你竟忘记了我的诫命，竟敢将妻子的馈赠置于我的话语之上，你配得何等宽恕？因为尽管是妻子*给了*你，但我的诫命和对惩罚的恐惧本已足够阻止你品尝那果子。难道你不知道，还是不明白？正因如此，出于对你们的关怀，我才预先警告过你们，以免你们陷入此境——所以，尽管是妻子怂恿你违背诫命，但你自己也并非毫无过错。你本该对我的诫命怀有更大的信心，不仅要确保自己不品尝，还要让妻子明白这罪行的严重性，因为你是妻子的头，她是为你而造的。而你却颠倒了秩序，不仅没有纠正她，反而与她一同堕落了。"随后，祂又从自己的角度指出："再看看丈夫的话：*'你赐给我的妻子，她把那树上的果子给了我，我就吃了'*（创世记3:12）。这里没有任何必要，没有任何强迫，而是出于选择和自由：*她*只是*给了*，并没有强迫，也没有逼迫"（《创世记讲道集》第十七篇，第4、5节）。

[1431] 参见上文注释1407-1410。

[1432] 圣奥古斯丁说："谁敢说或相信，上帝没有能力阻止天使或人的堕落？但上帝更愿意将此事交由他们自己的自由处置"（《上帝之城》第十四卷，26）。在另一处，当探讨同样的问题——即上帝为何容许人类堕落时，他回答道："我无法洞悉祂旨意的深奥，并承认这些事情超出了我的能力范围"（《创世记注释》第二卷）。

“为什么上帝不在人的本性中赋予他无罪的特质，使他在面对一切诱惑时，即使想堕落也无法堕落？正如我们与大巴西尔所言：你之所以不认为那些被捆绑的仆人是好的，而是在看到他们自愿履行职责时才认可他们，原因也是一样的。 正因如此，上帝所喜悦的并非被迫之举，而是出于美德的行善。美德源于意志，而非出于必要；而意志取决于我们内在的本质，即它是自由的。 因此，那些指责造物主没有按本性使我们无罪的人，无异于将非理性的本性置于理性的本性之上，将缺乏自主意愿和自主行动能力的、一成不变且毫无追求的本性，置于赋予了自主意愿和自主行动能力的理性本性之上。”[1433]

“既然上帝预先知道我们会堕落并灭亡，祂又何必创造我们呢？如果祂根本不赐予我们生命和自由，岂不是更好吗？”但谁敢妄图揣测那位无限睿智者的计划呢？ 谁能向我们解释，作为一种兼具感性与灵性的存在，人类的创造在宇宙的构成中并非必要？此外，如果上帝预见了我们的堕落，那么祂也预见了我们的救赎。正因为祂决定创造一个会堕落的人，祂也就决定通过祂的独生子来复兴堕落的人。

“上帝不仅预见了（约翰·金口）亚当会犯罪，也预见了祂将通过救赎之工使堕落者复原。祂并非先知晓堕落，而是预见了复原。 祂知道人会堕落，但也为复原预备了良方，并允许人经历死亡，以便教导人：他凭自己能达到什么，又因造物主的恩典享用了什么。 祂知道亚当会堕落；但祂也看见，从亚当将诞生亚伯、以诺斯、以诺、挪亚、以利亚，还将诞生先知们、伟大的使徒们——他们是人类本性的荣耀，以及那承载着神的殉道者云彩，他们散发着虔诚的光辉。”[1434]

§89. 我们的始祖所犯之罪的严重性

亚当和夏娃的罪，即他们品尝了上帝所禁止的树上的果实，[1435] 这似乎微不足道。但如果我们注意以下几点，就会理解其全部重要性和严重性：

a) 不要关注诫命的外在形式，而要关注我们始祖所违背的诫命之精神本身。 这条诫命对他们提出了什么要求？这是一条人为的诫命，而非自然的诫命，也就是说，我们的始祖无法凭着刻在他们良知中的自然法则之声音，自行意识到他们不应品尝善恶知识树的果实，也无法向自己解释为何不应如此，——而是从上帝那里以外部形式接受了这条诫命，并仅因上帝如此吩咐而承诺遵守。因此，从其精神实质来看，它要求他们无条件地顺服上帝，它是为了考验他们的顺服而颁布的。[1436] 这意味着，他们违背了这条诫命，便陷入了不顺服上帝*或悖逆*的罪中，正如使徒所言（罗马书 5:19）；由此，他们从根本上违背了整个道德律法——这律法本质上无非是上帝的旨意，且仅要求人顺服这一旨意。因此，圣 奥古斯丁说：“切勿以为（亚当和夏娃的）罪过微不足道且轻微，仅仅因为它在于品尝了树上的果实，而且那果实并非恶劣有害，仅仅是被禁止的——诫命要求的是顺服，这种美德在有理性的受造物中，可谓是所有美德之母与守护者。”[1437]

b) 关于这条诫命的简单性。“还有什么比这更简单的呢？”圣约翰·金口问道。上帝允许人住在乐园中，欣赏一切可见之物的美丽，享用乐园中所有树木的果实，只禁止品尝其中一棵树的果实：而人甚至连这一点都不愿遵守…… 正因如此，神圣的经文才说：‘耶和华上帝在乐园中从地上长出各样的树，

1433 关于“上帝并非邪恶的肇因”的论述，见《圣父著作集》第八卷，第156页。

1434 见*Phot.* Biblioth. cod. CCXXIX，第1548页。圣安布罗斯也表达了同样的观点（《论乐园》第八章，第41节）。

1435 我们此前已指出，没有任何理由偏离摩西关于人类始祖原始状态及其堕落叙述的字面含义。因此，禁欲派（见*克莱门特*《杂论》第三卷，12、13章）、摩尼教徒（见*奥古斯丁*《论摩尼教徒的死亡》 Manich. c. XIX）以及后来其他异端分子的观点——即上帝给亚当和夏娃的诫命实质上是禁止他们结婚，而他们的罪过在于违背了这一诫命——是错误的；相反，众所周知，上帝一创造出第一对*人类——男和女——上帝便赐福给他们，对他们说：“要生养众多，遍满地面”*（创世记 1:28），并同时向他们传授了婚姻律法：*“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体”*（创世记 2:24）。 这一切都发生在蛇的诱惑之前。

1436 “有人问：伊甸园中那棵树究竟有何用？魔鬼正是借此得逞，对我们怀有恶意。因为若非有这欺骗性的诱饵，他又如何能借着我们违背诫命而使我们陷入死亡呢？ 那棵树的存在，是为了需要一条诫命来考验我们的顺服”（*大瓦西里*，《论上帝并非邪恶的肇因》，载于《圣父著作集》，第八卷，158-159页）。

1437 《论上帝的国》第十四卷，第12章。

，既悦目又可作食物（创世记2:9）’，以便我们知道，人类在享有如此丰盛的恩赐时，却因极度的放纵和疏忽，违背了赐予他的诫命。”[1438]

c) 关于遵守这条诫命的动机。一方面，造物主对人类所施予的那些最伟大、最特殊的恩惠，曾是且应当是人类遵守这条诫命的动机——祂亲手创造了人类，以祂的形象装点人类， 立他为地上万物的君王，将他安置在甘美的乐园中，召他与自己交通，赐予他灵魂与身体的不朽，并预定他得享永恒的福乐——而对于这一切恩典，造物主只要求受恩者唯一的一点：顺服。 另一方面，对于违背诫命则有可怕的警告：*当你在那日尝了那*果子，上帝在将果子赐给我们的始祖时便补充*道，你必定死*（创世记2:17）。还有比这更强大的动力吗？况且是要去履行这样一条简单的诫命。[1439]

d) 关于遵守诫命的手段。必须记住，亚当和夏娃当时还完全纯洁无辜，精力充沛、强健有力，未受罪恶的玷污；此外，全能的上帝之恩典始终与我们的始祖同在。 因此，他们只要愿意抵御诱惑者并坚守善行，就一定能坚持下来：一切都取决于他们自己的意志，而力量更是绰绰有余。

d) 关于原罪中所包含的具体罪行。其中包括：

1. 骄傲： 因为始祖首先被蛇的承诺所迷惑：*“你们必如神”*；[1440]

2. 不信： 因为他们不相信上帝的话：*“你们必定死”*；

3. 背离上帝，投靠祂的仇敌——魔鬼：因为他们没有听从上帝，却听从了诱惑者，并相信了他那嚣张的诽谤，即上帝是出于嫉妒或恶意才禁止他们吃那棵树上的果子；

4. 对上帝一切非凡的恩典与慷慨所表现出的极度忘恩负义。 或者用圣奥古斯丁的话来说：“这里还有骄傲：因为人渴望受自己而非上帝的支配；还有亵渎圣物：因为不相信上帝；还有杀人：因为使自己陷入死亡；还有属灵的淫乱：因为人类灵魂的纯洁被蛇的蛊惑所破坏； 还有偷窃：因为他吃了那棵被禁止的树上的果子；还有贪婪：因为他贪求的，超过了他本应满足的份量。”[1441] 而特土良则认为，我们的始祖违背第一条诫命，就等同于违背了整个十诫。[1442]

E) 最后，关于我们始祖之罪所引发的后果。倘若这一罪过并不严重，便不会产生随之而来的那些可怕后果；而作为公义的审判者，上帝也不会让我们的始祖遭受如此惩罚。“圣奥古斯丁说，上帝的诫命仅禁止品尝那棵树上的果实，因此这一罪过看似轻微；但那位绝不会犯错者将其视为何等重大的罪过，从惩罚的严厉程度便可充分看出。[1443]

§90. 我们的始祖堕落的后果

这些后果首先体现在始祖的灵魂中，随后波及到他们的身体以及一切外在的福祉。

灵魂层面的后果包括：

1) 与上帝的盟约（宗教）破裂，恩典的丧失，灵性的死亡。 亚当和夏娃一堕落，一被罪玷污，他们与上帝的交通便立即不可避免地中断了，曾住在他们心中的圣灵恩典也离弃了他们：因为*光明与黑暗之间*没有任何*共同之处*，甚至连一瞬间也不可能有（林后6:14）。 随后，立法者上帝的警告立即

[1438] 见《创世记讲道集》第十四篇，第3节。圣奥古斯丁（《上帝之城》第十四卷，第12章）和圣狄奥多里特（《创世记问答》第三十七篇，载于《基督教周报》1843年，第三卷，第370页）也表达了同样的观点。后者说道：“你难道不觉得罪过微不足道吗？ 主将所有树木都交由亚当完全处置，只禁止他吃其中一棵；而他却舍弃了其余所有树木，偏偏从那棵被禁止的树上摘下了果子。正因如此，主上帝才责备他说：*‘是谁告诉你你赤身露体了？你难道不是吃了那棵我禁止你吃的树上的果子吗？*（创世记3:11）？这一点从魔鬼对夏娃所说的话中也同样可见：*“上帝岂是真说，你们不可吃园中任何树上的果子吗？*”（创世记3:1）因此，这一过犯绝非微不足道。唯有一棵树是被禁止采食的；而他们却偏偏从那棵树上首先采食了。”

[1439] 圣约翰·金口（《创世记讲道集》第十七篇，第4节）和福者奥古斯丁（《上帝之城》第十六卷，第15章）都以特别有力的方式描绘了这些动机。

[1440] “上帝最厌恶的莫过于骄傲。正因如此，祂从起初就如此安排一切，以根除我们心中的这种情欲。为此，我们成了凡人，生活在悲伤与哀叹之中；为此，我们的生命在劳苦与疲惫中流逝，被无休止的工作所压垮。 因为第一位人类正是因骄傲而堕入罪中，他渴望与上帝平等”（*约翰·金口，*《马太福音讲道集》LXV，第6节，第三卷，第129页，莫斯科，1843年）。

[1441] 《手册》第XLV章。

[1442] 参见上文注释1412。

[1443] 《未完成著作集·反朱利安论》第六卷，第23页，载于《教父全集》第XLV卷，第1567页。

应验在他们身上：*“你吃的日子必定死”*（创世记 2:17）。那时，他们的灵魂便死了——因为灵魂若与生命之源上帝隔绝，便无法存活；若没有恩典，便如同身体没有空气和食物一样无法存活。[1444] 教会诸位教师一致指出了亚当堕落带来的这一后果，[1445] 例如：

a) *塔齐安*（在其背离之前）：“当人们追随那位最狡猾的诱惑者，尽管他违背了上帝的诫命，却仍将其视为神明时，上帝便以祂话语的大能，剥夺了与祂相交的权利——不仅剥夺了这一鲁莽行径的始作俑者，也剥夺了他的追随者；而按上帝形象所造的人，因全能之灵的离去，便成了死人”；[1446]

b) *圣巴西勒大帝*：“亚当因恶意的抉择而犯罪，也因罪而死亡：*罪的工价就是死*（罗马书 6:23）；他离生命有多远，就离死亡有多近：因为上帝就是生命，而失去生命就是死亡；因此，亚当因远离上帝而为自己预备了死亡，正如经上所记：*‘远离你的，必灭亡’*（诗篇72:27）”；[1447]

c) *尼西亚的格里高利*：“堕落之后，第一代人仍活了数百多年；但上帝所言绝非虚妄：*‘你们吃那树上的果子那日，必定死’*（创世记 2:17）——因为人已与真正的生命隔绝，死亡的判决就在同一天降临在他身上，不久之后，肉体之死也降临到了亚当身上”；[1448]

d) *奥古斯丁*：“一旦违背了诫命，上帝的恩典便立刻离弃了始祖，他们为自己身体的赤裸感到羞耻。”[1449]

2) 理智的蒙蔽（《正统教义》第1卷，对第23、27个问题的回答）。这在亚当和夏娃堕落之后立即显现出来：当他们*听到上帝在伊甸园中行走的声音时*，竟以为*可以藏身于伊甸园的树木之间*，躲避上帝（创世记3:8）。“没有什么比罪更糟糕的了（*约翰·金口*）；罪一旦进入我们心中，不仅使我们充满羞耻，还会让原本理智且以大智慧著称的人变得疯狂。看啊，那个曾以些许智慧著称、曾以实际行动向赐予他智慧者证明自己、甚至曾作过预言的人，如今行事是多么不理智…… 他们竟试图躲避无所不在的上帝、那位从无到有创造万物的造物主——祂洞悉隐秘之事，创造了所有人的心，并察看他们的一切行为（诗篇32:15），祂察验人心和肺腑（诗篇7:10），深知心中最隐秘的动机！[1450]

3) 失去纯真，意志扭曲，且更倾向于恶而非善（《正统忏悔录》第1卷，对第23、27问的回答）。这一点显而易见：

a) 因为原祖父母一犯了*罪，两人的眼睛就开了，才知道自己赤身露体*（创世记 3:7），这是他们先前未曾察觉的；

b) 他们对上帝——自己的父亲、恩主——不再怀有以往的儿女之爱，*而是*突然感到奴隶般的恐惧：*耶和华上帝呼唤亚当，对他说：“亚当，你在哪里？”亚当回答说：“我在乐园里听见你的声音，就害怕，因为我赤身露体，便躲了起来”*（9,10）；

c) 最后，在于他们在向神交代自己的罪时，竟想出了狡辩的借口，而非真心悔改。亚当将责任推给妻子，甚至推给赐下妻子的上帝：*亚当说：“你赐给我的那女人，她把那树上的果子给我，我就吃了”*（12）；而妻子则将责任推给蛇：*妻子说：“那蛇引诱我，我就吃了”*（13）。

圣父们和教会的导师们指出，亚当因堕落而失去了圣洁的衣裳，变得邪恶，偏离了正道，陷入了其他邪念，而魔鬼则在他本性中确立了罪的律法。例如，我们可以看到这样的表述：

a) *伊里内乌斯*：“亚当说：‘因不顺服，我失去了从圣灵所领受的圣洁外袍’”；[1451]

[1444] “亚当的罪带来了怎样的死亡？有两种：肉体上的死亡，即身体失去赋予其生命之灵；以及灵性上的死亡，即灵魂失去赋予其至高灵性生命之恩典”（《基督教教理问答》第三条，第43页，莫斯科，1840年）。

[1445] *伊雷内乌斯*《反异端》第五卷，23章，注2；*亚他那修*《反阿里乌派演说》第一篇，注59；*希拉里*《诗篇注释》第XXXVII篇，注12；*提奥多雷特*《罗马书注释》第五卷，14章；彼得·*克里索斯托姆*《讲道集》第LXX篇；*西里尔*《反朱利安演说》第八篇。

[1446] 《致希腊人讲道集》第II章。

[1447] 关于“上帝并非邪恶之源”的论述，见《圣父著作集》第八卷，第155页。参见关于苦修者的论述，同上第九卷，第68页。

[1448] 《反尤诺米乌斯演说》第二篇，第482页，第二卷，*莫雷尔*校注本。

[1449] 《上帝之城》第XIII卷，第13章。

[1450] 《创世记讲道集》第十七篇，第2节。

[1451] 《反异端论》第三卷，第37章。

b) *圣巴西勒大帝*：“亚当很快便被逐出乐园，脱离了那福乐的生活，他之所以变得邪恶，并非出于必然，而是出于轻率”；[1452]

c) *亚他那修大主教*：“违背了神的诫命， 亚当便陷入了罪恶的念头，并非因为上帝创造了这些诱惑我们的念头，而是因为魔鬼通过欺骗，将这些念头播撒在已陷入罪行并远离上帝的人类理性本性之中，以致魔鬼在人的本性中确立了罪的律法，以及通过罪而掌权的死亡。”[1453]

4) 上帝形象的扭曲。如果上帝的形象铭刻在人的灵魂中，主要体现在人的能力、理智和自由意志上，而这些能力因亚当的罪而丧失了许多完美并遭到扭曲，那么，人内心的上帝形象也就随之扭曲了。以下观点证实了这一思想：

a) *圣巴西勒大帝*：“人乃按神的形象和样式被造；但罪玷污（ήχρείωσεν）了这形象的美，将灵魂引向情欲的渴求”；[1454]

b) *马卡里乌斯大帝*：“如果一枚印有君王肖像的硬币遭到损毁，那么黄金便失去价值，肖像也毫无用处：亚当也经历了同样的情况”；[1455]

c) *狄奥多里特*：“亚当因渴望成为上帝，甚至连作为上帝形象的身份也毁掉了。”[1456]

对身体的影响：

1) 疾病、悲伤、衰弱（东正教教父《论正信》第6章）。原罪作为一种违背自然的行为，破坏了灵魂的一切力量，不可避免地也在他们的身体中引发了类似的紊乱，向其中播下了各种疾病、劳作中的疲惫、衰弱和痛苦的种子。*对女人说：“我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受痛苦*；（创世记3:16）*”又对亚当说：“你既听从了你妻子的声音，吃了那棵我曾吩咐你不可吃的那树上的果子，地必因你的缘故受咒诅；你一生都要劳苦才能从地上得食*（创世记3:17）。你要汗流满面才得糊口（19）。教会的神学家们，[1457]，都将这一切视为原罪的后果，例如：

a) *安提阿的西奥菲勒*：“疾病、悲伤和苦难，仿佛从罪这一源头涌出，倾泻在人类身上；[1458]

b) *爱任纽*：“作为对罪的惩罚，男人承受了悲伤与尘世的劳苦，以及‘要流着汗吃面包’……；同样，女人也承受了悲伤、劳苦、叹息和分娩之痛……”[1459]

2. 死亡（《基督教教理问答》，第3条，第43页）。上帝对亚当说：*“你必汗流满面才得糊口，直到你归回尘土，因为你是尘土，也必归回尘土*”（创世记3:19）。肉体之死成为我们始祖堕落的必然后果：一方面，是因为罪将疾病与衰弱这种毁灭性的因素带入了他们的身体；另一方面，也是因为他们在堕落后被上帝永远逐出了生命树：*耶和华上帝说：“看哪，亚当已如同我们一样，能分辨善恶；如今，倘若他伸手从生命树上摘取果子，品尝之后，岂不就能永生吗*？”（22）教会圣父与圣师们正是如此看待死亡的，[1460]，特别是：

a)

安布罗斯：“死亡的根源在于悖逆，因此人应为自己的死亡负责，而非将死亡归咎于上帝”；[1461]

[1452] 关于“上帝并非邪恶之源”的论述，见《圣父著作集》第八卷，第155页。

[1453] 《反阿波林纳里乌斯论》，第二卷，第6章。

[1454] 关于苦修者的讲道，载于《圣父著作集》第九卷，第68页。

[1455] 《讲道集》第十二篇。

[1456] 《历代志下》问答，第1问。

[1457] *塔提安*《致希腊人书》第七卷；*特土良*《反马吉安论》第二卷第9章、第五卷第25章；*金口若望*《创世记讲道集》第十七篇第7、9节。

[1458] *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》第11章，第25节。

[1459] 《反异端》第三卷，第35章；参见第五卷，第23章。

[1460] *西奥菲勒*《致奥托利乌斯书》11, 25；*梅多迪乌斯*《劝诫贞女》第三篇，第6节；*爱任纽*《反异端》第五卷，第23章；*优西比乌*《教会史》第一卷，第2章；*西奥多尔*《诗篇注释》第十五篇，第5节；*拉克坦提乌斯*《神学原理》第11卷，第13章。

[1461] 《论乐园》第7章；参见《六日创世记注》第5卷第7章；《诗篇注》第36篇。

b) *约翰·金口*："虽然始祖们还活了许多年，但一旦*听到'你是尘土，必归于*尘土'这句话，便接受了死亡的判决——成了必死之身，从那时起，可以说他们已经死了； 为了表明这一点，圣经中才说：'*你们吃的那一天，必定死*'，即，你们将听到这样的判决：从今以后，你们已是必死之身"；[1462]

c) *圣奥古斯丁*："在秉持真正天主教信仰的基督徒中，人们公认一个毋庸置疑的事实：即便是肉体的死亡，也并非源于自然法则——因为上帝并未为人类创造死亡，而是源于罪。"[1463]

对人外在状态的影响：

1. 被逐出伊甸园。伊甸园是无辜之人的福乐居所，完全是出于造物主无尽的仁慈而为他预备的； 如今，人既已犯罪，触怒了他的主和恩主，这有罪之人便不再配得这样的居所，理应被逐出乐园：*于是，主上帝将他逐出伊甸园，使他去耕种那取他而出的土地*（创世记3:23）， ——这一观点曾被教会诸位教师多次重申。[1464]

2. 对动物的统治权的丧失或减弱（《教义问答》第一卷，对第22个问题的回答）。 这种权柄的基础在于，人是按着神的形像被造的（创世记1:26）；因此，一旦因罪导致人内里的神形像蒙上阴影，他对动物的权柄便不可避免地会减弱。

"看啊，"圣约翰·金口说，"当亚当尚未犯罪时，野兽是他的奴仆，对他顺服；他像对待奴仆一样给它们起了名字；但当他因罪玷污了自己的形象时，野兽便不认得他了，奴仆变成了他的敌人…… 只要亚当保持着按上帝形象所造的纯洁本相，野兽便像仆人一样服从他；但当他因悖逆而玷污了这一本相时，它们便不认得自己的主人，反而像对待外人一样憎恨他。"[1465] "不过，"他补充道，"尽管亚当违背了所有的诫命，触犯了所有的律法，但上帝并没有剥夺他所有的尊严，也没有夺走他所有的权柄，而是仅将那些对他生活需求不太必要的动物从他的管辖之下移走； 至于那些必要且有益、能在生活中为我们提供诸多帮助的动物，上帝则将它们全部留下来供我们使用。"[1466]

3. 大地因人的行为而受咒诅：*"地必因你的缘故受咒诅……必给你长出荆棘和蒺藜"*（创世记2:17-18）。"这一咒诅是公正的（约翰·金口），因为正如大地是为人类而造，使他能享受其中的一切；如今，因着犯罪的人类，大地便遭受咒诅，使这咒诅成为人类福祉与 安宁的阻碍。"[1467] 从《创世记》作者的言辞中可以推断，这一咒诅首先涉及大地的丰产性：*它将为你长出荆棘和蒺藜；*但使徒将这一咒诅的范围扩展得更为广泛： *受造之物并非自愿屈服于虚空，而是顺从了使它屈服者的旨意；我们知道，直到今日，一切受造之物都在一同叹息、受苦*（罗8:20-22）。受造之物因人类堕落而顺从的"虚空"究竟是什么，我们无法准确界定。[1468]

§91. 始祖之罪传给人类：初步说明

我们的始祖在伊甸园中所犯的罪，连同其一切后果，都从他们传给了所有的后代，在教会语言中被称为原罪或始祖之罪（《信理问答》第一卷，对第24个问题的回答）。

1. 关于原罪从亚当和夏娃传给全人类的教义，在基督教中至关重要。如果人类没有原罪，其本性未受玷污；如果他们生来纯洁无辜，在神面前如同最初那人从造物主手中诞生时一般——那么，他们便

1462 《创世记讲道集》第十七篇，第9节；参见《创世记讲道集》第十六篇，第6节。

1463 《上帝之城》第13卷，第15章。

1464 *塔提安*《致希腊人书》第34章； *特土良*《反马吉安》11, 2；*希拉里*《诗篇注释》68；*耶路撒冷的西里尔*，《公开讲道集》II, 4, 第28页；*大瓦西里*，《论上帝并非邪恶之源》，载于《圣父著作集》VIII, 155。

1465 《诗篇注释》第三卷，全集第五卷，第3-4页，*蒙福克*版。

1466 《创世记讲道集》第三篇，第2节。其他教会教师也有类似观点：*西奥多尔*《诗篇注释》第十五篇，第5节；*奥古斯丁*《上帝之城》第二十二卷，第22章，第3节；*约翰·达马斯库斯*，《信仰要义》第二卷，第10章，第83页。

1467 《创世记讲道集》第十七篇，第9节。

1468 一些古代教会教师对此问题持有各自的见解。例如，塔西安认为某些植物的毒性是亚当堕落的后果之一（《致希腊人书》第XII章），安提阿的西奥菲勒认为野生动物的凶猛是堕落的后果之一（《致奥托利乌斯书》11, 17）， 奥古斯丁则认为是畸形（《反朱利安》，未完成著作 V，8），西班牙的伊西多尔则认为是日光与月光的减弱（《创世秩序》第 V 章）等等。

无需救赎； 那么，神的儿子降临人间并尝死味便是徒劳的，基督教信仰的根基也将动摇。正因如此，圣奥古斯丁才论证道：亚当的罪与基督救主所成就的救赎，犹如两个中心，整个基督教教义都围绕着它们运转。[1469]

2. 在关于原罪的教义中，东正教会区分了：第一，罪本身；第二，罪在我们身上产生的后果。所谓“原罪”，指的正是违背上帝诫命的行为，即人类本性偏离上帝律法——进而偏离其本应追求的目标——这种行为由我们的始祖在伊甸园中犯下，并由此传给了我们所有人。“正如我们在《东方正统、普世及使徒教会信经》中所读到的，原罪是对上帝在伊甸园中赐予始祖亚当之律法的违背。 这一始祖之罪从亚当传给了整个人类本性，因为当时我们都在亚当里面，因此，通过亚当一人，罪便传给了我们所有人。所以，我们受孕和出生时就带着这种罪”（第3章，对第20个问题的回答）。 唯一的区别在于：在亚当身上，这种背离上帝律法和自身使命的行为是自由的、任意的；而在我们身上，它是遗传的、必然的——我们生来就拥有背离上帝律法的本性； 在亚当身上，那是个人罪，是严格意义上的罪——而在我们身上，这并非个人罪，也不是严格意义上的罪，而仅仅是源于父母、由我们继承而来的本性之罪； 亚当犯了罪，即自由地违背了神的诫命，因此成了罪人，即使他整个本性偏离了神的律法——而我们个人并未与亚当一同犯罪，却因他在他里面、借着他成了罪人（*因一人的悖逆，许多人便成了*罪人，罗 5:19），从他那里继承了罪性，*生来*就是*“愤怒之子”*（以弗所书 2:3）。简而言之，“原罪”这一名称既指始祖自身的罪，也指那种我们生来就处于其中的罪性状态。 东正教会在其信条中阐述这一概念时指出：“既然在无罪的状态下，所有人都与亚当同在；那么，一旦他犯罪，所有人便在他里面一同犯罪，并*陷入了罪恶的状态*”（第1部分，对第24个问题的回答）。

教会所指的原罪后果，正是罪直接在他们身上产生的后果，并从他们传递到我们身上的后果，包括：理智的蒙蔽、意志的扭曲及其易向恶倾斜、身体的疾病、死亡等。“至于堕落的重担与后果，”东方宗主教们在其关于东正教信仰的信函中写道，“我们所指的并非罪本身…… 而是对罪的易受诱惑性，以及神圣公义因人类违背诫命而施加的惩罚，例如：耗尽精力的劳作、悲伤、身体的软弱、先天疾病、在尘世旅途中一段时期内艰辛的生活，以及最终的肉体死亡”（第6条）。“尽管人的意志，正如东正教《信经》所言，因原罪而受损，但即便如此，至今每个人的意志中仍存在选择：或是成为上帝良善的儿女，或是成为邪恶的、魔鬼之子”（第1章，对第27个问题的回答）；在此，意志的败坏——即其易向恶倾斜的倾向——有别于原罪，并被视为原罪在我们身上产生的后果。

这一区分——即原罪与其后果的区别——在某些情况下尤其需要牢记，以便正确理解东正教会的教义。例如，教会教导说，洗礼消除了、摧毁了我们内心的原罪：这意味着洗礼净化了我们从始祖那里继承而来的、本性中的罪性； 通过洗礼，我们脱离了罪恶的状态，不再本质上属于“神的忿怒之子”，即不再在神面前有罪，而是借着圣灵的恩典，因我们救赎主的功绩，在祂面前变得完全纯洁无辜； 但这并不意味着洗礼会消除我们身上原罪的后果：即比行善更倾向于作恶的倾向、疾病、死亡及其他后果——因为正如经验和上帝的话语（罗马书7:23）所见证的，所有这些所述的后果在重生的人身上依然存在。

3. 不过，有时“原罪”一词会被赋予更广泛的含义，例如在阐述该罪的真实性及其普遍性时。此时，“原罪”这一名称既指罪本身，也指它在我们身上产生的后果：我们所有能力的受损、我们更倾向于作恶而非行善，以及其他种种。[1470] 这是因为，在《圣经》本身中，关于原罪及其后果的教义大多是不可分割地阐述的；另一方面，当证明原罪的真实性或其普遍性时，同时也证明了其后果的真实性或普遍性。

4. 关于原罪，已知的错误教义有两种。

[1469] 《致奥普塔提乌斯的书信》第CXC封，第1、2、3章，载于《教父全集》第XXXIII卷，第857-861页。

[1470] 参见：*T. 普罗科波维奇，*《基督教正统神学》第II卷，第483页；参见第458页，莱比锡，1782年。

其一，是那些完全否认这种罪真实存在的人，他们声称所有人出生时都像亚当被造时那样纯洁无辜，而疾病与死亡是人类本性的自然结果，而非原罪的后果——古时的佩拉吉派（[1471]）曾如此教导，近代的索西安派及理性主义者们也持此观点。[1472]

另一种学说来自宗教改革者，他们则陷入了相反的极端，过度夸大了原罪在我们身上的影响：根据这一学说，始祖之罪彻底摧毁了人的自由、神的形象以及一切属灵的力量，以致人的本性本身已沦为罪；无论人渴望什么、做什么，都是罪；就连他的美德也是罪，他完全无法行任何善事。[1473] 对于上述错误观点中的第一个，东正教会通过其关于原罪及其所有后果（即广义上的原罪）在我们身上真实存在的教义予以驳斥；对于最后一个，则通过其关于后果的教义予以驳斥。

§92. 原罪的真实性、其普遍性 及其传播方式

东正教会教导说，原罪及其后果通过自然生育，从亚当和夏娃传播到了他们的所有后代，因此，原罪无疑是存在的。

1). 这一教义在《圣经》中有着坚实的依据。与此相关的经文可分为两类：一类主要阐述原罪在人类中的真实性与普遍性；另一类则主要阐述其真实性及其传播方式。

关于第一类经文：

1.1. 最重要且最清晰的论述见于圣使徒保罗《罗马书》第五章。使徒在此将亚当与主耶稣基督在人类历史中的地位进行比较，并写道：*正如因一人犯罪，罪就进入了世界，死又是从罪来的；这样，死就临到所有的人，因为众人都犯了罪*（12）。*因为，若因一人的过犯，许多人死了，那么，更何况上帝的恩典，以及因那一位人——耶稣基督——的恩典所赐的恩赐，岂不更丰盛地临到许多人*吗（15）。*因为，若因一人的过犯，死就借着那一人作了王，那么，那些领受丰盛恩典和义之恩赐的人，就更要因独一的耶稣基督在生命中作王了。因此，正如因一人的过犯，众人都被定罪；照样，因一人的义行，众人也都称义而得生命。因为，正如因一人的悖逆，许多人成了罪人；照样，因一人的顺服，许多人也都成了义人*（17-19）。

从这些话中可以看出：

a) 罪进入世界，而死也因罪作为其后果，通过那唯一的人亚当进入世界：*因那唯一*（δι’ ένός）*的人，罪进入了世界；因罪*（διά τής άμαρτίας），*死也随之而来*；

b) 正是通过那一位的罪，死亡才临到所有的人，而非通过他们自己的罪：*因此*（οϋτως）*死亡就临到了所有的人；因为在亚当里，众人都*犯了罪……；*因一人的过犯，许多人便受了死……因一人的过犯，死亡借着那一位*（διά τοϋ ένός）*作了王*；

c) 作为罪的后果，死亡与那一位的罪一同临到所有的人，而且正是通过这一罪——而非他们自己的罪——人们才成了罪人：*在祂里面，众人都犯了罪；因那一位人的悖逆*（διά τής παρακοής），*许多人便成了罪人*（κατεστάθησαν——成了、变成了）；

d) 最后，正是通过那一位的罪，在人们自己开始犯罪之前，罪的另一项后果——定罪——便已进入所有人的心中：*因那一位*（δι’ ένός）*的过犯，所有的人都受到了定罪*。因此，那些否认原罪从始祖传播到整个人类这一观点的人，若声称使徒在所论述的话语中蕴含了这种含义，便是言之不公。“亚当首先犯罪，因此而死；所有其他人都是效仿他的榜样犯罪，因此因自己的罪而死——也就是说，亚当的罪仅通过效仿进入世界，而非通过出生传递给人类。”除了我们已提出的、明确驳斥这种解释的见解外，我们还将补充几点：

[1471] 见*奥古斯丁*《佩拉吉乌斯行传》第十一章；《反朱利安论》，未完成著作第二卷，第64节；《论本性与恩典》第十九章，第21条。

[1472] 《拉科维茨教理问答》，第423问；*克莱里库斯*，《教会史》，第180年，第30、34节。

[1473] *奥古斯丁*，《忏悔录》第十八章；索利德，《论自由意志宣言》第1篇，第1、2、3条；*加尔文*，《基督教要义》第11卷第1章，第8、9条；第2章，第1条；*路德*，《论自由意志——致埃拉斯谟书》第178页，第III卷，耶拿版；*梅兰希特*。《论实际罪与区分罪》引文。

a) 使徒似乎为了防范这种解释，特意在《罗马书》的这一章中指出：*死亡从亚当起就掌权，甚至直到摩西，并且也掌权在那些没有犯过亚当那样的罪的人身上*（14）；

b) 据使徒所言，因着*罪，死亡传给了所有*的人，确实所有人都会死亡，就连最年幼的婴孩也不例外；但婴孩没有自己的罪，也不能效法亚当而犯罪；

c) "倘若使徒（圣奥古斯丁）本意是要论及'效法之罪'，他本应效法救主（《约翰福音》8:41-44）所言，指出罪是通过天使进入世界的，因为天使首先犯了罪"；[1474]

d) "许多人因行为本身而犯罪，根本没有想到亚当的罪：那么，亚当的罪又是如何通过其榜样给他们带来危害的呢？"；[1475]

d) 使徒指出，*罪*是通过"一人"，即人类，*进入世界*（εισήλθεν）的，也就是说，这种罪并未停留在其源头，而是扩散开来，从源头传给了所有人，使第一个罪人孕育了注定要死亡的罪人。[1476] 与上述经文中使徒的话所表达的思想相同：*正如在亚当里*（ἐν τώ Ἀδάμ）*众人都要死，同样，在基督里众人*也要复活 （林前15:22）。如果所有人在亚当里都要死，那就意味着他们与亚当一同经历同一种死亡，而这种死亡是因罪而产生的。

1.2. 另一处较为隐晦的表述见于《约伯记》。在描述人类生活的苦难时，这位圣人曾说道：*"谁能从污秽中生出纯洁？若人的日子已定，便无人能"*（《约伯记》14:4-5）。 这里显然是在谈论某种污秽，人类中无人能免于此，而且是从出生起就如此。这究竟是什么样的污秽呢？ 既然根据约伯的话，它是人类生活灾难的根源（第1-2节），并使人成为上帝审判的对象（第3节），那么就必须承认，这里所指的是道德上的污秽，而非肉体上的污秽——后者本就是道德污秽的后果，本身并不能使人成为上帝审判的对象， ——这里指的是我们从始祖那里传承下来的、存在于所有人身上的罪性。

属于第二类经文的包括：

1. 救主与尼哥底母对话中的话语：*"我实实在在地告诉你：人若不从上头生，就不能见神的国……从肉身生的就是肉身，从圣灵生的就是灵"*（约3:5-6）。 这些话的含义是：无论何人——无论是犹太人还是外邦人——若非在洗礼圣事中从上头重生，就绝无可能进入神的国、恩典的国度，进而进入荣耀的国度。这意味着——

a) 所有人在其本性上如今都受某种污秽所困，即道德上的污秽，因为这污秽阻碍了他们进入基督的道德国度；并且——

b) 这种污秽通过自然出生传给了所有人。为阐明此处经文，可援引使徒的话："我们*生来就是神忿怒之子*"（弗2:3）。

2. 诗人在其悔罪诗篇中的话语：*"看哪，我是在罪孽中受孕的，我母亲怀我时，我已在罪中出生"*（诗篇50:7）。这里不能理解为先知王个人的罪，因为他说，我是在这罪中受孕并出生的； 因此，这种罪自他尚未有个人行为之时起就与他同在。也不能将此理解为大卫父母的罪，仿佛他是因不义而受孕——众所周知，大卫并非罪行的产物，他的父亲耶西过着义人的生活，而母亲则是耶西的合法妻子。 因此，所谓大卫"生于罪中"，应理解为另一层含义——即源于亚当最初违命之举、并由此传给其所有后代的罪。 受孕与出生的自然法则对所有人而言都是相同的；因此，无法指出为何唯独以色列的一位君王是在原罪中受孕并出生的，而其他所有人却能免于原罪。

2). 既然在《圣经》中有如此坚实的依据，原罪教义在《圣传》中同样拥有同样坚实的依据。

这一传统的证据包括：

1474 *奥古斯丁*《论罪的功德与赦免》第1卷，第9章。

1475 *奥古斯丁，*《反朱利安》，第六卷，第12章。

1476 *奥古斯丁，*《关于使徒言论的讲道》第CLIII篇，罗马书第七章5-13节，第十一章，《教父全集》第XXXVIII卷，第832页。

2.1. 教会自使徒时代起便存在的给婴孩施洗的传统，正如古代教父——爱任纽、奥利金、基普里安以及许多其他人所见证的那样。[1477] 而且，根据这些教父及其信经的见证，教会始终*是为了赦免罪孽而*施行洗礼。 既然婴孩尚不能自行犯罪，又何来罪可赦免？奥利金说：“给婴孩施洗是为了赦免罪。”究竟是哪些罪？难道他们何时犯过罪吗？如果不是出于我们刚才所说的那个意义——即*人在世上哪怕只活一天，也无人能免于污秽*——他们又何需浸入洗礼池呢？ 正因为通过洗礼圣事可以洗净出生时的污秽，所以婴儿也会接受洗礼。”[1478] 正因如此，圣奥古斯丁才大胆地向佩拉吉派指出婴儿洗礼，以此证实教会一直承认人类身上存在原罪。[1479] 需要补充的是，无论是在给婴儿还是成人施洗时，教会自古以来都使用咒语，以驱逐新受洗者心中“一切隐藏并盘踞其中的邪恶与污秽之灵”。[1480] 倘若教会认为婴孩是纯洁的、未沾染原罪的，那么这些咒语又该作何解释呢？况且，就连佩拉吉派自己也并未否认这些咒语的古老性。[1481]

2.2. 五世纪因佩拉吉乌斯异端而召开的大公会议。众所周知，从412年至431年，在基督教世界的不同地区——无论是东方，尤其是西方——共召开了二十多次大公会议，这些会议审议了上述异端，并一致将其定为绝罚。[1482] 如果自使徒时代起，基督教会中就没有广泛传播并深深扎根的“原罪”教义，那么如何解释这种对佩拉吉乌斯谬误的一致反对呢？ 在此逐一列举所有这些反对佩拉吉派的教会会议决议未免冗长；只需引用其中最重要的迦太基会议（418年）的决议即可，该决议被东正教会列为九大地方会议之一。

“凡否认婴孩及自母腹中出生的初生者受洗之必要，或宣称虽为赦罪而受洗， 却并未从亚当的原罪中承袭任何需要通过重生之浴来洗净的内容（由此推论，为赦免罪过而施行的洗礼仪式对他们而言并非真正有效，而是具有虚假的意义），此人当受绝罚。 因为使徒所言：“罪是从一人进入世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”（罗5:12），应当按照遍布各地、广为流传的天主教会历来所理解的方式来理解，绝无其他解释。 因为根据这一信仰准则，就连那些自身无法犯下任何罪过的婴孩，也是真正为了赦免罪过而受洗，好使他们通过重生，洗净从旧有生命中继承下来的罪性。”

2.3. 佩拉吉乌斯异端出现之前，教会中某些教师的言论，例如：

a) *尤斯蒂纳*：“基督降生并经历死亡，并非因祂自己有此需要，而是为了人类——人类因亚当（ἀπό τοῦ Ἀδαμ）而遭受死亡并陷入蛇的诱惑”；[1483]

b) *爱任纽：*“在第一亚当里，我们因未遵守祂的诫命而得罪了上帝；在第二亚当里，我们通过顺服至死与祂和好；我们所欠的债并非欠给别人，而是欠给那位我们从起初就违背了祂诫命的主”；[1484]

c) *特土良*：“人自起初就被魔鬼迷惑，以致违背了神的诫命，因此被定为死；随后，所有源自他后裔的人类，都在定罪中被牵连（traducem）”；[1485]

[1477] *爱任纽*，《反异端》第11卷，第22章，另见第39章，注4；*奥利金*，《罗马书注释》第5卷，第6章，注9；《利未记讲道集》第8篇，注3；*西普里安*，《致菲杜斯书》第59封（论背道），第98页，毛里版； *安布罗斯*《论亚伯拉罕》第二卷，注81；*奥古斯丁*《讲道集》第CXV篇，注10；《反多纳图斯论》第四卷，23，注30。

[1478] 《路加福音讲道集》第十四篇。

[1479] 《论罪、功德与赦免》第三卷，第9、5条，第10条。

[1480] 圣奥古斯丁在反对佩拉吉派的论著中也指出了这一点。《反朱利安》第二卷，第2页。

[1481] 正如圣杰罗姆所证明的那样。《对话录》第三卷，第17节，全集第二卷，第788页，瓦拉尔斯版。

[1482] 所有这些大公会议的决议均收录于《大公会议文集》（Collect. Concil.）第I卷，哈杜因（Harduin）校注。

[1483] 《与特里丰的对话》第88节。

[1484] 《反异端论》第五卷，第16章。其他段落：“律法说，人若要治愈蛇所造成的古老创伤，别无他法，唯有信靠那位……将万物吸引到自己那里并使死人复活的主”（《反异端论》 第四卷，第5章），“正如我们因一棵树而欠了上帝的债，我们也因一棵树而获得了债务的赦免”（第五卷，第17章）。

[1485] 《论灵魂的见证》第三章。在另一处写道：“所有灵魂都应被归入亚当，直到被归入基督为止；只要被归入亚当，就一直是不洁的；而正因为不洁，所以是犯罪的”（《论灵魂》第40章）。 灵魂之恶，除了因邪灵侵扰而叠加的恶之外，某种程度上还源于*原罪的*先在性（同上，第16章）。

d) *基普里安*：“如果那些曾经多次得罪上帝的大罪人，在信主后也能获得罪的赦免，且无人被禁止接受洗礼和恩典， 那么，更不该拒绝这个婴儿——他刚一出生，除却因源自亚当的肉体，在出生之时便承受了（contraxit）远古死亡的瘟疫之外，并未犯下任何罪过；而且，他更容易接受罪的赦免，因为被赦免的并非他自身的罪，而是他人的罪；[1486]

d) *伊拉里乌斯*：“因亚当一人迷失，整个人类都迷失了……死亡的判决与生活的劳苦，从一人传给了所有人”；[1487]

e) *圣巴西尔大帝*：“通过施予食物来消除原罪——因为正如亚当通过那不洁的品尝将罪传给了我们，我们若能满足弟兄的需求与饥饿，便能消除这种有害的品尝”；[1488]

g) *格里高利·神学家*：“这种新植入的罪孽是从始祖那里传给不幸之人的……我们所有人同属亚当，既被蛇迷惑，又因罪孽而死亡，最终被天上的亚当拯救”；[1489]

h) *安布罗斯*：“我们都在始祖身上犯了罪，并通过本性的传承，罪的传承也从一人传给了所有人……；因此，亚当存在于我们每个人之中：人类的本性在他身上犯了罪，因为罪通过一人传给了所有人。”[1490] i) *约翰·金口*：“死亡是如何进入并统治世界的？通过一个人的罪：因为‘在祂里面，众人都犯了罪’还有什么别的含义呢？亚当堕落之后，即使那些没有吃过那树上果子的人，从那时起也都成了必死之人……这一罪导致了普遍的死亡。”[1491]

我们不再列举同一时期其他许多教会导师的类似言论；[1492] 上述引文已完全足以让人看清古今佩拉吉派信徒的荒谬之处——他们声称奥古斯丁杜撰了原罪学说；另一方面，也足以让人认识到圣奥古斯丁的话是多么公正。 奥古斯丁在针对某位佩拉吉派人士时所言：“并非我杜撰了原罪——这是天主教信仰自古以来所信奉的；而是你，这位拒绝这一教义的人，无疑是新的异端。”[1493]

3). 最后，关于原罪确实存在——它从我们的始祖传承给了我们所有人——我们可以在健全理性的指引下，基于无可置疑的经验来确信这一点。

3.1. 凡全神贯注地审视并深入探索自我之人，都不得不与圣使徒保罗一同说：*“我知道，在我里面——即在我肉体中——没有良善，因为行善的意愿虽在我心中，但我却无法行出来。 我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。若是我做那不愿意的，就不是我做的，而是住在我里面的罪做的。 因此，我发现这样一条律：当我想要行善时，恶却紧随其后。因为按着里面的人，我以神的*

[1486] 致菲杜斯的第五十九封书信，载于《教父文集》全集第三卷，第1013页。

[1487] 《马太福音》第十八章，第16节；《诗篇》第五十九篇，第4节。在另一处：因为一切肉身皆因罪而生，即源于亚当这一始祖之罪；基督被差遣，是出于肉身之罪的相似性，他在其中并非存有罪，而是存有肉身之罪的相似性（《未确定的著作》第八片段）。

[1488] 《饥荒与干旱期间的谈话》，载于《圣父著作集》，第八卷，第137-138页。

[1489] 《圣礼之歌》，第七卷，载于《圣父著作集》第四卷，第245页；反对阿里乌派的论述，同上，第三卷，第173-174页。

[1490] 《大卫辩护录》第二卷，第12章，第71节；参见《大卫辩护录》T卷，第二章，第56节；《书信集》第LXXIII封，第8节；《论圣事》第六章，第32节；《致希耶罗的信：论信仰》（载于*《主要著作》*第七卷，第一册，第159页）。 在最后一段中，这一思想表达得尤为清晰：“人类自始祖以来所面临的死亡原因，*正是由于原罪*会随着后代的传承而延续，因此无人能逃脱受罚与被定罪的命运，除非道成肉身并住在我们中间。”

[1491] 《罗马书讲道集》第十篇，第5章。参见《以赛亚书讲道集》第七篇，第7节。

[1492] *克莱门特·亚历山大*，《杂论》第三卷，第16章；*奥利金*，《耶利米书讲道集》第八篇，第1节；《雅歌讲道集》第八篇，第6节；《利未记讲道集》第八篇，第3节；*亚他那修*，《反阿里乌派演说》第一篇，第51、61节；*尼西亚的格雷戈里*，《论何为上帝的形象与相似》，第II卷，第29页，莫雷尔版；《诗篇讲道集》第二卷，第13章；*马卡里乌斯*，《论心灵的自由》第II节；《论父性与辨别》第九章；《讲道集》第五卷，第1、2、3章； *亚历山大的迪迪莫*，《约翰一书注》第5章第19节；*西里尔*，《论道成肉身》第12章，载于*《大集》*第VIII卷第II册，第72页；*提奥多雷特*，《诗篇注》第50篇第7节。

[1493] 《论婚姻与情欲》第二卷，第12章。佩拉吉派为捍卫其谬论，援引了古代教父著作中的某些段落，例如：基普里安、伊拉里乌斯、金口若望，尤其是安布罗斯；但所有这些引用的不妥之处，早已被至福的 奥古斯丁早已指出了所有这些引用的不妥之处（《反佩拉吉乌斯两封书信》第四卷，第8章；《论本性与恩典：反佩拉吉乌斯》第六十三章；《反朱利安》第一卷，第6章；《论基督的恩典与原罪：反佩拉吉乌斯》第四十三章，第47节；《论婚姻与情欲》第一卷，第35章，第40节）。

律法为乐；但在我的肢体中，我却看见另一条律，与我心灵的律相争，使我成为那在我肢体中罪之律的俘虏（罗7:18-23）。 特别是，那些仔细观察自己和邻舍的人，不得不承认以下真理：

a) 在我们里面，灵与肉、理智与情欲、向善的追求与向恶的倾向之间存在着持续的斗争；

b) 在这场斗争中，胜利几乎总是属于后者：肉体在我们里面胜过灵，情欲主宰着理智，对邪恶的倾向压倒了对善的追求； 我们天性中本爱 善，渴望它，并从中获得愉悦——但要行善，却发现自己力不从心；我们天性中本不爱恶，然而却不可遏制地被它所吸引；

c) 我们对一切美好与神圣事物的习惯，需付出巨大努力且极其缓慢地才能养成；而对邪恶的习惯，却无需丝毫努力便能极快地养成——反之亦然——

d) 戒除某种恶习，战胜内心的某种激情——有时甚至是微不足道的——对我们来说都极其困难；而要改变我们通过无数努力才获得的美德，却只需一点微不足道的诱惑便足以动摇。 这种邪恶在人类中对善良的压倒性优势，不仅我们如今能察觉，历代以来也有其他人察觉到了。 摩西在描述洪水前的人类时写道：*他们心中所思所想，时常都是邪恶的*（创世记 6:5）；随后在描述洪水后的人类时又写道：*人心里的意念从幼年时起就是邪恶的*（创世记 8:21）。大卫作证说，*世人都偏离正道，都变得同样败坏；没有行善的，连一个也没有*（诗篇13:3；参见25:4）。所罗门说，*地上没有义人，既行善又不犯罪*（传道书7:20）；就连义人，一天也会跌倒*七次*（箴言24:16）。 先知书整体上充满了对同时代人不法行为的控诉与责备。使徒们宣讲，*世界沉溺于邪恶之中*（约壹5:19）；*众人皆犯了罪，亏缺了神的荣耀*（罗3:23）。 就连异教的智者们也哀叹，整个人类都已堕落，而且某种不可抗拒的、与生俱来的倾向正将人引向邪恶。[1494] 人类本性中的这种紊乱究竟从何而来？ 其中这种力量与渴望之间的不自然斗争，这种肉体对灵、情欲对理智的不自然压倒，这种压倒自然向善倾向的不自然向恶倾向，究竟从何而来？

3.2. 人们为此所构想的一切解释，要么毫无根据，要么甚至不合情理；唯一完全令人信服的解释，是《启示录》通过其关于始祖原罪的教义所提出的。而且——

a) 不能采纳古人的观点，即人身上一切邪恶的根源在于其肉体，仿佛包裹人灵的物质，其本性便与人的所有精神追求相抗衡，蒙蔽人的理智，扰乱人的意志与心灵，并因谬误而不可避免地导致恶习。 这种观点，首先会导致最致命的后果，与常识相悖。如果物质是罪恶的根源，那么罪恶的肇因就是上帝；因为祂是物质的创造者，祂创造了我们的身体，也创造了我们的灵魂，并将二者结合在一起。这意味着我们无需承担任何责任，当我们行恶时也是无辜的，因为我们只是按照上帝赋予我们的本性行事。这意味着善与恶之间没有区别，道德律对我们而言也就毫无意义。其次，这种观点与经验相悖，却无法解释任何问题。 如果我们体内的灵与肉确实在性质上相互对立；如果灵自然地引导我们向善，而肉也自然地引导我们向恶——那么，为什么我们体内的灵没有比肉更强，反而是肉比灵更强，尽管按常理我们本应期待相反的情况呢？ 为什么，根据普遍的认知，我们内心的向恶倾向会压倒向善的倾向，*以致"我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做"*（罗马书 7:19）？为什么，至少可以说，我们内心的向善倾向和向恶倾向并不势均力敌？ 另一方面，虽然某些激情和恶习确实源于我们的身体构造，例如——胆汁质体质的人尤其容易陷入愤怒，以及类似的情况： 但也有其他激情和恶习——如自爱、骄傲、嫉妒、野心——无法归因于体质，它们直接在灵魂中萌生并发展，因此其根源在于灵魂，绝非肉体。

b) 某些思想家——甚至包括一些当代思想家——所持的观点是不公正的，他们认为人内心的邪恶是其有限性的必然结果。"他们说，人天生就有局限性，而有限的存在必然是不完美的；人所有能力的缺陷导致了其过失，而过失自然会滋生邪恶。" 诚然，任何有限的存在与其他更少受限的存在相比都是不完美的，而所有 有限的存在与无限的存在相比都是不完美的；但这并不意味着每个有限的存在本身就是不完美的，也不意味着它无法实现其目的，或无力遵守其本性所遵循的法则。 例如，天使也是

[1494] *柏拉图*《论法律》第九卷；*西塞罗*《图斯库卢姆问答》第三卷，第1节；*塞内卡*《论元素》第一卷，第6章；《论愤怒》第三卷，第26章；*贺拉斯*《讽刺诗》第一卷，第13、16节。

有限的，与上帝相比也是不完美的；然而，它们在其自身的等级中却是完美的，各安其位，且无罪，因为它们履行了自己的使命，在自身有限性的范围内尽其所能地遵守道德律；因为它们以所受赐的全部爱之力来爱自己的造物主。 同样，人虽然与上帝相比比天使更加有限、更加不完美，但他仍能在自身层面上就其使命而言保持完美，能够根据自身的局限性履行道德诫命，能够用他全部的人性去爱上帝；虽然与天使相比，他所处的圣洁境界可能较低，但即便如此，他仍能在上帝面前保持纯洁无瑕、无罪无过。 不完美意味着拥有的品质不如存在阶梯上更高处的其他存在；但有罪则意味着通过滥用自由，破坏造物主与有理性的受造物之间本应存在的关系，意味着任意偏离神圣诫命的道路，违背自身的使命。上帝并不要求我们具备超出我们能力范围的美德；也不强迫我们追求与我们的本性不相容的圣洁； 祂只要求那些对我们来说完全自然、且力所能及的事情。既然如此，人违反上帝律法就不能再被视为其有限性和相对不完美所导致的简单结果：不，这是真正的邪恶，证明了其本性的败坏。

c) 近年来出现的一种观点同样是不公正的，即那些主张人类之恶的根源不在于人的本性，而在于其教育缺陷的人；他们认为，每个人出生时都是纯洁无辜的，如同亚当被造时那样，而之所以变得邪恶堕落，完全是由于不良教育、不良榜样等因素所致。 如果这是正确的，那么——

a) 令人不解的是，人类在长达七千多年的时间里，尽管不断致力于自身的教养，却至今未能学会保持那种据称所有人出生时都具备的原始纯洁与无辜；更难以理解的是，究竟出于何种痛苦的必然性，所有人才会既自身接受又向他人传递这种不良的教养。 众所周知，恰恰相反——

bb) 在近代，许多文明国家已采取一切可能的措施来改善培养青少年的社会机构；运用最有效的手段来保护受教育者远离恶习并引导他们养成美德——然而，邪恶的力量却并未停止； 人们对恶习的倾向，显然一如既往地压倒了对美德的向往，甚至时常出现以前未曾有过的全新罪行。 如果我们假设人天生善良，并且认为在我们的教育中，不应致力于纠正我们与生俱来的缺陷，而仅需维护我们与生俱来的纯真，那么这一切便仍是一个无法解开的谜团。最后，必须指出的是——

（二）尽管不良的教育确实可能助长我们内心的邪恶并加速其发展，正如良好的教育通常会削弱其力量，甚至在萌芽阶段就部分抑制它一样，但邪恶早在任何教育之前就已存在于我们心中。 要确信这一点，只需对尚未受到任何教育体系影响的婴儿进行一次简单的观察即可——此时，无论选择何种方法来发展和矫正其能力，该方法的优缺点都尚未在其身上显现。 即便是最肤浅的观察者也不得不注意到，婴儿身上已经明显显露出愤怒、伪装、说谎和不服从的倾向——这并非因为他从父母身上看到了所有这些缺点并通过模仿将其内化，而是因为他天生就受这些倾向的驱使。 关于坏榜样对堕落之人的影响，也应作同样的论述。如果一个人生来善良，没有任何作恶的倾向和偏好，那么他为何偏要沉溺于坏榜样之中，却又无法在自己内心找到足够的力量来抵制它们呢？ 为何坏榜样对我们的影响比好榜样更强烈？为何对我们来说，作恶要比行善容易得多， ？为何邪恶的苗头甚至在尚未形成自我意识、也无法模仿他人的婴儿身上就已经显现？

d) 对于所有这些问题的最令人信服的解答，以及对人类中存在的邪恶最公正的解释，来自神圣的启示：它指出，第一代人类确实是被造为善良且无辜的，但他却在神面前犯了罪， 从而败坏了自身的全部本性；随之而来的是，所有从他自然繁衍后代的人，生来便背负着原罪，拥有被败坏的本性，并容易倾向于作恶。这里没有任何难以理解或难以置信之处。 我们从经验中看到，子女会遗传父母的疾病，而且这些疾病往往长期存在，并在某些家族中代代相传。 我们从经验和简单的推理中知道，*坏树不能结好果子*（马太福音7:18），受污染的泉源自然会流出发污的溪流，当树根腐坏时，它的树干就不可能保持完好。 因此，人类既然在根源上已经败坏，其枝叶必然也会随之败坏。如果第一人犯了罪，败坏了自身的整个本性，那么他的后代就必然会继承这种同样充满罪恶且已受败坏的本性。

§93. 原罪对我们的影响

由此从始祖延伸至整个人类，原罪不可避免地将它在始祖身上所产生的所有后果一并传递给了我们。这些后果中最主要的包括：

1. 理智的蒙蔽，尤其是无法理解属于信仰领域的属灵事物。*属血气的人不接受那出于上帝之灵的，因为他视之为愚拙；他也无法明白，因为这必须用属灵的眼光来判断*（林前2:14）。因此，作为对新信主的基督徒的首要祝福之一，*愿我们主耶稣基督的上帝、荣耀的父，赐给你们智慧和启示的灵，使你们真知道祂*（以弗所书 1:17）。但不应将这种理智的蒙蔽夸大其词，以为人们因原罪而完全无法理解属灵的事物；恰恰相反，同一位使徒关于外邦人作证*说，关于上帝所能知道的事，对他们来说是显而易见的，因为上帝已经向他们显明了。因为自创世以来，祂的不可见之事，即祂的永能和神性*，都*借着所造之物可以被看见*，因此他们无可推诿：*他们既然认识上帝，却没有将祂当作上帝荣耀祂*（罗马书 1:19-20）。倘若堕落的人类完全丧失了理解信仰事物的能力，那么就不可能向他传达神圣的启示，因为他既无法认识，也无法领受。教会圣师们也承认，这是原罪在我们身上造成的后果。[1495]

2. 自由意志的扭曲，以及它更倾向于恶而非善。圣使徒在描述我们行动能力这种可悲状态时，曾详细阐述道：*“我知道，在我里面，就是在我肉体中，没有良善；因为立志行善的意念在我心里，只是行出来却做不到。我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做。若是我做那不愿意的，就不是我做的，而是住在我里面的罪做的。因此，我发现这样一条律：当我想要行善时，恶却紧随其后。因为按着里面的人，我以神的律法为乐；但在我的肢体中，我却看见另一条律，与我心灵的律相争，使我成为那在我肢体中罪之律的俘虏*（罗7:18-23）。但另一方面，若断言原罪已彻底摧毁了我们内心的自由，以致我们甚至无法渴望任何善事，且我们的整个本性都已变得邪恶，这种说法是不公正的（《正教信条》第1卷，对第27个问题的回答；东正教宗主教《论正教信仰》第14条）。这种观点与

a) 圣使徒刚才引用的言论，其中提到，至少*“愿行善”是属于我们的*，即使我们憎恶它（《罗马书》7:17），并且在我们内里的人中仍存有善的余烬，这内里的人以神的律法为乐。它也与

b) 与所有那些向堕落的人类颁布诫命、劝诫、劝勉、应许和警告的经文相悖，例如《十诫》（出埃及记 20:3 及以下）以及《申命记》最后几章（28-32）中向以色列民陈述的所有应许与警告，若不假定人内心尚存一丝自由，这些经文便毫无意义。与此相对的是——

c) 圣经中还有几乎同样多的经文，这些经文不仅暗示，而且明确指出：堕落的人拥有自由意志，特别是在属灵生活方面；他是自己行为的主宰，既可以顺服，也可以违背神的旨意。例如：*若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我*（太16:24）；*若要进入永生，就当遵守诫命*（太19:17）；*若要成为完全的人，就去变卖你的财物分给穷人…… 并跟从我*（21）；*凡愿意遵行祂旨意的人，就会知道这教训是出于神，还是我凭自己说的*（约7:17）；*耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你杀害先知，用石头打死奉差遣到你这里来的人！我多少次想要聚集你的儿女，如同母鸡把雏鸡聚集在翅膀底下，你们却不愿意*（马太福音 23:37）；*谁若心里坚定不移，不因缺乏而受束缚，且能自主决定，在心里立志守住自己的贞洁，这人就行得美好*（林前7:37）。与之相悖的是——

d) 与圣父们和教会教师们的一致教导相悖，他们虽然认为堕落的人类所拥有的自由十分微弱，但同时也断言，原罪绝没有在我们身上摧毁这种自由，[1496] 如今，尽管周围充满各种诱惑，我们每个人

[1495] *塔提安*《致希腊人书》第十三、十四、三十章；*马卡里奥斯*《讲道集》第二十五篇，注2；《论心灵自由》注21；*奥古斯丁*《上帝之城》第二十二卷，22章，注1；*格雷戈里*《约伯记注》第五卷，34章，注61。

[1496] *贾斯汀*，《护教辞》1，24；*阿提纳格拉斯*，《法律》XXIV；*克莱门特*，《杂论》II，4；III，9；IV，20；*奥利金*，《论原理》序言第5节；*特士良*，《反马尔基安》II，5；*西普里安*，《书信》LV；《贞洁劝诫》第II章。

仍可在意志中选择善或恶，[1497] 正因如此，他们在著作中向基督徒提供了无数的教导与劝诫，使他们能够借助神的恩典，在自身层面竭力抵御罪恶，并在美德上不断进步。[1498] 最后，这与——

d) 违背每个人的良知和所有民族的信念。 我们所有人都深有体会：在多种可选行动中，我们常常需要做出选择；一旦决定采取某一种行动，便是出于自身意愿，而非任何强迫；我们有权决定以何种方式实施所选行动，也可以选择将其搁置，转而采取其他行动，等等。 正因如此，所有民族自古以来都存在某种法律来规范其行为；所有民族都存在关于善行与恶行区别的概念，而无论是善行还是恶行，都应由人们自行承担责任。

3. 上帝形象的蒙尘，而非毁灭。由于人类理性的蒙尘和自由的扭曲，这种蒙尘是不可避免的。 但彻底摧毁是不可能的，因为无论是理性，还是自由——连同它们追求真理与善的天然倾向——在人类中并未因原罪而消失。而且，《圣经》确实见证，即使在堕落之后，上帝的形象依然存留于我们之中。 因此，上帝在洪水之后赐福给挪亚及其儿子们时，除其他事项外，还确认了人类对所有动物的统治权（创世记9:1- 2），正如我们所见，这正是人类身上上帝形象的重要特征之一； 此外，在禁止流人血时，祂用以下话语表达了自己的旨意：凡流人血的，他的血也必被人所流（6）。 教会的教师们也始终承认，堕落的人类身上仍残留着上帝的形象，[1499]，并谴责奥利金学派的谬论——即原罪已将我们内里的这一形象彻底抹去。[1500] 倘若作为我们与上帝——我们的原型——建立（宗教）联结的唯一基础的上帝形象，在我们身上被彻底摧毁，那么我们便无法与祂重新联合，而基督教也将毫无意义。

4. 死亡及其一切先兆：疾病与苦难。 圣使徒对此作证说：“*因一人犯罪，罪就进入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人*”（罗5:12），并在另一处说：“*死既因一人而来，死人复活也是因一人*而来”（林前15:21）。 古代教会的导师们也一致作证：

a) *塔西安*：“我们并非被造为死，而是因自身而死；是我们自己的意志毁灭了我们”；[1501]

b) *提奥菲勒*：“人因悖逆而遭受疾病、悲伤、苦难，最终陷入死亡”；[1502]

c) *大瓦西里*：“亚当因远离上帝而亲手为自己预备了死亡……；因此，并非上帝创造了死亡，而是我们自己通过狡诈的顺从招致了死亡”；[1503]

d) *格里高利·神学家*：“我见过多少灾祸，且这些灾祸毫无慰藉——但我却未曾见过任何一种完全脱离悲伤的福分，自从那致命的啃食和敌人的嫉妒将我烙上苦涩的耻辱印记以来”；[1504]

1497 *耶路撒冷的西里尔*，《公开讲道》，IV，21；*大瓦西里*，《论上帝并非邪恶之源》一文，载于《圣父著作集》，VIII，154； *安布罗斯*《论六日创世》第1卷，第8页。前者明确指出：“灵魂具有自主权；因此，魔鬼虽能怂恿，却无权违背意志强迫人。 他向你灌输淫乱的念头，若你愿意，便会接受；若不愿，便不会接受。因为倘若你因被迫而行淫，那么上帝为何要预备地狱？倘若你行善是出于本性而非自由意志，那么上帝为何要预备难以言喻的冠冕？ 绵羊性情温顺，但它绝不会因其温顺而获得冠冕，因为它的温顺并非源于自由，而是源于天性”（第71-72页，俄文译本）。另见上文注释1326-1333及其所指的原文。

1498 例如，圣奥古斯丁曾这样劝诫他的听众：“你们要确信无疑，你们是出于善意而行动的。既然你们活着，就必然在行动。如果你们自己什么都不做，祂（上帝）就不会是你们的帮手；如果你们不努力奋斗，祂也不会是你们的助力…… 上帝并非像雕刻家拾取并堆砌那些毫无自主运动能力的石头那样，将你们塑造成祂的圣殿。活石并非如此；而你们作为活石，要亲手将自己建造成为上帝的圣殿。“有人引导你们，但你们也要自己前行；有人引导你们，但你们也要自己跟随”（《讲道集》CLVI，又名XIII，第13段）。

1499 《埃皮法尼乌斯论异端》LXX，第3条；*格里高利·尼西阿*，《词汇注释》第1条，关于“我们要照着……的形象造人”一语，载于《基督教读本》1840年版，第三卷，第322页：“‘照着……的形象’指我被赋予了理性；*而‘照着……的*样式’则指我通过成为基督徒而自我塑造”；*西里尔*，《反……》 Anthrop. 第5章第10节；*奥古斯丁*，《论精神与文字》，第28页；《修正论》第二卷第24章；*迪米特里·罗斯托夫斯基*，《探究》，第293-294页。

1500 *埃皮法尼乌斯*，《致耶路撒冷的约翰书信》；*耶罗尼姆*，《致帕马赫书信》第XXXVIII章，论耶路撒冷的约翰之谬误。

1501 《致希腊人的讲道集》第XI章；参见第VII章。

1502 《致奥托利乌斯书》第二卷，第25章。

1503 关于“上帝并非邪恶的肇因”的论述，见《圣父著作集》，第八卷，第155页。

1504 《圣礼之歌》第10章，载于《圣父著作集》第IV卷，第260页。

e) *安布罗斯*：“因亚当的罪过，我们遭到了死亡的惩罚，”[1505] 等。[1506]

§94. 教义的道德应用

在思考人的起源与本性、人的使命与原始状态、人的堕落及其后果时，我们可以学到很多东西。

1) 主在创造人类之初便恩准将人类区别于其他受造物——在创造人类之前，祂已在圣三一的奥秘中举行了议会；因此，祂亲手塑造了人的躯体，并亲自将生命的气息吹入人的面颊，而可见世界中的其他一切，祂仅凭一言一令便创造了出来。 这教导我们：一方面，要珍视我们对所有地上生灵的优越性，[1507]；另一方面，要感谢我们的造物主——祂凭着无尽的仁慈，早在我们存在之前就如此深爱着我们。

2) 第一位女人是从她丈夫的肋骨所造的。由此——

a) 给丈夫和妻子的教训——彼此相爱、和睦相处：因为两人的本性完全相同；

b) 特别是对妻子而言的教训——要顺服自己的丈夫：因为使徒指出，“*丈夫不是从妻子而来的，而是妻子从丈夫而来的*”（林前11:8）。

3) 全人类都源于一对最初的夫妇——亚当和夏娃。因此，尽管居住在地球上的人类部落数量众多、种类繁多，但我们彼此都是兄弟，都具有相同的本性。 在此之后，主的话语“*要爱人如己*”（可12:31）该多么触动我们每个人的心啊！

4) 除了主上帝在起初直接创造了我们的始祖之外，祂也间接地创造了我们每个人——祂不仅在母腹中塑造我们的身体，还赐予我们灵魂。 因此，如果我们顺应本性去尊敬和爱戴自己的父母——父亲和母亲，那么我们岂不更应当尊敬和爱戴我们的造物主吗？祂在更深层意义上才是我们的父亲和母亲。[1508]

5) 主乐意让我们在本质上由两部分组成，即灵魂与身体。圣使徒吩咐我们：“*你们要在身体和灵魂中荣耀神，因为这两者都是属神的*”（林前6:20）。

6) 灵魂是我们本性中最卓越的部分；它完全是属灵的，被赋予了理智、自由和永生，而肉体则取自尘土，终将归于尘土。 因此，灵魂理应是我们内里的主宰，而身体则应服从于它；我们首先应当关照灵魂，其次才是身体。

7) 造物主恩准按祂的形象和样式创造了我们：救主对我们说：“你们要完全，像你们的天父完全一样”（马太福音5:48）；要这样生活，使上帝的形象在你们身上真正发光。

8) 人的使命崇高：他被召唤与上帝建立宗教上的联合，为上帝而活并取悦于祂；被召唤逐步发掘并不断完善自己的属灵力量，从而达到不同层次的福乐； 被召唤成为一切受其管辖的自然界的君王

[1505] 《讲道集》第XLVII篇；参见《论外邦人的呼召》第1卷，第3章；《路加福音注释》第VII卷，第15章。

[1506] *贾斯汀*，《与特里丰的对话》第88节；*爱任纽*，《反异端》第五卷第12章第3节；*特土良*，《反马吉安》第二卷第9章；第五卷第25章； *拉克坦提乌斯*《神学入门》第二卷，第13章；*希拉里*《诗篇注释》第62篇，第6节；*格雷戈里·尼西阿斯*《论贞洁》第13章；*奥古斯丁*《上帝之城》第十三卷，第15章。

[1507] “光是被创造出来的，”圣格里高利·尼西斯论述道，“但仅凭一道命令：*上帝说：‘要有光。’*天被创造出来了；但天也是未经商议就被创造出来的。天体被创造出来了；但关于天体，也没有任何事先的商议。 无数的海洋和大海被创造出来；但它们也是凭着一道命令被带入存在的。各类鱼类被创造出来；但也是凭着命令被创造的。野兽、牲畜和鱼类被创造出来；但——祂一说，便有了。然而在这里却截然相反：人尚未存在，却已就人举行商议。 经文并未像对待其他受造物那样说：*“要有人。”*“你当认识到自己的优越性；你的创造并非取决于行为；而是上帝正在商议，如何使这一卓越的生物得以存在”（《讲道集》第一卷，*论“造人……”*一节，载于《基督教读本》1840年版，第三卷，300-301页）。

[1508] “亲爱的人们，”罗斯托夫的圣迪米特里写道，“按肉体生你的父亲，并非真正的父亲：因为他只生下了会朽坏、很快就会死亡的肉体。 而全能的上帝才是你真正的父亲：因为祂创造了你那不朽的灵魂，并将它注入了你的肉体——这肉体是奉祂的命令受孕的：因此，你有一位可见的父亲，还有一位不可见的父亲。 可见的父亲是会死的，是暂时的……；而不可见的父则是永生的，永恒的，全能的，包罗万有的。祂一说，你就在母亲的子宫里被造；祂一吩咐，你就从你母亲的腹中出生；既然子女应当尊敬肉身的父母，那么，更何况那位按着祂的形像和样式创造我们、赐给我们理智与智慧、使我们治理祂手所造之物、并将我们这些祂的仆人，藉着祂的恩典接纳为祂的儿女和弟兄的人呢？”（《教义与教导》，选自圣迪米特里·罗斯托夫斯基的著作，载于《基督教文集》1842年版，第4卷，第370-371页。）

与主宰——愿我们始终将这一崇高目标铭记于心，我们有义务为此而奋斗，并愿它像指路明灯般，为我们照亮人生中所有阴暗的道路。

9) 上帝创造的人在灵魂和肉体上都是完美的，并在创造之后为他预备了地上最幸福的居所——乐园； 亲自协助他发掘并巩固精神力量，赐予他直接的启示，以恩典居住在他心中，甚至赐予他生命树与肉体的不朽；为了在他面前开启功绩与功勋的舞台，祂向他颁布了诫命。 但人违背了神的诫命，触怒了他的造物主，从而丧失了原有的荣耀，其整个存在都变得不完美且败坏，并因此遭受疾病、灾难和死亡的侵袭。 这正是最有力的明证：违背上帝的旨意是何等危险，罪本身是何等致命且具有毁灭性，落入那位公义的、活着的上帝手中又是何等可怕！

10) 始祖的罪及其一切后果，已传给了整个人类，以致我们所有人都是在罪恶中受孕并出生的，在灵魂和肉体上都软弱无力，在神面前有罪。 愿这成为我们活生生的、永不间断的教训，使我们谦卑并认识到自身的软弱与缺陷；同时，愿它教导我们向主上帝求取恩典的帮助，并怀着感恩之心，善用基督教所赐予我们的得救之道。

第二章。
论上帝作为万物的安排者

§ 95. 教会的教义与本章的构成

东正教会关于上帝作为护理者的教义，在东方宗主教关于东正教信仰的信函中表述如下：“我们相信，一切存在之物，无论是可见的还是不可见的，都受神圣护理的支配； 然而，作为邪恶的邪恶，上帝仅预知并容许其发生，却不对其进行安排，因为祂并未创造它。而已经发生的邪恶，则由至高无上的仁慈引导向某种有益之事——这至高无上的仁慈本身并不制造邪恶，而只是尽可能地将其引导向更好的方向”（第5条）。 而在东方天主教会和使徒教会的《正统信经》中也指出：“从微小到宏大，上帝都确切地知晓（γνωρίζει）一切，并特别对每一受造物施以眷顾”（第1条，对第29个问题的回答）。

根据我们阐述教会关于上帝作为世界创造者之教义的顺序，现在我们将阐述关于上帝作为护理者的教义，即首先论述上帝的护理这一普遍概念，然后具体论述上帝对主要受造物—— 即属灵世界、物质世界以及“小世界”——人类。

1. 关于上帝的普世眷顾

§ 96. 关于上帝的眷顾的概念、其作用与形式，以及对该教义中错误观点的概述

自古以来，“神的眷顾”一词被理解为神对世间万物的关怀；[1509] 或者，正如《详尽的基督教教理问答》中所更详尽地阐述的那样：“神的眷顾是神全能、至智与仁慈的不懈作为，借此神维系受造物的存在与力量，引导它们走向善的归宿，助益一切美善，并遏制因偏离美善而产生的恶，或加以纠正并使其转向善的结局”（关于第1条，第36页，莫斯科，1840年）。

[1509] 例如，关于“神之眷顾”，有如下表述：a) *圣巴西勒大帝*：“一切受造之物，无论是可见的还是可想象的，为了维持自身，都需要神的眷顾（ἐπιμελείας）”（论圣灵，第8章，II. 19，载于《圣父著作集》，第七卷，第259页）；b) *涅梅西乌斯*：“天命即上帝对万有的眷顾”（de nat. hom. cap. 43, apud *Gotland.* T. VII，第419页），以及——b) *约翰·达马斯库斯*，他重复了涅米西乌斯的话：“神旨意即上帝对受造物的关怀”（《信仰要义》精编，第II卷，第29章，第124页）。 不过，需要指出的是，我们将神的预定称为对受造物的眷顾，这只是因缺乏更精确的词汇而以人的方式来描述神：神的预定完全不受那种我们通常与对某事的眷顾联系在一起的忧虑、焦虑和劳苦所束缚。

因此，在关于上帝眷顾的普遍概念中，可以区分出祂的三种具体作为：保全受造物、协助或扶持受造物，以及管理受造物。

保全受造物——这是上帝的一种作为，全能者借此使整个世界以及其中所有个别受造物，连同它们的力量、法则和活动，得以存续。

对受造物的促进或协助——这是至善者的作为，祂既允许受造物运用自身的力量和法则，同时又在它们的活动过程中给予帮助与支持。这一点在具有理性与自由的受造物身上尤为明显，它们为了在灵性生活中取得进展，始终需要上帝的恩典。 不过，对于具有道德能力的受造物而言，唯有当它们自由地选择并行善时，才会有上帝的实质性协助； 而在所有那些情况下，当它们凭自己的意志选择并行恶时，上帝仅*予以放任*，绝非协助，因为上帝不能行恶，也不愿剥夺道德存在者的自由——这种自由正是祂亲自赐予他们的。

最后，对受造物的治理是上帝的一种作为，借此，无限睿智的上帝引导它们——连同它们的整个生命与活动——走向为它们预定的目标，并在可能的情况下，将它们最恶劣的行为纠正并转化为良好的结果。

由此可见，上述所有上帝的作为各不相同。*保全*既涵盖受造物的存在，也包括它们的力量和活动；助益主要针对力量；*治理*则针对受造物的力量和活动。上帝保全世间一切受造物；对善良者予以助益，而对邪恶者则仅放任其作恶； 同时也治理着一切。这些作为中，任何一项都不包含在另一项之中——可以保全某个受造物，却不对其施以促进也不对其进行治理；可以促进某个受造物，却不保全它也不治理它；可以治理某个受造物，却不保全它也不促进它。 但另一方面，必须指出，上帝预定这三种行为的区别与划分，仅源于我们在有限且多样化的世间万物中对其不同显现的认知，以及我们理性的局限性； 而它们本身是不可分割的，共同构成上帝唯一无边无际的作为：因为上帝“同时看见一切整体与每个个体”，[1510] 因此祂以一个简单、不复杂的作为成就了一切。祂不可分割地保全、扶持并治理着祂所有的受造物。

上帝的眷顾通常分为两种：普遍的眷顾和个别的眷顾。普遍的眷顾——是指涵盖整个世界、所有物种和类别的眷顾；个别的眷顾——是指延伸至世界上最微小的存在，以及每一个不可分割的个体，无论它们看起来多么渺小。 东正教会坚信，上帝“从微小到巨大，无所不知，并对每一受造物都特别施予眷顾”（《正统信条》第一卷，对第29个问题的回答），显然承认这两种眷顾。

基于上述关于上帝眷顾的论述，以下观点被完全排除：

a) 诺斯替派、摩尼教徒及其他异端分子的谬论，他们将万物归于命运，或认为世界是邪恶本源的产物，或认为上帝对世界的眷顾是多余的，因而完全否定了上帝的眷顾及其一切作为；[1511]

b) 佩拉吉派的谬论，他们否认上帝对无理性和有理性受造物的实质性协助，认为这与受造物的完美和自由不相符；[1512]

c) 各种教派所持的相反的谬论，他们信奉上帝的无条件预定论（praedestinationismus），过度夸大上帝对有理智受造物的协助，以至于几乎消除了它们的自由，并将上帝视为它们一切行为——无论是善是恶——的真正原因；[1513]

d) 最后，是某些古今思辨家所持的谬论，他们仅承认普遍的眷顾，而否定个别眷顾，认为后者有损于上帝的尊严。[1514]

[1510] 据亚历山大的克利门特所言（《杂论》VI，17）。

[1511] 参见*特土良*《反马吉安》第二卷第24章；*提图斯·博斯特伦*《反摩尼教》；*奥古斯丁*《异端驳论》第70章；*莫内*《反卡特里派》第五卷第11章第6节。

[1512] 见*耶罗尼姆*《书信集》LXIII（又名XXXIII），第7注，致克特西弗《反佩拉吉乌斯论》。

[1513] *茨温利*《论神旨》第5、6章；*加尔文*《基督教要义》第1卷第18章，注1。

[1514] 见*亚历山大·西里尔*《宝库》第十五卷，第150页及后续。

§ 97. 上帝眷顾的真实性

上帝确实在为世界施展眷顾，并关怀祂所有的受造物——这一点在《圣经》的无数段落中都有宣讲。例如：

a) 在《约伯记》*中：因为*（上帝）*祂洞察地极，看顾天下万物*（28:24），又如：*一切活物的灵魂和一切人的气息都在祂手中*（12:10）；

b) 在《诗篇》中：*祢立定大地，它便稳立。凭你的定旨，万物至今仍存，因为万物都侍奉你*（118:90-91）；*众人的眼睛都仰望你，你按时赐给他们食物；你张开手，照你的美意使一切活物得饱足*（144:15-16）；

c) 在《箴言》*中：耶和华的眼目遍及全地，祂察看恶人，也察看善人*（15:3）；

d) 在《尼希米记》中：*[以斯拉说：]"耶和华啊，你是独一的，你创造了天、天上的天及其一切军旅，大地和地上的一切，海洋和其中的一切；你使这一切存活，天上的军旅都敬拜你"*（9:6）；

戊）在《所罗门智慧书》中：*祂创造了大小万物，并同样眷顾所有人*（6:7）；*因为除了祢以外，没有一位神会眷顾所有人*（12:13）；

e) 在《马太福音》*中：你们要作你们天父的儿女，因为祂使太阳照在恶人身上，也照在善人身上；降雨给义人，也给不义的人*（5:45）；

g) 在《使徒行传》中：（上帝）*不断以恩惠为自己作见证，从天上赐给我们雨水和丰收的时节，并以食物和喜乐充满我们的心*（14:17）。[1515]

教会的圣父们和教师们，在捍卫基督教关于上帝预定的教义、对抗异教哲学家[1516]和异端分子[1517]时，一方面基于上帝作为世界创造者的概念，另一方面基于世界作为上帝造物的概念，从理性出发证明了预定的存在。

在前一种情况下，他们指出：

1) 造物主无尽的仁慈，正因这份仁慈，祂绝不可能放弃对自身造物的眷顾——这些造物完全是出于祂的仁慈而被创造的。"圣安布罗斯问道：'哪位造物主会忽视自己的作品呢？谁会抛弃并拒绝自己曾渴望创造之物？如果对某事施予眷顾是不合情理的，那么创造本身岂不是更不合情理？毕竟，不创造某物并无不公，但对所创造之物不加关怀，则是极端的无情。"[1518] "另一位教会导师问道：'那位凭着无尽的仁慈创造了受造物的主，怎能不关心自己的受造物呢？'"[1519] "我们从圣约翰·达马斯库斯那里读到，唯一的神，其本性本是仁慈且至智的。作为仁慈者，祂施予眷顾，因为不施予眷顾者并非仁慈；（无论是人，还是无言的动物，天性上都会照顾自己的后代，而不予照顾者则会受到谴责）；作为至智者，祂关照着对受造物最有益之事。"[1520]

2) 关于无所不在的造物主。祂以自身充盈万物，直接内在于每一种受造物、每一件事物、每一个存在之中，直接洞察它们的状况与需求；因此，唯有当祂既非仁慈，又沉溺于无所作为与懒惰之时，才可能不对世界施予眷顾。[1521] "圣奥古斯丁说：'上帝充盈着世界，祂在创造，并未退居他处，而

[1515] 其他与此相关的经文：诗篇 103:5-28；134:6、7；146:4；以赛亚书 10:13； 40:26；《箴言》5:22；23:23, 24；31:36, 37；《便西拉智训》42:21-24, 26；《使徒行传》17:25, 28；《罗马书》11:36；《提摩太前书》6:13。

[1516] 亚里士多德学派（*奥利金*《诗篇注》第35篇，6）、伊壁鸠鲁学派（*卢克莱修*《物性论》第5卷，196；第6卷，389；*普林尼*《自然史》第2卷，7）和斯多葛学派（参见*马可·奥勒留*《论自我》第7卷，7）的追随者们是怎样的。

[1517] 诺斯替派、摩尼教徒及其他派别。参见上文注释1511。

[1518] 《论职责》1，第13页。

[1519] *西奥多雷特*，《反异端论》第5卷，第10页，载于《基督教读本》1844年版，第IV卷，第224页。

[1520] 《正统信仰的精确阐述》，第二卷，第29章，第125页。此前，其他神学家也曾表达过同样的观点，例如：a) *安提阿的西奥菲勒斯*："若我称其为'预定'，即指祂自身的善"（《致奥托利乌斯书》第一卷，第71页）；以及b) *涅姆西乌斯*："神本是良善的，既是良善的，便是施恩的；既是施恩的，便是有先见之明的"（《论人的本性》第42章）。

[1521] *涅姆西乌斯*，《论人的本性》第44章。

是仿佛在推动着祂所构建的这一宏大宇宙；祂以祂的威严之临在行祂所行之事；以祂的临在治理祂所创造的一切。”"[1522]

3) 造物主的全能，凭借此，祂照管世界毫不费力。“即使需要数万个这样的世界，甚至无数个世界，”圣约翰·金口说，“上帝依然足以不仅创造它们，还能在创造之后照管它们。”[1523] “祂愿创造万物，便创造了；祂愿世界继续存在，世界便继续存在；一切皆按祂的旨意而行。”[1524]

总的来说，教会导师们指出，否认上帝的眷顾，就等于同时否认上帝的存在本身——因为如果存在上帝，这位至完美的本体，那么祂必然在眷顾世界；如果祂不眷顾，那么祂也就并不存在。[1525]

在论及世界时，教会的教师和作家们主要着重指出：

1) 若无上帝的旨意，世界便无法自行存在，因为它是从虚无中被召唤至存在的，且始终悬于同一虚无之上。这一思想由以下人物表达：

a) *拉克坦提乌斯：*“若将造物主的预定与大能从自然中剔除，自然便是一无所有；”[1526]

b) *大亚他那修：*“受造物的本性，因源于虚无，其本身便变幻无常、脆弱易逝、终将消亡……；因此，为了使一切受造之物——其本质本是变幻无常且易毁的——确实不致毁灭，世界也不致回归原初的虚无， 那位以祂永恒的道创造万物并赋予受造物本性的造物主，并未将它们任其自生自灭，以免它们回归原初的虚无，而是凭着祂的仁慈，以祂的道——那道本身就是上帝——来保守并治理它们；”[1527]

c) *亚历山大的西里尔：*“万物的创造者赋予万物以生命，因祂本性即为生命，并以不可测的方式将祂的力量注入万物之中；因为若非如此，那些源于虚无的受造物便无法被保全并维持于存在之中；否则，它们便会瞬间回归其本性，即归于虚无；”[1528]

d) *奥古斯丁：*“造物主的威能以及全能、包罗万象者的力量，是万物存在的根源；倘若这种力量有朝一日停止治理受造物，那么万物的种类便会瞬间消亡，整个自然界也将毁灭。 因为尽管在世上，一座建好的建筑即使在建筑师完成工作、离开之后仍能屹立不倒，但如果上帝收回了对世界的眷顾，世界便连眨眼之间都无法存续。”[1529]

2) 若没有上帝的眷顾，世界上就不可能维持那种令人惊叹的秩序；相反，万物都会脱离其界限，陷入混乱与混沌。圣格里高利·神学家、福者奥古斯丁、福者狄奥多里特等人便是如此论述的。 前者说：“我们必须相信，世间存在一种包罗万象、维系万物的眷顾——因为对于那些需要造物主的存在而言，同样也需要一位眷顾者； 否则，这个被偶然性裹挟的世界，就像被旋风裹挟的船只一样，由于物质的无序运动，本应瞬间崩溃、瓦解，并回归到最初的混沌与无序之中。”[1530] 第二位写道：“上帝从未停止过管理受造物的工作，哪怕只是一天，以免它们立刻偏离其自然之道——正是这条道路引导并指引它们达到发展的圆满，并使每一种受造物都保持其本然的形态。 事实上，倘若剥夺了上帝智慧的这种运动——主正是借此*运动为万物谋福祉*（《智慧书》8:1）——它们便真的会不再是任何事物。”[1531] 最后，福者狄奥多里特如此论述：“那些不相信神眷顾的存在，并疯狂地断言由天地构成的世界在

[1522] *奥古斯丁*《约翰福音讲道集》第二卷，第10节，载于《教父全集》第XXXV卷，第1393页。参见格里高利大帝的言论，见下文注释1552。

[1523] 《约翰福音讲道集》第五篇，针对“*生命在他里面*”一语*的讲解*。

[1524] *约翰·达马斯库斯*。《正统信仰的精确阐述》第II卷，第29章，第124-125页。

[1525] 亚历山大的克利门特指出：“显然，任何不承认神之预定的人，与其说应受驳斥，不如说更应受惩罚，而且——他确实是个无神论者”（《杂论》第六卷，第486页）。 拉克坦提乌斯对伊壁鸠鲁的批判更为严厉：如果上帝存在，那么他必然是具有神意的，正如上帝所应有的；若要赋予他神性，就必须使他既掌握过去，又知晓现在，并预见未来。因此，既然他否定了神意，也就否定了上帝的存在。 然而，当他承认上帝存在时，同时也承认了神意。因为没有其中之一，另一方既不可能存在，也不可能被理解（《论上帝之怒》第9章；参见第4章，载于《教父全集》第VII卷，第98页和第86页）。

[1526] 《论虚假智慧》第三卷，第28章，见前引《教父文集》第VI卷，第437页。

[1527] 《反异教演说》第41段，载于《著作集》第I卷，第40页，巴黎1698年版。

[1528] 《约翰福音注释》第九卷；第793页。

[1529] 《创世记注释》第四卷，第12章，第22节。

[1530] 《论爱贫者》，载于《圣父著作集》第II卷，第39页。

[1531] 《创世记注释》第四卷，第12章，第23节。

没有舵手的情况下仍能如此和谐有序地运转的人，在我看来，其行为就如同有人坐在船上横渡大海，明明看到舵手如何操纵桨、如何恰当地掌舵，——却开始断言一个显而易见的谎言，声称舵手并不站在船尾，船上没有桨，也不靠舵的动作来导航，而是自行航行，自行克服波涛的冲击，战胜风浪的袭击，无需船员或舵手的帮助——后者本应向所有划桨手下达必要的指令。持这种观点的人，明明清晰无疑地看见宇宙的主宰正掌管着祂所创造的万物，并使万物在和谐的秩序中运行……却任性地装聋作哑，或是厚颜无耻地行事；他们一边接受神眷顾的恩赐，一边却亵渎这些恩赐；他们所享受的，恰恰成了他们用来对抗神眷顾者的武器。”[1532]

§ 98. 上帝护理的每一项作为的真实性

圣经将对世界的普世眷顾归于上帝，而教会导师们亦随之将眷顾的每一项具体作为归于祂，例如：

1) 保全受造物。圣经中对此的阐述见于——

a) 诗人在《诗篇》第103篇的全部内容中，特别是在以下经文中：*万物都仰望你，等候你按时赐给他们食物*（27）；*“你赐给他们，他们便领受；你张开手，他们便饱享美物”*（28）；*“你掩面不顾，他们便惊惶；你收回他们的气息，他们便死亡，归回尘土”*（29）；*“你发出你的灵，他们便被造；你更新大地的面貌”*（30）；

6) 先知以赛亚：*你们要举目仰望高天，看看是谁创造了它们？是谁按数目领出它们的军旅？祂按名称呼它们：因祂的大能和极大的力量，祂的作为无所不能*（赛40:26）；

c) 使徒保罗：*神并不需要人的服侍，好像祂在什么事上有所缺乏；祂自己赐给万物生命、气息和一切*（徒17:25）；*祂*（神的儿子）*在万有之先，万有也靠祂而立*（西1:17）。

教会的教师和作家们也重申了同样的观点，例如：

a) *阿提纳戈尔：*“那些承认上帝是万物创造者的人，若想坚守自己的原则，就必须将万物的保全（φυλακήν）归于祂的智慧与公义；”[1533]

b) *圣巴西勒大帝：*“一切受造之物，无论是可见的还是可想象的，为了维持自身，都需要神的眷顾；”[1534]

c) *大阿法纳西：*“全能且至圣的圣父之道，周流万有，无处不显其大能，照亮一切可见与不可见之物，将万有包含并容纳于自身之中，以致没有任何事物能脱离其大能的笼罩；祂借着万有、通过万有，既使每个受造物单独地，也使所有受造物共同地，获得生命并得以存续；”[1535]

d) *杰罗姆：*“我们要知道，若非上帝亲自保守祂赐予我们的恩典，我们便一无所有，正如使徒所言：*‘这既非出于那愿意的，也非出于那努力的，乃是出于施恩的上帝*（罗马书 9:16）。”’[1536]

2) 对受造物的协助或默许。圣经在论及上帝对受造物——尤其是有道德的受造物——的协助时，指出上帝*以祂大能的话语托住万有*（希伯来书 1:3），*并赐予万物生命*（提摩太前书 6:13）；尽管受造物之间的*行为各不相同，但神却是同一位，在万有中运行万事*（林前12:6）；*神照着祂的旨意，在你们心里运行，使你们既有意愿又有行动*（腓2:13），*我们也是靠祂而活、而动、而存*（徒17:28）。关于“神的放任”这一思想，例如在圣使徒保罗论及外邦人时有所体现：*于是神任凭他们随从自己心里污秽的私欲*（罗马书 1:24），接着又说：*因此神任凭他们沉溺于可耻的情欲中*（26），还有：*“他们既然不以认识神为要事，神就任凭他们心里存着邪念，行那些不该行的事”*（28）；或者，当他论及犹太人

1532 《论天意》第二篇，载于第四卷，第332-333页。
1533 《论死人复活》，第55页，1559年版。
1534 《论圣灵》第8章，载于《圣父著作集》第VII卷，第259页。
1535 《反异教演说》注42。
1536 《致克特西弗的书信》第XLIII封，注6，反对佩拉吉乌斯。

时：*‘神使他们心里麻木，眼睛不能看见，耳朵不能听见’*（罗马书 11:8），*‘神就把他们全都圈在悖逆之中’*（32）。[1537] 教父们和教会教师们也同样如此教导：

a) *约翰·金口：*“万事皆由神的旨意所掌管；但有的出于神的容许（συγχωροῦντος），有的则出于祂的作为（ενεργούντος）”[1538]；并在另一处说：“要知道，上帝安排万事，眷顾万物；我们拥有自由意志；上帝在某些事上协助我们，在另一些事上仅是容许；祂不愿任何邪恶发生；万事的发生不仅出于祂的旨意，也出于我们的意志——一切邪恶仅源于我们的意志，一切美善则源于我们的意志，同时也有祂的协助；”[1539]

b) *多罗菲：*“一切发生之事，或因上帝的容许，或因祂的恩准；”[1540]

c) *狄奥多里特：*“没有一件事是违背上帝意志发生的；但要么是上帝在善事上施以帮助，要么是因先前所犯的罪而容许灾祸发生；”[1541]

d) *达马斯金：*“取决于神旨意的事，或是出于神的恩准，或是出于神的容许。凡毫无疑问属于善的事，皆出于神的恩准；而相反的事，则出于神的容许…… 行为的选择取决于我们；而善行的结果则取决于上帝的协助——因为上帝根据祂的预定，公义地协助那些凭着正直良心选择善行的人；而恶行的结局则取决于上帝对人的弃绝，因为上帝根据同样的预定，公义地弃绝人。”[1542]

3) 对受造物的治理。圣经中的以下经文提到了上帝的这一作为。

《历代志上》29:11-12。*耶和华啊，尊大、能力、荣耀、胜利、华美，以及天上地下的一切，都属乎你；耶和华啊，国度也属乎你，你作为至高者，高过万有。12 财富和荣耀都来自你的面，你掌管万有；大能和权能都在你手中，你大有能力，能使万物尊荣、坚固。*

但以理书 2:21。*祂改变时候和年岁，废王，立王；将智慧赐给智慧人，将聪明赐给聪明人*

箴言 8:1。*它*（神的智慧）*迅速从一端延伸到另一端，并使万事都归于有益。*

箴言 14:3。*父啊，祢的护理掌管着船只，因为祢在海上赐下航道，在波涛中开辟了安全的航路*。

马太福音 11:25。*耶稣说：“父啊，天地的主，我赞美你。”*

提摩太前书 1:17. *愿荣耀、尊贵归给那永世不朽、不可见、独一全智的神，直到永永远远。*

启示录 17:14。*祂是万主之主，万王之王*（参见 提摩太前书 6:15）。

教会的教师们也宣讲并教导这一神的作为：

圣格里高利·神学家：“那些无法领会上帝安排中不可思议的深奥之处——万物皆依此成就——的人，切莫对此感到惊讶！ 那些将世界治理托付给那位艺术家的人也不要惊讶——祂当然比我们更智慧，祂按自己的意愿引导祂的创造物走向何方、以何种方式，毫无疑问地通向完美与医治，尽管被医治者有时会感到痛苦！ 根据这样的安排，他（尤利安）虽未被煽动去作恶（神性本善，对邪恶毫无过错，而恶行归咎于那些任意选择邪恶之人），却也未能被阻止其追求邪恶的倾向。”[1543]

圣约翰·金口：“万物皆由神意主宰，这一点可从我们身边发生的事情中看出。因为没有神意，便无任何事情发生；无论是牲畜，还是其他一切，都需要被管理。 至于过去发生的一切并非偶然，地狱便证明了这一点，诺亚时代的洪水、烈火、埃及人的沉没，以及旷野中发生的种种事件，也都证明了这一点。””[1544]

[1537] “箴言：*‘神将众人圈在悖逆之中’*（罗11:32）；还有：*‘上帝赐给他们沉睡的灵，眼睛不能看见，耳朵不能听见*（罗马书 11:8）’，这不应理解为上帝亲自造成这一切，而应理解为祂只是任其发生；因为人被赋予了自由，善行应当是发自内心的”*（约翰·达马斯库斯，《信仰要义》，第四卷，第19章，第282页）。*

[1538] 见《使徒行传》讲道集第XXIII篇，第4节。

[1539] 《提摩太后书》第四章，讲道第八篇，第4节。

[1540] 《教义论》第十四卷，载于《希腊-拉丁教父文库》第十二卷，第836页，巴黎1644年。

[1541] 《以西结书》第38章。

[1542] 《信仰要义》精编，第二卷，第29章，第125-127页。

[1543] 《对尤利安的讲道》第1篇，载于《圣父著作集》第I卷，第112页。

[1544] 见《致歌罗西书》第二卷，第五篇讲道。

耶路撒冷的圣西里尔：“神圣的经文和真理的教义承认唯一的神，祂虽以大能统治万物，却也按自己的旨意容忍许多事情。祂也统治着偶像崇拜者；但因祂的仁慈而容忍他们。 祂也统治着那些背离祂的异端分子（ ）；但因祂极大的宽容而容忍他们；祂也统治着魔鬼，却同样容忍它；这种容忍并非出于软弱，仿佛祂会被魔鬼战胜一般……啊，全智的上帝的预定！它将邪恶的意图转化为拯救信徒的手段。 正如祂将约瑟的兄弟们那憎恨兄弟的意图，化作了建立自己家室的手段；祂容许他们因憎恨而卖掉兄弟，从而为祂所拣选之人登基创造了契机；同样，祂也容许魔鬼向人类发动战争，以便得胜者能获得冠冕，并且， 在获胜之后，魔鬼自己——因被最弱者击败而遭受更大的羞辱，而人类则因战胜了曾是大天使的那一位而更加荣耀。”[1545]

圣以弗所西里尔：“我看见建筑物，便推知建造者；我看见世界，便领悟神的旨意；我看见没有舵手的船只正在沉没：我曾见，若非上帝掌管，世人的作为终将一无所成。 我看见城市，看见各种市民社会的组织形式，便明白万物皆由上帝的安排维系。羊群取决于牧人，而地上一切生长之物则取决于上帝。 将小麦与荆棘分开，取决于农夫的意愿；而地上居民在彼此团结与同心合意中展现的明智，则取决于上帝的旨意。调遣军队，取决于君王的意愿；而万物都有既定的法则，则取决于上帝的旨意。地上没有什么是没有领导的，因为万物的开端皆在上帝。 河流源于泉源，律法源于上帝的智慧。大地虽能结出果实，但若无天降甘霖，便无法凭自身孕育任何事物。白昼蕴含着光明的本质，但要得以圆满，仍需太阳的照耀。同样，善行虽由人发起，却由上帝使其得以成就。”[1546]

福者狄奥多里特：“造物主掌管着受造之物，祂并未让那由祂亲手建造的船只无人掌舵；祂既是造船者，也是培育物质的园丁。祂既创造了物质，又建造了船只，并时刻掌舵引导。”[1547]

§ 99. 上帝两种眷顾的真实性

上帝的眷顾，连同其一切作为，不仅遍及整个世界、各类生物及其物种，更特别延伸至每一个被造之物——也就是说，眷顾不仅具有普遍性，也具有特殊性。

圣经便是如此教导的，例如：

a) 诗人的话语中：*众人的眼睛都仰望你，你按时赐给他们食物；你张开手，照你的美意使一切活物得饱足*（诗篇144:15-16）；或：*你们要轮流向耶和华歌唱赞美；要用琴向我们的神歌唱。 祂以云彩遮盖穹苍，为大地预备雨水，使山上的草生长[以及有益于人的谷物]；祂给牲畜食物，也给向祂呼求的鸦雏*（诗篇146:7-9）；

b) 智者所言：*祢爱一切受造之物，对祢所造之物毫无厌弃，因为若祢憎恶某物，便不会创造它。倘若祢不愿，万物如何能存留？又或，未蒙祢召唤之物，如何能存留？ 但祢怜悯万物，因为万物皆属祢，慈爱之主*（《智慧书》11:25-27）；

c) 救主本人的话语：*你们要作你们天父的儿女，因为祂使太阳照在恶人身上，也照在善人身上；降雨给义人，也给不义的人*（马太福音 5:45）； *你们看天上的飞鸟：它们不播种，不收割，也不积攒在仓里；你们的天父尚且养活它们。你们岂不比它们更宝贵吗？*（6:26）。*倘若田间的草，今天还在，明天就要被丢进炉里，神尚且这样装扮它，你们这些小信的人，岂不更蒙眷顾吗！*（6:30）。*两只小鸟不是卖一个阿萨里吗？但没有一只会落在地上，除非是你们天父的旨意；至于你们，连头上的头发也都数过了*（10:29-30）。

圣父们和教会作家们如此教导：

a) *爱任纽：*“若有人问我们，一切被造之物和发生之事是否都为上帝所知，以及每个受造物所经历的一切是否都出于祂的安排，我们必异口同声地回答：凡被造的、正在发生的和将要发生的，无一能

1545 《讲道集》第八卷，第二篇，第四章，第146页（俄文译本）。

1546 《自我检视与忏悔》，载于《圣父著作集》第XII卷，第216页。

1547 《论天意》第一篇，载于第六卷，第325页。

脱离上帝的知晓； 相反，根据祂的旨意，每个受造物都获得了其固有的本性、结构、数量和品质，绝对没有任何事情是偶然发生的……”[1548]

b) *阿提纳戈尔：*“必须知道，无论在地上还是在天上，没有任何事物能脱离祂的眷顾和安排； 但造物主的眷顾同样延伸至一切无形与有形、微小与宏大的事物：因为所有受造物都需要造物主的眷顾，正如每个受造物根据其本性与使命，各自都需要眷顾一样；”[1549]

c) *亚历山大的克利门特：*“与基督教义相符的教义，既承认上帝是万物的造物主，也认为祂的安排甚至延伸至个别受造物（μέχρι τών κατά μέρος）；”[1550]

d) *基普里安：*“说即使最微小的事物也离不开上帝的旨意，这并不等同于荣耀上帝；因为我们知道并相信，万物皆由祂的旨意和安排所主宰；”[1551]

e) *亚历山大的西里尔：*“神圣本性的优势之一在于，上帝既能同时包容万物，又能将祂的护理延伸至每一个受造物，甚至包括微不足道的事物。”[1552]

归根结底，这正是健全的理性所教导的。 如果上帝不眷顾祂所有的受造物，或者，如果祂的眷顾仅涵盖世界上的重大事物、仅涉及生物的种类和物种，却未延伸至微小之物及每一个不可分割的个体——那么这可能有两个原因：要么是因为上帝*无法*眷顾祂所有的受造物，要么是因为*祂不愿如此*。 但无论是前者还是后者，都无法成立。

如果上帝*无法*对世间的一切事物及其所有生物——尤其是每一件具体的事物——进行眷顾，那么原因要么是由于这些事物和生物数量极其庞大，以致祂无法知晓它们；要么是由于缺乏足够的智慧和力量，无法支配和管理如此众多、种类繁多且性质各异的事物和生物。 但上帝是至善的存在，因此祂全知、祂无限睿智、祂全能。

如果上帝*不愿*眷顾他的所有造物——无论是整体还是每个个体——那么，要么是因为仁慈不足；要么是因为疏忽大意；要么是因为眷顾微不足道的事物和不可分割的生物，有损于他的威严。但前两个假设显然是如此荒谬，以至于任何头脑清醒的人都不会接受它们，哪怕只是一瞬间。 至于最后一种假设——它看似更为合理，因此那些只承认普遍眷顾而否定个别眷顾的人往往主要以此为依据——但我们也绝不能认同这一假设。 因为，首先，如果上帝认为创造微小且不可分割的生物并不有损于祂的威严，那么，毫无疑问，对它们的眷顾也不可能有损于祂的威严。 其次，事物和生物之所以在我们看来有大小之分，仅仅是因为我们将其相互比较；但在上帝——这位无限的存在——面前，它们全都微不足道。 因此，如果对那些仅在我们看来是伟大的事物和生物施以眷顾，这有违上帝的伟大，那么，祂对那些在我们看来是微小的物体和生物施以眷顾，又何以有违祂的伟大呢？ 或者换个说法：事物之所以被视为伟大或渺小，仅仅是它们彼此之间以及根据我们的概念所作的比较；但在造物主和全能者的无限伟大面前，没有任何事物是伟大的；同样，在祂无限的仁慈面前，凡是祂亲自恩准赋予存在的事物，，都没有什么是不渺小的。 第三，世界上最宏大的事物由微小的部分组成，而最广泛的生物种类和物种，不过是人们在头脑中构想的不可分割之物的集合，而唯有这些不可分割之物才真实存在于经验之中。那么，如果没有个别眷顾，普遍眷顾又将如何存在？二者能否相互分离？第四，众所周知，世间的大事件往往源于表面看来微不足道的原因，例如，一粒火星便能引发大火，摧毁无数城市；少数人的意见分

[1548] 《反异端论》第二卷，第26页，第3节。

[1549] 《论死者复活》，第56页，1559年版。

[1550] 《杂论》第1卷，第II章；参见第IV卷，第6、12章。

[1551] 《书信集》第一卷，第3封书信。

[1552] 《宝库》第XXII卷，第306页。 以下言论也值得注意：a) *圣奥古斯丁：*Qui (Deus) non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemnibilis animantis viscera, nec avis pennule, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace derelinquit...（《上帝之城》第五卷，第11章）；b) *格里高利大帝的话：*那位统治至高之事者，也不会遗弃最微末之事，因为祂虽专注于至大事物，但这同一份治理的关怀却不会因此而忽视微小之事；因为祂无处不在，且无处不平等，即使在与祂自身不同的事物中，祂也与之无异； 因此，祂洞察万物，并安排万物；祂虽无处不在，却不受空间所限，也不因处理不同事务而改变（《神国论》第27卷，第18章，第35节，引自《约伯记》第37章）。

歧，则可能引发可怕的民族战争。 如果没有个别神旨，普遍神旨又如何可能呢？正因如此，无论是普遍神旨还是个别神旨，不仅被基督教思想家所认可，[1553]，也得到了头脑清醒的外邦人的认同。[1554]

§ 100. 至圣三位一体所有位格在神旨意中的参与

正如创造之事一样，对于眷顾之事，东正教会同样将其归于至圣三一的所有位格：称天父*为全能者*（尼西亚-君士坦丁堡信经）；称圣子*为蕴含万有之智慧*（格里高利·神迹者信经）； 圣灵——*赐生命的主，也是万物存活之源*（同上信经）。[1555]

这一教义源自《圣经》，其中对世界的眷顾同样归于神性三位一体的全部三位，具体而言：

1) 归于天父。例如，救主曾说：*“我父直到如今还在作工，我也作工”*（《约翰福音》5:17）。*“你们要作你们天父的儿子，因为祂使太阳照在恶人身上，也照在善人身上；降雨给义人，也给不义的人”*（马太福音5:45）。*“你们看天上的飞鸟，它们不播种，不收割，也不积攒在仓里，你们的天父尚且养活它们”*（6:26）。*你们看那田间的百合花，它们怎样生长：既不劳苦，也不纺线；但我告诉你们，就是所罗门在他极盛的荣华中，所穿戴的，也不如这些花中的一朵；如果连今天还在、明天就要被扔进炉里的野草，神尚且这样装扮，何况你们这些小信的人呢*（6:28-30）。*因为神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。神差他的儿子到世上来，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救*（约3:16-17）。*我实实在在地告诉你们：你们奉我的名无论求父什么，祂必赐给你们*（约16:23；参阅约14:16,23,26；15:1,2；17:11,15,17；罗1:7；林后1:4）。

2）神子。*圣使徒说，祂是万有的首，万有都靠祂而立*（歌罗西书 1:17），*并以祂大能的话语托住万有*（希伯来书 1:3）。神子自己也作见证说：*“我的父直到如今还在作工，我也作*工”（约翰福音 5:17）。*“我常与你们同在，直到世界的末了”*（马太福音 28:20；参见约翰福音 1:9-13；10:16；以弗所书 1:22；2:20；歌罗西书 2:19）。

3）圣灵。诗人向天父的呼求中，宣扬了圣灵对物质世界的眷顾：*他们全都仰望你，等候你按时赐给他们食物。祢赐给他们，他们便领受；祢张开手，他们便饱享美物；祢掩面不顾，他们便惊惶；祢收回他们的气息，他们便死亡，归回尘土；祢发出祢的灵，他们便被造，祢便更新大地的面貌*（诗篇 103:27-30）。使徒论及属灵*的恩赐*时说：*恩赐虽有不同，圣灵却是一位……圣灵的显现是赐给各人，为要造就人……这一切都是同一位圣灵所运行的，随己意分给各人*（林前12:4,7,11）。

圣父们和教会的教师们也阐述了同样的教义，即三位一体的各位格都参与在神的主宰之工之中：

a) *圣亚法纳西大主教：*“圣父一切作为皆借由圣子在圣灵内成就，由此维系了圣三一的合一；教会所宣讲的，*是那位超乎万有、借着 在万有之中、并在我们众人之中的独*一真神（弗4:6）——*超乎万有*：作为圣父，作为起初与源头； 借着*众人*：即借着圣子；*在众人之中*：即在圣灵之中；”[1556]

[1553] 我们所阐述的关于这两种“神意”之存在的最深奥的思辨，也可*在福者狄奥多里特*（《论神意》第二篇，第38页，莫雷尔版）*和涅梅西乌斯*（《论人性》第44章）*的著作中*找到。

[1554] *柏拉图*，《法律篇》第十卷；*阿蒙*，《亚里士多德〈解释篇〉注释》第12页，*阿尔西版；普罗提诺*，《论名》第四卷，第八卷，第2章。

[1555] 同样，在礼拜书卷中，她也将“神眷顾”归因于：a) *天父*：“全能的主，万军之神，万物之主，居于至高者，垂顾谦卑之人，察验人心与腹中……； 求祢垂听我们的祈祷”（《赞美诗》，第5页背面，莫斯科，1843年）；b）*归于圣子*：“基督被托于双臂，万物皆由祂掌管，求祢为祂——祢的圣子——代求”（《共同礼仪》，第88页， 莫斯科，1834年）；c）*以及向圣灵祈祷*：“一切感谢归于圣灵，因祂与圣父、圣子同为一位，万物都在祂里面生活、运行”（《八日祷书》，第1卷，第167页，莫斯科，1838年）。

[1556] 《书信集》第一卷，致塞拉皮翁书，第28节。以及后续第30节：ά γάρ τό πνεύμα έκάστψ διαιρεί，ταῦτα παρά τού πατρός διά τού λόγου χορηγείται。

b) *圣巴西尔大帝：*“神圣的圣灵总是最终成就一切源于上帝、通过圣子发生的事；”[1557] 另处又说：“圣灵在一切作为中都与圣父、圣子联合且不可分割； 与负责划分事工的上帝同在的，还有圣灵，祂全权地按照各人的品格分配恩赐；”[1558]

c) *圣格里高利·神学家：*“主权被称为上帝，尽管它由三位至高者构成：起因者、创造者、成全者，即圣父、圣子和圣灵；”[1559]

d) *亚历山大的圣西里尔：*“一切都是由天父通过圣子在圣灵内成就的；”[1560]

e) *福者奥古斯丁：*“既然我们已领悟到，在今生中，圣三已向我们显明，我们就毫无疑问地相信：一切受造物——无论是理性的、属灵的，还是属体的—— 受造物皆蒙赐予存在，各具其形，并由同一位创造性的圣三智慧地治理；但这并非意味着受造物的某一部分由圣父创造，另一部分由圣子创造，第三部分由圣灵创造，而是说，无论是整体还是每个个别本质，都是圣父借着圣子，在圣灵的恩赐（dono）中创造的；”[1561]

e) *圣约翰·达马斯库斯：*“上帝（圣父）以思想创造，而这一思想成为行动，由圣言付诸实施，并由圣灵完成。”[1562] 对于信徒而言，解释为何三位一体的全部三位都参与在神眷顾的事工中并不困难。这是因为对世界的眷顾，是上帝全知、无所不在、至智、全能和仁慈的作为——这些属性同样属于至圣三位一体的所有位格。

§101. 神的护理与道德存有的自由以及世间存在的邪恶之间的关系

尽管上帝的护理涵盖世间万物并统管一切，但这丝毫不损害道德存在者的自由，而世间存在的各种邪恶，也绝不会使世界的主宰受到任何指责。

1. 神的预定并不侵犯道德存在者的自由。 这一点既由上帝的话语证实，也由我们自身的良知和理性证实——它们同样表明：我们所有人始终处于上帝的预定之下（参见§§81、93），同时我们在道德行为上也享有自由（§§97-99）。 至于上帝的旨意在道德世界中作出种种安排时，如何既不侵犯精神实体的自由，虽然我们无法完全解释清楚，但可以在一定程度上使其接近我们的理解。

a) 上帝是永恒不变、全知、至睿的本体。作为永恒不变者，祂既然曾恩准赐予其有理性的受造物以自由，便不能改变这一决定，亦不能限制或彻底剥夺这种自由。 作为全知者，祂预先知晓所有自由存在者的愿望、意图和行为。而作为无限睿智者，祂总能找到方法来支配这些行为，同时确保行为者的自由不受侵犯。

b) 上帝对受造物的眷顾体现在：祂保全他们、协助他们或容许他们，并引导他们。当上帝保全具有道德理性的受造物——保全他们的存在与能力时，毫无疑问， 祂并未限制它们的自由——这一点不言自明。当祂在善事上协助它们时，同样不会限制自由——因为它们仍然是行动者，即选择并实施某种行为的主体，而上帝只是协助或扶持它们。 当祂容许它们实施某种恶行时，对自由的限制就更小了，而只是让自由本身在没有祂帮助的情况下，按照自己的意愿行事。 最后，在治理道德存在时，上帝的旨意实际上引导它们走向其被造的目的，但正确行使自由的本质，就在于它们应致力于追求自身存在的终极目标。 因此，上帝的治理丝毫不会限制道德自由，而只是在它们追求目标的过程中给予帮助。

1557 《反埃夫诺米乌斯》，第五卷，载于《圣父著作集》，第七卷，第193页。
1558 《论圣灵》第16章，同上，第386页。
1559 《致从埃及归来者的讲道》，载于《圣父著作集》第三卷，第189页。
1560 《致国王的讲道：论信仰》第二篇，第51节。
1561 《论真正的宗教》（De vera relig.）第七篇，第13节，载于《教父文集》（Patrolog. curs. compl.）第XXXIV卷，第129页。
1562 《信仰要义》，第二卷，第二章，第52页。

c) 根据经验，我们知道自己也经常通过言语、 动作以及其他各种方式，引导邻人采取某种行动，甚至在某种程度上影响他们，却丝毫不限制他们的自由——那么，那位无限睿智、全能的上帝，岂不更能找到方法来引导道德存在，使他们的自由丝毫不受损害吗？……

2. 世间存在的邪恶，并不构成对世界统治者的指责。

首先，道德上的邪恶——*即*违背上帝道德*律法的罪行*（罗2:23）——并不取决于世界统治者，而是取决于道德存在本身。祂赋予了他们自由，只是容许他们犯下罪行，却绝不助长罪恶。[1563] 相反，与此同时，祂采取一切措施阻止他们犯罪，用祂的律法禁止罪行，威胁要惩罚犯罪者（出埃及记 20:1-18 等），并确实惩罚他们（创世记 7:7 及以下； 19:24-29；出埃及记17:8、14等），并安排和引导各种情势，使已犯之罪的威力受到限制并减弱，从而产生良善的后果（创世记50:20）。[1564] 此外，为了逐步削弱并根除世上的邪恶， 那位眷顾世界的上帝甚至不惜动用超自然的手段：祂赐予世人祂的启示，差遣先知到他们中间，将祂独生子交于死地，在地上建立了祂的圣教会，向所有人倾注祂救赎的恩典，并曾行、且仍在行无数的神迹 （参见第14、21节）。

物理上的邪恶，即某些事物的不完美，给有思想、有感觉的生物带来伤害和痛苦——

a) 其本身——即与这些生物无关时——并非邪恶，反而有助于整体的完善，或许对公共福祉而言是必要的或有益的。例如地震、风暴、有害植物便是如此。 众所周知，毒药若使用得当，有时也能成为良药；画作中的黑色，若与其他色彩协调，反而能提升整体的美感。[1565] 我们之所以经常将地球上的某些现象称为“物理上的恶”，仅仅是因为我们孤立地看待它们，或者仅从它们与我们的关系出发，而无法将它们置于整体之中加以审视并确定其意义。[1566] 如果——

b) 若要探讨我们在世上所见到的、针对有感觉和有理智的生物的物质之恶，就必须记住：这种恶的产生与存在，是因首个人类所犯的道德之恶而导致的：*“地必*因你*受咒诅”*（创世记 3:17）； *因为受造之物并非自愿地服从虚空，而是顺从了使它服从的那一位的旨意*（《罗马书》8:20）；而就人类本身而言——这是其罪孽的自然后果，也是对其罪孽的公义惩罚（§ 90）。 另一方面，神的旨意将因人类堕落而产生的这种邪恶，作为 的手段，用来呼召罪人悔改并归向真理之道（《列王纪下》9:9；《历代志下》33:12, 13；《尼希米记》9:27； 但以理书 4:30），以防止人们陷入罪中（诗篇 118:71；哥林多后书 1:9），以洗净罪孽（箴言 17:3），并在美德上得以完善（雅各书 1:2-4；罗马书 3:3；帖撒罗尼迦后书 1:4）。

“圣巴西尔大帝指出，城市和民族中的疾病、空气的干燥、土地的不毛以及每个人一生中遇到的灾难，都能遏制罪恶的滋长。 而一切此类灾祸皆由上帝所降，旨在防止真正之恶的滋生。因为无论是肉体上的痛苦，还是外在的灾难，都是为了遏制罪恶而设的。因此，上帝消灭的是罪恶，而非罪恶本身源自上帝。正如医生消灭疾病，而非将疾病植入人体。 至于城市的毁灭、地震、洪水、军队的覆灭、

[1563] *特土良*《反马吉安》第二卷，第14页；*亚历山大的克莱门特*《杂论》第1卷，第17章；*亚他那修*《反异教》第7章；*尼西的格雷戈里*《教理问答》第5章；*奥古斯丁*《创世记注释：反摩尼教》第二卷，第29章，第43节； *约翰·达马斯库斯，*《信仰真义》，第II卷，第29和30章。

[1564] *亚历山大·克莱门特，*《杂论》第1卷，第17章； *奥古斯丁，*《上帝之城》第22卷，第2章：虽然许多邪恶之事确实违背了上帝的旨意，但那位拥有无上智慧与大能的上帝，却能使一切看似与祂旨意相悖的事物，都趋向于祂预先定为良善与公义的结局（参见《反法乌斯图斯》第22卷，第78章）。

[1565] “上帝将光明与黑暗分开了，”圣奥古斯丁写道，“以免连这些缺失本身也不缺乏其秩序。”在上帝统治并管理万物的情况下：正如在歌唱中，沉默的间隔以确定且适度的间隔穿插其中，尽管这些沉默是声音的缺失，但仍被懂得歌唱的人妥善安排，并为整首歌曲的和谐增添了某种韵味； 画作中的阴影则突显出各部分的差异，其魅力不在于形态，而在于秩序（《创世记注释》第五章）。 在另一处又写道：正如言语中相互对立的相反概念所展现的美，世间之美也通过某种非言辞、而是事物的雄辩——即相反事物的对立——得以彰显（《上帝之城》第十一卷，第18章）。

[1566] “圣格里高利·神学家说：‘在我们看来不平整的事物，在上帝那里无疑是被调和的。正如人体上有凸起和凹陷、大与小的部位，地上也有高处和低处；但这一切在相互协调中，构成了一个完美的整体，呈现在我们的眼前。 同样，对于艺术家而言，起初杂乱无章、凹凸不平的素材，当被塑造成某种作品时，便显得极为精巧；随后，当我们看到这件作品展现出的全部美感时，便能理解并认可艺术家的技艺。 因此，我们不要把上帝视为像我们这样不完美的艺术家；不要仅仅因为我们不了解治理的模式，就在世界治理中寻找混乱之处”（《论对穷人的爱》，载于《圣父著作集》第二卷，第37页）。

船难，以及因陆地、海洋、空中、火焰或任何原因而导致的大规模人员伤亡，其目的都是为了使幸存者保持贞洁； 因为上帝通过普世性的惩罚来纠正普世性的罪恶。”[1567] 不言而喻，在这方面，由于我们理智的局限，我们往往无法领会那深奥的计划——正是依据这些计划，至睿的圣意才允许有感知能力的生灵承受肉体上的苦难。

§102. 该教义的道德应用

对上帝天意的信仰——祂关怀世间万物与众人——教导我们：

1. 赞美并感谢我们的主和君王——万物的共同之父，祂仅凭无尽的仁慈赐予万物以存在，也仅凭这同样的仁慈照管着它们。

2. 将我们所有的希望都寄托在上帝身上，并完全确信：无论发生什么事，祂都会以至高的智慧将其安排成对我们有益之事。

3. 在我们需要时向祂祈祷，同时铭记救主的话语：*“你们虽然不好，尚且知道把好东西赐给你们的儿女，何况你们在天上的父，岂不更要把好东西赐给那些求祂的人吗？”*（马太福音 7:11）。

4. 要专注而虔敬地观察上帝在我们自身生命中的安排，并竭尽全力使自己的行为与之相符。

5. 效法我们的天父，祂在眷顾世界*时，命定祂的太阳照在恶人和善人身上，也降雨给义人和不义的人*（马太福音 5:45），要向所有人施恩，不仅是对朋友，更是对仇敌。

2. 关于上帝对主要受造物的眷顾

2.1. 关于属灵的世界

§ 103. 与前文的关联及论题视角

从涵盖整个世界的关于上帝眷顾的普遍教义中，自然衍生出了关于上帝对属灵世界、物质世界以及微小世界——即人类——的眷顾的特定教义。 但这一具体教义的某些特征，在上述普遍教义的阐释下已完全清晰易懂，因此无需进一步阐明，例如：上帝既保全整个世界免遭毁灭，自然也特别保全着精神世界； 又如，至圣三一的所有位格都参与对物质世界的眷顾。至于其他部分，尽管它们同样基于关于神眷顾的普遍教义，但为了使我们更清晰易懂，或者因其复杂性及与我们的密切关系，仍需要进行更为详尽的阐述。

例如，在论及上帝对由善天使与恶天使组成的属灵世界的护理时，东正教会一方面教导：上帝协助善天使，并根据其存在的目的来引导他们； 另一方面，祂仅对恶天使的邪恶行径予以容许，并在可能范围内对其加以限制，同时引导这些行径产生善果。

§ 104. 上帝协助善良的天使

教会关于上帝协助善良天使的教义可从以下话语中看出：“它们（天使阶层）被安排在这样的秩序中，即低等天使通过高等天使获得上帝的启迪与恩惠。 这些天使已永远稳立于天主的恩宠之中；由于他们没有同路西法一起背叛天主，因此获得了天主的恩宠，以致他们再也不能犯罪——这并非出于其本性，而是出于天主的恩宠”（《正统信条》第一卷，对第20个问题的回答）。也就是说：

1. 上帝协助天使的理智追求真理，向其赐予来自祂自身的启迪与启示。这一思想的依据在于《圣经》中那些记载如下经文的段落：

a) 天使居住在天上（太22:30；可13:32），环绕着神的宝座（赛6:2），并且*时刻看见我天父的面*（太18:10）；因此，他们直接认识神，并在神里面认识万物；

[1567] 关于“上帝并非邪恶的肇因”的论述，见《圣父著作集》第八卷，第150页；参见第146页。

b) *神是*属灵*的光*（约壹 1:5），*是永恒的光*（赛 60:19-20）；因此，当祂放射光芒时，首先且最充分地照亮了环绕祂宝座的至高灵体；

c) 最后，上帝常常向天使启示祂的旨意，并以特殊的方式或在特殊场合，将旨意传达给人类（但以理书 9:21,27；路加福音 1:26-38 等）。

圣父们和教会的导师们经常重申这一观点，例如：

a) *圣格里高利·神学家：*“首先，至圣至大之神便是如此（即超脱情欲的）；而祂的仆人们也同样如此，他们伫立在崇高的宝座旁，承接纯净之神的最初光芒，并在被这光芒照亮后，将光明传授给凡人；”[1568]；另处亦言：“这些（天使）本性——正如他人所颂扬的那样——或从第一因处接受最纯净的光照，或根据其本性与品级，以其他方式接受不同的光照；它们如此将至善想象并铭刻于自身，以致成为次级之光，并能通过第一之光的倾注与传递来照亮他人；”[1569]

b) *圣亚法纳西大主教：*“宝座、炽天使和智天使作为所有天使中最高且最接近上帝的存在，直接从上帝那里受教；随后，他们又教导其他等级的天使，如此，高等的天使便按序教导低等的天使；”[1570]

c) *圣以弗所·西里尔：*“当天上的灵体想要了解有关圣子的事时，便向更高阶的天使提出问题，而这些天使则是通过圣灵的启示而得知的；”[1571]

d) *圣奥古斯丁：“那真光，照亮一切生在*世上的人”（约翰福音1:9）——这同一道光也照亮了每一个光明天使，但愿他不是凭自身之光，而是凭上帝之光；但只要天使背离上帝，便会变得黑暗，正如所有所谓的黑暗灵一样，它们如今已不再是主里的光，而是自身就是黑暗，因被剥夺了与永恒之光相交的恩典；”[1572]

d) *圣约翰·达马斯库斯：*“天使是第二种有理性的光，其光照源自第一位且无始的光”……；接着说：“所有天使都是由道所创造的，并通过成圣从圣灵那里获得了圆满，按其尊荣和品级分享了光照与恩典……；他们的成圣并非源于自身的本性，而是来自圣灵；他们凭着上帝的恩典进行预言……；他们彼此之间的区别在于启迪与等级，或是拥有与启迪相称的等级，或是按等级比例分享启迪，并根据等级或本性的优越性相互启迪。但众所周知，上位者会将启迪与知识传授给下位者。”[1573]

2. 上帝以其全能的恩典促进天使自由意志的发挥，借此恩典，天使们已在善中如此稳固，以致无法堕落，并将永远保持善良。这一论点的前半部分，一方面自然源于这样一个事实：天使作为有限的*受造物，本身*并不具备*生命*（约5:26），而是从*生命之源领受了生命*（诗篇 35:10），因此为了延续生命和活动，他们必然需要上帝持续的滋养；并且，如同一切受造物一样，他们仰望祂，盼望祂*赐予他们食物*（诗篇 103:27），而对他们而言，这食物只能是上帝的恩典。另一方面——正如圣经所教导*的，上帝以祂大能的话语*（希伯来书 1:3）*维系万物*，因此也维系天使；祂使*万*物存活，因此也使天使存活（提摩太前书 6:13；尼9:6）；*一切活物的灵魂都在祂手中*（约伯记12:10），虽然世上存在*属灵恩赐、事奉和行为的区分*，但*那位在万有之中运行一切的三一主*（林前12:4-6），因此也在天使之中*运行*。而这一思想的另一半，即天使在恩典的帮助下绝不向恶屈服，并永远坚定于善，则得到了圣经中某些经文的印证，这些经文将天使称为*执行神旨意的仆人*（诗篇 102:21；参见 太6:10），并*被称为祂所拣选的天使*（提后5:21），被描绘为在天上与神同在（太22:30），并享受着亲眼见祂的福乐（太18:10）；经文还提到，即使在世界末日，当主与天使一同显现审判活人死人时，天使仍将*保持圣洁*（马太福音

1568 《为自己灵魂的苦难而哀叹》，载于《圣父著作集》第四卷，第313页。

1569 《论神学》第二篇，同上，第三卷，50-51页；参见第四卷，235页：“正如无云的天空中射出的阳光，遇到仍能反射其光芒且正降下雨水的云层，便展开了五彩斑斓的彩虹，周围整个太虚都闪耀着连绵不绝且逐渐淡去的同心圆；同样，诸光之本性之所以得以存续，正是因为至高之光以其光芒不断照耀着较低级的灵性；”第三卷，第20章：“我不知道，对于那些更高尚、更属灵的本质而言，这是否可能——它们因更接近上帝并沐浴在全然的光中，或许能看见，即使不完全，也比我们更完美、更清晰，而且根据各自的品级，有的比其他的多，有的则少。”

1570 《论圣父、圣子与圣灵的共同本质》第52节：άμέσως παρά Θεοῦ μανθάνουσιν...

1571 《反探究者》第五篇讲道。

1572 《论上帝之城》第十一卷第九章，载于《教父全集》第XLI卷，第325页。

1573 《正统信仰精确阐述》，第二卷，第三章，第54、55页。

25:31），并且他们仍将是天上得胜之教会（希伯来书 12:22-23）——即那将存*到永永远远的*荣耀国度（启示录 22:5）——的成员。

在圣父和教会导师的教导中，以下论述特别有力地阐释了我们所阐述的思想：

圣大巴西略：“他们（天使）绝不会屈从于罪恶，因为他们仿佛被某种圣洁的本质所覆盖，且因圣灵的恩赐而在美德中保持坚定不移。”[1574] “诸位元首、诸位权柄，以及一切因专注与谨慎而具有圣洁之性的受造物，从公正的角度而言，不能被称为天生圣洁的，因为它们因渴慕美善，并根据对上帝的爱，才获得相应的圣洁程度。 正如置于火中的铁，并未停止作为铁的存在，而是被烧得通红，与火极为相似，并吸收了火的一切特性， 无论在色泽还是作用上都趋近于火；同样，这些圣洁的力量，由于与本性圣洁者相交，其内在已拥有圣洁，这种圣洁已渗透了它们的整个存在，并与它们的本性融为一体。它们与圣灵的区别在于：在圣灵中，圣洁是本性；而在它们身上，则是通过参与而获得的成圣。”[1575]

“若在思想中除去圣灵，天使的行列便会紊乱，大天使的统领权势也将消亡；一切都将陷入混乱，他们的生命将变得违背法则、无序且不明所以。 因为天使若不从圣灵领受*能力，怎能说‘在至高之处荣耀归于神*（路加福音2:14）？*凡靠着神的圣灵说话的，绝不会咒诅耶稣；也唯有靠着圣灵，人才能称耶稣为主*（哥林多前书12:3）。”“正如在夜间，若将光从屋内移出，你的眼睛便会失明，力量便无法发挥，事物的价值便无法辨识， 金银也会因无知而被与尘土同等践踏；同样，对于聪慧的圣职人员而言，若无圣灵，他们的生活就不可能符合律法，正如军队若无千夫长便无法井然有序，唱诗班若无指挥者引导其整齐划一，便无法和谐一致。 正如炽天使所言：*“圣哉！圣哉！ 圣哉*！”（赛6:3），若非受圣灵教导，这赞美的反复宣告何等虔敬？因此，若祂所有的天使都赞美上帝，祂所有的权能都赞美祂，那便是因圣灵的作为。 若有千千万万的天使和无数侍奉者侍立在祂面前，他们正是凭着圣灵的大能，无瑕疵地完成侍奉之工。因此，无论是侍奉上帝，还是至高诸位天使之间相互和谐的这种超乎天界、难以言喻的秩序，若非在圣灵的引导之下，便无法得以维持。

因此，在创造中，圣灵内在于受造物之中，并非通过逐步完善，而是在被造的那一刻起便已臻于完美，并从祂自己那里将恩典赐予它们，以使每个受造物（τής ὑποστάσεως）得以成全与圆满。”[1576]

圣格里高利·神学家：“绝不犯罪是上帝的特性——作为第一位且不复杂的本性（因为单纯是和平且无忧无虑的），同样，我敢说，这也是天使本性的特性，或者说是最接近上帝的本性，正因其与上帝的极近。”[1577] “我想说，他们对邪恶毫不动摇，且唯向善而行，正如那些存在于上帝周围的存有（因为尘世之物仅享有次级的光照）； 但晨星因其光明，使我确信并称他们并非‘不动’，而是‘难以被引动’；而因骄傲而沦为并被称为‘黑暗’的那位，连同其麾下背离上帝的力量——它们因远离善而成为邪恶的肇因，并将我们卷入其中。”[1578] “圣灵首先在天使和天界力量中施展作为，即那些在神之后、环绕着神的力量，因为他们的完美、启迪，以及对邪恶的难以动摇或不动摇，皆源于圣灵，而非他人。”[1579]

耶路撒冷的圣西里尔：“你已见识到祂（圣灵）在全世界彰显的大能；不要停留在尘世，而要升上高处；让你的心智升至第一重天，在那里凝视无数的天使。若你能做到，就让思绪飞得更高。 看看那些大天使，看看这些灵体，看看那些权能，看看那些本源，看看那些掌权者，看看那些宝座，看看那些统治者。 他们众人的安慰者——是来自上帝的统治者、导师和圣化者。”[1580] “祂拥有生命，具有独立

[1574] 关于《诗篇》第32篇的讲道，载于《圣父著作集》第V卷，第271-272页。

[1575] 《反埃夫诺米乌斯》，第三卷，载于《圣父著作集》第七卷，第134页。

[1576] 《论圣灵》第16章，同上，第289、290-291页。

[1577] 《论圣洗礼》讲道，载于《圣父著作集》第三卷，第276页；参见第50页：“有智慧的力量与心灵，其本性纯净、无杂质，不屈服于邪恶，也不易被邪恶所动摇，始终在第一因的周围欢欣鼓舞。”

[1578] 《论救主降生》讲道，同上，第241页。

[1579] 《圣灵降临节讲道》，同上，第四卷，第16页。圣亚法纳西关于天使也有同样的论述：οὐ τί γε διά τήν ἰδίαν φύσιν (γεννητά)，ἀλλά διά μόνου τού Χριστού ἐν ἁγίω πνεύματι（《反阿里乌斯论》，第一篇，第二章，第56节）。

[1580] 《讲道集》第十六卷，第23节，第362页。

存在；祂说话、行事，并且是所有由上帝通过基督所创造的有理智的受造物——即天使和人类——的圣化者。”[1581]

安布罗斯：“正如圣灵在圣化使徒时并未参与人类的本质，同样，在圣化天使、掌权者和权柄时，祂也不与受造物相融合。 若有人认为天使的圣洁并非源于圣灵，而是源于其本性所具有的某种其他恩典，那么他实际上就承认天使比人类低等。 因为如果——正如所有人都会认同的那样——不能将天使与圣灵相提并论，也不能否认圣灵倾注于人心，且来自圣灵的成圣是上帝的恩赐，那么，自然会有一些成圣程度最高的人，他们应当被置于天使之上。 但既然天使是被差遣来帮助人的（希伯来书 1:14），那么就应当理解，天使的本性高于人类，更能领受属灵的恩典。”[1582]

圣约翰·达马斯库斯：“天使虽不易屈从于邪恶，但并非完全不可动摇；而如今他们则完全不可动摇，但这并非源于其本性，而是源于恩典以及他们对唯一至善的恒久亲近。”[1583]

§ 105. 上帝引导善良的天使侍奉祂

当说上帝治理天使，正如祂治理祂所有的受造物一样时：这表明祂引导他们走向其存在的目的，或按其使命加以运用。 但“根据东正教会的教义，天使是由上帝从无中被带入有，是为了让他们荣耀祂、侍奉祂，此外还要在这个世界上侍奉人类，引导他们进入上帝的国度”（《正统信条》第1卷，对第19个问题的回答）。 因此，全能者对天使的治理，在于祂根据他们的使命，将他们用于：

a) 侍奉祂自己，以及——

b) 侍奉人类。

天使侍奉上帝有两种形式：

1) 他们通过侍立在祂面前、敬拜祂并荣耀祂，直接侍奉上帝。先知以赛亚曾看见，撒拉弗站在上帝宝座周围，*彼此呼喊说：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华！全地都满了祂的荣耀”*（赛6:3）。先知但以理也蒙恩得见*那位年老者*坐在天上的宝座上，有*千千万万*的天使*侍奉祂，又有无数的天使在祂面前侍立*（但7:10）。 诗篇的作者多次呼吁天使们*赞美主*（诗篇148:2）、祝福祂（102:20）、*敬拜*祂（96:7）。 《新约》的“隐秘见证者”见证了天上的权能：*他们昼夜不息，不断呼喊：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华——曾有、现在有、将来要来的主”*（启4:8）；在另一处经文中：*众天使都站在宝座*周围……*在宝座前俯伏在地，向神下拜，说：“阿们！颂赞、荣耀、智慧、感谢、尊贵、权能、大力，都归于我们的神，直到永永远远！阿们”*（7:11-12）。

关于天使直接侍奉上帝这一点，教会的圣父们和教师们也一再重申：

a) *圣大巴西勒：*“天使的职责是赞美上帝。对于整个天军而言，只有一件事——将荣耀归于造物主；”[1584]

或：“他们生命中首要且符合本性的目标，就是将目光投向上帝的美善，并不断赞美上帝；”[1585]

b) *圣格里高利·神学家：*“（仅次于上帝）位居第二的，是至高之光的伟大侍者，他们与原初之善的亲近程度，恰如以太之于太阳；”[1586] “他们颂扬上帝的伟大，凝视永恒的荣耀，且永无止境；”[1587]

c) *圣亚他那修大主教：*“天界众力的职责是什么？是无休止的赞美，以及对神之威严的恒久之爱；”[1588]

1581 《公开讲道集》第十七卷，第2条，第373页。 *参见亚历山大的西里尔*《论敬拜圣灵与真理》第九卷：因为天使、大天使以及比他们更高的存在，还有基路伯，虽然它们也是圣洁的，但唯有基督在圣灵中才是至圣的。

1582 《论圣灵》第1卷，第7章，第83节，载于《教父全集》第XVI卷，第724页。

1583 《信仰要义》，第二卷，第三章，第56页。圣奥古斯丁也有同样的观点：“上帝同时存在于他们之中，既凝聚其本性，又赐予恩典；因此，若无善意——即对上帝的爱——就绝不能认为天使曾是圣洁的”（《上帝之城》第十一卷，第九章）。

1584 《诗篇第28篇讲道集》，载于《圣父著作集》，第V卷，第244页。

1585 《以赛亚书》第六章注释，同上，第六卷，第255页。

1586 《圣礼圣咏集》，第五篇论“神之预定”，同上卷第四，第237页。

1587 第三篇神学讲道，同上，第三卷，第51页。

1588 《论圣父、圣子及圣灵本质的共同性》，第52号。

d) *福者狄奥多里特：*“天使的侍奉在于吟唱赞美诗。因为关于炽天使，福者以赛亚说，他们彼此呼喊，说：‘*圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，全地都满了祂的荣耀！*’（6:3）。 至于基路伯，神圣的以西结曾说，他听见他们说：‘*耶和华的荣耀从祂的居所被称颂*（3:12）；’”[1589]

d) *圣约翰·达马斯库斯：*“（天使们）住在天上，他们唯一的事就是赞美上帝并服侍祂的神圣旨意。”[1590]

必须补充说明的是，由于天使是完全无形体的灵，因此他们侍立在神面前、颂赞和敬拜的行为，应从属灵的意义上加以理解。

2) 他们作为上帝治理宇宙的工具，侍奉上帝。圣经对此予以证实，常将他们称为*天使*（ἄγγελός，使者）（《希伯来书》1:4-6；《提摩太前书》5:1等）、*上帝*的天使（《马太福音》22:30； 路加福音 15:10）、*主的使者*（马太福音 1:20；使徒行传 5:19；12:7），即那些被上帝差遣到世上执行祂旨意的存在； 圣经还称他们为祂的“*大能者*”和“仆人”，*他们遵行祂的旨意*（诗篇 102:20-21），并记载了他们多次实际作为使者降临世间的事例（创世记 18:19,28； 但以理书 9:21；路加福音 1:28；马太福音 1:20 等）。教会的教师们也宣讲这一教义，例如：

a) *圣格里高利·神学家*：“他们（天使）中，有的侍立在至高上帝面前，有的则通过自己的协助维系着整个世界；”[1591]；此外还说：“这些灵性存在各自掌管宇宙的某一部分，或被派往世间某处，正如那位创造并安排万物者所知晓的那样，它们全都遵照万物创造者的旨意，朝着同一个目标前进；”[1592]

b) *福者狄奥多里特：*“他们不仅吟唱赞美诗，还通过参与上帝神圣的安排来侍奉上帝；”[1593]

c) *圣约翰·达马斯库斯：*“他们力量强大，随时准备履行上帝的旨意；凭借其本性的迅捷，只要神圣的旨意一发，他们便能立即现身于任何地方。此外，他们还守护着大地各处，治理各民族和各地，正如造物主所委派的那样，安排我们的事务并帮助我们。”[1594]

具体而言，天使是上帝旨意的工具：

1. 关于天使界本身。主上帝从起初，根据无形灵体在自然力量和完美程度上的差异，将它们划分为不同的等级，并在它们之间建立了等级制度或神圣的领导体系，因此它们之间既有高等的，也有低等的， 既有统领者也有被统领者；其中一些根据其侍奉职能，*例如被称为“元首、掌权者、执政者”*（歌罗西书 1:16），*另一些被称为“大天使”*（帖撒罗尼迦前书 4:19），还有一些则*简称为“天使”*（彼得前书 3:22）（参见上文 § 66）。由于上界有这样的结构，至高者只能通过天使本身来治理天使；而低等的天使阶层，也只能通过高等天使从上帝那里获得启迪与成圣，并由祂引导走向其存在的最终目标。 关于这一点，我们此前已有机会看到一些圣父们的论述，例如：大亚他那修、以弗所的以弗拉姆和达马斯库斯的约翰。[1595]

现在，我们只需简要引用圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特的观点即可，因为他最深入地探究并洞悉了天界等级制度的奥秘。他正是这样说的：

a) “最高等级的等级制度——炽天使、智天使和宝座，因其特别接近不可测度的本体，因而统领着距离本体更远的第二等级； 而由圣主权、圣力量和圣权能组成的第二层级，则统领着距主更远的统领、大天使和天使的层级；”[1596]

b) “在每个等级体系中，不仅在最高与最低层之间，即使在同等级中，也存在首位、中位和末位的品级与力量，而上位者对下位者而言，是隐秘的引导者和领导者；”[1597]

[1589] 《神学教义简明论》，第7章，载于《基督教读本》1844年版，第IV卷，第208页。
[1590] 《信仰要义精要》，第二卷，第3章，第56页。
[1591] 《圣礼诗集》第6篇，载于《圣父著作集》，第IV卷，第236页。
[1592] 《论神学》第二篇，同上，第三卷，第51页。
[1593] 参见上文注释1589。
[1594] 《信仰真义详解》第二卷，第三章，第55页。
[1595] 参见上文第104节及注释1570、1571、1573。
[1596] 《论天界等级制度》，第39页，莫斯科，1839年。
[1597] 同上，第21页。

c) 这种天界等级的领导与活动“可分为两部分：其一，由他们自身领受并向他人传递真正的净化、神圣之光与完善之知识；第一等级，直接环绕在上帝周围并亲近上帝，从上帝本人那里领受这一切，并传递给第二等级； 第二层级不再直接从上帝那里接受，而是从第一层级接受，并将其传递给第三层级。因此——

d) 对于下层存在而言，第一层智慧被称为完善、启迪和净化之力；而下层存在则通过第一层智慧被提升至万物的至高本源，并在可能的情况下，成为神秘净化、启迪与完善过程的参与者。”[1598] 正是如此——

d) “等级制度中的每个层级，都根据自身能力，通过将力量传递给较低层级，参与神圣事务及神意的运作。”[1599]

2. 关于物质世界。至少，《启示录》中记载了四位*天使，他们掌管地上的四风*（7:1），*还有一位掌管水的天使*（16:5），*以及一位掌管火的天使*（14:18）。 基于这些暗示，在基督的教会中自古以来就存在一种观点——即便不是教义性的教导，至少也认为上帝委托天使管理可见世界的部分及元素。 圣殉道者尤斯丁表达了这一思想：“上帝将对人类及天地间万物的治理托付给了天使，并使他们统管这一切。”[1600] 随后，阿提纳戈尔的观点更为强烈：“世界的创造者和建造者——上帝，用祂的话语将他们（天使）划分出来，并使他们统管自然元素、诸天、世界、世界中的万物及其秩序。”[1601] 接着是奥利金、优西比乌·凯撒利亚、 格里高利·神学家、杰罗姆、奥古斯丁、约翰·达马斯库斯，以及我们祖国的圣徒——罗斯托夫的迪米特里。[1602] 有些人认为存在特殊的天使，被安置在有机世界和无机世界的不同部分之上，[1603] 掌管动物，[1604] 掌管植物，[1605] 以及总体上掌管所有可见之物。[1606]

3. 关于小世界，即人类。在这方面，圣使徒保罗明确地谈到天使：*他们不都是被差遣来服侍那些将要承受救恩之人的侍奉之灵吗？*（希伯来书 1:14）？但这种天使事奉的最后一种形式，因其重要性及与我们的密切关系，值得我们进行更详细的探讨。

§ 106. 上帝差遣善良的天使普遍地服侍人类

关于天使对人类的侍奉，东正教会如此教导：“他们被派来守护城市、王国、地区、修道院、教堂以及人们，无论是属灵的还是世俗的…… 在《旧约》中，在摩西律法颁布之前，天使们就向我们的先祖传授上帝的律法与旨意，并向他们指明得救之道；后来，当律法颁布之后，他们便教导并引导他们走向善…… 他们还宣告上帝的事迹——例如，在基督降生时，他们向牧羊人揭示了基督诞生于伯利恒的消息。此外，他们奉上帝之命，无处不在，与每个人同在”（《正统信条》第一卷，对第19个问题的回答）。 由此可见，天使对人类的侍奉可分为三个不同的领域。天使——

1）曾服务于整个人类，当时他们积极参与了在世上建立上帝的国度，即上帝的教会——无论是旧约时期还是新约时期；

2) 侍奉人类社会：即守护诸王国、诸地区及各教会的守护天使；

1598 同上，第35和37页。

1599 同上，第17和59页。总体而言，关于天界等级制度、各阶层的特殊使命与职责的详细信息，可参见圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉塔的上述著作，以及《圣人传》中11月8日（新历）的条目。

1600 《与特里弗的对话》第V章。

1601 《使节书》第X、XXIV卷。

1602 *奥利金*，《耶利米书讲道集》第X篇第6节；*优西比乌*，《福音论证》第IV卷第10章；*格里高利·神学家*，《论神学》第二篇，载于《圣父著作集》第III卷第51页；*耶罗尼姆*，《加拉太书注释》第IV卷第3章； *奥古斯丁*，《创世记字面注释》第XII卷，第36章；*约翰·达马斯库斯*，《信仰要义》第II卷，第3章；*迪米特里·罗斯托夫斯基*，《圣人传》11月8日条目（同上）。

1603 *奥利金*，《约翰福音注释》，第XIII卷，第49节。

1604 *赫尔米特*，《牧人》卷二，第二章；*阿提纳格拉斯*，见于*福提乌斯*《图书馆》手稿CCXXXII；*奥利金*，《民数记讲道集》第十四篇，第2节。

1605 *奥利金*，《民数记讲道集》第十四篇，第2节。

1606 *奥古斯丁*，《论各种问题》第LXXXIII卷，第79问。

3) 侍奉个别的人：即守护个人的守护天使。

关于天使在建立地上的上帝教会时曾服务于全人类这一事实，圣经有明确的记载：

在旧约教会中——

1. 早在律法颁布之前，在族长时代，天使们就经常向义人显明神的旨意，例如：向亚伯拉罕（创世记第18章）、罗得（第19章）、雅各（28:12； 32:1-2），或是向他们预示未来，或是保护他们免遭灭亡，或是安慰他们并伸出援手； 有时，天使也被差遣去根据上帝公义的审判惩罚罪人，例如所多玛的居民（《创世记》19:13），以此警示并教导世上所有的人（《彼得后书》2:6）。

2. 律法本身是经由天使的媒介或参与，刻在石版上赐给人类的，这可从以下两点看出：

a) 部分来自摩西的记载，即立法者上帝曾*与众圣者一同*显现在西奈山上（申命记 33:2）；

b) 更明显地体现在首位殉道者司提反对犹太人的话语中：*“你们在天使的服侍下*（εἰς διαταγάς ἀγγέλων）*领受了律法，却没有遵守”*（使徒行传 7:53）；以及——

c) 圣使徒保罗的表述，即律法*是通过天使传授的*（διαταγείς δι’ αγγέλων）（加拉太书 3:19；参见希伯来书 2:2）。

3. 最后，即使在成文律法颁布之后，天使们也经常通过向先知显现——例如向但以理（9:21）、撒迦利亚（3:1）显现——来教导世人，并向他们启示上帝关于人类救赎的旨意。

在新约教会史上：

1. 我们看到，在祂为人类履行崇高使命的所有关键时刻，天使们都是我们信仰之创始者与成全者本人的仆人。具体而言——

a) 祂降临人间之时，天使宣告了祂施洗约翰的受孕（路加福音 1:28）以及祂本人的受孕（马太福音 1:20），并宣告和颂扬了祂的诞生（路加福音 2:9）；

b) 当祂开始担任教师这一公共职务时，即主在旷野受魔鬼试探之后，*天使们便上前侍奉祂*（马太福音4:10）；

c) 在祂为赎我们脱离律法的咒诅而受十字架之死之前，在客西马尼园中，*有天使从天上向祂显现，并坚固祂*（路加福音 22:43）；

d) 祂升天之时（使徒行传 1:11），祂从那里将圣灵降临在使徒们身上。

2. 天使们也服侍了圣使徒们，主在升天时曾嘱咐他们，要完成祂亲自在世上建立的恩典之国的使命。 例如，天使曾将使徒们从监狱中解救出来，此前他们被基督十字架的仇敌囚禁在那里（使徒行传5:19）；后来，天使又将使徒彼得从监狱中解救出来（使徒行传 12:7）； 天使引导外邦人哥尼流邀请这位使徒到他家中，并从他那里接受洗礼（使徒行传10:3）；天使在海上那场危及圣使徒保罗及其随行人员性命的可怕风暴中安慰了他（使徒行传27:23），等等。

§107. 守护人类社会的守护天使

主将整个人类社会托付给天使加以守护。

1. 存在守护诸国和各民族的守护天使。这一教义的依据可见于先知但以理书（第10章）。经文记载，有一次，但以理为使犹太人脱离波斯人的枷锁，加倍向神祷告，连续祷告*了三七日*（3），大天使（加百列）便向他显现，说：*“从*你开始祷告*的第一天*起，*你的话语就被听见了；我本要照你的话*，到至高者的宝座前为你代求。”[1607] 但*整整二十一天*（即三周），当我与你一同为使你的子民脱离波斯人的枷锁而祷告时，*波斯王国的君王一直与我对抗*（13），并恳求上帝让犹太人继续处于波斯人的统治之下。 *直到米迦勒——众首领之一——前来协助我*为犹太人代*求，我才得以留在波斯诸王那里。如今我来向你宣告，末世你子民将遭遇何事*（13-14）。 现在*我要回去，与波斯的大君争战；等我出去的时候，看哪，希腊的大君就要来了*（20）。*不过，我要将那记载在真实经卷上的事告诉你；除了你们的大君米迦勒以外，没有人能支持我*（21）。 我们不要忘记，说出这些话的人是奉上帝之命从天上被差

[1607] 至于*“我也因你的话而进入”这句话*，圣杰罗姆指出，其含义是：在你开始通过善行、眼泪和斋戒呼求上帝的怜悯之后，我也借此机会来到上帝面前，为你祈祷 （《但以理书注释》第X章第12节，载于《教父全集》第XXVI卷，第556页）。

遣到但以理那里的；这意味着，这位天上的使者所谈论的事件发生在天上，而他正急切地要返回那里，去与波斯王争战。 既然如此，所谓波斯、希腊和犹太王国的诸王，所指的并非地上的君王，而是天上的君王，即天使， 他们受上帝之托，掌管着上述王国。 这一点毫无疑问，因为犹太王被明确*称为*米迦勒——这个名字属于天上军队的元帅之一；而在但以理时代的地上，犹太人中根本没有一位名叫米迦勒的王。[1608] 基于此，[1609] 圣父们和教会的导师们一贯教导说，有守护整个民族的守护天使，正如以下话语所示：

a) *圣狄奥尼修斯·阿雷奥帕吉塔斯：*“神学将对我们拥有神圣管辖权的天使，称为米迦勒——犹太民族的领袖，同时也称其他天使为其他民族的领袖；”[1610]

b) *圣大巴西尔：*“所有天使不仅拥有同一名称，当然也具有相同的本质；然而，其中一些被委派统领各民族，另一些则被委派作为每位信徒的护佑者。 但整个民族比一个人更受重视的程度有多大，毫无疑问，与受托照管一个人的天使相比，统治民族的天使的尊严必然也高出同样的程度；”[1611]

c) *圣格里高利·神学家：*“每位（天使）都从君王那里获得了特殊的权柄，负责监督人类、城市乃至整个民族；”[1612]

d) *福者狄奥多里特：*“神圣的先知但以理说，其中有些人被委以统治各民族的权柄：*波斯王国的王子曾与我对抗*（10:13）。 他还提到了希腊的君王，并补充道，除了他们的君王米迦勒之外，没有人能帮助他在上帝面前为犹太人的自由代求（但以理书 10:20-21）……； “有些天使统管整个民族，而有些则被委以照管每个具体人的职责；”[1613]

d) *圣约翰·达马斯库斯：*“他们（天使）守护着大地各处，治理着各民族和各地，正如造物主所委派的那样；”[1614] 以及许多其他圣父。[1615]

那么，作为民族统治者的天使们，其侍奉工作具体体现在哪些方面呢？ 毫无疑问，就是要竭尽全力促进托付给他们的民族的福祉，保护他们或使他们免受一切邪恶的侵害；要引导他们走上社会进步的道路，特别是引导他们归向神，若他们尚未蒙光照，则引导他们通过基督救赎的信仰获得启迪， 若已蒙光照，则引导他们走上基督教虔敬之道——这一点从“神是万物的安排者”这一概念中不言自明，祂将照管各民族的职责托付给天使；也从受此委任的善良天使本身的性质中不言自明。“圣迪奥尼修斯·阿雷奥帕吉特说：‘每位天使都主管着各自的民族，尽其所能将那些乐于服从他们的人引向上帝——作为他们的本源；而其他民族（除犹太民族外）并非由某些外来的神明所统治，而是由万物的唯一本源所统治，那些各自主管自己民族的天使，则将他们的追随者引向祂。’”[1616] “圣格里高利·神学家（ ）还指出

[1608] “但有人会问：既然天使本性善良且顺服上帝的旨意，那么该如何理解这些统治各民族的天使所表现出的反抗呢？波斯王国的君王又怎能与犹太人的君王对抗呢？” 对此，效法圣约翰·金口及其他教会导师，我们可以这样回答：当时，当大天使加百列和犹太民族的天使与先知但以理一同向上帝祈求，让以色列子民从被掳之地回归耶路撒冷——他们认为这对以色列子民是件好事—— ——而波斯王或天使却向上帝祈求延续被掳状态，并以此为由——既是为了那些托付给他照管的异教徒（他们在被掳期间从犹太人那里汲取了许多关于信仰和虔诚的真理，一旦失去这些导师，便极易重陷昔日的邪恶之中），也是为了犹太人自己， 因为他们在故土安逸富足时极易陷入偶像崇拜，而在被掳期间却虔诚地追寻他们祖先所敬拜的上帝。尽管这两位天使都是出于善意如此祈求，但由于他们尚不了解上帝的旨意，因此彼此之间似乎产生了抵触（V. *Chrysostom.* in *Phot.* Biblioth. cod. CCLXXVII，第1543-1546页，日内瓦1612年版；同上，《但以理书主要经文注释》（依据圣父们的指引），载于《基督教读本》1845年版，第一卷，第195页）。

[1609] 同时，其依据来自《申命记》32:8，根据七十士译本的译文。

[1610] 关于天界等级制度，参见俄文译本第40页。

[1611] 《反埃夫诺米乌斯》第三卷，载于《圣父著作集》第七卷，第128-130页。参见第五卷，第341-342页。

[1612] 《圣礼诗歌词典》第6卷，载于《圣父著作集》第IV卷，第236页。

[1613] 《神学教义简明论述》第7章，载于《基督教读物》1844年卷，第IV卷，第209页。

[1614] 《信仰宣言精确阐述》第II卷，第3章，第55页。

[1615] *克莱门特*《杂论》第六卷，第六章；*奥利金*《创世记讲道集》第十六篇，第二章；《出埃及记讲道集》第八篇，第2节；*优西比乌*《福音辩护》第四卷，第10章；*埃里帕努斯*《异端论》第五十一卷，第34节；*金口若望*《马太福音讲道集》第四十九篇，全集第七卷，第599页，蒙特菲尔德版。

[1616] 关于《论天界等级》第41页，据俄文译本。

，这些智慧体各自掌管宇宙的某一部分，或被指派管理世间某物，正如那位创造者与分配者所知晓的那样；它们全都遵循万物创造者的旨意，引领万物走向同一个终点。”[1617]

守护民族的天使实现其目标的手段主要有两种。 第一种——在上帝面前为托付给他们的民族代求和祈祷，正如先知但以理书第10章中提到的、在上帝宝座前由治理民族的天使们进行的祈祷辩论所示；以及随后在 （第12章第1节）中提到的米迦勒——犹太人的首领——为犹太民族所作的另一项代求。毫无疑问，这些至高无上的灵体、最接近上帝者的祈祷，其力量和效力远胜于人类自身乃至整个民族的祈祷。第二种方式是向人类——尤其是君王和其他统治者——灌输有关民族福祉的思想和意图：“正如圣迪奥尼西乌斯所指出的，法老通过一位被派往埃及人的天使（创世记41:1-28），以及巴比伦王通过他的天使，都在异象中得知了那位治理万物、统御万有的主的旨意与权能。”[1618] 而天使在智慧上相对更为完美，因此能够更深入地了解托付给他们的王国和民族的需求，并向统治者提供比人类所能提供的更为有益的建议。

2. 有些天使是特定教会或信徒团体的守护天使。 《启示录》中主向约翰显现时所说的话，便指明了这一点：*“你所看见在我右手中的七颗星和七个金灯台的奥秘是这样的：那七颗星就是七个教会的天使”*（1:20）。 这里明确提到了（小亚细亚七个）教会的天使；尽管在后续章节（第 2和3章）中，可以推断这个称谓被赋予了上述教会的主教或可见的领袖，但这只是比喻性的用法，正是因为还有那些不可见的教会领袖和守护者，他们才是真正意义上的教会天使。持这种或类似观点的学者包括：

a) *奥利金：*“根据约翰在《启示录》中的记载，每间教会都有一位天使被派驻；”[1619]

b) *圣格里高利·神学家：*“我确信，正如约翰在《启示录》（1:20）中所教导的那样，每一位天使都守护着每一座教堂；”[1620]

c) *圣埃皮法尼乌斯：*“约翰在《启示录》中，在一位圣天使——即祭坛的守护者——的协助下，以基督主的名义写信给某间教会或该教会的主教：*‘你有一件美事，就是你恨恶尼哥拉一党所行的，我也恨恶他们*（启2:6）。’”[1621] 我们同样在以下教义中看到关于天使管理信徒群体的论述：

a) *圣安布罗斯曾*言：“为了保护上帝的羊群，主不仅设立了主教，还指派了天使；”[1622]

b) *圣大巴西尔*——他在致尼科波利斯教会长老的信中写道：“你们因被逐出城墙的围护而忧伤；但你们已安居于天父的庇护之下，与你们同在的还有（即尼科波利斯）教会的守护天使；”[1623] 以及其他著作中。[1624]

上帝将守护天使派往各地方教会，其目的除了要让他们引导这些教会及其所有成员前往天上的家园之外，别无他意；为了让他们作为在上帝面前更强有力的存在， 在祂的宝座前为托付给他们的信徒群羊代求；而作为更睿智者，则亲自教导牧者，并向他们启示拯救羊群的忠告——关于托付的上帝以及受托守护信徒群体的天使，正确的认识教导我们如此思考。 圣格里高利·神学家在某处，虽只是顺带一提，却对此写道：“主也呼唤守护天使（因为我确信，正如约翰在《启示录》中所教导的，每一位天使都守护着每一间教会）：*为百姓预备道路！ 修平、修平道路，挪开石头*（赛62:10），以免我的子民在神圣的行进与进入途中——如今是进入人手所造的圣殿，日后则是进入天上的耶路撒冷及其那里的至圣所——遭遇困难与阻碍。”[1625]

1617 《论神学》第2篇，载于《圣父著作集》第III卷，第51页。

1618 《论天界等级》，第41页，据俄文译本。

1619 《民数记讲道集》第十一讲，第5段；第二十讲，第3段；参见《路加福音讲道集》第十二、十三讲。

1620 《向150位主教的告别讲道》，载于《圣父著作集》，第四卷，第33页。

1621 《异端论》第XXV卷，第II.3章，《奥尔》第1卷，第77页，科隆版。

1622 《路加福音注释》第二卷，第50节。

1623 第230封书信，载于《圣父著作集》，第十一卷，第178页。

1624 *耶西布*《诗篇》第90篇第12节；*希拉里*《诗篇》第124篇：我们记得，有若干属灵的恩赐，这些恩赐被称为天使，在教会中掌管。

1625 参见上文注释1620。

§ 108. 个人的守护天使

1. 关于个人守护天使的教义在圣经中有着坚实的依据。

1.1. 这一教义的痕迹在旧约圣经中已有记载。例如，诗人描绘敬畏上帝并仰赖祂之人的境况时，在某处说道：*“耶和华的使者在敬畏祂的人四围安营，搭救他们”*（诗篇33:8）； 在另一处又说：*“祸患必不临到你，灾害也不挨近你的居所；因为祂必吩咐祂的天使保护你，在你一切所行的路上看顾你”*（90:10-11）。 由此可见，至少可以确定，上帝也会向个人派遣天使，这些天使环绕敬畏祂的人，并在他们一切的道路上保护他们；因此，这种保护是持续的，贯穿整个人生——尽管目前尚无证据表明，每位这样的信徒身边都配有一位专门、特定的守护天使。[1626]

1.2. 在《新约》中，救主本人已经明确表达了关于每位信靠祂的信徒身边都有专门守护天使的观点。当门徒问祂：*“在天国里，谁是最大的？”*（马太福音18:1），*主便叫来一个小孩子，让他站在他们中间，说：“我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子一样，断不能进天国； 所以，凡像这孩子一样谦卑的，他在天国里就是最大的；凡因我的名接待这样一个孩子*（这里显然是指在属灵意义上的孩童，即每一个归信基督教的人，*都要像这孩子一样谦卑*）*的，就是接待我； 但凡使这些信我的小信徒中的一人跌倒的*（这更直接地表明，这里的“*小*信徒”*或*“*孩童*”指的是信靠基督、内心温柔谦卑的人），*倒不如把磨盘挂在他的脖子上，把他沉在海里*（2-6）。 随后，主又谈了几句关于诱惑的话——世上的诱惑何其众多且危害深重，以及如何与之抗争（第7-9节）——接着，祂的思绪再次转向了那些祂刚刚称为信祂之人的“小孩子”，并总结道：*“你们要看顾这些小信徒，不要轻视其中任何一位；因为我告诉你们，他们在天上的天使，时刻都在我天父的面前*（10）。”正是在这最后几句话中，蕴含着一个明确的教导：每位信靠基督的人都有自己专属的守护天使。因为——

a) 正如我们从救主整个论述中看到的，他所说的*“这些小孩子”*或*“婴孩”*，指的正是他的追随者——在属灵意义上的婴孩；而且

b) 祂所指的正是他们：*他们的天使*（οἳ ἀγγελοι αυτών），即被派驻在他们每个人身边、专属于他们的天使。教会中最杰出的教父们——大瓦西里、金口若望等人——正是以此确切的含义来理解救主关于“小孩子”及其“天使”的言论的。[1627]

1.3. 正因主亲自传授了如此明确的教导，早在使徒时代，教会中就已存在这样一种信仰，即每位基督徒身边都有一位特殊的守护天使，如下述事例所示（《使徒行传》第12章）。 使徒彼得奉希律之命被囚于牢中，并受到最严密的看守（4）。整个教会都在虔诚地为他的获释祈祷（5）。就在某天夜里， *许多人*聚集在马利亚的*家中祷告*（12）， 使徒在天使的神迹帮助下从监狱中被救出，突然来到这所房子前敲门。女仆听到敲门声跑出来，认出了彼得的声音，因过于喜悦而没开门，便急忙跑回去报信说彼得来了。 基督徒们因这突如其来的情况而大为震惊，不愿相信女仆的话，以为她弄错了；当女仆坚持自己的说法时，他们最后说：“这肯定不是他本人，而是他的天使，”——*他们说：“这是他的天使”*（15）。 这里重要的是，首先，这个表述本身：*“他的天使”*，即一位特别的天使，专门被派来侍奉使徒

1626 《旧约》中其他类似的经文见于：《创世记》24:7, 14；《列王纪下》1:3-16；《多比传》5:17, 22；《犹滴传》13:20；《撒迦利亚书》2:3；4:4；5:5。

1627 参见下文注释1629-1631及其所涉及的经文本身。不过必须指出，“虽然这句话在最高层面上，作为比喻，是指信仰初学者， 但它也并非忽略了自然意义上的婴孩——其中一位正是主话语中可见且直接的对象——尤其没有忽略基督徒的子女，他们通常在受洗后便成为信仰的婴孩”（1835年4月17日讲道，莫斯科大主教，第三卷，第143页，莫斯科，1845年）。即使将救主言论中的*“小孩子”*仅理解为自然意义上的婴孩，我们自然也会得出这样的结论：每位信徒都有一位守护天使。 因为——“倘若对于那些灵性力量与能力尚未充分发展到能够自主行动的小孩，由于他们比成年人更不易受诱惑，为他们安排守护天使被认为并非多余；那么更应得出这样的结论：成年人同样不被排除在此安排之外， 他们更容易受到诱惑，因此更需要灵性帮助，而且由于灵性力量的更高展现，他们也更善于进行灵性交流”（同一位阿基普的讲道，关于大天使米迦勒主日，第二卷，第228页）。

彼得；其次，他们之所以这样表述，说明当时在聚会中祷告的所有基督徒——而人数*众多*——都持这种信仰。[1628]

1.4. 最后，关于个人守护天使的观念可以从使徒保罗关于天使的话语中推导出来：*难道他们不都是被差遣来服侍那些将要承受救恩之人的服侍之灵吗*（希伯来书 1:14）？ 如果天使是*被差遣来服侍那些将要承受救恩*的人，而所有受洗归入基督并信靠祂的人，当然都属于这些"将要承受救恩"之列，那么，这就意味着天使是被差遣来服侍每一位信靠基督的信徒的。

2. 古代教会的圣父们和牧者们不仅一致教导说，确实存在守护个人的守护天使，而且在可能的情况下，甚至详细阐述了这一教义。他们试图阐明：1）具体是谁从何时起被赐予守护天使； 2) 守护天使自那时起是否始终陪伴在人身边；以及——3) 守护天使对人的侍奉具体体现在哪些方面。

2.1. 依据诗人关于"耶和华的天使，只在敬畏神之人的周围安营"（诗篇33:8）的言论，以及救主所言"*这些小信的人，就是信我的，必看见我天父的面*"（马太福音18:10）， 最后，根据圣使徒关于天使被差遣给那些渴望得救之人（希伯来书 1:14）的教导，教会中最杰出的教师们得出结论：守护天使并非随意赐予每个人，而是仅赐予基督徒；因此， 自他们成为基督徒之时起，即受洗之时，便被赐予；而有些人还补充说，在《旧约》中，守护天使仅赐予那些相信未来弥赛亚的犹太人。例如，以下人物阐述了这一观点：

奥利金："我们每个人，即便是最微不足道的，只要身处上帝的教会之中，都有一位善良的天使、主的使者被派来陪伴，他教导、劝诫并引导我们；为了纠正我们的行为并为我们求取恩典，他始终面见天父，正如主在福音书中所说的那样。"[1629]

圣巴西尔大帝："每位信徒身边都有一位天使，他配得上看见天父；"[1630]；在另一处他写道："每位信徒身边都有一位天使，他如同保姆和牧人一般，引导着信徒的生活；对此无人会提出异议，因为我们记得主曾说过：'*不要轻看这些小者中的任何一个；因为我告诉你们，他们在天上的天使，时刻都在仰望我天父的面*（马太福音 18:10）'。诗篇作者也说：'*耶和华的天使在敬畏祂的人四围安营*（诗篇 33:8）。'"[1631]

圣约翰·金口："从前天使的数量按着各民族的数目而定，如今则按着信徒的数目而定。这从何得知？ 听听基督怎么说：'*你们要小心，不可轻看这些小者中的任何一个；因为我告诉你们，他们在天上的天使，时刻都在看见我天父的面*（马太福音18:10）。' 要知道，每位信徒都有自己的天使，就连古时的义人也都有一位天使，正如雅各所说：'*那救我脱离一切灾祸的天使，愿他赐福给这些少年人*（创世记48:16）。'"[1632]

圣安布罗斯："上帝派遣祂的天使，为那些在来世已获得应许福分继承权的人提供守护与帮助。"[1633]

圣阿纳斯塔西乌斯·西奈特："那些蒙受洗礼并飞向美德之巅的人，上帝赐予他们天使，这些天使关心他们，并在他们的灵性启迪中协助他们……主曾这样告诉我们，说凡信靠祂的人，都有守护天使。"[1634]

[1628] 奥利金在*引用"他有天使"*这句话时指出："由此可知，保罗也有天使，正如彼得有天使，其他使徒也有天使，每位使徒按其位分都有天使"（《民数记讲道集》第十一讲）； 圣约翰·金口则得出如下结论："由此可见，我们每个人都有自己的天使"（《使徒行传讲道集》第XXVI篇，II. 3）。

[1629] 《民数记讲道集》第20篇，第3节。

[1630] 关于《诗篇》第48篇第15节的讲道，载于《圣父著作集》第V卷，第370页。

[1631] 《反埃夫诺米乌斯》，第三卷，同上，第七章，130-132。

[1632] 《致歌罗西书》第1章，第三篇讲道，第3节。

[1633] 《诗篇注释》第118篇，第1卷，第276页，巴黎，1680年。

[1634] 《六卷论》，第五卷，载于《教父文库》第九卷，第880页，里昂。

关于守护天使的类似观点，在许多其他教会导师的著作中也能找到。[1635] 但有些人表达这些观点时措辞较为模糊，他们说守护天使是赐予每个人的，[1636] 或者说，天使从人出生起就与灵魂相伴。[1637]

2.2. 基于诗篇作者所言“天使只在敬畏神之人的周围列阵”（诗篇 33:8），古代教会教师得出结论：

a) 守护天使会始终陪伴每位信徒，贯穿其一生，只要他仍敬畏上帝；以及

b) 当基督徒不再敬畏上帝而陷入不义时，守护天使有时会离开他；换言之，我们的罪过可能会使守护天使远离我们。例如，以下人物曾如此论述：

a) *圣巴西尔大帝：“主的天使在敬畏祂的人周围列阵*——只要我们自己不因恶行将他赶走，天使就不会离开所有信靠主的人； 因为正如烟雾会驱散蜜蜂，恶臭会驱散鸽子一样，那令人痛心且臭气熏天的罪孽也会使守护我们生命的守护天使远离我们；”[1638] ；在另一处他写道：“既然我们每个人都有一位圣天使，他常在敬畏主之人的周围守卫，那么当人因罪被揭露时，便可能招致灾祸；那道屏障——即圣力的庇护——将不再遮蔽他；这些圣力只要与人同在，便能以不可战胜的力量守护受其庇护者；”[1639]

b) *伊拉里乌斯：*“如果小孩子的天使们每天*都能*看见*我们天父的面容*（马太福音 18:10），那么，我们岂能不畏惧那些——正如我们所知——每天与我们同在、并侍立在神面前之人的见证呢？”[1640]

c) *埃瓦格里乌斯：*“不义之人将自己与自幼便赐予他的天使隔绝开来，因为灵性的团契唯有在美德与认识上帝的基础上才可能实现，正是通过这些，我们才得以与圣洁的天使们建立团契。”[1641]

2.3. 最后，根据圣保罗的话：*“难道他们不都是服侍的灵，奉差遣为那些将要承受救恩的人效力吗*？（希伯来书 1:14）”， 教会的教师们认为，总体而言，“天使（守护者）对我们的侍奉，在于遵照上帝的旨意，促进我们的得救。”[1642] 具体而言，他们指出天使是：

a) 我们信仰与虔诚方面的忠实导师（《列王纪下》1:3,15-17；《撒迦利亚书》2:3；《士师记》2:1-6）。“（天使）是我们领悟诚命和上帝旨意的帮手，”伊拉里乌斯写道，“他们为我们带来福乐的安宁…… 我们的目光仰望他们：因为通过他们，借着他们的教导，心灵得以 地升华至至高无上且永恒之处。”[1643] “当我渴望取得巨大成就时，”《灵梯》的约翰如此见证，“此时，向我显现的天使便会启迪我。”[1644]

b) 我们灵魂与肉身的守护者（《诗篇》90:10-11）。这包括以下见证：

[1635] *耶罗尼姆*《致尤斯托基乌斯书》第LXXXVI封；*提奥多雷特*《诗篇注释》第XL篇，第二卷；*亚历山大的西里尔*《反朱利安论》第IV卷，收录于《文集》第VI卷，第122页，1638年版；*希拉里*《马太福音注释》第XVIII章，第5节；《诗篇讲道集》第CXVIII篇，第1段； *西奥菲拉克特*《马太福音注释》第十八章第10节，第105页，卢泰修，1731年。

[1636] *尼西亚的格雷戈里，*《论摩西生平》，第1卷，第194页，1638年版；*奥古斯丁，*《上帝之城》第20卷，第14章；*提奥多雷特，*《创世记注释》第3问，载于《基督教读本》1843年版，第III卷，第323页：“主说，每个人都由一位特别的天使负责照看。”

[1637] *耶罗尼姆*。《马太福音注释》第XVIII章：“人的灵魂具有崇高的尊严；因为每个灵魂从出生起就有一位专门守护它的天使”（《奥尔集》第IV卷，第83页，1706年版）。

[1638] 《诗篇33篇第8节讲道》，载于《圣父著作集》，第V卷，第295-296页。

[1639] 《以赛亚书注释》，第5章，载于《圣父著作集》，第VI卷，第192页。

[1640] 《诗篇讲道集》第18篇，第1段，第8注，载于《教父全集》第IX卷，第507页。

[1641] 见《大马士革圣人平行论》第七卷，载于《著作集》第II卷，第309页，巴黎，1712年。以下人士亦有类似论述：*奥利金*（《以西结书讲道集》第1篇，第III卷，第358页；《马太福音讲道集》第XIII篇，第III卷，第607页，本尼迪克特版）； *亚历山大的克利门特*（《 Strom. 》第五卷，第253页，Sylb. 版）；*奥古斯丁*（《论上帝之城》第十九卷，收录于《Opp.》第七卷，第545页，威尼斯，1731年）；*西奈的阿纳斯塔西乌斯*（《书信集》第二卷，致安提莫斯书，第432页）。

[1642] 这是圣约翰·金口的话（见《致希伯来书讲道集》第1章，第三篇讲道，收录于《全集》第十二卷，第28页，蒙福版）。圣格里高利·尼西也表达了同样的观点（见《反尤诺米乌斯论》第一卷，收录于《全集》第二卷，第350页，莫雷尔版）。

[1643] 《诗篇讲义》第120篇，第1节。

[1644] 关于“区分”与“划分”的无言论。*《阶梯》*第27篇，第120页，据1812年斯拉夫语译本。*大巴西尔*（《诗篇48篇讲道集》，载于《圣父著作集》第V卷，第370页）*和格里高利·神学家*（《洗礼讲道》，同上第III卷，第310页）也表达了类似的观点。

aa）*大圣巴西尔：*“正如环绕城市的城墙，从四面八方抵御敌人的进攻；天使也同样在前方筑起屏障，在后方守护，不留任何死角。 正因*如此，虽有一千、一万人在你右边倒下；*但任何敌人的攻击*都不会临近你*（《诗篇》90:7），*因为祂已吩咐祂的天使保护你*（11）；”[1645]

bb) *安布罗斯：*“基督的仆人，与其说是被看得见的守护者保护，不如说是被那些看不见的守护者——即天使——保护，免受灾祸；”[1646]

cc) *伊拉里乌斯：*“若非有天使赐予我们以作护卫，凭我们自身的软弱，便无法抵御如此众多属灵仇敌的一切恶毒攻击；”[1647]

丁）*狄奥多尔·斯图迪特：*“你身边有你所爱的上主，也有守护你生命的天使，他的职责就是将你从一切邪恶中拯救出来。”[1648]

c) 我们在神面前的代祷者和代求者（太18:10；启8:3；多12:15-20）。他们被如此描述：

a) *伊拉里乌斯：*“信徒祷告时有天使在场，这是无可辩驳的真理；因此，天使每日将那些被基督拯救之人的祷告呈献给上帝；”[1649]

b) *尼尔*（圣约翰·金口之门徒）：“因为圣天使们劝勉我们祷告，并与我们同在，一同欢喜，并为我们祈祷；”[1650]

c) *约翰·攀梯者：*“当你在祷告中诵念某句经文时，若感受到内心的喜乐或感动，就停留在那一句上：因为那时守护天使正与我们一同祷告。”[1651]

.d) 他们在我们临终时也不会离弃我们，并将逝者的灵魂引往永恒之境（路加福音 16:22）。关于这一点，以下几位圣人曾这样写道：

a) *狄奥多尔·斯图迪特：*“要时刻将死亡的念头铭记于心……；要思索灵魂与肉体分离的时刻——这一分离将在你守护天使的监护下进行；也要思索随后灵魂被引领至天国之境；”[1652]

b) *亚历山大的西里尔：*“灵魂在空中行进时由圣天使扶持，当它升腾而起时，会遭遇那些守卫升天之路的试炼，这些试炼会拦阻、滞留并阻止上升的灵魂；”[1653]

c) 伊拉里乌斯：“义人满心喜乐，因为当他们被天使引领至永恒安息之所时，心中思及罪人应得的报应。”[1654]

3. 针对那些思想偏颇者关于天使为人类服务这一问题的异议，我们需指出：

3.1. 在上帝的护理存在的情况下，这种侍奉绝不能被称为多余，因为天使仅仅是上帝护理的工具，而上帝的护理在世上通常以两种方式运作：不仅直接通过祂全能的力量，也通过祂所管辖的受造物。例如，上帝掌管地上的国度（但以理书 4:14,22）；但祂将君王和其他较低的权柄设立为祂 的可见工具，以此来管理这些国度（罗马书 13:4）。 祂也眷顾祂的圣教会（以弗所书 1:22）；但祂是通过牧师和教师来可见地管理教会的（使徒行传 20:28）。 祂也眷顾我们所看见的大自然（太6:26,30）；但祂是通过阳光以及大自然本身的其他运作机制来温暖并滋养它的（太5:45）。同样，祂也可以通过看不见的工具——天使——来眷顾人类。

1645 《诗篇第33篇讲道集》，载于《圣父著作集》第V卷，第296页。

1646 《反奥克森提乌斯讲道集》，收录于《古典书信集》第1卷，见第1卷，第866页，巴黎，1690年。

1647 《诗篇第134篇第7节讲道》，注释17。

1648 《致修道院院长欧弗罗斯的书信》第二卷，第V卷，第468页，西尔蒙迪版。

1649 《马太福音》第十八章第5节注释，载于《教父全集》第IX卷，第1020页。

1650 《仁爱论》第IV卷，第81章，第250页，1840年版。

1651 *《阶梯》*第28章，据斯拉夫文译本，第125页。另见——*亚历山大·吉里尔*《反尤利安论》第IV卷，载于《文集》第VI卷，第123页，1638年版；*奥古斯丁*《致奥诺拉图斯书：论新约之恩》，第CXI封书信，第29节；*以撒·库平，*《论远离尘世》一文，载于《基督教读物》1825年版，第XVIII卷，第267页。

1652 致欧弗罗西娜书第CXXXIV封，载于第V卷，第467页，西尔蒙迪版。

1653 《论灵魂离世》讲道，奥尔勒版，第V卷，第二部分，第405-406页，卢森堡版，载于《基督教读物》1841年，第1卷，第203页。

1654 《诗篇》第57篇讲道，第6节。

3.2 天使为人类服务，对天使而言丝毫不会有失尊严——正如君王关心臣民的福祉，并因此为他们服务，对此并无失尊严；牧者为自己的羊群服务，对此并无失尊严；导师为受其指导的青年服务，对此并无失尊严； 总之，对于掌权者而言，服侍那些托付给他们管理与照管的人也绝非有失尊严。天使服侍人类绝非有失尊严，尤其是当神的儿子自己乐意降临人间、道成肉身，为*要*服侍*人类并献上自己的生命*之后（太20:28）。

3.3. 在天使服侍人类的事工中，应当看到上帝对天使本身的眷顾与安排。 在此，祂向天使们揭示了一片最为广阔且完全配得他们的事工领域，供他们施展才能、锻炼并发展自身力量，以最纯洁、最炽热的爱成就崇高的壮举，并在无数场合中彰显自我牺牲、对罪人的宽容、忍耐以及许多其他美德。 正因为救主基督对罪人的事工使祂获得了荣耀（路加福音24:26），而且祂在事工的实际行动中就已经看到了自己的荣耀（约翰福音13:31）； 同样，天使们对罪人一族的侍奉也促进了他们自身的荣耀——这为他们在上帝无尽的公义面前赢得新的、更高的功绩提供了契机，并向整个道德世界彰显了侍奉我们的灵所具备的完美。

§ 109. 上帝仅是容许邪恶天使的活动

在协助善良天使进行善行，并按其存在的目的引导他们。主上帝仅容许邪恶天使的恶行，并加以限制，尽可能将其后果引导至善的目的。 关于这些堕落灵体的邪恶活动——上帝的旨意仅对此予以容许，因为祂不愿限制它们的自由——东正教会的教导如下：“它们（邪灵）是各种不义之行的元凶，是诋毁上帝威严的亵渎者，是败坏人类灵魂的诱惑者…… 不过，除非上帝允许，否则它们无法对任何人施加暴力……”（《东正教信条》第一卷，对第21个问题的回答）。也就是说，魔鬼既作为上帝的敌人，同时也作为人类的敌人而行事。

1). 魔鬼对其造物主的敌意主要表现为：他始终致力于摧毁地上神的国度，取而代之建立自己的国度，从而从人类那里夺取本应归于独一真神的荣耀。正因如此

1.1. 救主本人曾称魔鬼为他的仇敌，说魔鬼在祂——人子——播撒*好种*的那块田里撒下*稗子*（太13:37,39）；*称其为“这世界的王”*（约12:31；14:30； 16:11），拥有与上帝国度截然相反的国度（马太福音 12:26,28），并*指出撒但的*权势即为异教（使徒行传 26:18），以及人类整体的罪恶状态——他们的父就是魔鬼（约翰福音 8:44）。

1.2. 圣使徒们将魔鬼及其天使称为*“这世代黑暗中的掌权者、有权势者和统治者”*（以弗所书 6:12）；将其国度*称为“死亡的权势”*（希伯来书 2:14）， 与神之子国度相对立的*黑暗权势*（歌罗西书 1:13），并断言，一切恶灵的活动都旨在维持世人之间的异教与不义，并阻挠基督教的进展（启示录 2:9、13 和 24；提摩太前书 4:1； 哥林多后书 4:4）。

1.3. 教父们和教会导师们还断言，在异教世界中，魔鬼掌权；[1655] 基督降临之前，“万民都受魔鬼的辖制，为魔鬼建造庙宇，为魔鬼设立祭坛，为魔鬼任命祭司，向魔鬼献上祭物；”[1656] 异教偶像中栖息着邪恶的灵，沉溺于鲜血与熏香，以及祭祀和不属于它们的神圣尊荣；[1657] 它们用诗人的神话[1658]、

[1655] *阿提纳格拉斯*《使节书》第XXV、XXVI章；*西奥菲勒斯*《致奥托利乌斯书》第II卷，第28章；*优西比乌*《福音论证》第IV卷，第9章。

[1656] *奥古斯丁*《诗篇注释》第94篇，第6节；参见*贾斯汀*《护教论》第1卷，第9、12章；*塔提安*《致希腊人书》第12、18章；*阿提纳格拉斯*《使节书》第26章。

[1657] 《*Minut. Fel.* Octav.》第XXVII卷； 《*Clem. Alex.* Coh.》第II卷；*奥利金*《反塞尔苏斯》第III卷，29；第VIII卷，47；*特士良*《论表演》第X、XII章；*大瓦西里*，《以赛亚书》第10章注释，载于《圣父著作集》第VI卷，335页：“在经人手雕琢的木头、石头，或是黄金、白银、象牙，以及所有其他由贵重或廉价材料制成的偶像中——异教徒向这些偶像下拜——都存在着恶魔，它们无形地飞来，沉醉于不洁气味的芬芳之中……； 它们伺机享用祭品的鲜血与脂肪，喜欢徘徊在祭坛及其上供奉的偶像周围。”

[1658] *Theoph.* ad Autol. II, 10,

秘仪[1659]、占卜所[1660]和占卜术[1661]迷惑人类；甚至在基督降临之后，正如基督是祂那蒙恩的国度——教会——的元首，魔鬼也是所有行其邪欲之不义之人的首领和统帅。[1662]

2) 魔鬼对人类的敌意在于——

2.1. *他自古以来就是杀人的*，即早在伊甸园中就引诱了我们的始祖（约8:44），自那时起，他就从未停止过用一切可能的手段引诱并使每个人陷入道德上的邪恶。

根据上帝话语的教导，他*如同吼叫的狮子，四处游行，寻找可吞吃的人*（彼得前书 5:8）：对一些人，他蒙蔽*他们的*心智，*使基督荣耀的福音之光不能照亮他们*（哥林多后书 4:4）；对那些已经蒙受这光照的人，*则从他们心中夺去道，使他们不能信，从而无法得救*（路加福音 8:12）；还有第三类人，如虔诚的约伯（《约伯记》1:9及以下），在神的允许下，遭受灾祸的追逼；他还将*把你们中间的人投入监牢，以试探你们*（《启示录》2:10）等等。

根据圣父们的教导：

a) “自从罪恶因犯罪而进入人间以来，他（魔鬼）便得以自由地进入灵魂，每天像人与人交谈那样与之对话，并向其唆使荒谬之事；”[1663]

b) “我们与那在我们内心作战、与我们对抗的敌人作战，他竟以我们自己作为攻击我们的武器（这最是可怕！），将我们出卖给罪恶之死；”[1664]

c) “它窥探每个人的习惯，留意其倾向，探知其激情，并从它认为对自己最有利的一面发起攻击；”[1665]

d) “有时利用自然产生的冲动，有时利用被禁止的欲望，借此试图将那些未能警醒自省的人引入与这些欲望相符的行为之中；”[1666]

□) “他无所不为，无所不及，以此顺应一切来使人屈服于他，并以冠冕堂皇的借口为他们准备灭亡。”[1667]

[1659] *特土良*《论异端》第40章；《辩护书》第22章。

[1660] *特土良*《论祈祷》第十三章；*奥利金*《反塞尔苏斯》第四卷，92；*索佐门*《教会史》第五卷，18。教会导师们认为，这些占卜所是魔鬼用来迷惑并吸引那些极度热衷于探知未来之人的最狡猾手段之一（*金口若望*《约翰福音讲道集》LXXVIII）。关于占卜所的意义，他们这样论述道：“倘若有人说，偶像曾预言了许多事情，则须知，它们总是将谎言与真理混杂在一起；并且以某种方式调整预言，使得无论发生的是好事还是坏事，都能被理解为两种情况。正如埃皮鲁斯国王皮洛士所言：‘*你……能够战胜罗马人*’，以及克罗伊索斯所言：‘*克罗伊索斯一旦越过哈利姆河，将失去最大的王国*’”（*耶罗尼莫*《以赛亚书讲道集》第XLI章）。“无论是上帝的天使，还是恶魔，都不知晓未来，却都会预言：天使是在上帝向他们启示并命令他们预言时才预言；因此，他们所说的话才会应验。恶魔也会预言，有时能洞察遥远的事件，有时则仅凭猜测；因此，它们常说谎；”（约翰·达马斯库斯，《信仰要义》，第二卷，第58-59页）。

[1661] *拉克坦提乌斯*《论迫害之死》第X章。

[1662] *格雷戈里·帕皮斯*，《道德论》第四卷，第14页。

[1663] *大马基*，关于心灵自由的讲道，载于《基督教读本》1821年版，第三卷，第4篇。

[1664] *格里高利·神学家*，讲道第3篇，载于《圣父著作集》，第1卷，第30页。

[1665] *利奥大教宗*，《论主诞辰讲道集》第七篇，第3章，载于《教父全集》第LIV卷，第218页。参见*格里高利·神学家*，《讲道集》第37篇，载于《圣父著作集》第三卷，第224页：“无论在言语、行为、生活、意念还是内心动机上，都要严守自身，不留破绽；因为那恶者四面试探，处处窥探，若发现你有什么防备不周、暴露无遗之处，便会伺机将你推倒、伤害你。它在你身上看到的纯洁越多，就越会加倍努力去玷污你，因为污渍在洁净的衣服上显得更加明显。”

[1666] *大瓦西里*，《教义》，简明阐述，对第75个问题的回答，载于《圣父著作集》，第九卷，第251页。

[1667] *大马卡里*，《论心灵的自由》，载于《基督教读本》1821年版，第三卷，第8页。参见*大安东尼*，《致修士书》第六封，载于《基督教读本》1826年版，第二十三卷，第180页：“它们（邪灵）以各种方式试图引诱我们犯罪。它们既掩饰对我们的仇恨，又隐藏针对我们的敌对行为；向我们灌输亵渎上帝的念头，煽动我们对信仰真理产生怀疑，以使我们陷入不信；蒙蔽我们的理智，在我们心中滋生邪恶的欲望，使我们陷入沮丧和绝望，激起我们的愤怒，在我们心中滋生并强化谴责他人的倾向，却总让我们为自己开脱；教唆我们诽谤邻人，却又让我们以亲切友好的态度对待那些因它们的怂恿而令我们深恶痛绝的人，它们向我们展示邻人的外在缺陷，却向我们隐瞒我们内心的堕落，当我们在它们的怂恿下自以为优于他人时，便在我们之间制造纷争与不和。除此之外，它们还驱使我们去做那些超出我们能力范围的事情，并使我们偏离那些对我们既有益又必要之事的履行。当我们应该哭泣时，它们却驱使我们大笑；当我们应该欢喜时，它们却在我们心中制造悲伤。”

总的来说，那些通过亲身经历了解试探者诡计的圣父们和苦修者们，对魔鬼试探的教义阐述得非常详细，并且对试探的真实性充满信心。[1668] 一些教会教师认为，正如守护天使一样，每个人身边都有一位特定的诱惑之灵；[1669] 但这仅仅是一种个人观点。

2.2. 他本人或他的恶魔们，在神的允许下，[1670] 甚至经常附身于人，并继续附身于人，以折磨他。福音书中关于被鬼附之人的记载无疑使我们确信这一点：

a) 救主本人将被鬼附者视为人。 他们体内确实有魔鬼，因此，当祂与被鬼附的人交谈时，祂的话语并非针对人，而是直接针对魔鬼，明确称它们为"污鬼"，并命令它们从人身上出来：*"污鬼啊，从这人身上出来吧"*（可5:8；参见1:25）； *"哑巴又聋的灵啊！我吩咐你，从他身上出来，以后不要再进入他里面了"*（马可福音 9:25）。

b) 那些寄居在人里面的邪灵，作为真实存在且与宿主分离的实体，认出了基督是神的儿子，因祂对它们的大能和权柄而战栗，呼喊道：*"耶稣，神的儿子，你与我们有什么相干？你来这里，不是时候，要折磨我们吗？"*（太8:29； 马可福音 5:7）；还有一次，它们恳求祂，允许它们在离开那人之后，*进入猪群*（路加福音 8:32-33）。

c) 当救主的仇敌指责祂，*说祂是靠着鬼王别西卜的权能赶鬼时*（路加福音 11:15）。 救主回答说：*"凡国中自相纷争的，必归于荒凉；凡家内自相纷争的，必倒塌；倘若连撒但也自相纷争，他的国怎能站得住呢？*（17-18）。祂接着说：*"污鬼离开人后，就在无水之地游荡，寻找安息之处；既寻不着，便说：'我要回到我出来的那所房子里去。'一到那里，发现屋子已经打扫干净、收拾整齐；于是就去带了另外七个比自己更恶的鬼回来，一同进去住在那里——那人末后的景况比起初更糟。*（24-26）

d) 当门徒问耶稣，为何他们无法从一个被鬼附的人身上赶出污鬼时，主回答说：*"这一类的鬼，若不祷告禁食，就不能赶出去"*（马可福音 9:29）。 当七十个门徒从传道归来，满心喜乐地对祂说：*"主啊！连鬼魔也因祢的名服从我们了"*，祂回答说：*"我曾看见撒但像闪电一样从天上坠落"*（路加福音 10:17-18）。 祂差遣十一位门徒去向全世界传道时，曾特别说：*"信的人必有这些神迹随着他们：他们要奉我的名赶鬼；……手按在病人身上，病人就必痊愈"*（马可福音16:17-18）。

e) 从《使徒行传》中我们得知，使徒们也曾将污鬼从人身上赶出，例如，使徒保罗曾从一名少女身上赶出污鬼，当时*他转过身对那污鬼说："我奉耶稣基督的名，命令你从她身上出来。"那污鬼当即就出来了*（16:18）。

f) 圣经作者在描述被鬼附的人时，明确将他们与患病的人区分开来。 例如，福音书作者马太记载：*耶稣召齐了祂的十二个门徒，赐给他们权柄，能制伏污鬼，并医治各样的病症和各样的疾病*（10:1）； 福音书作者马可写道：*"到了晚上，太阳落山的时候，人们就把所有患病的人和 被鬼附的人……都带到祂那里， 祂医治了许多患各种疾病的人；赶出了许多鬼，并且不许鬼说出他们所知道的，即祂是基督*（1:32-34）；福音书作者路加：*他们来听祂讲道，并要得医治，还有那些受污鬼所苦的人；他们也都得了医治*（6:18）；又或：*周边各城也有许多人来到耶路撒冷，带着病人和被污鬼附身的人，他们全都得了医治*（使徒行传 5:16）。

圣父们和教会的导师们不仅一致承认，福音书中提到的所有被鬼附的人确实是受污鬼附身，不仅承认在他们那个时代也曾有过这样的被鬼附者，而且今后也随时可能出现， 而且还大胆地向异教徒们指出，基督徒凭借救主所赐的权柄，从人们身上驱逐污鬼的众多实例，并勇敢地宣告：

[1668] 参见尤其是以下苦修著作：大安东尼、以弗所的以弗拉姆、大马卡里、佩鲁西奥的伊西多尔，以及《仁爱论》、《序言》、《教父传》、《圣人传》。

[1669] *赫尔米特《牧人》*第二卷，第六训，第2节："有两位天使常伴在人身边：一位是善的，一位是恶的"；*奥利金*《论原理》第三卷，第2章，第10节；*格雷戈里·尼西阿斯*《论摩西生平》第一卷，第194-195页，巴黎，1638年； *基里尔·图罗夫斯基*，《12世纪俄罗斯文学纪念碑》，第92页。

[1670] "他们对任何人既无权柄，也无力量，除非是经上帝许可的，正如约伯所经历的那样，以及《福音书》中关于迦达拉猪群的记载" *（约翰·达马斯库斯，*《信仰真义》，第二卷，第四章，第58页）。*特土良*（《论迫害中的逃亡》第二卷）、*费奥菲拉克特*（《马可福音注》第五章）等人也持相同观点。

“如今，你们也可以从眼前发生的事中得到启示。 因为在全世界以及你们这座城里，许多被邪灵附身的人，我们的许多基督徒同胞，都曾奉在庞提乌斯·彼拉多手下被钉十字架的耶稣基督之名，将他们治愈，如今仍在治愈；而其他任何咒语、巫术或医术都无法治愈他们。”[1671]

“我们不仅蔑视恶魔，而且战胜它们，每天使它们蒙羞，并将它们从人身上驱逐出去，这一点众所周知。”[1672] “让任何一个无疑被恶魔附身的人出现在你们的法庭上：这个恶灵，只要任何一位基督徒下令，就会开口说话，并如实承认自己是个恶魔，尽管在别处它却谎称自己是神。”[1673]

“你们中的大多数人都知道，恶魔们自己会作证，我们曾多少次用言语的折磨和祷告的烈火将它们从人体中驱逐出去。”[1674]

“许多基督徒会将恶魔从被附身者身上驱逐出去，他们完全不借助任何魔法或巫术，仅凭祷告和简单的咒语便能做到。”[1675]

§ 110. 上帝曾限制且仍在限制邪灵的活动，同时将其引导向良好的结果

不过，为了不剥夺堕落之灵的自由，主上帝——作为无限公义且至智者——在容许其作恶的同时，也对其活动加以限制，并确保这些活动尽可能产生善果。

1). 曾限制且仍在限制：

1.1. 因为一旦邪灵堕落，祂便使他们受到应得的*惩罚，用地狱黑暗的枷锁将他们捆绑，交由审判以受惩罚*（彼得后书 2:4）。 无论对这些犯罪天使的惩罚具体是什么——目前尚不最终定论——但他们现在不得不意识到，那位他们曾胆敢背叛的主，有能力*在火湖中*将他们*灭绝*（马太福音 10:28）； 他们知道*自己*正被祂*保留，等待大日的审判*（犹大书 6），届时他们必须为自己的一切行为交账；因此，他们现在越是放纵自己与神和世人为敌，将来就越会遭受更严厉的定罪。[1676]

1.2. 因为祂已经部分摧毁了，并且仍在继续摧毁地上那恶灵的国度。正因如此，神的儿子*才取了*我们的*血肉之躯，为要借着死，使那掌管死亡权柄者——就是魔鬼——失去力量*（希伯来书 2:14）； 随后祂降临世间，*正是为了摧毁魔鬼的作为*（约翰一书 3:8）。当祂开始庄严的传道时，曾公开宣告：“*现在要审判这世界；现在这世界的王要被赶出去*”（约翰福音 12:31）； 甚至在多次 向世人展示祂对鬼魔的权柄、将鬼魔从人身上赶出之后，祂还见证道：“*我看见撒但从天上坠落，如同闪电*一般”（路加福音 10:18）。随后，祂确实借着自己的死废除了*掌管死亡者*，通过降入阴间捆绑了*那强敌*（马太福音 12:29）下到阴间，并借着复活差遣使徒*去开启*世人的眼睛，*使他们从黑暗转向光明，从撒但的权势归向神，并因信我而得着罪的赦免，与圣徒同得分*（使徒行传 26:18）， 我们的救主进一步摧毁了撒但的这片疆域，自那时起，他通过其恩典之国从世代到世代的不懈扩展，以及借着他的恩典不断使昔*日的“悖逆之子”*（以弗所书 2:2）*和“魔鬼的儿女”*（约壹3:10），不断削弱并持续削弱撒但对人类的统治。[1677]

1.3. *因着祂的神圣大能，赐给我们一切生活和敬虔所必需的*（彼得后书 1:3），借着这些，我们可以*扑灭那恶者一切的火热箭*（以弗所书 6:16）——这也是抵挡魔鬼并战胜他的最可靠的手段，即：

a) 呼求祂至圣的名：*信的人必有这些神迹随着他们：他们要奉我的名赶出鬼来*（可16:17）。 确实，正如圣殉道者尤斯丁所言：“魔鬼因基督之名的权能而战栗惊恐；时至今日，当被钉十字架的耶稣

[1671] *贾斯汀，*《护教辞》第二卷，第6节。

[1672] *特土良*《致斯卡普书》第二卷。

[1673] *特土良，*《护教论》第XXIII章。

[1674] *米努提乌斯·费利克斯*《论八日节》第XXVII章。

[1675] *奥利金*《反塞尔苏斯》第七卷，4章，1、5节。参见*克莱门特*《认信录》第六卷，20、32节；*拉克坦提乌斯*《神学纲要》第二卷，15章；第四卷，27章；第五卷，22章；*西普里安*《致德米特里书》；*西里尔*《*教理问答*》第十六卷，15章。

[1676] “恶魔们深知，当上帝容许它们诱惑那些忠于祂的人时，祂正是借此为它们预备了更严厉的惩罚。 它们已经确信，自己的折磨是不可避免的，因为它们背离上帝并与其为敌，这必然使它们成为地狱的继承者”（*大安东*尼致修士们的第六封信，载于《基督教读本》1826年版，XXIII卷，179页）。

[1677] *大巴西尔，*关于“上帝并非邪恶的肇因”的讲道，载于《圣父著作集》，第八卷，161-162页。

基督之名所召唤时，它们仍服从于我们；”[1678]；或者如圣格里高利·神学家所言：“直到今日，魔鬼在基督之名前仍战栗； 这名字的力量并未因我们的罪恶而减弱。”[1679]

b) 祷告、斋戒与灵性警醒：救主曾论及恶灵时说，*这一类恶灵，唯有靠祷告和斋戒才能赶出去*（可9:29）；*要警醒祷告，免得陷入试探*（太26:41）。“圣巴西尔大帝写道：*‘我们所争战的，不是与血肉之躯争战，乃是与执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战*（以弗所书6:12），’因此，必须通过节制和禁食来为这场属灵的争战做好准备；”[1680] 并在另一处写道：“当魔鬼企图施展诡计，并竭尽全力将自己的念头——如同炽热的箭矢——射入那沉寂安宁的灵魂，企图瞬间点燃它，并在其中留下一旦烙印便持久难除的记忆时， 此时，必须以清醒的头脑和极度的警觉来抵御此类攻击，正如摔跤手以最严密的谨慎和身体的灵巧来格挡对手的攻击；同时，这一切——即终止争战与击退箭矢——都应归功于祷告和求助于上天的恩典。 因为保罗正是这样教导我们的，他说：*“最重要的是，要拿起信心的盾牌，用它能熄灭那恶者一切发热的箭*；（以弗所书 6:16）。”[1681] “圣约翰·金口也指出：当魔鬼看到我们警醒自守时，便会意识到自己的努力是徒劳的，于是便远离我们，藏匿起来。”[1682]

c) 怀着虔诚之心划十字圣号。“同一位圣父告诫说，不应仅仅用手指划出十字圣号，而应先怀有虔诚的心态和坚定的信仰。 如果你这样在脸上划出十字圣号，那么任何污秽之灵都无法靠近你，因为它们看见了那刺伤它们的宝剑，看见了那使它们受致命重创的武器。 因为，倘若连我们看到处决罪犯的场所时都会心惊胆战，那么试想，当魔鬼和恶魔看到那件基督用以摧毁它们全部力量、斩断那条大蛇首级的武器时，他们该是多么恐惧。”[1683]

1.4. 最后，上帝绝不会允许魔鬼试探我们，超过我们所能承受的限度。 圣使徒保罗曾写信给他在哥林多的儿女们说：*‘神是信实的，祂必不叫你们受试探过于所能受的；在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得*住 （林前10:13）。 尽管主允许魔鬼试探祂的仆人约伯，但祂仍为这恶毒的试探者设定了界限：*“耶和华对撒但说：‘看哪，他一切所有的都在你手中；只是不可伸手害他。’”*（约伯记 1:12）。 在这种安排下，魔鬼绝不会强行引诱我们犯罪：“圣约翰·金口说，尽管进行了无数次诱惑，魔鬼却无法说服约伯说出哪怕一句亵渎神的话； 由此可见，听从或不听从他的建议完全取决于我们自己，我们并未遭受他任何形式的强迫，也未经历任何暴政（τυραννίδα）。”[1684] “据圣奥古斯丁所言，他伤害我们，并非通过强迫我们行恶，而是仅通过劝诱；他不会强行夺取我们的同意，而是请求我们的同意。”[1685] 因此，只要坚决抵制他的劝诱，我们就能将他驱逐：*抵挡魔鬼，魔鬼就必逃离你们*（雅各书 4:7）。 倘若与他抗争颇为艰难，那也仅限于信仰薄弱之人：“对于全心全意爱上帝的人来说，与他（魔鬼）的争战微不足道；但对于爱世界的人而言，这场争战却艰难且难以忍受，”圣埃弗拉姆·西里尔如此作证。[1686]

2) 主之所以容许那个自古以来企图使我们灭亡的诱惑者施展一切诡计，其目的正是为了我们的道德益处，即我们的得救。因为魔鬼的诱惑，正如上帝容许降临在我们身上的所有诱惑一样：

2.1. 往往是治愈我们属灵疾病的良药，或是对我们以往罪孽的惩罚，旨在使我们醒悟，阻止我们再犯新罪，并拯救我们免受更严重、永恒的惩罚：*正因*如此，圣使徒在致哥林多前书中写道：*“你们中间有许多人软弱、患病，甚至有不少人死了。”因为，倘若我们自己审判自己，就不会受审判了。既然*

[1678] 《与特里丰的对话及辩护词》第二卷，第6章。

[1679] 《讲道集》第3篇，载于《圣父著作集》第1卷，第67-68页。

[1680] 《关于斋戒的谈话》第2篇，载于《圣父著作集》第VIII卷，第19页。

[1681] 《苦修规程》第17章，同上卷IX，425。

[1682] 《创世记讲道集》第七篇，第3节。

[1683] 《马太福音讲道集》第LIV篇，第17节，第427页，据俄文译本（莫斯科，1843年）。圣基里尔·耶路撒冷也持同样观点（《教义概要》第XIII卷，第36节，第272页，据俄文译本）。

[1684] 《论拉撒路》第二篇，第2节，载于《文集》第1卷，第728-729页，蒙特菲尔德版。

[1685] 《圣灵降临节后第一主日讲道集》第二篇。参见约翰·达马斯库斯，《信仰真义》，第二卷，第四章，第59页：“虽然他们被允许试探人，但他们无法强迫任何人；因为是否接受他们的诱惑，取决于我们自己。”

[1686] 关于灵魂在被仇敌试探时应如何流泪向神祈祷的论述，见《圣父著作集》，第十二卷，第343页。

受审判，就是受主的管教，免得我们和世人一同被定罪（林前11:30-32）。此类试探尤其包括：当恶魔在神的允许下附身于人，并折磨他时的情况。“爱人的上帝，”圣巴西尔大帝说，“将它们（魔鬼）的残暴用于我们的医治，正如睿智的医生利用蝰蛇的毒液来治愈病人一样。因为这样*的人被交给撒但，为要使肉体受苦，好叫灵魂得救*（林前5:5）。 但菲格尔和耶尔莫根（提摩太后书 1:15）也被保罗*交给了撒但，好叫他们学会不再亵渎神*（提摩太前书 1:20）；”[1687] 在另一处又说：‘既然魔鬼已成为背道者、神的仇敌，以及按神形象所造之人的仇敌（他憎恨人类的理由，与他对抗神的理由如出一辙； 他既憎恨我们作为受造物，也憎恨我们作为神的形像）；因此，那位睿智且深谋远虑的人类事务的掌管者，利用了它的诡诈来教导我们的灵魂，正如医生将蝰蛇的毒液用于配制救命的药剂一样。”[1688] 同样，圣金口若望也这样论述道：“上帝在今生降临于我们的惩罚或灾难，在很大程度上减轻了我们未来的苦难。圣经中可以找到这方面的证据。 保罗（当我提到保罗时，其实是指基督本人的诫命，因为这位蒙福的灵魂正是受祂所感召），在写给哥林多人的书信中论及那行淫的人时，吩咐要将他交*出来，使他的肉体受苦，好叫他的灵在我们主耶稣基督的日子得以拯救*（林前5:5）。 你可曾看见这难以言喻的仁爱与丰沛的良善？你可曾看见，上帝如何运用一切手段，使我们即使犯了罪，所受的惩罚也比应得的要轻，甚至完全免于惩罚。”[1689]

2.2. 它们保护我们免于灵性的骄傲，并教导我们谦卑——没有谦卑，就不可能有真正的美德。圣使徒在谈及自己时表达了这一思想：*‘免得我因所受的启示过于自高，有一根刺加在我肉体上，就是撒但的使者，来攻击我，免得我自高。’我曾三次恳求主，求祂将这刺从我身上挪去。但主对我说：“我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。”所以我更愿意夸自己的软弱，好叫基督的能力在我里面显明出来*（林后12:7-9）。 圣约翰·达马斯库斯就此指出：“在某些情况下，上帝允许圣徒忍受 的苦难，以免圣徒偏离正直的良心，或因所赐予的力量和恩典而陷入傲慢；保罗的情况便是如此（林后12:7）。”[1690]

2.3. 这为我们提供了绝佳的机会，既能见证我们信仰的坚定与对上帝的盼望，又能让我们在行善的道路上日益坚固。智慧之子西拉赫也曾说过：*“因为黄金在火中受试炼，而蒙上帝喜悦的人，则在谦卑的熔炉中受试炼*”（西拉赫书 2:5）。 圣使徒彼得也曾写信给基督徒说：*“你们若因各种试炼，如今必须暂时受一点苦，就当为此欢喜；好叫你们那经过试验的信心，比那虽经火炼却仍会朽坏的金子更宝贵，以致在耶稣基督显现的时候，得着称赞、荣耀和尊贵*（彼得前书 1:6-7）。教会的圣父们也是这样看待试炼的。例如：*大瓦西里说：*“那些按着降临在我们身上的主的旨意而临到的苦难，降临在神的仆人身上并非徒然，而是为了让我们亲身体验对创造我们的神的真爱。 正如摔跤手在竞技中承受的辛劳会带来桂冠，基督徒在试探中的考验也会引领我们走向成全——只要我们以应有的忍耐和满心的感恩来接受主对我们的安排。”[1691] *圣约翰·金*口对此论述得更为具体：“若有人问：‘上帝为何不消灭那古老的诱惑者？’（我们将回答说）这也是祂出于对我们的大爱而为之。 因为，倘若那恶者能强行控制我们，那么这个问题尚有一定道理；但既然他没有这种力量，只是试图引诱我们（而我们却可以不被引诱），那么你为何要消除立功的机会，并拒绝获得冠冕的途径呢？…… 上帝之所以留住魔鬼，正是为了让那些已被他战胜的人也能将他推翻，以便英勇者有机会展现自己的（坚定）意志…… 魔鬼之恶是针对他自己，而非针对我们：毕竟，只要我们愿意，便能通过他获得许多美善之事——当然，这完全违背他的意愿和渴望：正是在此，才显明了上帝那非凡的奇迹与无比伟大的仁爱…… 当那诡诈者恐吓并扰乱我们时，我们便会幡然醒悟，从而认识自己，并怀着极大的热忱投靠上帝。”[1692]

[1687] 对《以赛亚书》第XIII章的注释，见《圣父著作集》第六卷，第371页。

[1688] 关于“上帝并非邪恶的肇因”的论述，同上，第八卷，第160页。

[1689] 致苦修者斯塔吉里乌斯的讲道第1篇，II. 7，第III卷，第252页，据俄文译本《圣约翰·金口著作集》，圣彼得堡，1850年。

[1690] 《信仰要义的精确阐释》，第二卷，第29章，第126页。

[1691] 《慰藉书信》，载于《圣父著作集》，第X卷，第239页；参见第IX卷，第352页。

[1692] 《致斯塔吉拉人书》第1篇，II. 8. 9，第III卷，第253-257页，根据俄文译本。

4. 因此，这为我们提供了绝佳的机会，得以从公义的赏赐者那里获得越来越大的赏赐：*“忍受试探的人是有福的，因为他经过试炼之后，必得生命的冠冕”*（雅各书 1:12）。“圣巴西尔大帝说：‘主宰我们一切事务的上帝，会为那些能够承受重大试炼的人，提供更重要的机会来荣耀祂。’”[1693] “因此，你们所经历的试炼越大，就越能期待从公义的审判者那里获得更宝贵的奖赏。”[1694]

§ 111. 教义的道德应用

1. 即便是上帝的天使，从最低等的到至高的，尽管拥有完美的理智，仍需要真理之太阳的启迪与照耀；尽管意志完美，若能在善上坚定不移，那也仅是凭借全能者的恩典； 那么，对于我们这理智既不完美又被罪恶蒙蔽的灵魂来说，岂不更需要来自主的启迪吗？ 对于我们这软弱且败坏的意志而言，难道不更需要上帝的恩典吗？让我们学会不要对自己的理智或意志力量抱有过高的幻想，而是怀着谦卑之心，将理智顺服于信仰，满怀感恩地领受主赐予我们的启示，以及祂借以将恩典传达给我们的种种途径。

2. 神的天使，其本性本就比我们更完美，而且还承担着如此崇高且对我们大有裨益的侍奉——他们是至高者的至近仆人，直接环绕着祂的宝座并执行祂的旨意； 他们是上帝对宇宙各部分——尤其是人类社会及每一个人——施展眷顾的工具，保护我们免受 有形与无形之敌的侵害，引导我们走上真理与公义之路，通过祷告在上帝面前为我们代求，甚至陪伴那些在信仰中离世的人前往彼岸。 鉴于此，出于公正感与感恩之爱，基于对天使事工对我们所带来益处的认识，我们有义务敬奉天使（拿鸿书 5:14；士师记 13:20； 但以理书 10:9；启示录 22:8-9），并在祷告中呼求他们，正如圣教会所教导的那样，[1695] 守为他们设立的节日，尊崇献给他们的圣殿，并虔诚地向他们的圣像俯首敬拜。[1696]

3. 然而，在敬奉天使并在祷告中呼求他们时，我们切勿忘记：他们仅仅是全能者的仆人，也是祂作为天父对我们施恩的仁慈工具。 因此，我们应当以这样的方式尊崇他们：使一切荣耀主要归于他们和我们的主，绝不可将他们自身神化，也不可向他们献上神性的敬拜； 要竭力远离那种有害的迷信，使徒曾告诫基督徒要远离这种迷信（[1697] ），后来拉奥迪基亚大公会议也谴责了这种迷信，认为它与侍奉唯一真神——我们的主耶稣基督——不相容。[1698]

4. 特别是，铭记我们的守护天使与我们的关系，我们要学会：

a) 倾听他们——作为我们在真理与善之路上忠实的引导者——的指引，为此要时刻敞开心扉与心灵，以接受他们美好的启示；

[1693] 《辩护书信》，载于《圣父著作集》，第十一卷，第80页。

[1694] 《致尼科波利斯长老书》，同上，第178页。圣安布罗斯也表达了类似的观点：“桂冠已摆在眼前，但必须先经历竞赛。若不获胜，无人能加冕；若不先参赛，无人能获胜。越是辛劳，桂冠带来的果实就越丰硕。”（《路加福音注释》第四卷，第37节；参见第41节，《教父全集》第十五卷，第1623页）。

[1695] “既然知道天使们帮助我们并为我们代祷，我们在一切祈祷中都呼求他们，好叫他们为我们向天主祈求；尤其是呼求那位作为我们守护者的天使”（《忏悔规程》第一卷，对第20条问题的回答）。

[1696] 第七次大公会议的教义

[1697] 使徒正是这样说的：*“不要让人用自以为谦卑的智慧和侍奉天使的事来迷惑你们，他们擅闯未曾看见之事，凭着肉体上的思虑狂妄自大，不顺服那作为元首的基督——全身都靠着祂，借着关节和筋络，彼此联络、互相扶持，按着上帝的安排渐渐成长”*（歌罗西书 2:18-19）。也就是说，这段经文旨在保护基督徒免受那些假教师的侵害——他们假借谦卑之名， 因极度的无知，教导人们向天使献*上敬拜*（θρησκεία）或神圣的敬意，从而不可避免地背离了教会的元首——主耶稣，那位独一真神，并脱离了祂的身体——圣教会（*金口若望*《致歌罗西书注释》第二章，第七篇讲道，第1节；*提奥多雷特*《致歌罗西书注释》，《著作集》第三卷，第355页，1684年版）。

[1698] 第35条规定：“基督徒不应离开上帝的教会，也不应背离，更不应呼求天使之名，或举行聚会。此举被驳回。 因此，凡被发现从事此类秘密偶像崇拜者，当受绝罚：因其已背弃我们的主耶稣基督——神的儿子，并投身于偶像崇拜”（参见《规则集》……第156页，圣彼得堡，1843年）。

b) 在我们的一切需要和患难中，向他们祈祷，视他们为我们在神面前的代祷者，以及我们灵魂与身体的守护者；[1699]

c) 爱他们，并感谢他们以那温柔而关怀的爱，为我们这些罪人履行侍奉，以及感谢他们给予我们的所有恩惠；

d) 不要因自己的疏忽和恶行使他们伤心，相反，要以我们归向神和过着美德的生活来使他们喜乐（路加福音15:10）。

5. 最后，对于那些有时被主允许来试探我们（实为我们的益处）的邪灵，我们要铭记：

a) 救主的教导：*要警醒祷告，免得陷入试探*（马太福音 26:41）；以及——

b) 使徒的教导：*要穿上神的全副军装，好使你们能抵挡魔鬼的诡计…… 因此，你们要束上真理的腰带，穿上公义的护心镜，脚上穿上传扬和平福音的准备；最重要的是，要拿起信心的盾牌，用它能扑灭那恶者一切炽热的箭；还要戴上救恩的头盔，并拿起那属灵的宝剑，就是神的道。 要靠着圣灵，随时多方祷告祈求*（以弗所书 6:11,14-18）。

我们有足够的手段来抵挡魔鬼并战胜他！即使我们在争战中跌倒，即使我们犯罪；也不要惧怕邪恶，不要陷入绝望：*我们在父那里有一位代求者，就是耶稣 基督，那义者*（约壹 2:1）。 只要我们怀着对自身跌倒的真诚悔改和坚定的信心呼求祂，祂必使我们复原，并再次赐给我们全副军装，使我们能够抵挡我们那从起初就存在的仇敌。

2.2. 论物质世界

§ 112. 与前文主题的关联

物质世界与属灵世界一样，若非上帝不断维系，便无法延续其存在，终将化为虚无，这一点不言自明。 但在物质世界中，上帝的协助与治理似乎并不像在精神世界中那样不可或缺：在无形之灵的国度里，理智与自由——这些有意识的力量——在起作用；它们因各种原因和任性，可能会偏离真理与善，因此需要来自至高力量的协助与引导； 而在这里，在无生命的自然界中，起作用的仅是机械力量，它们绝无可能任意偏离其所服从的必然性法则。因此，似乎只需在起初启动这台巨大的机器，随后仅需维持其运转，它便会自行朝着既定的目标前进。

但是——

a) 机械力量作为有限的力量，即使总和起来，在持续作用的过程中，也必然需要来自无限之力的补充、更新和协助；

b) 鉴于物质世界的极其庞大，以及其中起作用的力量与元素的多样性甚至对立性——尽管这些都遵循必然性法则，但却是盲目且无意识的——若非始终由至高的理性力量加以掌控，其中势必会发生力量的碰撞与元素的斗争；

c) 物理世界，除其他外，其使命是作为众多道德存在者的居所；因此，自然而然地，其中生活的进程，除其他外，应当与这些存在者的生活轨迹及其行为特征相协调——无论是作为对其美德的奖赏，还是对其罪孽的惩罚。 因此，受必然法则支配的自然机械力量，必须置于那位主宰道德世界、并能根据其至智计划改变这些力量方向者的掌控之下。

神圣的启示确实教导我们：上帝同样在物质世界中协助或扶持众生的生活，并且祂在管理着他们。

[1699] “圣安布罗斯说：‘病人若非经他人恳请，便无法向医生寻求帮助。我们的肉体软弱；灵魂饱受病痛折磨，被罪恶的枷锁束缚，无法向（天上的）医治者详尽说明所需的一切。 正因如此，我们才应当向那些作为我们的护佑者赐予我们的天使祈祷”（《论寡妇》第九章，第55节）。

§ 113. 上帝眷顾可见世界中的众生

圣经对此真理阐述得极为清晰：

1. 当从整体上说明，可见的受造物不过是全能者大能的工具，而祂实际上在它们之中并通过它们行事，创造万物：*主……将死亡的阴影化为明媚的清晨，又使白昼如黑夜一般昏暗*（阿摩司书 5:8）；*“祢在水面上建立祢的天宫，以云彩为祢的战车，乘着风的翅膀行进”*（诗篇 103:3），——*火与冰雹、雪与雾、狂风，都遵行祂的命令*（诗篇 148:8），*万物都服侍祢*（诗篇 118:91）。

2. 当祂详细指出祂对各种可见受造物的眷顾时，见证道：

a) *祢使泉源流进山谷……从祢的高处滋润群山*（诗篇 103:10-13）；

b) *祢为牲畜使草生长，为人的益处使青草生长，耶和华的树木，就是黎巴嫩的香柏树，都因此饱足*（诗篇 103:14 和 16）；

c) 祂*赐给牲畜食物，也赐给向祂呼求的乌鸦幼雏*（诗篇 146:9），*使田野的百合花*披上华服（马太福音 6:28），养活空中的飞鸟（26）；

d) 祂*数点星辰的数量：称呼它们各按其名*（诗篇146:4）；*从地极升起云彩，降雨时制造闪电，从祂的宝库中发出风*（诗篇134:7），等等。

教父和教会作家们曾非常具体地阐释了这一真理，例如：

a) *圣约翰·金口：*“当你看见日出或月行，当你看见湖泊、河流、雨水以及在种子中、 在我们身体里以及无理性的动物身体中，所见的一切，都是构成这个世界的基础，那么你就应当认识到天父持续不断的作为——*祂命令祂的太阳升起，照耀善人与恶人，并使雨降在义人和不义的人身上*（马太福音 5:45）；”[1700]

b) *拉克坦提乌斯：*“由于无法领会上帝在安排星辰运行轨迹时所展现的大能，哲学家们竟将星辰本身视为动物，仿佛它们是靠自己的双脚、凭自己的意愿运行，而非出于上帝的旨意和协助；”[1701]

c) *圣亚他那修大主教：*“凭着宇宙的主宰者与管理者的旨意和能力——即道成肉身的上帝——天穹旋转，星辰运行，太阳闪耀，月亮游移，空气变暖，风起云涌，群山巍然，大海波涛汹涌，其中一切生灵都得以滋养……； 简而言之——万物皆得生机并运动，火带来温暖，水带来清凉，泉水从地下涌出，河流奔流不息，四季更替，雨水降落，云层积聚，冰雹、雪、 冰；飞鸟翱翔，蛇类爬行，水生生物游弋，大地受孕并在适当时节萌发新芽，草木茁壮成长；”[1702]

d) *圣安布罗斯：*“万物都浸透着主的智慧，万物都由祂安排，这一点通过无理性的生物的感官所能证明的，远比通过有理性的生物的辩论所能证明的更为确凿，因为自然的见证比科学的证明更为有力。每一种动物都知道如何保护自己的生命，即：若有力量，便通过抵抗； 若有敏捷，便通过逃跑；若有狡黠，便通过谨慎。是谁教导它们觅食，并传授了关于草药的知识？我们人类，却常常被植物的外表所迷惑，而且大多将我们认为有益的植物发现是有害的……而野兽仅凭气味就能分辨什么对它们有害，什么对它们有益。[1703]

然而，不应以为在物质世界中唯有上帝一位且直接施为；不，祂只是协助那些祂自己赐予自然的力量，以及那些祂早在起初就以*天地法则*的形式所制定的规律 （耶利米书 33:25），自那时起，在上帝的协助下，万物便依此法则恒常运行，*以致在世上的每一天，播种与收割、寒冷与酷热、夏日与冬日、昼与夜都不会停止*（创世记 8:22）。

1700 《约翰福音讲道集》第十八篇，第2节，全集第VIII卷，第219页，蒙特菲尔德。

1701 《神学入门》第二卷，第5页。

1702 《反异教论》第44节，《全集》第I卷，第42-43页，巴黎，1698年。

1703 《六问》第六卷，第4章，第21节及后续内容。参见《论天主眷顾的讲道》，载于《圣大巴西略文集》附录，第三卷，第581、585页，巴黎，1730年，该处同样非常详细地阐述了天主对无理性的动物的眷顾。

§ 114. 上帝治理可见的世界

关于可见世界——包括其所有部分，甚至最微小的部分——都完全处于那位至智的统治者掌管之下的这一真理，除了关于上帝治理世界的普遍见证（历代志上 29:11-12；箴言 8:1；14:13）之外，上帝的话语还特别通过以下方面向我们证实：

1. 关于上帝在世上行神迹的众多记载，这些神迹曾多次使事物的正常进程停滞或中断，而如果不是上帝在治理宇宙，这些神迹无疑是不可能发生的。 祂曾使海水分开：*摩西向海伸出手，耶和华便用大东风整夜驱赶海水，使海变成干地，水便分开了*（出埃及记 14:21）。 祂曾使太阳和月亮停住：*耶稣向耶和华呼求……“太阳啊，你要停在迦巴仑上空；月亮啊，你要停在亚雅仑谷上空！”于是太阳停住了，月亮也停住了……*（《约书亚记》10:12-13）。甚至能使时间倒流：*先知以赛亚向耶和华呼求，便使日影在台阶上倒退……倒退了十级*（《列王纪下》20:11）。

2. 关于信仰与祷告之力的教义——根据救主本人的应许，神的子民能够借此行出，并且确实行出了与自然规律相符的同样神迹。*“我实在告诉你们，”*救主作证说，*“你们若有信心，不疑惑，不仅能行那棵无花果树所行的神迹，就是对这座山说：‘你挪开，投进海里去’，它也必照样成就；凡你们凭着信心在祷告中所求的，无论什么，都必得着”*（太21:21-22）。 *以利亚是个与我们相似的人，他祷告求天不下雨，于是地上三年零六个月没有下雨。他又祷告，天就降下雨来，地也生出果实*（雅各书 5:17-18）。

教会的圣父们和牧者们也教导说，上帝掌管物质世界。例如：

罗马的圣克莱门特：“受祂治理的天体，在宇宙中顺服于祂——昼夜各循其既定轨道运行，互不干扰。太阳、月亮和众星，遵照祂的旨意，在指定的范围内和谐运转，丝毫不偏离既定轨道。 多产的大地，遵照祂的旨意，在应有的时节为人类、野兽及所有栖息其上的动物孕育丰盛的食物，既不改变也不违背祂所制定的法则。深渊与阴间的不可测度、不可理解的法则，同样受这些诫命所约束。 无边无际的大海，按祂的安排汇聚于海盆之中，不会越过为它设定的界限，而是照着祂的吩咐行事。因为祂说：*“你只能到这里，不可越过；你狂傲的波涛，到此为止”*（《约伯记》38:11）。 对人类而言无法穿越的大洋，以及其后所处的世界，都受主同样的命令所管辖。四季——春、夏、秋、冬——平静地接连更替。风按照自己的方向，在应有的时节，不停息地履行着自己的职责。 那些为人们的愉悦与健康而设、永不枯竭的泉源，不断为人类提供维持生命所必需的水分。最后，最微小的动物们也和平和谐地组成自己的社群。这一切都由万物的伟大创造主和主宰者维持在和谐与和平之中，祂也赐福于万物。”[1704]

亚历山大的圣亚法纳西：“将物质本性的要素——热与冷、湿与干——融合在一起，祂（道成肉身的上帝）使它们彼此不相敌对，而是构成一种统一而和谐的整体。 借着祂及其大能，既没有火焰与寒冷的对抗，也没有湿气与干地的冲突；尽管它们在本质上相互对立，却共同呈现为友好且亲密的伙伴，并成为物质存在的根源。正如一位技艺高超的演奏家，在调校里拉琴时，巧妙地将高音、 中音与低音，奏出同一首和谐的乐曲；同样，上帝以祂的智慧维系着宇宙，恰如调校竖琴一般，将空气与大地、天界与空气相互融合，并以祂的意志和手势统御万物，奇妙而完美地维护着统一的世界与统一的秩序。”[1705]

圣格里高利·神学家：“上帝一创造世界，便从第一瞬间起，按照伟大而不可改变的法则，像一个在打击下绕圈旋转的骰子一样，推动并引导着它。 因为这个广阔而美好的世界——其本质绝非偶然，甚至无法想象任何类似之物——在如此漫长的岁月中，其运行也绝非受偶然法则支配……若无人指挥，歌者的声调便会失调。而宇宙本就不可能有其他统治者，除了那位创造它的主。”[1706]

福者狄奥多里特：“看看可见万物的自然，看看它们的位置、秩序、状态、运动、比例、功用、美感、多样性、变化、悦目之处…… 请观察上帝的眷顾，它显现在世界的每个角落……，在天空和天体之中，在太阳、月亮和星辰之中，在空气和云层之中，在大地和海洋之中，以及存在于大地上的万物

[1704] 《哥林多前书》第20章，载于《基督教读本》1824年版，第十四卷，第259-260页。

[1705] 《Contr. gentes》第42条；参见第43条，其中对这一思想进行了更详细的阐述。

[1706] 《圣礼颂词集》第5篇，载于《圣父著作集》第IV卷，第231页。

——植物、草木和种子之中； 在有理智和无理智的动物中，无论是行走于陆地、翱翔于天空的，还是水生、爬行和两栖的，无论是温顺的、野性的，驯养的还是未驯服的。 请你们自己思考：是谁维系着天穹？为何天穹历经如此漫长的岁月依然屹立不倒、不显衰老？为何它虽具有可变的本质——正如蒙福的大卫所教导的（《诗篇》101:27-28）——却因历久弥新而未曾发生任何变化？ 它虽具有易变且会朽坏的本质，但至今仍保持着被造时的原貌，因为它受造物主之力的守护。因为创造它的道既保守它，又治理它，赋予它恒常与坚定，直到祂喜悦为止。”[1707]

§ 116. 该教义的道德应用

确信我们所生活的物质世界，尽管受制于机械定律，却完全处于全能的普世神意的掌管之下——这种确信教导我们：

1. 向主祈求我们在外部自然界中所需要的一切恩惠：适时的雨水、滋养生命的阳光、大地的丰收、宜人的气候、丰富的农作物等等。 因为，我们能否获得这一切恩惠，既非出于盲目的偶然，也非必然规律的结果，而是始终取决于那位掌管我们及整个自然界的至高者的旨意。

2. 我们要向主祈求，使我们免受外部自然界中降临于我们的种种灾祸：饥荒、地震、洪水、火灾、致命的瘟疫，以及其他无数摧毁我们的财产、破坏我们的健康、终结我们生命的灾难。

3. 无论物理世界中狂暴的自然力量如何威胁我们，在种种危险之中都不可灰心丧气；相反，要全然将希望寄托在神的旨意上，坚信若非天父的旨意，我们头上的头发一根也不会掉落（路加福音 12:7； 21:18），铭记主曾多少次以奇妙的方式将祂的选民从必死的境地中拯救出来，并同诗篇作者一同向祂呼求：“*我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害*”（诗篇 22:4）。

4. 但另一方面，也不要抱持“我们所仰赖的上帝必会奇妙地将我们从一切邪恶中拯救出来”的信念，而故意且鲁莽地将自己置于任何危险之中： 这无异于*试探*上帝（马太福音4:7），无异于狂妄地要求那位无限智慧、不滥施神迹的上帝，让祂的作为屈从于我们孩童般的任性与无知。

2.3. 论微小之世，论人

§ 117. 与前文的关联：上帝对人类的特别眷顾

上帝的作为涵盖了整个可见世界，毫无疑问，也延伸到了作为这个世界居民的人类身上。 然而，至高至智、至善至仁的造物主，早在创造人类之时，便已将人类高举于一切有形造物之上，唯独赐予人类有理智且自由的灵魂，以祂的形象尊荣人类，并立人类为万物之王；因此，祂更乐意向人类显明一种特殊的眷顾。“*你们看，*”救主对门徒们说，“*天上的飞鸟：它们既不播种，也不收割，也不积攒在仓里；你们的天父尚且养活它们。你们岂不比它们更宝贵吗？……你们看田间的百合花，它们如何生长：既不劳作，也不纺线； 但我告诉你们，就是所罗门在他极盛的荣华中，所穿戴的，也不如这些花中的一朵；如果连今天还在、明天就要被扔进炉里的野草，上帝尚且这样装扮，更何况你们这些小信的人*呢！（太6:26,28-30）

具体而言，上帝对人的眷顾体现在：主眷顾：1）整个王国和民族；2）每个个体，分别眷顾；3）主要眷顾义人。

上帝眷顾列国和各民族。

圣经在阐述这一真理时，有以下明确的论述：

1. 上帝是*全地的大君王*（诗篇 46:3,8； 94:3），祂*在万民之上作王*（诗篇 46:9），*是万民的主宰*（21:29），*祂的眼睛注视着万民*（65:7），*在地上治理各族*（66:5）。

2. 祂——

[1707] 《论天主的前瞻》第一篇，第四卷，第323、324页。

a) 亲自为万民立王：*至高者掌管人的国度，并将之赐予祂所喜悦的人*（但以理书 4:22,29；参见《便西拉智训》10:4）；*祂废王立王*（但以理书 2:21），*祂为每个民族设立了领袖*（《便西拉智训》17:14；参见《箴言》6:1-3）；

6）在每个王国中设立他们作为祂可见的代表：祂对他们说：*“我说：你们是神，你们都是至高者的儿子”*（诗篇 81:1-6；参见 出埃及记 22:28）；

c) 并为此目的，祂将*权柄和能力*赐予他们（《智慧书》6:3），*以荣耀和尊贵加冕于他们*（《诗篇》8:6），*用*祂的*圣油膏抹他们*（《诗篇》88:21；参见《撒母耳记上》12:3-6；16:3； 19:16；24:7；以赛亚书 41:1），*以致从那日起，耶和华的灵便*常住在他们身上（撒上 16:11-13）；

d) 最后，祂自己也通过君王来治理地上的国度：*“因我，君王才作王，统治者才施行公义”*（箴言 8:15）。*王的心在耶和华手中，如同水流：祂随心所欲地引导它*（箴言 21:1）。

3. 祂——

a) 祂通过祂的受膏者，以及其他一切较低的权柄来设立：*凡人都要顺服掌权者，因为没有权柄不是出于神的；现存的权柄都是神所设立的*（罗马书 13:1）； *所以，为了主的缘故，你们要顺服一切人间掌权者：无论是君王，作为至高掌权者；还是官长，作为君王所差遣的*（彼得前书 2:13-14）；

b) 并设立他们作为自己的仆人，以维护人类社会的幸福：*掌权者之所以可畏，并非因行善，而是因作恶。 你想不惧怕掌权者吗？行善，你就会从他们那里得到称赞，因为掌权者是神的仆人，是为了你的益处。如果你行恶，就要惧怕，因为他佩剑并非徒然：他是神的仆人，是向行恶者施行报应的。因此，顺服不仅出于对惩罚的恐惧，更应出于良心。为此，你们也应当纳税，因为他们是上帝的仆人，专职从事此事*（罗马书 13:3-6）。

圣父们和教会的导师们也经常重申，上帝治理着世上的国度，并向它们派遣君王和其他掌权者。例如，圣伊雷内乌斯曾说：

*圣依纳爵*的话：“正如魔鬼起初说谎一样，后来他也说谎，说：‘*我将这一切国度和它们的荣耀都赐给你，因为这权柄已交给我，我愿意给谁就给谁*。’（路加福音 4:6） 并非他划定了这世上的国度，而是上帝，因为*王的心在耶和华手中*（箴言 21:1）；圣言借着所罗门说：‘*因我，君王执政，统治者施行公义； 因我，首领和贵胄，以及地上所有的审判官才得以执政*（箴言 8:15-16）；使徒保罗也对此说：*“人人都当顺服掌权者，因为没有权柄不是出于神的；现有的权柄都是神所*设立的”（罗马书 13:1）；又说：*“因为他不是徒然佩剑的，他是神的仆人，是伸张公义、惩罚作恶之人的”*（4）…… 因此，地上的王国是由神设立的，是为了各民族的福祉（而非来自魔鬼——他永不安宁，也不愿让各民族得享安宁），以便人们因敬畏人的王国，不致像鱼群般互相残杀，而是顺服法律，摒弃各种异教的不义…… 正因*如此，上帝的仆人们才始终*致力于此——那些向我们征收贡赋*的人，正是以此为常任之职*（罗马书 13:6）……人因谁的命令而生，君王也是因同一位的命令而被立，他们适合（apti）统治其治下的子民。 因为其中有些人是为了矫正和造福臣民，以及维护公义；有些人则是为了威慑和惩罚；还有些人则是为了使民族卑微，或使民族高升，这取决于这些民族在上帝公义的审判中应得的报应，而这审判同样适用于所有人。”[1708]

特土良：“那么，你们看，难道不是那位既拥有宇宙——万物在其统治之下——又拥有人类本身——人类也在其统治之下——的上帝，正在分配这些国度吗？ 难道不是那位——祂在现世中，根据时代的不同，为各国的统治者抽签定夺，祂早于一切时代而存在，并使时代成为时光的容器？难道不是祂提拔权贵，或废黜权贵吗？”[1709]

圣格里高利·神学家：“诸王啊！当知托付于你们之事何其重要，在你们身上所成就的神圣奥秘何其伟大。 整个世界都在你们掌中，仅由一顶小小的王冠和一件短袍所束缚。天上的事属于独一的上帝

[1708] 《反异端论》第五卷，第24页，第二章第1、2、3节。

[1709] 《护教论》第26章，载于《教父全集》第I卷，第431-432页。

，地上的事则属于你们；请（我敢大胆地说）成为你们臣民的诸神。经上说（我们也相信）：“*君王的心在耶和华*手中”（箴言 21:1）。[1710]

*圣约翰·金口*的话：“使徒为何劝勉我们要为君王祷告（提摩太前书 2:2）？那时君王们还是异教徒，此后又过了很长时间，异教徒们才在王位上相互更替…… 为了不让基督徒的灵魂在听到这番话时——这本是可能发生的——感到困惑，甚至 地拒绝这一劝诫，即在圣礼中应当为异教徒祈祷——请看使徒是如何说的，以及他如何指出其中的益处，以便人们——哪怕是出于这种方式——也能接受他的劝诫：*“让我们在今世过着安静、无声的生活。”*也就是说，他们的（君王们的）安康，正是我们安宁的源泉…… 因为上帝设立权柄是为了公共的福祉。如果他们为了让我们安居乐业而拿起武器、征战沙场，而我们却连为那些身处险境、奋勇作战的人都不献上祷告，这难道不是不公义的吗？ 因此，此事（为君王祈祷）并非阿谀奉承，而是依据公义之律而行。”[1711] 另有一处经文说：“若废除法庭，便会摧毁我们生活中的所有秩序；若将舵手从船上赶走，船只便会沉没；若夺走军队的统帅，士兵便会沦为敌人的俘虏。 同样，若从城中撤走统治者，我们的行为将比不会说话的野兽更为疯狂——我们将互相啃咬、吞噬（加拉太书 5:15）：富人吞噬穷人，强者吞噬弱者，狂妄者吞噬温顺者。但如今，蒙上帝的恩典，这一切都不复存在。 当然，那些敬虔生活的人并不需要统治者采取惩戒措施：*“律法原不是为义人设立的”*（提摩太前书 1:9）。 但那些邪恶的人，若非因对掌权者的敬畏而受到约束，必会给城市带来数不胜数的灾祸。保罗深知这一点，因此说：*“没有权柄不是出于神的；现存的权柄都是神所设立的”*（罗13:1）。正如房屋中的横梁，掌权者之于城市亦是如此。 若摧毁了这些横梁，墙壁便会分崩离析，自行坍塌；同样，若从宇宙中撤走掌权者及其所带来的威慑，房屋、城市和民族都将肆无忌惮地相互侵袭，因为那时将无人能约束他们、阻止他们，也无人能以惩罚之惧迫使他们保持安宁。”[1712]

圣奥古斯丁：“上帝是幸福的源泉和施予者——因为唯有祂是真神，祂亲自将地上的王国赐予善人与恶人…… 祂的分配并非毫无目的，也非出于偶然或运气，而是顺应事态与时代的进程——这进程对我们而言是隐秘的，对祂却了如指掌；祂虽不受其制约，却作为主和统治者亲自掌管并支配这一切。”[1713] “事实上，人间王国是由神的安排所治理的。”[1714] “这并非没有全能者的安排——在祂的权能之下，战争中或有人战败，或有人获胜；有人获得王权，有人则成为君王的臣民。”[1715]

§ 118. 上帝对个人的眷顾

上帝的话语中说，上帝——

1. 亲自赐予我们每个人生命：*祂并不需要人的侍奉，仿佛在任何方面都有所缺乏，而是亲自赐予万物生命、气息和一切*（使徒行传 17:25）。具体而言：

a) 祂亲自在母腹中塑造我们的身体：*“祂以皮肉为我披上，以骨和筋为我坚固”*（约伯记 10:11；参见诗篇 138:15）。

b) 祂亲自赐给我们灵魂：*创造诸天及其穹苍、铺展大地及其所造之物、赐给地上万民气息、并赐给行走其上之人灵性的主耶和华如此说*（赛42:5；参传12:7；亚12:1）。

c) 祂亲自赐予我们各种特质：*耶和华对[摩西]说：“谁给人嘴巴？谁使人哑巴、聋子、能看见或瞎眼？难道不是我——耶和华[上帝]吗？”*（出埃及记 4:11；参见 诗篇 93:9；雅各书 1:17）？

d) 祂亲自将我们从母腹中带到世上：*但祢将我从母腹中带出来，在我母亲怀中就赐我盼望。我自母腹中就被托付给祢；从我母亲的子宫起，祢就是我的神*（诗篇 21:10-11；参见 138:13）。

[1710] 《论自身》，载于《圣父著作集》，第三卷，第210-211页。

[1711] 《致提摩太一书》第二章，讲道集第四篇，全集第十一卷，第579页，威尼斯1741年版。

[1712] 关于推倒雕像事件的第五次讲道，II. 1，第329页，载于《圣约翰·金口对安提阿民众的讲道》第1卷，由圣彼得堡神学院于1848年译为俄文。

[1713] 《上帝之城》第四卷，第33页，载于《教父全集》第XLI卷，第139页。

[1714] 《上帝之城》第五卷，第1章，同上，第141页。

[1715] 《上帝之城》第十八卷，第二章，同上，第560页。

2. 在我们的一生中看顾我们：因为——

a) 赐给我们维持并享受生命所需的一切：*要劝诫今世富足的人，不要自高自大，也不要倚靠那不可靠的财富，而要倚靠那赐给我们一切丰盛之物、使我们得以享受的永生上帝*（提摩太前书 6:17；参见 使徒行传 17:25）。

b) 祂关怀我们每个人的命运：*你们要将一切的忧虑卸给祂，因为祂顾念你们*（彼得前书 5:7）。*主啊，我倚靠祢；我说：祢是我的神。我的年日都在祢手中*（诗篇 30:15-16）。 *耶和华使瞎眼的得见，耶和华扶起被压下的人，耶和华爱义人。耶和华保护寄居的，扶持孤儿和寡妇，却使恶人的道路偏离*（诗篇145:8-9）。

3. 在我们的事工中帮助我们：

a) 祂赐给我们帮助与支持：*我的帮助来自创造天地的主*（诗篇 120:2）。*耶和华必赐力量给祂的子民*（诗篇 28:11 等）。

b) 祂引导并指引我们：*“人的脚步由耶和华所定；人怎能知道自己的路呢？”*（箴言 20:24）。*“人一切所行的，在自己眼中都看为正直；惟有耶和华衡量人心。”*（箴言 21:2；参见 16:1）。

c) 若没有祂的帮助，我们什么也做不了：*若不是耶和华建造房屋，建造的人就枉然劳力；若不是耶和华看守城池，看守的人就枉然警醒*（诗篇126:1）。

4. 最后，祂亲自为我们在世的生命与活动划定了界限：*“他的日子是预定的，他的月数也在你那里；你若为他定下界限，他就不能逾越”*（约伯记 14:5）。

在众圣父和教会导师之中，仅举三位最杰出的关于此主题的箴言便已足够：

大巴西略：“我们的作为并非被弃置于天意之外，正如我们从福音书所知，连一只麻雀的坠落，也非出于我们天父的旨意（马太福音 10:29）。因此，若我们遭遇了什么，那便是造物主的旨意所致。又有*谁能抗拒祂的旨意*呢（罗9:19）？”[1716] “尽管上帝安排的缘由对我们而言是隐秘的，但凡是出于那位至智且爱我们的上帝的安排，无论多么艰难，对我们来说都必定是可喜的。 因为祂深知如何赐予每个人有益之事，也明白为何要为我们设定不同的生命期限；并且存在一个人类无法理解的原因，使得有些人更早地离开此世，而另一些人则被留在此多病痛的人生中受苦更久。 正因如此，我们应当为祂的仁爱而敬拜祂。”[1717] “万事皆由主之仁慈所主宰。无论发生什么，我们都不应将其视为令人忧伤之事，即使在当下，它确实触动了我们的软弱。 虽然我们不知道主依据何种法则将发生在我们身上的所有事情都作为益处赐予我们，但我们必须确信，发生在我们身上的事无疑是有益的。”[1718] “毫无疑问，上帝对我们事务的安排，比我们自己预定的要好得多。”[1719]

格里高利·神学家：“我们应当相信，我们的造物主或奠基者（无论你称祂为哪个名字）都以特殊的方式关怀着我们的命运，尽管我们的生活是在各种逆境中度过的，而这些逆境的原因可能至今仍不明所以，正是为了让我们在无法理解它们的同时，更能对那至高无上的智慧心生惊叹。 因为我们容易理解的事物，往往也容易被我们忽视；相反，那些超越我们理解的事物，越是难以捉摸，就越能激发我们内心的惊叹。”[1720]

约翰·金口：“上帝不仅关怀所有人，更特别关怀每一个人，这一点可从祂自己的话语中听出，当祂这样说：*‘你们在天上的父，不愿这些小者中失丧一个’*（马太福音18:14），这里指的是信靠祂的人。即便是那些不信祂的人，祂也愿他们都能悔改并信靠祂而得救，正如保罗所言：*‘神愿意万人得救，明白真道’*（提摩太前书 2:4）；祂自己也曾对犹太人说：“*我来不是要召义人，而是要召罪人悔改*”（马太福音 9:13）；祂也借先知之口说：*“我喜爱怜悯，不喜爱祭物”*（何西阿书 6:6）。即使在祂如此关怀之后，他们仍不愿悔改并认识 真理，祂也不会因此弃绝他们； 但既然他们是自愿剥夺了自己的天国生命

[1716] 致内克塔里乌斯妻子的书信，载于《圣父著作集》第X卷，第22页。

[1717] 《致内克塔里乌斯的书信》，同上，第20页。

[1718] 《慰藉书信》，同上，第239页。

[1719] 致哲学家尤斯塔菲乌斯的书信，同上，第5页。

[1720] 《论对穷人的爱》，载于《圣父著作集》，第二卷，第39-40页。

，祂至少仍赐予他们今生的一切福分，命祂的太阳照在恶人身上，也照在善人身上，降雨给义人和不义的人，并赐下维持今生所需的一切（马太福音 5:45）。 既然祂如此眷顾自己的仇敌，岂会任凭那些信靠祂、并竭尽所能取悦祂的人缺乏眷顾吗？不，绝不会；祂对他们的眷顾更是无与伦比；祂说：*“你们连头上的头发都都被数过了”*（路加福音12:7）。”[1721]

§119. 上帝主要眷顾义人：对疑惑的解答

1. 虽然上帝作为至善者，将祂父般的眷顾延伸至所有的人，无论他们是何种样*的人，祂命祂的太阳照在恶人和善人身上，也使雨降在义人和不义的人身上*（马太福音 5:45）； 但作为公义者，祂将祂的特别眷顾集中于义人身上。圣经通过众多箴言和事例证实了这一真理。

这些箴言如下：

耶和华的眼目遍察全地，要扶持那些全心归向祂的人（历代志下 16:9）。

耶和华的眼睛看顾义人，祂的耳朵听他们的呼求。但耶和华的面貌是反对作恶之人的，要从地上除灭他们的名。义人呼求，耶和华便垂听，并从一切患难中拯救他们。 耶和华亲近那些心碎的人，必拯救那些谦卑的人。义人虽有许多患难，耶和华必救他脱离这一切。祂保护他的所有骨头，连一根也不致折断（诗篇 33:16-21；参见 彼得前书 3:12）。

将你的重担交托给耶和华，祂必扶持你。祂绝不使义人动摇（诗篇 54:23；参见 32:18-19）。

义人如棕树般茂盛，如黎巴嫩的香柏树般高耸。14 他们栽于耶和华的殿中，在我们神的院里发旺； 15 他们年老时仍多结果子，依然青翠茂盛，16 好叫人传扬：耶和华是公义的，是我的坚固台，在他里面没有不义（诗篇 91:13-16）。

“父亲怎样怜恤他的儿女，耶和华也怎样怜恤敬畏祂的人……耶和华的慈爱从亘古直到永远，归于敬畏祂的人；祂的公义也归于子孙的子孙，就是那些遵守祂的约、记念祂的诫命并遵行的人”（诗篇 102:13,17-18）。

耶和华靠近一切呼求祂的人，就是一切诚心呼求祂的人。祂成就敬畏祂之人的心愿，听他们的呼求，并拯救他们。耶和华保护一切爱祂的人，却要灭绝一切作恶的人（诗篇 144:18-20）。

福气临到义人的头上，恶人的口却被强暴所封（箴言 10:6）。

两只小鸟不是卖一个阿萨里吗？但没有一只会落在地上，除非是你们天父的旨意；就连你们头上的头发也都数过了。（马太福音 10:29-30）

你们要因我的名被众人恨恶，但你们连一根头发也不会丢失（路加福音 21:17-18）。

主知道怎样拯救敬虔的人脱离试探，又知道怎样把不义的人留到审判的日子，以便惩罚他们（彼得后书 2:9）。

凡爱神、按祂旨意蒙召的人，万事都互相效力，叫他们得益处（罗马书 8:28）。

在神对敬虔之人特别眷顾的众多事例中，我们列举其中几个：

a) 义人挪亚及其全家，主在普世大洪水中将他们从灭亡中保全下来（创世记 7:18；8:4）；

b) 信徒之父亚伯拉罕，神的右手常与他同在，在各种试探中坚固他，并使他脱离灾祸（创世记 12:1；22:2）； c) 贞洁的约瑟，他被兄弟们卖到埃及，后来在兄弟面前坦言：*“看哪，你们原是图谋害我，但神却将这事化为美善”*（创世记 50:20）；

d) 君王兼先知大卫，他如此清晰地看见上帝的指头临到自己身上，特别是在遭受扫罗和亲生儿子押沙龙迫害的时候，并在诗篇中屡次如此见证（参见诗篇17:22；26:33；102等）；

戊）先知以利亚，他曾奇迹般地从乌鸦那里获得食物（《列王纪下》第17章），后来又从天使那里获得（第19章）；

[1721] 致斯塔加里乌斯的讲道第1篇，第II节，第265-266页，载于《圣约翰·金口讲道集》第三卷，由圣彼得堡神学院于1850年翻译成俄文。

f) 所有圣使徒，他们深感上帝对他们的特别眷顾，并作证说：*我们虽不为人知，却被认出；虽被视为已死，看哪，我们却活着；虽受惩罚，却不至死；虽受苦难，却始终喜乐； 我们虽贫穷，却使许多人富足；我们一无所有，却拥有一切*（哥林多后书6:9-10）。

2. “但如果确实如人所言，上帝对人另有特别的安排，而且作为公义的上帝，祂更关照义人而非罪人，那么，为何我们在现实生活中却看不到这种安排的印证呢？ 为何义人在世上常陷于贫困，而罪人却安享富足，尽享一切幸福的恩赐？”针对这一自古以来便屡见不鲜的困惑，除了我们之前（在第21节）所说的之外，我们还要补充指出：

2.1. 我们对品德高尚者与品行不端者的判断往往有误，因为我们仅凭外表来评判这两类人，却无法洞察他们的内心，也无法知晓他们的隐秘之事。 我们常常将那些仅戴着虔诚面具、善于巧妙掩饰自身恶习的人视为品德高尚者，尽管他们暗地里却不断沉溺于这些恶习； 而将那些尽管无辜，却因嫉妒和恶意而遭诽谤诋毁的人，或是那些或许仅因一次疏忽而因某种严重的违法行为蒙羞、随后却真诚悔改并虔诚地过着敬虔生活的人，视为罪人和不虔者。 *唯有主能察验一切人心，洞悉一切意念的动向*（历代志上 28:9）；也唯有祂能准确无误地判断，谁是真正义人，谁是罪人。

2.2. 我们常常也会在判断邻人的幸福或不幸时犯错。例如，我们仅因某位罪人富有、享有特权与荣誉、沉溺于享乐，就称他为幸福之人。 而我们却不知道，此人或许正承受着最严重的家庭变故，只是将其掩饰起来；此人或许正背负着来自自身、撕裂灵魂的激情与恶习所构成的十字架，这些激情与恶习耗尽他的精力，使他饱受各种疾病折磨，并使他过早地走向坟墓；他常常被良心的谴责所折磨， 羞耻，以及对暂时和永恒惩罚的恐惧。相反，我们却将某个义人称为不幸者，仅仅因为他贫穷，未获世俗的尊荣，未能享受世俗的享乐——而真正义人的灵魂根本不渴求世上的福分，因此这些福分也无法构成他的幸福； 而义人真正的幸福在于——确信自己的正义与无辜，在于良心的安宁，在于属灵的喜乐（罗14:17），以及对死后获得永恒福乐生活的盼望。

2.3. 如果上帝确实常常允许虔诚的人在世上遭受灾难，那也是为了他们自己的益处。首先，没有一个义人能完全远离一切罪恶（箴言 24:16； 约壹 1:8）：在患难与悲痛之中，义人的灵魂会像*金子在熔炉中一样*被炼净（箴 3:6；彼前 1:6-7）。 其次，灾难与试炼使义人愈发坚定行善，提升他们的道德品格，使他们对上帝的爱和美德更加纯洁无私，并在他们身上显明新的美德： 忍耐、宽宏大量、勇气等；*不仅如此，我们甚至以患难为荣，因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，而盼望不至于羞耻*（罗马书 5:3-5）； *因此，我们并不灰心；纵使我们外在的人日渐衰残，内在的人却日复一日地更新*（哥林多后书 4:16）。第三，灾难与试炼有助于提升义人未来的荣耀：*因为，虽然在世人眼中他们似乎受了惩罚，但他们的盼望却充满永生。 他们虽受一点惩罚，却将蒙受极大的恩惠，因为神试炼了他们，并认定他们配得祂*（《箴言》3:4-5）；*因为我们这短暂轻微的苦楚，要为我们成就极重无比的荣耀*（《哥林多后书》4:17）。

此外，即使神容许义人在地上经历不幸与悲伤，但——

a) 祂绝不会让他们缺乏祂的帮助，也不会使他们受超过所能承受的试探：*我们四面受敌，却不被困住；我们身处绝境，却不绝望； 我们虽受逼迫，却不被撇下；虽被打倒，却不至灭亡*（哥林多后书 4:8-9）；*神是信实的，祂必不叫你们受试探过于所能受的，在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住*（哥林多前书 10:13）；

6）祂绝不会让信徒缺乏祂的安慰：*因为我们所受的基督的苦难越加增多，我们从基督所得的安慰也就越加增多*（哥林多后书 1:5）。 正因如此，上帝降于义人身上的灾祸与悲伤，恰恰是祂对他们之爱的明证，正如使徒所言：*“主所爱的，祂必管教；又鞭打凡所收纳的儿子。”“你们若受管教，就是神待你们如儿子；因为哪有儿子不受父亲管教的呢？你们若不受那众人所共受的管教，就是私生子，不是儿子了*”（希伯来书12:6-8）。

2.4. 另一方面，如果上帝经常以尘世幸福的恩赐眷顾那些品行不端的人，这也是出于善意。通过向罪人——那些违背祂旨意的人——施予恩惠，祂希望温暖他们冰冷的心，希望以父般的慈爱打动他们并使他们亲近祂，希望*以善胜恶*（罗12:21），在他们心中激发悔改之情（罗2:4），将他们从罪恶的深

渊中拯救出来，引向美德之路（彼后3:9；箴25:22； 罗12:20）。倘若罪人不听从这呼唤他们悔改的温柔声音，若不努力利用神的恩惠作为得救的途径，而仍沉溺于不义*之中——因你的顽固和不肯悔改的心，你便在为自己积蓄忿怒，以待那忿怒之日，以及上帝公义审判的显现*（《罗马书》2:5）。

2.5. 须知，义人所遭遇的灾祸，往往取决于人，取决于人的不公与恶意；同样，罪人所享有的顺境，也往往取决于人，取决于人的恩惠、偏袒及类似原因。因此，这里起作用的是人的自由。 但上帝既在一般情况下不限制其受造物的自由，因此也不能也不愿在此事上加以限制；正如祂一般允许人们行恶一样，祂也特别允许他们行这种恶——即不公正地迫害义人并偏袒罪人。 正因如此，救主才对门徒说：*“世人若恨你们，你们要知道，他们在我以先已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的；只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。 你们要记念我对你们所说的话：仆人不能大于主人。如果他们逼迫了我，也会逼迫你们*（约翰福音15:18-20）。正因如此，使徒才预言道：*凡立志在基督耶稣里敬虔度日的人，都必受逼迫*（提摩太后书3:12）。 这是再自然不过的：沉溺于邪恶之中的世界，既无法爱光之子——义人，也不可能不迫害他们。上帝只是尽可能地从罪人常加诸义人身上的这些恶行中，为义人攫取某种道德上的益处。[1722]

2.6. 现世是功业之期：义人和罪人在这里仍在行事，或如此，或那样，尚未完成他们的使命。因此，对他们的报偿不应在此世，而应在功业终结之时。 这种最公正的报应，将在来世——即死后的生命中实现：在那里，*义人将在他们天父的国度里如太阳般发光*（马太福音13:43），而罪人则将被投入*为魔鬼及其天使预备的永火之中*（马太福音25:41）。“既然天国已向我们显明，”圣约翰·金口说，“来世的报应也已昭示，那么就无需再探究为何义人在今世承受苦难，而恶人却沉溺于享乐之中。 因为，如果在那里每个人都将按其功绩获得应得的奖赏，那么又何必为今世那些幸福与不幸的事件而心烦意乱呢？上帝借这些灾难来磨练顺服祂的人，如同磨练勇敢的摔跤手一般；而对于那些软弱、疏忽且无法承受任何重担的人，祂则事先引导他们行善。”[1723]

2.7. 最后，众所周知，并非所有地上的义人都处于贫困之中，也并非总是如此；相反，他们常常享受生活的福乐，*敬虔之人的居所*显然*蒙受了*上帝的*祝福*（箴言 3:33）。 同样，并非所有的罪人在世上都过着安逸的生活，也并非总是如此；相反，他们常常因自己的罪孽而受苦（箴言 11:17），常常遭受来自世人的应得*惩罚，主对不义之家的咒诅也*常常显明*在*众人*眼前*（箴言 3:33）。对此也有其原因。“如果经常发生相反的情况，”圣约翰·金口继续说道，“如果许多义人过着安宁且受尊崇的生活，而恶人却身陷耻辱和极端的灾难之中，那么这便暂时驳斥了先前对我们提出的异议——该异议的论点在于：义人在世上受苦，而恶人却享福。 但若要解释这一点（即为何在此处品德高尚者也能幸福，而邪恶之人却陷入困苦），我将这样说：上帝以不同方式安排我们的福祉，但祂的手段取之不尽，为得救铺设了诸多道路。 由于许多人不愿接受关于来世和复活的教义，祂便在此处以微小的形式展现审判的景象，即惩罚恶人、奖赏善人。 这将在未来的审判中完全实现，但如今在此地已部分实现，以便那些因审判遥远而沉溺于罪恶的人，至少能从当下发生的事情中醒悟过来。 倘若在此地，恶人全然不受惩罚，善人亦得不到赏赐，那么许多不相信复活教义的人，就会将美德视为邪恶之源而避之唯恐不及，却将罪恶视为美善之源而乐在其中； 另一方面，如果人世间人人都能按功过受报，人们就会认为审判的教义既多余又虚假。因此，为了不让这一教义受到质疑，也为了不让众多无知的民众因疏忽而变得更糟，上帝即便在此世，也会惩罚许多罪人，并奖赏部分义人； 祂并非对所有人如此行事，以此印证审判的教义；而通过在审判之前就惩罚某些人，则唤醒那些沉睡过深之人。 由于惩罚降临在罪人身上，许多人出于恐惧而改过自新，生怕自己也会遭遇同样的命运；而由于并非所有人都在此生按其应得之报受报，许多人不由自主地开始认为，这种（完全的报应）已被推迟到另一个时期。 公义的上帝，当然不会允许

[1722] “义人常被交在恶人手中——这并非为了使恶人得荣耀，而是为了试炼义人。 虽然根据圣经，*如果祂突然用鞭子击打他们，那便是嘲笑对无辜者的折磨*（《约伯记》9:23），但上帝的怜悯以及为双方预备的伟大宝藏，都仍被隐藏着，直到将来，当言语、行为和意念都在上帝公义的天平上被称量之时”*（格里高利·神学家，*《赞美大阿法纳西的讲道》，载于《圣父著作集》第二卷，第190页）。

[1723] 《致斯塔吉拉人书》第1章，第II卷，第16节，第278页，载于*圣约翰·金口*《讲道集》第三卷，俄文译本。

如此之多的恶人未受惩罚地离开今生，也不会让善人承受无数的灾难——除非祂已为这两类人在来世预备了另一种境遇。正因如此，祂并非对所有人进行惩罚或奖赏，而是仅针对其中一部分人。”[1724]

§ 120. 上帝对人的眷顾方式及过渡到下一部分

上帝对人类的眷顾方式多种多样；但它们都归属于两大主要类别，其中一种被称为自然方式，另一种则被称为超自然方式。

上帝对人类的自然眷顾，表现为：上帝通过自然手段——即借助人类本性及外部自然中固有的力量与法则，以及世间万物与境遇的自然发展——来守护人类，协助他们行善，并引导他们走向生命的终极目标。例如：

a) *从天上赐给我们雨水和丰收的时节，并以食物和喜乐充满我们的心*（使徒行传 14:17）；

b) 当祂通过我们的良心引导我们走上真理与良善的道路时。正如在异教徒*中，他们表明律法的事已刻在他们心里，他们的良心和思想为此作证*（罗马书 2:15），或是通过民事法律 （箴言 8:15），以及通过君王——他们*不过是神的仆人，是为了你的益处*；而*君王也是神的仆人，是向行恶者施行报应的*（罗马书 13:3-6）；

c) 当祂阻止我们行恶，消除犯罪的机会，正如扫罗的例子所示（撒上19:11），或以大能对抗我们的不法行径，正如祂在押沙龙身上的作为所示（撒下18）；

d) 当祂以自然的方式惩罚罪人，使他们醒悟并悔改（林前11:32），或通过他们的惩罚使他人醒悟并悔改（彼后2:6）； 戊）当祂安排情势，使人的恶行反而带来善果时，约瑟的故事便是著名的例证（创世记 50:20）。

当深爱我们的主为了我们的福祉，运用超自然的、奇妙的手段时，便是上帝以超自然的方式眷顾人类。例如，在长达两年的饥荒期间，祂以奇妙的方式供养了撒勒法的穷寡妇； 奇迹般地治愈了叙利亚军官尼曼的麻风病；奇迹般地拯救了巴比伦窑中的三个少年；奇迹般地将使徒彼得从监狱中解救出来；奇迹般地使扫罗皈依基督教，诸如此类，不胜枚举。 但除了这些关于上帝对人类超自然眷顾的具体事例——它们形式多样、内容丰富——之外，这里尤其还包括一系列上帝为建立祂的国度所施行的超自然作为。这些作为是由主作为全人类的救赎主所成就并持续成就的，它们将成为我们本学科下一部分的论述对象。

§ 121. 该教义的道德应用

1. 地上诸国的命运——掌握在全能者的右手之中。当万民遵守祂的律法时，祂便*赐予*他们*和平*（诗篇 28:11），以地上的恩惠眷顾他们，使他们高升并得荣耀； 当各族背离祂、沉溺于不义之时（耶利米书 18:6-10），祂也会降下灾祸，使他们受辱，甚至*将他们灭绝*（诗篇 43:3）。由此，每个民族都应汲取三条重要教训：

a) 首先要且最重要的是，以正信和善行取悦上帝：因为祂*审判万民*（诗篇 66:5；95:10），*并将按各人的行为报应各人*（罗马书 2:6）——正因如此， 智慧之主曾说，*正是公义使民族高升，而不法则使民族蒙羞*（箴言 14:34）；

b) 将自己在国家生活各个领域取得的真正成就、自身的安康、繁荣、荣耀以及一切幸福境遇，都归功于上帝而非自己（诗篇 126:11），并感谢祂，与诗人一同高呼：“*耶和华啊，不是我们，不是我们，而是要将荣耀归于你的名，因你的慈爱，因你的信实*”（诗篇 113:9）；

[1724] 同上，第279-280页；参见*格里高利·神学家*，《论对穷人的爱》，载于《圣父著作集》第二卷，第36页。总体而言，关于“为何义人常陷于贫困，而罪人却生活安逸”这一问题的探讨，曾有许多教会导师进行过研究。 参见例如：*安布罗斯*《礼仪讲道集》第1卷，第12页；*提图斯·博斯特*《反摩尼教论》第II卷；*狄奥多雷特*《论天主眷顾》最后五卷；*奥古斯丁*《诗篇注释》第36篇和第136篇；*萨尔维安*《论天主眷顾》；*朱利安·非洲*，论《神圣律法》各部分，第二卷；*亚历山大的西里尔*，反朱利安，第三卷；*涅梅斯*，论人的本性，第44章。

c) 在社会遭遇灾难或危难之时，首先要向祂献上热切的祈求，恳求祂的宽恕与帮助，并努力通过对罪过的真诚悔改和品行的改善，使祂向我们施恩。

2. 至高者在治理世上的国度时，亲自为这些国度设立君王，通过神圣的受膏礼将权能和权威赐予祂所拣选的人，并以尊荣和荣耀加冕于他们，以造福万民。由此，每位国民都有以下义务：

a) 像敬奉上帝的受膏者一样，虔诚地敬奉自己的君主（诗篇 104:15；参见出埃及记 22:28）；

b) 爱戴他，视他为至高者赐予这个伟大民族大家庭的共同父亲，他肩负着关怀全体及每个人的幸福的重任；

c) 服从他，视他为蒙天授权者，视他为在治国施政中由上帝亲自引导的君王（箴言 8:15；21:1）； d) 为君王祈祷，愿主赐予他健康与救赎，使他的一切事务顺利，战胜并制服仇敌，并赐予他长寿（提摩太前书 2:1）。

3. 上帝通过君王——作为祂所膏立的受膏者——将各族和一切较低的权柄赐予世人。由此，每位公民的义务是：

a) *为了主的缘故，*顺服*一切人间掌权者*（彼得前书 2:13）——因为*抗拒掌权者，就是抗拒神的设立*（罗马书 13:2）；

b) *凡事都要按理而行：该纳税的，纳税；该交贡的，交贡；该敬畏的，敬畏；该尊敬的，尊敬*（7）；以及

c) *为君王和一切在位的人祷告，使我们能够以一切虔敬和纯洁，过平静安稳的生活*（提摩太前书 2:2）。

4. 我们每个人的命运也都在全能者的右手之中。*祂使人死，也使人活；祂使人下阴间，也使人升上高处；祂使人贫穷，也使人富足；祂使人卑微，也使人尊荣*（撒上2:6-8）。因此，

a) 无论我们的事务进展得如何顺利，都不要自高自大，因为我们所拥有的一切，都不是我们自己的，而是取决于神的安排；祂既将恩惠赐给我们，也能从我们这里收回（林前4:7；雅1:17）；

b) 若遭遇灾祸，我们也不要绝望：因为灾祸也是由那位至智至善的上帝的旨意所降临的，祂会根据我们的承受能力来衡量灾祸的程度（林前10:13），并引导我们从中获得道德上的益处（彼前1:6-7； 罗 5:3-5）；

c) 无论何时何地，我们都当仰赖上帝；在顺境中，为祂的一切恩典与慷慨向祂献上感谢；在逆境中，则求祂的帮助与庇护。

5. 主在眷顾世人时，尤其*爱义人*（诗篇 145:8），并主要向他们显明*奇妙的恩典，像保护眼中的瞳仁一样*保护他们（诗篇 16:7-8） ——愿这成为我们每个人的激励——远离罪*恶，在敬虔上操练自己*（提摩太前书 4:7），使我们也能被列入神的选民之列，*万事都互相效力，叫爱神的人得益处*（罗马书 8:28）。