

# 基督教與文化



Christianity and Culture  
Georges Florovsky

弗洛羅夫斯基 著  
李樹琴 譯

現代系列

## 目錄

中譯本導言（張百春撰）	xiii
第一章 信仰與文化	1
第二章 基督教歷史學家的困境	27
第三章 基督教歷史的悖論：帝國與沙漠	73
第四章 破除圖像的爭辯	109
第五章 基督教與文明	135
第六章 東正教會的社會問題	147
第七章 宗主教耶利米亞二世與路德宗	161
第八章 《奧斯堡信綱》的希臘文版本	177

## 第九章 正教教會和一九一〇年前的普世運動

183

波西米亞人和拜占庭人 186

從改革到十九世紀期間的東西方關係

191

十九世紀早期 223

教會之間 228

面向二十世紀 252



# 中譯本導言

張百春

北京師範大學哲學與社會學學院教授

## 一、生平與著述

格奧爾吉·瓦西里耶維奇·弗洛羅夫斯基（Georges Vasilievich Florovsky, Георгий Васильевич Флоровский）於一八九三年八月二十八日出生在俄國伊麗莎白格勒（Elisavetgrad）\*的一位司祭家庭。一八九四年，全家遷往敖德薩（Odessa）。一八九五年，他父親成為敖德薩主教教堂的主持。一九一一年，弗洛羅夫斯基畢業於敖德薩第五中學，獲得金制獎章，有權在俄羅斯選擇任何一所大學學習。因身體原因，他選擇附近的新俄羅斯大學（現敖德薩國立大學[Odessa National University]），進入歷史語文系。在大學期間，他獲得了歷史方面的良好教育，深入研究過文學和哲學，同時還研究過數學、物理學、化學和生物學等自然科學。一九一二年，弗洛羅夫斯基發表第一篇概論性的文章〈關於索洛維約夫研究的新書〉（Новые книги о Владимире Соловьеве）。一九一三年，他的論文〈古代和近代戲劇中的安菲特律翁神話研究〉（Разработка мифа о Амфитрионе в древней и новой истории）獲得古典語言學方面的銀獎。一九一六年，他的哲學論文〈現代推理學說〉（Современные учения о

---

\* \* 現為烏克蘭的基洛沃格勒（Kirovohrad）。——編注

умозаключениях) 獲得金獎，在這一年，他通過考試，留在大學的哲學和心理學部，準備從事教育事業。直到一九一九年之前，他一直都在準備碩士考試，同時在敖德薩中學講授邏輯學和哲學課程。一九一九年十月，他在敖德薩大學經過試講後，獲得編外副教授職位。

十月革命以後，俄國的局勢動蕩。白俄羅斯與布爾什維克發生內戰，弗洛羅夫斯基和家人認為白俄羅斯軍隊勝利無望，於是全家在一九一九年底離開俄國。一九二〇年一月，他們到達保加利亞的索非亞（Sofia）。起初，弗洛羅夫斯基擔任私家教師，給孩子們上課，並在一家出版社從事技術工作，同時準備有關赫爾岑（A. I. Herzen, А. И. Герцен）的學位論文。在保加利亞期間，弗洛羅夫斯基開始接近薩維茨基（P. N. Savitsky, П. Н. Савицкий）、特魯別茨科伊（N. S. Trubetskoy, Н. С. Трубецкий）和蘇夫欽斯基（P. P. Suvchinsky, П. П. Сувчинский）等人，與他們一起創立歐亞派（Eurasianists），並在該派出版物上發表一系列文章，為以後的寫作活動奠定了基礎。一九二一年十二月，弗洛羅夫斯基離開索非亞移居到布拉格（Prague），從一九二二年秋天開始在高級商學院講授俄羅斯文學史課程，冬天在布拉格大學（University of Prague）下屬俄羅斯法律系給諾夫格羅采夫（П. Новгородцев）和阿列克謝耶夫（Н. Алексеев）教授以及古列維奇（Г. Гурвич）副教授擔任「法哲學與國家法」討論課的助教。一九二二年四月二十七日，在布拉格，弗洛羅夫斯基與西蒙諾娃（X. I. Simonov, Ксения Ивановна Симонова）結婚，後者是個很有天賦的藝術家和翻譯。一九二三年六月三日，他通過碩士論文答辯，論文題目是〈赫爾岑的歷史哲學〉

(Историософия Герцена)。這篇論文引起激烈爭論，正式評論員是尼·洛斯基(Н. Лосский)、斯特盧維(П. Спаруве)和津科夫斯基(В. Зеньковский)。獲得碩士學位後，弗洛羅夫斯基在法律系法哲學史教研室任編外副教授，講授「柏拉圖和亞里士多德」課，並指導實踐課。一九二三年秋，弗洛羅夫斯基開始離開歐亞派，因為他感覺到歐亞派裏有強烈的政治傾向，與該運動最初的原則不符。他把「東正教和文化」放在首要地位，因此無法容忍歐亞派的政治化傾向，也不贊同歐亞派領袖們的「民族—布爾什維克」傾向。與歐亞派劃清界限，導致他與薩維茨基的私人衝突，並與布爾加科夫(S. N. Bulgakov, С. Н. Булгаков)接近，後者成了他的精神之父。此間，布爾加科夫邀請弗洛羅夫斯基參加宗教團體聖索菲亞會，該會聯合了大多數老一代俄羅斯宗教思想家。加入這個組織後弗洛羅夫斯基與歐亞派徹底決裂。

一九二六年，弗洛羅夫斯基應邀去法國巴黎的聖謝爾蓋東正教神學院(St. Sergius Orthodox Theological Institute)，任教父學教授，一九三二年接受神職，成為神父，祝聖儀式由都主教葉夫羅基(Евлогий)主持。此時，他已經發表了許多出色的佈道著作，如《末日審判》(Страшный суд)、《關於基督的復活》(Слово о воскресении Христовом)、《來自基督誕生》(От Рождества Христова)等。宗教和神學問題成了他研究的重點，尤其是教父學研究，先後有兩部專著出版，即《四世紀的東方教父》(Восточные Отцы IV века, 1931)和《五至八世紀的拜占庭教父》(Византийские Отцы V-VIII веков, 1933)，都是在神學院講義的基礎上寫成的。一九三七年，弗洛羅夫斯基最著名的著作《俄

羅斯神學之路》( *Пути русского богословия* ) 出版，其內容廣泛涉及俄羅斯東正教神學、宗教哲學和俄羅斯思想史。一九三九至一九四五年戰爭期間，他先是在南斯拉夫，之後去了捷克斯洛伐克。一九四五年底返回巴黎，在聖謝爾蓋東正教神學院任道德與教義神學教授，從一九四八年起，任教義學教授。

在歐洲時期，弗洛羅夫斯基積極參加俄羅斯僑民所組織的各種活動，與俄羅斯宗教哲學著名代表之間建立友好聯繫。但這種聯繫維持的時間不長，最後他與別爾嘉耶夫( N. A. Berdyaev, Н. А. Бердяев )、布爾加科夫等人的關係到了無法調節的地步( 這是他後來離開巴黎去美國的重要原因之一)。這其中有學術上的紛爭，但也有其他方面的原因。另外不能不注意到他們之間在年齡上和經歷上的巨大差別，弗洛羅夫斯基自己也強調過這一點，在第一代流亡的俄羅斯哲學家和神學家中間，他的年齡最小，他與別爾嘉耶夫相差十九歲，與布爾加科夫相差二十二歲。當俄羅斯在二十世紀初興起宗教復興運動時，弗洛羅夫斯基還是個少年。其他人經歷的所謂宗教信仰上的危機，他沒有體驗過，更沒有重新向宗教信仰復歸的經歷。那些喪失過信仰的人，在復歸信仰之前都有過反教會的經歷，這個經歷無論如何對他們以後的發展道路至少在心理上產生了巨大影響，而弗洛羅夫斯基則從來沒有對作為「真理的柱石與確證」的教會有過甚麼失望。作為世紀初宗教復興的著名代表，別爾嘉耶夫和布爾加科夫等人認為自己的任務是繼續這個復興，而弗洛羅夫斯基所選擇的完全是另外一條路——「回到教父那裏去」，他專注的是東方教父，而不是俄羅斯的宗教復興。

一九四八年九月，弗洛羅夫斯基移居美國，一九五



一至一九五五年任聖弗拉基米爾東正教神學院（Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary）主任，同時在各大學和神學院教書，一九五二至一九五六年任聖弗拉基米爾神學院院報的主編，該報就是在他的倡議下出版的，這是第一份用英文出版的東正教雜誌。弗洛羅夫斯基對神學院的一系列改革引起了教會保守勢力的強烈反對。一九五四年，由於外界的壓力和不滿，他被迫辭去神學院主任之職，當一九五四至一九五五年對他的不滿達到了頂峰時，他不得不離開聖弗拉基米爾，到哈佛神學院（Harvard Divinity School）任教，從一九六四年起，在普林斯頓大學（Princeton University）神學和斯拉夫學部講課。一九七九年八月十一日，弗洛羅夫斯基在美國的普林斯頓去世。他曾是許多美國和歐洲大學的榮譽博士，國家的或國際科學院院士，他還是美國歷史學會理事、美國教會史學會理事、美國斯拉夫學發展委員會理事等等。此外，他還擔任過美國教會國家理事會副主席（1954-1957）等職務。<sup>1</sup>

弗洛羅夫斯基的前期著作主要是用俄文寫成，到了一九三四年，他用俄文和英文所發表的文章在數量上已經各佔一半，此後，他主要用英文發表作品。其主要著作有《四世紀的東方教父》、《五至八世紀的拜占庭教父》、《俄羅斯神學之路》等。在《俄羅斯神學之路》後，弗洛羅夫斯基沒有再出版過大篇幅的著作，但他一生寫下了大量的文章，這些文章都是就某些神學問題而寫的，我們在這裏僅列出一九三五年以前的比較有影響的俄文論文：

---

<sup>1</sup> .關於弗洛羅夫斯基的生平參見：Эндрю Блейн，〈格奧爾吉神父生平〉（Жизнеописание отца Георгия），載氏著，《弗洛羅夫斯基：神職人員、神學家、哲學家》（Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ；Москва：Прогресс-Культура，1995），頁7-240。

〈人的智慧與上帝的聖智慧〉( Человеческая мудрость и Премудрость Божия, 1921 )、〈陀思妥耶夫斯基和歐洲〉( Достоевский и Европа, 1922 )、〈宗教體驗與哲學意識〉( Религиозный опыт и философское сознание, 1923 )、〈論古代俄羅斯基督教的特徵〉( О характере древнерусского христианства, 1924 )、〈普世傳統和斯拉夫理念〉( Вселенское предание и славянская идея, 1925 )、〈歐亞主義的誘惑〉( Евразийский соблазн, 1928 )、〈被造物和被造性〉( Тварь и тварность, 1928 )、〈奧利金主義的矛盾〉( Противоречия оригенизма, 1929 )、〈聖餐禮和聚和性〉( Евхаристия и соборность, 1929 )、〈基督曾經生活過嗎?〉( Жил ли Христос?, 1929 )、〈論十字架之死〉( О смерти крестной, 1930 )、〈陀思妥耶夫斯基的宗教主題〉( Религиозные темы Достоевского, 1931 )、〈論拜占庭和俄羅斯對上帝的聖智慧索菲亞崇拜〉( О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси, 1932 )、〈教會中的基督徒〉( Христианин в Церкви, 1933 )、〈基督教重新聯合的問題〉( Проблематика христианского воссоединения, 1933 )、〈論教會的界限〉( О границах Церкви, 1933 )和〈論死人的復活〉( О воскресении мертвых, 1935 )等。一九九八和二〇〇〇年在莫斯科出版了兩本弗洛羅夫斯基的著作集《教義與歷史》( *Догмат и история* )和《神學論文選》( *Избранные богословские статьи* )。弗洛羅夫斯基用英文寫作的大部分文章目前還沒有俄文版。

## 二、俄羅斯東正教神學及其存在的問題

俄羅斯人在九八八年接受了基督教，準確地說是從

拜占庭帝國接受了東方基督教，即希臘東正教。接受東正教的俄羅斯人在信仰上直接融入基督教世界。不過，在文化領域，在思想創造領域，俄羅斯人並沒有立即跟上基督教世界的腳步。在俄羅斯接受基督教之前，希臘語世界和拉丁語世界的基督教神學創造不但成為整個基督教神學的基礎，而且更重要的是鞏固了基督教在異己文化世界裏的地位，在使一個非基督教世界基督教化方面做出了突出貢獻。以希臘教父為主的神學創造構成了早期基督教神學的主要成果，拉丁語世界也出現了諸如奧古斯丁（Augustine of Hippo）等偉大的神學家。在俄羅斯接受基督教後不久，基督教正式分裂了（1054年）。此後的基督教神學創造並沒有停止。天主教經院哲學在托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）那裏達到了頂峰。在希臘東正教方面，帕拉馬斯（Gregorius Palamas）的靜修主義（Несыхаст, исихазм）是晚期拜占庭東正教神學的頂峰。十六世紀初，新教從天主教裏分離出來。新教各派從一開始就表現出了強烈的創造慾望，其神學思想非常活躍，流派紛呈，成果豐富。相比之下，在神學創造領域，俄羅斯人在沉默，這種沉默持續時間之長令人驚訝，前後長達八百年。因此，弗洛羅夫斯基提出一個問題：「在俄羅斯思想史中有許多神秘的和不可理解的東西。首先，這個長期的、過長的和持續的俄羅斯式的沉默意味着甚麼？如何解釋俄羅斯思想的這個姍姍來遲的覺醒？」<sup>2</sup>這些問題表面上針對俄羅斯文化，實際上指的是東正教。這裏包含着一種對東正教的願望和期盼，並夾雜着對它的指責——它不應該總是沉默。俄羅斯東正教

---

<sup>2</sup> . Флоровский, 《俄羅斯神學之路》（*Пути русского богословия*; Париж, 1937），頁1。 .

神學應該發出自己的聲音，證明自己的存在。

俄羅斯人接受東正教之後，儘管在信仰實踐、教堂建築、聖像繪畫等方面都有很大進步，但在神學創造方面確實在沉默。不過，他們對基督教神學並不陌生。首先隨着東正教的傳入，俄羅斯人知道了東正教神學的基本內容。教父著作和教父思想、希臘哲學在俄羅斯都有一定的傳播。但俄羅斯人並沒有表現出對神學和哲學的興趣，沒有系統地掌握豐富的東正教神學思想資源，拜占庭東正教神學對俄羅斯人的神學創造沒有發揮甚麼作用。其次，天主教神學以各種方式向俄羅斯滲透。天主教進入俄羅斯的時間不比東正教晚，俄羅斯人最終選擇了東正教，但天主教在俄羅斯，特別是在其西部（烏克蘭地區）的傳播從未間斷。<sup>3</sup>天主教神學及神學教育體系在中世紀已經形成，當這個體系傳入俄羅斯之後，被神學界接受了。除了天主教神學體系外，俄羅斯神學界還接受了這個體系所使用的語言——拉丁語。弗洛羅夫斯基因此斷定，在俄羅斯神學領域，佔主導地位的是天主教神學，這就是所謂的「西方影響」，即對俄羅斯神學產生影響的不是東方的拜占庭神學，而是拉丁語世界的西方天主教神學。「神學科學是從西方移植到俄羅斯來的，很長時間以來，它在俄羅斯一直是個外鄉人，它甚至頑固地堅持使用自己獨特的、與俄羅斯格格不入的語言（不是日常生活用語，也不是禱告的語言）。這個神學科學彷彿是某種加入到教會有機體中的非東正教的東西。在俄羅斯，神學科學是在人為的和十分異己的環境中發展的，它成了學院科學，而且一直是這樣。神學科學變成了一門課

<sup>3</sup> 參見樂峰主編，《俄國宗教史》（北京：社會科學文獻出版社，2008），下卷，頁681-703。

程，已不再是對真理的揭示或者是對信仰的宣傳。神學思想不再呼應教會心臟的波動，因此，它失去了接近教會心臟的途徑。在更廣泛的教會階層和信眾中間，它沒有引起注意和同情。在最好的情況下，神學科學是個沒有用處的東西。」<sup>4</sup>作為外來的東西，神學在俄羅斯的命運是不幸的。

俄羅斯的宗教土壤無疑是東正教的，這就注定了天主教神學在俄羅斯大部分信徒中間無法扎根。因此，神學成了少數人的特權，他們被孤立了，一方面得不到東正教會的重視，另一方面遭到廣大信徒的抵制。神學學術與教會生活和大眾信仰之間發生了斷裂。神學在俄羅斯沒有了根基，喪失了創造的源泉和動力。此外，神學在俄羅斯所使用的語言既不是希臘語（拜占庭東正教的語言），也不是斯拉夫語（俄羅斯東正教的語言），而是拉丁語。眾所週知，最終導致天主教和東正教分裂的重要原因之一是東西方都用自己的語言向上帝祈禱。在東正教徒的心目中，拉丁語就代表了西方天主教。廣大東正教平信徒對拉丁語沒有任何好感，強烈抵制一切神學。「神學無用論」在俄羅斯東正教界非常盛行，舊禮儀派（Old Believers [старообрядцы]，十七世紀中葉俄羅斯東正教會分裂的結果）就是這種神學蒙昧主義的典型代表，該派信徒把整個東正教信仰歸結為一套永遠不能改變的僵化的禮拜儀式，就像保衛自己的信仰那樣，不惜用生命去保衛自己認為正確的儀式。蒙昧主義在俄羅斯東正教歷史上的另一表現是對《聖經》的輕視。一個理想的東正教徒不必與《聖經》聯繫起來。信徒自己閱讀《聖經》，或就其中的內容進行爭論，這被看作是高傲和狂

<sup>4</sup> .Флоровский, 《俄羅斯神學之路》，頁 503。

妄，在信仰上是不可靠的。有人甚至擔心，信徒自己閱讀《聖經》會走火入魔。因此，《聖經》研究在俄羅斯非常不發達。在俄羅斯東正教界長期流行這樣一個觀點（或錯覺），即純潔而虔敬的信仰保留在民間，而不是在神學家那裏。在信仰問題上，神學家是不可信的，只有平民百姓的信仰，甚至村婦的信仰被認為是最純潔的。

在俄羅斯東正教神學內部也瀰漫着強烈的宗教蒙昧主義氣息。東正教非常強調自己在信仰上的純潔性和正統性，因此護教學、比較神學等帶有批判和揭露性質的神學科目非常活躍。其實，整個東正教神學都有揭露神學的特徵（東正教神學的許多學科和領域都具有揭露神學的形式和使命）。所謂揭露神學，其主要任務就是揭露和批判基督教其他兩派，即天主教和新教。不過，東正教神學家們把過多的注意力放在了天主教和新教裏他們所不喜歡的方面，而很少關注其中豐富的神學資源。揭露神學的主要方法就是利用天主教的證據攻擊新教，利用新教的證據攻擊天主教，它不但脫離實際，而且沒有自己獨到的見解。所以弗洛羅夫斯基指出：「舊的『揭露神學』早就喪失了自己對待任何現實的態度，這是一門學院裏的課程，一直是根據西方的『教科書』建構起來的。」<sup>5</sup>這樣的神學思考方式表明俄羅斯神學在創造方面的無力，甚至標誌着整個神學的危機。

俄羅斯東正教神學長期「沉默」的一個主要原因是哲學覺醒得太晚。一般認為，在十九世紀初以前，不存在獨立的俄羅斯哲學，因此，具有獨創性的神學也是不可能的。不過，在西方哲學（主要是德國古典哲學）影響下剛剛誕生的俄羅斯哲學很快就擔負起神學的使命，企

<sup>5</sup> . 同上，頁 514。

圖揭示東正教傳統的真正內涵。<sup>6</sup>與保守的神學家們不同，俄羅斯哲學家們大膽地利用西方哲學。無論早期斯拉夫派（Slavophiles, славянофильство），如基列耶夫斯基（I. V. Kireevsky, И. В. Киреевский）和霍米雅科夫等（A. S. Khomyakov, А. С. Хомяков），還是索洛維約夫（V. S. Solovyov, В. С. Соловьев）以及後來的大部分哲學家，如別爾嘉耶夫、布爾加科夫等，都是如此。他們所代表的俄羅斯哲學是一種具有濃厚宗教色彩的哲學，一般稱為宗教哲學（религиозная философия）。別爾嘉耶夫、梅列日科夫斯基（D. S. Merezhkovsky, Д. С. Мережковский）、羅贊諾夫（V. V. Rozanov, В. В. Розанов）就是十九世紀末至二十世紀初那場宗教哲學復興運動的主要代表，他們激烈地批判東正教會，企圖創立新的基督教。新基督教既不是天主教和新教，也與傳統的東正教有重大差別。弗洛羅夫斯基對俄羅斯宗教哲學的獨創性及其東正教性提出質疑：「宗教哲學替代神學，這是整個西方浪漫主義的特點，尤其是德國浪漫派。這一點也表現在浪漫主義時代天主教思辨神學裏。在俄羅斯的發展中，這是最西方化的片段之一。」<sup>7</sup>弗洛羅夫斯基對俄羅斯宗教哲學評價不高，對其在復興俄羅斯東正教神學方面的作用表示懷疑。

### 三、回歸教父傳統

在弗洛羅夫斯基看來，俄羅斯東正教神學「沉默」的原因有兩個方面。從外部說，俄羅斯東正教神學受西方神學的影響過深，最終成了它俘虜，沒有獨立的創造，

<sup>6</sup> . 參見拙文，〈俄羅斯哲學與東正教〉，載《哲學動態》11（2006），頁44-47。

<sup>7</sup> . Флоровский, 《俄羅斯神學之路》，頁492。

只有機械的模仿。《俄羅斯神學之路》整個著作的結構就是按照西方影響的邏輯安排的，先是天主教神學，然後是新教神學，最後是德國古典哲學。「一般地說，在俄羅斯思想的發展裏，外部影響要比主動的創造精神更強烈。」<sup>8</sup>從內部說，俄羅斯東正教神學放棄了東正教神學傳統，其主要內容是教父學。以恰達耶夫（P. Y. Chaadaev, П. Я. Чаадаев）為首的西方派認為，俄羅斯思想發展的問題就在於過分受希臘東正教傳統影響，因此遠離了西方基督教世界。弗洛羅夫斯基完全不同意這種意見，他堅持相反的觀點：「俄羅斯神學思想所遭到的損害並不是因希臘的影響，而恰好是因為希臘和拜占庭的傳統和聯繫的不謹慎和草率的中斷。脫離傳統的承傳長期誘惑了俄羅斯的心靈，使之喪失創造力。因為在活生生的傳統之外就不可能有創造。放棄『希臘遺產』現在只能意味着教會的自殺。」<sup>9</sup>俄羅斯東正教神學沒有能力積極回應西方神學的影響，其原因就在於脫離教父學傳統，遭遇到西方神學的誘惑。因此弗洛羅夫斯基確信，「東正教神學只有通過在精神上返回到教會的根源和基礎才能恢復其相對於西方影響的獨立性」。<sup>10</sup>

遭到西方誘惑的不僅僅是俄羅斯東正教神學，俄羅斯宗教哲學同樣也成了西方的俘虜。關於十九世紀末二十世紀初的那場宗教哲學復興運動，弗洛羅夫斯基評價說，這場復興其實是向德國唯心主義和神秘主義的返回，有人返回到謝林（F. W. J. Schelling）和黑格爾（G. W. F. Hegel），有人返回到伯麥（Jakob Böhme）或歌德（J. W. v. Goethe）。他對那場宗教哲學復興最著名代表

<sup>8</sup> .同上，頁 500。

<sup>9</sup> .同上，頁 512。

<sup>10</sup> .同上，頁 513。



們的評價很典型。比如，別爾嘉耶夫「整個地陷入到德國神秘主義的夢幻之中。德國神秘主義妨礙他接近偉大教會的經驗。這是俄羅斯宗教思想最典型的誘惑之一」。<sup>11</sup>梅列日科夫斯基「完全陷入了對第二次來臨的等待之中」，完全面向未來，而不是面向過去、歷史和教父。羅贊諾夫「是一個具有很大的宗教熱情的作家，但在宗教上是一個盲目無知的人」。<sup>12</sup>俄羅斯宗教哲學最具特色的學說就是由弗洛連斯基（P. A. Florensky, П. А. Флоренский）和布爾加科夫等人發展的索菲亞論（Sophiology, Софиология）。弗洛羅夫斯基對這個學說進行了毫不妥協的批判。根據梅延多夫（John Meyendorff, Мейендорф）的說法，弗洛羅夫斯基寫《俄羅斯神學之路》時的心理動機和靈感就是「推翻一切類型的所謂的『索菲亞論』，特別是在該學說的主要代表索洛維約夫、布爾加科夫和弗洛連斯基神父的著作中所表達的形式。他認為俄羅斯的索菲亞學是德國唯心主義的變形，是獨特的諾斯替教，完全是非法地利用哲學來表達基督教的教義」。<sup>13</sup>弗洛羅夫斯基尤其不能接受索菲亞是與聖父、聖子、聖靈並列的「第四位格」的論斷，認為這樣的論斷將貶低耶穌，過分抬高聖母的地位。值得一提的是，弗洛羅夫斯基去巴黎主要是受布爾加科夫神父之約，後者曾建議他從事教父學研究。弗洛羅夫斯基最終成為著名的教父學家，與布爾加科夫的鼓勵分不開。

就系統性和深刻性而言，弗洛羅夫斯基的教父學研究是俄羅斯東正教神學史上的一個頂峰。教父學不僅僅是弗洛羅夫斯基學術研究的主题，而且還是其神學思想

<sup>11</sup> . 同上，頁 492。

<sup>12</sup> . 同上，頁 457-459。

<sup>13</sup> . 同上，頁 3。

的出發點和尺度。他完全沉浸在東方教父的思想裏進行神學思考，從那裏汲取無限的營養，以解決當代神學所面臨的現實問題。《俄羅斯神學之路》一書就是按照教父的標準和尺度對俄羅斯神學發展道路的審查。這本書對俄羅斯的神學和哲學（特別是其宗教哲學部分）進行了深刻的分析和批判。弗洛羅夫斯基自己總結說：「對俄羅斯過去的研究使我堅定了這樣一個信念，今天的東正教神學只有在教父傳統內才能為自己找到正確的尺度和創造靈感的活生生的源泉。我堅信，與教父學和拜占庭主義在思想上的割裂是俄羅斯發展道路上的所有中斷和精神上的失敗的主要原因。」<sup>14</sup>俄羅斯東正教神學（以及整個哲學思想）喪失創造力的真正原因在於過分迷戀西方，斷然放棄教父傳統。因此，俄羅斯神學的未來就是回到希臘教父，回歸教父傳統。

在東正教看來，教父是基督教普世信仰的見證人，是基督教傳統的保存者，因此他們有資格成為基督教神學創造的出發點和評斷基督教神學正統性的尺度，最終成為基督徒信仰生活的指南。「教父的著作不僅僅是不可動搖的傳統的寶藏。因為傳統就是生活，傳統的真正保存只能在對這些傳統的真正理解和體驗之中。教父們在自己的創作中所見證的就是這一點。他們指明，信仰的真理如何鼓舞和改變人的精神，人的思想如何復興和更新為信仰的體驗。」<sup>15</sup>教父著作在東正教神聖傳統裏佔非常重要的地位，在信仰問題上，與《聖經》具有同樣的權威。弗洛羅夫斯基認為，教父傳統不是憑空產生的，它的根源在使徒那裏。「無疑，教會就是『使徒的教會』。但

---

<sup>14</sup> . 同上，頁 1。

<sup>15</sup> . Флоровский, 《四世紀的東方教父》( *Восточные отцы IV века*; Париж, 1931; Москва, 1992 ), 頁 5。

是，教會在更深刻的意義上還是教父的教會。」<sup>16</sup>「使徒的教會」和「教父的教會」是教會的兩個不可分割的規定。教父們所見證的不僅是古代的信仰，而且是真正的信仰。今天的基督徒和教父的信仰，和使徒的信仰是一個信仰，這就是神聖傳統的貢獻。教父學說是這個傳統的保存者。教父學說裏包含着一種「教父精神」，弗洛羅夫斯基認為「對東正教神學來說，這個精神與《聖經》上的話具有同樣的威信，它們相互不可分割」。<sup>17</sup>教父傳統直接延續了使徒傳統，它們一起構成了東正教的信仰傳統。那麼，教父傳統的實質特徵是甚麼？弗洛羅夫斯基認為，如果利用現代詞彙，那麼，教父神學的主要特徵就是存在主義。用神學家聖格列高利（St. Gregory the Theologian）的話說，教父們是「按照使徒的方式，而不是按照亞里士多德的方式」進行神學思考的。使徒們的神學思考就是佈道，是對信仰的辯護和宣傳，儘管神學思想是被邏輯地表達出來的，但神學自身仍然是對信仰的見證，任何神學的論斷都與在基督裏的生命有關，而不是空洞的思辨。教父神學的根源和基礎也是對信仰的見證。神學不是自足的，不能僅僅靠邏輯的論證。教父神學是佈道，通過講經台，用禱告的語言，神聖的儀式，總之，用全部的基督教生活來宣傳和見證信仰。從另外一個方面說，教父神學的任務永遠是對上帝的秘密的認識和確證，因此，它自身不是目的，而只是一種途徑。「跟着教父走，不是簡單地引用他們的著作，而是掌握他們的精神。」<sup>18</sup>

弗洛羅夫斯基的神學創作的出發點是東方神學傳統，

<sup>16</sup> . Флоровский, 〈聖徒帕拉馬和教父傳統〉(Святитель Григорий Палама и традиция отцов), 載《教義與歷史》(Догмат и история; Москва: Издательство Свято-Владимирского братства, 1998), 頁 379。

<sup>17</sup> . 同上, 頁 379-380。

<sup>18</sup> . 同上, 頁 382。

可以把這個傳統籠統地稱為教父傳統，或者拜占庭主義，他認為，這就是俄羅斯神學所拋棄的東西。他把自己的神學創作的目的看作是進行「新的教父綜合」。所以要綜合，是因為不能簡單地重複和模仿教父，而要從教父出發解決現代問題，這是一種創造，是一種綜合；所謂的「新」，是因為他把教父時代的神學創造也看作是一種綜合。他認為，俄羅斯神學正是在綜合方面沒有成功，而失敗的真正原因就是放棄教父傳統。

#### 四、教會合一運動

一九二六年到巴黎後，弗洛羅夫斯基與別爾嘉耶夫之間建立了非常密切的關係。同年，他參加由別爾嘉耶夫主持的定期討論會。經常參加討論會的有東正教徒、天主教徒和新教徒。討論會的氣氛非常寬鬆和寬容，各派信徒積極發表自己的意見，同時也尊重對方的意見。總共只持續了兩年時間的討論會對弗洛羅夫斯基影響很大，他在這裏獲得了處理基督教各派之間關係的初步經驗，對其後來參加教會合一運動具有奠基性的作用。可以說，這是他參加教會合一運動的初次嘗試。此外，弗洛羅夫斯基還積極參與別爾嘉耶夫主持出版的著名雜誌《路》（*Путь*），該雜誌的宗教哲學傾向及其寬容精神很符合弗洛羅夫斯基的精神氣質，因此他成了該雜誌重要的編輯和撰稿人之一，在其中發表了許多重要論文。

一九二八年，弗洛羅夫斯基又參加了剛剛成立的宗教團體「聖阿爾巴尼和謝爾基」（The Fellowship of St Alban and St Sergius），該團體主要由東正教徒和英國聖公宗信徒組成，包括聖公宗的一些高級神職人員，其目的是企圖在東正教和聖公宗之間進行溝通。後來，弗

洛羅夫斯基擔任該宗教團體副團長，是團體雜誌《聚和性》（*Sobornost*）的主編之一。布爾加科夫神父也是該團體成員，但正是由於他的一個大膽建議導致該宗教團體發生分裂。他提議聖公宗信徒可以在不經過加入東正教的儀式的情況下參加東正教聖餐禮。這個建議沒有獲得聖公宗方面的支持，也遭到了弗洛羅夫斯基的強烈反對。

在一九三二年接受神職之後，弗洛羅夫斯基發表了一系列有關教會問題的文章和報告。其中比較重要的有〈論教會的界限〉（*The Limits of the Church*, 1933）、〈聚和性：教會的普世性〉（*Sobornost: The Catholicity of the Church*, 1934）等等。在這些文章中，他闡述了自己對教會及其本質、教會合一運動的一些基本看法，這些觀點成立以後他參加教會合一運動的理論基礎。

一九三七年，第二屆「信仰與教制」世界大會在愛丁堡舉行，<sup>19</sup>弗洛羅夫斯基參加了會議，這是他第一次直接參加的教會合一運動。他代表東正教會在會上發言，闡述了東正教會在教會聯合問題上的立場，引起廣泛注意。從此，弗洛羅夫斯基經常以君士坦丁堡牧首代表的身份參加各種教會合一運動的交流活動。他經常參加「信仰與教制」和「生活與工作」的工作。他是普世教會協會（*World Council of Churches*）臨時委員會成員，<sup>20</sup>積極參加籌建普世教會協會的各種會議。在第一次籌備會議

---

<sup>19</sup> . 「信仰與教制」（*Faith and Order*，一九一〇年成立）第一屆大會於一九二七年在瑞士洛桑（*Lausanne*）舉行，參加大會的俄羅斯東正教會代表有布爾加科夫、津科夫斯基等人。這個運動與「生活與工作」（*Life and Work*，一九二〇年成立）及「國際宣教協會」（*International Missionary Council*，一九二一年成立）是基督教會合一運動的早期組織形式。一九四八年，「信仰與教制」及「生活與工作」聯合組成「普世教會協會」。一九六一年，「國際宣教協會」並入普世教會協會。

<sup>20</sup> . 在普世教會協會正式成立（1948）之前，臨時委員會負責協會的籌備工作。

上，他負責傳教與《聖經》權威問題。

一九四六年，尚未正式成立的普世教會協會在日內瓦附近建立一座普世教會神學院，其宗旨是為教會合一運動和基督教教會之間交流培養領袖人才。各派基督教會的學者應邀到那裏講課，弗洛羅夫斯基也講了一門有關教會論的課程。這時，教會論問題成了弗洛羅夫斯基思考的一個重點。他為即將召開的普世教會協會第一次大會準備了一份綱領性文件「教會：它的本質和任務」。後來，他在此基礎上寫成論文〈活基督的身體：東正教對教會的理解〉（*Le corps du Christ Vivant: une interpretation orthodox de L'Eglise, 1948*）。至此，弗洛羅夫斯基關於教會的理論（包括教會合一運動）基本形成。

普世教會協會於一九四八年八月二十二日至九月四日在阿姆斯特丹召開第一次大會，主題是「人的動亂與上帝的計劃」。弗洛羅夫斯基是東正教代表團成員，擔任神學問題總顧問。他在全體會議上作的報告是〈教會合一的目的與懷疑〉（*Ecumenical Aims and Doubts*），強調基督教教會分裂的悲劇事實，反對把教會分裂歸結為教會之間的誤解和分歧。弗洛羅夫斯基參加的分會場是「神意中的普世教會」，在這裏發言的有巴特（Karl Barth）、尼格倫（Anders Nygren）、布倫納（Emil Brunner）等著名神學家。儘管他在會上提出的一系列建議因巴特等人的阻撓而沒有被最終採納，但這些建議引起與會者高度重視。在這次大會上，弗洛羅夫斯基被選為普世教會協會中央委員會成員、主席團成員。在第一次中央委員會會議上，他又被選為執行委員會成員，在這個職位上，他一直工作到一九六一年。

普世教會協會第二次大會於一九五四年八月在美國

埃文斯頓（Evanston）舉行，會議的中心議題是「基督是世界的希望」。弗洛羅夫斯基參加會議並發言，提醒與會者不要因為教會合一運動在神學之外的社會方面所取得的成就而忘記教會合一運動內部的分歧。這次會議上，弗洛羅夫斯基再次被選為普世教會協會主席團成員，繼續在信仰與教制委員會工作，擔任該委員會副主任。

弗洛羅夫斯基積極參與教會合一運動，與他流亡西方有關。在國外，他明顯地意識到東正教會在非東正教世界裏的聲音之微弱，特別是在二十世紀初興起的教會合一運動裏幾乎沒有自己的影響。在《俄羅斯神學之路》裏，他曾明確地提出這個問題：「基督教的西方比以往任何時候都更加開放，成為一個向東正教世界敞開的活生生的問題。這就是所謂的『教會合一運動』的全部含義。東正教神學要表明，只有在教會的完滿中，在普世傳統的完滿中，才能解決這個『教會合一問題』，這個普世傳統是純潔的和沒有遭到破壞的，但卻是獲得更新的和永遠在增長的。」<sup>21</sup>他堅信東正教傳統的神聖性、純潔性、正統性，在他看來，這就是東正教會應該向西方見證的東西。反觀俄羅斯東正教會，在見證方面是不成功的，「許多東正教徒根本不知道他們是顯耀的真理的保衛者和服務者」。<sup>22</sup>斯拉夫派對東正教會的理解具有強烈的民族主義色彩，教父傳統和拜占庭傳統在這裏沒有獲得應有的重視。然而，基督教是普遍的真理，而不僅僅是俄羅斯的、羅馬尼亞的或美國的，因此，必須放棄民族主義的傾向，擔當起東正教偉大的普世責任。他說：「當代東正教神學家的任務是複雜的和偉大的……他應該意識到，

<sup>21</sup> . Флоровский, 《俄羅斯神學之路》，頁 514。

<sup>22</sup> . Блейн, 《格奧爾吉·弗洛羅夫斯基》，頁 337。

他所面臨的聽眾都是堅持教會合一的。他不應該躲藏在自己的地方傳統的狹小天地裏，因為東正教不是地方傳統，就自己的基礎而言，東正教是教會合一的傳統，是普世的傳統……」<sup>23</sup>此外，彼得大帝（Peter the Great）改革強化了教會對國家的服從地位，教會根本無暇顧及向西方基督教世界作見證，反而導致天主教和新教在向俄羅斯的滲透。弗洛羅夫斯基抓住教會合一運動這個機會，利用自己在教父學方面的深厚造詣，廣泛地向西方基督教世界見證東正教的真理。

在堅持自己信仰的純潔性方面，弗洛羅夫斯基是個典型的東正教徒，這一點正是通過對東正教會的保衛來體現的。他一直堅信，教會合一只能是與東正教會的聯合，只有東正教會才是「真理的柱石與確證」。他承認，東正教會自身有自己的不完善之處，但是，真正的教會不一定是完善的教會。在教會合一問題上，弗洛羅夫斯基的立場是十分鮮明的、毫不妥協的，甚至有些保守。但這個保守性不是建立在民族主義的基礎上，而是有其深厚的神學依據的，這個神學依據就是教父傳統。他呼籲整個基督教世界都應該回歸教父傳統。弗洛羅夫斯基的這些立場鮮明的觀點受到基督教各派的高度關注，同時也招致某些人的非議。此外，普世教會協會的某些政策也引起弗洛羅夫斯基的不滿，特別是後來在普世教會協會內部的某些部門輕視神學問題，偏愛社會和政治問題。二十世紀六十年代初，弗洛羅夫斯基已經開始疏遠普世教會協會。

## 五、基督教與文化

<sup>23</sup> . 同上，頁 87。



作為神學家的弗洛羅夫斯基非常關注文化問題。他的神學創作是在更廣闊的文化背景下進行的。最典型的例子就是他的《俄羅斯神學之路》。這部著作實際上談的問題遠遠超出了神學範圍，大量涉及俄羅斯哲學問題，直到整個俄羅斯文化。在以後的創作當中，弗洛羅夫斯基始終關注文化問題。

文化與文明是非常難以界定的概念。弗洛羅夫斯基是在一般的意義上理解它們的。比如他認為可以從兩個方面理解文化。一方面是個人、集體的一種關係或指向，根據這種關係或指向可以把「文明」社會與原始社會區別開來。文化是一個包含目的、利益和習俗在內的體系。另一方面，文化是歷史建設過程中形成和積累下來的價值體系，這個價值體系企圖獲得半獨立的存在，即不依賴於產生這些價值的那個力量。文化是人類活動的結果，因此與「自然」對立。文化不是人的本質的不可分割的部分，但卻是人的本質的進一步發展，人的本質因這個發展而走向成熟，獲得完滿。在這個意義上，文明人比自然人或原始人更具有人性。<sup>24</sup>文化與文明之間的關係非常密切，文化是人的創造活動的結果，文明是文化社會化的成果，文化總有成為文明的趨勢。

無論怎麼理解文化和文明，相對於宗教信仰而言它們都是外在的。用弗洛羅夫斯基的說法，在絕大多數基督徒那裏，文化和文明是誘惑。因為基督徒們總是懷疑地對待文化和文明。在這個意義上說，文化和文明與宗教信仰是對立的。面對文化和文明的誘惑，一般基督徒所採取的態度是懷疑的、敵對的、冷淡的和悲觀的。弗洛

---

<sup>24</sup> . Флоровский, 〈信仰與文化〉(Вера и культура), 載《神學論文選》(Избранные богословские статьи; Москва: Пробел, 2000), 頁 245-246。

羅夫斯基指出其中的四種典型形式。<sup>25</sup>

第一種類型為虔敬主義立場。堅持這種立場的人相信他在自己的經驗裏與上帝相遇，靠上帝的恩典以及自己對這個恩典的回應（即信仰和順從）獲得拯救，因此，除了虔敬的信仰之外，甚麼都不需要。對這種人而言，文化太複雜了，文化發展的過程對信仰沒有任何積極的意義。虔敬主義者們看重簡單性，為了安全，他們迴避複雜的文化世界，躲到自己的精神世界，追求個人得救。顯然，這種人把基督教理念給縮小了，基督教變成了個人拯救的宗教。

第二種類型為清教徒式的立場。人是渺小的、有罪的軟弱的，他可以創造，但其創造的成果——文化和文明對人的拯救沒有意義。堅持這種立場的人不否定文化，但只把文化看做是鍛煉自己的性格，培養自己的忍耐力的工具，這些都是獲得拯救所必須的。如果文化創造沒有這樣的功能，那麼就可以拋棄它。這種清教徒式的立場同樣縮小了基督教理念，而且對待文化的態度具有明顯的功利主義特徵。

第三種類型為存在主義立場。存在主義立場的基礎是反抗文化人受文明的奴役。文明掩蓋了人的生存困境，把人的絕望處境偽裝起來。存在主義分為有神論的存在主義和無神論的存在主義，它們都堅持人的渺小和虛無。無神論存在主義認為，虛無是人和人的命運的終極真理。有神論存在主義認為，人的被造性自身注定人是虛無，即使上帝的大愛最終將拯救人。作為虛無的人，他的創造沒有任何意義。顯然，存在主義者沒有看到上帝的智慧的複雜性，並且只是抽象地看待人，沒有考慮到具體

<sup>25</sup> . 同上，頁 249-253。

的人及其創造力。因此，存在主義標誌着文化的衰落，對文化的失望。

第四種類型為「普通人」的立場。普通人可以安於文化，甚至享受文化，但認為文化不能對宗教有任何益處，只有裝飾功能。在經濟和世俗生活裏，文化也許有其肯定的意義，但是，對人的精神發展而言，文化除了能夠塑造人的道德素質外，沒有其他貢獻。他們反對理性參與信仰事業，對教會的學說和教義不感興趣。「普通人」對待文化的立場是宗教蒙昧主義的典型表現。

在弗洛羅夫斯基看來，對待文化的這四種立場都是不對的。文化是人的活動的結果，不在人的本質內部，但它卻是與人的存在密不可分，因此簡單拋棄文化是沒有道理的。「基督徒不應該拒絕文化自身，他們應該批判地對待一切現存的文化處境，用基督的尺度去衡量它。因為基督徒是永恒之子，即天上耶路撒冷的未來子民。但是，『此時』的問題和需求無論如何，不管在甚麼意義上都不應該遭到拋棄或忽視，因為基督徒的使命就是在『此世』和『此時』從事勞動和服務。只是應該在新的更廣闊的前景裏去看待所有這些問題和需求，這個前景在基督教啓示裏展開，並被基督教啓示之光照耀。」<sup>26</sup>基督徒不但不能拋棄文化，而且還要按照基督教的理念改造文化，這是身處此世的基督徒的文化使命，無論此世是基督教世界，還是非基督教世界。

基督教與文化的關係是個非常複雜的問題，很可能是個永恒的問題。弗洛羅夫斯基提出，在討論這個問題時，不能抽象而論，特別是在談到文化時，一定要指具

---

<sup>26</sup> .同上，頁 262。

體的文化，而非抽象的、一般的文化。<sup>27</sup>因為基督教所面對的都是具體的文化處境，即使基督徒否定文化，也是否定某種具體的文化形態，或者文化中的某些反基督教的因素，而非一般意義上的文化，指出這一點非常重要。比如，基督教誕生的環境，以及早期基督教所處的環境就是多神教文化，即希臘羅馬文化佔主導地位的文化。

基督教與週圍多神教文化的衝突導致早期基督徒敵視和反對文化。最著名代表是德爾圖良（Tertullian），他激烈反對以希臘哲學為代表的世俗文化，把「雅典」和「耶路撒冷」對立起來。但是，弗洛羅夫斯基認為，應該結合當時的文化處境，具體地看待德爾圖良的激進觀點。希臘羅馬文化在當時的確威脅着基督教的傳播，基督教也沒有來得及改造希臘文化，如後來發生的那樣。即使如此，德爾圖良自己也在利用希臘智慧為基督教信仰辯護。大多數教父最終都採取了這種較為理性的立場，即用希臘哲學為基督教辯護，其結果是用基督教改造了希臘羅馬文化，最終基督教征服了希臘羅馬文化，基督教文化出現了，基督教文明出現了。

不過，基督教文化和基督教文明從一開始就充滿了矛盾和緊張，其發展道路從來不是平坦的。基督教與多神教的希臘羅馬文化和文明之間在本質上畢竟是對立的、衝突的。希臘文化始終在抵制基督教，羅馬政府也曾多次大規模迫害基督徒。在基督教成為羅馬帝國的國教之後，帝國成了基督教的，基督教本可以借助帝國的力量進一步改造希臘文化和羅馬帝國，但是，基督教與帝國之間的和諧關係再次遭到破壞，這次的「責任」在基督徒部分基督徒不安於盼望已久的和平環境，發起了逃向荒

<sup>27</sup> .同上，頁254。

漠的修道運動。修道運動被看作是對世俗帝國的反抗，是對文化的反抗。弗洛羅夫斯基認為，在第四世紀，修道運動首先就是逃離帝國。<sup>28</sup>帝國是此世王國，而基督徒的最終理想不在此世，因此，即使帝國是基督教的，基督教的理想也不能在這裏徹底地獲得實現。但是，在他看來，修道生活無論如何不是反文化的，不是反社會的，更不是反文明的。修道士們的動機是建立自己的另外一個城市，它與世俗的任何城市都不相像，因為它們之間的法律規範完全是對立的。但修道生活同樣強調人與人之間的友愛和互助精神。修道士們不接受帝國的那套法律規範，甚至否定基督教帝國的概念，「但不能因此得出結論說，修道生活與一切文化都是對立的。這裏的情況非常複雜。首先在保衛文化的真正理想及其純潔性和自由方面，修道生活比帝國更加成功。……修道院是學術和知識的強大中心。修道生活自身就是著名的文化現象」。<sup>29</sup>無論在東正教的東方，還是在天主教的西方，修道院對人類文化都產生過積極的作用。修道生活的基礎是禁慾主義，「但禁慾主義不但限制創造，相反，它能夠解放創造，因為它把創造當作自己的目的自身」。<sup>30</sup>文化創造需要禁慾主義精神，其實人類的任何偉大的行為都需要這種精神。弗洛羅夫斯基就是從修道生活的這個功能來為其進行辯護的，認為它不反文化，而是有助於文化的發展。至於文化自身到底對基督教有甚麼意義，以及基督教文化自身的合法性問題等等，無論甚麼時代，在基督教世界內部都沒有過統一的說法。

---

<sup>28</sup> .Флоровский, 〈基督教與文明〉(Христианство и цивилизация), 載《神學論文選》，頁221。

<sup>29</sup> .同上，頁223。

<sup>30</sup> .同上，頁224。

## 六、結語

面對十九世紀末至二十世紀初俄羅斯文化的世俗化，和當時的許多俄羅斯思想家一樣，弗洛羅夫斯基堅決主張回到宗教立場，回到基督教立場，不過他走得更遠，回到希臘教父。回到宗教，回到希臘教父並不意味着一定要放棄世俗文化，相反，首先要進入這個文化，對其進行基督教化，按照基督教的方式改造它。這是弗洛羅夫斯基一生創造的動力。他首先對俄羅斯文化和哲學進行了非常獨特的解讀（參見其《俄羅斯神學之路》），然後直接探討基督教與文化的關係問題。這個動力的根源就在教父那裏。教父們出色地完成了對希臘羅馬文化的基督教化的任務，給未來的基督教徒在處理基督教與文化之間關係的問題上留下了寶貴的遺產。在面對當代文化及其危機時，弗洛羅夫斯基呼籲回到這筆遺產去尋找解決危機的資源。

希臘羅馬文化是基督教誕生環境中的重要因素，並曾經給基督教的形成與傳播帶來巨大阻力。如果基督教不「克服」（不是消除，下同）希臘羅馬文化，那麼它就無法繼續傳播，甚至自身的存在和建設也將成問題。實際上，基督教充分利用了古代文化遺產，改造了它，成功地使之基督教化。在基督教誕生之初，有許多基督徒陷入宗教情感的控制之中，拒不接受希臘羅馬文化，但是大部分教父們卻大膽地利用古希臘哲學，特別是柏拉圖哲學，制定教義，為基督教辯護。早期希臘教父們為制定基督教基本教義（如三位一體等）作出了巨大貢獻。奧古斯丁是拉丁教父學的最高代表，其神學的哲學基礎就是柏拉圖主義。儘管整個中世紀是基督教一統天下的

時代，但是，希臘文化並沒有消失。中世紀基督教神學繼續利用希臘哲學的資源，托馬斯·阿奎那神學的哲學基礎是亞里士多德主義。中世紀後期，希臘文化甚至獲得了復興。近代西方文化就是在復興希臘文化的旗號下形成和發展的。世俗化的主要資源也來自古希臘。表面上看，整個西方世俗化的文化似乎是在基督教之外建立的，基督教教會（無論天主教會、東正教會，還是新教會）對世俗文化的態度基本上是否定的。但是，近現代西方文化與基督教之間的關係是內在而深刻的。它們之間有衝突，但也有妥協。所謂的「西方基督教文化」實際上就是基督教與文化的一種妥協。在這個妥協內部包含着諸多矛盾，當代基督教世界的文化危機就與這些矛盾有關。這場文化危機的根源決不僅僅在文化內部，也不僅僅是文化的危機，而且也是信仰的危機。因此，在弗洛羅夫斯基看來，面對這場文化危機，基督教無法擺脫干係。

如果把希臘羅馬文化看作是基督教在其歷史上所遇到的第一次文化挑戰，那麼完全可以把中國文化看作是對基督教的第二次文化挑戰。<sup>31</sup>基督教與中國文化的關係是典型的宗教與文化之間的關係。與希臘羅馬文化相比，中國文化與基督教幾乎沒有甚麼關聯，它們各自獨立發展、自成體系。雙方從中國唐朝初期開始接觸，中間斷斷續續，至今已有一千多年，對基督教而言，中國的「基督教化」依然是個可望而不可即的艱巨任務。基督教沒有能夠像「克服」希臘羅馬文化那樣「克服」中國文化。基督教長期以來一直在尋找與中國文化對話的機制，雙方富有成效的實質性對話尚未開始。以孔子為代表的儒家文

---

<sup>31</sup> . 反過來，我們認為，基督教也是中國文化在自己的歷史上遇到的第二大宗教挑戰。中國文化遇到的第一大宗教挑戰是佛教。因此，基督教與中國文化的對話是雙方都需要的。

化和以老子為代表的道家對基督教而言依然是有待「克服」和「跨越」的兩座頂峰。中國文化發展的歷程並不平坦在處於現代化進程之中的中國，傳統文化遭到巨大衝擊，但這是中國文化內部的問題。從基督教方面說，它在這裏遇到的最關鍵問題還是文化問題。面對中國文化及其挑戰，基督教內部的態度非常不同，無論天主教、東正教和新教之間，還是每個流派內部，都沒有統一的意見。弗洛羅夫斯基前面提到的當代基督徒對待文化的四種態度，我們在這裏都可以遇到，而且其表現有過之而無不及。

和希臘羅馬文化一樣，中國文化也是個多神教文化，在很多方面，它與基督教之間的差別非常明顯，甚至是對立的。但是，差別和對立並不等於對抗，不等於孰優孰劣，更不等於你死我活的鬥爭。這是哲學基本常識。中國文化與基督教的對立是文化與宗教的對立。一旦宗教情感的因素參入到這個對立之中，其結果必然導致沒有任何出路的對抗、衝突和鬥爭。<sup>32</sup>因此，在理解和處理中國文化與基督教的對立時，應該淡化宗教情感的成分，採取理性（辯護）的立場，這就是希臘教父們的立場。實際上，基督教在中國遇到的問題與其在教父時期所遇到的問題有很多相似之處。因此，教父們的經驗對基督教在中國的處境具有重要的啓發意義。可以說，如果我們承認有漢語基督教神學的存在的話，那麼它在很多方面首先應該類似於教父學。漢語基督教神學應該經歷類似「教父時期」的階段。按照弗洛羅夫斯基的觀點，教父學對我們的啓發作用在於其中所包含的「教父精神」，但

---

<sup>32</sup> . 宗教情感在早期基督教的傳播過程中發揮過巨大作用，但狂熱的宗教情感是有危害的。



他對甚麼是「教父精神」的問題沒有展開論述。我們認為，所謂的「教父精神」，其中至少應該包括對待以希臘哲學為代表的世俗文化的一種理性態度，用文化為基督教辯護，與此同時，也要為文化自身進行辯護。在這個意義上，整個基督教神學都滲透着這樣一種「教父精神」。基督教自身也因為這種「教父精神」而避免了其內部以宗教情感為基礎的排他性的辯護方式，特別是宗教狂熱及其所導致的後果。因此，為了消除基督教在中國因盲目的宗教情感、宗教狂熱而引起的不良後果，必須構建獨特的漢語基督教神學。弗洛羅夫斯基所堅持的「教父精神」應該成為漢語基督教神學建設的基本理念。

與早期基督教神學（教父學）不同，漢語基督教神學的使命不是制定基督教基本教義，這個任務已經被教父們出色地完成了。漢語基督教神學的任務首先是要讓基督教基本教義適應中國文化的環境，展示基督教自身的永恒價值，同時還要讓人們能夠理解並接受這些價值。這是並不輕鬆的任務。完成這個任務的前提是必須對漢語文化有深入的了解，在此基礎上才能找到合適的語言與中國文化進行對話。我們知道，耶穌在講道時，針對不同的聽眾用不同的話語，保羅在傳道的時候也是如此。基督教在中國所面對的聽眾既不同於耶穌和保羅的時代，也不同於教父的時代。與當年基督教開發美洲和非洲等「荒蠻地區」的情況不同，中國是個具有幾千年深厚文化底蘊的古國。基督教在中國所面對的聽眾是有文化的聽眾，與他們打交道只能用他們可以接受的語言。在這方面，耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci）應該是個出色的典範。所謂「利瑪竇規矩」很符合「教父精神」。遺憾的是，在基督教與中國文化對話的過程中，「利瑪竇規矩」並沒有

佔據主導地位。

如果按照語言體系來劃分基督教神學，那麼可以區分出獨特的俄語神學，它隸屬於東正教神學傳統。與天主教和新教神學相比，東正教神學傳統相對保守些。但是，俄語神學除了延續東正教神學傳統外，畢竟有許多創新，帶有明顯的俄羅斯民族特徵。俄語神學區別於其他語言神學的特徵主要來自俄羅斯民族文化的獨特性。俄羅斯文化是在東正教背景下形成和發展的。可以說，東正教造就了俄羅斯文化。同樣也可以說，俄羅斯文化使俄語神學具有了自己的獨特性。俄語神學與俄羅斯文化的關係是積極的、建設性的。在基督教教義建設方面，俄語神學沒有突出的貢獻，無論是學院神學，還是世俗神學，都是如此。不過，在與俄羅斯文化的建設性對話過程中，世俗神學比學院神學的貢獻更大些。弗洛羅夫斯基雖然屬學院神學系統，但他最接近世俗神學，主要表現在他對文化的關注，特別是對俄羅斯文化的關注。同樣道理，中國文化也是漢語神學建構的主要資源。處理好基督教與中國文化的關係將成為漢語神學不同其他語言神學的最基本特徵，並有助真正意義上的、相對獨立的漢語神學的形成和發展。



## 第一章 信仰與文化<sup>1</sup>

### 一、

我們生活在一個已經發生了變化、而且仍在變化着的世界中。這一點我們誰也否認不了，包括那些不情願或沒有準備好改變自己以適應變化的人，他們想在瞬息萬變的時代中留戀駐足。但是，沒有人能夠避免變遷的世界所特有的不適感。傳統上將歷史時期劃分為「建制的」（organic）時代和「危急的」（critical）時代，如果我們接受這種劃分方法，那麼，毫無疑問，我們當今的時代是一個危急的時代，是一個危機的時代，是一個緊張充斥的時代。當今時代的人們如此頻繁地聽到諸如「我們時代的終結」、「西方的沒落」、「文明經受考驗」和其他類似的說法。人們有時甚至還說，我們可能正在經歷着「大分裂」，經歷着人類文明史上最巨大的變革，這一變革遠比從上古到中世紀、或從中世紀到當今時代的變革更為壯闊，更為激烈。如果黑格爾所宣稱的「歷史就是判決」（Die weltgeschichte ist weltgericht）是正確的，會有一些命運攸關的時代，歷史不僅要對其進行判決，而且好像要判決其走向毀滅。專家和先知一直在提醒我們無數

10

<sup>1</sup> 〈信仰與文化〉（Faith and Culture），載《聖維拉底馬季刊》（*St. Vladimir's Quarterly*, IV, 1-2[1955]），頁 29-44。再刊經作者允許。

次文明的興衰，我們不能期待會有甚麼特殊的理由，使自己的文明能逃脫這一共同的命運。如果存在着歷史的未來，那能夠發生的，就是這一個未來，它為另一種文明所保留，那另一種文明也許將和我們的文明大相徑庭。

現在有一種普遍的說法，而且，這一說法事實上已變得非常時髦，即認為我們已經生活在一個「後基督教的世界」之中——無論這一矯飾說法的確切含義是甚麼——這是一個潛意識或故意「退離」或脫離基督教的世界。「我們生活在文明、希望、制度（systems）和靈魂的廢墟上。」問題不僅僅在於我們發現自己正處在十字路口，似乎不能確定正確的道路，而且我們中的許多人也在拷問這裏是否有一條完全安全的道路，讓人們有繼續前行的憧憬。難道我們的文明沒有發現它自身除非以崩裂為代價，否則就處於一種沒有出路的絕境之中嗎？現在，甚麼是問題的根源？文明的崩潰即將發生而又令人毛骨悚然，甚麼是導致這一崩潰的首要或最終原因？它僅僅是人們有時說的「神經的失效」，還是一種「致命的絕症」，一種精神的疾病、信仰的缺失？人們沒有對這一問題達成共識。然而，相當多的共識認為由於某種原因，我們的文化世界已經失去了方向和中心，精神和智能發生偏離和混亂，以致沒有任何概括性原則來維護各變動要素的統一。作為基督徒，我們能夠更有力和更精確。我們認為現今危機出現的根源恰恰在於現代（世界）從基督教退離，不論這種退離的發生確切始於歷史何時。我們的時代首先是一個不信（unbelief）的時代，而且由此是一個不確定、迷亂和絕望的時代。在我們這個時代，有如此多的人沒有希望，確切地說，其原因正由於他們失去了所有的信仰。

我們不應太過輕易地做出這樣的結論，然而我們必須至少在以下兩點上告誡自己多加謹慎。首先，這個顯而易見的「退離」的發生原因和動機是複雜而多樣的，我們不能將罪疚全部推諉給那些已經退離基督教的人們。在基督教的謙恭之下，虔信者不應該無條件地赦免自己，<sup>11</sup>不應該由於他人的過錯而太過草略地免除自己的責任。我們過去曾經相當自負地認為我們的文化是基督教文化，如果它瓦解並分裂成碎片，這只表明腐敗的種子早已存在於那裏了。其次，我們不應該認為所有的信仰都獨具<sup>12</sup>建設性，不應該將所有的信仰都視作是消除懷疑和分裂的對策，而對它們歡呼相迎。社會學家認為，當文化失去激勵性的推動力，失去支配性的確信之後，文化就會瓦解分裂，這一看法也許是極為正確的。但是，信仰的內容才是決定性的，至少，站在基督教的立場上看是如此。太多的「信仰」互相矛盾衝突，這是我們時代的首要危險。「信仰」和「不信」之間的張力，不像對立的信仰之間的張力那樣清晰明確。太多「奇怪的福音」被宣講鼓吹而且它們全都主張信徒要完全順從和忠誠屈服；甚至連科學有時也以宗教的面目出現在人們面前。從形式上說，現代危機出現的根源能夠往回溯到信念的缺失，這可能是正確的。然而，如果人們在一面錯誤的旗幟下聚集，並對一種錯誤的信念宣誓效忠，這將會帶來災難。現代悲劇的真正根源不僅僅在於人們失去信念這個事實，還在於他們拋棄了基督。

現在，當我們談到一個「文化的危機」時，我們的真實意味是甚麼？「文化」一詞的使用具有不同的意義，尚無一種被人們普遍接受的定義。一方面，「文化」是不同的個人或人類群體具有的一種特定的態度或傾向，我們

藉由它將「文明的」社會自「原始的」社會區別開來。同時，它又是一套目的和對象（concerns）的體系，和一套習慣的體系。另一方面，「文化」是一套價值的體系，它在歷史的創造性過程中產生和積累，傾向於獲得一種半獨立性的存在，換句話說，它獨立於產生或發現這些「價值」的創造性努力。這些價值多種多樣而又各不相同，它們——禮節和習俗、政治和社會制度、產業和衛生、倫理、藝術和科學等等——也許永遠也不能被整合為一個連貫的統一體。因此，當我們談到文化的危機時，我們通常認為，兩個各不相同的文化體系如果發生關聯，兩個體系中的一方或雙方都必然包含着瓦解分裂。可能會出現這樣的情況，一些已被人們接受或遵循的價值備受懷疑，並作出妥協，即是說，它們不再發揮作用，不再對人們具有吸引力。或者，有時又會出現這樣的情況，「文明人」自身會墮落甚或完全消失，文化習俗開始變得不穩定，人們失去了對這些習俗的興趣或關注，或者人們只是簡單地對它們產生厭倦。如果一種文明仍在自身的框架內部猶豫徘徊，這時可能會出現一種對「原始主義」（primitivism）的迫切需要。創造性的推動力最初促成了一種文明的生成，當它失去力量和自發性時，這一文明便衰落了。這樣，問題便出現了，「文化」是否和個人的人格實現相關，或者它是否只是人們偶爾需要的外套，但這一外套並非有機地歸屬於人的存在的本質。通常，我們能夠清楚地對「自然」和「文化」做出區分，「文化」意味着人在自然基礎上的「人工的」（artificial）創造。雖然我們似乎不能真正了解脫離文化、至少是脫離某種文化的人類本性，但很明顯，文化不屬於人的本性。有人會宣稱，「文化」實際上並不是「人造的」，相反，它是人性

的延伸，通過延伸，人性達到了它的成熟、實現了它的完整，結果，一種「低於文化」（under-cultural）的存在實際上就是一種「亞人的」（sub-human）的存在模式。一個「文明的」人比一個「原始的」或「自然的」人更能成其為人，難道不是如此嗎？這一點正是我們的主要困難之所在。

我們當代的文化或文明正在「經受考驗」，我本人相信這一論斷確屬實情，它可能是完全正確的。但是作為基督徒的基督徒對這場文化危機應該有絲毫關心嗎？正如我們剛剛承認的，文化的崩潰或衰落源於信仰的缺失，源於一種「背棄」或「退離」，假如這是真實的，基督徒難道不應該首先（但不是獨自唯一地）關心重建信仰或重換世界，難道不應該關心拯救正在沉淪的文明嗎？如果我們在自己的時代中正在經歷一場「啓示的」（apocalyptic）測試，難道我們不應該將我們的全部努力集中在福音傳道，集中在對沒有覺察的一代宣講福音，集中在宣講悔罪和皈依？主要的問題似乎在於，如果我們簡單地用一個新的文明反對一個廢棄並瓦解的文明，這場危機是否能夠得到解決？或者為了克服這場危機，我們是否必須超出文明，到達人類存在的真正根源？現在，如果我們不得不最終超出，這一舉動不會使文化成為不必要的和多餘的嗎？當一個人遇到自身就會被敬拜和讚美的永生上帝，他還需要「文化」，並應該對它感興趣嗎？當只有一個永遠都不會被拿走，但世世代代都將持續位於「超出」的「好的部分」時，那麼除了一種微妙和精煉類型的偶像崇拜，所有的「文明」最終都不只是對「許多」事情，對太多事情的一種關注和煩憂嗎？事實上那些已經發現了「寶貴珍珠」的人不應該徑直走開，並賣



掉自己的其他貨物嗎？而且，將這些其他的財產隱藏並保留下來，這不正好是一種不誠實和不忠誠嗎？我們不應該簡單放棄一切「人類的價值」，將它們交到上帝的手中嗎？

在數個世紀中，這個疑問曾是許多誠摯而虔敬的靈魂面對的主要誘惑。在我們自己的時代中，人們再次強烈地提出和討論這一切問題。我們說：誘惑。但是使用這個喪失資格的詞語是公平的嗎？它不更是那完整的自我放棄（self-renunciation）的一種不可避免的假定嗎？這個自我放棄是基督徒順從的第一必要條件和基礎。事實上，對文化及其價值的懷疑不僅僅在重大的歷史考驗和危機的時代中出現和形成。它們也能在和平和繁榮的時代中如此頻繁地出現，在和平和繁榮的時代中，人可能會發現他自身處於被人類的成就，被文明的光輝和勝利所奴役和引誘的危險之中。在對上帝進行親密和私人的探索過程中，它們如此頻繁地出現。激進的自我放棄也許會使虔誠的人脫離「文明世界」，將他們帶入荒野，帶入地洞和沙漠中，即使聲稱不根據本質，而根據形式來命名這個文化，呈現在他們面前的文化也將會是虛空，並且

14 是虛空中的虛空。這些虔誠的同胞正在堅定地追尋完美，將他們拘禁起來，把他們留在世界之中，強迫他們分擔建造和修復對他們來說只不過是一座巴別塔（Tower of Babel）的工作會是正當的嗎？我們準備否認埃及的聖安東尼（St. Anthony of Egypt）或阿西西的聖方濟各（St. Francis of Assisi），並說服他們駐留在這個世界中嗎？上帝不是在根本上高於並超出一切文化嗎？「文化」終究具有其自身的一些內在價值嗎？它是服務（service）或遊戲（play）、服從或分散、虛空、奢華和驕傲，亦即

最終是為靈魂而設的陷阱嗎？看上去明顯的是，「文化」不是，而且從其真實本性來看也不能是一個終極端點或一個終極價值，並且也不應被視為人的一種終極目標或命運，甚至也許不應被視為真實人性的一個不可缺少的成分。一個「原始的」東西至少能夠留存成為一個「開化的」東西。就像聖安布羅斯（St. Ambrose）說的那樣，上帝沒有選擇通過機智的論辯來挽救他的民眾。除此而外，「文化」不是一種無條件的善；它毋寧是一個不可避免的含糊和牽連的領域。它傾向於退化成為「文明」，如果我們能接受斯賓格勒（Oswald Spengler）對這兩個術語所作的區分——並且個人可能會在其中受到嚴重奴役，就像現代人被認為的那樣。「文化」是人的成就，是人自身的蓄意創造物，但是一個未完成的「文明」對人的創造性來說經常是敵對的。在我們的時代中，並且實際上在所有的時代中，許多人痛苦地知曉「文化常規」這個專制，知曉文明的束縛。有這樣一個觀點被提出，它已經不止一次地被提出，即處於「文明」中的人可以說是同他自身相「疏遠」，同他存在的真正根源，同他真正的「自我」，或同「自然」（nature），或同上帝相疏遠和分離。人的這種疏遠能夠以許多方法和方式被描繪和定義，在宗教和反宗教的狀態中都可以。但是在所有情況下，「文化」不僅將會出現在困境中，而且它自身就會成為困境。

在基督教的歷史進程中，人們對於這些正在探索中的問題做出了不同的回答，而且這一問題仍然沒有得到解決。近來有人提出，「基督與文化」的全部問題是「一個永久性問題」，它也許不允許有任何最終決定。說起來，不同的回答會吸引不同類型或群體的人，信徒和「非信徒」也一樣如此，而且不同的回答又會在不同的時間看

上去令人信服。答案的多樣性似乎具有一種雙重意義。一方面，它指向歷史和人類處境的多樣性，不同的解答將會在其中自然地突顯出來。在一個和平的時代或一個危機的時代，這些問題的提出和評價是不同的。但另一方面，分歧恰恰是我們在「分裂的基督教世界」中應該作何期待。忽視基督教世界這個分裂的深度只會毫無益處。不同的教派對福音自身的意義作不一樣的評價。「天主教的」和「福音派的」趨向之間具有張力，我們在關於「基督與文化」的爭論中遇到了同樣的張力，這一張力總體來說位於「基督教的教派分歧」的底端。如果我們真實而誠摯地關心「基督教的合一」，我們應該尋求一個終極答案來解決這個基本張力。事實上，我們對於「文化」的態度不是一個實際的選擇，而首先並最終是一個神學的決定。近來歷史和文化悲觀主義的增長，德國人所謂的文化悲觀主義（Kulturpessimismus）和歷史悲觀主義（Geschichtspessimismus）的增長，不僅反映了我們時代的實際糾纏和混亂，而且揭示了神學和哲學視角的一個奇特轉換。對於文化的懷疑具有明顯的神學意義，並且這些懷疑從人的信仰的真正深處噴湧而出。一個人不應該太過輕易和自負地、不帶同情和理解地屏除任何真誠的挑戰。然而，沒有人提出一個統一的解答，因為我們的時代對此來說似乎還不成熟，個人就不可避免地要拋棄某些給出的解答，認為它們是不充分的、錯誤的和具有誤導性的。

16

現代基督徒對於「文化」的敵視或漠視呈現出不同的形態和形式。我們現在不可能嘗試對所有實存的不同意見做出整體性的調查。我們必須將自身限定在一個嘗試性的名單中，這個名單羅列的是那些在我們自己的處境

- 看上去最直言不諱和最密切相關的東西。這裏存在着多種多樣的動機和多種多樣的結論。在所有的傳統中，在許多基督徒對這個世界非同尋常的藐視中，兩個特別的動機似乎同時出現。一方面，世界正在逝去，而且「在永恒的視角下」或者在關係到人的終極命運時，歷史自身看上去似乎無足輕重。關於歷史的一切價值都是易朽的，因為它們又是相關的和不確定的。在一個迫近的終端視域之下，文化也是易朽的和沒有意義的。另一方面，就像在我們的救贖（Redemption）神秘中已經被揭示的那樣，與上帝的深不見底的榮耀相比，整個世界看上去是如此地無關緊要。在一定時期和一定歷史處境下，救贖的神秘似乎使創世的神秘黯淡下來，救贖與其被解釋為對失落世界的治愈和恢復，還不如被解釋為對它的摒棄（dismissal）。就像某些基督教思想家提出的那樣，比起對文化自身的實際分析來，一定的神學和哲學假設更能激發基督教與文化的激烈對立。在我們的時代，至少在一定的場合，有一種正在不斷增長的終末論情緒。在當代的哲學和神學思想中，也有一種正在不斷增長的人的貶值（Devaluation of Man），這在一定程度上是對前一個時代的過度自信的回應。在肉身與靈性兩方面上，都重新發現了人的「虛無」（nothingness）、人之存在於本質上的不確定性和不可靠性。世界似乎是敵對的和空虛的，而且人感覺到自身迷失在事件和失敗的潮流之中。如果仍然還有任何「拯救」的希望，與其用「恢復」和「修補」的術語來建立希望，還不如用「逃亡」和「忍耐」的術語來建立希望。個人能夠對歷史中的甚麼抱有希望？

我們能夠區分這種「悲觀」態度的幾種不同類型。我將要使用的標籤僅僅是嘗試性的和臨時性的。

首先，我們必須強調，虔信主義（Pietist）的或復興主義（Revivalist）的動機在現代的文化貶值中持續存在。人們相信在自己的個人和私人經驗中，他們已經遇見了他們的上帝和救世主，而且他們被上帝的仁慈所拯救，被他們以信仰和服從對之作出的回應所拯救。因此他們不需要其他的東西了。世界的生命和在世界中的生命因而似乎只是一個有罪的糾結，人在脫離它時會為解放而感到高興，也許還會感到驕傲。他們對於這個世界不得不說的唯一一件事，就是揭露它的空虛和顛倒，並且預言厄運和譴責、上帝即將的憤怒和審判。這種類型的人可能具有不同的脾性，有時瘋狂而好鬥，有時溫和而傷感。然而，他們無論如何也不能在文化的延伸進程中看到任何積極意義，並且對文化的一切價值都漠不關心，特別是那些不能被功利主義觀點辯護的價值。與文化糾結的複雜性相對立，這種類型的人會宣講簡單的美德（the virtue of simplicity）。他們可能選擇退隱到孤獨的存在隱秘或斯多亞（Stoic）的「漠世」隱秘中，他們或許更喜歡一種共同的生活，同那些已經理解了整個歷史艱辛和努力之無益性和無目的性的人具有緊密的夥伴關係。人們會將這種態度稱為「秘密會社的」（sectarian）的態度，而實際上確實存在着避免分享任何普遍歷史的蓄意嘗試。但是這種「秘密會社的」方式，也能夠在屬於不同宗教和文化傳統的人身上找到。許多人與其為了「看不見的衝突」，不如為了安全，至少在心理上想「從世界隱退」。在這種態度下，出現了一種悔罪和自滿、謙卑和傲慢的矛盾性混合。也出現了對於教義的有意忽視或漠視，而且有了這種「孤立主義者」態度，就無力始終如一地去思考教義的含義。事實上，這是根本的基督教化約

(reduction of Christianity)，至少是主觀的化約，通過這個化約，它只是變成了個體的個人宗教。這種類型的人關心的唯一問題是個人的「拯救」問題。

第二，是一個相反的「清教徒的」(Puritan)類型。人們經常公開承認有一種相似的信仰「化約」。它在實踐中是積極的類型，沒有任何逃避歷史的渴望。只是歷史被接受作為「服務」(service)和「服從」(obedience)，而不是作為創造性的機會。個人的「拯救」問題匯聚了同樣的關注。基本的爭辯是人——這個可憐的罪人——如果，並且當他接受由基督和在基督中提供給他的寬恕時，<sup>18</sup>他才能夠被寬恕，但即使在這種情形下，他精確地保持他之所是：一個脆弱而無用的創造物，並且沒有在本質上改變或自新。即使作為一個被寬恕的人，他仍然是一個迷失的創造物，而且他的生命不能具有任何建設性價值。這未必導致對文化的實際退離或對歷史的否認，<sup>19</sup>但是它使歷史處於一種奴隸狀態，歷史必須被展開和被忍耐，而且不應該被逃避，但是與其說是作為創造性的領域被忍耐，還不如說是作為對品質的培養和耐性的檢驗而被忍耐。在歷史中無法獲得任何事物。但是人應該利用每一個機會來證明他的忠誠和服從，並且通過這種忠誠的服務、這種責任中的束縛(bondage in duty)來強化品質。如果它是「超驗的效用」，是對「拯救」的全然關注，在這種態度中存在着對「功利主義」的強烈強調。不直接服務於這一目的的所有事物都應該被拋棄，而且不允許為任何「無私的創造性」，例如藝術或「純文學」保留空間

第三，是一種相反的「存在主義的」類型。它的基本動機在於抗議奴役文明中的人，人的被奴役僅僅為他掩蓋了他的存在的最終困境，遮掩了他的糾結的無望性。

否認當代存在主義運動的相關真理、反響真理（truth of reaction）是不公正的；而且文化中的現代人也許需要這個尖刻而無憾的警告。在它的所有宗教和非宗教的形式中，存在主義揭示了真實之人——他所是及知道自己所是——的虛無性。對於存在主義者中的那些未能與上帝相遇或沉緬於無神論否定的人來說，這一「虛無性」恰恰是關於人及其命運的最後真理。只有人才應該為他自身找出這一真理。但是許多存在主義者已經發現了上帝，或者，就像他們自己說的，在上帝的專一憤怒和仁慈中，他們已經被上帝所發現，被上帝所激勵。但十分自相矛盾的是，他們會堅持相信，儘管造物主為了他的迷失而漂泊的創造物傾注了救贖之愛與關注，人仍然只是「無」（nothing）。在他們的概念中，至少在他自己看來，人的「創造物性」（creatureliness）無可避免地判決他只是「無」，而不論這一神秘事實：對於上帝來說，他的創造物明顯比「無」多得多，因為上帝的救贖之愛驅動他為了人的緣故，赴了十字架的無盡犧牲。存在主義在它對人之自滿的批判上似乎是正確的，甚至在其對人之卑劣進行的不受歡迎的探究方面也是有所助益的。但是對於神聖智慧的複雜性，它一直是盲目的。一個存在主義者始終是一個孤單而獨立的存在，不可避免地捲入並參與對其困境的仔細審查中。他的相關的術語始終是：上帝的全（ALL）和人的無（Nothing）。並且甚至在這種情況下，即當他的分析從一個具體的情境，即他的個人情境出發，他的分析不知何故以理論的方式繼續進行：最後，他不會講到一個活生生的人，但寧願講到作為人的人，因為所有的人最終都要經受對其終極無涉性的探究，這種探究是相同而普遍的。無論對近來存在主義的興起可

能作甚麼心理學和歷史的解釋，大體而言，它不過是文化瓦解和絕望的症狀。

還有最後，我們不應該忽視「平凡之人」( plain man ) 的抗拒或漠視。他或許寧可平靜地生活在文化的世界中，甚至喜歡它，但是他要知道除了通過裝飾的方式，或作為崇敬和感激的貢品，亦即特別是以藝術的形式，文化能夠給宗教「增加」甚麼。但是作為一條規則，「平凡之人」謹慎地懷疑理性在信仰層面的使用，並且因此會省卻對信仰的理解。在對任何主題進行公正無私的研究中，宗教的價值能夠是甚麼？這種研究沒有直接的實際應用，並且不能被應用於慈善的施行。「平凡之人」不會對世俗經濟生活下的文化價值或效用有所疑問，但是他在靈性維度上承認它的正面適切時會有所猶豫，除非它達到了可能會影響或展示人的道德完整的程度。他不能為人的認知和創造渴望找到宗教的辯護理由。所有的文化最終不只是虛空，實際上是脆弱而易朽的東西嗎？而且，人類的驕傲與傲慢的最深刻根源恰恰不是存在於理性的籲求和野心中嗎？「平凡之人」通常更喜歡宗教的「簡單」，而且對他標籤為「神學玄想」( theological speculation ) 的東西，包括極其頻繁出現在其中的幾乎所有的教會教條和教義不感興趣。陷入這種態度的，又是一個對人和對人在歷史中的實際生活同他的「永恒命運」的關係——即同上帝的終極目的的關係——的單面(和有缺陷的)概念。強調「永恒生命」( Life Eternal ) 的「他世性」( otherworldliness ) 的趨勢達到了這樣一種程度，即人的個性處於被分裂為二的危險之中。歷史盡其所有僅僅是一個為靈魂和品格而設的培養場所，或是在上帝的設計中更具目的性的東西嗎？「最後的判決」只是

20



忠誠方面的一個測試，或者又是創造的一個「摘要重述」

我們這裏正在觸及的是我們在討論「信仰與文化」時遇到持久混亂的最深刻原因。這場討論牽涉到最深刻的神學問題，只有清楚地承認和理解這場討論的神學性質，我們才能夠得到解答。我們需要一門文化神學，即便是為了我們「實際的」決定。不能在黑暗中作出真正的決定。在現代基督徒的意識中，創世的教義及其所包含的一切被危險地遮隱了，而且護佑（Providence）的觀念，亦即造物主對其創造物的命運的永恒關懷的觀念，事實上被化約為完全傷感和主觀的東西。因此，「歷史」被認為是在上帝的大能（Mighty Deeds）之間的一個謎一般的中間過渡，因為分派任何合適的實質（substance）都是困難的。這又和人的不充足觀念聯繫起來。重點從上帝實現為人的設計轉移到人從其「最初的」失敗後果中解放出來。而且，因此，終末事情（Last Things）的整個教義已經被危險地化約，已經在辯論之正義和多愁善感之愛的範疇內被對待。「現代人」未能理解和評價早期基督徒的確信，它源自《聖經》，即人為了一個創造性目的而被上帝所創造，而且人作為世界的統領、祭司和先知而在其中活動。人的淪落或失敗沒有消除這一目的或設計，並且為了在他的原先等級序列中得到重新安置以及在創造中恢復他的作用和功能，人得到了救贖。而且只有通過這樣做，他才能夠成為他被設計之所是，不但在他應該展示服從的意義上，而且為了實現被上帝委派的任務，這個任務在上帝的創世設計中恰恰成為人的任務。如果按照我們現在不能充分解釋的方式和意義，「歷史」差不多只是對「將來時代」（Age to come）的一個貧乏預期，它不過是它的事實預期，並且歷史中的文化過程和最終

的成全相關聯。一個人必須注意不要誇大「人類的成就」但他也應該注意不要將人的創造性才能減至最小。人類文化的命運並非同人的最終命運毫無關聯。

這一切似乎只是一個大膽的思考，遠遠超出了我們的辯解和能力。但事實仍舊是：作為基督徒的基督徒在數個世紀中建設着文化，而且他們中的許多人不僅帶有職業感，不僅在職責分內，而且帶有強烈的確信，確信這是上帝的意志。對基督教在文化中的殫精竭慮作簡要的回顧可能會幫助我們以更加具體的方式，在其完全的複雜性中，也在其全部的不可避免性中去看這個問題。事實上，基督教恰恰在歷史上最危急的時期之一，在重要的文化危機的時期進入了世界。而且危機最後通過基督教文化的創立而得到解決，它的創立和這個文化按其次序和在其實現過程中顯現的那樣，同樣地不穩定而又不明確。

## 二、

事實上，基督教與文化之間的關係問題從未在理論上以這種概括性的形式被討論過，或者，無論如何，它不應該被這樣討論。個人所講的文化始終是特殊的文化。個人操控的「文化」概念始終是以境遇為條件的，換言之來源於個人在他自己的特定文化中具有的實際經驗，個人可能會珍愛或厭惡這個實際經驗，否則它是個人夢想和思索的虛構性概念、「另一個文化」、理想。即使運用一  
22

般的術語提出這個問題，具體的形象或需要始終能夠被察覺。當「文化」受到基督徒的抵制或否定時，它始終是確定的歷史性生成，這一生成被理解為思想的代表。在我們自己的時代，它會是機械化的或「資本主義的」文明

它發生了內在的世俗化，並因此同任何宗教相疏遠。在古代，它是異教的希臘—羅馬文明。兩個事例的出發點是衝突與鬥爭的直接印象，以及分歧的結構在實踐上不相容的直接印象，這些結構基本上是在精神或靈感（inspiration）上相分歧。

早期基督徒面對的是一個特殊的、源於羅馬和希臘世界的文化。他們談論的是這個文明，他們對這個具體的「價值體系」感到危急和不安。除此而外，這一文明在那個時候本身就在發生變化，而且不穩定，並且它實際上陷入一場不顧一切的鬥爭和危機。這一情況是複雜而混亂的。現代歷史學家在他對早期基督教的詮釋中不能避免自相矛盾，而且也不能指望當代人的詮釋具有更多的一致性。顯而易見的是，這個希臘文明在一定意義上是成熟的，或做好了「轉變」的準備，而且在一定意義上，它自身甚至能被視為一種福音的準備（*Praeparatio Evangelica*），而且當代人知道這一情況。聖保羅已經指出了這一點，而且第二世紀的護教士和早期的亞歷山大人毫不猶豫地提起蘇格拉底和赫拉克利特（*Heraclitus*），甚至還有柏拉圖，將他們視為基督教的先驅者。另一方面，他們知道的不比我們現在知道的少，他們知道在這個文化和他們的啓示之間有一個根本的張力，而且對手雙方也都知道這一張力。古代的世界抵制轉變，因為它意味着激進的變化並在很多方面打破它的傳統。我們現在能夠看到「古典」和「基督教」之間既有緊張又有連貫。那個時代的人當然不能夠運用和我們相同的視角去看待它，因為他們不能預料未來。如果他們對「文化」有所非難，他們的意思恰恰是他們自己時代的文化，並且這一文化同福音既是相異的，又是敵對的。德爾圖良（*Tertullian*）對文化的論斷，應該

23

首先放在一個具體的歷史背景中去詮釋，而且不應該被直接解釋為絕對的斷言。他執意堅持「耶路撒冷」和雅典之間存在着激烈的張力和分歧：雅典同耶路撒冷有何關係（quid Athenae Hierosolymis）？他的堅持不正確嗎？「事實上雅典同耶路撒冷有何關係？在學院和教會之間有甚麼和諧？……我們的指示來自所羅門的門廊，他親自教導說『應該在純淨的心靈中尋求上帝』……在有了耶穌基督後，我們不需要古怪的爭論，在享受福音後，我們不需要探究。有了信仰（faith），我們不需要進一步的信念（belief）。因為這是我們傑出的信仰，除此之外，沒有我們應該相信的東西。」（《條例論》[*de praescriptione*]，7）「在基督徒與哲學家之間，在希臘的門徒和上天的門徒之間，在以求名為目的者和以做人為目的者之間，在空言者與實行者之間有何相似之處？」（《護教篇》[*Apologeticus*]，46）<sup>2</sup>然而，德爾圖良自己卻不能避免「探究」和「爭論」，而且在捍衛基督教的信仰時毫不猶豫地使用了希臘人的智慧。他指控他那個時代的文化和特定的生命哲學，這個哲學在其結構上與信念正相對立。他懼怕不費力氣的匯合和玷污，在他的時代，那是真正的威脅和危險，就像他不能想象凱撒會成為基督徒一樣，他還不能預料希臘主義在接下來的數個世紀中將要發生內部轉換。

人們不應忘記的是，奧利金（Origen）的態度其實〔同德爾圖良的態度〕差不多，雖然他被視為基督教的「希臘化者」之一。他也意識到這個張力，並對徒勞的思索有所懷疑，他對思索幾乎沒有興趣，而且對於他來說，

---

<sup>2</sup> .德爾圖良著，塗世華譯，《護教篇》（香港：道風書社，1999），頁96。一譯注

異教徒的財富恰恰是「罪人的財富」（《條例論》，36，III. 6）。聖奧古斯丁（St. Augustine of Hippo）也持有同樣的觀點。對於他來說，科學不是僅為一個無益處的好奇心嗎？它只能使我們的心靈偏離它的真實目的，這個真實目的不是數星星和發現自然中的隱藏事物，而是去認識和敬愛上帝。聖奧古斯丁再次批判占星術，在我們的時代，沒有人會將其視為「科學」，但在他的時代，占星術同天文學是不可分割的。早期基督徒對於哲學、對於藝術既包括繪畫又包括音樂，而且特別是對於修辭藝術持謹慎、甚或否定的態度，這種態度只有在具體的歷史環境中才能得到完全理解。現有文化的整個結構被一個錯誤和虛偽的信仰所決定和滲透。一個人必須承認文化的確定歷史形式同基督教對於生活的態度是不相容的，而且它因此必然是被拒絕和被避免的。但這仍然沒有預先判定更深層次的問題，即基督教文化是否可能的和值得擁有的。在我們的時代，一個人可能或更應當嚴厲地批判我們當代的文化，而且甚至要對它的崩潰表示歡迎，但這並不證實這樣的文明應該遭受譴責和詛咒，並不證實基督徒應該重歸野蠻和原始。

事實上，基督教接受了希臘文化和羅馬文化的挑戰，而且最後出現了一種基督教文明。事實是基督教文化的這次興起，在現今時代被強烈地斥責為基督教的「急劇希臘化」，人們聲稱，福音或《聖經》信仰具有的純淨和簡單已經在這個過程中消失了。在我們的時代，許多人在對待文化全體，或至少在對待一定的文化領域時，以基督教信仰的名義，頗具「打破偶像的」姿態，他們將這些文化領域，例如「哲學（等同「論辯術」）」或藝術，批判為精細的偶像崇拜。但另一方面，我們必須面對真實

的人類價值在文化過程中的長久積累，它是在基督徒對於上帝之真理的順服和奉獻的精神中被採用和進行的。這個事例中，重要的是表明古代文化具有足夠的可塑性，足以接納內部的「改觀」(transfiguration)。或者換而言之，基督徒證實不用陷入前文化的狀態，就能夠憑藉新的精神重塑文化結構，就能夠重新確定文化進程的方向。同一個過程又被描述為「基督教的希臘化」，它更能夠被解釋為「希臘主義的基督教化」。可以說希臘主義被聖靈(Spirit)之劍所剖開，被兩極化和被分割，並且創造出「基督教的希臘主義」。當然，「希臘主義」可以說是含混不清的、雙面的。而且在歐洲思想和生活史中，某些希臘主義的復興更是異教的復興，它提倡謹慎和責難。提起文藝復興的不確定性，以及歌德或尼采所處的晚近時期就足夠了。但忽視另一個希臘主義的存在將是不公平的，它在教父時代就已經開始，它既是希臘的，又是拉丁的，並且創造性地延續到整個中世紀和現代。這一關聯中真正具有決定性的是，「希臘主義」已經發生了實際的變化在基督教的生活構造中，一個人能夠非常迅速地發現「希臘的增長」，同時對這個「轉形」的事實也相當疏忽和健忘。

就我當前的目的而言，一個突出的例子可能足夠。我最近想起，在對時間的哲學詮釋中，基督教實際上完成了根本的改變。對於古希臘的哲學家來說，時間只是「永恒的一個變動影像」，即一個循環的和週期性的運動正如不可能在圓圈上做「向前的運動」那樣，它必須復歸於自身，不曾「向前」運動。它是一個天文學的時間，被「天體的旋轉」(哥白尼[Copernicus]仍然主宰着古代的天文學，讓我們記住哥白尼的名著的標題：《天體運行論》

[*De Revolutionibus Orbium Celestium*]) 所決定，並且人類歷史由此服從這一旋轉和反復的基本原則。綫性時間的現代觀念具有方向或矢量的意識，具有前進和獲取新事物的可能性，我們關於它的觀念來源於《聖經》和《聖經》的歷史觀，它自創世走向成全（Consummation），以獨特的、不可回復且不可重複的運動，被永生上帝的持續護佑所指引和指導。正如聖奧古斯丁高興地驚呼的那樣，希臘人的循環時間已經被破除了。歷史第一次能夠被視作是有意義和有目的的過程，它指向一個目標，並且不再被視為無所指的永恒循環。基督徒詳細闡釋了進步的真實概念。這就是說，基督教在同那個承襲的文化交往時不是消極的，而是非常積極的，它竭力去挽救那個文化。沒有對人類精神的正當要求和形式作任何批判，人類精神就在基督教信仰的學校內得到重生和重造，這樣說是不足為過的。真實情況是，精神的基督教化過程從未完成，並且內部的緊張甚至在基督教的「論述的宇宙」（Universe of discourse）之內持續下去。沒有文化曾經能夠是最終的和確定的。它不僅是體系，它是過程，只有通過持續的精神努力，而不僅僅通過慣性或繼承，它才能夠保存和持續下去。基督教與文化的關係這個永恒問題的答案，在於努力使「自然精神」皈依正確的信仰而不在於否定文化的任務。文化關注是人的實際經驗的一個完整部分，而且由於這個原因，不能將它排除在基督教的歷史努力之外。

基督教作為社會（Society）或團體（Community），作為新的社會秩序甚或新的社會維度，亦即作為教會登上了歷史舞台。早期基督徒具有強烈的共同情感。他們覺得自己是「被選中的族類」、「神聖的民

族」、「特殊的人」，也就是說，恰恰是新的社會、「新的城邦」、「上帝之城。現在，存在着另一個城市，真正世界的（Universal）和嚴格極權主義的城市，即羅馬帝國，它感覺自身是純粹的帝國。據稱它是一個綜合而獨特的城市。就像教會要求所有人都要事奉上帝一樣，它要求所有人都要事奉它。部分的能力和權威不能夠得到承認，因為羅馬政府不能允許「宗教領域」具有自主性，而且宗教的忠貞被視為政治信條的一個方面和公民順服的一個完整部分。因為那個原因，衝突——兩座城的衝突——不可避免。早期基督徒感覺他們自身可謂是不受管轄的，僅僅存在於現有的社會秩序之外，只是因為教會對於他們來說就是秩序自身。他們作為「寄居者」或「陌生人」居住在他們的城市中，而且就像二世紀的這篇不同尋常的文獻——《至丟格那妥書》（*Epistle to Diognetus*）的作者說的，對於他們來說，「每一片異鄉的土地都是父土，而且每一片父土都是異鄉的」（第五章）。另一方面，基督徒沒有從現存的社會中隱退；在所有的生活步伐中，在所有的社會群體中，在所有的國家中，「到處」都能發現他們，就像德爾圖良所堅持的。但是他們在精神上被分離，在精神上被分開。正如奧利金所寫，每一座城市中的基督徒都有他們自己的另一個忠貞體系，或者，使用字面的解釋，「另一個父土的體系」（《反克爾蘇斯》[*Contra Celsum*]，VIII. 75）。基督徒停留在世界之中，並且準備忠誠地履行他們的日常義務，但是他們不能保證對這個世界的政府、對地上之城完全效忠，因為他們的公民身份（citizenship）在別處，也就是說，「在天國中」。

然而，自「世界」的這個分離只能是臨時的，因為基



督教就它的確切本質而言，是傳教的宗教並且致力普遍的皈依。「在世界中，但不屬於世界」（*in the world, but not of the world*）的細微差別，不能解決這個基本問題，因為「世界」自身必須被救贖，且不能在其未經變革的狀態之中持久。最終的問題正是這樣：兩個「社會」能夠共存嗎？且以何條件？基督徒的忠貞能夠以某種方式被分割或複製嗎，或者「雙重的公民身份」能夠被視為標準化原則而被接受嗎？在歷史的過程中已經出現了不同的答案，並且這一問題仍舊是一個急迫而尷尬的問題。一個人可能仍想知道，「精神的分離」是否在實際上不是基督徒的唯一連貫如一的答案，是否任何其他答案都不可避免地是一個糾結妥協。教會為了它的拯救而在這裏，在「這個世界之中」。可以說，教會必須在歷史中展示「將來世界」的新的存在模式、新的生活方式。而且由於這個原因，教會必須反對和譴責「這個」世界。可以說，她不能在這個「舊的世界」的限定之內為她自己找到一個安身之地。即使她要求的只是改變或更新這個世界，她被迫同「這個世界」處於永久的對立之中。

教會發現她自身在這個世界中的處境必然是自相矛盾的。教會或者被建設成一個排外的社會，竭力滿足虔信者的「世俗」和「精神」方面的所有要求，不關注現存秩序，而且不給外部世界留下任何東西——這將意味着完全脫離世界，脫離世界的最終逃逸，和對外在權威的根本否定。教會或者能嘗試一個包容性的「基督教化」的世界，使整個生活臣服於基督教的規則和權威，竭力按照基督教的諸原則改造和重新組織世俗生活，竭力建造基督教城市。在教會歷史中，我們能夠追尋到兩個解決方法：一個是進入沙漠的逃逸，一個是基督教帝國的建設。第

一個實踐不但出現在不同傾向的修道主義中，而且也出現在許多其他的基督教團體或「教派」中。第二個實踐是在歐洲和其他地方興起武力的世俗主義之前，西方和東方的基督徒採取的主要路綫，而且直至當前，這一方法在許多人身上也並未喪失支配作用。

從歷史來看，這兩個方法都被證明是不充分而又不成功的。另一方面，一個人必須承認他們的共同問題的急迫性，和他們的共同目的真實性。基督教不是一個個人主義的宗教，而且不僅僅關乎個人的拯救。基督教是教會，亦即一個團體，根據它的特殊原則指引它的團體生活。教會的精神指引幾乎不能被化約為施加於某些個人或團體的偶然性指導，這些個人或團體的生活條件同教會完全不相適宜。那些條件的合法性應當首先被質疑。人類生活也不能被分割成部分，它們中的某些或許已經被一些獨立的原則所支配，也就是說，它們是獨立於教會的。一人不能事二主，而且雙重忠誠是貧乏的解決方法。在基督教社會中，這個問題更加不簡單。有了君士坦丁（Constantine），帝國可以說是讓步屈服了；凱撒自己皈依了一帝國現在為教會呈獻的不僅有和平，還有合作。這可以被詮釋成基督教事業的勝利。但是對當時的許多基督徒來說，事情的這個新轉變是未曾預料到的驚訝，而且更是打擊。教會的許多領導者更不情願地接受帝國的提議。但是拒絕它也是困難的。整個教會不能逃進沙漠中，它也不能使世界變成沙漠。新的基督教社會開始存在，它一度既是「教會」又是「帝國」，而且它的意識形態是「神權政治的」（theocratical）。這一神權政治的觀念在兩個相異卻相關的版本中得到發展。神權政治的權威能夠被教會直接地，亦即通過教會的聖職階級實踐。

或者國家能夠被授予神權政治的權威，而且它的官員被委以建立和宣傳基督教秩序的任務。在兩個事例中，基督教社會的合一受到強烈的強調，而且兩個秩序在這個獨特結構的內部被區分：嚴格意義下的教會的（ecclesiastical）和世俗的（temporal），亦即教會和國家，它帶着王權（imperium）也是神聖天賜的基本假定，在某種意義上與神權（sacerdotium）相協調，並從屬於信仰的最終權威。這個理論看上去合情合理且具有良好的平衡性，但它在實踐中導致了長期存在的緊張，在神權政治的結構之內發生衝突，並最終走向瓦解。關於兩個「分離」領域、關於教會和國家的現代觀念，既缺乏神學上的一致性，也缺乏實踐上的一致性。

- 事實上，我們現在仍然面對着相同的困境或相同的自相矛盾。基督徒或者應該走出這個世界，這個世界除了基督之外還有另外一個主人（無論這個主人可能會冠以何名：凱撒或瑪門[Mammon]或任何其他的），並開始一個分離的社會。他們或者不得不再次改造外部世界，根據福音的律法重建外部世界。然而，重要的是即使那些走出去的人也不能免卻這個主要問題：他們仍然不得不建造一個「社會」，並且因此不能免卻社會文化的這個基本要素。「無政府主義」無論如何都是被福音所摒棄的。
- 30 修道主義既不意味也不表明文化譴責。無論在西方還是在東方，修道院長期以來恰恰是文化活動最強而有力的中心。實際問題因而被化約為這個問題——在具體的歷史情境中，健全合理而又虔誠忠信的方向問題。

基督徒不會否定文化本身。但是他們要批判任何現存的文化狀態，並憑藉基督的尺度來衡量它。因為基督徒也是永恆之子，亦即天國耶路撒冷的未來公民。然而，

「這個時代」的問題和需要在任何情況和任何意義上都絕不能夠被排除或忽視，因為基督徒恰恰被要求「在這個世界中」和「在這個時代中」工作和服事。只不過必須在一個新的和更廣闊的視角下審視所有這些需要、問題和目的，這一視角被基督教的啓示所揭示並被啓示之光所照亮。



## 第二章 基督教歷史學家的困境<sup>1</sup> 31

真理不臉紅，唯懼被隱瞞。

( Verritas non erubescit nisi abscondi. )

—良十三世 ( Leo XIII )

一、「基督教是歷史學家的宗教。」<sup>2</sup>它是一個強烈的措辭，但是這個陳述是正確的。基督教基本上是對歷史的有力訴求，是對過去的某些特殊事件、對歷史的某些特殊信息的信仰見證者。這些事件被信仰認為是真正重大的。這些具有歷史意義的事件或時刻被認為是絕對重要的。簡而言之，它們被信仰確定為上帝的「大能」( *Magnalia Dei* )。使用基特爾 ( Gerhard Kittel )<sup>3</sup>的用詞，「特性的醜聞」( scandal of particularity ) 屬於基督教啓示的

<sup>1</sup> .〈基督教歷史學家的困境〉( The Predicament of the Christian Historian )，載 W. Leibrecht 編，《宗教與文化：保羅·蒂利希紀念文集》( *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*; New York: Harper & Brothers, 1959 )，頁 140-166。重刊經許可。

<sup>2</sup> . Marc Bloch, 《為歷史學辯護》( *Apologie pour l'Historie*; Chaiers des Annales 3; Paris, 1949 )；英譯本：《歷史學家的技藝》( *The Historian's Craft*; New York, 1953 )。(中譯本：布洛赫著，張和聲、程鬱譯，《歷史學家的技藝》[上海：上海社會科學出版社，1992]，頁 8。——譯注)

<sup>3</sup> . Gerhard Kittel, 〈耶穌的歷史〉( The Jesus of History )，載 G. K. A. Bell & Adolf Deissan, 《基督的神秘》( *Mysterium Christi*; Longmans, 1930 )，頁 31 及以下。

真正本質。基督教的信條自身具有內在的歷史意義。作為一部「拯救的歷史」，它在一個單一的歷史計劃  
32 內包含了從創世到成全、到最終審判和歷史終結在內的整個存在。重點放在了特定歷史事件的最終緊要關頭，即道成肉身、彌賽亞及其十字架的來臨和復活的最終緊要關頭。因此可以公正地說，「基督宗教是歷史研究的日常邀請」。<sup>4</sup>

現在，主要困難正出現在這一點上。屬於任何教派或傳統的普通信徒，幾乎意識不到他進行歷史研究的內在職責。基督教啓示的歷史模式是顯而易見的。人們的興趣與其說是他們視之為歷史「事件」（“accidents” of history）的東西，不如說是這個啓示的「永恒真理」，即使在他們討論《聖經》歷史或教會歷史的事實時也如此。啓示自身不是超越歷史，指向「將要到來的時代的生活」嗎？將歷史事實詮釋為形象或象徵，詮釋為典型的事例或範例，並將「拯救的歷史」轉變成一種教益型的比喻（edifying parable），這是一個持續不懈的傾向。我們能夠將這種傾向回溯至基督教歷史的頭幾個世紀。在我們自己的時代，我們發現自身處於一場激烈的論戰之中，這場論戰恰恰和這個特別問題相關。一方面，正好在過去的幾十年中，基督宗教在本質上的史實性（historicity）已經被重新發現和重新強調，這一重煥生機的歷史洞見帶來了新的衝擊，在當代所有的神學研究領域內——在《聖經》的解釋中，在教會歷史和祭奠學的研究中，在「信仰重建」的某些現代嘗試中，甚至在現代

---

<sup>4</sup> . F. M. Powicke, 《現代的歷史學家和歷史研究》（*Modern Historians and the Study of History*; London, 1955），頁 227-228。

的普世對話中——現在都能強烈地感受到這個新衝擊。另一方面，近來出現了對基督教的啓示進行激進的祛神話（demythologizing）的請求，它是一個不吉利的徵兆，徵兆着反歷史的態度在某些地方持續存在着。因為不管神話和歷史的真實區別，祛神話化基督教在實踐上恰恰意味着祛歷史化（de-historicize）它。事實上，這個現代請求只不過是神學自由主義的一個新形式，神學自由主義為了探究基督教的永恒「本質」（das Wesen des Christentums）和拋棄歷史的外殼，至少自啓蒙時代開始，<sup>33</sup>就一直試圖使基督教消除它的歷史背景和關涉。自相矛盾的是，啓蒙的理性主義者和各種虔誠的虔信派教徒，還有空想的神秘主義者實際上都致力同一個目標。不論德國唯心主義的歷史面貌如何，它的影響最終達到了同樣的效果。重點從歷史的「外部的」事實轉移到了信眾的「內在的」體驗。在這個詮釋之下，基督教成了一個神秘的、倫理的甚或智性的「體驗的宗教」。歷史被感覺為是完全不相關的。基督教的史實性被化約為承認一定的觀念和原則具有永久的「歷史意義」，這些觀念和原則在特定的時空條件下產生，但是決不同它們具有內在關聯。在這個詮釋之下，耶穌基督的位格失去了它的至關重要性，即使他的啓示在某種程度上已經保留和維持下來。

現在，這一反歷史的態度自身不過是激進的歷史相對主義（historicism）的一個特殊形式，這是顯而易見的，更確切地說，它是對歷史的一個特殊詮釋，在這種詮釋之下，歷史作為某種偶然的和無關緊要的東西，已經被排除出去。大多數自由主義的論辯過去是、現在仍舊是歷史的和批判的，雖然個人能夠輕易地在其背後探究



到確定的意識形態偏見或先入之見。只要為了歪曲歷史，將它作為一個相對性的領域，或一個罪與失敗的故事，並最終在神學領域中取締歷史，自由主義學派大力強化了對歷史的研究。自由主義者的這個「歷史濫用」甚至使保守派圈子懷疑歷史在神學中的「合法的」使用。就其本性來說，歷史事實必然是偶然的和屬人的，使基督教的永恒真理無論如何都依賴歷史事實，這是安全的嗎？因為那個原因，曼寧樞機（Cardinal Manning）斥責了對歷史，或對「古代」的一切訴求，因為二者都是「叛逆和異端」。他在以下論點是相當正規的：對於他來說，教會沒有歷史。在一個連續不斷的現在，她至今持久不變。<sup>5</sup>畢竟——人們持續不斷地提問——一個人能夠真正「知道」歷史（即過去）嗎？一個人能夠帶着任何體面的安全方法，認識過去實際發生了甚麼嗎？我們對於過去的圖景是如此相異，在一代與另一代之間發生變化，而且甚至在一個歷史學家到下一個歷史學家之間產生差異。它們只是主觀的觀點、印象或詮釋嗎？任何歷史知識的真正可能性似乎被博學者的懷疑式運用所連累。似乎連《聖經》也不再作為歷史之書而被保留，儘管它能夠作為永恒榮耀和上帝仁慈的光輝典範（paradigma）而被保留。除此之外，即使一個人承認基督徒就其職業來說是歷史學家，他會堅稱他們一定是壞的歷史學家或不可靠的歷史學家，因為他們在本質上是預先「確定的」（committed）。人們普遍認為一個歷史學家的主要美德是他的無偏私性，他具有脫離一切先入之見的自由，他的基本的無前設性

---

<sup>5</sup> . H. E. Manning, 《神靈的俗世使命：或理性與啓示》（*The Temporal Mission of the Holy Ghost: or Reason and Revelation*; New York, 1866），頁 227。

( Voraussetzungslosigkeit )。現在，如果基督徒相信和實踐基督教的話，他們顯然不能在良心上排除他們的可怕「偏見」，即使他們成功地保存了他們的智性誠實和整全就其信仰和忠誠的真正事實來說，基督徒致力對特定歷史事件進行非常特殊的詮釋，而且也致力對作為整體的歷史進程自身進行確定的詮釋。在這種意義上，他們的偏見是不可避免的。他們不能是激烈的批判主義者。例如他們不會同意將他們的聖書當作「純文學」來處理，而且不會簡單地將《聖經》當作猶太人的「史詩」來讀。他們不會放棄他們對基督關鍵的獨一無二性的信仰。他們不會同意將「超自然的」要素排除出基督教。在這些條件下，對歷史進行任何無偏見的和批判的研究在根本上是可能的嗎？在基督徒的職業實踐中，他們能夠繼續作為基督徒嗎？他們如何能夠為他們的努力辯解？他們能夠簡單地把他們作為歷史學家的職業性工作同他們的宗教確信相分離，並且像其餘任何人那樣去書寫歷史，好像他們決不體現信仰嗎？

對這一指責的最簡單回答是宣布所有歷史學家都具有偏見。無偏見的歷史是完全不可能的，而且在實際上是不存在的。<sup>6</sup>事實上，「進化論的」歷史學家顯然和那些相信《聖經》啓示的歷史學家同樣堅定，只是他們堅定於另一個偏見。勒南 ( Ernest Renan ) 和韋爾豪森 ( Julius Wellhausen ) 同里喬蒂 ( A. G. Ricciotti ) 或拉格朗日 ( Père Lagrange ) 一樣堅定，哈納克 ( Adolf von

---

<sup>6</sup> . 一九二六年七月召開的英美歷史學家會議，討論了這一有趣的問題；麥基爾韋恩 ( C. H. McIlwain )、邁恩多夫 ( A. Meyendorff ) 和莫里森 ( J. L. Morison ) 的三篇會議發言冠以〈歷史寫作中的偏見〉 ( Bias in Historical Writing ) 的總題目出版，載《歷史》 ( History, XI [1926] )，頁 193-203。

Harnack) 和鮑爾 (Baur) 同巴爾迪 (Bardy) 或勒布雷頓 (Lebreton) 一樣堅定, 賴岑施泰因 (Reitzenstein) 和弗雷澤 (Frazer) 比卡澤爾 (Dom Odo Casel) 和迪克斯 (Gregory Dix) 堅定得多。他們的堅定只不過是針對不同的事物。遵從所有類型的「批判性」先入之見, 歷史根據會被扭曲和歪曲, 這種扭曲和歪曲甚至比歷史根據有時服從「傳統」遭受的扭曲和歪曲更為嚴重, 這一點最為人們所熟知。然而, 這類論辯是非常不清楚和不確定的。最終, 它將導致一種激進的懷疑主義, 將會懷疑任何類型的歷史研究。它事實上等於全盤放棄了對於任何可靠的歷史知識的一切主張和希望。然而, 在整個討論中, 個人在行事時, 似乎經常帶着一個非常成問題的歷史研究概念, 帶着一個來源於其他探究領域 (即來源於自然科學領域) 的概念。預先的假定認為, 存在一個普遍的「科學方法」, 它能夠被應用於任何研究領域, 而和研究主題的特殊性質無關。但這是一個不具正當理由的假定、一個偏見, 它經不起批評的檢驗, 事實上, 在近幾十年中, 無論是歷史學家還是哲學家都已經對它進行了強而有力的反駁。無論如何, 一個人首先必須確定「歷史」的本質和特殊性質, 並且確定通過何種方法和方式到達並認識這個特殊主題。一個人必須確定歷史研究的目的和目標, 然後設計方法以恰當地達到這個目的或這些目的。只有在這個維度下, 人們才能夠明智地提出和回答關於「中立」和「偏見」的特別問題。

## 二、

36 歷史研究是一份模糊不清的殫精竭慮。它的真正目

標是模糊不清的。歷史是對過去的研究。嚴格地說，我們必須馬上縮小探尋範圍。歷史實際上是對人類的過去的研究。在人類歷史和自然歷史之間畫上等號將會是沒有根據的預設或觀點。這樣的自然主義預設已經對歷史研究造成了很大的傷害，最後，它等於否認了人類存在具有任何特殊性質。無論如何，人們不能直接「觀察」這樣的「過去」。它事實上已經消逝了，並因此不能在任何「可能的經驗」（借用密爾[John Stuart Mill]的用語）中被直接給出。過去的知識必然是非直接的和非結論性的。它始終是一個詮釋。過去只能夠被「重建」。它是一個可能的任務嗎？而且它是如何可能的？事實上，沒有一個歷史學家是從過去開始的。他的出發點始終在當前，他在當前屬於他自己。他向後看去。他的出發點是他的「源料」（source）、最初的源料。從源料出發並遵從它們的權威他進入到對過去的「恢復」之中。他的進程依賴於他的知識、他的源料的本質和特徵。這些源料是甚麼？甚麼使得一個特定事物成為歷史學家的源料？在一定意義上，幾乎一切事物（*omnis res scibilis*），都能作為歷史源料而發揮作用，如果歷史學家知道如何去運用它，如何去解讀這個根據。但是，另一方面，根本沒有事物自動地成為歷史源料，甚至一部編年史，或一個敘述，甚或一部自傳（也如此）。只有在一個歷史探究的環境中，歷史源料才能以源料的身份而存在。事物自身是默口無言的，甚至連文本和言語都如此：只有當它們被理解時，它們才會發出聲音；只有當提出合適的問題，它們作為見證者而被檢驗時，它們才會提供回答。而且歷史技藝的第一規則恰恰就是詰問眾見證者，提出恰當的問題，以及

迫使遺物和文獻對它們作出回應。布洛赫（Marc Bloch）寫了《為歷史學辯護，或歷史學家的技藝》（*Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'Historien*），在他的這本值得欽佩的小冊子中，他使用令人信服的例證闡釋了這個  
37 規則。

在索姆河的衝擊層裏有許多人工燧石，它在我們自己的時代還存在，而在波爾特（Boucher de Perthes）之前，並沒人對此加以研究，也就沒有史前史可言。作為一個長期研究中世紀史的學者，我深知值得研究的莫過於契據簿，那是因為我知道該怎樣研究它們。另一方面，古羅馬的銘文輯錄卻對我用處不大，雖然多少能讀懂一點，但我不知道如何分析研究它們。換句話說，着手歷史研究時，任何人都是有目的的，開始時肯定有一種指導思想。純粹消極的觀察——假設有這種情況的話——決不會對任何科學有所貢獻。<sup>7</sup>

38

一位勤懇而挑剔的學者作出的這番評論具有啓迪作用。他實際上提出，作為真實探究的一切歷史探究，在一開始就是「有偏見的」——因為有所指向而有了偏見。否則將不會有探究，並且事物將會保持沉寂。只有在一個指引性的探究環境中，源料才會訴說，甚或只有在這一環境中，只有當它們稱得上是被歷史學家的好奇心靈所驅動時，「事物」才變成「源料」。即使在實驗性的科學中，事

---

<sup>7</sup> . Bloch, 《歷史學家的技藝》，頁 64-65。（中譯本：布洛赫著，張和聲、程鬱譯，《歷史學家的技藝》，頁 51。——譯注）

實從不自己說話，而只有在一個有所指向的研究過程和環境中才說話，並且除非研究者已經預先進行了「頭腦中的試驗」，否則科學試驗也不曾被進行。<sup>8</sup>沒有一些詮釋也就是理解，觀察自身是不可能的。一個無批判的和「自然主義的」歷史源料的觀念已經嚴重阻礙了歷史研究。它們經常被誤認為是獨立的實體，存在於歷史研究進程之前和之外。歷史學家因此被強加上一項錯誤的任務：他被認為要在源料之中去發現歷史，將源料當作「事物」去處理。任何的此般努力除了生出虛假的歷史，用「剪刀加漿糊」製作的歷史，<sup>9</sup>如克羅齊（Benedetto Croce）恰如其分地命名的「沒有歷史問題的歷史」<sup>10</sup>之外，甚麼也生不出來。一些歷史學家故意要把他們自身降為記者的角色，但即便是記者要被理解，他們也必須是詮釋性和選擇性的。事實上，歷史源料不能作為過去的「遺物」、「踪跡」或「烙印」而被簡單處理。在歷史研究中，它們的作用是十分不同的。它們與其說是踪跡，不如說是證物。並且只有在詮釋的過程中，證物才能夠被評價。即使所有的事實都被嚴密建立，即使所有數據都被嚴密核實，事實陳述的收集、信息和數據的編輯也不是歷史。藝術博物館

---

<sup>8</sup> . 見貝爾納（Claude Bernard）在其經典論著《實驗醫學研究導論》（*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*; Paris, 1865）中對試驗方法的深刻分析。伯格森（Henri Bergson）將這部著作同笛卡爾（René Descartes）的《方法論》（*Discours sur la methode*）進行了比較，寫了〈貝爾納的哲學〉（*The Philosophy of Claude Bernard*），載《創造性的心靈》（*The Creative Mind*; New York, 1946），頁238及以下。

<sup>9</sup> . 見 R. G. Collingwood, 《歷史的觀念》（*The Idea of History*; New York, 1946）頁257及以下的譏諷性評論。（中譯本：柯林武德著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》〔北京：商務印書館，1997〕，頁357。——譯注）

<sup>10</sup> . Benedetto Croce, 《作為思想與行為的歷史》（*La Storia come Pensiero e come Azione*; 4th ed.; Bari, 1943）；英譯本：《作為自由故事的歷史》（*History as the Story of Liberty*; London, 1949），頁85及以下。

的最佳目錄不是藝術史。手稿的目錄不是文學史，甚至不是書法史。編年史不是歷史。在克羅齊的強烈措辭中，編年史只是「歷史之屍」（il cadavere）。編年史只是「事物」（una cosa），是聲音和其他符號的綜合體。但是歷史是「精神活動」（un atto spirituale）。<sup>11</sup>只有在認知過程中，在和學生的探詢智性發生關聯時，「事物」才變成「源料」。在這個過程之外，歷史的源料完全不存在。

歷史學家提出的問題是關於意義和重要性的問題。而且事物因此不被簡單地視為遺物或烙印，而是被視為過去的真實之符號（signs）和見證。事實上，只有符號，而非「純粹的事實」才能被詮釋，因為關於意義的問題指向了純粹的給予（givenness）之外。有些事物無足輕重並且沒有意義，而且恰恰因為它們沒有意義，它們根本不能夠被理解或被詮釋，就像在一場交談中，我們不能理解一些不打算傳遞任何信息的隨意評論。事實上，歷史認知是一種交談，是同過去之人的對話，歷史學家通過見證或者表明了過去之人的文獻，竭力去重新發現他們的生活、思想、感受和決定。因此，當並且僅當這些客觀事物能夠被合法地視作符號，即作為意義的載體，當並且僅當我們能夠合理地假定這些事物具有一個深刻的維度，一個意義的維度，一個人才能夠從一定的事實、言語或事物中作出推斷，就像從符號推斷出意義一樣。我們不為它們指派意義：我們應該探究意義。現在，在特

39 定的事物中、在我們的文獻和源料中存在着意義，只有在它們之後，我們才有權假定其他智性者的存在。歷史

---

<sup>11</sup> . Benedetto Croce, 《歷史學的理論和歷史》（*Teoria e Storia della Storiografia*; 6th ed.; Bari, 1948），頁 11。（中譯本：克羅齊著，傅任敢譯，《歷史學的理論和實際》〔北京：商務印書館，1997〕，頁 1。——譯注）

因此是對人類過去的研究，而不是對任何過去本身的研究。在這個詞語的嚴格意義上說，只有人才有歷史。科林伍德（R. G. Collingwood）極其清晰地闡釋了這一點。很明顯，考古學家的工作和古生物學家的工作是緊密相似的：二者都是挖掘者。然而，他們的目的迥然相異。「考古學家在使用他的分層遺物時，取決於他將它們構想為人工製品，這些人工製品服務於人的目的，並以此方式表達了人們思考他們自己生活的特殊方式。」另一方面，在對自然的研究中，在數據的「外部」和「內部」之間沒有這樣的區分。「對於科學家來說，自然總是並且僅僅是『現象』——並不是在它的實在性方面有甚麼缺陷的那種意義上，而只是它在科學家的智力觀察面前成為一種景觀的那種意義上；但是歷史事件決不是單純的現象，決不是單純被人觀賞的景觀，而是這樣的事物：歷史學家不是在看著它們，而是要看透它們，以便識別其中的思想。」<sup>12</sup>歷史文獻能夠被詮釋為符號，因為它們承載着意義，有意識或自發地表達或反映了人類的生活和奮鬥。

現在，只有在詮釋者和他正在詮釋的那些思想、行動或習慣之間能夠達成充分的同一時，其他人才能獲得這個意義。如果這個接觸由於任何原因沒有建立起來，或者根本不能建立，即使文獻或遺物可以說是承載着意義，例如拿一塊難以辨認的碑銘來說，理解也是不可能的，而且也不能夠得出意義。此外，「證物」經常被錯誤地理解和詮釋，就像我們經常在實際談話中互相誤解或未能找到「共同語言」一樣——交流因此不可能；就像我

---

<sup>12</sup> . Collingwood, 《歷史的觀念》，頁 214。（中譯本：柯林伍德著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》，頁 301。——譯注）



們可能錯誤地翻譯外文文本一樣，不僅是因為我們簡單地在翻譯中製造差錯，而且是因為我們未能融入我們正在辨認的證物主人的內部世界。對見證者的體會（Einfühlung）是理解的一個明顯的先決條件。即使在一場尋常的對話中，我們也在實際地辨認着彼此的言語，並且有時候我們非常失敗，不能獲得任何令人滿意的結果。語義學，亦即智性的交流——智性存在者之間的交流——的問題，是內在於歷史詮釋的整個過程中的。在蘭克（Leopold von Ranke）的敘述中，「只有當紀念物成為可理解的時候，歷史才開始」。<sup>13</sup>應該補充說，在一個完全的意義上，只有「可理解的文獻」才是歷史的文獻，歷史的源料——就像馬魯（H. I. Marrou）提出的，「在歷史學家可以並知道理解某事物的範圍內」。<sup>14</sup>因此，詮釋者本人屬於實際的詮釋過程，這不亞於在詮釋過程中被詮釋的信息，正如對於一場成功的對話來說，對話雙方是必不可少的。沒有一定程度的「默契」、智性或靈性共鳴，沒有心靈之間의真正交匯，理解是不可能的。科林伍德正確地指出：

歷史的探討向歷史學家展示了他自己心靈的力量……只要他一發現某些歷史問題難以理解時，他也就發現了他自己心靈的局限性，他也就發現了有某些他所不能或不再能或尚未能思考的方式。某些歷史學家，有時候是整代的歷史學家，發現在某些

---

<sup>13</sup> . Leopold von Ranke, 〈序言〉（Vorrede），載《世界歷史》（Weltgeschichte; Theil I; 3 Aufl.; Leipzig, 1883），頁VI。

<sup>14</sup> . Henri-Irenée Marrou, 《論歷史知識》（*De la connaissance historique*; Paris, 1954），頁83。

時期竟然沒有東西是可以理解的，便將之稱為黑暗年代；但是這樣的用語並沒有告訴我們關於這些時代本身的任何事，儘管它們告訴了我們很多有關使用它們的人的情況，即他們不能夠重新思考成為他們生活基礎的那些思想。<sup>15</sup>

它是真實注解（*exegesis*）的第一規則：我們必須抓住作者的心靈，我們必須確切地揭示他要說甚麼。當我們未能這樣做，或當我們將我們自己的思想讀入文本時，短語或整個敘述或整篇文獻就被誤解了。不應該簡單地因為我們未能探究出句子或文本的意義，而將句子或文本視為「無意義」，將它們排除在外。當我們根據字面理解那些使用隱喻手法講述的東西時，還有當我們詮釋那些要成為真實故事的比喻時，我們誤讀了文本。

41

不可能僅僅根據一個人說的或寫的陳述句子來探知他的意思，即使他是以完全符合語言要求的方式和完全誠實的態度來說或寫的。為了理解他的意思，你還必須知道他的問題是甚麼（即他心中的一個問題，也是他假設存在於你心中的問題），因為他所說的或寫的東西正是對這一問題的回答。<sup>16</sup>

我們的實際對話存在於當前生活的交流中，這是真實的。

---

<sup>15</sup> . Collingwood, 《歷史的觀念》，頁 218-219。（中譯本：柯林武德著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》，頁 307。——譯注）

<sup>16</sup> . R. G. Collingwood, 《自傳》（*An Autobiography*; New York, 1949），頁 31。（中譯本：柯林伍德著，陳靜譯，《柯林伍德》[北京：中國社會科學出版社 1992]，頁 41。——譯注）

我們對歷史源料的研究是真實的。歷史文獻是生活的文獻。每一個歷史學家都從一定的信息開始。然後，借助他的探索心及好奇心的努力，他將它們理解為「見證者」，或所謂的源於過去的「交流」，也就是有意義的符號。借助他的智性直覺的力量，他掌握了這些符號的意義，並因此在一個「誘導性想象」的行為中恢復了綜合性的背景。他的全部信息都匯聚到那個背景中，並在其中被整合為一個連貫的，即可理解的整體。就像在每一次嘗試理解另外一個人時，會帶有一定的猜想成分一樣，在這個理解過程中，存在着不可避免的猜想寧或預測的成分。就像對話參與者講述不同的語言，致使一個人的話語不能成為他人的信息一樣，缺乏默契的猜想或想象力共鳴，或許不會使任何對話成為可能，因為真正的心靈接觸尚未建立起來。在一定意義上，任何理解行為都是「精神試驗」，並且預測始終是那裏的一個不可或缺的成分。預測是一種精神的景象、一個不可見的洞察力行為、一個想象力行為，它被個人的整個習得經驗所激發和控制。一個人會提出它是「幻想」行為，但它是一種非常特別的幻想。它是認知的幻想，並且就像克羅齊的雄辯解釋，沒有它，歷史的知識簡直不可能：沒有這個幻想的重建或綜合，就不能對看到和聽到的歷史進行記錄（senza questa ricostruzione o integrazione fantastica non è dato né scrivere storia, né leggerla e intenderla.）。正如他所說，它是「思想中的幻想」（根據思想或為了思想的幻想[la fantasia nel pensiero e per pensiero]）、暗含了判斷的「思想的具體」，並因而在邏輯上被約束和被控制，並因此同任何詩性的

放縱清楚地區別開來。<sup>17</sup>「無論出於口頭詞語，還是出於 42

有意義的事件自身，理解就是詮釋」，就像特倫德倫伯格（F. A. Trendelenburg）陳述的那樣：一切理解都是詮釋，或者是對說出的話語的詮釋，或者是對有意義的現象本身的詮釋。<sup>18</sup>詮釋學的藝術是歷史技藝的核心。而且就像一位俄羅斯學者已經恰當地提出的那樣，「一個人 43 必須在閱讀時觀察，而不是在觀察時閱讀」。<sup>19</sup>「閱讀」無論文本還是事件自身，恰恰意味着「理解」，掌握內在的意義，而且就像不能將讀者排除在閱讀過程之外一樣，不能將理解力排除在理解過程之外。

歷史學家必須對他們自身持批判性態度，這個批判性也許甚至超過他們對其源料本身的批判性，因為源料是他們之所是，即「源料」恰恰與歷史學家對它提出的問題相對應。就像馬魯說的，「一部文獻恰恰在這種程度上被理解，即它發現歷史學家能夠最深刻地理解它的本質和它的範圍」，就他遇到能夠深刻評價他的本性和傾向的歷史學家而論。<sup>20</sup>現在，一個特定的歷史學家實際提出的這類問題，最終依賴於他的高度（stature），依賴於他的全部人格，依賴於他的傾向和關注，依賴於他的視

---

<sup>17</sup> . Croce, 《作為思想與行為的歷史》，頁 29 及以下；參 Collingwood, 《歷史的觀念》，頁 214 及以下。（中譯本：克羅齊著，傅任敢譯，《歷史學的理論和實際》，頁 16-17；柯林武德著，張和聲、程鬱譯，《歷史的觀念》，頁 301-302。——譯注）

<sup>18</sup> . 原文為：Alles Verstandniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst. (Fr. Ad. Trendelenburg, 《邏輯調查》(Logische Untersuchungen; Bd. II. 2), 頁 408。)

<sup>19</sup> . G. Spet, 〈作為邏輯事件的歷史〉(Istorijia Kak predmet logiki), 載 *Nauchnija Izvestija* (coll. 2; Moscow, 1922), 頁 15-16。

<sup>20</sup> . 原文為：dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d'apprécier avec plus de profondeur sa nature et sa portée. (Marrou, 《論歷史知識》，頁 120。)

域的寬廣，甚至依賴於他的好惡。一個人不應該忘記，所有理解行為嚴格來說都是個人的，而且只有在這個人行為能力中，它們才能具有一定的存在關聯性和價值。一個人必須嚴厲和嚴格地檢查他的偏見和預想，但是他永遠不應該試圖清除他頭腦中的所有預想。這個試圖將是心靈上的自殺，並且只能導致徹底的精神貧瘠。荒蕪的心靈事實上無可避免地是貧瘠的。和一個人聲稱「中立」差不多，在歷史學家那裏和文學批評家那裏，漠視或中立和優柔寡斷都不是美德，而是惡習。歷史理解最終在智性上回應了源料的挑戰，它是對符號的解釋。一定程度的相對性內在於人類理解的所有行為中，就像它不可避免地存在於個人的關係中那樣。相對性只不過是關係的一個伴隨物。歷史探究的最終目的在於與有生命的存在者相遇，而不在於建立一定的客觀事實，諸如數據、地點、數字、姓名等等，所有這一切至多是不可缺少的預備。毫無疑問，必須首先仔細建立、核實和確認客觀事實，但這不是歷史學家的目的。再一次引述馬魯的話，歷史正是「一場與他者（the other）的相遇」——歷史遇到了他者（l'histoire est rencontre d'autrui）。<sup>21</sup>偏狹的心靈和空虛的心靈是這場相遇的真正障礙，就像它們明顯地存在於所有的人類關係中一樣。作為一個研究主題的歷史是人類的歷史，在他們的相互關係中，在他們的衝突和接觸中，在他們的社會交流中，以及在他們的孤獨和疏遠中，在他們的渴望和墮落中。只有人才活在歷史之中——生活、運動、奮鬥、創造和破壞。在這個詞語的完整意義上，只有人才是歷史的存在者。在歷史理解中，我

---

<sup>21</sup> . 同上，頁 101。

們和人、和他們的思想與努力、和他們的內部世界並和他們的外部行動建立了聯繫。這個意義上，科林伍德在堅持「歷史中沒有純粹的『事件』」時，毫無疑問是正確的。

被誤稱為一個「事件」的東西實際上是行動，它表現了行動者的某個思想（意圖、目的）；因此，歷史學家的任務就是識別這個思想。<sup>22</sup>

在這個意義上，科林伍德聲稱，「歷史正正是思想的歷史」。將這一論斷當作純粹的智性主義（intellectualism），當作不受歡迎的陳舊的黑格爾主義（Hegelianism）的幽靈而加以排斥，這將是不公正的。科林伍德的重點不像上述觀點一樣放在思想上，而是放在人類生活和行動的智性和目的性的特徵上。歷史中不僅有事件和事情，還有行動和努力、成就和挫折。這只賦予人類存在以意義。最後，在人的存在的不確定和多樣性的意義上，歷史是人的歷史。這構成了歷史認知和歷史知識的特殊特徵。因此，方法必須與目的相對應。在尚武的年代和教條主義的實證論那裏，這一點經常被忽視，而且在我們的時代裏，這一點仍然經常被忽視。客觀知識，來自範型的幾何學知識（more geometrico）在歷史是不可能的。然而，這不是缺失，因為歷史的知識不是客體的知識，而恰恰是追問生命的主體——「共同的人」（co-persons）、「共同的夥伴」（co-partners）的知識。在這一意義上，歷史知識是，而且必須是人類的存在的知

<sup>22</sup> . Collingwood, 《自傳》，頁 127-128。（中譯本：柯林伍德著，陳靜譯，《柯林伍德》，頁 149-150。——譯注）

識。這構成了「精神研究」和「自然研究」之間、精神科學（die Geisteswissenschaften）和自然科學（die Naturwissenschaft）之間的根本區別。<sup>23</sup>

### 三、

歷史學家具有這樣一個願望：「像目擊者了解過去那樣去了解過去」，即在某方面僅僅成為過去事件的「見證人」，<sup>24</sup>他們在其研究中被這一願望所引導，歷史學家特別是古老學派的歷史學家經常主張這一點。事實上，如果一個人真的想成為歷史學家的話，這正是他不能夠做的，和永遠也不會做的，並且永遠不應該試圖去做的。除此之外，決不能確定事件的目擊者真正地「認識」它，即理解它的意義和重要性。只要歷史學家做「歷史的」工作，完成一項不可能且自相矛盾的任務的雄心，只會使

---

<sup>23</sup> . 對於這篇文章的整個第二部分，參見我的文章〈歷史解釋的類型〉（O tipakh istoricheskago istolkovanija），載 *Sbornik v chest' na Vasil N. Zlatarski* (Sofia, 1925)，頁 523-541（俄文寫作）。雖然很少有人閱讀作者的俄文文章，但他的這一概念現在已被許多歷史學家和哲學家廣泛採用，作者對此感到欣慰。除了已經引述的克羅齊、科林伍德和馬魯，還應該提及 Raymond Aron，《歷史哲學導論——關於歷史客觀性界限的評論》（*Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*; Paris, 1948）；《歷史的哲學批判——對德國歷史理論的評論》（*La Philosophie critique de l'Histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire*; Paris, 1950）。在更早期的作者中，應該提及狄爾泰（Wilhelm Dilthey）；關於狄爾泰，參見 H. A. Hodges，《狄爾泰導論》（*Wilhelm Dilthey, An Introduction*; London, 1944），《狄爾泰的哲學》（*The Philosophy of Wilhelm Dilthey*; London, 1952）。關於克羅齊，見 A. Robert Caponigri，《歷史與自由：克羅齊的歷史著作》（*History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*; London, 1955）。關於其他觀點，見諸如 Patrick Gardiner，《歷史解釋的本質》（*The Nature of Historical Explanation*; New York, 1952）；S. G. F. Barndon，《時間與人類》（*Time and Mankind*; London, 1951）；G. N. Renier，《歷史的目的和方法》（*History, Its Purpose and Method*; Boston, 1950）。

<sup>24</sup> . V. V. Bolotov，《早期教會史講演集》（*Lekzii po istorii drevnej cerkvi*; St. Petersburg, 1907），卷一，頁 6-7。

歷史學家進行的實際理解黯淡失色。蘭克那句名言說歷史學家「希望知道真實的過去」——過去實在是怎樣的（*Wie es eigentlich gewesen*）——已經被濫用。<sup>25</sup>首先，使歷史學大師的一句隨心評論成為一個原則聲明是不公平的。無論如何，蘭克從未在他的著作沿用這一所謂的規定，而且他始終遠不僅為一位年代記編者。他的目的始終是詮釋。<sup>26</sup>顯然，歷史學家要知道實際發生了甚麼，但是他們要以一個視角（*perspective*）認知它。而且，它當然是他們能夠實際獲得的唯一事物。我們甚至永遠不能記住我們自己恰恰曾經生活於其中的、緊鄰的過去，因為如果我們真的在記憶，而不只是夢想，我們是在我們豐富經驗的變化背景之下，以一個視角記憶過去的事情。科林伍德將歷史描述為「過去經驗之重演（*re-enactment*）」，<sup>27</sup>這個描繪具有一定真理，至於這個重演是「理解認同」（*understanding identification*）的一個完整時刻，它在任何對話中都必不可少。但是一個人不應該將他自己的思想誤認為是他人的思想。科林伍德自己說歷史思想的對象是「已經結束其出現的事件和已經不復存在的條件」，亦即那些「不再是可知覺的」事件。<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> . Leopold von Ranke, 〈一四九四至一五一四年間羅馬民族歷史和日耳曼民族的歷史〉（*Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514*），見於〈第一版序言〉（*Vorrede zur ersten Ausgabe; 1824*），《全集》（*Samtliche Werke*; 3 Aufl.; Bd. 33; Leipzig, 1885），頁VII。

<sup>26</sup> . 見 von Laue, 《蘭克：長成的歲月》（*Leopold Ranke, The Formative Years*; Princeton, 1950），特別是 H. Liebeschute, 《蘭克》（*Ranke*; Historical Association, G26; 1954）；參 Eberhard Kessel, 〈蘭克的普世歷史觀念〉（*Ranke Idee der Universalhistorie*），載《歷史期刊》（*Historische Zeitschrift*; Bd. 178.2），頁 269-308。

<sup>27</sup> . Collingwood, 《歷史的觀念》，頁 282 及以下。（中譯本：柯林武德著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》，頁 388。——譯注）

<sup>28</sup> . 同上，頁 233。（中譯本：頁 327。——譯注）



歷史學家可以說是以一個在遠處的視角看待過去。他們不打算再造過去的事件。歷史學家要確切地知道作為過去的過去，並且因此是後續事件的背景的過去。「重新找回的時間」（Un temps retrouve），就是說在智性想象活動中重新獲得的，恰恰是「失去的時間」（un temps perdu），亦即真正消失的東西、已經真正失去的東西，而且只是由於那個原因，並且在這個「失去的時刻」的能力（capacity）之內，它才能夠被探尋和重新發現。

歷史視域始終是一個回顧的視域。過去之人的未來 45  
對於現在的歷史學家來說，是一個過去。在這個意義上，歷史學家對於過去的所知比過去之人自己曾經能知道的多。歷史學家現在知道過去的影響、一些過去的事件。作為歷史學家，我們不能將伯里克利（Pericles）的光輝的五十年和平時期（Pentekontaetia）形象化，只有在繼之而來的雅典民主制毀滅和崩潰的視角下才可以。或者，  
46 即使這一努力是可能的（它不是可能的），無論如何它決不會是一個歷史的努力。視角和背景是所有真正的歷史理解和展示的構成因素。如果我們忽視了蘇格拉底的挑戰和他的思想的影響，就像它在希臘哲學後來的發展中實際展現的那樣，我們就不能恰當而歷史地理解他。事實上，如果我們竭力在所謂的真空中（in vacuo），而不是在完整的歷史背景下去看蘇格拉底，我們會對「真實的」，即歷史的蘇格拉底所知更少，對於我們來說完整的歷史背景也包括對蘇格拉底本人來說仍未實現和不可預知的未來。歷史畢竟既不是景象，也不是全景，而是一個過程。充滿了事件的時間、具體時間的視角為我們提供了方向感（sense of direction），就像事件實際發

生的那樣，事件自身可能缺乏方向感。一個人當然能夠努力去忘記或忽視他實際知道的東西，即視角。一個人能否真正成功地這樣做，這是十分令人懷疑的。但即使這是可能的，這會是一個真正的歷史努力嗎？「試圖使自己成為他正在寫作的歷史事件和人物的同時代人，最終意味着將自己置於排斥歷史的境地之中」，這一觀點在近來被提及。歷史不能沒有回顧，即不能沒有視角。<sup>29</sup> 48

毫無疑問，回顧有它的危險。它可能使我們暴露於「視力的錯覺」之下。在回顧中，我們或許會在過去發現 49 可以說是「太多」的東西，不僅是當我們碰巧將一切都讀入到過去的事件中，而且還因為以一定的觀點去看待過去，它的某些方面是以一個歪曲或誇大的形式被看到的。我們或許被誘導，過分地和不成比例地誇大一定歷史人物或制度的作用和影響，因為在我們的理解中，他們的形象已經被我們在觀察他們時所持的特殊視角不恰當地放大。而且這個視角常常是簡單地強加於我們的：我們不能改變我們的位置。我們或許被誘導去建立錯誤的思潮和觀念譜系，把相似性誤認為實際的因果聯繫，在早期基督教的歷史中，這一情況不止出現過一次，而且它也出現在許多其他領域中。簡而言之，我們可能以一個錯誤的視角看待過去，而沒有知道它，更沒有任何手段修正我們的視域。無論如何，我們的視角始終有限。我們 47 永遠不能擁有一個全面的視角。然而，另一方面，我們永遠不能全無視角地看待過去。事實上，歷史學家的最終目的是理解整個背景，至少是在一個特殊的「可理解

<sup>29</sup> . 參 H. Gouhier, 〈回顧的視域和歷史的意圖〉( *Vision retrospective et intention historique* ), 載《歷史哲學的哲學》( *La Philosophie de l' Histoire de la Philosophie*; Rome-Paris, 1956 ), 頁 133-141.

的，即自我解釋性的研究領域中」（湯因比[Arnold J. Toynbee]的話）。這一目的顯然從未達到，而且由於那個原因，所有的歷史詮釋在本質上都是暫時的。歷史學家永遠不滿足於一個片段性的視域。他趨向在事件之洪流中發現或預設比曾經可能存在的秩序更多的秩序。他傾向誇大過去的不同方面的結合。正如馬魯描述的歷史學家的程序，為了可理解性，他竭力用「一個有秩序的視域」（une vision ordonnee）代替那似乎由實際事件構成的「細小事實的塵埃」。<sup>30</sup>沒有歷史學家能夠抵制這樣的做法，並且沒有歷史學家能夠避免這樣的做法。然而，正是在這一點上，必須實行絕對的謹慎。歷史學家始終處於將歷史之洪流過於理智化的危險之中。因此，歷史學家常常將確定的人物描述為具有典型姿態的典型個人，而不是活生生的人、不穩定和從未被完整「塑造」的人。它或多或少是肖像畫家有時採用的手法，而且通過那個手法，他們會令人印象深刻，並傳達了一個視域。這是自修昔底德（Thucydides）到波里比阿（Polybius）和塔西佗（Tacitus）的古代歷史學家們使用的方法。這是科林伍德稱謂的古代編史的「本質主義」，在他看來，正是它使編史成為「非歷史的」（unhistorical）。<sup>31</sup>但是同樣的方法已經被許多現代的歷史學家繼續使用。提到莫姆森（Theodor Mommsen）（在其《羅馬歷史》[*Roman History*]）、格羅特（George Grote）、泰納（Taine）、費雷羅（Ferrero）就足夠了。在自凱姆（Keim）和勒南

---

<sup>30</sup> . Marrou, 《論歷史知識》，頁 47。

<sup>31</sup> . Collingwood, 《歷史的觀念》，頁 42 及以下。（中譯本：柯林武德著，何兆武、張文杰譯，《歷史的觀念》，頁 51。中譯本譯為「反歷史的」，英文原文為“unhistorical”，譯為「非歷史的」更符合原文意思。——譯注）

( Ernest Renan ) 到史懷哲 ( Albert Schweitzer ) 的現代編史中，關於基督的無數故事屬於同一類別。在某種意義上，它是合理的手法。在一個綜合形象中，歷史學家傾向克服經驗的複雜和個人片段以及事件的經常混雜，傾向將它們組織成一個連貫的整體，並將多種事件同統一的人物聯繫起來。這件事很少由理性的重建以邏輯的方式進行。歷史學家寧願作為誘導性的藝術家行事，跟隨直覺行走。歷史學家具有他們自己的視域。但這些視域是正在變換的視域。通過這個方法，我們編史的所有主要概括已經創造出來：希臘主義；中世紀的人；資產階級 ( bourgeois ) 等等。論辯這些類別概括 ( *categorical generalization* ) 的適切性是不公正的，它必須同一般的 ( generic ) 概括具有清晰的區別。可是，聲稱這些概括「類型」真實存在，即存在於時空中，這會是不安全的。像藝術肖像一樣，它們可謂是有效的視域 ( *valid vision* ) ，並且，它們本身是理解的必備工具。但是「典型之人」不同於具有血肉之軀的真實之人。我們的社會學概括具有相似的特徵：古希臘的城邦國家 ( *city-state* ) ；封建社會；資本主義；民主等等。所有這些概括的主要危險是它們過於強調特殊行為過程的內部「必然性」。個人作為「類」或「特徵」，似乎注定以他的「典型的」方式行事。對於每一種人類社會來說，似乎有一個典型的發展模式。在我們的時代，作為我們的歷史詮釋的歪曲性因素，「歷史必然性」的妄想不得被揭露和被否認，這僅僅是自然的。<sup>32</sup>在所有這些典型的和類別的形

<sup>32</sup> . 見 Isaiah Berlin , 《歷史必然性》 ( *Historical Inevitability*; New York, 1954 ) , 和蓋爾 ( Peter Geyl ) 在《同歷史學家的辯論》 ( *Debates with Historians*; London, 1955 ) 中的評論, 頁 236-241。

象中，實際上有一個內在的決定論。但它們至多是「事實塵埃」的有用的簡略表達方式。實際的歷史是流動的和有彈性的，並且最終是不可預測的。決定論趨向不知何故暗含在回顧的方法自身之中。在回顧中，我們似乎根據一個可認識的模式，和一個所謂的內部必然性，去認識眾事件的邏輯，事件的邏輯以一個規則的秩序展現其自身，以致我們得到了這樣一個印象——它真的不能在其他地方發生。這個過程的最終偶然性（contingency）被隱藏於理性的謀劃之中，並且有時被故意消除。因而，根據確定的理想模式，事件正在失去它們的可能性（eventuality），並且看上去更是必然的發展或衰退的階段，興起和衰落的階段。事實上，實際歷史中的一致性比出現在我們詮釋圖景中的一致性要少。歷史不是一個進化，而且事件的實際過程不遵從進化的方案和模式。歷史事件不僅僅是發生的事件；它們是行動（action）或行動的綜合體。歷史是行動的領域，而且行動者站在事件背後，甚至當這些行動者喪失了它們的自由，且遵從一個模式或路綫，或被盲目的激情所壓倒時。人即使處於束縛之中，他仍舊是一個自由的行動者。如果允許我們使用生物學的術語，我們與其稱歷史為「進化」，不如將它稱為「漸成」（epigenesis），因為進化總是包含着一定類型的「預先形成」，並且進化至多是一個「結構」的揭示。<sup>33</sup>我們會將概念的視域誤認為經驗的現實，並且講

---

<sup>33</sup> . 見我的早期文章〈進化與漸成，歷史問題〉（*Evolution and Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte*），載《俄羅斯的觀念》（*Der Russische Gedanke*, Jh. I, Nr. 3 [Bonn, 1930]），頁 240-252；〈德國唯心主義的危機〉（*Die Krise des deutschen Idealismus*），載《東方與西方》（*Orient und Occident*, Hf. 11&12 [1932]）。

起它們來彷彿它們自身是因素和執行者，這樣的做法始終具有一定的危險，然而，它們事實上不過是多個真實的個人執行者的理性縮寫。因而我們冒着風險描述「封建主義」或「資本主義社會」的進化，忘記了這些術語僅僅概括了多種現象的綜合體，是為了可理解性而形象化為整體的。「社會」、「類別」和「類型」不是只能夠「進化」或「發展」的有機體，而是協調的個體們的綜合體，而且這一協調始終是動態的、易變的和不穩定的。所有的歷史詮釋都是臨時的和假定的。即使在有限且特定的研究領域內，也不曾得到過確定的詮釋。我們的信息從未是完整的，而且新的發現總是迫使歷史學家從根本上修訂他們的方案，並且有時迫使他們放棄他們最寶貴的、似乎已被嚴密建立起來的確信。在包括教會歷史在內的多個歷史研究領域中，我們可以輕鬆地引證出無數的修訂事例。除此之外，歷史學家必須不斷地重新調整自己，以適應週圍世界的變化。他們的視域總是被一個確定的觀點所決定，並且因此備受限制。但是視角在實際的歷史過程中展現自身。在當代沒有一個歷史學家將地中海世界同人類世界（Oicoumene）混為一談，這樣的做法在古代卻是頗為合理的。這些限制沒有使歷史學的努力受到懷疑。有人甚至提出，對事件進行「確定的」詮釋會消除歷史的「歷史性」、偶然性和可能性，並且替代了理性的「歷史之地圖」，後者可能是明晰的和可讀的，但從存在上來說將是不真實的。再一次地，我們的詮釋也是歷史事實，而且被描述的事件在我們的詮釋中繼續它們的歷史存在，並參與到歷史生活的塑造之中。一個人會爭論「柏拉圖（筆下）的蘇格拉底」是否是「真實的」蘇格拉底，

但是在塑造「哲學家」的現代觀念時，柏拉圖筆下的蘇格拉底作為一個強大的因素，無疑具有它自身的歷史存在。我們的詮釋似乎以謎一般的方式揭示了真實過去的隱藏潛能（potentialities）。傳統憑藉着這個方式形成和生長，「文化」是一切人類傳統中最偉大的傳統，世代相承的所有局部的和特殊的貢獻融合於其中，在融合的過程中發生綜合轉換，並最終整合為一體。人類文化的這個形成過程仍未完成，而且也許將永遠不會在歷史的限定內完成。這個附加的原因解釋了為甚麼所有的歷史詮釋應當是臨時的和近似的：用尚未到來的歷史之新光照耀過去。

#### 四、

近來已經有人提出，「如果歷史具有意義，這個意義不是歷史的，而是神學的；所謂的歷史哲學不過是一種或多或少偽裝了的歷史神學」。<sup>34</sup>事實上，當我們講到特定事件的意義或行動和事件之集合的意義時，並且當我們講到歷史的意義時，我們是在不同的意義上使用 50  
51 「意義」這個術語，它作為一個包含一切的整體被我們理解，亦即在它的整全性和普遍性之中被我們理解。在後者的情況下，事實上，我們正在實際談論的是人類存在的終極意義，它的終極命運的終極意義。這顯然不是一個歷史問題。在這一情況下，我們正在談論的不是已經發生的——這是歷史學家對之有信心的唯一領域——而是 52  
將要發生的，恰恰是因它「必須」發生而要發生的。現在我們能夠正確地聲稱，「終極」和「未來」都不屬於歷史研

---

<sup>34</sup> . Henry Gouhier, 《歷史及其哲學》( *L'Histoire et sa philosophie*; Paris, 1952 ), 頁 128.

究領域，通過定義，歷史研究領域被局限在對人類過去的理解之中。歷史必然性的預言是推測性的和不穩定的。事實上，它們是無根據的「推斷」。人和社會的歷史是歷史，但是人的歷史，一個真正普遍的和護佑（providential）的歷史，不再僅僅是歷史。事實上，黑格爾、孔德（Auguste Comte）、馬克思甚至尼采，所有的現代「歷史哲學」已經是隱秘神學的（crypto-theological），或許是偽神學的（pseudo-theological）。無論如何，他們的所有一切都建立在信仰的基礎之上。對於歷史哲學的現代替代物來說，上述情況同樣屬實，它作為社會學而被人們普遍認識，它實際上是一門歷史形態學，處理的是人類生活的持久和循環模式或結構。現在，在人的所有多面和個人存在中，他可能是純粹的歷史研究和理解的主題嗎？聲稱他自動地是一種神學，即使它不過是「人的神化」（apotheosis of man）。另一方面——並且所有歷史研究的主要困境都在這裏——即使在他的有限和特定的領域之內，在他自身的能力之內，歷史學家不能夠避免提出人的本性和命運的終極問題，除非他將自身化約為經驗事件記錄員的角色，並喪失了他固有的「理解」的任務。為了做到完全歷史地理解，例如「希臘主義」，出於必然性，歷史學家必須擁有他自己的視域，如果視域不必是原始的，它包含了這些問題的整個範圍，古代的「高貴精神」同這些問題相鬥爭，互相和連續地衝突。在一定程度上，哲學史家必須本身是哲學家。否則，他將會漏掉哲學家集中提出的那些問題。藝術史家至少必須是業餘藝術家——否則他將會漏掉藝術的價值和問題。簡而言之，人的問題在人的所有問題中公開出現，而且



因此在任何歷史詮釋中都不能被跳過。除此之外，在一定意義上，歷史努力本身憑藉最後的手段，針對的是必然超越自身邊界的某物。歷史詮釋的過程是人類的心靈在其中得以建立和成熟的過程。它是一個整合的過程，人們在其中積聚、對抗、辯證地和解、辯護或歧視、甚或拋棄和譴責特殊的直覺和不同年代的決定。如果歷史作為歷經世代的人類生活過程，具有任何意義、任何「意思」（sense）的話，如果歷史研究不僅事關好奇心的話，那麼它顯然必須具有一個意義、一個確定的「意思」。並且如果歷史理解是歷史學家對他正在探索的人類生活的「挑戰」作出的「回應」，歷史學家應該準備，而且是在內心中準備迎接這一挑戰，這個挑戰是人類存在在其完整性和在其終極深度上的挑戰，這樣做具有絕對的重要性。

因而，和當前的偏見相反，為了在其適當的詮釋領域內具有勝任能力，一個歷史學家必須對人類關注的全景有所回應。如果他自己無所關注，他人的關注對他來說似乎沒有意義，並且他幾乎不會「理解」它們，幾乎沒有能力對它們做出評價。一個對哲學探究的緊要性漠不關心的歷史學家，帶着完全的確信，可能發現整部哲學史只是智力的奇思異想或「徒勞的思索」的故事。一個無神論的（areligious）宗教史家可能以同樣的方式，再次帶着幼稚的確信和優越的態度，發現整部宗教史只是一部「欺騙」和「迷信」的歷史，一部關乎人類精神各種失常的歷史。這樣的「宗教史」不止一次地被人們製造出來。出於相似的原因，歷史的某些部分和階段作為「野蠻的」、「死的」或「貧瘠的」、作為「黑暗的時代」已被譴責，並因此被打發和忽視了。要點在於即使一個假裝的中立，一

個所謂的脫離偏見自由，它本身就是一個偏見、一個觀點、一個決定。事實上，同當前的偏見又一次相反，信奉（commitment）是自由的象徵，是回應的先決條件。關注和興趣包含着信奉。現在，一個人顯然不能一般地（in abstracto）信奉。信奉必然是有差異的和具體的。並且因此，並非所有的信奉都會以同樣的方式運作和達到同樣的結果。無論如何，心靈的開放並非它的空虛，而是它的包容性，它的廣泛回應，或者，一個人被誘導去談論它的「寬容」。現在，這裏不僅有一個所謂的容量或能力上的變化層次。「整體」（the whole, to kath'olou）不只是各種「特殊主義」（Particularism, ta kata merous）的總和，即使這些特殊主義被人們辯證地排列（例如，就像它們在黑格爾的智力圖式中出現的那樣）或者作為「過程的不同階段」（例如，就像孔德所做的那樣）而被人們區分。我們必須廢除特殊主義，而且只有通過新的、一體化的再定位，才能獲得心靈的寬容，這個一體化的再定位必須包含一定的基本區分。因為一個人最終不能避免「是」與「否」之間的最終區分——而且「或多或少」的折中只是以禮貌偽裝着的「不」。無論如何，歷史的詮釋包含着判斷。如果歷史學家堅持規避判斷，敘述本身會遭到扭曲和歪曲。在這一情況下，討論希臘—波斯戰爭和第二次世界大戰幾乎沒有區別。真正的歷史學家不會為了「自由」或反對「自由」而避免偏袒。而且他會在他的

53 敘述中講出他的判斷。沒有歷史學家能夠對「善」和「惡」之間的鴻溝熟視無睹，就像各種不同的思索詭辯會掩蓋它們之間的張力。沒有歷史學家能夠對真理的挑戰和要求視而不見或保持中立。無論如何，這些張力是歷史事

實和存在境遇。甚至否定也是一種斷言，而且經常是堅決的斷言，承載着頑強的抵制。不可知論本身在本質上是獨斷的（dogmatic）。道德的漠視只能夠歪曲我們對於人類行動的理解，後者總是被一定的倫理選擇所支配。智性的冷淡主義將起到同樣的作用。恰恰因為人的行動是關於存在的決定，他們的歷史詮釋不能避免決定。因此，恰恰作為歷史學家的歷史學家，也就是說作為在時空中實際經歷的人類生活的詮釋者，不能避免這個現實歷史的主要的和關鍵的挑戰：「人說我是誰？」（《馬可福音》八章 28 節）對於歷史學家來說，恰恰在他詮釋人類存在的能力之內，它是一個至關重要的問題。拒絕面對挑戰已經是一個致力。拒絕回答特定問題也是一個回答。節制判斷也是一個判斷。嘗試書寫歷史，避免基督的挑戰，決不是一個「中立的」努力。不僅書寫「普遍歷史」（Universal History, die Weltgeschichte），亦即詮釋人類的整體命運，而且詮釋這個歷史的任何特殊部分或「片段」，也是歷史學家面對的終極挑戰——因為整個人類存在面對着這個挑戰和要求。歷史學家的回答預先判斷了他的詮釋過程、他的方式和價值的選擇、他對於人的本性自身的理解。他的回答決定了他的「論說世界」，那是他藉以努力理解人類生活的背景和視角，展示了他的回應的廣闊性。沒有一個歷史學家曾假裝他已盡其全部多樣性和差異性、盡其全部悲慘和偉大、盡其含混不清和自相矛盾、盡其基本「自由」，獲得了對於那個偉大的神秘，即人類生活的「確定的詮釋」。也沒有一個基督教歷史學家曾提出過這樣的主張。但是他有資格聲稱他對於那個神秘的接近是全面的和「包容的」接近，聲稱他關於那個

神秘的視域同它的真實維度相適應。事實上，他不得不在他的技藝和職業實踐中為他的主張辯護。

## 五、

基督教的興起標誌着歷史詮釋的一個轉折點。弗林特（Robert Flint）在他的名著《歷史哲學的歷史》<sup>55</sup>（*History of the Philosophy of History*）中寫道：

教會歷史之興起對於編史比起美洲之發現對於地理學來說更為重要。它無限地增添了歷史的內容並且從根本上改變了人們對於其本質的概念。它同時導致了政治的歷史僅僅被視為歷史的一部分，並且甚至將這個確信帶入公眾的頭腦中——在古典歷史學家那裏幾乎找不到它的一點踪跡——即所有的歷史必須朝向某個一般的人類終末、某個神聖的目標行進。<sup>35</sup>

當代的作者甚至更強調這一點。事實上，因為基督教的興起意味着人對於歷史事實的態度有一個根本顛倒。它實際上意味着「歷史性維度」（historic demension）、歷史性時間的發現。嚴格地說，它是《聖經》視域的恢復和延伸。當然，在《舊約》的書卷中不能找到任何論述詳細的「歷史哲學」。然而，在《聖經》中存在着一個全面的歷史視域，一個展開的時間（unfolding time）維度，在「開端」到「結束」間行進，並且被上帝的意志所指引，帶領

---

<sup>35</sup> . Robert Flint, 《歷史哲學的歷史》（*History of the Philosophy of History*; Edinburgh and London, 1893），頁62。

他的子民達到他自己的目標和目的。在這個動態的歷史視域之下，早期基督徒已經評價和詮釋了他們自己的新經驗，在基督耶穌之中的上帝之啓示。

古典歷史學家對於人類歷史持有非常不同的觀點。希臘人和羅馬人事實上是書寫歷史（history-writing）的人們。但是他們的歷史視域基本上是非歷史的。他們當然不顧一切地對歷史之事實、對過去之事實感興趣。人們或許認為他們因而非常有資質去完成歷史學家的任務。事實上，就他們的基本確信而言，他們對於那個任務來說

56 是相當不合格的。希臘的精神「在過去的掌控之中」。它可以說是被過去所吸引。但它對於未來是相當不關心和不確定的。現在，只有在未來的維度之下，過去自身才能獲得它的歷史性特徵和意義。在人類命運的古典視域之中，「時間之箭」完全遺失了。希臘和羅馬的偉大的歷史學家在任一意義上都不是哲學家。他們充其量是優秀的觀察者，與其說是思想家，不如說是道德家或藝術家、演講家和政治家、傳教家或修辭家。古代的哲學家又不關注作為偶然和意外事件之流的歷史本身。相反，他們將歷史作為起干擾作用的現象，竭力去排除、消除歷史。古希臘的哲學家尋找的是持久的和不變的、永恆的和不朽的東西。古代的編史是極其悲觀的。歷史是一個講述必然的毀滅和衰退的故事。人面對的是進退兩難之境。另一方面，他們能夠使自己簡單地「聽任」和順從「命運」的必然性，並且甚至在對宇宙整體的和諧和光輝進行的沉思中找到樂趣和滿足，然而對於個人和社會目的和關懷卻是漠視和敵對的。就像古典的視域所理解的悲劇那樣，這是悲劇之疏泄（catharsis）。或者，另一方面，人們會嘗

57

試逃避，從歷史、從這個流動和變化之維——了無希望的創生和衰敗之輪——逃到不變之維。歷史詮釋的古代模式是「宇宙的」或「自然主義的」。一方面，有一個成長和衰敗的生物學模式，是一切生命體的共同命運。另一方面，有一個週期性再現的天文學模式、天空和星體的圓週運動的模式、一個「循環」和圓週的模式。事實上，兩種模式互相隸屬，因為天空的循環預先決定和控制了地球的循環。最終，歷史過程只是包容性的宇宙過程的一個方面，它被一定的神聖法則所支配。這些法則蘊含在宇宙的結構之中。整個視域因而在本質上是宿命論的。終極原則是機運（tyche）或命運（heimarmene），宇宙的「命運」（destiny）或定數（fatum）。人的命運在那個天文學的「必然性」之中被體現和被理解。宇宙自身被認為是「永恆的」和「不朽的」、但卻是週期的和循環的存在。相同的永久模式無限而持續地反復着，情境和次序週期性地恢復着。因此，除了「再旋轉」、「再循環」、旋轉（cyclophoria）和循環（anacyclosis）之外，沒有任何前進的餘地。這個封閉的、完滿的週期性體系不能附加任何「新」的東西。因此，沒有向前看、看入未來的原因和動機，因為未來只能揭示那些已經在過去，更或在事物的真正本質（物性 [physis]）中進行的東西。人們在已經「結束」或「完成」（成全 [perfectum]）的過去，比在不確定的現在和未來，能更好地認識這個永久的模式。歷史學家和政治家正是在過去之中尋找「模式」和「範例」。特別是在希臘時代的晚期哲學體系中，斯多亞主義（Stoics）、新畢達哥拉斯主義（Neopythagoreans）、柏拉圖主義（Platonics）、伊壁鳩魯主義（Epicureans）等學派嚴格強調「永恆」和「循

環」這些特徵。萬物既不比其以後恒久，也不比其以前更好（Eadem sunt omnia simper nec magis est neque erit mox quam fuit ante.）。<sup>36</sup>但是同樣的確信已經主導了古典時代耶格（Werner Jaeger）教授絕好地概括了亞里士多德的主要確信：

塵間事物的將來（coming-to-be）和已去（passing-away）同星體的運動差不多，僅是一個恒定的旋轉。在亞里士多德看來，儘管自然的變化從未中斷，但自然沒有歷史，因為恒定以一個永遠保持不變的節奏的形式，牢牢地掌控了有機的生成相似地，他認為不論我們思考個人生活，還是國家生活、文化生活，人類的國家、社會和精神世界沒有陷入不可再得的歷史命運的無窮變動之中，而是以永恒不變的形式得以建立起來，雖然它們在一定限度內發生變化，但是它們的本質和目的是不變的。大年（Great Year）體現了對於生命的這一情感，在大年結束時，所有的星辰已經回到它們的原初位置並重新開始其進程。在亞里士多德看來，地球的文化以同樣的方式增盈和衰退，這一點被大的自然災難所決定，自然災難轉而同天空的規律性變化偶然地聯繫起來。亞里士多德在頃刻之間獲得的這個新發現，已經在從前被發現一千次了，它將會再次遺失，在某天又會被重新發現。<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> . Lucretius, 《物性論》（*De rerum natura*），III, 945.

<sup>37</sup> . Werner Jaeger, 《亞里士多德及其發展史綱要》（*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*; Berlin, 1923），頁 389。參 O. Hamelin, 《亞里士多德的體系》（*Le Système d'Aristote*; Paris, 1931），頁 336 及以下；

在這一思想背景之下，沒有為任何「歷史」概念，無論是世界歷史概念，還是人和人類社會的歷史概念留下空間。宇宙的進程之中有節奏，人的命運之中因此也有節奏，但卻沒有方向。無論在何處，歷史都不行進或前進。它只是在循環。因為它沒有目標，所以它沒有終點。它只有結構。事實上，整個古代哲學是一個存在的「一般形態學」體系。而且它本質上又是政治的或社會的。人被視為一個本質上的「社會存在者」、政治的生物（zoon politicon），而且他的個人獨特性幾乎根本不被認可。只有「典型的」境遇才被認為是適切的。任何事件的獨特性也不被承認。只有「模式」才是適切的。在希臘和希臘思想的這一普遍和共同的模式範圍之內，存在着大量不同的和相近的觀點；那裏存在着內部的張力和衝突，它們必須受到仔細的辨別和認可。「永恆的宇宙」、「無盡的回返」、惡兆的「創生和衰敗之輪」，關於同一主題的所有這些差異（表述）都具有相同的基本視域。<sup>38</sup>在這種背景和這個視角之

---

J. Chevalier, 《亞里士多德及其前輩，特別是柏拉圖的必然性觀念》（*La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*; Paris, 1915），頁 160 及以下；R. Mugnier, 《第一推動者的理論以及亞里士多德思想的演變》（*La Théorie du Premier Moteur et l'Evolution de la Pensée Aristotélicienne*; Paris, 1930），頁 24 及以下；J. Baudry, 《從柏拉圖到公元後希臘哲學中的起源和永恆性問題》（*Le Problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*; Paris, 1931），特別是論述亞里士多德的章節（頁 99-206）和結論（頁 299 及以下）。

<sup>38</sup> . B. A. von Groningen, 〈把握過去，論希臘思想的其中一面〉（*In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought*），載 W. J. Verdenius & J. H. Waszink 編，《古代哲學》（*Philosophia Antiqua*; Leiden, 1953），卷六；Pierre Duhème, 《世界體系——從柏拉圖到哥白尼的宇宙論學說史》（*Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*; Paris, 1913, t. I; Paris, 1914, t. II）；Hans Meyer, 〈一切事物永恆復歸的學說〉（*Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge*），載《埃哈德》（*Festgabe A. Ehrhard*; Bonn, 1922），頁 359 及以下；Jean Guitton, 《柏拉圖和奧古斯丁的時間與永恆》（*Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St.*



下，基督教意味着智性的革命、標準的根本顛倒，新的視域和方向。基督教是終末論的宗教，正是由於這個原因，它在本質上是歷史的。近來的神學論戰已經強烈地模糊了這些術語的意義，需要一些解釋來防止混淆和誤解。

基督教信仰的出發點是承認某些實際的事件，為了人的救贖，上帝已經在這些事件中，恰恰「在這些最後的日子中」至高無上地和決然地行動了。在這個意義上，這些事實——基督的臨世、他的道成肉身、他的十字架和復活以及聖靈的降臨——是終末論事件：獨特的和「終極的」，亦即決定性的、「批判的」和緊要的、永遠完成的事先解釋（*epiphany*）。在一定的意義上，它們也是最後的事件，彌賽亞的預言和許諾的完成和實現。在這個意義上，在它們「結束」和「完成」的過去歷史之維度下，它們呈現出它們的意義。它們是終末論的，因為它們是歷史

---

Augustin; Paris, 1933) ; John F. Callahan, 《古代哲學的四種時間觀》( *Four Views of Time in Ancient Philosophy*; Cambridge, MA, 1948 ) ; Victor Goldschmidt, 《斯多亞主義體系和時間的觀念》( *Le système stoïcien et l'Idée de temps*; Paris, 1953 ) ; Mircea Eliade, 《永恆復歸的神話》( *Der Mythos der Ewigen Wiederkehr*; Duesseldorf, 1953 ) ; Henri-Charles Puech, 《基督教在公元初幾世紀時的時間、歷史與神話》( *Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles* ), 載《一九五〇年九月四日至九日阿姆斯特丹第七次宗教史大會會議記錄》( *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amsterdam, 4th-9th September 1950*; Amsterdam, 1951 ), 頁 33 及以下; 《知識與時間》( *La Gnose et le Temps* ), 載《愛諾思》( *Eranos* ), 卷二十, 《人與時間》( *Mensch und Zeit*; Zurich, 1952 ), 頁 57 及以下。內爾松 ( William Nelson ) 試圖證實古希臘具有一定的「歷史哲學」, 他沒有成功; 見他的《希臘的歷史哲學》( *Griechische Geschichtsphilosophie* ), 載《哲學史文庫》( *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1932 ), 卷十六, 頁 80-114。舒伯特 ( Paul Schubert ) 的評論也不能令人信服, 見《二十世紀的西方和古代的近東》( *The Twentieth-Century West and the Ancient Near East* ), 載 Robert C. Dentan 編, 《古代近東的歷史觀念》( *The Idea of History in the Ancient Near East*; New Haven, 1955 ), 美國的東方系列 ( *American Oriental Series* ), 卷三十八, 頁 332 及以下。

的，也就是說，因為它們位於一系列的先前事件中，並因此回顧性地確認了整個系列。在這個意義上，基督是「歷史之終結」，也就是說，他雖然不屬於歷史本身，但屬於歷史的一個特殊「部分」。歷史本身沒有由於基督的到來而終止或廢止，而是實際推進着，而且預料和期盼另一個終末論事件，基督的第二次到來去終結歷史。整個詮釋模式肯定是綫性的，它自開端到終結、自創世到成全之間行進，但是在一個特殊的「關鍵」或轉折點上，這一直綫是斷開的，更或是「彎曲的」。這一點是歷史之中心，「拯救歷史」、救恩歷史（die Heilsgeschichte）之中心。然而，自相矛盾的是，「開始」、「中心」和「終點」不是在「事件」上，而是在救贖者的位格之中達成一致。基督既是 alpha 又是 omega，是「起初」和「最終」，又是中心。在另一意義上，基督恰好是開始。他的到來開闢了新的永恆（new aion）。「舊的」已經結束，而「新的」才剛剛開始。時間決不會因基督的到來而「貶值」。相反，時間因他的到來、因他和通過他得到確認。它被「祝聖」和被賦予意義、新的意義。鑒於基督的到來，歷史現在的面貌是「正向一行進」（pro-gress），它的內在秩序朝向「終點」，不知疲倦地加速朝向「終點」。就像聖奧古斯丁說過的那樣無望的「循環」已經被破除。它揭示了歷史沒有循環，但相反，歷史展現了單一而又普遍的目的。在這個單一而又普遍的歷史視角之下，所有特殊事件都處於一個顛簸不破的秩序之中。事件的「單一性」得到了承認和獲得。現在我們能夠聲稱，歷史的《聖經》視域事實上不是「人的歷史」，而是「上帝的歷史」，是上帝在歷史中進行統治的故事。實際上，《聖經》的主要着重點恰好關於上帝的

統治，這一統治既普遍地存在於世界之中，又特殊地存在於歷史之中。但恰好因為歷史被理解為「上帝的歷史」，「人的歷史」才成為可能。於是，人的歷史被理解為一個有意義的故事，並且不再被視為宇宙模式的一個重複，也不是偶然事件的一個混亂之流。人的歷史在他們的救贖視角之下，亦即在他們命運的實現和存在的辯護視角之下被理解。人的行動因此得到證實和激勵，因為他被賦予了一項任務和一個目標。上帝已經行動了，而且他在基督耶穌之中的終極行動成全了他在過去的連續行動，這些連續行動「在不同的時間和以相異的方式」展開。然而，他的多方面行動不是確定的普遍法則的特殊事例或實例，而是單一的事件。一個人永遠不能廢止（suppress）《聖經》中的位格名稱。《聖經》永遠不能發生所謂的「代數化」（algebraized）。符號永遠不能代替姓名位格的上帝和人的位格相關聯。並且這一關聯在耶穌基督的位格之中達到頂峰，耶穌基督「在充實的時間中」到來，要去「完成」舊的和「開關」新的。因此，在基督教對於歷史的理解中，存在着兩個基本主題。

首先，存在着一個回顧性的主題：關於彌賽亞的預備的故事。第二，存在着一個展望性的主題，開啓「歷史之終結」的展望。「基督教的歷史進路」同古代世界的歷史進路在根本上如此地不同，它決不僅僅是人在時間中的主觀重新定位。它蘊含了對時間自身進行的一個存在意義上的重新評價。當一個嶄新且獨特的關涉（reference）術語嵌入到事件之流時，發生改變的不僅有人們的態度，還有歷史時間自身的特徵。具有決定性意義的是上帝在耶穌基督之中的啓示具有終極的特徵，揭示着人類存在

的嶄新維度。基督教信仰對於理解歷史的決定性貢獻不在於探求人的存在，亦即他的有限相對性的根本「歷史性」，而恰恰在於發現歷史的視角，人的歷史存在在這個視角中獲得了相關性和意義。因此，現代存在主義者對「人之歷史性」的強調事實上既非是歷史的，又非是獨具特色的基督教的。在許多情況下，它更是希臘主義的恢復。在特定的存在主義的詮釋中，「人之歷史性」僅僅意味着人之存在的短暫性，他不可避免地捲入到過去事件的廣泛背景之中，這最終將他帶至毀滅、帶至死亡。這個診斷使人想起了福音的喜悅消息，然而，它更多地使人想起了古代人的悲劇性洞見。原始基督教的福音宣講（kerygma）不僅意欲顯露罪人的悲慘和「虛無」，以及聲明上帝的判決，而且最重要的是它宣布了人——上帝的造物 and 養子——的價值和尊嚴，並且為經驗之人、可憐而靈性不足的人、上帝之「敵人」、然而又為上帝所愛之人提供了拯救的道路。它不僅譴責了舊事物，更開闢了新事物，開闢了「上帝的合宜之年」（the acceptable year of the Lord）。現在，基督教詮釋者正是在這一點上出現了基本的分歧。在基督到來之後，「在歷史中」還會有關乎人的終極存在的任何其他事情發生嗎？或者能夠在歷史中完成的一切事情都已經實現了嗎？作為自然過程的歷史當然仍舊繼續是一部人類歷史。但是神聖歷史也在繼續嗎？在基督之後，歷史現在還具有任何建設性的價值嗎？或具有任何「意義」嗎？某些人有時認為，因為終極意義已經展現出來，並且終末已經進入了歷史，歷史作為一個有意義的過程，可以說是已經「結束」和「完成」了並且終末論已經實現了。這暗含着對基督到來這個歷史

「轉折點」的特殊詮釋。人們有時假設，一部神聖的歷史真實地存在於過去之中，它恰恰止於基督耶穌的到來並「完成」於其中，但是在他之後，歷史中僅存虛空的事件之流，人的虛無和空虛不斷地暴露和展現於其中，但未曾有真正「重要的」事件發生，因為在歷史之中沒有任何其他東西有待實現。在當代的神學思潮中，這一設想已被人們不同地表達和詳盡闡述出來。它或許有一個「實現式（realized）終末論」的意義，並且意義因而由歷史領域轉移到聖禮體驗的領域，終末在後一領域中是當下（present）的和重演的（re-enacted）。<sup>39</sup>它或許具有一個「結果式（consequent）終末論」的意義，並且歷史因此似乎僅僅是位於過去的大事件和未來的大事件之間、位於上帝的「第一次」和「第二次」到來之間的一個大過渡，全無任何建設性價值，僅僅是一段希望和期待的時期。否則歷史會是「內在化的」，而且意義之領域將局限於個體信仰者的經驗之中做「決定」。<sup>40</sup>在所有這些情況中，人們不認為作為時空中的實際事件過程的歷史具有任何「神聖的」特徵、任何積極的意義。它的過程被理解為人類之空虛和軟弱的一個持續展現。事實上，最近已經有人提出「基督教的歷史」是完全沒有意義的。已經有人聲稱「《新約》的信息（message）不是對歷史行動的訴求，而是對懺悔的訴求」，並且這個啟示「免除了所謂的無望的

---

<sup>39</sup> . 見如 C. H. Dodd, 《歷史與福音》( *History and the Gospel*; London, 1938 ) ; 參〈終末論與歷史〉( *Eschatology and History* ), 載《使徒教導及其發展》( *The Apostolic Preaching and Its Development*; New York, 1936 [New ed. 1944] ), 附錄。

<sup>40</sup> . Rudolf Bultmann, 《歷史與終末論》( *History and Eschatology*; The Gifford Lectures 1955; Edinburgh, 1955 ) 。

世界歷史」。<sup>41</sup>這個激進的終末主義單純地「免除」了所有人類歷史，它對嚴肅的神學疑問是開放的。事實上，它是一個神學的而非一個歷史的假定。它植根於一個單面的神學視域，在這個視域中，只有上帝才被視作是能動的，而且人只是神的活動的一個對象，人處於憤怒或仁慈之中，人自身永遠不是一個行動者。但使人的歷史失去意義的正是人的這一「非人的」（inhuman）概念，而非「《新約》的啓示」。相反，《新約》的啓示使歷史具有意義。在基督之中，並通過基督，時間是它自身這才第一次得到根本的和存在的證實。自從「言成肉身」以來，歷史在其全滿的維度之中已經成為神聖的，並且安慰者為了潔淨和聖化世界而降臨到這個世界之中。基督在他的身體，即在教會中曾是持久的，並且救恩史（Heilsgeschichte）在教會中得到了有效的延續。救恩史仍然在進行之中。要在實踐中去認識存在於混雜歷史事件中的這個「拯救之歷史」是完全困難的，這是一個明顯的事實，而且包括基督教歷史學家在內的歷史學家們必須謹慎而謙虛地努力詮釋這些特殊事件的隱含意義。但是，歷史學家必須知道那個新的「境遇」，它在歷史中被基督的到來所創造：因為十字架和復活、因為聖靈降臨，在人類世界自身之中「現在」不存在「中立的」事物。於是整個歷史，甚至「無望的世界歷史」現在出現在一個終極

---

<sup>41</sup> . Karl Loewith, 《歷史中的意義：歷史哲學的神學含義》（*Meaning in History: The Theological Implications of Philosophy of History*; Chicago, 1949），頁 196-197；另參其文〈歷史的懷疑與相信〉（*Skepsis und Glaube in der Geschichte*），載《作為歷史的世界》（*Die Welt als Geschichte*, Jh. X. 3 [1950]）；〈基督教與歷史〉（*Christentum und Geschichte*），載《基督教與歷史，波鴻會議論文集五至八》（*Christentum und Geschichte, Vortraege der Tragung in Bochum vom 5. bis 8. October 1954*; Duesseldorf, 1955）。

的、終末論衝突的視角之中。在這一視角之中，聖奧古斯丁在其「雙城」的故事中對歷史事件進行了審視。將救恩史同世界的普遍歷史聯繫起來會是困難的。另一方面，教會在世界之中。它的實際歷史常常會被俗世的積累所扭曲。然而，「拯救」又具有歷史的維度。教會是歷史之提升。就像理查森（Cyril C. Richardson）最近恰如其分地注意到的那樣，正如《聖經》的神聖歷史那樣，教會歷史具有預言的特徵。「它是啓示的一部分——聖靈（Holy Ghost）的故事。」<sup>42</sup>一個人會提出：現代的「過度終末主義」（hyper-eschatology）隱含着對歷史的根本貶斥，我們實際面對的是希臘反歷史主義的復興，它未能在世俗行動中確定任何建設性的價值。當然，不同類型的終末主義者反對他們效忠《聖經》並憎惡和放棄一切希臘主義。他們憤怒地批判任何哲學主義的指控。然而，布爾特曼（Rudolf Bultmann）對海德格爾（Martin Heidegger）的緊密依賴是顯而易見的。事實上，在關於理解歷史的問題上，他們提倡的立場同希臘哲學相同。顯而易見的是，無論命運是否被視為盲目的命運（heimarmene）或「燃燒的邏各斯」（fiery Logos），在屈從於定數（fatum）同宣布永生上帝即將來臨的判決之間有一個深刻的差別。然而出於不同的原因，人類行動在兩種情況下都在根本上受到貶損，它被否認具有任何建設性的任務。這使理解歷史成為一項不可能並且甚至是無意義的努力，除非普遍暴露出即使人在雄心勃勃和驕傲自得中的空虛和驕傲、絕對軟弱。在預言的偽裝之下，這種歷史面臨着退化

<sup>42</sup> . Cyril C. Richardson, 〈教會歷史的過去和現在〉（Church History Past and Present），載《聯合神學院季評》（Union Seminary Quarterly Review, 9[1949]），頁9。

成說教實踐的危險。真實情況是在一定的意義上，現代的激進終末主義會被視作是化約的教會概念的邏輯結果，它是如此地體現了改革的某些趨勢。教會仍被認作是上帝的「不可見的」行動和運作的領域，但是她的歷史意義恰恰被否定了。完整的教會教義在現代的恢復，穿越了現存的教派邊界，可能會導致恢復更深刻的歷史洞見，並且可能在它真正的存在維度之內重述歷史。<sup>43</sup>一些人將歷史化約為終末論象徵的作用，並拒絕將她視作一種預期的終末論，對於這些人來說足夠奇怪的是，歷史不可避免地再次在本質上成為「政治的歷史」，就像它在古典時那樣。它再次被認作是關於國家和民族的故事，而且本身遭受到抨擊和譴責。自相矛盾的是，在這個詮釋中，它不再是人的歷史。它假定人無事可做，也就是說，不能去創造或去完成。他簡單地期待着判決，或無論如何都經受着判決。但事實上，恰恰在人的歷史奮鬥和努力之中，人正在成為——或者，實際上不能成為——他自身。相反，終末主義將人判至空幻的神秘主義，那正是終末主義者假裝並試圖避免的陷阱和危險。他注定不可贖回地去探查和思考他的虛無的深淵，它暴露於關於他自己的空虛和精神性疾病的夢想和惡夢中。並且在這些不健康的夢想之中出現了一個新的神話。無論何種「人之歷史性」會被稱為這一困竭的基督教之發現，人的真實歷史性因此暗暗地、更或明確地被否認和被禁止。於是在這樣一個詮釋之中，歷史實際成為「無望的」，沒有目標、沒有主題、沒有任何意義。現在，人的真實歷史不是具有烏

---

<sup>43</sup> .關於這一主題的深入論述，參見我的杜德利講座（Dudleian Lecture），《基督教的困境》（*The Christian Dilemma*）是我於一九五八年四月三十日在哈佛大學的講座（未出版）。



托邦主張和幻想的政治歷史，而是精神的歷史，是人在歷史性的神——甚至我們的主——基督耶穌的統治下成長到整全的完美的故事。它實際上是一個悲劇性的故事。可是種子成熟起來了，不但為了判決，而且為了永恒。基督教歷史學家事實上不像人們有時建議的那樣「遵循基督教的原則」前進。基督教不是一套原則。基督教歷史學家從事着他的職業性任務：他按照基督教的人生視域詮釋着人的生命，人的生命被罪強烈地扭曲，卻被神聖的仁慈救贖，並被神聖的恩典治愈，以及被召喚到一個承襲的永恒王國之中。基督教歷史學家首先將為「人之尊嚴」，甚至是墮落了的人之尊嚴辯解。然後他將反駁任何在人的「經驗的」部分和「可理解的」部分之間進行的根本割裂（以一個康德的方式還是以任何其他方式），在這一割裂中，前者遭受滅亡，且只有後者被許以拯救。恰恰是「經驗之人」需要拯救，並且拯救不僅僅在於一種「可理解的特徵」脫離經驗的混亂和束縛。基督教歷史學家下一步將試圖按照他關於人的基督教知識去揭示事件的實際過程，但在不分巨細、極其詳盡地探究實際歷史的「合宜」的結構時，他將是緩慢而謹慎的。甚至在教會史中，「護佑（Providence）之手」是着重隱藏起來的，雖然否認這只手存在，或否認上帝真正是歷史之主將會是不敬神的。出現在人類觀察者面前的人類行動處於令人迷惑的多樣性和困惑之中，事實上，歷史理解的目的不像理解人的行動，即人的活動那樣，去探查上帝在歷史中的行動。畢竟，基督教歷史學家同時將歷史視為神秘和悲劇——拯救的神秘和罪惡的悲劇。他將堅持我們關於人的概念的全面性，將之作為我們理解的先決條件，

他的存在、他的事蹟、他的命運是在他的歷史中實際形成的。<sup>44</sup>

基督教歷史學家的任務決不是簡單的任務。但它肯定是高貴的任務。

---

<sup>44</sup> .「基督教歷史」(具有「實際歷史」[actual history]和「編史」[historiography]的雙重含義)的問題近年來受到廣泛的討論,相關文獻卷帙浩繁。有水準的述評如下:G. Thijs,〈歷史神學參考書目〉(Bibliographie sur la theologie de l'histoire),載《魯汶神學每日大事記》(*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 26[1950]),頁87-95;F. Olgiati,〈歷史、形而上學和宗教之比較〉(Rapporti fra storia, metafisica e religione),載《新經院主義哲學回顧》(*Rivista di filosofia neoscholastica*, [1950]),頁49-84;P. Henry,〈基督教的歷史哲學〉(*The Christian Philosophy of History*),載《神學研究》(*Theological Studies*, XIII[1952]),頁419-433;另見R. L. Shinn,《基督教與歷史問題》(*Christianity and the Problem of History*; New York, 1953);M. C. Smit, *De Veroudingvan Christendom en Historie in der huidige Roms-Katholieke geschicoveschouwing*; (Kampen, 1950)〔附法文簡歷〕。

在當前文章的語境中,應該特別提及下列作品:Oscar Cullmann,《基督與時間》(*Christus und die Zeit*; Zurich, 1945),英譯本:《基督與時間》(*Christ and Time*; London, 1951);Karl Barth,《教會教義學》(*Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zurich, 1948),卷三第二冊,頁524-780;John Marsh,《整全時間》(*The Fulness of Time*; London, 1952);Jean Danielou,《關於歷史奧秘的評論》(*Essai sur le Mystère de l'Histoire*; Paris, 1953);《降臨節的奧秘》(*Le Mystère de l'Avent*; Paris, 1948);《普世研究所論文集(五)》(*Papers of the Ecumenical Institute*, 5):〈論歷史的意義〉(On the Meaning of History),載《人類世界》(*Oikoumene*; Geneva, 1950);Erich Fraik,《哲學理解與宗教真理》(*Philosophical Understanding and Religious Truth*; New York, 1945);〈基督教思想中的歷史作用〉(The Role of History in Christian Thought),載《杜克神學院學報》(*The Duke Divinity School Bulletin*, XVI, No.3 [1949]),頁66-77;H. Butterfield,《基督教與歷史》(*Christianity and History*; New York, 1950);E. C. Rust,《基督教的歷史觀》(*The Christian Understanding of History*; London, 1947);Reinhold Niebuhr,《信仰與歷史》(*Faith and History*; New York, 1949);Pietro Ghichetta,《歷史神學》(*Teologia della storia*; Rome, 1953);John McIntyre,《基督教的歷史教義》(*The Christian Doctrine of History*; Edinburgh, 1957);Christopher Dawson,《世界歷史動態》(*Dynamics of World History*; ed. John J. Mulloy; New York, 1957);Jacques Maritain,《論歷史哲學》(*On the Philosophy of History*; ed. Joseph W. Evans; New York, 1957)。





## 第三章 基督教歷史的悖論：

67  
68帝國與沙漠<sup>1</sup>

作為一個新的社會秩序，更或作為一個新的社會維度的基督教進入了歷史。自從一開始，基督教首先不是一個「教義」，而恰恰是一個「團體」。不僅要聲明和發佈「消息」，而且要宣佈「好消息」。的確有一個處於成長和形成過程中的新的團體，對於其所號召和招募的成員來說是突出而獨特的。事實上，「團契」（fellowship, koinonia）是基督教存在的基本類別。原始基督徒感覺到他們自己具有緊密的聯繫，共同結合到一個統一體中，這個統一體在根本上超越了人類的一切界綫——種族的、文化的、社會階層的界綫，而且實際上是「這個世界」的整個維度。他們彼此之間互是同胞兄弟，是「一體」（One Body），甚至是「基督之體」（Body of Christ）的成員。聖保羅的這個光耀之語極好地概括了信徒們的共同經驗。儘管基督教經驗具有根本性的新鮮成分，他們借用了《舊約》的基本詮釋類別，認為新的盟約有待實現和成全基督徒是真正的「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是分離的民眾」（《彼得前書》二章 9 節）。\* 他們是新以色列，是「小群」（Little Flock），也就是說

<sup>1</sup> 〈帝國與沙漠〉（*Empire and Desert*），載《希臘正統神學述評》（*The Greek Orthodox Theological Review*, III, 2[1957]），頁 133-159。重刊經作者許可。

是上帝樂意賜之與國的那個虔誠的「剩餘」（《路加福音》十二章 32 節）。失散的羊必須一起被帶入「羊圈」，並被集合起來。教會正是這個「集合」（Assembly），神的教會（ekklesia tou Theou）——上帝的新「選民」的一個永久集合，它將永不中止。

在「這個世界」之中，基督徒只能是朝聖者和外邦人他們的真實「國民」（citizenship, politeuma）是「在天上」（《腓立比書》三章 20 節）。教會自身正在進行穿越這個（外邦人[paroikousa]）世界的旅行。「基督教的團契對這個世界之上的領土實施一部分治外管轄」（加文[Frank Gavin]）。教會是地上的「天堂前哨」，或是「天堂殖民地」這一激進的分離態度最初具有「啟示錄的」涵義，並受到迫近的基督再臨（parousia）的期望的激勵，這一點可能是正確的。然而，即使作為持久的歷史社會，教會也一定要脫離這個世界。「精神分離」的氣質內在於基督教信仰的特別構造之中，就像它內在於古代以色列的信仰之中那樣。教會自身是「一個城市」、一個城邦（polis）、一個新的和特殊的「政治組織」（polity）。在基督徒的洗禮宣示中，他們必須「放棄」這個世界及其全部虛榮、驕傲和壯麗——連同其所有的自然紐帶，甚至家庭紐帶也要一併放棄，而且要採用效忠主基督的莊嚴誓言，基督是地上和天上的唯一真正的主，他被賦予了一切「權威」。通過這一洗禮的承諾，基督徒在根本上脫離了「這個世界」。在這個世界中，他們沒有「常存的城」。他們是「將來的城」的「公民」，上帝自己是「將來的城」的經營者和建設者（《希伯來書》十三章 14 節；參十一章 10 節）。

\* 作者此處的《聖經》英文引文為“a people set apart”，新標準修訂版（New Revised Standard Version）的英文原文為“God’s own people”。一譯注

早期基督徒經常受到對公民政治漠不關心的懷疑和指控，甚至還受到病態的「孤僻」的懷疑和指控，人類的敵人（*odium generici humani*），——它應該同羅馬帝國所謂的「博愛主義」進行對比。這個指控並非沒有根據。奧利金在其著名的致克爾蘇斯（*Celsus*）的回覆中是準備承認這個指控的。然而他問到，基督徒能夠作甚麼其他的嗎？他解釋到，在每一個城市中，「我們另有一套忠誠的體系」（*alio systema tes patridos*）（《駁克爾蘇斯》[*Contra Celsum*], VIII. 75）。在每一個城市中，隨同公民團體一起的，還有另一個團體，即地方的教會。並且對於基督徒來說，它是他們真正的家園或他們的「祖國」（*fatherland*），而非他們實際的「國民之城」。一位匿名作者大約在公元二世紀早期寫了絕妙的〈致丟格那妥書〉（*Letter to Diognetus*），帶着雅致的精雕細琢，他詳細闡述了這個論點。基督徒不在他們自己的城市中停留，他們在言語和習俗方面也不與其他人有所區別。「然而，雖然他們居住在希臘人和蠻族人的城市之中，就像一切都命定，他們自身的政治組織的結構卻是獨特而矛盾的……每一片外邦之土都是他們的祖國，並且每一個祖國都是外邦之土……他們的對話是在地上，但是他們的國民身份是在天上。」這個態度不含激情，不含敵意，並且沒有實際脫離日常生活，但卻包含精神性疏離的強烈定調：「並且每一個祖國都是外邦之土。」然而，它同一個強烈的責任感相結合。基督徒局限於這個世界之中，彷彿待在監獄中那樣「停留」在那裏；但他們又「使世界結合在一起」，好似靈魂將身體統領在一起那樣。除此之外這恰恰是上帝指派給基督徒的任務，「拒絕它是不合法的」（《致丟格那妥書》，5、6）。基督徒會留在他們自己

69

的故里，並忠誠地履行他們的日常職責。但是他們不會完全忠誠於這個世界中的任何政治組織，因為他們的真實信奉在別處。他們在社會上貢獻和投身於教會，而不是貢獻和投身於這個世界。德爾圖良宣稱：「沒有甚麼比公共事物與我們更加毫不相干的」（《護教篇》[*Apologeticum*]，38.3）。\*他在另一場合說道：「我已經將自身撤離於這個世界」（*secessi de populo*）（《論禮披》[*De Pallio*]，5）。在這個意義上，基督徒是在「社會之外」，自願地拋棄和放逐，——在這個世界的社會秩序之外。

將基督徒和羅馬帝國之間的緊張詮釋為教會和國家之間的衝突或衝撞具有完全的誤導性。事實上，基督教會不僅僅是「教會」，正如古代以色列同時是「教會」和「國家」那樣。基督徒也是國民、「特殊的民眾」、上帝之民、  
70 第三種（*tertium genus*）、既非猶太人又非希臘人。教會不僅僅是獨為「宗教」目的的「聚集團體」，或自願聯合體她是並且聲稱是一個獨特和自治的「社會」、一個獨特的政治組織。另一方面，羅馬帝國是並且聲稱遠不僅僅是「國家」。自從奧古斯都時代的重建以來，羅馬無論如何都聲稱自己正是那座城，一座持久的和「永恆的」城市（*urbs aeterna*），還是一座終極之城。在某種意義上，它為自身提出了一個「終末論的視角」。它擺出人類問題的終極解答的姿態。它是普世的聯邦（*Universal Commonwealth*）、「居住之地獨一的世界城邦（*Cosmopolis*）」、人類世界（*Oikoumene*）。羅馬為在其統治和支配下的全體人民和全體國家提供「和平」——羅馬

\* 德爾圖良著，塗世華譯，《護教篇》（香港：道風書社，1999），頁80。——譯注



的和平（Pax Romana）——和「正義」。它聲稱是「博愛」的最終體現，是一切人類價值和成就的最終化身。「帝國是有效的政治—教會的體制。它是『教會』，也是『國家』；如果它不能二者兼是的話，它早就同古代世界的觀念背道而馳了。」（巴克[Sir Ernest Barker]）在古代社會——在古代城邦、在希臘君主國、在羅馬共和國——「宗教的」確信被視為「政治的」結構的一個完整部分。沒有絲毫的能力和「權威」曾經得到承認，並且因此沒有絲毫的忠實或忠誠曾經得到承認。國家是全能的，並且忠誠因此必須是完整的和無條件的。對國家的忠誠自身就是一種宗教的奉獻，不管它被描述或被強加以何種特殊的形式。在羅馬帝國，它是凱撒的膜拜（Cult of Caesars）。帝國的整體結構是不可見的「政治的」和「宗教的」結構。皇帝統治的主要目的通常被界定為「博愛主義」，並且甚至經常被界定為「拯救」。因此，皇帝被稱為「救主」。

所有這些主張回顧起來似乎只會是烏托邦式的錯覺和希望的夢想，徒勞而又瑣碎，它們的確如此。然而，這些夢想為那個時代的最優秀的人們所夢想——提起維吉爾（Vergil）就足矣。並且在帝國實際覆滅之後，「永恒羅馬」的烏托邦式夢想仍然存在着，並在數個世紀中主宰了歐洲的政治思想。自相矛盾的是，這個夢想甚至經常被一些人所珍視，就這些人信仰的邏輯來說，他們本應該更好地抵制它的欺騙性魅力和震顫。事實上，一個常存的或「永恒羅馬」的景象也在中世紀主宰了西方和東方的基督教思想。

早期基督徒對待羅馬帝國的態度不是無政府主義。聖保羅已經正式承認了國家及其權威的「神聖的」起源，而且他本人在向羅馬官員和羅馬法律請求保護時毫不費力。

在基督教的圈子中，國家的積極價值和作用得到普遍承認。甚至連《啟示錄》中出現的惡言謾罵也毫不例外。那裏譴責的是真實羅馬的不公正和不正義，而非政治秩序的原則。基督徒在羅馬法庭上能夠以其完全的誠摯和良好的信仰力言其政治清白，並辯稱他們忠誠於帝國。事實上，早期基督徒虔誠地為國家、和平和秩序祈禱，甚至還為凱撒他們祈禱。當時諸如奧利金和德爾圖良的一些作家由於他們的抵抗而聲名狼藉，人們甚至能在他們那裏找到對羅馬帝國的高度評價。帝國的神學「辯護」最初已經在迫害時期出現了。但是，基督教的忠誠必然是一個受到限制的忠誠。基督教當然決不是一個煽動性的密謀，而且基督徒從未意圖推翻現存的秩序，雖然他們相信它終將枯萎。然而，站在羅馬人的觀點來看，基督徒看上去不能不是煽動性的，不是因為他們在參與政治的任何意義上，而恰恰是因為他們沒有參與政治。他們的政治「淡漠」激惱了羅馬人。他們在事關聯邦生存鬥爭的關鍵時刻，使自己遠離聯邦的利害關係。他們不但為自身要求「宗教的自由」，他們還為教會要求至高的權威。雖然上帝之國顯然「不屬於這個世界」，但對於全能的人之王國來說，它似乎是一個威脅。在某種意義上，教會是帝國中的一種「抵抗運動」。而且基督徒是「盡忠職守的反對者」。他們一定要抵制其「並」入帝國結構的任何嘗試就像道森（Christopher Dawson）所準確論說的：「基督教是世界上的唯一剩餘力量，它沒能被納入到新奴性國家的巨大機器之中。」基督徒不是一個政治派別。然而，他們的宗教忠誠具有直接的「政治」含義。人們很好地注意到，在古代世界，一神論本身是一個「政治問題」（彼得森[Eric Peterson]）。基督徒一定要為他們自身和教會

要求「自主」。並且這正是帝國既不能讓步，甚至又不能理解之處。於是，衝突是不可避免的，雖然它可能被延遲。

教會是對帝國的一個挑戰，而帝國是基督徒的一塊絆腳石。

## 二、

人們普遍認為，君士坦丁（Constantine）時代是基督教歷史的一個轉折點。在與教會進行了一場拖沓的鬥爭之後，羅馬帝國終於屈服讓步了。凱撒本人皈依了，並謙恭地申請加入教會。宗教自由得到了正式公佈，並被重點地伸展至基督徒。被沒收的財產被重新歸還給基督教團體。在迫害歲月裏遭受殘疾和放逐的那些基督徒現在被命令返回，並受到光榮的接待。事實上，君士坦丁提供給教會的不僅有和平和自由，還有保護和緊密的合作。他真正敦促教會及其領袖和他一起參與帝國的「革新」。基督徒帶着讚賞接受帝國政治政策和策略的新轉向，但又不乏一些困窘和詫異。基督徒對這個新形勢的反應決不是全體一致的。許多基督教領袖做好了徑直迎接皇帝的皈依和帝國的預期皈依的十足準備。但也有少數領袖對皇帝的舉動表示擔憂。可以肯定的是，人們絕對欣喜於敵意之停止和現在已受法律保護的公開崇拜之自由。但是主要的問題仍然沒有解決，而它是一個具有極端複雜性的問題。實際上，它是一個極其自相矛盾的問題。

74 德爾圖良已經提出一些尷尬的問題，雖然這些問題在他的時代不過是一些修辭問題。凱撒能夠接受並相信基督嗎？現在，凱撒顯然屬於「這個世界」。他們是「世俗的」結構的一個組成部分，是世俗的至親（*necessarii saeculo*）。那麼基督徒能是凱撒嗎？也就是說，基督徒

能夠同時屬於教會和世界這兩個衝突着的秩序嗎（《護教篇》，21.24）？在君士坦丁的時代，儘管凱撒利亞的主教優西比烏（Eusebius of Caesarea）耗費了很大的力氣詳細闡釋「基督教帝國」的觀念，這個「基督徒凱撒」的概念仍然是謎題和困惑。對於許多基督徒來說，這個概念自身存在着內部矛盾。凱撒必然致力「這個世界」的事業。但是教會不屬於這個世界。凱撒的職責在本質上是「世俗的」。作為皇帝的皇帝真的在基督教團體的結構中具有空間嗎？近來已經有人指出，君士坦丁本人或許恰好在這一點上更加不安和不確定。他將自己的洗禮一直推遲到臨近去世的日子，這其中的一個原因似乎正是他悲觀地感覺到他不便同時成為「基督徒」和「凱撒」。君士坦丁個人的皈依沒有構成問題。但作為皇帝，他的皈依構成了問題。他在帝國中享有尊貴的地位，他必須肩負這一重擔。他仍舊是「神聖的凱撒」。作為皇帝，他深深地陷入帝國的種種傳統之中，陷入的程度和他實際竭力從其中脫身的程度相差無幾。從帝國駐所到一座新城的轉變，遠離了舊的異教羅馬的記憶，是這高貴成就的奪目象徵。然而，帝國自身仍然和以前大體相同，具有其專制的氣質和習慣，具有其全部的異教實踐，包括對凱撒的崇拜和神化（apotheosis）。我們擁有良好的理由去相信君士坦丁個人的誠摯。毫無疑問，他深深地確信，在社會分裂的時代，基督教是唯一能夠刺激帝國的病軀，並提供新的凝聚原則的力量。但他顯然不能放棄君主權威或者同這個世界脫離關係。事實上，君士坦丁堅定地確信，通過神聖的護佑，他被委以高貴而神聖的使命，他被選中去重建帝國，而且是在基督教的基礎上重建帝國。這個確信比任何特殊的政治理論更為重要，它是他

的政策和他的實際統治方式的決定性力量。

這個形勢是極端曖昧不明的。教會必須接受帝國的規範並承擔新的任務嗎？它是一個歡迎的機會，或者更是一個危險的妥協？實際上，對於基督徒來說，即使在君士坦丁本人當政的時期，同帝國緊密合作的經驗並不全部都是快樂的和鼓舞人心的。對於教會來說，帝國似乎不是一個輕鬆的或令人舒服的同盟和夥伴。在君士坦丁的繼任者們的統治之下，即使我們忽略尤里安（Julian）恢復異教信仰的天折企圖，「合作」的所有不便之處就開始相當明顯。教會的領袖再三地被迫去挑戰凱撒也要在宗教事務中實踐其最高權威的不懈試圖。修道主義在公元四世紀的興起不是偶然的。它更是逃避帝國問題的嘗試，是在帝國的邊界之外、在「陣營之外」建立「自主的」基督教社會的嘗試。另一方面，教會不能迴避它對這個世界的責任或放棄她的使命性任務。教會實際上不僅關心個人，還關心社會，甚至關心整個人類。甚至連這個世界的王國也必須最終被帶入對基督的順服之中。帝國也不準備對教會棄而不顧，或放棄她的幫助和服務（service）。就其強大的信仰和紀律來說，教會已經是一個強大的組織，而且在各地傳播，甚至傳播到人居之地的遙遠角落。於是，由於教會自身的傳教天職和帝國的傳統邏輯的雙重壓力，教會最後被迫同帝國結盟。

到公元四世紀末期，基督教被正式確立為羅馬帝國的官方宗教。在狄奧多西大帝（Theodosius the Great）執政時期，羅馬帝國正式將自身投入到基督教的事業中。異教信仰被法律否定和禁止。異端也被宣佈為非法。國家正式地維護正統的信仰。這個新安排的基本假設是基督教聯盟的合一。存在着至一而全面的基督教社會，它同

時是教會和國家。在這個單一的社會中，存在着區別明顯但關聯緊密的不同秩序或「力量」——「精神的」和「世俗的」，「教會的」和「政治的」。但是這個「社會」自身在本質上是至一的。這個思想決不是新的思想。古代以色列曾經同時是王國和教會。羅馬帝國已經是一個「政治的—教會的」組織，而且在它經歷「施洗」之後也保持這個雙重特徵。在基督教的聯盟之中，「教會身份」和「國民身份」不僅僅是「共同存在的」，而且是簡單等同的。只有基督徒才能成為國民。並且所有國民被迫在信仰和行為上成為正統。基督教聯盟被視為一個單獨的「神權的」結構。除此之外，羅馬帝國始終將自身看作是一個「普世的王國」，是唯一合法的王國、唯一的「帝國」。因為只有一個教會、普世的教會，因此只能有一個王國、普世的帝國。教會和王國實際上只是一個不可分並且未分割的社會，一個基督教共和國（Civitas—Respublica Christiana）。「全人類的至一聯盟在部分上被視為帝國——古羅馬的幸存形象，但在主體和普遍上被視為教會，它是那個被我們稱為中世紀的長久人類歷史時期的基本社會。它是事實，而不僅僅是觀念；然而它也是觀念，並不完全是事實。」（巴克）

76 它是一個重要而宏偉的成就、一個光輝的景象、一個雄心勃勃的主張。但它也是一項不吉利而又曖昧不明的成就。事實上，「精神的」和「世俗的」兩個秩序永遠不能真正地整合成一體。舊的張力在「一個社會」內部繼續存在，並且「各種力量」的平衡在基督教聯盟中始終是不穩定和不安全的。教會和國家被人們認為是兩個各自具有適當的能力和權限範圍的、截然不同的社會，將存在於中世紀聯盟之中的「各種力量」之間的內在張力稱為教會

和國家之間的衝突或競爭會是一個時代錯誤。在中世紀，作為兩個截然不同的社會的教會和國家，完全不存在。衝突存在於同一個社會內的兩個「力量」之間，而且恰好因為那個特別的原因，它是如此地強烈和尖銳。基督教的東方和基督教的西方在這方面沒有根本區別，其差異程度如同基督教聯盟這兩個區域的實際事件進程。東方和西方的主要問題是相同的——「基督教社會」的問題，「神聖帝國」的問題。這個問題尤其應該在東方呈現特殊的急迫性和維度，這是自然不過的。在東方，「神聖帝國」是可畏的現實，布賴斯（James Bryce）說過的「實際世界中的確切現實」，而在西方它相當於觀念，或只是主張。自君士坦丁開始，帝國的心臟位於君士坦丁堡，而不再是古老的羅馬城。拜占庭（Byzantium）的故事是羅馬的故事的直接延續。在西方，羅馬的秩序在早期年代就已經瓦解了。在東方，它存活了數個世紀。即使身披東方的外套，拜占庭仍舊是「羅馬人的王國」，直到其壽終正寢為止。拜占庭的主要問題恰恰是「永恒羅馬」的問題。帝國在那裏的整個力量比它過去在西方的力量大得多。可是，待查理曼（Charlemagne）及其繼任者在拜占庭重新建立「帝國」，所有的「拜占庭問題」就在西方重新出現，它們具有同樣的急迫性和同樣的含混性，這一點是極其重要的。事實上，查理曼將自身視為君士坦丁和查士丁尼（Justinian）的合法繼任者。他對於宗教事務的主張和政策幾乎等同拜占庭的凱撒對於宗教事物的主張和政策。

人們經常主張，教會已經在拜占庭將「自由」交到凱撒的手中。拜占庭的制度被毀損地標以「國家高於教會」（Caesaropapism），設定皇帝是教會的實際統治者，即 77

使他從未得到成為她的首領的正式認可。下面的說法不止一次地出現：教會的存在，亦即作為一個「獨立機構」的存在，完全止於拜占庭，並實際上化約為「帝國的禮拜儀式部門」的身份。乍看上去，支持這些指控的引證似乎是豐富的和壓倒性的。但它經不起更进一步的審查。某些地方仍然維持着「國家高於教會」。作為純粹的誤解，作為有偏見的時代錯誤，拜占庭的許多有能力的學生已經將它斷然地摒棄。皇帝是基督教社會的實際統治者，也是宗教事務的實際統治者，但從未是教會的統治者。

在基督教政治中，拜占庭的故事是一個冒險。它是不成功的，並且可能是不幸的經驗。可是它應該憑其自身的條件受到裁斷。

### 三、

查士丁尼在他寫於公元五三五年三月十六日的第六新律（Sixth Novel）的前言中，清晰地論述了拜占庭政治制度的基本原則：

出於他的神聖仁慈，上帝已經將兩件禮物賜予人類，司祭職和帝國的權威——教職（hierosyne）和王權（basileia）；教權（sacerdotium）和帝權（imperium）。當然，前者是關於神聖事物的；後者主宰並照管人類事務。二者都從相同的源頭出發，裝飾人類的生活。對於皇帝來說，沒有甚麼比司祭職的尊嚴更為他所關注的了，以致輪到教士為了皇帝而向上帝祈禱。現在，如果一個在各個方面都不受指責，充滿了對上帝的信心，並且另一個正確而適當地妥善維護它所托管的聯盟，一定的公正和諧將會建立



起來，它將提供人類所需要的一切。於是我們極其關注上帝激勵的真實教義和教士們的尊嚴。我們確信：如果他們維護其尊嚴，上帝將賜予我們巨大的好處，而且我們將牢牢地掌握我們現在擁有的一切，除此之外，我們將獲得那些我們現在尚未獲得的東西。一個歡快的結局始終為那些以適當的方式進行、為上帝所接受的事物加冕。這是當神聖教規被謹慎遵守時的情況，它已由光榮的使徒、莊嚴的目擊者和神聖世界的牧師傳遞給我們，已由聖父保存和解釋。

78

這同時是綱要和計劃。

查士丁尼沒有談論國家或教會。他談到兩個部門或兩個機構，它們在基督教聯盟中建立起來。它們受到相同的神聖權威的委派，並且都為了相同的終極目的。作為一個「神聖的禮物」，帝權（*imperium*）「獨立」於教權（*sacerdotium*）。然而它「依賴」和「服從」於它為之而被神聖建立起來的那個目的。這個目的是基督教真理的忠實維持和提升。因此，如果「帝國」本身不服從於聖品階級（*Hierarchy*），但它服從於教會，教會是受到神聖委托的基督教真理的管理者。換言之，帝權只有在教會內部才是「合法的」。無論如何，它在本質上服從於基督教信仰，受到使徒和教父的規則的約束，並且在這個方面受到它們的「限制」。皇帝在聯盟中的合法地位依賴於他在教會中，在其教義和教規約束下的良好身份。帝權同時是權威和服務。並且這一服務的術語被置入教會的規則和規定中。皇帝必須在他的加冕禮誓言中表達正統的信仰，必須宣誓服從教會委員會的規範。這不僅僅是儀式。「正統可謂是拜占庭的超國家性（*the supernationality*

of Byzantium )，國家和人民生活的基本元素。」(索科洛夫[I. I. Sokolov])

在拜占庭的制度中，皇帝的位置是高級而尊貴的。神權政治的光輝暈輪環繞着他。宮廷禮儀是豐富而繁瑣的，並且它是特殊的宗教禮儀、儀式，幾乎是一種「帝國的儀式」。然而，皇帝只是一名平信徒。他在教會中具有一定的地位，並且具有非常卓越而高貴的地位。但它是一個在俗的地位。教會為平教徒保留了一個所謂的特殊部門。皇帝不屬於教會的聖品階級。他們絕不是「聖言 (Word) 和聖禮的牧師」。一些特殊的「牧師的」人物會對他們作出讓步，事實上人們經常主張和堅持這個論點。80  
無論如何，它是一個非常特別的「皇室司祭職」，明顯地區別於神職人員的「聖職司祭職」。可以肯定的是，皇帝在教會中是一位高貴的顯要人物，但是在一個非常特殊的意義上，確切地界定它是不容易的。無論帝國加冕儀式的初始含義曾經是甚麼——而且它最初似乎肯定是嚴格的「世俗」禮儀，甚至宗主教也作為世俗的僕人而在其中行事——如果它沒有發展成為常規的「聖禮」，它逐漸發展成為神聖的儀式、聖禮 (sacramentale)，特別是自從它同由教會授予的獨特教會儀式——「膏油」儀式相結合之後帝國加冕禮的儀式傳達了「世俗權力」的徹底「神聖化的」觀念。或許，西方比拜占庭更加強調這個「神權政治」。這個儀式包括忠誠地服從教會所有規則的莊重誓言，而且最重要的是維護正統信仰免遭褻瀆，使它同《聖經》和會議的訓令相一致，這一點是特別重要的。

問題的癥結在於「世俗的」統治者的要求，並且他們力圖將「成為基督徒」和因而正確履行一定的基督徒職責作為他們自身的任務。這個要求包含了一個確信，即在

一定意義上，「世俗的」自身基本上是「神聖的」。在基督教的社會中，沒有甚麼能夠是完全「世俗的」。有人會爭論說，這個要求通常是不誠摯的，至多是世俗動機和關切的偽裝。但它在許多情況下顯而易見——並且應該強調是在所有主要和關鍵的情況下——這個要求是完全誠摯的。查士丁尼和查理曼二人——僅作為最矚目的個例來引用——他們極其誠摯地努力成為「基督徒統治者」並促進基督的事業，這同他們的實際政策對批評保持開放相差無幾。人們普遍地承認了皇帝的職責是通過由其支配的一切可能手段，甚至包括「劍」，但可能首先通過適當的立法，來「保衛」信仰和教會。像許多拜占庭的皇帝，以及大多數的東羅馬帝國皇帝在很多場合的實際做法那樣，每當皇帝展現出他們對宗教事務的關心時，張力就會出現。從原則上說，這沒有超出他們的法定能力。「信仰的純潔」和「教規的嚴格」都不是純粹的「神職關切」。皇帝應該關心人們的「正確信仰」。也不能禁止他們持有神學的確信。如果司祭職擁有信仰和訓導事務的正式決定權——而且從未有人質疑或取消這一權利——甚至也不能否認平信徒關注教義問題的權利，不能否認他們表達自己宗教確信的權利，特別是在發生教義征戰或混亂的時期。很明顯，為了實施那些他們十足地信以為正統的確信，皇帝比任何其他人能夠更有力和更響亮地發出自己的聲音，並運用其「權力」(potestas)。但即使在這一情況下，皇帝不得不通過適當的渠道進行行動。他們不得不將他們的意志或他們的精神強加給教會的聖品階級，事實上他們這樣的企圖並非一次，他們有時使用暴力、威脅和其他招致反對的方法。無論如何都必須遵守法律或規範的形式。處理宗教事務時沒有教士的贊同和合作，帝國權

力顯然是超越權限（*ultra vires*），超出了它的法定能力。不應忽視拜占庭的凱撒對它的惡名昭著的濫用。另一方面，當皇帝試圖違背教會的信仰時，他們從未取得成功，這是明顯的。拜占庭的教會足以强大到抵制帝國的壓力。皇帝未能強迫教會同阿里烏派教徒（*Arians*）妥協，同基督一性論者（*Monophysites*）、破除圖像主義（*Iconoclasm*）進行早熟的和解，以及在較晚時期同羅馬進行曖昧的「再聯合」：

81 沒有甚麼能夠比王權高於教權的指控更為虛假的了，提出這個指控通常針對的是拜占庭教會——譴責了即使在宗教的環境中，教會奴性地順從皇帝的命令。皇帝的確始終親身關注教會的事務；他竭力維護或強加施行教義的合一，但他的主張決不總是得到順從的認可。事實上，拜占庭人開始習慣這個觀念，即在宗教事務上同帝國進行有組織的對立是正常而合法的……不用懷疑有任何自相矛盾，拜占庭的宗教歷史體現了教會和國家之間的衝突，在這場衝突中，教會毫無疑問地勝出了（格雷古瓦 [Henri Grégoire]）。

人們能夠認為，拜占庭教會的實際影響和威望是在時間的過程中穩步提升的。在這個關聯中，《法律入門》（*Epanagoge*）這部寫於十九世紀晚期的制憲性文件是尤為重要和具有指導意義的。表面看上去，它至多是一個草案，從未正式公佈出來。草案可能由著名的宗主教佛提烏（*Photius*）起草。文件的某些部分收入後來的法律編輯物中並得到了廣泛的傳播。無論如何，文件反映

了當前對於主導那個時代的皇帝和聖品階級之間的正常關係的概念。主要原則仍然同查士丁尼時代的主要原則相同。但它現在的詳細闡述更具重點和精確性。

共和制（Politeia）聯邦由幾個部門和成員構成。其中最重要和最為必需的是皇帝和宗主教。兩個力量之間具有明顯的對應。人們的和平與繁榮依賴於帝權和教權之間的一致與統一。皇帝是最高的統治者。然而，帝治的目的是善行（euergesia）。它是一個古老的觀念，來源於希臘的政治哲學。皇帝必須在其統治中實施正義。皇帝必須在信仰和虔誠的教義中受到良好的教導。他必須保衛和弘揚《聖經》和會議的教導。他的主要任務是為了他的國民的靈魂和身體而去獲取和平和快樂。宗主教的地位是高貴的。「宗主教是基督的一個活的和有生氣的形象。」他必須在其所有言行中展示真理。他必須在世界中經受磨難，並生活在基督之中。他必須借助其生命的神聖性來呼召異教徒。他必須在虔信者之中加強生命的虔誠和忠實。他必須竭力將異教徒帶回到真正教會的羊欄之中。他必須對所有人都公正無私和不偏不倚。在皇帝面前捍衛正確的信仰時，他的講話必須不帶羞愧。唯獨宗主教才具有詮釋教父規則的權威，和裁決它們的合法使用的權威。

當然，這是一幅理想化的圖景。實際的現實要更黑暗和更模糊。皇帝總是能夠影響宗主教的選舉，並通過種種手段罷免不合適的王位佔有者。另一方面，宗主教也擁有足夠的資源對君主權力進行最終的抵制，在這些資源中，停職（suspension）和逐出教會不是沒有一點作用。但是，就像在《法律入門》和其他文獻中描繪的那樣，理想的模式從未被人們忘記。「真正重要的理論是

《法律入門》中的理論：作為同盟而非對手的宗主教和皇帝雙方對東羅馬的政治繁榮都必不可少——二者都是單一有機體的部分。」（貝內斯[Norman H. Baynes]）

中世紀時的東方和西方普遍接受了單一聯邦中的「雙重政府」理論。這一理論有不同的差異版本。它是西方教廷派和朝廷派、羅馬教宗和神聖帝國這兩個競爭方的共同背景。西方教會在其同帝國的鬥爭中成為勝利者。但它是牢固的勝利。卡諾薩（Canossa）的意義是不明朗的。帝國的神權政治主張遭受了挫敗。但從長遠來看，這只導致了世俗力量在西方社會中的急劇「世俗化」。在基督教歷史上，純粹「世俗的」社會第一次出現了。所以，「靈性的」社會、教會已經遭受徹底的「教權化」。緊張沒有減少，亦未得到平息或馴服。但是教會的「神權」使命遭受了強烈的削弱和妥協。統一的基督教聯盟破裂了。在東方，教會沒有在與帝國的鬥爭中取得顯著的勝利。帝國力量對教會事務的影響是沉悶的，並常常是有害的。然而，不論帝國具有的一切陋習和失敗，拜占庭聯盟將它的基督教的和「獻祭的」特徵保留到真正的終結。宗教和政治從未發生彼此之間的脫離或分離。在其巨大要求的壓力之下，作為基督教王國的拜占庭崩潰了。

#### 四、

在很大程度上，修道制度是逃避帝國問題的一個嘗試。在四世紀的阿里烏化的凱撒統治之下，教會和帝國之間的痛苦鬥爭時期也是修道的擴展時期。它是一種新的和強烈的「出埃及記」（Exodus）。而且自聖亞他那修（Athanasius）時代到修道士遭受破除圖像的皇帝殘酷壓迫的時代，帝國始終將這個「出埃及記」——進入沙漠的

逃逸—視為對其要求和對其真正存在的一個威脅。這一點經常被人們提到：人們純粹為了逃避社會生活及其責任和勞作的負擔，而離棄「這個世界」。我們難以發現在何意義上，荒野中的生活會是「容易的」和「悠閑的」。事實上，它是奮發的生活，有其自身的負擔和危險。西方當時的真實情況是，羅馬的規範正在破碎，遭受強烈的危險，並且由於蠻族的入侵發生部分的損毀，啓示錄式的恐懼和憂慮，對迫近的歷史終結的期盼可能已經慢慢滲透到許多心靈之中。可是，我們沒有在沙漠教父（Desert Fathers）的著作中找到這個啓示錄式的恐懼的一些踪跡。他們的棄世動機是極其不同的。在修道運動源起的東方，基督教帝國處於成長的過程中。不論其具有的一切含混和缺陷，它仍然是一幅感人至深的圖景。在遭受幾十年的長久苦難和迫害之後，基督徒的征服似乎開啓了「這個世界」。成功的前景是頗為光明的。那些逃入荒野的人們沒有分享這些期待。他們不信任「基督化的帝國」。總而言之，他們更不信任整個計劃。為了在新的許諾之地、「大門之外」、在沙漠之中建設基督的真正王國，他們正在捨棄地上的王國，事實上它發生了同樣的「基督化」。他們的逃逸不是由於世界上的災難，而是由於「世俗的關注」，由於同這個世界的糾纏，甚至在基督的旗幟之下，由於世界的繁榮和錯誤的安全。

修道的努力也不是對「超凡的」或「超禱的」行為和事蹟的探求。至少在發展的早期階段，苦行的主要重點不是放在訂立「特殊的」或「例外的」誓言上，而是放在完成每個基督徒在其洗禮時立下的那些普遍和基本的誓言。修道制度首先意味着「放棄」，對「這個世界」及其一切渴望和壯麗的完全放棄。並且所有的基督徒一定要脫離「這

個世界」，還要宣誓專心地忠實於唯一的主耶穌基督，事實上，每位基督徒在成為基督徒之初，就實際地立下了這個專心忠誠的誓言。當修道宣示的儀式得到最後的確立時，它恰好以洗禮儀式的模式進行，並且修道宣示開始被視為一種「第二次洗禮」，這一點非常重要。如果在修道的努力中存在着對「完美」的探求的話，「完美」自身不是被視為某種「特殊的」和可選擇的東西，而是被視為一個標準的和必須的生活方式。如果它是一個「嚴苛主義」（rigorism），這個嚴苛主義能為自身要求福音的權威。

同樣重要的是，自從剛一開始，修道誓言的主要重點恰好放在離棄「社會」上。見習修士必須否認這個世界，在這個世界、在所有地上之城成為一個陌生人和朝聖者，一個外來者，就像教會自身是地上之城的一個「陌生者」、世間的外邦者那樣。顯然，這只是對普遍的洗禮誓言的一個確認。事實上，人們認為所有的基督徒都否認這個世界，並且作為陌生人居住在這個世界上。這並非必然暗含對這個世界的輕視。這個規則也可以被人們

85 解釋為對其改革和拯救的呼求。東方修道制度的首位制定者聖巴西流（St. Basil the Great）不顧一切地關注社會重建的問題。滿懷沉重的憂懼，他觀察了社會分裂的過程，這一過程在他的時代得到了如此顯著的推進。他對建立修道團體的號召，實際上是嘗試在一個似乎已經失去任何凝聚力量 and 任何社會責任感的世界，重新點燃相互關係的精神。現在，為了抵消這個時代的瓦解傾向，基督徒不得不設立一個新世界的模型。聖巴西流強烈確信，人在本質上是社會的或「政治的」存在者，而非孤獨的存在者——團體生物（zoon koinonikon）。他可能從《聖



經》和亞里士多德那裏學到這個。但現在的社會建立在錯誤的基礎之上。因此，人們必須首先脫離或撤離這個世界。在聖巴西流看來，修道士在這個世界上必須是「無家的」（*oikos*），他唯一的家就是教會。他必須從一切現存的社會結構—家庭、城市、帝國中出走或被帶走。為了同所有的社會紐帶和義務相分隔，他必須否定這個世界的一切規範。他必須重新開始。在做修道士時改變姓名的後來習俗或規定，是根本脫離先前生活的顯著標誌。但是修道士離開這個世界上的社會，是為了加入另一個社會，更或是在另一個團體即教會中以其完全的成員身份行動。修道制度的主導形式是「共修的」（*coenobitical*）共同生活。作為少部分稀奇古怪之人的例外情況，孤獨的生活會受到稱讚，但作為普遍的規則，它受到嚴格的阻礙。主要的重點在於服從，在於意志的順服。「團體」始終被視為苦行生活的標準方式和更適當方式。修道院是團體、「一體」、小型的教會。甚至連隱士們通常也在一個共同的精神領袖或導師的指導下，共同居住在特定的地點。拜占庭修道制度的偉大改革家斯圖狄烏斯的聖狄奧多爾（*St. Theodore of Studium, 759-826*）再次強烈地強調修道制度的這個團體的（*communal*）特徵。聖狄奧多爾堅持說福音中沒有孤獨生活的戒律。我們的主自身同他的門徒共同生活在一個「團體」之中。基督徒不是獨立的個體，而是基督之體的同胞、成員。除此之外，只有在團體之中，基督徒的仁慈和服從美德才能夠得到恰當的發展和實踐。

於是，為了在未開墾的沙漠之地上建立新的社會，為了在那裏按照福音模式組織真正的基督教團體，修道士離棄了這個世界。早期的修道制度不是教會制度。它恰

好是自發的運動，是驅使。並且它是特殊的平信徒的運動。除非是來自高層的命令，聖職的領受肯定受到阻礙，甚至修道士經常都是平信徒。在早期時代，臨近地區的世俗牧師受邀為這個團體施行服務，否則他們會在禮拜日參加臨近的教會。修道的情況同聖職的情況有明顯的區別。「司祭職」是尊嚴和權威，本身被人們視為與順從和悔罪的生活幾乎不相兼容，順從和悔罪的生活是修道存在的核心和中心。然而，一定的讓步反復地但相當不情願地出現。從整體上說，東方的修道制度已經將它的平信徒的特徵保留到今天。聖山（Mount Athos）是古老的修道制度的最後遺存，在這個團體中，只有一些人位於聖職之中，而且大多數人沒有試圖使它成為規則。這是極為重要的。修道制度穿越了教會中聖職人員和平信徒之間的基本區別。憑藉自身的正當性，它成為一個奇特的秩序。

修道院同時是敬拜團體和工作團隊。修道制度創造了特殊的「工作神學」，甚至是特殊的手工勞動的神學。勞動決不是修道生活的次要或輔助要素。它屬於它的真正本質。「閑散」被視作首要的和令人憂傷的惡習，具有精神上的毀滅性。人是為了工作而被創造出來的。但是工作不應該是自私的。個人必須為了共同的目的和利益，並且特別是為幫助那些急需幫助的人而工作。就像聖巴西流所說的：「設立給每個人的工作目的是支持困乏之人，而非個人自己的需要」（《細則》[*Regulae fusius tractatae*]，42）。工作是所謂的社會團結的展現，也是社會服務和仁慈的基礎。聖本篤（St. Benedict）從聖巴西流那裏接受了這個原則。但是埃及修道制度的首位發起人聖帕可米烏斯（St. Pachomius）已經在宣講「延續工

作的福音」（為了使用已故的柯克[Kenneth Kirk]主教的有力短語）了。他在塔本尼西（Tabennisi）建立的修道院（Coenobium）同時是定居點、學院和工作營隊。另一方面，這個工作團體在原則上是「非獲取性的社會」。主要的修道誓言之一是完全否定一切財產，而不僅僅是許諾貧窮。在一個修道修士的生活中，不存在任何種類的「私有財產」的空間。而且這一規則的實施有時是刻板的。修士甚至不應該擁有私人的慾望。作為毀滅人生的終極種子的「所有權」的精神受到強烈的批判。聖約翰·克里索斯頓（St. John Chrysostom）將「私有財產」視為一切社會疾病的根源。在他看來，「我的」與「你的」之間的冷淡區分同福音中提到的兄弟之愛是很不相容的。在這一點上，他也增添了西塞羅（Cicero）的權威：然而不存在私人性質的事物（Nulla autem private natura）。事實上，對於聖約翰來說，「財產」是人的邪惡創造，而非出於上帝的設計。為了世界的信仰，他準備將僵化的「非佔有」和順服的刻板修道紀律強加給整個世界。在他看來，為了使整個世界某一天會變得像一座修道院，分離的各修道院現在應該存在。

就像人們近來津津樂道的那樣，「修道制度是基督教精神反對同當今時代進行荒謬調和的本能反應，帝國的皈依似乎已經證實了這個荒謬的調和」（布耶爾[Pere Louis Bouyer]）。它有力地提示了基督教教會在根本上具有的「他世性」。它繼而也在建設進程中有力地挑戰了基督教帝國。這個挑戰缺乏回應是不能進行下去的。皇帝們而且特別是查士丁尼作出拼死的努力，將修道運動並入他們的基督教帝國的一般結構之中。必須作出相當大的讓步。作為一個規則，修道院被免除賦稅並被賦予種種

豁免。這些特權在實踐中最終只導致了修道制度的急劇世俗化。但從根源上講，它們意味着認可，他們相當不情願地賦予修道院以一定的「治外法權」。另一方面，許多修道院在教規上免受地方主教的管轄。在破除圖像的爭辯中，修道制度的獨立性在拜占庭得到顯著的展現。直到拜占庭終結為止，修道制度作為奇特的社會規範繼續存在着，它與帝國之間具有永久的張力和競爭。

顯然，實際的修道制度從未能夠勝任它自己的原則和主張。但是它的歷史意義的確在於它的原則。就像在異教的帝國，教會自身是一種「抵制運動」，修道制度是基督教社會的永久「抵制運動」。

## 五、

「教會」(ekkleisia)一詞在《新約》中的使用具有兩個不同的意義。一方面，它表示至一的教會，大公的和普世的教會，所有信眾的一個偉大團體，合一於「基督之中」。它是這個術語在神學和教義方面的運用。另一方面，這個術語在複數意義上被使用，表示地方基督教團體或特定地點的基督教團體。它是這個詞語的描述性運用。在某種意義上，每個地方團體或教會都是自足的和獨立的。它是整個教會結構的基本單位或要素。恰好是位於特殊地點的這個教會，這個教會在這個或那個特殊的外邦人城市中「旅行」。在其自身之內，它具有完整的聖禮生活。它有其自身的神職人員。我們能夠懷着極大的確信聲稱，至少在二世紀早期，每個地方團體都受其自己的主教(episcopos)領導。在他的教會中，他是主要的並且或許是唯一為他的教友施行一切聖禮的牧師。他在自己團體中的權利得到普遍的承認，並且所有地方主

89

教的平等也得到了承認。這仍是天主教教規的主要原則。所有地方團體的合一也作為一項信仰而得到普遍的承認。在這個世界中，所有的地方教會實際上是分開的和疏散的，就像波濤汹涌的大海上的島嶼，它們在本質上是至一的大公教會（*mia ekklesia catholike*）。它首先是「信仰的合一」和「聖禮的合一」，在愛的聯結之中被相互的承認和認可所證實。視乎周圍的環境，地方團體之間的交流往來經久不息。在這個初始時期，人們強烈感受到教會的至一性（Oneness），並以多種方式將它正式表達出來：「一主、一信、一洗、一上帝，就是眾人的父」（《以弗所書》四章 5-6 節）。但是外部的組織是鬆散的。在教會的早期年代，這些接觸由旅行和使徒的監管維持。在十二使徒之後的時代，這些接觸由主教的偶爾訪問、信件和其他的類似方式維持。到二世紀末期，在共同利益的壓力之下，舉行「宗教會議」（Synods）（即主教聚會）的習俗發展起來。但是也許除了北非在有限地區由於特殊目的而召開的會議外，「宗教會議」（即公會會議 [council]）仍然只是偶爾的會議。它們仍然沒有發展成為一項永久性的制度。只有在第三世紀，合併的過程才得到推進，並導致了「教會行省」的形成，在位於行省的首都的主教主持之下，特定地區的幾個地方教會進行了協調合作。新興的組織似乎已經遵從了帝國的行政劃分，那是實踐中唯一的自然程序。地方的「自治」仍然得到堅實的保存和保護。行省的首席主教、教省總主教至多是行省主教團體的會長和宗教會議的主席，只有代表所有主教時才擁有一些執行權力和一個監管權利。他沒有得到授權去干涉特定地方教區的日常行政，地方教區作為「主教教區」為人所知。雖然人們在原則上強烈地維護所

有主教的平等，但一些特殊的主教轄區開始聲名卓著，只提最為重要的：羅馬、亞歷山大里亞、安提阿（Antioch）、以弗所（Ephesus）。

第四世紀出現了新情況。一方面，它是一個宗教會議的世紀。這些宗教會議或公會議中的大部分都是超凡的會議，因為特定的目的而召集，為了討論共同關注的一些緊急事務。這些會議中的大多數都涉及信仰和教義的問題。目的是為了在主要問題上獲得全體一致和同意，並在秩序和管理的一致性方面實施一定的措施。另一方面，教會現在必須面對一個新的問題。教會和帝國之間基本一致的默許假定要求管理模式進一步深入發展。已經存在的行省制度得到了正式的接受和執行。而且進一步的中央集權制也為他們所設想。因為聯邦是單一的和不可分割的，所以必須在帝國的組織和教會的行政結構之間設立一定的平行。五個宗主教區（pentarchy）的理論逐漸發展起來。作為中央集權的管理中心，五個主要的主教轄區被人們提議：羅馬、君士坦丁堡、亞歷山大里亞、安提阿和耶路撒冷。考慮到塞浦路斯的使徒起源和古代光輝，人們給予它的教會以一個獨立的地位。更重要的是，宗教會議制度正式實施。尼西亞（Nicaea）會議規定，行省宗教會議應該在一年時間內有規則地召開兩次（教規五）。根據已經建立的習俗，它們的權限首先包括一切信仰事務和共同關注的事務，第二是那些出現在行省中的爭端問題，以及來自地方團體的上訴問題。這個制度似乎並非運行良好或平順。卡爾西頓會議（the Council of Chalcedon）注意到宗教會議沒有規則地召開，

91 這導致了對重要事務的忽略和混亂，會議重新確認了較早的規定（教規十九）。這項制度仍未運轉。查士丁尼不

92 得不做出退步，每年只應召集一次宗教會議（《新律》[*Novel*]，137.4）。將所有早期的教規法典編寫成書的特魯羅（Trullo）會議（691-692）也規定應該每年舉行會議，而且缺席者應該受到兄弟般的訓誡（教規八）。最後，第二次尼西亞會議確認，為了討論「教規和福音事務」並處理教規的性質「問題」，所有的行省主教應該舉行年度集會。這個制度的目的是明顯的。它是為了獲得更多的一致和團結，而在主教機關之上創造「更高」的管理實例的嘗試。但是，地方教會團體的主教權力原則仍然受到穩固的支持。只有到那時，主教才不再是單獨的地方教會團體的首領，而是「主教教區」的首領，即由幾個教會團體構成的一個特定區域的首領，這些教會團體接受神父和長老是直接指示。雖然退休的主教仍保留其地位和榮譽，但只有代理主教（acting bishops），即那些實際當權的主教，才具有權限和權力發揮主教的作用。除了確定的「頭銜」，即為了一群特定的教友，沒有人能夠就任主教的聖職，或被任命為神父。不存在「普遍的」聖職。

單一基督教聯盟的邏輯似乎蘊含着更深入的一層。帝國權力集中於皇帝一人身上。全體神職人員、聖品階級也應該有一個首領，這不合乎邏輯嗎？羅馬教宗即使出於完全不同的原因，其實已經提出了這個要求。「羅馬要求」的事實基礎在於聖彼得的首席權（Primacy）和他的主教轄區的使徒特權。但是，在聯盟思想的背景之下，這些要求不可避免地被理解為獲得帝國首席權的要求。「首席榮譽」被輕鬆地讓給了羅馬主教，重點在於羅馬曾是帝國故都的這個事實。但是現在隨着首都遷移到君士坦丁堡這座新城，君士坦丁堡已經成為「新羅馬」，君士

坦丁堡主教的特權也必須得到保衛。於是，第二屆普世教會（君士坦丁堡三八一年）公開引證了「君士坦丁堡是新羅馬」的事實（教規三），在羅馬主教之後，授予君士坦丁堡主教以「光榮特權」（*ta presbeia tes times*）。在教會的級別名單上，君士坦丁堡主教位於亞歷山大里亞主教之上，這大大激怒和冒犯了後者。在這個關係中，人們強烈主張：君士坦丁堡教區的提升妨害了「使徒教區」，即由使徒所建立的那些教區的特權，最有名望的使徒教區之一是作為聖馬可教區的亞歷山大里亞教區。但是，卡爾西頓會議重新確認了三八一年的決定。羅馬的特權的根據源於它曾經是都城。出於相同的原因，皇帝和議院的駐地，即新羅馬的教區，應該擁有相似的特權，這似乎是公平的（教規二十八）。這個決定在羅馬激起了強烈的憤怒，卡爾西頓的第二十八條教規受到羅馬教會的批判。然而，君士坦丁堡主教的聲望和影響力的增長是不可避免的。基督教聯盟之中，帝國都城的主教處於教會的管理中心是自然不過的。到卡爾西頓會議時，在君士坦丁堡同主教並列的，還有一個由常駐主教們（*resident Bishops*）組成的諮詢團體——居民會議（*synodos endemousa*）——作為一種永久的「會議」而發揮作用。在時間的過程中也合乎邏輯的是，君士坦丁堡的主教應該採用「普世宗主教」的頭銜，無論這個名字最初曾和甚麼確切的意思相關。第一位主教實際採用的頭銜是禁食者約翰（*John the Faster, 582-593*），並且這再次激起了羅馬方面的抗議。教宗聖格列高利一世（*St. Gregory the Great*）指責宗主教傲慢自大。沒有個人的自大——宗主教是一位嚴厲而謙恭的苦修者，「禁食者」——這只是基督教帝國的邏輯。東方的政治災難，即波斯人



94 的入侵和阿拉伯人的征服，加上基督一性論者和敘利亞 93  
與埃及的基督教教派的分離，削弱了那些地區的古代大  
教區的地位，而且這加速了君士坦丁堡教區的興起。至  
少根據事實，宗主教已經成為東部帝國的教會的首席主  
教。《法律入門》明確地講到了這個宗主教，當然意指君  
士坦丁堡的宗主教。他同皇帝相對立。基督教聯盟的政治  
合一到那時已經破裂了。拜占庭事實上已經確切地成為  
一個東方的帝國。另一個帝國，也是對手，已經由查理  
曼在西方建立起來。經過一段時間的猶豫，羅馬教區最  
終站到查理曼的一方。另一方面，在第九和第十世紀中，  
在斯拉夫人中進行的傳教拓展極大地擴大了君士坦丁堡  
的權限範圍。

人們普遍承認：「羅馬的合一」，即羅馬和平（the Pax Romana），便利於教會傳教擴展，教會傳教只在稀少的情況下超出帝國邊界，羅馬的邊界（the limes Romanus）。同樣顯而易見的是：教會在經驗上的合一已經得到如此快速的實現，恰恰由於帝國是至一，至少在原則上和理論上是至一。帝國以外的那些國家也只是鬆散地位於教會的制度性合一之中。主要的教會組織的實際身份連同帝國一起，為那些超出帝國邊界的教會製造了相當大的困難。最突出的例子是波斯教會，它被迫在四一〇年脫離了同西方的合一，自身構成了一個獨立的單位，恰恰因為西方教會同波斯的敵人——羅馬帝國的聯繫太過緊密。這個分離由非神學的因素引發，並限定在管理的層面上。因而對於教會的使命而言，「羅馬的合一」同時是重大的冒險和障礙。

95 現在，我們能夠有理由主張，在君士坦丁以前的時  
期，教會沒有發展任何組織，使她有能力在一個真正

「普世的」規模上開展權威性的行動。第一個真正的「普世」運動是三二五年召開的尼西亞會議，這是第一次普世會議。會議已經屬於教會的傳統。但是尼西亞會議是全體教會的第一次會議，而且它成為其後舉行的所有普世會議都要遵循的模式。人們第一次聽見全體教會的聲音。然而，在實際所展現的意義上，會議成員的身份幾乎不是普世的。在這次會議上，只有四個來自西方的主教，還有兩個代表羅馬主教的長老。東方的傳教主教幾乎沒有出席會議。出席會議的主教大部分來自埃及、敘利亞和小亞細亞。直到七八七年召開的第二次尼西亞會議為止，東正教會承認的所有後繼普世會議也都如此。足夠奇怪的是，我們沒有在我們的主要資料中發現任何關於普世會議組織的規則。似乎沒有任何固定的規則或模式。在教規資料中，沒有一處提到作為一項永久制度的普世會議，根據一些權威性的計劃，它應該定期召集。普世會議不是教會制度的一個完整部分，也不是她的基本行政結構。在這方面，它們同那些行省和地方教會具有顯著的區別，為了處理當前事務並執行統一監管的功能，人們提議行省和地方教會舉行年度的集會。普世會議的權威是高貴的、終極的和約束性的。但會議自身卻是偶然的和破例的集會。這解釋了為甚麼普世會議自從七八七年之後不再召開。不應進一步召開超出神聖數字「七」之外的會議，這是一個在東方廣泛流傳的確信。在東方的神學或東方的教規法中沒有普世會議的理論。七次會議可謂是上帝的七個禮物，因為有靈的七個禮物或七個聖禮存在。那七個會議的普世權威具有一個「超越正典」（super-canonical）特徵。除了在地方的層面上，至少東方教會不知道任何管理上的「會議理論」。在中世紀晚期

的所謂「會議運動」期間，西方教會同正在同發展着的教宗集權進行鬥爭，西方在那時詳細闡述了這一理論。它同古代的教會組織，特別是東方的教會組織沒有關聯。

眾所週知，皇帝在普世會議中扮演了積極的角色，並且有時參與會議的商議，例如，君士坦丁參加了尼西亞會議。會議通常由帝國命令召集，而且會議決定通過帝國批准才能確立，借此在帝國中賦予法律上的約束力。在一定情況下，皇帝佔據主動，就像五五三年在君士坦丁堡召開的第五次普世會議那樣，大查士丁尼皇帝本人的壓力和暴力在那時是如此顯明和惱人。作為拜占庭凱撒教宗主義的證據，這些事實經常被人們引證。無論皇帝對會議產生甚麼影響，且無論他們的壓力如何真實，會議肯定是主教們的集會，並且只有他們才有投票的權利。帝國的壓力是一個事實而非一個權利。在一個不可分割的基督教聯盟之中，皇帝在召集會議時的主動作用，以及他們對事務的極其關注能夠得到完全的理解。普世會議在一定意義上是「帝國會議」（die Reichskonzilien），帝國的會議，這顯然是正確的。但我們不應該忘記帝國本身就是人類世界（Oikoumene）。如果「普世的」僅僅意味着「帝國的」，「帝國的」同樣意味着「普遍的」。通過確信，帝國始終代表整個人類而行動，就像這個假定或許曾經是沒有理由的那樣。為了將普世會議解釋成一項帝國制度，並且尤其是為了在它們和議會之間畫出一條平行綫，現代學者進行了一些嘗試。這項提議幾乎站不住腳。首先，如果議會是一項制度，會議只是偶然的事件。其次，皇帝在會議中的立場同他在議會中的立場具有根本區別。投票權只為主教所獨有，決定以他們的名義被「宣佈」。皇帝是一位順服的教會之 96

子，並受到聖品階級的聲音和意志的約束。在某種意義上，出席會議的主教人數是無關緊要的。他們被期待著去揭示教會的共同精神（common mind），去證實她的「傳統」。除此而外，決定必須是全體一致的：在永恒真理的事情上，多數人的投票不被許可。如果不能達成全體一致，會議將中斷，而且這一中斷將揭示教會中存在着教派分裂。無論如何，借助教會的權威，且借助聖靈的激勵，參加會議的主教不是作為皇帝的官員而行動，而恰恰是作為「教會的天使」而行動。畢竟，正如現代最偉大的會議史權威施瓦茨（Edward Schwartz）的恰切論述：「皇帝是必死的，而教會卻不是。」

## 六、

教會不屬於這個世界，就像她的主基督也不屬於這個世界一樣。但他在這個世界之中，已經將自身「屈尊」於他要來拯救和贖回的那個世界的條件。教會在這個世界中施行她的救贖使命時，也必須經歷一個歷史的神性放棄（kenosis）的過程。她的目的不僅是將人從這個世界中救贖出來，還要救贖這個世界自身。特別是因為人在本質上是「社會存在者」，教會必須努力解決「社會救贖」的任務。在信仰的合一與和平的聯結之中，她自身是一個社會，一個新的社會關係的模式。這個任務被證實是極其艱辛和不明確的。假裝它曾實現將毫無裨益。

無論就其東方和西方的形式來說，中世紀的「神聖帝國」是明顯的失敗。它同時是烏托邦和妥協。「古老的世界」仍舊在基督教的偽裝之下繼續着。然而它不是毫無變化地繼續着。在生活的一切步調中，基督教信仰的影響是明顯而深刻的。中世紀的信仰是一個勇敢的信仰，而

且這個希望是急躁的。人們真正相信的不僅有「這個世界」被原諒，還相信它能夠是「基督化的」和皈依的。在最終恢復整個歷史存在的可能性之中，存在着堅定的信仰。在這一確信之中，所有歷史任務都得到承擔。在這個努力之中，一直有雙重的危險：將局部的成就誤解為最終的成就，或滿足於相對的成就，因為終極目的是不可達到的。妥協的精神植根於此。從整體上說，在這一時刻唯一得到普遍接受的終極權威是基督教真理的權威，無論這一真理已經以何種方式被解釋和詳細說明。對過去的公正研究驅散了「黑暗的中世紀」的神話。那裏甚至出現了反向的轉變。浪漫主義者已經開始宣揚「重返中世紀」，恰恰將其作為「信仰的時代」。他們被中世紀世界的精神合一所震撼，它同現代的「無政府」和「混亂」有着顯著的區別。顯而易見，中世紀的世界也是「緊張的世界」。可是，這些張力似乎被一些至關重要的確信調和了，或者在對上帝的至高權威的普遍順服中被調整了。中世紀解決方式的疼痛之處不應被忽視或被隱藏。但是這項任務的高貴也不應被小覷。中世紀人的目的是要建立真正的基督教社會。這一目的的急迫性最近已經被重新揭示和重新認識。無論對中世紀時期的失敗和弊端作何敘說，它的指導性原則已經得到辯護。基督教聯盟的觀念現在又得到頗認真的採用，它差不多仍舊隱沒於迷霧和懷疑之中，且無論以何種特殊方式，它在我們自己的時代仍會得到表述。在這個視角之下，拜占庭的政治—教會試驗也以新的面目出現。它是解決真實問題的真摯嘗試。這個試驗也許不應被再次實施，事實上，它也不能實際地重現於變化的環境之中。但是過去的教訓不應被忘記或被忘卻。拜占庭的試驗不僅是「行省的」、「東方的」試驗。

98 它也具有「普世的」意義。並且西方的許多遺產，既包括好的又包括壞的遺產在內，事實上都是「拜占庭的」。

由於顯而易見的原因，修道制度從未能夠成為普遍 99 的生活方式。它只能必然地成為少部分人、選民、那些或許已經選擇它的人的方式。其中蘊含的重點在於自由決定。通過選擇的行動，一個人能夠出生在基督教社會中，一個人能夠在修道制度中重生。修道制度的影響比它自身的地位更為寬廣，修士們也不總是同直接的歷史行動相隔絕，至少是通過批判和警告的方式。修道制度是實現基督教義務的一個嘗試，是反對「這個世界」、只在基督教的基礎上組織人類生活的一個嘗試。我們必須承認和適時地認可修道制度的歷史失敗。修道領袖自己不斷地揭露和譴責它的失敗，並且定期採取激烈的改革。修道的「退化」已經成為許多現代歷史學家最喜愛的主題。而且在近來的時間，「沙漠的呼喚」已經再次呈現出新的迫切性和興奮性，不僅吸引着那些厭倦了這個世界並夢想着「逃脫」或「避難」的人，而且驚醒着那些被恐懼和失望所迷惑，熱心於對世界實施「更新」的人。修道制度現在不僅作為凝思學派，也作為順服學派、社會試驗、日常生活中的試驗而具有吸引力。這裏存在着修道生活的現代性激盪。在這個新試驗的背景下，西方和其他地方人數漸增的熱誠基督徒正在穩步和感激地接受和重新評價東方和拜占庭修道制度的遺產。

在這個世界中將自身建立起來的教會一直面臨對於環境，對於通常被描述為「世界性」（worldliness）的東西做出過度適應的誘惑。將自身同這個世界分離的教會感受着她自身激進的「他世性」（otherworldliness），遭受着相反的危險，過度分離的危險。但也有第三個危

險，它或許是基督教歷史的主要危險。它是雙重標準的危險。修道制度的興起已經預見這一危險。修道制度的最初意謂不是只針對少數人的方式。它更被視為對共同和普遍的基督教誓言的隨之而來的應用。在所有的歷史妥協之中，它作為有力的挑戰和提示而發揮作用。可是當修道制度已經被重新詮釋為例外的方式時，更糟糕的妥協已經創造出來了。不僅基督教社會發生痛苦的撕裂，和分裂成「宗教的」和「世俗的」群體，而且通過精細區分「本質的」和「次要的」、「約束的」和「隨意的」、「規則」和「建議」，基督教理想自身分裂為二，並且發生「兩極分化」。實際上，所有的基督教「規則」都只是號召和建議，包含在自由的順從之中，並且所有的「建議」都是約束性的。當「次優」（second best）得到正式承認，甚至受到鼓勵時，妥協的精神潛入到基督徒的行動之中。這一「妥協」在實踐上會不可避免，但是應該直率地承認它是一個妥協。基督教生活方式的多種多樣當然應該得到承認。不應得到承認的是根據「完美」的尺度對它們進行分級。事實上，「完美」不是一項建議，而是一項規則，它從不能被免除。拜占庭的最偉大優點之一就是它從不在原則上承認基督教生活標準的二元性。

拜占庭未能——不幸地未能——在教會與更大的聯盟之間建立起清晰而又適當的關係。它未能成功地打開失樂園的大門。但是其餘的人也沒能成功。這扇大門現在仍然是閉鎖的。拜占庭的鑰匙不是正確的鑰匙。其他的所有鑰匙也不是正確的鑰匙。並且對於那把終極之鎖，在世界之中和在歷史之中也許都沒有鑰匙。只有一把終末論的鑰匙，真正的「大衛之匙」（key of David）。可是拜占庭曾經以熱情的投入和奉獻，同一個真正的問題鬥爭了

幾個世紀。而且在我們自己的時代，當我們解決着同樣的問題時，通過公正研究東方的試驗，我們在其希望和失敗中會為我們自己找到更多的啓示。





第四章 破除圖像的爭辯<sup>1</sup>

在基督教會的歷史上，破除圖像的爭辯（Iconoclastic Controversy）無疑是諸多主要衝突之一。它不只是拜占庭的衝突；西方也捲入到這場爭辯之中。可是在這場神學論戰中，西方實際上從未追隨東方，它也從未遭受拜占庭圖像神學的所有牽連和後果。相反，它是東方基督教史的一個轉折點。所有的生活層面都受到這個衝突的影響，所有的社會階層都捲入這場鬥爭之中。這場鬥爭是暴力的、痛苦的和絕望的。勝利的代價是巨大的，而且它沒有解決教會中的緊張。在破除圖像的鬥爭之中，拜占庭教會的內部合一遭受扭曲或喪失，再未得到恢復。

奇怪的是，我們似乎已經失去解決這個重大歷史危機的鑰匙。破除圖像衝突的起源、意義和性質更是不確定和不清晰的。現代歷史學家沒有在這個詮釋要點上達成一致意見。自從帕帕里戈普洛（Paparrigopoulo）和瓦西列夫斯基（V. G. Vasiljevsky）以來的幾十年，時髦的做法是主要在政治和社會範疇上詮釋破除圖像的危機，並且將它的宗教方面視為一個枝節問題。人們不盡相同地

---

<sup>1</sup> .〈破除圖像的爭辯〉（The Iconoclastic Controversy）曾題為〈奧利金、優西比烏和破除圖像的爭辯〉（Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy），載《教會歷史》（*Church History*, XIX [1950]），頁77-96。再刊經《教會歷史》及作者許可。

102 提出，這場衝突最初同教義沒有關係，而且神學的論證或指控好像成為事後（post factum）捏造出來的鬥爭的有效武器。一些歷史學家行進得如此遙遠，以致提出宗教問題純粹是一類「烟霧屏風」，由敵對方製造和採用，作為用以隱藏真正問題的偽裝，真正的問題是經濟問題。<sup>2</sup>即使在相當近的時期，一位著名的拜占庭學者聲稱神學在這場爭論中「沒有價值」，整個爭辯「僅同哲學思索有關」。<sup>3</sup>人們認為在破除圖像的爭辯出現很久以前，拜占庭在精神上已經死去和耗竭了，並且爭辯自身僅僅是拜占庭教會之貧瘠的一個症狀。她的發展已經出現了一種僵局。「智力的好奇心實際上死去了。幾乎沒有正統的方面的一絲跡象。」另一方面，破除圖像「在本質上幾乎沒有絲毫智力重要性」。<sup>4</sup>於是，不應該在前幾個世紀的重大教義衝突的視角之下詮釋破除圖像的鬥爭；基督學的異端到那時已經受到譴責，並且成為死問題。在破除圖像的爭論中祈求它們的幽靈，僅僅是為了辯論的有效性。<sup>5</sup>並且在最後聲稱，我們不應該再次掘出這些屍體。

鑒於近來的研究，這些武斷的陳述無可救藥地過時和廢棄了。公正的學者已經超越任何合理的懷疑，重新恢復和重新建立起整個爭論的神學背景。引述奧斯特羅戈爾斯基（George Ostrogorsky）、拉德納（Gerhart B. Ladner），特別是科赫（Lucas Koch）、本篤會（Order

<sup>2</sup> .K. N. Ouspensky, 《拜占庭歷史綱要》（*Sketches on Byzantine History*; Part I, Moskow, 1917）（俄文），頁 237 及以下。鄔斯賓斯基（K. N. Ouspensky）認為自己的著作是關於破除圖像歷史的著作，這部著作似乎從未再版。

<sup>3</sup> .Henri Grégoire, 載 Norman H. Baynes & H. St. L. B. Moss 編，《拜占庭》（*Byzantium*; Oxford: Clarendon Press, 1948），頁 105。此書的所有文章都寫於戰前。

<sup>4</sup> .E. J. Martin, 《破除圖像爭辯的歷史》（*A History of the Iconoclastic Controversy*; London: S.P.C.K., s.d.），頁 3-4。

<sup>5</sup> .Grégoire, 《拜占庭》，頁 105。

of Saint Benedict) 的研究<sup>6</sup>就足矣。大多數現代學者現在認識到，正在討論的真正問題的特性是宗教的，而且雙方正在解決真正的神學問題。破除圖像的爭論不純粹是教會或儀式的爭論；它是一個教義的爭辯。一些信仰和信念的終極問題是勝敗攸關的。它是一場爭奪「正統」的真實鬥爭。大馬士革的聖約翰 ( St. John of Damascus )、尼斯弗魯斯宗主教 ( Patriarch Nicephorus )、聖狄奧多爾 ( St. Theodore of Studium ) 實際上是真正的神學家，而不僅僅是爭辯者或教會的謀士。非常具有指導意義的是，對尼斯弗魯斯的作品 ( 大部分著作仍尚未出版 ) 的緊嚴研究已迫使安德烈耶夫 ( J. D. Andreev ) 去修改和推翻他早前對於破除圖像爭辯的詮釋。他以帕帕里戈普洛的語氣開始他的研究，卻以一個堅定的確信結束：破除圖像是重大的基督學爭論的一個完整階段，尼斯弗魯斯宗主教是「希臘天才人物的一個強勁對手」。不幸的是，安德烈耶夫的著作從未出版，而且他交付給出版者的手稿

103

<sup>6</sup> .G. Ostrogorsky, 《拜占庭圖像爭辯歷史研究》( *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*; Historische Untersuchungen, Hf. 5; Breslau, 1929 ) ; 〈聖像問題和基督論教義的關聯〉( Connection of the question of the Holy Icons with the Christological dogma ), 載《康達科瓦修道院》( *Seminarium Kondakovianum*, I[1927] ) ; 〈拜占庭聖像爭辯的認知論假定〉( Gnoseological presuppositions of the Byzantine Controversy about the Holy Icons ), 載《康達科瓦修道院》II ( 1928 ) — 兩篇文章都為俄文; 〈圖像爭辯的開端〉( Les debuts de la Querelle des Images ), 載《梅拉熱·迪爾》( *Mélanges Diehl*; Paris, 1930 ), 卷一; G. Ladner, 〈拜占庭和西方神學的圖像爭辯與詮釋技巧〉( Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendlandischen Theologie ), 載《教會史期刊》( *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*, B.50 [1931] ) ; 〈拜占庭破除圖像爭辯的起源和意義〉( Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy ), 載《中世紀研究》( *Mediaeval Studies*, II [1940] ) ; P. Lucas Koch, 〈基督圖像神學〉( Zur Theologie der Christus-ikone ), 載《本篤月刊》( *Benediktinische Monatschrift*; XIX [1937], 11/12 ; XX [1928], 1/2、5/6、7/8 ) ; 〈基督圖像—凱撒圖像〉( Christusbild-Kaiserbild ), 載《本篤月刊》XXI ( 1939 ), 3/4.

似乎已經遺失了。<sup>7</sup>

這個新結論不應否定或減少這場衝突的政治和社會方面。但我們要以合適的視角看待這些方面。早期教會的所有教義運動（可能還有所有教義和哲學運動）在某個意義上是「政治性參與」的運動，且具有政治和社會的含義，甚至連一神論自身也是「一個政治問題」。<sup>8</sup>可是，它們決不僅僅是政治或經濟基礎上的意識形態上層建築。在這個破除圖像的衝突中，政治鬥爭自身具有非常明確的神學內涵，而且破除圖像的皇帝具有的凱撒—教宗主義（Caesaro-papalism）本身就是一種神學教義。<sup>9</sup>毫無疑問，破除圖像是一個複雜的現象。許多群體都同這場運動有關聯，而且他們的目的和關注、他們的動機和目標決不相同。如果終究有一方或至少是特殊一方存在的話，破除圖像一方自身內部或許也沒有真正的意見一致。事實上，我們知道存在着相當大的分歧。並且因此，神學背景或視角的恢復沒有立刻解決所有的問題。相反，它將一些新問題帶向前方。我們必須坦白地承認我們關於那個時代的知識仍舊是不充足和不完整的。在我們能夠嘗試進行包容性的歷史綜合之前，這裏仍然有許多事情有待進行。甚至連那個時代的主要神學文獻還沒有得到正確的研究。我們沒有關於聖狄奧多爾的神學的可靠著作，而且根本沒有關於尼斯弗魯斯的專論。並且由於某些從未得到認真審視的偏見和假定，我們已經忽視或誤

<sup>7</sup> . 安德烈耶夫未出版著作的簡要評注，見《俄羅斯歷史學刊》（*Russian Historical Journal*, VII [1921]），頁 215-218（作者可能是別涅舍維奇[V. Beneshevich]，俄文寫作）。

<sup>8</sup> . 這是彼得松（Eric Peterson）的絕佳手冊《作為政治問題的一神論》（*Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935）的名稱。

<sup>9</sup> . 參 Lucas Koch, 《基督圖像》（*Christusbild*）等著作——作者大量使用了（Andre Grabar）的《拜占庭藝術之王》（*L'Empereur dans l'art Byzantin*; Paris, 1960）。

讀了許多可以得到的信息。

毫不誇張地說，在整體上，我們對圖像崇拜者立場的認識和理解，比對圖像破壞者的神學的認識和理解要好得多。聖像保衛者的神學論爭和渴望或多或少是清晰而易於理解的。那個時代的著名作者對它們進行了清晰的陳述和概括。我們知道他們所支持和所反對的，以及他們的理由是甚麼。<sup>10</sup>相反，圖像破壞者的神學立場仍是相當不明確的。當然，這主要是由於信息的貧乏。我們的文獻是片面的和不足的。圖像破壞者的原始著作幾乎全被他們的對手毀壞，且只能在他們對手的證據基礎上重新建立。在某個程度上，這項工作已經進行了。<sup>11</sup>我們仍然不能確知破除圖像爭論的起點，也不能確知那一爭論的真實維度。這個失卻的維度通常由歷史學家所謂的類比猜測所補充。一方面，猶太人和穆斯林對於聖像的仇恨和批判，另一方面，後來的清教徒對於聖藝的譴責，二者似乎提供了一個相關的類比，特別是由於其他背景下存在着一個相似類型的，幾乎與拜占庭爆發的圖像破除運動同時進行的平行運動。然而，歷史學家的主要問題仍然是：那些教會團體的主要靈感是甚麼？甚麼使他們投入破除圖像的事業之中？在解決第一個問題之前，使用類比會是一項危險的嘗試。如果我們簡單提出（就像過去經常做的那樣）他們主要是受到取悅皇帝的慾望的牽引，<sup>12</sup>那它就是一個無端的假定，也是一個太過容

<sup>10</sup> . 科赫的文章最好地展現出正教的圖像理論。

<sup>11</sup> . 見 B. M. Melioransky, *Georgij Kyprianin i Ioann Jerusalimskij, dva maloizvestnykh borza za pravoslavie v 8 vickie* (St. Petersburg, 1901) ; Ostrogorsky, 《拜占庭圖像爭辯歷史研究》。

<sup>12</sup> . 例如參 A. Vasiliev, 《拜占庭帝國史》( *Histoire de l'Empire Byzantine*; Paris: Picard, 1932 ), 卷一, 頁 379: 「就朝臣和年長的教士一方來說, 政府官員和主教的順服言語不是主要出自他們的意識秩序, 而是連帶着他們的恐懼和雄心的公示的和諧教義。」這個觀點散佈在文獻中。

易的答案。這個假定對於這些顯然的事實不完全公正。如我們所知，主教們不像某些政治家那樣過分，可是他們似乎非常真誠地反對圖像崇拜。甚至連科布容尼莫斯（Kopronymos）也不得不通過神學論證來為他的政策和  
 105 確信提供理據，顯然，他沒有深深地打動他的對手，以向他的可能支持者提出令人信服的請求，而且他不得不講他們的用語，即使它不屬於他自己，也就是說，即使他的主要理由最終不是神學理由。我們知道七五四年召開的偽會議沒有完全遵循皇帝的領導。<sup>13</sup>

本文的目的不是嘗試進行綜合。本文的範圍和目的是非常適度而有限的。我將把一些被忽視的證據帶到前台，並提出一些新鮮的研究路綫。它將是一個研究計劃，而非一個成果報告。我們將從一個具體問題開始：破除圖像者的主要權威是甚麼？它是對古代的訴求，而且這可能既是他們攻擊又是他們自衛的最強要點。它是對《聖經》和傳統的雙重訴求。在現代詮釋中，賦予它們的《聖經》證據以優先地位是不尋常的。它們同教父的關聯更是受到忽視。它們似乎沒有指導意義和信服力。但在第八和第九世紀，教父的證據具有完全的重要性。在我看來，我們應該將更多的注意力放在這些關聯上，不是去判斷這場鬥爭，而是去確定爭論雙方的理由和目的。

首先，對《聖經》證據進行些許評論不會不合宜。《舊約》中首次出現肖像禁止，圖像的保衛者自身也對這一點給予莫大的關注。他們以多種方式重新詮釋了這個《舊約》證據。可是，我們能夠肯定它是這場爭論的真正焦點它不是對其他文獻資料的借用嗎？我的意思簡單如下：

<sup>13</sup> . 格雷古瓦（H. Grégoire）在他對奧斯特羅戈爾斯基的《拜占庭圖像爭辯歷史研究》的評論中強調了這個論點，載《拜占庭》，卷四，頁765-771。

在拜占庭教會爆發破除圖像運動的前不久，猶太人和基督徒恰在那一要點上產生爭辯。顯然，《舊約》證據在這場爭辯中必須具有不容討論的優先地位。我們擁有一切理由承認，基督教護教士在這場爭辯中發展了一些標準論據，並編輯了一些教父證據來辯護基督徒的立場。<sup>14</sup>我們沒有直接證據證明教會內部兩敗俱傷的爭鬥是早期猶太—基督教爭辯的有機延伸。可是，雙方使用或採用易於獲得的論據和「證據」，這當然是十分自然的。但這是拜占庭論辯的真正要點嗎？通常，作為「閃族的」對抗教會的「希臘主義」再異教化，破除圖像的整個論戰得以重新建立。破除圖像主義因而看上去僅僅是東方對於或多或少的基督教急劇希臘化的抵制。我們必須在某些方面作讓步，它是一個非常有說服力的假設。<sup>15</sup>破除圖像主義產生在東方，它的首位發起者是弗里吉亞（Phrygian）主教（納科萊亞的君士坦丁[Constantine of Nacoleia]和克勞迪烏波利斯的托馬斯[Thomas of Claudiopolis]）。然而，我們不要忽視這個奇怪的事實：在後來的文獻中，他們的姓名完全消失了一也許是因為他們沒有向後期階段支撐破除圖像事業的新階層提出過多請求。<sup>16</sup>伊斯蘭教國家

<sup>14</sup> . 參 F. Vernet, 〈猶太人（面對爭辯）〉（Juifs [Controverses avec les]），載 *D. T. C.*, VIII. 2, c. 1878 s.; Sirarpie der Nersessian, 〈七世紀的圖像辯護〉（Une Apologie des images du septième siècle），載《拜占庭》，卷十七（1944-1945）。另見 J. B. Frey, 〈猶太人中的圖像問題〉（La question des images chez les Juifs），載《聖經期刊》（*Biblica*, XV [1934]）。

<sup>15</sup> . 這是文獻中的老生常談。見最近的 Christopher Dawson, 《歐洲的形成》（*The Making of Europe*; London: Sheed & Ward, 1946[1932]），頁 136：「其背後不是一個清晰的神學學派教義，而是一個不明確和未成形的東方宗派主義精神，它否認整個希臘教義體系。」參 George Every, 《拜占庭宗主教制（四五—至一二〇四年）》（*Byzantine Patriarchate, 451-1204*; London: S. P. C. K., 1946），頁 105：「七三〇至七八六年和八一五至八四三年的破除圖像分裂不是東方與西方之間的分裂，而是位於君士坦丁堡的亞洲一方和位於希臘、意大利和羅馬一方的歐洲的分裂。」

<sup>16</sup> . 參 Ostrogorsky, 《梅拉熱·迪爾》，頁 236：「聖像爭辯發端於小亞細亞的破除圖像教士，它的作用在以後的幾世紀中被遺忘了。」另見 Melioransky,



政權中具有類似特徵的迫害再一次將拜占庭的破除圖像運動推向前進。同穆斯林反對力量之間的直接聯繫仍未被探究一至多有平行和「類比」。<sup>17</sup>甚至連東方靈感的辯護者也作讓步：東方人在這場鬥爭的後期發展中所起的作用是零。<sup>18</sup>另一方面，首位圖像神學家出現在東方的穆斯林環境中，大馬士革的聖約翰決不是一位例外人物。我們也不應該忘記，至少在這場鬥爭的較後期，破除圖像事業在希臘化地區流行，出現在宮廷的圈子和軍隊中，即使有一些記錄在案的民眾暴力，它也從未盛行於較下層的階級。這個觀察由施瓦茲洛斯（Karl Schwartzlose）做出。<sup>19</sup>即使最初的推動力來自東方和民眾，但這場運動在希臘的土地上迅速發展起來，並且主要受到博學之士的支持。這是帕帕里戈普洛將破除圖像主義理解為早期啓蒙體系的主要原因。無論如何，我們必須告誡自身要警惕輕易的歸納。這個情況似乎比東方的假設所能夠解釋的更為複雜。破除圖像主義為甚麼和如何能夠吸引拜占庭的高級神職人員和其他知識分子，這仍有待確定。

107 他們是尼斯弗魯斯和狄奧多爾不得不與之爭辯這一問題的對手。這些人的奉承和投機主義不成解釋。它簡單地解釋了一個不受歡迎的問題。在最遙遠的地方：猶太教、伊斯蘭教、保羅主義者（Paulicianists）和其他的東方異端<sup>20</sup>

Georgij Kyprianin i Ioann Jerusalimskij.

<sup>17</sup> . 參 J. M. Sweetman, 《伊斯蘭教與基督教神學》（*Islam and Christian Theology*; P. I, v. I; London & Redhill: Lutterworth Press, 1945），頁 63：「人們更應該在這場運動中看到某些與伊斯蘭教平行的東西」等等。

<sup>18</sup> . 參 Vasiliev, 《拜占庭帝國史》，頁 380。

<sup>19</sup> . Karl Schwartzlose, 《圖像爭辯》（*Der Bilderstreit*; Gotha, 1890），頁 77-78。

<sup>20</sup> . 保羅派的努力無論如何都是徒勞的，因為最為可疑的是：他們是否具有絲毫破除圖像的立場，和他們是否贊同他們的雙重假定。見 Henri Grégoire, 載《拜占庭研究國際會議錄五》（*Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini*; Roma, 1939），177；及近期的 D. Obolensky, 《波格米爾派》

尋找破除圖像主義的「根源」，已成為慣例。但是希臘的先例或「根源」已經被人們小覷或忽視了。

現在讓我們轉向破除圖像一方的教父文獻。他們的大多數是單調刻板而又不相關的一取自其原初語境的隻言片語。只有兩份文獻者是重要的，並且能夠證實一個神學主題。首先，一封由凱撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea）寫給君士坦霞（Constantia Augusta）的書信。其次，是對伊皮法紐（Epiphanius）或「伊皮法尼德斯」（Epiphanius）或托名伊皮法紐（Pseudo-Epiphanius）的轉引，如果我們必須在作者身份這點上贊同奧斯特羅戈爾斯基的話。霍爾（Karl Holl）和奧斯特羅戈爾斯基廣泛討論了伊皮法紐的證據，我們能夠在當前的研究中將它放置一旁。可是，我們必須記住：對於霍爾來說，伊皮法紐的證據（他視其為真）早在四世紀時就是整個圖像問題的教義含義的證據。<sup>21</sup>足夠奇怪的是，優西比烏的證據從未受到很大的關注。它經常被引用，但從未得到恰當的分析。沒有任何理由去質疑它的真實性。<sup>22</sup>在破除圖像的整個推理體系中，它似乎是關鍵論點。聖尼斯弗魯斯感覺有必要寫一篇反對優西比烏的特殊的「駁論」（Antirrheticus），這幾乎不是一個偶然事件。出於另一原因，需要關注優西比烏的名字：教會中的帝國權力和權威關於破除圖像的整個概念返回到優西比烏那裏。在破除圖像的政策中，存在明顯可見

（*The Bogomils*; Cambridge, 1949），頁 53。

<sup>21</sup> . 見 Karl Holl, 〈伊皮法紐反圖像崇拜的作品〉（*Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, 1916），載他的《教會史文集》（*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*; Tübingen: Mohr, 1928），卷二，頁 351-387。Ostrogorsky, 《拜占庭圖像爭辯歷史研究》，頁 61 及以下。

<sup>22</sup> . Holl, 〈伊皮法紐反圖像崇拜的作品〉，頁 387，注 1: 「只有成見才會懷疑書信的真实。語言、立場、觀點與未受攻擊的優西比烏完全一致。假如書寫在以後的某個世紀被篡改了，那麼教義學的論證就必定被領會得更尖銳。」

的古代趨勢。

優西比烏的信件沒有全部保留下來。它的某些部分在尼西亞會議上被引用和討論，並被尼斯弗魯斯再次引用和討論，博文（Boivin）將所有的摘錄收集在一起，並首次在他編輯的尼斯弗魯斯·格里戈拉斯（Nicephorus Gregoras）的《歷史》（*History*, 1702）一書的注釋中出版。這個文本自那時開始已經複製了數次，  
108 人們急需一個評述版本。<sup>23</sup>然而，這一次我們關注的不是精確的讀本。

那封信件的日期無從確定。它是一封寫給君士坦丁的姊妹君士坦霞的回信。她曾請求優西比烏送給她一幅「基督圖像」。他大吃一驚。她要一幅甚麼樣的圖像？他也不能理解她為甚麼需要圖像。它應該是本質上具有基督的特徵，真實和不變的圖像嗎？或者因為我們，他使自己以一個僕人的形式呈現，這是它的圖像嗎？優西比烏評論說，對於人來說第一個顯然是不可達到的；只有父才認識子。他在道成肉身時使自己採取的這個僕人的形式，已經與他的神性相結合。在他升入天堂之後，他已經從這個僕人的形式轉入光耀（splendor），他已經通過預知將它展現給他的門徒（在變像[Transfiguration]時），而且它是高於人性的。顯而易見，這一光耀不能

<sup>23</sup> . 第二次尼西亞會議（787年）上的優西比烏信件摘錄：Mansi, XIII, c. 314 或 Harduin, IV, 406；博文（Boivin）出版了放大的文本（Nic. Gregoras, 《拜占庭歷史》[*Hist. Byz.* XIX, 3, 4]；重版於Migne, S.Gr. CXLIX及C. S. H. B. Bd. XIX. 2）；Card. Pitra, 《拾遺穗者智力習慣》（*Spicilegium Solesmense*, I, 383-386）；另見優西比烏的作品（inter opera Eusebii）—Migne, S. Gr. XX, c. 1545-1549 和 Kirsch, 《手冊》（*Enchiridion*），注471。參 Hugo Koch, 《依據文獻的古代基督教圖像問題》（*Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*; F.R.L.A.N.T., Neue Folge 10; Gottingen, 1917）；W. Elliger, 《前四個世紀古代基督徒對圖像的態度》（*Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*; Ficke's Studien über Christliche Denkmäler, Hf. 20; Leipzig, 1930）。

夠由無生命的色彩和陰暗來描繪。使徒不能夠向他看去。當他已經從一個僕人的形式轉變成主和上帝的光輝時，即使他的肉身具有這樣的能力，現在對於他有甚麼可說的？現在他在父的深不可測的懷抱中憩息。他先前的形式已經被改變和被轉換成不可言說的光輝，它經過了任何眼睛或耳朵的度量。如果「這個神化的和可理解的物質」仍然能夠稱得上是一個「形式」的話，那麼這個新「形式」的圖像是不可想象的。我們不能沿用異教藝術家的範例，他們要描繪那些不能被描繪的事物，而且他們的圖像因此沒有任何真正的相像性。因此，唯一可得的圖像恰是一幅處於屈辱狀態中的圖像。可是，所有這樣的圖像都被法律正式禁止，任何這樣的圖像在教會中也不被認知。擁有這樣的圖像將意味着遵循異教徒崇拜圖像的路綫。我們基督徒承認基督是主和上帝，我們正在準備在我們心靈的純淨中，使自己把他當成上帝去凝思。如果我們想在面對面地遇見他之前預知這幅光輝的圖像，只有一位優秀的畫家，即上帝之言（Word）自身。這個優西比烏式論辯的主要要點是清晰而明顯的。基督徒不需要基督的任何人造圖像。他們不許回到過去；他們必須向前展望。基督的「歷史的」圖像、他的屈辱的「形式」已經被他的神聖光輝所代替，他現在居於其中。這個光輝不能被看見或被描繪，但是真正的基督徒在適當時間將被納入那個將來的光輝時代中。對於我們現在的目的來說，比較優西比烏其他著作中的相似之處會是多餘的。<sup>24</sup>

109

優西比烏的這一證詞被正統所否認並被斥為異端，暴露他不虔敬的錯誤。人們強調優西比烏是一位阿里烏

---

<sup>24</sup> . 見 H. Berkhof, 《凱撒利亞的優西比烏的神學》（*Die Theologie des Eusebius von Caesarea*; Amsterdam, 1939）。