

希臘教父傳統中的神化教義

THE DOCTRINE
OF DEIFICATION
IN THE GREEK
PATRISTIC
TRADITION

希臘教父傳統中的
神化教義

神的兒子成為人子，為了祂能使人的人子成為神的兒子。——奧古斯丁

諾門·拉索 Norman Russell 著

謝仁壽、周復初 譯

THE DOCTRINE OF DEIFICATION
IN THE GREEK PATRISTIC TRADITION

希臘教父傳統中的 神化教義

諾門·拉索 Norman Russell 著

謝仁壽、周復初 譯

聖經資源中心◎出版

神學造就系列 8

希臘教父傳統中的神化教義

作者：諾門·拉索 (Norman Russell)
翻譯者：謝仁壽、周復初
總編輯：金玉梅
編輯：張瑋哲、林明貞
出版者：聖經資源中心
新北市中和區連城路 236 號 3 樓
電話：(02)3243-1063 傳真：(02)3234-1949
網址：<http://blog.yam.com/cclmolive>

發行人：李正一
發行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
新北市中和區連城路 236 號 3 樓
電話：(02)8228-1318 傳真：(02)2221-9445
郵政劃撥：19907176 號 網址：www.cclm.org.tw
香港地區：橄欖出版 (香港) 有限公司
總代理 Olive Publishing (HK) Ltd.
中國香港荃灣橫窩仔街 2-8 號永桂第三工業大廈 5 樓 B 座
Tel: (852) 2394-2261 Fax: (852)2394-2208
網址：www.ccbdhk.com
新加坡區：錫安書房 Xi-An Bookstore
經銷商 212, Hougang Street 21 #01-339
Singapore 530212
Tel: (65)62834357 Fax: (65)64874017
E-mail: gtdist@singnet.com.sg
北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
經銷商 603 N. New Ave #A Monterey Park, Ca91755 USA
Tel: (626)571-6769 Fax: (626)571-1362
www.ccbookstore.com
加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會
經銷商 Deliverer Is Coming International Publishing
B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2
Tel: (604)588-0306 Fax: (604)588-0307
澳洲地區：佳音書樓 Good News Book House
經銷商 1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia
Tel : (613)9899-3207 Fax : (613)9898-8749
E-mail : goodnewsbooks@gmail.com

美術設計：莊祐銘
承印者：橄欖印務部
行政院新聞局登記證局版台業字第 2600 號
出版時間：2014 年 7 月初版一刷

著作權所有，翻印必究

©Norman Russell 2004

THE DOCTRINE OF DEIFICATION IN THE GREEK PATRISTIC TRADITION,
FIRST EDITION was originally published in English in 2004.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Chinese Edition copyright ©2014 by Scripture Resource Center, a division of CCLM.

All Right Reserved
Cat. No. 36008

ISBN 978-986-5801-15-1 (平裝)

Printed in Taiwan

序

基督教的核心神學教義

國立政治大學宗教研究所教授 蔡彥仁

追 求不朽、不死或永恆是人類互古以來的願望，各大宗教幾乎以此為其「終極關懷」，透過教義的領悟、儀式的遵守、倫理的實踐等方式，試圖為虔誠的信仰者，提供達至目標的管道。不過，所謂不朽、不死、永恆是什麼意思？是實質肉體層面上，抑是象徵或類比的理理解？如果可能，又是基於何種假設或基礎？是人性本質或是神的恩賜？在方法上應該透過知性思辨、修身復性或神祕經驗？另外，這個目標在今生可以實現嗎？或者必須等到末日或人死之後方有可能？據我所知，在各大宗教中，基督宗教在此議題上的探索，應該是最持久、最有系統，構成這個宗教傳統中的核心神學教義。諾門·拉索（Norman Russell）憑其豐富的學養，綜覽第二至第八世紀的歷代重要神學家，耙梳其原文著作，評述其論述重點與貢獻，為我們對這個議題的認知，提供一個相當清晰而全面的圖畫。謝仁壽和周復初兩位弟兄，花費心力與時間，忠實的將原著翻譯成中文，精神令人感佩。我相信本書的出版，對於基督徒以及一般讀者，在知識與信仰上，都是一大饗宴。

目錄

序 基督教的核心神學教義 蔡彥仁 / 3

第一章 導論 / 7

1. 神化的隱喻
2. 研究的必要性
3. 範圍和方法
4. 綜覽

第二章 希臘羅馬世界裡的神化 / 26

1. 神化的起源
2. 對統治者的崇拜
3. 猶太人及基督徒對統治者崇拜的態度
4. 統治者被尊奉為神的大眾化
5. 奧祕教派
6. 哲學性的宗教
7. 埃及的希耳米派
8. 與基督教的互動

第三章 猶太教的範例：從以西結到 the yored merkavah / 76

1. 古以色列
2. 希羅文化的影響
3. 巴勒斯坦的猶太教
4. 拉比的傳統
5. 對基督教的影響

第四章 最早期基督教模式：有分於基督的聯合 / 110

1. 保羅的基督教
2. 猶太基督教
3. 約翰的基督教
4. 安提阿的伊格那丟

5. 華倫提努學派的基督教
6. 殉道者游斯丁
7. 兩位當代匿名作家
8. 他提安
9. 安提阿的提阿非羅
10. 里昂的愛任紐
11. 羅馬的希坡律陀
12. 早期基督教對於「神化」的取徑

第五章 亞歷山太的傳統（一）：基督教教義學校及學術圈／156

1. 亞歷山太派基督教
2. 巴西理得學派
3. 潘代諾學派
4. 亞歷山太的革利免
5. 俄利根
6. 盲者荻地模
7. 亞歷山太派的神化觀念

第六章 亞歷山太的傳統（二）：主教制度加強控制／221

1. 獨立教師的消失
2. 亞他那修
3. 老底嘉的亞波里拿流
4. 亞歷山太的區利羅
5. 亞歷山太的遺產

第七章 加帕多家三教父的取徑：神聖的超越與魂的高升／277

1. 該撒利亞的巴西流
2. 拿先斯的貴格利
3. 女撒的貴格利
4. 加帕多家三教父的成就

第八章 修道主義綜覽：守道者馬克西母的成就／315

1. 伊凡格流潘迪克斯
2. 馬加利派的著作

3. 封提斯的戴奧德克斯
4. 亞略巴古的丟尼修
5. 守道者馬克西母

第九章 結語／ 396

1. 耶路撒冷的李安迪
2. 大馬色的約翰
3. 新神學家西緬安
4. 貴格利帕拉馬
5. 靜修派靈修的傳播
6. 近代對於神化教義的取徑

附錄一 敘利亞和拉丁傳統中的神化／ 429

附錄二 神化的希臘文詞彙／ 449

參考文獻／ 469

第一章

導論

1. 「神化」的隱喻

所有早期教父時期的作者，提到「神化」這件事時，雖然有時會意識到他們用語的冒失，但仍理所當然認為他們的讀者知道所指為何。亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）是第一個使用「神化」這個專門術語的人，但他並不覺得需要對其作任何的解釋。這種沒有任何「神化」正式定義的情況，持續至第六世紀，亞略巴古的丟尼修（Dionysius the Areopagite）宣稱：「『神化』（*θέωσις*）就是達到了與神相像和盡可能的與神聯結為一。」（*EH* 1. 3, *PG* 3. 376A）。唯有在第七世紀的守道者馬克西母（Maximus the Confessor），才把「神化」的本身當成一個神學的主題來探討。

這主要的原因乃是「神化」這樣的用語最常用於隱喻性的說法。¹ 隱喻的涵義對於第一手的聽者或讀者是清楚的，不需明言，發表中的上下文就足使他們能推論出它的意思。但是到了第六世紀，它那隱喻性的領會已經式微，「神化」這詞就可能成為一個易

¹ 關於隱喻的角色，在神學論述中最好的研究是出自 Soskice 1985。另請參閱 McFague 1983。

受定義而改變的專門術語。² 這就是說，那同一個真理原本是以隱喻性的語言表達方式，到拜占庭（Byzantine）時代早期已轉變為概念性（conceptually）和教條式（dogmatically）來表達。

- 基督徒的「神化」是本書的主題，涵蓋其誕生期的一個隱喻字眼到成熟的屬靈教義。早期教父們以三種方式使用「神化」：名義上的（nominally）、類比的（analogically）、和隱喻的（metaphorically）。前二者是直接了當的用法。名義上的用法是將聖經中「眾神」（gods）這字應用於人，詮釋為僅僅是一種尊崇的頭銜。類比的用法是把名義上的用法稍加「延伸」：如摩西對於法老來說是神，就像一個智慧人對於一個愚人來說是神一樣；又如，人是因與基督的關聯，可「藉著恩典」成為兒子和神（sons and gods），而基督是「因著本性（nature）」³ 就是子和神（Son and God）。隱喻的說法就比較複雜了，它的特徵基於兩種不同的取徑：「倫理的」（ethical）和「實際的」（realistic）。「倫理的」取徑是把「神化」當作藉著禁慾苦修和哲學式的努力來達到與神相像（likeness to God），是信徒藉著效法而在他們的生活中再製某些神聖的屬性。這種隱喻用法的背後是「像」（homoiosis）這個模式，或是說達到與神相像。「實際的」取徑則假定人類在某種的意義上可因「神化」而被變化。在後者用法之背後乃是在神裡的「分享」（methexis）或「有分」（participation）。

「像」和「分享」皆是柏拉圖所用的兩個關鍵詞，在後期的柏拉圖思想裡有長期和顯著的發展。他們的意思雖是不同，但他們所涉及的範圍卻是重疊的。即使後者是比較強烈的措詞，但兩者都試

² 那些隱喻的用法原本在標準詞彙之外，卻可能逐漸地被編入詞彙（Soskice 1985: 83）。

³ 當聯於「諸神（gods）」這個字時，按亞里斯多德派的說法，「藉著恩典（κατὰ χάριν）」這片語的作用乃是「負加法」（negative addition）（Aristotle, *Poet.* 21, 1457b 30-32），否認了非創造的屬性。這指明「諸神」是不能照字面來解釋的。

圖著表明「存有」(Being)和「成為」(becoming)的關係，那就是絕對存在者和附隨存在者之間的關聯。「分享」的定義如下：「『有分』是這種『關係』的名稱，它說明不同本體的元素，在單一事例之素質合一裡的聚合。如此說來，這就是一種真正的關係，它對於核心來說是本質的，且核心之所以為核心正源於此關係」(Bigger 1968:7)。換言之，當一個實體是以與別的東西的關係來定義時，「有分」的情形就生發了。舉例來說，聖潔的人與聖潔是有區分的，但被定義為聖潔的，乃是因為他或她有分於聖潔。若沒有聖潔，就沒有聖潔的人，但是聖潔的人與聖潔卻是分開存在的。當說到一個聖潔的人「有分於」聖潔的時候，這傳達著一種關係，那是(a)實質的(substantial)，非只是表面的事，和(b)非對稱的(asymmetrical)，不是一種對等的關係。「相像」是另一種「關係」的名稱，它說明不同本體之元素的聚合，但是以一種較弱的，非本質(non-constitutive)的方式，它更接近「類比」，勝於接近「有分」。當兩個實體分享一個共同特性時，「相像」就發生了。舉例來說，兩個神聖的人可以彼此相似，因為他們都擁有聖潔。然而，這些區分的界線不是死板的。「有分」可強可弱，端賴於它是用在狹義上(κυρίως)或象徵上(καταχρηστικῶς)。⁴

如此，「類比」、「效法」和「有分」就形成了一個連續體，而非表達根本上不同類的關係。再者，那根據於「有分」模型的「實際的」取徑有兩個方面，一為本體的(ontological)，另一為動態的(dynamic)。本體方面注重於在「原則上」⁵藉著道成肉身而有的人性變化，動態的方面則注重於個人藉著受洗和聖餐的聖禮，而取用了被神化之人性。這四個基本的取徑，即「名義的」、「類

⁴ 對在柏拉圖中所言的「有分」(participation)，最好的研究仍是 Bigger 1968；另請參閱 Allen 1965。晚期柏拉圖式的傳統採取了亞里斯多德派的洞察力，來探索整個經綸運作的機制。

⁵ 在這裡和其他地方，我簡便地使用「在原則上」這措辭，來指出神在道成肉身上的作為，而這是在它所完成之各種恩惠被信徒藉著信心的生活內化之前所發生的。

比的」、「倫理的」、和「實際的」（包括「本體」和「動態」的方面）將於下文中被廣用為一種架構。

2. 研究的必要性

誠如魯斯（Andrew Louth）所觀察到的，隱喻「揭示出一種觀看世界，以及瞭解世界的方式。如果我們想懂得古時的人是如何瞭解他們的世界，我們就必需留意他們是如何的使用隱喻」。⁶可惜西方的學者卻甚少對「神化」的隱喻給予善意的關注。這基調是由哈納克（Adolf von Harnack）所定下的，在十九世紀末，他已正確的指認出「神化」在里昂的愛任紐（Irenaeus of Lyons）著作中是首要的議題，並且這也廣被當代人所接受，因為它不但超越諾斯底派對救恩的觀念，並且符合基督教之末世論的傾向，還有新柏拉圖派之奧祕的潮流。更有甚者，它以「一種特殊的方式」接近保羅的神學（1896-9: ii. 240-1）。但是，在哈納克的看法裡，概括此教義（神成為人，為使人能成為神）的交換方式（exchange formula），根本是源於神祕的邪教，因而終將被人唾棄：「如果基督教是由道成肉身的信仰和人成為神的盼望來代表的話，而這種推斷原先只不過是在宗教知識的邊緣，則成為經綸的中心，會模糊福音單純的內容」（1896-9: ii. 10, 318）。更準確的說，「神化」所陳明的救贖是「透過我們本性神奇的變化廢除自然狀態」；它把至高的善從道德的善區分出來；它摒除了一個救贖；並且它還引出一些基督論的方式，與耶穌在福音書裡的形像互相矛盾（1896-9: iii. 164-6）。

雖然今天聖經學者對福音之單純性的說法並不敢確定，但哈納克對「神化」的看法卻延續下來。在 1960 年朱爾立（Benjamin Drewery）宣稱：「我必須將之記錄下來，依我淺見，『神化』是所

⁶ Louth 1983a: 19，概述了維柯的中心思想（Giambattista Vico）。

發現最嚴重的分歧，不僅在俄利根（Origen），且在那些他所貢獻的整個傳統裡；即或在當今『神化』〔ἀποθέωσις〕之辯護者……竭力勸告下，亦不能絲毫搖撼我對它之信念，就是在希臘基督教的思維中包含災難性的瑕疵」（1960: 200-1）。朱爾立之抗議不應隨便忽略，在1975年他出版了一份對「神化」簡短但詳實的研究，它雖語帶挑釁卻仍是一個好的介紹。他在回顧相關的文獻文本後，他的評估仍是負面的。他認為此教義不合聖經也不合情理，而近代的提倡者卻「把一個矛盾推入無意義之談的境界，在這事上是問心有愧的」（1975: 52）。

朱爾立之敵意可部分解讀為他對些那自信好辯「神化」說法的負面反應。它們是由三位東正教的作者所提出的：鮑羅廷（Myrrha Lot-Borodine）、羅斯基（Vladimir Nikolayevich Lossky）與謝拉德（Philip Sherrard）。鮑羅廷於1932至1933年間，發表一系列的文章在《宗教史評論》（*Revue d'histoire des religions*）這刊物上，取名為〈十一世紀希臘教會的「神化」教義〉（‘La doctrine de la “déification” dans l’Église grecque jusqu’au XI^e siècle’）。藉此，他首次把西方讀者的注意力吸引到東正教傳統的核心教義。1970年這些文章再版，並由樞機主教丹尼爾羅（Daniélou）加上序言。丹尼爾羅說當他第一次閱讀時，這些文章就給他極深的影響：「它們把我一直尋求的東西結晶化了，就是一個人因神聖大能（*energies*）變了形像的異象」（Lot-Borodine 1970: 10）。它們在他的1944年有關女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）之神祕神學的重要著作上，有強而有力的影響。然而，鮑羅廷的文章似乎沒有完備的學術註釋。不過，用丹尼爾羅的話來說，它們富於「某些更珍貴的要件」，而散發著一種拜占庭深奧的靈性傳統（Lot-Borodine 1970: 11）。同時，早期希臘教父的拜占庭式詮釋也可被視為缺點。甚至如丹尼爾羅這樣帶著善意的讀者，也無法接受早期教父神學之解釋以貴格利帕拉馬（Gregory Palamas）的語言來表達。這對他而言似乎是陷入了一種重複西方經院哲學（Western scholasticism）的錯誤。他也沒有接受鮑羅廷呈現的東西方神學完全對立的觀點。

在羅斯基的作品中，類似好辯的傾向也顯而易見，在向西方社會解釋東正教靈修神學的事上，無人能出其右。他 1944 年的《論東方教會的奧祕神學》（*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*），於 1957 年翻譯成英語，使得「神化」教義，廣被人視為拜占庭神祕神學最偉大的成就。「神化」是人類的終極目標，與神完全奧祕合一，可被視為一種「有分」於神聖且非受造的大能，此生就可開始。羅斯基在東方的動態神學（dynamic theology）（從嚴格意義而言）與西方的靜態神學（static theology）之間，畫出一個強烈的對比。前者由後期教父與聖帕拉馬所代表，而後者則體現於聖奧古斯丁（St Augustine）與聖阿奎那（St Thomas Aquinas）的著作中。他好辯的口吻甚至招惹從東正教同門來的極負面評論。「作一個異議者與護教士」，梅耶鐸夫（John Meyendorff）寫道：「羅斯基有時是不妥協且苛刻的」（Lossky 1963: 5）。不過，這種不妥協的態度並非都是單向的。當時西方作者常以敵對或居高臨下的態度對待東正教神學，就以朱季（Martin Jugie）的作品為例可證。羅斯基的反應是可理解的：「以目前東方和西方在教義上有差異的情況，若有人要研究神祕東方教會神學，就必須從兩種可能的立場中做選擇。若非將自己置身於西方教義的立場，以西方的傳統來探究東方——即批判的方式，便是以東方教會教義的態度來展示那傳統。對我們而言，後者是唯一之方式」（Lossky 1957: 12）。

在謝拉德極具影響的研究，《希臘東方與拉丁西方》（*The Greek East and the Latin West*, 1959, 2nd ed. 1992）一書中，亦視羅斯基為唯一可行之道。謝拉德對西方的態度不抱任何幻想，「現代西方世界，即或不說已陷入了經綸的野蠻行徑，也是屬靈的懈怠」（1992: v）——他在晚年歸依了東正教。他深信基督教是一條「拯救之道」，而非一種思維的體系，他從救恩論觀點來展示希臘神學的傳統，人有意識的有分於神聖者，就「實現」自己的屬靈原則，其結果歸於所有的受造之物（Sherrard 1992: 43-4）。與羅斯基和鮑羅廷一樣，謝拉德是以帕拉馬派（Palamite）的觀點來看教父的「神化」教義，他個人則是帶有強烈的基督教柏拉圖主義的色彩。⁷

同時，採用基於無偏見的科學研究之現代概念，來對「神化」教義做深入探討，也正穩健的進展。其中第一個嘗試性的調查是俄末尼（V. Ermoni）在 1897 年於法國所發表一份簡短概述。一份較為詳盡的論述，是由俄羅斯的波波夫（I. V. Popov）所寫，出現於 1906 年，但對俄語外的世界影響有限。德國的鮑爾（Louis Baur）於 1916 年，以雄心壯志開始嘗試著做同樣的研究。然而，第一次世界大戰後，在德國當時極為艱困的環境中，他的專題著作並沒未完成。有另外兩篇一般性質的文章，是由富勒（O. Faller, 1925）和康格（M.-J. Congar, 1935）所寫，後者是要回應鮑羅廷，這皆是在葛羅斯（Jules Gross）於 1938 年發表劃時代研究之前的事。⁸

葛羅斯的回應主要針對哈納克。他否認「神化」是從希羅主義（Hellenism）輸入的，相反的他宣稱這是希臘化的聖經思維，它相等於西方教義中的聖化恩典（sanctifying grace）（1938: vi）。受了萊波爾特（Leipoldt 1923）和富勒（1925）的鼓舞，他視「神化」教義基本上是希臘教父在自己的文化語境中，將兩個已在新約中出現的主題重新表達，也就是保羅教導的關於奧祕的合併到基督裡，以及約翰所說之成肉身的道是神聖生命源頭（1938: 105-6）。⁶ 為要證明他的論點，葛羅斯首先檢視當代異教文化中類似「神化」的概念，接著討論新舊約中「神化」的起源，最後從護教士到大馬色的約翰（John Damascene）回顧整個希臘教父的傳統。其結果給人極為深刻的印象。這是首次所有的證據都被巨細靡遺的檢視過，而且以極豐富的資料引證「神化」教義是無所不在的，特別存在亞歷山太派傳統的著作。但是仍有一些弱點。第一，葛羅斯並沒有作詞彙研究，他把「神化」當成一種觀念，在不同作者間代代相傳，

7 也許值得一提的是希臘此時被學術的神學傳統所支配，並不太重視「神化」。希臘神學家於 1960 年之後的重要著作將在本書的第九章 5 節中討論。

8 這本書出現於第二次世界大戰的前夕，雖然有其重要性，但留下的冊數並不多。幸好有在 2000 年有了英文的翻譯發行；對我用之為參考雖有點太晚。但幸運的是其翻譯者，為參考之便，已在書邊加上了法文版的頁數。

卻未細究它發展為術語的過程。第二，他沒有檢視那些問題，就是教父對「神化」的討論所要回答的。根據不同時期的教父，教義只是簡單的被展示出來。第三，雖然「神化」的不同方面未被忽略，但他或許太過聚焦於不朽（*incorruptibility*）與不死（*immortality*）上：「所有希臘的教師都堅持這個，即有分於神聖的性情就是有分於不朽。在實質上他們常視『神化（to deify）』和『不死化（to immortalize）』為同一詞彙」（1938: 350）。若仔細注意教父討論「神化」的文脈，便可聯想到更寬廣的涵義。

1939年菲斯杜基（A.-J. Festugière）對葛羅斯的著作發表簡短的回應。然而，在戰後，重點卻改變了。兩個出眾的研究，一是巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar 1941）關於守道者馬克西母的研究，另外是先前提過的丹尼羅（1944）關於女撒的貴格利之研究，激發人更深的探討個別教父的屬靈教導。沃爾克（Walther Völker）在1931年發表關於俄利根著作中人性完全之理想的專論後，重啟第二至十四世紀希臘屬靈著作之作者一系列重要研究工作。⁹此後有一些特別關乎「神化」教義的重要專著，說到拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）（Winslow 1979）、亞歷山太的亞他那修（Athanasius of Alexandria）（Norman 1980）、里昂的愛任紐（de Andia 1986）、守道者馬克西母（Larchet 1996）、以及在亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria）（Keating 2004）對此教義的論述。這些研究成果尚未整合為一個綜覽。最後關於「神化」之概論工作於50年代初著手進行，其成果有達爾麥斯（I.-H. Dalmais）的專家摘要，它發表於《屬靈辭典》（*Dictionnaire de Spiritualité* [1954-7]）第三卷，還有特奧多羅（A. Theodorou）的優秀論文，它的論述有系統，而非按照歷史的基礎，於1956年在雅典發表。雖

⁹ 這些是亞歷山太的革利免（1952），女撒的貴格利（1955），亞略巴古的丟尼修（1958），守道者馬克西母（1965），克利馬科斯（John Climacus 1968），新神學家西緬（Symeon the New Theologian 1974），和卡巴西拉斯（Nicholas Cabasilas 1977）。

然這些仍然非常有用，但有必要根據後期的研究而產生「神化」新的評估。

3. 範圍和方法

在奧斯本（Eric Osborn）的書《基督教哲學的起源》（*The Beginning of Christian Philosophy*）（1981: 111-20）中，有一部分是專講「神化」的，這是近期對這辯論最生動的貢獻之一。奧斯本強調在任何「神化」的討論中方法的重要性，他列出可用的方法為：文化的、辯論的（polemical）、哲學言論的（doxographical），與質疑的（problematic）。文化的方法把「神化」展示為東方基督教思潮不可或缺的一部分，將它當作一個均質（homogeneous）傳統的發表，其中每個教父作者都把他的石頭加在建築物上。辯論法抨擊「神化」的立場有誤，從真理是明確的觀點來看，若任何提議不符合真理（可在每個人自己的傳統中尋得）就一定是錯誤的。哲學言論法僅簡單的收集各個作者的意見。質疑法找出並鑒別一些特定的問題，而「神化」正是針對這些問題的答案。奧斯本認為這是唯一的方法，再藉助於文化法與哲學言論法的取徑，它可真正照明「神化」這主題。的確，「除非嘗試著先把問題搞清楚，否則著墨於『神化』這主題根本是浪費時間」（Osborn 1981: 113）。

奧斯本認出「神化」一個重要但先前被忽略的面向。質疑法取徑研究那些由需要而產生的問題，就是須以希臘思想類別的語言，去顯示新約信仰合理的一致性。早期的難題正源於那對不死的概念。如果不死是一個基本的神聖屬性——應是毫無異議的——那麼在哪一種意義上可說信徒達到了它，而未模糊他們自己與神之間的區別？關於這一方面，詩篇八十二篇 6 節：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。」需與聖經對神超越性的堅持協調。隨著解答被提出，也引起新的問題。例如：在亞他那修成功的勝過亞流主義（Arianism）之後，俄利根先前對魂高升至神的解說，已無法以其

原來的形式被接受。此刻問題已演變成另一個問題，就是如何協調兩下：一者為魂的高升且達到像神，另一者為被認為存於「有起源」（genetic）和「無起源」（agenetic）之間的深奧鴻溝。

8 另一項難題源自於道成肉身的教義，許多的教父，尤其屬亞歷山太派傳統的，認為神的道成肉身和人的「神化」觀念是互有關聯的。因此，亞流主義的對手可利用「神化」的教義，作為基督具有完全神性的論據：唯有基督確實是神，人類才可能被「神化」。正如前文經常指出的，從第四世紀開始，對救恩論的關注是基督論爭辯之原因。如果救恩是從人與神相互滲透方面來看的話，基督論的教義就需要反應這一點。反過來看，基督論的發展也隱含了「神化」教義的發展。

然而，質疑法取徑並非是毫無遺漏的，因為「神化」之說不僅僅是一個概念性的術語，或簡單的理性分析結果。作為一個被廣為接受的隱喻，它已成為傳統的一部分，且已無形中被融於神學的論述。甚至像奧古斯丁這樣的作者，雖然他的思維有別於同時代的希臘人，也接受他們對詩篇八十二篇 6 節的解經，及其中對聖禮的含示。教父們比我們今天更注意神學和靈修的合一，並且在神聖啟示上一致。根據亞歷山太派解經的傳統，整本聖經最深的層次就是基督的奧祕——包括全部的舊約和新約，而非僅新約再加上舊約的彌賽亞預言而已。整本聖經都是說到神聖經綸，雖然並非以顯而易見的方式。

今天的研究證實了葛羅斯的論點，就是「神化」隱喻有其聖經的根據，並且於第二和第三世紀被希羅主義的語言所呈現。在我檢視初代基督教對「神化」的理念，及這些理念與異教和猶太教的關係之後，我追查那些承繼的作者是如何給「神化」下定義與涵義，並且他們如何按照所解決的哲學上、神學上，或是解經上特定問題而興起。然而，非同於葛羅斯，他以大馬色的約翰作結論，而我的論述則是一直到守道者馬克西母，他對「神化」的教導代表了教父傳統的真正高峰。最後，我會簡短的說明那些拜占庭教會所承繼的

概念。

我瞭解單字研究有諸多限制，但由於對「神化」詞彙尚未有詳盡的檢視，我仍然列出並討論了幾乎每一個直到第四世紀末、在文脈中出現的 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\omega\text{-}\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega\text{-}\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ ，和 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma\text{-}\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma\text{-}\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ，還加上一些從第五到第八世紀的範例。用法決定其意義。「神化」的意義無法以先驗的，或只憑少數案例的一般化來立定。全面的用法都必須考慮進去。附錄二概述我的詞彙研究成果。簡單的說，基督徒使用「神化」這些語彙來表達魂高升至神，是在異教徒之前，和一般所想正好相反。

因著留心奧斯本的忠告，我注意每一位作者想解決的問題。在何種景況下，人（依據詩八二 6）能被稱為諸神呢？涉及到道成肉身的神聖經綸時，基督徒的命定將會如何呢？基督徒的哲學家（不被異教的對手所勝過）如何「盡其可能的達到與神相像」呢（Plato, *Theaet.* 176b）？當魂高升至神時，「有起源」與「無起源」之間的區別，以及「被造的」與「非被造的」之間區別，又如何調合呢？人如何能「有分」於神卻又仍然是受造之物呢？聖禮和道德的生活又是扮演怎樣的角​​色呢？甚少作家同時面對這所有的問題。對每一位作者而言，他僅需認明自己所試圖解決的問題，並將它放在他所在的處境中即可。

甘冒太過系統化的風險，我使用自己對各種取徑的分類法，諸如：名義的、類比的、倫理的與實際的，作為一把鑰匙來分析「神化」教義在歷史上的發展。最早的取徑是名義的與類比的，它們都被斐羅（Philo）所使用，並透過他進入基督教的傳統。其次是實際的方法，令人訝異的是它也具有猶太教的來歷。被拉比的註解所啟發，殉道者游斯丁（Justin Martyr）宣稱詩篇八十二篇 6 節的「神」（gods）乃是指教會，結果，愛任紐也由此同意，基督徒按照聖經的權威可被稱為「神」，因為他們藉洗禮已經與基督合併，達到潛在的不死。沿著實際的取徑衍生出一個新的取徑，其提倡者是亞歷山太的革利免和羅馬的希坡律陀（Hippolytus），他們是率先使用

「神化」(θεοποιέω) 這個動詞的人。基督教的哲學家藉由達到奧祕知識與超脫情感的境界，因而變得像神，所以可被稱為「神」(god)。到了第四世紀，這四種研究的取徑都完善發展，其中實際派以「有分」的用語來表述，並聯結於洗禮的聖典及聖餐上；而道德派則由「效法」的用語來表述，並主要聯於苦修與沉思靜觀的生活。即便實際派是亞歷山太傳統的特色，而道德派是加帕多家(Cappadocian)的特色，但許多的作者同時採用了這兩種取徑。而將這兩種取徑成功的結合在一起的是亞歷山太的區利羅，和令人印象深刻的守道者馬克西母。

本研究的目的是，希望在合理的限制內盡可能地全面涵蓋，若本書範圍不設限於希臘教父的話，本書的篇幅就會太長。然而，完全沒有提及敘利亞與拉丁教父們有關「神化」在思想與靈修生活中的角色，恐怕留給讀者不完整的感覺，因此將他們教導的扼要蒐錄於附錄一。

4. 綜覽

10 君士坦丁(Constantine)之前，基督徒是少數，生活在主要是多神崇拜的環境，在這樣的環境將人「神化」是司空見慣的事。不僅許多廟宇所供奉的神(gods)曾經是人，每一個城市更是把上好的地段讓給皇帝崇拜。自奧古斯都(Augustus)的時代以後，已故的皇帝便可被尊奉為神(god)。到了多米田(Domitian)，連在位的皇帝也被敬重如神。對此，基督徒如何回應？就像對待一般的異教，基督徒中的知識分子樂意採納神話史實論的(Euhemeristic)的取徑。如果所有的神都曾經是人，多神論並不構成威脅。但對於帝王的崇拜則較難符合基督徒的觀點。在迫害之下，基督徒還可能堅持不將獨一之神的敬拜加諸皇帝，但在承平時他們似乎是比較有彈性的。因為在希臘羅馬的世界中，皇帝崇拜會激起人民的忠誠度。也確實，它在社會統一化的過程中扮演不可或缺的角色。難怪

這類崇拜在轉換為基督教帝國後仍繼續存在超過一個世紀之久。在實行上，基督徒對這樣的崇拜是相當寬容的。此外，本來只在皇室喪禮中才可頒予的神化禮儀，藉由一種「平民化」的過程而漸漸可適用於一般公民，因此到了第二世紀，「尊奉為神（apotheosis）」就僅意味著一場隆重的喪葬而已。

就「神化」的取徑與個人宗教發展有關而言，我們必須轉向研究神祕教派與奧菲主義（Orphism），並且最終轉到關於宗教本能最著名的論述，就是古代柏拉圖哲學傳統中的論述。哲學性宗教是依據於某種信念，就是達到神聖基本上自我內在的實化。大多數的基督徒能毫不保留地接受哲學性宗教的啟發。舉例而言，俄利根的一個門生，會把格言「認識自己（Know thyself）」當成一種「達到類似神化」之崇高方法。然而，這由教育菁英實踐的高度哲學，有與之並行的，就是「三重偉大的希耳米」（Hermes Trismegistus）學生所採用的「大眾化」版本。希耳米主義者（Hermetists）的目標是藉由有經驗的老師指導，產生屬靈的覺醒而轉向神，並不需要嚴謹之哲學研究。在第四世紀以前，基督教作者並不引用希耳米派的文本。但在屬靈上下文中的「神化」（θεοποιέω）這動詞，是首先又幾乎同時被使用在亞歷山太革利免和希耳米派作品集裡。這或許不是一個巧合。

如果我們不考慮稍後的解經，那麼在舊約聖經中並沒有「神化」的證據。但希伯來的聖經正典乃是拉比猶太教（Rabbinic Judaism）的產物，它僅為猶太教其中一種形式的繼承者，但當基督教的信念還在逐步形成時，它已蓬勃的發展。至於其他的形式，希羅式和以諾式（Enochic）對於「神化」教義的發展都極具影響力，並作出基本的貢獻。

猶太教蒙福的不死觀念初次出現於希臘式猶太教。《所羅門智訓》（*the Book of Wisdom*，或稱《智慧篇》）作者是首位猶太人從不死魂之命運觀點思考人的完全。亞歷山太的斐羅藉助於柏拉圖主義，將這一種取徑大幅的向前推進。斐羅指出四種使魂高升至神的

不同方式。第一為宗教式的，說到魂要拋棄偶像並轉向真正的信仰；第二為哲學式的，說到將心思從沉思靜觀感知之物提升沉思靜觀可理解之物；第三為倫理式的，因為美德可藉由使魂像神而被賦予不死；第四為奧祕式的，它能使真正的哲學家走出自我，盡可能接近神聖，以致他可成為純粹的 *nous*（意思為「理性」、「精神」、「知」——編註）。摩西就是這樣的一個人。如同智慧的化身，他佔有了神與人之間中保的位置。但即便如此，他也只能象徵性的被稱為神，就是在某種意義上，他分享了那些無形與不死的神聖屬性。

我們今日較不容易接觸到以諾派猶太教，對它的研究，只可藉著《以諾壹書》（*1 Enoch*）的早期部分，以及在昆蘭（Qumran）起家而分離出去之艾賽尼派（Essene）的著作。這種猶太教形式也有關於墳墓以外之超越生命的教義，是在希羅主義之外獨立發展出來的。義人被預定要超越死亡，並被高升至與天使共同生活的社群。昆蘭社群的領導人是新的摩西，將要帶領他的成員達到天使般的生活，那就是詩人所描繪天庭中「眾神」的生活。這神聖生活在昆蘭的禮儀崇拜中已可窺其一二了。

甚至拉比猶太教也有自己對「神化」的說法。梅卡瓦（*Merkavah*）神祕主義是一種屬靈的取徑，它源自於靜思以西結對神寶座—戰車之異象——用擬人化的術語來論述，相較於理智的柏拉圖式高升至神之說法，它提供了一個豐富的選擇。甚至更重要的，就基督教的觀點而言，是拉比對於詩篇八十二篇 6 節的解經。這教訓指出詩篇中的「神」，就是那些藉由忠信奉行律法書（*Torah*）而贏得不死的人，這教訓的基督教形式決定性的影響了「神化」教義之發展。

保羅有否「神化」的想法？他用了多樣的措詞來形容有分的聯合（*participatory union*）——「在基督裡」，「同基督一起」，「基督在我們裡面」，「神的眾子」等等，但未將「有分」分開作特別的考量。此外，這些措詞都是意象。「神化」，作為一種專業

用語，是較晚才出現的，那時保羅隱喻的意象重新以概念性的語言發表出來。同樣的情形也可以運用到約翰的著作，其中所提有分於基督的聯合之取徑，與保羅並無不同。

與新約聖經最末期作者同時代的基督徒作者中，只有安提阿的伊格那丟（Ignatius of Antioch）提到有分的聯合這主題。他並未使用「神化」這術語，但他藉著講說基督就是神而為它鋪路。倘若有分於基督就是有分於神，那麼不久後也可說被基督化（christified）的基督徒可說是被「神化」了。 12

在基督徒作者中，關於「神化」最早且明確的討論，源於對詩篇八十二篇 6 節的思考。這處經節所指的諸神是誰？在西元 160 年左右，殉道者游斯丁採用前述的拉比的註解，提出這樣的觀點，當屬基督的人就是新以色列人時，這裡的神就是那些順從基督的人。比游斯丁年輕的那一代中，里昂的愛任紐進一步指出「諸神」與「眾子」之關聯所產生的涵義，並且聲稱「諸神」就是已經受洗的人。藉著洗禮，他們已恢復他們原本失去之神的樣式，因此他們已有分於神聖的生命，而這生命乃是這樣式所必須有的。神已經來住在他們的裡面，使他們成為神的眾子與「眾神」。但這身分並非安穩，它脆弱到一個地步會因罪而失去——因為根據詩篇的下一節（詩八二 7）我們雖然是眾神，但仍可能像人一樣死去——然而無論如何，這從死亡到生命、從必死到不死的根本遷移已做成了，使得受洗者能被稱為「神」。

到了該世紀末，亞歷山太的革利免也教導，諸神乃是藉著洗禮而有兒子名分的人。但除此之外他更帶進了一個新的哲學維度。諸神同時也是那些「盡可能的脫離所有屬人之事」者（*Strom.* 2. 125. 5）。透過對情慾的控制以及對可理解之事的沉思靜觀，他們已超越了他們肉體的狀態，並來到有分於神聖屬性之境。革利免藉著達到神聖樣式的教導，聯結了教會的與哲學的兩種取徑，雖然，這仍需要智能上的努力，但這已達到了最深層次，即「藉著子（the Son）而恢復到完全的兒子的名分」（*Strom.* 2. 134. 2）。俄利根對於哲學

的魂的高升至神也很有興趣，卻有異於革利免。對他而言，「神化」並不是基督教諾斯底派藉道德淨化而達到的完全，「神化」乃是理性的受造之物藉著子與聖靈之行動，有分於源於父之動態神性。即便無法忽視道德，革利免的重點卻比較不在道德這方面，反而重在動態之關係的性質，它將附從者與自有永有者接合在一起。生命、良善與不死的屬性並非源於附從者的等次，乃是完全只屬於父。藉由理性受造物回應神聖三一中第二位格與第三位格的主動交流，這些屬性就漸次的傳輸給他，而使他被「神化」。亞他那修更進一步採用了這個動態有分於神的觀點。但因他接近神的取徑比俄利根更趨於否定性（*apophatic*），所以在他的觀點裡，人僅僅可能直接有分於被「神化」之肉體，就是那成肉身的道所擁有的。通過有分於基督的身體，信徒得以有分於那賦予身體的神性，藉此而引導他們有分於不朽壞與不死，至終達到復活的生命與末世天堂的實現。

加帕多家派（*Cappadocians*）採取了亞歷山太派的「神化」教義，並使它適用於對基督教柏拉圖式的理解，就是人性可以盡可能達到與神相像。唯有基督的身體，就是由道所取之有靈魂的肉體，在與神聖者「調和」的意義上被「神化」。人是無法在「實際的」取徑中被神化的，其重點是在於魂的高升至神，且在於信徒藉著洗禮而有的變化。這乃因效法之觀念處於中心地位：基督教基本來說就是效法基督道成肉身的生活，祂神化了祂所取的身體，為了要使我們能回到那所失去的樣式。但這樣的效法並非單單是外在的。雖然它主要的是在於勝過情慾，並釋放靈魂脫離肉體生命的限制，但它同時也在洗禮中穿上基督。我們藉實行美德來效法神；我們也藉著穿上基督來效法祂。但在正確的意義上我們絕不能成為神；這就是說，我們絕不能跨越那附從者與自有永有者在實際等次之間的鴻溝。對於加帕多家派而言，「神化」不過就是象徵的說法。拿先斯的貴格利在關於基督徒生活的討論中，曾廣泛的引用了這說法。相較之下，女撒的貴格利雖接受這說法中關於基督物質身體的一面，並且將這說法延伸到聖餐中的餅，但他卻不願意將它應用在信徒上。

第五世紀是新發展的開始。亞歷山太的神學傳統藉著區利羅達到完全成熟，在對抗猶太教、亞波里拿流主義（Apollinarianism）與涅斯多留主義（Nestorianism）的辯論中，他發展了對「神化」的想法。甚至在他與涅斯多留對抗前，這些「神化」專業詞彙以他看來已頗有問題。區利羅早期的作品中採用了此術語，這些作品在當時極受亞他那修影響，但他隨即棄之不用。取而代之的「就得與神的性情有分」（彼後一 4）首次脫穎而出。這個彼得的片語，之前只被俄利根、亞他那修和亞歷山太的提阿非羅（Theophilus）（以極少的次數）引用過，卻被區利羅極頻繁的直接或間接引用。在區利羅的用法中 *physis*，或性情（*nature*），似乎比 *ousia*，或實質（*substance*），更富有動態意義，它並非代表神聖素質的那一面，而是那神聖的一位可與人性溝通的一面。因此，人的「神化」被視為在內裡生命中恢復神聖的樣式，而過於亞他那修派之肉體的變化。在區利羅的謀畫中，道德的生活與接受聖禮有了初次完好的結合，有分於神聖的性情暗指著我們重獲神聖的形像或樣式，這些事物又接下來彰顯於我們的成聖、與父的關係，以及達到不朽壞這些事上。

然而，「神化」進入到拜占庭的傳統，並非藉由區利羅，而是藉由丟尼修與守道者馬克西母。「神化」對丟尼修而言，主要是達到合一與樣式。在他對「神化」的處理上，他的語言以及觀念採自拿先斯的貴格利以及新柏拉圖主義者蒲洛克魯（the Neoplatonist Proclus）這雙方，結合了貴格利的魂高升和蒲洛克魯對合一的訴求。「神化」乃是得救者的景況，開始於洗禮，並藉著有分於聖會（*holy synaxis*）、接受聖餐，及敞開心靈接受神聖啟發而得到培育。對馬克西母而言，合一或多元並不是問題的中心，而是一個必死的人如何有分於一位超越的神。他採用貴格利與丟尼修的取徑，加上一個主要修正，因為丟尼修甚少論及道成肉身的事。對馬克西母而言，神是藉由祂的神聖能量在這世界運行。藉助於道成肉身，信徒得以與之有分。「神化」是神藉著祂的能量而賜下祂自己為禮物。將之類比於馬克西母的基督論，在信徒裡面人性與神性相互滲

透卻不混淆。關於「神化」之末世的完滿實現可總結於以下的定義：「簡言之，『神化』是歷世歷代，並一切存於其間的總括與完滿實現」（*Var. Cent.* 4. 19; Palmer, Sherrard 和 Ware 翻譯）。

概括的說，直到第四世紀的末了，「神化」的隱喻沿著兩條不同的路線發展：一方面，人性變化原則上是道成肉身的結果；另一方面，藉實踐美德帶來魂的高升。前者，為游斯丁、愛任紐、俄利根和亞他那修大致上的特色，是基於保羅藉受洗而合併入基督的教訓，隱含「神化」之「實際」的取徑。後者，其典型為革利免與加帕多家派，基本上是柏拉圖派，且隱含「哲學」或「倫理學」的取徑。到第四世紀的末了，「實際」與「哲學」的兩支開始會合。在區利羅那裡，「實際」的取徑藉他所用的彼得後書一章 4 節變得更靈性化；在馬克西母那裡，「哲學」的取徑在他的後迦克墩主義（post-Chalcedonian）的基督論影響下，進而更專注於本體論所著重的。

安提阿的教父們（Antiochene fathers）則不同，他們只藉著名義或類比說到人是神。當把安提阿派與亞歷山太派兩者作一比較時，「神化」與基督論的關聯性就變得相當清楚，亞歷山太派形而上的聯合與安提阿派之道德上的聯合，兩者在基督論上的對比，皆反映在對「神化」的看法上。對於亞歷山太派來說，肉體因道而有的變化，反映在信徒因基督而有的變化上。對於安提阿學派來說，人性與神性在基督裡聯合所具有那蓄意且意志堅強的性質，在道德掙扎上找到它的另一半，就是人在達到完全之前所需要經歷的。正如沒有柏拉圖主義就不會有神化論的哲學派取徑一樣，沒有基督論中實質論者（substantialist）思想之背景，那麼實際派的取徑也就無根基可言。

藉著丟尼修和守道者馬克西母，神化在拜占庭的修道傳統中已被奠定為屬靈生命的目標。在這末後階段中兩位最有影響力的教師，是十世紀晚期與十一世紀早期的新神學家西緬與十四世紀的貴格利帕拉馬，他們都強調神化的經驗層面。帕拉馬所涉入的爭議源

於他的信念，就是靜修士可藉在禱告裡，藉由神聖之光的直接異象，而在靈性與物質兩面皆改變形狀。神那不可有分之素質與祂那可有分之能量之間的區別，是帕拉馬所熱烈辯衛的，乃是強烈實際派對於有分於神聖之觀點的理論基礎。在這爭議最終階段，「神化」就不再僅是名義上的或是類似上的術語，「神化」就以這種形式被傳到了今天的東正教。

第二章

希臘羅馬世界裡的神化*

1. 神化的起源

- 16 **當**保羅及巴拿巴在拜訪加拉太省的路司得城時，治癒一位終身跛行的人，激起當地居民熱烈的回應：「眾人看見保羅所做的事，就用呂高尼的話大聲說：『有神藉著人形降臨在我們中間了。』於是稱巴拿巴為宙斯，稱保羅為希耳米，因為他說話領首。有城外宙斯廟的祭司牽著牛，拿著花圈，來到門前，要同眾人向使徒獻祭」（徒十四 11-13）。儘管研究聖經的學者對這故事抱持懷疑，但史學家在故事中卻窺見真實的氛圍（Lane Fox 1986: 99-100）。異教徒也能引發類似的回應；根據費洛史特拉特斯

* 譯者註：本章顯示，作者經常直接使用 *nous* 而未給予英文翻譯，實因其涵義甚豐富，聖經中亦有多種譯法：有譯作悟性者，有譯作心意者，有譯作心地者，有譯作心志者，有譯作心術者，有譯作聰明者，故本譯本將比照，直接使用 *nous* 而不給予中文翻譯。再者，本章中 *soul* 將依循一般希臘哲學之譯本譯作靈魂，但在其他章，本譯本依循多位教父如殉道者游斯丁、愛任紐、亞歷山太的革利免、俄利根、荻地模、巴西流、女撒的貴格利等和多位基督徒作者，根據聖經帖撒羅尼迦前書五章 23 節之人有靈、魂、體三部分之觀點，將 *soul* 譯作魂。可參考 L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1939, p. 191 與 J. B. Heard, *The Tripartite Nature of Man*, Edinburgh: T&T Clark, 1868, p. 5。

(Philostratus)，泰亞納之阿波羅尼亞斯 (Apollonius of Tyana) 曾經數次引起如此反應 (*V. Apoll.* 4. 31, 5. 24)。神與人並非被一無法穿透的障礙所阻絕。普通人或是在夢境之中與神相遇，或在睡眠中看見他們的幻影幽靈；自然災難則是無法預期之神聖力量的降禍。假如有人證明自己具有超人的能力，那很自然的可以假設他必然是個喬裝的神。

超人能力的證據可能暗示一個人已晉升神之列，或者他是以人形現身的神。這是何以當保羅在馬爾他被毒蛇咬到，卻安然無恙時，會被人相信具有神能 (徒二八 1-6)，或是泰亞納的阿波羅尼亞斯在驅離瘟疫後，於以弗所被敬拜如神 (Philostr., *V. Apoll.* 7. 21)。將神聖榮耀獎賞給凡是相當新近之事。最初受到崇拜的凡人仍與神有明顯區隔。我們所知在希臘世界，從古典時期到羅馬時期，當神敬拜過的歷史人物有超過八十位之多 (Farnell 1921: 420-6)。那些獲得英雄崇拜的人物是城邦的建立者、與波斯人作戰時殉身的戰士、政治家、立法者、運動員、詩人與哲學家，簡言之，也就是任何曾造福城邦，因此值得市民同胞感恩戴德之人。第一位接受到明確神聖崇拜的人是賴山德 (Lysander)；他在伯羅奔尼撒戰爭 (Peloponnesian War) 末期的勝利，抬舉他到史無前例的權勢地位 (蒲魯他克 [Plutarch, 羅馬帝國時的希臘歷史學家，其作品在文藝復興時受歡迎，也是中期柏拉圖派——譯者註]，*Lysander* 18. 4; Habicht 1970: 3-6, 243-4)。神聖的榮耀並非如之前所想，是因著所賦予英雄的榮耀失去它之價值才出現。其崛起，如普賴斯 (S. R. F. Price) 所主張的，是因著有「去面對一種新類型的權力」的需要 (1984b: 29)。在亞歷山大大帝之後的希羅君王，其所行使的權威是完全屬於另一種層級，再也無法以市民城邦之司法及社會結構來架構接納。賦予統治者的神聖崇拜，現在被類比為賦予神的崇拜，以此表達存在於統治者與城邦之間的新權力關係。我們無需訴諸「東方影響」，來解釋希羅化城邦市民藉投票賦予他們統治者神聖的榮耀。「對神的崇拜是他們可用的唯一模式，來呈現城邦所仰賴的權力，這種模式是外來的，卻仍是希臘的」 (Price 1984b: 30)。

獻給希羅時代統治者的神聖崇拜，或許啟發尤赫邁路斯（Euhemerus，公元前 300 年）在他的旅行故事《神聖歷史》（*Sacred History*）中提出，所有受到群眾祭拜的神，之前都曾是統治者或英雄。這觀點被西西里島之戴奧多路斯（Diodorus Siculus）接受；他於公元前 60 年到 30 年在亞歷山太所寫的《世界史》（*World History*）中解釋說，城市生活的發明者烏拉諾斯（Ouranos，天空之神），因為準確預測天體的運行，使他的子民信服他本人「有分於眾神的性情」（3. 57. 2），所以在他身故之後，給予不死榮耀。神話史實論（Euhemerism）在二、三世紀時達到最大的影響力。經驗學派醫師塞克圖斯安彼瑞庫斯（Sextus Empiricus）（公元 200 年）很贊同的說，「尤赫邁路斯宣告說被認為是神的人，曾是那些擁有能力之人，這便是何以他們被其他人神化為神」（*Adv. Math.* 9. 51）。他以斯多亞賢人（Stoic sage）為例，這人「在所有方面都被認為是神，因為他未曾表達任何屬於個人的意見」（*Adv. Math.* 7. 423）。與塞克圖斯同時代的基督徒，亞歷山太的革利免，也認為神話史實論有用處。不像其他護教者，革利免不認為尤赫邁路斯及其他理性主義者應被當成無神論者，因為即使他們無法看清全部真理，他們至少為唯一至高的神，主耶穌基督的天父，除掉錯誤預先鋪路。他堅持，所有的神祇，倘若不是擬人化的無生命之力量或屬性，都曾一度為人（*Prot.* 2. 29. 1; 2. 38. 1）。這可由他們墳塚的存在，例如戰神亞銳斯（Ares）、工匠之神賀費司特斯（Hephaestus）以及醫神阿斯克雷皮烏斯（Asclepius）有墳塚，他們生命裡那種屬於人類的情慾，以及對他們的崇拜相對新近，來加以證明。他舉出埃若斯（Eros，希臘神話中的愛神，也是羅馬神話中的丘彼得——譯者註）、賽拉皮斯（Serapis，古埃及掌管夢的神祇——譯者註）、底米丟（Demetrius，五穀之神——譯者註）以及安提奴斯（Antinous，羅馬皇帝哈德良所心愛的一位年輕男子，死後被封為神——譯者註。）為新造神祇中的幾位（*Prot.* 3. 44. 2; 4. 48. 1-6; 4. 49. 1-2; 4. 54. 6）。那許多被賦予神聖地位的造福者，包括佛陀（Buddha），他因著「偉大之聖潔，被印度人尊為神」（*Strom.* 1. 71. 6）。革利免開風氣之先，後有俄利根及亞他那

修追隨，也採取神化史實論的觀點。¹

革利免不僅以神化來解釋異教宗教，也是第一位提及基督徒神化的人。施努爾（G. M. Schnurr）在一篇引人深思的文章中談論到，希臘神話語言世俗化之後，基督教的神化才開始浮現：「在不承認那已世俗化的老舊神話有任何實質意義的前提下，神話所做之歸類，可用來簡單描述基督徒生活之目的及目標」（1969: 103）。以革利免的情形來說，正是因為神話史實論裡所隱含的世俗化，他才可以去取用這神化的語言，使它合基督徒所用，卻不會在同時接納異教的內容。假如那些被異教徒稱之為神者曾是凡人，至少在一般大眾的看法中，他們能達到不死，那麼對那些與不死的源頭耶穌基督有直接關係之基督徒，宣稱擁有這項頭銜更可讓他們趨近完美。

2. 對統治者的崇拜

帝國時期擁有最高權勢的人是皇帝。皇帝是放大版的羅馬家長（*paterfamilias*）：主要的國務「秘書」職務是由他解放的自由人擔任；他的子民是他的延伸家庭成員，他就如任何家長那樣掌有生殺之權。雖然在行省中，皇帝的統治是藉由顯貴地方議員階層（*ordo*）行使，他們以這些城市為自治單位來管理，但偶爾整個社區還是會感受到皇帝的天威，例如 215 年的卡拉卡拉（Caracalla）或是 298 年戴奧克裡先（Diocletian）對亞歷山太城的狂怒。後者，皇帝宣誓要懲罰反抗的亞歷山太人，讓該城血流到他的馬膝之高。他的馬在進城時絆倒，城市居民在感恩之中，以一座塑像來榮耀牠（Bowman 1996: 45）。對帝國居民來說，皇帝在所有方面都擁有絕對權勢。不只如此，他透過肖像無所不在，人們要對此加以禮敬，

¹ Origen: *Hom. Jer.* 5. 3, GCS iii. 33. 21; *C. Cels.* 4. 59, GCS i. 331. 19; Athanasius: *CG* 9. 34-42, Thomson 24; *De Inc.* 49. 4-11, Thomson 256-8.

彷彿面對親臨的皇帝一般。皇帝崇拜的祭司職分，是地方顯貴所能盼望最具威望的職位之一。舉行祭典儀式的神殿（*sebasteia*）在城市中佔據最好的地點。對統治者的崇拜並非僅僅是某種虛構或形式而已。特別對說希臘語的子民來說，皇帝是活著的神，挑動起畏懼、感恩以及奉獻的情感。

- 19 皇帝崇拜的起源，可回溯到希羅時代王國的做法。自從亞歷山大後的「繼承者」（*diadochoi*）時代以來，希臘東方各民族已經習慣給予他們的統治者神聖榮耀。在這些之中最為浮誇，也最典型希臘的榮耀，是獻給在雅典的「攻城者」底米丟·波裡歐色特（*Demetrius Poliorcetes*）（*Scott 1928: 164-6*）。底米丟被禮敬，因他被視為權力的化身，這權力為著服事雅典城邦而親臨現場、顯露力量。群眾心中對此的感受，可見於公元前 290 年當他剛從西西里島迎回他的新娘拉娜莎（*Lanassa*）時，雅典人歡迎他而合唱的酒神祭詩詩格的頌歌（*ithyphallic song*）：

其他神或遠在天邊，
 或無耳可聽，
 或是不存在，或是對我們絲毫不在意。
 但是我們可以看見您在我們眼前。
 您不是用石頭或木材做成。您是真的。

（*Athenaeus, Deipnosoph. 6. 253e*）

然而一旦底米丟的權勢開始消退，雅典人便開始與他作對，所有奉獻給他的尊榮在一夕間消失無蹤。他的神聖是屬於他扮演的角色，而不是屬於他個人。

托勒密（*Ptolemaic*）王朝對統治者崇拜的看法，在靈感上與希臘相同，但卻受到王朝發展所在的埃及環境所形塑，有一種獨特的方式，亦即，受到一個中央組織的「國家教會」，以及將逝世法老視為歐西里斯（*Osiris*，埃及冥王，*Isis*〔伊希思〕的丈夫——譯者

註)的傳統所影響。²托勒密一世所做的不過是設立對亞歷山大的崇拜。而對托勒密王朝本身所進行的崇拜則始於公元前 271 年，當托勒密二世及阿欣諾 (Arsinoe) 的塑像被併入亞歷山大的神殿中，位居亞歷山大陵墓 (*sema*) 之旁，稱為「兄妹神」(Brother and Sister Gods)。在阿欣諾死於公元前 270 年 7 月時，她的塑像以公羊的形像，安置在埃及的每座神殿之中，這是一種史無前例的顯赫，指明阿欣諾在生前如何被敬畏，以及托勒密二世對神殿崇拜所握有的掌控。卡利馬克斯 (Callimachus) 的詩作《阿欣諾之神化》(*The Deification of Arsinoe*) 正是頌揚這可觀的發展。民眾對阿欣諾的崇拜極為歡迎，這無疑是由於她被同化為伊希思 (埃及大自然女神，象徵豐饒多產——譯者註) 以及愛神愛芙洛黛特 (Aphrodite) 之故，而這崇拜不久後便傳到愛琴海諸島和之外的地方。

對下一皇家統治者托勒密三世及貝蕊尼斯 (Berenice) 這對「造福者神」(Benefactor Gods) 所進行的國家崇拜，並沒有隨著他們繼位立即出現。這似乎只有在托勒密三世於公元前 241 年遠征敘利亞凱旋歸回後，才加入到亞歷山大以及「兄妹神」崇拜之中 (Bevan 1927: 207-8)。三年後，「造福者神」夫婦以及他們最近過世的女兒小貝蕊尼斯，由全埃及祭司團的正式聚會議決通過，被放入全國所有神殿之中。這事記錄在公元前 238 年 3 月的蓋諾浦法令 (Canopus Decree)。³ 這決議記錄了最早可訂年的「尊奉為神」(*ἀποθέωσις*) 和「神化」(*ἐκθέωσις*) 這兩個字的使用例證，透露出某種希臘與埃及成分的有趣混合。其中，認為死亡對公主來說是過渡成為神，神化儀式類似阿匹斯 (Apis, 希臘與埃及神話中的戰神——譯者註) 和奈維斯 (Mnevis, 埃及神話中的黑公牛，太陽神

20

² Nock 1930: 16; Cerfaux and Tondriau 1957: 209。有關法老的統治者崇拜，見 Morenz 1973: 36-41。

³ OGI 56。此決議共有四個存留至今的範例。此決議以希臘文、埃及文 (亦即聖書體) 以及世俗體 (demotic) 豎立在神殿區域內。文獻翻譯見 Bevan 1927: 208 以及 Bowman 1996: 169-70。

的使者——譯者註）之神化儀式，以及所規定之年度慶典的形式，都很明顯的是埃及的成分。另一方面，為感念他們的豐功偉業而獻給統治者神聖的榮耀，以集會形式（祭司會議，而非公民集會）來進行投票，通過神化的議決，與一位偉大崇高神共享一座神殿，這些基本上都是希臘的。

埃及的前例在敘利亞被依循下來，但沿著相當不同的路徑來發展（Bikerman 1938: 256-7）。敘利亞不似埃及，並無國家宗教，因此每個自主城邦都以自己的方式來禮敬君王。在公元前三世紀末的時候，安提奧克斯三世（Antiochus III）發起一個由國家所組織，針對王朝的崇拜活動（Welles 1934: no. 36; Bikerman 1938: 247），但這與城邦的崇拜無關；城邦的崇拜一直獨立存在。因此在希羅時代有兩種皇室崇拜，其一是對現存君王的崇拜，基本上這是種城邦崇拜，市民藉此設法向自己呈現皇家的赫赫王威，而另一則是屬於王朝的，由君王自身發起，其目的是設法克服因為君王之有限生命，而導致對皇家安全穩定所帶來的威脅。這兩種形式在羅馬統治之下，都將證明是有用的。

羅馬的皇帝崇拜不單是希羅時代王朝崇拜的延續。⁴ 實在來說，正如雅典對「攻城者」底米丟的崇拜隨著他失勢而停止，對王朝的崇拜也隨著他們所維持之王朝殞落而終結。然而在希臘及羅馬的崇拜之間有一個關聯。那曾經促成其一的動機，也造成另一，就是希臘人「先是設法為自己呈現希臘帝王的威權，接著是羅馬的威權」，只是在傳統的崇拜方式上有順應時代的調整（Price 1984b: 47）。

希臘人在公元前三世紀末，開始經驗這新崛起的羅馬威權。他們的回應是奉獻神廟及崇拜給擬人化的羅馬女神（Roma）、羅馬人

⁴ 有關羅馬帝國境內統治者崇拜的歷史，見Nock 1928, 1930 和 1957，Charlesworth 1935 和 1939；Cerfaux and Tondriau 1957；以及特別是 Price 1984b。

民，以及因其權威和行事公正而讓希臘人感恩戴德的個別羅馬官員。⁵ 慢慢的，對個人的崇拜逐漸消失，取而代之的是對皇帝的崇拜。烏理亞斯·凱撒（Julius Caesar）主動採取措施來提倡對他自己的崇拜，先是在亞歷山太建立一座凱撒廟（Caesareum），並在安提阿開始著手修築另一座（Weinstock 1971: 296-9）。在奧古斯都統治之下，很快地，對皇帝的崇拜就成了常設的（Price 1984b: 53-77）。

元老院在公元前 42 年通過將烏理亞斯凱撒神化後，屋大維安（Octavian），他當時仍被如此稱呼，開始以「神之子」（*divi filius*）為眾人所知。隨著他權勢增進，他所被賦予的榮耀亦水漲船高。在公元前 30 年的亞克興（Actium）戰役勝利後，元老院決議必須對屋大維安的精靈（*genius*）進行灑酒祭奠。公元前 27 年，他從元老院得到奧古斯都（*Sebastos*）的封號，這雖非神聖之詞，卻給他某種神聖光環，而原來稱為 *Sextilis* 的月分也以他的新名來命名。此外，在公元前 12 年到 7 年之間羅馬城重新劃分為二百六十五區（*vici*），這使他能夠將他的精靈引進到每一區設在路口的守護神寺廟（*Lares compitales*）中。但這是在首都裡，對一位尚在人世的統治者進行崇拜所能到達的最遠距離。在憲法上，奧古斯都及其繼承者的地位與希羅時代國王有所不同。羅馬元首（*princeps*, *princeps* 意思是「第一公民」——譯註）在理論上是位帝國所選出的領導公民。奧古斯都擁有如此細膩的手腕，來賦予他（實質上獨裁的）特殊地位一種合憲的表象，以至於在（共和傳統濃厚的）羅馬城裡，希羅時代君王的任何裝飾象徵，例如神殿和崇拜，都不適合，但在行省層次上，奧古斯都透過行省集會，採取一些措施來促成對統治者的崇拜。這些之中最古老的是亞細亞行省希臘人的議會，這是一個從亞特拉斯王朝（the Attalids）繼承而來的體制。這作為每年度定期集會的諮議機構，從希羅時代開始，便將規範祭典儀式以及對造福者奉上榮耀，列入其職責之中。此議會被認為是羅馬與地方人

⁵ 最早的一位或許是 Marcellus，公元前 212 年他在西西里的塞拉糾斯（Syracuse）接受崇拜（Cicero, *Ver.* 2. 51）。

民兩造之間有效的溝通管道，地方人民可以藉此來舉發總督惡行，但它的宗教職責很快便成為其最重要的職責。公元前 29 年，此集會被委託要在別迦摩（Pergamon）對奧古斯都及羅馬女神進行崇拜（Magie 1950: 447-9; Price 1984b: 56）。除了設立崇拜犧牲外，集會也宣布提供獎賞，給能提供神（亦即奧古斯都）最偉大榮耀的人。羅馬公民則有另外的安排；他們在位於以弗所的神廟敬拜羅馬女神以及神聖的烏理亞斯家族（Divus Julius）（Dio Cassius, *Hist.* 51. 20；參 Tacitus, *Ann.* 4. 37）。然而如之前稍早的時代，希臘人所強調的是針對仍在人世的統治者。其他行省若在之前曾是希羅時代王國，例如拜特尼亞（Bithynia），也就會有（類似亞細亞行省）議會，這些議會同樣被授權同時敬拜奧古斯都與羅馬女神。這種體制是如此有用，因此不會不在西方世界被沿用。到弗拉維王朝（Flavians）時，除埃及外的每個行省，都有自己的行省議會（*concilium*）。本土埃及人則早已經將皇帝視為他們的法老來加以敬拜。⁶

- 22 在城市的層次上，對皇帝的崇拜純由地方各自發起。來自邁特林尼（Mytilene）的一道銘文記錄了 *θεοποιέω*（成神、造神）這動詞最早被使用的其中一次紀錄，這為我們提供了有趣的洞見（OGI 456; 參 Price 1980: 特別是 34-5）。邁特林尼的市民樂意將奧古斯都儘可能地與宙斯神同化。他們決議四年一次為尊崇奧古斯都所舉行的競賽之獎品，必須與那些為尊崇宙斯所舉行之競賽的規定獎品相同，而且必須每月對奧古斯都進行崇拜，其所使用的牲品與那提供給宙斯的，僅有一個區別，就是牠們必須是 *έφελιομένοι*，這字或許是指「在額頭上有一斑點」（亦即，與那些適合獻給最高神的祭牲僅有一小小區別）。最後，他們決議「假如之後有任何比這些〔榮耀〕更為特出的，城邦的熱心及虔誠絕對會盡其所能的神化他」。當地

⁶ 浮雕描繪統治的皇帝為法老王，正從事傳統的埃及崇拜。見 Bowman 1996: 168-70。

⁷ 有關皇帝喪禮儀式以及基督徒對它之態度，見 MacCormack 1981: 93-144。

人民對奧古斯都，所懷抱的深刻感恩之情無庸置疑。雖然這與過去有連續的成分，但也有某種普世化的新面向：奧古斯都為整個地中海所帶來的福祉，使他配得被同化為宙斯本尊。

當奧古斯都在公元 14 年過世時，元老院投票獻給他神聖榮耀，宣布他是位神祇 (*divus*)，正如他們之前對烏裡亞斯凱撒所做的。那曾伴隨凱撒喪禮的彗星，在這次喪禮中無法被預期出現，所以在典禮進行中，一隻老鷹從火葬柴堆裡被釋放出來，代表靈魂衝向天際。從此之後，老鷹便固定出現在供奉 (*consecratio*) 祭典中。喪禮在羅馬是一個重要儀式，是對一神祇崇拜的開始。⁷ 相形之下，在東方的希臘並無特別的典禮儀式來標記皇帝的喪禮，反而是將其注意力聚焦於尚在人世的統治者。希臘人不像義大利人會去區別 *deus* (神) 與 *divus* (神祇)：神祇 (*divus*) 是像現今統治者一樣的神 (*theos*)。拉丁西方用不同的詞彙來稱呼現在的皇帝和已過世的皇帝，又用不同的詞彙來稱呼已過世的皇帝和最高的神，但這些在東方皆付之闕如。

奧古斯都所建立的模式證明能夠持久。君士坦丁統治之前唯一重要的改變，是由多米田所帶來的。這位皇帝以合憲的方式開始他的統治，拒絕「主人」(*dominus*) 的頭銜，偏好「第一公民」(*princeps*)。然後在公元 85-6 年間，有一次政策上的改變。從那年起多米田希望被人以「主人」及「神」(*deus*) 來敬稱。這並不是他自大狂的開始，而是一個刻意的決定，要以皇帝個人來代表整個國家。從此之後，尚在人世的皇帝即使在羅馬，亦被高高抬舉及敬拜，成為團結以及效忠的焦點 (Scott 1936: 103-10)。

羅馬對皇帝崇拜所具有的特色因此或能綜合如下：它受到民眾歡迎；它不僅是奧古斯都的創造，也是他對下面人民主動發起之崇拜的回應；它的依據為希臘人定義他們與君王權勢關係的傳統方式；而且它引起強烈奉獻投入的情緒。為了闡明這點，我們可以將那為底米丟所吟唱的酒神祭詩詩格的頌歌（之前已經引用），與慶祝戴奧克裡先在 291 年橫跨阿爾卑斯山的讚頌演說相比：

當您被更細膩的觀察，……祭壇點亮，香火繚繞。人民不會呼喚他們僅由道聽塗說得知的神，而是近在眼前的丘彼得（Jupiter），他可以被雙眼目睹以及現身親臨此處：他們崇拜海克力士（Hercules），他不是位陌生人，而是皇帝本尊。（*Panegyrici Latini* iii [11] 10）

雖然這是宮廷演說家的作品，但我們應該也可以假設它反映出群眾的情緒。就像六個世紀之前的雅典人，羅馬帝國公民視他們統治者為神聖力量的顯現。

3. 猶太人及基督徒對統治者崇拜的態度

一般普遍認為對統治者之崇拜，有兩種不同的態度存在：普羅大眾是全盤接受，而受過教育之菁英則帶著某種程度的懷疑看待（Bowersock 1973; Price 1984b: 114-17）。關於此點的證據可見於衛道人士如蒲魯他克的批評言論，辛尼加（Seneca）諷刺性的《南瓜封神記》（*Apocolocyntosis*），皇帝維斯帕希安（Vespasian）臨終時的幽默言談：「我的天啊！我想我正要變成神」（*Vae, puto deus fio*），以及關於皇帝崇拜重要論文的缺乏。然而如此的證據或許可以有不同的詮釋。蒲魯他克對皇帝崇拜本身並不反對，而是反對希羅時代國王冠冕堂皇的頭銜。連同不朽與品德，權勢是凡人得以有分的神聖特色之一，但權勢在這三項中佔據最低位階。唯有在權勢與道德成就攜手並進時，一位凡人才能夠被形容為神聖。這些言論被應用在皇帝崇拜時，是要敦促皇帝不只在行使權力上，也要在品德生活上，配得子民的奉獻與委身（Plutarch, *Aristides* 6）。辛尼加有關羅馬皇帝革老丟（Claudius）的《南瓜封神記》，其所反映出的是他個人對這皇帝的厭惡，而非對一般皇帝喪葬典禮儀式的犬儒態度。維斯帕希安的言談或許是個人謙沖的表現，或者只不過是個緊張之餘的笑話。⁸ 欠缺專門的論文亦非重要之事，因為它們只有

在向外人說明崇拜時，才會有必要。希洛迪安（Herodian）為希臘讀者群陳述皇帝如何成神（約 240 年），證明了此點，因為他正是
24 詳細論述那不為東方的希臘所知曉的面向：對逝世皇帝所進行的隆重喪禮（*History* 4. 2）。

認為受過教育的菁英構成社會中較優越的階層，他們對於統治者崇拜這種有較「理性」的處理方式，這種想法其實是時代錯置。受過教育的菁英並非局外人，也沒有因為持守某種懷疑的態度，而自外於皇帝崇拜。如普瑞斯所說，我們無法確認究竟崇拜的相關象徵是否在受教育及未受教育者之中，喚起不同回應，但我們可以確定的說，兩者都以同樣熱烈的心情去參與崇拜（1984b: 116-17）。另一方面，受教育的局外人，特別是猶太人及基督徒，可能會被認為在此經驗到一些困難。但其實他們還算容易去接納對皇帝的崇拜。猶太人並不認為某種程度的參與會有問題，除非是在遭受特別壓迫的時候。對此有兩個理由。首先，猶太人和基督徒不一樣，他們是因擁有古老且受尊敬的宗教，而倍受敬重的民族，因此沒有被脅迫要向異教諸神獻上祭品。儘管在一世紀及二世紀發生過激烈的猶太戰爭，他們也沒有被認為是特別不忠誠。甚至有些證據顯示出在三世紀時，猶太人在一些希臘城市的市民生活中扮演突出的角色（Lane Fox 1986: 429-30）。第二，直到耶路撒冷被毀滅之前，動物牲祭在猶太宗教行為上扮演一個重要的角色，這動物牲祭是異教徒可以立即理解的，並且在某種程度上也使猶太人能夠包容對皇帝的崇拜。祭牲可以是『為著』皇帝獻的，而非直接獻給皇帝。這種包容可回溯到希羅時代的亞歷山太，在那裡發現到的銘文記錄了猶太人會堂「為」統治的托勒密王朝進行獻祭（Fraser 1972: i. 283, 298-9）。

斐羅對皇帝崇拜所作的評論闡明這幾點。他在公元 39 年被亞歷

⁸ Suetonius (*Vespasian* 23. 4) 認為這是個玩笑，雖然他自己記錄下維斯帕希安的隨和態度以及儉樸生活。

山太的猶太人社區選為代表，與使節團同行到羅馬，去抗議皇帝蓋烏斯（Gaius）要在耶路撒冷聖殿豎立一座自己的塑像之提議。猶太人向來有協助羅馬在東地中海擴展勢力的紀錄。斐羅不牴觸此紀錄，在皇帝面前陳述猶太聖殿是第一個為蓋烏斯統治獻上祭品的地方。他進一步指出，自從蓋烏斯即位以來，猶太人已在另兩次場合獻上祭品，一次是當他從瘟疫中躲過一劫時，對神表達感恩，另一次則是慶祝他在日耳曼的勝利（*Leg. ad Gaium* 45, 356）。在《駁法拉克斯》（*In Flaccum*）中，他強調猶太社區恪遵法律的本性，並轉述一場演說，在其中猶太人向官方詢問，若他們的猶太會堂被毀，讓他們無地也無法來表達敬意時，他們要如何在宗教上對皇室表達敬意（*In Flac.* 9）。猶太人一般的態度是效忠及接納。只有在壓力之下，斐羅才會堅持與「那世界之父與創造者」這唯一之神相較，皇帝只是人。

另一方面，基督徒被認為欠缺忠誠，在早期便已吸引官方的注意。護教者在回應時，煞費苦心地解釋基督徒的態度，並強調他們的效忠。游斯丁（c. 150 年）是數位討論崇拜問題之基督徒作家中的第一位，並且是唯一甘冒風險批評把已過世皇帝尊奉為神的人：「對於那些在過世後，你們總是認為值得被封為神（ἀεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες）的皇帝，我們該說甚麼？並且你們會找出某人宣誓說，他見到被火化的皇帝從火葬柴堆裡升天。」（*1 Apol.* 21）游斯丁在此是為了議論之故，而做泛論之言。並非所有皇帝在死後都被封為神；蓋烏斯、尼祿以及多米田都蒙受身後被譴責定罪（*damnatio*）的命運。在奧古斯都喪禮之後，也並非每次都有人宣誓他見到死去皇帝的靈魂升天。但他所反對的不是細節，而是整個概念：只因為人曾為皇帝，他們就可以藉由官方布告，被宣布為已經超越身為人所具有的限制（*1 Apol.* 55）。游斯丁堅持皇帝只是人，如其他人一般：「他們的死與大家的死亡相同。」（*1 Apol.* 18）

這些是大膽的議論，但這些也呼應同時代，特別是中期柏拉圖主義者（Middle Platonists）的感受。蒲魯他克曾否定羅穆盧斯

(Romulus) 及其他人的身體被接到天上去，因為這是「將神性同時賦予人性中必死的以及神聖的部分」(Romulus 28. 4-6)。斐羅將柏拉圖思想與猶太教信仰結合，在談到蓋烏斯自我封神時，宣稱說沒有比此舉動更令人感到冒犯：「當受造及腐朽的凡人性質，憑藉著封神，而顯得像非受造及不朽，我們的民族斷定此封神是最嚴重的不敬虔，因為神變成人比人變成神更為容易」(Leg. ad Gaium 16, 188; Colson, LCL 翻譯)。即使是比游斯丁年輕的同代異教徒史家戴奧卡西爾斯(Dio Cassius)也認為一個人不可能只憑舉手表決就成為神(History, 52. 35. 5)。但這些人都同意品德可以令人成神。游斯丁自己把ἀπαθανατίζομαι一詞用在「那些過聖潔與道德生活，與神相近的人」身上，從而對立比較那些因元老院決議而獲贈的，與因品德而得到的不死(1 Apol. 21)。

就基督教護教者對在世皇帝的態度而言，他們依循猶太人。游斯丁說他們承認皇帝的權威，並為他祈禱(參多三1；提前二2)，但不敬拜他：「我們獨獨敬拜神。」(1 Apol. 17)後來的護教者重述游斯丁的論點。他的門生他提安(Tatian)說；即便他繳交皇帝徵收的稅款，但他只會把皇帝當作凡人來尊敬(Orat. 4. 1；參彼前二7)。雅典那哥拉(Athenagoras)向皇帝馬可奧理略(Marcus Aurelius)保證，基督徒會為他的統治、為帝國權力和平地由父親轉移到兒子，以及帝國權勢的延續來禱告(Legat. 37. 2)。提阿非羅(Theophilus)表示，他尊榮皇帝的方式不是透過敬拜，而是透過為他禱告。皇帝是神所指定之人，並受託管理之職，但敬拜必須獨歸於神(Ad Aut. 1. 11)。

26

雖然早期基督徒的態度與猶太人的相似，但他們宗派的新穎使得他們無法從羅馬官方獲得相同禮遇。然而在基督徒受迫害以及殉道中，關鍵問題並不是對皇帝的崇拜(Beaujeu 1973; Millar 1973; Price 1984b: 220-2)。自然或政治災害引發的危機被認為是神怒造成的，而神怒則是基督徒的「無神論」引起的。當基督徒拒絕向眾神獻上祭牲時，審判者常會提議向皇帝獻祭，作為簡單的除罪方案：被告會被告知，「至少」向皇帝獻上祭牲。官方所要的只是基

督徒對傳統表達敬意，並且對皇帝表態效忠（Lane Fox 1986: 425-6）。帝王崇拜本身其實不是主要的問題所在。甚至在東帝國，在官方正式接受基督教後，對皇帝的崇拜仍延續下來，僅作最根本的調整。君士坦丁皇帝任內，神殿及崇拜被允許保留，只要不獻祭即可。迪奧多西（Theodosius）至終在 392 年關閉神殿，但供奉禮儀又持續更久一段時間（Bowersock 1982; MacCormack 1981: 特別是 121-32）。這些發展中沒有一項曾激起任何基督徒作家的憤怒。若他們曾對此作過任何評論的話，所採取的語調與一位受教育之異教徒，幾乎無法區別。在大約 320 年，亞他那修寫作反對供奉禮儀，其方式令人想到戴奧卡西爾斯，就如想到游斯丁一樣。反對理由在於元老院在成員為凡人的前提下，無封神之權力：「那些可以創造神者，本身就應該是神。」（CG 9, Thomson 27）拿先斯的貴格利在一篇 380 年年底所發表的演說，就像之前的蒲魯他克，向基督徒皇帝呼籲，要藉著展現出品德以及福祉，成為那些在他們統治之下的人之神（*Or.* 36. 11; 參 Winslow 1979: 184-5）。基督教知識分子在四世紀時，已經不再是局外人。

4. 統治者被尊奉為神的大眾化

統治者崇拜表達民眾的宗教感受而散佈極廣。因此在一個社會流動以及變化的時代，它會受到「大眾化」過程的影響，便不令人訝異。原先只保留給皇帝及他家族近親的，亦即死後升天到星辰之中、位居神之列的命運，在安東尼（Antonines）時代，也被地位不那麼高的人所應用。最早私人之神化所留下的證據，是西賽羅（Cicero，公元前一世紀羅馬著名的政治家、演說家、雄辯家、法學家和哲學家——譯者註）為他親愛的女兒塔利雅（Tullia）所作的
27 （*Ad Att.* XII. 18. 1, 12. 1, 36. 1）。西賽羅對他女兒的祠堂在阿匹亞大道（Appian Way）上顯著可見，還感到有點忸怩，但到第二世紀時，死後神化被視為理所當然，即便死者沒有崇高的社會地位。

確實，有一些來自小亞細亞希臘城市的碑銘，會對普通市民使用 *ἀποθέωσις*（尊奉為神）這字，所表達的不過是一個鄭重舉行的喪禮（Keil and von Premerstein 1908: 85. no. 183; Waelkens 1983: 259-307; *CIG* ii. 2831-2）。

這種「大眾化」的過程在埃及已經進行數世紀。在古王國時期，只有法老因其神聖職位，才能與神共列。⁹ 他在世時的角色是作神聖與人的世界的中間人；在他死後則與陰間之主歐西里斯合而為一。¹⁰ 逐漸的，歐西里斯的喪禮被達官貴人所僭用，最後甚至被一般群眾所使用，至少被那些力足以負擔者，因為其中木乃伊製作以及準備禮俗上所需的喪葬物品，始終都很昂貴。身體作為 *ka*（生命力）以及 *ba*（靈魂）在凡世間的根據地，如能完整保存，並以適當典禮儀式將它埋葬，即使是普通的埃及人也能保證與歐西里斯同化為一；而歐西里斯身為古老的農作物之神，也曾自己從死裡復活。這發展反映在喪葬文書的演化上，這些文書是神奇的公式，可以協助 *ba* 避開審判，並理想的過渡到另一個世界去。這些文書早期被刻寫在金字塔內安置皇家棺廓的房間牆上，以「金字塔文書」（Pyramid Texts）為世所知。後來這些不只應用在法老王，也被漆寫在私人棺廓之上，所以變成棺廓文書（Coffin Texts）。最後當歐西里斯式的喪葬變得普遍時，文字則被寫在草紙卷上與木乃伊一起下葬，有些時候會被塞進木乃伊裹布內，因此變成「死者之書」（Books of the Dead）。這些文書拒絕接受死亡所帶來的終結，它們宣布說：「活起來！你沒有死亡！起身到生命中，你沒有死」（Morenz 1973: 205）。歐西里斯早在托勒密時代之前，便已將恩澤

⁹ 唯一著名的例外是 Imhotep，就是埃及智慧文學的作者以及法老 Djoser 階梯金字塔的建築師，他在過世之後某時，被抬舉到眾神之中。然而有關他的崇拜，可計年者是始於新王國時期，當他與一位他的建築師同業及書記 Amenhotep，一起加入眾神之中。這兩位被神格化智者的崇拜，一直延續到希臘羅馬時代。進一步見 Wildung 1977: 31-110。

¹⁰ 然而只有傑出國王在死亡之後，才會成為被崇拜者（Wildung 1977: 1-30）。

廣被眾人。¹¹

28 從古代世界所遺留下的物件之中，最令人感受強烈、不易忘懷的是羅馬埃及木乃伊上的繪像。從這些融合羅馬、希臘及埃及成分，以高度技巧繪出的肖像中，可以推論出其中的主角是如何看待自己及構想來世。他們的衣著、髮型以及肖像畫的技巧是羅馬的，這提供顯著的證據，證明帝國裡上層階級在文化上的一致性。一些插入這種畫像的木乃伊被刻寫上標準的希臘喪禮告別詞：「再見！要快樂！」（Walker and Bierbrier 1997: no. 32, no. 99）但是這其中的宗教脈絡卻完全是埃及的。除了將屍體木乃伊化外（長菱形的包裹是意圖要令人想起歐西里斯的木乃伊），埃及的陰間之主經常被明確的呈現或召喚。例如，一件安東尼時代的亞麻屍布上，顯示一位著希羅時代服裝的年輕人，由一位狐狼頭的阿努比斯神（Anubis）引導到由木乃伊所代表的歐西里斯（Walker and Bierbrier 1997: no. 105）。一名美麗的年輕女子，身著皇帝圖拉真（Trajan）時代流行風格的衣裳，在她的喉部有一道平民體的文字：「愛琳（Eirene），……的女兒，願她的靈魂在歐西里斯—索卡（Osiris-Sokar），偉大的神，阿拜多斯城（Abydos）之主前，永遠升起」（Walker and Bierbrier 1997: no. 111）。許多這些肖像的主角是與亞歷山太的革利免同時代或近乎同時代之人。無論他們是純種的希臘裔或是希臘化的埃及人，皆見證在埃及接受希臘文化並極具社會地位的人民之中，存在著一種普遍的信仰：他們就像過去的國王一般，將會在身故後與歐西里斯合而為一。

¹¹ 有關歐西里斯喪葬之「大眾化」以及獲得不死之機會的擴大，見 Morenz 1973: 54-5; Griffiths 1986a: 20-9。

5. 奧祕教派

就我們可以從喪葬藝術得知的，對來世的關切似乎在埃及特別強烈。在帝國的其他地方，喪葬藝術作為宗教信仰的證據，應該被謹慎使用（Veyne 1987: 232-3）。例如說，石棺上神話主題所呈現的感官肉慾場景，比較傾向驅除對死亡的恐懼，而非告訴人死亡後會進入，超越墳墓的極樂世界。儘管碑銘偶而提及 *ἀποθέωσις*（尊奉為神），但關切的多是宣揚死者生前的地位及成就，而非陳述他們在下個世界的命運。一個二世紀，羅馬統治下之北非基林恩（Cillium）的弗拉維亞斯（Flavius）家族陵墓中，由賽肯得斯（Titus Flavius Secundus）所寫的詩歌銘文值得注意，它正確的呈現羅馬人對死亡模稜兩可的態度。賽肯得斯不能確定死者是否還有感覺，但他確信他父親會不死，因為他在陽世生活時為人正直誠實，而且他的陵墓比較像是神殿而非紀念碑。死者能夠持續從陵墓的尖頂眺望他生前產業中的樹林及葡萄園，享受附近熟悉的山稜線。¹²如革利免所言，毫無疑問的大多數人「依戀這世界，正如海草依附在海中礁石上」，很少考慮不死的問題（*Prot.* 9. 71; 參 Plato, *Rep.* 611d）。的確，漫不在乎的聲明如「我過去不在（I was not），我過去在（I was），我現在不在（I am not），我不在乎（I don't care）」——拉丁文為 *non fui, fui, non sum, non curo*，常簡略為 N.F. F.N.S.N.C. ——絕非不常見的（Cagnat 1914: 291; 參 Bowman 1996: 187）。那麼我們要如何看待祕教儀式（*mysteries*）？它們不是提供給那些來自所有階級的新入教者此生的安慰，及來生中蒙福不死的希望嗎？

29

除了一小群文化菁英所留下的一些自傳性聲明外，祕教儀式是

¹² 有關英文翻譯，附詳細參考之料，見 Davies 1999: 221-4。羅馬人對來世的信仰以及它們與喪禮行為之間關係的普遍性介紹，見 Toynbee 1971。

我們可見在古代世界裡最接近所謂真正個人宗教的，相關紀錄的證據卻十分稀少。新入教者除了典禮儀式之前的預備外，必須對其中經歷的每件事宣誓守密。雖然洩密的褻瀆偶而發生，但誓言仍被謹慎恪遵。對入教禮我們只有一道以第一人稱觀點的陳述，著名的敘述出現在馬多拉的阿普列烏斯（Apuleius of Madaura）《變形記》（*Metamorphoses*）第十一卷，即使在文中也沒有透露典禮儀式高潮的祕密。我們不知道事情發生之的細節，但有關儀式典禮對初入教者的影響，仍有豐富的證詞。其中最知名者是柏拉圖，他在對話錄《斐德羅》（*Phaedrus*）中，比較哲學家在見到真實存有時感受到的喜悅，與祕教儀式的高潮、啟示最終顯露的一刻，所帶給初入教者興奮及解放的感覺（250bc）。

柏拉圖所指的祕教儀式是在雅典西郊艾琉西斯（Eleusis）一地舉行，是所有祕教之中最古老以及最受推崇的。甚至蘇格拉底（Socrates）也曾與祭典中潔淨禮用的小豬一起浸泡在撒羅尼加（Saronic）海灣中，並經過其他規定的潔淨儀式，接著才被引領進入在艾琉西斯廳堂裡舉行的祕教儀式。在以後的幾世紀，許多傑出人物跟隨他的腳蹤行。西賽羅曾來到此地（*De Leg.* 2. 36），蒲魯他克亦然；後者提及初入教者將經歷到的那種夾雜著喜悅與疑惑的希望（*De aud. poet.* 47a）。艾琉西斯一直維持它感動及啟發信徒的力量，直到公元 395 年被摧毀為止。新柏拉圖主義哲學家蒲洛克魯在五世紀寫到，他從碩果僅存、專司呈現聖物給信徒觀看的首席祭司（hierophant）女兒手中，接受的入教儀式對他的影響，作為我們所有對祕教儀式最後的見證：

這些儀式以一種我們無法理解但神聖的方式，造成靈魂對儀式同感身受，所以一些初入教者因著充滿了神聖的敬畏，而感到驚慌，其他人則將自己與神聖的象徵同化，離開自己的身分，進而與神合而為一，經驗被神附體的感覺（*In Remp.* ii. 108. 17-30, 引用於 Burkert 1987: 113-14）。

這種入教的經驗就是一切。這裡沒有從罪惡中得到救贖，沒有關於死亡和重生的神學，沒有更高的屬靈經驗。所強調的總是「蒙福」，一種夾帶著希望下一個世界有更美好生命的強烈感受。

在古典時期另一個偉大的祕教儀式是酒神祭（Dionysiac），在許多方面與在艾琉西斯的祕教儀式不同。它並不依附在偉大的神殿，而它的入教儀式（至少在早期的時候），是巡迴各地的酒神祭司以及蒙神恩寵之人（charismatics）所執行。另一個差別是它賦予入教者團體的認同感，這在義大利吸引了圈外人的敵意，帶來災難性的後果。公元前 186 年，羅馬的酒神狂歡儀式（Bacchanalia）被羅馬元老院下令在一場行動中血腥鎮壓，有六千人因此喪命。最後，它比其他祕教儀式對來世有更進一步的教義發展。有關酒神祭對來世的觀點，我們不僅有文獻上的證據，還有在南義大利、希臘帖薩利（Thessaly）地區及克里特的墳墓中所發現，出自公元前四世紀的刻寫金葉。最古老的是 1969 年在南義大利古希臘城市西波尼翁（Hipponion）所發現的「金葉」（*lamella*），它刻畫出靈魂在死亡後的旅程（Vermaseren 1976; Burkert 1985: 293-5）。初入教者要對在記憶之湖（Lake of Recollection）泉源的守護者說，他是大地及星空之子。那時他將被允許飲用泉水，並被送往一條神聖之路，到達蒙福的永生。其他來自義大利南部吐烈（Thurii）類似的金葉，提及死去之人是大地及天空之子，但實際上只屬於屬天的族群。他被告知，「快樂及蒙福的，你將會成神，而非一介必死之人」（Zuntz 1971: 301.8）。

克服必死的命運亦是奧菲教義（Orphism）的特色。究竟奧菲教義是否只是一位神話中傳奇歌者的作品集，一直頗有爭議（Linthorpe 1941: 291-9）。可以確定的是，隨著《奧菲教義書》（*Orphica*）的出現，識字能力首度變得重要。而這新的傳遞形式產生一種新類型的權威，即書寫文本。柏拉圖提及四處巡迴的祭司，「拿出一堆穆希爾斯（Musaeus，希臘博學家、哲學家、先知、詩人和音樂家——譯者註）及奧菲悠思（Orpheus，希臘神話中一位有極高的藝術天分，能彈能唱，百物都被他的歌聲所迷，妻子是尤律迪絲——譯者

註)的書籍」(Rep. 364e)，就像在中古時代販賣贖罪券的推銷員，以此進行消除罪孽以及在來世擺脫邪惡的儀式。現代學術研究基於在金葉上所發現的文本，較傾向於看待奧菲教義為一種有統一性的靈性運動，類似於畢達哥拉斯(Pythagoras)信徒的教義。其核心有一套獨特的人論。人類是從泰坦族(Titans, 巨人——編註)的灰燼中創造出來，泰坦族因吞食神聖之子酒神丟尼修(Dionysus)，而被宙斯毀滅。由於人類是從一個同時具有酒神與泰坦性質的物質中創造出來，所以人性有二元性質。泰坦族的成分是肉體(σῶμα)，或者說是靈魂的監牢(σῆμα)。酒神的成分是靈魂，是淪陷在肉身之中的神聖光芒或精靈(δαίμων)，只有透過一生苦修與潔淨，或更應該說，透過數次生命輪迴的苦修與潔淨之後，才能被釋放出來，因為靈魂唯有如此才能領悟其真正的神性，並往上爬升不再回頭。

奧菲教派的信徒不是一個有組織的崇拜團體，但是他們對奧菲悠思這位頌歌的歌者的尊崇，他曾將尤律迪絲(Eurydice, 希臘神話中奧菲悠思的妻子——譯者註)，即酒神的母親，從地獄拯救出來，以及他們所相信自己不死精靈(δαίμονες)之神聖命運，使他們有獨特的團體認同。而柏拉圖所形容的「畢達哥拉斯信徒」是個類似的團體，以他們尊崇阿波羅而非酒神著稱，但是他們對不死以及靈魂輪迴有相同的觀點。與奧菲教派不同的是，畢達哥拉斯信仰是由一位歷史人物所建立，他被後來世代尊奉為「神聖的人」(θεῖος ἀνὴρ)。¹³ 畢達哥拉斯是位具有神聖人格魅力的角色，一位富有薩滿(shamanistic)通靈神力的哲學家，身後留下行使神蹟的名聲。有關他對輪迴的信仰，正如他的博學以及阿波羅式純潔的修養，有很好的證據支持(Xenophanes, fr. 7; Heraclitus, frs. 40, 129;

¹³ 這詞語被畢達哥拉斯的傳記作家，新柏拉圖主義者 Iamblichus 應用在他身上。畢達哥拉斯創造神蹟的能力，被認為是他享有神一項主要特質「神能」的證據。然而 Iamblichus 本人是第一位「被後代慣性的，而非特例的，以『神聖』一詞提及」的哲學家(Fowden 1982: 36)。

Empedocles, fr. 129; Ion of Chios, fr. 4; Herodotus, *Hist.* 4. 95)。這些信仰及追求目標，是畢達哥拉斯在南義大利克羅吞（Croton）所建立之宗教社團的特色，這社團致力於實踐一種苦修的生活（包括不吃肉食）以及對自然進行玄奧的研究，目標是至終要能脫離生命的輪迴。然而就像在義大利的酒神信仰團體一樣，它也引起敵對，最後被無情的鎮壓。

在奧菲—畢達哥拉斯（Orphic-Pythagorean）傳統中一個著名的人物是來自西西里島的恩培多克勒（Empedocles of Acragas）。他在名為《論自然》（*On Nature*）¹⁴ 的作品中，向他的市民同儕宣告說：「我乃不死之神，在你們之間行走，不再是必死之人，讓所有人以合適的方式崇拜，配戴髮帶以及繁茂的花冠」（fr. 102 [112]）。¹⁵ 顯然恩培多克勒的觀點中，他的靈魂已經到達其肉身輪迴的最後階段。在死亡之後，他的靈魂將不再回到世界這「有屋頂覆蓋的洞穴」（fr. 115 [120]），宛如「從眾神來的流放者以及流浪者」（fr. 107 [115]），而是在蒙福者的居所之中享有不死。但賦予這傳統明確的表述的，卻是柏拉圖（Claus 1981: 183）。在他手中，靈魂成為根本自我，能獨立於身體之外的想法（*Laws*, 12. 959b）迅速而充分發展，不僅對柏拉圖哲學傳統，也對猶太教及基督教帶來深遠的影響。畢達哥拉斯主義對輪迴的觀點，有助於強調靈魂的獨立存在。令人驚訝的是，在柏拉圖對靈魂的兩個較重要的討論中，他論到祕教儀式是靈魂還未受身體監牢所拘束時，其最初所見之幸福典範（*Phaedo* 81a; *Phaedr.* 250b）。所有人類靈魂都曾一度經歷那種的異象，否則他們就不會沉淪到人類肉體之中，而會到某種更

¹⁴ 以下的殘篇仍然被 Wright 列印為是出於《潔淨》（*Katharmoi*）一詩，但近來的學術研究相信這些被認為是出自《潔淨》的殘篇，其實是屬於恩培多克勒的主要作品《論自然》（*Peri Phyeos*）。

¹⁵ 比較畢達哥拉斯。Iamblichus 論到他說：「大家同意，由於他所做之勸誡演說，使得沒有人會以他的名字來提及他，反而皆以『神聖』（*θεῖον*）來敬稱他」（*V. Pyth.* 10 [53]）。

低下的動物生命中。唯有哲學家的靈魂才能夠恢復那樣的異象，反轉沉淪的後果，並逃離到一個像其靈魂本身一般之神聖及不死的境界，不再返回。

32 畢達哥拉斯主義作為柏拉圖主義中一種密契（*mystical*）及苦修傳統，在羅馬帝國時期再度復興。祕教儀式亦因那時代重燃對宗教的興趣而受益。如我們已見的，艾琉西斯祕教儀式持續穩住根基，但新的祕教儀式亦興盛繁榮。其中最成功當屬伊希思。我們透過二世紀下半阿普列烏斯在《變形記》第十一卷中所做的精彩陳述，而對其儀式內容有所認識。雖然《變形記》是虛構作品，但一般認為第十一卷有個人經驗為依據。伊希思是位希臘化的埃及女神，是位救世女神，曾經將她的伴侶歐西里斯從陰間拯救出來，所以一旦其虔誠的信仰者在她的祕教儀式中入教，她也同樣能拯救他們。《變形記》的英雄路西亞斯（*Lucius*）在整個典禮儀式的高潮中接受洗禮與齋戒，被引導到伊希思神廟最內的密室，他說在那指定的神聖夜晚，他「看見太陽閃爍著耀眼光芒」，並且「貼近天上及地下的神，面對面敬拜祂們」（23章，*Griffiths* 翻譯）。儀式結束後，路西亞斯被給予特別的衣袍，並以歐西里斯的裝扮向外面的群眾亮相，戴上「發出亮光的棕櫚冠冕」，葉子向外伸張，宛如光芒。對旁觀者來說，他看似「被打扮如同太陽，並像一座神聖的塑像被豎立起來」（24章，*Griffiths* 翻譯）。這種與神的合而為一，即使是頃刻之間，仍是完全的。此後，他將永遠心懷在死後會與伊希思有蒙福聯合的承諾（*Griffiths* 1986b: 46-59）。

伊希思的崇拜散佈到整個地中海世界。另一個在羅馬時代擁有追隨群眾的新崇拜是密特拉斯（*Mithras*）的崇拜（*Burkert* 1987: 84-7; *Martin* 1987: 113-18）。它同樣來自東方，融合多種源頭，但其起源是伊朗而非埃及。密特拉斯教以其祭拜「無法被征服之神」（*deus invictus*），對士兵特別有吸引力。事實上這是完全男性化的崇拜。這個宗教不允許女性參加，也不像其他祕教儀式有四處巡迴的祭司、宗教團體組織（*thiasoi*）或神殿。成群的男性聚集在沒有窗戶的小廟裡——這些被稱之為「洞穴」，雖然密特拉斯教的神話

意象是屬於日月星座的，而非地底陰間的——在那裡他們的崇拜似乎力求超越俗世。崇拜共有七個入教的等級，與歷經七個行星的上升過程相對應。敬拜者的目標是要與宇宙合而為一。一道密特拉斯禮拜儀式的殘篇如此說：「只有我，能以探索者之姿登上天堂，目睹宇宙」（*P. Graec. Mag.* iv. 434-5，引用於 Martin 1987: 118）。

或許所有這些新興崇拜之中，最異乎尋常的是安提奴斯崇拜（Lambert 1984: 特別是 177-97）。皇帝哈德良（Hadrian）在公元 130 年巡視埃及途中，他年輕的愛人（*eromenos*）在尼羅河溺斃，或許是出於意外，或如民眾所相信，是種自願的犧牲，以求皇帝恢復健康，並將厄運帶離帝國。哈德良在愛人過世之後，傷心欲絕。他留在埃及，等待安提奴斯的遺體如歐西里斯般進行埋葬。公元 130 年 10 月，皇帝建立安提奴斯城（Antinoopolis）來記念他，並設置年度表演競賽。雖然他沒有發布任何官方命令，卻立刻開始在埃及，然後在整個帝國，提倡安提奴斯—歐西里斯的崇拜。自此直到他過世的這八年內，這崇拜迅速發展。神廟被修築，特別是在崇拜的最中心安提奴斯城，在安提奴斯的出生地拜特尼翁（Bithynion）以及該城的母城曼提尼亞（Mantineia）。祕教儀式在安提奴斯城和拜特尼翁設立。錢幣、紀念章以及家庭擺設的半身像被大量製作，而飾版被製作來固定在棺廓之上。無論他的出生如何，或者更應該說，因他是因愛而死，安提奴斯變成戰勝死亡的神，如許多奉獻品所見證的（Lambert 1984: 191-2）。在埃及，他被以三個世紀半以前阿欣諾被供奉的方式，供奉在神廟之中，與其他諸神共列。在其他地方，他被同化為希耳米（Hermes，希臘神話中的信差之神——譯者註）或是丟尼修。一些心志高傲之人或許會譴責這崇拜，但是群眾的熱忱賦予對安提奴斯之祭拜真正的生命力：他在自己征服死亡之後，提供給其他人永生的希望。

在安提奴斯城所慶祝的安提奴斯「神聖之夜」（*sacred nights*），很快就變得聲名狼籍（*Clem. Alex. Prot.* 4. 43）。然而，其他的祕教儀式則較為沉靜。帝國時期在義大利被重新設立的酒神祭典，與希臘悲劇作家尤律皮底斯（Euripides）所呈現的那種陷入

狂喜的放縱 (*orgia*)，其實甚少關係，其描繪多是文學性，而非歷史性。後來的祕教儀式採用丟尼修的這一面，作為陰間之神，這在奧菲信眾中是顯著的。但保存下來的證據，並未傳達一種強烈奧菲教義的屬靈傾向。例如，一道公元 176 年的銘文讓我們瞭解名為伊奧巴契 (*Iobacchi*) 之雅典酒神祭典社團，聚會時的詳細狀況 (*SIG³ 1109*, Lane Fox 1986: 85-8 有所討論)。這銘文頒訂酒神祭典社團聚會時的行為及程序規定，而不是表達出這社團的宗教目的。會員要選出幾位幹事，繳交在每月聚會時所飲用酒的費用，並且制裁行為不當或是缺席的人。然而其中亦呈現宗教面：有神學的演說，尊崇酒神丟尼修親臨的典禮儀式，以及抽籤選出一位會員當成「酒神」。然而這是否指與神合而為一，則不得而知。

基督徒對祕教儀式的態度是厭惡及輕蔑。對此最詳細的指責，出自亞歷山太的革利免 (*Prot. 2. 11-19*)，他不遺餘力的譴責它們野蠻、淫穢以及欺騙。但是在他的《規勸篇》(*Protrepticus*) 一書結語之處，革利免用來包裝「道」(「邏各思」, *Logos*) 這真正的祕教儀式時，使用的正是異教徒在對應的儀式中所出現的意象：

34 啊，真正神聖的祕教儀式！啊，純粹的光芒！在火炬光亮之中，我見到天與神。¹⁶ 我因入教而變為神聖。主顯露出奧祕；祂以祂的印記來標出祂的崇拜者，釋放光芒來指引他的路，並在他相信之後，將他推薦給天父來照料，在那裡他將世世代代受到護持。這是向我顯明的奧祕！假如你願意，來入教吧，然後你將會與天使一同環繞在非人所生、不會毀滅以及唯一的真神旁邊跳舞，神的「道」也加入我們讚美的詩歌之中 (*Prot. 12. 93*, Butterworth 翻譯)。

¹⁶ *δαδούχουμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύω*。這些是受渡進入祕教儀式所使用的專用術語。*Δαδούχουμαι* 是「被照亮啟蒙的」，影射到 *δαδούχος* (直譯為「拿火把之人」)，這是艾琉西斯祕教儀式中世襲之崇拜職務的持有人。*Ἐποπτεύω* 是指被允許進入最高階的祕教儀式裡。

革利免利用聽眾對啟蒙及確信的渴望（這些是祕教儀式試圖要滿足的），然後以他自己喜悅忘我與神合一的意象，壓過異教徒的說法，來吸引他們。我們將會在他使用有關神化的詞彙時，觀察到他比異教思想更勝一籌的類似意圖。

6. 哲學性的宗教

帝國時期，許多祕教儀式已經變成「社會上可接受，以及法律上被認可的宗教俱樂部，需要以會員身分參加，並依據屬靈聚會的相關法規來運作」（Filoramo 1990: 27-8）。更強烈去追求與神聖合而為一的情形，只有在二世紀及三世紀中，圍繞在具有人格魅力之屬靈導師周圍的小團體中可看到（Fowden 1982; Brown 1988: 103-5）。這些教師是 *didaskaleia* 的領袖，也就是研究圈的領導者，致力於透過智性上的探索來加深屬靈的生命。他們或是柏拉圖主義者、基督徒、諾斯底論者（Gnostics）、希耳米信仰的信眾（Hermetists），但彼此間有許多共通之處。其中之一是他們在門徒心中激發強烈的忠誠及奉獻。例如，近二世紀末時，革利免曾周遊各個學術中心。他在 180 年抵達亞歷山太，發現一位有啟示的講師潘代諾（Pantaenus），「他能在聽者靈魂中引發出知識的不死元素」（*Strom.* 1. 1. 11）。大約五十年之後，普羅提諾（Plotinus，新柏拉圖主義的代表人物——譯者註）對許多其他哲學家大失所望之後，也在同一座城市中，被指引去聽阿摩尼阿斯（Ammonius Saccas）的演說，而經歷到同樣的欣喜。「這人正是我一直在尋找的」，他興奮的宣告，並且在接下來的十一年向他學習。當普羅提諾在亞歷山太聆聽演講時，也曾跟隨阿摩尼阿斯學習的俄利根，也在巴勒斯坦的該撒利亞主持類似課程。他的學生之一，神行者貴格利（Gregory Thaumaturgus），在一篇從 238 年存留下來的讚頌演說裡，陳述作為俄利根的門生是甚麼樣子。俄利根對他來說是「智者的典範」，或者更應當說，「一位有極強烈慾望去效法完美榜樣的人」（*Pan.*

11, PG 10. 1081D-1084A)。在課程的初階，他教導他的學生如何實踐「瞭解自己」(Know thyself)的格言。在深入觀察他們的靈魂時，他們或許會見到反射在那裡的神聖心靈之形象。如前提及的，貴格利形容此為「取得某種神化(apotheosis)」的崇高方式(1084C)。

35 在這篇讚頌詞發表後六年，普羅提諾這「我們時代最傑出的哲學家」(*V. Plot.* 1)抵達羅馬，在那裡開辦一個由知識分子圈之人參加的課程，這包括一些醫生及元老院成員。坡菲留(Porphry)也是這些「對哲學有強烈熱情的人」之一(*V. Plot.* 7)也在當中。他跟著普羅提諾學習六年，並成為他的傳記作者以及遺稿保管人。他形容普羅提諾工作時因為全神貫注而略略出汗。甚至在坡菲留毫不留情地連續三天質問他有關靈魂與身體的關係，他也溫和有禮的回應提問，也未曾失去耐心或思緒理路(*V. Plot.* 13)。最後坡菲留將這些演講以及討論的結果，以正式論文安排編輯，加以出版。普羅提諾的興趣幾乎全在形上學：它們環繞在最終真實的性質以及靈魂如何與它接觸。在這點以及在其他所有點上，普羅提諾最高的權威根據都是柏拉圖。但柏拉圖自己是討論問題，而非提供解答。普羅提諾所繼承的柏拉圖主義，在斯多亞、亞里斯多德以及新畢達哥拉斯主義的影響下，已歷經長期的系統化以及發展。

公元前一世紀柏拉圖主義復興的關鍵角色之一是亞歷山太的尤多路斯(Eudorus of Alexandria)。他為所有在他之後的柏拉圖主義者，奠定「與神相像」(likeness to God)為人生的終極目標(*telos*)。在此之前斯多亞學派的「順應自然」盛行於柏拉圖學院中。尤多路斯的聲明出自柏拉圖對話錄《泰阿泰德篇》(*Theaetetus*) (176b)，這標記了回歸柏拉圖作品本身，以及採用一個較為屬靈的觀點。這聲明在中期柏拉圖主義(Middle Platonism)中變成核心關注，但是其意義仍非直接明顯易解。我們所要相像之神的性質為何？究竟我們的哪個方面能與祂相像？我們如何達到這個？且讓我們依序處理這裡的每項問題。

如評論者所經常指出的，英語中的「神」(god)一字無法充分地轉譯希臘字「神」(*theos*)。若無冠詞時，*theos* 意謂「一位神祇」(a god)；作為述詞時，則可能僅意謂著「神聖的」(divine)，「超越凡人的」(more than human) (Jones 1913; Skemp 1973; Grube 1980: 150-1)。在哲學的層面上，神聖(divine)就等於真正的「存有」(being) (Kenney 1991: xvii-xviii, 3-32)。我們習慣以存在(existence)的方式來思考「存有」：某物存在或是不存在。但對希臘人來說「存有」是有語境(視情況而定)的。東西不僅僅是存在；它們以某種特定的方式存在。「存有」於是和價值判斷綁在一起，使希臘人得以理解存有的等級，或是說真實的等級。最真實的就是絕對的神聖。相反的，凡是在「存有」上有所不足的(亦即真實上的層次較低的)，就是在某些方面缺乏神聖性。在柏拉圖思想中，真實的最高層次(也因此神聖性的最高層次)是由理型(the Forms)所佔有，就是「永遠不變之秩序及價值的神聖典範」(Kenney 1991: 22)。在柏拉圖成熟的對話錄《巴門尼德斯》(*Parmenides*)中「那一位」(the One)或是《理想國》(*Republic*)裡的「美善理型」(the Form of the Good)，特別能代表這種神聖性的超越面向，他是所有較低層次之存有的終極來源；而成為終極來源並非透過任何類型的行動，而是藉著證明它們的性質及價值。在這兩個代表之下則是由對話錄《蒂邁歐篇》(*Timaeus*)中的造物者(demiurge)，以神話方式所代表之神大能以及創造宇宙的一面。而在造物者神之下則是多神論宗教所奉祀的諸神。在較早期的對話錄中，柏拉圖以傳統的方式呈現他們，就是那超越凡人之神能的顯現。但在對話錄《歐緒弗洛篇》(*Euthyphro*)中，柏拉圖奠定這些神無法隨心所欲行事，而是必須符合一個更高的道德現實。這種在柏拉圖作品中對神聖的層級安排，成為後來柏拉圖式神學的根本。

36

亞里斯多德對神的觀念基本上為柏拉圖式，雖然亞里斯多德藉著揚棄理型論以及柏拉圖式的神話，能夠對神有更連貫及系統性的陳述。在《形上學》(*Metaphysics*)十二卷 6-7 章，神被形容為非

物質、永恆的存在，他唯一的活動是對他自己的直接良知，而不是對任何外在東西的知識，因為這樣的知識影射變化。他大能的一面是以他身為「不動之推動者」以及第一因所呈現，他能扮演這角色純粹是藉著作為至高的欲求對象，因為若是有任何物質上的因果關係，都會使他因受所推動之物的影響，而有所改變。然而他並不因此就被化約為枯燥乏味的抽象體。亞里斯多德將神呈現為是個完美、有生命以及智慧的存有（1072^b26-30）。在這絕對意義之神以下是運行不息的星辰天體，「被推動的推動者」，這些也是有生命並神聖的。在這些之下，漸次向下有諸位神、人類、動物及植物，但神聖的智慧並未延伸到人類層次之下。

隨著柏拉圖主義在羅馬帝國的復興，原本的注意力受到斯多亞學派的影響，朝一元泛神論（*monistic pantheism*）的方向發展，現在再度放在超然的神身上，他是所有存在之物安定及秩序的不移源頭。這超然之神的浮現顯然多少要歸功於亞里斯多德的評論。中期柏拉圖主義在早期階段的典型代表人物，例如蒲魯他克，將理型與造物者結合起來，成為一個最高的理性原則，「真正的真實」（*τὸ ὄντως ὄν*），他的思想就是神聖的理型。因此首要的神聖原則不僅是一個以自我為中心的心思，而且也是這「變化生成」世界的典範，這典範是以作為「自然界萬物努力的目標」，而對較低層次之真實產生影響力（Dillon 1996: 199-202; Kenney 1991: 43-54）。

37 在新畢達哥拉斯主義二元論（*Neopythagorean dualism*）的刺激下，產生了一個特別與阿帕米亞之尼曼尼斯（*Numenius of Apamea*，第二世紀新柏拉圖主義的先鋒——譯者註）相關的重要發展，而尼曼尼斯透過阿摩尼阿斯影響了普羅提諾。這新發展的特色是將造物者降級，這是因為造物者與不馴的物質發生接觸，因而必須和宇宙的第一本原分開來。第一本原是本身在進行自我思想（*self-intellection*）的 *nous*（或譯精神、理性），而這自我思想的內容即是理型。這甚至是所有理型的總合，是「存有」的本身，或許可被想成一個心思，而整個真實都對這心思同時顯現。第二本原亦是 *nous*，但其思想是非本質的。當他思想第一本原時，他是「往上」指涉，

當他執行其造物者的功用時，則是「往下」指涉。後者使他被分割成第二等及第三等的神，而這進一步分化的產生，是因畢達哥拉斯主義稱呼物質為「二元」（*dyad*）。在與「二元」發生接觸時，造物者賦予它統一性，但自身卻因為物質之不穩定而被分割。尼曼尼斯因此提出諸神的三而一（*triad of gods*）：「那一位」（*the One*），作為理性原則的造物者，以及作為宇宙生成原則的造物者。這三位神之間並無中斷。祂們只是神聖的存有，沿著真實之梯逐步向下展開時的不同型態（Dillon 1996: 366-72; Kenney 1991: 59-74）。

普羅提諾的出現產生了終極的一步，就是把第一本原的「那一位」視為超越存有以及理性思考的無窮生命來源，就是所有有限之物所賴以生存的。第二界的本質（*hypostasis*）是思考的本原（*nous*），從第一本原而出，但完全不改變或影響第一本原；「那一位」之所以產生他，只因為完美性必然是有生產力的。第三界的本質是一個較低，但仍是理性的本原（*psyche*），從第二本原而出，正如第二本原由第一本原而出。在他最低的層次，靈魂（*psyche*）成為自然界，是生命及成長的內在能量。靈魂在所有時刻都設法回歸他的源頭，正如 *nous* 設法回歸他的源頭。因此不僅是有從「那一位」展開來的運行，也有回歸於「那一位」的行動，因為這些本原不是個別、按階級排序的不同等級神，而是「那一位」顯露在不同層次之實際的不同型態（Rist 1962; 1967b: 21-129; Armstrong 1970: 236-49; Wallis 1972: 47-61; Kenney 1991: 91-156）。

晚期柏拉圖主義的根本信條之一，就是 *nous* 及靈魂（*psyche*）是複製在每個人之內的。在柏拉圖身上，我們能看到他在對靈魂理解上的發展。在《斐多篇》（*Phaedo*）這設定在蘇格拉底生命最後一天的對話錄中，所討論的是靈魂的一元模式。柏拉圖採用奧菲教義以及畢達哥拉斯的想法，讓蘇格拉底將靈魂表現為不單是生命的力量（這生命力量根據傳統的領會，會隨著死亡而殞滅），乃是真正的自我，一個內在的人，「被腳鐐手銬束縛在身體之中，被迫不能直接的，只能透過監獄的牢籠，觀看真實」（82e）。直接的說，就是靈魂成為掌控肉身及其情感的指導原則（94d）。靈魂的單一可

由不死得到證明，因為唯有不是組合的，才無法被摧毀（78c）。而有關靈魂不死，則是由一連串的論證匯聚而出的結論，顯著的有：知識學習在根本上是以前世之記憶為基礎所做的回憶（91e），生命的起因無法有分於死亡（105de），以及最重要的，靈魂具有理解理型的能力，這使得它近乎神聖（100b）。而將靈魂分為三部分，最先是出現在《理想國》及《斐得羅篇》中。這樣的發展對之前的理解來說是很大的進步，因為現在情感以及慾望被含括在靈魂中，這就允許在人的靈魂裡有掙扎及衝突發生。著名的馬車夫與兩匹馬的意象出現在《斐得羅篇》裡（246a），柏拉圖以此來解釋理性如何奮力地使靈魂裡不受約束的部分與較願服從的部分並列。這整個理論在《蒂邁歐篇》的創世故事中，以神話的方式來重新陳述。在那裡造物者自己並沒有創造人類，因為假如人類從他手中得到生命，他們「就會與神平等同列」（41c）。由造物者所發起的創造，是透過由他所創造之諸神臨到人，藉此確保人類是會死亡的。人類之中神聖的成分，靈魂，是由造物者神提供，其餘則是其他諸神的作品。正是當靈魂附著在身體內時，它才有了三部分的性質。其中最高貴的是 *nous*，這「對每個人來說就是一個神」（90a），而哲學的目的便是要培養這部分，因為唯有 *nous* 是不死的，至於那激情的以及欲求的部分，則會與肉軀一起毀滅（90cd）。

亞里斯多德儘管鄙視輪迴之說，還是保留了柏拉圖心理學中的核心，亦即，至少靈魂之中的某部分是不死的。在他《論靈魂》（*On the Soul*）第二卷中，他以自己最偏好的「物質」和「形式」以及「潛在性」（*potentiality*）和「實在性」（*actuality*）的原則，陳述他的立場。他視靈魂等同於形式，身體則等同於物質，然後接著去定義靈魂為「第一個有生命之潛在性的實在自然身體」（412a27-8）。「形式」及「實在性」是以不同的方式來言說靈魂，是那讓有生命之存有成為其本然。這意謂靈魂將隨身體的死亡殞滅，因為身體與靈魂是複合的整體。但亞里斯多德仍是無法完全脫離柏拉圖主義的形式，對理性作重要的描述。他說：「這似乎是另一種靈魂，而唯獨這個可以被分離開來，正如永恆的從會毀滅的分

離開來」(413^b25-7)。在《尼各馬科倫理學》(*Nicomachean Ethics*)第十卷中，他更有信心地說，理性即使不是絕對神聖，也至少是我們裡面最神聖的成分，能在我們奮力依據它來生活時，使我們不死(1177^a16; 1177^b27-35)。

亞里斯多德在《對話錄》裡，加強了靈魂根本的二元性，這對後來的柏拉圖主義帶來影響。例如阿爾金努斯(Alcinous)在回應斯多亞精神的實在之一元觀點(所有人類的靈魂都是世界靈魂的「部分」〔*apospasmata*〕)時，將靈魂中理性及非理性的部分如此強烈的分別開來，使它們傾向成為兩個不同的靈魂。非理性的部分是由年輕諸神所創造，如在《蒂邁歐篇》中所云，但並沒有參與 *nous*，因此並非不死。此複合靈魂的肉身化被視為一種淪落，這基本上是蓄意追求享樂慾望導致的結果。阿爾金努斯對這世界的觀點是矛盾的，而這強化柏拉圖主義二元論的傾向。在尼曼尼斯的作品中，這種矛盾轉化為對這世界十足的敵意。對尼曼尼斯來說，靈魂下降全然是個災難，因為物質之存在與美善無關，而且被認為是絕對邪惡。尼曼尼斯呈現個人類靈魂受到享樂的誘惑，穿過星辰降臨到人體之前，原是聚集在銀河。因著靈魂在下降的過程中取得了一些額外的東西，並至終有了肉身，理性的靈魂就有了與自己相對應的非理性部分。因此人類不是由單一靈魂的不同面向主宰，而是由互相衝突的兩個個別的靈魂主宰。普羅提諾雖然受到尼曼尼斯的影響，他的二元論卻沒有那麼激進。他認為靈魂之下降是形上學的必要性，而不是道德邪惡的結果。邪惡之出自於物質，是在靈魂有了肉身之後，或者更應該說，是在靈魂裡那降到物質世界的部分有了肉身之後。普羅提諾通常以二分的方式來討論靈魂，其中理性的層次是與論述性的推理相同，而非理性則與感官知覺、情緒等相同。但有些時候，他所正在思考的問題會使得他利用三分的方式。在這樣的情況下，最高的層次是未沉淪的靈魂，它沒有下降到物質，而是一直留在對 *nous* 的沉思靜觀中。第二層次則是論述的理性，而第三層次是非理性的靈魂(Wallis 1972: 73-4)。然而這些之間並無明顯的劃分。整個靈魂形成一個連續體，只是它的不同層次反映出所

經驗的事實。我們感覺有從不同方向來的吸引，但是我們能選擇要生活在哪一個層次，或是沉思靜觀的，或是理性的，或是非理性的，而我們的選擇把我們同化到那一個層次，並定義我們的身分。

如前所述，尤多路斯把「與神相像」作為人生目的。在《泰阿泰德篇》相關段落中蘇格拉底說，因為邪惡存在於「我們必死性情的區域裡，……我們應該以全速從這個世界逃到另一個世界，而那意謂盡我們所能的，變得與神相似」（176b; Cornford 翻譯）。迄今被理解為「盡我們所能」（*κατὰ τὸ δυνατόν*）的片語，現在被用來意指「根據那能夠如此的部分」。只有較崇高、理性的靈魂才能變得像神，因而出走到另一個世界去。非理性的靈魂必須被訓練去接受理智的引導，然後可以被忽略，直到它被拋棄。

40 中期柏拉圖主義對靈魂之返回所作最完整的陳述，是在蒲魯他克的論文《論月球之表面》（*On the Face in the Moon*）結尾的蘇拉（Sulla）神話（*Mor.* 943-4）。事實上人類必須經過兩次死亡，才能達到他們的目的地。第一次死亡是將身體與其他部分分開，而這發生在地球上。然後靈魂便上升到地球與月球之間的地方，在那裡「不義以及放蕩的靈魂會為其犯行遭受懲罰」（943c）。正直的靈魂會抵達月球，在那裡它們變成精靈（*daemons*），享受極樂世界（*Elysium*）的快樂生活。它們並非完全純潔，而這樣的狀態也並非永久，因為它們尚未擺脫非理性的影響。在進一步的改良後，最好的精靈會經歷再一次的死亡，這死亡將理性，也就是唯一能不死的部分，與較低下的靈魂分離開來。理性經由第二次死亡的釋放，拋開最後殘存的非理性，在一種渴望的推動下（這渴望是整個自然界都有的），理性上升到太陽，回歸到諸神那裡；理性原是由此而出。

在普羅提諾身上我們遇見一種不同的處理方式：他以形上學而非神話的語言來包裝陳述，並更聚焦在俗世生活上。對普羅提諾而言，回歸到我們源頭的起點，在於轉向自己的內心。「假如你對在某東西裡的靈魂感到驚奇，」他說，「那對你自己感到驚奇吧！」（*Enn.* V. 1. 2. 50-1）。由於我們被賦予靈魂，神聖已經在我們裡

面：我們是神，是神聖從其源頭及原型，「那一位」，下降所達到的最遠程度。我們必須要做的第一件事，是藉著去除掉與較低下靈魂不相容的每件東西來潔淨它，好使它與我們較高尚的靈魂完全是一。較高尚的靈魂不需要被潔淨，因為它並未降到肉體裡。然而潔淨本身並不足夠：「我們所關切的……不僅是要脫離罪惡，而是要成為神」（*Enn.* 1. 2. 6. 2-3）。要取得美善，我們必須要力爭上游到神聖的世界去，在那裡可以發現到美善的原型。

因為整個靈魂都是一種 *ousia*，或實體（*substance*），所以只要我們靈魂中較低下的部分已經充分臣服於較崇高的部分，那要與靈魂（*psyche*）成為一，就無根本性的困難。沒有罪惡要勝過；我們只需要決定讓那直接在我們之前的引導我們。世界靈魂就像是個人靈魂中較高的部分，因為它不受物質世界影響，而它們的不同，則在於前者直接控制整個宇宙。當個人靈魂與世界靈魂成為一時，它也會分享對宇宙的控制（*Enn.* IV. 8. 2. 19-30）。

「潔淨」防止我們被拖到人類之下，也就是神聖之下的層次。但使我們得以上升到理性世界的，則是沉思靜觀。這是因為思考與思考之對象最終會變得相同：當人類靈魂努力朝向 *nous* 前進時，它就與它所沉思靜觀的東西同化。¹⁷ 當靈魂與 *nous* 合而為一時，我們就可以毫不含糊地說它是已經成為神，因為自此之後它就活在永恆的層次上（*Enn.* II. 9. 9. 50-1; VI. 4. 14. 16-22）。但這裡仍有更進一步：要與「那一位」合而為一。這與和 *nous* 合而為一，在本質上是不同的，因為後者需要在靈魂裡有一個抽離以及潔淨的過程，好反轉回到它之前的情況。普羅提諾所形容的更進一步，需要往「那一位」躍進（*Enn.* V. 5. 4. 8; 參 Rist 1967b: 220）。這是靈魂旅行的最

¹⁷ 這關鍵的文本是 *Enn.* III. 8. 8. 1-9，在那裡普羅提諾影射《巴門尼德斯》殘篇 B3DK，宣告說在靈魂上升的終點，知識的對象會與知者合而為一，不是如那些品德至為高尚者，取得或達成道德上的相似（*οικειώσει*），而是在素質上的（*οὐσίᾳ*），因為「思考與存有是相同的」。參以下所引用 Siorvanes 對蒲洛克魯的知識理論所作的總結（本書 344 頁）。

終階段，就是對所有對立性（二元性）的最終消滅。靈魂與它所追尋的合而為一，卻沒有被吸收進去。這就造成恐懼，因為靈魂必須向無限敞開；也會引起痛苦，因為靈魂會喪失它所熟悉的定位。這種結合被形容成是一種異象，但「異象」不夠貼切，因為這仍然隱含對立：觀者及被觀者（*Enn.* III. 9. 10. 11-13; VI. 9. 11. 4-7; 參 VI. 9. 11. 22-5）。這也被形容為一種接觸、調和、自我交付、狂喜、性愛的調和（*Enn.* VI. 9. 9. 33-44, 44-6）。一個顯著類比是兩個圓心重疊的圓圈。這兩個中心點彼此無法分辨，然而它們分開時，仍會被視為兩點（*Enn.* VI. 9. 8. 11-16）。儘管這種與「那一位」的結合是令人暈眩的一躍，躍進無限裡——「心思在我們完全陌生的東西之前旋轉暈眩」（*Enn.* VI. 9. 7. 1-3）——這卻並非一躍到我們之外的任何事。普羅提諾強調這旅程是往內的：「我們必須上升到我們自己裡面的本原」（*Enn.* VI. 3. 3. 20-1）；「當靈魂再次開始爬升時，它並非上到某種陌生之物，而是到它自己」（*Enn.* VI. 9. 11. 38-40）。普羅提諾說，就是在這時，一個人已經成為神——但他立即更正自己：「或更應說，是一。」（*Enn.* VI. 9. 9. 58）我們在真實及更高的自我裡，已經是神。我們並不需要「變成」神，只需要領悟我們是甚麼，而這只有在與「那一位」合而為一時，我們才能充分達到：「因為神就是與那圓心連在一起的。」（*Enn.* VI. 9. 8. 8-9; 參 Armstrong 1976）

對普羅提諾來說，所有這些都不僅僅是哲學理論的問題而已。追求與神聖合而為一始終主宰著他的生命。坡菲留見證說，普羅提諾於數個場合中在他面前如此沉浸狂喜中：

「這越來越接近的目標被顯示」給普羅提諾：因為他的目的及目標就是要與那主宰所有事的神聯合並接近。有四次當我與他在一起時，他以一種無可言喻的實在性，而非僅是潛在性，達到那目標。（*V. Plot.* 23. 14-18; Armstrong 翻譯）

普羅提諾本人以如下的話語來形容這「無可言喻的實在性」感

覺像甚麼：

我經常從自己的身體外覺醒過來，面對真正自我，進入到自己裡頭，離開所有其他的事；我見過一個令人驚奇的偉大美麗，並且確信那時絕大部分的我是屬於較好的部分；我實際上已經度過最好的人生，並已經達到與神聖合而為一；在堅定立足其中時，我已經到達那至高的實現，在理性領域裡讓自己凌駕在所有之上。在休憩於神聖之中以後，當我從理性下降到論述性推理時，我感到困惑：我何以會曾經下降過，我的靈魂又是何以會進到身體裡，當它已經展示出它自己，即使是在身體裡時，究竟是甚麼（*Enn. IV. 8. 1. 1-11*; Armstrong 翻譯）。

這種脫離身體（這對普羅提諾而言是上升到一個人存有的最高部分），目睹一種無法理解的美，但當再度回到身體裡，就覺得洩氣沮喪的經歷，將會被其他新柏拉圖主義者（而且非僅異教徒的新柏拉圖主義者）重複經歷。¹⁸ 德耳斐（Delphi）神諭在回應另一位普羅提諾圈內成員阿米利亞斯（Amelius）詢問時，所作的答覆，向坡菲留證實，這些短暫狂喜只是在死亡後與神合而為一的預嘗。阿米利亞斯被告知，普羅提諾的靈魂在離開身體墳墓，成為精靈後，已經與米諾斯（Minos）及拉達曼提斯（Rhadamanthus）、柏拉圖和畢達哥拉斯，以及「所有曾經舞動不死之愛的舞蹈，並贏得與最蒙福精靈親密關係的人」（*V. Plot. 22. 45-60*; *23. 15-17*）成為同伴。

只要柏拉圖主義者堅持有那未下降之靈魂的信條，那實際上來說，神化便不可能。楊布里科斯（Iamblichus）帶進一個重大變化，

¹⁸ 在基督徒作家中，唯一可資比較的個人見證是奧古斯丁的《懺悔錄》（*Confessions*）7. 17 (23)及 9. 10 (24) (Chadwick 1991: 127, 171)。但女撒的貴格利將類似的經驗歸諸於大衛（*De Virg.*, PG 46. 361B）以及亞伯拉罕（*C. Eun.* 12, PG 45. 940A-941B）（Musurillo 1961: 105, 119）。亦參附錄一中討論的 *The Book of the Holy Hierotheos*。

因為他無法相信在人之中存在著一個未下降的成分。在他的觀點中，普羅提諾認為無論我們是否知曉此事，較高層次的靈魂始終停留在超感覺的世界之中，這觀點不僅與經歷牴觸，也違反（回溯到亞里斯多德的）根本原則：一個本質的性質可由其行動來推斷。他可以訴諸柏拉圖的權威，來支持他自己拒絕接受有未下降之靈魂的信條，因為《斐得羅篇》神話中駕馭馬車的騎師並非與諸神一直持續沒有中斷的奔馳，而是有時上升，有時下降（*Phaedr.* 248a）。除此之外，普羅提諾的信條無法解釋罪或不快樂的存在。假如較高（第二層次）的靈魂是不受激情所影響，那屬於我們支配能力的自由意志如何會被感官世界的意象所誘惑？又假如靈魂最高的部分總是在沉思靜觀，並因此帶來極大喜悅的滿足，那我們整個存有理應享受毫不間斷的快樂，但這顯然並非實情（*Proclus, In Tim.* 3. 334-5, 參 *Steel* 1978: 40-4）。

楊布里科斯對較高層次之靈魂進行評論的結果，是他首度將每一界的本質轉變為具有不同素質的階層系列。這些素質依據「中間項法則」（the Law of Mean Terms）與彼此相互關聯。「中間項法則」將所有的存在之物分解為未有分項（unparticipated terms）、被有分項（participated terms）以及有分項（participants）。¹⁹ 這法則是由楊布里科斯自己提出，非常具有影響力。這理論使得較低層的原則能被較高層的所影響，並且「藉著有分」往上攀升，卻不會影響到較高階存有的超越性。

43 在楊布里科斯之下的這種發展，其預示已可明顯見於普羅提諾的門生坡菲留，他是第一位使用神化之技術語言的柏拉圖主義者（c. 300年）。在一封給他妻子瑪謝拉（*Marcella*）的信中，他提出自己

¹⁹ 我們的資訊提供者是蒲洛克魯（*In Tim.* 2. 105, 240, 313），他以系統化的方式發展出這原則（參 *El. Theol.* 23-4），其目的是要解決超越及內在、理型與特出之間關係的問題。有關晚期新柏拉圖主義者對有分之概念的討論，見 *Lloyd* 1982; *Niarchos* 1985; *Siorvanes* 1996: 71-86; *Siorvanes* 1998。

對哲學目的所懷觀點的簡化說法：

他那實行智慧的人，是在實行對神的知識，並非藉由不斷的禱告或崇拜，而是透過自己的行為來顯示出對神的虔敬。因為無人可以透過凡人的意見或是修辭者的空洞語詞，來讓神喜悅。相反的，他是藉著將自己的處境提升、同化到那因為不朽壞而受祝福者，而讓神喜悅，並且將自己神化（*ἑαυτὸν...ἐκθεοῖ*）。（*Ad Marcellum* 17）

已有人正確的指出，「在坡菲留的倫理學考量中，他是以那將靈魂與更高層次之存有分隔開來的『距離』作為起點」（Steel 1978: 32）。換言之，在他的倫理學作品中，他比較接近楊布里科斯的立場，而非普羅提諾的，這由他在此例證中使用神化（*ἐκθεόω*）可看出。通常在坡菲留的作品中，神、精靈與人的靈魂在本質上都是相同的，其差異只在於有多少感官世界是他們所控制的（人類靈魂僅僅控制人類身體），以及他們對情感的參與程度。在此一個人透過實踐的哲學，可以說在神最重要的屬性之一，即不朽壞上，變得像神一樣，而達到這樣的相似可說就是神化了這個人。

那使正確意義的神化變成可能的條件，在坡菲留門生楊布里科斯手中被確立起來。只要人類靈魂在整體上或在部分上被認為是和諸神有相同的本質，那人類終極目標（*telos*）之實現便在於醒悟我們到底是甚麼：就是超越的存有，受困於感官的世界中。可是一旦我們拒絕未下降之靈魂這個概念，並且將人類靈魂理解為在本質上與神不同，那靈魂可以上升到神聖生命，便需要某種本體上的轉變。這種轉變是術法儀式（*theurgy*）產生的，這個概念透過《迦勒底神諭》（*Chaldean Oracles*）進入柏拉圖主義。「從事哲學」本身不再能夠將靈魂抬舉到神聖的層次，因為神聖本質超越人類靈魂本質到如是的地步。因此必須透過一種「上天的憐愛」（*providential love*），讓神聖屈尊降臨，較低的真實才能夠藉著有分於較高真實的特質，而臻至完美。楊布里科斯提及術法儀式是超越思考行為

的，透過沒有文字的符號來發生。但他對術法儀式的堅持，是伴隨著將這詞彙擴大到同時涵蓋知性行為以及術法儀式。當我們尚未被淨化，仍受軀殼重壓時，我們仍需要具體的儀式；但這不意謂所有有肉身的靈魂皆需要。極少數較完美的靈魂會進行一種知性以及非形體的術法儀式。正是這種由術法儀式，「只有神可以理解、非文字的符號」所造成的轉變，才使得（例如說）畢達哥拉斯「以一種超越人類理解的方式被神化」（*V. Pyth.* 23. 103）。

這些差不多是五世紀之前，哲學作品裡使用到神化之術語的僅有例證（參 *De. Myst.* 10. 5）。而只有在蒲洛克魯的作品裡，我們才經常看見神化這個詞。蒲洛克魯主要的關切是要澄清自身存在之真實與物質世界間的關係。自身存在之真實是「那超越所有事物的，也是所有事物皆盼望的」（*El. Theol.* 113）。這是「那一位」、「美善」，或者說就是「神」。神聖的特質是單一性。只有「那一位」擁有單一性，沒有任何欠缺或矛盾。但單一性是可以分享的。可以被有分的「那一位」是「單一」（the henads）。世界上的每個個體都是透過與其首要的原則，就是「單一」的關係，而以適合它的方式擁有單一性。因此：

每個神聖身體是藉由被神化靈魂的媒介而如此，每個神聖靈魂是藉由神聖的理性而如此，而每個神聖理性是藉著參與神聖的「單一」而如此；「單一」自身（*αὐτόθεν*）即是神，理性是最神聖的，靈魂是神聖的，而身體則是像神的（*deisimilar*）（*El. Theol.* 129; Dodds 翻譯、修改）。

這晚期發展的神化，對於理解神如何同時脫離、卻又臨現在世界中，是中心的。蒲洛克魯並沒有將「那一位」之不可言喻的面向與其因果的面向分離開來。如希奧瓦內斯（Siorvanes）所言，神一面是要由反面推斷（*apophatic*）才得知，但同時也是第一個確定存在的。神化的原則解釋這何以是如此（Siorvanes 1998，特別是 16-18）。

7. 埃及的希耳米派

在二世紀及三世紀新的屬靈氛圍中，由文化菁英成員歷經數年嚴格的知識訓練，而達到與唯一之神的密切接觸，無法再只侷限在擁有必要財富和教育，以符合成員資格的一小群人。許多匯聚在帝國主要城市的商賈、匠師以及政府官員中，對如此之教導有需求，而為了迎合他們的需求，有一個新的階級出現——「演說家、講師、教師，他們構成某種騷亂、活躍的知識無產階級」²⁰。在這些「新人」當中有教導奧祕知識（Gnosis）的老師。因著他們在基督教教會裡的對手所留下的議論，一些關於領頭的基督教諾斯底教師的簡單細節，得以流存至今。但與他們對應的異教諾斯底教師，除了從他們的作品所能作出的推論外，我們別無所悉。這些作品以兩種方式殘存下來：哲學的，關乎神學以及靈魂的命運，以及技術性的，就是術法的文本。這哲學的集合以《希耳米作品集》（Hermetic Corpus）為人所知，這或許完成於古典時代晚期。但是我們所擁有的最早版本是來自十一世紀，而其現今之形式是一組或許反映出拜占廷蒐集者偏好的文選。至於技術性的文本，對我們現代人來說看起來或許怪異，但對埃及希耳米信仰信眾自己來說，不太可能被認為與《希耳米作品集》在類型上有所不同。一個對希耳米教義作品如何在四世紀中葉流傳的迷人洞見，可由在埃及那格哈馬地（Nag Hammadi）所發現之諾斯底文集（Gnostic Library）的書卷 Codex VI 所提供，其中包括從三篇希耳米信仰論文所抽出的節錄。在書卷末尾「感恩的禱告」（the Prayer of Thanksgiving）之後，書記加上一個註記說，雖然有許多數量的論述到他手上，但他只抄寫他剛寫完

45

²⁰ Filoramo 1990: 36。從知識菁英階級的優越觀點來看時，理所當然這個新的階級不過是構成一個無產階級。有關諾斯底主義（Gnosticism）的社會背景，見 Filoramo 1990: 34-7, 173-8；有關希耳米信仰（Hermetism）的社會背景，見 Fowden 1993: 186-95。

的那份，並將其送給他的聯絡人，因為既然他們或許已經有相同文本的拷貝，他就不想造成他們的負擔（*NHL VI. 7a*）。

創造這些論文的希耳米信仰團體，其性質一直有所爭議。在駁斥賴岑施泰因（*Reitzenstein*）及庫蒙（*Cumont*）時，費斯蒂耶爾（*Festugière*）堅持這作品集基本上有希臘化的特色（*Festugière 1943-54: ii, xiii*）。然而近來學者意見，傾向於認為這作品集主要是受到埃及的啟發。²¹ 這其中埃及的氛圍絕對是強烈的。處於這些論文核心裡的老師，並非是一位以希臘羅馬方式和門生進行智慧辯論的哲學家。他比較像是一位祭司，在一座巨大神殿的環境氛圍中，傳授古代智慧。的確，《完美論述》（*Perfect Discourse*）中的場景便是如此一座神殿，充滿著神臨現的神祕氣氛（*Ascl. 1*）。合於一個聽者的態度是敬肅的沉默：教師——這通常是「三重偉大的希耳米」本尊——在進行開示；門生信徒則是正襟危坐、洗耳恭聽。有時候是以禱告或讚頌結束論文（*CHI. 31; XIII. 18; Ascl. 41*），因為智慧的最高表現乃是敬拜：真正的哲學是「以簡單的心及靈魂去崇拜神」（*Ascl. 13*）。埃及在實質上的出現也以其他方式強烈顯示。埃及被視為是天堂的意象，是「整個世界的神殿」（*Ascl. 24*）。埃及的語言表達出一種自負感：在這語言中，「埃及文的說話發表以及聲音本身的特質，便具有它們所描述之對象的能量」（*CH XVI. 2*）。然而埃及正在衰落。在作品集中最動人的段落之一是對已逝之榮耀的悲悼，當諸神（或許是在基督教禁止異教崇拜的壓力之下）

46 離開埃及，使她變得蒼涼蕭條，每種神聖的聲音皆已沉寂（*Ascl. 24, 25; NHL VI. 8. 70-3*）。

然而不僅其地方色彩是起源於埃及。有證據顯示諸如屬靈上的

²¹ 參 *Dillon 1996: 213*：「整個《希耳米作品集》的思想世界，是與柏拉圖的思想世界不同。」*Fowden 1993: 73*：根據 *Mahé*，希耳米信仰是「翻譯成希臘文的神祕埃及思想」。*Frankfurter 1998: 240*：《希耳米作品集》是由「一些熟悉希臘文的〔埃及〕祭司所形成的不明集會」所編寫的。

父與子之關係、人神的父子關係，以及入教者之靈魂被神化等的核心主題，都是埃及本土的想法（Daumas 1982: 13-16; Théodoridès 1982: 30-5; Griffiths 1986b: 56-9）。但所用的表達方式卻是希臘的。而把神視為 *nous*、造物者，以及世界靈魂的三而一者，而個人靈魂是階段性的依序同化到這三項，則大多來自於柏拉圖主義的標準議題。

《希耳米作品集》呈現一位同時既超越又內在的神。一些論文強調其中一面，另一些則強調另一面。一方面，神超過人類言語以及想像之外（CH I. 32; V. 1）。他是所有存在物之首，是永恆的，非人所生的，也是所有存在之創造者（CH VIII. 2）。他是永恆以及存有的來源（CH XI. 4; III. 1）。他是主人及父親（CH IX. 7; XVIII. 12; *Ascl.* 22），光及生命（CH I. 21），能量及能力（CH XII. 20）。他無法在宇宙的任何事物中被覺察（CH VI. 4）。另一方面，在有泛神論性質的第五篇論文中，他反映在整個宇宙之中（CH V. 2）。他既是「不可見又是完全可見的」（CH V. 10）。他是所有事物的來源，然而宇宙中沒有一件事物是他所不是的。所有存在的東西都在他之內；沒有東西在他之外，他也不在任何東西之外（CH V. 9）。神作為 *nous*，誕生出第二位神，就是在《牧人篇》（*Poemandres*）中的造物者（CH I. 9）或是《完美論述》中的太陽（*Ascl.* 29）。值得注意的是在作品集中甚少二元論。造物者（在他並無任何邪惡或羞恥）（CH XIV. 7），創造整個宇宙。也有其他的說法，說宇宙本身就是第二位神。人類則是以第三位神的身分出現（CH VIII. 3; X. 14; *Ascl.* 10）。

在希耳米信仰的核心，是一種對那令人驚奇之人類思想幅度所表達出的驚歎。心思轉瞬之間可以旅行到印度，或竄升到日月星辰（CH XI. 19）。它不受限於地點或時間。它能夠將自己想像到任何地方，或是在它自己誕生之前，或甚至是在它死亡之後（CH XI. 20）。它的確可以做到任何事。這種對心思那有如神般特質的驚歎，在希耳米信仰人論中以神話的方式呈現出來（而這是採用猶太

人對創世記一書的詮釋〔*midrashim*〕。「人」是以天父的形像被創造，作為第二位神——造物者神——的「兄弟」。他突破穹蒼的覆蓋，穿過宇宙的架構往下觀看，「因此向更低階的自然，顯現出神美好的形態」。「人」見到自己美麗的形態反映在水上，往下欠身將自然擁入自己情慾的懷抱中。「人」希望定居自然，而其「心願與行動同時出現」。因著這些起源，所以「人」的後代擁有必死的身體，但內在自我卻是不死（*CH I. 15*）。我們自己的一部分是 *οὐσιώδης*，我們本質的存有，另一部分則是 *ὀλκός*，我們物質的外型（*Ascl. 7*）。有些論文或許在畢達哥拉斯影響下，對身體採取負面觀點：身體是「無知的外衣，邪惡的根基，腐敗的枷鎖，黑暗的牢籠，活著的死亡以及移動的墳墓」（*CH VII. 2*；參 *IV. 6*）。其他的論文，而且不只是較泛神論性質的論文，則避免如此的語言。往自己裡面看，甚至見到身體如何以神奇的方式被構造，會引導人到神那裡去。²² 在此與神有親近的關係以及存有的一致：塵世的人是必死的神，而天上的神是不死的人（*CH X. 25*；*XII. 1*）。²³

人在《完美論述》中，被描述為是創造成「美好的，並透過其神聖與必死的兩種天性，能夠獲得不死」（*Ascl. 22*）。事實上，兼有必死以及神聖的性質使得人比諸神更好，因為後者只擁有單一性質。這種優越性以一種驚奇的方式來發展。人與至高之神之間存在著一種互惠關係，意即正如神創造了天上諸神（星辰及行星），所以人創造了安坐神殿裡的諸位神。人不僅被神化，也能神化。「他不僅是神，他也創造諸神」，科普提文（Coptic）版本如是表達（*NHL VI. 8. 68*；參 *Ascl. 23*）。再更往前一些，論到「三重偉大的希耳米」的段落，清楚表達他所謂為何。在埃及有三種世俗神：一種是由物質所造之形像，由以術法儀式召喚下來精靈般的靈魂來賦

²² *CH V. 6*；參約伯記三十四章 13 節，三十八章 4-38 節，以及在 Mahé 1982: 293-5, 279 中所引用之埃及文的〈致克奴姆之頌〉（*Hymn to Khnum*）。

²³ 有關《希耳米作品集》之人論，見最近的 Mazzanti 1998。

予生命；一種是人類的造福者，如希臘醫神阿斯克雷皮烏斯的祖先，他發明醫藥，而在死後被封為神；以及神聖動物，牠們在還活著時，已經成神（*Ascl.* 37, 38）。在此我們有希臘化信仰與古埃及信仰的結合（參 Mahè 1982: 98-102, 224, 315, 385）。由人塑造世俗的神，一點都未貶抑這些神的價值，反而指出人自身的神聖性質。「三重偉大的希耳米」教導的整體方向，在最後感恩祈禱中被綜合起來：「當我們在身體裡時，您透過您的知識，使我們變成神聖」（*NHL VI. 7. 18-19; Ascl. 41*）。

這種回歸神，「不死的方法」（*NHL VI. 6. 63*），被形容為一個三階段的旅程：奧祕知識，就是覺醒；道，就是達到成熟的過程；以及 *nous*，對神聖理性的異象（Mahè 1991: 351）。奧祕知識是對人類心思能力的驚奇所引發之屬靈覺醒。意識即神聖本身（*Ascl. 18*）；成為有充分意識的，就是知曉個人之中的神聖，因為神聖意識只在神以及人之中才看得到（*Ascl. 7, 32*）。奧祕知識的相反是無知，這被喻為醉酒或是沉睡（*CH VIII. 1*）。無知是最差的邪惡（*CH VIII. 2; X. 8*），因為無知的靈魂是盲目，也是身體的奴隸。然而獲得奧祕知識的靈魂，可以開始登上〔諸神所定居的〕奧林帕斯山（*CH X. 15*）；或用比較白話的說法，「他那已經理解自己的人，往神邁進」（*CH I. 21*）。

第二階段是藉著啟示出的論述來取得知識以及達到成熟。以馬赫（Mahè）的話來說，這涉及將庶民的虔誠屬靈化。死亡只是一個幻影（*CH VIII. 1*）。在死亡之際，物質的以及心理的成分都瓦解，釋放出素質的人（*the essential man*）。物質身體被交付腐化，其形體變得無法可見，而個人之傾向習性（*êthos*）則是交付給個人的精靈，身體的感官知覺回歸它們的源頭，再度成為天體星辰的能量，而那激情的以及慾望的部分，則回歸非理性的本性。那時這素質的人會穿過天體星辰而上升，在上升的每一層次中脫去一些力量：在第一層是增減的能力，第二層是行惡的能力，第三層是慾望的欺瞞，第四層是野心，第五層是妄自僭越，第六層是因財富而來的慾望，第七層則是虛偽——直到他進入第八層次，「擁有自己的能

力」，能夠在居住在該層次的其他神能的陪伴下，向天父高唱讚美的頌歌，因為他終於變得像他們一樣。那些已經達到這境界的人「依序登向天父，將自己交給神能，在自己變成神能之後，進駐到神裡。這是那些擁有奧祕知識的人所會達到的蒙福終點，就是成神（*θεωθῆναι*）」（*CH I. 26*；參 *NHL VI. 6. 59-60*；*Festugière 1943-54: iii. 124-52*）。

最後的階段是對 *nous* 的異象，這異象宛如磁鐵將人吸引向上（*CH IV. 11*）。當純粹 *nous* 逐步脫離身體感官、心理機能以及罪惡，而能夠與天父以及祂所有屬天的能力共享存有的一致時，這見識到神之美的狂喜就達到神化這最高點。這樣的神化並非只是少數人的特權；原則上，這對所有人都是開放的。要使這回歸成為可能，人只需要被喚醒。

在《希耳米作品集》第十卷中對神化的討論引進了轉化（*μεταβολαί*）這詞語，這是靈魂在死後歷經的變化。醫神阿斯克雷皮烏斯向門生塔特（*Tat*）說：「一個沉思『美善』之美的靈魂還在人體時，是〔不可能〕被神化的（*ἀποθεωθῆναι*）」（*CH X. 6*）。醫神繼續解釋說，這世界所有的靈魂都來自一個宇宙性靈魂，而他們所經歷的變化，將他們分配到不同種類的造物。然後在一段令人想起蒲魯他克的話中，他說：「人的靈魂藉著將自己轉化為精靈，開始進入不死，然後以相同的方式，進入諸神的合唱之中」（*CH X. 7*；參 *Mor. 943-4*）。奧祕知識與道德的努力共同造就一個美好的靈魂，這靈魂在死亡後會經歷變化，「完完全全變成 *nous*」（*CH X. 6*）。壞的靈魂會維持原樣，並懲罰自己。

當「牧人」（*Poemandres*）被問及是否並非所有人都擁有 *nous* 時，他迴避這個問題（*CH X. 6*）。然而第四篇論文則分類陳述，*nous* 並沒有分配給所有的人。神將 *nous* 保存在一個大的攪拌碗裡，並以獎賞方式把它送給那些回應奧祕知識之宣揚的人（*CH IV. 3-4*）。對奧祕知識的回應，是在根本上去面向那看不見的，而非看

得見的，面向那神聖的，而非必死的。作者認知到這點的困難。我們甚難放棄我們所熟悉的，以及摒除可見世界裡令人愉悅的事物。但這卻是必要的，因為雖然世界是神的創造，任何人在沉思靜觀它的時候，便可以認識它的創造者，這世界卻是不利於精神上的進步：「我的孩子，假如你不先厭惡你的身體，你將無法愛你自己；但當你開始愛你自己時，你會擁有 *nous*，而在擁有 *nous* 之後，你會參與知識。」（*CH IV. 6*）正是這種正確的選擇會神化人，但不是他們離開身體，並且穿過精靈的合唱團和日月星辰的軌道，向「那一位」邁進之前（*CH IV. 7*）。選擇奧祕知識，就帶來在 *nous* 之中的洗禮，這也是追求美善的起點。相反的選擇使人類陷在身體的愉悅裡，導致毀滅。

在《希耳米作品集》第十三卷中，人性的本質核心同樣需要透過被賦予 *nous* 而變為神聖。在這脈絡之下，一個更進一步的詞被引進：*παλιγγενεσία*，再生。希耳米教導塔特說，再生意謂著在理性中（*ἐν νῶ*）或在神中（*ἐν θεῶ*）的新生——這兩個是相同的表達，因為 *nous* 屬於神聖世界——這導致一個必死的生命轉變成一個不死的生命，也就是神聖的生命。雖然再生的憑藉是另一位已經成為神的人，但再生不是教導傳授的，而是神憐憫的結果（*CH XIII. 3, 10*）。這發生在當肉體的感官被摒棄一旁，而十二項懲罰或邪惡（無知、憂愁、不貞、慾念、不公、貪婪、欺瞞、嫉妒、詐騙、憤怒、衝動、以及惡毒）被十項能力或品德（知神、知喜悅、貞潔、忍耐、正義、分享、真實，至終是「美善」、「生命」及「光」）驅離時（*CH XIII. 7-9*）。希耳米下結論說，「我的孩子，你知道再生的方式。我的孩子，當十項出現時，一種屬靈的出生已經被創造，而它會驅離十二項，而我們已被這出生神化」（*CH XIII. 10*；參 *Grese 1979: 133-45*）。在這論文中，令人訝異的是神化並沒有被延遲到死亡之後，完成穿過日月星辰天體之旅時。神化發生在當人不再過著肉體的生活，而是透過十項神聖能力的聚集而獲得 *nous*，因此能夠超越肉體世界的極限之時。

這些不同的人論似乎隱含對「神化」一詞至少兩種不同的意

50 義，其中之一代表的是將人化約到他們神聖的核心，那不死的 *nous*；另一則是他們被賦予之前未曾擁有過的神聖 *nous*。然而這兩種不同的意義並不表示對於靈魂的高升有相競爭的信條。希耳米的信眾對信條是否一致，不是太在意。我們此處所有的是著重點的差異，而非信條的差異（參 Fowden 1993: 108）。每篇論文可以有不同的著重點，卻不會破壞整體的信仰。因此下降沉淪以及與之相對應的上升純化是《牧人篇》的核心教誨。在這論文中神化被形容為是剝除到赤裸、單純的 *nous*，這只可以在神聖的圓滿（*pleroma*）之中實現。《希耳米作品集》第十卷所隱含的則是相同信條，將靈魂上升解釋為一系列的變化，最先是成為精靈，然後是成為神。《希耳米作品集》第四卷承認有一個事先存在的人，被神派遣下來，但不是因為罪惡而遭受懲罰，而是來增色這世界。他被賦予「道」，但沒有 *nous*；只有在他將自己全心投入到奧祕知識時，*nous* 才被賜給他。正是這樣的 *nous* 恩賜，藉著使人可以展翅飛向「那一位」，而將他們神化。在《希耳米作品集》第十三卷中，既沒有最初的下降沉淪，也沒有上升純化。在人裡面沒有內在的神性，等待著去被發掘。相反的，人是藉再生而被神化，再生會真正的改變他們，將他們變化為 *nous*，使他們可以知曉神。這不僅是一個末世的可能性，乃是一個現在的事實。神聖的生命可以現在開始，而肉體及俗世的掛念可以拋棄在後。

《希耳米作品集》技術性的部分並沒有抵觸這教誨；它們不過是除去了對教師的需要。藉著使用一個正確的術法儀式，屬靈的啟蒙可以發生在自己身上，而這會導致靈魂上升、再生以及對神聖的異象。在一個四世紀初的草紙上，這一個完整的儀式，引導人通過較低層次的經歷，直到對至高之神艾永（*Aion*，時間與永恆神—編註）的異象，被稱之為一項 *ἀπαθανατισμός*——「不死化」或「神化」（*P. Graec. Mag. iv. 741, 747; Fowden 1993: 82-4*）。不過在這種情形下，其效果並非是永久的：「不死化」術法「一年可以施行三次」。因為其目的不是要從身體逃離，而是要從神直接取得神諭，這只有在人的心靈被抬舉到神聖的層次時，才可做到。

8. 與基督教的互動

公元一至三世紀的希臘羅馬環境，不僅僅是早期教會發展的背景，或保守自己免受污染，或屈服於「希臘化」。基督徒是希臘羅馬世界的一部分，並且與之互動。他們從一開始，就從哲學門派，從對統治者的崇拜、祕教儀式以及受人歡迎之教師所形成的研究圈，而熟悉神化的概念。即使基督徒駁斥它，卻仍與它密切的生活在一起。

哲學家的身分可為一個人博得極大敬重。但在公元三世紀以前，究竟他是否被視為一位 *θεῖος ἀνὴρ*，「神聖的人」，頗令人懷疑。²⁴ 費洛史特拉特斯在 220 年代出版之畢達哥拉斯式的神行者，泰亞納之阿波羅尼亞斯行傳，為這方面立下一個範例，後來又有分別由坡菲留以及四世紀初伊安布里克斯所著之畢達哥拉斯的傳記。基督徒將俄利根描繪為一位「神聖的人」（*θεῖοι ἄνθρωπος*），或許有一部分是對此文學活動的回應。²⁵

在楊布里科斯之後，哲學家取得了一種更宗教的特質，使得現

²⁴ 有關神聖的人（*θεῖος ἀνὴρ*）的想法被德國的宗教史學派（History of Religions School）在兩次大戰間採用，特別是 Ludwig Bieler（1935），他將其發展成為連貫新約以及更廣闊之羅馬世界的方法。Bieler 將神聖的人構想成一種「普遍類型」（*allgemeine Typus*），一種具有包容性的類別，這可解釋耶穌，作為一位智者以及行使神蹟者，如何融入到祂的古代環境中。雖然神聖的人這詞最早見於 Pindar 及柏拉圖（LSJ s.v. *theios* (A)3），但其早期之使用的證據相當稀少。宗教史學派的對手，例如 Carl Holladay（1977），質疑希臘化「神聖的人」的概念究竟是否真正存在。事實上，神聖的人成為一個可以被辨識出的角色，只有在羅馬帝國晚期時才變得顯著。有關對 Bieler 之類型（*Typus*）的辯論，見 Corrington 1986。

²⁵ 有關古典時代晚期異教徒聖人的相繼出現，以及在異教思想與基督教之對抗中他們的行傳所扮演的角色，見 Fowden 1982 及 Cox 1983。

代的學者稱呼哲學家為「異教聖人」。最熱切崇拜異教聖人（*θεῖοι ἄνδρες*）者（雖然他沒有使用這個詞）是尤納皮亞斯（Eunapius），他在四世紀的末十年寫了《辯士行傳》（*Lives of the Sophists*）。但異教聖人在那時候已經被邊緣化。在一個強烈基督教的帝國中，他們只能藉著在與世隔絕處，過哲學沉思以及術法儀式的敬拜生活而倖存下來。但對一個真正的基督教哲學家的稱呼，也和他異教徒對手相同。亞歷山太之區利羅在 430 年代時寫到：

一位智者我們的描述下，以及在實際上，是位被與萬物之神有關之明確及清楚的信條所豐富的人，他也在人的能力所允許下，對關乎自己的事物盡可能謹慎探索，而且連帶得到所有必要之事的完美知識，所以立足在一個地位，使正直追隨他教誨的人，能孕育出一種要以品德光輝來妝點自己的渴望（*C. Jul. 5, PG 76. 773AB*）。

在比較一般大眾的層次上，希耳米信仰文本也有基督徒的讀者。我們從《那格哈馬地文集》第六卷的內容得知，希耳米信仰的屬靈教誨對四世紀的諾斯底派基督徒具有吸引力。在正統基督徒中，希耳米的角色主要是一名異教先知，預告基督教的勝利（Fowden 1993: 179-80）。在埃及第一位引用《希耳米作品集》的正統基督徒是盲者荻地模（Didymus the Blind, c. 313-98 年）。接著亞歷山太的區利羅引用相當篇幅的《希耳米作品集》，來批駁皇帝朱立安（Julian）的《駁加利利人》（*Contra Galilaeos*），指出朱立安所賴以為據的教師，實際上是位預言基督的先知（*C. Jul. I, PG. 76. 552D-553B*）。《希耳米作品集》相當早即已透過拉丁文翻譯而傳入羅馬北非行省（Fowden 1993: 198）。特土良（Tertullian）提及「埃及信使之神墨丘利（Mercury）〔即希耳米〕」是靈魂轉世信仰的教師（*An. 33. 2*）。北非裔的拉克坦提亞斯（Lactantius）及奧古斯丁都訴諸希耳米為一位預言基督教的異教先知。這成為他在基督教世界裡的既成角色，儘管安居拉的馬爾克路（Marcellus of

Ancyra) 把他 (以及柏拉圖和亞里斯多德) 視為所有異端思想的啟發者而加以攻擊 (Fowden 1993: 209)。希耳米信仰在屬靈及術法儀式的面向, 要一直到更晚些才對基督教造成全面的衝擊。三世紀時楊布里科斯熱切的接受它, 將之傳給後來的新柏拉圖主義者。因此, 是透過蒲洛克魯以及偽丟尼修 (Ps.-Dionysius), 希耳米信仰才影響到基督教的密契傳統。然而仍然令人好奇的是, 動詞成神、造神 (*θεοποιέω*) 的屬靈用法在二世紀第一次出現時, 非常可能同時出現在《希耳米作品集》以及亞歷山太革利免的著作之中。並沒有證據證明革利免對希耳米信仰的論文有任何直接的認識, 雖然他為了議論的目的, 一定第一手的閱讀過諾斯底教義的文本。然而在《牧人篇》中所做的聲明, 說那些擁有奧祕知識者其蒙福的結局是會使人神化 (*CH I. 26*), 這呼應了革利免的斷言: 基督的教誨, 就是真正的奧祕知識, 使信者神化 (*Paed. I. 98. 3*)。

不容置疑的是革利免及其繼承者都受柏拉圖主義的影響。將與神相像定義為屬靈生命的目的、有分的觀念、魂的高升的隱喻, 以及在狂喜中達到神的想法, 都是源自柏拉圖主義。但在神化概念及其獨特語彙之發展上, 則是基督教引領在前。當坡菲留首先寫下哲學家將自己神化時, 基督徒談論神化已超過一個世紀。

第三章

猶太教的範例

從以西結到 *the yored merkavah**

1. 古以色列

53

在公元 70 年羅馬人即將攻取耶路撒冷之前，拉比約哈拿·本·撒該 (Johanan ben Zakkai) 逃亡至捷尼亞 (亞夫內) (Jamnia, 又稱 Yabveh, 猶太地名, 主後 90 年開了一次猶太教大會, 訂定舊約聖經的正典——譯者註), 開啟猶太教的一個新紀元。這個事件不僅僅讓第二聖殿遭受毀壞, 終結了猶太教祭祀的體系, 也造成彌賽亞末世論 (Messianic eschatology) 的可信度遭到打擊, 並導致巴·科赫巴 (Bar Kokhba) 在六十五年後反抗的失敗。

* 譯者註：希伯來文 *the yored merkavah* 可直譯為「降下進入戰車者」(he who descends into the chariot), 如本章第 4 節「拉比的傳統」所詳述, 此戰車是榮耀的寶座, 因此這是指, 高升到神的寶座—戰車的異象。正因 *the yored merkavah* 所含示的遠非其直譯可表達, 故在本譯本中仍保持其希伯來文狀態。*the yored merkavah* 的解釋也可參考 Daniel Merku, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, SUNY Press, p. 170。而《所羅門智訓》(《智慧篇》)之譯文乃參考《次經全書》, 中華聖公會書籍委員會, 1933 刊行。

這個以色列人所盼望的國度，忠信者在神親自治理中能尋得靈性圓滿，如今已被無限期延後。伴隨著對妥拉（Torah）的研究（尚有少數幸運者能找到合適的舊約教師），發展出一種信徒以屬靈的方式被同化成為天使生命的教義，即是一種天使化（angelification），或是神化的教訓（因為眾天使就是「眾神」）；這種天使化或神化甚至是今生就可預期的，至少在想像中是可預期的，是一種狂喜高升到神寶座—戰車（throne-chariot of God）之異象。

這樣的觀念在聖經的正典中幾乎是無法被察覺的。早期的希伯來信仰意識到創造者與受造世界間有個分隔兩者的鴻溝。死者無法逃避像陰間幽暗這樣共同的命運。在被擄之後的以西結書中可看到第一個與神化相似的信仰元素，就是枯骨的異象（三七 1-14）與神的寶座—戰車的異象（一 1-28，十 1-22，四三 1-5）。這些元素在後來的智慧與啟示文學裡發展得更為豐富，其中最顯著的有：在神的創造中不同等次的天使和魔鬼；不死與復活觀念的發展；及信心的偉人（以諾和以利亞——譯者註）被提到天上。

眾天使可能是從古迦南的眾神衍伸而來的。古希伯來宗教是一神崇拜（monolatrous，雖然承認其他神祇的存在，但只敬拜其中的一位——譯者註），而不是一神論（monotheistic）。直到耶利米與第二以賽亞時，異教眾神才被宣告為「無有」，不過是空虛的偶像（耶二 11，十 7-8，十六 20，等；賽四一 29，四三 10，四四 8，等）。這是因為猶太教一神論的發展不是源於哲學思辯，而是由於在肅穆中遇見了一位尊貴並具有位格的神。他們只能在恐懼戰兢中事奉這位神。這種對雅威（Yahweh，是近代學者認為「耶和華」的真正拼寫法——譯者註）超凡的經歷至終消滅了所有別的神祇。但所有別的神祇在被消滅之前，他們被拉下寶座，併入雅威主義（Yahwism）內，由雅威天庭所管轄；在這天庭裡他們僅能執行耶和華所決定的裁決（Albright 1968: 166-8）。

舊約裡，耶和華一般被稱為以羅欣（*elohim*）。這是一個「抽象的複數（abstract plural）」或是「整體的複數（plural of

intensity)」，表徵整體神的能力出現在一個位格裡面（Eichrodt 1967: i. 185-7; 參 Johnson 1942: 19-23）。這個字也用於指天庭中較低等次的存在者，是以複數形態表示；原來的眾神後來就被稱為眾天使（詩二九 1，八九 7；創六 2、4；伯一 6，二 1，三八 7）。詩篇八十二篇特別清楚的呈現以羅欣與雅威的區別；雅威在天上的議會中坐在寶座上，審判那些不伸張神聖正義的眾神：「但現在我說：雖然你們是神，都是至高者的兒子；但是你們要死，與世人一樣，要仆倒，像（人間的）王子中的一位。」（詩篇八二 6-7）（Mowinckel 翻譯, 1967: i.150）老一輩的解經家常因循傳統，以為眾神代表敗壞的人類法官，這個傳統可一直追溯到塔古姆（Targum，希伯來聖經的亞蘭文譯本——譯者註）。但是在原文裡，眾神確實是指著異教的眾神說的，他們被雅威設立來管轄列國（參考申三二 8），是照著烏加里特（Ugaritic，古敘利亞城市——譯者註）的神聖會議為模型（Mullen 1890: 175-209）。他們沒有阻止壓迫與不公，於是被定罪而與必死之人有同樣的命運。如果眾神不服從雅威，不依照祂的道德命令來統治，他們甚至會死亡（Weiser 1962: 51, 556-7; Mowinckel 1967; i. 150-1）。

希伯來聖經在被擄之前的著作中，無論是國王或是平民，都沒有期待在死後還有生命。他們並沒有將一個人分析為是由體與魂，或是體、魂與靈所組成的；而是認為一個人是「一個具有生命力的單元」（unit of vital power），只能經由身體來表達他自己，死亡後就消逝了（Johnson 1964: 87-8）。「魂」（soul，希伯來文為 *nefesh*——譯者註）的終極的狀態乃是個陰間沉默的幽暗，無法與神或活人溝通，並沒有真正的意識。然而，在這一段較早時期的末尾，卻有兩個明顯的例外。就是如何理解以諾（創五 24）與以利亞（王下二 11）帶著身體被提升天的事件？長久以來，人們認為創世記五章的編修祭司熟知巴比倫的神話傳說。解經家非常注意以諾與尹曼杜然其（Emmeduranki，巴比倫貝羅索斯〔Berosus〕王朝的第七任國王——譯者註）相似的地方，以諾是大洪水以前的第七個先祖；尹曼杜然其是巴比倫早期的第七個王，他也是被帶到眾神那裡（參

VanderKam 1984: 33-51)。然而威斯特曼 (Claus Westermann) 在他里程碑性的創世記研究裡卻認為，巴比倫王朝列表與創世記五章僅是表面上相像 (1984: 351-4, 388-9)。希伯來作者，是要凸顯出以諾與神有個特別親密的關係，以諾的離去被形容為「他就不在世了」，之後又加上「因為神將他取去」。這個動詞「取去」 (*laqab*) 乃是肉身升天的術語。威斯特曼認為第二個描述只是一個虛飾，為使以諾的消失有「合理的」解釋 (同文 359)，並不是暗指有一個在這世界以外的神話世界讓以諾居住。「只是取去作為一個狀態的觀念，逐漸進入以取去作為一個事件的敘事裡」 (同文 359)。

創世記五章之以諾的引述，若不是在以色列被擄時期，就是之後 (von Rad 1972: 72；參 Westermann 1984: 358-9)。以利亞肉身升天的故事也是出於同一個時期 (Gray 1970: 472)。有人認為這個偉大的異象不是誇大了「以色列的戰車馬兵」，就是把以利亞的故事與古代的太陽教傳說混為一談的結果 (同文 476)。這種說法也是可能的，但是在以諾的肉身升天裡及以利亞肉身升天的故事中，都沒有提到被帶去的地方。以諾與以利亞肉身升天的非凡事件是較晚期的記述，因此並沒有影響一般以色列人的期盼。生命是從神而來的恩賜，但是前提是人必須順服神；死亡乃是神收回那個恩賜，而人必須服從的接受。舊約裡並沒有關於死人的崇拜。「死人不能讚美耶和華」 (詩一一五 17)。人死了就離開了承受聖約的團體，失去了與雅威的關係，與生者再無聯繫。¹ 在以色列宗教發展中，這一個階段並沒有復活與不死的信仰，也沒有甚麼神化的信仰。即使對在天庭中的以羅欣 (指詩八二 6 中的眾神——譯者註) 來說，生命乃是一個因著順從而有的恩賜。

¹ 主前第八世紀的先知阿摩司是第一位試圖把陰間帶進神的範圍 (摩九 2) 之人，但這不過是一個孤立的嘗試。

2. 希羅文化的影響

托勒密八世施惠者二世 (Ptolemy VIII Euergetes II) (公元前 126 / 5 年) 在位第三十八年，本西拉 (Jesus ben Sira) 的孫子抵達埃及，他發現一個將希臘文妥拉作為學習基礎的傳統 (Sir. Prol.) 的繁榮猶太社區。他接觸到這些散居海外的猶太人後，大受鼓舞，便將他祖父的著作翻譯成希臘文，「為了那些散居海外卻盼望能學習的人」，使他們雖然不懂希伯來文，仍能遵照律法生活。² 小本西拉帶到埃及猶太社區的傳統智慧，根源於古老的傳統，可以追溯至古代近東的文士學院。原本的 *hokmah*，或智慧，為應用性的知識，使人能做一些有技能的工作，但到了希羅時代，智慧已融入知識份子的文化裡。本西拉開創這樣一個文化：一個人若致力於研究律法、古代文獻的智慧，以及名人交談裡的比喻與諺語，他就會成為重要人士的顧問，周遊列國。然而，他的國際視野會被法理性的道德感與對律法的忠誠所平衡 (《便西拉智訓》 [《德訓篇》] 三九 1-5)。因為世俗的成就並不是他主要的目標。他會窮其一生尋求智慧 (二四 21)，當他尋得智慧時，他會將她分享與那些尋求指引的人 (二四 34)。本西拉並沒有成立學校，但作為一個猶太賢者，他應該有一些門徒。他規勸他的讀者，若是能找著一個智慧的教師，就要歸附於他 (六 36)；並且他也自信長久享有不衰的聲望會為他贏得不死 (三九 9)。

箴言這卷書首先把智慧擬人化，智慧不再是神話的根源，而是以神創造的夥伴現身 (八 1-36)。因著本西拉，智慧的形像成為妥拉的化身 (二四 1-24)。智慧所授予的祝福出於律法——並且祝福不只是臨及專業的倡導者，也臨及一切愛她的人。智慧高舉她的兒

² 在這個時候，散居海外的猶太人唯一可以接受的教育是希臘式的教育。散居海外的猶太人「必然的與祖先的文化疏離」(Bickerman 1988: 303)。

子們（四 11），以喜樂充滿尋求她的人（四 12），也賜榮耀給那些持守她的人（四 13）。智慧也降下物質的獎賞給義人的家（一 17）。但是本西拉的教訓裡完全沒有提到死後的獎賞。死亡就是終結：死者不會回來（三八 21）。不死僅是指著身後留下兒子成為自己的複製體（三〇 4）或是獲得持久不衰的盛名（三九 9）。然而到了公元前一世紀，《所羅門智訓》（《智慧篇》）一書編寫的時候，有了一個根本的變化。智慧不再是以色列宗教的化身，而是一種更接近神自己的形像。智慧是「神的大能的氣息」，「是全能者榮耀的純淨流溢」、「是神善良的形像」（《所羅門智訓》〔《智慧篇》〕七 25、26）。智慧拯救人們，因為她已與神不再有間隔（九 18）。她是豐滿光輝的形像：智慧是「光明的，永不暗淡」（六 12）；她「發光永不熄滅」（七 10）；她是「永恆光輝的返照」（七 26）；她比日頭更美，超越眾星的總合（七 29）。借著這個光耀的流溢，神臨及人間。而義人必以忠誠，信賴與愛回應。死亡不再使他們與神隔絕。死的人獲得永生，永遠活在神前（三 1，五 15）。

57

本西拉盼望鼓勵散居海外的猶太人保持對律法的忠誠，並抵擋希臘化教育的引誘。所羅門智訓的匿名作者所面對背信的試探更為具體。他面臨的問題是：人生既是這樣的短暫，終結於死亡，難道我們不該脫離道德的約束，盡情享受世界上美好的事物嗎？《所羅門智訓》（《智慧篇》）的答覆就是把人的生命放在永恆觀點中：「義人卻永遠生存；在上主那裡，有他們的酬報；在至高者那裡，有他們的照顧。」（五 15）

若是所羅門智訓的作者早於斐羅，他就是第一個嘗試探索不死之魂的希臘化猶太作者。他抨擊陰間為舊的信仰觀念，甚至鼓勵及時行樂（*carpe diem*）的精神（一 16-二 11）不死甚至是不朽壞是人被造的狀態。不死（*ἀθανασία*）一詞第一次出現於與聖經平行的作品（*parabiblical text*）中，但它多少已經採納希伯來的觀念。人的靈魂在本質上無論是整體或是部分，都並非不死的；乃是藉著服

從律法才贏得不死。因此，不死乃是一個從神而來的恩賜，是根據於每一個人的善工而賜予的。另一個第一次出現的詞是不朽壞，*ἀφθαρσία*。不朽壞不只是一個不死的同義詞（*contra* Kolarcik 1991）。不朽壞原是伊比鳩魯學派（Epicureans）用來解釋眾神與人類的不同之處（Reese 1970: 65-8; Winston 1979: 121）。《所羅門智訓》（《智慧篇》）把這個屬性從眾神轉移到人身上，因為神藉著照著自己的形像造人，把祂自己永恆性的一份給了人（二 23）。³不朽壞有一個本體的範疇：神的靈是不朽壞的（*ἄφθαρτον*），如同律法的光（十二 1，十八 4）。就另一面來說，不死是屬人的性質，就如：公義（一 15），可紀念的美德（四 1），與智慧親密的關係（八 17），神能力的認識（十五 3）一樣。另一個值得注意的事情，是希臘人借用了曠野的嗎哪來作為「芳香的食物」（十九 21）的預表。在所羅門智訓裡，不死眾神的異教食物成了不死的食物，降下給人們作為神聖的賞賜。

人享受與智慧的親密關係，就是神榮耀的流溢，它使得虔誠人能達到與神新的親密關係。智慧使他們成為「神的朋友」（七 27）。聖經將這個詞彙用於亞伯拉罕身上（賽四一 8；代下二〇 7；雅二 23），將哲學家用於有道德的人（Plato, *Rep.* 621c; *Tim.* 53d; Epictetus 2. 17. 29; 4. 3. 9, 等），這也與托勒密埃及（Ptolemaic Egypt）的希羅文化中「王的朋友」類似（OGI 100.1; LSJ在*φίλος*這詞彙下；參 Winston 1979: 188-9）；這個詞也聯於天庭的顧問的角色。一個正直的人與智慧聯合，會使智慧與他一同成為「寶座共享者（*throne-partner*）（*πάρεδρος*）」（六 14）。「寶座共享者」也用於表達智慧與神的關係（九 4），暗指一個與智慧聯合的正直人，能夠躋身於神聖的會議裡。托勒密王在眾神的廟中，帶著他的配偶

³ 或「祂自己的屬性」，如果有人根據 Vaticanus, Sinaiticus, 和 Alexandrinus 讀成（*ιδιότητος*）而不是 *textus receptus* 的（*αἰδιότητος*）。Winston 翻譯為：「祂自己適切的存有」（1979: ad loc.）。

一同以法老的形像登寶座，或許能夠幫助我們建構智慧作為 *πάρεδρος* 的觀念，然而用於托勒密身上的詞乃是 *σύνναοι θεοί*（「同享一座神廟的眾神」）。智慧登寶座是聖經記載的事實，出現於七十士譯本箴言八章 3 節的動詞 *παρεδρέω*（參《以諾壹書》八四 3）。然而，在接下來的圖畫中我們覺察到了一個非聖經的影響，是最親密的用法。在八章 2 節，婚姻的詞彙被用來描繪與智慧的聯合，這多少受到希臘化的伊希思女神讚美詩影響（Reese 1970: 46-9）。縱然我們知道，希羅時代有些猶太人對異教的神祕主義頗感興趣，這並不代表《所羅門智訓》作者本人受到伊希思教任何的影響（Bickerman 1988: 254-5）。我們猜想，對於伊希思教所產生的語言和意象，滿足了猶太教中相同的渴望。

《所羅門智訓》（《智慧篇》）的作者並非唯一受到希臘思想影響散居海外的猶太人。有些背教者，例如多西修斯（Dositheus），公元前第三世紀末成了亞歷山太尊奉為神之托勒密（Ptolemies，亞歷山大的四個主要將領之一，在亞歷山大死後創立了埃及的托勒密王朝——譯者註）的祭司（Bickerman 1988: 87）；但也有些人在不放棄猶太教的信仰的前提下，採納了希臘文化。無人比亞歷山太的斐羅更擅於將猶太教希臘化和推廣。他約在公元前 20 年生於一個高尚的猶太家庭，⁴ 他接受自由派的希臘式教育，使他接觸到尤多若斯和坡西多紐（Posidonius）的復興派柏拉圖主義思想。然而他並不是一個系統的哲學家。他以一種能夠滿足外邦皈依猶太教者和猶太人的理性表達方式，來詮釋摩西五經，用摩登的外衣（例如：希臘化）來包裝他們的信仰。要達到這個目標最有效的工具，就是當亞歷山太的學者在解說荷馬（Homer，公元前九世紀的古希臘遊吟詩人，創作了史詩《伊利亞特》和《奧德賽》——譯者註）時，所發展出來的寓意解釋的技巧。斐羅熱切的承認聖經的

⁴ 他的兄弟是 Alabarch，亞歷山太猶太社區的首領，富有到足以借給希律亞基帕二十萬他連得銀子，他背教的侄子 Julius Alexander 是第一位非羅馬人的埃及總督（Josephus, *Ant.* 20.100）。

內容都是屬於神的。故此，即便是嫉妒以及憤怒這樣的屬性，對神來說，都有更深刻的意義。然而，縱使斐羅不是一個系統的哲學家，他仍然以有條理且有效的方式陳述他的論點。他詳盡闡述一系列連接神與人之間鴻溝的存有——但仍然堅信著一個至高無上的神——並引進一種在今生藉著實行哲學，魂可高升到神那裡的可能性。對於異教柏拉圖主義者而言，這種高升不能稱為「神化」。雖然 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 這詞可以被廣泛應用於不同的存有，人並不可能在真實的意義上成為神。

斐羅常常用 $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 來代表聖經中那位有位格的神，但當他用到 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 的時候，就像一般希臘作家一樣，帶有一種廣泛的應用性，而不是僅指著至高無上的神而已。⁵ 七十士譯本偶爾將神的名雅威（YHWH），翻譯為 $\acute{o}\ \acute{\omega}\nu$ ，與 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 和 $\acute{\kappa}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ 相對，它們分別代表神創造與攝理的能力，雅威也是在它們之上（*V. Mos.* 2.99）。⁶ 我們不知道這些能力在甚麼程度上被當作是有位格的（hypostatized）。斐羅把斯多亞派的 *logoi*，亦即柏拉圖主義的理型，等同於神的意念。⁷ 他也以一個更位格化的方式表現它們，它們就像由兩位把守著樂園門，或是在約櫃之上的基璐伯所管理的眾天使。

所有理型的總和就是邏各思，乃是超越萬有之非受造神與受造世界間的終極中保（Chadwick 1970: 143-5; Dillon 1977: 159-61）。對於「第一位神（指父——譯者註）」而言，他是「第二位神」，是神的長子，神的智慧與形像（*QG* 2.62; *Agr.* 51; *Fuga* 109; *Conf.* 147）。對於人而言，祂是原型（archetype），是屬天的亞當，神「把祂自己的一份神性吹入祂裡面」（*Det.* 86）（斐羅把創一 27 以

⁵ Wolfson 1947: i. 173-80; Holladay 1977: 153-4. 俄利根採用了斐羅在 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 這個字上面使用定冠詞與不定冠詞以區分神與神的道的方式。

⁶ 斐羅把 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 聯於神的創造大能，是因為他看見 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ 與 $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ 之間詞源的關聯性。

⁷ Chadwick 1970: 142; Dillon 1996: 158-66. 這個特徵可能屬於 Antiochus of Ascalon 的作品（Dillon 1996: 95）。

及創二 7 兩個對創造人類的描述，當作兩個不同的事件）。其他存有也是神與人之間的中保。天體也被稱為看得見的眾神，因為他們是最純潔的物質事物（*Gig.* 8; *Opif.* 27, 55）。在諸天與地之間的空中，有無形體的存有居住在其中。它們中間有些進入人的身體裡成為了魂。斐羅將剩下的當作希臘守護神或是聖經裡的天使（*Gig.* 6, 16）。（像許多拉比一樣，斐羅相信魂的先存性，但並不相信輪迴。）

屬土的人是第二次人類創造的產品（創二 7），也是一系列有分於不死之存有的最後一個創造，他是一個被神直接創造的理性魂和塵土的混合體。神向他吹了一口生命之氣，神的氣息在他裡面成看不見的不死部分（*Opif.* 135）。身體與非理性魂並不是神直接造的，而是由其他有權者所造的，不過是更高的理性魂的居所；這個理性魂乃是「一個聖的形像，是所有形像中最像神的」（*Fuga* 69; *Spec. Leg.* 1. 329; *Opif.* 137; 參 Wolfson 1947: i. 387）。這是原型，邏各思（神的道）的形像，像是「神聖受祝福之魂的片斷（ἀπόσπασμα）」（*Det.* 90; *Opif.* 146）。我們不能根據斯多亞的觀點，把人的魂當作神主要的實質。對斐羅來說，並沒有所謂的宇宙魂，在主神以外沒有任何事物能夠憑著自己（*par se*）成為神聖的。吳爾夫桑（Wolfson）主張人魂稱為一個「片斷」，意思是它乃是「理性魂的觀念之形像，如同它的模子一樣，也是非物質的」（Wolfson 1947: i. 390; 參 Holladay 1977: 192）。容尼亞（Runia）卻判定，斐羅反應出當時柏拉圖主義所特有的一種帶有缺陷之明確性——只有到了普羅提諾，「理性的部分（理性魂——譯者註）與神的關係是複製／原型的關係，或部分／整體的關係」，這一個問題才得到真正的解答（Runia 1988: 68）。理智是魂的主導元素，因為人的理智「顯然的在人裡面有一個地位，回應全世界至高統治者的地位」，「這就好像一個神之於一個把祂置於殿內祀奉的人」（*Opif.* 69）。人的理智是一個神，這並不在事實上，而是一個類比。斐羅認為人與神之間有一道永遠無法超越的鴻溝。第一個人與神不同，僅是「統治者的近親，因為神聖的靈流已經完全流進人裡面」（*Opif.* 144）。

斐羅用四個層次論到魂的高升達到神：宗教的（就是逃避拜偶像）、哲學的、倫理的和奧祕的（Billings 1919: 11）。哲學的層次在《論到亞伯拉罕的遷移》（*On the Migration of Abraham*）這專著裡有相當篇幅的研討。首先，在天文學的範疇外，斐羅認為宇宙就是主神，理智必須認識自己與所居住的身體。接著，它從感官世界昇華到理性世界，再從理性升高並沉思靜觀那永是者（Him that Is）（*Migr.* 194-5）。然而，從對自我認知至對神認知的這段歷程，僅藉由理智的努力是無法達到的。斐羅憑藉猶太人虔誠與蘇格拉底學說，論到：「認知的首要目標是，相信我們是無知的，唯有祂是智慧的，也只有祂是神」（*Migr.* 134）。地球之上是崇高到人理性的能力所不能及的：「人需要成為神——但這是不可能的——才能領悟神」（*Frg. from QE* 2.258; Marcus 翻譯）。智慧、信心、虔誠和美德——這些行動都是將理性提升到神的方式。

在倫理的層次上，檢驗人裡面微觀宇宙中理性的主宰功能，為追尋智慧之始（*Migr.* 218）。這使人決志要逃離身體——「這個醜惡的監禁」——以及其中的享樂與慾望。這追尋賦予人修養道德的動機（*Migr.* 9; *Leg. Alleg.* 1.108; *Abr.* 52-4; 參 Dillon 1996: 149）。一個成功實踐美德的人可達到μετριοπάθεια（「適度的情慾」）。但是一個努力全然根除情慾的完全人乃是ἀπάθεια（「無慾」）（*Leg. Alleg.* 3. 132; 參 Dillon 1996: 151-2）。美德是不死的，美德本身能賜予人不死，而魂憑著自己無法成為不死的。斐羅把贏得不死描述為παλιγγενεσία（「重生」）（*Cher.* 114），指擁有美德的魂死後成為純潔的 noes（參 *QE* 2.46, *CH XIII* 3 和 10），使他們能與眾天使同活直到永遠（參 Wolfson 1947: i. 405-6）。但這不是每個人都可以達到的。斐羅在論及創世記二章 17 節時似乎在暗示，惡人因著沒有真生命，至終會全然消失（就好比如果完全活在較低等的魂裡，這一部分是會隨著身體一起毀壞的）（*QG* 1. 16; 參 Wolfson 1947: i. 407-13）。惡人的魂會毀壞，這個哲學思想的來源可追溯到呂西波（Chrysippus，他將斯多亞派於第三世紀發揚光大，被譽為「第二創始者」——譯者註）（Dillon 1996: 177-8）。道德生命的目標是

柏拉圖教導的與神相像，斐羅認為這個等同於斯多亞教導的終極目標 (*telos*)：與本性一致的生活 (*Migr.* 131) (Dillon 1996: 145-6; Nikiprowetzky 1977:127)。這兩個說法都與摩西的教訓一致，因為人原初是依照神的形像與樣式被造的，追隨其本性就是遵守律法及追隨希伯來聖經的神。斐羅承認僅憑著人的努力是不夠的。如果我們妄想在缺乏神的監督之下，把自己提升到天上，便會觸礁 (*Migr.* 171; 參 *Leg. Alleg.* 3.136)。要達成這個終極目標 (*telos*) 的唯一可能，是神將祂自己的「一部分性情，就是安息，賜予配得的人」 (*Post. C.* 28)。讀者當注意，在這裡「性情」 (*nature*) 不是指著神的素質 (*essence*)，那是不能被傳輸給人的，乃是指神主要的屬性中之一種：使人能達到無慾 (*apatheia*)，接受神不死的恩賜 (*Post. C.* 27)。魂仍然是一個受造物。因此有分於神並不意指成為神 (God) 或成為一個神祇 (a god)。不同個體的特徵藉著變得與神相像得以保存，而不是本質上的改變。

在斐羅的著作中所表達的奧祕層次，指的是人與神之間的相遇，這只可能發生在人的身體之外——在今生是一種狂喜的狀態，在來生則是人成為了純 *nous*。一個被神的愛所佔有之理智，全然忘了自己 (*Somn.* 2. 232)。這是「被神吸引並奪取」，也是「被至高無上者的吸引力所引導」 (*QG* 4. 140)。這是「一種神智清醒的陶醉，這種陶醉式的發狂就像是那些酒醉狂舞者發狂一般，他們被神所啟發，充滿了另一種的渴望，一種更適當的盼望……好像人用來理解事物的眼睛暈眩而眼花繚亂」 (*Opif.* 70-1; 參 *Heres.* 68-70; Lewy 1929; Winston 1985: 358 n. 341)。斐羅以更為哲學的語言說到：

當先知的理智被神啟發並被神所充滿，他就成為單一的個體，完全不與任何兩性體混合。被融入這種聯合的本質的人，被稱為在某種親屬的關係之上來接近神，撇下並將一切必朽壞的事物拋在身後，他被改變成為神聖的，以至於，這樣的人成為神的種類，成為真正神聖的 (*QE* 2. 29; Marcus 翻譯)。

我們不要過度的解讀斐羅的意思。「融入這種聯合的本質的人」這句話，在別處或以衰弱禁慾主義者成為脫離身體的理性，或摩西死後被提升到神那裡成為純粹的 *nous* (*Mut.* 33; *V. Mos.* 2. 288)，作為其例證。這種消滅以至於成為非物質的狀態，並非是本質的變化，而是「改變成為神聖的」這句話的涵義（參 *Holladay* 1977: 155-60）。

摩西是達到「真正成為神聖的」這個終極目標 (*telos*) 最權威的例證。⁸ 摩西在年幼時就與尋常人不同。「他的理智住在他的身體裡，就像廟裡的像一樣」，燦爛的讓同時代的人都不知道「他是個人，還是神，抑或是兩者的混合體」（*V. Mos.* 1. 27; 參 *Gig.* 24）。這不僅是摩西的屬性使他與神相似。他藉著他的美德並在西奈山進入神所在之幽暗裡，成為他子民的神與君王（*V. Mos.* 1. 158）。因著他接觸了「萬有那看不見的，不可看見，非物質的，原型的本質」，他本身就成為一個「美麗且像神的傑作，那些願意效法者的典範」（*V. Mos.* 1. 158）。

斐羅稱摩西為神的聖經根據是出埃及記七章 1 節：「看哪，我使你在法老面前成為神」（七十士譯本）。斐羅會立即指出，在許多經文中，摩西被稱為神乃是一種比喻：他對法老是神就好像 *nous* 是魂的神一樣，又好像智慧人對於愚拙人是神一樣（*Leg. Alleg.* 1.40; *Det.* 162）。換句話說，他「對著人們來說是神，並不是對著人性不同的部分而言是神。因此，把眾神之王與眾神之神的地位留給了萬有之父」（*Prob.* 43）。而在其他的段落中，斐羅不是僅僅以類比的方式來使用這個詞。當討論到大祭司進到至聖所裡時，斐羅描述他既不是個人，也不是個神，因為他把兩者在他自己裡面聯合起來，成為兩者的聯合。他並不稱他為神，因為「當摩西還在埃及的時候，神這個頭銜特別賜給領頭的先知——摩西」（*Somn.* 2. 189）。

⁸ 對於斐羅處理摩西為神這一方面主要的研究為：*Goodenough* 1935: 195-230; *Meeks* 1967: 100-31; *Meeks* 1968; *Holladay* 1977: 103-98; *Runia* 1988.

這個頭銜賜予摩西，是因為「他與萬有的父並創造者的夥伴關係」（*V. Mos.* 1. 158）。他「配得這神聖的等級」，因為他是神的朋友，擁有神的愛（*Prob.* 44）。他死後並未如同一般有美德的人一樣，與天使同列，甚至也不是列於以撒及以諾那樣的狀態（以撒暗示復活，以諾暗示被提——譯者註）之中，而是被晉升遠超諸天之上，站在神自己的旁邊（*Sacr.* 6, 8; *QG* 1. 86）。

古德諾（E. R. Goodenough）提出一個問題，在斐羅的心中摩西是 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ （神——譯者註）嗎？（Goodenough 1935: 229）。古德諾的答案為「是」又「不是」。斐羅視摩西為神人之間的橋樑，是接近於畢達哥拉斯的「第三類人」（third race）；這第三類人乃是斐羅在兩種思想之間猶豫不決的結果：「一面是一神論，源自他的猶太祖先以及新畢達哥拉斯派（Neo-Pythagorean）與柏拉圖主義的哲學傳統，另一面是將偉人及英雄神化的流行趨勢」（Goodenough 1935: 223-4）。米克斯（Wayne Meeks）認同古德諾總體的評斷，但他想把斐羅的見解置於更屬於猶太人的範圍裡。於是他指出斐羅使用現有論到摩西的《米德拉什》（*Midrash*，從猶太人被巴比倫俘虜奴役起，至公元 1200 年間所作的聖經註釋——譯者註）聖經註釋，這個註釋將出埃及記七章 1 節與登上西奈山視為一個整體（1967: 104-5; 1968: 355-7）。之後的霍拉戴（Carl Holladay）在一個重要的經文研究中證明，按字面的意義來說，斐羅從來沒有稱摩西為神。他使用神（*theos*）這詞只是稱謂上的——以顯出摩西在聖經中與其他人物的不同——或是類比的（1977: 136-54）。仔細分析《論亞伯與該隱的獻祭》（*On the Sacrifices of Abel and Cain*）這篇專著的第八至十章，此章往往被引用於證明摩西在字面意義上成神，卻可發現它只具有道德的類比意義。因為摩西「掌控了魂的情慾」，使他能被任命為神。因此，「他被任命為 $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ （神），僅是為見證他是何等成功的征服所有肉體的情慾，藉此示範一個典型的道德之人之 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ （即 *nous*）如何駕馭 $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ （身體）」（Holladay 1977: 139）。容尼亞是一個更近代的註釋者，他下了一個與霍拉戴相近的結論，就是「摩西被給予與神同樣的稱謂，的確是一個極大

的榮譽，但這並不意味著神化能使摩西分享與神一樣的性情」（1988: 60）。容尼亞看出斐羅對出埃及記七章 1 節的解釋乃是申命記三十三章 1 節的延伸。摩西是一個中間人，藉著他自己將神的祝福傳達與百姓。然而，他這個中間人的角色並不會把他的位格變化為神。他的身分作為一個 *σοφός*，完全的智者，使得他獲得了一個「特殊的地位，嚴格的說，既不是神，也不是人，而是一個居間的地位」（1988: 62-3）。

在斐羅對摩西的描述背後，隱含希臘將 *θεός* 應用於賢者，統治者與施恩者的方式。這三種應用是彼此緊密相連的。事實上，賢者長久以來有著理想君王的屬性，又是哲學家和世界的統治者。拉爾修（Diogenes Laertius）認為，在斯多亞學派中智者是 *θεός και βασιλεύς*（神與王——譯者註）（*Diog. Laert.* 7. 117ff.）。摩西這最高的智者在出埃及記七章 1 節中，被稱為 *θεῖος και βασιλεύς*，首先管治他的身體與他的情慾，接著管治愚昧人，至終藉著有分於神宇宙的法則，管治整個自然界（*Sacr.* 9; *Mut.* 128; *Det.* 162; *V. Mos.* 1. 158; 參 Runia 1988: 55）。在其他的方面，斐羅也似乎表達了一種觀點，就是，施恩者對於受恩者而言，往往被看作是神：

64

一個人若是能順著自己的理性而行，他就應該滿足了。但若能賜給他人良善的恩賜，就只有更偉大、更完全，真正為神所激動的魂才能做到，有這種魂的人足以被稱為神。⁹ 神的首要特性乃是一個施恩者。（*Mut.* 128-9; Colson 翻譯、修改）

然而我們不當輕視這種影響。與之相對的是斐羅對異教神化觀

⁹ *θεός* 是手抄稿的讀法，但 Cohn 與 Wendland 不太願意的把它印出來。Cohn 與 Wendland (LCL) 將其讀為 *θεοῦ* 「屬神的人」。然而，斐羅在討論「屬神的人」（*Mut.* 126-9）這個稱謂時，多多少少將其等於「神」。參 Goodenough 1935:227; Meeks 1968: 357.

念的深惡痛絕，這是唯一的場合——除了一個可能的例外——他用了這樣的術語。¹⁰ 他堅決反對屬天身體的神化四個主要原則，以及其理論本身（*Conf.* 173; *Dec.* 53; *Spec. Leg.* 1. 344）。他嘲笑埃及將動物神化的做法（*Dec.* 79）。他攻擊蓋烏斯為「最沒有神的神化」，他所具有的，不過就是馬加比（Maccabee）式的激情（*Leg. ad Gaium* 77）。然而在神話史實論的影響之下，他至少認為埃及人封尼羅河為神還是有點道理的，而因著奧古斯都對人類偉大的貢獻，他也能理解奧古斯都所得的尊榮（*V. Mos.* 2. 195; *Leg. ad Gaium* 143ff.）。縱然如此，明顯的他不認為異教之成神或類似詞彙，可以用來闡明猶太人的信仰。

我們可以對在整個希臘傳統下關於魂的教義，以及在整個希臘傳統下使用 *θεός* 一詞的方式，作出這樣的結論：斐羅只會在名義上或是類比的意義上稱摩西為神。而且，若缺少了聖經的權威，他就不敢說這樣的話——他急切的肯定那個論點——藉著登上西奈山，摩西有分於神的王權與榮耀。根據神形像所造的理性魂與神有一個天然的親屬關係。憑藉著哲學，它能夠向上接觸到神；哲學將心思從感性提升到理性，藉著道德的努力要得到 *ἀπάθεια*；藉著神祕主義來尋求 *nous* 從身體的桎梏中得著自由，若不是經由今生的狂喜，就是死後升高到諸天之上。然而斐羅一再的強調，雖然人類就著不朽壞或是不死這個意義上來說能得到神性，人類仍然不可能成為眾神。他按著柏拉圖主義維持著聖經裡人與神之間的鴻溝，貶低了人憑著自己知性與道德的努力，能使靈魂提升到神的可能性。有一種

¹⁰ 在 *QE* 2. 40, R. Marcus (LCL, Philo Suppl. 2) 從亞美尼亞文翻譯而來，「這（就是出二四 12）表徵一個聖潔的魂藉著高升而被神聖化，但不是高升到空中，或一個高於一切的領域，而是到諸天之上（的一個領域）。在這個世界之外，除了神之外，並沒有別的地方」，並且關於「神聖化」：「亞美尼亞文的 *astouacanal* 通常譯為 *θεοῦσθαι*，這一個字似乎沒有出現過在斐羅的作品之中。此處的原文可能是 *θεοφορεῖσθαι*」。而我認為更有可能是 *θειοῦσθαι*，這個字斐羅的確用過一次（*Ebr.* 110）來表徵有分於不朽壞。

觀點是，人類藉著神的恩典，根據所能接受的程度，被賜予一份神的屬性。¹¹ 還有一種觀點，永遠的和諧與聯結乃是來自於向神敞開（*Post. C. 12*），但這是斐羅想要表達的最高點。¹²

3. 巴勒斯坦的猶太教

當斐羅在亞歷山大為分散各地說希臘語的猶太人編寫註釋與論文時，其他在巴勒斯坦的作者則在發展另一種不同之文學。當然，巴勒斯坦的猶太教（或各種猶太教）與分散各地希臘化猶太人之猶太教並沒有嚴格區別。一方面來說，說希臘語的猶太作者大體上並無意拋棄傳統信仰；另一方面來說，巴勒斯坦本土亦無法不受希臘文化與思想的侵入。縱然如此，自公元前四世紀以來，一些巴勒斯坦的團體大量出現，他們的發展幾乎沒有受到希臘文化之影響，就是使人以天使的制度居住在天上、將神聖奧祕啟示給人類的代表人物，以及選民死後有分於一個崇高的新生命。這些就是我們在啟示文學以及昆蘭教派著作中發現的發展。

啟示文學源自於第二聖殿的多元化時代，就是中期猶太教（*Middle Judaism*）的時代。在這段時期的早期，巴勒斯坦的猶太教有兩個主要的派別，撒督派（*Zadokite*）與以諾派（*Enochic*）。¹³

¹¹ Dillon (1983: 223) 在「適合於接受」的教義中看見斐羅的伏筆，我們可以在其後的新柏拉圖主義裡找到它的影子。

¹² 參考 Dodd 1953; Chadwick 1970; Holladay 1977; Runia 1988; Helleman 1990。相反的論點：Goodenough 1935; Meeks 1968; Tiede 1972。

¹³ 我對於中期猶太教的概述是源於 Boccaccini 1998（參考在第 xxii 頁的範例）以及 Sacchi 1994。但是，請注意 Adler 的警告，就是很難在任何一種猶太教支派中找到啟示文學：「因為在主後 70 年代後期的猶太教裡，大多數的猶太啟示教派普遍被拒絕，因此猶太文獻的編輯就沒有發展出研究這些文件來龍去脈之傳統，也沒有提供任何分析這些文獻的架構。」（VanderKam and Adler 1996: 1）

撒督派是以斯拉與尼希米改革的產物。他們以在耶路撒冷聖殿的敬拜為中心，為高級祭司們所控制。公元前三世紀，以諾教派首先出現於高級祭司中，或許是出於對撒督派祭司體系希臘化的反制。這個教派用以諾為名，因為他們依附於許多將以諾作為天與地之間中間人的古代傳統。這些傳統收集於五卷著作裡，統稱為《以諾壹書》。¹⁴ 在馬加比危機之後，撒督派分裂成撒都該主義與法利賽主義，而以諾派產生了艾賽尼主義（Essenism，當時流行的一種禁慾主義——譯者註）。

66

昆蘭猶太教派與這些教派的關係是有爭議的。大多數的學者視昆蘭為艾賽尼派居住地，甚或可能是這個運動的總部，但這個看法是有爭議的。雖然許多昆蘭書庫的教訓都有反撒督派色彩以及艾賽尼派二元世界觀（在四號洞穴發現了許多《以諾壹書》的殘卷），但是他們最明顯不同之處在於強調信徒個人的預定，以及已經啟動的末世。或許，最令人滿意的解釋應是昆蘭教派確實是艾賽尼派，但它只是從艾賽尼派主流分出來的一個邊緣團體（Boccaccini 1998: 特別是 187-8）。

最近的研究顯示，猶太教出乎人所預料的在非常早時期，就已經發展出關於死後獲得超越生命的教訓，並且甚少受到希羅文化的影響（Sacchi 1994: 402-14）。《守望者書》（*The Book of the Watchers*）（公元前三世紀）已記載以諾看見已死之人的住所，那裡義人之靈居住在「一個明亮的水泉」旁，與罪人之靈分開（《以

¹⁴ 按年代的順序（根據 VanderKam 在 VanderKam and Adler 1996: 33 書中所提供的），這些著作是：（1）《天文書》（*The Astronomical Book*）（《以諾壹書》七二-七八），公元前三世紀；（2）《守望者書》（*The Book of the Watchers*）（《以諾壹書》一-三六），公元前三世紀；（3）《以諾書信》（*The Epistle of Enoch*）（《以諾壹書》九一-一〇八），公元二世紀；（4）《異夢書》（*The Book of Dreams*）（《以諾壹書》八三-九〇），公元二世紀；（5）《寓言書》（*The Book of Parables*）（《以諾壹書》三七-七一），公元前／公元一世紀。

諾壹書》二十二 2、9）。以諾派看起來似乎堅信不死之盼望，而不是從希臘文化中所提取的任何思想。這挑戰了傳道書所說的「人不能強於獸，都是虛空……都歸一處……也都歸於塵土」（傳三 19-20，參九 10）。但是傳道書是一個來自過去的聲音，以守舊的方式認為，人的生命終歸於無有，而這種說法只有撒都該人還持守著。到了《以諾壹書》最後一卷《寓言書》（*the Book of Parables*）的時候（世紀交替時），以諾派主張義者死後將有分於神聖的生命。他們的臉上會發出神的光（《以諾壹書》三八 4），他們將穿上榮耀的衣袍（《以諾壹書》六二 16）。整體而言，這不同於希臘化猶太教的不死，希臘化猶太教認為不死乃是一個神賜予個人的恩賜。這也和法利賽主義特有的身體復活的教義不同。

67 天使的教義源於原始的希伯來信仰。他們是眾神議會中環繞著雅威的成員，這些天使受到了希臘惡魔理論的影響，再融入了大量波斯天使論的元素，在啟示文學裡有顯著的發展（Russell 1964: 235-62）。在天庭或是天上的聖殿裡，眾天使作為祭司敬拜神。對人而言，他們身負雙重的功用。第一，他們是神與祂創造間的橋樑，以代理的權柄來管理這個世界；第二，他們也是一種苦難的詮釋，或試驗人類（依照撒督該傳統），並作為墮落的邪靈與人類作戰（依照以諾派教義）。在希羅時期，它們中間人的角色就更被擴大化了。以諾、摩西，與其他信仰偉人被描述為升到天上與天使一同參與禮拜。因著他們的警醒，他們集聚了一群忠信的以色列餘民。在一個尚未哲學化的猶太社會裡，提倡復活的義人會被提升到一個包括天使之生命團體中，形成了一個與基督徒被神化的平行教義，這對基督教與拉比猶太教兩者都產生了重要的影響。

在啟示文學裡，最強而有力的末世圖畫是眾天使圍繞在天上寶座上之神，更可畏的形像是神在戰車裡（*Merkavah*，梅卡瓦——譯者註），這幅圖畫首先出現於米該雅的異象裡（王上二二 19-22），也可被追溯到以賽亞書六章與以西結書一章，甚至包括但以理書七章以及《以諾壹書》十四、四十六，及七十一章（Black 1976: 57-73; Himmelfarb 1993: 9-28）中神的顯現（*theophanies*）。神在列王紀

上、以賽亞書，與以西結書的顯現是為設立先知職任。但在但以理書七章，那個先知教訓中不可少的一部分之異象中，著重於神對遭迫害仍然忠信之餘民的命定。他們「必要得國享受，直到永永遠遠」（七 18）。但也提到「有一位像人子的，駕著天雲而來，被領到亙古常在者面前」，他也「得了權柄、榮耀、國度」（七 13-14）。這位人物的身分是有爭議的。許多人認為他是以色列的守護天使米迦勒（Collins 1995），或是猶太歷史上的某個人物（Di Lella in Hartman and Di Lella 1978: 90-2），或是同時是這兩者（Collins 1974b），亦或是在連續階段中的這兩者。馬太布來克（Matthew Black）甚至說：「但以理所沉思靜觀的不過是以色列民族在末世被尊奉為神之觀念，是『至高者的眾聖者』之『神化』」（Black 1976: 61）。然而，最簡單的解釋是最貼切的。¹⁵「有一位像人子的」乃是天使，可能是米迦勒，因他被賦予保護以色列百姓的職責。只有在後來基督教的傳統與寓言書（《以諾壹書》三七-七一）裡，他才成為神所選立的彌賽亞人物。

接下來的啟示文學作者，照以西結書與但以理書為模型來勾勒天庭的場景。以諾這位在創世記五章 24 節中被提到天上的神祕人物，扮演一個重要的角色。守望者書（《以諾壹書》一-三六）描述他被提升到天上（十四 8），在梅卡瓦之前（十四 18-25），作為眾天使與神之間的居間者（十五 1-十六 4；參創六 1-4）。寓言書根據但以理書七章，將他的角色擴大。他不再僅僅是一個居間者，更帶有彌賽亞的權柄。第七十一章進入了高潮，以諾升到諸天，看見眾天使的眾子腳踏火焰，而被視為人子。在末世，以諾將坐在他榮耀的寶座上，審判天使與人（六九 29）。在其他的章節中，雖然沒有賦予其他先祖與偉人彌賽亞的角色，但他們在天上也有寶座。天使告訴以撒說有一個寶座為他設立，靠近他的父親亞伯拉罕，而他兒子雅各所得的一份，「勝過神創造中所有其餘的人」（*Test. of Isaac*

68

¹⁵ 進一步的說，對「團體位格」這個觀念的質疑（Rogerson 1970），使我們必須審慎看待人子作為代表人物的這個思想。

2: 5-6)。約伯使以利戶和他的朋友們啞口無言，他對他們誇口說，他們會看到，「他在父的右手邊，坐在榮耀與華麗的寶座上」（*Test. of Job* 33: 2-3）。

最值得我們注意的升天並沒有出現在啟示文學裡，而是出現在一個論到摩西生平的猶太人希臘劇本，名為《撒勾格》（*Exagoge*），作者是一個在亞歷山太名為以西結的猶太人，用希臘文寫於公元前二世紀（*Jacobson* 1983: 68-82 行；參 *Runia* 1988:48-52; *Collins* 1995: 50-3）。他描寫夢境，而不是一個真實的升天（就如容尼亞所說的，這樣便消除了其神話的色彩），但是當摩西抵達神的寶座前時，神不僅把他安置在寶座上，而且從自己的寶座走下來，把摩西放到祂的位置上（74-6 行）。然後，整個宇宙在他面前展開，星辰向他曲膝敬拜（79-80 行）。就如容尼亞所指出的「這個意味著摩西事實上被神化了」（1988: 51）。即便斐羅或任何啟示文學都沒有如此的高舉過一個聖經人物，偉人在榮耀裡登上寶座確實會與神一同掌權。然而，在啟示文學裡，不僅是過世的偉人會得著天上寶座。以諾說，每一位愛神之聖名的人，「將在自己的尊榮寶座上」（108: 12）。得以進入天庭的義人，也會與以色列的先祖與偉人同登寶座。

將義人與在天上禮拜的天使聯結是昆蘭社區非常突出之特色。這社區其中一個中心信條就是他的成員已經被預定超越死亡：「因為神已經為他們揀選一個永約，他們將獲得亞當的榮耀。」（1QS 4: 24; 參 1QH 3: 5）¹⁶ 等待昆蘭信徒的榮耀，並不是某種新的狀態，而是團體生命的延續。每一個在公義教師（the Teacher of Righteousness）與團體中賢者之下的成員，都「為著永恆的會議，從塵土被塑造」。他的靈已經被潔淨，「得以站立在一群聖者面前，並得以進入天上眾子的聚集中」（1QH 3: 5; 參 1QH 11: 7 和 4Q181）。天上的眾子就是組成天庭的眾天使。他們常常根據詩篇

¹⁶ 這僅是八百十三個相信復活見證中的一個（*Vermes* 1995: 63）。

八十二篇 1 節：「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判」，被稱為「諸神」（*gods, elohim* 或是 *elim*）（11Q13. 10）。作為「諸神」，他們為著事奉神（4Q400），為著在要來的彌賽亞之戰中爭戰，並且為著讚美與崇拜神（4Q403 L. i. 30-46; 4Q405 19ABCD），被組織於米迦勒或麥基洗德（1QM18）之下。那些被選上的，將有分於彼此的行動。 69

對於昆蘭會眾而言，天與地之間間隔是可以穿透的。事實上，有些時候這些間隔甚至完全消失了，某些詩歌描述的特別清楚：

我眼注視著永恆，
 注視著隱藏於人中的智慧，
 注視著（隱藏於）眾子中的知識與智慧之設計；
 注視著公義的泉源，注視著力量的寶庫，
 注視著（隱藏於）眾生的榮耀之泉。
 神已將這一切賜予所揀選的人為永存產業，
 使他們承繼眾聖之產業。
 他已加入天上眾子的聚集，
 成為其中的一員，
 神聖建築的根基，
 與永遠的農場直到世世代代。

這首詩歌宣告著「社群守則」（The Community Rule）（1QS 11: 5-9; Vermes 翻譯 1995: 87）。另外一個禮拜文獻有著同樣的主題：

祢已清洗了汙穢罪人的墮落靈魂
 使他能與一群聖者同在，
 使他能進入天上眾子的聚集。
 祢已在知識眾靈之中賜予人一個永存的命定……

（1QH 3: 21-2; Vermes 1995: 198 翻譯）

昆蘭社區的敬拜儀式是這些末世論段落之特色。¹⁷ 它附帶著一種對榮耀命運而有的熱切盼望，這與惡人形成一種顯明的對比。惡人會遭受永遠的詛咒與折磨（1QS 4）。而「祂使得一些世界之子得以親近（祂），與祂一同被算為在眾神的聚集中，來事奉永遠的生命，以及（有分於）眾聖者的產業」（4Q181; Vermes 翻譯 1995: 183）。但有一個人物似乎是蒙召為著一個更榮耀的命運，高於他的同伴。在貝樂（Maurice Baillet）所編輯的〈米迦勒與正義者之歌〉（‘The Song of Michael and the Just’）（4QM^a; Vermes 1995: 147; 參 Smith 1990; Collins 1995; Abegg 1997）中，講者滿有信心的宣告：「我的榮耀無可比擬，除我以外，沒有被高舉的。沒有人可以抵擋我，因為在諸天中，我已得到了座位——我必被承認為眾神中的一員，並居住於神聖的會眾中。」¹⁸ 這位講者是誰？沃爾米斯（Vermes）完全接受貝樂的意見。然而，史密斯（Morton Smith）卻直接反對這演講者應是米迦勒的說法（1990）。他認為這乃是一個被提升到天上座位的人，這個人可能是公義教師自己，昆蘭社團的創始人（Abegg 1997），亦或是「公元前一世紀的一個教師，他認為自己像摩西一樣，登上天上的寶座，並擁有發布教義與不可抗拒的裁決能力」（Collins 1995: 55）。

昆蘭社團的帶領人若被視為新摩西，那是因為他能引領大家實現天使的生命。與此主題緊緊相連的是光。但以理書的作者說，智慧人、通達人（*maskilim*），或是屬靈的菁英「必發光，如同天上的光……必發光如星，直到永永遠遠」（十二 3）。這可能是源於希臘思想的主題，像星體一樣的不死，一再出現在後來的著作裡。以諾書信呼應但以理說道，義人「必發光，如同天上的光」（以諾壹書一〇四 2；參一〇八 12-15）。《巴錄貳書》（2 *Baruch*）約是公元前一百年，昆蘭社團被摧毀不久之後所寫的，在此書中，那些

¹⁷ 又可見於安息日的毀滅之歌（the Songs for the Holocaust of the Sabbath）（4Q400-407; Vermes 1995: 254-63）。

¹⁸ 這翻譯源於 Vermes 1995 和 Collins 1995。

被稱義的人「將會被變化成為天使的相貌」（五一5）：

因他們將居住在世上的高處，
 成為像眾天使一樣，
 與眾星同等；
 他們將被改變成他們所想要的形像，
 從美麗變成神聖，
 從光明變成榮耀的光輝（五一10）。

確實，他們的光輝甚至會超越天使（五一12）。因為他們完全分享了神的榮耀。根據寓言書，「義者要在太陽的光中，蒙揀選者要在永遠生命的光中」（《以諾壹書》五八3）。死海讚美詩篇古卷（the Dead Sea Hymns Scroll）的作者在了滿懷信心表示：「他要在永存的住處中，站在〔至高者面前直到永遠〕，要發出完美的光芒直到永遠」（1QH 18: 29; Vermes 翻譯 1995: 236）。

就著將我們使用的神化一詞，與啟示文學以及昆蘭社區的著作做比較，它表達了選民被同化為天庭「眾神」的生命。人的位格中根本沒有神之性質。我們一無所是，不過就是泥土和灰塵罷了（1QH 10: 6; 18: 26）。但是藉著順從神的約，參與宇宙性對神的禮拜，選民能夠與眾天使同享神的榮耀。第一，二世紀的災難，不只是毀滅了脆弱的艾賽尼社區，甚至也摧毀了亞歷山太偉大的希臘化猶太社區。希臘化猶太教派與以諾派的文學因此被基督教會所保存（其源頭可追溯自這幾個猶太教派），而不是被法利賽派的拉比傳統所保存。然而在新拉比時代，某些教師仍然深受啟示派天路旅程故事與異象經歷所影響。

71

4. 拉比的傳統

由於舒勒姆（Gershom Scholem）著作對猶太教神祕主義的影響

力（1955），*yored merkavah* 的天路旅程，就是先知升天到神的寶座—戰車的異象，對塔木德時期（Talmudic period）神祕主義的著作佔有主導地位，這種著作稱為《哈卡洛》（*Hekhalot*，指在中古世紀早期，以希伯來文或亞蘭文寫成的猶太教神祕主義著作，其內容主要是基於以西結登戰車升天的異像——譯者註）文學。¹⁹ 舒勒姆反對有些人所認為的，諾斯底主義影響梅卡瓦神祕主義。他認為 *yored merkavah* 不像諾斯底主義一樣想辦法同化對象，而是簡單的注視那個異象。因此，人與神之間的鴻溝仍是深刻的。吳爾夫桑（1974）反對舒勒姆的說法，他同意哈卡洛神祕主義在性質上與諾斯底主義是不同的，但他認為舒勒姆假設了一個新柏拉圖主義的思想，就是與神聯合乃是合一屬靈經歷的唯一模式，因此把神祕與神分割的太開了。在哈卡洛模型中，「以神祕的方式登上寶座應被理解成一種准神化或天使化的形式，與啟示文學所表達較古的傳統一致，就是關於個人變化成為天使般的存有」（Wolfson 1974: 84-5）。因而，人與神間的差距比起舒勒姆所允許的就縮短許多了。

近年來，沙費爾（Peter Schäfer）注意到哈卡洛神祕主義仍被忽略的一個觀點（1992）。首先，*yored merkavah* 的天路旅程，‘Himmelsreise der Seele’，事實上只佔了這個文學非常小的一部分。一個更為重要方面是神奇的祈求。神真實的在祂的名裡。凡認識神的名就認識妥拉，而且藉著使用祂的名，在某種程度上就有了神的能力。同樣的原則也適用於天使。憑藉著懇切的祈求，天使會在地上顯現，並把他們的奧祕啟示於人。如此，神奇的祈求「使得 *yored merkavah* 得以抹除天與地的間隔」（Schäfer 1992: 166）。²⁰

¹⁹ Gruenwald 描述這些著作為「某種神祕主義的技術性手冊」（1988: 99），包括 *Hekhalot Rabbati*（「更大的殿」），*Hekhalot Zutarti*（「更小的殿」），*Ma'aseh Merkavah*（「戰車的工作」），*Merkavah Rabbah*（「偉大的戰車」）以及《以諾參書》，正確名稱為 *Sefer Hekhalot*。

²⁰ 這應與卡巴拉（Kabbalah）有所區別，卡巴拉是另一種猶太教的神祕主義，出現於梅卡瓦之後的幾個世紀，明顯地受到諾斯底主義與新柏拉圖主義的影響。卡巴拉的中心點不是 ‘Himmelsreise der Seele’，而是「沉思靜觀在超自然領域

其次，天路旅程的目的不僅是梅卡瓦異象，也是參與宇宙性的禮拜。這是為甚麼 *yored merkavah* 被置於榮耀寶座的原因。但他不是僅僅留在那裡全心的崇拜，他乃是從天上回來，向同伴報告經歷，並在一種結合禮拜的讚美裡把天使與人聯合為一。

已有些人在思索出現在唐納時期（Tannaitic period）（公元頭兩個世紀）之神祕主義發生的原因。古恩沃（Ithamar Gruenwald）認為梅卡瓦主義與諾斯底主義是平行發展的，二者都是源於猶太教啟示主義（帶著對耶路撒冷祭司體系的敵意），並且二者都想藉由今生預嘗來世有福的生活，來滿足其擁護者對於直接經歷神的渴望（在 *yored merkavah* 的例子中，這盼望是短暫的）。古恩沃並不相信第二聖殿毀壞所產生的崇拜改變，足以說明梅卡瓦神祕主義出現的原因，雖然他確實懷疑這種神祕主義的興起是為了反對當時盛行的末世論觀點（1988: 122）。他指出「第一個拉比賢者與他的學生討論 *res mysticae*（神祕主義的實踐——譯者註）的記載（拉比撒該），不僅是一個巧合，也象徵他在人格與行動上，打破了當時盛行於耶路撒冷的哈拉卡（*halakhic*，意規範並正統化的律法——譯者註）祭司傳統」（1988: 141）。沙費爾假設梅卡瓦圈子失去了對神終極啟示的信心，這啟示應是藉著研究妥拉而來的。有些人就尋求更直接方法來引發對神直接的經歷。呼求神的名，並藉著神奇的祈求，「就完全消除了在西奈的啟示與末世間，令人難以忍受的時期」（Schäfer 1992: 163）。如此，已實現以及將來的整個啟示，「藉著同時是隱藏又是顯明之神的 *yored merkavah*，集中於一種直接經歷」（同文）。

竇其（Nathaniel Deutsch）最近加入這個爭論，他認為問題的中心乃是諾斯底與梅卡瓦神祕主義如何與那神聖者（the sacred，神的

裡十個射線構成顯明之神的豐滿（技術上的 Pleroma）」（Gruenwald 1988: 133）。這樣的沉思靜觀乃是要讓靈魂與其起源重新聯結。關於此點，可見於 Idel 1988。

形像——譯者註）相遇（1995: 75-9）。他相信（與舒勒姆相反）事實上梅卡瓦神祕主義竭力想要建立人與神間「鴻溝」的橋樑，在這個努力中，類比方式會比呆板的哲學分類更有幫助（1995: 153）。在梅卡瓦神祕主義裡，與神聯合的形式與形像是擬人的（anthropomorphic），因為神與人有同樣的形狀：神的形像顯現於人的身體，而不是只在魂裡面而已。因此，身體的升天、坐寶座、戴冠冕、穿上光明的衣袍，這些物質的形像為思考新柏拉圖主義的聯合經歷，提供了另一個生動的方式。

在拉比傳統的猶太教中，神具有與人相同形像的意義，可從亞當與夏娃崇高的身分裡顯現出來，並且使得整個人類也因此有崇高的身分。與此相關的經文是詩篇八十二篇 6-7 節，根據當時的理解，這裡應不是指著眾天使，或是敗壞的人間法官，而是指著整個聖約中的百姓。唐納派對這段經文唯一的討論是在《申命記註釋》（*Sifre to Deuteronomy*，*Sifre* 指舊約時代拉比的解經集——譯者註）中以下的段落：²¹

拉比西買（R. Simai）²²進一步的說到：在天上被創造之物的魂與身體都是從天而來；那些地上創造的受造物之魂與身體都是從地而來。只有一個例外，就是人的創造，人的魂是從天而來，身體是從地而來。因此，人若照著妥拉生活，並實行天父的旨意，他就像屬天的受造物。就如經上說，「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二 6）。但是，他若不照著妥拉而活，也不實行天父的旨意，他就像屬地的受造物。就如經上所說，「然而，你們要死，與世人一樣」（詩八二 7）（*Sifre Deut.* 306; Hammer 翻譯）。

²¹ 註釋（*Sifre*）（源於亞蘭文 *Sifra* 的複數，著作或是書），是論到民數記與申命記的一個唐納米德拉什（midrash）。乃是拉比阿其巴學派（the school of R. Akiba）的成果。

²² 拉比西買是公元第二世紀早期的一個教師。

該書作者像許多拉比一樣，認為魂理當有前世，但是使人得以被稱為「像神的存有」，甚至直接被稱為「神」的原因，並不是由於人的本質有一部分是從天而來；乃是由於他們遵守妥拉。遵守律法使人得著不死；不服從律法的，導致死亡。就如使用希臘文之猶太作者寫到的，不死是一種神聖狀態，將人類模塑成天使的生命。

在阿莫瑞時代（*Amoraic period*，*amoraim* 是猶太教中的聖經註釋者或聖經註釋——譯者註）（第三到第四世紀）也發現了類似的論點。阿莫瑞派一般對詩篇八十二篇 6-7 節的詮釋，是說這段經文乃對著在曠野的以色列人拜金牛犢說的。他們若是沒有犯罪，他們就會一直不死，因為他們難道沒有吃過嗎哪，而使得他們變得像天使一樣嗎？但他們拜偶像的罪，使他們必要死。²³《利未記評論》（*Leviticus Rabbah*）是米德拉甚較早的文集之一，把第 6 節應用到亞當與夏娃身上：「『這城高處的翅膀』乃是指著一個事實，就是那當受稱頌的聖者，使他們能夠飛翔，而且把神聖的性質歸與他們，如經上所說，『我曾說：你們是神』」（*Midrash Rabbah on Lev. 11:1 and 3*）。無論如何，作者的立論是相似的。亞當與夏娃的創造，如果不是要高於天使，就是要與眾天使一樣，但他們經由罪墮落了。

74

遵守妥拉可以翻轉墮落的結果，就是賜予義者一份神的聖潔，使他們甚至能被稱作祂的名。文獻顯示不只一個賢者如此說過，「義者至終要被稱為那聖者的名，使祂受稱頌」（*Babra Bathra* 75b）。史密斯認為，崇拜羅馬統治者的異教可能助長了這種名義上之神化（1958: 475-81）。但這似乎不太可能。因為我們根本不必在

²³ *Abod Zarah* 5a；《利未記評論》的出埃及記釋經三十二章 1 節，三十二章 7 節；《利未記評論》的利未記釋經四章 1 節；《利未記評論》的民數記釋經七章 4 節；《利未記評論》的申命記釋經七章 12 節；《利未記評論》的傳道書釋經三章 16、1 節；參考《利未記評論》的路得記、詩篇釋經一篇；《利未記評論》的雅歌釋經一章 2、5 節。

猶太教傳統之外，就可找到賜予義者一個與神相符之名稱的傳統。²⁴ 人的被造中有一份神的榮耀；在某個猶太教傳統中，天使甚至被命令來敬拜亞當（*Life of Adam and Eve* 14）。甚至在主流傳統中，（在拉比的虔誠裡，研習妥拉不單純是一個達到目的之方法，也是個人與神交通的經歷），認定亞當從高處落下，他可藉著研習妥拉，恢復在墮落中所失去那一份神的榮耀，也使他同化於眾天使或「眾神」的生命。

梅卡瓦圈子主張，人可以繞過研習妥拉，在今生預嘗神的應許，同化於「眾神」的生命。經由神奇的祈求以及升天經歷，*yored merkavah* 能夠經過六個宏偉的廳或宮殿（*hekhalot*）高升到一種狂喜的狀態，至終達到第七個殿中神寶座—戰車（*the merkavah*）的異象。這個異象並不會導致任何對神錯誤的認知。這種對於神超越萬有之榮耀的看見，反而會產生人對神的俯伏、懼怕，並敬拜。對於沒有預備好的人，這種經歷甚至是危險的。這個傳統有一個著名的故事，四個拉比進入樂園，三個拉比受到損害，只有拉比阿其巴（*R. Akiba*）在正常的心智中，安然無恙的回來。²⁵ 但對那些道德和靈性與天界合拍的人，與聖者接觸帶來的俯伏與懼怕，將伴隨著興奮與歡樂的感覺。

主要受以諾文學滋養的梅卡瓦神祕主義以啟示文學為中心。《以諾參書》（*the Third or Hebrew Book of Enoch*）出現於阿莫瑞時期，歐德包格（*Odeberg*）則認為是第三世紀的後期（1928: 45），
75 但現在普遍認為應是第五或第六世紀。該書描述拉比以實瑪利（*R. Ishmael*）升到第七層天。他在途中遇見了以諾（也稱為梅塔榮

²⁴ 參考耶利米書二十三章 6 節，三十三章 16 節；阿摩司書九章 12 節。對以色列人為真實事件的也可以被延伸於拉比時代的聖徒們。

²⁵ 關於這個點，參考 Halperin 1988: 1-37 和 Schäfer 1988: 238-43。兩位學者認為它源自於拉比的比喻，只是後來被用於聖保羅式的被提到三層天或七層天之旅程。

〔Metatron〕，聖經中所記載的七個天使之一——譯者註），引導他到神的寶座。這本書用比早先以諾文學更長篇幅來描繪以諾的得到榮耀。神為他做了「一件榮耀的衣袍」（十二1）；他戴的冠冕「像是日頭的光芒」（十二3）。這些表徵那些進到神面前之選民的性質。舉例說，一個二世紀中期唐納派的拉比哈·貝弗利（R. Nathan ha-Bavli），據說曾形容世上的義人頭戴冠冕與祂同席，「為神顯現（*Shekinah*）的光輝所滋養」。²⁶ 但以諾帶著神的榮耀比他們更為與神聯結。他對拉比以實瑪利說：「祂在天上的家庭面前稱我為小雅威；正如經上所記（出二三21）：『因為我的名在祂裡面』」（十二5）。因著神的名居住在以諾—梅塔榮（Enoch-Metatron）裡，使他成為神的代表，甚至成為神的顯現，所以他幾乎就成了一個為眾天使所敬拜的神聖位格（《以諾參書》十四5）。後來，拉比猶太教派禁止敬拜以諾，這說出有些猶太團體曾經將以諾視為耶和華的顯現。²⁷

另外一位被稱為神的名偉人是摩西，第四世紀下半的《唐哈瑪》（*Tanhuma*，唐哈瑪是《米德拉什》的一種文體，是一種源於巴勒斯坦編輯妥拉的方式——譯者註）中說到，摩西被稱為神（參考出七1）是因為神「把祂的一部分榮耀分給那些照著祂的榮耀敬畏祂的人」。²⁸ 在《塔木德》裡的一篇文章說到，摩西是作為一個人在西奈山高升到神那裡，然後，他是作為一個「神」下山，他的臉面放光，將神的律法傳與祂的百姓。²⁹ 另一篇文章說到，他上到西奈山，「是從人的狀態高升到天使的狀態」。³⁰ 亞當所失去的榮耀在摩西裡得著恢復。他乃是新人類的原型。

²⁶ Moore 1927: ii. 392-3 引 Abot de R. Nathan i. 8; 參考 Rabbah, 一個第四世紀早期的巴比倫阿莫瑞人, *Berakhoth* 17a。

²⁷ 關於梅塔榮, 參考 Segal 1977: 64-73 以及 Gruenwald 1988: 240-8。

²⁸ Meeks 1968: 356 引《唐哈瑪》中對民數記十章 1-2 節的解釋。

²⁹ Meeks 1968: 357 引 *Pesikta R. K.* 32f. 1986。

³⁰ Meeks 1968: 360 引 *Memor Marqah*, Macdonald 翻譯 206。

羅馬時期的拉比猶太教派在許多問題中掙扎，失去聖殿的獻祭與彌賽亞盼望使這些問題變得更尖銳。你如何能接觸一位超越萬有的神呢？你又如何能遇見那聖者？你如何能得到義人的祝福呢？在主流拉比猶太教派中，這些問題的答案乃是研究並遵守妥拉。**遵守妥拉恢復信徒與神同在之生命交通**，這是亞當曾經擁有的。然而，

76 有些拉比盼望用更奧祕的方式來克服分別人與神的鴻溝。梅卡瓦神祕主義到底有多少是根據於個人被提的經歷，是一個爭議。舒勒姆認為這是不言自明的，因為文學作品必然根據實際被提高升的經歷。莫瑞瓊斯（C. R. A. Morray-Jones）接受舒勒姆觀點，但加上修正，以下是他立場的總結：

這些傳統是跟登上寶座之神的異象有關的聖經註釋（但七、賽六，特別是結一），但也可能包括異象—神祕傳統的實行。這些傳統承繼啟示文學，一些唐納主義者發展它們，但遭受其他的人反對，主要是因為一些被他們認為異端團體也發展出同樣傳統，包括不同形式的基督教與諾斯底主義。哈卡洛著作代表這些傳統在拉比主義裡的發展（1992: 1）。

這個論點看起來很吸引人，但是卻沒有甚麼證據。唯一親身經歷神祕高升的是聖保羅（林後十二 1-5）。直到八百年之後，貢恩（Hai Gaon）教導藉著身體姿勢與呼吸技巧的幫助來引發這種經歷（Segal 1995; 參 J. M. Scott 1997）。至於在公元頭幾個世紀，啟示派是否曾經深切投入到某種奧祕的操練，很大程度上只能憑想像去猜測。一個近期對猶太教與基督教啟示派的研究，將啟示派文學作品視為是一種文學上的努力（Himmelfarb 1993: 95-114）。海伯林（David Halperin）以及沙費爾二者都對梅卡瓦神祕主義的經驗基礎持懷疑論調。在海伯林的觀點裡，唐納時期的梅卡瓦是猶太教會堂傳講的主題，而不是神祕實行的興奮劑。只有在第四世紀時的巴比倫，「解釋梅卡瓦不再單純只是聖經研讀的事」，並且「極其強調在前往充滿奇怪危險領域的旅程中之興奮經歷」（Halperin 1988:

37)。沙費爾認為一個在猶太會堂為著升天的禮拜場景為：「如同祈求，天路旅程是一個儀式，是一個禮拜的行為」（Schäfer 1988: 294）。他認為正是背誦這些敘述故事本身，產生了與神交通的感覺。無論是文學小說或是神祕高升的屬靈日誌，這些文章對拉比猶太教派中狂喜傳統有著深刻的影響。

5. 對基督教的影響

猶太教的範例是極其豐富並多樣性的，從希羅時代倫理／比喻的高升到天路旅程故事，以及以諾教派的天使禮拜，它對基督教的影響是無庸置疑的。不單單是斐羅，啟示派也都「完全歸功於早期的基督教才得以倖存」（VanderKam and Adler 1996: 1）。希羅時代傳統對於教會的貢獻可歸納為四個哲學命題：（1）不死是從神而來的恩賜，並不是一個與生俱來的屬性；（2）人的魂與神聖榮耀有著親密關係，但人與神之間的鴻溝是永遠無法完全超越的；（3）雖然如此，藉著道德的進展，人的魂可以有分於一部分神之屬性；（4）在極少的情況下，人的心思甚至在今生就可達到與神接觸之狂喜狀態。相比之下，以諾教派將一系列的視覺景象總結於：（1）有恩賜的先知可上升到神寶座—戰車可畏的異象中；（2）公義的死者有分於神的生命，披上榮耀發光的衣袍；（3）選民會被同化於眾天使的生命，在神立即的同在裡，敬拜並事奉神。這兩種傳統對塑造基督教神化教義的取徑極其重要。

77

在基督徒中間，信奉屬靈生命的柏拉圖學者特別受到希臘化猶太教派的影響。尤其是革利免、俄利根以及女撒的貴格利，每一位都受到斐羅的直接影響（Runia 1993: 132-83, 243-61）。藉著他們的教義作品與聖經註釋，斐羅將人是照著神的形像與樣式造的教義（創一 26），與柏拉圖教訓與神相像是道德生活的目標（*Theaet.* 176b）聯結成為一體，他將摩西描繪為一個完全人，是人與神聖者間的居間者，他在哲學的、倫理的，和神祕的層次上，將其心思高

升到神的教訓，這都成為東方基督教屬靈傳統的性質。以諾派吸引了一群知識水平較低的信眾，他的影響更為廣大。事實上，啟示文學、以諾派文獻，與但以理書成為許多神化、一般的基督教末世論基本資料的來源（參 VanderKam and Adler 1996: 24-6）。導致我們所關注的主題，就是，猶太教啟示派及其在基督教中的衍生，將異象與天路旅程，以及義人會同化於天使的生命並有分於神榮耀的觀念，普遍存在於早期教會中。藉著第二與第三世紀對殉道者的激情，以及第四、第五世紀修道院聖徒的言論集與生活，這些主題成為完美基督徒生活中常見的實踐，因為對殉道者與修士來說，在這世上，末世已經是可期盼的。

78 最顯著的例子之一乃是裴百秋（Perpetua，第三世紀殉道者——譯者註），她夢到自己進入一個光芒四射的地方，看到無限的光芒，聽到天使唱著聖哉讚美詩（Sanctus）（*Passio Perpet.* 4. 2）。這位記錄最早基督徒殉道的作者說，殉道者看到這樣的事情，「因為他們不再是人，而已經是眾天使了」（*Mart. Polycarp* 2. 3）。修道文學（monastic literature）也往往把完美的修士等同於天使般的生命。例如，帕柯繆（Pachomius，團體修道的先驅——譯者註）得以被提到天上訪問，並親眼目睹基督從寶座上講解福音書中的比喻。他成為一個被賦予神奇能力的人。每當「他重複他從主口裡所聽到的話與評論，他的話就會發出大光，射出燦爛的光芒」（*V. Pach.* 86, Veilleux 翻譯；Frankfurter 引用 1996: 178）。帕柯繆與那些與他相同的人，都親眼看見天上的事，並擁有個人的權威來講說天上的事。照法蘭克福特（David Frankfurter）的說法：

我們能看見猶太啟示文學傳統中的異象特徵，以及活的聖者在天上說話之觀念。在這以沒有受過教育的人為主體之農村社會，啟示性聲音取代了啟示性文字，那些看見末世的先知往往套用偉人之名字，例如：以利亞、以諾、但以理、以賽亞、以西結、亞伯拉罕（1996: 175）。

在聖者的啟示性的聲音以外，就是他啟示性的外貌。有一些沙漠教父在散發的光芒中改變形像，使得看見的人懼怕與敬畏他們。³¹ 人們只要看到這些人，就已是遇見了神。無怪乎在後來拜占庭時期，神化教義的教師與傳輸者是亞陀斯山（Mount Athos）的靜修派修士（hesychastic monks），他們的屬靈實行就是要獲得神聖之光的異象。

³¹ 例如 Pambo (*Apoph. Pat. Pambo* 12), Sisoës (*Apoph. Pat. Sisoës* 14), Silvanus (*Apoph. Pat. Pambo* 12), Joseph of Panephrisis (*Apoph. Pat. Joseph Pan.* 7), 以及 Onnuphris (*V. Onnuphris* 20)。

第四章

最早期基督教模式 有分於基督的聯合

1. 保羅的基督教

79 **保**羅是一位獨特的人物。他是出身於羅馬化的猶太人家族，受過良好之希臘教育，但以身為猶太人為榮。他熟讀希臘文七十士譯本，類似於斐羅，¹約於主後 15 年，保羅年約二十歲時，他從大數遷至耶路撒冷並加入猶太教法利賽門派，在偉大的拉比迦瑪列（Rabbi Gamaliel）門下受教（徒二二 3）。²其後約十五年間，他熱切鑽研妥拉，包括筆寫律法及口傳律法。曾在某一階段，他對於「基督徒」或「彌賽亞信徒」懷有強烈的憎惡感。

主後 33 年間，由於不為人知的原因，³在保羅往大馬色的路上

¹ 不僅是在背景方面，而且也是在聖經註解方面。見 Chadwick 1965。

² 我對於使徒保羅早期生活的描述，係根據 Jerome Murphy-O'Connor（1996）的資料重建。

³ 基於歷史上不合情理的因由，Murphy-O'Connor 不完全相信路加版本對於情境的描述（徒九 1-2）。

時，他面臨了生命中的轉捩點。復活的基督在異象中向他顯現，在他裡面產生完全的轉變。從原先是基督的仇敵轉變為祂最熱切的傳道人。從那時起，保羅獻身於傳道工作，起初在納巴提阿拉伯（Nabataean Arabs）的附庸國傳道，⁴後來到了羅馬帝國東部的省分繼續傳道。雖然他認為自己是忠於聖約的虔誠猶太人，⁵但他確信妥拉只有在基督的光照下才能正確被解開，⁶並且他也確信基督就是末後的亞當，祂為著全人類益處已經重建真正的人性；這兩項信念引導他從起初就轉向在外邦人中間努力盡其職事。

80

保羅在東地中海城市中所設立的基督教群體，其型態難以分類。在當代希臘羅馬世界中，有下列數種類型：在私人家中聚會者、自發性宗教社團、猶太教會堂，以及哲學或修辭學學校（Meeks 1983: 75-84）。保羅的團體確定是在私人家中聚集——諸如此類的 *ἐκκλησία κατ' οἶκον* 是基本單位。⁷而從入會儀式觀之，他們的運作較傾向自發性社團。⁸即使他們不採行猶太會堂的用辭與職務模式，但其某些特徵與城內的猶太人社會有共同處。在許多方面，他們亦類似那些環繞有魅力教師而聚集的門派。保羅並不像一個世紀後之華倫提努（Valentinus）或游斯丁，經營一個正式的講壇（*didaskaleion*）。但依據路加的記載，當他們在以弗所被逐出會堂時，保羅與

⁴ Murphy-O'Connor 提出一個具有說服力的論證（1996: 81-5），來說明他不認為保羅在阿拉伯停留的期間係為了深思熟慮所作的引退。

⁵ Bockmuehl 指出：到處都找不著保羅將其大馬色的經歷描述為其一生的「轉變」，雖然與他同年代的人中，有些人可能持有不同觀點（1990: 130-2）。

⁶ Bockmuehl 敘述得很好，當他說：基督成為保羅「聖經註解的鑰匙」，或「根基定則」，「以領悟所有啟示：不論是在福音中的，是在經典中的，或是在創造中的」（1990: 153）。

⁷ Meeks 1983:75，引述 H. Frohness 和 U. W. Knorr（eds）的 *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. i, 1974, 198, 中的 H. Gulzow, 'Die sozialen Gegebenheiten der altchristlichen Mission'。

⁸ 參閱與伊奧巴契相連之崇拜，Lane Fox 1986: 85-8。

其團體便一同退出，到推喇奴的講堂裡繼續他的教導兩年之久（徒十九 9）。⁹ 保羅團體成員的社會構成面亦甚為廣闊。他們其中成員可能不包括顯赫高貴的公民與哲人賢者，這些人乃在羅馬的學校中領受斯多亞派道德家魯弗斯（Musonius Rufus）的教諭，但亦非不足取的人物，如同保羅提到的（參林前一 27-28）。在哥林多教會中的成員有：女執事（προστάτις）非比、管會堂（ἀρχισυναγωγος）的基利司布、以及市司庫（οἰκονόμος τῆς πόλεως）的以拉都。¹⁰ 這些上流人物在早期基督徒圈內可能並非不尋常。例如：在羅馬，保羅的一些成員乃是「凱撒家裡的人」（腓四 22），奴隸或自由人，但很可能是羅馬帝國行政體系中的重要人物。

81 雖然保羅原先認為他能離開他所設立的教會，將它交由聖靈照護，但當他離開到了其他城市後，原先的教會隨即發生問題，需要他親身介入處理，或是藉著教誨與勸勉的書信來解決。保羅所有書信都是為著特別的需要。雖然他對於個別的狀況有所回應，但他並不隨意發抒意見。在他的書信中隱含著前後一致的連貫性，這項連貫性源自於他思維中強烈的基督論及救恩論導向，反映這項連貫性的基要主題，就是「有分於基督的聯合」（participatory union with Christ）。¹¹

⁹ Meeks 1983: 82。保羅的書信顯示他對於專業雄辯家的風格與方法非常精通；見 Malherbe 1989。

¹⁰ 羅馬書十六章 2、24 節；使徒行傳十八章 8 節。關於保羅團體的人物傳記，見 Meeks 1983: 55-63。在哥林多發現一個拉丁碑文，該碑文係表彰一位名叫以拉都（Eratus）的營造司（古羅馬司掌公共建築的官吏—譯註），可能係指保羅所稱的以拉都。

¹¹ 保羅的「有分的聯合」（participatory union）的主題，首先為 Deissmann 1957（=1926）和 Schweitzer 1957（=1931）所推崇，而其蘊含更進一步為 Bouttier 1966（=1962）、Sanders 1977 和 1991 以及 Ziesler 1990 所勾勒。雖然如此，但其在救恩論方面（soteriological）的意義卻為 Bultmann（1952）、Conzelmann（1969）和 Bornkamm（1971）所否認或藐視；關於該等人士見解的評論見 Sanders 1977: 453-4。

保羅在羅馬書與哥林多前書中講論亞當與基督間的強烈對比，導致一些新約聖經學者述說亞當式的基督論：亞當乃是基督的預表（羅五 14），基督乃是第二亞當（林前十五 45）；他們每人各自所作所為的果效擴及全人類。在亞當裡的整體一致性與在基督裡之整體一致性互相映照；在亞當裡眾人都死了，照樣，在基督裡眾人也都要活過來（林前十五 22、45）。基督為全人類開創一個新的肇始，一個人類存在的新模式：「若有人在基督裡，他就是新造的人。」（林後五 17）

保羅所講述的另一項比較，乃是從聖約的觀點（而非從我們共通人性的觀點）聚焦於包羅性，就是基督與亞伯拉罕的對比。在給加拉太人的書信中，關於神在創世記裡所給予亞伯拉罕的應許（創十二 7），他加以解釋。亞伯拉罕因信神被算為義，因此證明律法並非絕對必要的。而後神應許要將這地賜給他的後裔（*sperma*），保羅特別強調這後裔乃是單數的。那要承受這神聖應許的單數後裔（*sperma*）乃是基督；而那些想要從這應許受惠的，如今可以藉由基督達成他們的願望；因為對於那些信祂的，基督並非隔絕的。「在基督裡」，所有信徒都能因著信成為「神的兒子」。藉著受洗，他們已「穿上」基督。他們已「在基督耶穌裡成為一」，並且藉著祂能夠同享神給亞伯拉罕的應許（加三 26-29）。

頭一個提到末世社群為「永生神的兒子」之人，是主前第八世紀的先知何西阿（何一 10）。這稱謂表達：與神之間親密關係是由聖約修復後的子民所共享。保羅雖是頭一個使用「兒子的名分」（*adoption*，希臘文為 *υιοθεσία*）一詞的猶太作者，此乃出自聖經的依據。¹² 受洗歸入基督乃是一個新的「出埃及」，引導神的子民走出魔鬼奴役的權勢，進入承受應許的自由，這應許先前是向亞伯拉罕與大衛定的。因著「兒子的名分」，他們成為神的兒子並與基督

¹² J. M. Scott (1992) 已經指出：保羅對於兒子名分的教導歸因於希臘與羅馬混合文化的背景。

同為後嗣，至終能夠呼叫神為「阿爸，父！」。

82 當保羅回到羅馬書八章 12-17 節的同一意象時，他帶來更進一步的洞察：使人有兒子名分的乃是聖靈，稱為認養的靈，與奴役的靈形成對比，有兒子名分的喜樂會被一對比所調和，就是現在的受苦與末世的完成。「有分於基督」呈現出一連串的階段：從魔鬼的能力下得解放，分享基督的受苦，最後與祂一同得榮耀（Scott 1992: 221-66）。這往前一點帶出保羅的說法：「我們知道，一切受造之物一同歎息，勞苦，直到如今。不但如此，就是我們這有聖靈初結果子的，也是自己心裡歎息，等候得著兒子的名分，乃是我們的身體得贖。」（羅八 22-23）信徒們不僅是神認養的兒子，也是祂的後嗣。他們所擁有的兒子的名分僅為聖靈初熟的果子，因為一切受造之物服在虛空與敗壞之下，神認養的兒子也一同分受。兒子名分的完全表顯只有在復活時才會產生，那時他們將從虛空與敗壞之中得釋放。因此，信徒的兒子名分既是目前的實際，也是將來的盼望。

關於將來的盼望這一方面，特別突顯於哥林多前書十五章 42-58 節，在那裡，保羅以詩意的力量和強度陳明信徒的命定。回應「肉身墳墓中分解後，復活怎麼可能？」這個問題時，他說這絕非難事。復活的身體在成形前，肉身的分解是必要的。因為屬地的身體在這事上無能為力。這可從首先的亞當與末後的亞當兩者之間全然不同的對比上顯明：首先的亞當成了「活的魂（*ψυχὴν ζῶσαν*）」，「乃出於地上的塵土」；末後的亞當成了「賜生命的靈（*πνεῦμα ζωοποιῶν*）」，「乃出於天」。信徒們若分享末後亞當的性情，「將來也必有屬天者的形像」。第二個問題是「我們將有怎麼樣的身體？」答案是：如同基督的身體。「出自亞當，受制於魂的身體（*ψυχή*），將被變化成為出自基督，受制於靈的身體（*πνεῦμα*）」（Robertson and Plummer 1914: 374）。在回答末了一個問題：「對於那些活著直到主來臨的人，有何事會發生？」，保羅斷言，這項從屬物質的到屬靈的轉變，將在轉瞬間徹底的發生（帖前四 13-17）。保羅在別處提到這必死的被生命「吞滅」，令人生動聯想

到無可抗拒的內裡生命能力（林後五 4）。在此他採用穿上衣服的隱喻（由洗禮儀式衍生而來）：這必死的「穿上」不死與不朽，暗示著就算是經歷了大轉變，人類的生命仍舊得以延續。

保羅放膽講論末世生命的細節，他是否通曉猶太奧祕派的傳統？諾斯底派的信徒確實如此相信。¹³ 保羅被提到第三層天這事件的記載（林後十二 2-4），證實他們的主張。¹⁴ 保羅在一個極端的情形下，僅提到他自己的經歷，為要勝過對手聲稱他們乃是「主的異象和啟示」（林後十二 1）之領受者。這並非他所慣用正規教牧策略及建立自己為使徒與教師的憑據。馬庫斯（Markus Bockmuehl）在不否認現實性的情況下，正確的斷定：其地位在保羅私下的屬靈生命中（1990: 175-7）。然而縱使不能證明保羅為「梅卡瓦經歷的啟示性中保」，是「神的榮耀在哥林多人之中」的居間者（*pace* Scott 1997: 118），至少提示：他曾瞥見聖徒的榮福並分享天上天使之敬拜，這使人聯想起保羅並非不知道昆蘭的傳統（參 Fitzmyer 1999）。

83

保羅圈內成員以保羅名義所發行的書信中，有一個重點的轉移，我們發現一個具有特徵性之詞彙「兒子的名分」（弗一 5）。藉著耶穌基督信徒有兒子的名分，是神計畫的一部分，使天上地上一切所有的，都在基督裡同歸於一（ἀνακεφαλαιώσασθαι）（弗一 10）。雖然藉著受洗已合併基督，但基督乃是身體的頭，而非身體本身（弗一 22，四 15，五 23；西一 18），這自然的出自保羅基督形像的安排：基督是各人的頭，正如男人是女人的頭（林前十一 3；參弗五 23），然而這指出一個新觀點。基督是身體的頭這一事實闡明：「在基督裡」與祂合一的信徒，乃是在基督的能力與權柄之

¹³ Scott 1997: 107; Pagels 1975; Stroumsa 1996: 4-5, 38, 68, 70.

¹⁴ 保羅與梅卡瓦傳統之間可能的關聯首先由 Scholem 引起注意，參閱 Scholem（1960: 14-19）。近代學者則意見不一，從極為審慎（Schäfer, 1986）到深深確信保羅為梅卡瓦奧祕主義者（Scott 1997: 118）。關於此項爭辯的評論見 Scott 1997: 106-9。

下。但基督並不為自己緣故施行祂的權能。祂給予有兒子名分的弟兄姊妹們到父神面前去之自由通路（*παρηγορία*）（弗三 12）。保羅力勸他的屬靈兒女們藉著效法他而效法基督（林前四 16，十一 1；帖前一 6）。以弗所書的作者大膽的說：「你們該效法神」（以弗所書五 1），基督領他們到泉源。藉由祂，「便叫神一切所充滿的，充滿了你們」（弗三 19）。這並不是說，「效法神」這件事容易著手施行。雖然照著神樣式所造的新人性已經被穿上，並且神的救恩也是堅定確實的，¹⁵ 但此新人性仍需逐步發展及成長；換言之，此新人性需要養育滋長，藉著各項職事的工作逐步被建造，直到長大成人，達到基督成長的身量，並得以在一切事上聯於元首基督（弗四 11-14）。最終的完全在末世的未來，似乎不再具有同樣的急迫性，如同在保羅無爭議的書信中所具有的。信徒的生命「與基督一同藏在神裡面」（西三 3）。基督顯現的時候，他們要與祂一同顯現在榮耀裡（西三 4）。這項榮耀由傳統天啟意像所代表。基督已經升上高處，遠超諸天之上（弗四 10）。現在坐在神的右邊（弗一 20；西三 1）。那些在基督裡已被更新的，將與祂一同坐在天上，或說得更恰當些，現已經與祂一同坐在天上（弗二 6）。

84 在真正的保羅書信與保羅圈內的書信中，都有證據顯示，因著有分於新創造，發生一項真實的改變（Sanders 1991: 74）。這不純粹是一件屬於基督徒自我理解的主觀事物，正如布特曼（Bultmann）所言（1952: 268-9）與孔瑟曼（Conzelmann）所主張的（1996: 208-10）。例如，保羅告誡不可拜偶像及行淫，並非單純因為這些事違反道德律。這些罪行代表一種有分式的聯合，這聯合與和基督聯合相互衝突，與基督的聯合來自有分於祂身體與祂的血（參林前十 1-7）（Sanders 1977: 454-6）。有分式的聯合是實在的，不單是修辭，雖然這實在的明確範疇難以界定。¹⁶ 用柴斯勒（Ziesler）的

¹⁵ 以弗所書二章 5 節中的「得救」（*σωσμένοι*）一詞的完成式並未在保羅親筆書信中被發現。

¹⁶ D. E. H. Whiteley 提議：該詞彙「次要的文字意義」可用以表達與基督之聯合，乃介於神奇的及形而上的兩者之間者（1964: 132-3）。

話來表達：「基督仍是一個個體，祂與那些在祂裡面的並無身分上之混淆；但因祂是能力核心，祂與其子民不再被認為是隔絕的」（1990: 64）。有基督作為基督徒的能力核心，當他們的內在日日更新，他們就真正的被變化（林後四 16），在與基督的聯合裡有長足進展，榮上加榮（林後三 18）。

這種與基督之間動態的關係可用多種意象來表達。「在基督裡」眾人都要活過來（林前十五 22）並被分別為聖（林前一 2）、成為新的創造（林後五 17）、有永遠的生命（羅六 23），或者，基督必須成形「在我們裡面」（加四 19）。只有當基督在我們裡面時，我們的靈就活過來（羅八 10）。藉著一個特別顯著的形象，保羅將自己視為受生產之苦的婦人，要將他屬靈的兒女們生出，直等到基督成形在他們裡面（加四 19；參林前四 15；門 10）。因著有兒子名分，信徒們是神的兒子（羅八 14-15；加四 5；參弗一 5），他們乃是「神的後嗣，和基督同作後嗣」（羅八 17；加三 29；參弗一 14）。他們受洗歸入基督的都已經「穿上」基督，並且穿上生命與不朽（羅十三 14；林前十五 53；加三 27；參弗四 24；西三 10）。他們成為一個身體，就是基督的身體，因為他們都分受這一個餅（林前十 17），正如桑德斯（Sanders）所說的：「詞彙的多樣性透露在他思維中充滿有分於基督之概念」（1997: 456）。

保羅已有觀念中提到的神化教義，到甚麼程度？儘管艾伯特·史懷哲（Albert Schweitzer）堅決主張「保羅神祕主義的基本概念乃是神選民與基督共有同一個形體」（1957: 121），仍肯定的認為：神化觀念在保羅的教導中並無地位。他並指出：當保羅強調信徒與基督的聯合時，他「從未提到與神合一」（1957: 3, 26）。有幾位關於神化的論述者不同意其觀點。¹⁷但史懷哲陣營也具備強而有力的論點：第一，在第二世紀前，基督並未明確的被稱為神；在這一步未踏出前，與基督聯合並不同與神聯合。第二，保羅並非為特

¹⁷ 舉例來說，Lattey 1916: 257；Theodorou 1956: 21 以及 Bilaniuk 1973: 347。

定考量將「有分」隔離，他未曾使用一個固定的專用詞彙，用來指有分於基督的聯合；他所採用的各種表達——「在基督裡」、「同著基督」、「基督在我們裡面」、「神的眾子」等——反映這項聯合的各種不同面向，或被用在文章前後不同的脈絡裡。第三，我們不應忘記這些表達是隱喻式的意象。只有當保羅的隱喻用形而上之語言重新表達時，「神化」這個神學詞彙才會浮現。保羅簡單的給了我們一些提示，這些提示後來出現在革利免、俄利根及其後繼者的著作中。

在保羅的書信中，「效法」的重要性次於「有分式的聯合」，在他沒有爭議的書信中，效法大多與順服相關聯。¹⁸ 當他說「你們該效法我，像我效法基督一樣」（林前十一 1），保羅勸誡他的聽眾如同是他們的父親（參林前四 15-16），請求他們順服他的權柄。效法也和複製一個模範有關。信徒因著同受苦難，效法保羅也效法主；如是，他們變成其他信徒的榜樣（τύπων）（帖前一 6，二 14）。在以弗所，除了跟從一個典範此想法外，有一個更進一步且道德的強調。信徒被勸勉在道德上效法神，彼此饒恕，正如神在基督裡饒恕他們一樣（弗五 1）。安提阿的伊格那丟採用以弗所書的表述：「成為效法神的人」，但更以保羅自己的風格將「效法」與「犧牲的門徒」相聯結（參以下第 4 節）。直到第二世紀末，當亞歷山太的革利免，參考斐羅的說法，採取重大的一步，將「效法神」與柏拉圖學派的目標「盡可能達成與神相像」相結合時（*Theaetetus* 176b），「效法」一詞始成為基督教語法中的奧祕用語。

¹⁸ 關於保羅與「效法」的哲學理念之關係，見 Malherbe 1989，特別是在 56-8。

2. 猶太基督教

希伯來書作者對猶太式敬拜的熟識，導致許多聖經解經家推定這卷書的收信人，乃是具有猶太背景的基督徒。但若嘗試將他們明確的與斐羅希臘化猶太教或昆蘭以諾式猶太教相聯結，則難以令人信服（Attridge 1989: 28-9）。我們最多只能說希伯來書作者承繼的基督教之猶太文化遺產，較新約其他各卷的作者更為明顯。

直到第二世紀末，希伯來書才被認定為保羅所寫。何以如此認定很容易明白，因為這卷書中有許多處與保羅的思維相近，諸如：信徒被選定為「神的兒子」、「有分於基督的人」，神被描述為「要領許多的兒子進榮耀裡去」（來二 10），信徒被選定為「基督的弟兄」，「因那使人成聖的和那些得以成聖的，都是出於一」（二 11）。但基督長於祂的弟兄們，因為他們也是「神所給我（祂）的兒女」（二 13）。然後，作者闡明基督同於人類整體一致性的性質。首先，基督親自「成了血肉之體」（*παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν*）（二 14），為要能勝過死與魔鬼，並成為大祭司，好救贖百姓的罪。因為祂既然在所受的苦上被試探，就能幫助被試探者。信徒藉著成為「同蒙天召的人（*κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*）」而有分於基督（三 1），他們成為神的家，父設立祂的子治理這家。「我們若將起初確實的信心堅持到底」，就必在「基督裡有分了（*μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ*）」了（三 14）。

86

因此，我們的有分於基督在我們成為祂家中成員時開始，分受祂的命定，以及進入天上的至聖所。所強調的重點不同於我們在保羅書信中所發現的。成為兒子能使信徒與基督並列，而非「在祂裡面」。基督是弟兄也是元首，是救恩的創始者（*ἀρχηγός τῆς σωτηρίας*）（二 10），作了將來美事的大祭司（九 11），成了新約的中保（九 15），以及對「凡順從他的人成了永遠得救的根源」（五 9）。祂

並非我們所「披戴」的救主，我們活在祂的生命裡（加二 20）。根據希伯來書，有分於基督神的兒子，使人進到父神的面前。一個與 *μετέχω* 可比較的用法及其相關字，也可見於表達吃奶的（*ὁ μετέχων γάλακτος*）（五 13），在受洗時領受聖靈（*μετόχους γεννηθέντας Πνεύματος Ἁγίου*）（六 14）——就是品嘗屬天的恩賜——並且從神得福（*μεταλαμβάνει εὐλογίας ἀπὸ τοῦ θεοῦ*）（六 7）。對於希伯來書的作者而言，有分於某件事物意即有了一個通到某源頭的通路。因此，有分於基督即可藉著祂進到父面前，救恩與聖化最終的根源。¹⁹

87

希伯來書在推翻禮拜儀式之意象的文章脈絡中，發展保羅式兒子名分的概念。基督在人與神之間作中保。祂帶著人性進入天上的至聖所，並為我們的罪成為贖罪祭。其結果乃是 *παρησια*（膽量、放膽、坦然無懼），為本卷書信中的關鍵詞彙（三 6，四 16，十 19，十 35）。因著我們是神的兒子，含示我們與基督的整體一致性，及我們藉著祂與祂所完成的贖罪祭，有到父面前去的通路。這是希伯來書中所謂「在基督裡有分」——不同於保羅書信中有分式與基督聯合的概念，這項聯合變化信徒，使他們像祂。

¹⁹ 就如同許多年長的解經家，J. Moffat 對於（*μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ*）一詞給了並不十分恰當的詮釋。當他說，作者「意指他們不過是神家中的成員，這家乃是基督所治理的」（1924: liv-lv）。H. W. Attridge 認可其形而上學的內涵：「雖然更加強調受信人與基督關係的有條件性質，該評論的基本架構重複希伯來書三章 6 節之內容。那項關係並非以神家的隱喻來描述，而是以暗示性的語言『有分於』（*μέτοχοι*）基督的人來描述。這個有分乃是一個實際，在註解中肯定強調：『我們已成為』（*γεγόναμεν*）有分的人，同時其有條件的特性再度被強調。有分於基督概念使人想起保羅及次保羅（deutero-Pauline）的教會之身體意象，雖然其哲學概念乃是獨特的。」（1989: 117-18）

3. 約翰的基督教

以弗所可能為保羅「學派」的中心，²⁰也是第一世紀末產生第四卷福音書暨約翰書信的傳統大本營。與保羅團體相較，約翰團體顯得更為匿名化，也更不容易描述。只有在約翰三書中，從作「長老」的寫信給該猶，讚賞低米丟及抱怨丟特腓的態度中，我們始能獲知這團體中一些成員的姓名。但仔細分析約翰的書信後，有可能重建其團體讓人可以置信的發展歷程，正如布朗（R. E. Brown，1979）所作的。

這個前福音書團體與巴勒斯坦有很強的聯結，根源於蒙愛門徒的親眼見證。約翰福音大約寫於主後90年，當時該團體已被逐出會堂（約九22），「猶太人」是他們的反對者，而「世界」象徵著喜愛黑暗勝於光者。書信中所描繪分離的約翰團體屬於第三階段。現在有了兩個不同團體在詮釋基督論與福音書的倫理學上之不同。分離派論者運用第四卷福音書的高派基督論（基督論係探討基督的神性與人性。偏重探討基督的神性者，稱為高派基督論；偏重探討基督的人性者，稱為低派基督論——譯者註），強調神兒子的先存性。他們深信他們是無罪的，並且已經享受與神之間的親密關係。為矯正他們的論點，約翰一書的作者強調道德行為的需要及遵行耶穌在地上教訓之必要。他悲觀的陳述「世人也聽從他們（即強調高派基督論的異端者）」（約壹四5），顯示分離派論者享有較大的成就。至終，約翰團體瓦解，分離派論者帶著第四卷福音書投靠諾斯底派，而其餘的人就被大公教會所吸收。

此約翰團體發展過程重建的優點在於，說明第四卷福音書後來的發展史。有約翰一書的修正，約翰福音很早就被納入新約正典，

²⁰ 首先由 Conzelmann（1965）所提議；參閱 Meeks 1983: 82。

- 88 但它鮮少為早期正統教會的作者所提及。諾斯底派教徒則清楚陳述這卷福音書，最早的註釋為華倫提努學派的赫拉克連（Valentinian Heracleon）所作，直到第三世紀，俄利根回應赫拉克連，第四卷福音書才被大公教會回收。²¹

第四卷福音書中所描述的基督徒命定具有一些特徵，它們鼓舞信徒高貴狀態的進一步發展，如同我們在約翰一書中的分離派論者中所遇到的。在耶穌離別的禱告裡，祂應許祂與聖父的合一將臨及那些相信祂之人，他們將得著祂的榮耀，並且「完完全全地合而為一」（約十七 22-3）。合一源自於聖父及聖子，並從祂們流向信徒。貫穿這卷福音書的兩個重要概念乃是生命和光，藉著生命和光，與神合一的恩賜就得以顯明出來。

在對觀福音書中（即馬太福音、馬可福音、路加福音——譯者註），義人期望在將來承受永遠的生命。在約翰福音中，所有相信基督的人此時此地就已擁有它（約三 16）。因為耶穌基督不僅從父得著這生命（約五 26），祂實際上就是生命（約十一 25，十四 6；約壹一 2，五 11；啟一 18）。所有透過相信與洗禮（約三 15）且領受聖餐（約六 54）而有分於祂的人，都有分於永遠的生命：「人有了神的兒子就有生命」（約壹五 12；參約三 36）。得著一個超自然的生命，這生命源自於聖父並由聖子所顯現（約壹一 2），就如同孩童從他們在地上的父得著肉身生命（參見約一 13）。因此，信徒被稱為「神的兒女」。不像保羅，約翰從未稱他們為「神的眾子」。片語 *υἱὸς τοῦ θεοῦ* 是保留給獨生子，而信徒們是 *τέκνα τοῦ θεοῦ* ——這也許是約翰對子和眾子之間區別的表達，等同於保羅以兒子名分之意象所表達的。神的兒女乃是屬靈的新造，正如神用地上的

²¹ 關於諾斯底派對於約翰福音的使用，見 Pagels 1973。頭一位被公認引述約翰書信的正統教會作者，是安提阿的提阿非羅，但伊格那丟與游斯丁似乎對於約翰團體的論述亦頗為熟悉。

塵土造好亞當後，將生命之氣吹在他的鼻孔裡（創二 7），基督也將超自然生命分賜給祂的門徒。當祂向他們吹入一口氣並說：「你們受聖靈」（約二十 22），藉著榮耀的基督所分賜之那靈，信徒已得著永遠的生命，這生命乃是死亡所不能毀壞的。比保羅更為強調的是，約翰教導一個已經肇始的末世論。這末世將在復活時才會完全的實現，等待著眾信徒，但約翰對這事的處理略嫌倉促與傳統（約五 28-29）。他個人確信：我們現在就享受了生命的豐滿，甚至對神認識的豐滿。「人看見了我，就是看見了父」（約十四 9）。

約翰將生命聯於光（約一 4，八 12）。再一次，耶穌基督不僅類似光，祂就是光（約八 12；參一 7，三 19）。為著約翰的目的，光是一個特別強而有力的意象。它乃是神在一週的第一日所造的產物（創一 3）。它提供生命的必要條件。在舊約中（在昆蘭團體的著作中更為強烈），光即已被認定為良善的表徵，相對於黑暗是邪惡的表徵。正如藉由信與聖禮有分於神的生命，使信徒成為「神的兒女」，則有分於神的光使他們成為「光明之子」（約十二 36）。此外，擁有光與知識和異象相聯結。約翰一書的作者將它與約翰團體末世之未來聯結，這是分離派論者所忽略的：「親愛的弟兄啊，我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體。」（約壹三 2）我們的像祂所不能確定的是：在見到祂之後必然發生的事，抑或是見祂之前的先決條件。然而，確定的是下列論述必為真：若我們現今已被提升有「神的兒女」之地位，「則在見祂就要如祂所是的這種變化能力，將是何等浩大，不再被屬地生命的條件所遮蔽」（Brooke 1912: 83）。

約翰一書的作者修正約翰團體片面的靈性論，其論調輕視耶穌在地上生活的重要性。基督徒末世的狀態可能已經肇始，但尚未終極總結的完成。信徒可能是「神的兒女」與「光明之子」。他們可能已受了聖靈（約二十 22），並且享受神的豐滿恩典（約一 16）。但他們若相信那些否認基督是在肉身裡的，或否認祂的死有任何拯救之意義（約壹四 2，五 6），他們若相信自己已得著了完全（約壹

一 8)，如果他們的道德行為未實施愛的誡命（約壹二 3、9，三 4），他們就不擁有永遠的生命（約壹五 11、20）。約翰一書作者所批評的那些看法傾向於基督幻影論（docetic christology），和諾斯底派基督教中的「神聖火花」人論特徵。第四卷福音書在華倫提努學派及其他與他們相像的人中找到珍賞之讀者群，一點也不令人訝異。²²

4. 安提阿的伊格那丟

90 約翰團體分裂後大約十年，安提阿的伊格那丟在軍隊的押解下，穿越亞細亞省赴羅馬殉道。他仿效保羅，²³ 寫了五封信給亞細亞的眾教會，這五封信乃是關於神學與教牧方面的議題：一封是寫給士每拿的主教坡旅甲（Polycarp of Smyrna），一封是給羅馬教會告知他的來到，並懇求羅馬教會勿運用影響力阻撓他對於殉道的渴望。他的信別具風格與熱忱，其信件雖然有「亞細亞風格」的高度矯情造作的修辭傳統，卻具有濃厚的個人風格。伊格那丟處於一個微妙的位置。他身為安提阿的主教，但卻難以面對安提阿教會內的派系傾軋，他甚至失去對教會的控管，至終蒙羞受辱（Schoedel 1985: 10）。為奮力化解安提阿的狀況，他在信中懇求諒解與支持。在安提阿教會重新回復安定與平和後，他的焦慮終於止息（*Polyc.* 7.1）。²⁴ 他現在可以安心去殉道，並確信其主教職分終能獲得認可

²² 《那格哈馬地文集》成為使徒約翰在諾斯底派圈內受歡迎的證據，例如：*The Tripartite Tractate*、*The Apocryphon of John*（兩個版本）及 *the Trimorphic Protenoia* 等可能均屬公元第二世紀中期的著作。

²³ Rom. 6. 3, 9. 2，參見哥林多前書四章 16 節，十一章 1 節，十五章 8 節。雖然如此，但伊格那丟較保羅更為接近希臘風格書信體的模式（Schoedel 1985: 7, 35）。

²⁴ 多半因為他已風聞安提阿基督徒派系間的敵對行為已經止息。Trevett 認為伊格那丟可能已自行放棄其權柄及帶來安和（1992: 59-66）。

與肯定。

其信件中的屬靈主題——有分於神、領聖餐儀式、殉道、合一、得著神、效法等——在諾斯底派的影響下，曾被用以暗示一項主要的違背和替代品：違背聖經的末世論，並且以希羅主義的「魂高升到不死」來替代忠信者的復活。²⁵但在伊格那丟的信件中，自始至終其教會的特點貫徹在字裡行間。他反對幻影論「假教師」的利己主義，強調對於寡婦、孤兒，以及困苦之人顯示愛心的需要（*Smyrn.* 6. 2; *Polyc.* 4. 1）。真實的基督徒不是那些隨從自己意願之人，而是那些在主教領率下與其他一同敬拜的夥伴聯合之人（*Eph.* 5. 1-6. 1），他們最終的狀況不是沒有身體的靈，而是有分在基督裡一同復活的人（*Smyrn.* 2）。若其信件被認為具有奧祕派的語調，是因伊格那丟迫切要殉道的激情所引致之論證。他關注於共通的基督徒整體合一，過於關懷他自己個人的命定。

伊格那丟所寫的文件中，其關鍵性的字詞為合一。教會合一暗指對主教的順服，乃是真實的基督教信仰中基本標誌之一（*Philad.* 3）。因為對主教的順服即等同於對神之順服，伊格那丟能說：神所提供的聯合就是祂自己（*Trall.* 11. 2）。這樣的敘述已被認為類似諾斯底派的神聖豐滿之教會概念（*Schiler* 1929: 90）。但與其他類似的敘述相對照，顯示伊格那丟並未認為與教會聯合等同於與神聯合，他所強調的重點乃是：對於教會教師的順從開啟一條到神面前之通路。教會和諧的景象我們可用下列比喻之意象描述：主教以神為學習的榜樣，長老們則以使徒為學習的榜樣；他們一同聚集時就如同使徒圍繞著神聚集一樣（*Magn.* 6. 1）。²⁶長老們之於主教又如

91

²⁵ Preiss 1938；參閱 Tinsley 1957 和特別參閱 Swartley 1973。

²⁶ 本段文字有時被引用為教會學的證據，將地上的教會視為代表天的秩序。雖然如此，但是完整教會關係的原型並非聖徒屬天之共事，而是歷史上對神完全順服的事例。這事例乃由基督與祂的使徒在地上生活所呈現。如同 Schoedel 所觀察到的，伊格那丟看待使徒，「基本上將他們當作過去的人物」，而非屬天組織的成員（1985: 113）。

同十二弦琴，與信徒們以同一聲調吟唱，構成一和諧的合唱團（*Eph.* 4. 1）。真基督徒在完全的融洽與和諧中成為一個教會圍繞著主教一同聚集。

這種合一導致有分於神（*Eph.* 4. 2）。伊格那丟一直保持準備就緒，沒有條件的稱基督為神（*Eph.* 7. 2; *Eph.* 1. 1; *Polyc.* 8. 2）。在說到信徒與神之間的親密關係時，他比新約聖經任何一位作者都更為前進。基督徒是「神的承載者」（*Eph.* 9. 2）及「神的奔跑者」（*Philad.* 2. 2）。他們「有分於神」（*Eph.* 4. 2），「全然屬乎神的」（*Eph.* 8. 1），「充滿神」（*Magn.* 14. 1）以及「有神在他們裡面」（*Rom.* 6. 3）。雖然如此，但這些語彙僅暗示它們的主題是**真實基督徒順服神的旨意**，而這旨意乃是由主教所傳達。這些主教和神沒有主觀、親密的關係。正如修德（Schoedel）所說，伊格那丟並沒有進一步闡釋這之中的奧祕（1985: 19）。

在他表達效法神與得著神的文字敘述裡，我們可以找到個人的親切與熱忱，特別當伊格那丟將這些用語應用在他自己身上（Swartley 1973: 98-103; Schoedel 1985: 28-31）。雖然如此，但後者的例子較為稀少。信件的收信人乃佔多數，而非寫信者本人；收信人被稱為效法神的人。以弗所的信徒即屬一例（*Eph.* 1. 1）：當伊格那丟抵達士每拿時，他們派遣代表團由主教阿尼西謀率領去迎接他，在這事上展現愛心。推拉里人（The Trallians）也是「效法神的人」，因為他們在主教波立比奧斯（Polybius）率領下也有類似的行動（*Trall.* 1. 2）。不僅如此，以弗所人在他們有耐性忍受錯待的事上被勸勉效法神（即基督）（*Eph.* 10. 3）；而非拉鐵非的信徒在他們同心合意及順服主教之事上，亦被勸勉效法耶穌基督（*Philad.* 7. 2）。伊格那丟只在一個場合將「效法」這主題應用在他自己身上：當他懇請羅馬教會允許他成為效法神受苦的人（*Rom.* 6. 3）。他這麼做不是為了預先得到個人的救恩。他渴慕自己成為順服基督與接受苦難的見證人，他一向建議別的基督徒如此行。的確，在他羞怯內向的個性裡，他認為別人已成為效法神的人（*Eph.* 1. 2），而他自己只有藉著殉道才能成為效法神的人。²⁷

他的羞怯與內向同樣見於「得著神」這方面。這項終極的屬靈滿足，對於基督徒而言並非即刻能兌現的現實，而是一個未來的可能，與神親密的同在只有在人死時才能實現。基督徒得著神，被認為是他忍耐後所得的獎賞（*Smyrn.* 9. 2）。但伊格那丟不認為他自己的得救是理所當然的。他請求馬內夏人（*Magnesians*）為他祈求，好讓他能得著神（*Magn.* 14）。這樣的成就乃是真實門徒身分的成果（*Eph.* 10. 1），他盼望這個門徒身分在競技場內能獲得終極總結。

即使那些有意將伊格那丟的奧祕面強化至最大限度的人，也不認為他是神化的擁護者（*Corwin* 1960: 265-7）。的確，他與亞歷山太信奉柏拉圖哲學的知識分子有些共通性。他置身於保羅的傳統中，但與保羅的思維亦有些許不連貫。例如：他缺少保羅的「有分於基督的聯合」觀念；並且在他的函件中，我們也找不到保羅特有的詞彙「在基督裡」。但他的確預先看見：信徒藉著成為主真實的門徒，在他裡面就有變化會產生。我們從他所使用關乎他逼近的殉道之語彙中，能夠生動的看到這點，這些語彙中有些被公認具有諾斯底的語調。伊格那丟懇求羅馬人不要以謊言相待，反要讓他能夠接受純粹的光（*Rom.* 6. 2）。但這並不相當於諾斯底派對於救恩的看法。與他最接近的對等人物乃是保羅，他覺得受生產之苦（*Rom.* 6.1; 參羅八 23）。他對屬物質的渴望已經被釘十字架（*Rom.* 7.2; 參加六 14）；他不想再住於人的身體裡（*Rom.* 8.1; 參加二 20），但成為真正的人（*Rom.* 6.2）。他說：「我是神的麥粒」，「我被野獸的牙齒咬碎磨碾，好使我能成為純淨的糧」，這引喻可能並非指聖餐（*Schoedel* 1985: 175-6），而是強調：從原始的產品變化成為高超的物品，藉由殉道，伊格那丟將獲得一個由基督開創的新人性，乃是由卑賤的麥粒所作成的細白的糧。

²⁷ 值得注意的是，伊格那丟只有一次提到他自己為主教（*Rom.* 9. 1），因著他的即將殉道，他能帶著權柄對不屬他自己管轄的眾教會講話。

5. 華倫提努學派的基督教

伊格那丟看來像受過修辭學訓練，但同時徹底紮根於教會的傳統。第二世紀前半葉的基督徒知識分子來自於不同之背景。他們大抵受過高等教育，處在他們那個年代的哲學文化中，的確更為自在。雖然他們並未離開以主教為中心的基督徒會眾，但他們在大都市中以教授哲學的學校為範本，設立了獨立的講壇（*didaskaleia*）。

93 凡想要得著比主日講道（*Sunday synaxis*）²⁸所能學到的更深、更具屬靈洞見的人，就去參加這些教師的講壇及討論會。畢竟，保羅自己不也曾說過：「然而，在完全的人中……我們講的，乃是從前所隱藏、神奧祕的智慧，就是神在萬世以前預定使我們得榮耀的……我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事（或譯：將屬靈的事講與屬靈的人）。」（林前二 6-13）那些在這方面視自己為使徒的繼承人的包括：亞歷山太的巴西理得（*Basilides*）與迦坡加德（*Carpocrates*）、雅典的亞里斯蒂德（*Aristides*）、以及馬吉安（*Marcion*）、華倫提努（*Valentinus*）、與羅馬的游斯丁。他們之中一些人接受教會基督教的主教和長老之權柄；其他人則依賴奧祕派的傳統，使用主觀定性分析的標準去定義教會中之真實成員。關於後者，真基督徒乃是那些藉著處世箴言的應用，以認識自己而達到認識神的人。因著內視並探討他們自己的經驗，他們能夠發現一個神聖的原則，這原則帶領他們走出這虛幻世界，並與神聖生命的源頭相聯合。

這些教師中最有影響力的一位是華倫提努（*c. 100-175CE*）。他出生於尼羅河三角洲，在亞歷山太接受教育。他可能曾與諾斯底派的巴西理得會晤過，他當時在亞歷山太授課，但這方面無資料。為證明他具有使徒的資格，他的追隨者聲稱他曾在使徒保羅的門生

²⁸ 主日講道在第二世紀前已被設立。關於儀式講道見 *Justin, 1 Apol. 67*。

修達斯 (Theudas) 門下受教。在主後 140 年前不久，他遷到羅馬，在此設立一所成功的學校。他是一位出色的教師，能夠使用詩意與修辭的力量陳述其教義。他的繼承人持續其教誨有數個世代之久，在第二與第三世紀時，成為基督教神職人員望而生畏的對手。

華倫提努的著作無可爭議的部分，如今能尋獲者僅見於一些教會的作家所引述之片段，主要為革利免與希坡律陀。雖然如此，在那格哈馬地發現的《真理的福音》(The Gospel of Truth) 的科普特文譯本，從其文體判斷應屬華倫提努的著作，其體裁非屬福音書，而屬訓誨體，其書名係來自該書起頭的內容。班特雷 (Bently Layton) 稱其為「最早期存留下來的基督教神祕主義的證道」，並且也是「最有才氣的古代基督教文學作品之一」(1987: 250)，即使並非華倫提努本人所著，也出自其才氣縱橫的弟子。這本書乃是對於心思置於靈者的呼召，要他們向內轉向以達到真實的領悟，並藉著基督回到他們存在的根本源頭。

《真理的福音》開始於一種情境的分析，在此情境中我們尋得自己。此物質世界並非實體，而為幻影，「欺騙的模型樣式」(16. 24-5)；而實體或真理，是不能改變的、泰然自若的、至高無上的美，並非每個人都能珍賞這點。那些「居中的」(即一般的基督徒) 因錯誤被欺哄與被擄，屬遺忘的結果，即其靈魂遺忘先前屬天之存在。到此為止，《真理的福音》追隨柏拉圖主義的標準原則。然而，其提出的解決方法卻和柏拉圖教義背道而馳。對於「無知」的解藥乃是「奧祕知識」(*gnosis*)——一種理解或悟性，這種理解或悟性非哲學的，而是與個人攸關的及根據經驗的。關於真實的知識並非以推論方式教導，而係由個人——耶穌基督——所傳達。耶穌基督乃父的奧祕知識，祂被邪惡所迫害並被釘在木頭上，成為父神奧祕知識之果。凡吃這(生命)樹的能在他們裡面發現真理。吃的隱喻強調對真理知識之經驗本質。它也指出其交互替換的特質：那創造豐滿(Pleroma)的內含於吃它者，而吃它者亦成為豐滿的一部分。真理是可以很主觀的：擁有「奧祕知識」就是有明白屬靈事物的能力及被知道，就是得榮也是給予榮耀(18. 11-19. 30)。

對於受邀到奧祕知識的回應，就如同酒醉一段時間後回歸到自己（22. 16-18），或如同從惡夢中醒覺過來（30. 2-14）。藉由子（神），那「脫去肉身的朽壞並穿上不死的」，選民被登錄到生命冊內並得著悟性（20. 10-21. 24）。他們受教而得知，他們來自於父並將歸回到祂那裡（22. 23; 33. 30），他們乃是「內在悟性之子」（32. 38-9），也就是說，他們是「完滿的那日」，在他們裡面「住著不落的星宿」（32. 32-4），他們也是「不能隱藏的智慧」（33. 9），父（神）的「香氣」之散發（34. 1）。本書的作者寫道：那些要尋求真理的人必須轉向自己內心，「將注意力聚焦在你們自己身上」（33. 11）除非是為了起來喚醒他人，不然尋求真理的人不該受他人影響。因為轉向父乃是一條個人自我發掘的道路（Pagels 1979: 125-8）。

95 向上追尋救恩的人，會發現救恩其實是向下就人，因為「豐滿」在本質上就是要來滿足所有的不足。神的選民最終目標乃是安息在父（神）的裡面，所有源於父的都要歸回到父那裡。然而這不代表我們能完全得到關於祂的知識，父仍然是「自隱的那一位」（37. 38），祂乃是無法命名及難以用文字來描述的（40. 16-17）。神的選民將回到他們的緣起之處，在那裡他們仍將繼續發展，「品嚐、得著滋養並成長」（41. 10-11）。在父的安息裡，神的選民得以聯於終極實在，卻不會使其意義枯竭。但他們自己就是真理，父在他們裡面，他們也在父的裡面，成為完全（42. 25-8；參約十七 21；約壹二 24）。作者以一種顯著的明喻式說法敘述：「他們使自己與祂如此親近，以致他們從祂面光中接受，像是親吻一樣的東西」（41. 32-4）。我們也看見另一幅柔和的圖畫，選民向上追求「他們唯一且完滿的生母」（42. 15-17）。他們成為祂完全的兒女，與祂的名相稱，住在真實及永遠生命裡的安息之所，並且持續為豐滿之父所佔有（43）。

華倫提努其他著作充滿有關神選民的命定之論述，未多使用哲學方面的詞句或神學方面的分析，如同他在富有暗示性的比喻中所為。雖然其後繼者隨即分成兩派，東方派將救恩限定於靈的，而西

方派則允許一居間形式，朝心靈方面的探索，²⁹兩派皆提及選民的靈進入婚室。克服性別方面的分際，如同天使或天使的新婦有分於父（神）的豐滿（*Irenaeus, AH 1. 7. 5; Clem. Alex. Exc. Theod. 64. 1, 79*）。關於婚室中兩性關係的描述有兩個出處，對觀福音書將屬天國度以婚宴的方式陳述（太二二 1-14，二五 1-13）最早亞里斯托芬（*Aristophanes*）認為人類是雌雄同體，這種「最初的完全」就是性關係想要達到的目標（*Plato, Symp. 189c-193d*）。對照此背景，在《腓力福音》（*Gospel of Philip*）（諾斯底的福音書——譯者註）中，夏娃自亞當中分離出來一事（創二 21-22）被詮釋為死亡的來源，基督來到世間藉由將男女二性再結合一起以矯正之（*Gos. Phil. 63, 70*）。華倫提努學派信徒間至終的聯合將發生在屬天的範圍裡。依據愛任紐及革利免的報告，「靈」脫去了魂，成為純然的「*noes*」，或「靈的自己」或「天使」（希臘文中均屬陽性），或被天使的陽性氣概所吞沒的「新婦」（*AH 1. 7. 1; Exc. Theod. 64. 1*）。或者，「光的種子」被視為女性，當其被培育（即訓練）成為男性及屬天新郎的兒子。成為男性後，它即進入豐滿並與天使聯合（*Exc. Theod. 79*）。雖然如此，然而這樣的聯合在這世上是可以預期的。由於強調表徵與意像，華倫提努學派有一已發展的聖禮儀式系統：「真理並非赤裸裸的來到這世上，它乃是以原型及圖像來到這世界，且這世界亦不接受其他任何形式」（*Gos. Phil. 59*）。洗禮是他們聖禮中的第一項，一點不差的就是復活表徵性應用。在將來沒有身體復活這件事。那些已將自己從身體的束縛隔離出來，並且得著內在和諧一致的人，「已經擁有復活」（*Treat. Res. 49. 9-23*），如果「他們活著時，不先接受復活，則一旦他們死後，他們將一無所獲」（*Gos. Phil. 79*）。要緊的乃是靈的復活，「它將魂

²⁹ 此分裂係因在基督論上觀點不同所導致的後果；西方派在托勒密帶領下，認為基督有一個超自然的身體，而東方派在提多托斯（*Theodotus*）帶領下，則認為基督的身體純為靈，至終，在提多托斯這方面，只有屬靈個體，進入豐滿成為天使的新婦。而在托勒密這方面，「正直人的魂（意即心靈）將在中間點獲得安息」（*Irenaeus, AH 1. 1.12*）。

的復活連同肉體的復活都要一併吞沒」 (*Treat. Res.* 46. 1)。靈的復活乃是回到父（神）面前的第一階段。死亡之前最後階段乃是藉著聖禮中的（進入）婚室以標明，藉著將死者抹油以賦予其「光明的衣裝」 (*Gos. Phil.* 59, 69, 90, 107)，就是婚姻的禮服，藉此，他或她能夠進入與天使的聯合，並成為屬靈的永恆 (Clement, *Exc. Theod.* 64. 1; 參 Eusebius, *HE* 4. 11. 5)。

華倫提努學派對於當代基督徒具有重大影響，不僅是負面的一一東正派基督教對它所下之定義，有一大部分在回應諾斯底派團體——且是正面的。他們的著作被推理性的神學家所熱衷研讀，例如：亞歷山太的革利免，以及俄利根，並擷取其一部分見解為東正教所用。³⁰ 俄利根特別技巧性的運用華倫提努學派關於魂的下降與上升這方面的神話，去除其神話性的部分，將其納入東正教神救恩的計畫中。這項有關將諾斯底教導改造後的成果見於俄利根之後繼者，特別是伊凡格流 (Evagrius Ponticus) 以及女撒的貴格利 (Rudolph 1987: 369)。

6. 殉道者游斯丁

殉道者游斯丁是華倫提努學派早期正統的對手之一，主後 150 年代末葉，他在羅馬主導他自己的講壇 (Musurillo 1972: 49)。他與弟子們的聚集未曾被描述過，他的弟子包括他提安，可能愛任紐也是。但這些聚集可能包括某種問題，此乃坡菲留於次一世紀（第三世紀）敘述普羅提諾學派時曾予提及。游斯丁告訴我們：他被引到基督教，乃因一個神祕老人向他發問的一些問題。遇到這老人

³⁰ 革利免將諾斯底派各個不同作者的著作之片段製作成一專輯，並加上註解，其中，華倫提努學派中的東方支派領頭成員給予該書名稱：*the Excerpta ex Theodoto*。俄利根，在其註解約翰福音期間，自華倫提努學派中西方支派的赫拉克連對約翰福音註解中，再衍生並研討四十八段文字段落。

時，他還是一個年輕的學生，有一回在以弗所的海邊散步時遇見。他曾思考過斯多亞學派、逍遙學派（Peripatetics），及畢達哥拉斯學派等的主張，但因著各種不同的原因，他將它們全都揚棄。曾有過好一會兒，柏拉圖學派滿足過他對存有科學與真理知識的渴望（*Dial.* 3）。如同游斯丁所說的，在柏拉圖主義中，人生的目的乃是晤見神，萬物至高無上的因由（*Dial.* 2）。但後來他懷疑：柏拉圖主義自身能否達成此人生的目的。關鍵性問題由海邊的老人所問：「我們與神之間的密切關係是甚麼？魂是否為神聖與不死，並且是那高貴的智能〔係柏拉圖所描述〕的一部分？」（*Dial.* 4）答案乃是否定的：我們與神之間的密切關係是屬於道德層面的，而非本體的。沒有人得見神，「除非他曾正直公義的活著，且為正直公義及其他各項美德所純化」。游斯丁以精巧的推論式演繹法支持這項主張。魂若為不死，則它必為自有的（亦即魂若沒有盡頭，則其亦必無起始）。魂若係自有的，則此世上即有大量自有的存有，但僅有一位自有的——按定義而言就是神——否則，就無法脫離無限遞迴的問題。因此就其本性而言，魂並非不死的。老人繼續指出，魂就其本性而言亦非存活的，要不它本身就是生命，要不它係擁有生命。它若是生命，應能移動其他生物，因它不能如此行，故只是有分於生命，而「有分於其他任何事物者，不同於被有分者」，因此，魂有分於生命能有多久，在於神希望它存活多久，它自己並不同神那樣存活；當賜生命的靈從它退出時，它即不存在。

97

這些講論出自亞里斯多德（Grant 1956: 246-8），它們證明了柏拉圖主義不能給予自己所承諾的：魂無法由內在的不死或本體上和神親近，得到看見異象的能力，除非人有「聖靈的彩飾」，否則不可能看見神。因此，需要舊約的眾先知，至終乃至需要基督自己，打開「光之門」並將智慧授予以理解。那老人之所以用哲學的角度探討，只是為了要以信心回應先知的信息，以及隨後從神而來的一項恩賜：光照。

上面所說的那項研究，一點不差就是普羅提諾在一個世紀之後發現毫無價值、不足掛齒者。雖然如此，但是游斯丁察覺到：基督

乃是眾先知預言的應驗，這事對於異教徒聽眾而言並無多大意義。在他寫給羅馬皇帝安多尼努·庇護（Antonius Pius，主後 138-161）的兩篇《護教辭》（*Apologies*）中，³¹ 他因此嘗試一種不同的處理方式。在還擊有關「基督教乃是近世一項獨斷專橫霸道的發明」之異議時，他為著基督的普世價值辯護，這價值乃藉由神聖道的運作所產生的。道的豐滿乃是基督，經由人類歷史藉由 *logos spermatikos* 的運作，人們已在祂裡面分享一部分，那「撒種的道」產生了「真理的種子」（*1 Apol.* 46）。³² 這使得那些「與道同活」的人，例如蘇格拉底（*2 Apol.* 10）、赫拉克留（*1 Apol.* 46），以及魯弗斯（*2 Apol.* 8）等被認為是名譽基督徒，「因為每人都依據存留在他裡面的那一部分的神聖道，將意見陳述得很好」（*2 Apol.* 13; Barnard 翻譯）。然而藉著對整個道，基督，的認識與沉思靜觀而活，是一件不同的事。在游斯丁看來，哲學家與詩人對於基督認識得不完全，但若要豐滿地擁有神聖的道，只有藉著個人對於那因著恩典成為肉身的道之認識，特別是經由洗禮與聖餐（*1 Apol.* 61; *2 Apol.* 10）。

洗禮是「悔改與知識的洗浴」，因它將魂從那些妨礙認識神的罪洗滌乾淨——這些罪包括怒氣、貪婪、嫉妒，以及怨恨（*Dial.* 14）。對於神的認識不是一種外在知認識，如同人們對音樂、算術，或天文學等的認識（*Dial.* 3）。它是一種內在親密的、個人的認識，這種認識來自藉著有分於基督的生命活在這生命。雖然這種對神的認識始於新生（*ἀναγέννησις*）以及洗禮的啟發（*φωτισμός*），但仍需經由領聖餐予以滋養培育。因為領聖餐並非領受一般的餅和酒；它乃是基督的肉與血，「因著變化」（*κατὰ μεταβολήν*）滋養我們的肉與血（*1 Apol.* 23, 61）。全人如此內在的順應基督，這種說

³¹ Fergus Millar 相信游斯丁的護教辭（缺少正式稱呼的第二護教辭是否原本即與第一護教辭無關，並不清楚）乃是呈給皇帝的請願書（1992: 562-3）。

³² *Logos spermatikos* 是一個具有斯多亞派背景的用語，該用語由游斯丁以其原本所具有之風格運用。關於該用語意義的詳細討論，連同學術文獻對此之評論，見 Barnard 1997: 196-200。

法係屬使徒保羅式的風格，等同於信徒回復至亞當（當初受造時）的狀態，依據游斯丁的說法：聖經顯示此乃神聖的。

《與特來弗對話錄》（*Dialogue with Trypho*）其大要為游斯丁與一位猶太學者及其夥伴兩天的辯論會紀錄。這場辯論會據推測是在以弗所進行的。³³ 此對話錄未必能反映辯論會的實況，因為此對話錄係游斯丁在主後 160 年代寫於羅馬，離辯論會後約有二十年之久。故無論如何，此對話錄應屬虛構類型。但游斯丁所描述的猶太背景有許多令人信服之特徵。特來弗並非單單是一位二維式人物，被設立來驗證基督教主張的卓越性。他可能過於有準備而不能容讓游斯丁的某些論點，但他在僑居猶太教之一些特徵上堅定的站穩立場，諸如割禮、安息日、節期，和新月節的儀式，並表達了些有力的論點。就如觀察到：基督徒宣稱他們是敬虔的，但並未充分的將他們自己從外邦人中分別出來（*Dial.* 10.3）。在辯論會中，雖未提出有力的反辯，但他並非游斯丁容易擊倒的對手。雖然並未信服，但直到辯論會結束，他都保持謙恭有禮。就該對話錄而言，我們能安心的說，游斯丁描繪了一場基督教與猶太教之間辯論的真實經驗。這樣的經驗說明了他對於猶太基督徒實行之準確認知，以及他所陳示的聖經註解。

在對話錄的末了，辯論轉向：誰才是真以色列人。游斯丁主張：基督徒已取代猶太人成為真以色列人，因為他們承受了神聖的應許：基督徒因著屬靈的重生，乃與以賽亞書四十二章 1-4 節（七十士譯本）中之彌賽亞的以色列發生關聯；正如猶太人因著天然的世襲乃與創世記三十五章 10-11 節中之希伯來族長發生關聯。「因為對於神，基督生了我們，如同雅各與以色列、猶大、約瑟、大衛，我們被稱為神的真兒女，我們也真是祂的兒女（約壹三 1），因為我們遵守基督的誠命」（*Dial.* 123）。特來弗對於「基督徒是神的兒女」這項聲明的反對，使得游斯丁為此作詳細的辯護。藉著

³³ 關於該對話錄的情境見 Lieu 1996: 103-9。

運用猶太經學家對聖經註譯的標準技巧，他訴諸聖經中另一類似表述的經文，以闡釋他所提到的使徒約翰之經節（約壹三 1）。³⁴ 此經文係詩篇八十二篇 6 節：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。」緊接著：「然而，你們要死，與世人一樣，要仆倒，像王子中的一位。」游斯丁指出，這些話原本是指著亞當與夏娃說，他們曾一度可以不死，但在他們犯罪之後，即受死亡所支配並要仆倒，「像王子中的一位」，即指撒但。在第 7 節中，「聖靈訓誡人類。人類曾和神一樣，是不動情感且不死的。他們若遵守祂的誡命，被神視為配稱為祂的兒子；然而他們卻使自己像亞當與夏娃一樣，為自己作成了死亡」。在詩篇八十二篇中，游斯丁下結論說：「所有的人類被視為配成為神，並有權成為至高者的兒子；因著他們自己像亞當與夏娃的緣故，將被審判並被定罪。」（*Dial.* 124）。

以上所述為詩篇八十二篇 6 節在基督教文獻中的首次出現，作為支持「神化」的概念的經文證據。³⁵ 游斯丁採用這段經文，是因

³⁴ 游斯丁的 *καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν* (*Dial.* 123)，比起保羅的 *ὅτι ἐσμέν τέκνα θεοῦ*（羅馬書八 16），語意像是更為接近符合約翰一書的 *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν*（三 1），縱然游斯丁與保羅有直接的關係，且在其對話錄中一定有用到羅馬書。若此係暗示約翰，則他係最早的東正派作者之一。關於游斯丁對使徒保羅的關係，見 Skarsaune 1987: 92-100（有充分的參考文獻）。關於他與使徒約翰之受質疑的關係，見 Chadwick 1966: 4, 124-5 及 Skarsaune 1987: 105-6。

³⁵ 約翰福音十章 34 節提及詩篇八十二篇 6 節係有不同的目的，雖然在那裡所給涵義的探討係沿用猶太拉比之註解。當祂被猶太人控告將自己當作神時，耶穌訴諸一個顯示猶太拉比特色的論證法。祂顯然接受了當時唐納派學術性觀點之一（見本書三章 4 節）：詩篇八十二篇 6 節提及會朽壞的人類審判官，或可能甚至在西奈曠野拜金牛犢的以色列人。祂引用詩篇八十二篇 6 節有兩方面的含示：（1）在聖經中若人尚且被稱為眾神，而未褻瀆神，那為甚麼祂稱自己為神的兒子會涉及褻瀆神呢？（2）若承受神的話之人後來因著犯罪被判死刑，他們尚且被稱為眾神，那麼同樣的道理，祂更配得上稱為神話語獨特的領受者，甚且祂自己就是神的話，祂豈不更配得上稱為神麼？（參見 R. E. Brown 1996-70: 409-10）。

為第二世紀的基督徒漸漸對猶太教彌賽亞證言感興趣。³⁶ 新約聖經的證言集中在一些史無前例的，甚至是令人震驚的事物上，在關於耶穌所具有的彌賽亞身分之基督教主張上，亦即：祂的受苦、祂的死，以及祂的復活。將近第二世紀時，當基督徒與猶太教徒爭相吸引外邦人皈依之際，基督徒必須講說主流的猶太式彌賽亞證言。游斯丁廣泛使用這樣的證言——作為「重述」和「傳揚基督福音」（*kerygmatic*）的材料（Skarsaune 1987: 425-7）——並以引用舊約聖經的經文補充之；所引用的舊約經句出自羅馬書與加拉太書的引述，在這些游斯丁似乎十分熟稔的書信中，使徒保羅聲稱：基督徒是亞伯拉罕真正的後裔，因此乃是應許的承受者。此觀點曾被猶太拉比攻擊。他們指出：並非所有亞伯拉罕的後裔都是神應許的承受人，只有雅各／以色列的後裔才是。畢竟夏甲與以掃乃是先祖輩，並未為應許所包括。游斯丁藉由下列的聲稱予以還擊：基督是真雅各／以色列，基督徒作為祂真正的屬靈後裔，承受其應許。

100

在這點上，斯卡紹（Oskar Skarsaune）在游斯丁對舊約聖經的使用上作了詳細研究，察覺出源頭的改變（1987: 187-8）。游斯丁立論的邏輯似乎需要他這樣說：由於基督是作彌賽亞的以色列，因此那些祂所繁衍的是真正屬靈的以色列。神的兒女被提及並非根據前述的討論。此外，游斯丁所訴諸的經文詩篇八十二篇 6 節，並非證明基督徒是神的兒女；它反倒證明：全人類在神呼召他們成為至高者的兒子這事上失敗了。斯卡紹相信：《與特來弗對話錄》124 在主題上較前節與《與特來弗對話錄》125 更為相合。其立論為：「基督在亞當（與夏娃）失敗之處（*Dial.* 124）得勝了（*Dial.* 125）。」他建議，在《與特來弗對話錄》125 中以色列這名字的語源學，在游斯丁的心思裡連接了不同於《與特來弗對話錄》124-5 跟

³⁶ 在接下來的部分，我倚賴 Skarsaune 1987，應當注意的是：在本書第三章中所討論的詩篇八十二篇 6-7 節的猶太拉比詮釋，在通盤考量中有其相關脈絡以回應基督教的宣稱，認為基督徒已取代猶太人成為聖約中所中意的子民。進一步請參閱 Hammer 1986: 17-20。

《與特來弗對話錄》123 的那聯結（1987: 188）。

我們能確認游斯丁的資料來源嗎？斯卡紹舉《申命記註釋書》（*Sifre to Deuteronomy*）為例，猶太拉比亞奇巴（Akiba）學派的 halakhic midrash（聖經某一段經文的解說），來說明游斯丁在《與特來弗對話錄》121-1 的還擊觀點，亦即：以色列的揀選始於雅各（1987: 346-7）。《申命記註釋書》對於游斯丁關於詩篇八十二篇 6 節的詮釋提供一個對比式說法（見本書第三章第 4 節），從中我們看見，詩篇可以應用在亞當和夏娃身上，這裡認為罪乃是單一的事件，在這事件中，人類因為起初的墮落，而與神疏遠，然而這種疏遠是可以藉由順服被反轉的。游斯丁和他的證言，³⁷都和《申命記註釋書》息息相關。作為一項證言，詩篇八十二篇 6 節的詮釋提供了基督教傳講之背景，亞當與夏娃的失敗為基督之成功所逆轉。游斯丁對自己所作的貢獻，乃是與使徒約翰或保羅（所傳講的）神的兒女這方面聯結。原先給予亞當與夏娃的命定，（至終）乃由基督徒所達成，因為他們藉著順服基督之誠命成為神的兒女。

殉道者游斯丁將猶太教徒對妥拉的順從，轉變成為對基督誠命的順從。這樣的順從，藉著我們由基督所生、成為神的兒女乃成為可能。然而，詩篇八十二篇 6 節的詮釋在洗禮這方面的涵義，游斯丁並未提及。其中所提到的「神」與那些藉著受洗與基督聯合的人之間關聯性，愛任紐於數十年之後始予闡明。

37. 游斯丁的證言根源之證據，在於他所提供詩篇八十二篇 6-7 節對照原文的批評。他引述詩篇的猶太版本，上面似乎記載：「你們要死與世人（單數）（ὡς ἄνθρωπος）一樣」，然後根據他自己的資料來源，其經文係依據希臘文七十士譯本：「你們要死與世人（複數）（ὡς ἄνθρωποι）」一樣。關於此點，見 Skarsaune 1987: 34-5。

7. 兩位當代匿名作家

在我們遇到游斯丁的弟子他提安之前，兩位第二世紀晚期或第三世紀早期的匿名作家值得注意；他們提到人成為神，但未引用詩篇八十二篇 6 節。《丟格那妥書》（*Epistle to Diognetus*）以及《致希臘人書》（*Discourse to the Greeks*）這兩項作品係希臘文化與聖經信仰互相貫通，顯示安東尼年代（第二世紀 138-193 年羅馬皇帝時代——譯者註）基督教護教辭的特色。³⁸

《丟格那妥書》第十章激勵人藉由對父（神）的認識與愛來效法神。愛神，使我們成為祂的良善之效法者。因為效法神，不在於權勢或財富的獲得。我們必須對於弱勢及貧窮的人顯出愛心：「無論是誰，他若背負其鄰舍的重擔，己身不虞匱乏且不吝在物質上嘉惠他人者，將他從神所獲得的供應給有需要之人，這樣的人對那些從他領受之人而言，是成為一個神；這樣的人是效法神之人（*θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων, οὗτος μιμητὴς ἐστὶ θεοῦ*）」，³⁹ 這結合了基督徒施捨的美德以及傳統之希臘文化觀點：對他的受惠者而言，他乃是神；藉著成為施惠者，人成為一個神；依此類推。

一個更為大膽的概念出現在《致希臘人書》中，在這項作品的末了，作者力勸希臘人有分於無可比擬的智慧，為神聖的道所教

³⁸ 《丟格那妥書》及《致希臘人書》兩者在傳統上係歸屬殉道者游斯丁，並以游斯丁作品的 Otto 版本所印刷（i. 2-12; ii 464-506）。關於《丟格那妥書》一書的作者有多人被提議過，其中似乎較為合理者，有屬亞里斯蒂德的匿名弟子（Christou 1978a: 618-21）或革利免的師尊潘代諾（Lightfoot, *Apostolic Fathers* [1926] 及 Marrou, SC33 bis [1965]；Chadwick [1966] 138 n. 6 審慎的贊同）。

³⁹ *Ad Diogn.* 10；參見 Justin, *1 Apol.* 10，在此基督徒是那些效法神的屬性的人，特別是 *σωφροσύνη*、*δικαιοσύνη* 以及 *φιλανθρωπία*。

102 誨，並獲取萬王之王的知識。因為道的能力並不造就詩人、哲學家，或雄辯家，「但藉著教化他們，能使必死的成為不死，使人類成為神類（*ἀλλὰ παιδεύουσα ποιεῖ τοὺς θνητοὺς ἀθάνατους, τοὺς βροτοὺς θεούς*），將他們遷移到一個領域內，這領域的邊際乃超越奧林帕斯（Olympus，希臘神山——譯者註）」（*Orat. 5*）。其語彙與主要學派的作者共鳴；荷馬與尤律皮底斯（希臘悲劇大師——譯者註）（參 *Andromache* 1196），其內容類似《雜記》（*Stromateis*）中的一段文字，在其中革利免說：正如農神（Isomachus）使其弟子成為農業家，德摩斯梯尼（Demosthenes）使其弟子成為雄辯家，而柏拉圖使其弟子成為哲學家；照樣主也使跟從祂的人成為神（*Strom. 7. 101. 4*）。運作的原則乃是，原因產生相似的效應，因此，弟子獲得其師尊的屬性。故若以道為師，則有分於其屬性者，即為不死。

這些表述與我們在革利免和俄利根著作中找到的綜合論述法相比，遠不如其錯綜複雜，但這些論述顯示基督教作者對於信奉多神論者或異教徒讀者，以隱喻方式提到人成為神的說法，是何等無懈可擊。

8. 他提安

根據愛任紐的說法，如同優西比烏（Eusebius）所報導的（*HE* 4. 29. 3），他提安曾是游斯丁的弟子之一。當他回到美索不達米亞故里時，他與他老師的希羅風格斷絕關係，但他仍認為基督徒人生的目的是恢復亞當所失去的不死。在他的《致希臘人書》這篇作品中，他不接受「人」的希臘式定義：「能夠接受知性（*nous*）與知識的理性動物」，他主張：人是照著神的形像與樣式創造的存有（參創一 26），「已遠遠超乎其人性，向著神本身大幅進前」（*Orat. 15.2*）。此一「進前」不能藉由脫去身體與魂的下部而達成，而是藉由身體與魂的「靈化」而達成。他提安認為：人乃是由身體，物質的靈（即魂），以及精神上的靈（即紐瑪〔the

pneuma]) 所構成，而惟獨紐瑪是照著神的形像與樣式所造的 (*Orat.* 12. 1)。這紐瑪，因為不死故為神聖的，不容易與神的靈區別。首先的人類被賦予物質上的與精神上的紐瑪，因此而享受不死。因為邏各思使人「效法生他的父〔神〕，以至於正如不朽壞乃屬於神，而人以某種方式有分於神的一部分而得以擁有不死」 (*Orat.* 7. 1) 這樣，魂自己並非不死，而是藉著紐瑪有分於神的屬性始能不死 (*Orat.* 13. 1)。

人目前的狀況是墮落的結果，在其中因著罪魂失去與靈之間的聯結。然而靈的力量在人裡還是微弱殘存著，雖然不足以讓人類看清自己，卻也夠讓那些順服智慧的魂受吸引去向往同性質之靈 (*Orat.* 3. 3)。我們現在的工作就是「去尋求我們所曾經擁有而卻失去的」 (*Orat.* 15. 1)。雖然先前在亞當裡曾被擊敗，這一次我們卻能獲勝，只要我們拒絕人類那產生死亡的體質。

103

藉著與聖靈的聯合，返回的路伴隨著不死的回復 (*Orat.* 15. 1)。當我們將魂帶入與靈的聯結，我們「能獲得必死的屬天衣裝，亦即不死」，並「回到我們的古代血統關係」，亦即：回到魂與靈的合一 (*Orat.* 20. 3) 就是這個能使人「遠超乎其人性向著神自身大幅進前」 (*Orat.* 15. 2) 墮落的天使乃是「掠奪神性的盜賊」，因為他們為自己奪取神性 (*Orat.* 12. 2)。然而，人超越其人性，因為他們從神獲得恩賜，得以有分於不死，而這不死獨適合於他。這恩賜不獨為魂所專用，並且適用於體：藉著復活，「聯結於魂的體也一同成為不死」 (*Orat.* 25. 2)。就是這樣，我們得以恢復當初被造的神聖形像與樣式。

他提安的最新編輯稱此回返為「知性的救恩論」 (*Whittaker*, xvi)。但雖然是知識 (*ἐπίγνωσις*) 使得魂與紐瑪再結合，並有分於神的不朽壞與不死，令人回想起諾斯底派的主張，此並非專為受過教育菁英分子所保留的奧祕知識。每一位讀聖經者，例如：他提安，都能成為「受神啟示者」 (*theodidact*)。並且一旦使魂不滅的能力臨到他時，他即能「輕易地領悟到神性」 (*Orat.* 29. 2)。知識

分子亦沒有如希臘神話那樣的方式，獲得解脫並向神高飛。完全相反的，他提安以一種閃族人特有的無微不至方式教導：人能被提升為不死，是活神轉化他／她全人。他的救恩論遠非「智慧派」，更準確的說，可稱為「紐瑪學派」及「物質學派」。這就是他的「禁戒」（Encratite）立場。說得實際一點，肉體化的魂重獲聖靈之最大阻礙，乃是夫婦間的性關係，性關係乃伴隨亞當的墮落而來，並將他導向獸性。若全人要再被淨化，則性方面的聯合連同葷食及飲酒這些慾望都必須斷絕和放棄。

9. 安提阿的提阿非羅

104

一個類似的閃族人論，明顯出現在與他提安同年代的敘利亞同鄉著作中，他就是安提阿的提阿非羅。提阿非羅說：人乃是照著神的形像與樣式造的，並且是神親手製作的唯一作品，具有對自然界的統管權，這件事簡單透露出人的尊貴性。⁴⁰ 人並非受造為不死的，縱使大多數人如此認為（*Ad Aut. 2. 19*）。人被造後，神將他從他所出之土移到一處天與地之間的樂園。「給他一個發展的機會，這樣，經由成長並變為成熟，且進而被宣告為神之後，他得以高升進入天境（因為人的受造乃處於居間狀態，既非全然會死，亦非全然不死，而係屬於兩種狀態其中之一者……）（*Ad Aut. 2. 24*; Grant 翻譯）」。處於居間狀態的原因乃是：人若被造為會死的，則神必須為其死負責；他若被造為不死的，則神係將其造為神。人因此居於兩者之間：經由遵守神的誠命，「他會贏得不死，作為從神所得的獎賞而成為神；經由不服神的誠命，則人將為其死亡自行負責。」（*Ad Aut. 2. 27*）。

以上所述與我們先前在猶太拉比的《申命記註釋書》，以及殉

⁴⁰ *Ad Aut. 2. 18* 成為創世記一章 26 節標準的安提阿學派的詮釋。

道者游斯丁的《與特來弗對話錄》中所提到的詩篇八十二篇 6 節的註釋，兩者之間的相似性十分顯著。在此三事例中，順服神使人能夠被稱為神；不順服即帶來死亡。雖然並未明確被引用，詩篇八十二篇 6 節顯然隱藏在提阿非羅有關「人是否能成為神」的這一段敘述的背後。人有機會成為神，係藉由「不死」的神聖恩賜，為神授予作為順服神的獎賞，而非藉由魂自身體脫離而高升到神聖的範圍。這個取徑和猶太教有密切的關係，學者們已經注意到在提阿非羅的著作中就有這樣的記載（Grant 1970: xvii-xix）。

雖然如此，亞當未能長成豐滿神聖成熟的這項失敗，並未就此決定全人類的命定。神以「不死」作為祂恩典的恩賜，授予那些順服祂的人，這項恩賜乃是頭一個人所喪失的。「因為神給我們一個律法及神聖的誡命；每一個履行這律法與誡命的人都能被拯救，達到復活，得著不朽」（*Ad Aut.* 2.27; Grant 翻譯; 參林前十五 50）。正如當代的猶太教，重點是強調對律法的順服。使徒保羅敘述受洗乃是「重生的洗」（參多三 5），但這之中，保羅或伊格那丟沒法發展對「與基督結合」的概念（*Ad Aut.* 2.16）。事實上，雖然邏各思被描述為神的手，以及在神裡面「自有的」（*ἐνδιάθετος*），但未提到基督是成為肉體的道（*Ad Aut.* 2.10）。洗禮就是一項重生，能使領受者獲得神聖的恩典，這恩典能使人順服神。而順服的賞賜即為「不死」，這是人在死後得以享受的。

雖然不死被說成是與人的高升進入天境一起，但這並非為魂從物質世界的逃離。相反的，不死乃是被表述為人在死後，藉著身體的復活而得之完全更新。人如同一破損的金屬壺被擊碎並被融化，「這樣，在復活裡他會是健全的；我的意思是無瑕的、公義的及不死的。」（*Ad Aut.* 2.26; Grant 翻譯）。就是這個藉著在復活時享有的公義不死，使人成為「神」。

10. 里昂的愛任紐

正當他提安與提阿非羅在東方處理多神論及猶太教信仰時，在一千英里遠的西方，里昂主教愛任紐正與別的難題奮鬥。他的對手乃是內敵，即諾斯底派教師，他們主張保存的奧祕傳統，代表真實的基督教。在他反對諾斯底的辯證中，愛任紐發展出一套有關洗禮的含示，它被包括在游斯丁與提阿非羅所提出的詩篇八十二篇 6 節之詮釋中。在愛任紐的狀況中，他的目的並非要戰勝猶太教的主張，而是要證實所有基督徒都有可能達到不朽，並不僅限於屬靈的菁英。若教會全體都能達到不朽壞並成為「神」，那就是靠著「道成肉身」、洗禮，與聖餐的聖禮儀式。愛任紐未使用任何有關「神化」的專有名詞。即使「神」這字眼用在人類身上時，也只有運用在註釋詩篇八十二篇 6 節的脈絡上。但在反擊諾斯底派關於屬靈的主張時，他會提出救恩的實際論者的明辯，引用許多晚期作者——特別是亞他那修——所陳明的「神化」教訓。⁴¹

在他的《駁異端》（*Against Heresies*）這本巨著中，愛任紐曾在三個場合討論詩篇八十二篇 6 節，他用這節經文反對諾斯底派所謂多於一位神的論點，提供子具有完整神性的明證，並支持人在屬靈成熟度上進展的主張。⁴² 在這些議論中，我們發現他比游斯丁及提阿非羅有非常明顯的進步。

⁴¹ 頭一位為著愛任紐關於「救贖」寫實派見解，研討「神化」意義者是 Harnack 1896-9: ii239-44。「神化」的概念是 d' Ales 1916 的出發點，他跟隨此概念連同另一項聚焦於那靈（1924）的研究。「達到與神相像」是 Gross 1938: 147-59 的主題。關於「有分於不朽」這方面的研究見諸於：Aubineau: 1956; Theodorou 1956: 66-71 及 de Andia 1986。

⁴² AH 3. 6. 1; 3. 19. 1; 4. 38. 4。Aubineau (1956: 30) 認為 AH 4. 38. 最具特色者，它為愛任紐在「神化」這方面的思維作了最佳介紹。參閱 de Andia 1986: 127-45; 170-84。

在他的《駁異端》第三冊中，愛任紐說：他會自聖經中引用證據反對華倫提努學派。華倫提努學派的基本教義之一為：有一位至高純靈超越的神，不同於舊約聖經中的神；而後者即相當於諾斯底造物主（Gnostic Demiurge），祂造了這世界以反對那位超越的神；愛任紐有力地反對這論述（AH 3. 6. 1）。他強調，沒有神，「除主宰一切的父，以及祂的兒子，從父接受了至高無上的管轄權」。那麼我們對於詩篇八十二篇 1 節：「神站在神的會中，在諸神中行審判」（辛馬庫〔Symmachus〕版本。辛馬庫譯本，希臘文舊約譯本，於公元二世紀末或三世紀初譯成——譯者註）應當說甚麼呢？這節聖經提到父、子，以及那些得著神兒子名分的人，即教會；因為神的會就是子的會，祂召聚他們到那裡。詩篇五十篇 1 節（應係詩篇一百三十六篇 2 節之誤——譯者註）也提到「萬神之神」。誰是這些諸神？「他們就是那些神曾對他們說：『我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。』（詩八十二 6）的那些人。也就是說，那些曾得著神兒子名分的恩典，藉此我們呼叫『阿爸，父！』（羅八 16）。因此，除了那位向摩西啟示自己為「我是自有永有的」（參出三 14）的這一位以外，無人能被稱為神。

106

之前的殉道者游斯丁，對詩篇八十二篇 6 節也曾以類似的方式討論過。但游斯丁仍然較為偏向猶太拉比的解釋，認為人成為神，乃藉由對律法的順服。愛任紐乃是第一個詳細論述洗禮的涵義的。游斯丁曾一度指出，但並未予以擴展。游斯丁將這節經文與使徒約翰的「神的兒女」相聯結，而愛任紐則將這節經文與使徒保羅之「兒子的名分」相聯結，這項詮釋很有影響力。人成為「神」，乃是藉由洗禮，照保羅的說法受洗使他們成為神的兒子。

有關詩篇八十二篇 6 節第二次的討論，見於愛任紐反擊那些主張神兒子僅僅是人之基督論異端的一段文字內（AH 3. 19. 1）。持這樣主張的人仍然停留在古代不服的奴役中，並死於其中，「仍未為神的話所調和，亦未有分於神兒子的自由」。因為不認識道成了肉身的神，「他們使自己不能得著祂的恩賜，就是永遠的生命；且因著不接受不朽壞的話，他們仍停留在必死的血肉之體中」。以下

的經節（詩篇八二 6-7）：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。然而，你們要死，與世人一樣。」乃是對他們說的，也就是對「那些不接受神兒子名分的恩賜的人」。他們不尊榮成了肉身的道，並且「剝奪了人成為神」。

這段文字標示出一項確信的進展，就是「諸神」可理解為靠著兒子的名分成為「眾子」。這裡我們看見，愛任紐移向 *tantum-quantum* 或交換公式；亦即神的兒子「成為我們的所是，為要使我們成為祂自己的所是」（AH 5. Praef）。神「道成了肉身」乃是我們到神那裡去的旅程絕對必要之先決條件，因為我們需要為道所調和，藉由洗禮得著神兒子的名分，為要有分於不死及不朽。這些屬性唯獨屬於神自己；若神先藉由道的成為肉身，將祂自己與人聯合，我們就能有分於這些屬性。個人藉著神兒子名分能與基督聯合，這使他們得以有分於不朽壞與不死的神聖屬性。道成了肉身的結果，乃是基督徒有了通路得以到達神性的尊貴，這是異端者不能得到的：這些異端者即詩篇八十二篇 6 節及 7 節中所說之「神」與「至高者的兒子」，但要像世人一樣而死。

107 第三次提及詩篇八十二篇 6 節見於一次重要的討論中：為甚麼人性沒有從起初就被造得完全（AH 4. 38. 3）。愛任紐說：受造之物必定要比造它的為低下。因為比神低下，若祂在祂永恆的榮耀裡來到我們中間，我們勢將無法承受基督。因此祂成為我們人類嬰孩的狀態，為要使我們長大成熟，直到我們達到一個階段，能夠領受神所賜那「亙古永存」的宏恩；因為「不朽壞的永存性乃係非受造族類之榮耀」。不滿人本性薄弱的人，乃是愚昧無知的、忘恩負義的，以及不知足的。在成為人之前，亦即在勝過情慾以先，他們要成為像神，以消除非受造的神與受造的人之間之差異。「我們非難祂，因為我們沒有從開始即被造為神，而是先被造成為人，然後才成為神」。這就是為甚麼神對我們說：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。」但立即加上：「然而，你們要死，與世人一樣。」第二句經節被加上是因為「我們不能擔負神性的權能」。此呈現我們在面對神的恩賜時的薄弱，以及我們接受它或拒絕它的自由。

在此場合回應希冀快速進前的基督徒時，愛任紐詳述他對於詩篇八十二篇 6 節的詮釋。受造的與非受造的之間差距彌合曾經歷史性達成，靠著道成肉身，以及潛在性靠著個別基督徒之受洗。但是人體驗的實際性仍然存在。我們實際上離產生不朽壞的神異象有一段長遠之路，要想快速的達到，我們的能力非常有限。因此愛任紐帶進一個德性進展的理念。人類在他們能夠勝過死亡，並且瞭解他們藉由洗禮潛在性的擁有不死之前，必須達到神聖的樣式，此包含德行選擇的操練。也許如我們已經看過的，提阿非羅在提及詩篇八十二篇 6 節時，已經說過人長到成熟，以至於成為「神」。愛任紐將這個成長明確的與創世記一章 26 節之形像與樣式相聯結，這形像與樣式乃是亞當所喪失的。

在《駁異端》的最後一冊及《使徒傳講實證》（*Proof of the Apostolic Preaching*）（這兩本書代表其思維的成熟發表）中，愛任紐在「形像」與「樣式」之間予以區別。⁴³ 至今隱藏的聖子「形像」表顯於亞當的身體；「樣式」由聖靈所聯結，並表顯於亞當的有分於聖子之神聖生命與自由。由神聖的樣式所傳輸的兩項至高無上的恩賜中，頭一項乃是生命。如同游斯丁，愛任紐教導說：人並不擁有生命，而僅僅是有分於生命。他存在的繼續有賴於神之恩典。⁴⁴ 另一項大恩賜就是自由。人被造而為自由的，有良善的意願與抉擇之能力。但這並非特許。人可操練其自由在意願上降服於神的意願。這個對良善的自由抉擇維持他向著神之樣式，藉著順服，他擁有兒子的生命與自由；因著不順服，他就失去這些並淪落為奴役及死亡。⁴⁵

108

⁴³ AH 5. 6. 1, 5. 11. 2, 5. 16. 2; *Proof* 11. 關於愛任紐文獻內的「形像與樣式」，見 Daniélou 1973: 398-9; Regnault 1971: 1938-69; de Andia 1986: 68-74; Osborn 2001: 211-16。

⁴⁴ 參閱 Justin, *Dial.* 6。雖然如此，但是比起游斯丁，關於「自由」這方面，愛任紐沒有那麼樂觀。關於這點，見 Osborn 1981: 94-5; 2001: 232-7。

⁴⁵ 參閱 Theophilus, *Ad Aut.* 27 及 Regnault 1971: 1946 的評論。

墮落的結果並非出於犯意，而是由於不成熟：「人是年幼的，其辨別力尚未充分發展，因此易為欺哄人者所誤導。」（*Proof*12）雖然如此，但是墮落對於隨後人性（指人在墮落之後的人性——譯者註）整體有其影響：不在於譴責，而在於提供了一項新的機制，藉由教育與訓練（使人）得以長到成熟。事實上，墮落轉而成為人性的益處，除了引入死亡作為罪影響的限制外，它使得我們藉由反面的經驗，獲得對良善更深的瞭解，並教導我們認識人性的限制，如是「對現存事物，亦即對神與人真實的理解」（*AH* 5. 2. 3）。人乃是以這種方式預備神兒子的降臨。

愛任紐反對諾斯底的幻影派學說，他教導說：道成為肉身，乃是神與人真實的聯合，亦即受造的與非受造的兩者之間的聯合。沒有本體論的基礎，則道成肉身救恩論之目的就不能成為有功效的。道成為肉身，這件事發生為要恢復在亞當裡所失去的，並圓滿達成人性長成到豐滿的成熟。因此，它有兩面的意義：頭一方面總括的來說，基督在祂自己身上真正實現亞當及其子孫未能達成的人性；第二方面在於靠著成為神與人的中保，基督給予個別信徒一個通到神聖生命的通路（提前二 5）。⁴⁶ 作為一位中保，祂供應神給人，並使人習慣於接受神（*AH* 3. 18. 7; 3. 20. 2; 4. 28. 2）。或者換一種方式說，「因著祂無限的愛，祂成為我們的所是，為要使我們成為祂自己的所是」（*AH* 5. Praef.）。

「交換公式」具有使徒保羅思維的根源：雖然基督本來富足，「卻為你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成為富足」（林後八 9；參腓二 6-8）。「交換」一詞準確的表示：屬性的交換，而非本體身分的確認，祂在本性上乃是神的兒子，成為一個人，為要使我們靠著神兒子的名分成為眾子（*AH* 3. 19. 1）。我們藉由洗禮得著神兒子的名分，賦予我們一項至高無上特別的屬性：神兒子的不

⁴⁶ *AH* 3. 18. 1, 參見 5. 1. 2.。關於此點，見 Harnack 1896-9: ii 292-3; Altermath 1975: 特別是 64-5。

死及不朽壞。

雖然如此，但是關乎我們向著不朽與不死之進展是不會自動發生的，它須視我們在行為上的義及在聖禮儀式上之有分而定，此二者一同幫我們達成神聖的樣式，因為行為上的義與（神兒女之榮耀之）自由相關聯，而聖禮儀式與神聖樣式的生命相關聯。 109

洗禮乃是一項憑藉，靠此我們得著神兒子的神聖生命，成為我們的助益。藉著祂的神聖兒子名分，人得以「與道相調和」成為神的居所（*AH* 3. 19. 1; 3. 20. 2），他恢復了與神相像，帶給他行善自由以及與神不死的與不朽壞的生命交流（*AH* 3. 18. 7）。神兒子的名分使人成為神，因為靠此得以有分於生命的源頭，這項有分的漸進式特質常被強調。愛任紐用來傳達這項理念的意象之一，乃是對於異象持續清楚的看見：神從前藉著聖靈以預言的方式被看見，現今乃是藉著祂兒子以認養為神兒子的名分方式被看見，將來在天國裡乃是以為父的方式被看見；聖靈為著神的兒子預備人類，神的兒子領率他們向著父，父賞賜他們不朽壞與永遠的生命，這生命乃是為著那些看見神的人，他們看見神，肇因於從祂而得的異象（*AH* 4. 20. 5）。以這樣進展的程度，人們在認養為神兒子名分的階段成為神，因為這是他們重獲神聖樣式之際，並開始有分於自由與不死，這自由與不死乃屬於父神和祂的道。

聖靈在整個過程裡都在作工，不僅僅啟發眾先知，並預備道成肉身的路。在今生我們擁有聖靈的一份，藉此逐漸使我們習慣於接受神並承受神，以預備我們成為不朽（*AH* 5. 8. 1）。⁴⁷ 聖靈是使徒保羅所說的「我們得基業的憑據（原文是質）」（弗一14）。靠著祂我們呼叫「阿爸，父」，聖靈使我們獲得兒子的名分。靠著不死，聖靈吞滅死亡，因為「血肉之體不能承受神的國」（林前十五50），除非與魂及聖靈聯合。愛任紐反對諾斯底派的主張，他堅持

⁴⁷ 關於聖靈，見 d' Ales 1924; de Andia 1986: 205-53。

認為：人的身體作為人不可缺少的一部分，可以是不朽壞的。不朽壞的種子現在被播下，但豐滿的果實只有在復活時才能被收穫，那時，藉著聖靈，不朽壞將穿透整個人，包括體與魂。在以諾與以利亞的事例中，藉由他們身體的升到天上，這事（指不朽壞）已經先我們一步被實現（AH 5. 5. 1）。但對於大多數人而言，此過程只有在聖徒復活時，才能終極總結的完成。

行為上的義及領受聖餐是兩項輔助之手段，用這些方式，在信徒裡的聖靈便得著培養。在德行的層面上，順服神結出聖靈的果子，因為屬靈的行為「給予人生命，亦即向著他澆灌聖靈」（AH 5. 11. 1）。反之，行為上的不義則趕出聖靈，使人貧乏，以致使人僅僅成為血肉之人，不能承受神的國（參林前十五 50）。在聖禮儀式的層面上，由洗禮所起始的與聖靈聯合，靠著領受聖餐才得以維繫。藉著主的身體與主的血的滋養，我們的身體不致朽壞，且有分於神的生命（AH 4. 18. 5；參 5. 2. 3）。正如同餅，靠著領受聖餐時的禱告，在屬靈的意義上轉變（為主的身體）；我們的身體在領受聖餐時，也有相同意義的轉變。在此二事例中的實體，屬天的與屬地的，二者相調為一（AH 4. 18. 5）。愛任紐在其《駁異端》第五冊中回到這事例上時，他擴展了這項思維。我們的身體的命定就像葡萄樹插枝與麥粒的命定，雖然在冬季落在地裡死了，在春季仍會生長，成為酒及餅，領受了神的話後，至終成為聖餐。我們為聖餐所滋養的身體，同樣被埋在地裡，在指定的時候靠著神的話得著復活而復起，使榮耀歸與父神（腓二 11）。「必死的得著不死，必朽壞的得著不朽壞」（AH 5. 2. 3；參林前十五 53）。此乃向我們顯示：永遠的生命乃是神之恩賜，不屬於我們的本性，神的能力在我們的軟弱上顯為超凡。

11. 羅馬的希坡律陀

希坡律陀（d.235）是值得注意的，他使用該詞彙「*γίνεσθαι*

θεόν」而未提及詩篇八十二篇 6 節，並且也是首次在基督教語境中使用術語「θεοποιεῖν」的作者之一（*Ref.* 10.34 [GCS iii. 292-3]；參 Gross 1938:186-91; Ritschl 1959）。另一位較為年長的同代人亞歷山太的革利免，曾賦予該術語基督教的意義，但希坡律陀好像不曾注意到這一點。⁴⁸ 作為一個聖經註釋者及辯論家，對他影響最深的人乃是小亞細亞希臘人，例如：游斯丁，薩爾地斯的梅利都（Melito of Sardis），安提阿的提阿非羅，尤其是愛任紐。的確，在希坡律陀與革利免之間關於「神化」語彙的使用若有任何關聯性，就是他們對於愛任紐有共同的依賴。⁴⁹

就像愛任紐一樣，希坡律陀發展基督教「神化」的理念，並非以推理的方式，而是以人類命定的傳道式發表來進行。他反對諾斯底派的主張，他堅決認為：人並非失敗的神：「若神（God）意欲將你造作成為神（god），祂應可如此行」（*Ref.* 10.33 [GCS iii. 290.3]）。但人能夠藉由順服成為神，這順服乃是靠著基督對於人的更新。因祂在小事上忠信，就得以在大事上被託付。這些大事就是父神的屬性，被授予子神，並應許在來生給予信徒：

111

被教導認識這位真神，你將逃離這些「痛苦」，你的身體將不死與不朽，像你的魂一樣。你將領受天國，因你住在地上並認識屬天的王，你將是神的夥伴並與基督同為後嗣，因你未為物慾、情慾，及疾病所奴役。因你已成為神。無論你忍受甚麼痛苦，因著是人，祂給你這些，因為你是人，但無論甚麼與神相關聯的，這些神都應許給你，因你已被神化且生來不死（ὅτι

⁴⁸ 依據優西比烏（*HE* 6. 14. 10）及耶柔米（Jerome）（*De viris illustr.* 61），希坡律陀的名聲擴及亞歷山太俄利根，在他於主後 229 年訪問羅馬期間聽見他講道。但是革利免顯然不為希坡律陀所認識。依 Daniélou 的見解，「亞歷山太乃是希坡律陀唯一確定沒有接觸過的地方。」（Daniélou and Marrou 1964: 148）。

⁴⁹ Christou 1978a: 724; Simonetti 1994:27-31。依據 Photius（的說法），希坡律陀曾是愛任紐的弟子（*Bibl.* 121）。

ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς)。這是「認識你自己」的意義，以認識創造你的神。因為認識你自己，伴隨著為祂所認識，就是呼召你的那位。不要彼此不和，哦，人哪！也不要猶豫轉回 (*τὸ παλινδρομεῖν*)，因為基督是神，祂在萬有之上，已預備要洗去人的罪，因祂已使舊人成為新造，已稱祂為從起初就有的形像，並且為你藉由某種形式證實祂的愛。當你已守住祂神聖的誡命，且已成為良好效法祂（那良善的）之人，你將像祂，因你將被祂所尊榮。因為神不致因著使你成為神，歸榮耀於祂而成為貧困 (*Ref. 10.34 [GSC iii.292-3]*)。

成為神是一件末世的事，其基礎在今世便須置放妥當；因為那是必須的，人應先獲得奧祕知識 (*gnosis*) 及淡泊平靜 (*apatheia*)，但神聖狀態只有在來世當身體復活的時候，才能被授予。被「神化」即等同生於不死裡。這種重生未提及洗禮，而是提及復活。引致該事件（即指「成為神」這件事——譯者註）的知識及淡泊平靜在重獲神聖樣式之際，臻於終極總結。知識乃是認識神，以及被祂所認識。此含示某種樣式，非本體上的，而是道德上的。藉著順服基督的訓誡，藉著效法祂的良善，信徒成為像神，因為基督是神。這種達到與神相像，將表顯為有分於神的榮耀。

112 此描述中的一些元素顯示，我們已移向一個基督教沿用希臘式思維的新階段。對自己的認識引致對神的認識，藉著勝過情慾以達成向神的同化，這些乃是希臘式的主題，這主題在亞歷山太的革利免之教訓中更為充分發展（參見 *Paed. 3.2.1; Strom. 7.20.7*）。「諸神」乃是那些已獲得不死的；他們不再與詩篇八十二篇6節中的「兒子」掛鉤。⁵⁰ 常出現在愛任紐論述中的「有分於基督」，未出現在希坡律陀的論述中。希坡律陀更偏向於強調末世中復活的實現，過

⁵⁰ Pitra, *Analecta Sacra* iv. 335; 參閱 *Ad Aut. 2.27*。希坡律陀唯一提到詩篇八十二篇6節之處是在 *Ref. 5.2* 的末了處；在此，他反駁諾斯底派用它作為支持「神」與「人」係自同一根源產生的理念。

於強調靠著洗禮得著兒子的名分所引致之聖化狀況。希坡律陀在其他場合曾說：假設基督與我們非屬同樣性情，則我們將無法效法祂（*Ref.* 10. 33）。道自己承擔亞當的肉體，為要更新人類；靠著祂將其能力結合到我們必死的身體，使我們回復不死（*Ref.* 10. 33; *C. Noet.* 17; *De Anti.* 4）。愛任紐的立場則認為，我們效法基督並非外在的仿效。但是信徒靠著洗禮與基督聯合並未為希坡律陀所強調。這是否與他以嚴格主義論者的觀點認為，教會乃是完全人（即無瑕疵之人——譯者註）結合在一起的團體有關？如李哲爾（D. Ritschl）所說：「亞他那修較希坡律陀更徹底瞭解愛任紐認為基督人性是重要的；希坡律陀的教會學在許多方面與其基督論互不相干」（1959: 339）。亞歷山太學派傳統的一項重大成就乃是：救恩論、基督論，以及希臘式的思潮，三者結合成為緊密的結構。

12. 早期基督教對於「神化」的取徑

人類成為「諸神」的理念從拉比猶太教進入基督教思潮，最初也許經由見證根源借用猶太拉比對於詩篇八十二篇 6 節的註釋，以對照亞當夏娃的失敗，曾被稱為神，但卻像世人一樣死亡；與基督的成功，藉著祂的勝過死亡，重述人類歷史的重點，正如神心中所曾計畫的。游斯丁在基督徒與猶太人劇烈競爭以爭取外邦人入教的環境中，使用前述註釋；他提議：是基督徒而非猶太人，為神的真子民。因為唯有前者能有分於神的偉大計畫，該計畫是人性藉由順服基督的誠命，因此受惠於第 6 節（「我曾說：你們是神」），並避免第 7 節的定罪（「你們要死，與世人一樣」）。愛任紐在一個不同環境背景中發展前述註釋的基督教用法，在該環境背景中，宣稱自己才是神真子民的對手，是華倫提努學派的諾斯底人士而非猶太人。令人感到十分訝異的是，也許諾斯底人士自己似乎並未求助於詩篇八十二篇 6 節，這可能由於他們對於神與人之間中介者的偏愛。相反的，愛任紐堅持認為：神自己藉著道成肉身直接介入人類

113 生活，為要將受造族類帶進與神有緊密的關係。至高者的眾子是「諸神」，是那些已領受神兒子名分的恩典之人，愛任紐後來用此作為其支持「道成肉身」之實際論證。若基督未真正成為人，那就沒有神所授予的不朽與不死的真實洗禮。只有當道成為肉身是真實的，則基督徒內裡的更新與變化才有可能。此外，在愛任紐看來，接下來的第7節顯示：人類自己不能承受神性的能力，在避免死亡這事上，他們乃是全然倚靠基督。人與神之間並無本體論上的親和性，且亦無從藉由在人裡面任何神性的發現，從朽壞及物質世界的虛幻中逃離。那麼「神」這字眼應用在人類身上，只是用以強調他們對道成肉身基督的倚賴性。

還有一項重點：在游斯丁與愛任紐的論述中，成為「神」乃是表達一個已實現的及內化的末世論一種方式。有分於不死及不朽壞無須延遲至末世；原則上，當信徒藉著洗禮合併到基督裡時，即可達成。「有分」的技術性語言甚少被使用。游斯丁帶著同意引用那原則（在後來的新柏拉圖主義富有成效）：「有分於（participate in）任何事務者是與被有分者（participated in）有區別」（*Dial.* 4），但那是因為他看有分為缺少完整性的負面用詞。當他再次暗示那原則，「道的種子和效法……是一件事，而事務本身是另一件事」（*2 Apol.* 13），只是強調有分之對象的部分性質。⁵¹ 愛任紐寫給教會基督教（ecclesiastical Christian）的讀者以灌輸他們，要他們反對那些他所認為的神學創新者，他對游斯丁之道的理論（*logos theory*）評價不高。對愛任紐而言，其概念而不是有分的語言，是基礎的。⁵² 對於愛任紐而言，受造族類必然劣於造物者。但在基督裡，受造的已經聯於非受造的，因此，我們藉著基督轉而非受造的產生關聯。道成肉身是較大計畫的一部分，使我們有分於不死的與不朽壞

⁵¹ 在《第二護教辭》13裡，游斯丁將「有分」與「部分」聯結在一起。Barnard 將 *μετονοσία* 正確地譯為「部分持有」（997: 84）。

⁵² 如同 Osborn 所觀察到的，「有分定義愛任紐對生命的敘述，這個生命將長到永恆」（2001: 230）。但愛任紐未以技術性哲學上的立場使用之。

的神聖屬性並達成人生目的，這個人生目的乃是曾經為著亞當所定意的。這就是為甚麼「神化」教義的發展在其現實方面與基督論之發展如此緊密相連。

愛任紐在神學方面的繼承人，將他的真知灼見引入道成肉身及神化之間彼此交互的關係，並將其成果發展得十分豐碩。在這方面，希坡律陀令人感到失望。他將「神化」託付至末世實現的主張，並未比愛任紐有更多的進展。事實上，真正的發展不是發生在羅馬，而是在亞歷山太。

至終，對於神化之道德的及奧祕的取徑在此階段並不顯著。創世記一章 26 節與《泰阿泰德篇》（柏拉圖的關於知識的對話集——譯者註）176.b 之間並無聯結。對於神的狂喜經歷亦無嚮往。在正統的基督教神學裡，「神化」一詞亦未以「魂的高升」或其最高部分，就是 *nous*，到達遠離物質世界的神等字眼描述。使這些思維的要素適於基督教之使用，這工作便落到亞歷山太基督教柏拉圖學派的人，及他們加帕多家繼承者身上了。

第五章

亞歷山太的傳統（一） 基督教教義學校及學術圈*

115 **拜** 占庭教會所瞭解的神化教義，是起源於一種實質上亞歷山太派個人的神學觀點（*theologoumenon*）。也許是游斯丁和愛任紐立定它的根基，但對這個技術詞彙的設計，對這個哲學框架的精心建構，對希臘化和以諾派猶太教主題的借用，藉由對經文寓意解

* 譯者註：本章和第六章顯示，革利免、亞他那修和區利羅頻繁地使用 *adoption*, *adopt*, *adopted*, *adopting* 等字，英文欽定本聖經在羅馬書八章 15 節，八章 23 節，九章 4 節；加拉太書四章 5 節；以弗所書一章 5 節等五處經文將希臘文 *Huiothesia* 譯為 *adoption*，中文和合本則在羅 8 章 23 節，九章 4 節；加拉太書四章 5 節；以弗所書一章 5 節等四處經文譯為「兒子名分」。因此本譯本將 *adoption* 譯為「兒子名分」，而 *adopt*、*adopted*、*adopting* 等譯為「認養」。羅馬歷史學家 William M. Ramsay 論到保羅在羅馬書至加拉太書使用 *Huiothesia*，說：「羅馬—敘利亞法律書籍（*The Roman-Syrian Law-Book*）——古時候在羅馬帝國時代下廣用的希臘法律——正好說明這一段書信，它實際上定好了規則，說明一個人永遠不能拋棄他的養子……值得注意的是，這個養子應該有比親生兒子還有利的地位，事實上也確實是如此。」（頁 353）但他也指出，「在猶太人中間，被認養者並不受重視，且很難生存……只有親生的孩子是被尊敬的」（頁 341），這可解釋為何在羅馬書、加拉太書和以弗所書是用認養，而在彼得書信和猶大書信則強調出生。參考 W. M. Ramsay, *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, reprinted 1979.

釋而擴大了聖經的支持，以及相關基督論教義的發展等，這一切都發生在亞歷山太，並被亞歷山太派基督教獨一無二的特性所塑造成形。

關鍵的人物就是革利免和俄利根。革利免是創新者，俄利根則是傑出的教師及聖經學者，在革利免的基礎上建立了神化教義，使其成為當時教會有關救恩最引人注目的隱喻之一。提到神化作為基督徒生活目標的大多數學者都受到他們的影響。但是在我們探討他們的學術成就之前，我們必須先來看看他們所屬的基督團體。

1. 亞歷山太派基督教

埃及教會沒有留下任何第四世紀以前的考古證據，來幫助我們追蹤它的興起及發展。¹ 記錄下來的資料也非常稀少。優西比烏除了一個簡單的主教名單及他們的日期外，也沒有為第二世紀最後十年之前那段時期提供任何訊息。² 僅有潘代諾、革利免，和俄利根，是與主教德米特里（Demetrius）（189-232）同時期，在他教區中活躍，優西比烏就有可靠的資料去記錄他們。

116

早期的埃及教會這種幾乎是隱形的現象，也許可以由一度龐大之猶太社區的興衰，並成為教會組成分子的一部分所解釋。公元115-117年的猶太人起義導致了大規模猶太人生命及財產的破壞，

¹ 埃及教會的起源和早期發展是 Bell（1953：78-105）；Roberts（1979）；Pearson（1986和1990：194-213）；Bagnall（1993：278-89）等人的研究主題。也參考近期的Jakab（2001）。

² 優西比烏在他的《教會史》（*Ecclesiastical History*）中提供了一個回溯自德米特里的十個人名單，每一位大約有十年的任期，看起來像是虛構的。那些名字都是口頭相傳下來的，他們是：Annianus（HE 2. 24）、Abilius（3. 21）、Cerdo（3. 21）、Primus（4. 1）、Justus（4. 4）、Eumenes（4. 5）、Marcus（4. 11. 6）、Celadion（4. 11. 6）、Agrippinus（4. 20）和Julian（5. 9）。

以至於在埃及的猶太社區從未得以完全恢復。當時的教會也許還沒有能力將自己從猶太教分別出來，也無法不受到猶太教衰敗的影響（Roberts 1979: 55-8）。不管從何種程度來講，它失去了那使它在許多地方省會快速擴散的母體（Bagnall, 1993: 278），這比鮑爾（Bauer）的理論更能解釋為甚麼缺乏基督教早期在埃及的發展證據。鮑爾則認為，基督教在埃及的最初形式是後來被判為異端之模式（即諾斯底主義——譯者註），且因著這個不光彩的原因，等到大公教會在第三世紀建立後，這段歷史就被隱瞞了（Bauer 1934, 1971 翻譯；參 Roberts 1979: 49-54; Pearson 1986 和 1990: 196-8; Jakob 2001: 58-61）。

教會在公元 117 至 200 年間的恢復是緩慢的。儘管它最初的基礎也許是來自巴勒斯坦地區，但在它第二個階段的發展就有來自西方幫助之證據。例如，當時在亞歷山太建立的教會架構就類似在羅馬之教會架構。除此以外，第二世紀的《黑馬牧人書》（*Shepherd of Hermas*）的殘片以及在菲映（Fayyum）所發現之愛任紐《駁異端》一書，都準確指出了那時期與西方的緊密聯繫（Roberts 1979: 12, 23, 53, 59）。到第二世紀末，亞歷山太教會已經完全恢復了它的元氣，並已經顯出兩個特徵：中央主教制管理（centralized episcopal government）以及柏拉圖化的理性主義傳統（Platonizing intellectualist tradition）。

在主教制發展過程中，主教德米特里是關鍵人物。他被明確的描述為亞歷山太「第一位權威的主教」（Pearson 1990: 209），或者甚至是亞歷山太教會的第二位創建人（Telfer 1952: 2）。後來的傳統記載，在一開始他是埃及唯一的主教。在他死之前，他已經按立了三個副主教。他的繼承者，赫拉克拉斯進一步按立了二十個副主教（Pearson 1990: 211 no. 64）。這些副主教提高了亞歷山太主教的權力。在第三世紀，相鄰敘利亞及小亞細亞地區的省級都會成為都會主教的駐地，享有相當的自主權。在埃及（除了利比亞）的情況則相反，僅有的大都市就是亞歷山太城。一些省府缺乏自治權，所以，當基督徒社區在這些城市建立時，它們的主教也是如此。所有

民事的及教會的權力都在亞歷山太城裡。

亞歷山太教會柏拉圖化的理性主義傳統，是它與周圍文化環境相互交融的結果。第二世紀時，亞歷山太是羅馬帝國一流的知識文化中心之一。博物館附屬的圖書館自奧古斯都時期就向公眾開放。還有 Serapeum（祭祀賽拉皮斯〔Serapis〕神廟以及其附屬建築——譯者註），和它的圖書館分館，及眾多的公立和私立學校，吸引了整個地中海一帶的學生。在亞歷山太「亂石堆」（Kom el-Dikka）區的挖掘工作揭示了一系列讓人印象深刻之講堂，每個演講廳都可容納六十至八十個學生（Haas 1997: 155, 191-3）。這些演講廳的日期可以追溯到第四世紀初這個區域重建之時候，而更為早期的建築物也可能是類似情況。亞歷山太因著醫藥學、數學，以及修辭學的教學而聞名於世，但它最光輝奪目的科目卻是哲學。比如，在 150 年代來此學習醫藥學的伽林（Galen）聲稱，任何能被稱為醫生的人都應是個哲學家（*Med. Phil.* 3. 60）；在獲得智慧之前，不允許提供職業的訓練，因為智慧會幫助人達到完全，使人不再是人（以及人承擔的所有失敗）而成為神（*Anim. Pass* 3.11）。

117

對神的探尋開始於一個心理歷程。自從柏拉圖以來，「認識自我」一直被認為是智慧的起點（參 *Charm.* 164d; *Ep.* 7.341-2）。一個人不需要先成為受教育的社會菁英才能開始發展屬靈能力。任何「識字卻不是特別博學的人」，若想要瞭解「實際與神的關係，或建立與神潛在的關係」（Fowden 1993: xxi），總可以找到一位合適的教師。在革利免授徒之前，關心教會的基督徒尋求者也許參加過潘代諾之學校，或者，若他曾被奧祕派的基督團體所吸引，可以參加巴西理得之子伊西多爾（Isidore）的另一個學校。他非基督教的另一面，則能夠接觸到更廣泛的學派和研究圈子，它們都致力於魂的潔淨和完全，以及魂如何高升達到神。這些講壇（*didaskaleia*）的教師包括希耳米派及諾斯底派，以及一些哲學機構的邊緣成員，例如曾是基督徒（根據坡菲留）的阿摩尼阿斯。阿摩尼阿斯被狄龍（Dillon）描述為「新畢達哥拉斯學派（Numenian Neopythagoreanism）富有感召力的批發商」，他是你「在正規的學術圈內……不

會碰上，但是需要知道……幾乎被接納為他圈子的新成員」（1996: 381, 383）。但這並未阻止一流頭腦被吸引到他的演講廳裡面，如普羅提諾與俄利根。在亞歷山太，對智慧的追求是跨越教派間藩籬的。

118 前君士坦丁時期，在亞歷山太基督徒中間所流行的文獻，可以反應這種傾向。我們向來就知道旁經福音書及啟示文學一直被廣泛閱讀（Gamble 1995:236）。然而，1945年所發現的那格哈馬地之文獻，就是隱藏於第四世紀末或第五世紀初，反應當時文化變革的著作，為我們提供了一幅清楚的圖畫，至少描述了一個渴望超越的受教育基督徒團體。³ 六十二個隱藏的文本分佈在十三個抄本中，包含各種文體。例如一段摘自柏拉圖的文章（*Republic* 588a-589b）、希耳米派文獻（*Hermetic text, Asclepius* 21-9）、新畢達哥拉斯學派格言的合集（*The Sentences of Sextus*），以及一些典型的基督教智慧文學（*The Teaching of Silvanus*），另外還有一些帶著啟示文學語氣的諾斯底作品（例如 *Marsanes, Allogenes*，及 *Zostrianos*），以及其他一些更具有神祕主義色彩的文章。對我們而言，《西凡那斯的教訓》（*The Teaching of Silvanus*）以及關於末世的教義小冊特別有趣，因為猶太教元素與流行的柏拉圖哲學在這些作品中混合，而產生了一個以自我超越的思想為中心之有力教訓。

最早的一部作品，也許就是《西凡那斯的教訓》。老師往往會督促他的門徒去發現他內裡之神聖元素：「從現在開始，我的孩子們，回歸到你的神聖性情中」（*NHL VII 4. 90*）。「不要把憂傷或煩惱帶給在你裡面的神聖中」（*NHL VII 4. 92*）。心智是在神的形像之中。憑心智而活會使得我們同化於天使的生命。確實，神聖理性會把人提升到天使之上（*NHL VII 4. 116*）。基督是這一過程中的關鍵，因為除非透過具有父神形像的耶穌基督，否則人不能認識神（*NHL VII 4. 100*）。在一段強烈的使人聯想起革利免之文章中，西凡那斯說，藉由基督，一個理性的人能使得自己像神，即便他仍生

³ 對於這個團體的討論，參考 Rousseau 1999:26-8。

活在世上（*NHL VII. 4. 108*; 參 *Strom. 7. 101. 4*）。因為基督「提升人並使人像神，不單單為了祂能夠把神帶下來給人，也讓人能夠變得像神」（*NHL VII. 4. III*）。

諾斯底派屬天高升的故事也假定在人構成中有一神聖之內核，最起碼選民是如此。唆斯特利阿努（*Zostrianos*）說：「你那歸向神的部分要醒過來」（*NHL VIII 1.130*），因為這個高升主要是內在的。阿羅基耐（*Allogenes*）說：「認識你真正的自己。」（*NHL XI 3. 59*）「退回到實際裡面，你將會發現它是堅立不移的」（同文）。在唆斯特利阿努的觀點中，人必須通過一系列根據不同天使等級的純淨性洗禮（*NHL VIII. 1. 6*），直到他的魂被重新整合到神裡面（*NHL VIII. 1. 53*），因而預期，人的魂可以在死後，在內在旅程裡高升到一個屬天的世界中。

這些作品在一些知識分子的圈中被廣為流傳並研究。第三世紀中葉的普羅提諾，就曾在羅馬當地基督徒所擁有的文檔中見過這些作品（*Porphyry, V. Plot. 16*），毫無疑問，這些作品也流傳在亞歷山太。當革利免在主後 180 年左右到達那裡的時候，被那些基督徒教師，尤其是潘代諾，的名氣所吸引，他肯定知道一些學校聲稱具有較高的卻鮮為人知的智慧。這其中最重要的學校，是由在革利免之前的華倫提努與巴西理得所建立。華倫提努在 136 年左右將他的機構遷到了羅馬。之後不久，巴西理得就去世了。但他們的學生們則延續了他們的傳統。其中之一就是巴西理得的兒子伊西多爾，他繼承了他父親成為學校的校長。

119

2. 巴西理得學派

巴西理得常常被認為是一位身處潘代諾和革利免敵對陣營的諾斯底派教師。這種對比過於強烈而誤導眾人。如同革利免一樣，巴西理得的學術背景，是標準的斯多亞學派的道德主義和畢達哥拉斯

學派神學之混合體，它往往被打上「折衷主義」（Eclecticism）的標籤，但如今被視為希羅時代柏拉圖哲學的特色（Dillon and Long 1988: 1-13）。為了對抗這種背景，巴西理得利用宣稱從馬提亞（Matthias）所流傳下來的一種奧祕傳統，詳細講解了一種複雜版本的基督教，以滿足亞歷山太聽眾對於信仰與知性的需求。他沒有留下任何作品，但是從愛任紐和希波律陀的記述，與革利免和俄利根所保留的著作殘篇中，我們可以重建他神學取徑的主軸。⁴

巴西理得的人論跟他的宇宙論有著密切關係，在宇宙中，萬有都是由一個至高的源頭降下，並將回歸於它。在起初，所有元素的原始混合物（*panspermia*，意為「泛種論」——譯者註）有三個不同的部分。對於巴西理得的系統，希波律陀描述為：良善的粒子、需要被潔淨的粒子，和稠密的粒子（*Ref.* 7. 22; Osborne 1987: 289）。最良善的粒子可以迅速高升，並回到其源頭。這是第一等的兒子名分。第二等的兒子名分要等到預備完全，並由聖靈為它提供翅膀後，才能高升。第三等兒子名分則被拋棄在後面，修正並成全在下的魂（*Ref.* 7.25; Osborne 1987: 297-9）。故此，有一個從原始的混亂，朝向分離，再朝向修復的運動；耶穌是分離的第一個果子。福音書中所啟示的 *Pneumatikoi*（屬靈的人——譯者註）是神的兒女，跟隨耶穌，並在被潔淨後高升，成為與那些最良善的粒子一樣。他們將魂的自我拋在身後，並穿上了一個新的個別魂。因為被揀選者在本性上是超越的。而在剩下的人之中，無知控制了他們，使得這些低等的魂不會去期盼他們無法獲得之事物，「就如同魚渴望和山上的羊一樣吃草」（*Ref.* 7.27; Osborne 1987: 305）。至終萬有都有它們的位置，被潔淨的元素在上，稠密沉重的在下。

⁴ Irenaeus, *AH* 1. 24; Hippolytus, *Ref.* 7. 14-28，帶著英文翻譯的希臘原文可以在 Osborne 1987: 274-309 中找到。殘篇部分（7 篇從革利免，1 篇從俄利根）都收錄在 Layton 1987: 427-44 中。希波律陀的記述曾經被認為是笨拙的建立於愛任紐之記述和革利免殘篇上，然而 Osborne（1987: 52-67）卻證明，它乃是基於對巴西理得細緻的研讀。參考 Grant（1979），他為愛任紐之記述的原創性辯護。

革利免仔細研究了巴西理得和他兒子伊西多爾的著作。⁵ 他所反對的不是巴西理得推理的宇宙論，而是他救恩方案中決定論（*deterministic*）的特性，和它產生的道德後果。若被揀選者在本性上是超越的，神的誠命就成為一種多餘之累贅，道德之努力也成為多餘的（*Strom.* 4. 165. 3; 5. 3. 3）。巴西理得的體系為無辜之受苦者提供了一種靈巧解決方案。藉著重新投胎，被揀選者的魂在被潔淨前可以經過幾個輪迴。他們在此生所受的苦難能夠抵消前生所犯之罪。至於殉道者所受的逼迫，巴西理得認為，尊貴之魂所受的苦難是人犯罪的結果；殉道者不是因為其犯的罪而被懲罰，這就是為甚麼他們有時候看起來，好像根本沒有任何痛苦。革利免長篇大論的駁斥這種觀點，他認為這否定了神的看護。確實，若殉道被認為是一種懲罰，即便是在最小的程度上，它將會造成邏輯上的矛盾，那時信仰和教義在懲罰中合作，而且魔鬼也都能夠被神化了（*Strom.* 4. 81-3）。

120

3. 潘代諾學派

這也就是為甚麼巴西理得創建的學派並沒用攫取革利免之注意力，反而是他的前輩斯多亞學派（或畢達哥拉斯學派）的演講廳，潘代諾吸引了他。⁶ 在他所寫的《雜記》（*Stromateis*）一開始的辯解文中，革利免用不具名的方式，詳列了他的師傅（*Strom.* 1. 1. 2）。最後一位，也是最優秀的一位乃是他的亞歷山太籍導師，「那個真正的西西里蜜蜂」，他用對於奧祕知識的渴望，來激發他的聽眾。為我們提供了潘代諾這個名字的乃是優西比烏，並提供了他在

⁵ 革利免在 *Strom.* 4. 81-2-4, 83.2, 4. 86. 1, 4. 153. 3, 4. 162. 1, 4. 165. 3, 5. 3. 2-3, 5. 74. 3 引用了巴西理得的話；伊西多爾則在 *Strom.* 2. 20. 113, 2. 114. 1, 3. 1. 3, 6. 6. 53。關於伊西多爾，參考 Christou 1978a: 152。

⁶ 關於潘代諾，請參考 Jakab 最新的著作，2001: 107-15。

亞歷山太的「神聖研習學校」中主管信徒教育之信息，這是一個「從古代傳統」一直傳遞到優西比烏時代的信息（*HE* 5. 10）。它常常被認為指的是，第五世紀歷史學者錫德的腓力（Philip of Side）所詳細描述之亞歷山太「教義學校」（Catechetical School）。⁷ 更可能的情況是，潘代諾、革利免，甚至是俄利根的所謂學校，不過就是他們的講壇罷了，即便他們都緊密配合當地的主教。優西比烏看起來像是同時管理兩個不同的系統，並在主教的監督下將其機構化，這讓我們懷疑，或許在他的時代就已經存在一種從古代就流傳下來之正式規定。教義學校追溯於德米特里主教詢問俄利根，誰在舉辦自己的講壇，以負責教導初信者的時候（Eusebius, *HE* 6. 3. 3）。俄利根隨後設立了一個副手，赫拉克拉斯以教導那些初信者，這樣他可以把更多時間花在更重要的研究。我們懷疑俄利根舉辦的高等學府在他遷至該撒利亞後是否繼續存在。即便如此，教義學校看起來仍然被繼任的主教繼續管理維持，直到第四世紀末了，在最後一任校長盲者荻地模過世後俄利根危機爆發為止。⁸

4. 亞歷山太的革利免

亞歷山太的革利免是首位將神化這術語應用在基督徒生活的教會作家。他的某些陳述是西方所不習慣的（Tollinton 1914: ii. 91-2; Dodds 1965: 74）。革利免認為，基督徒可以因一種屬天的教訓而被神化（*Prot.* 11. 114. 4）；當完全照著他的導師之樣式，「雖然他仍在肉身中生活行動，他已經成為神了」（*ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*）

⁷ Dodwell 1689 所刊印的殘卷；Christou 重印，1978a: 757-8。關於 Pillip 參考 ODCC, s.v. Piliip Sidetes。

⁸ 關於教義學校的後期發展參考 Bardy 1937 和 1942。這個觀點遭到了 Méhat (1966: 62-70) 的反對，他認為潘代諾和革利免他們的教導必然受到主教的鼓勵。Runia (1993: 133 n.3) 認為 Méhat 的反駁是有力的。然而 Jakab (2001: 91-106) 卻站在 Bardy 那邊。也參考 Le Boullucc 1987。

(*Strom.* 7. 101. 4)；而在他生命的終結之際，他與「其他眾神」在天上同登寶座。託林頓 (Tollinton) 覺得「這種措詞必然會導致我們減低對於神格的概念」，然而他建議，關於在更高生命裡之靈的進展，「我們該羨慕〔革利免的〕樂觀主義，而不必過於批評他的語言」(1914: ii. 92)。然而其他的人可就不是這麼友善了。涂而瑞 (Benjamin Drewery) 是對革利免最嚴厲的批判者，完全否定他以「*ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός* 作為完全基督徒的荒唐圖畫」(1975: 61)。

這樣的爭辯至少突顯出一個核心問題。革利免確實教導有一位超越萬有的至高之神，在神裡有分並不是「如同那些異端的創立者所宣稱的，是一種與生俱來的關係」(*Strom.* 2. 16. 73)。然而，他對於人的教義包含把神性作為其終極目標 (*telos*)。而他的否定神學如何能與如此樂觀之人論協調一致？⁹ 亞歷山太學派一直到區利羅的時代，仍在這問題上掙扎。只有一個能對基督的神性和人性作公道評論之基督論，才能提供令人滿意的解答。除非祂先在基督的位格中將自己與人性聯合，人類就無法以親密的方式接近這一位超越萬有的神。這爭論一直要到亞流爭議之時，才用了那些術語論證。革利免的任務，乃是要確定一個人如何能夠充分與那一位超越人類知識和美德的神相像，以享受與祂同在的相通。他試圖協調這兩個取徑：一種是哲學上的，以斐羅的方式聯結創世記一章 26 節和《泰阿泰德篇》176b；另一種是教會層面的，用保羅和愛任紐的方式為中心，強調一種有分於基督的聯合之觀念。縱使這兩方面缺少最後的一致性，但至少為他的後繼者留下了一個大框架。

122

(a) 詞彙

革利免的語言充分體現出他的原創性。他是首位說到 *θεοποιούμ-*

⁹ 此觀點由 Osborn 1981: 116-18 詳細提出。

ενοι的教會作者，如果不是**θεοποίησης**——這個名詞直到第四世紀才出現。他最喜歡將**ἐκθειάζω**用於異教的神化，¹⁰ 通常意指「視…為神聖」或「將神性歸於…」，不暗指任何人的獻身。另還有**θειάζω**¹¹、**ἀποθέωσις**¹²、**θεοποιέω**¹³，和**ἐκθεόω**¹⁴；以及**ἀποθέωω**（*Prot.* 10. 96. 4）和**θεοποιός**（*Prot.* 4. 51. 6）各出現一次。在基督教的背景中，**ἐκθειάζω**只有一例——基督教哲學中的一個美德就是承認創造者的神性：*ἡ γὰρ ἀκόλουθος Χριστοῦ διδασκαλία καὶ τὸν δημιουργὸν ἐκθειάζει*（*Strom.* 1. 52. 3）。對於基督徒的神化，革利免使用：**θεοποιέω**（三次——*Prot.* 209. 87. 1; 11. 114. 4; *Strom.* 6. 125. 4），還有更罕見的有，**θεόω**（*Strom.* 4. 152. 1）、**ἐκθεόω**（*Paed.* 1.98.3），和**θεοποιός**（*QDS* 19）。¹⁵ 因此**θεοποιέω**是一個在異教徒和基督徒當中都使用的關鍵詞，但具有不同意義。在異教徒的文章脈絡中，從未將神化**θεοποιέω**指向人類。革利免則正如護教士亞里斯蒂德、他提安和雅典那哥拉，使用這個動詞，單單指向無生命之物的神化。因而在基督徒當中，**θεοποιέω**意指人類神化，但與多神教邪教所舉行的神化儀式沒有密切關聯。事實上，對於異教的哲學家而言，將**θεοποιέω**用在人類身上也不是一件普遍的事情。唯一與革利免在用法上相近的例子，是同時代的懷疑論哲學家塞克圖斯安彼瑞庫斯，他用**θεοποιέω**來描述畢達哥拉斯（*Adv. Math.* 7. 94）和斯多亞派智者（*Adv. Math.* 7. 423）的神化。以及《希耳米作品集》所提及關於

¹⁰ 這個字的使用，有十二個例子：*Prot.* 1. 3. 1; 2. 26. 1; 2. 31. 1; 4. 63. 5; 5. 64. 1; 5. 64. 3; 10. 102. 3; *Strom.* 1. 50. 6; 1. 94. 1; 2. 58. 2; 5. 69. 6; 5. 108. 1。

¹¹ 七個例子：*Prot.* 1. 2. 1; 2. 13. 4; 4. 49. 1; 4. 51. 3; *Strom.* 2. 119. 4; 4. 85. 1; 7. 4. 3。

¹² 五個例子：*Strom.* 1. 105. 1; 1. 105. 3; 1. 105. 4; 1. 137. 3; 3. 5. 2。

¹³ 四個例子：*Prot.* 2. 26. 3; 3. 44. 24; *Strom.* 6. 146. 3; 7. 31. 2。

¹⁴ 兩個例子：*Prot.* 2. 26. 5; *Strom.* 1. 105. 1。

¹⁵ 在這些辭之外，革利免常稱呼完全的基督徒為**θεός**。我所知的全部出處，如下所列：*Prot.* 12. 123. 1（引用詩八二6）；*Paed.* 1.26.1（引用詩八二6）；3.2.1（引用赫拉克利特）；*Strom.* 2.125.4-5（引用詩八二6）；4.149.8-150.1（引用詩八二6及Empedocles）；4.115.2（引用柏拉圖）；6. 113. 3; 6. 146. 1（暗指詩八二6）；7. 3. 6; 7. 56. 6; 7. 95. 2; 7. 101. 4。

θεόω的一個事例，論到魂在末世在獲得 *gnosis* 之後，成為純粹的 *nous*，而成了在神中的力量（CH 1.26）；在另一面，使魂藉由在此生中的重生而轉變為 *nous*（CH XIII.10）。除此之外，沒有任何人的教訓可以與革利免並駕齊驅。¹⁶ 此外，他不僅為 *θεοποιέω* 發明新用法，而且也是首位將「神化」的意義賦予 *ἐκθεόω* 的希臘作家，並首先賦予 *θεοποιός* 「神化」的意思。

（b）文化背景

革利免在教義層面上也是非常具創新性的。他是柏拉圖主義者、斐羅派、神話史實論者、仔細研究聖經的學徒、諾斯底派的專家、教會作家，和一位熟悉奧祕派異端和埃及宗教信仰的評論人，而他的教訓也不僅是這些影響的總和。他所呈現的，是協調一致的基督教人論，將他背景的元素納入並轉變成為一個真基督徒對於其命定的崇高異象。¹⁷

快速的審視革利免寫作時的豐富文化背景，能夠幫助我們為革利免尋求一個合適的定位。革利免在成為基督徒之前，是一位柏拉圖主義者。他並沒有藉由任何猶太或基督徒作家獲得對柏拉圖主義

¹⁶ Mondésert (1944: 192) 和 Lilla, (1971: 124-7) 也發現了革利免和塞克圖斯安彼瑞庫斯用語上的相同性，雖然他們無法證明革利免依賴於塞克圖斯。革利免是否熟悉希耳米派的內容也是令人懷疑。

¹⁷ 學者們對於革利免的神化理論的基督教特徵有不同的看法。Butterworth (1916: 163) 與 Lattey (1916: 161) 在革利免的教義中看見了一種以希羅主義包裝的基督教內涵。這也是 Gross 的觀點，他說到革利免引用「希臘化神化的理念…注入基督教的靈魂 (l'idéal hellénique de la divinisation…mais en lui infusant une âme chrétienne)」(1938: 161)。Baert (1965: 473-4) 和利拉 Lilla (1971: 186-7) 相信神化基本上是柏拉圖派和諾斯底派的。相反的，Völker (1952: 606-8) 與 Osborn (1981: 113-18) 堅信，神化根本就是基督教的，是一種達到不死的隱喻。我的觀點類似於 Völker 與 Osborn，認為革利免用深邃的基督教觀點整合了柏拉圖和斐羅的元素。

的知識，他獲得的都是第一手資料。更準確的說，他是一位中期柏拉圖主義者，這是現代的名稱，論及那些從亞歷山太的尤多路斯開始，在柏拉圖學派的學校中，傳授那混合著柏拉圖和畢達哥拉斯神學理論，斯多亞學派的倫理道德觀念和亞里斯多德邏輯學者。柏拉圖主義的目標乃是要盡可能的像神（Dillon 1996: 115-35）。甚至在革利免到埃及之前，他就因著對於這個目標的追求被帶進基督教。在亞歷山太時，他和潘代諾研讀聖經的註釋（「糟蹋了在使徒和先知這個青草地之上的花朵」），但也許和其他的教師研究哲學議題。利拉（Salvatore Lilla）認為革利免很有可能與阿摩尼阿斯曾有一段密切的關係（1971: 5）。

124 在亞歷山太的的革利免的著作中，也發現了斐羅的痕跡，斐羅的作品因著被保留在當地基督教的圖書館中，可能就是潘代諾學校的圖書館中，而逃過了哈德良對亞歷山太猶太人毀滅性的破壞（Runia 1993: 22, 135）。革利免提到斐羅有四次，但卻以更廣泛的意義引用斐羅的話。¹⁸ 他從斐羅學到的基本功課是，如何帶著柏拉圖主義來承載聖經的思想和註解（Runia 1993: 155）。因著這層關係，斐羅對撒拉和夏甲的詮釋是至關重要的，撒拉代表信仰，而她的使女夏甲代表著哲學。¹⁹ 摩西的形象也含有基要的意義，但革利免以基督徒的角度，採用了斐羅處理摩西的方式。如今，這位獨生子是真正的頒布律法者。摩西僅是一位獲得奧祕知識的完全人，因

¹⁸ 所有這四處的引用出於《雜記》的頭兩卷書中：1. 31. 1, 1. 72. 4, 1. 151. 2, 2. 100. 3（Runia 1993 135-6）。最後一處是出現在柏拉圖的終極目標（*telos*）（成為像神），正如摩西一樣。《雜記》的第六和第七卷書中都沒有出現類似的引文，支持革利免在離開亞歷山太，不再接觸斐羅（Runia 1993 144）後，才完成其作品的論點。革利免最常用斐羅的作品是：*Post. C.*、*Congr.*、*V. Mos.*，與 *Virt.*。除了 Runia 權威性的研究之外（1993: 132-56），革利免受斐羅的影響可見於 Chadwick 1966 和 1970，與 Van Den Hoek 1988。

¹⁹ 撒拉和夏甲也由保羅以寓言詮釋，只是不太相同（加四 21-31）。保羅的觀點（唯一在新約中對於 *ἀλληγορέω* 的使用）乃在於他們是代表兩約。革利免在其 *Strom.* 1. 31. 1（Runia 1993: 85-6；135）提出對撒拉和夏甲的語源。

而成為所有基督徒智慧人（Christian Gnostic，革利免強調基督徒才是真正獲得對神的智慧而得救之真正諾斯底主義者，以對抗諾斯底主義，此處翻譯採用「智慧人」以避免讀者將它與諾斯底異端混為一談——譯者註）的表率。正如容尼亞所強調的，革利免是「總是不斷的與他的源頭對話」（1993:142），以賦予他的作品一種與其基督教信仰相襯的、嶄新的可信度。

這些信念是由他同時代的人所塑造成型的。但他只有在不贊同他們時才提及他們的名字，導致我們只能從革利免處理他本身的神學論點之方式中，推斷他們對於革利免的影響。有兩個特別顯著的例子。查德威克（Henry Chadwick）相信革利免認識游斯丁，因為他再現游斯丁的教訓：所有的智慧總結在基督身上，「舊約和希臘哲學同樣都是帶領我們歸向基督的導師，也都是基督教這大河之中的支流」（1966: 40; 參 *Strom.* 1. 28. 3; 1. 29. 1）。革利免對愛任紐倚賴的證據更為清晰。帕特森（L.G. Patterson）指出，革利免基本上從愛任紐汲取他的人論的基本思路（1977a）。我們在革利免身上發現了隱藏的道成肉身之主題（神成為人，為使人能成為神），形像和樣式間的區別（前者是先天的，後者需要道德的進展才能被我們獲得），以及「柔性」墮落的論點（亞當被造像一個小孩，為著接受美德），來暗示所有基督徒從不完全進展到完全的目標，這些都是愛任紐的論點。

我們知道革利免也研讀非正統教會的作者。我們已經提及他對巴西理得派和華倫提努學派的研究（參本書第四章 5 節和前述的第五章 2 節）。他對提多托斯（Theodotus）所下的詳細註解，展示了他的研究方法：摘錄、註解、重新使用詞彙，使得人們往往難以分辨他引用的段落和註釋。他之所以能這樣做，乃是因為他堅持大公教會的基本理念。諾斯底的元素被一個非常清楚大公基督教的人，融入到正統的教義（或是「原型正統」〔proto-orthodox〕）中（參 Lilla 1971: 181-9）。他以同樣的方式處理世俗文學和異教。希臘哲學家 and 詩人被視為由神所啟發，因為所有他們教導的有價值之事，都是抄襲自摩西和先知（參 *Strom.* 5. 14）。從埃及的殿宇在指定的

日子裡所產生的奧祕儀式和遊行，也被革利免客觀、準確的觀察（*Strom.* 6.4; 參 Mondésert 1944: 33）。革利免譴責某些他同時代非基督教的宗教實行，但他並不覺得被威脅。他的神話史實論為他提供一個完整的理論，使他能將在多神教中顯明的理性主義名詞視為人神化的結果。

(c) 文本和主題

革利免首先在《勸勉希臘人》（*Protrepticus*）中提到基督徒的神化。在他提及道成為人時的虛己（*kenosis*）行動之後，他回應愛任紐的「交換公式」，指出道如今正在告訴我們，「道成為人，為使你能從一個人身上學習人如何能夠成為神」（ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός）。²⁰ 那麼我們如何從祂身上學習呢？需藉由聖經。因此聖經能夠聖潔和神化人（τὰ ἱεροποιούντα καὶ θεοποιούντα γράμματα），讓神能夠將人模成祂的樣式（*Prot.* 9. 87. 1）。基督藉由聖經向我們說話，並顯明祂就是世界的光和生命，祂「將人從敗壞移植到不朽壞的土壤中」，將父神聖的分賜給我們，「並使用屬天的教訓使人成為神聖的」（οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον），「將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上」（*Prot.* 11. 114. 4; 參耶三十一 33 與來八 10）。

²⁰ *Prot.* 1. 8. 4, Butterworth 翻譯。Butterworth 也是根據 Bigg, 1913:106; Bouyer, 1968: 273; Dalmais, 1954-7: 1378 與 Floyd, 1971: 87) 詮釋。C. Mondésert 在《勸勉希臘人》的 Sources Chrétiennes 版中，引用了這一段話：‘le Logos de Dieu devenu homme, afin qu’à vous encore ce soit un homme qui apprenne comment un Dieu est devenu homme’ (SC 2 bis 63)。Mondésert 的翻譯是有可能的，卻不像是本文所提到的文本。我們也從蒲草紙的殘卷（*P. Oxyr.* iii. 405）中得知，愛任紐的《駁異端》在相當早期就已經流傳於埃及，甚至可以追溯到第二世紀末（Roberts 1979: 23）。值得注意的是，「交換公式」也於同時代（見於前述第五章 1 節）的《西凡那斯的教訓》（*NHL VII.4. 111*）中被發現。

基督的教訓經由聖經被植入我們的心中，使得我們同化於神並成為神聖的。《雜記》（*Stromateis*）第六卷闡明其道路。根據柏拉圖，我們僅能從神或其後裔學習真理（*Tim.* 40de）。在聖經中，神的兒子親自教導我們真理，首先藉著先知，然後藉由福音書，以更清楚的方式教導我們。然而，即使在福音書中，真理仍受蒙蔽，因基督總是用比喻的方式啟示神的奧祕。若缺少了權威的指引，聖經就無法表達其意義，這個指引就是教會的信仰規範（*τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα*）。根據教會的信仰規範詮釋聖經，就能夠揭示基督教導的真理，也就是神的知識（*γινῶσιν θείαν*），將人引向精明或實踐性的智慧（*φρόνησιν*）。革利免說道，神的知識和實踐性的智慧大致是同等的，「在那些被神化的人身上都能夠發現」（*ἐν τοῖς θεοποιουμένοις*）。他們是神聖且沉思靜觀的人，因而使得一個人像神，這與譬如說自制（*σωφροσύνη*）不同，它僅是屬人，是一種不完美的實踐智慧（*Strom.* 6. 125. 4）。

126

在革利免《雜記》的第七卷中，再度提倡詮釋聖經之正確規範的需要性。若沒有教會的信仰規範——「真理的準則」乃是「從真理的本身」所獲得（*Strom.* 7. 94. 5）——聖經的讀者將會偏離；藉此規範，人可達到完全：

再者，就好像一個人成為了禽獸而不再是人，就像那些被瑟西（*Circe*，希臘神話中精通藥物和草藥的女神——譯者註）的藥物所改變的人一樣（*Odyssey* 10. 235-47），如此一來，他就唾棄了教會的傳統並突然轉向人類杜撰的幻想；他就失去屬神之人（*man of God*）的特質，和對神的持久信靠。但是當人聽見聖經之後，轉離這個騙局，而將他的生命轉向真理，這樣的人，至終就如同神（*a god*）而不是人了（*Strom.* 7. 95. 1-2; Mayor 和 Chadwick 翻譯）。

將禽獸、人、和神作三重的區分，反映出革利免在將人提升到至高榮耀的完美行動（*κατορθώματα*）、能使人充分得救之中間過

程，和將人引至定罪之罪惡的行動之間所做出的三重分別（*Strom.* 6.3.3）。這些在罪惡的行動上有罪者將失去他們為人的尊嚴，與禽獸無異；而那些被基督所教導而達到完全者，就成為「如同是」（as it were）神一樣。革利免常常為「神」這個字提供進一步的條件，讓讀者注意其類比的特徵。

從教會信仰規範所得來的神聖奧祕知識神化我們。我們藉由效法基督來達到神化，因為基督就像任何導師一樣，使祂的門徒像祂：

正如伊索瑪鳩斯（*Isomachus*）使那些聽從他的人成為農夫，藍皮司（*Lampis*）使之成為船長，卡裡德姆（*Charridemus*）使之成為指揮官，西門（*Simon*）使之成為馬術師，佩爾狄克斯（*Perdix*）使之成為小販，羅比魯斯（*Crobylus*）使之成為廚師，亞基老（*Archelaus*）使之成為舞蹈家，荷馬使之成為詩人，皮諾（*Pyrrho*）使之成為牧人，德摩斯梯尼使之成為演說家，克律西波斯（*Chrysippus*）使之成為邏輯學家、亞里斯多德使之成為科學家、柏拉圖使之成為哲學家，如此一來，那些遵從主並跟隨他所賜予之預言的人，就能完全照著他導師的樣式得到成全，他雖然在肉身中活動，他仍成為一位神（*τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*）（*Strom.* 7. 101. 4; Mayor 和 Chadwick 翻譯）。

127 其他段落也強調效法基督的神化果效。革利免在《導師》（*Paedagogus*）第一卷中說道，基督乃是來「將屬土的人變化成為神聖和屬天的人」。我們藉由在生活中效法基督而察覺這個命定，這乃是藉由聽從道和「藉由救主屬天生活模式的中保職份，我們被神化」（*τὴν ἐπουράνιον μελετῶντες πολιτείαν, καθ' ἣν ἐκθεοῦμεθα*）（*Paed.* 1. 98. 3）。基督的生活模式乃是一種「不朽的模式」和道德的超絕。藉由有分於不朽和道德上的超絕，我們被同化於神而得以被神化。

效法基督也使得信徒能夠被同化為那個真正的美麗：

當人有道住在其中，並且沒有為自己作任何的修飾或裝扮，而保有道的形式，就會成為像神，這人是美麗的而非被美化的。神自己就是真正的美麗；人因神願望而成為神。²¹ 可見赫拉克利特（Heraclitus）所說的是正確的：「人是眾神，眾神是人」（fig. 66, Diels）。道也是如此，這就是顯明的奧祕：神在人裡，人就是神，並且這位中保滿足父的旨意。這乃是由於，道對二者同樣是中保，祂也同時是神的兒子和人類的救主、神的奴僕和我們的導師（*Paed.* 3. 2. 1）。

一個美麗的人效法道，就是父的形像，祂也住在人的魂中，並在耶穌基督裡成為肉身。在常人之內有魂之美麗，就是理解（*διάνοια*）；也有身體之美，就是自制（*σωφροσύνη*）。在主的身上，魂之美是仁慈（*τὸ ἐνεργητικόν*），而其身體之美是在於不死（*τὸ ἀθάνατον*）。藉著在身體上操練自制，並且在屬靈上效法成為肉身的道，使認真的基督徒得以獲得道的美麗，那就是說，祂的仁慈和不死，使他得以成為神。這些屬性同時也是神的恩賜；「基督徒得以因神願望而成為神」。

革利免並不是以聖經經文來支持這種教導——而是引用甚至改寫一段赫拉克利特的話，這是一如他所堅信的——希臘哲學家優化了他們在希伯來文聖經中所找到的教訓。²² 赫拉克利特以晦澀難懂著名，但這段被引用的話之原始版本聲稱，不死者是必死的，而必死者是不死的，這與革利免在別處所說的話很類似：對立的現象

²¹ 出於《導師》的 Sources Chrétiennes 版本之解釋。Marrou 註釋說：'Même dialectique dans 1' *A Diogne.te*, 10,4. Et c'est ce texte de 1' *A Diogne.te* qui nous fait garder la leçon du manuscrit P: ὁ θεός (ὁ θεός, Bernays, Stählin)' (SC 158: 14)。

²² 這片段原來的形式是由 Hippolytus 所提出：ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι (Ref. 9)。革利免對此的改編見於 Wheelwright 1959: 74-5, 132-3, 147。

128 乃是相同實際之兩方面。必死和不死形成一個連續體。他最後的著作編輯宣稱，「對立的現象乃是『一』，因為它們彼此為不可或缺的條件」（Marcovich 1967: 241）。必死只有在談及不死時才具有意義，反之亦然。然而，革利免賦予這一段引言一股不同的推力。一般而言都認同「這是相同的道」這句話是革利免個人的看法，而不是原引用之話的一部分（Wheelwright 1959: 147; Marcovich 1967: 241）。「道」確實是赫拉克利特用來描述在萬物背後的那個合一所用之詞，然而革利免卻以完全不同的方式來使用這個詞。革利免所說的道，不管是對神和人都是指那道取了僕人樣式，也就是肉身，使其從敗壞中得著釋放，並將不朽及不死賦予它；也指道住在人裡面，引導著他的理性魂（*logistikon*）。「神在人裡，人是神」這句話的意義是含糊的，但這或許是革利免對赫拉克利特所說一神論之用詞的再次陳明。關於道是同時住在人的心思裡，並且也是超越其上的見解，也許源自於游斯丁。²³ 乃是內住的道，使人可以被稱為神。

若人在道德層次上，藉由效法基督而達到有分於道德的完美，這個有分於不朽需要洗禮的經歷。在《導師》的第一卷中，有一段明顯承襲愛任紐（參考前面的第四章 10 節）的段落，革利免定義了聖禮在信徒身上的果效。他說，基督只能藉由洗禮的浸而得成全，並藉從天降下的聖靈得聖潔：

在我們身上也一樣，基督就是我們的榜樣。我們因受洗而被光照；被光照後成為眾子；成為眾子後我們成為完全；成為完全後，我們成為不死。「我曾說：」經上記著，「你們是神，都是至高者的兒子」（*Paed.* 1. 26. 1；詩八二 6）。

²³ 參考 2 *Apol.* 8（該處也提到赫拉克利特）以及 2 *Apol.* 13 與 Barnard 的註釋 *ad loc*（1997: 196-200 no.71）。

曾有些討論提到，革利免是否是要我們瞭解，洗禮使我們立即成為眾神，亦或是仍需要一些過程。²⁴ 依照我的觀點，革利免認為洗禮帶給我們的光照、兒子名分、完全和不死，這不是一個依續的過程，而是一次完成的，因為神的恩賜乃是「全備的」。但同時，這並未達到其最終的實現。完全同時是已經實現的，也是尚未實現的。因為，「憑著神旨意的能力，為未來預作準備」（*Paed.* 1. 26. 3）。信心和重生帶來的是完全，「因神不是軟弱的」，然而完全只有到末日才得以完成，「在時間裡所產生的」將「保證到永世」（*Paed.* 1. 28. 5）。洗禮使我們被神認養而成為眾子和眾神，所以在原則上，就是完全並不死，但我們的完全和不死必須到永世時才得完全實現。

革利免對詩篇八十二篇 6 節的詮釋讓我們想起游斯丁和愛任紐（參本書第四章 6 節和第四章 10 節）。它與洗禮的明確關係，以及展開的末世論與道德的進展連在一起，都可以在《駁異端》文中看到（3. 6. 1; 3. 19. 1; 4. 38. 3.; 參 4. 10）。然而，革利免對詩篇八十二篇 6 節的詮釋，在道德方面的發展超越了愛任紐，而將創世記一章 26 節和《泰阿泰德篇》176b 斐羅式的聯結一起（參本書第三章 2 節）。在《勸勉希臘人》一書的末了，革利免宣告人是神所愛的，以至於所有屬於神的事物也屬於人：

129

這是我們斷言的時刻，只有敬虔的基督徒是豐富、有健全的心思和正確的重生（*Theaet.* 176b），同時獲得神的形像和樣式（創一 26）；我們教導並相信，被基督耶穌塑造成「公義與聖潔，藉著實用智慧的幫助」（*Theaet.* 176b），也在同樣的程度上像神。於是，先知們說：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八十二 6）的時候公開地揭示這個恩典。所以我

²⁴ Butterworth, 1916: 160 和 Dalmais, 1954-7: 1378 傾向仍需要某些步驟才得以神化；而 Lattey 1916: 260 則是傾向神化是洗禮的立即結果。

說，我們這些神所認養的人，神樂意被我們稱為父，而非那些不順服者（*Prot.* 12. 122. 4-123. 1; Butterworth 翻譯、修改）。

革利免堅稱只有基督徒是真哲學家，不僅實現了斯多亞派智者的理想，他是思想豐富和高貴的，同時也是符合《泰阿泰德篇》176b中柏拉圖派的教訓規範，使他能藉著實踐智慧的幫助盡其所能的獲取公義，而能夠像神。柏拉圖中的「與神相像」被認為就是創世記一章26節中的「形像和樣式」，只有基督能夠恢復這個形像，因為唯有祂能夠將公義賜給我們。這使得我們想起游斯丁和愛任紐對詩篇八十二篇6節的解經。這些成為像神的人，因著洗禮被聖經稱作「眾神」。

然而革利免在《雜記》一書中再度討論詩篇八十二篇6節時，他將洗禮放在一邊。這些是至高者之眾子的眾神，是現今被成全而勝過情慾的基督徒：

「神站在有權力者的會中，在諸神中行審判」（詩八二1）。誰是這些神呢？他們就是那些勝過娛樂，凌駕在情慾之上的人，並在所做的每一件事有正確知識的人，是智慧人，也超越世界的人。接著說到：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二6），主是對誰說的呢？就是那些使自己盡可能和一切屬人之事物分開的人（*Strom.* 2. 125: 4-5）。

接下來在《雜記》中，基督徒智慧人根據詩篇八十二篇6節再一次被稱為神：

這意味智慧人可能已經成為神。「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二6）。並且恩培多克勒說，在此生中，智慧人的魂成為神，他寫到：「但在末日，這些人將成為世人的先知，吟遊詩人，醫治者和王子，並且他們興起如同尊貴大能的眾神。」（*fg.* 146 Diels, 132 Wright; *Strom.* 4. 149. 8-4. 150. 1）

智慧人藉由控制他們較低的官能而成為神，「從情慾得自由，從憤怒和慾望中得釋放」（*Strom.* 4. 151. 1），他們以這種方式類似於神。革利免以一種很特別的方式引用詩篇八十二篇和恩培多克勒的話，來證明藉由效法基督而被神化。詩篇八十二篇 6 節不再被他用來證明洗禮的神化效應。革利免同時代的人所引用恩培多克勒論及那些脫離靈魂輪迴之人的話，²⁵ 被用來支持藉由效法神而被神化。神從情慾、憤怒和慾望中的自由是以祂的一來表明。當人勝過情慾並不再有內心衝突的時候，他們就在自己裡面複製神聖的合一，甚至可以在今生，就能在類比的意義上成為神。²⁶

在《雜記》第六冊中論及十誡的段落中，有一個對於詩篇八十二篇 6 節最終極的寓意詮釋。革利免在此稱信徒為「眾神」，聯於神性的第一個始因：

順序上第五者是關於尊敬父母的誡命。這清楚描述神是父也是主。因也稱那認識祂的人為眾子和眾神。按此，主和父是宇宙的創造者，而母親並不是如同有些人教導的，是我們被造的物質元素，也不是另一些人教導的，是教會，而是如所羅門在稱呼智慧為義人之母時所說的，是神的知識和智慧。²⁷

²⁵ 參考 Diog. Laert. 7. 77; Aelian, *De nat. animal.* 12.7. 根據 Wright 1995:74-5，恩培多克勒本身似乎認為人類最終的「神聖」狀態是四種元素的永久結合。

²⁶ 參考斐羅，*QE* 2.29。「先知、詩人、醫生和王子」被認為是施惠者，這不是一種巧合。還有兩段話更進一步強調根除情慾與神化的關聯：革利免在《雜記》一書中說到情慾把我們拖往相反的方向。當我們根除情慾，我們在自己裡面就複製了一個高超之神聖屬性，就是合一：*εἰς τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται* (*Strom.* 4. 152. 1)。他在僅存的講道文中加上，當我們使自己違背常情地脫離了資產，我們就會豐富的獲得另一種財富，它會神化我們並將永遠生命供應給我們 (*ἕτερον πλοῦτον θεοποιὸν καὶ ζωῆς χορηγὸν αἰωνίου*) (*QDS* 19. 5)。

²⁷ *Strom.* 6. 146. 1-2, 這所羅門的典故尚未被確認。

眾子和眾神的關聯明確指向詩篇八十二篇 6 節。如同我們在與神作為父的關係中是眾子，好叫我們在與神作為主的關係中是眾神。從類比的意義而言，再一次看見人類是「眾神」。

緊接著在這段話之後，革利免敘述沉思靜觀中神化的力量：

「這些受過科學觀察訓練，並且和同國之民沒有敵對的動機，也沒有衝動去做不義的行為，反倒學習並觀察不死之性質如何存在，以及它如何托住萬有之方法的人是有福的。可恥的行為與這些人毫無瓜葛」（Euripides, frg. 910）。因此柏拉圖正確的說到，凡投身於沉思靜觀這些觀念的人，在人類中將像一位神活著。²⁸ 理性是觀念的寓所，而理性是神。因此革利免稱呼那些投身於沉思靜觀看不見之神的人為人類中的活神。蘇格拉底在《哲人篇》（Sophist）一書中稱從以利阿（Elea）來的陌生人、辯證家為神（216ab）：在許多的城市中，「這些神祇就好像外國來的訪客」（Odyssey 17. 485）。當魂超越這受造的世界，而單獨存在，並聯於觀念（Idea，神是宇宙中真正的觀念——譯者註），就像《泰阿泰德篇》一書中（173c）的「主唱歌手」，他已經變得如同天使且與基督同在，因他已經成為沉思靜觀的，並且總是沉思靜觀神的旨意。在真理中「獨有智慧，而其餘的事物就像陰影飛逝」（Odyssey 10. 495）（Strom. 4. 155）。

131

革利免的中期柏拉圖主義，或者更準確的說，是斐羅式的論點，在這段話中表現的淋漓盡致。革利免認為理型（the Forms）如同神的思想（參考 Philo, *De Cher.* 49）。人若使自己從物質的世界分別出來且沉思靜觀理型，就使自己同化為神。這是我們在斐羅和

²⁸ 這是由柏拉圖所暗示，而非柏拉圖陳述的。Stählin 在這裡和接下來的句子中注意到，從 *Sophist* 衍生出來相同思想的三個版本。

其他中期柏拉圖主義身上所看見的，典型的藉由沉思靜觀理性之存有，而得以在哲學上高升至神。然而，革利免將這個觀念改造為他自己的基督教看法。柏拉圖認為每一個哲學家從某種意義而言都是神，因他在今生中預備從輪迴中釋放他內裡的自己，就是他的 *nous*，並回歸它屬天的家（*Sophist* 216b）。斐羅則更為保留，他能稱摩西在地上是神，這僅僅猶如理性之於魂是神，或智慧人之於愚人是神的意義而言。而在天上，摩西就著類比而言是神，因摩西已脫離了身體而成為純粹的 *nous*（參考 *Leg. Alleg.* 1. 40; *Det.* 162; *V. Mos.* 2. 288）。革利免在斐羅的基礎上，以稱呼任何超越物質的狀態，並成為「像天使」的人為神，擴大了摩西這類人。沉思靜觀能夠在此生中就開始神化人，藉由幫助人脫離這個被造的世界，脫離物質，並使他像神。這是對來生的期許。

在《雜記》末了的二卷中，可能是在革利免離開亞歷山太之後所寫的（Méhat 1966: 42-45; Runia 1933: 144），神化的末世論維度變得更為突出。在第六卷中革利免回到不動情感、知識和神化間的關聯。雖然救恩只有一個且為著所有的信徒，然而在天上卻有「不同程度的榮耀」（參林前十五 41）。因為「在揀選中仍有揀選，他們因著具有完全知識的理性而從教會本身中被挑選出來，並被賦予最為尊貴的榮耀」（*Strom.* 6. 107. 2）。在啟示錄四章 4 節那裡有二十四位長老身穿白衣，頭戴金冠，坐在寶座之上。和他們同在的是「神的哲學家」，他們「藉著同化於神的益處」而被提升至沉思靜觀的最高程度（*Strom.* 6. 108. 1）。在他們之下的是「其餘的羊」，就是一般信徒。這些人必需脫去情慾才能夠蒙拯救。但是「正如認識大於相信，所以得救後被賦予至高尊榮也大於單蒙拯救」（*Strom.* 6. 109. 2）。一個僅僅得救的人，是「中級的」行動的結果。而智慧人是藉著完美的行動，並在天上達到至高的地位而得蒙拯救。²⁹ 這

132

²⁹ *Strom.* 6. 111. 3。這些使人得救的行為，是從斯多亞學派將行為分為善、惡和中立而延伸出來的。關於革利免如何吸收這系統，請參見 Bradley 1974: 57-59。Bradley 指出，斯多亞學派比起革利免要嚴謹的多，因為他若一絲不苟的執行他們的定義，單純的信徒就尚未得救。

完美的行動需要理性、知識、清潔的良心，和神的恩典：

清潔的良心保守我們向著神的聖潔和對人的公義，並保守魂具有認真的思考、純潔的話語和公義的行為，而得以純潔。魂藉著以此領受神的能力，而能學習成為神（*μελετᾶ εἶναι θεός*），除了無知和反對正確推理之外，魂不認為有甚麼事是邪惡的，並且藉著正確的聆聽、神聖的閱讀、真實的無過、聖潔的奉獻、蒙福的禱告、歌唱讚美、詩歌、祝福，和詩篇，為一切事情感謝神。如此的魂不會有任何片刻是與神分離的（*Strom. 6. 113. 2-3*）。

藉著達到道德完備和基督徒在敬拜、讚美中所獻上的祭，魂藉著主的能力，努力達到最高程度的榮耀，遠超一般的信徒。這是當魂「學習成為神」的結果。魂盼望能以與二十四位長老最為接近的方式被歸類為「神的哲學家」。達到這個對人開啟之最高程度的完全，就是達到與神相像。

《雜記》的第七卷論及屬靈的完全，革利免在最低的保留程度上，稱信徒為神。革利免在本書的一開始就陳述，他的目的是證明只有智慧人才是真正敬虔的。唯有智慧人以相稱的方式敬拜真神，這包括愛神並為神所愛。他對神的事奉乃是基於不斷密切留意他的魂，並藉展現不間斷的愛，被那位在他裡面的神（就是內住的道？）所佔有（*Strom. 7. 3. 1*）。

這愛效法天使的愛，正如天使敬拜神並照料神在地上的攝理，所以智慧人事奉主並將他的哲學置於人前。革利免可能在自己的作品中摘錄了某些異教希臘作者的文章，而宣稱真正的智慧人從所有相信神之人收集果子，並將這些果子擺在他的聽眾面前，將知識賜給他們，並將他們帶上救恩之路。這是對神真正的敬畏。

133 若是敬畏神是一種心思的習慣，它將保留一切向著神的事物，唯有敬畏神的人是神所愛。唯有如此的人才知道如何同時在神學和

生活中成為神，並且，他實際上已經變得像神了（*Strom.* 7. 3. 6）。

成為神就是在對神和對人的雙重服事上面，變得像天使一樣，他一方面獻上「在神聖畏懼中無聲的敬拜」，另一方面在神的知識中引導忠信者。如同革利免說過的，他在此生中「學習成為神」。但只有在永世中，他才會成為神。

在第十章革利免論到，信徒從信心經由知識而愛，達到完全的步驟。知識「換句話說，是人作為人的完全，藉由神聖事物的專門技術被帶至完全」（*Strom.* 7. 55. 1）。信心承認神的存在，但知識，就是由傳統所傳下的續存，提供了信心的內容。我們無法教導信心和愛，但居間步驟的知識是可以教導的，也需要嚴格的訓練：

我們因罪需忍受有益的懲治（參來十二 27），當我們從所有的懲治和刑罰得釋放時，這知識指引我們到無盡完美的終點，教導我們根據神旨意而與眾神同活之生命的性情。在得著釋放之後，層級和榮譽將會被賦予那些得成全者；他們如今已經完成了潔淨以及其他相關禮儀，是聖潔中的聖潔，因著與主親密的關係，成為清心之人時（參太五 8），他們會達到最終的復興，就是對神無止盡的沉思靜觀。眾神的名將賜給那些從今以後與其他眾神同登寶座者，他們首先獲得在救主之下的地位（*καὶ θεοὶ τὴν προσηγορίαν κέκληνται, [οἱ] σύνθρονοι τῶν ἄλλων θεῶν, τῶν ὑπὸ τῷ σωτῆρι πρώτων τεταγμένων, γενησόμενοι*）（*Strom.* 7. 56.3-6; Mayor 和 Chadwick 翻譯）。

如果知識是人作為人有的完全，愛則是人作為神有的完全。清心的人將要看見神，並在對神完全的沉思靜觀裡愛他。與其他眾神同登寶座並不意味著同化為天使，就像查德威克所發現的（Oulton 和 Chadwick 1954: 129 no. 88a），也不同于雷德（Lattey）所謂「對托勒密王朝的回憶錄中記載，諸神不論是活著和死的時候，都被成對的加上，與前述的托勒密王朝同寶座」（1916: 261-2）。它指的

就是革利免在類似的背景中所提到，啟示錄四章 4 節中那二十四位坐在寶座上的長老。³⁰ 那達到完全的基督徒將會在榮耀裡登寶座，並獲得得救之人最高的層級，但他仍然低於基督。如同巴特沃斯 (Butterworth) 指出的，「革利免是多麼小心翼翼的區別，那受高舉的人或天使與基督之間之不同」(1916: 161)。完全人的神性是名稱和類比之神性。

完全人被稱為眾神的那十二個段落，補充了 *θεοποιεῖν* 和相關詞彙的使用方式。在游斯丁和愛任紐的思想裡，只能在聯於詩篇八十二篇 6 節的情況下，人才得以被稱為神；也就是說，成為眾神在原則上是因洗禮時與基督聯合而有分於祂。我們發現革利免在《規勸》(*Exhortation*) 一書的末了，第一次指出人得以成為眾神時，也是以此為觀點。但有一個新的註解也被提出：除了神所認養的以外，那些已成為與神相像的人也是神。這第二個方面，在革利免的著作中也變得越來越重要。在《雜記》中，詩篇八十二篇 6 節並沒有先被用於那些受洗的人身上，而是被用於那些高升而超越情慾的人。在該著作餘下的部分，這些被成全的基督徒智慧人被稱為眾神時，並沒有引用詩篇八十二篇 6 節。他們神聖的地位不會被延遲至來生，而是此時此刻就開始了。

神 (A god) 是一個聽見聖經而轉向真理的人，藉著效法道的美麗而成為像他的老師基督。他必需是受洗並順服教會教導的人。但他也必須努力在沉思靜觀和道德生活上達到完全。藉著沉思靜觀智慧，他必須超越物質的狀態，以致當他達到最高程度的沉思靜觀時，他可以「和其他眾神同登寶座」。藉由控制情慾，他必需達到內在的合一並從意欲中得自由，這類似神的合一和自治。這不是為

³⁰ *Strom.* 6. 107. 2. 只有 Baert 認出啟示錄對這篇文章可能造成的影響，但他仍舊判定主要的靈感是希臘式的：‘L’idée d’une réunion avec les dieux exprimée par la formule “μετὰ (πάν) θεῶν” est Héliénistique’ (1965: 473-4). 若這些神從未是天使，而總是那些成為像基督的人類，這個希臘的模式就會被消弱了。

著一般的基督徒。

革利免神化的模型就是效法神。換句話說，基督徒智慧人藉由內裡的再製而成為神，他需要藉由道德和理性的努力，同著神的恩典、神合一的屬性、脫離情慾，和脫離物質世界的幫助。這一切的結果就是，他被賜予不死和得救之人最高的層級。

（d）達到與神相像

亞歷山太的哲學家尤多路斯根據《泰阿泰德篇》176b 建立了一個「與神相像」或「同化於神」的觀念，作為柏拉圖主義中的終極目標 (*telos*) (Dillon 1996: 44)。斐羅也採用這詞作為人生的目標，但它可能遠在革利免接觸斐羅前，就已經存在於他的柏拉圖主義。³¹ 與神相像意指照著美德生活。基督徒智慧人達到它，是藉著「操練自制、忍耐、公義的生活、控制情慾、儘可能分享自己的財富，並在言語和行為上行善」(*Strom.* 2. 97. 1)。他藉由效法神的脫離情慾、自足和善行而成為像神。他也效法神那種君王式的掌權，管治外在和內裡的世界——「外面瘋狂的野獸和裡面瘋狂的情慾」(*Strom.* 6. 115. 2)。

135

對革利免而言，免於情慾，無所欲求 (*apatheia*)，是神主要的屬性之一。只有基督這成為肉身之神的道能夠「完全沒有情慾」(*ἀπαξικλῶς ἀπαθής*) (*Strom.* 6. 9. 71)。完全的基督徒藉由達到無所欲求 (*apatheia*)，脫離一切的需求和渴望而成為像神 (*Strom.* 71-7)，他甚至也不會把自己的救恩當作最主要目標 (*Strom.* 4. 135-6)。這情形基本上是恩典的運行所產生。革利免認為無所欲求是一種神聖的恩賜，不同於斯多亞學派的無所欲求（是簡單的因著使用正確推理所產生的結果），也不同于柏拉圖的適度情感

³¹ 關於革利免對於 'likeness' 的教訓，Merki 1952: 45-60 是不可或缺的研究材料。

(*Metriopatheia*) (指控制情慾的結果)。讓我們看見斐羅在革利免身上的深刻影響。³²

就像斐羅所看見的，「與神相像」也能夠被用來指聖經中「按著神的形像和樣式」(創一 26) 創造人。革利免區分形像和樣式的不同，說到人按照神的形像被造，但只有在達到完全後才有神的樣式。(Strom. 2. 131. 5; 參 Mayer 1942 和 Mortley 1973)。形像和樣式並不歸屬於第一因 (First Cause) —— 神無與倫比的超絕排除了一一而是歸屬於道。人是那形像的一個形像。在智慧人裡面，「這神的形像可見於第三位的具體化身 (指聖靈在信徒中的內在——譯者註)，盡可能同化於第二因 (指道——譯者註)」(Strom. 7. 16. 6)。這和阿爾金努斯的教訓相近，他教導人只能達到第二位神的樣式，因為「第一位神 (相當於父——譯者註) 是那樣的超越，以至於人無法同化於祂」(Didaskalikos 28; 參 Dillon 1996: 299-300)。

柏拉圖所謂「與神相像」和基督教相合。但是身體呢？在柏拉圖主義裡總是成為被丟棄的障礙。尤多路斯所使用之成為像神 *κατὰ τὸ οὐρατὸν* 的意義，並不是「盡可能」，而是「根據那個有能力的部分」，來修飾《泰阿泰德篇》，這也就是說，只有 *nous* 或魂的更高部分能成為像神 (Dillon 1996:122-3)。革利免傾向於這個說法，「形像和樣式的一致不是指身體，若說會死的能夠被同化為不死的是不正確；這是指 *nous* 和其知識理解的過程，神將祂的樣式印在其上，這是關於行善 (*τὸ εὐεργετεῖν*) 和操練自制 (*τὸ ἀρχεῖν*)」(Strom. 2. 102. 6; 參 Plutarch, *Romulus*, 8. 6)。另一面，他也說到神藉著道成肉身將肉身從敗壞中釋放了出來，並賜給它不死 (*Paed.* 3. 2. 3)。這不死如何能交流予信徒的肉身呢？

³² 關於斐羅處理無所欲求的方式請見前面第三章的第二段。斯多亞學派對革利免思考上的貢獻，可參考 Bradley 1974: 53-4 的討論，他正確的強調，雖然斯多亞學派的智者無需幫助就能夠達到美德，「智慧人本身就是自足的，因他被賜給恩典和知識」。

答案乃是透過效法，它是比柏拉圖主義更為個人的方式，這效法以我們成為基督的弟兄與同作後嗣之兒子名分來表達： 136

正確解釋、盡可能同化是最終目的，並藉由聖子完全復原至兒子名分，這復原過程是藉由大祭司得以榮耀父，大祭司親自俯就，並稱我們為「弟兄」和「同為後嗣的」（*Strom.* 2. 134. 2; 參羅八 14-17）。

兒子名分以一種特殊的親密方式將信徒與神聯結在一起，因為只有那些神所認養的能夠稱祂為父（*Prot.* 12. 123. 1; 參 *QDS*, 9. 2）。智慧人就反映出這個情況。他不單單是神的兒子，也是神的殿（參林前三 16）：「故此智慧人已經是聖潔和屬神的，不但裡面擁有神，也為神所擁有」（*θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*）（*Strom.* 7. 82. 2）。那些讓神在他們裡面坐寶座的人以完美方式過生活。他們從奴隸成為兒子，認識神並被神認識。兒子名分效法神的合一：

讓我們眾人在一個愛裡聚集，就如同那獨一存有的聯合一樣……將眾人聯合成為一人，從分散的聲音中帶出神聖和諧，成為一個樂團，跟隨一位指揮和導師，就是道，並藉由永不停止的呼喚「阿爸！父！」，而達到真理的本身（*Prot.* 9. 88. 2-3; Butterworth 翻譯）。

兒子名分也帶來不死，因為唯有藉著基督我們才能達到不朽和 不死。革利免常用哥林多前書十五章 53 節解釋：「我們是神的兒女，神已經把我們從舊人裡救出來、脫去邪惡的外衣並穿上基督的不朽壞」（*Paed.* 1. 32. 4）。這不僅指魂所獲得的屬靈不朽壞：「基督想要藉由用不朽壞包裹我的肉身，來拯救我的肉身」（*Paed.* 1. 84. 3）。肉身藉由基督所獲得的不朽壞，為魂提供了一個不死的外衣，它「未受玷污的外袍」乃是存在天上（*Paed.* 2. 109. 3）。

革利免以一種很重要方式吸收了柏拉圖主義中尤多路斯派形式

的終極目標 (*telos*)，他加上了倫理成分，這似乎歸功於對斯多亞主義的獨立研究，將基督教兒子名分的教義用其最為深奧之表述展現出來，因為只有神能夠將人模成祂的樣式。人憑自身能力絕不可能效法那超越萬有的第一因。效法神就是效法基督、成為肉身的道，祂能夠讓那些被認養的弟兄們像神，賦予他們不死。

(c) 否定神學如何與一個樂觀的人論相互結合？

137 雖然革利免樂意稱完全的基督徒為神，但他認為只有創造者才是真神 (*Prot.* 4. 63. 3.)。祂是完全超越，與我們完全沒有天然的關係 (*Strom.* 2. 74. 1; 參 Witt 1931: 197)。祂是超越我們知識理解及我們表達的能力：「我們不知道神是甚麼，只知道祂不是甚麼」 (*Strom.* 5. 71. 3)。只有道知道神的本質 (*Strom.* 5. 66. 3)。我們對神的知識是一個神聖恩賜 (*Strom.* 5. 83-4)。我們僅能藉著基督透過聖靈的恩賜認識神，「聖靈在我們每一位裡面，但祂不是作為神的一部分」 (*Strom.* 5. 88. 3)。³³ 人與神之間本體上具深層的差異。在道德上也是不同的：我們無法以相同的方式成為跟神一樣完全 (*Strom.* 6. 88. 6; 6. 114. 5)。那麼，在何種意義上，智慧人還能成為神呢？

父作為第一因超越萬有，道作為第二因接觸物質世界。藉由成為肉身，兩個不同等級的實際被帶進對彼此的關係裡。一方面來說，如革利免所說的，道雖然降世進入肉身，祂仍然保持祂的超越性 (*Strom.* 5. 105. 4)。³⁴ 從另一方面來說，道成為一個 *αἰσθητή παρουσία*，「一個可接觸的感官」 (*Strom.* 5. 38. 6)。成肉身是子披上可看見的身體；子成為父的 *prosopon* (位格——譯者註)，「藉著祂，神成為可看見的且被表明出來」 (*Paed.* 1. 57. 2; *Strom.*

³³ 這是一個反華倫提努的宣告；比較 A. Le Boulluc, *Stromate* v. ii (SC 279) 284-5。

³⁴ 論革利免的基督論參見 Grillmeier 1975: 133-8。

5. 34. 1) 。這樣一個基督論並非對基督裡屬人元素與神聖元素相同的重視。³⁵ 基督沒有魂的 *πάθη*，不具備自動的身體功能 (*Strom.* 6. 9. 71; 3. 6. 49) 。雖然基督之人魂沒被否認，但他「裡面的人」是道，實現了包含在魂裡面 *ἡγεμονικόν* 的角色，然後包含在肉身裡。

這基督論對人的涵義是非本體論的——人的性情本身不會因著道而被變化——卻成為人類的模範。道成肉身是「一個不朽且道德上傑出的模範」 (*Paed.* 1. 98. 3) 。基督是在所有的中保和教師之上，祂是大祭司及教育者。但祂不僅要呼召人理智上對祂的回應。對神的認識必須是個人的，因為「藉著有分於不朽的能力認識神，是永遠的生命；並從朽壞中得釋放就是有分於神性」 (*Strom.* 63. 8) 。這種對基督，成為肉身的道，的個人認識，帶領人有分於不朽壞，而進一步有分於神性，這是藉由洗禮及聖餐得到的。

革利免不常直接停留在聖禮，但聖禮將智慧人帶入完全的角色是不可或缺的，因為它們是智慧人獲得不朽的唯一手段。³⁶ 洗禮被形容為能化解罪的良藥 (*Παιώνιον φάρμακον*)，或是一個帶來拯救和光照的沐浴 (*λουτρόν*)。光照，如我們所見的，也隱含兒子名分、完美，以及獲得不死 (*Paed.* 1. 26. 1)。³⁷ 聖禮是一個超越推理的奧祕 (*μυστήριον παράδοξον*) (*Paed.* 1. 6. 43) 。在《導師》第二冊中 (*Paed.* 2. 19. 4; 參 1. 51. 2 及 *QDS* 29) ，革利免以兩個不同的層次來解釋，根據字義酒和水將筵席作成「直到信仰」，從屬靈的

138

³⁵ Grillmeier 斷定，革利免「一再堅稱基督人性的實際，然而同時，他將一切靈化的趨勢，使得道成肉身的實際看起來不過是一個相對關係罷了」 (1975: 136) 。

³⁶ 革利免的作品並不太著重聖禮。Tollinton 論及聖禮及敬拜的部分仍然值得參考 (1914: ii. 133-64)；也可參考 Bigg 1913: 136-42; Marsh 1936; Völker 1952: 598-600 。

³⁷ 也參考革利免文集中的神學對話 (*Exc. Theod.* 76-86) 中講到洗禮的段落，以及 Sagnard 在附錄 F 中 SC23 的討論。在 Stahlin iii 和 LCL. 92 中對於新受洗者的講道不是革利免的。這已顯明是拿先斯的貴格利詩中之一種重新表述；參考 CPG. 1. 1391 。

層次而言，它乃是水、酒和道的「神聖混合物」，預表「人藉由父的旨意，以奧祕的方式與聖靈及道混合」。「飲用基督的血是有分於基督之不朽」，因為相對的，在屬靈的層次上，聖靈和道使魂和肉身分別像祂們自己一樣。

這個教會層面傾向於緩和革利免的理性主義。的確，不是哲學家，而是殉道者，是達到完全的男人或女人之最高典範。革利免抨擊巴西理得關於殉道可以為我們前生之過犯贖罪的觀點（*Strom.* 4. 83. 2）。他譴責那些故意尋求殉道以達到天上之享樂的基督徒（*Strom.* 4. 76. 1-4. 77. 3）。真正的殉道不是追求迫害的人，而是接受它作為門徒身分的代價。殉道顯明「愛完全的工作」（*Strom.* 4. 14. 3）。它乃是「不需要學習就能哲學化」（*Strom.* 4. 58. 3）。就如同伊格那丟，革利免堅信殉道者的死使他盡可能的與基督相似。真智慧人的一生也可以被稱為殉道，因為他們藉著福音竭力生活且勝過情慾（*Strom.* 4. 15. 4）。所以「任何人高升到愛的境界就是一個被祝福之人、也是真正的殉道者」，並且成為神的兒子和主的弟兄（*Strom.* 4. 75. 4）。

革利免藉由成為肉身的道為中介，將一個否定神學和一個樂觀人論結合在一起。基督的來臨並不單單為反轉墮落造成之影響，而是要成就父神對人類的愛（*Paed.* 1. 8. 2.; *Prot.* 11. 116. 1）。藉著盡可能完全像基督，智慧人便能就近父神。獲得奧祕知識（*gnosis*）和無所欲求（*apatheia*）是不可或缺的，但也是不夠的。追求神聖生活的人也必須有分於教會的聖禮生活。

(f) 結論

139 革利免在語言和概念層次都是創新的。他沒有把 *θεοποιέω* 當作一個哲學術語。在他三次將此詞用在基督教背景的場合裡，這詞代表基督藉由聖經教導的傳達效果。但是 *θεόω* 和 *θεοποιός* 這兩個詞在哲學意義上被代表達到無慾。因此，神化是有兩方面的：從教會的

方面來看，是出於基督的；從哲學的方面來看，是理性與道德的產物。革利免使用 *theoi* 這個字來體現這種雙面性。眾神就是受洗、有道住在他裡面的人，也是那些透過哲學實踐而能控制情慾並變得像神的人。革利免用達到神的樣式把這兩個方法聯結起來，在它的最深處，就是「透過子恢復完全的兒子名分」。

利拉認為革利免使用 *theoi* 這個詞的方式為，「諾斯底派跟柏拉圖派觀念的一種調和」，革利免濾除最不能與基督教相容的因素，「但保留了諾斯底派與柏拉圖派典型那種完美之魂被神化的觀念」（1971: 186-7）。我要說，革利免企圖協調這兩個傳統，一個是教會的，另一個是斐羅式的。詩篇八十二篇 6 節中的眾神是那些透過受洗而被神所認養成為兒子的人，這是游斯丁與愛任紐的定義，也為革利免視為一個可能的解釋。神化從這個意義而言也意味著一個末世論的開始，始於今生，等候天上的實現。在另一方面，神性將被賜予那些達到道德卓越程度的人，這屬於柏拉圖主義的傳統，也能被追溯至柏拉圖本身，即便他們罕用「眾神」這個詞。³⁸ 在中期柏拉圖主義的異教中，例如蒲魯他克身上也能夠看到這種傾向，然而革利免確是從斐羅身上汲取了其基本觀念。

斐羅早就為革利免打好了根基：他將聖經中人照著神的形像與樣式受造，與柏拉圖主義之與神相像的終極目標（*telos*），以及沉思靜觀和達到無慾，作為魂能夠高升達到神的方式，以致魂能夠成為「神的親屬，並且真正的神聖」（*QE* 2.29）等聯結起來。然而，革利免在兩個重要方面吸收了斐羅的觀念，就是，對肉身的負面態度以及他不願意稱摩西為「神」的態度。

對斐羅而言，只能將邁向神的旅程視為一個逃離身體之過程。在死亡之前，當魂在如癡如醉的激動狀態中，在身體之外遇見神，

³⁸ 參考 Laws 904d；革利免認為，指道德之人的「眾神」這個字可以追溯至柏拉圖。

140 我們就能夠藉由狂喜而預嘗它。在斐羅的思想中，狂喜的取徑是伴隨著哲學和道德模式之高升，卻是完全不在革利免的思想中。革利免透過被成為肉身之道認養作弟兄和同為後嗣，因此獲得肉體不死，來取代逃離身體的觀念。

其餘的不同包括，對於斐羅，只有摩西被稱為神，即使摩西只是因頭銜或類比的緣故是神，人不可能在字面的意義上成為神。因摩西那麼成功的駕馭情慾，使得他獲得了不死的恩典，並在神的同在中具有超越萬人之獨特地位，因此賦予摩西那個特殊的頭銜。與其相反，革利免稱每一個成功達到完全的基督徒為神。這是因為他繼承了一個基督教對詩篇八十二篇 6 節的解釋（斐羅從未引用的經文），這使得他可以說，那些因受洗而被認養的兒子也可以被稱為神。如此一來，革利免就能夠把斐羅所謂的「神」之範疇，擴大以包括所有得到完全的基督徒。

革利免主義根據基督教和猶太教對於聖經的詮釋，獲得神這個頭銜的觀念，雖然它被希臘文化描繪為不死、善行，及能力。人類可以在名義上（在天上與其他眾神一同坐寶座的，將會獲得神的名），或從類比而言（對於神作為主，人是眾神，正如他們對於父是眾子），或以一種外在的意義，藉由在他們裡面再製神的合一和免於情慾之特性，有分於神聖的屬性，或藉由基督分賜在人裡面的恩典和不死，變得與神更親密，而成為神。

5. 俄利根

雖然俄利根（c. 185-c. 253）從未直接提及革利免的名字，只是稍微引用他的話，但卻採用了革利免的神化用詞，應用到自己的救恩論裡。³⁹ 相較於他著作的數量，論到神化的部分就相對顯得很

³⁹ 第一個討論俄利根視神化教義為其屬靈的目標的作者 Völker (1931: 117-44, 特別是 121-2)。Lieske 1938: 126-31; Gross 1938: 174-85; Dalmais 1954-7; 1379

少。此外，提及的部分總是跟基督論息息相關。就如魯斯觀察到的，俄利根「不像殉道者游斯丁或亞歷山太的革利免一樣，從哲學轉信基督教，他也缺乏那樣欣然接納哲學的態度，對他而言，哲學不過是神學家一個有用的研究工具罷了，就像辯證訓練一樣，也如同他用在出埃及記中以色列人『掠奪埃及人的財物』的例子」（1981: 53-4）。本段落中所檢視的俄利根，乃是一位教會的信徒，而不是一位系統化的思考者——他乃是一位熱情的聖經詮釋者，在他所帶領得救的資助者安波羅修斯（Ambrosius）陪同下，一同鑽研「神的諭言」直到深夜，為著他們共同的目標而廢寢忘食。⁴⁰ 聖經研究是一份遠超他們人性的工作，一份沒有禱告就無法進行的工作。「不要滿足於叩門與尋找」，這是俄利根寫給他較早的弟子神行者貴格利的話，

141

禱告對於瞭解神聖事物是最必要的。當救主不單單告訴我們說，「叩門，就給你們開門」及「尋找，就尋見」，更說「你們祈求，就給你們」（太七 7）的時候，就在督促我們實踐。出於我為父的愛，我放膽告訴你。如果我已經完成了或不是冒著險，神和祂的基督以及任何有分於神的靈與基督之靈的人都知道。或許你也是有分的人且正在增加有分，那你或許不只說，「我們就在基督裡有分了」（來三 14），也會說「我們已經在神裡有分了」。

及Crouzel 1956: 160-79 接續了這個探索性的研究工作。將神化與俄利根的三一論聯結起來的是 Nemeshegyi 1960: 168-74, 199-202; 由 Crouzel 1961: 特別是 102; Rius-Camps 1970b. 特別是 304-5、388-401-10 及 Balás 1975: 特別是 269-70 繼續。Drewery 1975: 44-6（比較 Drewery 1960: 200-1）代表一種批判俄利根處理神化教義的報告。近期的一些研究提到神化是魂前往神之旅程的一個方面（Torjesen 1986: 32-4, 70-2, 85; Scott 1991: 72, 158-64）、從罪轉變成聖潔（Alviar 1993b. 68-9, 95），或有分於神的榮耀（Trigg 1998: 103-4, 233, 237-8）。

⁴⁰ 俄利根在一個未完成的信件裡提到這個圖畫，被 Lawlor 及 Oulton 引用在他們對優西比烏《教會歷史》2: 213-14 的翻譯中（由 Trigg 1983: 147 引證），參 Eusebius, *HE* 6.23。

(a) 詞彙

俄利根的神化詞彙的範圍較革利免小。他並沒有如同他的先輩使用 *ἀποθέωσις* 或 *θεόω*。另一方面，他卻使用 *ἀποθεόω*，這個革利免避而不用的詞，平均將四次出現的場合分配在異教和基督教脈絡中。⁴¹ *Ἐκθεόω* 只出現一次，*ἐκθειάζω* 這個革利免最喜歡用的詞，只出現兩次，每次都帶有輕蔑的涵義。⁴² 然而，就如同革利免，用來指明基督徒神化最常用的詞是 *θεοποιέω*，俄利根在基督教的背景下，使用了這個字八次，在帶有貶抑之隱喻意義的情況下使用了九次。⁴³ 如同革利免，他也有一次，在革利免所賦予的新基督教意義下使用 *θεοποιός* (*Sel. In Ez. 1. 3, PG 13. 769B*)。基督徒也很常被稱作 *θεοί*，通常是根據詩篇八十二篇 6 節。⁴⁴

- 142 俄利根在基督教語境中第一次使用神化這個字，是於主後 231 年，因安波羅修斯的鼓勵，在亞歷山太開始撰寫的反對華倫提努學派著作《約翰福音註釋》(*Commentary on John*)。在卷二中他討論，在約翰著作序言裡無冠詞 *θεός* 的重要性，斷定帶有冠詞的 *θεός* 是萬有的非受造之因，如父，若沒有冠詞則是道或子。父乃是 *αὐτόθεος* (自有的神——譯者註)，子只是有分神性源頭的神，故為

⁴¹ 異教的背景：*Hom Jer. 5. 3; GCS iii. 33. 21; C. Cels. 4. 59, GCS i. 331. 19*。基督教的背景：*In Matt. 16. 29, GCS x. 574. 7; In Psalm. 81: Pitra, Analecta Sacra iii. 140. 25*。最後一處被懷疑不是俄利根的作品。

⁴² *Ἐκθεόω Hom. Jer. 5. 2; GCS iii. 33. 4. Ἐκθειάζω In Jo. 10. 34, GCS iv. 207. 36; Hom Jer. 7. 3; GCS iii. 53. 26.*

⁴³ 基督教的背景：*In Jo. 2. 2. (兩次), GCS iv. 54. 30. 55. 1; In Jo. 32. 27. (兩次), GCS iv. 472. 30 及 34; Mart. 25, GCS i. 22. 27; Orat. 25. 2; 27, 13, GCS ii. 358. 22 及 372. 2; In Matt. 17. 32, GCS x. 686. 2*。比較 *deifico—In Matt. 24. 4, GCS xi. 61. 7*。具貶抑含義的背景：*In Jo. 13. 13, GCS iv. 237. 21; Hom. Jer. 5. 2. (兩次), GCS iii. 33. 2-3; Hom Jer. 7. 3. (四次), GCS iii. 53. 25 及 33-5; In Matt. 11. 12 及 14, GCS x. 53, 30 及 56. 1*。

⁴⁴ 參見 *Biblic Patristica iii* 裡對詩篇八十二篇 6 節的參考清單，以及 *In Jo. 20. 29, GCS iv. 367. 2 及 Hom. Luc. 29 7, GCS ix. 171. 7-19*。

θεοποιούμενος：「凡透過有分而被那位 *αὐτόθεος* 神化的（*θεοποιούμενον*），不能稱為 *ὁ θεός*，應稱為 *θεός*」（*In Jo. 2. 2. 17*, GCS iv. 54. 32-4）。因此，子神是「所有受造之物的首生者」（西一 15），只有祂能夠不間斷的沉思靜觀父的深廣。其他的理性存有也可以透過子而成為神，「他們從父汲取能夠讓他們自己神化的能力」（*εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς*）（*In Jo. 2. 2. 17*, GCS iv. 55. 1. f）。現在這些神與子並不在同一層次上，對於那位具備神之形像的聖子而言，祂本身就是其他形像的原型。就像父與聖子之神格和祂其他弟兄之關係上是 *αὐτόθεος* 一樣，子與在每一個理性存有中之道的關係也是 *αὐτολόγος*（*In Jo. 2. 3. 204*, GCS v. 55. 17-20）。

要實現這潛在的神性，需要禱告生活並在正確信仰架構中實踐美德。美德是基礎。沒有實踐美德的人是「不希望被神化之人」（*τοῖς μὴ βουλομένοις ἀποθεωθῆναι*），也不希望成為至高者的眾子（*In Matt. 16.29*, GCS x.574.3-9）。但正確的信仰也是很重要的。俄利根在申命記裡關於死了丈夫的女人，她已死丈夫的兄弟不願意與她生子（申二五 7-10）之註釋裡強調這點，他在該處提供了最少三個屬靈的意義。根據第二個意義，頭一個兄弟是舊律法，第二個兄弟——是相同之道所生的孩子——是基督的新律法，女人則是在律法底下的魂。當第一個兄弟在第二個兄弟之前死亡，第二個兄弟就有義務使女人能夠生育，構成真以色列人。拒絕這麼做的第二個兄弟就是「不希望藉著產生後代而被神化」（*οὐ βουληθέντι θεοποιηθῆναι ἐκ τοῦ καρποφορῆσαι*）（*In Matt. 17.32*, GCS x. 686. 2 f）。他屬於那些因否認基督之神性而分裂神格的異端，把律法從福音中隔開。這就是他只脫掉一隻鞋子的緣故（參考申二五 9）。

如果有人恪守道德並遵守大公教會，禱告生活是邁向更深完全的無盡過程。在對主禱文的分析中，俄利根解釋了為何必須如此。當他轉向「願祢的國降臨」這句話的時候，他提出一個疑問，人如何能繼續這個禱告，若他所認為的國——俄利根認為它乃是「管制官能蒙福的狀態和智慧思想之有次序狀態」（*Orat. 25.1*, GCS ii. 357.9f）——已經來到了。俄利根認為答案是人持續不斷接受「越

來越多智慧和知識的直覺（*θεωρήματα*）」，而繼續向完全邁進（*Orat.* 25. 2, GCS ii. 358. 7f），直到基督將國交與父神（參林前五24）。「所以要『不住的禱告』（帖前五17）使得我們的性情被道神化（*μετὰ διαθέσεως τῷ λόγῳ θεοποιουμένης*），讓我們告訴我們在天上的父，「願祢的名為聖，願祢的國降臨」（*Orat.* 25. 2, GCS ii. 358. 21-4）。神化被視為是一個歷程，在這個歷程中，我們的心思透過道的大能，越來越模成神的形像。

不久，同一篇神學論文裡，俄利根研究 *ἐπιούσιος* 這個字在主禱文（太六11）中的用法。通常的英文翻譯 'daily'（每日）掩蓋了這個詞在希臘文義之不確定性。俄利根將 *ἐπιούσιος* 與 *οὐσία*（「實際」或「實質」）聯繫在一起，以此領會父所賜「超越真實的」或「超越實質的」餅（參 Noel 1992: 484-5）。這個屬靈的餅將神的能力傳輸給人之理性和魂。它「將一份自己的不死性質（因為神的道是不死的）賜個那些吃它之人」（*Orat.* 27.9, GCS ii. 369. 21 f.）。有分於這餅之 *ἐπιούσιος* 的人便成為神的兒子（*Orat.* 27.12, GCS ii. 370. 28 f.）。它超越所有一切的食物。因此，我們應當為自己能被視為配得領受它而禱告，並且為被「起初與神同在」的「神道」餵養而能被神化禱告（*καὶ τρεφόμενοι τῷ 'ἐν ἀρχῇ' 'πρὸς θεὸν' θεῷ λόγῳ θεοποιηθῶμεν*）（*Orat.* 27. 13, GCS ii. 372. 1 f.）。再次，我們只能藉由屬靈的有分於道而被神化。

神化乃是以在此生便可以開始有分於神的榮耀這種方式被展現出來。這是俄利根在他的《約翰福音註釋》中，詮釋「如今人子得了榮耀，神在人子身上也得了榮耀」（約十三31）時所發展出來的主題。他重新檢閱在舊約中主的榮耀被彰顯出來之場合，最為重要的是，摩西與神說話下山後，他的臉發出神的光輝（出三四29）：

根據字面的意思，當帳幕與殿被完成的時候，就發生了一個更為神聖的彰顯，並且當摩西與神聖的性情交談時，在他臉上也有一個神聖的彰顯。照著奧祕的解釋的意義，對於與神相關事

物的確切知識，及它藉由極其純潔之理性的沉思靜觀，可被描述為神榮耀的異象。既然這是一個已經被純化，超越一切物質事物的理性，因著它所沉思靜觀（*ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται*）的事物而被神化，為要使它完成對神的沉思靜觀。這種狀態可被稱為已經沉思靜觀過神、與祂對話過，並且花時間在那樣的異象裡之臉面榮耀，這就是摩西榮化之臉的圖畫所寓表的，當時摩西的理性已經被神化（*θεοποιηθέντος αὐτῷ τοῦ νοῦ*）（*In Jo.* 144 32. 27. 338-9, GCS iv. 472. 24-34）。

藉由基督，基督徒可得到這種使人有分於神之變化人的沉思靜觀。正如那靈的分賜超越死的分賜，同樣的，基督的變化形像也超越摩西的變化形像（參路九 29-36；林後三 7-11）。當保羅說到，「我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光……就變成主的形狀，榮上加榮」（林後三 18），就是指明這與信徒的關係。沉思靜觀非但不是靜止的，反而是一個動態的活動，產生一種在神的榮耀裡更為超特之分享。它是神的恩賜，使接受者模成神的形像，使他能夠認識神，並且藉由被神認識而神化（參 *Crouzel* 1956: 233; *Louth* 1981: 73; *Trigg* 1998: 33-40）。

有意義的是神化語言不僅出現在頗具推理性的《論原理》（*De Principiis*），也出現在關於聖經註釋的著作中。*Θεοποιέω*與它的同源詞並不單單被當作哲學用語。它們描述了信徒藉由道與萬有和生命源頭間的關係。革利免在把那些有神的道臨及之人描述為被神化的人，與將摩西描繪為一個理性的人，因道德純潔和哲學高升而被神化，是有相似性的（參本書 169 頁）。但也有不同之處。第一，即便子的本性就是神聖的，在與父神，獨自之自有的神（*autotheos*）的關係上，是被神化的。俄利根對於存有的階級有一種強烈意識，即便在神格裡也不例外。第二，相較於革利免，他不是那麼否定式，而是理性主義者。神化是有分於永遠的道，而不是有分於成肉身的道，透過神恩典的降下，理性藉由有分於祂而在存有的階級中高升。第三，他對於詩篇八十二篇 6 節中「神」的解釋，

比革利免的解釋更符合聖經。在革利免看來，眾神通常是已經達到免於情慾的神；而在俄利根看來，他們是跟隨基督的聖徒。愛任紐將他們等同於因兒子名分而成為的眾子。俄利根更注重洗禮實行的結果，以不同方式強調保羅的觀點。眾神是那些將身體的行為治死並靠那靈活著的人。他們透過子與那靈的運行超越自己人之性情。不過，這並非俄利根對詩篇八十二 6 節「神」的唯一解釋。

(b) 在何種意識裡能使基督徒被稱為神？

俄利根在《詩篇註釋》（*Commentary on the Psalms*）的前言裡討論了「神」這用詞所引發的哲學議題（*Sel. In Psalm Praef.*, PG 12. 1053B）。汲取自斯多亞學派哲學家希羅非羅（Herophilus），⁴⁵ 他區別了以倚靠的意義藉著有分於神性而成為神者，以及自有的神。因此，就最普遍的意義而言，只要是活的、不死的、理性的存有（ζῶον ἀθάνατον λογικόν），也就是說，每一個人的魂是神。但從另一個角度而言，我們的魂不是神，因為只有一位本身就是活的、不死的，和理性的（ζῶον ἀθάνατον λογικόν καθ' αὐτὸ ὄν）存有是神。相同的觀點可以用美德與神主權的運行來說。在那其本身即是不死的、理性的，和良善的等，以及在那僅僅是有分於這些屬性者之間，應該有一個根本性的區別，即使「神」這用詞可以等同的被用於這兩者身上。

這是俄利根採用並在他的聖經註釋裡所使用之區別。正如我們已經注意到的，在他的《約翰福音註釋》中，在序言（約一 1）中所出現帶著定冠詞的θεός被用來描述父，而不帶定冠詞的θεός被用來描述道，代表父是萬有的源頭，整個宇宙非受造的起因，同時將θεός當作道的述語，傳達了子的神性從父延伸出來之特性（*In Jo. 2.*

⁴⁵ 俄利根引用希羅非羅這名字。呂西波也曾提到他（*von Arnim, Stoicrum Veterum Fagmenta* iii. 440），但他並沒有留下任何著作。

2. 14, GCS iv. 54. 15-17)。*Ὁ θεός*等同於*αὐτόθεος*，而*θεός*本身與*θεοποιούμενος*是同義的（*In Jo.* 2. 2. 17, GCS iv. 54. 32-4；參 Balás 1975: 269-70）。在《與海格立斯的後人對話》（*Dialogue with Heraclides*）中，*θεός*的敘述性用法幫助俄利根解釋父與子如何在一個意義上是兩位神，並且在另一個意義上又是一位神。在祂們的彼此分別上，祂們是兩位：父不是子，並且子也不是父。同時，祂們是一位神，如同亞當與夏娃是一體、基督與義人是一靈。肉身、靈，以及神根據其尊榮和重要性的上升順序中被逐一描述（*Her.* 126）。在《約翰福音註釋》中，*θεός*也被以相似的方式當作道。

一旦以次位論的意義確定了道就是神後，就會產生一個問題：祂與聖經中那些被稱為眾神的存有有甚麼不同？道之獨一中保的角色是解決這個問題的答案。祂將祂從父所領受之神性交流給那些接受祂的人，將他們作成神的形像，更確切的說，是他自己的形像，也就是神原型的形像（archetypal image，人乃是根據一個原型被造，而道就是那個原型，創—26-27——譯者註）（*In Jo.* 2. 2. 18, GCS iv. 55. 3-5）。雖然他們如同道一樣接受了神性，他們卻與神遠遠的相距。只有道，在對父之深邃的不斷沉思靜觀中，與父同住（同文，GCS iv. 55. 7 f.）。

這些關於「神」字的不同意義被總結於《雅歌註釋》（*Commentary on the Song of Songs*）序言裡。在魯非諾（Rufinus）的翻譯中，俄利根說到，這用詞對他而言（*principaliter = κορίως*）指的就是‘*ex quo omnia et per quem omnia et in quo omnia*’（參林前八6：萬物都本於祂，萬物都是藉著祂有的，萬物也在祂裡面），這是他（俄利根或魯非諾？）用以表示三一性的一種說法。因此，從這個觀點來看，道與聖靈真正的意義就是神。它是不嚴密或相對（*abusive = καταχρηστικῶς*）論及那些「神的話所臨到之」人（參約十35）和天使的掌權者。其間不同之處再次強調了道與*logikoi*（有理性的活物——譯者註）之間的差異。最後，它論及錯誤的（*falso = ψευδῶς*）為異教神祇，因為這些不過是邪靈罷了（參詩九五6；*In Cant. Prol.* 2. 34, GCS viii. 71. 4-13）。

根據這個理論體系，在聖經中可尋到相對意義上的眾神，如詩篇五十篇 1 節（LXX）以及一百三十六篇 2 節的「萬神之神」；詩篇八十二篇 6 節與約翰福音十章 35 節的「至高者的眾神與眾子」；還有哥林多前書八章 5 節的「許多神與許多主」。俄利根首先在其《約翰福音註釋》的一章 31 節中討論了這些神之身分。瞭解詩篇裡「萬神之神」的關鍵是馬太福音二十二章 32 節，該節描述神不是死人的神，是活人的神。「眾神」因此是實在活著的神。他們依照著歌羅西書一章 16 節裡的有位的、主治的、執政的，和掌權的而形成一個等次。誠然，他們居於各種有理性活物的頂端，接著有有位者、統治者等等一直排到人類，就是 *logikoi* 的最後者（*In Jo.* 1. 31. 216, GCS iv. 38. 26-30）。

天使的等次形成一種從神延續到人的連續體系。這讓俄利根有時候能夠將聖經裡的「眾神」詮釋為天使，但更多時候將它詮釋為已被提升至天使生命的人類。⁴⁶ 眾神是「那些神的話所臨到之人」（約十 35）。⁴⁷ 他們是聖徒，⁴⁸ 是完全人，⁴⁹ 是那些活在榮福裡的人。⁵⁰ 藉由有分於神，他們就不再是人；⁵¹ 藉由高升到至高的神那裡，他們能從人變化為眾天使或眾神。⁵²

⁴⁶ 關於天使為神，參閱 *C. Cels.* 5. 4 和 *Hom. Exod.* 8. 2, GCS vi. 220. 14-20。為著俄利根在詩篇八十二篇六節裡，二十六個參考註釋的完整一覽表，參閱 *Biblia Patristica* iii. 177。

⁴⁷ *Sel. in Psalm.* 135, PG 12. 1656A; *Cat. in Psalm.* 81, Pitra, *Analecta Sacra* iii. 141; *Sel. in Ez.* 1. 3, PG 13. 769B; *In Cant.* Prol. 2. 34, GCS viii. 71. 8; *In Matt.* A 24. GCS xi. 40. 6 f.; 這是對於約翰福音十章 35 節的參考註釋。

⁴⁸ *Sel. in Psalm.* 4. 3, PG 12. 1137D; *Cat. in Psalm.* 81; Pitra, *Analecta Sacra* iii. 140.

⁴⁹ *Hom. Ez.* 13. 1, GCS viii. 440. 26-441. 10; *C. Cels.* 4. 29, GCS i. 298. 13.

⁵⁰ *In Jo.* 32. 18, GCS iv. 456. 30-457. 12.

⁵¹ *In Jo.* 20. 27, GCS iv. 364. 3 f.; *In Jo.* 20. 29, GCS iv. 367. 2; *Sel. in Psalm.* 4. 3, PG 12. 1137D; *In Rom.* 3. 1, PG 14. 925C; *In Matt.* 17. 19, GCS x. 638. 12-639. 3; *In Matt.* 17. 32, GCS x. 679. 6-26.

⁵² *Hom. Lev.* 9. 11, GCS vi. 439. 1-10 and 440. 9-14; *Sel. in Psalm.* 23. 6, PG 12. 1268BC; *Hom. Jer.* 16. 1, GCS iii. 132. 18; *Hom. Luc.* 29. 7, GCS ix. 171. 7-19; *In*

相較於革利免，俄利根更願意消除人與神之間的區隔。革利免並不將眾天使稱作「眾神」。⁵³ 並且也不認為神聖美德和屬人美德是一樣的。但是俄利根堅持，人乃是憑著有分於一個自我存在的善，而在附隨意義上成為具有美德的。他們是近似理性的、不死的，以及活的，倚靠那本身就是理性的、不死的，與活的一位。俄利根對神化概念的理解，其關鍵乃是有分的概念。

147

（c）自我存在者如何與附隨者有關？

如我們已經注意到的，游斯丁將有分，或者μετοχή當為一種哲學的用詞。俄利根是第一位將這概念融合到基督徒思想協調一致的架構中。換句話說，他是第一位為在基督裡有分的聯合這保羅式意象提供形而上理論的人。⁵⁴

儘管俄利根沒有提供有分的定義，他的確在某些著作中探討這概念的涵義，尤其是在《論原理》第一冊及第四冊，與《約翰福音註釋》第二冊中。這些討論可被歸納為三個標題之下：（1）有分的非物質性質；（2）有分者及被有分者之間基本的親屬關係；（3）有分是性質的或本體論的之間分別，以及超自然的或動態的之間分別。⁵⁵ 讓我們依序詳述這三個主題。

Matt. 17. 30, GCS x. 671. 22-34; *C. Cels.* 8. 3, GCS ii. 233. 1-8; *C. Cels.* 8. 74, GCS ii. 291. 17-29.

⁵³ 就革利免看來，眾神是得救的人，他們與天使組成兩個平行的階級。《雜記》第七冊列舉了特別豐富的例子；參閱 5. 6, 13. 1（Hort and Mayor 指出在此「眾神的蒙福住處」應該不只與 *Phaedrus* 246d 比較，也要與以諾壹書三九 4 比較）；20. 1, 56. 1。只有一次稱眾神是一種天使，並且這是出現於革利免在其 *Exc. Theod.* 43 關於華倫提努之資料的註解。

⁵⁴ Crouzel 認可了俄利根神化的教義乃是以哲學概念作為其中心性，1956: 173-7; Dupuis 1967: 97-8; Ruis-Camps 1968, 1970a, 1972, 和 1970b, 以及 Bala,s 1975。

⁵⁵ Gruber, 1962（在「生命」的關係上）辨別出這兩種不同層級的有分；Dupuis 1967: 257; Ruis-Camps 1968, 1970a（特別是 214-24），1970b（特別是 1 跟 5

首先，有分表達了一種形而上的，而非物質的關係。舉例而言，有分於道並不會侷限祂或削減祂（*De Prin.* 4. 4. 2, GCS v. 351. 7 ff.; *In Jo.* 13. 10, GCS iv. 234. 23-5）。有分於聖靈也不意味著聖靈能夠像物質一樣被分割成許多部分。聖靈乃是一個「聖別的能力」，聖徒有分於祂，就如同醫生有分於醫療的藝術一樣（*De Prin.* 1. 1. 3, GCS v. 18. 20 ff.）。另一方面，較為物質的意像可被用來表達有分的動態效應：道是酵素（潛移默化的影響力——譯者註），是將 *logikai* 的魂變化到其自身的（*Fragm.* 302 *Matt.* 13. 33, GCS xii. 135）。聖靈也被稱作一種屬天的酵素，能把一個屬地之人改變為一個屬天或屬靈的人（*Schol. in Luc.* 13. 21, PG 17. 357CD）。當聖靈與魂「調和」（*ἀνακέκραται*），祂就將自己的特質傳輸給魂，將救恩的領受者作成屬靈人（*pneumatikos*）（*In Jo.* 1. 28, GCS v. 36. 12-14; 參 Dupuis 1967: 94-6）。

第二，有分含示著某種在許多共同有分者之間，以及有分者和被有分者之間的親屬關係。它兼具水平及垂直的層面。在水平的層面，所有的有分者都必須有相同性質，這乃是不言自明的。因此，人類的魂必須如天上掌權者一樣，是不死並不朽壞的，因為人類的魂在對理性之光（就是神聖性情）的沉思靜觀裡有分於它們（*De Prin.* 4. 4. 9）。在垂直的一面，它也依循著「邏輯性和必然性」，「由於那宇宙中受造之物都分享的理性之光，只屬於父、子、聖靈，其性情乃是不朽壞和永遠的……有分於那永遠性情的每一個存在，也必須是不朽壞的和永遠的」（同文；Butterworth 翻譯）。同

章），1972；和 Balás 1975（特別是 265）。Dupuis 根據存有也根據活動描述有分。Ruis-Camps 將「*ser primero, contingente, comun a todos los seres creados*（為首先，附隨的，與所有的受造之物交通——譯者）」與「*ser divino, participado solamente a los santos*（為神，並只由聖徒們有分——譯者）」對立起來。Balás 區別了自然與超自然的層次，亦即「一般性存有與性質的層次，以及救恩（包括道德的與信仰的完全）的層次」，並提出在三一性裡有分的更高層次。我個人認為「本體論的」和「動態的」這兩個詞對應 Balás 的前兩個層次。

時，被有分的也必須比有分於祂的更超越（參 *Frag. in Eph.* 25, 561 ps. 11-12），儘管如此，這兩個詞的性質是相似的，因為「被分享者只能在分享者身上產生與自身相似的效果」（Dupuis 1967: 98）。在第一次為俄利根主義大辯論時，俄利根被指控為支持人與神分享相同的性情。⁵⁶ 然而批判者所忽略的重點乃是，當有分者因其性情基本上的相似，而得以有分於被他所分享者的屬性之時，兩者仍然是有分別的，也必須如此，否則將無法建立有分的關係：「正如同膏油的實質是一件事物，並且其氣味是另一件事物一樣，基督也是一個事物，而其有分者是另一個」（*De Prin.* 2. 6. 6, GCS v. 146. 2-3; 參 Plotinus, *Enn.* vi. 4. 13）。

第三個涵義是分別，是在一個自然的並與存有之為存有（beings qua beings）有關的有分，以及一個超自然的且與存有之活動有關的有分之間分別。如我們所看見的，有分這詞被使用於柏拉圖式的傳統裡，異教徒和基督徒都指出，專特的是如何與宇宙性的聯繫在一起，或附隨存在的是如何與那位自有者聯繫在一起。俄利根用這種方式來表達一種性質的或本體的有分。所有受造之物乃是因有分於祂「是」（ὁ ὄν）而得以存在（οἱ ὄντες）（*In Jo.* 2. 13, GCS iv. 69. 25-8; 參 *De Prin.* 1. 3. 6, GCS v. 57. 1-5）。萬物乃是因有分於生命的本身，才得存活（*In Jo. fragm.* 2, GCS iv. 485. 24-6; 參 Gruber 1962）。凡是有理性的，也是因為有分於道（*Logos*）才能夠成為 *logikoi*（道 *Logos* 是 *logikoi* 的字根，暗示有了 *logos* 才是真 *logikoi*——譯者註）（*De Prin.* 1. 3. 6, GCS v. 56. 19-57. 1）。在這個意義中，所有的人類與神是相似的，並且藉著他們的性質有分於祂。然而，也有一種基於人類自願回應三一神之運行而產生的一種超自然有分，而獲得變化的能力。狹義的說，只有聖徒是 *logikos*，也只有

149

⁵⁶ 參閱 Theophilus of Alexandria, Festal Letter for 402 (= Jerome, *Ep.* 98), CSEL 55. 198. 25-6: 'ut nostras animas non a deo naturae esse contendat'; 以及 Jerome, *Ep.* 124. *ad Avitum* 14; 參閱 Butterworth 1973: 326 n. 1; Russell 2004.

基督徒是活的。⁵⁷ 信徒有分於子而有父子關係，以及有分於聖靈而靈化，藉由這平行的過程，基督徒能達到神化，就是至終有分於父神。⁵⁸

這動態的、超自然的有分是全然三一的。俄利根表示，「若沒有聖靈，我們根本不可能有分於父或子」。⁵⁹ 有分於聖靈使人神聖且屬靈，使其能夠得到智慧與知識的恩賜。俄利根多次表示只有聖徒有分於聖靈。然而，他有一次確實表達每一個理性被造之物都在聖靈裡有分的看法，正如同在道裡分享一樣（*De Prin.* 1. 3. 8, GCS v. 61. 3 ff.）。巴特沃斯（Butterworth）綜合這些文獻之後認為，「潛在的，聖靈被賜予萬有，但祂有效的工作只限制於聖徒身上」（1973: 117 n. 1）。另一種方法是區分自然的有分和超自然的有分：人人都能藉由與生俱來沉睡受造之靈（*pneuma*）而自然的有分聖靈，和超自然的有分只限於那些靈被喚醒之人（參 Dupuis 1967: 31-3; Crouzel 1955: 565）。這個超自然的有分在洗禮後被啟動。他們從父領受了他們的存在，從道領受了他們的理性，並從聖靈領受了他們的聖潔，成為「能夠在基督之神公義的特性中，鮮活的接受基督」（*De Prin.* 1. 3. 8, GCS v. 61. 3 ff.）。一旦他們蒙了光照，他們就在一個新的方式中分享聖靈（*In Jo.* 20. 12, GCS iv. 341. 25-9; 參 28. 7, GCS iv. 397. 32）。現今他們從聖靈領受所需要的特定恩賜（*De Prin.* 2. 7. 3, GCS v. 150. 1-10）。藉著他們有分於聖靈，他們逐漸的變化，不斷達到更為完全的程度，直至他們不再是 *ἄνθρωποι*

⁵⁷ *In Jo.* 2. 16；參閱 *In Gen.* 16. 1：道將使向著罪和世界死了的人活起來，並領受另一個生命。

⁵⁸ 參閱 *Frag. in Is.*, PG 13. 217A-218A. 神化特別將信徒與父聯繫在一起，乃因只有祂是 *αὐτόθεος*（自有的神—譯者）。關於父子關係與靈化的討論參閱 Nemeshegyi 1960: 161-202; Dupuis 1967: 7; Rius-Camps 1970b: 406-8. Rius-Camps 將聖靈視為一個比認養之父子關係的靈較為次等的形態。

⁵⁹ *De Prin.* 1. 3. 5, GCS v. 54. 20-55. 2。參閱 *In Rom.* 4. 9, PG 14. 997C，在此俄利根表示，透過聖靈的服事，三一神的恩典使我們成為有分於神聖性情者。

（人——譯者註），而是 *πνευματικοί*（屬靈人——譯者註）（*In Jo.* 2. 21, GCS iv. 78. 2-6）。人的靈被聖靈所點活，並被聖靈充滿，成為他們構成的主導元素。藉由活在靈裡，他們就能夠從肉身中轉開，並向著基督的寶貝完全敞開。

唯有藉著祂的 *epinoiai*（思想、旨意——譯者註），我們才有可能在超自然或動態的意義上有分於基督。因為唯有基督自己是智慧的、公義的，和理性的，人唯有藉著分享祂的屬性，才能像祂一樣（*De Prin.* 1.3.8; 4.4.5; *In Jo.* 2.10）。的確，基督就是完整的智慧、完整的公義，和完整的理性。這些都是祂基本的性情，是不能從祂分開的。人只是偶然地智慧、公義、或理性；他們藉著個人的努力和善工而獲得這些美德，所得的和他們懇切並理性的能力成正比，且能因犯罪而失去一切。其他的 *epinoiai* 還包括基督作為子、生命，和神的光。人是藉著有分於神兒子基督而得以被認養為神的兒子；並且藉著有分於作為神生命和神光之基督，而獲得生命和光。

人也得以藉著基督有分於父。這並不是說，人藉著有分於父，能夠獲得其他屬性，或 *epinoiai*。事實不過就是，父是子一切所是的源頭，只有父不是因有分而得以存活。假若子是道，父就是 *αὐτολόγος*（自有的道）；假若子是智慧，父就是 *αὐτοσοφία*（自有的智慧）（*C. Cels.* 5. 39, GCS ii.44. 1; 7. 17, GCS ii. 168. 27）。假若子是 *θεός*（神），父就是 *ὁ θεός*（那神）並 *αὐτόθεος*（自有的神）。⁶⁰ 人類在一個相當遠的距離上，有分於道、智慧，和神性。但在子裡，這些屬性雖然人也能有分，卻是素質的內住在子裡，並是子有分於父的；而在人裡，這些屬性只是偶然擁有的。

當俄利根對有分的使用與同時期普羅提諾相比較時，很顯著的是，雖然他們在有分的本體層面上有同樣領會，但動態的有分則僅

⁶⁰ *In Jo.* 2. 2, GCS iv. 54. 32-4。關於 *auto* 的複合字，請見 Balás 1975: 263。除了父獨有的 *αὐτόθεος*（自有的神）及 *τὸ ἀγαθόν*（自有的美善）之外，都可應用於子與 *logikoi* 的關係上。

見於俄利根這位基督徒作者。⁶¹ 普羅提諾以圓圈的意像闡明有分的性質：若沒有圓心，半徑無從存在。半徑乃是出於圓心，從而「有分於圓心」（*Enn. IV. 1. 1. 25-30*）。圓心本身維持不變且沒有分裂。一方面，圓心是半徑的一端；但另一面，圓心乃獨立於半徑，並沒有任何的延伸。「那一」（the One，指 Being〔神〕——譯者註）類同於此。它不是任何存有的一部分，凌駕於所有的存有之上（*Enn. IV. 1. 1. 21-2*）。所有事物就如同一系列許多的「一」，依其度量有分於那不可分割的「那一」，如此，「那一」就可以被稱為因有分而成為無所不在的（*Enn. III. 8. 9. 22-4*）。哲學的生活目標就是高升至那位不因有分而存在的「那一」（*Enn. V. 5. 4. 1-5*）。也就是說，哲學預備個人的理性來接受「那一」，但並非照著每位的能力成為其矇矓之反射，而是要豐富、完全的反射出「那一」。然而「那一」完全超脫於人的事務，也不會發起任何過程。

在俄利根的思想中，動態有分的額外存在可以被歸結為基督徒神聖位格（*hypostases*）之身位（*personal*）性質。就如克羅哲（*Crouzel*）所認為的，「『眾神』不只是接受了父和道之實際的某些部分，眾子和 *logika*（獲得真理性的人——譯者註）也不僅僅是獨一的子和道之反射；他們成為眾神、眾子，和 *logika* 乃是藉著兩個神聖身位自願的行動。」（*Crouzel 1956: 173*）。是神「促成」人成為眾神，將祂自己的善豐盛分給人（*In Jo. 2. 2. 17, GCS iv. 54. 36-55.2*）。主藉著將自己與人類「調和」，就使人有分於祂的神性，並將人提升到父的右邊（*In Jo. 19.4, GCS iv. 303.5-11*）。藉著進入 *logika* 的魂裡，道就像酵素一樣，將他們變化得完全進入祂自己裡面（*Frag. 302 Matt. 13.33, GCS xii. 135*）。神主動要求人的回應。聖靈會聖別那些憑信有分於祂的人，使他們藉著在智慧裡長進而更多有分於基督。藉沿著「美德的陡坡」前進，祂們能藉著效法基督而「與神的性情有分」（彼後一4）。

⁶¹ 參考 *Crouzel 1956: 173*。普羅提諾關於有分的主要論點可見於 *Enn. 1. 1. 1; 1. 6. 2; III. 6. 11-14; III. 8. 9.; IV, 4, 13; VI, 5. 8*。

俄利根是第一個引用彼得後書一章4節的作者。他使用這經節，是因動態的或超自然的有分於神之概念。⁶² 彼得後書，第一世紀末期的次經，使用了一個在新約別處未曾出現過、用抽象言語表達出主題的陳述作為開頭。藉著祂的「榮耀和美德」，基督將「既寶貴又極大的應許」賜給我們，使我們能「脫離世上從情慾來的敗壞」並「得與神的性情有分」（*θείας κοινωνοὶ φύσεως*）。這不是如同一般人所認為的，「在基督教的神學裡採納盛行的神祕傳統」，而是宣告信徒的命定乃是要分享基督之神聖屬性，就是祂的美德、能力、不朽壞，及榮耀。史達（James Starr, 2000）最近對彼得後書一章4節做了透徹的研究。他示範如何並列使用*κοινωνός*和*θεία φύσις*來重建保羅對於有分於基督的觀念。基督徒藉著分享基督的性情而穿上新身分，今日穿上了祂道德的卓越，在 *parousia*（基督的再來——譯者註）後，將有分於祂永遠的生命。史達極具說服力的主張，彼得後書的觀點基本上是保羅式的，即使也沿用了當時流行的哲學思想。俄利根的著作中提到，人得有分於神聖性情乃是藉著三一神的行動，使他們接受一份神位格中的生命。在神的素質和人的魂之間不會有任何混亂，因為有分的關係確保較低等實體與較高等實體是有分別的，以作為後者行動的先決條件（參考 Dupuis 1967: 108-9）。因此，俄利根可以說，那獨一的神使那些祂所內住的人成為眾神，那獨一的子使祂那些被認養的弟兄成為眾基督（*christs*），那獨一的聖靈使聖徒成為眾靈（*holy spirits*）（*Frag. In Is.*, PG 13. 217A; *In Jo.* 6. 3, GCS iv. 115. 17; 參 Dupuis 1967: 100-1）。基督徒藉著有分於聖靈就成為神聖並屬靈的。藉著有分於那神的兒子（*the Son of God*），他們就成為神的一位兒子（*a son of God*），滿有智慧、公義，和道。如此，他們就照著唯有父是源頭的原則，分享神性並帶同善、不死，和不朽壞，且因著「有分」（*κατὰ μετουσίαν*）

⁶² 參考 *C. Cels.* 3. 37; *De Prin.* 4. 4. 4, GCS v. 355. 1-7; *Hom. Lev.* 4. 4, GCS vi. 319. 16-17; *In Rom* 4. 9, PG 14. 997C; 最後三段文字倖存於 Rufinus 著作的拉丁文譯本。

得成為神，但有別於那在本性 (*κατ' οὐσίαν*) 上是神的獨一的救主 (*Sel. In Psalm. 135, PG 12. 1656A*)。

(d) 基督所扮演的角色是甚麼？

珪邁爾 (Grillmeier) 曾正確指出，俄利根的基督論乃是建構在計畫上的，而非本體論的考量上 (Grillmeier 1975: 141)。道經過了成為肉身，為要醫治我們因著墮落而受傷的魂，把我們帶回與神友好的關係中。換句話說，成為肉身主要就是要讓道作受造之物和非受造之物間的橋梁，在神和理性的造物之間作中保 (*De Prin. 2. 6. 1*)，並讓基督的魂在道和肉身之間作中保 (*De Prin. 2. 6. 3*)。另一種說法就是，道是神的形像，而魂是道的形像 (*De Prin. 1. 2. 6; 4. 4. 1*)。由此來說，即使是基督自己，其元素也是有階級之分的。道仍然是最具優勢的，而較低等實體有分於較高等實體，並得到其屬性。肉身被魂神化，魂被道神化，就如道自己也是被父神化 (*C. Cels. 3. 41; De Prin. 2. 6. 3; In Jo. 2. 2. 17, GCS iv. 54. 32-4; In Matt. ser. 33. GCS xi. 61. 7-8*)。

在《與海格立斯的後人對話》一書中俄利根說到，若不是救主將我們的全人背負在祂身上，我們的全人就無法蒙拯救 (*Her. 137*)。而同時，俄利根的基督論也有一個趨勢，就是認為在較低等實體被納入更高等實體時，人的成分即被淹沒了。最低等的就是身體，是物質的。「那些宣稱救主的身體是屬靈的人，已經廢除了神對人身體的救恩」(同文)。但是，這種物質性是相對的。在駁斥異教對道成肉身的批判中，俄利根斷言基督的身體和屬人的魂從一開始就已被神化，「不只是藉著交通，而是藉著聯合和互相調和，使祂藉著有分於神性得以變化成為神」(*C. Cels. 3. 14; Chadwick 翻譯*)。俄利根似乎對「耶穌身體必死的品質應該是被變化成為屬天和神聖的品質」(同文)的論述不覺得特殊。基督的魂，作為關鍵性的媒介角色，使人成為神變得可能 (*De Prin. 2. 6. 3*)，無疑的比身體更為高等，與其他魂有相同的性質；不同之處乃是，它是被神

差遣的（*In Jo.* 20. 19），不受罪的影響（*De Prin.* 2. 6. 5），並且不會死亡（*In Jo.* 1. 20; 19. 16）。換句話說，它是未墮落的魂，沒有任何無法駕馭的低級功能。在一切等級中最高等的乃是道。作為神的 *hegemonikon*（主導的理性——譯者註），它構成基督之合一的基礎。然而，*nous* 也是人性的 *hegemonikon*。若是這樣，基督的活動中豈不是有兩個中心嗎？俄利根說，就像子是同著父，魂也與道聯合（*De Prin.* 4. 4. 4）。但俄利根同時也能稱父與子為兩位神（*Her.* 124）。珥邁爾正確論到俄利根並沒有成功建立一種真正的本體合一，因為在其論點中基督的位格是有缺陷的。⁶³ 然而俄利根認為，基督的位格沒有祂救恩論功能來得重要。基督作為父的純一性和受造世界的多樣性間之中保，就神性這一面來說是純一的，而從另一面來說是多樣的（*In Jo.* 1. 20）。基督的多樣性乃是基於其 *epinoiai*，或其頭銜，就是智慧、能力、大能、道，及神的生命（*De Prin.* 1. 2. 4; *In Jo.* 1. 20; *Hom. Jos.* 7. 7, GCS vii. 335）。完全人藉著有分於這些得以進到父的面前。

俄利根的基督論對其人論有影響，基督的屬人性情與道的關係，為人類組成中的低等元素與 *nous* 之關係提供了一個模式。正如基督的魂和肉身歸入了道，人的魂受靈（*pneuma*）帶領也將完全成為 *nous*，使人能在 *logika* 的尺度上從「人」升等到「神」。⁶⁴ 雖然這變化是聖靈的影響，基督才是我們的模式和典範，藉著其 *epinoia* 有分於他，因藉著分享祂的名，我們得有分於這個實體。基督自己仍然與人有別；祂本性就是神，然而人是藉著恩典成為神。就是祂構成中獨特的一面，使祂能在神的純一性和受造世界的多樣性間成為完美中保。

俄利根並沒有過於凸顯聖禮在神化中的重要性。洗禮是成為子

⁶³ 1975: 146；但參考 Stead 1981:170-91。他警告勿嘗試以現在的位格概念來理解俄利根。

⁶⁴ 論在 *logika* 的尺度中人性的地位。見 Rius-Camps 1970b: 304, 401-2。

(a son)、小基督(a christ)、並藉著兒子名分成為神的起點，但其角色只有偶爾被討論。同樣的，聖餐只是一個背景，而不是作為變化的主要手段。這反應出俄利根對身體的矛盾態度。俄利根在對 *epiousios* (每日或未來——譯者註) 之餅的討論中，提到了從道而來理性滋養，卻未特別提及其聖餐儀式的一面。在我們成為眾神的過程中，物質的世界被拋在身後。

(e) 結論

154

在俄利根著作中神化意指理性造物的有分，是藉著在神性裡之子與聖靈的運行，而神性源自於父。只有 δ θεός，就是父，是 *αὐτόθεος*。其他的存有是 θεός，乃是 *θεοποιούμενος*。子是獨特的，因祂在對父的關係上是 *θεοποιούμενος*，對人則是 *θεοποιός*。因此，祂是神化的主要媒介；聖靈使人成為聖的和屬靈的，讓神的兒子可以使人成為眾子和眾神。他們需要成為眾神，因為唯有同類可以相互認識（指唯有神才能認識神——譯者註）。人唯有藉著恢復神的樣式成為眾神，才能注視神性的源頭，就是父，並有分於原本只屬於父的生命、善、不死，和不朽壞。有分乃是使神化能有效進行的重要憑藉。這詞彙不只指出附隨的對自存的在本體論上的依賴，也指出三一神之位格，動態的接觸理性受造物，為要將祂們的屬性賦予他們。當理性的人類裡面較低等部分藉著自由意志有分於較高等部分時，神就主動與人的回應相遇，並在人獲得聖靈與子的屬性時，啟動一個漸進的變化過程。

雖然俄利根採用革利免的詞彙，但他那藉著道更本體的和動態的有分於神自己生命，這論點是嶄新的。革利免對「有分」的使用較接近於柏拉圖和斐羅（參本書 172 頁），並表達出受造之物得擁有原只屬於較高等存有之屬性的道路。有分於神的屬性是帶給人神形像之手段。俄利根用更動態的方式使用有分，用來表示「以神的生命活著」。⁶⁵ 神主動接觸有回應的人，並藉著有分於三一神的生命，使人成為眾靈、眾基督，和眾神。的確，我們可以說俄利根的

教訓是以形而上詞彙，再表達有分於基督的聯合之保羅式隱喻。這被納入高度推理性的靈化人論裡，但也被證實為具有極大的影響力。

6. 盲者荻地模

俄利根最具影響力的承繼者之一是盲者荻地模（c. 313-98）。俄利根比他早了一百年，而荻地模生活及受教育的文化環境已與前者所居非常不同。他是亞歷山太學派最後一位非主教的偉大教師。他生於君士坦丁得勝的時期，當時基督徒社團的理性生活，仍然以私立或教會支持的教義學校（*didaskaleion*）為中心。他於八十五歲過世時已是另一個新的世代，有權力極大的主教，和皇帝狄奧多西（Theodosius）一世強硬頒行之基督教官方政策。這個時期主要重點乃是教義的正統性。任何推理性的想法都會被束之高閣，俄利根的作品只能謹慎引用。因此在荻地模之後，沒有任何教會或教義學校的信息也絕非偶然。從提阿非羅（Theophilus）主教任期（385-412）那時開始，主教結合擔任信徒的教育者和教會傳統教訓的保衛者，這兩個原是分開的角色。

155

荻地模屬於早期非常具有恩賜的教師。他是國際知名的苦修者和聖經學者；更特別的是他從四歲起就失去了視力，是個瞎子。荻地模的訪客包括西方者魯非諾（Westerners Rufinus）和耶柔米。魯非諾自 370 至 380 年定期去聽他的課（*Apol. In Hier.* 2. 8; *HE* 11. 7）。而耶柔米常在他著作中推崇荻地模學術上的貢獻（例如 *In Gal.*, *In Matt.*, *In Osee*, *In Is.*, *In Dan.*）。魯非諾與荻地模很熟稔，形容他自己「就某面意思說」是荻地模的門徒。他說：「他（荻地模）是

⁶⁵ 當革利免提倡效法等同於認養時，他僅開始暗示此點（*Strom.* 2. 134. 2）；參考 5. 4(c)。

教會學校的大師；他該和亞他那修主教受同樣的尊敬。」（*HE* 11. 7; Amidon 翻譯）據說荻地模有可能曾享有某種官銜，一個高等教育學院（即「教義學校」）的校長。但這很難說，因他幾乎終其一生都在他個人創辦的講壇裡施教。這個講壇可能比他自己修道院的房間大不了多少。魯非諾也向我們描繪荻地模的學習方法，他如何在長時間夜間不眠的狀態下，反覆思想他助手當夜稍早讀給他的材料（*HE* 11. 7）。凡是推崇俄利根的，一定得去荻地模的房間拜訪他。主後 386 年，耶柔米在與魯非諾發生爭執之前曾來向他請益。（之後他稱荻地模為 *doctor perversus*）（錯位的博士——譯者註）。帕拉丟斯（*Palladius*）於主後 390 年，在埃及時拜訪過他幾次（*HL* 4），他毫無疑慮的對他恩師伊凡格流推薦荻地模為「偉大的智慧教師」（*Gnostikos* 4. 8）。

雖然荻地模死於提阿非羅向俄利根學派宣戰之前，但他還是無法避免的被定罪。他同著俄利根和伊凡格流在主後 553 年第五次的全基督教大會受詛咒，以致他數量龐大的文字著作被銷毀。許多世紀以來，除了耶柔米所翻譯的《聖靈論》（*De Spiritu Sancto*）和在《聖經註釋集》（*catenae*）中被保存的一些聖經註釋殘篇外，荻地模的著作幾乎不為人知。而在 1769 年，明格雷理（*L. Mingarelli*）確認支離破碎的希臘文《三一論》（*De Trinitate*）（*CGP* ii, 2570）為荻地模的手稿。自此許多其他文字也被宣稱是荻地模所著，最著名的是偽巴西流（*ps. Basil*）的《駁猶諾米》（*Adversus Eunomium*）IV 和 V（*CGP* ii, 2837）。但最了不起的發現是在 1941 年，當有些工人在清理開羅附近土拉（*Tura*）一個作為軍需品臨時堆積處的洞穴時，發現了一個罐子，裡面有一些蒲草紙的手抄本，其中最具代表性的為荻地模的聖經註釋。就是因為有這些聖經的註釋書（無疑是荻地模所寫），我們能有所依據知道他處理神化的取徑。⁶⁶

⁶⁶ 撒迦利亞書和創世記的註釋已經於 1962 年、1976 至 79 年出版在 *Sources Chrétiennes* (nos. 83, 84, 85 及 nos. 233, 234)。另外三處關於約伯記、詩篇，以及

士拉的註釋書對我們的重要性乃是那些對撒迦利亞書和創世記之註釋。從這些註釋中，我們可以很明顯的看出，儘管荻地模從未提及俄利根，他的論點和俄利根卻是如此相近。對於兩位作者，成為「神」並不是哲學研究的產物，乃是他們作為基督門徒的結果。他們使用的關鍵經節都是約翰十章 34-36 節。他們引用基督的話說：「律法上豈不是寫著『我曾說你們是神』嗎？……若那些承受神道的人尚且稱為神。」領受神的道並結果，就使我們能超越我們人性。⁶⁷ 但荻地模迴避了俄利根在人論上較為推理的部分。他能說，凡接受神的道的人都被神化，先是眾先知和聖經中的聖別人物，然後是那些藉著有分於神的道而有神住在他們裡面的人。但在此之外，他不敢貿然推測。

（a）詞彙

相對而言，在荻地模的作品中神化一詞並不常出現。在他現存的聖經註釋中，他使用了 *θεοποιέω* 七次（*In Zach.* 1. 4; 267. 5; *In Gen.* 248. 7, 8, 15; *In Psalm.* 81, PG 39. 1447D），*θεοποιήσις* 一次（*In Gen.* 109. 12）來表徵有分於神的道（*In Zach.* 1. 4; 267. 5, 11; *In Gen.* 248. 7, 8, 15），有分於神的美德（*In Psalm.* 81, PG 39, 1447D），或有分於神的不死（*In Gen.* 109. 12）。不死的天使，和有分於神之道的人，也能被稱為眾神。⁶⁸

《三一論》一書也用了 *θεοποιέω* 這辭，但用法不一樣，比較趨

傳道書的註釋則見於 *Papyrologisches Texte und Abhandlungen* 系列（1969 至 80 年）。於士拉洞穴所發現的還包括，俄利根迄今不為人所知他與 Heraclides 的辯論，出版於 1960 年的 *Sources Chrétiennes* (nos. 67)。

⁶⁷ 對於俄利根和荻地模，約十 35 臨到先知的「神的道」（『道』，word 在 RSV 和其他的現代譯本中為小寫）當然就是那永遠的道（Logos），那獨一神的話支撐聖經中的話，並賦與聖經一致性（Young, 1997: 25-6）。

⁶⁸ *In Zach.* 94. 25, 28; 95. 2; *In Gen.* 109. 12; 159. 3, 5; 230. 14; 246. 11; 277. 26。

近亞他那修的用法，來指明洗禮的功效並證明聖靈的神性（2. 4, 25; 3. 2, 16）。值得注意的，是除了 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ 外，《三一論》也令人印象深刻地使用了 $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ 。在這之前的基督教文本，這個動詞 $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ 只被用過兩次。一次是俄利根用來說到，美德使人不死的能力（*In Matt. 16. 29*, GCS x. 574. 7）；另一次是亞波里拿流用來說到，肉身憑神的道得以被神化（*frag. 98*, Lietzmann 230. 6）。出現在《三一論》的 $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ ，也是第一次用在關於洗禮的教義上。

（b）文本和主題

荻地模論及神化時，不斷重複的主題是，人類可說是（基於約十 35）因為神的道內住在他裡面而被神化。如果他們能被稱為眾神，都是因為這個字指的是一種神聖恩賜的狀態，而不是從他們本性中所產生的元素：

道被描述為，並非因聖靈的啟迪而在（*being*）人的裡面（ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\omicron\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha\varsigma$ ），而是臨到（*coming*）他們。直到那時，道才臨到他們裡面。就如同救主對著那些無法接受祂自稱為神兒子之人所說的，唯有當神的道來住在他們裡面時，他們才能夠成為眾神。因為經上說：「若那些承受神道的人尚且稱為神，父所分別為聖、又差到世間來的，」——我自己說這些話——「他自稱是神的兒子，你們還向他說『你說僭妄的話』嗎？」（約十 35-36）並且既然那些神的道所臨到的人已被證實為眾神，我們就應當珍賞並接受，那些蒙福的先知們被神感動所說的話（*In Zach. 94. 23-95. 5*）。

兩段聖經經文能夠清楚顯示這樣的觀點如何照亮聖經經文，一處是《創世記註釋》（*Commentary on Genesis*）中有關夏甲逃到曠野的段落（創十六 12-14），另一處是《撒迦利亞書註釋》（*Commentary on Zechariah*）中有關被逐以色列人歸回基列和利巴嫩的部

分（亞十 8-10）。在第一段中，從撒萊面前逃出來的夏甲被主的使者遇見。她領受了有關她將要生一個兒子，並要給他起名為以實瑪利的預言。對照自己的經歷，她說，「我真的看見了神，並在看見之後還存活嗎？」（參創十六 13）。荻地模提供了夏甲稱使者為神（God）的原因。他說，使者不是傳遞自己的話，而是傳遞神的話，就如先知一樣。「『使者』這名稱代表一個活動，而非一個實質，如『先知』這名稱所代表的一樣」（*In Gen. 247. 11-12*）。那與夏甲說話的使者是因在他裡面的那一位而被稱為神。先知也是一樣。舉例來說，以賽亞有時在他自己的位格裡說話，有時在神的位格裡說話。以下提出一段「主說，」的公式：

我們這樣說是要表明，以賽亞所說的話並不是完全以中介者之身分說的，他因著有分於神，被賦予了神的權柄，神內住在他們裡面的結果乃是，他們得被稱為「眾神」（*In Gen. 247. 24-7*）。

荻地模之後又列出其他使者的信息來說明：「對他們的職事來說，所說之話是使者的話；但在意義上來說，那些話乃是神的話」（*In Gen. 248. 1-3*）。他接著提出了兩個屬靈的應用。第一個已無從考察，第二個如下：

對初學者來說，有另一個類似的意義。就是在天上地上有許多的「神（gods）」和許多的「主（lords）」（參考林前八 5），並且這些「神」不是偶像或是鬼魔，而是那些被祂神化的人（參考約十 35）。神的道臨到誰，誰就被神化（[Θ]εοποιῶνται）……他們在「萬神之神，主，說」這段話中被稱為眾神；也就是說，祂乃是那些藉著有分而成為眾神之人的神（κατὰ μετουσίαν）（*In Gen. 248. 4-12*）。

這註釋和俄利根在他的著作《雅歌註釋》（參考前面的第五章

5 (b) 節) 的前言中所提出的看法一致，為屬靈初學者清晰的指出其原則。

《撒迦利亞書註釋》的第二段也支持這說法：

因著那些被神帶進基列的人也已經被神化 (θεο[π]οιηθέντες)，他們也同時被帶進利巴嫩。在神聖新郎對神聖新婦所說的話中，利巴嫩表徵神性。這新郎與新婦就是神的魂 (指基督——譯者註) 和「榮耀的教會」，這教會完全被聖別，因為「毫無玷污、皺紋等類的病」(弗五 27)。「你衣服的香氣如利巴嫩的香氣」(歌四 11)。這可能是指著那些藉著有分於神的道 (θεοποιηθέντων μετοχή τοῦ θεοῦ λόγου) 而被神化之人所說；對那些主所論到的人，就是「那些承受神道的人尚且稱為神」(約十 35) 的人 (In Zach. 267. 4-13)。

那些「承受神道的人」包含列祖，如挪亞和亞伯拉罕，也包含先知，如大衛、以賽亞，和撒迦利亞，最後，也包含任何一位被認為可在今世作屬天耶路撒冷之公民的聖人。

就像俄利根和許多非基督徒的中期柏拉圖主義者一樣，荻地模也將屬靈歷程視為一個由人到神的提升。舉例來說，挪亞並非全然是人 (οὐ καθόλου ἄνθρωπο[ς ἦν])。作為一個領受神道的人，他已經被提升到人的狀態之上 (In Gen. 158. 26-159. 4)。接著，他引用了另一段聖經經文，就是大衛的宣告：「我曾急促地說 (I said in my ecstasy)：人都是說謊的」(詩一一六 11 = 一一五 2 LXX)。一個真實的人不再是人，而是神。他乃是「藉著美德而超越『人』的一位，因為根據經上所說，『在你們中間有嫉妒、紛爭，這豈不是屬乎肉體、照著世人的樣子行嗎？』」(參林前三 3) (In Gen. 159. 9-11)。

159 荻地模在創世記十五章 12 節的註解中也引用了同一段話 (In Gen. 230. 2-25)。那節說道：「日頭正落的時候，亞伯蘭沉沉地睡

了（an ecstasy fell on Abraham）」，荻地模解釋說，這裡的「入迷狀態」（ecstasy）並非精神錯亂，而是心思從可見之事至不可見之事的一種驚歎和遷移。我們乃是藉由沉思靜觀而被轉移到超越人類的境界：

這是為何大衛說：「我曾急促地說（I said in my ecstasy）：人都是說謊的。」（詩一六 11）因為他乃是因著進入入迷狀態（ecstasy）而成為神；因著大衛既然有分於聖靈，他就不再是一個人（διὰ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος κοινωνίαν），也不同于人們，所以他論到人，說人都是說謊的。關於後者，經上也說：「因為在你們中間有嫉妒、紛爭，這豈不是屬乎肉體、照著世人的樣子行嗎？」（參考林前三 3）（*In Gen.* 230. 13-18）

入迷狀態是斐羅提出的一個非常突出的議題。斐羅誠然深深影響了荻地模。斐羅被荻地模的《創世記註釋》具名引用了七次，並且在荻地模的其他論點中，我們也能察覺出斐羅的存在（Runia 1993: 200-4）。而在入迷狀態這個題目上，他們兩位的著重點卻是不同的。斐羅認為，「當先知的理性被神感動」，入迷的人因著逃脫心思和身體的雙重性而改變為神（*QE* 2. 29）。荻地模則認為，入迷的人藉著神位格內住而脫離了他的為人狀態。撒迦利亞則清楚看見了這個模式：

既然他悟性的眼睛被光照，並且被臨到他神的道神化了（*θεοποιηθείς*），他就看到偉大的異象並多分多方的宣告了預言（*In Zach.* 1. 3-6）。

但不只是列祖和先知們被神化，那些認真並在屬靈生命上長進的基督徒，正常來說，也能被稱成為神。荻地模進一步在他的創世記十六章 12 節註釋中發展此一論點。七十士譯本將這節翻作，以掃「必像粗俗的人（rustic man）」。

我們應當說以掃不僅是「粗俗的人」，也是「人」。因為有分於神的道並不會發生在一個初信者身上，而是在他有一些進展之後——那些承受神道的人（參約十 35）——他也因此成為屬天之城的公民。這就是智慧的保羅在他給希伯來人之書信中所論及的人：「你們乃是來到錫安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷」（參來十二 22-23）（*In Gen.* 246. 9-15）。

160 一個僅僅是人的粗俗與神的雅緻形成了對比。當一個基督徒藉著有分於神的道進入屬天之城時，他便得著了「神」的稱號。這不會產生任何本體的改變。這不過就是在基督教的背景之下，重述柏拉圖關於人趨近完全時，就不再是人而成為神這個主題罷了；但不同之處是，基督徒乃是藉著有分於基督，才使美德的完全成為可能。⁶⁹

自從明格雷理認定《三一論》的作者為荻地模，關於這本書的作者還是有許多爭論。然而，大部分現今的學者都同意，該書的作者是荻地模。⁷⁰ 但我們必須說，從神化教義的角度而言，在作者無疑是荻地模的聖經註釋和《三一論》之間，確實存在著明顯的不同。首先，《三一論》的作者將神化視為三一神整體的工作，並沒有功用上的分別：父神創造、聖別、稱義，和神化，就如子神和靈神所作的（*De Trin.* 3. 16, PG 39, 868c）。將神化的角色直接歸屬於父神，可謂是空前的，並且直指關於神格中一個神聖性情的發展。然而，亞他那修已經在他的《致撒拉蓬前書》（*First Letter to Serapion*）中指出，神化是特別與聖靈有關的：「聖靈使我們成為

⁶⁹ 亦可見於 *In Zach.* 101. 1-7。那裏荻地模說，那些效法（*μιμηται*）基督的人，藉著得到了美德，亦可被稱為眾基督（*christs*）。因為他們有分（*μέτοχοι*）於祂。荻地模在此跟隨俄利根的看法。俄利根在他給以賽亞書的註解中也提到類似觀點（PG 13. 217A-218A）（參考本書第五章 5(c)節）。

⁷⁰ *CPG* ii. 2570 記錄 Doustreleau 稍早雖否定荻地模為作者，後來卻改變心意。

神的眾子並神化我們」（*De Trin.* 2. 25, PG 39. 749c）。也許是針對亞流派的緣故，作者指出天使是受造的，並不是從父神的實質來的。所以他們「不能重生我們、不能神化、不能赦免罪、不能點活人、不能創造、不能聖化、不能審判」（*De Trin.* 2. 4. PG 39. 481c）。神化能力只專屬於「無起源」的神性。天使缺少這能力，證明他們屬於「有起源」之實體的等次。

《三一論》一書以嶄新的方式提及，聖靈藉洗禮而神化人的能力。其中有兩段話特別有意思。第一段，先於區利羅之前，在我們被認養為眾子和眾神，而恢復神的形像這工作上，將聖靈緊緊聯於父和子：「如果聖靈同時作為父和子，藉著洗禮恢復我們裡面原始的形像，這是我們藉著有分於兒子名分並成為眾子的起因，沒有任何受造之物有如此認養和神化我們的能力，祂怎能不是真神呢」（*De Trin.* 3. 2. PG 39. 801D-804A）。第二段則以不同的方式表達洗禮的神化特性：「如果連洗禮的影兒（例如挪亞的洪水）都能使人得救，它的實體豈不更使我們不死並神化（ἀποθεοῖ）我們呢？」（參考彼前三 21-22）（*De Trin.* 2. 14, PG 39. 716 A）。ἀποθεώω在這樣上下文使用這動詞，其新穎性說出了，聖禮作為憑藉來運用基督之肉身的的神化果效，變得越來越重要。

在《創世記註釋》中，詩篇八十二篇 6 節的神被視為天使，而在《三一論》一書中則被解釋為，那些藉由兒子名分的恩賜而獲得這頭銜之人（*De Trin.* 3. 24, PG 39. 937B）。在另一個被認為是荻地模所寫的關於詩篇八十二篇 6 節的註解裡，眾神乃是那些因美德而被神化的人（τοῖς κατ' ἀρετὴν θεοποιηθεῖσι）（*In Psalm.* 81, PG 39. 1477D）。以上這些不同的解釋不必然代表它們是由不同作者所寫。但在《創世記註釋》中，神化乃是根據俄利根的風格被認為是藉由有分於神的道。在《三一論》，作者脫離了亞他那修的影響，並指向區利羅而強調三一神的三個位格之神化能力。如果兩本著作是同一作者，那就表示這位作者擅於兩種不同的取徑，一個傳達了俄利根的教導；另一個則回應了第四世紀後期反對聖靈之本質相同的新挑戰。

7. 亞歷山太派的神化觀念

亞歷山太派的神化觀念主要分為兩個方面：教會的和哲學的，其中前者為優先。甚至革利免對於神化的討論，通常是出於對聖經的註釋，或當作他們研讀經文後的產品。希臘字動詞 $\thetaεοποιέω$ 不曾哲學的背景中被提及。它表達的是基督所帶給信徒的改變；一種由原本墮落人性的光景，被提升到從死的挾制中得釋放之狀態；基督的教訓是全足的。按照革利免，聖經的話本身就能夠神化人。而對俄利根和荻地模而言，根據主自己的權威，眾神乃是「那些神的道所臨到的人」（約十 35）。所以 $\thetaεοποιήσις$ 基本上是基督徒門徒身分的產物。這是因為神化是達到不死，而不死不是人與生俱來的特徵，而是神的恩賜。它並不是如同柏拉圖主義所說，是素質之自我的實現，乃因對基督和教會的教訓忠誠所得結果。

從哲學的角度來看，神化是一個理性上和道德上的努力，並未脫離基督徒門徒身分，反而是它的一部分。神化的這方面借用了柏拉圖對於魂的高升之隱喻。這個高升是藉著完全支配情慾而達到的，並且伴同著神聖樣式的恢復。另一個從柏拉圖哲學借來的乃是「有分」的觀念。俄利根以一種全新的方式把它發展為，不只包含了，人在神聖的存有裡本體的有分，也包括了，一個動態的有分作為主動之憑藉。信徒回應子和聖靈在認養及聖化上的運行而達到神，信徒藉由有分（ $κατὰ μετουσίαν$ ）而成為神，這與那位因本性（ $κατ' οὐσίαν$ ）是神的子相對，他們藉由子和聖靈而有分於父這生命的源頭。

信徒的神化緊緊聯於亞歷山太學派的基督論，其中基督的人性被拔高並靈化。俄利根的基督乃是居於受造和非受造兩者間的中保，道在祂與父的關係中被神化，但是祂卻神化了祂所取的魂和肉身。藉著道，基督裡較低實體有分於其較高實體，並以這種方式領受了道的屬性。常人的魂也以類似的方式，藉由道而被神化，就好

像它被吸引到基督裡面較高的實體，或用更為生動的描述來說，就如同它經由天使的次序被提升到看見神。俄利根自己也承認，這個教訓可能會被認為是「難以理解和奧祕的」。⁷¹這不是為了那些被後來作者所稱為 *simpliciores*（英文 *simplified*，單純）的人，而是為了那些認為基督的人性只是在描繪「神化」時才是重要的，而非他們能得到神聖生命之主要管道的人。

神化也展現出一個已開始的末世論。魂甚至在今世就能開始有分於神的榮耀（因此，革利免論到那些已經達到他們屬天老師之完全樣式的基督徒，即使還在肉身中行動，就是神。或是俄利根宣稱，那被純淨並超越一切物質事物的理性，已被其沉思靜觀的對象所榮化並神化了）。然而它的終極完成乃是在來世，那時「與其他的眾神同坐寶座」，並在寂靜的威嚴中一同敬拜父。在這種取徑中，基本上不存在任何以字面意義來理解復活的空間。

從革利免到荻地模，神化的觀念逐漸變得更為狹義和聚焦。革利免接續了愛任紐對詩篇八十二篇 6 節中之神的詮釋：這些神是受了洗的人；但很快的他又轉移到一個立場：眾神是那些已經成為像神的人。此處被稱為神的人乃是那些盡其最大可能效法基督，勝過了情慾，並將神的屬性複製到他們裡面的人。俄利根所說的眾神是那些被神的道臨及的人，他們藉著子與聖靈有分於父的神聖屬性。而荻地模的重點幾乎完全放在神聖的行動上，就是神在信徒裡面的內住。

這理論發展的軌跡反應出每位作者對於護教和辯論的關切。革

⁷¹ *C. Cels.* 3. 37。我應當完全摘錄這段話：「雖然有些人有很好的理由觀察他們所領受的傳統，但因太過於單純而不知如何解釋他們的行為。然而有些人以無法被忽視的論點解釋他們的行為，但這會被認為是深奧的，或按希臘人的說法，是難以理解或奧祕的。他們相信一個關於神和那些藉著神獨生的道，而有分於神聖的性情（參彼後一 4）、被神榮耀之人的深奧道理；他們也因此獲得了神的稱號（參詩八六 2）」（Chadwick 翻譯）。

- 163 利免和俄利根都急於為基督徒的目標（和達到目標的手段），與那詭辯的、媚惑人的巴西理得派和華倫提努學派諾斯底主義之間的關係下定義。但到了荻地模的時期，對俄利根提出疑問的聲浪已經出來了。荻地模使用了俄利根的用詞和基本取徑，但未引用他獨特的人論。雖然他在遺失的，對《論原理》的註解中為俄利根辯護（Socrates, *HE* 4. 25），使得他看起來好像也相信魂的先存和修復的教義（*apocatastasis*，古代教會對於魔鬼及罪人終將回歸神的學說——譯者註）（Jerome, *Adv. Ruf.* 1. 6; 2. 16），他卻沒有在關於神化的討論中論及，人的魂能夠藉由 *logika* 的尺度而下降和上升。他所有的論點都是堅立於合乎聖經的註解之上。

無疑的，神化觀念的聖經根據，是使它沒有被包括在主後 400 年提阿非羅所定罪的俄利根主義之主要因素。⁷² 但無論如何，亞他那修已經在他反亞流的爭辯中廣泛使用這觀念。到了主後 400 年，這觀念已經非常根深柢固，不受俄利根主義危機的影響。

革利免、俄利根，和荻地模所用之神化的取徑，都是倫理上的、類比的，和名義上的。而實際的和聖禮的取徑，就是假設藉由成為肉身的基督，信徒在本體上被變化，是在第四和第五世紀的基督論爭議中，由亞他那修和區利羅所發展出來的。

⁷² 關於提阿非羅對《論原理》的研讀和他所定罪部分之清單，見於 Clark 1992: 105-21; 參考 Russell 2004。看起來，提阿非羅主要的目標是伊凡格流的教訓。

第六章

亞歷山太的傳統（二） 主教制度加強控制

1. 獨立教師的消失

潘代諾、革利免和俄利根（在亞歷山太時期時）似乎與主教朱利安（Bishop Julian）和他的繼承者德米特里有密切的合作關係（Eusebius, *HE* 5. 10; 6. 3; 6. 6. 1），儘管在教導初學者這件事情上，他們基本上是獨立教師。事實上，俄利根本人毫不猶豫的讓赫瑞克拉斯擔負指導初學者的職責，讓他本人與資深學生專注於更艱深的研究（Eusebius, *HE* 6. 15）。對於俄利根而言，屬靈的權威在於達到美德與哲學洞見。然而在他的觀點中，那樣的達成無法保證獲得主教（*cathedra doctoris*）的青睞（Origen, *Hom. in Num.* 2. 1; Williams 1987: 83; Brakke 1995: 62）。兩方的關係不可避免的開始緊張：一方是主教與取用聖餐的社群，另一方是有魅力的教師與其學徒。這樣緊張的關係，在 231 年俄利根被賦予神職的爭議爆發時最為嚴重。

164

在數年前，德米特里聽說俄利根在巴勒斯坦的教會講道，便憤怒的將他從那裡召回。德米特里因此向巴勒斯坦的同僚抱怨，說從

來沒有聽說過「一個平信徒可以在主教面前講道」(Eusebius, *HE* 6.19.17)。他對於俄利根推理的神學某些部分一直感到不安。當俄利根在該撒利亞，被其友人提奧克提斯圖斯(Theoctistus)主教任命為教士時，衝突就此爆發。德米特里感到怒不可支；俄利根竟在自己還在位的情況下被晉身為長老(presbyterate)。除了指控他不順從，還加上異端教導的罪名，並召集亞歷山大會議藉此開除俄利根，將他逐出埃及。這個舉動造成亞歷山大教會的學術研究逐漸受主教的管制。

- 165 俄利根之後的一代，階級性和魅力型這兩類平行之權威問題，以一種尖銳的方式再次出現。到了主教亞歷山大(Bishop Alexander)的時代(312-28)，亞歷山大已發展出完整的教區制度，其中的神職人員享有很大的自主空間。在近郊的包卡利斯(Baucalis)教區，苦修派的教士亞流(Arius)每週三與週五會對忠實並嚴謹的基督徒們公開講道(Brakke 1995: 64)。學者們也認為古老的 *didaskaleia* (宣講教義——譯者註)傳統乃是從四世紀的包卡利斯與其他亞歷山大的教區殘留至今。亞流的確將自己視為一位照著革利免與俄利根的方式，被聖靈所啟迪的教師，*theodidaktos* (原意為神所教導——譯者註)(*Thalia*, in Athanasius, *CA* 1.5)。在西元318年左右，當他聽見他的主教提出了父與子同永恆(co-eternity)時，他公然抗議：亞歷山大教導撒伯流主義(Sabellianism)。而亞歷山大的回應是，仔細審查亞流的聖經註釋，發現它對子神之永恆性的否認是非常異端的，並在一個亞歷山人會議中，定罪亞流為背道者並將他開除。

這場衝突體現本來就存在於具魅力屬靈教師的「學術」傳統，與主教管轄捍衛使徒教義的「大公」傳統間之張力(Williams 1987: 91)。這個張力甚至可能最早出現在亞歷山大中，不同對立派系間的互動上。¹ 然而亞流向其他東方主教的求助，尤其是該撒利亞的

¹ Haas 1997: 268-71，雖然我們必須謹慎的處理 Haas 關於互動的看法。

優西比烏（Eusibius of Caesarea）和尼可米狄亞的優西比烏（Eusibius of Nicomedia），引發了進一步的衝突。尼可米狄亞的優西比烏組織了對亞流的國際支援，這種對抗亞歷山太主教及其神學的鬥爭，使得亞流和從前安提阿的路西亞斯（Lochius of Antioch）之弟子（例如優西比烏本身）組成聯盟，教會也因此分裂長達數十年之久。

亞歷山太的難處是無法在亞歷山太城外施行他的權柄。在彼得一世（Peter I, 300-11）擔任主教一職的時候，呂科波里的麥勒丟（Melitius of Lycopolis）拒絕了彼得接納在羅馬皇帝戴克里先迫害中，未堅守信仰之基督徒的寬宏處理方式，他設立了一個對立階級來滿足「告解者教會」的需求。亞歷山太在世時，有二十八名主教與數個修士團體承認麥勒丟的領導地位。²

尼西亞會議（325）試著解決這些問題。亞歷山太對亞流的定罪被確認，而亞流同兩名支持他的利比亞（Libyan）主教，也被流放到伊利里亞（Illyria）。但會議對麥勒丟的處分要溫和許多。儘管被禁止按立新的教士，麥勒丟仍可繼續盡職。大公教會接納他的主教與神職人員，只是地位比未參與分裂的神職人員低。然而這樣的安排並沒有持續很久。會議所制定的信經因其非傳統語言遭受普遍抵制，很快的被帝國政府放棄。在埃及，會議對於麥勒丟派所制定的決議則取決於他們的合作，並且從未強制執行過。當亞他那修作為亞歷山太的執事，與他一同來到尼西亞，且於328年6月8日繼任主教的寶座時，是繼承了一個嚴重分裂的亞歷山太教會。³

² 關於麥勒丟派分裂教會罪（Melitian schism），參考 Martin 1996; 217-98。Martin 認為所謂懺悔的問題不過是一個藉口。在她的看法中，這個爭議確實反應了亞歷山太與埃及其餘地區間的張力。

³ 關於亞他那修的主教生涯參考 Barnes 1993（雖然這本書往往因其對於這個題目負面和一面倒的政治性分析而受批評），這本書是必要的材料。也可以參考 Arnold 1991，特別是 Martin 證據完備的研究（1996），將亞他那修塑造為在埃及最具權威的人物。

2. 亞他那修

接下來直到五世紀中葉，亞歷山太教會是由一連串傑出的教會政治家所統治，亞他那修是第一位。然而在麥勒丟，他遇到了對手。儘管亞他那修用強烈的手段，盡力將麥勒丟派納入其控制之下，呂科波里主教卻以計謀勝過他。麥勒丟的計謀與支持亞流的主教對亞歷山太教會之敵意，造成了之後泰爾會議（Council of Tyre, 335，亞流派掌控的一個會議——譯者註）對亞他那修的罷免，以及君士坦丁將他放逐到特里爾（Trier）。亞他那修早期的作品，護教的兩部分：《駁外邦人》（*Contra Gentes*）及《論道成肉身》（*De Incarnatione*）是第一個論及基督徒神化的作品，可能著於他初次擔任主教之時。這兩本書約著於 328 至 335 年間，在他第一次流亡之前，其目的是呈現一個對基督徒信仰具有權威性的辯護，與羅馬帝國最偉大當時代的主教之一相稱。⁴

337 年，君士坦丁大帝駕崩，亞他那修返回亞歷山太，受到了英雄般的歡迎。兩年後，以尼可米狄亞的優西比烏為首的一群主教對康斯坦丟二世（Constantius II）施壓，使得亞他那修再次被迫出走。他逃到了羅馬，在那裡受到教皇猶流一世（Julius I）的接納，並寫下了《駁亞流的演講》（*Orations against the Arians*）與《致撒拉蓬前書》（*First Epistle to Serapion*）（Barnes 1993: 53-5）兩部包含了他神化思想主體的著作。

⁴ 《駁外邦人》（CG）的日期是具有爭議的，一般認為在 318 和 350 之間。對於其論述的總結和引用的支持者及文獻參考 Barnes 1993: 12-13 和 Anatolios 1996: 26-30。Barnes 認為，亞他那修在尼西亞大會和他成為亞歷山太主教之間（例如，325-8）寫了這篇作品，「以建立他作為亞歷山大繼承者的權威地位」（1993: 13）。Anatolios 指出作者「隱約之居高臨下的口氣」，有力的主張是 328-35 間的作品（1996: 29, 215 n. 17）。

由於西羅馬帝國皇帝君士坦斯（Constans）的政治壓力，亞他那修於 346 年，從第二次流亡中返回，並在之後的十年間，在相對的平靜裡統治其轄區。356 年因康斯坦丟試圖逮捕亞他那修，他再度流亡，消失在一處沙漠修道院之中，並在其中待到 361 年朱利安繼位。第三次流亡是他一生中最多產的階段，但關於神化的著作卻較少，只有見於《尼西亞信經護文》（*De Decretis, Defense on the Nicene Creed*——譯者註）和《關於亞里米嫩和西流加兩個大會》（*De Synodis, On the Councils of Ariminum and Seleucia*——譯者註）。在人生中最後一個階段，他再次回歸他的主教職位，而我們可以從兩封分別寫給亞代腓猶（Adelphius）與馬克西母（Maximus）的反亞流派之書信中，看到他如何簡短的提及神化。

167

根據統計，亞他那修比之前的作者更頻繁使用神化之術語。⁵然而這些作品中，神化只出現在一個狹小的範圍中，那些文字被用來特別針對那些反對尼西亞的人士，亞他那修將其稱為亞流派迷（Ariomaniacs）。神化主要是亞他那修拿來作為抵禦亞流主義的教義武器。它未曾出現在如節期文告（Festal Letters）這種較偏向救恩論的著作，或者在《安東尼的生平》（*Life of Antony*）這類較具靈修性質的著作中。這也不意味著神化就是次要的教義。亞他那修當務之急乃是解決他教區中分裂的光景，針對這計畫，他的基督論是主要的根本。即使只有相對少量的文章提到神化，它構成了基督論

⁵ 論及亞他那修作為一位神學家，或一般性討論神化教義的發展，沒有任何作者能夠忽略他思想中的這個方面。早期研究亞他那修神化教義的傑出作品包括 Newman 1881: ii.88-90, 424-5; Strater 1984; Bornhäuser 1903: 13-48; Gross 1938: 201-18; Bernard 1952; Demetropoulos 1954: 116-23; Dalmais 1954-7: 1380-1; Theodorou 1956: 75-8; Roldanus 1968: 162-9, 192-5; Bilaniuk 1973; Scurat 1973; Stăniloae 1974; Norman 1980; Kolp 1982; Strange 1985。在近期的研究中，Hess（他接受了 Kannengiesser 所謂 CA3 不是亞他那修作品的說法）認為神聖化並不是亞他那修神學的核心要素（1993）；Petterson 提供了一個最好的簡短總結（1995: 105-7）；Anatolios 提供了，銜接神和受造物間鴻溝之神化的角色，非常有創意的想法（1998: 133-63）。

的基礎，並在他致力於統一亞歷山大教會時，神化構成了那富有活力的一面。

(a) 詞彙

亞他那修傾向使用 *θεοποιέω* 這個字作為神化的動詞。他使用該字不下於五十次，二十次用於異教背景，三十次用於基督教背景。⁶ 他只在早期的著作《駁外邦人》中將這個字用於異教徒身上。他第一次以基督教的意義在基督教著作《論道成肉身》54 中使用該字後，就僅兩次用於異教徒身上 (*Ep. Serap.* 4.18, PG 26. 665B; *V. Ant.* 76, 949B)。'Εκθειάζω 與 *θεοποιία* 則僅被用於異教徒身上——前者兩次 (CG 8. 30, Thomson 22; 9. 29, Thomson 24)，後者三次 (CG 12. 8, Thomson 34; 21. 23, Thomson 58; 29. 38, Thomson 80) ——並且兩次都只出現在《駁外邦人》。在《關於亞里米嫩和西流加兩個大會》中，他使用了 *θεοποιός* 一次，是以革利免所賦予的基督教意義 (*De Syn.* 51, PG 26. 784A)。'θεοποίησις 這個名詞被希臘作家第一次使用於《駁亞流的演講》(c. 340)，其中有三次以基督教的意義被使用 (CA 1. 39, Bright 40; 2. 70, Bright 140; 3. 53, Bright 206)。亞他那修曾兩次用解釋性同義詞來與它結合——一次用 *σωτηρία* (CA 2.

⁶ 異教：CG 9. 24, 33, 57, 58, 65, Thomson 24-6; 12. 7, 36, Thomson 34; 13. 18, Thomson 36; 18. 33, Thomson 50; 20. 17, Thomson 56; 21. 25, Thomson 58; 24. 20, Thomson 66; 27. 21, Thomson 72; 29. 7, Thomson 78; 40. 6, Thomson 110; 45. 42, Thomson 126; 47. 18, Thomson 132, *De Inc.* 49. 5, Thomson 256; *Ep Serap.* 4. 18, PG 26. 665B; *V. Ant.* 76, PG 16. 949B。基督教：*De Inc.* 54. 11, Thomson 268; *De Decret.* 14 (兩次), PG 26. '448' [440]D; CA 1. 9, Bright 9; 1. 38,; Bright 40; 1. 39 (三次), Bright 40 與 41; 1. 42, Bright 44; 1. 45, Bright 47; 2. 47, Bright 117; 2. 70 (三次), Bright 140; 3. 23, Bright 178; 3. 33, Bright 187; 3. 34, Bright 189; 3. 38, Bright 192; 3. 39, Bright 194; 3. 48, Bright 202; 3. 53, Bright 206; *Ep Serap.* 1. 24 (兩次), PG 26. 588A; 25 (三次), 589B; *De Syn.* 26, PG 26. 729C; 51 (三次), 784B; *Ep. Adolph.* 4, PG 26. 1077A; *Ep. Max.* 2, PG 26. 1088C。

70, Bright 140) 和另一次用 *χάρις* (CA 3. 53, Bright 206)。最後，值得一提的是，亞他那修未曾使用過 *ἀποθεώω* 或 *ἀποθέωσις*。

然而亞他那修不像俄利根，他極少將人比做「眾神」。即使他這麼做，也是用以強調人類起初就預定好的榮耀命定 (*De Inc.* 4.30-3, Thomson 144)，或者解釋，聖經所提及的「眾神」未曾侵犯道成為肉體 (the Word made flesh) 的獨特性 (CA 1.9 和 1.39, Bright 9 和 40)。

相較於革利免或俄利根，亞他那修將基督教神化的詞彙縮小到 *θεοποιέω* 這個動詞。他在基督徒的範疇中，只使用他自己發明的名詞 *θεοποιήσις*，與只用於異教神化教訓的 *θεοποιία* 一詞相對。相較於他的前輩們，亞他那修更進一步的在語言上區分了異教徒的神化與基督徒的神化。

(b) 異教的神化教義

在他對異教徒神化的討論中，亞他那修再度使用前輩護教學的論述。異教徒根本錯誤在於他們敬拜的是受造之物，而不是創造主 (CG 8 和 40; *V. Ant.* 76)。神是無形的、不可見、無法接近而觸摸，和全能的。「為甚麼那些神化受造之物的人，」他說，「沒有看見這根本不符合神的定義？」 (CG 29; Thomson 7 翻譯)。天上的星體也不符合這樣的準則 (CG 27)。況且異教徒崇拜的大眾化神明根本就是淫亂與罪的代表 (CG 12)。像許多其他護教學的前輩一樣，亞他那修發現埃及神話荒唐可笑之處。⁷ 亞他那修也採用了安提奴斯的神化標準題材，它只適合證實，所有的偶像是人類為

⁷ CG 24；參閱 Origen, *C. Cels.* 3.17-19。俄利根比亞他那修更為敏銳，因為他發現（如同克理索一樣）埃及那些從低等動物組合成（*theromorphic*）的神祇之表徵性質。

了滿足其私慾所發明出來的。⁸事實上，多神並不存在（CG 9, 45 和 47）。亞他那修採用了神話史實論的觀點，證明許多神僅僅是人類所創造出來的而已。例如阿斯克雷皮烏斯僅是因為他的醫德，就被神化為人類的恩人（*De Inc.* 49; 參考 CG 18）。

亞他那修對於羅馬帝國的帝王崇拜之討論很有意思，因為其中關鍵的想法與基督教的神化並非毫無關聯。他反對的點特別在於羅馬的元老也僅是人，他們沒有權力神化任何事物：「那些造神的必須自己就是神」（CG 9; Thomson 2 翻譯）。因為死亡，他們證明了他們的神化政令是虛假的。在此我們可以看到亞他那修證明基督教神化教義之真實性，因著子自己就是神，祂才可以神化人。

最後值得一提的是，亞他那修著名的救贖之物質方面的強調，不同於俄利根，他幾乎未曾在異教的脈絡裡，以隱喻方式使用神化的詞彙。⁹

（c）基督教的神化

亞他那修第一次在基督教神學的背景內使用 *θεοποιέω*，是在《論道成肉身》54 中，關於「交換公式」的著名宣言：「祂成為人，好使我們成為神」（*αὐτὸς γὰρ ἐνὴνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*）（Thomson 268: 11-12）。在愛任紐的一個世紀以後，亞他那修在這教義上對愛任紐的倚賴，被更清楚的表明出來（Strater 1894: 40）。這句話以一種比愛任紐更為精確的語言，再次宣告：「祂成為我們所是的，為要使我們成為祂自己所是的」（*factus est quod sumus*

⁸ CG 9；參閱 Justin, *1 Apol.* 29; Tatian, *Discourse* 10. 2; Athenagoras, *Legat.* 30. 2; Clement of Alexandria, *Prot.* 4. 29. 1-2; *C. Cel.* 3. 36。

⁹ 從基督教的觀點而言，所有異教的神化教義都是誇張的，因為神祇並不存在。然而，亞他那修所指出的神化代表一種真實對神的敬拜，唯一的一個例外是在 *Ep. Serap.* 4. 18 中，他所指控的，法利賽人神化了別西卜，而沒有把主當作神。

nos, uti nos perficeret esse quod et ipse’) (AH 5, Praef.) 如同愛任紐，亞他那修看見了救恩其實是將墮落的人性再次引導回歸神（參考 Torrance 1995: 179）。在他的想法中，非受造的神與從虛無中被創造的世界之間，有著根本上的不同。因著墮落，人性被帶向受造的一端，並具有歸於虛無的傾向。道成肉身逆轉了這個傾向。藉著受造與非受造在基督裡交集，並藉著祂對我們的「相異性（otherness）」和「相近性（nearness）」，人性現今被帶向非受造的一端（Anatolios 1998: 35-8）。亞他那修在此解釋道：「祂藉著一個身體來啟示祂自己，使我們可以接受一個看不見的父之觀念；而祂忍受了從人而來的羞辱，使我們可以繼承不朽壞」（Thomson 269 翻譯）。道所取之代表性的人性得神化之結果是，對神的認識和免於朽壞。

亞他那修以此基督論的模型展開他反亞流的論證。在第二次的流亡於羅馬中所著的《駁亞流的演講》，神化成為他用來攻擊對手的主要武器。首先，他反對亞流所認為的：子本身是神性的有分者因而被神化 *καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς ἀλλὰ μετοχῆ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη* (CA 1.9, Brith 9, 節錄自 *Thalia*, frg. 3)。俄利根作了一個分別，將子在與父的關係中為被神化的，而子在與人的關係中為神化者。這分別並不是亞他那修在「無起源」的神格與「有起源」的受造次序，即 *ἀγέννητος* 與 *γενητά*，之間所建立之根本區隔。如果要把藉有分而被神化和真實的神性相對比，那麼道就肯定不是被神化。祂並不是藉著兒子名分、恩典、有分，或稱號而成為神的兒子。這樣的兒子無法成為父的智慧與道，也無法擁有對祂有完全知識而達到完滿領會。

在之後的第一篇論文（the first *Discourse*）中，亞他那修開始用經文反駁亞流派所反對的子之永恆性與非受造性。腓立比書二章 9-10 節是亞流學派常用的經節，但其中並沒有暗示子是從人類中被擢升來的。祂並沒有領受子與神的名字，

而是祂使我們成為父的兒子，並藉著親自成為人而神化人（*καὶ ἐθεοποίησε τοὺς ἀνθρώπους, γενόμενος αὐτὸς ἄνθρωπος*）。因此，祂並非人成為神，祂是神，然後成為人，為了要神化我們（*ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ*）（*CA 1. 38-9, Bright 40; Newman 和 Robertson 翻譯*）。

如果舊約聖經將摩西與其他先知記載為眾子與眾神（參出七 1；詩八二 1），這暗示了他們所有分的那位真兒子與真神必然在他們之先。根據亞他那修，兒子名分與神化都是在基督來臨以前就有經文提及，這表示在之前就有兒子與神成就這事，因為「除開道，怎可能有神化，並在祂之先」（*πῶς δὲ καὶ θεοποιήσεις γένοιτ' ἂν χωρὶς τοῦ Λόγου, καὶ πρὸ αὐτοῦ*）（*CA 1. 39, Bright 40*）。基督親自見證，那些聽眾的先祖乃是「道所臨及的人」，並被稱為眾神（參考約十 35；詩八二 6）。

而且如果那些被稱為眾子與眾神的人，無論在地上或是天上，皆是經由道被認養並被神化（*διὰ τοῦ Λόγου, υἱοποιήθησαν καὶ ἐθεοποιήθησαν*），並且子自己就是道，很明顯的，一方面他們經由祂成為眾子與眾神，另一方面祂先存於他們，或說，只有祂是真兒子……在本性與素質上（*CA 1. 39, Bright 41; Newman 和 Robertson 翻譯、修改*）

171 大家把過去某些人物的神化視為理所當然。神化並不是與亞流爭論的重點，因為他們已經堅信，基督自己已被神化。因此，亞他那修使用神化來證明神化能力的存在，以進一步證明基督完整的神性。但這樣的論證與其說來自哲學，倒不如說來自聖經。眾子與眾神在聖經中的存在，暗示了兒子名分與神化的存在。其中的媒介必然是先存的子神，祂與那些從無而有的眾子完全不同。接受神化和兒子名分的人，已簡單接受了眾子與眾神的名；然而，基督「在本性上與根據素質」就是子和神。

在《駁亞流的演講》第一篇和第二篇中，其餘使用 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\acute{\epsilon}\omega$ 的例子全是著重於道所取之身體的神化。¹⁰ 亞他那修在《駁亞流的演講》1.42-5 中辛苦解釋神如何「高舉」子並「賜予」祂耶穌這個名字（參腓二 9）。「道領受身體時，並未被消滅到竟然尋求接受恩典，祂反而神化祂所穿上的身體（ $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\eta\sigma\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\delta\acute{\upsilon}\sigma\alpha\tau\omicron$ ），並且更進一步地將它白白的賜給人類」（CA 1. 42）。乃是人的身體需要被高舉，而道不需要任何高舉，它也不會因為取了身體而有所削減。我們也是藉著成為神的眾子而與耶穌一同被高舉，使祂能住在我們裡面。其結果使我們分享祂所穿上並被神化的肉身，因為它本來就是我們墮落的肉身。我們從罪中被贖回，從死人中復活，並被高舉至天上（CA 1. 43）。被「賜予」於子的只觸及祂的人性，而是祂親自賜予信徒高升與恩典。亞他那修接著說，人性在基督裡的被高舉構成了人性的神化： $\upsilon\psi\omega\sigma\iota\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \eta\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ （CA 1. 45, Bright 47）。基督受造的身體預備好，「使我們在祂裡面得以被更新，並被神化」（ $\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\alpha\kappa\alpha\iota\nu\iota\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\eta\theta\eta\nu\alpha\iota\ \delta\omicron\nu\eta\theta\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ ）（CA 2. 47, Bright 117）。

亞他那修在這些文章中引進了一個重要的觀念，就是全體人類的共同性。我們無法確定他如何構思出這種共同性的觀念。¹¹ 如同

¹⁰ Anatolios 提供了一段關於身體在亞他那修思想中的評論，值得我們參考（1998: 64）：「身體……對於亞他那修而言，會讓他立刻認為是屬於人性的，故此，它也是被提升的主要對象。魂卻不被這樣認為—需要被提升—這並不意味者魂的本性比身體更為高等，或更為『神聖』，不過就是因為魂本身就應當是影響自身超越的一個器官。換句話說，魂往往更被認為是一個自我提升的主體，而身體則被當作提升的對象。除此以外……因為身體是邪惡的，所以身體並不是這個自我提升的目標，這也正因為它乃是『人性的儲藏所』。令人驚訝的是，與柏拉圖主義那種無孔不入的，以魂作為人性定義的方式不同（這基本上也就是俄利根的立場），亞他那修看起來刻意將人性的『自我』置於身體之內。」

¹¹ 較早的學者們認為他們能夠找出，亞他那修對於基督人性的概念為，在柏拉圖的模型中一個宇宙性實際（Harnack 1896-9: iii.295-303; Gross 1938: 208-9; Kelly 1977: 378-9; Norman 1980: 98-100）。近期的學者們雖然不否認亞他那修接受了

彼得森 (Pettersen) 所說的，亞他那修對於基督人性的「為何」之興趣遠大於人性的「是甚麼」(1995: 109)。一個有效的取徑可能是，看待基督的人性為具有代表性的意義 (參 Torrance 1995: 192-3)。成為肉身的道取了我們的性情，是為了拯救它。根據托倫斯 (Torrance)，亞他那修將救贖理解為，「發生在中保的生命和成肉身之子的身位中。如同他認為道對於神之存有是內在的一樣，他也認為我們的救恩發生在與那位中保 (μεσίτης) 之內在關係之中，而不僅僅在基督與罪人的外在關係上」(1995: 193)。或者，如亞納多留斯 (Anatolios) 所言，「我們完全的救恩與神化是源於，我們人類狀況的被『歸於』道，因為在素質上構成我們所是的乃是『道的』」(1998: 143)。屬人性情成為道「自己的」(ιδιον)，使我們都能夠在某種意義上，合併進入成肉身的道裡，並從「賜予」和「領受」中獲得益處，就是屬性相通 (communicatio idiomatum)，或在神與受造之性情間的屬性交換 (Anatolios 1996 和 1998: 115; 參 Roldanus 1968: 180-1)。

與這個主題相關之最重要的段落是《駁亞流的演講》2. 70，亞他那修在該處討論對於箴言八章 22 節的異議，用很長的篇幅解釋若基督是一個受造之物，就不可能產生新造。道取了一個受造之人的身體

作為它的創造者，祂來更新這個身體，祂能夠在自己裡面神化它 (ἐν ἑαυτῷ θεοποίησις)，在祂的形像裡，把我們都帶入屬天的國度之中。因為，若人是與一個受造之物聯合，或子並非真神，人就無法被神化，也無法被帶入父的同在之中，除非那位穿上身體者就是本性的和真正的道。就如同，若道所穿上的不是本性的肉身 (因為我們與那些與我們本性不同者間，沒有任

某種柏拉圖主義的觀念，卻用一種代表性之人的性情來詮釋他對於基督人性的觀點 (Pettersen 1995: 132-3; Anatolios 1996: 284; 1998: 70-8, 140-5)。

何相同之處），我們就無法從罪和咒詛中被拯救出來，同樣的，除非那位成為肉身的道其本性是從父而來，並對父是真實且正確的，人就無法被神化（*οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος*）。這就是為甚麼神與人的聯合必須是這樣的，讓祂能夠將本性上的人，與本性上是出於神格的，聯合在一起，以保證救恩和神化（*θεοποίησις*）的果效。（*CA 2. 70, Bright 140; Newman 和 Robertson 翻譯、修改*）

亞他那修在此很輕易的把肉身的神化擴大為整個人類的神化。就如同羅他奴斯（**Roldanus**）所指出的，「他對於救恩的觀念完全建立在基督那屬人的肉身與我們肉身的共同性，以及祂的神性與父的神性之共同性上面」（1968: 164）。人類的更新就像由創造者所作的第二個創造，但這次乃是從裡面開始。人類的聯合對亞他那修而言是理所當然的，它代表當道神化了祂所取之人的性情同時，整個人類的性情在原則上也被神化。在這種描述信徒被包括在基督身體中的圖畫裡面，我們可以清楚看見保羅的影響（*Strater 1894: 175; Norman 1980: 99-100*）。然而，亞他那修對人性的基本觀念，似乎是樣式之一，而不是團體的特性（*Pettersen 1995: 133*）。人性的神化在原則上，仍然讓救恩為個人所享用。

173

第三篇論文提及神化八次。第一次出現在對約翰十七章的註釋中。¹² 主藉著「生於他們的身體中而成為人」所「完成」的工（約十七 4），乃是廢除死亡和朽壞。

因從罪中被拯救的人不再繼續留在死亡之中，這個工作就得以完成；他們反而被神化（*θεοποιηθέντες*），藉著觀看我，他們

¹² **Kannengiessr** 質疑亞他那修是 *CA 3* 作者的權威性，他認為亞波里拿流才是真正的作者（1983）。然而，*CA 3* 中所發展神化的方面，就是，整個人類藉由道所取的肉身而被神化，是亞他那修在 *CA 1* 和 *CA 2* 中就已經訴求的主題，它在亞波里拿流身上卻不凸出。參考 **Stead** 對於 **Kannengiessr** 的批判（1985）。

彼此中就有了愛的聯結（CA 3. 23, Bright 178; Newman 和 Robertson 翻譯、修改）。

將這段話與優西比烏對同一經文的處理作個比較，是相當有幫助的（*De eccles. theol.* 3.18, PG 24, 1941BC）。在這位長者的著作裡，藉著道德所達到的完全，使人能夠有分神的光輝。對於亞他那修，同樣的完全是一種超越死亡和朽壞，由主在祂的位格中先完成的。只要這個完全被傳遞給人，他們就能夠藉著沉思靜觀子，而有分於祂與父的合一，那個由愛的聯結所構成的合一。

在第三篇論文的後半，亞他那修回到道與肉身的屬性相通這個題目上：

若道之神性的工作不是藉著身體而完成，那麼人類就無法被神化（*οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος*）；再者，若肉身的特性沒有被歸屬於（*ἐλέγετο*）道，人就無法完全得救（CA 3.33, Bright 187; Newman 和 Robertson 翻譯、修改）。

將神性的屬性歸屬於基督屬人性情，並將人性的屬性歸屬於祂的神聖性情，基本上就是亞他那修理解「無起源」與「有起源」如何匯集於基督身上的方式。我們的救恩就是根植於這個匯集之中，因為在這段話中那個被神化的「人性」不但是基督的身體，也是人類的身體。

強調藉著屬性相通而加給人類的好處後，亞他那修緊接著說，道取了奴僕的形狀，好使人的性情能夠擺脫敗壞：

就如同主取了身體而成為人，我們人也能夠被道神化，因為已經藉著祂的肉身而被祂所取了（*παρὰ τοῦ Λόγου τε θεοποιούμεθα προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*），從此以後，我們就繼承了永遠的生命（CA 3. 34, Bright 189）。

亞他那修在此強調了，整個人類與道所取之身體的共同性，好叫我們能被稱為被基督所取的，其結果就是，我們現在有得到永遠生命的門路。 174

這是亞他那修極力強調的重點。在基督的位格中，人與神在一種創造性張力的狀態下被連接在一起。道並沒有在成為人後而不再是神。「相反的，作為神，祂取了肉身的形狀，並且在肉身裡，將肉身神化」（*καὶ ἐν σαρκὶ ὧν ἐθεοποιεῖ τὴν σάρκα*）（*CA 3. 39, Bright 192*）。亞他那修多次強調，道成肉身的目的不是為了提升道，而是為了提升身體：「道成了肉身，乃是為了聖化與神化他們」（*καὶ ἵνα αὐτοὺς ἀγιάσῃ καὶ θεοποιήσῃ*）（*CA 3. 39, Bright 193-4*）。如果肉身藉著道成肉身而被神化，這樣的神化也會在復活的時候再次被確認。「因為從現在起，肉身已經高升，脫去死亡，並被神化」（*ἦν ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα, καὶ αποθεμένη τὴν νέκρωσιν, καὶ θεοποιηθεῖσα*）（*CA 3. 48, Bright 202*）。

第三篇論文最後一次提及神化的時候，發展出一種超越屬人性情的觀念。為了回應亞流學派引用路加福音二章 52 節描述的，耶穌「在智慧上增長」，亞他那修拒絕子有任何發展或增長（*προκοπή*）的想法，然而他還是承認祂的人性方面確實是如此。

如同我已經說過的，被稱作為增長的，難道不是那智慧分賜給人的神化與恩典（*θεοποίησις καὶ χάρις*），根據他們與道的肉身相像和親密關係，而抹去了他們的罪與墮落（*CA 3. 53, Bright 206*）？

但這豈不是說，因著人類肉身的共同性，道成肉身之子的肉身也增長了？是的，確實如此。那智慧本身並不增長，

但人的元素在那智慧中增長，在程度上超越一切人的性情，並被神化（*ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, καὶ*

θεοποιούμενον) ，為了彰顯神格，成為並顯為那智慧的器官 (CA 3. 53, Bright 206) 。

人性在基督裡超越了它自己的本性，並且藉著「他們與道之肉身的相似性與親密」，將這個超越傳遞給信徒。

在第二次流亡期間撰寫的《致撒拉蓬的前書》中，亞他那修於兩段文章中使用了θεοποιέω這個字來證明聖靈的神性。

175

若因為有分於聖靈，我們得以「與神的性情有分」（彼後一4），說聖靈屬於受造的性質而不屬於神，就是荒唐的。這亦是為何那些讓祂來內住的人能被祂所神化（έν οἷς γίνεται, οὔτοι θεοποιούνται）。而如果祂能神化（人），毫無疑問的，祂的性質是屬於神（εί δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τοῦτου φύσις Θεοῦ ἐστὶ）（*Ep. Serap.* 1. 25, PG 26. 589B）。

他接著引用了幾處新約的經文來說明，聖靈雖然是「神的」，但不是另一位兒子，而是子的兒子名分的靈，並下了一個結論：

道在祂裡面榮耀受造之物、神化並認養，並將其帶到父的面前（θεοποιῶν δὲ καὶ νόποιῶν προσάγει τῷ Πατρί）。那位將受造之物聯於道的，自己不可能是受造之物。並且那認養受造之物的不可能與子不同。否則我們就需要找到另一位聖靈，在祂自己裡面與道聯合為一。然而這些都屬無稽之談。故此，聖靈並非屬於受造的等次，乃屬父的神格，在其中，道也神化受造之物。受造之物在祂裡面被神化，祂自己不可能是在父的神性之外（*Ep. Serap.* 1. 25, PG 26. 589B）。

神化是子與聖靈共同的工作。兒子名分與神化是同義的。

亞他那修在他第三次流亡中，當他躲在沙漠的修道院時，再次

回到神化這個主題。在《尼西亞信經護文》14 中他提到：

道成肉身的目的，不僅要為所有人獻上這個身體，乃要我們這些有分祂的靈的人能夠被神化（*καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ μεταλαμβάντες θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν*）。除非藉著祂穿上我們受造的身體，我們沒有別的路可以得到如此恩賜；所以，我們得以被稱為「（屬）神的人」和「在基督裡的人」。正如我們接受聖靈的人，並沒有失去我們本身的實質，所以主為了我們的緣故成為一個人，取了一個身體，並不比神小；祂並不因為被身體遮蔽而減少，反而將之神化並使之不死（*ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐθεοποιεῖτο τοῦτο καὶ ἀθάνατον ἀπετέλει*）（*De. Decr. 14, PG 25. '448' [440] D; Newman 和 Robertson 翻譯、修改*）。

這段文句顯示出，亞他那修喜歡使用對稱的句型。道成為肉身，好叫我們能成為神。這是我們藉著受洗有分於聖靈而經歷的。道不因取了肉身就不再是神，我們也不會因為領受了聖靈而不再是人。相反的，道所取的身體成為神聖和不死。這個看似對稱的論述，卻不是在兩個對等團體間的關係。基督的道成肉身神化了一個人的身體，並且使聖靈藉此能夠神化信徒，卻不淹沒信徒的人性。

亞他那修在《關於亞里米嫩和西流加兩個大會》的信經部分，重述了安提阿的第五條信仰宣言（the fifth confession of Antioch），它定罪撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata）的跟隨者，為「教導在道成肉身後，祂就從一個本性上的人被升格成為神（*ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι*）」（*De Syn. 26, PG 26. 729C*），亞他那修再重複了他所熟悉的教訓，若子自己被神化，祂就不能神化他人：

如同前述，子不是因有分而有的，而萬有都是因為有分於神的恩典而有的，然而祂是父的智慧和道，萬有有分於祂，也就是說，祂是父的神化和光照的能力，萬有在祂裡面被神化並被點活（*ὄν τὸ θεοποιὸν καὶ φωτιστικὸν τοῦ πατρὸς, ἐν ᾧ τὰ πάντα*

θεοποιεῖται καὶ ζωοποιεῖται) ，子與父在素質上不是相異的，而是同素質的。藉著有分於子，我們就有分於父，因為道就是父自己的道。因此，如果子也是藉著有分而有的，作為內在素質方面，祂的神格和形像如果不是從父而來的，祂就無法神化我們，因祂自己都需要被神化 (οὐκ ἂν ἐθεοποίησε θεοπιούμενος καὶ αὐτός) 。有分者無法將自己因有分而獲得的再分賜給人，因為他所有的並不是自己的，乃是出於「賜予者」；他所領受的僅僅是夠自己用的恩典 (*De Syn.* 51, PG 260 784BC; Newman 和 Robertson 翻譯、修改) 。

再次，子神化人的能力被視為理所當然，並被用來證明子完全的神性。子之所以能夠神化人，並不是因為祂是藉著有分 (μετουσία) 而成為兒子，這使得祂與那位被有分者間產生一種次位的關係。在這個背景中，μετουσία和代表屬於父，或父「自己」的 ἴδιος這個字對立起來。然而在別處，ἴδιος等同於一種較高層次的「有分」 (τὸ... ὁλως μετέχεσθαι) (*CA* 1. 16, Bright 17) 。子全然有分於父的素質，這樣的有分不是外在的。這就意味著此處的神化等同於受洗，因為子就是神化、光照，和賜生命的力量。子所帶來的神化就是有分於父的光和生命。

最後，亞他那修在兩封反亞流的信中提到神化。給亞代腓猶的信中寫到，基督「成為人，好叫我們得以在祂裡面被神化」 (γένονε γὰρ ἄνθρωπος ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ) ，使我們成為聖別的族類，和神性情的有分者 (*Ep. Adolph.* 4, PG 26. 1077A) 。在致馬克西母的信中則說：「我們被神化，並非藉著有分於某人的身體，而是藉著領受了道自己的身體」 (ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες θεοπιούμεθα) (*Ep. Max.* 2, PG 26. 1088C) 。後段的敘述似乎含示著聖餐論。若真如此，這就是唯一清楚提及聖餐在神化中之角色的敘述。

我們可以作一個結論，亞他那修使用神化術語的次數比前人更

為頻繁，使用的方式卻不一樣。早期的革利免、俄利根和優西比烏直接在文本中使用 *θεοποιέω*，讓前後文自行作意義上的補充，亞他那修卻時常使用同義詞，作為補充解釋。雖然這可能只是風格的差異，但這清單是給人啟發的：*νιοποίησεν...καὶ ἐθεοποίησε* (CA 1. 38, Bright 40) — *νιοποιήθησαν καὶ ἐθεοποιήθησαν* (CA 1. 39, Bright 41) — *ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι* (CA 2. 47, Bright 117) — *ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις* (CA 2. 70, Bright 140) — *ἀγίασι καὶ θεοποίησι* (CA 3. 39, Bright 194) — *θεοποίησις καὶ χάρις* (CA 3. 53, Bright 206) — *ὑπεραναβαῖνον...καὶ θεοποιούμενον* (CA 3. 53, Bright 206) — *θεοποιῶν καὶ νιοποιῶν* (*Ep. Serap.* 1. 25, PG 26. 589B) — *τὸ θεοποιὸν καὶ φωτιστικόν* (*De Syn.* 51, PG 26. 784B) — *θεοποιεῖται καὶ ζωοποιεῖται* (同文)。兒子名分、更新、救恩、聖別、恩典、超越、光照，和點活都被認為和神化有相同涵義。雖然概念的本身並不會造成爭議，亞他那修還是希望盡量避免誤會。

177

第二，亞他那修將「神化」和後尼西亞的正統 (post-Nicene orthodoxy) 連結起來。俄利根和優西比烏都認為子被父神化，俄利根也說，子是 *θεὸς λόγος...θεοποιός* (*Sel. in Ez.* 1. 3, PG 13 769B)。亞他那修認為，第二個論點和第一個論點並不一致。子之所以能神化，就因為祂不是神化的接受者；被神化的只有祂的肉身。因此，需要把子歸到「有起源」或「無起源」其中一邊，迫使神學家在亞他那修或亞流之間選邊站。

第三，神化的主體不再是 *nous*，而是肉身。俄利根能談論 *nous* 或素質 (*diathesis*) 的神化 (*In Jo.* 32. 27. 339, GCS iv. 472. 34; *Orat.* 25. 2, GCS ii. 358. 23)，但亞他那修卻總在討論「身體」、「肉身」或「人」。不過俄利根也曾說，道「神化了他所取之人的性情」(‘*deificavit quam susceperat humanam naturam*’) (*In Matt.* ser. 33, GCS xi. 61. 7f)。這是亞他那修思考的基礎，這使他能將神化的觀念前後一致的應用在子和人身上。我們可以從他的著作中看見，這兩方面的應用說明神化的兩個特性或「契機」(moments)。¹³ 第一種是道在道成肉身中神化肉身：道神化祂所穿上的肉身；祂使身

體不死；祂更新並高舉人性。第二種是人類藉著子而被神化。這種神化是從第一種延續而來，因為在道成肉身中，乃是「我們」藉著祂的肉身被道所取得，因為肉身是所有人所同有的一種共同實體。但理論上看，是全人類的神化，還需要被實現在個別信徒身上。藉著洗禮，子才能作為父之神化和照明的力量。聖靈也扮演重要的角色，因為只有那些由聖靈內住的人才能被神化。聖靈使我們能夠接受道那神化的身體。

178 最後，亞他那修在神化上繼續發展，把討論重點從不死和不朽壞，轉移到人性因有分於神的生命而得以被高舉。神化無疑是從死亡和朽壞中得著釋放，同時也因兒子名分成為眾子，因著有分於神的性情而更新我們的性情，這是享有那在父與子間愛的聯索，至終在基督的形像裡進入屬天的國度中。最新的對亞他那修的研究者不約而同發現其神化的複雜和豐富。¹⁴ 除此以外，達爾麥斯 (Dalmais) 發現一種，從《論道成肉身》中之神聖的知識和不朽

¹³ 「契機」(moment) 是 Bilaniuk (1973: 351) 的用詞。Bilaniuk 也指出第三個「契機」，也就是整個宇宙的「神聖化」(前兩個「契機」的結果)。然而亞他那修沒有把最後一個「契機」與 *θεοποιέω* 這個詞作聯結。

¹⁴ Demetropoulos (1954: 118) 認為兒子名分、救贖、聖別、更新，和完全皆等同於神化，但從時間的角度而言比神化早；舉例來說，他保留了 *θεοποίησις* 來表明神化之末世的實現。對於 Roldanus (1968: 166-9) 而言，神化的主要元素有：1. 不朽壞，含示有分於神的生命 2. 因著「再造」使人從罪和死中得釋放。Norman (1980: 139-71) 認為神化不僅是希臘文化裡的達到不死，更超過道德上達到(神的)樣式。Norman 列出八種不同的層面：1. 人類在神的形像裡面被更新；2. 人性情的超越；3. 肉身的復活和身體的不死；4. 達到不朽壞、無激情，和不改變；5. 有分於神的性情和敬虔的特質；6. 獲得對神的知識；7. 繼承神的榮耀；8. 高升至屬天的國度中。Hess (1993: 371) 也舉出八種緊緊相連的概念，而視神聖化為其中一種：更新、神聖化、有分於神、聯合、作為眾子的兒子名分、高舉、聖別，和在基督裡完全。他指出神聖化的主題是用來反亞流，並且未出現於亞他那修的節期文告中，這證明神化並不是一個「核心且決定性的主題」。然而讀者可以參考同樣沒有在其節期文告提及神化之亞歷山太的區利羅。

壞，發展到後期在反亞流著作中，一種較少理性主義的觀念（1954-7: 1380-1），所有的證據看起來都支持這個觀點。為了對抗亞流派根據聖經所形成的反對，亞他那修發展出神化中動態的一面，也就是屬人性情的成全與超越。早期的教會作者其實已經提到這種概念。愛任紐特別提出一種兒子名分的神化，並強調人性有分於神的生命。俄利根已發展，這種有分的性質為神的流出到人，連同人對神的自由回應。在亞他那修的著作中，愛任紐之兒子名分教訓和俄利根動態有分於三一神的概念，結合產生了一種神化的觀念：藉著永遠的子，必死之人性情的滲透和變化，叫它能有分於父的光和生命。

（d）內蘊性與超越性

我們無法否認，亞他那修神化觀點的某些方面使得近代人士感覺不安。亞他那修強調因為人類的共同性，道成肉身就能將不朽壞和不死傳輸給人。這種說法對很多人是很大的震撼，反對人士稱這種教義為一種不能接受的「物質性」之救贖。¹⁵ 亞他那修在談到救贖時，論及基督的身體和肉身，卻沒有討論祂的魂。因此，人的神化看似忽視魂，我們僅在身體方面與基督是共同的。另一個被探討的點是，亞他那修的救恩論是否與他的本體論相容？也就是說，他是否能清楚說明必死之人如何有分於極其超越的神（Norman 1980: 178-80, 199-203）。這兩個問題是相關的。在亞他那修看來，基督那神化的肉體就是必死之人接觸神的管道。研討這兩個問題之前，

179

¹⁵ Harnack 首先認為亞他那修教導偏頗的「肉身救贖論」（*Physische Erlösungslehre*），雖然他的描述還算溫和：「亞他那修的觀點不是單純的自然主義（*naturalistic*）；不朽壞性還包含其他元素，像是善、愛、智慧；也包括人類內在的更新。亞他那修卻無法有系統性地解釋這一切」（1894-7: iii. 292 n. 3）。儘管 Bornhäuser 和 Roldanus 對 Harnack 的看法有些意見，Harnack 對亞他那修的看法卻還是被視為正規教材的一部分（參 Tixeront 1910-16: ii. 150; Kelly 1977: 377-80）。

最好能先從亞他那修所談之人論和救恩論的大框架中，簡單瞭解神化的位置：

亞他那修只有在早期的著作中特別討論到創造，總共談到兩次，都可以被視為創世記一章 26 節的釋義。他在《駁外邦人》中說到，超越一切實質（*ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας*）的神，照著自己的形像造了人。不同於俄利根，亞他那修沒有去區分形像和樣式，反而只討論 *εἰκόν*（形像）和 *κατ' εἰκόνα*（照著形像）間的差異，人是照著那形像（Image。注意 I 是大寫，指那獨一的形像——譯者註）的形像受造，那形像就是道。人在最初的狀態，擁有一種對「可理解的實體」（*τῶν ὄντων*）沉思靜觀理解的能力、一種對神的永恆之認知和知識、一種與神對話的能力、一個單純無憂且蒙福的不死生命。亞當在樂園中的生命同時具有 *parrêsia*（希臘哲學中的用詞，意思為「對話」——譯者註）和 *theôria*（意思為「思考」——譯者註）的特徵，他純潔的魂能夠沉思靜觀神。墮落是當 *nous* 轉離了理性的實體時發生的，開始沉溺於身體和身體的慾望，偏愛表面的善而離棄了對神的認識。於是魂就被禁錮在身體的享樂之中。裡面的那面鏡子，就是魂用來沉思靜觀父的形像（例如：「道」），因肉體慾望的複雜而變為朦朧不清（參 Louth 1981: 77-80），進而產生了偶像崇拜。

180 《論道成肉身》3 是第二個討論到創造的文本，這裡的討論相較於《駁外邦人》中柏拉圖式超越時間之探討，看似較合乎歷史和聖經，然而實際上兩處的討論非常相似。¹⁶ 這也許是因為《論道成肉身》提到墮落帶來的影響時，比較不重視沉思靜觀的喪失，而強調不死的喪失。人在樂園裡享有在天上不朽壞的應許。人是從無有中創造出來，故此他的本性是必死的。但性情的敗壞卻因著人對

¹⁶ Louth 1975: 227-31。Louth 在發表論點的時候，已經不再支持原先的結論，也就是亞他那修在《駁外邦人》中提到新柏拉圖主義，僅是為著在《論道成肉身》中直接拒絕它（參考 Louth 1981: 77 1. 7）。

神的沉思靜觀而被抵銷，人若沒有墮落就仍維持不朽壞，並如同詩篇八十二篇 6-7 節說的，我們能像神一樣活著：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。然而，你們要死，與世人一樣，要仆倒，像王子中的一位。」

因墮落所失去之神聖生命的恢復，是當道成為肉身時，將祂本身神聖生命的特性歸於肉身，才能成為可能。藉著有分於這被神化的肉身，人就能夠再次被稱為神。然而，不同於革利免和俄利根，亞他那修不常稱人為神，但總是會用詩篇八十二篇 6 節和約翰福音十章 35 節作為根據。¹⁷ 為了回應亞流所宣稱的，完全的人成為確切的像基督一樣，亞他那修謹慎解釋聖經裡稱人為神之處，避免人真能變化成為眾神的任何含示。對基督徒而言，眾神是那些藉著兒子名分的恩典，在本體的層面上與道聯合的人；同時，在道德的層面上，他們藉著效法和美德的進程，成為像神。¹⁸

亞他那修在《駁亞流的演講》中宣稱只有道是 *θεὸς ἀληθινός*，聖經稱作神的那些人，是因他們領受了恩典，這恩典就是他們在道裡面藉著聖靈有分而從父所領受的（*CA 1. 9, Bright 9*）。聖經裡所提到的眾子與眾神都是被道認養並神化的人（*CA 1. 39, Bright 40-1*）。神化產生的眾神不能被認為是神自己，既不是父神、也不是子神。主確實叫我們要完全，像我們的天父完全一樣（太五 48），但這不代表我們能變成與父完全一樣，因為我們是從無有中創造出來的造物。以本性而言，只有一位子、一位父；因著恩典，我們能成為眾子和眾神（*CA. 3. 19, Bright 174-5*）。道就是神，是永遠的生命，是真理，「我們乃是藉著效法達到道德標準並成為神的兒子」（參 *Eusebius, De eccles. Theol. 3. 19, PG 24. 1044A*）。因此，「我們是眾子，但不是子神；我們是眾神，但不是如祂所是

¹⁷ *De Inc.* 4. 32, Thompson 144; *CA 1. 9, Bright 9*; *CA 1. 39, Bright 40*; *CA 3. 19-20, Bright 173-4*; *Ep. Serap.* 1. 4, PG 26. 613C; *Ep. Afros 7, PG 26. 1041C*。

¹⁸ 這兩方面在 *Ep. Afros 7, PG 26. 1041BC* 中，被放在一起比較。

的」(CA 3.20, Bright 174-5)。主向父禱告：「使他們合而為一，像我們合而為一」(約十七 22)，這是一種類比的一，是祂對人的心意。父和子因其素質和性情是一；子和信徒因著兒子名分和恩典聯合為一。

- 181 亞他那修在其他著作中提到聖經裡稱人為神之處，也是為了強調人與神的差異性。他在《致撒拉蓬的信》中說到：「如果有人被稱作神，絕對不是因著本性，乃是因著有分於子」(*Ep. Serap. 2.4*, PG 26. 613C)。《致埃及和利比亞的眾主教》(*To the Bishops of Egypt and Libya*)則說到：「他們雖然是受造之物，卻有分於道而被稱為眾神」(*Ep. Afros 7*, PG 26. 1041C)。亞流派藉著稱人為神來減縮子和完全之人之間的差異。因此亞他那修在處理神性歸於人的議題上格外謹慎，和俄利根的作風大相逕庭。

如果我們這麼強調神人之間根本的差異，我們要如何被神化呢？答案就在前面兩段引文：藉著有分。¹⁹ 就像游斯丁和俄利根一樣，亞他那修在《致埃及和利比亞的眾主教》的信中提到，在定義上，有分者不同於那被有分者，然而亞他那修因過分想要對抗亞流主義，而否認兩者之間有任何的相似之處(*Ep. Afros 7*, PG 26. 1041C; 參 *Ep. Serap. 1. 23*, PG 26. 584C)。若兩者間的關係是如此涇渭分明，我們就很難想像有分究竟是怎麼發生的。在《致撒拉蓬的信》中亞他那修宣稱，萬物都能接受被有分者的特質(*Ep. Serap. 1. 23-4*, PG 26. 584B-588B)。我們藉著有分於聖靈成為聖潔；我們藉著有分於道而能沉思靜觀父神。

在早期著作中，亞他那修以純粹本體論的角度論及有分，所有的理性受造之物都藉著自己的理性有分於道(*De Inc. 6. 13*,

¹⁹ 在亞他那修的思想中的有分在 Anatolios 1998 中獲得了最為全面的處理(特別在 104-9)。也參考 Bornhäuser 1903: 29-30; Bernard 1952: 32-9, 116-22; Balás 1966: 11-12; Norman 1980:101-6, 113-15; Kolp 1982; Williams 1987: 215-29; 和 Pettersen 1995: 173-5。

Thomson 148)。然而他在反亞流的著作中卻沒有進一步提到這個觀點，雖然，亞他那修拒絕了子有分於父的觀點，這是因為它的次位論主義，卻訴諸於俄利根已經發展的，一種動態模式的有分。亞他那修在《尼西亞信經護文》中駁斥他所聽見優西比烏的觀點——只有子有分於父，而我們則有分於子（*De Decret.* 9-10, PG 25. 432CD）。若優西比烏的看法為真，我們就是子神的眾子。然而實際上我們和子神一樣，是父神的兒子，我們按照個人的品德，獲得子的名分，這就是為甚麼有些人會坐在十二個寶座之上，其他人的位階則較低。然而若深入探討，子神確實有分於父。亞他那修在《駁亞流的演講》中，將在父裡完全有分（*τὸ...ὄλως μετέχεσθαι τὸν θεόν*）等同於由父而生（*CA* 1. 16, Bright 17）。既然神的素質是不可分割的，祂生子神就意味著祂將自己完全傳遞給子。當人有分於神，他們因此有分於子，「因為那從父所得的，就是子」（*CA* 1. 16, Bright 17; 參 *De Syn.* 51, PG 26. 784AB; *De Decre.* 24, PG 25. 460AB）。因此當我們說人是「與神的性情有分」（彼後一 4）之時，意思就是子神將祂自己傳輸給他們。²⁰ 182

這種動態的有分只有藉著道成肉身才能夠得以實現。當道取了人類的身體，祂就（藉著屬性相通）成了身體所經歷的主體。「因著道和身體的連結，這個人類身體所遭受的，道也一同承受，這是為要叫我們能夠有分於道的神性」（*Ep. Epict.* 6, PG 26. 1060C）。藉著有分於道那神化的人性，我們有分於祂那不覺痛苦的神性，這

²⁰ 俄利根已經引用過彼得後書一章 4 節，但是以另一種方式來支持藉由達到美德而成為像神的觀念。亞他那修六次引用這處經文：*CA* 1. 16, Bright 17; *CA* 3. 40, Bright 194; *Ep. Serap.* 1. 23, PG 26. 585B; *Ep. Serap.* 1.24, 585C; *V. Ant.* 74, 945C; *Ep. Adolph.* 4, 1077A。NPNF 的翻譯也間接提及節期文告（只有敘利亞文版被保留下來）中的 *Ep.* 5.5。每一次亞他那修引用這處經文，都是用來支持信徒動態的有分於神。這個有分唯有藉著道成肉身才能夠成為可能（*V. Ant.* 74），它將我們的性質變化成為道的性質（*Ep. Adolph.* 4）。它乃是藉由受洗而被歸於我們（*Ep. Serap.* 1. 23 和 1. 24），並將子所有的一切帶給我們（*CA* 1. 16），並包括勝過鬼魔的能力（*CA* 3. 40）。參考 Kolp 1982; Russell 1988。

是因為肉身被授予了神性，就如同神性被授予了人性。按照保羅的說法，這就是我們所穿上的不朽壞以及不死的特性（林前十五 53）（參 CA 3. 33, Bright 188）。

這「穿上」的圖畫來自洗禮。亞他那修鮮少直接提到洗禮。²¹然而必要時，亞他那修可以利用教會洗禮的實行來證明子的同質性（*homoousion*）。亞他那修在《駁亞流的演講》第一部中，質疑亞流派怎麼能夠因為父的緣故而稱神為「無起源」（*αγένητος*）的。這與基督教導我們受洗的方式相抵觸（參考太二八 19）。因為唯有當神被稱為「父」的時候，我們才能藉著道，成為祂的「眾子」（CA 1. 34）。這個觀念在第二部中發展的更為完善。因為子在起初創造的工作中與父同工（見於創一 26 的第一人稱複數型），子便能與父一同藉著「神聖的洗禮」更新受造之物。亞他那修提出一個問題：若神使基督成為兒子，神何不用同樣的方式使我們成為兒子，省去需要子和聖靈同工的受洗儀式？在教會的生活中有一個事實，就是在受洗的儀式中，既提及父的名也需要提及子的名。如果受洗是為了叫我們聯於神格（*ἵνα συναφθῶμεν τῇ θεότητι*），那麼我們為甚麼要與子聯合為一（*ἵνα ἐνωθῶμεν τῷ υἱῷ*），若他也跟我們一樣同為受造之物呢？若神能夠用這種方式讓子（*the Son*，指基督——譯者註）成為一個兒子（*a son*），他大可以同樣的方式使我們成為眾子（*sons*）。我們在洗禮中藉著基督進入神格，完全取決於基督必須是父「從他的素質存有而出的真獨生子」（*ὁ μόνος ἴδιος καὶ γνήσιος ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὢν Υἱός*），這就是以在洗禮的過程中，子和父的名必須同被提及的緣故（CA 2. 41, Bright 110-11）。

我們藉著洗禮與子聯合，這只有藉著聖靈才有可能。道以聖靈為膏油和印記，塗抹並印我們，使我們藉著神聖膏油得以成為基督的馨香之氣（*Ep. Serap. 1. 23, PG 26. 585A*）。另一種說法是，子自

²¹ *Decr. 31; CA 1. 34; CA 2. 41; Ep. Serap. 4. 9, 12, 13*。這裡間接提及重生和神形像的重建（參 *De Inc. 14*）是很平常的做法。

己就是生命（*αὐτοζωή*），聖靈是賜生命的（*ζωοποιόν*），信者被點活（*ζωοποιούμενοι*）（*Ep. Serap. 23, 584B*）。因著聖靈自己全然神聖，祂才能使我們「與神的性情有分」（彼後一 4），也就有分於基督。我們藉著祂得被稱為基督的有分者和神的有分者（*μέτοχοι Χριστοῦ καὶ μέτοχοι Θεοῦ*）（*Ep. Serap. 1. 24, 585C*）。

聖餐如同洗禮一樣，都屬於基督徒的教會生活。然而亞他那修在反亞流的論證中並沒有在這個部分多著墨。反而是在每年的節期文告中，他請下屬的主教們於四旬齋（Lent，復活節前 46 天的齋戒期——譯者註）要對信徒宣告。神的道是屬天的食物，餵養我們的魂（*Ep. 1. 7; 4. 4; 5. 5*）。要來的復活節筵席，乃是猶太逾越節之預表和影兒的應驗（*Ep. 4. 3*）。我們不再吃羔羊的肉，乃是吃基督自己的肉身（*Ep. 4. 4*）。然而基督徒聖餐本身就是一種象徵，代表「偉大屬天的晚餐，那些裡外皆無瑕疵者得以蒙召同享」（*Ep. 40; Payne Smith 翻譯, NPNF*）。主後 373 年，也就是亞他那修主教任期末年，他在文告中宣告：「如同所有舊的事物皆是新事物的預表，現今的復活節慶也是天上喜樂的預表」（*Ep. 45; Payne Smith 翻譯, NPNF*）。我們赴復活節的慶典時，乃是懷著末世實現的領會。

有分於基督的果子乃是，神聖生命的相通和對父的沉思靜觀。²² 這神聖的生命如何藉著道成為肉身之屬性相通傳輸給我們，好使得我們能夠成為子「自己的」，就如同子是父「自己的」，在《駁亞流的演講》中有一段清楚的解釋：

當肉身從 *Theotokos* 馬利亞而生的時候，那位原是萬有起源的祂〔道〕被稱作出生了，好叫祂能夠將我們的本性傳輸到祂自己身上（*ἵνα τὴν ἡμῶν εἰς ἑαυτὸν μεταθῆ γένεσιν*），讓我們不再

²² 參考 Anatolios：「當論及基督的人性時，亞他那修的重點乃是我們是因為基督為了我們的緣故，以人的方式領受了恩典，而得以被拯救，並被神化，讓我們因著祂在自己的人性中領受聖靈，而成為聖靈的領受者……我們領受聖靈帶給我們的神化，乃是因著基督在人性中的領受」（19981: 159）。

單單是屬地的並將歸回地的，而是與那從天而來的道聯合，也能被祂帶到天上。祂也以同樣的方式，並不是毫無緣由的，將身體其他的情感也傳輸到自己身上，好叫我們不再是人，而是與道相合，能夠擁有一份永遠的生命（*ἵνα μηκέτι ὡς ἄνθρωποι, ἀλλ' ὡς ἴδιοι τοῦ Λόγου, τῆς αἰωνίου ζωῆς μετασχῶμεν*）（*CA 3. 33*, Bright 187-8; Newman 和 Robertson 翻譯、修訂）。

這種人性的超越，並非如俄利根所說的，是因我們已成為純淨的 *nous*，而是因我們達到讓道全然帶領我們，藉此接受他的特質，這些特質可以被總結為「生命本身」。這個生命的享受可見於末世論的一些詞句，那時我們將升到天上。在那裡，我們要坐在寶座上。在那裡我們要沉思靜觀父神，因為有分於道的人將加入天使，永遠的沉思靜觀神（*CA 3. 51*）。

神化的這種末世性質，並不代表它的開始在今生是無法察覺的。我們有幸能夠看見，亞他那修在《安東尼的生平》描述了，一位他認為嚴格苦修並廣傳福音的典範。²³ 我們可以在安東尼身上看見神化在經歷上對他的影響。然而亞他那修從未稱他為 *θεοποιούμενος*。安東尼在與希臘人的辯論中，論到道取了一個人的身體，並有分於人性，「好叫祂能夠讓人有分於神聖和屬靈的性情」（參彼後一4）（*V. Ant. 74*, PG 26. 945C）。然而在安東尼的例子中，有分於神聖性情是以純粹道德的方式被描述，他道德完全、謙卑、慈善，和喜

²³ Barnes (1986) 主要從語言的角度，挑戰亞他那修是《安東尼的生平》（*V. Ant.*）作者之說法的權威性。Barnes 認為它原先是用科普特文寫的，然後才被翻譯為希臘文。然而，Louth (1988) 和 Brakke (1994) 卻認為沒有足夠證據推翻傳統對於該書作者的看法。我們或許可以加上一點，在《安東尼的生平》一書中，從神化的角度而言，完全沒有與亞他那修其餘未受挑戰的作品衝突，就如神化之道德的取徑也可見於該書，但是，神化之本體論的取徑則是嚴格末世論的。Roldanus (1968: 347-8) 與 Dorries (1949: 389) 都正確的認為，安東尼代表一種完美的基督徒榜樣，但不同意安東尼已經達到了人類真正的命定。

樂面容所表現之魂的不受絲毫攪擾（*V. Ant.* 67, 940A）。他的苦修主義也是很重要的，體現於他的自我克制和藉著征服身體而免於惡魔攻擊上面（*V. Ant.* 7, 852AD）。在二十年的隱居生活後，他最終能夠走出他的隱居之處，「進入奧祕並被神所啟迪」（*μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος*）（*V. Ant.* 14, 864C）。這狀態並不是以任何一種極端顯出，而是遵從一種理性的中庸之道，他的身體不會肥胖，也不會消瘦，他無瑕疵之魂不狂喜、不憂愁、「不被悲痛影響、也不以己好歡愉」，乃是「如同受理智所主導」（*ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος*）（*V. Ant.* 14, 865A）。

亞他那修的神化概念發展在兩條平行線上：本體的一面和道德的一面。本體一面的神化必須藉著道成肉身，並經過受洗，使人有分於神自己的生命。道德一面，當時亞他那修認為最接近完全的人，是藉著克制身體並操練美德，達到純潔，成為 *theophoroumenos*。這樣的人能在死後升天，在永不間斷的沉思靜觀中享受神。

185

這兩條思路反映出亞他那修承襲的兩種傳統。假如，亞他那修並未以前後一致的方式，來處理這兩個傳統之間的關係時，這並不令人驚訝，因為他的作品並不是系統性的神學探討，而是專門設計來對抗某樣針對正統教義威脅而寫之論文。他反對亞流派否認子完全的神性，並強調道的能力，這能力不僅能夠變化道所取的肉身，更能因著我們與他肉身的親密關係，也能變化所有的人性。另一方面，亞他那修從人類的角度切入，反對亞流派將完全之人跟基督擺在一起的做法，亞他那修傾向於否認人和道有任何的相似，並且少說人被稱為神。只有在辯證前述的論點時，亞他那修才會使用神化的術語。

事實上，所有他使用這術語的段落中，論及藉著道而與神聖生命的相通，都是先論祂所取得的肉身，再論及那些與祂聯合的信徒，這指出亞他那修對信徒被神化的關鍵特點，就是它的聖禮特色。所謂「物質性的救贖」就是藉著聖禮傳輸給信徒。亞他那修使

用一些同義詞來表示神化：認養、更新、救恩、聖別、恩典、光照，和活化，這些全都是洗禮所帶來的果效。然而，直到下一世紀的區利羅，在聖禮方面的神化才得以被發展成熟，並有效結合了道德方面的神化。因此，有些人已得到一種印象：亞他那修教導說，不死和不朽壞的恩賜是以一種粗暴機械方式傳輸給信徒。

構成亞他那修神化觀念的基礎，也是非常重要的，是濃厚的亞歷山太特色的基督論。²⁴ 人受造是要人「作為神活著」，這代表不受朽壞的挾制，詩篇八十二篇 6 節就是很好的印證（*De Inc.* 4. 30-3, Thomson 144）。然而這屬性和因其獲得之神形像，都隨著不順服而失去了（*De Inc.* 6. 1-4, Thomson 146）。這種情況只有神自己，藉著祂神聖的道，就是救恩唯一的來源，才能補救。祂藉著童女的身體為自己造了一個「殿」（*naos*），再把它當作自己的「工具」（*organon*），藉此，道得以在神的形像裡面再造人性，然後藉著十字架的獻祭，將這被恢復的人性獻給父神，最後叫全人類得益處，因為「我們在他裡面死了」（*De Inc.* 8. 23-35, Thomson 152; 參羅六 8）。居里米爾（Grillmeyer）所謂的「工具論」「使〔亞他那修〕能藉以強調道在救贖裡活躍的大能，同時也在不分割道和肉身（*sarx*）聯結的前題之下，強調祂的超越性」（1975: 318）。「無起源」的道用「有起源」的人性，藉著將它作成祂自己的，來作為救恩的工具。然而居里米爾對於「*sarx*」的力量有所保留。²⁵ 亞他那修認為「*sarx*」代表整個人的性情，包含魂和身體。若基督之魂的角色未受強調，是因為亞他那修認為人類特質的中心概念乃是「接受」（Young 1971: 113-14）。基督的人性只是一個被動的角色。然而「被動」意味著完全而非不完整。世人之所以有罪就是因為「缺乏接受性」，反之，基督乃是完全接受了道，因此我們可以說，道是

²⁴ 這段話中的論點受惠於 Frances Young（1971）的研討會論文。

²⁵ Grillmeyer 的道—肉身（Logos-sarx）模式已受到廣泛的批評，例如 Torrance 1995: 189-90; Anatolios 1998: 70-2。讀者也當注意 Anatolios 的警告，勿簡單將基督的神性聯於主體性，把祂的人性聯於工具（1998: 140）。

所有基督拯救行動的唯一主體。

工具論使亞他那修認為，全體人性是藉著道成肉身而原則上神化了。除了在性質之本體有分於基督，人也能達到一種有分，是超自然的和動態的。因「屬性相通」的結果，與基督肉身性質相同的人類能夠藉著恩典有分於基督的神性。後者的有分是藉由洗禮，與基督聯合而發生，在洗禮中，人被提升並被高舉。人類在受洗時領受了道的屬性，就能夠超越人性，不再受到罪、死亡和朽壞之能力的挾制，卻能有分於神的性情。無庸置疑的，人類能夠不再是人，而是與神一樣。更確切的說，亞他那修是用「否定神學」的角度來探討神。父的設計乃是藉著兒子名分和恩典與人類相通，人類因有分於神而能夠享受神聖的生命和光。人類僅在名義上是眾子和眾神（Demetropoulos 1954: 121; Roldanus 1968: 165）。

神化的道德層面支持其本體的或聖禮的層面。亞他那修為了對抗亞流主義，把探討的重點放在：人的生命藉著道成肉身而得以變化。羅門（K. E. Norman）說的很對：「他強調道成肉身和我們有分於神聖性情之間的關聯，就自然輕忽了美德和有分於神之間的關係」（1980: 157）。然而道德掙扎的元素並未缺席，更確切的說，它因著肉身藉道得神化，就有了一個救恩論背景。原則上，我們藉著受洗得以被神化，然而要使神化生效，在生活中我們仍需要致力於道德。「信徒必須效法性情上本為神聖的那一位，也就是神的道，才能實際有分於神的性情」（Norman 1980: 110）。實際層面和道德層面的神化必須保持平衡。

187

最後，雖然神化始於現世，但是其實現是與末世有關的。相較於亞當在樂園中的榮福，這實現是遠勝於單單回歸人類原初的光景。祂乃是那形像本身（Image），來更新那些僅僅在「形像（image）（前者 I 大寫的 Image 指神的形像，後者 i 小寫的 image 指按著神的形像所造的人——譯者註）」中的人，基於此賜給他「更大的恩典」（CA 2. 67, Bright 137）。亞當在樂園中享受的不朽壞與對父的沉思靜觀，被轉為屬天的和擴增的，道的成為肉身使得

亞當在樂園中所享受的不朽壞變得更為穩固，也使人與神的關係更加親密。這個圖畫主要是從聖經傳統中汲取出來的，那些終於被神化的人被描述為坐在寶座上，在愛中藉著子而沉思靜觀父，並藉著有分於神的光和生命而超越他們的必死。

(e) 結論

與亞流主義的對抗是亞他那修神化教義發展之背景。在他所有的著作中，*θεοποιέω*一詞不是在談道德的成就，乃是論及救恩。子神化的能力證明祂無起源的地位；唯有和父擁有相同的素質，子才有能力神化人。亞他那修在當時經常使用名義和道德的取徑來處理神化（除了在稱呼上，他不願意稱人為「神」），然而實際取徑才是最適合他的目的。

亞他那修對於神化之實際取徑的發展，其實就是對俄利根主義的修改，亞他那修否定了永遠之道的神化；只有道的肉身被神化。同樣的，俄利根的推理式人論也被否定。人類並非墮落的 *noes*，僅有能力提升 *logika* 的層次。更甚的，他們在本體上，與神之間有一道無法逾越的深淵。若是人不能有分於永遠的道，探討重點自然就落在那成肉身之道所神化的肉身。

188 俄利根的教義中有兩方面對亞他那修非常重要：他相信道神化祂所取之人的性情，以及他對人動態的有分於神之理解。當道神化祂所取之人的性情時，人類的共同性使得「我們」也被神化了，至少在原則上。俄利根對於神化的動態理解被採用了，並聚焦於成肉身的道。我們是因有分於道的肉身，而能更進一步有分於不死和不朽壞的神聖生命。亞他那修採用了有分的觀點，卻不願意承認人與神之間的相似性或親屬關係。另外，有分於被神化的肉身，需要神化在聖禮方面的發展，這只能留給區利羅去完成了。

亞他那修神化教義的缺陷反映出他的基督論尚未發展的方面。亞他那修沒有論及魂，使他很難建構出道德成就和神化之間的關

聯。基督的肉身是一個 *organon*，道藉此帶給我們救恩：救恩來自於成為肉身的生命。這種物質的強調可能是因為，針對俄利根的唯智論需要一個解毒劑，然而它仍需要亞歷山太的區利羅來調整並完成它。

3. 老底嘉的亞波里拿流

主後 346 年，亞他那修從第二次的流放返回東方，長老亞波里拿流和他的同名之子亞波里拿流，在敘利亞的老底嘉（今拉塔基亞〔Latakia〕）接待他。兩位亞波里拿流因為款待亞流派的仇敵，而被他們的主教喬治（George）驅逐。然而他們和亞他那修的情誼沒有受到動搖，年輕亞波里拿流後來成為他對抗亞流主義時最剛強的助手之一。

小亞波里拿流（c. 310-c. 390）雖生於古貝魯特（Berytus，今 Beirut），但他的父親卻師承亞歷山太學派，這可能是年輕亞波里拿流終其一生致力於亞歷山太學派，而非安提阿學派基督論傳統的原因。主後約 360 年，他成為老底嘉的主教，並且在接下來的二十餘年，作為「從上而來」之嚴謹基督論的闡述者，而享譽盛名。主後 371 年，亞波里拿流在給思穆伊斯的塞拉皮昂（Serapion of Thmuis）之信中提到（Leitzmann, frags. 159-61），亞他那修把寫給艾匹克提塔斯（Epictetus）的信，寄給他，以得「他的認同與評論」（Raven 1923: 05）。在這個階段，亞波里拿流的基督論尚未被認為是異端。亞他那修也顯然確信他是這方面的專家，是一位可以諮詢的對象。

亞波里拿流的基督論基於兩個原則：第一，基督全然是神：祂不是因兒子名分而成為神（frag. 81, Lietzmann 224.15），或因有分（*Kata meros pistis* 25, Lietzmann 176. 9）；第二，基督是一個單一主體：他只有一種性情，因為他是一個位格（*Ep. ad Dion.* 1, Lietzmann 257. 15-16）。藉著這些原則，亞波里拿流嘗試排除亞流

派的次位論，和大數的戴阿多若（Diodore of Tarsus）學派的嗣子論（adoptionism）。為了反對前者，他教導在神和人之間沒有中間項（*Anacephalaeosis* 18, Lietzmann 244. 9），為了反對後者，也是他論文的主要目標，神不單單只住在基督裡（同文 28, Lietzmann 245. 20），‘*Sarksis Kenisis*’（frag. 124, Lietzmann 237. 30）：道成肉身就是一種虛己，神聖的道藉此得以進入人的生命，為了能承受苦難，並帶進我們的救恩。

到現在為止，亞波里拿流和亞他那修的觀點完全一致。然而他們在基督之人魂的性質上，看法有了分歧。亞他那修沒有探討這個部分，讓出道路給迦克墩的基督論。亞波里拿流認為基督完全沒有人的 *nous*，魂的最高部分被道取而代之。²⁶ 救恩是由超越萬有之道產生效力的，祂穿上了具有人素質的肉身（例如：構成一種真實的合一，道成為魂主導的因素），好叫人性的其他部分能夠有機會藉著有分或恩典，與神格聯結。基督之肉身的的神化，以及藉著那肉身信徒的神化，乃是道俯就成為肉身的必然結果。

（a）詞彙

亞波里拿流使用的詞彙比亞他那修廣。除了 *θεοποιέω*（*Kata meros pistis* 1, 31, Lietzmann 167. 4; 179. 8）和 *θεοποιός*（*Kata meros pistis* 27, Lietzmann 177. 1）之外，他也使用 *θέωω*（frag. 147, Lietzmann 246. 26, 28）和 *ἀποθεόω*（frag. 98, Lietzmann 230. 6）來表示肉身藉著道的神化。但對基督徒的神化，他只保守地使用 *θεοποιέω* 一詞。

²⁶ 參考 Raven 1923: 174。只有在基督裡面最深處的官能不是屬人的。

(b) 基督的神化

亞波里拿流使用神化一詞，大多數出現在基督論的討論中。他堅稱子不是藉著恩典而被神化。那些認為祂是（οἱ δόσει καὶ χάριτι θεοποιεῖσθαι λέγοντες τὸν υἱόν）的人，是偏離了使徒的信仰（*Kata meros pistis* 1, Lietzmann 167. 4）。子也不是一個在他人生某個階段被神化的人，否則，「他怎能在與神聯合與被神化之前就說：『我與父原是一』（約十 30）」（πῶς δὲ καὶ πρὶν ἐνωθῆναι καὶ ἀποθεωθῆναι λέγει ‘ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν’）（frag. 98, Lietzmann 230. 5-6）？

為了排除基督的受洗使祂晉升到神聖兒子名分之觀念，亞波里拿流的一個門徒又說，基督從祂顯現於肉身那一刻開始就都是一樣的，他並不是在日後才被神化的（οὐχ ὕστερον ἀποθεωθείς）（*De inc. Dei Verbi* 4, Lietzmann 307. 11-12）。道成肉身的結果就是，祂被稱為住在身體中的神並被神化的身體（λέγεται θεὸς σεσωματωμένος καὶ σῶμα τεθεωμένον）（frag. 147, Lietzmann 246. 26）。就著祂是住在身體中的神而言，祂是人；就著祂是被神化的身體來說，祂是神。亞波里拿流很喜歡這種對稱的說法。道住在身體之內，並未經歷任何改變（因為任何改變會危及祂的神性）；道取代 *nous*，成為統一和主導的原則，使得身體得以被神化。聖靈被描繪為聖別人的和神化人的（ἀγιαστικὸν καὶ θεοποιόν），因為聖靈和子一樣，擁有神的實質（*Kata meros pistis* 27, Lietzmann 176. 22-177. 1）。

190

(c) 信徒的神化

這個基督論被設計用來支持人類藉著基督得以神化的教義。亞波里拿流堅稱，若採納嗣子論的敵對論點，聖徒們就無法如經上所載，被稱為「眾神、眾子，和眾靈」（*Kata meros pistis*, Lietzmann 169. 14-15）。他們也不能成為像子。「但我們教導，神的道為了我

們的救恩成為人，好叫我們能接受那屬天之人的樣式，並被神化，模成那位本性上是神真兒子者的樣式」（*καὶ θεοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*）（*Kata meros pistis* 31, Lietzmann 179. 8）。要恢復神的樣式，必須因為祂自己成為人，並未經歷任何改變，才有可能。確實，在亞波里拿流看來，除非道取代 *nous* 的位置，道就無法成為人又不失去其不變性（frag. 97, Lietzmann 229）。然而，神樣式的恢復不代表人可以和基督完全相同：道「成為人，但仍是神，好叫祂能顯示，人成為眾神，而仍是人」，《論道成肉身》的作者如此陳述（*De inc. Verbi* 4, Lietzmann 307. 2-3）。人無法因為接受神而成為真神，「否則許多人接受了神，就有許多神了」（frag. 83, Lietzmann 224. 32-3）。這就是那些說，道取了一個人，所犯的錯誤：他們並未充分區別基督和那些接受祂的忠信者。這樣的領受不能單單憑著信，也需要教會中的聖禮生活，當我們接受基督的身體為食物時，我們就得了拯救，主要原因是基督的身體乃是聯於神格的（frag. 116, Lietzmann 235; cf. frag. 155, Lietzmann 249）。

亞波里拿流提倡的是一種名義上的和類比的神化概念。人不可能在任何真實的意義上成為眾神。道成肉身後，道和常人間的鴻溝仍是巨大的，這是因為道雖「虛己」，仍保持其超絕性。然而，基督肉身的的神化，卻讓亞波里拿流第一次將信徒的神化和聖餐作一個清楚的聯結。有分於基督之有形的方面，則要從亞歷山太的區利羅接受更完整的論述。

4. 亞歷山太的區利羅

191 亞他那修之後的四任亞歷山太主教，都和區利羅有個人緊密的關係。主後 373 年 5 月 2 日，亞他那修過世。他在死前幾天指派彼得，一位和他同生共死過的資深長老，來接替他的位置。彼得（373-80）的兄弟提摩太（380-4）是下一位繼任人，亞他那修的書

記提阿非羅（384-412）繼任提摩太，提阿非羅則由其外甥區利羅繼任。區利羅（412-44）是第一位非直接認識亞他那修的繼任人，然而這位偉大的人物是他家族的恩人。主後約 362 年，當提阿非羅和他的妹妹，也就是區利羅的母親，從孟菲斯（Memphis）來到基督教城亞歷山太尋求受洗，亞他那修將他們帶到他的保護之下。亞他那修將這個小女孩安置在當時的童女社區直到結婚；並已為那男孩準備教會中的高階職分。因著這個緣故，加上亞他那修晚年崇高的聲望，就不難瞭解區利羅何以如此尊崇亞他那修，並將他視為最偉大的教父了。

區利羅繼承了亞他那修對救恩的詮釋，就是亞他那修從愛任紐領受來的論點，一種在人類受造性和神非受造性之間下降和上升的運動。道成為人，好叫人性能夠成為神聖的。永遠的子降卑，親自降臨在人類生活中，好藉著道成肉身變化了肉身，並將其提升至與神聯合，將它從朽壞帶入不朽壞，從人的不完全帶到「超越我們本性的尊貴」（*In Jo. 1. 9. 91C*）。我們要從肉身的高舉得益處，不是以外面的方式去跟隨基督的榜樣，乃是個人有分於祂所開始的新生命。

我們在兩個層面有分於神，從本體存在的一面來說，我們從不存在被提升至受造。從動態一面來說，我們從受造被提升至超越。我們動態的有分開始於在受洗時接受了聖靈。憑著接受聖靈內住在我們裡面，我們就能藉著恩典成為神所認養的眾子和眾神。聖靈和子一同帶給我們聖化與兒子跟父的關係，好叫我們能被提升至不朽壞。伴隨著子和聖靈，我們也擁有父。於是區利羅把我們動態上的有分於神，分成有形的和屬靈的兩個方面。子藉著聖餐以有形的方式住在我們裡面，聖靈則同時以屬靈的方式更新並變化我們。在這個內在的變化中，道德生活的角色不容忽視。這是因為神的形像主要存在於人的意志中。人類有擇善的能力，當人類擇善，就有分於神，因為「神性（*τὸ θεϊόν*）在一切美好的事物中，又是所有美德的源頭、根源，和起源」（*Resp. Tib. 14, Wickham, 174. 15-16*）。因此有分於神的性情也意味著習得美德，這對恢復我們所失去的與神相

像是不可或缺的。

因此，區利羅的論點相較於亞他那修有相當大的進步。首先，被神化的基督徒與整個三一神有了更親密的關係。區利羅強調一個神的性情，這緊緊的將聖靈與子和父連結在一起，使得他能夠宣稱，當我們有了聖靈和子的時候，我們就有了父。我們不只是那獨一形像的許多形像（*images of the Image*）（基督是神的形像，是 *the Image*，而信徒是基督的形像，故為 *images*——譯者註）。我們也不只是有分於子所擁有的神性而已。第二，區利羅更強調美德與有分於神聖之間的關係。區利羅重視基督人性裡的魂，這對他的人論有一種普遍性影響。接受救恩的不單是「肉身」，乃是身體與魂的聯合體，要在他或她的意志中彰顯神的形像。亞他那修的洞察力是，人的性情被變化是道成肉身的結果，而其信念是，道德增長在恢復與神相像上扮演重要的角色，在此洞察力和信念結合。第三，聖餐的角色受到更多重視，因著它帶著將我們與基督同化的能力，首次獲得完整的探討。如同達爾麥斯所指出的，區利羅以他對於三一論範疇的瞭解，並將聖餐和道德生活整合成為人類有分於神聖性情的方式，使得神化教義的發展到完全成熟（1954-7: 1385）。²⁷

（a）詞彙

區利羅使用的詞彙反映出他新的重點。他在最早期的著作中，在基督論或人論的討論中都使用 *θεοποιέω* / *θεοποίησις*，如同亞他那修一樣，一方面表達道所取之殿的神化（*Theos.* 28, PG 75. 428C; *Dial. Trin.* V. 567e），另一方面表達成肉身的道（*Theos.* 15, PG 75. 284B）和聖靈（*Theos.* 4, 45A; 33, 569C; *Dial. Trin.* Vii. 640a, 644c）轉變信徒的果效。然而這兩個詞彙出現的頻率不高，大多只在非常明顯倚賴亞他那修的著作中出現。²⁸ 在他的釋經著作中，區利羅傾向於使用

²⁷ 進一步研究區利羅的神化理論，請見 Keating 2004。

²⁸ Keating（2004：10-11）僅找出約 20 筆出現神化專門詞彙之文本。

「有分於」這詞，他時常以彼得後書一章4節：「與神的性情有分」來支持這個用法；區利羅比其他基督教作者更常引用此節。的確，在詞彙上，區利羅使用有分於這字取代神化這字，作為一個表達人類生活目標的方式。

我們很難確切知道其原因。主後 429 年，涅斯多留（Nestorius）諷刺，道在成肉身時所取的肉身被神化，是一種尊奉為神（*apotheosis*），區利羅憤怒的反駁說：

我們否認道的肉身成為神格，然而我們確實教導，它成為神聖的，是由於它本就是祂的。若我們能夠稱人的肉身為人，稱神之道的肉身為神聖的又有甚麼錯？你們為甚麼要嘲笑這個真理的美麗，而稱神的肉身被神化（*θεοποίησιν*）為一種尊奉為神（*ἀποθέωσιν*），並辱罵那些選擇堅守正統信仰的人（*C. Nest. 2. 8, Schwartz 46. 34-7*）？

然而，並非與涅斯多留的爭議，使區利羅改變他對神化的取徑。五年前他就在節期文告（主後 424 年底，為著 425 年復活節所撰寫的公告）中以類似的用語否認基督徒相信一個被神化的人：「因此，他是神成為人，無論在任何方面他都不可能是被神化的人」（*θεός οὖν ἄρα ὑπάρχων γέγονεν ἄνθρωπος, τεθεοποιῆται γὰρ οὐδαμῶς ἄνθρωπος ὢν*）（*FL 13. 4 89-91, SC 434. 114*）。這主張原出現在反猶太教之辯論的背景中，然而也有其他層面的涵義。布諾（Marie-Odile Boulnois）在她的評論中指出，在同一段文字的前面（「祂成了完全的人，如同我們一樣」〔4. 65〕），可能間接提到亞波里拿流主義；區利羅或許在腦海中已經有一種安提阿學派的基督論教導，當他提到神化後，他說：「神當然是摸不著、眼不見的，然而道卻公開的住在我們中間，就是那從童女所取得的肉身和殿〔4. 96-9〕」。可能是因為猶太人宣稱基督徒崇拜一個被神化的人，一方面受到對於亞波里拿流主義之敵意的強化，另一方面又擔心遭到與自己不同背景的正統基督徒反對，使得區利羅特別謹慎處理亞他

那修流傳下來的術語 *θεοποιέω / θεοποίησις*。涅斯多留的爭議只不過是加強了這趨勢。

無庸置疑的，區利羅在他後來的著作中使用神化的專有名詞，只是為了否認基督徒相信一個被神化的人（例如 *C. Nest.* 1. 10 和 2. 11, *Schwartz* 32. 1 和 49. 8; *Resp. Tib.* 7 和 9, *Wickham* 158. 23 和 162. 9; *Chr. un.* 742d, de Durand 396）。他在著作中偏向使用聖經裡的詞彙，特別是詩篇中的：「神，至高者的兒子」（詩八二 6），被他用來指明受洗者所獲得的兒子名分。另外一些保羅的經文描述基督和信徒的相互內住（特別是羅八 15；加四 6、19），或是信徒「榮上加榮」的進程（林後三 18），尤有甚者，彼得後書一章 4 節的「與神的性情有分」，也被區利羅用來描述基督的有分於人性情（參來二 14）。

(b) 重要文本

194 區利羅並未任憑自己僅是摘錄一些文章。他在神化上的成就，至少是晚期闡述性的著作，總是建構在一個更寬廣的神學架構中。最早期的重要文字來自於《知識寶庫》（*Thesaurus*）和《三一論之對話》（*Dialogues on the Trinity*），這兩本著作皆撰於區利羅任主教的頭幾年（412-20），遠在他和涅斯多留發生爭執的 429 年之前。²⁹ 這兩本著作的主要對手是亞流派，即使亞流派在埃及出現的跡象不多，但他們在羅馬帝國中仍然是很有影響力的。³⁰ 區利羅在《知識寶庫》第四篇中以亞他那修的論點為模型（參 *CA* 1. 39），以信徒「因有分」而被神化的聖經證據為基礎，為子的真實神性提出一個「因本性」的論點。假如道生於時間之內，並「因有分」成為神、

²⁹ 年代請見 de Durand, *SC* 231. 40-1

³⁰ *Socrates HE* 1.9 記載尼西亞會議中，有兩位從昔蘭尼加（Cyrenaica）來的亞流派主教。

子，和智慧，那麼他和那些一般理性的存有之間就沒有差別，而聖經稱那些人為「神和至高者的兒子」（詩八二 6）：

我們因著進入與神的關係中而被認養，也被祂神化（*σχέσει γὰρ τῇ πρὸς θεὸν υἱοποιηθέντες παρ' αὐτοῦ θεοποιούμεθα*）。若我們藉著恩典有分於神，而被稱為神的眾子，那麼道是如何有分於神，而被稱為子和神呢？藉著在聖靈裡有分，我們能成為〔眾子和眾神〕；若認為子神也是如此，則是荒謬的（*Theos. 4, PG 75. 45A; 參 15, 284B; 33, 569C*）。

在這些早期的著作中，「有分於」就已經是幫助我們瞭解人與神關係的關鍵。它表達了一種存有的衍生模式，如同熱和火，或香氣與花朵間的關係。後者之意像成為區利羅的偏好（參 *Boulnois 1994: 159-70*）。這種類比貼切的表達一個具倚賴的實體，如何與它的源頭不同，當它一與源頭分開就毫無意義。子並非因有分而倚賴父，因為祂是出自祂的實質。然而我們必須倚賴父。我們藉著聖靈的內住，成為子之神性的有分者（*Theos. 13, PG, 75. 225C*）。

區利羅多次在《知識寶庫》和《三一論之對話》中討論聖靈的角色。舉例來說，《三一論之對話》第七冊就有許多關於聖靈神性的討論，其中最重要的就是聖靈有能力提升信徒，使其有分於神聖生命：

我們被稱作「神的殿」以及「眾神」，我們確實是。³¹ 為甚麼呢？你可以去問那些反對者，我們是否單單領受了恩典，卻沒有領受其實質？事實不然，因為我們是那位真實並具實質之聖靈的殿。藉著聖靈我們才能被稱作「眾神」，因著與祂聯合

³¹ 參閱詩篇八十二篇 6 節；約翰福音十章 34 節；哥林多前書三章 16 節，六章 19 節；哥林多後書六章 16 節。

195

(*τῇ πρὸς αὐτὸ συναφείᾳ*)，我們才能成為神聖且難以形容之性情的有分者（參彼後一 4）。若那位藉祂自己的能力而神化我們的聖靈（*τὸ θεοποιῶν ἡμᾶς Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ*），在種類上與神的性情不同，並也在實質上與神的性情不同，我們就沒有盼望，即便穿上彩飾也只是徒然。因為我們如何能如經上所記，藉著內住的聖靈，成為眾神和殿呢？如果祂不是神，怎能賜給別人神的名字呢？不錯，我們確實是殿和眾神。我們根本不應該去理會那些錯謬的人。神的靈在實質上與神沒有不同（*Dial. Trin. VII. 639e-640b. de Durand iii. 166*）。

往前一點，區利羅又回到同樣的論點。聖靈能夠將神特別的屬性（*τῆς ἰδίας ιδιότητος*）賜給信徒，就證明了聖靈的神性。有人也許認為，有分於一個受造之物是可能的：

受造的存有能夠擁有神化人（*θεοποιός*）之能力是無法想像的。只有神擁有這種能力，祂藉著聖靈將自己特性傳輸到聖徒的魂裡面。當我們藉著聖靈被模成祂——那本性是子者，因著祂的緣故，我們就能被稱作眾神和眾子。因為我們是神的兒子，如經上所說：「神就差他兒子的靈進入我們的心，呼叫：『阿爸！父！』」（加四 6）。如果那藉祂自有之動力而有的神化能力（*τὸ θεοποιεῖν δύνασθαι δι' ἑαυτοῦ*），遠遠超過屬於一個受造者性質的能力，怎麼還會有人把聖靈歸類為附隨的存有，除非他完全喪失了理智？再者，我們又怎麼可能稱那位產生眾神者為一個受造之物呢（*πῶς ἂν λέγοιτο γενητὸν τὸ θεοὺς ἀποτελοῦν*）（*Dial. Trin. VII. 644de, de Durand iii, 180; 參 In Jo. 9. 1. 810oe*）？

區利羅並沒用明確界定被神化之人能夠有分於神怎麼樣的屬性。只有在一些解經著作中，特別是在《約翰福音註釋》（*Commentary on John*，著於主後 425-428 年），他才發展出基督徒

聖化進程的性質，這進程在恢復神的形像、獲得不朽壞，和達到超越時達到最高點。在隨後段落的第一段，給我們看見基督如何反轉墮落的效果，祂不只是救贖的憑藉，也是藉著洗禮而作為印在我們裡面的樣本，使我們的進程可以朝著神聖形像的恢復：³²

既然他們因信領受了子，就有特權被稱作神的兒女。因為子將那只屬於祂的一切，以及因本性在祂裡面的一切當作權利，擺出來作為共有的，就如同將祂內在固有的慈愛和祂對世人的愛，作成一個形像。身為塵土之軀，唯有藉著蒙召得兒子名分，好讓那屬天者的形像印在我們身上，我們才能逃離敗壞（參林前十五 49）。我們藉著聖靈而有分於祂（參來三 14，六 4），並被蓋印以便與祂相像，並被拔高至神形像的原型，這就是根據聖經上說的，我們也是這樣受造（參創一 27）。要我們恢復人類本性起初的美麗並被模成神聖性情，會比要我們勝過那因墮落而出現之邪惡困難的多。

196

因著基督，我們可以升高到那個超越我們本性的尊榮裡，然而我們也不能完全像祂一樣成為神的眾子，我們只能藉著恩典、因著效法而進入與祂的關係之中。因為只有祂是從父而出的真兒子，我們乃是父出於愛所認養的眾子，是恩典的接受者：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二 6）。唯有父的點頭答應和旨意能拔高那些具有受造和倚賴性質之存有。然而同時是子、神，和主的那一位，不需要因為父神如此做才能成為子神，因為父神已經宣告了祂就是兒子，也因為神聖的旨意就是如此，更因為祂也從本身顯耀出神的素質，故此為自己因本性取得那與眾不同的善。再次顯明，子神是與我們不同的真兒子。「因著本性」和「因著兒子名分」是不同的，「在實際中」的狀態與「因著效法」之狀態也是不同的，我們乃是因著兒子名分和效法而被稱作兒子。由此可見，祂因本性

³² Keating 2004 對這兩個方面都有仔細的探討，也可見於 Keating 2003。

而是兒子，在相對的意義上，實際上我們是因達到這些事情而成為眾子，因為我們不是因著我們本性的狀態，乃是藉著恩典，而得到這個祝福（*In Jo. 1. 9. 91a-e*）。

那些因兒子名分和恩典而被稱作兒子的，超越了人性的限制，雖然仍為受造物，卻有分於三一神自己的生命：

以色列的後裔所受的是「奴僕的靈，仍舊害怕」；然而基督徒所受的是「兒子名分的靈」，帶進自由，「因此我們呼叫：『阿爸！父！』」（羅八 15）。因此那些命定要因信在基督裡被認養成為兒子的，早就以象徵性的方式預先在以色列人身上顯示，舉例來說，我們知道屬靈割禮乃是由以色列人肉體割禮所預表。簡言之，任何與我們有關的事物，在以色列都早有預表。我們甚至可以說，以色列人藉著摩西的居中以預表的方式成為兒子，如同保羅說：「都在雲裡、海裡」受洗歸了摩西（林前十 2），以色列人脫離拜偶像，進入奴僕的律法中，這寫下來的律法乃是由天使頒布的（參加三 19）。但那些因信在基督裡成為神兒子的人，不是受洗歸入任何屬於受造層次之中，乃是藉著道的居中，受洗歸入聖三一自己；一方面，道藉著肉體與人聯合，另一方面藉其本性聯於生祂的那一位，因為祂本性上就是神。祂實際上是子，如此被稱為子，事實就是如此，而那些原是奴隸者，能夠藉著有分於祂而高升到兒子名分的層面，也被提升到那位本性上是子所擁有的行列中。這就是為甚麼我們被稱作神的後裔，而且就是如此，因為我們藉著聖靈，因著信而經歷了重生（*In Jo. 1. 9. 92e-93b*）。

我們被認養乃是藉著聖靈而有的，聖靈必須完全是神，才能使其發生：

並正如他所說的，聖靈就是神且本性上從神而來，我們這些藉著信配得有分於基督的人，得「與神的性情有分」（彼後一4），因此被稱作是從神而生的。因此我們被稱為眾神，並不是單單藉著恩典和因著我們奔向那超越我們的榮耀，而是因著神已經居住並安家在我們裡面，如同經上所說的，「我要在他們中間居住，在他們中間來往」（林後六 16）（*In Jo. 1. 9. 93d*）。

區利羅的觀點深受保羅派與約翰派的影響。基督「在我們裡面」且我們「在基督裡面」，我們就得以分享基督的生命。基督倒空自己，為著俯就我們人的性情，藉著基督之後的得高舉，我們也被高舉。

你們不應該認為道被變化成肉身，而是道居住在肉身裡，把那從聖潔童女得來之身體當作殿。就如保羅所說的「因為神本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裡面」（西二9）。然而，聲明道住在我們裡面是有益處的，因為這聲明向我們啟示一個極深的奧秘，因為我們都在基督裡。祂的位格包括了人性中一切的元素，這也是為何祂被稱為末後的亞當：祂以一切喜樂與榮耀豐盛了我們的性質，就像第一個亞當因著那一切帶來的敗壞和昏暗，而變為貧窮一樣。這正是為何道藉著住在一人裡面，就能夠能住在我們每一位裡面，好叫藉著那位「按聖善的靈說……以大能顯明是神的兒子」（羅一4）的，整個人性能夠被提升到祂的地位，讓這處經文「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二6），藉著應用在我們中間一個人身上，而能夠應用於我們全部的人身上。因此，「在基督裡」在真實的意義上釋放了那些被奴役的人，並將他們提升與那位穿上奴僕形狀者奧秘的聯合（*εις ένότητα την μυστικήν*），然而，「在我們裡面」是根據我們與那一位在肉身上的相近，藉著效法與那一位屬人聯合而得著釋放（*In Jo. 1. 9. 96c-e*）。

區利羅對神化的取徑從推理意義而言並不是奧祕的，卻是深刻神學式的，是從保羅、約翰、愛任紐，和亞他那修的思想中汲取了其主要觀點。區利羅窮其心思反對亞流教派的論點，是在辯論背景下完成的，該論點到涅斯多留危機時就已經完全發展。的確，它說明了區利羅激烈反對涅斯多留。任何對於他基督論的攻擊，也都被視為是對他救恩觀的攻擊。

(c) 神化的基督論基礎

198 區利羅的靈修神學著重於屬人性情的被高舉和變化，這直接反應在他那個單一主體的基督論。道親自降卑自己以融入人的生命。基督並不是一個因與道聯合而被提升到神地位的人，乃是道親自成為肉身。成為肉身的道是耶穌基督所有行為的主體。道神化了祂所住的殿，也使那個身體成了祂「自己的」。道在成肉身中的自我倒空並不會改變道自己，祂的神性並沒有任何減低。道與肉身的聯合是如此緊密，以致約翰能說「道成了肉身」（約一 14）：

祂不僅僅滿足於宣稱祂在（in）肉身裡來，而是說道成了（became）肉身，就是要強調這一個聯合。我們當然不能說，從父而來之神的道變化成了肉身的性質，或說肉身變成了道。因為兩者仍然保持本性的所是，基督是從兩者而出的一位（*In Jo. 4. 2. 363b*）。

由於人性與神性的相互滲透，在福音書中所描述基督的行為，很難分開究竟該歸於祂的人性（例如那些來自恐懼或無知的行為），或是歸於祂的神性（例如那些清楚顯示神能力的行為）（參 *In Is. 1. 4, PG 70. 181c; Resp. Tib. 9, Wickham 162*）。不論是在成為肉身之前（*τῆς ἐνανθρωπήσεως γυμνός*）或之後，道就是祂所有行為的單一主體。然而，身體並非僅僅是一個被動的工具。基督的魂告知祂的人性——並且感受情感——卻持續與作為支配原則的道互

動，這是最基本的原則。在約翰福音十二章 27 節「我現在心裡憂愁」的解經中，區利羅嘗試以文本裡所含示之心理的猶豫來解釋：

因偷偷溜進來之死亡想法試著要攪擾耶穌，而神性的力量立刻掌控了被激發的情緒，並立即將被恐懼勝過的情緒轉變成無比的勇氣（*In Jo. 8. 703d*）。

道所取的是一個完整的人性。若非如此，祂就無法將救恩帶給人類。因為祂不只是成肉身的道，同時也是人類的代表：

在基督裡，作為初熟的果子，屬人性情被恢復到生命的新樣。而在祂裡面，我們也獲得了那超越我們天性的。這也是為甚麼在聖經裡祂被稱作第二個亞當（參林前十五 45）。身為人，他不但經歷了飢餓與疲累，也能體會人類特有之情緒困擾。然而，祂並不會像我們一樣的被攪擾，祂所需要的就是經歷事物的感知，接著就立刻轉回那保留給祂的勇敢態度中（*In Jo. 8. 704ab*）。

道在祂的豐滿裡，與屬人性情在它的完整裡，一同構成了救主和中保，祂將全人類歸一於「第二個亞當」裡，並將它獻給父神。亞流派的基督據有一個較低階的神性，若以「無起源」／「有起源」來區隔，是在我們這一邊，無法成為勝任的中保。基督是超越的，享有那位是 *hyperousios*——超越存有——之神所有的一切，祂雖然是無所不在的，卻也同時經歷了為人生活的限制。涅斯多留派的基督也無法勝任；涅斯多留派提出了角色聯合（*prosopic union*）的觀念——兩種不同的 *πρόσωπα*，或角色，人和神，在基督這個單一的 *πρόσωπον* 中構成一種交織（*συνάφεια*）的聯合。區利羅也拒絕這種說法。對他而言，人的 *πρόσωπον* 就像是，一個人的身位與道藉著一種僅僅是外在的聯合，而被提升至神的地位。這樣的基督，無法在祂的身位中將全人類歸一，也無法用神性的大能變化它。在涅

斯多留派的安提阿傳統裡，確實沒有基督徒被神化的空間。缺少單一主體的基督論，救恩就必須被視為道德與模範的專有名詞。

對區利羅而言，救恩就是有分於神聖的生命。只有那「從父的素質照耀出來的一位」（*In Jo.* 1. 9. 91d），並且不是「藉著效法」，而是「在實際上」是子的一位才能夠成就救恩。如同歐諾米（*Eunomius*）所聲稱的，「父」和「子」並不是隱喻性的語言。它們表達出一種本體論的關係。也不是如同涅斯多留派所持的觀點，藉著「神」（*god*）這個字在他們之間創造出一種名義上的群體（*C. Nest.* 2. 4, *Schwartz* 39=*Loofs* 289. 6-15）。只有基督徒才是名義上的「神」，如同經文所說：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二6）。

基督作為神聖的子，是救贖的媒介。區利羅借用了愛任紐和亞他那修的交流公式：基督成為我們的所是，為要使我們成為祂的所是：

你是否聽過神獨生的道成為與我們相像，好叫我們在屬人性情上，也可能成為像祂，甚至到一個程度，讓我們可以藉著恩典得以被更新？因祂降卑自己，好叫祂能夠將那些本性上是謙卑的人，提升到祂的地位上。雖然祂在本性上是主和子，卻穿上奴僕的形狀，好將那本性上為奴僕的，根據祂自己的樣式和所有跟祂有關的，變化為有兒子名分的榮耀。所以，祂成為與我們相像，就是一個人，好叫我們能夠成為像祂，我意指成為眾神和眾子。在另一方面，祂接受屬於我們的一切，把它當做是自己的，而在另一方面，祂在交換裡把屬於祂的一切賜給我們（*In Jo.* 12. 1. 1088bc）。

我們與基督的關係是彼此相互的卻非對稱的。「正如同道將原不真正屬於祂的人類情況作成祂自己的，好叫人性也可以把原來不屬於它的神聖生命模式作成它自己的」（*Anatolios* 1998: 174）。而

基督同時完成了賜予和取得。祂是我們進程的榜樣，但不僅僅是模範而已。根據約翰的見證，祂對受洗的順服，藉著聖靈彷彿鴿子降下，而被標明，是我們受洗並接受聖靈的榜樣。基督在那個情境下所接受的聖靈，在基督代表我們眾人的意義上，也被「我們」所接受。

200

當神的道成為人的時候，作為我們中間的一位，從父接受了聖靈，但並非為祂自己接受任何特定的事物——因祂自己就是聖靈的供應者——卻作為人接受，使祂，這位不知罪的，能藉著在性情上拯救我們，並在我們裡面重新建立那個失去的恩典（*In Jo. 2.1.1223c*）。

基督為人生活的其他方面也與我們有密切的連結。祂的改變形狀是給彼得、雅各和約翰驚鴻一瞥的應許：那末世的改變形狀將臨到所有的信徒（*In Luc. Frag. on Luke 9: 32 f., TU 34. 4. 3: 81*）。區利羅把改變形狀，與保羅所保證之我們卑賤的身體會變化，使之同形於祂榮耀的身體（腓三 21），聯結在一起。

對所有藉著受洗而得以「在基督裡」，並藉著道德生活操練以維持形像回復的人，基督的復活就是一個從死人中復起之憑質。在動態的意義上，這種對神聖生命之取用乃是聖靈的工作。

（d）聖靈的角色

子救恩的工作是藉著聖靈做成，所以聖靈必須完全是神（*In Jo. 91. 810a*）。聖靈實質上是屬父的，但聖靈並不是第二個子，因為祂是「父和子的聖靈」（*In Jo. 9. 1. 809d*）。區利羅毫不懷疑聖靈的源頭是父。「發出」（*ἐκπορεύω*）這個動詞從未用於聖靈與子的關係上。而同時，聖靈也「不會與子是相異的」（*οὐκ ἀλλότριον τοῦ υἱοῦ*）（*In Luc. Frag. on Luke 10: 21a, TU 34. 3. 4: 105. 18*）。聖靈與子在洗禮、聖餐，日常生活裡一同工作。³³ 祂使我們成為神的殿和

「與神的性情有分」。祂「成為在我們裡面的一些特質，如同是屬於神格的」（*In Jo. 9. 1. 811a*）。祂賜予信徒兒子名分作為眾子的尊榮。當我們有子的靈在我們心裡時，我們就得以呼喊「阿爸！父！」（*In Jo. 9. 1. 811c*）。有分於聖靈使我們被模成基督，並使得我們能夠「被稱為神的兒女和眾神」（*In Jo. 11. 9. 970c*）。

（e）彼得後書一章 4 節的應用

201 區利羅鍾愛的表達方式是藉著彼得後書一章 4 節：「與神的性情有分」。這處經文雖然曾被引用，但僅是少量的由俄利根、亞他那修和提阿非羅所使用，卻成為區利羅的偏好，用來表達人類如何取用神的生命之方法。³⁴ 他引用此處經節的頻率是很驚人的。他在許多地方使用這節來簡潔的描述聖經中救恩的三一論維度。聖靈主動的角色特別重要：「我們因信稱義，而且藉著有分於聖靈而有分於神的性情。」（*In Jo. 9. 766b*）基督雖然啟示了聖靈，但乃是聖靈使基督能內住在信徒裡：「藉著祂並在祂裡面，我們得以被模成原型的美麗，並以這個方式重生進入生命的新樣，並重塑進入神聖的兒子名分。」（*In Jo. 2. 1. 147a*）藉聖靈受洗歸入基督，使我們在道德上而非在本體上有分於神的性情。這是我們與基督親密關係的道德方面，藉著提及「原型的美麗」所強調。當我們照著基督所定道德的美麗標準被重塑時，罪的醜陋就被揚棄於後。但這不是終點。我們藉著基督而得以親近父。「與神的性情有分」總在含示一種藉著聖靈、在基督裡、同著父的動態關係。

³³ 在涅斯多留爭議開始之後，區利羅提防任何的用語，若它會暗示基督與聖靈同工，如同與一個外在的代理人同工。參考他的《十二章的說明》（*Explanation of the Twelve Chapters*）中的詛咒 9（*Anathema 9*）。

³⁴ 關於區利羅使用彼得後書一章 4 節的方式，參考 Keating 2004: 144-90。關於對於這節解釋的簡史，參考 Russell 1988；在那裡提供的資料之外，亞歷山太的提阿非羅在他的解經中（過去它們被歸於區利羅的）兩次間接提到彼得後書一章 4 節，*In mysticam coenam*, PG 77. 1021B 和 1025D。

區利羅很少直接對彼得後書一章4節作釋義。下面或許是他寫過最接近這處經文詮釋的段落：

我們如何是「神的後裔」（徒十七29）？我們用甚麼方法可以「與神的性情有分」（彼後一4）？我們不能僅僅侷限於誇口：基督希望帶我們進入一個與祂親密關係的事實。不，真理對我們每一位都是顯而易見的。因為「神的性情」是神的道伴隨著肉身。即使祂本性上是神，就因祂取了和我們一樣的肉身，我們是祂的「後裔」。因此，這個關係的模式乃是根據於樣式（*οὐκοῦν ἐμφερῆς ὁ τῆς οἰκειότητος τρόπος*）。就如同祂與父有親密的關係，父也因著性質的一致性而與祂有親密的關係；正是那樣，我們也與祂有親密的關係——在其中祂成為人——並且祂與我們也有親密的關係。藉著祂為中保，我們能夠與父聯合（*συναπτόμεθα*）。就是說，基督是至高的神性與人性的邊境（*μεθόριον*），因為兩者在祂裡面同時都存在。基督裡面包含這兩種差異極大的事物，一方面，因祂本性上是神，祂乃是與父神聯合（*συνάπτεται*），另一方，因為祂是真正的人，祂與人類聯合（*In Jo. 6. 1. 653de*）。

區利羅基本的信念是，神可以在成肉身之道耶穌基督的身位中被遇見，而耶穌基督將人與神「兩種差異極大的事物」（*τὰ τοσοῦτον διωκισμένα*）在祂自己裡面聯合。在基督裡，我們共通的人性被提升到與父神的親密關係（*εἰς οἰκειότητα*）之中。但為了使我們能個別的「與神的性情有分」，並讓我們個別的將自己同化於成肉身之道，祂是我們救恩的媒介，我們必須藉著洗禮和順服誠命，在道德上成為像基督一樣。當我們「在基督裡」且祂「在我們裡」的時候，我們就可以藉著祂有分於祂和父的關係。³⁵ 但我們無法越過劃

202

³⁵ 關於有分於成為肉身的基督，參考 Meunier 1997: 161-213; Keating 2004: 144-90; Keating 2003。

分人性與神性的「邊境」。

(f) 聖禮的生活

作在我們裡面的改變是重質而非重量的，但它確實有一個物質的維度，表現在有分於聖餐。聖靈在我們裡面原則上完成了救恩的工作，而這工作是藉我們有分於聖餐而完成的。聖餐「使人完全回復到不朽壞」（*In Jo. 3. 6. 324c*）。它被賦予了道的品質，「或說，充滿了祂的能量，藉此萬有被賦予了生命並維持其存有」（*In Jo. 3. 6. 324e*）。那些對聖餐存著錯誤敬畏的人拒絕了聖餐，就將自己與生命的源頭隔絕。聖餐改變那些有分的人，並賦予他們道本身真正的良善，即不死（*In Jo. 4. 2. 362a*）。如同水在爐上被加熱獲得了火的某些品質，我們也獲得了聖餐的某些品質。藉著我們「與神的生命調和」，也被其品質所改變。「因為我們絕對需要，不僅僅藉著聖靈將我們的魂重造進入生命的新樣，這個粗劣並屬地的身體，也需要藉著類比的有分被聖別，並蒙召至不朽壞」（*In Jo. 4. 2. 365c*）。如果我們拒領了聖餐，我們就放棄了使「不死的供應者」在我們裡面活動（*In Jo. 4. 2. 365c*）。聖餐使我們的情慾減退，驅走死亡與疾病。

(g) 形像的恢復

聖餐並不會在我們裡面產生機械性的改變。在有分於基督聖餐的肉身之外，道德的進步也是必須的，它乃是因我們有分於聖靈而有的：

因此，子不會將任何屬於受造的等次，改變成為祂自己神性的性質（因為那是不可能的），然而在那些「與神的性情有分」（彼後一 4）的人裡面，藉著有分於聖靈，祂會以某種方式，將屬靈的樣式印在他裡面，並且無法言喻之神性美麗也會照亮

聖徒的魂（*C. Nest* 3.2, Schwartz 60. 16-20）。

聖餐帶進在物質意義上的不朽壞（*ἀφθαρσία*），意味著人複合性質的穩定（Wickham 1982: 201 n. 15）。這種穩定也具備一種道德的維度，而區利羅用我們恢復神的形像和樣式來描述之。他並未將形像和樣式作區別。對他而言，兩者完全是同義詞（*Dogm. Sol.* 4, Wickham 193）。它們表現在人類良善、正直，和神聖的度量上（*ἀγαθότητος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἁγιασμοῦ*）（*Dogm. Sol.* 3, Wickham 192. 19-20）。因著我們乃是以這種度量受造，使得我們能被稱為「眾神」（*C. Jul.* 2. 35-6, PG 76. 592C-592A）。但所表示的與神相通純粹是名義上的。我們因著罪從原始的狀態中墮落，然而如今基督將我們恢復到其中。基督，第二個亞當，在祂的身位裡將所有的人性完全歸一，將它從死亡與崩潰的一端，重新導向神聖生命的那一端。

203

甚麼是我們第一位先祖的形像？那是傾向於罪並臣服於死亡與朽壞的形像。甚麼是屬天之人的形像？那是絕不被情慾所征服的；那是全然不知罪並勝過死亡與朽壞的臣服；那是聖潔、公義，並包含與它們相像之事物的。在我看來，這些品質是相稱的由那神聖且無玷污的性情所擁有。因為聖潔與公義遠超過罪與朽壞。神的道將我們囊括其中，因祂藉著聖靈使我們與祂的神性有分（參彼後一4）（*C. Nest.* 3. 2, Schwartz 60. 6-12）。

人類藉著聖靈在基督裡重新受造，就可以分享神聖屬性中的聖潔、公義，和免於朽壞。這些屬性無法藉著外面的效法神，或單單依靠意志的努力來獲得。它們被白白的賜給了那些預備好與子和聖靈合作的人，故此「被提升至形像的原型」（*In Jo.* 1. 9. 91b），就是父神自己。

(h) 結論

藉由亞他那修和區利羅，魅力教師與捍衛使徒教義之教階保護者的角色融合在一個人身上。這種主教制的傳統，基本上是根據聖經與愛任紐派；相對的，革利免或俄利根的貢獻則較少，最終歸功於亞歷山太教區。關於神化教義，其主要的特色可以總結為四點如下：

首先，它非常強調，藉著基督作為人類代表性的初熟果子，以及在信徒裡面被效法的榜樣，超越性和內在性會合在基督裡，並且也在信徒裡面。這種源自於愛任紐的取徑，在區利羅的著作中由保羅的 *ἐν Χριστῷ*（在基督裡）主題的發展所支持。

204 第二，它基本上完全倚賴有分於這個主題，它在本體論的層面上，提供了一種理解方式：如何不必拋棄其附隨性地位，使成為者（*becoming*）能分享永存者（*being*），或受造者分享非受造者。並且，在動態的層面上，那些受造的和附隨的，如何藉著聖靈的運行，能越來越多地有分於神的性情，至終得以達到神的形像和樣式。這進一步發展出俄利根派的論點。

第三，堅決否定任何想要把受造和非受造間的鴻溝連結起來，而提出一種低等神祇作為中保的取徑。中保的職分是藉著基督人性的被高舉而完成的。

最後，在當時的教會背景中，神化被賦予了一個中心的位置。但重點從神聖化的沉思靜觀轉移到美德的實行，以及在基督徒的 *synaxis*（聖餐禮儀——譯者註）中領受聖餐。追求恩賜和苦修團體不再獨佔神化的方法。那藉由聖靈在受洗裡所啟動之聖徒的變化，被聖靈和聚集於主教周圍之聖餐身體中的基督肉身所肯定。

5. 亞歷山太的遺產

在無可爭議的主教轄區裡，區利羅並非亞歷山太的最後一位偉大主教——這份榮耀當歸與他的繼承者，狄奧柯羅斯（Dioscorus）——但他確實代表了一個時代的終結。他那精力充沛的叔叔並先驅者，提阿非羅任主教一職時，情況就已開始改變。提阿非羅在主後 400 年的春天或夏天，針對俄利根派的尼崔亞（Nitrian）修道院發動之攻擊，造成了深遠影響的結果。舉例來說，關閉教義學校，與區利羅在著作中採用的新詮釋方法，可能有關。在荻地模後，俄利根主義的聖經詮釋與哲學傳統也就此消失了。之後我們不再聽過任何關於教義學校的活動。除此之外，革利免、俄利根，與荻地模所代表的，將聖經每處經文都賦予屬靈涵義的寓意式解經，讓位給一種偶爾倚賴寓意法，但主要以基督論為中心的讀經方式。

西門那堤（Manlio Simonetti）正確的觀察到，區利羅那種亞歷山太派解經法，「採用了一個新途徑，犧牲了大部分自身傳統的特色」（1994: 110）。西門那堤將這種解經原則描述為，「針對安提阿派反寓意式解經的攻勢，需要找到一條能夠抵擋的底線」（1994: 81）。這可以是一種明顯的動機，但這條「新途徑」必定也與權力高漲的亞歷山太主教有著密切的關係。區利羅終於將所有的行政與教導權威集中到了教牧階級的手中：亞歷山太靈修教師的「學術」傳統被吸收到使徒繼承人的「大公教會」傳統之中。這是區利羅作品中宣道的口吻（*kerygmatic tone*）所顯明的。他的釋經和對話錄主要不是為了學術圈子，它們主要是為了教導和論戰，為正確的信仰劃定界限，以便為他的聽眾注射反對異端思想的預防針。³⁶

205

³⁶ 例如，《以賽亞書註釋》（*Commentary on Isaiah*）被認為是，「原先為一系列針對亞歷山太神職人員的講道，為了教導他們如何閱讀和詮釋聖經」（Cassell 1992, Welch 引[用 1994: 11 n. 39]）。

區利羅之後，在亞歷山太就很少聖經詮釋活動（參 Simonetti 1994: 110-14）。基督論的爭論佔據了整個迦克墩（451）到君士坦丁三世（680）的時期，使得對聖經進一步的靜思變成一件奢侈的事。在當時，教義作品完全著重在闡明基督的教義。迦克墩會議之後，至少在帝國的東部，不論是捍衛大會定義「基督二性論」（dyophysite）的人士，與其「基督一性論」（monophysite）的對手，都宣稱區利羅是他們主要的權威。他的基督論著作不但成為經典並被仔細討論。然而他所看見之異象的靈修意涵，就是人性藉著基督被提升而有分於神的生命，是直到第七世紀才被守道者馬克西母充分的發掘。

總而言之，亞歷山太學派使用神化的隱喻來指出，根據救恩的拯救計畫，榮耀的命定要臨到人的性情。而最基要的「時刻」是，藉著道在成肉身時所領受之代表性屬人性情的神化；這神化得以應用在每一個人身上。信徒可以藉著洗禮、聖餐，與道德生活，有分於基督神化的肉身——也就是主被高舉的人性。這樣的有分帶給我們神化，它並不是一個私人的神祕經歷，而是一個作用在教會身體裡的變化。其中的細節與靈修生活有關，將由守道者馬克西母發展出來。馬克西母不僅是加帕多家三教父的繼承者，也是整個亞歷山太傳統的繼承者。

第七章

加帕多家三教父的取徑 神聖的超越與魂的高升

四十幾年以前，一篇激勵人心的文章中，奧蒂斯（Brooks Otis）206將加帕多家三教父的神學成就定義為，考慮到亞他那修的反俄利根神學，卻也恢復了俄利根神學中關於天使學與人論之部分遺產（1958）。關於「神化」一詞，他將神聖形像的恢復和魂的高升到神，揉合到亞他那修在「無起源」三一神和「有起源」受造之物間的分別。亞他那修用道所取的肉身之神化，作為解決具有完全神聖的道，如何能夠成為「無起源」和「有起源」間之中保的問題。加帕多家教父以此作為捍衛尼西亞教義的正統性，並結合柏拉圖主義所主張魂達到與神相像之傳統的一部分。

1. 該撒利亞的巴西流

就像亞他那修和區利羅，該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）有一種對於主教傳統的強烈使命感。但他並非一開始就被命定從事教會工作；生於西元 330 年，他來自一富有並有地位的基督教地主家庭。¹ 他的父親是一位修辭學教授，提供他的長子接受最頂級教

¹ 關於巴西流的生平，參考 Rousseau 1994。

育。當他完成雅典的大學學業後，受到修道主義的吸引，前往敘利亞、美索不達米亞、巴勒斯坦，和埃及進行一趟修道之旅，親身體驗組織性的苦修主義。之後，他繼承在本都安尼索伊（Annesoi）的家族財產，並有著想過一種哲學家生涯的意圖。當他擔任神職人員期間，逐漸認定必須參與教會中的社群生活。他終於在西元 370 年成為該撒利亞的主教。

207 巴西流對神化教義的取徑反應了他的背景。擔任該撒利亞主教的後半期，他宣稱自己將年輕歲月消耗在「神使它變得愚拙的智慧」事上（*Ep.* 223.2）。但對於一位奉行苦修主義的年輕基督徒來說，大學時期對於亞歷山太柏拉圖學者、斐羅、革利免，與俄利根的學習，引起他的共鳴，對他影響深遠。從中他認識經文裡「眾神」乃是一個類比的詞，可以運用於那些藉由效法神而達到至善至美的人身上。

雖然斐羅在巴西流的著作裡只被提到一次（*Ep.* 190.3），但從其《六天創世論》（*Hexaemerton*）中可以看出斐羅對於巴西流的影響（Runia 1993: 236-8）。容尼亞的研究指出，「巴西流視斐羅為聖經註解中亞歷山太傳統的一部分，可自由的引用斐羅之著作，但不認為有任何令人信服之理由要強調他的特殊貢獻」（1993: 241）。巴西流對於革利免也持相同的看法；雖然巴西流從未提過革利免，但革利免的影響卻是不容忽視的。俄利根的貢獻卻顯而易見。巴西流可能視俄利根為自己所繼承之神學傳統的一部分，因為俄利根乃是神行者貴格利所尊崇的導師，加帕多家地區的福音使者，並曾為巴西流的祖母老瑪利娜（*Macrina the Elder*）施洗。在巴西流風燭殘年之時，他寫到自己從未改變母親和祖母所教授給他的神之觀念，只不過進一步發展它罷了（*Ep.* 223）。然而我們無法在巴西流身上明確分別出俄利根的影響。巴西流在成為委身的基督徒之初，曾於本都靜修時和拿先斯的貴格利瀏覽了俄利根的著作，並且選編其中部分文章，成為他們第一部作品《俄利根選集》（*Philocalia, Origenian anthology*）。²但他接下來的著作裡只一次提及俄利根的 *De Sp.* 29.73，也許他感到身為一名主教並不適合以俄利根為權威。

對於亞他那修，這位在巴西流年代竭力建立尼西亞正統的領導者，巴西流就沒有甚麼顧忌了。因此在西元 371 年，巴西流尋求這位「教會弊病的內科醫師」的協助（*Ep.* 82），以解決安提阿學派麥勒丟分裂的國際性事件，並抵擋安居拉的馬爾克路（Marcellus of Ancyra）的錯誤。但他寫於七年前（西元 364- 365）在爭論中登場的著作《駁猶諾米》（*Adversus Eunomium*），也在未得亞他那修授權的情況下，宣稱獲得他的支持。巴西流所謂聖靈神化的大能證明聖靈神性的論點，明顯是採自亞他那修的《致撒拉蓬的信》。

因此，在巴西流的論述中我們發現，對神化概念的使用是有限度的，他採用了亞歷山太傳統中的幾個方面，但未採用保羅合併歸入基督的中心思想，或愛任紐對於詩篇八十二篇 6 節的詮釋。³

208

（a）詞彙

巴西流很少使用 *θεοποιέω* 一詞。他以輕蔑隱喻的語氣在他的著作提過三次（*Reg. fus. tract.* 20. 2, PG 32. 972C; *Reg. brew. tract.* 63, PG 31. 1124D; *Ep.* 118. 1）；兩次是在《駁猶諾米》第三卷裡提到基督徒的命定（PG 29. 655C）。他多次將人類稱為 *θεοί*，偶爾沒有引用經文的出處。

（b）文本

當巴西流被執政護民官莫迪斯特（Praetorian Prefect Modestus）逼迫，要他與皇帝瓦林斯（Valens）支持亞流主義的政策一致時，

² M. Harl (SC 302. 1-20) 認為巴西流和貴格利共同編著的《俄利根選集》，是一種解釋神學疑難的傳統。對於貴格利對於有分的辯護，參考 McGuckin 2001: 104-4。

³ 關於巴西流處理神化教義的方式，有兩個很好的總結：Papadopoulou-Tsanana 1970，特別是 122-7 頁，和 Christou 1978b: 303-313。

他被舉發為拒絕君主禁令並另外寫下，「因著我是神的受造者，並蒙召成為神（*Greg. Naz. Or.* 43. 48），我不能屈服並敬拜任何受造之物」。巴西流所理解之亞流派的基督，就是一個成為神的受造之物，與我們人類沒有任何不同，因此不能拯救我們。

對於巴西流而言，「成為神」並無本體論的涵義。他說過那些蒙召成為神的人是指在美德上完全的人（*Adv. Eun.* 3. 5）。這裡的「眾神」一詞並沒有任何實質的涵義。這一詞是以類比的方式，就如經上記載，那愚拙的被稱為精明的，就如同那些沒有神性情的人被稱為神（*Hom. In Ps.* 48. 6, PG 29. 445A）。文字並不能與事實相互一致。若能一致，名稱與本質即為一旦完全相同。「因此，既然人在美德上成為完全，就能夠被視為配得上神的名稱，人也能與這位宇宙的神同質（*homoousios*）。但這是荒謬的」（*Adv. Eun.* 2. 4）。

然而，不論是稱號上的亦或是類比的神化一詞，都能夠被當作支持聖靈的神性之論點：「再者，若我們稱那些美德完全，並藉著聖靈達到完全的為神，那這缺乏神格的聖靈如何能神化人呢（*πῶς τὸ ἕτερου θεοποιῶν αὐτὸ τῆς θεότητος ἀπολείπεται*）」（*Adv. Eun.* 3. 5）？這樣的論述使人想起亞他那修。但在亞他那修的觀點裡，眾神是那些承受兒子名分之恩典的人，而非在美德上完全的人。如同亞他那修一樣，巴西流堅持，若靈的神格不是在性情上為神，而僅是因有分而有的，就是褻瀆的，因為人才需要有分於神。「凡是因恩典而被神化的，都具有會改變的性質（*ὁ γὰρ χάριτι θεοποιούμενος τῆς μεταπτωτικῆς ἐστὶ φύσεως*），他們都會因疏失而消逝」。在此，巴西流繼續解釋神化是洗禮的果效（PG 29. 665c）。

209

在巴西流的著作之中論到人類神聖的定命，最著名的地方是論文《聖靈論》（*De Spiritu Sancto*）（c. 375）的第九章。在這篇成熟的重要作品中，他拋出魂如何達到與聖靈的親密關係（*οἰκείωσις πνεύματος πρὸς ψυχήν*）之議題。答案乃是魂藉著從情慾分別出來並回歸那原始的美之中，就是遠古君尊的形像。一旦達到這樣的目

的，我們便能在聖靈裡注視那位不可見之神的形像，在那形像中包含了原型之美：

藉著聖靈，人心被拔高，軟弱的人被引領、前進並達到完全。當榮光照耀這些毫無斑點的人們，祂藉由讓這些人有分於自己，而成為屬靈的。就如同陽光鋪撒在明亮透明的物體之上，它們自己本身變得明亮，並從他們身上散發出光芒；所以，這些背負聖靈的魂（*αἱ πνευματοφόροι ψυχαί*），為聖靈所照耀，他們不僅是屬靈的，也將恩典傳遞給他人。因能預見未來，理解奧秘之事，領悟隱藏之事，分配恩賜，即屬天的公民權，在一個天使合唱團中，擁有無邊的喜樂，住在神裡面，被作成為像神，以及那最高的目的，就是成為一個神（*τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν, θεὸν γενέσθαι*）。（*De Sp. S.* 9. 23, PG 32. 109BC; Jackson 翻譯、修改）

這個祝福的社會層面乃是巴西流引人注目的特徵：由聖靈所照耀的身體將光輝傳遞給其他人。這並非是一個「單獨者飛向那獨一者」的過程。這觀點與亞他那修的非常不同。從一面來說，這個描述是更為靈意化和更為柏拉圖的，當 *πνευματοφόροι*（意思是「背負聖靈者」——譯者註）和 *πνευματικαί*（意思是「屬靈的人」——譯者註）的魂被拔高時，就會充滿亮光，並達到神的樣式；但另一方面，它也是比較偏向末世論的：「眾神」不僅僅受洗，並且最後要進到與神同在之喜樂的國度裡。⁴ 亨利（Paul Henry）將巴西流這段敘述與普羅提諾《九章集》（*Enneads*）仔細比較之後，下了一個結論，巴西流的「成為神」（*θεὸν γενέσθαι*）是受到了普羅提諾「已成為神，更確切地說就是神了」（*θεὸν γινόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα*）之

⁴ 不論如何請參考 *V. Ant.* 14, PG 26. 864c，亞他那修在該處將經過多年苦修的安東尼描述為 *θεοφορούμενος*。在一種修道院的氛圍中，亞他那修並沒有把道德的完全當作是神化的意義。

觀點的啟發。⁵ 儘管普羅提諾影響《聖靈論》可能為真，但其中也不乏巴西流痕跡的基督教傳統影響。（更不用說巴西流自己在 *Ad aduluscentes* 5. 16 中曾提及 *θεόν γενέσθαι* 與海格立斯間的關係。）登哈（Hans Dehnhard）討論了亨利對於普羅提諾在《聖靈論》9. 23 中對於蒙恩的看法，著重描述與奧林匹斯的麥托丟（Methodius of Olympus，早期奧林匹斯的主教——譯者註），亞歷山太的革利免以及女撒的貴格利之間的關聯性。我建議，我們可以加上希坡律陀的一段敘述：「不再被慾望、情感，及道德缺欠所奴役，你們會進入與神的交通中，並與基督一同成為祂的後嗣」（*ἔση δὲ ὁμιλητῆς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίας ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. Γέγονας γὰρ θεός*）（*Ref.* 10. 34, GCS 3. 292-3）。特別的是希坡律陀似乎比普羅提諾更接近巴西流的觀點。在普羅提諾觀念裡，魂只能察覺內在的神性，這是一種具有前提的說法；反而在希坡律陀和巴西流觀念裡，魂成為以前不存在的新事物；前者認為是因藉由模成基督，後者認為是因藉著靈的光照並達到與神相像。

現今對於《駁猶諾米》第四卷和第五卷的手稿是否為巴西流所著，證據仍是薄弱的。《駁猶諾米》第四卷和第五卷的確是反亞流主義，但這兩卷沒有像前三卷一樣，著重於駁斥猶諾米的《護教辭》（*Apology*）一文。在過去先被認為是亞波里拿留所作，後來是荻地模（*CPG* ii. 2837），但近代的觀點，傾向認定這兩卷是巴西流學派所作（Christou 1978b: 150-2）。亨利（1938）和登哈（1964）認為因這兩卷深受普羅提諾的影響，所以它們是巴西流所作。克里斯督（Panayiotis Christou）因第五卷和巴西流《聖靈論》是那麼的相似，相信它極有可能是他早期寫於西元 360 年於本都的隱士生活時

⁵ 1938: 180-2。Paul Henry 比較了 *De Sp.* S. 9. 23 和普羅提諾的某些作品，包括 *Enn.* VI. 9. 9, 50-9。H. Dehnhard 比 Paul Henry 更為保守（1964: 80-4）。J. M. Rist 也是相當保守的，他斷定如 *Enn.* VI. 9. 9 中令人震驚的句子乃是「對於那些有學識和稍有學識的人是耳熟能詳的，同時對於使用它的人，其起源卻又是深晦莫知的」（1981: 199-202）。

期（1978b: 152），運用希臘思維練習解釋聖經的教義。在這卷書裡，聖靈被認為是萬物聖別和神化的媒介（*τὸ τῆς κτίσεως ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν*），祂以神的能力充滿萬有（*Adv. Eun. 5, PG 29. 732B*）。接著作者從詩篇八十二篇 6 節證明聖靈的神性。若聖經經文稱聖徒為神，聖靈就是聖徒的起因和眾神的起因，故此祂本身必然是神（*Adv. Eun. 5, PG 29. 772AB*）。

宣道集卷一《論人的被造》（*On the Creation of Man*）曾是歸於女撒的貴格利的作品。但是，胡訥（Hörner）卻提出反駁，認為這篇講章是巴西流《六天創世論》的筆記（GNO, Suppl. 1972: vii-ix）。這篇講章的作者使用了非貴格利的方式來區分形像和樣式。他說我們已經擁有形像，先讓我們藉由道德生活的品質，再藉由順服洗禮而取得樣式。基督教被定義為「在人性能力的範圍之內達到與神相像」（*θεοῦ ὁμοίωσις κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώπου φύσει*）（PG 44. 273D; Hörner, 33. 5-6）。與神相像神就是披上基督，披上基督亦就是洗禮時披上不能朽壞的袍子。作者描述一個人表達不願意受洗的情形，他說「當我希望讓你能夠像神時，你是否逃離使你神化的道（*τὸν λόγον τὸν θεοποιῶντα σε*）並摀住你的耳朵，以便不去聆聽這些滿帶救恩的話」（PG 44. 276A, Hörner 33. 12）。

（c）如何達到完全

在巴西流的著作中，他只在《駁猶諾米》第三卷用了 *θεοποιέω* 211 一詞說明基督徒的命定，如同亞他那修，他以聖靈神化人的能力作為聖靈完整神格的證明。在其他著作裡，他則用不同的詞彙描述基督徒之目標。巴西流論到基督徒生活的主要目標是榮耀神（*Reg. fus. tract. 20. 2, PG 31.975A*），接下來就要在人性盡可能的範圍內達到與神相像（*De. Sp. S. 1. 2., PG 32. 69B*）。巴西流有時會使用「有分」一詞，因我們是藉有分於聖靈的聖潔而得以成聖（*Adv. Eun. 3. 2, PG 29. 660 BC*）。但他更強調的是藉由操練美德來效法或 *mimesis*。他對基督教的定義乃是效法基督道成肉身的生活（*ὁδτος*

ὄρος χριστιανισμοῦ, μίμησις Χριστοῦ ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως)
 (Reg. fus. tract. 43. 1, PG 31. 1028C)。促使我們實現我們呼召的目標，即成為與神相像。我們的終極目標 (*telos*) 是在天上幸福的生活：(ἡ μακαρία διαγωγή ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι) (De Sp. S. 1. 2, PG 32. 69B)。

神的兒子成為肉身並執行祂的拯救工作，好盡可能達成這個終極目標 (*telos*)，神聖計畫的目的乃是要「使我們從因著背叛而產生的間隔回歸到神的樣式」(Hom. in Ps. 48. 1, PG 29. 432B)。所以我們對基督的關係，與其用「合併進入祂」的措辭，到不如說是「效法祂」：「為著生命的完全，效法基督是必須的」(De Sp. S. 15. 35, PG 32. 128C)。這樣的效法是雙重的，藉著子將神的形像帶給我們。一方面來說不僅僅跟隨並效法基督的溫柔、謙卑、忍耐患難之榜樣，另一方面也是藉由洗禮而能分享他的死與埋葬(同文，129AB)。

聖靈的角色也是同樣必要：

藉由聖靈，我們得以回歸樂園，被提至天上的國度，回歸眾子的兒子名分，可以自由的稱神為父，成為基督恩典的分享者，被稱為光的兒女，有分於永遠的榮耀；簡言之，在今生並來生，我們的所是被帶進一種全是「祝福的豐滿」之狀態中(De Sp. S 15. 36, PG 32. 132B; Jackson 翻譯、修改)。

聖靈藉著聖別的能力使人得以屬靈，將他們模成子的形像，並將他們拔高至原型之美的本身(De Sp. S 9. 23, 109AB)。我們能夠在洗禮中察覺到這些初熟的果子，但只有在天上才能夠經歷完滿的享受。

以上所有的點必須伴隨著道德的實踐。在他的修道生涯，巴西流從未忽視苦修主義的必要性。那些眾神必須達到美德的完全。然而，若缺乏聖靈，這個美德是無法達到的。首先，一開始若無自知

之明，沒有人能往完全的道路上起程：「我們必須先留意自己，才能專注於神」（*πρόσεχε οὖν σεαυτῷ ἵνα προσέχης Θεῷ*）（*Hom. Attende tibi ipsi* 8, PG 31. 217B）。除此以外，在靈能自由運行之前，我們必須先勝過我們的情慾：就像一隻充滿塵土的眼睛無法珍賞可見之物，他說，一顆被塵土玷污的心無法理會真理（*Hom. in Ps. 33. 3, PG 29. 357C*）。一旦根基建立，聖靈就能夠在我們裡面逐步的變化我們，如同「裡面的人日日在更新」（*Hom. in Ps. 44. 2, PG 29. 389C*）。

完全的最高等級總結於對神的異像。巴西流說 *nous* 裡存在兩種機能，邪惡的一面吸引人們背道，而良善或神聖的機能則「把我們引到與神相像」。當 *nous* 贊同這個「神聖的部分」並接受聖靈的恩賜，理性便成為神的理智機能。與聖靈的神格調和，理性就能「觀看神聖的美麗，儘管至今只有恩典不斷將它傳授給我們，而理性則接納它」（*Ep. 233. 1*）。這甚至也能發生在我們的今生，就如同摩西和三個門徒於它泊山的例子（*Hex. 1. 1, PG 29. 5C; Hom. in Ps. 44. 5, PG 29. 400CD*）。巴西流自身也曾有過這樣的經歷，就如同女撒的貴格利在獻給他兄弟的獻詞中所描述的一樣（*PG 46. 800D, 804BC, 808C*）。

(d) 聖餐所扮演的角色是甚麼？

可以就品嚐來形容領聖餐的經驗。聖餐的餅是生命之餅，藉由這生命之餅信徒前來享受與神的相通。因此聖餐是一個表徵，並是未來在天上品嚐神的保證（*Hom. in Ps. 33. 6, PG 29. 364C*）。

除了這個預嘗以外，巴西流對於神化的看法本質上是末世的。他提到神化原則上是發生於洗禮的時候，但未進一步發展其理論。眾神乃是那些進入天國的人，天國正是巴西流所描述的至上榮福之處；這一個觀念結合了柏拉圖學派與聖經的元素，是美的看見、有分於光，並能與天使和神相通。然而，有一個神化的最後階段，也

包含我們的身體。儘管在巴西流的觀點中，神住在人的 *nous* 裡，但最後不僅 *nous* 被神化而已 (*Ep.* 233. 1)。至終，全人要被變化：先是魂 (*psyche*，心理，希臘文為 *psuche*，即為魂——譯者註) 藉著純化而被拯救並成為屬靈，高升至神面前；接著在復活裡，身體本身成為與基督的身體相像，死亡最終被擊敗，朽壞為不朽壞所吞滅。

(e) 結論

213 儘管巴西流是亞他那修的朋友，也是俄利根的崇拜者，在他的神化教訓中，革利免對他的影響明顯要比亞歷山太學派還深。如同俄利根一樣，巴西流陳述了神化是人逐漸屬靈化的過程，並保留了「眾神」一詞形容人們被神化後的最後狀態。如同亞他那修一樣，他以聖靈神化人的能力證明聖靈的神性。然而亞他那修式的肉身變化並未出現在巴西流的著作裡。除此以外，人們無法藉著洗禮成為「眾神」，眾神是那些藉由操練美德以至於完全的人。總體來說，巴西流的神化觀念是更為柏拉圖式的。如同他的否定神學跟革利免的極其相似一樣。在巴西流看來，當人們沉思靜觀神時，他們仔細觀看那無法理解之美，他們不僅藉著效法神道德的超越而像神。「眾神」一詞不是被當作某種「稱謂」的語氣，就是用來標明人類在末世的狀態。如何用柏拉圖的傳統在「有起源」和「無起源」之間建構一座令人滿意的橋樑，只能留待另兩位加帕多家的教父來解決，他們是拿先斯的貴格利和女撒的貴格利。

2. 拿先斯的貴格利

如同他的朋友巴西流，拿先斯的貴格利屬於加帕多家地區的貴族。⁶ 他大約在西元 329 年或 330 年出生在拿先斯的小城市裡，他的父親，也叫貴格利，是該地的主教。拿先斯的貴格利在雅典待了十年之久並接受良好的教育，這段期間他與巴西流受教於基督教中

一位修辭學家蒲洛黑里修斯（Prohaeresius），⁷ 完成學業後，他回到了加帕多家的家族莊園裡過著苦修生活。這樣的「哲學家生活」是他一生的最愛。他在父親強迫之下擔任神職，並不情不願的從巴西流接受該撒利亞主教一職。之後他的朋友說服他，認為就任君士坦丁堡主教可以為尼亞西亞信經做出重要的貢獻。然而他的神職生涯只帶給他些許的滿足。或許他一生最快樂的時光莫過於擔任君士坦丁堡主教之前，在西流加（Seleucia）的聖德格拉（St Thecla）四年（375-378）沉思靜觀的隱居生活。

如同亞他那修，貴格利常常訴諸子和聖靈的同質（homoousion），以它們作為基督徒神化的有力神學依據。⁸ 但有別於亞他那修停留在有分於神聖生命的想法，拿先斯的貴格利則強調效法基督。對他而言，「有分」的類型是不重要的；他也不訴諸彼得後書一章4節。然而效法不代表跟隨外面的模式。乃是要藉由聖禮和哲學操練而成為與道成肉身的子神相像，人類至終就能夠超越屬地的限制，其結果就是他們藉由「調和」而被變化——用一個貴格利最喜歡的說法——與神聖的光調合。然而神化這事絕對不是一件人類能真正達到的事情。受造者與非受造者之間的鴻溝未曾被連接起

214

-
- ⁶ 貴格利是近代 Gallay（1934a）和 McGuckin（2001）撰寫的傳記主題。他也是古代第一位留下自傳之人，他的詩集《他的一生》（*De vita sua*）（*Carm.* 11. 1. 11）。從 382 年開始，作為他的康士坦丁堡主教任務失敗的辯解，它為我們提供了一扇進入他內裡生命的窗口。只有奧古斯丁在他的《懺悔錄》（*Confessions*）（著於 398-400）提供同樣的啟迪。
- ⁷ 數年後異教的智慧者尤納皮亞斯也成為蒲洛黑里修斯的學生，蒲洛黑里修斯在演講中流露的能力和年輕活力（當時他已經 87 歲），讓尤納皮亞斯瞠目結舌到一個地步無話可說，「他的能力就像某種未經任何儀式被召喚出來的神一樣」（*V. Soph.* 385, Wright 翻譯）。
- ⁸ Winslow（1979）對於拿先斯貴格利有過研究，即使有時候他被批評為過分使用神化的術語，來詮釋拿先斯貴格利的救恩論（例如 Elleverson 1981: 22-7），這種批評可以忽略不計。也參考 Gross 1938: 244-50; Theodorou 195: 87-90; Althaus 1972; Moreschini 1997: 34-6。

來。貴格利的確意識到這樣的鴻溝，在他的著作裡也有不斷前進向神的觀念，這個觀念至終由女撒的貴格利發揚光大。

(a) 詞彙

貴格利在他成熟的著作裡往往使用一些特殊的詞彙。早期的希臘教父中，只有亞他那修常使用神化一詞，然而貴格利使用的詞彙非常不一樣。他只在早期的一場演講裡用一次 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\omega$ 一詞，而在之後三次的場合，他把這一詞 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\omega$ 改成 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\omega$ 。⁹他也多次使用 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\gamma\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ ，¹⁰ 使用 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ 一次 (*Or.* 2. 17, PG 35. 481B)，伴隨兩個帶著詩意的變化詞 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \tau\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omega$ (*Carm.* 1. 1. 3. 4, PG 37. 408) 和 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$ (*Carm.* 1. 2. 14. 92, PG 37. 762)。而他最喜歡的動詞並最常使用的是 $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ 。¹¹ 他唯一使用的一個新名詞是 $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ (即英文的 *theosis*，神化——譯者註)。這一個名詞 $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 的詞彙最先出現在《第四演講錄》(*the Fourth Oration*)裡的〈針對朱利安(二世)的第一非難〉(*the First Invective against Julian*)，發表

⁹ $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\omega$: *Or.* 2. 73, PG 35. 418B，著於 362 年復活節後。Mason 引 *Or.* 31. 29 的文本 (1899: 184. 6)，之後有本篤會的 (Benedictine) 的讀法 (PG 36. 168A)，是進一步的實例。不論如何，Gallay 和 Jourjon (SC 250) 遵循更好的 MS 傳統，在此處使用 $\theta\epsilon\omicron\delta\acute{o}\nu$ ，而不是 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\omicron\delta\acute{o}\nu$ 。 $\theta\epsilon\delta\acute{o}\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\omega$: *Or.* 2. 22, PG 35. 432B; *Or.* 30. 14, PG 36. 121C; *Or.* 31. 4, PG 36. 137B。

¹⁰ *Or.* 1. 5, PG 35. 397C; *Or.* 7. 22. 784D; *Or.* 7. 23. 785B; *Or.* 14. 23. 888A; *Or.* 17. 9. 976D; *Or.* 25. 2. 1201A; *Or.* 29. 19, PG 36. 100A; *Or.* 30. 3. 105C; *Or.* 30. 21. 133A; *Or.* 36. 11. 277C; *Or.* 40. 5. 421B; *Or.* 42. 17. 477C。

¹¹ *Or.* 4. 39, PG 35. 581; *Or.* 31. 28. 165A; *Or.* 31. 29. 168A; *Or.* 34. 12. 252C; *Or.* 38. 11. 324A; *Or.* 38. 13. 325C; *Or.* 40. 42. 420A; *Or.* 41. 9. 441B; *Or.* 45. 9. 633D; *Epp.* 6. 3, PG 37. 29C; *Epp.* 101. 180A, 185C; *Carm.* 1. 1. 10. 61, 469A; *Carm.* 1. 2. 10. 630, 725A; *Carm.* 1. 2. 17.2, 781A; *Carm.* 1. 2. 33. 934A。本篤會的讀法中還有另一個出處 *Or.* 30. 12, PG 36. 117C ($\theta\epsilon\omega\theta\acute{\epsilon}\nu$ ，看起來論及神兒子的旨意就是神化) 雖然 Mosson 覺得很困惑，但是還是把它重新整理出來 (126 頁附註 1)。Gallay 和 Jourjon (SC 250) 則恢復了正確的讀法： $\theta\acute{\epsilon}\omega\theta\epsilon\nu$ ，「從神」(from God)。

於朱利安在西元 363 年 7 月死後不久，之後它在九處不同的場合中被使用。¹² 形容詞 *θεοποιός* 被使用二次 (*Or.* 3. 1, PG 35. 517A; *Carm.* 11. 2. 7. 69, PG 37. 1156A)。

貴格利在他的基督論討論裡並沒有使用 *θεοποιέω* 或 *θεὸν ποιέω*。215 不過，他個人偏愛動詞的原因主要是為了文體的優美，而非教義。眾所皆知，他著作充滿了第二期智術師派 (Second Sophistic) 的色彩，將古典希臘語與新詞語 (neologism) 和擬古體 (archaism) 之風格結合於一體，以求顯著的效果。¹³ *Θεὸν ποιέω* 非常明顯是擬古體。*Θέωσις* 是逆敘詞，源自於貴格利最喜歡的動詞 *θεόω*。這一個字最先被使用於跳行：*ἀναβάσεως καὶ θεώσεως* (*Or.* 4. 71, PG 55. 593B; 參 21.2, 1084C)。接著被使用在半諧音的補救上：*ἡ θεότης... ἡ θέωσις* (*Or.* 25. 16, PG 35. 1221B)。在接下來的一個場合中，貴格利運用一個字以突顯其矛盾修飾法：*τῆ θεώσει θεός* (*Or.* 39.16, PG 36. 335B)。

雖然 *θέωσις* 是後來拜占庭帝國中的慣常術語，藉此神化為人所知，但它並未立刻受人歡迎，乃是一直到後來的第五世紀下半才再度被丟尼修使用，到第七世紀才被守道者馬克西母完全吸收。

(b) 文本

貴格利第一次使用神化的出處是在 362 年，當他從本都回到拿

¹² *Or.* 4.71, PG 35.593b; *Or.* 4. 124, 664C; *Or.* 11. 5, 873C; *Or.* 17. 9, 769D; *Or.* 21. 2, 1084C; *Or.* 23. 12, 1164C; *Or.* 25. 2, 1200B; *Or.* 25. 16, 1221B; *Or.* 39. 16, PG 36. 335B; *Carm.* 1. 2. 34. 61, PG 37. 957A。甚至 Winslow 都不贊同這個詞的新奇之處：「我們想要首先指出，在貴格利之前沒有任何基督教神學家，以如此高頻率的方式使用 *theosis* 這個詞（或在這個詞彙中包括這個意義）」(1979: 179)。關於 *Or.* 的日期參考 Gally 1943a: 252-3, 和 McGuckin 2001。

¹³ 關於貴格利的風格，請參考 Guignet 1911; Gally 1943b; Ruether 1969, 特別是 55-9。

先斯後的一次演說裡。這演說是在一個微妙的情況之下。西元 361 年的聖誕節，被他父親逼迫接任加帕多家的聖職之後數日內，貴格利逃離至安尼索伊，加入巴西流的隱修退休生活。¹⁴ 隔年的春天，老貴格利（Gregory the Elder，貴格利的父親——譯者註）面臨一連串的難題，在他主教的管轄區內，一群苦修者用異端為理由拒絕他的權柄。他顯然以公開宣布不接受嚴謹的尼西亞教義之方式來換取妥協。¹⁵ 貴格利接受他父親的請求來收拾殘局。他的任務有兩方面：一面恢復他自己在拿先斯地區人們眼中的形象（他的逃離看起來像是拒絕擔任聖職），另一面藉著建立自己屬靈與智慧的威信以維護他父親之權威。

216 基督徒生活的主要目的，在他的《第一演講錄》（在西元 362 年復活節發表）呈現，以交換原則出發：「讓我們變得像基督一樣，因祂曾變得和我們一樣；讓我們因祂的緣故成為眾神，因祂為著我們的緣故成為人。」¹⁶ 給神最好的禮物是我們自己，「為著祂的緣故，成為祂為我們所成為的」（*Or.* 1. 5）。演講錄的其餘部分，則向人們贊許他的父親為神職人員美德和完美的標準，他的父親就像那令人尊敬的亞伯拉罕一樣，將獨子獻為甘心祭。

然而，我們還需要進一步檢視貴格利的行為，而不能將其視為典型的，把自己比為順從的以撒之做法。在接下來星期天的《第三

¹⁴ 貴格利被按立的日期是 361 年的聖誕節的說法，這是 Gallay 根據貴格利在《第一演講錄》（*First Oration*）中貴格利所說的「一個奧祕塗抹了我」和「因著一個奧祕我回歸」推論得知的（*Or.* 1.2）。362 年復活節是《第一演講錄》所認定的日期。但是 Bernardi 的觀點是（SC 247: 16-17），第一個奧祕不過就是貴格利的被按立為眾人所承認。在此，我採用 McGuckin（2000: 101）所認定 Gallay 的日期。這個時期，加帕多家的耶誕節到底是 12 月 25 日亦或是 1 月 6 日仍是個爭議（McGuckin 2001: 101, n. 58）。

¹⁵ 對於這個問題的進一步討論，參考 McGuckin 2001: 108-9。

¹⁶ *Or.* 1.3。Winslow 如此評價：「它乃是典型的錯字或因為無意間不信任 *theosis* 這個詞彙，導致 *NPNF* 將本段的 *theoi* 翻譯為『神的』」（1979: 91）。

演講錄》(Third Oration)中，他向僅坐了一半的教堂宣道，他在演說中更把他和父親緊密聯結。在場教會會眾受邀請對於「老牧人和新牧人」，也就是老貴格利和他兒子，更新他們的順從和愛。然而貴格利從未諱言，沉思靜觀生活的吸引力對他而言更勝於神職。他曾形容他在本都修士的苦修生活是「神聖高升的同工與母親、並神化的生產者」(σύνεργον καὶ μητέρα τῆς θείας ἀναβάσεως, καὶ θεοποιόν) (Or. 3. 1)，而拿先斯的呼召把他拖離了這樣的修士生活。

縱觀貴格利的全部著作，他用相近的語詞去讚美他的苦修生活。他在西元 361 年寫給在本都的巴西流之信中，貴格利說(引用伯二九 2)：「誰能將藉你得神化與得高舉弟兄們之間的親密和同心合意帶回給我」(τίς ἀδελφῶν συμφυΐαν καὶ συμψυχίαν, τῶν ὑπὸ σοῦ θεουμένων καὶ ὑψουμένων) (Ep. 6.3) 一個與世隔絕的生活能擁有神化的能力，是藉由身體純化 (Carm. 1. 2. 10. 630) 並避免心思與世俗混合 (Carm. 1. 2. 17. 1-2; 參 1. 2. 33. 89-90)。在《第四演講錄》書中，〈針對朱利安(二世)的第一非難〉(是θέωσις第一次的出現)是發表於西元 363 年年底或 364 年，貴格利推崇基督徒中的苦修者，

他們藉由禁慾苦修自身而成為不死；他們藉由(從身體)得著釋放而能與神聯合(συνημένους)；他們脫離了慾望並與那神聖的和冷靜的愛聯合；他居住在光之源頭，現今享受這光輝；他成為天使聖詩班的一員，徹夜向主歌唱，並且理性邁向神，在預定的時刻來臨之前就欣喜若狂(ἡ περὶ νοῦ πρὸς θεὸν ἐκδημία προαρπαζομένου)¹⁷；他成為純淨的並被純化；他是無止境的高

¹⁷ 自從保羅之後，這是狂喜的主題首次出現在基督教作者的作品中。參考哥林多後書十二章 2 節：ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ。也參考斐羅 QG 4. 140; Orif. 70-1 (雖然根據 Runia 的判斷 [1993: 243] 貴格利應該不太可能獲得斐羅的作品)；Prophyry, V. Plot. 23 (雖然 Prophyry 用的是 ἐνωθῆναι，而不是 ἀρπάξασθαι)。

升或被神化 (*μηδὲν μέτρον εἰδότηων ἀναβάσεως καὶ θεώσεως*)
(*Or.* 4. 71; 參 *Origen C. Cels.* 6. 44)

人性被純化以至於高升並被神化，這個主張使人聯想到俄利根，他論到貞潔是在人們被純化後如同火煉的金子。「向神聖的範疇前進」，並且「藉著道靠近那遠超一切的祝福」(*C. Cels.* 6.44; Chadwick 翻譯)。這乃是以修道院的聖歌吟唱與禱告作為背景，那些理性的人在神面前欣喜若狂當然是暗示如同保羅一樣。

217 在早期的演講裡，貴格利就觸及神化的題目，使徒保羅的和柏拉圖的這兩股思潮有時候會混合在一起。在他兄弟凱撒流 (*Caesarius*) (368 年或 369 年上) 葬禮上的演說中，貴格利形容那些因死亡脫離肉身之人的福氣。他形容死亡使人掙脫那限制智慧之翅膀 (*τὸ τῆς διανοίας πτερόν*) 的束縛，使人的魂逃離生命惡劣的牢籠並進入分享神的榮耀裡。在這裡必須特別註記「牢籠」這一詞並非專指身體，而是指「此生」。人的魂隨後再次接收了分享哲學生命的身體，並有分於身體的喜樂，因為死亡與短暫將被生命所吞滅 (*Or.* 7. 21)。這裡結合了柏拉圖之魂展翅向天的意象，與保羅之死亡被得勝吞滅的比喻 (參考林前十五 53-4)。

接下來的一段被用來描述詩篇八十二篇 6-7 節。貴格利說：「難道我們不應該更清楚的認識自己？」難道我們不應該拒絕感官的事物 (*τὰ φαινόμενα*)，而將眼目專注於智慧之事 (*τὰ νοούμενα*)？難道我們不該為自己仍然繼續停留在與生俱來的墳墓裡 (例如身體) 哀悼，因為我們像世人一樣死於罪 (參考詩八二 7)，雖然我們已被變成眾神 (參考詩八二 6) (*Or.* 7.22)。貴格利在此處引用柏拉圖 *soma-sema* (身體是一個墳墓之意——譯者註) 的概念，身體作為一個墳墓，但此處爭議點不僅是被身體包裹的問題。我們的身體會成為一個墳墓，就是因為成了因罪而死之魂的家。雖然貴格利表達出柏拉圖式的渴望，希望逃離身體的範疇，但逃離身體本身並不會使我們成為眾神 (這代表貴格利在此處講的是洗禮之功效)，而

是我們會如同人一般死去（這代表我們會屈服於洗禮後的罪）。

而稍後，當貴格利深思人類的性質時，他使用更坦率的保羅式術語，來表達他對於我們雙重性質的理解：

「人算甚麼，你竟顧念他」（詩篇八 5），關於我，新的奧秘是甚麼？我是既微小又重要的，卑微又尊高，必死又是不死，屬地又屬天。我既在一種情況下有分於低等的世界，亦在另一種情況下有分於神。前者同著肉體，後者同著聖靈。我必須與基督同被埋葬（參考羅六 4），並與基督同高升（參羅六 8；西二 12），將與基督同作後嗣（參考羅八 17），成為神的兒子（參考羅八 14），我自己就是神（*Or.* 7. 23; *Or.* 14-23）。

這篇信息在深思保羅「治死地上的肢體」的概念（西三 5）後作了結論，而愛任紐將詩篇八十二篇 6 節裡的眾神詮釋為那些藉著洗禮成為神兒子的人，也是思想底蘊。我們在洗禮裡與基督同死並同復活，使得我們能在「基督裡」，成為眾子和眾神。我們所擁有的新人促使我們脫離所存在於屬地的一面，並明白我們有屬天能力的可能。但哲學的生活，苦修和沉思靜觀的生活是使上述教訓成為事實的必要步驟。

218

貴格利在他對於亞他那修的讚美中，讚揚那些藉由操練理性和沉思靜觀神，使自己脫離肉身的幔子或雲霧的人，並且

在人性所能及的範圍內，成為與神相近並與那最純潔的光調和為一。這樣的人藉著既從世界高升又緊接著神化（*τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως*），成為被祝福的。這使人被授予真正的哲學，並藉著被接納到三一神的合一中，而超越物質的雙重性（*Or.* 21. 2）。

如同貴格利在他兄弟葬禮上的演說，這段話具體描述了該文中

關於人努力達成自我實現的觀念，但它乃是用一種更為柏拉圖式的術語，描述一種哲學性的生活。苦修的生活是為了盡可能成為與神相像。這就意味著分別、純化，和高升。但有一個不一樣的目標。新柏拉圖主義中的獨一者已變成基督教教義中的三一，而且所要達到的並不是虛己（*kenosis*）或聯合（*henôsis*），而是以一個新的基督徒術語，*theosis*，所代表的，自我的變化。

這樣的過程並非為著一般的信徒。回到西元 362 年貴格利在拿先斯第二次演說，這篇演說討論了哲學生活的某些細節，看起來並不太像在他父親教堂裡的週日講章。它更像是一篇教義小冊，而不是一篇演講，它也被形容成一封給小範圍讀者的「公開信」（Moreschini 1997: 241）。貴格利的目的是為著他成為拿先斯主教時之逃離與回歸作辯護，並在沉思靜觀生活的優越性和教士之責任間尋求平衡，並將它們盡可能結合成為一個完整的看法。因此基督教牧人之職責乃是要引導他的子民邁向一個更高等生活：

我們的目標是賦予魂翅膀，並且把它從世界奪走，歸於神，並且若魂一直留在神的形像中，就照管它；若魂在危險的境地中，就要用手攙扶它；若它被敗壞了，就重建它；並使基督藉著聖靈安家在心裡；且簡言之，要神化（*θεὸν ποιῆσαι*）並且把屬天的祝福帶給那些承諾屬天忠誠的人（*Or.* 2. 22）。

雖然這段話始於柏拉圖式的一般教導，亦即賦予魂翅膀（參考特別是柏拉圖的觀念，*Phaedr.* 251b），這篇文章以洗禮做為結束。¹⁸ 教士作為靈修導師，要神化忠信者，但他也需要藉由施行洗禮幫助忠信者獲得神化。

219 教士在聖禮和聖餐儀式的角色，將更明顯的出現在接下來的文章中，貴格利討論身為基督教教士的可畏使命，他

¹⁸ Bernardi 已經注意到 *syntaxis* 一詞所暗示的，我將其翻譯為「屬天的忠誠」，根據洗禮公式中撇棄撒但並答應（*syntaxis*）跟隨基督（SC 247: 120 n. 1）。

能使祭物升到至高的祭壇，能與基督一同操練他的祭司職分，能重新塑造受造物，能呈現形像，能為在上之世界創造，更重要的是，能成為神並使人成為神（*θεὸν ἐσόμενον καὶ θεοποιήσοντα*）（*Or. 273*）。

聖餐儀式完成屬靈生活，如同一個平行模式，就是將人類生活提升至神聖的程度。教士是中保，透過有分於基督的祭司職分，被神化並神化人。

教士與哲學家之間的關係，鮮明的描繪在早期貴格利於君士坦丁堡的演說中。貴格利被一個名叫馬克西母（*Maximus*）的吹噓之人所欺騙，馬克西母是曾為尼西亞會議的緣故遭遇患難，由貴格利帶去的哲學家。在演說的一開始，貴格利將馬克西母叫到聖壇前：「來吧！靠近這神聖之物，來到這奧祕的桌子，並且來到能藉著這些事將你帶進神化奧祕的我這裡（*κάμοῦ τοῦ διὰ τούτων μυσταγωγούντος τὴν θεώωσιν*），並來到你的話、生命，與藉由患難帶給你的純化裡」（*Or. 25.2*）。在神與天使和教會全體（*πλήρωμα*）的同在裡，貴格利將加冕他如同某些屬靈競賽的主席，既然馬克西母為著榮耀這位活神，曾擊敗背道的謬誤，而這位活神教導我們如何遭遇祂自己經歷的患難，患難的獎賞則是這屬天的國度，並且藉著已克服這些患難而成為神（*Or. 25.2*）。哲學家的苦修和對信心的見證藉著神化而被加冕，然而必須藉著教士的職事。

西元 379 年，貴格利被尼西亞派邀請到君士坦丁堡。¹⁹ 這一年在政治上和教義上是關鍵的一年。前一年，西元 378 年，羅馬皇帝瓦倫斯帶領羅馬軍隊與哥德人在阿德里安堡戰役中遭到毀滅性的擊潰，他自己也在這場災難中喪生。繼任的皇帝狄奧多西一世，不像前任是亞流主義者，而是一位尼西亞會議的支持者。西元 379 年，

¹⁹ 關於貴格利與安提阿的麥勒丟的聯結，及他赴君士坦丁堡的情勢可見 McGuckin 2001: 235-8。

狄奧多西一世都在處理與哥德人戰爭的事。尼西亞派的人知道，亞流主義在政治上的優勢已結束，但他們仍須全面贏得在首都受過教育之行政階級的人。因此，他們邀請了貴格利。在他的處置之下，於他富有的表親名叫狄奧多西亞（Theodosia）之城郊的別墅裡，建立一處教會，名為亞拿斯大修（Anastasia）。在那裡他發表了大多數的佈道文，其中包含五篇神學的演說（*Theological Orations*），一直到西元380年11月，由狄奧多西一世在聖使徒教堂（the Church of Holy Apostles）正式任命他為君士坦丁堡事實上的（*de facto*）主教。

- 220 「神化」、或現在我們可稱為“*theosis*”的觀念，在不必犧牲子與父同質（*homoousion*）的前提下，為貴格利提供了一個解釋神在道成肉身中俯就人類最好的方式。「神化」是為人生活的目標和實踐。亞當受造為屬天與屬地相對之物的組成體：「他是活在此時此刻的一個個體，卻會在別處被變化，為了完成這奧祕，他因傾向於神而被神化」（ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλαχού μεθιστάμενον, καὶ πέρασ τοῦ μυστηρίου, τῇ πρὸς τὸν θεὸν νεύσει θεούμενον）（*Or.* 38. 11）。這看來似乎相矛盾的雙重性反映在基督這第二位亞當身上，「兩個相對之物的聯合」，肉身與靈，「後者積極的使前者神化，而前者是神化的接受者」（ὄν τὸ μὲν ἐθέωσε τὸ δὲ ἐθέωθη），並藉著理性魂作為兩者間的媒介（*Or.* 38. 13=*Or.* 45. 9）。²⁰

在基督身上，取肉身者和被取的肉身都是神（θεὸς γὰρ ἀμφότερα）（*Or.* 37. 2），僅有肉體這部分被神化。為應付亞流從路加福音二章 52 節主張基督是逐漸發展到神聖的地位，貴格利堅持子從起初就是子神；因為基督根本不需要長大為神（οὐδὲ ἐκ προκοπῆς ἢ θέωσις）。（*Or.* 25.16）

²⁰ 參考 *Or.* 39. 16，基督的 *sōma* 被神化，以及 *Carm.* 1. 1. 10. 61，基督的魂與 *nous* 被分別。

貴格利不會對任何削減子永恆性的基督論取徑妥協。否則，成肉體的目的——人得高舉——就會被打折扣。子的性情是無起因並無起始的。

然而，祂之後為了一個特定的原因而降生，（就是為了拯救曾侮辱祂的你，曾藐視了祂神格的你，因祂接受了你那粗鄙的性情），並藉著 *nous* 與肉身往來，因著人既然與神調和並與神成為一，低下的人就成為神，²¹ 更高的性情已佔了上風，以致我能成為神，正如祂成為人一樣（*Or.* 29. 19）。

這「雙向的轉換」使貴格利能說永遠的子透過 *nous* 以神的生命充滿了祂所取的人性，以致人性能夠在同樣原則上被神化。因此，每個信徒能在相似的方式上，藉著他或她的 *nous* 與基督聯合而被神化。²² 有時候貴格利也會強調這種聯合的理性本質。貴格利曾在某個場合建議，神無法領會的超越性驅使我們求知並羨慕，也因此得純化使我們成為神（*Or.* 38. 7）。然而我們絕不能忽視道成肉身是神化的背景。基督「藉著祂成為肉體的大能」使我們成為神（*Or.* 30. 14）。「人性與神相互調和，且藉這相互調和能成為神聖（*θεόν*），有甚麼命定比這更偉大」（*Or.* 30. 3）？我們藉著洗禮得擁有這新的、神化的人性；而洗禮說明子同時是完全的人和完全的神：「如果我們敬拜一個受造之物，或被受洗歸入一個受造之物裡，我就無法被神化，也無法改變我的第一個出生」（*Or.* 40. 2）。

221

子的雙重性情在我們的救恩中相當要緊。我們必須謹慎提防那些將子區分為兩個分開的實體，和那些將這雙重性情溶合為一的人。在貴格利退休並離開君士坦丁堡後，寫給革利多尼的信（*Letter*

²¹ Mason 為那句話加上了標點符號：*καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός*。我採用 Gallay (SC 250) 的讀法：*καὶ γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω, θεός*。參考 Maximus, *Amb. Th.* 3, PG 91. 1040C。

²² 參考馬克西母對這段話的評語，*Amb. Th.* 3, PG 91. 1040C，隨後將會討論。

to Cledonius) (*Ep.* 101) 中，雖然貴格利主要把焦點放在亞波里拿留派的聲明上，但他也沒有忽視另一面的錯誤。在攻擊兩個子（神之子與馬利亞之子）的論點時，貴格利堅持人與神形成為一個實體：「藉著調和兩種（性情）成為一，神成為人，人得以神化（τὰ γὰρ ἀμφότερα ἐν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος），然而需要有人表達這事」（*Ep.* 101. 21）。為抵抗亞波里拿留派，這雙重性就必須被強調。道所取的人性在每一面都是完整的，「未取的就未得醫治」。藉著熟練運用出埃及記七章1節，貴格利建議基督屬魂的高等部分——理性——並未被道排擠。正如摩西向著法老是神，但同時也是神的僕人一樣，所以我們的心思支配我們的身體，但並不分於神的尊榮（*Ep.* 101. 45）。然而道成肉身的影響力要比人性「塵土」的神化影響更深遠。在於人心思裡的「形像」，與神調和並被神潛移默化，因其神性得以被神化（θεωθεῖσα διὰ τῆς θεότητος）（*Ep.* 101. 46）。我們的命定不僅是歸回我們原本的榮福，我們有更大的命定：不僅形像得恢復，還要達到亞當受造就是為著得以神化的目標。

貴格利在君士坦丁堡期間，他主要花工夫對付亞流派，而非在亞波里拿留派上。這些人就像正統派一樣，分成許多派別，其中之一就是馬其頓派（Macedonian，〔抗靈派——譯者註〕）。以當時君士坦丁堡前主教馬其頓奴〔Macedonius〕命名，他於西元360年被解職。馬其頓派當時已接受子與父的本質相同（*homoousion*），但卻否認聖靈的同質。讓當時的教會正式接受聖靈的本質相同，成為貴格利當時爭戰的主要目標之一。

除非子與父同質，不然祂就無法神化我們；同樣的原則也當用於聖靈：「倘若祂被算為我們中間的一個，那麼祂怎麼可能使我神化，又如何使我與神格聯合」（*Or.* 31. 4; 參 34. 12）？聖靈同時是「在我以上的神」，也是「在地上使我成為神的那位」。聖靈成全、聖別並神化我們，因此祂自己不能是那位被成全的、被聖別的，並被神化的。聖靈藉著洗禮神化我們這事實證明：聖靈必須與神同受敬拜（*Or.* 31. 28）。聖靈在使我們成為神的方式不受限於聖

禮：祂不但使我們受洗，也在受洗後成為我們所追求的那位（*Or.* 31. 29）。

貴格利的論文並不是沒有果效的。西元 381 年 5 月在君士坦丁堡的主教會議中，便確認了聖靈必須與父和子同受敬拜，但本次會議並未明確支持聖靈與子和父同質。貴格利因無法說服主教們而失望，並在政治上為敵人陰謀所勝，他便辭去主教一職。在他最後的告別演說中，他謹慎的發表他關於三一神論的結論。如果有人盼望想出神聖三一顯著的屬性，他最好使用「非受生的」（*ἀγέννητον*），「受生的」（*γέννητον*），和「發出的」（*ἐκπόρευτον*）這些詞彙（*Or.* 42. 17），以維持神與受造之物基本的區別。「受造之物可說是『出於神』，這對我們也是件大事；但受造之物絕不能稱為『神（*God*）』。否則我應該承認受造之物為神，就好像我也在字面的意義上成為神（*a god*）（*ὅταν καὶ γὰρ γένομαι κυρίως θεός*），因為無論是神或受造之物就被混為一談了。在我們是受造之物這面，我們不是神」（*Or.* 42. 17）。無論我們是藉著洗禮或靈修得以神化，最終的分析結果乃是，我們乃是在類比的意義上成為神。

從這些引述的段落來看，貴格利在神化的取徑上，顯而易見的遵循亞他那修的典範，特別地強調魂與身體的分開，並以柏拉圖式的方式高升至神。在神學的層面上，子在道成肉身時被表明同時是神化者，也是被神化者，神神化了那個祂所取的「身體」，或「人」，並藉著這個「人」，神要神化整個人類。聖靈在祂那方面，不僅被神化，也神化人。祂與子一同，藉著洗禮神化人。聖餐也帶領人朝向神化。基督教的神職人員，作為聖餐的分授者，就是神化的代理人；神化的代理人同時也是靈性上的導師。這是首次在基督教的作者筆下，修道院的生活被描繪為使人達到神聖地位的脈絡。在這面的意義上，神化是每位認真基督信徒的終極目標（*telos*），被設想為與道德的取徑一致。基督教中苦修主義者是藉著撇棄身體的需要，竭力要高升到神面前。神化乍看之下與人的高升（*anabasis*）有關；而此一關連在其他的場合也一再被提及。雖然人類藉著道成肉身而被變化，被當作在實際生活中神化的基礎，

但它仍然是貴格利所選擇的，斐羅和革利免式的道德取徑。

223 當把 *theos* 這個字用在人類身上的時候，可以有五個不同的意思，它們都具有某種隱喻性的範疇，因為被造之物不可能按照字面的意義成為神（*Or.* 42. 17）。第一個意思與道成肉身有關：藉由與神相互調和，「人」成為「神」；人性藉由子的道成肉身，在基督的位格中被神化（*Or.* 1. 5; 29. 29; 30. 3）。第二個是跟洗禮有關：眾神得蒙拯救，他們藉由成為神的兒子和眾神，達到與天使同等，但仍留在身體裡面（*Or.* 7. 22）。第三個是與道德有關：人在今生中就可藉由道德上的潔淨，而成為眾神並與神相像（*Or.* 30. 4）。第四個是跟末世論有關：脫離世界的魂在與被靈化的身體重新結合後而成為神（*Or.* 7. 21）。第五個乃是純粹寓意的：仁慈的人得以神化，因為他效法了神的 *philanthropia*（相當與中國人的仁愛——譯者註）（*Or.* 17. 9; 36. 11）。對於人類的終極目標（*telos*），故此，貴格利的「眾神」在一方面是那些藉由洗禮，而逐漸同化為基督被神化之人性的人，在另一方面，是那些藉由苦修的努力，使自己脫離物質世界的人，他們都朝向天上天使般的生活前進。貴格利對神化的看法就像巴西流的一樣，都屬末世論和柏拉圖式。

（c）神化如何與道成肉身有關？

貴格利引述亞他那修的基督論，堅持基督同時是神化者與被神化的一位。道神化了祂所取的人性，這就能夠解釋，例如，基督如何能被稱為「成長」（參考路二 52——譯者註）（*Or.* 30. 12; 25. 16; 參 Athanasius, *CA* 1. 39）。然而，亞他那修致力建構以道為肉身生命目標之基督論模型時，貴格利則相當強調將兩性分開。有時他的確說到身體、肉體，或意志的神化，但更常說到「人」得神化（*Or.* 29. 19; 30. 3; 38. 13; 39. 16）。斯多亞學派用調和說（*krasis theory*）來詮釋神與人之間的聯合，兩性的實質相互滲透但仍保持了各自的特性。這道所取的「人」藉 *nous* 的居間與道相互調和而得以神化；而這正是亞波里拿留派必須被抵制的原因。不僅基督有屬人的魂，

「凡沒有被取的部分都無法得著醫治」；並且正如俄利根所教導的，如果道要與肉體聯合，魂的較高部分 *nous* 的居間是必要的（參 Origen, *De Prin.* 2. 6. 3）。

值得一提的是，貴格利在其基督論的辯論中避免有分這術語。兩性的聯合是藉著 *σύγκρασις*，（混和——譯者註）和 *μίξις*（混和物——譯者註）而不是 *μετουσία*（有分於某種素質——譯者註）和 *ἔθεξις*（有分——譯者註）。之後的涅斯多留也喜歡採用相似的術語，雖然就他而言，他拒絕神化的說法。而正是神化的觀點使貴格利的基督論避免趨向於涅斯多留派。藉著在下的為在上的所神化，神與在基督裡的人保持在完美的聯合裡——肉體、意志、*nous*——全人完全得以神化。

正如溫斯洛（Winslow）所說，基督人性的神化是「我們獲得類似神化所依據的準則」。²³ 道成肉身的目的是人得高舉。正如基督是與人相對之物的總和；人也是如此，對貴格利而言，人的肉身和靈是分別不同的造物。人的 *nous* 具有某種與神類似的特徵，是人的肉身所缺少的，因為只有人的屬靈性質是照著神的形像創造的。藉著使在上的征服在下的（指理性魂征服感性魂——譯者註），人藉著「傾向神」而得神化（*Or.* 38. 11）。貴格利在他的基督論中傾向避免「有分」這個術語。例如：他從未引用彼得後書一章4節。他也沒有說神化等於兒子名分。信徒在受引導效法神時並未太多的合併進入神。其著重點必然在於道德上的進步與魂的高升；這就是貴格利為何強調人神聖地位隱喻上或寓意的性質。

（d）結論

溫斯洛在對貴格利的救恩論研究裡，他陳明「神化」是個不斷變化的詞，用以描述神與人之間活潑的關係；這種關係在救恩的計

²³ Winslow 1979: 189。但也要參考 Strange 1985，他認為應該是相反的。

畫裡，產生我們「漸進的發展兒女名分的命定，以完成被造之物的目的」（1979: 189）。溫斯洛建議從六重的層面來正確瞭解神化這個基要的隱喻：空間的（魂的高升），可見的（*nous* 的啟發與對神的異象），知識論的（認識神並被神知道），道德的（苦修的努力），結合的（與神漸進的聯合），社團性的（一同分享神聖的生命）（1979: 193ff.）。

我相信溫斯洛對於神化的理解是正確的。溫斯洛在這這隱喻中所列舉的所有面向中，並非每項都是貴格利所強調的。在貴格利的著作裡，他把實際的取徑（對應溫斯洛之結合的、社團性的）放在第二位；重點反而被擺在類比的與道德的取徑（對應溫斯洛之空間的、直觀的、知識論的，與道德的面向）。就實際的一面說，神化是藉著道成肉身所帶來，在人裡面產生的改變，藉著聖靈在洗禮時將神化的果實分享給每一位個別的信徒。對類比的取徑而言，神化是藉著效法神的仁愛（*philanthropia*）而產生。就道德一面說，神化遵循了脫開魂所受物質的束縛，並透過苦修的努力和真哲學，而高升至神。

225 神化的結果是我們成為神。神化開始於我們對道成肉身的回應，我們的提升是效法（*mimesis*）基督的降世。我們在洗禮中與神聯合時，在原則上已經成為神，但我們的神化經過長期的苦修（*ascesis*）後才在天上得到完全的實現。事實上就正確的意義來說，我們絕不能成為神——也就是說，我們無法克服受生／非受生（*generate/ingenerate*）間的區分。在天上，形像得恢復，*nous* 得神化，肉身成為不死，但受造與非受造之間的鴻溝是無法跨越的。然而蒙恩得救者得稱為神，因詩篇八十二篇 1 節說神站在諸神中（參 *Or.* 7. 22; 30. 4）。

溫斯洛說「貴格利在神化的應用上越過了他的前輩們」（1979: 179）。這是誇張的說法。亞他那修已經制定好貴格利需要遵循的準則：人的性情藉著道成肉身得以神化，信徒藉著受洗並努力過道德的生活而得神化。貴格利更多論到道德的生活，並且在論及此點時

更廣泛應用柏拉圖的傳統。在《安東尼的生平》書中，亞他那修也採取相似的論述。貴格利在道德的層次上應用神化這個詞的時候，並沒有越過亞他那修。在這方面，當他強調 *nous* 的角色時，回顧了革利免和俄利根的傳統。另一面，他沒有發展亞他那修關於有分的教義，而這是女撒的貴格利採取之神化的一方面。

3. 女撒的貴格利

作為巴西流的弟弟及拿先斯的貴格利之朋友，女撒的貴格利在對抗亞流主義之事上與他們並肩作戰，他並沒有就讀於任何名校，但他仍然為自己建構了深厚哲學與神學的基礎。372 年，他在女撒這個小鎮被立為主教（同年拿先斯的貴格利被立為撒期瑪〔Sasima〕的主教），並成為在巴西流維護尼西亞教義戰役中的一分子，以維繫該撒利亞在該地區作為教會中心的影響力。雖然貴格利在亞流主義的逼迫下被短暫免除主教一職，當瓦林斯皇帝於西元 378 年去世後，他的主教職位又被恢復。主後 379 年，他出席安提阿會議（Council of Antioch），即將去君士坦丁堡任職的拿先斯的貴格利所主張之尼西亞派教義被首次提出討論。在 381 年君士坦丁堡大會上，他支持拿先斯的貴格利推行之聖靈與神本質相同（*homoousion*）。在會議上，即使貴格利的成功有限，也讓皇帝留下深刻的印象。狄奧多西一世後來發布敕答書，以與他共領聖餐表明其正統（*Cod. Theod.* 16. 1. 3）。

自從二次世界大戰後，²⁴ 貴格利的屬靈教導成為多方研究的主題。有一些作者將貴格利視為闡述「神化」教義的主要闡述者，事實上他很少訴諸於教義。²⁵ 對女撒這位主教而言，「神化」主要是

226

²⁴ 兩篇最精粹的作品是 von Balthasar 1942 和 Daniélou 1944。其他較具有代表性的論文包括 Leys 1951, Völker 1955, 和 Jaeger 1966。

²⁵ Gross 對於貴格利的奧祕神學的描述，並沒有指出貴格利如何應用神化這個詞

指子在道成肉身中所取的那個肉身的變化（也可以延伸到聖餐），其次在於人有分於神的完全。但「神化」並不是他偏愛的取徑，他比較喜歡用總括的方式說到「有分於」神的屬性和達到「與神相像」。²⁶

（a）詞彙

巴拿斯（Balás）觀察到「貴格利很少用到『神化』一詞」（1966: 159）。事實上，在他早期的二本書中，只在屬靈的背景中使用 *θεοποιέω* 一詞二次，新發明的詞，*συναποθεόω*（將人神化而與祂一樣——譯者註），則兩次出現在他成熟的作品，《大教理演講錄》（*the Great Catechetical Oration*）中。²⁷ 這方面他與拿先斯的貴格利成顯著的對比。

（b）文本

貴格利在他早期的作品中提到「神化」是有分於神聖屬性的結果。首先在《論童貞》（*On Virginity*）（371）中，他表達童貞是神

彙（1938: 219-238）。Völker 的精闢研究報告是第一個提出，神化和有分於神聖的完美之間的關係（1955: 274-82）。Theodorou 著重於基督在道成肉身中，身體的神化，與我們自己藉由類比的神化之間的關係（1956: 78-81, 138-9）。Moutsoulas 在這個方面發展了一個更為細緻的研究（2000；原文在 1965 年，以希臘文發表）。這篇報告將貴格利神化教義根植在他對於道成肉身和聖禮的教訓之上。對於人性如何有分與神格屬性的最全面研究，仍然是 Balás 對於貴格利有分於神之觀念的研究（1966）。最新，Daley 對於貴格利在神的超越性和人類的不死之具洞察力的分析，已經在此肯定貴格利的神化教義完全是以基督論作為背景（1997）。

²⁶ 除了 Merki 1952 的基礎性研究和 Balás 1966 之外，請參考 Leys 1951。

²⁷ *Θεοποιέω*: *De Virg.* I, PG 46. 320D; *De Beat.* 5, PG 44. 1249A。 *Συναποθεόω*: *Or. Cat.* 35, PG 45. 88A, Srawley 130.4; *Or. Cat.* 37, PG 45. 97B, Srawley 152. 1。第二處出現在 Srawley 修改過的本文中。

最高的屬性；這屬性神化了有分於神的人。童貞表徵純潔與不朽壞，²⁸ 貴格利說「這是對童貞最高的稱讚，故此表明，神化那些有分於她純潔的奧秘之人（*θεοποιῶσαν τρόπον τινὰ τοὺς τῶν καθαρῶν αὐτῆς μυστηρίων μετεσχηκότας*）」，好叫他們成為唯一真正的聖別無可指摘之神的分享者（*De Virg. 1, PG 46. 320D*）。童貞不是身體上的狀態，乃是一個屬靈的狀態，一位作者曾經稱它為一顆被釋放的心（*NPNF 5. 342*）。童貞可以藉著哲學的實踐而獲得。

在《論主禱文》（*On the Lord's Prayer*）一書中繼續解釋人如何能藉著效法神性情的特徵而「成為神」。為接近神這位施恩者，人自己應該先成為施恩者；為了接近祂這位良善者，人應該先成為良善的；為了接近他這位公義者、寬大者等等，人應該先得著相同的屬性。

227

如果一個人能夠脫離一切的邪惡意念，他就能夠，這麼說，在他自己生命的道路中成為神（*θεὸς τρόπον τινὰ διὰ τῆς τοιαύτης ἔξωος γίνεται*），因為他在自己裡面尋找到存在於神性情中的理性。你能瞭解祂把聆聽祂的人提升到何等高度，透過禱告將人的性情變化為神聖的？因為祂定意要那些親近神的人都能夠成為神（*θεοὺς γινέσθαι*）。

我們並不太清楚貴格利在寫這段話的時候，心中想的是哪處經文，也許他正在想著馬太福音五章 48 節「你們要完全，像你們的天父完全一樣」，無論如何，他的意思是清楚的。正如他在《論童貞》裡提到，人藉著有分神聖的屬性而被神同化。

在神聖屬性中最超越的是神榮福的屬性（*θεοῦ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἴδιον ἢ μακαριότης ἐστίν*）（*De Beat. 5*），在各種榮福中，有分就是

²⁸ *De Virg. 1, PG 46. 321C*；參考 Methodius of Olympus, *Symposium* 9. 4，該處將貞潔以類似神化的方式展現出來。

與神交通（*θεότητος κοινωνία*）。在《論榮福》（*On the Beatitudes*）第五篇中，貴格利表達這樣的看法，如果有一個人正確理解所聽到主的話，神將透過各種的榮福神化他（*θεοποιεῖν τρόπον τινά*）（*De Beat. 5, PG 44. 1249A*）。以富憐憫的人為例，他們是蒙福的，因為他們從神得著憐憫。既然你應該將你自己模成神格的屬性，「因此如果『憐憫』這一詞是符合神的，『道』就只能邀請你成為一位神」（同文 1249B; Graef 翻譯）。」

在《論榮福》中，貴格利第一次提到聖餐中的神化範疇。在第七章中，他強調人性與神性間的巨大鴻溝。然而人能與神相像並能被宇宙的主接納成為兒子。

人為著這樣的恩賜（兒子的名份）當獻上怎麼樣的感謝？要用何等的語言、何等的思想，來帶動我們讚美恩典的浩大？人超越他的本性，從臣服於必死的朽壞到在神的不死中成為免疫者，從受時間限制而成為永恆——換句話說，從人成為神（*ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος... θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος*）（*De Beat. 7, PG 44.1 280c; Graef 翻譯*）。

人藉著成為神的兒子，超越自己的本性。這是藉由洗禮賜給我們的恩賜，遠超過藉由哲學所產生魂的高升。看起來這就是貴格利在這段話中的思想。人無法藉著苦行努力來超越自身的本性。

228

他在《大教理演講錄》第三十五章中詳細解釋洗禮的屬靈意義（*c. 385*）。我們的救恩不單來自於所聽見有關基督的教導，更來自於他所完成的。基督成為肉身建立了與人的相通，「藉由祂所取的肉身，同時神化（*διὰ τῆς ἀναληφθείσης παρ' αὐτοῦ καὶ συναποθεωθείσης σαρκός*）所有與祂同種類的，並擁有同樣性質，好叫他們都能被拯救」（*Or. Cat. 35, PG 45, 88A, Scrawley 130. 4*）。在一個別信徒的部分，如果缺少了某些行動，拯救並不會自動發生。洗禮讓基督徒能夠效法基督所完成的工作，並取用它們（死而復活的工作——譯

者註）。

當貴格利在《大教理演講錄》第三十七章中轉向聖餐這個題目，藉著第二個聖禮的運作，貴格利將基督的身體在道成肉身中的神化，以相同的方式擴大到其他的人類身上。在基督中神性與人性的聯合為一將真生命賜予祂的肉身。

既然，肉體這個神性的接受者接受了這部分，以便維繫它自己的存有，這位彰顯出來的神藉由將祂自己與我們的必死本質調和，好叫藉由與祂神格相通之同時，人類能夠被神化（*ἵνα τῇ τῆς θεότητος κοινωνία συναποθεώθῃ τὸ ἀνθρώπινον*）。祂根據祂恩典的計畫，藉由那個肉身，將自己種在所有信徒的裡面，這個肉身從餅和酒中汲取它的素質，將自己與信徒的身體調和，好叫人能夠藉由與那位不死的聯合，能夠有分於不朽壞（*Or. Cat. 37, PG 45. 97B, Srawley, 152. 1; Srawley 翻譯*）。

那個被神化的人性就是基督的肉身。而那個肉身就是信徒們在相通（*communion*）（古代也稱聖餐為相通——譯者註）中所領受的肉身。聖餐能使他們有分於道成肉身神化的功效。

不同於拿先斯的貴格利，貴格利沒有使用聖禮的運作做為子與父本質相同的證明。事實上，在他反對亞流的作品中，唯一使用「神化」動詞的場合，是當他駁斥歐諾米派（*Eunomians*，極端亞流派，主張子與父神在本質上完全不同，也不同意——譯者註）的邏輯錯誤之時。他們在分割受生／非受生（*genetic/agenetic*）的時候，將子置於我們的一方。因此，若他們稱主為「神」（他們也確實如此稱呼），他們就能神化其餘的被造之物（*καὶ τὴν λοιπὴν κτίσιν θεοποιήσουσιν*）（*C. Eunom. 4, PG 45 629D*）。

但被造之物無法有分於神的性質，貴格利從未在缺乏前提的情況下，說人能成為神。在《摩西生平》（*The Life of Moses*），貴格利老年時的作品中，貴格利討論了摩西右手的變化（變成大痲瘋，

然後又成為正常無事——譯者註），和杖變為蛇（出四 1-7）都是道成肉身的表號。

229

凡是能夠透視這些事物的人，相對於那些抵擋真理的人，立刻就能夠成為一位神（*θεός ἀντικρως γίνεται τῶν ἀνθεστηκότων μὲν τῇ ἀληθείᾳ*），那些抵擋真理的人乃是被無知和非物質幻想所迷惑的人（*V. Mos. 2. 35, PG 44. 336C; Malherbe 和 Ferguson 翻譯*）。

一位具有透視（*perinoia*）能力的人被比喻為神，就好比摩西之於法老（出七 1）。²⁹ 當斐羅提到摩西之於法老時，也使用相似的觀點，好比一位智慧的人之於愚拙的人是神一樣。

從貴格利對於神化術語的快速瀏覽中，我們可以總結出三個重點。首先，神化對於女撒主教而言主要是一個基督論的用詞，用於基督人性被其神性變化，這個字只有在這個意義下被使用。第二，透過聖禮，藉由有分於基督那被神化的身體，而使神化延伸到全人類。第三，在嚴格比擬的意義中，人類的神化是藉著有分於神聖屬性。在所有貴格利大量的屬靈的著作中，他只有二次提及有分時，用到*θεοποιούσα*，在這兩次中，他都用*τρόπον τινά*，「就是說」作為前題。

（c）神化的基督論基礎

像亞他那修派一樣，貴格利的基督論乃是被救恩論所驅動的。³⁰

²⁹ 當 *perinoia* 作為一個具有知識意義的名詞是，它的意思是「超越對於物質的觀察」，然而「與沉思靜觀神而獲得的知識不同」，參考 Malherbe and Ferguson, *Life of Moses* 163 n. 51。

³⁰ 在接下來的段落中，我非常依賴 Daley 1997。

在愛任紐—亞他那修的屬性交換原則中我們發現，道成肉身的「目的乃是為了藉由成為我們的所是，他能夠讓我們成為他的所是」（*ἵνα ἐκ τοῦ γενέσθαι οἷος ἡμεῖς ἡμᾶς ποιήσῃ οἷος ἐκεῖνος*）（*Antirrh.* 11, GNO III. 1. 146）。貴格利用一種非常個人化的術語來表達這個觀念。「混合」的術語占主導的地位。道是「與人性調和」（*κατεμίχθη τῇ ἀνθρωπότητι*）（*Or. Cat.* 26, Srawley 101. 2-3）。祂「將祂自己注入到我們的性情裡」（*πρὸς τὴν φύσιν ἡμῶν ἀνακίρναμένον*）（*Or. Cat.* 27, Srawley 101. 10-11），好叫祂能夠從我們接受我們人類有限性和必死的特質（*ιδιώματα*），同時我們也從祂接受了祂的永遠與不朽壞的神聖特質。調和跟相通這慣用語並不意味兩種對等成分的相互滲透。在貴格利著名的描述中，神性吞沒人性就好像一滴醋被無際的大海完全吸收一樣（*Antirrh.* 42, GNO III. 1. 201; *Ad Theoph. Adv. Apoll.*, GNO III. 1. 126; *C. Eunom.* 3. 4, GNO II. 150）。這樣的比喻並非意味人性的消滅。大海裡的一滴醋不再感受到醋的存在，然而它依然存在。在神性裡，人性雖被變化並賦予不朽壞的神性，它依舊是人性。由於一些人已經發現貴格利基督論的不足，因為這個主張無法完美的解釋道成肉身虛己的方面（例如 Grillmeier 230 1975: 376）。某些人則被貴格利強有力的異像深深打動，神在祂的拯救實際中使人性成為祂自己的，變化並高舉人性（例如 Daley 1997: 95）。

即便神化這術語能夠以基督論輕易的表達出來，但是貴格利仍然以非常保守的方式使用它。這可能是跟他與亞波里拿流主義的爭鬥有關。亞波里拿流對於基督的教導，祂是具體化身的神和那被神化的身體（*θεὸς σεσωματωμένος καὶ σῶμα τεθεωμένον*），以及道取代了人性的 *nous* 作為基督的主導原則，對於貴格利是完全無法接受的，因為它貶低了基督的神性和人性。在一方面，全能的神被削減為受環境限制之身體的主導原則，在另一方面，人性被剝奪了其最高的原則，其結果就是得蒙拯救的，從素質而言，跟一匹馬或一頭牛沒有任何的分別。故此，任何建議亞波里拿流的用語 *σῶμα τεθεωμένον*，對貴格利而言，都是有問題的。

基督人性的變化標誌一個新的、被榮化之人性的開始，在其中，我們的每一位都得以有分。這種有分「不是藉由某種純物質的關聯，或藉由分享某種柏拉圖式宇宙性的關聯，而是藉由人與基督一同參與救恩歷史，特別是藉由信心、洗禮，和門徒的效法基督」。³¹

(d) 聖禮中的生命

信和洗禮是我們獲得在升天和改變形狀之基督裡，神所給我們的新人性之必要手續，因為我們不是脫離肉體的靈，而是「由魂與身體所組成的」雙重性質之被造物 (*Or. Cat.* 37, *Srawley* 141. 1-2)。洗禮藉著我們效法基督死與復活奧祕的三重浸禮，將我們置於基督拯救行動之中。貴格利將其描述為重新獲得「不朽壞為祭袍」，預表個人獲得基督戰勝死亡和朽壞之功效 (*Bapt. diff.*, PG 46 420C)。聖餐以相似的方式被解釋。既然聖禮的元素等同於基督得榮的肉身，對於我們就是生命的泉源，使我們的肉身成為不死。藉由聖餐，我們透過與基督的身體調和，我們的身體得以有分於不朽壞，那原本只屬於基督之不死的恩典被傳輸給眾人 (*Or. Cat.* 37, PG 45 97, *Srawley* 151-2)。

(e) 魂向著神的高升

231 如同但以理羅 (Daniélou) 所指出的，貴格利的屬靈教義是他聖禮神學之延伸 (*Musurillo* 1961: 22)。魂的功能，「藉由聖禮高升到超自然的層次」，成為靈命追求綻開的花朵。這些活躍的功能

³¹ Daley 1997: 94。Daley 注意到 Hübner 1974, 特別是 1-25 和 95-198 「為著在許多教義的歷史中所發現，對於貴格利關於人類整體性和『物質性』救贖的字面詮釋之詳細討論和駁斥」 (1997: 94 n.38)。也參考 Moutsoulas 2000, 特別是 99-128。

在三個方面開花結果。魂從情慾和各種屬地事物中得著純化，讓它能夠被升高、沉思靜觀神、作為真生命，以及真美麗和真善。但魂高升之目標並不是為了沉思靜觀神或 *theoria*。魂會經由神聖的愛，超越沉思靜觀進入神的立即同在裡。³² 在他成熟的著作《雅歌講道集》（*Homilies on the Song of Songs*）與《摩西生平》中，貴格利用光、雲和黑暗的意象來描述這三個方面。³³

光的方式是純化的階段，魂從感官的欺騙轉向實在，即真理的神，並且被浸潤在神聖光中，以獲得 *apatheia*（斯多亞派形容心境的平和——譯者註）和 *parresia*（放膽傳福音——譯者註）的恩賜。以雲的方式對應於柏拉圖式的 *theoria*，是對於具智慧之實體的沉思靜觀，為下一個階段。超越雲後是黑暗。因著魂的腐蝕性沉積已被潔淨，成為反射神聖完全的鏡子。魯斯如此描述，「魂的鏡子使魂能藉著在受造狀態下自己擁有的，沉思靜觀神在非受造狀態下的所是」（1981: 92）。魂被神性情的特徵所傳授（*Anim. et res.* 105A, Callahan 翻譯）。他聯結那良善者，與祂相調和，並以這種方式讓三一神住在他的裡面。但神並不被他擁有。黑暗表達神的卓絕與無法理解，但在同時，也表達神與魂的親密程度。神的取之不盡含示魂被更深帶入對於神的經歷中，無盡的長進。我們當注意，貴格利對於基督的 *prokopê*（增長，路二 52——譯者註）的解釋是屬靈的：基督始終在我們心中增長。*epektasis*（將魂高升無盡的向上——譯者註）的教義代表完全，是一種魂不斷的前進至無限。

貴格利將神化的術語應用在聖餐的運作，以及黑暗方式的方面，就是魂被神聖性情之特徵所「傳授」。然而，在他後來的成熟著作中，他更傾向於討論有分，多於神化。神是絕對的美德（*ἡ*

³² 參考 Daniélou 1944: 274: “La vie mystique est faite, inséparablement ... d'un double élément d'intériorité et de transcendance, d'entrée et de sortie, d'instase et d'extrase.”

³³ 對於貴格利屬靈的高升之教義的最好介紹是 Louth 1981: 80-97。進一步的資料參考 von Balthasar 1942, Daniélou 1944, Leys 1951, Völker 1955。

παντελής ἀρετή) 。因此，「要得到真美德，除了有分於神外別無他途」(οὐδὲν ἕτερον ἢ Θεοῦ μετέχει) (V. Mos. 1. 7, PG 44. 301A) 。

232 這並不是說擁有了神，因為「這個善是無止境的，有分者本身的渴望不會停止，而是延伸至無限」(同文，Malherbe 和 Ferguson 翻譯) 。³⁴ 這並不代表那些追求美德的人能夠有分於神的性質。他能夠有分的乃是神的屬性和活動。貴格利從來不引用彼得後書一章 4 節。他最多說的是基督徒效法神的性情：「若人原先是神的樣式，那麼我們宣稱基督教之宗旨是效法神的性情，一點也不過分」(Prof. Chr., PG 46. 244D; Callahan 翻譯) 。這樣的效法恢復人裡面神的樣式，但不能使人成為神的所是。有分的概念使貴格利能夠高舉神不可靠近的超越性，同時又能維持人與祂的親密性。這可以說明為甚麼在他的成熟著作中，他偏愛使用「有分」多於「神化」。他似乎逐漸避免任何會犧牲神非受造之超越性的事物。

(f) 結論

因此，這位最年輕的加帕多家教父最終發現，神化的概念不足以充分表達人與神似非而是的「聯合」。³⁵ 拿先斯的貴格利就常常使用神化的觀念作為隱喻，來描述人成長以至於在神裡完成其目的。女撒的貴格利在使用神化的術語時，對於減低神的絕對超越性和不可知性之最輕微傾向，是很警惕的。對他而言，有分這個術語提供了另一個表達我們藉由與祂的能量聯合，在同時保證祂的性情或素質完全在我們理解之上，能夠加深我們與神的關係之方式。

³⁴ 貴格利對於 *epektasis* 的觀念，參考 Daniélou 1944: 309-26。

³⁵ 「聯合」被加上了引號，*heñosis* 是貴格利專門用來描述基督與教會聯合的術語 (Hom. 4 in Cant., PG 44. 836D)，或信徒在聖餐中「與不死者聯合」(Or. Cat. 37, PG 45. 97B, Srawley 152. 5)。作為奧祕之高升的目標，這是標識丟尼修派特徵的術語。參考 Meredith 1999: 101，「聯合的觀念對於戴尼斯 (Denis) 是獨特的，對貴格利則是陌生的」。

4. 加帕多家三教父的成就

加帕多家三教父從亞歷山太學派取得神化的教義，在柏拉圖式對基督教的理解之中，認為人性可以盡其所能的達到與神相像。但他們並不那麼倚重亞歷山太學派的術語：*θεοποιέω*，這一個術語曾經被巴西流使用兩次，拿先斯的貴格利使用一次，女撒的貴格利使用兩次。拿先斯的貴格利是三位加帕多家教父中最常提到神化一詞的一位，他最偏愛*θεόω*以及他自己創造的*θέωσις*。他們並沒根據實際的取徑來處理神化的教義。只有基督所取的，那個包裹了魂的身體能夠在字面意義上被神化，但在與亞波里拿流主義抗爭的時候，那樣的觀點都會成為有問題的。人類僅僅在道德和隱喻的意義上被神化，更強調藉由洗禮，信徒因變化將魂高升至神。

233

對兩位貴格利而言，對神化實際的取徑是重要的，這是在他們的道一人基督論的架構中，將屬人和神聖元素結合在一起的方式。他們因著基督論的緣故，很難將實際的取徑應用在人類身上，因為無法將後者從子分別出來。巴西流和拿先斯的貴格利強調藉由效法基督而達到與神相像：對他們而言，基督教是效法基督成為肉身的的生活。基督神化了祂所取的身體，道成肉身的目的就是要讓我們回歸我們所失去了的樣式。但效法神不僅僅是外在的。效法神在於勝過情慾，和從肉體生活的束縛中釋放魂，以及在洗禮裡穿上基督。我們藉由操練美德效法神，我們也藉著在基督裡穿戴基督而效法神。洗禮和道德生活被稱作為神化。在女撒貴格利的思想裡，有分的概念變得重要。甚至導致以有分替代神化的傾向，人藉著有分於神的屬性達到他的終極目標 (*telos*)。

三位加帕多家教父皆提及神化中聖禮的角色，但只有女撒的貴格利繼續發展這個教義。在他對於聖禮的實際的觀點中，因預見亞歷山太的區利羅面臨的困境，他使用了一個不同的基督論來支持那個觀點。神格藉由將自己與肉身相互調和而神化它；當信徒在領受

聖餐時接受了這個被神化的肉身時，這個肉身反過來藉由與信徒相互調和而神化他們。

加帕多家教父的神化概念受限於他們的柏拉圖主義與對神格之否定式神學。他們認為人類生活的終極目標 (*telos*) 理當是達到與神相像。但神在祂的素質裡仍然無法被人類所能理解。基督徒的神化被這個觀點所規範，將它限制在道德和類比層次上的神化。對於巴西流而言，「神」 (*theos*) 不過是神賜予那些配得之人的稱謂。這個稱謂表明人在末世實現時，全人、身體，和魂都將被靈化並成為不敗壞，好叫它能夠享受神的異象。對於拿先斯的貴格利而言，一方面神化 (*theosis*) 是人在洗禮中被聖靈神化的能力所帶往的終極目標 (*telos*)，另一方面它也需要人在苦修生活中的努力奮鬥。然而我們絕不能成為真正意義上的「眾神」，也就是說，我們絕對無法跨越那存在於受造和非受造之實際次序中的鴻溝。對女撒的貴格利而言，人成為神是藉著效法神之性情的特徵，藉著有分於神的屬性，並藉著模成神格的特性。至終，人將超越他自己的性情，並免除敗壞與必死，但女撒的貴格利不樂意稱這樣的歷程為「神化」。神化一詞對他而言，根本是基督論的概念，這個概念也可以延伸應用於聖禮。

第八章

修道主義綜覽

守道者馬克西母的成就

迄第五世紀早期，除了少數例外，教會中的作者已經停止談論基督徒或基督人性的神化。我們可以在女撒的貴格利的著作中，觀察到一個用「有分」取代「神化」字眼的運動，並在亞歷山太的區利羅身上得到確認。在這些作家及其後進者的心目中，神化不再被視為有用的隱喻。這或許是因著第四世紀晚期與第五世紀早期，教會作者們全力以赴的處理俄利根與亞波里拿流遺留下來的教義爭論。大巴西流與拿先斯的貴格利企圖去挽救任何俄利根與尼西亞正統相容的教訓。他們的門生伊凡格流卻以青出於藍的方式，發揮了俄利根學說推理的一面。他詳述了一個關於屬靈生活的理論，主張此生活是一個過程，將會在受造的理性回歸神聖根源的時候達到巔峰。之後更極端擁護伊凡格流之俄利根教義的人士被稱為「類同基督」（Isochrists）（這是根據伊凡格流發展出來的極端派，認為人類的魂與基督在創造萬有前，和基督再臨之後的魂一樣——譯者註）。這是由於他們相信在最終萬物回歸於神（*apocatastasis*）的時候，得救者的魂會成為純淨的理性體，與基督自己同等（Cyril Scyth., *V. Sab.* 197）。亞歷山太的區利羅的伯父提阿非羅與賽浦路斯的耶柔米，以及伊比凡尼斯（Epiphanius）聯手，發動針對伊凡格流版本的俄利根教義，以及他同期尼崔亞的修士的惡意攻擊。提阿非羅也受到女撒的貴格利影響，捲入亞波里拿流教義的爭議中（*Ad*

Theophil. adv. Apollinaristas, GNO III. 1. 119-28)。伊凡格流並沒有直接使用神化的字眼。但是對亞波里拿流而言，肉身藉由神的道而神化總括了他所堅信的，就是在基督裡，魂最高等的部分已經被神的道取而代之，成為管治人的原則。他的教導被下列大會所譴責：羅馬（377），安提阿（379），以及君士坦丁堡（381）（參Raven 1923: 144-8）。在區利羅時期，咸信即使得到亞他那修認可的 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\varsigma$ 這個術語，也不再能傳達正確的涵義了。

236 區利羅會放棄神化用語的做法格外引人注目，因為神化這個術語無疑的源自於亞歷山太學派。非亞歷山太學派者，除了一個可能的例外，若不是受到革利免、俄利根、或亞他那修的影響，絕不使用這個術語。¹除了本書詳述者，以下諸位也值得一題：神行者貴格利、奧林匹斯的麥托丟、該撒利亞的優西比烏、耶路撒冷的區利羅、馬加利馬克諾斯（Macarius Magnes）。神行者貴格利（d. c. 270）是俄利根的學徒，他尊稱他師者的教訓是一個「達成一種尊奉為神的方法」（*Pan.* 11, PG 10. 1084C, Koetschau 27）。在呂西亞（Lycia），奧林匹斯的麥托丟（d. 311）用近似俄利根的寓意解經法評論猶太人的住棚節期。他認為棚子上的綠樹枝是貞潔的杆杖，「那神化、蒙福的樹」（ $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\iota\ \mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\tilde{\omega}\ \phi\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ）（*Symp.* 9. 4, PG 18. 188A; GCS 27. 119）。貞潔將不死帶給我們的魂，神使純潔的人成為眾神，使他們與神面對面相視，因為只有相似的事物才能彼此瞭解（*Symp.* 9. 3）。後來麥托丟轉而反對俄利根，但是這個轉變在論貞潔的論文集（*Symposium*）的時候還沒有跡象（參Patterson 1997b: 130）。該撒利亞的優西比烏（d. c. 340）是俄利根的仰慕者（參考HE 6）。在俄利根的影響下，他宣稱基督是不能看見之神的

¹ 一個例外是希波律陀。雖然我們完全不知道他的早期人生，若認為他完全沒有接觸過亞歷山太學派，將會是非常奇怪的說法。當然，在當時他是一位名人。當俄利根約在 212 年訪問羅馬的時候，他特別提到聆聽過希波律陀的講道（Eusebius, HE 6. 14. 10）。所有使用神化語言的作者都被證明，最起碼在這方面都倚賴亞歷山太的傳統。

形像，被父神所神化（*Dem. Evang.* 5. 4, PG 22. 372BC, Heikel 225. 10. 13. 24）。雖然他沒有提及基督徒的神化，當他論及「（基督徒）有分神格榮耀的光輝」時，他的想法非常接近這個意義（*De eccles. Theol.* 3. 18, PG 24. 104IBC; GCS 4. 179. 34-6）。耶路撒冷的區利羅（d. c. 386）也有類似的傾向。他用亞他那修的方式描述聖靈的神化的能力（*ἐν τῷ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ πάντων ἁγιαστικὸν καὶ θεοποιόν*）（*Catech.* 4. 16, PG 33. 476A）。但是當他引用詩篇八十二篇 6 節的「神」，他只說這不過就是個稱呼罷了。（*Catech. Procatech.* 6; 參 *Catech.* 11. 4）。馬加利（fl. 400）則不然。他的目的是回應新柏拉圖主義對基督教的攻擊。正如其他的柏拉圖派作家，他談論人類理性的神化（*Apocrit.* 3. 23; 4. 26, Blondel 105. 28; 212. 21）。在復活之後，基督拔高了人的性情，使必死的成為不死，使屬世成為超凡，使為奴的得自由，使混雜的變單純。簡言之，使人成為神（*Apocrit.* 3. 14, Blondel 90. 10-13）。這「人」（ἄνθρωπος）是基督屬人的性情。就個別信徒被高舉來說，馬加利稱，那尊榮創造主者，藉由有分於神格將自己神化（*ἐαυτὸν δ' ἀποθεοῖ κοινωνῶν τῇ θεότητι*），就像人沐浴在陽光中，或藉火取暖一樣（*Apocrit.* 4. 16, Blondel 186. 3-11）。這種以柏拉圖式有分於神的思維，令人聯想到俄利根（即使它缺乏俄利根動態方面的特徵）。馬加利也宣稱，道藉由祂是神，使理性的造物成為眾神，藉由祂是基督（Christ），使理性的造物成為眾基督（*christs*）（*ὁ Θεὸς Λόγος τοὺς λογικοὺς θεοὺς ἐργαζόμενος, πῆ δε χριστοὺς ὡς Χριστός*）（*Apocrit.* 4. 18, Blondel 197. 6）。

237

著名的安提阿教父們從不使用「神化」這個專有名詞。這並不是說，他們駁斥愛任紐所主張，藉由恩典與在基督裡萬有同歸於一的神聖兒子名分。舉例來說，屈梭多模（John Chrysostom）（d. 407）認為詩篇八十二篇 6 節的神當然是指受洗的人（例如 *Hom. In Jo.* 3. 2; 14. 2）。但是我們僅僅在名義上是神。摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia, d. 428）非常清楚的強調這點。雖然受洗的人可以被稱為眾神（*Cat. Hom.* 3. 11; 4. 10; 11. 8; 14. 24），唯有在復活的時候，我們才能獲得不死的和不改變的神聖屬性（*Cat.*

Hom. 5. 20; 11. 7; 14. 24)。復活是第二次屬靈的出生，完成了第一次受洗的屬靈出生。狄奧多若引用人類繁衍過程的比方（古代想法），來解釋這兩者間的關係。我們第一次肉身的出生來自男性（男性的精液沒有人類的外貌），這個出生藉由第二個，出於女性肉身的出生得以完成（在母體內人類的形狀成型了）。照樣，我們受洗的第一次屬靈的出生，乃是藉著復活時的第二次屬靈出生得以完成。那時我們就要藉著變化成為永遠不死、永遠不變的性質，完滿的達成我們屬人的發展（*Cat. Hom.* 14. 28）。若非是亞歷山太派對救恩論的見解，神化的觀念只能被認為是一個遙不可及、屬於末世的事件。²

在區利羅於西元 444 年逝世後，神化的觀念就消失了。迦克墩會議之後，為了找出會議的定義能被基督一性論教派接受的方法，只有耶路撒冷的李安迪（Leontius of Jerusalem）再度引用。或許，神化給人一種對亞波里拿流主義以及歐迪奇主義（Eutychianism）讓步的感覺。神化的觀念於六世紀初，再次出現在亞略巴古的丟尼修身上。異教新柏拉圖主義者蒲洛克魯的影響也藉著丟尼修進入基督教傳統中，使得隨後第七世紀的守道者馬克西母也頻繁的延用神化的觀念。馬克西母的成就在於為拜占庭教會回復了神化的觀念。他放棄了以基督論為基礎而使用這個詞彙的方式，用一個全新的方法發展神化的觀念；他將這個觀念作為他對修道士教導魂的高升教義的核心。藉此，他在區利羅與加帕多家三教父的基礎上撰寫文章，也引用了伊凡格流潘迪克斯（Evangrius Ponticus），馬加利的講章（Macarian Homilies），封提斯的戴奧德克斯（Diadochus of Photice），以及亞略巴古的丟尼修。在我們討論馬克西母之前，前述最後四者值得深加研討。

² 安提阿學派對神化的取徑，可參考 Gross 1938:253-75；特別對於摩普綏提亞的狄奧多，Keating 2004 206-27。

1. 伊凡格流潘迪克斯

伊凡格流潘迪克斯（346-99）是第四世紀早期修道士中領頭的理論家。在他去世後，因為他毫不保留的俄利根主義，他的名譽被攻擊。西元 553 年，反俄利根的第五次大公會議譴責他，這也代表他的著作也只能在化名之下，才得存留至今。然而在他生前，他有許多的景仰者。魯非諾與他在橄欖山會面，稱他是「最博學的人，每一方面都極其美好」（*Hist. Mon.* 22, PL 21. 448）。帕拉丟斯（Palladius）在他晚年時成為他的門徒，稱他是「承載聖靈、慎思明辨的人」（*HL* 11. 5）。蘇格拉底（Socrates，早期教會的教父——編註）稱他是位絕佳的作家，撰寫了許多非常有價值的書籍（*HE* 4. 23）。

238

根據帕拉丟斯（*HL* 38.2），伊凡格流生於本都的伊波拉（Ibora），是一副主教（chorepiscopus）的兒子。³他成為加帕多家三教父的門生，被巴西流任命為宣讀士，巴西流死後，他轉隨拿先斯的貴格利，被任命為執事。在 379 年，他陪同貴格利到君士坦丁堡，但在這個首都的遭遇，使他斷送了一個原應輝煌的教會事業。根據他告訴帕拉丟斯的，他愛上了一位結了婚、貴族婦女，而這份關係似乎是兩造相願。藉著一個天使的異象，他從他的迷戀得到釋放，逃到巴勒斯坦，在那兒他與梅拉尼亞（Melania）一同居住在位於橄欖山的修道院。一個心理加上生理的重病，讓他決定要過隱士的生活。梅拉尼亞調養他，使他恢復健康後，他在 383 年離開耶路撒冷到尼崔亞。兩年後，他退隱到偏遠的凱利亞（Kellia）定居點，在此他再過了十四年苦行的生活。

雖然伊凡格流自視為拿先斯的貴格利的門生，他並沒有採用貴

³ 關於伊凡格流的生平，參考 Guillaumont, SC 170: 21-8。

格利對神化的取徑。他也不在他的著作中使用關於神化的字眼。當他在《聖三一》（*the Holy Trinity*）一書中（Ps.-Basil, *Ep.* 8），引用詩篇八十二篇 6 節的神時，他說在聖經中，人被稱為神僅僅是一種隱喻的說法（*κατὰ χάριν*，在這裡與也是眾神 *ψευδῶς* 的鬼魔相對）。神性不只是人性的放大。它乃是一個完全不一樣的等次，為此，人類的語言無法闡明：「那無法追測的，必須在靜默中受我們的敬拜」（*Gnostikos* 41, SC 356. 166）。並且，為了接近那無法追測者，我們就需要一個完整的屬靈訓練的課程。首先，情慾必須去除掉，然後心思要潔淨所有物質的意象。

239 在寫給亞納多留斯（Anatolius）的信件裡，伊凡格流安排了這個課程，其目的是心思高升至神。這份著作是修士生活的三部曲——*The Praktikos*、*the Gnostikos*、還有 *the Kephalaia gnostika*——的序言：

孩子們，〔沙漠教父們教導我們〕，信藉著敬畏神而確立，敬畏神會成為節制，節制藉著忍耐和盼望得以堅定。無情慾從此而生，其果實就是愛，愛是通往自然科學（*γνώσεως φυσικῆς*）之門，接著是神學（*θεολογία*）和終極的恩福（*ἡ ἔσχατη μακαριότης*）」（*Praktikos*, Prol. 8, SC 171. 492）。

第一個階段是 *praktikê*（操練），與情慾的對抗，以愛為目標。第二則是 *gnôsis*（奧祕知識），以神學為目標（*Praktikos* 84）。第一個階段主要是與鬼魔的爭戰，就是那些舊約的假神，其中每一個都是某種罪惡的專家。在相對一邊的是天使，他們藉著用美善的思想激勵我們來幫助我們（*Praktikos* 80），並且啟發屬靈的愉悅，成為我們幸福的源頭（*Praktikos* 24）。當惡性消失，他們歡躍，成為對我們憐憫與愛的執事（*Praktikos* 76）。年長的修士扮演了類似的角色：「我們的長老應當受尊崇如天使；因為是他們為了〔屬靈的〕爭戰膏了我們」（*Praktikos* 100）。

第二個階段與第一個階段不是連貫，而是平行的，發生於這個屬靈爭戰的背景之下。這個對抗沉思靜觀的掙扎預備修士以進行沉思靜觀（*θεωρία*）（*Praktikos* 36），但是只要他仍在世，就無法免除這個掙扎。奧祕知識（*Gnōsis*）肇始於沉思靜觀造物的基本性質，藉透視那無形性質而被高升到對神自己的沉思靜觀。逐漸的，魂中較高的部分在高升往它最終目標的過程中，脫離了所有的幻象。伊凡格流說，「對無形事物的知識提升了〔我們的〕心思，並將其呈示於三一神之前」（*Ad monachos* 136; Driscoll 翻譯）。神的異象是最終的榮福（參 *Gnostikos* 13）。而我們無法為神下一個定義（*Gnostikos* 27）。這個異象是言語（*Gnostikos* 41）或圖片（Ps.-Basil, *Ep.* 8. 7）所無法形容的，它是一種理性的歡樂。任何企圖要用感官來體驗天使或是基督，只會導致惡魔的迷惑（Ps.-Nilus, *De Orat.* 115, PG 79. 1192D-1193A）。此外，最終的幸福唯有在末世時才會實現（Ps.-Basil, *Ep.* 8.7）。真實的禱告會使修士同化於天使的生命——*ισάγγελος γίνεται μοναχὸς διὰ τῆς ἀληθοῦς προσεχῆς*（Ps.-Nilus, *De Orat.* 113, PG 79. 1192D）——但是「那除它之外別無其他知識的知識」超越了天使最細微的物質性，並且只有在「最後那日」可以為我們所達到。那時理性（the intellect）就要卸去蒙塵的外衣，從物質性的知識最終轉變成非物質性的沉思靜觀。「因為只有在那時我們的心思才會提升，醒悟到崇高的喜樂。那時我們的心思將能夠沉思靜觀道的『一』與『獨一』」（*ὁπνίκα ἂν θεωρήσῃ τὴν ἐνάδα καὶ μονάδα τοῦ Λόγου*）（Ps.-Basil, *Ep.* 8.7; Deferrari 翻譯），就是父。

雖然伊凡格流從未提及俄利根，但是俄利根的推理性著作對伊凡格流影響至深。這影響或許來自於他的導師拿先斯的貴格利。伊凡格流承認貴格利對自己知識的發展有決定性的影響（*Praktikos*, *Epil.*; *Gnostikos* 44; 參 Socrates, *HE* 6.30），這也包括他的年長同儕盲者荻的模，伊凡格流稱他為「那位偉大的智慧導師」（*Gnostikos* 48）。在他的後半生，他與阿摩尼阿斯（Ammonius）為伍。阿摩尼阿斯能夠記住數以千計俄利根、皮耶流斯（Pierius）、還有荻地模

的作品（Palladius, *HL* 11. 4）。而荻地模還是凱利亞俄利根派的領袖（Palladius, *HL* 24. 2）。這個團體鼓吹的極端俄利根主義，促使提阿非羅發動了反俄利根主義的戰鬥。這導致了西元 400 年亞歷山太大會對俄利根主義的譴責。那時伊凡格流已經去世，但是他那種更具推理性的觀念，藉由他著作 *Kephalaia gnostika* 的散播，在修士的圈子中持續擁有其影響力。

俄利根的爭議在第六世紀時，在相互敵對的修士團體間再度被點燃。這至終造成了西元 553 年，第五大公會議對俄利根主義的譴責。在 543 年，查士丁尼（Justinian）大帝已經勒令反對俄利根。這個命令譴責九點《神學原理》（*De Principiis*，俄利根主義的著作——譯者註）的主張。553 年的咒詛文更是針對了伊凡格流在他的 *Kephalaia gnostika* 所發展的極端俄利根主義。最令教父們感到棘手的是伊凡格流對於魂的先存、墮落、和復興之猜測，以及為了配合這個架構發展出來的基督論。根據咒詛文中的十五個咒詛，俄利根主義者所主張：所有理性的存有——基督、天使、人類、以及鬼魔——在人類的墮落之間就存在，構成一個屬靈的完整體系，這個體系有一天會被復興回到它最初的光景中。這些受造的理性體（*noes*），在他們裡面神聖的愛變冷淡時，失去了他們起初的合一。那些熱情減低得最少者，像是天使，有最靈巧的形體。那些比天使更冷淡的，就成為人類的魂，被封入物質的身體之中。⁴ 那些變得最冰冷的，則變成了鬼魔。只有一個 *nous* 能夠在對神的沉思靜觀裡站立得住，那沒有墮落的 *nous* 成為基督。神的道並沒有取了一個帶著理性魂的人類身體。相反的，那沒有墮落的 *nous*（*Nous* 與 *noes* 對立）藉由他自己對獨一者（*Monad*，獨一的真神——譯者）的合一得著了認識，將自己與神的道聯結，就成為基督。在時間的終結，物質將不再存在。只有 *noes* 得以存留，並轉成純粹屬靈的，因此能夠回到他們起初沒有分別的合一中。這暗示所有的人類都有

⁴ 參考俄利根，他將 *ψυχή* 和 *ψύχεσθαι* 聯繫在一起，變得冷淡（*De Prin.* 2.8.3）

可能成為與基督一樣，毫無阻攔的沉思靜觀作為 *Nous* 的獨一者。⁵

這個對神化的諾斯底化取徑，認為屬靈生活的目標是與基督完全的同化。這是藉由脫去那些形成人類個性的物質元素所成就的。這種教訓被第五次大公會議教父們堅決的否定。 241

2. 馬加利派的著作

馬加利派的著作（*Macarian Writings*）透露了一個非常不同的觀點。這個觀點不是基於柏拉圖式的理性主義，而是以聖靈為中心的內在主義。這些著作倖存於三個講章的文集中，《問答集》（*erotapocriseis*, *Questions and Answers*），以及一篇短篇的修行小冊（the *Epistula Magna*）。它們為一佚名的作者所寫，時間或許是在西元 380 年，地點或許在美索波大米或小亞細亞的東部。⁶ 在希臘的傳統中，它們都在馬加利的名下流傳。⁷ 這並不是一個捏造的假名，可能就是把 *makarios* 這個字當作教會中的一個頭銜，而後人把它當成一個人名，並認為它是埃及的馬加利。這些著作產生於敘利亞的修道院生活。它的語言充滿了敘利亞文學豐富的詩意特色。它也展示了敘利亞苦行派傳統的特點。由這個背景來看，它們與麥撒憐主義（*Messalianism*）的關係已經引起了許多討論。今日普遍的看法是，麥撒憐主義並不認為自己是異端，而是代表敘利亞修會主義光譜中的一個極端的觀點。這些馬加利派的著作也許是有意的要修正麥撒憐派的立場，以緩和該派二元性的趨勢，以及對聖禮的鄙視（*Stewart 1991: 9-11*）。

⁵ 也參考伊凡格流的 *Letter to Melania*，他說 *noes* 會流回歸神，就像河流回歸大海一樣（*Ep. Melan. 6*）。

⁶ 關於那三卷文集參考 *Stewart 1991: 70-4*。

⁷ 在阿拉伯的傳統中，它們被當作是美索不達米亞的西緬安（*Symeon of Mesopotamia*）所作。

依我們所能瞭解的是，麥撒憐派（並沒有遺留下他們自己的著作）相信魂在出生時就被鬼魔所霸佔。洗禮本身並不足以驅逐它。唯一的救恩之法就是不住的禱告。⁸ 任何打岔這種禱告的事物要被拒絕。這指明，他們認為修士的生活要排除人為的勞苦，並強調這完全是聖靈給個人的經歷，是一種顯示在完全獻身時狂喜的經歷。因為唯有經歷了聖靈才能確保救恩。⁹

242 馬加利還強調屬靈生活的經歷一面，以及聖靈所扮演的角色。他這個主張並沒有麥撒憐派對普遍教會結構鮮明的敵意。他表示屬靈生活是一個過程，可以視為包括了三個階段。首先，雖然我們已經轉向神，我們的心仍舊被罪挾制。第二階段，我們的心成為神聖能力與罪兩造的戰場。在第三階段，罪因著人類的意志與聖靈的能力同工而被逐出。在最終的階段，完全的基督徒被提升到一種境界，比亞當起初的享受還要更高超。馬加利有時候將這種狀態形容為「神化」。

（a）詞彙

這些講章曾有一次把 *θεοποιέω* (Coll. I, Hom. 2. 12. 6) 應用在基督神化的身體。藉這身體信徒能以得救。*ἀποθεώω* 兩次 (Coll. II, Homs. 15. 35. 496 還有 26. 2. 19)，讓信徒能夠在聖靈裡有分。在最終的時期，也就是末世的生活最終實現的背景時，信徒有時也被稱為「眾神」(Coll. II, Homs. 17. 1. 8; 27. 3. 47; 34. 2. 29)。那時，父神要顯為萬主之主，萬王之王，眾神之神。

這些講章一個值得注意的特徵，是它們頻繁的使用調和與有分的隱喻，而沒有明顯的區別它們不同的哲學背景¹⁰。他對彼得後書

⁸ 因此麥撒憐派在敘利亞文中的意義是「禱告的人」，希臘文作者將其希臘化後，作 'Euchites'。

⁹ 我們能夠用來重建麥撒憐派的原始資料，參考 Stewart 1991: 52-69。

¹⁰ 關於在講章中的調和跟有分，參考 Stewart 1991: 170-88, 285-7。

一章 4 節的引述（「與神的性情有分」），並伴隨著使用「混合」與「調和」詞彙的討論，在教父著作的文獻裡是獨特的。¹¹ 關於在屬靈生活中人與神的關係，馬加利似乎對相互滲透與變化的隱喻同樣滿意。

(b) 神化的文本

對馬加利而言，一個人的神化表明，他或她藉著聖靈聖別之能力的末世實現。聖靈不僅僅恢復了人類在墮落時所失去的，並將人置於一個超越亞當的光景。《問答集》把這件事總結如下：

問：當聖靈來臨時，天然的慾望將會隨著罪被根除。不是如此嗎？

答：我已經說過，不只是罪被根除，人類也再一次接受如同純淨的亞當所有那個最初之受造。藉著聖靈的能力與屬靈的重生，人類這樣就達到首先的亞當的度量，並且變得比他更偉大。因為人類被神化了（ἀποθεοῦται）」（Coll. II, Hom. 26. 2）。

上述的過程是藉由勝過住在魂裡之罪的奮鬥。因為從亞當的時期，魂已經成為那蛇的住處。唯有在一個人棄絕他的自我意志，他的魂才得以重新受到控制： 243

這樣一個人被算為配，能達到聖靈美好的度量，並且藉著神聖的能力接受一個純淨的人性（τὸν καθαρὸν ἄνθρωπον）因而超越自我。這樣的人被神化（ἀποθεοῦται）並且成為神的兒子，在

¹¹ 彼得後書一章 4 節被選集 1 所引用，Hom. 40. 1. 99 和 Hom. 44. 5. 6；在選集 2 中（Dörries, Klostermann 和 Kroeger），Hom. 25. 5; 39. 1; 44. 9 (bis) ; 49. 3；在選集 3 中（Klostermann 和 Berthold），Hom. 8. 2; 16. 6。

魂裡接受屬天的印記。因為神的選民被聖膏油所塗抹，成為掌權者與眾王（*Coll. II, Hom. 15. 35*）。

他們被膏油塗抹使他們成為眾基督（*christs*）（*Coll. II, Hom. 17. 1; 34. 2; 43. 1*）。而他們成為眾基督意指他們被那靈所重生，並且重新被塑造成一個新人類，因為「所有的人都被變化，得有神的性情（*εἰς θεϊκὴν γὰρ φύσιν ἅπαντες μεταβάλλοντα*），成為眾基督，眾神，以及神的兒女」（*Coll. II, Hom. 34. 2*）。「那在歡喜、快樂、平安之中的所有人，乃是眾王、眾主，以及眾神。因為經上記著『萬王之王，萬主之主』」（*Coll. II, Hom. 27. 3*）。¹²

神對被贖者完全的主宰暗示，他們將一如既往的達到與祂成為一個團體。在幾個不同的場合，馬加利利用有分這個詞彙來表達這個觀念。當魂藉著信與禱告接受聖靈的聖化時，它就成為「與神的性情有分」（彼後一4）（*Coll. II, Hom. 44. 9*）。神所賜給信徒有分於祂的恩賜乃是來自「祂神格的實質」（*ἐκ τῆς ὑποστασεως τῆς θεότητος αὐτοῦ*）（*Coll. II, Hom. 39*）。這是在我們達成主的樣式時所賜給我們的，那時我們為神聖的愛所雕刻（*Coll. II, Hom. 25. 5*）。因為那時我們的魂被改變並被重造（*Coll. II, Hom. 44. 9; 49. 3*），與聖靈相通，並且與祂彼此調和（*Coll. II, Hom. 32. 6*）。

（c）完全的基督徒

對馬加利而言，有分、相調、調和等詞彙是用來描述與神親密關係的意象，而沒有任何在哲學層面關於信徒本體論狀態的涵義。誰是完全的基督徒？根據保羅的說法，是已穿上了那位完全人的人，那*τέλειος ἄνθρωπος*，就是耶穌基督（*Coll. II, Hom. 2. 4; 參羅十三 14; 弗四 13、24*）。這使信徒得以恢復在亞當所失去的屬天形

¹² 此處的經文引自提摩太前書六章 15 節，但是此處的「眾王、眾主和眾神」含示間接提及以諾壹書九章 4 節。

像。但是這個完全只是臨時的。他們與邪惡的爭戰必須持續直到他們死亡。

有些人認為他們之所以是完全的，是因為他們的獨身生活，與物質界分隔（*Coll. II, Hom. 17. 13*）。他們錯了。這些成就只不過是外面的事物。他們的心裡仍舊存有邪惡，這是最偉大的修行者也必須要敵擋的（同文；參 *Coll. II, Hom. 8. 5; 15. 16*）。馬加利說，聖人乃是其裡面的人已經被聖別的人（*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*）（*Coll. II, Hom. 17. 13*），這是不住的對基督的十字架奉獻的結果（*Coll. II, Hom. 17. 1*）。其次，完全在程度上也有不同（*μέτρα τελειότητος*）（同文）。馬加利在一個令人印象深刻、根據個人經歷的段落論及十二個步驟，作為一個人必須走過以達到完全的步驟（*Coll. II, Hom. 8. 4*）。這第十二個步驟只能以一種稍縱即逝的方式為我們所經歷。恩典則不斷的臨及我們，然後又消逝。否則，奧祕的人物就只能永遠的龜縮在一個角落，像是癡狂了或發酒瘋的（*μετέωρον καὶ μεμεθυσμένον*），而不能擔負他實際的責任（*Coll. II, Hom. 8. 4; 參 Hom. 18. 7*）。在不住的享受與神的相通這事上，沒有一人是完全的。

這些觀點出自對於一系列問題的答覆。下一個問題更進一步探究：「告訴我們關於你自己。你對你自己瞭解到什麼地步？」作者在他自己的答覆中提及個人十字架的經歷，「它就像光芒，滲透到了我裡面的人」（*Coll. II, Hom. 8. 3*）。這個經歷之後，他感覺到一個深深的平安，傳遍了他的全人，並且感覺到一個對全人類，包括外邦人和猶太人的愛。一個人若有這樣的經歷，就會把他自己完全信託給基督：

許多門向他敞開，他會進入許多的大廈，他進入得更深，就有更多的門向他開啟。他從一百幢大廈進到另一百幢大廈。他就變得更豐富，更多的奇蹟向他顯現。更多的事要託付給他，他成為（神的）兒子與後裔，無法在人性中被表現，或以語言來表達（*Coll. II, Hom. 8. 6*）。

這就是 *epektasis*（魂的高升——譯者註），是一個不止息進入屬靈生命奧祕的過程。我們發現女撒的貴格利也有這個經歷。然而在貴格利的思想中，這個進步是從光、穿過雲層、進入黑暗。在馬加利的著作，它乃是一個神聖之光不斷增加的感受。

馬加利在他對以西結書中神的寶座—戰車的異象（結一 1-28）的詮釋中，用一種引人注目的方式題及屬靈生命經歷的一面。他並沒有說，他親自以 *the yored merkavah* 的方式升到天上而有分了這個異象。但是他認為，聖經經文可以被信徒引用，成為他或她自己經歷的一部分：

245

先知看見的是真實而確定的。但是這也是表徵其他的事物，預表奧祕與神聖的實際，一個「歷世歷代隱藏的奧祕」（西一 26），只在末期時藉著基督的來臨所啟示。因為先知在沉思靜觀一個關於魂的奧祕，就是接受它自己的主，並且成為主榮耀的寶座。對於一個被視為配得有分那靈的光照，並被其難以形容的榮美所照耀的魂，預備自己成為一個寶座與居所，完全成為光，完全成為面孔，完全成為眼睛。沒有一個部分不是充滿了光的屬靈眼睛。也就是說，我們再也沒有任何一部分在黑暗裡，而是全人完整的並完全的轉成光與靈。而且這也是完完全全的滿了眼睛，因為沒有背面或後面的部分，我們的每一個部分都是向著前面，觀看基督臉上難以形容的榮美光輝，並且停留於其中。由此，這魂完全的被基督臉上難以形容的榮美所光照，完全有分於聖靈，而被視為配得成為寶座與神的居所（*Coll. II, Hom. 1. 2*）。

以西結異象中神的顯現是聯於基督在變化山上改變形像的顯現，在這個卓越的屬靈解經中，寶座—戰車變成了神所據有並且居住之人的魂，這也許與猶太梅卡瓦學派的傳統相關。

我們或許可以因此說，信徒的神化發生於三個階段。第一個階段，魂甚至在今生中就得以因分享聖靈而有分神的榮耀，並由神所

生，成為神的兒女（*Coll II, Hom. 5. 4*）。但是在經歷的層次這僅僅讓我們短暫的預嘗要來的事。第二個階段發生於魂在死亡時復活且得榮（*Coll. II, Hom. 34. 2; 36. 1*）。因為我們穿上了聖靈，當我們褪去肉身時，我們不會赤身裸體（*Coll II, Hom. 5. 8*）。第三個階段則是發生在時代的終了，那時我們的身體要有分於魂的榮耀：

在身體復活時，它們的魂在之前就已被提升且被榮化了。身體也會被那已經被照耀並被榮化的魂所榮化並且照耀。因為主是它們的居所、帳幕，與城。它們將要穿上屬天、非人手所造的居所（參林後五 1-2），就是那神聖之光的榮耀，因為他們已經成為光的兒女。他們不再用邪惡的眼睛彼此注視。因為敗壞已經被根除。「並不分自主的、為奴的，或男或女」（加三 28），因為所有人都已經被變化成為神的性情，成為眾基督、眾神，以及神的眾兒女（*Coll II, Hom. 34. 2; 參 5. 12*）。

然而，各人仍然保有他們自己的特性，否則，「將沒有彼得或保羅」，而「一切都變成神（God）了」（*Coll. II, Hom. 15. 10*）。個體被吸收到神格之中的主張（No. 11, PG 86. 49C），為麥撒憐派的倡議者君士坦丁堡的提摩太（Timothy of Constantinople）所譴責的，是明確的被排除的。

3. 封提斯的戴奧德克斯

戴奧德克斯在 451 到 458 年間，成為在舊艾皮魯斯（Old Epirus）之封提斯的主教。¹³ 他的著作中，伊凡格流的苦修理論與馬加利派對經歷的著重，兩者結合以產生一個令人印象深刻之靈命

¹³ 戴奧德克斯不能在 451 年的時候代表迦克墩大會，但是他確實能夠代表利奧一世（Leo I）皇帝在 458 年所發出，回應 *Codex encyclius* 的信件。

幾個階段的闡述，最終引向神化的完成。

(a) 詞彙

神化的專門詞彙只有出現在《關於升天的講道》（*Sermon on the Ascension*）裡。戴奧德克斯只把它用來描繪人類在末世的光景，但並沒有在他主要的著作，《諾斯底世紀》（*the Gnostic Century*）中討論這個詞彙。在《關於升天的講道》一書中，記錄了一個從未出現過的動詞θεωθέω。如果這個原稿的傳統正確，這個詞乃是戴奧德克斯自己發明，是動詞θεόω的強化形式（*Ascen.* 6, SC 5 ter. 1145D）。

(b) 從形像到樣式的進程

戴奧德克斯把形像與樣式作了區分。神的形像位居於魂中較高的部分，由於我們的受造而屬於我們（*Perf.* 78）。這個形像因墮落變得昏暗，這不僅僅導致魂上有「皺紋」，也使得身體服在敗壞之下。神的道成肉身，就是為了補救這個光景。藉著祂的受洗，祂賜我們救恩的水。洗禮憑著賜生命的靈之運行重生了我們，潔淨了我們的身體與魂。與麥撒憐主義相對的是，戴奧德克斯說，「魂裡絕不可能像有人以為的，有兩個身位（*prosopa*），因為這是單一個體，有單純的特質」（*Perf.* 8）。在魂裡，並沒有善與惡交戰的原則。洗禮，就是那「不朽壞之洗」，把那蛇驅除。但這不代表我們不再需要道德的掙扎。那「聖別的洗」或許可以除去罪的「皺紋」，但是它並沒有改變我們意志的雙重性。苦修的掙扎仍為必須。不論如何，洗禮整修了我們裡面神的形像，並且使我們後來的屬靈發展成為可能。

戴奧德克斯把靈命的成長描繪為，藉由取得美德恢復人性起初與神的親密關係，是一個從形像到樣式的高升。戴奧德克斯用一個突出的比喻描述這個提升的性質，形像與樣式之間的差別，就像是

一份草圖與完成之肖像間的差別。首先，畫家用單一顏色畫出輪廓，這是形像。之後，他漆上膚色，加上頭髮的效果，使圖畫與模特兒相似，甚至到一個地步使圖畫也有模特兒的微笑。這就是樣式（*Perf.* 89）。用較為分析的詞彙，從形像到樣式的進程可以區分為三個階段，洗禮只是把恩典隱藏在受洗者的魂裡。這運作的第一階段起於一個人全人轉向主的時候。在那時，恩典第一次在人心，人可以感覺到它的溫暖。第二個階段是，當一個人開始對於神的誠命有更深入的領會，不住的呼求主耶穌的名。在這個階段中，人們感受神聖的恩典，如同火燒掉從心房土壤生長出來的稗子。第三個階段是當一個人已經穿上各種的美德，特別是脫離任何擁有物。在這個最後的階段，恩典光照了信徒全部的性格，使他經歷到神強烈的愛在他或她裡面焚燒的深刻感覺（*Perf.* 85）。

247

戴奧德克斯使用光與火的意象值得我們特別注意。我們藉著取得美德，「榮上加榮」（*Perf.* 89; 參林後三 18）。每一種程度的榮耀，都伴隨著更加強烈的光照。戴奧德克斯說，我們將會知道我們何時會接近完全，因為「我們將會藉由光照看見那樣式的完全」（*Perf.* 89）。在最後的階段，當理性開始頻繁的受到神聖光照的影響，它開始變得全然透明，結果它可以看見自己所發出豐滿的光輝（*Perf.* 40）（參 Polyzogopoulos 1985: 96/198）。

（c）達到完全

成為完全就是為神的光和愛所浸透。的確，一個達到完全的人完全被這樣的愛所變化：

這樣一個人，是在現實生活裡，同時卻又不在。因為，雖然他住在他自己的身體之中，卻由於魂不住的朝著神行動，而藉由愛住在自己的身體之外。因為從此以後，他的心被愛焚燒，他憑著強烈的驅力，堅定持續的向神直往，就像是藉著神的愛脫離愛自己（*ὡς εκοτάς*）（*Perf.* 14）。

可是即使是被高升的狀態也不被稱為神化。只要我們還在肉身中生活，神對我們總是隱藏的。唯有在時期的末了，成為完全者將會進入與神完滿的相通。在這個背景中，道成肉身的雙重性情是特別明顯的。在一篇批判基督一性論的文章中，戴奧德克斯強調主升天之物質的特徵，祂身為人「被接在榮耀裡」（提前三 16）。為了不違背人性情的律，這也是為什麼聖徒將要被提到雲裡，在空中與主相遇（帖前四 17）。

248

因為對那位藉著身體成肉身的神，這是合式的。這應該也是那些將要藉著祂恩典的豐富而神化之人的經歷（*τοῖς θεωθησομένοις*）。神已經寬宏的定規要使人成為眾神（*Ascen. 6, 1145D*）。

雖然這個變化只可能成為末世的實際，它總是將我們帶回到我們曾有過的享受之中。「我們不是變化成我們所不曾是的，反而是成為我們所曾是的，藉著變化在榮耀裡得更新」（*Ascen. 6, 1148A*）。

4. 亞略巴古的丟尼修

「亞略巴古的丟尼修」，這位到 500 年都是默默無聞的敘利亞人，為了讓他盡可能的為眾人所知，就取了因保羅傳福音而得救之雅典人的名字（徒十七 34）。他乃是許多世紀以來，第一位為神化下定義的神學家：「神化就是盡可能的達到與神相像並與祂聯合」（*ἡ δὲ θεώσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις*）（*EH 1. 3, PG 3. 376A*）。柏拉圖主義對於這定義的影響是顯而易見的，但是，丟尼修和他哲學源頭之間的關係就不是那麼簡單了。多德（E. R. Dodds）毫不留情的將丟尼修的思想歸類為披上了基督教外衣的蒲洛克魯哲學，其結果就是「漏洞百出」（1963: xxvi, xxviii），這代表光譜一端的觀點。在光譜的另一端，伊凡卡

(Endre von Ivanka) 視丟尼修為一位基督教護教士，不過就是用當時的人容易接受的語言來包裝自己的觀點，好吸引受過教育的聽眾 (1949)。就像魯斯在一篇評論中已經提及，「丟尼修的文集是一個里程碑，代表從一種完全不同的視角……〔就是《教會的階級》(Ecclesiastical Hierarchy)〕主宰了拜占庭對丟尼修的看法，但不可否認的，當我們用《論神的名》(the Divine Names) 的角度來看文集，它看起來就不大一樣了」(1997: 713)。丟尼修乃是在《教會的階級》的觀點裡討論神化的教義。令人驚訝的是，丟尼修在《論神的名》中那種更為蒲洛克魯的觀點裡，將基督教的程序總結為，藉由純化，光照，和完全的過程而回歸的行動，將整個受造的等次與神聯合為一；這並非一個以神化為核心隱喻的觀點。¹⁴

(a) 詞彙

丟尼修最常使用的神化術語是由拿先斯的貴格利創造的 $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ，以及相關的 $\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ ¹⁵。以經常提及之丟尼修和女撒的貴格利的親密關係來看 (例如 Andia 1996: 56-61)，這是值得注意的。丟尼修使用

¹⁴ 在一個世紀之前，丟尼修對蒲洛克魯的倚賴就已經被 J. Stiglmayr 和考訶 H. Koch 證明了。近期的注意力著重於他受惠於俄利根。例如葛利奇 (A. Golitzin, 1994)，「非常清楚的證明丟尼修的神學就是『新柏拉圖化的俄利根主義 (Neoplatonized Origenism) 』」(Louth 1997)，雖然他沒有進一步發展他的觀點。貝爾徹爾 (I. Perczel, 1999 和 2001) 作了一些非常細緻的研究，他以非常獨創性的方式論及，在 *EH* 的許多地方，丟尼修用蒲洛克魯的語言來包裝俄利根的思想。我個人的感覺 (參考本章 4 [f]) 支持「新柏拉圖化的俄利根主義」的觀點。丟尼修乃是在與俄利根相似的背景中討論神化的教義，但更傾向於蒲洛克魯。

¹⁵ $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$: *CH* 1. 3, 124A; 7. 2, 208C; *EH* 1. 2, 373A; 1. 3, 376A; 1. 4, 376B(bis); 1. 5, 376D; 2. 2. 1, 393A; 2. 2. 6, 404A; 3, 424C; 3. 3. 4, 429D; 3. 3. 7, 433C(bis), 436C; 6.3. 5, 536C; *DN* 2. 7, 645B; 2. 8, 645C; 2. 11, 649C; 8. 5, 893A. $\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$: *Ep.* 2. 1069A (bis); *EH* 1. 2. 372D; 1. 3. 376A(bis); 1. 4; 376B(bis).

了前置法的語言：ἐκθέωσις、ἐκθεόω，和ἐκθεωτικός，但是這些詞只出現在《論神的名》一書之中。¹⁶ 形容詞 θεοποιός被用於該書，但不是相應的名詞θεοποίησις或動詞 θεοποιέω。¹⁷ 人類在好幾處被稱作θεοί，主要是根據聖經的「萬神之神」（申十 17）。¹⁸ 雖然有分的觀念是重要的，丟尼修卻未訴諸彼得後書一章 4 節。

(b) 文本

我們應當照著布葉（Louis Bouyer, 1989: 180）和羅倫（Paul Rorem, 1993: 6）所建議的順序回顧他的作品，從信件開始，然後進入兩卷論及天上和教會的階級的平行著作，同著《論神的名》作結論，而總結於《奧祕神學》（*Mystical Theology*）。

丟尼修在他的第二封書信中引入了神化的主題，他告訴蓋烏斯（Gaius）修士：

那位超越萬有的如何能超越神性之源頭與良善之源頭——若你知道神性和良善是使我們成為良善並神化我們（θεποιοῦ δώρον）之恩賜的實質，我們乃是藉由獨特的效法祂這超越神性和良善的一位，而被神化並作成良善（καθ' ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθύνόμεθα）？若這是被看為是那些被神化並成為良善的開始（εἰ τοῦτο ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι τοὺς θεουμένους καὶ ἀγαθυνόμενους），那麼祂絕對就是在所有的起源之上，並超越此處所描述的一切神性和良善，因為祂就是神性和良善的源頭。藉著

¹⁶ Ἐκθέωσις: DN 9. 5, 912D; 12. 3, 972A.

Ἐκθεόω: DN 1. 5, 593C; 8. 5, 893A.

Ἐκθεωτικός: DN 2. 7, 645A.

¹⁷ Θεοποιός: Ep. 2, 1068A; CH 1. 1, 121A; DN 2. , 637B; 1. 6, 956B.

¹⁸ Θεοί: CH 12. 3, 293B; DN 1. 6, 596B; 2. 8, 645C(tris); 2. 11, 649C, 649D(bis); 12. 1, 969B; 12. 4, 972B.

同樣的表號，那位獨特的並超越一切關係的，遠超過一切的效法和關係，以及那些效法並有分於祂的人（*Ep.* 2. 1068A-1069A）。

丟尼修在此總結了他的神化教導，就是效法神，在祂裡面有分，並成為良善。然而神超越這一切的活動或目標。神化就是我們在努力達成那個無法達成之目標的過程中，有分於神的屬性之一，這屬性就是神性。

從這個總結，我們也許預期要發現，神化觀念受限於柏拉圖的達到與神相像。事實上，它經常被用於有關聖禮的運作。這個主題在《教會的階級》中得到了發展。然而，在我們回顧丟尼修處理這主題的方式時，我們必須先審視另一個在《天上的階級》（*Celestial Hierarchy*）一開始就引入的主題。¹⁹ 它乃是一個由非基督教的柏拉圖主義者蒲洛克魯，已經發展得相當健全，降世和回歸的主題。丟尼修並沒有在一開始就使用這些分析方法，而是使用了聖經的經文：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的，從眾光之父那裡降下來的」（雅一 17）。那些神的恩賜具有聯合我們，升高我們的能力，並使我們回歸「將我們聚集在一起父之合一並神化的單純性（*ἐνότηα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα*）」（*CH* 1. 1, 120B）。

我們回歸的方式不單是藉由沉思靜觀。我們乃是帶著身體的存有，需要某種物質性的方式將我們提升，以至於能夠沉思靜觀屬天的階級。在屬地的層次上，父在聖餐的聚集中「將我們聚集在一起」。我們屬地的階級效法了屬天的。光和香是非物質之光和觀念如同香氣擴散的意象。接受最為神聖的聖餐預表我們有分於耶穌。聖靈是「奉獻的親切源頭」（*φιλόανθρωπος τελεταρχία*），因我們「類比的神化之緣故」，被傾倒在我們身上（*ἐνεκα τῆς ἡμῶν ἀναλόγου*

¹⁹ 在 Rorem 的看法中，《天上的階級》一書的頭三章構成了對《天上的階級》和《教會的階級》的引言（Rorem 1993: 59）。

θεώσεως) (CH 1. 3, 124A)。在聖餐中，我們象徵性的神化，對應於在理性的範疇中，上升達於天使的合一和單純性。

這些有分於聖餐之人的屬天類比是最高階天使。他們是純潔的、沉思靜觀神的，在真實的意義上是完全的，因為他們充滿了一種主要的和超越的神化 (πρώτης και ὑπερχούσης θεώσεως)，也就是說，他們藉由獲得直覺的而非推理的知識，被逐漸同化為神聖的心思，這為他們提供了一個直接理解屬天運作的機會 (CH 7.2, 208C)。

他們所對應在地上的等次乃是圍繞著主教領受聖禮的群體。在《教會的階級》的開場篇中，丟尼修詮釋了天使的階級，並說他如今將會討論，同樣的原則如何管理人類類比的功用。在儀式中，大主教以及其下屬成員呈現一系列知覺的圖畫，藉此忠信者得以被提升至沉思靜觀神。高升到神被描述為對應於合一的神化 (ἐνοειδῆ θέωσιν) (EH 1. 2, 373A)。²⁰ 大主教直接從神領受神化，並根據善工，而將這一切分賜給從屬。這階級（一個由丟尼修發明的字）從大主教獲得它的完全和靈感。然而這個階級的源頭是三一神自己，祂是生命的泉源，也是生命的起因。

故此我們應當稱頌神格的美善，祂的本性就是神，是神化的源頭 (ἀρχὴ τῆς θεώσεως)，那些被神化的人從這得神化 (ἐξ ἧς τὸ θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις)，並在祂神聖的良善中，為了所有理性和屬靈存有的救恩和神化之緣故，賜下階級的恩賜…… (EH 1. 4, 376B)

這個階級的第一批領袖 (καθηγέμονες) (例如：使徒們)，本身就被神聖的恩賜充滿並將它豐富的傳遞，就「像神聖的存有，為

²⁰ (Ἐνοειδής) (「單一狀態」或「聯合的」) 在丟尼修的觀念中等同於 θεοειδής (「變化為神形狀」) 或「與神相像」。參考蒲洛克魯，見下述。

了後繼者的被高舉和神化（*ἀναγωγῆς καὶ θεώσεως*）。」在他們寫下和未寫下的啟蒙著作中（*μυήσεις*），他們提供了一種合式的方式，使神適應人，非物質的適應物質的，超越的適應熟知的（*EH 1. 5, 376D*）。

這些在地上象徵性代表超越事物的主要是洗禮和聖餐。大主教的角色是向那些渴望被拯救的人宣告，神在對人性的愛（*διὰ φιλανθρωπίαν*）裡，「已經計畫臨及我們，讓我們與祂聯合，如同火同化那些被聯合的事物，照著他們得神化能力（*πρὸς θεῶδιν ἐπιτηδεύματα*）『因為凡接待他的，就是信入他名的人，他就賜他們權柄，作神的兒女。這等人不是從血氣生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。』」（參考約一 12-13）（*EH 2. 2. 1, 393A*）。

然後，受洗的初信者受膏，為了預備要來的試驗。跟隨在他之前運動員的榜樣，他勝過了一切攔阻他達到神化的障礙，因為以奧祕的方式說，在洗禮中他已與基督一同向著罪死了（*EH 2. 2. 6, 404A*）。

初信者在受洗後就可以領受聖餐這「最崇高的聖禮」（*τελετῶν τελετή*）（*EH 3. 424C*）。如同其他的聖禮一樣，聖餐的功能之一是「將我們四分五裂的生活在神化中凝聚在一起，神化賜給我們合一」（*τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν συναρούσης*）（*EH 3, 424C*）。聖餐的參與者聽見聖經的宣讀，使得那些配得被神化的人，在耶穌超越一切的神學中（例如約翰福音中所討論的內容），被推向巔峰（*τὴν ὑπερκόσμιον Ἰησοῦ θεολογίαν τοῖς πρὸς θέωσιν ἐπιτηδεύουσιν*）（*EH 3. 4, 429D*）。

接下來初學者、懺悔者，和受壓制者被解散。留下來的都是在正確立場上受洗的人，他們就能夠有分於基督教信仰最核心的奧祕：

因為就我而言，在那些完全未開始（相信）的，根本還未有分

252 聖禮的，與那些已經有分於任何一個最神聖的禮儀，但仍緊抓著將他拖往相反方向之吸引和攪擾的人，是完全不同的。對於那樣的人，那些最神聖事物的景象和與他們相通就被扣留，確實也當如此。若人真的是完全神聖的（ὁ καθόλου θεῖος ἀνὴρ），這配分享神聖事物的人，藉由完整和成全人的神化（ἐν παντελείᾳ καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν），他將被帶至神形狀的至高點，除了那些根據其本性最需要的事物以外，他將不再行屬肉體的事，他只會偶發性的做那些事——這樣的人將會藉由神化所帶來的強度（τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει），成為三一聖靈的殿和侍從，因為只有相似之物能夠住在相似之物裡面。（EH 3. 3. 7, 433BC）

在聖餐的觀念中最後一次提及神化，論及聖禮一般性的作成神聖的神化（τελεταὶ τὴν ἱερὰν τῶν τελουμένων θεώσιν ἱερουργοῦσαι）（EH 3. 7, 436C）。除此以外，只有一次在關於修士奉獻的神學註釋中提到這個詞彙。丟尼修論及一般神職人員的按立，說所有的聖品階級都成比例的有分於相通這神聖恩賜，「為著他們自己的提升與神化的完全」（πρὸς τὴν οἰκειάν αὐτῶν τῆς θεώσεως ἀναγωγὴν καὶ τελείωσιν）（EH 6, Theoria 5, 536C）。

當我們將目光轉向《論神的名》，我們首次察覺到蒲洛克魯的語言特色，ἐκ構成的ἐκθεώω、ἐκθέωσις，和ἐκθεωτικός。這與《論神的名》中的哲學焦點息息相關，該書著重於神的合一與受造物的多元性之間關係。丟尼修的基本準則乃是，首先將神當作萬有的主因，其次，萬有與它們的主因相像，卻非完全相同的，第三，它們的命定和目的完全依賴於完全回歸到它們之主因，卻同時保有它們不同的身份和受造地位。神化（ἐκθέωσις）代表了回歸至高主因的過程，這至高主因就是 *theos*。神是θεοῦμενοιθεαρχία（神化被神化者的能力——譯者註），就像祂是被光照者（τῶν φωτιζομένων）的光（ἔλλαμψις），那些領受聖禮者（τῶν τελουμένων）的聖禮準則（τελεταρχία），那些正在被純一化（ἀπλότης，純一指神的性質是獨

一和純潔的，毫無外來的雜質，這裡指信徒逐漸獲得神純一性的過程——譯者註）之人純一的準則（*τῶν απλουμένων*），那些歸一於神者（*τῶν ἐνιζομένων*）的合一（*ἐνότης*），那些存活者（*τῶν ζώντων*）生命的源頭（*ζωή*），一切存在之人（*τῶν ὄντων*）的最終實際（*οὐσία*）（*DN 1. 3, 589C*）。他不斷強調同樣的重點。*Τὸ θεοποιόν*，神化的準則是，神的屬性之一能夠代表整體的神性，如 *τὸ καλόν*、*τὸ σοφόν*，*τὸ φῶς*，等等，因為神的特質無法被分割（*DN 2. 1, 647B*）。神超越萬有的隱藏性或許能夠被 *θεός*、*ζωή*、或 *οὐσία*、或 *σοφία* 這些正面的詞彙所描述，與神主動大能（*δυνάμεις*）有關的則是 *ἐκθεωτικά*、*ζωογόνοι*、*οὐσιοποιοί*，和 *σοφοδῶροι*（*DN 2. 7, 645B*）。作為神，祂神化我們，作為生命，祂點活我們，作為光，祂光照我們，作為合一，祂聯合我們，作為實際，祂實化我們。神不同的名字讓我們得以從神能力的不同角度，來看見這位完整的神。萬有盡力歸回祂，祂乃是它們存在的主因和源頭（*DN 8. 5, 893A; 9. 5, 912D; 11. 6, 956B*）。

253

在五個場合，丟尼修使用蒲洛克魯的詞彙 *ἐκθέωσις* 或它的同源詞之一，當作回歸的準則（*DN 1. 5, 593C; 2.7, 645A; 8. 5, 893A; 9. 5, 912D; 12. 3, 972A*）。丟尼修最令人震驚的用法乃是，「神化之心思（*τῶν ἐκθεουμένων νοῶν*）與那超越神性之光的聯合」，發生於「當所有理性活動消失的時候」（*DN 1. 5, 593C*）。我們可以根據下面的段落看待丟尼修對於蒲洛克魯的依賴性。

最後，我們來到《奧祕神學》，附加在《論神的名》之後的一篇短文。它總結了丟尼修的靈修神學。就像女撒的貴格利之《摩西生平》（*Life of Moses*）與《奧祕神學》緊密相連，摩西上到西奈山被呈現為魂高升至神的典範。但是貴格利並沒有在這個背景之中使用神化的語言。

我們對於不同材料的研究揭示，雖然普遍認為丟尼修是，在後期希臘教會作者中最受新柏拉圖主義影響的人，他較頻繁的在聖禮討論中使用神化觀念。神化屬於屬地的禮儀，而非高升進入神聖的

黑暗；神化屬於聖禮的運行，而非哲學家理性的工作。只有《論神的名》一書使用了明顯帶有蒲洛克魯特色的語言。這種在聖禮有效性中強調神化的特色，表明他乃是立足於俄利根、亞他那修，和區利羅的傳統中，即使他可能使用了不同的詞彙。

(c) 神化在教會中的維度

對於丟尼修，洗禮是「一個神聖的出生」，將信徒提升到「一個存在的神聖層次」：（*τὸ εἶναι θεῖως ἐστὶν ἡ θεία γέννησις*）（*EH 2. 1, 392B*）。浸入水中預表死亡，對於基督徒而言，洗禮並不是消除他們的構成部分，而是重新塑造他們的構成。他們效法基督的死與復活（*EH 2. 3. 7, 404B*），下入水中，然後充滿著光照，從水而出（*425B*）。穿上新衣表徵穿上了神樣式的新形狀，藉著它「理性之存有附著了神聖狀態的不變中」（*EH 2. 3. 5, 401C*）。在宣讀聖經之後的儀式中，初學者、懺悔者，和受壓制者被排除於 *synaxis*（感恩敬拜——譯者註）之外。留下來的都是在正確立場上受洗的人，

254 「他們配得上神聖事物的異象並與它們相通」（*EH 3. Mysteron, 425C*）。在 *theoria*（沉思靜觀神）中，丟尼修解釋了禱告所象徵的意義和接下來所當做的事情。首先，大主教將香散布到整個教堂中。香氣的散布和主教從祭壇走向教堂另一端，再走回來的過程表徵神臨及那些聖潔的人，他們與祂相通，有分於祂，祂卻不需離開「素質上靜止的穩定和固定」（*EH 3. Theoria 3, 429A*）。被覆蓋的麵包和酒被置於祭壇的中央，信徒彼此交換和平的親嘴。這就引出丟尼修的考慮，神的一如何能夠臨及在祭壇上的各種物件，同時忠信的群眾也在和平的親嘴中趨向合一。接著宣讀寫有紀念主文字的雙折面板，大主教洗手。這個象徵性的潔淨讓屬人的大主教與祂合一，脫去了一切魂的幻像（*EH 3. Theoria 10, 440A*），被模成神的形像，他就轉向那位是一的神。緊接聖餐的禱告預演了神救恩的工作。人類的受造是為了不死，卻偏離了這個榮耀的結局，從而招致滅亡的風險和存有的分解（*εἰς ἀνπαρξίας...καὶ ἀπωλείας κίνδυνον*）

(*EH3. Theoria 2, 441A*)。最終的補救方法是道成肉身。對聖餐禱告的詮釋給丟尼修提供了一個機會，為神化定下基督論的基礎。

如同安蒂亞 (Ysabel de Andia) 所指出的，對丟尼修而言，用來描述神與受造物之間關係的術語是奇特的 (1996: 289)。取代常見之 *θεολογία / οίκονομία* 的分別，丟尼修強調了 *θεαρχία / φιλανθρωπία*。神的主宰 (Thearchy，原意神權——譯者註) 就是神在自己裡面的所是；博愛是神的慈愛，在創造的行動中從祂而出，在道成肉身達到豐滿，並在信徒的神化中回歸祂自己。「丟尼修在七篇提及耶穌之『博愛』的文章中，發展出他的基督論」 (de Andia 1996: 289)。他避免使用「性質」這個詞。他的基督乃是神對受造物之愛的一個動態顯明：

神美善之至高無限的慈愛，沒有停止慷慨賜予我們祂眷顧的祝福。除了罪以外，祂確實有分於屬於人性的一切；祂親自與我們的低賤聯合，卻沒有失去祂自己任何的性情，也沒有經歷任何混亂，或承受任何的傷害。它（道成肉身）將屬於我們的一切仁慈變化為相反的。它用有福和最神聖的光充滿我們思想之黑暗，並以神形狀的美麗裝飾我們的空洞。它也給了我們的魂一個居所，好讓我們尚未完全墮落的素質，得以從被神定罪的情慾和敗壞之汙濁中，獲得完全拯救。它教導我們這高升如何超越這個世界和生活的方式，並藉由盡可能之神聖的同化，與神一致 (*EH3. Theoria 11, 441ABC*)

道成肉身原則上變化屬人性情，並賜給它一個新的像神的形狀。它也啟示了獲得救恩的路——藉由將人的心思高升到一個超越凡俗的層次，和在人的意志中效法神——祂以光和美麗作為恩典供應給我們，讓這件事成為可能。柏拉圖式的盡可能達成與神相像，在此被溶入聖餐意義之沉思靜觀中。接受神聖恩賜需要人類意志「盡可能」的配合。²¹ 神的道可能使自己適應人類的生活，但是

255

²¹ De Andia 所指出的 (1996: 290)，Gross 錯失了。

若我們尋求與祂相通，我們也需要將我們注意力集中在祂於肉身中的神聖生命，並藉由使我們自己與它相似，而從一種無罪神聖狀態高升到神形狀和完整的狀態。因為唯有如此，我們得以用一種和諧方式與那位和我們相像的相通。（*EH* 3. *Theoria* 12, 444B）

道德生活是我們有分於聖餐的補充。人的努力無法獲得神化。神化的源頭是神聖的博愛（*philanthropy*）（*de Andia* 1996: 292）。它的起點總是耶穌基督自己，祂在道成肉身、救恩，和聖餐制度的奧祕中顯出了神的愛。「因為人的神聖化，就是根據基督的道成肉身和救贖，只在教會的聖禮中才得有效」（*de Andia* 1996: 292）。

（d）神化中哲學的維度

丟尼修的神化教導雖然以基督的工作和聖禮的有效性為中心，卻無法與新柏拉圖式的本體論和道德理論分開。他定義 *theosis* 為達到與神相像（*ἀφομοίωσις*），並與祂聯合（*ἔνωσις*）（*EH* 1. 3, 376A）。類似性和合一並不是兩個分開運作的結果。它們都是全神貫注回歸人類存有源頭之努力成果，故此得以達到最高的自我實現。《論神的名》這本書對於這個過程有最完整的描述，丟尼修在這本書中非常接近蒲洛克魯的觀點和語言。

蒲洛克魯（C.411-85）任職雅典的柏拉圖學院的院長達五十年之久。他生於君士坦丁堡，是一位成功律師的兒子，先在區利羅任主教的時期，在亞歷山太學習哲學，430 年後到雅典學習，成為西裡阿努（*Syrianus*）的門徒，並在約 436 年接續他擔任院長職位。²²

²² 我們有 *Marinus* 撰寫的《蒲洛克魯的一生》（*Life of Proclus*）（*Cousin* 編 1864; *ET Edwards*）。參考 *Siorvanes* 1996: 1-6 中的討論。

他是第一位頻繁使用神化術語的非基督徒作家。²³ 他所使用的神化是 *ἐκθέωω* 的過去分詞（他幾乎不使用名詞），是他用來描述萬物回歸起因的主要用詞。他的哲學系統所處理的核心問題乃是多樣性中的常存者。合一與神格是如何彼此發生關係的？答案完全在於蒲洛克魯如何使用兩個準則，它們分別是「萬有以彼此相符合的方式存在於萬有之中」，和「理解的將成為他所理解的事物」（Siorvanes 1996: 57）。這兩個準則，一個是本體論的，一個是知識論的，相輔相成。

在本體論的層次上，整個世界構成了一個充滿物質的空間或一個連續體。我們無法充分描述隱藏在所有事物存在之下至高的聯合準則。我們只能稱它為「那一」（*τὸ ἓν*）。然而，這個超越的合一具有不同的存在種類，就是許多單位，或者說是「單一」（*henads*，參本書第二章，譯者註）。每個「單一」是另一系列之首。其原因乃是，除了那位遠超一切的「一」以外，萬有若不是存在於因果關係的模式中，就是存在於它們自己的存在裡，或者就是在有分中存在。因果關係產生特性的傳遞。蒲洛克魯用三個例子解釋一種特性如何能夠又存在於因，又存在於果之中。首先是數字上的（那個獨一〔*monad*〕以自我增加的方式產生其他的成員）。其

²³ *Θεώω*: *In Parm.* 1. 490, 491(Cousin); *In Tim.* 3. 173e (Diehl ii. 111. 20). *Ἐκθέωω*: *Elements* 129 (Dodds 114. 12); 135 (Dodds 120. 2); 138 (Dodds 122. 7); 153 (bis) (Dodds 134. 30, 32); 160(Dodds 140. 10); 161(Dodds 140. 19); *In Remp.* (Kroll 2. 48. 10-12); *In Tim.* Prooem. 3ef (Diehl i. 11. 13); 2. 109ef (Diehl i.360.32); 2. 110d(Diehl i. 363. 21); 2. 3b (Diehl i. 365. 14-16); 3.174b (Diehl ii. 113. 5); 4. 264c (Diehl iii. 83. 3); 5.302b (Diehl iii. 205. 8); 5. 302de(Diehl iii. 207. 6-7); 5. 308d (Diehl iii. 226. 22); 5. 336a(Diehl iii. 315. 27).

Ἐκθέωσις: *In Remp.* (Kroll i. 120. 17).

Ἐκθεωτικός: *Element* 165 (Dodds 144. 2); *In Parm.* 4. 838 (Cousin); *In Tim.* 5.302b (Diehl iii. 205. 6); 5.302d (Diehl iii. 206. 26); 5. 302f (Diehl 3. 207. 25); 5.306d (Diehl 3. 220. 12); 5.313b (Diehl 3. 241. 19).

Θεοποιός: *In Tim.* 5. 308d (Diehl iii. 226. 28).

次是散發性的（特性的傳遞，就像太陽的光線（*ἐλλαμνις*），以一種看得見的方式離開其源頭，不減弱強度）。第三步是移動性的（那位不動之推動者〔*τὸ ἀκίνητον*〕在那些被外因（*τὸ ἕτεροκίνητον*）推動的事物上工作）（Siorvanes 1996: 106-7）。這種因果關係的發散性也可以被描述為「行進」。這個行進不是存在於空間內的，或暫時的。它是解釋一個特性如何能夠同時存在於因和果之中的另一方法。行進屬於一個動態的三一：停留（*μονή*）、行進（*πρόδος*），回歸（*ἐπιστροφή*）。因為果效往往有一種回歸其起因和原始狀態的傾向，也就是說，回歸一個更高層次的合一。有分這個觀念與此有關，「因為有分（*μέθεξις*）強調，較低層次的無法據有較高層次的整體」（Siorvanes 1996: 72）。有分也與相似有關：「有分需要藉由親屬關係和相同性才得以完成」（Proclus, *El. Theol.* 129; Dodds 翻譯）。在每個有分者群之首是「單一」，它們藉由有分於「那一」而成為神聖。所有的事物，甚至是物質的事物，都是以這種方式得以被神所觸及。然而，只有那些自我完整（*αὐτοτέλειον*）的個體才是神（Proclus, *El. Theol.* 64, 113, 114; 參 Siorvanes 1996: 73）。

用希奧瓦內斯的話來說，在認識論的層面上：

我們意識到物質的品質，並用我們個人心思勾勒出信仰和關於萬有的理論：我們嘗試將我們的觀念和相應的物件配對（*synarmosis*）。然而，我們只獲得對於物件的「部分」視角和主觀知識。若要獲得一個更為完整的圖畫，我們必須填補思考者和物件間的鴻溝。我們必須離開自己的狀態，操練以直覺、智力的方式，抓取那個圖畫。當思考者與他所思考的物件和諧一致時，概念就形成了。但是，我們所獲得的是該物件特性的總體觀念，而不是它的素質。若要抓住素質，我們就必須領會其赤裸的本質是一個不可分開的整體。在每個一致的個體中心都有純淨的合一，就是它的自我。它無法用任何心智或物質的事物描述，因此理性無法領會它。唯有藉由聯合（*henôsis*）的行動，才得以達到那個自我（1996: 51）。

因著合一是神的特質，從「那一」產生多樣性過程，只能被視為是一種神性逐步稀釋的過程，原有的合一在更低等實體的層次上，變得越來越四分五裂（參 *El. Theol.* 113）。相反的，回歸到合一也可以被描述為藉由有分更高級和更為合一的層次，而獲得神性的過程（*El. Theol.* 165; *In Parm.* 4. 838, Cousin）。上升的行動甚至在物質的世界就已經開始，因為萬有都有一種回歸其起因的傾向：

若柏拉圖因著魂（Soul，前段中的自我——譯者註）的緣故，而立刻稱這個世界為神（因世界有分了魂），我們不應當感到驚訝。因為所有的事物都藉由緊接在其前的事物被神化（*ἕκαστον γὰρ ἐκθεοῦται διὰ τὸ πρὸ αὐτοῦ προσεχῶς*），物質世界藉由魂，而魂藉由理性。就像雅典來的陌生人所說的，藉由領受神聖的理性，魂成了神（god）（*Laws* 10. 897b）。理性藉由「那一」而成為神，這就是為什麼理性只是神聖的，而不是神（God）（*In Tim.* 3. 174b; Diehl ii. 113. 3-9）。

人類魂的回歸藉由一個內在的活動而啟動，這內在的活動是一種較低層次的原則，對較高層次的原則之自然渴望。但它也是被「單一」（「那一」被有分的形態）的影響力向上牽引，因為被神化的事物，即便是魂和理性，都只能賜下某種間接的神性。只有「那一」和自我完整的「單一」，例如造物者神（Demiurge，柏拉圖哲學中的造物神，並非聖經中所論及的真神——譯者），本身就是神，擁有並非藉有分而有之神化能力。藉由苦修的努力以及達到美德，人的魂就有分於神聖的魂，而藉由哲學它得以有分於神聖的智能。然而與神聯合的最高層次超越哲學，是由愛來完成的——當然也需要術法儀式的幫助——因為愛（*ἔρως*）是最超絕的聯合能力（*In Tim.* 3.173C; Diehl ii. 111. 13-23）。

丟尼修大量的接受蒲洛克魯的架構：神作為超越的合一、行進和回歸的運動、存有的級別、人的魂被高升至合一的不同層次，與超越心思和存有之物的最終聯合。然而丟尼修也在幾個重要的方面

調整了蒲洛克魯之觀點。²⁴ 蒲洛克魯的系統基本上是多神論的。從「那一」行進的結果是低等的神聖實體，造成一群每一系列之首的「單一」，是對應傳統神祇的神聖體。除此以外，人類魂在哲學上的高升，即便是藉由術法儀式的幫助，其本質仍然是一個理性的過程。對於丟尼修，「單一」就相當於神的屬性。那些屬性包含了神的完整性——它們不過就是在觀念上與神是分開的罷了。信徒乃是藉由有分於那些屬性而得以高升向神。但是神的屬性不能單單藉由理性的論證而被發現。它們乃是被神所啟示的。丟尼修的神乃是在聖經中啟示自己的神，祂藉由自己的 *philanthropia*（博愛——譯者註），在時間的某個點降臨到世界來，祂繼續在教會的聖禮中運行。如同蒲洛克魯，幫助信徒獲得幫助的術法儀式活動，並不是用相應的禮儀將信徒塞進神的能力中，而是在它的最深處包含了基督之道成肉身，使得聖禮有功效（Louth 1986: 432-8）。

這些重點可由蒲洛克魯和丟尼修，使用神化術語中帶有 *ek*-之家族的不同方式所描繪。對蒲洛克魯而言，每個神聖存在都是藉由在行列中的上一級所神化：合一藉由魂神化身體，藉由理性神化魂，藉由合一的存有神化理性（*El. Theol.* 129）。²⁵ 在蒲洛克魯的架構中，那些階級居中傳遞了存有，在丟尼修，他們居中傳遞了「神聖啟示的光」（Louth 1989: 106）。丟尼修說，相較於藉我們自己理性的能力和能量所能達到的，我們藉由聖靈的大能，以一種超越語言和知識的方式達到更高的聯合（*DN* 1. 1, 588A）。神對於我們的心思是隱藏的，我們只能藉由聖經認識祂。我們從聖經所獲得的超絕知識（*ὑπερούσιος ἐπιστήμη*）引我們向上。神可能是那位「為所有一之源頭的一」（*ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος*）（*DN* 1. 1, 588B），

²⁴ 關於蒲洛克魯和丟尼修的關係，參考 Niarchos 1985; Louth 1989: 84-7; Rorem 1993: 164-5; Perl, 1994。

²⁵ 若有人問，神如何將它的屬性傳輸給有分於它的人，答案是借由神性的 *περιουσία*，滿溢（*superabundance*）。神的品質是無限的，被神吐出來，並被眾人所分享。（這個觀察是我從 Lucas Siorvanes 借用過來的。）

然而這卻不是我們自己裡面與生俱來的一，使我們能夠像祂。蒲洛克魯說，「藉由在我們裡面的『一』，我們能夠領會『那一』，它光的光輝是萬有之起因」（*In Parm.* 7. 48, Klibansky; Siorvanes 1996: 197 中引用）。丟尼修的觀點與他不同。神從虛無中賜下光亮，我們則以相應的愛回應祂（*τῷ συμμέτρῳ...ἔρωτι*）（*DN* 1. 2, 589A）。我們的起點是聖經，它詳述了在神的名和稱謂裡神之一切屬性。藉由有分於那些屬性，就是藉由神的博愛我們得以獲得神格仁慈的散發物（*ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους*）（*DN* 1. 4, 589D），把我們帶入神聖的合一裡。當我們領受了光照的恩賜，我們就成為與基督相像。用聖經的語言，我們就能在末世的實現裡，成為不朽壞和不死的，就如同在變化山上的門徒一樣，被神包圍我們之榮耀光輝的異象所充滿。我們就能夠「和天使一樣；既是復活的人，就為神的兒子」（路二十36）（*DN* 1. 4, 529BC）。用更為哲學化的語言，作為 *ektheoumenoi* 的心思就是那些效法天使，並藉由脫離一切導致破碎和分裂之事物，成為被聯合而得以達到與光聯合，這光是超脫於神性，並超越一切理性的活動（*DN* 1. 5, 593BC）。

259

丟尼修在聖經中找到，一個能夠概括描述這取徑的語言是「萬神之神」（申十17）（*DN* 1. 6, 596B）。丟尼修從未提及詩篇八十二篇6節，以及將該處經文中的「神」詮釋為受洗之信徒的傳統。對於他，「眾神」這個字代表聯合。「眾神」乃是那些心思已成為神的形狀或與神相似（*θεοειδεῖς*）的人（*DN* 2. 8, 645C），這樣的人就複製了那一位神的合一（*DN* 2. 11, 649C）。他們是合一中不能被有分之起因（*ἀμέθεκτος αἴτιος*）的有分者（*μετέχοντες*）（*DN* 12. 4, 972B）。即便在《天上的階級》中合一的方面仍然是最頂端的。「眾神」的名被賜給那些在我們之上的屬天存有（天使），和那些在我們中間，聖別並最為神所喜愛的人。「因為屬靈和理性的存有，都完全轉向這個〔神聖隱藏〕的合一，並不斷盡其所能的想要達到它的光輝之中。它們因著全力效法神（若我們可以如此說），而被認為配得以相同的神聖頭銜如神稱之」（*CH* 12. 3, 293B）。

(e) 魂的高升

在《奧祕神學》這本最有影響力的靈修手冊，魂的高升是主要的隱喻，來描寫人生的目的。這本簡要的作品並未使用神化的專門術語。在其上下文中，‘theosis’是一個對神認識太過肯定的語言。因為魂的高升並不是向著 *theos*，而是向著那位超脫於神性的而去。「撇下一切感官的功能」，丟尼修說，

260

不要使用散漫的推理，並盡可能的達到與那位遠超一切存有和知識者聯合。藉著脫去萬有，從萬有中得釋放，你的意志將藉著無限制的和絕對的入迷，將你從你自己和萬有中分離出來，你將被高升至神聖黑暗的神聖射線之中（*MT* 1. 1, 997B-1000A）。

入迷和聯合都是 *erôs*（情人之間的愛——譯者）的兩個最大的特徵（Louth 1981: 175; de Andia 1996: 150）。戀人在一方面努力的放棄自我，在另一方面與他所渴望的目標聯合為一。最令人印象深刻的是，丟尼修堅信神會親自出來，在入迷中與愛祂的人相會。這個似非而是的神聖黑暗「射線」，或許要表達神的愛往祂自己之外發射的意思（參考 *DN* 4. 13, 712AB; Louth 1981: 176）。丟尼修用摩西升到西奈山上，作為魂高升的聖經範例：

因為不單單是神聖的摩西先被命令要純化自己，將他自己與那些未純化之物分別；他在純化自己後，聽見許多吹號的聲音，並看見許多光發出純淨和極為分散的光線。接著他把他自己從百姓中分別出來，帶著蒙揀選的祭司們，一同上到神聖高地的頂端。然而，他並不在這裡與神對話，他也不在這裡注視祂（因為祂是不可見的），而是到祂所在的地方去。我認為，這代表肉眼所能見，或心思所能構想之事物，最神聖和被高舉至極致的狀態，它們僅提供了那超越所有觀念之本質的線索，一個置於至聖之處屬靈頂峰的同在。摩西接著就斷絕了與那些看

得見事物和能看見之人的關聯，並進入未知的黑暗中，那是一個真正隱藏的黑暗，因為這黑暗，他閉眼不看所有傳達知識的理解，因為他已經進入一個超越任何感覺或視覺的範疇。如今，他完全屬於在萬有之上的那位，卻又不屬於其他任何事物，也不再是他自己或他人，乃是在他最高的被動狀態（ἀνεργησία）中，與那位完全無法被認識者聯合，他在一種超越所有理解的方式中，藉由不知道而得以知道（*MT* 1. 3, 1000C-1001A; Louth 1981: 173 翻譯）。

這段奇妙的文章展現了，摩西在神同在之令人暈眩的黑暗中失去了自我——或者是「在祂所在的地方」，因神的同在閃過了他——這樣的描述傳達一個，從未被超越之魂與神聯合的似非而是本質。魂同時既與神分開，卻又與神聯合，它迷失了自己的方向，且與所有的感官和思想斷絕，卻又完全屬於那位超越存有的。丟尼修明顯的非常熟悉女撒貴格利之《摩西生平》這部作品。學者們往往注意到在《奧祕神學》和《摩西生平》間的同同性。²⁶ 兩本書都論及從純化到蒙光照的進程。兩本書都發掘了對光、雲和黑暗之意象的豐富涵義。然而，兩者的相異之處也是令人震驚的，特別是關於神的本質。在貴格利的觀點中，神是真實的存有。故此祂從本質而言是至高的良善。因為良善是沒有限度的，故此向著祂的高升也是無止盡的。向著完全而去的進程也絕不停止。在丟尼修的觀點中，神是超越存有的。然而似非而是的是，屬靈生活的目標卻是與祂聯合。我們如何能在兩個如此徹底不同層面之實體的專業名詞間，建構一個聯合呢？

261

丟尼修對於聯合的觀念，是我前面一直引用之安蒂亞研究的主要課題。她在討論過程中採取了葛羅斯的神化聯合（*deifying union*）的兩種方式，「入迷之愛的方式」和「教會階級的方式」

²⁶ 在 de Andia 1996: 303-73 中有一段非常詳盡的討論。

(de Andia 1996: 281-8)。對於葛羅斯而言，第一個方式與新柏拉圖主義的內心旅程是一致的，並包含了在自己裡面合一的達成，好叫魂的「一」能夠藉由直接的接觸，而不必經過任何中介的幫助，與神聖的「一」聯合。第二個方式是教會性的，雖是相當特別的一類，是聯於聖餐的聖禮象徵主義（Gross 1938: 312-319）。安蒂亞所指出的蒲洛克魯的用語「魂的一」，在這個基礎上葛羅斯批判丟尼修隱瞞了「泛神論者再吸收的危險」，但不在丟尼修的手稿中。如同安蒂亞指出的，丟尼修將 *τὸ ἐν ἑαυτοῦ* 當作魂回歸它真實的自我，是藉著將多種的意象和象徵聯合起來，使它接受成為神的形狀或與神相像之獨一異象（de Andia 1996: 285）。魂所達到的聯合，並沒有帶著那藏在神裡面、超越一切素質的實際，而是帶著可認識的光線（*φανοτάταις μαρμαρυγαῖς*），啟示祂的同在，就如同在它泊山上一樣（通指耶穌在變化山——譯者）（*DN 1. 4, 592C*）。安蒂亞判斷，「丟尼修並未將神的屬性歸屬於魂，而是歸屬於聯合，難以形容的和不可知的是聯合，卻不是魂，這使他能夠避免神和人融合的危險」（1996: 280）。

(f) 丟尼修對於神化 (*Theosis*) 的理解

我們以《教會的階級》中的定義開始我們的探討，神化 (*theosis*) 意指「盡可能的達到與神相像，並與祂聯合為一」（*EH 1. 3, 376A*）。同樣的定義在《天上的階級》一書中給予 *σκοπὸς ἱεραρχίας* (*CH 3.2, 165A*)。故此，神化是階級之目標的另一個專有名詞，兩者的同一性，將教會的取徑和哲學的取徑連結起來。

教會的傳統為丟尼修提供了大量神化的詞彙，並將神化定位在教會的聖禮生活之中。丟尼修主要在他對於禮儀的詮釋中使用這個技術性術語。令人印象深刻的是，這個術語指的是理性的接受表記，而不是物質的有分於基督的身體和血。這些表記將信徒的心思提升到合一與純一中，使它能分良善、智慧、一，和神性的神聖屬性。

在理性的領域裡，*ἐκθέωσις*是回歸到至高起因，該起因被認為是 *theos*，一個遠超所有理性和存有的起因。蒲洛克魯的影響在此最為強烈，但是對丟尼修而言，這個回歸不是經由整合過之存有的連續性層次，也不單單是一個純粹理性過程的結果。回歸代表一種對於有位格的三一神直接接觸，祂不單單主動賜予對神化接受之能力的恩賜，也將祂自己作為恩賜，這都可以在祂的每一項屬性中找著。

5. 守道者馬克西母

神化是馬克西母的一個主要主題。²⁷ 這個思維貫穿了他整個神學的人論，作為與道成肉身相關的教義。愛任紐學派與亞歷山太學派的原則：「神成為人，為要使人能成為神」，在馬克西母手中得到最偉大的闡釋和最深奧的發表。神的道虛己（*kenosis*）產生信徒的神化。這是神遷就屬人生命的限制，藉由人從他受造有限的力量，擴大到神生命的無限。神化並不僅僅是救恩的另一個表述，或對罪所造成之破壞的修補。這是救恩的終點，達到原先對人所期盼的命運，卻從亞當指縫間溜走了。今生可以達到某種程度的神化，但是神化會在來世與成肉身之道完全的聯合中，達到實現。神化不只是包含了人類，還有全世界。因為神化是整個宇宙最終的目標，*skopos*。

修會的觀點是瞭解馬克西母的關鍵。在他成熟期，他成為一個修士。因此，他的著作是為了幫助有修道或苦修思想與他通信的讀

²⁷ 在二戰後，馬克西母的神化教義就是許多研究關注的題目。Von Balthasar 的作品首開先例(1941, 1961 第二版)，Sherwood (特別是 1955) 的作品被 Thunberg (1965, 1995 第二版) 及 Bolker (1965) 進一步發展，Blowers (1991) 和 Larcher (1996) 突破性的研究使其開花結果。近期對於馬克西母的研究鳥瞰請參考 Thunberg 1995: 11-20。

者，使他們的靈命成長。有些人懷疑馬克西母的源起。希臘文的《生命》（*Life*）一書，由司徒迪特（*Studite*）的修士艾克爾母萊特斯（*Michael Exaboulites*）（PG 90. 68-109）著於他去世後三世紀，因為缺乏馬克西母生平早期的訊息，借用了司徒迪昂的狄奧多若（*Theodore of Studios*）著的另一本《生命》（*Life*）中的材料。而
 263 幾乎是同時期的古敘利亞語的《生命》（*Life*），在 1973 年為布洛克（*Sebastian Brock*）所發現，提供馬克西母出於巴勒斯坦，並早年居住在伽利頓的修道院（*the Palaia Lavra*）的證據（*Brock 1973: 299-346*）。然而，大部分的學者認為敘利亞一說不可靠（*Larchet 1996: 8-12*）。雖然敘利亞一說提示了馬克西母採用俄利根學說的可能背景，但卻無法解釋他如何接受優秀的教育，也與他在皇室中一帆風順的事業不相稱。

根據他在西元 655 年受審當時的聲明（PG 90. 128C），我們知道馬克西母生於西元 580 年。他完成學業後就進入皇室服務，可能在西元 610 年擢升為皇家內閣的領導人。西元 613 或 614 年，他辭職，進入了在克理蘇波里斯（*Chrysopolis*）地區（現為 *Usküdar*），腓立皮卡斯（*Philippicus*）的修道院，屬於波斯普魯斯（*Bosphorus*）亞洲的一邊。約十年後，在 624 或 625 年，他輾轉到了位於西塞卡斯（*Cyzicus*，現為 *Erdek*）的聖喬治（*St George*）修道院，此地位於普羅波安蒂斯（*Propontis*）南方海岸。就是在這個修道院中，他開始撰寫他最早期的寫作，包括了寫給內廷太監約翰（*John the Cubicularius*）的第二封信，以及《疑問與懷疑》（*Quaestiones et dubia*）。但是在 626 年，波斯入侵小亞細亞，迫使他退回到北非洲，並且進入靠近迦太基（*Carthage*）的優克爾他斯（*Eucratas*）修道院。從此刻，他開始大量撰寫各種作品，在 628-630 間，他完成了《主禱文釋義》（*Commentary on the Lord's Prayer*），《奧祕的傳授》（*the Mystagogia*），還有《神學釋疑》（*Ambigua*）開頭的部分。633 年之後，撰寫了《至多馬釋疑》（*Ambigua ad Thomam*）（*Amb. 1-5*）。630-634，完成了《神學彙編》（*Chapters on Theology*）。直到他在優克爾他斯修道院的末

期，他寫了一系列以基督論為背景的小品（*opuscula*）。這一系列的著作源起於馬克西母開始介入基督一志論（*Monothelite*）爭議的時期。這個爭議在西元 646 年把他帶到羅馬，也使他最終在 662 年間，在喬治亞（*Georgia*）的萊斯卡（*Lazica*）殉道。

以上提到的著作，是馬克西母之神化教義的首要來源。這些著作都是零星的文字，為了回應與他通信者的請求而寫。它們揭示了馬克西母如何依賴他的先輩，特別是加帕多家三教父，還有拿先斯的貴格利也影響至深（參 *Berthold 1982*），另外還有亞歷山太的區利羅（參 *Thunberg 1995: 40-8*）、亞略巴古的丟尼修（參 *Bellini 1982*）、伊凡格流、聖戴奧德克斯（參 *Des Places 1982*）、以及馬加利的講章。但是它們同樣顯示了馬克西母的能力，他將其教訓來源改造為一個教父教訓之新綜合體。

（a）詞彙

馬克西母使用的詞彙比他的先輩更廣泛。然而，在他的作品中，他最喜好的是 *θεόω* 這個動詞以及 *θέωσις* 這個名詞；這兩個詞將他與他主要導師拿先斯的貴格利緊密連結在一起。²⁸ 在《撒拉西俄

264

²⁸ *Θεόω*: *Ep.* 2, PG 91. 401C; *Ep.* 12, PG 91. 468C, 504A; *Qu.* D. 81. 6. 124. 13, CCSG 10. 65, 92; *Myst.* 13, PG 91. 692C; *Amb. Th.* 3, PG 91. 104C; *Amb. Io.* 7, PG. 91. 1084C, 1088C, 1092B; *Amb. Io.* 20, PG 91. 1237B; *Amb. Io.* 31, PG 91. 1280B; *Thal.* 22, CCSG 7. 141. 78; *Thal.* 40, CCSG 7. 273. 110, schol. 2: 275. 8; *Thal.* 54, CCSG 7. 459. 285, schol. 15: 475. 136; *Thal.* 64, CCSG 22. 237. 785; *Opusc.* 1, PG. 91. 36A; *Opusc.* 3, PG 91. 48B(octiens); *Opusc.* 7, PG 91. 77C, 80D, 81C, 81D(tris); *Opusc.* 20, PG 91. 233D, 236A, 236B(參考 p.298 n. 3).

Θεώσις: *Ep.* 2, PG 91. 393B; *Ep.* 9, PG 91. 445C; *Ep.* 16, PG 91. 577C; *Ep.* 24, PG 91. 609C(=*Ep.* 43, 640B); *Qu.* D. 61. 9, CCSG 10. 48; *Pat.*, CCSG 23. 29. 42, 29. 51, 34. 132, 55. 475-6, 56. 509, 71. 783; *Myst.* 5, PG 91. 680A, 680B; *Myst.* 24, 709C, 712A, 713A; *Amb. Th.* 3, PG 91. 1040D; *Amb. Io.* 7, PG 91. 1076C, 1084B, 1084C, 1088C; *Amb. Io.* 10/19, PG 91. 1200B; *Amb. Io.* 20, PG 91. 1237B(tris), 1241B; *Amb. Io.* 42,

的難題》(*Quaestiones ad Thalassium*) 中，他也使用了部分蒲洛克魯的名詞 *ἐκθέωσις* 還有形容詞 *ἐκθεωτικός*，可能是沿用於丟尼修的《論神的名》。²⁹ 就像他亞歷山太學派和加帕多家的先輩，他在相當的篇幅中，以相等比例的，把 *θεοποιέω* 這個動詞用在神學或貶抑的意義。我為其他的動詞各舉一個例證如下：*ἀποθεόω* (由亞歷山太的革利免和亞波里拿流使用)³⁰，*συνθεόω* (由耶路撒冷的李安迪所用)³¹。在 *ἐκθεωτικός* 之外，馬克西母還使用了形容詞 *θεοποιός* (源自拿先斯的貴格利和亞歷山太學派)，和 *θεοποιητικός* (基督徒作家第一次使用)，還有他自己發明的新詞，*θεωτικός*。³²

PG 91. 1345D; *Amb. Io.* 63, PG 91. 1389B(=*Amb. Io.* 10, PG 91.1176A); *Thal.* Intro., CCSG 7. 37. 344, 37. 348; *Thal.* 9, CCSG 7. 70. 10, 79. 25; *Thal.* 22, CCSG 7. 137. 33, 139. 3, 139. 52, 139. 64, 141. 93, 141. 96, 143. 116, schol. 5:145. 30 (bis), 145. 35, schol. 6: 145. 39, school. 7: 147. 48; *Thal.* 35, CCSG 7. 241. 42, 241. 43, schol. 2: 241. 5; *Thal.* 40, CCSG 7. 267. 22, 273. 109, 275. 137, schol. 3: 275. 12; *Thal.* 54, CCSG 7. 459. 281, 465. 391, schol. 15: 475. 133; *Thal.* 59, CCSG 22. 53. 140, 53. 141 (bis), 59. 221, school. 5:69. 32; *Thal.* 60, CCSG 22. 79. 119; *Thal.* 61, CCSG 22. 91. 108, 103.304, school. 14: 111. 71; *Thal.* 63, CCSG 22. 173. 441,177. 488; *Thal.* 64, CCSG 22. 237. 801; *Opusc.* 1, PG 91. 33C,36A; *Cap. Theol.* 1. 54, PG 90. 1104B; *Cap. Theol.* 1.55, PG 90. 1104B; *Cap. Theol.* 1. 60, PG 90. 1105A; *Cap. Theol.* 1. 97, PG 90. 1124A; *Cap. Theol.* 2.88, PG 90.1168A.

²⁹ *Ἐκθέωσις*: *Thal.* 9, CCSG 7. 79. 16; *Thal.* 11, CCSG 7. 89. 15; *Thal.* 15, CCSG 7. 103. 39; *Thal.* 20, CCSG 7. 123. 57; *Thal.* 22, CCSG 7, schol. 2: 143. 9, schol. 3: 143. 11; *Thal.* 54, CCSG 7. 465. 379; *Thal.* 59, CCSG 22. 61. 242 (參考 suppl. schol. q59 244, q59 247, CCSG 22. 337) ; *Opusc.* 1, PG 91. 33B.

Ἐκθεωτικός: *Myst.* 22, PG 91. 697B; *Thal.* 2, CCSG 7. 51. 21; *Thal.* 9, CCSG 7. 69. 21; *Thal.* 13, CCSG 7. 95. 17; *Opusc.* 1, PG 91. 33B.

³⁰ *Θεοποιέω*: *Qu. D.* 124. 12, CCSG 10. 92; *Pat.*, CCSG 23. 55. 475-6; *Myst.* 7, PG 91. 685D; *Myst.* 23, PG 91. 701C; *Amb. Io.* 10, PG 91. 1129D; *Thal.* Intro., CCSG 7. 73. 355; *Thal.* 22, schol. 8, CCSG 7. 147. 58; *Thal.* 64, CCSG 22. 285. 557.

Θεὸν ποιέω: *Ep.* 2, PG 91. 393C; *Thal.* Intro. CCSG 7. 43. 429.

³¹ *Ἀποθεόω*: *Opusc.* 1, PG 91. 36A; *συνθεόω*: *Cap. Theol.* 2. 88, PG 90. 1168A.

³² *Θεοποιός*: *Amb. Io.* 42, PG 91. 1348A; *Thal.* 15, CCSG 7. 101. 29; *Thal.* 25, CCSG 7. 161. 63.

這些詞彙的意義並沒有明顯的不同。它們都指向同樣的過程，就是人被神滲透並且變化。馬克西母也認為基督徒藉著恩典而成眾神，但通常沒有引用詩篇八十二篇 6 節。³³

(b) 早期作品：愛的重要性

馬克西母在西元 624-5 年間，從西塞卡斯 (Cyzicus) 所寫給王宮官員，內廷太監約翰關於愛的偉大信件中，第一次提到神化。在這封信中，他討論各種不同形式的愛，從具分裂性質的自愛到具聯合性質之神的愛。後者是愛的極致，「因為沒有甚麼比神聖的愛更像神，沒有甚麼更奧祕，沒有甚麼更善於提升人類至神化」(οὐδὲ ἀνθρώποις πρὸς θέωαιν ὑψηλότερον) (Ep. 2, PG91. 393B; Louth 1996 翻譯)。這就是救恩的計畫所要展示的，因為律法和眾先知「被愛的奧祕所勝過，使我們成為神，並將個人的誠命化為一個宇宙性的意義 (λόγος)」(同文, 393C; Louth 1996 翻譯)。這並非是魂與生俱來對於與神聯合的渴望，而是神的恩賜，這恩賜將各種美德納入，並將人性提升到神的樣式中(參 Thunberg 1995: 309-12; Larchet 1996: 477-82)。聖徒們在一種至高無上的層次上彰顯這個愛。正如馬克西母引用亞伯拉罕作為一個突出的例子，就是亞伯拉罕藉著他的苦修掙扎，在他裡面複製了神的愛，為神提供了一個人的樣式。人和神藉著愛的聯合功能被彙集在一起，使愛成了所有良善中最大的。「因為藉著它，神和人就被帶入一個相互擁抱中，並且人類的創造者顯現為人，藉由被神化者 (τοῦ θεουμένου) 不偏離的樣式在

Θεοποιητικός: Amb. Io. 21, PG 91. 1249B.

Θεωτικός: Thal. 15, CCSG 7. 103. 50; Thal. 47, CCSG 7. 325. 221.

Θεουργέω的用法是「神化」，也可見於 Amb. Thom. 4, PG 91. 1044D。

³³ Ep. 2, PG 91. 393C; Qu. D. 61. 10, CCSG 10. 48; Myst. 21, PG 91. 697A; Myst. 24, PG 91. 704D; Amb. Io. 7, PG 91. 1092C; Amb. Io. 20, PG 91. 1237A; Amb. Io. 42, PG 91. 1345D; Thal. 22, CCSG 7. 143. 107; Thal. 44, CCSG 7. 299. 23; Cap. Theol. 2. 25, PG 90. 1136B.

良善中向著神，就人類而言是可能的」（*Ep. 2, PG 91. 401C*; Louth 翻譯，參 Larchet 1996: 212-13）。

同樣的觀點也出現在《愛篇》（*Chapters on Love*）中，是馬克西母於同時期在西塞卡斯所完成的（624-5）。舉例來說，馬克西母寫到，當第三個世紀（指神創造萬物的第三天——譯者註）神創造有理性的造物時，祂賦予他們四項祂的屬性：存有、永遠的存有、良善，和智慧。頭二項賦予他們內在的性情（*ousia*），後二者賦予他們意志的官能，「如此，受造之物能藉著有分而成為祂在素質上的所是」（*Cap. Car. 3. 25*; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）。憑著「盡人類能力所及的」達到與神相像，憑著意志上美德的操練而有分於神的屬性，成為神的所是，但同時人類仍是受造物。這遠超過僅僅憑苦修努力所帶來的道德成就，因為愛的奧祕，就是信徒所有分於的，已經勝過律法和眾先知，即基督自己。

266 最後，在同一時期（624-5），馬克西母在《疑問與懷疑》中二件質疑（*aporiai*）的事，論到神化這個題目。他首先對以弗所書一章 18-19 節提出註釋：「並且照明你們心中的眼睛，使你們知道他的恩召有何等指望，他在聖徒中得的基業有何等豐盛的榮耀；並知道他向我們這信的人所顯的能力是何等浩大。」馬克西母說：「祂大能的運行」是「賜給那些配得之人的神化（*ἡ τοῖς ἀξίοις δωρηθησομένη θεώσις*），使那些有分於祂屬性的人從人成為神。」（*Qu. D. 61, CCSG 10. 48*）其次，他解釋聖馬太福音的最後一節：「我就常與你們同在，直到世界的末了」（太二八 20）：「主說，在今世祂與我們同在，那些藉恩典被神化（*τῇ χάριτι θεωθέντες*）的聖徒們，也會在要來的時代裡與祂同在」（*Qu. D. 81, CCSG 10. 65*）這二段的焦點都是關於神化在末世的維度。即使這在今生僅僅是個開始而已，憑恩典神化基本上是聖徒最終的定命。

(c) 主禱文釋義：虛己與神化的相互性質

馬克西母於他早年在北非旅程中建構了討論神化的主要文本。在這段期間內（628-34）我們看見有《信函》（*Letter*）24 / 43、《主禱文釋義》、《奧祕的傳授》、《神學釋疑》、《撒拉西俄的難題》和《神學彙編》，這些作品同時從不同的取徑提供對神化意義之深入探索。

《信函》24 / 43 中指出，如給內廷太監約翰的第二封信，就說明了神化教義在神聖的安排中的地位：

因為祂是真實的，祂要賜與我們祂所應許過的一切，就是「神為愛他的人所預備的是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的」（林前二 9）。因為就是為了這個緣故祂造了我們，好使我們可以「與神的性情有分」（彼後一 4），同享祂的永恆，並藉著恩典而有的神化證實我們能像祂（*Ep.* 24, PG 91. 609C [=*Ep.* 43, 640BC]）。

這段話表明，神化乃是人類受造的目標（參 Larchet 1996: 84）它只能藉由達到與神相像而完成，不能只憑道德的努力，乃是經歷神化恩賜的神聖恩典之結果。這恩賜乃是有分於神永遠的屬性。馬克西母（不像區利羅）很少訴諸於彼得後書一章 4 節。也許他認為這經節有某種潛在的危險，會讓他的讀者注意有分於 *physis*（拉丁文——譯者註），而這個字可以被領會為素質（*ousia*）。對於馬克西母，「有分」看起來並沒有一個清楚定義的哲學意義。一般來說，有分是有分於神的屬性和屬靈恩賜。（例如：*Qu. D.* 180, CCSG 10. 123）但馬克西母曾有一次說，我們不需要任何進一步的條件就能「與神的性情有分」（彼後一 4），好叫「受造之物能藉由有分，而成為〔神〕在其素質上的所是」（*Cap. Car.* 3. 25, PG90. 1024BC）。他在其他的場合（對於保羅關乎「與基督同為後嗣」

267 (羅八 17 的註釋) 則說, 我們(作為一個完整的人) 藉由「難以形容的有分」接受了作為神和人之完整的基督, 並與祂「無法測度的俯就」相互呼應 (*Thal. 59, CCSG 22. 59. 230-2*)。無論如何, 這並不含有分神的素質的意思, 這在他的《神學釋疑》7 討論成為「神的一部分」是甚麼意思已經夠清楚了, 而我們很快的就會看到那個段落。³⁴

馬克西母可能在給內廷太監約翰的信之後不久, 就為回應給一個不具名的來信者, 寫了《主禱文釋義》(628-30) 這本書。在序言裡他說到, 他所要寫的不是他個人的意見, 而是神的旨意, 「耶和華的籌算永遠立定」(詩三三 11) 在「籌算」一詞的解釋上, 他說:

或許對於大衛, 父神的籌算指的是, 獨生子那無法測度的虛己, 為著我們性情的神化 (*ἐπι θεώσει*)³⁵, 祂也藉此對各世代設定界限 (*Or. dom. Prol., CCSG 23. 29. 41-4; PG 90. 873CD; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*)。

再次強調, 神化是人受造的目的。我們也看見道成肉身和人被神化之相互關係的重要新主題, 神兒子的虛己 (*kenosis*) 乃是為了人類的神化。神化乃是目的 (*skopos*), 神籌算之救恩的目的, 這事實是我們學習主禱文並將其付諸行動的最主要基礎。(*Or. Dom. 1, CCSG 23. 29. 50-2, 873D*) 因為主禱文包含新時代 (*New Dispensation*) 中七個偉大的奧祕, 它們是: 「神學、藉恩典得有兒子名分成為眾子、與天使同等、有分於永遠的生命、人的性情在與自己不動感情和好時得了恢復、廢除罪的律、以及拆毀那惡者藉欺

³⁴ 參考 Larchet (1996 : 600-1), 他注意到馬克西母並沒有發展出有分的準確概念, 並提出了好幾個例子。彼得後書一章 4 節被馬克西母提及三次, 分別在 *Ep. 12, PG 91. 468C; Ep. 24, PG 91. 609C (=Ep. 43. 640B)*; *Or. dom. 5, PG 90. 905D*; 參考 Russell 1988。

騙的暴虐勢力。」（*Or, dom. 1*; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）

這些奧祕每一項的採用，都對應神化過程（*processus*）的各個方面：

神學，或對於神的認識，是一個必要的先決條件。這是藉成肉身之神的道所教導的，因為祂乃是在祂自己的位格中彰顯出父和聖靈。我們無法在祂素質的存有中認識那三個身位。但藉由人的配合，子與肉身之位格的聯合，就能使祂被人的心思所理解，父和聖靈也藉著祂被人的心思所理解（876CD）。

第二個奧祕，藉由恩典得有兒子名分成為眾子，這乃是藉由受洗而來，並憑著履行誡命，追求道德的生活，藉神幫助而維持的。馬克西母用交換公式的變型來表達這種生活所結出的果子，人對情慾的倒空（*kenosis*）回應神對神聖能力的倒空（*kenosis*），如此人和神彼此互相吸引，至終被彙集到同一條道路上：「藉著倒空他們自己的情慾，他們緊持神聖的程度，就如同那位神存心倒空自己的至尊榮耀，使神的道真實的成為人一樣。」（*Or, dom. 2, 877A*; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）

268

第三個奧祕是與天使同等。這乃是原則上藉由基督在十字架上犧牲，為人性成就的。代贖的基本工作就是勝過分裂並產生合一。分裂之一就是存在於天地之間的分隔，藉著基督作成的和好「為著祂神聖恩賜的分授，帶著人喜樂的有分，以及在高處的有能者對神榮耀的一致讚美，使屬天和屬地之有能者在節期的聚會（*πανήγυριν*）中成為一個聚集。」（*Or, dom. 2, 877B*; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）在一個更奧祕的意義中，祂將天和地在祂的位格裡聯合一起，以至於那些屬靈上有分於祂的，也就有分於祂所恢復的合一。

第四個奧祕更深的進到這奧祕之維度中：這道「在一種同時被祂所理解，又能夠被那些從祂領受的人以智力理會的方式中，藉祂自己作我們的食物，而使我們能夠有分於神的生命。他們藉著嘗這食物，才能夠真實的認識『主是美善的』（詩三四8），因為祂變

化那些吃這食物的人，使他們有神聖品質，並神化他們（*ποιότητι θεία πρὸς θεώσιν μετακρινῶν τοὺς ἐσθίοντας*）。不論在名義上和在实际，祂就是生命和能力的餅」（*Or, dom. 2, 877C; CCSG 23. 34. 129-33; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯、修改*）。道是藉由一種「智力的」（*noetic*）或理性之對神的取用，而被領受為屬靈食物，只是聖餐無疑是神刻意照著祂的旨意而設立的。

第五個奧秘是人的性情的聯合為一。馬克西母指的是醫治我們墮落人性之意志，並將其帶往相反的方向。基督甘心以祂的受難拆毀了隔斷的牆（參弗二 14），也就是說，一面祂已除去猶太和外邦之間的阻隔，另一面祂也已廢除了人意志中的內在衝突，因為「我們的意志不再與我們的天然準則敵對，而是在意志上或在性情上都能正確的持守它」（*Or, dom. 2, 880A; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*）。

269 第六個奧秘是廢除罪的律。再一次，基督在祂自己的位格裡，成就了影響整個人類的大事。祂的童女成孕和出生賦予了基督一個不被肉慾所拖累的屬人性情。在原則上，祂將屬人性情從罪的捆綁中釋放。所有願意的人都可有分於這個益處，「因為救恩的奧秘屬於那些揀選救恩的人，卻不屬於那些被強迫的人」（*Or, dom. 2, 880B; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*）。

最後一個奧秘是拆毀那惡者的暴虐。擄掠亞當的那一位已經被擄掠，在亞當裡被擊敗的肉身證實在基督裡是得勝的。因此，基督的肉身對魔鬼成為毒藥，對人類卻是生命。

這七個奧秘是道成肉身所帶給我們的益處。人的性情得了改變，在原則上是藉著基督，也是每一個別信徒藉著信的自由行為而獲得。信徒運用基督的工作就是神化，由一系列上升的合一所呈現，就是兒子名分、與天使聯合為一，和有分於神聖生命（參 *Amb. Io. 41, PG 91. 1308B*）這也包含了聖禮所象徵的意義，即便沒有直接指明。洗禮和聖餐的涵義是：我們藉運用自由意志而有分於神聖

生命的媒介。

在序言之後，馬克西母在接下來《主禱文釋義》的二個的事例中，回到唯名的神化。第一處發生在他對於「願你的國降臨」這代表之漫長討論的結尾。國度的來臨是「受造之人根據基督得著完全」。一個溫柔且謙卑的人「不斷的向神邁進」（*πρὸς θεὸν ἀεικίνητος*）（*Or, dom. 4, 893C; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*）。這樣的人操練否認己：

因為他不認為喪失喜樂是痛苦的：他只知道一種喜樂：魂與道的聯姻（*συμβίωσιν*）。失去這個聯姻就是無窮盡的刑罰，並藉本性延伸到世世代代。因此，當他脫離了身體和與其相關的事物，他就被推動與神聖聯合；因為即使他能掌握整個世界，他仍要承認唯一真正的災難乃是：他在藉由恩典達到神化的這件事上失敗了，而這件事正是他所期望的（*τῆς προσδοκωμένης κατὰ χάριν θεώσεως*）（*Or, dom. 4, 893D; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*）。

第二處是整本書的結論。馬克西母再次指出，信徒乃是藉著基督被高升到天使的狀態，為著完成父的旨意，他將自己的情慾撇在一旁，並允許他自己被對基督永不滿足的渴望所引導。但得著天使的生命不是終極的目標，還有一個更高的層次等著我們：

然後他仍然更進一步在神聖真理的極超越上，帶領我們向著眾光之父上升，並且使我們在聖靈中憑恩典而有分於神聖的性情（參彼後一4）。憑著有分，我們被稱為神的兒女，並被一種超越限制的方式潔淨了一切玷污，環繞祂這位恩典的創始者，祂本性上是父的子。我們從祂、藉著祂，也在祂裡面得到我們的存有、行動和我們的生命（參考徒十七28）。

當我們禱告，讓我們以神化的奧祕作我們的目標，這奧祕給我們看見我們曾經像甚麼，以及獨生子藉著肉身的自我倒空，現

今已將我們作成……（*Or. dom. 5*, 905D-908A; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）

馬克西母在《主禱文釋義》主要的兩段話裡面，著重討論神化的末世論維度。他使用了一種讓我們回憶起俄利根和女撒的貴格利之方式，陳明向著神的旅程如同一個無止盡的和充滿活力的趨近（*diabasis*）過程。道德的生活將我們導向神。但是，我們藉由受洗，有分於聖靈，以至於基督賜予恩典，活在最親密的夥伴關係裡（*συμβίωσις*），並更進一步帶我們繼續向上有分於的屬性。神化將我們高升至合一的層次，並與神有更親密的關係。從某種意義而言，這就是回到我們的起源。那在亞當裡所失去的神聖形像，在基督的人性裡被恢復了，並且信徒藉著在基督裡尋求他們的命定，個別的獲得了（參 Madden 1982: 149-50）。

（d）《奧祕的傳授》：藉著沉思靜觀高升至神

我們也在同時期（628-30）看見《奧祕的傳授》，或對於正統聖禮的註釋。馬克西母在序言中提到丟尼修的註釋（《教會的階級》），卻提出不同的見解。他首先認為教會的建立首先是神的形像，接著是世界的形像，最後是人類的形像。他論及，對於教會作為人類的形像，我們如何從多樣達到合一，以及如何將魂的官能 and 美德重建以至於達到一，這一使我們同化於神。在討論中，他首先提到神化（*theosis*）。第五章是馬克西母對於自己心理的瀏覽（PG 91. 672D-676A），可以幫助我們瞭解這個觀念。人類不只是一個由身體和魂所組成的複合受造物，而魂本身也是雙重的。³⁵ 魂的兩方面：沉思靜觀的和主動的，反應出兩個基本的能力，一個是理性的（*νοερά*），另一個是生命的（*ζωτική*）。這些能力建構出一個連結

³⁵ 這是對於馬克西母所建立的三分法心理學之基本二分法。參考 Thunberg 1993: 196-79。

官能與美德的系統，魂是眾多項目的集合：心思（*nous*）和推理（*logos*），智慧和精明，沉思靜觀和行動，知識和美德，持久的知識和信心。其中每一對的前者都表示理性的方面，後者表示生命的方面。這幾對的第一個元素，當被認為是一獨立的系列，以真理作為他們的終極目標（*telos*），而第二個元素則為良善。良善和真理一同啟示神，藉著將良善和真理聯合在一起，魂就將十項（五個集合）削減成獨一項。這是將它與神聯合的一。因此，馬克西母能詮釋魂：

我們若能藉由所成全的四個主要美德成為與祂相像，那將是美麗而又輝煌的；而那些美德揭示在魂裡的神聖十項美德，也包括了另外蒙福的十誡。那四項在效力中成為十項（*decad*），並在從一項發展出來的漸進系列中被聯合在一起。³⁶除此以外，那四項本身就是單一項，結合良善而成為一個合一體，在它自己以無法分割的方式被分享中，返照神聖行動的純一性及不可分割性。魂藉著這些來保守自己的良善不被侵犯，並毫不畏懼的驅除凡與它相異的邪惡事物；因為它有一個理性的心思、一個精明的智慧、一個主動的沉思靜觀、善良的知識，和伴隨上述美德之忠信和不改變的持久知識。而且魂將這些傳輸給神，將果聯於因，將行動聯於效力，並為了換得這一切，它接受了創造純一性的神化（*τὴν ποιητικὴν τῆς ἀπλότητος θέωσιν*）（*Myst.* 5, PG 91. 680AB; Berthold 翻譯、修改）。

271

馬克西母多次回到與神聯合為一，並因此神化，善良心思之沉思靜觀或主動運作的果效這些題目上。魂的這些匯集點，如同一對對因果，產生向著良善和真理根深柢固的個性。這個性就是「神聖的科學與準確的知識，愛與和平，神化（*theosis*）得以在其中並藉

³⁶ 馬克西母在此是指畢氏（畢達哥拉斯）四分體。參考 Iamblichus, *Theology of Numbers*, 他說那十項（美德）「被在其之前有數字的四分體所歸納」，（Waterfield 55 翻譯）也就是說十是由一加二加三加四所產生。

此而發生」(Myst. 5, PG 91. 680BC)。一個想要討神喜悅的人，必須格外注意他的魂，「它乃是不死、神聖的，且被命定要被神化，作為美德的結果」，並輕視肉體(Myst. 7, PG 91. 685D)。

在馬克西母的註釋中，其他論及神化的部分，都是準確的置於教會中各種重複聖禮的背景之下。首先是在第十三章，馬克西母在該處簡要的回顧了在朗讀福音書和關閉教堂大門後，整個信徒群體的詩歌頌詠和相關活動。馬克西母在一連串對於不同聯合層次的典故，讓我們回想起他的《主禱文釋義》，他從和平之親嘴（與彼此並與神的和好）到背誦信經（為著救恩的感謝），再到頌唱三一頌（與天使一同），後到背誦主禱文（在聖靈裡被接納），直到儀式的最高點，就是在領聖餐之前，歡呼喝采「祂是聖者」，這象徵信徒的高升，「以一個超越知識的方式到那位原不可知的獨一者面前，藉由恩典被神化，並藉由盡可能的有分於一位不可分割者，而與那位獨一者相像」³⁷ (τῆ χάριτι θεωθέντας καὶ κατὰ μέθεξιν πρὸς αὐτὴν ὁμοιωθέντας τῆ κατὰ δύναμιν ἀδιαιρέτω ταυτότητι) (Myst. 13, PG 91. 692C)。

272 當傳遞聖餐時，那些可敬的接受它的人在其中被變化。因為，聖餐如同純善，是一個強有力的起因，能夠產生一種類似的效果。在這些有分者裡，就人類能夠達到的極限，一點都不缺此良善。「結果是，他們就能在實際上和名義上，經由恩典藉著兒子名分而成為眾神，因為神的全部完全充滿了他們，沒有留下任何部分是缺少祂的同在」(Myst. 21, PG 91. 697A)。

馬克西母在《奧祕的傳授》中，同一聖餐儀式的事件，用二個延伸的靜思，作為魂奧祕高升的象徵。第一個出現在第二十三章。聖職人員和會眾進入教堂，代表感覺的凝聚和將心思從注意外在景

³⁷ θεωθέντας是 Sotiropoulos 所給的讀法。Combefis 有 ἐνωθεντας讀法，意思是「聯合的」。

象收回。聖歌點燃對神火熱的渴慕。聆聽律法書和先知書之後的福音書，使心思與自己合一。主教在頌讀之後，從他的寶座下來到祭壇，象徵道從天而來。解散那些受洗前接受教義啟蒙的初學者，預表把受感官捆綁的思想分割出來。等人們離開後把門關上，表徵藉著進到無可言喻的奧祕，達到了一種非物質、單純、永不改變並敬虔之超感覺的領會。將心思收回的最後一個階段會與道本身相遇。魂憑著平安之親嘴，就把難以形容的原則和救恩之模式彙集在一起，道同時教導魂藉著信仰的象徵獻上感謝。此時，魂就達到天使的心思（*νόησιν*），這就是人類能夠達到的極限。它包含了可感觸事物的屬靈原則，甚至滲透到獨一和三一的性質裡，就是神的一和三裡；從萬有分離出來，而完全聚焦在神格的合一性，被神以一種適合自己的方式，「無情慾的方式將祂自己灌輸到魂裡面，並完全將其神化」（*ἀπαθῶς ἑαυτὸν ἐνίεντος, καὶ ὄλην θεοποιήσαντος*）（*Myst.* 23, PG 91. 701C）。

下一章的頭一部分，馬克西母再次從聖靈工作的角度，關注魂的高升。再一次，我們藉著頌讀、關門、平安之親嘴、背誦信經，和進入聖餐禮儀的核心奧祕。藉著唱讚美詩，魂就被升高與天使聯合，並與天使同尊同榮，就像它與天使在神聖別的榮耀中聯合。藉著向我們的父禱告，也藉著聖靈之恩典，魂領受了兒子的名分。並且魂「藉著領受無斑點和賜生命的奧祕，它接受與祂的相通，憑有分就達到與祂相像而與祂同一，並且被視為配捨棄它的屬人身分而成為神」（*Myst.* 24, PG 91. 704D）。

正如馬克西母所說（705A），《奧祕的傳授》的結語是簡短的
273
要點重述。他再次提及會眾和神職人員首次進入教堂、各種頌讀、詠唱聖歌、主教從他的寶座下來、關門、平安之親嘴、頌唱三一頌，和當眾朗誦聖餐禱告的象徵意義。如同我們前面所描述的，其高潮乃與忠信者的相通：

向偉大之神與父的神聖祈願，和歡呼「祂是聖者」等等，以及

接受預表兒子名分的聖別和賜生命之奧祕，聯合及親密關係，還有神聖的樣式以及神化（*θέωσιν*），這一切在每一個情況下都藉由我們神的良善，臨到那些配得者（*Myst. 24, PG 91. 709C; Berthold* 翻譯、修改）。

馬克西母喜歡藉設定相對應的三而一的例子來建立他的論點。在這個段落中，呼叫父神是被聯於兒子的名分、以與神聯合及親密關係歡呼「祂是聖的」，和領受聖禮來達到神的樣式和神化。下一段落中又有另一組三而一的例子。信徒、有道德者，和智慧者對應於初學者、長進者，和完全者，依次相對應於聖經中的三而一：奴僕，雇來的僕人，和眾子。在這些三而一的例子中，眾子們屬於最高的階級，就像完全者和智慧者一樣：

論到兒子，經上是這樣說的：「兒啊！你常和我同在，我一切所有的都是你的」（路十五 31）。因著恩典藉著神化（*κατὰ τὴν ἐν χάριτι θέωσιν*）³⁸ 他們盡可能的成為神所是的，並且在性情和起因上所應該是（*Myst. 24, PG 91. 713A*）。

在最後一段分析中，神化不是一個私人奧祕的經歷，在與他人隔絕的狀態中魂的發展，會產生自我中心的結果。神化是愛的果子，能夠防止我們忽略鄰舍。一個善良的個性必須在利他的愛中顯明它自己，這愛效法並報答神聖的博愛：

因為工作是個性的證明。沒有甚麼比帶著愉悅和喜樂的魂向需要的人施憐憫，能更輕易的把我們帶到稱義或神化（若我可以如此說），更能夠使我們與神親近（*Myst. 24, PG 91. 713A*）。

³⁸ Larchet (1996: 602-3) 較傾向於讀成 *κατὰ θέσιν*（以及 *Combefis*），而非 *κατὰ θέωσιν*（以及 *Sotiropoulos*）。

因此，馬克西母能夠問我們：

當獲得它是如此廉價、輕易，且毫不費力時，誰因此對於美德如此遲鈍和沒有反應，如同不羨慕神性（*μη ἐφίεσθαι θεότητος*）？（*Myst.* 24, PG 91. 713C）。

（e）《神學釋疑》：人和神的相互滲透

當馬克西母在寫《奧祕的傳授》時，在他之前就已經有丟尼修的《教會的階級》。《神學釋疑》的較早期部分屬於同一時期完成（628-30），他給自己一個解釋丟尼修和拿先斯的貴格利難題的任務（PG 91. 1032B）。《神學釋疑》的第一個文集是寫給西塞卡斯大主教約翰的作品。這文集中，《神學釋疑》7 著重於反駁俄利根主義，包括了馬克西母對神化最重要的討論之一。《神學釋疑》的第二部分註釋了拿先斯的貴格利《第十四演講錄》（*Fourteenth Oration*）的一段文章，該文似乎含示我們從天墜落（參 *Greg. Naz. Or.* 14. 7, PG 35. 865C）。此處的爭議點乃是 *logoi* 的教義，俄利根將其視為，有分於神的存有。後期的俄利根主義者，依據 553 年咒詛文所記，是已經將魂從它原始完全狀態中之墮落，作為他們主要的教義之一。在他們的觀點中，屬靈的事物一開始就享受了安息（*στάσις*），但因著厭膩（*κόρος*）那個安息經歷了墮落（*κίνησις*），那墮落把他們帶進了一個物質存在（*γένεσις*）的狀況。為了對抗這種下降的三部曲，安息——墮落——物質的出生（*στάσις—κίνησις—γένεσις*），馬克西母提出一種高升的三部曲，存有——良好的存有——永遠的存有（*εἶναι—εὖ εἶναι—ἀεὶ εἶναι*），這是一種豐富到令人驚歎的概念，信徒透過三重出生（在天然裡魂和體的雙重出生、在洗禮的儀式中出生，和在末世的復活中出生）逐漸獲得神的樣式；而這三重出生不單單與基督的道成肉身（出生為人、受洗、復活）相對應，也與祂作為永遠之道的一生，（基督的成為肉身也有三重：在〔舊約〕聖經的預表中、在歷史上的肉身裡，和屬靈上

的在信徒裡)相對應(參 Thunberg 1995: 368-73)。

馬克西母所發展這些理論的聖經基礎，是使徒保羅的確信：我們在基督裡和基督在我們裡。保羅說：「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」(加二 20)。馬克西母說，我們不該因此而困惑，這個說法並沒有意味著我們的自由意志消滅，反而意味著我們與那位在本性上穩定且不改變者的關係，或者我們意志的甘願降服(ἐκχώρησιν γνωμικῆν)。我們在這個基礎上面建構存有和行動的觀念，

275 就像(我們的)形像高升到原型(指基督是人類受造的原型——譯者註)那裡，或是像印章的印象忠實的反映其原型，那原型在別處並無出生的傾向或能力。或讓我們更清楚的和更正確的說，因為它領受了神的能力，或因它已藉由神化而成為神，所以它沒有能力運用意志力，除此以外，它還情願將自己，藉著已征服它之聖靈的恩典，從那些天然屬於它的事物和觀念中分別出來。這已表明它只有神的運作，好叫它裡面只有一種能量，一種同時屬於神和配得過神，或甚至說唯獨神的能量，完全滲透(περιχωρήσαντος)那些在某種程度上適合良善的配得者(Amb. Io. 7, PG91. 1076BC)。

在我們裡面的基督，藉聖靈的恩典，將我們從存有，高升為良好的存有，甚至到永遠的存有。但我們也是在基督裡，因為「我們生活、動作、存留，都在乎他」(徒十七 28)。這句話是保羅在亞略巴古前(引用克諾索斯的埃庇米尼得斯〔Epimenides of Knossos〕)的演講，馬克西母提供了一個描述被神化之人的機會：

他藉著專心注意而在神裡面，因他尚未敗壞那先存在神裡面之存有的道(logos)；並且他在神裡行動，是根據那先存在神裡面之良好存有的道，因他是憑著美德而被啟動；並且他活在神裡面，是根據那先存在神裡面之永遠存有的道。在今生中，他

擁有了那種高度不受激情所左右的思想習慣，他已成為穩固的。在來生中，因著將要賜給他的神化，他便會歡然接受並擁抱先存在神裡面之上述的 *logoi*，或者，他會接受並擁抱神自己，在祂裡面那位良善的 *logoi* 被建立起來。他作為一位存在者，是「神的一部分」（*μοῖρα θεοῦ*），乃是由於在神裡面之存有的道；他作為一位良善者，乃是由於在神裡面之良好存有的道；他作為一位神（*god*），乃是由於那在神裡面之永遠存有的道。他不但尊重這一切，也根據它們來生活行動。他也藉由那一切，將自己完全的嵌入神裡面，被神的印章和形狀所蓋印，好叫他自己也能藉由恩典成為神（*god*），並被如此稱呼，就如同神俯就而成為人，並被如此稱呼。而且那個相互來回安排的能力（*ἀντιδιδομένης ἐπὶ τούτῳ διαθέσεως*）被啟示出來，那能力藉著神對人的愛而神化人，以及藉著這美麗的對應（*καλὴν ἀντιστροφὴν*），為了人的神聖化使神成為人，且為了神成為人而使人成為神（*ποιοῦσαν ... τὸν μὲν θεὸν ἄνθρωπον, διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τὸν δὲ ἄνθρωπον θεόν, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀνθρώπησιν*）（*Amb. Io. 7, PG 91. 1084BC*）。

這是相互來回原則一個非常完滿的詮釋，我們在《神學釋疑》10 中會再次遇到。藉美德的操練，也藉著操練在成肉身時神俯就人的愛，而培植神的樣式，人就能單單以神的生命而活，並分享祂的屬性。這就是達到良好存有的意義。

馬客西母在下面的段落中，繼續他對被神化的人之描繪：

整個理性的創造，就是天使和人類——那些不但未因忽略任何神聖的 *logoi* 而敗壞，那 *logoi* 是藉著造物主，為了末日的緣故與他們自然的聯合；而且甚至明智的保守自己之完整性和正確性，他們就如同神聖性情的工具，擁有今世和來生的知識——因為他們就如同身體的肢體，對於主人是合式並且有用的，神就以在魂裡面的方式，以祂看為合式的方式來處理那些事。祂

用自己的榮耀和榮福充滿他們，並賜給他們那永遠和無法形容的生命，這生命在各方面都毫無今生生命之會朽壞的組成特徵。因為這個生命既不需要呼吸，也不是由血肉所構成。不！完整的他們有分於這位完整的神，祂對於他們的魂而言，就像魂與身體的關係一樣。祂且以只有自己知道的方式，藉由魂來影響身體，好叫前者能夠領受不改變，後者領受不死，使全人被神化，藉由道成肉身之神的恩典，被提升到神聖的生命（*θεουργούμενος*）。然而全人在魂和身體中，在本性上仍然是人；全人在魂和身體中，得以成為神（*god*），這是藉著那個宇宙中最明亮、最高超，也只屬於祂有福榮耀的神聖光輝和恩典。藉著神化，祂使自己的全部經由美善與那些成為神的人聯合，除此以外，還有什麼是那些配得者當羨慕的呢（*Amb. Io. 7, PG 91. 1088BC*）？

馬克西母在他的第一部《神學小品》（*Opusculum*）中，提出了對於達到良好存有和永遠存有的人中，人和神相互滲透之教義的評論：

偉大的貴格利在《神學釋疑》第七章中，對於神之單一運作（*μίας ἐνεργείας*）的論點是清楚的。在我對聖徒未來狀態的描述中，我提到一個神和聖徒們的單一運作，它具有神化聖徒的能力，我們所盼望之榮福的運作在素質上乃是在神裡面，並藉恩典而被帶入聖徒裡面。我還要加上「或者應該說，單單出於神」（參 *PG 91. 1088A*），因為聖徒藉恩典而神化，這並不是我們與生俱來就有的潛能，而單單是神能力運作的結果。這些事的潛能（*δύναμιν*）和這件事的完成（*πράξιν*）都不屬於我們，後者是對天然能力的補充。事實上，完成倚靠潛能，潛能倚靠實質（*οὐσίας*）。因為完成來自於潛能，潛能來自於實質，也是實質中所固有的。故此，它們被描述為三件彼此倚靠的事物：被加以能力的（*δυνάμενον*），潛能（*δύναμις*），和可實行

的（*δυνατόν*）。「被加以能力的」是一個被用於實質的詞，「潛能」是指我們行動的能力，而「可實行的」是指位於我們裡面的能力去帶來。假若有些事情是我們裡面能力所帶來的，我們就因天然的潛能而擁有它。神化並不屬於我們與生俱來的潛能所帶來的，因為它不在我們的能力裡。因為沒有任何超越自然的道是在自然裡面。因此神化不是我們潛能所可完成：我們天生沒有這種潛能，只能藉著神聖的能力，因為它不是為著公義工作而回報給聖徒的獎賞，而是創造主之慷慨的證明，根據只有祂自己認識的 *logoi*，藉兒子名分產生熱愛美麗的人，這讓祂同時能夠完全被我們認識，而又完全超越我們的理會。故此我並沒用廢除人所能經歷的任何天然活動，這些活動會因享受美善事物的經歷而自然停止，也只顯明享受美善事物的經歷，卻單單指出那帶來神化的超自然能力，並且為了被神化之人的緣故，產生所要做的一切（*Opusc. 1, PG 91. 33A-36A*）。

277

馬克西母極力排除任何神化（*theosis*）是人類努力之結果，或它會摧毀人格特徵的想法。但一個自願如此經歷的人，會將正常屬人的功用放到一邊，並彰顯神。

《神學釋疑》7 更進一步的檢驗身體的角色，那裡馬克西母對拿先斯的貴格利的《第十四演講錄》作出了評論，就是當身體被訓練成為魂的同工時，我們成為「神的一部分」（*PG 35. 865C*）：

貴格利的意思如下：神在祂的良善裡造人，使人擁有魂和身體，其中祂賦予人一個具推理和智能的魂。由於魂擁有造它者的形像，一方面，它在渴望中和全部的愛裡用盡全力，理性的緊緊黏附於神，並根據神的樣式領受神化（*τὸ καθ' ὁμοίωσιν προσλαβοῦσαν θεωθῆναι*）。在另一方面，它根據愛鄰舍如己的誠命，預先思考需要用來支援身體的一切，並用理性的方式，明智的黏附於身體，讓身體藉由美德與神和好，成為神的僕役，讓造它的主能夠住在其中，並且使祂這位將它們繫在一起

的，成為不可分割的不死聯繫，祂把這不死賜給身體。這就是神對於魂，魂對於身體的關係，以證明神是萬有獨一的創造者，使神能夠藉由人類佔有萬有，讓那些本性是分開的人們能夠彼此成為一，聯合聚集在一個人性的周圍。神也是藉由這個方式讓自己在萬有中成為萬有的一切，擁抱萬有，並在自己裡面維繫萬有。這乃是基於一個事實：若萬有在祂之外，缺乏（*ἄμοιρον*）祂的同在就絕對無法存在。從這個意義而言，我們憑著神的計畫（*σκοπός*），不論在名稱和實際上，至終（*τέλος*）都是神的「眾神」、「兒女」、「身體」、「肢體」，和祂的「部分」（*μοῖρα*）（*Amb. Io. 7, PG 91. 1092BC*）。

在這段話中，人類作為中保的角色與神化息息相關。馬克西母解釋貴格利將人描述為神的一「部分」，並藉此來改正俄利根主義版的同歸於一（*apocatastasis*）的教義。雖然所有的人類都有得救的潛力——「獨一神聖的能力將在凡事上，在活潑而生動的顯現中，以相稱的方式顯明它自己」（*Myst. 7, PG 91. 685C; Berthold* 翻譯）。他們藉由意志的導向而得救，不是藉由他們本體的構成（*Larchet 1996: 652-62*）。

278 下一個提到神化的困難是第十章。這段所討論的引自貴格利的《第二十一演講錄》（*Twenty-first Oration*）。貴格利在此完全表現了柏拉圖主義的特質（參 *Blowers 1991: 102-6*）。蒙神賜福的人乃是藉由運用推理和操練沉思靜觀神而逃離物質世界的人，在屬人性情可能的範圍內，將人高升，同化於神，與光聯合。人得以脫離這個世界，在來世高升達到神化，乃是藉著真哲學和超越物質的雙重性，並藉由在三神中所領受的合一（*Or. 21. 2, PG 35. 1084C*）。馬克西母首先處理俄利根主義者的觀點，就是神化可以單靠理性的努力達到，而無須苦修的工作。他原諒貴格利未提到後者，因為苦修的努力無法產生美德；只是表明美德而已。真哲學乃是神聖的能力，使我們有分於那良善的和成為「神的某些部分」。那些已經被帶進與神最緊密關係中的人確實超越物質界（*PG 91. 1108B*）。但

如何達成呢？乃是藉著停止外在的活動，並投身於沉思靜觀神。馬克西母引用丟尼修關於魂的三種不同行為的教義，作為我們認識神的管道（PG 91. 1112D-1113A; 參 DN 4. 8-9, PG 3. 704D-705B）。首先，對應於丟尼修的圓形運動，是人能夠不需要任何的仲介，而藉由心思直接感應神。第二，對應於丟尼修的線性運動，就是消滅各種起因的理性活動。第三，對應於丟尼修的螺旋運動，是對由感官所提供之意象的沉思靜觀。它們產生了我們認識神的不同取徑：

因此，他們將心思專著於神，使它脫離周遭的事物而變得單純，放下其天然的活動，藉此全然聚集歸神，並藉著與整個神格聯合的聖靈，讓全人配得過神，因它背負著屬天的形像，並在人可能的範圍內，帶下神的光輝，如果我們被允許如此說，它被帶向神並與祂聯合。因為他們說神和人是彼此呼應的範例，就如同因著對人的愛，神成為人，讓人也能藉由愛而神化自己（*τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν θεὸν διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν τῷ θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθεώσατο*），人如何因他在心思裡對神的認識而被神所抓住，他也同樣的藉由美德，彰顯出那位本性上看不見的神（*Amb. Io. 10, PG 91. 1113BC; Louth 翻譯、微修改*）。

交換公式在人裡面帶來與神類比的性情。因為神已經將人類的模範——這「形像」就是基督——顯給人看，叫人類能夠藉實行美德而神化自己。他們不是以某種新柏拉圖學派的術法儀式（即使說法看起來差不多），「帶下了神的光輝」，而是以愛回應那在道成肉身中顯明之神聖博愛，在他們裡面恢復神的形像。那些已經具有「完整屬天形像」的心思，就能夠從感覺轉換到理智，從存有到良好存有（美德的生命），至終達到永遠存有（在神裡的末世實現），雖然如今他們是「那在他們裡面之神聖內住的自然返照」。

有一位以這方式超越了物質的人，就是亞伯拉罕，馬克西母在他想要獻以撒為祭的事上作了靈意解釋。他認為在聖經文本（創二

二 1-19) 背後的意義是：

當心思依附於肉身被奴役的後裔，就不可能在靈中，從放蕩不羈的心思產生神聖後裔，唯有藉由有福的應許才得以產生，就是那些愛主之人所期盼的神化恩典，這個恩典已經發生在聖經的預表之中，也是在此生就能夠預先獲得的 (*Amb. Io. 10, PG 91. 1200B; Louth 翻譯*)。

在歷史中，亞伯拉罕是一個心思被神吸引的例子。他已經超越了魂中情慾的一面（由他對兒子天然的依附所代表），在此生中領受了永恆良好存有的象徵性形狀，就是神之愛的終極結果。

《神學釋疑》20 討論拿先斯貴格利在他的《第二神學演講》（*Second Theologicad Oration*）中所提及神化，該處論到保羅因著自己的長進（*πρόοδος*），或高升（*ἀνάβασις*），或承擔（*ἀνάληψις*）而被提到第三層天上（林後十二 2）（*Or. 28. 20, Mason 51*）。馬克西母將貴格利的三個相等的描述歸於三個不同種類。第一個詞，「長進」屬於實質（「人」）的種類；第二個詞，「高升」屬於關係（「好人」）的種類；而第三個詞，「承擔」屬於恩典（當一個人被稱為「神」）的種類。因為

那些在凡事上順服神的人，根據經文，「我曾說：你們是神」（詩八二 6），但他不是根據天然性情或關係，是一位神或被稱作神，他乃是根據兒子名分和恩典而成為一位神，並被稱為神（*Amb. Io. 10. 20, PG 91. 1237A*）。

恩典與我們接受它之天然官能的能力無關，否則它就不是恩典而是天然的能力。

在那樣的情形下，再說一次，若神化乃是根據我們領受性情之官能的能力，事實就不會顯得奇怪。因為神化就不再是神的恩

賜，反而是天然的工作，而且這一個人有能力在本性上成為神，並根據這個意義被稱為神（*Amb. Io. 10. 20, PG 91. 1237B*）。

馬克西母在確立這個重點後宣告：「假如神化是在本性的捆綁裡，那麼它如何能使被神化的人脫離他自己，這我無法想像！」保羅能夠升到第三層天上，乃是因為神化使他超越人類本性的諸多限制。

馬克西母在其餘的討論中，根據他所建立的基本原則，探索了保羅升到第三層天的性質：這樣的高升是一個恩典的恩賜，而不是一個天然理性的成就。馬克西母將貴格利所提出的三個發表，與保羅所穿越的三層天相互對照時，就給他一個完美的機會來陳明這一系列相互關聯的三部曲。「長進」、「高升」，和「承擔」，對應於知識提升的三個層次（道德的、沉思靜觀的，和神學的），這也與人類存有或存在狀態的三個高升的次（道德生活、理性生活，和神聖的生活）相對應。在本體論的專有名詞中，最高的層次或狀態乃是，藉由恩典萬物回歸（*ἀποκατάστασις*）那位「萬有從祂、藉著祂、也在祂裡面得以存在」的造物主，並以其為目標或終極總結（*πέρας*）。或者，用認知論的專有名詞，它乃是「對於真實的和神學的智慧之無法言喻的啟蒙」（1240B）。使一個達到這個層次或狀態的人能被以神之名稱呼，或藉著類比成為神（1240A）。

280

第三層天並非一個地方，因為藉由高升，信徒們超越時間和地方（1240A）。馬克西母推測（*κατὰ στοχασμόν*），第三層天的邊界是由 *logoi* 提供的，*logoi* 就是他的三個認知論取徑的內在原則，「實行的哲學、自然的沉思靜觀，以及神學的奧祕傳授」（1024B）。或者，換句話說，若使用更為聖經（和丟尼修式）的專有名詞，它指明在我們之上天使的三種等次。保羅被提離開了身體，是以一種超越語言和知識的方式，藉由超自然的啟蒙（*κατὰ μύησιν ὑπερκόσμιον*），接受了以無聲的方式傳給他的第三層天語言。總而言之，馬克西母

提出了一個最終的三部曲，與貴格利的三種表述相對應，就是保羅式的信、望，和愛：

如專家所說，美德的完全實行，是根據所謂的「長進」，乃由正確的信和對神真正的敬畏所帶進。對自我性質沒有缺陷的沉思靜觀，是根據所謂的「高升」，乃由確信的盼望和無愧之良心所帶進；而神化，是根據「承擔」，乃由完全的愛和一個甘願自絕於外界事物之心思所帶進。（*Amb. Io. 10. 20, PG 91. 1241B*）

281 接下來的《神學釋疑》也強調了神化與愛的關係，馬克西母（想要藉由將福音書作者在約翰福音二十一章 25 節中的話歸於施洗約翰，以便在貴格利的筆尖中讀出更深刻的涵義）將愛陳明為：入迷的、與神聯合的，故此神化的（*θεοποιητική*）（*Amb. Io. 10. 21, PG 91. 1249B*）。這是馬克西母在他給內廷太監約翰的信中，就已經架構了的主題（*Ep. 2*）。在此，他利用伊凡格流的理論工作，發展其系統性細節（1248A-1249B）。五官感覺形成一連串平行於魂中，關於觸感世界的五種官能或五個方面的視覺、聽覺、嗅覺、味覺、和觸覺，這相對應於魂中關於精神世界的理智（*νοερά*）、理性（*λογική*）、刺激（*θυμική*）、食慾（*ἐπιθυμητική*）、和活力（*ζωτική*）。當每一串相對應的官能一起和諧的作用，便能產生四種一般性的美德：精明（*φρόνησις*）是由結合了視覺與理智、聽覺與理性而產生；勇氣（*ἀνδρεία*）是結合了嗅覺和魂刺激的官能所產生的；節制（*σωφροσύνη*）則因結合了味覺和食慾官能；公正（*δικαιοσύνη*）的產生是結合了觸覺和活力官能。而這四種一般性美德依次結合，就形成兩種更一般性的美德。精明與公正聯合生出智慧（*σοφία*），就是知識的目標（*πέρας τῶν γνωστῶν*）；勇氣與節制聯合生出沉著安詳（*πραότης*）或無激情（*ἀπάθεια*），就是行動的目標（*πέρας τῶν πρακτῶν*）。最終，愛（*ἀγάπη*）乃是 *σοφία*（智慧）與 *πραότης*（沉著）的結合。愛因此能帶給它的擁有者一種相異的合一，並非如伊

凡格流所說，它使其他美德變成多餘不必要的，而是因為愛是所有美德的概要，是整個人在物質與屬靈兩方面正確作用的結果（參 Thunberg 1995: 309-22; Larchet 1996: 477-88）。

《神學釋疑》中剩下間接提及神化的部分，都在討論創造之更廣大神聖 *skopos*（目的——譯者註）的背景中發生。馬克西母在《神學釋疑》31 對拿先斯的貴格利的陳述中，提出了一系列的靜思，「自然的法則已解除，在上的世界必須被充滿」（*Or.* 37.2）。其中，他用自然法則之解除來談論道成肉身。當道成為完全的人，祂甚至在最微小的程度上，也一點都沒有棄絕自己的性情，「並且完美的神化我們，沒有以任何方式藉由微小改變來否定我們的性情」（*Amb. Io.* 31, PG 91. 1280B）。馬克西母在《神學釋疑》41 中，更加詳盡的回到同一個主題。他的討論是因拿先斯的貴格利之另一版本相同的宣告：「性情被重組，神成為人」（*Or.* 39. 13, PG 36. 348D）所激起。在這時機，他詳細論述，人類藉由超越分割萬有的五種分界線，回歸合一與它的起因。按下降的等次看，第一種分界線是非受造和受造，第二是理性和感覺，第三是天與地，第四是樂園與居人之地，第五是男和女。人類能以顛倒的等次逐個超越這些分界線，高升至更高層次的合一。最後一道分界線，必須用我們已經看見的愛才得以超越，這愛聯合了人類的感官和所有美德：

最終，在這一切之上，人類藉著愛，聯合了受造的性情和非受造的性情（神對我們人類的愛，真是奇蹟！），藉著享有恩典顯示他們是一、是相同的。整個〔受造〕還處於其存有的層次，全然被神滲透（*περιχωρήσας*），而徹底成為神的所是，接受了完整的神自己，並且因其高升至神，而得到那獨一的神自己為獎賞……（*Amb.* 10. 41, PG 91. 1308B; Louth 翻譯）。

下一段《神學釋疑》則評論貴格利的三個出生，「就是，天然的出生、受洗的出生，與復活的出生」（*Or.* 40. 2）。受洗預備信徒，藉著使他達到與神相像，而第三次的出生到神聖的生命裡：

那些以奧秘方式論及神聖事物的人……說人性首先確實以神的形像存在，以致能選擇從聖靈而生，並透過遵守神的誠命領受神的樣式，好叫相同的人類應當在本性上是神的造物（*πλάσμα*），並且也是神的兒子，且是藉著聖靈因著恩典而成為神。除此以外，沒有別的方式能夠證明，受造的人類藉著神化、因著恩典而成為神的兒子和神（*κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν*），除非他藉由那天然住在他裡面之獨立自主的能力，首先選擇從聖靈而生。這神化的（*θεοποιόν*）、神聖的，且非物質的出生早已被第一個人忽視了，因他寧可選擇可感覺的並可見之喜悅，也不要眼下屬靈卻看不見的良善（*Amb. 10. 42, PG 91. 1345D-1348A*）。

假若第二個受洗的出生聯於基督的受洗，這有分於基督的受洗，原則上使信徒拔高到神兒子的名分，第三個出生就聯於祂的復活，標出那明確的轉換進入神聖之榮耀。根據貴格利在「論新主日」（*On the New Sunday*）講道中，「比崇高的更崇高，或者比奇妙的更奇妙」的這句話（*Or. 44. 5*），馬克西母評論說：

再者，第一個主日是將來自然的復活及不朽壞的象徵，第二個則帶有將來憑恩典神化的形像。如果享受良善確實比從罪惡得潔淨在層次上更高；根據真知識的完全狀態，要比根據美德之自由意志的健康運用的層次更高；根據神化的神聖模式（*ἡ ἐν χάριτι πρὸς τὸν θεὸν κατὰ τὴν θέωσιν μεταποίησις*）憑恩典而有的重新塑造，要比自然的不朽壞在更高的層次。第一個主日是不朽壞之物的預表，而第二個主日是其象徵。導師〔貴格利〕就是在聖靈感動下，正確的稱新主日是比崇高的更崇高了（*Amb. Io. 63, PG 91. 1389B*〔在 *Amb. Io. 10, PG 91. 1176A* 重複〕）。

《神學釋疑》的第二卷是應湯馬斯（Thomas）的請求，寫於公元 633 年後不久。第三個難題是關於貴格利在公元 380 年發表於君

士坦丁堡《第三神學演講》（*Third Theological Oration*）中的一段。貴格利在其中處理了歐諾米派所提出的問題。他斷言藉著基督的取了肉身，「在下面的人成為了神，由於他與神調和並成為一，更高的性情已佔了上風，以致我能成為一個神，在相同的程度上，正如祂成為人一樣」（*Or. 29. 19, PG 36. 100A; Mason 103. 3-4*）。他對於最後一句話的評論是，「以致我能成為一個神，在相同的程度上，正如祂成為一個人一樣」，馬克西母對他的讀者說：

這不是指我的光景，因我是被罪玷污，對於真實意義上的生命是完全沒有胃口的。這指的是你的光景，因為藉著性情的完全恢復，你憑恩典被標出，藉能力被預定，並被證實是一位神，正如同祂本性上是神，但在成為肉身的時候，卻有分於我們軟弱的性情一樣。那些憑恩典被拯救之人的神化（*theosis*），以一種僅為祂自己所知，與祂虛己（*kenosis*）相反的方式被實現。他們將完全成為與神相像，且領受整個的神，也僅僅是祂。因為這是那些相信自己是真心跟隨應許之人所急切追求的完全（*Amb. Th. 3, PG 91. 1040CD*）。

馬克西母重現了貴格利對 *tosouton...hoson* 的架構，藉著強調其因神的本性為神，藉虛己而「立約」，使祂能夠適應人類的生活，以及因人的恩典而為神，使得我們能夠藉著它被「擴大」而得以領受神（*God*），之間的對比，更充分體現虛己（*kenosis*）與神化（*theosis*）間之相互來回。這導致貴格利教導神化模式的類比性變得更為模糊。神與人間的「調和」，如同在貴格利著作裡，不僅是指著基督的身體，而且更明確的提到信徒與神的關係。屬人的和神聖的相互滲透，是恩典的結果（也參 *Amb. Th. 4, PG 91. 1044D; Larchet 1996: 629-30*）。

³⁹ 讀者當注意，撒拉西俄曾要求一種對於聖經經文的 *anagogical*（例如靈意或奧秘性）詮釋（*Thal. Intro.; CCSG 7. 17. 19-7. 19. 29*）。

(f) 《撒拉西俄的難題》：來世的實現

《撒拉西俄的難題》在公元 630-3 年寫於北非，緊接在較早期的《神學釋疑》之後。寫作的理由是一位修道院院長撒拉西俄，為瞭解聖經難題而請求解釋，³⁹ 有些真的是難題，例如咒詛不結果的無花果樹（太二一 18-22；可十一 12-14），其他像舊約、新約的段落，似乎需要進一步靈意的詮釋。就像布落爾（Paul Blowers）所呈現的，撒拉西俄和馬克西母間的問題，乃是處於某種特定的修道院背景（1991: 56-69）。馬克西母使用複數的「你們」（例如 Intro., CCSG 7. 21. 70-1），似乎暗示那些難題，是由撒拉西俄之社群弟兄間的討論所產生的。在狹隘的修道院層面上，馬克西母（如在《神學釋疑》中）試圖改正伊凡格流傳統中的俄利根主義。更普遍的觀點乃是，他想要維護聖經本文的完整性及其屬靈閱讀的價值，以「顯示出整本聖經——特別包括它難解的段落，它的 *ἀπορίαι*——對於魂要掙扎達到神化的努力是不可或缺的」（Blowers 1991: 14）。

這些難題 (*aporiai*) 之一，知識善惡樹的神祕本質被收錄在《撒拉西俄的難題》的介言裡。為何將善與惡一起當作同一棵樹的果子來相提並論？為什麼禁止吃它的果子？答案乃是知識可以是善，也可以是惡：當它以靈意解，就是善；被用於物質的意義上，就是惡。後者是情慾的教師。

或許，這就是為什麼神暫時禁止人，延後人的食用。以至於，最合理的就是叫人首先認識自己的起因，這是憑恩典藉有分於它，同著照恩典所賜給他的不死，並以有分於冷靜和不改變來訓練他，就好像他已經藉神化成為神一樣（*ὡς θεὸς ἤδη τῇ θεώσει γενόμενος*），讓他能夠在神的允許之下檢視神的造物，為著神化，透過重塑他們的心思和感官（*διὰ τὴν πρὸς θεώσιν τοῦ νοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως μεταποίησιν*），並如同神而不是人，因著恩典和同著智慧來領受關於它們的知識（*Thal. Intro., CCSG*

7. 37. 338-49) 。

但第一個人沒有成就他的使命，沒有如神所望的被神化，反而他自己神化了造物（*τὴν κτίσιν ἐθεοποίησεν*）（*Thal. Intro., CCSG 7. 37. 355; 參 43. 429*）。知識的誤用是墮落的內在因素（參 *Blowers 1991: 172; Larchet 1996: 190-4*）。

後來許多問題，都論及人性失敗的命運，及其恢復之必要步驟。第二個難題是關於約翰福音的一段經文，「我父做事直到如今，我也做事」（約五 17）。如果父在六天內已完成創造的工（參創二 1-3），基督現在做什麼工？答案是，神做工不僅為著保守（*συντήρησις*）祂的造物，更是為著他們的長進（*πρόοδος*），以達到神所命定的神聖樣式（*ἐξομοίωσις*）。這樣的達到是一種向著合一與良好存有之運動，一種從部分的與分裂的，到完整的與宇宙性之運動：「在萬有中都能看見這獨一和相同的道，不是分開在不同型態裡，因此在神化萬有的行動中顯明這恩典」（*ἐνεργουμένην τὴν ἐκθεωτικὴν τῶν ὅλων ἐπιδείξεται χάριν*）（*Thal. 2, CCSG 7. 51. 18-22*）。

在第九個難題裡，撒拉西俄要求馬克西母，調解約翰所說的，「親愛的弟兄啊，我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明」（約壹三 2），和保羅所說的，「因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了」（林前二 10）。馬克西母在回應中區分出，一方面，我們對神聖的目的（*skopos*）的認識，另一方面，我們對未來真正狀態的無知。約翰說，他不知道「那些在今生裡，藉著與信一致的美德，成為神兒女之人，他們將來神化的狀態」，因為未來良善之實際形狀尚未啟示出來，現在我們是憑信而行。保羅說到關於未來良善之神計畫的啟示，但不是因為他本身曉得「根據神聖計畫的神化模式」（*Thal. 9, CCSG 7. 79. 15-16*）。這就是他為何說：「向著標竿直跑，要得神在基督耶穌裡從上面召我來得的獎賞」（腓三 14）。換句話說，他希望「從經歷中得知，那能神化配得之

人的大能，其 *skopos* 之真正實現的模式，（那是神聖的，並且他透過啟示在今生中能知道）」（*τῆς ἐκθεωτικῆς τῶν ἀξιουμένων δυνάμεως*）（*Thal. 9, CCSG 7. 79. 18-21*）。使徒們有同樣的教訓（他們「異口同聲」），因為他們是被同一位聖靈所感動的。「這一位根據恩典，承認他不知道將來神化之模式（*τοῦ τρόπου τῆς μελλούσης κατὰ τὴν χάριν θεώσεως*），那一位崇高的引進對目標的認識（*τοῦ σκοποῦ ...τὴν εἶδησιν*）」（同文 24-6）。

第十一個難題是研究天使的墮落，這點在猶大書說的很清楚：「甚麼是天使未持守的準則（*ἀρχή*—RSV: 'position'），和甚麼是天使所離開的住處（猶 6）？」馬克西母放棄詳述天使論的機會，說天使受造是與人類有相同的 *skopos*，並被賦予更難以克服的途徑來達成它：這「準則」乃是他們受造所根據的道，或者「藉恩典為著他們的神化（*πρὸς ἐκθέωσιν*），所賜予他們的天然能力（*δυναστεία*）」（*Thal. 11, CCSG 7. 89. 15-16*）。

第十三個難題是關於，可在現象世界裡被洞見之「永能與神性」（參羅一 20）。這是指維持萬有的天意（*πρόνοια*），以及那天意在他們身上有的神化運行（*ἐκθεωτικῆ...ἐνέργεια*）（*Thal. 15, CCSG 7. 95. 16-17*）。大能與天意有關，而神性與神化有關。

第十五個難題是研究聖靈的運行。根據馬克西母引用的經文（所羅門智慧書一 4 和十二 1）指出，聖靈的三種活動：維持（*συνεκτικόν*）、立法（*νομοθετικόν*）與神化（*θεοποιόν*）。這些運行的範圍逐漸變得更加聚焦。第一個活動隨著萬有中聖靈的同在而發生，這同在是它們存有的自然準則或 *logos*。第二個暗指在舊約之下聖靈的運行，提供人道德律法，以及聖經裡基督奧祕之預表的預示。第三個只限於在受過洗的人身上，因為除了頭兩種運行的模式之外，

的監護者和供給激發者，作為違犯誡命者的指示者及其保護者，作為基督預言的宣示者，更是作為他們憑恩藉信所得兒子名分的創造者。因為作為一名智慧的工人，祂來進入那些藉著正確遵行誡命，在體與魂上已被潔淨的人裡面。祂以單純非物質的知識與他們對話，就像他們是祂自己人一樣，用對無法言喻之實際純潔理解銘刻在他們心思之中，將他們引向神化（*πρὸς ἐκθέωσιν ἐντοποῦν*）（*Thal.* 15, CCSG 7. 101. 28-103. 40; Blowers 翻譯 1991: 167-8）。

聖靈的工作在洗禮開始，但必須以持守誡命加以維持，因為聖靈神化的內住（*θεωτικὴ ἐνοίκησης*）乃是根據信徒虔敬的生活方式（*Thal.* 15, CCSG 7. 103.50）。

在第二十個難題中，撒拉西俄提出不結果子無花果樹的問題（太二一 18-22; 可 十一 12-14）。「〔耶穌〕在不是季節的時候尋找果子，祂的飢餓是怎麼回事？咒詛那無感覺的東西，有什麼意思」（*Thal.* 20, CCSG 7. 121. 2-5; Blowers 翻譯 1991: 33）？馬克西母的回答是，基督在此論述文士和法利賽人的虛榮。祂的食慾是全人類的救恩，祂渴望他們的得救（*πεινῶν αὐτῶν τὴν ἐκθέωσιν*）。祂咒詛一棵不結果子的樹，就是在咒詛假冒為善的人。真正的意義必定是那象徵性的。

對於第二十二個難題，我們來到一段常被用來引證神化的經典經文（*locus classicus*）。撒拉西俄求問關於以弗所書二章 7 節的意思：「要將他極豐富的恩典，就是他在基督耶穌裡向我們所施的恩慈，顯明給後來的世代看。」對馬克西母而言，「後來的世代」指的是道成肉身（*sarkosis*）與神化（*theosis*）的兩個時代，就是神成為人和人成為神聖的兩個時代，此二者在耶穌基督的位格裡相遇：

祂僅藉祂意志的傾向，就立了所有看得見及看不見受造物的根基。這樣一位以一種不可言喻的方式，在諸世代以前，在創造

萬有以前，就對一切造物有了一個至高美妙的計畫（*βουλὴν*）。這計畫是為使祂在未改變自己的部分下（*ἀτρέπτως ἐγκραθῆναι*），藉著真實的位格聯合（*διὰ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως*），與屬人性情調和，叫屬人性情與祂自己聯合，但祂仍然沒有改變（*ἀναλλιώτως*）。祂成為一個人，只有祂自己曉得如何，並使人性在與祂的聯合裡成為神聖的。同樣的，根據這計畫，神智慧的分割和區別了時代：那些為了讓神能夠成為人的時代，和那些為了讓人能夠成為神的時代（*Thal. 22, CCSG 7. 137. 4-16; Blowers 翻譯 1991: 128-9、修改*）。

關於這兩個時代，其中一個旁註（Laga and Steel [1980: xii] 認為馬克西母或許是他自己的評註者）總結其差異如下：

287

關於所有的世代，前者啟示神聖的成為肉身，臨及我們；後者是敘述我們的神化（*ἐκθεώσεως*），而那榮耀的豐富則尚未顯露（*Scholion 2, CCSG 7. 143. 7-10*）。

人類現在是在第二個時代的某一點上。藉著基督救贖的工作，第一個時代不僅使第二個時代成為可能，更成為它的憑質與保證：

因為如果祂完成祂成為人的奧祕努力之目標，已在各方面變成與我們一樣，只是沒有罪，甚至降到地的低下之處，在那裡罪的暴虐正壓迫人類。然後神也將在各方面完成祂神化人類的奧祕努力之目標（*ἐπὶ τῷ θεωθῆναι τὸν ἄνθρωπον μυστικῆς ἐνεργείας λήψεται πέρας*），除了與神的素質相等之外，祂將人性作入自己裡面，將其提升到遠超諸天之上的地位。神那偉大的恩典和

⁴⁰ Larchet 提醒我們，將道成肉身置於神聖化之下是冒險的，前者在一方面對於 *processus*（過程）是不可或缺的，但在另一方面，會被降低為一種工具性的功能（1996: 86）。但是，他相信馬克西母知道這個危險，他在別處特別強調道成肉身中自願的性質。

無限的良善，將低賤的人提升到如此高超的地位（*Thal.* 22, CCSG 7. 139. 37-46; Blowers 翻譯 1991: 129）。

這是對以弗所書二章 7 節字義或歷史意義的詮釋。在進一步的評論裡，馬克西母使用引自亞歷山太的區利羅「降下的」（*katagotic*）基督論觀點，總結兩個時代之間關係的性質：「簡言之，前者必須與神降下（*καταβάσεως*）到人類中間有關，而後者必須與人高升（*ἀναβάσεως*）到神那裡有關」（*Thal.* 22, CCSG 7. 139. 54-6; Blowers 翻譯 1991: 130）。神的成肉身與人的高升是緊密相連且確實彼此相關的。⁴⁰

馬克西母在此處將注意力轉向兩個時代的屬靈涵義，其涵義得以被應用於信徒的內在生命上。這兩個時代在這層面上，一面代表主動的（*τὸ ποιεῖν*）原則，另一面代表被動的（*τὸ πάσχειν*）原則。前者被視作肉身的時代，「主動為其特徵」，換句話說，是憑藉苦修生活的努力。後者是聖靈的時代，「在被動中人性的變化為其特徵」：

我們存在於此時此地，正好到達了作為主動媒介諸世代的終結，並且達到了運用我們能力和活動的終點。但在要來的世代，我們將憑恩典經歷神化的變化（*τὴν πρὸς τὸ θεοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν*），不再是主動，而是被動的。為這緣故，我們不該停止被神化（*οὐ λήγομεν θεουργούμενοι*）。在那時，我們的被動性會成為超自然的，並且神聖的主動性將不受限制，能無限的神化那些被動的人（*ἐπ' ἄπειρον τῶν τοῦτο πασχόντων θεουργίας*）（*Thal.* 22, CCSG 7. 141. 74-82; Blowers 翻譯 1991: 130、稍微修改）。

這種變化的被動性，強調其恩賜的性質：

因為沒有任何受造之物本性上就是神化的產物，它們最多僅能

理解神。唯獨神聖恩典之自然特性能夠以相稱的方式將神化賜予存有，並藉超越自然的光，光照他們的性情，好使其能藉榮耀的豐盛超越他們的限制（*Thal.* 22, CCSG 7. 141. 73-8）。

第五個旁註將這個問題引回其根源：

因此我們是憑著恩典被動的經歷神化，如同超越了天然一樣，然而我們卻不會主動的成就它；因為我們天生並沒有達到神化的能力（*Thal.* 22, school. 5, CCSG 7. 145. 28-30; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯）。

第三十五個難題的主題是，從今生的限制中，屬靈轉換到來世超越的榮耀，而以基督的奧祕作為其脈絡。討論中的文字是關於基督之肉身、骨頭與血（約一14，六53，十九31-6；參出十二46）。馬克西母提出數個寓意的解釋，其中肉身與血代表信徒可得著之屬靈生命的各種方面，而骨頭則代表一種仍然隱藏之神性的奧祕。所以：

它大概也可被說成，道的肉身是屬人性情藉美德回歸與復興到它自己，另一面，祂的血是將要發生的神化，這乃是藉恩典支持屬人性情，直到成為永遠良好的存有。他的骨頭是其自身的未知能力，這能力會藉著神化的過程支持屬人性情，直到成為永遠良好的存有（*Thal.* 35, CCSG 7. 241. 39-44; Blowers 翻譯 1991: 148）。

就難題二十二而言，肉身乃是追求美德的主動生命，血是被動生命，在其中我們憑神的榮耀而變化。

第四十個難題，關乎在迦拿婚筵六口石缸的意義（約二6），給了馬克西母機會，透過一種對聖經敘述細節的寓意解釋，再一次討論神的救恩計畫。人性受造，被賦予施行神旨意所需要的一切。

六口石缸代表遵守神誠命的能力。它們在筵席上是空的，因為人性在追求物質的目標上，已揮霍光其能力了。當創造主顯現為救主時，祂用本能知識的力量重新充滿他們，使人得以再次完成其目的。但是當水變為酒時，人性就能夠接受超越其本性的知識。這就是為何「好酒，就是神化所產生的酒」，到末了才擺出來。它代表末世的性情變化，藉由神的直接工作，進入一種超自然的喜樂中。

這故事中另外兩個細節，以一種能加強這解釋的方式被發展： 289
舀水的僕人以及吩咐兒子行神蹟之道的母親。關於前者：

舀水者……乃是舊、新約的執事……藉著他們，知識的水被舀出，並再度回歸到性情中。這水藉著那位在其良善中創造性情的，被改變為神化的恩典，並因恩典藉祂對於人性的愛，透過道被神化（*Thal.* 40, CCSG 7. 273. 103-10）。

關於第二個細節，耶穌的母親代表信。因為就如馬利亞在歷史中，從肉身生出了道，同樣的，信也以屬靈的方式在我們心裡產生這道。正如他的母親與耶穌一同出席婚筵，道也與信一同在我們裡面重建因罪所失去的知識，「並將其變成神化，消除出自存有起源時的心思，加強對於本性的認識，就像將活力植於其中使它不改變，又如同用酒的品質加強了屬靈的水一樣」（*Thal.* 22, CCSG 7. 275. 136-50）。⁴¹

第五十四個難題是關於所羅巴伯的重要性，他帶領流亡的以色列人離開巴比倫，回到耶路撒冷（以斯拉續篇上四 58-60）。所羅巴伯當然是基督的預表；祂不像第一個所羅巴伯，祂並沒有帶領被擄的百姓從一地遷往另一地，而是從地遷往天，從邪惡到美德，從無知到認識，從朽壞到不朽壞，從死亡到不死，從現象到真實，從

⁴¹ 參考 *Qu. D.* 54 (CCSG 10.465.379)，在該處，信心+道德的生活=神化（*ἐκθέωσις*）。

暫時到永遠 (*Thal.* 54, CCSG 7. 457. 244-59)。基督所帶來的這種轉換，事實上，是對於原始創造的改進。道成肉身發生於

為要救贖形像，使肉身不死，並徹底消除已注入到性情裡蛇的原則，並再次將純淨的性情如同從新的起頭般獻給神，加上神化原先創造產生的額外好處 (*τῇ θεώσει πλεονεκτοῦσαν τὴν πρώτην διάπλασιν*)。就好像藉新的起頭，將實質賦予那些原先不存在的事物，使那已經崩潰的回復健康，並加強它使它藉自身的不變性，對墮落免疫，並且完成父神對它一切的旨意，憑道成肉身的大能而神化它 (*Thal.* 54, CCSG 7. 459. 278-86)。

不只基督所取的人性藉由道成肉身而被神化。聖經中記載所羅巴伯所含示的許多屬靈意義，表明基督如何神化那些敬虔的基督徒。撒迦利亞書中所羅巴伯的異象提到線錠——在七十士譯本裡是錫的線錠——所羅巴伯以此立了「這殿」的根基（第二聖殿），以及他必完成這工（教會）（亞四 9-10）。馬克西母說，「有些人說，錫是銀和鉛的合金」（*Thal.* 54, CCSG 7. 465. 368-9）。鉛象徵訓練和懲罰，並懲罰的重要性，而銀象徵明亮、榮耀，與光輝。因此，這二者的合金代表信，一方面，信帶來懲罰並訓練，但另一方面，「信照亮、榮化、光照，並帶領那些藉著遵守誠命，並在信中達到超絕者，直至神化 (*ἐκθέωσιν*)」（*Thal.* 54, CCSG 7. 465. 378-80）。

從基督論觀點來看，有另一種線錠可能的解釋：「有些人用錫線錠談到主耶穌基督」（*Thal.* 54, CCSG 7. 465. 383-4）。在這解釋中，線錠象徵基督在信徒裡面雙重的運行，一方面（作為鉛）訓練魂並訓誡肉身，另一方面（作為銀）「用美德光照心思、以知識榮化它，並且藉神化 (*theosis*) 將其變成光。因為基督是最初之光的代表」（參來一 3）（*Thal.* 54, CCSG 7. 465. 389-91）。

在難題五十九、六十，和六十一裡，馬克西母評論彼得前書中

一系列的經節，突顯出神化與救恩之間的關係。難題五十九的主題是這節經節：「並且得著你們信心的果效（τέλος），就是靈魂的救恩」（彼前一 9）。馬克西母已經詳述，住在信中乃是神化不可缺少的先決條件（在難題二十二和五十四中）。在此，信的終結乃是救恩，這能夠使他憑一連串的論證把它同等於神化。而且把它聯於「有分那超越自然的神聖事物」，使其達到被有分之事物的樣式，甚至達到與它同一，因為神化（theosis）「只是時間、時代並在其中一切概要的界限」，如此，標出至永遠的轉換（*Thal.* 59, CCSG 22. 53. 1040-3）。那些努力要達到的就是聖徒。他們魂中的屬靈眼睛專注於他們的目標，尋求「意志的復活，也是性情的不朽壞」。他們並不再需要意志的復活，因為他們已根據現實生活中對目標的追求，從聖靈接受了它：「他們尋找所沒有的不朽壞，以及伴隨神化的模式和原則」（*Thal.* 59, CCSG 22. 59. 219-21; 參 *Thal.* 59, CCSG 22. 61. 240-3）。因此，救恩是「由神賜給那些配得之人，最完滿之神化的恩典」（*Thal.* 61, CCSG 22. 103. 303-4）。

在難題六十與六十一裡，馬克西母特別著重基督在救恩工作及隨後神化中的角色。基督是創造者和人性的救贖者，首先，在我們的存在（存有）上，然後，在我們經由洗禮轉變到道德生活（良好存有）上，及至終，在我們進入永遠（永遠良好的存有）上，都扮演著一個主動的角色：「祂是存有生來便擁有之實質創造者，亦憑著恩典親自施行（αὐτουργόν）受造之物的神化，因此，良好存有的給予者，應也被證實是永遠良好存有的賜予者」（*Thal.* 60, CCSG 22. 79. 117-20）。基督的工作以賜給人性第二次出生的可能性，反轉了亞當的作為。一連串似非而是對立的例子被用來強調這「反轉」。憑著祂的受難，基督帶來無情慾；憑著祂的死，帶來永遠的生命；憑著祂天然的肉身，帶來超自然的神化。

291

在難題六十三和六十四中，馬克西母回到舊約某些段落裡，基督論與靈意的詮釋。第一段經文是撒迦利亞書四章 2-3 節，說到燈臺與兩棵橄欖樹的異象。以他慣常的方式，馬克西母提出幾個可能的詮釋。一種詮釋提到兩棵樹代表天意與公義，天意是在右邊（道

與被賦予魂的肉身之位格聯合，我們唯有憑信才能看見），與在左邊的公義（在犧牲生命之苦難的奧祕中，我們得以領會，這苦難是道成肉身的神為我們緣故而承受）（*Thal.* 63, CCSG 22. 173. 429-30）：「所以右邊的樹乃是道成肉身之天意奧祕，作為那些被拯救者藉恩典以超自然方式被神化之果效（*ἐνεργητικόν*）。神化在諸世代以前就被預定，存有的本性沒有任何能力能夠達到神化」（*Thal.* 63, CCSG 22. 173. 439-43）。左邊的樹是受難的奧祕，受難回歸順服的果效。因此，天意／審判的對比，相當於道成肉身／受難的對比。

另一種詮釋是，兩棵樹代表兩種人，猶太人與外邦人，從他們創造出單一的民族，就是「油的兒子」（亞四 14，LXX）。「油」暗示洗禮的油，這能使人「藉著在聖靈裡的出生，並透過為著神之兒子名分的恩典（*τὴν πρὸς θεῶσιν χάριν τῆς υἰοθεσίας*），成為神的兒子」（*Thal.* 63, CCSG 22. 177. 487-9）。中間的燈臺是成為肉身的神。

292 難題六十四是評論約拿書最後一節，關於神對於尼尼微的憐憫，「其中不能分辨左手右手的有十二萬多人」（拿四 11）。這給馬克西母機會詳細陳述，他對於自然之律、寫成之律，和恩典之律之間關係的想法。他是根據三種愛的高升程度，來呈現三種律法。自然之律促進理性行為。這就是基督所提及的，鼓勵我們待人要如同我們期待自己怎麼被對待（參考太七 12；路六 31）。寫成之律鼓勵我們敬畏神，以及道德習慣的成形。它的總結就是愛鄰舍如同自己的誠命（參考太二二 39；可十二 31）。恩典之律，由道成肉身所揭示，教導我們效法神。這由基督愛我們過於愛自己的程度所代表，因為祂把我們的定罪當作自己的，「並且祂藉由恩典神化我們，其程度與祂根據救恩的計畫在本性上成為人相同」。叫我們能夠學習下述經文所總結，真正屬靈的愛：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的」（約十五 13）。

因此，簡單的說，自然之律就是自然的理性原則，控制感官以便消除一切的非理性，它能夠分割那些在本性上聯合的事物。寫成之律是一種自然的理性原則，在除去感官中的非理性事物後，再將屬靈的渴望加給它，而帶來一種與我們同類的相互關係。但是恩典之律建立一種超自然的理性原則，為了神化的緣故以一種不改變的方式重新塑造本性，那就如在一個形像裡，以一種人的本性無法理會的方式，啟示一個原型；那個原型超越實質和本性，並賜予人永遠良好存有的永久產業（*Thal.* 64, CCSG 22. 237. 794-804）。

（g）《諾斯底世紀》：聖徒的完美

神化的末世論方面也在《神學的世紀與神子成肉身的時代》（*Centuries on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God*），就是所謂的《諾斯底世紀》（*Gnostic Centuries*）兩卷中被討論。它跟《撒拉西俄的難題》大約同一時期（630-4）。首先出現的是第八日之重要性的討論，就是緊接著七日創造的那一天。從歷史的角度而言，第八日是基督復活的日子。在敬虔基督徒的內在生命中，第八天代表達到生命的完滿。六日的創造表徵道德或哲學生活的不同階段，對於在自然界與時間中，萬物內在原則的沉思靜觀，在第六日達到了最高點。當基督徒進入了神的安息，第七日代表受造之物理性的超越。

但如果他是配得過第八日的，他已經從死裡復活，就是說，不論是感覺的或是理性的，可以表達的或是可以被理解的，都是從神而來的。他經歷了神祝福的生命，神乃是唯一的真生命，並且他自己藉神化而成為神（*Cap. Theol.* 1. 54, 1104AB; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯、修改；參 *Cap. Theol.* 1. 55, 1104B; 1. 60, 1105A）。

那些在屬靈認識上長進的人，甚至在此生就可以預見第八日的末世實現，這是由主的變化形像所表徵的。在兩種模式裡，基督過去、現在都能被經歷。當祂在屬地生命的正常型態中被領略時，祂乃是 *praktikoi*，創始者基督。當祂被彼得、約翰，以及那些像他們一樣的人所領略時，祂是 *gnostikoi*，屬靈長進者基督：

293

第一個是主最初來臨的形像，這是福音書原文中的字義，並且藉著苦難的方式潔淨凡實行美德的人。第二個則預示第二次且榮耀的來臨，在此福音書的精義能被領悟，它乃是藉著智慧變了形像，並神化那些為屬靈知識所充滿的人（*τῆς διὰ σοφίας τοὺς γνωστικὸς μεταμορφώσεως πρὸς θέωσιν*）：因為道在他們裡面改變形狀，「他們敞著臉，返照主的榮光」（林後三 18）（*Cap. Theol. 1. 97, 1124A; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯*）。

第二次的來臨是天使的狀態，其特點是無情慾與不朽壞（*Cap. Theol. 1. 98*）。

接近第二個世紀末，馬克西母思索聖徒完美的境界，它到底是一種進程與改變，亦或是一種固定的狀態。他描繪出一種類比，與人類身體的物質發展以達完全成熟相比，攝取食物，首先是為著成長，然後是為了維持生命。

同樣的，魂的滋養也是雙重的。當它沿著屬靈途徑往前發展時，它會被美德及沉思靜觀所滋養，直到它超越所有的受造物，並達到「滿有基督長成的身量」（弗四 13）。一旦它進到這狀態，它便停止一切用間接方式所滋養的成長，以一種超越理解的直接方式被滋養。當魂現在已完成成長的階段後，就會接受一種不朽壞的滋養，維持一種與神相像的完全，並得著永遠良善的存有。這滋養向魂啟示出無限的榮美，而它就能憑著有分於神的恩典而成為神（*γίνεται θεὸς τῇ μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος*），中止所有理性與感覺的活動，同時暫停身體一切自

然的運作。身體因其對於神化過程的有分，而與魂一同被神化（*συνθεωθέντος αὐτῆ κατὰ τὴν ἀναλόγουσαν αὐτῷ μέθεξιν τῆς θεώσεως*）。於是只有神能透過魂與體被彰顯出來，因為它們的屬性都已被祂極度充盈的榮耀所勝過了（*Cap. Theol. 2. 88, 1165D-1168A; Palmer, Sherrard, 和 Ware 翻譯、修改*）。

馬克西母在《諾斯底世紀》之後，他的注意力完全放在一志論的問題上。他多次詮釋說，他以拿先斯的貴格利所提及之基督意志作為 *θεωθὲν ὄλον*，但從未再回到靈修生活中神化的角色。

（h）馬克西母的異象

對馬克西母而言，神化是他神學異象的中心。它提供了創造的目的和目標。它預先假定與支持了他的新迦克墩基督論（*neo-Chalcedonian christology*）。它也表達了認真的基督徒從肉體到靈之原則的轉換。最終，它總結為聖徒進入來世之永恆入口。在呈現異象上，馬克西母積極的排除兩件事，歐迪奇主義之神與人的融合，以及俄利根主義之純理性的高升，進入一種不能分辨的同化成基督。被神化的人類成為神的程度，就如同神成為人一樣，雖然他們被神的能力所滲透，他們仍保持受造之人的地位。

294

神化乃是人受造的目標。馬克西母以迦拿婚筵細節的解釋清楚說明。我們第一個先祖沒有任何妨礙他們實行神意志的事物。禁止他們吃善惡知識樹的誡命不是（神）的心血來潮。這是為著他們的益處：惡的知識將他們暴露在情慾之下，而情慾神化了創造。由於墮落，婚筵的六口石缸是空的，它們的盛裝物被揮霍殆盡。救主用律法和先知的教訓重新充滿它們。當祂將水變為酒時，一個超越自然的新紀元就開始了。現在律法和先知被基督位格裡愛的奧祕頂替了。

馬克西母對道成肉身的理解是迦克墩式及區利羅式的。區利羅

單一主體基督論「從上的」支配了馬克西母對基督二性的陳述。神聖的道創造我們，也帶給我們救恩。祂降下是為叫我們高升。祂倒空自己是為要我們能被神聖的榮耀所充滿。先有 *katabasis*（下降）才有 *anabasis*（高升），先有 *kenosis*（虛己）才有 *theosis*（神化）。基督帶進一種遠超原始創造的情形。祂給人性一個新的起頭：是道與帶著魂之肉身，藉著位格的聯合在原則上神化我們。也藉著基督受難的奧祕，使得我們回到順服。並藉著復活，揭開了聖靈的時代。

在祂自己的位格裡，基督連結了天與地、受造與非受造。基督徒的生命是一種不斷取用基督所達成的合一，藉由從肉身生命至屬靈生命的轉換。從實踐面而言，這需要相當多苦修的努力。馬克西母用來討論人情形幾個三部曲的象徵性價值，幫助我們更充分的瞭解這過程。我們本體的狀態是根據存有、良好的存有及永遠的存有來描繪的。這種基本的三元論符合其他的三部曲，諸如道德的生命、理性的生命和神的生命；人、好人和神；信、望、愛。苦修生活被認為是與達到道德的與神相像有關。藉著斷絕滿足肉身的享樂，魂就能竭力達成與基督的共生關係。當我們獲得不死、穩定性及不可改變性時，人和神就彼此相互滲透。

295 但神化不是某種遠離社群範疇而獨自達成的東西。教會生活也是必須的。洗禮憑著賦予我們基督的名，在名義上神化我們，洗禮也將聖靈賜給我們。並且聖靈在其維持、規範及神化的三重活動中，將我們拔高以分享神的屬性。領受聖餐強化了這個過程，由馬克西母用另一組三部曲所表示的。我們在教會團體的生活是一種的進展，把我們從奴僕變成雇工，再變成兒子；從初學者到長進者，再到完全者；從忠信的到有美德的，再到有智慧的。每一個三部曲的最後一項都相當於「眾神」。但憑著我們天然的能力，無法達到這種「眾神」的狀態。它是一種恩典的恩賜。

馬克西母說，唯一會臨及我們的真正災難就是無法達到神化。當洗禮與道德生命開始了這過程，憑恩典之神化的變化將僅在來世

發生。在這屬地存在的主動生命之後，將是被動性的生命，那時我們要因神的榮耀而變化。馬克西母藉著第八日的象徵意義傳達這種教訓，其中耶穌改變形像的異象是一種預嘗。

馬克西母因著他所堅信的，在他關於神化的教訓上，仍然保持人與神之間的距離。神和人是彼此的典範。重點在於效法，而不是有分。交換公式維持了人與神之間迦克墩式的區別，是一種完美的相互內住，卻沒有性情上的改變。如桑伯格（Thunberg）所說，神化「不過就是道成肉身的另一面罷了」（1995: 432）。因取用它，人達到類比的和名義上的神化，而不是實質上的。

但神化也有強烈的經歷一面，我們只能偶爾驚鴻一瞥而已。馬克西母在其著作中對他自己閉口不談。他帶著權威談及沉思靜觀的生活，但當他向我們描繪神化之人時，他乃是以一種與他無關的角色來寫作。當他論及保羅升到三層天時，他並沒有宣稱他自己有類似的經歷。對馬克西母來說，神化並不是一個個人奧祕的經歷。僅有當他對儀式的解說時，似乎他才使用個人的強烈情感寫作。神聖的詠唱點燃了對神強烈的渴望。聽見福音書的宣讀使人的心思與其聯結。頌聖曲的吟唱將敬拜者提升至與天使聯合。領受「無瑕及分賜生命的奧祕」，使他們被神充滿，「使得他們裡面沒有任何一部分缺少神的同在」。正是在聖餐的禮儀中，我們最能感覺到馬克西母他自己在沉思靜觀中被神化的恩典所充滿。

第九章

結語

296 **隨**著守道者馬克西母，神化被引進拜占庭修道院的傳統裡，作為屬靈生活的目標。然而，直到十四世紀，當神化的神學基礎第一次被帕拉馬主義（Palamism）之敵對者嚴肅挑戰時，它才成為討論的主題。1368年，帕拉馬主義最終的勝利，使神化教義正式被批准為正統神學傳統的一部分。但因著君士坦丁堡在下一個世紀的滅亡，再加上接踵而至的經院學派的優勢和拉丁語之影響，神化便隱藏了；直到十八世紀時，隨著《慕善集》的復興（Philokalian renaissance）才再度出現。即使如此，神化的重要性到了二十世紀後半期才被神學學術界承認。今天，它再次得到東正教思想的中心地位，並且也引起西方神學家的興趣。最後一章的目的是要概述這個發展。

1. 耶路撒冷的李安迪

除了他是兩篇引起爭議之論文的作者外，耶路撒冷的李安迪鮮少為人所知。這兩篇論文分別是《反對基督一性說》（*Against the Monophysites*）和《反對涅斯多留派》（*Against the Nestorians*）。從這些著作可以明顯看出，他視自己為一位迦克墩正統的辯護者，以對抗它兩面的敵人。長久以來，他被認為屬於六世紀前半的人，但近期一個令人信服的論據指出，他是七世紀初期的人（Krausmüller

2001)。更明確的是，他在《反對涅斯多留派》一文中論及耶路撒冷基督徒的大屠殺，這件事似乎是介於兩事件之間：在西元 614 年波斯人殘忍攻佔耶路撒冷，以及在西元 638 年全城向阿拉伯人未流血的投降了（Krausmüller 2001: 654-6）。如果《反對涅斯多留派》這篇文章真是處於這段時期，就可以看出赫拉克留在他對抗波斯戰役的勝利後，所帶動的恢復宗教與帝國聯合的歷史背景。在這期間，涅斯多留派的人（他們幾乎都住在波斯境內）在拜占庭的事務中佔有重要地位。涅斯多留領袖依修亞普二世（Nestorian Catholicos Isho yahb II）兩次率領波斯的外交使團，前往赫拉克留在亞美尼亞（628）和敘利亞（631）的總部。在第一次的場合，他舉行一個聖餐禮儀，在儀典中皇帝和他的朝臣都接受了聖餐（Meyendorff 1989: 342-3）。李安迪很可能覺得，該是駁斥東方教會（涅斯多留派教會正確的稱呼）之基督論的時候了。

297

在李安迪反對涅斯多留派的辯證中，他發現神化是一個有用的觀念，因為他急於否定基督人性的位格身份（*hypostatic status*）。在區利羅的單一主體基督論的亮光中，李安迪詮釋迦克墩的「兩性情在一位格裡」，他確認基督的生命及拯救行動之題就是道，這道「在之後的時期裡，使他自己位在位格和性情上穿上肉體，其位格和性情在他的屬人性情之前，且在時間開始之前，就已存在，那時還未帶著肉體，它就將屬人性情——不僅僅是一個人的性情——加以實質化到祂自己的位格裡」（*τῆ ἰδία ὑποστάσει... ἐνυπέστησεν*）（*Adv. Nest.* 5. 28, PG86. 1748D; Mcycndorff 翻譯 1975: 74、修改）。這一類的屬人性情被帶進道的本體位格裡，然而這道還是保有自己的身分，就如同「被神化」所描述的，為著盡可能密切的使人性與道同化。

然而，李安迪用的詞彙並不是區利羅式的，而是類似亞略巴古的丟尼修。他的名詞是 *θέωσις*（*Adv. Nest.* 1. 1 8, 3. 1, 3. 8, PG 86. 1468D, 1605A, 1632BC）和 *ἐκθέωσις*（*Adv. Nest.* 1.18, PG86. 1468C）；而他的動詞是 *θεοποιέω*（*Adv. Nest.* 3.8, PG86. 1632B），*θεόω*（*Adv. Nest.* 1. 44, PG 86. 1504C）和他自創的新詞，*συνθεόω*

(*Adv. Nest.* 1. 44, PG 86. 1505C)。他也引用聖經中詩篇八十二篇 6 節以及但以理書二章 47 節所提到的人類就是諸神 (*Adv. Nest.* 3. 6 和 3. 8, PG 86. 1621C 和 1636C)，為要論證如果沒有雙重的同質，基督就沒有不同於常人。

李安迪藉著列舉如迦克墩派或其他人對涅斯多留派之控訴，以反對基督一性論者 (monophysites，謂基督為神人兩性合成——譯者)」，開始了他的論述。首先的論述是「我們並沒有正確尊崇這神性與人性之『綜合體』」 (*Adv. Nest. Prooem.*, PG 86. 1400A)。李安迪對「綜合體」這詞設定的解釋，就是它正當對待基督的人性，但並不損及其神性的領導角色。為了完成這個任務，他必須陳明這個聯合的位格，就是這早已存在之道的位格。在這聯合之前，人性並不存在。因此，這聯合的真實描述必須尊重這兩個性質個別的完整性，但並不是說道成肉身為兩個地位等同之人的一種聯合。

298 李安迪稱這個聯合的產物為 *κυριακὸς ἄνθρωπος*——「主的人 (dominical man)」，這個大膽的措辭並不普遍被正統神學認可。¹ 因為人性藉著一位全能的父神 (*ektheōsis*) 被帶到神聖的位格裡，「〔神聖性情僅藉著〕的這部分對我們的最大施恩，在道成肉身裡發生，使得主的人 (dominical man) 獲得神化的豐富 (*τὸν πλοῦτον τῆς ἐκθεώσεως*)」 (*Adv. Nest.* 1. 18, PG 86. 1468C)。格裡彌耳 (Grillmeier) 評論到：「藉著對於人類現在已經成為神一道的『適當性情』這個事實之認可，神聖的豐富湧流進入基督人性 (給我們的 *aparchē*) 之水流的閘門就打開了」 (1955: 310)。假如基督只

1 *Κυριακὸς ἄνθρωπος* 首先為亞他那修所宣稱，*Exp. Ps.* 40:6 (參 *PGL* s.v. *ἄνθρωπος* 1.5)，但並不完全確定。拿先斯的貴格利對待這詞如同亞波里拿留派 (*Ep.* 101, PG 37. 177B)，但亞歷山太的區利羅卻說這詞被涅斯多留派用來暗示一個特別蒙恩寵的人，在智慧上進步到完全的神性 (*Dial. Nest.*, PG 76. 252B)。(奧古斯丁也用 *homo dominicus* 這詞，但事後又撤回這個說法) (*Retract.* 1. 19. 8)。或許是為了護教的目的，李安迪就用了一個涅斯多留派會接受的詞，但藉著說明，所取的人性被神化，使之合理化。

僅僅與我們同性質，假如祂僅是神所孕育的人，祂就不能充分的有別於我們，因為在聖經裡我們也被稱作「神」，已經藉由兒子名分的恩典被神化（*Adv. Nest.* 3. 6, PG 86, 1621C; 3.8, 1625D, 1632B）。然而，「主的人」擁有特殊恩賜（*ἴδια χαρίσματα*），使祂成為神唯一的兒子，也就是說祂已經有別於看得見的或是看不見之所有事物，就像一個出生於王室的兒子，甚至是在他的母腹裡就已加冕，²因祂並沒有獨立的存在：「從他的第一次被造，他已經與神一道聯合，而且就是子，不像我們是因兒子名分，而是為著祂顯現的緣故與道聯合」（*Adv. Nest.* 3. 8, PG 86. 1628D-1629A）。

在第七世紀初期，*theosis* 和 *ektheosis* 從此變成新迦克墩基督論辯論專有名詞的一部分。他們被李安迪用來表達屬性相通（*communicatio idiomatum*）中的「給予」和「接受」，以維持這位格的一，但卻藉著「將天然的屬性歸於接受者（*ἴδια*），而神化的屬性歸於神化人的（*καὶ τοῦ θεωθέντος πρὸς τὸν θεώσανατα*）」（*Adv. Nest.* 1. 44, PG 86. 1504C），仍然保留性情的不同。幾年之後，守道者馬克西母使用神化論中相似的論點去對抗基督一志論者。因為如果基督人性的意志被神化，如拿先斯的貴格利教導的，事實是，有一位被神化的，因此就有一位神化者，含示性情的雙重性。³ 這種強調不同於李安迪，但是為著表達聯合與雙重性同時發

² 以當代事件對這這意象做可能的解釋，參考 Krausmüller 2001: 652-4。

³ 在 *Opusculum* 20, 'by 640' 根據 sherwood (1952: 41-2)，馬克西母回應一位名為馬里努斯（Marinus）祭司的一堆問題，他是被安提阿的亞他那修一世（主教 559-70, 593-9）著作的某些段落所迷惑。其中一個段落是引用拿先斯的貴格利所著的《第四神學演講》（*Fourth Theological Oration*），「祂的意願不是敵對神，因為它是完全從神來的」（*Or.* 30. 12），似乎是支持基督一志論的立場。在馬克西母的回應裡（PG 91. 233B-236B），他辯稱有些抄本是讀成 *θεωθέν*（神化），而非 *θεόθεν*（從神的）。他相信這是正確的讀法，因為這詞將基督的意志與祂的神性連繫在一起，「同時維持彼此的區別和最親密可能的聯合」（PG 91. 236A），並且他之後在其他《神學小品》中也採用相同的主張（例如：3, 48B; 15, 172A, 176A, 及 177C）。事實上，貴格利乃是反駁歐諾米派所

生的這種概念，兩個神學家都發現神化論很有用。

2. 大馬色的約翰

299 藉由大馬色約翰（John Damascene）（d. c. 750），我們回到神化的聖禮和末世層面。⁴ 約翰就像他父親，曾經在大馬色的哈里發（Caliph）服事，但在八世紀初期，也許在大約 706 年，他辭去工作並成為鄰近耶路撒冷修道院中的一位修士。就在那裡，他寫了摘要的《知識的泉源》（*The Fountain Head of Knowledge*），和為神聖形像辯護的論文，他在文中概述了前人關於神化的教導。

如同馬克西母，聖拿先斯的貴格利也是約翰最重要的指導者，提供他對神學裡的人學和人生目標的瞭解。約翰在他關於創世記樂園描述的解釋中，詳盡闡述了他的人學。人類被創造為具有複合性情，包括物質與靈的部分；所以，人類同時活在感官的範圍以及魂的範圍裡。魂的範圍是由生命樹所象徵，「神在那裡安家，並以榮耀的外袍遮蓋人，使他穿上祂的恩典，並用所有果子中最甜美的，就是沉思靜觀祂自己，使他像天使般的歡欣並得供養」。藉著這樹，「有分於神聖者之甜美得以分給所有共享它的人」（*De fid. Orth.* 2. 11; Slmond 翻譯）。

這是人性原有的狀態。人被造時是完美的，是「用所有美德來榮耀的」，是一個更大世界的縮影（*De fid. Orth.* 2. 12）。他的無罪並不表示他不會墮落；這意味著罪是濫用自由意志的結果，而不

宣稱的，就是子的意志不同於父的意志，證明父與子並非同質。雖然Mason和Benedictine版本印成θεωθέν，但最近具關鍵性的版本傾向亞他那修的另一讀法θεόθεν。

⁴ 在Bornhäuser 1903和Gross 1938: 328-38中，有約翰神化教訓的記載。也參考Louth 2002: 175, 184, 251。

是他性情中之不可缺少的組成。約翰區分形像和樣式。形像存在於心思和意志中；而樣式是實現「盡可能具有美德之樣式」。這樣式在起初就擁有使人類像神的能力。諷刺的是，仇敵就是使用人想獲得神性的渴望誘惑了這個樣式（創世記三 5：「你們便如神能知道善惡」）（*De fid. Orth.* 3. 1）。

墮落使我們失去樣式但留下完整無缺的形像；這就提供了一個歸回的基礎。基督「自己取了我們貧窮且軟弱的性情，為潔淨我們並使我們成為不朽壞的，並再次建立我們以便與神的性情有分」（參彼後一 4）（*De fid. Orth.* 4. 13）。我們得到這個益處的方法是洗禮和聖餐；聖禮適合我們複合的性情。這就是為甚麼它們（指聖禮——譯者註）是物質且屬靈的。我們藉著水和那靈被合併到基督裡，基督神化人，因為祂並不是自己得神化（*θεοῦν, οὐ θεοῦμενον*）（*De fid. Orth.* 1.8; 參 Greg. Naz., *Or.* 41. 9, PG 36. 441B）。聖餐中的餅和酒實際上就是「主被神化的身體」。因為那餅與基督的神性聯合，就像是以賽亞所說的燃燒的炭，不再是普通的木頭，而是充滿了火的木頭。我們接受了聖餐（就如約翰所說「有分於神聖的炭」），「我們的罪可以被消滅，我們的心得照亮，並且我們藉著有分於神聖的火而得以神化」（*De fid. Orth.* 4. 13）。藉著聖餐「我們有分於耶穌的神性」，在這生命裡，我們指望我們未來的地位。因為神化是一個終極末世的實際。在這生命裡，我們存在模式必須與任何具有動物生命的受造之物相似。「但在要來的時代，〔人〕被改變並——完成這奧秘——成為神化的，這是在有分於神聖榮耀的意義上，而不是在改變成神聖存有的意義上」（*De. Fid. Orth.* 2. 12）。到時，這作為物質且屬靈複合物的聖禮就不再需要了，因為它們僅是要來事物的預表，「這不是說它們實際上並非基督的身體和血，而是因為現在我們藉著它們有分於基督的神性，之後我們就只要藉著異象而理智的有分於基督之神性」（*De. Fid. Orth.* 4. 13）。

藉著聖餐我們有分於基督的神性，這使我們超越天使（*Imag.* 3. 26）；他們有分於神聖能量和恩典，但不像我們藉著領受基督的身

體和血而「得與神的性情有分」（彼後一4）。原初，人被造比天使微小一點（詩八5，LXX）；但現今，在基督裡人性與神性位格聯合的美德裡，他已被拔高超越天使。天使不會與基督同作王或與祂同得榮耀。但我們會，因為在聖餐裡，我們與基督兩面的性情有分，「以物質的方式有分於身體的性情，以屬靈的方式有分於神聖的性情，或者說，以兩種方式有分於兩種性情，但非因為他們在位格上相同……而是藉著那身體與血的調合」（*Imag.* 3. 26. 55-62）。

那些已經進入末世實際的人就是聖徒。在約翰為聖像辯護的文章中，他反對那些只接受基督和「生神者」（Theotokos）圖像，卻不接受聖徒圖像的人。在聖經中，聖徒畢竟是被稱為神（詩八二1）。因為恩典已經在基督的身位裡臨到他們，他們就像與火調和的鐵。雖然約翰將形像應用於聖徒，指明基督人性與神性的聯合，這可追溯到俄利根，還是他也想過沙漠教父格言所描繪的苦修者，如潘末（Pambo）（no. 12），西索斯（Sisoës）（no. 14）和西凡那斯（Silvanus）（no. 12）在光中改變形狀？

然而，在他對圖像鑑賞的工作中，約翰沒有特地為修士寫作。在修道院的背景下，對神化的闡述，我們將繼續來到新神學家西緬安。

3. 新神學家西緬安

301 大部分人認為西緬安是在949年⁵出生於一個地方貴族家庭中。已經踏上王室服事的職業生涯的他，於977年辭職並進入在君士坦丁堡的斯陡迪昂（Stoudion）修道院。不久之後，他轉到在首都的聖瑪默斯（St. Mamas）修道院，他在981年成為院長

⁵ 一般認為他的生平為949-1022（Hausherr），c. 965-c. 1042（Kroll），和956-1036（Christou）。詳情請參考Alfeyev 2000: 28-9。

(*begoumenos*)。1005年他被迫辭職並隱居直到1022年去世。⁶他的著作不僅用傳統神學術語探討神化，也呈現他個人有分於神聖之光的非凡人生經歷。⁷在他所強調的神聖之光之異象中，西緬安回溯到拿先斯的貴格利，並且往前到十四世紀的靜修派(*hesychasts*)。所以，他也是拜占庭修道院傳統思想中舉足輕重的人物。

在他的寫作中，神化屢次被提起。如同許多前人，神化是他救贖論基本結構的一部分。人類的神化是道成肉身的目的。西緬安問：「神為甚麼成為人？」，「為的是要人能夠成為神」(*Eth.* 5. 31-4)。「神要從人類中作出眾神……祂是如此渴望，以至於祂……為這個目的降世並顯現於世間」(*Eth.* 7. 598)。驚人的，在他的一首詩歌中——就如同作為詩人的拿先斯的貴格利——西緬安把道成肉身是為了人類之神化的原則應用到他個人身上：

道在祂的神性裡維持永遠不變，
 然而祂藉著取了肉身成為人；
 同樣的，祂讓我仍然是人，在肉體和魂裡永遠不改變，
 然而祂使我完全成為神，
 當祂取了我這被定罪的肉身
 並為我披上神性。
 因為當我受洗歸入基督時，我就穿上了基督……
 藉由恩典和兒子名分 (*χάριτι και θεσει*)，他已經披上神的兒子
 憑著確據、知識，和沉思靜觀
 他如何能不是神？
 神完全成為人，

⁶ 由他的門徒 Nicetas Stethatos 所撰之《西緬安的生平》(*Life of Symeon*)，參考 Hausherr and Horn 1928; Alfeyev 2000: 27-42。

⁷ 西緬安對理神化的取徑，參考 Krivocheine 1986: 特別是 383-90; Alfeyev 2000: 特別是 255-70; Ware 2003。

你需以正統的方式思想
藉著與神的交通，我完全成為神，
在確據和知識上，但不在素質上，而是藉著有分
(*Hymn* 50. 184-202; *Alfeyev* 翻譯 2000: 263，稍微修改)。

302 穿上基督的神性是藉著受洗而發生，也使我們藉由恩典及兒子名分而成為神，並藉聖餐而得滋養。對忠信者來說，那發生在神成為肉身時神與人之間「奇妙的新交換」(*συνάλλαγμα*)，是藉著基督聖餐的恩賜來維持：「神接受祂從童女馬利亞所得的屬人肉身，並賜她神性代替之；如今，祂把祂的肉身賜給聖徒，為要神化他們」(*Eth.* 1. 10. 118-24)。

神化乃是屬於末世的。在《詩歌》(*Hymn*) 二十七篇中，西緬安慶祝聖徒的榮耀：

不僅神安息在聖徒裡
而且聖徒也在神裡生活行動……
哦奇妙！如天使，像神的眾子
死後他們將會是，與神聯合的眾神：
那些藉著兒子名分而為神者，將與那位從本性而言是神的相像
(*Hymn* 27. 90-5; *Alfeyev* 翻譯 2000: 264、修改)。

然而末世的完成是於此生開始。在上面引用的詩歌中，西緬安說那藉由兒子名分成為神，並在死後與神聯合的人，乃是那些已經達到與神相像的人。如同聖馬克西母，他在別的地方將他們描述為對第八天的期待（基督在第八天復活，即為對復活的盼望——譯者註）。樂園的預嘗並國度的保證在此生中被賜予給那些當之無愧的人（參 *Hymn* 1. 73ff.; 17. 851-4; 19. 107-46）。的確，只有那些在屬地生活的歷程中，藉著道德提升而成為「屬天和神聖」的人，在死後得以進入國度 (*Hymn* 44: 405-24)。

所以，神化乃是恢復起初神的樣式。在略為提到蛇的承諾的那段中，「你們便如神」（創三5），西緬安表示，神「並不會因凡人藉恩成為與祂一樣而嫉妒他們……，當祂看見我們憑著恩典在性情上成為與祂相同的時候，祂反而是高興喜樂」（*Hymn* 44. 384-93）。

神化的終極形像是屬靈過程的結果，是在神聖之光的照耀及有分中的結果。在這主張中，西緬安歸功於拿先斯貴格利。

完美是無止盡的（*ἀτελής ἢ τελειότης*）

因為它的開始就是它的結束。

他的結局是如何呢？如神學家貴格利所說：

「光照就是一切渴望者的結局；

神聖的光乃是所有沉思靜觀的條件」

（*Hymn* 23. 413-20，引自 *Greg. Naz. Or.* 39.8;

Alfeyev 翻譯 2000: 265、修改）。

他在一篇講道中說，「神是光，並對那些已經與祂聯合者，祂將自己的光明傳輸給他們，到一個程度他們已經被潔淨了」（*Cat.* 15. 68-70）。在一些文章的段落中，特別是在他的自傳所描述的狂喜中可以看出，對於西緬安，這不只是一個理論的問題。最後，值得引用其中的一段，因為用他自己的話最能表達他屬靈的熱情和強烈：

303

一個內裡被聖靈之光照亮的人，不能承受這個異象，只能低頭，在極大的恐懼和驚奇中哭嚎，因為他已經看見並經歷超越天然、思想，或觀念的事。他像是那些突然發炎而高燒的人：像是在火中且不能忍受火焰，他不由自主，無法控制他自己。雖然他淚流不止而得舒緩，他渴望的火焰反而燃燒得更為兇猛。然後他用更多的淚水洗淨自己，使自己變得更為明亮。那時，他完全閃亮發光，變成像光一般，那時，或許在祂如今與

那些跟祂連結的人聯合之意義上，「神與眾神聯合並被他們認識」（*Greg. Naz. Or. 45.3*）這話就應驗了，也被啟示給那些前來認識祂的人（*Cap. 68; Palmer, Sherrard 和 Ware 翻譯*）。

成為光並不表示他已經完全屬靈化。身體仍在變化中。在這方面，西緬安跟隨聖馬克西母，但西緬安在他教導的寫實面上超越了馬克西母。在他著名的《詩歌》第十五首中，他說到我們成為基督的肢體，基督也成為我們的每一個肢體——甚至我們個人的每部分將會「以祂神性及榮耀的美麗為裝飾」（*Hymn 15. 141-57*）。神化是男女在各部分都完全被變化的狀態。⁸ 沒有任何人性會被留下而不被神性榮耀所充滿。所以，它不僅僅是死後享有無比幸福生活，甚至在今日此地就能夠期望復活後生命的豐滿。

西緬安的教導是如此大膽且有力，所以遭到反對並不奇怪。他把他的熱愛都集中在屬靈父親西緬安（*Symeon the Studite*）身上，並在他死後立即把他當聖人崇敬（參 *Alfeyev 2000: 136-42*）。西緬安的批評者不滿當代的聖人，特別是那些有魅力、被視為階級制度之外權威來源的人物。批評者要把聖人推回到古代教會中。同一班批評的人也不滿意神化的意義是在神聖之光中有分，他們想要把它限制在遙遠的將來，一種末世的狀態。對神化經歷的反對在十四世紀達到高峰。

4. 貴格利帕拉馬

304 十四世紀靜修派的爭議集中在帕拉馬（*Gregory Palamas*）這位權威人物。⁹ 他出生於 1296 年一個地方貴族家庭，在省會接受極佳

⁸ 西緬安也特別提到，救主從耶穌之母（*Theotokos*）出生一事神化了女性部分。

⁹ 關於帕拉馬和他的屬靈教訓，標準教材是 *Meyendorff 1959a*。他對於神化的教義是 *G. Mantzaridis (1984)* 和 *A. N. Williams (1999)* 研究的題目。

的教育。他不像當時大多數的年輕人那樣進入皇家服事，卻在二十歲時成為修士。從他幼年時說服他的寡母和兄弟姊妹，去加入修道院的生活這事上，我們就可以看出他的堅強和魅力。在大約 1318 年，他與兩位兄弟同去亞陀斯山（Mount Athos），在那裡他接觸到靜修派的生活，禱告和隱居的生活，他們的目標是有分於神非受造的能量。土耳其人襲擊亞陀斯（Athonite）修道院，迫使他為安全的緣故在 1320 年間停留在帖撒羅尼迦和貝洛雅（Beroea），1331 年他重回到聖山。就在聖撒巴斯（St Sabbas）的靜修所，他第一次從君士坦丁堡「哲學家」卡拉布萊的巴爾拉安（the 'philosopher' Barlaam of Calabria）聽到 *succès d'estime*（意思為「得著重要的，卻不是眾人所公認的尊敬」——譯者註）。他開始與巴爾拉安在關於認識神的問題上有通信聯繫。這導致他在 1337 年出版為聖靜修派辯護的《三重論文》（*Triads*）第一部。

巴爾拉安在反對「和子」（拉丁文 *the filioque*）教義的爭論過程中，堅持因為神是超越知識的，聖靈「行進」的性質遠超人類理解範圍。但就像帕拉馬指出的，如果神是不可知的，東正教在「和子」的立場並不比拉丁方面更為穩固。有另一種取徑可以保持神超特的超越性（帕拉馬和巴爾拉安皆是丟尼修的忠實門徒），並讓神同時成為人類思維和經歷可以理解的。這就是神的素質和能量間的分別。在祂的素質（*ousia*）裡，神甚至超越神格，但在祂的運行或是能量（*energies*）中，祂進到一個與附隨秩序的親密關係中，讓配得的人可以藉著獲得神聖之光的異象而有分於祂。

對人類可以有分於神的主張，巴爾拉安感到震驚，他寫了一篇論文回應，《反對麥撒憐派》（*Against the Messalians*），文中他譴責靜修派是錯誤的，犯了和四世紀異端同樣的錯誤，他們相信藉著苦修的努力和不間斷之禱告，能夠在物質中看見神的素質。帕拉馬於 1341 年用他《三重論文》第三部作為回應，其中第一個論述的副標題是〈論神化〉（*On Theosis*）。

關於神化的論述是為教義辯護的首要工作，明確反對敵意的批

評。在之前的《三重論文》中，貴格利已經強調神化是經歷的實際。對神的認識根本上是否定的（*apophatic*，來自 *apophasis*，是修辭學的名詞，指一種表面否定而帶有肯定的說法——譯者註），但並不意味人類無法接近神。修士沉思靜觀神聖之光，就是對神榮耀的沉思靜觀（*Triad* 1. 3. 5）。即便這榮耀不是神的素質，但它仍是神聖的。因為它同時變化人的身體和魂，並將自己的光輝傳輸給身體。律法的頒賜者摩西，第一位殉道者司提反，沙漠苦修主義者阿爾塞尼烏斯（*Arsenius*），都是聖經中和人類中的例子，他們在眾目睽睽之下被神聖之光所變化（*Triad* 2. 3. 9）。神是超越感官的，然而對神的認識是可以經歷的。修士們瞭解這點。他們以屬靈方式看到神格的光（*hypostatic light*）——在實際裡，不是象徵性的方式。他們知道他們經歷「非物質且神聖的光照，看見那看不見的恩典，認識那不可知的。那是甚麼，他們沒有假裝知道」（*Triad* 2. 3. 8, *Meyendorff* 403. 17-20; *Gendle* 翻譯）。

在《三重論文》第三部，帕拉馬繼續探討神化的理論以及聖經和教父神化的理論基礎。真正的修士不僅嘗到神化，也跟隨那些根據修士傳統，能給予專門引導之有經驗的教師。相反的，巴爾拉安是一個 *αὐτόπλαστος μοναχός*，獨立自行的修士；因為他認為神化的恩典是造出來的，就簡單發展出自己的看法（*Triad* 3.1.5, *Meyendorff* 567: 15-20）。那些看法概括如下。修士見到的光不是神聖的；它是被造出來的神性象徵（*Triad* 3. 3. 11 and 13）。故此，所經歷的只是恩典，不是神。靜修派所稱神化的恩典是人類的完美，如同具有理性的受造之物。神化是美德和智慧；也就是說，它是受造的且是天然的（*Triad* 3. 1. 31）。帕拉馬反對這個，卻堅持神化的光是素質的，不是象徵，但它本身不是神的素質。這恩典被那些看到光的人所經歷，它不是一件事物，而是一個關係（*Triad* 3. 1. 29）。但同時，它也超越了關係。雖然神自己與人聯合，但祂仍然不同於人。所以，神化超越了天然的完美。它是指藉著神聖行動變化我們的性情。

帕拉馬並沒有忽視教父們所建構健全的神化教義。¹⁰ 人類性情

¹⁰ 關於馬克西母對於帕拉馬的影響，參考 *Savvidis* 1997: 174-97。

的神聖變化（*ἡ μεταστοιχείωσις τοῦ ἡμετέρου φυράματος καὶ ἡ κατ' αὐτὸ θεουργία καὶ ἡ θεϊκὴ ἀναμόρφωσις*）在原則上受到道成肉身的影響。難道這「不是從祂取了我們性情的那一刻起，在基督裡就已經成就的嗎」（*Triad 3. 1. 15, Meyendorff 587: 23-24; Grendle 翻譯*）？是的。但這也需要藉由各人受洗而取用並實化：神聖的光乃是「未來應許的保證，兒子名分的恩典，聖靈神化的恩賜」（*Triad 3. 1. 6, Meyendorff 569: 4-5*）。我們的變化也具有末世論的維度，因為藉由洗禮賜給我們的兒子名分恩典，就是「聖徒們所見那難以形容之榮耀光輝，它乃是位格化的，非受造的光，以一種遠超我們想像的方式從永恆永遠發出，如今我們得以感知一部分，在來世將更完全的啟示給那些配得過的人，神也要將自己啟示給他們看」（*Triad 3. 1. 15, Meyendorff 569.5-10*）。雖然神聖之光的異像以末世的實現為圓滿完成，它也必須是今生屬靈成長的果子。那位「哲學家」（巴爾拉安）對此卻一無所知。 306

然而，甚麼是苦修者看見的光？解釋的關鍵是福音書裡中基督變了形像的描述（太十七 1-9；可九 2-9；路九 28-36）。它泊山所看見的光「不只是沒有實體的幻象」（*Triad 3. 1. 14, Meyendorff 585. 27*），也不是一個獨立的實體（*Triad 3. 1. 17*）。這就是為甚麼貴格利稱它為「位格化」，即沒有任何它自己的位格（*Triad 3. 1. 28*）。因為它的位格就是基督；祂自己就是那神化之光（*Triad 3. 1. 16*）。所以貴格利並沒有像批評者所說，添加第四個位格到三一裡。他也沒有跟隨巴爾拉安，把能量僅僅視為神的屬性。這神化之光與神的素質有關，但它本身並不是神的素質（*οὐσιῶδες ἐστίν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ οὐσία θεοῦ*）（*Triad 3. 1. 23, Meyendorff 601. 28-9*）。

它泊之光（*Taboric light*，主在變化山上發出的榮光——譯者註）的神聖性情之證明，是在靜修者裡所產生的影響。神化超越天然的完全，因為它若單單使一個理性的受造物變得完全，而成為另一個理性受造物，被神化的受造物就絕不會是「從神生的」（*Triad 3. 1. 3. 30*）。所有人連同天使，就早已藉他們的理智而是神了。神化超越道德完全的達成；它是超自然的恩賜，將心思和身體都變

化，使得神性變為可看見的（*Triad* 3. 1. 3. 33）。因為基督徒能夠藉由恩典成為基督：

所以，當聖徒沉思靜觀在他們裡面的神聖之光，藉著聖靈的神聖化相通而看見它，藉由成全之光照的奧祕訪問——然後他們注視他們神化的外袍，他們的心思就被榮化，並且被道的恩典充滿，在祂的光彩裡顯為無比美麗；就像在山上，道的神性用神聖之光榮化了那與自己聯合的身體。因為「父所賜給祂的榮耀」，祂也親自賜給那些順服祂的人，如福音書中所說，「祂願意他們與祂同在，並且沉思靜觀祂的榮耀」（約翰福音十七 22、24）（*Triad* 1. 3. 5, Meyendorff 115. 16-26; Gendle 翻譯）。

從此以後，聖徒與神的生命同活（*Triad* 3. 1. 35）。他們的魂不再沈溺於邪惡的享樂和情慾，並獲得內心的平安與寧靜（*Triad* 3. 1. 33）。

307 在 1340 年，亞陀斯山的修士們制定了一分稱為 *Hagioritic Tome* 的聲明，以支持帕拉馬。緊接著於 1341 年，君士坦丁堡會議（the Home Synod of Constantinople）正式認可帕拉馬的教訓。同年，巴爾拉安回到義大利，但仍然持續反對帕拉馬，因為不是所有人都相信他的正統性。在爭論的第二階段，從 1341 年到 1347 年，帕拉馬的領頭對手則是貴格利阿金迪諾斯（Gregory Akindynos）。

阿金迪諾斯應該是一位保加利亞的修士，在帖撒羅尼迦定居。¹¹ 在 1330 年之前，也許是在貝洛雅時他已認識巴爾拉安。爭論的起初階段，阿金迪諾斯曾經試圖以他認為的中間立場，調解帕拉馬和巴爾拉安。在 1341 年初，他寫信給巴爾拉安，並同樣批評帕拉馬的「非受造的神或神格低於神的性情，且是看得見的（假若像他所說的），而你的理論教導神的恩典是被造的（假若你，也是這樣

¹¹ 關於他生平的細節，參考 Hero, *Letters of Gregory Akindynos ix-xxxiii*。

說），這對我也是一個新穎奇怪的神學」（*Letter 10. 197-200*; Hero 翻譯）。兩年之後，在 1343 年 2 月，他再次攻擊帕拉馬，針對在他看來是素質和能量間之創新的區別：

這「新神學家」不僅書寫長篇大論，也藉著口耳相傳宣稱有兩個非受造的神性，更不要說有很多，「一個更高，另一個無限的更低」；一個是不可見的，另一個甚至為某些人的肉眼所看見；一個主動，一個被動；一個沒有名字，另一個有一個名字；一個是素質，另一個不是；一個不能被分享，另一個可以被分享。後者他稱之為神化（*θέωσιν*）、能力、能量、恩典、光照、塑造，和神素質的及性質的榮耀，就如他說，可以從祂的素質和性情中被分開（*Letter 27. 81-91*; Hero 翻譯、修改）。

阿金迪諾斯在其他的書信中，並不使用神化（*theosis*）這詞。¹²他看起來並不熟悉那個觀念。的確，對他而言，這要成為神的渴望，是更多與路西弗的墮落和亞當的試誘連在一起，而不是聯於屬靈的生活：

這是從第一個背叛神者所帶來的狂妄，雖然他是早晨之星，但他伴隨著無數眾多的造物成為黑暗。而他傳輸這狂妄到我們的先祖裡，以換取藉以使他興奮的美妙盼望——是對神性的期望（參創三 5）——甚至剝奪了他的不死，就是他藉著創造主之恩典而擁有的。就像當前的背叛者所做的，毫不遜色，對那些信賴他們的人，誇耀他們自己本身成為無始非受造的神，並承諾那些服從他們的人也將像他們一樣（*Letter 49. 45-52*; Hero 翻譯）。

¹² 但是，他如同帕拉馬一樣將聖靈描繪為「神化者而非被神化的」（*θεοῦν οὐ θεοόμενον*）（*Letter 66. 31*）。

308 這個誇張諷刺的描繪本來也就是帕拉馬所教導的。當他在 1349 或 1350 年完成他的《一百五十章》（*One Hundred and Fifty Chapters*）的編撰時，他岔出去強調聖徒僅「藉著有分」就成為眾神，並且神只在這方面是可以被有分的：

那些已經討神喜悅並達到他們存在是為著神聖化（*τουτέστι τῆς θεώσεως*）的人——因為他們看見這就是神創造我們的目的，為要使我們與祂自己的神性有分（參彼後一 4）——這些乃是在神裡面，因為他們是被祂神化並且祂是在他們裡面，因為祂乃是神聖化他們的那位。故此，他們也以另一種方式有分於神的能量，但並不有分於神的實質。所以神學家堅持「神性」（*θεότηα*）就是神能量的名字（*Cap. 105; Sinkiewicz 翻譯*）。

帕拉馬很清楚，對他的反對者而言，他論到較高等或較低等的（*θεότητες*），正是爭論的來源。他設法在《反駁巴爾拉安與阿金迪諾斯》（*Defence Against Barlaam and Akindynos*）中以更全面的方式向他們解釋，其中收集了三篇論文，最後一篇取名為《一個神聖並神化的有分》（*On Divine and Deifying Participation*）。在探討人類有分於神聖者之概念的過程中，帕拉馬考慮到一個新問題，人類位格的神聖化是否廢除了他或她的個別特性。只要聖徒正確的有分於神（*On Deif. Part. 16*），他們不是簡單的改良他們的性情，而是接受神能量的本身。聖靈非受造的恩賜將他們恢復到基督的樣式，他們穿上基督的榮耀並散發出光芒，「所以他們不再因他們自己的特徵而被認出」，而是（引用 *Maximus Ambiguum 7, PG 91. 1076C*）變成像純潔的空氣那樣完全被光瀰漫，或是像純金被神聖的火所熔化，因為他們已經變成「藉由神化（*theosis*）的眾神」（*On Deif. Part. 21*）。他們仍然保留他們的特性，因為他們所披上的基督再度道成肉身成為一個人。「神性」（*divinities*）這字並不會割裂神的性情；不過是表明聖徒們所有分的那個非受造的能量。但是阿金迪諾斯派的人卻將神性視為多神論的證據。他們無法相信帕拉馬新的

專有名詞可以用正統的方式來解釋，因為在他們的反論式神學中，並無任何空間容納人在神裡有分。

過了一段時間，在 1340 年代內戰期間，阿金迪諾斯作為反帕拉馬派元老克拉克（John Calecas）的首席神學顧問，處於優勢地位。但在 1347，皇帝約翰六世坎特塔庫辛努斯（the Emperor John VI Cantacuzene），這一位強烈的帕拉馬派支持者卻得勝了，就確保帕拉馬主義可以得到正式的認可。在 1347 和 1351 年君士坦丁堡會議中，教會定罪阿金迪諾斯並接受帕拉馬的教訓為東正教教義。在 1347 年，帕拉馬被任命為帖撒羅尼迦大主教，他擔任直到十二年後他去世。

然而，西元 1351 年的會議並沒有終止爭論。在第三階段，反對靜修派是由外行的博學者格雷戈拉斯（Nicephorus Gregoras）所領導。但帕拉馬派的學說已為大眾支持。當格雷戈拉斯死時，暴民洗劫他的家並拖拉著他的屍體遊街。

309

第四也是最後階段的爭論，是由僕洛曷洛（Prochorus Cydones）的事務所主導。¹³ 他是當時著名的政治家，也是皈依大公教會者德裡特米（Demetrius）的兄弟，他約在西元 1350 在亞陀斯山的大勞拉（Great Lavra）修道院成為修士。在西元 1360 年代早期，我們發現他是反帕拉馬派的小派別首領。他並未如他的兄弟加入拉丁教會，但是他的確參與他兄弟翻譯阿奎那（Thomas Aquinas）和拉丁教父們的計畫，而這些深深影響他日後論述神學觀點的方式。在他的巨著《駁斥 1315 大卷》（*Refutation of the Tome of 1315*）中，他否認神的素質和能量可以被分割，以及人類可以有分於祂。¹⁴ 將神的能量從祂的素質分割出來，就是將祂的屬性具體

¹³ 關於僕洛曷洛的事蹟參考 Russell，即將問世。

¹⁴ 僕洛曷洛作品的全名是《駁斥反對以弗所和格雷戈拉斯大卷中錯誤詮釋》（*A Refutation of the Misinterpretation of texts quoted in the tome against Ephesus and Gregoras*）。這是一部包括六卷的著作，其第一卷標題為《論行動中的素質》

化。例如：神不是有光，神**就是**光。光因此是個同義詞或被用來比作神的素質，並非是單獨實體。若無「真實」的能量，神就無法被分為「可有分的」和「不可有分的」部分。那麼，甚麼是神化（*theosis*）的性質？僕洛曷洛並沒有拒絕使用這個用詞，但他堅持這是指在我們裡面品質上而不是實質上的改變。使徒們在它泊山上所看到的異象，表徵注視者的改變，而不是在基督裡的實際。因此「神化」是一個有關聯性的用詞。我們成為「眾神」，只是在稱呼上或在類比上。

僕洛曷洛在西元 1368 年，為君士坦丁堡的會議所譴責。他的審訊也正是帕拉馬被正式封聖的理由，使帕拉馬的宣言如同被封聖，使得靜修派的神化教義被當作是，東正教會對屬靈生活內容和目的最尊貴的描述。這派學說產生了巨大的影響，特別是在斯拉夫語世界。

5. 靜修派靈修的傳播

310 靜修派學說向北方推廣的主要中心，並不是在亞陀斯山，而是位於保加利亞東南方的普雷裡（*Paroria*）修道院。¹⁵ 這修道院是由西奈的貴格利（*Gregory of Sinai*）（*c.* 1265-1346）於約 1330 年創建。¹⁶ 貴格利似乎並沒有受他年輕一輩的帕拉馬所影響，但是這兩人都曾在亞陀斯山並在帖撒羅尼迦，還可能認識彼此。貴格利的神學似乎是源自聖克利瑪格（*St John Climacus*）和新神學家聖西緬安。如同西緬安，他認為神化是有分於神聖的光，但他主要是在末世論的前提下處理這個題目。在復活時身體將會蛻變為屬靈的身

（*De Essentia et Operatione*），Migne, PG 151. 1191-1242，該卷被認為是阿金迪諾斯的作品，其第六卷則由 M. Candal 出版（1954）。

¹⁵ 關於靜修派在斯拉夫民族中的傳播，參考 Obolensky 1971: 289-97; Meyendorff 1981: 96-118; Bouyer 1968: iii.5-53。

¹⁶ 關於西奈的貴格利的一生，參考 Balfour 1982: 59-91。

體；這身體「藉著完全有分於祂的神性」（*On Commandments and Doctrines* 46），將恢復為原初人類未墮落前的狀態，直至符合人子的形像。但有一些暗示指出在現今的生活中就能夠經歷這一切的開始。在天上所分配給每一位的地方，是「根據他們的美德、知識，以及所達到神化的程度」（*On Commandments and Doctrines* 44）。這不單取決於我們自己的努力，因為洗禮賜予我們對聖靈的預嘗，並將「在祂豐盛的美麗中神化我們」的道灌注到我們裡面（*On Stillness* 3）。

在貴格利死後不久，他建立的基礎就不存在了。但他的工作卻藉由他的門徒，特爾諾沃的聖狄奧多西（*St Theodosius of Trnovo*）所繼續，大約西元 1350 年，他在距離特爾諾沃不遠的基利法雷沃（*Kilifarevo*）建立了自己的修道院。在基利法雷沃的修道生活被塑造成普雷裡修道院的模式，並且從這第二個基礎，靜修派的理想傳播在斯拉夫之間。

十四世紀末期的亞陀斯山正處於式微衰落的時期，由於一些修道院放棄修士的生活，而採取一種自我規範（*idiorhythmic*）的規則。俄羅斯也經歷過這種衰落，但卻藉由拉多涅茲的聖西爾蓋（*St Sergius of Radonezh*）（c. 1314-92）開始復興，大約於西元 1354 年他在莫斯科北邊建立了聖三一大修道院（*Great Lavra of the Holy Trinity*）。他為著修道院規則前往君士坦丁堡，他從帕拉馬派門徒，大主教菲洛修斯（*Patriarch Philotheus*），領受了這個規則。聖西爾蓋從神聖三一的主院另建立共計約四十個修道院，所有的修道院都效法靜修派生活的特性。然而隨著俄羅斯修道院開始獲得龐大的資產後，沉思靜觀的傳統也跟著式微了。靜修派的復興應該歸功於聖索爾斯基（*St Nil Sorsky, 1433-1508*），一個位於貝魯斯羅（*Beloozero*）的區利羅修道院的修士，在駐留過亞陀斯山之後，他來到莫斯科北方，靠近他早先的修道院之森林裡，重建隱士的生活。他看來似乎並不知道帕拉馬貴格利的著作，卻熟悉新神學家西緬安和西奈的貴格利，他也推廣他們的教訓。他的屬靈後輩就是十九世紀偉大的長老（*starsy*）。

311 十九世紀俄羅斯的靜修派生活全盛時期是由亞陀斯山的《慕善集》復興所激發，這復興本身是‘Kollyvades’運動的產物。這班‘Kollyvades’運動的修士被十八世紀流行的懶散作風所震驚，他們要重返古代的禮儀。他們當中的一位，亞陀斯山的聖尼哥底母（St Nicodemus of the Holy Mountain）與柯林斯的總主教（Metropolitan of Corinth）馬卡裡烏諾塔拉斯（Macarius Notaras），一同計畫根據亞陀斯山修道院圖書館手稿製作大量的屬靈經句文集，並將其印刷在威尼斯的一份希臘文報刊上。這使得謹慎修行之教父們的《慕善集》（*Philokalia of the Neptic Fathers*, Venice 1782）成為靜修派教訓傳播上的里程碑。數年之內，它就被摩爾達維亞（Moldavia）尼亞姆茨（Neamt）修道院的維利科夫斯基（St Paisy Velichkovsky）翻譯成斯拉夫語。尼亞姆茨的修士將《慕善集》這本靈修手冊及其教訓帶進了俄羅斯，在接下來的世紀由隱士德奧梵（St Theophan the Recluse）翻譯為當地語言。

守道者馬克西母、新神學家西緬安、西奈的貴格利，和帕拉馬都是《慕善集》這本靈修手冊的主要人物。他們關於藉著有分於神聖的光而神化之教導，廣為眾多修道院的讀者所熟悉。薩諾夫的聖撒拉弗（St. Seraphim of Sarov），十九世紀俄羅斯最有名的奧祕派的人，被不只一位門徒看見他在強烈刺眼的光中變化形像。「記得主在它泊山的變化形像，」這位東正教長老（*staretz*）如此描述，「當摩西及以利亞來到祂跟前，有此一說，為了隱藏這使門徒失明的神聖恩典亮光，一朵雲遮蓋他們。神全然聖潔之靈的恩典以這種方式，在一種無法形容的光中，把這恩典顯明給那些門徒們看，這些門徒有神在他們裡面行動」（Bolshakoff 1977: 135）。最近幾次，亞陀斯山的聖希路安（St Silouan）和他的門徒，索霍尼院長（Archimandrite Sophrony）¹⁷ 一直背負著一個令人值得注意的見

¹⁷ 索霍尼院長曾在 1959 到過英國，並在艾塞克斯（Essex）的托爾斯漢特奈思（Tolleshunt Knights）成立了一個東正教的修道院。他所著關於聖希路安的書籍廣汎流傳。他屬靈的見證則不是那麼著名（Sophrony, 1988），在其中他生動

證，就是他們持續同樣經歷變化形像的教訓。索霍尼這樣說，如果一個悔改的罪人堅持不懈，並「有意識的居住在聖靈裡」，「他將被賦予不朽榮耀的異象及不死的光」，他也成為有分於基督生命的人，成為「無始的」（不是在其素質，乃是藉著恩典）（Sophrony 1988: 45）。這樣堅持不懈並不是為了追求奧祕的經歷，而是為了讓基督在基督徒生活中有充分的果效。¹⁸

6. 近代對於神化教義的取徑

索霍尼院長以靜修派修道院傳統語言文字論述神化教義和他在神聖光中的經歷。但是渴望超越自身限制的人並非只有修士，這樣的渴望乃是宇宙性的。在最近出版的書《對於不死的渴望》（*Immortal Longings*），副標為「超越的人性」（*Versions Of Transcending Humanity*）中，弗格斯柯爾（Fergus Kerr, 1997）已經反映出從巴特（Karl Barth）到努斯鮑姆（Martha Nussbaum）的許多思想家們都曾深入研究（或更常是激烈反對），這種我們試圖從生存限制裡解放自我的方式。令人注目的是，柏拉圖仍然影響著那麼多的哲學家 and 神學家。狄奧提瑪（Diotima）在《饗宴篇》（*Symposium*）中論述愛的高升，對超越看起來是剝奪我們屬人性情的見解具有敵意的人，仍有強大的魅力。巴特這樣說，「我們必須迫使自己放棄這種想法，即限制意味著貶低價值，或甚至是咒詛或折磨」（*Church Dogmatics* III/4. 567，引用自 Kerr 1997: 23）。這不是在上升至某種超越人類事物過程中發現自己真實的身分，這是

312

的描述了他自己對於非受造之光的經歷。令人覺得非常有意思的是，這個經歷被同樣有力的心思降至地獄之經歷所平衡。

¹⁸ 靜修主義傳統在二十世紀初期發展時，產生的一種古怪偏差也應當在這裡提及，一個被稱為神名敬拜者的異端，將神自己的名字當作另一個不同的位格。東正教因它反對神格中擁有不同位格而將它宣布為異端。其他相關細節請參考 Papouliades 1977。

我們真實的有限，它提供必須的條件，以便我們達到最高的實現。柯爾論到，

為將受造之物與祂自己區別開來，神當然限制他們只是受造之物；但祂如此做就賦予他們各自特有並真實的存在。將人類從其他受造物中分別出來時，祂限制他們只是人類——如此就將他們從所有其他受造物中區別出來。為將這一個人從其他所有人中分別出來，神限定了他或她與其他人的關係，而成為這一個獨特的人。因著這樣，祂將他或她當作一個魂，一個主體，成為一個獨一且不可替換的獨特個體，而將「我」改稱為「你」（1997: 37）。

個人與神的關係中我們的有限仍存在，就是這個確信出現在不斷重複聲明的背後：「我們的命運不是讓我們成為神聖，而是最起碼讓我們能夠成為真正的人。」若缺少了這個有限的特性，我們就無法自由的愛神或為神所愛。

然而巴特也認為耶穌基督是我們人性真實可靠的榜樣。這就是符合現代處理神化教義的鑰匙。耶穌基督作為我們人性的榜樣，乃是一個在本體上，而不是在表面，能被我們效法的模型。這有兩個方面：作為末後的亞當，基督在神的形像和樣式中重新創造人性；作為父的兒子，祂已揭示真實的存在是關係的。這二方面乃是緊緊相連的。在一個多世紀前，伊林沃思（J. R. Illingworth）就已經瞭解這點了，他於1894年班普頓（Bampton）講稿《人格、屬人與神聖》（*Personality, Human and Divine*），已被公認為近代神學在人論的研究上，成果豐碩的起點。伊林沃思確信我們的人格「從素質而言是三一的」，是因為自我意識取決於「主體、對體，和它們之間的關係」（1903: 39）。但「它是潛在的，未被實現的三而一，它本身也是不完整的，必須超越自己才能達到完全」（1903: 41）：

假如，因而我們要把神當作是有位格的，就必須用所謂超越的

方法（*via eminentiae*），這方法認為神是在超越的完美中擁有，而人是不完全的擁有，相同的屬性。因此，祂必須被描繪為其三而一完全沒有任何隱藏與未被實現；其三一的元素在永恆中，乃是從內裡，而不是藉由外界的影響而被實化；一位合一的三一；一位自我交流的神，祂裡面包含了一切位格存在所需要的條件（1903：41-2）。

人的人格特質是三一的，因此基本上是彼此有關連的，因為這就是我們稱之為神的終極實體結構——祂並不是一位深鎖在不可接觸之單一性中的神，而是一位交流的神，因此，是一位有位格的神。這就使道成肉身成為可能。這位神「在祂裡面有位格的分別，也能夠同時在素質上、在永恆中，和在絕對的意義上，被認為是愛」（1903: 101）：

這種對神性進一步新的理解，將會為人類的命運帶來新的亮光，讓人能夠藉由道成肉身，在愛子中成為聖潔，以便被提升……而成為神永遠之愛的有分者。如此，神三一的本身解釋了隱藏在人裡面的三一性；我們屬人的語言是隨著我們神形像的心思而有（1903: 101）。

成為神性的有分者就是充分分享父與子之間愛的關係，這愛已經藉由道成肉身被我們得著。只有在這樣方式裡我們才真正領悟人格特質的完全潛能。

伊林沃思往往引用一些早期教父的著作，但是他在提及人格觀念的時候，引用的最典型先驅者是奧古斯丁、路德（Luther）和康德（Kant）（1903: 16）。直到第一次世界大戰結束後，才藉由移居國外的俄羅斯神學家，例如：布加哥夫（Bulgakov）、法羅斯基（Florovsky）和克裡窩切尼（Kriwocheine），將西方學者的注意力轉移到東正教的傳統上。這股俄羅斯的影響力令人印象深刻，不單單影響了聖公會和羅馬天主教，之後還影響了希臘人本身。從這些

俄羅斯神學家受益的聖公會神學家當中，最著名的是馬高（Eric Mascall）。在他的著作《基督、基督徒與教會》（*Christ, the Christian and the Church*）（1946）中，馬高雖然提出對神化的領會，但並非不同於伊林沃思，（在素質上，受洗者在子對於父的愛裡有分），只是他使用了傳統神學的表述，而不是哲學唯心主義的語言。¹⁹ 因著古教父和西班牙神祕主義的影響，他用下面的文字，來總結基督徒藉著兒子名分而合併到基督裡的結果：

我們接受了——當然是根據我們作為受造之物的生存方式，因為 *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis*（任何被接受的東西都是按照接受者的方式而被接受的）——在神聖三一生命裡真實的有分；藉著我們與基督的聯合，我們被帶入主永遠敬拜天父的行動裡。藉用新約的說法，我們被造是為了「得與神的性情有分」（彼後一4）……那就是有分於神的生命，這有分在永遠的子向父之愛所作回應裡，那是教父們和奧祕派神學家關於人在基督裡「神聖化」或「神化」教訓的基礎（1946: 96-7）。

但是馬高注意到他的讀者不熟知這樣的語言。因著渴望移除這誤解的危險，他繼續說道：

如果我們要避免嚴重的異端邪說，我們絕對需要記得它的先決條件……這是藉著我們與基督被認養的聯合，以及與祂屬人性情、神聖身位的位格聯合，被帶入聯合的生命裡，在這聯合裡祂在素質上分享神與父。而……我們與基督被認養的聯合其中一個特性是，我們個人的個人特徵仍維持不變。即使在嚴格謹慎的觀念中，我們能說，對某些奧祕派的人而言，基督和神是

¹⁹ 聖公會對於教父神化教義的興趣可以追溯到牛津運動（Tractarians），參考 Louth 1983b。

我們所成為的所是 (*what*)，我們絕不能說他們是我們會成為的人 (*who*) (1946: 97)。

強調在道成肉身的子恢復之人性中，藉由洗禮並經由有分而得以分享神的生命，這可以追溯自愛任紐對於神化教義的實際取徑。馬高在清晰的論述教會的範疇時，得助於俄羅斯人。他帶著認同引述法羅斯基的評論，說到「教會在時間裡是永恆活的形像」，以及布加哥夫的評論，在聖餐儀式中教會「使道成肉身的奧祕對我們成為實際」(1946: 116-17)。

《作為人的重要》(*The Importance of Being Human*) 一書 (1959) 優美的認定，提升至神聖的生命，並非使我們非人化，而是使我們成為更完全的人。馬高所確信的是：向神敞開是屬於人性情的素質，並且人的實際是彼此有關係。他從此論及，人類超越宇宙的命運會產生我們性情真實的變化，使它（指性情）更完美而不是摧毀它。他這樣說，「無論是東方和西方的基督徒傳統中，皆發現只有一個適當的字能描述〔這性情的超越歸化〕，就是『神化』這字」(1959: 63)。人性之所以能夠神化首先乃是因為它的理性。人作為具有理性的受造之物，佩帶神形像的印記。就是因為人的理性反應神的性情，所以人類能被提升到超自然的層次。但這並非他們作為獨立的個體能夠達到的。人類是在基督裡被恢復並被重新創造。基督徒藉著受洗，被合併到基督得榮耀的人性裡，而被帶入重建的人性中。他們藉著子而成為眾子，祂將他們拔高到三一的生命裡。在聖餐中，他們得著要來之榮耀的預表及預嘗。

315

馬高相信靠著恩典，性情得著真正的變化。他訴諸羅斯基 (Vladimir Lossky, 二十世紀東正教神學家——譯者註)，他的《東方教會的奧祕神學》(*Mystical Theology of the Eastern Church*) 最近在英文世界出版。但羅斯基所提倡神的素質與能量這二者間之區別卻困擾他：「我必須承認我發現帕拉馬派教義非常很難理解，並且還難以接受」(1959: 70)。十年之後，看見梅耶鐸夫 (Me-

yendorff，二十世紀東正教神學家，比羅斯基略晚二十年——譯者註）對於帕拉馬派的研究後，他則正面多了：「他所造成的印象極其令人驚歎，就是不論聖帕拉馬和阿奎那使用何種語言風格或嚴謹的哲學架構，兩者基本上存在教義上的和信仰上的共同點」（1971: 221）。確實，梅耶鐸夫的研究是個里程碑，激發許多學者重新思考他們的觀點，不只是對帕拉馬派素質與能量間的區別，而也是關於他神化的教義。

整體羅馬天主教的作者對於早期教父們神化教義不存在任何異議。路易士波爾（Louis Bouyer）特別在他的《基督教靈修神學歷史》（*History of Christian Spirituality*）和他的研究《基督教奧秘派神學》（*The Christian Mystery*），已經在大為宣傳，神化「不是別的，而是我們能認識而享有神聖兒子名分的實際，這對耶穌是恰當的，神的兒子之所以成為人，就是為了將這個可能性賜給我們」（1989: 227）。但他們對帕拉馬主義有異議。波爾本身雖然承認關於素質與能量間的區別，引起了最棘手的形上問題，但接受所有帕拉馬派所做的，「不過就是要肯定在神的恩典中，人和神間真實和親密接觸的可能性，同時卻拒絕任何異教或希羅化的使我們成為『諸神』的多神論或『神聖化』」（1968: 588）。另一方面，巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）在自我公開中所堅持之神的反論式主義，無法接受他的自我公開之外能存在另一個反論式主義。對他來說，這似乎是太新柏拉圖式了。基督教之三一神的啟示不是倒數第二的實際，反而是最根本的實際（參 Gawronski 1995: 56-60，及其註釋）。他對於基督徒有分於它泊山之神聖亮光也持保留態度（Gawronski 1995: 60）。然而他過分沉浸在希臘教父教訓裡，不認同關於基督徒生命目標的觀點。人類就是要返照神的榮耀，並變化成祂的形像，並不是作一個消極的旁觀者，「乃是寧願接受神的榮耀，並愛好成為『榮耀的同工』」（Gawronski 1995: 167）。雖然巴爾塔薩並沒有使用神化的語言，但他確實從他自己的觀點來描述這教義的內容，其中說到神奧祕的恩賜並非尋求如感官上的經歷、刺激，或其他事物，乃是作為「因愛順從神的旨意，將那些在基督

裡被塑造成形的人，完全嵌入敬拜之愛靜默的道中」（Gawronski 1995: 180）。

另一位領導的羅馬天主教神學家是拉納（Karl Rahner），他並沒有使用許多詞彙來表達神化的素質。拉納反對屬人性情的自然主義觀念。恩典並不是附加的，「稱義和神聖化」人的性情，而以一种僅僅外在的形式，將「人對超自然目的之聖召，轉為其內在目標」，成為（Rahner 1961: 299）。神聖的命定乃是「一個具體本質的本體組成成分」，因為一個偶發的實在不能夠神聖化人（Rahner 1961: 310 n.）。這就是說，神創造人就是為了使人能接受愛，神自己，作為遠超所求所想的恩賜：「那自我賜予愛的神的本能，是內住於人內心中央，就如同是祂真實的自己」（Rahner 1961: 312）。這就出現了一個問題，若不廢除人的性情，如何能夠賦予他們一個超自然的結果呢（Rahner 1961: 317）？這答案就在我們有分於非受造的恩典。非受造的恩典（神向著人的自我傳遞）意味著與神一種全新的關係。人實際上是藉由神聖的自我傳遞而重新受造。他不只是「被視為」蒙稱義而已。受造的恩典乃是其結果。未來榮耀的生命是「所擁有神聖兒子名分生命的開花結果（是『顯現』，亦是『揭露』），這神聖兒子名分生命只是暫時被『隱藏』起來罷了」（Rahner 1961: 326）。這個美麗的異象「不只是由內部推動力所形成，而『生長』到最終的階段」。它也是「神介入末世的一種新方式」（Rahner 1961: 335）。人被呼召來分享神變化形像的榮耀。換句話說，我們至高的結局是藉由被提升到我們存有的源頭裡，而實現我們所得的兒子名分。這事實上是經典的神化教義。這榮耀的接受者仍是有限的受造物，同時也被神自己無限的自我傳遞所祝福（Rahner and Vorgrimler 1965: 51, 430）。

如同可預期的，希臘神學家們在神化的內容和語言的使用上是更為明確的。²⁰但並非總是如此。從 1959 到 1961 出版了三大冊，

²⁰ 對於近代希臘神學家的研究請參考 Yannaras 1992: 436-89; Spiteris 1992: 255-462。其他東正教的神學家也有關於神化的著作。關於 Dumitru Staniloae，著名的羅馬尼亞神學家，參考 Bartos 1999。

特巴留斯 (Panayiotis Trembelas) 的正統《教義學》(Dogmatics)，其中僅把共一千五百零五頁中的兩頁用於論述神化教義。在 1960 年代，由克里斯督 (Panayiotis Christou) 出版之帕拉馬全集觸發了一個根本性的改變。這改變的早期成果之一是 1963 年由克里斯督的研究生和同為編輯者的孟查理蒂斯 (Georgios Mantzaridis) 所發表的一篇論文，名為 *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (〈在帕拉馬教訓中人的神化〉)，楊納羅斯 (Christos Yannaras) 稱它為二十世紀希臘神學的轉折點。²¹ 孟查理蒂斯論及道成肉身的雙重果效，人的性情經由基督得重生並神化，藉著教會的聖禮使所有人都得以接受其果效。教會是「神化的傳遞」，信徒藉此能有分於神的能量，「除了神素質的特徵」，成為了神，因為「非受造和不朽壞之神的恩典居住在人裡面，並幫助人成為不朽壞、永遠，和無起始的」(1982: 42, 參 Palamas 和 Maximus)。

孟查理蒂斯的重要研究試圖詮釋神化在神學上及人論上的背景，即在東正教傳統所經驗的。這傳統，如同作者正確瞭解，並非是整體的：「在早期教父時期，人的神化是由以基督為中心的經歷所主導，在靜修士時期，這個實際用一種以聖靈為中心的方式被經歷」(1984: 128)。以基督為中心的層面也被另一位復興運動之成員所引進，內拉斯 (Panayiotis Nellas) 強調神化教義的保羅根源：

神化在人論中的真正意義乃是基督化。保羅在寫給歌羅西人的書信中，歌頌基督是「是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先」(西一 15)，絕不是偶然的，聖保羅稱「各

²¹ Yannaras 1992: 447。1960 年代對於希臘神學的復興是一個重要年代。除了重新發掘帕拉馬的神學外，希臘神學家也被由俄羅斯移民來的神學家們所影響，例如 Berdyaev、Florovsky，和 Meyendorff，以及西方的教父專家，例如 Daniélou、de Lubac、von Balthasar、Congar 和 Bouyer。孟查理蒂斯的論文於 1963 在帖撒羅尼迦出版，在他 1973 的 *Palamika* 中再版，並在 1984 年翻譯成為英文。

人」要「在基督裡成熟」（西一 28），而且補充說到，忠信者「在他裡面也得了豐盛」（西二 10）。當他鼓勵忠信者表明他們已經「長大成人，滿有基督長成的身量」（弗四 13），而且有「基督的心」（林前二 16），基督住在心裡（參弗三 17），等等。聖保羅並不是為著外在聖潔和情操的理由說到這些；他乃是以本體論的方式論及這一切。他也不是提倡外在的效法或一種單純道德之改良，而是一種真實的基督化。就如同聖馬克西母說的，「神那神聖的道渴望，在萬有中並一再實現神道成肉身的奧秘」（*Amb. Io. 7, PG 91. 1084D*）。

內拉斯認為神化的教義不應當被孤立，而成為屬靈神學中獨立的一個部分，反而該與基督論及人論思想完整結合。在這樣結合方式下，神化的教義能定義人類的目標及獲得它的方法，這就是說，整個教會與屬靈生活都將其所有的元素緊緊聯於基督。

內拉斯於 1986 年早逝。但他的成就由另二位傑出的希臘著名神學家，歷歷烏拉斯（John Zizioulas）和楊納羅斯所延續。歷歷烏拉斯多年來一直在研究如何將基督論應用於人論之上。在 1975 年所發表一篇值得注意的文章中，他開始用現代的哲學思想來探索希臘教父對於人的教訓（1975: 特別是 434-47; 參 1985: 27-65）。個人並不是靜態，自我控制的個體。人的位格含示存有的開放性，故此，它是一個關係的種類，在自由和愛的相通中表現出來。這真實人性的範例就是基督。「在基督裡」的人，藉著進入構成基督存有之同樣兒女關係，成為真正的人。只有在與神聯合時，人性才能達到它真實的狀態。「神化（*theosis*）乃是用來描述這種人的位格合一之方式，故此，神聖化的對立面就是，人類性情喪失真正的所是」（1975: 440）。當然，「人的位格」成為歷歷烏拉斯用來重新表達教父們所意指「有分」這詞的一種方式。藉著關係性的性情，人的位格含示與神不同卻不分開，與祂相通卻不會混淆不清（1975: 446-7）。當歷歷烏拉斯十年後又再回到同樣的主題時，他特別強調這種在區別中的合一：

位格作為獨一無二的、毫無重複的，和自由的「位格」，永恆存在，就像愛人和被愛，構成救恩的完美典範，並將福音帶給世人。在教父們的語言中，這被稱作「神聖化」（神化，*theosis*），這意味不是在神的性情與實質裡有分，而是有分於祂位格的存在。救恩的目標是那在神裡實化之位格的生命，也該實化在人的存在之水平上（1985: 49-50）。

楊納羅斯的作品呈現這類神學思想最完整的組合。我們從啟示知道，神以位格的三一方式存在，一個位格自由和愛的共同體。神不是擁有愛這個屬性；祂**就是愛**，因為祂的生命在相通中被實現。相比之下，人是由其潛能所組成的。他們也有彼此相對的潛能，「『我』向『你』宣告的潛能」。因此人的位格「只存在於其自我意識的相異性之中，因此只存在於，與每一其他存在的比較之中，也只在他們的關係之中，在相聯之中」（1991: 30）。對楊納羅斯而言，情愛的衝動的真正功能就是勝過這種相異性。²²這在我們與神的關係上亦是如此。因為我們具有神的形像，我們可以選擇回應神情愛的呼召，就是生命，或選擇拒絕這個呼召，就是死。我們存有具有神的形像有更進一步的含示，它不單單含示我們有回應神呼召的潛能，也有我們與基督生命同活的潛能：

人是神的形像，表示每一個人能實現他的存在，如同基督將生命實化為愛，是其自願的行為，而不是天然所必須做的。每個人都能實化他的存在如一個位格，就如同三一神格中的三個位格一樣。其結果就是，人能夠將他的存在實化為永恆和不朽壞的，就像三一的神聖生命那個互相內住與相通是永恆和不朽壞的一樣（1991: 59）。

319

²² 這是 Christos Yannaras 的一個最為傑出的神學觀念。參考他的 *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρωσ* (1987)。情愛的衝動被當作是其性質的目標和意義。「它充分體現了三一在其性質中生命方式的圖畫——在被造性質的範疇中，生命之位格的相互內住。它至終就是要人與神神化的聯合」（1991: 72）。

與其相對的是，一種自主性和在我們存在中的自我滿足，在我們的無能中拘禁我們。這反映在夏娃身上的自我神化，她屈服於古蛇的引誘而企圖與神同等（參創三 1-6）。教會因拒絕在夏娃身上發生的自我神化而產生。教會不是個人救恩的工具。那樣只是將救恩限定在「人死後，在『另一個』世界某種無限的存在」，但「對教會而言，救恩是從朽壞及死亡中生命的解放，倖存之人被變化而進入存在的完全豐滿之中，受造者得以有分於非受造的生命模式」（1991: 48）。其結果就是，不朽壞並不是避免位格的毀滅，而是藉由與神的個人關係超越死亡。並且我們不只與神有關係，更是彼此有關係並且互相承擔責任，因為「事實上教會將全世界得救的責任，當作一個至高無上的榮譽託付給每一個人，因為世人的肉身是我們的肉身，世人的生命是我們的生命」（1991: 48）。

表達這種彼此互屬又屬於神的主要方式之一，是藉由聖餐。在聖餐中，各人對於倖存的渴望被轉變為一種愛的關係：

這存在的改變完成於在聖餐儀式中聖靈的降臨，既不涉及在他們自己裡面的客體，也不是在他們自己裡的個體，而是個體同客體彼此的關係，也是一種彼此關聯並由人將被造物獻給神的關係，以及一種生命形式改變的關係，這關係將在聖餐中與神相交之個人與事物的存在，轉變為有分於三一生命的豐滿（1991: 129）。

在教父們深邃的取徑中，神化是一種生命實化，即相通，讓我們能夠有分於子的愛與父的關係，並達到我們人性的真實實現。

近來，改革宗傳統的神學家對神化的觀點也開始採取支持的態度。在此他們不只是受移居海外之俄羅斯的學者所影響，也受到希臘學者影響。舉個例子，潘能柏格（Wolfgang Pannenberg）論到聖靈賜生命的大能，能提升人類去勝過自己的有限（1985: 524）。他引用楊納羅斯和歷歷烏拉斯，以及馬克西母和丟尼修，表達他關於宇

宙情愛的領會：

320

那是運行在所有生命中之狂喜的自我超越特性，而且特別是在人的生命裡，如同在聖經中神那救贖的愛所表達的，祂將一種情愛放置在祂的受造者心中，如此「藉著他們自己的性情，祂能夠將那些心動答應祂呼召的人吸引到祂自己那裡」。這情愛的行動越過短暫而達到永恆，或者在聖經的用詞裡，以至於將來的生命，這生命將不再與它在聖靈裡的源頭分離，反將經由聖靈浸透並因此成為不朽的（1985: 526）。

近來出版的關於人的位格如何能夠以超自然方式履行其目的，《神格與人格》（*Persons Divine and Human*）（Schwöbel and Gunton 1991），延續了伊林沃思於一世紀之前所提出的許多論點。歷歷烏拉斯和徐烏貝爾（Christoph Schwöbel）之間對話是我們特別感興趣的重點。歷歷烏拉斯主張子的兩種性情「無法從子的位格（*hypstasis*）中的特性裡獲得獨立存有」，徐烏貝爾同意這個論點，說：

人能夠藉由在洗禮中被包括到與父的「兒子名分」之關係，而有分於這種位格的超越性，好叫他們的身分不再以被造之物的屬性所定義，而藉由聖禮而有分於父與子的關係（1991: 15）。

藉由將現代人的位格之關係性質觀點，運用於教父們對於神化教導中，我們能夠更深邃的認識人是甚麼。將自己視為獨立和自主的存在，就是把墮落所象徵的當成是我們個人的。神化（*theosis*）的教義則表明了我們人類真正要完成的目的，教導我們如何藉由有分於基督神聖的兒子名分，以及相應的教會和苦修主義之語言，我們的身分能重新定義為「靠著恩典之眾神」，命定藉著有分於三一生命之豐滿而被神的榮耀變化。

附錄一

敘利亞和拉丁傳統中的神化

關於「神化」的領會，並不只侷限在羅馬帝國裡那些說希臘話 321
 之省分的基督徒。它的基本信條，就是愛任紐主張的「神的兒子成為我們的所是，為要使我們成為祂的所是」，越來越被廣泛的傳播開來。在拉丁語方面，我們於特土良（Tertullian, d. c. 225）的著作中首見這個信條，而在敘利亞語方面，則見於敘利亞的以法蓮（Ephrem the Syrian, d. 373）的著作裡。但它從未成為一個突出的議題。我們也沒有在拉丁語和敘利亞語的作者中，發現他們對於靈修生活的神化教義，有小心謹慎的詳細說明，就如同我們在守道者馬克西母的著作中所研究過的。然而我們確實發現一種堅定的信念，就是基督徒的命定，是在恢復亞當所失去的之後，還要往前去有分於神自己的生命。

1. 敘利亞傳統¹

說敘利亞語之人的家鄉是在北美索不達米亞的敘利亞沙漠以東，和底格里斯河（Tigris）東邊交匯的區域。該地區的首要城市是

¹ 所有參考文獻及這段落中大部分敘利亞文的翻譯，我受惠於 Sebastian Brock。對敘利亞傳統中的神化教義請特別參考 Brock 1990: 72-4; 1992: 148-34。

埃澤薩 (Edessa)，尼西比斯 (Nisibis) 和西流加—泰西封 (Seleucia-Ctesiphone)，其中的頭兩個城市建立了重要的學校。埃澤薩的學校在第四世紀時非常繁榮，並一直持續到西元 489 年，因反對哲諾皇帝 (Emperor Zeno) 的宗教政策，而被關閉。尼西比斯的學校接續了它，這所學校在第五和第六世紀成為研習「涅斯多留派」的中心，並且對於東方的教會 (the Church of the East，指往東發展直至中國的基督教會，和東正教不同——譯者) 在學術上的生活和宣教之擴展有很大貢獻。

在敘利亞的神學文獻中有個顯著的詩意特性。許多作者創作帶有韻律的讚美詩和非常優美的押韻散文。敘利亞的作者們廣泛的以表號和預表為材料，反映出這種對詩歌體裁的依賴。因此提及神化時，它被當作一個富有詩意的圖畫，而不是一個用來討論和分析的觀念。唯一的例外是一個被認為是出自史蒂芬 (Stephen bar-Sudhaile) 之異端作品，該作品處理了魂的高升這個主題。

(a) 敘利亞的以法蓮

《所羅門的頌歌》 (*Odes of Solomon*) 是最古老的敘利亞作品之一，它論到我們要披上基督 (7.4; 13.12)，或者說我們要穿上祂的聖潔 (13.3)，或是祂的名 (39.3)。但是，敘利亞人以法蓮，一位完全是與亞他那修同一時代的人 (他們都是西元 373 年過世)，是第一位提出交換公式的人：「祂把神性給了我們，而我們給了祂人性」 (*H. de Fid.* 5.7)。² 以法蓮甚至擴大了原先的交換觀念，以包含聖經中所提到神自己以人的形狀來自我傳遞：「祂親自穿上了我們的語言，好叫祂能給我們穿上祂生命的模式」 (*H. de Fid.* 31; Brock 翻譯)。在聖經的經文本身中，永遠的與暫時的有了

² 以法蓮可能不懂希臘文。但是有可能在這個時候，愛任紐的作品已經被翻譯成敘利亞文 (參 Murray 1975:306)。

交會，使得暫時的被帶進永遠的裡面（參 Young 1997: 155-7）。以法蓮在對於我們的第一對先祖的敘述中，詳細的描繪出他們的失敗。在樂園中，亞當和夏娃為了神聖的命定被造，並被賦予自由意志。但當他們吃了那棵被禁止的知識樹的時候，他們就因試著貿然奪取神性而錯用了他們的自由（參創三 5）。他們因此失掉了藉著生命樹原本要賦予他們的神性，並將死亡遺傳給後代。但神在祂的憐憫中，藉著道成肉身消除了墮落所帶來的影響：「神性降下是為了提升人性」，其結果是，人現在能夠「照著他渴望的成為一個神」（*C. Nis.* 48. 17-18; Brock 翻譯）。

然而在此生中獲得的神性僅僅是名義上的：「神在祂的憐憫裡，稱必死之人為『憑著恩典的眾神』」（*H. de Fid.* 29. 1; Brock 翻譯）。只有在復活之時，我們才會得著榮耀為冠冕。即便如此，我們仍能在地上開始潔淨我們的眼睛，藉此更能注視神無比的榮耀（*H. de Par.* 9. 26）。我們以摩西作榜樣，他登上了山巔：「以神聖的榮耀為滋養，他長大並發光」（*H. de Par.* 9. 22; Brock 翻譯）。在復活時我們的身體將被靈化，而我們的魂將被插上翅膀，使我們能上升與神聯合：

因為身體必要被提升到魂的水平
而魂也要到靈的水平，
然而靈將要被提升
到神之威榮的高度。

（*H. de Peu.* 9. 21; Brock 翻譯）。

這種高升以至於分享神的榮耀，是贏得亞當因失敗而沒有達到的冠冕。但是，它尚未被稱為神化，這準確的專有名詞要等到第五、六世紀時，才在基督論的爭議中開始扮演不可或缺的角色。³

³ 在敘利亞文之中，*etallah*（「他被神化」）這種說法，是在口語形式 *etbarnash*（「他被人化（inhominate）」）於第五世紀後期開始使用後，才開始出現並存在。（對此訊息，我受惠於 Sebastian Brock。）

(b) 西方敘利亞傳統（敘利亞正統教會）

323

西方敘利亞傳統，與敘利亞地區中反抗迦克墩信經，對基督定義為「顯為兩種性情」⁴之基督一位格論（*miaphysite*，敘利亞正統教會認為自己堅持二性一位格，並不是所謂基督一性論——*monophysite*——的異端——譯者）密切相關。這個運動的兩位主要神學家在第六世紀時建立了一個分離階級制度，並產生了敘利亞正統教會，他們是馬布格的斐羅克塞努斯（*Philoxenus of Mabbug*, d. 523）和西鹿的雅各（*Jacob of Serug*, d. 521）。他們都曾在偉大的埃澤薩學院受教育。斐羅克塞努斯在西元 485 年成為馬布格（希拉波利斯城〔*Hierapolis*，位於土耳其西南部——譯者〕）的主教。雖然他只用敘利亞文寫作，但他非常精通希臘的理性傳統，並且與安提阿的塞弗路斯（*Severus of Antioch*）成為了反對帝國宗教政策的基督一位格論主要領袖之一。西鹿的雅各在西元 519 年成為在奧斯若恩（*Osrhoene*）中巴特納（*Batnae*）的主教。與斐羅克塞努斯不同，他避開了神學爭論。他以講解經文（*memre*）出名，被稱為「聖靈的長笛」。當論及「神化」時，他婉轉提到了交換公式，說：「神成為人的兒子，為要將人作成神」（*Verse Hom. 3. 597*; *Bedjan* 編）。

反而是斐羅克塞努斯在他《道成肉身中的三一教義小冊》第三冊（*Tractatus tres de Trinitate et incarnatione*）的這本著作中發展了這個主題。斐羅克塞努斯宣稱說，道成肉身的目的就是要「把我們作成父的兒女與天上的眾神」（229. 15; *Vaschalde* 拉丁文翻譯）。祂成為人，以便使我們可以成為眾子與眾神，並且我們現在藉著受洗成了眾子與眾神。「因為那位是道的神盼望將人作成神的兒女，

⁴ 在這個時期（第五世紀下半葉）舊時的安提阿基督論，就是神和人的 *prosopa*，或角色，在一種對稱的關係中，藉由道德的聯合而成為一體的說法，幾乎消失了。

我們坦承祂虛己，成為肉身，並完全成為人（*inhomiated*，原意為「被人化」——譯者），乃是為了在祂自己裡面重造全人類，並且因著祂在我們當中成為人，我們也被神化並成為父的兒女」（229.15 = 129.9-15; 拉丁文翻譯）。父說到肉身的被造，爾後道來住在其中。「我們在那成為人的子神裡都成為（神的）兒女；我們在成為人的獨一真神裡被神化了」（243.7-8）。基督救贖並修復乃是人的性情，而非異端者所宣稱的一個特別的人物〔指為人的耶穌〕。我們在我們族類的（元首）亞當裡所失去的，都已經被恢復了。我們藉著那曾經被作成人的子神，都被作成了神的眾子，並且藉著這一位曾經人化（*inhomiated*）的神，我們都被神化了。異端者將基督當作像我們一樣，僅是「在恩典裡長大」並發展（243）。

斐羅克塞努斯對於道成肉身的領會，表現在敘利亞東正教會的儀式中。*Fenqitho*（或《節期詩歌》〔*Festal Hymnary*〕）這樣說：「祢的神聖身體成了生命的藍天，神化了我們全人，以至我們不再被誘入朽壞並必死裡」（v. 447b）。「祢成為人並神化我們」（vi. 169b = 455a）。「祂把亞當原先所求的神性給了他」（vii. 454a）。在馬若恩教派（*Maronite*）平日儀式（*Shehimto*）的週五夜禱（*Friday Nocturns*）裡也提到，「我們的主耶穌基督，祢是那些被神聖化者的神性之源（就是：頭），祢也是那些像祭司一樣完美事奉祢之人的神聖化者和聖別者……」。這段文句於稍作調整後，也出現於敘利亞東正教神甫的葬禮儀式文章中。

（c）東方敘利亞傳統（東方教會）

東方敘利亞傳統成形於羅馬帝國疆界之外的波斯領土之中。在這個傳統中的基督徒並不認可在西元 431 年舉行的以弗所大會（*Council of Ephesus*），並不是因為他們是「涅斯多留派」，而是因為他們沒有居住在羅馬政府的管轄範圍內。他們使用 *barnasha*（希臘文為 *anthropos*）來表達一般意義上的「人性」，救恩是藉著基督在成孕之時被「神化」的人性而成就。在他們之中有一個偉大

324 的教師巴拜 (Babai abbot)，他是一位尼西比斯附近的伊茲拉山 (Mount Izla) 上的修道院院長 (d. 628)。他的著作《論 (基督性情的) 聯合》 (*On the Union*)，是一本反對基督一性論的書，用來駁斥當時尼西比斯學校校長漢拿那 (Henana) 的論點。巴拜說，祂乃是「在位格上」而不是「在性情上」取了人的形狀。神的形狀取了奴僕的形狀。在基督裡，神和人是沒有距離的。它並不像保羅穿上基督。因為基督和保羅不是一位保羅，但基督是一位子，在一個黏附 (adhere，指兩者相互依存聯合為一，又不相同——譯者)，在主耶穌基督的一個位格裡，「那位成為人的神，取了奴僕的樣式，並以聯合的方式住在祂裡面；而這位被神聖化的人，取了超乎萬名之上的名」 (*Lib. De Unione* 299 = 241; Vaschalde 拉丁文翻譯)。

在第七世紀早期有兩位作家，依修亞普二世 (Isho'yahb II) 和沙多納 (Sahdona) 都論及神化。依修亞普二世是在塞流西亞—泰西封的東方教會主教，被委派前往皇帝赫拉克留的使節。他說到「那位在童女腹中就被神聖化的人」，並用另一種方式：「神為了我們的救恩而成了一個人，而這人為了我們的升高被神聖化……」暗示交換公式 (*Lettre christologique* 107, 186)。沙多納 (希臘名為 Martyrius，意殉道者——譯者) 是個重要屬靈著作的作者。他曾在尼西比斯學校就學，在西元 615-620 年成為修道士，並且在西元 635-640 年成為瑪侯齊 (Mahoze) (在齊庫 [Kirkuk] 附近) 的主教。他曾在一次東方教會的會議中被迫離開他的教區，並在埃澤薩受到庇護。他可能在這地方完成他的名著《完全之書》 (*The Book of Perfection*)，書中說到，「這人……確實在他的性情裡被聯於神，即道，並且已經被神聖化……」。基督人性的神化影響了祂的信徒：「讓我們藉著注視祂榮耀的樣式，而雕塑出我們裡面之準則的美麗 (參林後三 18)，這樣我們就能被看為是造物之中祂神性的榮耀活像」 (*Perf.* 62; Brock 翻譯 1987: 228)。這不過就是恢復我們原初的命定：「這就是我們在這個世界上被祂建立的方式：我們從塵土中被塑造 (參創二 7)，就像是其他天然的存有一樣，但當

我們被倒出時，祂給我們穿上祂自己美麗的形像（參創一 27），使我們得到祂樣式的光輝，用祂神性的榮耀裝飾我們——更確切的說，祂將我們作成這世上次等的神，在創造之中賜給我們祂自己的權柄」（*Perf.* 63; Brock 翻譯 1987: 228）。在第八世紀中，另一個屬靈作家，德裡亞塔的約翰（John of Dalyatha），他說：「噢！人，你是神的形像，你願意讓這個形像穿上典範的樣式嗎？……繼續在你的心裡背負著你主的軛，並在你的心思中驚歎祂的威嚴，直到它發出榮耀並被改變成祂的樣式，直到你藉著與祂同化的聯合，獲得了造物者的樣式，而在神裡面成為神」（*Letter* 29. 1）。

正如在西方敘利亞傳統中，禮拜儀文也指出神化。在《節期詩歌》裡可以讀到：「噢！永在者成了人，而人成了神」（1. 137）；以及「噢！祂降卑自己到一個卑微的地步，為要將我們從低微的狀態提升到祂神性超絕的等次」（1. 147）。

（d）一段西方敘利亞的奧秘文本

《海爾歐希歐斯之書》（*The book of Hierotheos*）是一本第六世紀中奇特的屬靈作品，雖然作者匿名，由於抄本的傳統，大家都認為作者是海爾歐希歐斯，他被認為是亞略巴古的丟尼修之老師。這作品被認為是從希臘文翻譯而來，但所有跡象都顯示，它實際上是在敘利亞完成的。此作品深受偽丟尼修（Pseudo-Dionysian）作品的影響，也引用諾斯底派的教訓和偽經。

325

它的主題是，心思高升至神。作者根據保羅被提升至三層天上的經歷（林後十二 2-4），聲稱自己也曾有過被提升至「宇宙素質」的經驗。這文件的編者馬許（F. S. Marsh）覺得作者言過其實（1927: 247）。然而馬許相信這作品「暗示了一個全然私密的修道院『學習圈』之存在」，它共享神祕的經歷，也預備指引靈修尋求者（1927: 248）。⁵

⁵ 我尚未獲得關於海爾歐希歐斯的最新專著（Pinggera 2002）。

高升的起初階段是對神的回應，祂呼召我們，要我們回歸最初與超凡的善合而為一。下一個階段是尋求基督，他用保羅式的語言描述，「尋求在基督裡，以致基督可以在你裡面」。我們的心思必須成為與基督一樣，這暗示我們必須在我們的經歷中複製基督的生命，特別是祂的受難。因為保羅說，我們若和基督一同受苦，我們就要和祂一同得榮耀（參羅八 17），所以我們必須治死我們的舊人（參弗四 22；西三 9）。基督乃是在兩個強盜中間被釘死的。這三重的十字架反應一個事實：人類是由心思、魂、身體這三種素質所組成的。我們必須將我們的心思釘在中間的十字架上，而魂在右邊，身體在左邊（*Disc. 2. 21*）。若沒有十字架淨化和洗滌的能力，就沒有與合一。

再來是兩個上升和兩個下降，但最終心思必須超越基督，因為基督只是往父那裡去的道路上之「豪宅」而已。心思必須超越所有的二元性，與宇宙素質互相調和。這表示心思必須超脫視覺或任何感官，它必須超越「神」的名稱，甚至必須超越愛，因為愛也有其二元性：愛人者和被愛者。當心思已經超脫所有二元性，甚至超越了合一，當所有的差異都被除去了，它就達到了完滿—高升的頂點——完全與良善成為一（*Disc. 4. 8-21*）。

此作品的作者被認為，非常可能是史蒂芬，馬布格的斐羅克塞努斯告訴我們，他長時間待在耶路撒冷附近一個修道院，在那裡他宣稱，領受了許多異象和啟示，他在這個基礎上寫下了許多新穎奇特的聖經註解。斐羅克塞努斯還說，他從「好幾個可靠的人」聽見故事，說他們曾去過史蒂芬的小房間，並被牆上所刻的句子嚇到：「每個物種（或「性質」或「本質」）是與神聖素質同質的」（*Marsh 1927: 222-32*）。史蒂芬的作品是來自相同背景之深奧文獻中一個有趣例子，培育了第六世紀的俄利根派學者。根據馬許的說法，這作品一直到第十九世紀中葉都持續被研讀和抄寫（1927: 248）。

2. 拉丁傳統

神化也出現在拉丁傳統中，但除了聖奧古斯丁的作品以外，其他都非常稀少。⁶ 西方知道希臘方面對於詩篇八十二篇 6 節的詮釋，從第四世紀中葉以來，也知道交換公式，但只有奧古斯丁仔細考慮有分於神的意義。

326

(a) 特土良

基督教著作裡最早使用神化這個字的拉丁作家是特土良 (c. 155-c. 220)，⁷ 像許多的希臘護教士一樣，他採取了當代多神信仰的神話史實論的觀點，但後來他的觀點傾向一神論：若神化力量真的存在，就意味著這是這位至高無上之神的行動 (*Apol.* 11. 10)。但神的至高地位和詩篇八十二篇 1 節和八十二篇 6 節裡的「神」是完全不同的。特土良在《反馬吉安》 (*Against Marcion*) 一書中，反駁異議者的說法，他們說詩篇作者削弱了他為神之獨一性理性論證的基礎。那些被神用「眾神的會」一詞所指稱的，他們同享了與神一樣的名字，這並不證明他們有分於神性的實際 (*Adv. Marc.* 1. 7. 1, PL 2. 253C; CSEL 47. 298. 30-299. 2)。

神的至高無上，並不意味神的神性是人類完全無法接觸的。特土良在兩個另外事例中訴諸於詩篇八十二篇 6 節，以此經文反對人

⁶ 在接下來的段落中沒有討論到的拉丁作者中，我們或許還要提及 Novatian (*De Trin.* 5.7)、Cassian (參 Casiday 2003) 和 Boetius (參 Chadwick 1981: 211, 236)。關乎之後的拉丁傳統 (特別是 Bernard、Bonaventure, 和 Aquinas)，參考 *DS* iii. 1399-1445; Williams 1999。

⁷ 特土良使用了 'deificari'、'deificatio'、'deificus' 這三個詞彙 (Oroz Reta 1993: 372)。

們對於神的錯誤觀念。第一，他反對迦太基的諾斯底教徒赫摩根尼斯（Hermogenes）作品中所提出的二元論系統，他教導神和物質是兩個平等且互不包容之神聖永遠原則。但特土良說，我們本身也具備某種神聖的特質。「因為若我們將要配得上他所宣稱『我曾說：你們是神』（詩八二 6）之中，和處於『神站在有權力者的會中，在諸神中……』（詩八二 1）之中，我們就必要成為眾神。這只能從祂的恩典而來，不屬於我們的特性，因為只有祂能將人作成神」（*Adv. Herm. 5*, CSEL 47. 132. 7-10; Holmes 翻譯, ANF 3. 480）。第二，特土良用同樣經文反對帕克西亞（Praxeas）的形態論之神格唯一論（Monarchianism）。為了加強說明，他（以約十 35 所使用的相同方式）提出，「若聖經並不害怕宣稱那些藉由信成為神眾子的人為眾神，你就能知道，把神和主的名用於神獨一真兒子更是合宜」（*Adv. Prax. 13*; Evans 1948: 103. 16-18; Evans 翻譯 147）。這段話和《駁帕克西亞》（*Against Praxeas*）章節中所有其他聖經引文，除了一處以外，都可以在愛任紐著作中的一段話中找到（*AH 3. 6. 1*），這毫無疑問證明，特土良直接引用了里昂主教的材料（Evans 1948: 263）。

特土良把詩篇八十二篇 6 節中的（眾）神闡釋為神認養的眾子，他們藉著恩典成為眾神，這個詮釋很可能來自愛任紐；但在《反馬吉安》裡，看起來是以與當代希臘文學不同的方式間接提到彼得後書一章 4 節，這比俄利根在《神學原理》中使用這段經文要早了十年以上。特土良說，亞當的墮落並不是一場沒有緩解的災難，因為盼望已經向他說出：「主說：『那人已經與我們相似』（創三 22），也就是說，將來的結果是把人性帶進神性裡」（*de futura scilicet adlectione hominis in diuinitatem*）（*Adv. Marc. 2. 25*, CSEL 47. 370. 25-7）。將人性帶進神性裡的意義，可能在特土良接下來的作品中出現，他在那作品中討論千禧年之後這世界的終極總結，那時
327 「我們都在一刹那改變成天使的實質，就是被賦予不朽壞的性情，因而被帶到天上的國度裡，就是如今對待我們的國度」（參林前十五 52-3）（*Adv. Marc. 3. 24*, CSEL 47. 420. 10-13; Holmes 翻譯, ANF）。

(b) 波提亞的希拉流 (*Hilary of Poitiers*)

關於神化，在特土良之後沒有立即的接續者。下一個提到神化的拉丁作家是波提亞的希拉流 (c. 315-367/8)，他被譽為「西方的亞他那修」。因著反亞流派的立場，他有四年之久被放逐到弗裡吉亞 (Phrygia) (356-60)。⁸ 他在那裡學了希臘文，也因此有機會接觸到東方作家的作品，特別是俄利根的作品，⁹ 在希拉流被放逐的日子裡，他大部分的時間都用在完成他的作品《三一論》 (*De Trinitate*)。一般認為他在撰寫這本偉大的著作時，並沒有直接引用亞他那修或其他希臘作者，但後期的著作中確實引用了具愛任紐和亞他那修特色的交換公式。在道成肉身時，道並「沒有放棄祂的神性，卻將其賦予人 (*Trin.* 9.4, PL 10. 284A; CCSL 62A, 375. 26-7)，「因為所要得到的目標，乃是為了讓人能夠成為神」 (*Trin.* 9. 38, PL 10. 310A; CCSL 62A, 412. 13-14)。他特別詳細解釋：

當他倒空自己神的形狀，並取了奴僕的形狀，所取之人性軟弱並不會消滅神的性情，反而神的能力被加諸於人性之中，而且神性的美德並沒有在人的形狀裡消失。當神藉〔屬人的〕出生而成為人，祂的目的並不是要失去神格，而是神格仍舊維持，人還要藉〔神聖的〕出生成為神 (*Trin.* 10. 7, CCSL 62A. 464. 5-11; Gayford 翻譯, NPNF, 修改)。

希拉流在這一段話中，使他自己的教訓與愛任紐所說之道成肉身的特徵——虛己模式——以及亞歷山太傳統相形一致。但這並不

⁸ P. Wild (1950) 已經針對希拉流的神化教義寫過一篇論文，接下來的文章根據他的研究。

⁹ 認為希拉流從俄利根 (參 E. W. Watson, NPNF 2nd series 9, xlii-xliv) 得到幫助的論點被 Hanson (1988: 473) 所質疑，但一般都同意希拉流肯定知道一些俄利根的作品。耶柔米明確的說：希拉流在他的《詩篇註釋》 (*Commentaries on the Psalms*) 中模仿俄利根 (*De vir. ill.* 100)。

是他從與東方接觸中所獲得的模式。甚至他在放逐之前所完成的《馬太福音註釋》（*Commentary on Matthew*）中已論及基督說，「因為神進到人裡面，藉著祂，人能夠成為神」（*In Matt. 5.15, PL 9. 950CD*）。當然，這只不過含示，原則上在基督裡整個人性的神化。希拉流在《三一論》裡提到，神成為肉身「好藉由取得一個人的肉身，祂得以住在所有的肉身之中（*assumptione carnis unius interna universae carnis incolet*）」（*Trin. 2. 25. PL 10. 67A; CCSL 62. 61. 15*），基督成為人類的代表，祂擔當人性情的軟弱，卻沒有將祂自己變成那個軟弱（*Tract. Ps. 138. 3, PL 9. 793C-794A; CSEL 22. 746. 15-18; Wild. 1950: 65*）。那藉祂而體現的新人性如何被信徒們所適用，乃在於兩個進一步的階段。首先，基督的人性需要完全的被神化，這是祂復活的結果。其次，我們需要藉著被模成基督榮耀的人性，而有分於那個神化，這乃是我們自己復活的結果（*Wild 1950: 65*）。

328 我們可以察覺到俄利根在這進一步發展上的影響。俄利根曾經提出一種漸進式的神化教義，就是在基督裡低等部分為較高部分所神化。所以基督的肉身被祂的魂所神化，而祂的魂再被神的道所神化（參考本書第五章 5[d]）。從希拉流的角度來看，基督的人性只有在復活後被榮化時，才會變成真正的神聖（*Wild 1950: 59*）。人的經驗和基督的經驗類似。神化的開始並不是藉著受洗時的屬靈重生，（希拉流沒有將神化和認養的兒子名分當作同一件事），乃是藉著我們復活裡的第二次出生，我們將在那個時候有分於基督被榮化的身體。神化是一件末世的事件。基督「將把因有神性尊榮而光輝燦爛的人，當作一個國度親手交給祂的父（*quos iam diuinitatis honore claros*）」（*Tract. Ps. 139. 17, PL 9. 824A; CSEL 22. 788. 27-9*）。在復活的時候，我們將從朽壞變為不死，從人的軟弱變成神的榮耀。用交換公式的語言，就是「我們可以取得基督耶穌所以取得我們的」（參腓三 12）：

倘若那位曾經生為人，儘管祂的性情是完全不同，並被作成我

們的所是，卻藉著祂所化身的性情取得我們；如今就在於我們是否嘗試去取得祂現在的所是，以便叫我們能夠加速與那個榮耀聯合，祂在那榮耀中脫下了這個敗壞的性情。因此，當我們達到神的性情，我們就必要取得我們之所以被取得的，因為神先前就已得到人的性情（*si naturam dei consequamur, deo ante naturam hominum consequente*）。這一切都需要自律，並以一種敞開接受和有形束縛來投身其中，否則它就流失或滅沒了（*Tract. Ps. 2. 47, PL 9. 290A; CSEL 22. 73. 12-20; Wild 翻譯、修改*）。

唯有在我們的末世命定應驗時，我們才會像基督。希拉流並沒有區分形像和樣式。當我們達到了基督得榮的人性，我們就要恢復亞當所失去的形像。希拉流幾乎很少提到聖靈的角色，「我們領受祂作為一個不死的憑證，並有分於神不朽壞的性情」（*quem ad immortalitatis pignus et ad diuinae incorruptae naturae consortium sumeremus*）（參彼後一4）（*Trin. 1. 36, PL 10. 48C; CCSL 62. 35. 11-13*）。希拉流所強調的，通常不是洗禮和在聖靈裡的生命，而是復活並在基督裡的生命。保羅的用詞被當作是末世的事件。「在基督裡」指的是我們在來世被模成基督榮耀的身體。也就是說，不是在聖禮中與祂聯合，而是我們將要與祂「同為一個身體」「同為有分者」（參弗三6）（*Wild 1950: 119*）。

神化，也就是全人的榮化和靈化，在希拉流後期作品《論詩篇》（*Tractatus super Psalmos*）中發展出最清楚的解讀，此作品被認為受到俄利根影響。在這個教義小冊中，希拉流對「萬神之神」（詩一三六2，一三八1）的用語作了回應，以他的觀點來看，這只是名義上的：正如使徒所教導的，在天上和地上有許多人事物被稱作眾神（*Tract. Ps. 135. 6, PL 9. 771A; CSEL 22. 716. 25-6*），然而世界上只有一位獨一的真神，其他的都只是名義上的眾神而已（*Wild 1950: 149*）。他和愛任紐與亞他那修不同的地方是，眾神對於他們乃是那些藉著受洗而被合併到基督裡的信徒，希拉流賦予這個說法

329 一個純粹末世論的意義。當人被榮化後就能被稱為眾神，意思就是他們已經被同化為天使的生命。「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩八二 6），意指由人和天使所組成的屬天法庭。由此可知，神化只在當人完全被靈化之後才發生，因為「眾神」這名稱嚴格的說是屬於眾天使的。

(c) 希波的奧古斯丁

希波的奧古斯丁（354-430）比其他拉丁教父更常提及神化的教義。¹⁰ 詩篇八十二篇的聖經基礎對他而言是無庸置疑的。除此以外，教會的傳統也認可這個觀點。然而，與特土良與希拉流不同的是，奧古斯丁並不是很懂希臘文。奧古斯丁也察覺到這個限制，便曾寫信給耶柔米，請他提供希臘作家聖經註釋的拉丁文翻譯，特別是俄利根的註釋（*Ep.* 28 . 2）。但當時耶柔米已經開始著手反俄利根的活動，所以他從未提供任何翻譯給奧古斯丁。有趣的是，假如奧古斯丁當時能藉此更加完整剖析俄利根的話，會發生甚麼事呢？他對於神化的取徑或許會被俄利根有分之討論所充實，儘管俄利根的樂觀人論不可能滲入奧古斯丁對宿命論之悲觀理念中。

奧古斯丁最初愛好的是哲學。他在迦太基研習修辭學的時候讀過西塞羅（Cicero）的《荷滕西斯》（*Hortensius*，哲學的勸勉）後，啟發了他對追求智慧的熱情。他最早所提及的神化，是出於自

¹⁰ 關於奧古斯丁對神化取徑的探討，已經有許多人作了研究：可以特別參考的有 Bonner 1986a，還有 Stoop 1952; Capanága 1954; Oroz Reta 1993; Casiday 2001。我除了受惠於 Dolbeau 在美因茨（Mains）的佈道中對詩篇八十二（八十一）篇的註釋，我要感謝 Henry Chadwick，他寄給了我一篇對於奧古斯丁所論述之神化的簡短論文。在這篇文章裡，他引我注意到以前學者們所未曾注意的許多參考資料（特別是 *Vera rel.* 46 [86]）；*De nat. et grat.* 33. 37; *C. Adim.* 93. 2）。即將發表的對 Chadwick 之引用，就是指這種個人的通信，這些資料將以最後完成的形式出現在史特拉斯堡（Strasbourg）的宗教學雜誌（*Revue des Sciences Religieuses*）。

己哲學研究的直接靈感。在 388 或 390 年時，他的朋友聶布裡迪奧（Nebridius）寫信給他，邀請奧古斯丁到迦太基共同帶領修士的生活。當時奧古斯丁還住在他的出生地塔加斯特城（Thagaste）。而他以前到北義大利的開西齊亞根（Cassiciacum）居住時，便曾嘗試過一種哲學式的隱居生活。現在，身為一位已經受洗的基督徒，他在努米底亞（Numidia）與一個神的僕人（*servi Dei*）團體，一群完全投身於活出完美基督徒生活的非聖品階級信徒，過著一種皈依神的生活。於是他回覆聶布裡迪奧說，規畫這種麻煩的旅程，對於那些正在為「那個我們稱之為死亡的最終偉大旅程」作預備的人根本沒有益處。這些人避免任公職，並且在一種免除世俗雜務的狀況下尋求神化自己（*Ep.* 10.2）。‘*deificari in otio*’（以學術式的隱居生活以達到神化）這個片語衍生自坡菲留所著的《智性之物學習指南》（*Sententiae ad intelligibilia ducentes*）（Folliet. 1962; Bonner 1986a: 371-2）。坡菲留是第一位用神化語言，論及將人的魂模成像神的非基督徒。這不是說奧古斯丁可能對坡菲留作過個別研究。《智性之物學習指南》一書原先目的是作為普羅提諾的思想摘要，而奧古斯丁可能恰巧在維克多林（Marius Victorinus）給普羅提諾之《九章集》（*Enneads*），所以，這表示它們對奧古斯丁的影響並未與普羅提諾分開（O’Connell 1968: 20-1）。

奧古斯丁與普羅提諾思想的接觸，迫使奧古斯丁重新思考他早期對摩尼教的皈依。身為一個摩尼教徒，他必然相信魂是那受困於敵意黑暗世界的光明神之片段。作為一個信奉基督的新柏拉圖主義者，他仍認為在神總是與魂同在的意義上，魂根本上是神聖的。人單單藉著生存，就能有分於神的所是。魂可能會因為罪惡而與神隔絕，但它不能逃避神的同在，即便是神憤怒的同在。因此，魂的「神性」表達了神的無所不在（O’Connell 1968: 32-3）。作為一位神甫，然後從 396 年起，又成了一位主教，奧古斯丁放棄了他的柏拉圖思想，而更倚靠傳統的聖經註釋（Rist 1994: 95）。然而柏拉圖主義的基本屬靈見解卻從未被否定。他在早期的著作《論真宗教》（*De vera religione*）（約 390 或 391 年）中表示，可能是跟隨坡菲

留的說法，神並不會妒忌祂那有理性的造物，而是授予他們神聖身分的至高尊貴，‘non illi ergo invidet [deus] ut sit quod ipse est’ (*De vera rel.* 46 [86]. 7-8)。甚至在他成熟後的巨著《上帝之城》(*De Civitate Dei*)中，奧古斯丁以贊同的口吻引用了普羅提諾和坡菲留的話。他們十分正確的說，人生的目標乃是要達到神聖的樣式：「我們必須飛到親愛的家鄉……我們的途徑乃是成為與神相像」(*De Civ. Dei* 9. 17, CSEL 40 [1]. 434. 21-4; 參 *Enn.* 1. 6. 8 和 1. 2. 3)。如同坡菲留所說，我們整個人生應該藉由探索並效法神的性情，成為一個向神的禱告，因為‘imitatio deificat affectionem ad ipsum operando’ (*De Civ. Dei* 19. 23. 4, CSEL 40 [2]. 416. 15-16)。效法與神化是同一個過程的兩個方面。那些效法神的人所得的獎賞，便是他們像諸靈一樣，得以被理性的光所穿透，並在對神之有分中享受完美的快樂 (*De Civ. Dei* 10. 2, CSEL 40 [1]. 448-9)。

然而，柏拉圖主義卻需要聖經來改正和補滿。諸靈或許能有分於將他們帶入與神直接接觸的理性之光；然而人類若想要享有那樣的關係，就需要一個神聖的中保，那個中保就是基督：

神的恩典臨及你們並「賜他（你）們權柄作神的兒女」（約一 12）。請聽我的父如此說，「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子」（詩篇八二 6）。因為他們都是人，都是人的兒子，若他們不是至高者的兒子，他們就是說謊的，因為，「人都是說謊的」（詩一一六 11）。如果他們是神的兒子、如果他們是救主的恩典所贖回來的、如果他們是被祂的寶血所買回來的、如果他們是從水和聖靈生的，如果他們被命定要得屬天的基業，那麼他們就是神的兒女。因此，就是眾神。那麼，那些謊言跟你們又有何干呢？因為亞當只是個人；基督是人，也是神；神，世間萬物的創造者。亞當只是個人，而那人基督是與神同在的中保，父的獨生子，就是神一人。你們，喔人啊，是遠離神的，而神是遠遠在人類之上；這位神一人將自己置於兩者之間。你們要承認基督，並藉著祂作為高升到神那裡的人

(*Serm.* 81. 6, PG 38. 503; Macmullen 翻譯, NPNF)。

在這段文章裡，奧古斯丁將詩篇八十二篇 6 節和詩篇一一六篇 11 節的「人都是說謊的」放在一起詮釋，我們在亞歷山太的荻地模的作品中也可以看到同樣的處理方式。根據聖經，如果所有的人都是說謊的，那麼不說謊的人就不再是人了。他們被提升而成為神，在基督教傳統中則代表他們已經受洗了。就像俄利根所說的，眾神是神的道臨到的對象。他們都不是根據本質，而是根據恩典、經由子、藉著聖靈的恩賜，而被稱為眾神 (*De Fid. et Symbol.* 16)。奧古斯丁將這些看法聯繫於保羅對於稱義的觀點：

請看在同樣的詩篇中，祂對那些人說：「我曾說：你們是神，都是至高者的兒子。然而，你們要死，與世人一樣，要仆倒，像王子中的一位。」那麼，這是顯而易見的，當祂稱呼人為眾神，他們乃是被祂的恩典神化，不是由祂的實質所生。因為那位稱義人的本身就是義的，不必藉由他人的幫助；那位神化人的本身就是神，不必藉由有分於另一位。那位稱義人的和神化人的是同一位，藉著稱義祂把我們作成神的兒子 (*Ille enim justificat, qui per semetipsum non ex alio justus est; et ille deificat, qui per seipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat, ipse deificat, quia justificando, filios Dei facit*)。「他就賜他們權柄作神的兒女」(約一 12)。若我們已經被作成神的眾子，我們也就已經被作成眾神了：然而這是恩典認養的果效，不是天然的出生。因為只有神的獨生子是神 (God)……其他那些被作成眾神都是靠神自己的恩典被作成的，而不是由祂的本質所生的，以致他們會與祂一樣，然而靠著恩眷他們應當來到祂這裡，並與基督同為後嗣 (*Enar. In Ps.* 49. 2, CCL 38. 575. 5-576. 20; Cleveland Coxe 翻譯, NPNF, 修改)。

331

在最新發現的美因茨 (Mainz) 講道集裡，¹¹ 其中一篇展現出奧

古斯丁詮釋詩篇八十二篇（或八十一篇）的有趣亮光。在第十三篇（=多布〔Dolbeau〕的第 6 講）中他對這篇詩第一節的評論是：
 ‘Deus stetit in synagoga deorum’，

祂的子民唱頌這節時，以「會眾」（*congregatione*）代替希臘文的「會堂」（*synagoga*）。他解釋，有些百姓懂希臘文，但不是全部。（他們對於希臘文的掌握能力無疑來自希波與東方之貿易；他們之中有些人也是商人雇用的東方人。）在這詩篇的解釋裡，我們讀到：‘*Vult enim deus non solum uiuificare sed etiam deificare nos*’（「因為神不只希望使我們活著，也希望將我們神化」）。如果有人懷疑這話，奧古斯丁回答說，神對祂的應許是信實的，並且祂是無所不能的。並且令人更難以置信的是，神在道成肉身裡成為了人。祂不是在本性上就是必死的，我們也不是天生不死。如果神能成為人，那麼祂必定能神化必死的人（*Chadwick* 即將發表）。

對奧古斯丁和與他同期之亞歷山太的區利羅來說，道成為肉身的目的就是要神化人類，並藉由洗禮為他們所經歷。而神化在教會的範疇中被進一步以交換公式加以強化：「神子成為人子，為要使人的眾子成為神的眾子」（*M* 13. 1），「祂降下為使我們高升」（*Ep.* 140），「祂有分於我們的軟弱，使我們能有分於祂的神性」（*particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae divinitatis*）（*Enar. in Ps.* 58），「祂將自己的尊榮帶下到人的俗世，將人類的低微提升到神聖領域之中，因為神將祂作成了一個在眾人之上的人，所以祂能成為神和人之間的中保」（*Ep. Ad Gal. Exp.* 24. 8）。基督不只是個讓人效法的典範，他乃是新造的代理人，因為在

¹¹ 對於這些講道集的評論可見於 *Chadwick* 1996。論到詩篇八十一篇（八十二篇）的 *M13* 文章是由 *François Dolbeau* 於 1990 年在美因茨的 *Stadtsbibliothek* 發現的，並且由他於 *Dolbeau* 1993: 88-106 出版。好的英文翻譯參考 *Casiday* 2001。

祂裡面人的性情依照神聖形像被重新塑造（*De Trin.* 14-5）。

作為一個大公教會的主教，奧古斯丁因著他那一些早期的柏拉圖主義思想，堅絕認為神化是道成肉身的也是聖禮的。許多柏拉圖式的主題，用聖經的詞彙來重新改寫。例如，在《上帝之城》中，他全然以柏拉圖式的措詞來說到魂高升至神（*De Civ. Dei* 9.17, 前面有引用）。但他在《詩篇釋義》（*Enarrationes in Psalmos*）一書裡，把魂的高升重新表達為內心的朝聖。魂高升的步驟是發生在人的心裡，因為天國並不是高高在天上。天國是所有聖潔之魂的總和，而神在其中作王掌權（*Enar. in Ps.* 122. 3）。未來的幸福快樂，現在就已經存在聖徒裡面，然而其完滿應驗是末世的（*De Trin.* 14. 25; 參 Bonner 1986a: 381）。「我們經歷必死，我們忍受疾病，我們期待神性」（*Gerimus mortalitatem, toleramus infirmitatem, expectamus diuinitatem*），我們的神性只能以這榮福異象來達到，屆時那蛇的應許，「你們便如神」（創三 5），要被神，「就是那位當時會把我們作成眾神，如果我們當時是有分於祂，而不是遠離祂」，帶到真實的實現（*De Civ. Dei.* 22. 30）。

332

奧古斯丁不斷提出有分的概念，來表達附隨者和自我存在者之間的關係。因此不犯罪的能力是人藉有分而得之神聖品質，是依靠神所獲得的禮物，不是人與生俱來的屬性；「因為作為神（God）是一件事，成為神（God）的分享者又是另一件事。神按其本性不可能犯罪，然而神的有分者是從神領受了不犯罪的能力」（*De Civ. Dei.* 22. 30）。雖然聖別的人是「有分於神的人」（*participes Dei*），奧古斯丁並沒有訴諸彼得後書一章 4 節（*divinae consortes naturae*）。他在這段文字上的謹慎為使用這文句的伯拉糾派（the Pelagians）所證實。在狄奧斯波里會議（the Council of Diospolis）中，東方的主教們宣判伯拉糾的觀點不是異端，奧古斯丁在他對該會議決議的分析裡批判伯拉糾之論點，至少批判他的一個激進門徒柯勒斯丟（*Coelestius*），「除非人能夠完全脫離罪，他就不能被稱為神的兒子」（*De Gest. Pel.* 42 and 65）。柯勒斯丟訴諸彼得後書一章 4 節作為支持：因為「根據彼得說過『我們與神的性情有分』，

其結果就是魂有不犯罪的能力，就如同神一樣」（*De Gest. Pel.* 65）。控告柯勒斯丟的人，認為他把魂視為神的一部分。但柯勒斯丟實際上可能只是對人性持一種極度樂觀的看法。奧古斯丁對於伯拉糾在大會中拒絕接受這個看法表示滿意。奧古斯丁認為人性永遠不可能完全從罪得釋放。神的兒女是那些受了洗的人，不是那些已經變得完全像神的人。柯勒斯丟的教義剝奪了人對神恩典的依賴，並使聖禮變成多餘且不必要的了。

「有分於神是奧古斯丁救贖論的核心」（Chadwick 即將發表）。然而這樣的有分是有條件的。即便我們在聖禮中與祂的肉身聯合為一，我們仍無法和神一模一樣。「受造之物絕對不可能與神平等，即便完全的聖潔要在我們裡面實現。有些人認為我們在來世會變成祂的所是：我不這麼認為」（*De nat. et grat.* 33. 37; Chadwick 翻譯）。奧古斯丁意識到他的某些聽眾可能比他更為保守；但是他仍然相信他教訓的背後具有聖經的權柄和傳統。他並沒有試著用柏拉圖語言為這樣的觀念辯解。最終，神化超越人類的解釋：「我們必須在神聖的靜默中來理解祂要神化人這件事」（*Ut deos homines faciat, divino est intelligenda silentio*）（*C. Adim.* 93. 2）。它或許能夠被描繪為類比性的，藉由洗禮和聖餐被歸於人類，我們只能在末世完全經歷它，如今它仍然是一個奧祕。

附錄二

神化的希臘文詞彙

七十士譯本和新約聖經，除了有少數經文把人或天使稱作神（出 333
七 1；申十 17；詩八二 6；約十 34），沒有使用任何希臘文詞彙說到神化這件事。就語言學而言，神化給人的第一個印象就是源自於異教。然而，正如下述的研究指明，情形是相當複雜的。本文嘗試檢視所有在碑文、蒲草紙文獻，和文學作品中用的神化希臘文詞彙。哈比希特（C. Habicht, 1970）在他較早整理出來的材料中，已經作了令人讚賞的研究。我在此乃要盡所能的來完成他的論述，直到大約西元 500 年。

1. *Ἀποθεώω / ἀποθειόω*

論到神化的特徵詞彙首先出現在希羅時代。然而，我們不知道它們確切在甚麼時候開始被使用。阿忒納烏斯（Athenaeus）說，亞里斯多德的一個學生亞里斯多塞努斯（Aristoxenus）提到人位化之正義的神化（*ἀπεθεώθη δὲ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς Δίκης ὄνομα*），但是阿忒納烏斯（他的著作是在主後第二世紀寫的）在當時很可能是用他自己的詞彙，來說到這件事。¹ 還有一個參考資料是尼古拉斯

¹ Aristoxenus, frag. 50 (ed. Wehrli, 24. 14) = Athenaeus 12. 546b. 參考 Habicht 1970: 175。從 Aristoxenus 的時代開始，Isocrates 就使用 *θεοποίητος*，來代表「被眾神

(Nicolaus) 提到被神化的蓋尼米德 (Ganymede, 為眾神酌酒的美少年——譯者註) (*Γανυμήδης οἶτος ἀποθεούμενος*)。這個尼古拉斯是一位新喜劇的劇作家，但我們不確定他所在的時期，或許是在西元前第二世紀。²

334 神化，*ἀποθεόω* 這個動詞的第一次出現在波利比奧斯 (Polybius, c. 200-118 BCE 之後) 的著作裡。他說到亞歷山太的史官伽利斯善尼斯 (Callisthenes) 「希望把亞歷山大神化 (*ἀποθεοῦν*)」 (*Hist.* 12. 23. 4)。約略在相同的時間，也就是在主前 118 年，托勒密七世 (Ptolemy VII) 的一個法令，稱那些被神化之國王的先祖為 *ἀποτεθεωμένοι* (*P. Tebt.*, Grenfell and Hunt 編 5. 78; 參 note *ad loc.*)。不久之後，*ἀποθεόω* 被用在偽伽利斯善尼斯 (Ps.-Callisthenes) 所著的《亞歷山大傳奇》 (*Alexander Romance*) 一書中，一個傳達神諭的人告訴亞歷山大說，在他被神化 (*ἀποθεωθεῖς*) 之後，他的身體將會被崇敬，眾王要送禮物到他的墓地，就是他自己所建立的亞歷山太城。³

Αποθέωσις (尊奉為神) 這名詞現存最早的例證，是在一個標註了日期的碑文裡。*Αποθέωσις* 和 *ἐκθέωσις* 這兩個字作為同義詞，一起出現在主前 238 年的蓋諾浦法令中，該法令是為了將托勒密三世已去世的女兒貝蕊尼斯供奉在埃及所有的神殿裡。⁴ 一個世紀之後，

所造」或「一個神的創造」 (*Or.* 7.62 [Arcopagiticus])。除此以外，只有 Aristophanes 所用的一個單獨的字 *θεοποιός* (*frag.* 786/7)；Julius Pollux 告訴我們這個字的意思是「神像的製造者」 (*Onomasticon* 1. 12-13)。

² Nicolaus, *frag.* 135 (ed. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, iii. 384). Habicht 1970: 175 說，尼古拉斯肯定是不會晚過西元前第二世紀。Körte (ed. Pauly, Wissowa, and Kroll, *Real-Encyclopädie*, Nikolaos [19] 362) 認為這位戲曲的詩人很可能就是大希律王的顧問和知己，大馬士革的尼古拉斯 (西元前第一世紀末了)。

³ Ps.-Call. 1. 33. 11. 偽伽利斯善尼斯年代無法被斷定，從西元前第一世紀到西元第二世紀，都有可能他著作的期間。

⁴ *OGI* 56. 53 和 56。另一個等同的說法是 *ἐπει εἰς θεοὺς μετῆλθεν* (55)。M. Radin

一個為著在別迦摩的體育學院院長的法令 (*psephisma*)，提及一種「皇室夫婦被尊奉為神 (*apotheosis*) 後」，有一種施膏的公眾禮儀。⁵

所有這些早期的 *ἀποθεώω* 和 *ἀποθέωσις* 例證，都聯於希羅時代對統治者的祭祀。這些詞語似乎都是毫無疑問的源自於皇室的朝廷。雖然在後期的發展上，神話史實論扮演了重要的角色，但是在這階段它的影響只出現在猶太作家偽亞裡斯提斯 (*Ps.-Aristeas*) 身上。這位受過教育的亞歷山太學派學者 (fl. c. 200 BCE) 譏嘲多神主義和通俗宗教，縱使它們只能以神話史實論的觀點來辯護。他基本上認為「將一個人的同儕神化是空洞虛無的」 (*διὸ κενὸν καὶ μάταιον τοὺς ὁμοίους ἀποθεοῦν*) (*Ep. ad Phil.*, SC 89. 170)。

羅馬帝國時期被視為是 *ἀποθέωσις* 擴大實行的時期。西塞羅是第一個以隱諭的方式論及這事的人。主前 61 年 7 月，他在一封給亞惕 (*Atticus*) 的信裡說，如果阿富蘭尼烏斯 (*Afranius*) 參與的話，克裡歐 (*Curio*) 以前用以稱呼尊奉為神者的執政官職位將會變得毫無價值。⁶ 西塞羅的一個朋友，伊比鳩魯學派 (*Epicurean*) 的修辭家斐洛丹姆斯 (*Philodemus*)，可能是在神話史實論的影響下，將修辭學的辨訴擬人化，說，如果她因著實行上的果效而被視為神聖

1916: 44-6 認為在 *ἀποθέωσις* 和 *ἐκθέωσις* 間有一種細微的差別，但是此處的證據並不夠明顯。參考 Habicht 1970: 174 n.24。

⁵ *Ath. Mitt.* 33 (1908) 381, no. 3. 9-10, H. Hepding 修正, *Ath. Mitt.* 35 (1910) 419-20: μετὰ δὲ τὴν τῶν βασιλέων ἀποθέωσιν δημοσίαι ἐτίθετο τὸ ἄλειμμα。參考 *OGI* 308. 2-4: ἐπεὶ βασίλισσα [Ἀπ]ολλωνίς Εὐσεβῆς (*Attalus* 一世的妻子, 241-197 BCE) μεθέστηκεν εἰς θεοῦς 和 *OGI* 339. 16: πῶν τε βασιλέων εἰς θεοὺς μεταστάντων (在 BCE 133 年, *Attalus* 三世死亡之後)。

⁶ *Att.* 1. 16. 13: 'Sed hues tu! Videsne consulatum illum nostrum, quem Curio antea ἀποθέωσιν vocabat, si hic factus erit, fabam mimum futurum?' 就如同 D. R. Shackleton Baillye 已經指出的 *Cicero's Letters to Atticus*, i (Cambridge 1963, 325), 'consulatum illum nostrum' 是西塞羅不斷提到的執政官職位，但不是西塞羅自己的職位。

的，她早該被哲學神化了（ἀπεθεώθη）（*Rhet.* 5. 32. 5 Sudhaus 編 I. 269）。西西里的戴奧多路斯，深受神話史實論的影響，他在西元前 60 年到 30 年間所寫的《世界歷史》中，解釋城市生活模式的發明者烏拉諾斯，如何在他死後被賦予不朽的尊榮（ἀθάνατος τιμάς），因為他向無知的聽眾準確預測了天體之運行，因而使他們相信「他有分於眾神的性情」。泰坦們的母親泰娣亞（Titaea），因為「對人們有許多良善的行徑」，她死後被神化（ἀποθεωθῆναι），並且被改名叫葛（Ge）（*Bibl.* 3. 57. 2）。

335 戴奧多路斯像他同時代的人一樣，著迷於埃及人奇異的風俗習慣。當他討論到埃及人對動物的膜拜時，他說他們因為公山羊的生殖器官，而尊奉牠為神（τὸν δὲ τράγον ἀπεθέωσαν）（*Bibl.* 1. 88）。對他而言，這與希臘人將普里阿普斯（Priapus，希臘神話中的男性生殖器之神——譯者註）尊奉為神是一致的；但是就他的觀感而言，將鱷魚當作神就太離譜了（λείπεται δ' ἡμῖν εἰπεῖν περὶ τῆς τῶν κροκοδείλων ἀποθεώσεως）（*Bibl.* 1. 89）。目前尚存的碑文和蒲草文獻，為我們進一步提供了關乎在埃及尊奉動物為神的例證。加上這一方面的資料，我們的詞彙裡多了動詞ἀποθειόω這個字。在埃及的希戴爾菲亞（Theadelphia [Batn-Herit]），一個約為西元前 57 / 6 年的鱷魚墳場碑文，提到這些墓地是被尊奉為神之動物的寺廟 τῶν ἀποθειουμένων ἱερῶν ζώων。⁷ 兩份出於西元第二世紀的蒲草文獻，說到神牛被尊奉為神，它們是在孟菲斯的神牛（Apis at Memphis）和在赫裡奧波裡斯的奈維斯（Mnevis at Heliopolis，Mnevis 也是一種神牛的名稱——譯者註）。⁸ 第三世紀的一個蒲草文獻，用希臘

⁷ Mitteis and Wilcken, *Chrestomathie*, no. 70. 111. 17。關於埃及人尊奉動物為神可參考 Plutarch, *De Iside* 71-5, 和 Cicero, *De nature deorum* 1. 36。蒲魯他克（*De Iside* 71）說，「正確的態度是希臘人的態度，他們認為某些動物對於某些神祇而言是神聖的」。西塞羅和蒲魯他克都發現埃及人的態度是荒謬的，但這兩人仍藉著訴諸神化動物的效用和長處，以理性的方式而加以說明。

⁸ Schubart and Uxkull-Gyllenband, *Aegyptische Urkunden* 5. [89] 203 : Οἱ [μ]ὴ πέμ[ψ]αντες στολίσματα [εἰ]ς ἀπο[θέ]ωσιν Ἄπιδος ἢ Μνέ[υι]δος κατακρίνοντ[αι] πρόσ[θ]

文動詞 *ἀποθεόω* 來表示溺斃蜥蜴並將其用於魔咒上。⁹

這些詞彙被應用在對皇帝的祭祀儀式裡是眾所周知的，只是不如想像的那麼頻繁。拉丁文 *consecratio* 意思是官方宣布已故的皇帝或是他的家人成為一個神化了的神祇 (*a divus*)，這字在希臘文裡被譯作 *ἀποθεώσις*。¹⁰ 因此薩摩斯人的官方紀元是從奧古斯都在公元後 14 年被尊奉為神開始，其中保存的最好的範例是出自西元 85 年 (*ἔτους οἶ τῆς ἀποθεώσεως*)。¹¹ 相仿的，拉丁文的 *consecro* 是用希臘文 *ἀποθεόω* 來表示。保魯斯法比烏斯普西庫斯 (*Paullus Fabius Persicus*) 在大約西元 44 年，為著察核在以弗所之亞底米神廟 (*the Artemision of Ephesus*) 的財務濫用，所發布的一個法令中，說到利維亞 (*Livia*)，奧古斯都的配偶，也就是提庇留 (*Tiberius*) 的母親，被皇帝革老丟尊奉為神。他說：*ἀπεθέωσεν αὐτ[ὴν ἢ τε σύγκλητος κ]αὶ θεὸς Σεβαστ[ός (議會和聖奧古斯都尊奉她為神)]*。¹² 塞內卡 (*Seneca*) 在他的文章 *the Apocolocyntosis* 裡，諷刺性地用了一個替

τειμον。(這是一部日期註記為西元 151 年至 160 年之間的「埃及官員紀錄法典」〔*The Gnomon of Idios Logos*〕)。編者註記說，縱使在托勒密時代，國王通常要支付安葬的費用，在帝國期間每一個埃及廟宇都須送細麻布到孟菲斯和赫里奧波利斯，(為著包裹作成木乃伊的聖牛)。Mitteis and Wilcken, *Chrestomathie*, no. 85. 15-20: *Παπήνεγκα καὶ παρέδωκα ὑπὲρ τοῦ προκειμένου ἱεροῦ ὑπὲρ ἀποθεώσεως Ἄπιδος Θαώϊτος βύσσου στολίσματος πήχεις δέκα*。(這是 *P. Genev.*, no. 201, 日期為西元前 170 年。Wilcken [112 頁] 注意到神牛〔*Apis*〕只能在七十天內變成奧索拉匹斯〔*Osorapis*〕。神化不會在死亡後立刻發生，而是在正式的服喪期之後)。

⁹ Kenyon, *P. Lond.*, no. 121. 628-9: *λαβων καλαβωρην απ[ο υγ]ρου εασον αυτον εις κρινον εως αν αποθεωθη*。(參考 A. D. Nock 1931: 235-87)。

¹⁰ Diodorus, *Bibl.* 4. 2. 1: *ἔθος γάρ ἐστι Ῥωμαίοις ἐκθειάζειν βασιλέων τοὺς ἐπὶ παισὶ διαδόχοις τελευτήσαντες τὴν τε τοιαύτην τιμὴν ἀποθεώσιν καλοῦσι*。

¹¹ *IGR* iv. 1732。參考 1704: *ἐν τῷ ρμ[ἔτει]* (有些 140 到 146 年間的人物是不確定的，例如 154 到 160 間的某年)；1726: *[ἔτους...τῆς Καί] σαρος ἀποθεώσε[ως]*。

¹² *Die Inschriften von Ephesos* (ed. H. Wankel) Ia (Bonn 1979), no. 17-19.66。參考 D. Magie 1950: 545-6。

代卻稍許冒犯的頭銜，*Ἀποθήσις*，來稱呼革老丟在西元 54 年被尊奉為神（Schanz and Hosius 1935: ii. 471-2）。*consecratio* 和 *ἀποθέωσις* 兩個字的等同性變得更為確定，最終甚至君士坦丁堡新城的奉獻可以被稱為是一種尊奉為神。¹³

336 在帝國時期，文學界並未頻繁使用 *ἀποθεώω* 和 *ἀποθέωσις*。斯特拉波（Strabo）（西元前 64/3 年到西元 21 年之後）提到威尼提（Veneti）把狄俄墨得斯（Diomedes）的死稱作是尊奉為神（*Geog.* 6. 3. 9）。蒲魯他克（西元 50 年之前到 120 年之後）說到羅穆盧斯（Romulus）的神化，但他並沒有評論努馬（Numa）的生平（*Numa* 6. 3）。然而，在他對德米特里之生平的描述裡，我們第一次讀到異教徒對神化的批判。德米特里的奢侈促使他宣稱說，雕像、繪畫，和人物神化的價值完全取決於產生他們的行徑（*Demetrius* 30. 4-5）。普魯塔克對動詞 *ἀποθεώω* 有進一步的使用方式，看起來像是他從朗吉弩斯（Longinus）引用的一個觀點。普魯塔克在《雅典人的榮耀》（*On the Glory of the Athenians*）一文裡說，德摩斯梯尼（Demosthenes）藉著那些在馬拉松（Marathon）那裡戰死的人發咒起誓，而間接的將他們神化了。¹⁴ 朗吉弩斯詳細的描述了這個事件。他評論德摩斯梯尼「靠著那些曾經在馬拉松出生入死的人」起誓，而激起他聽眾之情緒的技巧，並說這位演說者「神化了他聽眾的祖先」。¹⁵ 最後，包括在《道德論集》（*Moralia*）中的一段非出於原作者的文字，說到塞西歐特斯（Thasiotes）「用殿宇和尊奉為

¹³ John Lydus, *On Powers, or the Magistracies of the Roman State*, 30: Ὡσπερ ἀρχέτιπον εἶδος ἢ μονάς, ταράδειγμα δὲ μονάδος ἐν, οὕτως ἐν προομιόις ἢ καθ' ἡμᾶς εὐδαίμων πόλις τῆς τότε πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐκβεβηκυίας Ῥώμης ἐνομίσθη. ὅθεν ὁ Κωνσταντῖνος οὐδαμοῦ πρὸ τῆς ἐπ' αὐτῇ κωνσεκρατίωνος [οὕτω δὲ τὴν ἀποθέωσιν Ῥωμαῖοι προσαγορεύουσιν] Ῥώμην νέαν δείκνυται καλῶν κάστρα δὲ καὶ αὐτὴν ἴσα ταῖς ἄλλαις τῶν χωρῶν (Bandy 編 [Philadelphia 1983] 128. 8-13)。Lydus 生於 490 年。

¹⁴ *Moralia* 350C: τούτους ἀπεθέωσε τοῖς ὄρκοις ὁ ῥήτωρ ὀμνῶν οὓς οὐκ ἐμίμειτο.

¹⁵ *On the Sublime* 16. 2 : τοὺς μὲν προγόνους ἀποθεώσας, ὅτι δεῖ τοὺς οὕτως ἀποθανόντας ὡς θεοὺς ὀμνῶναι παριστάνων.

神」來尊榮阿吉西勞斯 (Agesilaus) 。¹⁶

從第二世紀開始，這個字的意義被進一步擴充。首先，*ἀποθέωσις* 和 *ἀποθέω* 不再只保留給英雄和皇帝；至少在希臘的城市和小亞細亞，這兩個字可以簡單指一般百姓的埋葬。¹⁷ 其次，它們仍然被當作一種隱喻。從哈德連執政期間，我們有變童的詩人斯特拉頓 (Straton) 用 *ἀποθειώ*，以隱喻方式來表達戀愛之人高亢的感覺。¹⁸ 第三，哲學上的用法開始出現。一篇大約是出於第二世紀，且為基督徒所採用的斯多亞學派文章，指 *nous* 是魂的被神化，又說到愚昧的人不能尋得也不能認識，「那位為著人的救恩和神化運作萬事」的神。¹⁹ 大約在同一時期，《希耳米作品集》中的兩篇教義短文使用了 *ἀποθέω* 這字。第四篇教義短文說，拒絕肉體的事並選擇屬靈的事，乃是使人得以神化的正確選擇 (*τὸν ἄνθρωπον ἀποθεῶσαι*) (*CH IV. 7*)。在第十篇教義短文裡，逃離人身體並沉思靜觀美善的神，都被描繪為神化的恰當條件 (*CH X. 7*)。

¹⁶ Ps.-Plutarch, *Aroph Lakon.*, Agesilaus 25 (*Moralia* 210cd).

¹⁷ *CIG* ii.2831(Aphrodisias): *ἐτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται κηδευθῆναι ἐν τῇ σορῶ ἢ μόν[ω] Ἀχιλλεῖ καὶ Ἀχιλλεῖ [α] τέκνῳ αὐτοῦ ἐὰν δὲ τις μετὰ τὸ ἀποθεωθῆναι τοὺς προδηλουμένους τολμή [ση] ὅστέα ἢ ἕτερον τινα ἐνθάψαι, ἢ ἐκκόψαι [τήν] ἐπιγραφήν, ἐ[ξ]ώλη[ς] ἀπόλοιο σὺν τέκνοις καὶ παντὶ τῷ γένει. 2832 (Aphrodisias): μετὰ δὲ τὴν τοῦτων ἀποθέωσιν οὐδεὶς ἐξ[ου]σ[ίαν] ἐξει ἐνθάψαι ἕτερον. Keil and von Premerstein, 1908. 85, no.183 (Kula, Lydia): ὅταν δ' ἀπ[ο]θεωθῆι Λυκῖνος, ὁ[π]άρχη[ιν] τοῖς ἐκγόνοις αὐτοῦ τὸ τε γέρας ὁμοίως, ὅταν [γε] ἐπιδημῶσ[ι]. 參考 *ἀφηρωῖζω* 和 *ἀποῖερόω* 這兩個動詞，它們的使用方式與 Aphrodisias 在 *CIG* ii. 287, 2845 中的使用方式完全相同。*

¹⁸ *Anth. Pal.* 12. 117: *εἰ δὲ μὲ καὶ πεφίληκε τεκμαίρομαι' εἰ γὰρ ἀληθές, πῶς ἀποθειωθεὶς πλάζομ' ἐπιχθόνιος.*

¹⁹ *Philokalia* (eds Nicodemus of the Holy Mountain and Macarius of Corinth), i: *Parainesis*, 135: *Ὁ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ φαίνεται, καὶ ἡ φύσις ἐν τῷ σώματι. Καὶ ὁ νοῦς μὲν τῆς ψυχῆς ἀποθέωσις ἐστίν ἡ δὲ φύσις τοῦ σώματος, διάχρισις ὑπάρχει. 168: τὸν θεὸν τὸν τὰ πάντα εἰς σωτηρίαν καὶ ἀποθέωσιν ἀνθρώπου ποιήσαντα. 參考 I. Hausherr, 'Un écrit stoicien sous le nom de Saint Antoine Ermite,' , *OCP* 86 (Rome 1933) : 212-16.*

337 直到第五世紀，新柏拉圖主義者希洛克勒斯兩次提到神化是達到美德的結果（*In Carmen Aureum*, 27. 2, Koehler 編, 119. 13; 27. 4, 120. 12），*ἀποθέωσις*再也沒有出現於異教的哲學裡。在基督教的作者中，引用這些詞彙的有亞歷山太的革利免（d. c. 213），俄利根（d. c. 253），神行者貴格利（d. c. 270），亞波里拿流（d. c. 390），盲者荻地模（d. c. 398），馬加利（d. c. 400），涅斯多留（d. 450 CE 之後），偽馬加利（第五世紀）和守道者馬克西母（d. 662）。革利免有六次以神話史實論方式提到顯赫之人的神化（*Prot.* 10. 96. 4; *Strom.* 1. 105. 1, 3, 和 4; 1. 137. 3; 3. 5. 2）。俄利根有兩次以相同的方式使用*ἀποθεόω*（*Hom. Jer.* 5. 3; *C. Cels.* 4. 59）；但他也以一種類似希耳米派的方式使用這個動詞，來論及那些選擇照著德行而不願照著肉體生活之人的神化（*Com. Matt.* 16. 29; *In Psalm.* 81）。俄利根的學生貴格利以類似的方式聲稱，精明的美德反映了神聖的心思，並產生「某種的尊奉為神」（*Panegyric* 11）。荻地模以全新的方式應用*ἀποθεόω*這字，以描述洗禮在信徒身上的作用，就是「使我們不朽壞並神化我們（*ἀπαθανατοῖ καὶ ἀποθεοῖ ἡμᾶς*）」（*De Trin.* 2. 14）。亞波里拿流用同樣的動詞，來表示道所取之肉身的的神化，涅斯多留則是為譴責亞波里拿留的論點，而重述了他所說的（*Frag.* 98; 參 Loofs, *Nestoriana*, 265, 275 頁）。馬加利說，當一個人尊敬他的創造者時，「他乃是藉著有分於神格而神化他自己（*ἐαυτὸν δ' ἀποθεοῖ κοινωνῶν τῇ θεότητι*）」（*Apocriticus* 4. 16）。馬加利的講章指說，當人經歷了屬靈的重生，他最終要被神化並成為神的兒子：*ἀποθεοῦνται γὰρ λοιπὸν ὁ τοιοῦτος καὶ γίγνεται υἱὸς θεοῦ*（*Mac. Hom.* [Coll. II] 15. 35）。當人這樣被神化，他就變得比首先的亞當更偉大（*Mac. Hom.* [Coll. II] 26. 2）。馬克西母只在一次表達交換公式的場合上，使用*ἀποθεόω*：「人為神的緣故藉著愛神化自己的能力，乃是相應於神為人的緣故藉著憐恤而成為人」（*Amb. Io.* 10, PG 91. 1113B）。最終，我們可能注意到女撒的貴格利用了一個新的複合形式*συναποθεόω*，來表示基督人性的神化與道成肉身是同時發生的（*Orat. Cat.* 35, 37）。因此，首先使用*ἀποθεόω*和*ἀποθέωσις*這兩個字的基督徒，革利免和俄列根，他們依循了當代

所認知的用法；這樣的用法為他們的繼承者所擴充，以包含洗禮的實行和道成肉身時肉體之變化。不過，這樣的基督徒用法還是相當少見。

2. Θεοποιέω—θεοποιῖα—θεοποίησις—θεοποιός

θεοποιέω最早的使用出現於一個在西元前 27 到 11 年之間的碑文；在那碑文裡，米蒂利尼 (Mytilene) 的公民承諾要盡其所能尋找可以神化奧古斯都的榮譽，甚至要比那些已經尊奉他的還多。²⁰ 這是異教中，唯一用θεοποιέω來論及統治者祭祀的地方。

θεοποιέω大約是在西元前 7 年第一次出現於文學中，那時哈利卡納蘇斯的丟尼修 (Dionysius of Halicarnassus) 說，羅慕廬斯之死的離奇情況，支持「神化必死之事物」(τοῖς θεοποιοῦσι τὰ θνητά) 的人 (Ant. Rom. 2. 56. 6)。琉善 (Lucian) 在第二世紀於他所著的《西古提人》(The Scythian) 的第一章裡，帶著些許諷刺的口吻說，將托克塞瑞斯 (Toxaris) 列在雅典的英雄中，表示「在希臘，雅典人也可能神化西古提人 (ἀλλὰ καὶ Ἀθηναίους ἐξεῖναι θεοποιεῖν τοὺς Σκύθας ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος)」(Scyth. 1.)。安彼瑞庫斯是在上述二者之外，唯一使用θεοποιέω的異教作者 (fl. c. 200 CE)。他說畢達哥拉斯的跟隨者過去一直將畢達哥拉斯當作一位神 (τοῦτον γὰρ ἐθεοποιοῦν) (Adv. Math. 7. 94)；又說，這位斯多亞學派的先哲「在各方面都被認為是個神，因為他從未表達不重要的意見 (κατὰ πάντα ἐθεοποιεῖτο διὰ τὸ μὴ δοξάζειν)」(Adv. Math. 7. 423)；他還說，「尤赫邁路斯宣稱，那些被認為是神的，都是些有權力的人，這就

338

²⁰ OGI 456. 44-50: εἰ δέ τι τούτων ἐπικυδέστερον τοῖς μετέπειτα χρόνοις εὐρεθῆσεται, πρὸς μη[δέν] τῶν θεοποιεῖν αὐτὸν ἐπὶ [πλέ]ον δυνησομένων ἐλλείψει[ν] τὴν τῆς πόλεως προθυμίαν καὶ εὐσέβειαν. 參考 Habicht 1970: 176-7; S. R. F. Price 1980: 34-5.

是為甚麼他們被其餘的人神化並稱譽為神（*καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἄλλων θεοποιηθέντας δόξαι θεούς*）」（*Adv. Math.* 9. 51）。

當*θεοποιεῖω* 這字在異教作者中間還不普遍時，它已經是基督徒描繪異教徒或基督徒神化時，喜歡選用的動詞。護教士們多次用這動詞來表示，異教徒神化了那些沒有生命的事物。²¹ 革利免是第一位將這字用於基督徒的神化。²² 此後，這動詞為希坡律陀（*Ref.* 10. 34），俄利根²³ 和該撒利亞的優西比烏²⁴ 所使用；然後，被亞他那修²⁵ 極其頻繁的使用。接著，使用這動詞的有盲者荻地模²⁶，加帕多家三教父²⁷，老底嘉的亞波里拿流²⁸；在第四世紀有馬加利²⁹，偽馬加利³⁰，亞歷山太的區利羅³¹；在第五世紀有耶路撒冷的李安迪³²；在第六世紀有守道者馬克西母³³。就使用*θεοποιεῖω* 這個字的頻率而言，因著亞他那修的影響，到了四世紀它主要被賦予了基督教的涵義。然而，到了教父時代的末了，它逐漸被*θεόω* 所取代。

θεοποιῖα 這個名詞最早使用的人是第二世紀學者寶隆（Julius Pollux），將其定義為製造神像的藝術（*Onomast.* 1. 13）。坡菲留一個世紀之後（*c.* 270）用這字來表示埃及人神化動物（*De Abstin.*

²¹ Aristides, *Apol.* 7. 11; 13. 1; Athenagoras, *Legat.* 22. 9, 10, 12; Tatian, *Orat.* 18.

²² *Prot.* 9. 87. 1; 11. 114. 4; *Strom.* 6. 125. 4.

²³ 進一步的資料參考 191 頁。

²⁴ 相對來說是稀有的；參考 316 頁。

²⁵ 進一步的資料參考 225 頁。

²⁶ *Com. Gen.* (SC 244, 248 頁)；*De Trin.* 2. 4, 25；3. 2, 16。

²⁷ Basil, *Adv. Eun.* 3. 5; Greg. Naz. *Or.* 2. 73; Greg. Nys. *De Virg.* 1; C. *Eun.* 4. 629D.

²⁸ *Quod unus sit Christus* 1; *Kata meros pistis* 1, 31.

²⁹ *Apocrit.* 4. 18. 26.

³⁰ *Mac. Hom.* (Coll. I) 2. 12. 6.

³¹ *Thes.* 4. 15, 33; *Dial. Trin.* VII. 640a, 644d.

³² *Adv. Nest.* 3. 8; 5. 25.

³³ *Ep.* 31; *Myst.* 7.

4. 9)。在接下來的一個世紀裡，亞他那修³⁴和優西比烏³⁵以類似的方式，用這字來說到異教徒虛構了的許多神祇。第五世紀的希洛克勒斯用這字說到藉著德行的進步而有的神化，但是沒有基督徒曾經在這個意義下使用這字。³⁶相反的，基督徒使用 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ 這個形式。它最先被發現在亞他那修的著作中，³⁷後來也出現在荻地模³⁸和亞歷山太的區利羅³⁹的著作中。

339

形容詞名詞 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\omicron\varsigma$ 出現在亞理斯托芬（Aristophanes）的一篇殘篇中（frag. 786/7）。因為缺少上下文，我們無法確定其涵義，但它可能是指「一個製作神像的人」。這個字就是以這個意義出現在琉善所著之《喜愛謊言者》（*Lover of Lies*）中（*Philopseudes* 20），這也是寶隆所下的定義（*Onomasticon* 1. 13）。最先使用這字的基督徒作者是亞歷山太的革利免，他除了依循上述的用法，還給了這字一個新的形容詞意思，就是「神化」（*Prot.* 4. 51. 6; *QDS* 19）。它仍然是一個罕見的字，用過這字一次的作者有俄利根（*Sel. in Exod.* 1. 3），美多迪烏斯（*Symposium* 9. 4），亞他那修（*De Syn.* 51），亞波里拿流（*Kata meros pistis* 27），偽該撒利亞的巴西流（*Adv. Eunom.* 5. 732b）和耶路撒冷的區利羅（*Catech.* 4. 16）；使用過這字二次的有拿先斯的貴格利（*Or.* 3. 1; *Carm.* 11. 2. 7）和亞歷山太的區利羅（*Dial. Trin.* V. 567e; vii. 644d）；使用過這字四次的則有偽丟尼修（*CH* 1. 1. 120b; *DN* 2. 1. 637b; 11. 6. 956B; *Ep.* 2. 1068A）。我們發現後期的新柏拉圖主義者蒲洛克魯（*In Tim.* 5. 308d, [Diehl 編, iii. 226. 28]），希洛克勒斯（*In Carm. Aur.* 19. 10 [84. 1]）和大馬士修（Damascius）（*V. Isidori*, Zintzen 編, 207.

³⁴ *CG* 12. 21, 29.

³⁵ *Praep. evang.* 1. 5; 2. 6; 3. 3, 5, 13; 4. 17; *Dem. evang.* 1. 2; *Is.* 19. 1; 41. 15.

³⁶ *In Carmen Aureum* 27. 5 (ed. Koehler, 120. 16).

³⁷ *CA* 1. 39; 2. 70; 3. 53.

³⁸ *On Genesis* (SC 233, p. 109. 12).

³⁹ *C. Nest.* 2. 8.

8) 都採用了這個最先由亞歷山太的革利免所證實之意義。

3. Ἐκθεώω / ἐκθειώω—ἐκθέωσις—ἐκθεωτικός

最早使用 *θεοποιέω* 的文學家哈利卡納蘇斯的丟尼修，也是第一個見證 *ἐκθειώω* 這個字的人。當他為提供理性解釋來說明信實女神（*Pistis* 或 *Fedis*）怎樣在羅馬受到崇拜時，他說，努馬將信實加於正義（*Dike*），報應（*Nemesis*）和憤怒（*Erinyes*），她們三者早先已經被神化了（*ἐκτεθειώσθαι*），如此一來就可以加強沒有證人之合約的力量（*Ant. Rom.* 2. 75. 2）。我們下一位見證人是猶太的柏拉圖主義者亞歷山太的斐羅（fl. 39 CE）。他多次用 *ἐκθειώω* 來形容異教神化動物、人，和天上星體的行為。⁴⁰ 在第一世紀末，蒲魯他克論到希羅多德怎樣貶低伊俄（*Io*）的故事中使用 *ἐκθειώω* 這字，說，「所有的希臘人都認為她已經被野蠻人神化了（*ἦν πάντες Ἕλληνας ἐκτεθειώσθαι νομίζουσι*）」（*Moralia* 856e）。

Ἐκθεώω 第一次出現在阿匹亞（*Appian*）的著作中，它被用來表示祭壇的奉獻。⁴¹ 亞歷山太的革利免首先見證這字具有「神化」的意思，他同時在異教和基督教的背景中使用這個字。⁴² 俄利根也使用這個字，但他只用了一次，帶著輕蔑的意思。⁴³ 然而基督徒作者

⁴⁰ *Decalogue* 8, 53, 70, 79; *Spec. Leg.* 1. 10. 344; *Conf.* 173.

⁴¹ *The Civil Wars* 3. 3: *τὴν ἀγορὰν οὖν καταλαβόντες ἐβόων καὶ τὸν Ἀντώνιον ἐβλασφήμον καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκέλευον ἀντὶ Ἄματιον τὸν βαμὸν ἐκθεοῦν καὶ θεῖν ἐπ' αὐτοῦ Καίσαρι πρότους.*

⁴² *Prot.* 2. 26. 5; *Paed.* 1. 98. 3; *Strom.* 1. 105. 1.

⁴³ *Hom. Jer.* 5.2; 參考 *Aelian*（對革利免那一代，他是年輕一輩的人物；但對俄利根那一代，他是老一輩的人物），*De nat. anim.* 10. 23: *σέβουσι δὲ ἄρα οἱ αὐτοὶ Κοπιῖται καὶ θηλείας δορκάδας καὶ ἐκθεοῦσιν αὐτάς, τοὺς δὲ ἄρρενας καταθούουσιν*。參考 *Preisendanze, P. Graec. Mag.* 1. 2455-9: *λαβὼν μυγαλὸν ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι*。

們並沒有採用這個詞彙。相形之下，這個字在新柏拉圖主義者中間的確成為重要的詞彙。坡菲留（232/3—c. 305）說，一個人藉著達到與神聖者相像而神化（*ἐκθεοῖ*）自己。⁴⁴ 蒲洛克魯（c. 410—83）經常使用 *ἐκθέωω*，尤其是在他的《蒂邁歐註釋》（*Commentary on the Timaeus*）一書中，來表示那藉著有分於神而取得的神性。只有「那一位」和造物主（*demiurge*）是神，其餘的都是被神化的 *ἐκθεοούμενοι*。⁴⁵ 偽丟尼修在兩處 *ἐκθέωω* 的使用上，背離了蒲洛克魯的影響（*DN* 1. 5. 593b; 8. 5. 893A）。赫米亞斯提到丟尼修，說他是一位 *ἐκθεοούμενοι*（被神化的神——譯者註）（*Schol. in Phaedr.* 135a, Couvreur 編, 138. 24）。在第六世紀，學院（the Academy）的最後一任校長大馬士修理所當然的認為只有 *ὀπερούσιος θεός*（超越物質的神——譯者註）是真正意義上的神，其餘的乃是 *ἐκθεοούμενοι*（那被神化的——譯者註）（*Dub. et sol.* 100, Ruelle 編, 1. 258. 3）。

我們可能必須將 *ἐκθέωσις* 的起源回溯到卡利馬克斯（c. 305-c. 240 BCE）。他為西元前 270 年埃及的阿欣諾一世（Arsinoe I）的神化，寫了一首慶祝詩；在其敘述的總結中，有一個標題，名為 *Ἐκθέωσις Ἀρσινόης*（阿欣諾的神化）（*Dieg.* 10. 10, Callimachus, Pfeiffer 編, 1. 218, frag. 228）。這字一直是個罕見的名詞。它和 *ἀποθέωσις* 一同出現在西元前 238 年的蓋諾浦法令中，二者的意義沒有甚麼明顯的不同（*OGI* 56. 53）。這字被斐羅一般性的用來指假神的設立，特別是指卡利古拉的自我神化（*Leg.* 77, 201, 332, 338, 368; *Dec.* 81）。在這之後它似乎就沒有再被使用，直到第五世紀我們在蒲洛克魯的著作中再次發現到這個字（*In Remp.*, Kroll 編, i. 120. 17）。蒲洛克魯也使用了形容詞形式 *ἐκθεωτικός*，只不過這似乎是他

⁴⁴ *To Marcella* 17: *αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν καὶ εὐάρεστον ποιεῖ θεῶν καὶ ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοίωσιν τῶ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ.*

⁴⁵ *El. Theol.* 129, 135, 138, 153, 160; *In Remp.* (Kroll 編, ii.48. 10-12) ; *In Tim.*, proem. 3ef.

自己造的字。⁴⁶ 我們所找到第一個以基督教的意義來使用 *ἐκθεώω*, *ἐκθέωσις*, *ἐκθεωτικός* 的作者是偽丟尼修。⁴⁷

4. Θεόω—θέωσις

Θεόω 最先出現於卡利馬克斯的著作，他是最早一位使用神化之語言的作者。他把赫拉克勒斯描述為在眾神中仍是貪婪的，「雖然他的肉身 在弗呂家的一棵橡樹下，已經被神化了〔也就是靠自焚〕」（*οὐ γὰρ ὁ γε Φρυγίη περ δρυὶ γυῖα θεωθεῖς / πάσασ' ἀδηφαγίης*）（*Hymn III to Artemis* 159-60）。不久以後，另一位亞歷山太的猶太作家偽阿裡斯提斯（Ps.-Aristeas），他用 *θεόω* 這字評論異教之神化的荒謬（*Ep. ad Phil.*, SC 89, p. 170）。

在那之後這字消失了一段時間，直到二世紀，犬儒學派（Cynic）的哲學家戈達拉的歐諾茅斯（Oenomaus of Gadara）（fl. c. 120）重新用這個動詞來嘲諷說，眾神中有一位神化了一棵橄欖樹的樹幹。⁴⁸ *Θεόω* 出現在《希耳米作品集》的〈牧人篇〉（*Poemandres*）這一章中，它被用來表示魂藉著真知識而脫去情慾的狀態，並且被同化於眾大能者，而進入了第八層範圍之內（*CH* I. 26; 參 *CH* XIII. 10）。大約在同時期之亞歷山太的革利免也使用這動詞，來表示以一種相似的方法，藉著根除情慾而神化（*Strom.* 4. 152. 1）。第三世紀新柏拉圖主義的任碧和（Iamblichus）（c. 250-c. 325）也用 *θεόω* 來表徵包含在畢達哥拉斯派符號中的神化能

341

⁴⁶ *El Theol.* 165; *In Parm.* 4. 838 (Cousin 編); *In Tim.* 4.302b (Diehl 編, iii 205. 6); 5. 302d (iii. 206. 26); 5.302f (iii. 207. 25); 5. 306d (iii. 220. 12); 5. 313b (iii. 241. 19).

⁴⁷ 這些都出現在本書最為哲學的部分。'Εκθεόω: *DN* 1. 5 .593C; 8. 5. 893A; ἐκθέωσις: *DN* 9. 5. 912D; 12. 3. 972A; ἐκθεωτικός: *DN* 2. 7. 645A.

⁴⁸ 被優西比烏引用, *Prep. evang.* 5. 34: *καίτοι εἰ ἀσφαλὲς ἦν, οὐκ ἂν ἦν ἐπιβατὸν ληρῶ οὐδ' ἂν εἶς τις τῶν Ὀλυμπίων εἰς τοῦτο ἤλθεν παρανοίας ὡς ἐλαῖνον κορμὸν θεῶσαι.*

力。⁴⁹

雖然蒲洛克魯在他對《巴門尼德》（*Parmenides*）和《蒂邁歐》（*Timaeus*）的註釋中也多次使用 $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ （*In Parm.* 1. 34, 35, Cousin 編, 490, 491; *In Tim.* 3. 173e, Diehl 編, ii. 111. 20），事實上這個動詞之意義是基於基督教用法才被確立的。亞波里拿流使用了這字兩次（*Frag.* 147, Lieztmann 編, 246），拿先斯的貴格利至少有二十一次用這字來表示基督人性的神化和基督徒之終極目標（*telos*）。⁵⁰ 在這之後， $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ 出現在馬加利的著作中，但只是意味著「獻上」或「奉獻」心思（*Apocriticus* 3. 23），並沒有包含貴格利所指的意思，乃是到了偽丟尼修⁵¹、封提斯的戴奧德克斯（*Diadochus of Photice*）（*Hom. Ascens.* 6）、耶路撒冷的李安迪（*Nest.* 3. 5; 4. 37; 5. 10 G25）、守道者馬克西母⁵²（主要在他對貴格利的註釋中），和大馬色的約翰⁵³，這樣的意義才被他們拿來使用。經由這些作者，這個字被吸收到拜占庭傳統裡。

$\Theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ ，也就是 $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ 的名詞，乃是拿先斯的貴格利首創的。它最先出現於貴格利的《第四演講錄》，也就是〈針對朱利安（二世）的第一非難〉，這篇文章完成於朱利安死後的西元 363 年 7 月。⁵⁴ 雖然這字成了拜占庭神學說到神化的標準詞彙，它卻是早期教父們所使用之各種詞彙中最罕見的。如同 $\theta\epsilon\acute{o}\omega$ ，它再次出現在偽丟尼

⁴⁹ *V. Pyth.* 23. 103: τὰς τῶν Πυθαγορικῶν συμβόλων ἐμφάσεις καὶ ἀπορρήτους ἐννοίας [...] ὑπὲρ ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν θεωθεῖσαι.

⁵⁰ 進一步的資料參考 288 頁。

⁵¹ 進一步的資料參考 334 頁。

⁵² *Thal.* 40, 44, 64; *Opusc.* 4, 7. (PG 91. 60B, 81D); *Epp.* 12. 31; *Ambig.* (PG 91. 1040CD, 1088B, 1237B, 1336A).

⁵³ *De fid. Orth.* 2. 12; 3. 17; *C. Jac.* 52; *Anacr.* (PG 96. 854B). 關於其他七、八世紀的作者，請參考 Lampe, *PGL.*, s.v.

⁵⁴ *Or.* 7. 17; 關於一個完整的清冊，參考本書 288 頁。

修⁵⁵、耶路撒冷的李安迪 (*Adv. Nest.* 1. 18)、守道者馬克西母⁵⁶、和大馬色的約翰⁵⁷的著作中。唯一使用這詞彙的異教作者是雅典的新柏拉圖主義者大馬士修。他說，那超越實質之「單一」的多數性，並非含示他們是自我存在之神格，而是含示他們是被賜予光照和 $\theta\epsilon\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ (*Dub. et sol.* 100, Ruelle 編, i. 258. 5)。

5. Ἀποθειάζω—ἐκθειάζω

342 蒲魯他克是第一個使用 $\acute{\epsilon}\kappa\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$ 這個動詞的人，這字仍舊是比較罕見的。蒲魯他克說，塞多留 (Sertorius) 僅只稍微神化了 ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon$) 他的寵物小鹿，為要讓他的那一大群由盧西塔尼亞人 (Lusitanians) 組成的軍隊留下深刻印象 (*Sert.* 11. 3)。文法家赫拉克利特說全世界已經「神化」了荷馬的智慧時候，賦予這個字一個不同的隱喻涵義。⁵⁸ 第二世紀的琉善把 $\acute{\epsilon}\kappa\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$ 當作 $\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ 的同義字，以表示奧列斯特 (Orestes) 和俳刺德斯 (Pylades) 在色雷斯 (Thrace) 被賦予神聖尊榮的方式。任碧和說，畢達哥拉斯在他有生之年就被他的崇拜者和跟隨者所神化。⁵⁹ 在第三世紀，希律將這詞用在皇帝崇拜上，他寫道，「神化 ($\acute{\epsilon}\kappa\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$) 那些死後留下孩子作繼任者的皇帝，是羅馬人的習俗」 (*Hist.* 4. 2. 1)。下一

⁵⁵ *CH* 1. 3; 7. 2; *EH* 1. 2. 3, 4; 2. 2. 1; 2. 3. 6; 3. 1; 3. 3. 4; 3. 3. 7; 6. 3. 5; *DN* 2. 8, 11; 8. 5.

⁵⁶ *Thal.* 9, 22, 40, 44, 59, 60, 61, 63; *Orat. Dom.* 873C, 877C, 893D, 905D; *Cap. Theol.* 1. 54, 55, 60, 97; 2. 25, 88; *Opusc.* 33C; *Epp.* 2, 9, 43; *Myst.* 680C; *Ambig.* 1040D, 1088C, 1237B.

⁵⁷ *De fid. Orth.* 3. 17; 4. 18; *C. Jac.* 52; *Carm. Theog.* 93. 也參考 Ps-Cyril (七世紀), PG 77. 1152C。

⁵⁸ *Homeric Problems* 79 (Oelmann 編, p. 106. 5) : $\tau\eta\nu\ \delta\prime\ \omicron\mu\acute{\eta}\rho\omicron\nu\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\kappa\epsilon\nu\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\ \acute{\omicron}\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\varsigma$.

⁵⁹ *V. Pyth.* 2. 11: $\tau\omicron\nu\ \nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\nu\phi\eta\mu\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\epsilon\theta\rho\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\nu$.

個世紀的朱利安譴責基督徒說，他們神化了一個在神身上是品德，但又認為在人身上是該受責備的事，那就是妒忌（*C. Gal.* 155d）。最後，在第五世紀末了，赫米亞斯（Hermias）聲稱說柏拉圖「神化埃及人作為當受尊敬的（*ἐκθειάζει τοὺς Αἰγύπτιους ὡς ἀρχαίους*）」，也就是說，視他們為神諭者（*Schol. in Phaedr.* 199a）。

少數幾位使用這個動詞的基督徒作者並沒有把它當作人生的終極目標（*telos*）。亞歷山太的革利免經常將它與*θειάζω*一起使用。⁶⁰俄利根和亞他那修也使用這動詞，但每個人只用過兩次。⁶¹每一次*ἐκθειάζω*被用在異教徒的背景時，它都帶著輕蔑的意思。

動詞*ἀποθειάζω*的例證只有一個。塞米斯提烏（Themistius）在西元四世紀創作了這字，與*ἐκθειάζω*類同，用來指海格立斯的神化（*Orat.* 20. 239d）。

6. 結論

從上述的研究中浮現出這樣的模式：從西元前三世紀到西元六世紀，有一組意義差不多的詞彙，從某種角度而言，或者是按字面，或者按隱喻表示人、動物，或抽象之概念會從低下的短暫世界，轉換到在上的永恆世界。然而，這些詞彙並非完全是同義的。基督教作者偏愛某些詞彙或創作出新詞彙是非常有意義的。在希臘文世界的猶太作者不像基督徒作者，他們從來沒有把這些詞彙當作人的終極目標（*telos*）。

在希羅時期，這組詞彙還不是那麼豐富，只包括了動詞*θεόω*和*ἀποθεόω*，以及名詞*ἐκθέωσις*和*ἀποθέωσις*，而且專特用於英雄和統

⁶⁰ 進一步的資料參考 166 頁。

⁶¹ *Origen: Hom. Jer.* 7.3; *Com. Jo.* 10. 34. *Athanasius: CG* 8, 9.

治者之神化的背景中。我們並不知道尤赫邁路斯是否使用過這些詞彙中的任何一個。但是在西元前第一世紀，我們主要是在神話史實論學派的作者中發現這些詞彙。哈利卡納蘇斯的丟尼修增加了這動詞的數目，他引進了 *ἐκθειόω* 和 *θεοποιέω*，後者帶著些微輕蔑的意思，除此之外沒有任何字義上的延伸。*Ἀποθειόω* 也於同時期出現在一個埃及的碑文中。

在帝國時代的早期，我們發現 *ἀποθέωσις* 被當作相當於拉丁文 *consecratio* 一詞使用。此外，希臘社會可以用 *θεοποιέω* 這字當作授予仍然在世的皇帝神聖尊榮。到了第二世紀，*ἀποθέωσις* 已經成為莊嚴葬禮的同義詞，並可用於普通公民。

343 這個語詞在哲學上的使用，開始於第一世紀末了的蒲魯他克。他也引進了 *ἐκθειάζω* 這個字。在第二世紀，*θεόω* 的使用再次活絡起來，並且第一次出現了 *ἐκθεόω*，結果這兩個動詞被新柏拉圖主義者有力的使用。新柏拉圖主義者間基本上完全避免使用帶著字首 *απο-* 的詞彙。雷丁 (M. Radin) 首先在 1916 年提出 *ἀποθέωσις* 和 *ἐκθέωσις* 二者在字義上的分別 (Radin 1916: 44-6)。哈比希特 (Habicht) 不接受雷丁的論點；但是當他這樣反對時，他只考慮到較為早期的資料，在那些資料中，這兩個字之間的差異似乎尚未發展出來 (Habicht 1970: 174 n. 24)。然而，雷丁想要呈現的區別，日後看起來似乎才是正確的。*Ἀποθέωσις* 被專門用來指對於皇帝的崇拜，也被延伸用在一般的死者身上。以其廣義的用法而言，它含示「回到原初」，就是魂高升回至其起源之處。我們發現 *ἀποθεόω* 就是以這個意義被使用於希耳米派和俄利根的著作中。然而，新柏拉圖主義者想要表達一種思想，就是神的能力降臨到較低層次的存有裡，那些層次中的存有並藉由有分於神而變化。對於這個目的而言，*ἐκθέωσις* 與其衍生字是更為恰當的，因為字首 *εκ-* 表達了「完全的使成為……」意思。

在後期的新柏拉圖主義者——尤其是蒲洛克魯——之前，基督教比異教徒更頻繁的使用了神化這詞。基督教時代開始之前，只有

十七個倖存的文獻使用了那些詞彙。到第三世紀末了，文獻的數目已增至六十八個，這數量超過了護教者，革利免、俄利根，和希坡律陀，所使用之次數的總和。第三世紀中葉時，這些基督徒使用這詞的頻率，已經比他們同時期並之前的異教徒更多了。⁶² 這個現象看來有兩個原因。首先是遍及全帝國的皇帝崇拜沒有被太多的討論。除了猶太人和基督徒以外，這並不是一個問題，因此也沒有激起太多的討論。其次是在任碧和開始發展出法術的觀念之前，柏拉圖主義沒有真正的神化。例如，普羅提諾從未使用神化的語言，其原因很簡單，因為如果人的魂在本質上已經是神聖的，它就不需要再被神化。⁶³ 因此，當基督教作者們要討論神化的題目時候，他們就必須處理一組從未被運用過，卻又有豐富涵義的詞彙，好讓他們能夠毫無困難的根據自己的目的採用它們。

基督教作者們特別偏愛動詞 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\acute{\epsilon}\omega$ 和 $\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ ，以及名詞 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ 和 $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 。這兩個後期所創作的字基本上只出現在基督教著作之中。第二世紀的護教士們相當頻繁的使用 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\acute{\epsilon}\omega$ 來指異教徒之神化。革利免是最早將 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\acute{\epsilon}\omega$ 應用於基督徒之神化的作者，他也使用 $\theta\acute{\omicron}\omega$ 和幾個別樣的詞彙，只是他在後者用法上和同時期的異教徒並沒有區別。第一個動詞是由亞他那修所採用，他是第一個使用名詞 $\theta\epsilon\omicron\pi\omega\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ 的例證。接下來是拿先斯的貴格利，他創造了名詞 $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 。亞歷山太的區利羅接受了亞他那修所用的專有名詞，而偽丟尼修和守道者馬克西母接受了貴格利的詞彙。因此，後者這一組詞彙得以在拜占庭的用法中佔主導地位。

其他的 $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\epsilon\acute{\omicron}\omega$ 和 $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ 只出現於俄利根、神行者貴格利、荻地模、亞波里拿流、馬加利、偽馬加利，和守道者馬克西母所著

⁶² 護教士們使用這些名詞六次（都是在異教的背景之下），革利免三十九次（15%在基督教的背景之下），希坡律陀四次（25%在基督教的背景之下），俄利根二十次（50%在基督教的背景之下），總計六十九次。詳情請參考相關的章節。

⁶³ 他確實說過 $\theta\epsilon\acute{\omicron}\delta\omicron\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ，但是立刻用 $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\upsilon\nu\tau\alpha$ 加以改正（*Enn* VI. 9. 9. 58）。

的文章，背景是獲得基督教贊許。甚至在涅斯多留爭議開始之前，「尊奉為神」已經開始有了輕蔑的意思。當涅斯多留強烈反對基督人性被這些「創新者」「尊奉為神」時，他已證實了這種輕蔑的語意。名詞「完全成為神」(ektheosis)也沒有在教會立足。革利免之後，「完全成為神」(ἐκθεόω)這動詞只在偽丟尼修的著作中出現了一次，而名詞ἐκθέωσις只在守道者馬克西母的著作中出現了三次。這些都是後期的新柏拉圖主義異教徒間最流行的詞彙。因此，基督教作者為神化成功的發展出獨特之專有名詞。

參考文獻

文本與翻譯

- ALCINOUS. *Alcinoos, Enseignemen des doctrines de Platon*. Ed. John Whittaker. French trans: Pierre Louis. Collection des Universités de France. Paris: Belles Lettres, 1990.
- *Alcious: The Handbook of Platonism*. ET John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- APOLLINARIUS OF LAODICEA. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Texts ed. Hans Lietzmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
- APULEIUS OF MADAURA. *Apuleius of Madauros: The Isis Book*. Ed. with English trans. J. Gwyn Griffiths. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 39. Leiden: Brill, 1975.
- *Lucio Apuleio. Metamorfosi*. Ed. Federico Roncoroni. Italian trans. Nino Marziano. Milan: Garzanti, 2002
- *The Transformations of Lucius otherwise known as The Golden Ass*. ET Robert Graves. Harmondsworth: Penguin, 1950.
- ARISTOTLE. *Aristotelis Metaphysica*. Ed. W Jaeger. OCT. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- *Aristotelis De Anima*. Ed. W D. Ross. OCT. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. OCT. Oxford: Clarendon Press, 1890 .
- *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. ET ed. Jonathan Barnes. 2 vols. Bollingen Series 71.2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- ATHANASIUS OF ALEXANDRIA. *Athanasius Werke*. Ed. H. G. Opitz *et al.* Berlin: Walter de Gruyter, 1934-.
- *The Orations of St Athanasius Against the Arians*. Ed. William Bright. Oxford: Clarendon Press, 1873.
- *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*. Ed. with English trans. Robert W. Thomson. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- *Vita di Antonio*. Ed. G. J. M. Bartelink. Italian trans. Pietro Citati and Salvatore Lilla. Scrittori Greci e Latini. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori editore, 1974.
- *Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria*. Trans. J. H. Newman *et al.* ed. Archibald Robertson. NPNF, Second series, 4. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1995.
- ATHENAEUS. *Athenaeus. Deipnosophistae*. Text with English trans. C. B. Gullick. 7 vols. LCL. Cambridge, Mss.: Harvard University Press, 1927-41.

- AUGUSTINE OF HIPPO. *Sancti Augustini episcopi opera omnia*. Ed. the Maurists. PL 32-47.
- *Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII*. Ed. Emanuel Hoffmann. 2 vols. CSEL 40. Vienna, Prague, and Leipzig: F. Tempsky and G. Freytag, 1899-1900.
- *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*. Ed. D. Eligius Dekkers, OSB, and Johannes Fraipont. 3 vols. CCSL 38-40. Turnhout: Brepols, 1956.
- *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*. Trans. ed. Philip Schaff. NPNF, First series, 1-8. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1994-8.
- *Sermons*. Trans. Edmund Hill, OP. 11 vols. The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. 111. 1-11. New York, NY: New City Press, 1979-97.
- *Expositions of the Psalms 33-50*. Trans. Maria Boulding, OSB. The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. 1. 16. New York, NY: New City Press, 2000.
- BABAI. *Liber de Unione*. Ed. with Latin trans. A. Vaschalde. CSCO, Scriptores Syri, ser. 2, tom. 61. Rome: Karolus de Luigi; Paris: J. Gabalda, 1915.
- BASIL OF CAESAREA. *S. P. N Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia quae extant*. Ed. J. Garnier, OSB and P. Maran, OSB. PG 29-32.
- *The Book of Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, On the Holy Spirit, written to Amphilocheus, Bishop of Iconium, against the Pneumatomachi*. Ed. C. F. H. Johnston. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- *Basilio di Caesarea. Sulla Genesi (Omelia sull' Esamerone)*. Ed. with Italian trans. Mario Naldini. Scrittori Greci e Latini. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori editore, 1990.
- *Homilia i de creatione hominis*. Ed. H. Hörner. GNO Supplementum. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- *Saint Basil: The Letters*. Text with English trans. Roy J. Deferrari. 4 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926-34.
- *The Treatise De Spiritu Sancto, the Nine Homilies of the Hexaemeron, and the Letters of Saint Basil the Great, Archbishop of Caesarea*. Trans. Blomfield Jackson. NPNF, Second series, 8. Edinburgh: T & T Clark, 1895 (repr. 1996).
- *Saint Basil the Great: On the Holy Spirit*. Trans. David Anderson. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980.
- CICERO. *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum*. Ed. W. Ax. Stuttgart: B. G. Teubner, 1961.
- *Cicero: The Nature of the Gods*. ET Horace C. P. McGregor. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Clemens Alexandrinus*. Ed. O. Stählin, L. Früchtel, and U. Treu. 4 vols. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 196-80.
- *Clement of Alexandria*. Selections with English trans. G. W. Butterworth. LCL. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1919.
- *Alexandrian Christianity*. Selected English trans. of Clement and Origen by J. E. L. Oulton and Henry Chadwick. LCC. London: SCM Press, 1954.
- *Clement of Alexandria*. ET Alexander Roberts and James Donaldson. ANF 2. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1994: 171-567.
- *Clement d'Alexandrie. Extraits de Théodote*. Ed. With French trans. F. Sagnard, OP. SC 23. Paris: Éditions du Cerf, 1948.

- CYRIL OF ALEXANDRIA S. P.N. *Cyrilli, Alexandriae Archiepiscopi, Commentarius in Isaiam Prophetam*. Ed. Jean Aubert. PG 70. 9-1450.
- *S. P. N. Cyrilli, Alexandriae Archiepiscopi, Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*. Ed. Jean Aubert. PG 75. 9-656.
- *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium*. Ed. Philip Edward Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872.
- *Contra Nestorium*. Ed. Eduard Schwartz. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 1. 1. 6. Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1927-9: 13-106.
- *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Ed. with French trans. Georges Matthieu de Durand, OP. SC 97. Paris: Éditions du Cerf, 1964.
- *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. Ed. with French trans. Georges Matthieu de Durand, OP. 3 vols. SC 231, 237, 246, Paris: Éditions du Cerf, 1976-8.
- *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales*, vol. iii. Ed. W. H. Burns with French trans. M.-O. Boulnois and B. Meunier. Paris: Éditions du Cerf, 1998.
- *Cyril of Alexandria: Select Letters*. Ed. With English tans. Lionel R. Wickham. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- *Cyril of Alexandria*. Selected English trans. Norman Russell. London: Routledge, 2000.
- CYRIL OF SCYTHOPOLIS. *Cyril of Scythopolis. Lives of the Monks of Palestine*. Trans. R. M. Price. Introduction and notes John Binns. CSS 114. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1991.
- DIADOCHUS OF PHOTICE. *Diadoque de Photiké. Oeuvres spirituelles*. Ed. with French trans. Édouard des Places, SJ. SC 5 ter. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- DIDYMUS THE BLIND. *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*. Ed. with French trans. Pierre Nautin. 2 vols. SC 233 and 244. Paris: Éditions du Cerf, 1976 and 1978.
- *Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie*. Ed. with French trans. Louis Doutreleau, SJ. 3 vols. SC 83, 84, and 85. Paris: Éditions du Cerf, 1962.
- *Didyme l'Aveugle. Traité du Saint-Esprit*. Ed. with French trans. Louis Doutreleau SJ. SC 386. Paris: Éditions du Cerf, 1992.
- DIO CASSIUS. *Dio Cassius: Roman History*. Text and English trans. E. W. Cary. 9 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914-27.
- DIODORUS SICULUS. *Diodorus Siculus. Library of History*. Text with English trans. C. H. Oldfather et al. 12 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933-67.
- TO DIOGNETUS. *The Apostolic Fathers*. Text with English trans. J. B. Lightfoot, ed. and completed J. R. Harmer. London: Macmillan, 1926: 487-511.
- *A Diognète*. Text and French trans. H.-I. Marrou. SC 33 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1965.
- DIONYSIUS THE AREOPAGITE. *Corpus Dionysiacum*, i: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*. Ed. Beate Regina Suchla. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990; ii: *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Ed. Günter Heil and Adolf Martin Ritter. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1991.
- *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. ET Colm Luibheid and Paul Rorem. CWS. London: SPCK, 1987.
- EMPEDOCLES OF ACRAGAS. *Empedocles: The Extant Fragments*. Text with English trans. and commentary M. R. Wright. 2nd edn Bristol Classical Press. London: Duckworth;

- Indianapolis, Ind.: Hackett, 1995.
- EPHREM THE SYRIAN. *Saint Ephrem: Hymns on Paradise*. Trans. Sebastian Brock. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1990.
- EUNAPIUS. *Philostratus and Eunapius: Lives of Sophists*. Text with English tans. Wilmer C. Wright. LCL. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1921 (repr. 1989).
- EUSEBIUS OF CAESAREA. *Demonstratio Evangelica*. Ed. I. A. Heikel. GCS. Berlin: Akademie-Vedag, 1913.
- *Historia Ecclesiastica*. Ed. E. Schwartz and T. Mommsen. 2 vols. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1903-8.
- *Ecclesiastical History*. Text with English trans. Kirsopp Lake and J. E. L. Oulton. 2 vols. LCL 153, 265. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1926-32.
- EVAGRIUS PONTICUS. The 'Ad monachos' of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary. Greek text with English trans. Jeremy Driscoll. *Studia Anselmiana* 104. Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1991.
- *Évagre le Pontique. Le Gnostique*. Greek fragments of the *Gnostikos* and French trans. by Antoine and Claire Guillaumont. SC 356. Paris: Editions du Cerf, 1989.
- *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*. Greek text of the *Praktikos* and French trans. by Antoine and Claire Guillaumont. SC 170-1. Paris: Éditions du Cerf, 1971.
- *Les six centuries des 'Kephalaiā Gnostica' d'Évagre le Pontique*. Syriac text with French trans. Antoine Guillaumont. PO 28. 1. Paris. Firmin-Didot, 1958.
- *Epistula fidei*. Text and English trans. as Ps.-Basil, *Ep.* 8, Roy Deferrari, *Saint Basil: The Letters*, i. 46-93.
- *Epistula ad Melaniam*. ET Martin Parmentier, 'Evagrius of Pontus' "Letter to Melania"'. *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985): 2-38.
- *De oratione*. Ps.-Nilus of Ancyra, PG 79. 1165-1200.
- *Evagrius Ponticus: The Praktikos; Chapters on Prayer*. ET John E. Bamberger. CSS 4. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1981.
- GALEN. *Galen: Selected Works*. Trans. P. N. Singer. The World's Classics. Oxford and New York: Oxford University Press, 1997.
- GOSPEL OF PHILIP. *The Gnostic Scriptures*. ET Bentley Layton. London: SCM Press, 1987: 325-53.
- 'The Gospel Of Philip', ET Wesley W. Isenberg, in *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. James M. Robinson. Leiden: E. J. Brill, 1988: 139-60.
- GREGORY AKINDYNOS. *Letters of Gregory Akindynos*. Ed. with English trans. Angela Constantinides Hero. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae XXI*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1983.
- GREGORY OF NAZIANZUS. *S. P. N. Gregorii Nazianzeni opera omnia*. Ed. C. Clémencet, OSB, and A. B. Caillau, OSB. PG 35-8.
- *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*. Ed. Arthur James Mason. Cambridge Patristic Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- *Grégoire de Nazianze. Discours*. Orations 1-12 and 20-43 ed. with French trans. J. Bernardi, M. A. Calvet-Sebasti, P. Gally, M. Jourjon, G. Lafontaine, C. Moreschini, J.

- Mossay. SC 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384, 405. Paris: Éditions de Cerf, 1978-95.
- *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*, Ed. with French trans. P. Gallyay and M. Jourjon. SC 208. Paris: Éditions de Cerf, 1974.
- *Gregorio di Nazianzo. Tutte le Orazioni*. Ed. Claudio Moreschini with Italian trans. Chiara Sani and Maria Vincelli. Bompiani, Il Pensiero Occidentale. Milan: R. C. S. Libri, 2000 (conveniently prints in a single volume the critical texts issued by SC with the remaining Orations from PG).
- *Select Orations of Saint Gregory Nazianzen, sometime Archbishop of Constantinople*. ET Charles Gordon Brown and James Edward Swallow. NPNF, Second series, 7. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1996: 203-482.
- GREGORY OF NYSSA. *Contra Eunomium*. Ed. W. Jaeger. 2 vols. GNO 1-11. 2nd edn, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- *Opera Dogmatica Minora*. Part 1. Ed. F. Mueller. GNO III. 1. Leiden: E. J. Brill, 1958.
- *Oratio catechetica*. Ed. E. Mühlberg. GNO III. 4. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- *De Vita Moysis*. Ed. H. Musurillo. GNO VII. 1. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- *De Oratione Dominica, De Beatitudinibus*. Ed. J. F. Callaban. GNO VII. 2. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*. Ed. with French trans. M. Aubineau. SC 119. Paris: Éditions du Cerf, 1966.
- *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*. Ed. James Herbert Srawley. Cambridge Patristic Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- *Gregorio di Nissa. La Vita di Mosè*. Ed. with Italian trans. Manlio Simonetti. Scrittori Greci e Latini. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori editore, 1984.
- *Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. ET William Moore and Henry Austin Wilson. NPNF 5. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1995.
- *The Lord's Prayer; The Beatitudes*. ET Hilda C. Graef. ACW 18. Westminster, Md.: Newman Press; London: Longmans, Green & Co., 1954.
- *Saint Gregory of Nyssa: Ascetical Works*. ET V. W. Callahan. Fathers of the Church 58. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1967.
- *Gregory of Nyssa: The Soul and the Resurrection*. ET Catharine P. Roth. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993.
- GREGORY PALAMAS. *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. Text and French trans. Jean Meyendorff. Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30. Louvain: 'Spicilegium Sacrum Lovaniense' Administration, 1959.
- *Saint Gregory Palamas: The One Hundred and Fifty Chapters*. Text and English trans. Robert E. Sinkewicz, CSB. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- *Gregorio Palamas. Scritti filosofici e teologici*. Text of selected treatises and Italian trans. Ettore Perella. Bompiani, Il Pensiero Occidentale. Milan: R. C. S. Libri, 2003.
- *Gregory Palamas: The Triads*. ET selected texts Nicholas Gendle. CWS. London: SPCK, 1983.
- HERACLITUS. *Heraclitus*. Ed. with English trans. M. Marcovich. Merida, Venezuela: Los Andes University Press, 1967.
- *Heraclitus*. ET Philip Wheelright. Oxford: Oxford University Press, 1959.

- HERMETICA. *Corpus Hermeticum*. Text and French trans. A.-J. Festugière. 4 vols. Collection des Universités de France. Paris: Belles Lettres, 1946-54.
- *Hermetica*. ET Brian P. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HERODIAN. *Herodian*. Text and trans. C. R. Whittaker. 2 vols. LCL. London and Cambridge, Mass.: William Heinemann and Harvard University Press, 1970.
- ‘HIEROTHEOS’. *The Book of the Holy Hierotheos*. Syriac text and English trans. F. S. Marsh. London: Williams & Norgate, 1927.
- HILARY OF POITIERS. *S. Hilarii Episcopi Pictavensis Tractatus Super Psalmos*. Ed. Antonius Zingerle. CSEL 22. Vienna, Prague, and Leipzig: F. Tempsky and G. Freytag, 1891.
- *Sancti Hilarii Pictavensis Episcopi De Trinitate Libri I-XII*. Ed. P. Smulders. CCSL 62, 62A. Turnhout: Brepols, 1979-80.
- *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu*. Ed. with French trans. J. Doignon. 2 vols. SC 254, 258. Paris: Éditions du Cerf, 1978-9.
- *St Hilary of Poitiers. Selected Works*. ET E. W. Watson, L. Pullan, et al. NPNF Second series, 9. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1997.
- HIPPOLYTUS OF ROME. *Hippolytus Werke*. Ed. Achelis, G. Bonwetsch, et al. GCS. 4 vols. Leipzig and Berlin: J. C. Hinrichs and Akademie-Verlag, 1897-1955.
- *Contra Noetum*. Ed. with English trans. R. Butterworth, SJ. Heythrop Monographs 2. London: Heythrop Colledge, 1977.
- IAMBlichus. *Giamblico. La vita pitagorica*. Greek text and Italian trans. Maurizio Giangiulio. Milan: Rizzoli, 1991.
- *Iamblichus: On the Pythagorean Life*. ET Gillian Clark. Translated Texts for Historians, Greek Series 8. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.
- *The Theology of Arithmetic: On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers*. ET Robin Waterfield. Grand Rapids, Mich.: Phanes Press, 1988.
- IGNATIUS OF ANTIOCH. *The Apostolic Fathers*. Greek text and English trans. J. B. Lightfoot, ed. J. R. Harmer. London: Macmillan, 1926, 97-162.
- IRENÆUS OF LYONS. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Haereses*. Ed. W. Wigan Harvey. 2 vols. Cambridge: Typis Academicis, 1857.
- *Irenaeus: Against Heresies*. ET Alexander Roberts and James Donaldson. ANF 1. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1996.
- ISHO ‘YAHB II. *Lettre christologique*. Ed. L. Sako. Rome; n.p., 1983.
- JACOB OF SERUG. *Homiliae Selectae*. Ed. P. Bedjan. 5 vols. Paris and Leipzig: Harrassowitz, 1905-10.
- JOHN OF DALYATHA. *La Collection des lettres de Jean de Dalyatha*. Ed. with French trans. R. Beulay, OCD. PO 39. Turnhout: Brepols, 1978, 253-548.
- JOHN DAMASCENE. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Ed. Bonifatius Kotter, OSB. 5 vols. Patristische Texte und Studien 7, 12, 17, 22, 29. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1969-88.
- *John of Damascus: Exposition of the Orthodox Faith*. Trans. S. D. F. Salmond. NPNF, Second series, 9. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1997.
- *John of Damascus: On the Divine Images*. ET David Anderson. Crestwood, NY: St

- Vladimir's Seminary Press, 1980.
- JUSTIN MARTYR. *Apologiae pro Christianis, Iustini Martyris*. Ed. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 38. Berlin: Walter De Gruyter, 1994.
- *Dialogus cum Tryphone, Iustini Martyris*. Ed. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 47. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.
- *Justin. Dialogue avec Tryphon*. Text and French trans. G. Archambault. 2 vols. Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 8. Paris: Picard, 1909.
- *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew*. Trans. Alexander Roberts and James Donaldson. ANF 1. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1996, 194-270.
- *St Justin Martyr: The First and Second Apologies*. ET Leslie William Barnard. ACW 56. New York and Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997.
- *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho*. ET A. Lukyn Williams. London: SPCK, 1930.
- LEONTIUS OF JERUSALEM. *Adversus Nestorianos*. PG 86. 1399-1768.
- MACARIUS. COLLECTION I. *Makarios/Symeon. Redern und Briefe. Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B)*. Ed. H. Berthold. 2 vols. GCS. Berlin: Akademie-Verlag, 1973.
- Collection II. *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Ed. H. Dörries, E. Klostermann, and M. Kroeger. Patristische Texte und Studien 6. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*. ET George A. Maloney, SJ. New York and Mahwah, NJ: Paulist Press, 1992.
- MACARIUS MAGNES. *Apocriticus ad Graecos*. Ed. C. Blondel. Paris, 1876.
- MAXIMUS THE CONFESSOR. *S.P.N. Maximi Confessoris opera omnia*. Greek text and Latin trans. François Combefis and Franz Oehler. PG 90 and 91.
- *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, i: Quaestiones I-LV una cum latine interpretatione Joannis Scotti Eriugena*. Ed. Carl Laga and Carlos Steel. CCSG 7. Turnhout: Brepols; Louvain: University Press, 1980.
- *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, ii: Quaestiones LVI-LXV*. Ed. Carl Laga and Carlos Steel. CCSG 22. Turnhout: Brepols; Louvain: University Press, 1990.
- *Η Μύσταγωγία τοῦ Ἁγίου Μαζιμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*. Ed. Charalambos Sotiropoulos. Athens, 1978.
- *The Philokalia*, vol. ii. Selected English tans. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware. London: Faber & Faber, 1981.
- *Maximus Confessor: Selected Writings*. ET George C. Berthold. CWS. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985.
- *Maximus the Confessor*. Selected English trans. Andrew Louth. London: Routledge, 1996.
- NESTORIUS. *Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius*. Ed. F. Loofs. Halle: Max Niemeyer, 1905.
- NUMENIUS. *Numenius. Fragments*. Text and French trans. Édouard des Places. Collection des Universités de France. Paris: Belles Lettres, 1973.
- ORIGEN. *Origenes Werke*. Greek and Latin texts ed. P. Koetschau et al. 12 vols. GCS. Leipzig: J. C. Hinrichs; Berlin: Akademie-Verlag, 1899-1955.
- *The Philocalia of Origen*. Ed. J. Armitage Robinson. Cambridge Patristic Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1893.
- *The Philocalia of Origen*. ET George Lewis. Edinburgh: T & T Clark, 1911.

- *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Text and French trans. Jean Scherer. SC 67. Paris: Éditions du Cerf, 1960.
- *Origene. Omelie sul Cantico dei Cantici*. Latin text and Italian trans. Manlio Simonetti. Scrittori Greci e Latini. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1988.
- *Origen: Contra Celsum*. ET Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953 (repr. with corrections 1965).
- *Origen on First Principles*. Trans. G. W. Butterworth. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973.
- *Alexandrian Christianity*. Selected English trans. J. E. L. Oulton and Henry Chadwick. LCC 2. London: SCM Press, 1954, 180-455.
- *Origen's Commentary on the Gospel of John*. Trans. Allan Menzies. ANF 10. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1995, 297-408.
- *Origen's Commentary on the Gospel of Matthew*. Trans. John Patrick. ANF 10. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1995, 412-512.
- 'The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians'. Ed. J. A. F. Gregg. *JTS* 3 (1902): 554-76.
- PALLADIUS OF HELENOPOLIS. *Palladio La Storia Lausiaca*. Text ed. G. J. M. Bartelink with Italian trans. Marino Barchiesi. Scrittori Greci e Latini. Milan: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1974.
- PANEGYRICI LATINI. *Panegyriques latins* i-iii. Ed. E. Galletier. Collection des Universités de France. Paris: Belles Lettres, 1949-55.
- PHILO OF ALEXANDRIA. *Philo*. Text with trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker. 10 vols with 2 supplementary vols by R. A. Markus. LCL. London and Cambridge, Mass.: William Heinemann and Harvard University Press, 1929-62.
- *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections*. Trans. David Winston. CWS. Ramsay, NJ: Paulist Press, 1981.
- PHILODEMUS. *Philodemi Volumina Rhetorica*. Ed. S. Sudhaus. 3 vols. Leipzig: B. G. Teubner, 1892-6.
- PHILOSTRATUS. *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*. Text with trans. F. C. Conybeare. 2 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912.
- PHILOXENUS OF MABBUG. *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*. Text ed. with Latin trans. A. Vaschalde. CSCO. Scriptorum Syri, 9. Paris: Firmin-Didot, 1907.
- PLATO, *Platonis Opera*. Ed. J. Burnet. 5 vols. OCT. Oxford: Clarendon Press, 1900-7.
- *The Collected Dialogues of Plato, including the Letters*. Trans. ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Bollingen Series 71. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.
- PLOTINUS. *Plotini Opera*. Ed. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer. OCT. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964-82.
- *Plotinus*. Text and trans. A. H. Armstrong. 7 vols. LCL. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1966-88.
- PLUTARCH. *Moralia*. Text with English trans. F. C. Babbitt *et al.* 15 vols. LCL. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1922-69.
- PORPHYRY. *Porphyry: On the Life of Plotinus and the Order of his Books*. Text and trans. A.

- H. Armstrong in *Plotinus: Enneads*, i. 2-85. LCL. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1966.
- *Porphyry the Philosopher: To Marcella*. Text and trans. Kathleen O'Brien Wicker. SBL Texts and Translations 28. Graeco-Roman Religion Series 10. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1987.
- PROCLUS. In *Platonis Parmenidem*. Ed. V. Cousin. Paris: Durand, 1864 (repr. Hildesheim: Olms, 1961).
- *Procli commentarium in Parmenidem. Pars ultima adhuc inedita interprete Guiljelmo de Morbeke*. Ed. R. Klibansky and L. Labowsky. London: Warburg Institute, 1953 (repr. 1973).
- *Commentary on Plato's Parmenides*. Trans. J. M. Dillon and G. R. Morrow. Princeton: Princeton University Press, 1987 (repr. 1992).
- *In Platonis rem publicam commentarii*. Ed. W. Kroll. 2 vols. Leipzig: B. G. Teubner, 1899-1901.
- *In Platonis Timaeum Commentaria*. Ed. E. Diehl. 3 vols. Leipzig: B. G. Teubner, 1903-6.
- *Proclus: The Elements of Theology*. Text and trans. E. R. Dodds. 2nd edn Oxford: Clarendon Press, 1963 (repr. 1992).
- *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Trans. with notes Mark Edwards. Translated Texts for Historians 35. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- SAHDONA. *Oeuvres spirituelles*. Ed. with French trans. A. de Halleux, OFM. CSCO, Scriptorum Syri, 86-7, 90-1, 110-13. Louvain: Peeters, 1960-5.
- SENECA. *Petronius, The Satyricon and Seneca, the Apocolocyntosis*. Trans. J. P. Sullivan. Harmondsworth: Penguin, 1974.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus*. Text with trans. R. G. Bury. 4 vols. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1933-49.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Socrates' Ecclesiastical History*. Ed. William Bright. Oxford: Clarendon Press, 1878.
- *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*. ET A. C. Zenos. NPNF, second series, 2. Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, repr. 1997.
- SYMEON THE NEW THEOLOGIAN. *Syméon Le Nouveau Théologien. Hymnes*. Ed. J. Koder, with French trans. J. Paramelle. 3 vols. SC 156, 174, 196. Paris: Éditions du Cerf, 1969-73.
- *Syméon Le Nouveau Théologien. Kephalaia*. Ed. with French trans. J. Darrouzès. SC 51. Paris. Éditions du Cerf, 1957.
- *Syméon Le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques*. Ed. with French trans. J. Darrouzès. 2 vols. SC 122, 129. Paris: Éditions du Cerf, 1966-7.
- *The Philokalia*. vol. iv. Selected English trans. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware. London: Faber & Faber, 1995.
- TALMUD. *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. ET Reuven Hammer. Yale Judaica Series 24. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- TATIAN. *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments*. Text and trans. Molly Whittaker. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- TEACHING OF SILVANUS. *The Teachings of Silvanus: A Commentary (Nag Hammadi Codex VII, 4)*. Coptic text with English trans. J. Zandee. Egyptologische Uitgaven 6. Leiden: E.

- J. Brill, 1991.
- ‘The Teaching of Silvanus’. Trans. Malcolm L. Peel and Jan Zandee, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson. Leiden: E. J. Brill, 1988, 379-95.
- TERTULLIAN. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*. Ed. Aemilius Kroyman. Pars III. CSEL 47. Vienna and Leipzig: F. Tempsky and G. Freytag, 1906.
- *Tertullian's Treatise Against Praxeas*. Text and English trans. Ernest Evans. London: SPCK, 1948.
- THEODORE OF MOPSUESTIA. *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Text and French trans. Raymond Tonneau, OP, and Robert Devreesse. Studi e Testi 145. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.
- THEODOTUS. *Clement d'Alexandrie. Extraits de Théodote*. Text and French trans. F. Sagnard, OP. SC 23. Paris: Éditions du Cerf, 1948.
- THEOPHILUS OF ANTIOCH. *The Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum*. Ed. with English trans. R. M. Grant. OECT. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- TREATISE ON THE RESURRECTION (EPISTLE TO RHEGINUS). *The Gnostic Scripture*. ET Bentley Layton. London: SCM Press, 1987, 316-24.
- ‘The Treatise on the Resurrection (1, 4)’. ET Malcolm L. Peel, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson. Leiden: E. J. Brill, 1988, 52-7.
- VALENTINUS. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*. Ed. W. Völker. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932, 57-60.
- *The Gnostic Scripture*. ET Bentley Layton. London: SCM Press, 1987, 217-64.
- ‘The Gospel of Truth (1, 3 and XII, 2)’. ET Harold W. Attridge and George W. MacRae, in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson. Leiden: E. J. Brill, 1988, 38-51.

論文

- ABEGG, MARTIN G. (1997). ‘Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427 and the Teacher of Righteousness’, in Evans and Flint 1997: 61-73.
- ALBRIGHT, W. F. (1968). *Yahweh and the Gods of the Canaan*. London: SCM Press.
- D'ALÈS, A. (1916). ‘La doctrine de la recapitulation en saint Irénée’. *RechSR* 6: 185-211.
- ALEXANDRINA (1987). *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à P. Claude Mondésert*. Paris: Éditions du Cerf.
- ALFEYEV, HILARION (2000). *St Symeon the New Theologian and the Orthodox Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- ALLCHIN, A. M. (1988). *Participation in God*. London: Darton, Longman & Todd.
- ALLEN, R. E. (1965). ‘Participation and Prediction in Plato's Middle Dialogues’, in R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 43-60.
- ALTERMATH, F. (1975). ‘The Purpose of the Incarnation according to Irenaeus’. *StPat* 13(= TU 116): 63-8.
- ALTHAUS, H. (1972). *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz*. Münster: Aschendorff.
- ALVIAR, J. JOSÉ (1992a). ‘Continuous and Discontinuous Figures in Origen’. *StPat* 26: 211-16.

- (1993b). *KLESIS. The Theology of the Christian Vocation according to Origen*. Blackrock: Four Courts Press.
- ANATOLIOS, KHALED (1996). 'The Soteriological Significance of Christ's Humanity in St Athanasius'. *St Vladimir's Theological Quarterly* 40: 265-86.
- (1998). *Athanasius: The Coherence of His Thought*. London and New York: Routledge.
- ANDIA, YSABEL DE (1986). *Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*. Paris: Études Augustiniennes.
- (1996). *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. *Philosophia Antiqua* 71. Leiden: E. J. Brill.
- (1997). 'Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite'. *OCF* 63: 273-332.
- ARMSTRONG, A. H. (ed.) (1970). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976). 'The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus', in R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, Va.: International Society for Neoplatonic Studies, 187-98. (Reprinted in Armstrong 1979.)
- (1979). *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum.
- (ed.) (1986). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: Routledge & Kegan Paul.
- ARNOLD, D. W. H. (1991). *The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- ATTRIDGE, HAROLD W. (1989). *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia, Pa.: Fortress Press.
- AUBINEAU, M. (1956). 'Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée'. *RechSR* 44: 25-52.
- BAERT, E. (1965). 'Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nyssé'. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 12: 439-97.
- BAGNALI ROGER S. (1993). *Egypt in Late Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BALÁS, D. L. (1966). *Μετουσία θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*. *Studia Anselmiana* 55. Rome: Libreria Herder.
- (1975). 'The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought: Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition', in *Origeniana*, premier colloque internationale des études origéniennes. *Quaderni di 'Vetera Christianorum'* 12: 257-76.
- BALFOUH, DAVID (1982). *Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration*. Athens: reprinted from *Theologia* 52/4-54/1, 1981-3.
- BALTHASAR, HANS URS VON (1942). *Présence et pensée. Essai sur la philosophie de Grégoire de Nyssé*. Paris: Beauchesne.
- (1961). *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner* (2nd edn). Einsiedeln. Johannes-Verlag.
- BARDY, G. (1937) 'Aux origines de l'école d'Alexandrie', *RechSR* 27: 65-90.
- (1942). 'Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie', *Vivre et Penser* (= wartime *Revue biblique*) 2: 8-109.
- BARNARD, LESLIE WILLIAM (1997). *St Justin Martyr: the First and Second Apologies*. Translated with introduction and notes. ACW 56. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.

- BARNES, TIMOTHY D. (1986). 'Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony'. *JTS* n.s. 37: 353-68.
- (1993). *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- BARRETT, C. K. (1962). 'The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and the Gospel of Truth', in W. Klassen and G. F. Snyder (eds), *Current Issues in New Testament Interpretation*. Festschrift Otto A. Piper. London: SCM Press, 210-23.
- BARTOS, EMIL (1999). *Deification in Eastern Orthodox Theology: An Evaluation and Critique of the Theological of Dumitru Stăniloae*. Foreword by Kallistos Ware. Paternoster Biblical and Theological Monographs. Carlisle: Paternoster Press.
- BAUER, W. (1971). *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934). Trans. R. Kraft. London: SPCK.
- BAUR, L. (1916-20). 'Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter'. *Theologische Quartalschrift* 98(1916): 467-91; 99 (1918): 225-52; 100 (1919): 426-46; 101 (1920): 28-64, 155-86.
- BEAUJEU, J. (1973). 'Les Apologètes et le culte du souverain', in Den Boer 1973: 103-42.
- BEBAWI, GEORGE (1988). 'St Athanasius: The Dynamics of Salvation'. *Sobornost* 8/2: 24-41.
- BEIERWALTES, W. (1965). *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- BELL, H. IDRIS (1953). *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*. New York: Philosophical Library.
- BELLINI, ENZO. (1982). 'Maxime interprète de pseudo-Denys l'Aréopagite', in Heinzer and Schönborn 1982: 37-49.
- BERCHMANN, R. M. (1984). *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*. Brown Judaic Studies 69. Chico, Calif: Scholars Press.
- BERNARD, R. (1952). *L'Image de Dieu d'après Athanase*. Paris: Aubier.
- BERNARD, JEAN (1995). *S. Grégoire de Nazianze. Le théologien et son temps*. Paris: Éditions du Cerf.
- BERTHOLD, GEORGE C. (1982). 'The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor', in Heinzer and Schönborn 1982: 51-9.
- BEVAN, E. (1972). *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*. London: Methuen.
- BICKERMAN (BIKERMAN), E. J. (1938). *Institutions des Séleucides*. Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, 26. Paris: P. Geuthner.
- (1973). 'Consecratiō', in Den Boer 1973: 3-37.
- (1988). *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- BIELER, LUDWIG (1935). *Theios Anēr. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*. Vienna: Oskar Höfels.
- BIGG, CHARLES (1913). *The Christian Platonists of Alexandria: The 1886 Bampton Lectures* (2nd edn). Oxford: Clarendon Press (repr. 1968).
- BIGGER, CHARLES P. (1968). *Participation: A Platonic Inquiry*. Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press.
- BIKERMAN, E. J. see BICKERMAN, E. J.

- BILANIUK, P. B. T. (1973). 'The Mystery of Theosis or Divinisation', in D. Neiman and M. Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky*. OCA 195. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 337-59.
- BILLINGS, T. H. (1919). *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- BINNS, JOHN (1994). *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*. Oxford: Clarendon Press.
- BLACK, MATTHEW (1976). 'The Throne-Theophany Prophetic Commission and the "Son of Man"', in Hamerton-Kelly and Scroggs 1976: 57-73.
- (1985). *The Book of Enoch or First Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. Leiden: E. J. Brill.
- BLOWERS, PAUL M. (1991). *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: Christianity and Judaism in Antiquity 7*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- (1997). 'Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 22. *StPat* 32: 258-63.
- BOCCACCINI, GABRIELE (1998). *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- BOCKMUEHL, MARKUS N. A. (1990). *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Repr. Grand Rapids, Mich., and Cambridge: William B. Eerdmans 1997.)
- BOLSHAKOFF, SERGIUS (1977). *Russian Mystics*. CSS 26. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.
- BONNER, GERALD (1986a). 'Augustine's Conception of Deification'. *JT5* n.s. 37: 369-86.
- (1986b) *St Augustine of Hippo: Life and Controversies* (2nd edn). Norwich: Canterbury Press.
- BORNHÄUSER, K. (1903). *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- BORNKAMM, GÜNTHER (1971). *Paul*. Trans. D. M. G. Stalker, London: Hodder & Stoughton.
- BOSTOCK, GERALD (2001). 'Osiris and the Resurrection of Christ'. *Expository Times* (May): 265-71.
- BOTTERILL, STEVEN (1994). *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia*. Cambridge Studies in Medieval Literature 22. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOULNOIS, M.-O. (1994). *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Collections des Études Augustiniennes, Série Antiquité 143. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- BOUHTIER, M. (1966). *Christianity according to Paul*. Trans. F. Clarke. London: SCM Press.
- BOUYER, LOUIS (1968). *A History of Christian Spirituality*, vol. i: *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. Trans. M. Ryan et al. London: Burns & Oates.
- (1989) ' *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*. Trans. Illyd Trethowan. Edinburgh: T & T Clark.
- BOWERSOCK, G. W. (1973). 'Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century

- A.D.], in Den Boer 1973: 177-212.
- BOWMAN, ALAN K. (1996). *Egypt after the Pharaohs 332 BC-AD 642* (2nd edn). London: British Museum Press.
- BRADLEY, D. J. M. (1974). 'The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria'. *Augustinianum* 14: 41-66.
- BRAKKE, DAVID (1994). 'The Greek and Syriac Versions of the *Life of Antony*'. *Le Muséon* 107: 29-53.
- (1995). *Athanasius and Asceticism*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- BRÉHIER, E. (1950). *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Études de philosophie médiévale 8. Paris: J. Vrin.
- BROCK, SEBASTIAN (1973). 'An Early Syriac Life of Maximus the Confessor'. *Analecta Bollandiana* 91: 299-346.
- (1987). *The Syriac Fathers on the Spiritual Life*. CSS 101. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.
- (1990). *Saint Ephrem: Hymns on Paradise*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- (1992). *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian* (revised edn). CSS 124. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.
- BROOKE, A. (1912). *The Johannine Epistles*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- BROWN, PETER (1967). *Augustine of Hippo: A Biography*. London and Boston: Faber & Faber. 中譯本：彼得·布朗。《希波的奧古斯丁》。中國：中國社會科學出版社，2013。
- (1971). *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson.
- (1972). *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. London: Faber & Faber.
- (1982). *Society and the Holy in Late Antiquity*. London: Faber & Faber.
- (1987). 'Late Antiquity', in Veyne 1987: 235-95.
- (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York, NY: Columbia University Press.
- BROWN, R. E. (1966-70). *The Gospel According to John*. Anchor Bible 29, 29A. New York, NY: Doubleday.
- (1979). *The Community of the Beloved Disciple*. London: Geoffrey Chapman.
- BUCKLEY, M. J. (1963). 'Saint Justin and the Ascent of the Mind to God'. *Personalist* 44: 89-104.
- BULTMANN, R. (1952). *Theology of the New Testament*, vol. i. Trans. K. Grobel. London: SCM Press.
- (1956). *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Trans. R. H. Fuller. London: Thames & Hudson.
- BURKERT, WALTER (1972). *Lore and Science in Early Pythagoreanism*. Trans. E. L. Minar. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1985). *Greek Religion*. Trans. J. Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BURNETT, F. W. (1984). 'Philo on Immortality: A Thematic Study of Philo's Concept of *palingenesia*'. *CBQ* 43: 447-70.
- BUTTERWORTH, G. W. (1916). 'The Deification of Man in Clement of Alexandria'. *JTS* 17:

- 157-69.
- (1973). *Origen on First Principles*. Being Koetschau's text of the *De Principiis* translated into English, together with an Introduction and Notes. Introduction by Henri de Lubac. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
- CAGNAT, R. (1914). *Cours d'epigraphie latine*. Paris: Fontemoing.
- CANDAL, M. (1954). 'El libro VI de Prócoro Cidonio (sobre la luz tabórica)'. *OCP* 20: 247-96.
- CAPÁNAGA, VICTORINO (1954). 'La deificación en la soteriología agostiana'. *Augustinus Magister* 2: 745-54.
- CASIDAY, AUGUSTINE (2001). 'St Augustine on Deification: His Homily on Psalm 81'. *Sobornost* 23/2: 23-44.
- (2004). 'Deification in Origen, Evagrius and Cassian', in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava*. Louvain: Peeters, 995-1002.
- CASELL, J. DAVID (1992). 'Cyril of Alexandria and the Science of the Grammarians: A Study in the Setting, Purpose, and Emphasis in Cyril's *Commentary on Isaiah*'. Ph.D. dissertation University of Virginia.
- CERFAUX, L. and TONDRIAU, J. (1957). *Un concurrent du christianisme; le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*. Bibliothèque de Théologie, 3, 5. Tournai: Desclée.
- CHADWICK, HENRY (1965). 'St Paul and Philo of Alexandria'. *BJRL* 48: 286-307.
- (1966). *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford: Oxford University Press.
- (1970). 'Philo and the Beginnings of Christian Thought', in Armstrong 1970: 137-57.
- (1981). *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- (1991). *Saint Augustine: Confessions*. Oxford: Oxford University Press.
- (1996). 'New Sermons of St Augustine'. *JTS* n.s. 47: 69-91.
- (forthcoming). Article on Augustine's doctrine of deification to appear in the *Revue des Sciences Religieuses*.
- CHARLESWORTH, M. P. (1935). 'Some Observations on the Ruler Cult, Especially in Rome'. *HTR* 28: 5-44.
- (1939). 'The Refusal of Divine Honours'. *PBSR* 15: 1-10.
- CHRISTOU, PANAYIOTIS (1978a). *Ελληνική πατρολογία*, vol. ii: *Γραμματεία τῆς Περιόδου τῶν Διωγηθῶν*. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Spoudon.
- (1978b). *Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καὶ πολιτεία, συγγράμματα, θεολογικὴ σκέψις*. *Analecta Vlatadon* 27. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Spoudon.
- (1982). 'Maximos Confessor on the Infinity of Marj, in Heinzer and Schönborn 1982: 261-71.
- CLARK, ELIZABAETH A. (1977). *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. New York and Toronto: Edwin Mellen Press.
- (1992). *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CLAUS, D. B. (1981). *Toward the Soul*. New Haven Conn., and London: Yale University Press.
- COLLINS, ADELA Y. (1995). 'The Seven Heavens in Jewish and Christian Apocalypses', in

- Collins and Fishbane 1995: 59-93.
- COLLINS, JOHN J. (1974a). 'Apocalyptic Eschatology and the Transcendence of Death'. *CBQ* 36: 21-43.
- (1974b). 'The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel'. *JBL* 93: 55-8.
- (1984). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. New York, NY: Crossroad.
- (1995). 'A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism', in Collins and Fishbane 1995: 43-58.
- COLLINS, JOHN J. and CHARLESWORTH, JAMES H. (1991). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*. Journal for the Study of pseudepigrapha, Supplement Series 9. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- COLLINS, JOHN J. and Fishbane, Michael (1995). *Death, Ecstasy and Other Worldly Journeys*. Albany, NY: State University of New York Press.
- CONGAR, M. -J. (1935). 'La deification dans la tradition spirituelle de l'Orient'. *La Vie Spirituelle* 43, suppl. 91-107. (Repr. In *Unam Sanctam* 50, Paris, 1964.)
- CONZELMANN, HANS (1965). 'Paulus und die Weisheit', *New Testament Studies* 12: 231-44.
- (1969). *An Outline of the Theology of the New Testament*. Trans. John Bowden. London and New York: SCM Press.
- CORRINGTON, GAIL PATERSON (1986). *The 'Divine Man': His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*. American University Studies Series VII. Theology and Religion 17. New York, Berne, and Frankfurt am Main: Peter Lang.
- CORWIN, VIRGINIA (1960). *St Ignatius and Christianity in Antioch*. New Haven Conn.: Yale University Press.
- COX, PATRICIA (1983). *Biography in Late Antiquity: The Quest for the Holy Man*. The Transformation of the Classical Heritage 5. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- CROUZEL, H. (1955). 'L'Anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel'. *Revue d'ascétique et de mystique* 31:364-85.
- (1956). *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Théologie 34. Paris: Aubier.
- (1961). *Origène et la 'connaissance mystique'*. Museum Lessianum, section théologique 56. Bruges and Paris: Desclée de Brouwer.
- CUMONT, FRANZ (1903). *The Mysteries of Mithra* (2nd edn). Trans. T. J. McCormack. New York, NY: Open Court.
- (1949). *Lux Perpetua*. Paris: P. Geuthner.
- DALEY, BRIAN E. (1997). 'Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology'. *StPat* 32: 87-95.
- DALMAIS, I. -H. (1954-7). 'Divinisation-patristique grecque'. *DS* iii: 1376-89.
- (1972). 'Mystère liturgique et divinisation dans la "Mystagogie" de saint Maxime le Confesseur', in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*. Paris: Beauchesne, 55-62.
- DANIÉLOU, JEAN (1944). *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Théologie 2. Paris: Aubier.
- (1973). *Gospel Message and Hellenistic Culture*. A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea 2. Trans. John Austin Baker. London: Darton, Longman &

- Todd.
- DANIÉLOU, JEAN and MARROU, HENRI (1964). *The Christian Centuries*, vol. i: *The First Six Hundred Years*. Trans. Vincent Cronin. London: Darton, Longman & Todd.
- DAUMAS, FRANÇOIS (1982). 'Le Fonds Égyptien de l'Hermétisme', in Julien Ries *et al.* (eds), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980). Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 3-25.
- DAVIES, JON (1999). *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*. Religion in the First Christian Centuries. London and New York: Routledge.
- DAVILA, JAMES, R. (1999). 'Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls' in Flint and Vanderkam 1999: ii. 461-85.
- DEAN-OTTING, MARY (1984). *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Judentum und Umwelt. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- DECHOW, JON F. (1988). *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*. North American Patristic Society, Patristic Monograph Series 13. Macon, Ga.: Mercer University Press; Louvain: Peeters.
- DEHNHARD, HANS (1964). *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*. Patristische Texte und Studien 3. Berlin: Walter de Gruyter.
- DEISSMANN, ADOLF (1957). *Paul* (1926, 2nd edn). Trans. W. E. Wilson, London: Hodder & Stoughton.
- DEMETROPOULOS, P. Ch. (1954). *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου*. Athens.
- DEN BOER, W. (ed.) (1973). *Le Culte des souverains dans l'empire romain*. Entretiens sur l'antiquité classique 19. Geneva: Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique.
- DES PLACES, E. (1969). *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: Picard.
- (1982). 'Maxime le Confesseur et Diadoque de Photice', in Heinzer and Schönborn 1982: 29-35.
- DEUTSCH, NATHANIEL (1995). *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*. Brill's Jewish Studies 13. Leiden: E. J. Brill.
- DILLISTONE, F. W. (1985). *Christianity and Symbolism* (2nd edn). London: SCM Press.
- DILLON, JOHN (1983). 'The Nature of God in the *Quod Deus*', in John Dillon and David Winston, *Two Treatises of Philo Judaeus: De Gigantibus and Quod Deus*. Chico, Calif.: Scholars Press
- (1996). *The Middle Platonists* (2nd edn), London: Duckworth.
- DILLON, J. M. and LONG, A. A. (eds) (1988). *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- DODD, C. H. (1953). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DODDS, E. R. (1963). *Proclus: The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* (2nd edn). Oxford: Clarendon Press (repr. 1992).
- (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DODWELL., H. (1689). *Dissertationes in Irenaeum*. Oxford.
- DOLBEAU, FRANÇOIS (1993). 'Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (V)'. *Revue des Études Augustiniennes* 39: 57-108.

- DÖRRIE, HERMANN (1949). 'Die *Vita Antonii* als Geschichtsquelle', in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 357-410. (Repr. in his *Wort und Stunde*, vol. i. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 145-224.)
- DREWERY, BENJAMIN (1960). *Origen and the Doctrine of Grace*. London: Epworth Press.
- (1975) 'Deification', in Peter Brooks (ed.), *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*. London: SCM Press, 33-62.
- DUPUIS, J. (1967). *L'Esprit de l'homme'. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*. Museum Lessianum, section théologique 62. Brussels: Desclée de Brouwer.
- DU TOIT, DAVID S. (1997). *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/91. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- EICHRODT, WALTHER (1967). *Theology of the Old Testament*. 2 vols. London: SCM Press.
- ELLVÉRSON, A.-S. (1981). *The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- ERMONI, V. (1897). 'La Déification de l'homme chez les Pères de l'église'. *Revue du clergé français* 11: 509-19.
- EVANS, CRAIG A. and FLINT, PETER W. (eds)(1997). *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, Mich., and Cambridge: William B. Eerdmans.
- EVERY, GEORGE (1968-9). 'Theosis in Later Byzantine Theology'. *Eastern Churches Review* 2: 243-52.
- FALLER, OTTO (1925). 'Griechische Vergottung und christliche Vergottlichung'. *Gregorianum* 6: 405-35.
- FARNELL, L. R. (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Oxford University Press.
- FEDWICK, P. J. (ed.)(1981). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. 2 vols. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- FESTUGIÈRE, A. -J. (1932). *L'Idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris: Gabalda.
- (1939). 'Divinisation du chrétien'. *La Vie spirituelle, ascétique et mystique* 59: 90-9.
- (1943-54). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vols. Paris: Gabalda.
- (1954). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley and Los Angeles, Calif.: University of California Press.
- FILORAMO, GIOVANNI (1990). *A History of Gnosticism*. Trans. Anthony Alcock. Oxford: Blackwell.
- FISHBANE, MICHAEL (1995). 'The Imagination of Death in Jewish Spirituality', in Collins and Fishbane 1995: 183-208.
- FITZMYER, JOSEPH A. (1999). 'Paul and the Dead Sea Scrolls', in Flint and Vanderkam 1999: ii. 599-621.
- FLINT, PETER W. and VANDERKAM, JAMES C. (1999). *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.
- FLOYD, W. E. G. (1971). *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- FOERSTER, WERNER (1972). *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. Ed. and trans. R. McL. Wilson. Oxford: Clarendon Press.
- FOLLIET, GEORGES (1962). 'Deificari in otio. Augustin, *Epistula* 10.2'. *Recherches*

- Augustiniennes* 2: 225-36.
- FOWDEN, GARTH (1982). 'The Pagan Holy Man in Late Antique Society'. *JHS* 102: 33-59.
- (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (2nd edn). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FRANKFURTER, DAVID (1996). 'The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories', in VanderKam and Adler 1996: 129-200.
- (1998). *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FRASER, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press.
- GALLAY, PAUL. (1943a). *La Vie de S. Grégoire de Nazianze*. Paris: Vitte.
- (1943b). *Langue et style de S. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*. Paris: J. Monnier.
- GAMBLE, HARRY Y. (1995). *Books and Readers in the Early Christian Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven and London: Yale University Press.
- GAWRONSKI RAYMOND (1995). *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.
- GOLITZIN, A. (1994). *Et introibo ad altare dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition*. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton.
- GOODENOUGH, E. R. (1928). 'The Political Philosophy of Hellenistic Kingship'. *Yale Classical Studies* 1: 55-102.
- (1935). *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- (1953). *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 3 vols. Bollingen Series 37. New York: Bollingen Foundation.
- GRANT, R. M. (1954). 'The Heresy of Tatian'. *JTS* n.s. 5: 62-8.
- (1956). 'Aristotle and the Conversion of Justin'. *JTS* n.s. 7: 246-8.
- (1957). 'Tatian and the Bible'. *StPat* 1 (=TU): 297-306.
- (1970). *Theophilus of Antioch Ad Autolyicum*. Oxford: Oxford University Press.
- (1979). 'Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne'. *Revue des Études Augustiniennes* 25: 201-16.
- (1997). *Irenaeus of Lyons*. London and New York: Routledge.
- GRAY, J. (1970). *I and II Kings*. London: SCM Press.
- GRAY, P. T. R. (1979). *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*. Studies in the History of Christian Thought. Leiden: E. J. Brill.
- GRESE, W. (1979). *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*. Leiden: E. J. Brill.
- GRIFFITHS, J. GWYN (1986a). 'The Faith of the Pharaonic Period', in Armstrong 1986: 3-38.
- (1986b). 'The Great Egyptian Cults of Oecumenical Spiritual Significance', in Armstrong 1986: 39-65.
- GRILLMEIER, ALOYS (1975). *Christ in Christian Tradition*, vol. i: *From the Apostolic age to Chalcedon (451)* (2nd edn). Trans. John Bowden. London and Oxford: Mowbrays.
- (1995). *Christ in Christian Tradition*, vol. ii: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (599-604)*, pt. ii: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. In collaboration with Theresia Hainthaler. Trans. John Cawte and Pauline Allen. London:

Mowbrays.

- GROSS, JULES (1938). *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de grace*. Paris: Gabalda. (Trans. Paul A. Onica, *The Divinisation of the Christian According to the Greek Fathers*, Anaheim, Calif.: A & C Press, 2000.)
- GRUBE, G. M. A. (1980). *Plato's Thought* (2nd edn). London: Athlone Press.
- GRUBER, G. (1962). *ZOE. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*. Münchner theologische Studien 23. Munich: M. Huber.
- GRUENWALD, ITHAMAR (1988), *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- GUIGNET, M. (1911). *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*. Paris: Alphonse Picard.
- GUILLAUMONT, A. (1962). *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*. Patristica Sorboniensia 5. Paris: Éditions du Seuil.
- HAAS, CHRISTOPHER (1997). *Alexandria in Late Antiquity : Topography and Social Conflict*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- HABICHT, CHR. (1970). *Gottmenschentum und griechische Städte* (2nd edn). Zetemata 14. Munich: C. H. Beck.
- HALL, ROBERT G. (1990). 'The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date and Place in Early Christianity'. *JBL* 109: 289-306.
- HALPERIN, DAVID (1988). *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Texte und Studien zum antiken Judentum 16. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- HAMERTON-KELLY, R. and SCROGGS, R. (eds) (1978). *Jews, Greeks and Christians*. Leiden: E. J. Brill.
- HAMMER, REUVEN (1986). *Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. Yale Judaica Series 24. New Haven and London: Yale University Press.
- HANSON, R. P. C. (1988). *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T & T Clark.
- HARNACK, ADOLF VON (1896-9). *History of Dogma*. 7 vols. Trans. N. Buchanan. London: Williams & Norgate. (Reprinted New York: Russell & Russell, 1958: page refs are to this edn.)
- HARTMAN, LOUIS F. and DI LELLA, ALEXANDER A. (1978). *The Book of Daniel*. Anchor Bible 23. Garden City, NY: Doubleday.
- HAUSHERR, I. and HORN, G. (1928). *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (942-1022) par Nicéas Stéthatos*. OCA 12. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- HEINZER, F. and SCHÖNBORN, C. (eds) (1982). *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*. Paradosis 27. Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse.
- HELLEMAN, WENDY E. (1990). 'Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God', in D. T. RUNIA (ed.), *Studia Philonica Annual* 2: 51-71.
- HENGEL, MARTIN (1974). *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Age*. 2 vols. Trans. John Bowden. London: SCM Press.
- HENDRY, PAUL (1938). *Études plotiniennes*, vol. i: *Les états du texte de Plotin*. Museum

- Lessianum, section philosophique 20. Brussels: L'Édition Universelle.
- HESS, HAMILTON (1993). 'The Place of Divinization in Athanasian Soteriology'. *StPat* 26: 369-74.
- HIMMELFARB, MARTHA (1991). 'Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses', in Collins and Charlesworth 1991: 79-90.
- (1993). *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- (1995). 'The Practices of Ascent in the Ancient Mediterranean World', in Collins and Fishbane 1995: 21-37.
- HOLLADAY, CARL R. (1977). *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology*. SBL Dissertation Series 40. Missoula: Society for Biblical Literature.
- HÜBNER, R. M. (1974). *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*. Philosophia Patrum 2. Leiden: E. J. Brill.
- HUSSEY, J. M. (1986). *The Orthodox Church in Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- IDEL, MOSHE (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- ILLINGWORTH, J. R. (1903). *Personality, Human and Divine*. The Bampton Lectures for 1894. London: Macmillan.
- IVÁNKA, ENDRE. von (1949). 'La Signification historique du *Corpus Areopagiticum*'. *RechSR* 36: 5-24.
- JACOBSON, HOWARD (ed.) (1983). *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAEGER, W. (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- (1966). *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist* (ed. H. Dörries). Leiden: E. J. Brill.
- JAKAB, ATTILA (2001). *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*. Christianismes anciens 1. Bern: Peter Lang.
- JOHNSON, A. R. (1942). *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. Cardiff: University of Wales Press.
- (1964). *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (2nd edn). Cardiff: University of Wales Press.
- JONES, W. H. S. (1913). 'A Note on the Vague Use of *theos*'. *CR* 27: 252-5.
- KADUSHIN, M. (1965). *The Rabbinic Mind*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- KANNENGIESSER, CHARLES (1983). *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain: une lecture des traités contre les Ariens*. Théologie historique 70. Paris: Beauchesne.
- (1986). 'Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian Crisis', in Pearson and Goehring 1986: 204-15.
- KEATING, DANIEL A. (2003). 'Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life', in Thomas G. Weinandy and Daniel A. Keating (eds), *The Theology of St Cyril of Alexandria*. London and New York: T & T Clark.
- (2004). *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press.

- KEIL, J. and PREMIERSTEIN, A. von (1908). *Bericht über eine Reise in Lyiden und der Südlischen Aiolis*. Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse 53, 2 Abh. Vienna.
- KELLY, J. N. D. (1977). *Early Christian Doctrines* (5th edn). London: Adam & Charles Black.
中文譯本：凱利·康來昌譯。《早期基督教教義》。臺北：華神，1984。
- KENNEY, J. P. (1991). *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*. Hanover and London: Brown University Press.
- KERR, FERGUS (1997). *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*. London: SPCK.
- KOLARCIK, MICHAEL (1991). *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6: A Study of Literary Structure and Interpretation*. Rome: Editrice Istituto Pontificio Biblico.
- KOLP, A. L. (1982). 'Partakers of the Divine Nature: The Use of II Peter 1: 4 by Athanasius'. *StPat* 17: 1018-23.
- KRAUSMÜLLER, DIRK (2001). 'Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century'. *JTS* n.s. 52: 637-57.
- KRIVOICHEINE, ARCHBISHOP BASIL (1986). *In the Light of Christ: Saint Symeon the New Theologian (949-1022): Life-Spirituality-Doctrine*. Trans. A. P. Gythiel. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- KUYT, ANNELIES (1991). *Heavenly Journeys*. Leiden: E. J. Brill.
- LAMBERT, R. (1984). *Beloved and God: The Story of Hadrian and Antinous*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- LANE FOX, ROBIN (1986). *Pagans and Christians*. New York and Harmondsworth: Viking.
- LARCHET, JEAN-CLAUDE (1996). *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Cogitatio Fidei 194. Paris: Éditions du Cerf.
- LATTEY, C. (1916). 'The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some Further Notes'. *JTS* 17: 257-62.
- LAWSON, JOHN (1948). *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*. London: Epworth Press.
- LAYTON, BENTLEY (1987). *The Gnostic Scriptures*. London: SCM Press.
- LE BOULLUEC, A. (1987). 'L'École d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique', in *Alexandrina. Hellenisme, judaïsme et christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 403-17.
- LEIPOLDT, JOHANNES (1923). *Sterbende und Auferstehende Götter*. Leipzig.
- LEWY, H. (1929). *Sobria Ebrietas*. Giessen: A. Töpelmann.
- LEYS, R. (1951). *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*. Museum Lessianum, section théologique 49. Brussels: L'Édition Universelle; Paris: Desclée De Brouwer.
- LIESKE, ALOISIUS. (1938). *Die Theologie der Logosmystike bei Origenes*. Münsterische Beiträge zur Theologie 22. Münster: Aschendorff.
- LIEU, JUDITH M. (1996). *Image an Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T & T Clark.
- LILLA, SALVATORE R. C. (1971). *Clement of Alexandria: A Study in Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.
- LINFORTH, IVAN M. (1941). *The Art of Orpheus*. Berkeley and Los Angeles, Calif.: University of California Press.
- LLOYD, A. C. (1982). 'Participation and Procession', in H. J. BLUMENTHAL and A. C. LLOYD (eds), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*. Liverpool: Liverpool

- University Press, 18-42.
- (1990). *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- LOSSKY, VLADIMIR (1957). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke & Co.
- (1963). *The Vision of God*. Trans. Asheleigh Moorhouse. Preface by John Meyendorff. Leighton Buzzard: Faith Press.
- (1978). *Orthodox Theology: An Introduction*. Trans. Ian and Ihita Kesarcodi-Waston. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press. 中文譯本：洛斯基。楊德友譯。《東正教神學導論》。香港：漢語基督教文化研究所，1997。
- LOT-BORODINE, MYRRHA (1932-3). 'La Doctrine de la "déification" dans l'Église grecque jusqu' au XI^e siècle, *Revue d'histoire des religions*. (Reprinted in Lot-Borodine 1970: 19-183.)
- (1970). *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Preface by Cardinal Jean Daniélou. Paris: Éditions du Cerf.
- LOUTH, ANDREW (1975). 'The Concept of the Soul in Athanasius, *Contra Gentes—DE Incarnatione*'. *StPat* 13: 227-31.
- (1981). *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Clarendon Press. 中文譯本：安德魯·羅斯。《神學的靈泉——基督教神秘主義傳統的起源》。中國：致公出版社，2001。
- (1983a). *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Clarendon Press.
- (1983b). 'Manhood into God: The Oxford Movement, the Fathers and the Deification of Man', in K. Leech and R. [D.] Williams (eds), *Essays Catholic and Radical*. London: Bowerdean Press, 70-80.
- (1986). 'Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite'. *JTS* n.s. 37: 432-8.
- (1988). 'St Athanasius and the Greek *Life of Antony*'. *JTS* n.s. 39: 504-9.
- (1989). *Denys the Areopagite*. London: Geoffrey Chapman.
- (1997). Review of Hieromonk Alexander (Golitzin), *Et Introibo ad Altare Dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Tradition*. *JTS* n.s. 48: 712-14.
- (2002). *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.
- MACCORMACK, SABINE G. (1981). *Art and Ceremony in Late Antiquity*. The Transformation of the Classical Heritage I. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- MCFAGUE, SALLIE (1983). *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. London: SCM Press.
- MCGUCKIN, JOHN (1986). *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Studies in the Bible and Early Christianity 9. Lewiston and Queenston: Edwin Mellen Press.
- (2001). *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- MADDEN, NICHOLAS (1982). 'The Commentary on the Pater Noster: An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor', in Heinzer and Schönborn 1982: 147-55.

- MAGIE, D. (1950). *Roman Rule in Asia Minor*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MAHÉ, J.-P. (1982). *Hermès en Haute-Égypte*, vol. ii: *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, 'textes' 7. Quebec: Université Laval.
- (1991). 'La Voie d'immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes', *VigChr* 45: 347-75.
- MALHERBE, ABRAHAM J. (1989). *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- MANTZARIDIS, GEORGIOS I. (1984). *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Trans. Liadain Sherrard with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press. (First published in Greek in 1963.)
- MARCOVICH, M. (1967). *Heraclitus*. Merida, Venezuela: Los Andes University Press.
- MARSH, H. G. (1936). 'The Use of *Mystêrion* in the Writings of Clement of Alexandria with Special Reference to his Sacramental Doctrine'. *JTS* 37: 64-80.
- MARTIN, ANNICK (1996). *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*. Collection de l'École Française de Rome 216. Rome. École Française de Rome.
- MARTIN, LUTHER H. (1987). *Hellenistic Religions: An Introduction*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- MASCALI, E. L. (1946). *Christ, the Christian and the Church: A Study of the Incarnation and its Consequences*. London: Longmans.
- (1959). *The Importance of Being Human: Some Aspects of the Christian Doctrine of Man*. London: Oxford University Press.
- (1971). *The Openness of Being: Natural Theology Today*. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh 1970-1. London: Darton, Longman & Todd.
- MAYER, A. (1942). *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*. Studia Anselmiana 14. Rome: Herder.
- MAZZANTI, ANGELA MARIA (1998). *Gli uomini dei mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*. Origini, Nuova Serie 2. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- MEEKS, WAYNE A. (1967). *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: E. J. Brill.
- (1968). 'Moses as God and King', *Studies in the History of Religions* 14: 334-71.
- (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.
- MÉHAT, A. (1966). *Études sur les 'Stromateis' de Clément d'Alexandrie*. Patristica Sorboniensia 7. Paris: Éditions du Seuil.
- MEIJERING, E. P. (1974). *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* (2nd edn). Leiden: E. J. Brill.
- MEREDITH, ANTHONY (1999). *Gregory of Nyssa*. London: Routledge.
- MERKI, H. (1952). *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Fribourg: Paulusverlag.
- MEUNIER, BERNARD (1997). *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*. Théologie historique 104. Paris: Beauchesne.
- MEYENDORFF, JOHN (1959a). *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Patristica

- Sorbonensia 3. Paris: Éditions du Seuil.
- (1959b). *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Maitres spirituels. Paris: Éditions du Seuil.
- (1975). *Christ in East Christian Thought*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- (1981). *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989). *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- MIGLIORINI FISSI, ROSETTA (1982). 'La nozione di *deificatio* nel *Paradiso*'. *Lecture classensi* 9/10: 39-72.
- MILLAR, FERGUS (1973). 'The Imperial Cult and the Persecutions', in Den Boer 1973: 143-75.
- (1992). *The Emperor in the Roman World* (2nd edn). London Duckworth.
- MOFFAT, JAMES (1924). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. ICC. Edinburgh: T & T Clark.
- MONDÉSERT, CLAUDE (1944). *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*. Paris: Aubier.
- MOORE, G. F. (1927). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MORENZ, SIEGFRIED (1973). *Egyptian Religion*. Trans. Ann E. Keep. London: Methuen.
- MORESCHINI, CLAUDIO (1997). *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Collana Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 12. Milan: Vita e Pensiero.
- MORRAY-JONES, C. R. A. (1992). 'Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition'. *Journal of Jewish Studies* 43: 1-31.
- MORTLEY, R. (1973). *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden: E. J. Brill.
- MOUTSOULAS, ELIAS D. (2000). *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man according to the Teaching of Gregory of Nyssa*. Trans. Constantine J. Andrews. Athens: n. p.
- MOWINCKEL, S. (1967). *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. Oxford: Basil Blackwell.
- MULLEN E. T. (1980). *The Assembly of Gods*. Harvard Semitic Monographs 24. Chico, Calif.: Scholars Press.
- MURPHY-O'CONNOR, JEROME (1996). *Paul: A Critical Life*. Oxford: Clarendon Press.
- MURRAY, ROBERT (1975). *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syrian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUSURILLO, HERBERT (1961). *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*. New York, NY: Charles Scribner's Sons. (Repr. 1979.)
- (1972). *The Acts of Christian Martyrs*. Oxford: Oxford University Press
- MYLONAS, G. E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton and London: Princeton University Press.
- NELLAS, PANAYIOTIS (1987). *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. Contemporary Greek Theologians 5. Trans. Norman Russell with a foreword by Bishop Kallistos of Diokleia. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press. (First published in Greek in 1979.)

- NEMESHEGYI, P. (1960). *La Paternité de Dieu chez Origène*. Tournai: Desclée.
- NEWMAN, J. H. (1881). *Select Treatises of St Athanasius in Controversy with the Arians*. 2 vols. London: Pickering.
- NIARCHOS, K. (1985). 'The Concept of "Participation" according to Proclus, with reference to the Criticism of Nicolaus of Methone', *Diotima* 13: 78-94.
- NICKELSBURG, GEORGE W. E. (1972). *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- NIKIPROWETZKY, V. (1977). *Le Commentaire d'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*. Leiden: E. J. Brill.
- NILSSON, M. P. (1925). *A History of Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- (1935). 'Early Orphism and Kindred Religious Movements'. *HTR* 28: 181-230.
- (1948). *Greek Piety*. Oxford: Oxford University Press.
- (1953). 'The Bacchic Mysteries of the Roman Age'. *HTR*: 46: 175-202.
- NOCK, A. D. (1928). 'Notes on the Ruler-Cult I-IV'. *JHS* 48: 21-43 (=Essays, 134-59).
- (1930). 'Synnaos theos'. *Harvard Studies in Classical Philology* 41: 1-62 (=Essays, 202-51).
- (1931). 'The Lizard in Magic and Religion'. *Proceedings of the British Academy* 17: 235-87 (=Essays 271-6).
- (1944). 'The Cult of Heroes'. *HTR* 38: 141-7 (=Essays, 575-602).
- (1957). 'Deification and Julian'. *JRS* 47: 114-23 (=Essays, 823-46).
- (1964). *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*. New York: Harper & Row (=Essays, 49-133).
- (1972). *Essays on Religion and the Ancient World* (ed. Z. Stewart). Oxford: Oxford University Press.
- NOEL, VIRGINIA L. (1992). 'Nourishment in Origen's *On Prayer*', in Robert J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta*. Louvain: Peeters, 481-7.
- NORMAN, K. E. (1980). 'Deification: The Content of Athanasian Soteriology'. Ph. D. thesis. Duke University.
- OBOLENSKY, DIMITRI (1971). *The Byzantine Commonwealth 500-1453*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- O'CONNELL, ROBERT J. (1968). *St Augustine's Early Theory of Man, AD 386-391*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ODEBERG, HUGO (1928). *3 Enoch, or The Hebrew Book of Enoch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ORPHANOS, MARKOS (1974). *Ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Λίδυμον Ἀλεξανδρέα (τὸν Τυφλόν)*. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton.
- OROZ RETA, JOSÉ (1993). 'De l'illumination à la déification de l'âme selon saint Augustin'. *StPat* 27: 364-82.
- OSBORN, ERIC (1957). *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1973). *Justin Martyr*. Tübingen: J. C. M. Mohr (Paul Siebeck).
- (1981). *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). *The Beginning of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press.

- OSBORNE, CATHERINE (1987). *Rethinking Early Greek Philosophy*. London: Duckworth.
- OTIS, BROOKS (1958). 'Cappadocian Thought as a Coherent System', *DOP* 12: 95-124.
- PAGELS, ELAINE (1973). *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. SBL Monograph Series 17. Nashville and New York: Abingdon Press.
- (1975). *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia: Trinity Press International (repr. 1992).
- (1979). *The Gnostic Gospels*. New York, NY: Random House. (Page references are to the Penguin edition of 1990).
- PANAGIOTOU, S. (1984). 'Empedocles on His Own Divinity'. *Mnemosyne* 36: 276-85.
- PANNENBERG, WOLFHART. (1985). *Anthropology in Theological Perspective*. Trans. Matthew J. O'Connell. Edinburgh: T & T Clark.
- PAPADOPOULOU-TSANANA, O. (1970). *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*. Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton.
- PAPOULIDES, K. K. (1977). *Οἱ Πῶσοι ὀνοματολόγῳ τοῦ Ἁγίου Ὁρουῶ*. Thessalonica: Institute for Balkan Studies.
- PATTERSON, L. G. (1997a). 'The Divine Became Human: Irenaean Themes in Clement of Alexandria'. *StPat* 31: 497-516.
- (1997b). *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*. Washington: Catholic University of America Press.
- PEARSON, BIRGER A. (1986). 'Earliest Christianity in Egypt: Some Observations', in Pearson and Goehring 1986: 132-59.
- (1990). *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Studies in Antiquity and Christianity. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
- PEARSON, BIRGER A. and GOEHRING, JAMES E. (1986). *The Roots of Egyptian Christianity*. Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia, Pa.: Fortress Press.
- PERCZEL, ISTVÁN (1999). 'Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène', in W. A. Bienert and U. Kühnweg (eds), *Origeniana Septima*. Louvain: Peeters, 673-710.
- (2001). "'Théologiens" et "magiciens" dans le *Corpus dionysien*'. *Adamantius* 7: 54-75.
- PERL, E. D. (1994). 'Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism', *American Catholic Philosophical Quarterly* 68/1: 15-30.
- PETTERSEN, ALVYN (1995). *Athanasius*. Outstanding Christian Thinkers Series. London: Geoffrey Chapman.
- PINGGÉRA, K. (2002). *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum 'Buch des heiligen Hierotheos' und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*. Wiesbaden: Reichert.
- PODSKALSKY, GERHARD (1988). *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453-1821*. Munich: C. H. Beck.
- POLYZOGOPOULOS, THEODORITUS (1985). *The Anthropology of Diadochus of Photice*. Athens: Offprint from *Theologia* 55 (1984) 772- 800, 1071-1101; 56 (1985) 174-221.
- POPOV, I. V. (1906). 'Ideia obozhenia v drevne-vostochnoi tserkvi'. *Voprosy filosofii i psikhologii* 97: 165-213.
- PREISS, TH. (1938). 'La Mystique de l'initiation et de d'unité chez Ignace d'Antioche'. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 18: 197-241.

- PREUSS, K. F. A. (1894). *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum pars I*. Schneeberg: C. M. Gärtner.
- PRICE, S. R. F. (1980). 'Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult'. *JRS* 70: 28-43.
- (1984a). 'Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult'. *JHS* 104: 79-95.
- (1984b). *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PROCTER, EVERETT (1995). *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*. American University Studies, Series VII, no. Vol. 172. New York: Peter Lang.
- RAD, G. von (1972). *Genesis*. London: SCM Press.
- RADIN, M. (1916). 'Apotheosis', *CR* 30: 44-6.
- RAHNER, K. (1961). *Theological Investigations*, vol. i: *God, Christ, Mary and Grace*. Trans. Cornelius Ernst, OP. London: Darton, Longman & Todd; New York: Seabury Press.
- RAHNER, K. and VORGRIMLER, H. (1965). *Concise Theological Dictionary*. Ed. Cornelius Ernst, OP. Trans. Richard Strachan. Freiburg: Herder; London: Burns & Oates.
- RAVEN, CHARLES E. (1923). *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REESE, J. M. (1970). *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- REGNAULT, L. (1971). 'Irénee de Lyons'. *DS* vii: 1938-69.
- RIORDAN, WILLIAM (1991). 'Divinization in Denys the Areopagite'. Doctoral thesis. Rome: Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. In Urbe.
- RIST, J. M. (1962). 'Theos and the One in Some Texts of Plotinus'. *Medieval Studies* 24: 169-80.
- (1964a). 'Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism'. *Hermes* 92: 213-25.
- (1964b). *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*. Toronto: University of Toronto Press.
- (1967a). 'Integration and the Undescended Soul in Plotinus'. *American Journal of Philosophy* 88: 410-22.
- (1967b). *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981). 'Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature', in Fedwick 1981: 139-222.
- (1994). *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RITSCHL, D. (1959). 'Hippolytus' Conception of Deification'. *SJT* 12: 388-99.
- RIUS-CAMPS, J. (1968, 1970a, 1972). 'Comunicabilidad de la naturaleza de Dios segun Origenes'. *OCP* 34: 5-37; 36: 201-47; 38: 430-53.
- (1970b). *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*. OCA 188. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- ROBERTS, C. H. (1979). *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. The Schweich Lectures 1977. London: Oxford University Press for the British Academy.
- ROBERTSON, ARCHIBALD and PLUMMER, ALFRED (1914). *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (2nd edn). ICC. Edinburgh: T & T Clark.

- ROBINSON, JAMES M. (ed.) (1988). *The Nag Hammadi Library in English* (rev. edn). Leiden: E. J. Brill.
- ROGERSON, J. W. (1970). 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination'. *JTS* n.s. 21: 1-16.
- ROLDANUS, J. (1968). *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*. Leiden: E. J. Brill.
- ROREM, PAUL (1993). *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- ROUSSEAU, PHILIP (1994). *Basil of Caesarea*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- (1999). *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- ROWLAND, CHRISTOPHER (1982). *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- RUDOLPH, KURT (1987). *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. Trans. R. McL. Wilson. San Francisco, Calif.: Harper & Row.
- RUETHER, ROSEMARY R. (1969). *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- RUNIA, DAVID T. (1988). 'God and Man in Philo of Alexandria'. *JTS* n.s. 39: 48-75.
- (1990). *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum.
- (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 3. Assen and Minneapolis: Van Gorcum and Fortress Press.
- RUSSELL, D. S. (1964). *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: SCM Press.
- RUSSELL, NORMAN (1988). "'Partakers of the Divine Nature" (2 Peter 1: 4) in the Byzantine Tradition', in J. Chrysostomides (ed.), *Kathegtria: Essays presented to Joan Hussey on her 80th Birthday*. Camberley: Porphyrogenitus, 51-67.
- (2003). 'Palamism and the Circle of Demetrius Cydones', in Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalia-Crook, and J. Herrin, (eds), *Porphyrogenita: Essays in Honour of Julian Chrysostomides*. Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 153-74.
- (forthcoming). 'Prochoros Cydones and the Definition of Orthodoxy', in A. Louth (ed.), *Byzantine Orthodoxies?* Aldershot: Ashgate.
- (2004). 'Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the Desert?' in L. Perrone (ed.), *Origeniana Octava*. Louvain: Peeters, 939-46.
- SACCHI, PAOLO (1994). *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Turin: Società Editrice Internazionale.
- SANDERS, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press.
- (1991). *Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- SAVVIDIS, KYRIAKOS (1997). *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*. Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5. St Ottilien: EOS Verlag.
- SCHÄFER, PETER (1981). *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- (1986). 'The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism', 12th Sacks Lecture, Oxford. (Reprinted in *Hekhalot-Studien*: 27-95.)
- (1988). *Hekhalot-Studien*, Texte und Studien zum antiken Judentum 19. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1992). *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Trans. Aubrey Pomerance. New York, NY: State University of New York Press.
- SCHANZ, M. and HOSIUS, C. (1935). *Geschichte der Römischen Literature bis zum Gesetzgebungswerke des Kaisers Justinian*. Munich: C. H. Beck.
- SCHLIER, H. (1929). *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. Beihefte zur ZNTW 8. Giessen.
- SCHNURR, G. M. (1969). 'On the Logic of the Ante-Nicene Affirmations of the Deification of the Christian'. *Anglican Theological Review* 51: 97-105.
- SCHOEDEL, WILLIAM R. (1985). *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press.
- SCHOLEM, GERSHOM (1955). *Major Trends in Jewish Mysticism* (3rd edn). London: Thames & Hudson.
- (1960). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York, NY: Jewish Theological Seminary of America (repr. 1965).
- SCHÜRER, E., VERMES, G., MELLAR F. and GOODMAN, M. (1979-86). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. 3 vols. Edinburgh: T & T Clark.
- SCHWEITZER, ALBERT (1957). *The Mysticism of Paul the Apostle*. (1931). Trans. W. Montgomery. London: Adam and Charles Black.
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH (1991). 'Human Being as Relational Being: Twelve Theses for a Christian Anthropology', in Schwöbel and Gunton 1991: 141-70.
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH and GUNTON, COLIN E. (eds) (1991). *Persons Divine and Human: Kings College Essays in Theological Anthropology*. Edinburgh: T & T Clark.
- SCOTT, ALAN (1991). *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*. Oxford: Clarendon Press.
- SCOTT, JAMES M. (1992). *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of υιοθεσία in the Pauline Corpus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1997). 'Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul', in EVANS and FLINT (1997).
- SCOTT, K. (1928). 'The Deification of Demetrius Poliocetes'. *American Journal of Philology* 49: 137-66, 217-39.
- (1929). 'Plutarch and the Ruler-Cult'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 60: 117-35.
- (1932). 'Humour at the Expense of the Ruler-cult'. *Classical Philology* 27: 317-28.
- (1936). *The Imperial Cult under the Flavians*. Stuttgart and Berlin: W. Kohlhammer.
- SCURAT, K. E. (1973). 'The Doctrine of Saint Athanasius the Great on Deification' (in Russian). *Review of the Patriarchate of Moscow* 5: 61-4 and 8: 63-8. Romanian trans. in *Mitropolia Olteniei* 26 (1974): 938-44 (inaccessible to me).
- SEGAL, ALAN F. (1977). *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: E. J. Brill.
- (1995). 'Paul and the Beginning of Jewish Mysticism', in Collins and Fishbane 1995: 95-122.

- SHERRARD, PHILIP (1992). *Greek East and Latin West* (2nd edn). Athens: Denise Harvey.
- SHERWOOD, POLYCARP (1952). *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Studia Anselmiana 30. Rome: Orbis Catholicus, Herder.
- (1955). *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*. Studia Anselmiana 36. Rome: Orbis Catholicus, Herder.
- SHOTWELL, W. A. (1965). *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*. London: SPCK.
- SIMONETTI, MANLIO (1994). *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Trans. John A. Hughes. Edinburgh: T & T Clark.
- SIORVANES, LUCAS (1996). *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (1998). 'Proclus on Transcendence'. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9: 1-19.
- SKARSAUNE, OSKAR (1987). *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Supplements to *Novum Testamentum* 56. Leiden: E. J. Brill.
- SKEMP, J. B. (1973). 'Plato's Concept of Deity'. *Zetesis* (E. de Strycker Festschrift). Antwerp: Nederlandsche Boekhandel, 115-21.
- SMITH, MORTON (1958). 'The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols'. *BJRL* 40: 473-512.
- (1981). 'Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity'. *EranosJahrbuch* 50: 403-29.
- (1990). 'Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a', in Lawrence H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- SOPHRONY (SAKHAROV), ARCHMANDRITE (1988). *We Shall See Him as He Is*. Trans. Rosemary Edmonds. Tolleshunt Knights: Stavropegic Monastery of St John the Baptist.
- SOSKICE, JANET MARTIN (1985). *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press.
- SPARKS, H. F. D. (ed.) (1984). *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.
- SPITERIS, YANNIS (1992). *La teologia ortodossa neo-greca*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- (1996). *Palamas: la grazia e l'esperanza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*. Rome: Lipa Edizioni.
- STĂNILOAE, D. (1974). 'La Doctrine de saint Athanase sur le salut', in C. Kannengiesser (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*. Théologie Historique 27. Paris: Beauchesne.
- (1981). 'The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption', in L. Visscher (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. Faith and Order Paper 103. London: SPCK; Geneva: WCC.
- STARR, JAMES M. (2000). *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context*. Coniectanea Biblica New Testament Series 33. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- STEAD, G. C. (1981). 'Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers', in U. Bianchi and H. Crouzel (eds), *Arche e Telos*. Milan: Vita e Pensiero.

- (1985). Review of C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain*. *JTS* n.s. 36: 220-9.
- STEEL, C. G. (1978). *The Changing Self: A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscus*. Brussels: Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.
- STEWAT, COLUMBA (1991). *'Working the Earth of the Heart': The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to A. D. 431*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- STOOP, J. A. A. (1952). 'Die deificatio Hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus'. Ph.D. thesis. University of Leiden.
- STRÄTER, H. (1984). *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- STRANGE, C. R. (1985). 'Athanasius on Deification'. *StPat* 16:342-6.
- STROUMSA, GUY G. (1995). 'Mystical Descents', in Collins and Fishbane 1995: 139-54. (Reprinted in Stroumsa 1996:169-83.)
- (1996). *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Studies in the History of Religions 70. Leiden E. J. Brill.
- SWARTLEY, WILLARD M. (1973). 'The Imitatio Christi in the Ignatian Letters'. *VigChr* 27: 81-103.
- TELFER, W. (1952). 'Episcopal Succession in Egypt'. *JEH* 3: 1-12.
- THÉODORIDÈS, ARISTIDE (1982). 'De l'assimilation à la divinité dans la sagesse de l'ancienne Égypte', in Julien Ries et al. (eds), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980). Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 26-37.
- THEODOROU, A. (1956). *Η περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*. Athens. n.p.
- THUNBERG, LARS (1985). *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- (1995). *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (2nd edn). Chicago and La Salle, Ill.: Open Court.
- TIEDE, DAVID L. (1972). *The Charismatic Figure as Miracle Worker*. SBL Dissertation Series I. Missoula, Mont.: Society of Biblical Literature.
- TIGCHELER, JO (1977). *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allegorique*. Nijmegen: Dekker & Van der Veegt.
- TINSLEY, E. J. (1957). 'The Imitatio Christi in the Mysticism of St Ignatius of Antioch'. *StPat* 2: 553-60.
- TIXERONT, JOSEPH (1910-16). *History of Dogmas*. Trans. H. L. B. 3 vols. St Louis, Mo.: Herder.
- TOLLINTON, R. B. (1914). *Clement of Alexandria: A Study in Christian Liberalism*, 2 vols. London: William & Norgate.
- TORJESEN, KAREN JO (1986). *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Patristische Texte und Studien 28. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- TORRANCE, THOMAS F. (1995). *Divine Meaning Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T & T Clark.

- TOYNBEE, J. M. C. (1971). *Death and Burial in the Roman World*. London: Thames & Hudson.
- TREMBELAS, P. (1950-61). *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. 3 vols. Athens: Adelphotês Theologôn 'Ho Sôtêr'.
- TREVETT, CHRISTINE (1992). *A Study of Ignatius of Antioch in Syria and Asia*. Studies in the Bible and Early Christianity 29. Lewiston, Queenston, and Lampeter: Edwin Mellen Press.
- TRIGG, JOSEPH W. (1983). *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*. Atlanta: John Knox Press. (British edn London: SCM Press, 1985.)
- (1998). *Origen*. London and New York: Routledge.
- TURNER, H. E. W. (1952). *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*. London: A. R. Mowbray.
- TURNER, JOHN D. (1980). 'The Gnostic Threefold Path to Enlightenment', *Novum Testamentum*. 22:325-51.
- VAN DEN HOEK, ANNEWIES (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis*. Leiden: E. J. Brill.
- VANDERKAM, JAMES C. (1984). *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- (1996). '1 Enoch, Enoch Motifs, and Enoch in Early Christian Literature', in VanderKam and Adler 1996: 33-101.
- VANDERKAM, JAMES C. and ADLER, WILLIAM (eds) (1996). *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 4. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press.
- VERMASEREN, M. J. (1976). *Liber in Deum: l'apoteosi di un iniziato Dionisiaco*. Leiden: E. J. Brill.
- VERMES, GEZA (1995). *The Dead Sea Scrolls in English* (4th edn.) Harmondsworth: Penguin.
- VEYNE, PAUL (ed.) (1987). *A History of Private Life*, vol. i: *From Pagan Rome to Byzantium*. Trans A. Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- VÖLKER, WALTHER (1931). *Das Vollkommenheitsideal des Origenes: eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*. Beiträge zur historischen Theologie 7. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1952). *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. TU 57. Berlin and Leipzig: Akademie-Verlag and J. C. Hinrichs.
- (1955). *Gregor von Nyssa als Mysiker*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- (1958). *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- (1965). *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- (1968). *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zum Symeon dem neuen Theologen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag
- (1974). *Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- (1977). *Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- WÄELKENS, M. (1983). 'Privatdeifikation in Kleinasien und in der griechisch-römischen Welt: zu einer neuen Grabinschrift aus Phrygien', in R. Donceel and R. Lebrun (eds), *Archéologie*

- et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster.* Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 259-307.
- WAHBA, MATTHIAS F. (1988). *The Doctrine of Sanctification in St Athanasius' Paschal Letters.* Cairo and Rhode Island: Holy Virgin Coptic Orthodox Church and St Mary and St Mena Coptic Orthodox Church.
- WALKER, SUSAN and BIERBRIER, MORRIS (1997). *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt.* London: British Museum Press.
- WALLIS, R. T. (1972). *Neoplatonism.* London: Duckworth.
- WARE, KALLISTOS (1983). 'Salvation and Theosis in Orthodox Theology', in *Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Oecuménique.* Geneva: Éditions du Centre Orthodoxe, 167-84.
- (2003). 'Deification in St Symeon the New Theologian'. *Sobornost* 25/2: 7-29.
- WARNE, GRAHAM J. (1995). *Hebrew Perspectives on the Human Person in the Hellenistic Era: Philo and Paul.* Lewiston, Queenston, and Lampeter: Edwin Mellen Press.
- WEINSTOCK, S. (1971). *Divus Julius.* Oxford: Oxford University Press.
- WEISER, A. (1962). *The Psalms.* London: SCM Press.
- WELCH, LAWRENCE J. (1994). *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria.* San Francisco: International Scholars Press.
- WELLES, C. B. (1934). *Royal Correspondence in the Hellenistic Period.* New Haven, London, and Prague: Yale University Press.
- WESTERMANN, CLAUS (1984). *Genesis 1-11.* London: SCM Press.
- WHEELWRIGHT, PHILIP (1959). *Heraclitus.* Oxford: Oxford University Press (repr. 1999).
- WHITELEY, D. E. H. (1964). *The Theology of St Paul.* Oxford: Basil Blackwell.
- WHITTAKER, M. (1982). *Tatian: Oratio ad Graecos and Fragments.* Oxford: Oxford University Press.
- WICKHAM, Lionel R. (1983). *Cyril of Alexandria: Select Letters.* Oxford: Clarendon Press.
- WIDDICOMBE, PETER (1994). *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius.* Oxford: Clarendon Press.
- WILD, PHILIP T. (1950). *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers.* Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream 21. Mundelein, Ill. Saint Mary of the Lake Seminary.
- WILDUNG, DIETRICH (1977). *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt.* Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization. New York: New York University Press.
- WILLIAMS, A. N. (1999). *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas.* New York and Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS ROWAN (1987). *Arius: Heresy and Tradition.* London: Darton, Longman & Todd.
- WINSLOW, DONALD F. (1965). 'The Idea of Redemption in the Epistles of St Ignatius of Antioch'. *Greek Orthodox Theological Review* 11: 119-31.
- (1979). *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus.* Patristic Monograph Series 7. Philadelphia: Philadelphia Patristic Foundation.
- WINSTON, DAVID (1979). *The Wisdom of Solomon.* Anchor Bible 43. New York, NY: Doubleday.
- (1985). *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria.* Cincinnati: Hebrew Union

- College Press.
- WITT, R. E. (1931). 'The Hellenism of Clement of Alexandria'. *Classical Quarterly* 25: 195-204.
- WOLFSON, E. (1974). *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WOLFSON, H. A. (1947). *Philo*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WRIGHT, M. R. (1995). *Empedocles: The Extant Fragments* (2nd edn). London and Indianapolis: Bristol Classical Press.
- WYBREW, HUGH (1989). *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*. London: SPCK.
- YANNARAS, CHRISTOS (1987). *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*. (4th edn). Athens: Edkoseis Domos. (German edition: *Person und Eros*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).
- (1991). *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Trans. Keith Schram. Edinburgh: T & T Clark.
- (1992). *Ὁρθοδοξία καὶ Λύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*. Athens: Edkoseis Domos.
- YOUNG, FRANCES M. (1971) 'A Reconsideration of Alexandrian Christology'. *JEH* 22: 103-14.
- (1997). *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YOUSIF, PATROS (1989). *An Introduction to the East Syrian Spirituality*. Rome: Centre for Indian and Inter-religious Studies.
- ZIESLER, JOHN (1989). *Paul's Letter to the Romans*. Trinity Press International New Testament Commentaries. London: SCM Press.
- (1990). *Pauline Christianity* (rev. edn). Oxford and New York: Oxford University Press.
- ZIZIOULAS, JOHN D. (1975). 'Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood'. *SJT* 28: 401-47.
- (1985). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Contemporary Greek Theologians 4. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- (1991). 'On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood', in Schwöbel and Gunton 1991: 33-46.
- ZUNTZ, GÜNTER (1971). *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press.

國家圖書館出版品預行編目資料

希臘教父傳統中的神化教義 / 諾門·拉索 (Norman Russell) 著 ; 謝仁壽, 周復初譯. -- 初版. --
新北市 : 聖經資源中心出版 ; 華宣發行,
2014.07
面 ; 公分. -- (神學造就系列 ; 8)
譯自 : The doctrine of deification in the Greek patristic
tradition
ISBN 978-986-5801-15-1(平裝)

1. 神學

242

103013008