

# 东正教会 - 第一部分（历史） - 第二章（拜占庭（一）： 七大公会议的教会）

Timothy Ware | 译 / Tim

2023 年 8 月 29 日



# 第一部分

## 历史



# 第一章 拜占庭（一）：七大公会议的教会

所有的人都承认有七个神圣的大公会议，它们是圣道信仰的七根支柱，上主在这七根柱子上建造了祂的圣殿——普世大公教会。

— 俄罗斯都主教若望二世（1080 - 89）

## 1.1 帝国教会的建立

君士坦丁乃处于教会历史的分水岭。随着他的归信，殉道和逼迫的时代结束了，地下墓穴教会成为了帝国教会。君士坦丁的异象所产生的第一个巨大影响就是他和他的同胞皇帝利西尼乌斯于 313 年颁布的所谓“米兰敕令”，该敕令宣布正式容忍基督教信仰。尽管起初君士坦丁给予的只是宽容，但他很快就明确表示，其打算让基督教优先于罗马帝国所有其他被允许的宗教。狄奥多西在君士坦丁去世后的五十年内将这一政策贯彻到底：他通过立法使基督教不仅成为最受青睐的宗教，而且成为帝国唯一承认的宗教。教会从此站起来了。罗马当局曾对基督徒说：‘不允许你们存在’。但现在轮到异教被逼迫了。

君士坦丁的十字架异象还导致了另外两个后果，对基督教后来的发展同样具有重大意义。首先，324 年，他决定将罗马帝国的首都从意大利东迁到博斯普鲁斯海峡沿岸。他在希腊城市拜占庭的旧址上建造了一座新首都，并以自己的名字命名为“君士坦丁堡”。此举的部分动机是经济和政治因素，但也有宗教因素：旧罗马异教色彩太浓，无法成为他心目中基督教帝国的中心。在新罗马，情况将有所不同：330 年，君士坦丁堡举行了隆重的开城仪式，他规定在君士坦丁堡不得举行任何异教仪式。君士坦丁的新首都对东正教历史的发展将产生决定性的影响。

其次，君士坦丁于 325 年在尼西亚召开了普世基督教会第一次大公会议。如果罗马帝国要成为一个基督教帝国，那么君士坦丁希望看到它坚定地建立在统一的东正教信仰之上。尼西亚大公会议有责任阐述这一信仰的内容。没有什么能比尼西亚大公会议更清楚地象征教会与国家之间的新关系了。皇帝亲自主持会议，“就像上帝的使者一样”，出席会议的凯撒利亚主教优西比乌如是说。会议结束后，主教们与皇帝共进晚餐。优西比乌写道（他对此类事情印象深刻），“宴会的盛况无法形容。卫队和其他部队的分队拔出刀剑列队在宫殿的入口，上帝的子民们从他们中间穿过，毫无畏惧地进入了皇宫最里面的居室。有些是皇帝自己的侍从，有些则

躺在两侧的沙发上。好似让人看到一副基督国度的画面，似梦非梦。”<sup>1</sup>尼禄曾把基督徒当作活火把，在夜晚照亮他的花园，现在情况发生了变化。尼西亚会议是七次大公会议中的第一次；这些会议与君士坦丁堡一样，在东正教历史上占据着核心地位。

米兰敕令、君士坦丁堡的建立和尼西亚大公会议这三个事件标志着教会时代的到来。

## 1.2 前六次大公会议（325-681 年）

拜占庭早期的教会生活主要由七次大公会议主导。这些大公会议完成了两个任务。首先，它们澄清并阐明了教会的有形组织，明确了五大教区或牧首区的地位。其次，更重要的是，大公会议永久地确定了基督教信仰基本教义——三位一体和道成肉身——的教导。所有基督徒都认为这些教义是“奥秘”，超越了人类的理性和语言。主教们在大公会议上起草定义时，并没有认为他们已经解释了奥秘；他们只是试图排除某些关于此些奥秘的错误表达和思想。为了防止人们误入歧途和异端，他们在奥秘周围筑了一道栅栏，仅此而已。

大公会议的讨论有时听起来抽象而遥远，但它们启发于一个非常实际的目的：人类的救赎。根据《新约》的教导，人类因罪而与上帝隔绝，无法通过自身的努力打破罪恶造成的隔墙。因此，上帝采取了主动：祂成为人，被钉在十字架上，又从死里复活，从而将人类从罪和死亡的束缚中解救出来。这是基督教信仰的核心信息，大公会议所关注的正是这一救赎信息。异端邪说是危险的，需要受到谴责，因为它们歪曲了《新约圣经》的教导，在人类与上帝之间设置了障碍，使人类无法获得完全的救恩。

圣保罗以分享的方式阐述了这一救赎信息。基督分担了我们的贫穷，使我们可以分享祂神性的丰富：‘祂本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因祂的贫穷，可以成为富足’（林后 8:9）。在《约翰福音》中，同样的观点以略微不同的形式出现。基督指出，祂已将神圣的荣耀赐给门徒，并祈求他们能与上帝合一：‘你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一。我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全地合而为一’（约 17:22-23）。希腊教父们从字面上理解了这些经文和类似的经文，并敢于谈论人类的‘神化’（希腊语：theosis）。他们认为，如果人类要分享上帝的荣耀，如果人类要与上帝“完全合一”，这实际上意味着人类必须被“神化”：他们被呼召藉着恩典成为上帝的性情。因此，圣亚他那修总结道成肉身的目的时说：“上帝成为人，使我们成为神”<sup>2</sup>。

如果要想实现这种‘成神’，即‘神化’，救主基督就必须既是完全的神，又是完全的人。只有神才能拯救人类；因此，如果基督要拯救，他就必须是神。但是，只有当他像我们一样是真正的人时，我们人类才能参与祂为我们所做的一切。道成肉身的基督在上帝和人类之间架起了一座桥梁，他既是神又是人。我们的主应许说：“我实实在在地告诉你们，你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上。”（约 1:51）。不仅天使会使用这个天梯，人类也会。

基督必须是完全的神，也是完全的人。每一个异端都反过来破坏了这一重要认信的某些

---

<sup>1</sup> 君士坦丁堡生平, iii, 10 and 15.

<sup>2</sup> 论道成肉身, 54.

部分。要么基督被变得比神还小（阿里乌主义）；要么他的人性与他的神性如此分裂，以至于他变成了两个位格，而不是一个位格（涅斯托利主义）；要么他没有被塑造成真正的人（基督一性论、基督一志论）。每个大公会议都为这一认信辩护。四世纪召开的前两次会议集中讨论了前一部分（基督必须是完全的神），并制定了三位一体的教义。接下来的四次会议分别在五世纪、六世纪和七世纪召开，讨论了第二部分（基督的人性的完全性），并试图解释人性和神性如何能联合于一位格。第七次大公会议为圣像辩护，乍一看似乎有些不同，但与前六次会议一样，它最终关注的是道成肉身和人类的救赎。

325 年尼西亚大公会议的主要工作是谴责阿里乌主义。阿里乌是亚历山大的一名长老，他坚持认为圣子的地位低于圣父，在区别上帝与受造物时，他将圣子置于受造物之中：圣子是一种更高级的受造物，但同样也是一种受造物。毫无疑问，他的动机是为了保护上帝的独特性和超越性，但他的教导使基督不如上帝，其结果是使我们人类的神化成为不可能。大公会议回答说，只有基督是真正的上帝，他才能使我们与上帝联合，因为只有上帝自己才能为人类开启联合之路。基督与天父“本质上同一”（*homoousios*）。他不是半神，也不是高等受造物，而是与天父同为上帝的上帝：“出自真上帝而为真上帝”，大公会议在其起草的信经中宣布，“受生而非受造，与父在本质上为一”。

尼西亚大公会议还涉及教会的有形组织。它特别提到了三个伟大的中心：罗马、亚历山大和安提阿（法典六）。大公会议还规定，耶路撒冷虽然仍隶属于凯撒利亚都主教区，但其地位应仅次于这三大中心（法典七）。君士坦丁堡自然没有被提及，因为它直到五年后才正式成为新首都；它和以前一样，继续隶属于赫拉克雷亚都主教区。

381 年在君士坦丁堡召开的第二次大公会议继承了尼西亚会议的工作。大公会议对《尼西亚信经》进行了扩充和调整，特别是发展了关于圣灵的教义，确认圣灵是神，就像圣父和圣子是神一样：“圣灵从父而发，与父和子同受敬拜，同得荣耀”。大公会议还修改了《尼西亚法典》第六条的条款。君士坦丁堡现在是帝国的首都，其地位不容忽视，它被置于第二位，仅次于罗马，高于亚历山大。‘君士坦丁堡主教拥有仅次于罗马主教的荣誉特权，因为君士坦丁堡是新罗马’（法典三）。

大公会议定论的背后是神学家的工作，他们为大公会议使用的词语赋予了精确性。亚历山大的圣亚他那修（*St Athanasius of Alexandria*）将尼西亚信经中的关键词“*homoousios*”（本质或实质上是一体的，同体的）的全部含义阐释得淋漓尽致，这是他的最高成就。与他的工作相辅相成的是三位卡帕多西亚教父的工作，他们是拿先的圣格里高利（东正教称之为“神学家格里高利”）（?329-?90 年）、大巴西尔（?330-79 年）和他的弟弟尼撒的格里高利（卒于 394 年）。亚他那修强调上帝的统一性—圣父和圣子在本质上是合一的（*ousia*），而卡帕多西亚教父则强调上帝的多面性：圣父、圣子和圣灵是三位一体的（*hypostasis*）。他们在上帝的“三位格”和“一本体”之间保持了微妙的平衡，充分诠释了三一体教义的经典概括—三位格一本体。在此之前或之后，教会从未在一代人的时间里拥有四位如此杰出的神学家。

381 年后，阿里乌主义很快就不再是一个有活力的论点（西欧某些地区除外）。大公会议工作的争议之处在于其第三部法典，罗马和亚历山大都对此表示不满。旧罗马不禁要问，新

罗马的主张将何去何从：难道君士坦丁堡不久后就能占据第一位吗？因此，罗马选择了对这一违反法典的行为置之不理，直到拉特兰大公会议（1215 年），教宗才正式承认君士坦丁堡的第二地位。（当时君士坦丁堡在十字军手中，由拉丁牧首统治）。但法典同样是对亚历山大的挑战，因为亚历山大一直占据着东方第一的位置。在接下来的七十年里，君士坦丁堡和亚历山大之间发生了尖锐的冲突，后者一度取得了胜利。亚历山大的第一次重大胜利是在橡树庄会议上（Synod of the Oak），当时亚历山大的提阿非罗确保了君士坦丁堡主教圣约翰·屈梭多模（St John Chrysostom, “金口约翰”）（334—407 年）的免职和流放。约翰是一位流利而雄辩的讲道者——他的讲道经常要持续一个小时或更长时间——他以通俗的形式表达了亚他那修（Athanasius）和卡帕多西亚教父（Cappadocians）提出的神学思想。他生活严谨俭朴，对穷人深怀同情，对社会正义充满热忱。在所有教父中，他可能是最受东正教会爱戴的教父，也是作品最被广泛阅读的教父。

亚历山大的第二次重大胜利是由提阿非罗的侄子和继承人亚历山大的圣西里尔（卒于 444 年）取得的，他在以弗所举行的第三次大公会议（431 年）上使君士坦丁堡的另一位主教涅斯托利下台。但在以弗所，利害攸关的不仅仅是两个大主教的竞争。自 381 年以来一直沉寂的教义问题再次出现，争议的中心不是三位一体，而是基督的位格。西里尔和涅斯托利都认为基督是完全的神，是三位一体中的一位格，但他们对基督人性的描述以及解释神性与人性合一的进路却存在分歧。他们代表了不同的神学传统或流派。涅斯托利是在安提阿学派中长大的，他坚持基督人性的完整性，但却非常强调人性与神性之间的区别，以至于他的论点似乎有可能不是以一个位格，而是以两个位格共存于同一身体而告终。与之相反的亚历山大传统的代表人物西里尔则从基督位格的合一性出发，而不是从基督人性与神性的多样性出发。但他对基督人性的论述没有安提阿学派那么生动。无论哪种神学进路，如果太极端，都可能导致异端，但教会需要两者兼顾，才能形成一个平衡的完整基督形象。两派非但没有相互平衡，反而发生了冲突，这是基督教的悲剧。

涅斯托利拒绝称圣母马利亚为“上帝之母”（Theotokos），从而引发了这场争论。这一称谓已被大众所接受，但在涅斯托利看来，这似乎意味着混淆了基督的人性和神性。他认为，马利亚只能被称作“人性之母”，最多只能被称作“基督之母”，因为她只是基督人性的母亲，而不是神性的母亲。西里尔在大公会议的支持下，以“道成了肉身”（约 1:14）回答说：马利亚是上帝的母亲，因为“她生了道成肉身的上帝”<sup>3</sup>。Theotokos 这个称谓保障了基督位格的合一性：否认她的这个称谓就等于将道成肉身的基督一分为二，拆毁了上帝与人类之间的桥梁，在基督的位格中竖起了一道中间的隔墙。由此我们可以看出，以弗所会议涉及的不仅是关于头衔，还有救赎信息本身。在三位一体的教义中，“homoousios”一词占据着首要地位，而在道成肉身的教义中，“Theotokos”一词同样占据着首要地位。

449 年，亚历山大在以弗所召开的第二次会议上再次取得了胜利，但这次会议——基督教世界的大部分人都这么认为——把亚历山大的立场推得太远了。西里尔的继任者、亚历山大的迪奥斯科鲁斯坚持认为，基督只有一个本性（physis）；救主有两个本性，但道成肉身后只有“上帝

<sup>3</sup> 见西里尔的 Twelve Anathemas.

道成肉身的一个本性”。这就是通常所说的“基督一性论”。西里尔本人确实使用过这样的语言，但狄奥斯科鲁斯却省略了西里尔在 433 年作为对安提阿学派的让步而做出的平衡声明。在许多人看来，狄奥斯科鲁斯似乎是在否认基督人性的完整性，尽管这几乎可以肯定是对其立场的不公解读。

仅仅两年后（即 451 年）马奇安皇帝在迦克顿召开了一次新的主教会议，拜占庭和西方教会将这次会议视为第四次大公会议。钟摆现在又摆回了安提阿学派的方向。大公会议摒弃了狄奥斯科鲁斯的基督一性论立场，宣布基督是单一的、不可分割的位格，祂不仅由两个本性而来，且仍在两个本性之中。主教们对罗马教宗大利奥（卒于 461 年）的大卷表示赞许，在大卷中，不但强调了基督位格的合一性，也清楚地说明了两个本性之间的区别。在他们的信仰宣告中，他们表示相信“同一位圣子，在神性和人性上都是完美的，是真正的神，也是真正的人……他的两个本性是不可混淆、不可改变、不可分割、不可分离的；两个本性之间的区别并没有因为连和而消除，相反，每个本性的特殊属性都被保留了下来，两个本性结合在一个位格和一个本质中”。我们可以注意到，迦克顿的定义不仅针对基督一性论（“两个本性，不融合，不改变”），也针对聂斯托利的追随者（“同一个位格……不可分割，不可分离”）。

但迦克顿会议不仅是亚历山大神学的失败，也是亚历山大宣称统治东方教会的失败。迦克顿法典第 28 条确认了君士坦丁堡法典第 111 条，将新罗马置于旧罗马之后。利奥否定了这一法典，但东方从此承认了它的有效性。此会议还使耶路撒冷摆脱了凯撒利亚的管辖，并使其在各大主教区中排名第五。后来在东正教中被称为“五大宗主教区”的格局至此完成，教会中的五大教区受到特别的尊崇，并在它们之间确立了固定的优先顺序：按等级排列：罗马、君士坦丁堡、亚历山大、安提阿、耶路撒冷。这五个教区都声称是使徒建立的。前四个城市是罗马帝国最重要的城市；第五个城市是基督在十字架上受难并从死里复活的地方，因此被添加进来。每个城市的主教都被称为牧首。除塞浦路斯外，这五个宗主教区将整个已知世界划分为不同的管辖范围，塞浦路斯在以弗所会议上获得独立，并一直保持自治。

在谈到东正教的五大宗主教区概念时，必须避免两个可能的误解。首先，牧首和都主教制度是教会组织问题。但如果我们不是从教会秩序的角度而是从属灵权柄的角度来看待教会，那么我们就必须说，所有主教在本质上都是平等的，无论他们各自主持的城市是多么卑微或崇高。所有主教都平等地享有使徒的继承权，都拥有同样的圣事权力，都是上帝任命的信仰导师。如果出现教义争议，仅由牧首发表意见是不够的：每一位教区主教都有权参加大公会议、发言并投票。五大宗主教区制度并没有损害所有主教的基本平等，也没有剥夺伊格纳丢赋予每个地方教会的重要性。

其次，东正教认为，在五位牧首中，教宗具有特殊地位。东正教不接受 1870 年梵蒂冈大公会议法令中规定的教宗权威论，如今罗马天主教会仍在传授这一论点；但与此同时，东正教并不否认罗马教区的神圣和使徒地位，以及（在某些条件下）听取来自各地基督教会上诉的权利。请注意，我们使用的是“首要地位”，而不是“至高无上”。东正教认为教宗是“在爱中居首位”的主教，这是圣伊格纳丢的一句话。东正教认为，罗马的错误在于把这种“爱的首位”变成了外部管辖权和其至高无上的地位。

罗马享有的这种“首位”的地位源于三个因素。首先，罗马是圣彼得和圣保罗殉难的城市，也是彼得担任主教的地方。东正教承认彼得是使徒中的第一位：她不会忘记福音书中著名的“彼得经文”（太 16:18-19；路 22:32；约 21:15-17）——尽管东正教神学家对这些经文的理解与现代罗马天主教注释者不太一样。虽然许多东正教神学家会说，不仅罗马主教，而且所有主教都是彼得的继承人，但他们中的大多数人同时也承认，罗马主教在特殊意义上是彼得的继承人。其次，罗马教区的首要地位还得归功于罗马城在帝国中所占据的地位：罗马城是古代世界的首都和主要城市，即使在君士坦丁堡建立之后，罗马城在某种程度上依然如此。第三，虽然教宗也有陷入异端教训的时候，但总体而言，在教会历史的前八个世纪里，罗马教廷以其信仰的纯洁性而著称：其他牧首在教义的大争论中摇摆不定，但罗马在大多数情况下都岿然不动。在与异端斗争的艰难时刻，人们感到可以放心地向教宗求助。不仅是罗马主教，每一位主教都被上帝任命为信仰的导师。然而，由于罗马教廷在实践中以对真理杰出的忠诚来传授信仰，因此在教会早期的几个世纪里，每个人都首先向罗马寻求指导。

但是，牧首如此，教宗也是如此：罗马的首要地位并没有推翻所有主教的基本平等。教宗是教会的第一主教，但他是平等中的首位。

以弗所和迦克顿是东正教的磐石，但它们也是冒犯的重石。阿里乌派逐渐和解，没有形成持久的分裂。但时至今日，仍有属于东方教会的基督徒（经常被误称为“涅斯托利派”）不能接受以弗所的决定，他们认为称圣母马利亚为上帝之母（*Theotokos*）是不正确的；时至今日，也有非迦克顿派的基督徒追随狄奥斯科鲁斯（*Dioscorus*）的基督一性论教义，他们拒绝接受迦克顿定义和利奥的大卷。东方教会几乎完全游离于拜占庭帝国之外，拜占庭历史中也鲜有关于她的记载。但大量非迦克顿派信徒，尤其是埃及和叙利亚的非迦克顿派信徒，是皇帝的臣民，曾多次努力使他们与拜占庭教会恢复共融，但都没有成功。神学分歧往往因文化和民族矛盾而变得更加尖锐。埃及和叙利亚在语言和背景上都以非希腊语为主，这两个国家对希腊语的君士坦丁堡在宗教和政治事务上的权力深恶痛绝。因此，政治分裂主义加重了教会分裂。如果没有这些非神学因素，双方也许会在迦克顿会议后达成神学谅解。许多现代学者倾向于认为，“非迦克顿派”和“迦克顿派”之间的分歧基本上是术语问题，而不是神学问题。双方对“性质”（*physis*）一词的理解不同，但都关注于确认相同的基本真理：救世主基督是神性完全，也是人性完全，但祂是一位格，而不是两位格。

后来在君士坦丁堡召开的两次大公会议对迦克顿会议法令进行了补充。第五次大公会议（553 年）从亚历山大的角度重新解释了迦克顿会议法令，并试图用比迦克顿会议法令更具建设性的措辞来解释基督的两个本性如何合而为一。第六次大公会议（680 - 81）谴责了基督一志论者的异端，他们认为虽然基督有两个本性，但由于祂只有一个位格，所以祂只有一个意志。大公会议回复说，如果祂有两个本性，那么祂也必须有两个意志。他们认为基督一志论者损害了基督人性的完整性，因为没有人的意志的人性是不完整的，只是一个抽象的概念。既然基督既是真神也是真人，那么他就必须具有人的意志和神的意志。

在第六次大公会议召开前的五十年间，拜占庭面临着一个突如其来的事态发展：伊斯兰教的崛起。穆斯林实际扩张的速度引人注目。当先知（默罕默德）于 632 年去世时，他的权

力几乎没有扩展到赫贾兹（Hejaz）以外的地区。但在十五年内，他的阿拉伯追随者就攻占了叙利亚、巴勒斯坦和埃及；不到五十年，他们就攻到了君士坦丁堡的城墙下，几乎占领了这座城市；不到一百年，他们就横扫北非，进军西班牙，并在普瓦捷战役中迫使西欧为自己的生命而战。阿拉伯人的入侵被称为“离心式爆炸”，从各个方向驱赶着小股骑兵去突袭，以寻求食物、掠夺和征服。旧帝国无力抵抗。<sup>4</sup>基督教幸存了下来，但却困难重重。拜占庭人失去了他们在东方的领地，亚历山大、安提阿和耶路撒冷三大主教区被异教徒控制；在东方基督教帝国内部，君士坦丁堡主教区已无敌手。拜占庭在很长一段时间内都无法摆脱穆斯林的进攻，虽然它又坚持了八个世纪，但最终还是屈服了。

## 1.3 圣像

关于基督位格的争论并没有随着 681 年大公会议的召开而停止，而是以不同的形式延续到了第八和第九世纪。争论的焦点是圣像，即基督、圣母和圣人的画像，这些画像在教堂和私人家中都被保存和供奉。圣像破坏者或圣像粉碎者质疑任何表现人类或上帝的宗教艺术，要求摧毁圣像；对立的一方是圣像尊崇者，极力维护圣像在教会生活中的地位。这场斗争不仅仅是两种基督教艺术观之间的冲突。它涉及更深层次的问题：基督人性的特征、基督徒对物质的态度、基督徒救赎的真正意义。

圣像破坏者可能受到了外部犹太教和穆斯林思想的影响，重要的是，在拜占庭帝国第一次爆发圣像破坏运动的三年前，穆斯林哈里发叶齐德就下令清除其统治范围内的所有圣像。但圣像破坏论并不是简单地从外部传入的；基督教内部一直存在着一种“清教徒”的观点，它谴责圣像，因为它认为所有的图像都是一种潜在的偶像崇拜。当伊索里亚皇帝攻击圣像时，他们在教会内部得到了很多支持。

圣像破坏论持续了大约 120 年，分为两个阶段。第一阶段始于 726 年，利奥三世开始攻击圣像，结束于 780 年，艾琳皇后中止了对圣像的毁坏。与第一次大公会议一样，第七次最后一次大公会议（787 年）也在尼西亚召开，会议坚持了圣像的立场。大公会议宣布，圣像应被保存在教堂中，并受到与其他物质象征物（如“珍贵而赋予生命的十字架”和福音书）同等的尊重。815 年，亚美尼亚人利奥五世开始了对圣像的新一轮攻击，一直持续到 843 年，另一位皇后狄奥多拉再次恢复了圣像，这次是永久性的。圣像尊崇派在 843 年取得的最终胜利，被称为“东正教的胜利”，并以特别的庆祝活动来纪念这一胜利。在大斋期的第一个星期日“东正教星期日”，人们会举行特别仪式来纪念这一胜利。第一阶段圣像的主要捍卫者是大马士革的圣约翰（675-749 年），第二阶段是斯托迪奥斯的圣西奥多（759-826 年）。约翰之所以能够更加自由地工作，是因为他居住在拜占庭政府鞭长莫及的穆斯林领土上。这并不是伊斯兰教最后一次无意中充当东正教的保护者。

东正教的一个显著特点是它赋予圣像的地位。今天的东正教教堂里到处都是圣像：圣殿与教堂主体之间有一个坚固的屏风，即圣像壁，上面完全覆盖着圣像，而其他圣像则被放置

<sup>4</sup>H. St L. B. Moss, in Baynes and Moss, *Byzantium: an Introduction* (Oxford 1948), pp. 11–12.

在教堂周围的特殊神龛里；墙壁上可能也覆盖着壁画或马赛克圣像。东正教徒会跪在圣像前，亲吻圣像，在圣像前燃烧蜡烛；圣像会被神父加冕，并被抬着游行。这些手势和动作意味着什么？圣像意味着什么，为什么大马士革的约翰和其他人认为它们很重要？

我们将首先讨论偶像崇拜，就是圣像毁坏者对圣像派提出的指控；然后讨论圣像作为教学手段的积极价值；最后讨论圣像在教义上的重要性。

(1) 偶像崇拜问题。当东正教徒亲吻圣像或跪拜圣像时，他并没有犯拜偶像的罪。圣像不是偶像，而是一种象征；对圣像的崇拜不是针对石头、木头和颜料，而是针对被描绘的人。尼阿波里斯的莱昂提乌斯（Leontius of Neapolis，约卒于 650 年）在圣像崇拜论战之前就指出了这一点：

我们不会崇拜自然的木头，但是我们会崇拜钉死在十字架上的基督... 当十字架的两根横梁连接在一起时，我会倾慕十字架因为基督曾死在十字架上，但如果两根横梁分开，我就会把它们扔掉并烧掉<sup>5</sup>。

因为圣像只是一种象征，所以东正教徒并不崇拜它们，而是瞻仰或敬礼它们。大马士革的约翰仔细区分了对物质象征的相对尊崇和对上帝的崇拜。

(2) 圣像是教会教义的一部分。莱昂提乌斯说，圣像是“打开的书，让我们想起上帝”<sup>6</sup>；圣像是教会传授信仰的手段之一。没有学识或闲暇研究神学著作的人，只要走进教堂，就会看到墙壁上展现在他面前的基督教的所有奥秘。如果一个异教徒要求你向他展示你的信仰，圣像派的人说，把他带进教堂，把他放在圣像前。这样，圣像就成为了圣传的一部分。

(3) 圣像的教义意义。这就是圣像破坏者之争的真正核心。诚然，圣像不是偶像；诚然，圣像对教学有用；但圣像仅仅是允许，还是真是必要？拥有圣像是必要的吗？圣像派认为是的，因为圣像可以保护完整和正确的道成肉身的教义。圣像破坏者和圣像支持论者一致认为，上帝的永恒本质是无法表现的：“从来没有人看见神”（约 1:18）。但圣像派继续说，道成肉身使宗教艺术的再现成为可能：上帝之所以能被描绘，是因为祂成为了人，变成了肉身。大马士革的约翰认为，有了肉身的上帝才有了物质形象：

昔日，无行无相的上帝根本没有被描绘出来。但现在上帝以肉身显现，生活在人类中间，我就为可以看见的上帝造像。我崇拜的不是物质，而是物质的创造者，他为了我的缘故成为物质，住在物质中，通过物质拯救了我。我不会停止对物质的尊崇，我的救赎就是通过物质实现的<sup>7</sup>。

圣像破坏者摒弃了上帝的一切形象，没有充分考虑到道成肉身。他们和许多清教徒一样，陷入了一种二元论。他们认为物质是一种污秽，希望宗教摆脱与物质的一切接触；因为他们认为精神必须是非物质的。但这是对道成肉身的背叛，因为他们不承认基督的人性，不承认祂的身体；他们忘记了我们的身体和灵魂都必须得到拯救和改变。因此，圣像破坏之争与早先关

<sup>5</sup>Migne, *Patrologia Graeca* (P.G.), xciv, 1384D.

<sup>6</sup>P.G. xciv, 1276A.

<sup>7</sup>论圣像, 1, 16 (P.G. xciv, 1245A).

于基督位格的争论关系密切。这不仅仅是一场关于宗教艺术的争论，更是一场关于道成肉身、关于人类救赎、关于整个物质宇宙的救赎的争论。

上帝取了物质的身体，因此证明物质能被救赎。大马士革的约翰说：‘道成了肉身已将肉身神化’。<sup>8</sup> 上帝“神化”了物质，使其“承载灵性”；如果肉体成为灵魂的载体，那么木头和颜料也可以——尽管方式不同。东正教关于圣像的教义与东正教的信仰紧密相连，即上帝的整个创造物，无论是物质的还是灵性的，都将得到救赎和荣耀。尼古拉·泽尔诺夫（Nicolas Zernov, 1898-1980 年）曾说过，俄罗斯人是所有东正教徒的真实写照：

[圣像] 对俄罗斯人来说不仅仅是绘画。它们是人的灵性力量的生动体现，来通过美和艺术来救赎造物。[圣像] 的色彩和线条并不是为了模仿本相；艺术家们的目的是要表明，人、动物、植物以及整个宇宙都可以从目前的堕落状态中救赎出来，恢复其应有的‘形象’。[圣像] 是即将到来的蒙救赎造物战胜堕落造物的证明……圣像的艺术完美性不仅是天上荣耀的影子——它是物质恢复其原有和谐与美丽的具体例证，是灵性的载体。圣像是更新的宇宙的一部分。<sup>9</sup>

正如大马士革的约翰所说：圣像是凯歌，是启示，是圣徒得胜和魔鬼蒙羞的永恒纪念碑。<sup>10</sup>

圣像破坏之争的结束、第七次大公会议的召开、843 年东正教的胜利——这些标志着东正教历史上第二个时期，即七次大公会议时期的结束。这七次大公会议对东正教具有极其重要的意义。对于东正教会的成员来说，他们的兴趣不仅仅是历史性的，而是具有当代性的；他们不仅是学者和神职人员关注的问题，也是所有信徒关注的问题。‘即使是不识字的农民’，斯坦利院长说，‘在西班牙和意大利的相应生活阶层中，康斯坦茨和特伦特的名字对他们来说可能非常陌生，但他们清楚地知道，他们的教会是建立在七次大公会议的基础之上的，并希望他们还能活着看到第八次大公会议，因大公会议可以纠正时代的邪恶’。<sup>11</sup> 他们这样说并不是说东正教会自 787 年以来停止了创造性的思考。但他们认为大公会议时期是神学的伟大时代；除《圣经》外，东正教会还以七次大公会议为标准 and 指南，寻求解决每一代人出现的新问题。

## 1.4 圣人、修士和皇帝

拜占庭被称为“天堂耶路撒冷的形象”并非毫无道理。宗教深入拜占庭生活的方方面面。拜占庭的节假日都是宗教节日；在马戏团举行的比赛以唱赞美诗开始；贸易合同援引三位一体，并以十字架标志来签名。今天，在一个没有神学的时代，我们几乎不可能想到社会的每个阶层，无论是教士还是俗人，无论是穷人和未受过教育的人，或是官长和学者，都对宗教问题充满了浓厚的兴趣。尼萨的格里高利描述了第二次大公会议期间君士坦丁堡无休止的神学争论：

---

<sup>8</sup> 论圣像, 1, 21 (P.G. xciv, 1253B).

<sup>9</sup> 俄罗斯人及他们的教会 (London 1945), pp. 107–8.

<sup>10</sup> 论圣像, 11, 11 (P.G. xciv, 1296B).

<sup>11</sup> 东方教会的经课集历史 (Everyman Edition), p. 99.

整个城市到处都是这样的人，广场、集市、十字路口、小巷；穿旧衣服的人、兑换货币的人、卖食物的人：他们都在忙着争论。如果你要求别人给你零钱，他就会对“受生”和“非受生”进行哲学思考；如果你询问一块面包的价格，他的回答是“父大子小”；如果你问“我的洗澡水准备好了吗？”服务员回答说，圣子是从无中被造的<sup>12</sup>。

这一奇怪的交谈表明了大公会议召开时的气氛。会议激起的情绪是如此激烈，以至于会议并不总是克制或庄重的。拿先的格列高里严肃地说：“我远远地向宗教会议和大公会议致敬，因为我知道它们有多麻烦。我再也不会坐在那些鹤雁聚集的地方了”<sup>13</sup>。教父们有时会以令人质疑的方式支持他们的事业：例如，亚历山大的西里尔在与涅斯托利的争战中，重金贿赂宫廷，用一支私人僧侣军队恐吓以弗所城。然而，如果说西里尔的手段是粗暴的，那是因为他渴望正确的事业取得胜利；如果说基督徒有时是尖刻的，那是因为他们关心基督教信仰。也许混乱比冷漠更好。东正教承认，参加宗教会议的是不完美的人，但它相信这些不完美的人是在圣灵引导下工作的。

拜占庭主教不仅是出席宗教会议的遥远人物，在许多情况下，他还是人民真正的父亲、朋友和保护者，当人们遇到困难时，他们会满怀信心地向他求助。金口约翰对穷人和受压迫者的关心也会在其他许多人身上也能找到。例如，亚历山大牧首、施舍者圣约翰（卒于 619 年）将自己的全部财产用于帮助那些他称之为“我的兄弟姐妹，穷人”的人。当他自己的财力不足时，他就向其他人求助：‘他曾经说过’，一份当时的记录说，‘如果有人不怀好意地把富人的衣服扒光，把钱分给穷人，他并没有做错’。<sup>14</sup>约翰说：‘那些你们称为穷人和乞丐的人，我宣布他们是我的主人和帮手。因为只有他们，才能真正帮助我们，把天国带给我们。’<sup>15</sup>拜占庭帝国的教会并没有忽视其社会义务，其主要职能之一就是慈善工作。

修道院在拜占庭的宗教生活中发挥着决定性的作用，在所有东正教国家也是如此。有人正确地指出，“融入东正教灵性世界的最佳途径是藉修道进入东正教”。<sup>16</sup>“在东正教的范围内，可以找到丰富多彩的灵性生活方式，但修道仍然是最经典的形式”。<sup>17</sup>修道生活作为一种明确的制度，最早出现在四世纪的埃及和叙利亚，并从那里迅速蔓延到整个基督教世界。在君士坦丁堡皈依基督教后，迫害停止，基督教成为时尚，修道主义随即发展起来，这绝非巧合。在血腥殉道已不复存在的时代，苦行修士成为了殉道者；他们是对已确立的基督教的制衡。拜占庭社会中的人们有可能忘记拜占庭只是一个形象和象征，而不是现实；他们有可能将上帝的国与世上的国相提并论。修道士们从社会中退出，进入沙漠，在教会生活中履行了先知和末世的使命。他们提醒基督徒，上帝的国度不属于这个世界。

修道主要有三种形式，所有这些形式在 350 年之前都已出现在埃及，而且今天在东正教中仍然可以找到。首先是隐士，他们是在茅屋或洞穴中，甚至是在坟墓中、树枝间或柱子顶上

<sup>12</sup>论圣子的神性 (P.G. xlvi, 557B).

<sup>13</sup>论圣子的神性 (P.G. xlvi, 557B).

<sup>14</sup>Leontius of Neapolis, A Supplement to the Life of John the Almsgiver, 21.

<sup>15</sup>Leontius, Supplement, 2.

<sup>16</sup>P. Evdokimov, L'Orthodoxie (Paris 1959), p. 20.

<sup>17</sup>V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, p. 17.

过着独居生活的苦行修士。隐士修道生活的伟大典范就是修道之父埃及的圣安东尼（251 - 356 年）。其次是团体生活，修士们在共同的会规下共同居住在一个常规的修道院中。这方面的伟大先驱是埃及的圣帕乔米乌斯（286 - 346 年），他是后来西方圣本笃使用的会规的作者。大巴西尔（Basil the Great）的朴修主义著作对东方修道产生了深远的影响，他也是社会生活的积极倡导者，尽管他受到叙利亚的影响可能比他访问过的帕乔米修道院更大。他强调了修道的社会性，敦促修道院照顾病人和穷人，维持医院和孤儿院，直接为整个社会谋福利。但总的来说，东方修士对积极工作的关注远远低于西方；在东正教中，修士的主要任务是祈祷生活，并通过祈祷为他人服务。重要的不是修士做什么，而是他是什么。最后，还有一种介于前两者之间的修士生活形式，即半隐修生活，这是一种“中庸之道”，没有一个高度组织化的团体，而是由一个个松散的小聚居点组成，每个聚居点可能有 2 到 6 名成员，在一名长老的指导下共同生活。埃及半隐修会生活的主要中心是尼特里亚和瑟格提斯，到四世纪末，这两个地方涌现出了许多杰出的修士——尼特里亚的创始人阿蒙、埃及的马加略、亚历山大的马加略、庞图斯的伊瓦格里乌和大阿瑟纽。（不仅在东方，在遥远的西方，凯尔特基督教中也有这种半隐士制度）。修士生活从一开始就被视为东西方妇女和男子的天职，在整个拜占庭世界有许多修女团体。

由于修道院的存在，四世纪的埃及被视为第二圣地，前往耶路撒冷的旅行者认为，如果不去尼罗河畔的苦修院，他们的朝圣之旅就不完整。五世纪和六世纪，修士运动的领导者转移到了巴勒斯坦，圣欧提米斯大帝（卒于 473 年）和他的弟子圣萨巴斯（卒于 532 年）成为了领导者。圣萨巴斯在约旦河谷创建的修道院至今仍保持着完整的历史；大马士革的约翰就是属于这个团体。几乎同样古老的还有另一座历史悠久的重要修道院，即查士丁尼皇帝（527-65 年在位）在西奈山创建的圣凯瑟琳修道院。随着巴勒斯坦和西奈半岛落入阿拉伯人之手，拜占庭帝国的修道院在九世纪被君士坦丁堡的斯托迪奥斯修道院取代。圣西奥多（St Theodore）于 799 年成为这里的修道院院长，他重新激活了这个团体并修订了其会规，吸引了大量修士。

自十世纪以来，阿托斯一直是东正教修道主义的主要中心，它是希腊北部的一个岩石半岛，延伸到爱琴海，主峰高 6670 英尺。阿托斯被称为“圣山”，有 20 座“正规”修道院和大量小型修士房屋，又被称为“斗室”；整个半岛完全被修道院所占据，据说在最兴盛的时期曾有近 4 万名修士。大拉弗拉修院是二十座正规修院中最古老的一座，它本身就产生了 26 位牧首和超过 144 位主教；由此可以看出阿托斯在东正教历史上的重要性。

东正教修道院没有“修会”。在西方，修士隶属于加尔杜西会、熙笃会或其他修会；在东方，修士只是包括所有修士和修女在内的一个大团体的成员，当然他隶属于某个特定的修道院。西方作家有时称东正教修士为“巴西尔修士”或“巴西尔修会修士”，但这是不正确的。圣巴西尔是东正教修士中的重要人物，但他没有创立任何修会，虽然他的两部著作被称为《长会规》和《短会规》，但从某种意义上讲，它们与《本笃会规》没有可比性。

东正教修士的一个特征是“长老”或“长者”（希腊语 *gerōn*；俄语 *starets*，复数 *startsy*）。长老是具有灵性洞察力和智慧的修士，其他人——无论是修士还是世人——都把他当作自己的向导和灵性导师。他有时是神父，但通常是在俗修士；他没有接受特别的圣职或任命，而是在圣灵的直接启示下担任长老工作。女性和男性都可能被呼召承担这一职分，因为东正教既有“灵性母

亲”，也有“灵性父亲”。长老以具体而实际的方式洞察上帝对每个前来指教的人的心意：这就是长老的特殊天赋或属灵恩赐。修士中最早和最著名的长老是圣安东尼本人。他的前半生，从十八岁到五十五岁，都是在隐居和孤独中度过的；后来，虽然他仍然生活在沙漠中，但他放弃了这种严格的封闭生活，开始接待来访者。安东尼的传记作者亚他那修（Athanasius）说，他成了全埃及的医生。安东尼有许多继任者，在他们中的大多数人身上都能找到相同的外在模式——为了回归而退出。修士必须先退隐，在静默中了解真实认识自己和上帝。然后，经过这种漫长而严格的独处准备，在获得了长老所需的洞察力之后，他就可以打开斗室的门，接纳这个他曾经逃离的世界。

拜占庭基督教政体的核心是皇帝，他不是普通的统治者，而是上帝在人间的代表。如果说拜占庭是天上耶路撒冷的象征，那么皇帝在地上的君主制就是上帝在天上的君主制的形象或象征；在教堂里，人们跪拜在基督的圣像前，在皇宫里，人们跪拜在上帝活生生的圣像——皇帝面前。迷宫般的宫殿、礼仪繁复的宫廷、机械狮子咆哮和音乐鸟歌唱的宝座厅：这些都是为了彰显皇帝作为上帝副手的地位。君士坦丁七世—波菲罗尼特皇帝写道：“通过这种方式，我们展现了造物主上帝在宇宙中的美善治理，而皇权则保持了一定的比例和秩序。”<sup>18</sup> 皇帝在教会的崇拜中占有特殊的地位：他当然不能举行圣餐仪式，但他“像祭司一样”在圣所中领受圣餐——用手拿起饼，从杯中饮血，而不是用汤匙盛圣餐——他还讲道，并在某些节日向圣坛致敬。东正教主教现在穿的圣衣就是皇帝曾经穿过的圣衣。

拜占庭的生活是一个统一的整体，宗教与世俗、教会与国家之间没有严格的界限：两者被视为一个有机体的组成部分。因此，皇帝不可避免地积极参与教会事务。但与此同时，也不能一味指责拜占庭的恺撒—教父主义，指责教会从属于国家。虽然教会和国家形成了一个有机体，但在这一有机体中又有两个不同的要素，即神职人员（*sacerdotium*）和皇权（*imperium*）；在密切合作的同时，每个要素都有自己独立自主的领域。两者之间有一种“交响乐”或“和谐”，但任何一方都不能绝对控制另一方。

这就是查士丁尼时期制定的拜占庭法典（见第六部 *Novel*）所阐述的教义，并在拜占庭的许多其他文本中重复出现。例如，约翰—齐米塞斯皇帝（Emperor John Tzimiscēs）说：“我承认两个权威，即圣职和帝国；世界的创造者委托前者照顾灵魂，委托后者管理人的肉身。不要攻击两者权威，便可让世界繁荣昌盛。”<sup>19</sup> 因此，皇帝的任务是召集会议并将其法令付诸实施，但他无权规定这些法令的内容：应由主教们在会议上决定什么是真正的信仰。主教是由上帝任命来传授信仰的，而皇帝是东正教的保护者，但不是其传播者。理论如此，实践在很大程度上也是如此。诚然，在许多情况下，皇帝会无理干涉教会事务；但当出现严重的原则问题时，教会当局很快就会表明他们有自己的意愿。例如，圣像破坏论得到了一系列皇帝的大力支持，但却被教会成功地否决了。在拜占庭历史上，教会与国家紧密地相互依存，但两者都不从属于对方。

今天，不仅在东正教外，而且在东正教内，都有许多人尖锐地批评拜占庭帝国及其所代表

<sup>18</sup>Book of Ceremonies, Prologue.

<sup>19</sup>引自 N. H. Baynes, *Byzantine Studies* (London 1955), p. 52.

的基督教社会理念。然而，拜占庭人完全错了吗？他们认为，基督以人的身份活在世上，救赎了人类生存的方方面面，因此，他们认为有可能洁净的不仅仅是人类个体，而是整个社会的灵性和组织。因此，他们努力创造一个在政府原则和日常生活中完全基督教化的政体。事实上，拜占庭不过是接受和应用道成肉身的全部含义的一次尝试。当然，这种尝试有其危险性：尤其是拜占庭人经常陷入这样一个误区，即把拜占庭的地上王国与上帝的王国相提并论，把希腊人——或者更确切地说，“罗马人”（他们自己描述自己身份的术语）——与上帝的子民相提并论。当然，拜占庭远远没有达到它为自己设定的崇高理想，它的失败往往是可悲的、灾难性的。关于拜占庭的奸诈、暴力和残忍的故事已广为人知，无需在此赘述。这些都是事实，但只是事实的一部分。因为在拜占庭所有缺点的背后，我们总能看到拜占庭人受到启发的伟大愿景：在人间建立上帝在天上国度的活生生形象。