



米蘭的安波羅修的「邏各斯」 教義考辨

阿列克謝·福金

中央民族大學哲宗學院
俄羅斯社科院哲學研究所

摘要：本文探討了米蘭的安波羅修 (Ambrose of Milan) 關於「邏各斯」(Logos, 「神之道」) 作為創世智慧與大能的教義，並將其置於古代哲學與教父宇宙論的背景中加以考察。安波羅修的思想集中體現於其《論創世六日》，他既受到古希臘羅馬哲學的影響，亦承襲了教父傳統——尤其是奧利金與亞歷山大學派的觀點。他採納了奧利金對神之道不同稱謂的分類，特別強調「智慧」、「道」與「大能」等名稱，借此闡明了邏各斯在宇宙中的多重職能：作為上帝的全能之「權能」，祂從無中創造萬有；作為神聖「智慧」，祂蘊含一切受造物的原理；作為本體存在的「道」，祂貫穿並維繫宇宙，確保其整體和諧。安波羅修的學說融合了基督教柏拉圖主義（斐洛、奧利金、亞他那修、巴西略）與斯多亞學派的「邏各斯－普紐瑪」概念，但不同於斐洛、奧利金與阿里烏派，他堅決否定從屬論，主張神之道與聖父同一本性，絕非從屬的造世工具或神人中介。基於尼西亞正統教義，安波羅修將神之道視為真正的上帝、萬有的主宰與維繫者。儘管其學說植根於早期傳統，卻獨具原創性，並對奧古斯丁、馬克西姆等後世思想家影響深遠。

關鍵詞：基督教神學；古希臘羅馬哲學；柏拉圖主義；斯多亞主義；教父學；三位一體教義；邏各斯；神之道；創造論；宇宙論

作為西方正統尼西亞派代表人物，米蘭主教安波羅修與東方正統尼西亞神學家群體的思想互動具有範式意義，其三位一體教義長期以來備受學術關注。然而，安波羅修對「邏各斯」即

「神之道」(Logos Divinus) 作為創世智慧與大能的理解，在當代教父學研究的知識譜系中仍處於相對邊緣的地位^[1]。安波羅修的邏各斯教義可被視為亞歷山大里亞神學傳統的延續與深化，該傳統始於斐洛 (Philo) 和奧利金 (Origen)，經由凱撒利亞的巴西略 (Basil of Caesarea) 與奧古斯丁 (Augustine of Hippo)，最終延展至拜占庭 6-7 世紀的認信者馬克西姆 (Maximus Confessor)。為證實這一判斷，本文將嘗試對安波羅修的邏各斯教義加以系統梳理，將其置於其前輩、同時代以及後繼神學家的思想互動中進行比較研究與歷史定位。

首先，受凱撒利亞的巴西略同名作品影響，安波羅修在《論創世六日》中將古希臘哲學關於世界起源的各種概念與聖經中全能的上帝憑其意志「從虛無中創造」(creatio ex nihilo) 的教義進行了系統性對比：

「你們應當知道：上帝先於世界之開端而存在，他自身即是萬有之元始 (initium universorum)……他賦予受造物以生成之始源 (gignendi rebus initium)，作為世界創造者 (creatorem mundi)，絕非如匠人般在某種理念指導下模仿質料並依據預設型相 (ad speciem propositam) 形成他的作品，而全然依其自由意志 (ad arbitrium suum) 行事」(《論創世六日》第 1 卷 2 章 5 節)^[2]。

「上帝以其敕令的瞬時之力 (momento imperii sui)，從虛無中 (ex nihilo) 創造了這世界的宏偉之美——其本質本不存在；他賦予本無實體之物以實體，使非存有之因成為存有。」(《論創

世六日》第1卷4章16節）。

安波羅修進而論證：世界不僅藉全能上帝之意志「從虛無中」(*ex nihilo*)被創造，更是「在元始中」(*in principio*)被造—即在上帝之子中被造，聖子與聖父同作為萬有之元始或本原(*initium omnium*)：

「因此，在此元始中—即在基督裡(*in hoc principio, id est in Christo*)—上帝創造天地，因『萬有皆藉他而造，凡受造之物無不由他所成』(參《約翰福音》1:3)，因為『萬有在他裡面得以維繫』(*in ipso constant omnia*)，參《歌羅西書》1:17)。」(《論創世六日》第1卷4章15節)^[3]。

安波羅修在同篇講道中稍早指出，「元始」(*initium*)一詞應指向作為上帝創造智慧與能力的聖子(即基督)，這正是「元始」這一單詞的「奧秘」意義(*initium mysticum*)；為論證此命題，他援引兩處聖經依據：「我是阿拉法，我是俄梅戛，是元始亦是終末」(*initium et finis*，《啟示錄》1:8)，以及「我就是起初，正如我對你們說道」(參《約翰福音》8:25)^[4]，由此表明聖子「按其神性乃萬有之元始」(*secundum divinitatem est initium omnium*)。安波羅修對聖經「元始中……」(*In principio.....*)的詮釋，緊密追隨奧利金的釋經路徑，後者本身承襲自先前的亞歷山大學派解經傳統。事實上，儘管奧利金篇幅浩繁的《創世記注疏》(*Commentary on Genesis*)已佚失，但在魯菲努斯拉丁譯本保存的《創世記講道集》(*Homilies on Genesis*)中，他明確將創造世界的「本原」或「元始」等同於聖子：

「如若不是我們的主、普世救主耶穌基督—他在一切被造的以先而生(參《歌羅西書》1:15)，—還有何者堪當萬物本原(*omnium principium*)之位？因此，正如福音書作者約翰在福音書開篇所言：『太初有道(*verbum*)，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在。萬物是藉著他造的，凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的』(《約翰福音》1:1-3)，摩西所述『在元始(*in principio*)上帝創造天地』(參《創世記》1:1)，實指在此元始—即在他的道(*in verbo suo*)之中完成的創造。故經文明確揭示，此處論述

絕非指向某種時間性的開端(*temporale aliquod principium*)，而是宣告天地萬物皆在此元始—即救主之內被造而成。」(《創世記講道集》第一講道、第一章)^[5]。

我們當如何理解安波羅修稱聖子為「萬有之元始」呢？從他的其他著作可見，安波羅修將上帝之子理解為『邏各斯』(*Logos*)—既是神之道、聖言和理智，亦是其創世的智慧與能力，宇宙萬物藉其被造、賴其維護、受其統攝。事實上，在《論創世六日》第二講道中，安波羅修如此闡明：

「在此向你們說話的，是上帝—其本性可敬、其偉大不可估量，其恩賜不可丈量，其作工不可測度，其智慧之淵深(*altitudinem sapientiae*)豈是人力所能窺測？但他向聖子發言—即向自己的臂膀(*brachio suo*)發言；向自己的大能(*virtuti suae*)發言；向自己的智慧(*sapientiae suae*)發言；向自己的公義(*iustitiae suae*)發言。而聖子作為大能者(*quasi potens*)行事，作為上帝權能(*quasi virtus Dei*)行事，作為上帝的智慧(*quasi sapientia Dei*)行事，作為神聖公義(*quasi iustitia divina*)行事。」(《論創世六日》第2卷3章10節)^[6]。

值得一提的是，安波羅修在其早期反阿里烏派的《論信仰》(*De fide*)中，通過系統整合聖子的諸多神聖稱謂，顯明其在宇宙創造中的核心角色：

「父神創造萬物皆不離其能力與智慧(參《哥林多前書》1:24)，正如經上所記載的：『你以智慧創造萬有』(《詩篇》103:24)。因此，神之道(*Deus Verbum*，參《約翰福音》1:1)也未曾離棄聖父而獨行創造。」(《論信仰》第4卷6章68節)。

毋庸置疑，安波羅修對聖子「大能」、「智慧」、「聖言」、「道」等稱謂的運用，皆源自聖經與教父傳統的既有資源。然而在闡釋這些聖子的名稱時，他經常使用古希臘古羅馬哲學傳統中的特定術語和概念^[7]。本文將系統考察上帝之子關鍵稱謂的哲學內涵。首先值得一提的是，安波羅修



對神之道作為「智慧」的理解，大致與斐洛、奧利金和亞歷山大的亞他那修的理解相呼應，同時也契合柏拉圖在《蒂邁歐篇》中提出的『造物主』(Demiurge) 概念及其對於『永恆理念』(Ideas) 的論述^[8]。確實，與亞他那修的反阿里烏派論證相似，安波羅修強調：聖子（而非聖父）才是上帝智慧的位格化體現 (*sapientia Dei filius est*)，共享上帝的全能 (*omnipotens*)、永恆 (*permanens*) 與良善 (*bona*)^[9]。聖子從上帝受生，作為「智者所出的智慧 (*de sapiente sapiential*)」、善者所出的良善 (*de bono bonitas*)、強者所出的大能 (*de forti virtus*)、真實者所出的真理 (*de vero veritas*)、生命之源所出的生命 (*de vivente vita*)」^[10]。此外，這位米蘭主教將神聖智慧視為獨立永恆的本體，既擁有全能的創造能力^[11]，又具備全知屬性^[12]。在他看來，神聖智慧迥異於人類智慧——後者僅是人的靈魂通過對世界的認識而獲得的德性或技藝。正如他在《路加福音注釋》中所闡明的：

「聖子是上帝的智慧，他的智慧來自於其內在本體 (*sapientia per naturam*)，而非借著修養所得 (*per profectum*)。誠然，前者是父神之大能 (*Dei patris virtus*)，後者僅為靈魂之德性 (*virtus animae*)：前者是受生而成，後者是受造而存；前者是萬有之創造者 (*auctor operum*)，後者乃是受造之物。」(《路加福音注釋》第6卷第1章)^[13]。

值得注意的是，奧利金在理解上帝智慧時也採取了極為相似的路徑——他將其視為世界的「造物主」(*δημιουργός*) 而非受造之物：

「基督也是造物主 (*δημιουργός*)，因為聖父曾對他說：『要有光』、『要有天』(參《創世記》1:3,6)。基督是創造者，正因為他是『元始』，並且是上帝的『智慧』。誠然，他被稱為『元始』，正因為他是『智慧』(*ὡς ἀρχή καθ' ὃ σοφία ἐστίν*)……上帝產生了那具有生命的智慧 (*ἐμψυχον*)，參《所羅門智訓》8:22)，並命令這智慧按其內蘊的原型 (*ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων*) 賦予萬有及其物質原料以恰當的構造 (*τὴν πλάσιν*)、外在形式 (*τὰ εἶδη*)——依我之見

——乃至內在本性 (*τὰς οὐσίας*)。」(《約翰福音注釋》卷一19章110-111節、115節)^[14]。安波羅修在《論創世六日》中提出「神聖理智」(*mens divina*) 這一概念^[15]。這「神聖理智」「自身蘊含一切可見與不可見之物的本性、本源及原因」(*visibilium atque invisibilium substantias, origines et causas rerum*)^[16]。此概念似乎與奧利金將神聖智慧視為造物主 (Demiurge) 的構想相呼應，即智慧自身包含萬有的本源與原因，構成上帝具有「關於萬物的觀念與理念之體系」(*τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων*)^[17]。此外，安波羅修對聖子稱謂的體系化處理，與奧利金的分類學方法存在顯著相似性。後者將聖子之名稱區分為兩類：1) 本質性或「絕對名稱」(*τὰ ἀπόλυτα*)，即揭示神之道的內在本性 (*τὰ αὐτῷ*)；2) 從屬性或「相對名稱」(*τὰ ἐτέροις*)，指向其在經營世界並救贖人類過程中所發揮的功能和行動^[18]。事實上，安波羅修在《論信仰》中的論述方式，既承襲奧利金的分類框架，又預示了納西盎的格里高利後來的發展^[19]。正如他在《論信仰》中明確列舉：聖子的諸多「記號」(*indicia*) 中，有些直指其神性屬性 (*proprietas deitatis*)，如「受生」(*generatio*)、「上帝」、「聖子」、「聖言」、「道」；有些則彰顯父子相似性 (*similitudinem*)，如「光輝」(*splendor*)、「印記」(*character*)、「明鏡」(*speculum*) 與「形像」(*imago*)；最終，還有些稱謂指向聖父、聖子在全能與權柄 (*divinae maiestatis unitatem*) 中的合一性，如「智慧」、「能力」、「真理」與「生命」。在該論著另一處，安波羅修更單獨羅列了聖子的絕對性本質稱謂：「聖言」(道)、「聖子」、「能力」與「智慧」(*Verbum dicitur, Filius dicitur, Dei virtus dicitur, dicitur Dei sapiential*)^[20]。

這位米蘭主教常將這些稱謂統合考察，並將上帝的「智慧」、「聖言」(道) 和「能力」視為萬物創造者^[21]，尤其是「神之道」(道) (*Verbum*

Dei 這一名稱^[22]。在這個問題上他不僅僅引用聖經傳承，而且依賴於希臘哲學傳統。譬如，安波羅修吸納了當代柏拉圖主義的「理智」或「心智」(νοῦς) 作為造物主的概念，更融合了斯多亞學派關於「普世邏各斯」(λόγος) 的學說，而後者是他借助於斐洛與奧利金的詮釋視角而理解的^[23]。在《詩篇釋義》中，安波羅修給神之道定義為「上帝的理性」或「智慧能力」(*rationabile Dei*)^[24]；此概念與斯多亞哲學的「普世邏各斯」大致相同。儘管安波羅修極少直接使用希臘單詞 λόγος^[25]，但其論述清晰顯示出對斯多亞學派邏各斯概念在宇宙論與人性論維度的深刻把握。譬如，斯多亞學派將人的「邏各斯」區分為內在思想與外顯言語^[26]。同樣，安波羅修運用的 *rationabile* 單詞正對應於希臘語中的 λογικόν，並且將其用於指稱人的靈魂中的理性部分或機能，亦可細分為思想 (*mens*) 與言語 (*sermo*)^[27]。與此同時，這位米蘭主教在描述「神之道」(*Verbum Dei*) 時，借用了斐洛及早期基督教護教士的「邏各斯學說」^[28]，強調人的言語與「神之道」之間既存在相似性，也存在本質差異：

「聖子作為道，是聖父旨意的施行者。雖然我們所說出的話語僅是外在表達 (*verbum prolativum*)，由音節和聲音組成，其內容卻與我們的心靈的思想 (*sensu nostro et mente*) 大致相同：我們通過內在思考 (*interiori affect*) 所領悟並顯示的內容，將借著話語的作工 (*operantis verbi*) 作為記號而表達。實際上，人的話語 (*sermo*) 本身並不能作工，而上帝的聖言 (道) (*Verbum Dei*) 既非是外在表達 (*prolativum*)，亦非是他們所言的內在理念 (ἐνδιάθετον)；唯有此聖言 (道) 能作工 (*operator*)、能活 (*vivit*) 並治癒。你若想理解這聖言 (道) 是什麼樣的，聆聽經上所言：『神之道是活潑的 (*vivum*)，是有功效的 (*validum atque operatorium*)，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈、骨節與骨髓，都能刺入、剖開。』」(《希伯來書》4:12) (《論信仰》第4卷7章72-73節)。

另一處則是：

「永恆上帝的永恆之道 (*Verbum aeternum aeterni Dei*)，並非通過言語表達 (*uod profertur*)，而是作工的道 (*quod operator*)。他是由聖父所生 (*ex Patre genitum*)，而非通過聲喉所發 (*non voce editum*)。」(《路加福音注釋》第6卷107章)^[29]。

由此可見，安波羅修與其他教父相似^[30]，將神之道理解為具有生命、力量、功效的創造者 (*vivum et operatorium verbum, verbum operans, sermo operatorius*)^[31]，更是為具有獨立存在的本體 (*substantivum verbum*)^[32]。與我們的話語不同，神之道具有獨立存有與全能的創造權能。尤為關鍵的是，不同於斐洛、奧利金與阿里烏斯，安波羅修並沒有將神之道視為神與人之間的中介者，具有從屬地位與混合的本性。這位米蘭主教作為支持尼西亞信經的神學家堅稱：神之道與父神有同一本性^[33]。

除「神之道」與「智慧」外，安波羅修常以「上帝的能力」(*virtus Dei*) 或「神聖能力」(*divina virtus*)^[34] 指稱聖子。安波羅修對《羅馬書》1:20 作出以下詮釋：

「使徒保羅指出，上帝的能力與神性乃是永恆的 (*Dei sempiterna virtus atque Divinitas*，『羅馬書』1:20)，基督正是上帝的能力——因經上記載『基督總為神的能力，神的智慧』(《哥林多前書》1:24)。如果基督是上帝的能力，而上帝的能力具有永恆性，則基督必然同樣永恆。」(《論信仰》第1卷10章62節)^[35]。

另一處則是：

「作為上帝與上帝的真子，基督並非存於時間之中，而是自時間肇端前便受生於聖父 (*genitus ex Patre ante tempora*)；作為永恆的能力 (*virtus sempiterna*) 他超越一切時間 (*supra tempora*)，並不受任何時間界限的拘限；作為生命他超越時間維度，也見不到死亡的日子。」(《詩篇釋義》第118篇18章41節)。

除這些核心聖經文本外，安波羅修的論述還深植於亞歷山大里亞斐洛思想。正如法國學者熱安·佩潘 (Jean Pepin) 所揭示的^[36]，「上帝創造能力」(*operatoria virtus Dei*)^[37] 這一概



念，直接借自斐洛著作《論逃遁與發現》(*De fuga et invention*)。斐洛在該著中將「至高神聖之道」(τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον) 稱為「智慧之源」(σοφίας πηγή) 與「創造能力」(τὴν ποιητικὴν δόναμιν)，並指出「摩西稱其為神 (θεόν)，因萬有皆藉其確立並整理」(δι' αὐτῆς ἐτέθη καὶ διεκοσμήθη τὰ σύμπαντα)^[38]。

此外，作為「上帝創造能力」的同義詞，安波羅修還完全承襲先前教父傳統^[39]，頻繁使用聖經中的「上帝之手」(*dextera Dei, manus Dei*) 或「上帝臂膀」(*brachium Dei*) 概念^[40]。在《論創世六日》中，他如此論述：

「這聖手既施行又同時分配神聖奧秘 (*divina mysteria*)。上帝聖子直言不諱藉大衛之口宣告：

『上主的右手 (*dextera Domini*) 施展大能，天主的右手 (*dextera Domini*) 將我高舉』(參《詩篇》118:16)。此乃創造萬有之手 (*manus est quae fecit omnia*)，正如全能的上帝所言：

『這一切不都是我手所造的嗎？』。(《以賽亞書》66:2) (《論創世六日》第6卷9章69節)。

在《論童貞》(*De Virginibus*) 中，安波羅修將「聖手」、「聖言」、「能力」與「智慧」等稱謂統合於聖子：

「這位是在晨星升起之前由聖父所生的永恆者，從他的腹部中生出的聖子(《詩篇》109:3)；從他的心中發出的聖言 (*verbum*，*《詩篇》45:2*)。他是蒙聖父喜悅的那一位(《馬太福音》17:5)，是聖父臂膀 (*Patris brachium*)，因他是萬有的創造者 (*creator omnium*)，是聖父的智慧 (*Patris sapientia*，*《哥林多前書》1:30*)，因他從上帝的口中發出(《所羅門智訓》24:3)。他是聖父的能力 (*Patris virtus*)，因神性的完滿有形有體地居住在他裡面(《歌羅西書》2:9)。聖父深愛聖子，懷攬於懷，置其於右手之位，使你得悟其為『智慧』，識其為『大能』。」(《論童貞》第3卷1章3節)。

安波羅修常常將「智慧」、「聖言」、「能力」與「上帝之手」等稱號聯合且不可分割地用來描述上帝之子的創造能力。與此同時，他認為，聖

子作為上帝的智慧與大能，在創造世界中絕非僅是工具 (*instrumentum*)，而是聖父的「合作者」(*consors operationis*) 以及自由而理性地創造萬物的「創造者」(*Creator*)^[41]。正因如此，這位米蘭主教明確反對將聖子在創造中的角色簡化為純粹工具，這種理解在早期護教士以及亞歷山大學派中較為常見^[42]，在他所處的時代則主要屬阿里烏派的觀點。確實，在《論信仰》(*De fide*) 中，他分析一些阿里烏派論點時寫道：

「那麼，你究竟希望上帝之子以怎樣的方式造出萬物呢？難道像一個印章那樣，在留下印記時卻毫無知覺嗎？但聖父『在智慧中造了一切』(*in sapientia fecit omnia*) (詩篇 103:24)，也就是說，他是藉著聖子 (*per Filium*) 造了一切，而聖子正是上帝的能力與智慧(《哥林多前書》1:24)。然而，上帝的智慧理應知道自己工作的力量與原因 (*suorum operum et virtutes norit et causas*)。因此，那位萬物的創造者 (*creator omnium*) 不可能不知道自己所作之事，也不可能對自己所賦予的事物一無所知。所以，他必定知道他所造的那一日。」(《論信仰》第5卷16章197節)^[43]。

針對阿里烏派論點，安波羅修繼承並發展其他尼西亞正統派代表人物共同持有的教義：父與子具有同一的創造能力與意志^[44]：

「對聖父，你也可正當地宣稱『萬有都是本於他』(*ex ipso*，*《羅馬書》11:36*)，因那具有創造效能的智慧 (*operatrix sapiential*) 乃從他受生，這智慧按自身與父的共同意志 (*ex sua et patris voluntate*)，使一切非存在者得以存在。而『萬有都是藉著他』(*per ipsum*)，因萬有皆藉其智慧 (*per sapientiam eius*) 被造；『萬有都歸於他』(*in ipso*)，因聖父是賦予生命的本體之源 (*vivificatoriae fons substantiae*)，我們生活、動作、存留，都在乎他。」(《使徒行傳》17:28) (《論聖靈》第2卷9章92節)^[45]。

此處「賦予生命的本體」(*vivificatoria substantia*) 這一術語，顯然指聖子是上帝所有的生命，亦是受造物生命之源^[46]。事實上，根據

安波羅修的主張：神之道在創造中絕非僅是上帝的工具，而是自己作為直接創造者 (*immediate Creator*) 運作，既實現自身意志也成就聖父旨意。在此維度上，安波羅修的「邏各斯學說」與斐洛、奧利金及早期護教士存在本質差異，因其充分吸納了四世紀尼西亞正統派「同一本性」(*homoousion*) 的觀念。此外，當論及世界創造是聖三一的三個位格 (*tres Personae*) 同一作為 (*una eademque operatio*) 時，安波羅修系統承襲了亞他那修與巴西略的觀點^[47]：

「讓聖三一的作為 (*operatio Trinitatis*) 顯然彰顯於世界的構造之中。正如前文所述：『起初上帝創造天地』(《創世記》1:1)，即上帝在基督內創造，或作為上帝的聖子施行創造，或上帝藉聖子創造，因『萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的』(《約翰福音》1:3)。而作為的完滿性 (*plenitudo operationis*) 尚待聖靈成就，正如經上所記載的：『諸天藉主的道而造，萬象藉他口中的氣而成』。(參《詩篇》33:6) (《論創世六日》第1卷8章29節)^[48]。

為闡釋神之道在創造、維繫與治理世界中的角色，安波羅修常引用「分割的邏各斯」(*λόγος τομέος*) 這一哲學概念。該術語可追溯至以弗所的赫拉克利特，後經斐洛進行聖經化詮釋^[49]。斐洛指出：

「上帝仿佛刀磨礪他的道作為萬有的分割者 (*τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον*)，並藉著他將萬物的無形無質本體 (*τὴν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὄλων οὐσίαν*) 分開，包括分割由此衍生的宇宙四元素 (*τέτταρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα*)，也分割由元素所構成的動植物。」(《論神聖繼承者是誰》第140章)^[50]。以同樣的方式，安波羅修不僅將宇宙存在的創造職能歸於神之道，更賦予其統攝萬有的普遍功能，為世界確立秩序，分配元素、形式、屬性，也在人的靈魂與身體內部進行規範^[51]。在其《論約伯與大衛的祈求》中，他效法斐洛將神之道稱為「分割者」(*divisor*)，同時引用《路加福音》與《希伯來

書》中「利劍」(*gladius acutissimus*) 的意象：

「正是基督劃分了約旦河外的土地。聆聽他如何分割：『你自己的心也要被劍刺透，叫許多人心裡的意念顯露出來』(《路加福音》2:35)，因他是我們靈魂的分割者 (*nostrarum divisor animarum*)，能深入心靈隱密之處，顯明思想深處的意念。這利劍正是活潑的神之道 (*Verbum Dei vivum*)。在《希伯來書》中，你會找到這樣一節：『神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈、骨節與骨髓，都能刺入並剖開』(參《希伯來書》4:12)……聖子……實為屬地與屬天事物的分割者 (*terrestrium atque caelestium divisor*)，他賜予我們先祖分割的產業 (*possessionem dividuam*)：一份是現世所得，另一份是存留為未來生活的獎賞。」(《論約伯與大衛的祈求》第2卷4章15節)^[52]。

為闡明聖子的這種劃分與分配功能，安波羅修排列出他的諸多「運作」或「作工」(*operations*)。這些運作對應於「諸多話語」(*multa verba*)，並將其歸於「萬物之首」(*caput omnium*)—唯一的神之道 (*unum Verbum*)^[53]：

「誰認識唯一的道 (*unum Verbum*)，誰同時也認識眾多話語 (*multa verba*)。因為在一中有多，在多中有一 (*in uno enim multa sunt, et in multis unum est*)。我需要解釋：眾多話語如何是唯一的道，而唯一的道又如何是眾多話語 (*unum verbum multa sint, et multa verba unum verbum sit*)。這並不難理解，因為使徒保羅說：『他是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因為萬有都是靠他造的，無論是天上的、地上的、能看見的、不能看見的，或是有位的、主治的、執政的、掌權的，一概都是藉著他造的，又是為他造的』(《歌羅西書》1:15-16)。因此，這唯一的道在每一具體事物中作工 (*operatur in singulis*)。當他在萬有中作工時，他即是『在萬物中作萬事』(*operatur omnia in omnibus*)。這道惟獨與父同在並將自己擴展為多 (*se diffudit in plurima*)，因為我們都分享祂的豐盛。因此，



若你察看他所創造的每一具體事物 (*singula omnium quae creata sunt in ipso*)，便會發現：在個體萬物中存在著萬有的唯一之道 (*in singulis unum verbum esse omnium*)，而我們各按所能成為這道的參與者。誠然，我裡面有屬人的話語 (*verbum humanum*)……他人中有屬天的話語 (*verbum caeleste*)，眾天使中有天使的話語 (*verbum angelorum*)。更有那擁有權柄之言、公義之言 (*verbum iustitiae*)、貞潔之言 (*verbum castitatis*)、明哲之言 (*verbum prudentiae*)、敬虔之言 (*verbum pietatis*) 與德性之言 (*verbum virtutis*) 者。如此，多話合為一道，而一道顯為多話。」(《詩篇釋義》第 118 章 3.20)^[54]

筆者認為，在以上文本中，「眾多話語」(*multa verba*) 並非指不同受造物具有的不同語言，而是指向萬物內在的「λόγοι」——其內在的理念或理型 (*rationes*)。正如奧古斯丁曾說道：

「理念乃是某些根本形式，或萬物穩定且不可變易之理型 (*rationes rerum stabiles atque incommutabiles*)。這些理念自身並非被造，因此是永恆且恆常如一的，並存在於神聖理智之中。」(《論各種問題》(*De diversis quaestionibus*) 第 XLVI 章 2 節)

這一觀念可追溯至斐洛與奧利金的思想傳統^[55]。具體而言，斐洛將獨一的神之道分殊為眾多可見與不可見事物的「理念」(*αι ιδέαι*)，即「由理念構成的境界」(*ὁ ἐκ τῶν ιδεῶν κόσμος*)，亦稱「由理智可知的、無形體的能力」(*νοηταὶ δυνάμεις, ἀσώματοι δυνάμεις*)。這些理念作為穿透宇宙的理性力量，最終在作為共同場域與承載者的神之道中重歸統一^[56]。根據奧利金的觀點，作為神之道與智慧的聖子，乃是世界的「理念安排」，其中包含著萬物的理念 (*ιδέαι*)，因為「萬物皆是依照上帝在智慧中預先規劃的、關於未來事物的理念被創造」(*κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους*)^[57]。關於每一個別事物的理念 (*οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι*)，都以「部分歸屬於整體」(*ὡς ἐν ὅλῳ μέρη*) 或「種從屬屬」(*ὡς ἐν γένει εἶδη*) 的方式，統合於

獨一的神之道中^[58]。

同樣不可忽視的是凱撒利亞主教巴西略的中介作用：他深諳奧利金的思想遺產。具體而言：在其《箴言》講道集 (*Homilia 12*) 開篇中，巴西略指出：那在萬有受造之前由上帝所生的神聖智慧 (*σοφία*)，是通過「太初而生的智慧之某些理念」(*τινες καὶ σοφίας λόγοι τῆς ἀρχηγόνου*) 在世間顯明——這些理念自太初便被植入世界根基之中^[59]。而在《論創世六日》(*Hexaemeron*) 中，凱撒利亞主教更明確主張：受造物中的每一個事物具有其獨特理型 (*ὁ ἐκάστου λόγος τῶν γινομένων*)^[60]，且神之道 (*ὁ θεῖος λόγος*) 正是「所有受造物的內在本性」(*φύσις τῶν γινομένων*)^[61]。

而與被引述的安波羅修文本最具驚人呼應的，或許可見於認信者聖馬克西姆 (*Maximus Confessor*) 的思想。他在迦太基與羅馬生活近二十載，曾接觸西方神學傳統。在其《致約翰的難題》(*Ambigua ad Iohannem*) 中，他如此論述：

「單一的道 (*ὁ εἷς λόγος*) 具有眾多理念 (*πολλοὶ λόγοι*)，而多歸為一。誠然，一方面，根據那單一的[道]向眾多實體的創造性與維繫性的流溢 (*πρόοδον*)，這流溢來自於神之良善，一成為多。另一方面，根據眾多實體向單一的道回轉性、引導性的歸返與安排 (*ἀναφοράν τε καὶ πρόνοιαν*)——如同萬有回歸全能的本原，或如圓周之半徑盡數收束於圓心，而圓心早已預先涵容所有源自自身的半徑之起點——因為[這單一的道]聚合萬物在其內，多歸為一。」(《致約翰的難題》第七篇，p.91, 1081BC)。

正如奧利金早已指出的，儘管神之道具有諸多不同的「部分」或「能量」，但這種多重性絲毫不會影響其本性 (*οὐσία*) 與位格的合一性 (*ὑποκείμενον ἓν ἐστιν*)^[62]。類似地，安波羅修也強調：神之道在本性與位格中始終持守其合一性與獨一性，絕不會分散為眾多獨立的「話語」(*verba*)、「能力」或「運作」^[63]。

這位米蘭主教強調，神之道不僅賦予萬有存在，更持續維繫與保存它們。在《論創世六

日》中，他闡明：聖子「以其威嚴大能持存萬有」(*maiestate sua continentem omnia*)，從他發出「一種連結並統合萬有的運作」(*operatio quae ligavit atque constrinxit universa*)，且「萬有皆因他的能力得以存續與確立」(*omnia eius virtute manent atque consistent*)^[64]。最終他斷言：「神之道 (*sermo Dei*) 本身就是萬物的自然本性之能力 (*virtus naturae*) 與其本體的恆久性 (*diuturnitas substantiae*)」^[65]，因為「萬有皆藉祂 (*per ipsum*) 獲得構造與存續」(*constitutio et perseverantia omnibus*)^[66]。與此同時，安波羅修還指出：聖子不僅是世界的創造者，更是其君王與主宰，直接統禦世界、維繫其和諧，並阻止其崩解為分散的碎片或元素。

另一方面，這位米蘭主教強調：神之道正如斯多亞學派所言那「捆綁普世之靈」(*πνεῦμα δεσμός*)^[67]，連結著宇宙的各個部分一道無所不在，滲透萬物，將整個受造界維繫為一體^[68]。這一思想在其論著《論世俗的逃遁》(*De fuga saeculi*) 中被明確闡述：

「藉著道的鎖鏈 (*vinculo verbi*)，萬有被聯結為一體 (*constricta sunt omnia*)；因祂的權能，萬物被環抱 (*eius continentur potential*)，並在他內獲得存續 (*in ipso constant*)——因為萬有皆在他內受造，一切完滿性 (*omnis plenitude*) 皆寓居於祂。因此，萬有皆得以持存，全因他不容許締結之物消散，既然照其旨意，萬有皆得以存在。誠然，凡他所願的，他必維繫、統禦，並以自然的和諧 (*naturali concordia ligat*) 將其緊密連結。」(《論世俗的逃遁》第2章13節)。

正如近代學者所述^[69]，安波羅修關於神之道作為宇宙連結紐帶的觀念，很可能源自亞歷山大里亞的斐洛。確實，按照斐洛所說，

「自有永有的那一位之道 (*ὁ τοῦ ὄντος λόγος*) 乃是萬有的紐帶 (*δεσμός τῶν πάντων*)。他含納並持守宇宙所有部分 (*συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει*)，阻止其分解與扭曲 (《論逃遁與發現》第112章)。「永恆上帝的永恆之道 (*λόγος ὁ αἰδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου*) 是

萬有最堅固穩定的基座 (*τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαϊότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων*)。他從中心向邊緣延展，又從邊緣向中心回歸，賦予大自然的不可更改運行，並將其一切部分聚合與連結。因那生他的父，使他成為宇宙不可分割的紐帶 (*δεσμὸν ἄρρηκτον τοῦ παντός*)。」(《論種植》8-10)^[70]。

然而，安波羅修關於神之道之普遍維繫與聯結功能的觀念，其思想淵源可能亦包含亞他那修與巴西略。事實上，根據亞他那修的觀點：深知宇宙本性容易流變朽壞的上帝，為使其免於陷入無序與虛無，便藉他永恆不變的道創造了世界；如此上帝不僅阻止宇宙因其本性傾向消逝，更以他的道維繫並統管萬有，使世界在神之道的引導、眷顧與安排下 (*τῇ τοῦ λόγου ἡγεμονίᾳ καὶ προνοίᾳ καὶ διακοσμήσει*) 穩固持存 (*βεβαίως διαμένειν*)^[71]。巴西略在《論創世六日》中同樣表達了宇宙的「和諧」(*ἁρμονία*) 或「交感」(*συμπάθεια*) 理念：上帝將由不均衡部分構成的宇宙，「以某種不可分解的愛之紐帶聯結為共融與和諧」(*ἀρρήκτω τινὶ φιλίας θεσμῷ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν*)，使得宇宙中諸多差異懸殊、相隔遙遠的組成部分得以「通過交感聯合為一體」(*ἡνωσθαι διὰ τῆς συμπαθείας*)^[72]。

安波羅修進而將神之道的這種聯合與維繫功能擴展至物質與靈性世界，包括基督教會，即不同的人藉聖言的理性和諧 (*per harmoniam rationabilem verbi, ἁρμονία τοῦ λόγου*) 在教會中聯合成為「信靠[上帝]並認識他的群體 (*corpus fidelium et sapientium*)」^[73]。基督作為「萬有的元首 (*caput omnium*)」，「全身都藉相互聯絡 (*mutua connexione*) 結合、同建，在愛中成長並自我建立。」(以弗所書 4:15-16)^[74]。

這位米蘭主教更強調聖子作為宇宙君王與統治者，以他的大能 (*virtute*) 無所不在且滲透萬有的各個部分。這一點在《路加福音注釋》可見：

「舉目望天：耶穌在此；俯視大地：耶穌亦在此；以言語升入高天、降入陰間，[那裡]亦有耶穌臨在……以理智穿透深淵，那裡你也将



看見基督的作工……那位同時臨在於諸天、地下與地中的，怎會有缺席之處呢？他多麼偉大：其能力充滿世界 (*cuius virtus mundum replevit*)，他自身無所不在 (*ubique est*)，且永世長存，因他的國度不會有窮盡 (路加福音 1:33)。」(《路加福音注釋》第2卷13章)^[75]。

在描述神之道的這種遍在性時，安波羅修常援引斯多亞哲學的若干概念—尤其是「邏各斯與普紐瑪」(即「道與靈」，*Logos-pneuma*) 如何作為宇宙遍及寰宇、充滿萬有^[76]。同樣，安波羅修將神之道在世間的運作與臨在，比作太陽以其光輝穿透萬物，將光熱送達各處，同時太陽始終居於穹蒼：

「你若對普照萬有的太陽無疑，豈能對上帝的榮耀之光輝與其本性的真像 (參希伯來書 1:3) 普照萬有存疑？神之道有何處不能穿透？……甚至滲入人類靈魂，如永恆之光的輝耀 (參智慧篇 7:26) 將其照亮，其權能遍及萬物、寓於萬物、超越萬物 (*diffusae per omnes et in omnes et supra omnes potestatis*)。」(《詩篇釋義》第118篇19章38-39節)

為證明這一論點，安波羅修還採用斐洛^[77]對神之道的詮釋—將其比作「大祭司」，其衣袍象徵宇宙的諸元素與組成部分：

「這是神之道，他擁有大祭司職分 (*magnum sacerdotium*)，其屬智的衣袍 (*indumenta intelligibilia*) 藉大祭司服飾的樣式被摩西所描述 (參出埃及記 28-29 章)。誠然，他以他的大能披戴世界 (*virtute sua induit mundum*)，猶如被世界所覆，卻在萬有中閃耀 (*eo amictus fulget in omnibus*)。」(《論世俗的逃遁》3章16節)。

總結

本研究要點可總結如下：安波羅修的「邏各斯教義」(*Doctrine of the Logos*) 密切依存於古希臘古羅馬哲學與早期教父傳統。依據安波羅修《論創世六日》的論述，「天地」是「在元始」被創造，而此「元始」是「神之道」(*Logos*，「邏各斯」)，即聖子，而聖子與父上帝同時是萬物

之本源。在這一點，米蘭主教繼承亞歷山大學派 (奧利金) 的思想。於是，聖子作為神之道和智慧，從虛無中創造了世界。同樣，追隨奧利金，安波羅修辨析聖子的諸名稱，著重強調智慧、道、能力、手臂／手等稱謂，藉此表達聖子在創造宇宙萬有多重角色與功能。作為上帝永恆全知的智慧，聖子蘊含一切可見與不可見受造物的理念與因由，賦予萬物其本性與屬性。作為具有獨立存在的神之道 (*Verbum substantiale*)，他無所不在，劃分並分配世界的諸元素與組成部分，且滲透萬有。他是靈性世界與物質世界各部分的普遍聯繫與和諧原則，統攝、保存並維繫萬物。這樣，安波羅修引用了斐洛、奧利金、亞他那修、巴西略的柏拉圖化基督教思想，以及斯多亞學派的「邏各斯—普紐瑪」(*Logos-Pneuma*) 學說。然而，與斐洛、奧利金及阿里烏派不同，安波羅修不認為神之道僅僅是上帝的創世工具，或作為具有中間本性的中介者隸屬上帝。米蘭的主教完全契合當代尼西亞正統神學流派，主張神之道是上帝的真子、真神，與父同一本性、同一能量與意志。因此，神之道是聖父的協同者與世界的直接創造者，同時作為君王與統禦者治理受造界。儘管安波羅修「邏各斯教義」承襲古典哲學與教父神學傳統，其思想在當時代仍具顯著原創性，並對後世基督教傳統 (如奧古斯丁、認信者馬克西姆等人) 產生深遠影響。

^[1] 關於此主題，特別參看以下研究：薩博·費倫茨 (Szabó F.)：〈安波羅修思想中聖子在創造中的角色〉(“*Le rôle du Fils dans la création selon Saint Ambroise*”)，載《奧古斯丁研究》(*Augustinianum*)，1967年，第7卷，第258-305頁；同上，〈安波羅修論基督與雙重創造〉(“*Le Christ et les deux créations selon Saint Ambroise*”)，《奧古斯丁研究》，1968年，第8卷，第5-39頁；同上，〈安波羅修論基督與世界〉(“*Le Christ et le monde selon Saint Ambroise*”)，《奧古斯丁研究》，1968年，第8卷，第325-360頁；專著：《安波羅修論基督作為創造者》(*Le Christ Créateur chez saint Ambroise*) (羅馬：1968年)；薩馮·埃爾維 (Savon H.)：《安波羅修與猶太哲人斐洛的解

經》(Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif)，兩卷本（巴黎：1977年）；同上，〈巴西略與安波羅修對〈創世記〉宇宙論的哲學化詮釋〉（“Physique des philosophes et cosmologie de la Genèse chez Basile de Césarée et Ambroise de Milan”），載《非基督教哲學與基督教》(Philosophies non chrétiennes et christianisme)（布魯塞爾：1984年），第57-72頁；熱安·佩潘(Jean Pepin)：《宇宙神學與基督教神學：安波羅修〈論創世六日〉第一卷1-4章研究》(Théologie cosmique et théologie chrétienne. (Ambroise, Exam. I 1, 1-4))（巴黎：1964年）。

[2] 參見凱撒利亞的巴西略(Basil of Caesarea)：《論創世六日》(Hexaemeron)第二卷第三章；柏拉圖：《蒂邁歐篇》(Timaeus, 28a-30c)。

[3] 另參見：第1卷8章29節（「起初，上帝創造天地，即上帝在基督裡創造」，in principio fecit Deus caelum et terram, id est in Christo fecit Deus）。關於上帝的「智慧」（即「邏各斯」）作為「元始」或「起初」的論述，另參見第1卷2章5節：「（基督）本身是萬物的開端」（ipsum (Christum) initium universorum，呼應《約翰福音》8:25）；第1卷38節：「在起初……你藉智慧創造萬有」（omnia in sapientia fecisti，呼應《詩篇》103:24，即現代版本104:24）；第1卷4章12節（呼應《箴言》8:29）。

[4] initium quod et loquor vobis 安波羅修對此經文的理解與中文和合本不同（參「就是我從起初所告訴你們的」）。

[5] Patrologia Graeca, 12, 145C。另參見奧利金：《約翰福音注釋》(Commentarii in Iohannem)第1卷19章116節、118節。

[6] 另參見《論創世六日》第6卷7章41節；《論信仰》(De fide)第4卷6章68節；《詩篇闡釋》(Enarrationes in Psalmos)第47章18節。

[7] 參見奧利金(Origen)：《論首要原理》(De principiis)第1卷2章1-13節；《約翰福音注釋》(Commentarii in Iohannem)第1卷9章55-57節；阿他那修(Athanasius Magnus，即亞歷山大的亞他那修)：《駁異教徒》(Contra Gentes)40-41節；《駁阿里烏派》(Contra Arianos)第1卷14節；巴西略(Basil Magn, 即大巴西略)：《講道集》(Homiliae)第24篇(PG 31, 601欄)；納西盎的格里高利(Greg. Naz., 即納齊安扎的格里高利)：《演講集》(Orationes)第29篇17節、第30篇18-20節等。另見：[Szabó, 1968年, 47-50]。

[8] 參見柏拉圖：《蒂邁歐篇》(Timaeus, 28a-30c)；阿爾比努斯(阿爾基諾俄斯, Albinus / Alcinoos)：《柏拉圖學說綱要》(Epitome doctrinae Platonicae)第9章1-4節等。

[9] 參見《論信仰》(De fide)第4卷11章114節。

[10] 《論信仰》(De Fide)第2卷序言第3節；另參見亞他那修(Athanasius Magnus)：《駁阿里烏派》(Contra Arianos)第1卷第14、19、20章；《致塞拉皮翁信》(Ad Serapionem)第2卷第2章等。

[11] 關於 operatrix sapientia（「作工的智慧」）這一觀念參見《論創世六日》(Hexaemeron)第3卷7章29節；《論聖靈》(De Spiritu Sancto)第2卷9章92節。

[12] 參見《詩篇闡釋》(Enarrationes in Psalmos)第39篇16節(Dei Patris sapientia, 「父神的智慧」)；另參見《論信仰》(De Fide)第5卷16章197節。

[13] 參見《論信仰》(De fide)第4卷4章42節。

[14] 參見奧利金(Origen)：《駁塞爾蘇斯》(Contra Celsum)第6卷60章；《論首要原理》(De Principiis)第1卷2章12節、第4卷4章3節；《創世記講道錄》(Homiliae in Genesim)第1篇1章（見《希臘教父集》第12卷145欄）等。

[15] 參見奧古斯丁(Augustine)：《論各種問題》(De diversis quaestionibus)第46章第2節；《上帝之城》(De civitate Dei)第10卷23章、28章：〈創造者的理智〉(mens creatoris)、〈聖父的理智〉(mens paterna)。

[16] 參見《論創世六日》(Hexaemeron)第1卷2章7節，引文出自《拉丁教父集》(Patrologia Latina)第14卷125欄；在維也納版《拉丁教會文集》(Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 第32.1冊第6頁)的新校訂本中，存在一個不同但語義含混的讀法：「可見與不可見之實體及事物之因」(uisibilium atque inuisibilium substantiam et causas rerum)。另參見《論信仰》(De fide)第5卷16章197節（「智慧……知其功業之德能與因由」）。術語「神聖心智」(mens diuina)可見於第一篇講道首章，此處對應斯多亞派的「普遍邏各斯」概念：「其他人(alii)主張世界本身即神，因他們相信神聖心智內在於其中」(《論創世六日》第1卷1章4節)。另參見西塞羅《論神性》第2卷2章第4節、6章第16-8章、第22節；塞克斯都·恩披里柯《反教條論》第9卷92-104節等。

[17] 參見奧利金(Origen)：《約翰福音注釋》第1卷19章第111節；同書第1卷19章第113節、第2卷18章第126節、第19卷22章第147節；《駁塞爾蘇斯》第6卷64節等。

[18] 參見奧利金(Origen)：《論首要原理》第1卷2章第1-4節、第13節；《約翰福音注釋》第1卷9章52-57節、19章112節、20章119節、34章248節；第2卷18章125-128節；第10卷21章；第19卷34-39章；《耶利米書講道集》第8篇第2節等。

[19] 參見納西盎的格里高利(Gregory of Nazianzus)《演講集》第30篇18-21節。此處，格里高利



將聖子的名稱分為兩類：絕對或「超越我們的」（指向神性與權能的名稱），以及相對的（基於「神聖經世」（*oikonomia*）的名稱—道成肉身前後之分）。

[20] 參見《論信仰》第1卷2章16節。

[21] 參見《論信仰》第5卷2章30節；《詩篇釋義》第118篇20章32節等。

[22] 參見《論信仰》第1卷2章16-17節；第4卷7章72-73節；《路加福音釋義》第1卷5節、第6卷107節；《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇5章37節、14章23節；《書信集》第65封7節、第76封12節等；另參見：Szabó, 1968c, pp.42-45.

[23] 參見 Pepin, 1964, p. 351; Szabó, 1968c, 41, pp. 132-134, 138.

[24] 《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇5章37節：〈上帝之言或上帝的理性〉（*verbum Dei vel rationabile Dei*）。

[25] 在他的著作安波羅修三次提及基督為「童貞女所生的聖言」（*παρθενικός λόγος*，《書信集》31.3,10），一次論及神之道作為宇宙和諧的法則（《書信集》76.12），另一次視其為人的靈魂一個組成部分（《書信集》65.7）。

[26] 塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus）《反對數學家》（*Adversus Mathematicos*）第8卷11-12節、275節，《皮羅學說概要》（*Pyrrhoniae Hypotyposes*）第1卷65、73節等。

[27] 參見安波羅修：《論亞伯拉罕》（*De Abrahamo*）第2卷8章：「理性本身被劃分為關乎心靈與言語」（*rationabile ipsum dividitur circa mentem et sermonem*）；另見《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇14章23節：「言語-理性」（*verbum - ratio*）；安波羅修（Ambrose）《論信仰》（*De fide*）第4卷7章72節：「心靈-外顯的言語」（*mens - verbum prolativum*）。

[28] 參見斐洛（Philo）《論創世》（*De opificio mundi*）第69、139節；《論摩西的生平》（*De vita Mosis*）第2卷127-128章；查斯丁（Justin）《與特里弗的對話》（*Dialogus cum Tryphone*）第61章2-3節；塔提安（Tatian）《致希臘人書》（*Oratio ad Graecos*）第5章1-2節；提阿非羅（Theophilus）《致奧托萊庫斯書》（*Ad Autolyicum*）第2卷10、22章；德爾圖良（Tertullian）《駁帕克西亞》（*Adversus Praxean*）第5章等。

[29] 參見《路加福音釋義》（*Expositio Evangelii secundum Lucam*）第1卷5章、第2卷67章；《論信仰》（*De Fide*）第4卷9章101節；《論道成肉身》（*De Incarnationis Dominicae Sacramento*）3章19-20節；《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇14章23節等。

[30] 參見克萊門特（亞歷山大的）《雜文集》（*Stromata*）第5卷1章6.3節；奧利金《〈約翰

福音〉釋義》（*Commentarium in Iohannem*）第1卷24章151-152節；諾瓦替安《論三位一體》（*De Trinitate*）第31章；格里高利（伊利貝城的）《論信仰》（*De fide*）第4章；希拉里（普瓦捷的）《論三位一體》（*De Trinitate*）第7卷11章、第10卷21章；亞他那修《駁異教徒》（*Contra Gentes*）第40-41章、《駁阿里烏派》（*Contra Arianos*）第2卷35章；巴西略（《論創世六日》（*Hexaemeron*）第3卷2章、《講道集》第16篇（p.31, 477 欄）及第24篇（p.31, 601 欄）等。

[31] 參見《論信仰》（*De fide*）第4卷7章71、73節；《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇18講39節；《論信仰》第4卷7章72節；《論該隱與亞伯》（*De Cain et Abel*）第1卷8章32節；《論聖事》（*De sacramentis*）第4卷4章15節。

[32] 參見《論先祖》（*De patriarchis*）第11卷55節。另參見《論信仰》第3卷6章45節：「基督是神的智慧（*sapientia Dei*）——當然，並非作為偶性（*non accidens*），而是作為自有永有的本體」（*subsistens et permanens in aeternum*）。

[33] 參見《論信仰》（*De fide*）第1卷17章108節、第3卷15章126節、第4卷8章93節；《論道成肉身》（*De incarnatione*）9章100節；《論聖事》（*De sacramentis*）第6卷1章1節等。另參見：[薩博（Szabó），1968c，第50、53頁]。

[34] 參見《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2卷3章10節、第6卷7章41節；《論信仰》（*De fide*）第1卷6章第62節、第3卷14章109節、第4卷4章42節、第4卷6章68節、第5卷16章196-197節；《路加福音釋義》（*Expositio Evangelii Lucae*）第6卷1章；《詩篇闡釋》（*Enarrationes in Psalmos*）第47篇18節；《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118卷18章41節、20章32節等。另參見：Szabó, 1968c, pp.47-50.

[35] 參見《論信仰》（*De fide*）第3卷3章16節、第4卷8章80節、第5卷3章165節；《論聖靈》（*De Spiritu Sancto*）第3卷3章13節；《論世俗的逃遁》（*De fuga saeculi*）第2章13節等。

[36] 參見 Pepin, 1964, p.336-341；另參見 Szabó, 1968c, pp. 45-46; Savon, 1977, vol. 1, pp. 134-137.

[37] 參見《論世俗的逃遁》（*De fuga saeculi*）第2章10節（「神之道……是智慧的泉源……運行的大能」[*uerbum est Dei est fons sapientiae operatoria uirtus Dei*]）；《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2卷1章2節（「上帝無感而運行的大能」[*operatoria impassibilis Dei uirtus*]）；《論信仰》（*De fide*）第1卷2章17節（「運行之力」[*operatrix uirtus*]）。

[38] 參見斐洛（Philo）《論逃遁與發現》（*De fuga et inuentione*）第18章97-98節；聖巴西略（Basilius Magnus）《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2

卷3章（「上帝能動的力量」，*ἡ δραστική τοῦ Θεοῦ δύναμις*）；米蘭的安波羅修（*Ambrosius Mediolanensis*）《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2卷1章2節（「上帝無感而運行的大能」，*operatoria impassibilis Dei virtus*）。

[39] 參見愛任紐（*Irenaeus*）《駁異端》（*Adversus Haereses*）第4卷前言4節、第4卷20章1節、第5卷1章3節；德爾圖良（*Tertullian*）《駁赫爾馬尼》（*Adversus Hermogenem*）第45章；拉克坦提烏斯（*Lactantius*）《神聖原理》（*Divinae Institutiones*）第4卷29章；亞他那修（*Athanasius Magnus*）《論尼西亞會議法令》（*De Decretis Nicaenae Synodi*）第9節等。

[40] 參見《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2卷3章10節；第6卷9章69節；《論聖靈》（*De Spiritu Sancto*）第3卷3章11節、4章17-20節、16章14節；《為大衛先知辯護第二篇》（*Apologia prophetae David altera*）第12章63節等。

[41] 參見 Szabó, 1968c, pp.53-57, 65。

[42] 參見斐洛《論亞伯拉罕的遷移》第6章；《喻意解經法》第3卷96章；《論基路伯》第125-127章；《論亞伯與該隱的祭獻》第8章等；另參見：Pepin, 1964, p.351。

[43] 參見《論聖靈》第2卷9章85-87節；《論創世六日》第1卷4章15節、第1卷5章19節、第2卷3章10節、第2卷5章18-19節、第3卷7章32節、第6卷7章40-41節；《路加福音釋義》第6卷1章。另參見：Szabó, 1968c, pp.50-52, 196-103。

[44] 參見 Ayres, 2005, p.279-280, 295-300。關於父與子在意志、能力及行動上合一的論述，參見安波羅修，《論信仰》第1卷1章10節、第1卷2章18節、第4卷11章140節；《信經釋義》第3章；《路加福音釋義》第5卷3節；《詩篇釋義》（*Enarrationes in Psalmos*）第39篇第18節；《詩篇釋義》（*Enarrationes in Psalmos*）第40篇第20節；《詩篇釋義》第118篇20章32節等。另參見：[艾爾斯，2005年，第279-280頁、295-300頁；福金，2014年，第347頁]

[45] 參見《論信仰》第3卷6章43節；第4卷11章138-144節；《書信集》第29封14節等。

[46] 參見《論信仰》第2卷序言3節；《詩篇釋義》（*Enarrationes in Psalmos*）第35篇22節；《詩篇釋義》第118篇18章41節等。

[47] 參見亞他那修（*Athanasius Magnus*）《致塞拉皮翁書》（*Ad Serap.*）第1卷28章、第3卷5章；巴西略（*Basilius Magnus*）《論創世六日》（*Hexaemeron*）第2卷6章、第9卷6章；《論聖靈》（*De Spiritu Sancto*）第16章38節、第18章47節等。

[48] 參見《論創世六日》第3卷7章32節、第6卷7章40-41節；《論聖靈》第2卷9章100節（「三

位一體源於其意志、通過其運作、並以其大能實現」）；第2卷12章130節等。

[49] 參見 Dillon, 1977, pp.160-161; Szabó, 1968c, p.124。

[50] Ibid, p.130-154, 234-236。

[51] 參見《論亞伯拉罕》第2卷8章55-58節（「神之道……為萬物賦予秩序（*omnibus ordinem rebus dederit*），以劃分將其分開（*ea divisione distinxerit*）……以區分分配（*distinctione dividerit*）宇宙萬物所需要的……」）；《書信集》第8卷6節、第65卷7節（「神之道乃是靈魂與能量的劃分者」，*Verbum enim divisor est animarum atque virtutum*）。

[52] 參見《論信仰》第4卷7章73節；《路加福音釋義》第2卷35章；《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇19章38節等。另參見：斐洛（*Philo*），《論神聖繼承者是誰》（*Quis rerum divinarum heres sit*）第130節（「他以自身那磨礪至鋒銳的道切割萬有」，*τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων ἐαυτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὁζυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν*）。

[53] 參見安波羅修，《詩篇釋義》（*Expositio Psalmorum*）第118篇3章21節。

[54] 關於神之道的不同「能量」（*virtutes*），另可參見：《論信仰》（*De fide*）第5卷16章197節。

[55] 參見斐洛（*Philo of Alexandria*）《論夢》（*De Somniis*）第1卷70、115、127-128、147-148、198-199章；斐洛《論亞伯拉罕的遷移》（*De Migratione Abrahami*）第41、49、102章；奧利金（*Origenes Adamantius*）《論首要原理》（*De Principiis*）第1卷2章2-3節；奧利金《約翰福音注釋》（*Commentarii in Joannem*）第1卷19章114節、34章39節、39章288節；奧利金《駁克爾蘇斯》（*Contra Celsum*）第5卷22、39章，第6卷64-65章等。

[56] 參見斐洛（*Philo of Alexandria*）：《論創世》（*De opificio mundi*）第20-23章；《論特殊律法》（*De specialibus legibus*）第1卷46-48、329章；《論語言的混亂》（*De confusione linguarum*）第171-172章；《論神的不變性》（*Quod Deus sit immutabilis*）第78章；《論夢》（*De somniis*）第1卷62章；《論亞伯拉罕的遷移》（*De migratione Abrahami*）第102章等；另參見：Dillon, 1977, pp.158-169。

[57] 參見奧利金（*Origenes*）：《約翰福音注釋》（*Commentarii in Joannem*）第1卷19章114節；同書第1卷39章288節。

[58] 《駁塞爾蘇斯》（*Contra Celsum*）第5卷22章；另參見同書第5卷39章、第6卷64-65章及69章；《論首要原理》第1卷2章2-3節、第1卷4章3-5節；《約翰福音注釋》第19卷22章147節等。

[59] 巴西略：《箴言首章講道》，第31、392頁。



[60] 《論創世六日》第2卷2章。

[61] 同上第8卷1章。

[62] 參見奧利金：《耶利米書講道集》第8章2節；《約翰福音注釋》第1卷28章200節。

[63] 參見安波羅修：《論道成肉身》(De Incarnatione) 第3卷20章(「按本性而言是一個聖言」)；《論先祖的祝福》(De Benedictione Patriarcharum) 第11章55節(「上帝的本質聖言是獨一的，而非多個」)。

[64] 參見巴西略：《論創世六日》(Hexaemeron) 第1卷5章19節。

[65] 參見巴西略：《論創世六日》(Hexaemeron) 第2卷5章10節。

[66] 參見《論聖靈》(De Spiritu Sancto) 第2卷9章91節；另參見 Szabó, 1968c, 第62、70-71頁。

[67] 參見：《斯多亞學派殘篇》(Stoicorum Veterum Fragmenta) 第2卷第310、311、416、442、446、450-458、913、1027章等；另參見 Verbeke, 1945, 第11-174頁。

[68] 參見《論該隱與亞伯》(De Cain et Abel) 第1卷8章32節；《詩篇釋義》(Expositio Psalmorum) 第118篇19章37-41節；《書信集》(Epistulae) 第29封14節、第43封10節等。

[69] 參見 Szabó, 1968c, 第131-132頁。

[70] 參見《論神聖繼承者是誰》(Quis rerum divinarum heres sit) 第188節等處；另參見 Szabó, 1968c, pp.131-132。

[71] 參見亞他那修 (Athanasius Magnus)：《駁異教徒》(Contra Gentes) 第41章；同書第42-44章(「統一相稱的和諧」，*μία καὶ σύμφωνον ἀρμονίαν*)。

[72] 參見巴西略：《論創世六日》(Hexaemeron) 第2卷3章。

[73] 參見《書信集》(Epistulae) 第76封12節。

[74] 參見《論世俗的逃遁》(De fuga saeculi) 第3卷16章。

[75] 參見《書信集》(Epistulae) 第43封10節；《論聖靈》(De Spiritu) 第2卷8章80節；《詩篇釋義》(Enarrationes in Psalmos) 第36篇37節；《論世俗的逃遁》(De fuga saeculi) 第3卷16章；另參見：奧利金：《路加福音講道集》(Homiliae in Lucam) 第6卷8-9章。

[76] 參見德爾圖良：《致萬邦》(Ad nationes) 第2卷4章；《反赫爾摩根》(Adversus Hermogenem) 第44章；《斯多亞學派殘篇》(Stoicorum Veterum Fragmenta) 第2卷310-313、416、442、1027頁；另參見 Szabó, 1968c, 124-128。

[77] 參見斐洛：《論逃遁與發現》108-110節(「我

們稱大祭司不是人，而是統管萬有的神聖邏各斯……最古老的存在的邏各斯以世界為衣袍」)；《論摩西的生平》第3卷14章；《論亞伯拉罕的遷移》第102節；另可參見 Orbe, 1961, pp.617-627; Szabó, 1968c, pp.129, 131-133。

Ambrose of Milan on Divine Logos

Alexey Fokin

(School of Philosophy and Religious Studies,
Minzu University of China)

(Institute of Philosophy, Russian Academy of
Sciences)

Abstract: This article examines Ambrose of Milan's doctrine of the Logos as creative Wisdom and Power within ancient Philosophical and Patristic cosmology. Ambrose's thought, as seen in his "Hexaemeron", reflects influences from Greek and Roman philosophy alongside Patristic tradition, particularly Origen and the Alexandrian school. He adopts a classification of Logos' different names proposed by Origen, with special emphasis on such names as "Wisdom", "Word" and "Power", by means of which various cosmological roles or functions of the Logos, who, as God's omnipotent Power, creates all things "ex nihilo"; as divine Wisdom, He contains all principles of creation; as the substantial Word, He penetrates and sustains the universe, ensuring its universal harmony. Ambrose's synthesis draws much on Christian Platonism (Philo, Origen, Athanasius, Basil) and Stoic "Logos-Pneuma" concepts. However, unlike Philo, Origen, and the Arians, he rejects subordinationism, affirming the Logos as fully Divine and consubstantial with the Father - not a subordinate instrument or an intermediary between God and the world. In concordance with the Nicene Orthodoxy, Ambrose presents the Logos as true God, sovereign Ruler, and sustainer of all things. While indebted to earlier traditions, his Logos doctrine remains original and influential, shaping later thinkers like Augustine and Maximus the Confessor.

Key Words: Christian theology, ancient Greek and Roman philosophy, Platonism, Stoicism, Patristics, Trinitarian doctrine, Logos, creation, cosmology.