

奧古斯丁三一論

作者：周偉弛

[信仰之門 / www.GODoor.net]

三一論是基督教神學核心問題之一。在歷史上，圍繞著對三位一體的理解，產生了兩種不同的甚至對立的三一類比模式，一種是以希臘教父為代表的社會三一論，一種是以奧古斯丁為代表的心靈或實體三一論。[實體，substance，這個詞與esse有著緊密聯繫，請參看本書附錄“‘是’、‘時’、‘思’在奧古斯丁思想中的統一”。] 後者對西方神學-哲學發展影響殊深。在當今西方神學界，一些新的社會三一論者對巴特等人的傳統實體三一論提出了批判，要求回到希臘教父三一論路線是去，從而清除自新柏拉圖主義歷經奧古斯丁、阿奎那、黑格爾直到巴特的“太一”(the One)式上帝觀。由於社會三一論以三一中三個位格的區別為起點，異于心靈或實體三一論之以至單至純的“一”為起點，故可稱之為“三”與“一”之爭。

本章首先指出三一問題之實質，然後考察奧古斯丁之心靈三一類比及其思想因緣，隨後考察新老社會三一論對奧古斯丁——阿奎那——巴特路線的批判，並試探社會三一論對漢語宗教哲學可有何啟發。

1. 1、三一奧秘及其實質

拉納說過，“假如基督教信仰有什麼絕對奧秘的話，三位一體奧秘無疑是最根本的。”¹ 確實，近兩千年來，圍繞著它爭訟不休，足見其難解。基督教從一開始就面臨著一個根本問題，即如何處理耶穌與耶和華的關係。基督教之母本猶太教乃徹底的一神論；現在卻有耶穌基督，外加聖靈，他們與耶和華的關係如何？如果這三位都是神，那豈不成了三神或多神？如果只有耶和華是神，那耶穌和聖靈豈不成了低級的天使或人？

《約翰福音》說：父與子乃是一。保羅則往往把父、子、靈相提並論，從此可見子與父神性相等。往後發展，教父時代這個問題越來越清楚，從西元三二五年的尼西亞信經(Nicene Creed)到六七五年的托勒多公會議(the Eleventh Council of Toledo

)，到一四三九年的弗羅倫斯公會議(Council of Florence)，三一論教義表述雖有差異，核心點卻是相同的，要義在如下幾點：

- 1、聖父是神；
- 2、聖子是神；
- 3、聖靈是神；
- 4、聖父不是聖子或聖靈；
- 5、聖子不是聖靈；
- 6、神只有一個，而非三個。²

問題就在於“三”與“一”的矛盾：既然父、子、靈是三位，又都是神，為何只有一神而非三神呢？

阿奎那認為，就人的理性言，只能認識神之單一性或統一性。至於神之三一性，只能全憑信仰。³雖說中世紀有聖維克多的理查(Richard of St. Victor)、當代有英國的斯溫伯恩(R.Swinburne)試圖證明神之三一性，⁴大多數神學家或哲學家對此卻不甚熱衷。理性的證明雖難，但信仰總要尋求理解，而理解三一奧秘的方法莫過於類比。

類比不是證明，而是信仰在先，以形象易懂之物來比擬、闡明、體悟難懂之事。就三一類比而言，歷史上主要有兩套模式，一為社會類比論(the Social Analogy)，一為心靈類比論(the Mind Analogy)。二者實為對同一個“三一”的不同的解釋。起點不同，解讀亦異：由“三”而“一”或由“一”而“三”。

社會類比源于希臘教父，如尼沙的格列高利(Gregory of Nyssa)曾以家庭關係、軍隊官兵關係來類比三一關係。在《新約》福音書中，耶穌稱耶和華為“阿爸”。雖說社會類比源遠流長，卻在西方成了“地下暗河”，直到本世紀才又沖出地表。在此之前，人們只為奧古斯丁的心學傳統所迷，以之為長江大河。

社會類比論以“三”為起點，承認三位格在神性上之完全平等，均有知、情、意、權、行，再在此基礎上認為三位格親密相愛，你中有我，我中有你，你我不分，終成一至善團契；

而心靈類比論以“一”為起點，認為只有獨一真神，全知全善全能，乃至單至純不可分割的實體、本體或本質，以此為基礎再論說此獨一上帝啟示自己為三個位格，由“一”而“三”。

雖然奧古斯丁對“記憶”範疇的看重在他的諸多著作中均有所表現，但最主要的還是在《論三一》。他的“記憶”是與他的整個神哲學尤其是三一論密不可分的。可以說，正是在他的三一論裡，“記憶”才達到了它的最大的作用：被用來作為三位一體中“聖父”的類比項！

現在讓我們先來看奧古斯丁的整體的三一觀和三一類比，為便於理解其重要性，我們還將之與東方教父三一論以及當代三一反思比較著來參讀。

1. 2、奧古斯丁的心靈三一類比

心靈中的三位一體：記憶、理解、愛

人們對奧古斯丁在西方神學、哲學、文學、心理學史的巨大作用，比較缺乏全面深刻的瞭解。其實，正是自奧古斯丁始，神哲學才開始全面“向內轉”，全面心學化，笛卡爾等人置身于奧古斯丁影響史中，亦難以擺脫奧古斯丁式的心學“偏見”。研究奧古斯丁與整個近代主體性哲學的關係，當是極富意義的工作，使我們可從根本上反省西方思想之得失，從而有利於我們的思想建設。

奧古斯丁在其《論三一》中，用來解釋三一奧秘的類比不下二十個，其中“愛”的類比堪稱社會類比論的神學淵源之一，這也足見奧古斯丁思想的豐富性。他說：“愛有三個要素：愛者、被愛者、愛……一個人的靈魂愛其朋友的不就是其靈魂嗎？因此有三個要素：愛人者、被愛者、愛。”在4：8：12他甚至說，父與子享有一個“愛的社會”，享有一個意志的統一體，就跟人類相互協作形成的集體一樣。這類類比後來在聖維克多的理查那裡得到發揚，至今社會類比論者仍不斷提及。

但在歷史上根本性地影響了西方三一觀，而且是奧古斯丁花了最大篇幅來討論的類比，卻不是“愛”，而是心靈在自我認識時的記憶-理解-意志的“三位一體”。

奧古斯丁當然深諳“三”與“一”之矛盾，由於自身神學傾向及當時神學論爭中反多神論的需要，奧古斯丁從“一”出發來論說“三”。

《論三一》第四卷裡，他開始提出心靈的“記憶-理解-意志”類比，第十卷談得甚詳，第十四卷又一再重申。這個類比的基本意思是，心靈總在永不停息地進行自我認知活動，其中既有理解，又有記憶，還有愛(或意志)，這三者相互區分，但又都是心靈本身。

在《論三一》第十卷裡，奧古斯丁在分析了心靈在進行自我認識時既有理解，又有記憶，又有意志，且認為這三者相互區分，但又都是心靈本身之後，說：
這三樣東西，即記憶、理解、意志，不是三個生命，而是一個生命；不是三個心靈，而是一個心靈；也由此可知它們不是三個實體(substance)，而是一個實體。(10:11:18) 翻譯成三一語言，這段話即指：父、子、靈不是三個神，而是一個神。

他接著說：

……記憶，它之被稱作生命、心靈及實體，是就其自身而言；它之被稱作記憶則是相對於(別的)東西而言。照此我也可同樣說，理解和意志之被稱為理解和意志是對於別的東西而言的；就其本身來說，則都是生命、心靈與是者(essentia/being)。(10:11:18)

這相當於說，父、子、靈就其被稱為父、子、靈而有區別來說，是就相互間的關係而言的；就其本身來說，則父是神，子是神，聖靈亦是神。

然後他又說：

因此這三樣東西是一個東西，它們是一個生命、一個心靈、一個是者；不管它們就其本身而言被稱作什麼，它們也同時可被一起稱呼，不是複數，而用單數。(10:11:18)

這等於說，父、子、靈都可分別有別的稱呼，如聖父除了聖父的稱呼外，還有雅赫維、自是永是者等，聖子則有基督、道、上帝之子等稱呼，但若把這三個位格放在一起稱呼時，則不能說是“三位神”，而只能說是一位神，不是Gods，而是God。記

憶 = 理解 = 意志 = 心靈，心靈只有一個；聖父 = 聖子 = 聖靈 = 神(是者)，神只有一個。

他又說：

但是它們是三樣東西，就他們相互指稱來說(即就其相互關係來說它們是有區別的)；如果它們不是平等的，不僅彼對此、此對彼不是平等的，而且彼對全體，此對全體(all, 指理解-記憶-意志所成之整體)也不是平等的，它們也就確實不能相互包容(contain each other)了；因為不僅是一個包容了另一個，而且是所有的三個都被一個包容了。

那麼為什麼這樣說呢？

因為我記得我有記憶、理解和意志；我理解到我理解、意欲(will)和記憶；我意欲到我意欲、記憶和理解；並且我一起記得(remember together)我的整個兒的記憶、理解和意志。

為什麼要說這後一句呢？

因為若說一個東西屬於我的記憶，我卻壓根兒想不起來，便不是在我記憶裡的；沒有什麼東西比記憶本身更充滿在記憶裡的了。因此我記得整個兒的記憶。奧古斯丁的意思是說，在人的記憶裡，人都可能回憶出某事，若不在此記憶庫裡，則當然回憶不出從而與記憶無緣了。

同樣地，不管我理解什麼，我都知道我在理解；不管我意欲什麼，我都知道我在意欲；但不管我知道什麼，我都記得。因此，我記得我的全部的理解與全部的意志。

聯繫上面引用的一段，可知說的是記憶包容了整個記憶、整個理解與整個意志，儘管記憶、理解、意志三者是“相等的”，三者都是心靈。翻譯成三一論的語言，等於說聖父包容了聖父、聖子、聖靈，即使父、子、靈在位格上是平等的。在三一中存在著部分等於部分之和的現象。

與此相似，當我理解這三樣東西時，我把它們當作一個整體來一起理解。因為除了我不知道的事外，沒有我不理解的可理解的東西；但是我不知道的東西，我也就既不能記憶，也不能意欲。因此，不管我不理解的可知東西是什麼，必然是

我既不記得它也不意欲它。而不管什麼可知的東西能被我記起來並意欲，後果便都是我也就理解了它。

這是說理解和記憶一樣，也包容了它自身、意志整體及記憶整體，同時記憶、意志也就是理解(就其都是心靈本體來說)。

下面該說到意志了：

我的意志亦擁有了我的整個理解和我的整個記憶，當我使用我所理解與記憶的全部東西時。

心靈中的記憶、理解、意志分別對應於三一中的聖父、聖子、聖靈，聖子、聖靈也就跟聖父一樣，分別包容其本身及另外兩者了。

最後，奧古斯丁對其心靈現象探索作總結性發言了：

因此，當所有這三者作為整體被其中每一位相互包含時，每一個整體都平等於另一個整體，每一個整體同時又平等於所有這三個整體(即彼等於此，彼又等於三)；這三樣東西是一，一個生命、一個心靈、一個是者。

奧古斯丁在這裡類比的是神聖三位一體裡面的相互包容的關係。聖父平等于聖子，聖靈又平等于聖父聖子，同時聖父又平等于聖父聖子聖靈三者之總和，聖子、聖靈亦然。平等關係中又深藏著一種相互滲透、包含的關係。父裡有子、靈，子裡有父、靈，靈裡有父、子，談到一個就必然息息相關地談到另一個。父、子、靈關係如此密切，他們不是三個神，而是一個神，一個實體。

這不禁令人想起東方教父中的 perichoresis(互寓相攝)⁵及“三一舞蹈”觀念(大馬士革的約翰)。實際上，奧古斯丁的天才的洞察力使他即使站在“一”的立場上也能看到這種你中含我、我中有你、相互滲透、相互內含的“親密團契”，而不是只剩一個“孤零零的上帝”。

這個心靈三一類比是他反復強調的一個類比。在《論三一》第十四卷裡他又一再重申，儘管他在第四卷裡就提出了它(4:21:30)。

假如我們認為理解、記憶、意志象奧古斯丁所說的那樣，彼此相對來說是理解、記憶、意志，就其自身來說則又都是同一心靈、生命、實體，則可依此理解神聖三一了：父、子、靈彼此相對來說是有分別的父、子、靈，就其自身來說則又是同一個上帝了。

我們不妨將這一類比的精彩之處再來完整地看一看：
事實上，它們不僅彼此包容，每一個還包容了全體。

畢竟，我記得我有記憶、理解和意志，我理解我理解、意欲和記憶，我意欲我意欲、記憶和理解，並且我記得我全部的記憶和理解 and 意志整體。如果我有任何記憶是我不記得的，那它便不在記憶中。但在記憶中沒有什麼是比記憶本身更多的了。所以我記得它的全部。

另，不管我理解什麼，我都知道我理解，我知道我意欲我所意欲的無論什麼；不管我知道什麼，我都記得。所以我記得我的整個理解和我的整個意志。相似地，當我理解這三者，我就一起理解了它們全體。因為我還不理解但可理解的東西只能是我對之蒙昧無知的東西。但我對之蒙昧無知的東西我既不記憶也不意欲。所以，任何我不懂的但可理解的東西，我對之既不記憶也不意欲。所以不管我記得並意欲什麼可理解的東西，我也都理解。在我運用我所解所記之全部物事時，我的意志也包含了我的全部理解與全部記憶。

既然它們每一個和全部，都為每一個所整個地包含，它們便每一個和全部都等於全部和每一個，且每一個和全部都等於它們全部加起來，這三者是一，一個生命、一個心靈、一個是者。（論三一10:11:18）

這就是說，記憶包容了整個記憶自身、整個理解和整個意志，但又並不因此大於單個的理解或意志，理解、意志亦然。這即是說，在三位一體那裡，有“一即一切”的現象，父、子、靈位格平等，但都是神，故父即父、子、靈之總，換成子或靈亦然。奧古斯丁在這裡達到了社會三一論者所說的“互寓相攝”（perichoresis），父、子、靈彼此內棲、相互滲透，最終成了你即我，我即你，一即一切之勢。

在另一個地方他說過，之所以在上帝那裡“一即一切”，乃是因為神聖三位格每一位都是至高至大者，都是無限者，而三位之和也是無限者，因此乃是相等的。特別值得注意的是，即使在頗受後人（包括中世紀神學家）誤解與批評（當代社會三一論者）的“記憶-理解-意志”類比裡，我們也能準確無誤地看出奧古斯丁對三位格之“三合一”的“合”的精當領會。因此，在這個意義上，當代對奧古斯丁三一論的批評是有不公正之處的，如果再加上後面所說的，考慮到他提出的“愛”的類比，就更是如此了。

本章不想涉及“關係”與“本質”之爭（“本質”實為 *ousia*，後文將專論這個問題），只在具體問題的敘述中讓它自行呈現並消解。奧古斯丁對心靈三一類比所作的否定式的自我批判，使關係最終從本質之軛下稍有掙脫。這裡，不妨先追究奧古斯丁作心靈類比的原委。

“人是神的形象”

奧古斯丁為什麼不從別的地方，用別的東西來類比三一神，而單單要用“內在的人”（*inner man*），用人的心靈的自我意識結構來類比？這與他對《聖經》的信念、對《創世紀》二章26節的“人乃神的形象”的觀念，對人的本質的看法有關，同時他在哲學上又受到新柏拉圖主義的極大影響，從而其三一神類比與卡帕多奇亞教父們的社會類比大相徑庭，具有鮮明的心理學-認識論特徵，以及內省、自我反思的特點。正是在這裡，我們可以看到，奧古斯丁是如何築出一條思想的大道，將耶路撒冷與雅典連接起來的。

“形象”的拉丁文為 *forma*，⁶可用來表示一種相象（*likeness/similitudo*）或形象（*image*），如藝術表現、硬幣的鑄像或在鏡中的映象。盧克萊修（*Lucretius*）和塞內卡（*Seneca*）均在這種意義上用過 *forma* 一詞。奧古斯丁用了諸多形象來描述人之中神的形象或樣式，如鏡中之像、幣上頭像、蠟上戒指等等，均顯示了一種接受與給予性質的“印”或“映”的關係。印者與印痕當然性質不同，但由於印者把自己的“形”印在了被印者身上，被印者身上也可看到印者的部分形象了，儘管這形象很不完全。

在奧古斯丁看來，說人有神的形象，須得先信上帝是三一真神，相信是神賦形於人(form)而不是如對待平常物體一般創造(creat)了人或生出了(beget)人(只有基督才是受生的)，才可真正明白人的本質特徵——理性之中的三位一體是神的形象。

在《論三一》之10:12:19，奧古斯丁說：“現在我們要盡一切力量上升到那最首要的和最高的是者，人的心靈雖是其不充分的形象但仍是其形象的是者……”

在《論三一》7:6:12，他對《創世記》一章26節作了詳盡的解釋：

“我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人。”(創1:26)這裡“我們……造人”和“我們的”都是複數，因此只應當設想為一種親屬關係。因為它並非指諸神造人，也不是指按著諸神的樣式和形象來造；而是指聖父、聖子、聖靈按著聖父、聖子、聖靈的形象來造，這樣人才可作為上帝的形象存在。而上帝就是三位一體。但那神的形象(指人)並不是被造得與他相等的，正如人不是由神所生的而是被他所造的一樣；為了指明這一點，人是以這樣一種方式，即“照著神的形象”，而被造的一種形象，即他被造得並非與上帝平起平坐、完全等同，而是在一種樣式上趨近於他。趨近於神並非指空間上的間隔，而是指一種相似性，與之相反的、與神疏遠則是不肖。有些人以為只有聖子才是神的形象，而人不具有神的形象，僅是“照著形象”。他們抓住這一區別不放，使徒保羅反他們說，“男人本不該蒙著頭，因為他是神的形象和榮耀。”(林前11:7)他並未說“照著形象”，而是說“形象”，就表明不是指著聖子說的了，後者是與聖父同等的形象(本體的真像)；不然的話，《創世記》作者就不會說“照著我們的形象”了。因為若聖子僅是聖父的一個不同等的象，則怎能說：“我們的”呢？但人被說成是“照著形象”，正如我們已說過的，就解釋了人是神的一種不同等的相象；因此，“照著我們的形象”，指的是人可為神聖三一的形象，不是象聖子同等于聖父那樣平等于神聖三一，而是趨近於他，如上所說，通過一定的相象；接近在一種意義上可指事物彼此之間的距離，相似所指的則不是空間的距離，而是一種相仿(imitation)。(7:6:12)

這裡奧古斯丁抓住“人是神的形象”說了好幾件事。主要有：

1)《創世記》一章26節中“我們”是複數，“形象”又用單數，正是指三位一體，因為就“三”而言，他是複數；就“一”而言，他是單數。這個解釋，奧古斯丁與當時別的神學家無甚差異；

2) 說人是神的形象與說聖子是聖父本體的真像有所不同，聖子與聖父完全同等，而人則僅僅是神的一種相象、相仿，既非全然不同，又非一模一樣。人是神的類比項，而不是等式。抓住這一類比項，既可明白人神之間距離的渺遠，又可明白人神相通，可由人而察神之一斑，而非全然無跡可尋；

3) “人”在奧古斯丁看來，應指“單數的人”，特指亞當。若聯繫奧古斯丁“原罪說”及人的“得形——毀形——複形”這一拯救三步曲，則可知奧古斯丁此處所說的“人”當指亞當墮落前的“原形”，可比作一枚剛出爐的金幣，幣上三位一體的頭像猶清晰可鑒。由於奧古斯丁從單數來理解人，就會非常自然地從新柏拉圖主義個人冥思角度來尋訪三一真神，而不是象社會三一論者那樣，更加重視從社會性的人際交往來理解上帝。

除了“形象”之外，奧古斯丁還從“痕跡”來尋訪三一真神，但這已不如人在明心見性證神時那麼清晰自明瞭：

所有這些受造物，被神之匠技造出來，在它們自身裡都顯示了一定的協調和形式及秩序；因為它們每一個都是某種事物[即均有其“是其所是”]，如身體的自然天性、靈魂的傾向氣質；每一個又都是按一定的形式塑造出來的，如身體的形貌與質感、靈魂的種種學習功能與技巧；每一個又都歸趨於並保持著一定的秩序，如身體不同部分的重量與完美組合靈魂的愛或歡愉。因此當我們思想那可由被造物來理解的造物主（羅1:20）時，我們就必定需要理解神聖三一，造物中已顯露與他有關係的蹤跡(traces)，由此蹤跡來理解他是合宜的。因為在神聖三一裡的，是一切事物的最高源頭，也是極至之美、極樂之福的源頭。……(論三一，6:10:12)

“由被造物來推知造物主”，這一思想表達於《羅馬書》一章20節，後來湯瑪斯阿奎那的上帝存在的證明即契此經文，奧古斯丁對這段經文當然也是心領神會。但兩人最大的不同在於奧古斯丁找到的是三一神，而阿奎那找到的是三一神之“一”；奧古斯丁的方法是“信仰尋求理解”，在求一種智觀(vision)，阿奎那則是想從人的自然理解出發來證明神的存在，可說是“理解尋求信仰”，他所的是一種證明(proof)。阿奎那認為三一之“三”純屬奧秘，不能認識，不能證明，奧古斯丁則認為人在此生可憑著信認識到三一的“現象”，在末世時的天上則可認識到三一的“所是”。

在一切造物中都有聖三一的“痕跡”或蹤跡，其中唯有人是神的“形象”，是大地上最高者。那麼奧古斯丁對“人”還有些什麼看法？他為什麼會這樣地來理解《創世記》一章26節的經文？其認知知識“背景”是什麼？為著充分地理解奧古斯丁心靈類比中的“形象”問題，必須更徹底地追溯其實在(reality)觀及人類心靈作為最佳三一類比的優越性問題。

人有神的形象在於人有理性

奧古斯丁認為，在天地人神宇宙結構中，“人乃是中間的是者，介於動物與天使之間。動物是非理性的、有死的是者；天使是理性的、不死的是者；而人，次於天使，但優於動物，就其理性來說與天使一樣，就其終有一死來說，與動物無異，因而他是理性的、有死的是者”(上帝之城 9:13)。

這種神(天使)——人——物(動物)實在三分法，實乃承希臘哲學以有否理性、有否死亡來定義人之餘緒，且其後一脈相傳，綿綿不絕，如波愛修(Boethius)就定“位格”為有理性的個體是者。其實在亞里斯多德那裡，除“人是理性動物”一說，另有“人是社會動物”一說，焉得重此而輕彼？以理性為位格本質，後來轉出心學江河便不足為怪了。

奧古斯丁還從人是身心統一體的上帝所造之善來看人，這與視肉體為惡、但求速死以使靈魂擺脫肉體之黑牢的柏拉圖傳統不同。從此角度，他說：“什麼是人？有一個身體的理性靈魂”，強調人這個靈肉合一體中靈的重要性：“在人的統一體中靈魂運用著身體，人才能是”(書信集137:11)。

亞里斯多德將“靈魂”分為三種，後來在利瑪竇《天主實義》中譯作生魂、覺魂、才魂，分指植物、動物、人類的逐級遞進的靈魂。奧古斯丁此處所言“靈魂”，當指才魂，即人的靈魂。奧古斯丁認為，心靈乃是靈魂的手、眼或臉，處於最關鍵的地位，起著最重要的作用。

奧古斯丁之人觀可綜合如下：人是靈肉合一體，靈魂支配身體，靈魂中以心靈或理性為重。肉體使他如動物般終有一死，理性則使他如天使般可加入永恆——他在實在等次上乃是居中者。他既可向下俯視塵世之物，沉淪世間；又可向上仰視永恆之相，企盼救恩。

若區分智慧和知識——即把對永恆之物的理智認知歸諸智慧，而將對塵世之物的理性認知歸諸知識——乃是正確的話，則不難判斷孰可先取、孰須後得了。（論三一12:15:25）

此處奧古斯丁對心靈或理性又作了層次區分，以智慧為理性之優越部分，是對永恆理念的理智的凝睇；而知識是次級的理性，是對塵世之物的理性的顧盼。永恆理念分為三類：認識論的、自然科學的、倫理道德的。理智之能認識它們，乃出自神的光照：

……理智的心靈本性是這樣形成的，在一種自然而然的安排裡，造物主把它與可知物件連在一起，理智心靈在一種特殊的非物質之光裡看到這些可知物件，正如在身體之光裡肉眼見到它附近的物件一樣，因為它生來便被造得可接受它們並與之相容。（論三一12:24）

在奧古斯丁看來，知識乃是由吾人感官所得之感覺經驗，生滅變化，難以確定；智慧則是理智把握到的確定永恆之相。

故此人心之中最高者，乃是理智。說“人是神的形象”，無異於說，人的理智是神的形象。神既為三一神，則在人的理智當中，當也能覓到三一的投影，哪怕已被人弄模糊了。

返身內求，明心見神

新柏拉圖主義認為，由人的理智的內裡返身而誠，可達於太一，即柏羅丁（Plotinus）所謂“知己則亦知其源”（九章集6:9:7:33f）。對柏羅丁來說，靈魂或心靈乃是太一的等質延伸，二者雖不會全然等同，卻是連續體，故可由知己而知神。

奧古斯丁雖然認為人神異質（這樣就可駁摩尼教的神人同質說），人須從其變化的本性中（甚至理性）向上仰望神聖不變的“他者”，且只能類比地獲得一些關於他的零碎印象，但其基本思路仍是“由人心而知神”，這顯然與柏羅丁一致。

奧古斯丁早年和晚年都曾說過，他的全部神學或哲學主題只有兩個：識神與識己。真正的哲學就是神學，反之亦然，要得的是智慧與人生的幸福。

在《論三一》一開頭，奧古斯丁就指出了，他寫作此書的目的，在於反擊當時流行的三種對三一的誤解：

- 一、以有形的感性事物來認識神，導致神人同性論；
- 二、妄造一些關於人的心靈本性的觀念來比附神，如說神是好發情緒的；
- 三、試圖超越一切造物直接去認識神，結果不是空洞的誇誇其談，便是荒謬的不知所云。

為了批駁它們，奧古斯丁首先依據《聖經》及信經論述三一信仰，從識神與識己關係出發，來達到理解三一的目的。這與康得面臨經驗派和唯理派時的作法有些相似：知己若不知神則盲，知神若不知己則空。

無論是奧古斯丁早、中期的由知己而知神，還是他晚年的更強調神的下降而非人的上升，己與神都處於一種互相闡明的關係中。他中期發展了一種趨向上帝的心靈前進的三階段說，後來為中世紀神學家廣泛採用，即：

- 一、從物質（包括身體）世界撤出；
- 二、關注靈魂之最非物質的因素；
- 三、仰望高於靈魂本身的上帝。

在《懺悔錄》裡他寫道：“我受到勸告回到我的本己之中，在你（上帝）的引導下我進入到我最內在的部分……我看到……在我心靈之上的不變的光”（7:10:16）。這裡有三階段說的典型模式：從外在于心靈，到內在于心靈，再到高於心靈。

奧古斯丁並非體系型哲學家，其思想一生都在不斷的深化之中，甚至有轉折。尤其在晚年，他著重強調的是通過美德、信仰，特別是愛來趨近上帝。此時希臘式的“知”已退居次要位置了。

由於明心與知神有著密切的關係，便不難理解奧古斯丁何以要從心靈深處尋找三一真跡。歸根結底，人心之能自知乃是出於它與其創造者上帝的關係：心靈的這三一（記憶-理解-愛）是神的形象，這並非是因為心靈記得它自己、理解它自己和愛它自己，而是因為它能記得起、理解到並愛它的創造主。它能做到這一點，就是智慧的；若不能做到這一點，即使它記得並理解並愛它自己，心靈也是愚蠢的。這樣，就讓心靈記著、理解並愛它的上帝、那照著自己的形象造了它的上帝吧！簡而言之，讓心靈崇拜神，這神不是被造的，這神讓心靈適於他，並使心靈分享神成為可能。故此經上寫著說：“看哪，敬畏主就是智慧。”（約28:28）（論三一14:12:15）

奧古斯丁之三階段說中已伏下了一個危機，即單從理智上說，我可以“擱置”一切紛繁外象，返身入內，專注己心，但卻難以發現在我之“上”的上帝。此處出現了一個邏輯斷裂。此外，對奧古斯丁而言，心中有諸多三一式形象，猶可追溯到此乃三一上帝之投影，從而知此三一神。對於後世笛卡爾輩來說，則純從清晰明證的理智觀念出發，以懷疑方法發見自我主體，摒棄自我之“上”的上帝（實乃獨一神論之上帝，而非三一妙身），乃是必然之勢了。理性最終取代了信仰，知識最終取代了智慧，人神兩隔，絕地天通。

當下自明性

對奧古斯丁來說，從自我心靈下手找尋三一，有著當下自明性與確定性，這是社會型類比所缺乏的。奧古斯丁“我疑故我是”、“我錯故我是”（*si fallor, ergo sum*）與“我被騙故我是”這類說法甚多，此處無須羅列。應注意的是，當下自明性可能也是他從自我本心而非社會關係中找尋三一類比的一個原因。

對本己的確知與對他人的不確知是相關的。在《論三一》裡他談到“知己”與“知人”之別：

（我們）也不能說知道（他人）的意志，因為這種知覺根本不是在我們範圍內，不管是通過這人的感覺抑或通過他的理解力，除非通過他的已發出的身態符號來知覺（即使憑其身態語言我們能知覺到他的意志）；用這種方式我們也還是相信甚於

理解。……但當心靈聽到“理解你自己”時，它就通過理解“你自己”這一詞的（思想）行為而知道它自己了；這不是因為別的原因，乃是因為它是向自己顯現著的……（10:9:12）

信仰尋求理解，而不是信仰尋求相信。理解之中，最自明的莫過於心靈的自我省察。因此，要理解三一信仰，莫過於探訪人心最明證處，這就要求心靈反躬自問，審視自身之中有無三一結構。於是就會發現，記憶-理解-意志這三重的心靈，對應於三重的上帝，但心靈與記憶、理解、意志間的關係又如何呢？

內在的人：心靈=理解=記憶=愛

奧古斯丁在認識論上的一個偉大發現，就是看到了自我意會（se nosse，或可譯為“返觀自照”。參見本書“自我記憶”及附錄）的存在，即心靈在進行任何物件化、客體化的認識活動時，都對自己有一個理智直觀，即理智直觀到自己在進行認知活動。⁷他將此稱為心靈對自己的“內在的理解”。這種內在的理解總是與內在的記憶、內在的愛連在一起：“心靈從其產生之日起，就從未停止過記憶、理解並愛它自己”（論三一14:10:13），並且還說：“論到心靈得以記得它自己的內在記憶、得以理解它自己的內在理解力以及得以愛它自己的內在的意志……這三者總是在一起的，並且自產生之日就在一起了，不管是否明確想到它們”（論三一14:7:10）。

奧古斯丁實際上已深入到了人的潛意識領域。他認為，記憶是“思想的疆界”，有些東西我們首次碰到就理解了，那是因為它們的形式早已在我們記憶中了（論三一11:14）。凡是我們能思考和理解的東西，都早已在記憶中了。《懺悔錄》10:26說：“記憶是我的心靈，是我自己。”奧古斯丁研究專家奧達利（O'Daly）認為，可用弗雷格（G.Frege）對含義與指稱的區分來看“記憶”與“心靈”：二者指稱相同，但含義不同。⁸理解和意志（愛）亦可作相似理解。奧古斯丁認為，意志即愛、欲望、渴求、探尋，並且“一種欲望在心靈誕生之前就先有了……知識本身是它的產物”（論三一9:18），還說：“心靈的自知是與其所是相同的……其自愛與其自知、所是是相同的。”（同上）

故此，這內在的記憶（萬相均在其中）、內在的愛（甚至先于心靈產生）和內在的理解，便都等於心靈了。於是就有了我們在本節第一段所討論過的心靈實體與記憶-理解-意志的三一類比。這一類比的核心意義，即在於記憶、理解、意志三者有異，但又都同于心靈，正對應於神聖三位之有分別而又成為一體。

坦承心靈類比之不足：實體 ≠ 機能

社會類比論者雖多指責奧古斯丁心靈類比，但他們大多未注意到對這種類比首先作出批判的，正是奧古斯丁本人。奧古斯丁充分認識到任何造物均難以類比三一上帝于萬一，任何類比都是欠妥的。在《論三一》末了，他察覺到不能在心靈、記憶、理解、愛之間劃等號：

通過這三者（記憶、理解、愛），我記憶、理解、愛，我本人（心靈）既不是記憶也不是理解也不是愛，而是擁有這三者。可以說一個人佔有這三者，而不是說這個人就是這三者。（15:42）

這實際上宣告了心靈之記憶-理解-意志三一類比的失敗。對此，奧古斯丁作了解釋：

記憶、理解和意志是在靈魂裡，但它們並非靈魂本身。而神之三位性、三一性，卻不是在上帝裡面，而是即上帝本身。在後者那裡我們堅持一種令人讚歎的單純性，或者說非複合性。對神而言，“是”與理解並非兩回事，或任何別的可稱為神之本性的東西又與之不同。心靈即使不在理解也還是，對它而言，“是”是一事，理解又是一事。誰又敢說正如我們的記憶不憑自身去理解而憑理解力去理解一樣，聖父也不憑自身去理解而是借助於聖子來理解自己呢？或者說，這記憶、理解和愛三種功能所從屬的靈魂，憑意志來意欲呢？我們作這種類比，是為了多少弄懂一點……

神的純一性是人心萬難比擬的。這裡不難看出奧古斯丁深受希臘上帝觀中強調神之至精至純絕不可分的影響。到了中世紀，神學家一般認為記憶、理解和意志只是心靈實體的機能，而非心靈本身。阿奎那就放棄了這種包含了潛意識和顯意識的三一類比（他對奧古斯丁心靈結構說的改造可參見本書“自我記憶”一章），而

將著重點放在神的純一性或統一性上。他用理性所證明的上帝，實與柏羅丁之“太一”難以分別。

綜上所述，奧古斯丁將《聖經》與新柏圖主義結合起來，從個人的深層意識結構去尋訪三一真神。這一結構乃是造物中最高者人的理性之自我意識結構，具有一種確定性、直接性、自明性和個體性。只要能“摒棄外象、回到本心、深察三一印象”，人人皆可當下明心見性，瞥見三一妙身所“現”之“象”，悟到自己本有神之形象，當求以信、望、愛來恢復此形象，回復本我。

早在西元四世紀，基督教柏拉圖主義者維克托利(M. Victorinus) (奧古斯丁《懺悔錄》中提到過他，並受到他相當大的影響)就己用靈魂的所是-生命-理解來類比三一神的同性同體了。這種方法屬於是者論，同於希臘-羅馬傳統，即視靈魂為是者意義上的實在，當其為神聖實體形象，從而也分有神聖是者的相似結構。奧古斯丁，就其“人是神的形象”之為本體觀而言，與此相似；但他是從心靈內部出發，從“我疑”出發而達到確定自明的心靈本身中的三一結構，這無疑與維克托利迥異。奧古斯丁自己為了更好地理解三一，向著內心深處“挖掘”，其深度迄今恐也罕有其匹！他從心理學-認識論角度闡發神人關係，無意中開闢了一條新路向，其“內省”式的意識結構分析根本性地影響了後世哲學。所以有的學者說，奧古斯丁既是古典哲學的終結，又是現代哲學的開端。

單就記憶-理解-意志的心靈三一類比而言，我們可以看到，奧古斯丁所重在心靈這個“一”，出發點和終端也是這個“一”，意義不同但所指相同。不管叫什麼名字，其數目獨一無二。這樣就有“執一而銷三”的危險，使“三”成了樣子和擺設，使三一類比流為“樣態論”(Modalism)，因為這裡實存的只是那個“一”，而三個活生生的位格卻被取消了。實際上，奧古斯丁也諱言“位格”(persona)一詞，認為它意味著單獨的實體。除了有成為樣態論的危險外，心靈類比還有成為四神論的危險。心靈=記憶=理解=意志，容易使人覺得，除了父、子、靈三位之外，還另有一個單獨的“上帝實體”，所以有四個神。西元1215年的那特倫第四次公會議就反對四神論。

奧古斯丁心靈三一類比堪稱神哲學史上最高深幽遠的玄學思辯，極大地推進了神哲學的發展，但影響所及，也使三一論向著“內在三一論”(immanent Trinity)的

層面片面發展，而不甚重視從啟示史的角度來認識三一，造成內在三一論與經世三一論(economic Trinity)的斷裂，使三一論在拉丁教會與希臘教會中差異增大，導致分化。

奧古斯丁的心靈類比，實際是在以希臘哲學來闡釋《聖經》神人關係。亞里斯多德《尼各馬可倫理學》第十章對思辨生活的推崇，以及整個希臘哲學的重“知”傾向，與《聖經》之重信仰、唯信仰不同；柏拉圖至柏羅丁的神學路線，即以至高至純不變永恆的太一為上帝，亦與基督教之三位格上帝殊異。拉納覺得，奧古斯丁與阿奎那的“心理學”三一進路，既非教會的官方教義，亦非《聖經》的經訓，故而斷非規範，僅是神學。⁹這評價是有道理的。但是，我們對奧古斯丁思想的複雜性和豐富性，不可貿然低估。比如在三一問題上，他還有“愛”的類比，《論三一》中也不乏對聖經中三位格的全面考察，並且他對記憶-理解-意志之心靈類比的有效性，也有清醒認識。這些特點都使得他與阿奎那和巴特不同。

奧古斯丁的三一論影響深遠，西方教會或多或少都會不自覺地受到他的思維框架的限定。從莫特曼等人對奧古斯丁——阿奎那——黑格爾——巴特路線的批判，可以見出一斑。

注釋：

* 本章正文及附錄曾以“三一神論的‘三’‘一’之爭”為題發表於香港《道風》雜誌1997(7)期，修訂後載入《現代語境中的三一論》，1999，香港。在此僅向香港漢語基督教文化研究所表示感謝。

1 K.Rahner編，《神學百科全書》，"Divine Trinity"條目，Burns & Oates，頁1757。

2 J.Macnamara,“邏輯與三一論”，Faith and Philosophy, vol. 11,Jan.,No.1, 1994。

3 B.Davis,《湯瑪斯阿奎那的思想》，Clarendon/Oxford, 1992,pp.189-90。

4 R.Swinburne,《上帝不止一個嗎？》，Faith and Philosophy, vol.5,July, No.3,1988。

5 perichoresis和person一樣，是一個很難翻譯的詞。有的學者(陳士齊先生)主張將person譯為“仁者”，即是看到了其中的“關係”的含義。但“仁者”在許多場合難以使用，比如“personal上帝”，我們很難說是“仁者的上帝”；

再如“personhood”，若譯為“仁者性”，那也是很彥扭的。另外，英文裡常用person指處於社會關係中的一般的人，但一般的人是很難說“仁者”的，是人但不一定仁。

再者，若person譯為“仁者”，那麼ousia又當何譯呢？

劉小楓先生則將person譯為“身位”，我想他可能是受到了《大秦景教流行中國碑》“三一分身”的啟發，同時他本人的哲思有強調個人“偶在”、“肉身”的意思。但是，雖然我們可以說言成肉身的基督耶穌其人有其“身位”，卻很難說超越的三位一體有什麼“身”，在漢語裡這只會引起誤解，以人之身來度上帝之“位”。

“三一分身”的譯法，隱約透露出一絲“樣態論”的味道，即上帝只有一位，這一位上帝象孫悟空那樣可以分身辦好幾件事。所以，person一詞的譯法，既然有“位格”一詞作為成譯，也就順從習慣好了。問題是加以好的解釋。

至於perichoresis，許志偉先生有好幾個譯法，如“互相寓居”、“互相融合”、“互相內棲”、“互相滲透”、“互相契入”等等。依筆者的看法，譯為“互寓相攝”是較好的。“互”和“相”字傳達出了三位格的關係性和“相對性”，“寓”表靜態，“攝”表動態。另外，也可以考慮“互容相往”，其中“容”表被動地容納其他二位，“往”表主動地將自身位格投入到另二位中。當然，這只是試譯而已，不要看絕對了。只是要理解perichoresis的意思就好。

6 參見Carol Harrison,《聖奧古斯丁思想中的美與啟示》，Clarendon Press, Oxford, 1992,頁141注12。至於奧古斯丁與希臘教父之similitudo(homoiosis)觀之差異，見同頁注7。

7 L.Holscher,《心靈的實在》，London/New York, 1986。

8 G.O'Daly,《奧古斯丁的心靈哲學》，Duckworth, 1987。

9 K.Rahner編,《神學百科全書》，頁1764。

附錄

社會三一論

對奧古斯丁三一論路線之批判

社會三一論歷史簡述

社會三一論的譜系，《聖經》以外，可追溯至希臘教父亞塔那修(Athanasius)、卡帕多奇亞三傑(the Cappadocian Fathers)、大馬士革的約翰(John of Damascus)等人，但也不局限于東方教父，拉丁語系的中世紀神學家聖維克多的理查一般也被歸入其“先賢祠”(pantheon)，福特(B.Forte)在其《作為歷史的三位一體》¹一書中把約阿欽(Joachim of Fiore)作為與奧古斯丁——阿奎那路線及黑格爾——巴特路線都不相同的第三條路線的旗幟，實際上是把他當作了社會三一論者。若單從思想成分上講，奧古斯丁也未嘗不可算半個社會三一論者。當代社會三一者中，最著名者當推莫特曼和東正教方面的茲茲烏拉斯(J.Zizioulas)，另外較突出的有美國的小普南丁格(C.Plantinga)等人。漢語神學界則有劉小楓和加拿大維真學院許志偉積極推介社會三一論和當代三一論進展。

社會三一論與東方教父神學之間不能劃等號，但基本上兩者是相通的，因此可從希臘教父與拉丁教父(以奧古斯丁為代表)在三一觀上的差異來看社會三一論與心靈或本質三一論(substantial Trinitarianism)之別，一般認為：

一、東方神學始於“三位”，強調“一中之三”(trinity in unity)，西方神學始於“一體”，強調“三中之一”(unity in trinity)，強調神的本質；

二、希臘進路傾向於次位論及三神論，因為每個位格都充分擁有神聖實體，且神性源于父、流向子、傳入靈，靈又溝通世界；拉丁進路則傾向於樣態論，把重點放在三位格所分享的本質(所是，是者，即ousia)上面，模糊了每一位格的個性，且此三一似乎過於內在與封閉；

三、希臘神學追隨卡帕多奇亞教父，認為神之統一駐於三位格的“互寓相攝”(perichoresis)關係之中；拉丁神學則效法奧古斯丁，認為神之統一駐於神的本質之中，此本質為父、子、靈所共有；

四、按東方神學，上帝的每一面向創造的行為都源于父、傳經子、完善於靈，這是尼沙的格列高利的思想；按西方神學，在歷史上行動的則是上帝的實體，它有三個位格(the three-personed substance)，強調的是一個實體，這是受了奧古斯丁的影響。(其實奧古斯丁強調的三一的“一”乃是“所是”，即essentia[=ousia]，含有強烈的動詞“是”的意思，這個詞後來在西方含義有所變化)。此外，三位格間的關係上也有著差異。不難看出東方神學更近於《聖經》，講求經世三一；西方神學則受希臘神哲學的影響更深些，著重於內在三一論中之“一”。

卡帕多奇亞三傑之一、稍早於奧古斯丁的、納西盎的格列高利(Gregory of Nazianzus)說，父、子、靈三位格間的關係，不是為了邏輯上的識別，也不是三位元格自身生存方式所需的交互關係，而是上帝“是”的基礎。這仿佛是針對同時代的奧古斯丁而發的議論，雖然二人可能並不相聞。

西元八世紀，大馬士革的約翰提出了“互寓相攝”概念來形容三位格間的愛的關係，指三者是相互內棲(indwelling)、相互滲透、相互契入(mutually interpenetrating)和能動關聯的(dynamic relationship)的，父、子、靈在愛的生命中相互交流溝通、息息相關的團契關係。三位格間的關係可分為主動被動兩面：被動指某一位格被包含在另一位格中，此時被動位格的“是”有賴於其他兩個位格的主動投入；但被動者也可轉為主動，積極滲透到其他位格中。這滲透不是取代，而是通過主動交流最終達到融匯契連的合一。在這“三一舞蹈”(perichoresis可圖示為一舞圖)中，父、子、靈在位格上完全平等。²

茲茲烏拉斯在解釋希臘教父的關聯式三一論時說，“神、神的本質，若離開交流關係，就失去了他的“是”的基礎，變得毫無意義。”許志偉認為，這樣一個新的“關係本體”取代了過往的“物質本體”，即奧古斯丁式的心靈或本質三一觀。以關係為本，以“愛”為本，使得三一論與儒家之“仁”有了對話的基礎。³

拉丁教會方面，聖維克多的理查繼承奧古斯丁“愛”的類比，在其《三一論》第二章從“愛”這一屬性開始，借著善的充滿來證明真神體中必有位格的多元。他說：
……沒有比愛更好的，沒有比愛更完全的……果有愛德的話，必須使愛推及他人；所以若無複數的位格，愛德亦歸於無有……然而他（這裡指神）不能對受造物有至高的愛，因為那種愛不免是不合理的。而那在至高智慧的良善中的愛不能是不

合理的。因而一個神格不能推及至高的愛德於那不配受至高愛的人。然而為使愛德超絕而又無上安全，它必須偉大到極致。可是，只限於對其自身的愛，顯然尚未臻於愛德的最高標準。但神格若不能愛一個與自己同樣值得愛的位格，亦當然不會有“愛人如己”的愛。然而與上帝同樣值得愛的位格，便非上帝自己莫屬。所以，為了使真正的神體中充滿愛德，一個神格必須有另一個同等價值的位格，即不可不共有神的契合。這樣，在真正神體中央不能不有多元的位格，其理最易證明。⁴

阿奎那的同代對手波那文都，堅持奧古斯丁主義，在三一觀上亦繼承了奧古斯丁心靈類比，對三位格之相互寓居有所側重（這在奧古斯丁之強調三一中“一即全體”已有表露）。他在《心靈進入上帝之路程》第三章說：

在人的靈魂中，……記憶力、智力和志願，這三者同體共存，互相含有……當人的心靈考量其自身的時候，就如同對著鏡子一般，超越其自身，以尋求那三位一體的聖者——就是父、道、愛——三個共同永恆、相同、相等的位格，因此，每一位格都是在每一其他位格之中，而仍各各有別，但三者則合為獨一的上帝。⁵

十二世紀的約阿欽則以歷史的方式來思考三一，認為三位格之間關係的動力本相(dynamism)，乃是內在神之生命永恆運動在時間中的呈現。這永恆運動乃是聖父、聖子、聖靈相互內居，你中有我，我中有你，相區分而不相分離，聖子聖靈皆由聖父流出。他認為，由於三一中的三個位格的歷史啟示，世界分為三態：首先是聖父的、律法的、知識的、敬畏的、星光般的、冬天般的、創造的；其次是聖子的、恩典的、智慧的、信仰的、晨光般的、春天般的、降卑的；最後是聖靈的、恩典更大的、滿有理智的、愛的、正午般的、夏天般的、自由的。⁶三一啟示於歷史，歷史有助於理解三一。由經世三一論出發來理解內在三一論，再將內在三一論運用於歷史，尤其是將來。

當代對巴特三一論路線的反思 及其成果

莫特曼(J.Moltmann)自覺地繼承了約阿欽的洞識，以克服西方上帝觀中的至上實體或絕對主體理念為己任。以達到一種歷史的三一教義。在其名著《三位一體與

上帝之國》中，莫特曼重新對基督教的三一論作了考察，發掘出其深意，對西方傳統的“實體三一論”作出了徹底的批判。與他站在同一戰線的、他引為同調的，有奧利金、猶太教“舍金納”(Shekinah)派傳統，近當代則有J.K.Mozley(著有The impassibility of God. A Survey of Christian Thought)、C.E.Rolt(著有《世界的救贖》一書)、烏納穆諾、別爾嘉耶夫等。他們都注意到上帝之“悲情”、動情、受苦，這個上帝與希臘哲學中那個不動情、不受苦的神是不同的，它也不是純一、不變、不動、不可分、本可以不創造世界(即世界的創造對上帝來說沒有必然性)的至高至純是者，而是內部有“分裂”的、父子因愛而受苦的、必須愛一個世界的三一上帝。⁷

在《三位一體與上帝之國》裡，莫特曼談到他的總的三一論規劃：

本書試圖從聖子耶穌的歷史這一特定基督教傳統出發，發展出一種歷史的三一教義。在這裡我們既不該將上帝的統一預設為同質的實體，也不該預設為同一的主體。而應根據這一三一歷史來探尋這統一性，從而將之發展為三一理論。西方傳統從神之統一性開始，接著詢問三位一體。我們則是從三位格的三一開始，然後詢問統一性。隨之就會有如下觀念，即神之統一乃是三合一(tri-unity)之合一，該統一乃是有差異性的統一，故而是可以被思想的。

與實體三一和主體三一不同，我們應努力發展一種社會三一教義。我們將聖經理解為三一團契關係史的見證，該團契乃是對男男女女、對整個世界都開放的。三一闡釋學引導我們按照關係和交流的原則來思考；它超越了那種主體性的思考方式，後者若沒有其客體的分離和孤立便不能起作用。

在這裡，關係與交流的思考方式是由三一教義發展而來的，並可用來影響男男女女與上帝的關係、與別人的關係以及整個人類的關係，以及他們與整個受造界的夥伴關係。通過採用猶太教和基督教傳統的萬有在神論(panentheistic)觀念，我們要生態學式地思考上帝、人和世界，看到它們的相互關係和相互內居。這裡，我們試圖創新的就不只是基督教的三一教義了；我們的目標還是發展並實踐三一式的思考方式。⁸

顯然，我們可看出他企圖告別西方的三一論傳統，即那種從上帝的“一”(統一性)出發，再問及“三”(位格)的作法，反過來從“三”(位格)出發，再來談“一”。在這種三一觀裡，傳統的“實體”範式的上帝觀(以奧古斯丁和阿奎那為代表)和“主體”範

式的上帝觀(以費希特、黑格爾、巴特為代表)，遭到了以“關係”範疇為旗幟的社會三一論的否定。

莫特曼的著作在西方神學界頗為轟動，引發或促進了西方神學的三一反思。他的社會三一論立場，被許多神學家引為同調，他們在其基礎上批判巴特這一“基督教獨一神論”在當代的代表。

根據潘能伯格，三一論興趣的復活，在德國近代神學史上可追溯到萊辛，而黑格爾則從“上帝是精神、是主體的概念出發，闡述了屬神生命的三位一體結構”。⁹神學家多爾納(I.A.Dorner)也意識到三一論的重要性，後來並影響了巴特。巴特在現代西方復活三一論中起了關鍵的作用，他反對那種認為三一論乃是“不生育的”教條的觀點，認為三一論在整個基督教神學中佔有中心地位。

巴特以一句話來為三一論“點睛”：“上帝啟示自己為主”，以此引出上帝之作為啟示者、啟示和被啟示性，即父、子、靈。由上帝之內在的關係引出神——人關係及人——人關係，從而構築了其神學框架。

正如小普南丁格所指出的，儘管巴特的宏偉架構要求豐富的“神聖是者之中的多元性”，要求愛的共在與協作及位格之間的我——你關係，他卻沒有做到這一點，其關於位格間關係的說法“看來是令人失望的一元論”。巴特說了如此之多的上帝之中的和諧交流、溝通互愛的團契，到末了表明只不過是一個單獨的神聖個體，其團契只不過是此主體之自我反思罷了。“位格的意義無論多強，在巴特看來，上帝之中都只有一個位格——這個位格永遠是於其所是的三個樣式之中。”¹⁰

巴特反復強調過三一內部的“連契與團契”及三位格間的關係與互動，並且釋《創世記》1:26為三位格在協商以照自己的形象造人。但是巴特同時又努力不讓人誤以為他是在搞三神論。他說，上帝之中的“我”與“你”恰好與人類相反，是在一個“個體”之內的。這一個體是“只處於與也是你的他自己的關係中的我，以及只處於與也是我的他自己的關係中的你”(I only in relation to himself who is also Thou, and Thou only in relation to himself who is also I)。“上帝的一個‘位格性’，一個主動的和言說的神聖自我，是聖父、聖子和聖靈。”¹¹巴特神學的一個主旨，在於說上帝是“絕對他者”(the absolute Other)，是與人全然相異者，人不能以“類比”的方式來思考神，不能以自然理性來論證神的“存在(如自然神學那樣)。這個“絕對他

者”是一個單數。實際上，巴特在談到父、子、靈時，都將他們理解為這個“絕對他者”的三個不同的“是之樣式”。他在《教義學大綱》裡說，上帝是“在三個是之樣式中的一”（the One in three ways of being）。¹²人們不能說當代最大的神學家不解三一真義，但他在三一論上持與社會三一論不同的看法，這倒是肯定的。在我看來，他是為了保持傳統的“只有一個上帝”的觀念，而避免社會三一論的那種使人想起“三神論”的危險。他所理解的三一，是“三即一”，而不是“三合一”，他確實是奧古斯丁傳統在當代的一個代表。

潘能伯格揭示出，巴特在三一論上的思維方式實際上仍然是黑格爾的“主體性哲學”的。其本質就在於把三位一體當作單一的主體自我，實即一個位格，此位格在啟示者、被啟示者和啟示者這三種“存在樣式”中“啟示自己為主”。巴特的內在矛盾在於，“同黑格爾一樣地從上帝的主體性中引申出三位一體，作為包含在它裡面的規定性的展開。在這裡，如果把上帝三位一體的分化（父、子、靈）設想為上帝活動的產物，那麼，把上帝邏輯上已經‘先於’這種分化設想為主體，就不可避免了。”¹³在啟示事件中，在十字架事件中，事先已經有“上帝”，“子”不過是他展開自己的主體性的三個樣式中的一個。顯然，巴特走上了奧古斯丁——阿奎那的獨一神論老路。潘能伯格說，從古典三一學說（實即社會三一論）來看巴特之路，可知“這一道路是一條越來越成問題的歧路。唯一有位格的上帝的有神論思想，事實上會被看作是人的自我的投影。”¹⁴

潘能伯格指出，三一教義的上帝觀恰恰表現了對那種投影的抽象一神論的揚棄。“三位一體、諸位格中的每一個，都不僅只有以自己與其他兩個位格的關係為仲介才擁有其位格性，而且也只有如此才擁有其神性。子之分有神性，只能通過他以靈為仲介而與父發生的關係。對於子來說，父與唯一的上帝是同一的。但是，就連父也只有通過子、在頌揚父與子的靈的統一中才擁有神性。”¹⁵又說：“並不僅僅子的神性取決於他與父的共同性，就連父的神性也取決於他與子的共同性；二者都只有在把世界更新為上帝之國的靈的統一中才是上帝。因此，上帝的統一性並不在任何意義上先於位格的三重性。它僅僅生存於三個位格的共同性中；它之所以是有位格的，乃是因為三個位格的每一個都是唯一的上帝。”¹⁶上帝之“一”並不先於“三”，須從“三”來看“一”。

莫特曼乃三一論批判主將，他的主要觀點我們前面已引過一些。他指責巴特的三一論深受黑格爾主體論與一元論影響，染上了薩伯裡烏主義(Sabellianism)傾向，即只相信上帝實乃一個位格。莫特曼拒絕一切一神論、神格唯一論(monarchianism)和樣態論，而堅持一種“真正的”社會三一類比。在《三位一體與上帝之國》中，他認為父、子、靈通過他們愛的和諧和融匯契連的團契而自由、本質地契合在一起。他們不僅對彼此開放，還對受難的人類開放。這樣，內在三一論就與經世三一論連接了。莫特曼將三一論與政治相聯，認為應以“社會位格論”(social personalism)或“位格社會論”(personal socialism)來將人從獨一神論、神格唯一論及樣態論影響下產生的“佔有的個人主義”(occupying individualism)或自戀主義(Narcissism)以及政治專制統治下“解放”出來，從而使他的“社會三一論”具有極強的政治-社會意義，以致被人稱為過於功利主義。

拉納認為，經世三一即內在三一，反之亦然，這應當成為解決三一問題的“基本原理”。因為三一內部的關係正是在事關人類的啟示史中啟示出來的。離開啟示史中的三一(經世三一)談內在三一，三一論便會墮入理性的、抽象的陷阱；而沒有內在三一神學來闡明啟示史上的三一，則經世三一仍會保持啞默。居於自身之中的上帝即啟示自身的上帝：聖父經由聖子在聖靈之中。¹⁷

佛特《作為歷史的三位一體》正是先從純正的經世三一觀出發，再來談內在三一及反思三一神學史的。無論復活節經驗、十字架事件，還是耶穌的一生，都是父、子、靈三個位格在啟示自身。十字架事件中父之離棄子、子之遣發聖靈于父從而造成上帝之中的死正顯明了三一上帝對人的大愛。復活節事件中，父在聖靈中使子又得復活，亦是神聖三位在向世人啟示，從而使逃離四方的耶穌門徒徹底信主，懷抱美好希望，以愛待人待神，歷史自此改變，且顯示自己為三位一體歷史，過去、現在、將來都是。無疑，佛特的立場是在社會三一論一邊的，他也批判了奧古斯丁-阿奎那路線和黑格爾-巴特路線。¹⁸

布朗(D.Brown)在《三位一體位格性和個體性》一文中，認為在由父、子、靈三位構成的三位一體這個“社會”中，父、子、靈都是有意識的，但不是笛卡爾意義上的那種“自我意識”或“自我反思”，因為三位格由於關係密切，無須在選擇之前先反思一番。但三位一體作為一個社會整體則有自我意識，即由這三個意識中心(而非自我意識中心)本身構成的一個自我反思社團。¹⁹另有洛赫曼(Lochman)、埃伯哈

特 (J.Eberhard)、西貢多 (Segundo)等人表達了與“神就是愛”相關的社會三一類比，下面則側重談一下小普南丁格的較為徹底的三一論。

社會三一論與三神論 (Tritheism) 及獨一神論 (Monotheism)

小普南丁格是美國加爾文神學院的系統神學教授，《改革宗雜誌》(The Reformed Journal)編委之一。著有《立足點》(A Place to Stand)、《超越懷疑》(Beyond Doubt)，以及一系列神學論文。其社會三一觀在其論文《社會三一論與三神論》(Social Trinity and Tritheism)中有集中體現²⁰，另外在《完美家庭》(The Perfect Family)一文中也有通俗形式的表達。²¹

他認為社會三一論至少要滿足三個條件：

一、須有相互區分的父、子、靈三位格，每位都是一個知、行、意、愛中心，都是完全的位格，即各不相同的意識中心；

二、任何涉及神之純一性 (simplicity) 的亞理論 (sub-theory) 都須溫和得與上述條件一致，即，須與三一位格的真正區別一致；

三、父、子、靈須被認為緊密相連，以致可使如下判斷成為合理的，即，這三位構成了一個特定的社會單元 (a particular social unit)。在這樣的社會三一神論中，用上帝一詞來指整個三一是恰當的，這裡三一被理解成一個東西，即便它是一個由位格、本質和關係構成的複合物。

三個條件中，第二個最為關鍵，因為正是它使得社會三一論區別于心靈或實體三一論。後者雖然同意父、子、靈看來都是充分的位格，卻又說他們均等同於神聖本質，從而使得位格數實際上難以計算。

與此相應，小普南丁格的工作分為三個步驟。

首先是從《聖經》中找根據證明父、子、靈乃充分完滿的位格(他認為莫爾特曼和 Joseph Bracken 等人在這點做得不夠), 且三位組成了一個天上家庭;

其次是正面闡述社會三一論的要點;

最後是反駁對社會三一論的指責, 主要是反駁認為它是三神論的觀點。

首先來看《聖經》根據。關於父、子、靈均為有充分位格的是者, 一般不會有異議, 新舊約中的耶和華、耶穌、聖靈無疑都是有獨立的位格性。在保羅那裡, 有一個上帝(耶和華)、一個主(基督)、一個聖靈, 祈禱時常三位(尤其是前二位)並稱。《約翰福音》則堪稱新約見證與反思之巔峰, 乃是三一教義的奠基之處。在那裡, 父、子、靈顯然是在“拯救”這出大戲裡扮演了不同角色的不同神格。儘管他們各不相同, 卻原序性地(primordially)統一在一起, 這從《約翰福音》中用了不少的en (“在……之中”)和hen (“一”)兩詞上看得出來。父與子被說成是各在對方之中。在中性(in-ness)和一性(oneness)正是後來希臘教父們制定perichoresis教義的根據, 這教義我們在前面已說過了, 乃是一種三一內部客居(或適宜)的概念(hospitality concept), 即指每一位格都慷慨大方地在他自己的內在生命中為其他兩位讓出空間並將之包容或擁入在那裡。每一位都在另兩位裡面。

父、子、靈三位格的首要的統一是通過他們共同的意志、工作、知識、語詞及愛與榮耀六者而被啟示, 體現並構成的。這六者既使三位相互區分, 又使之統一, 這表現在三位之間的功能性的服屬關係上。父生子並遣子、子被生並被遣、子服從父的意志儘管他也有自己的意志、聖靈純粹象個幹事(或執事, agent)……三位既象構成了一個功能性的等級制, 又在神聖性上平等。

《約翰福音》也留下了不清晰之處。比如它有時用“一個上帝”來指三一整體, 有時又用它來指神聖本質或本性或實體。這導致了後世對《亞塔拿修信經》的兩種可能理解: 一是將信經中的第十五句“父是上帝, 子是上帝……”解讀為“父是(完全)神聖的, 子是(完全)神聖的……”, 一是將同一句解讀為“父是(等於)神聖本質, 子是(等於)神聖本質……”。這恰恰是社會三一論與實體三一論分歧所在。

再來看小普南丁格對社會三一論的正面表述。他認為，神聖三一是父、子、靈這三個完全位格的和完全神聖的實體組成的一個神聖的、超越的社會或共同體。三個位格由共同的神聖性，如永恆、知、愛、榮耀，及共同的拯救目標和工作而完美地統一在一起。他們的知識與愛不僅是面向其受造界的，且是原序性地和原型性地面向彼此的。父、子、靈互愛殊深，三位一體便是一個充滿了愛、歡樂、相關、活力、光明的美妙熱心的共同體。

在這一共同體中，三位都不是近代以來歐陸哲思中的那種獨立的個體（independent individual）。三位一體也不是那種契約社會性。三位都是神聖的，乃是同一家庭中的成員，彼此之間有著一種半遺傳的親緣關係，一種牢不可破的愛與忠誠。

既然三一乃三位格組成之共同體，它還是一神論的上帝嗎？小普南丁格認為，當然是一神。因為：

一、若用“上帝”指父，則當然只有一神，因為只有一個神聖性之源，只有一個這種意義上的“上帝”；

二、若用“上帝”指三位格之共同神性或神聖本質，則可以用“神聖的”這個形容詞來代替抽象的本質“神聖”，就是說，可以說父、子、靈都是神聖的、都有一個非實體性、非具體的本質（這與奧古斯丁的那個心靈類比中的“實體”完全不同），社會三一論從卡帕多奇亞時代起就肯定這一點了；

三、也可用“神”恰當地指整個三一，即以相互滲透、相互內棲的方式彼此關聯的三個位格形成的一個神聖家庭或共同體。

這三種用法在基督教傳統裡都是標準的和人所諳悉的，社會三一論與此毫不相悖，它看來是很“安全的”一神論。因為它享有這麼一個普遍的基督教信念：只有一個聖父，只有一個神聖本質（非位元格非實體性的），只有一個三重的上帝（one triune God）。

最後，小普南丁格要反駁對社會三一論的指責了，指出為什麼社會三一論不是三神論。關於這點，他考察歷史，指出社會三一論才是正統教義，既不是左傾的實

體一神論(樣態論),也不是右傾的三神論(歷史上的三神論乃是阿裡烏主義)。同時,要徹底貫徹社會三一論,就須從根本上反思西方神學史上的上帝純一性觀念。

我在前面談奧古斯丁時曾說過,奧古斯丁除了用心靈來類比三一外,還用愛人者-愛-被愛者等類比過。另外,奧古斯丁在後來(《論三一》第十五卷)認識到,即使心靈之理解-意志-記憶也不能類比三一,因為心靈乃是實體,而意志、記憶和理解不過是心靈實體所擁有的機能。故實際上心靈類比不能真正地、成功地類比神聖三位一體,後者的每一個位格都是充分的記憶者、思考者、愛者和意願者(《論三一》15:7:12),並且互知互愛。在4:8:12他甚至說,父與子享有一個“愛的社會”,享有一個意志的統一體,就跟人類相互協作形成的統一體一樣。從奧古斯丁的這些思想可以看出,他雖然受新柏拉圖主義影響很深,但他同樣熟知《聖經》教訓,正是《聖經》使他能公允地、客觀地看出自己的心靈類比的缺陷。在奧古斯丁神哲學思想中,始終存在著雅典與耶路撒冷、理性與信仰、哲學與《聖經》之間的張力,正是這使得他不同於後世的許多過於哲學化的神學家。

奧古斯丁在三一論上的兩種傾向——《聖經》傾向和新柏拉圖主義傾向,在後世以後者的壓倒性優勢告終。柏羅丁的那個沒有一切差別、流溢出了外物的“太一”終於成了後世神學家們(從湯瑪斯阿奎那直到巴特)心目中的上帝的純一性,按照純一性理論,在上帝之中,一切差別都被泯滅了,位元格與神聖屬性都同等於神聖本質,正如位元格與屬性總體都等於神聖本質一樣。神聖本質或實體就是上帝自身,父、子、靈均等於它,均為同一物(這從奧古斯丁的心靈實體類比可見一斑)。這實質上等於說上帝實即一個位格或是者或主體,難怪後來黑格爾要對柏羅丁大加讚賞,巴特亦難脫主體哲學羅網。這正是由於新柏拉圖主義(從而整個希臘哲學)是奧古斯丁——阿奎那——黑格爾——巴特的“共用資源”,處身於此效應歷史之中,若無異質文化作為完全的“他者”出現,從而使之反悟到自身傳統的缺陷,是難以“跳脫”出此思維流向的。

正如小普南丁格所引證的,巴特在其《教會教義學》保衛了上帝的“純一性”：“我們說父、子、靈,並不指‘位格’一詞通常提示給我們的東西……而是指上帝的唯一‘位格性’(the one ‘personality’ of God),一個主動的和言說著的神聖自我,是父、子和聖靈。否則的話我們就顯然不得不說三個上帝了。”²²很明顯,“一個主動的和

言說著的神聖自我”，類似于黑格爾那個“主體即實體”的絕對精神，這正是一個人格或一個位格，而三一之“三”則被排除了。三一之“三”要求徹底突破這種太一似的一元論自我哲學而走向“主體間性”——三位元格之間的對話、互動和愛之團契。

正是在這個意義上，小普南丁格指出，巴特所說的在上帝中只有一個位格（“神聖自我”）的思想，看來驚人地象被德爾圖良、諾瓦提安(Novatian)、希拉蕊(Hilary)和尼沙的格列高利指斥為樣態論異端的東西，即認為上帝只有一個位格，但以不同形式或形態顯現，成為父、子及靈。正是在反對這種唯一位格論的鬥爭中，社會三一論表明了自己不是三神論。

那麼有沒有三神論呢？真正的三神論是什麼？真正的、歷史上曾出現過的三神論是那種相信三位格在本體上有等級的異端，這就是阿裡烏主義，即認為子與靈不跟父同質(homoousios)，比如子就由於缺乏永恆性而缺乏完全的神聖本質，他只是一個造物而已。一方面崇拜子與靈並以其名施洗，另一方面又拒絕認為子與靈是充分完滿的本體上的神，這樣的阿裡烏主義當然要被尼沙的格列高利指斥為異教的“雜神”了。社會三一論堅持父、子、靈的同等的神聖性，顯然既避免了唯一神格論，又避免了阿裡烏主義，實際上它就是標準的三一論傳統。

小普南丁格除了以上辯護外，還回答了關於三位一體內部關係的幾個挑戰性的問題。比如，一個三重上帝之內的三個充分的位格不會相互限制，從而變成有限的嗎？不會相互獨立，相互拆臺嗎？他回答說，上帝的“是”只限於是上帝的“是”而不是被造物的“是”，這就否定了泛神論；每一位格都為自己的本性所限，只為善而不為惡，只做智慧的事而不做蠢事，這樣人才不能認為上帝根本就沒有“邊界”而犯惡。三位格出於自己的愛的本質，彼此尊重、關懷，相互依賴。相互依賴並不意味著不自由，恰恰相反，一個神聖位格不做違反自己本性的事並不減少其神聖自由，正是由於共存於一個社會中才擁有愛中之自由，才擁有不自毀也不毀他之自由。父、子、靈不是個人主義意義上的獨立位格，每一位格都在本質上是另兩位的夥伴。這種相互依賴性只在唯我主義者和個人主義者看來才是缺陷。

當然，上面也談過，最起勁地指責社會三一論為三神論的人的神學立場是上帝純一性理論。小普南丁格在分析了第四次拉特倫公會議(the Fourth Lateran Council)

之反對“四神論”(三位格加一本質)強調上帝純一性相關經文,及湯瑪斯阿奎那有關純一性的論述後(其中湯瑪斯認為在上帝中真正的關係是與本質相同的,只是人在理解中將位格之間的關係與神之實體分開了),覺得應該從根本上反思這種純一性理論。他認為,奧古斯丁、拉特倫公會議湯瑪斯主義的純一性理論均無《聖經》根據,只是一種侵入基督神學的新柏拉圖主義,因此須象對待別的摻和《聖經》真理的哲學學說那樣冷眼待之。

綜上所述,小普南丁格貫徹了他所提出的三個條件,最徹底地堅持和闡明了神聖三一論。可以說,社會三一論是立足於“三”,強調三個完全位格的本體上的平等,再在“三”的認識上強調其所結成的密不可分的“一”:在中性(in-ness)和一性(eness),此“一”乃一種融匯契連的團契的愛的關係,即互寓相攝。正是這種關係使三位格在相互尊重、相互交流、相互內在和相互依賴中成為充分完滿的位格。這種愛的關係是原序性的。這種三一觀正是自亞塔拿修到大馬士革的約翰到今天的社會三一論者們所堅持的。這與自奧古斯丁到湯瑪斯阿奎那到巴特的實體(主體)三一論不同,後者的實質在於強調了“一”而抹殺了父、子、靈的有區別的位格的完滿性。在今天,要達到《新約》所示的三一觀,就必須放棄自奧古斯丁以來形成的主體、實體獨白性質的哲學-神學,邁向一種“位格間性”三一論,一種強調位格與位元格之間的語言溝通、行為互動和密切的愛的關係是者論。位格與位格有一種原序性的關係,即“超在”(巴赫金),“交往”(哈貝馬斯),“我與你”(馬丁布伯)的關係……社會三一論在當代文化-哲學處境中,能比實體或主體三一論更富有啟發性地迎接時代提出的挑戰,也更能與中國傳統哲學參契。²³

注釋:

1 B.Forte,《作為歷史的三位一體》,Alba House, New York, 1989。

2 許志偉,“從神的位格看人際關係”及“基督徒靈性與群體生活”,分載于《今日華人教會》,1993年1-5期;“位格與關係:從三一教義看中國上古文化”,載於《維真學刊》1997年第二期。

3 同上。

4 引自《中世紀基督教思想家文選》,香港:基督教文藝出版社。引者略有刪改。

5 引自《中世紀基督教思想家文選》,略有刪改。

- 6 福特,《作為歷史的三位一體》。
- 7 莫特曼,《三位一體與上帝之國》,SCM Press,1981。第二章。
- 8 同上,第一章,頁19-20。同上,第一章,頁19-20。
- 9 W. Pannenberg,“上帝的主體性與三位一體論”,《道風》1997(6),香港,頁30。
- 10 C.Plantinga,“社會三一與三神論”,《三位一體、道成肉身和救贖》,Notre Dame, Indiana, 1989, p.5.
- 11 轉引自上書,頁46。
- 12 Karl Barth,《教義學大綱》(Dogmatics in outline),Harper & Row, Publishers, N.Y.,1959, 頁42。
- 13 W.Pannenberg,“上帝的主體性與三位一體論”。
- 14 W.Pannenberg,“上帝的主體性與三位一體論”。
- 15 同上。
- 16 同上。
- 17《神學百科全書》,頁1768。
- 18 佛特,《作為歷史的三位一體》。
- 19 D.Brown,“三位一體位格性與個體性”,載《三位一體、道成肉身和救贖》。
- 20 該文載於《三位一體、道成肉身和救贖》一書中。
- 21《今日基督教》(Christianity Today),Vol.32, No.4, 1988.
- 22《三位一體、道成肉身與救贖》,頁32。
- 23 比如John Hick在其“宗教多元論與救贖”(Religious pluralism and salvation)一文(載於Faith and Philosophy, Vol.5 No.4, Oct.1988)中,認為在宗教多元處境中,可以考慮將三一之“三”不是當作本體的三位格而是當作人類思考並經驗到同樣的一個上帝的三種道路或方式。但這種看法似乎離傳統三一論太遠了。

<http://godoor.com/article/printpage.asp?id=1205>