



聖三論



聖三論

香港聖神修院神哲學院

聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

主編

丘建峰 何奇耀

編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊

袁桑銘 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 潘國忠 楊孝明 梁鳳玲 盧秀芬

學術小組

勞伯堯神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父

蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄺麗娟修女 阮嬌玲修女

羅國輝神父 梁定國神父

吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士

閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

審閱小組

蔡惠民神父（教義）

鄺麗娟修女（教義）

吳智勳神父（倫理）

梁定國神父（禮儀）

李國雄神父（聖經）

聖三論——普及神學教材系列（11）

編寫：丘建峰 王藝蓓

審閱：鄭麗娟修女

編輯校對：何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：ccrt@hsscol.org.hk

網址：<http://www.hsscol.org.hk>

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2017年1月初版

國際書號：978-988-77627-1-3

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2016年10月24日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
單元一 聖三論的方法論	
1. 緒言.....	1
2. 單元目標.....	2
3. 導論.....	2
4. 聖三論的對象.....	6
5. 聖三論的方法.....	10
5.1 中心的轉移.....	10
5.2 由下而上的方法論.....	12
5.3 小結.....	15
6. 聖三論的語言.....	16
7. 聖三論的特色.....	18
8. 聖三論的分類.....	20
9. 摘要.....	21
10. 參考資料.....	23
單元二 舊約中的聖三概念	
1. 緒言.....	25
2. 單元目標.....	26
3. 導論.....	26
4. 舊約中的天主教.....	27

5. 舊約中的天主行動.....	31
5.1 聖神的痕跡：雅威的使者.....	31
5.2 聖神的痕跡：雅威之神.....	32
5.3 聖子的痕跡：天主之言.....	33
5.4 聖子的痕跡：智慧.....	35
6. 總結.....	38
7. 摘要.....	40
8. 參考資料.....	42

單元三 新約中的聖三概念（一）

1. 緒言.....	43
2. 單元目標.....	44
3. 導論.....	44
4. 耶穌言論中的聖三幅度.....	46
4.1 引言.....	46
4.2 聖父與聖子.....	46
4.3 聖子與聖神.....	51
4.4 小結.....	52
5. 耶穌生活中的聖三足跡.....	53
5.1 引言.....	53
5.2 聖母受孕.....	55
5.3 耶穌受洗.....	56
5.4 基督死而復活.....	57

6. 總結.....	58
7. 摘要.....	59
8. 參考資料.....	60

單元四 新約中的聖三概念（二）

1. 緒言.....	63
2. 單元目標.....	64
3. 導論.....	64
4. 初期教會的天主觀.....	65
5. 初期教會對耶穌基督身分的反省.....	67
5.1 基督是主.....	67
5.2 基督是天主子.....	69
5.3 基督是聖言.....	71
6. 初期教會對聖神身分的反省.....	73
7. 初期教會對三位一體的理解.....	76
8. 總結.....	77
9. 摘要.....	79
10. 參考資料.....	81

單元五 教父時期的聖三論（一）

1. 緒言.....	83
2. 單元目標.....	84
3. 導論.....	85

4. 早期教會關於聖三論的異端.....	87
4.1 形態論.....	87
4.2 從屬論.....	88
4.3 三神論.....	89
5. 早期教父.....	89
6. 護教教父.....	91
6.1 猶思定的聖三論.....	91
6.2 聖依勒內的聖三論.....	96
7. 總結.....	99
8. 摘要.....	100
9. 參考資料.....	101

單元六 教父時期的聖三論（二）

1. 緒言.....	103
2. 單元目標.....	104
3. 導論.....	104
4. 戴都良的聖三論.....	105
4.1 背景.....	105
4.2 實體與位格.....	106
4.3 聖三的內在關係.....	107
5. 奧利振的聖三論.....	110
5.1 背景.....	110
5.2 聖三的內在動態的聯繫.....	111
5.3 「生」與「遣發」的內涵.....	112

6. 總結.....	114
7. 摘要.....	115
8. 參考資料.....	117

單元七 教父時期的聖三論（三）

1. 緒言.....	119
2. 單元目標.....	120
3. 導論.....	120
4. 亞大納修的聖三論.....	121
4.1 背景.....	121
4.2 聖三的位際性關係.....	122
5. 卡帕多西亞教父.....	123
5.1 背景.....	123
5.2 額我略·納祥.....	124
5.3 額我略·尼撒.....	125
5.4 巴西略.....	127
6. 奧思定.....	128
6.1 天主的「一」.....	129
6.2 聖三的內在關係.....	130
6.3 「共發」的討論.....	131
6.4 「位格」的內涵.....	132
6.5 聖三的兩個比喻.....	133

7. 總結.....	134
8. 摘要.....	135
9. 參考資料.....	138

單元八 聖三論與士林哲學

1. 緒言.....	139
2. 單元目標.....	140
3. 導論.....	140
4. 波哀丟斯.....	141
5. 聖安瑟莫.....	143
5.1 聖三的本質：靈和愛的類比.....	144
5.2 聖子與聖神的關係.....	145
6. 里察·聖維多.....	146
7. 聖文德.....	150
8. 聖多瑪斯.....	153
8.1 聖三的本質是其內在關係.....	153
8.2 「生」與「遣發」.....	154
8.3 聖神與愛.....	156
8.4 歸屬與使命.....	157
9. 摘要.....	159
10. 參考資料.....	162

單元九 聖三奧蹟與教會訓導

1. 緒言	163
2. 單元目標	164
3. 導論	164
4. 大公會議中有關聖三的訓導	165
4.1 尼西亞大公會議	166
4.2 君士坦丁堡大公會議	169
5. 《天主教教理》的聖三訓導	171
5.1 舊約中的天主	172
5.2 新約中的聖三	174
5.3 聖三的信理	176
6. 總結	178
7. 摘要	179
8. 參考資料	180

單元十 聖三奧蹟與近代神學反省

1. 緒言	181
2. 單元目標	182
3. 導論	182
4. 天主位格的反思	183
4.1 拉內	183
4.2 牧倫	187

5. 天主本質的反思.....	190
5.1 牧倫.....	190
5.2 莫特曼.....	193
6. 小結.....	195
7. 專題探討：從「及聖子」看東西方聖三論的分別.....	196
7.1 「及聖子」的歷史背景.....	196
7.2 「及聖子」的神學反省.....	198
7.3 從「及聖子」的爭論反省東西方聖三論的互補.....	204
8. 摘要.....	208
9. 參考資料.....	211

序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見証信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日

編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到更佳學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

單元一

聖三論的方法論

1. 緒言

《聖三論》是關乎我們信仰中一個非常重要又甚難的課題，就是「天主聖三」的奧義。我們所相信的天主，是唯一的天主，可是一個天主卻有三位：聖父、聖子、聖神，而這個「三位一體」的天主，就是「聖三」。正如聖奧思定所言，任何教友若否認三位一體的信理，就會墮入失去救恩的危機；可是若任何人嘗試理解三位一體的奧秘，必然會陷入頭腦昏亂的困境當中。由聖奧思定這話的前半截，我們可以明白到聖三奧秘對我們信仰的重要，因為它是我們恩寵之所在；但是從後半截的說話中，我們又明白到，聖三奧蹟是難以理解的。

既然聖三論有這樣的特性，讀者如想對這奧蹟有更深的瞭解，就要有系統地學習了。因此，在這十個單元裡，我們會嘗試從不同的方向來窺探聖三論的內容。當然，聖三論博大精深，並不是十個單元便可以完全涵蓋。這裡，我們只能視之為起步點，初步認識聖三論的涵義。

單元一將會為讀者介紹聖三論中最基本的概念，而這些概念的澄清，有助讀者往後的學習。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 指出聖三論的研究對象；
- 明白聖三論的方法與語言；
- 說明聖三論的六個特點。

3. 導論



思考：你在慕道過程裡，有否學過聖三的道理？當時是如何理解聖三？有否從聖三各種的特質來理解？還是從祂們做過什麼來理解？

這個單元要研討的是聖三論的方法論。與其他教義的課題相比較，聖三論可以說是最為抽象的一科，原因是它要探討的對象，是超越一切存有的天主。加上聖三的教義，一方面涉及歷史的事實，即聖三在我們的歷史中的工作；另一方面又涉及形而上的問題，即聖三作為天主的本質指的是什

麼。在幾層含意的交織下，故此需要先就聖三的研究方法開闢一章，讓讀者先掌握有關聖三論一些基本的原則和方向。

過往，有關聖三論的論述，特別是在二十世紀以前，一般是從聖三的內在本質出發，即由天主的本質出發，從而探討聖三各自的關係，所以被稱為「內在聖三論」（*immanent Trinity*）。而自廿世紀開始，則多從聖三的外在工程出發，即由聖三在歷史中的呈現入手，所以被稱為「外在聖三論」（*economic Trinity*）。

傳統的聖三論選擇先從天主的本質入手，是因為相信要先辨析天主的本質是什麼，再由此引申到聖子和聖神，就較容易理解聖三的內在結構。

至於天主的本質是什麼？我們必須從聖經開始。天主是「超越的存有」，我們不可能在生活經驗中較深入地理解祂的本質，只可透過啟示，從天主的自我流露中認識祂，所以聖經自然成為了認識天主的最可靠途徑。然而，聖經在傳統的神學方法中只是片面地被採用，用來支持一些已有的定斷。

例如奧脫（*Ludwig Ott*）在《天主教信理神學》裡，論述「天主的屬性」時，會先下一個定義：天主的屬性就是祂的一切美善，而這一切美善也同時可以歸入為祂的本質。（《天主教信理神學》，頁48）在定義之後，他隨即引用信理：天主的各種屬性實際上彼此相同，也與天主的本質一致。繼而引用不同的教會會議，包括數次大公會議的訓導來解說這一點，最後才引用若望福音的「天主是愛」（若

4:8)，來指出天主的本質與屬性是相同的。（《天主教信理神學》，頁49）

由此可見，雖然傳統的進路也是「聲稱」從聖經中推論出天主的特質，但實際上並非由聖經入手，而是先由教會本身的定斷入手，在結論以後，才引用聖經來支持一些論斷，也就是信理，而且那被引用的聖經，往往不是從整部聖經的文本中理解。例如「天主是愛」這句話的引用，只是借用來說明「屬性與本質」是一致的定斷——屬性（即愛）就是本質（即天主本身），但事實上，根據若望福音的上文下理，這句話原是為了說明天人之間的關係，而非「屬性與本質」上的深討。

至於今天有關聖三的討論，往往是從「聖三的外在工程」入手，這是一種由下而上的進路。這進路是回到聖經當中，從聖經去看天主怎樣在祂的外在工程中流露自己，並從不同作者的理解之間，看看有什麼共通的地方。

新約的作者沒有明顯提及聖三的信理，所以要以由下而上的手法，來分析這個課題，就要先從歷史入手，從聖經中不同作者的言論中，看看耶穌基督是如何理解自己的身分，以及與天父、聖神的關係。然後再探討教會經歷了自己的信仰經驗後，怎樣表達他們所理解的聖三。

在這個歷史的進程中，既有耶穌基督自身的表達，同時也有初期教會以來的不同演繹。這個由下而上的方法，既有延續的一面，也有非延續的一面。延續的意思，是由於初期教會對聖三的理解，是承繼耶穌基督的言論而來；不延續的

意思是指耶穌基督所代表的，是圓滿的啟示真理，但是我們的理解，總是有所限制，而兩者之間的空隙便是初期教會的信仰，於是我們要問的是：這個信仰的可信性是什麼？我們是否認同這個可信性呢？

今天的神學家除了在方法論上用了由下而上的方法之外，在神學的語言上亦嘗試新的突破。除了採用昔日的形而上的語言外，亦會採用社會學、心理學、及政治學的語言，來表達他們自己對天主聖三的信仰經驗，或是教會傳承裡對天主聖三經驗的理解。無論是方法論或神學語言的改變，都是梵二後聖三論的新方向。

因此，這本書會把內容分成兩部分，第一部分是使用詮釋學的方法，審視聖經和初期教會信仰的見證，以認識天主聖三的信仰是一個怎樣的信仰經驗。因為天主聖三首先是經驗而非理念，這是一件在歷史中發生的事，所以當初期教會嘗試去見證和表達這經驗時，必會受到歷史的限制或加插了個人的因素，以致經驗和表達本身存在一個空隙。因此，我們需要借助詮釋學的幫助，返回整個教會的傳承，直接從初期教會和教父時期所表達的天主聖三論思想裡，掌握他們嘗試表達的經驗。

當我們掌握了這個經驗，在第二部分便嘗試看看現當代的神學，如何嘗試以現當代的角度，重新表達這個信仰。當然，為照顧一般讀者，這裡未有深入地說明這些新的神學觀點，只是提供一些綱領或指引，因為整個現當代神學的反省模式很多元化，這本書只提及一些重點，讓讀者可以看看不同的演繹，亦有助自己對聖三的反省。

4. 聖三論的對象



思考：為你來說，什麼可以被稱為奧蹟？是否超自然現象就是奧蹟？奧蹟有什麼標準？

聖三論研究的對象是天主，而這是一個奧蹟（mystery），因為天主只有一個，同時又有三位，所以天主是一而三，三而一。如果我宣信天主聖三是一個奧蹟，那麼，我們首先要了解奧蹟是什麼？奧蹟在教會中雖然經常被提及，但鮮有人留意到它有三層意義。

第一層是普遍的用法，源自希臘文 *mysterion*，也譯作奧秘，意思是一個秘密，不為人知的東西，或者是人的理智完全不可以理解的一些事物，當中並不一定包含信仰的意思。

及至新約教會採用這個字眼的時候，便產生了第二層富有信仰色彩，指向天主的含義。就如保祿所言，這是天主奧秘的智慧（格前2:7），而他因蒙天主的恩寵，才得以宣講這天主的奧秘（弗3:8-9）。天主在整個人類的歷史中所做的一切都是一個奧秘，這個奧秘就是天主的救恩工程。因為這份極偉大而超越的行動，是人不可以完全明白的，所以也可稱為奧蹟。

但當這字眼進入到神學的範圍裡面後，隨著啟示觀念的轉變，這字的意義變得更狹窄，並出現了第三層的理解。啟示在初期教會開始，一直理解為光照，屬於一種內在主觀的經驗，但是到了中世紀的時候，士林哲學的出現，慢慢令教

會將啟示理解成客觀的內容。及至教會與新教的馬丁路德爭辯有關聖傳及聖經的問題時，由於爭論的焦點放在天主的啟示是否需要聖傳相輔相成去傳遞，或是聖經本身是否屬於圓滿的啟示。當時馬丁路德宣稱聖經本身是自證自明的，不需要聖傳「輔助」。教會為了針對性地回應他的說法，於是強調啟示的內容既在聖傳之內，亦在聖經之中，以致帶來了誤解，以為啟示就如物件，可以存在於不同的事物上，造成物化的傾向。

這種物化的傾向，也出現在對奧蹟的理解上。當時在教會的信仰文件中，當提到奧蹟一詞時，也會採用眾數 **mysteries** 一詞，這反映了教會也從個別的現象出發去看奧蹟，將奧蹟物化。整個救恩工程的不同時刻，都牽涉到整個救恩工程的不同層面，從這一角度去理解，每一個救恩工程的時刻和行動都可以說是一個奧蹟，如降生奧蹟、復活奧蹟等。不過，在梵二的大公會議之後，教會文件上會多用單數的 **mystery**，因為如果 **mystery** 特指天主的救恩工程，這救恩工程確實只有一個，就是那個通過天主的聖子藉著聖神及在祂內完成的救恩工作。因此，如果我們從整個天主救恩工程的角度去理解這個奧秘的話，奧蹟就只有一個，這就是在耶穌基督身上所圓滿、所流露的。另一方面，少用眾數的字眼是為避免將天主救恩工程物化。因為過分強調個別救恩行動的獨特內涵和個別性，便會容易讓人誤把救恩物化，對天主的救恩工程就缺乏較全面的理解。

梵一大公會議時，教會受到理性主義、歷史主義的衝擊，為了保障教會的啟示是來自天主，所以當時的教會要求

人把兩類的真理分辨出來，其一是科學的真理，這類真理是可以理智去理解的；另一類是啟示的真理，這類真理是不可以用理智去理解，只能用信仰，透過天主的恩寵去完全接受，因它是天主的自我流露。這種二分法，不單強調了啟示真理的不可理解，同時亦因配合當時教會強調權威的趨勢，使訓導權不能錯的信理在這種的氛圍下出現了。在此背景下，奧蹟一詞的含意，亦在此時進一步收窄，也就成了第三個層面的意義，指的是只能用一份委身於天主的信仰，透過天主的恩寵去接受的啟示真理。

今天我們說天主聖三是一個奧蹟的時候，主要是指向第二個層面的含意：天主透過整個救恩工程所流露出來的天主自己，和祂的救恩計劃。它既不如中世紀所理解是與人對立，也不純粹是人的產品；它既存在於人的經驗中，同時又是超越人的。如果奧蹟是天主的救恩工程，是發生在人類歷史之中，處身於歷史當中的我們也就成了這個奧蹟的一部分。因此，聖三作為一個認知的對象，不再是完全客觀、靜態，完全獨立於我的觀察事物，反之，它也是存在於我自身內的一個存有，是一個內在的、動態的研究對象，探究者本身也是聖三的一部分。我們能夠做的，就是去宣信、默觀，以及理解，因為只有當我們作自我檢視，反思天主在我這個救恩生命裡面所做的一切時，才可以讓聖三浮現，所以聖三和我的關係，才是認識聖三的關鍵。因此，我們對於聖三的研究，就如社會學家對於社會的研究，他本身就在社會內，他如何經驗這個社會，對他的研究也是有影響的。

所以，關於聖三論，我們不僅是問「為什麼」。如果我們只問天主為什麼愛我們，甚至犧牲自己呢？就是企圖把問題外在於自己，這是不可能獲得答案的。我們對於天主的愛，只能基於存在的經驗，理解這個事實如何發生，這就如一對戀人彼此的關係，不可能單靠提出客觀的解釋和原則，只有身處當中經驗著，才可以真正體會兩者的關係。我們的信仰也一樣，需要投入信仰的經驗裡才能理解。

再者，這超自然的真理，是完全出於天主的賞賜，是天主向人的自我流露，不然的話，我們是無法完全理解天主如何既是三位，又是一體，這是一個很清楚的大前提。我們的對象是奧蹟，而這個奧蹟除了一直含隱地表達在教會的傳承——聖經和聖傳之中，同時又明顯地表達在教會的訓導之中，然而當中以教會的傳承有著更加重要的作用，因為它是我們信仰的規範。由於聖三的經驗不是單靠言語便足以完全理解的，人要在這氛圍之中，才能夠經驗這份真實，所以在反省聖三的問題時，我們必須進入教會的傳承及訓導之中去找尋那份經驗，看看那是一份怎樣的經驗。

教會的訓導、教父的著作及神學的反省有他們各自的權威，但他們的作用經常都是為天主的聖言服務，使聖三的外在工程能在每一個時代中得到充分的照明。因此，我們面對這些教會的訓導、信仰的傳承時，不是接受它們的條文，而是接受條文背後所表達的聖三救恩工程。無論教會訓導或是教父的言論，一方面我們知道這些文字都蘊含天主的啟示真理，但是另一方面，亦要清楚知道它們並不是真理本身，我們不能為這些文字所限，以致走向教條主義。

由此，我們需要返回詮釋的過程之中，從初期教會如何理解這個奧蹟開始，認識教會如何透過自身的體驗，來表達聖三的奧蹟，並且嘗試探究這些詮釋背後呈現的是什麼含意，如何把聖三奧蹟的真貌呈現出來。

5. 聖三論的方法

5.1 中心的轉移

由於聖三有三位：聖父、聖子、聖神，故此有關聖三論的中心，在不同時代有不同的轉移。在中世紀，教會的信仰很著重以天主為中心（**theocentric**），及至近代，整個西方思想界變成以人為中心（**anthropocentric**），這轉變主要是對抗教會當時的神職主義，或是說神權主義。

及至梵二，就提議以基督為中心（**christocentric**），嘗試將人與神之間的對立在耶穌身上得到一種綜合，並回應當代有關人的問題。在梵二《教會在現代世界牧職憲章》第22節中，提出以基督為中心的看法，指出耶穌基督既是一個和我們完全相同的人，另一方面，他卻又是天主，於是在他身上，我們看到人的希望，人的路向。

當教會面對世界時，她提出基督是整個人類渴求的滿全，這是梵二時整個教會的趨勢。這個路向較能平衡人與神之間的關係，但是卻產生另一個危機：從基督為中心演變成「唯基督論」（**christomonism**），意思是我們的信仰中只有基督，而再不是以聖三為中心。我們將天主等同了基督，以耶穌基督代替天主，這就是唯基督論。

從歷史的角度來看，天主在歷史中的整個表達就呈現在耶穌基督身上，我們是透過耶穌基督認識天主，但這並不是說基督等如天主自己，因為這並不符合我們對聖三的理解，也不符合聖經的教導。

在當代，又開始強調以聖神為中心（*pneumatocentric*），探討聖神在信仰中的地位。這個探討本身很有意義，不過同樣產生了問題，因為以聖神為中心的其中一個重要的特點，在於相信天主已經把自己的啟示給予所有的人，在這大前提下，人本身就有能力走向天主，獲得救恩，那麼受基督的洗禮和加入教會的立足點在何處呢？

當我們在分析三個中心的利弊時，往往忘記了最重要的，就是這三者的關係並不可以完全分割。因此，我們研究的對象不是以天主為中心、以基督為中心或是以聖神為中心，而該是以聖三為中心（*trinocentric*）。

雖然教會一直強調天主是三位一體，這只是信理上的理念，很多教友在他們的實際生活中並沒有天主聖三這個經驗，在這種情況下，名義上是相信聖三，實際上是只有單一的神。天主教的神學家拉內神父（*Karl Rahner*）甚至說，如果我們將整個信仰變成一神論，而不再是聖三論的話，很多教會的靈修、神學書籍，都無需有任何改動，因我們一向都是一神論者。雖然我們宣信天主是一體三位，但在實際的生活中我們是一神論者，原因是在教友的信仰經驗裡，並沒有聖三的經驗，拉內正是要指出教會過去很長期的傳統，側重於聖三中其中一位的弊病。

讀者自己不妨想想，在信仰生活裡，自己是否也是很少從聖三的角度出發經驗和反省信仰，這並不是個人的問題，而是教會傳統，一直也少有在這方面著墨。但是，整個救恩工作，固然要重視耶穌基督「道成肉身」的特質，但亦不要忘記這個救恩史是天父的計劃，並且是由聖神協助而完成的。故此，信仰的傳承，除了依賴歷史中的耶穌這個幅度外，也要多關注聖三的幅度。舉例來說，往昔關於聖子被釘至死，我們把全部的焦點都放在基督身上，往往忘記了聖父聖神其實是同時受苦，因為祂們本是一體。如果我們從這個角度來理解聖子的受苦，是一個更宏闊的角度，也是今天神學要走的路向。

故此，今天要談聖三論，要把中心點校正，由個別的三位，重新聚焦到三位一體上。

5.2 由下而上的方法論

相信讀者如讀過本教材系列的其他書，對由下而上的進路，應該有一定的認識，而在聖三論裡採用這進路，正是對應上面所說的奧蹟的問題。回到「基本神學」的概念，人能認識天主，是基於天主的自我流露，而在聖三論裡，天主的自我流露就是指祂的外在工程，即天主在人類歷史中的行動。透過天主自己的外在工程，祂在人類歷史中所做的一切去理解祂。這個由下而上的方法包括三個幅度：經驗、詮釋和系統化。

(1) 經驗的幅度。天主的自我流露不是抽象的理論，而是歷史中所發生的事件，所以我們所認識的天主必定是我們在日常生活中所經驗到的天主。這是一個很重要的啟發，是整個梵二教會對歷史的肯定，亦對神學研究有深遠的影響。如果我們的信仰是父、子、神三位一體的話，那麼我們日常生活中亦應該經驗到父、子、神，如果我們沒有這個經驗作為神學反省的基礎，那麼我們所有的神學都是一些空泛的理念或流於太表面化了。近代這方面的代表人物是聖衣會的真福聖三麗莎修女 (Elizabeth of Trinity, 1880-1906)，她在病中所寫的靈修反省，能夠讓我們明白聖三的奧蹟和我們的生命有極其緊密的關係。

既然肯定每一個天人相遇的經驗，相信世界的經驗就是天主救世工程流露的場所，而聖經的作者確實地經驗到三位同是天主又不是同一位格，從而這促使整個教會認為天主只有一個，但是有三位。那麼，我們便要返回舊約和新約內容中，重新瞭解這種經驗。

(2) 詮釋的幅度。這幅度亦分為舊和新的方法，舊的詮釋方法，可謂由教父時代就開始採用，而以聖奧思定為代表的詮釋，即以聖經的經文為中心，通過對聖經內容細緻地閱讀和反省，從而獲得有關啟示的道理，並且按這些內容作反省，以理解有關天主的特質。這種方法在過去一直被採用，但其缺點就是把聖經經文視為事實，而忽略其本身也是一種經驗或詮釋，如耶穌在聖經中的言行，今天的詮釋，要求我們辨別這是否真的出自耶穌口中，就是傳統詮釋不會想到的地方。早期教父普遍都是採用這方法，例如聖奧思定

本身就是一位著名釋經學家，他對聖經有一份獨特的見解，但從今日嚴格的釋經學去看，他自然有不足的地方。雖然如此，舊有的釋經方法，確實能提升我們對聖經的啟示有更深程度理解。

由於近代的研究成果，讓我們明白到聖經也是歷史的產物，它同樣有其文化和環境的限制，而要理解聖經的真正訊息，反省其中的神學思想時，就需要採取一種新的詮釋方法。這新的詮釋方法使我們發現福音成書的時期是有不同的階段，教會因而接受了歷史的限制，換言之，一方面我們認識到天主的啟示是萬古常新的真理，但另一方面亦了解到這些真理是完成於歷史這有限制的環境裡。

在二十世紀以前，教會無法接受這種想法，但今天處理有關啟示真理的問題時，上面提及的新舊詮釋方法都要用上，舊的是一種洞見，同時也是聖傳的一部分，而新的是讓我們更好地看清楚真理本身，至於在具體情況下，採用哪一種詮釋方法，就要依照當時的處境情況，才能定奪。

為何需要詮釋學來幫助我們瞭解聖三？因為聖三奧蹟是一個啟示的真理，而按本教材系列《神學導論》及《基本神學》中的解說，啟示真理首先是由一些見證人（如先知、宗徒）親身經歷，然後他們把這些經驗記述下來，採用宣講或著作的方法傳遞下去，就成為聖經及聖傳，而聖傳再繼續在教會內傳承，它包括教會傳統、教會生活、教會歷代的著作。

因此，要回到聖三的經驗，不能不透過這些著作，包括聖經及其他著作，溯本追源，從這些文字裡，把當中受到歷史文化社會等因素的限制的啟示真理經驗，努力發掘出來，認識真正屬於當時作者的經驗，再進一步探究啟示真理的原貌。只有這樣，才可以真正的明白當時作者的想法，和正確理解有關的問題。

(3) 系統化的幅度。在過往的神學反省中，神學家往往太著重系統化的工作而忽略了詮釋的工作，以致神學的反省成為了抽空的哲學思考，但今天似乎又有走向另一極端的危險——只重詮釋的工作而忽略系統化的反省，即把聖三的研究，集中在如何在歷史中意識到聖三的痕跡。雖然詮釋或發掘歷史的工作，為今天的人來說，有助於如何解釋信仰，因此感到更直接和易於接受，但若只停留在聖三外在工程的敘述，而缺欠聖三的內在性的系統反省，使聖三的外在流露和內在本質不能相扣，彼此互補，聖三便會陷入三位而不是一體的危險。

5.3 小結

這裡嘗試以一個螺旋形的上升圓形來總結以上的方法論。有關聖三的討論，在整個歷史進程中有四部分：由信仰、詮釋、經驗、思考，再回到信仰。在這個過程裡，有兩個重要的方向，就是詮釋及思考。詮釋是指我們透過經驗來理解整個聖三的信理，這個經驗的詮釋，並不單純指個人的經驗，而是指整個歷史中的經驗。但是，經驗也可以進入思考的模式，就是把經驗系統化，成為人人可以掌握和明白的

語言，這就是信理的條文。無論是詮釋還是思考，其實都是指向信仰的；反過來說，信仰令我們朝這兩個方向出發，然後成為自身的信仰經驗。

梵二以前的神學，強調思考部分，梵二以後，則重視詮釋的部分。到了今天，當讀者讀過其他有關教義的課題後，到了聖三論，就是要在詮釋與思考的上升循環裡，再結合自己信仰生活裡的經驗，看看如何活出聖三的幅度，而這個經驗又可以反過來幫助自己明白聖三的奧蹟。

不過，當代聖三論走向自身經驗的探究時，固然有助大家明白聖三的偉大內涵，因此有助信仰的本地化及多元化，但當中也有其危機，就是可能會失去信仰的普遍性以至共同的價值。這問題先在這裡提一下，在下文會再有交待。近年教廷發出不少指引，例如面對亞洲神學時提醒要小心當中的相對主義，以及因經濟問題，而把信仰變成純粹的濟世思想。故此，我們要由思考出發，看看如何找到信仰的核心，大家共有的價值。

6. 聖三論的語言



思考：按照你的理解，三位一體中的「位」與「體」，是什麼意思呢？

採用不同的方法論，也涉及語言的問題，就是指以反省思考為主導的形上語言，和以事實記述為主的歷史語言，而二者為瞭解聖三來說，是互有長短的。要說明天主的救恩工程，定是敘述性的歷史語言更加適合；要說出天主的內在生

命的本質，當然是形上語言更適合，所以要處理的並不是應採取哪一種語言，而是要明白在整個聖三論的歷史發展過程中，教會本身有一套獨特的語言，就是以上兩種語言的交替起伏了。

在天主聖三信理的歷史發展中，特別是對早期的神學探討，主要是採用一些形上的語言，並且採用了這些形上語言如「體」、「位」來寫成信理條文，而這些詞彙既有希臘文化本來的意義，又在信仰上加添了神學意義，於是到了今天，要瞭解這些詞彙，就要同時探究當中的希臘文化及教會信仰添加其中的意思，才能掌握它們其實想表達什麼。

這裡試以位格（**person**，指的是三位一體裡的「位」這字）為例，作一簡單說明。如果不理會這兩個詞的希臘哲學背景及由此引申出來的意思，而純粹從文字的角度來理解，「位格」（**person**）就變成「人」（**person**）的意思，而天主三位被單純地看成三個「人」，各自有牠們獨立的主體，這就等同把天主分成三個了。這樣，不單不能理解到原來此詞的含意，亦不符合當時要表達的意思。雖然今天有人主張，不用再理會這些希臘哲學中的用詞，但教會長久都使用它們來表達天主內在的本質及關係，所以到今天為止，它們仍是必需的工具。故此，探討聖三論，就要掌握既有的語言，同時又要留意，不要被這些語言所限制，才有可能從我們今天的經驗中，尋找更合適的表達方法。

這裡附帶一提：今天在漢語神學中討論聖三的關係，原則上是可以不再使用這些形上的語言，舉例來說，近年也有人提出，要用中國的傳統神、理、氣等字眼來表達三位一體

的意思。這是很有意思的嘗試，但是我們要緊記創作新的詞彙時，必須確保它們沒有離開教會聖傳的意義。

至於敘述性的語言，也即是經驗的語言，就是指人如何在自己的經驗中，體味到聖三的意義（God for me）。經驗的語言是多元化、多層次，內容可以很豐富，而其共同的特徵，就是一般人都可以直接明白。

因此，在這兩種語言間，永遠都存在一種張力，而我們對於聖三的理解，就是在兩種語言的表達之間。例如我們指天主是愛，或天主不是我所能明白的愛，這些都是從敘述性的語言來表達，而在這種既是愛又不是愛的張力下，我們得出天主的愛是超越我們的愛，是愛的根源、極致，這就成為一種形上語言的表達了。

7. 聖三論的特色

除了在方法、對象與語言上，聖三論有其獨特的地方外，它還有六個特點：

（1）以聖經為中心：天主聖三奧蹟全部記載在聖經這本書裡，所以整個聖三的神學反省應以聖經為它的中心，更具體地說，就是透過探究聖經的經文的意思，來協助我們理解有關聖三奧蹟的經驗。

（2）以基督為中心：天主是超越人的理解，所以需要透過耶穌基督來認識聖三奧蹟，因為他是天主圓滿的啟示者。我們相信只有透過耶穌基督，才可能到達天主處。然

而，不可以忘記的是，即使我們可以在歷史中認識耶穌，但仍不敢說圓滿掌握了天主的概念。

(3) 以教會為中心：由於聖三奧蹟不是靜態的事物，它是發生在歷史當中，而這事件一直保存在教會的傳承之中。由於教會的產生亦是這個奧蹟的一部分或結果，所以我們要了解天主聖三的奧蹟，需要在教會中去尋找。

(4) 歷史性：天主是在歷史中顯現祂自己，因此所有關於天主聖三的神學反省需要在歷史的背景下進行，也就是說，要在自己的時代或處境來審視聖三的涵義，故此近代有本地化的聖三論的出現。

(5) 思考性：如果只停留在歷史的層面，我們只看到天主聖三可能有三位，卻見不到三位本身的內在一致關係，這便很容易推論到三位之中只有其中一位是真神，而其他兩位只是附屬於祂的，另一方面，也很容易導致各個宗教都是殊途同歸的結論，使基督的獨特性完全被否定。我們必須對聖三的經驗作系統性的思考，以清楚天主三位的內在關係，否則我們就好像瞎子摸象，最終導致相對主義或多元主義。

(6) 合一性：直至今日，東西方教會對天主聖三的理解仍持有兩種不盡相同的看法，最大的分別是信經中「及聖子」的爭論。雖然從今天的角度來看，這個歷史爭執所產生的巨大爭論和問題，已經不再存在了，但卻令我們重新思考處理教義的分歧的問題的出發點應該是維持合一。

8. 聖三論的分類

最後，我們介紹有關聖三論的分類。傳統對天主聖三論的分類，主要在於一及三的問題，即是從一開始或是從三開始作為探究的起點。簡單地說，從一開始就是強調天主的一體性，把重點放在天主的本體，或是本質的問題上。從三開始即強調天主的三位格，把重點於在三位的外在工程。

拉丁教會過去的傳統，即由奧思定開始的整個神哲學反省，以致到了近代拉內神父有關聖三的思考，都以討論天主是一體作為探討天主聖三的起點。從思考性的出發點來看，首先肯定天主是一的做法，是有它的需要的，否則當談到天主是三時，就不能自圓其說了。然而，這需要是屬邏輯性多於實際性的，因為如果從實際的經驗出發，天主首先是三，然後才是一的。如果我們看天主整個的救恩工程，教會經驗到從舊約至新約，耶穌的自我流露，他的教導，原來天主是有三位，有著很清楚不同的位格，然後在初期教會時將祂們三位連合在一起，並在後期的反省中，定出天主是一體三位的信理。

除了三及一這兩種不同的切入點的神學進路外，另外可以從外在及內在作分類，即從內在本質和外在工程的角度來探討聖三的意義。兩者的關係其實是互補的，因為天主是真實的，祂外在的流露與內在本質是一致的，所以作為一個出發點，無論是從那一個開始都沒有問題，只要不走向極端化。

9. 摘要

- (1) 過往的聖三論嘗試探討聖三的本質，如天主論，繼而推衍出聖三各自的特點。現在則多從聖三的外在工程出發，採用詮釋學的方法，即從初期教會信仰的見證或教會的文件，來審視天主聖三的信仰本身，是一個怎樣的信仰經驗。
- (2) 聖三論的研究對象是天主聖三這個奧蹟，而奧蹟有三層意思，第一層的意思是普遍的用法，意思是秘密或人的理智不可以完全理解的事物；第二層意思是新約教會所採用，是天主的救恩工程，即整個天主救恩計劃是一個奧蹟。
- (3) 中世紀以後，奧蹟一詞漸漸被物化，於是在教義之內，有不同的奧蹟，好像是不同事件。這種情況，是把奧蹟的意義變得狹窄，成為奧蹟的第三層意思。
- (4) 聖三作為一個認知的對象，不是在我以外的一件客觀觀察的事物，更不是完全獨立於我的知識對象。它是存在於我自身內的一個存有。當我們自我檢視時，才可以讓聖三浮現。
- (5) 在聖三的方法論上，過去的重心放在天主身上，探討天主的本質。梵二以後，以基督為中心的神學流行起來。到了今天，由於宗教交談的重要性，以聖神為中心的聖三論，成為新趨向。但是我們真正要發展的，應是一種以聖三為中心的神學觀，否則無法把天主教的信仰清楚表達。
- (6) 在方法論上，主要是從思考與詮釋兩方面入手，對聖經的內容加以詮釋，理解當時有關聖三的經驗，並且啟發和印證我們今天的經驗。但是，對於這些個別的經驗，我們還需要進行思考，找到聖三的本質。因此，兩個進路都不可

以缺一，但是今天的趨向是以經驗為切入點，一種由下而上的神學方法。

- (7) 聖三論的語言有別於其他神學科目，原因是部分重要的表達，如三位一體中的位格一詞，必須回到當時的處境，才能夠掌握其含意，所以我們今天可以發展新的語言來表達聖三奧蹟，但是不能不承傳傳統的意義。
- (8) 聖三論共有六個特色，首先是以聖經為中心，因為聖經記載了耶穌基督如何流露出對聖三的體會，以及早期教會對於聖三的經驗。這些經驗既是我們今天探討聖三論的起點，也是終點。其次是以基督為中心，因為基督的降生是聖三表達最重要的一環。還有的是以教會為中心，因為教會的建立正正是聖神的工作，也是聖三在歷史上一個重要的表達。
- (9) 第四個特點是歷史性。有關聖三的探討，不能脫離歷史的幅度，不然就會流於哲學的爭論；思考性亦是非常重要的，這是與歷史性相輔相成，如果只有歷史性，聖三就會變成三個天主。我們必須從歷史出發，進入哲學的思考，來理解聖三的內在聯繫。最後一點是合一性。聖三作為一個標記，本身就是合一的象徵，而我們也應該從聖三論中，找到合一的力量。
- (10) 至於聖三論分類，一是以內在與外在的劃分，而另一種則以一作為切合點，或是以三作為切入點。

10. 參考資料

1. 谷寒松，〈位格〉，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1996，206條。
2. 黃克鏞，〈奧秘〉，《神學辭典》，600條。
3. 劉賽眉，〈從聖三奧跡出發看降生的含義〉。《神思》7期（1990），頁38-44。
4. 佘山修院改編，《天主論》。上海：光啟出版社，1993，頁18-29。
5. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。香港：基道出版社，2006，頁1-5, 117-119。
6. 奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》，上冊。台北：光啟出版社，1967，頁48-68, 88-101。

單元二

舊約中的聖三概念

1. 緒言

介紹過聖三論的方法論後，由這個單元開始，我們會從聖經入手，探討聖三的涵義。正如其他有關教義的學科一樣，我們都是從聖經開始，因為聖經作為啟示的內容，是最重要和具決定性的。

在往後的三個單元中，我們會就舊約和新約的內容探討有關聖三的含意，而三個單元的內容結合起來，就是整部聖經對聖三的看法，當中包括在舊約中以色列民的經驗、耶穌基督本身的論述及初期教會的演繹。

在這個單元中，我們會先處理有關舊約的經文，細緻地說明天主在舊約中的特質，並會細看當中隱含的聖三的關

係，而非單純地分析天主的特質。因此，這個單元雖然是獨立的一個單元，它和單元三及四卻有很密切的關係，所以讀者在學習本單元時，應多留意當中的聖三解說，和新約之間的關係。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 了解舊約中天主父的觀念；
- 掌握舊約中天主行動的不同說法；
- 明白舊約中聖三概念與新約的關係。

3. 導論

雖然耶穌基督在瑪竇福音二十八章要求門徒以聖父、聖子、聖神的名去宣講及給人施洗，但其實這是初期教會的洗禮經文。聖三奧蹟要到初期教會才有一個較清楚的演繹，而這演繹具體地表現於洗禮的經文上。不過，這並非表示有關聖三的概念，要到新約時才出現，因為整個聖三的基礎是源自舊約。

舊約對於天主的理解，主要是從天主是唯一、超越及大能出發。在這個基礎上，整個舊約慢慢引申出天主的屬性：祂是聖善、智慧、真理及與人同在等特質，而這些特質成為聖子與聖神的特質。

我們會從這個發展過程著手，認識舊約如何理解聖三的存在，但必須留意舊約有關聖三的看法，屬於未有耶穌基督啟示前的表達，所以都是未成熟的。

當中最明顯的一點，就是舊約中所提及的神、言及智慧，因為擬人化的表達才讓作為天主行動的他們，看似是一個獨立存在的個體。因此，舊約的看法只能視為聖三道理的開始，它們是以色列人對自身深刻的經歷作反省，再採用文字來表達。所以我們在詮釋時要在這些經驗中抽出當中的重要元素，以能更明白聖三的道理。

4. 舊約中的天主父



思考：你認為天主與以色列民之間是一份怎樣的關係？是神與人的關係？如同婚姻的盟約？還是父親與子女的關係？

以民稱天主為父，與其他宗教稱他們的神為父的含義是有分別的，這分別在於以民是從救恩史的經驗中，體味到天主以父的身分，無條件地愛了他們，並且揀選他們成為自己的選民。

在舊約經文中，稱天主為父的最古老經文之一，就是來自申命紀的一首詩歌（申32:1-43）。這首詩歌據稱是由梅瑟所作，內容明顯是強調天主是「生育」以色列民的父親（申32:6）。不過這個「生育」所強調的是關係，這可以從申命紀的最後數章得到引證。在那些章節中，梅瑟多次重提天主和人民之間親密的盟約關係。這特別的盟約關係建立於從

奴役中被解放的人民與天主之間，以致以民可被稱為天主的長子（出4:22-23；歐11:1）或是稱為天主的子女（申32:19；依1:2）。因此，以色列民被稱為天主的子女，是由於天主揀選他們、立他們為義子，使自己成為他們的父，當中並沒有與性有關的生育的意識，這是以色列民與外邦的民族有別的地方，這也是舊約為免混淆而較少採用「天主為父」的原因。換言之，即使在聖經中，稱以色列由天主所生育，這個「生育」也只是概念上的，或是比喻的手法。在以色列人的信仰中，雅威完全不是生理和肉體上的父親，祂是沒有配偶的。

同樣道理，由於要與外邦民族區分出來，舊約中從沒有把天主比喻為母親，因為這種比喻更容易使人誤會神與以色列民之間的關係，如巴耳及其他近東神祇一樣，他們與世界的關係，都是出於生育的行動。這也可以簡略說明為什麼聖經對天主的描述偏向父親或男性，當中有其確實的用意，而不是單純以男權為重。直至舊約的後期，由於外邦神祇的威脅相對地減輕了，所以會在先知書中（依66:13）找到一些類比，以母親的形象比喻天主。

除了以上的章節外，我們亦可以在納堂神諭中（撒下7:1-15）發現以民那種「天主為父」的特點。經文中指出天主許諾達味的王朝能一直繼續下去，而他的繼承人就是天主的兒子。從經文中看來，天主既是達味的父親，又是他繼承人的父親，這便很確定文中的父親並不是傳生的父親。而這種說法對我們來說一點也不陌生，因為這和我們中國古代的「天子」一詞的意思相似。

聖詠第2篇也提到君王被立為領袖的那一天，就是他成為天主兒子的一天（詠2:7），其實質意義是指這位君王是承天主的旨意而來，由天主給予他管治人民的權柄。而聖詠第68篇更明認天主父親的身分，可見以色列民對天主的稱呼有所發展，他們不再受到外邦民族「父親」的概念的困擾，直接稱天主為父親，為無助者的父親，祂如父親一般照顧無靠無依者。而聖詠第89首的君王的禱文，更清楚指出這位「大父」是他們以民的磐石。這「磐石」表示天主是「真理」，祂對盟約是信實的，所以盟約永不撕毀，達味家族在「父親」的照顧下，不會被其他人所取代。

因此，我們不難看出，舊約「父」的稱呼，其重點在於其功能性，而非感情。稱天主為父，只是表達了天主與以色列人的獨特關係，卻沒有為這份關係加入了實質的情感。天主這位父親在救恩史中自由地選擇了以民為選民，與他們立下盟約，並自由地讓自己忠信於這盟約中，忠信於照顧以民的行動上，讓以色列人經歷了天主為父的感覺。

這種表達，與新約中耶穌基督稱天主為父是不同的，因為耶穌基督與天父的關係，是位際的關係，即是一個人與另一個人的關係，但是天主作為父，對於以色列人而言，是一個集體的類比，即天主父與整個以色列民族的關係。對以民來說，天主父就如一個孤兒院的院長一般。

先知書中亦有談及天主為父的經文，如耶肋米亞先知把天主視為父親及良友（耶3:4-5），指出祂會以父親的權能帶領分散四處的子重返回家園（耶31:9）。這裡的父親代表了照顧與忠告的意思，所以仍是以功能為主。至於「良友」一

詞，同時可以解作新郎，而這種以夫婦的關係來表達天主與以色列民的關係，更能強調天主對以民的忠信與愛，淡化「父」那種生育含意。這種關係在先知書中，如依54:4-8，耶2:2，則16章，以至整部歐瑟亞先知書中都很常見的。

而在瑪拉基亞先知書中，先知把父親和主人並列（拉1:6），強調天主的大能的同時，父親的形象也突顯了天主的慈愛。以色列人應臣服於天主的大能，要如僕人般對待天主。但是天主的慈愛，不是也應該令以色列人感動，而令他們如愛自己的父親般，孝敬天主嗎？我們也可以這樣理解：天主的大能令祂能實踐自己的盟約，但是人卻不能實踐，為此，人還需要天主的慈愛。

除了先知書，在其他的經卷中，同樣有提及以天主為父的說法，例如多俾亞傳中一段美麗的祈禱文，指出人應該要頌揚天主，因為祂是我們的父親。這種說法，預示了新約時耶穌基督的主禱文的特點，值得我們留意。

此外，德訓篇23:1和第4章的內容都是源自祈求智慧和節德的祈禱文，當中指出人如果能夠全心全意地向天主祈求，視天主為父，是自身生命的根源，那麼我們就可以獲得真正的智慧，從而免於罪惡，並獲得天主的恩寵。

總結而言，以民從整個民族的歷史中，認識到這位天主對他們是慈愛的，是忠信的，並永遠與他們同在，這讓他們經驗到天主為父。但這父只是一個抽象的概念，主要是對天主的能力和屬性的描述，故此是較功能性的，而焦點亦是放在盟約中。至於父與子的對應，是為表示以色列人是天主獨

一無二的揀選，這是一種集體性的天人經驗，而不如新約般所要強調的天主與人的位際關係。

5. 舊約中的天主行動

5.1 聖神的痕跡：雅威的使者



思考：在舊約中，不少情況會有天使出現，他們作為天主的使者，有何特別？他們是否有聖言或聖神的影子？

雖然聖三的概念在舊約時期並未顯露出來，但是在舊約聖經的作者筆下，天主會以不同的面貌來呈現自己，這也算是天主聖三的預告。

相比於天主為父的表達，聖子與聖神的表達較為間接，只可以看到相類似的概念，例如雅威使者，或稱為上主的使者。在出谷記中有數段經文是關於上主使者，他是由天主親自指定（出23:20），並且在重要的事情上，代表天主向人發出指引，或是提供協助（出14:19; 32:33-34）。

在創世記16:1-13或31:11-13的記述中，作者有時也稱上主使者為上主。創世記第16章中跟哈加爾說話的人，在一開首的記載是上主使者，但到了第13節卻成了天主。由此可見，在早期的以色列人心中，上主的使者和上主本身的關係很密切的。由於這些記載，有學者認為上主的使者的地位比天使為高，因為上主的使者似乎是上主本身。

這個現象反映出當時的人對天主有獨特的看法，他們認為天主是超越一切的存有，人是不可以面對面看到天主的，但事實上天主進入了人類的世界和歷史中與人交往，與人同行。為了解決這個問題，早期的以色列民，就想出了一個使者的身分，讓天主不用直接與人接觸。

5.2 聖神的痕跡：雅威之神（天主之神）



思考：在舊約裡，並沒有聖神的出現，但是卻有雅威之神、天主之神等用詞，為你來看，這是否聖神？

早期的以色列人思想較簡單，只想到以使者這形象來表達天主既超越，又與人同在的特質，但是當他們再次深入反省，就出現天主之神的說法了。

「上主之神」的「神」這個字眼，即指希伯來文 *ruah*，希臘文 *pneuma* 一詞，在舊約中經常出現。據統計，它一共出現了接近400次。在舊約中，這個神是看不到、聽不到，卻充滿活力。它是一種力量，屬於天主的力量和動力。這天主的力量在智慧篇1:7中提到是能夠包羅萬象，掌握一切的。

這個神是臨於先知身上的神性默感力量，賦予先知權力說天主之話語。這可以從厄里叟、厄則克耳和依撒意亞的身上看到，天主的神臨在他們的身上後，讓他們能分享天主的能力，從而教導其他人（列下2:9-15，戶11:25-29，則2:1-2，依11:1-5）。

由此可知，在舊約中，神是一種力量的代表，它是天主以另一種呈現的方法介入人類的歷史中，作出創造、啟示以及救恩行動。到了新約的時期，有關神的思想，漸漸發展成聖神的觀念，但是單純就舊約而言，這個想法並未出現。

5.3 聖子的痕跡：天主之言



思考：在聖經裡，言是一個很重要的概念，早在《神學導論》已提及。你認為聖經中的言代表什麼？包括那些意思？

關於天主的言，或稱為言語，在舊約中亦經常出現，當中以「上主的斷語」的形式來表達天主的言語多達四百多次。而天主之言語一般有三個作用，分別是：創造、指導和光照。

創世紀1:1-2:4中顯示言（Word）和智慧一樣，在起初就與天主同在，它是極富創造性的。第二依撒意亞先知書提到天主的言語「不能空空地回到我這裡來；反之，它必行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依55:11），雖然這裡的言與創世記中的言的創造有所不同，但仍顯示了天主之言的創造性。聖詠的作者也曾歌頌天主之言的創造及養生萬物的能力（詠33:8-9），而德訓篇也提到天主的言對萬物的生成養物：「因為一切的事，都是依照他的號令而措施的」（德43:28）。這裡所說的「號令」就是指天主的言，萬物都是依天主的言來生成的。

至於「指導」的作用，就是指天主之言如何教育以色列人行事，而十誡就是當中的一個例子，它是天主的十句話語，是梅瑟把「盟約的話」寫在版上的（出34:28）。它們是天主對以色列民的品格要求，指導以色列人如何生活。

至於「光照」，是指天主對人的啟發，不過，相比於「指導」，「言」這個作用不算清楚和明確。舊約提到各個先知是在言的光照下，明白某些道理，只要我們細心閱讀有關的內容，就不難發現，言是以一個較為間接的方式來表達天主的旨意。

由於「言」能透過與人的對話，或是對人的要求，把天主的旨意表達出來，因此，言變得比神更位格化。就以智慧篇18:15-16為例，言的擬人化雖然是以比喻的方式來表達，但是我們卻可以看到，在經卷作者的心目中，言是位格化的。

在舊約中，言語與神或氣，往往是相提並論，有時甚至會把言和神放在平行的位置上，使他們看來似乎是相近相等的存在，例如在創造天地一事上，天主以一句話、一個命令、一口氣，造成了諸天（詠33:6），而在撒羅滿的禱文中（智9:1-2）也有相近的表達。由此，可見在作者心目中，「言」與「神」是很相近的意思，都是天主創造的力量，只是採用了不同的方式而已。總的來說，言和神是可以互相配合，都是天主創造、啟示和救贖行動的一種表示方式。

5.4 聖子的痕跡：智慧



思考：在舊約裡，有智慧文學這類別，它所談的智慧，與生活有密切的關係，但是它是否有天主特質的含意？

當探討舊約中隱含的聖三論，「智慧」是當中一個很重要的概念，智慧與言往往是耶穌基督的預像，而當中以智慧更具位格的含意，因此探討智慧在舊約中——特別是在今天我們所稱的智慧文學及約伯傳中——的運用，有助我們理解新約以後如何理解聖三的位格。

今天的聖經學者大都相信，約伯傳是舊約聖經中最古老的其中一篇，大概寫於主前七世紀，不過部分內容是後來再加進去的，例如約伯和三個朋友的對話中所加入的一篇詩歌，便是較後期的資料。我們可以從這首詩歌，看到早期的猶太人如何看智慧。

從約伯傳中可以看到，智慧有一個重要而恆常出現的特點，那就是神秘難明。他們認為智慧是非常珍貴，是無價之寶（約28:15-19），但可惜人不容易理解和掌握智慧（約28:12-14），只有上智的天主才能真的明白（約28:23-27）。

約伯傳中有關智慧的描述並非擬人化的，及至成書於主前六世紀與五世紀之間的箴言，智慧在該書中的前九章，作為一個很重要的主題，開始被人格化了。特別是在1:20-33中，智慧就如一個先知般，可以向人傳達重要的訊息。人如果願意跟隨智慧，就可以獲得幸福，如果堅持當無知的人，災禍就無可避免地降臨了。

更值得一提的是，箴3:19提到「上主以智慧奠定了大地，以睿智堅定了高天」，這個說法讓我們看到智慧的主要任務是和創造有關，她在創造世界時擔任了一個重要的角色。而往後的經文中，更進一步說明智慧與創造的緊密關係。箴8:22-31中指出智慧是在「無始」時已經存在，她見證了天主的創造，是天主創造的技師。由此可見，她與天主的關係並不同於一般的受造物，她是與天主一同工作，與天主有著密切關係。

德訓篇成書於主前二世紀左右，而書中指出智慧是源自天主（德24:5-10），她是永存的，擁有很大的力量，世界似乎就在她的管理當中，所以她要在世界上找一個安居之所（德24:12-15）。不過，它又提到當智慧安頓在耶路撒冷後，她的作用有所發展，而這發展成為了日後若望福音中，基督是永生食糧的預像（德24:26-29）。在結尾的部分，作者嘗試以智慧的角度，向「未受教訓的人」發出邀請，邀請人們接近她。只要接受這份智慧，人便可以獲得「最大的安寧」。

由此可見，德訓篇中有關智慧的思考，一方面承繼了以色列文化的一貫傳統，指出智慧的創造性、先存性和永存性，但是另一方面，也有新的發展，那就是成為耶穌基督的預象，當中包括生命之糧的含意，以及接受耶穌基督的智慧，可以獲得最大的平安。

最後，我們轉向智慧書。智慧書的成書年代與耶穌基督降生相當接近了，而這本書的內容，顧名思義，都是和智慧有關。

書的前半部（智1:1-11:1）可以分為兩個部分，首先是論及智慧為人帶來永生及如何尋找到智慧，而當中特別提出，智慧是平易近人，不難尋找的（智6:15），因為她也會「到處尋找配得上自己的人，她在路上親切地把自己顯示出來，很關心地迎接他們。」（智6:17）

至於第二部分，作者指出睿智如撒羅滿，仍然倚重於智慧，因為人的智慧是來自她。最有趣的是在智7:22-24中有關智慧的廿一項屬性的描寫，因為廿一是七的三倍，即完美數字的三倍，我們也可以由此看到作者對智慧的看重。當中有幾個特性特別值得留意，它們就是：「至聖」、「唯一」、「無所不能」、及「無所不察」。非常明顯，從這些有關智慧的描述，很明顯地發現作者已經把智慧等同於天主，因為這些都是天主的能力。

經文中提到智慧的特殊之處，在於她會「滲透深入一切」，即她同時又是內在於萬物之中。對此，作者沒有作出思辨性的討論，只是作為一個描述，而我們可以在往後的不同時代，再看到各種有關這矛盾的說法要如何解答。

在智7:25-8:1中，作者更進一步發展了智慧與天主那份緊密的關係。由約伯傳開始，智慧與天主的關係已經非常密切，不過這份關係主要是見於智慧是由天主而來的。然而在智慧篇中，智慧與天主的關係有了多一層的描述，智慧「是全能者榮耀的真誠流露」，「是天主德能的明鏡」。我們可以看到，這種描述有別於以往的寫法，智慧與天主的關係是更加密切的，智慧似乎是天主的其中一部分。再者，智慧在人世間的工作也更加積極，她可以保護萬物不受邪惡的影

響，同時也可以加以治理。我們不難看出，在智慧篇中，智慧的地位有所提昇。

在第十章的敘述中，智慧的地位被進一步提高。在這一章中，作者回顧以色列民的救恩歷史，把人類的興亡都歸功於智慧。能尋找到智慧者可以獲得救助，離開智慧者就必遭滅亡。在這一章中，作者突然把原屬於天主的救贖工程的工作，完全歸入智慧的手中，變成了智慧救助了原祖以後的各個重要人物，他甚至在智10:15-18中指出以色列人得以脫離埃及人統治的出谷行動，是由智慧所主導的。

6. 總結

總結以上的解說，我們可以看到，在舊約的經卷中，對於天主的描述，已經不限於一個超越存有。為猶太人而言，天主父的特質，已經開始呈現，而有關天主的行動，舊約經卷一共用了四種方式來描述：使者、神、言及智慧。

有關天主父的說法，在新約時代繼續發展，並且是一個非常重要的概念，而四個有關天主行動的說法，以當中的「天主的使者」屬於較早期的思考。由於早期的以色列人採用較具體的方式來理解天主的行動，因此就有具體的使者出現。這正如兒童在成長的過程中，學習抽象的數學，也需要先用實物來加以理解，不然兒童很難明白一加一等於二的道理。當反省較深入後，對於天主的超越性有更多了解後，天主的神就代替了天主的使者。至於言與智慧，她們的內涵在整個舊約經卷的發展中，都有所變化：由天主所生而演變成富有更重要的意義。

神、言和智慧，在舊約中往往是有相近的意思，就是指天主親近人類的行動本身，故此在上文所引述的各段聖經中，三者最重要的行動，就是創造、啟示和拯救人類，而這些行動和人的關係都是很密切的。那麼，三者是否就是天主本身呢？有些地方似乎是有這樣的意思，如上文曾經引用的智慧篇7:25-26，智慧就是天主的流露，但是在其他的章節，我們又可以看到三者並不是天主本身，反而受天主所掌控。這樣的現象的產生，大概是因為以色列人對於天主的理解並不是由抽象的概念入手，而是由生活的體會中理解，因此他們並沒有刻意地劃分各個概念的含意。

及至新約時代，基督的啟示光照了這些舊約的概念，令我們對於三者的理解有所不同，當中的言與智慧，我們將之歸入「子」的概念中，而神就成為了聖神的概念。

為聖三的神學發展而言，舊約時期以智慧、言及神（及使者）來表達天主的行動是很有意義的，因為她們全都不是抽象的概念，而是具體的形象，甚至是擬人化的表達。而當中最真實的，首推對智慧的描述。這種表達，為基督的降生建立了一個基礎，讓人對於天主的降生有一定的心理準備。

再者，既然三者都被視為天主的行動，但是又有別於天主，這個矛盾的說法，實質是有助人開展三個位格的天主的思想。當然，由擬人的表達到概念，仍然有一段很大的距離，但是已經是一個很好的開始，可以視之為聖三論的一個良好的起點了。因此可以說，舊約中尚未有天主三位的概念或經驗，在以民經驗中天主是唯一的，而這唯一的天主就是父，但在祂身上有不同的屬性，祂是以不同的行動介入人類歷史中。

7. 摘要

- (1) 有關聖三的表達，要到新約時期才正式呈現，但是聖三的概念並不是始於新約時期，而是早在舊約中已經隱含於不同的表達中，就如「神」、「言」及「智慧」等概念，也和後來的聖子與聖神，有很大的關係。故此，我們要認識舊約中相關的概念，才可以更容易掌握新約中有關聖三的说法。
- (2) 舊約中的以色列民稱天主為父，強調的不是以色列人由天主而生，而是一份盟約的關係，而以色列人是天主的子女，是指天主揀選了以民，所以舊約中的天主父，著重的是父的功能，而非感情，當中沒有血緣上的關係。
- (3) 到了先知書的時代，我們從耶肋米亞先知書中可以看到，先知稱天主為父，其中的含意是指向父親與良友，仍然是以功能為主，不過感情色彩開始增加。還可以留意的兩點是：耶肋米亞所稱的「良友」，也可以解作新郎，因此天主與以色列人的關係，也可以從夫婦關係來理解，指向愛與忠信，這也是與生育無關。
- (4) 在智慧文學中亦提及以天主為父的內容，如多俾亞傳認為天主是我們的父親；德訓篇說天主是父，意即是我們生命的根源；智慧篇同樣稱天主為父，但強調父的智慧。
- (5) 在舊約中，天主為父的表達確實存在，但是這個父傾向為抽象的概念，是指根源，多於是真正的父子關係中的父的角色，不過在表達上仍然是和新約一致的。
- (6) 舊約經卷中共用了四種方式來描述天主的行動：使者、神、言及智慧，它們可以視為聖三中的子、神的預告。當中提到的上主的使者，身分似是高於天使，有時甚至與上

主本身混為一談。以民以這一位使者來代表，那一位不能臨於世界，人是不可直接面對的天主。

- (7) 上主之神代表一種屬於天主的力量和動力，它可以包括世上萬象，也是先知默感的力量之源。就如上主的使者，上主之神也是以民對於天主臨在人間的一種表達。
- (8) 舊約中以「上主的斷語」這個形式表達的天主之言，近四百次之多。「言」在舊約中已有很特殊的地方，它具有創造、指導和光照的作用。相比於神，天主之言較為有位格的意味。
- (9) 智慧是耶穌基督的預像的重要一環，主要見於智慧文學及約伯傳中。約伯傳中的智慧並未擬人化，它只是一個概念，並沒有位格的。及至在箴言中的表達，智慧開始被擬人化，並且在天主的創造中擔任一定的角色。更重要的是，這裡提到的智慧在「無始」時已經存在，這為後來討論聖子的「生」立下一定的基礎。
- (10) 德訓篇中的智慧是源自天主，具有巨大的力量，她定居於耶路撒冷的描述，和後來新約中的耶穌基督有所呼應。
- (11) 在智慧篇中，智慧的特點包括「至聖」、「唯一」、「無所不能」、及「無所不察」等特點，這與基督的身分十分吻合。而作者在第十章更把以色列的救恩歷史，歸因於智慧，智慧成為救恩史的關鍵，這也是更貼近新約的概念。至於智慧與天主的關係，在智慧篇的解說中，智慧近乎是天主本身。
- (12) 總結來說，舊約中有關天主聖三的概念，仍然處於很初步的階段，三位的概念並未出現，只是對於天主本身不同的呈現有所認知。不過，這些有關天主特質的描寫，為新約時代帶來重要的意義。

8. 參考資料

1. 谷寒松，〈天父〉、〈天主聖三〉，《神學辭典》，29條、45條。
2. 谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》。台北：光啟出版社，2002，頁167-171。
3. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁3-33。
4. 田春波，《聖三神學》。香港：論盡神學出版社，2011，頁57-111。

單元三

新約中的聖三概念（一）

1. 緒言

歡迎讀者進入本書的第三個單元，就是關於新約中聖三的概念。在上一單元中，看過舊約中關於聖三信理的一些痕跡，但是要留意的是，在舊約中，聖經作者實質上並沒有聖三的概念。他們意識到天主會以不同的行動進入人類的歷史，但是對於這個不同的行動之間的關係，並沒有深入的反省和思辨。聖三的道理要在耶穌基督的光照下，才開始變得明確。因為沒有耶穌基督的降生，有關一個天主的不同位格，並沒有特別需要思考的地方。因此，我們在這一個單元中，將會討論在聖經當中，耶穌基督如何看待自己與天主的關係，繼而讓舊約中有關天主父的道理，得以發展。此外，耶穌基督也談及聖神，我們可在他的言論與生活經歷中，看到舊約關於神、言及智慧的概念，進一步發展。不過，有關

聖三的反省，無論是在耶穌基督的教導還是生活經驗上，在新約中都未有一個完整的看法，各種概念都是蘊而不發，就算到了初期教會時，仍然是這樣，故此我們在下一個單元，會討論初期教會如何看聖三的信理，而他們的看法，其實和耶穌基督本身，有極其密切的關係。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 明白耶穌基督有關聖三信理解的獨特性；
- 掌握耶穌基督的教導中有關聖三的信理；
- 掌握耶穌基督的生活如何呈現聖三的信理。

3. 導論

當我們要探討新約中關於聖三的信理，首先要明白的是，這些信理的根源，並不是宗徒個別的經歷，而是耶穌基督自身。在我們探討新約中有關聖三的信理，這一點是非常重要的，因為不釐清這一點，我們對以下兩個單元的討論角度，就會有誤解了。

正如緒言所言，舊約中有關聖三的觀念實質並不存在，但是當中有關天主的描述，實有助我們理解耶穌基督如何看聖三。正如舊約中稱天主為父，當中是強調天主與以色列民的盟約，是屬於功能性的，但是這個傳統觀念傳承到耶穌基督手上，就變成了一個位際關係了，這就是指父子不僅是功

能上的關係，而且是對應的關係，這有點近似孟子所言的「君君臣臣父父子子」，即君與臣是一個對應的關係，沒有君就沒有臣，因為沒有對應者，關係是不會存在的。基督與天父的父子關係，就是這樣一種相對應存在的關係。以往以民抽象地以父親來形像化天主的某些作為，但到了耶穌，當他稱天主為父時，是指一種真正的父子關係，是一個個體對應一個個體的關係，當中的含意是非常突破性的。因此，耶穌基督對我們今天認識聖三的信理，實在有其決定性的作用。

新約中關於聖三的信理，是來自耶穌基督自己，如果沒有他的自我流露，眾多初期教會的反省，對聖三的瞭解都會失去基礎。因為人是不可能認識超越的天主，只可以從天主的啟示中，認識天主的位格，而這個啟示最主要是呈現在耶穌基督的身上。如果我們對天主的理解是聖三，那麼天主有三位的基礎首先是來自基督。在福音的記載中，我們看到耶穌基督一方面流露出自身和天主有同等的地位，但另一方面又明確指出他本身並不是天主父。這種矛盾的表達，既是啟示的事實，也促使後來初期教會對聖三的經驗作出反省，來理解兩者間的矛盾。因此，聖三論的根源是整個初期教會的經驗，這個經驗是來自耶穌基督的事件，他的自我流露。這經驗是歷史性的，只有由這裡出發，我們才可以正確地認識到聖三的奧蹟。

不過，我們要記住的是，整部新約的寫成，並不是由耶穌基督自己執筆的，我們要辨識當中何者為耶穌基督自身對聖三信理的認知或流露，才可以找到當中屬於耶穌基督的教導和他實在的生活。在這個單元內，我們主要處理的，是耶

耶穌基督自身對此問題的看法，而非初期教會的看法。雖然我們同樣引用由初期教會團體所寫成的經文，但是角度並不相同，而下一個單元，我們便進入初期教會的角度，看看他們又如何理解耶穌基督留下的聖三道理。

4. 耶穌言論中的聖三幅度

4.1 引言

有關耶穌的言論，唯一根據就是福音的內容，而當我們探討福音內容時，將會採用本教材系列裡《基本神學》中所使用的分析方法，以求能辨析福音的內容中真正的歷史事實。

另外，有關耶穌基督言論中的聖三幅度，可以分為兩個方向，就是聖父與聖子的呈現，以及聖子與聖神的呈現。以下我們會分別討論。

4.2 聖父與聖子



思考：按你的印象，耶穌對天主父的稱呼與舊約以民對天主父的稱呼有沒有分別？

當我們要探討耶穌基督有關於天主三位的流露，我們首先會探討的，必然是耶穌基督與天父的「父子關係」。正如上一個單元所言，耶穌基督一方面承繼了以色列人一貫的傳統，稱天主為父，但另一方面，他又改變了這個傳統的含意，令這個父不再是一個籠統的說法、一個概念。

耶穌基督所講的父基本上是與舊約一脈相承，只是新約中父的概念是有位格的，是人與人的關係。因此，要藉著耶穌基督教導門徒認識天主是父，以顯示這種嶄新的位格關係，是比較難的，因為根據經文，實在不容易分辨耶穌基督的教誨中的父，是指向位格化的父，還仍停留在舊約中概念上的父親。舉例來說，在路加福音10:21，耶穌基督固然稱天主為父，但是我們很難單憑此而判斷出這個父是位格化的，即耶穌基督與天主父有一份獨特的位際關係，還是純粹概念。故此，今天要討論耶穌基督有關天主聖三的信理的流露，切入點應是耶穌基督稱自己為「子」的時候。

「子」的名號暗示了另有一位——天主父的存在，而子與父的關係是很獨特的，因為這關係隱約流露著子是與父同在。雖然耶穌從沒有稱自己為天主子，但是從當時的法利塞人對耶穌褻瀆天主的指控，可間接找到證據。此外，福音中亦清楚記載，耶穌被釘時，路過的人，以及司祭長、經師與長老們都嘲諷他，並以天主子稱呼他（瑪27:39-43）。從這些說話中，我們可以知道，耶穌被指褻瀆天主，是因為他以子自稱來對應天主父的存在，而有關自己的超越性言論，使人覺得他就是父的臨在，他在說父的話。而這些指控亦間接反映出，一直以來天主作為以民的父只是類比和功能性，而非真實意義的父，所以耶穌基督明確地說自己是天主子，才不被當時社會所容許。

反過來說，聖經中有不少地方，可以視為耶穌基督指向自身與天主有一份父與子關係的。在馬爾谷福音癱子的故事中（谷2:9-11），耶穌明確地表達了他本身的獨特性，他

「在地上有權柄赦罪」。正由於他這種與別不同的身分，當耶穌稱天主為父時，就會讓人理解到耶穌這個子，不再是以往像以色列一樣的子，而是一個與父有著親密關係的子了。他的部分教導，甚至讓人覺得他的話就等同父的話，他的臨在就是父的臨在。由此，我們可以視這些教導為間接的歷史基礎，讓我們認定耶穌自己談到與父的關係，而不是後來聖史加入的。此外，如果這種說法，不是耶穌基督自身的表達，我們很難想像得到，傳統的猶太人會突破以往對天主父的理解，不滿耶穌基督視自己為天主父的「真實」兒子。

在福音中，耶穌稱天主為父的地方，共有174次之多，而流露父子關係最明顯的一段，就是在瑪11:25-27。在這段經文中，把父與子作一個並列的安排，這與過去以色列人對天主為父的概念非常不同。當中耶穌指出「除了父外，沒有人認識子」，因此父對於子，是有一個獨特的認識和關係；同樣地，「除了子.....外，也沒有人認識父」。這個說法最為特殊之處，是它展示一個同等的關係，這為以色列人來說，是不可想像的。

如將「除了子.....外，也沒有人認識父」這句話，結合耶穌所說「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去」（若14:6），就更加明顯地突出了天父與耶穌本身的關係異常密切。正因為他是天主之子，才可以將父真實地啟示出來，所以我們不從他身上，根本就不可能認識到天主本身。

相類似的言論，在若望福音中亦有出現。在若8:49-59的後半部分，耶穌說：「你們不認識他，我卻認識他」，這

話正好和上文提及的說法相呼應，而在這段經文中，耶穌更明確地顯示自己的身分特殊，因為他說：「誰如果遵行我的話，永遠見不到死亡」，意即他可以給予人永生，而這種能力，除了天主，誰可以擁有呢？此外，當猶太人質疑他比亞巴郎還要大的時候，耶穌明確地說自己的光榮是由自己而來，也是由天父而來。換言之，耶穌與天主在等級上是同等的，所以根本沒有人及得上耶穌與天父的關係，亦只有耶穌才真的認識天主。

這還可從馬爾谷福音的反面的例子中，看到耶穌稱天主為父時，其關係是獨特的。在谷13:32中，耶穌談到「子」和末日的事宜，當中耶穌的地位看似是低於天主父，因為子連末日的來臨也不知道，但是當我們結合耶穌一貫的言語來看時，就會明白這「連天上的天使和子都不知道」，當中並非貶低子的身分，而是利用父與子的親密關係來突顯末日的不可知性。事實上，子與父那與別不同的關係同時也被強調了。

這種父與子緊密而共融的關係，也可以在耶穌的山園祈禱中看到（谷14:36）。在福音中，耶穌採用了「阿爸！父啊」的稱呼方法去呼喚天父。在阿剌美語裡，這個叫法是家庭生活裡常用的，屬於很親暱的叫法，正如中國部分地區會把母親稱為「阿娘」。故此，耶穌採用這種叫法來稱呼天主，為猶太人而言，是相當不可思議的。因為在猶太人的心中，天主是絕對超越的存在，是不可能用這個稱呼來叫天主的，正如我們會稱一個為國家有巨大貢獻的人為「國父」，卻不會稱他為「阿爹」，除非自己真的是他的兒子。所以，

耶穌這樣稱呼天主，正正反映出他本身對天主有一份與別不同的感情。如果我們將這個呼號結合下文，就會更加明白這一點。唯有是自己全心全意信賴的「阿爸」，才甘願把自己的命運交到祂的手中。

還可一提的是瑪18:19和瑪20:20-23。在這裡可看到，即使在一般的教誨中，耶穌亦會稱天父為「我在天之父」或是「我父」，而不是我們的天父，這很明顯是帶出耶穌本身和天主之間的特殊關係，是有別於以色列人與天主的父子關係。甚至可以說，從這些並非刻意談到耶穌與天父關係的地方，聖史也採用這個說法，就更加能證明，耶穌和天父的關係是獨特的。這個特點在若20:17，耶穌復活後與瑪利亞的對話中更明顯。經文當中有兩組的對照：「我的父」和「你們的父」，以及「我的天主」與「你們的天主」。當然，這裡不是指有兩個天主，耶穌這樣說，為的是要突出他和天主的關係，跟一般人與天主的關係並不同，所以才有「我的」、「你們的」之分。而相似的表達，也可以在路6:36、路12:30、路12:32和谷11:26中找到。

此外，有學者從耶穌講解葡萄園與惡園戶的比喻（谷12:1-9）中，看到耶穌流露出他與天父的關係。比喻中的惡園戶實際上是指猶太人，而主人就是天主，這一點是相當明顯的，而比喻中的「愛子」、「我的兒子」，應該是指耶穌基督了。由這裡推論下去，我們可以理解到，耶穌基督明確地指出：他的身分不止於先知，而是比先知還要大，因為他是園主的「愛子」，他和天主這份父子的關係是特殊而清晰的。

從以上的例證，我們有理由相信這種區分是來自耶穌基督本身，他嘗試透過這種語言的表達，清楚地表達出他與天父之間，那份不能以語言說明的獨特關係。

雖然憑以上的討論，我們是可以推論出耶穌基督是天父的兒子，而這份父子關係是有別於一貫以來以色列人宣稱與天主的父子關係，但至於這個兒子的角色，以至他與天主的關係，卻未有多少的內涵從耶穌的言論中反映出來。這個問題其實是聖三信理發展初期，特別在初期教會中是一個很具爭議性的問題。因為縱使耶穌是天主子，享有特殊的地位，也不代表他就是天主。他的特殊可以是天主給予他能力，或是給予他名號，但這並不能代表他就是天主。

由於聖三的信理在福音中，只是隱約地表達出來，初期教會自然也不會就這個問題有所討論，但是我們仍可從耶穌的行動中，看看那尚被隱藏的答案。

4.3 聖子與聖神



思考：在福音中耶穌的言論裡，聖神曾經在哪裡出現過呢？

耶穌在福音中直接提及聖神的地方並不多，而他提及的聖神和舊約中的天主之神的差異在於這聖神是有位格的，而不僅僅是一種力量的呈現。例如他在最後晚餐中指出，他會為門徒求父，讓天父賜予門徒一個「護慰者」，祂是「真理之神」，也就是聖神了（若14:1-4, 15-17, 26）。如果我們仔細地閱讀，便可發現在「我也要求父，他必會賜給你們另一

位護慰者」一句中，很明顯是有三個位格的存在。我、父、護慰者三者，明顯是三個獨立的個體，當中具有聖三的幅度。故此，我們可以視此為耶穌基督對聖三的流露，同時也是一個對事實的流露。

除了若望福音外，在瑪12:31-32以及與它平行的經文，谷3:28-29及路12:10，都有關於褻瀆聖神的記載。在經文中，聖神是獨立於基督以外的另一個位格，而不是一股力量、一種意識。「人子」與「聖神」明顯是並列對應的，二者是在同一個層次。

其實在福音中尚有些來自耶穌基督的教誨，提及了聖神，不過，不少釋經學者都對這些說話是否真的來自耶穌基督的口中，仍有懷疑。以路12:12的一段為例，我們要結合宗徒大事錄的內容，才會明白這句話真的用意，所以較難判斷是否出自耶穌。而路11:13和瑪28:19同樣要和後來的新約作者的看法結合起來看，才能更顯出當中有關聖三的幅度。

4.4 小結

如果總結有關耶穌基督的言論所呈現的聖三信理，可看到以下幾點：

(1) 耶穌基督有關聖三的言論，實質只是流露出三個位格的存在，但當中並沒有說明聖三的內容，為不同的位格作定義和演繹。

(2) 耶穌基督有關父、子與神的說法，與舊約的說法一脈相承，唯一不同的地方，是耶穌基督指出三位既是清楚劃分的三個獨立個體的同時，又分享同一天主的內在生命。基本上，耶穌所稱的父，仍然是舊約中的大能者，一切的最高主宰。至於子的身分，耶穌雖然沿用了舊約的字眼，但是在含意上有所發展，表達出子與父有一份很親密的關係。再者，子還有另外的一個角色，就是派遣了聖神。

(3) 聖神一方面承繼了舊約中天主之神的概念，屬於天主的恩賜；另一方面，祂的位格比在舊約中明顯得多，不像舊約中的神，近似於一種力量。

5. 耶穌生活中的聖三足跡

5.1 引言

除了耶穌基督的言論，他的公開生活也流露了聖三的幅度，表達了他與父的關係。當他寬恕罪人、進行驅魔等行動的時候，一方面彰顯了天主的慈愛，另一面亦顯示了天主的臨在。故此，耶穌行奇蹟時，不會將焦點放在自己或奇蹟上，而是要求人透過這奇蹟產生信仰，而這信仰有兩個幅度，一個是天主救恩的臨在，另一個是讚揚天主在他們中間行了大事，兩者經常出現在耶穌的公開生活之中。

不過，當我們要從耶穌的生活來看聖三信理的痕跡時，要留意兩點。首先，在耶穌生活的記錄中，確實是有聖三的痕跡，這是不容否認的，但是這是客觀的事實描述，還是經過初期教會對聖三信理的反省後，再把相關的意義加入耶穌

的生平中呢？明顯地，這是出於後來的反省。因為如果歷史中的耶穌在行動上已經有明確的三位並存的流露，宗徒們就不用有太多其他的考慮便可即時明白這道理。在歷史上，我們相信耶穌的行動必然流露出聖三的幅度，但是從記載的角度來看，這些聖三幅度必然是靠聖史「認出來」的，也就是經過了聖史的反省，才被看出來。行動與言論不同之處，在於言論可以一絲不苟地被如實記錄下來，但是行動的記述必須透過反省才可以做到。聖史之所以會記下此事，但忽略了另一些事件，是由於他在此事上看到信仰的意義。

其次，從耶穌的生活中尋找聖三的痕跡，我們只會看到天主聖三的外在工程，而沒有多少內在聖三的內涵，即祂們之間的內在生命。但我們要清楚明白，聖三的外在工程與內在生命，是不能分割的。雖然我們可以從耶穌基督的生活經歷，看到聖三如何在歷史中呈現，但是如果我們放棄內在的聖三時，聖三的道理便只停留在功用性的層面，而我們對這個歷史呈現的理解，可以出現偏差，例如我們只會看到天父創世、基督救贖、聖神教化這三種功能，或者天主聖三變成了天主以三個面貌呈現在人的眼前，這樣，祂們既不是三個位格，也不是三個獨立個體。

除了有三位變一位的問題外，如果只注意歷史的呈現，隨後的聖三基礎自然會從耶穌基督轉到教會的身上。歷史中的耶穌不再停留在我們中間後，便在教會內延續，這樣聖三道理的基礎便轉移在教會歷史的事實上，這又會是一個危機。因為聖三實質就成了聖神，而聖神就是教會，那麼，當我們面對教會在行為上的不當，或是面對教會的分裂，該如

何解決問題呢？單單強調聖神在現今的功能，對於教會的至一性已經有所危及了，所以聖三不能只是以外在的工程為討論的核心，而必須同時兼顧外在工程與內在生命兩方面。同樣的道理，在我們討論耶穌生活中的聖三痕跡，也必須同時兼顧這兩點。

再進一步，當聖三道理不以天主內在本體性的角度作補充，或否定本體性的需要，只以功能性的角度去看時，聖三的道理便不再是啟示的真理了。整個聖三道理的基礎是假定了耶穌同時以言語及行動表達與父及聖神的關係，如果只有言語而無行動，我們沒法相信耶穌是誰；如果單有行動而無言語，我們無法得到耶穌是天主子的結論。我們需要從他的言語中看他與父那份親密的關係，「阿爸」（*abba*）的經驗。故此，他的言語解釋他的行動，而他的行動亦證明他的言語，我們才可以完整地得到天主聖言的啟示。

5.2 聖母受孕



思考：有關聖母受孕的記載中，聖神是否出現過？聖神有何作用？

在耶穌的生平中，最早出現具有聖三幅度的行動，就是他出生以前，聖母的受孕了。在福音中，共有兩段相關的記載，不過瑪竇福音中有關聖三的含意較少，所以我們會以路加福音的內容（路1:26-35）來印證。

在聖母受孕一事上，我們已經明確看到聖三的幅度，因為在此事上，主事者是天父，這從天使是由祂派遣而來可

知；令聖母受孕的是聖神，所以聖神也同時參與其事；最後降生的是聖子。在路加的敘述中，三者是各自負有不同的任務，而彼此都是同時存在的。故此，耶穌基督的降生，是一件聖三的事件。

當然，關於這個降生事蹟，我們很容易就會問，當時的聖三是否如我們今天所在記述中所見，這麼清楚明白？我們要明白，有關耶穌基督的身分，門徒最後要在他復活的光照下，才清楚地明白的，但這並不是表示門徒對耶穌基督過去的記述是出於虛構，因為門徒是在理解了耶穌基督的身分後，才能夠清楚地描述過去事件的意義，並且清晰地表達出來。

5.3 耶穌受洗

我們可以肯定耶穌受洗的事件是聖三的呈現，但是這個呈現未必如今天的記載般明顯，這一切都是門徒事後再審視過去的事件，而看出當中的含意。路加福音3:21-22有關耶穌受洗的記述中，聖三的幅度是相當明顯的。聖神臨在聖子的身上，並且有聖父的聲音見證聖子的身分及受洗。這敘述可反映出，初期教會對於聖三的信理已經有一定程度的認知，並且肯定了這個事實的存在。不僅在路加福音，在更古老的馬爾谷福音中，也是有相同的敘述（谷1:9-11）。馬爾谷的記載和路加非常相似，也和瑪竇的十分相同（瑪3:16-17），而且馬爾谷將此事置於福音的開首，在段落的前後還可看到聖神的工作。

5.4 基督死而復活

談到基督受難、死亡與復活，在傳統的看法上，都會視之為耶穌基督個人的經驗，而忽視了當中的聖三幅度。其實既然整個耶穌基督的人生都是聖三的流露，那在耶穌基督的最重要時刻，即他的受難、受死與復活，就必定有聖三的幅度。

無可否認，在耶穌基督受難的記述中，並沒有明確的章節表達出聖三的含意，但是我們可以從耶穌基督在山園中的祈禱看到，耶穌基督的受難代表了他願意把自己完全交付，這就是子對父的全然交託。而子在十字架上一刻，也是父愛的流露，因為父在那一刻接受了人對自己的完全拒絕，所以父可以說是最先受傷的。而過去，對於耶穌基督的受難至死的聖三的幅度一直不重視，甚至是被刻意忽略，就是因為我們很難接受天父也同樣地受苦。可是，如果我們真的認同聖三是同一個天主，那麼其中一個位格的苦難，其他位格自然就會有相同的經驗。

至於復活的事件，是子對於父的完全服從帶來的結果，代表了父對子的全然信服的肯定，父肯定了子在歷史上的一切努力。而子獲得的絕對勝利就是聖神時代的開始，聖神代替了聖子在世的工作，繼續聖化這個世界，所以復活絕對是一件聖三的事件。

雖然在福音中有關耶穌苦難史的敘述，未必能直接看得到以上的聖三幅度，但是可從後來門徒的表達，看出當中隱含的聖三幅度。例如在宗3:13中，伯多祿指出是天主讓祂的

僕人耶穌基督復活了。經文中的僕人稱呼反映了當時對於耶穌基督的身分，尚在發展的階段。而保祿在致羅馬書中也清楚指出，耶穌基督的死而復活，是來自「至聖的神性」（羅1:4），這正正是聖神的德能。這都讓我們明白到耶穌基督的死而復活，不僅是天父與聖子兩者的關係互動，更有聖神的參與。

以上談到的都只是一些較間接的證據，證明各事件包含了聖三幅度，這主要是由於早期教會並未有具系統性的反省。

6. 總結

在這單元中，我們游離在耶穌基督的生平和初期教會的反省之間，力圖在福音中找到耶穌基督的言與行，如何彰顯出他是聖三的第二位，並從聖子如何表達他與天主父的關係，以及他有關聖神的言論，看到聖三的幅度。雖然我們看到有關三個位格存在的例證，然而三位各自的內涵及彼此的關係，在新約中並沒有明確的表達。在聖史所敘述的耶穌生平，同樣可看到聖三的幅度，不過難於從經文中看出耶穌本身的經驗和意識，例如在聖洗一事中，我們很難辨別出，這個「你是我的愛子」的經驗，究竟是耶穌本身的親身經驗，還是聖史把自己對聖三的體會，放在這個處境來表達？因為早在初期教會的領洗經文，已經包含了聖三的幅度。

在下一個單元中，將會繼續面對相同的問題，就是要在不同的聖經作者的字裡行間，找出天主的啟示，要理解到這些究竟是耶穌本身的經驗，還是作者自身的體會。

7. 摘要

- (1) 聖三的表達要到新約時期才較具體，當中主要原因是由於耶穌基督本身以天主的身分臨在在世，讓初期教會認識到他既和天主父有相同的地位，卻又不是天主父。
- (2) 在耶穌的訓導中，我們看到他承繼了以色列稱天主為父的傳統，同時又加入了人際關係的幅度。我們要從耶穌如何稱自己為子，來證明他的訓導中具有聖三的幅度，因為當耶穌稱自己為子，代表天主有父的一面，父子就是聖三的其中兩位了。
- (3) 我們從福音中可以看到，耶穌基督不僅稱自己為天父之子，同時也表達出自己與天父處於同等的位置。
- (4) 山園祈禱中耶穌基督稱天父為「阿爸！父啊」，而且也曾特別指出天父是「我在天之父」或是「我父」，但當他和別人談到天父時，會分別說「我的父」和「你們的父」。由此我們可以看到，耶穌基督確實和天父有一份特殊的關係。
- (5) 雖然福音中說明了耶穌是天主父的兒子的身分，但在他的言論中並沒有明顯地呈現出這個兒子是天主，這一特點，要從他的行為才較容易看出。
- (6) 耶穌言論中提及的聖神，與舊約最大的分別在於，耶穌口中的聖神具有位格，而非僅是一種神聖的力量。
- (7) 從耶穌的生活中同樣可以看到聖三的幅度，不過需要留意的是，我們所認知到的耶穌生活是透過聖史的眼睛看到的，所以它們必然和聖史本身的信仰反省聯結起來。故此，我們不能輕易說這些生活中的聖三呈現，是歷史性的呈現。

- (8) 從耶穌的生活來看聖三，就屬於從聖三的行動來理解聖三，也稱為外在的聖三論。這個角度的好處是有據可憑，但是其危險性亦在於外在的聖三只是聖三在世界上的呈現，而真正的聖三卻是超越的。因此，我們在探討外在的聖三時，不應把這些理解絕對化，否則很容易就變成了三神論或一神論。
- (9) 從聖母受孕和耶穌受洗的記述中，我們都可以看聖三的幅度。不過要特別留意的是，這些記述幾乎可以肯定是有相當大的反省意味，而且當中和初期教會的聖洗有密切的關係。
- (10) 在聖子的受難、死亡與復活的過程中，我們看到聖子對聖父的無限交付，而又由這個過程中，可以看到聖父對聖子的全然肯定，這是個肯定子在歷史上的一切努力所帶來的絕對勝利，就是聖神時代的開始。在新約中，門徒怎樣解說此事件，也可以看出隱含的聖三幅度；保祿的神學中，也有相近的意思。

8. 參考資料

1. 谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》。台北：光啟出版社，2002，頁179-185。
2. 佘山修院改編，《天主論》。上海：光啟出版社，1993，頁132-143。
3. 教宗若望保祿二世著，中國主教團秘書處編譯，《「主及賦予生命者——聖神」通諭》。台北：天主教教務協進會，1986。

4. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁35-53。
5. 田春波，《聖三神學》。香港：論盡神學出版社，2011，頁114-152。

單元四

新約中的聖三概念（二）

1. 緒言

單元四可以說是這三個單元的一個小結，因為在單元二至四，我們都在處理聖經中有關聖三的信理，由舊約的天主觀，到新約中道成肉身的看法，讓我們明白到，聖三信理的意識早存於舊約之中，但一直到目擊耶穌基督死而復活的宗徒的時候，才真正觸及這個奧蹟。雖然有關聖三的真理已在新約中呈現出來，但是如何表達才可以讓人的理性，更清楚地理解這奧秘，就仍然需要後來的信徒努力。

2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 了解初期教會的天主觀；
- 掌握初期教會如何理解耶穌基督的身分；
- 明瞭初期教會如何理解聖神的身分；
- 了解初期教會對聖三的理解。

3. 導論

這個單元會探討初期教會如何理解聖三的道理。從今天仍然留下來的文獻，我們可以看到早在部分二世紀的信經中，已有聖三的表達：「我信天主全能之父，及子，祂的獨生子，我們的主耶穌基督，以及聖神，以及肉身的復活，以及聖而公教會。」（《教會訓導文獻選集》2）雖然這段信經是來自四世紀的書籍，但是其真實的年分應該早於二、三世紀，這即表示在教會的最早期生活中，聖三已經是整個信仰中最重要的部分。

在這單元中，我們要探討初期教會本身如何在耶穌基督的啟示下，理解聖三的道理。對於這些理解，我們會分開三個部分來探討。首先我們要審視初期教會的天主觀，因為最初的教會團體的成員，絕大部分都是猶太人，他們的天主觀自然是承繼猶太人的傳統而來，但當他們接受了耶穌基督的啟示後，他們的天主觀有什麼改變呢？在第一部分，就是要處理這問題。當確定初期教會的天主觀後，就再探討早期

教會如何理解耶穌基督這個天主的第二位，以及聖神這個天主的第三位。有關這三部分的探討，我們將會把焦點放在宗徒大事錄、若望著作及保祿書信這三部分。

4. 初期教會的天主觀



思考：綜觀整部聖經，不少信仰上的概念也是逐漸發展，最後是在基督的啟示下才達至圓滿，如愛人、如守法等等，不知你是否留意到？除了以上兩種，還有什麼概念是如此？

初期教會的天主觀和耶穌基督的教訓和行動，有極其密切的關係，因為天主的圓滿啟示是來自耶穌基督的。因此，初期教會對天主的認識，不獨是承繼了舊約的傳統，且因受到基督的影響，而進一步圓滿，這就是耶穌基督在瑪竇福音5:17中所言：他來不是為廢除，而是為成全。簡單來說，初期教會既承繼了舊約肯定一位天主的特點，但是又開始了三個位格的理解。

從依45:5-6可以看到舊約有關天主只有一個的看法。先知清楚地告訴以民，天主明言祂是唯一的天主，唯一的救恩。先知在45:18-21節再一次明確地說祂是唯一的神，是創造一切的神，祂在人還未認識祂以前，已經為人做了一切。由此可見，一神的天主觀在舊約時代已經深深銘刻在以色列人的心中。

新約時期仍然保留著這種一神的天主觀，例如耶穌在福音中曾引用申命紀的經文，來回答經師有關哪一條誡命

是最重要、最大的問題。這可以看到耶穌基督要帶來的天主觀，和舊約的並沒有矛盾，仍然是指向一位天主。而一神的天主觀為其他新約聖經的作者所繼承，並在經卷中表達出來，例如保祿在格前8:4-6中談論基督徒可否進食祭過邪神的肉一事時，曾明確地說，「除了一個天主外，沒有什麼神」。

為早期教會而言，他們除了明認一個天主外，從耶穌基督的言論中，他們更認識到天主是三位一體的，當中以對父與子兩位的認識較明顯。在新約中，聖史寫作時往往稱天主為 *Ho Theos*，意思是指天父是天主的第一位，是聖三的泉源，所以父、子、神三位並非完全並列的。聖史在瑪26:64中引述耶穌基督的說話，指基督是坐在大能者的右邊，這反映耶穌基督和大能者一樣有崇高的地位，但稍低於祂。由此可見，初期教會對於三位一體的天主，已經有一定的認識，只可惜這認識並不是有系統的認知，而是從形象中認識到。

整部新約中，唯有在伯後1:3-4，是以哲學語言——「基督天主性」——來說明聖三的道理。經文亦指出基督分給我們的，是「天主性體」，意即人可以分享天主的性體。這種說法是把天主擬人化了，變成如人一般，是有其性體的。當然，我們要明白到，伯多祿後書是較後期才成書的，所以對聖三的理解應該比其他經卷更深，加上受到希臘文化的影響，故此有較具哲學性的說法。

為新約的作者來說，他們一方面會稱天主為他們祖先的天主、以色列的天主，祂是整個民族的根源；但另一方面又會說主耶穌基督的天主父。這兩個說法看似是矛盾的，卻

沒有令宗徒感到困惑。因為這個有關天主聖三的道理，在教會最初期的表達，是近於一種經驗或體會的表達，直到後期才歸納成一個道理。

5. 初期教會對耶穌基督身分的反省

要探討新約中有關耶穌基督在聖三中的位置，我們需要處理兩個問題，首先是在新約中，找到初期教會肯定耶穌基督是天主的證據；其次，我們要看看，在初期教會的眼中，耶穌基督與天父的關係是如何的。既然二者同是天主，又如何是兩個不同的存在呢？這問題可以從天主子和聖言兩個幅度來看。

5.1 基督是主



思考：在新約裡，「主」一詞出現很多次。為你來說，「主」一詞有什麼含義？

在上一單元，我們的主要焦點是放在如何從耶穌基督的言與行中，看出天主子的身分，即是探討耶穌基督和天主父的關係，但卻沒有注意他的天主性。但如果要探討聖三的信理，就不能不先肯定了耶穌基督是天主，因為唯有他是天主，聖三的信理才得以成立。

對初期教會來說，要為耶穌基督冠以主的名號，其實並不困難，因為早在得撒洛尼前書中，保祿已經稱耶穌基督為主合共24次了，而普遍相信，得撒洛尼前書是保祿現存的最早一封書信，由此可見，基督徒在復活的奧蹟之下，已經認定了耶穌基督是主。

不過，這不能立即直接把「主」就等同「天主」，因為按照學者的考察，聖經中的「主」（*Kyrios*）還可以有其他多種的解說，當中包括尊敬的男士、老師或拉比、財產的擁有人、統治者，甚至是天主以外的神祇。由此可見，「耶穌基督是主」是有多種含意的，當中都顯示出耶穌基督在初期教會的地位，但只有「天主」這含意，才肯定耶穌基督的天主性。如路加福音有關耶穌榮進耶路撒冷的描述中，耶穌以「主要用牠」為理由取得驢駒，這裡稱耶穌基督為主時，明顯地是把他提昇至超乎人的層面，視他為「天主」。而若望默示錄的收結提到的「主耶穌」，這不單指出他是一個老師或具有大能力的人，他更是宗徒等待再來臨的天主。新約之所以以「主」來稱耶穌基督，除了要突顯他的天主性外，更要顯出他分享了天主管治天地的權能，為末世作一個救恩的中保。

若20:24-28的經文重點在於相信耶穌基督已復活了，以及這個復活的基督就是天主。從重點來看，「我們看見了主」中的「主」是指向天主，而多默所說的「我主」及「我天主」進一步引證了這推論，因為當中的「主」及「天主」二者是並列的，是同等的意思，所以當宗徒稱耶穌基督為主時，已經有基督是天主的含意。

為新約作者而言，這個天主（基督）與舊約中一直提及的天主有不少分別，這也驅使新約作者反省到天主是三位。保祿在斐2:5-11和哥1:15-20中對耶穌基督的描述是：「具有天主的形體」、「不可見的天主的肖像」。這不單表明了耶穌基督具有天主性，他就是主，同時亦表達出耶

耶穌基督與傳統天主不同的形象：「使自己空虛，取了奴僕的形體」，所以他的天主性是有別於天主父的。基督是與人相似的，不是單純一個超越的存有。此外，基督具有創造的能力，一切受造物都是在他內受造，所以相比於舊約的「智慧」與「言」，基督明顯是以位格的身分參予了整個創造的工程。

值得注意的是，在初期教會，特別是保祿的書信中，往往稱耶穌基督為主，而稱天父為天主，這是由於初期教會意識到天父與基督既同樣是神聖的，但又有分別，所以以不同的稱呼作為區分。例如保祿在羅馬書的祝福詞中（羅1:7），以「主耶穌」和「我們的父天主」作出區別，但兩個稱呼是並列的，恩寵與平安都是由二者一同給予的，祂們都是我們的救恩源頭。保祿在格前8:6中，清楚表示耶穌基督和天父雖然是兩個不同的名稱，但都是一個天主，並非兩個。這種表達在初期教會中從沒有引起爭論，似乎是因為這是一個活生生的事實，就如聖三（嚴格來說只有聖父和聖子）的說法也是他們的生活經驗，是得到普遍認同的看法

5.2 基督是天主子

保祿在得撒洛尼前書中已經稱耶穌為「聖子」，即天主子（得前1:10），而按照學者的統計，保祿在他的七封的書信中，一共有十五次以天主子這個名號來稱呼耶穌，每次都是在書信的重要地方，如論及復活的問題（格前15:28）；宣講的道理的真確性（格後1:19）；以至說明自己的信仰經驗（迦1:16; 2:20; 4:4），以「天主子」來稱呼耶穌，可見這

個名號的尊貴。這些表達在宗徒眼中似乎是理所當然的，所以我們相信有關耶穌是天主子的說法，應該早在保祿傳教之前，已經有共識。而羅1:3-4所記述的保祿說話方式，並不是保祿一貫的口吻，這種說辭應是源自一個更古老的傳統，保祿只是承繼了這個傳統，並把這個固定形式的說法傳給其他信徒，這也證明了耶穌是天主子的說法為基督徒廣泛地認同。

為保祿而言，天主子這個身分亦代表了一種最徹底的犧牲，因為天主子最終是要為人受苦，這認知是承繼自舊約的傳統的。在舊約中，受苦者或是個別的義人，同樣也會稱天主為父。但基督以天主子的身分被釘在十字架上，實際上是為了徹底犧牲後的全然勝利。

耶穌基督天主子的身分絕非因著他的巨大犧牲，而為天主所提昇的，因為保祿在迦4:4清楚告訴信徒，天主把自己的兒子派遣出來，所以這個兒子並不是後來才出現的，而是在最初就已經是兒子，天主父在適合的時機把他派遣出來。

羅馬書亦清楚指出這兒子本來是沒有「肉身的形狀」，所以他必定是在降生以前，就已經是天主父的兒子了，而非成了人後才成為天主子。在若望福音中，若望經常指出耶穌基督是天主的獨生子，而這個獨生子所表達的父子關係是不同於我們與天主的。如果我們的子女身分和耶穌基督本質上是一樣的話，若望聖史就不可能稱耶穌基督為獨生子了。

從初期教會有關耶穌基督天主子身分的探討，我們可以看到，初期教會早已經從其本質上來看待耶穌基督的身分，而不把耶穌基督視為純粹的義人。

5.3 基督是聖言

耶穌基督除了擁有天主子的身分外，也有聖言的身分。若望福音中有不少「父」與「子」的用語，當中稱耶穌為子的地方，共有17次，而稱他為天主子的地方，則有9次，而「言」或「聖言」（word）的稱呼更是對聖三信理的最重要解說。

若望聖史在福音的開首（若1:1-18）明確地指出，聖言與聖父是同時存在，他本身就是天主，肩負著創造的任務，世界是由他而創造的。若翰為他作證，指出這個聖言取得血肉而成為了耶穌基督。由於聖言的存有可追溯至世界的起始，所以基督並不是單純存在於此時此刻，更可以追溯至創世之先，令到初期教會的信仰並不是局限在一個人的身上。

其實這裡有關「聖言」的描述和舊約的箴言和德訓篇關於智慧的說法，相當接近的，二者都是在一切都未出現以前已經存在（箴8:22-31），是「首先出生」的（德24:1-12），並且同是由天主而來的，有「受生」的概念。既然兩者有很相近的含意，為什麼若望放棄採用「智慧」，而採用「聖言」的概念呢？有學者推斷這可能是由於舊約中的「智慧」是以女性形象出現，而當時的猶太人同樣視梅瑟的法律是智慧的化身，為免引來歧義，所以聖史放棄採用「智慧」的概念。此外，「聖言」的稱號更能明確表達耶穌基督的真實身

分，以及他為我們所做。言是來自說話者，它一方面是說話者的一部分，但在某個意義上就是說話者本身；但另一方面，說話並不是說話者，二者並不一致，這正好表達出耶穌基督與天主的關係：「聖言與天主同在」，「聖言就是天主」。

這個「言」承繼了從舊約以來有關天主的話語的傳統，代表了天主的意向和啟示，並進一步發展，所以若望聖史說「那獨生者給我們詳述了天主」（若1:18），因為言本身就是天主的意願。

此外，由於言的意象有其普世性，所以採用聖言來解釋耶穌基督的身分，有助於當時的希臘人理解救恩的普遍性。言（*logos*）在希臘文化中，有極其豐富的含意，當中包括智慧、言語及理性，全部都可以用來表達耶穌基督的特點。由於「言」容易為希臘人所明白和認同，所以不僅若望聖史採用，早期教父都很常採用此說法，正如猶斯定在《第一護教書》中強調言的普世性意義，指出凡能按言而生活者，廣義而言，都是基督徒。至於奧利振在《駁斥吉爾松書》中也有強調聖言普世性的說法。他將基督聖言比喻為光，指出他可以光照所有的地方。

若望聖史採用了言這個說法，為基督徒開拓了一個嶄新的局面，他在不改變信仰內容，只轉化形式的方式下，令本來非常猶太化的信仰，變得可以和其他非基督徒的思想家交談。

6. 初期教會對聖神身分的反省

初期教會關於聖神的反省比聖子為多，這是因為聖神並沒有和宗徒一同生活，但宗徒同樣需要理解聖神，也要向信徒解說。宗徒大事錄中提及的聖神降臨事件（宗2:1-4），清楚表達出宗徒有很明確的聖神經驗，而聖神與教會的誕生也完全連結起來。如果我們相信教會是由聖子的寶血而成，那麼作為成就教會誕生的聖神，應該享有和基督對等的地位，並且是同樣具有天主性的。此外，在教會初期發展時需要執事協助工作，而那被選的執事都是「充滿聖神和智慧的人」（宗6:1-4），可見聖神在教會成立後繼續與教會在一起。

在初期教會的概念中，聖神是具有位格的，如「照聖神賜給他們的話」（宗2:1-4），或宗7:51中提到的「你們時常反抗聖神」，這些字句明顯是指向一個具位格的個體。不過，在宗徒大事錄中並非所有「神」（spirit）的字眼，都是指向天主聖神這個具位格的個體。在宗徒大事錄裡提及的「神」是有幾層意義，例如伯多祿在宗2:17中所提及天主的「神」，是指一種非位格的天主力量，就如舊約的力量，是聖化的泉源，讓人有特殊的能力，而在宗2:38中所講及的是聖神的特殊的恩惠，並不是指聖神本身。

在若14:16-17中，耶穌基督提及有一位在他離去後，與宗徒同在的護慰者，就是具位格的聖神。護慰者的本意是一個具大能而又友善的朋友，可以為當事人在法庭上作辯護。按照這個意思，為伯多祿在宗4:8的處境而言是相當適合的，因為當時伯多祿正要面對法律上的質疑，而聖神在這

一刻充滿他的心中身上，令他能夠辯明，發揮了護慰者的作用。

至於保祿書信中所提及的聖神，經常是有兩個層面，一個是較功用性的，例如在格前2:14和3:16提及的，較接近舊約中的天主的神，像一種力量，而非指天主的第三位聖神。縱使是迦4:6和羅8:9提及的基督的神，也只是舊約以來的的神。然而在另外的一些地方，我們卻可以看到一個較具位格的聖神，而不是單純的一種力量，例如在弗2:17-22中，保祿指出人要「在一個聖神內」，才可以到達天主父那裡。這裡的「一個聖神」就較具有位格的含意，同時，保祿又指出基督成為教會的磐石，而人在這個建築內，最後要因為聖神的緣故，才可以令自身也變成了天主的居所。這個說法要突顯的是聖神作為中介這獨特的角色，而不再是一種力量。由此可以反映出，在保祿的認知中，聖神不僅僅是一種力量，同時也是一個特殊的位格。

還有一點可以注意的是，保祿書信中有關聖神的經驗，許多時候與有關基督的經驗是非常接近的，這是因為保祿意識到要到達基督處必須經過聖神。例如，保祿在迦3:1-5中向迦拉達人明言，聖神是他們進入恩寵的開始，而福音亦明言基督是得救的唯一道路，所以在賜予救恩的一事上，基督和聖神都共同參與在當中。再者，保祿在得前1:5-7中指出，宣講得以有效，其中的關鍵在於聖神的德能，而教友也是由於懷著聖神的喜樂才能夠接受宣講，這可見聖神在此事上的重要性，並間接說明了在初期教會的思想中，聖神和基督的關係是極其緊密的。保祿甚至將基督與聖神並列，指出

祂們是人獲得潔淨和成聖的因由（格前6:11）。故此，有基督的臨在就有聖神的臨在。

不過，即使我們在保祿的書信中，看到基督與聖神有極其密切的關係，但是為保祿，以至整個初期教會，都不把二者視為同一個神，這可以從瑪竇福音（瑪1:20）和路加福音（路1:35）有關耶穌成孕的片段看到。兩段敘述都清楚指出耶穌是藉聖神而成為胎兒的，祂們各自都有屬於自己的位格，並不可以交換變更的。

在屬較後期的若望的著作中，聖神的位格比保祿書信中更為明顯。若望再不從功用性的層面，而只會從位格的層面去理解，視聖神是個體。就如若一5:6-8中，聖神是一個獨立個體，祂既為耶穌基督作證，而祂本身也是真理。

若望福音亦清楚指出，聖神除了是聖父，同時也是耶穌基督派遣的護慰者。在耶穌基督升天後，祂就負起聖化教會的責任了，故此領受聖神後，教會就有判斷的能力了（若7:39; 20:22-23）。雖然耶穌基督與聖神在若望著作中都被稱為護慰者（若一2:1；若14:26），但祂們並非同一個，而是兩個不同的位格。若望清楚表明了聖神是另一個護慰者（若14:16），並非耶穌基督的代替品，或者影子。因此，雖然若望稱耶穌基督是真理（若14:6），但是他不同於若14:17的真理之神，經文中的「他」明顯地是作為一個獨立位格來表達。

由此可見，無論是宗徒大事錄、保祿書信還是若望著作，對於聖神的描述都是一致的。雖然舊約中的天主之神等概念對他們有一定的影響，卻沒有阻礙他們認出聖神的位格，認出祂是另一位的概念。

7. 初期教會對三位一體的理解



思考：今天教會內每一個人都相信天主三位一體的道理，但這道理究竟是什麼時候，成為我們信仰的核心？宗徒跟隨耶穌時是否已經相信？還是再遲一點才明白這道理？

初期教會很早便從親身經驗中，意識到三個天主的位格，但由於他們對各個位格的理解並非出自抽象的思辨，而是來自他們的經驗，所以有關三位一體的表達，不是一個哲學性，或是思辨性的課題。他們純粹將一個天主的信仰與三個不同的天主位格的經驗結合，成為三位一體的信理。

初期教會主要透過禮儀生活，以及祈禱來宣講聖三的奧蹟。在迦4:6，我們可以看到禮儀化後三位一體的說法，將它與今天彌撒中的說法作對照，就會更加明顯；而在弗3:14-21中的那一段，就更明顯是禮儀的用語，因為單單看末尾的「阿們」，就可以看出像今天禮儀中的結束用語。

在禮儀生活中，以入門聖事中的聖洗聖事，最能表達聖三的奧蹟。例如瑪28:19中提到「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」，這明顯地反映出早在初期教會，已確定了三位一體的信仰模式，並為洗禮的儀式所採用。這個說法是大異於猶太傳統的一神思想的，並代表了猶太一神論進入了聖父、聖子、聖神三位並存的新觀念中。保祿在羅6:4亦提出相似的看法，雖然當中的聖神並不明確，但是按照我們對於聖神的理解，新生活實際可以代表聖神。因此，人是藉著父的光榮，也就是因父；如基督

般從死者中復活，就是因子；進入新生活，就是及聖神之名了。故此，保祿在羅馬書中的說法，實質代表了對聖三信理的確認，這也是保祿神學的一個特點。

此外，保祿書信的祝福語中也採用了不少聖三的祝福，如羅馬書的開始部分既提及耶穌基督是天主之子，也強調他由天父而來，只是沒有明確地指出聖神的身分，但是我們可從「至聖的神性」一句中窺見聖神的臨在，事實上，有些翻譯的方法就是把這句翻譯為「聖善的神」，以便顯出聖神的臨在。格後13:13有非常明確的聖三表達，而這個表達反映出三個位格的同等，因為保祿把祂們放在一個平排的結構中，用來祝福收信者。由於這個結束語的格式相當嚴謹，所以我們有理由相信不是保祿自己的創作，而是源自一個更古老的傳承。

在探討聖三信理的過程中，我們必須明白這個由基督降生帶給初期教會的一份特殊經驗的起點，才可以明白為什麼後來的神學家運用理性仍不能圓滿地解釋聖三的信理時，仍不會認為這個信理是錯誤的。所以有關聖三的研究，始於經驗，經歷理性分析後，還是要回到信仰的經驗中。這正解釋了為什麼在宗徒大事錄2:32-33及5:30-32的演辭中，會有聖三的幅度存在。

8. 總結

引用新約不同經卷的目的，是要說明三個位格的表達對初期教會而言，並不困難，甚至可以說是自然而然的事，因為他們親身經驗到聖子與聖神的臨在，並且從中理解到天

主父的大愛。我們今天對於聖三道理的煩惱，實質是源自理性思考後的結果。

有關聖三信理，初期教會首先是肯定父的位格，由於舊約中一直都有天主的存在，所以新約很快把耶穌口中的父等同了舊約中的天主，唯一的真神。不過，這個新約中三而一的天主父，是通過祂的子，或在聖神內，施以救援，這正是與舊約中透過先知直接和以色列民對話的天主不同之處。

至於對聖子的最重要反省，就是把耶穌視為一位超越了舊約的天主子。他們首先肯定了耶穌基督是天主，把他由人的層次提升至神的層次；其次是強調他的下降，即由至高天主的地位，降生為人。在這裡，有關耶穌基督的描述，再不是單純的經驗，而是作者對他身分的反省，這也引申到聖三的信理的反省。

另一個具反省性的部分，就是採用了形上的表達方式指出耶穌是聖言。就如斐理伯書指耶穌取了人的形體，這個「形體」就是哲學上的 **form**，這表達方式便是把人加以分析，分為不同部分的理解方法，屬哲學性的理解。這就如若望福音中的 *logos*，也是一個抽象的概念。當時的聖史嘗試採用一種抽象的表達方式，把天主的概念傳達給沒有經歷過聖三奧蹟的人，使之成為可以被理解的。進入到形上的表達方式後，就不可避免地進入形上的、理性思辨之中。

還可以留意的一點是，初期教會並未意識到三和一的對立，同時也沒有意識到要把三和一連結，這是由於在當時信仰的經驗遠比信仰的反省來得切身和強烈。

總括來說，初期教會有關聖三的訓導基本上與聖三的外在工程是不可分開的，雖然有些已經成為宣信條文，或祈禱的用語、洗禮的經文，但仍未是教會的當信道理。我們今天接觸的聖三信理，遠比當時的看法複雜。

9. 摘要

- (1) 從新約裡，可見宗徒既承接基督有關聖三的啟示，也有自身對聖三奧蹟的反省。初期教會承繼舊約的一神觀，並進一步圓滿舊約的說法，開啟對三位的理解。
- (2) 初期教會稱耶穌基督為「主」，雖然此詞有不同的意思，但在新約裡都是指向天主的含意。因為不少經文證明宗徒所稱的「主」，是有「天主」的意思。
- (3) 與此同時，教會並沒有把基督等同天主，如保祿書信指出耶穌基督具天主的形體，但又為天主高舉，二者不是同一。雖然新約已意識到基督的天主性，但初期教會並未因此產生混亂，反而是以無容置疑的態度，接受天主父和主耶穌，都具有其天主性。這態度為我們理解後來的爭論，有很大的指標作用。
- (4) 在新約中，基督還有天主子的稱號。保祿在其書信中屢屢稱基督為天主子，特別是在一些重要的地方，都以此稱呼，可見天主子是教會的信仰，毋須質疑。保祿筆下的天主子，還有徹底犧牲及非因義德而成為天主子的思想。
- (5) 若望聖史指「聖言成了血肉」，就是一個概念性的說明，指出天主子的先存性。同時，若望聖史還以強調耶穌基督為天主的「獨生子」，來說明他的身分，並指出耶穌基督是「聖言」，指出聖言與天主同時存在，並且創生萬物。這個說法，和舊約的傳統很相近。

- (6) 若望聖史所言的「聖言」的特性，與舊約有關智慧的描述，十分相似，但是若望聖史沒有用「智慧」來代表耶穌基督，相信是因為舊約中的「智慧」傾向女性的形象，加上「智慧」往往是梅瑟法律的代表，如果以「智慧」代表耶穌基督，可能產生誤解。
- (7) 初期教會對聖神的反省更多，從宗徒大事錄中可以看到，聖神和教會的建立有密切的關係，由此可以推想聖神的地位與基督相等。不過，該書中的聖神，不一定指向位格，但在好幾個地方都有明顯的位格的表達。在保祿書信裡，也有相同的情況。
- (8) 保祿同時強調聖神與基督身分的平等性，因為人必須經過聖神才能到達基督處，而聖神為人的宣講而言，是成功的關鍵，是人能夠聖潔的根由。雖然保祿和初期教會都把聖神與基督對等，但是並不把二者混淆，二者不可互換的，這從聖母受孕一事可以看到。
- (9) 在若望的筆下，聖神的獨立性完全呈現出來。聖神是護慰者，是被派遣來引領教會的，祂和基督並不是同一位，而是另一位。
- (10) 初期教會由於是透過經驗來理解三位及一體，所以他們並沒有採用哲學理性的推論，來辨明這奧蹟，故此要理解他們是否肯定三位一體，我們可以從一些禮儀性的經文中看到，如迦拉達書及厄弗所書都有這樣的經文。
- (11) 聖洗經文中的聖三幅度更加明顯，它們和猶太人的一神觀大異其趣，非常不同。關於初期教會這種表達，可以讓我們明白，為何即使三位一體這個明顯不合常理的說法，仍然是教會當信的道理；因為這是初期教會在基督身上獲得的啟示，是他們信仰的真實經歷，所以即使在理性上似不合理，仍不會改變。

10. 參考資料

1. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。
香港：基道出版社，2006，頁6-10。
2. 佘山修院改編，《天主論》。上海：光啟出版社，1993，
頁144-211。
3. 思高聖經學會，〈言、聖言〉，《聖經辭典》，修訂版。
香港：思高聖經學會，2004，721條。
4. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出
版社，2007，頁55-98。
5. 田春波，《聖三神學》。香港：論盡神學出版社，2011，
頁153-208。

單元五

教父時期的聖三論（一）

1. 緒言

天主聖三的道理不是教會芸芸道理中的一條，而是整個教會道理的核心，這道理亦闡明教會的信仰與其他宗教的分別。雖然猶太教、伊斯蘭教和基督宗教都相信唯一的真神，但基督宗教相信天主這位真神的內在生命裡是有三位，猶太教及回教所相信的只有一位。另一方面，從保祿宗徒的書信中亦可看到，雖然保祿仍未清楚了解到天主內在生命的本質是什麼，但他理解到這位藉耶穌顯示的真神與當時的希臘的多神宗教是有所不同的：天主有三位的同時亦是唯一的天主。聖三的道理就因著教會的反省、認知而使基督的信仰從眾多宗教之中識別出來。

無論是耶穌的言行或初期教會的宣信經驗，天主聖三的道理都是以敘述的方式表達。初期教會從救恩史中天主的自我流露出發，肯定天主有三位，指出三位在救恩史中各有不同的角色及工作，並清楚地表達在他們的宣信、靈修生活及團契中，但沒有進一步界定三位的內在關係。

直至第二世紀初，理性思考這經驗的過程開始，教會嘗試演繹這種一而三、三而一的經驗。因此，這三個單元將會承接上個兩單元有關初期教會的聖三經驗，進入思考性的討論當中，看看不同時期的教父，如何理解初期教會所傳達的經驗，並且把這個經驗轉化成可以宣之於口和讓其他人也可以理解的信理。

2. 單元目標

讀者在完成本單元後，應可以：

- 掌握教父時期聖三論與初期教會的基本分別；
- 說明猶思定採用邏各斯的原因；
- 說明猶思定聖言的種子的說法及其貢獻；
- 說明聖依勒內有關聖父與聖子的關係；
- 說明聖依勒內「天主的雙手」的內容。

3. 導論



思考：本單元討論教父的聖三論，你可認識不同時期的教父？宗徒教父與護教教父有何分別？

天主聖三的道理基本上與基督學相輔相成。基督學就是研究基督是誰的學問，而研究的方向主要有兩個，一個是從基督本身出發，審視耶穌的生平再結合信仰的因素，看看基督的身分與行動；另一個是從信徒身上出發，看看如何理解基督的拯救，這就叫作救援論。而教會對天主聖三的反省經常是從救援論出發，看看聖三如何促使人獲得救恩。當我們的信仰重點由這個角度出發，很自然就是把重點放在和經驗有關的地方，而不是抽象的道理，因為如何獲得救贖，某個程度上是非常個人的經驗。因此，整個基督宗教的信仰或希伯來的文化傳統都不喜歡抽象。以早期教會為例，都是以歷史性，以天主的救援為其中心。促成教會對天主聖三的反省有兩個大因素，一個是對內，另一個是對外。

內在因素是因為信仰會尋求瞭解。教會初期的教父們雖然深信耶穌是天主子，但仍不清楚他與父的關係，也不明白耶穌基督天主子是怎樣同時是真人和真天主，就是因為這些內在本質的問題促使初期教父們要去正視及處理。

至於外在的因素，也可以分為兩點。首先是在第一，二世紀時期，教會在中東、小亞細亞等地傳教，當時這些地方均受希臘文化所滲透，猶太人要面對著怎樣去解釋耶穌既是天主子又是人的問題時，又要面對不同的哲學思想，結果出現把信仰與希臘哲學結合的異端唯識論（Gnosticism），

這套思想確實能發揮當中二元性的含意，解釋耶穌基督的人與天主二重身分，但卻放棄了耶穌基督的歷史性，把耶穌基督僅視為一種智慧，這就是把信仰轉化為一種哲學。由於這並不符合教會信仰的真諦，因此教會本身也需要探索如何表達教會的信仰，以及在這樣的哲學處境中加以回應。

其次是希臘多神的環境。在希臘文化中，神基本上是指一些有超常能力的存有，所以多神在這樣的思念下是很自然的事情，而初期教會要在希臘文化的環境中，需要面對一個多神的信仰，探索如何令對天主聖三一是一體三位的理解，不會變成三神的信仰。

在這樣的背景下，教會中具識見者，也就是後來稱為教父的一群具聖德的學者，開始反省聖三的問題。這個反省的時間並不短促，最早期的教父是由最基本的認知開始，漸漸才找到更清晰的方向，並且嘗試給予這個奧秘一個可以理解的答案。

在本單元中，我們就會看看初期教父如何理解聖三這個問題，不過會先從錯誤的理解入手，這是由於初期教父探討聖三問題的原因，是由於當時先出現了錯誤的看法，並形成了不同的異端，教父為糾正這些錯誤而作出反省。故此，我們先看看當時主要的異端，然後再探討早期教父和護教教父的聖三論。

4. 早期教會關於聖三論的異端



思考：在你自己的慕道過程中，是否應聽過有關聖三的比喻，可否分享一下？你是否有想過，曾經聽過或講過的有關聖三的比喻，當中或多或少，都有點不當？

4.1 形態論（Modalism）

形態論也稱為「形態一位一體論」（Modalist Monarchianism）。它的出現，是為解決只有一個天主，卻又有聖父、聖子及聖神三者不同的問題。其解釋方法就如它的名稱一樣，視三位純粹是天主三個不同的外在形態，由一個天主在歷史的舞台上扮演三個不同的樣子。三位似是幻象，沒有真實的分別，本質上是沒有任何的改變的，所以實質只有一個天主。這就如同水的三態，同一滴水點可以是水點，是氣體，也可以成為冰粒，但是實質上是同一滴水點，三個不同的狀況只是表面上的不同。

這個說法表面上處理了一個天主與三個位格間的矛盾，因為它解釋了人為何在只有一個天主的前提下，仍然有聖父、聖子及聖神的信仰經驗，但實質上是否定了初期教會有關三個不同位格的經驗。今天所言的聖父創造、聖子救贖、聖神聖化，三位各自有不同的工作，就變成沒有意義的分別，因為雖然三個功能各有不同，但是都是由同一個天主所做的，祂只是為了滿足人的不同需要，扮演了不同的角度。這種解釋方法，並不符合我們三而一的信理。教會稱持此說者為「聖父受苦論者」（Patripassians），因為按他們

的說法，聖言成了血肉的意思，實際是聖父成了血肉，而基督在十字架上受苦至死一事，實情是聖父同受此苦。

4.2 從屬論 (Subordinationism)

這異端確認聖三是三個分明的個體，而不是同一個體的三個扮相。所謂從屬，就是以聖父為尊，認為聖子與聖神只是從屬於聖父，如果再細分下去，就更會指聖神是從屬於聖父與聖子的。這種說法既得到聖經的支持，而在推論上亦解決了三位一體的說法。哥羅森書指出耶穌基督是「首生者」（哥1:15），這暗示了他是由天主所生，地位自然較天主教父低。若望福音（若14:28）也提到耶穌基督親口指出，天父要比聖子為大，所以三位不可能是無大無小、無先無後。

從屬論的說法深受新柏拉圖主義的流溢說（Emanationism）所影響，兩個學說的思想非常相似。支持從屬論者認同善只有一個的說法，所以既然天主是神性的根源，那麼其他的存有，即使多接近這個根源，也不可能是源頭本身，他們極其量只有極大的神性。這說法雖然確定了天主只有一個，也證明即使耶穌基督與天主同性同體，但事實上子仍是從屬於天主，並不是整個世界的根源，讓聖子，甚至聖神失去了真正的天主性。

以上兩種異端的出現，和我們所提及的「內憂」關係較密切，它們都是教會在理解信仰的過程中，受到當時的思潮影響而偏離了信仰經驗的事實。特別是當中的從屬論，在護教時期一直伴隨聖三論的發展，這是因為當時對聖三彼此

關係的探討，集中於外在救恩工程，而從這進路出發，在語言表達上必然會有先有後、有大有小的情況。

4.3 三神論（Tritheism）

這個異端剛好和形態論相反，因為它所強調的不是三位的同一，而是三者的不同，它強調三個位格的平等，三者並沒有先後，解決了從屬論的問題。然而它過分強調三位，而忽略三個位格的共融特點，有走向多神論的傾向。雖然這學說並沒有令教會走到真正的三神論，但是西方教會不時有這種傾向的表達，這成為東方教會批評西方教會的重點，所以我們在探討東方教父的聖三論時，可以看看東方教父如何以三位的互相關係來解釋三位一體的問題。

5. 早期教父



思考：一般來說，教父是指在初期教會以後，具聖德的基督徒作家，他們大部分是主教，也有部分是神學家，而他們在教會思想、體制及發展上，都有很大的貢獻。你印象最深刻的，是哪幾位教父？

所謂教父，正如在本教材系列《教父學》中所言，是指繼宗徒之後的重要神學家，而這裡的早期教父，是指第一、二世紀的教父。他們當中有些是主教，有些則是宗徒的門人，所以又稱為「宗徒教父」。這個時期的代表人物主要有三位，分別是羅馬的克萊孟（Clement of Rome，死於101年）、安提約基的依納爵（Ignatius of Antioch，約死於107

年) 以及聖斯米納的玻里加 (St. Polycarp of Smyrna, 69-155)。從他們的著作中看到他們對聖三的反省只是雛型，焦點仍然是瑪28:19中所說的洗禮經文：「因父及子及聖神之名給人付洗」。教會為確定自己的存在價值及傳教的需要，辨別自己的信仰，並在邀請人加入教會時，能用簡單的言語告訴人他們所相信的，遂以「因父及子及聖神之名」為當時教會信仰的核心內容。

隨著這些反省的深化，加上教會開始遇到迫害，天主聖三的名號更成為信仰的規範。否認聖三名號，往往代表否認信仰，所以在入門禮儀中，主禮會問候洗者三次是否相信聖父，聖子及聖神，在救世工程中有不同的工作及角色，他們要三次回答「我信」，主禮才「因父及子及聖之名」給慕道者付洗。聖三是初期教會禮儀、祈禱、生活中心及標誌。初期教會信仰的發展到了這階段，基本上仍然不是以思考性的反省為主，反而是著重帶引慕道者進入天主聖三的生活之中。故此，有關聖三的反省是從外在的工程及功能性方面出發和引申。

安提約基的依納爵以建屋來比喻天主聖三，父是泥水匠，將活石（信友）建立起來，成為一座殿宇（教會），而子就是建立這座殿宇的工具，至於聖神則是繩索。我們可以看到，他在解釋聖三時亦以一個功能性的角度去處理，即祂們做了什麼來作區分。這比喻表達出聖三在進行同一工程，但子、神似乎是從屬於父。

所以與聖經時代相比，早期教父這幾十年來關於聖三思考性的反省並沒有很大的突破，這幾位作者的作品只是見

証了聖經的信仰。早期教父仍然是在一個禮儀脈絡之中，教會的整個生活是宣信、頌揚聖三的工程，然而他們肯定：天主只有一個；天主有三位；但父與子的關係，他們並沒有界定。他們相信耶穌基督的先存性，以及在創造、救贖等工程上有一定的角色去扮演。

6. 護教教父



思考：對於「護教」一詞，你有何觀感？過去教會有很長的一段時間，採用此詞來表達教會對於外界誤解或攻擊的回應態度，但是梵二以後，一般都不再採用此詞，原因是對抗性太強。你是否同意？

護教教父，是指二世紀末至四世紀初的教父，他們因為身處的年代，受到希臘文化或傳統希伯來文化的挑戰，例如當時的人質疑耶穌這平凡的猶太人，怎能成為普世的救主，怎樣可以帶來普遍的救恩。面對這些挑戰，教父努力地讓信仰在希臘文化中得以圓滿地表達，並對各誤會及攻擊加以辯解，故此稱為護教教父。

6.1 猶思定的聖三論

猶思定（St. Justin, 100-165）屬東方教父，作為哲學家，他明認基督是一個信仰的同時，也認為基督信仰是世界的真理，是一種哲學上的真理，所以追求真理，就是追求基督信仰。他利用當時希臘文化所熟悉的觀念——邏各斯（*logos* 的音譯，或會譯作「言」、「道」）的觀念去處理耶穌基督的先存性及歷史時空的關係。

6.1.1 邏各斯

邏各斯 (*logos* 的音譯，譯作「言」) 此詞早存在於希臘文化當中，具有言語、理性、規則等含意，並有普遍存在的特性。猶思定利用它作為交談的共通點，對它注入了信仰的元素，使之成為「聖言」，即聖三的第二位。他在《第二護教書》 (*Second Apology*, 5) 指出，言「在萬世之前已與天主同在」，這明顯是呼應若望福音中「聖言與天主同在」 (若1:1) 的說法，而「在起初天主藉著他創造及命令一切」，又是與「萬物是藉著他而受造」 (若1:3) 的對照。這種說法既承繼了若望福音的傳統，並配合了當時的希臘文化而加以發揮，成為了猶思定與外邦人交談的重要根據。

在文中，他強調了天主父的先存性，祂是「非受生」，以及沒有起源的。他指出一切有關天主父的名字，都是屬於稱號，是後來才給予，所以沒有名字的天主父實則是沒有起源的。既然天主父是先存的，而天主與聖言同在的話，那麼，聖言也必然是先存的。同時，在引文中可以看到，猶思定把聖言和基督等同起來。按照猶思定的看法，聖言通過降生而成為基督，這不單讓我們可以追求天主的真理，還明白到真理的最圓滿表達，就是在降生的基督身上。

此外，猶思定指出「言」一早已存在創造者的意志裡面，亦可以說是創造者的「智慧」或「*reason*」 (這是理性的意思)，當這個「智慧」表達出來時，就成為整個救恩史。在聖經傳統中，整個救恩史的呈現與天主之言是脫不了關係：創世時，天主以言語來創造萬物；在以民的歷史中，

天主以祂的言帶領著他們；至於基督，他就是天主最圓滿的聖言了。

6.1.2 聖三的關係

這種解釋也可用以說明聖父與聖子的關係。我們可以從一個人的說話中，理解到他究竟是怎樣的一個人。當然，言語和他這個人本身是有分別，但是同時也可以說是這個人本身。所以，天主和聖言確實有別，但實質是指向同一個本體，聖言就是祂的表達。在這解說下，聖言降生便成了自然而然的事情，因為聖言本身就是言，而言語往往會令人產生行動，正如天主創世時說「光」，隨即就是光的運行了。由於這都是物質世界層面的東西，所以希臘人就較容易接受聖言降生的概念了。

雖然「言」這個概念解釋了耶穌基督的先存性及在歷史時空的關係，但猶思定卻並沒有說明「言」與創造者，那無形無像，完全超越的真神是一份怎樣的關係。事實上，猶思定的說法也引來不少的懷疑，例如在《第一護教書》中，他明確地說出天主子是居於第二的位置，而先知之神屬於第三位置（13），這似乎把聖子和聖神的地位，放在天主父之下，這實在是一種近於從屬論的思想，然而他又說聖三是三位並列的（《第一護教書》6, 61）。所以我們可理解他在書中第13章所說的第二及第三位置，並非以級別的角度來理解。在猶思定的心中，聖三的地位仍然是平等的。

6.1.3 聖言的種子

邏各斯的說法是猶思定及同時代的教父的共同立場，不過猶思定把這個「邏各斯」的觀點再加以發揮，提出「聖言的種子」（*seminal word*，希臘文是 *logos spermatikos*）的說法，來平衡信仰與文化的關係。

猶思定提出，聖言的種子早已經傳播到世界各地，甚至可以說，早已經傳播到每一個人的身上，故此整個世界的人都已經分沾了聖言，不過這種子需要基督，因為只有耶穌基督才可讓這聖言的種子變得具體。換言之，雖然聖言的種子早已存於萬事萬物當中，但是這只是片面的、零碎的，直至聖言本身降生以前，人對於真理的理解是不全面的。

猶思定由此提出希臘文化並不悖於基督的信仰，反而為基督真理鋪路，因為不同的文化內容，包括希臘的哲學、藝術、文學，實質都是藉著每個人自身所獲得的聖言種子發揮出來的。他與另一位教父奧利振分別在各自的著作《第二護教書》（13）及《駁斥吉爾松書》（*Contra Celsum*, 7.17）提到天主真理的普遍性，不認同只有在基督內才有天主的啟示。持守相近看法的，還有亞歷山大的教父亞大納修，他在《論降生的聖言》（*De Incarnatione Verbi*）一文中，指出既然每個人都擁有理性，所以每個人在本質上都有聖言的種子。由此可見，有關拉內的無名的基督徒的看法，其根源早在二世紀開始已經種下了。

猶思定採用了聖言的種子的說法，解決了基督信仰與希臘文化對話的問題，但是聖三論還有另一個問題，就是聖言如何為聖父「生」出來。「生」這個說法並不同於人類的生育，因為聖父生聖子，並不是由一變二，祂們仍然是一體。「生」只是一個類比的說法，正如在本教材系列《神學導論》中所言的神學類比方法。猶思定深信基督是「天主的首生者」，但是對當中有關「生」的涵意沒有作出詳細的分析。他之所以提出父生子的說法，是因為這說法不會損害父和子的天主性的完整，同時也無損於彼此獨特的角色。

由於猶思定沒有明確的解說聖言與聖父的關係，因此衍生了不同的解說方法，如「形態論」或「從屬論」。這兩種學說都是嘗試指出「聖言」與聖父是不同的兩位，但擁有同一性體的關係，可惜他們堅持某一點，卻忽略了另一點。但無論如何，這也開始聖三論反省的一個新階段，而後來的聖依勒內、戴都良等教父開始面對天主既是不同的三位，但又是一體的問題。

6.1.4 聖神的討論

除了聖父與聖子的關係外，猶思定在他的文章中，只提及基督徒要敬拜聖神，卻沒有對聖神加以解說，也沒有說明祂在聖三的位置。這是因為當時有關聖三的爭論焦點，主要是集中在聖父與聖子身上，或是祂們身分所代表的內容，或是祂倆彼此的關係，故從護教的角度來看，當下沒有處理聖神的身分，也就是很自然的事，但是我們不能因此就斷言猶思定或他的時代對聖神沒有認識。

6.2 聖依勒內的聖三論



思考：有關聖三的比喻，其中一個是以人及其左右手來作類比。試想想，你會如何描述自身，以及左手與右手的關係？

6.2.1 聖父與聖子的分野

聖依勒內（St. Irenaeus of Lyons，約140-202）是繼猶思定以後，另一位極具分量的教父。他的聖三論承繼了若望福音「言」的看法，認同聖言在成為血肉前，已經與天父永恆同在。為他來說，在這個物質世界所看到的基督，在未進入這個世界前，已經永存於父內，所以並不是降生後才成為主的。換言之，聖依勒內指出聖言是早已存在於天主之內，而其內在的分野亦已經存在了。因此，聖三的劃分並非由於歷史，或降生的緣故才有分野，否則這就是「形態論」了。猶思定有關聖言的看法，其焦點是放在聖言與世界的關係，而聖依勒內則把焦點放回聖三的內在關係，由功能推出本質，進一步補充猶思定的看法。

聖依勒內在《駁斥異論》（*Adversus Haereses*, 2.28.6）書中提及父與子之間的關係時，清楚肯定父和子是有所分野，因為是父生子，所以子和父並不可能是完全相同的存在，但可惜他並沒有進一步說明「生」的含意。他指出雖然有些人嘗試說明父生子的道理，但全都陷入異端的行列，因為那其實是「不能定義」的。表面看來，聖依勒內的說法，是傾向於神秘主義，強調天主的不可解釋，但是其實他亦嘗試以「言語」去解釋「父生子」的關係。

由於言語可以分為兩個部分，一是仍然在人心神中的，即思想上的言語，這個言語早已經存在，但是卻未成為外在的言語，只要當人「發出」言語，這個言語就成為了外在的言語，這正好解釋了聖言的本質。聖言本來已經存在，就如內在的言語，但是他又可以被「生」出來，也就是外在的言語。故此，聖依勒內的解釋，成為了往後不少有關父生子的解釋的方向發展。

6.2.2 天父的雙手

聖依勒內另一個重要的貢獻，是有關聖神在聖三中的地位的解說。猶思定對於聖神的描述並不多，所以聖依勒內的說法，可以說是一錘定音，把聖神在聖三的地位確立起來。聖依勒內在《駁斥異論》4.20.1中把聖子和聖神視為聖父的雙手，並且引用創世紀1:26節的內容作為根據，指出當中的「我們」，就是指天主父藉著聖子及聖神，及在祂們內進行創造。

聖依勒內這個說法的好處，是可以強調三個不同位格的同一，因為左右手雖然是不同肢體，但卻需要互相配合，共同進行一個救恩行動，故此聖神與聖子既是同一體，但是又各有分野。至於聖父，在聖依勒內的解說中的天主，實則隱含了是天主父的意思。

另外，聖依勒內在同書的4.20.6節中強調聖言和天主父的一致性，當中帶有很強的天主的唯一性的思想。因為雙手都是屬於天主的，那麼這自然是一個天主，而父是子和神的源頭，聖子和聖神的「作用」，往往也正是聖父的超越性

的表達，這無疑強調了父的超越性，是一切的根源。他曾在4.6.7節提到天主的言是要啟示聖父給人所知，因為天主父是不可以直接理解的，唯有透過聖言，才可以讓人認知。

雖然這個說法是有其局限性的，並傾向於強調聖三的「一」。然而，從聖三論的發展角度來看，聖依勒內有關天主雙手的說法，為未來的聖三論發展，是有促進的作用。加上他雖然強調天主是一個，但他本身並沒有特意貶抑聖子和聖神的地位。他指出聖子是天父的肖像，這說法一方面富有聖經的基礎，同時也符合若望福音開首有關聖言的說法。

至於聖神，首先我們可以肯定，聖依勒內並沒有把聖言與聖神混為一談。他在《駁斥異論》4.20.3中，明確表達二者的不同：子是「時刻一直與父同在」，聖神是「在萬有還沒有形成以前已與祂同在」。至於二者的關係，聖依勒內並不是簡單地以二者的互相合作，就必然地得出二者有關係的結論，他反而以縱向的角度來理解聖三的關係。他在提出聖三各自有不同的工作：聖神的工作是「預備」，而聖子的工作卻是「帶領」，至於父的工作卻是「恩賜」，可見祂們各自有不同的工作範圍，但是同時又是同一個工作（《駁斥異論》4.20.4,6）。按照這樣的說法，可見為聖依勒內而言，三者雖有不同卻並不是沒有關聯的，反而是有一個很緊密的關係。

在這裡，我們還可以引申出一個問題：聖神的工作。聖依勒內認為聖神的工作是「預備人類」，這實際是指聖神帶領人，使人可以明白、領悟聖子這個肖像。故此，在聖依勒內的論說中，聖神和教會是有很密切的關係，因為我們要

在教會中，才能夠把聖子和聖父的肖像連結在一起，所以他會把教會和聖神，聖神和恩寵連在一起（同上3.24.1）為他來說，聖神並不是可有可無的一位，祂為我們帶來天主的恩賜，是我們得救的關鍵。

總結而言，我們可以看到聖依勒內對於聖三論建構的貢獻良多，而當中最重要的是他堅持天主的唯一性，而在這個堅持中，嘗試找出解釋聖三的方法。他以天主的雙手來理解聖子與聖神的位置，這個說法，如果我們單純從聖三的外在工程來看，很容易走入了從屬論的說法。但是聖依勒內的說法，卻是肯定了聖三是一體，這一點是相當重要的，因為他開展了關於聖三內在關係的討論。

7. 總結

由以上介紹看到，有關聖三的討論，其實是有兩個層面的，分別是經世性及內在性。所謂經世性，就是上文所言的聖三外在工程，透過聖三的不同工作，來辨識聖三的不同位格；至於內在性，是探討聖三本身的特質，也就是三而一、一而三的位際關係。這兩個層面的討論，既有關係又各自有其特點，如果想真的理解聖三的奧秘，就必須兼顧二者。

再者，兩位教父為聖三的討論開展了新的角度，為後來的聖三論打下良好的基礎。猶思定有關邏各斯的解說，為我們理解聖父與聖子的關係，開展一個新的幅度，這可從聖依勒內的討論中窺見到。聖依勒內更進一步開展有關聖三內在性的討論，如他論及父生子時指出子的兩重含意：一方面

是先存的子，另一方面是降生的子。他分辨了子的兩層意思，以致能確認三位的永存性，因為父一開始就是父，而子也是一開始就是子，所以「聖三」就是天主的本質了。

此外，聖依勒內更以天主的雙手來說明聖三的關係，讓後來者理解和思考如何處理三位的關係。雖然有關聖三的奧秘，並不因兩位教父的努力就完全清晰了，但是他們的思想都是思考聖三的歷史路途上的重要指標。

8. 摘要

- (1) 初期教會以後，思考內涵與異端出現，是聖三論理性反思開展的兩個主因。初期教會有關聖三的異端有形態論、從屬論及三神論，它們的問題都是偏向一面，或重三位，或重一體，並不能符合宗徒對聖三所有的經驗。
- (2) 護教教父中，猶思定採用「邏各斯」指出聖言通過降生而成為基督，因此基督就是天主之言的最圓滿表達。他肯定聖言的先存性，指出聖言是基督，但是聖言的種子卻早已傳播世界，而所有人也因此分沾聖言，卻只有基督徒才可以全面地認識到聖言。
- (3) 猶思定雖然指出基督是天主的首生者，但是沒有再深入討論「生」的含意，只是開展了父生子這個說法。由於「生」的意思並無定論，於是漸漸衍生出「形態論」和「從屬論」。
- (4) 聖依勒內承繼了若望福音「言」的看法，指出聖言與天父同在，可追溯至一切之先。這個看法相當重要，因為聖言如不是先存的，就會產生「形態論」的問題。

- (5) 關於聖三的內在一體，聖依勒內指出我們並不能真正地理解到「生」的含意，同時也不用不斷去猜測這個說法，因為我們本來就不能明白超越的天主。真正具有智慧的人，不用費神來定義「生」的含意。不過，他亦嘗試以言語由人的心神「發出」來說明父生子的道理，這也是他一個重要的貢獻。
- (6) 聖依勒內的「聖父的雙手」，是有關聖神在聖三中的地位的重要解說。他以天父的雙手把聖三結合起來，因為三者都並存於一體之內，而當中特別為聖神定位。聖依勒內這個說法，優點是強調三位的同一性，缺點也是過度強調這個一，因為在這說法下，天父實則是指向天主，以致產生了從屬論的危機。
- (7) 聖依勒內的說法，聖父是不可以讓人明瞭的，而人唯有透過聖子，才可以明白，而在這樣的表達下，似乎聖子和聖神，比聖父低上一等。
- (8) 聖依勒內並沒有把聖神與聖言混為一談，他採用縱向的角度理解三位的關係，人由神到子，由子到父；又或是以不同的工作來分別三者。

9. 參考資料

1. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。香港：基道出版社，2006，頁24-26。
2. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁101-124。

單元六

教父時期的聖三論（二）

1. 緒言

關於聖三論一科，不把導言計算在內，我們大概可以把內容為三個部分。單元二至四是聖經時期的聖三論，討論的核心是聖經中的聖三論，側重的是經驗和體會，即舊約時代的以色列民與新約時期的初期教會，如何在自身的經驗中體會到聖三的臨在，而重中之重是基督事件。到了第二部分，就是教父時期的聖三論，教父的見解是我們認識信仰真理的重要寶庫。由初期體驗聖三的臨在到說明聖三的道理之間，不同的教父嘗試用不同的語言，來表達這個經驗。在上一個單元中，我們介紹了猶思定有關「邏各斯」的解說，以及聖依勒內的「上主的雙手」，都有助我們理解聖三的道理；到了本單元，我們可以看到有關聖三的詞彙漸漸形成，而當中大部分的用詞，更成為我們今天理解聖三的重要詞

語。不過，這些詞語的涵義並不是在這個階段完成的，它們再要經歷不同時代的討論，被賦予不同的意義。這些討論一直延續至本科的第三部分，也就是經院神學及現代時期。由此可見，有關聖三的探討，與我們如何理解聖三的語言，是息息相關的。

因此，本單元將會介紹教父戴都良，他可以說是聖三論的建基者。他採用了當時一些特定詞語解釋聖三，為未來聖三論中語詞理解既帶來啟發，也帶來混亂。此外，本單元亦介紹亞歷山大學派，以便了解東方傳統如何理解聖三。

2. 單元目標

完成本單元的讀者，應能夠：

- 說明戴都良的聖三論的基本重點和貢獻；
- 說明奧利振的聖三論的基本重點和貢獻；
- 簡單指出東西方傳統對聖三論的影響。

3. 導論

在護教教父之後，我們便進入東西方教父的時代，也可以說是進入聖三論的形上討論的奠基期。雖然猶思定和聖依勒內對於聖三的討論，已經與初期教會有所分別，但他們所採用的詞語，仍然是以聖經的語言為主。然而聖三作為一個非常抽象的概念，單單採用傳統的用語，並不足以表達當中的概念。故此，在本單元介紹的東西方教父，引入了新

的詞彙來說明聖三中難以表達的概念，當中以西方教父戴都良的貢獻至鉅，因為至今大部分的聖三「術語」都是來自他的，而不同的教父對這些用詞的不同理解所產生的矛盾，也在這個時期展開。

此外，這單元中所介紹的東西方教父，分別代表了聖三論兩個主要方向：西方傳統對聖三中三位的強調；東方教會對聖三中一個天主的強調。由於三位一體本身是一個相當矛盾的概念，加上在用詞上的混淆，令東西方教會對於聖三的道理，抱持對立的意味。在這單元中，戴都良代表了西方教會注重三位的取向，而亞歷山大學派就代表了東方教會持守一個天主的角度。

這兩種角度並沒有對或錯，它們只是反映出在整個聖三論的發展，其中一個很重要的部分，就是以一個天主還是以三位來開始有關聖三論的討論。

4. 戴都良的聖三論



思考：在過去的學習裡，你曾否聽過以「光」來比喻三位一體的道理？試想想如何可以透過「光」去理解天主聖三的「一」和「三」呢？

4.1 背景

戴都良（Tertullian，也譯作戴爾都良或特士良，約160-230）與聖依勒內是同時代的人。有關他的生平和思想，讀者可參考本教材系列《教父學》有關部分，會比較詳細。

戴都良對聖三的反省的起點是對一神論（*Monotheism*）的強調。他在《駁斥馬西翁》1.3節中，明言自己堅信天主是唯一的，反對當時流行的馬西翁主義。所謂馬西翁主義，是指由馬西翁主教所提出的天主為二的天主觀。這人受到希臘文化的二元論影響，將舊約和新約的天主視為兩個存有，分別為一善、一惡，這破壞了天主的唯一性，這點在《教父學》一書中有更詳細的解說。

戴都良既肯定一個天主的同時，還能解說三位的含意。雖然他肯定天主只有一個，但是他不同意一位一體論的說法，否認天主是單一的、獨一的，反而強調父與子的分別。為了支持自己的看法，他引用了不少聖經，如創19:24；詠110:1，其中他更指出在創1:26中，天主的自我流露是一個眾數。他以聖三的幅度來解釋這經文，確認天主是有三個位格的。

4.2 實體與位格

他採用「實體」（*substance*）來表示天主一體的本質，指出天主聖三的「一」就是一個實體（*one substance*）。「實體」一詞源自拉丁文 *substantia*，與之對應的希臘文是 *ousios*，然而兩者含義並非完全相同，拉丁文 *substantia* 含有在現象之下屹立不變者的意思。以人作為例子來說，說人是一個實體，是指他不變的部分，這部分是「他所以是他」的根據。雖然人是會隨年紀在外觀上有所改變，但這改變是屬於他的現象、表象，而人之為人的部分是恆久不變的，所以人是一個實體。戴都良提出的天主是一個實體，就是指父、

子及聖神共享的「共同基本現實」（the common fundamental reality）。

戴都良除了以實體說明天主一體的本質，還首先採用了「位格」（*persona*）一詞來說明在同一個實體下的三位（trinity）。「位格」一詞，希臘文是 *prosopon*，而拉丁文是 *persona*，希臘文原來的意思是「面容」、「面具」、「角色」，而在拉丁文中，此詞主要用於與戲劇有關的地方。由於這個詞有「面具」的意思，有人誤會戴都良認為天主三位其實是同一個天主，帶上了三個不同的面具，但從他的著作《駁斥普拉塞亞》可以知道，他絕對不認同一個天主以三個不同的面具來到這個世界上（《駁斥普拉塞亞》9）。事實上，他是採用了「位格」在拉丁語中作為法律性用語的含義，即是「產業的擁有者」。當「實體」與這含義配合來理解，這實體就是「一塊可由多人所共同擁有之產業」。換言之，天主是一個本質，而位格是指三個「共同的擁有者」。由此，戴都良清楚指出三位本身既是真正獨立存在的，但又同時擁有一個共同的本質，而這共同的本質就是三位的共同性。

4.3 聖三的內在關係

戴都良亦借用了類比的方法來解釋聖三既是三位不同的個別位格，但又是同一實體的奧秘。他指出天主是動態的，祂不斷將自己的內在分施出去，所以祂的創造是不斷的延續，在歷史之中不斷的自我流露，不斷的生子及遣發聖神。他在《駁斥普拉塞亞》8節中，引中用了很多不同的例

子來說明這個情況或過程。他指出父就是樹的根，子就是灌木，而聖神就是灌木的果子，從樹的根到灌木到果子都是一個整體，但又可以分別到牠們之間的不同，

第二個例子是指天主就是一個水源，聖子就是河流，而聖神就是使人可以從河流汲水去灌溉，這亦是一個整體。由水源導引到河流，河流帶引到灌溉萬物，牠們各有自己的工作及特色。戴都良以這個水源的比喻，說明聖父受苦論的不當，因為從流動的角度來看，聖子所受的痛，不可能上溯至泉源的。第三個例子，就是「光」：父是太陽，子是光線，而聖神是照明。

歸納這三個比喻，戴都良的基本概念是：父是根源，子是根源的表現，而聖神就是效果。因為在三個比喻中，父都是整個根源，如水之源，如樹之根，如光之來由；至於聖子，就是這個根源流溢出來的表現，或者是可以看見的部分，如樹的根是不可見，我們可見的只有樹幹；而聖神，就是由可見的部分所生出的效果。由於這些效果都是來自一個源頭，所以天主聖三的「三」，就指牠們不同的外在表達，而「一」是整體內在的本質，牠們既有分別，但又是一體的。這說法正好配合若一1:1-3，當中不單說明了聖父與聖子的身分，也暗示了聖神的存在，並指出聖神的作用，就是聖父與聖子對人的效果——「相通」。這令我們明白到整個天主的外在工程不單只有父與子，更包括了聖神。

此外，有關父生子的問題，戴都良承繼了若望福音中的聖言神學，提出子是天主心神中的言（*Ratio*）或說出來的話（*Sermo*）（《駁斥普拉塞亞》5）。父與子就好像人和

他本身的思想，他們都是一個整體，如果人是聖父，子是理智，當理智仍然在人的思想中，二者無從分別；但是當人把自己的思考變成語言，我們就可以看到二者的區分，但是這個區分在人內在仍然是一體。例如在創世紀中，當天主說有光時，祂的理智就成為了說出來的言。這言本身就是可以讓人理解的第二位，是天主內在智慧的一種外在表達。戴都良的說法，為我們如何理解內在與外在的聖三，提供多一點的解說。

戴都良亦在《駁斥普拉塞亞》9節中清楚指出雖然父生了子，獨立於自己以外，但父和子仍然是一個，是一體，從沒有分割，因為祂們都是源自同一個實體。他更引述了不同的聖經章節，例如哥1:15；若1:14, 18；詠45:2，來指出父和子是一個共同的存有。

戴都良嘗試以這種解釋是回應一位一體論的錯誤，指出天主的「一」，並不是指一位、獨一的意思，基督是一個有別於聖父的存有，並且真真實實地受苦至死。但是這個論調本身很容易導致從屬論。因為他提到「父是（神的）實體的全部，而子則是衍生自這全部，是這全部的部分」，似乎暗示子的屬性雖然和父一樣，但是父是擁有此屬性的全部，而子卻只是部分。同樣地，他所舉的聖三比喻往往把聖父視為根源，而聖子是根源的表現，聖神則是促使人認識這表現，這些比喻很容易令人覺得，三位是有先後之分，以致產生從屬論之嫌，這就是從外在聖三入手的困難。當我們由歷史入手去討論聖三的本質時，由於歷史是時間性的，於是在表達時，很容易也把時間的先後帶入聖三的本質中。

總括而言，戴都良對於聖三的貢獻是無容置疑的。他開始了聖三內在本質和關係的探討，指出經世性與內在性是相呼應的秩序。在三一的問題上，他清楚指出父、子、神是三個不同的形式（mode），在同一個天主的意志裡合一，或者說是在同一個本質中合一，所以聖三的統一性是在其本質。可惜，由於他是從外在聖三入手，所以容易演變成從屬論。

5. 奧利振的聖三論



思考：你是否知道東西方教父的分別？按照你的印象，東西方教父的取向，有什麼不同？他們在同一信仰下，有什麼神學上的不同取向？

5.1 背景

奧利振（Origen, 185-254）的思想博大精深，是亞歷山大學派中最重要的一位學者，他對東方教會的影響等同於聖奧思定對西方教會，只可惜由於他的學說，特別是後期的著作的部分思想不清晰，容易令人產生信仰上的懷疑，因此教會對他的推崇不如聖奧思定。

亞歷山大學派的思想深受新柏拉圖主義（Neo-Platonism）影響，所以奧利振的思想也有這背景。所謂新柏拉圖主義，是由希臘哲學家普羅提諾（Plotinus, 204-270）提出的，他認為神是超越的存有，既包含一切事物，又不是任何一樣事物可以比擬的。天主就如一個無限的噴泉，永遠不會乾涸的；又如太陽，即使把光線輻射出去，仍然無損於太

陽本身。他認為整個宇宙就是神的流溢物，而這個流溢可分成不同的階段，彼此之間是有關聯的。第一個階段層次最高，是屬於純粹的思想和精神；第二個階段是靈魂；第三個階段是物質。純粹的思想的階段是現象世界的模型及標準，而神就在這個階段中呈現自己，它就是代表一切的完美。因此，在聖三的討論上，亞歷山大學派是採取由上而下的思考，那就是從天主的統一性出發。

至於奧利振對天主聖三的反省起點，是肯定天主聖三的分別及祂們是同性同體（*homoousios*），且不分先後，藉此否定從屬論、形態論，特別是當時針對耶穌基督真人真天主的身分的幻象論（*Docetism*）。

5.2 聖三的內在動態的聯繫

過去的聖三論多是從外在聖三出發，從一個有創造、有救贖、有聖化的動態過程去了解聖三的本質，然而這些不同的角度，不單未能幫助我們去說明聖三的內在本質，反而成為一種阻礙，讓我們對聖三的了解受到時間和空間所束縛。

奧利振嘗試從內在的聖三論出發，強調聖三彼此之間的關係。他的思想是建基於柏拉圖主義或新柏拉圖主義，認為聖三是內在動態的聯繫（*internal dynamic of communication*），而非一個已完成的真實（*completed reality*）。他指出內在的聖三是三個位格的聯繫，而這種聯繫是動態的，既非完成了，也不受歷史的限制，所以聖三是一個進行及永恆的真實（*process and everlasting realization*），祂們是藉著三

者之間的聯繫，從而形成天主的三位。這種聖三論所強調的是聖三中三個位格之間的關係和連繫，而非三個位格各自有什麼內容和特質。

雖然奧利振的「動態的聯繫」是採用新柏拉圖主義的流溢的觀點，但卻沒有認同其階級的遞減。以「天主是光」為例，他指出光線一直向外照耀，但是光線的本質並沒有因此而改變。即使光線可以變得柔和，卻仍然是太陽的光，其變化的目的，是出於人的需要，卻不是光的本質變更（《論原理》1.27）。從這個比喻可以看出奧利振維護同性同體的決心，他認為即使天主是一個流溢的過程，但流溢中的天主仍然是天主，其本質是不變的，所以是永恆而進行的。

5.3 「生」與「遣發」的內涵

奧利振指出父生子、遣發聖神，而子是受生的（generated），聖神是被遣發的（proceeded），屬於三種不同的形式。子是透過生而出現，而聖神是透過遣發（procession）。奧利振未必是首位採用這種語言的教父，但是卻是更細緻地說明這些詞語的含義。他指出父生子的「生」並非一種物質性的生育，並非母親生育嬰孩，而是一種靈性生育（spiritual generation），即由一個心靈（mind）產生一個意志（will）的過程，是一個由靜態意念至動態具體行動。因此，智慧必然是同天父同時存在的，因為天父不可能沒有智慧。至於聖言，是智慧的外發，即由天父的心靈變為一個具體的意志，就如創世紀中所言，天主說有光的時候，這個「有光」的言語就化為一個意志，而這個意志就成就了世界。所以在「生」的過程中，父的本質沒

有改變，而子受生後與父的本質仍然是一樣，因為祂們的「生」不是物質性，而是精神性的。

至於聖神，奧利振認為聖神與父的關係是透過「遣發」，但是實際是如何，他在《論原理》中亦坦言並不清楚。在奧利振的時代，教會雖然肯定了聖神的存在，並承認聖神是至聖的，是實體（*substance*），但實際上對聖神的理解及反省仍然是模糊不清。教會對聖神的經驗是一股力量，體會到祂是一位有別於父，也有別於子的一位，但至於聖神是否出於遣發？由誰遣發？是否可以稱為另一個天主子？都未有定論的。在這環境下，奧利振則提出聖神是一個與聖父、聖子地位平等的獨立的個體。他肯定聖神是非受造的，與子有分別，與父是同性同體，並且是由父所遣發，但這遣發是由父與子而來的，或父通過子所遣發的，奧利振並沒有明確地解釋，他只是含糊地說「聖神通過言而存有」（《若福音詮釋》2.10），而這種「通過言」的說法為後期東西方教會在「及聖子」（*filioque*）問題上的爭論埋下伏筆。奧利振基本上接受聖神是父通過子所遣發的，這是整個東方亞歷山大學派的取向，同時也是與西方教會「共發」的說法有別的地方，這在後來的聖三論發展史上引發了很大的爭議。

總括而言，奧利振的理論基本上有很強烈的附屬論的影子，因為他與戴都良同樣從天主外在救恩工程入手，從父遣發子及聖神的角來理解聖三。而當採用類比來解說時，也是以父為源頭的。在這情況下解釋聖三的內在本質，便會出現級別之分：父是源頭，祂生子，遣發聖神。所有的美、善、力量均來自父，然後由父通傳至其他兩位身上，所以

父在天主聖三中是有超越的一面，祂是神格（Godhead），即是天主本身。即使奧利振未必有這樣的想法，但是我們從今天的角度來審視他的聖三論，難免覺得當中有以父為尊的傾向。但正如我們在本節一開始說，奧利振本身較能平衡不同的說法，他在一方面，強調源頭，但另一方面在探討父生子的問題時，則強調父與子的不可分割的，祂們是同性同體的。因此相比於其他東方教會的教父，他的思想中的東方教會色彩相對地較淡。

6. 總結

戴都良和奧利振都是第三世紀教會中的代表人物，他們為聖三論開創了不少術語，把聖三論的發展帶進一個新的階段。戴都良除了引入大量的拉丁詞語成為討論聖三的重要術語外，並賦予它們一個信仰的角度或註解，為日後聖三論信理條文提供了很多工具性的詞彙。而奧利振也採用了形上（*metaphysical*）的語言，避免了不少由實際例子而衍生的誤解。雖然比喻能讓人明白聖三的奧蹟，但比喻本身是在有限的時間與空間中存在，以致在讓人明白部分的同時，必然會帶來另一部分的誤解。採用形而上的語言，為一般人而言是較難理解，但是在深入的討論中，卻可以避免了由生活而來的誤解。

此外，兩位教父都關注天主聖三彼此的內在關係。戴都良是第一個將聖三的外在救恩程及祂們之間的內在本質的分別說出來。他在承繼護教教父的說法的同時，更進一步發展指出經世性與內在性是相呼應的秩序。他清楚指出父、

子、神是三個不同的形式（mode），是真實的三位，而非只是外在形態的變化，祂們三位在同一個本質中合一。他成功地否定了形態論或聖父受苦論（*Patripassianism*）。

至於奧利振，他從聖三的內在動態聯繫，以及「生」和「遣發」的問題去探討聖三彼此的關係。雖然生、遣發的問題往往會令人疑惑這是否代表聖言和聖神並不是由開始之先就已經存在，但奧利振相當堅持和肯定父、子、神是永恆地存在的。他在《論原理》4.4.28中以「從來沒有一刻祂不存在的」來解釋聖三的永恆存在，雖然文字間隱含了時間的元素，不符合聖三那超越時間的實際情況，但他是要指出父、子、神在無時間性的開始時已分享神的存有（*God's being*），祂們是存在於開始之先。這一肯定，促成了日後天主內在聖三思考的具體方向。

7. 摘要

- (1) 東西方教父的時期是聖三論的奠基期，因為在這個時期有不少聖三的詞語開始出現，並且引來不同的理解和討論。
- (2) 戴都良以聖經為根據，指出天主雖然是唯一的，但是在天主內有不同的存有，因此他稱天主是一個實體。所謂實體，希臘文是 *ousios*，而拉丁文就是 *substantia*，意思是支持現象之下，屹立不變者，但也有學者指 *substantia* 的意思是父、子及神共享的「共同基本現實」。簡單說，這代表支持事物存在而不變的部分。
- (3) 戴都良採用了「位格」一詞來表達父、子及神的性質。位格一詞，希臘文是 *prosopon*，而拉丁文就是 *persona*，

本身是有多重的含意，而戴都良取其當中有關「產業的擁有者」的含意。這樣，實體一詞亦可解作「一塊可由多人所共同擁有之產業」，而天主的三個位格是真正的獨立存在，而又同時有一個共同的本質就是實體，而這個本質就是三位的共同性。

- (4) 戴都良秉承若望福音的聖言神學，指聖父生聖子，就如同人的說話般，所以聖父與聖子的開始，就如天主創世時的言，與天主有實體的關係。由於基督就是聖言，所以他既是天主的肖像，同時也是萬物的首生者，由此證明聖言的先存性。
- (5) 戴都良採用了不同的比喻，把聖三的關係表達出來。他以動態的理解方式來處理了實體的一和位格的三：父是根源，子是表現，而聖神是效果。天主就是在一個生生不息的過程中衍生出聖子和聖神。
- (6) 戴都良肯定三位又是一體的努力，使他能抗衡一位一體論的異端，但是卻又避免不了從屬論的傾向。既然父是根源，而子和神都是由根源而來的，這令人誤會聖三是有先有後的。
- (7) 戴都良的貢獻，首先在於他為聖三論所引入的大量拉丁詞語，以及正式討論聖神在聖三中的地位。再者，他對聖言神學的認同及發揮，也是極其重要的。他以外在聖三入手的聖三論，實質上仍然是繼承了若望的聖言神學而來。
- (8) 奧利振的聖三論針對當時盛行的幻象論，故強調天主與基督的同性同體，但由於他的聖三方法論也是由三而一，故此也有附屬論或父尊論的危機，但這和東方教會強調聖父為源的傳統吻合。不過，在強調源頭的同時，奧利振亦強調父與子的不可分割，故較能平衡二者。

- (9) 奧利振的聖三論是由內在聖三論入手，他認為聖三是內在動態的聯繫，並不是一個已完成的真實，強調的是三位之間的關係，重點在於探討聖三的本質，與外在聖三論以救恩工程為重心不同。
- (10) 奧利振的內在聖三論用上新柏拉圖主義的流溢論，以肯定聖三的同性同體。他指出天主是光，而子也同樣是光，只是變成光線，為的是要適應人的需要，然而光和光線的本質是相同的。
- (11) 奧利振採用形而上的語言指出父生子，而子是受生的，聖神是被遣發的。奧利振說明聖父生聖子的真實含意，是由心靈生育意志，故此聖子是恆存的，並沒有聖子不在的時期。他肯定父、子、神的永存性，非時間性，特別是子與神並不是後於天主父而來的。

8. 參考資料

1. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。
香港：基道出版社，2006，頁26-37。
2. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁124-136。
3. 章富雪，《希臘哲學的Being和早期基督教的上帝觀》。
北京：中國社會科學出版社，2005，頁189-215, 229-270。
4. 卡維里著，陳永財及蔡錦圖譯，《上帝觀全球導覽》。
香港：基道出版社，2007，頁90-92。

5. 章文新編，《亞歷山大學派選集》，基督教歷代名著集成·第一部·第四卷。香港：基督教輔僑出版社，1962，頁275-298。
6. 張春申，《親愛的天父》。台北：見證月刊雜誌社，1999，頁49-52。
7. 谷寒松，〈天主聖三〉、〈位格〉，《神學辭典》，45條、206條。
8. 編譯，〈實體〉，《神學辭典》，641條。

單元七

教父時期的聖三論（三）

1. 緒言

在上一單元中，我們討論過在尼西亞大公會議以前的教父的聖三論，在這單元開始，我們討論尼西亞大公會議以後的聖三論，至於處這兩個階段之間的尼西亞大公會議，會留待單元九，與其他大公會議一併介紹。這是由於各大公會議的出現，必定涉及某些教義上的爭論，或為澄清某些異端，內容上都會引用教父或其他聖師的學說，因此我們在這幾個介紹教父和中世紀聖三論的單元裡，都略過大公會議的內容。而在單元九裡，便以各大公會議的時序作整合，讓大家能有系統地認識教會的訓導內容，也可作為一個自初期教會至中世紀的聖三論的總結。

在上一個單元中介紹戴都良和奧利振，他們開始了以形上的語言去討論聖三論。至於我們這個單元主要介紹的人物，都是尼西亞大公會議後的神學家，他們主要是處理在強調一個天主的同時，如何理解三個位格的問題。此外，由於在聖三論的發展過程中，聖父與聖子的關係已逐漸清晰，所以聖神作為天主的其中一位，就成為尼西亞大公會議後的教父，特別關注的問題。

2. 單元目標

讀者完成本單的學習後，應該能夠：

- 說明亞大納修的聖三論的重點及其貢獻；
- 說明卡帕多西亞教父的聖三論的重點及其貢獻；
- 說明奧思定的聖三論的重點及其貢獻；
- 初步分辨東西方教會就聖三論的基本不同。

3. 導論

本單元介紹的教父，可以分為兩個部分，東方教會方面，我們會討論亞大納修與卡帕多西亞教父（Cappadocians）的聖三論。亞歷山大學派的亞大納修是第一次尼西亞大公會議的重要人物，有賴於他的努力，才能打擊亞略異端，保存教會的正統信仰。至於卡帕多西亞教父是指來自卡帕多西亞地區，即今天土耳其的一群教父，由於其地理位置，也有人稱這群教父為小亞細亞教父。他們承繼了亞大納修的聖三論，採用更多哲學的語言來分析聖三彼此的

關係。由於當中幾位教父的思想相當相近，令他們有足夠的共通點成為一個神學思想的系統。

西方教會方面，則以聖奧思定為代表，他對聖三論的貢獻，見於著作《論聖三》（*De Trinitate*）一書中，當中詳細地表達出他對於聖三論的看法。

過去的單元也曾指出東西方教會的聖三論各有其特色，作為東方教父的卡帕多西亞教父的聖三論，是從個別的位格出發；而西方教父聖奧思定的聖三是以一個天主為重心。

4. 亞大納修的聖三論



思考：你認識「尼西亞信經」嗎？試從當中找出與聖三有關的思想。

4.1 背景

亞歷山大學派的亞大納修（Athanasius, 296-373）是第一次尼西亞大公會議的重要人物，致力維護尼西亞信條。他的著作講及天主聖三的道理不是太多，主要關注的是耶穌基督身分的問題，主張以同性同體（*homoousios*）來反駁亞略主義（Arianism）。

神學家亞略（Arius，死於336年）本身是奧利振的徒弟，由於他將奧利振思想中的父「生」子的抽象概念單向或極端化地演繹，由此指出子是「受生者」。在亞略的概念

中，受生者是首位受造物，是最圓滿的一位。萬物是由他流溢出去的，所以他是萬物的創造者，但他必然是非永恆的，不是與天主父同性同體的。他的理解方法，明顯是把「生育」、「受生」等概念，和日常的法等同起來。故此，亞略認為耶穌是半人半天主，非人非神，是介乎於天主與人之間的神性存在，是天主與萬物的中介。他的學說逐漸成了在第四世紀基督學及聖三論的爭論焦點。

正是由於這個背景，亞大納修一如奧利振認為子是天主永恆的生育（*eternally generated by God*），他與父同性同體。

4.2 聖三的位際性關係

亞大納修主張的同性同體的說法，是指父與子有一個共同的實體（*common substance*）。如果用戴都良的說法，共同實體就是指那片土地，而位際性是指兩位（這裡只涉及聖父與聖子）同樣擁有土地擁有權的人。但是在聖三的關係中，沒有擁有人和土地的分別，聖父既是聖父，也是天主，同樣地，聖子既是聖子，也是天主，這裡天主就是共同的實體，而父與子就是位際性的存有。

亞大納修的「同性同體」的說法，除了針對亞略異端外，亦是針對從屬論及一位一體論那些異端的。因為「同性同體」這個字說出父與子分享同一性體，而「生」與「受生」是指祂們內在的關係，但這不否定祂們的本質。父與子都是同一個級別，沒有大小、先後的分別。

因為亞大納修要抗衡當時的「意像派」（Tropici）所提倡的「聖神受造論」，他有針對聖神的問題作討論。意像派認為聖神如天使般屬於受造物，只是在等級上高於天使，而非在本質上與天使有別。亞大納修否定這種說法，認為聖神是天主，而祂是由父所「發」，再由子所「賜下」。不過，亞大納修只是提出有關的判斷，但實際上對聖神的身分，以及祂與聖父、聖子的關係都未有較具體的答案。

總括而言，亞大納修的貢獻，在於他強調內在的天主聖三的統一性。

5. 卡帕多西亞教父



思考：你未必聽過卡帕多西亞教父，但是這個位於今天土耳其的地方，你是否聽聞過甚或到此一遊呢？這地方屬東方教會，會否有助你更具體地明白東方是什麼意思？

5.1 背景

卡帕多西亞教父主要是指巴西略（Basil，或譯作巴西流，約330-373）、額我略·納祥（Gregory of Naziansus，或譯作拿先素斯的貴格利，約330-390）以及額我略·尼撒（Gregory of Nyssa，或譯作女撒的貴格利，約335-394）。

正如導論中所言，卡帕多西亞教父論述聖三の出發點是在三位，不過，他們是從三位的相互關係中，強調聖三的統一性。由於他們承繼了亞大納修的聖三思想，十分重視

「同性同體」，所以他們確定三位的分別不在於本質上，因為三者的本質是統一的，是一致的，他們的分別是因為彼此的關係而導致位置的不同，從而構成了三個位格。這個「三」不是由天主聖三的外在工程開始，而是從祂們內在本質關係的三而看出一。他們肯定父與子是同性同體，否則不會是統一的。

5.2 額我略·納祥 (Gregory of Naziansus)

額我略·納祥肯定了聖神的天主性。在過去的聖三論的發展，聖神的角色尚沒有清晰的定位，即使不同的教父觸及這個問題，也沒有完整的理論，但是到了額我略·納祥，他明確指出聖神的特質在於祂是由遣發（*procession*）而來，而非受生，所以和聖子有很明顯的不同。當然，額我略·納祥並沒有解說受生與遣發的不同之處，但是他指出聖神是聖父（生者）和聖子（受生者）的中介，而祂處身的位置，和祂被「遣發」是有很大的關係。

至於聖神的另一特點，在於祂是有根源的。他指出聖三之中，父是不受生，子是受生，而聖神是被遣發的，所以父是沒有根源的，因為祂並不由任何其他位格或存有而來，祂本來就如此，但聖子和聖神都是有根源的，而這個根源就是天父。

額我略·納祥強調聖父是源頭、聖子是受生及聖神是被遣發，是為確定三位的獨立位格。三位各自不同，同時又是一個既有的關係，祂們不會因為這份相互的關係而改變自己的內在本質。換句話說，父不會因為生了子而成為受生的，

而子不會因為來自父而成為父，聖神不會因為來自父與子而變成為父或子。祂們這樣既是一又是三的形上關係，構成了統一性，這是額我略·納祥的聖三論中最重要的出發點。他的思想為聖三論開啟了另一種模式，後來稱為社群式聖三論，又或稱為家庭成員式聖三論，又或內在關係的聖三論。這類聖三論強調聖三的內在關係，並且從這個關係中理解聖三為何是三又同時是一。

雖然如此，但是在額我略·納祥的著作中，仍可以看到東方教會父尊論的影子，例如他以父是水源的比喻來說明父在三位之中的重要地位，祂是神格的源頭。他又採用比喻來解釋聖神怎樣由父與子共發：父生子就好像厄娃從亞當身上取出來一樣，這一種「生」是直接來自亞當，好似是亞當的一部分。而聖神好像是亞當與厄娃的後裔一樣，是來自他們的合作。這個比喻本身也有不足之處，但他也強調過這些比喻，以至抽象的形上語言也不能完全表達天主的內在本質，就算耶穌基督自己親自講述，仍然不能將祂們的內在關係完全表達出來，因為天主的內在本質是沒有人可以完全理解的。

5.3 額我略·尼撒（Gregory of Nyssa）

這位教父在聖三論的貢獻，主要見於他對反聖神論的對抗。他所寫的《駁斥歐諾米書》就是針對當時的歐諾米派（Eunomians）。歐諾米派屬於亞略異端中的激進派，主張聖三的不平等，認為聖父造聖子，而聖子造聖神，三者是有等級的差異。即使尼西亞大公會議亦有論及聖神的位格，

但對聖神的討論仍是不足夠，額我略·尼撒就在該書信中清楚說明聖神從沒有和聖父、聖子分離過，祂們始終如一的統一，三者的性體亦是一致的。

額我略·尼撒一方面強調三者的一，同時並不否定三者的並存。他同樣用比喻的方法表達聖神的來源是和聖子有關，指出「聖神便藉著這個真光，照耀起來」。然而，這個比喻也無可避免地令人誤解，因為雖然額我略·尼撒巧妙地用光照耀的方式來表達聖神的獨立性，但這表達也暗示了聖神是在聖子的影響下，才可以呈現出來。那麼，沒有照耀下，聖神能否存在便成疑了。

額我略·尼撒明白到生活的言語往往會造成理解上的歧義，所以他在《論幾個普通的名詞》（*Ex communibus notionibus*）的文章中，分析討論有關聖三的一些用語時，完全沒有採用任何比喻的方法，反而是採用客觀描述的方法，例如用「所生」和「所發」作對比，指出聖父、聖子及聖神的共存中的客觀條件等。而當中最重要的一個看法，就是指出了父、子、神的關係是在於祂們之間的對應性。他指出聖父所以是父，因為有子的存在，這是指父所以是父這個位格，是由於有子的位格的存在。要分辨清楚的是，我們並不是指：如果沒有了子，就沒有父，而是說，如果沒有了子這個位格，就沒有父這個位格。額我略·尼撒這裡的說法，為後來有關聖三的位置關係的討論帶來一個開端。

5.4 巴西略（Basil）

巴西略可謂卡帕多西亞教父中最具代表的一位。在有關於聖三論的討論中，他不單確認了一個天主及三位格，而在用語方面，他比亞大納修有所超越，嘗試採用「性體」（*ousios*）這種形上的術語去表達三與一的關係。

巴西略指出三位（*hypostasis*）共享同一個天主的性體，而「性體」一詞既包含了本質，亦有存有或實體的意思，其涵義比過去只稱天主為一個天主更為豐富。他進一步指出雖然人的「品性」類似那人的本質或特點，但為天主的本質而言，那是一個性體，是一個聖父與聖子相同的性體，而非「品性」，因為天主是超越一切的品性的。

巴西略還採用形而上的詞語來說明「性體」與「位」的不同之處，是在於「性體」是「普通」，而「位」是「個別」。天主的性體只有一個，而位格卻有三個，這三個平等的和個別的位格，共同分享同一天主的性體。他不單肯定了天主父和天主子同屬於同一個性體，他更確定了聖神與父、子也是同一性體的。故此，天主仍然是一個，只是有三個不同的位格。

巴西略的聖三論帶出了一個重要的訊息，這就是位格間的合作。他更嘗試從聖三的外在工程入手，進入內在的本質，看聖三這種特質。他強調聖父、聖子、聖神外在在工程中，即使有各自的作用，卻仍然是「一個工程」，而非各自做了自己的本分，結合起來。巴西略這樣說，明顯是回應因外在工程而產生的三個天主的危機。他嘗試以創造天地的例

子解釋，創造之所以得以「成全」，並不是依賴天主的不同位格各自處理了創造的不同部分，而是完全出於天主的「聖德」。如果我們把這個說法和「同一性體」連結起來，就會明白巴西略所要強調的是，創造事件仍然是源自一個天主。但誰也不要妄想：這是聖三的工程，各不相關

雖然卡帕多西亞教父強調聖父、聖子、聖神的同性同體，但並不表示他們認為三個位格是完全平等的。他們仍然持守東方教會的傳統，強調父是有主導的地位。為巴西略而言，如果不持守父尊論的觀點，就會令人懷疑，父子之完全平等，是否因為同是出於另一個更高階的「性體」，而父是否由於受到「命令」而生子。也許為巴西略的時代而言，當我們強調三個位格的平等時，會令人產生懷疑，是否還有一個更高的神，祂才是真正賦予三者神性的存有。故此，他要堅持天主教父是根源，天主子是由天主教父而生的，而聖神的根源也是來自天主教父。

6. 奧思定



思考：試想想你本人在日常生活中有多少個身分？這些身分是在什麼情況下出現的。

奧思定和卡帕多西亞教父相似，同樣身處於一個聖三論的用語含義混亂，而東西方神學反省取向不同的時代。當時的西方教會的聖三論，著重由一而三，而東方教會則是由三而一的。他花了十七年完成了《論聖三》一書，為過去有關聖三的討論作了一個綜合，成為西方教會聖三論一個很重要的里程碑。

6.1 天主的「一」

奧思定的出發點基本上與東方教會不同，但揉合了東方教會的思想。他以天主的性質（**substance**）為出發點，即是由天主的「一」入手。當我們說天主的本質時，這個本質是指一種絕對的本質，而不是一般意義上的本質。天主的存有（**Being**）和人的存有（**being**）不同，讀者也可以參閱《神學導論》的相關部分。存有是指一個事物為這個事物的必要特質。「人之為人」的特質，即是構成「我之所以是我」的特質，這個特質就是人的存有。但是在物質界的存有，是有條件的，一切事物均依賴外在的依附體（**accident**）讓人認識。

故此，在物質界中的萬事萬物，其本質或存有都不是獨立存在的，但是天主的存有正正是與人的存有不同，天主的存有是沒有依附體的，祂的依附體等於祂的本質，祂就是純然存有的天主。奧思定引用聖經中有關天主就是「自有者」的經文，來引證他的看法，指出我們不能用一般事物的「有」的概念來理解天主的「有」。

奧思定這種對「存有」的看法，多少是受到柏拉圖的理型說所影響，認為世界是不圓滿的，真正的圓滿應在理念當中，而是天主的存有就是其本質本身，就如最完美的理型就是純粹的概念一樣。

按照以上的思路，天主的「一」就很簡單地確立了，因為天主在整個世界以至世界以外，都是唯一的存有。

6.2 聖三的內在關係

按照奧思定的思路，聖三的分野絕不是建基於天主的本質，這也包括了天主的屬性，如全能、全知、美善等等，都不可以分割為某一位的特質。正如天主的第二位的號稱或本質，就是智慧，這也是天主的屬性之一，但是要明白的是，當我們稱天主的第二位為智慧時，並不是一個絕對化的表達（*absolute sense*），也就是說，並不能說只有天主的第二位才有天主的智慧，而聖父和聖神都沒有。稱天主的第二位為智慧，是指祂分享了天主的智慧，而非祂就是天主的智慧，否則這會變成只有天主的第二位獨擁這種天主的特質，而其他兩個位格是沒有的。既然三個位格都是天主，祂們擁有天主的特質應該是相同的。當然，也不可能說三個位格各自擁有天主的一個特質，用以作為平衡，這只會把天主分裂，成為三神論，因為三個位格不再是一個，祂們各有自己的「是」，變成三個獨立的個體了。

奧思定採用卡帕多西亞教父的思路，指出三個位格的關係。他首先指出天主是不可變的，換言之，有關天主本質的一切都屬於不可變的。他由此推論出聖三的關係也是不可變的，而這個不可變的關係，就是三位所以是一個天主又各自獨立存在的關鍵了。因為聖父與聖子的關係是恆常的，天主子並非在某一段時間被生出後，子才是子，而父才是父。因此，父子的不同位格並不是由於祂們有不同的本質，而是因為祂們有這份關係。

奧思定同時指出天主早在聖經中流露出其本身內在關係的特性，當中聖父流露出祂的父性（*paternity*），子流露出了他的子性（*filiation*），聖神亦流露出祂的被遣發（*spiration*）或被呼出的特性。祂們的關係不是對立性而是相對性，這一切在祂們彼此之間的父與子、父與神、子與神的相互關係裡表達出來。三者之間的關係如此親密，但彼此絕不會混淆，因為祂們三者之間的分別是真實的分野（*real distinction*）。祂們之間形成了一個永恆的動態（*eternal dynamism*），從起初已是如此，一直繼續及存在，成為無始又無終，萬有的根源。

6.3 「共發」的討論

當談到聖三裡父與子的關係是生與受生，而父與聖神的關係則是遣發，那麼在本質上，這兩種關係有什麼分別呢？過去便有異端認為父與子、父與神是沒有分別，所以聖神是父的另一個兒子，而聖子與聖神是兄弟的關係。

奧思定為表明父與子、父與神的關係是不同，不單明確地指出父生了子，而且採用了來自戴都良的一個傳統，指出聖神是由聖父與聖子所共發。奧思定所以採用這個說法，正是要把聖三的關係連結在一起。因為如果聖神是單純由聖父而來，三個位格就變成了兩個的關係，即父與子的關係，和父與神的關係，這個組合並不圓滿，而且很容易由父尊論走向父神論，即只有聖父才是天主的說法。奧思定這個說法，就是著名的「和子句」（*filioque*，也可以說是「及聖子」的意思）爭論的開端，因為他是第一個正式說明這個思

想的神學家，而由此而來的爭論，成為1054年東西方教會大分裂的導火線，這在稍後的單元會詳述。

6.4 「位格」的內涵

既然天主本身是一個本質，而三個位格的分別並不在於本質的分野，而是在於關係的對應，那麼位格的內在涵義是什麼呢？即是三個位格本身的「內容」是什麼？可惜，奧思定對這個問題的處理並不是很圓滿。

奧思定採用「位」（位格，*person / persona*）來定義三的時候，未有把其內涵說清楚。事實上，「位格」這字眼，在東方教會最初用作定義聖三中的三時，是用了自立體（*hypostasis*）這個詞的含意。雖然自立體這個詞本身有個體（*object individual*）的意思，但它同時可以是指物件或人，當中並沒有主體意識（*subjectivity*）的含意。及至奧思定採用「位格」一詞，才為它加入「主體」的意思，指向如人般的個體（*subjective individual*）。至於這個主體是如何運作，在這個詞中有什麼含意，當時並未有討論。因為即使到了奧思定的時代，有關聖三的名詞的解說仍然未有系統性的分析，一直要到中世紀士林神學的討論，才把「位格」一詞的內在含意清晰分析和界定。

討論聖三論其中一個重大的困難，就是有關名詞的發展和演化，因為同一個名詞，在不同的時代，可以有相當大的差異的理解，就如位格一詞，為戴都良實質是指法律上的擁有者，但是奧思定就從哲學的角度來理解這個詞。

6.5 聖三的兩個比喻

奧思定另一項對神學的貢獻，就是他嘗試引用圖像講出聖三的奧秘。奧思定基本上受到柏拉圖的理型說的思想影響，嘗試由感官的事物進入理型的概念。對他來說，人是天主的肖像，故在人內應有聖三的反映。而靈魂作為人的一部分，理應與天主最接近，所以他嘗試以人的靈性或理性的內在結構去看天主，以人的理性認知及靈魂深處的運作來表達天主聖三的分別。

他以人認識一塊石的過程為例，指出首先在人認識這塊石之前，這塊石已經存在，這是第一塊，是這塊石本身的存有（being）。當我與這塊石接觸時，便會在腦海中產生這塊石的一個影像，這是第二塊石。當我認識到什麼是石時，這塊石已存在我的觀念世界裡，它就是第三塊石。所以在認知的過程中，可以說是三塊不同的石，但事實上都是同一塊石。

此外，他提出人去認識，去愛，及記憶的三個能力亦是一而三、三而一的。人所以記憶是因為他知道及願意（愛）去記憶這件事，同樣人去愛及記憶這件事因為他認識了才可以作出相應的行動。無論我們今天同意與否，奧思定相信人的每一個認知、愛及記憶的行動，本身就是一個天主聖三的行動。

當然，這些比喻與實際天主聖三的奧秘有一個很大的分別。首先，這三種能力本身不是主體（subsistence），如我去記憶但我不是記憶本身，但天主三位——父、子、神分

享同一個性體（*substance*），這個性體維持天主的至聖性，所以父、子、神本身各自都是天主。

第二點，這三種功能有時候是可以分開運作的，但天主聖三絕不會有先後及時間的分別，他們是互滲共存（*Perichoresis*）。「互滲共存」是指在父裡面就有子及聖神，父的確立是靠祂與子和聖神的關係，因為祂們的分別是在祂們的關係中確立出來。

第三點，聖三是講及三個不同的位格，但這三種功能是有關人的理性三種不同的運作，這三種功能都是屬於一個人。

無論如何，奧思定從救世工程中清楚看到父、子、神的分別，並由此引申到內在本質上，指出天主有父、子、神的分別。從關係的角度來理解，內在本質的三位的方式成為日後聖三論的發展新路向。

7. 總結

尼西亞大公會議後，有關聖三的教理初步成形後，無論東方的教父還是西方教父，對於聖三的理解，都趨向更深層的分析。由於教理的確立，教父對於聖三的探討，就不再止於對抗異端，而是在於如何能夠更清晰地理解聖三的種種。再者，隨著聖父與聖子的關係的確立，有關聖三的探討，自然地發展到如何理解聖神的本質，以及祂與其他兩位的關係。

卡帕多西亞教父和奧思定的時代，東西方教會在神學名詞上，往往出現混淆的情況，所以教父們都著力於豐富有關聖三的用詞，把一些已經慣用的詞語如「性體」、「位格」等，進行哲學性的解說，重新定義，希望獲得一個更清晰的界定。

此外，他們都嘗試解說聖三的內在關係，不約而同地開展了位際性的聖三幅度。這為我們理解聖三的內在關係是一個很重要的開始，並為後來的研究奠定良好的基礎。他們的澄清，後來就成為君士坦丁堡大公會議及加采東大公會議的正式用語。

可以說，在這個時期，無論是以神秘為主的東方教會，還是力主一個天主的西方教會，在重要的教父的帶領下，為聖三論的研究留下了一頁。

8. 摘要

- (1) 亞大納修在尼西亞大公會議中扮演舉足輕重的角色，他的聖三論則建基於基督論，主要是探討同性同體的問題，以抗衡不同的異端，包括形態論、從屬論及一位一體論等。
- (2) 亞大納修強調聖神是天主，目的是抗衡當時的「聖神受造論」，這異端指聖神為天主所造，只是高於天使的受造物。不過對於聖神的本質的探討，亞大納修並未觸及。
- (3) 額我略·納祥指出聖神並不是受生的，而是被遣發的，因此和聖子有別，並不是另一個聖子。雖然他沒有說明生與遣發的不同，但是卻肯定了聖神是聖父與聖子的中介，為後來「及聖子」的討論開啟了先河。

- (4) 額我略·納祥指出聖神有其根源，其根源與聖子一樣，同樣是聖父。他強調聖父是源頭、聖子受生和聖神被遣發，確立了三者位格的不同。
- (5) 額我略·納祥指出聖三的不同關係構成了三者彼此不同，但又統一的重點。父不會因為生了子而成為子，而子不會因為來自父而成為父，聖神不會因為來自父與子而變成為父或子，這是額我略·納祥的聖三論中重要的原則，說明聖三得以既是一又是三的存在。
- (6) 額我略·尼撒撰文駁斥歐諾米派的說法，指出聖神從沒有和聖父、聖子分離過，祂們是始終如一的統一，他更以光來比喻三位的本質相同。
- (7) 額我略·尼撒採用形上的語言來表達聖三的道理，當中最重要的一個看法，是指出父、子、神的關係在於祂們之間的對應性。他開始了聖三的位際關係的討論。
- (8) 巴西略嘗試以「一個性體」來形容一個天主，性體就是天主無所不包的本質，即存有（Being），它的含意較過去的實體更豐富。
- (9) 巴西略指出三個位格的必然性，沒有三位的天主觀，是不圓滿的。三位的成立是在於祂們的關係。巴西略嘗試由聖三的救恩工程中，看出祂們的關係。他認為我們看到聖三各自有不同的工作，但是實際上救恩工程是一個工程，每件個別的工作都是三位共同合作的成果。
- (10) 雖然三位是相關，也是平等的，但是巴西略持守東方教會一貫的思想，強調聖父的根源性，聖子與聖神都是由聖父而來。

- (11) 奧思定的聖三論的出發點，是由天主的本質入手。天主的本質和我們認識事物的本質有很大的分別，因為天主是所有存有的支持，祂本身就是存有了。天主的存有和人的存有都是「存有」，但是天主的「存有」卻是人所不能理解的圓滿。
- (12) 奧思定不以天主屬性來劃分三個位格的不同，而是從關係的角度來看聖三，指出聖三的關係是不變的，而在彼此的對應中看到三個不同的位格。
- (13) 奧思定指出聖神是由聖父和聖子所共發的，來解決父、子、神三者關係的問題，但他有關「及聖子」的說法，引來東西方教會很大的爭論。
- (14) 奧思定探討三個位格本身有何內在涵義，開始了「位格」具主體意識的看法，突破過去有關位格的理解。不過，關於「位格」更多的內涵，奧思定仍然未有太清晰的說明。
- (15) 奧思定嘗試引用一些圖像講出聖三奧秘的意思，他時常採用人的靈魂或認知的功能去表達天主聖三的運作或天主聖三的奧秘。他認為人的認知過程可讓人窺探聖三的奧秘，而人去認識、去愛及記憶的三個能力是一而三、三而一的。

9. 參考資料

1. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。
香港：基道出版社，2006，頁37-43, 48-54。
2. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁166-174。
3. 卡維里著，陳永財及蔡錦圖譯，《上帝觀全球導覽》。
香港：基道出版社，2007，頁98-102。
4. 谷寒松，〈天主聖三〉、〈位格〉，《神學辭典》，
45條、206條。
5. 編譯，〈實體〉，《神學辭典》，641條。

單元八

聖三論與士林哲學

1. 緒言

談過教父的聖三論後，現在進入中世紀的士林神學時期聖三論的發展。初期教會對聖三是源自一份經驗，而教父努力嘗試把這份經驗轉化為概念，以作宣講。到了士林神學時代，聖三論的焦點與特色就是對相應的概念作出細緻的分析，力求建立一個完整的系統。

因此，這個單元主要是讓讀者認識抽象的概念，但這些概念在過去三個單元中已經接觸過，只是對相關的概念作進一步演繹和發揮，從而再作深入地理解。

2. 單元目標

讀者完成本單元後，應該能：

- 說明士林神學形成的背景思想；
- 掌握士林神學的聖三論整體特徵；
- 進一步解說「位格」一詞的意義。

3. 導論



思考：在其他書籍裡，你曾否學習過有關士林神學的特點？士林神學的主要特色是什麼？你認為，這些特質，放在聖三論上，會有何作用？

教會在中世紀時已經扎根歐洲，不像教父時要專注於信仰辯護及澄清。由於整個社會處於基督宗教的文化中，人們所尋求的就是對信仰有更深刻的理解，即所謂「信仰尋求明瞭」（*faith seeking understanding*）。神學家致力鑽研應如何讓信仰的精微之處能更清楚地表達出來，因此士林神學的發展方向主要是尋求了解而非護教。

對士林神學家而言，除聖經、大公會議的文獻外，教父的著作同樣是反省的重要資料，因此士林神學是與教父的神學反省一脈相承的，當中以奧思定的影響最大。這情況直至馬丁路德的宗教改革後才有所改變。

這個單元中介紹的士林神學家，都是走奧思定的神學路線，他們對聖三中一而三的關係的重要字詞作更深入的反

省，而當中以聖多瑪斯的聖三論最為完善，並能突顯士林神學以理性為主的特點。

4. 波哀丟斯



思考：當我們要描述自己是一個怎樣的人，必然會回顧自己的過去，也會談論今天的自己，要把過去與現在結合起來，才是較真實的「自己」。那麼，未來的自己是否也要考慮在內？

波哀丟斯（Boethius，也譯作波愛修，480-524）出身於古羅馬的貴族世家，是一位學問淵博的學者。他把亞里士多德的部分作品，翻譯為拉丁文，令這位哲學家的思想進入了中世紀，對士林哲學及神學的影響甚深。他的重要著作有《論三位一體》。

教父時代的神學著重經驗的反省，多於建立學問系統，其目的是對抗異端，但從五世紀開始，神學著重如何把神學反省建構成一個完整的系統，而波哀丟斯正是身處於這種治學方法的探索階段。

波哀丟斯界定位格（person）為「一個具理性的個別實體」（individual substance of a rational nature）。「位格」一詞，本來是指向任何事物，不同事物都可以是一個位格，但奧思定將這個詞專指向人，指出人之為人，在於人的獨一，是不同於客觀個別性（objective individuality），可惜奧思定對人的獨立性沒有多作解釋。

波哀丟斯從主體性的角度去界定位格，指出理性是位格的基礎，而位格的自由意志，成就了人的「位格」。也就是說，人所以是一個獨立的個體，在於人有自身的意志，所以是獨立主體。這獨立主體性成為後期中世紀繼續討論的「不可以溝通性或互換性」，亦是人之所以為人最獨特的地方。

然後，波哀丟斯採用存在（*existence*）來界定自立體（*subsistence*），而不用實體（*substance*）來指向人的本質。自立體（*subsistence*）支持著人自身的存在，存在決定於人要踏出自己，關於存在一詞的含意，讀者亦可參考本教材系列《神學導論》的相關部分，應能多一點瞭解。因為存在不是一個抽空的概念，而是與生存的處境有莫大關係，因此人所以能呈現自身的本體，在於人與整個世界保持一個互動的關係，這一點正好配合聖三中三位的獨特性在於與其他兩位的關係，即後期所說「愛」的關係：父愛子，子愛父，父子遣發了聖神，父、子、神從這些關係中界定了自己的角色。父之所以為父是祂不斷的將自己交付，而形成聖三永恆的結合（*community*），所以本體或本質，再不是靜態的事物，而是藉著踏出自己或與其他人建立關係的本質或行動，來界定自我的存在。舉例來說，過去我們理解一個人的獨立性，往往從他的內在來看，即他本身獨有的特點、擅長、性格等等。這種界定方法，屬於靜態的，即一個人已經完成一切來等待我們去找出他有什麼本質。但是在真實的情況，特質或性格，是在不斷發展中，而從一個人和世界的互動中，我們可以看到這些特質。

波哀丟斯對於本體及位格的解說，開始了士林神學系統細緻的思想進路，而藉著這些概念的發展，概念的內涵日漸變得清晰，而天主聖三的討論，亦漸漸在中世紀的形上學語言（*metaphysical language*）中成熟。可惜，他的解說是以強調個人的個別主體性（*individual subjectivity*），來理解人的獨立性，但當把這個理解應用到聖三上，很自然就會形成天主有三個的傾向。

我們強調每一個位格的主體性的同時，必然要回到統一性的問題上，但波哀丟斯並未有回答一個同時有三個獨立的主體性的天主，與三個天主有何分別，也沒有解釋每一個位格都有完全的天主性在內時，是一個怎樣的狀況。他並沒有否定三位一體的道理，只是更完整的理解，要留待後來的神學家努力了。

5. 聖安瑟莫（St. Anselm, 1033-1109）

聖安瑟莫的聖三論主要在《聖神所發論》的著作中，他的學說可說是士林哲學與神學的起點。

聖安瑟莫的時代，神學對人的理性充滿信心，認為人可以憑藉自己的理性，對天主的啟示作全面的認識。聖安瑟莫明白到人的理性有其限制，人並不可以完全依靠理性去演繹天主的啟示，人只可藉類比去了解，例如以人間的愛比喻天主的愛，而在這認識中，人的理智扮演著極其重要的角色。

5.1 聖三的本質：靈（spirit）和愛（love）的類比

聖安瑟莫指出人與神的分別，正正是物質與精神的分別，因為天主是超越的，所以他以靈來作為天主的本質，解釋天主的一。

他沿用奧思定的說法，認為三個圖像正好用來比喻聖三的內在關係。奧思定曾指出靈魂有三個作用，分別是記憶、認知（智能）和愛（意志）。當人用自己的理智來認知事物，必然由靈魂產生作用，同樣地，要回憶事情與以自己意志決定行動，靈魂在當中亦擔任重要角色。反過來說，沒有靈魂的話，無論是智能、意志還是記憶，都等同不存在。因此，用靈來比喻天主聖三，就可以同時兼顧天主的「一」及「三」，把天主聖三的特性也包含在內。

當聖安瑟莫以靈魂來探討聖三問題時，他是由一個天主的角度出發，但是當他以「愛」的角度來看聖三，重點卻是轉到三個位格上。他指出天主的三個位格，是藉著「愛」才會出現。父愛子所以生了子，而子也愛父及完全服從父，而祂們之間的相互關係，產生了天主聖神或遣發了聖神。我們可以這樣理解聖安瑟莫的說法：當我們以愛來理解天主時，就必然是有不同的位格存在，因為愛是一個雙向、有對象的關係。人雖然可以關愛自己，但是一般而言，我們所指的愛，是和別一個人的關係，故此當我們採用「愛」這個字眼來探討聖三，則聖三中的「三」比較清楚，因為「愛」就已假定了眾數的存在，而在聖三的關係中，就是三的存在。愛又可以視為一個本質，因為天主聖三的愛是同一的愛，祂

們能夠愛或愛的本質都是基於同一的愛，因此，愛令聖三成為一個天主。

不過，聖安瑟莫以愛來解釋聖三的關係，就像把聖神視為父與子的「黏合劑」，這似乎忽略了聖神本身的獨特性。

5.2 聖子與聖神的關係

至於有關遣發聖神（*procession of Spirit*）的問題，他提出了個人獨特的見解，而這見解也反映了他處於西方教會中，對西方教會對「及聖子」（*filioque*）的觀點的支持。

聖安瑟莫認為父生子與遣發聖神，兩者之間是不同的。正如卡帕多西亞教父所言，聖神是有別於父的，因為不是來自祂自己，所以祂一定來自父。因為天主父是唯一的非受生者，天主父必然是根源。既然我們確定了天主聖神和天主父是不同的話，唯一的可能，就是聖神由天主父而來。由於天主父與天主子是同性同體，關係是這樣密切，那麼當父遣發聖神時，子必定有一個角色。

到了這裡，聖安瑟莫作出兩種的分辨，這就是他本身對這個問題的獨到看法。他指出如果從位格的角度來說，父與子是有分別的，因為祂們並不是同一個位格，由這角度來理解，聖神的遣發便得來自父與子，不然的話，就難以理解福音中有關子派遣聖神的說法，混淆了父與子的位格，或使子附屬於父，或父與子混為一體，沒有分別。如果從本質，或是原理的角度來說，聖神的遣發是來自父，因為這涉及天

主父的非受生特質，祂必然是根源。當然，即使是源自父，但父與子也是來自同一個原理（**principle**），因此我們還要從父與子內在這樣緊密的關係來理解這個問題，因為父與子是同一個本質，但是父又不等同子，那麼，當我們說聖神是由父而遣發的，也可以說為由聖父聖子所共發了。

當我們視聖三為三個位格時，而其中聖父與聖子是同性同體，則我們不可以指聖神是純由聖父而來。否則，為聖子而言，只有兩個可能：或是聖子和聖父沒有分別，並不是另一個位格；或是聖子的位階要比聖父要低，因為聖父有遣發聖神的能力，是聖子所沒有的。同時，我們也可以按照這個邏輯推論，則聖神的地位也要比聖父為低了。

故此，聖安瑟莫雖然是從西方的神學傳統來支持「及聖子」，但是他的論說確實指出父的主導角色同時，亦指出聖神一定來自父與子。

6. 里察·聖維多 (Richard of St. Victor)



思考：為你來說，愛是什麼？愛是一種感覺？一個人可以愛嗎？只能是一個人愛另一個人嗎？這些有關愛的思考，都有助明白聖三的關係，不妨想想。

里察·聖維多是蘇格蘭人，重要的著作有《論聖三》（*De Trinitate*）。他有系統地以五個步驟討論聖三。

第一個步驟，他提出以神聖本質（**divine nature**）解決聖三中統一性的問題。整個世界和受造物，可分為三類，一

類是永恆的，其來源是自己。第二類亦是永恆的，但不是來自自己。第三類既不是永恆亦不是來自自己。神聖本質是屬於第一類，從起初已是永恆，祂的存在是出於自己。所有受造物是屬於第三類，他們的出現是有時間性及有根源的。至於第二類是不存在的，因為既是永恆但不是來自自己，是互相矛盾的兩個概念。永恆的事物必然沒有開始，沒有開始的唯一可能就是自有的。由此可見，有關天主只有一個是必然的事實，因為神聖本質只可以是永恆而來自自己，連天主也不可能創造出永恆的存有，故此聖子和聖神不可能是創造出來的。

第二，天主的屬性，就是美善，所有一切好的事物都是屬於天主，連愛也不例外，它也是出於至善的天主。

第三，天主為何是三。從神聖本質的角度，存有（being）亦有三類，一類是永恆及不是受造的，第二類是永恆但是受造的，第三類不是永恆但是受造的。天主屬於第一類，第二類是荒謬的，而人則屬於第三類。在這前提下，他以愛作比喻：愛一定來自兩個人，否則不是真正的愛，因為愛包含雙方的交付與流露。如果在人間找到一份這樣的愛，而又相信這份愛是來自天主的話，這個絕對的愛一定有兩位。他用了這角度推論出絕對的愛裡面有一個多元性。（參閱《中世紀基督教思想家文選》，頁345）

里察·聖維多清楚指出這愛不可能是自愛，因為自愛可以是自私的表現，因此稱不上是絕對的愛。最大的愛情必然是建基於願意犧牲上面，而犧牲，就必然有對象。

里察·聖維多的推論是層層遞進的。正如他開始時的定義，永恆而自有的存在，與不永恆及非自有的存在，並不屬同等的級別，二者的愛，自然不同。人的愛只能是天主自身的愛的類比，卻不可能是同樣的愛，正如人與人的愛，有別於人對寵物的愛，二者有本質的分別。故此創造者不能依靠自身對受造物的愛，而真正達至絕對的愛。基於愛要有對象及有等級，故此，天主雖然只有一個本質，卻不可能只是單一的。

第四、關於「位格」的問題。他嘗試以一個人作為理解位格的起點，他強調人是「不可通傳的存在」（*incommunicable existence*），意指人有一部分是不可以跟其他人分享，這種看法是源自東方教會怎樣理解人或聖三中的三。所謂不可通傳，就是指一個存在如何只是這個存在。舉例來說，我們每一個都是人，但是我並不是你，正如你並不是我。那麼，我和你之間，就是有其不可通傳的部分，才可以令我和你分別開去，所以如果一個存在本身只有可通傳性，這就不是一個真正個別的、具主體性的存在了。「不可通傳的存在」成了人不能被他人所取代的事實。

東方教會從關係入手來說明這個不可通傳的存在，指出人之所以存在，因為人要踏出了自己與別人建立關係。因此，父之所以為父，因為祂與子建立一份關係，雖然父與子是同性同體，父生子時完全地將自己交了給子，子亦完全接受父所給他的一切，但有一樣父是不可以給子的，就是父之所以為父。父的角色或父與其他人所建立的關係是不可以與人分享，這就形成了祂在聖三裡面的獨特角色。由此可見，

中世紀神學揉合了東方教會這種從關係角度去理解怎樣才稱之為人。

在這裡，最重要的是與波哀丟斯一樣，為存在的個體加入主體性（*subjectivity*）的幅度，而主體性是不可以再與人分享，正是這個不可以與人分享的幅度，就是人獨特的地方。為理察·聖維多來說，聖三來自同一個根源，同一個神聖本質，因著祂們之間內在的關係，每一位也有一個不可以通傳給其他兩位特性，形成了每位自己的特性。因此，理察·聖維多透過對個別存在的主體性的理解，解決了自聖奧思定以來的問題，即如果位格本身是一個客觀的真實（*objective reality*），而聖三每一個也是位格，那麼，為什麼叫祂們三個為位格呢？位格和實體本身，有什麼分別？祂們三位之間又有什麼分別呢？到了理察·聖維多，終於找到一個對位格更清晰的概念。

第五、當理察·聖維多確立了不同的位格有其不可通傳性後，他就再進一步，具體地將聖三之間的分別指出來，即指出每一個位格本身的特殊性，當中包括每一位有自己的名字。而父是非受生的，子是智慧、是受生的，或是父的肖像，因為父生子時，完全將自己交了給子。至於聖神，祂是所有的美善。

總括來說，理察·聖維多的聖三反省亦是從人學出發，從人的愛的關係中，投射出天主聖三的關係，這是承繼了奧思定的思路，但與奧思定不同之處，在於他是從人的「愛」入手，以愛的關係說明天主內在三位一體的關係。不過要留意的是，他的說法對於三位這個數目，有其不穩固的地

方。即使我們同意，關係不能止於一個存在之內，而真正的愛也不應該是自愛，但是這不代表天主的內在一定是三。縱使理察·聖維多指出三個的愛比兩個的愛更圓滿，這也不一定是三，還可以四個呢？採用這種關係的角度來理解聖三，就會有數字上不確定的問題出現了。

7. 聖文德 (St. Bonaventure, 1217-1274)



思考：關於聖文德，你除了認識他是方濟會士外，還對他有何認識呢？他被稱為「愛火聖師」，重視信仰中的熱愛與意志，與聖多瑪斯的理智剛好相反，不知你是否知道？

中世紀時的神學主要分為兩派系，一個是道明會的聖多瑪斯，他跟隨亞里士多德的方法論，形成整個士林哲學的主流。另一個是屬方濟會，跟隨聖奧思定方法論的聖文德，他不是純理性的，亦著重標記。

聖文德認為做神學有三個幅度。第一是象徵性 (symbolic)，或稱「動物性的或感性的」，這是對應著人的感官；第二是如實性 (literal)，或稱為「精神性」，對應著人的理性；第三是神秘性 (mystical)，或稱為「心靈的」，對應著人的超理性，指由天主而來的啟示。

他認為神學可從這三方面入手，而不應只以理性作為依歸，因為聖三進入歷史之中，與人建立一份關係，透過聖三工程可以看到天主人化的一面。因此，神學如果只集中在智力層面是不足夠的。他沒有否定智力 (intellect) 的重要

性，但指出智力是對感官的判斷，故此沒有感官，人也無從運用智力；同時，人能夠判斷一切，是由天主而來，所以神秘幅度也是重要的，並透過這兩個層面來補足理性的不足。由於這個緣故，他的聖三論並不是從聖三的內在本质出發，而是從天主的外在工程出發，強調人是從感官經驗理解天主聖三的特質。

他的整個反省分成七類：

1. 天主聖三（The trinity of God）
2. 創世（The created World）
3. 罪的敗壞（The corruption of sins）
4. 聖子降生（The incarnation of the Son）
5. 聖神恩寵（The Grace of the Holy Spirit）
6. 聖事（The Sacraments）
7. 最後審判（Final Judgement）

從以上七點可知，聖文德對聖三的反省是從救恩史中看到天主的內在性（*immanent*）。他先假定天主是三位，而救恩史是天主的流露或存在，所以我們就可從整個人類的歷史中看到聖三。在以上七點中，他首先提出「天主聖三」本來就是一個圓滿的理型，而在救恩史上，有聖父創世的行動，在人類敗壞後，有聖子降生和聖神恩寵的出現，三位的幅度就在這個歷史的進程中呈現。從洗禮的經文中亦可見

到，聖事同樣是聖三的呈現，到最後人歸於審判，再回到最圓滿的理型當中。

聖文德不是從理性，而是傾向從象徵性和神秘性的角度來推出這方法。他從信仰的角度去感受聖三，再由聖三的角度來反省救恩史。正因為是從信仰的角度來理解，就必然地帶有神秘性，因為信仰是以信德來回應啟示，當中必然要接受天主是超越的存有，不為我們所理解的。故此我們對聖三的理解，是從救恩工程中開始，但亦應止於這事實，不可能用理性再細緻地推敲。

至於聖三之間的分別，他與奧思定一樣，是從遣發的角度看，以人的靈魂結構比喻聖三之間的運作。天主是最高的存有（being），當祂用祂的智力（intellect）時，產生了聖言，而當祂運用祂的意志（will）時，就產生了愛，也就是聖神。雖然是不同的運作，但都是同一人的工作，故此三個位格的統一性是來自如靈魂般的統一。

在「及聖子」這個問題上，聖文德較為傾向東方教父，比較著重聖父的主導地位，他是第一個用「互相滲透」（mutual indwelling，即拉丁文 *circumincessio*，也有翻譯為「互滲互存」）的西方神學家。東方教父採用這個說法是要強調由父而來的源流，突出雖然三個位格不同，其源流卻是一致的。聖文德採用這個字詞，也可以看到他對三個位格關係的理解，有別於西方教會的傳統。

8. 聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274)



思考：在這教材系列裡不少書本裡都曾提及這位「教會聖師」，他的《神學大全》是士林神學的代表作，而當中也論及聖三這道理。除此以外，你對他還有什麼認識？

聖多瑪斯承接了奧思定及聖安瑟莫的思想，認為認識聖三最好是從人的精神結構（spiritual structure）出發。人認識事物時有三個程序（operation），第一是認識外在現象世界的真實對象（reality object），第二是被理智所認識的認知對象（known object），與認識外在現象世界的是不同的，第三是渴望或愛的渴望對象（desired object）。從這經驗出發最容易認識聖三，因為無論是對事物的認識、渴望，都是一個三而一的運作。

8.1 聖三的本質是其內在關係

聖多瑪斯在傳統的說法中加入了一些個人的看法，他指出了智力（intellect）的產生是通過生（generation），而愛（love）是通過遣發（procession）。他用這方法來說明了聖父生聖子，與遣發聖神的不同。此外，奧思定及聖安瑟莫在論及生和遣發時，沒有進一步去指出兩者有什麼關係，聖多瑪斯則提出「父及子」遣發聖神，指出兩者的關係。

聖多瑪斯不同意理察·聖維多以愛來表達天主的超越性，他認為這是柏拉圖的愛（eros），因為它結合了人的慾望，只是一種需要，人追求愛是希望自己變得完美，但天主

本來就是圓滿的，因此用愛來描述聖三，並不適合，所以他以一個理念的角度，來定義聖三。

他認為天主的位格應從祂的存有/自立性（**subsistence**）去界定，天主的存有就是天主的內在關係。從人的角度，關係不足以成為存有，因為人的關係是不斷在變化的，所以不可藉此來界定人的存有。但天主的內在關係，並不同於人的關係，因為天主是不變者，天主聖三的關係並不是在時間內的關係，而是先於時間，或於時間之外，不受時間影響。聖多瑪斯是從天主的超越性來理解聖三的關係，他認為天主在關係中的自立性（**relational subsistence**）與自立的關係（**subsisting relation**），是二而為一的事情。三位的關係就是天主的本質；如果說天主具有三個位格，就是以聖三之間的關係來界定，聖三內彼此的關係就構成祂們自己的獨特性，同時又代表了天主的本質。故此，聖多瑪斯稱天主的第一位為父，因為祂生了子，父是非受生者及根源。第二位為子，因為他為父所生，亦稱為聖言及肖像。第三位為愛情，祂是父與子之間的愛情而被遣發，祂是聖神。每位的名字都是相對於其他兩位而來，同時亦是一個不可改變的既有。

8.2 「生」與「遣發」

聖多瑪斯按此進路去發展「及聖子」的問題。既然聖三每一位的身分都是由相對的關係而來，所以沒有了這份關係就沒有一位或三位的說法。聖多瑪斯在「及聖子」的問題上，就是先肯定了天主是一又是三，然後從理性推論下去。可見聖多瑪斯的神學，是先基於信仰的肯定，然後再以理性推展。

既然肯定了天主是一又是三，那麼理性的推論就是在三之間必然有關係，否則就不可能有一而三。聖多瑪斯指出父與子的關係是生，而父與神的關係是遣發，這是為表示二者有不同的關係。聖多瑪斯指出，「生」及「遣發」不是相對的關係，意思是指父「生」子和父「遣發」神都是單向的關係，子和神不會因為「生」與「遣發」而產生彼此的關係。聖多瑪斯又指出，聖父不是由於對應子和對應神而產生了兩個位格，意思是在最初的前提中，三位之間就必然是有關係的，所以聖子與聖神不可能只是對應於聖父的關係，因此子和神必然是有關係的。既然如此，聖多瑪斯再問：生及遣發之間的關係是怎樣？由於「生」和「遣發」兩個概念不可能連結在一起，所以聖多瑪斯認為，能令二者結合起來的，一定是來自父，要連結起父這位格才能令子與神變成有關係，亦唯有子是有分於遣發聖神的工作，才能令三者結合起來。

除了這理性的論據外，聖多瑪斯亦提出了一些聖經證據，指出聖神被稱為基督之神（Spirit of Son）。在羅8:9、迦4:6、若16:14等聖經章節中，明顯看出聖子和聖神是有關係的，而聖子還處於一個主動的位置，特別在若望福音最為清楚，他指出聖神是「把由我所領受的」，可見於聖子和聖神的關係中，聖子是主動的，所以聖子有分於聖神的遣發相當合理。

此外，聖多瑪斯認為東方教會在某一方面亦承認耶穌與聖神的關係，例如在若16:14的經文中，他們也承認父透過聖子遣發聖神，只是不用「和」（and）而用「通過」

(through)。為聖多瑪斯來說，無論「由父與子所共發」(proceed from the Father and the Son) 或「由父經子所發」(proceed from the Father through the Son)，二者分別不大，因為最重要是用「遣發」這個字詞。因為當用遣發這個字詞時，已暗示了出自同一源頭，這才是最重要的，這才保證了一個天主的理念。這就如光是來自太陽，我們理解的是光的源頭，而非光的遞送過程。故此，聖多瑪斯關注的是兩種說法都暗示了耶穌與聖神都是出自同一源頭。

8.3 聖神與愛

另外，聖多瑪斯亦討論到於聖三中，「愛」是否合適於聖神身上？過往不少神學家都把聖神視為愛，以此來解決聖父與聖子共發，或是聖父與聖子兩個位格的關連，但這些看法，都會有產生三神論或從屬論的可能。因為如果聖神的愛是絕對 (absolute)，而每個位格都有其屬於絕對的特質，那麼就很容易有三個獨立神的傾向；如果聖神的愛只是三個位格都有的一種屬性，那麼聖神又似乎從屬於聖父與聖子之下。

聖多瑪斯對「聖神是愛」有其獨特的見解，他首先是澄清一些字眼的用途。他認為稱聖子或聖神為「聖言」或「愛」，這些字眼可以說是個人化 (personal)，但最重要是概念化 (notional)。聖神的愛是一個概念上的愛

(notional love)，是相對於那存在於天主聖三內的「本質的愛」(essential love)。本質及概念的分別：本質指出根源，概念是指出由根源流溢出去的果實。聖三的三個位格，發生於時間以外，祂們本來就是如此，是超越時間的愛，就是「本質的愛」，是絕對的、沒有變化的，是三個位格所共同擁有的。成為了「自立性關係」(subsisting relation)，子與父之間愛情的自立性關係，當進入了時間後，成了從根源流露出來的概念，因此，聖神指出父與子之間的愛情關係，是概念上的愛。聖多瑪斯因而解決了那兩難問題，聖神的愛再不是屬性(attribute)或絕對(absolute)了，不會由於「愛」而變成高於其他兩位或低於其他兩位了。

8.4 歸屬 (appropriation) 與使命 (mission)

聖多瑪斯在聖三的討論中，還分析界定了另一個神學名詞：歸屬 (appropriation)。如果我們以精神結構 (spiritual structure) 來理解聖三，即以人的精神不同的機能代表不同的位格，其實整個救恩史都是天主聖三自己的工程。當內在的天主聖三想向外流溢祂們的愛時，每一個行動其實都是整個天主聖三的行動，是屬於內在 (immanent) 層面的行動。但當內在的行動要變成外在的事實時，則是三位的個別行動。例如降生的只是天主的第二位聖子，不是三位一齊降生，被遣發到教會當中的是聖神，降生的耶穌今日已不在教會之中。我們可以界定個別救恩史中那一件事件是天主聖三中那一位的工作，聖父創世，聖子贖世，聖神聖化世界，但這種界分只可以是外在的層面。聖多瑪斯稱之為歸屬。

聖多瑪斯也界分了另一個神學名詞：使命（mission）。為聖多瑪斯來說，每當天主聖三介入人類歷史之中，與人接觸時，那就是使命了。聖三進入人類歷史，可分為兩個使命：聖子的使命，和聖神的使命。這都可以在聖經找到相關的章節。有關聖子被差遣到人間可參閱若3:16; 5:23, 36, 38。關於聖神被差遣的章節，可參閱路24:49，若14:26; 15:26；若16:7；迦4:6。

最後，我們不妨以《三個位格的天主》的一段內容，總結聖多瑪斯有關聖三的理論。雖然這段引文的說法，和我們以上的敘述所用的名詞，未必完全一致，但是它以一至五的數字來總括，為我們理解和記憶聖多瑪斯的說法，提供一個方便的模式：

「多瑪斯聖三論所遺留下來的不朽遺產可綜合如下：在天主內有一個天主性（divinity）、實體或本質；有兩個生發（processions），雖然更好的講法是子的生育和聖神被呼出；有三個位格（persons）、自立體（hypostasis）或主體（subjects）；有四個自立關係（subsistent relations），或天主三位在祂們自己之間的排列次序，這形成在一個天主內有三個位格，而這四個關係就是：父親身分（paternity）、兒子身分（filiation）、主動嘔氣（active spiration），以及被動嘔氣（passive spiration）。父親身分形成父、兒子身分形成子、被動嘔氣形成神。主動嘔氣是屬於父的，且以某種方式也屬於子；主動嘔氣沒有產生新的位格。在聖三內有五個概念或特性（properties），類似事件的屬性是形成三位關連身分的基礎。父是沒有起源的（unoriginated）、是去

生育的（generative）、去呼出的（breathing）；子是受生的（generated）、去呼出的；神是被呼出的（breathed）。因此，為聖三論我們有一個五重的結構：『在天主內有五個概念、四個關係、三個位格、兩個生發、一個本性，以及沒有憑證。』因為尊重這是絕對的天主奧跡，所以在這結構上要加上『沒有憑證』這一項。」（頁183）

9. 摘要

- （1）波哀丟斯被稱為士林神學聖三論的起點，他界定了本體和位格二詞。對於位格，他強調位格的獨立性，並且進一步說明位格的內容在於其主體性，這是發展了奧思定的說法。至於本體，他則強調其與存在的關係，為動態的聖三論提供發展的空間。
- （2）聖安瑟莫運用靈和愛的概念來解釋天主聖三中的一和三。他以靈魂作為天主的一，而三位就是靈魂所產生的不同作用。至於以愛來解說聖三，他指出聖三中的三個位格的出現正在於愛，三位的關係所以可以形成，在於父愛子，子愛父這種相互的關係。
- （3）至於聖神遺發的問題，聖安瑟莫認為聖神並非「非受生者」，故此必然是來自聖父；聖父與聖子同性同體，故此聖神的出現，聖子必然有參與其中。由於聖父與聖子是同一本質，所以從本質而言，聖神來自聖父；但是從位格而言，聖神是由聖父與聖子共發。
- （4）里察·聖維多的聖三論分為五個步驟，當中首三個步驟是關乎聖三的三與一。他指出神聖本質只可能是永恆而沒有根源的，因此聖三只可能是同一個神聖本質。其次，他指出神聖本質必然是美善的，故此必然是愛。由此，他推出

第三點，就是愛必然是有一個平等的對象，故此天主是愛的話，祂必然不是一個的。

- (5) 他秉承波哀丟斯的說法，指位格是「一個具理性的實體」，但指出其特點在於「不可通傳」。這種不可通傳性可以有兩個解釋方法，一個是本質性，指人內在本質的不可轉移；一個是關係性，指人在特定關係中的身分不可轉移。由於這個不可通傳性，形成了聖三每位的特性，即每一個位格本身所以是獨立的個體而又非三個天主。
- (6) 聖文德認為做神學有三個幅度，分別是象徵性、如實性和神秘性，所以他不像道明會的聖多瑪斯般，側重理性，而是從不同的幅度來反省信仰。他不反對智力是重要的，但他同時重視感官和奧秘性，並認為這兩個層面能補足理性的不足。
- (7) 他的聖三論傾向奧思定的說法，從人的靈魂出發，視三位為靈魂的三個作用。在「及聖子」的問題上，他傾向東方教會的看法，並且是首位引入「互相滲透」的說法。
- (8) 聖多瑪斯對聖三的看法，承接了奧思定和安瑟莫的看法，從人的精神結構入手。他指出人有三個程序來認識事物，就是認識現象、理智認知及渴望認識，而三者並不是分開而是在一個認知的過程中，同時進行的，而這正可以類比聖三的三而一的狀況。
- (9) 聖瑪多斯在傳統的說法中亦加入了一些個人的看法，他進一步指出了智力的產生是通過生，愛是通過遺發，指出兩者的不同。他採用這個方法來說明了聖父生聖子，與遺發聖神的不同。

- (10) 聖多瑪斯是以理念的角度來解釋聖三之間的關係，指出聖三的關係本身就是天主的存有，即具父、子及神三個位格本身，就是天主的存有，從而避免了三位的關係有改變的可能。
- (11) 聖多瑪斯指出父「生」子和「遣發」神，而子與神不是「生」或「遣發」而產生彼此的關係，故此祂兩的關係只可能是經父而來，由此推論是父與子共發聖神，並以聖經加以引證。
- (12) 聖多瑪指出聖神「愛」的稱號屬於概念上的愛，是指聖三愛的本質的果實，是聖三的愛的流露。聖神所代表的概念上的愛，是相對於天主的本質而來，本質是先於時間，聖神的愛卻是在時間內的流露和呈現。不過，本質和概念並不是截然劃分的東西，二者是有其對應性，而聖多瑪斯就是據此而把兩個矛盾調和。
- (13) 聖多瑪斯在關於聖三的討論中，還解說了「歸屬」一詞。聖多瑪斯指出從內在聖三的角度，任何有關天主的行動都是三個位格一致的行動；但是在歷史中的行動，卻有不同的歸屬，如創世歸屬於天父，救贖歸屬於聖子，聖化歸屬於聖神。這個「歸屬」，是限於歷史中的聖三。
- (14) 聖多瑪斯指出聖子與聖神介入人類的歷史，是各自秉持一個使命的，即屬於被遣派的。

10. 參考資料

1. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁174-189。
2. 奧爾森、霍爾著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》。香港：基道出版社，2006，頁61-78。
3. 謝扶雅編，《中世紀基督教思想家文選》。香港：基督教輔僑出版社，1962，頁339-346。
4. 聖波納文圖拉著，溥林譯，《中世紀的心靈之旅》。北京：華夏出版社，2003，頁125-135。

單元九

聖三奧蹟與教會訓導

1. 緒言

正如上一個單元所言，有關聖三的討論，中世紀可以說是一個終結。我們可以視中世紀以前的聖三論，是古典的聖三論，當時神學家的討論多集中於神學語言的運用和含義，即我們如何界定說明天主性、本質、位格，以至三位與一體這些詞語背後的意思。不同的時代所以有很多不同的意見，或多或少，都是由於對相同的字眼，有不同理解所致。

因此，在這個單元中，我們希望以教會的訓導來總結聖三的神學反省。教會訓導的介紹，並不是要對聖三的討論作出規限，而是希望借助清晰的條文，來讓讀者更容易掌握教會是如何經驗聖三的奧蹟，如何理解聖三的奧秘。

2. 單元目標

讀者完成這個單元後，應能夠：

- 清楚說明教會訓導如何解說聖三；
- 指出聖三論研究要特別留意的地方。

3. 導論

天主聖三的訓導是教會經過一段長時間反省的結果，讀者曾閱本教材系列《基本神學（一）》時，應能掌握當中有關信理的形成的過程，如未曾閱讀，可找來一看，因為在這裡同樣地運用這方法來理解聖三啟示的道理。簡單來說，天主聖三啟示的基礎，基本上是聖經中耶穌基督與父的關係，及與聖神的關係，再加上的是初期教會在禮儀及祈禱生活中對天主聖三臨在的經驗。因此，聖三的訓導或信理，並不是單純的思考，而是歷史中的基督信徒與天主交往的經驗，再由教會經歷了幾個世紀，將這些經驗的文字表達欽定為訓導條文。

在這漫長的過程中，既有在歷史中延續不斷的一面，也有不延續性（discontinuity）的一面。由於聖三信理是以新、舊約作者對同一個天主，同一個聖三的經驗為基礎，並對這經驗予以肯定，故此訓導條文是具延續性的，就是今天對聖三的理解，與聖經中的相關經文，有其共通之處。至於訓導條文不延續性的一面，是因為它們並不是將聖經的宣信字眼或內容簡單的重複一次，而是採用了不少非經驗性的、抽象的用語，來表達天主聖三的內在關係，例如依附體

(accidents)、本質 / 實體 (substance) 等，這些超越經驗的表達，就與初期教會以經驗的語言表達聖三不同。

不過，如果說聖三論思想發展過程中的不延續性，是由於聖三的信仰受到希臘文化的歪曲而產生，就如同我們的信仰經驗本是屬於甲，但是由於希臘文化，結果在訓導條文中的表達變成了乙，這理解並不正確。因為從尼西亞及君士坦丁堡大公會議的文件中可看到，各項條文所獲得的結論，恰恰和上面所提出的情況相反。這些條文中所呈現的，並不是被希臘化的教會信仰，而是被基督化了的希臘文化概念。也就是說，我們的信仰經驗並沒有因為加入了希臘的詞彙而被改變了，相反地，教會主動借用希臘文化中的語言，進一步把這些文詞的含意加以發展，使成為適合表達信仰的文字。教會將經驗轉化成條文，是出於教會內一股來自信仰的內在動力，渴望對相關信仰經驗的解說，這就是神學家所言的「信仰尋求理解」。故此，在我們研習有關聖三的訓導條文時，時刻要緊記：因為我們在歷史中經驗到天主聖三在救恩史的工作，這推動我們去嘗試明白天主聖三內在的關係。

4. 大公會議中有關聖三的訓導



思考：除了宗徒信經外，你是否還認識其他信經？為什麼教會有多篇的信經？兩篇信經有何分別？

在這裡，首先會探討教會歷史中其中兩屆大公會議的聖三訓導，它們分別是尼西亞大公會議和君士坦丁堡大公會議。雖然在這兩屆大公會議後，有關聖三的訓導，仍然零星地見於其他大公會議的訓導中，但可以斷言，這兩次的大公

會議對教會如何理解聖三，有其決定性的影響，它們是今天聖三論的基調。

尼西亞大公會議是在325年召開，而君士坦丁堡大公會議則是在381年召開，兩次大公會議離初期教會的時代都不太遠，故此兩次大公會議的決議，實際上可以視為教會如何把聖三的經驗轉化為抽象的概念，並以信理表達的重要時刻。

4.1 尼西亞大公會議

從《教會訓導文獻選集》125和126條可見，尼西亞大公會議召開的背景，是針對當時盛行的「亞略異端」中有關聖父與聖子的關係的思想。就如單元七曾介紹，亞略受到玄識論的影響，認為只有一個至高無上的實有（*reality*），因此，雖然他不否認聖言（*logos*）——聖子的天主性，但亞略是從物質的角度去看這天主性。他視聖父和聖子是一個實際存在的個體，就如萬物一樣是物質性的存有。既然聖父和聖子各自都是一個物質性的存有，那麼二者就不可能是同一的，如採用聖三的用語去理解，那就是說聖子不是出自與聖父同一個神聖本質（*divine nature*）的本體。故此，對亞略而言，聖子唯一的可能就是被造的，他不可能與天主（聖父）有同等的地位。

為了針對這個問題，聖依勒內、戴都良、奧利振等都作出了澄清，而尼西亞大公會議更承接了這種傳統思想的發展，針對著聖父與聖子的關係說出兩點：

- (1) 聖子是由聖父所生而非聖父所造。
- (2) 聖子是與聖父同性同體 (*homoousios*) 。

教會強調聖子是由聖父所生而非聖父所造，而這個「受生」(generation)，更是一個「永恆的受生」(eternal generation)，即從起初之先，聖父已生了聖子，聖父的存在沒有一刻是沒有聖子的。尼西亞大公會議的訓導條文，一方面採用了「受生」一詞來表達聖父與聖子的關係，但是同時也強調了聖子並不是後於聖父出現的，而是「永恆的受生」，即聖父生聖子一事，不是在時間之內，而是在時間以外發生的，而非如一般的觀念是某一個特定時刻發生。

尼西亞大公會議的第二個重點是聖子與聖父「同性同體」(consubstantial 或 *homoousios*)。要注意的是，「同性同體」一詞包含兩個部分，分別就是相同 (*homo*)，和性體 (*ousios*)。在希臘文中，「*ousios*」一詞和「*substance*」是有相似的地方，所以我們會說，在「同性同體」這句說話中，「體」就是希臘文中的「實體」(*substance*)。如果按希臘哲學範疇的含義理解，實體一詞可以有兩層的理解，第一層理解是指個別的存有 (*individual being*)，即一件物件擁有一個本性 (*nature*)，如人具有人性，是一個實體；另一個解釋是指集體的存有 (*collective being*)，即一個本性是由幾個不同的個體去分享的，如泛神論中所有物件中都存有的神性。

如果將這種概念完完本本的套用在教會的信仰裡面，無論是第一種還是第二種，都會出現問題。如果教會說聖父

與聖子是同一個性體，是按第一個理解的方法來演繹，結果父與子變成只有一位，那樣父與子再沒有任何區別，不再是兩個位格。那麼，這個「同性同體」就屬於形態論，即天主只有一個，聖父和聖子並沒有實質的分別，只是同一個天主的不同形態。

至於第二個理解，父與子變成一個集體位格，就容易變成了附屬論。因為按照亞略的思路，他是從一個物質化的角度理解聖言的天主性，換言之，他認為聖父是一個至高無上和完全超越的非受造者，祂在造了聖子之後，把自己的天主性分給聖子，使聖子也分享了祂部分的天主性。如果從這個角度去看，子雖然有這份天主性，但他只是物質性地分享了父的天主性，所以祂們的同性同體並不是本體上的，而是物質上的。

教會看到這個說法的危險，認為同性同體不能以物質化的角度去理解，故此，當教會在325年採用同性同體這字眼時，很清楚強調聖父與聖子的同性同體是屬於本體上的。當我們指聖父與聖子是同性同體時，也就是說二者都是完全擁有同一個本性，也同樣是擁有同一個本體。從這一角度去理解，父與子不再是一個集體位格，雖然二者都「分享」那份天主性，但每一位都擁有全部天主性。我們要從這樣的角度的理解，才真的明白尼西亞大公會議對聖父及聖子關係的理解。

由此可見，教會雖然採用了希臘文化中實體（**substance**）和同性同體（**consubstantial**）這兩個字，但已賦予這兩個詞一個信仰的解釋，所以同性同體

(*homoousios*) 這個字詞，不再是原來希臘文化中的詞義了，也不再像亞略所理解的一樣。亞略所犯的錯誤，是在於他在與希臘文化對話的過程中，為了融合信仰與希臘文化，而放棄了教會的信仰。

4.2 君士坦丁堡大公會議

350年左右，教會內出現了另一個異端馬賽道尼主義（*Macedonianism*），這思想主要來自君士坦丁堡的主教馬賽道尼對聖神的天主性的否定。他認為聖神是由聖子所造，因此聖神不是天主，以致這主義也可稱為「反對聖神」（*Pneumatomachi*），或「聖神受造論」。在君士坦丁堡大公會議召開以前，卡帕多西亞教父和亞大納修等已先後作出糾正，指出這種說法的不正確，但一直要到381年，第一屆君士坦丁堡大公會議教會才正式反對這思想。（《教會訓導文獻選集》150）

會議條文雖然沒有直接說出聖神的神性（*divinity*），或指出祂是與聖父聖子同性同體，但清楚指出聖神是同受欽崇，同受光榮，所以父、子、神三者在天主性上都享有同等地位。

這次大公會議亦第一次確定了東方教會的自立體（*hypostasis*）等同於西方教會的位格（*persona*），解決了自尼西亞大公會議後，對於自立體和性體兩個詞應當如何理解的爭論。從以往有關聖三的討論可以看到，人對語言文字的理解可以產生歧義，結果令本來已經很玄奧的信理，變得更難理解了，所以字詞含義的澄清是非常重要的。

基本上，當我們討論聖三時，一般都將尼西亞與君士坦丁堡這兩屆大公會議放在一起探討，因為這兩個會議在內容上沒有大分別：尼西亞主要是講聖父與聖子，而君士坦丁堡前半部覆述了它的結論，然後再在聖神的問題上填補了尼西亞大公會議沒有提及的。兩會為日後聖三論的反省立下很重要的基礎，而這重要的基礎可分成三點：

(1) 天主聖三的本體是「一」，一個統一性 (unity)，從本體角度來說三個都是平等的。每一個都是完全地擁有天主的屬性，例如智慧、愛等。

(2) 天主三位的分別是不可以混淆的，每一位都以自己獨有的方式擁有天主性，每一位都是不可以比較或交換的，亦不可以分施。父可以將自己完全的給予子，但父所以為父這個角色就不可以交出來，子與神也是一樣，祂們各自以父、子、神的角色/身分分享了天主內完整的天主性。不過要留意「角色」、「身分」這些都是不準確的字眼。

(3) 在天主聖三的內在生命裡，祂們有兩個不同的關係，父與子的關係是生，父與子及聖神的關係是遣發。

以上就是教會論天主聖三時的一些基本規範，而在提出這三個真理時，教會亦用了一些標準語言。當說到聖三的「一」時，用了「實體」(substance)，「本質」(essence)，「本性」(nature)。當說到聖三的「三」時，用了「自立體」(hypostasis)，「位格」(persona)；當說到聖三的關係時，採用「生」(generation)、「遣發」(procession)。這都是有關天主聖三的標準語言，是教會訓導所頒佈的用語。

不過，進入當代後，不少人認為這些專用名詞本身具有強烈的希臘文化色彩，會令人不能更客觀地理解聖三的道理，所以有人提出應該採用新的字眼來表達當中的含意。然而拉內不認同這種說法，因為他認為教會已在這些語言中加入了信仰的幅度，而且教會亦用了一段很長的時間將聖三的「三」與「一」關係弄清了：在本體論（ontological）的層面上，祂們既是「一」又是「三」。因此，若今天不再採用這些字眼去講論聖三，教會可能需要用一段同樣很長的時間去解釋和分辨新的詞彙。

此外，因為天主聖三是一個奧蹟，是超越人的經驗，並且在任何宗教裡面也沒有「三、一」神的顯示，所以無論改用任何的語言，都會遇到昔日的問題。因此，拉內認為雖然這些字眼不是最好的，但人實在很難以他有限的詞彙去完全表達天主聖三內在奧秘的生命，人只能用類比性的言語去表達。「三」「一」的詞彙會繼續保存，但怎樣將這些條文與我們的救恩歷史經驗連結起來就可以很多元化。

5. 《天主教教理》的聖三訓導

如果兩次大公會議的判斷為聖三論建立了一個基礎，那麼當我們今天面對各種各樣的聖三論時，審視《天主教教理》便有助我們重新掌握聖三論的基本重點。在過去的單元中，我們經驗著神學中的「多」，從中明白到在同一個神學問題上，不同的反省會有多樣，有時甚至是互相矛盾的神學觀點。在認識「多」的同時，如果不能牢牢地站在神學的「一」上，往往又會產生信仰的危機，或會對信仰失去信心，又或是有出現異端的可能。我們可以視此一部分，是整

本書的一個總結，因為從教理當中，看到過去有關聖三研究的結晶，對我們自身認識聖三的道理，也是一個很圓滿的結束。

當然，這裡說的神學上的「一」，並不是指一種說法，一個理論，而是指一個範圍，一道底線。我們要知道有關聖三啟示的基本內容，在啟示的範圍內作反省，從中反省出不同的思想，但是不能越過啟示本身，否則這就不再是天主的旨意了。

故此，這裡將簡略地看看今天的《天主教教理》如何說明聖三論，幫助我們整理過去數個單元中所學的，以能綜合出一個較清晰的圖像來理解這奧蹟。

5.1 舊約中的天主

在《天主教教理》第200-202條中，教理開宗明義指出一個天主的道理。今天的聖三論重視「聖三的歷史」(history of trinity)，所以當中不會單單以道理的形式，說出一個天主的事實。故此，由第203-213條開始，教理回顧了整個舊約中天主的形象，並且從中看到幾個重點。

首先，在討論唯一的天主時，《天主教教理》以天主向以色列民啟示自己的名字開始。「天主有一個名字，而非一種無名的力量」（《天主教教理》203），這證明了天主並不是無形無相的力量而已，祂是一個真正的存有。因此，人對天主的認識，不如其他宗教般是一種感觸感悟，而是在生活中真實地經驗到祂，亦因為這原因，所以我們說我們是透過歷史來認識天主的。

當然，其中還有一個很重要的訊息，那就是：天主主動讓人認識祂。這訊息在《神學導論》及《基本神學》中已經談過，不再重複。由於天主對人的啟示是在歷史中，所以「天主逐漸以不同的名字把祂自己啟示給祂的子民」（《天主教教理》204），祂不斷地讓人認識到祂自己。

不過，教理亦清楚地指出，天主並不僅是一個歷史中的天主。這說法已觸及這裡一直討論的內在與外在聖三的問題，不過《天主教教理》卻不從三個位格的角度來看。教理指出，如果天主只是歷史中的神，那麼就很容易有泛神論的危機。教理同樣選擇了從名字入手，指出「這個神聖的名字是奧妙的，正如天主是奧跡一樣。是一個啟示的名字，同時好像又拒絕一個名字；這正好表達天主的本質，祂無限地超越我們所能了解和敘述的一切」（《天主教教理》206）。雖然天主有一個名字，但是這個名字同時也不是一個名字，這矛盾正好突顯了天主的特質。天主俯身就下讓我們認識祂，故此祂需要給以色列民一個名字，然而這個名字實在是不能限制天主的，因為天主不僅是歷史中與人同行的天主，同時也是超越一切的天主。這裡簡單地說明了天主既內在於歷史，又超越一切的特點。

在207-213條，教理從舊約的內容中，指出舊約聖經對天主唯一性的反省，並且在213條中作出了較哲學性的總結：「因此，從那不可言喻的名字『我是自有者』的啟示，蘊藏著只有天主是絕對存有的真理。七十賢士譯本及步其後塵的教會聖傳，是從這種意義去了解天主的名字：天主是圓滿的存有，充滿各樣的美善，無始又無終。所有受造物都從祂那裡領受它們的存在及所擁有的一切。只有祂是祂自己

存在的基礎，祂所有的一切也來自祂自己。」（《天主教教理》213）

由第235條開始，教理從對一個天主的肯定，進入對三位一體的奧蹟說明。正如教材一貫以來的說明，教理同樣指出，必須要把外在的聖三與內在的聖三結合來看，才可以真的理解聖三的本質，因為外在工程啟示內在生命；而內在生命也光照整個外在工程的。（《天主教教理》236）

更值得我們留意的是，教理提出有關聖三的奧蹟是由基督而來的，所以嚴格來說，聖三的信理是來自新約，而舊約的表達，並不圓滿：「然而聖三存有的內蘊，是一個只憑理智無法理解的奧秘，連以色列的信仰在聖子降生及聖神被派遣前，也無從獲悉的。」（《天主教教理》237）

同時，這裡也指出了聖三的奧蹟並不是單憑理智可以理解的奧秘，我們要明白聖三，還需要信仰的幅度。

5.2 新約中的聖三

教理隨即說明三個位格的含意，首先要說明的對象是聖父。正如在單元二所言，教理指出舊約時代，以色列民稱天主為父，主要是指向其功能而非本質：「在以色列，天主被稱為父，由於祂是世界的創造者」（《天主教教理》238），意即是強調天父的創世的功能，而不是指向天父的本質。以關係為主的啟示的表達，要等待耶穌基督的降生，祂的啟示，才讓人認識到天父的父，是對應於子而來，並不僅是一種能力的代表。這種以位際關係來理解聖三的內在關係，正正是其中一個研究聖三的重要路向。

教理同時指出由宗徒時代開始，教會已意識到耶穌基督與聖父同性同體的道理。嚴格而言，正如在第三及第四單元中的討論一樣，新約中的聖三論，實質未進入內在聖三的反省，當中並未辨清天主父與子的關係，這也是後來有一段時期，有不同的異端出現的原因。直至尼西亞大公會議對「同性同體」的確立，讓聖三論有了一個堅實的基礎，並且開始了對內在聖三的反省。

至於有關聖神的反省，教理指出由舊約開始，以色列民已經與聖神有所接觸，「自創世之初聖神早已工作，祂『曾藉先知們發言』」（《天主教教理》243），而在新約中就要聖子所啟示，指出聖神是「護慰者」。

教理同時說明聖神同樣是存於時間以外，是天主的其中一位，而不是次於聖父與聖子的存有。（《天主教教理》244）這條教理特別值得留意的地方，是當提及派遣聖神時的一句：「聖神或由聖父因聖子之名」，這是東方教會的說法，而下一句：「或由聖子本身在回到聖父身邊」，則是「及聖子」的說法。由此可見，今天教會對於這個問題，採取的是合一的態度，明白到兩個不同的說法是一種神學上的張力。雖然在後來的第245-247條，教理為「及聖子」的說法加以解釋，並且證明「及聖子」合理性的含意，但是從神學研究的角度來說，兩種不同說法只是代表兩個傳統的不同取向，當中並非對與錯的分別。有關兩個傳統的取向，以及由此而造成東西方教會大分裂的因由，就留待下一個單元再細說了。

5.3 聖三的信理

教理從第249至250條，主要是說明聖三信理的根基，主要是來自洗禮。而在最初的幾個世紀，教會不斷尋找最合適的表達方式，以能夠達到最佳的效果，神學家的貢獻固然重要，但是更重要的是「基督子民在信仰意識方面的支持」（《天主教教理》250），這也是梵二以後一個重要的思想。如果讀者曾閱讀《基本神學》中有關信理的種種，也不會對這個說法，感到陌生。一條信理的形成，實質代表整個教會對一個信仰經驗的認同和表達，應該是由下而上的。故此，教理也指出，有關聖三信理的形成，是源自整個教會的信仰意識。

在解說過信理形成的基礎後，教理亦說明信理本身。在第251條中，教理解釋了有關聖三中所採取的哲學概念，並不是把信仰置於哲學之下，而是信仰賦予這些哲學概念「嶄新的意義」，從而能解釋一個「難以言喻的奧秘」。由此可見，信仰本身仍然是高於這些概念。（《天主教教理》252）

由此可見，即使在最新的《天主教教理》中，有關聖三的道理所運用的詞語，仍然是我們一貫所使用的詞語，因為這些用詞已經歷了多個世紀的試煉，教會為這些詞彙的含義已得到一定程度的共識，所以雖然教會對聖三論仍不斷地進行反省，但在詞彙的運用方面，仍會沿用古典的用詞。

那麼教理如何說明聖三的道理？我們不妨一看：

「聖三是一個天主。我們並不宣認三個天主，而是一個天主有三位：『同性同體的聖三』。天主三位並不分割同一的天主性，而是每位都是整個的天主：父享有與子一樣的天主性，子享有與父一樣的天主性，聖神享有與父和子一樣的天主性，即本性上是同一的天主。『聖三的每一位就是這個事實，即是天主的實體、本質或本性』」。 (《天主教教理》253)

「天主三位確是彼此不同的。『天主只有一個，但不孤獨』。『父』、『子』、『聖神』並不單指天主存在方式的名稱；實際上，祂們彼此確是不同的：『父不是子，子不是父，聖神不是父或子』。祂們的分別在於與本原的不同關係，父是生者，子是受生者，聖神是受發者。天主的一體是三位。」 (《天主教教理》254)

第253條強調一個天主，指出在聖三中，只有一體，那就是一個天主。條文並沒有就天主的本質有太多的解說，這也突顯了這個解說本身的困難和多樣性，於是教理只側重在「同性同體」這一點上。至於第254條就強調三位，指出在一體之中，確實是有父、子和聖神，這三個名號並不是純粹的名號，而是確實的不同。但是位格的內容是什麼，教理並不處理，反而我們可以留意到，三位的分別是在於位際性的不同，這是教理所強調的，當中呈現了當代重視位際關係的神學取向。

最後，教理把三位與一體連結起來，作為有關聖三信理的總結，這也可以作為我們整個聖三論的總結：「天主三位是彼此關連的。由於天主三位並沒有分割同一的天主性，三位的實際區別只在於彼此之間的關係：『在三位的相關名字中，父是相對於子而言，子是相對於父而言，聖神是相對於父和子而言。不過就其關係而論及天主三位，應相信只有一個本性或實體』。事實上，『祂們的一體性，與祂們之間的關係並不相抵觸』。『由於這種一體性，父整個在子內，整個在聖神內；子整個在父內，整個在聖神內；聖神整個在父內，整個在子內』。」（《天主教教理》255）

6. 總結

到最後，大家可能仍然未能掌握為什麼一個天主可以有三位。從大公會議及教理這些最正式的教會訓導中，有關聖三的解說，都只是回應二千多年前的經驗，以色列民及宗徒們，都意識到他們有一個天主，卻有三個不同的面貌，而這些面貌都是真實的，並不是幻象。

當回顧二千多年有關聖三的反省，要記得的有關聖三的反省，永遠都是源自這個熾熱的經驗，無論是採用什麼語言、透過什麼方法、朝怎樣的方向，都是在回應天主與人同行的經驗，亦唯有深深體會到這個經驗，我們的聖三論，才真正走進奧秘的殿堂，真正可以分享、品味到天主的玄妙高深。

7. 摘要

- (1) 教會有關聖三的訓導，主要可見於尼西亞大公會議和君士坦丁堡大公會議。這兩次大公會議可說是把初期教會以來有關聖三的神學反省，加以條文化。
- (2) 尼西亞大公會議針對亞略（Arius）異端中有關聖父與聖子的關係，主要說出兩點：聖子是由聖父所生而非聖父所造，及聖子是與聖父同性同體。雖然教會採用了希臘文中「同性同體」一詞，但是卻不接受當中有關物質性的理解角度。
- (3) 350年左右，另一個異端馬賽道尼派否認聖神的天主性，所以君士坦丁堡大公會議的條文清楚指出聖神是同受欽崇，同受光榮，所以聖三的三位在天主性上都享有同等地位。這次大公會議亦第一次確定東方教會的自立體等如西方教會的位格。
- (4) 兩次大公會議為聖三建立了重要的基礎，它們指出了天主的本體是「一」，是統一性的；其次是三位的不可混淆，卻又是同一個天主；最後是天主聖三內有兩種不同的關係，父與子是受生，而父與子及聖神是遺發的關係。
- (5) 新編《天主教教理》代表了教會的一，而這個一，是指我們在神學反省上的底線或範圍，既可以指引我們反省的方向，也可防止我們陷入異端的危險。
- (6) 《天主教教理》是以「聖三的歷史」作為說明的方向，即從時間的縱軸來說明聖三的道理。教理提醒我們要在歷史中認識天主的三個幅度，但是同時不能局限於歷史內，因為天主既是在歷史中的天主，同時也是超越一切的圓滿存有。

- (7) 教理指出要認識聖三，必須結合內在和外在的聖三。同時，唯有透過基督，才可以圓滿地認識到聖三的奧秘，同時也指出，認識這個奧秘必須要有信仰的幅度。
- (8) 教理指出父這身分同時是父的本質，不過，要認識這個幅度，要待聖子的降生，才可以讓人明白。雖然聖父與聖子有其位際性的分野，但是祂們又是「同性同體」的。至於對聖神的理解，從教理引用了兩種有關聖神遣發的表達，可以看出當中合一的觀點。
- (9) 教理指出聖三的信理源自洗禮，而這信理就是「聖三是一個天主」，同時「天主三位確是彼此不同」。這個一個天主又彼此不同，關鍵即在於三位的位際性關係。教理未有處理三位確實不同的內容，但是指出「關係」這個方向。

8. 參考資料

1. 佘山修院改編，《天主論》。上海：光啟出版社，1993，頁225-228。
2. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁140-147。

單元十

聖三奧蹟與近代神學反省

1. 緒言

聖三的討論，中世紀後可說已經停止，要到廿世紀，才進入另一個階段。中世紀的學說被稱為古典聖三論，而廿世紀再開始的，屬於現代處境的聖三論，即和我們處身的環境或思潮，有很密切的關係。然而，讀者也需要注意現代處境的聖三論雖有新的視野，但與傳統的聖三論，仍是扎根於同一的傳統之上。

2. 單元目標

讀者完成本單元後，應能：

- 說明「拉內定理」的含意；
- 指出以內在關係來說明聖三的利弊；
- 指出以「天主是愛」的定義來說明天主本質的利弊；
- 解釋東方教會與西方教會理解聖神生發的不同。

3. 導論

自中世紀士林神學以後，聖三論不再是一個熱門的話題。一方面，由於人文主義及科學的發展，信仰受到了質疑，為不信者而言，天主的存在才是爭論的主題，他們對天主的三而一，根本就毫無興趣。

另一方面，為天主教而言，大部分人都認為聖多瑪斯的神學推論基本上已經回答了所有的問題，所以神學的發展一概依循聖多瑪斯的進路，自然沒有什麼新的見解。此外，特倫多大公會議對有關信理已作出清晰的說明，並且表明不接受者，皆要予以絕罰，這種取態，亦令神學家感到卻步，以致不再有任何爭論。至於基督教派方面，由十六至十九世紀，亦只有少數神學家就聖三論提出意見或補充，這情況直到廿世紀才得以改變。

當代的聖三論在分類上，仍然和傳統的聖三論無異，主要分為探討天主的本質和三位的內涵兩個部分。我們因應這兩方面，選擇了一些較貼近一直以來討論的神學脈絡的神學家的理論，讓讀者可以認識到當代聖三論的發展方向。

此外，我們會在單元的最後一部分，簡單探討過去東西方教會有關「及聖子」的爭論。這在聖三論的發展上，以至教會歷史上也是很重要的課題，當中的分歧直接引致東西方教會的大分裂。希望藉著有關這個問題的探討，讓讀者明白分歧的重點不在於一字一詞的差異，而是兩個不同傳統在對話上的不成功。

4. 天主位格的反思



思考：在聖三的討論中，「位格」一詞經常出現，這指一個具獨立性的個體的意思，如一個人就有一個位格。你認為，天主是一個獨立的個體嗎？

4.1 拉內 (Karl Rahner, 1904-1984)

拉內對於聖三論的貢獻極重，他促使聖三論在廿世紀的復興，而他對「位格」一詞的討論，更是開創風氣之先。他有關聖三的討論很多，而我們都會集中在他的著作《三位一體》(Trinity)一書中。

4.1.1 內在的聖三與外在的聖三

拉內對於聖三論的第一個重要貢獻，是以先驗論的模式，指出「內在的三位一體是經世的三位一體，而經世的三位一體是內在的三位一體」（*immanent trinity is economic trinity, economic trinity is immanent trinity*），這個說法甚至被稱為「拉內定理」。

拉內指出，傳統的聖三論，從內在的層面來看創世、救贖、聖化這三個行動，都是整個天主聖三的工作，即從內在聖三的行動而言，只有一體而無三位；但是當這些行動，落實到人類歷史，也就是經世的層面時，就會理解為創世是天主父的行動，贖世是天主子的行動，而聖化就屬於聖神的行動。正如一般人講論救恩史時，很自然地就會把整個救恩計劃分成三部分，分別是以天父、耶穌基督、聖神為主導的三個時期了。在這樣的描述下，我們自然會理解到聖三在歷史中是有三位。

然而，拉內並不認同內在的聖三是以一個意識來行動，而到了經世的層面，卻變成三個。首先，他認為父、子、神的使命，即創造、贖世、聖化，分別代表了三位的位格特質（*personal property*），是屬於三位各自獨有的行動。他指出聖子既為聖子，必然是由聖父所生的，而不可能是由聖父所遣發的。同樣地，也只有聖父與聖子的彼此相愛，才可以遣發聖神。不同的位格，有其本身的特質存在，而這特質不是由經世的層面而來的，而是由內在的聖三而來的。由於這位格的特質，所以聖父只有透過聖子虛空自己，才能與人類接觸，同時聖神是被遣發的，所以祂必然是在救恩工程

中，有其聖化的工作，祂們的使命是不可能隨意變動的。因此，拉內認為外在的聖三，必然促使我們反省到內在聖三的本貌，二者是不可能截然劃分的。

故此，拉內認為三位的存在等同於祂們的本質，也就是說，祂們的外在的表現就如祂們的內在本質。如果我們不相信我們所接觸到經世的聖三是完全等同內在的聖三，反而相信本質與呈現的面貌會有差異，那我們所經驗到的就是三個不同的神（三神論）或者是一個有三個不同面貌的神（形態論）。

拉內是從當代的人學出發，針對歷來的二元思想，特別強調物質與精神是不可分割的。他提出在理解聖三時，切入點應該是可掌握的部分，即是經世的聖三，因為唯有透過歷史，才可以理解到聖三。因此，「拉內定理」是他肯定三位一體說法的重要條件，它解答了人類在歷史中接觸到的三位，與祂們之間內在相互的關係。

此外，拉內亦以天主在救世工程中向人流露自己的方法，來解說及證明以上的觀點。在救恩史中，天主向人流露自己透過兩個方法：一是透過「真理」，另一個是「愛情」。天主透過真理，是向人流露自己，告訴人祂是誰，並且願意與人做朋友，這真理就是聖言。在聖經中看到有關以色列人的救恩史，都是天主向人的自我流露，而耶穌基督的降生，就是最圓滿的自我流露了。正如我們在耶穌基督歷史中的行實認識到天主一樣，我們也可以透過經世層面的聖三，認識到天主的本質，這就是屬於真理的認識。

單憑「真理」是不足夠的，所以天主與人溝通的另一個方法，就是賦予人回應祂的力量，或者超越自己向無限開放的力量，拉內稱這種方法為「愛情」，是屬於聖神的工作。人在聖神的指引下，可以透過可見的，進入天主不可見的部分，正如我們可以透過經世的聖三，同時進入理解內在的聖三，是相同的道理。

因此，在天主向人流露自己的行動上，其實是一體，因天主流露自己同時使人有能力向祂開放，溝通是雙方面的，正如聖神推動我們向一個無限開放。再進一步，這個狀況，實質就是天主內在的狀態，即天主的自我溝通。

4.1.2 位格一詞的重新命名

拉內在聖三論的第二點反省，是在用詞方面，他認「位格」一詞並不適合，提出了以「三個有區別的自主方式」（*three distinct manners of subsisting*）來取代位格（*person*）一詞。拉內覺得「位格」一詞的含意在今天的聖三討論中已經變成非常含糊，有時干擾了討論的本身。因為傳統說天主聖三是三個「位格」，最主要是用來突出父、子、神之間的分別，但是這個詞本身的含意妨礙了有關天主的統一性（*unity*）的討論，因為此詞的「自我」色彩愈來愈濃厚，很容易把三個位格視為三個獨立的個體。因此，拉內在描述天主的三位一體時，嘗試採用一個新的定義來解釋，即天主是存有（*subsist*）在三個不同的存有形態（*modes of subsistence*）內。他認為採用形態（*mode*）一詞時，較容易看出天主聖三的統一性幅度。

然而，拉內本人也承認這個「存有形態」，或是「實存方式」等，都是很「形式化」的名詞。所謂形式化，就是指這個詞可能在道理上很適合，卻不是一個會採用的字詞。這就如日常生活中接觸到的事物，都會有其專門的學名，這些學名較日常運用的名字來得準確，不會產生不同的聯想，可惜它不會在日常生活中採用，這就如「位格」這個名詞已經在教會內沿用了十多個世紀，絕大部分的信徒都了解這個詞的含義，如果我們要採用「存有形態」的話，反而會令大部分人不理解。此外，採用「形態」（mode）一詞也有相當危險的，因為這很容易產生形態論的異端。

「位格」可能會引起某一種的誤解，但事實上，任何其他用詞也會面對相同的問題，因為至今仍然未能找到準確無誤的名詞。這也讓我們再一次明白有關聖三討論，必然要涉及整個討論的歷史，而不可能抽空地談。

4.2 牧倫（Heribert Muhlen, 1927-2006）

牧倫是一位德國的神學家，他在聖三論的反省上比較全面。他有極強的西方傳統，既有奧思定的父尊論色彩，同時又兼容了聖文德的理念。在聖神位格的討論上，他注意到在天主教會的傳統裡的聖神位格一向都不明顯，所以他嘗試採用了東方教父有關聖三關係的說法，從人際關係的角度重新處理聖神位格的問題。

牧倫在人際關係中將父看成是「存在的我」（subsisting I），子是「存在的你」（subsisting thou），聖神是「存在的我們」（subsisting we）的關係。他的出發點是基於現代

人在溝通時採用的「我」、「你」、「他」等代名詞，所以他採用了「我」、「你」和「我們」三個代名詞來表達天主聖三的位格。現代人溝通往往都是以「我」和「你」的互動方式來表達，這背後的含意就是兩個主體在溝通。因為在溝通的過程中，「他」只是談話之中的客體，是被人所描述的，所以牧倫放棄這個概念，而改用了「我們」。他認為當人在溝通中說「我們」時，已預先設定了我們之間有一份共融的關係，並加上一個對象，我們才可以稱自己為「我們」，而這個對象稱為「你」。如果從中文的角度出發，這個「我們」屬於北方語中的「咱們」，因為「咱們」是隱含了大家是同一立場、同一陣線的意思，比「我們」更能代表牧倫的意思。

牧倫進一步以夫婦的緊密的關係和溝通來作例子。他指出如果夫婦之間溝通得好的話，「我」與「你」的關係一定會導致「我們」，而「我們」的這份關係是愛的結果，如「我們」的孩子。以此來了解聖三的關係，那麼父就是「我」，因為祂是原始，正如「我」是主體，先於「你」而有的，因為當我們說「你」時，必定是先有我，是由於父的存在而產生了子——「你」，再進一步，就是由於父與子的緊密關係，在我和你之間那份愛情，產生了聖神，所以聖神是「我們」，代表兩個主體之間的完美親密。因此，牧倫認為聖神是一個位格，從人的自我意識層面去看，祂就是「我們」這個意識。

這種說法，正好配合西方神學「及聖子」的傳統，因為在佛羅倫斯會議中清楚說明了聖神是由聖父聖子所遣發，

而這遣發是出自同一個嘯氣（*spiration*），並不是兩個，即是出自同一存有而不是兩個存有。這個統一性不是基於祂們的個性特質（*personality*），而是基於祂們的先天特質（*divine nature*），而這個先天特質是基於同一個結構而來的，因為天主教父是「我」，而天主子在結構上必然是「你」，那麼聖神就必然地是「我們」。因著我與你的關係和我與你的共同意識，「我們」才會出現，換句話說，「我們」是由於兩者的共融及一體。

牧倫以人溝通的方式來解釋天主聖三的理論，其獨特之處在於三位的劃分是以對應的結構來表達，從而避免了三位因各自的特質所帶來三神論的危險。不過，這個理論亦有它的不足。

如果以父的自我意識作為基礎，父經驗到「我」，而子是「你」，這是沒有問題，但由此推論出父是「我關係到（你）」（*I relation*），子是「你關係到（我）」（*you relation*），神是「我們關係」（*we relation*）的說法，就會出現問題。如果站在子的角度去看時，子是「你」，子亦只可以稱父為「你」，那麼，這份關係就變成「你」與「你」，而非「我」與「你」；同樣地，如果從聖神的角度出發看父與子時，只可以稱「你」或「你們」，而不是「我們」。

牧倫的說法只能站在聖父的立場作出推論，這反映了他的觀點仍然離不開父尊論的傳統。雖然他確實嘗試以一個團體的角度來理解聖三的關係，並嘗試與聖父為根源的傳統結合起來，但是二者的矛盾仍然未能解開，結果這個說法若從聖子與聖神的角度出發，便會變得不清晰。

再者，在這個結構性的關係中，聖子與聖神的個性特質是無辦法區分出來。因為從聖父的角度出發，聖父對應聖子是「你」，但祂對應聖神時都是「你」，這兩個「你」是有何分別呢？牧倫的理論本來是希望避免涉及三位的個別特性，但是在這個前提下，子與神就難以分別了。

5. 天主本質的反思



思考：研習至今，為你來說，天主一體的具體內容，該是怎樣？你可有想過，用自己的文字語言來表達呢？

5.1 牧倫

牧倫除了探討天主三位的關係外，同時也提出天主的本質就是愛。他認為傳統神學傾向採用形而上的方法論去理解天主，將天主看成是一個超越的存有（supreme being），以致「天主是愛」的說法也只是一個冷冰冰的概念，和我們日常生活所經驗到的愛沒有實質的關聯。牧倫認為要重新認識天主是愛，首先應從人的愛的現象出發，由此他發現五點要素：

（1）個人性：只有那些獨特的個體才可以彼此去相愛，亦只有透過愛使一個人更成為他自己。正如人交往，必然是和某一個人交往，並且和這個特定的人成為朋友，而不可能和一個概念交往。所以，如果沒有這種個人性，愛這經驗就不會存在。

將這個人性的觀念用於天主身上時，天主一定是一個具位格的神（personal God），祂不可以是一個純屬形上的概念，因為只要是具位格的神，必定會與人有接觸，否則天主不可能有愛。牧倫認為將天主看成絕對的存有（absolute being），是與聖經中所呈現的相違背。在舊約中，天主是一個與人結盟的天主，既然與人結盟，就一定是可以交往溝通的對象，而非一個超越的概念。

（2）自由：因為愛就是雙方自由地去愛對方和接受對方的愛，不可以強迫或勉強的。正如我們和別人的友愛，雙方必然是自由的；同樣，如果天主是愛的話，天主亦是自由地揀選了去愛以民。

（3）痛苦：當天主自由地選擇去愛整個人類或以民時，這個行動背後就隱藏了冒險，因為可能需要面對痛苦，所以如果說天主是不會為人所影響，這就與天主的本質相違背，我們也很難說天主是愛了。

（4）動機：如果天主是愛的話，而這份愛不一定需要去愛人的話，那麼天主仍然自由地選擇愛人，這個抉擇背後一定有一個動機，驅使天主明知會受苦卻仍去愛人。既然天主已行了祂的第一步，這顯示背後一定有一個動機。

（5）無私的判斷：愛不是盲目的，但卻超過理性，因為理性的判斷，往往隱含了利益的問題，但是在愛一事上，我們卻可以有無私的判斷。同樣將此放在天主身上時，我們可以從舊約的聖詠中看到，天主認識每一個人，明白人的軟弱，但祂仍然愛人。

歸納五個有關愛的特點後，牧倫指出，我們平日說天主是愛時，未能反映出天主是三位的本質，但當他將這種動態（dynamic，或說是立體）的看法放在降生（incarnation）和苦難（suffering）的思想時，就可以看到一些聖三的痕跡。牧倫認為在降生一事上，是天主的神性與耶穌的人性在愛中彼此自由交付。他指出在基督身上，祂作為真人時，經驗到人在回應天主時那一份掙扎，而天主性與人性結合時，祂完全接納人這份掙扎，縱使人不接納天主，天主亦在這時刻接納了他。在這個過程中，上文所提及的五個愛的特質，都呈現了出來。

天主聖三不但彰顯在耶穌基督進入人類歷史的一刻，同時也彰顯在十字架上的一刻。聖神就是在十字架上，天父與聖子之間的矛盾中出現，天父因為子的死亡而喪失父的身分，而子則感覺到遭父的遺棄，聖神卻將這一份愛提昇至一個新的層面，使到父與子之間那愛的交付更上一層樓，而整個人類因為這事件而與天主產生一份新的關係——修和，整個過程中父、子、神都不斷地參與其中。

此外，牧倫亦十分重視痛苦。他強調耶穌基督的天主性在於他的受苦，而人也是在受苦時最肖似天主。牧倫認為天主對人的寬恕，並不是單單說一聲既往不究就完成了，因為如果寬恕是一份愛的話，寬恕是在痛苦中看到的。福音告訴人最重要的訊息，就是痛苦的另一面是愛，亦是這份愛使人皈依。牧倫認為在降生和死亡中，天主流露了自己的本質，與人的歷史有一份關係，人罪惡的歷史就是聖三自己的歷史。

5.2 莫特曼 (Jurgen Moltmann, 1926-)

莫特曼身處於歐洲戰亂的時代，面對人們對天主是愛的看法感到疑惑，從而發展出他的十字架神學。他最重要的著作是《被釘十字架的天主》（*The Crucified God*），而書中的主要觀點是：無論是天主的本質，以至天主是三位的事實，也只能從十字架這件事情上彰顯出來。

莫特曼基本上否定傳統對天主本質的理解。他指出由尼西亞大公會議至加采東大公會議，人對天主本質的理解都是基於希臘思想。這樣表達的天主完全是人經驗以外的，屬於概念上的天主。縱使過去強調天主透過降生與人接觸，但是與人接觸的是耶穌基督的人性而非他的天主性，十字架上受苦的也是耶穌基督的人性，而絕非他的天主性，因為受苦代表不圓滿，這與天主的本質矛盾。

莫特曼認為，就是過往神學二元對立衍生出對天主本質的誤解，影響了神學理解救贖和耶穌基督的工作，以致有賠補論的思想，更導致近代無神論的興起。他認為天主必然地與人類的歷史有關，而祂在人類歷史中最重要的事件，就是十字架事件。他認為十字架事件是聖三構成的重要部分，因為在十字架上，聖子發出呼叫，而聖父拒絕回應，同時在這個絕望的時刻，聖神就被發出。

莫特曼的思路可說是按「拉內定理」而來，所以歷史中的十字架事件，必然反映在天主內在的聖三中，但是由於這種說法和「聖父受苦論」或「三神論」很吻合，所以亦被人批評為異端。

雖然莫特曼的聖三論與時代的關係極其密切，也極其「入世」，但是他對近代的進程神學（process theology）同樣加以批評。進程神學相信天主是進入人類歷史的天主，但他們所理解的天主是單一的，祂是整個現象界不同事物的無限（infinite）基礎，萬事萬物的多樣性（diversity）都是由祂推演出來，而世界就是由多樣性走向一個統一。其實這是從兩個不同的角度來描述同一個進程：從天主的角度去理解，祂是整個進程的基礎，由此發展出很多不同的個別事物；從現象界去理解，現象界不同的個別事物其實也是指向一個最後統一性，那就是天主，因為這個無限的統一，支持著現象界所有不同事物的出現。

進程神學認同天主是在人類的歷史當中，人類的痛苦就是天主的痛苦，它幫助澄清了自中世紀以來，教會相信天主是一個超越，對於人類的一切疾苦都無動衷的誤解。可惜，他們沒有辦法在這個統一性中看到天主的三位。

莫特曼為平衡傳統和進程神學之間的思想，他在其著作中嘗試把進程神學有關天主的三位問題，以及傳統神學有關天主是不變的問題結合起來。莫特曼指出保祿在羅8:31-32中提到天主是「偕同我們」，所以天主不是對人不聞不問的天主，反而直接介入人類歷史之中，關心人類的疾苦，甚至願意把自己的兒子交付出來，而十字架的件件事最能表達天主這份情懷的。

莫特曼進一步指出，聖子和聖父都在十字架上受苦，這種分離、隔離之苦是因為人類的罪過而產生的。在這痛苦中，祂們彼此把自己的父和子的身分交付出來，並在這過程

中產生了聖神。聖神可視為修和的力量，讓子與父可以重新成為更緊密的結合，同時亦令整個罪惡的人類與聖父、聖子修和。

莫特曼想指出就算在十字架的事件上，天主也是三位一體的天主，而十字架的事件，就不再如昔日士林神學般，是賠補的救贖，而天主父也不是高高在上，祂在救贖的過程中受苦。莫特曼的確將天主的不變性打開了，把祂與人類共甘苦的動態一面表達了出來，另一方面也將天主的三位融和在一起。

雖然莫特曼強調在受苦的一刻，不但子受苦，父也受苦，但這種說法並沒有一個清楚的架構去支持，他無法清楚表達天主在人類歷史之中，就是聖三展現的過程。此外，在這個過程中，他沒有處理聖神不只是愛的本質的問題。一般進程神學家很容易將天主的本質等同聖神的個別特質，或將聖神的個別特質等同天主的本質。因為如果天主是愛，而在愛的過程中，父子不斷將自己交付給對方，而聖神將這份關係不斷加深的話，在這個過程中，父子有比較清楚的位格，但聖神只是這份愛情的本質，祂沒有一個清楚的位格。

6. 小結

近代聖三論的反省，無論從三個位格或天主本質入手，始終沒有一個很好的表達方式，當解決了問題的某一點時，很自然地又被另一個要點所困。這個現象正告訴我們，聖三的問題是需要互補的，無論是由「一」看「三」，還是由「三」看「一」都可以，為的是讓聖三論找到一個符合聖經和傳統的平衡。

7. 專題探討：從「及聖子」看東西方聖三論的分別



思考：在唸信經時，有一句是指聖神是「由聖父及聖子所共發」，不知你是否留意到這裡用上「共發」一詞？有沒有想過，這說法有另一個版本？如果把這句變成「由聖父經聖子所發」，你覺得是否有問題？

奧思定的「及聖子」（指「由聖父及聖子所共發」中「及聖子」一詞）是聖三論中一個重要的爭論，它顯示了東西方教會傳統的差異。從歷史的角度來看，「及聖子」是東西方教會大分裂的導火線；從信仰傳統來看，「及聖子」的出現，以及東西方教會對它的不同的理解，正反映了不同傳統對同一個信仰的看法。這種分歧，為今天走合一的路，彌足珍惜，是要好好審視，並從中反省出自己的定位。

在上一個單元，我們剛以《天主教教理》總結出傳統如何理解聖三；而借助「及聖子」這個課題，可以明白到其實還有另一種理解的方向。

7.1 「及聖子」的歷史背景

嚴格來說，今天的「尼西亞信經」並非單單出自尼西亞大公會議的，它實際上是尼西亞大公會議及第一屆君士坦丁堡大公會議的共同結果。如果我們看看當日尼西亞大公會議的條文，就會發現當中有關聖神的論斷，只有一句：「我信聖神。」這代表了當時有關聖神的反省，實質未達到共識；及至君士坦丁堡大公會議，對聖神的看法才有定

論，但是這個定論和我們天主教今天的信經並不完全一樣，其中最大的分別，就是聖神是「自父而發」（可參閱東正教的信經）。

大公會議斷定聖神的來源是「自父而發」，這符合我們一貫以來，論及東方教會重視父作為唯一根源的看法，但這引發另一疑慮：聖神的地位是否低於聖父，甚至聖子呢？聖子與聖神的關係如何？大公會議未有回答這些問題。奧思定為了彌補這個空缺，開始了「及聖子」的神學思想討論，而他的意見獲得西方教會的接受，在589年的托利多第三屆會議（Toledo III），首次加入信經中（《教會訓導文獻選集》470），並在675年的托利多會議中再次被提出（《教會訓導文獻選集》527）。

800年開始，「由聖父與聖子所共發」的信經內容，開始在西方教會的彌撒中採用，成為信仰生活的一部分。雖然早在六世紀時，東方教會得悉西方教會在信經中加入「及聖子」，已經大表不滿，但是正式的導火線，卻是在1014年，教宗本篤八世為亨利二世加冕時，在彌撒中唱信經時加入「及聖子」。教宗這樣做表示了正式承認這說法，那麼它就不再只是一個神學思想，「及聖子」的爭論正式開始，東方教會在1054年為了這事正式與西方教會決裂。

東方教會反對的理由是因為條文是大公會議中大家共識的後果，西方教會不應單方面隨便加入「及聖子」的思想，西方教會的作法在教律上是犯錯的。

對於這個爭論，西方教會在大分裂後，曾經嘗試補救，這不難從1274年召開里昂大公會議，以及1439年召開佛羅倫斯大公會議，看到西方教會的修和意圖（《教會訓導文獻選集》850, 1300），可是問題要直至當代，羅馬天主教和東正教才在這問題達到共識，彼此修和。然而，兩教並沒有因此而改變各自的信經，仍然是採用自身一直沿用的。

7.2 「及聖子」的神學反省

「由聖父聖子所共發」這個思想是來自奧思定，他要探討聖父與聖子，及聖父與聖神的關係有什麼不同。奧思定認為兩者是有分別的，但這種分別在尼西亞及君士坦丁堡大公會議中沒有提及，因為條文只說聖子是由聖父所生，而聖神是由聖父所遣發，至於聖子與聖神的關係就沒有提及。奧思定擔心沒有分辨清楚二者的分別，就很容易會產生聖子不是唯一救主的危險，所以他發展出這樣的思想。

及至589年，西方教會為了打擊亞略異端（Arianism），在會議中正式加入「及聖子」的字眼，以說明聖子是與聖父同性同體。如果聖子與聖父同性同體，當聖父遣發聖神時，聖子必有一個角色去扮演，而聖經中亦指出聖神不但是天父之神，也是基督之神。由此，西方教會慢慢發展出「及聖子」的神學思想。

起初作為神學思想，東西方教會彼此仍有一定諒解，東方教會也不是極力反對，不過後來因為政治的因素，東西方教會減少了接觸及溝通，彼此的諒解消失了，問題變成純粹的教律判斷，東方教會指責西方教會擅自更改大公會議的

定案。從教律的角度，西方教會的做法是有不當之處，但在信理上卻未必犯錯，因為她在教義上指出了在君士坦丁堡大公會議上留空了的地方。至於東方教會反對的理由，在於害怕產生兩個源流的誤解。

今天當我們再看這些歷史文件及發展時，發現基本的問題其實是大公會議本身未有完全表達及答覆子與神的關係，於是東方和西方教會唯有各自繼續嘗試去答覆這個空白的地方。「及聖子」是西方教會給予的答案，而東方教會也給予一些答案，但不是以官方承認的方式來表達。他們指聖神是由父通過子所遣發，當中強調父主導的地位。嚴格來說，「及聖子」與「由聖子」都不是大公會議的論斷，故此，如果我們堅持大公會議條文中沒有的想法就是錯誤的思想，則兩種說法都是不正確的。

其實，東方教會也明白子與聖神的關係是需要界定，但從東方教會的角度來看，西方教會的「及聖子」只界定了聖子在救恩工程中與聖父同性同體的地位，而忽略了東方教會所強調的聖父在聖三內在關係之中那突出的角色。東方教會所以這樣強調聖父的父尊身分，是不想像西方教會一樣掉進基督主義（Christonormism）的陷阱之中。所謂基督主義，也就是以基督為中心的主義，那是把整個聖三信仰的核心，由聖父移往耶穌基督身上，而忽略了聖父在聖三中的特殊性，甚至視聖子的地位高於聖父。從歷史的層面來說，聖子促使我們獲得圓滿的啟示，也是聖子建立教會，因此會有一種錯誤的傾向，把耶穌基督視為整個啟示的中心，以基督作為解釋一切的根源，這就是基督主義。

為東方教會而言，父雖與子同性同體，但父不是子，最能夠突顯父不是子的事情，自然是遣發聖神一事。如果父生了子，並且通過子遣發聖神，父的特殊地位就變得非常明顯了。反過來看，如果父生了子，但是聖神是由父與子一同遣發，那麼同性同體的父和子有何分別。這就是東方教會的憂慮，她一定要把父標榜出來。

從聖三論的發展歷史中，我們看到當西方教會只著重在救恩工程中與父的同性同體，而忽略了父在聖三之中的父尊的地位時，確實曾走入了基督主義的陷阱當中，形成子與父同性同體，無大無小，見子如見父，而聖神就變成了子的附屬（sub-ordination）。故此，失去子與神另一面的相互關係，就會造成子不再是父之下，而是與父平排。

雖然西方教會說「及聖子」時沒有這種用意，而奧思定本人亦沒有這種想法，但當單方面去強調某一面的關係時，危險是沒辦法避免的。所以，我們審視「及聖子」時，會看到東西方教會在聖三論上的堅持與危機，如強調東方教會的父尊論思想的危險是附屬論，而強調西方教會「及聖子」思想就是基督主義。

在聖經基礎方面，聖經中可以看到聖子及聖神時常有一種相互性的關係，一方面聖子時常接受聖神的傅油及派遣，在重要的時刻亦常見聖神的臨現，另一方面當聖子完成祂的工程時，祂又會遣派聖神。由此可見，究竟是聖子在聖神之上，還是聖神獨立於聖子之外，實在是很難清楚劃分的。若望在福音中以簡單的一句話將耶穌及聖神的工程，完全的表達出來：「...聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」（若1:33）

聖子與聖神這種相互的關係，在君士坦丁堡大公會議的信理中留空了，「自父而發」沒有辦法說明這份關係，結果西方教會趨向聖子派遣了聖神，強調聖子在救贖工程中的突出地位；而東方教會就強調聖神的獨立性，聖神不是耶穌基督的延續。

如果我們再作深入的探討，就會發現有關「及聖子」的爭論，表面上是聖三論的爭議，但更是兩個不同的傳統在形成過程中，因各自面對的不同處境而產生分歧。

形成東西方教會不同的強調，首先是神學取向的不同。西方神學偏重於強調外在的聖三差不多是相等於內在的聖三，人可以從天主的外在工程中完全認識天主是誰。然而，如果將外在聖三及內在聖三看成等同時，內在的天主與在歷史中表達的耶穌基督就變成了相等的，基督主義就會出現。

至於東方教會，雖然她也同意耶穌基督是天主的外在救恩工程，但兩者之間是有差異的，無論父與子之間怎樣接近，父並不等如子，故此東方教會強調父作為根源的角色。在父不等同子的基礎上，東方教會著重神秘性和靈修性，神秘性是指縱使天主在歷史中的耶穌基督向人完全地流露自己，但當中仍然有一空間，人是無法完全掌握。這是東方教會的神學取向。

無論是東方還是西方教會，他們所以形成這樣的聖三取向，和本身的傳統也有密切的關係。簡單來說，西方教會較重視理性，故此傾向以外在的聖三推斷出內在的聖三，同

時也較著重內在聖三與外在聖三的一致性；東方教會較重視信仰的神秘幅度，往往以內在聖三的不可知性作為信仰的起點，著重天主的不可知性。

他們的不同取向都有聖經的根據，而當中以西方教會在聖經基礎上較佔優，因為她本來就是較重視外在的表現，例如若望福音便有提到聖神是由基督所遣發。若16:14-15和20:22都是很明顯地，把聖子放在遣發聖神的主導地位上。在第一段福音中，耶穌基督明言聖神由自己身上領受到的，傳告給宗徒，而「凡父所有的一切，都是我的」，就更加有力地支持聖父與聖子共發的意思。

至於東方教會的聖經根據，同樣是在若望福音中。在若15:26中提到護慰者是發於父，「發於父」就是以聖父為根源，而聖子是由父那裡獲得聖神，這似乎就支持了東方教會「自父而發」，經聖子而成的表達方式。

故此，無論東方或西方教會的說法，都有聖經的根據，都沒有錯，只是代表了兩個不同的教會傳統。

此外，在語言的運用上也有問題。原來遣發一詞，在希臘文中可以用兩個不同的字來表達的。當提及聖神是由父所遣發時，他們會用 *ekporeuesthai* 一詞，而這詞在希臘文中，是「出」、「發出」、「離開」等意思，而在上文提及若望福音中「發於父」的「發」，就是譯自此詞。在詞意上，這個詞是指根源與非根源的關係，因此當教會使用此詞來形容父「遣發」神，很明顯是指父為根源，而神是非根源的。故此，父作為根源的角色是很清楚，不會混淆的。

但當說及聖子與聖神的關係或聖子遣發聖神的角色時，他們會用另一字眼 *pempein*。這個字眼，同樣是「發」的意思，但是卻沒有根源與非根源的分別，故此，兩個不同的字會標出父尊與非父尊的含意，在希臘文中是很清楚。但早期的拉丁文翻譯以及《拉丁通行本》，把「遣發」這字眼翻譯成拉丁文時，全翻譯為 *processio* 一詞。因此，在拉丁文裡，無論是聖父或聖子參與遣發聖神時，同樣採用 *processio* 這一個字，所以造成混淆。

奧思定為了強調子參與遣發聖神而加入了 *filioque* 這一字眼，但加入了這一字眼，又引申出另一個問題：如果聖神是由父及子共同生發，那樣子與父之間有什麼分別呢？因此，奧思定為聖父加上另一字眼「在起初」 (*principaliter*) 來分別聖父的「遣發」與聖子的「遣發」，這就可以看出，雖然奧思定採用了「及聖子」，但在他的思想裡從來也沒有混亂過，他並不如東方教會所擔憂的，會將聖父根源的角色貶低了，或將聖子的角色與聖父等同了。

聖三是一個奧秘，不可能以單一的字眼去完全表達，所以「及聖子」這個爭論應該以互補性去看。天主教神學在梵二之後對聖神的角色的著重，可說是完全受了東方教會的影響。雖然今天天主教沒有刪除「及聖子」這字，但在實際行動上，西方教會重新意識及著重天主聖神在教會中的地位及方向。

7.3 從「及聖子」的爭論反省東西方聖三論的互補

從「及聖子」的爭論中，我們可以看到東西方教會聖三論的不同取向，是源自彼此傳統的不同，而這影響到彼此的神學思想方向不同。因此，我們可以再進一步思考的是：二者如何互補呢？如果我們承認天主啟示的奧秘是人難以完全明瞭的，那麼，不同的神學進路，理應不是互相攻擊，而應該是互相補足的。

關於東西方聖三論的互補性，簡單可從三方面綜合：

第一、「及聖子」的問題。這個引起爭議的原因，基本上是由於在君士坦丁堡大公會議的定斷中，沒有說明聖子與聖神之間應有的關係所造成，而這個空隙形成了東西方教會因著自身不同的語言和思想模式而演變成兩種方向。西方教會傾向於強調聖子在聖父遣發聖神過程中的角色，目的是想指出聖子與聖父同性同體。東方教會雖然知道聖父與聖子遣發了聖神，但他們想著重聖父在聖三之中的主導地位，並且恐怕聖父與聖子共同遣發聖神的說法，會造成兩個源流的危險，令父失去了主導的地位。

雖然奧思定強調根源是來自父，父與子的角色在遣發聖神時的不同，但歷史告訴我們，西方教會的傾向，確是較容易掉入「父等同子」這危機中。東方教會雖然不說父與子遣發了聖神，但將聖神與聖子的關係懸空，亦會形成了聖神與子好像有不同的工程：聖父生聖子是為了基督徒或新約的教會，聖父遣發聖神是為了普世的救恩。這樣，聖子與聖神便欠缺了一份內在的關係，以致天主聖三的工程不再是一個

完整的工程。東西方教會有關遣發的思考，正好說明一個工程有兩個渠道、兩個方式，彼此是互相補足的。

第二、思考名詞的互調。在早期討論聖三的道理時，為要指出天主內的三，希臘傳統首先採用了「位格」(*prosopon*) 這個詞彙。「位格」原意是指一個個別的實存 (*individual reality*)，希臘原文的含意是很闊的，可以泛指一切獨立客觀存在的存有 (*being*)，包括一件物件或一個人，而非只限於指向「人」。當這個「位格」應用在聖三時，是指天主有三個獨立的個體，但這三個獨立的個體之間有什麼關係，「位格」這詞卻沒有進一步指出。

當戴都良第一次將這個字譯成拉丁文的「位格」(*persona*) 時，這個字立刻在內涵上收窄了，因為拉丁文的「位格」是不可應用在死物上，只能用於有生靈的人身上。故此，這個字進入到西方教會，意義已收窄了，變得具有主體性 (*subjectivity*) 和靈性的幅度。

當提及聖三的同一次性時，希臘文首先用了「自立體」(*hypostasis*)，此字有基本、基礎 (*basis*) 及在其下 (*under*) 的意思，意指在變幻事物下一些不變的事物，與「本質」(*ousios*) 同義，後來，教會將「自立體」(*hypostasis*) 翻譯成拉丁文的「實體」(*substantia*)，這翻譯是互相對應著的。

以上提及各個有關聖三的名詞，在第三世紀的聖三討論中，曾出現了一些混亂。混亂首先源自形態論的偏差，因為形態論主張天主只有一個，天主有三位是說天主有三個

不同的面具，所以聖三不是有三個個別的實存（*individual reality*），只是一個人在不同的情況用三種不同的形態出現。為表達這思想，形態論的支持者也用了「位格」（*prosopon*）這一字眼，但他們取其「面具」的含意。

東方教會不想與形態論拉上關係，所以她不用「位格」（*prosopon*）一詞，轉而說天主有三個「自立體」，因「自立體」亦有「個別的實存」的意思。至於有關天主的同一性，他們則轉用「本質」去界定。奧利振是第一位進行這種轉變的教父，由於他在東方教會很有名望及著作頗多，因此他這種用法在東方教會成為約定俗成，大家普遍改用這字眼。可惜，西方教會就不甚了解這種改變的緣由，並且認為東方教會以希臘文的「自立體」來界定天的「三位」，很容易令人把三位誤解為三個獨立的天主，陷入三神論的危機。同樣地，東方教會見西方教會用拉丁文的「位格」去形天主三位時，亦質疑西方教會陷入形態論之中。大家在言語上的混亂，產生了不必要的筆戰，這種混亂情況要到381年君士坦丁堡大公會議中才得以澄清。

我們在這裡詳細說明名詞的互調的情況，最重要是想指出，聖三論同時是有關聖三用詞的神學。由於討論聖三論時，必然涉及抽象的哲學用語，而這些詞語必須在一個完整的神學系統中，才可以真正被明白的，所以我們從東西方教會的爭論中，會明白到，「及聖子」表面上只是一字之爭，實質背後代表了整個思考方向的問題。

如果我們今天要建立新的聖三論，在用語方面必須要思考的是：是否沿用既有的用詞？當我們沿用既有的用詞

時，應如何承繼它的內涵？還要注意到，我們在承繼之餘，是否也進行轉化呢？

如果我們採用嶄新的用詞，我們又如何與自己教會的傳統連繫起來？又如何可以避免三世紀以來的混亂呢？這也是今天探討聖三論，不得不面對的問題。

第三、方法上的互補。在最初幾個世紀的討論中曾經出現了三種方法，但這三種方法不是同時出現的。這些方法的出現因為當時的文化、背景等促使作者提出該種方法。

東西方教會在背景上已很不同，西方教會當時受羅馬帝國的統治，羅馬帝國信奉多神教，西方教會面對這種多神文化的背景，自然要強調神只有一個，故此，西方教會著眼點首先是天主的「一」，天主只有一個，這是西方教會所關心的。東方教會比較不同，她是處於一神的背景，基於這種背景，她在反思和表達上，自然較著重「三」，天主的一，其實是三來的。

當時所衍生出來的研究方法，主要有由統一性來看三位（from unity to trinity），或由父尊性的一來看三位（from the unity of father to trinity）以及由三位來看統一性（from trinity to unity）。三種方法的優劣在過去的數個單元中，我們都已經討論過，在此不再多言。換轉另一個角度，今天各種嶄新的聖三論，同樣是由於不同的背景而衍生的，故此不同的方法論，都自有其優劣，而為聖三論而言，如果它不能平衡，不能兼顧不同方法論中天主聖三不同的重點時，便很容易會產生異端，所以方法論也要有互補性。

8. 摘要

- (1) 自中世紀士林神學以後，由於神權的低落，加上人文主義者與教會就天主的存在與否的爭論，以致有關聖三的討論沉寂下來，這情況要到廿世紀才有轉變。
- (2) 拉內以他一貫的先驗論模式，指出「內在的三位一體是經世的三位一體，而經世的三位一體是內在的三位一體」的「拉內定理」作為肯定天主是三位一體的重要條件。
- (3) 拉內指出天主在救恩史中，透過「真理」和「愛情」，讓人認識天主自身。天主透過「聖言」，讓人認識自己是「真理」；人感受到天主的愛而作出回應，從而趨向無限，這就是「愛情」。為拉內而言，這是聖神的工作。
- (4) 拉內提出以「三個有區別的自主方式」來取代位格一詞，以避免對三位有過分的「自我」理解。但事實上這個「存有形態」是很「形式化」的名詞，而且在神學上採用「形態」很容易就勾起我們關於「形態論」的異端。
- (5) 牧倫嘗試從人際關係的角度，指出聖父是「存在的我」、子是「存在的你」，而聖神是「存在的我們」。「我」是聖父，因為要先有「我」才有關係的開始，然後是關係的對象，就是「你」，也就是受生的子。當聖父與聖子能產生愛情，就是「我們」，即是聖神，所以這「我們」是一份圓滿的關係的代表。
- (6) 牧倫的理論是以聖父為整個關係的中心，所以有強烈的「父尊論」色彩，並惹來三位是否平等的危機了。再者，在這種純以關係來分析三位的說法，令聖子與聖神的特質無法分辨。

- (7) 牧倫以「天主是愛」作為探討天主本質的基礎。他認為「愛」具有五個特質：個人性、自由、痛苦、動機和無私的判斷，而基督降生和十字架的死亡，就把愛的五個幅度呈現出來。在降生事蹟中，天主的神性與耶穌的人性在愛中彼此自由交付，而在十字架上，聖神在死亡的痛苦中把這份愛昇華。
- (8) 莫特曼的聖三論是對傳統觀念的絕對否認。他否認天主是不動不變者，不認為在十字架上受苦而死的僅是基督的人性。他認為天主在人類歷史中最重要的事件，就是十字架事件，而聖三所以成為三位，也在於這個時刻。
- (9) 在十字架的痛苦中，父與子彼此把自己的父和子的身分交付出來，並在這過程中產生了聖神。聖神、子與父可以重新成為更緊密的結合，同時亦令整個罪惡的人類與聖父、聖子修和。
- (10) 尼西亞及君士坦丁堡大公會議後，奧思定在探討聖父及聖子如何遣發聖神的問題上，提出了「及聖子」的思想，並於589年成為了西方教會認可的說法，但引起東方教會的強烈反對，直接促使東西方教會日後的大分裂。
- (11) 東西方教會因應自己處身的環境及自身的傳統，對聖神和聖子的相互關係下了不同的判斷。從神學傳統來看，西方教會較重視外在聖三，強調理性；東方教會較重視內在聖三，強調奧秘。
- (12) 東方教會重視父尊的表達，擔心「及聖子」的說法，損害了聖父的根源地位，形成了「基督主義」，把聖神視為附屬，所以他們把「自父而發」理解為「由父通過子而發」。可是，無論是「及聖子」還是「通過聖子」所代表的神學取向，都有其聖經的根據。

- (13) 希臘文中有兩個表達「遣發」的詞，一具根源之意，一未有此意，故此東方教會很容易分辨聖父與聖神及聖子與聖神的關係，但因為西方教會的拉丁語並沒有此分別，就有需要加入「及聖子」之意。
- (14) 東西方聖三論在取向方面的互補。首先是無論東方的父尊傾向，還是西方強調同性同體，其取向都有導致不同異端的危機，所以發展各種聖三論時，在強調自身的重點之餘，也要與其他的方法共存，以求更圓滿地理解聖三的奧秘。
- (15) 思考聖三用詞的發展。早期有關聖三的論述，不少名詞的意思有其發展性，其含意可以變化很大，如「位格」一詞的含意就在翻譯中有很大的改變，而「自立體」的含意也隨時代而變，這促使我們思考今天在論述聖三時，要採用什麼的詞彙，才是承繼傳統又能更清楚表達聖三的實義。
- (16) 方法上的互補。是指出當時有三種不同的聖三論研究方向，各自都有其優劣，而我們今天由不同處境所衍生出的聖三論，應從一個宏觀的角度來審視，才可以讓我們更認識聖三。

9. 參考資料

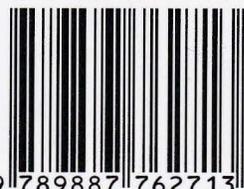
1. 佘山修院改編，《天主論》。上海：光啟出版社，1993，頁225-228。
2. 歐柯林著，黃淑珍譯，《三位格的天主》。香港：慈幼出版社，2007，頁140-147。
3. 羅馬觀察報著，李子忠譯，〈希臘及拉丁教會有關「發聖神」的傳統〉，《神學論集》116期（1998），頁172-184。
4. 卡維里著，陳永財及蔡錦圖譯，《上帝觀全球導覽》。香港：基道出版社，2007，頁191-198, 209-217, 242-252。
5. 田春波，《聖三神學》。香港：論盡神學出版社，2011，頁270-309。

「聖三」是基督信仰中一個非常重要卻深奧的課題。教會所相信的是唯一的天主，但這唯一的天主卻有三位：聖父、聖子、聖神。這個「三位一體」的天主，就是聖三的奧蹟。

教會對聖三奧蹟的認識，來自耶穌基督的啟示，再經由宗徒傳給教會。宗徒與耶穌三年的共同生活，加上聖神降臨，讓他們深切感受到父、子、神都是同一個天主。宗徒把這經驗傳授下來，而自教父時期開始，不同時代的神學家都嘗試解釋這個三而一、一而三的奧蹟。本書把歷代神學上對聖三的理解，扼要和淺白地加以說明，期盼讀者能尋求明瞭，並能進入這奧蹟之中。

聖神修院神哲學院

ISBN 978-988776271-3



售價:每冊HK\$70