Globethics Repository



Ousia、Homoousia和Hypostasis——論奧利金三一神學的希臘文化本質

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	ZHANG, Xuefu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 05:38:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167018

Ousia、Homoousia和Hypostasis[1*]

——論奧利金三一神學的希臘文化本質

章雪富（浙江大學哲學系助理教授，現為浸會大學宗教哲學系訪問學者）

在早期基督教神學發展史中，homoousios（本質同一）和hypostasis（位格）兩個術語的關係恐怕是最複雜也最容易引起混淆的。隱藏其間的難以道清的糾結，引起了長達半個多世紀的三一神學之爭，這也就是所謂的「本質相似派」（homoiousios）和「本質同一派」（homoousios）之爭，使早期東西方教會出現了初步的分離。

西元三二五年的《尼西亞信經》也沒有能夠分清homoousios和hypostasis，而將兩者互為使用。《尼西亞信經》的前半節，「我們信獨一的主，耶穌基督是神的獨生子，在永久之前，從父本質（ousia）所生，是從神的神，從光的光，

1. 我選用「Ousia、Homoousia和Hypostasis」而非漢語譯文作題目，也是逼不得已之舉。在不同的階段，哲學家和神學家們對這三個術語有不同的理解，我們無法以一種譯法表達其意義的複雜性。Homoousia基本上可譯成「本質同一」，但是Ousia就有許多不同的譯法：「本質」、「本體」和「實體」。Hypostasis就更複雜。它的本意是「放在……後面」或「立在……後面」的意思，但是其引伸的或哲學化的用法有「本體」、「第一本體」、「位格」的意思。如果我們將Ousia僅譯成「本質」，就無法表達出它與Hypostasis的複雜關係，因為正是由於希臘哲學家賦予Ousia以本體為其基本含義，才造成了後來極難辨清的混淆。同樣的情況也存在於Hypostasis的翻譯中。有鑒於此，我覺得還是保持英文原貌比較好。至於在行文中，我們盡可能注出這些詞在不同上下文中比較合適的意思，同時又給出英文的形式，便於區分。

* 本文的研究獲浙江大學董事基金資助。

從真神的真神，不是受造的，是與父神本質同一 (homoousios with)，萬物都是藉他造的」，使用的就是homoousios；但是後半節，「聖而公的使徒教會譴責那些認為『曾有一個時間他不存在的人』，和『在他出生之前不存在及他是從無中被造的人』，還譴責那些認為他從異於父的其他本質 (substance / ousia) 或本體 (hypostasis) 來的人，或者認為他是被造並會變化的人」，則同時使用了ousia和hypostasis。[2]這裏的翻譯有些困難。在希臘哲學中，ousia可譯為「本質／本體」，hypostasis也可譯為「在本質 (種或屬) 之中的個體／本體」，為了用中文表明這是兩個不同的詞語，我們只得勉為其難地分別譯為「本質」和「本體」。

即使是阿他那修 (Athanasius) 在尼西亞會議之後的著作，也沒有分辨清楚兩個術語之間的關係。在反對阿里烏主義 (Arianism) 時，尼西亞派的教父們說，「父、子和靈有一本體 (hypostasis)，就是一本質 (substance / ousia)」。[3]這說明「阿他那修沒有術語可以表達作為父和子的位格 (person) 的本體／本質 (subsistence / hypostasis)。對於他來說，甚至在西元三六九年，用於指出這三的位格 (hypostasis) 與這一的本質 (ousia) 都是相同的，兩者都被用來表示存在 (being itself) 本身。」[4]將hypostasis和homoousios兩個術語分開，賦予它們各自特定的含義，從而清楚地表達三位格 (hypostasis) 和一本質 (ousia) 關係的，是卡帕多西亞 (Cappadocian) 三大

2. Socrates & Sozomenius，《教會史》(*Ecclesiastical Histories* I, 8)，見《尼西亞和後尼西亞教會教父選集》卷二 (*Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, vol. II，Philip Schaff & Henry Wace編，Edinburgh: Eerdnans Publishing Company, 1979)。部分譯文據馬可·奧勒，《簡明基督教全書》，李雲路等譯 (北京：商務印書館，1999年)，頁240。
3. Leo Donald Davis，《最初的七次大公會議 (325-787)：歷史和神學》(*The First Seven Ecumenical Councils [325-787]: Their History and Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990)，頁85。
4. 同上，頁91。

教父的貢獻，中間歷經半個世紀(從325年的尼西亞會議至381年的康士坦丁堡會議)。

我們之所以要花這麼大的篇幅來為這篇文章作「引子」，是因為整個有關ousia / homoousios與hypostasis的辯論絕不只是這半個世紀(325-381年)內突然出現的，而是漫長歷史演變的結果，其前因可以一直追溯到柏拉圖和亞里士多德的希臘傳統，近因則是亞歷山大學派的基督教神學家奧利金的三一神學。奧利金的思想受到希臘傳統的極大影響，homoousios和hypostasis兩個術語在他的著作中都有重要的用法，但是，正如任何新用法出現之初，總帶着許多的含糊性，奧利金在使用它們時也不例外。在不同的著作中，他用來闡述的角度也有所不同，並沒有明確區分使用ousia / homoousios與hypostasis。主要是由於這樣的原因，那些以他的理論為基礎的東方教父和以阿他那修為代表的埃及教會及西方教父，就他的理論引伸出不同的讀解，並演變出一場曠日持久的三一神學之爭。本文試圖通過追溯ousia / homoousios和hypostasis三個術語的演變過程來說明這一複雜公案的來龍去脈，以及三一神學表達中的複雜之處。

一

在亞里士多德哲學之前，ousia / homoousios與hypostasis並無複雜的糾葛。在希臘哲學中，ousia與to on (to be)有詞源學上的聯繫，它是eimi (being)一詞的特殊形式，是與to be有關的抽象名詞，因此有些西方學者用「一存在三位格」(one being, three hypostases)來代替通常所用的「一本質三位格」(one ousia, three hypostases)的表述。[5]確實，這

5. 例如Thomas F. Torrance，參看Thomas F. Torrance，《基督教關於上帝的教義：

對於討論可能更為有益。而hypostasis，直到柏拉圖時還沒有被正式地採用為哲學用語。

根據有關學者的考證，柏拉圖是第一個把ousia用於哲學表達的希臘思想家。[6]柏拉圖的早期對話還沒有頻繁地使用ousia一詞，他經常引入其他的用語包括einai予以代替。從《理想國》(*Republic*) 開始，ousia這個術語大量出現，計有兩百次左右。[7]

柏拉圖使用ousia的角度與早期希臘的用法有更密切的關係，而與亞里士多德有所不同。早期希臘在處理這個術語時，經常把它等同於einai或者to on這樣的不定式形式，因此ousia依然保持着動詞性的形態。在很長的一個時間內，柏拉圖在ousia是動詞還是名詞這一歸屬上並不總是非常清楚。到寫作《智者篇》(*Sophist*) 時，他才試圖去作澄清。柏拉圖所謂的ousia通常相當於「X是……」(what x is.....)，換言之，「X的本質」(the ousia of x) 對應於「X是……」，這意味着他延續了to on或einai的動詞性形態，而沒有完全地轉變為動名詞形式eimi。有學者指出，在柏拉圖的哲學中，「動詞『to be』的存在意義還是相當突出的；我們很難指出柏拉圖曾把ousia用為一種事物 (thing of a kind) 的情況……它通常不被表達為『所具有的某一特性』(the-having-of-a character) 或『如此如此的存在』(being-so-and-so) ……」[8]在

一存在三位格》(*The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons.* Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1996)，再例如來自geron的gerousia，也可以說明ousia與on之間的詞源關係。

6. 參看C.H. Kahn，〈動詞"be"和它的同義詞〉(The Verb 'be' and Its Synonyms)，見《哲學及文法的研究》(*Philosophical and Grammatical Studies*)，(6) 1973：4578-460。
7. E.S. Thompson，《柏拉圖〈美諾篇〉注釋》(*Plato. The Meno.* London: Oxford University Press, 1901)，頁255-258。
8. Christorpher Stead，《神聖本體》(*Divine Substance.* London, Oxford University Press, 1977)，頁26。

上述情形下，ousia既是X的賓詞，又是述謂動詞。

但是，希臘哲學發展到柏拉圖的時候，對於einai的理解還是有重要的變化的。儘管柏拉圖之前的哲學家已經在尋求ousia或being，但是他們可能還是在「……是X」(.....is x)的平台上探求。這恰恰是柏拉圖所反對的。在他的對話中，我們經常可以看到當「蘇格拉底」「問甚麼是公正」時，對話的另一方會給出許多的建議，例如「公正就是妥善地保管別人的財產並予以歸還」等等，但是都遭到「蘇格拉底」的反對，因為柏拉圖實際上思考的是，「X是……」。換言之，他尋求的不是「A是B」，而是「A是A」。柏拉圖想以此強調同一性的概念，或者說，ousia是透過同一律才顯現出來的。這是柏拉圖關於einai的特別看法：一方面，einai是一事物之為一事物的根據，有動詞的性質；另一方面，它又是賓詞之構成，具有eimi這一動名詞性質，是指規定性。我們可以來分析柏拉圖所認為的作為eimi的ousia，它是「永恆的存在」，與「變化」(gignesthai: to become such-and-such; to come into being) 和「死亡」(phtheiresai: to decay; to perish) 相對立；[9]同時，由於它又是永恆存在的實在 (Reality)，也與「狀態」(pathos: state) 相對立。[10]

因此，作為動名詞being的ousia是永恆的實在，是最高的本體。《斐多篇》(*Phaedo*) 對此作了明確的界定，「我們視為存在的實在本身……相等本身，美本身和一切如它本身的事物——可否容許有任何變化呢？」(aute he ousia hes logon didomen tou einai.....auto to ison, auto to kalon, auto hekaston ho estin, to on, me pote metabolen kai

9. Plato，《理想國》(*Republic*)，525b；《智者篇》(*Sophist*)，246c, 248a；《斐利布篇》(*Philebus*)，54a；《蒂邁歐篇》(*Timaeus*)，29c。
10. Plato，《游敘弗論》(*Euthyphro*)，11a。

hentinoun hetinoun endksetai.)。[11]回答當然是否定的。這裏，柏拉圖把永恆實在、本質或存在以及理念三者等同起來。但是，這不是柏拉圖的一貫表達，尤其在諸如二的理念「二性」(twoness, duality)是否就是本體或存在上，他的思想還是有所變化的。

《斐多篇》反映了這種不一致性。在有些地方，柏拉圖似乎又把諸如美本身或「二性」這樣的理念與being / ousia區別開來。我們不妨看一下兩節話之間的對比，「無論是甚麼，除了分有它自身的存在(being / ousia)方式，你不可能知道一事件能以其他方式成為存在」。接着又表述說，「二除了分有二性而成為存在外，不可能有其他的方式」。[12]有學者敏銳地洞察到這一文本表達上的微妙變化：一方面「二性」就是「本質的特性」，與ousia相一致；而另一方面，柏拉圖似乎又認為即使「二性」也是「成為存在」(comes to be或begin to exist)。這也就是說，「二」不是「二性」的結果，而是「二性」所構成。所以「二性」這樣的理念，並不是柏拉圖強調的「本質性本體」(being / ousia)，而只類似於亞里士多德的「形式因」。[13]

這種的說法是有道理的，可以在《理想國》中得到印證。在這一對話中，柏拉圖將「至善」和「善」區分開來，也就是說，「至善」才是真正的being / ousia。[14]這一點影響到奧利金，他倣照柏拉圖的做法，稱「父」是「至善」，「子」是「善」。[15]這樣，柏拉圖所承認的真正的「本體」只是being /

11. Plato，《斐多篇》(*Phaedo*)，78c-d。
12. 同上，101。
13. Christorpher Stead，《神聖本體》，同前，頁36。
14. Plato，《理想國》，508-509。
15. Origen，《論首要原理》(*On First Principles*)，1.2.13.，見《前尼西亞教會教父選集》卷四(*Ante-Nicene Fathers of Christian Church IV*，Philip Schaff & Henry Wace

ousia。嚴格地說，他否認亞里士多德所謂的本體具有「個體性」，或者視「本體／存在」為「存在者」，「現在，你必須承認，這個給予知識的對象以真理，給予知識的主體以認識能力的東西，就是善的理念。它乃是知識和認識中真理的原因。真理和知識都是美的，但善的理念比這兩者更美……正如我們前面的比喻把光和視覺看作是太陽而並不就是太陽一樣，在這裏，我們也可以把真理和知識看成像是善，卻不能把它們看成就是善。善是可敬得多的存在。」[16]因此，至善高於具體的理念，是萬物之「因」，是動力因之「源」，依然保持einai的動詞性質，而不能完全地名詞化。[17]當然，如果我們認為由於柏拉圖把諸如「二性」、「美本身」稱為理念，就可以將它們列入本體之中，那又另當別論。若依此論，我們也可以說柏拉圖有視個體性的理念為「本體」的想法，或者本體可以是「個體」。但是，我們認為柏拉圖基本上不視此為他自己的真正的本體論。

「本體」個體化的趨勢到亞里士多德的時候才被強化和系統化。亞里士多德主要地將einai使用為eimi的名詞形式——「存在者」；相應地，ousia也成了「個體化了」的本體。不過，亞里士多德的本體思想也是有變化的。在早期思想中，他稱每一個具體的個體——「這一個」——為本體。亞里士多德說，「本體，就其最真正的、第一性的、最確切的意義而言，乃是那既不可以用來述說一個主體又不存在於一個主體裏面的東西，例如每一個個別的人或某匹馬。但是在第二性的意義之下作為屬而包含着第一性本體的那些東西也被稱為本體；還有那些作為種而包含着屬的東西

編，Edinburgh: Eerdnans Publishing Company, 1989)。

16. Plato，《理想國》，509。

17. Plato，《蒂邁歐篇》，28a-b。

也被稱為本體。例如，個別的人是被包含在『人』這個原因裏面的，而動物又是這個屬所隸屬的種；因此這些東西——就是說『人』這個屬和動物這個『種』——就被稱為第二本體。」[18]到了《形而上學》，亞里士多德則剛好反轉了過來，稱「種」和「屬」或形式是第一本體，具體事物如某個人和某匹馬是第二本體。[19]這裏，我們不探討亞里士多德思想變化的原因，只關注從柏拉圖到亞里士多德本體思想變化的兩個特點。基督教神學家奧利金把這兩個特點都帶入到他的三一神學的建構中，形成後來爭論的焦點。

第一點是「本體」這個術語的希臘語言的變化。從前面的論述中，我們知道，柏拉圖使用ousia來表示他所要尋求的being，但是到亞里士多德的時候，在談論本體時，他還使用了hypokeimenon，它是hypostasis的古典形式。亞里士多德提出分辨本體的兩原則：(1) 述說一個主體；(2) 不在一個主體之中，所用的術語都是hypokeimenon。這就是陳康先生所說的，「這個作為hypokeimenon的主詞在述詞背後，是它的本體論基礎……既然柏拉圖的『相』[通常譯為「理念」——作者注]，從表述的邏輯的觀點看，不過就是共同的述詞；所以，按照亞里士多德，它們後於它們的hypokeimenon，即表述的主詞……表述的主詞，說到底，那最後的表述的主詞，那永遠不會成為自己又成為述詞的主詞，倒是本體，因為他們是在先的，這就是個別事物。」[20]因此，本體就是不可被其他存在者表述的主體，也就是一

18. 亞里士多德，《範疇篇》，2a10-20，《範疇篇解釋篇》，方書春譯（北京：商務印書館，1986）。
19. Aristotle，《形而上學》（*Metaphsics*. Massachusetts: Harvard University Press, 1987），1029a30-32。
20. 汪子嵩、王太慶編，《陳康：論希臘哲學》（北京：商務印書館，1990），頁289。

個個體。儘管《形而上學》(*Metaphysics*)關於本體的思想發生了變化，但是亞里士多德使用hypokeimenon來表達「本體」的做法並沒有變，「hypokeimenon……就是『在後面』或『在底下』的東西，從邏輯上說，它就是主詞；從本體論上說，它就是基礎和基質。」[21]《範疇篇》(*Category*)中作為邏輯主詞的hypokeimenon也使用在《形而上學》一書中。亞里士多德認為，有三種ousia(本體)：形式(屬和種)、個體事物、質料；因此，hypokeimenon這個術語所具有的「個體性」意義同樣被帶入了進來。[22]這樣的傾向在柏拉圖的思想中並不存在或者至少並不明顯，亞里士多德卻把它視為一個重要的哲學原理。

因此，第二點，亞里士多德「本體」觀有着明顯的「個體主義」的特點。在《範疇篇》中，亞里士多德把某個具體的事物稱為第一本體，就是以個體性為其劃分本體的標準。「本體是一個個體，希臘文tode ti相當於我們說『這一個』、『這樣的一個』、『這一個東西』……本體的特徵，就是它是『這一個』，是一個單一的個體。這是其他範疇所不能具有的特徵。」[23]同樣，《形而上學》雖然認為形式是第一本體，但是不等於說亞里士多德放棄了個體的原則，因為他判斷本體的原則沒有變化。在這一理論背景中，ousia(本體)這個術語被個體化了。它之所以被個體化，是因為ousia被理解為萬物形成之背後的存在者，是hypokeimenon。這就如任何的光都有基質(hypokeimenon)例如燈火，ousia也是萬物的基質(hypokeimenon)。這樣，在《形而上學》

21. 汪子嵩，《亞里士多德關於本體的學說》(北京：人民出版社，1997)，頁100。
22. Aristotle，《形而上學》卷VII，4-6章；同時參看汪子嵩，《亞里士多德關於本體的學說》，同前，頁106-120。
23. 汪子嵩，《亞里士多德關於本體的學說》，同前，頁26。

中，ousia與hypokeimenon被作為「本體」的意義並置使用。當用hypokeimenon來表達ousia時，這就突出了ousia（本體）的個體性。[24]

當這種個體主義原則被使用在三一神學中，就會出現理解上的偏差。當東方教父說「上帝」有「三個hypokeimenon / hypostases（位格／本體）」時，西方的教父認為他們持認同「三個上帝」的觀點，從而被視為阿里烏主義並予以譴責。三一神學上的這種長期誤解從文化源頭來說來自於希臘，但是神學上之淵源則來自於奧利金，所以我們現在來討論奧利金是如何使用being / ousia和hypokeimenon / hypostasis的。

二

奧利金提出三一神學的時候，正值基督教信仰受到諾斯底主義幻影說危脅之際。幻影說理論維護基督的完全神性，卻否認作為肉身基督耶穌的人性真實性。它認為受難的是基督的肉身，而非神性。對於它來說，承認基督作為人子的真實性，就會影響到基督與父「本質同一」的完全性。所以它所取的神學立場是，基督既與父「完全同一」，就不應該又認為他是一個獨立的位格，基督只是父的幻化和幻影。

這是奧利金使用「本質同一」（homoousios）的主要背景。奧利金贊同幻影說所謂的父與子是「本質同一」的，但是他又必須要指出父與子是兩個真實的獨立的位格，「本質同一」的表達不應該影響父與子在位格上的區分。然而，問題就在於，能否把上述兩個方面作為三位一體理論

24. 參看陳康，〈亞里士多德《形而上學》Z卷和H卷中的第一本體概念〉，見《陳康：論希臘哲學》（北京：商務印書館，1990），頁311-326。

的對等內容表達出來呢？換言之，在使用「本質同一」的術語時，如何能夠避開它過強的合一性的層面，而不至於影響到位格上的區分呢？

我們的討論還是要從ousia開始，因為homoousios的字根就是ousia。我們需要從奧利金對ousia的使用來瞭解他關於homoousios的用法。在這一方面，奧利金承襲了柏拉圖和亞里士多德關於這個詞的雙重用法。與柏拉圖一樣，奧利金視ousia為最高本體；與亞里士多德相同，奧利金否定ousia是動力性本體，將之個體化。亞歷山大的克萊門就已採用了這一做法，[25]奧利金則更加突出。在《論禱告》(*Treatise on Prayer*) 中，奧利金說，「非質料性的存在 (hypostasis) 是最初的」，在這裏，他用的是hypostasis，但指的是ousia (存在／本體)，指關於非質料性實在的集體名詞，類似於柏拉圖所謂的作為理念整體的「本質／本體」概念。奧利金進而論證說，非質料性的存在有着「存在的穩定性」(to einai bebaios echonta)，不增不減，獨立存在，儘管它也進入變化着的事物之中，但是它自身不變，ousia (存在／本體) 就是那認可萬物變化或改變而它因為自身的緣故保持不變的實體 (to pasas dechumenon tas metaboras te kai arroioseis, auto de anarroioton kata ton idion logon)。[26]我們認為，當奧利金強調ousia在萬物之中的關係時，他就較接近柏拉圖的「本質」本體；但是，我們注意到，奧利金同時又用hypostasis指ousia，而hypostasis是一個表示個體存在的術語，因此又使ousia個體化了，類似於亞里士多德所取的本體觀。所以，奧利金保留了希臘本體觀上的雙重性，既在柏拉圖的意義上

25. Clement，《殘篇》(*Fragment*)，37；Migne, PG14, 1862, Cols.839-1292。
26. Origen，《論禱告》(*Treatise on Prayer*，Bowan譯，New York: Paulist Press, 1979)。

使用ousia，又在亞里士多德的hypokeimenon / hypostasis上使用ousia。

再來分析奧利金有關homoousios的用法。相對於ousia而言，homoousios的詞源學歷史比較短些。根據目前保存的文獻，諾斯底主義者托勒梅 (Ptolemaeus) 是使用這一術語的第一人。[27]在二至三世紀的學者當中，希坡律陀 (Hippolytus) 使用過七次；坡曼達 (Poimandres) 一次；亞歷山大的克萊門七次；奧利金至少六次；普羅提諾 (Plotinus) 兩次；坡菲利 (Porphyry) 三次；亞歷山大的狄奧尼修 (Dionysius of Alexandria) 一次；於西元二六八年舉行的安提阿會議用了一次 (但是沒有得到確實的證明)；曼蘇達 (Methodius) 三次，其中兩次存疑；帕弗路 (Pamphilus) 三次 (有待確證)；《與阿達曼圖斯的對話》(*Dialogue with Adamantius*) 兩次；《克萊門布道書》(*Clementine Homilies*) 兩次 (但是，這一著作是否是前尼西亞的，這一點無法得到確證)；《亞基老行傳》(*Acta Archelai*) 一次 (拉丁文本，但保留了希臘文)；歐西比烏 (Eusebius) 一次；合共出現過四十七次。[28]去除掉奧利金之後的思想家，即我們這裏所提到的普羅提諾之後的那些人和著作，奧利金之前 (含奧利金) 的思想家一共才使用過二十八次。

在上述思想家中，奧利金是第一個把homoousios用於三位一體的神學家。這一用法主要出現在他的《〈希伯來書〉評注》(*Commentary on Hebrews*) 一書中。這一著作的希臘文版本現已逸失，但是部分的希臘文，尤其是與homoousios

27. Irenaeus，《反異端》(*Adversus Haeresies*)，1.5，V, 1, 2章。見《前尼西亞教會教父選集》卷一 (*Ante-Nicene Fathers of Christian Church I*，Philip Schaff及Herry Wace合編，Edinburgh: Eerdmans Publishing Company, 1989)。
28. Christopher Stead，《神聖本體》，同前，頁190-191。

一詞有關的希臘文本，卻由於四世紀的奧利金的崇拜者帕弗路的引用，得以保存在《為奧利金辯護》(*Apology for Origen*)一書中，後又得魯菲努(Rufinus)將奧利金的《〈希伯來書〉評注》譯成拉丁文本，得以保留下來。[29]

帕弗路主要是為奧利金的三一論辯護，這可能是由於當時有些尼西亞教父指責奧利金是極端的從屬論者，從而導致阿里烏主義這樣的異端思想。帕弗路認為這是誤解奧利金的意思所致。《〈希伯來書〉評注》卷一第五章就是一個例證。在這裏，奧利金闡述了道成肉身理論，批評「那些不願意承認上帝之子就是上帝」的人，接着又討論《希伯來書》一章3節的「榮耀所發的光輝」，把它與《所羅門智訓》七章25節進行比較，後者把智慧描述為「上帝權柄之氣，萬能者榮耀的純粹流溢(effluent)。」在對聖經作了進一步注釋後，奧利金進一步用水汽的比喻來論證它正是從自然的本質／本體(physical substance)而出，因此，基督，就是智慧，也是從上帝的實在的本質／本體(ousia)而出(proceeds from)，奧利金的結論是，「這兩個隱喻表明，子與父同有一本質，因為流溢(emanation)就是homoousios(同一本質)，從那一物體的流溢就是水汽。」[30]

在《〈約翰福音〉評注》(*Commentary on John*)中，奧利金還曾五次提到homoousios。不過，與討論三一神學似乎並無關係，我們這裏還是加以評述，便於說明他使用這個術語時所取的意義。在這本書中，奧利金主要批評了一個名叫赫萊克翁(Heracleon)的諾斯底主義者。不過，使用homoousios一詞的是奧利金，而非赫萊克翁。

29. 參看同上，頁209-214。
30. Origen，《〈希伯來書〉評注》(*Commentary on Hebrews*, I. 3. Migne, PG15, 1862, Cols.612-991)。

奧利金在書中所要闡述的是《約翰福音》四章24節，「神是個靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他」。在一番注釋後，[31]奧利金引入赫萊克翁的觀點，「因為神的本性是非受玷污的、純粹的和無形的」，因此採用的「相配的敬拜方式，必須是屬靈的，而非屬肉身的；因為這樣的話，與父同一本性 (nature) 的他們也就是靈，他們也就以真理而非錯誤來敬拜」。奧利金於此展開批評，認為像赫萊克翁這樣的諾斯底主義者，視自己就是以靈敬拜父的人，也就是與父的永生的和神聖的本性本質同一 (homoousios) 的人。[32]

在討論赫萊克翁有關魔鬼的觀點時，奧利金也引入了homoousios的術語。這次是注釋《約翰福音》八章44節，「你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私欲，你們偏要行」。赫萊克翁認為這一文本指耶穌所批評的那些猶太人有「魔鬼的本質」，奧利金則評論說，「他[指赫萊克翁]顯然說有些人與魔鬼本質同一，而與那些所謂的屬靈的人不同本質」。[33]這也是針對諾斯底主義的批評，因為後者自認有着與第一父相通的屬靈本質，而其他的所謂非諾斯底主義者則不具有這樣的本質，按照奧利金所引的赫萊克翁的話就是他們有「魔鬼的本質」。針對這一觀點，奧利金的回應是，如果赫萊克翁的觀點是正確的，那麼，人的墮落就不應歸罪於人自身，而應歸之於創造者 (諾斯底主義認為舊約的神只是一個創造者，不是新約中的父)，因為他使人有着魔鬼的本質。[34]

---

31. Origen，《〈約翰福音〉評注》(*Commentary On John*, 13.123-146。Washington: The Catholic University of American Press, 1989)。
32. 同上，13.150ff.。
33. 同上，13.168, 198-211。
34. 同上，13.202。

上面所引述的奧利金關於「本質同一」的表述，歸納起來講，共有兩種用法。第一，奧利金從三一神學的角度使用，強調父與子的本質同一，指出子雖生於父但並不影響子享有完全的神性；第二，針對諾斯底主義的救贖論展開批評，強調人與上帝不可能本質同一，也不會存在另外一種「本質同一」，即人與魔鬼的本質同一。魔鬼的本質並非來自於造物主之外，他原先也具有神性的本質，只是後來墮落了而已。在這些用法中，homoousios的意義是一貫的，都是指有同等本質的兩事物。從這個角度講，奧利金確實如帕弗路所認為的，奧利金的神學思想與尼西亞派教父的理論並非有很大差距。不過，由於這兩本著作是奧利金的後期著作，我們不排除奧利金本人有了某些變化，即傾向於強調父與子的完全同等。但是，我們前面也指出，關於「本質同一」的這些論述，不能完全排除奧利金三一論中的「從屬論」傾向。同樣是在後期的著作中，奧利金也從「個體性存在／本體」(hypostasis) 的角度使用ousia。所以奧利金即使使用homoousios (本質同一)，也沒有消除hypostasis這個術語所隱藏的亞里士多德的哲學背景，就是說，他完全可能是從hypostasis (個體、屬和種) 三重本體的關係的角度來理解「本質同一」。在這方面，普羅提諾就是一個例子，他強調理智、靈魂與太一本質同一，但他不認為它們是同等的。我們可以通過進一步分析hypokeimenon / hypostasis的用法來說明。

三

在闡述三一神學時，奧利金使用得較多的另一術語就是hypostasis / hypokeimenon。它不僅出現在早期的《論首要原理》一書中，也出現在他後期的著作中，包括被認為

是他最偉大的著作《駁凱爾蘇斯》(*Contra Celsum*)一書中。這說明hypostasis / hypokeimenon是奧利金三位一體理論的一貫用語。

這裏，我們也要略為回顧hypokeimenon / hypostasis兩個希臘詞語的簡史，便於我們理解奧利金的理論背景。著名的基督教哲學史家沃爾夫森(H.A. Wolfson)對此作過詞源學的考證，我們這裏採用他的研究成果。hypokeimenon和hypostasis在詞源學本屬同義，hypostasis的辭源意義是「在後面立着的」，hypokeimenon意思類似，指「在後面放着的」。兩者的區別在於，hypokeimenon是古典時期的希臘哲學家亞里士多德的哲學術語，hypostasis則流行於希臘化時期。關於hypokeimenon，我們在文章前面討論亞里士多德的「本體」思想時已有所論及；到奧利金的時代，多數的思想家主要都使用hypostasis。例如，普羅提諾在《九章集》(*Enneads*)卷五第一章，就以論「三個最初的本體(hypostases)」為題討論太一、理智和靈魂及三者的關係。據沃爾夫森考證，hypostasis與hypokeimenon之間的意義區別甚微，不影響兩者之間的互換使用。[35]

在亞里士多德的哲學中，hypokeimenon原指「指前」，即「兩個第三人稱中的第一人」，有「個體」、「個別事物」和「第一本體」的含義。亞里士多德還賦予它另一含義：外在於我們感覺的某一真實的存在物，它獨立於感覺同時又引起我們的感覺，它對應於「個體」的概念，意指個體存在的真實性。Hypostasis也有這兩種意義。[36]在評論亞里士多德

35. H.A.Wolfson，《教會教父的哲學：信仰、三位一體和道成肉身》(*The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976)，頁319。
36. 同上，頁.319-320。

對種、屬和個體所作的劃分時，希坡律陀就曾說，個體就是hypostasis（本體）的本質（ousia），那是亞里士多德「最初地、特別地、卓越地稱之為本質的東西」。[37]

斐洛也使用過hypostasis，賦予它以「獨立於表像而存在的本體」的意義。斐洛說，星光和火光的光，只是擁有光的表像，而不具有Hypostasis（基質）。如果光也需要依賴於煤和木料這樣的hypostasis（基質），由於煤和木料是可毀滅的，那麼，它們也沒有hypostasis；理智的世界有hypostasis（本體），然而只有理智才能分辨。[38]這裏，斐洛使用了hypostasis的雙重含義：第一，當他說火光等光的hypostasis時，他認為質料是這些光的真正本體／基質，我們知道亞里士多德的ousia（本體）也有「質料」的意義。不過，基於猶太教的立場，斐洛不承認質料／基質是真正的本體，因為它們最終也是要毀滅的。第二，當斐洛提到理智世界的Hypostasis時，他強調一種本質意義上的本體，是無形的、不敗壞的、最後的存在。這說明斐洛是在真正本體的意義上把ousia和hypostasis互為使用，而與亞里士多德的多重本體理論有明顯的不同，接近於柏拉圖的本體觀。使用過hypostasis的還有伊利奈烏。他說，道成肉身不只是「表像」，而且是「真理的.....hypostasis（本體／本質）」。[39]在這一意義上，他非常接近於說hypostasis就是ousia（本質／本體）。

總結前面的論述，可以看出從希臘古典哲學家到希臘

37. Hippolitus，《駁所有異端》（*Refutation of all Haeresies*, VII, 18, 1-2），見《前尼西亞教會教父選集》卷五（*Ante-Nicene Fathers of Christian Church V*，Philip Schaff & Henry Wace合編，Edinburgh: Eerdnans Publishing Company, 1990）。
38. Philo，《論世界的永恆》（*De Aeternitate Mundi*, 17, 88; 18, 92. Massachusetts: Harvard University Press, 1985），17,87；《論夢》（*De Somniis*, I., 32, 188, Massachusetts: Harvard University Press, 1988）。
39. Ireneaus，《反異端》（*Adversus Haeresies*）。

化時期，hypokeimenon / hypostasis的含義基本上也是一脈相承的。它們兼具兩層意思：第一，hypokeimenon / hypostasis指「個體的存在」，這個體的存在因為永遠是被表述者而不成為表述其他事物的存在者，因此具有本體的意義；第二，hypokeimenon / hypostasis又與ousia (終極本體) 相關，[40]因為亞里士多德認為萬物也有一個終極性的基質 (hypokeimenon / hypostasis)，那就是本體 (ousia)。

那麼，奧利金呢？他在使用hypokeimenon / hypostasis時，也引入了亞里士多德的本體「個體主義」。奧利金說，「根據本體 (ousia) 和個體／本體 (hypokeimenon)，子不同於父」。[41]根據有關學者的考證，這裏所謂的ousia，就是亞里士多德所謂的第一本質，或者說第一本體，也指個體，而hypokeimenon則是「指前」(兩個第三人稱中的第一人) 的個體 (proximate hypokeimenon)。[42]因此，它們沒有意義上的本質區別，只是強調的角度有所不同。使用hypokeimenon強調「子」的「指前」性質，即是說子與聖靈作為父之「下」的存在，子要先於靈，當然這不是時間上的先後之「先」。在《論首要原理》中，奧利金用hypostasis描述先在基督，「當我們稱基督為神的智慧時，請不要以為我們指他為某種非個體的 (Aliquid insubstantivum) 事物；或者以為我們不把他理解為一個具有智慧的個體／本體 (hypostasis)，而理解為那叫人聰明的事物，把自己賜予並種植在那些因他之助而能夠接受他的美德和理智的人的心靈之中的事物」。[43]顯然，這裏還是側重於從個體存在者的角度來理解ousia (本體)。

---

40. 汪子嵩，《亞里士多德關於本體的學說》，同前，頁1。
41. Origen，《論神論》(*De Oratione*, 15. Migne, PG15, 1862, Cols.725-1002)。
42. H.A.Wolfson，《教會教父的哲學：信仰，三位一體和道成肉身》，同前，頁318。
43. Origen，《論首要原理》，同前，1.2.2。

在《〈馬太福音〉評注》(*Commentary on Matthew*)中，奧利金也使用了hypokeimenon / hypostasis。他說，有些人認為父和子的區別不是數上的，是個體／本體(hypokeimenon)的一；還有些人只根據思想的原理只認為他們是多樣的，而否認父和子是本體(hypostasis)的一。[44]在《駁凱爾蘇斯》中，他則強調說，父與子「在hypostasis(位格／本體)上是兩存在」。[45]顯然，奧利金既批評把父和子似為非「一」的二，同時又反對把他們視為非「二」的一。前者針對的是嗣子論，後者針對的是幻影說(神格唯一說)。但是，在術語上，他一直採用hypokeimenon / hypostasis。在前一種情況下，他使hypokeimenon與ousia(本質性本體)等同；在後一情況下，又只是賦予hypostasis以個體性本體的意義，所以hypokeimenon / hypostasis的使用並不是非常清楚的，而是有相當的變化。

由於奧利金偏愛使用hypokeimenon / hypostasis來說明父與子的關係，這使得他的三一論表現出強調父與子在位格上的「獨立性或真實性」的傾向，從而與幻影說區別了開來。他採用亞里士多德的本體學說，認為父和子的關係就如同「種」和「屬」的關係，「子」作為「第二本體(ousia)」，當然也是一個個體性的主體(hypostasis)，[46]是與父本質相關的存在，是在父這一「種」的範圍內的「屬」。他們本質同一，但又是兩個hypostasis(個體／本體／主體／位格)。可見，奧利金接受並承繼了hypokeimenon和hypostasis詞源學上和哲學演變中的複雜關係，他基本上就是在雙重的含

44. Origen，《〈約翰福音〉評注》，同前，10.21。
45. Origen，《駁凱爾蘇斯》(*Contra Celsum*, VIII, 12)，見《前尼西亞教會教父選集》卷四，同前。
46. H.A. Wolfson，《教會教父的哲學：信仰，三位一體和道成肉身》，同前，頁321。

義——個體和在本質統一性中的個體——中使用hypostasis / hypokeimenon，並用這一語義上的複雜關係表示他對基督的看法。由於這樣的雙重含義需要通過哲學和神學的傳統及詞源學的傳統維繫，而且並不總是有固定的用法，就會形成各種誤解的可能。一旦hypostasis的詞義在上下文中偏向「個體」，三一神學就會出現「向左轉」(三個神，其後來的代表人物是阿里烏)；若詞義偏向「本質性本體」(ousia)就會出現「向右轉」(否認三位格，如奧利金與之爭戰的神格唯一論派撒伯流主義)。這也說明若不對希臘哲學中的hypostasis / hypokeimenon和ousia / homoousios的用法有所改進，三位一體理論就會陷入「從屬論」與「幻影說」的兩難選擇之中。

四

Hypokeimenon / hypostasis和ousia辭源學演變上的這種複雜性，一直延續到西元四世紀基督教神學家關於三位一體問題的爭論，討論的起點就是奧利金的神學。既然奧利金的三一神學非常強調父、子和靈的個體性，這尤其清楚地表現在他使用hypokeimenon / hypostasis來說明ousia的做法上，那就意味着忽略了ousia這一詞義本身的獨立性，即忽略了ousia作為本體之本質的意義，而把ousia視為個體性的本體。在這種情況下，為了糾正奧利金三一神學在表述三位格乃是同一本體的偏差，所以需要把ousia / homoousia作為獨立的術語與hypokeimenon / hypostasis區別性地使用。這就是阿他那修的特別的做法。他試圖把ousia / homoousia從hypokeimenon / hypostasis的辭源學關係中剝離出來，指出使用ousia / homoousia，並不意味着存在着一個有別於父、子和靈的另一本體，也就是說，ousia不是「本體」，不是個體性的實體，而是三位格的共有本

質。不過，阿他那修只是澄清了三一神學術語表達上的困難的一個方面。由於他不喜歡或者說不使用hypokeimenon / hypostasis，反而加強了三一神學表達上的困難的另一方面，即當他強調父、子和靈的本質同一時，卻無法傳達出三位格之間的區分是真實的數上的區分，單獨使用ousia / homoousia，顯然無法表達三位格作為個體的真實性，儘管阿他那修反覆強調說三位格的區分是真實的數的區分。這樣的一種困難在尼西亞會議之後仍長期存在。[47]

尼西亞會議之後，是使用ousia / homoousia還是hypokeimenon / hypostasis來表達三位一體的關係，成為東方教會的奧利金主義者與亞歷山大的奧利金主義者之間長期的爭論焦點。東方的教父堅持從hypokeimenon / hypostasis來解釋三位一體。西元三四一年，一個盛大的教會獻堂禮在安提阿舉行，歐西比烏派的教父們趁此機會召開了一次會議。出席此次會議的有康斯坦烏斯(Constantius II)皇帝和九十七位東方主教。他們通過了一個所謂的《安提阿獻堂禮會議之第二信經》(*the Second Creed of the Dedication Council of Antioch*)，構成東方教會後來擬訂的一系列信條例如《安提阿第四信經》(*the Fourth Creed of Antioch*)的基礎。信經的內容是這樣的，「我們信父是真正的父，子是真正的子，聖靈是真正的聖靈，這些名的來源不是無緣無故、沒有意義的，而是確實地表示出這特定的位格(subsistence, hypostasis)的等級和每一位被命名者的榮耀，因此，他們在存在上是三，但又相合為一」。[48]可以看出，

47. Athanasisus，《亞米紐姆和西流古會議》(*Councils of Ariminum and Seleucid Of De Synodis*, 3.16)，見《尼西亞和後尼西亞教會教父選集》卷四(*Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church IV*，Philip Schaff & Henry Wace編，Edinburgh: Eerdnans Publishing Company, 1980)。
48. Leo Donald Davis，《最初的七次大公會議(325-787)：歷史和神學》，同前，頁83。

東方教父明顯地強調三位格之間的區別，強調三位格作為本體的個體性質。他們使用hypokeimenon / hypostasis，卻拒絕使用ousia / homoousia。我們把這種強調位格的個體性在先、同一性在後的東方教父的三一神學稱為「三位格，一本質」。

正如我們前面所指出的，阿他那修及西方教父的立場有明顯不同，他們側重於本質同一的角度，即從ousia / homoousia來理解三位格之間的關係。阿他那修認為聖父與聖子同質同一，就是說聖子的神性也就是聖父的神性，聖父的神性也就是聖子的神性，但並不是說聖父就是聖子，聖子就是聖父。所以聖父和聖子在神性上完全同一，但聖父是聖父，聖子是聖子。正是由於聖父的神性形像就是聖子的神性和形像，耶穌才說，「我在父裏面」，因此，「上帝在基督裏叫世人與自己和好」。這說明有關聖父本質的恰當表達就是聖子，在聖子裏面，上帝與萬物和好。因此聖子所創造的萬物就是聖父的工，因為聖子就是聖父的神聖形像，是他創造了萬物。因此，看見了聖子就是看見了聖父，因為聖子在聖父的神性中，並且他是在聖父的神性中才被思考。而且在他裏面的聖父的形像也表明了聖父在他裏面，並因此聖父在聖子裏面。因此，在聖子當中的從聖父而出的特性也表明了聖子在聖父裏面。[49]但是，如果不使用hypokeimenon / hypostasis一詞，何以可能將這樣一種真實的位格區分表達出來呢？換言之，兩個在本質上完全相同的個體，如何可能是兩個真實的有別的個體呢？我們把阿他那修的這種三一神學稱為「一本質、三位格」。

---

49. Athanasius，《四駁阿里烏主義》(*Four Discourses Against the Arians,* 23.6)，見《尼西亞和後尼西亞教會教父選集》卷四，同前。

縱觀這一爭論，我們並不認為東方教父和阿他那修及西方教父之間有本質上的區別，因為雙方都同意：三位格是真實的「數上的」三，又是本質上的一。但是，基於不同的神學傳統，他們卻爭執不下，因為他們表達三位一體的側重點有所不同。這種情況一直持續到卡帕多西亞教父(聖巴西爾[St. Basil]、拿先斯的格列高利[Gregory of Nazianzus]和尼撒的格列高利[Gregory of Nyssa])的時候，才有了比較明確的解決方案。卡帕多西亞教父的做法是把hypokeimenon / hypostasis和ousia同時用於三位一體的描述，又加以分別。他們不像東方教父那樣對ousia / homoousia抱有成見，也不像西方教父和阿他那修，不願接受用hypokeimenon / hypostasis。作為東方教父，聖巴西爾強調hypokeimenon / hypostasis，因此他說，「對於我來說，『無差別的相似』(like without difference)似乎要比『本質同一』更適合。如果一束光在程度上與另一束光有程度上的差別，那麼我認為稱它與別的『同一』並不正確，因為每一束光都以本質的個體性而存在；但是我們這樣的描述是準確的，『在本質上完全地相似，沒有差別』。」[50]但是作為尼西亞信仰的持守者，他不否認三一位格之本質不是出於「相似」，而是出於「完全的同一」。他使用下面這樣的經典表達結束了奧利金以來三一神學的hypokeimenon / hypostasis和ousia之爭：

> 父的個體性不是如那樣的分發在子當中，而是說子的個體性是從那裏得顯明：在多樣性中存在着同一性，在同一性

50. Basil，《書信》(*Epistle*, 361)，見《尼西亞和後尼西亞教會教父選集》卷八(*Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church VIII*，Edinburgh: WMB Eerdnans Publishing Company, 1983)。

中也存在着多樣性，就如子被認為是在父之中，父也同樣在子之中(比較《約翰福音》十四章11節)。因為只有差異性不能保護子的實在性；而實在性也同樣不能保證位格的不可分性。每一者都是交織在一起並且是一統的；同一與差異同在，差異也存在於同一之中。我們必須竭盡語言的能力，但它還不足以表達實在性。救主證實了我們的想法，他在同等的狀態中視父為更大，而子則在從屬的位置具有同等性(比較《約翰福音》十四章28節)。他教導我們以同種光的形象來思考子，但在程度上要低一些，不過不能認為這裏有着本質上的任何變化，而是在優先或次要的地位來考慮同一性。那些不承認本質同一性的人就把子只歸結為一種外在的相似：一種也可以延展到人的相似，當他們被造為與神相似的時候。那些認識到相似性只適用於受造物，而把子和父聯結在同一性中的而且是處在次一級的同一性中的，就可以避免把子思考為父本身或者把他視為父的部分。他是在完全獨特和特別的意義上的本質同一；本質同一不是作為同屬的成員，或者作為整體的部分，而是來自於同一屬的存在或者神性的形式，獨一的後裔，藉着不可分的無形的發出，在這一過程中，生育者獨特地保持着作為出生者的個體性，同時又產生出被生者的個體性。[51]

簡單地說，卡帕多西亞教父還是回到了「三位格(hypostasis)，一本質(ousia)」的表述上，但又重大的修正，這就是接受ousia / homoousia的表述，來修改東方教會的信經。既不去排斥其中某個術語而只使用一個術語，而是同時地接受兩個術語；但又不將兩個術語互為混淆地使用，而

51. Basil，《書信》(*Epistle*, 362)，見《尼西亞和後尼西亞教會教父選集》卷八，同上。

是在使用這兩個術語時，各用其所長，用hypokeimenon / hypostasis來強調位格的個體性，用ousia來顯示三位格的完全同一性。至於這兩個術語之間的那種因固有的內在關係，就讓它們繼續保持，顯出三一之間的關係不同於一般意義上的多與一的辯證關係。

卡帕多西亞教父以既分別又合一的方式處理hypokeimenon / hypostasis和ousia / homoousia，說明從這個時候開始，三一神學理論得到了重塑。它基本上擺脫了延續在奧利金主義中的希臘傳統，即若從hypokeimenon / hypostasis來描述三位格的本質同一，就導致從屬論，而若從ousia / homoousia來描述三位格的獨立性就導致神格唯一論。通過強調hypokeimenon / hypostasis是「在本質中的個體」這一點來說明三位格的ousia的同等性和完整性，他們說明了三位格(hypokeimenon / hypostasis)個體性不是有差等的分級別的個體關係，而是對等的個體關係，使得三位格處在一個「同等性」的視野當中。這確實是從希臘文化向基督教文化轉變過程中所發生的本體觀上的重大變化。