

Globethics Repository



加尔文三：论与教父传统

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	Sun, Shuai
Publisher	Nordic Forum of Sino-Western Studies
Rights	All rights reserved
Download date	2026-09-17 12:16:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/3984468

加尔文三一论与教父传统^{〔1〕}

孙 帅

（中国人民大学哲学院）

摘要：如何理解加尔文的三一论及其与教父传统之间的关联，是现代学界争论的焦点之一。本文旨在探讨加尔文三一论中的位格区分和经世思想，以便准确呈现这位改革家在三位一体问题上的神学创见。首先，在笔者看来，加尔文区分位格所用的核心概念来自希腊传统中的“自存体”与“特性”，而非学者们通常所认为的“关系”。其次，加尔文将德尔图良的“经世”观念引入三一论，从而使位格的区分被诠释为三位一体的内在秩序，并被放进神意经世的宏大视野。由此可见，经世问题的重要性与加尔文对世界秩序的重新理解密不可分。

关键词：加尔文；三位一体；教父；德尔图良；经世

作者：孙帅，北京大学哲学博士，中国人民大学哲学院讲师，北京市海淀区中关村大街 59 号，100872，电话：+86-010-62512242。电子邮箱：audacia@126.com

一、引言：加尔文与三一论

从加尔文的整个神学体系来看，三一论在其中的位置显得非常悖谬：一方面，三位一体并未像“神意”、“律法”、“称义与成圣”、“教会”等问题那样成为加尔文最核心的关切之一，另一方面，在这位日内瓦的改革家构建自身神学工程的过程中，他关于三位一体的论述却不断面对各种各样的批评。如果说三一论对加尔文而言仅仅是一个次要问题，而且（正如学界通常所认为的）他在此问题上并未发展出系统性的创见，那么，其著作中为数不多的三一论内容何以会致使他陷入与不同阵营的激烈争论呢？在三位一体问题上，加尔文的观点到底是什么？三一论在他的思想世界中到底意味着什么？

我们看到，在 1536 年初版的《基督教要义》中，三一论作为对《使徒信经》的解释被加尔文安排在讨论“信心”问题的第 2 章。到了 1559 年的最终版，三一论所占篇幅相比之前所有增加，却仍未成为《基督教要义》的核心议题，而是隶属于加尔文对“造物主”的讨论，作为圣经启示出来的神圣知识出现在第 1 卷第 13 章。在写作这部巨著的二十几年间，加尔文在三位一体问题上先后与许多论敌针锋相对，其中最重要的人物包括指责加尔文为阿里乌主义的洛桑牧师 Pierre Caroli，极端主义者 Michael Servetus，以及流亡到日内瓦的意大利反三一论者，诸如 Giovanni Valentino Gentile、Giorgio Blandrata、Matthias Gribaldi、Gianpaulo Alciati。学界的相关研究表明，加尔文三一论的形成深受这些争论的推动。^{〔2〕}

〔1〕 本文是中国人民大学科学研究基金项目《奥古斯丁〈创世记〉注解著作的翻译与研究》（项目编号：2018030089）的阶段性成果。Cf., Chengfeng LIANG, “Revisit the Thought of Natural Law - Martin Luther and John Calvin”, *International Journal of Sino-Western Studies*, vol. 13, 13-23. (<https://www.sinowesternstudies.com/back-issues/vol-13-2017/>)

〔2〕 参见 Brannon Ellis, *Calvin, Classical Trinitarianism, and the Aseity of the Son*, (Oxford: Oxford University Press, 2012) d.

如果联系《基督教要义》写作过程中出现的争论,就会发现加尔文三一论的学说与立场有多么扑朔迷离。首先,为了维护三位一体教义,《基督教要义》首版已经明确从尼西亚信经的“同质”(homouousios)概念出发批判阿里乌主义,可既然如此,Pierre Caroli 当时为什么还要指责加尔文为阿里乌主义者呢?在对手的要求下,加尔文又为什么拒绝赞同尼西亚信经与阿塔纳修信经呢?其次,根据正统三一教义,子通过永恒受生的方式分有上帝的独一本质,但根据加尔文的“自存性”(aseity)理论,子的本质并非出自父,而是出自自身,凭自身就拥有这一本质,虽然子与父的本质是同一的。可要是这样的话,加尔文不就否定了正统三一论中的永恒受生与本质相通(communicatio essentiae)了吗?因为,从尼西亚信经和阿塔纳修信经来看,子出自父的不只有位格,还包括本质。加尔文“自存性”理论的形成与前文提到的反三一论者密不可分,后者认为子的本质是父产生的,因此,子必然低于父。为了批判反三一论者的“次位论”(subordination)倾向,保障父与子在本质上的平等性,加尔文才日益强调子的自存性,结果却可能陷入有违正统教义中“生与受生”原则的危险。^[3]在正统与异端之间,加尔文的立场变得微妙而复杂。在《基督教要义》反复修订的漫长历程中,作者有充分的时间和机会进一步明确和完善三一论,但从 1559 年的终极版来看,加尔文似乎无意对自己的学说做实质的调整,反而故意保持这种微妙而复杂的张力,如此便给现代学者的研究造成巨大的困难。

现代学者通常认为,若要理解加尔文三一论,就必须追溯这位改革家所诉诸的教父资源,考察他更依赖拉丁传统还是希腊传统。以 Benjamin. B. Warfield 为代表的学者认为,加尔文主要采纳奥古斯丁的“关系”(relation)进路来界定三个位格之间的区分。^[4]T. F. Torrance 提供的另一种解释则认为加尔文倚重的主要是阿塔纳修(Athanasius)与卡帕多西亚教父(Cappadocians)的希腊传统,其中纳西昂的格列高利(Gregory Nazianzus)对加尔文的影响尤为重大。Torrance 认为,加尔文用来区分位格的“关系”进路直接来自格列高利而不是奥古斯丁,而且奥古斯丁在该问题上也曾受格列高利影响。^[5]Warfield、Torrance 等学者的研究让我们看到,声称从圣经出发构建三一论的加尔文不仅不排斥外在于圣经的古代传统,而且非常自觉地吸收东西方教父的思想资源。^[6]

不过,从《基督教要义》文本来看,加尔文对待教父三一论的态度却并不是特别明确:一方面,他援引众多前后尼西亚的教父著作,除了奥古斯丁、卡帕多西亚教父和阿塔纳修,还有德尔图良、希拉利(Hilary)、克里索斯托(Chrysostom),等等;另一方面,加尔文却没有明确告诉我们他是用哪位教父的思想来理解三位一体的,且他对这些教父的引用并不等于毫无保留的赞同,而是时常伴随或多或少的批评。比如,加尔文在讨论三一术语的必要性时指出,“我注意到,古代神学家虽然谈论这些问题时非常敬畏,他们的观点却彼此矛盾,甚至时常自相矛盾。希拉利(Hilary)为大公会议所用的程式辩护,那都是什么程式啊?奥古斯丁的解释有时多随意啊?希腊教父与拉丁教父的差别多大啊?”^[7]

所以,勾勒加尔文三一论背后的教父谱系或许只是第一步,更重要的是进而理解他的思想本身,

[3] 关于“子的自存性”,参见 Ellis, Calvin, Classical Trinitarianism, and the Aseity of the Son.

[4] Benjamin B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, in Samuel G. Craig ed., Calvin and Augustine, (Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing, 1956), 189-284.

[5] T. F. Torrance, “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, Calvin Theological Journal 25/2 (1990), 165-193, esp. 49-50, 58; “The Doctrine of the Holy Trinity in Gregory Nazianzen and John Calvin”, Sobornost 12/1 (1990), 7-24.

[6] 关于晚近学者对 Warfield 与 Torrance 的矫正,参见 John T. Slotemaker, “John Calvin’s Trinitarian Theology In The 1536 Institutes: The Distinction Of Persons As A Key To His Theological Sources”, in Philosophy and Theology in the Long Middle Ages, Kent Emery, Russell Friedman and Andreas Speer eds., (Brill, 2010), 781-810. 关于加尔文三一论,进一步参见以下研究: Wilhelm Niesel, The Theology of Calvin, tr. by Harold Knight, (Cambridge: James Clarke & Co., 2002), 54-60; Helm, John Calvin’s Ideas, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 35-57. 在汉语文献方面,可参见林鸿信 Lin Hongxin:《加尔文神学》Jiaerwen shenxue [Calvin’s Theology], (台北 Taipei: 校园书房出版社 Xiaoyuanshufang chubanshe [Campus Evangelical Fellowship Press], 2011), 63-97.

[7] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 5. 除特殊说明外,本文对《基督教要义》的引用均出自 1559 年版,译文为笔者从拉丁文自行翻译。

即,从这位改革家自身的问题意识出发揭示其三一论的特质,及其与加尔文整个学说之间的关联。不是说教父资源对加尔文不重要,而是说在研究加尔文三一论与教父传统的关系时,我们应该把重心放在考察加尔文如何利用教父传统服务于自身的神学构架。我们注意到,正是为了矫正此前进路的偏颇,晚近西方学者逐渐开始将研究重心放在全面探究加尔文自身的学说上面,比如,Philip Walker Butin 从神人关系和经世三一入手对加尔文的研究,以及荷兰学者 Arie Baars 对加尔文三一论所作的细致梳理。^{〔8〕}

本文旨在围绕 1559 年版《基督教要义》第 1 卷第 13 章及其他相关文本,结合教父传统分析加尔文三一论的基本思路及其思想关切,以便准确、深入地呈现这位改革家自身的理论及其特色。在下面的讨论中,我们将重点探究两个问题,一是加尔文对位格所作的界定及其哲学基础,二是加尔文三一学说背后的经世逻辑。笔者认为,在界定位格及其差异时,加尔文更多借用了希腊教父传统中的“自存体”与“特性”(而非“关系”)概念,而其三一论中的“经世”面向则主要来自德尔图良。在现有的加尔文研究中,德尔图良始终没有得到足够充分的重视,这既导致我们无法全面把握加尔文与古代三一论之间的关联,(更重要的是)又导致我们错失了加尔文三一论背后的“秩序”(ordo)关切。我们认为,加尔文试图重构一套不同于天主教和中世纪世界的现代“秩序”,^{〔9〕}这一秩序在很大程度上奠基于三位一体的内在秩序。

二、位格：加尔文与希腊传统

1559 年版《基督教要义》第 1 卷第 13 章是加尔文三一论的核心文本,也是他一生思考的总结。第 13 章在整体上隶属于第一卷“认识造物主”的大主题,而从分析进路来看,这一章与前后几章一样,均旨在探讨“圣经”关于上帝所给出的启示。第 13 章的标题说得很清楚:“圣经自创世本身以来就教导,上帝有一个本质,却在自身中包含三个位格(unicam Dei essentiam... quae tres in se personas continet)”。从具体内容来看,我们可以将这一章的结构划分为四部分:一,古代三一论术语及其适用性(1. 13. 1-6);二,圣子和圣灵的神性及其证明(1. 13. 7-15);三,三个位格的区分与合一(1. 13. 16-20);四,对异端的反驳,尤其是塞尔维特与意大利反三一论者(1. 13. 21-29)。在笔者看来,第一、三部分是整个第 13 章的关键,加尔文在此给出了其三一论中最重要的观点。

众所周知,三一论通常包含两个方面的问题,一是上帝的“合一”,二是位格的“区分”。表面上,加尔文坚持正统的三位一体教义,认为上帝是独一的,同时拥有三个位格。正因此,他才会不遗余力地既批判古代异端,比如阿里乌派的“次位论”和撒伯里乌派(Sabellius)的“形态论”,又批判当时的塞尔维特和意大利反三一论者。不过,关键不在于加尔文是否坚持三一教义,而在于他如何理解父、子、灵的合一与区分。

首先需要注意的是,在三一术语的使用上,加尔文倾向于将希腊传统和拉丁传统结合在一起。我们知道,以卡帕多西亚教父为代表的希腊传统将三位一体表述为 *mia ousia, treis hypostases*,而以奥古斯丁为代表的拉丁传统则表述为 *una substantia/essentia, tres personas*。加尔文认为希腊表述中的 *ousia* 与 *hypostasis* 分别相当于拉丁表述中的 *substantia* 与 *persona*,同时将 *ousia* 与 *substantia* 理

〔8〕 Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship*, (Oxford: Oxford University Press, 1995); Arie Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvin*, (Kampen: Kok, 2004).

〔9〕 关于这一问题的专门讨论,参见孙帅 Sun Shuai,《治理秩序:加尔文神思想初探》*Zhilizhixu: Jiaerwen shenxue sixiang chutan* [Governmental Order: Providence in John Calvin],《比较经学》*Bijiao Jingxue* [Journal of Comparative Scripture] No. 1, (2016), 177-204.

解为“本质”(essentia),将 hypostasis 与 persona 理解为“位格”。^[10] 由此看来,加尔文有意综合希腊和拉丁两个传统的三一论表述。不过,他具体是如何理解三位一体的“合一”与“区分”的呢?

有趣的是,加尔文对上帝的“合一”似乎不怎么感兴趣,他真正关心的毋宁说是位格的区分。经过一番关于三一论术语的检讨之后,加尔文终于在《基督教要义》1. 13. 6 从正面给出了自己的理解,其中的关键恰恰落脚在三个位格的区分上面。加尔文写道,

因此,我将位格称为上帝本质中的自存体(personam igitur voco subsistentia in Dei essentia)。虽然每个位格都与其他两个位格相互关联,但却由于无法传达的特性(proprietate incommunicabili)而区别开来。我们用“自存体”一词指不同于本质的某种东西。因为如果言纯粹是上帝,没有任何特性,那么,约翰说言与上帝同在就是错误的,但当他紧接着说言是上帝本身时,就是提醒我们上帝本质的合一。如果不住在父里,言就无法与上帝同在,“自存体”就是这样产生的。虽然自存体与本质通过纽带结合在一起,毫不分离,自存体却仍有某种特征使之与本质区分开来(specialem tamen habet notam qua ab ipsa differat)。三个自存体彼此相关(ad alias relatam),同时因各自的特性而区别开来。“关系”(relatio)在此得到清晰的表达:当我们简单地提到“上帝”时,这一名称同时包括子、灵和父。其次,每当父与子相比时,二者就因各自的特性彼此区别开来。再者,我认为,每个位格的特性都是不可共享的,因为那属于父并使他被区别出来的特征,不可能传递给子。^[11]

这段话是加尔文就“位格”所作的标准界定,其中涉及四个核心概念,即,本质(essentia)、自存体(subsistentia)、特性(proprietas)与关系(relatio)。加尔文首先明确从“自存体”出发理解“位格”,将父、子、灵三个位格界定为三个自存体。“自存体”是与“本质”相对的概念:一方面,自存体无法脱离本质,因为自存体是共同本质的体现或个体化,但另一方面,自存体又不同于本质,因为每个自存体都拥有无法共享和传递的“特性”。正因此,加尔文在 1. 13. 19 说,“(上帝的)整个本性应该被理解为存在于每个位格中,只是每个位格都有自身的特性”。^[12] 自存体由于自身独特的特征而是自存体。本质是三个位格共有的东西,自存体却是个别的,因为自存体之为自存体是由自身的特性规定的;特性不仅使自存体与本质区别开来,更使拥有共同本质的父、子、灵彼此区别开来。由此出发,加尔文进而将三位一体内部的“关系”与“特性”联系起来,正如上面这段话所言,他认为“关系”表示父与子“因他们各自不同的特性”而区别开来。

把握加尔文“位格”思想的关键,首先在于从教父传统出发为其找到准确的定位,确定加尔文的观点是拉丁式的还是希腊式的。从上面这段话来看,其中提到的“关系”概念可谓是加尔文与拉丁传统之间最明显的关联,因为自从奥古斯丁用“关系”来界定位格的区分以来,这一概念便成为拉丁三一论最重要的特色之一。不过笔者认为,奥古斯丁意义上的“关系”对加尔文来说并不那么重要。首先,加尔文位格定义的核心概念是“自存体”和“特性”而非“关系”,后者只是他用解释位格定义(位格即自存体)时提到的附属概念。其次,更重要的是,加尔文对“关系”的理解与奥古斯丁并不完全相同。根据奥古斯丁《论三位一体》中的经典理论,^[13]当上帝就自身而言(ad se)被称呼时,说的是实体或本质,比

[10] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 5.

[11] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 6.

[12] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 19.

[13] 参见奥古斯丁 Augustine, 《论三位一体》Lun Sanweiiti [On Trinity], Book 5-7, 周伟驰 Zhou Weichi 译, (上海 Shanghai: 上海世纪出版集团 Shanghai shiji chubun jituan [Shanghai Century Publishing co., Ltd], 2005).

如，上帝被称为永恒的。当某个位格就他者而言(ad aliquid)被称呼时，说的则是“关系”，比如，父被称为“非受生的”是相对“受生的”子来说的，反之亦然。奥古斯丁认为，无论父、子、灵，还是“生”、“受生”与“发出”，都是关系谓词，亦即都是相对他者而言的。“关系”一定是相互的，父相对于子是父，必然同时意味着子相对父是子，反之亦然；换言之，父或子，都不是就自身(实体)而言的。在一定意义上，我们可以说父是父之为父的“特性”(虽然奥古斯丁很少用“特性”概念)，但这一“特性”首先必须奠基於父与子之间的相互“关系”，因为抛开“关系”不可能有位格的“特性”。换言之，在奥古斯丁那里，“关系”在位格的区分中是首要的，而在加尔文这里，“自存体”及其“特性”才是首要的。就此来看，奥古斯丁以降的拉丁传统并非加尔文“位格”定义诉诸的主要资源。

我们认为，相比拉丁传统，加尔文界定“位格”时主要依据的是希腊传统。如何理解位格的区分是东西方三一论最大的差异之一，如果说以奥古斯丁为代表的拉丁教父主要从“关系”出发区分位格，希腊传统则主要从自存体的“特性”出发区分位格——这正是加尔文“位格”定义的关键所在。根据东方教父的三一范式，“实体”指父、子、灵共有的同一本质，“位格”则侧重指父、子、灵各自的特性；正是不可变、不可传递的特性，使父、子、灵彼此区分开来，成为各不相同的三位。三者最根本的差异在于：父是非受生的，子是受生的，灵是发出的。正如大马士革的约翰(John of Damascus)所言，子与灵的存在都来自父，父所拥有的他们也都拥有，

但非受生、受生与发出除外，因为只有通过这些位格的特性，三位一体的三个神圣位格彼此才能区分开来；以不可分的方式将他们区分开的，不是本质，而是每个位格各自的特性。^[14]

对奥古斯丁而言，“非受生”与“受生”首先表示父与子彼此相对称呼的“关系”，但对大马士革的约翰身后的希腊传统而言，则首先表示父与子各自的特性。看到这一点，我们便能理解加尔文为什么要将“位格”定义为 substantia(自存体)。

在拉丁文中，希腊三一范式中的 hypostasis 有两个翻译，一是 substantia，一是 subsistentia(自存体)。在 substantia(实体)意义上，ousia 与 hypostasia 的意思几乎相同，但希腊人显然并非在相同意义上使用两个词，根据他们的理解，hypostasis 直译成拉丁词 subsistentia 显然更为合适。subsistentia 来自动词 subsistere，字面含义为“站在下面”，进一步引申为“自身持存的东西”，强调存在的现实性和个体性。准确地说，作为与 ousia/substantia 相对的概念，subsistentia 指的是那些具有不可共享和传递之特性的、自身持存的个体。当希腊教父将 essentia 与 subsistentia 放在一起使用时，前者强调普遍本质，后者强调与本质相对的个体性。正因此，大马士革的约翰才会认为，hypostasis“指的是依靠自身、持存在自身中的存在；在这个意义上，位格指的是个体，即在数量上区别于他者的东西，比如彼得、保罗、某匹特定的马”。^[15] 彼得与保罗都是人，拥有作为共同“本质”的人性，但使他们成为两个个体的东西不是本质，而是 hypostasis。同理，父、子、灵被称为三个“位格”，也是要突出他们作为自存体相对于共同本质的个体性。

根据加尔文的分析，位格的区分被进一步归结为每个位格自身的 proprietas(特性)。^[16] 本质是三个位格共同拥有的东西，特性则是每个自存体独有的，不能变更和替代的东西；也就是说，本质与自存体之间是普遍性与特性的关系，本质是三个位格的同一性，特性则是三个位格的差异性。只有从同

[14] John of Damascus, *Expositio accurata fidei orthodoxae*, PG 94, 824B.

[15] John of Damascus, *Dialectica*, PG 94, 612A-B.

[16] proprietas 是希腊三一论概念 ἰδιότης 在拉丁文中的翻译。

一性与差异性出发, 我们才能真正理解加尔文神学的基本原则——“区分但不分离”(distinctio sed non separatio)——在三一论中的运用。加尔文写道, “我们并没有将位格与本质分开, 而是将位格区分(distinctionem)开来, 尽管他们处在本质之中。如果位格真与本质分离……就成了三个上帝, 而不是一个上帝之中包含三个位格”。^[17] 与此类似, 加尔文在另一个段落中说, 不能认为父、子、灵是空洞的称呼, 因为他们揭示了“真正的区分”(veram ... distinctionem), 亦即, “区分但不分裂”(distinctionem non divisionem): “前述引文表明子有不同于父的特性, 因为, 除非子不同于父, 否则言就不会与父同在, 而且除非不同于父, 否则他就不会与父共荣耀”。^[18] 因此, 具体到三位一体问题, “区分但不分离”无非是指三个位格各自拥有不可传递的特性, 同时却由于共有同一个本质而不可分离。

总之, 笔者认为, 加尔文三一论, 尤其是对位格的界定, 所诉诸的教父资源首先来自希腊传统, 但这并不像 Torrance 所认为的那样, 是由于他深受纳西昂的格列高利“关系”进路的影响, 相反, 上文的讨论充分表明“关系”范畴并非加尔文三一论的核心。为了区分三个位格, 加尔文依据的主要概念是希腊传统中的“自存体”和“特性”。不过, 希腊三一范式虽然可以帮助加尔文界定位格的区分, 却无法全面呈现父、子、灵之间的关系, 而正是为了解决这个问题, 他才进一步发展出了经世三一的相关思想。

三、经世: 加尔文与德尔图良

在梳理三一论的概念争论后, 加尔文紧接着提到了德尔图良《驳帕克西亚》(Adversus Praxeam) 中的一个定义: “只要我们正确地理解, 我并不反对德尔图良的定义: 在上帝里面有某种配置或经世, 丝毫不改变本质的合一(esse quandam in Deo dispositionem vel oeconomiam quae de essentiae unitate nihil mutetur)。”^[19] 随后, 当看到反三一论的异端同样诉诸德尔图良的权威时, 加尔文再次引用《驳帕克西亚》中的观点, 在证明德尔图良坚持三一论的基础上, 进一步将后者的经世三一放进自身的神学框架。这两次引用对加尔文三一论具有重要的意义, 为了理解这一点, 我们有必要先来考察一下德尔图良的相关思想。

《驳帕克西亚》是基督教神学史上第一部较为系统的三一论著作, 德尔图良写作这本书的目的是为了驳斥一位一体论者帕克西安(Praxeas)。根据“一位一体论”, 只有一个上帝, 且上帝只有一个位格。来自小亚细亚的帕克西安是一位一体论的最初倡导者, 他的思想通常被进一步总结为“形态论”(Modalism)^[20]和“圣父受难说”(Patipassianism)。具体言之, 帕克西安为了维护一神论而走向否定三位一体的极端, 认为上帝是独一的, 上帝就是父; 在这个意义上, 上帝只有一位而非三位, 因为子或灵与父之间并无内在区分, 而只有外在区分。所谓“外在区分”, 是指父在时间中以三种不同的历史形态向世界和人显现, 当他创造世界的时候显现为造物主, 当他拯救人的时候显现为救主即子, 当他施加恩典使人圣化的时候显现为灵。换言之, 根本不存在不同于父的子 and 灵, 子和灵只是父的两种显现形态, 本质上就是父, 正因此, 当子在十字架上受难的时候, 父也在受难。

为了批判帕克西安, 德尔图良引进一个对后世三一论具有深远影响的概念, 即“经世”(oeconomia)。与一位一体异端一样, 德尔图良也承认只存在一个真正的上帝, 但他认为同时必须相

[17] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 25.

[18] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 17.

[19] Calvin, Institutio Christianae religionis, 1. 13. 6.

[20] “形态的一位一体论”在东方被称为撒伯里主义(Sabellianism), 这也是加尔文反复批判的异端。

信这“一个”上帝拥有自身的“经世”(cum sua oeconomia esse credendum)。一位一体论之所以不承认三位一体,是因为他们担心三个位格在“数量上的经世和配置”(oeconomiam numerum et dispositionem)会分裂神性的合一,从而导致出现三个上帝,但在德尔图良看来,“从自身产生出三位一体的合一,没有被三位一体破坏,反而被它所掌管”(unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruat ab illa sed administretur)。^[21] 德尔图良试图将对“合一”的理解建立在经世的分配之上,以便表明三位一体的“一”与“三”不但不矛盾,反而相辅相成。用他自己的话说,我们确实应该相信只有“一个上帝”,但也应该相信这同一个上帝“处于我们称为‘经世’的分配之中”(sub hac tamen dispensatione, quam ο ικονομια dicimus)。^[22]

在德尔图良看来,他的对手主张独一上帝的统治,即“主制”(μοναρχια,亦可译为“帝制”),但拒绝理解这种统治的展开形式,即“经世”(ο ικονομια)。所谓“经世”,就是上帝在统治世界时进行的“分配”或“配置”。从创造和救赎的历史来看,“经世”指的是子和灵被父所差遣:首先,子从父生出,藉以创造万物,并生于童贞女,然后经历受难、死亡、复活、升天,直至将来再次降临以审判众人;其次,子根据他的应许,从父那里将作为保惠师的圣灵差遣下来,成为信仰三位一体之人的圣化者。简单地说,历史的经世是神意在时间中的展开,不过,这并非德尔图良三一论的核心所在,因为他关心的首先或主要不是创造和拯救的外在经世,而是上帝自身的内在经世,即,上帝三个位格中配置的内在结构。^[23] 在此意义上,三位一体的“三”主要不是指上帝在历史中展开的行为,而是指三位一体上帝本身的经世结构。用德尔图良自己的话说,

经世的奥秘通过安排“三”的秩序,即父、子、灵,将“合一”配置进三位一体,但在保障经世奥秘的同时,“三”指的不是状态而是等级,不是实体而是形式,不是能力而是表现(tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie);相反,上帝是一个实体、一个状态、一个能力,因为他是一个上帝,而从上帝那里,我们可以在父、子、灵的名称之下认出这些等级、形式和表现。^[24]

这段话非常清楚地表明,德尔图良理解的“位格之三”既不同于希腊教父所讲的“自存体或特性之三”,也不同于奥古斯丁所说的“关系之三”,因为在德尔图良这里,位格的区分意味着上帝自身的内在秩序。这种秩序化的“三”便是经世意义上的“三”,德尔图良将其理解为三个位格之间的“分配”或“配置”。上帝需要将其实体性的“合一”配置成“三”的经世秩序。这不是说,上帝本身的状态(status)、^[25] 实体或能力有任何不同,而是说,上帝的同一个状态需要展开在不同的等级中,同一个实体需要展开在不同的形式中,同一个能力需要展开在不同的表现中。上面这段话提到了德尔图良经世三一的几个核心概念,其中 gradus 侧重指三个位格之间的等级性和秩序性,而 forma 与 species 则侧重指神性通过三个位格启示出的不同形式或样态。

为了驳斥一位一体论,德尔图良三一论重在基于内在经世建构三个位格之间的秩序,而不是在哲学上论证上帝本质的合一。问题在于,上帝自我配置的经世秩序到底意味着什么?或者说,因经世需

[21] Tertulian, Adversus Praxeam, 3.

[22] Tertulian, Adversus Praxeam, 2.

[23] 参见 Kevin B. McCruden, “Monarchy and Economy in Tertullian’s Adversus Praxeam”, Scottish Journal of Theology 55 (2002): 325-337.

[24] Tertulian, Adversus Praxeam, 2.

[25] 在德尔图良笔下, status 的意思接近“本性”,同时包含“地位”的含义。Jean Daniélou, The Origins of Latin Christianity, tr. by David Smith and John Austin Baker, (London: Westminster Press, 1977), 352-356.

要而出现的不同“等级”、“形式”或“表现”之间是什么关系?若要澄清这一点,我们需要进一步分析德尔图良对“主制”(μοναρχία)问题的理解。关于这一点,他写道,

我知道,主制(monarchiam)无非是指单独的统治(singulare et unicum imperium),但不能因为是独一者的统治,就规定统治者不能有子,或不能使自己成为自己的子,或不能通过他所意愿的人掌管自己的主制。相反,我要说,没有什么支配(dominationem)只是独一者自己的,只是单个人的,只是君主的,而不通过最亲近的他人(personas),即提供给他的那些官员来管理(administretur)。如果掌管主制者有一子,主制并非立刻被分裂,如果被子所分享,主制并非不再是主制;相反,它在本原(principaliter)上同样是那与子共享者的,由二者一同掌握的统治是他的,也是主制。^[26]

德尔图良认为,主制的神圣统治与三位一体并不矛盾,其原因在于,虽然“主制”在定义上是指独一者的统治,但君主(上帝或帝王)的统治不一定仅仅由他一个来实施,而必然借助“官员”或“使者”来管理;作为管理者的“官员”具体实施独一者的统治,从而可以说是主制的分享者。因此,三个位格的经世和配置意味着,上帝的独一统治不是通过一个位格来完成的,而是展现为一种具体的管理秩序。就此而言,子和灵都是父(君主)的管理者,正如天使也是父的管理者一样。“神圣的主制并不因为由千千万万的天使管理(administratur)……而不再是独一者的统治,并不因为由众多的力量实施而停止是主制”;同样,我们也“不能认为上帝在处于第二、三位的子与灵中发生了分裂与分散”。^[27]从“管理”角度来说,经世秩序并未破坏上帝的主制,反而在根本上保障了这种独一者统治得以展开的可能性。没有统治,管理就没有权威和根据;没有管理,统治就无法实施。

不过我们同时看到,在统治与管理的经世秩序中,父的地位明显高于子和灵,因为父是独一的统治者,子和灵是具体的管理者、执行者,或(最多可以说)统治权的分享者,他们的管理来自“父权”进行的经世安排。正因此,德尔图良说,子在地上、父在天上并不是一种“分离”,因为上帝靠他的“力量和权能”无处不在;相反,天上地上的安排是“神圣的配置”(dispositio divina),这种配置的根据源于父的意志,因为“在经世中,父意愿子在地上,自己在天上”(tamen in ipsa oeconomia pater voluit filium in terris haberi, se vero in caelis)。^[28]父与子在经世秩序中的统治与管理关系,仅仅是二者不平等地位的具体表现,因为在德尔图良这里,父始终是不可见的,子始终是可见的,后者以可见的方式启示不可见的前者。在经世中,不可见的是父的统治,可见的是子的管理。

我们认为,德尔图良的经世三一深刻影响到了加尔文对三位一体的理解,下面这个段落对《驳帕克西安》的援引与辩护就是最直接的证据:

上帝确实是一,但他的言因分配或经世(dispensatione tamen vel oeconomia)而存在。就实体的合一起来说,上帝是一,但合一通过分配的奥秘被配置在三位一体之中。三不是状态,而是等级,不是实体,而是形式,不是权能,而是次序。德尔图良说他为子次于父辩护,但他仅仅是在区分(distinctione)的意义上理解的……因此君主制并未被位格的区分所破坏……但他的确将圣言和圣灵称为整体的部分,该说法

[26] Tertulian, Adversus Praxeam, 3.

[27] Tertulian, Adversus Praxeam, 3.

[28] Tertulian, Adversus Praxeam, 23.

很勉强,但有情可原,因为这关涉的不是实体,而仅仅是指只与位格相关的配置与经世。^[29]

三位一体的内在结构是神圣配置的结果,是因经世需要而安排的等级、形式和次序。对经世而言,三位一体的秩序安排是必然的。如果没有父、子和灵之间的区分,上帝的合一与主制就无法展开成为三个位格的内在秩序,所以,统治世界的上帝必然先行将自身配置为一种管理秩序,子和灵好比是执行父之意志的两位使者。正因此,加尔文说,救主基督的功德(meritum)并非源于他自身,而“要追溯到上帝的秩序化安排,即第一因”(Dei ordinationem, quae prima causa est)。^[30]

进一步研究不难发现,加尔文将希腊三一模式与德尔图良的经世学说结合在了一起。前文指出,位格被加尔文界定为上帝本质中的自存体,三个自存体的区分在于每一个都拥有各自不可传递的特性。从经世和配置来看,自存体的“特性”与三位一体的“内在秩序”密不可分,因为位格的“特性”本身就蕴含内在的三一秩序:

因为位格里的特性自身带有某种秩序(ordinem),比如,本原与起源(principium et origo)在父里面,所以当同时提到父和子或灵时,上帝之名就特指父。这样,本质的合一就得到了保持,秩序的安排就得到了维护,但并未减少子与灵的神性。^[31]

加尔文在此将父的“特性”理解为“本原”或“起源”(而不是通常所说的“非受生”),也就是说,父是子与灵由之而来的源头,但作为起源的父自身则没有任何起源。“本原或起源”便是父在内在经世秩序中的地位。当父相对子和灵被称为上帝的时候,指的正是他的本原性,而非三位一体的本质性或实体性。换句话说,父在三位一体中的本原性,主要不是指子和灵的本质来自父,而是指他们在经世秩序的意义上来自父。所以,当从位格的关系出发称父为上帝时,目的在于强调他是“神性的本原”(deitatis est principium),但“不是由于本质……而是由于秩序”(non essentia sed ratione ordinis)。^[32]只有从内在的经世秩序出发将父理解为本原或起源,加尔文才能真正澄清父与子的区分。他在另一个段落中告诉我们,

父在秩序上是最初的,他的智慧生于他,正如上文所言,他应该被认为是整个神性的本原和源头。因此,上帝在不加限定的意义上是非受生的,父则在位格方面是非受生的……因此我们说,在绝对意义上神性的存在是自存的(deitatem ergo absolute ex se ipsa esse dicimus)。这样一来我们说,就其是上帝而言,子的存在是自存的,但在位格方面并非如此。就子是子而言,我们说他的存在出于父。因此,子的本质缺乏起源,其位格的起源则是上帝自己。^[33]

上帝本身和父都是非受生的,因为他们的存在都是自存的(ex se ipsa),因而是非受生的,虽然上帝非受生说的是三位一体的本质,父非受生说的是父的自存体或位格。在非受生和“自存”意义上,父依然是最能体现上帝之特点的位格。不过,我们应该如何理解父在加尔文笔下的本原性地位呢?如

[29] Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 1. 13. 28.

[30] Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 2. 17. 1.

[31] Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 1. 13. 20.

[32] Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 1. 13. 26.

[33] Calvin, *Institutio Christianae religionis*, 1. 13. 25.

果说, 加尔文从德尔图良的经世三一与“主制”观念出发, 将父与子(或灵)的地位分别理解为“统治”与“管理”, 那么, 他又如何在“本原”与“秩序”的关系中界定位格之间的区分呢?

加尔文分析指出, 三位一体本身遵循着某种“秩序”(ordinis observatio): “父被视为最初的(primus), 然后子出于他, 最后灵出于父和子。因为每个人的心灵都自然倾向于先想到上帝, 然后想到从上帝而来的智慧, 最后想到上帝用来执行其计划的旨意的力量。正因此, 我们说子只来自父, 而灵则同时来自父与子。”^[34]表面上, 加尔文这里说的无非是正统三一论的基本常识, 即子生/发自父、灵发自父和子, 但他其实故意避免直接使用这些概念,^[35]因为, 父、子、灵构成的“三一秩序”并非简单的“生”或“发”的关系, 而是神圣“行为”的内在机制, 只有在这个意义上, 我们才能理解加尔文为什么会选择将子说成由父而来的“智慧”, 将灵说成执行旨意的“力量”。

如此, 父、子、灵便分别对应“本原”、“智慧”与“力量”: “归给父的, 是行为的本原(principium agendi)、万事的起源和源头; 归给子的, 是智慧、计划, 以及行事时的分配本身(ipsaque in rebus agendis dispensatio); 而归给灵的, 则是行为的权能和效力(virtus efficacia... actionis)。”^[36]这句话从 1536 版开始就出现在《基督教要义》中,^[37]由此可知从“行为”(ago/actio)出发所作的位格区分对加尔文三一论来说是何等重要。我们看到, 加尔文在此颇具创造性地从神圣行为的内在结构, 即行为的根据、内容与效能, 来界定三个位格之间的区分, 这种区分向我们揭示出了三一上帝的内在秩序。之所以将其称为“内在秩序”而不是通常所说的“经世三一”, 是由于这里的位格区分所根据的, 不是父、子、灵在具体的救赎历史中担任的不同职能; 相反, 上帝从创世到救赎的每个行为, 都内在地蕴含这样的三一秩序, 都需要父的本原、子的计划和灵的力量。之所以将其称为“内在秩序”而不是“内在三一”, 则是由于这里的位格区分强调的主要不是上帝的存在或属性, 而是三个位格本身所展现的行为秩序, 或者说, 是作为外在经世之根据的内在经世。

加尔文之所以强调三位一体内在的行为秩序, 与其对整个世界秩序的重新理解密不可分。关于加尔文对世界秩序的理解, 笔者曾专门撰文分析,^[38]这里不拟赘述, 仅仅简单概括一下文中的基本观点: 加尔文笔下的世界秩序已经主要不再是“存在秩序”或“存在巨链”(Great Chain of Being), 不再是高低不等的存在者基于充实性、连续性和充足理由律组成的自然序列,^[39]而是成了一种统摄整个宇宙的“治理秩序”, 即, 成了上帝藉由意志和权力对万物所作的安排、分配、管理与配置。正因此, 加尔文才会在《基督教要义》中突出“神意”(providentia)和“秩序”(ordo)问题的重要性, 才会强调上帝对世界的“照看”、“管理”和“治理”(gubernatio)。

联系加尔文对“治理秩序”的构建, 我们便能理解他为什么如此重视德尔图良的“经世”思想, 又为

[34] Institutio Christianae religionis, 1. 13. 18.

[35] Arie Baars, “The Trinity”, tr. by Henry J. Baron et al., in Herman J. Selderhuis ed., The Calvin Handbook, (Michigan: Eerdmans, 2009), 245-256.

[36] Institutio Christianae religionis, 1. 13. 18. Torrance 认为, 加尔文在这个问题上可能受到了大巴西尔的影响, 参见 Torrance, “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, p. 56.

[37] 加尔文 Calvin:《虔敬生活原理》Qianjing shenghuo yuanli(《基督教要义》1536 年版 Jidujiao yaoyi)[Institute of the Christian Religion, 1536 Edition], 2. 1. 9, 王志勇 Wang Zhiyong 译, (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [SDX Joint Publishing Company], 2012, 53. 笔者在别处简短地讨论过这句话的含义, 及其与加尔文整体思想之间的关联, 这里不再重复, 可参见孙帅 Sun Shuai, 《治理秩序: 加尔文神意思想初探》Zhilizhixu: Jiaerwen shenxue sixiang chutan [Governmental Order: Providence in John Calvin], 《比较经学》Bijiao Jinxue [Journal of Comparative Scripture] No. 1, (2016), 190-191.

[38] 孙帅 Sun Shuai, “治理秩序: 加尔文神意思想初探” Zhilizhixu: Jiaerwen shenxue sixiang chutan [Governmental Order: Providence in John Calvin].

[39] 诺夫乔伊 Lovejoy, 《存在巨链: 对一个观念的历史的研究》Cunzai julian: dui yige guannian de lishi de yanjiu [The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea], 张传友 Zhang Chuanyou、高秉江 Gao Bingjiang 译, (南昌 Nanchang: 江西教育出版社 Jiangxi Jiaoyu Chubanshe [Jiangxi Education Publishing House], 2002.

什么进一步将父、子、灵三个位格的区分诠释为一种“内在秩序”。上述引文提到的“行为”显然侧重指神意对世界的照看和治理。作为世界的管理者，上帝不仅在治理世界的时候将“秩序”赋予万事万物，而且，他作为三位一体本身就包含与外在治理秩序相应的“内在秩序”。上帝对整个世界的保存和管理无疑奠基于三位一体内部的经世秩序，离开了作为本原和起源的父，作为智慧、计划和分配的子，以及作为权能和效力的灵，上帝的“行为”就无法展开，神意的经世及其对世界的照看也就变得不再可能。只有首先将三一理解为与经世相关的内在秩序，加尔文才能在解构“存在秩序”的基础上重构现代世界的新秩序。

四、结语

综上所述，如果说“自存体”和“特性”是加尔文三一论的起点，“经世”和“秩序”则是加尔文三一论的终点和目的。关于第一个方面，本文考察了加尔文和希腊传统之间的关联。我们认为，加尔文所受希腊教父的影响，并非像 Torrance 所认为的那样主要来自纳西昂的格列高利的“关系”学说，因为，加尔文用来区分位格的核心概念是“自存体”和“特性”，而非“关系”。如果说“关系”倾向于指位格相对彼此的称呼，“自存体”及其“特性”则是本质在位格中的个体化。关于第二个方面，我们主要讨论了加尔文对德尔图良经世学说的接受和发展。我们看到，加尔文将德尔图良《驳帕克西亚》中的“经世”观念引入自身的三一论，位格的区分由此被放到更大的经世或治理秩序之中。如果说加尔文从自存体和特性角度对位格的界定是静态的，那么，他从经世角度对位格的界定则是动态的。只有澄清上帝“行为”背后的内在逻辑，我们才能真正看到加尔文三一论的实质及其创造性，并进而看到他如何用三位一体的经世秩序为现代世界的新秩序重新奠基。

English Title:

Calvin's Doctrine of the Trinity and Patristic Tradition

Shuai SUN

Ph. D. , Peking University; Assistant Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, No. 59 Zhongguancun Street, Haidian District Beijing, 100872, P. R. China Tel: +86-010-62512242 E-mail: audacia@126. com

Abstract: How to understand Calvin's doctrine of the Trinity and its connection with patristic tradition is a matter of academic debate. The purpose of this article is to explore the distinction of the three persons and the economic Trinity in Calvin, and then to accurately present his creative ideas regarding the issue of the Trinity. The author argues that the core concept Calvin uses to distinguish the three persons is not “relatio” as scholars usually believe, but “subsistentia” and “proprietas”, which are from the Greek tradition. Secondly, Calvin introduces Tertullian's conception of oeconomia into his doctrine of the Trinity so that the distinction of persons is interpreted as a Trinitarian immanent order, and is placed within the grand perspective of providential oeconomia. Thus, the importance of oeconomia is inseparable from Calvin's re-understanding of the world order.

Key Words: Calvin; Trinity; Church Fathers; Tertullian; oeconomia