

Globethics Repository



尼撒的貴格利的上帝觀

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	SHI, Minmin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 06:16:15
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167002

尼撒的貴格利的上帝觀

石敏敏（杭州商學院副教授）

無論就教會歷史還是基督教思想史而言，尼撒的貴格利 (Gregory of Nyssa) 都是一個地位獨特的神學家。他不是強有力的主教，在任尼撒主教期間竟然被亞流主義 (Arianism) 者罷黜 (376年)；後 (380年) 被選為錫巴斯 (Sebaste) 的主教，又主動請辭。他是加帕多家 (Cappadocia) 三大教父中最年輕的，與他的兄長聖巴西流 (Basil) 和朋友拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus) 不同，他不是隱修主義者且結過婚，儘管他可能對這段婚姻表達過悔意。¹

然而，尼撒的貴格利被許多教會史家推崇為尼西亞 (Nicaea) 教父中最具原創性的神學家。²「在尼西亞教父的名冊中，沒有其他名字比尼撒的貴格利更受推崇。除了他偉大的兄弟巴西流和同樣偉大的朋友拿先斯的貴格利，他神聖的生命、淵博的學識和對體現在尼西亞信經章節中的信仰的不懈的鼓吹，受到耶柔米 (Jerome)、教會史家蘇格拉底 (Socrates)、塞奧得洛 (Theodoret) 和許多其他基督教作家的讚揚。事實上，他理應得到這樣的評價，一些人毫不猶豫

1. 參看 Everett Ferguson 編，《早期基督教百科全書》(Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition. New York & London: Garland Publishing, 1999)，頁495-497。

2. F.L. Cross 編，《牛津基督教會詞典》(The Oxford Dictionary of the Christian Church, London: Oxford University Press, 1997)，頁712。

地把諸如教父的教父和『尼西亞之星』的讚譽加諸於他。」³

尼撒的貴格利的思想原創性明顯地體現在他的上帝觀上。在基督論方面，他改變了東方神學傳統中的從屬論，並與亞他那修 (Athanasius) 和老底嘉的阿波里拿流 (Apollinarius of Laodicea) 的本質同一說保持距離；在聖靈論上，他和其他兩位加帕多家教父作了充分的論述，明確地稱聖靈為同等於父的上帝，又與基督有分。尼撒的貴格利的上帝觀的貢獻還在於，他不只給出了三一神學的古典方式，還與當代關於三一的討論密切相關。本篇論文旨在揭示上帝觀的內涵，顯明它所根源的神學傳統，以及今天仍然具有的活力。

一、尼撒的貴格利和早期教父的上帝觀

1. 早期教父的上帝觀與俄利根主義

在加帕多家三大教父加入尼西亞三一神學的論戰之前，⁴早期教父的上帝觀已經有了比較清楚的思想脈絡，我們可以歸納為東方教會的俄利根主義 (Origenism) 和埃及教會的俄利根主義兩條進路。前者以安提阿 (Antioch) 教會的神學傳統為代表，強調聖父、聖子和聖靈三位格間的分別，後者以亞歷山大 (Alexandria) 主教亞他那修為代表，主張應該從神聖的本質同一來理解三位格間的關係。俄利根主義的三一神學有明顯的從屬論傾向，亞他那修則強調父與子的「本質同一」。東方教父和亞他那修的神學在哲學上

3. Philip Schaff & Henry Wace, 〈尼撒的貴格利的生平和著述〉(The Life and Writings of Gregory of Nyssa), 見 Philip Schaff & Henry Wace, 〈尼西亞和後尼西亞基督教會教父文集〉(Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. V, Edinburgh: WM.B. Eerdmans Publishing Company, 1983)。

4. 巴西流 (Basil) 在三七〇年被膏為繼優西比烏 (Eusebius) 之後的凱撒利亞 (Caesarea) 主教，尼撒的貴格利於三七一年被授為尼撒的主教，拿先斯的貴格利則於約三七二年被授為撒西馬 (Sasima) 的主教。在他們加入三一神學的爭論之前，即使從尼西亞會議開始計算，尼西亞教父們已經展開了長達近五十年的爭論。

又有共同的源頭——柏拉圖主義。⁵尼撒的貴格利需要在東方教父強調三位格間的區分和亞他那修所堅持的本質同一之間尋找三一神學的表達空間，以彌合教父們在這一問題上的鴻溝。他由此上溯至柏拉圖主義，如柏拉圖探索理念間的本體結構一樣探究父、子和靈的內在關係。從這個角度講，他的上帝觀可以歸入內在一 (Immanent Trinity) 的路徑。

無論是東方教父的從屬論的上帝觀還是亞他那修的本質同一的上帝觀，在有所限定的範圍內都具有合理性，但是一旦推到極致就會呈現為「異端」學說。亞流主義是東方俄利根主義的極端形式，使從屬論成了基督被造論，與加帕多家三大教父同時代的希塞古的優諾米烏 (Eunomius of Cyzicus) 是新亞流主義的代表人物之一。與亞他那修共同反對亞流主義的老底嘉主教阿波里拿流則屬於另一種情況。他把基督與邏各斯的統一性發揮為「成了肉身的邏各斯只有邏各斯一神性」，成了基督一性論者。⁶因此，如何適當地利用柏拉圖主義的思想資源，使柏拉圖主義的神觀與基督信仰保持有效的張力，是貴格利的上帝觀的主要挑戰，他從中進行了富有創造性的探索。

2. 尼撒的貴格利對於早期上帝觀張力的把握：經世三一和內在一

貴格利的上帝觀主要是在批駁亞流主義和阿波里拿流

5. 西方學者在這方面有許多的研究，諸如John Dillon, 〈俄利根的三位一體教義及晚期新柏拉圖主義理論注釋〉(Origen's Doctrine of the Trinity: Some Later Neoplatonic Theories Notes), 見John Dillon, 《金線：關於柏拉圖主義和基督教發展的演變》(*The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Hampshire: Variorum, 1990)。國內學者的研究可參看章雪富, 《基督教的柏拉圖主義：亞歷山大里亞學派的邏各斯基督論》(上海：上海人民出版社，2000)。

6. 關於加帕多家教父和優米諾斯 (Eunomius) 及阿波里拿流之間的複雜關係可參看G.L. Prestige, 《聖巴西爾和老底嘉的阿波里拿流》(*St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London: S.P.C.K., 1956), 頁1-37。

時得到闡述的。亞流主義和阿波里拿流提出了基督神人兩性問題的不同解決方案，並塑造了不同極端的基督論。若如亞流主義者優諾米斯 (Eunomius) 那樣，為了說明耶穌基督位格的獨立性，把他說成是受造者之首 (藉着強調基督神性的非內在性論證第二位格的獨立性)，就會降低基督的位份；若如阿波里拿流一樣，為了強調子的完全神性及與父的本質同一，卻削弱了與神性聯合的基督人性，那就沒有能夠闡明基督道成肉身的意義和人類歷史的神性根據。阿波里拿流固然抬高了第二位格的神性，但是上帝與人的關係的真實性卻受到了懷疑，使得第二位格所要顯現的基本向度被阻斷，也使第二位格失去了他的基本特性。因此，貴格利面臨尖銳的挑戰，這促使他尋找關於三一神學的新視野，改變早期教父以來三一神學的進路。貴格利沒有死守俄利根主義式的內在一，而是將它擴展到基督兩性論 (救贖論)，並使基督兩性論所體現出的經世三一 (Economic Trinity) 與三一的內在結構聯繫起來。貴格利強調基督人性的真實性是基督作為真實個體的位格獨立性的基礎，使經世三一中的基督的人性能與內在一的神性先在性相貫通。

這改變了俄利根主義傳統的三一神學的進路和柏拉圖主義的三一神學的思考方式。若如俄利根主義和柏拉圖主義一樣，過於強調基督／邏各斯的超越性，那麼就會如俄利根一樣將救贖論的進路限定在靈魂的內在上升過程，不能充分展示三一真神道成肉身的意義，更進一步說就是把上帝的真實的臨在與人的苦難分離了開去。⁷在哲學上，

7. 可參看奧利金，石敏敏譯，《論首要原理》(香港：道風書社，2002)，卷一章二；卷二章八。

要塑造基督教的三一論必須改變希臘哲學的二元論傾向；在神學上，則要把三一論與人論結合起來；在基督論上需要對神性與人性作平衡的論述。這就是卡爾·拉納 (Karl Rahner) 認為的，「在三一和人之間必然存在着某種聯繫。三一就是救贖的奧秘，不然，它決不能被啟示出來」。⁸他又說，「這一基本主旨是確立這些論題之間的聯繫，把三一呈現為救贖的奧秘 (在實體上而非只在教義上)。它可以表達如下：『救贖三一』就是『內在三一』，『內在三一』就是『救贖三一』」。⁹

拉納所謂的「救贖三一」也就是「經世三一」。Oikonomia 取意「安排」、「經世」。《以弗所書》已經提到這個詞與救贖的關係，保羅說：「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一。」(1:10) 他還說：「又使眾人都明白，這歷代以來隱藏在創造萬物之神裏面的奧秘是如何安排的。」(3:9)。後來，愛任紐 (Ireneaus) 把「救贖的經世」(economy of salvation) 這兩個術語重疊使用，以強調由救贖歷史所展示出來的三位格在人類歷史中的不同介入時期，以及三位格之間的真實區分。在《使徒宣道論證》(*Demonstration of the Apostolic Preaching*) 中，愛任紐已經明顯地帶出了「救贖的經世」的思想，「上帝，即聖父，是非受造的，非物質的，不能看見的；他是獨一的上帝，萬物的創造者，這就是我們信仰的第一點。第二點就是：上帝的道，神的兒子，我們的主耶穌基督，按照聖父啟示先知的方法和眾先知預言的方式向眾先知顯明了；而且萬物是藉着他造的；他在末世為要完成並聚集萬物，在人之中成了人，可以被人看見、觸

8. Karl Rahner, 《三位一體》(*The Trinity*, Joseph Donceel 譯, New York: The Crossroad Company, 1997), 頁21。

9. 同上, 頁21-22。

知，為要除去死亡，表彰生命，在人和上帝間產生和協。第三點就是聖靈；先知們憑他說了預言，父老們憑藉他認識了上帝的事，義人憑他蒙引導，走了義路；並且在近世他是用新的樣式澆灌了全地上的人類，叫人更新，歸回上帝。」¹⁰特土良 (Tertullian) 由此進一步上溯，強調在創世、在舊約中上帝內部已經存在「安排／經世」(oikonomia)，並在道成肉身中以救恩顯現出來，¹¹他更由此發展出「位格」的概念，以強調聖父、聖子和聖靈的區分是真實的而非名義上的。在加帕多家三大教父中，拿先斯的貴格利也曾明確論證過三位格顯現的階段性，以顯示神聖三位一體是如何逐步地啟示出來的。¹²尼撒的貴格利的上帝觀取了上述思路，試圖從救贖的經世中表達出三一的內在關係，基督的兩性論和經世三一則成為他基本的切入點。

二、尼撒的貴格利的基督論：作為內在三一進路的經世三一起點

1. 基督的人性：作為經世三一的歷史性內涵

尼撒的貴格利批評阿波里拿流的基督一性論偏離了經世三一的立場。他指出基督人性的真實性，以及它對於理解神性的救贖的處境和指向的重要性。「阿波里拿流將如何理解餵乳、繡襦……成長、疲勞……〔情慾的細節〕喪

10. 愛任紐，《使徒宣道論證》，6，見《尼西亞前期教父選集》(謝秉德等譯)(香港：基督教文藝出版社，1990)。

11. Tertullian，《駁普拉克色亞斯》(*Against Praxeas*, 2.1; 31.2，見Alexander Roberts and James Donaldson譯，《前尼西亞教父(至西元325年)著作選譯》(*Ante-Fathers Translations of The Writings of the Fathers Down to A.D.325*, Vol. III. Edinburgh: W.M.B. Eerdmans Publishing Company, 1989)。

12. Gregory of Nazianzus，《第五神學演講》(*The Fifth Theological Oration* [XXXI]，10) 見J. Baillie等編，《基督教經典叢書》(*The Library of Christian Classics*, 3, 209-210, Philadelphia: Westminster Press, 1953-1966)。

葬、墳墓和神龕？這些如何適用於上帝？作為從馬利亞生的結果，如果他的道成肉身總是成為可見的，神性總是顯現的，那麼神性就經驗了所有那些事物；這神性吮吸……疲勞、入睡、憂傷……這神性跑向無花果樹，不知道它何時結果；這神性不知道日子和時間；這神性被鞭撻、被捆綁、被打……受釘、流血，成為一具屍體，被葬於一個新墳……是誰在喊遭到上帝的拋棄？如果它是父和子的神性，是誰在做拋棄的事？……但是，他不能夠避免這些展示苦難和人性之卑下的話語的經驗；他不禁承認神性是不可變的和不能超越的，甚至當它與人性的苦難結合在一起的時候。」¹³人性的真實性沒有損害基督神性的真實性，「因為他的神性一直在自身之中，他從一個婦人出生。他在創世之前存在時，就已經接受了肉身的出生，但不是他的存在。聖靈為子自己的權柄的通道預備了道路。子並不需要任何物理性的質料來預備一個特別的『住處』，而是，藉着與人性的混合，如智慧所說，他『建造房屋』(箴9:1)，並從一個童女成為塵土的人」。¹⁴因此，人性不是改變了神性，而是顯示了三一上帝的內在關係：基督與父原是一，並在救贖中表達為一，但在位格上是獨立的。「一個非質料或形式的事物，他以一個存在／位格 (subsistence, hypostasis) 接受了僕人的形式，是藉着一個童女接受的，並把它引入到他自身的莊嚴之中，將它改變為神聖的和不朽的本性。」¹⁵

同樣，說基督人性是真實的並不意味着非得將基督的

13. Gregory of Nyssa, 《駁阿波里拿流》(*Antirrheticus adversus Apollinarem*, 24), 見Henry Bettenson編譯, 《晚期基督教教父：從耶路撒冷的聖西瑞爾到大列奧的教父著作選》(*The Later Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Cyril of Jerusalem to Leo the Great*, London: Oxford University Press, 1970), 頁135。

14. Gregory of Nyssa, 《駁阿波里拿流》，9，同上，頁134。

15. Gregory of Nyssa, 《駁阿波里拿流》，25，同上，頁134。

道成肉身的性質看成與人的受造一樣。為了說明基督神人兩性論與基督的位格性的關係，貴格利引入了柏拉圖主義的觀點。他認為，在基督塵世生活期間，完全的神性和完全的人性是以一種鬆散的統一體聚合在一起的，但是逐漸地，人性的洞穴的幽暗因為道臨在其間而被驅散，直至被釘十字架，人性完成了向神性的完全的轉變。¹⁶著名的基督教思想史家沃爾夫森 (H.A. Wolfson) 稱之為「主導型」的神人兩性混合論。¹⁷亞流主義者優諾米斯的錯誤在於認為基督的真實人性必須以基督的受造為前提，否則基督位格的獨立性就須存疑。優諾米斯的處理方式不僅使基督的位格失去了神性的先在性，因為基督是作為上帝臨在於人的歷史之中，而且容易使基督教的上帝觀與猶太教的獨一神論混淆不清。

尼撒的貴格利認為，基督人性的真實性是將上帝的內在三一關係的歷史性帶入人類救贖歷史的神學基礎，是潔淨人的罪性將人帶入天國的前提。「我們斷言他在接受苦難時，軀體是與神性的本性結合在一起的，並藉着這樣一種混合他與那承擔那苦難的本性同一……在他履行對於人類的愛的神聖計劃中，我們相信我們低級本性中所承擔的一切必也被轉變給那神性的和不朽的。〔『你們釘在十字架上的這位耶穌，上帝已經立他為主，為基督了。』(徒2:36)〕聖經的這一段話斷定兩事物發生為一位格；由猶太人而來的苦難就是來自上帝的榮耀。」¹⁸

16. Anthony Meredith, 《加帕多家教父》(The Cappadocian, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 頁113。

17. H.A. Wolfson, 《教會教父的哲學：信心、三位一體和道成肉身》(The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation, Third Edition, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 頁397。

18. Gregory of Nyssa, 〈駁優諾米斯〉(Contra Eunomium, 5.5), 見Philip Schaff & Henry Wace, 《尼西亞和後尼西亞教會教父》, 同前。

2. 基督的神性：作為內在三一的神學指引

優諾米斯的論證只能混淆基督的神性與人的成聖，他把基督的神性看成是與人相同的成聖過程，而非先在的存在；不是把基督的神性看成是上帝介入人類歷史的三一性的臨在，而認為人性的內在超越是救贖的前提。它在神學上導致基督無法擔當起人與上帝之間的中保角色，使人與上帝無法溝通。貴格利的上帝觀的本質在於，如果基督的位格沒有先在性基礎，沒有三一的內在性前提，基督的人性真實性無法構成基督這一位格的內容。因此，基督的先在性正是顯明了基督道成肉身和經世三一的內在支撐。「神性虛己，為的是他能進入到人性當中；通過與神性的混合藉着成聖人性被更新……正如火通常隱在柴木之下而不為看或觸摸的人所發現，但是當它着火時就會冒出濃煙；因此……因為他是『榮耀的主』，對於人們所認為羞辱的卻不以為然，在藉着他的死履行神聖計劃之中把他生命的餘燼隱藏在軀體的本性之後，藉着他自己的權柄重新點燃，溫暖那被領向死亡的生命，傾棄我們本性被局限的初果，進入到他無限的權柄當中。因此他使生命成為他自身之所是，使奴僕的形式成為主，使馬利亞的兒子成為基督，使因為軟弱而被釘十字架的得生命和權柄，使所有那些被虔敬被認為是屬於上帝這道的也成為在這道所承擔的當中；因此那些屬性不再由於因為分別和分離或者在本性當中。由於神性戰勝了它，那會死滅的本性由於與神性混合而得到重新創造；因此，它分有了神性的權柄，就彷彿一個人說一滴混合在海洋中的醋因為混合被變成海洋一樣，由於液體的自然屬性不會在主導的元素中得到保留……因為軟弱被釘十字架的那位，借助於居住在他裏面的主導性的權柄使他自己成為那居住者自身，事實上他的稱號就是

基督和主。」¹⁹

因此，「子在他的非受造性中與父和靈相接觸，但是作為子和獨生的，他有一種特性，那不是萬能者和聖靈的特性」。²⁰這種特殊的屬性就是基督在道成肉身中的歷史作為，以及所顯示的三一關係的內在本質。經世三一是人與上帝相遇的經驗的歷史表徵，顯示出內在三一的歷史性內容。無論是亞流主義者優諾米斯對於基督神性的貶低，還是阿波里拿流的基督一性論，都沒有注意到內在的三一關係中隱藏着的神聖奧秘與人類的關係，顯明上帝與人的關係不只是創造活動，而且藉着人的得救更顯明出上帝在內在的自我交通的奧秘。在這樣的交通中，上帝不是作為禮物，而是作為給予者本身，並且在某種程度上表達出他自身的內在多元性，基督與上帝的位格的差異是上帝自我交通顯現在基督道成肉身一事上的結果。²¹正是在這一點上，基督的道成肉身成為基督位格的先在獨立性的基礎，也是神性奧秘得到顯現的尺規。

三、尼撒的貴格利的聖靈論：在經世三一和內在三一的共同視野之內

1. 早期基督教的聖靈論

貴格利在聖靈論上的深入論述使他的上帝觀更具整全的形態。從基督教思想史看，聖靈問題的出現要遠短於基督論問題，拉丁基督教傳統尤其如此。聖靈論引起神學家關注的事例之一是孟他努主義 (Montanism) 的興起，「這是主後約一七〇年興起於弗吉里亞的一個預言運動，當時

19. 同上，5.5。

20. 同上，1.22。

21. Karl Rahner, 《三位一體》，同前，頁101。

有個名叫孟他努的人，常會突然抽搐，狀似入迷，然後發出一連串的預言。他與追隨者都說，這是完全被聖靈得着的記號，因為聖靈要引入一個新的紀元，開始有神（上帝）的啟示，他們要求人毫不猶豫地接受這些新的預言」。²²孟他努主義使聖靈引人注目，但是沒有在三位一體有關聖靈的解釋上留下深的痕跡。第一位全面地解釋聖靈與父、子及宇宙關係的是俄利根，他強調聖靈運作的範圍限於教會和聖徒，把聖靈的運作與父和子創世的行為作對比。²³這可能是早期神學第一次把三位一體真神的運作放在一起予以說明。

如有的學者所認為的，聖靈問題之所以出現得如此之晚，可能是由於「聖靈的存在一直是一個奧秘，即使他活躍於神聖活動的每一偉大步驟之中：創世、救贖、終極的實現。由於聖靈的功能不是要揭示其自身，而是揭示在創造和救贖歷史中子與邏各斯的王的身分的關係，因此要給出關於聖靈位格的準確的定義是不可能的」。²⁴事實上，在加帕多家三大教父之前，沒有過關於聖靈的完整討論。

2. 尼撒的貴格利與馬其頓學派的聖靈論

聖靈的問題變得重要與馬其頓 (Macedonius) 有關。馬其頓是康士坦丁堡 (Constantinople) 的主教，他在基督論上反對亞流主義，因此在三六〇年亞流主義者主導的康士坦丁堡會議 (Council of Constantinople) 上被貶去主教職

22. 楊牧谷主編，《當代神學辭典》(下冊) (臺灣：校園書房出版社，1997)，頁780。

23. 參看奧利金，《論首要原理》，同前，卷一章三；F.L. Cross, 《牛津基督教會詞典》，同前，頁784。

24. Constantine N. Tsirpanlis, 《東方教父的思想和正教神學導論》(Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology, Minnesota: The Liturgical Press, 1991)，頁83-84。

位。但是馬其頓在聖靈問題上則主張聖靈被造說，這引發了尼撒的貴格利以及其他兩位加帕多家教父的批評。

據尼撒的貴格利的記載，馬其頓關於聖靈的觀點可以歸納如下：第一、聖靈低於「父和子」，「我們的敵人堅稱他是一個在父與子的重要的結合之外的存在者；由於本質上的變異，他要低於，並且在一切觀點上，在權柄、榮耀、尊嚴上，在一切我們歸於神性的一切事物的善性和話語或思想上，他都要遜於他們；他不分有他們的結果和榮耀，不分有與他們同樣的尊榮，至於權能，他只分有歸在他身上的部分活動能力。」²⁵第二，馬其頓堅持稱父是子的「製造者」或「創造者」而非「父」，子為「結果」，「造物」或「產物」，聖靈則為「造物的造物」，「產物的產物」，不冠以專門的稱號「靈」。²⁶因此第三，聖靈不參與父和子的共同團契，「但是他們說這樣的稱號²⁷是本性的述謂，作為聖靈本性的稱號與父和子不具有共同性，出於這個原因他也不可能參與這屬性的團契」。²⁸

馬其頓關於聖靈的觀點與亞流主義關於基督的觀點實則基於共同的思想方式，都有它的希臘哲學基礎。希臘哲學的觀點是，存在就是存在，絕不是非存在。²⁹既然如此，

25. Gregory of Nyssa, 〈論聖靈兼駁馬其頓——殘篇〉(On the Holy Spirit against Macedonius, A Fragment), 見Philip Schaff & Henry Wace, 《尼西亞和後尼西亞基督教會教父文集》, 同前。

26. Gregory of Nyssa, 〈駁優諾米斯〉, 2.2, 同前。

27. 指父與子的稱號。

28. Gregory of Nyssa, 〈論聖靈〉(On the Holy Spirit), 見Philip Schaff & Henry Wace, 《尼西亞和後尼西亞基督教會教父文集》, 同前。

29. 參看汪子嵩、范明生、陳村富、姚介厚, 《希臘哲學史》, 第一卷(北京: 人民出版社, 1988), 頁599-609; 柏拉圖在《智者篇》中雖然修正了巴曼尼德的看法, 但是當他說非存在存在, 存在與非存在相結合時, 也不是就存在與非存在的本性被改變而言, 而只是從存在的單一性和萬物的相異性而言, 因此存在還是絕對單一的非多元的性質。參看汪子嵩、范明生、陳村富、姚介厚, 《希臘哲學史》, 第二卷(北京: 人民出版社, 1993), 頁961-964。

作為存在的上帝絕對不可能有一個有差異性的存在，如基督和聖靈。因為對於他們來說，三位一體既是存在（完全同一）又是非存在（有位格上的差別），而這從希臘哲學的本體論看是不可能的。依此而論，聖靈要麼完全與上帝同一，這樣他就不可能有獨立的位格；要麼不與上帝同在，處在時間之中，不具有絕對的永恆性，只是分有永恆性。但是，問題恰恰在於，三位一體講論的不是柏拉圖式的「分有」，而是整體的同一關係。³⁰因此，就尼撒的貴格利而言，三位一體中的聖靈論在於要理解聖靈與父及基督的關係的表述角度，並需要有新的哲學前提。

3. 尼撒的貴格利的聖靈論視野

這個新的角度就是前面已經提到的要將經世三一與內在三一聯結起來，把三一上帝的自我交通關係展示為救贖中三位格的上帝尤其是父、基督和聖靈的不同職能，正如有的學者指出的，「上帝的自我交通以時間和永恆兩種形態表達出來：道和聖靈。這顯然將知和愛兩個靈性活動的主題聯繫在了一起」，並勾畫出了神聖交通在救贖歷史中的雙重性。³¹這話尤其指出了救贖歷史中的道成肉身的事件不是孤立的，它有着聖靈的參與，兩者總是相互關聯地發生的。

經世三一與內在三一的聯結使我們可以反推三一的內在性。即經世三一為顯示上帝關係內在性的歷史樣式，是

30. Jaroslav Pelikan 也有類似的看法。參看 Jaroslav Pelikan, 《基督教傳統：教義的歷史發展》，卷一：大公傳統的出現（100-600）（*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975），頁215。

31. Catherine Mowry LaCugna, 〈導言〉（Introduction），見 Karl Rahner, 《三位一體》，同前，頁xvii。

論證聖靈神性絕對性的人類學圖式，貴格利說：「對於我們來說，從它的運作來研究神聖本性絕對必要。如果我們看到父、子和靈所施加的運作彼此不同，那麼我們可以由運作的不同推測其本性的不同。因為不可以說本性上有差別的，在運作的形式上會是相同的：火不會令人顫慄，冰不能取暖，但是他們的運作是由於他們本性上的差別所致。反之，如果我們理解父和子及聖靈的運作是一，沒有差異，那麼從他們運作的同一性也就可以推出他們本性的一性 (Oneness)。父、子和靈都同樣地賜下聖化、生命、安慰和其他類似的恩典。沒有人可以把聖化特別地歸給聖靈，當他在福音書中聽到救主向父說到他的門徒時，『父，以你的名聖化他們。』³²因此，其他的賜予也是父、子和靈同樣加予的：一切的恩典、權柄、引導、安慰、向不朽的轉變，以及自由的話語，還有別的臨到我們身上的存在的恩惠。」³³

尼撒的貴格利的聖靈論改變了早期三一上帝觀的一些傾向，例如儘管愛任紐提出過要從救贖的角度領會上帝對於人類的關係是聖父、聖靈與聖子三位對於人類的關係，但是他所採用的是一個軀體 (聖父) 與兩個肢體 (聖子與聖靈) 的比喻，³⁴這有將三位格之間的整體與整體的關係表達為整體與部分的關係之嫌。俄利根儘管認識到聖靈是一個整體，但他的內在三一是從屬論的，由此把救贖之路限於靈魂之路，具有明顯的二元論取向，沒有將內在三一有

32. 這節聖經引文據英文譯出。(參見和合本《約翰福音》十七章11-19節。——編者)

33. Gregory of Nyssa, 〈論聖靈〉, 同前。

34. Irenaeus, 《駁異端》(*Against Heresies*) 4, 20, 1, 見Alexander Roberts and James Donaldson, ed., 《前尼西亞教父(至西元325年)著作選譯》(*Ante-Nicene Father Translation of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, Vol.1, Edinburgh: W.M.B. Eerdmans Publishing Company, 1989)。

效地伸展到救贖的歷史。貴格利的救贖三一則不僅指明聖靈有與聖父和聖子同樣的神性，而且指出是非肢體性之間的關係，是獨立個體性之間的關係。他又使三一上帝觀具有支撐，與愛任紐單純討論經世三一不同，也與俄利根過於強調內在三一有別。

貴格利論述聖靈的神性同一性，不只是一要為聖靈的地位正名，指出三位格是一整體的團契，更重要的是他指出了，聖靈與聖子一樣並在耶穌被釘十字架之後承擔起聯繫三一上帝與人類救贖的重要關係，「聖靈的權柄當與父和子一起被列入生命的賜予者之列，我們的本性則藉此從朽壞的轉變為不朽的，在許多情況下，就如在『善』、『神聖』、『永恆』、『智慧』、『公義』、『元首』、『萬能』和任何其他の場合，聖靈都與那些擁有特別卓越的屬性的事物有不可分離的聯合」。³⁵沒有聖靈的作為，我們難於想像基督道成肉身的事件能夠深切地貫入到人性之中。三位格的運作是密不可分的一體，「除非我們的思想藉着子得到提升，否則不可能上升至父。除非藉着聖靈，我們不可能說耶穌就是主。因此，只有在完全的三位一體中，在密切的結果中和彼此的結合中，在所有創造之先，在我們構想一切事物的理念之先，父、子和靈被認知」。³⁶

因此，尼撒的貴格利從經世三一與內在三一的關係中揭示了聖靈的完全的神性和位格性。他依據聖靈與聖父及聖子在人類歷史中的共同活動論證神性同一性，說明三位格是一不可分的團契。這就證明了聖靈的完全神性，而從俄利根主義的從屬論理論的陰影下徹底脫離了出來。另一

35. Gregory of Nyssa，〈論聖靈〉，同前。

36. Gregory of Nyssa，〈論聖靈兼駁馬其頓，殘篇一〉，同前。

方面，這種神性團契的同一性又必然展示為經世三一，貴格利據此解釋說上帝的任何活動都是透過三位格展現出來的。就活動本身而言，三位格之間沒有區分。若說區分，只在於角色和承擔任務的不同，即它們來自於父經子並藉着聖靈完成。³⁷從這個角度又可以說，提升聖靈在三一神學中的位置，是內在三一和經世三一得以貫通的重要因素。

四、尼撒的貴格利的上帝觀：作為神聖團契的三一神學

1. 尼撒的貴格利的上帝對於早期基督教傳統的整合

尼撒的貴格利的上帝觀擴大了早期基督教上帝觀的神學內涵，使基督論和聖靈論作為聖三位一體的有機部分清楚地顯現出來，使三一上帝的觀念完整地顯現出來，與猶太教的神性一元性有了明晰的界分。在貴格利的上帝觀中，神學的傳統（希臘）和使徒的傳統（聖經）相當妥貼而共同地被表達為基督教的基本信念，體現於眾教父思想中的神學（theologia）觀念（思辨化的信仰）和教會的經世（oikonomia）觀念（儀式化的信心仰望和宗教實踐）匯合為了一種表達。

貴格利把上述兩對互相有別的傳統吸收在一起是重要的，在把神學變為教會的神學中起到了重要的作用。系統的基督論和聖靈論相比較於父的觀念來說雖是晚出的，但是這不等於說聖經關於基督的認識和聖靈的理解也是後來才出現的。事實上，在教會的聖餐和其他儀式例如施洗中，聖三位一體的觀念早已經儀式性地表達了出來。換言之，關於三一的救贖論一開始就出現在教會的團契之中，而關於三一的內在關係的論證則要很遲才出現，兩者最初

37. J. Patout Burns and Gerald M. Fagin, 《聖靈》(Holy Spirit. Wilmington: Michael Glazier, 1984), 頁138。

是有分別地被表述的。救贖論是初代基督徒的基本經驗，「在這一經驗中，早期教會獲得了關於上帝的確定性。儘管是苦難和死亡，上帝藉着聖靈的權柄履行並證實耶穌的彌賽亞宣稱，臨在於與復活的主的被揀選的見證的相遇者中，聖餐的極度喜樂中，佈道的連續性中，在猶太教公會和百姓之前所表現出的使徒的堅定信心中，在奇跡般的治療和呼召中，而不只是在團契所受的逼迫中」。³⁸內在三一的神學傳統則與希臘羅馬的文化傳統有密切關係，這就是有的學者所謂的，「這些團體向希臘的思考方式開放，試圖表達三位一體的奧秘並根據當時流行的邏輯規則表達道成肉身」。³⁹這樣兩種三一傳統，最後在一些偉大的基督徒思想家例如俄利根、尼撒的貴格利和奧古斯丁的努力下，把基督的信仰、福音的信息和各種不同的傳統結合起來，形成了新的表達。⁴⁰尼撒的貴格利的上帝觀使得使徒傳統的三一表達和神學傳統的三一表達相互貫通，這也就是使基督教的猶太傳統和希臘傳統在聖三位一體的奧秘中堅守張力的前提下，體現為基督教的清楚理念。

2. 作為神聖團契的三一神學：尋求經世三一和內在三一的貫通

尼撒的貴格利強調內在三一與經世三一在理解三位一體理論上的同等重要性。在討論聖靈是上帝時，他論證的着眼點在於聖父、聖子與聖靈在人類歷史運作中的同一

38. Basil Studer, 《三位一體和道成肉身：早期教會的信仰》(*Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, Matthias Westerhoff譯, Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1993), 頁5。許志偉也提及過這樣兩種傳統。參看許志偉, 《早期基督教神學導論》(北京: 中國社會科學出版社, 2001), 頁77。

39. 同上, 頁8。

40. 同上。

性，進而指出聖靈的本性與父和子完全同一。「如果我們理解父和子及聖靈的運作是一，沒有差異，那麼從他們運作的同一性也就可以推出他們本性的一性。父、子和靈都同樣地賜下潔淨、生命、安慰和其他類似的恩典。沒有人可以把潔淨特別地歸給聖靈，當他在福音書中聽到救主向父說到他的門徒時，『父，以你的名潔淨他們。』⁴¹因此其他的恩賜也是父、子和靈同樣地加與的：一切的恩典、權柄、引導、安慰、向不朽的轉變，以及自由的話語，還有別的臨到我們身上的存在的恩惠。」⁴²

基於經世三一的觀念，貴格利指出三位格與一神性之間的特殊關係，領會三和一的內在關係實在是一種奧秘，「如果神性事實上是本性的稱號，那麼如前論述，根據本性的不可分性和個體性，沒有比它更適合包括單數的三位格和一神性」。⁴³換言之，在內在三一上，三位格的內在區別與聯繫不是依據從屬論的三與一的實際意義來理解的，而是根據三者間的源生關係理解，⁴⁴在經世三一上則是根據承擔角色的不同來理解。這兩種理解都不會給三位格的任何一位增加或減少神性。「當我們宣稱這一本性的不變特性時，我們不是否定原因方面的區分，我們根據那被發生的，來理解位格彼此間的區分——根據我們的信仰，一者是因，另外的則是屬因的。在那屬因的之中，我們又作另一區分。因為一是與第一因直接區分開來，另外兩者則是根據直接來自第一因的方式區分開來。因此獨生子的

41. 這一聖經引文據英文譯出。（參見注32中的編者注。——編者）

42. Gregory of Nyssa, 〈論聖靈〉，同前。

43. Gregory of Nyssa, 〈論不是三個上帝〉(On Not Three Gods)，見Philip Schaff & Henry Wace, 《尼西亞和後尼西亞基督教會教父文集》，同前。

44. 參看J.N.D. Kelly, 《早期基督教教義》(Early Christian Doctrines, London: Adam & Charles Black, 1958)，頁264-265。

屬性無疑就住在子裏面和子的介入之中，同時它使獨生子的屬性並不遮掩聖靈來自於與父的本性的關係。」⁴⁵

這就回到了一個非常重要的理論支點上，即內在三一的因果關係不是時間性的先後原則。由於他們的因果關係基於源生關係，因此屬於三一的內在性結構本身，是上帝的自我交通；同時由於他們間的源生是真實的，因此三位格間的區分也是真實的，而不是如撒伯流 (Sabellius) 主義的形態論之所謂。此外，貴格利的內在一論由於強調三位格自成團契，因此即使存在源生關係，也與時間性無關，而是在永恆性中展開的，這又與亞流主義的基督被造論和馬其頓學派的聖靈被造論分別了開來。因此，貴格利的三一論避免了三位格之間的相互排斥、否定或重疊的關係，使三位格在一神性中的關係成為一種「具體的普遍」形態。⁴⁶總之，貴格利從神性運作的同一性論述了神性本性的同一性，並充分提高了三位格間的區分。就此而論，他的三一論是四世紀基督教思想史所能達到的最縝密的理論水準。⁴⁷

結論

尼撒的貴格利的上帝觀是早期基督教三一觀的一系列複雜整合的結果，有着東方教父的典型的希臘文化背景和特性。貴格利的上帝觀偏重於三一的「關係性」，論證三與一的關係性是認識上帝之存在或實體的前提。⁴⁸他的三一

45. Gregory of Nyssa, 〈論不是三個上帝〉, 同前。

46. Anthony Meredith, 《尼撒的貴格利》(Gregory of Nyssa, New York: Routledge, 1999), 頁15。

47. J. Patout Burns and Gerald M. Fagin, 《聖靈》, 同前, 頁135。

48. 比較尼撒的貴格利和奧古斯丁的上帝觀是一個非常有意思的話題，但顯然不是本文的主旨。奧古斯丁的上帝觀體現在他提供的兩個類比上：一是心靈、知識和愛；二

神學的特點在於說明三與一的關係是怎樣的，以達到說明上帝的「是(存在)」，而非要說明上帝「是甚麼」，例如一個實體。從這個角度講，他的上帝觀又極大地改變了希臘人關於「實體」的描述。

貴格利的上帝觀的另一個着眼點在於，他使基督論和聖靈論在三一上帝觀的前提下得到說明。這與早期教父有頗大的不同。在此之前，教父們或強調基督論，這是二至三世紀希臘教父的特點；或強調聖靈論，例如孟他努主義。這使得關於三位一體的上帝觀失去了論述和關注上的平衡，而無法真正地說明上帝內在的多元性和一本性，後者是整個三位一體神學的核心所在。貴格利的上帝觀使得基督論和聖靈論作為三一上帝觀的基本部分得到說明，他所寄予的基本視野就是我們已經論述過的內在三一和經世三一的內在貫通的神學信念。

是記憶、理解和意志(Augustine,《論三位一體》(*De Trinitate* Books IX-X))。就第一類比而言，心靈和知識及愛在範疇的性質上是不對稱的，前者是實體，後者是屬性；就第二類比而言，三者都是功能性的，而非實體性的。有的學者由此認為，與古斯丁的類比在三一神學上的困難是，不能給出關於終極實體以清楚的意義，也不能使這些要素之間有持久的清楚的區分。或者就第一個類比來說，他有着這樣的一種傾向性，即認為存在心靈的實體和它的兩種狀態或活動(知識和愛)(參看David Brown,《聖三位一體》(*The Divine Trinity*, La Salle: Open Court Publishing Company, 1985), 頁272-280)。這樣三一神的關係就成了實體和屬性的關係。而尼撒的貴格利的上帝觀則強調三個位格(實體)之間的關係，他試圖給予位格性以明確的說明，並說明其關係。因此「在關係之中」的上帝是其三一論的側重點。