

台灣神學院神學研究所道學碩士論文

以心靈凝視永恆的上帝

再論奧古斯丁三一神學

Soul's Gazing on the Eternity – Restating the
Trinitarian Theology of Augustine

指 導 教 授：林鴻信 博士

評 閱 教 授：邱凱莉 博士

研 究 生：楊素媛

日 期：2017年6月

目錄

第一章 序論.....	1
第二章 三一神學的歷史脈絡.....	2
第一節 引言.....	2
第二節 尼西亞會議前（33-325）.....	2
第三節 尼西亞會議後（325-381）.....	5
第四節 君士坦丁會議後（381-451）.....	8
第三章 三一上帝的存有與位格.....	10
第一節 引言.....	10
第二節 存有、實質和位格.....	12
第三節 存有與位格的關係.....	17
第四章 三一上帝的形象：心靈.....	21
第一節 引言.....	21
第二節 凝視上帝的心靈.....	22
第三節 心靈的三一類比.....	25
第五章 結語：當代意義與理論價值.....	28
參考文獻.....	31
附錄：尼西亞信經.....	34

第一章 序論

奧古斯丁的三一神學實非一篇論文能夠寫完的題目，從奧古斯丁的生存年代往前、往後，足以延伸、發展出一系列不同的三一論主題。本文採取奧古斯丁的單一文本 *De trinitate*（中譯《論三位一體》）作為研究三一論的一個起點，是經過以下考慮：

奧古斯丁本身集初代教父之大成，思想貫串天主教及改革宗神學傳統，熟悉 *De trinitate* 能為三一論研究打下良好的基礎。1980年代以來，西方神學界興起一股重評奧古斯丁三一思想的風氣，¹傳統對奧古斯丁重「一」輕「三」的批判似乎有平反的態勢，頗值得探究其中爭議。²

三一神學奧祕難言，研究 *De trinitate* 等於進入奧古斯丁的神學方法，操練對三一上帝深入的思想與寫作。奧古斯丁從聖經出發但不止於信仰的啓示，繼續尋求合乎理性的說明，在複雜的邏輯論述中達到神學與信仰的合一，甚至激勵讀者對三一上帝虔誠的敬拜，也是 *De trinitate* 值得再三咀嚼的原因。

作為研究三一論的起點，本文借助近代神學家對奧古斯丁的基本觀察，從中找出一些核心議題，在重讀 *De trinitate* 當中，設法釐清它龐大論述中的一些模糊地帶。雖受限於研究時間與個人能力，只能略略朝著「再論奧古斯丁三一神學」的目標靠近一些，對研究者本身來說，無疑是一個重要的開始。

本論文共分五章：第二章歷史脈絡是整理教父時期以來逐漸浮現的三一論戰，以呈現奧古斯丁撰述 *De trinitate* 的背景。接著為本論，第三章探討奧古斯丁對「三一公式」的闡釋，特別是「存有」和「位格」概念的使用，以及兩者的關係；第四章探討「心靈」對奧古斯丁三一思想的重要性。第五章是總結，反芻研究成果並提出三一神學的當代意義與理論價值。

¹ Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (New York: Cambridge University Press, 2010), 1.

² Will Cohen, "Augustine and John Zizioulas," in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, ed. C. C. Pecknold and Tarmo Toom (London: Bloomsbury, 2013), 223-233.

第二章 三一神學的歷史脈絡

第一節 引言

三一神學的早期爭論與形成，約可分為三個時期：尼西亞會議前（33-325）、尼西亞會議後（325-381）、君士坦丁會議後（381-451）。³尼西亞會議中被否決的長老亞流（250-336），其「子與父不同質」論點在東方教會被保留下來，330年君士坦丁大帝（272-337）從羅馬遷都至東方，不久便將亞流恢復神職。亞流主義持續流行，形成東、西方教會對立，堅持尼西亞信仰的亞歷山大主教亞他拿修（296-373），更因此遭到多次放逐；亞他拿修極力維護尼西亞信仰，而後加帕多加三教父思想興起，三一論終於在381年君士坦丁會議達成共識，尼西亞信仰取得東、西方一致的接受。⁴

由此可知，奧古斯丁在皈依（386）基督教信仰之前，正是東、西方教會針對亞流思想的爭辯時期，這段超過半世紀的三一論戰，在其重要著作 *De trinitate*（399-419）處處留下痕跡。奧古斯丁延續拉丁神學傳統，在尼西亞信仰的基礎上，再次論證父與子在質上絕沒有任何差異，肯定父、子、靈是合一、同等的三一上帝。以下按照教會歷史的發展，呈現三一論戰的早期思想與時代背景。

第二節 尼西亞會議前（33-325）

尼西亞會議前約300年的時間，基督信仰大致處在受迫害的階段，除了政治的威脅，各類異端、諾斯底等靈智主義盛行，信仰群體同時面臨內、外部的危機。根據神學思想，尼西亞會議前又可細分為三時代：使徒時代（33-100）、使徒後期教父時代（100-150）、護教士時代（150-325）。⁵使徒時代的教會遵照使徒教導，接受耶穌基督完全的神性並且採用三一的洗禮公式，⁶除聖經、猶太教傳統外，基督信仰鮮少受到其它哲學影響。⁷教父時代開始著重探討基督的受苦、先存，⁸三一的的思想仍不明確。

³ 郝思（H. Wayne House）著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》（台北：中華福音神學院，1999），43-44。

⁴ 凱利（John Norman Davidson Kelly）著，康來昌譯，《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1984），161。

⁵ 郝思著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，43。

⁶ 郝思著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，43。

⁷ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，55。

⁸ 郝思著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，43。

到了護教士時代，迫害與異端份子日漸增加，教會需要明確的神學教導，借用世俗學說的情況也比較明顯，例如亞里斯多德、柏拉圖、斯多亞等希臘哲學，⁹從此開始三一論的雛形，且直接影響日後的辯論。以下針對尼西亞會議前重要人物加以說明：

(一) 游斯丁 (Justin Martyr, 100-165)：子的功能和父神有別但存有不和神分開。¹⁰

游斯丁¹¹相信上帝用他的「道」或「洛格斯」(logos)來創造並堅立宇宙。「洛格斯」除了道成肉身以外，還肩負兩項任務：神創造護理的代理、向人顯示真理。「洛格斯」是神的「後裔」，祂的「孩子」和「獨子」。上帝為了祂的創造和啓示，在一切受造物之前「生發」¹²出「洛格斯」，但父神和子並不因這種生發而分離。游斯丁以火把為例，「當一火把被另一火把點燃了，原先的火把並沒有減少，還是一樣」，¹³說明道和父神原為一，數「量」有別並不表示「質」有變化。游斯丁認為，舊約中「神」的彰顯就是「洛格斯」的出現。神不能容於空間和時間之中，故道主要的功能就是把上帝的思想和旨意在受造物當中顯明。¹⁴游斯丁多次將父、子、先知的靈或聖靈視為同等，雖然尚分不清子和聖靈的作為之間的關係，然而他已試圖見證聖靈是第三位神聖存有。¹⁵須注意，在護教者的思想中，「父神」並非三一的第一位，而是指「創造的神」。¹⁶

(二) 愛任紐 (Irenaeus, 130-202)：道與聖靈是神的手、道從亙古與父並存。

愛任紐¹⁷更清楚「功能」(或作經世, economy)概念，即上帝為著「創造」和「救贖」的工作，將內蘊的道與智慧藉聖子和聖靈彰顯出來，「從存有的本質和本性來說只有一位神」、「從救贖我們的功能來說，有聖父和聖子」。¹⁸相較其它護教者，愛任紐並不去探討道被生出或生發的過程，但強調道從亙古以來與父並存。道與聖靈

⁹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，55。

¹⁰ 郝思著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，43。

¹¹ 出生於撒馬利亞，外邦人家。

¹² 「生發」希臘原文：εγεννησε προφορικον。

¹³ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，65。

¹⁴ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，56、65、66。

¹⁵ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，68。

¹⁶ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，67。

¹⁷ 出生於小亞細亞(土耳其)，但生平活動多在西方，士每拿主教坡旅甲的門徒。

¹⁸ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，70。

是神的手，在創世之工中合作，道的工作是創造、聖靈的工作是護理。¹⁹神藉著道與聖靈啓示自己，道是看不見的，直到「道成肉身」才第一次揭示神的形象，「沒有聖靈就不能看見神的道」。²⁰愛任紐相信聖子有完全的神性；聖靈是神的靈，從神的存有中湧出的，也是神聖的。二世紀的三一論，仍以象徵手法代表「三而一」的獨一上帝，此時尚未出現明確「位格」觀念，而著重於神格的「功能」。²¹

（三）特土良（Tertullian, 約155-240）：三位格一實質。

三世紀開始，三一論的爭議逐漸浮現。在特土良²²之後，「父」不再指稱萬有之源，而有專門的涵義，即聖子的父；「三一（拉丁文 trinitas）」和「位格（拉丁文 persona）」成為三一論的基本名詞。特土良努力論證上帝在功能裡的三位性和合一性並不衝突，他也反對將三位格分割的說法。神格是不可分的一，而三是呈現在「外觀」或「彰顯」等方面。上帝的多元性存在於內在生命中，在其作為裡顯示出三位格。特土良論神的實質，表示「神是質的名稱，就是神聖本質」²³，且強調神是具體、有實質的，道不只是觀念。拉丁文 persona 一詞，基本意義為「面具」，轉變為帶面具的演員和他扮演的角色。特土良用這個字指個別的具體表彰，²⁴可以用「法人」來理解，即具有主體性的源頭，並不等於個體。²⁵然而「面具」一詞容易誤會，好像三一上帝有三個面具，也引發日後東方教會的質疑反對。²⁶

（四）俄利根（Origen, 約184-253）：三位格亙古永存且有別。

延續愛任紐直到特土良以後，西方的三一論在三世紀上半大致成型，此時東方也有重要的發展，可以俄利根²⁷為代表。俄利根重新詮釋三一信條，認為父是萬有的源頭，是唯一非生發者；父在時間之外，以永恆的作為生了子；聖靈是「一切存有中最

¹⁹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，71。

²⁰ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，71。

²¹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，72。

²² 陶理編，李伯明、林牧野譯，《基督教二千年史：自第一世紀至當代》，112。特土良來自北非迦太基、承襲護教士和愛任紐傳統，是第一位用拉丁文寫作的思想家。

²³ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，77。

²⁴ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，76-77。

²⁵ 林鴻信，《基督宗教思想史》（台北：台大出版中心，2013），143。

²⁶ 林鴻信，《基督宗教思想史》，160。

²⁷ 陶理（Tim Dowley）編，李伯明、林牧野譯，《基督教二千年史：自第一世紀至當代》（香港：海天書樓，2004），107。俄利根來自埃及亞歷山太一個基督教家庭。

尊貴的，藉著道而有，是父藉基督所造萬有中的首位。」²⁸俄利根確認了三位格中每一位都是從亙古以來「不同」的位格，而非在功能裡彰顯時才如此，即「永恆生發」的觀念，三位真正不同，但從另個角度看卻是合一的。合一固然重要，俄利根更重視位格的獨立性，父與子的聯合被形容是愛、意志、行動的合一。²⁹學者認為俄利根的三一論，三位是永恆的且確實不同的，有濃厚多元論的傾向，但他也試圖符合一神論要求，主張唯獨父是神性的源頭，因之，俄利根的三一思想有由父到子、子再到靈的「隸屬論」的味道。三位格的特殊性也成為東方教會三一論的基礎。

除了上述具影響力的神學觀點，至尼西亞會議前，三一論的主要思潮還可以歸納出以下幾種：動力神格唯一論、形態神格唯一論、聖子從屬聖父論、「功能的」三一論。³⁰教會內各方看法不一致，終於在四世紀初爆發了三一論最大的論戰，爭議焦點是亞流主義（聖子從屬聖父論）。此爭議促使康士坦丁大帝召開尼西亞會議，為教會史上第一次大公會議。

第三節 尼西亞會議後（325-381）

（一）論戰的歷史

313年，基督教合法化後，國家與教會進入新關係，皇帝的意見足以左右教義發展。³¹325年，康士坦丁大帝召開尼西亞會議乃是政治考量，他不樂見甫一統的大帝國為神學問題而分裂。³²尼西亞會議中，亞流思想遭到否決，信經明確寫下主耶穌基督乃「從父的本質（ousia）而出...出於真神而為真神，受生而非受造，與父同一質（homoousios）」。³³希臘字 homoousios 並非出自聖經，經尼西亞會議首度採用，乃是「引進了一種新的正統」，擴充了教會對基督神性的理解。³⁴

²⁸ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，86-87。

²⁹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，87-88。

³⁰ 郝思著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，46。依序為：Dynamic Monarchianism, Modalistic Monarchianism, Subordinationism, “Economic” Trinitarianism。

³¹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，160。

³² 324年，康士坦丁打敗李錫尼，東西羅馬政權統一。

³³ 陶理編，李伯明、林牧野譯，《基督教二千年史：自第一世紀至當代》，166。凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，157。Ousia 或譯「本體」、homoousios 或譯「與父本體相同」，此處參考康來昌翻譯。

³⁴ 陶理編，李伯明、林牧野譯，《基督教二千年史：自第一世紀至當代》，168。

然而，尼西亞會議的結論並未獲得全面性的認同。330年康士坦丁大帝由羅馬遷都至東方，336年將亞流復職，不料他旋即猝死，³⁵337年康士坦丁大帝也逝世，帝國再度分裂。西羅馬皇帝康斯坦斯支持尼西亞信仰、東羅馬皇帝康斯坦丟支持亞流派，350年西羅馬皇帝過世後，康斯坦丟接管大帝國，亞流思想全面復辟，350-361年間，亞流派人士更大舉反撲，制定了亞流主義式的信經，³⁶支持尼西亞的主力，亞他拿修主教則遭到第三次放逐。361年康斯坦丟皇帝過世，362年亞歷山太會議，由亞他拿修擔任主席，終於促成了東西方和解。³⁷此後亞流主義逐漸敗退，381年東羅馬皇帝狄奧多西召開君士坦丁會議，再次肯定尼西亞信仰，達成東西方教會共識。

（二）亞流主義：子與父不同質。

事實上，亞歷山太長老亞流（250-336）大致繼承俄利根的三一思想，卻不同意其中「永恆生發」的觀點，且將聖子次位論過度發展。亞流重視神的獨一、超越，認為神的存有是不能被共有的，「如果神把自己的本質賦予他物...則顯示神可分又是可變的，這是不可思議的。」³⁸因此，亞流主義聲稱：道作為上帝創世、管理的工具，必定是受造的，是父從無有中造出的。惟子是完美的受造物，其它受造物無法相比。其次，道是受造的，必有個「開始」，即子出生之前並不存在。其三，子雖是父的道和智慧，卻有別於父而不能直接知道父，子屬於受造因而有限，是低於父且與父完全不同的。最後，他主張子可能會改變甚至犯罪，然而因父給予的恩典護理，子始終意志堅定。簡言之，對亞流主義者來說，三位格不具有共同的神性或實質，聖子、聖靈是低於聖父的。³⁹

（三）尼西亞信仰：子與父同質、在永恆中為父所生。

亞流思想在亞歷山太即受到主教亞歷山大的強烈反對，尼西亞會議明確否決了亞流的想法。會議擬定的信經強調以下內容：一、子是「受生」而非「受造」，任何以為子是從虛無中造出的，都被宣告異端。⁴⁰二、子與父同質（homoousios），希臘文

³⁵ 2017年4月7日取自：https://en.wikipedia.org/wiki/Arius#Exile.2C_return.2C_and_death。

³⁶ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，161。

³⁷ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，172。

³⁸ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，154。

³⁹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，155-156。

⁴⁰ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，157。

homoousios 加強且明確指出 ousia 的意義，即「單一東西的實質」，神性是非物質的且不可分，神的位格共有同一實質。⁴¹三、子在永恆中為父所生。確認了俄利根「永恆生發」的論點。當時，親近西方教會的君士坦丁大帝，以促進合一為由，要求主教制定及承認同一份信經，然而，教會對信經的重要字眼仍保有自己的解釋。⁴²

（四）亞他拿修（Athanasius of Alexandria, 296-373）：父、子、靈同質。

堅守尼西亞信念、促成教會和解最重要的人物，即328年接任亞歷山太主教的亞他拿修。⁴³亞他拿修關注救贖的神學，警覺亞流思想會動搖得救的根基——子若非神則無能拯救——因此主張子本身必定是神。道從起初就與神同在，「因為神是永恆的，祂又是神子，所以祂永恆存在。」⁴⁴生發的過程是奧祕，但絕不是像亞流所說的，子只是父旨意中的行動。子與父有別，此區別不僅是「功能」上的；子是父的形象，「是祂完全的樣式」，⁴⁵不是人與人之間外表的相似，而是在實質或本性中彰顯的樣式。亞他拿修又在論戰過程中提出對聖靈的看法，「聖靈有全備的神性，與父子同質」，進而主張神是三一的，「聖潔可稱頌的三一是不可分的一」。⁴⁶亞他拿修並未使用新的語言來表述三一論，他在三一論戰的不同陣營間致力於合一，一方面避免落入形態神格唯一論（如：撒伯流主義）而須指出「父子位格有別」，另一方面拒斥聖子從屬聖父論（如：亞流主義）藉位格有別而衍生「子不具神性」的謬誤。⁴⁷362年，亞他拿修主持亞歷山太會議首先促成東西方教會和解，而進一步重返尼西亞共識，需歸功於加帕多加三教父。

（五）加帕多加三教父⁴⁸：三位格同質且有區別。

加帕多加三教父和亞他拿修的立場一致，完全同意「子與父同質（homoousios）」，也特別強調子和靈的同質，他們在位格（hypostasis）的分析上比亞他拿修清楚而深入。巴西流提出三位格的「互滲互存」，即上帝不可分地存活於三

⁴¹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，159。而不是父與子分享某些共同的物質。

⁴² 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，160。

⁴³ 亞歷山太主教亞歷山大的學生。

⁴⁴ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，165。

⁴⁵ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，165。

⁴⁶ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，175。

⁴⁷ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，172。

⁴⁸ 該撒利亞的巴西流、拿先斯的貴格利、尼撒的貴格利。

位分開的位格中。拿先斯的貴格利解釋，合一的基礎在於父，其它兩位被確定是因為「出於祂又歸於祂」。⁴⁹巴西流以「普遍」和「特殊」來解釋實質（ousia）和位格（hypostasis），神以位格的方式來表達自己，祂的作為始終一致，始於父（第一因）、藉著子進行（創造因）、由聖靈完成（成全因），三位格在創造和救贖上都一致地工作，並不分離。⁵⁰巴西流更發展「位格」不同於「實質」的思想，援引俄利根的概念，以位格（hypostasis）為「個別的生存方式」來區別三位格。三教父在位格的區分上均持相同意見，因此被時人稱為「新尼西亞派」。⁵¹

東羅馬皇帝狄奧多西接受加帕多加三教父的觀點，基於帝國安定的考慮下，終於在381年召開君士坦丁會議。會中重新確認尼西亞信仰的內容，並加入巴西流聖靈論的觀點，修訂版比325年的更長，也是唯一一份教會全體表示同意的信經，正統三一論教義至此大致底定。

第四節 君士坦丁會議後（381-451）

君士坦丁會議奠定正統三一論的內容，直到451年迦克墩會議中間，最重要的三一論思想家就是奧古斯丁（354-430），他出生於尼西亞會議後30年，君士坦丁會議後不久歸信基督（386），擔任希波主教時開始撰述 *De trinitate*（約寫於399-419之間）。奧古斯丁繼承西方傳統，為尼西亞會議前後的正統三一論做出時代性的統整，⁵²他從聖經出發，再次論證三位格的合一、同等，此外跳脫尼西亞論述框架，提出心靈三一類比，成為中世紀後神學家探討三一論的新典範。

上帝的實質（ousia / substantia）與位格（hypostasis / persona）之涵義在歷史中經過一段演變的過程，護教士通過三世紀的努力，為三一論提出比較全面、平衡的內容。一方面，阻止異端學說的延燒，維護了正統基督信仰，另一方面，透過與各時代的哲學對話，豐富了基督教神學的內容。「歷史中的三一論」提醒信仰者，這複雜的教義中有哪些理智容易掉入的陷阱，也幫助信仰者能更好地說明基督教獨有的三一神觀與其它神觀的區別。如奧古斯丁所言，「這大善被尋找是為了被找到，而且它被找到是為

⁴⁹ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，180。

⁵⁰ 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》，180-181。李麗娟，《神學的發生：方法論、神論、人論》（新北：校園書房，2014），196

⁵¹ 李麗娟，《神學的發生：方法論、神論、人論》，197。

⁵² 李麗娟，《神學的發生：方法論、神論、人論》，199-200。

了被尋找」，⁵³即使此刻「彷彿對著鏡子觀看」，卻藉著尋求這模糊的影像，得以盼望將來的「面對面」。⁵⁴下一章開始，將藉由奧古斯丁的著作 *De trinitate* 進一步探討他的三一思想。

⁵³ 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論三位一體》，15卷序。

⁵⁴ 林前13:12。

第三章 三一上帝的存有與位格

第一節 引言

本章進入奧古斯丁的三一論，乃是從「一」來理解三一。為求掌握奧古斯丁原意，將以 *De trinitate* 為主要依據，探討其中幾個核心概念，並期許以後見之明補充奧古斯丁論述中的一些模糊之處。

齊齊烏拉斯（Zizioulas）曾論，西方教會在奧古斯丁的影響下，過於注重三一上帝的「一」實質而忽略了「三」位格，以至於獨尊 *ousia*、欠缺 *hypostasis* 的理解，不幸地成為西方學界探討上帝存有（Being）的基礎——趨於抽象不實。⁵⁵齊齊烏拉斯採取加帕多家三教父（Cappadocians）的進路，堅持從 *hypostasis* 出發認識上帝更加重要，如此才能保有「三」的特殊性，且不致於讓「三」和「一」之間產生割裂。⁵⁶

寇亨（Cohen）認為，奧古斯丁並未以「一」優先於「三」。相反地，奧古斯丁多次反對「三」之上有「一」的「種、類」邏輯，⁵⁷他談論的「一」始終和「三」是「合一、同等」。也就是說，奧古斯丁同意父是上帝、子是上帝、靈是上帝，同時，他不同意父、子、靈之上還有更高的類屬，好像父、子、靈之外還可能有其他的神。⁵⁸即使強調父、子、靈是「實質上完全一樣」的上帝，東方教會可能忽略了奧古斯丁同樣反對「三」與「一」之間的割裂，每當奧古斯丁論及「一」，他指的即是「三一上帝」，這是本章的第一個論點。

此外，值得釐清的是為何奧古斯丁以「一」來探討「三一上帝」的進路會衍生出「形而上」的上帝觀？拉庫娜（LaCugna）觀察，奧古斯丁以降，西方神學延續其傳統對神性（nature）、實質（substance）、存有（being）的強調，逐漸塑造出一位「不動情」（*impersonal*）的上帝；⁵⁹上帝的「內在奧祕」和位格於救贖歷史中的「行

⁵⁵ Will Cohen, "Augustine and John Zizioulas," in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, ed. C. C. Pecknold and Tarmo Toom (London: Bloomsbury, 2013), 225.

⁵⁶ Will Cohen, "Augustine and John Zizioulas," in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, 231.

⁵⁷ Will Cohen, "Augustine and John Zizioulas," in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*, 227-228. 例如：「馬」為種、「動物」為類；「雕像」為種、「金」為類。

⁵⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.11。

⁵⁹ C. M. LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life* (S. F.: Harper, 1973), 86, 101.

動」缺乏必要的聯繫。⁶⁰從 *De trinitate* 看來，造成上述批評的癥結可能在於：奧古斯丁刻意不提出「位格」的具體意指，以此保留三位格同一實質的語意邏輯，但為了駁斥亞流派「父子不同質」的主張，劃出位格的「關係」與「實質」的距離，⁶¹結果「位格」（person）被誤會為「實質」（substance）的一種內在結構，後人視如空中樓閣。

承上，必須深入探討的問題是，當奧古斯丁在論證「父、子」呈現出上帝的內在關係時，「關係」概念能否替代「位格」成為「位格」的具體意指。奧古斯丁表示，「關係」在「實質」中是一種「非實質性」的表達，他是否在說「位格」之間有一種「關係」的結構是「非關實質」的，而非「位格」是非關實質的？如凱利（Kelly）指出，奧古斯丁認為位格的「關係中有實質」。⁶²是父、子、靈的「關係」具有「實質」，或是「位格」具有「實質」呢？

如果，「關係」是「非實質性」的，則「關係」應視為理解「位格」的一種方式，而不是以「關係」定義「位格」，⁶³即「三位格於一實質」不能等同為「三關係於一實質」，同時，沒有理由認為奧古斯丁忽略了「位格」的實質性以及特殊性。這是本章的第二個論點。

誠然，奧古斯丁懸置、留白的「位格」定義，為中世紀神學家帶來很大的哲學困境。⁶⁴以下將根據 *De trinitate*，說明奧古斯丁對「存有」、「實質」、「位格」的論述以便探討和回應上述議題。

⁶⁰ C. M. LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life* (S. F.: Harper, 1973), 102.

⁶¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.6；5.10。亞流派堅持「父」是「非受生」、「子」是「受生」的，故兩者必定「質」上相異。奧古斯丁提出「非受生」與「受生」一如父子間的「關係」性，不是在「實質」上說的。

⁶² 凱利（John Norman Davidson Kelly）著，康來昌譯，《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1984），186。

⁶³ C. M. LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life* (S. F.: Harper, 1973), 89-90. 論到「位格」（person）和「關係」（relation）的混淆性。

⁶⁴ C. M. LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life* (S. F.: Harper, 1973), 87.

第二節 存有、實質和位格

(一) 奧古斯丁的「一」，即「三一」

奧古斯丁傾向以拉丁文 *essentia*⁶⁵ 而不用 *substantia*⁶⁶ 來描述上帝的「存有」(*ousia*)。Essentia 這個字由奧古斯丁開始賦予了深入的意涵，也呈現他對上帝的理解方式。⁶⁷傳統的三一公式，拉丁文 *una substantia, tres personae*⁶⁸對應希臘文是 *mia ousia, treis hypostaseis*⁶⁹，但希臘文 *ousia* 和 *hypostasis* 其實是同義字，上帝是「一」什麼和「三」什麼模糊不清，更混淆的是希臘文的 *hypostaseis* 可翻譯為拉丁文的 *substantia*。⁷⁰

Essentia 和 *substantia* 的字面意思大致相同，但奧古斯丁認為 *essentia* 更恰當，不只是因為 *substantia* 的意義較寬，且蘊涵了「種類」、「性質」的概念，更是因為奧古斯丁對上帝超越性的認識，上帝啓示摩西祂的名字為「自是者」(He who is)，即上帝是那「真實無妄的是者」，不在任何性質上或增或減的。⁷¹奧古斯丁使用 *essentia*，也在強調上帝的奧祕不受人類語言的限制。⁷²

不管就其自身上帝被稱作什麼，都既可用父、子、靈三重之名來言說，也可用三位一體 (the trinity) 之單數而非複數來言說。在神那裡，存有 (to be) 與偉大 (to be great) 並非二事，而乃一物。……我用存有 (being) 一詞指希臘語中的 *ousia*，我們常稱之為實質 (substance)。⁷³

在肯定三一公式的基礎上，奧古斯丁以「上帝就是上帝自身」統整了公式所要表達的真理。當使用 *substantia* 和 *persona* 時，可能呈現出「一」或「三」在公式中的意思，不一定指向「三一」上帝，但奧古斯丁表達上帝的「存有」，卻是指三一上帝，

⁶⁵ 拉丁文 *essentia*，英譯為 *essence* 或 *being*，本文採用 *being*；中繁體字譯為「存有」，簡體字譯「存在」，也有翻譯為「本體」，本文採用「存有」。

⁶⁶ 拉丁文 *substantia*，來自特土良提出之三一公式。英譯為 *substance*；中簡體字譯為「實體」，也有翻譯為「本質」，除非引用原文，本文均採用「實質」。

⁶⁷ Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (New York: Cambridge University Press, 2010), 201-208.

⁶⁸ 本文採譯：一實質、三位格。

⁶⁹ 本文採譯：一實質、三實存。

⁷⁰ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.7；5.10。

⁷¹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.3；7.10。

⁷² 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.12。

⁷³ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.9。

幾乎可以說，奧古斯丁用 *essentia* (*being*) 說明了 *una substantia, tres personae* 的完整意思。⁷⁴

若把幾件東西稱為「一」而不說一個什麼，那便是指沒有分歧、沒有異見的同本性 (*nature*) 與存有 (*being*) 了。加以限定，說清楚「一個什麼」，那便是指他們雖在本性 (*nature*) 上不同，但在某個方面，是成為一的……父與子合而為一，當然是實質上的 (*one with the unity of substance*)。而這個一乃是一個上帝，一個偉大，一個智慧。⁷⁵

根據聖經，⁷⁶奧古斯丁相信上帝是「永存卻無時間、本身不變卻造出了可變之物」的存有，⁷⁷「永恆性」、「不變性」是他對上帝認識的核心。⁷⁸在上帝裡面沒有能「被改變或消失的東西」。因此，即或父、子、靈絕非無差異性的三位，他們沒有大小之分、更無先後次序，他們相互的關係不是任一位存有的基礎，反而任何單獨一位的出現實際就已包含了全體，⁷⁹或言，凡是表明「實質」的稱呼，都適當地能夠運用於全體，惟表明「關係」的稱呼是相對彼此而言，具有特定性。⁸⁰

父、子、靈是獨一上帝……當聽說唯獨父是上帝時，必不要將子或靈排除在這一稱號之外……必須說一個存有者 (*one being*)，以避免以為一位比另一位更偉大或更美好，或有別的差異；然而也不要以為父本身是子和靈，或任何別的相對稱呼的東西……正如福音書中寫著說：「我與父為原一」……說「一」是照著存有 (*being*) 說的，因為他們是同一個上帝。⁸¹

⁷⁴ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，2.16，*substance* 這個字可以用來指「靈魂」的實質、「上帝」的實質等，用法較寬。7.10，「也許只有上帝才可以真正地、適當地被稱為存有 (*being*)。惟有他才是真正存有的，因為他是不改變的。」亦可參6.6。

⁷⁵ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，6.4。

⁷⁶ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，2.14。引用提前1:17「但願尊貴、榮耀歸與那不能朽壞、不能看見、永世的君王、獨一的神，直到永永遠遠。阿們！」及提前6:15-16。

⁷⁷ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，5卷序。

⁷⁸ Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (New York: Cambridge University Press, 2010), 204. 奧古斯丁曾論 *eternity is the very substance of God*。

⁷⁹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.12；6.9。

⁸⁰ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，6.3。

⁸¹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.12。

奧古斯丁指出，聖經清楚啓示「獨一的主」，因此「三個上帝」的說法斷不能被接受；至於「三個位格」，雖然聖經缺乏這種說法卻不曾非難此說法，單單為了論證的需要，採說三個「位格」是可容許的。⁸²奧古斯丁認為，沒有任何「謂詞」可以限定上帝的屬性，即無論「位格」或「存有」都不應指涉上帝的某種屬性、某種類別，按此邏輯，說「三個存有」亦是不恰當的。⁸³

我們不說三個存有，也不說三種偉大或三個大者。……大是一個東西，因此大而得以稱為大的事物是另一個東西。……然而，上帝並不憑某一非他本身的大而大，彷彿他須非有它才大似的……在神那裡，存有與大本為一物。……善、永恆、全能及一切可用來斷言神的謂詞均乃如此。⁸⁴

奧古斯丁解釋「存有」是一而非三，因為上帝是純粹、不變的存有。他似乎考慮過拉丁傳統與希臘傳統的三一公式，且在兩者之中肯定拉丁用語更適於說明三一上帝，即「存有」是比「實質」更好的選擇。理由是，「存有」總是上帝就其自身而言，但「實質」（substance）一詞卻常用來描述那些可變的事物，另外，希臘文的 *mia ousia, treis hypostaseis*，轉成拉丁文時會有「三個實質」的意思產生，這就如「三個存有」、「三個上帝」一樣，是不恰當的表達。⁸⁵

若上帝存有（to be）與實存（to subsist）是一事，他們就不該被稱為三個實存，正如他們不該被稱為三個存有一樣……（若）在他那裡存有是一事，為父或為主又是一事，那麼，實存就不會再是實存了，因為它會是關係了。因為他存有是就他自己而言的，他被稱為父卻是就他與子的關係而言的……這樣他就是通過關係實存的。⁸⁶

奧古斯丁申論「存有」的內涵時，並未疏忽「三」的問題。他提出的論點乃是，三一上帝即「存有」自身，父、子、靈不是各佔「部份」而組成的「整體」，不是同一「類」底下的不同「種」，不是同一種「材料」構成的三樣「東西」；⁸⁷父、子、

⁸² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.8。

⁸³ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.9。

⁸⁴ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.11。

⁸⁵ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.9-11。

⁸⁶ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.9。

⁸⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.11。

靈是「合一」、「平等」的存有，是父於永恆中生子並藉著聖靈合一共融。在此聖「三」之外再無別的上帝，這上帝之上也再沒有其它「存有」。⁸⁸

（二）具有實質性的「位格」，不具實質性的「關係」

奧古斯丁十分清楚他要處理「一」和「三」之間的邏輯問題，他更明白指出人類語言的限制。他並不認為「位格」僅僅是三一上帝的內在「關係」，正確地說，奧古斯丁強調「位格」之間的「關係」，但是，「位格」不是因「關係」而產生的，「位格」本身是「實質」。

人類怕說三個存有者，免得有人以為在那至上、終極的同等中有什麼差異存在著。另外也不能說沒有三個什麼，因為撒伯流就是因為明確地這麼說而陷入異端的。⁸⁹

父乃上帝、子乃上帝、聖靈乃上帝，無人否認這是在實質上說的（substance-wise）；而我們仍說這一至上三位一體（triad）非三神而乃一神。...經上說「唯獨你是神」（詩86:10），這並不是阿里烏派所歪想的只是在說父一位，而是關於父、子、靈三位的。⁹⁰

亞流派宣稱「父」、「子」因為「位格」不同，因此不具同一「實質」，子是低於父的受造。撒伯流主義則認為一上帝即父上帝，只是以不同的形態出現，否認「位格」的意義。假設「存有」和「位格」沒有區別，則容易留給形態論解釋空間，但「存有」和「位格」有區別，也有次位論等思想陷阱。「一」和「三」之間的衝突，要求神學家解釋「存有」和「位格」的關係。

奧古斯丁把握聖經的啓示，論證三位格的「合一」、「同等」，即上帝是三一的存有，三位格的工作從不分離。⁹¹因而，「位格」啓示出三一上帝的內在關係，也就是說，以「三」來稱呼上帝時可以使用「位格」；而以「一」來稱呼上帝時，最適切的語言是「存有」。一方面他將「存有」與「位格」的意義分別開來，另一方面，必須

⁸⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.11；6.7；6.1；5.12。

⁸⁹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.9。

⁹⁰ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.9。You alone are the great God，詩86:10。

⁹¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，1.12。

維持「位格」的實質性，以避免落入異端的陷阱。然而，「位格」（person）具有「實質」性卻又不等同於「存有」（being），這是否自相矛盾？奧古斯丁也回應了這個悖論。⁹²

所以，子是因為與父的關係才被稱為存有的。這使我們得出了一個最出人意料
的結論：存有並非存有，或至少你在說存有時，指的並非存有而是關係。……
但我們絕不可同樣想道：父沒有什麼自身的存有，只是相對地與子有關；而子
反倒一方面有自身的存有，另一方面相對地與父有關……絕不如此。父子兩位
其實都是實質，而且兩位是同一實質。⁹³

不僅是基於信仰所作的斷言，奧古斯丁解釋道，一物並不因與他者的關係改變而
取消或失去自身的存有。意即，「存有」和「關係」可以是獨立的兩件事。⁹⁴因而，
上帝是三、也是一，且不是因為「關係」而如此，乃是上帝的「存有」本是如此。這
樣一來，三個「什麼」，便以「位格」來表達。「位格」不完全等同「存有」，但
「位格」也不能等同「關係」，因為「位格」必須是實質性的，「關係」只是相對於
他者、不必具實質性。「位格」的意思，在 *De trinitate* 中始終沒有明確定義，本文整
理奧古斯丁的論述，認為「位格」接近於「上帝內在關係的啓示自身」。

奧古斯丁以「存有」說明了三一公式，事實上，他也以「位格」說明了三一公式。
「一」和「三」都能夠合法地用於稱呼上帝，這出於論證和理解的需要，也顯示出人
類語言的限制。

人們問「三個什麼」的時候，我們就尋找某一特殊或普通的名稱來包含這三者，
但心裡卻想不出這麼一個名稱來，因為上帝的超凡入聖遠遠超出了日常語言的
能力。我們關於上帝的思想，真於我們關於上帝的言談；而上帝本身之所是，
又遠真於我們關於他的思想。⁹⁵

⁹² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.7；7.11。奧古斯丁清楚此悖論，論到「存有與位格本是一事」。

⁹³ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.2。

⁹⁴ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.2。

⁹⁵ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.7。亦參5.10；7.11。

第三節 存有與位格的關係

（一）澄清只有一上帝、缺乏位格差異的誤解

奧古斯丁從「一」出發論述的三一思想，帶來一些後續影響和誤解，如：父、子、靈皆是上帝，他又強調三一上帝的「存有」，彷彿總共有四位上帝？又，「位格」的意義不明，三位格的特殊性何在？⁹⁶

在 *De trinitate* 第1-3卷中，奧古斯丁為駁斥各種異端，從聖經論證三位格的「合一」與「同等」。雖然他指出三位格的工作從不分離，且是同一存有，⁹⁷卻從未忽略位格的獨特性。

按照聖經教導說，在一個實體的不可分離的平等中展現了一種統一，因此沒有三個神而只有一個神；儘管事實上父生了子，因此父不是子；子是由父所生，因此子不是父；而聖靈既不是父也不是子，而只是父和子的靈，他本身是與父和子同等的，屬於三位的合一體。⁹⁸

「缺乏位格差異」的誤會可能來自於，第2卷中奧古斯丁試圖說明舊約的神聖彰顯。奧古斯丁認為三位格的工作始終不分離，因此不能武斷地確認神聖彰顯之「位格」究竟是「哪一位」，必須從聖經上下文來判斷；如果經文缺乏說明，則應該維持開放性，且確信那肉眼「不可見」的上帝總是透過受造物或者天使來彰顯自身。

我們已經探討而且決定，在古時那些異象中顯現的，不唯獨是父，也不唯獨是子，也不唯獨是聖靈；若不是三位一體不分彼此的主上帝（one Lord God whom we know to be the triad），便就是三位一體中的某一位了，這得根據上下經文的暗示來確認。⁹⁹

⁹⁶ 周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之爭〉，《現代語境中的三一論》，漢語基督教文化研究所編（香港：漢語基督教文化研究所，2000），71。

⁹⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，1.12-13。

⁹⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，1.7。

⁹⁹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，3.3。

那本身不可分離的三位一體，是藉可見受造物的出現而分別地彰顯出來的；而三位一體的工作，在那些分別地彰顯父、子、聖靈的事上，則是不可分離的。

100

奧古斯丁強調上帝獨一的存有，亦肯定位格的差異性，上帝是「一」也是「三」。他探討父、子、靈的關係，暗示三者的「互滲互寓」，然而並未在此描述位格間的「相通共融」，¹⁰¹當論及三一上帝的內在「關係」，他談的主要是「差遣與受差」、「生與受生」的關係，這些說明亦是為了反駁當時的異端思想，即「受差的」與「受生的」並不因此比「差遣的」小，三者是在永恆中同工。¹⁰²若有批評認為奧古斯丁忽略位格，或者缺乏對位格差異性的認知，可能是遺漏了奧古斯丁在第4卷「差遣」段落的闡釋，此段觸及聖經所啓示的經世三一，惟，「子」的探討比其它兩位豐富許多。平心而論，奧古斯丁雖不是從「三」出發論述上帝的存有，卻不曾疏忽位格作為上帝救贖行動的奉差。

上帝的兒子被差來是什麼意思。凡在時間裡發生的事，即那些有開始、從永恆發出又歸於永恆的事，其發生是為了使我們產生信仰，得潔淨見真理。它們或者見證了這一奉差，或者就是奉差本身。¹⁰³

正如聖靈就其是上帝的恩賜，乃是從父出來的，他的奉差，就是指他之被人知道乃是從父出來的。另外，我們還不能說聖靈不同時從子出來；因為聖靈被稱為父和子的聖靈，並不是沒有理由的……（五旬節）聖靈的降臨要藉著可見的記號顯明出來，以便證明全世界各國各民將來都要受聖靈感動，相信基督。¹⁰⁴

在 *De trinitate* 第4卷及13卷，奧古斯丁皆以大篇幅說明「子」的位格，子的受差是為使人能信仰，即基督作為中保的救贖工作。第5卷和15卷也說明「聖靈」的工作和其稱呼的適當性，聖靈是神的「恩賜」，使人能夠愛神，又藉這「愛」與上帝聯合。¹⁰⁵父與子，以及兩者共融的聖靈，三位格在永恆中為一實質，父永恆地生子，子永恆

¹⁰⁰ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.30。

¹⁰¹ 反而在心靈的三一中，描寫了「三」與「一」的互滲互寓，見本文第四章。

¹⁰² 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，2.2-4；3.30。

¹⁰³ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.25。

¹⁰⁴ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.29。

¹⁰⁵ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，5.12-17；6.7；7.6；15.27-49。

地受生於父，父和子共融的靈永恆地從父與子而出，這樣的關係，父、子、靈的不分離是不變的。「三」的合一（不可分）、同等（一實質），在位格永恆生發的關係中再次得到證實。

（二）對尼西亞信仰的延續與發揮

奧古斯丁的三一思想延續了尼西亞信仰的內容：「上帝的獨生子，在萬世之前，為父所生，從上帝出來的上帝，從光出來的光，從真上帝出來的真上帝，受生的，不是被造的，與父一體的。」萬世之前，就是子在永恆中與父同在、受生於父；奧古斯丁引用《所羅門智訓》¹⁰⁶論述子作為「光」和「發出光的光」即父，是同永恆而平等的一實質、一上帝。¹⁰⁷在子與父同「質」的意義上，奧古斯丁發揮「存有」概念，作為三一上帝就其自身而言最「恰當」的言說方式，但，他未嘗忘記「位格」的特殊性與實質性，尤其是在救贖行動當中對受造界的神聖彰顯，啓示出三一上帝的內在關係。奧古斯丁使用「位格」一詞乃是出於論證的需要，無論從「位格」來理解上帝，或是從「存有」來理解上帝，上帝始終是超越人類語言所能傳達的上帝自身。

在 *De trinitate* 下半段，奧古斯丁將三一論述帶往一個新的方向，他不再從三一公式的語言討論「存有」和「位格」的關係，但把握三位格為合一、同等之存有的信仰，轉而從人的靈魂來尋求瞭解信仰的三一奧祕。奧古斯丁指出，人受造並被賦予可以認識上帝的靈魂，靈魂（soul）中最精妙的心靈（mind）是最接近上帝形象的所在。¹⁰⁸既然，人是按著上帝形象而造的，在心靈之中是否能找到「三一」的痕跡呢？

上帝是眼不可見的，心靈亦是不可見的，雖不可見卻是真實的，上帝又是那最真實的存有。心靈具備能夠理解上帝的本性，雖因陷落塵世而無法直視上帝，透過永恆真理的光照，卻能逐漸回憶起上帝，藉此望見祂模糊的影子；凝視上帝的心靈進而與主成為一靈，越來越像造它之主的形象。奧古斯丁在人的心靈中發現了認識上帝的「路徑」，即認識自己的心靈、重返心靈的本性：當心靈能夠「回憶」、「理解」和透過「意志」去愛上帝——至善、永恆的真理、愛——時，人終將在心靈之中找到

¹⁰⁶ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.27。智慧是「永恆之光所發的光亮」《所羅門智訓》7:26。另參7.2；7.4；7.6。

¹⁰⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.27。

¹⁰⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.11。

「三一」上帝的形象。¹⁰⁹下一章將探討「心靈」對奧古斯丁的意義，以及他如何發現心靈的「三一」。

¹⁰⁹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，14.5-6；14.15-16；14.21。

第四章 三一上帝的形象：心靈

第一節 引言

處理完三一公式的語言邏輯後（5-7卷），奧古斯丁在8-14卷進一步論述「心靈的三一」，15卷為全書總結。他表示，後半部所論內容和先前「並無不同」，只是除了聖經對三一上帝的見證之外，仍然必須尋求理性的解釋。

讓我們轉而注意我們將以更內在的方式來討論的東西，……正因一事我們的理解力還未明白，我們便不能在我們信仰的堅信中對之不予理會。¹¹⁰

第8卷藉由「愛」來描述「三一」的思想，是進入心靈三一類比的一個開始。奧古斯丁認為「心靈」是凝視上帝的眼睛，而上帝是永恆的真理、一切善的善。人的心靈想「看見」這真理、追求這善是因著「愛」祂，「愛」祂又必須「信」祂。

若某物已被信，則即便未被知，也可被愛。¹¹¹

除非我們現在就愛他，否則是永遠見不到他的。¹¹²

人「愛」上帝是來自心靈嚮往這「善」，心靈若「愛」這善，心靈就該愛「愛」本身，因為上帝就是「愛」，¹¹³而後，奧古斯丁在「愛」中看見了某種三一，即廣為所知的「愛者、被愛者、愛」。

在我們忙於思索的關於三位一體，關於認識上帝的這一問題中，我們真正不得不看的唯一的東西，乃是真愛為何；實際上就是愛為何。¹¹⁴

奧古斯丁並不認為已經找到了上帝，通過對愛的默想，他只是更確定了尋找上帝的路徑，或說具體的範圍。¹¹⁵他繼續朝向認識真理的「心靈」來探尋「三一」的痕跡。第9、10卷中奧古斯丁發現心靈當中有「心靈、知、愛」，以及更確切的「記憶、理解、意志」這樣的三一類比。奧古斯丁論述，人因為塵世與罪惡的限制而無法認識心靈的

¹¹⁰ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8卷序。

¹¹¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.6。

¹¹² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.6。

¹¹³ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.12。奧古斯丁引用約壹4:16。

¹¹⁴ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.10。

¹¹⁵ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.14。

本性，需要真理的光照以便看見創造心靈的源頭，即心靈因著本性的恢復，逐漸認出上帝、趨近上帝的形象。

心靈這個三位一體並不是因為心靈記得、理解並愛他自己才真是上帝的形象，而是因為他也能夠記憶、理解和愛那創造它的上帝。它若這麼做，就變得智慧了。¹¹⁶

透過對「心靈」的認識來認識「三一」上帝的結果具說服力嗎？15卷總結中，奧古斯丁自己提出了心靈類比的缺陷，他承認自己尋獲的只是上帝的「形象」，和上帝仍有無限「質」的差異。但，奧古斯丁指出這條通往上帝的路：唯獨「心靈」是上帝形象的所在，他深信，人若知道這一點——心靈是凝視上帝的眼睛——他們將會藉著信仰尋見上帝。¹¹⁷

第二節 凝視上帝的心靈

（一）唯獨「心靈」可稱作上帝的形象

「心靈」是人之中最奧妙的實質。¹¹⁸奧古斯丁相信，上帝按著祂的形象造人，唯獨「心靈」（mind）¹¹⁹是上帝的形象，而非任何其他屬人的部份。¹²⁰第12卷開頭即探討人，「外在的人」和「內在的人」。人與動物共有的，如身體、感知等生命結構，是屬於「外在的人」；¹²¹因有「理性」而與動物有別的是「內在的人」，所以奧古斯丁說「理性」開始之處，就辨識出「內在的人」。¹²²

「理性」的功能又分為「高級」與「低級」，或其對應的「智慧」與「知識」。「高級」和「低級」理性是同一個「理性」，但內在的人藉「高級」理性凝視永恆是

¹¹⁶ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，14.15。

¹¹⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.44。

¹¹⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.11; 8.4-5。不是靈魂（soul）而是靈魂中最靈秀的東西被稱作心靈（mind）；靈魂（soul）好過身體（body）。

¹¹⁹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.4-5。「心靈」的概念在整本 *De Trinitate* 中以不同的辭彙出現，英文翻譯多是 mind，不時還包括 intellectual mind, rational mind, rational soul 等，奧古斯丁似乎並未嚴格區分靈魂（soul）和心靈（mind）的使用。

¹²⁰ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，11.8。「唯有那只有上帝才比他高的（人心），才可稱作他的形象」。亦可參見14.11，上帝至高無上的本性的形象卻仍得在我們本性中最好的那一部份裡尋找並找到。

¹²¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.1-2。

¹²² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.13。

其「智慧」，以「低級」理性處理塵世事物屬於「知識」。當「低級」理性活動時，「心靈」還不是上帝的形象，但「高級」理性朝著永恆凝視時，「心靈」逐漸趨近上帝，使「心靈」能越來越像上帝。¹²³

奧古斯丁如此強調「心靈」的「理性」功能，可能帶來一種「唯智主義」的印象，然而，深思奧古斯丁的論述，他區分「高級」和「低級」理性，正說明了上帝形象不是一般理性所能企及。第4卷中亦提到，「心靈」得以思想永恆的真理時，心靈可說是不屬於這世界的，對屬神事物的理解正表明「靈」（spirit）¹²⁴原屬於永恆。¹²⁵那唯獨「心靈」才能夠理解的，是屬於永恆、屬於靈的事物，不是暫時而是「永恆」的領域，因為上帝正是永恆的真理，按著祂的形象創造了「心靈」。第12卷解釋「知識」與「智慧」的區別如下：

我們藉以善用塵世之物的行為，異於對永恆之物的凝思，後者被歸於智慧，而前者被歸於知識……（智慧）是關於既不曾是也不將是而只是現在是的事物的，並且由於處於永恆之中，人們在談到它們時……並沒有真正的時態變化。¹²⁶

上帝創造的人類「心靈」，是具有理性的、理智的，¹²⁷但因其能夠思想永恆、上帝的事，才表明了「心靈」有凝視上帝的本性。奧古斯丁相信人真正的榮耀在於和上帝相像，因此，人對塵世的投入必須加以管制，以免因貪愛塵世而失落了心靈朝向永恆時才能反映的上帝形象；¹²⁸理性的「心靈」是人們轉向上帝、趨近上帝形象的所在。

¹²³ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.10；14.26。

¹²⁴ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，14.22。人的靈魂也被稱作靈。

¹²⁵ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.28。

¹²⁶ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.22-23。

¹²⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，14.6；14.11。

¹²⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.14-16。

（二）被潔淨的心靈因「信仰」而看見

上帝賦予人類具有理性的心靈，但在罪的轄制下「心靈」無法領略永恆的事，唯獨「最淨化的心靈」才能凝視至高的上帝。¹²⁹以「疾病」作比喻，奧古斯丁認為「心靈」需要不斷地被潔淨，如同疾病經過醫治恢復健康，是一個持續的過程；¹³⁰「心靈」本身沒有力量潔淨自己，乃是真理的應許使「心靈」得蒙潔淨，這真理即是「耶穌基督」。¹³¹當「心靈」凝視真理，此「心靈」便因著「信仰」被潔淨而能「看見」上帝。

奧古斯丁也以「光照」作比喻，「心靈」如同內在之人的眼睛，需要永恆真理的光照，使「心靈」被打開，看見那不只是暫時的事物。「人的心眼必須藉由『信的義』得到活力，否則無法仰望這道強光。」¹³²、「『上帝是光』，並非眼睛見到如此，而是心靈在聽到『上帝是真理』時見到如此。」¹³³

在「凝視」或「默觀」中人能夠思想上帝，是因為「耶穌基督」啓示的光照，使心靈之眼被打開，進入信仰且領受聖靈，在暫時中經歷到永恆；¹³⁴當「心靈」越向上帝凝視時，它得著更新、潔淨而變得有智慧，能反映出上帝的形象。

這樣，我們的知識就是基督，我們的智慧也是基督。正是他將關於塵世之物的信仰置於我們眼前，正是他將關於永恆之事的真理置於我們心中。我們藉著他徑直走向他，藉著知識走向智慧而又不曾偏離了這同一位基督。¹³⁵

猶如上帝是不可見的，「心靈」亦是不可見的，奧古斯丁瞭解人的限制，人尚且無法完全認識自己的「心靈」，遑論上帝。但認識「心靈」卻是尋見上帝的開始，因「心靈」在其自身之中，能夠「看見它在別處看不見的東西」，¹³⁶即便是模糊的鏡像，

¹²⁹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，1.4。亦可參8.6。

¹³⁰ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.24。

¹³¹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，4.24。此處引用，約17:3「認識你獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。」

¹³² 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，1.4。「信的義」引用羅4:13。

¹³³ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.3。「上帝是光」引用約壹1:5。

¹³⁴ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，10.5；另參14.21，「心靈領受主的聖靈之後真正地回憶起它的主...」。

¹³⁵ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，13.24。

¹³⁶ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.9。

「心靈」卻因這看見而持續尋求上帝的面，這個尋求的過程，也是奧古斯丁所要表達的敬拜與虔敬。¹³⁷

第三節 心靈的三一類比

三一上帝是必須「信仰」的對象。奧古斯丁始終強調，有關三一上帝「是」什麼，人不能完全明白，因而他尋找的也並非三一上帝的「是」。在心靈類比的探索中，他在尋找那幫助人們「得以信仰」之物，因為可以「信仰」便能夠去「愛」，愛那還不能被「知道」的上帝。¹³⁸「在尋求上帝的過程中，只要是憑著信仰的尋求，就是一個正確的意圖。在上帝的幫助的範圍中，尋求『解釋』帶著虔信的關切所理解的東西。」¹³⁹在認識「心靈」的本性當中，他確實發現了「三一」的痕跡，即「心靈、愛、知」或「記憶、理解、意志」的類比。

（一）心靈、愛、知

上帝是肉眼所不能見，一如心靈，但是每個人都能意識到心靈，因為每個人都有心靈。「公義」是一種心靈的美，同樣是眼所不能見，卻在人們尚未擁有的時候就被知道，不是從外面知道，而是從心靈「自身之中」找到。

公義不是記憶中的形象，因為義不是物體（bodily reality），但向著心靈顯現的內在真理（inner truth）使心靈能夠知道公義，心靈在其自身之中思想而學習到公義，這「內在真理」使心靈能看見不見於外在的事物。¹⁴⁰由此，奧古斯丁指出上帝可能比人們所想像的更內在於心靈之中。

當心靈看向三一上帝的時候，將會看見什麼？奧古斯丁先專注於「愛」，因為上帝是愛。「心靈」因著愛上帝、渴望像祂，就愛那「是愛」的上帝，在「愛」中看見某種三一：「愛」意味著「正在愛的某人，和藉著愛而被愛的某物」，¹⁴¹「心靈」能夠愛，「心靈」也能夠知。當「心靈」愛自己時，「心靈」不能愛它所不「知」的自

¹³⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，12.22; 14.1。引用伯28:28「虔敬就是智慧」。

¹³⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.8。

¹³⁹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，9卷序。

¹⁴⁰ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.9。

¹⁴¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.14。

己。「心靈」和「愛」相對彼此有「愛者」和「被愛者」的關係，¹⁴²「心靈」和「知」相對彼此有「知者」和「被知者」的關係。「心靈」、「愛」、「知」是一個存有，因為「愛」、「知」並非「心靈」中的一部份，它們不是物體，「愛」、「知」和「心靈」乃是同一個「靈」。¹⁴³「心靈」和其對自己的「愛」、對自己的「知」相對彼此，是三個不可分離、卻各具實質的存有。

奧古斯丁描述「心靈、知、愛」這三一的「互滲互寓」¹⁴⁴，並不是三種成分構成一個混合物那樣的東西。當心靈「自己愛自己」且「自己知自己」，並不是其它的東西在愛與知，而就是心靈在對自身的愛中「知」其自身，心靈在對自身的知中「愛」其自身。「每一個在另兩個之中」且「每一對在另一個的裡面」，是三者彼此不分不離，各保持其實質，而為一實質的「三一」。這「所有在所有之中」的心靈，在對自己全然的愛與知當中，成為一個彼此相等的三一。¹⁴⁵

（二）記憶、理解、意志

以幾乎相同的論述方式，奧古斯丁在10卷論述一組更細膩的三一類比，即心靈中的「記憶、理解、意志」。心靈在認識自己的時候，會找到什麼心靈之外的東西嗎？奧古斯丁相信，心靈並不真正認識自己，因為它在塵世的事物中，摻入了許多不屬於自己的形象，甚至以自己為物體，如一個身體組織、原始結構……。當心靈「受到勸誡認識自己時，它應該拿掉加在它身上的東西」，而後心靈能找到自己真正所是。¹⁴⁶

心靈之所是，即心靈的本性，奧古斯丁專注於心靈中確知的「記憶、理解、意志」，繼續討論三者之間的關係。¹⁴⁷他發現，無物能被記憶除非此物已在「記憶」中，惟有「意志」能將記憶中的某物以及「意識」的注意力結合起來，奧古斯丁比喻為

¹⁴² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，9.2。或者「愛」和「愛者」的關係。

¹⁴³ 或譯「精神」。

¹⁴⁴ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，9.8。「互滲互寓」英譯 all in all。

¹⁴⁵ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，9.8; 9.4。

¹⁴⁶ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，10.8-10。

¹⁴⁷ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，10.17。

「內在視覺的成像」，「記憶、理解、意志」在思想過程中不斷地呈現出三一，因為這三者乃是一個意識。¹⁴⁸

有多少回憶，就有多少這類的三一：……那在被想之前已偷偷地貯存在記憶中的東西，那被內在地尋視時在思想中產生出來的東西，以及將這兩者結合起來、發自這兩者而本身又作為第三因素完成一個事件或實在的意志。¹⁴⁹

（記憶、理解、意志）它們每一個和全部都為每一個所整個地包含，它們便每一個和全部都等於全部和每一個，且每一個和全部等於它們全部加起來。這三者是一，一個生命（life）、一個心靈（mind）、一個存有（being）。¹⁵⁰

「心靈」三一的類比，和 *De trinitate* 前半部談到三一上帝「合一、同等」的論述方式非常接近，在此似乎將人與奧祕的三一上帝聯繫了起來。然而，奧古斯丁卻指出，人的心靈和三一上帝在「質」上有無限的差異。上帝是永恆、不變的，人是時間內、可變的。「心靈」的三一活動是在「人」之中，但三一上帝的存有卻並非一個「三一」在「上帝」之中；「記憶、理解、意志」若沒有記憶的先存，無法產生理解與意志，但三一上帝的任一個位格卻不必依靠哪一位的先存。即使在最接近上帝的心靈那裡，尋見的仍然只是一個模糊的鏡像。¹⁵¹

奧古斯丁尋找心靈的三一痕跡，無非是要幫助人們能夠信仰。他承認三一的奧祕過於奇妙，必須仰望真理的光照才能稍微看見。¹⁵²在真理的光照中，人首先認識自身心靈的軟弱與不潔，以至於渴望與永恆的上帝同在。心靈持續凝視上帝——記憶、理解、愛上帝——的過程，就是一個敬拜的過程，在心靈的凝視當中，心靈將與主成為一靈，越來越像上帝的形象。*De trinitate* 不僅是對三一上帝的探索，它事實上包含了奧古斯丁的系統神學與實踐神學。他最終呼籲的是：認識自己的心靈，以心靈凝視永恆的上帝，如此心靈將要得著拯救，重獲真實的生命。¹⁵³

¹⁴⁸ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，14.8。

¹⁴⁹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，11.12。

¹⁵⁰ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，10.18。

¹⁵¹ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.11-12。

¹⁵² 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.50。

¹⁵³ 奧古斯丁（Augustine）著，周偉馳譯，《論三位一體》，15.39；15.44。

第五章 結語：當代意義與理論價值

從事三一論研究不免要面對的質疑是，這個教義對今天基督徒的信仰生活有何幫助？人們對三一論普遍的印象是晦澀難懂，不是聖經的語言，而是專屬神學家的思辨領域。甚至，基督徒認信三一上帝，但其信仰體驗、實踐生活卻常常是一神論式的。¹⁵⁴在探討三一論的當代意義前，先引用莫特曼（Moltmann）的一段評語：

現代世界對倫理及實用的信奉已經導致了把三一教義解體為道德一神論。將信仰減約為實踐並未增進信仰；倒是削弱了它。使得實踐本身成了法律和強制的事務。¹⁵⁵

「實踐」是信仰生活的重要面向，莫特曼對此毫不猶豫，然而「實踐」與「神學」並非對立的兩端，甚至於，「行動」與「沈思」乃是「互為條件」。莫特曼提醒，信仰不只在「行動」當中，信仰同時也在「沈思」與「祈禱」中。沒有「沈思」的信仰可能讓行動流於激進、上帝在實踐中平庸化，反過來，「沈思」也不能要求與「行動」脫離，事實是，對基督受難的沈思會讓人發生徹底的改變。¹⁵⁶

同理，對三一上帝的認識不是信仰之外的事情，而正是實踐生活的一部份。「祈禱」是一個好的例子，在禱告當中，人們是通過子、在聖靈裡、達到父的面前，¹⁵⁷三一的教義在禱告中充份展現。誠然，不清楚三一教義仍然可以祈禱，但缺乏對三一教義的正確理解，就無法有效說明上帝對人的拯救，即基督藉著聖靈與人聯合，使人倚靠基督與父上帝和好。亦即，沒有三一教義，基督信仰也不能成立。

三一神學充斥在信仰生活中，但人們不一定明白，或者不一定願意去理解，這也使得基督徒可能會出現對某一個位格的格外崇拜，或者對某一個位格的長期忽略，以至與上帝的關係失去平衡、無法真正與神相融。¹⁵⁸

¹⁵⁴ 莫爾特曼著，周偉馳譯，〈今日三一神學〉，《現代語境中的三一論》，215-216。

¹⁵⁵ 莫爾特曼著，周偉馳譯，〈今日三一神學〉，《現代語境中的三一論》，224。

¹⁵⁶ 莫爾特曼著，周偉馳譯，〈今日三一神學〉，《現代語境中的三一論》，223-224。

¹⁵⁷ 卡拉、托蘭斯著，周偉馳譯，〈被遺忘的三位一體〉，《現代語境中的三一論》，145。

¹⁵⁸ 卡拉、托蘭斯著，周偉馳譯，〈被遺忘的三位一體〉，《現代語境中的三一論》，162。

從當代意義的角度檢視奧古斯丁的三一論，其 *De trinitate* 一書無疑是三一神學的瑰寶，幫助人們理解三一奧祕的珍貴材料。根據前文初步的探討，整理下述三點作為本文的結束：

第一，可以從心靈類比來思考三一的實踐神學。奧古斯丁認為人真正的榮耀是與上帝相像，而心靈越趨近於上帝，就越能彰顯出上帝的形象。心靈的本性能夠記得、理解與愛上帝，顯示出人們有靈性的、知性的、感性的上帝形象，靈性的乃是上帝賦予人獨有的靈可以認識屬靈（上帝）的事，理性的心靈思想並理解真理，感性的心靈渴望愛慕上帝。這提醒人們在信仰生活中，透過靈性、理性、感性的追求與神合一、同行。

第二，關於上帝的言說，非同上帝的所是。奧古斯丁探討三一神學的語言邏輯、表述方式，而非宣稱找到三一上帝之所是。三一上帝始終是超越思想、語言能表達的，奧古斯丁非常清楚這「奧祕」。上帝向摩西啓示祂是那「自是者」，而根據聖經的見證，奧古斯丁提出最適切「言說」上帝的詞語，一「存有」或者三「位格」，「位格」的提出「只是為了避免單獨的觀點，即說上帝沒有三」。¹⁵⁹心靈三一也只是一種理解的觀點，奧古斯丁無意以心靈類比取代傳統的三一公式，但求除了聖經以外還能找到理性的依據，幫助人們正確的信仰。「上帝的形象」無論如何都和「上帝之所是」有無限的差異，但一個願意認識自己心靈的人，將有機會透過認識心靈的本性尋見上帝。

第三，正統三一神學必須維護與延續。奧古斯丁著重「存有」的三一論被西方神學所繼承，以後被批評為「形而上」的上帝觀奠定了基礎，20世紀開始，學者呼籲回歸奧古斯丁文本追溯其原意，尤其是重返四世紀「三一論戰」的背景來閱讀他的三一思想。¹⁶⁰在東、西方教會長達半世紀辯論亞流主義的氛圍中，奧古斯丁皈依成為基督徒，「父與子不同質」是當時最麻煩的爭議。*De trinitate* 前半部環繞在父、子、靈「合一、同等」的論證，奧古斯丁堅持位格「關係性」與「實質性」不同，顯而易見是在駁斥異端。奧古斯丁延續尼西亞信仰，對「三」與「一」的闡釋並未超過聖經所

¹⁵⁹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，7.9。

¹⁶⁰ Michel Rene Barnes, "Augustine in Contemporary Trinitarian Theology," *Theological Studies* 56 (1995): 237-250.

啓示的。即使不能知道上帝是什麼，至少要知道祂不是什麼，¹⁶¹三一神學是基督教信仰的核心，要持續堅守正統，當然包括重讀奧古斯丁等教父著作。奧古斯丁不斷思想三一上帝的奧祕，不偏離正統而能作出貢獻，他的神學方法本身就是給基督徒的提醒與典範。且銘記在心，三一上帝的真實從不被人類的語言、思想所侷限。

¹⁶¹ 奧古斯丁 (Augustine) 著，周偉馳譯，《論三位一體》，8.3。

參考文獻

主要引用書目：

奧古斯丁 (Augustine)，周偉馳譯，《論三位一體》 (*De trinitate*)。北京：商務印書館，2015。

Augustine. *The Trinity*. Translated by Edmund Hill. NY: New City Press, 1991.

Ayres, Lewis. *Augustine and the Trinity*. New York: Cambridge University Press, 2010.

LaCugna, C. M. *God for Us. The Trinity and Christian Life*. S. F.: Harper, 1973.

奧爾森 (Olson, Roger E.)、霍爾 (Christopher A. Hall) 著，蔡錦圖譯，《基督教三一論淺析》 (*The Trinity*)。香港：基道，2006。

凱利 (Kelly, J.N.D.)，康來昌譯，《早期基督教教義》 (*Early Christian Doctrines*)。台北：中華福音神學院，1984。

畢爾麥爾 (Bihlmeyer, Karl)、提克勒 (Hermann Tüchle) 編著，雷立柏譯，《古代教會史》 (*Early Church History*)。北京：宗教文化出版社，2009。

郝思 (House, H. Wayne) 著，華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》 (*Charts of Christian Theology and Doctrine*)。台北：中華福音神學院，1999。

陶理 (Dowley, Tim) 編，李伯明、林牧野譯，《基督教二千年史：自第一世紀至當代》 (*The History of Christianity*)。香港：海天書樓，2004。

漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》。香港：漢語基督教文化研究所，2000。

林鴻信，《基督宗教思想史》。台北：國立台灣大學出版中心，2013。

李麗娟，《神學的發生—方法論、神論、人論》。臺北：校園，2014。

Barnes, Michel Rene. "Augustine in Contemporary Trinitarian Theology." *Theological Studies* 56 (1995): 237-250.

Cohen, Will. "Augustine and John Zizioulas." Pages 223-239 in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*. Edited by C. C. Pecknold and Tarmo Toom. London: Bloomsbury, 2013.

其它參考書目：

- 奧古斯丁 (Augustine, S. Aureli)，周士良譯，《懺悔錄》 (*Confessionum*)。台北：台灣商務印書館，1998。
- 奧古斯丁 (Augustine)，吳宗文譯，《天主之城》 (*De Civitate Dei*)。台北：台灣商務印書館，2014。
- 莫爾特曼 (Moltmann, Jürgen) 著，周偉馳譯，《三一與上帝國：論上帝的教義》 (*Trinitat und reich gottes*)。香港：道風書社，2007。
- 漢娜·鄂蘭 (Arendt, Hannah)，蘇友貞譯，《心智生命》 (*The Life of the Mind*)。台北：國立編譯館與立緒文化，2007。
- 范胡澤 (Vanhoozer, Kevin J.) 編，高喆譯，《后現代神學》 (*The Cambridge Companion to Postmodern Theology*)。上海：上海人民出版社，2014。
- 林鴻信，《點與線—論人》。香港：道風書社，2008。
- 李麗娟，《論對上帝的知與愛：奧古斯丁、波拿文土拉、庫薩及約翰衛斯理的觀點》。臺北：中原大學宗教研究所；台灣基督教文藝出版社，2015。
- 周偉馳，《記憶與光照：奧古斯丁神哲學研究》。北京：社會科學文獻出版社，2001。
- 羅躍軍，《基督教早期希臘教父思想中的三位一體初探》。哈爾濱：黑龍江大學出版社，2012。
- 吳天岳，《意願與自由：奧古斯丁意願概念的道德心理學解讀》。北京：北京大學出版社，2010。
- 丁福寧，《語言，存有與形上學》。台北：台灣商務印書館，2013。
- 葉能哲，〈奧古斯丁三位一體論〉，道學碩士學位論文。台灣神學院，1977。
- Drever, Matthew. *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Gioia, Luigi. *The Theological Epistemology of Augustine's De trinitate*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Gioia, Luigi. "Augustine on the Triune God." Pages 3-19 in *T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology*. Edited by C. C. Pecknold and Tarmo Toom. London: Bloomsbury, 2013.

Grenz, S. J. *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*.
Minneapolis: Fortress, 2004.

Zizioulas, J. D. *Being as Communion*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

附錄：尼西亞信經

普天頌讚版	First Council of Constantinople (381)
我信獨一上帝，全能的父，創造天地的，並造有形無形的萬物的主。	We believe in one God, the Father Almighty, Maker of <i>heaven and earth</i> , and of all things visible and invisible.
我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之前，為父所生，從上帝出來的上帝，從光出來的光，從真上帝出來的真上帝，受生的，不是被造的，與父一體的；	And in one Lord Jesus Christ, the <i>only-begotten</i> Son of God, begotten of the Father <i>before all worlds (æons)</i> , Light of Light, very God of very God, begotten, not made, being of one substance with the Father;
萬物都是藉著主受造的。	by whom all things were made;
主為要拯救我們世人，從天降臨，由聖靈感孕童貞女馬利亞所生，取著肉身，並成為人，	who for us men, and for our salvation, came down <i>from heaven</i> , and was incarnate <i>by the Holy Ghost of the Virgin Mary</i> , and was made man;
在本丟彼拉多手下，為我們釘十字架；被害，埋葬；照聖經第三日復活，升天，坐在父的右邊；	he was <i>crucified for us under Pontius Pilate</i> , and suffered, and was <i>buried</i> , and the third day he rose again, <i>according to the Scriptures</i> , and <i>ascended into heaven</i> , and <i>sitteth on the right hand of the Father</i> ;
將來必有大榮耀，再降臨，審判活人死人。	from thence he shall come <i>again, with glory</i> , to judge <i>the quick and the dead</i> . ;
他的國無窮無盡。	<i>whose kingdom shall have no end.</i>
我信聖靈，為主，並賜生命的根源，從父子出來的，與父子同受敬拜，同受尊榮，曾藉著先知傳言。	And in the Holy Ghost, <i>the Lord and Giver of life</i> , who <i>proceedeth from the Father</i> , who with the Father and the Son together is worshiped and glorified, who spake by

	<i>the prophets.</i>
我信唯一聖而公之教會，眾使徒所傳者。我認為赦罪設立的獨一洗禮。我指望死人復活，並來世的生命。阿們。	<i>In one holy catholic and apostolic Church; we acknowledge one baptism for the remission of sins; we look for the resurrection of the dead, and the life of the world to come. Amen.</i>

First Council of Constantinople (381) 希臘文版	
Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν.	
Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί·	
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·	
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα,	
σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς,	
καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·	
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.	
Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ Κύριον, (καὶ) τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκοῦμεν ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.	