

## 中文摘要

奥古斯丁内在三一说是在教会反对阿里乌派和撒伯里乌派两大异端的时代背景下，受柏拉图、亚里士多德以及新柏拉图主义的影响，整合与扬弃几位基督教柏拉图主义者的三一论而建构起来的。其内容主要包括“位格即关系”说和类比三一思想（包括心灵三一类比和社会三一类比）两个方面。前者的主要意思是说，一位格的称呼和存在取决于他与其他位格的关系。后者所包括的心灵三一用人的心灵的结构来类比上帝的三一，社会三一则主要探讨爱的要素，并以此来类比上帝的三一。这些内容的一个主要特征是从“一”出发，“三”“一”并重。

本文认为，奥古斯丁内在三一说在救赎论上有着十分重要的意义。首先，奥古斯丁内在三一说通过强调基督的神性和三位格彼此区分的差异性，为基督教救赎论中基督必须具有的属性（即完全的神和完全的人）提供了理论基础。其次，奥古斯丁的心灵三一思想肯定心灵是人和神的相通之处，这一点在神学人类学上有着重要的意义。换言之，人只有有了这种相通之处才能接受神的恩赐和救赎。再次，奥古斯丁关于爱的社会三一类比凸显了“上帝是爱”的教义，而人的救赎正是神藉着他的爱而成就的。最后，奥古斯丁内在三一说既然强调圣子与圣父在本质上的绝对同一和平等，也就突出了圣子的地位，从而也就彰显了基督论以及与基督论密切相关的救赎论。

**关键词：**三一 位格 关系 类比 救赎论

## Abstract

Under the historical background of the church's refuting Arians and Sabellians, Augustine's theory of the immanent trinity, which was influenced by Plato, Aristotle and Neoplatonism, was constructed through absorbing and developing several Christian platonists' theories concerning the doctrine of Trinity. It mainly includes two facets---the thought that a Person is a kind of relation and the thought of the analogical trinity (including the mind analogy and the social analogy). The former mainly means that the name and the substance of one Person depend on the relation between Him and other Persons. The mind analogy included in the latter employs the structure of the human mind to analogize the Trinity of God, and the social analogy mainly discusses the factors of love, which analogize the Trinity of God. An essential feature of these contents is that they are from the standpoint of the *One*, and emphasize the *Three* as well as the *One*.

This paper holds that Augustine's theory of the immanent trinity has great significance, as far as the doctrine of redemption is concerned. Firstly, by emphasizing the holy nature of Christ and the difference of three Persons, Augustine's theory of the immanent trinity provides a theoretical basis for Christian doctrine of redemption, which emphasizes that Christ should be God and Man. Secondly, Augustine's theory of the mind analogy affirms that the mind is the "bridge" between Man and God, which has great significance in the theological anthropology. That is to say, the human being can't accept God's grace and redemption without the mind. Thirdly, Augustine's theory of the social analogy about the love brings to light the doctrine that God is love, and it is through His love that God saves man. Finally, Augustine's theory of the immanent trinity highlights the status of the Holy Son by emphasizing Christ's absolute identity and equality with the Holy Father in essence, and thereby throws lights on Christology and the doctrine of redemption which relates closely to Christology.

**Keywords:** trinity person relation analogy  
the doctrine of redemption

## 郑重声明

本人的学位论文是在导师指导下独立撰写并完成的，学位论文没有剽窃、抄袭、造假等违反学术道德、学术规范和侵权行为，本人愿意承担由此而产生的法律后果和法律责任，特此郑重声明。

学位论文作者（签名）：郭金波

2006年6月1日

## 前 言

在基督教的诸多教义中，三位一体教义可以称得上是基督教最核心的信仰，现今基督教的三大教派（即天主教、东正教和新教）对这一教义都坚信不疑。由于它的内容涉及圣父、圣子、圣灵三个方面，因此它与圣父论、基督论、圣灵论，特别是本文要探讨的救赎论都有着至为紧密的内在关联。米拉德·埃里克森在《三位格中的上帝》（*God in Three Persons*）一书中写道：“三位一体教义聚焦于救赎的本质和方法。它强调上帝自身的意识规定了他所需求的。反过来，这又提出了使这种规定成为必需的人的处境问题。因此，这一教义可以说是许多其它教义的基础。”<sup>①</sup>三位一体教义在基督教神学中的地位和作用，由此可见一斑。

根据基督教正统神学的观点，三位一体教义的内容大致可以表述为：圣父是神，圣子是神，圣灵亦是神，但不是三神，而是一神；并且圣父、圣子、圣灵是三个有区别的位格。显然，这里面蕴涵了一个“3=1”的数学悖论，这一悖论的存在为三位一体教义的诠释提供了极为广阔的空间。历史上，对三位一体教义的论述有“救赎三一”（the economic trinity）与“内在一三一”（the immanent trinity）两种进路。前者是从上帝在救赎人类的历史中的具体作为出发，来探讨圣父、圣子与圣灵所构成的“三一”。在方法上，它是一种从现象看本质、从救赎论看上帝论的向上的进路。后者则从神自身出发来描述三个位格彼此之间的关系，包括圣子在永恒中从圣父所生、圣灵在永恒中从圣父（和圣子）所出以及三位格之交往的所谓“互居相融”（perichoresis）等，是一种从上帝看上帝的进路。

本文考察的就是内在一三一的一种形式，即奥古斯丁的内在一三一说。我们知道，奥古斯丁素有“西方神学之父”的美称，并被罗马天主教会尊为“圣者”、“恩典博士”、“真理的台柱”等。在中世纪，奥古斯丁的神学堪称权威，期间涌现的许多伟大的神学家，如安瑟伦、阿贝拉尔、波那文都拉、托马斯·阿奎那等无一不受奥古斯丁的影响。令很多人感到惊奇的是，新教神学家对奥古斯丁也推崇备至。路德和加尔文都宣称奥古斯丁为宗教改革的先驱，并且常常引用奥氏

---

<sup>①</sup> Millard J. Erickson, *God in Three Persons*, Baker Books, 1996, p.19.

的言论以示权威。路德在一次争论中说道：“你闭口不谈的奥古斯丁完全与我站在一起。”<sup>①</sup>加尔文甚至说奥古斯丁“无论在什么地方，在各方面都与我們完全一致，他简直就是我們中的一员”。<sup>②</sup>对于奥古斯丁的影响，著名教会史家沙夫说道：“与他相比，没有一位教父能对中世纪的天主教产生更深刻的影响，也没有人能为福音派的改革提供更有力的武器。他是使徒保罗的继承者，是路德和加尔文的先驱。”<sup>③</sup>

在三位一体问题上，奥古斯丁采取了一种独特的内在三一进路，其内容主要包括“位格即关系”说和类比三一思想两个方面。“位格即关系”说认为，在三位一体神内部，一位格的称呼和存在取决于他与其他两个位格的关系。而类比三一思想则包括心灵类比三一（简称为“心灵三一”）和社会类比三一（简称为“社会三一”）。在心灵三一中，奥古斯丁受柏拉图“灵魂在本质上属于理念世界”思想的影响，将《圣经》里所谓“人是上帝的形象”中的“人”理解为人的灵魂或心灵，并通过分析人的心灵的三一结构来类比神的三一，因而是一种从神到人、从人再到神的内在三一进路。而奥古斯丁的社会三一思想则主要探讨了爱的类比，这一点主要基于《圣经》关于“上帝是爱”的教训。上帝的内在本质是爱，因此，分析爱的要素来类比神的三一也可以说是一种内在三一。奥古斯丁内在三一说的那些内容的一个重要特征是从“一”出发，“三”“一”并重，并且在救赎论上都有着相当重要的意义。在正文里，我们将一一论述。

在三位一体教义史上，奥古斯丁的这一内在三一说在很长的一段时间里一直是西方教会的典范。对此，我们只要看看托马斯·阿奎那和加尔文对它的态度就够了。有学者认为，托马斯的《三位一体论文》（*Treatise on the Trinity*）大半都是以优雅的话语重述奥氏的三一论；加尔文在《基督教要义》中大半也是在复述奥古斯丁对三位一体的看法。<sup>④</sup>只是到了二十世纪，西方神学界的一些学者（例如卡尔·拉纳、托伦斯、C.普兰丁格等）从救赎三一的角度对奥古斯丁的内在三一路线提出了批评。他们认为，奥古斯丁依据其柏拉图主义的理论背景

① 弗朗西斯·费里埃：《圣奥古斯丁》，户思社译，商务印书馆，1998年，第107页。

② 同上，第109页。

③ 转引自王晓朝编：《信仰与理性--古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001年，第303页。

④ 参麦葛福：《基督教神学手册》，刘良淑、王瑞琪译，校园书房出版社，1998年，第316页。

片面地强调神的合一，从而忽略了圣父、圣子、圣灵三位格的差异性，也就是所谓“重‘一’轻‘三’”。加拿大学者许志伟在《基督教神学思想导论》一书中就写道：“奥氏的三一神学对于保障三一神的合一性有余，但对理解三一神的位格性实有不足。”<sup>①</sup>也有学者认为，奥古斯丁的三一论忽略了神在历史中的救赎作用以及信徒在信仰生活中对三位一体神的具体经验，也就是说奥氏的三一论缺乏救赎论纬度的意义。针对这些批评，我们的意见是，奥古斯丁的内在一一说并没有重“一”轻“三”，而是“三”“一”并重。并且通过理清神的“三”和“一”，奥古斯丁的内在一一说为基督教三位一体式的救赎论奠定了一个非常重要的理论基础。此外，奥古斯丁的心灵三一和社会三一思想也有着各自特殊的救赎论意义。据此，我们认为，奥古斯丁的内在一一说在救赎论上不是没有、而是有着举足轻重的作用和意义。

当前，展开对奥古斯丁内在一一说的研究，无疑有助于我们更好地理解和掌握世界第一大宗教基督教的精髓和奥义。在此基础上，我们也可以更加令人信服地展开基督教与中国传统宗教的比较和对话。我们高兴地看到，汉语神学界的一些学者（比如刘小枫和许志伟）已经就这个课题进行了卓有成效的研究。而对其救赎论意义的探讨，则有利于我们更加清楚地认识基督教神学的人学本质。<sup>②</sup>

本文在对奥古斯丁内在一一说的时代背景和理论渊源作出初步探讨的基础上，着力阐释奥古斯丁内在一一说的主要内容和理论特征。在论文的最后一章，我们将考察奥古斯丁内在一一说的救赎论意义。

---

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年，第85页。

② 参段德智：“宗教神学归根到底是一种人学——<宗教思想家论人生>总序”，载于《世纪之交的宗教与宗教学研究》（《珞珈哲学论坛》第四辑），武汉大学人文学院哲学系、宗教学系编，湖北人民出版社，2000年，第425-443页。

## 第一章 奥古斯丁内在三一说的时代背景和理论渊源

黑格尔认为，哲学史的意义在于寻求“似乎是过去的哲学与哲学所达到的现阶段之间的本质上的联系”<sup>①</sup>。黑格尔的这一观点至少向人们昭示了哲学史上各种哲学之间历史传承关系的重要性。这里，我们把哲学换成思想、哲学史换成思想史，似乎也不会错的太远。因为任何思想都是在前人思想的基础上获得进展的。与此同时，任何思想也都是在时代的驱使或要求下前进的，历史唯物主义对此作了清楚的论证。我们看到，奥古斯丁的内在三一说是与其时代背景紧密地联系在一起的。同时，他也从他的前辈们身上获得了大量启发。

### 第一节 时代背景

自公元 3 世纪起，罗马帝国日益陷入困境，当时出现的危机，不仅是政治性的而且是社会性的。经过一场旷日持久的内战以后，罗马的经济状况也开始恶化。正像历史学家罗斯托夫采夫所说的，“显著征状就是逐渐凋敝。人民愈穷苦，帝国的经济生活就愈原始化。”<sup>②</sup>与罗马帝国糟糕的政治经济状况相比，基督教则获得了空前的发展。公元 313 年，康士坦丁大帝与李锡尼联合发表《米兰敕令》，宣布信奉各种宗教都享有同样的自由，并且规定无偿发还没收的基督徒集会场所和财产。及至公元 380 年，皇帝狄奥多西一世下令除基督教外，禁止各种异端教派活动，基督教成为罗马帝国的国教。在这样一种良好的政治氛围中，基督教神学获得了空前的发展，与此相应的是对神学问题的探讨也日益高涨起来，帝国人民对神学讨论的热忱达到了近乎狂热的程度。加帕多西亚教父尼撒的格里高利（Gregorius Nysenus）在有关论文中记载公元 4 世纪君士坦丁堡神学讨论的盛况，说道：“这个城市布满着手艺人和奴隶；而他们都是有学问的神学家，在店铺里也在街道上，进行传道。如果你要问一个人兑换一块银币，他会告诉你，圣子在哪些方面是和圣父不同的；如果你要买一块面包，他就会告诉你作为回答说，圣子地位低于圣父；如果你问浴室是否准备好，他

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1959年，第7页。

<sup>②</sup> 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年，第365-366页。

的回答是：圣子是从虚无中生出来的。”<sup>①</sup>在这样一种局势下，思想本身所包含的多元性也逐渐显露出来。由于基督教神学的泉源——《圣经》并没有明确地给出对三位一体教义的描述，神学家们在圣父、圣子、圣灵三位格的关系问题上存在着很大的意见分歧。我们看到，这个时期涌现出了无数在当时或后来被教会判为“异端”的三一学说。

第三世纪有关三位一体教义的最大异端是撒伯里乌（Sabellius，又译为“撒伯流”）派，他们的错误在于否认圣父、圣子、圣灵三位格实实在在的差异性。他们认为，那位独一之神的自我启示是在不同的时间并以不同的方式进行的。圣父、圣子和圣灵的神性被解释为神自我启示的三种不同方式或形态，具体为：独一的神以造物主和颁布律法者的方式启示自己，神的这方面被称为“圣父”；同一位神在耶稣基督里以救赎主的方式启示自己，神的这方面被称为“圣子”；同一位神又以使人成圣、赐予永生者的方式启示自己，神的这方面被称为“圣灵”。这样，圣父、圣子、圣灵三个位格除了年代和启示方式的差异外，没有别的区别。德国教会史家阿道夫·冯·哈拉克把这种理论称为“形态论”（Modalism）。这种观点否认了三位格实质上的差异，很自然的也就导出了所谓的圣父受难说。

及至第4世纪，三位一体教义上最大的异端变为阿里乌（Arius，又译为“亚流”）派，他们的错谬之处在于否认圣父、圣子、圣灵三位格在本质上的合一。阿里乌派的精神领袖阿里乌生于利比亚，313年起担任亚历山大里亚包凯利（Baucalis）区教会的长老，是一位颇具才华的辩论家，他的观点在一定程度上受俄里根次位论的影响。在319年的一次会议上，阿里乌提出了自己的观点。他认为，圣父是绝对超越和独一的，并且是一切实体的非起源性源头。在道或圣子的问题上，阿里乌认为，道必定是受造的，是父藉着自己的命令从无有中造出的。道在神创造时间和世界以前被造出来，但在被造以前他并不存在，对此阿里乌派有一个单调熟悉的口号，即“有一度他没有”<sup>②</sup>。就是为了这个缘由，道的本性就不是永远的，因而也没有神的本质。阿里乌辩称，圣子或道是完美的受造物，其它受造物无法与他相比，又因他是在时空之前产生的，所以圣父藉着他创造时间以及一切或然之物。这样，道或子在阿里乌的体系中成了一

① 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年，第369页。

② 凯利：《早期基督教教义》，康来昌译，中华福音神学院出版社，1988年，第155页。（下引此书，不注版本。）



种半神半人的东西。在圣灵的问题上，阿里乌视之为一个位格，但认为圣灵是由圣子产生的头一个受造者，其本质全然异于子，正如子异于父一样。

阿里乌的这些观点与正统神学的观点相去甚远，因而很快便遭到了猛烈的批评和反对。并由此引发了教会史上最著名、对后世影响最大的争论——阿里乌派之争。由于这场争论的范围和影响都极其广泛，罗马皇帝康士坦丁担心它会影响帝国的统治和秩序，在极力调解的努力失败之后，遂决定于公元 325 年在尼西亚召开大公会议。这次会议就是教会史上著名的尼西亚会议。会议的一方阿里乌派，就像我们前面已经谈到的，坚持认为圣子与圣父在本质上相异（heteroousios）。而代表正统教会的亚历山大里亚主教亚历山大一方则坚持圣父与圣子“本质相同”（homoousios）的主张，并坚决反对阿里乌派的观点。作为亚历山大的助手出席会议的亚他那修在反对阿里乌派的条文中提出了三项攻击：第一，阿里乌派先假设三一不是永恒的，最后会导致多神论，并以此破坏基督教的上帝观；第二，阿里乌的主张会使奉父和子的名施洗的仪式，以及奉子的名进行的祷告变得毫无意义；第三，最重要的是，阿里乌的主张破坏了基督教在基督里蒙拯救的核心信念，因为中保本身必须是神，否则人类没有指望与神和好。<sup>①</sup>阿里乌派也不甘示弱，指责亚历山大和亚他那修的“同质”观点有严重的撒伯里乌派倾向。

在争论的双方之外，还有一个较大的中间派，即该撒利亚教会著名的教会史家尤西比乌（Eusebius of Caesarea）领导的中间派。起先，这一派的观点倾向于阿里乌派，反对圣子与圣父同质的教义。因为“本质相同”一词最先是由撒伯里乌派神学家撒摩撒塔的保罗（Paul of Samosata）采用的，而撒摩撒塔的保罗的思想早已被教会定为异端，所以尤西比乌派与阿里乌派一道指责亚历山大和亚他那修“本质相同”的主张为撒伯里乌派。后来，尤西比乌派逐渐认识到阿里乌派的错谬之处，遂开始慢慢偏向亚他那修这一方，只是在“本质相同”这一点上，他们建议用“本质相似”（homoiousios）一词来代替，以此说明圣父与圣子有相似的本质。

经过激烈的辩论之后，罗马皇帝康士坦丁最终用他的政治权威判定亚他那修一方为胜利的一方。会议决定驱逐阿里乌，并以近乎胁迫的方式通过了一份

---

<sup>①</sup> 参凯利：《早期基督教教义》，第 157-158 页。

信经，全文如下：

“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生，是独生的，即由父的本质所生的。从神出来的神，从光出来的光，从真理出来的真理；受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物都是藉着他而受造的。他为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天。将来必再降临，审判活人死人。我们也信圣灵。”并附有对阿里乌派的诅咒文：“凡说‘曾有一段时间还没有他，在被上帝所生之前他尚未存在’，或说上帝的儿子所具有的是与上帝不同的本体或本质，或是被造的，或是会改换或变化的，这些人都为大公教会所诅咒。”<sup>①</sup>

尼西亚会议通过的这份信经后来是被教会接受了，但在当时，因为它是以并不令人信服的方式通过的，所以阿里乌派和尤西比乌派只是在会议上暂时性地屈服了，在私下里，他们仍然坚持自己的主张。因此，在尼西亚会议之后，争论不但没有结束，反而更加激烈。随着康士坦丁皇帝的去世，罗马帝国处于分裂的状态，各帝王对神学派别的喜好在长达半个世纪的时间里主宰了神学争论的胜负方。

更重要的是，尼西亚信经虽然承认圣子和圣父在神性上有相同的本质，但在圣灵的问题上并没有作太多的论述，而是仅仅提出了一个不确定的信仰告白：我信圣灵。为了平息尼西亚会议之后拉锯战式的争论，以及对圣灵作进一步的说明，教会于 381 年召开了君士坦丁堡公会议。会议重申尼西亚信经的信条，并在纳先斯的格里高利（Gregorius Nazianzenus）的指导下接受了下列信条：“我们信主圣灵，是生命的赐予者，是从父而出，与圣父、圣子同得荣耀，并藉先知发言。”<sup>②</sup>这些信条与尼西亚信经一起组成了我们现在所看到的尼西亚-君士坦丁堡信经，它的成就在于成功地驳斥了阿里乌派和撒伯里乌派的异端思想，并对三位一体教义做出了在基督教正统神学看来较为本真的描述。

① 穆尔：《基督教简史》，商务印书馆，福建师范大学外语系编译室译，1981年，第85页。

② 伯克富：《基督教教义史》，赵中辉译，宗教文化出版社，2000年，第64-65页。

不过，君士坦丁堡公会议的声明也有不完善之处。首先，在圣灵的问题上，它没有使用“本质相同”一词，因而也未能阐明圣灵和圣父、圣子是同一本质的关系。其次，它仅仅指出了“圣灵由圣父所出”，在圣灵是否也由圣子所出的问题上没有作出说明，从而也为后来东西方教会的决裂埋下了伏笔。<sup>①</sup>

我们会看到，奥古斯丁正是站在尼西亚-君士坦丁堡信经所取得的成就基础上，利用自己的天才资质和所占有的理论资源，在对以上问题做出说明的同时，对三位一体教义进行了独具特色的创造性阐释。

## 第二节 理论渊源

奥古斯丁是一个天才。但他的思想决不是一个人独自完成的，属于其思想一部分的内在一一说自然也不例外。首先，在哲学方面，奥古斯丁受到了柏拉图和新柏拉图主义的极大影响，这一点已为学者们所公认。除此之外，在对位格的阐释过程中，奥古斯丁还运用了亚里士多德的逻辑学。而在神学上，奥古斯丁从基督教柏拉图主义者那里也获得了许多零星同时也是极为重要的灵感。在很多问题上，奥古斯丁的工作在于整合与系统化他们的观点。下面，我们分哲学和神学两个方面对奥古斯丁内在一一说的理论渊源进行探讨。

### 1. 哲学渊源

在很多方面（包括认识论、灵魂说、自由意志说等），柏拉图对奥古斯丁的影响是毋庸置疑的。尽管奥古斯丁本人也认识到自己和柏拉图学说有着很大分歧之处，并且曾写过驳学院派的专著，但在很多学者看来，柏拉图和奥古斯丁这两个名字总是连接在一起的。不过，在三位一体的问题上，奥古斯丁在多大程度上受到柏拉图何种学说的影响则是一件颇令学者们头疼、也是引起诸多争议的事情。这里，我们试着给出柏拉图两种学说，即理念论和灵魂说。这两种学说的部分内容通过新柏拉图主义的阐释和基督教柏拉图主义的借用对奥古斯丁的内在一一说产生了非常重要的影响。

---

<sup>①</sup> 西方教会根据奥古斯丁的观点主张圣灵从圣父和圣子而出，而东方教会则认为圣灵只从圣父而出，这就是教会史上著名的“和子”（filioque）之争。公元1054年，东西方教会分裂的一个主要原因就在于“和子”之争。

柏拉图的理念论认为，理念是永恒不变的、不可见的，也是不能感觉到而只能由思想来领悟的实在；与理念世界相对应的事物世界则是变化的、可见的，从而也是可以感觉到的。并且认为，理念才是事物唯一真实的原因，而事物世界只是对理念世界的分有或摹仿，因而也是虚幻的、不真实的，从而把世界解释成一个理念与事物二者相对立的二重化世界。奥古斯丁在早年受摩尼教的影响，对于上帝，“只能想象[是]一团物质”。<sup>①</sup>然而，在“读了柏拉图派学者的著作后，懂得在物质世界外找寻真理”。<sup>②</sup>显然，正是柏拉图通过提出如何想象一种非物质的实在，使得奥古斯丁更容易想象上帝的属性以及三位一体神的三个位格之间的关系。

在灵魂学说上，柏拉图认为，灵魂在本质上属于理念世界。并且认为，人的本质在于灵魂。灵魂有三个部分，即理性、激情和欲望：“理性控制着思想活动，激情控制着合乎理性的情感，欲望支配着肉体趋乐避苦的倾向。”<sup>③</sup>尽管奥古斯丁认为人的本质在于灵魂和肉体，但我们会看到，奥古斯丁在其类比三一中，还是对灵魂给予了极其显著的地位。具体说来，就是将圣经里讲的“人是上帝的形象”中的“人”理解为人的灵魂，进而在人的灵魂中寻找三位一体神的痕迹。而柏拉图对灵魂的重重区分则启发奥古斯丁对人的灵魂结构进行“属我”的三一分析，并以此类比神的“三一”。

公元三世纪，柏拉图主义获得了新的发展，被后世称为新柏拉图主义的创始人普罗提诺将太一和柏拉图的善理念等同起来，并运用其流溢说建构了一种“三本体论”。普罗提诺认为，太一是万物唯一的终极本源。太一是绝对超越的，也是不可名状的。人们可以说它不是什么，但不能说它是什么。太一绝对完满而自行流溢，从太一中最先流溢出来的是理智（*nous*）。普罗提诺认为，理智是太一的头生子、第二个神、第二个神圣的自体，虽然它不再保持原初的绝对统一性，但它仍然享有太一的统一性，即一种“一和多的统一”。<sup>④</sup>理智摹仿太一的流溢，流溢出灵魂。普罗提诺认为，灵魂是一种能动力量，既可以作用于与自己本性相一致的理智和太一，也可以作用于感觉对象。灵魂和理智一样

① 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年，第85页。

② 同上，第133页。

③ 赵敦华：《西方哲学通史》（第1卷），北京大学出版社，1996年，第147页。

④ 同上，第322页。

都是太一本质的表现，并且它们是某种方式上彼此不同的实在。尽管这三个本体有着等级上的差异，但普罗提诺认为它们又同是一个最高的神。奥古斯丁反对三位格在本质上有任何等级上的差异，但普罗提诺的这种三一思想对奥古斯丁还是有启示的，至少，它消除了某些对基督教三位一体教义概念化的反对意见。

以上是奥古斯丁内在三一说来自柏拉图传统方面的哲学渊源，下面我们来探讨一下来自亚里士多德的影响。在这一问题上，学者们找到明确的证据证明奥古斯丁与亚里士多德的逻辑学有着某种渊源。保罗·亨利在这方面作出了杰出的贡献，他在《奥古斯丁论位格性》一书中明确提出奥古斯丁在论述三一时借用了亚里士多德的关系范畴。事实也的确如此，奥氏早年在迦太基做学生时就曾阅读研究过亚里士多德的《范畴篇》，中世纪也曾流传过一本归于奥氏名下的伪《十大范畴》，八世纪著名学者阿尔琴（Alcuin，约 735-804）还对此书作了专门的研究。从奥氏的思想本身也可以看出他在论述三位一体时的确受到了亚里士多德关系范畴的影响。下面，我们来看看亚里士多德是怎样论述关系范畴的。

亚里士多德对关系范畴的定义是：“有些东西由于它们是别的东西‘的’，或者以任何方式与别的的东西有关，因此不能离开这别的东西而加以说明，我们就称之为相对（relation，现在一般译为‘关系’）的东西。”<sup>①</sup>具体来说，“只有那些与一个外物的关系乃是其存在的一个必需条件的东西才被正当地称为相对的东西。”<sup>②</sup>亚里士多德举了主人与奴隶的例子，他说：“由于属于一个主人所有，一个奴隶才被称为奴隶。”<sup>③</sup>因而，相关的东西是同时获得存在的。<sup>④</sup>亚里士多德在这里实质上是说，相对的东西是由关系所决定的，也就是说关系决定关系项。然而他又说：“依照第一个定义（按指一个东西借别的东西来说明），诚然一切都会是相对的，但一个东西借提及别的东西来说明，并不就使这个东西本质上成为相对的东西。”<sup>⑤</sup>这里，亚氏似乎又在强调关系项自身的本质并不受关系的影

① 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，商务印书馆，1959年，第23页。

② 同上，第29页。

③ 同上，第27页。

④ 亚氏的这一观点并不绝对。他自己也认为，并非所有相关的东西都是同时获得存在的。比如，知识的对象就不因知识的发生而存在，也就是说，他是独立于知识而存在的。

⑤ 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，商务印书馆，1959年，第29页。

响，从而在实质上否定了亚氏前面关于关系决定关系项的主张。因此，我们可以说，亚里士多德在关系与关系项的关系问题上存在着一定的含混性。

我们会看到，在论述位格的时候，奥古斯丁借用了亚里士多德的关系范畴。他认为，一位格的称呼和存在取决于他与其他位格的关系，也就是我们所说的“位格即关系”。在具体的论述中，奥古斯丁也像亚里士多德一样大量借用主人与奴隶之关系的例子。不过，亚里士多德在关系范畴上的含混性在一定的程度上也给奥古斯丁的运用带来了麻烦，在下一章中我们将会提到。

## 2. 神学渊源

从某种意义上讲，三位一体教义的所有诠释理论都可以在《圣经》中找到一定的依据。因此，奥古斯丁内在一一说的理论渊源可以追溯至《圣经》的描述。不过，《圣经》的描述也有很大的诠释空间，不然就不会有什么异端邪说了。有鉴于此，我们将奥古斯丁内在一一说的神学渊源局限在神学家的范围之内，并且主要探讨基督教柏拉图主义者对奥古斯丁的影响。所谓基督教柏拉图主义（Christian Platonism），是指用柏拉图主义作为其哲学表述的形式和世界图景的框架，并以此来阐明上帝启示真理的学说。它与异教柏拉图主义（Pagan Platonism）最大的区别之一表现在各自的灵魂学说和救赎论上。在柏拉图那里，灵魂与神明有着某种亲缘性，因此灵魂自身的提升就可以使人得救。安德鲁·洛思对此说道：“灵魂对上帝的寻求被自然地看作是一种复归，即向上帝的提升。”<sup>①</sup>而在基督教看来，灵魂在本质上是一个受造物，人得救藉的是神的恩典，即道成肉身。考虑到我们的论题，在这里我们无须过多地讨论二者的区别问题。

对于基督教柏拉图主义，我们不得不提的一点是，它是一个非常宽泛的范畴。早期教父，无论是东方的，还是西方的，在某种程度上都可以称为基督教柏拉图主义者，奥古斯丁本人也被后人称为基督教柏拉图主义者。不过，考虑到奥古斯丁本人并不深谙希腊语，并且在其著作中也很少提到希腊教父。对奥古斯丁是否受到希腊教父的影响这一问题，学者们觉得相当棘手，所以我们只是在时代背景中略微提到了几位希腊教父，而不去探讨希腊教父对奥古斯丁的影响。这里，我们只探讨几位西方教父，并且是与奥古斯丁同时代的几位，即

<sup>①</sup> 安德鲁·洛思：《神学的源泉》，孙毅、游冠辉译，中国致公出版社，2001年，第6页。

希拉里、安布罗斯和维克托里。他们和奥古斯丁都有过直接的交往，奥氏本人在其著作中也毫不掩饰地表达出对他们的崇敬和羡慕。

首先是希拉里。希拉里于 353 年左右任庞蒂埃的主教，因此又称为庞蒂埃的希拉里（Hilarius de Poitiers），著有《论三位一体》等书。他是真理斗士亚他那修坚强的支持者之一，和奥古斯丁也曾有过长期的书信交往。在希拉里看来，圣经里上帝说“我是我所是”（埃 3: 14）意味着他的存在是永恒的、无限完满的、不可思议的。他指出，圣父与圣子的统一在于上帝的“我是”，从而开创了三位一体形上思辩的先河。在和亚他那修合作共同反对阿里乌派的斗争中，希拉里不断教导本质共有，位格有别。前者反阿里乌派，后者反撒伯里乌派。在圣灵的问题上，尽管他曾说过“对圣灵别无可说的，只说他是‘神’的灵就够了”<sup>①</sup>这类很模糊的话，但他也主张圣灵是为了帮助人寻求神深奥之事，所以不可能没有属神的本质。并且表示，圣灵源出于圣父和圣子，而非单出于圣父。在这个问题的认识上，奥古斯丁与希拉里有着一惊人的一致之处。

其次是米兰主教安布罗斯（Ambrose），他在奥古斯丁皈依基督教的路途上起着决定性的作用，正是安布罗斯的教导使奥古斯丁最终与摩尼教决裂。在《忏悔录》中，奥古斯丁称安布罗斯为“一位举世闻名的杰出人物”，并且在对上帝的忏悔中说道：“我不自知地受你引导走向他（按指安布罗斯，下同），使我自觉地受他引导归向你。”<sup>②</sup>据此，我们可以肯定奥古斯丁受到了安布罗斯的影响。在三位一体的问题上，安布罗斯指出：神是一位，他一分为三；但三位格的区分不是实质的区分，而是形式的区分；不是能力的区分，而是现象的区分；他们是同一实体、同一本质，并有同一意志和同一作为。他写道：“我们必须持守信条，承认父在子里面，子在父里面。这个信条保存两个位格本质上的合一，承认神的作为。”<sup>③</sup>在三位格协同做工的问题上，他主张：“如果父、子、灵的和平（peace）是一，即恩赐的一、圣爱的一和团契的一，那么[他们的]事工必定也是一；并且事工为一之处，权力必定是不能分割的，实体也是不能分开的。”<sup>④</sup>至于圣灵，安布罗斯主张圣灵来自神，因为如果神在子有第二位格的话，他在

① 转引自麦葛福：《基督教神学手册》，刘良淑、王瑞琪译，校园书房出版社，1998年，第324页。

② 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年，第88页。

③ 凯利：《早期基督教教义》，第183页。

④ Ambrose, *De Spiritu Sancto*, 1:12:131.（附注：此处指代第1部或卷第12章第131小节。以下与此处相似的注释也是这样指代的。）

圣灵里有第三位。但他们总是一位神，也就是说三位格在神性上是合一的。圣父、圣子、圣灵三位格同样是原生、永恒、不变的，其各方面的特征都永远彼此联结。

最后，我们来看维克托里对奥古斯丁的影响。维克托里（Marius Victorinus）出生于北非，早年是异教徒，也是基督教的激烈反对者，在对西塞罗雄辩术的注释中有对基督教的揶揄，后来皈依基督教，著有《论圣道的产生》、《反阿里乌》、《论本质的交互性》等，并翻译了大量新柏拉图主义的著作。奥古斯丁在听到维克托里的故事后很受鼓舞，并且“满心想效法他”<sup>①</sup>。研究奥古斯丁的学者们大都十分注重维克托里对奥古斯丁的影响。

维克托里的灵感来自普罗提诺，不过他用圣经的观点对新柏拉图主义的思想作了大量的修改，其新柏拉图主义化的三一神学被认为是“三位一体教义的第一次系统阐述”。<sup>②</sup>他认为，神在本质上是独特而活跃的，神永远在动态中。对神来说，存有（esse）就是其活动（moveri）。活动涉及或然秩序就是创造，涉及道（logos）就是生命。由此，维克托里发挥出了一套永恒生发论，用以批驳阿里乌派所谓“生发就意味着改变”的观点。同时，他主张，在神格内对话的内容，在本质上是三一的，神有三种能力，即存有（esse）、存活（vivere）、智慧（intelligere）。父是神的本质，绝对且无条件；他完全没有属性或特性，不可见，不可知；严格地说，他在存有以前。子是那“形式”，神藉此限定自己，并使自己与受造物发生关系并成为可知的。这样，子与父的关系就像作为之于潜能，又像道之于永恒的沉默。维克托里对圣灵谈得较少，他认为圣灵有别于子，好像智慧有别于生命，声音有别于出声的口。

维克托里在一首赞美诗中总结位格的特性为“存在、知识、生命”；并肯定“神是本质，子是形式，圣灵是概念”<sup>③</sup>。但三个位格共有—个本质，一个意志。维克托里再三强调位格的互通或相交，他们合而为一，超越数目，但他们之间又有分别。子是神的形式和形象，他启示出不可知的。圣灵是父子之间的联系，他完成了神存有的完美。

① 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963年，第144页。

② *The Cambridge Companion to Plotinus*, Edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1996, p.402.

③ 凯利：《早期基督教教义》，第184页。



此外，维克托里还认为，灵魂是三一神最佳的类比或表达。灵魂本是神的一部分，现存于人里面。灵魂中的存有、存活和智慧互相区分而又彼此相关，正如三一中的三位格一样。与此同时，维克托里也认识到，灵魂的“三位一体”与神的“三位一体”有着本质区别：后者是永恒不变的神圣实体，前者却处于不断的变动之中。<sup>①</sup>也就是承认类比三一的局限性。

以上我们所探讨的三位基督教柏拉图主义者的三一思想都不约而同地强调神的“一”和“三”两个方面，希拉里还指出圣灵由圣父和圣子两个位格所出，维克托里更是强调灵魂类比在三一论述中的地位和作用，这些思想在奥古斯丁的内在一一说都有明确的反映。在下一章中，我们将会看到，奥古斯丁是怎样发挥、扬弃这些观点的。

---

<sup>①</sup> 参赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年，第 128 页。

## 第二章 奥古斯丁内在三一说的主要内容

如前所述，奥古斯丁所处的教会时代，主要面对的是阿里乌派异端思想的挑战。阿里乌派强调圣父绝对的独一无二和超越，但却认为圣父、圣子、圣灵三位格在本体上完全相异，因而实际上是否认了三位格在本质上的合一。这样一来，奥氏的当务之急就是要强调三位一体神的合一。在这个过程中，奥氏借用柏拉图和新柏拉图主义的一些观点、亚里士多德关于关系范畴的论述，以及受三位基督教柏拉图主义者三一论的影响，发展出了一套独具特色的内在三一理论。在这种理论中，奥氏把圣父、圣子、圣灵三位格的关系完全局限在三位一体神自身内进行探讨，因而在客观上将圣父、圣子、圣灵三位格在人类历史中的具体作为以及信徒对这些作为的具体体验排除在探讨之外。部分学者认为，奥氏的这种理论过于强调三位一体神的合一，而在三位格的个殊性问题上显得有些着力不够。对此，我们不敢苟同。从时代背景的角度讲，奥古斯丁不但要接受阿里乌派的挑战，而且还要防止撒伯里乌派否认“三”的错谬。在这一点上，尼西亚会议和君士坦丁堡会议已经取得了显著的成就。奥古斯丁的内在三一说在这些成就的基础上不可能、事实上也没有流露出任何重“一”轻“三”的倾向。刘易斯·艾雷斯在《奥古斯丁三一神学的根本语法》（*The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology*）一文中就认为，奥古斯丁三一神学的“根本语法”在于同时强调神的纯一性和圣父、圣子、圣灵三位格的不可通约性。<sup>①</sup>

下面，我们来看奥古斯丁具体是怎样论述三位一体教义的。

### 第一节 位格即关系

从内容上讲，奥古斯丁的内在三一说主要包括“位格即关系”说和类比三一思想两个方面，在这一节里，我们主要探讨他的“位格即关系”说。所谓“位格即关系”，是指从关系的纬度对神的位格进行阐释。在具体探讨“位格即关系”

<sup>①</sup> *Augustine and his Critics*, Edited by Robert Dodaro and George Lawless, London and New York, Routledge, 2000, p.51-70.

之前，我们先对位格一词作出几点说明。

## 1. 位格

位格一词，拉丁文为 *persona*，英文译为 *person*。在拉丁文中，*persona* 的原义为“面具”，后来逐步引伸为“专人所扮演的角色”之意。而现代英文中，*person* 一词通常是“人”或“自然人”的意思，由此可见，*persona* 和 *person* 之间的意义差距甚殊。因此，对位格一词作出说明是很有必要的。

一般认为，德尔图良是第一个将 *persona* 引介到三一论述中的人，他用此词来翻译希腊文 *hypostasis*<sup>①</sup>。至于他用此词究竟是什么意思，学者们意见不一。大多数学者都认为，德尔图良的意思是指，在人类得救赎的大剧上，一位神扮演了三个不同但相关的角色，因而多少带有一点形态论的色彩。如果是这样的话，德尔图良之后的学者对此词的用法多有非议也就不难理解了。本文的主角奥古斯丁就曾表达过对此词的不满。由于受本体即本质思想的影响，奥古斯丁不太同意东方教会用 *hypostasis* 一词来指称圣三一中“三”的内容，但对拉丁教会用 *persona*（汉语译为“位格”）一词也提出了疑议。他说：“位格一字与 *hypostasis* 有着同样的困难：因为对上帝来说，并不是存在是一件事，而有位格又是一件事，倒绝对是一件事。”<sup>②</sup>也就是说，对上帝来讲，存在就是有位格。也可以说，在上帝里，“一”就是“三”，“三”就是“一”，而不是“一”是“一”，“三”是“三”。“位格”一词的角色化含义无疑会引起人们对“存在就是有位格”一说的曲解。但出于对教会传统的尊重和对人类语言局限性的深切认知，奥氏沿用了这一词语，“为求多少能述说那不能完全述说的事”<sup>③</sup>，也为了反对撒伯里乌派的异端思想，因为“不能说没有什么三者，因为撒伯里乌这样说，便陷

① *Hypostasis* 一词，中文《圣经》译为“本体”，哲学上又译为“实体”。希腊人用 *mia ousia, treis hypostasis* 来表述神的一体三位，而 *ousia* 一词在汉语里亦译为“实体”，或者译为“本质”。（参赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年，第 685、693 页。）因此，*ousia* 和 *hypostasis* 两词的汉语译法实在容易引起混淆和误解。但二词的区分本身又是一个十分重大的课题。一般而言，*ousia* 指的是抽象和普遍意义上的实体，而 *hypostasis* 指的则是具体的、个体意义上的实体。或者按照许志伟先生的说法，一个 *ousia* 指的是从内部分析而言，上帝是一个客体；而三个 *hypostasis* 的意思是说，从外在的显示而言，上帝是三个客观的、独特的及彼此可区别的客体。（参许志伟：“三位一体教义”，维真网。）

② Augustine, *On the Trinity*, Translated by the Rev. Arthur West Haddan, B. D., Edinburgh, 1873, 7: 6: 11.（下引此书，不注版本。）

③ Ibid, 7: 4: 7.

入异端中。”<sup>①</sup>

不过问题的关键似乎不在于用什么词来称呼圣三一中“三”的内容，就像奥古斯丁所说的，“我们从圣经必须虔诚相信，而且心中确实知道，有父、子和圣灵，而且子非父，圣灵非父和子。信仰寻求称他们为‘三’什么，而得了三本质或三位格的名称。这些名称没有表示差异（按指神本质上的差异）的意思，只是为要否认单一。”<sup>②</sup>所以，问题的关键在于如何阐释“三”什么如何是一个上帝，实际上，这也是三位一体教义史上三一争论的核心和焦点所在。

关于位格，我们还必须对 God's Person 和 personal God 作一区分，汉语一般将这两个短语译为“神的位格”和“位格（的）神”，这种状况实在容易引起混淆和误解。实际上，两个短语中“位格”一词意义的差别是很大的。当我们说“神的位格”时，“位格”一词指的是圣三一中“三”的内容；然而当我们说“位格（的）神”时，“位格”一词则完全是另一种意思。按照许志伟博士的说法，说神是“位格（的）神”是“取位格一词的关系性意义，肯定上帝的这个属性表明上帝是愿意及有能力与那个有别于自己的‘他者’（人类）建立关系”<sup>③</sup>。当我们说人是一个位格的时候，也是在关系的意义上说的，即人愿意与他者建立关系。对此，我们必须有一个清晰的认识。

## 2. 位格即关系

在位格的阐释上，奥古斯丁的洞见是“位格即关系”，这在很多人看来都是极富创造性的。譬如保罗·亨利，他在《奥古斯丁论位格性》一书的开头第一句话就写道：“在我看来，圣奥古斯丁是思想和文明史上第一个凸现并分析了位格和位格性这两个哲学和心理学范畴的思想家。”<sup>④</sup>情形也的确如此。

我们看到，奥古斯丁“位格即关系”的观点是在与阿里乌派的论争中，借用亚里士多德的关系范畴提出来的。阿里乌认为，《圣经》上凡论上帝所说的或了解的，都是照着本质说的，“所以父照本质乃是非受生的，子照本质乃是

① Augustine, *On the Trinity*, 7: 4: 9.

② Ibid, 7: 4: 9.

③ 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年，第43页。

④ Paul Henry, *St. Augustine on Personality*, Villanova University Press, 1970, p.1.

受生。但非受生和受生是不同的，所以父的本质与子的本质是不同的”<sup>①</sup>。奥古斯丁反驳道：“论到上帝，什么也不是照着偶性，而是照着本质或关系。”<sup>②</sup>也就是说，经上论到上帝所说的，并非都是照着本质说的，而是有时照着本质说，有时就关系而言。就关系而言的有两层意思。

首先，圣父、圣子、圣灵的称呼是就关系而言的。奥古斯丁写道：

称父为父，因他与子相关；称子为子，因他与父相关……既然父只因有一子才称为父，子只因有一父才称为子，这些称呼就不是照着本质说的；因为每一位有此称呼，并不是由于他本身，乃是由于他与另一位的关系。<sup>③</sup>

并且这种关系不是偶然的，因为它是永不改变的。也就是说，父永远与子相关而永远称为父，于子亦然。因此，为父和为子虽然是不同的，但并不意味着二者在本质上有所不同，因为称为父和称为子并不是照着本质说的，而是照着关系说的。在圣灵的问题上也是这个道理。奥古斯丁写道：

圣灵并不是三位一体，只是在三位一体里面。我们用圣灵的专有名称来相对地说到他，是就他与父和子的关系而言，因为圣灵是父和子的灵。然而这关系在那名称上并不明显表示出来，但当他被称为上帝的恩赐时，这关系就明显地表示出来了。<sup>④</sup>

意思是说，当圣灵被称为“上帝的恩赐”时，关系性就表现了出来。因为没有恩赐的给与者就没有恩赐，同样，没有给与者的恩赐也就没有所谓恩赐的给与者。给与者的恩赐和恩赐的给与者是就相互的关系而言的。因此，圣灵的称呼也是就关系而言的。

这样，通过关系，三位格在名称上就被区分出来，并且这种区分并不影响三位格在本质上的同一。因为三位格以关系为基础的名称上的区分并不是其本质上的区分。在《论三位一体》的第七部，奥古斯丁借用亚里士多德关于主人

---

① Augustine, *On the Trinity*, 5: 3: 4.

② Ibid, 5: 5.

③ Ibid, 5: 5: 6.

④ Ibid, 5: 11: 12.

和奴隶的关系的比喻对此作出了解释：

当我们说到一个主人时，我们没有指本体，只是指一种与奴隶的关系；但当我们说到一个人时，或者说到任何就自己而言不涉及异己的东西，我们就知道本体了。所以一个人被称为主人时，人自己就是本体，但他被称为主人，乃是相对的；因为他是就自己而言被称为人，但就他的奴隶而言则被称为主人。<sup>①</sup>

意思是说，主人称为主人并不影响其人的本质。在这段比喻性的解释里，“人”关涉的是三位一体神，“主人”关涉的是位格层次的父和子。当我们说父和子是神时，是就他们自身在本体上是神而言的；但当我们称他们为父和子时，则是就关系而言的。在本体层面，神只有一个；在位格层次上，父、子、灵是“三”，并且有其“绝对的存在”。

然而，三位格在本质上何以同等呢？奥古斯丁认定圣经里耶稣说“我与父原为一”<sup>②</sup>是照着本质说的。并对此解释道：

因子不是对子而是对父得称，子就不是照着子与父的关系才称为与父同等了；结果子所以与父同等，是由于他自己。但凡关于自己所说的，就是照着本质说的。所以子照着本质是与父同等；因此二位的本质是一个。<sup>③</sup>

圣灵与圣父、圣子的本质同一也是这个道理。这样，奥古斯丁就给大公教会“本质同一”的信仰给出了自己的解释。说是“解释”，是因为这里奥氏给出的不是论证，即便勉强地称之为论证也是循环论证，因为其前提和结论都是大公教会“本质同一”的信念。

其次，不仅在名称上，而且在存在或本体上，三位格也是相对地就关系而言的。在讨论“基督是上帝的能力，上帝的智慧”这一句经文时，奥古斯丁写道：“不仅他之[被称]为父，而且他之存在，都是相对地对子而言。”<sup>④</sup>其理由为：

---

① Augustine, *On the Trinity*, 7: 1: 2.

② 约 10: 30.

③ Augustine, *On the Trinity*, 5: 6: 7.

④ Ibid, 7: 1: 2.

子就是父的神格，正如他是父的智慧和能力，又有父的道和形象一样。再者对于他，既然存在不是一件事，所以子也是父的自体，正如他是父的道和形象一样。因此除非父有子，父也不是父了。所以不仅从父的意义说（显然他的称呼不是相对地对他自己而来，而是相对地对子而来，所以他是因有子才是父），而且从他的自体说，他之所以为他，乃是因他生了自己的自体。因为正如他只藉着他所生的伟大才是伟大的，照样他只藉着他所生的自体才是存在着的。<sup>①</sup>

奥古斯丁的逻辑是：父的自体或本质是智慧，<sup>②</sup>基督是上帝的智慧，所以说父的自体在于子（即基督）。因此，父的自体或存在是就关系而言的。奥古斯丁进一步论证道：“父子同一自体，正因为父之存在不是在于他自己，而是与子相关；这自体是父生的，并且父之所以为父，就是因这自体。因此二者之存在都不是在于自己，而是彼此相关。”<sup>③</sup>但子的自体为什么在于父呢？奥古斯丁认为，“凡是相关的都是彼此相关的。所以甚至在本体上，子也是与父相关的。”<sup>④</sup>圣灵亦然。圣灵是爱，父和子的自体或本质是爱，所以父和子的自体与圣灵相关；反过来，圣灵的自体也与父和子相关。没有这种相关性，父、子、圣灵就无所谓自体或本质，因而也就不可能存在。奥古斯丁明确地写道：“父没有子就不是上帝，子没有父也不是上帝，但二者共同才是上帝。”<sup>⑤</sup>

这样，通过引入关系范畴，奥古斯丁将神的自体和位格，也就是神的“一”和“三”联系起来。

## 第二节 类比三一：心灵三一和社会三一

前面我们已经比较详尽地论述了奥古斯丁“位格即关系”的思想，现在我们来看看其类比三一的思维。据波塔里埃（E. Portalie）的统计，奥古斯丁在《论

① Augustine, *On the Trinity*, 7: 1: 1.

② 奥古斯丁受古希腊本质即自体思想的影响，在三位格是一自体的问题上主张神的自体是既单纯又复杂的：说他是单纯的意味着他是绝对的一，也就是说，三位格只有一个自体；说他是复杂的，是因为神自体（或本质）的内容是多样的，即有智慧，伟大，爱等。

③ Augustine, *On the Trinity*, 7: 1: 2.

④ Ibid, 7: 1: 2.

⑤ Ibid, 6: 2: 3.

三位一体》中运用了不下 21 种类比。<sup>①</sup>其中，大多数类比题材取自人类心灵或灵魂的结构，这种情形源于奥氏依据柏拉图主义的灵魂学说对《圣经·创世纪》第 1 章 26 节所作的解释。奥氏是这样解释的：

“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。”（创 1: 26）  
这里“我们……造人”和“我们的”都是复数，因此只能设想为一种亲属关系。因为它并非指诸神造人，也不是指按着诸神的样式和形象来造；而是指圣父、圣子、圣灵按着圣父、圣子、圣灵的形象来造，这样人才可能作为上帝的形象存在，而上帝就是三位一体。但那神的形象（指人）并非被造得与他（指神）相等，正如人不是由神所生的而是被他所造的一样；为了指明这一点，人是以这样一种方式，即“照着神的形象”而被造的一种形象，即他被造得并非与上帝平起平坐、完全等同，而是在一种样式上趋近于他。趋近于神并非指空间上的间隔，而是指一种相似性，与之相反的，与神疏远则是不肖。<sup>②</sup>

既然人与神有着某种相似性，奥古斯丁受柏拉图主义灵魂学说的影响，很容易就将灵魂理解为人与神的这种相似性。这样一来，奥古斯丁就可以有理有据地分析人的灵魂的三一结构，并以此来类比神的三一。学者们把奥古斯丁的这种类比三一称为“心灵三一”（the mind analogy）。

当然，奥氏的类比三一绝不局限于心灵三一领域。因为他认为，三一的痕迹到处可见。在其三一论述中，奥古斯丁也从人类社会生活中提取素材来类比神的三一，这种类比也就是所谓的“社会三一”（the social analogy）。

## 1. 从“心灵三一”到“上帝三一”

诚如上面所说的，在奥古斯丁的巨著《论三位一体》中有着相当多的心灵类比，比如心思（mens）、知识（notitia）、爱（amor）以及记忆（memoria）、理解（intelligentia）、意志（voluntas）等。这里，我们仅对奥氏认为最重要的一组，即记忆、理解、意志这一组，进行考察。

① 参唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，东大图书公司，1992年，第298页。

② Augustine, *On the Trinity*, 7: 6: 12.



在《论三位一体》的第十部，奥古斯丁分析心灵在进行自我认识时有理解、记忆和意志，并认为这三者相互区分，而且三者在本质上都是心灵本身。他说：

这三样东西，即记忆、理解、意志，不是三个生命，而是一个生命；不是三个心灵，而是一个心灵；也由此可知它们不是三个实体，而是一个实体。……记忆，它之被称作生命、心灵及实体，是就其自身而言；它之被称作记忆则是相对于[别的]东西而言。照此我也可同样说，理解和意志之被称为理解和意志是相对于别的东西而言的；就其本身来说，则都是生命、心灵与本体。<sup>①</sup>

奥古斯丁在这里显然运用了他对关系范畴的理解，因为在他看来，记忆、理解和意志都是“相对于别的东西而言”的，但在本体层面，它们又是同一个生命、同一个心灵、同一个实体。如果我们把这段话翻译成三位一体语言，就是：圣父、圣子、圣灵就其本质来说都是神，然而非三神，乃一神；但就圣父、圣子、圣灵被称为圣父、圣子、圣灵而有区别来说，则是就他们相互之间的关系而言的。接着奥古斯丁说道：“因此这三样东西是一个东西，它们是一个生命、一个心灵、一个是者；不管它们就其本身而言被称作什么，它们也同时可被一起称呼，不是复数，而用单数。”<sup>②</sup>这里，奥古斯丁把三者各自的称谓合在一起时都可适用的称谓作了一个层次上的区分。反映在三位一体里，就是：圣父、圣子、圣灵在位格层次上可以被称为圣父、圣子和圣灵，并且可以有别的称谓，比如圣父还可以称为雅威、自有永有者等，圣子则还可以称为基督、道、人子、神子等；但在本体或本质层面，三者可以一起称为神，并且是用单数，也就是 God，而不是 Gods。这一思想强调的是神在本质上的“一”。

接着，奥古斯丁借助这一类比阐释了三位格互相包容的思想。他说：

但是它们是三样东西，就他们相互指称来说（即就其相互关系来说它们是有区别的）；如果它们不是平等的，不仅彼对此、此对彼不是平等的，而且彼对全体，此对全体也不是平等的，它们也就确实不能相互包容了；因为不仅是一个包容了另一个，而且是所有的三个都被一个包容了。<sup>③</sup>

① Augustine, *On the Trinity*, 10: 11: 18.

② Ibid, 10: 11: 18.

③ Ibid, 10: 11: 18.

一个包容三个，局部包容整体。为什么这样讲呢？奥古斯丁解释道：“因为我记得我有记忆、理解和意志；我理解到我理解、意欲和记忆；我意欲到我意欲、记忆和理解；并且我一起记得我整个的记忆、理解和意志。”<sup>①</sup>也就是说，记忆包容了记忆、理解与意志的总和。同理，理解和意志也分别包容了记忆、理解、意志的总和。奥古斯丁写道：

与此相似，当我理解这三样东西时，我把它们当作一个整体来一起理解。因为除了我不知道的事外，没有我不理解的可理解的东西；但是我不知道的东西，我也就既不能记忆，也不能意欲。因此，不管我不理解的可知的是什么，必然是我既不记得也不意欲的。而不管什么可知的东西能被我记起来并意欲，后果便都是我也理解了它。我的意志亦拥有了我的整个理解和我的整个记忆，当我使用我所理解与记忆的全部东西时。<sup>②</sup>

记忆、理解、意志这种相互包容的情形反映在三一论上就是说，圣父、圣子和圣灵分别包容圣父、圣子、圣灵的总和。在《论三位一体》第八部的序言中，奥古斯丁也曾指出：“在三位一体中，三位格是如此地绝对等同，以致就神性而言，不仅父不比子伟大，并且父和子加起来也不比圣灵伟大。”<sup>③</sup>依据奥古斯丁的这一分析，我们看到在圣三位一体中，存在着局部等于甚至大于整体之和的现象。

最后，奥古斯丁总结道：“当所有这三者作为整体被其中每一位相互包含时，每一个整体都平等于另一个整体，每一个整体同时又平等于所有这三个整体（即彼等于此，彼又等于三）；这三样东西是一，一个生命、一个心灵、一个本体。”<sup>④</sup>奥古斯丁的落脚点落在三位格在本质上的“一”上，强调的也是三位格在本质上绝对的平等和同一。在这种平等和同一中又深藏着一种三位格之间相互渗透、包含的关系。

在奥古斯丁的上面类比三一论述中，我们必须注意到，论述的对象一直是

① Augustine, *On the Trinity*, 10: 11: 18.

② Ibid, 10: 11: 18.

③ Ibid, book 8, preface.

④ Ibid, 10: 11: 18.

自我记忆 (memoria sui)、自我理解 (intelligentia sui)、自我意志 (voluntas sui)。在奥古斯丁看来，这还不是最好的类比，他说道：

我之所以说这个心智的三一比喻是上帝的形象，并非因为心智有自我记忆、自我理解和自爱，而是因为它也能记忆、理解、爱那创造它的主。当此之时，它有了智慧。如果不能如此，尽管有自我记忆、理解和爱，也是愚然顽然。那么就让心智记忆那赋予它以上帝形象的主吧，让它理解并爱主吧。<sup>①</sup>

在这里，奥氏将记忆、理解和意志的对象移至上帝身上，并且将名词换为动词，形成所谓记忆上帝 (meminisse Dei)、理解上帝 (intellegere Deum)、爱上帝 (dilecto Deum) 的三一类比。在奥氏看来，这个类比才是最高最佳的类比。也就是说，我们在理解三位一体时，应该时刻依靠信仰。这与奥古斯丁在《论三位一体》第一部中声明“按照正常的程序，从信仰开始”<sup>②</sup>的思想是一脉相承的。

## 2. 从“社会三一”到“上帝三一”

在三位一体教义史上，奥古斯丁是以心灵三一著称的。但是，在奥氏的三一思想中也蕴涵有相当丰富的社会三一思想，其中最主要的是爱的类比三一。一般认为，奥氏《论三位一体》的前四部从圣经的角度来阐明教义，接下来的三部转入系统神学，重点解释三位一体的有关范畴，从第八部起转入类比三一的论述。我们看到，在第八部，也就是开始论述类比三一的地方，奥古斯丁最先探讨的就是关于爱的类比。

这里，我们必须解决的一个问题是，奥古斯丁关于爱的类比三一的思想是否也属于内在一范畴。一般来讲，爱是一种社会关系，比如一个男孩对一个女孩说“我爱你”，或者“我们爱祖国”等。但在奥古斯丁的思想里，爱不仅仅是一种社会关系。在奥古斯丁的心灵三一思想中，有一组类比也提到了爱，即心思 (mens)、知识 (notitia)、爱 (amor)。因而爱这个范畴在奥古斯丁那

① Augustine, *On the Trinity*, 14: 12: 15.

② Ibid, 1: 2: 4.

里也是一个心灵学的范畴。我们看到，奥古斯丁并没有像一般的社会三一论者那样列举树根、树干、树枝在本质上都是树或约翰、彼得、保罗都是人等社会三一类比，而是强调爱的类比。在我们看来，奥古斯丁选择爱的类比是有其原因的。首先，在基督教神学看来，爱是神的内在本质，也是上帝论的核心内容。《新约·约翰一书》写道：“没有爱心，就不认识神；因为神就是爱。”<sup>①</sup>其次，就像我们上面讲的，爱在奥古斯丁那里是一个心灵学的范畴，也就是说，爱是心灵内的一部分。从这两个意义上讲，奥古斯丁关于爱的社会三一类比也可以说是内在三一。下面，我们看奥古斯丁是怎样来论述他关于爱的社会三一类比的。

他说：“在爱里有三个要素，正好是三位一体的痕迹。”<sup>②</sup>爱有哪三个要素呢？奥古斯丁写道：“爱关涉爱的某人，以及藉着爱某物被爱。因此，[爱]有三个要素：爱者、被爱和爱。”<sup>③</sup>在第九部，奥古斯丁再次提到爱的这三个要素。

“当我爱任何一事物的时候，有相关的三个要素：我自己、我爱的事物和爱本身。”<sup>④</sup>并且指出，“当一个人爱他自己时，爱者和被爱者是相同的。”<sup>⑤</sup>爱者与被爱相同，他们的本质自然也就是相同的了。显然，奥古斯丁试图以此来类比三位格的本质同一。

稍后，奥氏将他的关系说在此处再次加以运用。他说：“事实上，这两者（按指爱者和被爱）是互相关联着来说的。”<sup>⑥</sup>也就是说，爱者和被爱是相互依存的，没有爱者就没有被爱，没有被爱也就没有爱者，爱者和被爱只有在爱的关系中才能获得存在与意义。反映在上帝那里，就是圣父和圣子只有在二者的关系中才能存在。如果我们把这种思想与奥氏“圣灵是父与子结合的爱”的主张结合在一起就更好理解了。在《论三位一体》的第五部，奥古斯丁指出：“圣灵是父和子不可言说的相通。”<sup>⑦</sup>在第六部，奥氏进一步指出：“圣灵乃是父与子所共有的。但那共有的本身，乃是与父、子同质的，同永恒的；假如适合的话，就让他称为友谊；不过，更适合的是称为爱。……所以他们只有三位：一

---

① 约一 4: 7.

② Augustine, *On the Trinity*, 8: 10.

③ Ibid, 8: 10: 14.

④ Ibid, 9: 2: 2.

⑤ Ibid, 9: 2: 2.

⑥ Ibid, 9: 2: 2.

⑦ Ibid, 5: 11: 12.

位爱那从他自己出来的，一位爱那自己所从出的，一位爱的本身。假如这最后的一位是虚无，上帝怎样是爱呢？假如爱不是本质，上帝怎样是本质呢？”<sup>①</sup>也就是说，圣灵作为爱的本身在上帝里是不可或缺的。没有圣灵，上帝就谈不上有爱的本质。这样，圣父是爱者，圣子是被爱，圣灵是二者结合的爱或爱的关系，圣父、圣子、圣灵三者结合成一个爱的统一体，偏废其中任何一位不仅会妨碍这一统一体的统一，而且会破坏这种爱的团契，进而使其他两位失去存在和意义。

奥古斯丁关于爱的类比的思想在中世纪圣维克多的理查德（Richard of St. Victor）那里得到了发扬。圣维克多的理查德认为：“上帝作为爱不可能是专注于自身的爱，因为这不是真正的爱；爱要求一种主体的多样性。因此，上帝作为爱要求圣子之被生，圣父和圣子之间才能体现上帝是爱。”<sup>②</sup>圣维克多的理查德的这一思想和奥古斯丁关于爱的三一类比思想在救赎论上有着极其重要的意义。因为上帝正是基于他的大爱才赐下圣子为人类赎罪，从而实现对人类的救赎。这一点，我们将在最后一章里具体论述。

---

① Augustine, *On the Trinity*, 6: 5: 7.

② 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年，第270页。

### 第三章 奥古斯丁内在一一说的理论特征

在三位一体教义上，西方教会和东方教会是一直有着非常巨大的分歧的。东方教会的三一论以三位格为出发点，强调“一中之三”（trinity in unity），并且将圣父放在非常重要的位置，强调圣父的所谓“君主地位”（monarchia）。而西方教会的三一论则从三位格的本质同一出发，强调“三中之一”（unity in trinity），其间圣父、圣子、圣灵在神性上是绝对平等的。西方教会的三一论的这些特征在很大程度上来自于奥古斯丁的贡献。在接下来的论述中，我们会看到，奥古斯丁的确非常强调三位格的本质同一，但奥氏在强调本质同一的同时，也非常注重三位格之间的差异性。

#### 第一节 本质同一

国内知名学者刘小枫曾说，“圣三一论包含着一个永恒的信仰辩难（即护教）……”<sup>①</sup>这句话用在奥古斯丁三一论上，简直是太确切不过了。奥古斯丁的内在一一说是在尼西亚神学的大背景中建构起来的，而尼西亚神学最大的任务就是反对阿里乌派，因此奥古斯丁也必须对阿里乌派的异端思想作一次彻底的清算。阿里乌派从圣父出发，强调圣父的超越性，但却因此抹杀了圣子和圣灵在本质上的神性，从而否定了圣父、圣子、圣灵三位格在本质上的“一”。反阿里乌派的主将亚他那修始终坚持三位格的本质同一，从而奠定了尼西亚神学的基础。在这样的理论背景下，奥古斯丁的内在一一说强调三位格的本质同一也是理所当然的。

奥古斯丁在《论三位一体》一书的开始阶段就道出了著述该作的原委。他说：“我们赖上帝之助要尽力作到他们（按指读者）向我们所追求的，即说明三位一体是独一的真上帝，而且圣父、圣子、圣灵，真可相信并真可了解为一个实体或本质。”<sup>②</sup>也就是说，他写《论三位一体》的主要目的就在于说明神的“一”。在谈到这一著作的严肃性和重要性时，奥古斯丁也指出，“这种虔诚

① 刘小枫：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997年，第443页。

② Augustine, *On the Trinity*, 1: 2: 4.

坚定的合同（按指与读者在神光中共同进步），乃是我在一切著作中，尤其是在探讨三位一体，即圣父、圣子、圣灵的合一这一著作上，要在上帝面前与读者订立的；因为错误在任何题目上都不比在这里更有危险，或探讨更为辛苦，或发现真理更为有益。”<sup>①</sup>不仅如此，奥古斯丁三一论述的依据（即大公教会的信仰）也将神的“一”放在首位，他在谈到大公教会的三一信仰时说：“据我所知大公教会中新旧两约圣经的注释者，论到三位一体的时候，都按照圣经教训人说，圣父、圣子、圣灵由于不可分离的平等和同一的本体乃是合一神；所以他们不是三神，而是一神。”<sup>②</sup>可见，神的“一”在奥氏三一论述中始终占据首要地位。

从前面的考察中，我们也不难发现奥古斯丁强调三位格在本质上同一的论述。首先，在反对阿里乌所谓“凡论上帝所说的或了解的，都是照着本质说的”的论调时，奥古斯丁提出了自己的“位格即关系”说。这一学说，表面上是为了解释三位格的区别，实质上则在强调神的纯一性。因为在奥古斯丁看来，圣经上所讲的“圣父是非受生的”、“圣子是受生的”不是照着本质说的，而是照着关系说的，所以圣父和圣子在本质上就不是不同的，而是相同的，即都是神，而且是同一位神。这样一来，通过引入关系范畴，奥古斯丁不仅清算了阿里乌派的异端思想，而且为神的“一”做出了自己的解释。

其次，奥古斯丁倾注大量精力所探讨的类比三一也旨在强调本质同一。我们看到，奥古斯丁最为著名的心灵三一是以其关于心灵内部的重重结构区分为类比项的。在具体的探讨过程中，奥古斯丁的心灵三一是在心灵的整体架构内进行的。而心灵类比的是三位一体神，因而我们可以说其论述是在三位一体神内部进行的。换句话说，是在神的“一”中进行的。这样，神的“一”实质上是奥氏心灵类比三一论述的预设条件。奥氏关于爱的类比也是这样的。《圣经》上说，上帝是爱。然而奥氏说，爱有三个因素，即爱者、被爱和爱，他们的本质都是爱，而且舍弃其中任何一个因素爱都不成其为爱了。也就是说，圣父、圣子、圣灵在本质上是相互依存、不可分割的“一”。

再次，奥古斯丁关于三位格协同做工的思想也旨在强调神的“一”。在对

<sup>①</sup> Augustine, *On the Trinity*, 1: 3: 5.

<sup>②</sup> Ibid, 1: 4: 7.

基督受洗事件的经文解释中，奥氏指出像鸽子一样降在基督身上的只是圣灵，从天上说“这是我的爱子”<sup>①</sup>的也只是圣父。然而奥氏也解释道：“虽然如此，圣父、圣子、圣灵既是分不开的，因而也不能分开来行动。”<sup>②</sup>三位一体的工作是一个整体，三位一体的每一个位格，在神的每一次具体作为中，都参与在其中。这样，三位一体共同创造，三位一体共同救赎，三位一体也共同使人成圣。奥古斯丁说道：“为求指三位一体，经上将有些事各别地归于三位中各别的一位；然而称呼一位时，并不将其他二位排除在外，因为三位一体是合一的，是一本体、一上帝。”<sup>③</sup>在《论三位一体》的第二部，奥氏再次强调，“圣父和圣子的旨意相同，而且他们的工作不分。……圣子被差来的事，是由圣父和圣子不分的运行成就的；而且圣灵也绝没有排除在外。”<sup>④</sup>奥氏如此强调三位格的不可分割性，目的只有一个，那就是强调神的“一”。不过，在圣父、圣子、圣灵协同做工的问题上，奥氏并没有混淆三位格的具体区分而沦为撒伯里乌派的异端思想。在下一节中，我们会具体探讨这一问题。

## 第二节 “三” “一” 并重

奥古斯丁的内在一一说从“一”出发，强调神的纯一性，但这在任何意义上都不意味着奥氏因此而忽略了圣父、圣子、圣灵三位格之间的个殊性。从当时的背景讲，尽管奥古斯丁的任务主要是强调三位格的本质同一以反对阿里乌派，但尼西亚会议上阿里乌派指责本质同一的观点是撒伯里乌派，这使得奥古斯丁还要担负起反对撒伯里乌派的任务。前面我们已经谈过，撒伯里乌派主张神的纯一，但却因此取消了三位格的差异，也就是说否认了神的“三”。所以，奥古斯丁还得强调“三”，以反对撒伯里乌派。

事实上，奥古斯丁在皈依基督教后一直都非常注重三位格的个殊性。在其早期的一部著作，即写于393年的《论信仰和使徒信经》（*De fide et symbolo*）一书中，奥氏写道：“圣父是神，圣子是神，圣灵是神；但不是三个神，而是，三位一体是一个神；三位格在本性上不是不同的，而是同一本质；而且圣父永

---

① 太 3: 17.

② Augustine, *On the Trinity*, 1: 4: 7.

③ Ibid, 1: 9: 19.

④ Ibid, 2: 5: 9.



远是圣父，圣子永远是圣子，圣灵永远是圣灵。”<sup>①</sup>最后一句显然是在强调三位格的个殊性，并且将三位格的这种区分推向永恒。

到了成熟时期，奥古斯丁在强调“一”的同时，也不曾忽视“三”。奥古斯丁在第52篇讲道（写于410年）中更明确地写到：“圣子不是圣父，圣父不是圣子，圣灵既不是圣父也不是圣子，而是圣父和圣子的灵。”<sup>②</sup>并说：“的确，是圣子而不是圣父从童女马利亚所生；但圣子而不是圣父的这种出生，是父和子共同的工作。圣父的确没有受难，而是圣子受难，然而圣子的受难是父和子的工作。”<sup>③</sup>圣子不等于圣父，这样奥古斯丁就成功地驳斥了撒伯里乌派的变种圣父受难说。并且，圣子具体作为的特殊性与三位格协同做工并不矛盾，因为圣子受难是“父和子的工作”，也就是说圣子受难是三位格共同参与、协同做工的表现。奥氏在这里将三位格的个殊性与三位格的协同做工协调了起来。

在《论三位一体》中，奥古斯丁比任何人都清楚三位一体教义包含了“一”和“三”两个问题。他所给出的大公教会信仰，先是述说圣父、圣子、圣灵在本质上的“一”，接着便转到三位格的个殊性上来。他对大公教会关于“三”的信仰的理解是：“父生了子，因此父不是子；子是由父所生，因此子不是父；而圣灵既不是父，也不是子，而只是父和子的灵。”<sup>④</sup>在具体的论述中，奥古斯丁又通过关系范畴对三位格进行了区分。上一章，我们已经探讨过，在此无须赘述。

值得注意的是，奥古斯丁在强调三位格的区别时甚至不惜与自己的“位格即关系”说相矛盾。在《论三位一体》的第七卷，奥古斯丁写道：

在三位一体中说到父的位时，除指父的本质外，也不另有所指，所以，正如父的本质便是父的本身，不是就称为父而言，而是就父是自有而言，照样父的位无非就是父自己；因为父称为位，是就父自己而言，而不是就父与子或圣灵的关系而言：恰如父称为上帝和善良，公义等等，是就父自己而言；又恰如对父存在便是为上帝，或为伟大，或为善良，照样对父存在便是有位格。<sup>⑤</sup>

① Augustine, *De fide et symbolo, Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet, 9: 20.

② Augustine, *Sermon, Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet, 52: 2.

③ Augustine, *Sermon, Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet, 52: 8.

④ Augustine, *On the Trinity*, 1: 4: 7.

⑤ Ibid, 7: 6: 11.

很多学者指出，奥古斯丁在这里的观点与“位格即关系”的观点有矛盾之处。对此，我们的解释是，在这两处表面上看似矛盾的地方，奥古斯丁针对的可能是不同的论题。当他说“位格即关系”的时候，针对的是阿里乌派“父子异质”的异端思想，其目的在于说明三位格在本体上不是三个神，而是一个神，其哲学依据是关系决定关系项。然而，当他说“父称为位，是就父自己而言，而不是就父与子或圣灵的关系而言”时，针对的是撒伯里乌派的形态论思想，旨在说明三位格确实是“三”，其哲学依据也相应地有所不同。奥氏这个时候已经认识到关系项对关系的决定作用，并因此说到“若父没有什么绝对的存在，就没有什么能与别的有相对的关系”<sup>①</sup>。奥古斯丁在关系和关系项的关系问题上的前后不一致，可能源于亚里士多德关系范畴的含混性，但他将这种含混性用于分别强调神的“三”和“一”，可以说是煞费苦心，同时也是卓有成效的。奥古斯丁用这种方式将神的“三”和“一”两个方面和层次都凸现了出来，从而有力地驳斥了撒伯里乌派和阿里乌派否认“三”和“一”的异端思想。

也有学者指出，奥古斯丁在这里说“父的位格就是父的本质”，其中“父的本质”就是指父和子所共同拥有的本质。<sup>②</sup>但我们觉得，奥古斯丁这里的观点很可能就是在强调父、子、灵三位格的个殊性。奥古斯丁在这里所讲的父的本质与三位一体神的本质所指的可能不是一个层次上的东西。奥古斯丁对位格的理解可能并不局限于他的“位格即关系”说。在上面的这段引文中，奥古斯丁的意思就是，父就是父，子就是子，这与他“圣父永远是圣父，圣子永远是圣子”的主张是一脉相承的。托马斯·阿奎那在这一点上继承了奥古斯丁，他说：“位格这个术语意思是处于和它自身的关系之中，不和其它的东西处于关系之中。”<sup>③</sup>

奥古斯丁和阿奎那的这一观点容易被人们曲解成四神论。对此，奥古斯丁在410年的一封信中做了澄清和说明，他说：“圣父、圣子和圣灵是三位一体，并且他们只是一个神；不是他们所共同拥有的神性是一种第四位格，而是神格

<sup>①</sup> Augustine, *On the Trinity*, 7: 1: 2.

<sup>②</sup> *Augustine and his Critics*, Edited by Robert Dodaro and George Lawless, London and New York, Routledge, 2000, p.66.

<sup>③</sup> 转引自范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年，第416-417页。

不可言说和不可分离地就是三位一体。”<sup>①</sup>我们必须注意到“不可言说”这一个用词，奥古斯丁比任何人都更加注意到三位一体教义的启示性和奥秘性。

总而言之，奥古斯丁在强调神的纯一性的同时，并没有忽视对圣父、圣子、圣灵三位格个殊性的探讨。而这种三一并重的特质在救赎论上有着非常重要的意义。下面一章，我们就来探讨这个问题。

---

<sup>①</sup> Augustine, *Letter, Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet, 120: 3: 13.

## 第四章 奥古斯丁内在三一说的救赎论意义

一个思想家在成熟时期的思想大都是连贯一致的，也就是说，他的思想在各个领域和层面大体上是互相联系的。奥古斯丁也不例外。我们认为，他的内在三一说也与他的救赎论有着密切的联系。这主要是因为基督教神学中，人们探究神的奥秘无非是为了更好地解决人的生存境遇问题，而人的生存境遇问题在某种意义上讲就是一个救赎的问题。因此，基督教神学的各个分支都有着相当的救赎论意义。其中，三位一体教义更是如此。奥古斯丁深知三位一体教义和救赎论有着密切的内在关联，他在探讨三位一体问题的时候经常谈到救赎论的问题。在《论三位一体》的第四部中，奥古斯丁谈论的几乎全部是救赎论的问题。由此，可见一斑。

### 第一节 三位一体教义和救赎论的内在关联

在前言中，我们就已经说过，三位一体教义是基督教最核心的信仰，他与基督教的许多其它教义都有着至为紧密的内在关联。对此，有学者说：“如果丢弃了三位一体论，则其它基本信仰如救赎论、重生论，都必随之废除，好像一串珠宝，如果把其中的线抽去，便都完全散失！”<sup>①</sup>在这一节里，我们将从两个方面对三位一体教义和救赎论的内在关联进行探讨。

首先，尽管基督教所谓的救赎是以十字架事件（即基督受难和复活）为标志和转折点的，但救赎本身则是三位一体神共同的作为，《圣经》对此作了清楚的描述。圣父方面，《旧约·诗篇》上说：“救恩属乎耶和华。”<sup>②</sup>又说：“惟有我是耶和华，除我以外没有救主。”<sup>③</sup>我们知道，《旧约》的耶和华神在基督教的解经系统里所指的就是圣父，因此，圣父很显然地参与了救赎。在《新约》里，圣父参与救赎被描述得更加明确。《约翰福音》写道：“因为神差他的儿

① 章力生：《系统神学》（第2卷），来源于网上，第111页。

② 诗 3：8。

③ 诗 43：11。

子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”<sup>①</sup>也就是说，圣父通过差遣圣子降世来参与救赎。

圣子方面，描述圣子救赎的经文很多。《旧约·耶利米书》里，耶和华说：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔，他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。在他的日子里，犹太必得救，以色列也安然居住。”<sup>②</sup>《路加福音》里，耶稣也说：“人子来，为要寻找、拯救世人。”<sup>③</sup>保罗在《罗马书》中也讲道：“我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。”<sup>④</sup>如此之类，数不胜数。

在圣灵参与救赎的问题上，耶稣说：“我实实在在地告诉你：人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”<sup>⑤</sup>又说：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的，我对你们所说的就是灵，就是生命。”<sup>⑥</sup>也就是说，没有圣灵的参与和注入，人类就无法识别基督，因而也就无从信仰基督，不信仰基督自然也就谈不上蒙救赎了。这样，根据《圣经》的描述，圣父、圣子、圣灵三位格均参与了对人类的救赎。

其次，我们可以引入与救赎论有着密切关系的基督论，来探讨三位一体教义与救赎论的内在关联。我们知道，三位一体教义涉及耶稣基督与圣父、圣灵共同的神性和不同的特质，因而它部分地包含了基督论的内容。神学上，基督论探讨的是基督的属性，其内容包括基督完全的神性、完全的人性以及神人二性不可分割地寓于一个位格之中；而救赎论则讨论基督的工作，即基督受遣出生、受难和复活，从而成就至爱之神对人类的救赎。传统的系统神学著作多把基督论和救赎论分开来探讨，但是越来越多的神学家认为这种区分没有必要。这种论调的哲学基础是康德关于自在之物或物自身（*Ding-an-sich*）的分析。康德认为，我们无法直接认识自在之物，而只能对它产生概念或了解它的影响力。反映在基督论上就是，基督的位格只有通过其工作才能为人所了解。也就是说，

---

① 约 3: 17.

② 耶 23: 5-6.

③ 路 19: 10.

④ 罗 5: 9-10.

⑤ 约 3: 5.

⑥ 约 6: 63.

基督的工作彰显了基督的位格，救赎论反映了基督论。

这里，我们无须讨论耶稣基督如何完成了自己的工作，我们的旨趣在于怎样的耶稣基督才完成了救赎。也就是说，在十字架事件中，耶稣基督是以怎样的身份成就救赎的。正如许志伟博士所说的，“基督教神学的救赎观的关键之处不是‘怎样’救赎，而是‘谁’在施行救赎以及‘谁’被救赎。”<sup>①</sup>对这一问题，基督教正统神学基于《新约》给出的答案是：基督必须是完全的神和完全的人。一方面，基督必须是神，因为只有那位本有上帝的形象，和上帝有同等地位的，才能使基督徒与上帝和好。如果基督不是神，那么“上帝在基督里面，使全世界与自己和好”的经文就不会是真的。然而基督徒相信经文，相信基督的死是有效的，因此基督的死必是神的行为。另一方面，基督必须确实是人。耶稣基督的生和死如果不是一个人的生和死就不会有什么典范功能。这一典范功能不是道德伦理意义上的典范，而是蒙救赎的典范，也就是说耶稣这个人确实得荣耀、蒙救赎了。只有这样，基督徒才会相信人和上帝确实能够和好。因此，基督必须是、并且根据《圣经》确实是完全的神和完全的人。

三位一体教义没有给出这一信条，但却在事实上包含了这一信条，或者说为这一信条提供了理论基础。三位一体教义相信基督在本质上是与圣父、圣灵相同的一个神；同时也相信，圣子是与圣父、圣灵不同的一个位格。对耶稣基督神性的强调是救赎论所必须的，而对耶稣基督有着自己的特质的强调则为神人二性寓于一个位格之中的基督救赎论提供了理论上的基础和前提。倘若没有三位一体教义，上帝不是三位一体而只有一位，那么，在神人之间就有一道不可逾越的鸿沟，因而也就没有中保、没有救赎。倘若上帝的位格是单一的，不是复数的，那么他便只是人类的创造者和审判者，因而也就不能做人类的救赎主，也不能使基督徒成为圣洁。三位一体教义和救赎论是紧密地联系在一起的，偏废任何一方都会使基督教不成其为基督教。因此，我们可以说，如果世界各大宗教都有所谓救赎论的话，那么基督教救赎论的最大特色就在于其三一律语式。

---

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年，第206页。

## 第二节 奥古斯丁内在三一说的救赎论意义

阿里乌派从“生”和“被生”的角度来考察圣父和圣子的关系，因而可以说是从创世论的角度来论述神的。亚他那修将论述神的重点放在救赎论上，强调圣父、圣子和圣灵都具有神性，从而奠定了尼西亚神学的基础。在此背景下，奥古斯丁对三位一体的论述不可能不考虑到救赎论的问题。在我们看来，奥古斯丁内在三一说的救赎论意义至少表现在以下四个方面。

首先，我们可以从奥古斯丁的救赎论与他的内在三一说之间的关系来探讨奥古斯丁内在三一说的救赎论意义。在救赎论上，奥古斯丁主张基督是神人之间的中保，并且基督完全是以人的身份完成了救赎。保罗在《提摩太前书》中说：“在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”<sup>①</sup>奥古斯丁据此认为，基督是以人的身份，而不是以神的身份，做神人之间的中保。他说：“就人的身份而言，他是中保；就道而言，他与神同等而不能说是中保。”<sup>②</sup>又说：“毫无疑问地，上帝使自己成为人，在这种人的状态里，他才可能成为神人之间的中保。”<sup>③</sup>也就是说，基督只有藉着其人性，才可以把我们升高到神的面前，并使神下到我们中间，从而实现对人的救赎。

与此同时，奥古斯丁又强调基督必须具有神性才能完成救赎。他说：“如果他不是神……我们就永远不能被这位中保拯救。”<sup>④</sup>奥古斯丁强调基督神性在救赎中的作用的依据是相当明显的。在基督教神学看来，人自亚当以来便堕入深深的罪恶之中，仅凭人的力量是无法摆脱这一罪的束缚的。在这种情况下，上帝藉着他对人的挚爱，差遣他的独生子成为人，并且死在十字架上，从而成就一次永远的赎罪祭，将人类从罪中拯救出来。奥古斯丁在《教义手册》（*Enchiridion*）的一篇名文中再次强调：“耶稣基督这位人，如果不同时是神的话，那么这位神与人之间的中保也不能救我们。亚当被造时，他当然是义的，那时用不着中保。但罪使神和人之间产生了巨大的鸿沟，那就要有一位中保，他的出生、生活、无罪而死都是独特的，好使我们与神和好，并因身体复活而

① 提前 2: 5.

② 凯利：《早期基督教教义》，第 271 页。

③ Augustine, *On the Trinity*, 13: 18: 23.

④ 转引自凯利：《早期基督教教义》，第 271 页。

得到永生。”<sup>①</sup>中世纪神哲学家托马斯·阿奎那继承了奥古斯丁关于基督神性在救赎中的重要性的观点，他认为，基督之死本身的价值在于他的神性。他说：“基督肉身的价值，不可以仅从肉身的本质来看，而必须从取这肉身的那位来看，亦即，它是神的肉身，因此它具有无限的价值（即救赎）。”<sup>②</sup>现代神学也十分注意耶稣基督的神性在救赎中的重要性。潘宁博格就认为，“耶稣的神性，和他释放我们、救赎我们的意义，是密不可分的。”<sup>③</sup>

总而言之，奥古斯丁强调耶稣基督必须具有完全的神性和完全的人性才能实现对人类的救赎，这与正统神学的观点是一致的。奥古斯丁的内在三一说对这一主张有什么作用和意义呢？在基督的神性方面，奥古斯丁的内在三一说极其注重三位格在本质和神性上的绝对同一和平等。反映在基督论上就是说，基督具有与圣父同等的神性。在基督的人性方面，奥古斯丁说：“只有子，乃是由童女马利亚所生，在本丢彼拉多手下被钉十字架上，葬了，第三天复活，升天。”<sup>④</sup>这实质上是肯定了圣子的人性。同时，奥古斯丁的内在三一说也十分注重三位格的个别性，也就是说圣父、圣子、圣灵在非本质或本体层面是三个不同的位格。这一点实质上为救赎论上耶稣基督必须具有的特质（即神性和人性寓于一个位格之中）提供了理论上的基础和前提。

其次，奥古斯丁一生的任务都在于识神和识己，二者并行不悖。于识神中识己和识己中识神，在奥古斯丁的著作中经常可以看到。但是，在奥古斯丁看来，识神和识己不是为了纯粹的认识，它们的目的在于寻找并拥有福乐，而基督教的福乐是与神对人的救赎息息相关的。正像宇威伯格所说的，奥古斯丁的识神和识己“首先是神学目的论的，而不是发生学的”。<sup>⑤</sup>我们看到，奥古斯丁的心灵三一说受柏拉图和新柏拉图主义的影响，从人的心灵中寻找三位一体神的痕迹。这种主张实质上肯定了人和神有着某种相通之处。奥古斯丁在一篇讲道中写道：“神创造了人的理性和心智的心灵，因此人可以接受神的光照。”<sup>⑥</sup>这里，奥古斯丁把心灵看成了“人可以接受神的光照”的原因和前提。这种思

① 凯利：《早期基督教教义》，第274页。

② 转引自麦葛福：《基督教神学手册》，刘良淑、王瑞琪译，校园书房出版社，1998年，第410页。

③ 同上，第329页。

④ Augustine, *On the Trinity*, 1: 4: 7.

⑤ 范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年，第393页。

⑥ Augustine, *Sermon, Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet, 23: 1.



想在神学人类学上有着非常重大的意义。当代神学家卡尔·拉纳主张人是圣言的倾听者，并且认为人身上有一种对启示的顺从能力。这种能力“是一种被动的能力，然而却是上帝对人所施恩宠的前提。”<sup>①</sup>也就是说，人要接受上帝对人所施的恩宠，就必须具有这种能力，这与奥古斯丁强调人有心灵才能接受神的光照的观点是一致的。而接受神的光照，对奥古斯丁来说，是与人的救赎密不可分的。在这个意义上讲，奥古斯丁的心灵三一说无疑具有非常重要的救赎论意义。

再次，奥古斯丁关于爱的社会三一类比思想彰显了上帝是爱的教条。根据《圣经》的描述，上帝正是基于他的大爱才实现对人类的救赎的。《约翰福音》写道：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”<sup>②</sup>也就是说，人得蒙救赎是神基于他的至爱赐下圣子而成就的。《约翰一书》也写道：“神差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，神爱我们的心，在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”<sup>③</sup>在这段话里，约翰直接把神的爱定义为圣子在十字架上成就的救赎。保罗也有类似的论述，他在《罗马书》里写道：“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”<sup>④</sup>从这些经文中，我们不难看出，爱在救赎中的作用和意义。因为神正是基于爱实现了对人类的救赎，没有神的爱就没有神对人的救赎，所以我们可以说，神的爱是救赎的前提和基础，用圣维克多的理查德的话讲就是“上帝作为爱要求圣子之被生”，进而受难、复活，实现对人类的救赎。奥古斯丁关于爱的社会三一类比无疑彰显了上帝是爱的教条，此乃其救赎意义的一个方面。另一方面，奥古斯丁认为，爱有三个互相依存、不可分割的要素，也就是圣维克多的理查德所讲的，爱“要求一种主体的多样性”，这一点对基督教的救赎也是非常重要的。因为倘若爱的主体只有一个，基督教特殊的救赎（即父差子成就救赎）也就不可能实现。

最后，我们看到，奥古斯丁的内在一一说强调圣子与圣父在本质上的绝对

① 卡尔·拉纳：《圣言的倾听者》，朱雁冰译，生活·读书·新知三联书店，1994年，第209页。

② 约 3：16-17。

③ 约一 4：9-10。

④ 罗 5：8。

同一和平等，这一点突出了圣子（即基督）的地位，从而也彰显了基督论以及与基督论密切相关的救赎论。尽管他也曾提到过“圣父是全部神格的原理”<sup>①</sup>，但在具体的论述中，他从未像东方教父那样把圣父放在三一论的中心位置上，而是把这一位置留给了圣子。他在《论三位一体》里写道：“基督是我们的知识，同时也是我们的智慧。他把有关短暂事物的信念植入我们之中；他自身显示了关于永恒事物的真理。通过他，我们走进他；通过知识，我们进入智慧。”<sup>②</sup>基督既是知识又是智慧，根据奥古斯丁的神学目的论，获得知识、拥有智慧就意味着享有上帝给予基督徒的福乐。基督的地位在奥古斯丁三一论述中的地位之高不言而喻。对此，西方的一位学者罗伯特·克鲁斯说：“对他（按指奥古斯丁）来说，宗教的革新最终有赖于认知真正的中保，并且认知那位中保的真理有赖于认知上帝三位一体的真理。”<sup>③</sup>而对耶稣基督这位中保的强调，无疑是将三位一体教义引向救赎论的一个重要步骤，因为基督论和救赎论是分不开的。

奥古斯丁内在一一说的这一特质（即重视基督的位格）在现代神学发展中有着诸多的共鸣和反响。自施莱尔马赫起，神学的中心转向基督论。施来尔马赫肯定耶稣基督是“真实的人”，并认为“‘上帝的存在’完整无损地处于基督之中”。<sup>④</sup>新正统神学创始人卡尔·巴特在早期强调基督绝对的神性，其所谓危机神学主张“人在地上，上帝在天上”，以及“人神之间，无路可通”。到了晚期，巴特更多地强调上帝的人性。但无论是早期，还是晚期，巴特神学的中心始终是基督论。他说：“耶稣基督的真理不是其他真理中的一种真理，而是‘这’（the）真理，……认识他就是认识一切。”<sup>⑤</sup>巴特的这种思想被称为“唯基督主义”。及至当代，基督论的探讨更是受到了前所未有的重视。武汉大学的段德智教授在一篇文章中写道：“许多当代宗教哲学家认为，当代基督教神学不应当从‘上帝圣父’起步，而应当‘由基督学起步’，即由耶稣基督谈论上帝、认识上帝，并理解上帝的存在；也就是说，构成当代基督教神学中心和起始点的应当是传统的‘创造有形无形万物’的作为圣父的上帝，而当是‘基

① Augustine, *On the Trinity*, 4: 20.

② Ibid, 13: 19: 24.

③ *Augustine and his Critics*, Edited by Robert Dodaro and George Lawless, London and New York, Routledge, 2000, p.42.

④ 汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社科文献出版社，2001年，第176页。

⑤ 转引自杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海译文出版社，2002年，第99页。

督的上帝’、‘基督中的上帝’……”<sup>①</sup>现当代神学这种重视基督论的态势与同时期人本主义的盛行是分不开的，从基督教神学的角度讲，是与对人的救赎和定位分不开的。这样一来，奥古斯丁内在一一说的救赎论倾向和意义就获得了当代的意义。

---

<sup>①</sup> 段德智：“试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命”，《哲学研究》1999年第8期，第48页。

## 结 语

诚如我们在前面所说的,三位一体教义包含着一个永恒的数学悖论,即 $3=1$ 。这意味着三位一体教义具有人类理性所无法全然了解的奥秘性。用后现代的术语讲,三位一体教义是荒谬的。这在宗教学理论上是有依据的。当代宗教学学者一般都认同保罗·蒂利希关于宗教的定义,即宗教是一种终极关怀(ultimate concern)。如果我们把这一定义与约翰·希克的思想联系起来,那么,这种终极关怀所关切的对象就是一种终极实存(ultimate essence)。显然,这一终极实存在本质上是无限的,而人作为有限的存在物在逻辑上是不可能尽悉作为无限的终极实存的。在我们看来,对三位一体教义的追寻正好印证了这一理论。

然而正像巴特所说的,“作为神学家我们应该谈论上帝,但是作为人我们又不能谈论上帝。我们应该明确……我们的应该和我们的不能够,并由此敬仰上帝。”<sup>①</sup>奥古斯丁无疑是一个神学家,因此他不得不说。在三位一体问题上,奥古斯丁出于当时神学争论的要求,在“信仰寻求理解”的精神支柱下,为我们提供了一种内在一三的阐释进路。但这一三一神学的进路并非完美,就连奥古斯丁本人也认为其论述中存在着诸多不如意的地方,比如三位一体教义的一些用语,以及类比的局限性等等。奥古斯丁本人也不排斥其它三一进路的可能性,他曾写道:“若他(按指读者)懂别人所说的,让他撇开我的书,甚至可随意把它丢弃,将力量和时间花在他所懂的书上”。<sup>②</sup>这种观点实质上承认了三一神学的诠释学本质。

当代哲学诠释学认为,对文本的理解和诠释是一个不断创造和生成意义的过程。很自然地,人们就会问,理解和研究三位一体到底有什么意义呢?德国古典哲学家康德在这个问题上给我们做出了一种答复,他说:“如果人们试图领会三位一体教义,那么,从字面意义的三位一体教义里就几乎不能获得任何实践意义;一旦人们认识到它超越了我们的所有概念,能够得出的实践意义就

① 杨慧林:《圣言·人言——神学诠释学》,上海译文出版社,2002年,第98页。

② Augustine, *On the Trinity*, 1: 3: 5.

更少了。……信仰原则所指的，不应是那被信仰的，而应当是那在一个实践的（道德的）意图里接受它是可能的和有目的的，尽管这并不能被加以证实，而只能被信仰。”<sup>①</sup>康德的意思实质上是说，研究三位一体教义本身是没有什么实际意义的，宗教的意义在于其伦理意义。对此，我们既认同，也有不认同的地方。认同的是研究三位一体教义本身的意义的确不是很大，不认同的地方在于宗教的意义也许不仅仅是其伦理的意义。事实上，我们在考察三位一体教义的过程中还可以挖掘出更多其它的意义。

历史上，三位一体教义在阿里乌派争论之后的很长一段时间里，我们很少发现三一神学的重大突破和进展。及至现代，新正统派神学巨擘卡尔·巴特重提三位一体教义，我们才看到三一神学的全新局面。但这个时代的三一之争已经不是传统意义上的三一之争了，也就是说，它已不那么注重三位一体教义本身的“三”和“一”之争了。这与我们这个时代的特质是分不开的。近代以来，受启蒙运动理性精神的冲击，基督教世俗化趋势日益明显。处于强势的科学理性精神不断侵蚀和弱化基督教在西方人意识领域的地位和作用。在这种现代性语境下，基督教神学家们无心探求“三”如何是“一”的奥秘问题，他们的旨趣在于如何使传统的三一神学应对这个不再神圣的社会，如何从传统的三一神学中挖掘出关涉人类和社会生活的有效信息。因而我们可以说，现代三一神学的争论的重心已经从传统的三一本身转移到与三一有关的人和社会上来。

从某种意义上讲，人类思想最终的落脚点都在于人自身。但是，在人本主义的终极平台上，是否应该有上帝无声有声的三一舞蹈，各系统的思想家们给出了不同的答案。本文的主人公奥古斯丁对三一论救赎之纬的重视无疑给我们提供了一种答案。当前，西方神学界很多学者都极其注重三位一体教义的这种救赎论或人学、社会学意义。比如，华裔加籍学者许志伟博士就将现代社会的种种问题归咎于对三位一体教义的无知，他说：“现代人在人际关系上，无论是在婚姻、家庭、机构、集团、社会、国与国之间所出现的摩擦、纠纷、破裂与冲突，本质的原因完全可归之为不认识三位一体上帝，以及不了解三一神观对人性观的真正意义。”并且认为“三一神的教义应该是现代人及其社会的一

---

<sup>①</sup> 康德：《学科间的冲突》，转引自莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海三联书店，1997年，第292页。

剂不可或缺的良药”。<sup>①</sup>这些话虽然说的有些绝对，但也确实反映了当代三一神学研究的一个最主要的方向，即注重三一神学的人学和社会学意义。我们在这里探讨奥古斯丁的内在三一说，目的也在于挖掘其人学和救赎论意义。正像瑞士神学家汉斯·昆所说的，“基督教信仰的‘核心’并非一种神学理论，而是相信上帝圣父通过其圣子耶稣基督在他的圣灵中以一种启示的、救赎的和解救的方式在我们当中工作着。”<sup>②</sup>如果本文能在这个方面有一定的见解的话，也算达到行文的目的了。

---

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年，第102页。

② 汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社科文献出版社，2001年，第83页。

## 参考书目

### 英文书目:

- 1、Augustine, *On the Trinity*, Translated by the Rev . Arthur West Haddan, B.D., Edinburgh, 1873.
- 2、Augustine, *On the Christian Doctrine*, Translated by J.F.Shaw, Ediburgh, 1873.
- 3、Thomas Aquinas, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Edited and Annotated by Anton C . Pegis, China Social Sciences Publishing House, 1999.
- 4、Paul Henry, *St.Augustine on Personality*, Villanova University Press, 1970.
- 5、*Augustine and his Critics*, Edited by Robert Dodaro and George Lawless, London and New York, Routledge, 2000.
- 6、*The Cambridge Companion to Plotinus*, Edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1996.
- 7、John F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press, 1967.
- 8、A. Hilary Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, Villanova University Press, 1966.
- 9、Henri I. Marrou, *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Human Values*, Villanova University Press, 1965.
- 10、Robert J. O'Connel, *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D.386-391*, Harvard University Press, 1968.
- 11、Millard J. Erickson, *God in Three Persons*, Baker Books, 1996.
- 12、*Nicene and Post-Nicene Fathers (St. Augustine Volumes)*, from Internet.

### 中文书目:

- 1、奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆,1963年。
- 2、弗朗西斯·费里埃:《圣奥古斯丁》,户思社译,商务印书馆,1998年。
- 3、沙伦·M·凯、保罗·汤姆森:《奥古斯丁》,周伟弛译,中华书局,2002年。

- 4、赵敦华：《基督教哲学1500年》，人民出版社，1994年。
- 5、许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年。
- 6、伯克富：《基督教教义史》，赵中辉译，宗教文化出版社，2000年。
- 7、王晓朝编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家评传》，东方出版社，2001年。
- 8、汉斯·昆：《基督教大思想家》，包利民译，社科文献出版社，2001年。
- 9、周伟弛：《记忆与光照》，社科文献出版社，2001年。
- 10、麦葛福：《基督教神学手册》，刘良淑、王瑞琪译，校园书房出版社，1998年。
- 11、凯利：《早期基督教教义》，康来昌译，中华福音神学院出版社，1988年。
- 12、穆尔：《基督教简史》，福建师范大学外语系编译室译，商务印书馆，1981年。
- 13、章力生：《系统神学》，来源于网上。
- 14、范明生：《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海人民出版社，1993年。
- 15、唐逸：《西方文化与中世纪神哲学思想》，东大图书公司，1992年。
- 16、凯伦·阿姆斯特朗：《神的历史》，蔡昌雄译，海南出版社，2001年。
- 17、赵敦华：《西方哲学通史》（第一卷），北京大学出版社，1996年。
- 18、亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，商务印书馆，1959年。
- 19、安德鲁·洛思：《神学的灵泉——基督教神秘主义传统的起源》，孙毅、游冠辉译，中国致公出版社，2001年。
- 20、安东尼·肯尼：《阿奎那》，黄勇译，中国社会科学出版社，1987年。
- 21、杨慧林：《圣言·人言——神学诠释学》，上海译文出版社，2002年。
- 22、卡尔·拉纳：《圣言的倾听者》，朱雁冰译，生活·读书·新知三联书店，1994年。
- 23、《圣经》（启导本），中国基督教协会，1998年。
- 24、《主题汇析圣经》，基道出版社，2001年。

#### 参考文章：

- 1、段德智：“试论当代西方宗教哲学的人学化趋势及其历史定命”，《哲学研



- 究》1999年第8期。
- 2、段德智：“宗教神学归根到底是一种人学——《宗教思想家论人生》总序”，载于《世纪之交的宗教与宗教学研究》（《珞珈哲学论坛》第四辑），武汉大学人文学院哲学系、宗教学系编，湖北人民出版社，2000年。
  - 3、许志伟：“位格与关系：从三一教义看中国上古文化”，载于《维真学刊》1997年第2期。
  - 4、刘小枫：“从三一论看现代文化语境中的信仰辩难”，载于刘小枫著：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997年。
  - 5、周伟驰：“三一神论的‘三’‘一’之争——奥古斯丁的心灵三一论路线及社会三一论对它的批判”，载于《道风汉语神学学刊》，1997年第7期。
  - 6、周伟驰：“社会三一论历史简述”，中国学术城网。
  - 7、刘城曦：“三一神论：无解的周边话题或生活信仰的中心焦点”，来源于网上。
  - 8、唐逸：“希波的奥古斯丁”（上、下），《哲学研究》1999年第2、3期。
  - 9、张荣：“‘Si fallor, ergo Sum’——奥古斯丁对希腊哲学的批判和改造”，《哲学研究》1998年第10期。

## 后 记

当我在痛苦和彷徨中艰难地决定不报考博士的时候，我的博士梦在理论上暂时亦或是永久性地幻灭了。那个时候，我寄希望于写一篇稍微像个样子的毕业论文。遗憾的是，由于自身资质、学力、学养等方面的缺陷和不足，也由于部分场外因素的干扰和影响，论文未能达到预期的水平和效果。对此，我倍感无奈和愧疚。

但不管怎样，论文是写完了。这要归功于我的老师们：我的导师段德智教授短短的几句话让我知道了什么叫做“嫩”，论文的题目、架构都是在他“短短的几句话”里最终确定下来的；论文的初稿出来后，段老师又用他的严厉戒除了我身上的浮躁，使我在论文定稿前的那段时间里能够静下心来读书、思考，这些于我都是至为宝贵的经历。武汉大学宗教学系的麻老师、宫老师、吕老师、郝老师、徐老师也为论文提出了许多宝贵的意见和建议。此外，不得不提的还有我的几位良师益友，他们是车桂博士、翟志宏师兄和杨蓉师姐：车老师为论文提供了不可或缺的资料，并且远在香港还打来电话关心论文的进度，委实令人感激；翟师兄为我从加拿大带回了论文必需的资料；杨师姐则在论文的修改阶段为我提出了许多中肯的批评和意见。这里，一并对他们表示最诚挚的谢意！

论文写完了，意味着我马上就要离开武大了。对这里的山山水水、花花草草，还有那令人难忘的人情景致，仅仅用“留念”二字是无法表达的。唯一想说的就是，期待重返、期待复归……

郭金波

2004年5月于武昌珞珈山