

淺談加采東大公會議

韓大輝

前言

加采東大公會議 (The Council of Chalcedon) 是第四次大公會議，於 451 年 10 月 8 日至同年 11 月 1 日舉行，在教會的歷史有重大意義，其幅度涵蓋政教的關係、神學的爭論、教會的分裂、宗座的首席權等等。當然，最核心的問題關乎基督二性一位的道理，此為反對歐迪亞 (Eutyches) 之單性論者 (Monophysites) 的異端，本文從教義發展的角度，描寫對基督奧跡的表述。

1. 會議的辭彙

加采東在其信仰的定斷，提到基督「按其天主性而論，與聖父同一性體；按人性而論，則與我人同一性體，(……) 具有兩個本性，(……) 結合在同一個位格和主體內。」這裡讓我們集中四個辭彙上：同一性體 homoousios，本性 physis，位格 prosopon 和主體 hypostasis。下文逐一解釋。

在 325 年尼西亞 (Nicea) 大公會議針對亞略 (Arius 269 – 336) 異端，已肯定基督享有的天主性與其聖父的完全一樣，為說明這點，教會還創了一個詞「同一性體」homoousios 來作此描述。此詞源於希臘文的 homo (同樣的)，和 ousia (本性、性體或實體)，教會將兩字

放在一起成爲形容詞 homoousios 同一性體的。

原來，ousia 是哲學用語，拉丁文是 substantia，有兩個用法。其一是述說人或事物本身爲一個獨立體 *ousia prote, substantia prima*，中文往往譯之爲「實體」，例如：稱柏拉圖爲實體，是說明他是一個獨立並不依附任何其他事物而存在的實體。其二是述說人或事物屬某類別 *ousia deutra, substantia secunda*，中文往往譯之爲「性體」，例如：將「性體」應用在柏拉圖身上，是說明柏拉圖是屬人這個類別，具有人的一切性質，他與孔子、保祿、若望等個別的人（即實體），同屬人的「性體」。

在君士坦丁堡和尼西亞的信經中已說明，耶穌基督與聖父 *homoousios*，中文在禮儀上的信經翻譯爲「同性同體」，其義是指基督原是父的惟一聖子，兩者原爲一體，「父在子內、子在父內」。從聖三論來說，父、子、神不但同一性體也是同一實體。三位分明，但作爲同一實體，數目是一。即使子降生後，仍是如此。

在第四世紀，一般避免用此詞說基督與人同性同體，正因爲基督並非和人成爲一個實體，數目非一。可是，在厄弗所（Ephesus）大公會議 431 年後，爲了擺平當時亞力山大里亞神學（簡：亞派）和安提約基亞神學（簡：安派）的爭論，教會在 433 年便出了一個所謂「合一公式」（*formula of union*），其中就說明基督「與人是同一性體」，意指基督享有完整的人性，故就「性體」而論，我們同屬人類。

此外，*physis* 一詞頗難處理，此詞可解作自然（即與生俱來而非後天加工的），或解作本性，應用在人和事物上，又或解作獨立的個

體（而在此個體上具有一些特性）。在第四世紀，此詞並不應用在降生聖言的人性上，因為祂的人性並非自然，與生俱來便如此的，而是有別其他人的本性，完全超自然，由聖言所攝取及提昇，以致祂本身不但沒有罪，沒有那個像一般人可以有犯罪可能性之位格、或主體、或理性的靈魂。這樣的說法有曖昧之處，為保證所攝取之人性是真實的，教會便肯定基督如眾人一般有理性的靈魂。

亞歷山大學派的亞玻林 (Apollinarius 315 – 392) 為抗衡亞略異端，聲明降生的那一位是與父「同性同體」的聖言，在降生事件中聖言攝取了人的肉身，就是主耶穌基督，在祂內聖言是主體，那麼亞玻林便推斷，耶穌基督沒有理性的靈魂。這個推斷是錯誤的，因為亞玻林之說法是否認耶穌完整的人性。當然無人體驗過，究竟在祂內聖言和理性靈魂如何運作，但教會認為要確保基督救主完整的人性，因為「不被攝取，便不被救贖」，這是救援論的論據，若基督沒有攝取人的理性靈魂，人的靈魂如何得救？雖然，亞玻林的錯謬被糾正，但仍然有人繼續強調以 *physis* 一詞表述降生後的聖言仍是一個，不是兩個。基本上，這是亞派的神學，從亞玻林的老師亞大納削 (Athanasius 296 – 373) 及至後期的濟利祿 (Cyril of Alexandria 370 – 444) 也是如此。

單性論者 *monophysites*（此詞源於希臘文 *mono* 單一 + *physis* 本性，但由於 *physis* 是在文法上是陰類，*mono* 變成 *mia* 陰類的寫法）。當有人認為基督只有 *mia physis*，就要看是「單一本性」還是「單一個體」？例如：亞派的濟利祿有一個口號：降生聖言的單一 *physis* (原文 *mía physis tou Theou Logou sesarkoméne*) 如果中文譯成「單一本性」就對他不公了。他想說，即使聖言降生了，一切屬性和活動仍歸屬於

聖言，由於聖言是天主，那麼童貞瑪利亞就是天主之母 (theotokos)，她所生育的是原原本本的那位單一的聖言。這樣 mia physis 之論說尚是正統的，但誰若堅持 mia physis 的口號，而拒絕降生的聖言身處在兩個本性 (en dyo physeis)：天主性和人性，那麼這人就是以 mia physis，指稱聖言在降生後只有單一本性（即屬聖言原有的天主性），那就是否認基督的真正人性。

那些把 physis 當作獨立個體來看的人，他們本身並不是真正的單性論者，但一定不能接受任何兩性論者 (diphysites) 的語言，就如後期的歐迪亞 (Eutyches) 自己也不察覺其中玄機，衍生了歐派的單性論 (Eutychean monophysitism)，雖然歐派以他命名，但歐氏本人的學識和了解達不到真正歐派單性論者 (異端) 的層次，無論如何，他們把加采東教長們、教宗良一世和整個西方教會因牽涉兩性論而一併拒絕。

同理，誰若以 dyo physeis，說基督內有兩個主體或位格，那是異端 (下文再述)，若說在祂內有兩個本性，那是正統。

再者，hypostasis 也有困難，如熱羅尼莫所言，因為此詞與 ousia 有一樣的涵意，也與拉丁文的 substantia 相仿。在亞派的語境中，它可指個體，亦可說成類別，即個體，在亞大納削的著作中，此詞 hypostasis 在不同的情況中論述三一天主，可指三位的「位」，又可指三位共享的天主性的「性」。良用拉丁文 persona 的位格觀念，加采東便得到照明，但為了防止 hypostasis 有誤解，便加上 prosopon 一詞，使 hypostasis 是解作自立體或主體或位格之意。

最後，*prosopon* 亦易引起誤解，此詞在希臘文是指舞台的角色或面具，也引申為獨立的位格。為描寫天主內的三位，可用 *tria prosopa*，但須慎用。在舞台上同一個人為了演不同的角色會帶不同的面具，若用此例說明天主聖三的道理，便大有問題。如第三世紀的沙伯利奧（Sabellius）所言 *tria prosopa mia hypostasis* 便是一例，他強調三個面具（而非位格）一個主體（天主）。就文字的直接比對，他的三位一體公式看來和戴都良（Tertullian）的拉丁公式 *tres personae una substantia* 不相伯仲，但後者的 *persona* 是指獨立的位格而非面具或形式，即是三位在同一性體。為此，當教宗良一世用 *persona* 描寫基督的位格已足夠，但在加采東的定斷，便要將 *prosopon* 和 *hypostasis* 一起用，方能排除誤會。

有了 *physis* 本性和位格 *hypostasis* 的觀念，但仍有不少問題衍生出來。以人為例，每個人有其人的本性，按此本性就有其位格，若說基督有天主性，就有聖言位格，同時祂有人性，那麼就有人的位格，這是安派的兩性論者的學說，為避開此說，亞派的單性論提出聖言降生後既然只有一個位格，那麼就有一個本性。加采東深知兩難，便決定二性「結合於一位」（*henosis kath'hypostasin*），而不說那位降生者由（*ek*）兩個本性而來。

兩性結合於一位是加采東的肯定，有關位格是指聖子，當祂降生時，天主性和人性的結合（*henosis*）發生在惟一和同一個聖子身上。可是，只有在後期的大公議會更清楚指出，基督雖只有一個位格，其活動（*energeiai*）分別屬於聖子本身的天主性和人性，簡言之，祂有天主性和人性的活動，同理，基督的意願（*theletai*）也分別屬於聖子本身的天主性和人性，簡言之，祂有兩種意願。

2. 會議的緣起

教會在尼西亞大公會議為反對亞略異端，重申基督是與天父「同性同體」(homoousios)，又在君士坦丁大公會議，再確定基督的人性，其人性包括基督具有理性的靈魂。

其後，又發生安提約基亞奈斯多略 (Nestorius of Antioch 約 381–451) 的異端，由於他強調基督有兩個本性 (physis)，從而說出基督的位格乃由聖言位格 (logos-prosopon) 和人子位格 (anthropos-prosopon) 所疊合 (synapheia) 而成為基督位格 (christos-prosopon)，那麼，生自聖母瑪利亞的那位是基督，聖母是基督之母 christotokos，而不能稱為天主之母 theotokos。如此，疊合論導至奈氏否認傳統的「屬性交流」(communicatio idiomatum)，即否認基督在誕生於瑪利亞可說成天主誕生於瑪利亞，當然，這種說法是異端。濟利祿曾兩次致函給奈氏加以糾正。這樣就開始亞派和安派的神學之爭。奈氏肯定基督有兩性是對的，但說基督由兩個位格的疊合，便開始出錯。濟氏以「本性的結合」henosis physike 糾正奈氏「位格的疊合」synapheia，降生聖言的單一本性 mia physis 說明由聖母所生的那位是天主 theotokos。在 431 年皇帝在厄弗所舉行大公會議，由於會議之始，安派的教長未到，亞派便佔了上風，濟氏被接納，奈氏遭譴責，但爭論尚未了結。為平息雙方的爭拗，安提約基亞的若望提出塞魯斯的德奧多勒 (Theodoret of Cyrus 393-457) 撰寫信經。公元 433 年，濟利祿採納這信經，並只提出少許修改就成為「合一公式」(formula of union) 或稱為「厄弗所信經」(Creed of Ephesus)，此公式避重就輕地說明了在基督內天主性和人性的結合 (henosis)，祂既與父同一性

體，也與人同一性體。即使如此，上述兩派神學對單性或兩性仍爭論不已。

君士坦丁堡宗主教普羅克魯斯 (Proclus) 在 434 – 446 年間，爲使安派和亞派兩方妥協，就不用濟氏降生聖言的 *mia physis*，而轉用單一位格 *mia hypostasis*，所以聖言降生時，其天主性和人性結合於單一位格上。上文已交代，就內容來說，濟氏的 *mia physis* 和普氏的 *mia hypostasis* 是大同小異，當然用語則不同。然而，此舉卻遭反對。歐迪亞 (Eutyches 378 – 475) 是最具代表性的反對者，他是君士坦丁堡城外的隱修院院長，權下約有 300 多位隱修士，他本人並非學者，但受人尊重。在神學上，他擁護濟利祿的 *mia physis*，全力反對兩性論，又將普氏說成奈派 (Nestorian) 的異端。

濟利祿的公式降生聖言的單一 *physis* (即 *mia physis tou theou logou sesarkomene*)，雖源自亞大納削，但也是亞玻林 (因否認基督的理性靈魂遭教會譴責) 所用過。歐氏卻認爲不推崇單性論，就會墮入奈氏的異端。這些隱修士雖過苦修出世的日子，但爲了生計，也會到處化緣行乞，故稱爲化緣者 (*mendicantes*)，當宗主教奈斯多略禁止用天主之母的稱號，這些化緣者便興起新的運動反對奈氏，到處求助，引起獲得亞派的支持。

話說回來濟氏的公式 *mia physis* 有幾個涵意，一是指聖言成人，但仍保持其本性、位格和屬性；二是聖言所取的人性並非完全不變，因爲此人性已在攝取的一刻已獲提昇，也因此其屬性也相應獲提昇。這種說法是爲確保聖言本身在取人性時絕對沒有改變，但此說也容易誤導，讓人以爲基督的人性並非完全真實的。

德奧多勒 (Theodoret of Cyrus) 屬安派神學家，在 447 年曾寫書與化緣者討論，並評單性論之不足，指出歐迪亞之誤解，在提倡基督與人「同一性體」之餘，亦聲明基督有兩性，但只有一位。有別於奈氏，他接受「屬性交流」論和「天主之母」的稱號。

教宗大良一世 (Leo I the great 440 – 461 在位) 加以解釋：聖言降生後仍毫不受損地持有兩個本性的所有屬性，祂攝取奴僕形體，但卻沒有染罪，人性提昇，但天主性沒有削弱。

歐迪亞本人的意念並不清晰，難以成為歐派單性論者，教宗良認為他無知，但歐氏盲從濟派 (Cyrillians)，只知反對奈派 (Nestorians) 的兩性論。歐氏從不接受厄弗所大公會議的合一公式所述的「祂與我們同一性體」。他只接受在聖言降生後只有一個 *physis*。無論如何，他在信仰上也出現問題，就是否認教長們在信仰的表述上具有釐定準則的權威 (canon of faith)。

在 448 年君士坦丁堡宗主教弗拉韋 (Flavian) 邀請歐氏出席其地方會議，並向他提出以下的基督論公式：「我們宣認，聖言降生後，是一位出自兩個本性。」然而，歐迪克拒絕這項公式，並表達他的基本立場：「我宣認在二性結合以前，我們的主曾出自兩個本性，但在結合後，我只信其單一本性 *mia physis*。」同時他也拒絕承認基督與人「同一性體」，因而被指為異端者，並遭絕罰。他向教宗良一世上訴，其後，教宗致函弗拉韋 (Tomus ad Flaviaum) 又稱教義書函 (*epistola dogmatica*)，肯定對歐迪克的譴責。

可是歐氏有強人撐腰，他和皇帝戴奧道斯 (Theodosius II) 的宦

官交好，也得皇帝歡心，在信仰上他持守 *mia physis*，這是濟利祿的公式，當時亞歷山大里亞宗主教第歐斯哥（Dioscorus +454）原是濟利祿的總執事，約於 444 年成爲宗主教，當然支持歐迪亞。

皇帝要求開大公會議處理神學之爭和歐氏的上訴，會議在 449 年厄弗所舉行，教宗同意，並派其代表參加，準備在會中讀他的教義書函，第歐斯哥受皇帝委任爲主席，出席的主教約 127 人，但簽名的卻有 135 位。簡言之，第氏大權在握，拒讀教宗教義書函，平反歐氏，絕罰弗氏。

事後，第氏又擴展自己的勢力，成功地委任他的人成爲重大教區的主教，包括安提約基亞和弗拉韋之後的君士坦丁堡教區，加上他有宮廷強人的支持，甚至他認爲自己在東方的勢力足以壓倒羅馬，竟在厄弗所聯同十位主教，指教宗的教義不符單性論，甚至要向他施予絕罰。

教宗良一世當然譴責 449 年厄弗所大公會議無效，稱之爲「盜集」*latrocinium* 並要求皇帝在意大利召開大公會議。可是皇帝不理，於 450 年六月間，他墮馬而死，由其姊妹寶爾各利亞（Pulcheria）繼位，而她則讓位於夫婿馬西翁（Marcian）大將軍。兩位都支持良一世，並決定在加采東召開大公會議，而他們可從旁協助。

3. 會議的過程

參會人數約有 600 之眾，比以前三次的大公會議，這是人數最多的一次。

會議由教宗代表團的領隊柏斯加辛（Paschasinus）作會議主席，在第一期會議 10 月 8 日，主席抗議亞力山大里亞宗主教第歐斯哥宗主教的出席，然後正式控訴 449 年厄弗所的盜集，終於在主教們的同意下，弗拉韋及其跟從者得到平反。

在第二期 10 月 10 日，主教們研究有關文件，以評斷教義問題，這些文件包括尼西亞和君士坦丁堡大公會議的信經，兩封濟利祿的信，即寫給奈斯多略的第二函和在 433 年給安提約基亞的若望，然後是教宗良一世的教義書函。所有文件都獲同意，然後一致認為良一世的書函正說明伯多祿發言了。從教義上看，濟氏的信反對了奈派的二元論（即兩個位格的疊合），良反對了歐派的單性論。

第三期 10 月 13 日第歐斯哥因帶領盜集和其他罪行受到譴責和判罰。

第四期有兩個會議分別在 10 月 17 和 20 日舉行。雖然濟利祿、良一世和前三次的大公會議，都沒有矛盾，可是，事實上，不同派別對這些說明有不同的明瞭，各有各說。為此，在皇帝代表強烈要求一個綜合的說明，有些人認為尼西亞君士坦丁堡的信經已夠，最後教長們同意這信經確是不變的綱領，但濟利祿和良的書信只是附加解釋，為免得有人重蹈覆轍，誤解信經，便願意製定一個共同的信仰表述，以示教會確信不疑的內容。在這一期中，教長們除了肯定教宗良的聲明，也寬赦當日參與盜集公議會的主教。然後，又查究歐派人士及其在亞力山大里亞的影響。

第五期會議特別重要，10 月 22 日舉行，草擬一份信仰的定斷（希

臘文 horos, 英譯 definition) 並不容易, 大會很難達至共識, 最後皇帝的代表找到出路, 就是要教長們表態, 究竟要第歐斯哥的看法「只接受源於兩個本性的一位, 拒絕那位有兩個本性」, 還是良一世的說法「在同一個子內有兩個本性, 兩者不混淆、不變更、不分割、不分離。」結果, 教長們呼喊: 我們所相信的就如良的一般, 因為良持有的是正統的信仰。最後, 皇帝代表要求他們除了綜合了前三次大公會議的信仰內容, 還要加上良的公式, 可說這是該次大公會議最有特色的地方。

第六期 10 月 25 日公讀信仰的定斷, 皇帝和國家顯要都在場聆聽, 其後, 大家都歡呼贊同, 使信仰有一個非常隆重的宣認。

往後的第七至十六期的會議 (直至 11 月 1 日) 都處理教會牧養和管治上的問題。

4. 會議的定斷

是次大公會議並沒有新的信經, 卻有一個清晰的定斷 (definition-horos)。下文的分部及分節數字是為方便了解而附加上去。

第一部分 (有關過去大公會議的宣稱)

- 1 步武神聖教父的芳蹤,
- 2 我們一致教人宣認
- 3 惟一及同一聖子、
- 4 我們的主耶穌基督,
- 5 具有完全的天主性和完全的人性,

- 6 是真天主而又是真人，
- 7 即具有理性的靈魂和肉身，
- 8 按其天主性而論，與聖父同一性體；
- 10 按人性而論，則與我人同一性體，
- 11 在各方面與我們相似，只是沒有罪過。
- 12 祂按天主性而論，是在萬世之前，由聖父所生；
- 13 但按人性而論，則在近世，爲了我們並爲了我們的得救，由天主之母童貞瑪利亞所生。

第二部分（有關兩性結合於一位的宣稱）

- 14 祂被承認爲惟一及同一基督、主、獨生子，
- 15 具有兩個本性，
- 16 兩者不混淆、不變更、不分割、不相離。
- 17 但兩個本性的區別絕不因它們的結合而消失，
- 18 反而保持兩個本性各自的特色，
- 19 結合在同一個位格和主體內。
- 20 祂本身並不分成或劃分爲兩個位格
- 21 卻仍是惟一及同一的獨生子
- 22 天主聖言和主耶穌基督

第三部分（整個教導與舊約、新約和信經中的連繫）

- 23 就如先知們以前所說的，
- 24 同一耶穌基督所教的，
- 25 和教父們的信經中所傳的。

這信仰的宣認 (homologein) 乃承繼前人：神聖的教父們。當然，這是訴諸權威。整個定斷由一個結構複雜的句子形成，從屬於「我們一致教人宣認」，而所宣認的是「惟一和同一（的兒子）hena kai ton auton」，此表述是重複地應用，這裡當然是受到濟利祿的影響，在基督內只有一位，不論在降生前或後，都是同一位惟一的聖子。「惟一及同一聖子、我們的主耶穌基督」共出現了三次。

良一世的教義書函非常重要，可說是拉丁教會對東方教會的神學一個強有力 and 清晰的照明。於 449 年 6 月 13 日他致函給弗拉章，並支持他反對歐迪亞的立場。書函綜合了戴都良和奧思定的看法，在惟一基督的位格上有兩個本性，有別於濟利祿 *mia physis* 的說法。

首先，良因此肯定基督雙重的「同一性體」與天主與人，有雙重的「受生」，一次在永恆受生於父，另一次在時間中受生於聖母瑪利亞，為此聖言擁有兩個本性。

其次，良以單一位格作為兩性結合的基礎。此單一位格並非兩者合併的第三產物，而是那永遠便在的聖言，即使聖言攝取人性時，沒有新的位格（主體）出現，仍然是固有的聖言位格。兩性結合於一位時，兩者的屬性仍得以完整地保留。。

其三，良重申「屬性交流」的教導，他所用的「不混淆、不變更」是特別針對亞派所持：基督的人性已受聖言所提昇以至迷失在其天主性內或因而有所變更。「不分割、不相離」是針對安派所言：兩性只是疊合，猶如一方所行與另一方無關。「屬性交流」乃基於位格只是一個，而有兩個本性，既可說人子從天而降，又可說天子在童貞女

身上取得血肉而誕生，既可說天主子被釘在十字架上和被埋藏，儘管祂只在人性中受苦。這是因為自永遠與父同一性體的惟一聖子活在人性的軟弱中。

5. 會議的簡評

首先，加采東走出了聖經語言，在對基督是真天主真人的肯定上，用了當時文化和哲學提供的辭彙。始終人面對基督奧跡，言則有盡，意則無窮，大公會議無意用語言完全涵蓋奧跡，但卻有助澄清意念，表達合乎聖經的原意，持守從宗徒傳下來的信仰，其定斷亦成爲信仰的準則（*regula fidei*）。

第二，加采東突破純理性的思想框框。文化所提供的二性結合一位所用的哲學觀念「性體」、「本性」和「位格」都是多義性的，容易產生誤會，故此在加采東的定斷中，用了四個「不」來限制其辭義。單性或兩性的論證，各有長短，但最終教會要脫離這些辭彙背後哲學的控制，回到原有教會「宣告」基督奧跡的意義上。祂是真人真天主。事實上，在 457 年的一個爲學習加采東的主教會議上，其中一位所言，正好反映了當時意見：「我們所提的是漁夫（宗徒）而非亞里士多德（哲學）的說法」。

第三，加采東見證了信仰和理性的融會貫通。儘管人們意圖理解奧跡的內容，但天主子民的信仰意識（*sensus fidei*）始終受到聖神的潛移默化，能在關鍵時刻，發揮力量，光照理性，思維更優，使神學的交流緊扣教會的宣告，使奧跡更具可信性。

第四、基於當時一些人為因素，加采東之後，教會有分裂現象。由於第歐斯哥的勢力猶在，再加上有些隱修士受歐派單性論者影響，謠傳奈派在是次大公會議中死灰復燃，很多主教回到教區，不提會議的定斷。好些問題，未能及早解決，形成偏見，不利共融。

第五、始終聖神的臨在是明顯的，因此教長們受到照明，對基督的奧跡能有一致的肯定。假如沒有聖神，教會在這時期早就陷入希臘文化的羅網，禁錮在人性思維中，一蹶不振。西方教會的拉丁神學今次發生重大影響，有賴良一世的領導，此事也顯出教宗的神恩：在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她（瑪 16:18）。

參考書目：

Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (Bologna: EDB 1999) 285-310.