

《尼西亞信經》與聖三神學

黃克鏞

前言

「我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。我信唯一的主，耶穌基督，天主的獨生子。祂在萬世之前，由聖父所生。祂是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體，萬物是藉著祂而造成的。祂為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下。祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人。祂在般雀比拉多執政時，為我們被釘在十字架上，受難而被埋葬。祂正如聖經所載，第三日復活了，祂升了天，坐在聖父的右邊。祂還要光榮地降來，審判生者死者，祂的神國萬世無疆。我信聖神，祂是主及賦予生命者，由聖父聖子所共發。祂和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮，祂曾藉先知們發言。我信唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。我承認赦罪的聖洗，只有一個。我期待死人的復活，及來世的生命。亞孟。」
(《尼西亞信經》)

這篇教會古代的信經涵蓋了基督宗教信仰的主要內容，這信經按照聖三的架構，宣認基督徒對天主聖父，聖子，及聖神的信仰。信經主要可分為兩部分，以「我信聖神」為分界線。這兩部分內容分別由二屆大公會議欽定：第一部分由尼西亞第一屆大公會議（325）欽定，在教會歷史稱為《尼西亞信經》；第二部分由君士坦丁堡第一屆大公會議（381）欽定，君士坦丁堡大公會議採

納了《尼西亞信經》，並補充了「我信聖神」的部分，合併起來稱為《君士坦丁堡信經》¹。

尼西亞第一屆大公會議是為了回應亞略異端而召開，這異說來自亞略本人（Arius, 約 250—336），他否定天主子，或聖言，的天主性。信經首先宣示天主父是創造者，然後明確宣認天主子與父的關係：祂是「出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體。」

從「我信聖神」開始，是信經第二部分，由君士坦丁堡第一屆大公會議完成。與《尼西亞信經》合併起來，成為《君士坦丁堡信經》。信經第二部分的主題是有關聖神的信仰內容，當時有「馬賽道尼派」（Macedonians），及「聖神受造派」（Pneumatomachians），反對聖神具有圓滿的天主性²。君士坦丁堡第一屆大公會議便是針對這些異端而召開。

本文將討論《君士坦丁堡信經》（在禮儀經本稱為《尼西亞信經》）的兩部分，為了每一部分舉行了一屆大公會議，對付不同的異端，確認聖言和聖神的天主性。本文也介紹與異端者辯論的教父思想，其中貢獻重大的首推亞歷山大的亞大納修（Athanasius of Alexandria, 296—373），以及卡帕多細亞的三位教父，尤其重要的是凱撒勒雅の巴西略（Basil of Caesarea, 329—379）的貢獻。

1 這篇《君士坦丁堡信經》，在今天教會使用的禮儀經本也稱為《尼西亞信經》；本文題目的《尼西亞信經》是按照禮儀經本的意思。

2 “Pneumatomachians” (Spirit fighters) 有聖神敵對者之意，敵對的理由是認為聖神是受造物，為此，也譯作「聖神受造派」。

1 · 《尼西亞信經》

(一) 亞略主義

亞略是一位亞歷山大的司鐸，亞略主義指來自他的思想潮流。由於亞略的理論在尼西亞大公會議受判罰，他的著作被毀了，沒有保存下來，只留下數封書信。因此，後世只能從與他爭論者的著述中，看到亞略的理論³。

亞略可以稱為不妥協的一神論者，他最主要的理論是否認聖言的天主性，主張只有父是唯一的天主。亞略稱聖言是「受造的」，認為也可以稱之為「受生的」，但不是生自父的性體，卻是父的意志，使他從虛無達致存在。事實上亞略是以「受造」的觀念解釋聖言的「受生」。因此，亞略視聖言為受造物，是第一一個，且是最完美的受造物。他不是從永恆受造，卻有時間的開始。亞略的一句名言是：「曾有一段時間，聖言不存在」⁴。

他被稱為天主子，是藉著「繼嗣」（adoption），憑著恩寵，成為天主子。他沒有天主的性體，因為天主的性體是不能通傳給別者的。聖言既然是受造物，他便有受造物的欠缺。他對天主只擁有不完整的認識，他本身是有變化的，甚至可以犯罪，即使他事實上沒有犯罪⁵。

亞略的理論自 320 年開始在亞歷山大散播，亞歷山大城主教亞歷山大（Alexander of Alexandria, d.328），為了防止這異端引起

3 參 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, revised edition, San Francisco: Harper & Row, 1978, 227.

4 同上，228。

5 參〈亞略主義〉，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，臺北：光啓文化，1996，301-302。

的混亂在亞歷山大蔓延，遂召開地區會議，對亞略的理論加以譴責。亞略拒絕屈服，他離開亞歷山大，來到了巴勒斯坦、敘利亞、小亞細亞一帶，有不少追隨他的人，其中包括著名的凱撒勒雅⁶的歐瑟比奧（Eusebius of Caesarea, 約 265 —339），和尼哥米迪的歐瑟比奧（Eusebius of Nicomedia, 約 d.342），亞歷山大主教則致書東方及西方的主教，說明事件的真相。如此，一個本來是地區性的爭論，成了影響整個東方教會的事件⁶。

（二）亞大納修：救恩論證

抨擊亞略異說，及捍衛正統信仰，最有力的人物是亞歷山大的亞大納修。在舉行尼西亞第一屆大公會議時，亞大納修還是一位執事，他伴隨亞歷山大的主教參加大公會議。會議後數載，328年，繼位出任亞歷山大城主教。畢生不遺餘力推揚尼西亞大公會議的訓導。

尼西亞大公會議中與亞略辯論，維護基督天主性時，亞大納修格外採用以下兩項論據⁷，首先，亞大納修表示，教會的禮儀崇拜是教會信仰的表現，教會因父，及子，及聖神之名施行洗禮，這是教會最基本的聖事，這表示信徒信奉聖父，聖子，聖神享有同等的尊榮和地位，同是信徒救恩的泉源。其次，為了證實聖言的天主性，亞大納修提出的「救恩論證」（*soteriological argument*）是格外有力的憑證。信徒宣認耶穌基督是人類救主，使人類與天主修和，那麼，祂本身必須是天主降生成人，才能成為天主與世界的中保，完成人類的救恩。

⁶ 同上。

⁷ Kelly, *Early Christian Doctrines*, 233.

約在 318 年，亞大納修完成《論聖言降生》（*De Incarnatione Verbi Dei*）一書，亞大納修發揮他的救恩理論，這理論可以綜合於他的一句名言：「天主聖言成為人，為了使人成為天主⁸。」東方教會稱救恩為人的「天主化」（*divinization*），亞大納修將「天主化」與創造的啟示連接起來，《創世紀》稱天主按照自己的「肖像」（*image*）創造了人（創 2:27），聖師表示聖言是天主的真像，人便是按照聖言這肖像受造的，是聖言真像的副本。由於人犯了罪，違背了天主，在人身上的天主肖像受了損傷。因著天主無限的仁愛，祂決意彌補在人身上受到破壞的天主肖像⁹。但這工程人無法由自己完成，因為他只是天主肖像的副本，再加上是受了損傷的。必須由聖言，天主的真像，親自完成這「再造」的工程，聖師稱：

人不能完成這事，因為人只是按著這肖像受造；天使也不能完成這工程，因為他們也不是天主的肖像。必須由聖言親自降來，因為只有祂，父的真像，才能完成人的「再造」（*re-creation*）；人是按照聖言的肖像受造的¹⁰。

亞大納修表示，天主肖像的一個基本特徵是永生不死，不腐朽。人犯罪，破壞了天主的肖像，失落了不死、不腐朽的本性，死亡和腐朽成了人的命運。聖言瞭解，除非祂經歷死亡，將無法使人從死亡與腐朽的掌握中獲得解救；但永生的聖言是不能死亡的，因此，聖言取了人有死的肉軀，親身經歷死亡，使人從腐朽

8 Athanasius, *De Incarnatione Verbi Dei*, 54; available via <http://www.saintmark.com>.

9 *De Incarnatione*, 13 and 16.

10 *De Incarnatione*, 13: "What else could He possibly do, being God, but renew His Image in mankind, so that through it men might once more come to know Him? And how could this be done save by the coming of the very Image Himself, our Savior Jesus Christ? Men could not have done it, for they are only made after the Image; nor could angels have done it, for they are not the images of God. The Word of God came in His own Person, because it was He alone, the Image of the Father Who could recreate man made after the Image."

獲得解脫。亞大納修表示，基於人類「互相關連」（solidarity）的特性，聖言在一人身上完成的工程，其效果可以普及於全人類：

自然地，透過永生天主子與我們人性的結合，一總人都藉著復活的許諾，穿上了不腐朽的神恩。因著人類互相關連的特性，當聖言寓居在一個人身上時，隨著死亡而來的腐朽，便失卻它在眾人身上的控制力量¹¹。

亞大納修指證聖言取了人性，擁有人的身體，透過這身體聖言完成兩種不同性質的行動，從一方面看，聖經敘述祂的出生、及吃喝等行動，表明祂的身體是實在的，不是一種表現而已；從另一方面看，聖經也敘述祂透過人的身體完成不尋常的行動，如變水為酒，步行海面，增餅吃飽數千人，行治病、驅魔等奇跡；通過這些行動，耶穌證實自己是「天主子」：「當祂的天主性隱藏在人性內時，透過祂身體的行動仍宣示自己不僅是一個人，而是天主的德能及天主的聖言¹²。」亞大納修一再表示，耶穌通過所完成的不尋常的行動，表明自己不僅是人，也是天主¹³。亞略異端的基本理論是否認聖言的天主性，亞大納修提出人類救恩的理論，稱救恩為「天主化」，說明必須天主親自降來，才能完成人類的救恩。如此，亞大納修以救恩理論證實聖言具有天主性。

11 *De Incarnatione*, 9: “Naturally also, through this union of the immortal Son of God with our human nature, all men were clothed with incorruption in the promise of the resurrection. For the solidarity of mankind is such that, by virtue of the Word’s indwelling in a single human body, the corruption which goes with death has lost its power over all.”

12 *De Incarnatione*, 18: “When His Godhead is veiled in human nature, His bodily acts still declare Him to be not man only, but the Power and Word of God.”

13 *De Incarnatione*, 16: “The Word submitted to appear in a body, in order that He, as Man, might center their senses on Himself, and convince them through His human acts that He Himself is not man only but also God, the Word and Wisdom of the true God.”

（三）尼西亞第一屆大公會議（325）

西元 324 年君士坦丁皇帝（Constantine I, 324-337）統一羅馬帝國，由於亞略主義與教會傳統信仰的衝突，破壞了教會的共融，也妨礙了帝國的團結合一。為了免除這種分裂的現象，君士坦丁大帝遂於 325 年召開尼西亞第一屆大公會議，在尼西亞的宮廷內舉行，約三百多名主教參加，大部分是來自東方教會的主教。皇帝的目的是希望教會雙方的對立能獲致更大的協調，這樣也能增進帝國的合一¹⁴。

尼西亞第一屆大公會議的特殊成果是欽定《尼西亞信經》：

「我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。我信唯一的主，耶穌基督，天主的獨生子。祂在萬世之前，由聖父所生，即由父的性體（ousia）所生。祂是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體，萬物是藉著祂而造成的。祂為了我們人類，並為了我們的得救從天降下，成了血肉，及成為人。祂在般雀比拉多執政時，為我們被釘在十字架上，受難而被埋葬。祂正如聖經所載，第三日復活了，祂升了天，坐在聖父的右邊。祂還要光榮地降來，審判生者死者，祂的神國萬世無疆。我信聖神¹⁵。」

14 教會初期的大公會議都是由皇帝召開的。

15 DS 125; 參輔仁神學著作編譯會編譯，《公教會之信仰與倫理教義選集》，臺北：光啓文化，2011，53-54。日後君士坦丁堡第一屆大公會議，採用這篇信經，並略加修改。例如，原本的尼西亞信經在論及聖言降生時，沒有提及聖神和童貞瑪利亞的參與，這參與是君士坦丁堡大公會議加上的。

按照學者的研究，這信經大概是凱撒勒雅地區，慕道者受洗時誦念的信經。在尼西亞大公會議中，首先譴責了亞略異端，然後由凱撒勒雅主教歐瑟比奧宣讀這篇信經，這信經獲得與會神長一致贊同¹⁶。

《尼西亞信經》是按照聖三架構，宣發對聖父，聖子，聖神的信仰。首先宣認天主父是天地萬物的創造者；繼而集中于天主子身上，明確宣認聖子與聖父的關係：子與父同性同體。信經也宣認聖子降生成人，死而復活，完成了救贖人類的工程。至於有關聖神的信仰，信經只以最後一句話表達：「我信聖神」。事實上，教會關於聖神的信仰須等待下一屆大公會議，即君士坦丁堡第一屆大公會議，詳細討論及補充，成為《君士坦丁堡信經》的第二部分。

《尼西亞信經》，針對亞略異端，明確宣認聖子與聖父的關係，主要載於以下一段經文：

「我信唯一的主，耶穌基督，天主的獨生子。在萬世之前，由聖父所生，即由父的性體（ousia）所生。祂是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體（homoousios）。」

信經宣稱，聖子「在萬世之前由父所生」，這經文是為了針對亞略的名句：「曾有一段時間，聖言不存在」；表示在受造之前，聖言不存在。信經卻宣示在萬世之前，即自永恆，聖子由聖

16. 參〈尼西亞第一屆大公會議〉，《神學辭典》，191-193。

父所生；並加上說：「由父的性體（ousia）所生」¹⁷，這句話正表明「受造」與「受生」的基本區別，「受造」指來自虛無，藉著天主的意志，使一物從虛無達致存在；且有時間的開始。「受生」表示不是來自虛無，而是來自天主的性體（ousia），且沒有時間的開始，受生者分受產生者的性體或本體。這樣，子自永恆受生，分受父的性體，是「出自真天主的真天主」，不是次等的天主。日後參與君士坦丁堡第一屆大公會議的神長，看到《尼西亞信經》已經載有「與父同性同體」的宣信，認為在此處可省略「由父的性體所生」這話，以避免重複。

《尼西亞信經》對教會歷史影響最大的要算「與父同性同體（homoousios）」一詞，希臘文 ousia 可解作「性體」，「實體」（substance），或「本質」（essence）等意義。說聖子與父「同性同體」可包括兩重意義，其一，表示子與父擁有本質相同的性體或實體；就如同眾多的人擁有相同的人性一般。其二，由於天主的性體是無限的，只能有一個天主的性體，因此，子與父「同性同體」表示父子享有「同一個」天主性體或實體。按照學者的意見，在舉行尼西亞大公會議時，與會神長關注的是第一種意思，即子與父享有本質相同的性體。至於第二種意義，父子享有「同一個」性體，這是在神學詮釋過程中，一個邏輯推理的發展，大概與會的神長當時還沒有考慮這問題¹⁸。

17 在尼西亞信經本來載有這句話，但日後君士坦丁堡大公會議，在採用尼西亞信經時，把這句話省掉。

18 參 R.A. Norris, "homoousios," in Alan Richardson and John Bowden, eds., *A New Dictionary of Christian Theology*, London: SCM, 1984, 270. 也參 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 234-237.

2 · 《君士坦丁堡信經》

（一）「馬賽道尼派」（Macedonians）

尼西亞大公會議的成果格外在於欽定《尼西亞信經》，其內容主要是針對亞略異端，表明天主子享有圓滿的天主性，及享有與父「同性同體」的關係。大公會議明確地絕罰了亞略和他的異端，但他的異說並沒有因著被判罰而消逝；相反地，他的理論分成不同的派別，在帝國內繼續流行。

其中很有影響力的一派，其倡導人是君士坦丁堡主教馬賽道尼（Macedonius, d.364），隨從者因此得名「馬賽道尼派」。假如亞略異端否定天主子的天主性，馬賽道尼是反對聖神的天主性，主張聖神低於聖父聖子，是由聖子所創造的受造物。因此，他們也稱為「聖神受造派」（Pneumatomachians）¹⁹。他們被視為屬亞略主義派別，是因為與亞略主義有共同的理論基礎，即主張只有天主父是唯一真天主，其他一切存在事物，都是他的受造物。

馬賽道尼主教，由於對待忠於尼西亞正統信仰的信徒，態度嚴厲殘酷，他在 360 年被罷黜，364 年逝世。教宗達瑪蘇一世（Damasus I, 366-384），於 374 年召開羅馬地區會議，正式宣佈馬賽道尼的學說是異端。教宗也宣示他本人有關聖神的信仰：

我們也信聖神，祂是非受造的，與天主父及我們的主耶穌基督，具有一個尊威，一個實體（ousia），一個德能。那位被派遣去創造的，如同先知所說：「請噓出你的神，萬物將被創生」（詠一〇四 30），不應被侮辱為受造物²⁰。

¹⁹ 見本文注 2。

²⁰ DS 145; 見《公教會之信仰與倫理教義選集》，73。

(二) 教父關於聖神的訓導

1) 亞大納修

亞大納修是尼西亞第一屆大公會議中，駁斥亞略異端、維護聖言天主性的重要人物。該屆大公會議尚未討論有關聖神的道理，《尼西亞信經》亦只以「我信聖神」一句話涵蓋對聖神的信仰。大公會議後歷經數十載，教會停留在關於子與父的爭論上。大約在 360 年，非洲 Thmuis 地區主教瑟拉庇安（Serapion of Thmuis, 約 300-375），將一些在非洲的信徒有關聖神的理論轉告亞大納修，這些信徒承認聖子的天主性，但以聖神為受造物，是天使中最高貴的一位。亞大納修回復了瑟拉庇安四封書信，成為聖神神學的寶貴文獻²¹。聖師致瑟拉庇安的第一封書信最為重要，信中亞大納修從不同角度指證聖神不是受造物，卻與聖父聖子享有共同的天主性。聖師提出以下四項論證：

其一，聖神與聖子的密切關係：既然這些信徒相信聖子具有天主性，亞大納修格外顯示聖神與聖子的密切關係，希望推得的結論是聖神與聖子擁有相同的性體，兩者是不可分離的。新約聖經顯示，聖子與聖父之間有密切的關係，由於這關係，聖子分受父的性體。亞大納修表示，聖神也享有與子密切的關係，相當於子與父的關係²²。如同子通過與父的關係，分受父的性體，聖神也該通過與子的關係，分受子的性體。聖師引用一些實例，表示父、子、神之間是彼此合一，不可分隔的，如同肖像與它的光

21 Athanasius, *Letters to Serapion on the Holy Spirit*,
<http://thegroveisonfire.com/books/Athanasius/Athanasius-Letters-to-Serapion-CRB-Shapland.pdf>

22 *Ad Serap.* I-21: "But if, in regard to order and nature, the Spirit bears the same relation to the Son as the Son to the Father, will not he who calls the Spirit creature necessarily hold the same to be also true of the Son?"

輝，泉源與河流，本質與顯像等，彼此有不可分離的關係²³。亞大納修格外重視「肖像」的觀念，認為肖像主要不是指外表的相似，肖像表示一物的親臨和自我顯示，有本體論的深度意義。如同子是父的肖像，享有父的性體，亞大納修視聖神為子的肖像，也該享有與子相同的性體²⁴。如此，雖然聖神不是子，卻是子的肖像，祂被稱為「義子之神」（**Spirit of adoption**），使信友成為天父的子女，並教導他們呼喊：「阿爸，父呀！」（羅 8:15）²⁵。

其二，「發於父的真理之神」：亞大納修指出受造物的基本特性，即是仗賴造物者的意願，使受造物從虛無達致存在。亞大納修表明聖神不是來自虛無，卻是「發於父」，因此，不可能是受造物²⁶。聖神「發於父」是基於《若望福音》的經文：「當護慰者，就是我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神來到時，他必要為我作證」（若 15:26）。

這是一節頗有爭議性的經文，近日學者大都認為這經文是論及聖神在救恩史中被派遣的事實，但如若望著作者學者博特理（**Ignace de la Potterie, 1914-2003**）表示，四世紀的教父們在討論聖三神學時，大都將聖神在救恩史中被派遣，以及永恆內在聖三中聖神的生發連在一起，認為這節經文同時論及聖神被派遣及永恆的生發，兩者都按照同樣的模式：耶穌要「從父那裡」給門徒

23 *Ad Serap.* I-20: “Nevertheless, we can meet this difficulty, primarily by faith and then by using the illustrations mentioned above, I mean the image and the radiance, fountain and river, essence and expression.”

24 *Ad Serap.* I-20: “As the Son is in the Spirit as in his own image so also the Father is in the Son”; see also *Ad Serap.* I-24: “The Spirit is said to be, and is, the image of the Son. ... If then they admit that the Son is not a creature, neither may his image be a creature. For as is the image, so also must he be whose image it is. Hence the Word is justly and fitly confessed not to be a creature, because he is the image of the Father.”

25 *Ad Serap.* I-25.

26 *Ad Serap.* I-20.

派遣聖神，永恆中聖神「發於父」；「派遣」（mission）與「生發」（procession）都顯示父是聖神的根源²⁷。

亞大納修依據聖神「發於父」，不是來自虛無，因此，不可能是受造物²⁸。如同子由父受生，分受父的性體，與父「同性同體」；聖神「發於父」，也享有父的性體，是真天主。

其三，施恩者與受惠者的區別：亞大納修列舉聖經以不同的圖像表示聖神對人的救恩意義，如以「活水」表示聖神賦予人永恆的生命（參若 4:14；7:37-39）；聖神是天主使死者復活的德能（羅 8:11）；聖神是聖化者，天主藉著聖神給人「傅油」（依 61:1-3；若一 2:27；格後 1:21-22）；藉著聖神給人蓋印（格後 1:22）²⁹。

聖經以這些不同的圖像描述聖神在人身上施行各種救恩行動，聖神常是施恩者，而人是受惠者，亞大納修表示，天主給予人的傅油以及被傅油的人，聖神的蓋印以及接受蓋印的人，彼此之間有重大的分別。假如將施恩者與受惠者，放置於同一受造的層面，那是對天主救恩措施的一大誤解³⁰。

其四，「救恩論證」：為了維護聖言的天主性，亞大納修的「救恩理論」特別有力，現在為了捍衛聖神的天主性，救恩論證亦同樣有效。東方教會稱人的救恩為「天主化」（divinization），或使人「參與天主的性體」（伯後 1:4）。聖師引證若望一書：「我們所以知道我們存在他內，他存在我們內，

27 參 Ignace de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, Tome I, Rome: Biblical Institute Press, 1977, 378-398.

28 *Ad Serap.* 1-20.

29 *Ad Serap.* 1-23.

30 同上。

就是由於他賜給了我們的聖神。」（若一 4:13）³¹。我們能分受天主的性體，是因為天主把聖神賜給了我們，寓居在我們內；使我們成為天主的聖殿（格前 3:16）。假如聖神是一個受造物，那麼，透過他在我們內的臨在，我們也無法分受天主的性體，獲得天主化的效果。亞大納修結論說：

但假如透過分受聖神的親臨，我們可以有分於天主的性體，誰若說聖神只有受造物的性體，沒有天主的性體，這將是愚妄的言論。因為，正是藉著聖神的親臨，這些人獲得天主化，假如聖神能使人天主化，無疑地祂具有天主的性體³²。

2) 卡帕多細亞三位教父

362 年在亞歷山大舉行地區會議，由亞大納修主持，會議中亞大納修成功地使以下條文獲得通過，即聖神不是一個受造物，祂分受父和子的性體，並與這性體不可分離。今後有關聖神身分的問題，將是急切的論題。對於這問題當時持有不同的意見，有視聖神為一股能力或是一個位格，是受造物或是天主³³。這須等待卡帕多細亞三位教父，以慎重的努力，使對於聖神的正統信仰，在下一屆大公會議中被列入《君士坦丁堡信經》內。

由於聖子與父「同性同體」（*homoousios*）一詞，在尼西亞大公會議後引起多方面的爭論，巴西略（*Basil of Caesarea*, 約 330-379）避免使用這詞，他設法從另一角度表明聖神與聖父、聖子的

31 *Ad Serap.* I-24.

32 同上: “But if, by participation in the Spirit, we are made ‘sharers in the divine nature’, we should be mad to say that the Spirit has a created nature and not the nature of God. For it is on this account that those in whom he is are made divine. If he makes men divine, it is not to be doubted that his nature is of God.”

33 參 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 259.

關係：聖神當被尊為本質上是神聖的，與天主的性體一致，與聖父、聖子不可分離³⁴。在巴西略的《聖神論》（375），他進一步表明，聖神與聖父、聖子應享受同樣的光榮，及同樣的欽崇；祂該當享有與父子同等，而不是次等，的地位。巴西略雖然沒有明顯的稱聖神為天主，或使用與父「同性同體」的詞語，但他表明聖神該與聖父聖子同受光榮，是因為我們相信祂的性體並非有別於天主的性體³⁵。

其餘兩位卡帕多細亞教父的任務，主要在於重複及發揚巴西略的訓導。其中一位納齊盎的額我略（Gregory of Nazianzus, 約329-390），撇下一切顧忌，直截了當地說：「聖神是天主嗎？是的；是與父子同性同體嗎？當然是，因為祂是天主³⁶。」

（三）君士坦丁堡第一屆大公會議（381）

於379年，葛拉蒂安皇帝（Gratian, 375-383）任命迪奧多修（Theodosius I, 379-395）為在東方的共同君王。迪奧多修目睹在帝國內，宗教分裂已經達到嚴重地步，遂決意召開大公會議，以平息紛爭。於381年召開君士坦丁堡第一屆大公會議，約150位主教參加會議，大部分是來自東方的主教。會議開始便罷黜了該城亞略派主教馬克西木斯（Maximus），另選納齊盎的額我略接替他的職位，並出任該屆大公會議主席。

假如尼西亞第一屆大公會議是針對亞略異端，確認聖言享有天主性；欽定子與父「同性同體」，君士坦丁堡第一屆大公會議

34 同上，

35 *De Spiritu Sancto*, 44-47; Basil the Great, *On the Holy Spirit* (ebook published by Limovia.net, 2013), 91-97.

36 Gregory of Nazianzus, *Orationes* 31,10; 參 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 261.

是針對「馬賽道尼主義」，及「聖神受造說」等關於聖神的異端，加以譴責，並提供對於聖神的正統信仰。《君士坦丁堡信經》可視為此屆大公會議的特殊貢獻³⁷，這信經涵蓋教會基本的信仰內容，也給聖三神學奠定基礎。這信經可分兩部分，以「我信聖神」作為分界線。第一部分採用了《尼西亞信經》，略加修改，比如在論及聖子降生時，《尼西亞信經》沒有提及聖神的德能，《君士坦丁堡信經》卻加上聖神及童貞瑪利亞的參與：「祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人。」

信經第二部分內容是該屆大公會議補充的。關於聖三的第三位，《君士坦丁堡信經》有詳細的敘述：「我信聖神，祂是主及賦予生命者，由聖父聖子所共發。祂和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮，祂曾藉先知們發言。」

信經這段文字給聖神留下深奧及豐富的內容，信經稱聖神為「主」，在舊約聖經「天主」和「主」是用來稱呼天主的兩個名號，新約一般以「天主」稱父，而以「主」稱基督，表示祂享有與天主同等的尊榮和地位（斐 2:6-11）。現在信經也稱聖神為「主」，表示如同子一般，聖神享有與天主同等的尊榮和地位。信經繼續宣發聖神是「主」的信仰：「祂和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮。」信經在此處依從巴西略的辯證模式，宣認聖神應接受與聖父聖子同等的崇拜，同等的光榮，這是因為信友相信，聖神擁有與聖父聖子相同的性體，和同等的地位。

《君士坦丁堡信經》有關聖神格外重要的一句話是：聖神「由聖父聖子所共發」，或「由父和子共發（*qui ex Patre Filioque procedit*）」，這句話引起東方與西方教會的爭端，原因是

37. DS 150; 見《公教會之信仰與倫理教義選集》，77-79。

“Filioque”一詞，在原本的《君士坦丁堡信經》是沒有的，是大公會以後，由西方拉丁教會單方面加上的，為此，東方教會不接受這附加的詞語。但當拉丁教會宣示，聖神「由聖父聖子所共發」時，因著聖子是由聖父所生，聖神的最後根源也只有一個，即是父。如同聖奧思定指証，聖神「主要發於父」（“from the Father the Holy Spirit principally proceeds.”）³⁸。東方教會也同意，聖神發於父是帶有子的參與的。希臘教父們也使用：「聖神通過子，發於父」的模式。由此可見，關於聖神「發於父」，東方與西方教會具有彼此配合的模式，都承認父是聖神主要的根源。

結語

教會最先的兩屆大公會議，尼西亞第一屆大公會議及君士坦丁堡第一屆大公會議，是爲了應付否定聖言及聖神天主性的異端而舉行，欽定了《君士坦丁堡信經》（在禮儀經本也稱爲《尼西亞信經》）。這些異端者，如亞略、馬賽道尼等人，對教會的基本信仰提出挑戰，促使教父們對這些問題作更深入的反思及討論，使聖言及聖神的天主性獲得更清晰的表達，並給聖三神學奠定基礎。這兩屆大公會議對教會的信仰與神學思想，有極重要的貢獻。也許可以說，在聖神的引領下，甚至異端者對信仰提出的挑戰，也能產生積極的意義。可以顯示「真理之神」臨在於教會內，把信徒「引入一切真理」（若 16:13）。

38 *De Trinitate*, XV, 5, 29; St. Augustine, *The Trinity*, trans. Edmund Hill, New York: New City Press, 1994, 419.

教父們，如亞大納修、巴西略等，盡力捍衛教會傳統信仰。亞大納修提出「救恩論證」³⁹，東方教會稱人的救恩為「天主化」，亞大納修的名言是「天主成爲人，爲了使人成爲天主。」爲了使人「天主化」，聖師認爲這工程必須由天主親自完成，聖言及聖神該享有天主性；這樣，透過聖言的降生，及聖神的寓居，才可以使人「天主化」。教父們提出「救恩理論」，表示他們在辯論這些神學問題時，關心的還是人的救恩問題，顯示教父們不但是偉大的神學家，也是人靈的牧者，關心人的救恩問題。

39. 不但亞大納修，其他教父亦以救恩理論，替基督完整的天主性及人性作證。