

【德法哲学】

作为哲学观想对象的基督宗教神学核心概念 Person

徐龙飞

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘要: 在多种学科中影响至今的拉丁文词源的 persona 概念, 形成于基督宗教的教父时期; 作为哲学的观想对象, 这一概念和基督宗教的三位一体论有着直接的联系, 教父时期的学者们以新柏拉图主义为工具, 渐次营造了 persona 概念, 这一概念的旨趣在于表述三位一体论中上帝的本质存在于关系存在的至一性; 这个至一性也被以另外两个拉丁语词汇 circumincesso 和 circuminsessio 表述为一种相互的融入。奥古斯丁为三位一体论以及其中的 persona 概念的建构做出巨大努力, 他以 persona 概念不仅在本体论上强调了上帝神性本性的至一性, 而且同时也以此而提取出了三位一体的内在关系性, 并由此而进入形上学的讨论, 从而在历史中产生巨大影响。总之, 无论是在本体论和形上学的层面、还是在历史发生论的层面上, 无论是在伦理学和社会学层面上、还是在法学层面上, 对 persona 概念作哲学的思考都具有重要意义。

关键词: 三位一体; 格; 奥古斯丁; 至一性; 关系和属性

中图分类号: B978

文献标识码: A

文章编号: 1009-3060(2010)05-0001-20

引入: Person 作为本文要考量的概念

尽管 Person 概念在现当代的心理学、社会学、伦理学等诸多学科中, 都是十分重要的概念, 但是如果我们究其根源的话, 那么可以说, Person(位格?) 概念实则源自于基督宗教神学, 并且基本上是在教父时代被营造成形的, 德尔图良、奥古斯丁, 以及卡帕多西亚的教父们在神学和哲学的意义上建构了这一概念, 它指的是上帝三位一体中的一次性、互位格性的关系。而在近现代以来的哲学中, 这一源自神学的 Person(人格?) 概念则作为原初的实践性归属概念而被应用, 以表述人的伦理状态。人被描述为人格的存在, 这是因为根据人的本性, 人是个体的伦理主体(亦即道德的行为者), 有完全的能力借助理性在自由之中决定自身的行为, 由此而有意识地进入与自身和共同世界以及周边世界的关系, 这表明人的社会性的文化性。在这样的关系中, 人有责任和担当, 追求其目的和利益, 能够将其生命在对其历史和未来的主动意识之中开放性地建构起(建构成)一次性的、无可混淆的命运, 这表明人的时间性和历史性。^①

收稿日期: 2010-01-29

作者简介: 徐龙飞(1960-), 男, 北京人, 北京大学哲学系、外国哲学研究所副教授。

^① 为避免不必要的误解, 关于 Person 这一概念本文在大多数情形下搁置不译, 因为它在不同领域含义不同、意义不同。而关于这一概念的哲学的、以及其他相关学科的理解, 请参见 J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [M]. Basel: Schwabe, 1989, Band 7, S. 270-354; D. M. Borchert (Editor in Chief). *Encyclopedia of Philosophy* [M]. Detroit New York San Francisco: Macmillan Reference USA, 2006, Second Edition, Volume 7. 213-244; P. Edwards (Editor in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy* [M]. London: Routledge, 1967, Volume 6, P. 95-114; *New Catholic Encyclopedia* [M]. Gale; Detroit New York San Francisco, 2003, Second Edition, Volume 11. P. 146-157; *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, 42-46; *Theologische Realenzyklopädie* [M]. Berlin New York; Walter De Gruyter, 1992, Band 27, S. 220-225; 以及 L. Honnefelder, G. Krieger (Hrsg.). *Philosophische Propädeutik. Paderborn* [M]. München Wien Zürich: Kessinger Publishing, 1996, Band 2, S. 215-254。又: 本文所有西文引文, 无论是间接的、抑或是直接的, 皆笔者自译; 仅此说明, 下不另注。

出于人格存在的这种特有的理由,这一概念在伦理层面上的基本直觉的理解是,在与非人格存在的关系中,本质上是由人来决定其行为和关系的,其尊严必须被无条件的尊重,并且由此而必须相互尊重,法律也禁止任何个人、团体、机构、甚或政府,对这样的尊重、或者人格尊严以任何方式实施任何伤害行为。由此,当伦理的主体(亦即人)是(人的)归属性的理由和人格性时,人的存在就是归属性判准(属于人的判准),可见伦理主体在形式上不是别的什么,而是人的躯体的个体,这样的个体被表述为躯体和自我的原本的合一(至一、统一、一致性)。在基督宗教看来,所有这些应当被、也能够被奠定在作为基础的上帝内三位一体的位格关系上,于是在这一意义上,以位格为中心的三位一体论神学,就是法的(或曰法律的、立法的)始元性基础,并且同时也是法的尊严和安全性的终极保障,或者更恰当地说,是其终极屏障;换言之,上帝也许并不主动地保护什么,但是当人们将法在发生论的意义上设置于无可冒犯的上帝神性之中时、并且从不干犯、从不逾越这一至高无上的神性,那么,上帝就是法的尊严性和安全性的最终的屏障,法也就具有了无可浸淫的尊严性、无可亵渎的神圣性和无可冒犯的安全性,在这一个意义上,上帝也就成为终极保障,其主动的保障性质体现在被动的屏障性之中。

从词源上来看,我们现在所获得的 Person 概念的源头并不十分清楚,拉丁文的形式是 *persona*。^①一方面,我们并不十分清楚这一词汇是否从希腊语的 *πρσωπον* 而来,其含义是“表面”(“表层”)、“面容”、“面具”;另一方面,也有迹象表明,这一语汇也有可能来自腓尼基语的 *peru*,其含义是“面具”,演员借助这样的面具在戏剧中表述台词、表演他们所代表的角色。^②在社会角色(地位、阶层、职业性质、年龄)的意义上,这一概念也被转用于诸多社会领域,诸如司法、国家公务机关、甚至家庭等,其行事方式是简捷精辟的。在罗马的法律语言中,*persona* 也用来表述以特定行事方式而出现的人物。公元 3 至 6 世纪的教父们用这一词汇表述三位一体神学思考框架和基督论的思考框架中的希腊语词汇 *ὑπόστασις*。

因为基督宗教神学为哲学、特别是为近现代哲学提出了 Person 概念,换言之,原本是基督宗教神学概念的 Person,一旦被建构而出,就成为、并且一直就是哲学观想的对象,而三位一体论又是这一概念的基础,所以本文的思维路径是这样的:以三位一体论为出发点,在历史发生论的层面上尝试探讨三位一体论这一作为哲学观想对象的神学概念究竟从何而来,并且在哲学本体论的层面上探讨 Person 概念最初的旨趣究竟是什么,进而在哲学形上学的层面上尝试探讨其内涵在营造它的教父们那里究竟又是如何被建构而出的,最终在系统神学的层面上希冀对基督宗教的 Person 概念作些许之诠释学、伦理学之可能性反思。

一、“Una substantia in tribus personis”:

三位一体论作为哲学观想的对象——问题究竟从何而来?

如果我们讨论基督宗教神学的三位一体论中的 Person 概念的话,我们就不能不首先谈及作为哲学观想对象的三位一体论;而如果三位一体论首先是一种神学的言说的话,那么我们又不能不进一步追问,作为哲学观想对象的三位一体论这样一个形上的问题是从哪里来的;换言之,我们要追问,这一问题是如何生成的。

基督宗教的三位一体学说,一言以蔽之可以概括为“*una substantia in tribus personis*”,^③也就是

① K. E. Georges. *Lateinisch - Deutsches Handwörterbuch* [M]. Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1885, S. 1898.

② *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [M]. H. Balz, G. Schneider (Hrsg.), 2. verbesserte Auflage mit Literatur-Nachträgen. Stuttgart Berlin Köln: Kohlhammer, 1992, Band III, S. 435-438.

③ 关于这一表述请参见 *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag GmbH, 2006, Band 10, 259-262; 以及 G. Greschake, *Der dreieine Gott. Einie trinitarische Theologie* [M]. 4. durchgesehene und erweiterte Auflage. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag GmbH, S. 60.

“在三个位格之中的一个神性本质”；也就是说，上帝在三位一体的关系中为人启示了他自身。而当我们谈及三位一体论的生成时，尽管我们不能不提到这一论说的集大成者奥古斯丁，但是，无论是从编年史的角度、还是从哲学史的角度，都显而易见的是，他并非这一神学论说的首创者，亦非这一观想对象的哲学建构的创设者。在他之前，至少 Porphyrios(约 233—?)和 Marius Victorinus(281 或 291—363 后)已经为此提出了纲领性的构想，奥古斯丁本人也在其著作中提及这两位哲学构想的先行者。^①当然，无论是奥古斯丁，还是他的这两位先行者，他们都认为，上帝不仅能够被信仰，而且(似乎更重要的是)还能够被理解，由此才产生了三位一体论的哲学建构的纲领；换言之，被信仰的上帝能够被理解为“三位一体”，或曰：三位一体的上帝不但能够被信仰，而且能够被理解。尽管任何信仰都是能够被理解、或者不被理解的(也许不理解也是一种理解)，但是在此也许可以说，“信仰”和神学的出发点是上帝的首创行为，是上帝首先言说自己、将自己启示给人的行为，否则，人无从认识上帝、认知上帝、言说上帝；而虽然与此相关联、但又有所区分的是，是“理解”而不是“信仰”，才是“三位一体论”哲学建构的出发点，这样的构想是从三位一体信仰的神秘主义的讯息内涵出发，并且已经开始脱逸出三位一体奥迹信仰的边陲之外。在此，针对三位一体信仰这一对象，哲学的建构所提出的设问，首先是要质询(三位一体作为思考)对象的形上的内涵与容量，并且还要质询这一对象的系统性结构。由此也许可以说，基督宗教的信仰和神学，不但不缺乏任何哲学的基础、以及在此基础之上的持续的构建，而且在这一具体问题上还为哲学提供了思考的先机；换言之，如果我们并不假设历史、而是从现有的历史事实出发来考察的话，那么我们庶几能够说，没有基督宗教三位一体的神学言说，也就没有将这一言说作为对象的哲学建构；没有这一对象的哲学建构，也就没有 Person 概念的奠定及其对后世哲学、特别是对近代哲学以及其他学科的人格概念以及主体概念的深远和深入的影响。^②在这个意义上，我们能够说，三位一体论和 Person 概念，是基督宗教诞生以来，从未间断的人类精神史的重要的构成部分。

从宗教史和哲学史上来看，三位一体论作为一个哲学观想的问题，其生成涵盖三个方面；也就是说，这一设问的提出有三个支撑点：从宗教学上表述的、以及从神学和哲学上表述的对于世界的理解。

根据 J. Kreuzer 以及 A. Harnack(哈纳克)的研究，关于宗教学上所表述的对于世界理解的问题，蕴含于所谓的“玛奇昂挑战”之中。^③ 尽管玛奇昂(Marcion)也认信上帝在耶稣基督之中为人类启示了

① 关于 Porphyrios, 参见奥古斯丁 *De civitate Dei*, 10, 23 以下, 以及 *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, 429; 此外也请参见 *Theologische Realenzyklopädie* [M]. Berlin New York, 1992, Band 27, S. 54—59. 关于 Marius Victorinus, 参见奥古斯丁 *Confessiones* VIII, 2, 3 以及 *De civitate Dei* 10, 29, 以及 *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 6, 1387—1388; 也请参见 *Theologische Realenzyklopädie* [M]. Berlin New York, 1992, Band 22, S. 165—169. 此外, 请参见 E. Benz. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* [M]. Stuttgart: Kohlhammer, 1932; W. Theiler. Porphyrios und Augustin[A]. In: *Forschungen zum Neo-Platonismus* [C]. Berlin: De Gruyter, 1966; G. Madec. Augustin: Disciple et adversaire de Porphyre[J]. In: *Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964); S. 365—369; H. Dörrie. Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustinus[A]. In: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* [C]. Hrsg. W. Beierwaltes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, S. 410—439; P. Hadot. *Porphyre et Victorinus (Parmenides—Kommentar mit übersetzung in 2 Bänden)* [M]. Paris: Etudes augustiniennes, 1968; Aurelius Augustinus, *De trinitate. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer* [M]. Hamburg, 2001. S. XI; R. A. Markus. Marius Victorinus and Augustine[C]. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*[A]. Ed. A. H. Armstrong. 2. Ed. London: Cambridge University Press, 1970.

② 关于三位一体概念和其中的 Person 概念对中世纪以来直到当代(止于莫尔特曼)的影响, 请参见 G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag GmbH, 2001, S. 101—171.

③ 关于这一表述请参见 Aurelius Augustinus. *De trinitate* [M]. Trans. Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner Verlag, 2001, S. XIV; A. Harnack, Marcion. *Das Evangelium vom fremden Gott* [M]. ND Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

自身、以救赎人类,但是他将旧约中创世的上帝和新约中救赎的上帝对立起来。他在公元 2 世纪中期建立了自己的团体;由于这一团体的迅速扩大,其教义也不断传播,因而成为早期教会直到 4 世纪都必须批驳的重要异端。他在其代表作《陌生上帝的福音》一书中,主张世界与上帝的完全的二元分离,这一观点直接引导了与他同时的灵智派的“人文论的无宇宙论”(anthropologischer Akosmismus, anthropological acosmism)。^①他在《陌生上帝的福音》一书中,针对救世主的再次降临的延迟(或曰迟疑),强调了在犹太-基督宗教的氛围中的世界理解。在他看来,流溢说的创世上帝不可能和被信仰的救赎的上帝等同起来。他将“无可救赎”的世界的内在性,和“陌生的上帝”的超验对立起来、和圣神的此岸品性对立起来;而且他所理解的圣神,是被抽空了此岸能动运作力的圣神。也就是说,如果上帝与圣神的此岸现实性损失的越多,那么对于世界以及创世者及其关系的否定意识也就越强、基督宗教救赎的奥迹也就愈益隐匿;这是一种不免带有末世论色彩的主张,是一种针对三位一体论的主张。而三位一体论则是要尝试彰显神性和人性的至一性、并且将这个至一性在反思的和理论的层面上建构起来。神性与人性的修和、或曰神性与人性的和睦至一,建立在对于超验与内在的至一的认知的基础之上;恰恰是这样的哲学意图,才能清晰而令人折服的反对玛奇昂的灵智性(甚至摩尼教的)二元对立论。

神学上所表述的世界理解,指的是针对阿里乌斯派的争论。概言之,^②这一争论的最内在的核心,涉及的是三位一体的上帝不仅应当被信仰、能够被信仰,而且也应当被思考、也能够被思考。325 年的尼开亚大公会议,在信经中针对阿里乌斯作了这样的定义:子与父同性同体,也就是所谓的 *ὁμοούσιος*。^③而东部教会则在 328 年否定了这一定义,并且针对它提出另一个关键概念 *ὁμοιούσιος*,也就是本性相类、而非相同。如果西部教会以 *ὁμοούσιος* 强调神性与人性在子之内的传介的话,那么东部教会的 *ὁμοιούσιος* 则强调神性至一性的超验性。在教会方面,阿坦纳修斯(Athanasius, 逝于 373 年)和安波修斯(Ambrosius, 逝于 397 年)主张父与子同性同体,并且最终在教会中贯彻了这一主张。而阿里乌斯主义则在 381 年的君士坦丁堡大公会议上被判为异端而遭禁止;^④被判为异端,是由于教会对于一个内在的神学问题的争论;而遭禁止,则是一个由内在的神学问题而来的直接的政治结果。与《陌生上帝的福音》相似的是,关于父与子本性相同、或者相类的讨论,实际上涉及的也是对于神性与人性关系的思考。而这一出自内在的神学问题的哲学设问则有可能是:在不涤除彼岸世界与此间世界(也就是父与子)的区别的情况下,如何思考神性(也就是彼岸世界)与人性(也就是此间世界)的传介、如何思考神性的至一性与其呈现形式的多样性的统一,最终,如何思考其可认知性。

哲学上所表述的世界理解,指的首先是 Marius Victorinus 的工作,他通过翻译柏拉图和亚里士多

① H. Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist Teil 1* [M], Göttingen, 1934, 2. Aufl. 1954; *Teil 2* [M], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 364 以下; H. Blumenberg. *Die mißlungene Abwendung der Gnosis als Vorbehalt ihrer Wiederkehr*[A]. In: *Die Legitimität der Neuzeit* [C]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 139—149; J. Taube. *Weltfremdheit. Die Gnosis und ihre Folgen*[A]. In: *Vom Kult zur Kultur*[C]. Hrsg. A. U. J. Assmann, W.-D. Hartwich, W. Menninghais, München, 1996. S. 99—197; 以及 Aurelius Augustinus, *De trinitate. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuter* [M]. Hamburg: Meiner Verlag, 2001, S. XIV.

② 在此,之所以概言阿里乌斯争端,是因为有关的原始文献和研究文献俯拾即是、充分翔实、且易于查找,于是在此仅仅略作叙述而已;欲知详情可参阅诸如下列文献:K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte. Sechzehnte durchgesehene Auflage* [M]. Paderborn: Schöningh, 1958, Band I, S. 251—263; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kircherväter* [M]. Freiburg Basel Wien, 1966. S. 259—271.

③ H. Denzinger, P. Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationeum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* [M]. 40. Auflage, Berlin: Kessinger Publishing, 2005, S. 62—66.

④ H. Denzinger, P. Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationeum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* [M]. 40. Auflage, Berlin: Kessinger Publishing, 2005, S. 82—91.

德的著作,将希腊哲学对世界的理解传输给基督宗教世界,奥古斯丁在《忏悔录》中对他的构想赞誉有加。^① Victorinus 是第一个运用新柏拉图主义的概念工具、并由此而建构基督宗教三位一体论的哲学家;三位一体概念从他开始而成为哲学反思的对象。

涉及到作为哲学反思对象的基督宗教三位一体论时,重要的新柏拉图主义的概念工具,应当首推布洛丁(Plotin)的ἐν-νοῦς-πσψχῆ(“——精神——灵魂”)概念结构;这一结构是对精神的自我关系的反思。^② 精神的自我认知,或曰精神的自我认知的可能性,被理解为在(神性的)至一—精神—灵魂的结构中的灵魂(对)自身的思考。^③ 灵魂认知自身,或者说,灵魂将自身认知为提升到精神之中的真实的自身,而精神则奠基在(神性的)至一之中;而且这个至一是超验的,也就是说,它立于一切思维限定和可表述性之彼岸,自由于一切关系和区别之外,立于一切传介性之外,它无可言说、无可告知。这个至一同时又在精神的不断提升的自我确认中运作,而精神又是意识的基础;这个(精神)基础并不在思维与意识之中,而是在它们之外,并且相对于(相反于)现实存在的(感知的、有限的、受造的存在的)多样性。于是,在这个意义上可以说,并非传介,而是出神入化(ἐχτασε extase, 出于神而入于化、出于神性而入于化境)的合一、与受造物的合一,也就是去受造性(去受造化),才是这一超验的至一的行为方式、运作方式。

Porphyrios 吸纳了这一至一的超验性,并且将其引入“存在—生命—思维”的三一系统中。他以存在概念取代布洛丁的ἐν,换言之,他将存在概念和布洛丁的ἐν等同起来,并且将存在概念视为能动的、具有运作力和权能性的概念,也就是说,存在使他者成为可能、甚或成为现实;同时,存在在生命之中展现自身、绽放自身、表述自身。存在本身就是运作力、就是权能性;存在出走于自身之外(逸出自身之外)而成为生命,借助思维(借助对自身的思维)而回归自身、返回自身。不同于布洛丁那里的“不断提升的自我确认”和朝向“出神入化的合一”,在 Porphyrios 这里有一个表述圆周运动的、表述周行不殆的主题:一个本原的至一走出自身、蜕出自身、逸出自身,以为了在对自身的思维和认知的回归关系、折返关系之中授受自身、传授自身、传介自身。“本源—绽放—回归”、或者“初始—二元区分—折返”就是这一圆周运动的形式;而普洛克鲁斯(Proklos)则会将这一新柏拉图主义的自我区分论、或曰自我二元区分论(自我二分法),经典性地表述为“μονέ-προοδοζ/οδοι-επιζτροφέ”。^④ 如果说布洛丁那里建构的概念具有线性思维品性的话,那么可以说,Porphyrios 在此建构的概念则具有圆周性思维品性。由此,被思考为原初的(神性的)至一,就不再是隔绝于一切的、立于彼岸的至一,而是和认知的多样性、和认知的多种形式建立了关系。

而 Marius Victorinus 则将 Porphyrios 的“存在—生命—思维”三一说融汇到基督宗教的“圣父—圣子—圣神”三位一体论的模式中。在阿里乌斯争端中, Marius Victorinus 是父子体性相类说的怀疑者,作为哲学论证的先驱,他强调父与子之间的交融的至一(同性同体)。父被理解为具有创设力的存在、被理解为神圣运作力量的基础(理由、原因),子则被理解为这一基础(理由、原因)的、这一运作力的呈现和形象。Porphyrios 将布洛丁的ἐν从其无可传介的超验性中解脱出来、继而将其引入存在,并且这一存在在生命和思维中表述自身、展现自身,这就使得 ομοούσιος 的形上论证,也就是原本作为神学主题

① Augustin, Confessiones, 8, 2, 3—5.

② 关于布洛丁的新柏拉图主义的概念工具,特别是涉及其形上哲学的三位一体概念结构时,请参见 Plotin, Seele-Geist-Eines. *Enneade* IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3[M]. Trans. Klaus Kremer. Hamburg; F. Meiner, 1990.

③ Plotin, *Enneade* V 3. 以及 W. Beierwalters, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade* V 3. *Text, übersetzung, Interpretation, Einläuterungen* [M]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. S. 102 以下; W. Beierwalters, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* [M]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

④ J. Kreuzer, Aurelius Augustinus. *De trinitate. Neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben* [M]. Hamburg: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 2001, S. XVIII.

的父与子同性同体、本质同一的形上哲学论证,毫无疑问成为可思考的了。

正是因为 $\epsilon\nu$ 被涤除了无可传介(无可理解、无可告知、无可言说)的超验性、并且同时被理解为在生命和思维中呈现自身的存在,所以 Marius Victorinus 就能够认为, Porphyrios 的三一论中的“存在”、“生命”、“思维”,这三者本质上是同义词;换言之,具有创设力的存在,和生命以及思维在本质上是同一的;存在的能动力(运作力),被看成是生命、是思维,而生命和思维则是存在的呈现(方式);也就是说,如果存在呈现为生命和思维的话,如果生命和思维是存在的呈现和形象的话,那么存在和生命、思维就是本质同一的。于是,在这个意义上, Marius Victorinus 才能够总结说:“……Pater deus quod est esse, filius autem vita. ……Dictum…… in uno tria et idcirco eadem tria: συνώνυμα ἀρα τὰ τρία……. Et enim quod est esse et vita et intellegentia est.”^①(“上帝父就是存在,而子则是生命。他们被表述为一中的三,并且在这个意义上是同一的三:这三者是同义词。于是其所是者,也就是存在、生命和思维。”)这一初始性的(父的)存在,相对于呈现而言是第一者,而呈现则是第二者;存在作为第一者,和其他两者就是一个唯一的上帝。Marius Victorinus 以 Porphyrios 的“存在—生命—思维”三一论解释了基督宗教的三位一体论模式;这一在奥古斯丁之前就完成的三位一体论,抚平了上帝至一的超验性和生命形式(精神)之间的鸿沟,这一生命对于上帝而言、对于思维着的上帝而言既是可望的、又是可及的,上帝能够向这一生命言说;这样的三位一体论抚平了无限与有限之间的鸿沟,使得上帝不再仅仅是存在层面上的概念而已,上帝被从存在概念的巢穴中邀请而出、被从无限概念的巢臼中烘托而出,这一上帝对于有限而言既是可望的、又是能够被渴望的、被期待的,同时又是可及的,也就是说,这一上帝是人能够向他倾诉的上帝。

但是应当指出的是,这其中似乎还存在着某种问题,也就是说,三位一体中的生命(精神)的自我反思,递减成二元的交融,也就是递减为基础和呈现、运作力与形象的二元交融;换言之,在此凸显而出的,是存在与生命的二元交融模式,而不是三位一体的交融模式。

从形上的角度来看,如果布洛丁的 $\epsilon\nu$ 立于所有可传介性的彼岸,那么也就不会浮现出传介和传介的必要性问题;也就是说,人的意识的有限性和上帝至一性之间的传介的必要性,就不会作为问题而出现;这也意味着,在人的有限意识的内在性和上帝至一性的无限超越性之间的传介的必要性,无论是在“存在—生命—思维”的三位一体论中、还是在“能动力与形象”的二元融合论中,都不会出现。而人的内在的有限意识和上帝神性本性的无限超越性之间的交融,恰恰不仅是基督宗教牢固的信仰,而且也是三位一体奥迹论的神秘主义讯息;也就是说,恰恰是在这样的意义上,哲学就此所面临的首要任务是,要为基督宗教的道成肉身的信仰、为神学的道成肉身说,构筑形上的基础;换言之,哲学作为所有精神科学的婢女,要为超越与内在的交融遍至、无限与有限的圆融无碍,在形上层面对出完足的理由。

在此所涉及的,是意识以其具体而个体的有限性和上帝运作力之间圆融无碍的传介,这样的传介必须能够被形上的理由所建构起来。而运作力和形象(基础与呈现)的二元交融模式,并不足以解释这样的交融遍至和圆融无碍;这一模式仅仅能解释父与子的本性同一,这正是阿里乌斯争端中的核心、或曰焦点;这一模式不能解释,为什么人的精神作为个体有限的精神,借助它对于自身与上帝本性的区别性的理解,而能够去理解它与上帝本性的至一。精神是这样一种建构,它对于神性与人性的至一的理解,是一种双重的理解,这样的至一同时就是这两者的区别性的至一和相同性的至一。奥古斯丁在《忏悔录》中,将这样的形上建构领入一个影响深远的程式:“Inseparabilis distinctio et tamen distinctio.”^②

① Marius Victorinus. *Adversus Arium I*, 53/54 (CSEL 83,1). 移引自 J. Kreuzer. *Aurelius Augustinus, De trinitate* [M]. Hamburg: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 2001, S. XIX. 也参见 P. Hadot. *Marius Victorinus-Christlicher Platonismus* [M]. Zürich Stuttgart: Artemis, 1967, S. 197—198.

② Augustin. *Confessiones. Lateinisch und Deutsch* [M]. trans. J. Bernhat. Frankfurt am Main und Leipzig: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1987, S. 770.

（“无可分离的区别，但是依然有区别”）在他的《论三位一体》中，也有类似的表述：“Simplex multiplicitas vel multiplex simplicitas.”^①（“简质的繁复或者繁复的简质。”）为了解释这种区别和相同的双重至一，在三位一体中还需要一个建构，用以将子不仅理解为上帝逻格斯的肉身化，而且同时更从人的意识的有限性出发去理解子。交融的本性的自我反思，也应当、甚至必须能够从有限性出发而被建构和理解，借此，思考自身的精神才能成为具体的精神；换言之，交融性必须不仅能够从存在（无限）出发、而且能够从人（有限）出发而被建构和理解，只有这样、并且只有借助这一点，抽象的精神才能成为、才能被理解为具体的精神，由存在对自身的思考而来的精神，才能被理解为具体的精神、并且才能和有限的精神（也就是和人的精神）成为至一。受造物，并非存在的运作力的流溢、或者这一存在的形式，而是存在的呈现；受造的至一，并非立于经验对象的彼岸，而是立于经验对象的此岸，是可感知和认知的；于是，不仅能够从由存在对自身的思考而来的精神出发、而且必定也能够从有限性出发、从受造物 and 受造的至一出发、从受造的精神出发，来理解三位一体的圆融无碍。于是，存在与生命的二元交融模式，在存在层面上并不具有完足备至性；而从经验对象的此岸出发，带有精神（圣神）的“父—子—圣神”的三位一体交融模式，在形上层面对是完足兼备的。

二、三位一体论的 Person（位格）概念最初的旨趣所在：问题究竟是什么？

基督宗教神学的三位一体中的 Person（位格）概念最初所深切关注的是什么呢？在探讨这一概念时我们究竟面临什么问题、或者面临什么要求呢？固然，Person 概念并非起始于基督宗教，古典哲学已经关注到了它；但是尽管如此，这一概念是在基督宗教神学的三位一体学说的直接影响和陶铸之下，才在内涵上被极致化、或曰被最大化，并且这一被极致化和最大化了的概念一旦奠定成型，即无可避免的以其基督宗教的理解而贯通历史、纵贯至今，它不仅洞彻全部基督宗教神学对它的探讨，^②而且也并概全部哲学对 Person 概念的思考、并且这两个相互关联的学科所进行的研究，也弥散到其他学科领域。于是，这一由基督宗教核心信仰而来的概念，就成为除了神学、哲学之外诸如法学、心理学、教育学、社会学、宗教社会学以及文化研究（包括文化认同研究）在内的许多科学和学科不可或缺的基本概念。

如前文所述，基督宗教的三位一体学说，指的是“在三个位格之中的一个神性本质”，亦即上帝在三位一体的关系中为人启示了他自身。自从三位一体学说诞生以后，哲学史就有了一个超越、或曰超出古典哲学的 Person 概念。不仅如此，这一包含在三位一体奥迹信仰之中的、或曰包含在三位一体学说之中的、被领入语言和概念的（也就是被语言化和概念化的）Person 理解，也集中体现了肯定神学和否定神学的相互依存性。换言之，从方法和思维方式上来看，如果三位一体的上帝是一个奥迹的话，那么这一上帝尽管在信仰中是实存的、或曰尽管其实存性，他也依然只是停留在或许只可意会、但是却无可言说、无可言传的（信仰）层面上；而如果这一奥迹能够被领入语言和概念之中、也就是能够用语言和概念表达而出的话，那么这一奥迹就进入了存在层面、就进入了神学和哲学层面，也就是进入了学术层面，并且当然能够在学术层面被加以研究和讨论了；由此，也就是由于这一概念在学术上的可研究性，则哲学和神学、以及所有其他学科对于 Person 的所有研究的意图和这种意图（在恰当的研究方法之下）的实施，也就有了正当性。

当然，上帝三位一体学说中的 Person 概念，和上述人文学科中的 Person 概念截然不同，尽管后者

① Augustin. De civitate. 6,4,6.

② 本文仅仅从三位一体神学的角度探讨位格概念，基督宗教对于位格的理解并非仅限于此，神学人类学的、释经学的以及基督宗教社会学的关于位格的理解，请参见 I. U. Dalferth, E. Jüngel. Person und Gottebenbildlichkeit [A]. In: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* [C]. 2. Auflage, Freiburg Basel Wien: Herder, 1981, Band 24, S. 59—99.

从前者生发而出。如果我们从上述若干人文学科出发,考量人的人格发展、人的各种个人关系、人的社会权利、人的文化认同等的话,那么我们首先必须看到的是,以“在三个位格之中的一个神性本质”所表述的基督宗教的三位一体学说,指的是圣父、圣子和圣神在相互关系之中所构成的神性的生命,指的是上帝与此间世界和人的关系。其中需要特别提示而被注意到的是,首先,从方法上来看,在反思上帝的 Person(位格)时,涉及的是肯认性的 Person 的关系本质,这是肯认神学(肯定神学);其次,从对比的角度上来看,不同于 υποστασις 概念内涵的是,在 Person(persona)概念之中,呈现出了不同的 Person 在交流与对话关系中的不同的运作功能;其三,从时空和事件的角度来看,在考量人的历史(人的救赎史)时,三位一体内的 Person 概念,必须至少作为表象性的、或曰可想象性的前提而被理解。这是因为,如果上帝并非仅仅是存在层面上的一个概念(如果是这样的话,那么它就仅仅是由自身、为自身、在自身之中的存在、仅仅是一个概念而已,也就无从谈论关系)、而是在历史和人性之中启示自身的话(以至于我们在此可以言说他),那么一方面,这一(启示)行为的主体就不仅仅提示出在上帝之中的、无法再继续清晰阐释和言说的(三个位格的)区别(否定神学!),而且另一方面,这一主体还提示出了某种确定的理解的方向(肯定神学!);在这一意义上,三位一体的 Person 概念的旨趣所在也就呈现而出了。而被应用在三一体学说中的 Person 概念,给出了它所深切关注、也是我们所应当深刻思考和极致反思的内涵。

这也就是说,在哲学思维方式层面上,在三一体学说中为表述上帝自身之中的区别而首先否定性使用的 Person 概念,不仅从一开始就肯定性地表述上帝位格的存在,而且同时从一开始就表述上帝的关系性的共同性、相互区分性的同时的相互趣向性;在神学层面上,这一 Person 概念表述作为具体的生命的团体(共同体)和爱的团体(共同体)而理解的基督宗教的上帝(也就是耶稣基督)。当然,在此必须提示的是,被用来表述上帝品性的概念,无论是诸如 Person、关系性、区分性等哲学概念,还是团体(共同体)、爱、生命等神学概念,都分别是在类比的意义上使用的,也就是说,这些标示品性的概念尽管和它们所标示的对象在相似性和对应性的意义上被使用,但是并非仅此而已,而且更进一步的是,它们当然同时也在具有更大的区别性和陌生性的意义上被使用。

如果 Person 概念的旨趣已经清晰呈现而出的话:上帝在三与一的张力结构中展现自身、在可言说与不可言说之间展现自身,那么可以说,在学术研究层面上,哲学和神学在 Person 概念上所面临的要求也就不言而喻了:在 Person 的意义上言说上帝,去言说至一的上帝、将至一的上帝做三重区分,在三与一之间去言说上帝、或者缄默无言。

三、Semel(ἀπαξ) et relatio(περιχόρεσις): 三位一体中的 Person 概念的内涵

1. Semel(ἀπαξ)——Person 作为“一次性”

如前文所述,Person 概念在每一独立的学科中具有不同之含义,我们在此仅讨论基督宗教三位一体上帝中的 Person 概念。上帝中的 Person 指的是 semel,也就是希腊语的 ἀπαξ,“具体个体的一次性”。德尔图良(Tertullian)认为,上帝是一、并且同时也是“三”。他也许是西部教会第一个将这个“三”表述为“personae”的基督宗教学者,^①并且他择用“trinitas”这一语汇表述“三”。^② 在这一点上他受到角色写

① Tertullian. *Adversus Praxean* II, 4(CC 2, 1161).

② 关于德尔图良的 Person 概念,请参见 B. J. Hilberath. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullian „Adversus Praxean“* [M]. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 1986, S. 200-208, 263-268; G. Greschake. *Der dreieine Gott. Einie trinitarische Theologie. 4. durchgesehene und erweiterte Auflage* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 84.

作(prosopographische)释经学和古典语法学的影响。^①在他看来,三位一体之中的 Person 处于相互交流的状态之中,也就是“ex persona Patris ad personam Filii”(“从父的 Person 到子的 Person”)。当然,对他而言重要的是,三位一体中的各个 Person 并非仅仅是某种“角色”而已,也就是说并非仅仅是戏剧中的人物,而且是有现实区别的“单一者”。他持有这一观点的原因是,“non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur”^②(“至一不能呈现为那样一个,它言说,并且关于它而言说,以及趣向它而言说。”)由此,就必须假定在 unitas substantiae 之中有一个 personarum distinctio(在一个本质之中有位格的区别)。这也就是说,上帝的至一的神性本质展现自身、在三种不同的形式中、也就是三个不同的 personae(位格)中“个体化自身”;具有特殊品性的具体的个体是有区别的、是需要加以区别的;上帝中的 Person 是各自有区别而不可混淆的单一的行为主体。在 unitas substantia 这一点上能够引起我们注意的是,德尔图良并非以拉丁语的 essentia 来翻译亚里士多德的 ousia 概念,尽管 essentia 在语源学上更接近 ousia;而是用 substantia。之所以使用 substantia 这一语汇,其根本的理由在于,拉丁西部那时将 essentia 看作偶性(accidentia)的承载者,而偶性是不能用来描述上帝的。^③

卡帕多西亚的教父们对 Person 概念的“一次性”含义也有论述。巴西里乌斯(Basilus)在三位一体的理解上首次在 ουσια 和 υποστασις 之间作了明确区分;他认为,共同性(κοινοτες της ουσιας)和非共同性的每个单一的 Person 的标志(γνωρισματα)是必须要区别开的。^④ Ουσια 和 υποστασις 的关系被他理解为属种概念和个体概念的关系,通过这样的理解,巴西里乌斯(Basilus)确定了 Ουσια 和 υποστασις 的区别;他认为:“Ουσια 和 υποστασις 之间的区别就相当于普遍和个体之间的区别,如同人和具体的人之间的区别。”^⑤在他看来,υποστασις 在某种意义上就是每一个个体性的共同性(συνδρομε)。在他之后,纳西昂的格里高利和尼撒的格里高利也都如此这般对 ουσια 和 υποστασις 作了区分。前者认为,与人或者其他受造者不同的是,三位一体中的每一个 Person,都和与他相关联的其他的 Person 是那样完全的至一,如同他与自身是完全的至一一样;其理由是因为他们的 ουσια 和权能的共同性,^⑥而并非某种集体的合一。于是,Person 就是具体而实在的单一存在,这一具体而单一的存在是相对于普遍而言的。相应于此,上帝之中的 Person 就如同“上帝神性之中的个体”;上帝的本质恰恰就是 Person 的(位格的)共同存在。当人提及上帝时、特别是在建构三位一体神学而提及上帝概念时,指的应当是这一位格的共同体性质的存在;换言之,上帝概念在此是一个至一的共同体概念(κοινωνια);当人提及上帝的三个 Person 时,同时也就不仅提示出了每一 υποστασις 的特殊性,而且提示出了他们的共同体的不可分性。于是,原本立于“自然本性”(natura, essentia)层面上的 ουσια 和 υποστασις,由此就开始向位格(Person)的思考方向发展了。由此应当可以说,在卡帕多西亚的教父们看来,Person 概念的本质性标示、或曰其特殊品性标示,就是独立性、在自身中存在和意志自由,^⑦而相应于此,三位一体概念的本质,就是每一 Person

① 与此相关的释经学方法、特别是新约诠释学方法,请参见 H. Zimmermann. *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode* [M]. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1982; W. Egger. *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* [M]. Freiburg Basel Wien: Herder, 1987.

② Adversus Praxeam. 11,4(CC 2, 11).

③ A. Grillmeier. *Jesus Christus im Glaube der Kirche* [M]. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1990, II, S. 2, 6.

④ A. Cavallin. *Studien zu den Briefen des Hl. Basilus* [M]. Lund: Gleerupska Universitetsbokhandeln, 1944, S. 71—81; G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 85—86.

⑤ Basilus. Epistulae. 236, 6 (PG 32, 883). 移引自 G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 86.

⑥ G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 86.

⑦ G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 86.

各自的这种独立性、在自身中存在和意志自由的至一的共同体性,简言之,就是三个位格(Person)的至一性(或曰至一性共同体)。

2. Relatio(περιχόρεσις)——Person 作为关系(上帝作为互位格性)

如果 Person 被理解为关系的话,并且如果在上帝之中有三个 Person 的话,那么 Person 也就能够被理解为 inter-person,也就是互位格性。早期基督宗教关于三位一体概念的论争,是为了恰当地理解它;同时,这一争论不仅导致了 Person 概念的重新发现,这指的是重新审视这一在古典哲学中早已经存在的概念;而且还导致了 Person 概念的新发现,这指的是对这一尽管早已存在、但又不得不重新审视的概念的内涵,进行新的开掘和阐释、或曰赋予其新的内涵。这一新的开掘和阐释,不仅包含对于 Person 概念的“一次性”内涵的理解,也就是说,上帝中的 Person 是各自有区别而不可混淆的单一的行为主体,而且还包含对它的“关系性”内涵、互位格共同体结构内涵的理解。

无需任何关系性、共同性而由自身、为自身、在自身之中存在的个体,是无从理解和无法理解的。即使是哲学层面的上帝,也必须以概念的形式进入人的思维,也就是与人建立关系,才能够被理解、或者不被理解。由此,关系性、共同性应当能够成为理解个体的本体论范畴。

上帝位格的关系共同性的理解,和希腊语概念 περιχόρεσις,也就是拉丁语概念 circumincessio 以及 circuminsestio 密切相关。希腊语概念 περιχόρεσις 最初所标示的是一种舞蹈、一种双人舞蹈,其含义是,一个人围绕着另一个人跳舞,而另一个人同时也围绕着这个人跳舞。应当说,这是一种不间断的相互围绕、相互穿插、相互穿越、相互融入的(舞蹈)过程,而这种(在跳舞时的)相互围绕性也就是一种关系性。特别值得注意的是,Anaxagoras 早已经在本体论的意义上使用这一语汇了。^① 用来翻译希腊语概念 περιχόρεσις、并且由此而与之同义的两个拉丁语概念 circumincessio 以及 circuminsestio,当然首先具有同样的内涵,不过只是各有侧重而已; circumincessio 侧重表述 Person 相互之间动态的(能动的)洞穿、贯穿、穿透、融合、融入,这一概念提示出,每一个位格相互朝向的运动,这一运动不仅仅是朝向另一者(ad aliam)的运动,而且同时是进入另一者(in aliam)、并且是进入所有其他另一者(in alias)的运动;而 circuminsestio 则侧重表述一个 Person 在另一个 Person 之中的持续滞留的当下性,或曰其重点在于表述静止的(静态的)持续滞留性。^② 恰恰是这样的关系能够被应用到三位一体神学中,并且被用来表述 Person 之间的关系。上帝之中的 Person 被表述为一种相互朝向的存在,这种相互朝向的存在是那样的紧密,以至于在一个 Person 之中其他 Person 也是当下的和运作的。这种关系上的相互存在和在各自之中的存在,提示出上帝在本质上是一个至一的团体、共同体(communio);换言之,Person 之间的关系,是一种 alter in altero 之中而存在的关系(甚至也许能够更精确地说,是一种 alter in altris 之中而存在的关系);也就是说,三位一体之中的任何一个 Person(位格),都是在其他 Person(位格)之中存在的 Person(位格);并且,omnia simul existunt in cōnitione,即所有位格同时构成一个完全至一的一体、

① Anaxagoras 认为,如果大的部分和小的部分在数量上相等的话,那么任何一个部分也就必定能够在另一个之中;于是不可能的是、也就是被排除的是,任何一方能够被隔离;也就是任何一方都能够完全参有到另一方之中。这是一种能够完全相互参有、相互给予的关系。就此请参见 J. Mansfeld (Hrsg.), Die Vorsokratiker[M]. Stuttgart: Ditzingen, 1987, S. 515, 517. 在斯多葛学派和新柏拉图主义哲学中,περιχόρεσις 作为反思概念,表述合一以及相互穿透的关系,也就是灵魂与肉体的关系。在基督宗教神学中,这一概念自 Gregor von Nazianz 开始,首先出现在与基督论相关的理论建构中。信者马克西姆随后发展了这一概念,对他而言,περιχόρεσις 表述神性与人性在保有各自存在的同时在耶稣基督之中的洞彻、洞贯。就此请参见 G. Bausenhart. "In allen uns gleich außer der Sünde". Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie [M]. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992, S. 173 以及 G. Greshake. Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 93.

② H. Barré. "Trinité que j'adore" [M]. Paris, 1965, S. 38 以及 G. Greshake. Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 93.

一个完全至一的整体、一个极致至一的整体而存在。^① (至一的、极致的)整体在哲学层面上意味着整一而不可分性。在此,明显呈现出一个哲学建构的思维方式,即如果三位一体的上帝能够在救赎史之中向人类、为人类启示自身、言说自身、传介自身的话,那么他也必定能够在自身之中相互启示、相互言说、相互传介,他也必定能够在极致整一的自身之中体现出关系性。

在西部,德尔图良不仅一方面肯定了一个神性本质,而且另一方面,他同时也确定了在上帝之中(在一个神性本质之中)的 Person(位格)的区别。就此,他的最重要的表述是:“Unitas ex semetipsa derivans trinitatem.”^②也就是说,上帝并非一个单子,而是源初就是相互之间有区别的三个 Person(位格)的意义,也就是说:“Tres unum sunt, non unus.”^③德尔图良提示出,三即一、而非毫无关联而各自分离的单一,三即一、而非各自分离而毫无关联的单子;在上帝神性本质的至一性之中的三个 Person 是 conjuncti(共同体)、cohaerentes(凝聚)、connexi(聚合)、conserti(参入)、participes(参有)等;由此,不仅存在于上帝之中的个体的各自的实在性得到表述,而且更重要的恰恰是,互位格性概念也由此彰显而出。这也就是说,每一单一的 Person 尽管都有其自身存在,但是却都是处于关系结构的框架中。Person 是在互位格性(interpersona)和互行为性(interactio)之中不可混淆的角色的无可替代的承载者;Person 于是就是关系之中的自身存在。由此,德尔图良就给出了有关 Person 概念的思维出发点,这一出发点也能够被看作是思维的生长点、或上涨点,由此而来的进一步的思考,就能够在位格关系本体论上被持续不断地建构。德尔图良并非唯一一个在关系结构之中考量 Person 概念的基督宗教的学者;在与阿里乌斯派学者的论争之中,主要围绕的问题依然是,上帝是否是一个自身封闭的神性本性、是否是一个单子,或曰是否在上帝之中存在着 Person 之间相互朝向的关系。与此直接相关的尼开亚大公会议,在清晰阐释了子与父的同性同体之后,在上帝概念的阐释上也进行了尝试。这一尝试的旨趣在于,将希腊(哲学)的上帝概念从圣经的思维中剥离而出,将原本的存在概念不再作为思考自身的思维而考量,而是作为位格的关系而考量。^④ 这表明,基督宗教在自身的哲学建构中,一方面努力将希腊哲学的上帝概念(即上帝是对自身的思维),从基督宗教的宗教学说(圣经)之中爬梳而出;另一方面又尝试以理解个体的本体论范畴(即关系性、共同性),来重新审视上帝概念,从而以哲学的思维营造起基督宗教自己的上帝信仰和上帝言说(也就是神学)。这一营造法式虽然已经不再是纯粹希腊哲学的了,换言之,上帝不再被看作是(仅仅)思考自身的思维了,但却依然以哲学概念而被加以考量,因而这一营造法式毫无疑问依然是哲学的。

在德尔图良等西部学者之外,卡帕多西亚的教父们,更进一步确定了上帝之中相互朝向的关系性。特别应当提及的是纳西昂的格里高利,他认为:“父既非本质的名号,亦非行为的名号,而是关系的名号;这一名号提示出父如何朝向子、以及子如何朝向父而建立关系。”^⑤由于这种关系性,在上帝所有 Person(位格)之中,就存在一种意志的至一性以及行为的共同性。同时,这一神性的共同性(κοινωνία τῆς οὐσίας),并非出自从单一的 Person(位格)而来的集体的一致性,而是神性本质(οὐσία)的共同性。原

① 这一拉丁语的表述,来自于西部教会的 Marius Victorinus,请参见他的 *Adversus Arianos I*, 42. 56 (SC 68, 314, 364) 以及 G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 94.

② Tertullian. *Adversus Praxean*, 3 (CC 2, 1161).

③ Tertullian. *Adversus Praxean*, 25 (CC 2, 1195).

④ F. Ricken. *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusibios von Kaisareia, Areios und Athanasios*[J]. In: *ThPh* 1978, 53, S. 321—352.

⑤ Gregor von Nazianz. *Orationes* 29, 16 (SC 250, 210). 就此也请参见 A. M. Ritter. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*[M]. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1965; S. Bergmann, *Geist. Der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregor von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung* [M]. Mainz: Matthias-Gruenewald-Verlag, 1995. S. 113—121; G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 92.

本在上帝父之中实存的神性本质,被他赋予给圣子和圣神,“以至于从至一性而来的就是三个位格性,从三个位格性而来的又是一个至一性。”^①

上述教父们对于上帝位格的关系共同性的理解,符合表述整一关系的希腊语概念 περιχόρησις 及其转译成拉丁语的概念 circumincessio 以及 circuminsessio。

3. “Tria quaedam” et “relatae ad invicem”——奥古斯丁的 Person 概念

如前文所述,奥古斯丁是三位一体论和位格论的重要建构者,在此不能不作单独之考量。有些研究奥古斯丁的学者认为,^②这位希波城的主教也将 Person 理解为关系性。在他看来,Person 是在神性存在中、或上帝存在中的内在而实存的关系。在对于奥古斯丁三位一体论学说的研究中还依然存在着许多不同的观点、甚至争议,^③但是尽管如此,从中离析出的一个共识是,神性本质的至一性是奥古斯丁所一贯强调的,这一庶几带有(隐含)异质倾向品性、或曰异端倾向色彩的观点,几乎是他所有三位一体神学思考的基点。^④

当然,在这样的至一性维度上、在这样的基点上,就不难理解,为什么上帝中的三个位格对于他而言的确是一个“迷团”。在他早期完成的《论三位一体》的前几卷中,他的上帝三个位格(Person)概念是在救赎史的意义上被表述的,带有一定的交谈关系、交流关系以及对话关系的色彩;不过,如果我们再进一步作更深度的考察的话,那么我们会发现,Person 概念对于奥古斯丁而言恰恰具有一种“绝对”品性、而不仅仅是一种“关系”品性。^⑤对于奥古斯丁而言,所谓“绝对”品性,强调的是在自身之中封闭的至一性、自我独立性和自我关系;在他看来,Person 并非“关系”品性,也就是并非具有一种朝向他者的关系。于是,Person 在他的基督论和上帝论的思考中,就标示主体在自身之中的、为自身的自身实现,而并非为他者的自身实现。在奥古斯丁看来,Person 首先并非一种朝向他者的关系;在这个意义上,父

① G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 93.

② M. Schmaus. *Die psychologische trinitarische Theologie* [M]. Münster, 1927, S. 145.

③ F. Genn. *Trinität und Amt nach Augustinus*[M]. Einsiedeln: Johannes-Verl, 1986, S. 71—75, 82—84; B. J. Hilberath. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“* [M]. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 1986, S. 48—50; J. Arnold. Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' De Trinitate[J]. In: *RechAug.* 25(1991): S. 4—69; 此外还请参见 R. Tremblay. La théorie psychologique de la Trinité chez S. Augustin[J]. In: *ERCDO* 1952, 8, 83—109; A. Schindler. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* [M]. Tübingen: Mohr, 1965; O. Du Roy. *L'intelligence de la foi en Trinité selon S. Augustin* [M]. Paris, 1966; A. Trapé. I termini „natura“ e „persona“ nella teologia trinitaria di S. Agostino. In: *Aug.* 13 (1973) 517—587; M. Schmaus. Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur Karolingerzeit [A]. In: *Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam* [C]. Düsseldorf: Patmos, 1956, S. 44—56 以及 G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 95.

④ 在此必须要补充说明的是,由于奥古斯丁对于神性至一性的强调未免有过分之嫌,所以他的三位一体论至少有两个完全不同的诠释方向,并且沿着这两个诠释方向所最终得出的结论,和教会正信的三位一体论有本质的差异:由于强调神性至一性,似乎在三个位格之外还有一个至一的神性位格,于是其中一个诠释方向所得出的结论就是四位一体论;由于强调神性至一性,似乎这个神性至一性是上帝唯一的品性,于是另一个诠释方向所得出的结论就是一位一体论。托马斯·阿奎那甚至对由此而可能归于奥古斯丁的一位一体论思维质量颇有赞许,并认为由此而可能为教父时代的形式论(Modalismus)、上帝一位一体论(Monarchianismus)和萨培里主义(Sabellianismus)作形上思维的辩护。就此请参见 *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag GmbH, 2006. Band 7, 356; Band 7, 387; Band 8, 1407—1408; 以及 G. Greshake. *Der dreieine Gott* [M]. Eine trinitarische Theologie. Freiburg Basel Wien 2001, S. 95—100, 111—126.

⑤ 关于这一结论,请参见 M. Schmaus. *Die psychologische trinitarische Theologie* [M]. Münster, 1927. S. 149; A. Schindler. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre* [M]. Tübingen, 1965. S. 167; G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*[M]. Freiburg Basel Wien, 2001. S. 95—96. 在他们看来,奥古斯丁在《论三位一体》的后期写作中,Person 的对话关系色彩已经不再被吸纳于三位一体的 Person 理解之中。

的 Person(位格)并非别的什么,而是父自身。奥古斯丁强调说,并非在与子或者圣神的关系上,而恰恰是在与自身的关系上,他才被称为 Person(位格);其原因在于,在普遍意义上 Persona 对于奥古斯丁而言,是“substantia singularis atque individua”,并且同时也是“aliquid singulare atque individuum”;换言之,Person 就是“单数而个体的本质(实体)”、或曰“单数而个体的某物”。^①正是从这一原因出发,奥古斯丁才将上帝中的这个三称为三个 Person(位格),而不是总称为一个 Person(位格);这也就是说,上帝是一个至一的神性本质,而不是存在三个上帝和三个(不同的)本质。当然,尽管 aliquid 的含义是“某物”,但是在基督论和上帝论中的三位一体论的意义上,aliquid 并不能被理解为“某物”,也就是说,上帝并非是个“什么”、或者一个特定的“什么”,由此我们也不能将上帝理解为“某物”、“什么”。在这个意义上,aliquid 是我们不得已而使用的一个语汇,来表述一种必须要言说的不可言说性。于是,Person(Persona)在三位一体论信仰、三位一体论哲学建构和三位一体论神学反思中的应用,也就具有某种否定神学的意味;它是一种辅助,借此表述无法言说而又必须要言说的对象,并且使人在这种“必须要言说”的境遇中,能够有所言说而不至于沦入沉默。但是,无法否认的是,如果人问到,究竟什么是这里所提及的“三”时(究竟这个“三”是什么),那么语言的苍白无力、语言的界限、或曰理性的无能和思维的界限就呈现而出了。不过尽管有如此这般的界限、无能和无力,我们依然能够言说“三”;只是无法确切地言说它,或曰无法言说它“是什么”,也就是无法言说它的某种确切性、确定性,但是我们并非一定立即陷入无语,因为我们能够说,这个“三”就是(三个) personae。正是因为如此,奥古斯丁才将 persona(personae)概括为“tria quaedam”,^②也就是某种“确切的三”。

由此,似乎有理由说,奥古斯丁并未将 persona 和 relatio 联系到一起,也就是并未将 persona 的自身独立性和 esse(ens) relationis(关系存在)联系到一起。当然,作为希波的主教,教会的信仰使奥古斯丁认信上帝中的 Person,并且认信这三个 Person 呈现出“relatae ad invicem”(“相互之间的关系”),但这也仅仅是从认信而来的执见而已,并未有足够充分的论证。如同上文所述,对于奥古斯丁而言,Person 是一个不得已而被使用的术语(语汇),以表述上帝之中的分别(区分);尽管分别也可能是一种关系、或曰有可能被解释为一种关系,但是依然如同前文所提及的,由于奥古斯丁强调神性本性的至一性,并且由于 Person 这一语汇是在相对于上帝的神性本性的至一性意义上的上帝的至一性来理解的、而非相对于(共同体、整一体、至一体)交流至一性意义上的上帝至一性来理解的,所以在奥古斯丁那里,Person 一方面首先不是一种关系品性,而是一种质量范畴(尽管奥古斯丁间或也认信它是一种关系),而另一方面,这种(带有区分性的)关系性由此至多就是建立在神性至一性的生发过程之中的。关系品性质询的是存在的秩序建构,而质量范畴质询的则是存在(的)究竟是什么。在此,由于奥古斯丁在 Person 概念上关注的是 una substantia、或曰 una divina essentia,也就是神性至一性(也就是质量范畴、“是什么”),所以他的 Person 概念属于存在层面上的质量范畴,也就是存在本体论的范畴,在这个意义上质询上帝,就等于是以本体论范畴提问“上帝是谁”、或者“上帝是什么”;这是存在范畴层面的、甚至是超出存在范畴之上的终极设问,是要质询上帝的本质究竟是什么;其答案是彰明较著的:没有人能够在存在层面回答这一设问,因为上帝超越一切回答这一设问所必然需要的范畴。也正是由于这一点,Person 才被奥古斯丁在“区分”的意义上理解为 relatio(关系);也正是由于这一点,relatio 才被奥古斯丁用以表述上帝存在中最温润、最柔软的区分;也正是由于这一点,奥古斯丁才仅仅能够将 Person 解释为有分别的“三”,而无法再继续言说这个“三”究竟是什么;也正是由于这一点,我们才能够说,奥古斯丁上帝论中的三位一体论的 Person 概念具有否定性色彩和否定神学的品性。

虽然奥古斯丁在有关 Person 的基督论和上帝论的三位一体论中强调神性本性的至一性,虽然他在“区分”的意义上将 Person 理解为 relatio,并且以 relatio 表述上帝之中最温存和最柔润的“区分”,但

① Augustinus. De Trinitate. VII, 6, 11.

② Augustinus. De Trinitate. VII, 4, 9.

是他毕竟以体察秋毫之末的敏锐述及了关系范畴;简言之,在思考方向上,他毕竟至少也在一定程度上将 Person 理解为关系(relatio)。在此,虽然关系概念还呈现出亚里士多德哲学的痕迹,虽然关系概念还不是互位格交流意义上的关系本体论概念,但是奥古斯丁已经在以丰润的哲学氛围为边陲的基督宗教的富饶的神学王国中思考它了。Hilberath 对此有一个精湛的总结:“为了能够将关系范畴应用在基督宗教的三位一体思考中,奥古斯丁必须将这一关系范畴从亚里士多德的范畴类型中的偶性领域离析而出,为此,他在关系本体论的方向上迈出了第一步,这一方向受到基督宗教三位一体思想的默感。”^①

奥古斯丁的三位一体论层面上有关上帝的形上思考,具有浓重和纯粹的神性至一性的色彩,这样的至一性思考从未将互位格性的共同体看作至一性的最高形式,也从未将上帝中的互主体性(也就是关系性),毫无保留、毫无限定地看作至一性的(超形上的)贯彻与完成。相对于关系性而言,或曰在 Person 概念的理解中尽管也含有关系的因素,但是奥古斯丁更多地执着在上帝至一性的思考中,他强调上帝的至一性,强调的 Person 的一次性和独有性,他的执见在欧洲教会史和欧洲哲学史中产生重大的影响。如同 Joseph Ratzinger 所指出的,在神学上,一方面,从内在来看,上帝的位格被限定和封堵在上帝的内在之中;另一方面,从外在来看,上帝向外则呈现为纯粹自我的维度,而“我们一维度”则在神学和哲学的思考中损失殆尽。^② 而奥古斯丁对 Person 概念的形上理解,即上帝的至一性存在于上帝神性本质之中、而关系性则是上帝之中温润的区分,在哲学史上则是划时代的、并且事实上影响了后代、特别是近代以来对于 Person 概念的理解。Person 理解中的至一性(的首要性)逐渐削弱,(上帝的以及主体的)互位格的维度(的重要性)逐渐被哲学所汲纳,它被逐渐地、被越来越多地理解为关系、或者关系结构,主体被置于关系、或者关系结构中而考察;自我意识、自身意识的极致性在关系结构中被发现;人的存在、主体的存在被关系所表述;这样理解的 Person(关系)概念,为近代哲学的主体性概念提供了反思的结构。^③

四、可能性的结语

前此为止,我们从不同的角度尝试探讨了基督宗教神学概念 Person,它不仅一直是哲学观想的对象,并且一方面以三位一体论为基础,而另一方面又是这一概念的核心,本文在历史发生论的层面上尝试探讨了三位一体概念在宗教学、神学和哲学上的源头,并且在哲学本体论的层面上尝试探讨了 Person 概念最初的旨趣所在,进而在哲学形上学的层面上尝试探讨了其它的内涵;最终,我们希冀在系统神学的层面上对基督宗教的 Person 概念作些许之诠释学和伦理学意义上的阐发。

如果从概念出发来看,那么我们似乎可以说,神学的 Person 概念来自基督宗教信仰的核心。人们尝试用概念来阐释三种核心信仰、并用语言将其表达而出,这一努力的直接结果就是 Person 概念。这三种核心信仰是:首先,在上帝之中奠定的人的一次性;其次,耶稣基督神性与人性的至一性;其三,基督宗教的启示的上帝的实在性,这一上帝从形式上来说是在至一存在与三位存在的张力中启示自身。在对信仰内涵的反思过程中,那些在早期还模糊不清的、有多重含义的概念,诸如 πρόσωπον、υπόστασις 以及 persona 等,被逐渐确定,并且作为被反思的 Person 概念而出现在历史(神学史)之发展过程中。固然,人格存在并非由于基督宗教信仰才出现,人的本质属性,也就是作为一种精神的、借助对自身的控有和反思、借助对自身的自由掌控以及伦理的责任而被决定的个体,在古典哲学的传统中就已经被论证了;但是从圣经的人文概念来看,哲学的(或曰古典哲学的)这种对人的论断,也就是人的一次性、

① B. J. Hilberath. *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Ad-versus Praxean“* [M]. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 1986, S. 104.

② Joseph Ratzinger. *Dogma und Verkündigung* [M]. München-Freiburg: Sankt Ulrich Verlag, 1973, S. 223.

③ G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 98.

特殊性、在面对上帝和共同世界以及周边世界时的使命性存在,被圣经的神学人类学的人文概念所极致化;^①从三位一体信仰来看,哲学(或曰古典哲学)对的一次性和特殊性的论断被关系性所阐释。基督宗教对于人们对人的理解的影响之巨大、对于 Person 概念内涵的深刻而丰厚的陶铸,由此可见一斑。

如果从 Person 的“一次性”品性出发来看,那么我们似乎可以说,古典哲学倾向于认为,要透过单一的“表层”(“表象”)而达到普遍,并且要赋予普遍以优先权。而神学人类学,则看到每一单一个体所持续保有的特殊性和一次性,它同时还认为,这种特殊性和一次性是人借助由上帝首创而来的(亦即首先发起的)对人的倾诉而获得的。正如巴尔塔萨(Baltasar)所说的:“个体,如同这一词汇所持有的内涵,获有了一种新的品性:也就是一次性人格的品性。在个体之中,人格显现在他获有其名号之处,这一名号是由全然一次性的上帝同样是全然一次性地倾诉给他的。”^②在旧约中,尽管“人的堕落”是不被允许的,但是不仅单一的人作为“人的堕落”、而且人的单一性、一次性也被神性所感知到;人是向着这种独一性而被上帝建构的,上帝向他诉说、并且使人有能力回应上帝、有能力按照自己的意志行事,在这个意义上,上帝呈现为 Person(“位格”)。换言之,在与人的关系中,上帝展现自身;于是 Person 就是一种关系的呈现,就是上帝与人的关系。这一点在较晚的旧约时代就已经得到加强,那时在以色列独立国家遭到毁灭后,每一个单一的个人都在信仰的对话中直接和上帝相遇。^③这一“个体化”的过程在持续之中获有一种“无限的含义”,耶稣呼吁人们追随他,这样的呼吁是指向所有社会层面和社会关系的,耶稣借助这样的呼吁而将这一无限的含义归于每一位单一的个人。这一出于和上帝的关系存在,归属于人的独一性,在公元5到7世纪的基督论的反思中得到加强;针对聂斯托里派的分离基督论术语,基督中的一个分离性的人的 Person 存在(Anhypostasie, 分离的人格存在、分离的位格存在)被否定,由此,基督中的神人合一性被强调和保有。^④尽管如此,他的人性的实在、或曰人性的本性(Natur),对于全部人性而言,是最极致的完满实现,这并非是因为他的最终的本体论承载者是人的 Person,而是因为上帝逻格斯的 Person 被植入到他之中,并且这一逻格斯由此而借助上帝 Person 绝对的独一性而不仅位格化了,而且还被领入(和人性的)至一与完满。波埃修斯的已经在历史中产生影响的 Person 定义,也和基督论的反思有着内在的关联:“Persona est naturae rationalis individua substantia.”^⑤(Person 是自然精神/理性本质的个体实体)。当然,这一定义还依然完全处于古典哲学的、也就是古典实体本体论的轨迹之中,因为在此 Person 被限定为个体化的本质和有精神天赋的本质,而非如同后来在经院哲学中将其定义为构成 Person 因素的特殊存在行为(subsistentia, existentia)。个体性(私体性)是一个本性上的“什么”一限定(“事物”一限定,“物”一限定),而非特殊的“谁”一限定。此外,关系性、Person 和 Person 的关系,在波埃修斯那里也立于其本质之外。这一 Person 理解的界限,以诸多不同的方式在经院哲学和神学中显现出来。托马斯·阿奎那在很明显地纠正了波埃修斯的定义时表述说:“Hoc autem nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad

① 关于神学人类学的理论、方法等,请参见 A. Raffelt, K. Rahner. Anthropologie und Theologie [A]. In: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. 2. Auflage [C], Freiburg Basel Wien: Herder, 1981, Band 24, S. 8—55.

② H. U. von Baltasar. *Theodramatik* [M]. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973—1983, Band 2/1, S. 386 以下。

③ F. Nötscher. *Biblischer Altertumskunde* [M]. Bonn: Hanstein, 1940, S. 119—123; G. Fohrer. *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* [M]. 5. Auflage Heidelberg Wiesbaden: UTB, 1990, S. 196—239; O. Kaiser. *Der Gott des Alten Testaments* [M]. Göttingen: Herder Verlag, 1993, 1998, 2003.

④ 关于聂斯托里派的基督论以及有关的争论,请参见 A. Grillmeier. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* [M]. Freiburg: Verlag Herder, 1979, Band I, S. 643—690; Xu Longfei. *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur* [M]. Bonn: Borengässer, 2004, S. 72—79.

⑤ *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 43.

significandum rem subsistentem in tali natura.”^①(“而位格这一名号并非被设置,以表述出于自然本性的一部分的个体,而是表述实存于那样的自然本性之中的事物。”)对于托马斯而言,Person 是单数的(单一的)、直接的最高尊严的存在情态,是独一无二一次性的外在于自身的存在,换言之,是自身区别的和借助自身的存在(aliquid distinctum 和 per se existens)。^②其标示是自我掌控、自我意识和自由,只要这一 Person 是自身权能性、也就是主体,而非仅仅是行为的客体。^③这一思考线索被邓·司各特所延续,对于他而言,Person 的首要之意是绝对一次性、具体的独一无二性(haec ceitas)以及独立性。他说:“Ad peronalitatem requiritur ultima solitudine.”^④(“位格所要求的是最终的确定性。”)Person 这一简要的理解,构成了通往近代主体概念的桥梁,这一概念指向作为理论和实践的现实性的出发点和凝聚点的自我,指向自我意识、自由(自由性)以及伦理行为的自治性,简言之,指向针对依赖性和外在决定的自我决定(自身决定)。但是,这一 Person 的理解和主体的理解,在“近代的末期”不仅是冷僻的,而且在表述三位一体奥迹时也是不恰当的(或曰不合适的、并非恰如其分的)。在上帝之中是三个 Person,而非近代意义上的三个主体(Subjekt)。于是,我们在此所描述的 Person 概念,又有了一个新的方面。

如果从关系性来看,那么我们似乎可以说,这一新的方面更多地来自于基督宗教的启示(学说),即上主父(天主父、上帝父)在非受造的神性传介形象中(亦即基督和圣神)将自身传介给人、并且将他们(亦即基督与圣神)领入神性生命的三一(三重一)的网络中(亦即三位一体性)由此,基督宗教神学(基督宗教哲学)就有了、并且也的确早已有过这样的任务,去言说具有三重性的不同的行为者的神性本质的至一性。在东部,这一“三”被表述为 πρόσωπον,即人所能视觉者:面容,可视的形象,面具;^⑤在斯多葛学派的菲洛(Philo)那里:Individuum;^⑥这一“三”或者也被表述为 υποστασις,这一语汇有诸多不同之含义,而且是在“主体的个体行为”的理解意义上,并且被本质属性(ουσια)所取代。Πρόσωπον 以及 υποστασις 在西部就被翻译为 Persona。这就奠定了至一的上帝本质 κοινωνια 的核心(或曰基本)含义(亦即 communio,团体)。无论是 πρόσωπον,还是 υποστασις,抑或是 Persona,他们都绝非为自身而存在,而是在本质上被标示为相互区别于其他者而同时又相互趣向于其他者,也就是被标示为 σχέσις,亦即关系性,以至于这一三一的生命,根据“三重性出于至一性、三重性成为至一性”,在某种意义上是一种“弥漫”、或曰“漫延”。^⑦在西部,德尔图良首先将“三”在考量到一个上帝实质(substanz)时标示为 personae,由此,他就如同东部的神学家 Justinus 一样,从前文所提及的所谓的 προσωπογραφικ(prosopographische)、以及角色诠释学独立而出,这样的诠释学强调,在圣经之中相互在对话关系中的不同的戏剧般的角色主体并非少见,例如在《圣咏》110 中:“ex persona Patris ad personam Filii.”(“从父的位格到子的位格”)^⑧但是尽管如此,这里的 personae 不仅仅是戏剧的“角色”,而且还特别是实存的、实在的、现实的、有现实区别的“独一者”。一个至一的神性本质呈现自身,成为可视觉的,并且在这一意义上将自身个体化为三个不同的形象(三个 formae, 或曰三个 species, 三个 personae)。他们最紧密的相互关

① S. th. I. 30, 4.

② S. th. I. 21, 4; De potentia 9, 3.

③ S. th. I. 29, 1.

④ Ordinatio III, 1, 1, n. 17.

⑤ 东方教会的以及拜占庭的神哲学关于这一问题的言说,请参见 E. Timiadis. *Lebendige Orthodoxie. Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreis der christlichen Kirchen* [M]. Nürnberg und Eichstätt: Sailer, 1966, S. 13-31; A. Kallis. *Orthodoxie. Was ist das?* [M]. Mainz: M. Grünewald, 1979; H. Hunger (Hrsg.). *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels* [M]. Baden-Baden: Bertelsmann Lesering, 1958, S. 99-104.

⑥ *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 42-46.

⑦ Gregor von Nyssian, *car. I, 1, 3* 以及 *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 42-46.

⑧ *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 42-46.

联,并且“仅仅在关系结构的框架中”才有自身个体性/独立性,以至于在此产生一个“位格间概念”,并且 Person 被标示为“在关系中的个体性/独立性”。^①对 Person 的这一理解在神学外的帝国时代的语言应用中有相适合之处(例如西塞罗),^②在那里 Person 表示显要的、重要的角色,特别是人在社会生活之中所扮演的角色。尽管在奥古斯丁那里 Person 概念几乎并非表述关系,但是三位一体信仰毕竟使他认信在上帝之中的 Person,并且这样的 Person 也是“relatae ad invicem”(“相互之间的关系”)。经过大格里高利的传承, Richard von St. Victor 继承(或曰接受)了这一关系说的出发点、并将其持续下去,他定义说:“Persona divina est divinae naturae in communicabilis existentia.”(De Trinitate IV, 22:“神性的位格是在交流性存在中的神性本质。”或意译为:“上帝的 Person 是上帝神性本性的直接实存/存在。”)由此,在 existentia 之下(也就是 ex + sistere)自身存在的原初/源出之处(Woher des unmittelbaren Selbstseins)就得以理解了。这就意味着:上帝中的 Person 是由带有其他 Personen(personae)的关系性所建构而成的。这一点经过 Richard 的直观(Intuition)而更加具体,他认为,(爱的)关系并非双向的(双边的),而是三边的、三位的:爱不仅需要 diligens(细腻、细致入微、关照)以及 dilectus(魅力、吸引力、感召力),而且还需要 condilectus(共同的、或曰相互的吸引力,共同的、或曰相互的感召力),借助这一 condilectus“我”和“你”才能共同构成“我们”。托马斯·阿奎那沿着这一路径继续前行,他将上帝中的 person 定义为 relatio subsistens,并且是这样表述的,即关系性的存在建构了 persona。托马斯并未从有限的 Person (persona)的理解中离析出这一三位一体神学的理解;在托马斯那里,有限的 persona 指的是对这一概念的理解的独特的方面,即立于“自身中的存在”,或曰“自身存在”/“借助自身而存在”。^④在德国观念论中,又出现了思考的新的生长点,当然更多的是在疑难(aporetisch)的意义上。Person 作为关系的意义而被理解,其中主体被理解为关系,这一关系“在他者之中存留于自身”(im andern bei sich)。如果“他者”的精确涵义在此有歧异性理解的话,那么直到后观念论的 Personalismus 才将 Person 理解为“人格间交流现象”(interpersonales Vermittlungsgeschehen)。尽管人格存在(Personensein)作为可能性奠基在人的存在(Menschsein)的本体论结构之中,但是这一可能性是这样才得到强调的,即“我”和“你”是借助一个“之间”(Inter, Zwischen)、也就是说借助一个共同的“第三者”才相互交流为完全而有区别的独立体,并且由此而构成有同样源出(本源/本原)的“我们”、团体。于是呈现而出的是:“我”和“你”的同一性(至一性)和区别性,认同性(Identität)和他性存在(Anderssein),同在(Mitsein)和为自身而在(Für-sich-Sein),这些张力及其解释(Vermittlung)决定 Personensein 的实存性/现实性(Wirklichkeit),这同时也提示出,三位一体的位格存在(trinitarische Personensein)的形象恰恰体现在其中,也就是说,恰恰体现在上述这样的张力及其解释之中。

如果前此为止的言说在思维可能性上能够成立,那么我们可以说,自基督宗教对自身信仰的反思开始,位格存在概念就在两极张力之间体现而出:首先,Person 是实在的、凝聚在自身中的独立存在,绝非一般意义上的人,而更多的是在严格一次性意义上的人,是被自由、无可替代性和尊严所表示的。由此而来的结论是,Person 的至一性(统一性)并非简单的自然的被设置(于其中)的,或曰被安置的(于其中)的。其次,Person 是一种关系的意义,具有一种三极相互关系结构的性质,其中每一个都协同其他的、借着其他的而被标示。由此,Person 并非某种趣向中心性,而是某种外向中心性。在这一位格间结构中,诸多关系的独立性并非约略有所损失、或者甚至损失殆尽,而是恰恰由此(即借助关系)而赢得,即具有相互关系的每一单一者,都以无可混淆的方式,建立相互区别、而又相互趣向的关系,也就是相

① B. J. Hilberath. *Der Person-Begriff der Trinitäts-Theologie* [M]. I-W 1986.

② *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 42-46.

③ G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien 2001, S. 101-111.

④ G. Greshake. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [M]. Freiburg Basel Wien, 2001, S. 111-127.

⑤ *Lexikon für Theologie und Kirche* [M]. Freiburg Basel Wien, 2006, Band 8, S. 42-46.

互交流的关系。考量三位一体的上帝,就能解释这一极性张力关系。由三位一体而来所适用的是:“‘向着你的存在’越极致,‘自身存在’也就越充满/满盈/充实。‘在其中’的(‘Esse in’)和向着‘诸多关系’的‘存在’(‘esse ad’‘relatio mutua’)相互限定,以至于‘向着…存在’的极致性限定‘在其中的存在’的极致性,反之亦然。”^①当然,这一两极交流关系在纯粹形式上仅仅适用于三位一体的神性生命(上帝的三位一体的生命)。人的 Person-Sein 则不能仅仅在与他人的关系中、出于与他人的关系而被建构;就此而有所要求的还有,“我”“你”以及“我们”的相互结构,奠基在超验的先验中、奠基在上帝之中,上帝首先设置、并且包裹了/含咀了这三个要素(我、你、我们)及其相互之间的关系,这是因为,受造的存在的基本关系,是朝向上帝的关系,而非朝向共同受造物;由此,在神学人类学看来,人的 Person 并未消失在其社会交流存在中及其多维度关系中;人的 Person 不仅受其社会交流的类型与方式、及其社会角色的影响,而且从本质上而言,在自我的结构性构成上、以及成功的人格相互性关系上依赖于上帝。由此而清晰的是:“人的 Person 并非排他性的被与一、两个其他的 Person 所建构,如同上帝三位一体中的生命一样。人的自我作为个体,总是和每一个其他的人的 Person 的关系相区别。”^②上帝的位格存在(Person-Sein)与人的位格存在(Person-Sein)的区分的标志,是受造的 Person 的实体性的自我独立性/自我存在(Selbstand)、他的在自身中的存在、他的“中心性”(Zentralität),这一“中心性”与和其他者的离心性(Exzentrizität)和关系性有参商之隔。属于有限性的还有,人能够将把他标示为 Person 的(不仅朝向上帝的、而且也朝向其他人的)关系性和离心性逆毁,这是因为,“就他者而存在”(das Sein-beim-anderen)被仅仅当作一种掌控这一他者的手段/工具。在考量受造物的解构的可能性时,Person-Sein 同时也就是一种任务:只要人是 Person,那么他作为每一独一无二的人就是受上帝召叫者(呼召者),他被决定在上帝面前有责任的生活,并且是这样的,即这一责任提示他和他人的关系,提示他和他人作为上帝三位一体的位格的肖像,一道在相互补充和相互承担责任之中构成共同体和团体、以及互爱的生命交流,而上帝的三位一体的三重位格(Person),恰恰是在神性生命的交流之中才是 Person 的。由此,Person-Sein 并非意味着针对他人的自我决定(Selbstbestimmeng),并非意味着针对每一外在决定(Fremdbestimmung)的自由抗争,而是意味着在与上帝和他人的关系中的、在相互接受和赠予关系中的自我存在(Selbstsein)以及自我成就(Selbstwerden)。这也是全部社会关系和社会结构和谐的终极基础。

如果从神学伦理学来看,^③那么我们似乎可以说,只要 Person 本质上指的是对自身行为的掌控(Herrschaft über das eigene Handeln),而这一作为伦理的行为在理性的思量上提示出“能够一决定一自身”(das Sich-selbst-bestimmen-Können),那么具体而独立的个体作为 Person 就是有责任感的行为的原初承载者。^④ 伦理(道德)价值(das Ethische)的基本范畴、关键范畴(法的、以及立法的基本范畴和关键范畴也被伦理价值所阐释),是将作为能力的人格性(Personalität)、对自我的认知、意志以及外在的实在(实在性,Wirklichkeit),在每一历史的条件之下统一起来(zur Einheit zu bringen),并且除此之外在时代的进程之中将其作为生命史的持续不断的同一的自身(das identische Selbst)而保有并坚持下来。就此,个体的狭隘从一开始就被看成是 Person-Sein 的关系上的限制;因为,人的此在(Dasein)已经从其本源开始就奠定在关系之中、并且在其全部生命之中在与其他人的相互的行为之中得以实现、得以完成,所以对于作为伦理主体的自身的辨识,总是仅仅和对于作为有自身责任目的的主体的其他人的承认密切相关,而有自身责任目的的主体才有可能成为 Person。对人格性(Personalität)这一人类学概念的相互性品性的承认,在禁止将 Person 作为物、或者东西的禁命中得到基本的表述(这涉及人权

① H. Wipfler. *Grundfrage der Trinitätstheologie* [M]. Regensburg: Habbel, 1977, S. 151 以下。

② W. Pannenberg. *Systematische Theologie* [M]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, Band 1, S. 465.

③ 关于神学伦理学之方法、理论、基本论题,请参见 K-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie* [M]. Trier: Verlag Herder, 1997.

④ 关于 Person 的这一意义,也请参见 I. Kant. *Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke, Akademie Textausgabe* [M]. Berlin: Gruyter, 1968, Band VI, S. 271—276.

和人的尊严),在对每一个其他人(甚至在面对他的他者性时,angesichts seiner Andersheit)作为非限定的、无需任何辩护的自我目的(亦即道德律令,kategorischer Imperativ)的尊重中得到基本表述,如同在社会结构形象的法则建构中/立法建构中(nomartive Ausrichtung)以及社会制度的立法建构之中得到基本表述,并且这一社会制度是为了所有人的自身完善(Eignung)的。

如果前此为止的表述和分析至少在可能性上能够成立的话,那么我们可以说,尊重以及保护具有 Person 状态的人的生命,是人、或曰作为整体的人类的一种最根本的诉求,在面对医学、生物医学等的巨大进步和不断增长的工业化过程时,特别是在面对政治的进步要求时,这一诉求的理由就呈现出不可否定的重要性,理由的焦点在于廓清,谁才是 Person,在何种程度上人格状态(Person-Status)能够被等同于一定的、在经验上能够确定的自身属性的享有(mit dem Besitz bestimmter, empirisch feststellbarer Eigenschaften gleichgesetzt werden können)。对这一问题的诸多不同的回答,都对在矛盾冲突中应当采取何种道德行为产生了直接的影响,诸如堕胎、胚胎研究、医学试验、脑死亡、医学死亡、安乐死、重度残障、特别是政治观点的分歧等。神学伦理学将 Person-Sein 归属于所有人这一观点的可信性(可靠性),并非如同通常所认为的那样,它既非出自文化上所确定的种对于所包含的属的先在囊括性(Voreingenommenheit),亦非出自单独的(个别的)人的见解,或曰个人的见解和回报性见解,而是建立在对伦理道德的理解之上,这一道德是原初先在的、并非约定好的承认态度(承认关系)的展开,尽管这一承认态度、或曰承认关系,禁止第三者对受限定的、或者残障的生命的主体价值作出无可逆转的毁灭性判断;相反,这一观点的可信性(可靠性)建立在对一种整体性认同的可能性的坚信上,这一整体性认同涵盖全部生命史(而非仅仅若干人物与事件)、并将其领入未来;这一观点的可信性(可靠性)同样也建立在全权之上,这一全权要求平等对待、并且尊重所有人,他们有与年龄相关的、可消失的能力(这包含所有人),当然更包括(天生以及后天造成的)滞留的残弱、残障、局限,或者甚至作为 Person 所应当具有的能力的阙如,并且这一全权要求和他们休戚与共。而当这一全权被基督宗教视为最终的屏障时,保障这一休戚与共的要求的法律,也就有了它的尊严和安全性的神哲学的基础。

总之,无论是在历史发生论的层面上、还是在本体论和形上学的层面上,无论是在伦理学和社会学层面上、还是在法学层面上,对这一作为哲学观想对象的基督宗教神学核心概念 Person 的整体、全面、多学科的思考,都具有可以想见的重要意义。

参 考 文 献

- [1] Augustinus. *Confessiones*[M]. Frankfurt: Main und Leipzig Verlag, 1987.
- [2] Augustinus. *De trinitate*[M]. Hamburg: Meiner Verlag, 2001.
- [3] Plotin. *Enneade*[M]. Hamburg: Meiner Verlag, 1990.
- [4] Baltasar, H. U. von. *Theodramatik*[M]. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973—1983.
- [5] Bausenhart, G. *Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*[M]. Mainz: Matthias-Gruenewald-Verlag, 1992.
- [6] Bergmann, S. *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregor von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*[M]. Mainz: Gruenewald Verlag, 1995.
- [7] Cavallin, A. *Studien zu den Briefen des Hl. Basilus*[M]. Lund: Gleerup Verlag, 1944.
- [8] Genn, F. *Trinität und Amt nach Augustinus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1986.
- [9] Hadot, P. *Marius Victorinus-Christlicher Platonismus*[M]. Zürich Stuttgart: Artemis Verlag, 1967.
- [10] Jonas, H. *Gnosis und spätantiker Geist*[M]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1993.
- [11] Kaiser, O. *Der Gott des Alten Testaments*[M]. Göttingen: UTB Verlag, 1993.
- [12] Kant. *Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke, Akademie Textausgabe*[M]. Berlin: Gruyter Verlag, 1968.
- [13] Pannenberg, W. *Systematische Theologie*[M]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1988.

- [14] Ritter, A. M. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*[M]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 1965.
- [15] Schindler, A. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*[M]. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1965.
- [16] Schmaus, M. *Die psychologische trinitarische Theologie. Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* [M]. Münster: Aschendorf Verlag, 1927.
- [17] Wipfler, H. *Grundfrage der Trinitätstheologie*[M]. Regensburg: Habel Verlag, 1977.
- [18] Xu Longfei. *Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur*[M]. Bonn: Borengaesser Verlag, 2004.
- [19] Kallis, A. *Orthodoxie. Was ist das?* [M]. Mainz: Gruenewald Verlag, 1979.
- [20] Nötscher, F. *Biblischer Altertumskunde*[M]. Bonn: Hanstein Verlag, 1940.
- [21] Ratzinger, J. *Dogma und Verkündigung*[M]. München-Freiburg: Sankt Ulrich Verlag, 1973.
- [22] Egger, W. *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* [M]. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag, 1987.
- [23] Fohrer, G. *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* [M]. Heidelberg Wiesbaden: Quelle and Meyer Verlag, 1990.
- [24] Greshake, G. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*[M]. Freiburg Basel Wien: Herder Verlag, 2001.

Christian Theological Concept of Person Regarded as a Philosophical Subject

XU Long-fei

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The Latin-rooted term “Persona” whose affects are still somewhat recognizable in different domains today took shape during the Patristical period of Christianity, and especially developed itself as a philosophical Subject along the lines of doctrine of the Trinity. The Church Fathers rounded out the connotations of the Persona concept with the aid of Neoplatonism, which ultimately aimed at presenting the nature of Godhead in terms of Consubstantiality within different Relations and Properties. Also this substantial Oneness itself was further expressed as a mutual integration in terms of other two Latin words: “circumincessio” and “circuminsessio”. St. Augustine, the main character in this stage of conceptual construction, used “Persona” as bricks to build up an Ontology of Consobstantiality of the Godheads, and thus elevated the theory of Trinity to the level of Metaphysics in a way that dominated the following discussions in history. In a word, the philosophical investigation into “Persona” has significant meanings for different disciplines such as Ethics, Sociologies and Laws at varied theoretical levels: Ontology, Metaphysics and historical Phylogenetics as well.

Key words: trinity; Person; St. Augustine; consubstantiality; relations and properties

(责任编辑:陈晓东)