

位格與人性

——卡爾西頓人論及巴爾塔薩的現代發展

Person and Human Nature: Chalcedonian Anthropology and Hans Urs von Balthasar's Modern Developments

張 欣

Zhang Xin

作者簡介

張欣，北京師範大學文學院副教授；北京師範大學基督教文藝研究中心主任。

Introduction to the author

Zhang Xin, Associate Professor, School of Chinese Language and Literature, Beijing Normal University; Director, Institute for the Studies of Christian Literature and Art, Beijing Normal University.

Email: zhangxin@bnu.edu.cn

Abstract

Person (ὑπόστασις/πρόσωπον) and nature (φύσις) are key words in Christology and Trinitarian theology. During the process of their formation, they are closely linked to the anthropological concerns of the church. However, contemporary scholars pay less attention to the historical anthropological connotations of these two terms. The same situation also occurs in the Chinese academia. This essay adopts the methodology of historical theology, focusing on the formation process of three terms directly related to anthropology in the Christology of the Council of Chalcedon: ὑπόστασις (hypostasis), φύσις (nature), and πρόσωπον (person). It elucidates the anthropological implications of Chalcedonian Christology, concurrently exploring how Hans Urs Von Balthasar inherits and develops this tradition. The article is structured into three sections. Firstly, it discusses the anthropological significance acquired during the evolution of two concepts, ὑπόστασις and πρόσωπον. Secondly, it analyzes how the Chalcedonian Creed's reliance on the dyophysite doctrine led to a crisis in its anthropology, followed by a brief examination of how subsequent Ecumenical Councils supplemented the Chalcedonian Creed, emphasizing the unity of Christ's person and establishing the so-called neo-Chalcedonianism. Finally, it reviews how Hans Urs von Balthasar's inherits and develops the Greek patristic doctrine of "person" and the current significance of his development.

Keywords: Person, Human Nature, Chalcedon, Hans Urs von Balthasar

位格（ὑπόστασις/πρόσωπον）與本性（φύσις）是基督論和三一論的關鍵詞。它們在成為基督論關鍵詞的時候與教會的人類學關注緊密相連。但是當代學者較少留意到這兩個術語歷史上的人類學內涵。同樣的情形也發生在漢語學界。在少量將位格作為關鍵詞之一的漢語論文中，大多引介20世紀西方神學家。^①而更常見的現象是，在理解位格時忽略了這個術語生成的東方背景，僅使用波埃修和托馬斯·阿奎那的理論理解“位格”。^②

在當代神學家中，漢斯·馮·巴爾塔薩（Hans Urs Von Balthasar）尤為關注基督論的人類學意涵。他認為，“只有在整體基督論的背景

^① 比如蔣曦：《位格·愛·價值——從舍勒現象學的基本要素看其現象學的獨特性》，《復旦學報》（社會科學版），2007年第5期，第47-51頁。[JIANG Xi, “Person, Love, and Value: The Uniqueness of Scheler’s Phenomenology in Light of its Essential Elements,” *Fudan Journal* (Social Sciences Edition), no. 5 (2007): 47-51.] 姜廷翠：《試析齊齊烏拉斯的位格本體論及其神觀和人觀的革新》，《基督教學術》，2016年第1期，第28-41頁。[JIANG Tingcui, “An Analysis of Zizioulas’s Personal Ontology and its Renovation of the Views of God and Man,” *Christian Scholarship*, no. 1 (2016): 28-41.] 王旭：《當代基督教的關係存在論及其哲學意義》，《世界宗教文化》，2021年5期，第97-104頁。[WANG Xu, “Relational Existentialism in Contemporary Christianity and Its Philosophical Implications,” *Studies in World Religions*, no. 5 (2021): 97-104.] 徐瑾、馮露：《馬里坦“位格”理論探析》，《價值論與倫理學研究》，2016年第2期，第169-180頁。[XU Jin, FENG Lu, “On Theory of the Persona of Jacques Maritain,” *Axiology and Ethics*, no. 2 (2016): 169-180.]

^② 比如李科政：《論聖神的位格性：一個基礎性的神學問題》，《宗教學研究》，2015年第3期，第239-246頁。[LI Kezheng, “On the Person of the Holy Spirit: A Foundational Theological Question,” *Religious Studies*, no. 3 (2015): 239-246.] 章雪富的《論德爾圖良的“經世三一”》是極少數討論了拉丁教父對“位格”的理解的漢語論文。由於語種的隔膜，東方教會中這幾個術語的定型是獨立完成的，卡帕多西亞教父對“位格”與“本性”的定義後來成為東方教會基督論的最主要術語。見章雪富：《論德爾圖良的“經世三一”》，《世界宗教研究》，2004年第2期，第18-26頁。[ZHANG Xuefu, “On Tertullian’s Ecomonic Trinity,” *Studies in World Religions*, no. 2 (2004): 18-26.]

下才可能產生完整的人的學說”^①。他的主張——“基督作為存在的類比”——深化了以基督為中心的人類學，並嘗試回應當代人論的危機。然而，巴爾塔薩的獨特貢獻及其與教父基督論的延續性並沒有得到廣泛的認識。比如，1999年，維克多莉婭·哈里森（Victoria S. Harrison）在研究中認為，對巴爾塔薩來說，“基督徒思考的是基督的人性，”所以“他們模仿的也必然是基督的人性”^②。這一說法誤解了早期教會關於基督論的重要成就及其對巴爾塔薩的影響。因為巴爾塔薩跟隨東方教父，認可基督徒效仿的對象是位格性的基督而不是任何一種本性。哈里森對巴爾塔薩的誤讀源自西方神學傳統中的嚴格卡爾西頓主義（Strict-Chalcedonianism，下詳），表現為一方面難以解決基督匯神人二性於一身的巨大張力，另一方面恪守第四次大公會議決議《卡爾西頓信經》對基督二性的嚴格區分性表述，從而導致在探討基督的時候將人性和神性截然分開，甚至使二者構成此消彼長的關係。克里斯托弗·比利（Christopher A. Beeley）在駁斥若萬·威廉姆斯（Rowan Williams）與伊安·麥可法蘭德（Ian McFarland）的基督論近作——分別為《基督：創造的核心》和《道成了肉身：一種道成肉身神學》——的文章中指出：西方中世紀以來的重要神學家，如托馬斯·阿奎那，馬丁·路德和約翰·加爾文等人的基督論都部分採用了對立的二性表述，也由此共有這種表述帶來的理論困境。^③

^① Hans Urs Von Balthasar, *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory, vol. 3: The Dramatis Personae: Persons in Christ*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1992)

^② Victoria S. Harrison, “Homo Orans: Von Balthasar’s Christocentric Philosophical Anthropology,” *Heythrop Journal* 40, no. 3 (1999): 295. And Victoria S. Harrison, *The Apologetic Value of Human Holiness: Von Balthasar’s Christocentric Philosophical Anthropology* (New York: Springer, 2000).

^③ Christopher A. Beeley, “Christological Non-Competition and the Return to Chalcedon: A Response to Rowan Williams and Ian McFarland,” *Modern Theology* 38, no. 3 (2022): 592-617. Rowan Williams, *Christ: The Heart of Creation* (London: Bloomsbury Continuum, 2018). Ian McFarland, *The Word Made Flesh: A Theology of the Incarnation* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2019).

本文聚焦《卡爾西頓信經》（451年，以下簡稱《卡爾西頓》）使用的三個與基督論直接相關的術語：ὕποστασις（hypostasis）、πρόσωπον（person）和ἀνθρώπου φύσις（human nature），說明卡爾西頓以來基督論的人類學意涵，兼及探討巴爾塔薩如何繼承和發展這一傳統。文章分三個部分，首先討論兩個概念——ὕποστασις和πρόσωπον——演變過程中獲得的人類學內涵；其次分析《卡爾西頓》對二性說的依賴如何造成了其人論的危機，然後簡要追溯隨後三個大公會議如何補充該信經，強調基督的位格統一；最後述評巴爾塔薩對“位格統一論”的繼承和發展。希望漢語學界在研究神學核心議題的時候，能夠注意到這些關鍵術語的思想史背景、教會性和人類學維度。

一、Ὑπόστασις和πρόσωπον的概念演變

Ὑπόστασις和πρόσωπον都是希臘文聖經（包括七十士譯本和新約聖經）用語。二詞最初的涵義並不相同，但是神學探討的過程中，他們逐漸獲得了相近的意思，並最終在《卡爾西頓》中成為同義詞。Ὑπόστασις是希臘作家的常用詞，原意是躺在下面（ὕπο-στασις），可以延伸為根基之義。在亞里士多德之後，該詞具有了鮮明的哲學意味，成為本質（οὐσία）的同義詞。新約中《希伯來書》的作者用這一詞表示基督和父之間的關係：“（基督是）本體的真像。”（*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*）（來1:3）*χαρακτήρ*原意是塑像，引申為可見的代表，這句話的意思是基督是不可見之父的可見代表/形象。基於其常用涵義，《尼西亞信經》（325年，以下簡稱《尼西亞》）將ὕποστασις作為οὐσία的同義詞，確立了基督和父本質相同的教義，並將那些相信基督“來自另一個本體或本質”（*ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως οὐσίας*）的人逐出教會。^①將ὕποστασις與οὐσία連用是

^① Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* (London: Sheed & Ward; Washington, DC: Georgetown University Press, 1990), 5.

當時教父寫作中常見的表述，前者來自聖經，而後者是常見的哲學術語，兩詞連用有助於確定其內涵。

卡帕多西亞教父在捍衛《尼西亞》的過程逐漸區別了 οὐσία 和 ὑπόστασις 的涵義。大巴西爾 (Basil the Great) 對 ὑπόστασις 和 πρόσωπον 的理解在與尤諾米烏斯 (Eunomius) 的辯論中發生了變化。^① 在寫作《駁尤諾米烏》(Contra Eunomius) 時，他在解釋《希伯來》1:3 節時仍將 ὑπόστασις 理解為本性 (CEum 1, 20. 11; 556c) ^②，而不是一種實質性的存在。^③ 但隨着他對《尼西亞》的日益認可和重視，巴西爾的看法發生了變化。

尤諾米烏斯持一種半阿利烏主義，將父定義為“非受生者”(αγέννητος)，認為子是“受生者”(γεννητός)，從屬於父，因此二者本質不同。巴西爾拒絕這一觀點，認為受生的關係恰好說明二者本質相同，而且任何一個人類詞彙都不能定義父或子的本質，因此支持父子“同一本性”(ὁμούσιον) 的表述，但是拒絕定義神的本質/本性。為此，他被指控是撒伯流主義 (Sabellianism)，認為他支持了一種形態論的神格唯一說。撒伯流主義相信神性存在的獨一性，不過是通過三種不同的形態 (父、子、聖靈) 表現自己，這種思想因為和《聖經》以及教會傳統不相融而聲名狼藉，已經在 4 世紀被認為異端。然而，由於撒伯流主義也堅持父與子“同一本性”，在整個阿里烏之爭中，《尼西亞》的支持者都被認為是撒伯流主義者。為了駁斥這一指責，巴西爾在

^① Lucian Turcescu, "'Prosopon' and 'Hypostasis' in Basil of Caesarea's 'Against Eunomius' and the Epistles," *Vigiliae Christianae* 51, no. 4 (1997): 374-395.

^② Turcescu 指出，在巴西爾之前，奧涅金 (ComJn I, 24. 151-2; II, 10.75-76 and *CCels* VIII, 12)，優西比烏和亞那塔修 (*Tomus ad Antiochenos*) 已經區分了 οὐσία 和 ὑπόστασις，但是他們的觀點在當時沒有產生影響。"'Prosopon' and 'Hypostasis' in Basil," 384-385.

^③ Gregory of Nyssa, "To Peter his own brother on the divine ousia and hypostasis," in *Gregory of Nyssa: The Letters*, trans. Anna M. Silvas (Leiden, London: Brill, 2007): 247-259. 這封書信傳統上被列為巴西爾的第 38 號書信。然而，Anders Cavallin (1944)，Reinhard Hübner (1977) 和 Paul J. Fedwick (1978) 紛紛證明這封信實際是尼薩的格里高利寫的，目前絕大多數學者遵循了他們的意見。參見 Notes 2-5 of Lucian Turcescu, "'Prosopon' and 'Hypostasis' in Basil," 375.

討論父與子的關係時引入了表達個殊性的概念。他在書信中辯稱，《尼西亞》對“ὁμούσιον”的使用本身就意味着兩個不同的存在，因為無需說某種存在與其自身同一本質（Ep. 52,3.3-4）；所以，ὁμούσιον“糾正了撒伯流的錯誤；它不與ὕποστασις一致（ἀναιπεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως），而是引入了一個完美的位格（προσώπων）的概念（τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔνοιαν）……這個詞具有ὕποστασις的屬性（τῶν ὑποστάσεων τὴν ιδιότητα）”（Ep. 52,3.1-6）。在這一段關鍵文字中，巴西爾修改了撒伯流的術語πρόσωπον（原義為“面具”或“面孔”）。換句話說，撒伯流將上帝理解為同一個ὕποστασις（本質）在不同的πρόσωπα下的表現，而巴西爾將ὕποστασις和πρόσωπον理解為同義詞，均指向某個特殊的具體存在。

巴西爾將πρόσωπον和ὕποστασις並置，是因為ὕποστασις原來不具備特殊性的意涵，而πρόσωπον則具有該意涵，因此可以對ὕποστασις起到補充作用。Πρόσωπον是聖經中的常用詞（七十士譯本中34次，《新約》中76次）；它通常指“臉”，引申為某個具體的人的存在。在希臘語境中，πρόσωπον原本指演員在戲劇舞臺上戴的面具。希臘戲劇中的演員比角色少。因此，面具（即臉）對觀眾辨別演員扮演的角色非常重要：每個πρόσωπον彼此相異，各自指向一個特定的角色。撒伯流將這個概念用於神學辯論時，是通過其原初的戲劇意涵設置類比：同一位神以不同的πρόσωπα表現自己，就像一位演員用多個面具扮演各種角色一樣。而巴西爾的挪用則強調了πρόσωπον作為一個特定的角色的延伸義。他小心翼翼地在使用πρόσωπον時加入了形容詞“完美的”，由此確保了位格的完整性，回避對其戲劇背景的聯想，即面具意味着沒有真實內容的人。^① 這樣，原來作為οὐσία同義詞的ὕποστασις的意涵發生了改變，成為πρόσωπον的同義詞，用於強調三個位格中的每一位都是真實而特殊的存在。

^① Lucian Turcescu, “‘Prosopon’ and ‘Hypostasis’ in Basil,” 393.

另一位卡帕多西亞教父、大巴西爾的弟弟尼薩的格里高利（Gregory of Nyssa）進一步澄清了ὕποστασις的定義，即指“每個人的特殊特徵的集合”（τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ιδιωμάτων）（Ad Petrum 3. 7-8）。格里高利以《約伯記》為例說明這是甚麼意思。《約伯記》開頭寫道“ἄνθρωπός τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι ᾧ ὄνομα Ιωβ”（Job, 1:1，七十士譯本）。他解釋道，這裏首先提到一個人（ἄνθρωπός），再是某人（ἄνθρωπός τις），然後是他所在的地點（τῇ Αὐσίτιδι）和名字約伯（ὄνομα Ιωβ）；隨後，約伯的“靈魂的特殊品質，以及外部環境，對他的故事的描述在各方面都完全清楚地表達出來”^①。所有這些個體特徵都是約伯的一部分，他的本性在其中表現出來。與此相似，他解釋說，“（基督是）他榮耀的光輝，本體的真像”（希1:3）指的不是父和子之間本性的區別，而是“子與父的關係的真實性、不可分割性和親密性”（Ad Petrum 7b）^②。在卡帕多西亞教父之前，個體作為屬性集合的學說從未如此清晰地出現在任何基督教文獻中。^③

由此，尼薩的格里高利過度到三個ὕποστασις如何共有一種本性的問題：“可以觀察到他們之間某種連續和不間斷的交流。”（τινα συνεχὴ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωίαν）（Ad Petrum 4. 45-50）因為ὕποστασις指向個殊性，卡帕多西亞教父採用“關係性的”而非本質性的詞彙來闡述三者的聯繫。另一位卡帕多西亞教父納西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus）寫道：“‘父’既不是本質的名稱，也不是運作的名稱……只是父子之間的關係（ὄνομα σχέσεως）的名稱”

^① Gregory of Nyssa, “To Peter,” 251.

^② Gregory of Nyssa, “To Peter,” 257.

^③ Lucian Turcescu, “The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s To His Brother Peter, On the Differences Between Ousia and Hypostasis,” *Greek Orthodox Theological Review* 42, no. 1-2 (1997): 63-82. 有學者認為，個體作為屬性集合的學說此前沒有清晰出現在其他哲學文獻中，見Alexis Torrance and Johannes Zachhuber, *Individuality in Late Antiquity* (New York: Routledge, 2014)。

（Or. 29.16, PG 36:96 A）。尼薩的格里高利界定的ὕπόστασις概念在後來的東方基督論探討中被普遍接受。^①這一概念向一種歷史的、動態的、關係性的位格主義開放。

二、《卡爾西頓信經》的人性論

《卡爾西頓》延用了卡帕多西亞教父對οὐσία和ὕπόστασις的區分，視ὕπόστασις和πρόσωπον為同義詞。然而，卡帕多西亞教父賦予ὕπόστασις的人類學意涵在此信經中受到了神人二性區分的制約。《卡爾西頓》將二性的表述納入到對“唯一的獨生子”（ἕως καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ）的告白中：“二性的屬性得以保留，匯集成單一的位格和單一的存在。”（τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης）^②《卡爾西頓》着力譴責各種威脅基督神性或人性的完整性的理論。針對種種非尼西亞學說，該信經依賴術語的辨析保護信仰的正統性：“我們盡可能地準確、小心地制定了這些決議”，“不允許任何人製作，寫下或編寫任何其他信經，或以任何其他方式思考或教導”。這一護教方法的結果是信經中彌漫着關於神人二性的區分性表述。

《卡爾西頓》沿用了希臘思想中對神與人的區分。該信經寫道：“基督具有同樣完美的神性和完美的人性（τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι），是同一位真正的神和真正的人（ἄνθρωπὸν ἀληθῶς），擁有理性的靈魂和身體（ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σατος），與我們本質相同（ὁμοούσιον ἡμῖν）。”這段文字將“一個真正的

^① Johannes Zachhuber認為，尼薩的格里高利推進了哲學史上的“個性性”這一概念。參見Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus* (Oxford: Oxford University Press, 2020)。

^② 本文所引大公會議決議來自Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*.

人（ἄνθρωπὸν ἀληθῶς）”等同於“一個理性的靈魂和一個身體”（ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος）。Λογικός是λόγος的形容詞形式。Λόγος既指語言，也指智力，它遵循了認為語言在本質上是理性的，且人類是理性動物的希臘傳統。這種人論更多依附於希臘文化而不是來源於聖經傳統。當代德國學者伯納德·雅努斯基（Bernard Janowski）在對記錄以色列人心靈圖景的《詩篇》的研究中指出，《詩篇》的人論排斥偏狹的哲學研究方法，因為《詩篇》以多種方式說明人在具體環境中的基本問題，將人與物理環境、身體體驗和基礎情感聯繫在一起。^①處於這一希伯來傳統中，新約作者並不耻於記錄耶穌的身體需求和心理痛苦。但是，受到希臘傳統的古典有神論中神性不受動的學說的影響，新約中所展示的神性被動（divine passibility）現象對早期教會的神學構成了巨大的挑戰：聖經解釋者必須從理論上解釋作為神的基督為何會體驗類似饑餓和痛苦等缺乏、被動的感受。《約翰福音》第一章的邏各斯基督論有助於構建理性人論與基督之間的聯繫，教父們也普遍採用理性人論。然而，當這種理性人論在信經被用於定義基督的人性時，這種理論與持續影響教會實踐的新約人論之間的距離便清晰可見。

《卡爾西頓》的神人二性表述並非空穴來風，部分保羅書信以及奧涅金對保羅書信的闡釋構成了基督論的二性敘述的基本框架。^②比如，《羅馬書》1:3-4說：“論到他兒子——我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的；按聖善的靈說，因從死裏復活，以大能顯明是神的兒子。”這段經文似乎在暗示某種靈肉二元論。對此奧涅金的

^① Bernard Janowski, *Arguing with God: A Theological Anthropology of the Psalms*, trans. Armin Siedlecki (Louisville: Westminster John Knox Press, 2013), 51.

^② 學者們的共識是，保羅在《羅馬書》1:3-4中引用了早期基督教的告白。不幸的是，“這一告白帶有一種嗣子論（ὀρισθέντος，原意為‘被任命為’）傾向，這在保羅的其他基督論中是沒有的，他通常強調子在道成肉身之前便已經存在”。參見 Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, ed. Eldon Jay Epp (Minneapolis: Fortress, 2006), 96-8。參見 Christopher A. Beeley, *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition* (New Haven: Yale University Press, 2012), 14。

闡述是：“我們首先要知道的是，在基督身上有一個本性，即他的神性，因為他是父的獨生子，還有一個本性，即人的本性，在晚近為經世的緣故而取用。”^①兩種本性的說法為福音書中的耶穌形象和古典有神論（以神性為簡單、超越、非被動）之間提供了緩衝地帶。根據人性的肉身屬性，神學家可以解釋基督口渴、饑餓，感到痛苦；根據其神性的超越屬性，也可以解釋他是上帝的兒子並從死裏復活。然而，這種闡釋也造成了無法解決的理論困境。其一便是在二性之間設置了難以逾越的界限，暗示它們只能是此消彼長的關係。其二則是，在希臘哲學的框架中，個體是本性的具體化存在，而基督同時擁有二性，他的單一完整性便難以理解。

由此，《卡爾西頓》的人類學意涵可能造成實踐上的危機：基督徒的自我理解被限定在與肉身相關的人性假設中；由於二性之間明顯區別乃至截然對立的屬性，作為一個整體的基督變得無法效法。《卡爾西頓》對基督的人性如何與神性結合的問題刻意緘默：在神性擁有一系列與人性相反特徵的情形下，信經的正文沒有解釋人性如何與“不可分割、不可分離”的神性共存。二性“不混淆，不改變”的描述似乎暗示基督徒永遠無法參與神性，而“不可分割、不可分離”的陳述成為無法感受、不知如何兌現的承諾。

《卡爾西頓》意識到了二性公式的張力。雖然其正文沒有解釋二性如何共存於一個位格（*ὑπόστασις*）中，但包括在會議決議中的羅馬主教利奧給君士坦丁堡主教的信中簡要談到了這個問題：“不可見者借虛己（*exinanitio*）使自己變得可見……這是仁慈的恩惠。”^②這裏包含了後世虛己神學的雛形，源自腓立比2:7中的“虛己”（*κενόω*）一詞。該詞在上下文中指將自己倒出來。在保羅處，這是一個比喻，用來表示基

^① Origen, *Princ.* 1.2.1. 又見 *Princ.* 1.3.1; 2.6.1; *C. Cels.* 6.47–48; Origen, *On First Principles*, trans. G. W. Butterworth (Gloucester, MA: Peter Smith, 1973); *Origen: Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1965); Beeley, *The Unity of Christ*, 17.

^② Leo, in *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. Norman P. Tanner, 78

督為了經世的目的放棄了榮耀。在《卡爾西頓》的語境中，它很容易從先存的邏各斯的位格性傾倒轉變為神性的傾倒。這一主體的變化帶來了基督論中的難題。根據亞里士多德《物理學》（II.1-2）中的定義，本性指某物與生俱來的不可分割的動態原則；因此，本性不同，則不復為一物。^① 所以，一位神性被部分剝奪的神很難說是神，這似乎意味着神在道成肉身時變得像人而不是神自己。在這個意義上，《卡爾西頓》使信眾失去了對自己應該成為甚麼樣子的視像（vision）。總而言之，《卡爾西頓》的人論意涵面臨理論和實踐的雙重僵局。

《卡爾西頓》頒布之後受到了東方教會的持續抵制。布萊恩·戴利（Brian Daley）認為其原因是，東方的修士和神職人員將《卡爾西頓》視為“教皇官僚們乾巴巴的、玩平衡的分類，而不是對救主的忠實委身；而基於耶穌之內的神聖的動態位格存在對人的改造——這是希臘、埃及和敘利亞靈性的核心”^②。由於長久的爭議，後卡爾西頓的大公會議將基督論的重點轉至位格統一上，這在一定程度上彌補了卡爾西頓的人類學缺陷。戴利指出，由於這些補充，“卡爾西頓公式中的基督越來越成為神如何拯救人類並使他們‘神化’的具體、活生生的原型”^③。為此作出杰出貢獻的有六世紀的拜占庭的萊昂修斯（Leontius of Byzantium）^④，七世紀的懺悔者馬克西姆斯（Maximus the Confessor）^⑤ 以及八世紀的大馬士革的約翰（John of Damascus）和經學者西奧多（Theodore the Studite）。篇幅所限，下文僅簡述隨後三屆大會決議中與這種人論變化相關的基督論

^① 卡帕多西亞教父的否定神學通過吸收新柏拉圖主義，繞開了這個理論陷阱。由於神的無限超越性，他們不認為神侷限於任何人能夠認識和言說的“神性”之中。

^② Brian Daley, *God Visible: Patristic Christology Reconsidered* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 17-8, note 43.

^③ Daley, *God Visible*, 203.

^④ Brian Daley, “‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ,” in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 24 (Leuven: Peeters, 1993), 239-265.

^⑤ Brian Daley, “Maximus the Confessor and the Metaphysics of the Person,” EWTN Global Catholic Television Network, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/maximus-the-confessor-and-the-metaphysics-of-the-person-10090> (accessed on May 1, 2022).

決議。

君士坦丁堡第二次會議（553年）接納亞歷山大的西里爾（Cyril of Alexandria）給聶斯脫里（Nestorius）的第三封信為正統，包括其中的十二條逐教標準。這次的決議沒有嚴格遵循二性的區分。比如，它接受了西里爾的看法，認為基督自願受苦（3Ep. Nest），從而與神性不受動的說法拉開距離。而且它認為，“（二性的）‘合一（unity）’這一概念可以有許多不同的理解方式”，比如，可以說“意志、榮耀和崇拜的合一”，而這些合一模式均允許來自二性的兩個獨立代理（agents）。因此該決議採用西里爾的說法，宣布上帝的道和肉身是“基於位格的合一”（τὴν ἔνωσιν...καθ' ὑπόστασιν）^①，這意味着基督的二性是“在個體存在中的具體結合”^②。

君士坦丁堡第三會議（680-681）譴責了一志論（Monothelitism），支持基督平等地擁有來自二性的意志：“兩種本性的行動原則——不分裂，不改變，不分割，不混淆……二性的意志不是對立關係……基督的人性意志跟隨，而非抵抗或掙扎，在事實上服從於他神聖和全能的意志。”^③這裏嘗試澄清二性如何在統一位格中運行，在一定程度上補充了《卡爾西頓》的沉默。更重要的事，本性作為一個抽象的普遍性概念轉化成為心理上可感的意志。兩個意志的衝突具有保羅書信（《羅馬書》7）、福音書的支持（《路加福音》22:42），以及信徒宗教生活的

^① 2Ep. Nest 5; 3Ep. Nest Anathema 2, in Decree of the Second Council of Constantinople. 布萊恩·戴利和克里斯托弗·比利將該詞譯為“在位格中的統一”（union in hypostasis）（Daley, *God Visible*, 192）或者“一種位格的統一”（a hypostatic union）（Beeley, *The Unity of Christ*, 297）。*Decrees of the Ecumenical Councils* 將它譯為“一種實質的統一”（a union of subsistence）（115），意思接近Lionel R. Wickham對西里爾的信件翻譯：“在實質上統一”（[being] substantially united）（3Ep. Nest），Cyril of Alexandria, *Select Letters*, trans. & ed. Lionel R. Wickham (Oxford: Clarendon Press, 1983), 19。我同意戴利對西里爾的翻譯和解釋，即西里爾的寫作風格不是哲學性的，而是牧函性的，善於對基督進行動態描述而非哲學上的區分。他敘述的方式有助於保留主體的同一性，並顯示了他對一個具體的基督個體的關注。

^② Daley, *God Visible*, 192.

^③ Ibid., 128.

佐證——符合個體擁有相互衝突的想法的經驗。由此，對二性關係的抽象技術性表達——“不分裂，不改變，無隔閡，無混淆”，變成了意志的動態運作的有效心理描述。而且，兩種意志的關係不一定是衝突的——如二性的原初分類所暗示的，而是具有複雜的互動關係，並有可能導向合一。人的意志可以順服神的意志，這種基督論提供了一個可能實現的“神化”人類學願景。

第七次大公會議即尼西亞二次會議的主要議題是聖像使用的合法性。但有關聖像的爭議在本質上不是藝術問題^①，而是基督論問題。該次大會決議寫道，“如果有人不承認我們的神基督可以在他的人性中表現出來，就將他逐出教會”^②。聖像破壞者認為，由於基督無法言說的神性以及位格聯合之不可分割，用視覺來描繪基督是褻瀆，因為藝術只能表現人性的屬性，無法表現基督的神性。針對這一說法，經學者西奧多提出，聖像不描繪基督的任何屬性，而是描繪他的位格；既然基督的位格具有人類的面孔，如果聖像不能呈現基督，就意味着要麼基督缺乏真正的人性，要麼是他的人性淹沒在了神性之中。而這兩種結論都與《卡爾西頓》相牴觸。^③ 通過尼西亞二次會議，不僅位格統一說再次得到肯定，而且，聖像禮敬者的人論暗示了一個真實的位格可以體現神性，這既指向基督也潛在指向虔誠的基督效法者。聖像作為基督與聖徒的不完全代表，肯定了肉身承載神性的可能性。

總之，《卡爾西頓》連同後來三次大公會議的決議的重要成就是強調並構建了基督的統一位格論（doctrine of Christ's unitive person），

^① 但仍然有藝術理論支持着該會議決議：“Indeed, the honour paid to an image traverses it, reaching the model; and he who venerates the image, venerates the person represented in that image.” 見*Decrees of the Ecumenical Councils*, 136。在這個決議的背後，大馬士革的約翰的神學和藝術觀起到了關鍵性的支持，具體見Saint John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images: Apologia Against Those Who Decry Holy Images* (Createspace Independent Publishing Platform, 2010), 10.

^② *Decrees of the Ecumenical Councils*, 136.

^③ Theodor Damian, *Theological and Spiritual Dimensions of Icons according to St. Theodore of Studion* (Wales: Edwin Mellen, 2002), 226.

當代教父學學者稱之為“新卡爾西頓主義”（Neo-Chalcedonian）基督論，以區別於在西方神學界較為流行的“嚴格的卡爾西頓主義”（strict-Chalcedonian）基督論，即傾向於強調兩性區分而非位格統一的《卡爾西頓信經》。^①“新卡爾西頓主義”基督論的人論意涵較符合聖經和早期教會的傳統，這一成就的直接結果是成神論（deification）主導了東正教的人類學。

三、巴爾塔薩對位格說的繼承與發展

巴爾塔薩是當代非常關注位格論的神學家之一，他的成就受益於東方基督論傳統。亨利·德·呂巴克（Henry de Lubac）激發了巴爾塔薩對教父研究持久的熱情。作為一位深深浸潤於人文主義傳統的神學家，巴爾塔薩將對教父傳統的繼承與對當代文化的敏感緊密地結合在一起。他以基督為中心的人類學正是古典與現代、人文與神學對話的產物。

現代社會見證了傳統形而上學的失勢，《卡爾西頓》的理性人設不復是公理，現代基督論不可避免參照新的人論共識理解基督的人性。比如，伴隨着現代心理學的興起，神學界出現了一波對基督心理的嚴肅探討。^②又如，受到當代哲學思潮的啟發，神學人類學朝着存在主義和實在論的方向發展。^③此外，文學藝術也更加自由地探索和表達它們心目中的耶穌形象。相對於一些基督的傳統形象——如神子、末日審判者、萬王之王，人們渴望探索基督如何完美地表現他們所理解的人性，而不是如古代信徒那樣，關心如何在自己身上復現他

^① 參見Beeley, “Christological Non-Competition and the Return to Chalcedon”。

^② 比如Bernard Lonergan, *The Ontological and Psychological Constitution of Christ* (Toronto: University of Toronto Press, 2002)。參見戴利的總結*God Visible*, note 16。

^③ 比如Karl Barth, *The Humanity of God*, trans. Thomas Wieser (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996)。以及Robert Jenson, *Systematic Theology, Vol. 1, The Triune God* (Oxford: Oxford University Press, 1997)。

的神性。^① 作為回應，也出於對基督的人性必須保持完整的關切，當代神學家探索對基督論中的人性和神性的新理解，這方面最突出的成就之一是布爾加科夫（Sergei Bulgakov）《羔羊基督》中的虛己神學。^②

巴爾塔薩在這種背景下啟動了對位格論的研究。他反對波愛修（Boethius）的理性人定義——人是本質上理性的個體存在（*persona est naturae rationalis individua substantia*），因為它不能適用於上帝。他批評說，啟蒙運動根據自我意識（笛卡爾）或基於倫理自由的絕對性（康德）理解人。結果，“人與人之間根本的相互關聯性並未保留，然而這正是對（人作為）三一形象進行有意義的理解所要求的。”^③ 面對這些失落了基督論內涵的人論，他認為有必要重拾位格論的傳統，將它構建為神與人的橋梁。^④ 巴爾塔薩將“位格”理解為關係中的動態意識主體，神聖戲劇的行動者。其中，自由成為理解他的位格論的關鍵詞，也是他的神聖戲劇的基礎。^⑤ 他對自由的強調繼承了6-7世紀的東方神學家宣信者馬克西姆（Maximus the Confessor）關於意志的洞見。

馬克西姆在《與派如士對談》（*Dialogue with Pyrrhus*）中寫道：派如士提出，意志屬於位格，而不屬於本性；基督只有一個位格，因此他只有一個神聖的意志；否則，如果意志來自本性，而“屬本性者是強迫的”，基督便喪失了自主的能力（Dispryr, PG 91:293B）。這

^① 參見張欣：《耶穌作為明鏡：20世紀歐美耶穌重寫小說》，臺灣：花木蘭文化出版社，2018年。[ZHANG Xin, *Jesus as a Mirror: Rewriting the Novel of Jesus in Europe and America in the Twentieth Century*. (Taiwan: Huamulan Cultural Press, 2018).]

^② Sergei Bulgakov, *The Lamb of God*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2008).

^③ Balthasar, “On the Concept of Person,” 24. 又見 Balthasar, *Theo-Drama: Persons in Christ*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius press, 1990).

^④ Balthasar, “On the Concept of Person,” 21.

^⑤ Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 2: The Dramatis Personae: Man in God*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 14.

種一志論的人論意涵是，人性是神性的器皿，只受神性的指示和催動。^① 馬克西姆使用歸謬法揭示了派如士的謬誤。他指出，按照派如士的思路，“神因其本性是神，因其本性是善，因其本性是創造者，神不得不成為善和創造的神。僅僅這樣想，都不用說出來，都是極致的褻瀆”（Dispryr, PG 91:293CD）。他認為派如士的論證混淆了本性和位格。本性是一個普遍性概念，它只能以位格的方式運作，不能脫離位格獨立運作。

馬克西姆提出：美德屬乎本性；我們都擁有同樣的人性，但根據決疑的意志（θέλημα γνωμικόν）而不是本性做決定，因為靈魂會受到假善的欺騙：“決疑屬於我們，是意志的運用方式，而不是本性的原則，否則意味着本性會無盡地變化。”決疑的意志是“以一種特殊的方式，與某種假定的善有關的意願行為”（Dispryr, PG 308D-309A）。在這個意義上，人的本性並不能決定一個人的行為，還需要擁有善的知識、節制、良好的性情等，本性才能發揮出來。馬克西姆由此區分了靈魂中意志和智識發揮作用的方式。人的決疑意志不再是理性的、激情的、或此兩者之間的衝突的被動追隨者，而是代表了人類作為具體動態個體的核心部分：“邪惡指向人類個體的位格和它的決疑意志，而人的成聖也同樣如此。”^②

巴爾塔薩高度評價了馬克西姆的成就：“神學最終被逼到了一個角落：整個神劇的中心是基督的兩個意志，即無限的、神聖的意志和

^① Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: Chicago University Press, 1974), 66.

^② Joseph P. Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor* (South Canan, Pennsylvania: St. Tikhon's Seminary Press, 1989), 158. 克里斯托弗·比利認為，晚期馬克西姆在意志的概念上有所退縮，轉而認為決疑意志指的是混亂的、有罪的人類意志，而不僅僅是選擇的行為，所以基督沒有決疑的意志。Christopher A. Beeley, “Natural and Gnostic willing in Maximus Confessor's Disputation with Pyrrhus,” in Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica* 75 (Leuven: Peeters, 2017), 167-180.

有限的、人類的意志。”^①

基於此，巴爾塔薩描繪了他以基督為中心的人類學藍圖：首先，“位格”的概念既可用於神，也可用於人；“位格”概念彌合了無限者和有限者之間的差異，使他們能夠彼此溝通、合一。其次，“位格”意味着關係性的有意識的主體，他們具備決疑意志並為自己做決定。

這種位格論賦予巴爾塔薩的人類學強烈的實在論色彩，並充滿了動力。比如，具體位格擁有的決疑意志保證了主體的自由，使愛有了可能性，同時也賦予了愛價值，因為它是個體自主的決定。又如，巴爾塔薩認為，當主體有意識地參與基督奠基性和包羅萬象的使命時，“他們在神學意義上成為‘人/位格’；也就是說，他們不僅消極地‘獲得拯救’，而且被賦予積極的使命，使他們在以耶穌為原型的使命中成為具有特定的特質和品質的人/位格”^②。

巴爾塔薩備受稱讚的學說——作為“存在的具體類比”的基督——同樣與位格統一論及其人論意涵關係緊密。^③新約作者認為，皈依的信徒“在基督裏”（林後5:17），或者“在基督裏面同歸於一”（弗1:10）。這一理解既是歷史的，又超越了歷史。^④“存在的類比”在中世紀盛行，巴爾塔薩認為它出現的原因是，“在神聖者和

^① Balthasar, *Theo-Drama: Man in God*, 88. 巴爾塔薩意識到了東方教父人論的局限性，認為它過分依賴於普遍性概念：“自卡帕多西亞教父之後，（這一點）在方法論上沒有取得任何進展……沒能超越種屬和個體之間的緊張關係。” Balthasar, *Theo-Drama: Man in God*, 216. 例如，馬克西姆在晚期否認基督擁有決疑的意志，轉而認為，因為基督擁有真正的知識和所有其他必須的屬性，基督按本性行事。這種觀點意味着基督不會猶豫或懷疑。這一看法受制於本性的概念，再次使基督的肉身僅僅成為道的器皿。（Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, 161, note 15.）而巴爾塔薩對“位格”的理解突破了類屬的設定，轉向實在論，這符合作為具體個體的位格傳統。

^② Balthasar, *Theo-Drama: Man in God*, 231.

^③ Brandon Gallaher指出，這是巴爾塔薩廣受讚譽的原創思想之一，見Brandon Gallaher, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), Chapter 1.

^④ Junius Johnson. *Christ and Analogy: The Christocentric Metaphysics of Hans Urs von Balthasar* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), Chapter 5.

被造物的本性之間存在着一個本質性的深淵”^①。但是他的“存在的類比”與中世紀常見的說法不同。^② 後者將世界作為認識上帝的類比對象；而他則用類比來表明基督在宇宙和救贖中的中心地位。基督是證明上帝真理的完美存在，因為他是上帝“本體的真像”。因此，基督不是作為分裂的深淵出現的，就像聶斯托利基督論中競爭性的二性話語所顯示的那樣，而是作為二性聯合的位格出現的，他永久地融合了神人之間的距離。巴爾塔薩正確地指出，為了達到類比的最大力量，類比的存在必須是具體的，而不是一般的。此處對基督的歷史存在的強調遵循了“位格統一論”的人類學洞見。“存在的類比”的主旨是在受造界和造物主之間建立相關性，但巴爾塔薩的“存在的具體類比”將類比的宇宙論意涵轉向以人類學中心。作為“存在的具體類比”的基督延續了作為其中保身份的交換性救贖，也使“神成為人，是為了人成為神”的成神論公式成為可能^③，從而保留了東方教會基督論對救贖論這一方面的特有堅持。

相對於對“位格統一說”的重視，巴爾塔薩較少處理神性和人性的區分以及兩者的關係。在某種意義上，他用“位格”代替“人性”來理解人。在古典哲學中，“本性”指一個存在物與生俱來的不可分割的動態原則，某物的本性即為附加了一系列屬性的通用術語。比如，人的本性表示具有理性的靈魂和肉體。而“位格”用於表達個殊性，根據尼薩的格里高利的解釋，它是一系列個人特徵的集合，比如姓名、出生地、社會關係、行為等，用於指涉一個存在如何是區別於

^① Balthasar, *Theo-Drama: The Person in Christ*, 220.

^② 見 Nicholas J. Healy 對巴爾塔薩的存在的類比的定義：“the non-substantial fullness of being as gift and the consequent ‘real distinction’ between being and essence.” See Nicholas J. Healy, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Eschatology as Communion* (Oxford: Oxford University Press, 2005), chapter 2 and 3.

^③ 多位希臘教父寫過這句話，如愛任紐，亞他那修，納西昂的格里高利等。參 Irenaeus, *Against Heresies*. 3.19.1。交換性救贖的經典經文見羅6:4-5、哥後 5:17、弗 4:22-24 和哥 3:9-10 等。

他者的個體。從這種對位格的理解來看，位格作為集合一個人的各種屬性的區分性概念具有極大的開放——尤其與理性人的定義相比。比如例子中的約伯，既是《約伯記》中開頭住在烏斯地的義人，也是後來上帝和撒旦賭局中陷入極限試探的苦主，後來與上帝辯論被折服選擇了沉默，以及最終壽高滿足而死的那一位。換句話說，一個人的位格中包涵的屬性並非錨定於一點，而是變動不居。

在近幾十年間，約翰·齊齊烏拉斯（John Zizioulas）對位格的研究影響比較大^①，但是單單從關係性解讀尼西亞教父的位格說是不夠的。就像尼撒的格里高利對位格的解釋一樣，它包括了關係的維度，但也不僅止於此。而且，尼撒的格里高利拒絕用這兩個詞定義神或者人，位格和本性都是權宜之詞，因為對神的講述是有限和難以達至其本質的。在這一點上，尼撒的格里高利不僅和其他兩位卡帕多西亞教父一樣，明確反對尤諾米烏斯定義上帝的本質，而且進一步提出，因為人的心靈擁有上帝的形象和樣式，因此，其本質同樣無法定義。^②

巴爾塔薩也拒絕像定義人性那樣定義位格，他對位格的關係性的理解是參與性：基督作為“存在的具體類比”是在受造和創造的差異性之上建立的相似性，“位格”需要個體以上帝的顯現為中介，在對基督的參與中，不斷去實現。因此，雖然行文中出現主體一詞，它在巴爾塔薩筆下顯然不同於近代西方哲學中的主體概念。對“異中有同者”的參與是個體朝向上帝過程中的不斷延異。在這個意義上，雖然“位格”是神學概念，而非哲學概念，但它並非信仰的獨斷論，而是

^① John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (London: Darton Longman and Todd, 2004).

^② Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, 11.4, trans. H. A. Wilson (Aeterna Press, 2016). “神性的屬性之一就是其本質之不可理解性，那麼顯然它的形像也必表現出與原型一樣的屬性來，即也是不可理解的。”中譯文來自尼撒的格列高利：《論靈魂與復活》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2004年，第24頁。[Gregory of Nyssa, *On the Soul and Resurrection*, trans. Shi Minmin (Beijing: China Society Science Publishing House, 2004), 24.]

催促以道成肉身的基督為類比，在無限的張力中去實現人的生成性。在這裏，巴爾塔薩延續並發展尼撒的格里高利的人類學洞見——“永遠向前”（*epektasis*）：人按照“上帝的形象和樣式”而造，在其有限的受造中有無限趨於上帝的可能性。

在今天的時代背景下，巴爾塔薩指向“人如何成為人”的動態位格論為進一步理解基督論影響下的人論作出了貢獻。他相信，“基督論是無限豐富的人類學表達”^①。遵循成神論的傳統，他以基督為標準來理解人，而不是反過來，如許多當代人論那樣，從今天的人類學共識出發理解基督。往往，當人們試圖根據預設的人類學定義理解基督的人性時，結果是基督神性的黯然失色。^② 而如果根據與基督的存在之類比來理解人，結果是導向人在基督裏完滿的認識。

^① Balthasar, *Theo-Drama: The Person in Christ*, 224.

^② 比如 Bruce Lindley McCormack的近作*The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021)。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Balthasar, Hans Urs Von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 2: The Dramatis Personae: Man in God*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- . *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 3: The Dramatis Personae: Persons in Christ*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1992.
- Barth, Karl. *The Humanity of God*. Translated by Thomas Wieser. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Beeley, Christopher A. “Christological Non-Competition and the Return to Chalcedon: A Response to Rowan Williams and Ian McFarland.” *Modern Theology* 38, no. 3 (2022): 592-617.
- . “Natural and Gnostic willing in Maximus Confessor’s Disputation with Pyrrhus.” *In Studia Patristica 75*. Edited by Markus Vinzent, 167-180. Leuven: Peeters, 2017.
- . *The Unity of Christ: Continuity and Conflict in Patristic Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Bulgakov, Sergei. *The Lamb of God*. Translated by Boris Jakim. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Cyril of Alexandria. *Cyril of Alexandria: Select Letter*. Translated by Lionel R. Wickham. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Daley, Brian. “‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ.” *In Studia Patristica 24*. Edited by Elizabeth A. Livingstone, 239-265. Leuven: Peeters, 1993.
- . *God Visible: Patristic Christology Reconsidered: Patristic Christology Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- . “Maximus the Confessor and the Metaphysics of the Person.” EWTN Global Catholic Television Network, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/maximus-the-confessor-and-the-metaphysics-of-the-person-10090> (accessed on May 1, 2022).
- Damian, Theodor. *Theological and Spiritual Dimensions of Icons according to St. Theodore of Studion*. Wales: Edwin Mellen, 2002.
- Farrell, Joseph P. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. South Canan, Pennsylvania: St. Tikhon’s Seminary Press, 1989.

- Gallagher, Brandon. *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Gregory of Nyssa. *Gregory of Nyssa: The Letters*. Translated by Anna M. Silvas. Leiden, London: Brill, 2007.
- _____. *On the Making of Man*. Translated by H. A. Wilson. Aeterna Press, 2016.
- Harrison, Victoria S. "Homo Orans: Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology." *Heythrop journal* 40, no. 3 (1999): 280–300.
- _____. *The Apologetic Value of Human Holiness: Von Balthasar's Christocentric Philosophical Anthropology*. New York: Springer, 2000.
- Healy, Nicholas J. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Eschatology as Communion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Janowski, Bernard. *Arguing with God: A Theological Anthropology of the Psalms*. Translated by Armin Siedlecki. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.
- Jenson, Robert. *Systematic Theology. Vol. 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Edited by Eldon Jay Epp. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2006.
- Johnson, Junius. *Christ and Analogy: The Christocentric Metaphysics of Hans Urs von Balthasar*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Loneragan, Bernard. *The Ontological and Psychological Constitution of Christ*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- McCormack, Bruce Lindley. *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- McFarland, Ian. *The Word Made Flesh: A Theology of the Incarnation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2019.
- Origen. *Contra Celsum*. Translated by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- _____. *On First Principles*. Translated by G. W. Butterworth. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973.
- Pelikan, Jaroslav. *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Saint John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images: Apologia Against Those Who Decry Holy Images*. Createspace Independent Publishing Platform, 2010.
- Tanner, Norman P. ed. *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed & Ward,

- Washington, DC: Georgetown University Press, 1990.
- Torrance, Alexis, and Johannes Zachhuber, *Individuality in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2014.
- Turcescu, Lucian. “‘Prosopon’ and ‘Hypostasis’ in Basil of Caesarea’s ‘Against Eunomius’ and the Epistles.” *Vigiliae Christianae* 51, no. 4 (1997): 374-395.
- . “The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa’s To His Brother Peter, On the Differences Between Ousia and Hypostasis.” *Greek Orthodox Theological Review* 42, no. 1-2 (1997): 63-82.
- Williams, Rowan. Christ: *The Heart of Creation*. London: Bloomsbury Continuum, 2018.
- Zachhuber, Johannes. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 蔣曦：《位格·愛·價值——從舍勒現象學的基本要素看其現象學的獨特性》，《復旦學報》（社會科學版），2007年第5期，第47-51頁。[JIANG, Xi. “Person, Love, and Value: The Uniqueness of Scheler’s Phenomenology in Light of its Essential Elements.” *Fudan Journal* (Social Sciences Edition), no. 5 (2007): 47-51.]
- 姜廷翠：《試析齊齊烏拉斯的位格本體論及其神觀和人觀的革新》，《基督教學術》，2016年第1期，第28-41頁。[JIANG, Tingcui. “An Analysis of Zizioulas’s Personal Ontology and its Renovation of the Views of God and Man.” *Christian Scholarship*, no. 1 (2016): 28-41.]
- 李科政：《論聖神的位格性：一個基礎性的神學問題》，《宗教學研究》，2015年第3期，第239-246頁。[LI, Kezheng. “On the Person of the Holy Spirit: A Foundational Theological Question.” *Religious Studies*, no. 3 (2015): 239-246.]
- 尼撒的格里高利：《論靈魂與復活》，石敏敏譯，北京：中國社會科學出版社，2004年。[Gregory of Nyssa. *On the Soul and Resurrection*. Translated by SHI, Minmin. Beijing: China Society Science Publishing House, 2004.]
- 王旭：《當代基督教的關係存在論及其哲學意義》，《世界宗教文化》，2021年5期，第97-104頁。[WANG, Xu. “Relational Existentialism in Contemporary Christianity and Its Philosophical Implications.” *Studies in World Religions*, no. 5 (2021): 97-104.]
- 徐瑾、馮露：《馬裏坦“位格”理論探析》，《價值論與倫理學研究》，2016

年第2期，第169-180頁。[XU, Jin and FENG Lu. "On Theory of the Persona of Jacques Maritain." *Axiology and Ethics*, no. 2 (2016): 169-180.]

張欣：《耶穌作為明鏡：20世紀歐美耶穌重寫小說》，臺灣：花木蘭文化出版社，2018年。[ZHANG, Xin. *Jesus as a Mirror: Rewriting the Novel of Jesus in Europe and America in the Twentieth Century*. Taiwan: Huamulan Cultural Press, 2018.]

章雪富：《論德爾圖良的“經世三一”》，《世界宗教研究》，2004年第2期，第18-26頁。[ZHANG, Xuefu. "On Tertullian's Ecomonic Trinity." *Studies in World Religions*, no. 2 (2004): 18-26.]