

卷三

# 信理神学

卷三：天主与祂的基督



薛迈思著  
宋兰友译

生命意义出版社

## 卷三：天主与祂的基督

# 信理神学

## 卷三：天主与祂的基督

薛迈思著 宋兰友译

本书由德国朋友赞助翻译，世界各地朋友赞助出版费，谨此向各有关人士致最大谢意。並承蒙版权持有人Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A.慨然豁免版权费，特此致谢。敬请本书读者为本书各有关赞助人、译者及发行人祈祷。

生命意义出版社

# Dogma

Michael Schmaus

*Volume three*  
God and His Christ

We wish to thank friends in Germany for covering the cost of the translation of this volume and friends in many parts of the world for financial help in its production. Our thanks also go to Copyright holders: Sheed and Ward of Kansas City, U. S. A. for permission to publish the Chinese edition of this book without payment of royalties. We ask readers to pray for these benefactors.

Originally published in English by Sheed and Ward, London

Chinese edition published with permission of the copyright holders sheed and Ward of Kansas City, U. S. A.

# 目 录

I 基督事件	1
1 宣讲的耶稣和被宣讲的基督	3
2 天主的国	20
3 耶稣的救援行动	38
从死者中复活	38
圣经的印证	39
概论	39
圣经章节	45
复活信仰的起源	58
教会的训导	67
神学的试释	68
对於救恩史的意义	71
基督学的观点	74
复活或被（天主）提升？	75
复活和升天	76
耶稣、拯救者	78
附录：希伯来书的印证	81
4 耶稣的死亡	84
复活与死亡	84
圣经的印证	85
对观福音和宗徒大事	86
保禄	86

希伯来书	88
若望福音	92
伯多禄前书	93
天主的作为	93
恩宠的判决	99
耶稣的作为	101
耶稣死亡的效果	103
罪的克服	103
死亡的克服	104
解除法律的束缚	106
打破魔障	106
耶稣的死亡是一个复兴的事件	107
为所有人的救恩	113
<b>5 耶稣死亡与复活前的拯救活动</b>	<b>122</b>
童年	122
耶稣的奇迹	128
<b>6 耶稣的救赎之言</b>	<b>143</b>
一般的特性	143
天主的三个位格的启示	145
研究方法	145
奥秘	147
「使命」是一个关键性的概念	149
圣经的印证	151
旧约	151

对观福音和宗徒大事录有关圣子的记述	153
对观福音和宗徒大事录有关圣神的说法	154
对观福音有关天主三位一体的说法	156
保禄	158
若望有关子的说法	168
若望论圣神	172
教义的历史发展	177
教会官方的训导	190
神学的阐释	192
发生	193
关系	207
圣三是外在活动的单一产生因	211
使命	212
<b>II 耶稣的位格和性体</b>	215
7 圣经的印证	217
宗徒大事录	217
对观福音	225
先知	225
默西亚和天主的仆人	232
人子	239
天主子	241
保禄的书信	247
希伯来书	255
若望	256
序言	256

耶稣的先验存在	258
圣言	261
人子	262
圣子	263
标记	265
默示录	268
<b>8 宗徒时代之后的神学发展</b>	<b>269</b>
问题	269
耶稣是真人	276
耶稣之内的天主性与人性的关系	281
「二性一位格结合」的神学反省	293
耶稣的自觉是二性一位格结合的元素	306
只有圣子降生成人？	309
降生成人和创造	311
试释耶稣内二性一位格结合的奥秘	314
耶稣的人性思想和意志	320
耶稣的知识的问题	320
耶稣的意志	328
<b>人名索引</b>	<b>339</b>



*I*  
基督事件

# 1

## 宣讲的耶稣和被宣讲的基督

基督的宗教主要不是一些真理和诫命的集合，而是生活的耶稣基督。它所宣扬的真理都应该视为有关耶稣或他本人的言论。它所有的伦理命令，都应视为基督徒信仰生活的纲领，即模仿耶稣基督的指示。

我们应该谨记，耶稣的生命，并不随着经上记录的死亡而结束，他所遗下的也不只是他对后世的影响而已。这是了解圣经所记载的耶稣的关键。新约的著作，直接证实了光荣的主仍然活着，並临在他那普遍的、完全的、革命性的救恩行动内。圣经所描述的、直到他死亡之前所发生的一切，都是他后历史的生命和活动的节奏。复活与光荣之主是基督徒宣讲主要的内容和原始的基督信仰：初期教会殷切期待主第二次来临和救恩的最后启示。复活事件是原始教会信仰的中心，藉复活，耶稣进入光荣之主的生命（参阅斐2:8-11）。<sup>①</sup> 虽然宗徒

#### 4 基督事件

大事录、新约书信和默示录，都以特别的方式，印证光荣之主所带来的救恩的真实性及其效用，四部福音也同样关心他的复活和复活的生命。这样强调耶稣基督光荣的身体并不致于减低他的历史生命的真实性。虽然复活叙述都是表达对复活之主的信仰，但基督在历史中的存在，却是毫无夸张的事实。覆述耶稣基督的生活与死亡，目的是保证复活的真实性。受光荣的基督不是一个神话，也不是一项发明：相反，他与历史的耶稣是相同的。新约的基督见证，从这个角度看主在世上的生活，因此也透过这观点而对复活的这一位，有湛深的体悟。这一位是谁，他所希望的是什么、所达成的又是什么，这种种都可由他的世上生活综合而得。

另一方面，既然历史耶稣和复活的主相同并确保后者的真实性，反过来，这个认同也证实耶稣肉身痛苦的真确性。为了与犹太人辩论——就是说，为了有效地宣扬耶稣——十字架死刑所包含的耻辱是必须克服的。因为在犹太人来说，天主派来的默西亚竟然被处死，这是不可思议的（参阅玛27:39-44）。但是，耶稣的复活，正是天主对被钉的这一位的肯定。复活就是天主承认，耶稣真是天主所许诺的默西亚——天主的受傅者。

宗徒大事录记述的伯多禄和保禄的讲话，清楚地显示他们有意宣扬复活的那一位就是被钉死的那一位；而被钉死的正是复活的那一位（见宗2:22-24; 3:13-15;

10:36-43; 13:27-34)。保禄在写给斐理伯教友的书信中也表达了同样的信念(2:8-11)，同样，在犹达斯死后，伯多禄也基于同样的信念提出补充犹达斯的空缺的人选，应有的条件。这位新的人选必须从主和宗徒们一同生活时就开始与他们在一起，自若翰施洗之日起，直到耶稣被从他们之间接去为止。这样，这人也可以和宗徒们一样，为耶稣的复活作证(宗1:21f.; 参阅格前9:1; 宗2:22-40; 4:8-12; 8:30-35; 10:41; 13:23-41)。可见，耶稣世上的生活，可以证实他的复活。经验过复活之主的真实性者，必有力量证实耶稣的世上生活，确实，犹如一个目击证人那样为耶稣作证。

在原始教会对基督的作证中，复活的主占着如此优越的地位，以致耶稣的世上生活，也是透过光荣的默西亚来看的。新约讲历史的耶稣是基于对基督的信仰，这信仰是由圣神的工作和对基督复活的经验而加深的。当然，这并不表示，历史的耶稣是由人发明出来的；而从复活的信仰的角度诠释历史的耶稣。因此，福音所叙述的，不是一般的历史叙述，而是一个信仰的叙述。这个叙述包含几个特别的成分，即：选择、诠释和实现。耶稣的宗徒不曾叙述他们所知道的、有关他的一切；他们只选择他们认为对人的救恩有意义的耶稣言行。他们按他们认为恰当的方式编排这些资料。他们必须使他们的听众明白有关耶稣的解释和他的言行；因此他们采用适

## 6 基督事件

合他们的听众的普遍程度的语言。这种诠释的特征不但受诠释者、宗徒和新约作者个性和洞见所影响，同时也受听众的个性和需要所影响。作为教理用的或证道用的诠释，以及为不同的听众，例如：犹太人或希腊人所作的诠释，都有很大的分别。

同时，在宗徒们解释和宣讲基督时，都必须注意所遇到的困难和团体所提出的问题，他们应该基于他们自己对基督的经验，回答这些问题。这一来，又促使他们对历史耶稣和复活之主作特别的解释。从消极方面来说，在这过程中，在宗徒这方面，他们并没有一陈不变地按耶稣生活的历史程序宣扬基督，他们也没有原原本本地按耶稣言行的始末和原来的背景传述这些言行，反而，他们以他们认为适合的方式，把他们所经验、所学、所见和所闻的一切串连起来。因此，我们不能根据新约对基督的作证，编写耶稣的生平或编年史。不断在记述中出现的连接词「那时」和「在那些日子里」，只不过是编辑用语，并不代表某些个别情况或详情。

新约的著作，特别是福音，是一种「信仰记述」，这个特征对于这些作品是很重要的。几部福音的起源，值得详细讨论。福音的形成，经过三个大阶段。首先门徒所经验和听闻的耶稣的言行。第二个阶段是把对于耶稣的经验和从他口中所听到的，传递给团体。在这个阶段，上述的各种因素都包括在内。同时，经文的一些小

单元，很自然地发展起来了，其中不少是为了宣讲的目的而把耶稣的某些讲话和拯救行动，编在一起。此外，一个较大的、更紧凑的单元也形成了，这就是苦难故事。大体上说，所有的圣史所描述的过程都很相似。既没有见过也没有听过基督而要依赖宣讲的基督徒越多，宣讲者所需要的协助也相应地增加。这样就出现了用文字写下来的东西，以作为宣讲的辅助品。耶稣说过的话当然应该保存下来，但不是像其他的历史事件那样，写下一个简单的报告留传给后世，这些记述应该作为信仰的基础和向基督徒团体宣讲用的。把这些经文的小单元收集起来合编成长编著作就是第三个阶段的事了。摆在我们面前，最早的这一类的收集工作就是马尔谷福音。马尔谷是耶路撒冷人。他不是耶稣的门徒，不过他也许追随伯多禄一个很长的时期。根据最古老的传统，马尔谷在伯多禄宗徒死后，尽他记忆所及，根据伯多禄训导，写下主的言行。马尔谷于是成了一种新文体的创作者，这种文体就是福音。

以这个集子为基础，另外两个较长的有关耶稣的集子就是玛窦和路加，两部福音是分别形成的，不过都是根据成文的资料和流传较广的口传，两者都有与马尔谷福音相同的文学特征。三部福音都不是历史报告，而是对耶稣的言行和人格作神学诠释。每一部福音有它自己独特的诠释，因此可以讲每一部对观福音的神学。我们

## 8 基督事件

可以举几个例子加以说明。玛窦和路加都采用了耶稣语录（一般称为“Q”的资料），在这些资料里，有关天主之国的宣讲是最明显的。马尔谷却相反，耶稣被钉和复活是中心，其余的资料都是围绕着这两个事件而编排的。他要显示耶稣被钉是怎样发展而来的，因此，我们可以说这福音是「有一个很长的导言的苦难叙述」（参阅M. Kähler）。另一方面，他也着重说明耶稣就是预许的默西亚和天主子。<sup>②</sup> 玛窦却要显示耶稣就是旧约所预言的默西亚，但一开始他已被人怀疑，甚至被强烈的抗拒。路加的神学必须与宗徒大事录连起来看，他最特别的是仔细地分别救恩史不同的时期。以色列的时期（旧约）接着就是耶稣的时期（福音），然后就是教会的时期。耶稣是时间的中心（参阅H. Conzelmann）。对于路加，耶稣的一生就是一个朝向耶路撒冷的旅程，他也知道在那里等待他的是什么。若望福音对历史耶稣的神学诠释是最深入的。

由于它们的独特性，教会在第二世纪中叶，特别宣称，这四部记述，不只是「耶稣的生平」，而且是「福音」——就是说，它们所代表的这个字，直到那时（而且一直到二世纪末），一直是指有关耶稣、这位天主派遣的默西亚的口传救恩讯息。

按照福音的发展，学者也发展三种释经的方法，就是：源流批判、类型批判和编辑批判。最后一种旨在推

究圣史编辑的旨趣。第二种是发掘经文的小单元，福音以前的福音，是隐藏在圣史收集的资料活动之下的。第一种是精确地详察耶稣说过的话，即所谓「真言」（*verba ipsissima*，那些字本身）

由于这些释经的活动，一个不可避免的问题是：福音所记述的耶稣在世上的生活，是确实的或是耶稣这个人物，已被复活信仰美化和润饰，以致历史的真实性已不可复辨了。

这个问题常在「宣讲的耶稣」与「被宣讲的基督」之间的关系，这个神学题目之下提出来的。上一世纪的自由神学认为，历史耶稣的面目，已被新约的作者歪曲得面目全非了，与他历史人格完全不同的特征，都加到他身上。从一个不同的出发点，由布特曼所倡导的剔除神话神学，以及与他有细微出入的他那些追随者，他们也得到类似的结论。他们的学说主要是：耶稣在宣讲天主之国之余，其实完全无意宣布任何特别的无论是最近的或遥远的将来的事件；他也无意自称是天主子或人子；相反，他却以他那个时代所流行的神话方式，强调当代的特征是作抉择。换言之，他既不认为自己是救恩的带来者，也不声称自己由天上派遣，到世上执行一个神圣的使命。不过，耶稣的门徒从他的死亡，看到这是一个战胜不利于生命的自我中心和物质主义压力的典范。因此，耶稣的死亡，对于了解和体现真正的人性生



## 10 基督事件

命是很有意义的，而且也是这样而成为一个有历史性的事件。从此，它就成了每个人关注之点。门徒以当时他们的环境所能接受的思想方式，表达这个信念。他们所用的思想方式就是耶稣复活的概念——他们就这样宣讲「复活的基督」。

至于这观点在什么程度上是由一个先决的信念，认为在历史的过程中不可能有神的干预所支持，以及它在什么程度上是由所谓对现代人有意义的基督信仰的成分所决定，读者可参阅信理神学卷一有关神学基础的讨论。至于这学说声称它是按圣经真实的意义诠释圣经，我们要对这一点提出相反的意见：基督的见证人肯定能分辨何者是神话，何者是真实，而且他们认为复活的那一位是真实的，这点我们从格林多前书第十五章可以清楚地看到。在他们看来，复活之主对于救恩有意义，只因为一个理由：因为他确实存在。不过，我们应该注意，在这个重要的剔除神话的节目中，它提出一个事实：只有透过宣讲和信仰，耶稣对于人的救恩才有意义可言。耶稣的生命，痛苦和死亡和被从死者中提昇，这一切都指向人：这不是止于它本身的自我封闭的事件。只有当它们达到个别的人，吸引他们进入天主的生命之内，它们才有意义。同样，不能忽略的是，福音是由信仰见证构成的，这些信仰见证始于耶稣门徒对他的复活的经验和圣神在他们内的工作。这是说，福音的见证对

于历史的耶稣只是间接的。

不过耶稣这个人物的历史性可从圣经的印证识别。在这个识别的过程中，有两个危险是要特别注意的：不批判的大意和过分批判的怀疑（参阅A.Vögtle）。从圣经研究现阶段的情况看来，我们应该说，无论新约的初传怎样肯定耶稣是复活和现时之主，信友对他的再度来临是怎样热切地期待，事实仍然是这样：有责任感的承受和诠释耶稣传统的人，他们都清楚地知道，他们自己与耶稣是紧紧相系的；而且无论他们的取向和词汇是多么分歧，他们的神学探讨基本上都能达到对耶稣同样的肯定。其实，尽量缩小我们对历史耶稣的知识比过分肯定地高估福音的历史价值，会对真理造成更强大的破坏（A.Vögtle；亦参阅有关耶稣复活的部分）。

根据现时的学术研究，我们应该说，尽管新约的主要讯息是：耶稣是复活和光荣的主；基督徒殷切期待他再度来临；不过，根据四部福音，关于耶稣的讯息是有一个完全肯定的历史基础的，他是被残暴地处死的。如果他被处死没有任何原因，那么他的死就不可理解了。这原因是耶稣宣称他就是默西亚。这说明了当权者敌视他的原因（见谷14:61及平行文）。再者，对观福音和若望福音笔下的耶稣，都是一个性格出众的人物。无论他个人的态度、反应和讲话方式，凡此种种，都不是他的出身背景所能解释的。另一方面，他的言行，又只能对

## 12 基督事件

照着后期犹太文化世界来了解，特别是他与法利塞人之间的争执。再有就是他讲话的风格，通常都言简意骇，往往与某些特别的事件有关。

诠释是需要的。在他的一生中，门徒听过他自称为默西亚，但他的默西亚概念，与后期犹太主义，很少共同点。后来，儘管有这些不同的理解，他的门徒也必须向他们同时代的人宣讲耶稣就是默西亚。但是，他们所采纳的诠释，也不是唯一的诠释，这点我们只要比较新约和那些伪福音就明白。这些伪福音几乎是以对抗公认的福音形式写成的，在这些伪福音看来，历史耶稣是默西亚，但他的生平充满神话和传奇色彩，旨在满足人们的好奇心。初期教会特别着重宣讲，复活的主就是他们同时代的人所认识的，纳匝肋人耶稣。其中的理由就是：耶稣的复活，必须连着他救赎之死而宣布。但耶稣在十字架上的死亡，正是犹太人和外邦人认为是耻辱的事，这不但不能吸引人信仰他，反而造成一种障碍。耶稣的死，就是默西亚的死，这与那时的犹太人的默西亚期望，根本是不可解的矛盾。因此，耶稣如何落得被处死的下场，这是必须解释的。

此外，门徒也十分关心，他们在宣讲基督就是那要来的默西亚时，不致于使人误解他们在讲一个神话故事，相反，他们的宣讲，完全符合历史耶稣的心思和言行。耶稣言行的风格，使人可以，甚至不得不向世界宣

称，他就是那要来的默西亚，人子。特别是马尔谷，他让耶稣郑重地宣布，时期已满，天主的国临近了（谷1:15）。马尔谷也藉耶稣对抗毁灭、疾病和罪的势力，以显示这项宣布并不是空言而已。耶稣自称是默西亚的宣言，强有力而且我们相信是他亲口说的：「如果谁来就我，而不恼恨自己的父亲、母亲、妻子、儿女、兄弟、姊妹，甚至自己的生命，不能做我的门徒。」（路14:26及平行文）布特曼认为耶稣这些自称为默西亚的言论，是初期基督徒团体的创作，如果是这样，在这件事上，有一个问题是，基督徒团体怎能有这样大的信心？而且，耶稣与他的对手之间，怎么会斗得如此不能相容的地步。如果这些他自称是默西亚的言论不是出他自己的口和基于他的言行，那么这些言论就不可理解了。天主的国和耶稣在对观福音中提出的默西亚概念，都与当时普通的概念不同，而且正是因为这些不同点，而引起他人对他的敌视。

特别奇妙的是，若望福音同时强调对历史耶稣、神圣的救赎者降生为人的事迹，作目击见证和默观的诠释。如果在首三部福音写成后二、三十年，若望再用福音的形式为耶稣作证，唯一可能的解释就是他要尽量强调天上基督的身分与历史耶稣的身分相同，以对抗真知论和幻像论的概念。把世上的耶稣缩减为纯天上的形象，若望指责说这是反基督典型的作风（若一4:3; 若1:

## 14 基督事件

14)。全部若望福音就是为了支持历史的纳匝肋耶稣就是基督、天主子（若20:31）这个信念。

照新约对历史事实的兴趣看来，尽管在细节方面各有不同，各位作者都对历史耶稣都有基本上相同的言论。轻视我们对历史耶稣的知识和过分轻易信任福音的历史价值，同样是错误的。耶稣的历史性的经外证据不是完全没有，但只占了很轻的分量。罗马作家斯维都尼亚(Suetonius)在他写的克劳第阿斯一世（见传记2, 4）的传记中有暗示。罗马总督蒲林尼(Pliny)呈书给图雷真(Trajan)皇帝提到基督徒合唱赞美诗赞颂基督是天主（见书涵10, 96）。犹太作家若瑟夫(Flavius Josephus)也作过一些暗示性的评语（见Antiquitates 20, 9, 1）。泰西塔斯(Tacitus)报导基督被般雀比拉多判处死刑（参阅他的Annals 1, 54）。

根据福音，我们可推测，耶稣大约在公元28-29年在这个地区公开露面，教导以色列群众约两年以上。他是犹太人，出生地是白冷。不过他的家乡是在纳匝肋，一个被歧视的小镇，大部分的居民都是没有信仰的。耶稣出生于一个宗教家庭。他讲的是加里肋亚的阿拉美语，与耶路撒冷的阿拉美语很不同。在纳匝肋，在他公开露面以前，除了他十二岁那年在圣殿的表现与众不同之外，他的一切与常人无异。因此，他的朋友们对他的工作感到很意外，企图强迫他回家（玛12:47；谷3:32；路8:

20)。经过这件事之后，他们开始反对他（玛13:53-58；谷6:1-6；路4:16-30）。日常生活的重负令他劳累，他也受饥受饿。他为死去的朋友伤心流泪。面对死亡他也被悲伤和焦虑压倒。他享受在友善的人家里进餐，斥责侮辱他的人、酗酒和暴吃的人。他有一些很知心的朋友。

在几部福音里，有许多话读者立刻就可以认出是出自他的口，尽管这些话是在经宗徒们营造过的情景之下说的。在福音所见的，他讲话的开场白：「亚孟」纯粹是他独有的用语，我们在新约的其他部分根本见不到，在经外的文学中也见不到这种用法。「阿爸」这个这样亲密地称呼天主的字眼，是一个全新的用法，由此产生了一种新的天主关系，开拓了不可以用说话表达的深度。正如耶里迈斯(J.Jeremias)所说，这两个字本身已包含了耶稣的救恩讯息的要素和他有意识的至高无上的权威性。在评价几部福音的历史性时，如果忽略了在古代社会里，宗教和其他的传统，可以在没有任何文字记录下，忠实地传递一个很长的时期，这个不容忽视的事实，那就很危险了。那些经师所保存下来的格言就是最好的例子。耶稣说话很可能是按这种过程传递下来的，因为他所带来的讯息，由于它的新颖性，对于他的听众，必定会有相当大的震撼力：它的形式和内容，一定给他们留下深刻的印象。以真福号召人接受救恩，神的

## 16 基督事件

善恶果报的威胁，说话的「我是」格式，格言式的智慧之言，明喻、比喻和寓言故事——凡此种种，必定会生动地活在听众的脑海里。基于这些理由，福音的可靠性和实在的忠实性是无可疑的，即使福音是在耶稣死后数十年才首次写下来（马尔谷约在公元64或67至70年间；玛窦和路加则在公元70年之后）。

如果我们把圣史所描绘的耶稣的形象，和当时的宗教潮流连起来，这形象的正确性就更加明显了。对照着当时的宗教运动的背景，他的许多教导也更容易明白；不过，另一方面，耶稣与他时代的对比是如此大，他和他的教导更不可能由人所捏造出来的。可以说，圣史所印证的耶稣的真实性，既透过他与他的环境的相承性，也透过不相承性而显露；既透过他在那个时代的生活实况，也透过他违反和抗衡当时的宗教思想与生活而显露。让我概述当时的几个宗教团体的情况，这一点就更会清楚了。

当时，无论是民间的自由团体或贵族的司祭团体：撒杜塞人，或法利塞人或厄色尼人，他们都有共同的看法：天主的旨意必定要实行，以便带来救恩的年代。法利塞人，与众不同的「隔离者」，他们认为天主不只透过经典：旧约启示自己，同时也透过古代的传统——就是口传的圣祖的教导。他们的目的就是形成一个圣洁的民族，好使天主派遣祂所预许的默西亚到他们中间来。

大部分的经师都是他们这一派的。他们鄙视普通的老百姓，相信他们不能完全遵守法律，因为他们对法律的了解不够透彻和不正确。厄色尼人是最极端的一群人。他们企图以一种特殊的虔诚和守法的形式，建立真正的以色列。由出身于司祭的正义之师组织的厄色尼人的谷木兰团体，在后期的犹太补赎运动中，他们的生活方式是非常独特的。厄色尼人与法利塞人很不同，因为他们把自己隔离在一个特别的区域内。他们认为只有书写的法律才是有权威的，而且必须彻底地遵守。厄色尼人经常侮辱法利塞人，说他们是虚伪者，因为他们一方面要求直接实践法律，然而他们又订下许多小例外，厄色尼人自称为新盟约的团体，是光明之子，是被选者。根据他们的团体规则，光明之子应彼此相爱，同时也应憎恨黑暗之子。耶稣原则上接受法利塞人的虔诚，因为他们约束他们的公开生活。

很自然，有不少人是属于这些不同的团体的，不过无论是属于什么团体，他们总是以纯朴的心祈祷和等待以色列的救恩（路2:58）。对于所有的人，最主要的问题总是：怎样了解天主的旨意和如何实践它？但领导圈子不能答覆他们的，正是这个问题。在耶稣看来，这些人就好像没有牧者的羊群。他知道自己是被派到以色列家这群亡羊之中（玛15:24, 10:5; 谷6:34; 玛9:46）。

若翰洗者肩负一项特别的任务。他大约在公元27-28



年间宣讲悔改的道理。耶稣与他有联系，这是肯定的；不过，我们很难确定这是怎样的一种关系。无论如何，耶稣宣讲救恩与若翰洗者宣讲法律，两者有根本的不同。

此外，在福音中，有些经文，如果从基督复活后门徒的观点来看是不可理解的，因为这个缘故，应该把这些经文看作原始的、耶稣传统中那些未经神学思考的成分。总之，我们可以说，耶稣的言行，圣史即使不是一字一意地传递下来，在实质上是正确的，其中容或有些片段是置于不同的上文下理，或经过特别的诠释。

尽管耶稣言行的原始内容，可以透过宗徒的传述而得，但最终还是靠信仰打开理解基督之门。如果新约对基督的作证所包含的历史记述不如初传（亦即信仰作证的记述）重要，那么我们最适当的回应，莫若我们自己的信仰。同理，所宣讲的内容，除了复活的基督、生活且临在的基督之外，还有什么比这更好的内容呢？但是基督不是一个对象，不可以象肯定一个对象那样肯定他：他永远是主体。因此，宣讲只能以导致个人接触耶稣基督为目标。这种接触，只有透过信仰才可能；信仰就是有信心的「我」向耶稣基督的「你」投降。即使两个普通人的接触，也需要以信仰作为开始，以特别的，独一无二的方式接触光荣的主也是这样。因为复活后，他进入天主的奥秘之内，因此，当他被人宣讲时，他是

从天主的奥秘中讲话。凡是能从这宣讲中听到他的，就是受召进入天主的奥秘之内。理性的知识不能促成这样的接触，但经过抉择，人诚服于神圣的奥秘之下。因为耶稣历史性的言行，与复活的基督的生命，密切相连，我们只能在信仰中掌握这些言行的真义；的确，耶稣全部言行所表达的，不外是耶稣基督这一位。作为一种个人接触的信仰，当然包括接受耶稣的言和教导（与启示的真理相符），不过，这只是整个信仰事件之内的一项元素而已。

人只在耶稣亲自赋予他作抉择的力量时，他才能选择追随耶稣。人由于福音的宣讲而理会耶稣召唤，在这召唤中，耶稣使有诚意的聆听者从人的语言中，听到他的召唤，同时追随了这召唤；就是说，信仰既是恩宠也是人的抉择。③

## 注：

1. 译文所引的中文圣经经文，取自思高圣经学会译释的中文圣经，1968，香港。
2. Cf.F.Müssner, *Praesentia salutis* (Düsseldorf, 1967), pp. 84-98; W.Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, 1959).
3. See the article "Jesus Christus," by A. Vögtle, in *Lexikon für Theologie v. Kirche V* (1960), pp. 922-932.

## 2

# 天主之国

圣经所描写的耶稣基督的复活，是一个事件，它开启了彻底的历史运动，引导人趋向他最后的，将来的救恩。这救恩主要是受造物与天主进行永恒的、承受恩泽的对话，天主将毫不隐瞒地把自己交给他们。天主以自己作为礼物送给人，人能接触天主，人与天主对话的救恩成为事实，这一切的一切，圣经统称为「天主之国」。（The Reigh of God，或译王国，或天主的统治）耶稣的复活与天主之国是如此密切相连，以致耶稣复活的救恩意义，只能在天主之国的意义光照下理解。为了更清楚地说明这两者的关系，在我们分析新约有关复活之主的宣讲前，让我们概述新约有关天主之国的讯息。有关天主之国的宣讲，出现在耶稣较早期的讲道中，根据对观福音，耶稣曾以「天主之国」概括他自己来临的全部意义。

在若望福音里，这一句很少出现，总共只有两次（若3:3, 5）。不过，事实上若望福音在讲到「新生活」，也就是对观福音所说的「天主之国」的条件时，若望福音的说法与对观福音是一致的。

「天主之国」（或天主的统治）并不是指一个政治或地理的事实，而是指天主拯救性的历史行动；因此，应该动态地了解这个词。玛窦福音以「天国」代替「天主之国」，这种说法可追溯到旧约，那时出于虔敬，以色列人是不直接宣称天主的名字的。很明显，玛窦福音的作者是在顾全出于这个旧约传统的犹太基督徒。我们可以假定，基督自己也曾使用「天国」这个词。人们在他们有历史之初，他们企图摆脱天主的领导而为自己招惹了大灾祸。他们应从耶稣宣讲和重建的天主之國中，求取救恩。天主至高的拯救行动，从基督倾流而出，圣父甚至亲自赐予他光荣的转化的存在，以作为他的「神性—人性」存在达到圆满的表现。复活的主活跃于人类历史之内，甚至整个受造界内，他这光荣的存在，将要充塞人类和宇宙。最后，宇宙的最后阶段就是按复活的主的原型而转化。受造界从这个意义上说是含有地域的意思，是天主至高的行动施行的场所。如此一来，天主之国这概念，除了动态的意义之外，又多一层空间的意义。

我们只能对照着旧约的背景和犹太人对于天主之国

## 22 基督事件

的希望和古训，了解耶稣所宣讲的天主之国的历史根源和它的极端新颖性。在旧约，以色列对将来的期望，可以天主的王权总括，也许西乃山盟约也被视为王权的盟约（见M.Buber）。无论如何，天主王权的概念，最迟也在进入客纳罕以后就开始有了，因此是在引进以色列王权以前（出15:18; 19:6；户23:21；参阅申33:5）。一般认为它的基础是天主创造的事实（耶10:6-22；詠113；拉1:14）。有不少圣詠也用类似邻国流行的宗教概念，赞颂雅威是全世界最伟大的君王，因此，祂是王权的创造者同时也是它的判官（詠2；23；47；49；93；95: 3-6；96；97；99；103:19；113；145；147）。

伸展到整个受造界的天主主权也越来越集中于天主对祂子民的拯救行动上。祂这个民族，是藉着祂对亚巴郎、梅瑟及达味的召叫而形成的。天主是以很特别的方式作以色列、天主子民的君王的（出33:1-5；户24:8；申8:14；民8:23；撒上8:7；12:12；撒下14:13；依6:5；耶2:6f.；亚2:10；米6:4等）以色列人民也向祂奉献忠于祂的敬礼歌曲（詠5；24:7-10；48；68；84）。他们服从天主的主权（出19:4-8；24:3-8）。

天主藉着祂在世上的代表施行祂的统治。祂最先的代表是民长。所有的民长都明白他们是天主主权的代表。以色列人对于天主王权的信仰，使他们在考虑引进地上的王权时有所疑虑（民8:23；撒上8:7；12:12）。不

过，当人民仿效邻近的王国，要求一位君王时，天主命令撒慕尔傅油立一位君王（撒8:15ff.; 詠97:8; 99:2）。地上的君王是天主的代理人，他和埃及和巴比伦的君王不同，他不是降生的天主（神圣的王权）。他也和人民一样，必须服从上主天主（撒12:14; 撒下7:14, 20; 列下1:15; 编上29:23; 17:14; 28:5; 编下9:8; 14; 26:9; 13:8）。地上的君王根据天主的权威而统治（编上17:14）。他坐在上主的宝座上（编上29:23）。君王被称为上主的受傅者（默西亚、基督；撒10:1; 16:13）。他们充满上主之神（撒10:6; 16:13）。天主赐予达味王权特别的许诺：上主的受傅的那一位将出自他的家族，他要建立天主最后的统治，并由此带来最后的救恩。将来的君王要出自达味的后裔，他将带来圆满的正义（撒下7:12-16; 编上17:7-14）。在熙雍建立的王权是天主的统治具体可见的形式（列上8:15ff.; 詠97:8; 99:2）。地上的君王是天主的代理人。

天主对于祂子民的主权，指向祂对全人类的主权（亚9:7; 耶10:7-10; 詠22:29）。在将来的某个时期，天主的主权要包括整个大地，统领全人类。因为创造这个事实，天主之国是宇宙性的，所以天主最后的统治将是普遍性的（编上29:11f.; 詠29:10; 74:12f.; 103:19; 145:10-13; 达4:31-34），将来的目标也是普遍性的，超越天主对以色列人民的选择（米4; 北15; 亚9:7; 匝14:9; 耶10:7-

## 24 基督事件

10; 15:20; 30:20-22; 36:25-27; 依11:44-55; 65:17-26; 詠2; 22:29; 29:4f.; 47; 93; 1f.; 96)。依撒意亚第二首先将天主王权的概念与末世思想联起来(见小依撒意亚默示录, 依24-27章; 亦参阅依41:21-22; 44:6; 52:7-10)。天主的王权旨在开启新的纪元, 那时全人类要服从一位世界的君王。天主将得胜而为普世的君王。祂将以以色列及全人类的天主和君王的身分显现(欧2:21ff.; 依14:1; 耶31:31ff.; 则34:24; 匝14:9; 10:9, 16f.; 北21; 拉1:14)。那时天主要审判, 那将是可怕的灾难来临的日子(依24:21f.; 41:14; 59:15f.; 63:1; 岳2:10ff.; 詠46:6; 48:4; 96:8; 97:1ff.; 99:1)。不过天主的审判也是为以色列及所有的民族带来救恩的时刻(肋26:3-13; 申30)和平与正义将永远统治大地(依11:1; 61:1f.; 耶31:31f.)。一个新世界要开始(依65:17; 66:22f.; 匝14:9ff.; 索3:15f.; 则38:22ff.)。由于以色列对它那位神圣的盟友不忠心, 将需要有一个彻底的新开始, 促使救恩来临(耶31:31f.; 依6; 33:22; 24:23; 44:21f.; 43:16f.; 48:6)。这包括一个内在的革新(欧14; 则36:25f.; 11:19; 耶31:33f.)以及外在的复兴以色列民族(依25:8; 30:27ff.; 32:1; 33:17; 52:7-10; 62:2; 60:1ff.; 达11:32-35)。然后, 世上将满溢祝福(耶23:6; 欧2:20; 11:6; 65:20ff.)。所有的民族都要朝拜天主(依18:7; 60:4ff.)不只是以色列, 而是所有的国家(依2:22f.; 19:25; 45:22; 51:4ff.; 55:5; 66:9; 匝8:23; 索2:11; 3:

9)，甚至整个受造界（盖2:6f.; 32:15ff.; 65:17）。先知们，仰赖不断有新的、决定以色列历史的天主的许诺，时刻留心所有的历史运动和改变。他们不能延迟，也不能止息，更没有建立固定的历史地位，他们只能在不可知之中，等待肯定会来临的那一位。<sup>①</sup>

天主会指定一个在地上承受权柄的人，把圣神灌注在他身上。他将出自达味家族。这个家族已沉沦到极点，但祂将为这家族带来不可言喻的兴盛，这盛况在人的经验之外，只能以比喻描述（依9; 11:1-9; 米5:1ff.; 耶23:5ff.; 则17:22ff.; 34:23f.; 37:24f.）。这位身负神圣使命者将遭逢荆棘满途，他以上主之仆的身分，出现在世人面前，上主在他的使命中，布下艰苦和困厄、压抑和死亡（依42:2ff.）但是，正是透过他的死亡，他将带来天主之国最后的、不可毁灭的形式（依53:1-12）。他要使天主之国，遍及全宇宙（依2:2f.; 49:6; 56:7）。

天主的圣神要成为要来临的国的生命力（依32:15; 44:3f.; 11:1-6; 则37:1ff.; 匝4:6; 盖2:5; 岳2:28）。

不过，即使救恩遍及所有民族甚至整个受造界，它仍有一个界限：死亡。只有在旧约最后那几部希腊时代写成的经卷里，才逐渐产生一种想法，希望可以透过将来在平安中的生活，克服死亡（智3:7f.; 5:15f.; 6:19f.; 达12:2f.）。这样一来，便产生了超越与内在的期望互相冲击。



在后期的犹太主义中，这些期望有进一步的发展；而且常以多种形式表现，例如：内在于世界与超越世界、特殊与普遍，个别与集体等。天主之国的未来性也一再强调。不过，对于天主在现时的主权却仍然是很肯定的。犹太信仰本身的存在也足以清楚地证明天主的主权是存在的。因为按经师的教导，遵守法律，或念第一诫（申6:4f，这是每个犹太成年男子每天早晨、傍晚必须唸的祷文的第一句）表示承担天主统治的担子。不过，因为这种对天主主权的服从，是在人的内心，表示天主的统治尚未显现，仍然隐藏着。这种隐藏性由于事实上仍有大部分的人类不承认天主的王权而愈显严重。犹太人每日三次祈求天主的统治尽快来临。在「第十八端祷文」中有这样的句子，「请加速成为我们的君王。」会堂敬礼的结束圣歌有一句：「愿天主的王权充满你的生活、你的日子和整个以色列家，并充满近在眼前的日子。」②

就天主统治的形式而言，后期犹太主义对它的希望深受当时这个民族所受的政治压抑影响。普遍的群众则认为这表示脱离罗马人的统治，代表物质的财富、世上的安全、达味王权的恢复而且向世界的方向发展。有一小群人却鼓吹用武力推翻罗马人。大部分人都期待天主直接干预。天主不可能让祂的子民，长期在无神无法的俗世权力下受辱。当然天主的王权是活动的，是按照天

主自己的旨意而实现的。不过人们却希望有一天，全国的事务会彻底改变。

旧约是天主之国的历史。它描述天主之国如何发展，天主如何逐步把它建立起来，如何战胜它的敌人。因为天主的统治并不消除人的自由，所以有一个时期，我们可以看到天主之国与人的自我肯定之间暂时性的斗争。反抗天主之国的企图，无时或息，尤其是当选民的邻国所信奉的神祇，好像很有威力，而且充满魅力，似乎比以色列人的天主更强的时候，反抗天主统治的情绪也更高。眼看着邻国的神祇带领信仰他们的人民打胜仗时，以民不免要问：我们的天主是什麼？祂真的在所有的天主之上的天主吗？圣詠集和先知书中有不少诗篇和章节，读起来就好像针对这些问题的答案似的：虽然我们的天主有时看来好像不如其他的神祇，祂仍然是比所有的神祇更有威力的天主。我们也可以看到，有很多章节明显是为帮助人克服疑惑而写的。人们对其他神祇的威力的经验，混合着周围的异教者煽情宗教崇拜的诱惑，致使明认一位天主的主权，常常夹杂着对选民附近的异教神祇的崇拜。天主一次又一次鞭策这些背教者，无非是希望他们能悔改重返祂跟前。因为以色列的历史是一个天主与人不断地交换身份的过程，我们可以看到在这历史之内有一种最后的、无条件的严厉性。在一切的抉择背后，其实真正的问题是：光荣天主还是光荣人自

己？是天主的荣耀还是人的荣耀？是天主的主权还是其他神祇的主权？每当人们选择他们自己的光荣和其他神祇的主权时，他们自己的光荣和尊严就丧失了；每当他们决定光荣天主时，光荣与荣誉就临到他们身上。每当他们选天主的王权时，他们同时也选择了他们自己的救恩，因为天主是恩宠的君王。祂是他们敌人最大的恐惧。因此，选民可以赞美天主的胜利，犹如他们自己的胜利，赞美他们自己的胜利，犹如天主的胜利：

我要歌颂上主，因他获得全胜；  
将马和骑士投于海中。  
上主是我的力量和保障，  
他作了我的救援。  
他是我的天主，我要颂扬他；  
是我祖先的天主，我要赞美他。  
上主是战士，  
名叫「雅威」。  
法郎的战车军队，他投于海中，  
使他的良将沉于红海。  
浪涛淹没了他们，  
像大石沉入海底。  
上主，你的右手大显神能；  
上主，你的右手击碎了敌人。

以你无比的威严，毁灭了你的敌人；  
你发出的怒火，烧灭他们像烧麦秸。  
你鼻孔一嘘气，大水聚集，  
浪涛直立如堤，  
深渊凝固于海心。  
仇人说：我要追击擒获，  
分得猎物，才心满意足；  
我要拔刀出鞘，亲手斩灭。  
但你一嘘气，海将他们覆没，  
像铅沉入深渊。  
上主，众神谁可与你相比？  
谁能像你那样，神圣尊威，  
光荣可畏，施行奇跡！  
你伸出右手，  
大地就吞了他们；  
以你的慈爱，领出了你所救的百姓；  
凭你的能力，领他们进入了你的圣所。  
外邦听了，必惊慌战慄，  
恐怖笼罩了培肋舍特居民；  
那时厄东的首长惊惶失措，  
摩阿布的首领吓得发抖，  
客纳罕的居民胆战心寒。  
惊慌与恐怖降在他们身上；

因你大能的手臂，他们像石块僵立不动，  
直到你的百姓走过，

上主！直到你所救赎的百姓走过。

上主，你引领他们，

吾主，在你为物业的山上，

在你为自己准备的住所，

在你亲手建立的圣所，

培植了他们。

上主为王，万世无疆！

（出15:1-18）

若翰站在先知传统的末端。他生长在救恩史的转换点。他看到审判的时刻近在眉稍，他知道恩宠就在门边。他看到天主的掌权者已临近，他高高居于他之前所有的掌权者之上，以最大的威力，竖立天主的国，以使现存的世界形式，续继存在。那时天主的国将拥有前所未有的威能，这是以前一切形式所预备的目标，它本身肯定不是结局，但它将是在人类历史之外建立的天主之国最后形式的预象（玛3:2-12）。对于自我光荣的人们，天主的国将是临于他们身上的审判。只有那些悔改和全心全意归依天主的人，才能逃过天主之国的可怖性。与亚巴郎的血缘关系，并不足以作为加入即将来临的天主之国，并成为它的成员的条件。它不是建立在血

缘上而是建立在圣神上（路3:16f.）。准备建立它的人就站在群众之间，只不过尚未有人认出他而已（若1:26）。

耶稣承继子民对天主之国的期待和希望，不过作了极大的改变，除去了狭义的政治国家主义的成分，却包含普遍有效的意义。正因为耶稣的王权概念与他那时的统治势力的观点不同；他受到迫害。最初，他宣讲天主的国受到相当大的欢迎，但在最初的热潮过后，他的支持者越来越少了，最后以色列人的领袖改变态度，公开与他敌对，决定要置他于死地。他们深信这样做是为了全体的利益，认为这样才能保存以色列人对于王国的期望。耶稣在一个很戏剧化的场合下宣称自己是君王（若18:33-38），同时解释这种王权的意义。他是真理的君王。路1:32记载，天使宣布他的来临时许下诺言，这就是诺言所包含的真正意义。耶稣所宣讲并展示的一切真理都可用爱综合。真理不外是已揭示的天主奥秘。因此，天主的主权就是真理与爱的主权；就是说，它为人类的救恩而服务。基督除去罪和消除人与天主之间的鸿沟，呼吁人们悔改（玛9:13；谷2:17），建立天主的国。对于人来说，这表示从罪解放而获得真正的自由，在这自由中，人不再是他自己的自我中心和骄傲的奴隶。基督寻找和拯救迷失者，开展天主的主权（路19:10）。

这主要不是脱离罗马的重轭的问题，而是除去罪的

重轭。因此，天主之国也不只限于以色列人民。它要包括整个人类、全世界（玛8:11f.; 11:21-24; 12:41; 路10:13; 11:31; 13:28f.）。天主之国将不带来审判而带来救恩（路5:32ff.; 15:1ff.; 玛15:24; 20:1ff.）。那将是天主对人所施行的一切最后的圆满，以及人充满信心所期望的。宣讲这个即将来临的时期，就是宣讲救恩的讯息。进入天主之国就是进入生命（谷9:47; 9:43-45），就是获救（谷10:24ff.）和进入主的喜悦之中（玛25:21-23）。这和被抛弃在黑暗中正好相反（玛25:30）。凡是不进入天主之国的，就是进入地狱（谷8:36f.; 9:47）。

天主的国是天主赐予的一份礼物。只有天主自己才能把它建立起来。人不能强迫它来临。它是恩宠，是天主的恩赐和行动。不过，天主呼吁人向祂的行动开放自己。这就是悔改、回头和彻底转变生活的方向。若翰洗者要人悔改。不过，他的呼吁主要是与受审判的恐吓相联。若翰呼吁人自己努力，他似乎不曾让天主的恩宠有多大发挥的机会，从这一点，若翰可说是真正的旧约信徒。照耶稣的说法，天主的国是纯恩宠，绝不强行加于人身上，人必须在自由之下把握它，这样，它才能对人产生拯救的作用。

天主透过祂的儿子耶稣建立祂的国。天主的国与耶稣最密切的关系，就是现在和将来的天国的问题。耶稣自己讲天主主权的末世性，但他同时也讲它的临近，其

实是即时的临现。问题是现在和将来的天国怎样连起来，同时所谓的将来是指最近的还是遥远的将来。从天主之国可从耶稣本人、从他的言行中可见可闻来说，天主之国是临现的；特别是指罪的宽赦、战胜撒旦（玛12:28）和耶稣的威能——治病、复活死者、增饼、步行水面和平息风浪等行动而言。同样、耶稣进入耶路撒冷（谷11:1-10）、驱逐圣殿内商人（谷1:15-17），最后晚餐和任命十二宗徒为新的救恩团体的核心等行动，也使天主的国，具体可见。然而，讲到它的临近、它即将来临、天主的日子、审判、它最后的来临和承受生命（谷1:15; 9:1; 13:29f.; 13:32; 14:25; 路10:9; 22:18; 玛10:15; 12:41f.; 13:30; 25:31ff.），天主的国却是将来的实相的描写。这样看来，这些和类似的经文，又使人推测，耶稣期待天国最后来临的日子是在他有生之年，在他那个世代（见谷9:1; 13:9-13; 路21:20-29; 玛10:23）。学者把这些章节看作（或者解释成）「今生末世论」(consistent eschatology, 见A. Schweitzer, M. Werner)。但我们不能忽略，这些经文与那些认为要经过一段长时间后基督才再度来临的经文（玛24:3-14; 24:36; 谷13:10）是相对的。耶稣避免讨论它的日期。确定的日期即使是子自己也不能知道（谷13:32）。天主的国并不按人的计算来临（路17:20; 参阅得前5:1ff.）。

代表来生末世论(extreme eschatology)者，企图以



## 34 基督事件

耶稣延迟再来的事实，来解释教会的发展和基督徒的神学。其实耶稣有关天主之国的现在和将来的说话，包含一种对立的张力是不能彻底解决的。无论如何，我们不能机械化地把这类的说话并列计算和比较。这两种言论根本就参和在耶稣的宣讲里。很明显，耶稣并不着重日期。他最关心的是天主的救恩的许诺和呼吁人们悔改。在他的讲道中，现在与将来的言论是如此紧密相连，以致现在已开始的天主主权，只能从现在揭示将来就是救恩和审判，这个角度来了解。另一方面，将来只能从它展开和光照现在，使人能把现在的日子看作抉择的日子而言。<sup>③</sup>天主的国是真正动态地临在，但它要在将来才达到最后的完成（参阅R.Schnackenburg）。

这种现在与将来的张力也在初期教会内反映出来，根据它的信仰与宣讲，它的生活实况，就是耶稣本人的活动。即使「天主之国」这一句逐渐减少出现，在新约各卷书里中所宣讲的救恩，就是耶稣为人取得的救恩。从这个意义说，新约对基督的见证就是把天主的国看作耶稣本人。因此天主的主权在子的主权内实现。在生时以天主之名赦罪的他，摧毁了撒旦的权柄，此时以复活之主的身分，藉圣神赐予救恩。这样，耶稣，复活的主自己，施行他的王权，直到他把一切，交在父的手中那一日为止（格前15:28）。新约的宣讲，重点有时放在现在，有时放在将来。不过，过去也不曾忽略。因为基督

所带来的救恩，常与历史耶稣的拯救行动相连。

只有透过耶稣的死亡，在耶稣内的全部天主主权，才第一次建立起来。在圣经里，耶稣的死亡既不是天上之主的武断行动，也不是一个历史的悲剧，或历史上的意外事件，而是永恒的天主救恩计划的实现。「天主竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不至丧亡，反而获得永生。因为天主没有派遣子到世界上来审判世界，而是为叫世界藉着他而获救。」（若 3:16-17）

耶稣死亡的原因是在天主的自由意志之下的，因此也在耶稣的自由意志之下。因为他是自愿地、无条件地接受父的命令（谷14:21, 41; 路18:31）。就是说耶稣死于天主的意愿之下。耶稣死亡的原因第一是作为建立天主主权的媒介，这是基于一个事实：耶稣代表整个人类，完全向天主的旨意投降，人类在历史开始时对天主的反叛，原则上是克服了，因此天主可以再度将祂拯救性的爱的统治，推广至最圆满的程度，而人从罪中解脱出来后，可以重新与天主交谈。人与天主的交谈时常中断，又常由天主一次又一次地重新续上，但没有一次是永久的。透过耶稣的死亡，天主与受造物之间永久的交谈开始了，这是从天主与耶稣的交谈开始的。而且是以特别适合有罪的人的方式开始。天主在耶稣基督内的主权，透过耶稣从死者中复活的事实，彻底施展，这样，

耶稣自己也成了主。若望福音12:23-32，证实了耶稣死亡的创造力。耶稣是从死者中的首生者。根据希伯来书（2:10-12），「那为万物的终向和万物根源的天主，既领导众子进入光荣，藉苦难来成全拯救众子的首领，也是适当的，因为，祝圣者与被祝圣者都是出于同源；为这个原故，耶稣称他们为弟兄，并不以为耻，说『我要向我的弟兄，宣扬你的圣名；在集会中，我要赞扬你。』」

保禄宗徒清楚地把天主主权的来临，与复活的主相联。在复活的主内，天主的主权在受造界内的某一点占了优势，最主要的是，只要基督仍然是受造界的中心，世界的全部活动，都要朝向祂而移动。受光荣的主就这样，透过圣神在世界上，特别在人身上工作，好使对他来说已成为事实的一切，对所有人也成为事实。随着耶稣的复活，最后的将来已经开始了：坐在父右边的耶稣要继续为塑造将来而工作，直到他再来的那一刻为止。在复活的耶稣内，每个人都受召踏入的「将来」已经开始了。在这个「将来」之内，常常渗透世界的超越真实体——或者超越的天主——将要以无限的威能，进入这个具体的世界，受造物与天主之间的、幸福的交谈将因运而起，那时天主将毫不隐蔽地显示祂自己，直到永远。这样一来，由基督促成的圆满的天主主权，就是透过耶稣基督，在圣神内直接与天主父的救恩接触（格前

5:20-28)。于是，基督徒对于将来的一切期望，都要在他对于天主之国的希望下极端地转形。<sup>④</sup>（这些问题以后在讨论四末时还要详细讨论）

注：

1. P.Hoffman, "Reich Gottes," in H.Fries, *Handbuch Theologischer* II, pp. 414-428; R. Schnackenburg, "Basileia," in *Lexikon für Theologie* II, pp. 25-31.
2. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1922), p. 418f.
3. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1966), pp. 84ff. (New York: Harper and Row, 1960).
4. Cf. J.Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1966<sup>3</sup>; G.Sauer, *Zukunft und Verheissung*, 1965; E.Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.

### 3

## 耶稣的救援活动

### 从死者中复活

耶稣的复活，是初期教会的讲道和信仰的根基和主要内容。特别是保禄，把耶稣的复活与他在十字架上的死亡——二者共形成一个不可分离的救恩奥迹——相联，作为他所宣讲的救恩讯息的核心（格前15:1-21）。当犹达斯被从宗徒的圈子除去，他们要选一个人补充他留下的空缺时，伯多禄规定这人应该从若翰施洗，直到耶稣被从他们之间提界的那一天，一直和他们在一起。换言之，他要求的这个人复活的见证人（宗1:21f.; 参阅格前9:1; 宗2:22-40; 10:41; 4:3; 13:23-41; 4:8-12; 8:30-35）。

首先，我们将讨论圣经的印证和教会的训导，然后讨论从什么意义上可以说复活发生了，最后讨论复活对于救恩的意义。

## 圣经的印证

### 概论

首先，我们应该指出，圣经并没有直接记述复活这事件本身，也没有一段文字记述复活的主，不断临在他们之间。

耶稣基督的复活，从最狭窄严谨的意义看，是一个信仰上的奥秘。当然，空墓，尤其是耶稣多次显现，都是信仰这位复活者的根据：但这些事并不能强迫人相信，也不能从实证的角度上确立复活为一件可理解的事。复活并非以历史研究而确立它是在历史中发生的事件。既然严格地说，它是不能被证明的，它也不能作为基督信仰的证明。通过复活的显现，复活变成可信的事实，它便成为信仰基督的原动力——而非证明。但是，复活的「知识——功能」并不超出这个范围。

因此，复活的奥迹不只是与它本身的「什么」有关，同时也与它的「如何」有关。复活所函摄的奥秘性质，基本上并非因为复活发生在经验之外，而是因为复活发生在天主降生成人的奥秘之内，它是降生的最终成果。在复活的事件中，降生成人的天主披露了其最高峰的一面。

根据上一世纪的理性主义神学以及近代以理性为基础的剔除神话和存在神学（参阅布特曼及其追随者，特

## 40 基督事件

别是马克思，W.Marxsen；亦参阅不属于这个学派的瑞士神学家布里，R.Buri的著作），耶稣复活的历史实相或发生过的事件，只是门徒们对复活的信仰而已。照这些学者的看法，复活的信仰并不起于门徒对于自死者复苏，真正活着和临现的耶稣的经验，而是来自一种想像的经验(D.F.Strauss)或是经验到耶稣被钉死在十字架上，代表着一种纯内在的、孤立的存在之结束(Bultmann)，或来自对某些已发生事件的解释(Marxen)。

由于他们的影响很大，布特曼和马克思的解释，应该在此扼要地概述。两人的目的都是要使现代人容易理解圣经的复活信仰。布特曼从人类学、哲学和神学的优先出发，认为现代人，以他们今日的自我了解，是不能接受超自然力量在历史中的干预的，他们认为这一切的想法或说法，都是神话。因此应该检验这些神话的说法，看看这里所反映的人对自己的了解是什么。布特曼的另一个假设是：圣经的启示并不表示真理和教义的传达，而表示呼吁人圆满地体现他的存在，圣经的话，只能在个人决心听取下听取。此外，根据源流批判及文学类型批判的释经法，布特曼深信，「空墓的传说」和「证实肉身复活的那一位的复活故事」，是后期的构想（因此，他认为保禄写的格前15:3-8这段经文是一件不幸的事，他认为这是宗徒为了对抗真知派而作的妥协，因此，他贬低这段经文的价值）。

基于上述的前提，只有门徒对于复活的信仰是有历史的肯定性。不过这信仰不外是相信十字架是一个救恩事件。但以十字架作为一个救恩事件，这只能得自基督徒对此事件的宣讲。我们只能从宣讲的说话中，接触基督就是被钉死和复活的那一位。对于这些说话的信仰，就是真正的复活信仰。至于这宣讲的历史资料是不能质疑的，因为任何证据都会使信仰变成虚假的。第一批门徒从回忆他们过去与耶稣的交往而产生复活信仰。除此之外，有关门徒的复活信仰的根源，或这信仰背后所发生的事等问题，都是不重要的。

我们同意布特曼所说，复活不是一个经历史探究就可确立的（历史）事件。因此，严格地说，它不是基督信仰的证据，这事件本身不能被证明。最后，只能透过宣讲和在信仰中，复活对于救恩才有效用。不过，当他把保禄宗徒对于复活事件的确实性的印证（格前15）搁在一边，并且不承认门徒的复活信仰，是由耶稣的显现而引发的，他无疑是反对福音。

布特曼认为复活这事件本身并不重要。马克逊更进一步，正式否定复活是一个事件。在他看来，门徒的复活见证是对某些在耶稣死后发生在他们身上的事（看见耶稣等于认识他）的「解释」。这份信念的内容并不是耶稣的复生，而是觉知「耶稣的事持续下去」。他们这个结论是从那些「发生在他们身上的事」而得出的。最



初，门徒把这些「发生的事」看作一项任命的委託，使他们的任务合法化。这种功能性的意义，发展成为针对个人的意义，于是，有关耶稣的最初的宣讲(kerygma)，便应运而生。为此，门徒借用复活的说法，因为这是从犹太的默示文学中可找到的词汇。

按马氏的思路，门徒们的信念，须直接地被视为确凿的事，而我们的认同，亦只可到此为止。不过，他比布特曼更明显地否定格前15。不过马氏说得对，为了证实他们在耶稣死后的经验，门徒借用了犹太默示文学的词汇：他复生了。不过，在默示文学的用法里，这表示恢复以前的生命形式，新约的复活见证人有意要表示已死去的耶稣真正地再度活着，不光是指他的影响力而言，而是指本体地再度活着，虽然这复活的生命和他死以前的不同。马克逊也错误地假定，门徒先有一种本身不明朗的经验，然后通过思辨，再认定这是对基督的经验。事实上，新约的叙述是先决地将门徒与耶稣本人的相遇，视为他们复活经验的先决条件（参阅J.Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart, 1966）。

一般而言，我们可排除任何以纯心理现象去解释复活信仰之产生的说法：因为这种假设未能充份地考虑到，在耶稣被钉死后门徒的心境，十字架砸碎了他们全部的希望，复活的想法和他们当时的情绪和心境是完全

矛盾的。我们找不到任何情绪上的先决条件和情况，可以支持一个复活的心理解释，即使耶稣生前一再许诺他将复活，或后期犹太主义中有复活希望也于事无补。耶稣死后，门徒万念俱灰，不可能还有任何类似的期望。异像的理论也和门徒的复活信仰的范围和延续性互相矛盾。复活的见证人可以清楚地分辨神话与实相，事实上，他们非常明确地强调两者的对立性。特别是保禄，特别强调耶稣的复活，他说如果耶稣不曾从死者中复活，基督徒的宣讲和信仰就完全无意义了（格前15:1-19）。对复活之主的经验，震撼了这些门徒，之后，他们感受到一股很大的催逼力，使他们无法逃避。他们再也不能对这催逼他们的复活之主的显现，保持缄默（宗3:16; 4:19ff.; 格前9:16）。

耶稣的复活和已复活的主的实相，并不等于我们可以，从证明和确定其他历史事件这样的意义上，证明和确定复活。复活是所谓发生在历史边缘的事件，但它在历史之内产生作用。从它是真正发生的事件而言，它可说是一个历史和超历史的、内在和超越的事件，虽然与人的经验不同类，但却符合历史事实。复活后耶稣并不返回时空的世界内，不像拉匝禄那样。多玛斯亚奎纳称拉匝禄的复活是不完全的复活，主要是拉匝禄也和其他耶稣所复活过的人一样，最后都再度死去。但是耶稣复活以后永远活着，再也不死亡，永远活生生地临在历史

#### 44 基督事件

内，以玄妙和隐蔽的方式，促使救恩生效。复活之主是属于另一种存在状态。因此，在他的显现中，他自己的门徒常不能立刻认出他来。为了让人看见，他必须从他复活后的存在状态，介入我们存在的世界。

这可以从两方面解释。或者是复活的主，强烈地刺激门徒，使他们能把所受的影响，转移到复活的这一位身上。按这种解释，复活的显现是客观的事件，与主观的辨认的综合。这样的解释与自然的认知过程是类似的。或者，我们可以更强调客观的因素（就是说：客观化的视觉形象）：基督虽处于完全不同的存在状态，却取了符合我们经验范围的颜色和形状，以便他自己的人辨认他。但无论是那一种解释，门徒的遭遇，不能只从观察，更应从信仰的角度理解。

同时，在强调复活事件的真实性时，吾人须肯定地接受布特曼与马克逊的关注（与其说他们的立场）。如果我们只把耶稣的复活视为个别抽离的事件，它对救恩是起不了什么效用的。他们的观点带出一个重点：复活是「为我们」而发生的事件。只有透过宣讲和在信仰中，复活才产生对人的救恩效力。因此，复活是指向宣讲和信仰的。不过，另一方面，如果在宣讲和信仰之内没有复活的真实性，这宣讲和信仰是空洞而无意义的。透过宣讲复活确实而具体地成为每一世代的救恩事件。不只是简单的肯定，甚至是有关复活的立论，如果不是

以宣讲的语言和在信仰之下作的，就没有真理可言。在布特曼的理论背后是本质和存在、对象和主体的二元论，因此，本质或对象，就如他们所陈述之论点，是被排斥的。

新约的复活见证着重转形和光荣之主的临在和生活的特质。复活事件本身是次要的，当然对于复活的过程也没有任何详细的描述。复活是耶稣临在和他活着的先决条件。我们可以说：门徒从他们对于显现的经验，不论是按直接的逻辑推理，或是较广泛地透过信仰反省的结果，皆追溯到复活的事件。

### 圣经章节

现在我们要看看门徒表达他们的复活信仰的圣经章节。在这些章节里，我们不但要研究复活信仰的历史真实性，同时也要研究它的根源。这些章节的惯例是同时包含这两种元素。不过，为了清晰起见，我们要分别处理这两个元素。

我们现在可以得到的其中一段最早同时也是最重要的有关复活的经文，出现在格林多前书第十五章。在格林多团体内，希腊思想反对和敌视复活信仰，同时他们有关复活基督的概念，也失于过份粗俗，因此引发了争论。在这封信里，保禄要为已经存在的复活信仰辩护，同时他也要加深、净化和澄清这份信仰。格前15:1-25的

## 46 基督事件

经文：「[1]弟兄们！我愿意你们认清，我们先前给你们所传报的福音，这福音你们已接受了，且在其上站稳了；[2]假使你们照我给你们所传报的话持守了福音，就必因这福音得救，否则，你们就白白地信了。[3]我当日把我所领受而又传授给你们们的，其中首要的是：基督照经上记载的，为我们的罪死了，[4]被埋葬了，且照经上记载的，第三天复活了；[5]并且显现给刻法，以后显现给那十二位；[6]此后，又一同显现给五百多弟兄，其中多半到现在还活着，有些已经死了。[7]随后，显现给雅各伯，以后，显现给众宗徒。

「[8]最后，也显现了给我这个像流产儿的人……[11]总之，不拘是我，或是他们，我们都这样传了，你们也都这样信了。[12]我们既然传报了基督已由死者中复活了，怎么你们中还有人说：死人复活是没有的事呢？[13]假如死人复活是没有的事，基督也没有复活；[14]假如基督没有复活，那么我们的宣讲便是空的，你们的信仰也是空的。[15]此外，如果死人真不复活，我们还被视为天主的假证人，因为我们相反天主作证，说天主使基督复活了，其实并没有使他复活，[16]因为如果死人不复活，基督也就没有复活；[17]如果基督没有复活，你们的信仰便是假的，你们还是在罪恶中。」

这段经文显示，宗徒对于格林多人的信仰最关心的就是透过基督的第二次来临，死人复活。宗徒讲基督的复

活，只是为了证实在末期死人复活的教导。他这个论证是这样的：如果（并因为）基督已从死者中复活，我们也将会复活。如果基督不曾复活，我们对于复活的希望便落空。不过，如果这事不曾发生，那么宣讲和信仰便是欺骗和自我欺骗。为使辩论有说服力，保禄特别强调复活的真实性。在他的辩论背后的这封信的主导原则是：既然基督如此，基督徒也如此。

他的论证的经文基础就是根源于传统的一条宣信陈述和宣讲。在保禄成为基督徒时，公式经已作成，而且很明显，是为传道和教理用的，可能也有礼仪上的用途（参阅路24: 34; 罗1:3ff.）。保禄从大马士革或耶路撒冷取得这条陈述。当他在格林多传播福音时曾经用上它。在格前他提醒他的读者这条陈述，并在3-7节重述陈述一遍。我们不能确定保禄有没有略加修改。不过它基本上是源于一个古老的传统，同时也不是保禄所作的，这由经文上的一些字和短句（「为我们的罪」、「照经上记载的」、「第三天」、「那十二位」）以及这段话的韵律及平行的字句可知。陈述代表教会宣讲耶稣复活的陈述中最古老的一层。这也是教会宣讲复活的陈述，可以追溯到古代的巴勒斯坦团体，大约在公元四十年或者三十年中期，包含后期为耶稣复活作证的模式。提及复活的显现，那是作为复活信仰的基础。陈述源出于犹太省份，也在格林多应用，这证明复活信仰在犹太和外邦基督徒世界内的统一性。保禄也以

## 48 基督事件

他自己对基督的经验，附加于陈述之后（参阅宗9:1-30）。

但是这个附加似乎作为协调的作用多于支持论证，因为基督显现给他的门徒，在宗徒大事录中记述了三次，三次都有些出入，为释经带来了一些问题。

经文也提供了理解其他所有复活见证的模式，特别是理解宗徒大事录的见证，反过来，宗徒大事录的见证也有助于澄清传统的内容。

在一些经文里，耶稣的复活是早期宗徒初传(*apostolic kerygma*)的内容，很明显这些经文是初期教会在崇拜中所用的（斐2:6-11; 3:14; 弗3:10）。另外是洗礼的公式，最初是以基督为中心的，慢慢演变成以天主圣三为中心（罗10:9; 若20:28; 玛28:19）。从这些经文我们可以看到初期的复活信仰充实的内容和力量。

宗徒大事录所记载的保禄的几篇证道（宗13:16-41; 17:22-31; 20:18-25; 22:1-21; 24:10-21; 26:2-23; 28:25-28），以耶稣复活为中心思想，尽管都是纲要式的，从这一类信经公式的角度来看，可信度是很高的。根据宗徒大事录第十三章(26-38)，保禄在丕息狄雅的安提约基雅的一次证道中，宣称耶稣的苦难是旧约预言的实践，他的被埋葬是一个历史事实，而他的复活，以及他多次显现给宗徒，都是先知预言的应验。在格林多前书，保禄宣讲基督「做了死者的初果，是所有相信他的人将来复活的典型或

模式」；不过在丕息狄雅的证道里，复活的事件被视为救恩史以及它的最高峰。复活不只表示耶稣以复活者的身分，永远活下去，同时，他的复活，在整个救恩史的过程中，占着最显著的重要地位，其实是它的顶点。在这篇证道辞中，保禄不提他自己接触复活的那一位的经验就是这个原因。

最后让我们看看福音（谷16；玛28:1-20；路24；若20:1-23）以及宗徒大事录的记载（宗1:3-11）。福音的整个思路都指向为复活的耶稣作证。

福音的复活章节和对观福音之前的见证（上述）不同，主要是他们把耶稣的复活和他的一生和他的全部活动相联而以复活为高峰。复活的经验使他们深信耶稣继续以主、以默西亚的身分活着，并活跃地临在他的追随者中间，随时救助他们，使他们能反省他生前的事迹（马尔谷）和教导（玛窦和路加）。在复活经验的光照下，他们对耶稣的言行，有更深入的理解，同时这也成了在日常生活中，「追随」基督的基础。当最初对复活的热情，在传道的活动和团体生活的种种日常需求下逐渐冷却时，更需要把这种追随建立在历史耶稣的基础上。因此，复活的篇幅虽然很重要，在整部福音里，与处理历史耶稣的篇幅比较，相对地少很多，这是可以理解的。

福音和宗徒大事录的见证在这方面是不平均的，在他们有关显现的记述中这种情形更显著。从以上所说的复活



叙述的起源来看，我们可以假定，这些叙述是以格前15章的宣信陈述和宗徒大事录的证道辞的架构为基础的，它们是信仰的证辞。在对观福音中，耶稣预言他的复活是他苦难的最后完成。复活本身是由一个特别的大纲描述的：空墓、显现、昇天。这些叙述的基本意向是：一方面为被钉的主仍然活着而作证，他不但活着，而且非常活跃地临在，随时准备拯救世人；另一方面，强调复活和受光荣的那一位，就是被钉死的那个人。

尽管这些报告有许多不相符之处（例如往坟墓的妇女的数目和名字、不同的动机、不同的时间；不同的天使出现的叙述：例如他们的数目、出现的地点、时间、所带来的讯息；妇女不同的反应；例如：惊讶、缄默、喜悦、说话；耶稣显现的次数、地点的矛盾等等）经文都一致证实了埋葬和空墓，妇女的发现、来自天上的关于耶稣复活的讯息、复活的那一位具体的显现。与大约在二世纪中出现的伯多禄伪经不同，福音正经并没有提供复活确实发生的描述（要分辨复活经文出现的矛盾之处，注意上文提及有关福音的「真理」）。

最早的报导是马尔谷福音，这段报告没有反犹太或护教的色彩，也没有稍后的神学反省。妇女在空墓里听到一个穿白衣的青年——表示来自天上的世界——说耶稣活着，已先在门徒和伯多禄之前去了加里肋亚，他要在那里显示给他们，「就如他所告诉你们的」。因此，马尔谷把

在加里肋亚见面的话，追溯到耶稣本人。根据玛窦福音，耶稣复活是他自己的宣告的实现。天使的出现，是证实耶稣的宣告。根据玛窦，耶稣宣布他的复活，但不曾说在加里肋亚会面。照玛窦的记载，会面是天使自己预报的（「我已经告诉了你们」）。这表示天上的护卫者召唤门徒前往加里肋亚。不过，从天使这种权威的行动来看，我们也可说这是复活那一位藉天使之口说的。那么是主自己派遣妇女向门徒传讯。这其中所包含的护教成分是很重要的。据报告，守卫受了贿赂散播谣言，说有人偷去耶稣的遗体。这谣言直到福音成书时仍在流行。玛窦说这谣言是为了制造一个骗局而编造的谎言。也许圣史想出这个贿赂的故事以使盗尸的谣言显得可笑。

玛窦记述主在加里肋亚一座山上显示给十一位的事更重要。「他们一看见他就朝拜了他，虽然有人还心中疑惑。」（玛28:17）耶稣以主的身分显示给他们，并以向万民传福音的使命，交付给十一位宗徒。同时，他答应同他们天天在一起，直到今世的终结。这点特别重要，因为在此同时他便离他们而去。他的复活变成了这种特别密切的内在关系的条件和基础（耶稣的说话可能按出3:6-12；耶1:4-9；达7:14的模式而构思的）。这里的显现并不强迫人信仰。

路加的叙述，与马尔谷和玛窦的有三点不同。宗徒似乎认为妇女对基督复活的见证是无稽之谈。路加依照犹太

法律作证的规则，他也写两个而不是一个天使作为复活讯息的见证（可参阅申17:6；格后13:1；弟前5:19；希10:28）。此外，他也没有前往加里肋亚会主的嘱咐，反而，天使重提历史耶稣自己作过的自死者中复活的预言。因此在路加福音的复活讯息是基于复活之前的耶稣。

路加独有的第二个故事是两个门徒前往厄玛乌在路上遇主的故事（路24:13-53）。这个故事的目的很可能是要指出，耶稣的命运与旧约所写的默西亚是相同的，斐理伯接触厄提约丕雅女王甘达刻的太监的故事，也有同样的目的。路加在此运用一个流行的传统，目的是要说明复活信仰和获得这信仰的途径。值得注意的是，当两个门徒经验过耶稣回到耶路撒冷时，他们还没来得及把他们的经验说出来，那十一位就对他们说：「主真复活了，并显现给西满了！」这句话是一句传统的陈述，路加直接采用，并没有作任何更动（参阅格前15:5；谷16:7）。特别提起西满的名字，那是为了指出在这群人中，他是复活的主要见证人。并不是厄玛乌的门徒而是伯多禄才是教会的耶稣复活信仰的保证人。在这故事之后，路加接着叙述复活的那一位显现给聚集在耶路撒冷的门徒。他的显现最初还是带来疑惑。门徒们以为是见了「鬼神」。这不是一个犹太而是希腊概念。路加要反驳把这经验精神化的任何企图，并强调复活基督的真实性。就是说，这段叙述有攻击希腊的精神主义的用意。他们所见到的人自称是纳匝肋人耶稣，

他从三方面证明他的身分：他要门徒检验他的手和脚：触摸他以证实他是有血肉的；当他们因为喜悦和惊讶仍不能置信时，他要他们给他食物吃。然后他提起他们以前和他们在一起时说过的话。向他们解释旧约提及默西亚的死亡和复活的真正意义以及默西亚宣讲悔改以获罪之赦。然后他要门徒为他作证，并答应派遣圣神来。他和他们向着伯达尼的方向走去，最后降福他们，离他们而去。他们满心欢喜地回到耶路撒冷。

当我们检验这段叙述的历史可靠性时，第一个问题是路加叙述的事件是在同一个晚上发生的吗？我们不要忘记，太阳下山后耶路撒冷的城门都会关上。很明显，路加不是按着事件的发生次序叙述，以便给我们一幅完整的图画。我们应该分别路加所印证的事，即复活基督的真实性和他印证的方式。在此我们看到用文字处理复活的耶稣的真实性和他所处的新的存在方式的困难。路加借助他那个时代可用得着的概念表达第一种情况：复活基督的真实性。

我们不能把路加福音和宗徒大事录分开，因为两者都出自他的手笔。后者从福音的结尾开始。福音结束时，耶稣嘱咐他的宗徒为他作证（宗1:8）。五旬节在路加来说，就是复活的主所赐的圣神时期的开始（宗2:33）。宗徒和教会其他领袖所行的奇迹，就是耶稣所行的奇迹的延续。耶稣的奇迹表示天主给他的证明（宗2:22）。

复活的耶稣透过他的圣神，临在于教会的宣讲和信仰生活之中：「宗徒们以大德能作证主耶稣的复活」（宗4:33）。为复活并为复活的那一位作证包括为他在教会内的拯救活动作证，这是从神恩和奇迹，从他们在传道工作上取得的成功表现出来（见A.Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart, 1967, and P.Seidensticker, *Die Auferstehung in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart, 1967）。

若望福音中的复活故事有它自己的独特性，若望福音约在一世纪末在小亚细亚写成，充份反映它著作的时代与情况。若望从耶稣的死亡看到「救恩史」的圆满和「救恩时期」的开始（若19:28; 12:32）。因此，他从十字架的死亡看到耶稣的复活与光荣（若12:23-32; 3:14ff.）。若望福音包括三个复活故事：空墓（若20:1-18），耶稣显现给门徒（若20:19-23）和显现给多默（若20:24-29）。最后一章是后来加上的，叙述在提庇黎雅海边的显现（若21）。

第一段叙述是最重要的。这表示若望志在领导他的读者信仰耶稣就是基督，这样，在这份信仰中，他们能与耶稣一同生活（若20:31）。

若望的空墓叙述，尽管与对观福音有许多共同点，但有些特殊的差别是对观福音所没有的。根据若望，空墓是由玛利亚玛达肋纳所发现的。不过，她一点也没想到耶稣已从死者中复活，而认为耶稣的遗体已被人从坟墓里取

去。没有天使指出墓是空的。叙述提到两位天使，但他们好像是侍卫：「一个（站）在头部，一个在脚部」（若20:12）。听过玛利亚的叙述后，伯多禄和若望赶快（跑）到空墓去。若望先到，站在一边让伯多禄先进去。第20章8节：「那时，先来到坟墓的那个门徒也进去了，一看见就相信了。」圣史并没有为这信仰提出任何理由。空墓根本不能作为复活的一个证明。不过，照福音的整个大方向来看，应把空墓看作一个象征。不要忘记若望写作是出于和基督共融的个人感受。基本上以教会为出发点。他的文字不是历史性的报导，而是信仰的宣讲。如果能明白这一点，即使若20:9这段奇怪的话也很有意义：「这是因为他们还不明白，耶稣必须从死者中复活的那段圣经。」他的意思可能是两个门徒相信了，虽然他们以前不明白那段圣经是对这个事件的预言（若2:22）。信仰耶稣可使人更深入地了解旧约，但这事本身不能作为信仰的基础。伯多禄和若望返回家中：复活的耶稣没有显现给他们。在这段经文里我们见到，圣史似乎不想以主的显现，作为信仰复活之主的基础。另一方面，他明显是要阐明耶稣的复活生命的意义。这从耶稣显现给玛利亚玛达肋纳的一幕表现出来，在这次显现中，耶稣自己说出他复活的意义。如果这部福音是以两位门徒的信仰作为教会信仰的基础，仍然是由玛利亚玛达肋纳把耶稣要给门徒的讯息，带给他们。耶稣向她显现的方式是非常正常和自然的，合符「这世界」的标

准（参阅路24:15），然而她认不出他，以为他是个「园丁」。当他叫她的名字时，她并没有像玛窦福音(28:17)中的门徒那样，跪下朝拜他，也不像多默那样称他「我主，我的天主」（若20:28），只是像以前一样，叫他「辣步尼」（即师傅）。可以说，玛利亚玛达肋纳最后还是认出了耶稣，只不过不是复活的耶稣。不过，耶稣却以复活的性质显示他自己，并不是为了教导玛利亚玛达肋纳，而是为了要给她一个任务。他对她说：「你别拉住我不放，因为我还没有昇到父那里；你到我的弟兄那里去，告诉他们：我昇到我的父和你们的天主那里去。」玛利亚玛达肋纳就去告诉门徒说：「我见了主。」并报告了耶稣对她所说的那些话（若20:17f.）这些话是耶稣给自己的证明，也是他留给教会的一个讯息。这是耶稣自己宣讲的。中间人只不过是传达他的说话而已。复活的后果就是在基督和他的门徒之间，建立了一种新的关系。他称他们为他的弟兄，因此，他的父就是他们的父：这里有一种家庭式的团体生活，回到他的父那里的基督很亲近他的弟兄。一个新的团体已建立起来了，而且只有那些属于这个团体的人才能听明白和接受基督为自己的作证。这个持久的团体是透过复活而建立起来的。这样的团体不是与世上的耶稣一同存在的那种团体（若20:17）。

照若望的看法，耶稣的被钉、复活和受光荣形成一个统一的救恩事件，而这事件是可以从不同的角度去看的。

在若20:17若望着复活事件是耶稣返回或昇到他的父那里。当耶稣返回父时，他的路程是走完了（参阅若13:1, 3,33, 36; 14:2f.; 16:5, 10, 17, 28; 17:13）。这上昇同时也是他们回到「我的父和你们的父」那里的预示(14:1-4)。

若20:19起记述耶稣显现给门徒和多默，是出自对观福音的传统，不过是按若望福音的精神重新编排过。耶稣显现给门徒的地点转移到耶路撒冷，而且是耶稣来找他们（若20:19; 参阅路24:36; 默2:1; 5:6）。和玛28:18所写的一样，耶稣带着威严而来。如果说耶稣向门徒展示他的手和肋膀以证实他自己的身分，那么他的上昇是带着威严和拯救的大能。不过，门徒的反应却不是像玛窦所写的那样，朝拜他而是满怀喜乐（若20:20; 参阅16:22）。这表示他们体会到与耶稣犹如亲人一般的关系。他答应给他们平安，同时也委任他们以他的名义，继续承担父交给他的工作（若20:21; 参阅玛28:18ff.）。这项任务是全面的。不过，经文却特别强调赋予他们赦罪的权柄。因为这是属于神圣的力量，所以门徒要领受圣神（若20:22）。在玛28:16ff. 任务的主要内容是向万民推广教会；但是在若望福音里，重点是与耶稣与天主共融的生活，是在基督徒团体内的信仰生活。

复活的耶稣会晤多默的故事的由来，是因为耶稣显现给其他的宗徒时多默不在场，同时也因为他不相信他们的报告。他说他相信的条件是见到耶稣手上和肋膀的钉痕。



耶稣显现给多默好使他相信复活的真实性。这样他成了一位神圣的启示者，对于他，唯一适当的反应就是信仰。不过，多默要证据。他要自己去查探和判断。耶稣表示他能体谅这种愿望，因此并不强迫多默相信。耶稣保持他自己的立场。福音没有记载多默有没有照耶稣的话去检验他的手和把自己的手指头探入他肋膀的钉孔里。多默唯一的回答就是宣布他的信仰：「我主，我的天主！」信仰使他直接见到复活的耶稣就是天主的启示者。他得到完全的肯定，根据若望的说法，这肯定是根源我们与父和祂的子的共融（若一1:3）只有相信这种共融的信者才能正确地「看见」耶稣。有意义的是，在「片时」的章节(16:16-23)里，若望改变了「看见」的主体，变成耶稣看见他的门徒这表示他来找他们。信仰的确定性是基于耶稣充满拯救力的注视。这对第一批信者如此，对于他们以后的所有人也一样。第一批见证人的信仰证明，是基于耶稣的自我证明。这一直也是教会信仰的准则。

最后一章（若21）记述耶稣在加里肋亚显示给七位门徒，同时授予西满伯多禄牧者的职衔。这是一个经若望的思想模式再造和经过诠释的一个流传下来的片断（参阅上文提及的Kremer及Seidensticker的著作）。

### 复活信仰的起源

让我们讨论复活信仰的起源。这不能只从门徒的心理学来

说。那么，我们就必须回答它是怎样发生的问题了。我们可以肯定的说，有某些客观的事情发生在门徒身上了，否则复活信仰根本无可解释。因为这代表宗徒们完全的，永久的改变。他们自己常说他们对耶稣复活的信仰，特别来自他们对于耶稣显现的经验。这些显现，对于他们来说，不是某些事件，或是他们受了某些东西的影响，而是属于他们个人自己的真实事件。耶稣的显现刺激了复活信仰，而且是它的出发点。宗徒们自称是复活的见证人（宗2:32; 3:15; 5:32; 10:39）。他们所根据的，不是妇女的报告而是他们自己对于生活的基督的经验（宗1:3）。即使是主的显现也只能使他们半信半疑（路24:37f.; 若21:1-14），但是慢慢地，这些经验使他们相信曾经被钉死的耶稣活着。某个已死去的人再度活着。他们用他们从犹太环境内借来的隐喻：「复活」，来说明这个客观的过程。赛登史迪克(P. Seidensticker)认为，门徒相信纳匝肋人耶稣以已经转化的精神存在形式活着，这信仰是起于他们对基督在教会内活动的经验。基督藉着宗徒们所行的奇迹而证实他自己。他对自己的证实，也就是天主对复活之主的证实（若1:2; 格后13:4）。在赛登史迪克看来，耶稣的显现在此反而是次要的（参阅若20:29）。

显现本身反而引起了一些严重的问题（玛28:16-20; 谷16:9-20; 路24:13-53; 若20:19-29; 21:4-22; 宗1:4-9）。例如地点、次第甚至事件本身等问题。路加没有提到在耶

路撒冷的显现，成书较早的福音，特别是马尔谷和玛窦，记述了在加里肋亚和在耶路撒冷的一部分的显现。很明显有不同的资料传统。也许这种差异可用经文的编辑历史来解释。无论如何，最重要和最有说明性的，是有关耶稣在耶路撒冷显现的报导。因为在这个一切希望都幻灭了的城市，竟然透过主的显现，成了复活信仰最卓越的地方，并因而成为开始宣讲基督和建立教会的地方。如果我们不能从经文中，非常清楚地看到是谁最先见到复活的那一位，这表示最主要的不是时间而是显现对于信仰基督的意义。保禄宣称复活的主首先显现给伯多禄，伯多禄因此而被宣称为耶稣显现的真理主要保证人。主要的问题也不是显现的秩序。正因各段复活报告的不调和，更显出传统的原始性和它的根源性。如果不是涉及一次令人困惑的经验，必定会有些相符的记录。除了伯多禄以外，其他所有见到主显现的人都受到主的委任，为复活的主作证。

就显现事件本身而言，从天主启示严格的意义说，这些事件应该属于启示的范围。我们不能只把它们看作创造界内某些已存在的因素的表现而已。耶稣复活后的显现实在表示：围绕着天主和耶稣（他此刻正投向天主的超越性）的奥秘的藩篱已由一项奇迹打破了。这奇迹就是复活的那一位已经取了所谓属于幔幕这一边的形体再回来，使他的门徒能见到他的事实（路24:37-41）。

空墓与显现是内在相联的：显现解释墓已空的事实，

而空墓证实显现的客观性质。大体上说，现代神学并不把空墓看作复活信仰的根源，不过也有少数神学家例外。一见空墓使人顿起警戒之心，同时也不免困惑，但不能激发信仰（谷16:8）。也不能把空墓看作一个文学形式，或是一个流行的支持耶稣复活信仰的传奇。如果空墓是复活信仰后来创造的传奇，源自其他的经验，或者只是复活信仰的一个自明的推断，只是为了支持这信仰而已，那么，发现空墓的故事肯定有不同的讲法，至少比现在所见的更有胜利气氛。在此，我们不妨看看伯多禄在圣神降临时的讲道（宗2:14-36），在讲道中，伯多禄引述詠16:8-11。伯多禄指出，在圣詠中达味祈求上主让他的身体安息于希望之中，也不要使它经验到腐朽。伯多禄说达味的说话，不可能是为他自己，因为「他死了，也埋葬了，他的坟墓直到今天还在我们这里。他既是先知，也知道天主曾以誓词对他起了誓，要从他的子嗣中立一位来坐他的御座。他既预见，就论及默西亚的复活说：『他没有被遗弃在阴府，他的肉身也没有见到腐朽。』这位耶稣，天主使他复活了，我们都是他的见证人。」（宗2:29-32）。在这篇讲道中，苦难、死亡、埋葬、空墓和复活合成一个不可分割的事件。同时，值得注意的是，所有的圣史都记述了空墓的故事，很明显，在他们看来这是很重要的事实。最明显的是若望的叙述（若20:1-9）：

一周的第一天，清晨，天还黑的时候，玛利亚玛

## 62 基督事件

达肋纳来到坟墓那里，看见石头已从墓门挪开了。于是她跑去见伯多禄和耶稣所爱的那另一个门徒，对他们说：「有人从坟墓中把主搬走了，我们不知道他们把他放在那里了。」伯多禄便和那另一个门徒出来，往坟墓那里去了。两人一起跑，但那另一个门徒比伯多禄跑得快，先来到了坟墓那里。他俯身看见了放着的殓布，却没有进去。随着他的西满伯多禄也来到了，进了坟墓，看见了放着的殓布，也看见耶稣头上的那块汗巾，不同殓布放在一起，而另在一处捲着。那时，先来到坟墓的那个门徒也进去了，一看见就相信了。这是因为他们还不明白，耶稣必须从死者中复活的那段圣经。

若望的这段叙述的历史价值，不能因为这部福音的神学反省特色而被减低。<sup>①</sup> 最早的马尔谷福音很明显是基于空墓的报告（谷16:2-8），不过他的显现叙述（谷16:9-20）却是较迟加上的。这里我们要注意，有些传奇的特征参进了空墓的报告内。<sup>②</sup>

至于说空墓的动机是为了门徒对耶稣复活的信仰，应该指出的是，只是空墓的事实本身，并不能带来复活信仰，或至少这不是必须的，因为可以用别的方法解释。墓空了，只因为耶稣已经复活了，这样的结论只能得自耶稣

的显现。

根据马尔谷和玛窦福音，空墓的意义是由一位天使向妇女解释的，在路加福音却由两位天使解释。在若望福音里，是耶稣自己解释。在传统的说法，「天使」是「显现」给妇女的来自天庭的存有。这个解释不是不可能，不过没有必要（参阅若12:29f.; 创22:11-14; 出3:2-6）。我们很容易了解，在复活故事中提到天使，这是暗示天主启示的典型做法。妇女的理解是这是由天主来的讯息，不过套上了天使显现的文学形式。这种解释有它值得推荐的地方。霍德 (A.Vögtle, "Was heisst 'Auslegung der Schrift'?", Regensburg, 1966)指出，初期教会认为天使的显现，不是妇女所觉察的一个确实的现象，而是初期基督团体宣讲所采用的圣经格式中的一个元素。

空墓的事实并不意味着身体位置的移动。到底，复活包括一个新的，精神化的存在形式的苏醒。我们应该假定，耶稣的人性精神重新渗透已死的身体内，使它再成为他的身体，但也同时完全明晰地成为他的精神的工具。这种转化的结果，身体再不存在于时空之内，再也不能由人性的感觉所掌握。因此，复活的基督在那里、在何处等问题是无意义的。

如果空墓本身不能成为一个足够的动机，只是复活信仰的起源的助力，那么，我们只好看显现的问题了。因为显现是启示，所以有各种启示特有的奥秘性，而耶稣复活

而为受光荣的那位这个事实更增加了它的奥秘性。结果是，并不是所有人都明白他的复活，只有少数的人——即被天主检选的见证人，由他们而把复活传示给他人。<sup>③</sup>和其他形式的启示一样，显现本身并不强迫人相信。但它的力量渗透门徒，以致获得这个经验的门徒，在信仰中完全交出自己，确信实相已闯入他们的生命。这种情形，在保禄宗徒的情形最明显，他整个生命的方向是如此一百八十度的大转向，放弃了他一直以來所热切地追求的一切，反而追求他曾经激烈地迫害的（参阅迦1:11-16；格前15:8-9）。至于其他的门徒，他们在耶稣生前培育的灵修已被他的死亡消灭了，但现在却复苏——被澄清、纠正、转移到一个新的层面，更蒙上一层不可毁灭的热情。

耶稣的显现与圣经所描述的其他幻像完全不同，而且特意要与这些幻像有别，就是说与从人的内心出发的经验不同。耶稣的显现并不是发生在一个梦中，不是在晚上，而是在光天化日之下。提到耶稣在大马士革向他显现的事，保禄说他对于耶稣也有其他的经验和见过他的幻像，但与他在大马士革所见的性质完全不同，其他的门徒也清楚地注意到幻像与耶稣的显现的不同（参阅格后12:1；宗12:9）。他们深信，耶稣显现给他们时，他们是直接面对耶稣的实相，虽然他们不能完全明白这是怎么一回事。耶稣与门徒一同吃、喝和讲话，更强而有力地证实耶稣的实相。福音的作者在此是以一种直率的方式，用我们现世的

经验存在唯一的工具，表达一种新的存在。根据圣史，复活的耶稣所说的话，反映着流传下来的、耶稣在世时对门徒的最后讲话，经复活的主把这些话所隐藏的更深一层的意义，启示给他们。从复活的这一位的说话的分量看来，圣史这样的解释是可以理解的。总之，这些讲话的本质和内容，都显示这是复活的这一位启示他自己的语言，我们不能把它看作团体的神学（参阅路24:13-35, 44-49; 宗1:3-8; 玛28:18ff.; 谷16:14-20; 若21:25）。

研究描述复活的耶稣与门徒进食，或与多默接触的一幕，是属于文学类型或是确实事件的报导（若21:4-13; 路24:30-41f.），这是属于释经学者的工作。首先，我们必须把这些记述，看作证实的具体形式，用来证实复活基督的本体实相，和证实他就是被钉的耶稣（比较耶稣的伤痕）。第二，在解释这些事件时，必须同时考虑基督身体的区别性、它的新和转变的情况。否则，我们就不能掌握复活的要点。

用horan (ophtenai)（看见，显现）这个动词表示耶稣显现，更强调了这些事件的实相（参阅格前9:1）。在旧约的希腊文译本中（即七十贤士本），这个字是用来表示启示的神圣活动。它的意思是让自己被看见或被接触或使自己临现；但不必暗示在视觉上的觉知。换言之，觉知的形式，在很多实例上仍然是不能确定的。这个字常用来表示天主的自我启示：祂用语言的启示常以：「天主显现并



说」的格式作为引子。因此，选用这个字意味着门徒意识到他们所接触的，是天主的实相，是由天主提昇为主的那一位的实相，也意识到两者是受着神性的影响。在此我们应该强调——当然这对各种神学言论都是真的——这里所说的「看见」含有比喻的性质。不错，这种动作的确掌握着一种实相，但与我们所经验的实相不同；是在我们的经验之外，可以称为「超经验」(metaempirical)。它同时是历史性和超历史的，内在和超越的。因为它的超经验性，这种实相本身是不能被觉知的，必须呈现出来，使它自己能被它的对象所经验；因此，主耶稣各次的显现必须配合语言的启示，因而成了个人的接触。显现的这位召叫属于他自己的人与他自己的生命共融。这样一来，对于这些显现的回应就是信仰，这信仰本身代表一个抉择，决定向耶稣投降。

最重要的是探讨门徒面对这些显现时所经验的一切。他们体察到耶稣既是被钉的那一位也是主，是人子和天主子；他们奉他的派遣到天下去宣讲他。正是由于这次的经验，他们彻底地改变了（参阅保禄在斐3:4-11所说的，他自己对其他所有的宗徒来说是怎样的一人）。

各次的显现是在一定的时间内发生。圣经有些地方暗示基督只在一天显现（路24:51），其他的章节表示他在数日之内显现（若20:26），另一些经文则说显现是在四十日期间，这之后就停止了（宗1:3）。

## 教会的训导

教会的许多信仰的宣言，都表达圣经的印证。不过一般而言，耶稣复活的主要性质总不及圣经所见的清晰。在某种程度上，教会大量而差别性相当大的信条，反映着圣经宣言的多样性。在所有的信经里，基督学的部分都表达了第三日，耶稣从死者中复活的信仰(DS 1ff., 44-45, 189-190)。<sup>④</sup>东方式的「宗徒信经」省略了「从死者中」这些字眼，而以「照经上记载的」代替，西尼亚—君士坦丁堡信经也一样(DS 150)，这在脱利腾大公会议的信经上重复(DS 1862-1863)。在厄丕法尼奥信经上却有说明耶稣肉身受痛苦之后这同一的肉身被提昇进入天堂(DS 44-45)。信经常提及耶稣肉身的实相，以对抗幻像论把耶稣的人性精神化的说法。例如多勒多第一届大公会议(约在公元400或447年召开，DS 189-190)说明耶稣被钉死而被埋葬，第三日复活；之后与门徒一起度过四十日，并在这一天被提昇上天。一般来说，信经并不说耶稣被「从死者中起死复生」(raised from the dead)而说：「从死者中复活」(rose from the dead) 1215年拉特朗第四届大公会议(DS 800-803)和1274年里昂第二届大公会议也这样说。在这点上，信经与圣经的说法不同，圣经几段有关的经文都不用自动式表达耶稣复活而用被动式，由父使他复生。675年多勒多第十一届大公会议曾经试图综合这两种思想，说耶稣经验真正的肉身死亡，第三日，凭自己的力量自死者中

复生，从坟墓中复活起来。在1442年2月佛罗伦斯第四届大公会议亚美尼亚人的信经(DS 1336-1338)只是简单地重复路24:34：「他真复活了。」

## 神学的试释

历史耶稣和复活的基督之间，有持续和不持续的关系：在十字架上死去的人，被埋葬后第三日显现给门徒是同一个人。不过在此，两者的相同性与不相同性，已经互相混合了，因为被钉死的这一位，经过渗透他整个人性的彻底改变。圣经的复活记述所表达的这种改变，使他与轮回世界观所讲的神祇死亡和再生的神活，有很大的分别。在耶稣的死亡中——这传统的词汇并不准确——他的精神灵魂与肉身分开，不过在死亡的经验中，无论身体或灵魂，都不曾脱离圣言的位格。就是说，绝对的精神充塞整个受造物，使它成为自己的一个透明的传达工具。这样，人性的耶稣透过自我超越，昇达神圣的幅度，这是在死亡中发生的，并没有消灭他之内真正的人性。无条件地接受基督的人性进入天主的生命里来，这其实是「二性一位结合」(hypostatic union)自然产生的后果——就是说，寓于圣言的位格内的耶稣神性和人性的结合。当二性一位的结合开始时，圣言没有立即受光荣，这是由于天主的拯救意愿，圣言应该在历史之内，度真正的人性生活，受历史条件所限。在耶稣死亡时，圣言生命的历史形式必然结束。

降生成人的圣言进入超历史的天主的实相内，走出历史，但仍然存在于属于创造者的生命形式内。人性耶稣无条件地向天主投降时，受造物，尤其是物质世界，完全向天主开放，因此，天主可以在耶稣内毫不隐蔽地显示祂自己而不致损害人的自由。

人性耶稣在精神上、肉体上，甚至他人性的每一个层面上，参与天主的超越性的结果，使他这受光荣的存在，与我们在经验中所遇到的任何存在形式都不同，我们根本不能在这个受造物的世界之内，找到他这受光荣的存在。甚至在整个宇宙内，也找不到受光荣的基督：人只能在信仰中找到他（弗2:8）。宗徒描述复活的这一位的生命模式，不但与过度精神化的反肉身概念相反，同时也与过份经验化不同。他利用生物生命的一个比喻，说埋在泥土里的麦粒，必须经过死亡，新生命才能迸发出来。不过，他主要是用消极的词汇来说明受光荣的情况：这时，身体便可摆脱物质的限制而获得自由。人性耶稣受光荣后就不受痛苦所侵蚀，不受时空的约束，除去肉身的脆弱和在死亡中解体的可能性。然而受造物的特性仍然保留，因此，复活的耶稣以人的身分，不能无处不在或同时在几个地方出现（DS 602-606, 1636-1637）。但他的确是一个新的受造物（格后5:17）。

对于耶稣受光荣的信仰，也许我们可以提出一个相反的意见，就是说，物质都有转变的性质，凡是物质都有一

定的结构，因此，我们不能说，在受光荣的物质与未受光荣的物质之间，有什么真正的差别。但是，正因为物质有改变的性质，这表示物质有开始和结束。如果我们认为精神是一切物质存有和事件的意义，那么说我们所经验到的世界实相的目标，就是物质日益加深地参与精神生命内，就是物质的存有被吸入精神存有内，这是不矛盾的。当然这不表示物质变成精神；而是被精神完全充塞由此而变成精神化。应该指出的是，物质其实不常表现同样的活动。例如在进化过程的开端，必定与我们可见到的世界较后期的发展，非常不同。再者，物质也会随着气温的改变，例如接近绝对零度，极端地改变它的行为。譬如说，从较低的存有提昇到较高的存有，较低的并没有隔离它的本质，而是更接近它的本质。最后，受光荣的可能性是基于天主与世界的创造关系。这种关系是相信自然可受光荣的先决条件。保禄宗徒从积极方面讲耶稣基督人性的转化，他称基督为「神」(pneuma)。他向格林多人解释，他们所得到的宗教经验，信仰经验，就是临在和拯救的基督（格后3:17）。天主的圣神转化耶稣的本性，使它成为天主的光荣的代表和透射；在它内天主的光荣变得可接近和可觉知的，明亮的眼睛，可以从耶稣的人性内，见到天主的光荣。既然天主的圣神就是爱，圣神必然把爱的印，盖在耶稣基督的人性上。由天主的光荣所照亮的，就是爱的透射。

## 对于救恩史的意义

在天主自我启示的历史行动中，耶稣的复活可说是它的高峰。在此，天主以人性可以接受的最大的程度，发出拯救力量，使人性有可能接纳天主派来的救主带来的救恩，并且透过他，在他之内整个受造界也得救。不过，复活也是耶稣作为天主派遣的默西亚的自我启示。宗徒一切宣讲的权威，均来自基督的复活（宗1:21f.; 格前15:13-19）。从这复活，我们可以清楚地看到，天主自我启示（从宇宙的创造到耶稣的来临）的目标就是基督受光荣。由于耶稣和整个受造界之间，有计划的和本体的结合，以及耶稣基督在历史和宇宙的中心地位，他的受光荣也是整个世界受光荣的典型和基础，开始和发端。他也是人类的头、受造界的首生者。中世纪的神学家从媒介因的概念，解释耶稣受光荣对于整个人类在动态方面的意义。当然，我们不能把复活的功能，看作一种救赎性的补偿功能，因为（我们接着要讨论）这是基督死亡的功能。不过，复活与耶稣的死亡是如此紧密相联，这两者其实是一个救恩的奥义。如果我们从复活战胜罪、死亡、魔鬼和法律这个意象来看，它的拯救作用更明显。复活把这个胜利突显出来。其实复活本身代表胜利的行动。

我们可以从这个角度看世界的全部活动。首先，在天主不断活跃的创造作用下，一个凝聚的过程在救恩史内出现了。人在天主创造的世界之内出现；在不断演进的人类

之中，有一个民族被拣选出来，又从这群人之中挑选了一个人作为救恩的携带者。这个人一生的种种事件，凝聚在—项行动中，那就是自死者中复活和承受光荣（复活的特色）。从这个凝聚的事件，人类的演进又再辐射成多样化和普遍化的发展，涵盖整个教会，人类和受造界。

与这段历史相联的是人和天主的自由。是天主的自由决定了整个事件的发展。在天主自由地颁布的救恩命令下，救恩的事件和人物在预定的时期出现了，那位主（kairos）也由天主选定了。天主号召人运用他的自由去接受天主的拯救行动——这无法衡量的自由也包括对天主的召叫说「不」的可能。在耶稣基督的复活和再来——即完全展示他受光荣的人性时——之间的时期，也因此而变得很有意义，因为这通向人的最后命运的深处。

直到末世为止，每一个世代都从过去，现在和将来看基督；从过去看他透过死亡死于生命的圆满中；从现在看他不断地在圣神之内，积极地推行救恩的工作，他是教会和整个应该转化的受造界之首，他是召叫人类奔赴将来的那一位，他召叫每一个人、全人类、整个宇宙参与他自己的复活生命之内。至于耶稣不断的、拯救的临在，对于身体的眼睛和凭自然推理观看的眼睛，他是不临在的，但他不断临在于信仰之中。他透过圣神而工作（参阅若6:63）。

透过这环抱过去和现在的信仰的眼光，基督徒对救恩

的希望和犹太人的希望是不同的。犹太人的希望单独和直接地指向将来；基督徒希望的出发点和预期耶稣再来的根据，都落在耶稣的第一次来临上——因此是落在过去——也落在信仰中所经验到的耶稣当下的实相。回望过去和凝视现在的信仰，显示耶稣召叫我们奔赴的将来已经开始了。在复活的耶稣内，将来实在已经来临了。

耶稣基督的复活和全人类及宇宙的复活之间关联，受光荣的耶稣和新人类之间的关系，照希腊教父的说法是：人，甚至宇宙本身，已在耶稣基督的复活之内复生了。耶稣的复活不是一个止于它自身的事件；这是一个牵连我们在内的事件。因为世界以基督为中心，结果人深深地被卷入基督的存在之内，以致他的复活，已极端地包括全体的复活。我们也偶然看到一些拉丁教父，特别是教宗良一世持有同样的看法。

圣经记述耶稣昇天时提到基督徒在世上的责任，特别强调门徒不应只是凝视已昇天的主而度过一生。他们应该从基督被提昇的山上下来，以便再度投入日常生活的圈子内。因此，基督徒像旅人一般走过这世界，承担对世界应尽的一切责任，然而望向世界之外，凝视坐在父右边的主，并热切地等待他的再来。直到这件大事来临之前，基督徒应该怀着富有创造性的爱，给这个世界一个真正人性化的形式。



## 基督学的观点

复活是天父刻在被犹太人和罗马人处死的默西亚身上的爱的记印。复活并不只是一项与耶稣之死有关的、外在的、天上的行动而已。圣经形容这是一个偿报，是赚取的某些东西，不过，我们不能机械化地从表面了解这些话的意义。复活实在是二性一位结合的最后成熟的阶段。我们已说过，这是在天主永恒的救恩计划下发出的；但在这个拯救的设计内，降生成人，生命、死亡和复活都连结起来而成为一个伟大的救恩奥秘。复活特别表示朝向父的行动已经达到成熟的阶段，是耶稣死亡基本的部分；因此成了他死亡的果实。死亡和复活是内在地相联的。在他无条件地向父的旨意投降时，耶稣也同时向父的实相完全开放，这样父可以完全临在耶稣内。在这最后的投降中，基督以一次的行动，综合他一生不断地作的自我奉献，彻底地奉献给父(Karl Rahner)。教会的教父和中世纪的神学家把死亡和复活这种密切的关系，说成耶稣赚得复活和天主接纳他的牺牲。从这个观点来看，复活就是天主接纳这个牺牲的行动，是一个富创造力的行动。这样一来，复活是天主把祂的爱子交在死亡权下的那份爱的记号和后果；另一方面，这是祂在子身上所盖的接纳的印，子是为承行祂的旨意而死的（斐2:6-11；路24:26）。

从这种说法，引出了两个问题。第一是有关复活的效果问题。第二是复活与昇天的关系。

## 复活或被（天主）提昇？

对于这个问题，我们第一点要注意的是以上提过的，圣经大部分章节记述天主使耶稣自死者中复活，即被天主提昇（玛28:6；宗2:32；3:15；4:10；5:30；10:40；13:30, 37；17:31；格前15:13-15）圣经也有多处说他已复活了（谷16:6-9；路24:34, 46；比较宗26:23；罗1:4；6:5）。我们可以这样解释；从基督是一个人来说，是父使他复活；从他是天主来说；他凭自己的力量复活。如果我们注意被动式的讲法占多数，我们可以说，新约见证最初的形式，并不很明显地表达基督的神性，虽然有关他的言论一般都暗示这一点，不过新约的重点是在强调天主父安排耶稣的生命。父藉着基督复活的奇迹，显示被钉死的这一位就是祂的默西亚和儿子（宗4:10；5:30f.；13:30-37）。在此我们可以问：圣经的作者只想把耶稣的复活「归于」父或者他从这个行动中看到典型的父自己的行动。无论如何，父的拯救行动，一如前面的信理讨论所肯定的，一切外于祂的行动都是天主三位一体的行动而不是三位分别的行动。这个教会信仰原则，只应用在效能因方面而不能应用在形式因方面。因为这不能应用在形式因方面，所以我们可以说，圣言是人性耶稣的人性存在和人格的形式因（我们以下会说明），他是一个真正的人，同时也是真正天主子即天父，第一位圣者的儿子。如果把凡是外于天主的行动，都是天主圣三的一致行动的原则，应用在这里，人性耶稣必须是天主圣三

的儿子，似乎「天父的儿子」的说法，只是专属第一位圣者的说法。但这个理论与圣经的见证不协调。

## 复活和昇天

由于第二问题，复活与昇天的关系，我们可以这样说；耶稣昇天在圣经里是以各种不同的方式证实的；这也是教会正式的信仰言论的主题，在各端信经都提到耶稣昇天(DS 1-75)。有关昇天的信仰宣言包括两件不同的事；这个事件本身和复活的主的生命状况，特别是他现已参与天主的威能与光荣之中。根据若望福音，耶稣好几次预言他要回到父那里去（若6:62; 14:2; 16:28; 20:17; 亦参阅谷14:62; 玛26:64）。一如宗徒大事录所记载，当耶稣在他们面前被提昇上天，有云彩把他遮住，隔开他们的视线时，他们亲身经历到他所预言的事（参阅路24:50-53; 谷16:19）。

昇天的意义，不像旧约记载的厄里亚和哈诺客那样身体被提到天上，而是参与天父的统治权。因此，这是属存在的事而不是空间方面的事。究竟身体上昇是耶稣超历史存在的真正图像，或者这不过是表达这个新的存在模式的方式而已，这个问题我们留待从事圣经神学及评注的学者去决定。无论如何，有关昇天的言论，并不和古代的世界图画牢不可分。这里所说的，不过是复活生命的事实，是一个新创造、新的存在模式（宗2: 32-36; 3:18-21）。宗徒大事录有关昇天的记述，并没有提到身体上昇，在新约

其余的书卷的章节，尤其是宗徒书信，也没有提及身体上昇。他们证实基督是复活的那一位，他在威能和光荣中统治，他坐在父的右边——就是说，他分享父的统治权（玛22:44；26:64；罗1:4；8:34；格前15:25f.）。特别是我们常引述的斐理伯书的那一段2:9ff.，基督进入天主的存在形式的过程，被写成他昇至高位的过程，天主给他一超越其他所有的名字，赐他主的地位，即委任他统辖整个人类历史和整个宇宙（参阅希1:1ff.；9:11-13；伯前3:18-22；弗1:20-22）。

圣经所了解的基督受光荣，是一个不可分割的过程。耶稣在十字架上对在他右边的强盗说：「你今天就要与我一同在乐园里（路23:43）。」「默西亚不是必须领受这些苦难，才进入他的光荣吗？」（路24:26）这一节经文也证实了这两个经验不可分割的统一性。若20:22这段经文也一样，这里提到基督把圣神赐给宗徒。这假定他已回到父那里。的确，根据若望福音，基督进入他的光荣是从在十架上死亡开始的（若3:14f.；12:23-32；6:62，参阅希2:15；弗2:6ff.）。即使在十字上的屈辱中，信仰也可以觉知他的光荣。以下这几段经文也有同样的涵意：罗1:4；8:34；格前15:4f.；得前1:10；玛28:18。

复活最圆满的涵意是包括昇天的。昇天不是复活这一位生活中的一个新元素，也不是他的存在形式的新东西，而是他再来以前的显现的结束。在四十天这一段时间，耶

稣和他的门徒讲论天国的事（宗1:3），之后显现停止了。要等到世界末日时，耶稣才再度以受光荣的那一位的身分，显示他自己：如此，昇天应该是指示复活的那一位的显现，到此结束的行动。

在希腊教父的神学里，复活和昇天常被看作一个过程，和圣经所表达的一样。

有关昇天的信仰宣言必然把我们带回复活的基督到了那里的问题。最天真的想法是假定在宇宙某适合他受光荣的存在模式之所。这是对复活和昇天的误解。所谓昇天，主要是指生命达到一个圆满的阶段，特别指这生命本质上与我们经验到的世上的生命不同，它不受我们所见的存在形式所限。

我们也要强调，耶稣基督的昇天不表示进入一个已准备好的天堂。如果圣经偶然有这种说法，它的真正含意是很清楚的。基督正是在复活和昇天的过程中创造了天堂式的存在，为他自己也为他的弟兄，更为整个宇宙。「天堂」就是在天主的光荣之内的生命；或参与天主的光荣，是人和宇宙参与天主三位交流的生活之内。那么，「天堂」就是整个人、灵魂与肉身的圆满体现，因此是在团体中的生命。

## 耶稣、拯救者

从复活的主我们可以更清楚地看到救恩的意义。这是在光

荣的情况之内的生命，这光荣渗透了整个受造物的每一个层面，不只是精神，同时也包括物质。物质和精神都是预定了，要进入一个新的、永恒的存在形式，不是它现在这种受制于自我意志的情况，而是受光荣的、参与绝对圣神的生命之内的情况。在这个情况之下，朝向个体存有的物质将得到最完全的体现。世界受光荣，我们已说过，已经在耶稣基督复活时开始了。这是我们自己的复活的初期和保证（宗13:37；格前15:20ff.；斐3:10f.；若一2: 25）参与耶稣基督的复活，不只是一个将来的事件，只要人愿意在信仰中被主抓住，愿意让自己透过洗礼，按照耶稣的原型，转化成一个新人，复活就成了一个当下的拯救事件（罗6:1-11；8:11；5:14ff.）。的确，照保禄的说法，做一个基督就是「活在耶稣基督内」这表示处于耶稣基督拯救的效力之下。在哥罗森书，这种参与的情况是当下体现的：「你们既因圣洗与他一同埋葬了，也就因圣洗，藉着信德，即信使他由死者中复活的天主的能力，与他一同复活了。」（哥2:12）厄弗所书表达同样的思想：「且使我们同他一起复活，在基督耶稣内使我们和他一同坐在天上」（2:6）。这些章节都证明，信仰基督的人实在已经复活了；同时也证实教父的看法，认为整个宇宙的复活，已在耶稣基督的复活内完成。另一方面，人和宇宙的复活，当然也是将来的事件（罗8:10ff.；格后5:4）。在弟茂德后书（弟后2: 18）作者批评那些人说复活是已经过去的空谈和无稽之

言，他强烈地反对这种说法，他说将来一定会凌驾现在。将来才是最重的。根据这封书信，透过信仰和洗礼与基督联系的人，在他们内已有一股生命力的运作，这在最后审判的日子和复活时会达到圆满。有信仰的基督徒，当由复活的主所带领（迦2:20），但他在耶稣基督内活着的生命，会隐藏到基督再来时（哥3:4）。分享主的复活的人，必须走过世上之旅和背负他自己的十字架。只有在死亡中，与洗礼同时开始的转化才能达到圆满；然而现在，复活的主真实而动态地临在信者之内。

新约的书信，特别是保禄宗徒的那些，不断地提醒那些已参与基督复活生命的人，要像已经归依基督的人那样度日。因此劝告人度与基督徒身分相称的生活，变成了宣讲复活的基本要素。通过洗礼以特别的方式，进入耶稣活动领域之内的人，再也不属于他自己而是属于主。这种圆满的生活形式，原则上可从耶稣的生活见到，因此，与复活的那一位维系的生活，变成了仿效历史耶稣的生活。仿效耶稣的最大极限就是圣经记载的斯德望的事迹。在追随复活基督的芳表，并在他的力量下，斯德望走过死亡的道路，奔向光荣（宗7:59f.）。在这个可怕的极端里，斯德望所面对的情况，再也不容许他以富创造性的爱，去塑造一个值得人生存的世界——这是世界极端与人对立的后果——那么，信仰基督的人除了从世界退出而死于天主之外还能做什么呢？

## 附录：希伯来书的印证

希伯来书需要特别研究。出于保禄神学的泥土但是独树一帜的希伯来书，并不否定初期基督徒传统的耶稣复活的传统，不过，它只根据其中的一段，而且是以公式表达（希13:20）。这位不知名的作者试图用另一个不同的方式来处理「死于十字架」这个在犹太人和外邦人眼中是绊脚石的迫害——证实这事发生在「城门外」是特别强调它的凌辱性（希12:2; 13:12f.）。在作者看来，一方面是耶稣的被处决，而另一方面是圣经所证实的旧约的崇拜制度。在此，他详细解释保禄、若望以及对观福音约略提及的概念，并认为这是最基本的实相。他指出旧约所记述的崇拜仪式，实在是预言围绕着并针对耶稣所发生的事，他这样做是从一个新的角度解释团体的信仰。他用旧约和礼仪的意象（其确实的意义，很多时只靠猜测），说明这些旧约的模式，如今在耶稣内达到圆满的阶段，尤其是他在十字架上的死亡和他在天上不停地奉献的牺牲。在他看来，十字架上的死亡和天上的牺牲是密切相连而不可分割的，不过他的重点是耶稣天上的牺牲。保禄书信所提及的基督的荣耀在此是用耶稣进入至圣圣所，永远坐在天主的右边(10:12; 12:2)等意象表示。他得到尊崇和光荣的冠冕（希2:7, 10）。希伯来书的读者面临信仰减弱的危险，作者呼吁他们把目光定注在我们所宣认的宗教的宗徒和大司祭：耶稣身上（希3:1）。他们应该知道，由于耶稣所流的血，通向



天主的道已为他们打开了，他们可以自由地前往。现在他们已「有一位掌管天主家庭的伟大司祭」(10:21)，即将要来的至善的大司祭。耶稣将永远活着为信众转求(7:25)。基督已代表我们上天来到天主面前了。当然，耶稣现在坐在天主右边的地位，还不是他应得的尊荣最后的阶段。最后一项结束的行动，将由施慰者引发。

就如规定人只死一次，这以后就是审判，同样，基督也只一次奉献了自己，为除免大众的罪过；将来他要再次显现，与罪过无关，而是要向那些期待他的人施行救恩（希9:27-28）。

### 注：

1. Cf. C.H.Dodd, *Historical Tradition of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1963).
2. E.Gutwenger, "Die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu," in *Zeitschrift fuer Katholische Theologie*, 88 (1966), pp. 257-282.
3. Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologica* III, 55, 1.
4. DS: H.Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. Adolf Schönmetzer (Freiburg: Herder, 1965<sup>33</sup>). Quotations from this work are in the English translation contained in *The Church Teaches*, trans. the Jesuit Fathers of St.

Mary's College, Kansas, with a preface by Gerald Van Ackeren, S.J.(St. Louls: Herder,1955).

中文本见：邓辛疾、萧默治编：集信理、伦理大成，施安堂译《天主教会训导文献选集》，台北，1975。简称DS。

## 4

# 耶稣的死亡

### 复活与死亡

新约的作者从复活回顾耶稣的苦难和他的全部公开生活：他们的思路在复活的光照和引导下，逐步阐明这些事件的意义。在十字架上死亡之前所发生的事，都显示了后果是死刑。新约作者所报导的事件，都可归入这个模式；他们要强调的是这个整体性。在救恩这个奥迹里，独立的事件不只是顺序一件接着一件发生而已，它们是如此紧密地交织在一起，以致受光荣仍带着被钉的痕跡（例如耶稣的五处伤痕）同时，反过来，被钉的事件也整个被受光荣所渗透。而且，我们甚至可看到，被钉之前的事件也不是自足的，是所谓有始无终的，与被钉和复活直接相联。耶稣一生的事件，也不像每个人的一生那样，一直指向死亡，并以死亡为终结；耶稣的整个救赎生命，包括它的全部细节，以及他在一生中不断

地完全自由地向天主奉献自己，以向父完全自我投降为核心，这个完全的自我投降，具体的表现就是十字架的死亡和它最后达到的目的：受光荣。在此，我们不能忽略的是，这是指透过他的存在，透过他整个存有的结构，而不只是透过他的行动，他重新打开通往天主，即通往救恩的道路。

在本章，我们将首先讨论他的苦难，然后耶稣的生活，这是在苦难之前的。在这个步骤里，苦难的历史事件，从它是历史过程中的一项元素而言，是不必描述的；不过，它的救恩意义——就是它对于人类朝向最后和绝对「救恩—将来」的功能——是必须分析的。

## 圣经的印证

耶稣的死亡是一项拯救的行动，这不是由当时发生的事件推断出来的。这些事件根本没有什么特异之处。十字架上的死亡，这个最可怕和最羞辱的死刑，在那时是常常执行的。我们从初传、宗徒们的宣讲和耶稣自己所讲的说话中，得知耶稣的死亡是救赎的行动。我们以下首先讨论对观福音和宗徒大事录的见证，然后是保禄宗徒的见证，希伯来书的见证，最后讨论其余的作品的见证。

### 对观福音和宗徒大事录

耶稣的死亡，不是一个他不能避免的命运，这个事实很重要；他相当有意识地去面对死亡。根据对观福音，他曾三次预言过他的死亡：在公开宣布他的默西亚身分后（谷8:31）；稍后，当他最后一次启程前往耶路撒冷时（谷9:31）；和最后，在前往耶路撒冷途中（玛20:17；参阅若3:14ff.）。当耶稣说他来「不是受服事而是服事人，并交出自己的生命，为大众作赎价。」（玛20:28）他实在已在领导我们更深入地了解他死亡的意义。保禄在厄弗所的临别赠言，根据路加的报导，他提出同一点：「圣神既在全群中立你们为监督，牧养天主用自己的血所取得的教会，所以你们要对你们自己和整个羊群留心。」（宗20:28）门徒很不明白耶稣关于他死亡的说活；因此，他们对这些话的猜测所引起的绝望是可理解的。耶稣在最后晚餐中向他们道别，接着解释他的身体是为了人们的罪而交出，他的血是为赦免罪而流（路22:19f.；谷14:22ff.；玛26:26f.）。宗徒大事录也提及耶稣的死亡是旧约预言的实现。这是伯多禄和保禄宗徒在讲解耶稣的复活时提到的。

### 保禄

耶稣的死亡与复活，组成保禄宣讲耶稣的核心。保禄向格林多人和迦拉达人宣讲被钉的基督（格前2:2；迦3:1；

6:14)，对于犹太人和希腊人不明白主的被钉事件，保禄表示他不会求助于「世俗的智慧」。无疑，他力证耶稣的死亡是进入新的，复活的生命，以驳斥犹太人视耶稣之死为耻辱，希腊人视之为愚妄的谬见（格前15:5-8）。此外，他更指出，旧约的讯息，也证实基督是为我们的罪而死的（格前15:3）。保禄提醒格林多人，他早些时候向他们讲过的有关圣体的说话，是源于主自己的传统，根据这个传统，耶稣的身体是作为牺牲品的身体，他的血是牺牲品的血，而他的死亡，很自然就是一个自甘奉献的牺牲品（格前11:23ff.）。他是逾越节所宰杀的羔羊。从这个事实，保禄看到在十字架牺牲的这位，已进入他的生命，这是他个人历史，同时也是世界历史的转折点。一直左右保禄并支持他的精神力量就是，当所有的人都犯了罪失去天主的恩宠时，天主已立定了一个补偿性的牺牲，透过我们对基督所流的血的信仰，补偿我们的罪，好使天主的正义得以伸张，我们的义得以确立（罗3:23ff.）。耶稣以自己作所有人的赎价而牺牲自己。任何人，只要他信仰复活我们的主耶稣基督的那一位，并信仰为我们的罪而把自己交给死亡，并为我们的成义而复活的耶稣，罪必定不能腐蚀他（罗4:24f.）。那些信仰基督的人，已盖上了圣神的记印，他们受召度爱的生活，弃绝一切邪恶。他们应该生活在基督内，基督曾把自己当作一个馨香的祭品，一个牺牲，

奉献给天主（弗5:2）。保祿的神学也一样，当他把基督的死亡与逾越节的羔羊连起来看时，救恩史的幅度就突现出来了。耶稣是真正的逾越节的羔羊，他在十字架上的死亡，成全了所有在此以前的牺牲。因此，耶稣在十字架上的死亡，成了救恩史的过程中的一项元素。在犹太人，这是不可思议的；然而，如果他们能完全理解他们自己的历史，他们就不致置他于死地了。

保祿也和对观传统一样，常提到基督为人而死。在新约，这个「为」字有时是表示「为人的利益」，有时却表示「代替」的意思，同时，在习惯上，这两个意思是密切相关的。在格林多后书也包含一种在法律上代替的意思，「既然一个人替众人死了，那么众人就都死了。」（格后5:14）就这两种密切相连的意义，和耶稣牺牲的自我投降而言，保祿都以「为我们的罪」以概括。耶稣为我们的罪舍弃了自己（迦1:4）。他为我们的罪而死（格前15:3），就是说，因为我们犯了罪，他要补偿这些罪。

### 希伯来书

我们前面已提过，希伯来书的作者为了加强他的读者的信仰，极力证实十字架上的死亡，对犹太人和外邦人这是羞辱的根源，是天主整个救恩计划的一项元素。他以旧约的祭献牺牲的类型——这概念相信是他的读者所熟

悉的——解释在十字架上的死亡，就是旧约祭献牺牲的圆满。他的思想背景是相信旧约的祭献牺牲，就是人与天主关系的基本结构。人需要司祭（作为中间人和牺牲）以通达天主。整个旧约是新约的预示，是属于天主的救恩计划。耶肋米亚先知证实，在人破坏了他们与天主所订的旧约之后，将有一个新的盟约订立（耶31:31-34）。由于人的罪获得赦免，他们得以彻底更新，所以这个新盟约的特色是：法律将刻在他们的心上，使一切外在的影响力都不可能影响他们。这个景象对于整个旧约变得非常重要。七十贤士本圣经，选择希腊字 *diatheke*（遗嘱，testament）作为希伯来字 *berith*（盟约，covenant）正常的翻译，这很明显是基于神学的考虑，这很清楚地表明天主独特的优越性，因为这个希腊字使立盟约的两个盟友中，神圣的那一方明显地处于较高的地位。保禄明确地强调新、旧的相对性（格后3:6, 14），希伯来书遵循这先例——不是从法律着眼而是从崇拜的元素看——也把新旧两约对立起来。以耶肋米亚的基本概念为基础，希伯来书的作者形容第一个盟约（透过洒血而经梅瑟认可）是有缺点的、旧和老的、要被新的废除（希8:8-13）。第二个新的盟约是更卓越的、永恒的，是建立在一个更伟大的神圣许诺上，它的圣化和拯救的力量，由耶稣基督的死亡取得。在旧的盟约中，血的法律是有效的：「按照法律，几乎一切都是



用血洁淨的，若没有流血，就没有赦免。」（希9:22）不过，有许多牺牲是按照旧的盟约而祭献的，仍然不能达到它们的目的：天主，因此仍然得不到赦恩。但耶稣是一个完全不同的司祭。他是神圣而无玷的，没有罪的玷污，与罪人分开，升至诸天之上。不像旧约的大司祭，他完全不需要每天先为他自己，然后为其他人的罪而祭献牺牲品（7:26ff.）；「因为他奉献了自己，只一次就永远地完成了这事，因为法律所立为大司祭的人是有弱点的；可是在法律以后，以誓言所立的圣子，却是成全的，直到永远。」他作为主的身分，使他能跨越一切俗物而走向天主，并为人们打开了通向天主之道。不过，对于他，旧约奉献牺牲品的法律「一切都是用血洁淨的，若没有流血，就没有赦免」仍然是有效的。但基督所倾注的，是他自己的血；从这个意义上说，他既是牺牲，也是司祭（希9:11f., 24）。透过圣神把自己作为无玷的牺牲献给天主的基督，他的血将洁淨我们的良心，除去死亡的行为，使我们能事奉生活的天主！（9:14）基督一次而永远地出现在历史的高峰，以他自己作为祭献的牺牲品，毁灭了罪。他一次而永远地奉献自己，除去世人的罪（9:28）。耶稣只奉献了一次赎罪的牺牲（10:12）；只藉一次的奉献，就永远使被圣化的人得以成全。（10:14）我们已藉耶稣基督的身体，一次而永远的祭献，得到了圣化（10:10）。由于耶稣独特性和

确定性的救恩和富创意的行动，天主赐给人的救恩已经完成了：救恩已来到，罪也已经赦了（10:17f.）。使耶稣能够完成旧约祭献所不能完成的要素，即他作为主的尊威，对于他拯救性的死亡可能是一个障碍，因为这种身分似乎把他和人隔离，使人们不能与他联去。但这种障碍，在他降生成人，成为他们的兄弟，在各方面和他们相似（2:17）时已不存在；同时，他自己曾经验过痛苦和诱惑，在他们受考验时他能帮助他们。他亲自进入沉沦者的劫难中，把他们带回救恩的路上。施予救恩者自己必须处于类似信徒的处境下：「当他还在血肉之身时，以大声哀号和眼泪，向那能救他脱离死亡的天主，献上了祈祷和恳求，就因他的虔敬而获得了俯允。他虽然是天主子，却由所受的苦难，学习了服从，且在达到完成之后，为一切服从他的人，成了永远救恩的根源，遂蒙天主宣称为按照默基瑟德品位的大司祭。」（希5:7-10）因此，耶稣的痛苦和死亡，不只是一个牺牲而已，不只是含有旧的礼法意义的一件物质牺牲品。按照这种礼法，与天主修和只能从物质的流血牺牲了解：耶稣的痛苦与死亡完全出于人的诚意，以整个人（特别是需要克服本性弱点的人）作为保证。这个牺牲品奉献他自己，如果救恩已透过这痛苦而获得，在痛苦中的人能逃避这个信仰的挑战吗？①

### 若望的福音

根据若望的福音，保禄所印证的，是耶稣的同辈从若翰洗者口中听来的。那天，若翰在耶路撒冷来的使者公开地责问他的宣讲后，他指着耶稣说：「看，天主的羔羊，除免世罪者！」（若1:29）他的话这使人想起在圣经里依撒意亚描述默西亚的说话：「我们都像羊一样迷了路，各走各自的路，但上主却把我们众人的罪过归到他身上。他受虐待，仍然谦逊忍受，绝不开口，如同被牵去待宰的羔羊；又像母羊在剪毛的人前不出声，他也同样不开口。」（依53:6-7）先知预言了默西亚是天主的仆人，他承担了大众的罪过（依53:12）。耶稣是为世界的罪而被宰杀的，他是新盟约的逾越节羔羊（默5:12；参阅宗8:32）。因此信仰他的人，他们的罪已除去；但如果他们在软弱中犯了罪，他们在父那里有正义的耶稣基督作护慰者。他不断地为我们转祷，因为他就是赎罪祭，赎我们的罪过，不但赎我们的，而且也赎全世界的罪过（若一2:2）。在此，我们肯定天主爱我们，祂打发自己的儿子，为我们作赎罪祭（若一4:10）。和保禄的著作一样，若望的福音宣讲耶稣就是逾越节奉献的牺牲。在若望的默示录里，基督被称为被宰杀的羔羊，一共有二十八次。他是那无玷的、牺牲的羔羊和真正的祭献，旧约的一切祭献都从此而获得圆满。

## 伯多禄前书

伯多禄前书所写的，犹如对保禄作品的回响。这部经卷有关这个主题的主要章节是1:17-21。在此，作者劝谕外邦基督徒警醒度日，要记住他们是他们的救主用高价赎回来的，他们应怀着喜乐、感恩和敬畏天主的态度生活。接受赎金的，很明显是天主父。藉着它，人们摆脱无知的生活，即没有天主的生活。在此，我们看到祭献的血所包含赎罪的力量，已转为赎罪的行动了（亦参阅伯前2:22ff.）。

## 天主的作为

救赎由天主而来。如果把救赎看作平息天主盛怒的做法，我们就不免落入神话的圈子了。如果这种说法可从神学著作或教会的信仰宣示中见到，我们就应该小心分辨意义和表达形式。并不是天主这方面要有所改变，相反，那是天主的拯救行动使人悔改，使他能准备并能够与天主对话。救赎是天主的自由行动。特别是天主在耶稣救赎性的死亡中显示祂的爱与公义；并透过耶稣的死亡使祂的爱和公义具体化、真实化和现在化（若一3: 16; 4:10）。天主透过耶稣邀请祂立意要拯救的人和祂对话。祂从人的内心克服罪的破坏力。

所以谁若在基督内，他就是一个新受造物，旧

的已成过去，看，都成了新的。这一切都是出于天主，他曾藉基督使我们与他自己和好，并将这和好的职务赐给了我们，这就是说：天主在基督内使世界与自己和好，不再追究他们的过犯，且将和好的话放在我们口中。所以我们是代基督作大使了，好像是天主藉着我们劝勉世人。我们如今代基督请求你们：与天主和好罢！因为他曾使那不认识罪的，替我们成了罪，好叫我们在他内成为天主的正义（格后5:17-21）。

那是天主自己透过基督建立祂与人之间的和平：这就是哥罗森人所处的恩宠境界。「连你们从前也与天主隔绝，并因邪恶的行为在心意上与他为敌；可是现今天主却以他血肉的身体，藉着死亡使你们与自己和好了，把你们呈献在他跟前，成为圣洁、无瑕和无可指摘的。」（哥1:21f.）。

当然，为什么天主祝圣在十字架上的牺牲，以之作为救恩的工具，这是一个困难的问题，而且是一个高度玄奥的问题。我们只能尽可能摸索一个答案。我们已指出，在圣经里，罪与人受死亡的桎梏有密切的关系；痛苦和死亡都表示人是有罪的。即使按人的本性，他的生命力终不免会耗尽，但是，如果他不曾犯罪，由于他与

天主的爱关系，他可以免于死亡的痛苦经验，但他已犯罪，这是他背叛天主必须忍受的后果。

人与天主的关系原预算是这样的：人作为一个体，他应该可以完全控制他自己；他应该可以整合他的本性和他的人格（天主赐与他的正直，即他与天主的正确关系），他可不必经验痛苦和死亡，是一种从外面来的、压倒性的、妨碍的、压迫的经验；他可以随意支配他所拥有的一切，随意运用他的整个本性——不只是他的身体同时也包括与他的身体活动分不开的精神。透过从天主而来并渗透他，又从他而返回天主的爱，他可以在完全自由的自我实践下，把耗尽的生命力死亡，与一切身外和身内所体验的，在死亡之前，并预备死亡来临的种种痛苦的影响力，整合到他与天主的关系之内（这是指在原罪之前原定赐予人的礼物：预定恩宠）。因为罪，也就是因为放弃爱，更因为由此而引发的人与天主的隔绝，人失去了这种整合的能力。现在，痛苦与死亡成了与他自我实现和自立相反的力量。现在，死亡不但是一个身体与灵魂分离的经验，而且在这过程中，人由一个完全支配自己的主体，变成完全无能力的人。不过，他仍需对死亡和痛苦表态，因为人应该承认是罪的力量夺去他整合的能力。他必须承认和接受这种无能是罪的后果。

在这种生命观与死亡观之间，是耶稣救赎性的死

亡。耶稣死了，这个事实是人性的一部分。但不应把它看作「纯人性」（事实上没有纯人性这种东西）；相反，这是在罪的势力下的人性。因为尽管耶稣没有罪，永恒的圣言所取作为自己本性的人性，是受首罪和人所承继的罪所影响的人性：他取了肉身（若1:14f.; 罗8:3 f.）。这表示他取了人性并度过人性的生活，承受它的痛苦和死亡。死亡和导致死亡之痛苦，是内在于他进入历史的生命和这生命正确性之内的：在他的现世存在开始第一个动作时，他就已注定了必须死亡，因为他的生命不是在人类历史之外而在历史之内度过的。当然，这个解释仍留下一个尚未解答的问题：为什么他必须承受这个可怕和屈辱的，被钉在十字架上的死亡？对于这个问题，我们可以回答如下：耶稣代表整个人类所受的这个死亡，正是一切死亡和它必定有的丧失自治和自立的缩影。被钉的手和脚，充份显示这种对自己彻底的无能为力。耶稣在彻底地自我投降中已预尝了这种极端的无能，因此他可以在十字架上向全世界表示和承认天主是唯一生活的天主，是生命的施予者。由死亡而带来的无能不只意味着，在面临死亡时人不能自助，而且没有人可以帮助他：他被推入绝对的孤独中。耶稣进入这种没有人可以（或可能）帮助他的孤独中。这孤独包括两方面：第一，人要脱离天主，在这方面耶稣所承受的，是与天主隔绝的经验。罪隔绝一切，因为罪把人锁在他的

自我的牢狱之内，在他为自己订的法律内。耶稣也忍受了罪的这个元素：除了他最接近和最亲近他的朋友之外，耶稣被所有人遗弃——即使是这几个人也只能站在一边眼看着他如何经过三小时的煎熬后死去。这一切表示：死亡暴露人的本性，人竟要成为天主，但他是如此的无能，如此完全与天主相反。耶稣也承受了死亡的这个元素，而且到了极限的程度，不但在死亡的方式上，同时也在人们对他之死的反应上——在来自最低和最高的社会政治阶层的路过者和旁观者的嘲笑上（死亡是对「世界」的一个羞辱）。这死亡是拯救性的，因为透过耶稣无条件地、自愿地接受死亡，即罪表达它自己的形式，他是把他所代表的人，领至面临抉择的时刻：自愿地忏悔以往的罪，光荣天主，并与祂修和。

耶稣死亡时所发生的一切，是他一生所做的一切的高峰和极点。从纯历史来看，他的生命尚未完结；的确，从表面看来，它是在十字架上碰裂了。他放弃了自我发展和一个成功的生命的正常收获：荣耀。

还有一点是：罪人，从他缺乏整合的力量而言，他是不能达到完全自立的，他却要实现控制事物和管理他人的野心。为了达到目的，他不惜把人当作物件和他的所有物，尽量利用他们，在他们一无可取时或妨碍他时，便弃之如蔽履。耶稣自愿被他渴望视之为兄弟的人们处死，这样，他承受了罪最大的暴力。



人性的耶稣有能力，承受人的罪最可怕的后果：死亡，他是积极地、甘心情愿地承受死亡的，他不是无可奈何地接受一个不可逃避的命运的攻击，因为透过天父以自己作为礼物送给他，而耶稣亦以人的意志接受这礼物，这样不是由创造而来的爱便与他同在，并住在他内；因此，他有能力在他的人性情况下，无条件地把自己交给父。<sup>②</sup>

天主自己在一个无法衡量的、永恒的计划中为了人的罪，决定以这个死亡，作为启示自己的方式，和启示祂对人的看法。在耶稣代表有罪的人而死的死亡中，人自主的情况，从他掉头离开天主的事上显露出来了。耶稣在十字架上的死亡，是人有罪的情况一次神圣的显示：被人遗弃、被天主放弃、他的生命力被夺去，使他处于全然无能为力状态。耶稣自己竟然要经验被天主遗弃的痛苦（谷15:34, 玛27:46），这不只是一个表面，而是一个实相，它黝黑的奥秘是我们绝不能参透的。正是这个被天主遗弃的经验，显示了耶稣尽管他自己完全无罪，仍然承受罪人的死亡，而且是死于极可怕的形式这个事实。正是像罪人一般死去，他也经验了罪人的绝对孤独。耶稣在服从中承受这最后的，最可怕的经验，这从他的遗言可见：「父啊！我把我的灵魂交託在你手中。」（路23:46）因为他是带着最深切的爱忍受这最后的孤独，所以，沙漠中的孤独，成了一个最深切的共

融。对于被钉的这一位，我们可以说：看，这个人 (Ecce homo)，实在也是「看，这个罪人」(Ecce homo peccator)的意思。

## 恩宠的判决

天主透过基督的十字架判决了人。就是说，祂以一个神圣的、至高无上的正义和神圣的行动，启示了人在罪中所陷入的情况。基督在十字架上的死亡，显示了罪的深不可测和罪人生命的丧失，同时也显示了天主的神圣和公正。

这个启示也有一切天主启示隐蔽的特色：只有信仰的眼睛才能看见它。只有在信仰中望向被钉的耶稣，人才能明白十字架揭露了天主的神圣和人的罪。它残酷地显示，人在他们历史开始时那个行动的后果。他们反叛天主的行动，是人渴望能为自己决定「善」与「恶」的本性——就是说他们要自己管理自己生命的一切。

尽管十字架的判决是如此严厉，它同时也是一个充满恩宠的审判。天主只判决一次，祂把祂的独生子送上十字架。只有这个人，由于他的本性，能揭露罪深不可测的深度，因为只有他秉赋特殊的能力，才能显出天主的自我启示是神圣和正义的。

第二点，十字架上的死亡的目标不是死亡而是新生命。这不能只是放弃堕落在罪之中的旧生命而得；这只

能从内心的革新开始。天主把责任交给人，他必须对他的行为负责，必须承担他所作的一切决定的后果。耶稣，透过他在十字架上的死亡，以所有人的名义这样做了。人怎样对他的罪负责任，天主从祂永恒的救恩计划开始时已定下了，那就是：透过耶稣在十字架上的死亡。在自由地服从天主和热爱兄弟的心态下，耶稣包揽了人最根本的罪与死亡的情况，同时，他确认，只有天主才能赐予人救恩和生命。这样，天主才可能把自己送给人，一方面既不致于忽视人的行动而另一方面又能保持人的自由，不勉强人接受祂自己的救恩。

因此十字架上的死亡是透过天主的仁慈，表达祂的神圣和公义。我们可称它为我们救恩的圣事。如果耶稣是原始的救恩圣事，那么他是以被钉的那一位的身分而成为这个圣事的。从这样看来，耶稣在十字架上的死亡，不是一个专断决定的后果，而是天主的决定，而它的性质是由罪本身的性质所决定的。在十字架上的死亡中，耶稣显露天主、显露罪的深不可测的深度和罪人最后被逼所趋的方向。

最后还有一点就是：耶稣的被杀，所有憎恨、虚伪等破坏力，都被扩充到极点的爱克服了。这样一来，在耶稣在十字架上的死亡中，爱的国度建立起来了。天主的国在此向前跨出重要的一步。

## 耶稣的作为

圣经经常宣称耶稣在服从和爱中把自己交出来（谷10:45）。他不是像一个物件那样被奉献，而是完全出于自愿地放弃自己的生命。他无条件地把永恒的救恩计划，挑在自己肩上。人性耶稣的行动，不曾取递了天主的行动，反而把它付诸实行。耶稣知道他必须承受人的命运，唯一可以扭转这个命运的就是推行天主永恒的救恩计划。服从支配着他整个生命：他在十字架上的死亡就是他一生的服从的总结（若10:17）。死亡和它之前的生命是不能分开的。耶稣，第二位亚当，透过服从带来救恩，相反，第一位亚当，因为不服从而开启了毁灭和死亡入侵人类历史之门（罗5:18）。耶稣的服从是爱的行为，反过来，他的爱就是服从。保禄直接经验到耶稣这份爱（迦2:19f.）圣经又把这爱比作新郎对他的新娘之爱。透过死亡，耶稣赢得教会作他的新娘，他的髮妻（弗5:25）。是爱促使他牺牲自己（若10:11; 15:13）。因为在他之内，爱的表现达到了极限，从此，爱将永不沉默（参阅格后5:14）。富裕的那一位为我们而成了贫乏的，为使我们因他的贫乏而成为富裕的。这正是他爱的行动全部的内容（格后8:9）。这种贫乏是渐进的：因为爱他放弃了他神圣的光荣，服从至死，甚至死在十字架上（斐2:5-8）。在最深的层次上，这爱是植根於父永恒之爱上的（若3:17）；它是父自己无限的爱神圣的

显示（罪5:1-11）。在这里面根本没有自大、自以为是和自称与天主同等的余地（希5:7-10）。

很明显在十字架上的牺牲最重要的事，不是耶稣受苦的程度而是他内心的态度。这是真的，即使从以上有关死亡的讨论看仍然如此。的确，特别是在十字架上的死亡，我们不能把它看作意外的事件，而是基于人最基本的情况的爱与服从的表现；最强烈的痛苦是表达最高度的爱与服从的工具。因此，在哥耳哥达，耶稣彻底地向天主富创造性的爱开放。

我们可以说，耶稣的死亡，使天主有可能向人性的耶稣及所有在信仰的维系中与祂结合的人，传达由复活证实了的永生的全满，实在已经征服了罪和死亡。不过虽然如此，人原来的恩宠力量并不曾恢复，只是这样，人可以在被判了死刑下，藉着对被钉死的那一位的信、望、爱，一次而永远地抗拒死亡。这是人以前不可能做得到的。这样一来，人可以脱离死亡，当然不是指死亡事件本身，而是它毁灭性的力量。在与基督共融下，人可以承受痛苦与死亡，并像基督一样，赋予它同样的救恩意义：即无条件地向天主投降，不是基于他自己的自然决定，而是由于天主透过基督所赐的恩宠。个人的死亡，在参与耶稣的死亡下，获得一种圣事性的意义。

## 耶稣死亡的效果

「救恩」这个词可从很多不同层面了解。对于不同的人，它的意义是和平、爱或一个有价值的政治组织、健康、教育、知识、伦理培育——总之在各方面确保我们的存在。圣经所宣讲的救恩包括这种种意义，不过，这一切是基于一个最基本的救恩的境况。首先，从负面的说，这是克服离弃天主的罪况；从正面的说，这是与天主修和、结合、这份和平的关系基本上从人与人和平共处的关系中表现：因为没有近邻的爱，便没有天主的爱。和平与团结是基督徒所讲的救恩的基本元素，基督徒同时强调与天主修和，与人和平共处。但爱近邻并不只是个人与个人的接触；如今它应在一个充满科技和工业福利的社会内运作，在人们的团结下，赋予人生命力。从这个意义上说，以上所说的种种益处，都包括在基督徒的救恩讯息内，当然不一定指人类共同生活的某种特定的形式，凡是激发或促成有价值的人生都是。这当然有赖人与天主的正确关系，以及由这正确的天、人关系支持的正确人际关系。和平是最基本的范畴，其他的救恩福乐，都由此而引申。

### 罪的克服

耶稣一再强调他的使命是重新建立人与天主、人与人的

正确关系。他致力于宣讲天主的统治就是受这个目标所激励的。同时，他也宣称，人对天主的敌视必须除去。耶稣所宣布的罪之赦，是在他所宣讲的天主的统治范围内（谷2:5）。藉着宽恕的拯救之言，人的整个存在彻底地革新了。他有信心称天主为「父亲」。宽恕并不表示，那个罪行，以及它的后果（可能很大），可从历史之内连根拔起。这种想法是高度不实际的。所谓宽恕表示人不再被摈弃。透过罪的宽赦，障碍已除去，人与天主的对话可以重新展开。耶稣站在他们见不到的父的位置，能与罪人融通。<sup>③</sup> 他与他们和平共处，成了税吏和罪人的朋友（谷2:15f.路5:30; 玛9:10; 11:19）。他把人带进他与父的共融之中（路19:1f.若15:10; 参阅耶31:31-34）。保禄用不同的词句，赞美由基督精制的与天主的修和。他再三表示希望他的读者能获享这份平安（例如格前1:3; 弗6:23; 迦6:16; 参阅希13:20）。平安，按他的理解，是最后圆满的情况，是救恩和圣善（罗5:1; 弗2:15）。如果在我们仍然与天主为敌时，祂透过祂的儿子与我们修和，我们对祂的爱，有什么深度是不敢企望达到的呢？我们不是已透过我们的主耶稣基督与祂修和了吗（罗5:8-11; 格后5:18ff.）？

### 死亡的克服

救恩的另一种益处就是把人从罪中解救出来。我们说

过，旧约对天主统治的希望，遇上障碍：死亡本身。也许我们可以同意碧斯华纳(Erich Przywara)的说法，旧约的特色：破坏和重修的结构，正是哥耳哥达事件的预示，同时也带出一种类似新约的信仰。<sup>④</sup> 耶稣并没有消灭死亡这个事实，但从死亡与罪的关系而言，他已克服了死亡。就是说，耶稣使人可以用一种新方式经验死亡。在某种程度上说，死亡的本质已经被改变了。如果有人透过在信、望、爱中把自己交给天主，那么在耶稣内他可以死于天主。在这样的死亡中，他成熟而进入圆满和最后的生命，即复活的生命，藉着参与基督的十字架，死亡获得了一种圣事的、恩宠的意义，导向死亡的痛苦也一样。死亡成了使生命圆满和完美的方式和工具，使生命超过人的一切可能性，获得一切人所能希望或期待的力量和丰盈。以后我们会进一步讨论这一点。

保禄所宣讲的救恩的另一种益处就是解除法律的约束。保禄所说的「法律」是指旧约的法律条文。法律本身是神圣、公正和美善的（罗7:12），但它从两方面引发罪。罪恶藉着法律，在人内心牵动人性的欲念、自负和反对天主的诫命（罗7:8ff.）。另外，人从法律学会了欺骗自己，以为人可以凭自己的力量，只是服从法律的条文，便能为自己取得救恩（迦2:15-21；5:4）。



### 解除法律的束缚

透过耶稣解除法律的束缚并不表示进入无法律状态。但透过与耶稣基督的维系，解除了与法律的维系。天主永恒的诫命仍然有效，不过现在是透过耶稣基督的声音传达给人。人应该做的，再也不是实践非人的法律要求而是透过耶稣基督在爱中向天主投降（罗6:14；迦5:18）。实践法律变成了与天主并与我们的兄弟姐妹的交往。保禄常不厌其烦地宣讲耶稣的救赎活动，就是释放的活动。他所谓释放是指人可以正确地使用自由。人所得到的，不是放纵的自由而是爱的自由，是按实际情况的需要，遵守十诫的自由。这不是一项消极的禁令，而是积极和有创造性的；即使当人感到最伟大的馈赠方式：爱，是一种负担时，情况仍然一样。这自由只在它最后完成时才达到圆满，因为爱也要在最后才完全。憎恨、自我中心、暴行、错谬等破坏力，使人盲目，看不清什么是人应有的行为。在耶稣基督领导下进入真正自由的人，意识到自己不是被千万条外在的规则所束缚，而是在内心承受爱的束缚。对于他来说，诫命是在人的时空状况下，在与其他人接触中，实践爱的指示（雅1:25）。

### 打破魔障

圣经认为救恩的另一种益处是战胜撒旦的王国（若16:

11；12:31)。撒旦也曾企图把基督收服在他的权下。最初是在沙漠中引诱他，继而藉般雀比拉多所判处的死刑。照圣经的记载，撒旦以个人的邪恶和憎恨的形式，引发人们对耶稣的仇视。撒旦从事实得到教训，明白耶稣和其他人不一样，他不能用狡计或诈术，骗耶稣放弃救赎的使命；他也不能促使耶稣憎恨或诈骗。他必须使用暴力，因此他使当权者深信，他们必须除去耶稣。撒旦虽被制服，但仍有力量带来重大的邪恶和严重的破坏。但信仰基督的人无需恐惧撒旦。

反对救恩的力量已受到耶稣基督的拮制，信者可以坦然无惧地面对生活中的种种危险。救恩所带来的种种利益都是相连的，其中最重要的是与天主修和，这从人与人之间的和平相处得到保证（玛22:37-40；谷12:30f.；路10:2-7；参阅申6:5；10:12；11:13；13:4）。

## 耶稣的死亡是一个复兴的事件

耶稣带来救恩，因为他顺应人必死的情况，冲破人性的困境，进入真正的超越；他成功地扭转生命的劣势，过度到在生活的天主身边的光荣生命内。全人类都受召透过他，偕同他、在他内，获得同样的释放。透过他，人们被带到天主跟前，并得到天主接纳，但不是天主被动地接纳他们，而是在不破坏他们的自由的原则下，天主接纳了人，回复他们作为一个受造的人真正的身份。在

这过度超越的过程中，人的活动受到天主这方面的活动所影响。

历代的神学家，按圣经记述的种种暗示，从许多不同的角度，解释耶稣基督在十字架上死亡的意义。神学家都同意，基督所实施的，是代表的功能。他不是从生理的意义上成为新人类的祖先，而从精神的意义上，成为人类之首，成为它的救恩的创造者。基督信仰与某时某地的思想模式的接触，常在很大程度上影响众多解释耶稣救赎性死亡的理论，虽然这不是唯一的条件。与基督信仰接触时希腊思想正专注于存有的问题；受此影响，希腊教父理解，救赎是被破坏的存有与生命秩序得到复修。他们根据圣经的见证，建立了一个思想体系，认为透过耶稣，罪和一切破坏的势力已被克服，因此，爱和服从的团结力可再度在人类之间发生作用。

当基督的讯息进入强调法律秩序的罗马帝国，接着打进重视荣誉的日耳曼社会时，基督思想必须考虑这些概念。这个过程，由律师戴都良首先开始，接着由坎特布里的安瑟加以系统化，由多玛斯亚奎纳完成，更由董思高严格地检验。这整个体系最基本的概念是：从世上的法律秩序看天主与人的关系。天主作为创造者，祂可以制定法律约束人，人作为受造物，有责任服从天主，从这个角度说，这概念是有效的。这个天主与世界的关系本身包含法律的成分。在这个系统之内，罪就是破坏

法律秩序的障碍物。此外，在日耳曼的影响下，罪的定义是：损坏天主的荣誉。要复修被破坏的法律秩序就必须透过补偿——就是某些作为赔补已破损的秩序的行动——和补赎，就是自愿地受苦作为赎罪。

从耶稣一生中，自愿交出自己，放弃完全发展他自然的能力，接受父给他的限制，放弃他应得的荣誉而言，他的一生可说是一种补赎，是为了人要求自主而作的补赎。同样，他的一生也可作为补偿来看，因为他在爱与服从中承认天主是有限制的主，并接受人性的局限，承认人是受造物，在天主，尤其在罪的世俗权柄的控制之下。

在西方神学里，「恰当」和「异常丰盛」、「补赎」和「补偿」等词语是用来作更精确的说明。耶稣不但作了恰当而且异常丰盛的补赎和补偿，因为他的爱和服从，不但与人性的自我之爱相等而且远远超过它。在耶稣，爱与真理的动力，超过一切邪恶和错误的力量（参阅伯前1:18f.; 罗5:20）。坎特布里的安瑟进一步发展这些概念，更引进「无止境地冒犯天主」的概念，这种讲法，直到现在仍有人在讲。罪，因为这是无止境地冒犯天主，只能透过「天主一人」的补赎才能恰当地补偿，因为只有他的行动，才有无限的价值。根据亚奎纳，基督牺牲性的痛苦，是「异常丰盛」地偿还了罪的冒犯；在它之内隐藏的价值，先于天主的接纳（虽然，

基督的偿还，必须得到天主的接纳才有效）。有一派神学家相信「无止境地冒犯天主」是不可补偿的，因为一个受造物不能做任何无限好或坏的事。董思高正确地指出这一派的错误。如果冒犯的无限性是因为无限的天主是罪行的对象，那么，由于同样的原因，必须有一个在天主无限恩宠下而作的人性行动，因为它的对象，同样是天主。平心而论，天主教神学普遍地接受安瑟的理论是不恰当的，因为它依靠太多不确定的元素，最好还是放弃。

耶稣在哥耳哥达作了补赎性的牺牲，这个理论，在圣经里可找暗示补偿和补赎教义的章节。因此，我们可以说，基于这一点而发展的神学，有充足的圣经证据，足以证实教会接受这个理论作为官式的信仰宣讲是合理的。不过，教会的训导当局应该仔细检查，教义所包含的教会信仰内容的程度有多少。脱利腾大公会议有关原罪、成义、悔罪圣事的教导，涉及藉耶稣在十字架上的死亡以补偿罪的奥义；不过，这奥义是连着其他的信仰言论而讲的。因此，我们可以说，大公会议并不以它作为正式的信仰宣言，它只不过在会议所关注的普遍范围内的一个项目吧了。应该指出的是，无论如何，耶稣牺牲性的死亡，包含补偿和补赎的性质，这个理论是教会普遍的信仰宣讲的内容（参阅DS 1689; 1513; 1522f.; 1528f.; 1566; 1576; 1582; 另外参阅教宗碧岳十一世于

1928年颁布的通谕：「Miserentissimus Redemptor」)

在这个题目的神学分析里，偶然也在教会的教义言论中（参阅脱利腾大公会议，DS 1513及1528），我们看到耶稣的痛苦与功劳和偿报这个概念连起来。这里「功劳」可以作为「值得获取偿报的成就」或从偿报本身看。为了避免各种误解，我们要特别指出，「偿报」不是指某些从外在加诸行动的东西，而是内在于行动，并由行动而产生的。基督的死亡使内在于他的神圣光荣展现、他的身体转形、他整个心智和精神存有，完全被喜悦渗透，再也没有焦虑、恐惧可以接触他。在此，「功劳」和「偿报」，从卑下的情况，转入完全适合他此刻的存有结构的丰盈生命，进入他的复活与升天的光荣之中，基督以痛苦和死亡，「赚取」这份光荣，因为这是父的旨意（路24:26, 46; 罗5:19; 希2:9）。这些和另外一些圣经章节是「耶稣为他自己同时也为我们赚取了光荣」这端教义的出发点。

希伯来书中有一段属于这一类的典型的经文，正是耶稣的死亡战胜罪、死亡和撒旦的好例子：

但是现今我们还没有看见一切全隶属于他权下。我们却看见了那位「稍逊于天使」的耶稣，因所受的死亡之苦，接受了尊崇和光荣

的冠冕；这原是出于天主的恩宠，使他为每个人尝到死味。其实，那为万物的终向和万物根源的天主，既领导众子进入光荣，藉苦难来成全拯救众子的首领，也是适当的，因为，祝圣者与被祝圣者都是出于同源；为这个原故，耶稣称他们为弟兄，并不以为耻，说：「我要向我的弟兄，宣扬你的圣名；在集会中，我要赞扬你。」又说「我要依靠天主。」又说：「看，我和天主所赏给我的孩子。」那么，孩子既然都有同样的血肉，他照样也取了一样的血肉，为能藉着死亡，毁灭那握有死亡的权势者——魔鬼，并解救那些因死亡的恐怖，一生当奴隶的人。其实都知道，他没有援助天使，而援助了亚巴郎的后裔。因此，他应当在各方面相似弟兄们，好能在关于天主的事上，成为一个仁爱和忠信的大司祭，以补赎人民的罪恶。他既然亲自经过试探受了苦，也必能扶助受试探的人（希2:9-18）。

在这段经文里，救恩是由带来救恩者的死亡，战胜了死亡和控制死亡的那一个——即撒旦。耶稣藉牺牲自己而完成的补赎，打破了罪的势力，毁灭了死亡。我们可以

这样解释这段经文：有一位领导我们朝向救恩之途，他所走的道路，是他的追随者——众子、弟兄、孩子们——都能走的，因为他自己走过了。这道路通向死亡，但透过死亡进入天堂。这样一来，来自天主，取了人性，过着人的生活的这一位的死亡，在人类和宇宙朝向圆满的发展过程中，客观地成了一个重要的突破；死亡从此失去了它对世界的控制权。这革命性的事件，它的确定性极端地改变了人的情况。他摆脱了死亡的恐惧——因为基督徒之前的人们或非基督徒所受的特别束缚，是意识到一切都免不了最后的终结，这是人的心灵所不能穿透的黑暗。希伯来书表达的这种存在上的怀疑，正是现代人对生命的态度的特点，也证明基督讯息可以克服这种存在上的怀疑。<sup>⑤</sup>

## 为所有人的救恩

耶稣基督救赎行动的效能，遍及所有人，甚至整个宇宙。首先受影响的是那些在基督事件前被抽离生命，因为一直受制于邪恶和毁灭势力之下，不能进入与天主共在的自由之中的人们。只要他们不是绝然地背向天主，现在，耶稣可以使他们自由。这正是伯前3:19所说的：「他藉这神魂，曾去给那些在狱中的灵魂宣讲过」的意思（亦参阅伯前4:6；弗4:8f.）。这也是后来的基督徒相信人死后灵魂下至炼狱的根据（参阅四世纪以来的信



经，尼西亚第四届主教会议；DS 429；1140年申斯主教会议；DS 395）。

用古代的世界图画，目的是告诉古代的人，耶稣真正死了，降到阴府了。同时也强调耶稣的救赎力量达到所有的人，甚至在许多世纪以前和在人类历史的千万年前死去的人。他们都能听到在十字架上那个强盗死前所听到的那个喜讯（路23:43）。

根据福音的证实，第二组受基督拯救性的死亡影响的是那些在耶稣死亡时，从他们的坟墓里出来显现给他们的亲属的人们。我们可能问，这些人的复活是否暂时回复生命，就像拉匝禄或纳因城的青年或雅依洛的女儿一样？即使是这样，他们也代表一个新的纪元已来临。

现代神学中，有些神学家认为这些人的复活是预嚐耶稣自己的复活生命。这种解释的困难在于它暗示这些被耶稣救活的人，比他自己先获得光荣的生命。即使我们强调升天与复活是紧接相连的事件，或者认为复活生命的核心早已包含在耶稣的死亡内，这也解决不了这个困难。耶稣真正死了一个短时期是无可置疑的，照圣经的记载，他是在第三日重获生命的。圣所的帐幔从上到下分裂为二（玛27:51）。这个事实表示一个新纪元的开始。有一个新的圣所：耶稣藉苦难而赢取的复活生命取代了它。

我们必须强调所有人，包括整个受造界，都受耶稣

基督所获取的救恩影响。这样一来，出现的一个难题是：旧约的天主子民与属于他的人们关系如何。耶稣知道自己被派寻找以色列家的亡羊（玛15:24），因此，他很少到外邦人的地区去（谷7:24-30）。但是，旧约的天主子民是所有人得救的工具，这是在旧约时代已许下的诺言（例如：依2:2ff.; 45:14-25），而且一再强调非以色列也可获得天主的宽恕，在新约也多次见到基督徒时期之前的外邦人得宽恕的例子（玛12:38ff.; 路4:16ff.; 特别是希7:1ff.）。耶稣是除免世罪的天主羔羊，不只是除免他自己族人的罪而已（若1:29; 参阅11:20-23）。他是补赎全世界之罪的牺牲品（若一2:2）。他把自己当作所有人的赎价而交出来（罗3:22ff.）。他为所有的人而死，好使活着的人不再为自己而活，却为为了他们而死的他而活（格后5:15; 罗5:18ff.; 谷14:24; 玛26:28; 路22:19f.）。因此，复活的这一位给他的门徒一项使命，要他们向所有人宣讲这个喜讯（玛28:19; 参阅谷13:10）。（至于世界其他各大宗教的信徒如何得到基督救赎工作的影响，见信理神学卷一。）

耶稣基督的救赎行动遍及各时各地的人，这个原则可从旧约的天主子民拒绝承认耶稣是天主所许诺的默西亚而且拒绝他的事上见到，他们的拒绝，成了向外邦人宣讲救恩讯息的机会。当然犹太人并不被排除在救恩之外。天主子的死亡也应该只由伯多禄所说的那些人负

责：「（你们）反而杀害了生命之源」（宗3:15）。信徒并不认为耶稣被处死是世界历史上常见的事；他们相信耶稣之死是罪的势力使然。按照人不可理解的天主的判断和目标，罪的势力获准——实际是罪强行——在基督身上施行最大的暴行。因此，死亡是由于罪而来，就是说全人类对于耶稣之死都应负责任。因此，不只是犹太人，而是每一个人都应在十字架前说：我罪。犹太人只不过实行了某些全人类都应负责任的事。犹太人既不是以整个民族的名义做这事，但他们也不是单独做的。他们不是以一个民族的名义做，因为，第一，是那些领袖们要除去耶稣；其他的人不能抗拒他们的宣传而同意了。耶稣说「他们不知道他们在做什么」，这话显示天主对当时的情况的评定。当然，他们也应该为他们的行为负上一定程度的责任，所以也应寻求宽赦。耶稣的祈祷：「父啊，宽恕他们」将盖过这些轻易被误导而不知道自己做了什么的人们的呼叫：「他的血归在我们和我们的子孙身上！」（玛27:25）犹太人不是单独做这事，因为罗马的统治者也参与其事；没有他们的同意是不能执行死刑的。

保禄认为他的民族拒绝信仰是一件不可思议的事，不过他深信，选民仍然是选民。这种分别是永远不会改变的：天主爱这些人，因为祂的儿子和祂的光荣都寄托在这个民族之上；祂曾与它订立盟约，把法律给他们，

也对他们许下诺言；先知属于他们，特别是耶稣基督在血肉、在人性方面也属于这个民族（罗9:15）。而且，他们之中也有一些虔诚的遗民，不是全体子民都拒绝信仰耶稣。因此，在保禄看来，这个民族的选民身分是不可逆转的，而他们的拒绝信仰却成了外邦人获得救恩的工具。因为由于大多数犹太人拒绝信仰基督，必须有一个新子民兴起——就是教会，是新约的天主子民——以实现永恒的盟约。这个新子民从旧约的遗民中兴起，他们被从异教中召叫出来，加入旧约的遗民之中；他们知道自己现在是亚巴郎的真后裔，是精神化的以色列（罗9:11）。保禄说，当教会内外邦人已达到天主所预定的数目，天主的救恩计划会在接受旧约启示的人们之间实现，在这个时候，全以色列就要回头归依天主。当以色列回归基督时，世界的最后完成就要开始。因此，在以色列全体投向基督之前，在末期的世界最后的完成是不会来临的，因为救恩从犹太民族开始，所以全人类最后的救恩也要靠他们的归依。这样一来，保存犹太民族有它末世的根据，而基督徒对将来的希望，必须包括犹太民族获解救的希望；否则，这希望是不完全的。

这证明基督徒与犹太人有牢不可破的关系。基督徒，毫无疑问，相信基督是旧约许诺的实现，不过这许诺只是原则上实现；最后的实现要等到基督第二次来临，他的第一次来临是一个誓约、一个保证。基督徒生

活的重点，放在对基督第二次来临的希望上。基督徒的远景指向将来而不是回顾过去。在这一点上，基督徒与犹太人的心态是相同的，因为犹太人仍在等待许诺的默西亚来临。两者的分别是：基督徒对将来的希望建立在耶稣事实上，从他身上看到亚巴郎的许诺已经实现了，而犹太人却仍然等待亚巴郎的许诺实现。

我们不能把救恩的普遍性，看作一个按照某些确定的法律发展的自然过程。神学惯于区别客观救恩——即由基督完成的行动——和主观救恩——即在人这方面的相应的信仰，人需要救赎，他的救恩来自基督拯救性的死亡和复活，基督代表所有人而死，但这代表的功能，只对那些承认基督是他们在天主面前的转求者才有效。这是一个信仰生活的事件。按这个观点，耶稣基督不是历史中的一组事件，人人都可掌握它的意义，这是一个实相，进入人类历史的组织之内，以不间断的动力，指导它的发展。这是一个力求达于人的力量，震撼他们，逼使他们向基督投降（参阅教会的教义）。救恩的计划包括所有人参与耶稣的死亡和复活，人们一天尚未分享基督的死亡和复活，基督的行动仍然有欠缺——就是说，当所有得救者在基督内死而复活，最后的圆满才出现：只有在绝对的将来，基督工作的完整性才会显露出来。就基督重组世界秩序而言，人保留他的自由，他的救恩在他手上。基督已为他预备妥当，只要人朝向基督

伸手，他就能获得这救恩。透过他的死亡和复活，基督创造了一个新的历史情况。没有人可以置之度外，也没有人可以冷漠待之：每个人都应对基督事件表示态度：或是拒绝相信它或是接受它和过基督所过的生活。凡是不抗拒从基督的死亡与复活（即基督的恩宠生命）倾流的救恩之潮的人，将能在信仰中抓住透过死亡进入超越的耶稣，也将能顺势而流。不过，即使信仰了耶稣，属于这个大团体，这个朝向末世的已得救的团体：教会，也得由每个人自己决定，耶稣的救赎工作才能对他有效。

正如耶稣也要在一生中不断地奉献自己才能完成他的救赎行动，而不是单靠一次单独的行动，那些与他结合的人，也要终一生的时间，在现世的历史条件下，完成他们在世上的工作。我们前面所说的天主的统治，也可应用在人的救恩上：天主——爱——透过耶稣基督在一个人之内运作。基督的救恩是用隐蔽的方式赐予的：救恩的全面展露要等到将来才出现。因此；在信仰中把自己交给基督的人，把他们的希望寄托在将来。保禄宣布：「我们得救，还是在于希望」（罗8:24）。这希望与整个人将来的救恩有关，不只限于灵魂而已；而且与全人类有关，不只是单独的个人而已。因为基督的死亡和复活，整个创造都捲进了这个异乎寻常的、朝向将来的大流中，因为透过死亡而转入光荣的基督，从将来回

顾人们，不断地在召叫他们走向他自己。处身于这个伟大的朝圣的团体之内，我们见到的教会，天主的朝圣团，不断地召唤它自己的子女，同时也召唤所有的人，加入走向将来之旅。

物质的世界也不会被排除在这个朝向将来的运动之外。保禄说：

凡受造之物都热切地等待天主子女的显扬，因为受造之物被屈伏在败坏的状态之下，并不是出于自愿，而是出于使它屈伏的那位的决意；但受造之物仍怀有希望，脱离败坏的控制，得享天主子女的光荣自由。因为我们知道，直到如今，一切受造之物都一同叹息，同受产痛（罗8:19-22）。

在我们这个时代，常有人问，到底地球之外的其他天体是否有人居住，如果有，那些居民是否也被耶稣所救。我们应该很冷静和切实地看这个问题。当然我们无须借助信仰或神学也可以说，如果科学有一天证明在其他行星也有理性的生物居住，基督既然是宇宙之首，当然也是他们之首，但他为他们之首的功能是怎样的，我们不能知道，因为对于这些事，我们没有得到天主的启示（哥1:15-22; 2:10）。

至于基督与天使的关系，我们可以说，天使不能由基督所救，因为好天使无须救赎，坏天使却不能接受救赎。不过，恩宠也透过基督而传给天使。他是天使之首，因为一切都是为他而创造的（哥1:16）。「（天主）藉着他使万有，无论是地上的，是天上的，都与自己重归于好，因着他十字架的血立定了和平。」（见哥1:20;参阅弗1:10）

注：

1. O.Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, 2nd ed. (Regensburg, 1966).
2. This is drawn in part from F. T. Dutari, "Zum Theologischen Verstaendnis der Gnade des Kreuzes der Natur," in *Zeitschrift fuer Katholische Theologie*, 88 (1966), pp. 283-314.
3. D.Sölle, *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (1965).
4. *Alter und Neuer Bund: Theologie der Stunde* (Vienna-Munich, 1965).
5. O.Kuss, loc. cit.



## 5

# 耶稣死亡与复活前的拯救活动

### 童年

门徒是从复活的角度回顾耶稣的死亡，并在复活日的经验光照下，体会他的死亡对他们有新的意义。不过这产生了一个问题：是什么导致在哥耳哥达发生的可怕的横祸。答案是：耶稣的公开行动是他走向十字架之道（至少持续二至二年半的时间）；更主要的是他的言行常带有救赎性。更详细地观察，这可从他所行的许多奇迹可见，这些奇迹，各部福音，尤其是马尔谷，都有记载。耶稣公开活动以前的生活，并不包括在初期教会的宣讲里，保禄的书信或马尔谷福音也没有提及。只是在玛窦和路加福音中，这才成为圣史关注的事项。这两部福音约在公元80年成书，两者都记述了耶稣的童年作为序言，两位圣史的叙述，有不少相同之处，也有不少相异之点，这些异同，大致都可由他们不同的神学方向解

释。玛窦的叙述常提及旧约。在路加福音，虽然原来的「巴勒斯坦—阿兰」文形式仍然可见，但路加很明显也采用了一种约在九世纪流行的语言，这是大约在1890年在小亚细亚的Priene发现的碑文上的文字，这碑文称奥古斯都大帝为救主。

童年叙述的语言形式与两部福音其余的部分，有显著的不同。例如天使，虽然不是完全没有在耶稣的生活中出现，但童年叙述里，他们是不断地来来去去的天上的使者（玛1:20；2:13；路1:11-20；1:26-38；2:9-14）。「在路1:11，天使被称为『上主的天使』，这明显是Maleach Yahweh（意即君王雅威）的翻译。Maleach Yahweh是以色列在发展中的神学反省的产品。在较早的时期，以色列人并不因避讳而不直接说雅威和人说话并与人交往，只有在后来，天主才变成了一位背景人物。现在，祂派遣祂的使者：天使和人接触。在路1:19，总领天使加俾额尔对匝加利亚说：『我是站在天主面前的加俾额尔』。这很明显是拟人法的语言，把天主安置于一座宫廷内和坐于御座之上。这也反映着当时犹太文化一些流行的概念，例如提到『在天主面前的天使』，表示那些天使是特别亲近天主，能直接见到祂的容颜……天使的形象代表天主在人之间的力量和光荣。如果新约叙述描写天使陪伴耶稣一生，它的目的是表示基督就是天主统治的来临，他也带来天主的统治。」

( 见 K.H.Schelkle, *Wort und Schrift*, Düsseldorf, 1966, P.60f. )

学者对于童年叙述有各种不同的解释，有些把它看作流传的传奇故事，也有些人认为这是确实的历史记载。但我们必须考虑这些叙述的神学意向，而把它的文学形式，看作为这意向服务的工具，这样我们才能贴切地解释这些叙述。

作为福音的一部分，这些叙述也和福音其余的部分一样，是信仰的见证。玛窦的目的是在指出耶稣的成孕、出生和生活，都是旧约许诺的实现。在路加看来，耶稣的童年已是他苦难的开始。

至少从它的文学形式而言，这是当时所流行的一种释经的形式，称为midrash（米德辣市）。就是取一段经文或圣经所记载的一个事件，加上教训的润饰。每一个教训的核心都取自圣经，往往以诗体的形式，自由发挥，应用到宗教生活上（见 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 3rd ed. Tübingen, 1959）。最重要的是耶稣的出生、童年和其他有关的事件的救赎意义。至于耶稣由贞女受孕而出生的救赎意义留后讨论。耶稣的族谱（玛1:1-17;路3:23-38）证明天主是历史之主。族谱的记载，主要不是为详列家族的发展。天主指导整个人类的历史，它的高峰就在耶稣的诞生。他是人类历史的目标。在族谱中，明显地提到罪人

的名字，表示天主甚至透过人的失败而达成祂的意向。人类历史朝向耶稣，默西亚、拯救者发展，完全是由于天主的恩宠而不是人类的功劳。族谱是发表神学言论的重要工具，即使不是所有的人名都可历史地证实，它的神学作用仍不变。

天使在白冷草原上所唱的歌和一颗星引导三位贤士的故事，也应看作以训导形式所表达的神学言论，表示耶稣所带来的救恩具有普遍性，既为犹太人也为外邦人。至于那颗特别的星（玛2:1-15），如果把它看作与木星和土星有关，这并不符合玛窦故事的历史中心。这段经文很明显和天体事件无关，只是一个神奇的想像与天文学完全没有关系（玛2:2,9）。为了表达基督事件甚至对外邦人也有意义，福音似乎刻意采用一个非圣经世界已流行的形式。例如爱尼亚斯（Aeneas）被一颗星从特洛伊（Troy）带到拉丁安（Latium）（Vergil, *Aeneid*, II, 694ff.）。根据施维奥（Servius）有关此书（*Aeneid*, X, 272）的注释，当奥古斯都登基为罗马大帝那一年，有一颗彗星出现，人们欢喜若狂。这种自由的联想显示，尽管新约与世俗的文学之间有一定的距离，救恩史的进程却有它的延续性。

我们可以合理地说，童年叙述这个新的透明度显示天主从祂的超越性，进入人类的历史和世界，是由天主自己促成的。即使世界关闭自己，拒绝天主的儿子进

入，由天主在圣子降生所造成的创造的透明度，将永远不会被消灭。这透明度在天主子成为人和天主引进历史新纪元时特别明显，这是可理解的。

童年叙述描写耶稣追随梅瑟的足跡，显示耶稣的救赎意义，也暗示耶稣是新梅瑟。把以色列人从埃及的奴役中解放出来，这是一个预兆，是最初的代表，是耶稣把人从罪的奴役中解放出来的一个典型。

这段「前史」的另一个目的是要指出耶稣是亚巴郎的后裔，特别是达味的后裔，是新而真正的达味和君王（参阅玛9:27; 15:22；罗1:3ff.）。

最后，这段「前史」是用来宣布苦难的来临。在哥耳哥达事件的光照下，默想耶稣生命开始期间所发生的事件，发现某些最终导向他死亡的特质，早已存在这些事件之内。这个孩子被黑落德（玛2:3）和阿尔赫劳（玛2:22）所拒绝。根据玛2:3，全耶路撒冷都被默西亚诞生的讯息震撼。半异族人黑落德常害怕他的御座不保，因此而迫害任何可能的阴谋者，这是可以理解的，但奇怪的是，信仰雅威的人们，竟然被宣布期待已久的默西亚来临的讯息所震撼。这里很明显是后来拒绝默西亚被投射到一开始已拒绝的例子。

在西默盎的说话（路2:34f.）中也宣布耶稣的苦难：「这孩子被立定，为使以色列中许多人跌倒和复起，并成为反对的记号……为叫许多人心中的思念显露出

来。」在这些文字编写以前，保禄也向格林多人宣讲了同样的讯息（格前1:23）。

赖纳(Karl Rahner)支持这观点（见H. Vorgrimler, ed., *Exegese und Dogmatik*, Mainz, 1962, p.43）说：「如果福音内个别的部分，在被编入整部福音以前，有它自己正常的历史（正如文学类型的历史所显示的一样），那么，我们应有这个心理准备，在比较这些个别的部分时，发现它们不一定常有相同的文学类型的历史。例如，我们必须估计，有可能从基本神学的历史角度看，耶稣是否到过埃及或他是否在耶路撒冷被钉死，都不是这样肯定的。但这绝不影响这些记述的权威性——因为这些叙述本身，从它们的本质而言，根本可容纳这样的问题存在。」

「前史」中所包含的神学诠释，是以诗歌的形式表达。在童年叙述有三首赞歌：玛利亚的谢主曲（路1:46-55），匝加利亚（路1:68-79）和西默盎（路2:29-32）的赞歌。这些诗歌可能早已存在路加的阿兰文资料内，是以旧约诗歌的形式，默想耶稣是所许诺的默西亚的一种类型。<sup>①</sup>

按照旧约的某些人物的模式，路加给他大约三十岁开始公开的生活，因为这是他们认为最理想的年龄（创41:46，若瑟；撒下5:4，达味；则1:1，厄则克耳；参阅W.Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin,

1961, p.112)。

## 耶稣的奇迹

我们必须从一开始就强调，只从奇迹的角度看福音所记载的这些事迹，而把它们与日常生活分开，这必不能正确了解耶稣死亡之前的救赎行动。耶稣的全部活动，包括他的童年时期和在纳匝肋家庭圈子内「隐居」生活的活动，对于救恩史都有一定的意义。至少从信仰的角度看，其中的原因是很明显的。天主子、永恒的圣言透过耶稣而工作，因此，耶稣的一生，都包含着在爱和服从中与天主对话的特质。这是一个不断崇敬天主、不断与祂联盟的行动。因为耶稣的生命，是为他人、为所有人的生命，他所做的一切，没有一件不是以人的名义而做的；在他内、透过他，人类原则上返回天主，因此参与救恩、与天主结合。耶稣一生大部分的时间都在默默地、谦虚地虔敬天主，掀动人心的威能的行动，却浓缩在一个短时期内施行，同时，即使在这期间，虽然这些行动掀起感情热潮，但仍是耶稣日常生活中的一些独立的事件。事实告诉我们，天主的救恩，主要不是透过伟大的行实，震撼世界的事件到来，而是持续地、无声无息地在日常生活中来临。他正是在这种情况下，服从、虔敬和爱天主，为他人而存在，并为自己的近人而牺牲自己。但是惊人的事迹，却深入历史的底层，强而有力

地揭露和推前一直在静静地发展的工作。耶稣的威能事迹，应该连着他的生活看，这是他这种服从和爱的生活的一部分；另一方面，他的生命的焦点，却从他威能的行动中，以非常的力量表达出来。

耶稣的救赎行动可分为两组：他与罪人亲切的交谈，他们常陪同他进食，另外就是若望福音称为「象征」的行动。后者我们在前面已经从认识论的角度讨论过。「象征」在基督学上的意义留待以后讨论。现在我们要讨论「象征」的救赎意义，就是它们对于人的救恩的意义。

耶稣与罪人的友谊应该特别强调（谷2:13-17；玛9:9-13；路5:27-32）。耶稣召叫一个税吏做他最亲近的门徒之一，即使在那时，税吏和罪人似乎常被人归为一类（玛11:19；路19:1）。原因是收税权是出价最高者投得，任何人，一旦成了一区的税吏官，为了补偿他的支出，他几乎必须强迫他的雇员：那些收税员去做不诚实、欺诈和剥削的事。因此税吏的行业，几乎离不开诈骗和不公义。

此外，税吏常与外邦人来往；他为无信者：罗马人、黑落德党人服务。耶稣的话解开了金钱对税吏的束缚。耶稣与这些税吏和罪人一同进食（谷2:15-17；玛9:10-13）。从这个行动，我们看到历史转折点的端倪。法利塞人，因为他们拘泥于天主的诫命和人们的圣洁，不



愿意和任何有违反法律嫌疑的人一同进食。耶稣的意向不是原谅罪人，而是把他们带进天主的恩宠里。他召叫人追随他，这是重获天主平安的召叫。与耶稣分享一餐，与天主的修和便具体可见，有病的灵魂感到他的病好了，耶稣的行动就是天主寻找那些不知道自己在寻找天主的人。他像一个医生。他的工作就是医治和帮助患病和受伤的人。健康的人不需要医生。很明显这是指法利塞人，虔敬者和义人。耶稣对于他们的健康并无异义。当他称他们为义人时，他是诚心诚意的，并无讥讽的意思；他们的确认识天主，也认真遵守祂的诫命。现在，他们的工作是去帮助人，怜悯罪人。耶稣引用了旧约的一段经文（欧6:6），这段经文只有玛窦记录了，而且在玛12:7再重复一次。这段经文对于了解耶稣与法利塞人之争很重要。他们的确从天主那里得到了恩宠，也得到祂公正地对待，但是他们不但不帮助那些贫乏的和犯罪的人，反而自恃、骄傲，妄断和侮辱耶稣、这位宽恕罪人，制服魔鬼的正义者（玛9:3ff.）。他给人的印象是慈悲、同情（玛9:36），对人仁慈就像天主对人怜悯一样（玛18:27）。在玛9:13所见的指责法利塞人最重要的例子，与浪子的故事（路15）是平行的，两者都表现了典型法利塞人心态（长子），同时也表达了天主对浪子仁慈的爱。<sup>②</sup> 他们引为诟病的是耶稣对罪人的友善，其实这正是天主对人的召叫，是人与天主的接触点，天

主在恩宠中把自己交出，并藉此而维持天主的统治。

耶稣威能的行动，他的奇迹也有同样的救赎意义。这些行动是透过在信仰中与基督的接触而接触天主的。在此，我们不需要讨论奇迹的可能性（见上节最后第三段）。至于耶稣奇迹的事实，奇迹与他的生活是如此密切相连，以致没有这些奇迹，他就不是福音所记载的他了。当然，在经外世界和犹太文化中，我们也见到奇迹的记载。这些记载，通常都有一定的模式，圣经的奇迹叙述，也常采用这些模式。这并不表示它们都是纯粹传奇故事，只不过是，确实的事件，用圣史时代惯用的方式和当时流行的方法解释而已。奇迹故事是表达神学反省的方式。这些神学反省的标准是复活的主。由于他，人类已进入一个新的纪元，不过它的最后形式尚未显示。耶稣奇能的行动是从他复活的角度理解的，是暗示、指标，指向一个新的纪元。我们可以称这个纪元为天主统治的时期，就是指天主以威能和恩宠对待人，和人获救恩的时期。奇迹符合天主的统治，因此是对人灾难景况的一种抗衡。奇迹打击拮制人内心的那些破坏力如：罪、撒旦、疾病、死亡和各种形式的人性需要。我们不能选择福音所记述的一些奇迹，例如治愈病人，而放弃其他的，例如在自然世界中的奇迹。因为由基督宣布并由他引进的天主的统治，是要使属于他的世界和整个人获得救恩。另一方面，如果我们能掌握奇迹的这个

目的，我们便能了解，耶稣对这种行动所作任何限制。他只在符合他工作的需要，有助于建立和推广天主的统治和人与天主的正确关系时，他才行奇迹。因此，如果他治病但不接驳被切断的肢体，并不相反他行奇迹的原则，甚至如果他只是这里那里打击破坏的势力，也无损于他行奇迹的目标。他的奇迹只是末世的象征，是用来指示新的存在的可能性、复活耶稣的存在，和在现世之外人类最后的转形。

耶稣奇迹的事实，必须从上述各点了解。耶稣的奇迹和经外世界所记述的，无论是形式和意义上都不同。耶稣并不为了表演、惩罚、赏报或取利而行奇迹。他从来不准许自己被驱使去做一个纯粹行奇迹者，无论是他的敌对者（谷8:11f.）或是寻求物质帮助的人（谷1:35-38），都不能逼使他这样做。他也不用魔术的符咒。产生这些效果的力量只来自他的意志，或者，只来自天主的旨意，因为天主的旨意在耶稣之内活动，并由他的言表达出来（参阅A.Vögtle, *LThk X<sup>2</sup>*, p.1258）。

那些只适宜复活前的阶段出现的奇迹，其的历史实相特别显著，因此，绝不能被视为象征耶稣的普遍救赎意义的记号，好像这是初期的基督徒团体按当时流行的传奇形式，创造出来似的。就事实而言，耶稣的奇迹较多在宗徒最早的宣讲中提及。的确在那些证道的宣讲中，奇迹佔了中心的地位。例如伯多禄，在他圣神降临

的证道辞中，他把耶稣的奇能行动和他的死亡和复活连起来：「诸位以色列人！请听这些话：纳匝肋人耶稣是天主用德能、奇迹和征兆——即天主藉他在你们中所行的，一如你们所知道的——给你们证明了的人。他照天主已定的计划和预知，被交付了；你们藉着不法者的手，钉他在十字架上，杀死了他。」（宗2:22f.）在科尔乃略的家中，伯多禄说：「你们都知道……在全犹太所发生的事：天主怎样以圣神和德能傅了纳匝肋的耶稣，使他巡行各处，施恩行善，治好一切受魔鬼压制的人，因为天主同他在一起。」（宗10:37f.）各部福音对耶稣的行实所作的简要报导也支持这些话，都提到治病和教导是耶稣活动的特色。「耶稣走遍了全加里肋亚，在他们的会堂内施教，宣讲天国的福音，治好民间各种疾病，各种灾殃。」（玛4:23）在玛窦福音第八、九两章里，耶稣被写成行动的默西亚。

宗徒的宣讲以耶稣的行实和他对自己的观点为基础。在那些毫无疑问是他亲口说的话里，他指出，他奇能的行动与他有关天主统治的讯息是相联的，当然，我们对这些话的评定，是根据我们对整个人的解释（见第二章）。在路10:13ff.耶稣说（亦见玛11:21-24）：「苛辣匝因啊，你是有祸的了！贝特赛达啊，你是有祸的了！因为在你们那里所行的异能，如果行在提洛和漆冬，她们早已披上苦衣，坐在灰尘中，而改过自

新了。但是在审判时，提洛和漆冬所受的惩罚，要比你们容易忍受。还有你，葛法翁啊！莫非你要被高举到天上吗？将来你必被推下阴府。」苛辣匝因、贝特赛达和葛法翁的居民，拒绝天主透过异能和奇迹给他们的一切，他们仍然拒绝相信天主（参阅 E. Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf, 1962）。在复活后的传统中，再没有提苛辣匝因城，复活之后，基督徒团体对它已没有兴趣。这段经文是「历史耶稣」有关他自己的证据。天主的统治，藉耶稣所说的这些异能奇迹，进入人的历史。这些奇迹是天主恩宠伟大而公开的征兆，那些城市见了竟然不信，这使耶稣感到异常震惊。他们拒绝带着恩宠而来的天主，为他们自己招来惩罚。

甚至在有关贝耳则步的那段经文（这是属于最早的传统之一，路11:17-23；亦见玛12:25 ff.）里，也有一段话是属于复活前的，因此是出自历史耶稣之口：「如果我仗赖贝耳则步驱魔，你们的子弟是仗赖谁驱魔？为此，他们将是你们的裁判者。如果我仗赖天主的神驱魔，那么，天主的国已来到你们中间了」（玛12:27f.; 路11:19ff.）。耶稣的敌对者并不否认他的奇迹但否认他的神圣权威。他们并不承认他驱逐魔鬼就是天主统治的来临。这是他们的无信。

除了这些有关他自己的证明之外，还有类似耶稣自

己的讲话的经文，显示他的奇迹，就是证明他自己所根据的事实本身。F.Müssner认为这些讲话直接针对法利塞人和厄色尼人。其中最主要的是治愈癩病人的叙述（谷1:40-45）。「有一个癩病人来到耶稣跟前，跪下求他说：『你若愿意，就能洁净我。』耶稣『动了义愤之心』，就伸手抚摸他，向他说：『我愿意，你洁净了吧！』癩病立时脱离了他，他就洁净了。然后，耶稣严厉警告他，立即催他走，并向他说：『当心！什么也不可告诉人，但去叫司祭检验你，并为你的洁净，奉献梅瑟所规定的，给他们当作证据。』但那人一出去，便开始极力宣扬，把这事传扬开了，以致耶稣不能再公然进城，只好留在外边荒野的地方；但人们却从各处到他跟前来。」「动了义愤之心」这一句是在西方的抄本上出现的（中文版是：动了怜悯的心—译者注），它的意义不是指对死亡的势力表示义愤，而是对以色列虚伪的法律主义者对待癩病人的态度表示义愤。癩病被视为天主的惩罚。从礼仪的观点，癩病者是不洁的。他必须穿着破衣到处走，并向走近他的人高呼：「不洁，不洁。」他是被遗弃的，和死人无异。他不能在圣殿内崇拜，也不准踏进圣城。耶稣与癩病者的接触，象征他整个宗教活动。他让癩病人到他跟前，甚至抚摸他，把天主的临在带给这个被逐出圣殿门外的人。在向病人伸手时，他把病人置于天主的保护下，抚摸病人时，他与病人共

融。不过，实际的治愈是透过有威力之言。耶稣的义愤针对他那些自以为是的同辈（包括厄色尼人）。他因为人们实行自我欺骗的虔敬，但完全不明白天主统治的真义而气愤。在安息日治愈枯手者的涵义也一样。

耶稣这些奇迹的历史性，和它们作为象征天主统治临近的意义是分不开的。这些奇迹都表示一个新的纪元，在这里，天主的统治是主流。这可从几方面见到：宣布天主的统治已临近（谷1:15），立刻就有在葛法翁附魔的人得治愈的事实出现（谷1:23-28）。山中圣训（玛5ff.:圣言默西亚，意即训诲的默西亚）接着是记录十项奇迹（玛8ff.:行动的默西亚）。耶稣的宣讲和治病是并行的，都表示天主的统治，这是与他同时突破障碍而来的。天主统治的突破正是撒旦统治的摧毁。<sup>③</sup>

在革辣撒发生的事件，代表邪魔势力的横行和天主统治锐不可挡的救赎力量（谷5: 1-20；玛8:28-34；路8:26-39）。那些折磨他们所附的人们的邪魔，要求准许他们以附近的猪群作他们的新住所。他们得到准许毁灭那群猪。这表示撒旦抗拒天主的创造和耶稣。但他已被推倒，再也不能奴役天主的造物。

治愈葛法翁的瘫子特别具有说明性（谷2:1-12；玛9:1-8；路5:17-26）。当病人被人从屋顶缒到耶稣面前，「耶稣一见他们的信心，就对瘫子说：『孩子！你的罪赦了。』那时，有几个经师坐在那里，心里忖度说：

『怎么这人这样说话呢？他说了亵渎的话；除了天主一个外，谁能赦罪呢？』耶稣凭自己的神力，即刻认透了他们私自这样忖度，遂向他们说：『你们心中为什么这样忖度呢？什么比较容易呢？是对瘫子说：你的罪赦了；还是说：起来，拿你的床走？但为叫你们知道：人子在地上有权柄赦罪——遂对瘫子说：我给你说：起来，拿你的床，回家去吧！』那人遂起来，立刻拿起床，当着众人的面走出去了，以致众人大为惊愕，遂光荣天主说：『我们从未见过这样的事！』」这一幕显示耶稣从人最根本的问题：人与天主分离，处理人性的需要（参阅创2）。耶稣要清楚地表示，这才是人痛苦的主要根源。我们没有理由相信病人比其他人的罪更大，但从他我们看到，这人离天主很远，而这正是他痛苦的根源。另一方面，这件事显示，宽赦不只是一种内心的事，它影响整个人，他的身心，同时把他以一个完整人的状况，带回天主光荣的领域内（参阅E.Schweitzer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1967, p. 32f.）。

「照耶稣的看法，他所治愈的病人和他所复活的死人，都不是因为他们的罪而被天主击倒的人，他们都是一个强者的牺牲品，而现在，有一位更强者要从他手中把他们抢回来（参阅谷3:27），那么，在他的奇迹里，耶稣已把创造，初步地带进救恩里，因此，在他的威能



之内的天主之国，也从他的奇迹表现出来。这救恩不只包围人的灵魂，同时也涵盖人的全身甚至整个创造。」(F.Müssner, *Die Wunder Jesu*, Munich, 1967, p.52)既然按照圣经的观点，撒旦对创造的仇视，从自然的灾难中表现出来，我们没有理由把「自然奇迹」从耶稣有关天国的宣讲中抽出来。

因此，耶稣的奇迹与天主之国是密切相连的，奇迹保证了他宣讲天国的动力，反过来，这动力也使奇迹有意义和有目标。

不错，奇迹故事常按照经外类似的故事的模式表达，或者经过解释和选择以适应初期基督徒团体作为印证信仰的需要。耶稣在革乃撒勒湖上步行的故事（谷6:45-56；玛14:22-23；若6:15-21）是一个历史事件的记述，但我们不能很确定这事件是怎么样的。事件的核心可能是当门徒在湖上遇险时，耶稣前来救他们，在拯救的过程中他用了「我是」的短句。这马上显示了他的身分，给门徒留下深刻的印象(Müssner, p65)。耶稣增饼的故事也一样（若6:1-13；玛14:13-21；谷6:34-44；路9:10-17）。毫无疑问，这段叙述使人想起旧约记载的，在沙漠中的玛纳和鹌鹑的故事，但它和耶稣活动的风格是如此配合，我们没有充足的理由怀疑它的正确性。这故事也使人想起最后晚餐。「无论如何，这故事是记述一次真正的进餐，这是一个重要的象征，意指在耶稣一生

中一个特别的时期……作者要藉此告诉我们，耶稣甚至是管理人一切外在需要之主，饥饿也和疾病及死亡一样，不是他不可克服的敌人……耶稣可完全支配客观的情况，虽然群众已饥饿、骚动和开始反叛……无论如何，他所行的这个帮助他们的奇迹，不是一件任何人有权指望或要求的事。」(Schweitzer, p.177)我们知道增饼的事件在马尔谷圣史看来很重要，因为在耶稣步行水面的事件之后，马尔谷批评门徒说：「他们心中越发惊奇，因为他们还不明白关于增饼的事，他们的心还是迟钝的。」(谷6:52)

信仰是一个事件被视为奇迹的基本因素：天主任何启示行动对于人的作用，都是构成启示的因素之一。马尔谷记述：「耶稣从那里起身，来到自己的家乡，门徒也跟了他来。到了安息日，他便开始在会堂里教训人：众人听了，就惊讶说：『他这一切是从那里来的呢？所赐给他的是什么样的智慧？怎么藉他的手行出这样的奇能？这人不就是那个木匠吗？他不是玛利亚的儿子，雅各伯、若瑟、犹达、西满的兄弟吗？他的姊妹不是也都在我们这里吗？』他们便对他起了反感。耶稣对他们说：『先知除了在自己的本乡、本族和本家人外，是没有不受尊敬的。』耶稣在那里不能行什么奇能，只给少数的几个病人覆手，治好了他们。因为他们的无信心而感到诧异」(谷6:1-6)。奇迹的要点是，它是由需要帮

助的人与慈悲的天主接触构成的。但天主并不强迫人，只有当人自由地向天主开放时，天主才在异能的行动中把自己交给别人。不过这样一来，开始萌芽的信仰便可以逐渐发展至圆满。一个没有信仰的人看一个奇迹，他可以肯定事件的事实，但不能接受它是一个奇迹，就是说，他不明白这是天主统治的一个标志。

事件绝不会逼使人相信它是一个奇迹：它可能使人皈依也可能使人心硬。一个最惊人的例子就是耶稣治愈一个被附魔的人，每个在场的人都看见这件事，但耶稣的敌对者却说这是魔鬼的魔术。因此，耶稣的行动，不是这样黑白分明，使人不得不认出天主的国。他以天主的力量而不是以魔王之名驱魔，这只有信仰的眼睛才能看见。在这之后在纳匝肋发生的事显示，耶稣正是因为他所讲的「智慧的话」，所行「奇能」而被拒绝的。同样，从若望福音我们见到拉匝禄的复活导致耶稣被最后拒绝。

如果耶稣的奇迹是天主临在的象征，这也是天主的统治尚未来临的象征：这些奇迹包含末世的意义，是绝对将来不完全的设计，要在耶稣的复活内达到高峰。人对将来的一切计划，都包括在天主的计划之内，不过在天主的计划内达到极点，得到提昇和结出果实。这种动力就是使耶稣的奇迹有意义的动力。如果从剔除神话的观点而把奇迹看作「意义」，或只是从现实的层面解释

它们，或把背后的历史事件取消或看作无关重要的事，这动力就要被完全破坏了。

奇迹是天主在救恩史内采取主动，领导整个创造朝向它最后的完成。奇迹的意义是普遍的，是许诺的实现，是引起希望的动机。奇迹也和整个基督事件一样，它们在过去的事实性，绝对比不上它们对将来的动力重要。

### 注：

1. Cf. K.H.Schelkle, *Wort und Schrift* (Düsseldorf, 1966), pp. 59-75; J.Gewiess, "Die Marienfrage Lk.1:34," in *Biblische Zeitschrift* NF 5, 1961, pp. 221-254; J.Gnilka, "Der Hymnus des Zacharias," in *Bibl. Zeitschrift* NF 6, 1962, pp. 215-238; A.Vögtle, "Die Genealogie Mt. 1:2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte," in *Bibl. Zeitschrift* NF 8, 1964, pp. 45-58, 239-262; NF 9, 1965, pp. 32-49; id., "Das Schicksal des Messiaskindes," in *Bibel und Leben* 6, 1965, pp. 246-279; id., *LThK* VI, 2nd ed., 1961, pp. 162f.; E.Krafft, "Die Vorgeschichten des Lukas: Eine Frage nach ihrer sachgemäßen Interpretation," in *Zeit und Geschichte* [Festschrift R.Bultmann](Tübingen, 1964), pp. 217-223; J.Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, 4th ed. (Regensburg, 1960); W.Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 2nd ed. (Düsseldorf, 1967).

2. See J.Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen, 1964), pp. 119ff.; cf. E.Schweitzer, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen, 1967), pp. 35f.; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 4th ed. (Regensburg, 1964).
3. Schmid, *loc. cit.*, 3rd ed. (Regensburg, 1954), p.457.

## 6

# 耶稣的救赎之言

本书的卷一讨论启示的概念时，讨论过耶稣之言，在上一章处理耶稣救赎性的死亡问题时，也涉及耶稣之言。我们只能从他的言得知他的行动，其实就是带来救恩的行动。他的言本身的救赎动力，把救恩事件和整个启示连起来。不过，以前我们同时讨论耶稣的救赎之言与行动，在这一章，我们要单独讨论他的言，并分析耶稣的言本身的力量。

耶稣的言有两种功能：带来救恩的动力和施予教导。两者都是圣言的一种功能：天主的自我启示的两面。

### 一般的特性

耶稣以他的言建立天主的统治，以他的言赦罪，恢复生命、治病、平息风浪和增饼。他的工作可说是他救赎之

言的实践。耶稣也以他的言，解释他的死亡，就是救赎的行动。

天主在耶稣的行动内，启示祂自己和祂对人的正确解释；因此，天主也在耶稣之言内启示祂自己，同时也给我们有关人的正确解释。这样，当我们聆听耶稣之言时，我们可以说：瞧，这是天主！也可以说：瞧，这是人。耶稣之言最重要的是召叫人走向救恩，也就是走向平安、合一和天主交谈。

耶稣采用了他那个时代的许多语言形式，例如：比喻、教导、范例、语录、警句等。不过最重要的是，他的听众得到的印象是：他的教导具有权威性。

学者常比较耶稣和谷木兰团体的不知名的正义教师。这是在基督之前二世纪中直到公元68年（曾经中断过一个很短的时期），住在死海西北角上的一个遗世而独立的团体。在犹太战争(66-70)初期，他们把他们的图书藏在附近的岩洞里。有人认为正义教师所教导的，是宗徒时代的基督信仰主要的部分，甚至包括圣三的道理。现代一般都认为这观点过于武断而不可信。不过，两者之间的确有些共通点。正义教师声称他们拥有先知的精神，直接从天主那里得到法律的解释，因此，他要他的追随者绝对服从。不过，两人也有根本的不同。正义教师认为自己不过是天主一份启示的解释者，这份启示已经发出，而且已结束，取消礼仪的法规，在他看来

是绝对不可能的。但耶稣却敢宣称，洁净的礼仪在宗教上是没有价值的。尤有胜者，耶稣的「我是」短句或这个句子的阿兰文形式，是他所独有的，根本找不到任何与它平行的句子。

耶稣意识到他至高的权柄，超出法律的全部要求。耶稣不只是一位犹太的经师而已。因此，玛窦笔下的门徒，不称他为先知或辣彼（参阅玛26:25, 49）而尊称他为主（Kyrie, 玛26:22）。玛窦很明显是要强调，耶稣不是犹太人所了解的教师，他是主，而且是神圣的主，因为Kyrios是旧约的希腊文译本中天主的译名。但是，在陌生人眼中，甚至和他交谈但不知道他底细的人看来，耶稣不过是一位教师而已。

## 天主的三个位格的启示

### 研究方法

在耶稣之言内的天主自我启示最重要的内容就是：天主的三个位格。当然，耶稣从来没有说过：「天主存在于三个位格内」，甚至类似的话也不可能出自他的口，因为他的同辈是不能理解的，他们甚至认为这是极端违反严格的一神信仰。旧约的天主自我启示的目的，是要人承认天主是唯一的天主，除祂以外，没有别的神。旧约的天主子民一次又一次面对最大的诱惑也是转投异族的



多神主义。因此，在一神信仰稳固之后，揭示天主的三个位格，必须小心谨慎，而且不能操之过急。不过，在宗徒时代，甚至在耶稣的宣讲以及他的门徒的反省中，这端教义已逐渐取形，因此，以后明确地发展为教会后来的天主圣三信仰，是绝对可能的事。不过，这不是一个直线和逻辑的发展。天主的三个位格是在一个多层的概念和意象世界中，逐渐发展并综合各缕的启示而形成的。当一个广泛的概念出现并朝向将来发展时，必有许多独立的元素会跟着涌现、浮沉、被其他的思想掩盖、再涌现；慢慢地，越来越清晰，最后，预想的架构终于出现。即使新约的作者对耶稣基督有很深入的了解，他们仍然缺少所需的工具，把他们的理解概念化，更没有后来成为圣三教义不可或缺的位格和性体等范畴。他们只能以不充足的语言资料，表达他们所默感到的奥义。在宗徒时代后期，人性的精神动力，结合哲学的辩证思维，在圣神的引导下，达到一神圣三信仰的形式。从表面看来，这并不是一个唯一的可能性，但在反复的信仰宣认之后，也发现这不失为表达天主、基督和圣神的一个适合的形式。

在开始诠释天主圣三的启示之前，让我们首先强调，天主自我启示，不是为了增加我们的知识，而是为了我们的救恩。天主不是为了启示祂的三个位格这端真理本身，而是为了我们；虽然祂为我们而三位一体，只

是因为祂本来就是三位一体的。如果天主是三个位格的，那么，所谓救恩，即人与天主的交谈，其实就是我们分享天主圣三内在的神圣交谈。

如果我们问自己怎样开始探讨这个问题的话，这个道理就更清楚了。我们可以用两种方式进行：一种是分析和系统化的；另一种是救恩的、历史和生命的。就是说，我们可以从教会后期的教导，例如大公会议所颁布的教导开始，逐步反溯，最后回到教义在圣经之内的根源。不过，更符合学术的方式，似乎是从圣经的见证开始，当然不能忽略教会官方的教导，这是教义最后形成的形式。可能，神学会发现，并不能从它所掌握的资料，明确地见到教会训导，是直接从圣经发展而来。那么，教会，即信仰的团体，和教会的训导机构，一定是从其他的途径处理这个问题。

### 奥秘

当新约展望将来而寻求更进一步的发展时，它必定回顾过去（即回顾旧约），同时问：在新约内出现的一切，可否从旧约中找到根源。原则上，我们期望是这样，因为旧约是新约的初步阶段和预备时期。有一点很重要的，那就是，在旧约对天主的见证背后，是一种位格形而上学(personal metaphysics)，这和希腊人所发展的客体形而上学(object metaphysics)是很不同的。就是

说，在旧约，天主显示祂自己是一位有位格的神。祂祝福、判断、行动、召叫；祂走向人、祂接近他们，给他们救恩，这一切都是在绝对自由之下做的。我们前面已指出，天主的位格隐含天主本身某种程度上具有交谈的特性。因为位格或者存有的主体性，可从交谈的角度了解。不过，人若无法接触天主圣三的生命，人就无从理解这位绝对存有(absolute Being)、天主，是具有交谈的特性。我们可以问：到底在天主内只有逻辑的区别还是实相的区别？天主内的交谈成分，是按人独白的类比去了解，还是按两个受造的人之间以「我—你」关系的类比去了解？

我们发现经外三位的说法对我们没有什么帮助，无论是犹太希腊的三位神的思想（斐洛），或是世界大宗教的三位神的思想，都和我们的天主圣三教义不同。在前者，不过是以一个神和受造物之间的中间存有，来解释世界的创造而已。这样，神不必牵涉在世界的机械作用之内。世界大宗教有关三位神的说法，基本上是三种神话，这些神根本就是自然力或自然事件的人格化而已。即使从形而上学分析存有的概念，我们可以得到绝对存有具有交谈特性的结论，天主圣三的生命，对于我们还是完全不可理解的。天主内有三位，不论是以怎样精确的意义或怎样精密的方式去肯定，这「命题」，它对我们来说仍然是一个奥秘。圣三的信条，圣言成了血

肉、天主向其受造物的自我通传，这三者形成基督信仰的奥秘的核心。对此，人的才智最多只能竭尽所能去理解，只希望这样可以消除一些强有力的反对意见而已。

「使命」是一个关键性的概念

「派遣」<sup>①</sup> 是了解新约有关圣三教义的基本概念。「派遣」的意义容后讨论。现在让我们按此字的一般意义讨论圣三的教义。「派遣」是天主朝向人和亲近人的拯救活动。在旧约，天主特别透过祂的圣言，或透过祂的智慧或祂的圣神，派遣先知，例如梅瑟到世上来。

当天主派遣祂自己的儿子进入人类历史，这是新派遣方式。天主亲自临在子内。藉着这次派遣，祂成了人类历史之内的活动主体。如果一切派遣都是天主与人的交谈，那么，在这个派遣祂的儿子的事件里，是按照人与人之间的交谈的模式，建立了天主与人的接触。这样的派遣显示天主与祂所派遣的子之间密切的一致性。另一方面，这也表示他们之间的区别性。当天主派遣的子再度冲破实相中的超越界与内在界之间的隔离，返回天主时，他与天主一同派遣圣神。天主在圣神内，在耶稣基督的复合（光荣升天）和再来之间，临现在人的历史之中。

天主的救援行动，立刻而且特别在这些「使命」的派遣内表现。新约从三个阶段印证这个神圣的派遣活

动。就是说，新约的见证不直接指向本体的圣三，而指向功能的圣三。不过，在这功能的圣三内，本体的圣三也显现出来。如果只从一位天主从三方面启示祂自己这个意义了解派遣所暗示的功能的圣三，这就不能完全掌握派遣的意义了。不错，总是一位天主，常以全心拯救的方式投向世界，但是祂的投入，常与祂内在的区别性协调。因此，旧约所崇尚的唯一天主，派遣祂的儿子，并与儿子一同派遣圣神，在新约就是圣父与祂所生的儿子一同遣发圣神。这些派遣所发生的事，就是彰显绝对存有之内的区分。绝对存有本身，由于它的灵性，根本有一种实质的、根本的交谈性质，所以在它自己之内是有区别的。因此，在派遣的过程中出现的区分，不只是为我们而产生，同时也是存有本身内的区分。这在绝对存有本身之内的区分，成了为我们而有区分。天主透过祂的启示，在圣神之内透过圣子把自己交给人们。

第三、四世纪的神学以「位格」(hypostases)这个概念表达天主三位。通常这个词译为「位格」(person)。不过，我们所指的位格的特性，是一个人的思想和意志。这正是我们不能归于天主的位格之内的东西（里昂和佛罗伦斯大公会议，参阅DS 172, 415, 441, 501, 531, 542, 851, 1330）。按「person」正常的意义讲天主之内的三个「person」，等于说有三个天主。这个词从戴都良和奥思定以及卡帕多细雅教父(Cappado-

cians)一直沿用，但这是一个很危险的词汇。在应用时必须紧记它的类比性，表示这类比之内不同的因素应该特别强调。

我们可以说：在天主内虽有区分，但天主的一致性并不因此而受干扰；而且这区分是三方面的，这是绝对存有的本质。绝对存有不是一组存有，从这里面有三个元素向外伸展，这存有本身之内是有区分的。由于真正的存有是精神的存在，我们暂可构思区分的意念，只要这意念同时隐含着「我与你」的对立和合一。这样一来，天主本质上是「三而一」的。这三而一的性质不是附加的属性。按祂的本质，天主不能不是三而一地生活的。从这观点，我们发现，在经验世界中，无数的三而为一的东西都有了新的意义。它们全部反映绝对存有的本质地三而一的结构。

以后的神学试图解释这区分，这必须从保存天主的一致性了解，并从「关系」了解。关系这一词源自希腊哲学。现在，让我们先看看圣经之内有关圣三的资料。

## 圣经的印证

### 旧约

因为旧约是基督的准备，是将来的影子（格前10：11；迦3：24），我们发现，一方面，旧约隐喻天主的多位

格，不过没有明确的发展，而且旧约子民也不能从这个角度了解这些隐喻；只有在新约的光照下，他们才能明白这些隐喻是指三位一体的天主。

另一方面，在整个旧约的时代，最基本的概念是天主是绝对的奥秘，没有人可见了祂而不死的，不过，天主还是向先祖们显示了祂自己，并在历史的活动与他们接触。这种接触的方式是透过圣言、圣神和智慧。不过这圣言、圣神和智慧是在某些指定的时间，随着天主的拯救力量而来的。照先知的解释，当圣神和智慧再不支配人们，那就是天主遗弃他们的日子了。但是，当祂在仁慈之中再回顾他们时，祂会再派遣充满祂的祂的先知，前来传递祂的言。先知一再许诺将来天主带着拯救的力量临在他们之间，那将超越天主过去一切临在的模式。不过他们不知道这模式的性质。在新约，我们见到天主实现诺言的模式，这诺言是祂藉先知所许下的。祂在人的历史中、在祂的圣子和圣神之内临在。这样一来，不只是圣言、智慧和圣神的单独行动，甚至旧约的全部行动，都显示这是启示天主三位格或多位格的准备。

我们可从新约找到两个印证天主三位一体的方式：耶稣的言和宗徒对他的言行的解释。耶稣所说的，就是天主的启示。不过，宗徒的解释，也有启示的性质，因为他们有关耶稣的解释，是由天主的光照和指导的。宗

徒是启示的接受者，同时也是启示的传送者。

### 对观福音和宗徒大事录有关圣子的记述

新约给耶稣的称号是很重要的，但我们只在此简略提及，留待以后讨论耶稣存有的一节再详细讨论。我们对耶稣的了解离不开我们对圣三的理解；不过为了理解圣三教义的历史发展，我们可在此提示圣经有关耶稣基督的神性的暗示。在很多方面，基督学的发展，与圣三教义的发展是并行的。不过为了解释的秩序，这两条思路的发展，应该分别处理。

耶稣从很特别的意义上了解他自己的天主子的身分。福音有关这一点的资料，主要取自较早期所收集的耶稣语录。从这些语录我们可以看到父与子最显著而且最亲密的关系：「父啊！天地的主宰！我称谢你，因为你将这些事瞒住了智慧和明达的人，而启示给小孩子。是的，父啊！你原来喜欢这样。我父将一切交给了我；除了父外，没有人认识子，除了子和子所愿意启示的人外，也没有人认识父。」（玛11:25-27；路10:21-22）这是历史耶稣有关他自己的讲话，而不是复活后初期教会的宣讲。耶稣知道他拥有整个天主圣神（路4:18）。天主的统治已临在且继续临在他内（玛12:28；路11:20）。他是人们能否获得救恩的关键（谷13:13）。任何人，如果否认他，必定要受审判（玛11:20-24）。他克服了病



苦、死亡和罪。他治病的能力，象征他有能力赦罪（谷2:1-12）。他是法律的正确解释（谷2:23-28; 3:1-6）。当然，从「父」这个字本身和内在的价值而言，它并不确保耶稣与天主的根本关系，但耶稣所描述的他的子身分却可以。他自称拥有完全的力量和权威，他的信徒相信，这力量和权威，只属于天主所有（谷11:27-33; 12:1-12）。这一来，我们不禁要问：耶稣与旧约的唯一天主的关系是怎样的。新约没有直接答覆这个问题。不过却提供了不少资料可以作进一步的发展。

### 对观福音和宗徒大事录有关圣神的说法

全部新约，包括对观福音和宗徒大事录有关圣神的教导，都是以旧约为基础的。宗徒大事录被称为圣神的福音。

在旧约，「神」或「圣神」与「天主」是相等的。这个字意指天主在世上的拯救工作。圣神是天主，是一种神圣的力量。因为这力量藉着带来并保存生命而表现它自己，所以圣神也可被视为存有的原始基础（创1:2; 2:7; 咏104:29f.; 33:6; 约12:10; 34:14f.; 加下7:23）。天主的圣神在历史内强而有力地活动（出3:14-17）。他启发和领导身负天主启示的人们。他光照先知，激励他们宣讲和行动。圣神是结合天主和祂所关心的人们力量。圣神也常被指定为个别信徒圣化的根据。所有在默西亚

国度内的人，将拥有圣神的礼物。因此旧约有关圣神的教训，含有末世的色彩。天主的圣神在旧约中从来不是有位格的。不过，随着时间的进程，这概念愈来愈人格化。新约对于圣神的信仰与旧约不同，特别是根据新约的见证，旧约所期待的末世救恩礼物：圣神，已经以奇妙的方式，倾注于信友身上，而旧约的天主许诺也因此而实现了。

圣神在耶稣的生活与工作中占着重要的地位（玛1:18, 20; 12:18, 28; 谷3:29; 13:11; 路2:26ff.; 10:21等）。对观福音报导耶稣领洗后有圣神降临在这位天主的默西亚仆人身上（谷1:10f. 依11:2f.; 宗10:38）。依照圣经记载的许诺，上主的神临于他身上。在圣神的帮助下，耶稣拆毁了撒旦的统治（玛12:28; 路11:20）。任何人，如果污蔑耶稣的工作是撒旦的工作，他就是亵渎圣神（玛12:31f.; 路12:10）。耶稣的复活是进入圣神的领域。他不只一次答应赐予圣神，例如：「当人押送你们到会堂，到官长及有权柄的人面前时，你们不要思虑怎样申辩，或说什么话，因为在那个时刻，圣神必要教给你们应说的话。」（路12:11f.）他在升天以前答应赐予门徒圣神（宗1:8）。充满圣神的门徒应该在耶路撒冷，在犹太、在撒玛黎雅和远至地极，为主作证。在圣神降临时，其实是圣神被派遣到聚集在耶路撒冷的整个信友团体（宗2:1-5）。从那时起，就是圣神在领导着教会（宗5:3, 9;

16:65.; 21:10f. )。

有意义的是，宗徒大事录记载圣神两种不同的作用。一方面是充满圣神的人奋发的行动，打破一切惯例和推翻所有的期望。另一方面是个人和团体出于爱的冷静和有条理的行为。透过洗礼和覆手传达了圣神。在派遣门徒肩负任务时，圣神负起领导的工作（宗13:2-4）。不止一次，圣神负起特殊的任务（参阅宗7:55; 8:15, 17; 10:19, 44f.; 14:9）。不过，有一个问题是，这样的活动力，是属于圣神的活动还是拟人化的说法，似乎后者比较正确。不过，稍后教会对于圣神位格的解释，是权威地解释对观福音和宗徒大事录所记载这些活动。无论如何，我们应该说，对观福音的章节，打开了这种解释的可能性，儘管这些章节没有明显地教导圣神的位格，但促使这端教义有可能发展。

### 对观福音有关天主三位一体的说法

对观福音有两处明显地提到神圣的三位：耶稣洗礼之后接着的显现，其次是耶稣升天以前郑重地託付宗徒传福音的任务。在耶稣受洗时，父、作为子的耶稣以及最后以鸽子的形象从天上降下的圣神，三位的圣名同时提到了（玛3:13-17; 谷1:9-11; 路3:21f.; 参阅若1:32-34）。不过，不只是三位的称号而已，这里还表达了圣三本体的意义。「子」（天主的）的说法，在旧约和经外的文献

也常可见，这表示人与神之间的一种特别的关系，就是说，有功能的意义。至于圣神，那些章节所描写的圣神的倾注，是旧约预许将在默西亚时期发生的事。不过，我们可以说，这些章节指示圣神更甚于指示天主的功能或职务。这种功能和职务假定了事件本身的情况。耶稣受洗时所发生的事，对于基督徒有范例上的意义。按照耶稣的指示，应该因父、及子、及圣神之名授洗。根据玛窦福音(28:18ff.)，复活的耶稣对门徒说：「天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们授洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看！我同你们天天在一起，直到今世的终结。」因为这段经文是一份早期的洗礼公式，同时也因为，根据宗徒大事录和保录的见证，初期教会以耶稣之名施洗，我们要问：这段经文是来自复活的耶稣自己或按这里面的指示，可追溯到主自己，不过以当时所用的公式表达。如果后者是对的话，在这个授洗的命令中，我们可见到初期教会以洗礼宣示信仰的发展中一个特别的阶段。如果在一段经文中，耶稣被钉前说过的话，经过编辑，以礼仪的格式表达出来，这也不违反「福音的真理」。无论如何，初期团体在圣神降临后普遍而认真地接受洗礼，这表示它深信这样做是实践主委任它的任务，尽管任务的确实字眼现在已无法确定。

至于经文的内容：父、子及圣神，是在洗礼中赋予

的新生命的根源。受洗者与父、子及圣神结合。可见，在此圣三的启示，不是为了天主本身而是为了人的救恩。从段经文，我们可以见到形而上的圣三：父、子及圣神是由「及」字相联。三位都在同一的存有层面上。当然，三者之中第三位语法上的位格造成困难（父、子的位格是阳性而圣神是中性）。不过，既然三者并列，如果第三位也被视为和前二位有同样位格，即使在语法上有困难，也并不违反公式所表达的思想。新约很明显根本不关心语法上的问题。不过，当教会后来赋予圣神与第一、二位同样的位格，这可说是合法地从公式得出来的结论。

### 保禄

保禄的整个神学都有一个圣三的结构。不过，在他的情形来说，这主要也不是为了建立一套圣三的教义，而是为了藉着基督宣讲圣三的使命。在厄弗所书中他这样写：「因为藉着他（基督），我们（犹太人和外邦人）双方在一个圣神内，才得以进到父面前。」（弗2:18）只有透过圣神，我们才能与天主结合，但这结合实在是在圣神之内实现的。在此，圣神在某程度上好像是一个领域或范围，人在此之内生活，并透过基督与天主结合。这实在就是基督徒的存在结构。保禄没有兴趣研究圣三本身，但关心一个为我们的圣三。但这并不表示他

只宣讲一个功能上的圣三。尽管功能的圣三，即天主三位的拯救行动，占据他主要的思想，功能的圣三仍然是表达不可触及的本体圣三的形式。

保祿的书信包含不少章节，我们可以从此而推论本体的圣三，其中有些还是相当清晰的。圣三的复数句式，表示保祿试图以概念表达他一再经验到的一个真实，他的概念尚未完全发展，而且还不能清晰地表达，因为概念发展所需的材料还未得到。因此，我们见到保祿的公式有许多变化和不确定涵义。我们很难把它们有系统地组织起来。这正表示，保祿多么重视一次又一次重新解释他所经验到的实相。他非常热切地呼吁他的听众，按他所宣讲的实相，塑造他们的生活。

以下是表达圣三的章节，我们应该特别留意保祿的表达方式：罗 1:1-7; 5:1-5; 8:3f.; 8:8f.; 8:11; 8:16f.; 8:10-30; 14:17f.; 15:16-19; 15:30; 格前 2:6-16; 6:11; 6:15-20; 12:3-11; 格后 1:21f.; 3:3-6; 3:10-17; 4:13f.; 4:5-8; 12; 13:13; 迦 3:1-5; 3:11-14; 4:6; 5:21-25; 弗 1:3-13; 1:17; 2:22; 3:5-7; 3:14-17; 4:4-6; 4:30-32; 5:18-20; 斐 3:3; 哥 1:6-8; 得前 1:6-8; 4:2-8; 5:18f.; 得后 2:13f. 这些章节中最重要的 是格前 12:3-11 及格后 13:13。

首先，我们处理保祿对于基督的看法，因为这与圣三的问题有关。基督是不可见的天主的肖像（格后 4:4; 哥 1:15）。（参阅希 1:3：他是天主光荣的反映，是天主

本体的真像)「肖像」不单指透过基督反照天主而已。保禄使用这个词的概念包括：外表的形象或透射、不可见的实相、它所参与者。就其出现而言，这其实就是那实相本身。肖像也就是天主的爱子(哥1:13)。在世界尚未有以前，他已存在，他的存有形式属于天主的存有形式。因此，他是天主一如父是天主一样(见保禄在罗马书中所说)。父派遣他、父的儿子到世上来，使他能把我们从罪赎出来，把作天主的儿子的身分带给我们。在他内，天主再次与我们修和，再接受我们作为他的子女(弗2:12-18)。藉着对基督的信仰，我们得以和天主修和并和主耶稣基督修和(得前1:1)。

我们透过信仰了解的基督，存在于光荣的境界中。他在这光荣的境界中作教会的头。第一位亚当是罪和死亡的根源，他却是所有人的生命之源(罗5:12-21)。个人透过与教会共融而与基督共融，并参与基督的光荣内。我们在与基督共融中成为天主的子女，因为基督是天主父自己的儿子，所以他把这儿子身分，惠及我们。一如我们属于基督，基督也属于天主(格前3:22f.)。所有信友归于基督，基督归于天主，这样，天主将是在一切之内的一切，一切在世界的审判之后将达到完成。基督也是整个受造界之首。保禄把七十贤士本的雅威的译名：主(Kyrios)应用在基督身上是有特别的涵义的。耶稣是主(罗10:9)。他也是法官(格前4:4f.)。他是

主，一切都属于他。光荣的基督是使人生活的神（格前15:45）。他不是因为参与天主而属神，而是出于他自己的本性和存有而属神的。因此，他可以成为信徒的生命、德能和智慧（格前1:24）。由于保禄清楚地看到耶稣的人性的软弱，他的谦虚，他服从至死，且死在十字架上（斐2:5-11），以上这所说的一切有关基督的无上权威，就显得特别有意义。

现在让我们看保禄有关圣神的说法。圣神(pneuma)这个字在他的书信中有多层意义，也是他书信中一个主要的概念。他对基督的全部见证，都在圣神的光照和管辖下。我们在此不必讨论保禄提到人灵的章节。凡是以圣神作为天主的章节，都是指天主自己和天主向人传达祂自己、祂的临在，和祂对人转化性的影响。和宗徒大事录一样，不过保禄更完全地描述圣神的两种作用：圣神不平常和特殊的影响，那些受圣神影响的人常以使人震惊的宣讲和声音，表达圣神的效能；另外是圣神在日常生活中的影响，特别是人与人之间的爱护，这是圣神最主要的表达形式。对于圣神的第一种活动，保禄常提醒人不要过分夸大圣神的恩赐，不过他并不完全排斥这些恩赐。他提出一个判断的准则：促进团体的发展和对基督正确的信仰。因为由于过份感情化或热烈的圣神恩赐，可能为团体带来混乱，保禄呼吁格林多基督徒努力争取圣神更好的恩赐。不过，这不但包括肖似基督的信



徒日常生活，同时也包括特别赐予的神恩，当然与一般激烈叫喊不同。例如：一个基督徒在聚会中受圣神驱使情不自禁呼喊天主：「父亲」，是属于这些特殊的神恩。基督徒存在的奥秘，往往从圣神这些特别的恩赐中显示出来。保禄在迦拉达书中说：「为证实你们确实是天主的子女，天主派遣了自己儿子的圣神，到我们心内喊说『阿爸，父啊！』」（迦4:6）同样，在罗马书中我们也读到：「其实你们所领受的圣神，并非使你们作奴隶，以致仍旧恐惧；而是使你们作义子。因此，我们呼喊：『阿爸，父呀！』」（罗8:15），在团体聚会或其他场合中，有些基督徒忽然高叫「父亲」，好像被一种无名的力量控制了，我们可以假定，这是信仰的缩影。这个新的字眼：父，意指神圣的本性以及人际关系，那被神攫取的人直接感受到他与天主之间肯定的关系。因为圣神自己向我们的灵性证明我们是天主的子女（罗8:16）。我们也可以确实地假定，当迦拉达人归化时，圣神的一种特殊神恩，使在场的人突然在信仰中体悟救恩的福音的真理，这连他们自己也惊讶不已（迦3:5; 5:18）。在圣神内，基督的使者受到圣言彻底地感化，圣神是他们改头换面的基础。圣神在建立基督徒团体的工作上，占着极重要的地位，甚至使受洗的人变成一个新人，换上全新的行为模式。信友明显地蒙上圣神。在这方面，保禄保持他作信仰宣言的一贯风格，用命令式的

陈述词：既然基督徒已经领受了圣神，他们就应该按圣神的指导生活。他们应该实现圣神赐给他们的礼物。参与耶稣基督的痛苦，是一个人成为基督奥体的一分子和被这奥体复活的德能，也就是成了圣神的基督，完全地充塞最强烈和最具体的证明。在保禄看来，属于圣神就是获得救恩。不过，这救恩只是属于预备性质的。圣神是保证，获得救恩的第一期付款（罗8:23）。他是将来完全救恩的保证，因此，拥有圣神就有了一种末世的意义。

如果我们问圣神与天主的关系，我们有两个答案。圣神是天主的圣神。他属于天主的存有，并且发自天主，以便把他自己传送给信友，进而重塑和更新他们的存在（格前2:10-14）。透过圣神，天主的爱注入人的心里（罗5:5）。不过，这圣神也称为耶稣基督的圣神（斐1:19）。人与耶稣结合就是由保禄称为圣神的这元素促成的。我们可从人忘形地呼唤「阿爸、父啊」（假定在团体的聚会中）中认识和辨认这位圣神，就是天主派遣的圣神，同时，他也是天主子的圣神。要了解保禄的神学，我们应该记得，他最初学习认识耶稣是从认识耶稣是神，是圣神开始的；他从来不认识在世上行走生活的耶稣这个人。这是在血肉上取了达味后裔的身分的天主子，自死者中复活后进入的新存在形式。耶稣基督进入天主的超越境界后，可以和个别的人及团体，以保禄所

形容的方式接触。在保祿的书信中，「基督的圣神」和「天主的圣神」是可以互换的。「至于你们，你们已不属于肉性，而是属于圣神，只要天主的圣神住在你们内。谁若没有基督的圣神，谁就不属于基督。如果基督在你们内，身体固然因罪恶而死亡，但神魂却赖正义而生活。再者，如果那使耶稣从死者中复活者的圣神住在你们内，那么，那使基督从死者中复活的，也必要藉那住在你们内的圣神，使你们有死的身体复活。」（罗8:9-11）基督派来的圣神，带来决定性的自由。圣神建立了救恩的新秩序，因为圣神领导人进入耶稣基督生命的领域。

如果我们问圣神是否是天主一种没有位格的力量，他是否基本上就是天主自己，或者他是否是一个独立活动的主体？要注意的是，照保祿的见证，圣神居住在我们内，犹如基督居住在我们内一样（罗8:10, 16; 弗3:17）；信者是圣神的宫殿，犹如他们是天主的宫殿一样；他们在圣神内和在基督内成义（格前6:11），在圣神内和在主内受圣化。圣神在人之内呻吟，他也像基督一样，为人转求（罗8:27-34）；他也像子一样，被天主派遣，进入人心（罗8:9-11）。他按他的意愿，分施他的礼物（格前12:4-11）。

虽然以上所举的章节，很清楚表示圣神的人格化，但保祿在其他章节也把其他的力量，例如罪的力量人格

化，罪也居住在人内，决定人的计划、灵感和思想。罪在死亡内为王。死亡本身也对人施暴，尽管它再也不是人之主。此外，我们还可以问：根据保禄，圣神是否是光荣的基督，对于这个问题，保禄不是讲一个三位的天主概念而是动态的天主概念。其实他也说过光荣的耶稣成了圣神。格林多信友似乎对圣神有特别的经验，他们询问有关这奥秘的问题。保禄的答复是：「现在主是圣神」（格后3:17）。复活以后，基督的确是获得了属神和属灵的存在模式。耶稣是最后的亚当，成了使人生活的神（格前15:45）。不过，保禄不可能认为基督与圣神相等，就是主在每一方面都与圣神相等，反过来也一样。保禄常常而且清楚地区别基督与圣神。也许我们可以说，保禄有时从光荣的基督在圣神之内活动的角度，看两者动态的共同点。不过，即使父、基督、圣神三者有别，这并不可推论出三个主体独立地活动。保禄也不曾因为区别了父、子、圣神三者而忽略了父的一致性。反而，父在一定的时候透过基督在圣神之内活动。不过应该特别指出的是，保禄并没有从概念上发展圣三的教义，这教义的概念是在尼西亚大公会议时发展的。

格前12:4-11及格后13:13这些章节和后来发展的教义很相近。在前一段提到圣神、主和天主。「神恩虽有区别，却是同一的圣神所赐；职分虽有区别，却是同一的主所赐；功效虽有区别，却是同一的天主，在一切人身

上行一切事。」在列举了不同的神恩之后，保禄总结：「这一切都是唯一而同一的圣神所行的。随他的心愿，个别分配与人。」

第二段经文是：「愿主耶稣基督的恩宠，和天主的爱情，以及圣神的相通，常与你们众人相偕。」耶稣基督、天主和圣神都提到了。天主与主是两位，这是无可置疑的。第三位与他们并列，这表示分受圣神。这样，「客体属格」(genitive-objective)应用在神体上，而「主体属格」(genitive-subjective)应用在天主和主上。不过，这个分别，并不证明以下的说法是正确的：前二者是后来教义所指的二位，而第三者不过是指一个非位格的实相。参与圣神的生命，确立了基督徒与光荣的主和天主父的关系。可见，在保禄的陈述里，不但证实了三位格，而且证实他们的内在一致性。他们的关系密切，不只是三位并存，而是每一位都在其他两位之内生活，都透过其他两位而活动。

也许我们可以加上罗5:1-5; 15:30f. 以及弗1:13-15。这些章节都是起点，不过，可以发展而自然地达到前两段的形式。

最后，我们应该指出，正是因为对圣神这许多说法，使圣神产生和保持着一种全新的、意外的、压倒性的、颠覆性的意念，这在保禄的书信里，并没有一定的表达方式。宗徒偶然对被圣神所充满的人提出警告，他

不是企图灭绝灵性生命的茂发，而是要确定它在个人之内的正确位置，它与个人的共同存在，他更要排除错误。的确，保禄在信中强调：「不要消灭神恩」（得前 5:19），因为消灭了神恩表示团体离开基督。与圣神沟通没有一定的或独特的形式。圣神的活动是自由和不受限制的。如果我们只从不平常的现象看圣神的工作，这就是片面地缩小保禄有关圣神的教导的范围了。圣神有许多工作是在教会的日常生活中进行的。他的力量，常在任何有需要的时候，支持保禄所领导的团体持续而有活力的工作。在各地表现的圣神的奇迹，加强在各方面受了打击的信徒对信仰的掌握和欣悦，加强信友的信念。保禄和他的团体分享一个旧约所证实的、在保禄团体以前已形成的传统（参阅宗徒大事录有关圣神降临的叙述）。保禄认为，旧约时代所许诺的，已经成为事实了。他认为圣神是从耶稣基督复活到他再来之间的过度时期，典型的救恩力量。按他的观点，如果救恩在某处出现，那必定是因为圣神在那里。圣神完全统治人与天主之间的领域。天主把他赐予人，他转化他们，使他们成为新的，神圣的人。

保禄从人人都可见的、圣神特殊的、非凡礼物找到认识这些圣神恩赐的途径，指出这些产生并促成团体生活的恩赐中，最重要和最持久的就是爱，这是决定和形成团体的伦理生活的基础。

教会有关圣神的教义，并没有超越保祿的范围，只不过更清晰地表达了保祿并非严格地概念化的思想。保祿对于概念，并不特别敏锐，但他非常着重宣讲透过耶稣基督的居间而促成的、不能以概念表达的实体（参阅 O.Kuss, "Der Geist," in *Der Römerbrief*, Regensburg, 1959, pp. 540-595）。

### 若望有关子的说法

在若望的著作里，天主三位的自我启示可说是达到最远的一点了。我们在此要特别指出若望福音的序言。首先，让我们看看 Logos（圣言）这个字。若 1:1:「在起初已有圣言，圣言与天主同在，圣言就是天主。」「在起初」，不是指存在的开始，而指圣言在历史以前的存有。「透过他」，一切得以受造。序言从一开始倾向圣言降生，并闻所未闻地赞美降生的圣言，肯定他在一切受造物之前已在「非血肉生命」的状况下存在。在第一个子句里，他是单独的主词。因此，他本质上和犹太希腊式的智慧不同、也和斐洛的犹太希腊的宗教哲学有关「Logos」的理论不同，更和真知派(Gnosticism)所说的，不断地从神流出和产生出来的创造力不同。正如耶稣有后史，他也有前史。按第二子句所肯定，他与天主有直接的共融。他与父共有的光荣，是基于他与天主的共融生活（若 17:5）。在第三子句里，直接宣称圣

言就是天主。他就是那位与他的存在与生命最密切地共融的天主。在这一句里，「天主」不是一个属类的概念，而是指圣言与天主共同的本性。这是很重要的，因为只有子从父之爱所接受的完全的「天主本性」(God nature)，才可以保证子全备的启示和救赎力量。这样，这一句也是针对圣言在世上的活动、他的生命和他对人的救赎功能而言。他与父所共有的「天主本性」是他救赎力量的基础，因此，「天主」这个字不是表达一种功能，而是一种本性，当然，这本性是为救赎的功能而服务的。

因为全部若望福音的根源都是来自旧约和后期犹太神学，所以圣言的概念，应该追溯到犹太—基督徒思想而不能追溯到真知派。若望的圣言与希腊哲学完全没有关系，希腊哲学寻求对世界和存有一律的解释，而人的实相也可插入其中。特别是在斯多葛派的哲学里，言代表俗世的理性和人的理性道德行为。另一方面，圣言与旧约的天主之言神学的关系却清楚可见。在旧约，天主之言有一种创造力和保存世界的力量，是带来新生命和救恩的力量。耶稣自己发出含有无可比拟的威严之言。任何人聆听并忠诚地接受他的话，他就是聆听天主的话，但并不是因为他宣布言或天主之言，所以他被称为言或圣言，而是他的话有无条件的价值和力量，是因为他「是」那圣言——带来启示和救恩的神圣者。后期犹



太神学喜用「智慧」的概念代替言，不过，他们也没有完全取消言这个字。在犹太的经师思想中，有关法律(Torah)的言论，和若望福音序言中有关圣言的言论很相似。在这一派的思想里，原始的天主之言，经常被解释为法律。

若望的圣言另一个可能的来源是犹太宗教哲学家斐洛。他的「言」的理论，不但是要作纯精神的天主与物质世界的桥梁，同时也用来解释人的灵魂之内活动和意志。他的言的神圣属性是：他有一种宇宙功能，同时他也分担人的救赎。斐洛的神圣的智慧和言是相等的，因此，与圣经的犹太思想和希腊的哲学思想有关，因为他要从旧约的犹太思想世界，打开一条通道，进入希腊世界。我们可以说，他的确打开了一个犹太希腊思想世界，把有关智慧的推想与言联起来。

无论如何，他可能并没有直接影响若望的基督徒的圣言之歌，虽然这首歌是在一个与斐洛相似的知识氛围下产生的，这个氛围，从一开始就有基督徒信仰的特色。两者的分别主要有以下几点：在斐洛，言是天主与受造物之间的中介力量；他的神圣性只是象征式的，斐洛赋予他的救赎功能只包括：言管理世界，特别是智者的灵魂：他不是历史中的一个启示和救恩的运送者，人不必在信仰中服从他。

学者（布特曼）常认为若望的圣言根源于真知派的

神话，但除了一些相似之处（参阅mandean的礼仪和撒罗满的祈祷词），其不同，甚至相反之处是如此多，我们实在不能说它是源于这个神话。这个真知派的古代神话是和宇宙有关的：它解释一个邪恶的物质世界的来源；这基本上是一个二元论。言本身是一个善力，对人有拯救力，人是藉知识而得救的。这里的言是真知(Gnosis)的另一种说法，它向人显示构成人的存有核心的善质，和人的精神我最后的目标和家乡。我们可以推测，若望为了护教的缘故从真知派取过「言」这个字眼，但给它一个完全不同的意义，完全与真知论相反。但是，既然「言」这个字也在旧约和犹太希腊思想中出现，更可能是若望从这个知识环境之下取用这个字。<sup>②</sup>

在若望福音较后的章节里，圣言这个字眼也不用了，更通行的「子」字取代了它。在若望一书和默示录又再见到「圣言」这个词。在默示录中(19:11-13)，若望描写他看见天开了，有一位称为忠信和真实者骑马而来。他要以正义去审判和作战，他的眼睛有如火焰，头上戴着许多冠冕。若望又说，他的名字叫作：「天主的圣言」。这里好像是智慧篇的回响，同时也暗示了圣言的审判的功能（亦参阅默1:18）。

用「子」代替了「圣言」的称号，带出了主自己的位格和他的天主本性；他与父有别同时他也与父共融，这是以全新的形式和意象表现出来的。子比最老的世代

更老，比整个世界更老。他在一切之前已存在（若8:23, 38; 17:5）。他的一切都是来自父（若13:3; 16:15），然而他在一切事上与父合而为一。父在他内，他也在父内（若14:10f.）。他是主和天主。永生就是认识父和父所派遣的耶稣基督（若17:3）。父与子的合一，就是基督徒彼此合一的基础和典型（若14:20）。耶稣的「我是」式的讲话，在若望福音里是耶稣启示天主的高峰。无疑，他笔下的子与父有先验的存在，他赋予子的是一个预测的「天主」，无论天主与子的关系怎样，天主是可以理解的。真知论对于言却不能告诉我们一些什么。一方面，若望宣讲天主的独特性，所有新约著作都强调这一点；但另一方面，他也赋予子神圣性。

### 若望论圣神

若望福音有关圣神的教义是新约之中最成熟的。这当然与作者在他对复活的主的经验光照下，以比其他的圣史更进步的方式，解释历史耶稣有关。作者也和新约其他的作者一样，认为光荣的主和历史耶稣是一致的，这是一个自明的真实，若望比其他圣史更强调这一点。他从旧约和后期犹太思想开始，根据旧约，指出圣神要在历史的末期转化人，使他们能轻易地、完全地实现天主的旨意（则11:19; 36:25ff.; 依44:3）。从伪经和经师文学，我们可知道这思想在耶稣时代特别流行。

若望福音所写的有关圣神的教义，也基于初期的基督信仰本身。耶稣许诺派遣圣神来，这许诺在圣神降临时实现了，同时继续在信友领洗时实现（见宗1:6-8; 2:1-11; 2:38; 8:17f.; 19:6）。

耶稣自己本身是圣神的承受者（若1:32f.）。这就是他全部活动都充满圣神的记印（即充满圣神的特恩）的原因。因此，他的说话就是神，就是生命（若6:63），而真正的崇拜就是在心神和真理中的崇拜——就是说，崇拜是由基督自己建立的。若望的福音，和宗徒大事录一样，证实复活的主将把圣神倾注在那些信徒身上，圣神也将是建立教会的礼物。根据若7:37-39，圣神不会在主受光荣前赐下。他的受光荣和返回父那里必须在派遣圣神之前完成；圣神的前来假定基督的救赎工作已完成。圣神的来临也不表示这是第二个启示，不是接着耶稣启示之后另有新启示；他的工作是使耶稣的工作在他的教会内持续，并领导人越来越深入参与其中。

在分离的前夕，门徒因为预期的艰苦、诱惑和恐吓而灰心丧志，主安慰他们，答应给他们派遣圣神。父和耶稣都是赐予圣神者（若14:16f.）：父会应子的要求并以子的名义派遣圣神。耶稣也说他会从父那里派遣圣神来，或干脆说圣神将要来临（若15:26）。基督答应给他的追随者派遣护慰者到他们之间，这是很重要的许诺。「护慰者」(Paraclete)一词在希腊语是指辩护者、协助

者、辅导者——不是安慰者。

以下取自圣若望福音的经文，是耶稣有关圣神来临的教导：

我也要求父，他必会赐给你们另一位护慰者，使他永远与你们同在，他是世界所不能领受的真理之神，因为世界看不见他，也不认识他；你们却认识他，因为他与你们同在，并在你们内(14:16f.)。我还与你们同在的时候，给你们讲论了这些事；但那护慰者，就是父因我的名所要派遣来的圣神，他必要教训你们一切，也要使你们想起，我对你们所说的一切(14:25f.)。当护慰者，就是我从父那里要给你们派遣的，那发于父的真理之神来到时，他必要为我作证；并且你们也要作证，因为你们从开始就和我在一起(15:26f.)。现在我就往派遣我者那里去，你们中却没有人问我：你往那里去？只因我给你们说了这话，你们就满心忧闷，然而，我将真情告诉你们：我去为你们有益，因为我若不去，护慰者便不会到你们这里来，我若去了，就要派遣他到你们这里来。当他来到时，就要指证世界关于罪恶、正义和审判所犯的错误：关于罪恶，因为他们没有信从

我，关于正义，因为我往父那里去，而你们再见不到我；关于审判，因为这世界的首领已被判断了（16: 5-11）。

在若望一书中，光荣的主是护慰者：「我的孩子们，我给你们写这些事，是为叫你们不犯罪；但是，谁若犯了罪，我们在父那里有正义的耶稣基督作护慰者。他自己就是赎罪祭，赎我们的罪过，不但赎我们的，而且也赎全世界的罪过。」（若一2:1f.）从这段经文我们看到似乎有一位护慰者：基督在天上，而圣神在地上，他在基督的教会内，以协助者、辅导者的身分工作。

在这些章节里，重点不是讲圣神的本性而是他的功能。在教会内，他使耶稣基督的工作开展，并启发人们对这工作的理解。这样一来，他无疑是教会传统的原则，而作为基督徒传统的原则和保障，他能有效地与宗徒的承继者结合。因此，我们可以说，从某种意义上说，圣神有历史，虽然和圣言的不一样。圣言有历史，这是从圣言是耶稣这个人的生存原则而言；圣神有历史是从圣神是基督徒团体之内的传统之原则而言。

圣神和耶稣不同：他是耶稣或父所派遣的，不过，他与主、主与他关系密切。耶稣基督自己临在圣神之内。他必须离门徒而去，但不藉身体的临在与他们共处，他却以另外一种方式，他在圣神内与他们共在，这

表示比他在世上时更开放、更亲近地与他们共在。

因为圣神不断地为基督作证，所以拒绝信仰、拒绝天主施予的救恩，就是一个真正的罪。罪就是拒绝信仰天主的启示和由他而达成的救恩史，同时也是拒绝在教会内宣讲的天主启示：无论是那一种情形都表示人把自己从天主的爱那里切除。圣神透过教会而作的见证，为耶稣和教会辩白并为他们带来胜利，不过也同时对不信者加以判罪。当然，只有信仰能明辨和明认这一点；无信仰者只能从耶稣的死之中看到失败，他为此而欢跃：他们以为耶稣已被除去，因为他们再也见不到他。同样，无信仰者也看不见和不能明认天主，这是他们最坏的判断：他们竟然欺骗自己，还洋洋得意地辩白说天主不存在，因为天主所派来的那一位再也见不到了。这正是无信仰者被判罪的原由。救恩是基于现在和将来对耶稣基督的信仰：任何拒绝接受他的人仍然停留在没有救恩的阶段。

现在，我们来到最后也是最重要的一个问题：在若望的神学里，圣神是一种功能还是有位格者。当然，圣神的功能是首先证实的，但这既不是天主也不是子的活动和表现。这样说并不表示圣神与父和子截然分开，在圣三的教义也没有这种涵义：这种概念是一个很严重的错误。虽然和父与子不同，但圣神与二者关系密切。这就是我们常说的异中的统一。圣神与父的关系和主与父

的相同。在此，派遣的概念特别重要：这大部分是用在耶稣身上（见若3:17; 3:34; 8:42; 10:36）。描述基督的话，也同样用于描述圣神。在此，圣神的位格比在对观福音和保禄的作品中更明显。在此我们可以指出一个纯语文的观点，尽管圣神这个名词在希腊文里是中性的，但它的指示代名词或形容词却用阳性。

## 教义的历史发展

在历史中，有两种力量促使圣经的印证，朝向天主圣三的信仰发展：其一是人精神的内在动力，其二是与非基督徒哲学，特别是新柏拉图主义接触的后果。因为圣经对于天主三位的生活，没有提供一套完整的概念，许多问题都悬而未决。这些问题常藉希腊的思想模式表达。于是有同一个概念，基督徒的意义与希腊哲学的意义不同的情形出现。问题是：如何用希腊思想的概念，表达圣经印证的内容而又不致于改变、减少和增加教义原来的意义，就是说，如何再造希腊思想，使它成为表达基督徒的概念有效的工具。两者的矛盾越尖锐，这些概念的原料就需要更精密的修正。这是一项非常艰巨的工作，因为这似乎会危害旧约启示最重要的一点：一神信仰。难怪要经过几世纪才找出一个可理解的答案，而且在这期间，更是众说纷纭。

「圣三」(Trinity)这个词二世纪的护教者已开始使



用（安提约基雅的圣德菲用trias，北非的戴都良用trinitas）。总的来说，我们发现对圣三的信仰可见于：领洗礼仪（十二宗徒训言7；儒斯定，第一护教书61；宜仁，驳斥异端Ⅲ，17, 1；戴都良，论洗礼，13；奥力振，罗马书评注，5, 8；西彼连，书信73, 18）、宗徒信经，第二、三世纪的信友宣信经文。在谭马杜（Gregory Thaumaturgus，约卒于270年）的私人宣信经文里也清楚地表达了对圣三的信仰。另外，在早期的光荣颂也清楚地列出天主圣三的称号。应该指出的是，在上述的陈述里，救恩历史的圣三概念和形而上的圣三概念是不分开的。

最近的研究结果显示，派遣或使命的概念是澄清圣三教义的出发点。首先，这概念引出了附属论(subordinationism)：被派遣者附属于派遣者之下。好几处圣经章节，例如，「父比我大」（若14:28）似乎是指向这个方向的。在解释旧约的神显时，似乎也有这个倾向，通常都是圣言显现，父是隐蔽的，但圣言变成可见的，唯独他显示自己，所以他是不可见的天主和可见的世界之间的媒介。通常说圣言由父带出，因此他可创造世界。在这些概念里，我们可见到希腊哲学的影响。有一个很长的时期（直到三世纪），神学很难清楚地分别派遣圣言——他的世界和救赎功能——和他的出生，他永恒的、神圣的根源。圣经的派遣概念可能包含的意义，在

斯多葛派（Stoic）哲学，特别是在他们的流出和返回的概念影响之下，特别受重视，当然在斯多葛派哲学中，流出和返回的主体是Logos（言），而Logos是从泛神论的角度了解的。这种附属论的倾向，在所有的教父和二、三世纪的作者中都可以见到，例如：儒斯定、亚瑟纳哥拉斯、圣德菲、戴都良、依玻理、诺华丹、奥力振、欧瑟比。这几乎是无可避免的。我们应该把在这些神学家的神学内发现的附属论，看作调和一神信仰与耶稣基督的真正天主子身分，第一个不成功的尝试。神学家越来越倾向于解释派遣是表达天主内在的形而上结构的方式。我们必须把他们的真诚和他们的解答不完善之处分开。

这种移向天主的内在领域的结果，使单一性和三分的矛盾越来越明显。可见后来从这个方向所作的一连串的努力，结果都发展成异端而被排斥，这是必然的后果。这都是企图从理性上简化问题的做法——一时倾向三者有别的三分性，一时倾向单一性，另一时又否定三位的平等性。无论如何，每一种尝试都显示神学家真正关心这个问题，只不过每次都失败在不能辩证地看问题和偏执一面的毛病。

与基督徒的启示和信仰最基本的一神信仰相反的理论，我们统称为一位一体论(monarchianism)这包括动态的一位一体论(dynamic monarchianism，艾俾欧

尼)和形态的一位一体论(modalist monarchianism, 萨柏流说或圣父受难说)。第一种说法主要是由三世纪撒莫沙达的保禄所提倡的。他认为父是唯一的神,基督是人,唯一的神以一种特别的方式,住在他内。类似的说法也出现在十六世纪索青派(Socinians)的学说里。第二种:形态的一位一体论(这个名称源于十七世纪,特别是在斯宾诺沙的哲学中)认为天主,从祂持续的隐蔽性而言,祂是父,从祂已成为人而言,祂是子,从祂在救赎人而言,祂是圣神。萨柏流(Sabellius, 三世纪)认为父、子、圣神都不是唯一神的真正存在方式,只不过是神启示祂自己的三种形态(modi),是唯一神的三种功能。照这些概念,受苦的是父自己,因此,这种倾向有时也被嘲弄地称为圣父受难说(创始者尼杜)。这一派认为,天主只是为我们而成为三位,但这不是祂的本性。同样,康德也认为基督徒的圣三教义是象征天主的力量、智慧和善的说法。在基督教方面,薛理马赫对于解决圣三信仰的问题,也作过不少努力。

第二个危险是夸大了三者的分别,这在亚略的附属论达到极端。这种偏差的由来可能是这端教义所包含的真正暧昧之处,或者由于犹太的天使概念,或者新柏拉图的「单一」概念所致。亚略派不只在理论上超越当时的附属概念,在意向上亦如此。教父们要教导三位的平等性,但没有适当材料可用来解释这端教义;但是,亚

略派却不同，他们特意发明一种学说，可惜他们的解释却不成功。亚略说天主为了创造世界而带出子，而祂自己也因此而成为父。子是一个受造物，因为他是从无而受造的，当然，他与其他的一切受造物不同。他也可称为天主，不过只从道德的意义上说，只就他可参与天主的性体和生活而言。亚略的追随者后来分成严格的亚略派，本质非同派(Anomoeians)和本质相似派(Homoioussians)三个流派。他们借用尼西亚大公会议的某些词汇（他们在该次会议中被禁）加上新柏拉图派三个本质的独立体(hypostases)的概念，他们也讲严格的天主单一性和某种形式的三种至高原则，以及这三者透过佔有或流出的交互关系；不过，三派都在不同程度上排斥三位的平等性。

尼西亚大公会议（见DS 125）在325年召开，会议界定子是由父所生，由父的性体而来，是与父是同一性体(homoousios)。会议所颁布的信经首次宣信圣子是真天主，由圣父所生而非圣父所造。信经的第二部分驳斥亚略主要的学说，例如：圣子是在时间内从无而创造的，或说从另一种与父不同的独立体(hypostasis)或性体(ousia)所造，圣子是可变的，等等。会议用了「同性同体」(homoousios)以表达正确的信仰，这是借自真知论(Gnosticism，旧译诺斯底派)的字眼。同时，尽管会议特别强调圣三教义的形而上的层面，但也同样带出

了这端教义的功能性，称父为「全能者」和「一切有形无形的创造者」，说万物是藉着子而造成的，他为了我们人类，并为了我们的得救，受难，死、第三日从死者中复活、他还要再来，审判生者、死者。尼西亚大公会议的教义在这一点上，与归于亚达纳名下的信经从纯存在的角度出发的圣三教义不同。

第四、五世纪是致力于争取教会接受大公会议教义时期。首先是父与子的关系受到严厉的考验，而圣神与父、子的关系，却还无暇顾及，但到了360年，圣神也牵涉在同性同体的讨论之中，就是说，也用性体相同或性体一致来讲圣神。这主要是卡帕多细雅的教父（纳西安额我略、尼沙额我略和巴西略）与亚达纳之间的争执。亚达纳与狄迪模是一套圣神学的创始人。他们的学说更为381年君士坦丁堡大公会议铺了路(DS 150)。早期西方教会有关圣三的讨论在奥思定的神学中可说达到顶点(*De Trinitate*)。

围绕着尼西亚大公会议的争论中，我们可以见到两个不同的概念，即所谓希腊概念和亚历山大里亚—拉丁概念。从某种程度说，这两个不同的圣三概念，也可称为「救恩—历史」的圣三概念和「形而上」的圣三概念。当然，两者的分别不应夸大，但的确是有分别的。在东方的卡帕多细雅教父和西方的安博的概念中，「位格」的概念，特别是父的位格，同样占着极重要的位

置。在亚历山大里亚—拉丁的亚达纳和奥思定及其承继者和追随者的学说中，一个性体的概念特别重要。无疑，新柏拉图的「单一」概念对他们的影响是相当大的。所谓希腊概念的诱惑常是倾向附属说；而拉丁概念的诱惑却是倾向萨柏流主义。不过，通常也不过是诱惑而已。在第一个概念里，天主的一体性有被忽略的危险，而在第二个概念中，三个的位格会被忽略。除了在亚历山大里亚之外，四世纪的希腊神学比较倾向于认为三位格的合一性来自父；这是新约的普遍概念的延续。卡帕多细雅教父们为了解释三位平等的思想而引进关系的概念，这其实是亚略派最先用的概念。照这种说法，「父」与「子」代表关系，同样的概念也可应用在圣神上。奥思定在他的圣三神学中也采用了关系的概念，不过，他没有用这个字眼。在西方的系统神学里，除了少数的例外，「亚历山大里亚—奥思定」的圣三概念得到普遍得接纳。结果是，圣三信仰对于整个神学思想的影响并不大。但是，在信仰的实践上，特别是罗马礼仪，反而是「圣经的希腊」概念一直盛行，这由「透过基督在圣神内达到圣父」这条公式可见。

在此我们可以看到这些专有名词所造成的困难。要经过一个很长的时期，神学家才能同意那些字可以表达天主实相之内的一体性和三位性。薄天诺(Plotinus)称神界中理型和他的主要的流出物为「hypostases」(独

立体)。prosopon (意指面具或角色) 这个字, 由于形态论(modalism)、卡帕多细雅教父和安提约基雅神学家的影响, 在四世纪一直到加采东大公会议之后, 越来越受重视; 但是到六世纪时就失势了。奥力振称天主三位为: 「hypostases」。按他的意思, 三位是由于ousia (完整的性体) 的相似, 其实是相同而结合。在拉丁神学里, 「three hypostases」被译成tres substantiae (三独立体) 和tres personae (三位格)。后者是由戴都良构思的, 也为当时的神学家采用。这些词的含糊性从亚略也讲「第一」或「第三」神圣独立体(divine hypostases)一事可见, 但他是按照新柏拉图的阶次(即单一、理型、世界、精神体或宇宙灵魂)的意义而采用这个词的。因此, 尼西亚大公会议禁止「three hypostases」(三独立体)的概念。大公会议强调在天主内只有一个hypostasis, 就是说只有一个独立体和一个实相。大公会议所用的hypostasis和ousia的意义是相同的。直到差不多一代之后, hypostasis又再被人提出来, 不过这次没有新柏拉图—亚略所讲的在天主内的阶次和分别的意思。例如prosopon这个字也一样, 这次是用来表示三「位」在同一的神性性体内。其余的词汇, 例如:homoousios (同一性体), 首先由撒莫沙达的保禄所用, 在尼西亚大公会议中成了正统的口号, 但在之前, 在268年召开的安提约基雅主教会议中, 这种说法

曾被指责为萨柏流的形态论而被排斥。圣巴西略(Basil the Great)提出一个当时已经流行的公式：*mia ousia-treis hypostaseis*（一性体，三位格，*one substance, three hypostases*，但不是*three prosopa*）。这公式一直流行，到380年间，*three hypostases*或*three prosopa*的说法，正式得到教会的同意(DS 421)。在东方，是由拜占庭的圣雷翁修(Leontius of Byzantium)首先把这端教义澄清。在拉丁神学圈子里，奥思定承继戴都良在语言上的创见，有一个很长的时期都在这些词汇的难题上打转，最后他终于说：「一性体三位格」(*una essentia-tres personae*)是惯列的说法。不过在拉丁神学以后的发展中，以*persona*表示三个神圣的主位，而以*essentia*或*substantia*或*natura*表示一个天主性体，已经成了普遍的习惯。当然，最重要的是，我们不要忘记，这些词汇类比的性质。

奥思定从形而上学和心理学的角度解释圣三的教义，这使他无限地扩大了教义的范围和超越了只集中一个性体的看法，形成了他的圣三教义的特色。无疑，在西方，他是受了新柏拉图思想的影响。他从人的灵性生活——只例举其中最重要的三元：明悟(*mens*)、知识(*notitia*)、爱(*amor*)；记忆(*memoria*)、智力(*intelligentia*)、意志(*voluntas*)——中看到圣三神圣生活的反映。他这种解释，使这个概念动态或静态的形式



(即有关词汇或表达的问题)，甚至它的物质方面(即这个取向的内容)，都是有价值的。奥思定在选用类上，显示他深受薄天诺的启发。但是，新柏拉图哲学家韦陀里的三元：存在、生活、理解(esse、vivere、intelligere)对他却没有影响。按照奥思定，天主内在的「生育」和「嘘气」的过程，应该看作认识和爱的精神过程。他这种说法，在神学上永远不会被淘汰。在中世纪，多玛斯亚奎纳对此作了极大限度的发展，文德也发展了一部分。

奥思定确定了圣神由父与子发出(procession)，就如从一个起始点(principle)发出一样。希腊与西方观点之不同，其实在表达方式上更甚于在内容上。在希腊的教义里，整个概念的范围，很明显，是子从父接受祂的嘘气(spiration)的活动。但是，嘘气起源之单一性却不明显。在奥思定的概念里，单一性是明显的，但子从父那里接受嘘气的活动却是隐蔽的，虽然奥氏毫不含糊地肯定有这回事。这就支持另一个肯定：圣神从父和子发出，但主要地(principaliter)源于父的说法。基本上说，在奥思定的教义里，同等和从属的说法是协调的。

要了解奥思定有关圣三的教义，一定不能忽视一件事，就是他把形而上的概念，与救恩史的思想，密切地结合起来。在他有关圣三的巨著中，他不断在新柏拉图主义的形而上学的影响，与圣经的救恩—历史的影响之

间挣扎。可以说，在他的思想中，救恩—历史的观点，包含形而上的观点在它自己之内，但反过来却不可能。奥恩定承认新柏拉图主义者（薄天诺）对Logos有相当高超的知识，对于圣神，也有某神程度的认识，但他指出，他们不承认天主降生成人的事实，就是说，他们不接受救恩历史的元素。

波厄底西(Boethius)从纯形而上的态度描述天主圣三，但他一点也不涉及奥恩定的形而上学，波厄底西有关位格的定义，对中世纪的影响深远。他这个定义与基督学的问题相连，但在圣三的教义中有一定的作用。这个定义是：「位格是具有理性的独立体(Persona est rationalis naturae individua substantia)。当然，这个定义是不充足的，因为没有任何使用的概念所包含的成分，是不需要修订的。在十二世纪，圣维克多的利哲(Richard of St.Victor)对波厄底西的定义，提出修订如下：「位格是一个具有理性本质而又不能通传的存有」(intellectualis essentiae incommunicabilis existentia)。波厄底西运用亚里士多德的关系概念，比奥恩定更有系统，因此更有渗透力。在他的关系概念里，一切尚在萌芽中，到了多玛斯亚奎纳就完全发展了。他把关系看作一种特别类型的依附体。物体的in esse (being-in, 内存有)决定物体的性质，是一种依附体，而adesse (being-to, 向存有)则决定这种依附体

是什么。在圣三的位格来说，三者的「内存有」与天主的性体相同，因为在天主内是没有依附体的。至于「向存有」这种关系与天主的性体是有分别的，因此可以形成一个位格。奥思定与波厄底西的圣三教义启发了中世纪的神学。在十二世纪，有关天主的教义从圣三的教义分离出来（直到不久以前仍然如此），神学这才逐渐脱离波厄底西的概念。

圣三的教义进入十三世纪最后系统化的阶段之前，在十二世纪还有一个很独特尝试，这我们从奥思定的思想中，也可找到一些蛛丝马迹。这种说法是由圣维克多的利哲提出来的。他了解父和子是爱者(diligens)和被爱者(dilectus)、而圣神是被共爱者(condilectus)。这共爱(condilectio)，他特别指出，是无我的爱。他（还有其他人）也相信他可为圣三提出「必须」性的论据。不过这「必须」是应该从「有条件」的意义上了解，这论据具有一种内在的「必须」性，但对我们来说，我们必须先接受启示才能看出来。尤其是他企图借助于新柏拉图哲学的概念，从至善的概念推演出圣三的教义。利哲有关圣三的教义，对于十三世纪的方济会神学有相当大的影响，但其后就差不多全被人遗忘了。

基柏(Gilbert de la Porrée, +1154)有关圣三的概念在十二世纪颇受欢迎，他被指责主张天主与神性(deus-deitas)有别，三个位格与其属性（例如父与父性）也

有真正的区别。不过，他所作的这些区别，不是基于实质的分别，而是基于语言学的逻辑分别。也许他虽然因此被指责和被调查，他的学说最后并没有被判为异端。

费雷的若雅金(Joachim of Fiore, +1202)从天主圣三的生活之内，分别救恩的三个时期：基督之前的父的时期，即法律与血肉的时期，已婚者与平信徒阶段；子、基督徒的时期，即神职人员的阶段；最后的圣神和隐修士的时期。第四届拉特朗大公会议贬斥了他的理论，认为他的说法，在某种程度上是在天主内看到集体和类同的统一性(DS 803)。

十三世纪更进一步发展圣三的教义，主要是道明会和方济会的工作，而且是更受所谓希腊概念和新柏拉图思想所影响；至于由多玛斯亚奎纳发展的，则多在奥思定和亚里士多德的影响之下，不过也不是没有新柏拉图思想的影响。多玛斯代表奥思定和波厄底西的综合。不过，波厄底西对于多玛斯的圣三论似乎更重要。十三世纪的讨论集中于三位组成的基础，究竟这是一位根源于其他两位而来，而其中包含一种关系，还是它本身就是关系，这关系是由它的根源而来？文德接受第一种说法，多玛斯接受第二种说法。圣神从父与子发出，就像从一个起源发出一样，在中世纪，在西方这种说法可说已确定了。与此说相反的，是九世纪以来东方教会所提出的讲法。认为圣神只从父发出，第二届里昂大公会议

(1274年)宣布圣神由父及子所共发(DS 850; 亦参阅DS 188, 527, 1300, 1330f.; 特别是1800)。

以下接着而来的世纪,更精细(往往到极端的程度)修订十三世纪,特别是由多玛斯发展的圣三形而上学概念。在这方面,莫多则(Diego Ruiz Montoja, 1562-1632)的成就功不可没。他从纯形而上学的角度处理圣三的问题,完全没有涉及教恩史。

由奥思定和波厄底西发展的对天主圣三的解释,面临一个宗教上的困难。照他们的解释,同一的性体特别明显而位格却隐蔽,现在问题是,宗教行动应该指向谁呢?当然按照他们的解释是指向同一的性体。但是,性体这个词,可以解作附属于一个人或一个自立体。希腊概念就没有这种宗教上的困难。但是它在有关天主的一致性有困难,这是属于神学上的难题。如果拉丁概念代表推理严密的成就,它在成就宗教信仰上却是一种损失。如果希腊概念在结合宗教信仰上获得成果,它在推理上却达不到拉丁概念的高度。

## 教会官方的训导

教会按照圣经的见证和宗徒后期的信仰发展,阐释以下的训导,其中有些是信理,另一些是与信理在或大或小的程度上有关的信仰表达。两者的区别不容易界定,但这对于信仰生活并不重要;因此也无须按照它们的安全

程度而详细计算这些教会训导的成份。基于圣三信仰对于基督宗教的重大意义和人的思想在接触它所遭遇的种种困难，我们可以明白，为什么教会一再证实它对天主圣三的信仰，同时比较与这信仰相反的解释。以下的信理言论应该谨记于心：宗徒信经(DS 6-63)；教宗狄尼修的教义宣言(DS 112)；尼西亚信经(325 A.D., DS 125)；374年的厄弗所信经(DS 44)；尼西亚——君士坦丁堡信经(DS 150)；陀里多第十一届主教会议的信经(675 A.D., DS 926)；拉特朗第四届大公会议(1215, DS 800)；里昂第二届大公会议(DS 852)；佛罗伦斯大公会议(DS 1337)；攻斥「天主一位而非三位」的邪说(1555, DS 1880)；1794年教宗碧岳六世拒绝某些词汇(DS 2697)；1857年指责龚德(Anton Günther)有关圣三的错误讲法(DS 2828)；教宗碧岳十二世「论圣神居住于人之内」(DS 3814)。

根据这些文献以及其他有关的文献，圣三的教义是基本和当信的内容，大致可以这样说：单一的天主存在并生活在三位内。三位有真正的分别，但与神圣的性体、神圣的本体相同。天主的单一性是基于神圣的性体(divine nature)的单一性。为了这单一性，我们可以说单一的天主以父、子、和圣神而存在。这样四位的说法是绝对不可能的。不过，为了维持三位的真正分别，我们必须接受在神圣的性体与三位之间，有潜在的或形式

的分别。圣父是没有来源的。圣子生于圣父神圣的本质。圣神不是生出而是嘘气。他是由圣父和圣子，一致的嘘气，犹如从一个原则发出。由于这神圣的出生，在天主内有构成三位的关系以及位格的特质，同时这也是使三位有别的标志。这种位格结构关系就是父性、子性和被发性。三位由于他们彼此的关系，是以最密切的方式在彼此之内。因此说：在天主内，除了关系的对立外，一切都是一致的。像天主的性体一样，除了一位生出另一位之外，三位的每一个活动都是共同的。从他们向外的活动而言，他们是一个有效的原则。不过，天主的活动应该分为产生因(*causa efficiens*)和形式因(*causa formalis*)。

教会的教义，就是发展圣经和解释圣经的传统所证实的一切。教会所教导的形而上的三位格，圣经不但证实它出现在救恩史内，而且更证实它是救恩史的天主圣三，就是说，是天主救恩的三重活动。不过，在历史内的天主圣三就是形而上的天主圣三的启示。因此，在教会的各端信经内，救恩史的天主圣三从未被忽略，反而是信仰印证的要点，尤其以教会礼仪权威的宗徒信经和尼西亚——君士坦丁堡信经为然。

## 神学的阐释

在这一部分里，我们主要讨论：一位如何源于另一位或

两位，三位之间的关系，他们与世界的关系（从这个特别的意义讲派遣）。

### 发生(Processions)

我们既不可以静态地理解父、子和圣神，而说这是一个神圣的性体向外表达。也不可说这是神圣的发展（无论是从下而上或从上至下）过程的结果。天主与祂所创造的世界不同之处正在于此。世界代表一个单独的大发展过程，可说是天主使它自己造自己。要了解神圣的生产和发生，有两件事是不可忘记的：这并不是在时间之内发生的，没有一个「以前」和一个「以后」，也没有被动的意思；是永恒的活动，没有较前或较后，是不断在发生，然而也同时已达到和不断达到目标。一位出自另一位，这个生的事实与生的活动本身是相同的。如果单独的「位」不是神圣的性体向外表达，性体的非受造性和无止的丰盈性，仍是一位出自另一位的基础。用经院学派的词汇，神圣的性体因此可称为（事件发生的）凭藉原理(Principium quo)，而各位格则称为（事件发生的）主体的原理(Principium quod)。圣子生于圣父，就是说，第二位生于第一位，圣经以「生」来描述，但圣经没有用特别的字眼描述第三位的出生。神学肯定每一个位格与神圣的性体是同一的，所以，对于圣子可以说「性体出自性体」，「光明出自光明」，「智慧出自智



慧」，「天主出自天主」，「真天主出自真天主」。根据圣经和教会的教导，第一位神圣者和其他两位的根源。祂被称为父，因为祂生第二位神圣者。这生的活动内包含「父」所象征的最圆满的意义和真实性，所有世上的父性，都是天主永恒的父性的反映。在教父时代，第一位神圣者的特色，是以非受生 *agennetos* 表示。这个字的涵意很模糊，它可以指非受造或非受生，因此，带来了不少困难。最后的解决是大定都同意 *agennetos* 中的两个「n」表示「非受生」而 *agenetos* 中的单一个「n」表示「非受造」。希腊教父按亚里士多德的一个概念，从父是「非受生」的事实，看到祂就是祂的「生」活动的基础。在拉丁神学中（见 Hilary of Poitiers），*agennetos* 被译成：*ingenitus*。奥思定认为这个字有否定父是源于其他两位格之一的涵意（这是关系的负面概念）。在中古神学里，特别是十二世纪的几位神学家和十三世纪的方济会神学家，他们承继希腊教父的思想，强调父的「非受生」是祂生的活动 (*inascibilitas*) 的基础。因此，文德讲父的「第一性」 (*primitas*)。这思想在新柏拉图的公式：「善有扩散自己的本性」 (*bonum est diffusivum sui*，见于 Pseudo-Dionysius the Areopagite) 中隐可见，藉亚里士多德的原则，这概念更推进一步，以它作为在一系列之中的第一个环结及整个系列的基础 (*principium quia pri-*

mum)。

根据教会的教导，圣神由圣父、圣子所共发，是一个嘘气的的过程(*una spiratione*)，出自同一个基础。这种关系，可从圣经中见到。根据若15:26，圣神是「发于父」的。不过圣神也称为「耶稣的神」(宗16:7)和「基督的圣神」(罗8:9；斐1:19)。按照若望福音的教导，圣神与子的关系，和子与父的关系一样(若6:46；7:16；8:26, 38；12:49；15:26；16:3；17:3f.；18:37)。子为父作证，圣神为子作证。子讲述从父听来的一切，圣神讲述从子听来的一切。父派遣子，子派遣圣神(若16:13-15)。在若15:26提到圣神发于父，这一句不能孤立地了解，正如上引的若望的其他章节所显示的一样。它的意思是：子所有的一切，皆来自父，圣神的遣发也一样。

在尼西亚时期以前，教父们没有详细解释有关启示圣神的资料，因为他们的全部注意力都集中在讨论圣子的问题。他们只是重复圣经有关圣神的说法。从资料上说(或者也可说从形式上说)，圣神发于子的教义，可见于亚历山大里亚神学。例如，奥力振说圣神的存在来自圣子。亚达纳也有类似的公式。他从来没有直接说圣神发于子。不过，如果他不深信圣神也从圣子发出，他所说有关圣神在圣子之内发生就不可理解了(参阅第三次驳斥亚略的讲话，No.24；同样，致Serapion的第三封信，No.1)卡帕多细雅教父的说法也一样。巴西略

说圣神透过圣子发于父。他反对欧诺美 (Eunomius, 约死于392-395之间) 所说的: 圣父是圣神唯一的根源。他认为圣子所有的一切是与圣父共有的, 在圣经里, 圣神不只被称为父的圣神, 也被称为子的圣神 (见: *Contra Eunomium* 2, 34; 3, 1; *De spiritu sancto* 18, 45)。尼沙的圣额我略也有相同的观点 (参阅Rouet de Journal, *Enchiridion Patristicum*, 1037 f.)。和巴西略一样, 额我略认为圣神直接发于圣子而间接发于圣父。爱比法 (Epiphanius) 在他的著作: *Ancoratus* 中用了: 「圣神发于圣父与圣子的性体」, 「或发自圣父和发自圣子」这样的公式。在西方的神学里, 戴都良 (参阅*Adv. Praxean*, 4) 肯定圣神藉着圣子源于父。波阿迪艾的依拉利 (参阅*De trinitate*, 2, 29) 说圣父和圣子是圣神存在的基础。到奥思定, 西方的教义有清楚的发展。他说圣神发于两者 (ab utroque) 不过他并没有明显地用由圣父「及由圣子」共发 (filioque) 这样的字眼。这词似乎源于西班牙。在奥思定的神学里, 当他偶然说圣父首先 (principaliter) 呼出圣神, 我们可以看到拉丁与希腊概念有某种程度的综合。希腊的解释比拉丁的更强调圣子整个位格存有, 包括圣神在他位格内的发出, 都来自圣父。在拉丁的概念里, 主要的概念是父与子在一次活动中生圣神, 不过, 并没有排斥在这次活动中, 圣神发生的活动是来自圣父的。

从教会的正式训导而言，圣神发于圣父和圣子，是在第二届里昂大公会议(DS 850)和佛罗伦斯大公会议(DS 1300ff.)宣布的。教宗良三世说圣神发于圣子，这是应该宣讲的，但把这条公式插入信经内是多余的。不过，「及由圣子」(filioque)的公式可能是由教宗本笃八世在1013年应罗马皇帝亨利二世的要求而加入信经中。希腊宗主教霍杜思(Photius, +1078)以「圣神只发于父」作为希腊教会的首要信理，这样一来，无形中为东方教会脱离罗马提供了一个信理的基础，其实分离最主要的原因是基于教会的政治。值得注意的是，教宗本笃十四世在1742年发表的诏书(the Bull *Etsi pastoralis*)中提到：「即使希腊人同样也必须信仰圣神发于圣子，他们也没有责任在信经中宣示这信念。」

如要更深入了解神圣内在生活的发生(processes)，我们应该用适合绝对存有的方式来解释。我们前面已指出，最高形式的存有是灵性（或精神）的存有，但这种精神不是以外加的形式，作为存有的一种特别的性质，而是存有本身，它最高和最确实的形式就是灵性的存有，是由认知和意志的活动表现它自己的。我们也说过，返回自己的力量是衡量这存有的标准。它有自我反照的本性。我们也可以说它是自立的(self-possession)，但这不是一种固定的状态，而是不断地拥有自己，不断地确立自己。

现在让我们讨论位格。位格的概念和以上所说的有关。位格的概念，不是在希腊思想而是在圣经找到它的根源。圣经按人的本性去描写人。从某种意义上说，人有绝对的价值。他是天主交谈的对象，天主是如此无条件地要人成为祂交谈的对象，以致祂自己成为人，不过祂一直仍然是天主。因此，我们可以明白，为什么在初期基督徒反省天主三位的生活和耶稣基督的结构时，有关位格的问题会出现。即使我们已讨论过位格的概念，但是这个问题仍然应该再深入探讨。首先，因为这个问题本身有这个需要，但也是因为现代很重视从人学和存在的角度看位格的问题，特别是现代的所谓位格主义(personalism)。波厄底西有关位格的定义，离不开希腊思想的框框，而且与物体和本质有关。他这个定义不但不能用来解释天主的三位格；因为这定义有包含三位神体，就是三位神圣的个体的危险，而且照波厄底西对位格所下的定义，我们也不能讲在天主内的三位。不过，我们可以把这个定义扩大，使它摆脱这个危险性，同时把它从静态变成动态。这包括两个元素的综合，一方面是普通的精神性，向世界开放，同时向着整个世界伸展；另一方面，这开放性在一个具体的主体内具有个别的和不可替代的实现性。照这种说法，中世纪神学家，特别是圣维克多的利哲、大雅博、多玛斯亚奎纳和方济会神学家，例如董思高，他们有关位格的解释，是承继

波厄底西的说法多于改正他的定义。其实，中世纪的神学家相信，为了神学的缘故，他们必须批评波厄底西。圣维克多的利哲有关位格的定义是：位格是一个具有理性本质而又不能通传的存有（*intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*）根据他，位格是按照独一无二的理性存在模式而存在的自立存有（*existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*）。他相信这个定义，不只可应用于人，同时也可应用于天使和天主。多玛斯亚奎纳也以同样的方式谈论「不能通传的自立体」（*incommunicabilis subsistentia*），照他看来，位格的概念，不属本质或本性，而属于本质的自立体（*ad essentiam sive naturam, sed ad subsistentiam essentiae*）。多玛斯认为整个存有的开放性和「返回自己」之特性联合。因此，他可以直接说，人的精神从某一个意义上说是一切。他把「返回自己」（*redire in se ipsum*）的实质内容看作自立存有的实现。董思高更明确而直接地讲人与天主的关系，及人在开放中的自由，去选择他在认知中为自己所吸纳的一切。

由此看来，位格的概念是探索某一类型的性体，以何种方式承受一个具体而确实的存在。这存在是在于一个自立（觉）的行动。这样一来，本体的和心理的层次合而为一。不过，如果把一个人的存有，与他的自觉相

等，这无疑是在削弱人的意义。在十八和十九世纪，位格的概念，经过数不清的变化。现代的位格主义，至少有一部分是尝试在某种程度上恢复过往的本体论的概念。不过，重点是放在「一个人的存在是在交谈中体现」上。此外也常有人把位格看作一种联系性，从一个层次到另一个，因此也是交谈或交谈的能力。交谈的能力对位格的了解固然重要，如果把位格与交谈能力混合，这仍然是片面的。应该强调的是，人或个人是自发和自动地开放自己与与他人、与另一个「你」建立关系。只有当人深深地植根于「存有」(Being)之内，人才能向他人开放自己。肯定，如果他不在与他人的关系中开放自己，就是说，如果他不走出自己，不在这走出自己而走向那位「你」的过程中，再次返回自己，他的位格就依然停留在未发展和尚未实现的情况中。人透过向外在的具体伸展而自己变得越来越具体。如果只从接触和关系中看位格，那么它就要被稀释为一系列行动的结聚体。相反，如果从人作为个体的基础上彼此通向对方，那么，这是存有而不只是拥有的问题而已，就是说，人可以发展自己成为真正的存有。成为一个人，就是「存有」把根基赋予性体的行动。在这里，我们看到这个根本的奥秘：每一个位格的出现，都是作为整体的「存有」作一次新的、创始的、独特的展现（参阅Guggenberger）。

自从奥思定以后，天主「生育」的行动，被视为知识的行动，而天主「发生」的行动等于爱的行动，以若望有关圣言的教义为出发点，并以人的思想和意志相比。不过，这不是天主自愿的问题，而是祂的「天主存有」体现的问题。天主的存有就是永恒的自我理解、是「永恒的存在于自己之内」的那位，在永恒的自我理解中。

我们从旧约有关天主与人的言论中，可以见到存有的最完全的意义含有交谈的结构。神性的存有，就是存有的最正确、最高和最满全的状况时，它本质就是在超出自己，并在超出自己中返回自己。当人与整体的实相在联系中开放自己，那么，在返回自己，即反省自己时，他把自己和其他人分别出来，并因此而意识自己和认识另一个，即他在超出自己而向他走去的那一个。这个超出自己和返回自己的过程，也应用在人有意识地追求自我认识时。这时是自我在自己之内与自己识别出来。自我超越自己，并在这超越中返回自己。我与自己建立关系，就是所谓将自我变成两个，这样，它在与自我联系中形成了自我的概念。因此，分别、超越和关系，都属于真正存有的结构形式。位格存有达到自我体现的深度，不在于他绕着自己运转时，反而在于他基于本身开放的特质，能达到自己之上，能走出自己，朝向客体的价值。不过，最重要的是，当他走出自己而走向另一个



主体时，他是走向一个人的「你」。走出自己而走向另一个人的「你」是人的精神特质，只有在这种接触下，人才能达到他存在的深度。内在的人性接触，即人性的自我与自己的接触，必须在其内也包括与另一个人的接触，才能真实而有意义地产生。因此，人内在的交谈，预设了与他人的交谈，这种内在交谈之深度亦受制于与他人的交谈。③

在意志之内也有同样的过程，不过有些修改。人的精神，在认知的过程中，把他在自我超越的行动中所掌握的客体，吸纳到它自己之内，这样人自己就成了他所认知的东西，并自愿在客体之内与客体认同。在这个意志的行动里，人向整个世界，特别是向其他的主体开放，自由和主动地朝向那位「你」，在自我超越和超出他自己朝向那个「你」的过程中，人使自己出现在自己内。这样，他肯定那个「你」，同时也肯定他自己。因此在这个肯定「你」的过程中，他返回他自己并由此而完成他自己的自我肯定和自觉。结果，他不是在自己之内而是在「你」、在「客体」之内找到自我认同。

从以上的分析，我们知道如何掌握「生育」和「发生」这两种内在的神圣生活活动。不过，我们要再强调，这种精神的交谈结构，只能从旧约描述的人和天主的图画理解。因此，当我们尝试理解天主之内的交谈结构时，我们不是只从人性经验开始。反而，我们从天主

到人，而且只能从启示所告诉我们有关人的一切，才可以在返溯的活动中，再获取有关天主的知识。这样，我们对人的明瞭得到一个神学的基础，我们对天主的明瞭，也有一个人学的背景和出发点。

多玛斯亚奎纳强调，天主也在祂的认知和生活中返回自己。不过，天主返回自己与受造物的不同，祂这行动是不需任何媒介的。这正是无限存有与有限存有之不同。在天主的自我认识中，从某种意义上说，祂也使自己处于认知的主体和被知的主体的关系之中。因此，天主在自我认识中接触自己的方式，与人的方式相似。现在有一个问题，是我们到现在为止的全部讨论所不能回答的，那就是：天主的认知主体怎样与祂的被知主体建立关系。我们怎能了解这种神圣内在关系？从天主的自我展示，只从这种展示，我们知道，这是一种真正的对立关系，不像受造物那样，只是形式的对立。我们可以猜测，为什么天主这种神圣内在自我对立是真实的。它的基础是在神圣的存有深处，在绝对「存有」之内。受造物只能以默想的方式，达到他自己存有的深处，可是在我与你的接触中，天主的自我对立，在神圣的生活内，达至真正的分异，这是因为神圣的性体，基于它的绝对深度，只可以这样表现它自己。透过天主的自我展示，我们可以得知天主认识主体与天主被知客体之间的内在分别，还有更重要的，我们知道被知的天主不是

「客体」。「主体—客体」的关系，绝对不是在天主之内的统治关系。天主作为被知同时也是主体，就是说，祂自己再转向认知的天主。父与子，位格对位格的关系在发展。由于这种转向父的活动，子自己并不生育另一个位格；因此，在父与子两者之间有真正的接触。在天主第一位的意识内，包含天主的意识和自我理解，也包含生育的主体和生育与祂对立的天主第二位主体：子的意识。天主第一位在意识到自己时不能不同时意识到另一位：子。在天主内并没有包括父和子两部分意识的「上意识」。在天主内只有单一的天主自我意识和单一的天主自我理解，而以父和子的意识模式发生作用。在此，我们不能把神圣的本质，绝对存有，看作生育位格意识的背景。在天主内，绝对没有非位格的存有(a-personal Being)。神圣的本质以父并以子存在。神圣的本质必须是位格，而且（我们前面已指出）是在两个位格的形式内。

在此，有一个很重要的概念。在父达到天主自我认识时，祂也知道有空虚自己成为非神圣的真实体的可能性。透过交谈性的自我对立生育子时，祂与子分享有关世界的知识。在新柏拉图主义的影响下，奥思定说天主的世界概念，在子内表达，基督徒的「模范论」即基于此。奥思定利用logos的概念，描述天主认知行动，他说圣父藉着自己富渗透性和广博性的自我认识，在赋有位

格的「圣言」内，吐发祂自己和世界。这种生育的活动就是「发言」(speaking)，而子就是「言」(Word)。在子返回父时，他同时也是回答父（就如德文，言是wort，回答是antwort一样）。

由父的认知活动引出子重返父，促使父与子结合。这结合带着爱的印记。圣经称这爱为圣神。圣神的这个特质，由奥思定开始，到如今已被差不多所有神学家接受了。在希腊神学，大概由巴西略和爱比法拉开幕。由于圣神促使父与子结合，圣神可以被称为神圣的「我们」（见H.Muhlen著，《圣神是一个位格》*Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1963）。在此，我们也看到奥思定受新柏拉图思想的影响，不过，他自己却援用圣经有关圣神与爱的章节作为佐证。我们曾经指出，从心理学的发生而言，这是绝对存有的形而上的层面与函义的问题。这种说法，由奥思定开始，经中世纪直到现代，经过不少修正。当然，我们不能把天主内发生，看作实际的转化(becoming)。不错，我们只能用人的方式讲论天主。我们用以表达「转化」的意义的字眼，对天主来说，应该指永恒、绝对圆满的存有。但是，这一定不是一团坚实的本质。这是最深入和最高昂的活力。为了表达这一点，我们只好借用神人同形论(anthropomorphic)的词语。

最后让我们谈谈圣神的发生(procession)。爱是所

谓天堂的氛围，是天主的生活范围。因此，在现世的真爱，可以看作天主的一次神显。在若望的作品中，天主本身就是爱（若一4:8）。照我们前面的解释，在这一段经文里，「天主」是指天主第一位。在一开始，在天主认知过程中，祂在自己神圣的内在领域里，使自己与自己对立，由此而生育子，这是生于爱的知识。按这观点，子由父生育，在爱中再投向父。那么，圣神就是父、子联系的表达、记号和保证。于是，在天主的内在领域里的交谈，就是爱的交谈。

至于天主第三位，我们没有给他一个特别的描述，像我们给第一和第二位那样，这的确是一个难题。奥思定的解释比较牵强。他说正如父与子的爱一样，他也是两者所共有的，因此应以「圣」名之，「神」则分别属于两者的意思。以圣神作为「赐予」或「礼物」，在圣经中可见到，希腊和拉丁教父也常把圣神比作礼物，这与圣神是父对子的爱，子对父的爱有关，因此是子在肯定父中的自我肯定；父在肯定子中的自我肯定。根据奥思定，圣神被称为礼物，正因为他是爱。第一份爱的礼物实在就是爱的本身。奥思定说圣神是天主给人的礼物。按这一观点，似乎圣神在救恩史的功能意义较重于他的内在神圣形而上的意义（参阅若7:38f.; 4:7-14; 宗2:38; 8:29; 10:45）。不过，从复活和受光荣的基督派遣圣神给他自己的门徒而言，这种说法却含有较深的意义。

所有信仰基督的人，因他的名而受洗都是圣神的承受者。奥思定反驳把圣神比作礼物会危害他的永恒性的说法，指出圣神虽然不是从永恒已有的礼物，但他从永恒已经可以被赐予(donabile)；但正因为这样，圣神与受造物的关系，是他位格的一个组成因素。

## 关系

以上的解释常提到「关系」这两个字，但从来没有作深入的说明或解释。要了解教会有关圣三的信仰，对于我们所谓的神圣内在关系，作较确切的解释是必须的。这概念来自亚里士多德所创造的关系概念。在四、五世纪，教父们有差别地把它应用在圣三神学里，不过，他们对于它的出处却不甚了了。为了解释神圣内在生活，关系这概念已有决定性的意义。这概念在佛罗伦斯大公会议的信仰宣言中非常重要(DS 703)，宣言强调在天主内有真实的关系。

关系是指一物与另一物之间所排列的次序。在有关系者之间可见到分别，也有关系的目标和条件，关系的基础等。如果我们把这些元素应用在天主身上，我们可以得到一个结论：各神圣的位格基于其根源而建立关系。承受关系的是父、子和圣神。圣神的发生是关系的基础。父、子、圣神透过这些关系而有所区别。因此，父透过以生育子为基础的关系而与子有区别。子是透过

以子生于父为基础的关系而与父有区别。父与子透过以发生圣神为基础的关系而与圣神有区别。圣神是以他从父与子发生为基础的关系而与父和子有区别。

我们还要再进一步。由于天主的单一性，贯彻整个绝对存有，而且，尽管天主内有交谈的特性，我们仍须极力强调这单一性，结果，我们发现，一位与另一位的关系，常与带出或发出的活动相等。既然圣三个别的位格是透过发生和与此相等的关系而有区别，我们得到一个奇妙的结果，圣三的位格，他们的区别性，就是他们的关系。这样一来，这内在的，三位格的神圣生活形而上的特性质，便推至最高点。不过，如果我们认为位格只不过是关系，我们就错了。他们是由于各自的关系特点而各不相同。正如多玛斯亚奎纳所说，他们支撑着这些关系。这意味着每一种关系是与神的性体本身相同。神的性体在三种关系内存在。圣三的位格透过关系在他们的区别中构成。不过，他们是透过性体和关系这两种元素而构成位格，同时每一种情况内关系都与性体本身相同。

这里有一个几乎不可解决的困难。一方面，关系与神的性体是相同的，另一方面，关系或者说构成区别的关系却有三种。这样一来，关系与性体之间，似有相同与非相同的关系，否则三分性就要在单一性内消失了。我们前面已说过，多玛斯亚奎纳尝试用关系概念中非常

巧妙的区别来解决这个困难。不过，从这种努力，更显得这个奥秘的不可理解性。一般来说，董思高在奥思定和文德的理论影响下所作出的解答，比较可取。董思高认为性体就是透过定义所表达的东西。在任何由定义所表达的性体内，都没有东西与其他定义所表达的性体相同。它一定而且必须与另个性体不同。和受造物情况不一样，在天主内，各自由它们的定义所表达的本质之间，没有真正的分别，这是因为事实上，透过天主极端的永恒性，由不同定义表达的一切属性或各种关系，都结合而为一。但是董思高说，我们不能否认，在我们来说，「性体」这个字所指，与「关系」所指的东西，有些不同；「正义」这个词所表示的，与「爱」所表示的也不同。但是，他辩论说，如果我们认为是完全相等，那么我们有关天主的言论就没有意义了。只有当我们的言论所指的，在天主内仍保存它形式的内容，它们才有意义。这样一来，按董思高的推论，天主的性体与关系之间，有形式的区别，不过它并不进一步发展为一个真正的区别。他认为，凭这形式的区别，可以有三种关系，即使只有一个神的性体。

在这方面，教会的教义把圣经的言论，发展到什么程度呢？这点我们从佛罗伦斯大公会议（1441年二月四日）的言论可以看到。大会定下一个原则，在天主之内一切都是是一致的，没有相反的关系(DS 703)。这公式从



纳西安的额我略开始，已有一段很长的历史了。他认为圣三完全相等，只是与根源的关系不同。奥思定采用这公式时作了很重要的贡献。他说天主是绝对单一，因为祂就是祂所拥有的除了每一位对其他两位所代表的以外。由「天主是爱」这一句，可发展到「天主是一个爱的交谈」。

最后应该提的是所谓希腊和拉丁圣三概念的分别。希腊教父认为神性的关系就是圣三互相交换生活的媒介，圣三是透过关系在他们的区别中确立的。父与天主的性体相同，祂在生育的活动中通传祂自己，就是在有实效的自我认识中，继续通向子，这样便产生了从父通达圣子的永恒活动。子与圣神的情形也类似。当然，中世纪的希腊和方济会神学承受希腊教父的神学，他们必须解决另一个困难：如果父的位格只是透过生育的活动而与子建立的关系构成，祂怎样从生育的主体变成活动本身。在教父时期没有人想过这个问题。中世纪的方济会神学，把父的位格分为初期位格及圆满位格。无论如何，希腊教父有关关系的教义是动态的。奥思定却相反，他发展一个静态的概念。他从神圣者的存在而不是从他们的根源着眼。他从单一性开始，然后解释他所假定的单一性，怎样不致于危害三者的位格，因为三位都有对立的性质。希腊教父强调神圣者互相解释，而拉丁的概念却表达了神圣者的合一性。以后我们会发现这两

个区别对于天主降生成人的理解，有很重要的影响。

### 圣三是外在活动的单一产生因

圣三作为世界产生因的活动，是一个单一的活动。就是说他们并不是聚集起来像一个团体一般工作，这种单一的活动在圣经里是指创造和救恩的活动。例如在若望福音中，耶稣说：「我实实在在告诉你们：子不能由自己作什么，他看见父作什么，才能作什么；凡父所作的，子也照样作，因为父爱子，凡自己所作的都指示给他；并且还要把比这些更大的工程指示给他，为叫你们惊奇。就如父唤起死者，使他们复生，照样子也使他所愿意的人复生。父不审判任何人，但他把审判的全权交给了子」（若5:19ff.）圣经把同一个行动，有时写成是父的，有时却写成是子的，甚至有时写成是圣神的。

在教会的正式宣言中，这种神圣的产生因被视为天主独特性的表现。这是一神信仰的逻辑结果（参阅DS 531, 851, 1331）。这一点教宗碧岳十二世在他的通谕：〈论天主奥体〉（1943; DS 3814f.）中也讲得很清楚。

顺着这个思路，我们也可以进一步讲天主一项活动内所包含的某些内在的层次，例如希腊教父的圣三概念，把圣父看作每一个神圣活动的无始者的创造活动，而圣子和圣神是接受者。这样一来，一切神圣活动的唯一的根基就是圣父。在拉丁神学里，这是神的性体。如

果天主圣三只以一个神的主体接触人，那么人在信仰或祈祷中，只能朝向这一位活动的主体。但在这种情形之下，我们就很难决定构成一个活动主体的是什么。例如，我们可以向那个神圣的性体祈祷吗？这样的观点有一个趋势就是把信仰生活从圣三除去。

因为这样，神学在习惯上是把某些特性或活动，归于圣三的某一位，但并不认定这些特性或活动，是专属于那一位，是相称而不是专属(propria)。

### 「使命」

如果说天主在世界上的单一行动是产生因，那么神圣的使命就是形式因。因此，这些形式因是在一个不同的领域起作用的。我们曾经指出，在新约里，一位神圣者「派遣」另一位的概念很普遍。很典型的，新约从来不说父是被派遣的。子由父所派遣。圣神也是被派遣的，有时被父，有时被子，有时则由父透过子派遣。

这些派遣或「使命」，代表天主与祂的创造物沟通的方式。在此我们应先考虑某些以后通常会出现的情况。天主在知识的行动中生育圣子并把自己通传给圣子，由于这个事实，天主是以父的身分存在；祂与圣子在爱的行动中带出圣神，并与圣子一同把自己交给圣神。同样，言的位格性与父生育他的事实相等。当圣父派遣圣子到耶稣这人时，祂是以这个方式把自己通传给

耶稣，耶稣的位格性便与永恒圣言的位格性相等。这样一来，永恒圣言的圣父同时也是耶稣这人的圣父。虽然天主的永恒父性是潜存性的，它仍直接指向具有历史性的父爱。

这并不和我们前面所说的天主在世界上作为产生因的行动，常是圣三的单一行动的说法矛盾，因为这些通传不是产生因而是形式因。

如果圣父是这样作为耶稣的终极原则，那么我们可以说圣父派遣圣子要在复活的基督内才达到高峰。只有在复活的转化中，派遣圣子、圣言才能达到它最后的目标。

不过，我们不能把耶稣和人类隔开，因此，这就有派遣圣神的事了。基于耶稣的转化，圣神被派到人间，派到教会的团体并透过教会，派到全体人类之间。是圣神领导人们互相团结，因为他是团结圣父与圣子的爱。因为他，耶稣与人类共组成一个「我们」。

圣神的位格性就在于他是由圣父和圣子共发的事实。因此，那些生活在他影响之下的人，都被带进（即使只是以象征式）圣神与耶稣这人的关系之中，而我们知道，耶稣的心神是完全投入圣父之内的。

那么，「使命」的概念表示由天主透过复活的基督，在圣神之内，通向人的救恩活动，然后是充满圣神的人的回应，透过圣子上达圣父。由此可见，希腊的圣

三概念，比拉丁的清晰。同样，「使命」也有末世性。世界朝向它最后圆满的活动，代表天主内在生活不断向外伸延。这些使命以绝对将来作为最后的目标，这也是保禄所说的，到那时天主将是一切在一切之内（格前15:23）。

注：

1. 见玛15:24; 路1:43; 7:3; 9:52; 14:32; 19:14; 19:32; 20:20; 22:8; 若3:17; 3:34; 5:36; 6:29, 57; 7:29; 8:22; 10:36; 11:42; 14:16f.; 14:25f.; 15:26f.; 16:5-11; 17:3, 8, 21, 23, 25; 20:21; 宗3:20; 3:26; 10:36; 若一4:9; 4:14; 伯前1:12。
2. 参阅 R.Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium*, Part 1 (Freiburg, 1965), pp. 169-257.
3. 参阅 H.Kringa, *Transcendentale Logik* (Munich, 1964); 亦参阅 B.Welte, *Auf den Spuren des Ewigen* (Freiburg, 1965).

## II

# 耶穌的位格和性體

## 7

## 圣经的印证

在陈述新约的印证时，我们首先应该陈述宗徒大事录所传达的初期基督徒有关历史耶稣的信仰。然后我们会看三部对观福音，保禄书信、希伯来书、若望著作和最后，新约的其他书信所传达的基督形象。我们会注意宣讲的耶稣和被宣讲的基督的分别。不过，以下的讨论并不以这分别为基础。虽然它很重要，但对于信理神学来说，它的基本重要性不如它对圣经研究的大。神学家可以直接从全部圣经所启发的信念开始他的研究工作。

### 宗徒大事录

在宗徒大事录里，我们可找到不少古老的传统，特别是来自耶路撒冷团体的。在伯多禄与保禄的讲道中，他们一再提到是旧约中盟约的天主派遣了耶稣，并透过他而工作。也是这位天主带领他进入死亡，并使他从死者中

复活，完成了天主救恩的计划；天主又透过他向人们宣讲他最后的救恩之言。因此，最后的救恩，便和纳匝肋耶稣的末世救主的人格，拉上关系。旧约中盟约的天主，继续判断或慈恩地领导他的子民的命运，正是这位天主，在耶稣一生的事件背后，透过他，毅然决然地进入历史。耶稣所完成的，只是天主所交付的事，而他所做的一切，促成了众所周知的旧约许诺的实现。虽然实现的方式，不是人们一直所期待的那样，信者确实能看出，耶稣实现了有关拯救者的预言。反对耶稣的，就是反对生活的天主；肯定天主自我启示的，必也肯定耶稣，这样必能为他带来救恩。以下让我们引述宗徒大事录的两段经文，从经文中，我们可见到初期教会的根本信仰。第一段：宗2：22-36，是伯多禄在圣神降临节的讲道，第二段：宗3：13-26，是伯多禄治愈胎生瘸子后的讲道。

诸位以色列人！请听这些话：纳匝肋人耶稣是天主用德能、奇迹和征兆——即天主藉他在你们中所行的，一如你们所知道的——给你们证明了的人。他照天主已定的计划和预知，被交付了；你们藉着不法者的手，钉他在十字架上，杀死了他；天主却解除了他死亡的苦痛，使他复活了，因为他不能受死亡的控制。因为



达味指着他说：

我常将上主置于我眼前；

我决不动摇，因他在我右边。

因此，我心欢乐，我的舌愉快，

连我的肉身也要安息于希望中，

因为你决不会将我的灵魂遗弃在阴府，

也不会让你的圣者见到腐朽。

你要将生命的道路指示给我，

要在你面前用喜乐充满我。

诸位仁人弟兄！容我坦白对你们讲论圣祖达味的事吧！他死了，也埋葬了，他的坟墓直到今天还在我们这里。他既是先知，也知道天主曾以誓词对他起了誓，要从他的子嗣中立一位来坐他的御座。他既预见，就论及默西亚的复活说：「他没有被遗弃在阴府，他的肉身也没有见到腐朽。」这位耶稣，天主使他复活了，我们都是他的见证人。他被举扬到天主的右边，由父领受了所恩许的圣神；你们现今所见所闻的，就是他所倾注的圣神。达味本来没有昇到天上，但是他却说：上主对吾主说：「你坐在我右边，等我使你的仇敌，变作你脚的踏板。」所以，以色列全家应确切知道：天主已把你们所钉死的这位耶稣，立为主，立为默西

亚了。

亚巴郎、依撒格和雅各伯的天主，我们祖先的天主，光荣了自己的仆人耶稣，他就是你们所解送，并在比拉多前所否认的；虽然那人原判定要释放他，你们却否认了那圣而且义的人，竟要求把杀人犯，恩赐给你们，反而杀害了生命之源；天主却从死者中复活了他，我们就是这事的见证人。因为我们信仰他的名，他的名就强壮了你们所看见，所认识的这人：即由他而来的信德，在你们众人面前，赐这人完全好了。现今，弟兄们！我知道你们所行的，是出于无知；你们的首领也是如此。但天主藉着众先知的口，预言他的默西亚当受难的事，也就这样应验了。你们悔改，并回心转意吧！好消除你们的罪过，为的是使安乐的时期由上主面前来到，他好给你们派遣已预定的默西亚耶稣，因为他必须留在天上，直到万物复兴的时候；对此，天主藉着他古圣先知的口早已说过了。梅瑟说过：上主，我们的天主，要从你们的弟兄们中，给你们兴起一位像我一样的先知，你们应在他吩咐的一切事上听从他。将来无论谁，若不听从那位先知，必从民间铲除。其实，所有的先知，自撒慕尔起，及以后讲话

的先知，都预言了这些日子。你们是先知和盟约之子，那盟约是天主与你们的祖先所订立的，因他曾向亚巴郎说：「地上万民，都要因你的后裔，获得祝福。」天主先给你们兴起他的仆人，派他来祝福你们，使你们个个归依，脱离你们的邪恶。

根据这些片段，纳匝肋耶稣是被提昇到天主的右边：天主立他为主、为默西亚。耶稣的拯救工作显示他是天主的仆人，这正是天主选定他当的。不过，以上这些说话，必须加以解释。以色列人越是被外国人统治，他们越殷切期望另一位达味、一位理想的国王，充满上主的神，将他们从外国人的统治中救出来，把他们团结成地上的圣洁的民族，并以正义统治他们。很自然，在耶稣时代，他们希望能从罗马人的统治之下解放出来。宗徒大事录所传递下来的这些宗徒的讲道，用以色列人所熟悉的术语，描述这位天主派遣的拯救者，同时也从一个全新的角度讲他，从国家政治的观念，转到精神的宗教观念。伯多禄解释，耶稣是达味的承继者，固然是由于血统的关系，但也由于他的工作是救人脱离罪恶的束缚，与天主建立和平的关系。因此天主举扬了他，把他立为受傅者、默西亚，基督、拯救者。默西亚（基督）一词在此，还不曾被当作一个专有的名字，而是一

个功能的指示。达味自己讲到受傅者从死者中复生，也提到世上的君王起来，首领聚集在一起，反对上主和他的受傅者（宗4:26）。不过，十二位宗徒是根据他们自己的经验宣布耶稣是基督、天主派遣的拯救者的救赎讯息。救赎在于领袖耶稣已从死者中复活的事实（宗3:15），因为他从天主获得生命，并与天主共同生活（宗5:30f.）。在历史的末期，天主再度派遣他来，带来新生命的时期。他将奉天主之命审判生者死者（宗10:42）。他的功能是拯救者，伯多禄在讲道中也提到他和天主的特殊关系，称耶稣为「天主的圣者」和「义人」。所谓「天主的圣者」表示耶稣是圣神的运送者，充满了威严和大能，准备毁灭邪恶的势力（参阅依42:1; 61:1）。天主拣选了耶稣，赋予他能力，好使他能完成一项特别的任务（参阅R.Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*）。「义人」一词也是预许的默西亚的一个称号。耶稣的生命和本性，从一个特别的意义上，完全符合今天主的旨意（宗22:14）。在团体的祷文和伯多禄在圣殿里的讲话中，很明显，「义人」、「圣者」和「默西亚」这些称呼，与「天主的仆人」的意义是相同的。「天主的仆人」表达了谦虚，同时也是虔诚的以色列人和全体子民光荣的称号。在旧约和后期的犹太主义里，这一名号是用以尊称受天主拣选，承担特别任务的人，如：亚巴郎、梅瑟和达味等。在非正经和后正经

时代的作品中，将要来的救主，有时也被雅威称为「我的仆人」，但是在耶稣时期，这个词并不是一个独立的荣誉称号，也不包含说明是怎样一个拯救者的附加词，或说明是特别一类的拯救者，因此，应该从这个角度了解这个称号。耶稣、达味的后裔，也和达味一样，是天主的一个仆人，是天主的圣仆，由天主亲自傅油的（宗4:26）。透过这位天主的仆人，应该见到记号和奇迹（宗4:30），因此，这个称号并不意指受苦，反而显示统治和力量。它的旧约背景不是依53而是依42:1和61:1：「吾主上主的神临到我身上，因为上主给我傅了油。」最后，「天主的仆人」就是等于默西亚。也许这个谜语是对于耶稣的工作和人格的奥秘一个最古老的解释。这几乎是一个神圣的短句。

在宗徒大事录中，我们只见过「人子」这个词一次。在对观福音里，这是耶稣专用的自称之词；在宗徒大事录中，它只在斯德望呼喊中出现过一次：「看，我见天开了，并见人子站在天主右边。」（宗7:56）在此，它的用法与对观福音的不同，这里是意指复活的主。但在宗徒大事录中，这是唯一的一次。

在宗徒大事录中，有关耶稣的宣讲，在宣称他为主（Kyrios）时达到高峰。在此，耶稣得到旧约尊称盟约的天主的名号。这也成了在希腊化的基督宗教圈子里一个特别流行的称号。宗徒大事录描写第一批基督徒「常讚

颂天主，也获得了全民众的爱戴；上主天天使那些得救的人加入会众。」（宗2:47）宗徒们为主耶稣的复活作证（宗4:33），以主耶稣的名为他人施洗（宗8:16），信仰天主的形式，也是信仰耶稣的形式（宗5:14）。

所有这些名号都显示，单一的耶稣在世上和光荣的情况之间的密切性，不过，圣经并没有清楚地界定这两种存在形式的关系。对于耶稣最先进的了解，就是希腊化的执事斯德望临死前所说的话，他的话与耶稣在十字架上所说的话相应：「他祈求说：『主耶稣！接我的灵魂去吧！』遂屈膝跪下，大声呼喊说：『主，不要向他们算这罪债！』」（宗7:59-60）正如基思曼（F. R. Geiselman）正确地指出：「在这话里，主耶稣的纯『救赎—历史』的意义被压下去，而『主—天主』的道路开始展开。这是可以理解的：因为受希腊思想影响的斯德望，很自然会把天主的职务，赋予主耶稣。在七十贤士本，主是天主的一个很普通的述词。斯德望死后，四散的希腊人也带走他们对主的信仰，这遂成了向外邦人的宣讲中，有关耶稣的主要述词。这样一来，宣讲默西亚耶稣的福音，变成了宣讲主耶稣的喜讯（宗11:20）。保禄在大马士革以耶稣之名向一群希腊人宣讲，但在耶路撒冷却以主之名宣讲，这恐怕也不是偶然的（宗9:27-29）。对耶稣的信仰，就是归依和全心投向主（宗11:21），就是完全被有关主的道理（宗13:12）所

折服，就是信仰主（宗14:23）。」<sup>①</sup>

## 对观福音

### 先知

从对观福音所见到的耶稣的历史形象，我们面对着人性的解释不能跨越的局限：这是真正的奥秘的开始。<sup>②</sup>这是耶稣不能由人发明出来的证明。以下我们将探讨三部对观福音所给予耶稣的几个称号：耶稣是先知、默西亚和天主的仆人、君王；以及人子和天主子。

消失很久的先知现象重现，人们期待这是天主所许诺的末期救恩来临的先声（谷6:15；若1:21；拉3:1；玛3:1-3；申18:15ff.）。因此，宣讲悔改的若翰洗者，被视为一个新的年代的先知（谷11:32；玛14:5）。甚至那些所谓默示文学，对于这个时代，也有很深远的影响。这些人在公元前二世纪末至一世纪末出现，他们宣称对梅瑟法律有更深刻的了解和解释，明白天主的救恩计划。在这种期待先知的气氛下，很自然，耶稣会被人当作一位先知。许多人相信他是再来的厄里亚或耶肋米亚，或其中一位先知（谷6:15ff.；8:28；玛16:14；路9:19）。甚至有人期望梅瑟再度来临（参阅申18:15ff.）。有人期待一位新的行奇迹者出现，他将重复甚至超越梅瑟所行的拯救奇迹。即使耶稣从未特别自称是先知（见谷6:4；路13:33ff.；

玛23:24, 37)，他实行了先知所有的功能。他能看透人们的心思（路7:39）；他充满热爱天主之情；他宣布救恩最后的时期已来临，那些不悔改归于天主的将要受审判。在宣布他自己的死亡时，他也在预期自己将要面临与先知同样的命运（路13:33ff.）。最后，他宣布圣殿的毁灭，人类历史和世界的结束。

在此，我们是在分析耶稣自己的说话，虽然其中有些是后人加上的，不过大体上是出自他的说话。正是因为他预言自己的苦难——即使他的报导形式相当典型的——使初期教会相信，他的道路是天主自己所选定的，天主亲自带领他从受辱直到被举扬，就如旧约所预言的一样。

但是，耶稣不只是一位先知而已。天主选择先知，往往违反他们的意愿，或是他们要经过长时期的抗拒，他们也须透过天主的特别工作，以证明他们的合法性。我们也从未见过基督接受天主的特别召叫，吩咐他应做的工作（受洗的故事不算是这一类的召叫，参阅谷1:9-11）。他也不是默示文学中的一个人物：没有记录他从现世的退隐，往天堂之旅、异像或其他的怪事，就如后期犹太默示文学所写的那样。甚至也没有若望默示录所见的那些情况。他本性就是一位先知，因此，是超越一般先知（玛12:41f.; 路11:32）。他以至高自主权的姿态出现：无须证明他的合法性；也拒绝给人这样的证明。



不过，从他所完成的工作中，他的同辈可以见到一个新的先知实在已来临；而且，他确实比所有的先知，甚至梅瑟更伟大。因此，他的同辈会因为不相信他的话而有罪咎。古代所有的先知都用：「上主的断语」作为他们要传达的讯息的引言，但基督是凭他自己的权威讲话的。他的「我」取代了「雅威说」。这也象征，他自己的位格，占据了旧约天主的地位或身分。他所说的一切，发自他与天主的特殊关系以及他对自己是天主子的意识。甚至在他十二岁时，他已有这种特别的意识，这一点在圣殿所发生的一幕就很明显了，「你们不知道我必须在我父亲那里吗？」（路2:41-50）这些说话的语言模式，在旧约里根本找不到。他讲比喻的引言也是非常特别的：「亚孟」或「亚孟，亚孟」；「我老实对你们说」，或「我老老实实对你们说」。他的说话，有一股内在的力量：与旧约的众先知比较，他可以说：「看，这里有一位大于约纳的——不错，甚至大于撒罗满的」（玛12:41-42）。

当然，他的听众一定会问：怎样比他们更伟大？首先，耶稣说他自己超越梅瑟的权威，这声明是极端重要的。这表示，自从他来了以后，梅瑟所订下的不适宜的准则，再也不适用了——他不只反对那些对于法律迂腐的解释，他更使自己凌驾于法律之上。他说，在新的救恩期内，卑微的人要变成伟大的，比旧时代最伟大的更

伟大（路7:28）。他攻击甚有影响力的法利塞人对法律狭窄的解释，和他们那些纯礼仪性的虔敬。在山中圣训中，他提出一个极端新的「伦理—宗教」规则，它将在刚刚开始的爱恩时期盛行。这是一种湛深的内修和高度的纯朴（玛5:1ff.; 谷7:2-15）。此外，他也宣布，人必须绝不模棱两可地坚守真理（玛5:33-37）。

为了引起他人注意他坚决地反对一切离间和虚假，他几近乎故意地挑拨法利塞人，例如他在安息日治好枯手人（谷3:1-6; 路13:10-17; 14:1-10）。我们可以说，这不是攻击安息日法律本身，但是针对法利塞人的诡辩。这是要求人追求真正内心的虔诚。不过，耶稣更进一步，他说：「安息日是为人立的，并不是人为安息日」（谷2:27f.）。像这样的说话，是很容易引起公愤的。但耶稣常从比法律更优越的地位说话：他甚至声称他就是安息日之主（谷2:27f.）。其他人都在梅瑟之下，但梅瑟却在耶稣之下，他的权威比梅瑟更大。这从他对梅瑟的离婚法律的态度，再显示出来，与这条法律相反，他宣布婚姻的不可解除性（谷10:9-12）。

耶稣优越的权威，也从他与辣比（教导天主旨意的教师）之间的区别可以见到。他行事像一个辣比，尤其是在教导和辩论的时候。他也到会堂去解释法律，但他所做的事并不只限于此。与他同时的辣比不一样，他经常到各地、各乡镇施教，在大街小巷、海边、山边或

在船上宣讲。他召叫被法利塞人摒弃的人——税吏及罪人——他的追随者也包括妇女和儿童。耶稣向所有的人宣布救恩，特别是贫穷和卑微的人，这使当权者觉得不可容忍和愤怒。这是动摇基础、瓦解既定的宗教束缚和虔敬习俗的做法。放弃他应有的身分和地位，成就和报酬，他宣讲天主不可思议的爱。这爱容纳所有的罪人，宽恕一切悔改的人（路15:1-35）。他甚至宣布自己有赦罪的能力：法利塞人说得不错，只有天主才能赦罪，但耶稣用一个治愈病者的奇迹证实他的话，从这个奇迹显示天主的拯救大能：他宽恕的说话宣告天主仁慈的宽恕（路7:49；谷2:1-12）。

耶稣向人们直接挑战，要他们追随他本人，他这种做法，超过古代的先知和当代的辣比。他召叫人们放弃他们的本行追随他，不是为短期的，也不是直到他们明白了他的教导为止；他们永远是他的同伴。在这种门徒和效法的背后，其实是耶稣宣讲的一个极端新的讯息——天主最终的统治已经由他开始了。直到他那时为止；这个天主的统治，只是一种许诺，由他开始，就在耶稣之内实现了，不过，它最后的形式，还有待将来才能实现；他宣布天主的国即将来临，但与先前的许诺相反，天主的统治，开始在他身上实现。

这种至高无上的、向每个人的召叫，要求他们与耶稣共同生活，分享他的命运，这是天主的统治和威能实

现的象征(R.Schnackenburg)。因为天主的国、救恩的时期，已经一次而永远地开始了，而耶稣的要求又是如此迫切和无条件的，这把他的听众吓怕了。他们被他的教训激怒（谷1:22）；大部分人吓呆了（谷2:12, 5:42, 6:51, 9:15; 路4:22, 8:56; 9:43）。耶稣的亲属企图阻止他施教；他们要把他带回家。耶稣毫不妥协地要求人们爱天主，并以天主之爱为基础，藉爱近人而表达这份爱；耶稣所教导的，就是这爱，它是遵守一切诫命的标准。他要求归于天主，但这极端的要求，和谷木兰的正义的导师的要求不一样。谷木兰的正义在于梅瑟法律的解释，在于结合伦理和礼仪的圣洁。他们的教导，与耶稣的最相反之处，就是他们只爱与自己同信仰的兄弟，憎恨其他所有的人。耶稣呼吁人无条件地爱天主爱近人，同时也连带警告那些白白放过归依天主的机会的人们，在末日他们将要被判罪（玛11:21ff.; 路10:13ff.; 玛18:7ff.; 路17:1; 玛23:13-39; 24:44; 路11:42-52; 谷14:21）。

听到耶稣自称拥有超越旧约一切宗教概念的最高权威，有责任感的领袖、长老以及学者，此外还有许多普通人，甚至他自己的门徒和最亲近的亲戚，都不禁要问：这个人到底是谁？这是那一类的教训？（谷1:22, 27; 路7:49; 8:25）。正是那些有责任感的人认为他们应该向他提出这些问题，因为他的教训攻击过去有效的信条——这些信条来自梅瑟，而透过梅瑟出自天主自己

( 玛21:23; 谷11:28; 路20:2 )。对他的权威提出质疑，不是由于值得指责的无知，也不是因为发问者本身不怀好意的固执，而是出于很深的责任感。不过，这些人坚决拒绝相信耶稣就是天主预许的使者，这是应该指责的。他知道自己预许的拯救者，同时也这样向人宣布（例如：玛13:24-30, 21:33-44; 22:1-14; 路14:15-24, 20:9-19; 谷12:1-12）。耶稣是如此密切地与天主和祂的统治权结合，反对他本人就是反对天主，因此也反对天主以前所建立的宗教。他知道自己完全属于天主，其实是从一个很特别的意义上是天主的儿子，因此，他知道自己有绝对的权威。但是，任何人，如果不先除去先入为主和自以为是的信念，他必定不能掌握基督的真义。他必须准备重新开始聆听天主和他的讯息之来临。人不能把自己的信仰定在过去或现在；只有常常向新事物开放的人才能接受耶稣——事实将证明，这是旧约的许诺进一步实现，是天主亲自计划的一切完全实现。

耶稣自称拥有绝对的权威，并宣布新约纪元已随着他而开始了。玛窦福音记载了这段决定性的话，毫无疑问，这是出自耶稣之口的话：

就在那时候，耶稣发言说：「父啊！天地的主宰！我称谢你，因为你将这些事瞒住了智慧和明达的人，而启示给小孩子。是的，父啊！你

原来喜欢这样。我父将一切交给了我；除了父外，没有人认识子；除了子和子所愿意启示的人外，也没有人认识父。

「凡劳苦和负重担的，你们都到我跟前来，我要使你们安息。你们背起我的轭，跟我学吧！因为我是良善心谦的：这样你们必要找得你们灵魂的安息，因为我的轭是柔和的，我的担子是轻松的。」（玛11:25-30）

「见你们所见之事的眼睛，是有福的。我告诉你们：曾经有许多先知及君王希望看你们所见的，而没有看见；听你们所听的，而没有听到。」（路10:23-24; 玛13:16f.）

### 默西亚和天主的仆人

在旧约，君王和大司祭常被称为受傅者，或天主的受傅者（默西亚或基督），但并不常用这个称号，那将要带来最后救恩的受傅拯救者，通常以君王称之（不过参阅詠2:2; 达9:55）。直至约在公元前一世纪写成的撒罗满末世圣詠，将要来的拯救者君王才被称为默西亚。根据詠2，这位默西亚君王的任务是征服反叛天主的部族和巩固他在以色列的王位，以正义与和平统治以色列和世界。这位期待已久的君王，被想像成另一个达味，但又

期待他超过达味！天主的神将以特别的形式临于他（依7:14, 9:1-7, 11:1-5; 米5:1ff.）。后期的犹太著作（匝3, 4, 6:9-14），特别在谷木兰文学中，讲到第二位默西亚即司祭默西亚与他同时出现。

耶稣自己对使用这个名号极有保留：「基督」后来竟成了他的专有名称，这是很意外的。不过，全部新约以及讲述他的苦难时，都以默西亚这个名号称他，这表示它必定代表他自己的宣讲中某些主要的东西，不可能只是由后来的复活和昇天信仰而反溯的结论。我们可以看到，耶稣不可能随便说：「我是那位默西亚」，除非他想把政治的希望提高到危险的层次，或至少想制造一些政治混乱。特别是在这种时候，通常都存在默西亚的期望，自称是默西亚，其危险性更加大。若翰呼吁人们悔改的宣讲，已经造成了一种紧张；人们已在猜测，若翰会不会是那要来的默西亚（路3:15），而义人西默盎也在等待天主预许的上主的受傅者（路2:25f.）。耶稣总是很小心躲避这个时期的人，强迫他接受任何政治职务的机会。

另一方面，因为他的使命是启示他自己是救主，他不能完全隐藏他是要来的默西亚这个秘密，因此，他逐步引导他的门徒注意这一点，最后也向他们宣布了他这个身分。

在前往加里肋亚途中，他们问他们：「人们说我是

谁？」他们回答：「若翰洗者，或厄里亚，或耶肋米亚或先知中的一个。」很明显，每个人都相信他有一段秘密。他再问，这次是问门徒自己：「你们说我是谁？」这表示他希望他们对他有较深的了解。伯多禄代表他们所有人回答：「你是默西亚。」（玛16:13-16）有意义的是，马尔谷加上耶稣严禁他们，不能向任何人讲及他的身份（谷8:27-30）。

从这件事我们可以知道，耶稣并没有劝阻他的追随者相信他是默西亚，他接受伯多禄的答覆，因此间接承认它的真理。但因为从一般的情况而来的危险，他禁止他们向外宣扬他的身分（亦见谷1:24, 34, 44; 3:11f.; 5:43; 7:35f. 8:29f. 9:9, 以及对观福音的平行经文）。他不要引起他自己的门徒或其他的人，错误地期望一位政治默西亚来临。这也是他告诉他们，人子将要受许多苦，要被长老、大司祭和经师判罪和杀死，但第三日要从死者中复活（谷8:31）的原因。

在此，耶稣清楚地把他的默西亚功能，与第二依撒意亚所预言的上主之仆相联。门徒在接受一个非政治性的默西亚，特别是与上主之仆有关的默西亚的困难，也可从伯多禄的反应见到。他婉责耶稣有关受苦的预言，而他也因此受到意想不到的严厉的斥责：「撒旦，退到我后面去！因为你所体会的，不是天主的事而是人的事。」（谷8:33）有关受苦的话是很严肃地讲的；这与



他作为默西亚的身分是分不开的。这也是耶稣向人们说以下一段话的中心思想：「谁若愿意跟随我，该弃绝自己，背着自己的十字架，跟随我，因为谁若愿意救自己的性命，必要丧失性命；但谁若为我和福音的原故，丧失自己的性命，必要救得性命」（谷8:34-5）。耶稣看到他惨烈的死亡是他的默西亚功能的一部分，他也赋予它一种拯救的力量；他明白他这个日益逼近的死亡，是一个神圣的命令（路13:33f.; 18:31f.），同时，他看到他死亡的意义，是它代表性的作用，为众人作为在天主教恩计划中一个必须的行动（参阅依53:4-12）。从现在可找到的最古老的传统中，我们看到他在最后晚餐时，表达了他这个信念：「这是我的血，新约的血，为大众流出来的。」（谷14:24）很明显，在此他是意指依撒意亚。

因此，默西亚耶稣实现旧约的许诺，但以完全出乎意料之外的方式。他肯定会拯救他的同胞，但是把他们从罪恶之中救出来（玛1:21）。这样一来，他的默西亚职不是什么直接具体可见的事，难怪若翰洗者，殷切期待一位救主，从狱中听到他所做的事，却见不到大局有什么改变，要派人去问：「你就是要来的那位，或者我们还要等候另一位？」耶稣因为当时的政治情况，并没有给他一个直接的答覆。反而，他指出依撒意亚所预言的征兆：「你们去，把你们所见闻的报告给若翰：瞎子

看见，瘸子行走，癞病人得了洁净，聋子听见，死人复活，穷苦人得了喜讯。」（参阅依35:5f.; 61:1）。「凡不因我而绊倒的是有福的！」最后这一句，无疑是警告若翰，不要被政治希望绊倒，并记得默西亚的特征是耶稣所说的那些。

在路加的记载中，耶稣讲得更清楚，那是当他在沙漠受诱惑后回来，他的声誉开始传播的时候。

他来到了纳匝肋，自己曾受教养的地方；按他的习惯，就在安息日那天进了会堂，并站起来要诵读。有人把依撒意亚先知书递给他；他遂展开书卷，找到了一处，上边写说：「上主的神临于我身上，因为他给我傅了油，派遣我向贫穷人传报喜讯，向俘虏宣告释放，向盲者宣告复明，使受压迫者获得自由，宣布上主恩慈之年。」他把书卷卷起来，交给侍役，就坐下了。会堂内众人的眼睛都注视着他。他便开始对他们说：「你们刚才听过的这段圣经，今天应验了。」（路4:16-21）

因为这样，这是一个喜乐的时期，就像婚宴一样（谷2:18f.）。路加福音受希腊思想影响，集中证实耶稣是一位仁慈的助人者（路7:13）、是罪人的救星和贫者

的维护者（路6:20f.; 7:36-50; 14:12f.; 18:9-14; 19:2-10; 23:43），是拯救者（路2:11）。如果他的同辈能看清时代的征兆，他们会明白，透过耶稣威能的行为，默西亚的统治已经开始。这些威能的事迹包括医治病者、驱魔、使死者复生，自然的奇迹——平息海上的风浪、大量的渔获、增饼和鱼、海上步行。这些奇迹的意义和目标，主要不是出于同情心而解决眼前的困难，更不是志在吸引注意力或满足人的好奇心（见玛6:5; 13:53-58等）而是天主对于耶稣有关自己的说话的证实和盖章，同时，这更是天主的统治来临的征兆。是绝对将来出现的先兆，因此，应该从末世的意义了解，是启示天主现在和将来的光荣，是天主对基督的说话的证明（玛11:2-5; 谷2:1-12）。前面提过的治愈瘫子的报告（谷2:1-12）特别具有启发性。这是煽情的，也是干扰性的事件。无疑，病人和他的朋友都是几经辛苦才来到耶稣跟前，更使他们困惑的是，耶稣宣布宽赦病人的罪，但这并不是他们所要求的，他并不先应他们所求，治愈病人。瘫子必定失望又尴尬，因为耶稣当众提到他的罪，虽然他也同时赦免他的罪。不过这是一个有治疗性的失望：基督揭露人隐藏的，甚至人自己也看不到的痛苦，当然不曾寻求解脱。但我们所有的烦恼，都是这一件事的象征。当病人的灵魂的情况暴了光，所有在场的人，也意识到自己的情况。他们听到耶稣自称有能力做人所

不能做的事：治愈全人类最根本的问题：与天主分离（罪）。在场的人可能从三个不同的角度看这个似乎是自大的宣称：他们可以嘲笑它或同情当事人，认为这是疯狂的象征，或者，他们可能判它亵圣。如果他们不能认出，基督是天主所派遣，充满天主之神而能行奇迹，他们只能判他有罪。显然，基督的态度庄严而有威信、有尊严，他们对他不会有第一、二种反应。因此，他们只好反责基督僭越，自以为与天主相等——当然，他们也可以相信他的确是充满天主的大能而行这奇迹。

在耶稣的苦难前几日，他进耶京的方式也充分显示了他意识到自己是默西亚（谷11:1-10）。犹太人认为他是一个君王，企图建立他的王国（谷11:10；路19:38）。耶稣在公议会的审判中首次公开承认他就是默西亚。当盖法问他是否是默西亚、那应受讚颂者的儿子时，他坦白的回答：「我是」（谷14:61f.）；「你说的是」（玛26:64）；「你们说了，我就是。」（路22:70）。耶稣被指控煽动群众，并被送到般雀比拉多那里，他是代表罗马的占据权。比拉多问他是否如他的同胞所指控的，是犹太人的君王，耶稣回答说：「你说的是。」（谷15:2；玛27:11；路23:3）；「这话是你由自己说的」（若18:38）。我们不能说，这些经文表示，耶稣指责比拉多和大司祭说他是默西亚，而他自己对此事没有意见。在被审问前，他已被指控，他的回答是承认他们对他的指

控。因此，十字架上刻着他承认的罪状：犹太人的君王（玛27:37；路23:38）。同时，他更宣布，他要乘着天上的云彩降来，审判所有的人，包括他此刻的判官。「天上的云彩」表示他将带着权威而来，从全能者天主右边的宝座那里来。

### 人子

「人子」这个名称在对观福音中出现大约七十次，而且毫无疑问是耶稣自己所用的。对于这个词的根源和意义，至今还没有找到令人满意和一般人都接受的解释。特别是马尔谷福音，以此概念指示耶稣的默西亚秘密。在后期犹太主义里，这个词也不是期待的默西亚的一个普遍的尊称。不过，耶稣以人子表示他自己，是有一个后期犹太主义的背景的。达尼尔在神视中见到四个世上的王国，由四种动物象征，因为他们的粗暴、残酷和自大，招致天主的审判。从此，一个新纪元便开始了。达尼尔见到一个带着人的形象者乘着天上的云彩降来：他走向万古常存者，并从他那里接受永恒的权能、尊荣和国度。

在这段经文内，人子首先是指犹太人（达7:27）就是说，它有集体的意义。不过，在7:13，它的意义已开始转向个人和位格的领域。在辣彼传统和旧约伪经（4 Esd.13: 1ff.; En.36-72，特别是46）人子是指默西亚。

在哈诺客书，这很肯定是当权者的名衔。希腊化执事斯德望也是从这个意义上使用这个名称的（宗7:56）。耶稣曾用人子这个名称是无可置疑的。我们也可以相当肯定，他用这个词表示他将再度来临(parousia)，那时他将审判世界（谷8:38；路12:8；17:24-26）。在面对死亡时，他清楚地宣称他要再来审判世界（谷14:62），他是指达7:13f.。因此，人子的神学应该包括他受举扬或受光荣。他承受不属于这世界的光荣，以及统治全世界的权柄（谷13:26；14:62；8:38；玛13:41；16:27-28）。不过，这词也不单指将来而已，它也指当时，因为他宣称「人子在地上有赦罪权」（谷2:10），并说人子是安息日的主（谷2:28）。这就是为什么他医治那些宣认人子的病人。他就是那救赎者和救主（路19:9；玛21:42，10:32），但如果人因为他谦卑的外表而拒绝他，人就要失落了（路12:9）。

和默西亚这概念一样，人子的概念也和卑微的概念分不开的。人子不是来受服事而是来服事人的（谷10:45）；他是创造和历史之主，然而他比动物更贫乏，他甚至连枕头的地方也没有（玛8:20）。他不是寻找世上伟大和有影响力的人而是寻找卑微和迷失的人（路19:10）。当他走向十字架的路时，人子要承受仆役的全部卑微和卑下，因为他将被交在人的手上（路9:44）。他将受人嘲笑、辱骂和暴力，人们要向他吐唾液，鞭笞，

并杀死他（路18:31f.; 谷14:21; 玛16:21; 17:12）。在这些章节里，耶稣自称是人子，他的新颖和独特之处是他把人子的权威形象：审判世界，与受苦和自我牺牲的默西亚的谦卑形象联起来。

### 天主子

为了更清楚地了解「天主子」这个问题，让我们先区别「天主子」和「子」或「圣子」这两个词的不同。对于「天主子」这个名衔，神学家作过不少的解释。宗教历史学派认为它源自希腊。在希腊文化中，神之子或神圣的人这些概念是很流行的，他们相信基督徒把这概念转移到耶稣身上（见W.Bousett）。有些神学家认为这和人子的概念是相对的(S.Schulz)。在布特曼和他的学派看来，纳匝肋人耶稣是一个有特殊神恩的、有才华的天主的人，是末世性的先知，我们对于他的自我意识一无所知。

经过复活日的经验后，耶稣的门徒才创造了「天主子」等代表权威的名衔，并把它们应用在耶稣身上。「子」(pais)和「天主子」在旧约可找到。不过，我们要问，「子」这一词，是否有保禄和若望著作中所表达的超越的深度，有没有稍后教会有关耶稣的教义所包含的深意。「子」可以暗示与天主的一种特别的伦理关系。在东方的世界里，国王往往被称为神之子，这在经内和

经外都可以见到。有时，司祭也被称为天主子，同时，在旧约中，要来临的「默西亚—君王」，从伦理或领养的意义被称为天主子（詠2:7）。但是因为旧约的绝对一神信仰，超越的天主子的概念在旧约思想中是陌生的，要经过一个长时期的思想斗争，这个信仰模式才可建立起来，就是说，天主有一位儿子，在性体上与祂相同，但天主还是一位。即使在新约，提到天主子的章节并不包含严格的形而上意义。因此，缔造和平者和爱仇者都是天主的儿子（玛5:45），耶稣也答应过，成为天主的子女是末世时期的特恩：那些要成为天主儿女的人，必须按照他的榜样，努力追求成全（玛5:45, 48; 11:29）。

无论「天主子」这一词的用法是怎样的，根据对观福音，耶稣从未正式地用这个名号称他自己。但在对观福音中有三处他直接自称为「子」（玛11:27, 21:37, 24:36, 以及平行文）。当然，这些讲话是否直接出自耶稣之口，仍没有定论。但到现在为止，质疑这段话确实出自耶稣之口的论据，是属于一种意识型态（信念）更甚至一种「科学—哲学」论据。罗1:3ff.和宗13:33所记载的保禄一次讲话中，可找到「天主子」这个名衔最古老的用法。第一处的用法意指撒下7:12, 14, 16, 这里所说的达味的后裔，是从基督徒的角度了解。第二处的用法，直接连着詠2:7的意义，在此，耶稣的复活和提升到天主的



右边，被视为旧约许诺的实现，是救恩史的一部分，因此，耶稣被称为天主子是从功能或救赎的意义上了解的（参阅宗2:4ff.; 詠110:1）。

现在，让我们看看，以下的圣经章节是否也可从这个意义解释：路1:31-35, 3:22（詠2:7; 依42:1）；路22:70; 玛2:15（欧11:1）；玛14:33, 16:16。第一段经文是描述圣母领报。如果玛利亚是得到特别启示，是有关她将要怀孕和诞生的达味后裔与天主的关系，我们只能想像，天主子一词含有超越的意义，而这样的启示，也必与从旧约宗教而来的天主子概念相反。不过，正因为这经文说她的儿子将承继他祖先达味的王位，他将统治达味家，这一词在此的用法，就与救恩史有关。第二段经文（路3:22）：「你是我的爱子，我因你而喜悦。」这里的「子」，必定要解作「天主的仆人」，赋有祂的圣神，有一项艰巨而重要的任务要完成。在路22:70里，「天主子」对于犹太听众来说，只有默西亚的意义。但这一段经文，加深了旧约类似的经文的意义，耶稣是天主子，身负作为救主应完成的任务。

把以上各段经文，死板地分成伦理或形而上两类，是不恰当的。甚至取自旧约一般的和第一个有关基督见证：伦理的儿子身分，在子嗣论里也有不同的层次。在耶稣受洗时从天上传来的话，后来也从默西亚的意义发展。这从耶稣受引诱的故事可见（玛4:3-10; 路4:2-

12)，特别是在耶稣显圣容的故事中更明显（谷9:7, 比较玛17:1-13; 路9:28-35）。显圣容这段经文，清楚地指向申18:15:「上主你的天主，要由你中间，由你兄弟中，为你兴起一位像我一样的先知，你们应听信他。」在保禄、希伯来书和若望福音之前，对「天主子」这概念的解释，其实并没有真正进入形而上的幅度。以下，让我们从这个幅度看这个概念。

到现在为止，我们有关形而上的子身分的讨论，仍未有结论，甚至这个问题还没有明朗化，其原因有二。我们已指出，在对观福音里，我们见到耶稣三次自称为「子」，而且都是很清晰独特的。除此之外，他声称有至高的权威，这显示他意识到自己属于天主，这个独特的意识，可以「子」一字表达。这样从「子」最狭窄的意义使用它，反映耶稣直接意识到他与天主这种独特的关系。他宣称拥有权威，完全是由于这意识。因此，即使这个词本身，并不能充份说明耶稣与旧约的唯一天主最密切的关系，不过，它为教会稍后从形而上的意思，宣讲耶稣是天主子铺了路。一方面，他自己描述这种关系，其次是他的听众描述，另外是他自称是天主子的方式，都指向「子」的形而上意义。他声称他拥有天主独有的力量，他提到天主时，犹如提到自己父亲，这是从来没有人做过的事（若17:20ff.）他说：「不是凡向我说『主啊！主啊！』的人，就能进入天国；而是那承行我

在天之父旨意的人，才能进天国。」（玛7:21）。除了他，没有人知道他的天父的旨意，他启示并表达父的旨意。因为他知道父的旨意，他拥有超过旧约法律的权利——甚至安息日的法律（谷2:28; 7:1-23; 10:1-12; 玛5:21-48; 12:1-6; 12:10ff.）因为在他内，在来世行动的天主和祂派遣的救主之间的距离取消了，人的命运，由他对耶稣的态度决定。所以他说：「凡在人前承认我的，在我天上的父前也必承认他」（玛10:32f.; 谷8:38; 路9:26; 12:8ff.）。

耶稣讲他自己的子身分和讲他人的子身分不同。对他人，他说「你们在天之父」或「你们的天父」（谷11:25; 路12:32等）。他是天主的唯一爱子（谷12:6），是「那位」子（谷13:32）。因此，他比圣殿更伟大（玛12:6）。因为他是「那位」子，他可以赦罪，就是说，他可以恢复人与天主的关系（谷2:5）。他以天主的权威派遣他的门徒出去宣讲（玛10:16; 路10:1-16）。他可以许诺，他会永远和他们在一起（玛28:18-20），他们可以依赖这个许诺。他的说话，永远有效（谷13:31）；因为他是子，他所作的一切许诺、决定和警告都有效。所有救恩的事都和他有关：他是中心，每一个时代、每一条道路、每一种思想、每一个最终目标，都由他的中心散发出去；所有爱天主的人聚集在他身边。他是撒旦誓死要斗争到底的那一个；一切善都是为了他而发掘和实践

的，人为他而生也为他而死（路18:22; 21:12; 谷13:13; 玛18:5）。他对于自己的子身分这种强烈的意识，说明了为什么初期教会只用「天主子」一词，就能完全清晰地表达了他们对耶稣的信仰（谷1:1-11; 9:7, 14, 61; 路1:35; 22:70; 玛2:15; 14:33; 16:16; 27:43）。

即使初期教会的见证，其概念化的发展，不如尼西亚大公会议的完整，不过，他们仍清楚地证实了，耶稣是属于天主的，即使他是一个完完全全的人。玛11:27最清楚地表达了这一点，这段经文，不但丝毫没有真知派所讲的启示的色彩，而且有非常强烈的「旧约—犹太」特色。在这一段经文中，知识是最重要的，这似乎给人一个印象，好像耶稣在宣传救恩由自我认识和默观可得(R. Bultmann)，但这里，最基础的概念是天主在历史中的力量。天主有完全的权利随意启示自己，祂是绝对自由的。子所拥有的有关父的知识，是父给他的这种广包一切的权威之元素。这权威包括子启示的能力：他知道救恩的命令是父所下的。他认识父，父也认识他，甚至，父对他的知识，是父认识子所需的。反过来，唯有透过子对父的知识，才能认识父。最后，我们可以说，这段经文足以保证，耶稣是以绝对和独特的方式，意识到他是天主的儿子。当然我们不能要求数学一般的准确，这是不可能的。但耶稣意识到他是天主的儿子，这意识是初期教会有关天主子的基督学教义的确切基础。

最初使用这个名号可能是因为默西亚、特别是旧约默西亚概念，适用于耶稣，而且也适合表达他进入光荣的状况（詠2:7f.）。也许依7:14对此也有影响。因为耶稣意识到他自己是天主子，有关天主子的章节，可更深入的反省和用来解释耶稣的意识。在保禄、若望和希伯来书的神学中，这些反省倾向于形而上学的层面，至于将这些反省申之于文字，却要等到宗徒时代之后了。

即使除了子，没有人认识父，作为人，耶稣的知识是有局限的：他并不知道再来的日子(parousia)，这只有父自己知道（谷13:32），而父自己为被选者预备了天国（玛25:34, 41）。子的伟大在于他坐在天主的右边这个事实，这表示他参与天主的统治（谷14:62; 12:36）。父的国带来最后的完成，子的国也一样（路22:29），但从格前15章读到，到了最后，在救恩史的一个伟大的时刻，子要把一切交给天主父，好叫天主成为万物之中的万有（格前15:28）。

## 保禄的书信

保禄在前往大马士革途中见到异像时经验过基督的力量，这经验促使他投身于基督的服务中。<sup>③</sup> 从此之后，他可以而且必须证实耶稣就是主，他亲身见到了主的力量与光荣。他首先由大马士革的阿纳尼雅引介，进入初期教会和基督宗教，然后由基督徒引进耶京的教会。他

在宗徒大事录中的讲话，并在他自己的书信（罗马书开始的部分，格前第十五章以及在斐理伯书中赞颂基督的诗歌）中宣讲这个传统。他是这个传统和由它发展出来的神学的证人。

虽然耶稣在生时保禄不认识他，但保禄证实耶稣生于一个女人（迦4:4），他也是犹太人，生于法律之下。耶稣被钉死和他的十字架，是保禄宣讲的重点（迦1:3f.; 格前2:2）。根据格前15:3-5，耶稣的死亡、被埋葬以及复活基督显现给伯多禄、他的门徒和许多其他人，都包括在这个传统之内。这和宗徒大事录第十三章记载的保禄的讲道也吻合。

这次的讲道和保禄其他的讲道一样，有一定的大纲。全篇讲道可分为三部分：（一）按照圣经所载，耶稣受苦难和死亡；（二）按照圣经所载，他被埋葬和复活；（三）复活基督显示给他的门徒。同时，这个传统也包括耶稣在被出卖的前一夜，举行了最后晚餐，并订下以此作为纪念他的形式（格前11:23ff.）。虽然保禄声言，除了被钉死的基督外，他不愿意知道别的，这位基督对他来说，也是复活的基督。他的罗马书开始的一段反映最早期的基督徒信仰，这显然是以一个标准的格式传给他的：

基督耶稣的仆人保禄，蒙召作宗徒，被选拔为

传天主的福音——这福音是天主先前藉自己的先知在圣经上所预许的，是论及他的儿子、我们的主耶稣基督，他按肉身是生于达味的后裔，按至圣的神性，由于他从死者中复活，被立为具有大能的天主子，藉着他，我们领受了宗徒职务的恩宠，为使万民服从信德，以光荣他的圣名（罗1:1-5）。

他在斐理伯书第二章的基督颂，甚至超出旧约许诺神学中的功能或救恩史的耶稣概念。它代表保禄所承受的一个传统，不过，他加上「贬抑自己，听命至死，且死在十字架上」的思想。这首诗包含先验存在的概念，这思想在福音或宗徒大事录都没有明显地表达出来，虽然，在保禄神学之前，从形而上的意义上称耶稣为天主子时，已有暗示。

你们该怀有基督耶稣所怀有的心情：他虽具有天主的形体，并没有以自己与天主同等，为应当把持不舍的，却使自己空虚，取了奴仆的形体，与人相似，形状也一见如人；他贬抑自己，听命至死，且死在十字架上。为此，天主极其举扬他，赐给了他一个名字，超越其他所有的名字，致使上天，地上和地下的一切，一

听到耶稣的名字，无不屈膝叩拜；一切唇舌无不明认耶稣基督是主，以光荣天主圣父（斐2:5-11）。

很明显，这段经文的动机，主要不是在讲基督先验存在的道理，而在讲基督信徒应有的行为特色，这也包括在追随基督的行为之内。为了提供追随基督的基础，保禄给我们描述一幅耶稣命运的图画。这命运包括三个阶段：他的先验存在、他的被贬抑和他的受举扬。受举扬本身也包括三个阶段：受举扬本身、宣讲它以及因此而崇拜耶稣。在某一个意义上，基督被提升为父的同伴。

可能犹太—希腊的智慧论对于构思基督的先验存在的概念，有些影响。在这套思想里，智慧是一个先于历史的真实体，活跃于创造的工作中（约28:20-28；箴8；22-31；德1:4, 8；24:1-21；智7:25f., 9:9f.）。保禄的书信中也有些讲到耶稣在创造的行动中所担当的一项职务（格前8:6；哥1:15ff.；参阅希1:2f.；若1:10f.）。贬抑的概念，由保禄加于斐理伯书第二章，这首保禄之前的诗歌中，其实这概念源于第二依撒意亚（依45:23，亦见于53:3-12；55:11）。藉着受光荣，耶稣成为主(Kyrios)，因此有权接受崇拜。Kyrios 取自旧约的希腊文译本：七十贤士本，这个译本常用Kyrios一字译天主的希伯来



名字雅威(Yahweh)。因此，新约的Kyrios一字并不是源于希腊世界，而是取自旧约，在新约，这个字表示耶稣分享天主的王权，并由于祂的权威，是宇宙的统治者。不过，只有在圣神之内，在天主自己的权威与光下，基督才可以称为主（格前12:3；格后4:4f.）。凡不蒙受天主光照的人，只能见到肉身的基督，和他所呈现出来的人的形象。

说基督是主，保禄实在是说，复活的主仍为人的救恩而活动，他在宇宙之内，拥有至高的权柄，因此，与希腊的神秘宗教崇拜是相反的。基督徒就是与基督紧紧相连，进入接受他死亡与复活效能的圈子之内。基督徒接受基督为他的主和服从他（罗6:3-11；哥2:12）。基督徒团体是基督的工作，信仰的人也受召分享他的光荣（得后2:14）。在这光荣启示出来以前（得前2:19；弟前1:12），基督徒应使自己的一切，无愧于他的主（格前1:27；罗12:11；16:17f.；格前12:5；哥2:12；3:24；弗1:15；6:13）。宣讲耶稣是复活的主，常导致呼吁人，生活要与死而复活的基督相称（参阅格前6:12-20；12:7ff.）。这样，基督成了信仰他的人们的救主。保禄常用Soter（救主）这个字。不过他也说，耶稣会以法官的身分再度来临，然后他要肯定地说每个人，整个创造最后和确定地获得或丧失救恩（格前4:4）。信徒在信任和充满信心的情况下期待这一天的来临（格前1:8）；而且，他也期待

主的再度来临（弟后4:8）。是他自己的主来审判，这位主充满仁慈，曾鼓励他走向正义和圣德。于是基督徒可以他被钉的主跨耀，只以他来跨耀（迦6:14）。无疑，在天地之间，有其他的神和主，但保禄明确地对相信多神的希腊人说，我们只有一个天主，圣父，万物从祂而来，我们为祂而存在，同时也只有一个主，耶稣基督，万物，包括我们自己，是透过祂而创造的（格前8:6）；光荣和赞颂只归于祂，直到永远（弟后4:18）。

保禄采用当时普遍的词汇，说基督是主也是救主，他主要是说明耶稣的功能和性体（参阅宗13:13，保禄在丕息狄雅的安提约基雅的讲道）。我们等待主基督从天上降来（斐3:20）。根据厄弗所书，基督是他的奥体：教会的救主（弗5:23）。保禄常提到主，这似乎暗示着一种抗衡，与诸多的救主人物相反，耶稣是唯一的真救主（参阅铎1:4; 2:13; 3:6; 弟后1:10）。保禄说，当基督透过他的复活和受光荣而成为主后，他开始实施他的判官和救主的功能。

保禄有关基督的言论最重的是他以天主子尊称基督。他对这个词有多种不同层面的了解。有时用它来表示耶稣的功能，这和对观福音的许多片段的用法相同，但有时却用它来表示耶稣的性体。这样一来，这词把耶稣的工作和存在结合起来说，而保禄常用它指救恩史的所有阶段：先验的存在、俗世生活，特别是在十字架上

的死亡和他的复活。保禄宣称基督以天主子的身分而成为人，被交付于死亡之手、受光荣，有一日，他要再度回来（罗5:10; 1:16; 8:32; 格前1:9; 得前1:10）。虽然神之子 and 神人的概念充斥希腊世界，保禄所用的天主子的概念，不是直接来自希腊世界；这是他得自基督徒传统的概念而加以进一步发挥的。他相信基督是天主派来的取了人的形体的天主子（罗1:3f.; 8:3; 格后1:19; 迦4:4; 斐2:5-11）。宣讲耶稣是主，就等于说：父派遣了祂的儿子到世界上来，是他实践了天主的许诺（格后1:19 f.）。宗徒的责任就是向外邦人宣讲他（迦1:16），透过他，并透过他的死亡和复活，天主在我们还是罪人时，与我们修和，收纳了我们为祂的儿女（罗5:6-11; 弗1:6），我们受召与天主子、我们的主耶稣基督结合（格前1:9），并透过他，我们被提升到父面前（弗2:18），天主已接纳我们进入祂爱子的王国（哥1:13）。他是天主的独子，万物都在他之下（格前15:28）。

基督徒在受压迫时渴望他来临的法官，就是从死者中复活的主，他就是天主的儿子（得前1:3-10; 2:19; 弟前6:14）。他能使我们分享天主的生命，因为在基督内，真实地住着整个圆满的天主性（哥2:9f.）。将来死者复活时，我们都要肖似他（罗8:29; 格前15:49）。

一直悬而未决的问题是罗马书（罗9:5）是否明显称基督为天主。这一句是：「圣祖也是他们的，并且基督

按血统说，也是从他们来的，他是在万有之上，世世代代应受赞美的天主！亚孟。」问题是：「在万有之上，世世代代应受赞美的天主」这句是基督的描述词，还是附加的光荣颂，并不是指基督。两种解释都可以能（译者注：中文的译文是取前者），不过前者似乎在语法上更可能（参阅 K.H.Schelkle, *Paulus der Lehrer der Vater*, Düsseldorf, 1956, pp. 331-344）。无论如何，保禄向基督祈祷是一个事实，因此，如果他以“theos”（天主）称他不是不可能的（参阅 O.Culmann, *Christology of the New Testament*）。不过，保禄不断用至尊称耶稣，这是他相信耶稣的天主性的主要证据。

但是哥2:2这一节就不能肯定了。耶稣并没有被直接称为天主。新英文圣经(The New English Bible)的译文是：「我要他们保持精神高昂，在爱中团结一致，充分得到真知所带来的信心，掌握天主的奥秘。这奥秘就是基督本身。」（译者注：思高版的译文：为使他们的心受到鼓励，使他们在爱内互相连结，充分地得到真知灼见，能认识天主的奥秘——基督）。不过，按Nestle中希腊文本，「奥秘」、「天主」和「基督」这三个名词都是属于所有格，可以译成：「对于天主的、基督的奥秘有全面的认识」这样一来，天主与基督是同位的受格名词。另一方面，在弟铎书中，这封书信虽然不是由保禄写的，但这里有一句明显地把基督和天主相等：

「期待所希望的幸福，和我们伟大的天主及救主耶稣基督光荣的显现。」（铎2:13）

## 希伯来书

希伯来书在初期教会反省耶稣基督的活动和本性的工夫上，佔着重要的地位。它的思想是先进的，是按保禄的思想路线而写，但形式独立，是出于希腊犹太文化的背景。在宗徒时代来说，这部经书的思想深度，仅次于若望的作品。作者认为耶稣的存在，是旧约祭献的圆满，因此，大司祭的形象成了他对基督的诠释的要点。书信深深植根于初期教会的传统，但能更进一步把它发扬光大。他也和保禄、若望一样，特别强调耶稣对于世界的创造和救赎的意义。耶稣是从天上来带领众子走向光荣的领袖（2:10）。因为他与他的弟兄紧密联系（2:11f, 17），他能藉着在十字架上一劳永逸的、永恒的祭献、为他们作新盟约的中保（7:17; 8:6; 9:15; 9:23-28; 12:24）。他继续在上天为他们转祷（7:25; 9:14）。他是天主的儿子，是天主光荣的反映，是天主本体的真像，以自己大能的话支撑万有（1:3）。他远远超过众天使之上，众天使都崇拜他（1:4-8）。他坐在至高者的右边（1:13; 3:1-6; 4:14f.; 8:1; 12:2）。他被提升甚至在梅瑟之上。他昨日、今日直到永远，常是一样（13:8）。一个犹太人，如果只从字面了解这一句，他很自然会认为这是意指雅威（参阅

T.Bornhauser, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, Gütersloh, 1932, p. 39)。

耶稣是圣子，也是主(2:3; 7:14; 13:20)。一方面，他是他所效忠的创造他的上主的受造物，除了罪他在各方面都和我们一样，所以他能把我们看作他的弟兄。另一方面，旧约直接指示天主的句子（例如詠45:7-8; 詠2:26-28），都毫无保留地用在他身上，而且还明显地称他为天主（1:8-9）。耶稣充满光荣，坐在天主右边的荣誉之宝座上。然而这还不是天主赋予他的至极的光荣。世界已经完全放在他手中，天主也使他成为整个受造物的继承人。不过，他的治权，现在还不明显，天主将使他统治宇宙。将来他要再次显现，要向那些期待他的人，施予救恩（1:2; 2:8; 9:27f. 参阅O.Kuss, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg, 1966, pp. 143-152）。

## 若望

### 序言

若望的著作，代表初期教会反省耶稣的历史，直到他的复活，甚至包括他的复活的最高水平。从近年的研究发现，我们再不能指称若望福音，基本上是一份真知论的文件，或者说它是力求符合真知论的作品，虽然真知论是它的一部分。福音承继初期教会的传统而加以发展。

它以对观福音为基础，但在有关耶稣的神学解释上却比对观福音更进一步。当然我们知道，对观福音已奠定了最重要的架构了。如果一定要说若望福音借用真知论的词汇，对此我们必须加以解释；它基本上是取自旧约，更准确地说，是取自后期犹太作品，虽然另一方面，作者很明显也采用了当时普遍流行的真知论的概念和公式。福音对真知论的中心问题是一个答案：福音思想的特色与真知论的特色，例如强调上与下、精神与物质的分别等，是相同的。真知论的要点是：人的灵魂的本质中心是先于经验存在的。人的灵魂（不是它的整体）沉沦于物质之中有待拯救。人可以透过反省他的存在这个先验的中心而重获他的真我。就是说，透过这样的反省与冥想，人可以重返他天上的家乡。这观点以多种不同的神话表达，而且都是以生活的垂直幅度为主流。另一方面，若望的著作却和旧约一样，透过结合与对比现时与将来而强调生活的平面幅度。无疑，若望的思想也包括垂直幅度，但它的意义与真知论的不同。在若望著作里，重要的对比和相反，是天主的神圣与人的罪；就是说，这是指天主与人类历史的关系。在此，即使是垂直的幅度，也含有平面幅度的性质，因为在人类历史的发展中，天主与罪的势力之间的矛盾已经被克服了。

若望福音承继了好些对观福音的基督学概念，而且已经和他自己的混然而不可分。按照薛纳根伯(Schna-

ckenburg)的研究，我们可以说耶稣以下的名号，在第一章里已特别明显地列举出来了：圣言、天主、生命的光、真光、唯一的独生子、圣子、天主的羔羊、天主子、天主的被选者、默西亚、以色列的君王、人子。福音其余的章节并没有出现太多的新名号，例如：世界的救主（若4:42）、天主的圣者（若6:69）；不过，在整本福音内最能显示耶稣的特别身分就是「子」的身分。因为他是「子」，他也是生命之粮、世界之光、善牧、葡萄树、道路、复活、生命和真理。

### 耶稣的先验存在

和对观福音一样，若望也报导耶稣被人当作先知(6:14; 7:40, 52)。人们称他为辣彼（师傅或老师rabbi 见1:38, 49; 3:2; 4:31; 6:25; 9:2; 11:8）。这个称号有时也和主的称号对调使用(6:34, 68; 13:6, 9, 13)。不过，在保禄的著作中，主这个名号有特殊意义，它代表「雅威」，但在若望并不如此，它并没有特殊的意义。

同样，若望也提到耶稣是默西亚（若1:19-51）。若翰洗者向以色列人宣布他就是预许的默西亚（若1:30 f.）。他这样做因为他相信，耶稣拥有并可用特别的力量，遣发天主之神，因此他可用圣神替人施洗（若1:31 f.; 参阅1:42, 49）。当然若望也以第七、九两章记述有关耶稣的默西亚身分的争论。



福音的一个特点是它坚持耶稣的先验存在。如果我们说若望特别强调耶稣的历史性（圣言成了血肉，1:14），我们也应该说他同样强调耶稣的先验存在，甚至视为理所当然的事（1:1, 30; 6:62; 8:58; 17:5, 24; 参阅6:33; 50f., 58; 7:28f.; 8:14, 23, 26, 42; 16:26ff.）。

若望把先验存在的概念，与耶稣从天降下，重返天上以及他受天父的派遣，将要返回天父那里等概念相联。这样的说法，也可从真知论的神话中找到，特别是有关第一人的神话。不过，若望所讲的「下降上升」的主题，不是取自真知论，而是把对观福音、甚至旧约既有的一个传统加以发挥。这概念在保禄所引用的基督诗歌（斐2:6-11）中出现。当耶稣说：「我实实在在告诉你们：在亚巴郎出现以前，我就有。」（若8:58）他在声称他就是旧约预告的救主。这话超出了犹太的思想，而且在他们听来是一种侮辱。

圣经有些章节讲到默西亚在创造的行动中担任职务，这也意味着耶稣的先验存在（格前8:6; 迦4:4）。旧约有关智慧的言论，对于这些章节当然也有影响（希1:3; 参阅智7:25f.），哥1:15ff.所记载的保禄之前的诗歌也一样。若望所写的先于经验存在的圣言，是有位格的圣言，这和智慧书上所写的先于经验存在的智慧，有本质的区别。若望的重点是赞扬耶稣。与对观福音相反，他从耶稣在十字架上死亡已见到这一点（若3:14）。他也

和路加相反，他并不把耶稣的光荣分成复活和升天两个阶段，而把它看作从被钉死时开始的一个连续的事件。

与斐理伯书中的基督诗歌不同，若望不曾明确地指出耶稣被高举，超越一切之上。保禄是这样看的：他认为基督受到光荣后，开始统治和救赎世界，这是他进入这世界以前不曾做的事。不过事实上，两人的观点并没有本质的分别：在子受光荣后，这其实是他回复降世以前的状况，他要藉着给予他的信徒永生的事实，光荣他的父亲。只有这样，他才充分发挥他对一切有血肉的人的统治权柄（参阅若17:1f.）。

若望最基本的关注是救恩。「耶稣在门徒前还行了许多其他的神迹，没有记在这部书上。这些所记录的，是为叫你们信耶稣是默西亚，天主子；并使你们信的人，赖他的名获得生命。」（若20:30f.）。这里最重要的是基督的拯救活动。「天主竟这样爱了世界，甚至赐下了自己的独生子，使凡信他的人不至丧亡，反而获得永生」（3:16）。因为圣子重获光荣，使所有信他的人，能和他一同享受光荣（若14:3f.; 17:24）。他有能力为他们预备地方，与他的父共住一堂。这一点，若望与真知论的神话相反之处，再明显不过。救恩不是透过冥想人自己的本性、起源、目标和自己存有的核心而获得，而是透过信仰耶稣基督、天主子得享与天主共同生活而来。这可能就是若望一书（若一1:1-4）特别强调耶

稣的历史真实性的主因。若望语重心长地说：「可爱的诸位，不要凡神就信，但要考验那些神是否出于天主，因为有许多假先知来到了世界上。你们凭此可认出天主的神：凡明认耶稣为默西亚，且在肉身内降世的神，便是出于天主。」（若一4:1-2）另一方面，这样强调耶稣的历史真实性，正好明示基督徒的救恩概念，与真知论的截然不同之处。

### 圣言

以上的讨论有助于了解若望强调圣言的先验存在的用意。他的目的是为基督徒的救主的拯救大能，提出一个结实的基础，因为他自天上降下，所以他有能力带领人们回到那里去。这可能是若望以这首圣言之歌作为他的福音序言的原因。薛纳根伯认为第六章的长篇讲话足以证明这一点，因为这篇讲话的主题是耶稣自天降下和重返天上，而且有充分的发挥。若望在此特别强调，「天主的食粮，是那由天降下，并赐给世界生命的」（若6:33；参阅41, 42, 50, 51, 58）。在此之前，真正的神圣的生命、永远不朽坏的生命，尚未赐给人。为此，真正属于天上的、超越于这世界的一切的，必须从天降下(3:13-14)；只有他才拥有来自天主的无限权威(3:35)、满全的天主圣神(3:34)；也只有他才能赐予人，天主的圣神和生命，不过这要等到他再度回到他的父身边之后，才能圆

满地实现(7:39)。因为耶稣常意识到他来自天主(13:3)不是来自他自己(3:31f.; 7:28; 8:42)，他知道他所作的，是他父的工作(4:34; 9:4)，这工作就是拯救这世界。他所说的话，是天父的说话，因为天主把祂的圣神赐了给他(3:34; 12:49; 14:24)。因此，是父在基督内活动，并透过他，救赎了世界(6:38ff.)。因为他来自天父，有一天他将审判这世界，他的审判将是公正的，因为那将与天父的相符(8:16)。不过对于信仰他的人，他是道路、光、真理、复活与生命(11:25; 14:66, 35ff.)。

### 人子

对观福音的传统，与若望福音的关系，从「人子」的概念上，颇为清楚地显出来。在若望，这概念与下降和上升的主题相联。在那十三处有这个主题出现的章节之中，有大部分是关于人子受光荣的(3:13; 6:27; 3:14; 8:28; 12:2ff.; 13:13; 13:31)。在其他的章节里，人们问他是否是人子，人子是什么人(9:35; 12:34)。在序言里，人子是用来表示圣言与天主不间断的共融(1:51)。在5:27，人子更联着审判的概念。对观福音和若望都说人子将要来施行审判。虽然5:27不是初期教会加上的经文，一如某些认为若望只讲实现的末世论的学者所说，这节经文也暗示，将来的审判，主要是基于它对现在的意义：人子在此时此地赐予生命和施以审判。若望和对观福音都说人

子必须受许多苦(3:14)。在这背后的，是依撒意亚53章所写的上主之仆的形象。

不过在若望福音里，十字架和受光荣是相连的一个事件(3:14; 8:28; 12:32-34)。在对观福音中最能显示人子的特色的言论，在若望福音里完全找不到：他在此时此地有赦罪的权能（谷2:10），他是安息日之主（谷2:28），他没有棲身的地方（路9:58）。若望对于人子现时职务的看法，和对观福音的不同，这更显得，他们同意他将受光荣和权能，是他们对他的职务有不同观点的结果。人子必须被举起至死亡的十字架上(12:34)，然后他才能在光荣中再来审判，不过，他的听众不明白他这话的意义。他的死亡本身就是他的光荣(13:31)。因此，人子从天降下，其实已开始走向他死亡的道路，不过也同时走向他原有的光荣和权能(3:13f.)，成为人类至高无上的救主（若8:28）。

## 圣子

耶稣最后一个重要的名号就是简单的「子」。在此我们要尽可能把耶稣的自称和若望及其同辈对他的尊称加以区别。「子」或「天主子」是若望福音中耶稣主要的名号。耶稣自称为「子」，且是唯一的天主子（3:18）。他是独一无二的天主子，没有人可以分享他这个名分。天主对人类的爱，正是从祂派遣自己的爱子到世上来，

不是为审判而是为拯救这个事实显示出来(3:16, 35)。凡信仰子的可获得永生，不信仰子的，仍然停留在死亡之中(3:36)。是人自己对子的态度决定他们的命运。另一方面，人也没有完全的能力，作最后的决定，要生命或要停留在死亡之中：那是子自由地、无上权威地决定祂要把生命赐给谁。祂有赐予生命的权能，因为祂自己拥有最圆满的生命，祂是「生命之源」(5:26)。凡尊敬子的，就是尊敬父，不尊敬子的，也就是不尊敬父(5:23)。天主是基督的父，这和祂对其他人的父性不同(2:16; 5:17-43; 6:32; 19:48-54，等)：「我升到我的父和你们的父那里去，升到我的天主和你们的天主那里去」(若20:17)。祂始于永恒(17:5; 8:58)；祂在存有和行动上与父合而为一(5:17; 10:30)。

那些「我是」短句特别显示耶稣与父密切无间的关系，在这些言论中，祂甚至把自己置于旧约只为雅威而保留的地位上。在临别赠言中，祂要求门徒信仰祂，犹如信仰父一样；祂以一个简单的「我们」把自己和父联合起来，同时祂也要把门徒纳入他们这个密切的关系之中。

因此初期教会承认基督是天主子。不过我们不应该忽略，若望也藉祂同辈之口讲出这个名号，例如若翰洗者，这要在获得复活的经验之后才可能(见1:20-35)。

若望福音以特别的方式，显示在复活经验光照下对

信仰作证的特质。圣史相信耶稣就是从开始已存在的圣言，他与天主同在，其实就是天主（若1:1f.）。这不是在说明圣言的功能，而是指出圣言的本体。序言说明圣言是天主，但没有进一步说明圣言这种身分，如何与旧约的唯一的天主相联。拉匝禄的妹妹玛尔大，在她哥尚未从死中复生以前已对耶稣说：「我信你是默西亚，天主子，要来到世界上的那一位。」（若11:27）多默宗徒面对复活的主时宣认：「我主！我的天主！」（若20:28）。

不只是他的朋友，甚至他的敌人也听到而且明白耶稣自称是天主子的意义。他们迫害他，不只是因为他破坏安息日的规则，更因为他称天主是他自己的父亲，并自称为天主（若5:18; 10:33）。在旧约的一神信仰下，这是最严重的亵圣，应该处死（若10:39）。犹太人期待一位默西亚，他的根源应该是一个奥秘（若7:27），而不是一个突破创造者与受造物、超越与内在之间的藩篱的人。从他们的一神信仰的观点，他们是有理由说：「我们有法律，按法律他应该死，因为他自充为天主子。」（若19:7）

## 标记

在若望福音中，耶稣有关自己的言论，是以他以子的身分所行的或父透过他所行的奇能事件加以证实。这些事

件，通常可以分为七种：

在加纳变水为酒(2:1-22)，

从远处治好王臣在葛法翁的儿子(4:46-54)，

在贝特匝达池边治好瘫子(5:1-9)，

使五千人吃饱(6:1-12)，

步行海面(6:16-21)，

治好胎生的瞎子(9:1-41)，

使拉匝禄复活(11:1-44)。

若望记述这些事件是耶稣光荣的「标记」(在步行海面的事件中，因为它缺乏公开的性质，也许不应归于「标记」之类)。若望也用别的字眼，例如工作，表示耶稣所行的奇能事件。工作证实耶稣本人和他受天主的派遣。这是父为子的作证，是父透过子的工作。与工作密切相关的思想就是派遣的概念，耶稣是受派遣的。因此，在若望福音中，这些工作的作用，首先是呼吁人信仰基督。不过，标记首先假定旁观者是有信仰的。对于真正有信仰的人，标记显示耶稣的光荣。但对于不相信的人，「标记」只不过是令人惊讶的事件而已。无论那一种情形，最重要的是，这些标记，不只是耶稣的光荣，也是天主的光荣(2:11; 11:4; 11:40)。这个概念，也不应该用柏拉图哲学解释。在柏拉图的哲学中，一个图像或记号，是一个实相的表面，标志着它的存在。这个字取义于出谷纪所记载的奇迹，连着希伯来人脱离埃及



的奴役生涯获得自由的事件，以及先知所行的，用来支持他们的警告和许诺的事件。这些奇能的事迹，对观福音所报导的，大致上与若望的相同，而且也应该从这个意义，作为一种记号来了解。不过，两者之间，在作用上还是有些差别。在对观福音中，这些是天主的国的记号；就是说，它们的救赎意义大于基督学的意义。在若望福音里，它们是天主在耶稣内的显现，它们也显示耶稣的本性：在耶稣内，救恩已经临现了。治愈在葛法翁的王臣的儿子，和在贝特匝达池边的瘫子和复活拉匝禄，都象征生命本身已经在人们之间出现。耶稣藉这些行动所保存的生命，是永生的保证和象征。对于若望来说，这永生不是属于将来的某些东西，而是在此时此地已经出现的事，而且是耶稣给那些相信他的人们的礼物。因此，显示耶稣是复活和生命的标记，是具有启示性的。旧约先知所行的奇迹，可视为对将来有创意的期望，启示天主主要在将来促成的事件，因此是先知预言的夸张的形式，耶稣所行的标记，并不启示他将来的荣耀，而显示他已有的光荣。

若望一书讲到耶稣是永恒的天主子，他在历史中出现，是人的救恩的媒介：「我们也知道天主子来了，赐给了我们理智，叫我们认识那真实者，我们确实是在那真实者内，即在他的子耶稣基督内，他即是真实的天主和永远的生命。」（若一5:20）

### 默示录

默示录利用异像、奇异和权威的名号，表现耶稣的形象。这部书的中心思想，集中于天主的羔羊身上。他曾受伤至死，但仍活着，统治一切。他开启了生命之书的封印，这书也包含了人类历史的意义。他也消灭天主的敌人，施行审判。像新郎和新娘在爱中结合一样，他也与信仰他的人在爱中合而为一。不过，即使在此，耶稣也不是终结而是道路。最后的目标是父，是天主，居住在祂的人们中间的天主。这部书有强烈的末世性，这末世就是那绝对的将来。

### 注：

1. F.R.Geiselmann, "Jesus Christ," in H.Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 1, p.759.
2. G.Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York:Harper & Row, 1960), p.51.
3. See Th. Seidenstücker, *Paulus, der verfolgte Apostel Jesu Christi* (Stuttgart, 1965).

## 8

# 宗徒时代之后的神学发展

### 问题

虽然第一批基督徒仍然实行传统的旧约崇拜仪式一个短时期，但是他们宣认耶稣是基督、耶稣是主，他们实在已经脱离旧约的信仰团体了。一方面，信徒只能「在圣神内」宣认基督，但是，另一方面，这样的宣认，只有在旧约的一神信仰光照之下才有意义。是这位天主立耶稣为基督和主。只有天主才能成为人类的救主，然而，祂透过祂派到世上来的耶稣，给人类带来救恩，而这救恩只能透过圣神的活动才能施予人。这样一来，似乎有三位不同的向人施予救恩者，然而，他们又在某种形式下结合一而为一。有三位或两位天主吗？如果不是，这三位如何联系呢？

在宗徒时代已有人开始对这个问题作过一些思考了，不过并没有清楚的结论。新约作者最关心的，不是

耶稣与天主的形而上关系（本体论的基督学），而是他做过些什么，他的救恩意义是什么（功能基督学）。对观福音有些章节（保禄书信较多，希伯来书及若望福音最多），率先朝向形而上的方向发展，不过他们都不曾确实地面对这个问题。

宣讲有三位施予救恩者以及他们与旧约天主的关系，这些问题使接下来的世代许多精英分子，绞尽脑汁。不过，神学家最基本的兴趣，并不在推测，不是为了抽象的资讯而追求抽象的资讯，而是为了实际或生活的人的救恩。最重要的目的，不是去发现耶稣本质是什么，而是要寻求他对于我们的意义。不过，这也必然会导致他的存有本身是什么的问题，因为他为我们所做的一切的价值与他的存有本身是分不开的。

耶稣与圣神与唯一的天主的关系，带出我们对于天主本身的理解。因此，探求令人满意的基督学，大体上说，与探求令人满意的圣三天主概念是相同的。就是说，有关人的救恩过程的问题，变成了一个纯粹神学的问题：神的计划(oikonomia)变成了神的学问(theology)。不过这个神学的问题，这个有关天主的问题，只是基督学问的一部分而已。无论我们怎样理解耶稣与天主的关系，耶稣与人类的关系是必须解释的。这样一来，又引出了有关他的人性这个问题。

总而言之，我们面临三个问题：耶稣与天主的关

系，他的人性，在他之内神性与人性的关系。第一个问题的主要发展线，在前面讨论圣三的问题时已勾勒过了。在此，我们只须扼要地略述。在宗徒以后的时期，「圣子」和「圣言」(Logos)的字眼变得非常重要，而圣神的问题，有一个很长的时期，只是停留在幕后，这当然不稀奇，因为耶稣是一位历史人物，而且直接处于人们的目光之下。再说，一旦证明了在继续信仰旧约的唯一天主的架构下，仍可能了解耶稣是神圣的，那么把圣神与天主相联，应该不是一件困难的事。

基督徒在最初四个世纪在这个问题上的挣扎是多方面的，有时是极端的细緻与复杂，有时甚至充满许多怨怼。许多人性的弱点、自以为是和虚荣、对权力的欲望甚至不惜动武，以及彻底的愚昧等等都浮现出来了。另一方面，这是一个非常重要的，是人的救恩问题。挣扎的结果是订出一套正式的教会教义（将在另一节讨论）。这些教义，只能从多年以来所经过的辩论了解。另一方面，它们本身并不代表最后的结论：它们提出更多新问题，而且都是属于局部的性质，终必消逝（格前 13:9）。

要正确判断过去的神学讨论，我们必须考虑其中所涉及的各种心态。其中之一可称为东方心态，与之正好相反的，通常称为西方心态。后者注重概念清晰和陈述分明。而前者但求说明的有效性，认为过分强调清晰不

免妨碍欣赏实相的本身。如果我们要正确地判断教会多次大公会议所达成的公式，我们不但要紧随神学讨论本身的发展，同时也应注意有关的思潮，心态和所表达出来的思想。几乎每一个问题的讨论，最后所达至的信理公式，都有罗马或西方思想的清晰和分明的特色，然而那些首脑人物却是来自地中海东部的。我们不得不问自己，得出来的讨论结果，是这样贴近罗马的思想形式，以致不可能用别的思想形式，例如东方的思想形式表达吗？其实，问题是，如果我们希望很大比例的人类都能明白这些公式，我们是否有责任考虑用另一种方式表达？

圣经章节如：迦4:4；格前2:8；斐2:5-11；哥2:9；希1:3；罗1:3；10:3, 9；及若1:14都是相继讨论的出发点。所有参与会议者都接受以旧约的一神信仰为基础，尽管提到耶稣时，有关他的诠释就差不多是向四面八方发展。最后朝向尼西亚大公会议(325)和加采东大公会议(451)发展的神学运动，最初是由安提约基雅的依纳爵开始的。他想从功能基督学中发展一套本体基督学，就是说，他要探讨圣子与圣父的关系。和依玻理一样，宜仁在他结合论(anakephalaiosis)中以基督为世界和历史的中心，因此发展一种宇宙性的神学，但他似乎没有充份考虑历史之内的许多不可预料的元素。

最大的问题是，在接纳天主生活之内有区别时是否

仍可保持严格的一神信仰。对于犹太基督徒来说，这是不可能的，然而，尼西亚大公会议所达到的信念是：两者不一定不可相容。在那些以旧约为思想基础的人看来，只有一位天主和上主，因此，在宗徒时代之后出现了一位一体论(monarchianism)，认为基督只是一位救主，他与天主没有任何内在关系。一位一体论有两种形式：形态一位一体论(modalistic monarchianism)和动态的一位一体论(dynamic monarchianism)。最早提出动态一位一体论的是艾俾欧尼(Ebionites，又称贫者)。他认为耶稣本身是人，他赋有特殊的能力而成为天主的嗣子。这概念与依撒意亚的，默西亚是天主之仆的概念特别吻合。后来艾俾欧尼的概念再进一步发展为两种形式，其中一种把耶稣生于童贞玛利亚的奇迹讲成耶稣生于圣神，而另一种形式却反对这种说法。这套基督学源自东方，透过提欧多(Theodotus the Tanner)和他的弟子也叫做提欧多的银钱兑换者以及亚史其比多杜(Asklepiodotus)而传到罗马。根据提欧多的说法，耶稣只是一个人，在受洗时充满圣神和神圣的力量而成为天主的儿子。我们在后来的撒莫沙达的保禄和他的弟子安提约基雅的路西安也发现同样的思想。亚略的思想也是由这一派发展出来的。艾俾欧尼派本身只维持了一个很短的时期，但形态一位一体论却占了相当大的比重。动态一位一体论强调天主的超越性，但形态一位一体论，

又称为圣父受苦论(patripassianism)或萨柏流说(以提倡这一说的萨柏流而名之)却强调天主在世界之内的潜存性。诺华丹(Novatian)有关天主圣三的理论:「说耶稣基督是圣父的人,他们的理论是这样的:如果天主是单一的,基督是天主,基督是圣父,因为天主是单一的。如果基督不是圣父,因为基督是圣子天主,这就有两个天主出现,是相反圣经的。那些认为基督是一个人,他们的理论是这样的:如果圣父是单一的,圣子是另一位,但圣父是天主,基督是天主,那么不只有一位天主而有两位:圣父和圣子;如果天主是单一的,由此而推论,基督必须是一个人,这样圣父才能是单一的天主。如此一来,主就是被钉死在两盗之间的那一位。」(见诺著第33章)使基督与圣父相等,这样可以保存天主的单一性与耶稣的神圣性。圣父在耶稣的形式中出现于历史之内,祂是取了启示者、圣言和Logos的功能。这样一来,只要圣父在耶稣内施行启示的功能,Logos这个字便可用在圣父身上。在此我们应该记得,旧约讲天主的天使或天主的智慧时,它的意思是指天主自己在人类历史之内活动。不过,相信这样的旧约概念对形态一位一体论的发展影响不大;反而,斯多葛派的Logos论对此说有影响。根据斯多葛派,单一的天主是潜存于世界之内,我们可以按祂显示自己的形式而以不同的名称称呼祂。根据依玻理的说法,一位一体论主张圣父和



圣子是同一个存有，只是按祂在不同时候的显现而给祂不同的名称而已。形态一位一体论在柏艾斯和萨柏流的神学里，有不同的发展。基督徒的教会所作的官方解释，超越了形态论认同耶稣与圣父之说和艾俾欧尼把耶稣看作有神力的人之说。

教会的官方解释的基础是由二、三世纪的护教者所奠定的。这些作者采用多个不同的概念来处理这个问题。首先，他们解释耶稣基督生于天主，这不只是我们所谓的救恩历史的事，同时也是天主神体内的一个过程。他们根据若望的圣言和旧约人格化的智慧而看圣子的「生育」，认为这是一个精神活动。另一方面，他们也受了亚历山大里亚的犹太裔斐洛的影响。他直接称天主子为 Logos。结果，因为斐洛的神学，二、三世纪的基督徒作家把 Logos 看作圣父永恒的理性，但因为从无始的永恒，他并没有分别的存在；只有当圣父从祂自己的存有之内生育了他和派遣他去创造和统治世界时，他才获得这分别的存在。这样一来，「生育」的活动不是一项外在和必须的、停留在天主之内的生命活动，而是一项自由的、在时间之内有开始的活动，这表示圣子与圣父不相等而是附属于圣父。宜仁、儒斯定，依玻理和奥林布的麦托度甚至奥力振都有这种看法，这就是所谓附属论(Subordinationism)。要经过一个很长时间的摸索，神学家才能把 Logos 在创造之内的功能和世界

的救赎，与他在天主之内的职分清楚地分开。这项工作最后是在尼西亚大公会议中完成。

## 耶稣是真人

有关这方面的最重要的资料，在处理复活基督与历史耶稣的相等性时已讨论过。无论是保禄或是希伯来书都没有再进一步说明这个相等性。即使几部福音也没有提供耶稣的生平；我们甚至不能根据这些资料，重新组织他的旅程。不过，福音在为基督信仰作证的过程中，也为我们留下不少耶稣生活的细节。玛窦和路加提供了一些有关他的童年资料。根据玛2:1及路1:53，以及玛窦第二章的故事，耶稣在黑落德统治期间出生，大约是公元前第四年。虽然他是生于白冷，他的故乡是在加里肋亚境内的纳匝肋。从谷6:3，我们不能确定被称为木匠的是耶稣还是若瑟。福音只记述了若翰洗者的活动的一个明确的日期（路3:1ff.），我们几乎可以确定这是在公元27年十月至29年九月之间，根据这一点，似乎耶稣的公开活动持续两年以上。

有一段记述是关于耶稣的内在和外在的成长，和他对四周的环境的态度，就是在路2:14-52。他公开施教，但他并不依赖当时希腊思想或同辈的犹太人的宗教虔敬（例如默示文学、谷木兰的厄色尼人、洗礼运动等），但这些发展有助于我们了解他的教导的内容与教授法。

福音特别记录不属于救恩史的人名，例如：罗马皇帝提庇留，他下令户口登记，还有叙利亚总督季黎诺、犹太总督般雀比拉多和分封候黑落德等（路2:4; 3:1ff.），这些名字都给我们一些确定的日期。在最初的热潮冷却后，当事态明显地显示，他不会实现群众的愿望，极端地改变他们的社会、政治情况后，这大批群众开始离开他。领导圈子更越来越敌视他，终于他在耶路撒冷被撒杜塞人拘捕并被送到罗马驻犹太的总督手上，被判死刑，在尼散月十四（若望）或十五（对观）日、星期五被钉死。虽然耶稣确实死了，被埋葬了，但他的历史不曾就此结束。相反，它在一个不同的层次上，重新开始，因为他的门徒，以为他的目标已失败，并看着他死去，竟然经验到他复活了，并且多次显现出来，他们对这些异常的经验解释是：天主使耶稣从死者中复活。

最令人震惊和最启发人心的是若望作品中所强调的耶稣的历史性。「圣言成了血肉，寄居在我们中间；我们见了他的光荣，正如父独生者光荣，满溢恩宠和真理」（若1:14）。满溢天主尊严的这位是与天主同在的，事实上他就是天主自己，他进入了人的世界。他其实一直在精神上临在世界内，如今他「寄居」在人们中间，一如人一般。圣言变成了血肉，但他的人性也不是表象而已。圣言是人。这件事发生了，目的是为人打开走向神圣生命之路。这是人类历史的转折点。

值得注意的是若望并不直接说「圣言成了一个人」。这「血肉」(flesh)意指一些与地上分不开的、软弱和短暂的、是典型的人性存在的特色，正好与天上的存在相反，不过，这里没有暗示无罪。整段经文是直接针对「幻像论」(docetism)。所谓幻像论，是指对耶稣多种不同的解释，而且其中的一种在一世纪末已经占有相当重要的地位。各种形式的幻像论都认为天主是绝对超越的，因此不能与世界建立直接关系；为了建立关系，祂只好利用一些媒介性的存有。施里度(Cerinthus)的结论就是：耶稣不可能是天主，他只是一个人。其他形式的幻像论主张耶稣的身体只是一个幻像，因此，他的死亡也不是真死亡，只是幻像而已，正如他的出生，尘世生活也不过是幻像一样；也有些认为耶稣这人不是圣言；或者：救恩不是由一个有血肉的具体的人所带来的，而且也无必要，因为救恩可以透过反省和冥想而得。这些想法在宗徒时代已经出现了，而且需要驳斥（参阅若一3:22; 4:2f.; 5:1, 5f.）。这一句：「圣言成了血肉」这样尖锐的话，和若望书信中的强烈的言论一样，是反对幻像论的思想，但也不是真知论(gnosticism)许多形式之一。这更不是神话的语言。若望是从一种完全反对真知论、反神话的方式，从一个人和历史人物的角度讲耶稣的。似乎哥罗森书也是对抗同一类型的思想。

宗徒时代过后不久，幻像论受到安提约基雅的依纳爵和宜仁猛烈的攻击。依纳爵强调耶稣的出生、生活、死亡和复活都是确实的事件，因为他认为只有这样，救恩才能得到保证，而他自己的殉道才有意义。宜仁反对耶稣的身体只是幻像的说法，他特别反对幻像论所说，因为耶稣的身体是属于神性的，所以他才可能生于童贞女，才可以穿过玛利亚的肉身，同时耶稣的受苦也是幻像等谬论。

耶稣是真正的人，这在基督信仰中是非常重要的，因此教会也针对这一点作了不少宣言（参阅里昂公议会 DS 462 及维也纳公议会 DS 480）。不过，教会正式宣判幻像论为异端这一点也不消除它所带来的危险，因为它还有许多诡谲的形式，可以在人毫不察觉的情况下继续流传而对基督徒的信仰，产生很大的影响。在任何时候，只要耶稣完整的人性受到贬抑，或者它的意义，不能充份体现，就会有幻像论出现了。例如，如果我们想像耶稣并不拥有真正人性的自发性和自由，没有真正的力量作决定和真正的责任感，我们已经是主张幻像论了。这样一来，礼仪的公式「透过基督达到天主」就是虚言而没有意义了。

又例如奥力振认为灵魂，包括耶稣的，有先验存在。这是日后麻烦的根源。奥力振自己很强调耶稣的真正人性。他这样说是出于救赎的动机，因此他所提出的

原则，差不多得到普遍接受，那就是：凡圣言没有承受的就是不被救赎的(*Quod non est assumptum, non est redemptum*)。但灵魂和身体的关系他还是没有说清楚。两百年之后，这神学终于引发了一个危机，发展了所谓「圣言肉身结合的基督学」(*Logos-Sarx Christology*)。这个理论主要是说圣言取代了耶稣内的灵魂，直接与耶稣的身体结合。这种说法是从亚略的圈子发展出来的，所有亚略的人士都支持它，有些根本就不讲耶稣的灵魂，虽然并不否认它的存在。根据亚达纳的说法（见于*Contra Apollinarem*），亚略自己只宣认肉身是天主的外皮。在耶稣内，圣言取代了我们的「内在人」，即圣言成了一切心灵和精神生命的原则。这样一来，耶稣作为一个人，他是没有人性之内的重要元素：精神原则的，就是说他是没有灵魂的。卢狄西亚的亚波林(Apollinars)和他的弟子都提倡这套学说。

这一套神学是一个很大的诱惑，这点我们从后来的亚历山大里亚学派多少有点「圣言与肉身结合」的色彩，以及正统神学家如亚达纳也不知如何处理耶稣的灵魂一事可见。他并不否认耶稣的灵魂存在，但他并不认为它特别重要。另一方面，安提约基雅学派对于这一点却很清楚；他们很重视耶稣人性的完整，因此有所谓「圣言与人结合」的神学。不过，他们这一派也带来另一种混乱，他们过分区别耶稣之内的人性和天主性。这

两派的偏差，一直到加采东大公会议（公元451年）之后才取得平衡。

## 耶稣之内的天主性与人性的关系

我们现在讨论第三个问题：耶稣之内的天主性与人性元素的相互关系。对于这个问题的讨论，非洲神学家戴都良所提出的一些概念是很重要的。其实整个讨论的架构也是由他首先提出来的。在他驳斥柏艾斯的书中有以下一段（见第二十七章，参阅 *De carne Christi*, Nr. 13）：

我们认为在基督内有双重的状况，两者并不相混淆而是共同汇合在一个位格、耶稣、天主和人之内结合。每一个性体的特性是如此完全地保存，以致一方面，圣神在耶稣之内做了一切合他自己身分的事，例如奇迹和异能之事和异能；而另一方面，肉身也表达属于它的感受。在魔鬼的引诱下，他的身体感到的是饥饿，见撒玛黎雅妇人汲水时感到口渴，为拉匝禄而哭泣，并忧闷至死，而最后，真正死了。<sup>①</sup>

尼西亚大公会议以整个教会的名义，在信仰的问题上，作出第一个正式的定义：我们的主耶稣基督，是真天主子，他是从圣父的存有所生，而不是生于祂的意

愿，因此是与圣父同一性体(homoousios)。照字面说，homoousios 是指圣子的性体与圣父的性体没有分别。但既然大公会议所采用的信经，一开始宣称只有一位天主，即圣父，而圣子的性体与圣父的相同，那么，圣父与圣子在数字上是一个，不过信经并没有这样明确地写出来。圣子的天主性是基于圣父的天主性。不过值得注意的是大公会议并没有用「天主圣子」，只用了「天主圣父」，虽然它说圣子与圣父是同性体的。在大公会议所宣布的公式有「天主子」的字眼。另外也值得注意的是大公会议提到唯一的天主是统治一切者(pantokrator)而不写「全能者」(almighty)，就是说，用了一个动态而不是静的字眼。至于这位天主，大公会议说他是一切有形无形的创造者，又称耶稣为主，是这位天主的圣子。虽然大公会议用形而上学的语言，表达圣经有关圣子与圣父之关系的言论，但只要信经的结构是循着一个历史的连环，它就保持救恩史的某种元素。

无论如何，以后在这方面的神学讨论，顺着这次大公会议所开始的路线发展。戴都良已把圣三神学最重要的概念，诸如「位格」和「独立体」等带进基督学来，而神学这两方面的词汇，也由诺华丹进一步联系起来。安博认为耶稣基督的奥秘是信仰世界中至高的实相，他说耶稣同时是天主性和人性的个体，但不是两个个体(utrumque unus, non alter et alter)。教宗达马苏直接



以「圣言人」(verbumhomo)综合基督内的这两个个体，他这种说法，对于这项教义的发展，有重大的贡献。奥思定在基督学上的成就是多方面的：由于他的努力，西方完全接受戴都良的基督学。虽然他以肉身与灵魂的关系，比喻耶稣内天主性与人性的关系，但他并没有犯亚波林派的错误，削去耶稣之内的人性元素。他以普遍的公式：承受人性(homo assumptus)来说明耶稣有完整的人性，但并不表示他不是一个人格，不过，安提约基雅派却认为这公式表示耶稣的天主性和人性是分开的。

希腊神学大体上以尼西亚大公会议的结论为出发点。不过，最初仍然是有系统地并列耶稣的人性和天主性，完全不提两者之间的任何连接，好像这两者是两个分开的主体。之后，放弃尼西亚着重概念清晰的做法，改用意象或明喻来处理这个问题，例如：耶稣的人性，被天主性所渗透就好像一块被火烧红的铁。于是，他们利用「属性交流」(communication of idioms)的原理，推测人性耶稣的天主性，和天主性耶稣的人性（例如耶稣无所不知，天主死亡）。不过，安提约基雅派反对这个理论。这一派的神学家特别强调耶稣人性的完整，和尼西亚配合，却反对亚略和亚波林。他们是基督徒传统的主流，主要的人物是：狄迪模、爱比法、两位额我略，推行这一派基督学的会议有：安提约基雅地方会议

(379)、君士坦丁堡地方会议(381)、罗马地方会议(377, 381及382)，都是由教宗达马苏召开的。但是安提约基雅的神学家讲到耶稣之内的天主性与人性的关系时仍坚持他们原来的意见（例如：欧士达Eustathius, 戴多略Diodorus of Tarsus, 欧瑟比Eusebius of Emesa, 戴陶铎Theodoret of Cyr）。他们之中，最重要的人物就是奈斯多利(Nestorius)，在他之后，人所知道的安提约基雅的基督学就是教会所禁止的那套说法。奈斯多利把情况推向危险的时候是在428年当他禁止用「天主之母(Theotokos)」，这个称号尊称圣母玛利亚。这个称号其实是亚历山大里亚神学的产品，是三、四世纪的基督徒作家常用的词语。这是「属性交流」的一个极端的例子。奈斯多利禁止使用它引起亚历山大里亚，特别是济利禄主教的强烈反抗。我们只是从济利禄的报告得知奈斯多利的观点，近年的研究发现，他相当偏见，他的报告夸张而且片面。照他所说，奈斯多利认为耶稣的人性和天主性是两个分开的实体，由爱维系。在耶稣内，人性和天主性最终的主体不是圣言而是基督，是二者结合的位格。因此，玛利亚应该称为「基督之母」，(Christ-bearer)因为她不是生育天主而是生育与天主结合的基督。仔细研究奈斯多利的观点显示，他最关心的是保存耶稣完整的人性，以对抗贬抑它的企图，他认为亚历山大里亚派暗藏着这种倾向。要明白他的说法，让我们先

看看济利禄的神学。奈斯多利由于特别关注人的救恩，所以也特别强调耶稣的人性，而济利禄也是出于同样的关注，却强调人性与天主性的结合：人耶稣必须密切与天主结合，他才能为我们打开通往天主之路。济利禄承继亚达纳的神学，他用以下的短句表达耶稣的结合：「一个性体(nature, physis, hypostasis)成了血肉」，或「成了血肉之圣言的一个性体」，同时他也讲一个存有在两个性体内（他用的字眼是two natures），不过他并没有取消天主性与人性之间的区别（参阅书函40, 46）。无可否认，他这些陈述有一性论(monophysitism)的影子，因此，安提约基雅的反反对不是没有理由的。后来，隐修院院长欧迪克(Eutyches)的正式一性论主张耶稣只有一个性体，因为在他之内，人性的元素被天主性完全摄取。不过，公平地说，我们不能指责济利禄的基督论是一性论，因为他所了解的性体(physis, nature)是指一个具体的和个别的实体，有它自己的活动。同时他强调降生成人的圣言在这个具体的存在中的单一性。另一方面，安提约基雅的奈斯多利却从亚里士多德的意义上了解「性体」(nature)这个字，认为这是指抽象的本质。这样看来，济利禄的陈述，只能被视为一种天主性与人性的混合(krasis)而毁坏了两者。奈斯多利着重保存基督内两个性体的完整性。他声称他愿意接受教宗良一世反对一性论的书函（写于449年六月，世称

为良之书)。同时他也不反对称玛利亚为「天主之母」：不过他说圣言不能隶属于任何世事之下，因此，玛利亚所生的人必须是与天主性不可分割的人；但是这人，因为他与天主有这种结合，所以必须称为天主。不过即使这样，奈斯多利仍难洗脱异端的痕迹。如果他说耶稣的两个性体是结合在一位格(prosopon)之内，他仍然不能解释他神学中「性体」这个重要的概念，而且他大部分的陈述也相当含糊。另一方面，济利禄也一样，他的概念也不清晰，很容易被人误会他有一性论的意思。

公元431年的厄弗所大公会议，接纳济利禄致奈斯多利的第二封信而肯定「天主之母」的称号。但安提约基雅与亚历山大里亚两城市的神学家之争，还要经过冗长商讨，直至公元433年才取得协调。安提约基雅的主教若望与济利禄共同签署一份信仰宣言，世称为合一之书。这宣言重申接纳尼西亚大公会议所颁布的一切：

因此，我们宣认主耶稣基督，天主的独生子，是完整的天主和完整的、包括肉身和理性灵魂的人。从他的天主性来说，他在万世之前由天主所生，从他的人性来说，他在这末期，为了我们并为了我们的救赎，「生于」童贞玛利亚，从他的天主性来说，他与圣父同一性体，

从他的人性来说，他与我们同一性体。由于两性体已真正结合，我们宣认一个基督，一个圣子和一个主。由于这是真结合而不是混合，我们宣认圣童贞是天主之母，因为天主圣言已成了血肉和人，并从他成孕时已经从她取得肉躯（殿宇），并与此（殿宇）结合（DS 272）。

宣言的最后一句显示它有意包括亚历山大里亚神学家所着重的基督单一性，和安提约基雅神学家关注的耶稣人性的完整性。同时再度宣判了对亚略主义和亚波林主义（后者已在381年于君士坦丁堡大公会议上被否定）的绝罚。不过宣言并未以确定的语言写下，不过值得注意的是，它与济利禄的神学相反，并不讲一个性体(physis)而讲两个性体(natures)结合。不过它接着强调这是在人性上与我们有相同的性体，在天主性上与天父有相同性体的那一位(ton auton)。

厄弗所大公会议的意义在于它强调耶稣内的单一性，虽然它并没有成功地从概念或语言上提出解决问题之道。

在夸张而且不必要的对抗奈斯多利主义之战中，济利禄的承继人狄欧斯哥(Dioscuros)提出基督的天主性与人性，不只在位格内是混合为一，他更宣称基督只有一个性体，同时是天主性和人性。欧迪克也在君士坦丁堡

加入他的行列，他们召集了一个地方会议（即所谓厄弗所的盗集449）。此时教宗良一世也介入此事，致书给君士坦丁堡宗主教弗拉韦(Flavian)，他在这封后世称为良之书中反对一性论。信中所提出的陈述到此时为止是教会对于这个问题所作的最清晰的神学陈述。这次的争论终于导致公元459年的加采东大公会议，这次会议加上尼西亚大公会议，代表教会在第一千年内，在信仰问题上所作的最重要的决定。正如尼西亚宣布了圣三信理，对于教会信仰的将来，有决定性的影响一样，加采东大公会议对于基督学也同样重要。会议公布的信理如下：

因此，我们追随诸位神长，一致教导，我们信仰和宣认同一的圣子，我们的主耶稣基督。我们宣认他有完整的天主性和人性，是真天主也是由肉身和理性的灵魂构成的真人；他在天主性上与圣父同一性体(*consubstantial*)，在人性上与我们同一性体(*consubstantial*)，除了罪之外，在各方面都和我们一样。我们宣认，在天主性上，他在时间之前，由圣父所生，在人性上，他在这末世，为了我们并为了我们的得救，生于童贞玛利亚、天主之母。我们宣认，同一位基督、独生的圣子和主，有两个性体，两者毫不混淆地、毫不变更地、毫不分离地、

毫不分割地结合着；而且这两个性体的结合绝不损害各自不同的本性，甚至保留每个性体之特质，两者结合在一个位格(prosopon)和一个主格(hypostasis)上。我们宣认他不是分开或分离成为两个位格，而是同一的、唯一独生子、天主圣言、主耶稣基督。这是先知从一开始所讲的有关他的教导；这也是耶稣基督亲自教导我们的；这就是历代神长传给我们的，因此，既然这些真理是在尽可能谨慎和准确下构思而成，本神圣大公会议规定，除此之外，任何人皆不得引进、书写、设计、构想或教导任何其他信仰(DS 301f.)。②

大公会议的目的就是表达基督徒的传统，它确实已做到这一点了。我们从它所宣布的信理中看到安提约基雅依纳爵和里昂的宜仁的神学，特别是尼西亚和君士坦丁堡所宣布的信仰宣言的影子。特别有意义的是，它在很大的程度上采用了433年在安提约基雅宣布的信仰宣言，不过，亚历山大里亚济利禄和教宗良所关注的论点，都充份考虑到了。加采东的信仰定义，特别解释尼西亚信经的基督学陈述，即有关天主圣父的唯一独生子。它特别强调，从亘古而生的，和生于时间之内的是同一位，充份保存了亚历山大里亚神学家特别重视的耶

稣的单一性。但并没有如济利禄所希望的，以「一个性体」这些字眼表达；此外，它也同样强调耶稣真正且毫不模糊的人性，这正是安提约基雅一派的根本观点。「真人真天主」这一句直接取自安提约基雅派人士戴陶铎（书信151）。大公会议的另一句，似乎也取自戴氏诠释格前11:3时所说的话：他在人性上与我们同一性体，在天主性上他与圣父同一性体。

但加采东远远超越以前的信仰陈述。它的任务是解释基督如何能同时是单一又是二性的。当然我们承认，它并不能作出令人完全满意的答案。不过我们也应该指出，这根本就是不可能的事。这是二性一位结合(hypostatic union)最深的奥义；它的不同层面，可能会不断地澄清，但没有人能够给它一个完全的解释。尽管有这些限制，加采东可说是解释新约基督学，特别是解释例如若1:14等章节的一个高峰。

至于它所用的专有名词，加采东采用了亚历山大里亚神学的词语 $\text{physis}$ （性体）。不过，它用这个词来表示基督内的两种元素而不是表示基督的单一性，这样一来，它已不知不觉地改变了这个词的意义。亚历山大里亚的济利禄曾经用这个词来表示耶稣单一、具体的存有；但大公会议却按亚里士多德的抽象本质的意义使用它。与此相反的，它用了位格（ $\text{prosopon}$ 及 $\text{hypostasis}$ ）来表示两个性体在圣言的一个位格内的结合。



不过，总体的说，大公会议是从这些词汇的普通意义而甚少从准确的哲学意义用它们的。它也不曾解释位格的概念与性体的概念之间的关系。就是说，大公会议不曾思考耶稣的人性，如何在「天主—圣言」的位格之内存在。主要的问题是：人的性体如果没有它自己的位格，它如何能维持它自己的实相？这个问题加采东大公会议是没有解答的。

无论如何，这仍然是向前跨了一大步，以*physis*和*hypostasis*来表示我们所称的性体和位格已经确定下来：在耶稣内有两个性体但只有一位格。这样，圣三信理已经使用了相当长时期的词汇现在终于用到基督学上来了。

我们不应把加采东的宣言看作主要是形而上的言论。这和人能否得救的问题休戚相关，这点从大公会议坚决反对那些消除基督的历史形象，和反对否认天主对人的救恩计划的说法可见。不错，加采东定义的结构和尼西亚的不一样，它不是顺着救恩史的过程而说。如果它特别标榜其中的一项，这是因为它要从救恩史的观点，强调它的重要性。

大公会议之后，神学家又开始争论会议宣言的意义。结果出现了一种妥协的神学，一方面保留大公会议的内容，另一方面强调济利禄的观点，这是原来所没有的，最后导致553年的君士坦丁堡大公会议和649年的拉

特朗大公会议。在历史上，有所谓正式的加采东论和新加采东论之分，不过，事实上的分别并不大。

加采东的概念有一方面是比不上济利禄的，那就是它忽略了济利禄有关降生概念的动态或活力元素。它所描绘的基督图像是静态的，在基督内，天主性和人性以一种静态的方式并列，虽然，生活耶稣动态的性质，也不是不可能配合这幅图画。我们可以说，加采东的成就，使将来基督学的问题，只能从它所打下的基础上开始，作更进一步的探讨。

加采东会议之后，神学面临的工作是澄清hypostasis, prosopon和ousia等概念。希腊和拉丁神学家都参与这件工作。拜占庭的雷翁修认为hypostasis（我们通常译为位格）是「为己存在」。卢思迪执事认为这是指内歛的行动。其中最重要的是波厄底西所提出的定义，他认为位格由独立体、理性和个别性构成。鲁芬首先用subsistentia（自立体）来翻译希腊字hypostasis。至于ousia却译成拉丁词substantia或essentia（实体或本质）。

现代，基督学正处于一个新的转型时期，由于现代人对于位格的意识越来越增强，由于天主与世界关系的新概念、救恩史的概念以及普遍希望重新发现耶稣人性完整的幅度，现代基督学面临几项特别有趣味的工作。

## 「二性一位格结合」(hypostatic union)的神学反省

在神学家和上述各次大公会议的努力下，基督徒对于基督的理解，可以概括如下：只有一位天主。这是从旧约的启示所推断的基本真理。但历史的纳匝肋人耶稣、玛利亚之子，是出于达味的后裔，在耶路撒冷被钉死、第三日自死者中复活，的确是这位唯一的、生活的天主真正的儿子，他是雅威的儿子。其实他自己也是真正的天主。这位雅威的儿子，在一个时期，由天主选择，成了人，不是转变他的性体，变成一个受造物的性体，以致他不再成为天主，而是摄取受造物到他自己天主性而永恒的存在之内。在这整个过程中，他仍是同一个人，耶稣基督。因此，我们应该说，耶稣是真正的天主，像他的圣父雅威一样；也是真正的人，像我们一样。然而他的位格是单一的。因为这单一的位格，人耶稣是真正的天主子，而反过来，天主子也是真正的人。这表示，他过着真正人性的生活，除了罪，在每一方面都和我们一样，他的生活是在自由和人性的意识下，是真正的人性活动。圣言的一个天主性的位格，透过自己的本性：天主性，和透过他所承受的人性而活动。圣言单一的位格拥有二性体，一是天主性，另一是人性，不过他以不同的方式拥有此二性体。他的人性性体不会被损毁或减损，而是具体、个别和完整的。

这一切的说法都引起一些不同的难题。最重要的是：当耶稣人性性体不存在于它自己的位格内而存在于天主的位格内时，它如何能保存它完整的人性性体？第二个问题是：这个生活在圣言的位格之内的人性性体，与圣言所具有的天主性体之间的关系是怎样的？连着这两个问题，又引出不少其他的问题。是否任何一个天主的位格皆可成为这样的人性性体的存在基础？或者只是天主圣言的位格才有这个可能性？耶稣这人的结构，和宇宙，特别是人类历史的这个以基督为中心的特性有什么关系？耶稣的结构对于我们理解教会和恩宠，以及对于来世的问题有什么意义？

对于第一个问题，我们应该回想一下前面讨论过的、有关位格的概念。照位格一般的意义，这是指自觉、自决和责任感。在十九世纪的哲学中，这三项元素又从心理学方面加以补充：只有在有意识生命的幅度下，这三种元素才可能出现。这对于位格的纯存有的概念是一个很有价值的补充，这可以领我们从存有的领域，进入本体论的领域，如果忽略了存有的结构，会破坏位格的概念，因为存有的结构是心理学的基础。

不过，即使在存有的范围内，如果只停留在位格静态的概念之内，这也是错误的，因为位格必须从上述三种元素表达。前面也曾指出，根据多玛斯亚奎纳的看法，人只在不断返回自己这个事实上自觉自己的存在。

因此自觉自己的存在是一个动态的行动；自觉自己的存在就是拥有自己。

当人走出自己而向外伸展，超出自己而朝向物质世界，特别是朝向他同类的弟兄时，他才能肯定自己和承担责任。他只在接触他自己之外的东西，特别是接触他的弟兄时，他才能对自己有所意识，在此时他才注意到他有说「我」的能力。这必须包括对「你」的意识。每当我们说「我」时，在我们的说话里已经包含了一个「你」。因此，位格的一个基本元素就是「我」和「你」的关系，就是交谈。不过如果我们把位格与交谈的能力，视为一体，关系的存有基础就消失了。存有和交谈的能力，是位格存在的要素，而本体的基础却是交谈能力的先决条件。但是，如果这基础不在交谈中表达自己，它便不能达到位格的高峰。只有在交谈中，位格才能以可辨认和可信的形式表达它自己。

当我们说，一个人藉掌握他自己的活动而掌握自己时，我们不是在提倡一种夸张的实在（或当下）主义（actualism），好像构成一个人的位格就是不断地从一个自我掌握的行动过渡到另一个。位格是一种持续的性质，不能中止了一个时期然后又重获。但是位格最重要的一点是，它在人藉反省而掌握自己时呈现。因为这表示人不但可以主体身分，也可以客体的身分，面对自己，这样，他就像位格和性体联系那样和自己联系。当

人成了自己所掌握的客体，他就是性体(nature)。这样，分析位格的概念，带出性体这个元素。

其实，在人所处的环境中，没有任何东西，包括他的同类，是不能成为他认知和活动的对象的。在某种程度上，他甚至应该把他的同类当作一个客体，就是当作一个性体。当然，如果他只把弟兄当作一个客体，他就不能正视最重要的位格元素。如果他想对他的弟兄有正确的理解，他必须用一种与他接触物体的世界不同的方式接触他的弟兄。物体的世界只是性体而已，是纯然的客体，不能与人或他物有真实和正确的接触。

尽管他有与自己联系的能力，由于他与自己认同的缘故，我们可以说，位格存在于人的自立存在之内。至于这种情况的必然先决条件，照波厄底西的定义，就是存有的精神性质，或更确实地说，就是在作为一个人最重要的那个层面之内的精神性。如果我们认为在性体的领域之内，只有物质而没有精神，我们就错了。只要性体是人掌握自己的对象，精神与物质结合便可称为人的性体了。人正是透过并在这性体之内，以「我」的身分活动，人透过他的肉身和精神性体活动，就是透过他的性体本身活动。如果人是凭着位格而超越自己，那是性体使这个超越的行动成为可能。如果我们把这些说法，应用到耶稣的人性上，我们可得到以下的结果（在这个过程中，不要忘记圣三只能从关系了解，虽然关系与神

的本质相等，我们不能从普通的位格的意义了解天主圣三，圣三不是一般所了解的那种拥有自己的思想和意志的位格）。根据新约和接着几个世纪的神学家的反省，我们知道旧约的天主是圣父（即第一位），因为在反省祂自己时，祂发声表达自己，由此而带出圣言，这言真实地面对祂自己。这表示圣父发声表达祂自己，而发诸于声的圣言与天主的存有是相同的，虽然为了要彼此面对，他们必须或是实质上(virtually)（多玛斯亚奎纳主张）或是尽可能形式上(formally)有区别（董思高）。在圣神内，结合圣父和圣子的爱，其实就是一个「我们」在圣神的位格之内。圣神只能以圣父和圣子这个「我们」的表达和记号而存在。他的区别是由于关系，而他的位格，也就是他的存在，是由于他与天主的存有相同。因此，从某一个意义上说，天主圣三就是一个天主性体或存有的三种形式。天主以三个位格存在，三个位格就是一个天主性体或存有的三种形式。

即使在希腊的圣三概念中，这个理论仍然站得住，就是说，旧约的天主是无根源的，但祂却是圣子和圣神的根源。唯一的天主，藉带出的行动，使自己成为第一位或成为圣父，如果祂不是如此不可想像的丰盈，带出的行动是不可能的。如果我们从救恩史的观点并以这位旧约的、唯一的天主为出发点，那我们应该对天主内的存有和位格，作某种区别，但仍然保留其相同性。天主

是真实的，是在三个位格内的绝对的天主。因此，这个「绝对存有」，从祂本性而言是有三位。天主的单一性和祂的三个位格，对于理解二性一位格结合(hypostatic union)非常重要，单一性是三位在处理非神圣事物时，三而一地行动的基础，天主圣三一切外在的工作(adextra)，都由祂以一个单一的产生因的形式而作的。这个理论，不只是神学的推断，同时也是教会正式的训导。

但是我们也说天主圣三各自按照自己的特性行动，这不但可与上述训导相容，而且是必然的结果。圣三所做的一切，都是圣三基于天主的性体而做的。天主的性体决定行动的方式；不过却是圣三各自决定行动的本身。

以此类推，每个人都是由天主圣三所创造的。如果每个人都是这样受造的，那么耶稣基督这人也如此。他是由天主圣三所创造的。但由圣三在一个单一的行动中所创造的耶稣的人性，是从一开始就为圣言，不是其他任何人而创造的，就是说，这是未为圣言的位格所摄取。奥思定的解释是这样的：并不是首先创造了人性，然后被圣言所摄取，与圣言结合而为一；而是，它的创造是由于圣言摄取并结合了人性这个事实而来的。因为摄取的行动，只是圣言的行动，但创造的行动，却是天主圣三一齐的行动，所以，很难想像奥思定所说的这个



情况的逻辑性。我们必须假定，在创造行动之内，已经有一属于圣言的行动：摄取。我们已指出，这个耶稣摄取人性的概念，在一世纪是非常流行的，它所包含的危险是，容易把耶稣的人性这一面，看作在圣言之外的独立体。奥思定这番说话，目的正是要避免这个危险。当我们说天主圣三是为了圣子、圣言而创造人性，这样，当我们说圣子、圣言摄取了人性时，我们不是把圣子看作创造的产生因而是看作摄取的形式因。

形式因最普通的例子就是精神或灵魂在人之内所扮演的角色。一物的物质因就是塑造这物出来的质料，另一方面，形式因就是在一物件之内，物质取得某种形式所依据的原则。维也纳大公会议(1311)给灵魂所下的定义是：forma corporis，就是说使人体成为它这一类型的东西，是一个生活的人体而不是一堆粘土而已。在一个人内，其质料是一项精神原理所形成和造型的，但质料仍然保存它的特性。这个过程的结果就是精神得以显露，或者在身体上呈现出来。

如果我们把这些范畴，套在圣言和他的人性上，我们可以说，是由圣言的位格决定耶稣的人性存在的形式，不过属于人性的所有成分都保留着。耶稣的人性是完整的：作为一个人，耶稣有人的自发性，心的自由、人的责任感、人身、心成长的能力。所改变的，不是耶稣人性的性质，而是它存在的形式：它凭着圣言而存

在。这就是耶稣这个人最主要的奥秘，他是完整的人，具有人所有的性质，但是他的人性和我们的不一样，在它之内并没有它自己自立存在的基础：天主的圣言是他自立存在的基础。

如果我们从在它之内的天主的活动来看这一点，我们可以看到，耶稣内的天主性与人性的关系是动态而不是静态的。不是圣言在一次单独的事件中摄取了这人性：他是在持续的行动中，包括他的人性，不断地自觉他自己。如果一般的人是这样，本身是纯行动的天主更是如此。天主圣言摄取了耶稣全部的人性，包括人性生活的全部：生活中喜与悲，一切的局限性和挫折，痛苦甚至死亡；只是，他没有罪。他这种摄取的行动，不是一次而永恒完成的行动，这是一个持续的，没有干扰或中断的动态的行动。再者，正如圣言不断地渗透耶稣的人性一样，这种关系也要在基督徒传统的某一部分不断地维持下去。

我们可以问，如果人性不体现它自己的存有，它还可以称为真正的人性吗？这个问题是完全合法的，因为我们所知道的人性都在它们自己之内存在。我们前面曾指出，这个问题，特别在中世纪，曾经有不同的答案。有时，神学家（狄尼修）说天主是没有存在和存有的，因为这表示局限性。有时，神学家认为受造物是没有真正的存有和存在，因为只有天主才是真正的「有」。多

玛斯亚奎纳区别存有与存在，好像解决了这个问题，但在厄克(Meister Eckhardt)的奥秘神学中，这又成问题了。无论怎样，讲到耶稣的人性与天主性的关系时，耶稣的全部人性都应该保留，不能有丝毫减损。

也许以下的反省，可以为天主降生的奥秘，带来一线曙光，不过，要完全解释人与神如此密切的结合的奥秘是不可能的。我们说人只能在与他的弟兄建立的关系中存在。人的存在根本就是共同存在。这点我们从交谈这件事就看得很清楚了。如果人在友谊和爱中与他的弟兄一同存在，那么，他就在这个程度上超出自己，走向另一个「你」，这个「你」本身有能力开放自己以接纳他，或关闭自己。于是人的自我，就是由他与另一个「你」的关系所塑造和定形。我们的行动、思想、欲望、判断和成长，都从我们与我们的弟兄建立的关系中取形和定向。就是说，「我」，从「你」而生。在爱和友谊的关系中发生在我们身上的一切，当天主成为人时，也以独特的方式，以极端而无可比拟的强力发生了。天主圣言就是给予一个人之「我」存在的那种位格的力量。正如保禄所说的情形一样：「我生活已不是我生活，而是基督在我内生活」（迦2：20）。保禄人性的「我」由基督塑造，以致他可以说，由世界所塑造的，他的旧我已经死了，一个新「我」已复活了。在天主降生事件中，圣言向人性「你」通传自己的力量是如此强

大，以致人性被吸出他的中心，由另一个中心，圣言的中心进入。于是在人之内的那一个内涵再也不是「我」而是圣言超越的「我」。但这超越「我」是如此强力地进入耶稣这人内，尽管它本身是超越的，而且仍然保留着它的超越性，它成了这人的「我」。

韦德(Bernard Welte)用另外一种方式，把这理论更推前一步。他指出，根据多玛斯亚奎纳，组成非物质存有的一个元素是一种开放性，向不是它自己的「他」开放，这种开放性在知识和爱中表现：最重要的「他」当然是天主。不过这种与「他」的关系也意味着一种「对立性」。如果是这样，我们应该断定，在耶稣内也有这种与天主的「对立性」。但是我们不能从圣三的圣子与圣父的关系，解释这种对立性，也不能从耶稣的人性解释，因为这正是耶稣自己与天主关系的一个问题。此外，这种对立性作为一个动态的张力，在耶稣的生活内，自然会经历一种历史的发展。

另一个解释：人的语言是一种力量，能按它本身的强度而感动他人的心灵和思想。天主之言是最强力的语言。它「确实是生活的，是有效力的，比各种双刃的剑还锐利，直穿入灵魂和神魂，关节与骨髓的分离点，且可辨别心中的感觉和思念。」（希4：12）天主曾讲过许多话，但圣父向耶稣的人性说了祂自己有位格的圣言，永恆地表达祂自己。这样的话能塑造一个人性，使它再

也不以它自己的力量存在，而以这圣言的力量存在；它成了耶稣的人性的「我」。

天主的超越性也有助我们更深入思考这个问题。耶稣的人性是由天主圣三，以一个与圣言的摄取相同的行动创造的，因此，耶稣的位格，只由圣言构成。但创造是天主的一项自我通传的行动，在创造中，天主交出和表达自己。另一方面，祂创造活动与祂自己相同，并留在祂自己之内。这表示天主与祂的创造物关系非常密切。我们所说的天主在创造中给出自己，和我们称为恩宠的不同，但这活动仍是天主的自我通传。它不取消人之内的人性元素，反而创造它，这样这份强化的自我通传，可以带出一个强化的人类，反过来，一个强化的人类只能在强化的天主自我通传中出现。但因为天主超越人，这表示人只有在超越他自己时，才能更完备地成为他自己。这种自我超越也可从进化的角度看，这是一个朝向一个新的将来的运动，当然，可以、也应该把它看作一个垂直的运动，或是朝向他自己存有的最深处，或最高处。这是德日进思想的基本原理，其实也在每一种进化的理论之内，实在是透过自我超越，才能增强存在。

因为天主在每一个创造的行动中，以类比的方式，表达和实现自己，所以，说每个人都是天主的一次降生，这话不是全无意义的，也是东方宗教的特色。当

然，天主的这些降生，和祂在耶稣内独特的降生，有根本的分别，只不过，我们也无须忽略其相似之处以便强调其不同。

黑格尔的历史哲学中有一个很有趣的天主降生的概念，他把天主看作「绝对」或「理念」，祂在世界满盈之内，特别是在人之内展露自己，并在人之内获得自我意识。于是，天主的降生，在一个伟大的历史进程中出现。在这个历史进程中，天主成为祂自己。虽然圣经的天主降生的概念，与东方宗教以及黑格尔的概念非常不同，后二者是泛神论，但我们仍可透过它们了解天主降生的概念，与这些概念相比，圣经的也没有什么特异之处：它是在一个伟大的架构之内。从宗教历史我们知道，天主或神圣者降生是一个很普遍的概念。在耶稣内发生的天主降生，应该是这些普遍的想法的高峰，是人类梦想的实现。

黑格尔这样解释耶稣这人，无疑会导致严重的误解，其实，如果认为这是无限转化为有限的过程，这就变成了神话了。天主把自己送给耶稣这人，并不消除天主与人的区别，反而更强调了两者的不同。与天主结合和与天主有所分别，两者是同时发展的。

永生之子只在与圣父的关系之下存在；他其实就是这种固有的、与圣父的关系，因此耶稣的人性也在这种与圣父的关系之中。耶稣这人像永生的圣言一样，真实

而真正是天父的儿子。圣父在永恒中生了祂的儿子，圣言，使他摄取人性。这样一来，降生是圣三事件的延续，其实更好说是它的目标。天主的父性直接指向耶稣，并在耶稣内，透过耶稣，指向整个创造。

在教父时代，耶稣内天主性与人性的密切关系，是基于他单一的位格，他们称这种情形为二性体的交流(perichoresis)。这一词由纳齐安松的额我略(Gregory of Nazianzus)首先提出。马西摩(Maximus the Confessor)把两性体的关系，比作体身与灵魂的关系，或者比作一个字与它所包含的意义，互相依赖而存在。耶稣的人性，没有他的天主性便不能行动，因为他的位格是单一的，达玛先(John Damascene)首次用perichoresis这个词表示圣三之内三位格的关系，和特别用来表示基督内二性体的关系：他用这个字强调耶稣的性体的单一性以对抗亚略主义和奈斯多利主义所提出的耶稣性体的二元论。达玛先说二性体在彼此之内，不是彼此在对方内活动：对于三位一体来说，交流的基础是一体，对二性一位的结合来说，交流的基础是一位格。在中世纪是用circumincessio一字来表示的，例如：大雅博、方济会神学家、董思高和欧利艾里等；较后，哲生单独把它用在基督身上，不过后来基督学也不再用这个词了。这两个词都表示，天主之内的三位格和基督内的二性之间的关系，都可以从静态或动态看。后一词表示这关系是

一种互相联系的关系而不是一种情况或状态。

## 耶稣的自觉是二性一位格结合的元素

圣言摄取人耶稣最先是从小有的层面开始的。于是有人问：人耶稣是否意识到他不是拥有一个人性的生存而是天主性的生存？耶稣知道他是天主吗？知道他在什么程度上是天主？如果他不曾意识到他的人格之内这项重要的元素，那就太奇怪了。那么，我们可以说，凭耶稣人性的自觉，他有这个非笔墨所能形容的发现：他是天父唯一的圣子。他的全部内心生活，必定充塞着这份意识，这种宗教经验是任何人都不能拥有的。因此，可以说，除了子，没有人认识父，除了父外，没有人认识子（玛11：27）。因为这份特殊的天主经验，他天主的启示，含有绝对的性质。耶稣不可能意识到他人性的自己而不知道天主是他的父亲，他一定知道，天主是所有人的可爱的父亲，同时也是圣三的第一位。

近代神学对于耶稣这人的「我」意识，有过不少的讨论。我们应该说他只有天主性的「我」意识吗？或者我们该说他也有人性的「我」意识？他的人性对于这天主性的「我」有认识，只是由于事实上，他见到圣三与它结合，因此，在某种意义上，他也见到三位一体的天主吗？

这个问题不只引起了一个事实的问题，同时也引起



了词汇的问题。不错，耶稣的活动有一个人性中心。如果我们同意称它为人性的「我」意识，当然耶稣拥有这个意识。但这个「我」意识并不包含一种自立意识的性质，这只不过是对于他自己人性的自发性和自由的一种领会的意识而已。这样，我们必须分别位格概念内不同的层次，特别是区别心理和本体的元素，而且分别考虑之。只从心理上说，我们不是不可能认为耶稣这人，有一个人性的「我」意识而没有人性的自立性。

不过为配合耶稣的位格的单一性，似乎更好说，圣言的本体元素，其实是圣言的自立性，进入耶稣这人的「我」意识内，这样便可同时包括活动的人性中心和神圣的自立性。这样，耶稣的「我」意识，可有多个层次也不破坏它的单一性。耶稣的自我意识是合成也是单一，同时包含作为一个真人的意识和由圣言的自立性所支持的意识。这种说法，并不违反加采东的宣言：耶稣的两性体是不可分离也不相混。作为人，人耶稣不能经验他自己是天主，另一方面，他也不能在不自欺之下认为自己是一个普通人。无论怎样说，我们必须完全肯定耶稣意识到他自己是个真正的人。他意识到自己是天主子，这不但不减弱反而加强了他对自己是一个真正完全的人，生活在历史中，也须面对死亡的意识。

也有人问，耶稣是否常常充份地意识到自己是天主子？经学院派称为「常性」的神性自我意识，本可以实

现，但事实上不常实现。这种说法是否可能？

赖纳有以下的说法：

基督的人性，实质地与圣言结合的事实，只要这是人性本身的一个决定（行动），这就不可能是下意识的。因为一个在较高存有层次内的实体，这决定一定是确实而不可能是一种下意识的惯性行动而已；至少，当有关的主体，它存有的实在性，已达到面对自己(presence-to-itself)的程度时，情况一定如此。在这种假设成立时，至少从形而上的层面说，主体不可能不意识到这种实在性的，因为我们不要忘记，这种实在性从实体上说，比主体本来的实在性高，既然这主体已达到了面对自己的地步；人性的面对自己的直接主体，只要它是完全而实质地投向圣言，它不可能不同时也面对自己。在此，我们应该小心，不要把面对自己和「认识某客体的知识」相混。面对自己就是一个自觉主体的「内在自我为自己而被光照」。因此，如果我们说，基督的灵魂，只是像认识一个客体（即透过一个客体的直接荣观认识客体）那样认识他的二性一位格结合，这就违反经院学派的形而上知识论了。只要二性一位格

结合暗示或涉及一种实存的决定，即人性的实相与圣言结合，是这人性的实相的一个本体的决定，基督的人性灵魂，以直接存有和有意识的方式与圣言共在。「直接荣观」(visio immediata) (为了清晰，请容我们这样说) 是基督的灵魂，有意识地「与圣言共在」的后果而不是先决条件。这也不是因为人性的灵魂与圣言作二性一位格的结合，为了方便或体面的缘故而赋予的一份礼物，以作为一个道德上的荣誉（或最后的凭藉）；只要是基督的人性灵魂理性行动内一项必须的理性行动，这就是二性一位格结合本身。总之，从二性一位格结合的程度和方式上，是（或包含）人性真正的本体上的决定，而且确实是它最高的本体上的决定。再者，这人性根本是面对自己，那么，这结合必定也是这人性觉知自己时自我意识的材料，这不可能是从「外面」给它的「客体知识」的内容之一部分。<sup>③</sup>

## 只有圣子降生成人？

中世纪有人问，除了圣言之外，是否还可能有另一位降生成人。这个问题假定一个纯抽象的天主概念，这和圣经的救恩史观不符合，末期的经院学派提出能力或天主

的绝对能力等概念，认为天主拥有绝对的能力，祂可以做任何事而且绝不矛盾。多玛斯亚奎纳并没有这种概念，不过他曾提出上述的问题，而他认为除了圣言之外，还可有另一位降生为人。按圣经的救恩史观，这个问题以及它的肯定答案，都是不可能的。而且，这种说法似与天主圣三的意义矛盾。我们前面已说过，降生成人表示天主向祂的创造通传祂自己，在通传中，圣父把自己送给圣子，而这个自我给予的行动，也可说是一直伸展入创造之内。

如果圣父直接把自己送给创造，那么，祂的圣子和圣神，就要被排斥在这个过程之外。这也表示，在圣三内，圣父在圣子内恰当地表达祂自己，但分别地、不恰当地在祂的创造内表达祂自己。圣父这两种自我表达是不相关联的。

至于圣神的位格，他在圣三和二性一位格结合中的任务，是结合耶稣这人和天主圣言，以及人类与耶稣。希腊和拉丁神学均称他为「恩赐」。就是说，他不偏执于在圣三内的职分，从永恒伊始，不断向创造发出。奥思定宣称，爱的第一份礼物就是爱。当圣父与圣子派遣圣神时，他们是派遣使他们成为「我们」的那份爱，去结合耶稣这人和圣言，结合人类和耶稣。这样一来，除了圣言之外的另一位降生为人，如果不是根本不可能，至少也是不恰当和无意义的。

## 降生成人和创造

以上的分析，使我们以前讨论过的，创造以基督为中心的说法更显得清晰和新颖。我们曾指出，物质有趋向精神的趋势，这种趋势在人的身上最圆满地实现。而且，我们也指出，整个受造界都有趋向天主的趋势。世界进化的目标就是与天主结合，这种结合现在尚未实现。不过，已在耶稣基督身上，达到第一个高峰。这个过程，并不是纯「自然」的，它是在恩宠的架构内发生的；另一方面，耶稣的出现，也不是在这过程之外或与它并行，而是在它内，并透过它而出现的。天主创造世界的目的，是要使世界可以趋向祂自己。并不是天主首先创造了世界，然后为世界订立一个目标，而是首先订下目标，然后按照这目标而塑造。创造界朝向天主的趋势，在耶稣内达到最大程度的实现。在他内，创造与天主最紧密地结合，超乎此，世界与天主的结合就要变成泛神论的讲法。因此，这种结合保留区别性，不过这区别性并不表视有距离，反而表示密切。有一点要特别注意的，我们不能因此而把耶稣看作一个孤立体。即使这种与天主结合的程度，只能在耶稣内一次地实现，然而耶稣的功能是代表人类与天主结合。新约以「兄弟」一词来表示这种代表性的功能的亲密程度（见玛12:49；25:40；28:10；谷3:33ff.；路8:21；若20:17；罗8:29；希2:11f.）。耶

稣是所有人的兄弟。在他内，天主成了我们的同胞。

说所有人都是兄弟姐妹，因为他们都有人的脸孔，或因为他们都来自同一位天主，这都不能说出人的兄弟情谊最深刻的原因，也不能表达这种情谊真正的力量。人的兄弟情来自他们都超越自己，来自天主把自己送给他们；因此，如果人真能成为彼此的兄弟，那是由于天主自我通传的效果。不过，天主把自己送给人，这要在耶稣内达到高峰，而他也代表人自我超越的最高程度。因此，我们要在他内才能找到人类兄弟情最有力的资源。这在复活的耶稣内更真实，因为他复活的目的不是减弱他的人性，而是加强他的人性。同时，他的复活使他比在世时更接近人，因为我们有这种经验，从某种意义上说，肉身使人分离而精神却把人结合起来。

因为人人都以耶稣作为他们的代表和兄弟，并藉此而结合起来，所以，他们也类比地分享他神圣的儿子身分。这样一来，天主成了所有人的父亲。不过，祂的父性是透过耶稣而传达的。若望用了一幅很美丽的图画，描写这种关系：「在我父的家里，有许多住处。我去，原是为给你们预备地方；如不然，我早就告诉了你们。我去了，为你们预备了地方以后，我必再来接你们到我那里去，为的是我在那里，你们也在那里。」（若14:2 f.）耶稣的弟兄应该在他们的天父家里。我们要强调，参与耶稣的圣子身分，并不表示丧失，反而是人性的成

长。知道彼此在耶稣内是兄弟，使他们不但有责任，而且有能力彼此以手足相待。这种以兄弟相待的行为，有许多不同的形式，也是我们所谓的历史活动的精华。因此，我们可以结论说：因为降生，天主自己有一段历史，但不是黑格尔所说的那种泛神论的意义，说天主有段历史，是因为祂的儿子耶稣有一段历史，并藉着他的生命、死亡和复活，把不竭的精力，注入人类历史内。天主成为人这个事实的意义是：人有责任在历史中体现所有人之间的手足关系。因此，天主的降生，同时肯定世界的安全感和它的圣化(D.Sölle)。降生有两个幅度：存在的和将来的；在耶稣内，我们有一位同胞，祂就是天主。

在历史中活动，表示我们不断追求新的经济、社会、文化和政治生活方式。今天是表达正确手足情的形式，明天可能变成压抑和非人性的行为。特别是基督徒，永远不能逃避在情势所需时，创造新社会结构的责任。不过，他的规范，应该常是：把人类团体看作手足团体，个别的人是亲兄弟，而不是把这些看作一个教条式的意识型态。

在此，我们要回答一个问题：圣神是否被吸入耶稣的历史内？因为，他不是和圣子一样真实地被派遣到世上吗（参阅迦4:6）？根据多玛斯亚奎纳，他这个「任务」表示他取得暂时的存在形式(S.Th 1, 43-2)。神圣的

位格，进入暂时性的创造里，他自己并不因此而成为暂时性的。圣神随着耶稣的「受傅」而进入救恩史内，并且一直与他同在。圣神在耶稣的历史内起陪同和塑造的作用，因此，他自己也有一段历史。因为他继续在教会、耶稣的团体内活动，他也有一段历史在教会内和教会成员的历史活动内。这种种关系显示降生本身已包含救赎的意义。我们把基督学与救恩学分开而说因为耶稣有天主性和人性，所以他有能力拯救人类，救赎随着降生而来，因为天主已在耶稣内无条件地摄取了人性。这并不表示耶稣的特殊救赎行动、他的死亡和复活，是多余的，因为圣言摄取人性，表示他彻底投入完全的人性生活。耶稣一生的一切活动，都是在存在上与圣言根本相系的耶稣这人的自我实现，因此，这一切的活动包含救赎的意义。这样一来，我们应该说，本体和功能基督论合成一个密切的结合：一个含摄着另一个。

### 试释耶稣内二性一位格结合的奥秘

虽然耶稣二性一位格结合，对于我们人来说，几乎是一个不可解的奥秘，但历来也有不少神学家对这个问题，作过不少探讨，也曾带来一些光亮。以下让我们综合一些重要的理论。

多玛斯学派，至少从此派最一致的形式而言，着重本质和存在的真正区别（参阅L.Billot, P.Parente及B.



Xiberta等人著作)，一个精神的本质或性体还不是一个位格，必定要在自立性或存在，加于其上后，它才能成为一个位格。因为本质和存在、性体和自立性，是有真正的区别，天主可以把它们分开，伸展神圣的存在行动而取代属于受造物的存在行动。多玛斯学派的说法的优点是强调耶稣的人性，的确被圣言摄取了，但这个理论不能解释人性既然拥有它自己的实相，如何不拥有它自己存在的活动？而且，这个多玛斯派理论是否真能代表多玛斯思想的延续，实在有问题。

狄本(H.Diepen)给多玛斯的理论另一个解释。他认为多玛斯不曾主张耶稣的二性一位格结合，是由于他只由一个存在活动而形成的：因为存有是一个实体不可分割的主要的部分，不能用任何东西，即使神圣的存在活动来代替。每一个实体，必有与自己性体相配的存有。存在的直接主体不是位格而是性体，换言之，在多玛斯思想里，主要是性体而不是位格存在。耶稣的单一性正是由于他有一位格这个事实。他人性的存在活动与天主性的存在活动有真正的区别，两者真正整合而形成一个存有。因此，耶稣是一个整合的存有，存在于两个完整的性体内。泰里(de la Taille)和狄本相反，认为耶稣的人性，是由天主性的存在活动所实现的，就是说，只要圣言，他的存在活动，使自己成为一个人的实现活动，就是耶稣的人性的实现活动，圣言对这活动就有半正式

的(quasi-formal)意义。④

董思高和他的追随者认为性体与位格，只有形式上而不是实质上的区别。虽然两者有不同的定义，但实质上两者是相同的。位格不是加诸一个精神性体的某些东西而是它的独立性。因此，耶稣的人性不是一个位格，因为它与圣言结合而失去了它的独立性。这观点似乎贬低了位格存在的意义。

苏勒兹(Suarez)认为一个精神性体，加上他所谓的 *modus substantialis* (独立体方式) 而成为一个位格。在耶稣的人性里，另一种存在的方式，即结合方式(*modus unionis*)取代了独立体方式。因为在苏勒兹看来，存在与性体没有真正的区别，所以他认为耶稣的人性拥有存在，或者就是存在。诚然，他的观点克服多玛斯派的困难，但他所谓「结合方式」似乎又给我们留下另一个大难题。

近年来，又掀起一阵讨论这个题目的热潮。最主要的人物是高尔迪(P. Galtier)和巴连德(P. Parente)。高迪尔认为耶稣之内有人性的「我」，他从心理学的角度看这「我」，他的问题是到底耶稣作为一个人，是否在他的人性「我」之内，经验到他的神性「我」的不同。这意味着有本体和意识领域的区别，即有人的「我」和意识「我」的分别。有一个时期，高迪尔主张在耶稣内，有实质的人性「我」加上心理的「我」：实质的人性

「我」是独立的人的性体，是本体的精神活动原理，而心理的「我」是意识的中心，指示一切有意识的活动。高迪尔可以从新约中找到不少章节，支持他这个在耶稣内有人性和心理「我」的理论。此外，他认为耶稣的神性「我」是在耶稣的人性意识领域之外，因此它并没有人性的经验。耶稣的人性意识，完全按照人性的自然律而活动和作用，并不受二性一位格结合的影响。高迪尔并不否认，耶稣的人性是圣言的工具，但他认为，如果它没有自己的意识中心，它会被削弱。不过这理论所假定的哲学似乎很有问题：事实上，本体和心理的层面，是否如这理论所假定的这样，可以清楚地分开，这是很有疑问的。

巴连德采取一个完全相反的出发点。他假定本质与存在有真正的区别，而且，圣言的神性位格，将他自己的存在，赋予耶稣的人性内，对耶稣的人性意识，有直接的影响。他藉此而将耶稣的人性意识提到神圣的层面，而神圣的位格，从本体上说，是耶稣内的唯一主体，形成耶稣的一个心理「我」，成为他的人性 and 神性生活的中心。圣言的位格是（事情发生的）主体的原理（*principium quod*），唯一的活动的主体是耶稣；性体是（事情发生的）凭藉原理（*principium quo*），是工具。根据高迪尔，耶稣的人性意识，不能直接经验圣言的神圣「我」：耶稣是透过「荣福直观」（*beatific vision*）而

知道他真正是什么。相反，根据巴连德，耶稣的人性意识能直接经验自己与圣言的二性一位结合，经验到圣言的「我」就是它自己的「我」。

谷温格(E.Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck, 1960)曾尝试综合两人的观点。他认为，位格不能和「我」意识分开，因此他结论说，在耶稣内，「我」意识必定是在位格上与圣言结合的意识。不过耶稣拥有人性的活动中心，而他的人性「我」就是圣言「我」。圣言不是人性的活动中心的产生因而是形式因。因此，谷温格所说的耶稣的人性，与圣三的生活关系非常密切。谷温格这个理论的困难是：这样一个拥有它自己的自动性的人性活动中心，怎能对自己没有觉知呢？

也许在我们讨论耶稣的知识和自我觉知的问题时，我们可以进一步澄清这个问题。无论如何，必须强调的是，我们的问题是，我们是否可以只从纯形而上的角度了解位格，而完全不考虑心理的元素。事实上，在这个问题上支配中古思想的波厄底西有关位格的定义，心理的比重并不大，但它在现代的位格概念的比重却很大。如果把心理元素从中古的位格概念之内抽出来，这也不致于损坏它，而且人性的心理「我」也不一定意味着一个「人性位格」的存在。也许我们可以区别位格概念内的不同层次，至少有形而上的和心理上的层次，而且每

个层次可以独立存在。

最近有关基督学的讨论特别重视（这是很正确的）耶稣曾生活在时间和历史之内这个事实。这对于希腊形而上学对教会训导的影响，是一个必须的修正，当然这并不表示，希腊的本体论，对于教会的训导，根本不适合。它对于福音讯息，作过某种程度的澄清，不过不是加强福音的讯息。

近代神学家，例如侯思博(A.Hulsbosch)和孙南伯(P.Schoonenberg)，致力于从全新角度看基督学。他们都从极端历史的角度解释耶稣这个人物。到现在为止，我们还不能清楚地看到，他们的理论如何与加采东的教义相联。

基督教方面有几位神学家更偏向耶稣的历史性。班南伯(W.Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Cütersloh, 1954)认为，尽管耶稣是真天主亦是真人的信条是基督徒神学的基本言论，加采东有关二性的教义，实在应该放弃。耶稣与天主的结合，不应该看作两个独立体的结合：应该是这个人基督是天主。耶稣的复活是天主证实耶稣所宣称的，他有特殊的权威是真的，而他与天主的结合和他的神性也是基于这一点。其他的神学家却为了一个纯人学和存在的解释而完全放弃「真天主」这个信条（例如布特曼、符士、艾伯林、巴恩）。正如匝赫(H.Zahrnt)指出（见他的著作：*Die Sa-*

*che mit Gott*, Munich, 1967), 他们只把耶稣看作一个历史的酵母, 而基督只不过是一个神话的象征, 有助于寻求人生的新理解 (参阅 H. Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich, 1963)。

高格登(F. Gogarten)极力主张从纯存在的角度解释耶稣。他认为为了保存耶稣的真正人性, 我们应该准备放弃耶稣有二性的教义。最重要的是我们的救恩所赖的、在天主与耶稣之间发生的事件。天主曾在耶稣的生活与行动中, 独一无二地启示了祂自己。耶稣一生的效能, 不是要改变世界, 而是要更改人以及世界和天主的关系。从这个意义说, 基督事件是有宇宙意义的。新约给予耶稣的荣誉的名号, 并不暗示他的先验存在, 只是从效能上说明, 透过他、在他内发生的事, 并不完全基于现世的关系, 而是基于天主的救赎和创造力。以上这些理论, 完全不重视加采东的宣言, 也不尝试解释这宣言, 使它对我们的时代有意义。甚至要显示这些理论与新约协调, 似乎也需要用尽我们一生的努力。

## 耶稣的人性思想和意志

### 耶稣的知识的问题

不少神学家讨论过, 耶稣是否知道 he 自己是天主的儿

子，又问，以这种知识，他如何能过真正的人性生活。不过，如果我们以新约作为出发点，有关耶稣的知识的问题，最后一定集中于，耶稣对于世界的末日不但是无知，甚至是错误吗？新约有关这问题的章节，不能给一个完全令人满意的答案，因为从语言学的观点而言，有些章节是互相矛盾的。根据玛10:23，耶稣似乎期待一个转变，他以人子的身分，乘云从天而降，那时他所派遣的门徒仍在宣讲。谷9:1及13:30似乎也支持同一的观点。另一方面，在玛24:36，耶稣说他不知道末世何时会来，同时有证据显示，他作过某些准备，组织一个有相当程度的持续性的团体。对于这些矛盾的章节，我们似乎没有什么解决之道。主张「今生末世论」的人士，倾向于忽视第二组的章节。另一方面，陶德(C.H.Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London, 1964)却倾向于忽略有关末世的章节，就是有关将来的章节，认为在耶稣看来，天主的国不是将来而是目前的事。

剔除神话的一派完全剔除这个问题。这些神学家认为耶稣的讯息，不是与犹太的默示文学有关的问题，而是属于先知末世学的问题，就是说，耶稣并不是在描述末世来临时的事件，而是要呼吁人们悔改：人必须作一个决定：服从天主或反对天主。这个讯息用末世的字眼，旨在表示它的终极性和决定性。用默示文学这种形式来表达，就好像创世纪描写世界在六日内创成，旨在表示

这个世界依赖天主。在此，耶稣期待末日很快来临或在遥远的将来出现这个问题并不重要。

霍德认为玛10:23和谷9:1，并不是出自耶稣之口的话，而是初期教会的第一代对于一个即将来临的末日的期待。同样，马尔谷第十三章把圣殿的毁灭与基督再来连起来，也是来自初期基督徒团体的想法。

薛纳根伯认为，我们很难对耶稣提到世界末日很快来临的三言两语，作任何有用的解释。即使初期教会也不知道如何处理这些流传下来的奇怪片段。他相信耶稣这些先知性的教导，目的是孕育一种末世的希望，但不愿招惹人们对于实现的确实时间，作无用的推测。

也许我们也可以说，这些归于耶稣名下的相反的言论，志在表示天国实现的几个阶段之间的张力，例如它的开始与完成之间、现在和将来之间等。潘鑑(G. Bornkamm)的看法如下：

我们不应该把有关将来和现在的言论分开，因为从耶稣的讲道中，我们很明显地看到，两者是密切相关的。常提到现时天国的肇始，以便指出，现时显示将来就是救恩和审判的日子，因此不是预期它。同时，常常说，将来开启和光照现在，因此启示今日就是那作决定的日子。⑤



至于有关耶稣知识的一般问题，教会没有发表正式教义性的言论。神学界最普遍的概念是从耶稣受孕开始，他对于将要拯救的世界和人们，已有完全的知识，这个理论假定，即使获取知识和思想的器官，人的脑和神经中枢系统还未发育，人的灵魂也可以思想和认知，这种观点把耶稣的真正人性，减至消失的程度。在谷 13：32，耶稣说他不知道世界何时完结。如果我们解释这一句说，他其实是知道这个日子，不过启示这个日子，并不是他作为默西亚的任务。这样解释新约，未免过份轻率。

最困难的问题是：如果耶稣有「荣福直观」，他怎么可能真正受苦？一般而言，强调耶稣全知的神学传统，似乎会导致一性论或甚至幻像论的危险。一个受造的人脑，根本不可能拥有宇宙内整个真实界的全部知识，而且，赋予耶稣这样大量的知识，在神学上也没有什么好处。

赖纳建议我们改变有关「荣福直观」的看法。他认为这样的「直观天主」对于二性一位格的结合是需要的：二性一位格的结合作为受造的实相，在本体方面达至最高的实现，它对自己应该有所意识，不过，在这个「直观天主」里，决定性的元素是天主从本体方面传达祂自己，这样的自我传达，在耶稣方面，变成了他人性主体的一个存在元素。所谓「直观天主」(vision of

God)并不意指耶稣不断地「看见」天主的本质，就好像见到他眼前的一个客体一样；这是耶稣存在的结构的改变，它最后可以客观化，这样耶稣便可以更深入地理解他自己。

雷定格(H.Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg, 1966)提出一个很有意思和有用的理论。他不赞成历来有关耶稣的知识理论，反对区别基督的历史知识和对结局或最后完成的知识。他的理论基于新约分析，特别是对斐理伯书、对观福音、希伯来书、若望以及现代的历史理论的分析。经过透彻的经文分析，他得到一个结论，他认为斐理伯书中的「基督颂」(斐2:6-11)是主把自己交给历史的有力证明，同时，诗歌中赞美「空虚自己」，实在是指先验存在的那一位空虚自己。这首诗歌代表在保禄之前发展的最古老的基督学言论。虽然在马尔谷内，耶稣已分担了天上的光荣，无可否认的，马尔谷的确给了我们最具体的耶稣历史性的特质。在马尔谷福音内，耶稣是一个人，完全生活在历史中，生活在每日的日常事件之下。他经验到与人交往的新鲜事物，也受到意外事件所牵动(例如谷1:45; 3:5, 21; 6:5f.; 7:24; 8:33; 10:14; 14:33ff.; 15:35-37)。似乎在开始时，他意料不到他的传道失败，或者他将要面对死亡。只有当领导圈子对他的抗拒越来越大，而越来越多人离弃他时，他失望之

余，开始公开讲到他必须受苦和死亡。这样，只是在与历史的权势发生磨擦与冲突后，耶稣才看清楚他应走的道路。雷定格相信耶稣肯定是不知天国来临的时间。而且，他认为耶稣因为太投入天国在此时此地临在的思想，所以后来的旁观者，从另外的角度看整件事，他可能看到，出现错误是无可避免的。无论如何，有责任感的基督学不会说耶稣确实犯了错误，因为没有确实的历史证明。耶稣的存在是有历史性而具体的，就是说他要受摆在他面前的任何工作所约束，但这也必定意味着，他的心态也有某种程度的不足和暂时性，因此可以解释成失败和犯错。耶稣存在的历史性质，从他面对死亡时特别清楚地显示出来（谷14:34ff.）。另一方面，耶稣的知识，达到天上的领域（谷1:10f.; 1:13ff.; 2:5; 9:2-8; 11:1-6; 13:1-37; 14:13ff.）。其实，一般来说，马尔谷福音并不志在特意指出耶稣知识的历史性，虽然它比其他的福音更清楚，但是马尔谷要显示，天主子的知识，远远超出这个世界和历史。在玛窦和路加内，耶稣存在的历史性写得较弱，反而强调他的知识超自然的渗透力。希伯来书同样重视先验的和历史的耶稣。若望简单的一句「圣言成了血肉」，却以无可压抑的力量，强调了耶稣的历史性；不过，他也说耶稣有一种知识超过一切人性标准，与马尔谷所说的无知相反。雷定格在处理这些事件时，有意排斥传统所说的耶稣能「直观天主」或「荣

福直观」，而取一个「历史性」的天主直观。在此，他并不指一种特别的、与耶稣其余的精神生活不同的知识，而指耶稣全部知识的历史性和末世性的光辉，难以形容地揉合起来。雷定格接着说：

我们说耶稣的知识是历史的，因为我们看到它植根于世界和在时间内，并在以色列历史的一个特别时期。「历史的」这个形容词特别用来保存斐理伯书所讲的空虚(kenosis)、马尔谷所写他的历史性的具体形式、路加说他在智慧上的进步、希伯来书说先于历史的那一位的贬抑和若望所说的圣言成了血肉等意思。这是在提醒我们，耶稣在世的生活，是在历史所决定的思想和期望的远景下度过，就是说在无知、质疑、寻求和怀疑中，并在对于自己和世界的理解，有真正的进步下度过。用「历史的」这个词，也在于指出，耶稣在世上的直观天主，不一定指一些不断地或在下意识的层面，或在灵魂内出现的思想。充份承认耶稣知识的历史性，也可以容许我们说，他本来是天主，同时也是真人，可以如此彻底地投入历史中，以致他从人性上对自己天主性的理解，也要在时间之内，逐渐达到完全成熟的阶段，而他直观天

主也不断受到干扰，不过也有独特的高度和深度。「直观天主」(vision of God)这一词是说耶稣不但在有关天主的知识上，同时也在他全部自我意识和世界知识中，和天主共同以独特的方式超越世界和时间；而且，事实上，他就是天主自己。「直观天主」这个词应该提醒我们，马尔谷，更清楚的是玛窦、路加、若望和教会传统所说过的，耶稣荣耀的知识，他与圣父独特的「我—你」关系；他的存在充满灵性和真理。不过，同样，我们也不能认为这种满溢的荣耀，排除现世历史性而导致幻像论，认为耶稣人性的的内心生活，不过是幻像。

尽管雷定格承认，期望这个问题，有一个确定的答案是天真和错误的想法，不过，我们还是认为，他的观点，为基督学的基本问题进一步的发展，提供了很好的基础。从现在开始可以集中研究人的历史性和历史的意义。人是否完全植根于历史，或者，在人之内还有其他的元素，伸出历史之外吗？真理是否只是一个纯历史现象？或者在历史外，它仍有其有效性，在什么意义上的有效性？是否可能保持极端的历史性而又不致于变成彻底的相对主义？

至于现在的间题，我们要问，加采东大公会议所指

示的，二性一位格结合，可否完全隐藏在耶稣的人性意识里。如果不能，那么，问题是，耶稣尽管有天主的意识，如何仍然能按历史一词的真义而活动。

### 耶稣的意志

对于一切受造物，这都是真的：天主对他的活动越多，他就越自由。耶稣的人性，承受了与圣言结合的生活，不但不危害，而且保证了耶稣人性的自发性。我们应该说，正因为天主临在耶稣内，这使他有最大的自由。自由不是全凭个人私意，自由并不存在于真空的状态，但存在于和某一客体的关系之中；就是说，它必然与真和善和人性的实现有关。耶稣的自由与神性及人性相连，但不是两个分别的实体相连而是彼此在对方之内。耶稣在实现真正的人性中整全地把自己送给天主，并透过对天主的自我奉献而成全他真正的人性。

耶稣基督代表真正人性自由的最高实现。由于他临在人间，他代表在人类历史中活跃的、实现人类自由的主要动力。从这个意义说，耶稣的自由，通常是以他的意志表达，而他的本身却以他的神圣表示，这包含两件事；耶稣的意志，从天主而言，是从上而来，从下而言是由他自己决定要朝向天主和朝向他的弟兄。

至于天主对于耶稣的意志的影响，这也包括两种元素，圣言向耶稣这人的自我传达，这是所谓非创造的恩

宠，以及这自我传达对于耶稣这人的作用，这称为创造的恩宠。耶稣的人性，透过与天主子的结合而得以圣化，因为或者只要这样，它是参与天主非创造的契合恩宠(*guatia unionis*)之内。耶稣的人性与天主结合，是最高的恩宠，也是其他所有恩宠的基本形式。因此，我们可以称耶稣为基元的圣事。因为耶稣是人类历史的中心，他与天主的结合，是所有人天主结合的基本恩宠（*gratia capitis*，参阅Thomas Aquinas, S.Th. III, 6, 1）。

至于耶稣伦理上或态度上的圣德，我们应该先澄清一个本体论的问题。在加采东大公会议之后，神学家开始问另一个问题：既然耶稣有人性，他怎么不能犯罪呢？其中一个理论是：虽然耶稣有二性，他只有一个意志，就神圣的意志。这是所谓二性一意志论(*monothe-lytism*)；和其他的神学辩论一样，政治的因素在辩论中占了重要的地位。在649年在拉特朗的一次大公会议中，意大利和北非主教首先反对这套理论，接着教宗马田一世也支持他们的观点，终于在680-681年，在第三届君士坦丁堡大公会议第六次全体会议上最后否决。由此，教会的正式教义是：在耶稣内有两种意志，一人性、一天主性，就如他有两种性体一样。

事实上，新约并不区别耶稣的人性意志，和天主性意志，在天主性意志方面，他与圣父的旨意是一致的

（路22:42；玛26:39；若5:30；6:38）。作为一个人，耶稣必须学习服从他的圣父的旨意（希5:8）。因为耶稣有两种意志在他内运作，伪狄尼修称他的行动是「theandric」，即同时是神性和人性的。

虽然在耶稣内有两种意志力，由于耶稣内的人性活动中心与圣言的位格密切的结合，两种意志不可能出现矛盾，谷14:36（参阅路22:42）叙述耶稣请求天父救他免于死，这并不表示他的人性意志反对他的天父的旨意：他立刻接着祈祷：「但是，不要照我所愿意的，而要照你所愿意的。」如果面对即将来临的苦难，耶稣的反应不是痛苦和恐惧，他就根本没有人性，但他完全接受天父的旨意，这个事实本身显示他可以跨越恐惧的反应而自由地服从。

自由并不表示有去犯罪的力量。自由应该是人在没有内在的冲动下，自由和有责任感地决定去做正当与善的事，即实践天主的旨意。在这样做时，人是遵循他自己的本性而行动。如果我们要问，天主的旨意是什么，我们的答覆应该是，耶稣的一生是服从一个先决的目标，建立天主、他的天父的统治，以便把救恩带给他的弟兄。他把自己完全交给这个任务。耶稣让天主领导他一生的每一个步骤（若10:16）。承行天主的旨意就是他的食物（若4:34）。即使当天主的旨意领他走向死亡，他也决无二心。他必须经验：任何人，如果他要给这个



受人的自私所支配的世界带来和平，他也就要被当作一种干扰而要被人剷除，正因为他要带来和平。因此，他的道路是痛苦和死亡的道路（路22:37）。为了他的天父的统治，耶稣甘心把自己交在苦涩的死亡之命运手中（谷8:31；9:31；玛16:21；路18:1-33；若11:8f.）新约处理这个事件的手法，是初期教会的基督概念如何发展的一个好例子。马尔谷描述耶稣从根处受震撼；他极端恐惧和震惊；他忧心如焚，伏在地上祈求免去这苦杯，「父啊！一切为你都可能：请给我免去这杯吧！」（谷14:33-36）在死亡焦虑的那一刻，他绝望地哀鸣：「我的天主，我的天主，你为什么舍弃了我？」（谷15:34）

玛窦记述同一事件，但相当温和。在此，耶稣从一开始就服从天主的旨意：「我父！如果这杯不能离去，非要我唱不可，就成就你的意愿吧！」（玛26:42）。不过在玛窦我们也见到耶稣大声呼喊，说天主舍弃他（27:46-50）。

路加笔下的耶稣，一般而言比马尔谷和玛窦的耶稣更泰然。在前往被钉的路上，他仍安慰那些为他哀痛的妇女（路23:27-31）。被钉后，他还能对他的敌人祈祷：「父啊，宽赦他们吧！因为他们不知道他们做的是什麼。」（路23:34）路加也没有记述他呼喊天主遗弃他。他答应与他一同被钉之中的一个强盗可进乐园，他在祈祷中呼出最后一口气：「父啊！我把我的灵魂交託

在你手中。」(路23:46)

格丁尼(Guardini)分析耶稣这个态度的独特性：

耶稣的根本性格使他和人类历史上其他伟人不同。让我们作一个扼要的比较，就可以见到他的态度的深度和广度。例如苏格拉底，受到内心的驱使，从他存有的中心寻求真理，无论什么权势都不能阻止他。在面对最后的选择时，他宁死也不肯放弃他的理想，他的选择清楚地显露了他的存有和工作。另一个人物：艾智利(Achilles)也是受到他自己内在的法律而驱使，不过不是真理之律而是消耗之律，在实现他的理想时，他感到生命的充实感。他们两人，苏格拉底和艾智利都对他们的任务有亲切感，觉得他们所做的工作，与他们存在的核心，息息相关。不过在艾智利这位英雄来说，情形有点不同。他觉得他的命运是陌生的，甚至是充满敌意的。他缩入他自己存有的核心里，把自己关闭起来，与外面的世界隔绝。他的生命最基本的事件不是开拓和发展，而是求生存、坚忍和内缩。这种态度也可产生独特的性格：坚强和孤独，表面是冷漠，内心却有隐藏的激情在燃烧，极勇敢，极有大丈夫气概，甚至到不合

理性的程度。在这两个极端的人物之间，在这个世事纷纭、人只能奋力求生存的充满敌意的世界里，爱尼艾斯(Aeneas)这个传奇性的人物昂然鹤立。当他的家乡特洛伊城被毁后，他实现了一个神圣的使命，建立一个新城。他是仁慈、勇敢、熟知人间疾苦，但有一份坚定不移的耐力，忍受不幸，终于达成他必须达成的任务。<sup>⑥</sup>

基督的形象，与上述的人物不同之处在于他的生活态度并不囿于人类历史的范围，他极端地向天主、向他尊为天父的天主开放，因此，他是向整个人类历史和世界开放。

这种开放性包含积极和消极的伦理态度。消极的元素是指耶稣免除一切的罪，就是免除一切不服从天主的态度和行为，他其实是没有不服从天主的能力（参关DS 711，厄弗所大公会议DS 122；加采东大公会议DS 148）圣经（例如：依53:9f.；路1:35；若1:29；8:46；14:30；格后5:21；希4:15；7:26；伯前3:22；若一3:5）给我们刻画一幅这样的图画：耶稣怀着完全的肯定、毫无焦虑、绝不犹疑地面对恨他、甚至要置他于死地、随时随地伺窥他、找他错处打击他的敌人，平静地问他们：「你们那一个人可以判我有罪？」他给人的印象是：日夜与他生

活在一起，见过他面对生活的各种情况的门徒，认为他是完全无罪的。他是在这种不断地意识到自己无罪和内心平安的情况下，宣讲悔改和归依天主；他赦罪，关心他人的救赎、警告财富的危险。这表示他并不轻视罪；他把罪看作真正的灾祸。他认为自己完全脱离罪的束缚，这更显得他的不寻常。他从来没有显示有任何良心不安的迹象：即使在面对死亡时，他对天主的责任感和他对永恒的命运的信心，也从未动摇。相反，他安慰他人却从来不祈求他人的安慰，而且很明显无此需要；他为敌人求宽恕；他告诉他的门徒：「你们心里不要烦乱」若14:1）。他甚至告诉他们，他等待与他们庆祝他的逾越这一时刻的来临（路22:15）。即使在最后，一切看来都没有出路的时候，他仍然没有任何绝望的表示。

圣经用一个很特别的方式描写耶稣的无罪，那是耶稣与撒旦交手的片段。耶稣必须经历与这个强有力和狡猾的天主自己的敌人搏斗的经验，这个敌人要用尽他可用的手段、一切欺诈、狡计、一切谎言和暴力以保持他对人类的控制权。撒旦立刻认出耶稣对他造成的威胁，并出尽一切狡计，用尽力量向耶稣反击。他见到他的控制权受到威胁而战抖（谷1:24; 5:7-13）。他所用的威力，从耶稣身边发生附魔事件中表现出来。这一切都不是偶然的，都是撒旦见到他的王国面临危机而发动的。不过，他对耶稣本人的攻击比其他的一切反击都来得强

而有力，也更激烈。新约把所有对耶稣的憎恶；从黑落德在他婴儿时期企图杀害他，直到他被出卖、被钉死，全部归于撒旦的作为。撒旦不但借他人，而且亲自出马，直接打击耶稣的意志。他企图用三个诱惑，引诱耶稣不忠于天主交给他的建立天主统治的任务。他也曾三次督促耶稣追求世上的虚荣而放弃天主的光荣：当他开始公开传道时；在他前往耶路撒冷的路上；最后，他在山园祈祷时，当他面对酷刑和死亡之时，撒旦尽量利用人性的恐惧打击他（谷1:12f.; 8:31ff.; 玛4:1-11, 16-23; 路4:1-13; 23:31）。但耶稣并没有屈服；他能把放弃和绝望放在一边，而他的敌人的攻击，也在他的爱和服从的力量之前瓦解。因此，决定人类历史将来要走的道路，是在耶稣的意志之内，最后在他在革责玛尼园子里的祈祷中作出(E.Stauffer)。耶稣与撒旦互不相容（玛7:21ff.; 若14:3）。

耶稣克服撒旦，他的胜利从他绝不用撒旦的武器这个事实，明确地表现出来。他并不以憎恨回报憎恨，也不以谎言打击谎言。他这种行为是这样的新颖和意想不到，这样的光明磊落，以致在他的同辈眼中，他是不可置信的（路11:20）。魔鬼的势力只能用神圣的力量战胜，就是用爱和真理的力量战胜（若14:30）。

积极的元素是耶稣积极投入天主的国内，这从他对天父极大的，甚至燃烧自己的爱表达出来（路2:49; 23:

46)。耶稣把他的生命奉献给他的父（玛26:39），并随时准备为祂而牺牲性命。他所做的一切，都是结合天父而做的（路3:21f.; 6:12f.; 若14:10; 玛11:27），他生活在与父不断的维系之中。他的真正生活就在于他承行天主旨意的事实。

这一点从他的祈祷中特别清楚地显示出来，路加福音有详细的报导（见路3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28f., 11:1）。这也表现在他与父的对话，或他向他人介绍他们的天父的说话中。因为他的心充满对父的爱，从他口中流出来的话，全是对父说的，或是有关父的话；因为他与父不断的结合，他根本无需要求父宽恕他的罪。他只是偶而向父提出要求，大部分的祈祷都是表达赞美和谢恩之词（玛11:25; 若11:41）。耶稣为他人祈祷多于为自己，为父的光荣多于为求助（路22:32; 若14:16; 17:1, 24）。他只能讲他从父听来的一切，做他见到父所做的一切（若5:19-47），他的生活就是一个听者和受者的生活。耶稣的祈祷生命显示，他存在的核心，并不是由他所属于的历史情况所决定，而是由他与天父的独特关系所决定(H.Riedlinger)。

按这个解释，耶稣的祈祷，不是一种符合团体的习俗并得到团体认可的外表行为，或只为欺骗他的旁观者的虚伪表现。这对他是极端重要和表现他最大诚意的行动。我们要记得，人的祈祷的目的，永远不能是企图改

变天主的意志，绝不能是因为我们的祈祷，天主会给我们一些祂原不想给的东西。祈祷的意义在于祈祷者承认天主，并表示他愿意接受从天主而来的一切。因此，祈祷是人藉此而改变自己的工具，好使时常准备拯救的天主，可以赐下救恩而不致于扭曲人的自由。耶稣求恩的祈祷，显示他存在的特色：他对天主的开放。在实现他的所求时，天父启示和肯定耶稣讲述天父的一切。

耶稣一生不断地和无信仰、不忠心、小心眼、自私自利、自以为是、虚假、虚伪、不坦诚、唯法主义等斗争，他最主要的动机就是他对他的天父之爱。因为这份爱，他不断攻击法利塞人盲目守法律和传统，顽固和心胸狭窄。

耶稣一生自由地、毫无保留地服从天父的旨意。因为他完全以天父的旨意为自己的意愿，所以他能独立于世俗的一切束缚，然而对于一切受造物，不但是对他的朋友和宗徒，特别是对于罪人和被社会遗弃的人，他却有一份最温厚的爱。对他的父之爱使他满心喜悦，平安和肯定，充满勇气和信任。他不断劝慰他的追随者不要焦虑、不必害怕（玛6:33; 若14:1）。他所有的行动，照圣史所写的，都是他对他的父之爱的结果和启示。是这爱使他的一生和谐和纯朴：这是他赖以以生、以死、赖以以言以行的基石。

在耶稣的教导中，最重要的是：爱天主不能与爱人

类分开；其实，爱人是爱天主的具体形式。两者的关系是如此密切，以致我们可以说，不能爱人就不能爱天主，也就没有一份有创意的、协助的爱；如果不藉爱人表示爱天主，那么对天主的这份爱是虚幻的、自欺欺人的。而且，耶稣说，爱天主不必时时挂在口边；只要爱我们的近人就是了（玛25:31-46）。

注：

1. Translation: *Ante-Nicene Fathers*, vol. 3 (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Co., 1975).
2. Translation: *The Church Teaches* (St. Louis: B. Herder Book Co., 1964), p. 172.
3. "Current Problems in Christology", in *Theological Investigations I*, pp. 169-170.
4. R. Haubst, "Probleme der jüngsten Theologie," in *Theol. Revue* 52 (1965), pp. 145-162.
5. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, p. 92.
6. Romano Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (Würzburg, 1958).



## 人名索引

## 三畫

大雅博	Albert the Great	198, 305
-----	------------------	----------

## 四畫

巴西略	Basil the Great	182, 185, 195-6, 205
巴连德	Parente, P.	314, 316-7
文德	Bonaventure	186, 189, 194, 209
厄克	Eckhardt, Meister	301
韦陀里	Victorinus, Marius	186
韦德	Welte, B.	214注3, 302
马克逊	Marxsen, W.	19注2, 40-2, 44
马西摩	Maximus the Confessor	305

## 五畫

弗拉韦	Flavian	288
本笃十四世	Benedict XIV	197
布特曼	Bultmann, Rudolf	9, 13, 39-42, 44-5, 141注1, 170, 241, 246, 319
布里	Buri, R.	40
尼沙额我略	Gregory of Nyssa	182, 196, 283
尼杜	Neotus of Smyrna	180
史怀哲	Schweitzer, A.	33
史怀哲	Schweitzer, E.	137, 139, 142注2

## 六畫

- |          |                            |   |
|----------|----------------------------|---|
| 匝赫       | Zahrnt, H.                 | 319   |
| 圣維克多利哲   | Richard of St. Victor      | 187-8, 198-9  |
| 圣德非      | Theophilus of<br>Antioch   | 178-9   |
| 多玛斯亚奎纳   | Aquinas, Thomas            | 43, 82注2,<br>108, 109, 186, 187,<br>189, 198-9, 203,<br>208, 279, 294, 300-<br>2, 310, 313, 329 |
| 西彼连      | Cyprian                    | 178   |
| 安博       | Ambrose                    | 182, 282  |
| 安提约基雅依纳爵 | Ignatius of Antioch        | 272, 279, 289   |
| 安提约基雅若望  | John of Antioch            | 286   |
| 孙仁伯      | Schoonenberg, P.           | 319   |
| 达马先      | Damascene, John            | 305   |
| 达马苏      | Damasus                    | 282-4   |
| 麦托基      | Methodius of<br>Olympus    | 275   |
| 伪狄尼修     | Pseudo-Dionysius           | 194, 330  |
| 亚波林      | Apollinaris of<br>Laodicea | 280, 283, 287   |
| 亚里士多德    | Aristotle                  | 187, 189, 194, 207,<br>285, 290   |
| 亚略       | Arius                      | 180-1, 283  |
| 亚史其比多杜   | Asklepiodotus              | 273   |
| 亚达纳      | Athanasius                 | 182, 195, 280, 285  |
| 亚瑟纳哥拉斯   | Athenagoras                | 179   |

亚历山大里亚 济利禄	Cyril of Alexandria	284-7, 289-292
---------------	---------------------	----------------

## 七畫

狄廸模	Didymus	182, 283
狄本	Diepen, H.	315
狄尼修	Dionysius	191
狄欧斯哥	Dioscuros	287
亨利二世	Henry II	197
坎特布里安瑟	Anselm of Canterbury	108, 109
纳西安额我略	Gregory of Nazianzus	182, 210, 283, 305
谷温格	Gutwenger, E.	82注2, 318
良一世	Leo I	73, 285, 288, 289
良三世	Leo III	179

## 八畫

苏勒兹	Suarez	316
波厄底西	Boethius	187-190, 198-9, 292, 296, 318
波阿廸艾依拉利	Hilary of Poitiers	194, 196
欧瑟比	Eusebius	179, 284
欧廸克	Eutyches	285, 287
欧利艾里	Aureoli, Petrus	305
依玻理	Hippolytus	179, 272, 274-5
宜仁	Irenaeus	178, 272, 275, 279, 289

## 九畫

耶里迈斯	Jeremias, J.	15
奈斯多利	Nestorius	284-7, 305
若瑟夫	Josephus, Flavius	14
侯思博	Hulsbosch, A.	319
柏艾斯	Praxeas	275, 281
费雷若雅金	Joachim of Fiore	189

## 十畫

高尔迪	Galtier, P.	316-7
高格登	Gogarten F.	320
格丁尼	Guardini, F. R.	332, 338注6
莫多则	Montoja, Diego Ruiz	190
班南伯	Pannenberg, W.	319
诺华丹	Novatian	179, 274, 282
泰西塔斯	Tacitus	14

## 十一畫

爱比法	Epiphanius	196, 205, 283
康德	Kant, Immanuel	180
陶德	Dodd, C. H.	82注1, 321
龚德	Günther, Anton	191
符士	Fuchs, E.	319
基思曼	Greiselman, F. R.	224, 268注1
基柏	Porrée, Gilbert de la	188-9

## 十二畫

斐洛	Philo	148, 170, 275
董思高	Duns Scotus, John	108, 110, 198-9,

		209, 297, 305, 316
黑格尔	Hegel, G. W. F.	304, 313
斯维都尼亚	Suetonius	14
提欧多	Theodotus	273

## 十三畫

奥力振	Origen	178-9, 184, 195, 275, 279-80
奥思定	Augustine	150, 182-90, 194, 196, 201, 204- 210, 283, 298-9, 310
萨柏流	Sabellius	180, 183, 185, 274-5
雷翁修	Leontius of Byzantium	185, 292
雷定格	Riedlinger, H.	324-7, 236
路西安	Lucian of Antioch	273
赖纳	Rahner, Karl	74, 127, 308, 323

## 十四畫

碧岳六世	Pius VI	191
碧岳十一世	Pius XI	110
碧岳十二世	Pius XII	191, 211
碧斯华纳	Przywara, Erich	105
赛登史迪克	Seidensticker, P.	54, 58, 59, 268注3
谭马杜	Thaumaturgus, Gregory	178

## 十五畫

- |        |                  |                            |
|--------|------------------|----------------------------|
| 潘鑑     | Bornkamm, G.     | 37注3, 268注2,<br>322, 338注5 |
| 撒莫沙达保禄 | Paul of Samosata | 180, 184, 273              |

## 十六畫

- |      |                   |  |
|------|-------------------|--|
| 薄天诺  | Plotinus          | 183-6                                  |
| 霍杜思  | Photius           | 197                                    |
| 霍德   | Vögtle, A.        | 11, 19注3, 63,<br>132, 141注1, 322       |
| 薛理马赫 | Schleiermacher    | 180                                    |
| 薛纳根伯 | Schnackenburg, R. | 34, 37注1, 214注2,<br>230, 257, 261, 322 |
| 儒斯定  | Justin            | 178-9, 275                             |
| 穆特曼  | Moltmann, J.      | 37注4                                   |

## 十七畫

- |     |                  |  |
|-----|------------------|--|
| 戴都良 | Tertullian       | 108, 150, 178-9, 184<br>-5, 196, 281-3 |
| 戴陶铎 | Theodoret of Cyr | 284                                    |

## Index

- |                         |        |  |
|-------------------------|--------|--|
| Albert the Great        | 大雅博    | 198, 305   |
| Ambrose                 | 安博     | 182, 282   |
| Anselm of Canterbury    | 坎特布里安瑟 | 108, 109   |
| Apollinaris of Laodicea | 亚波林    | 280, 283, 287  |
| Aquinas, Thomas         | 多玛斯亚奎纳 | 43, 82注2,<br>108, 109,<br>186, 187,<br>189, 198-9,<br>203, 208,<br>279, 294, 300<br>-2, 310, 313,<br>329 |
| Aristotle               | 亚里士多德  | 187, 189,<br>194, 207,<br>285, 290   |
| Arius                   | 亚略     | 180-1, 283   |
| Asklepiodotus           | 亚史其比多杜 | 273  |
| Athanasius              | 亚达纳    | 182, 195,<br>280, 285  |
| Athenagoras             | 亚瑟纳哥拉斯 | 179  |
| Augustine               | 奥思定    | 150, 182-90,<br>194, 196,<br>201, 204-210,<br>283, 298-9,<br>310   |
| Aureoli, Petrus         | 欧利艾里   | 305  |

- |                     |               |  |
|---------------------|---------------|--|
| Basil the Great     | 巴西略           | 182, 185,<br>195-6, 205                                |
| Benedict XIV        | 本笃十四世         | 197  |
| Boethius            | 波厄底西          | 187-190, 198<br>-9, 292, 296,<br>318                   |
| Bonaventure         | 文德            | 186, 189,<br>194, 209                                  |
| Bornkamm, G.        | 潘鑑            | 37注3,<br>268注2, 322,<br>338注5                          |
| Bultmann, Rudolf    | 布特曼           | 9, 13, 39-42,<br>44-5, 141注1,<br>170, 241,<br>246, 319 |
| Buri, R.            | 布里            | 40   |
| Cyprian             | 西彼连           | 178  |
| Cyril of Alexandria | 亚历山大里亚<br>济利禄 | 284-7,<br>289-292                                      |
| Damascene, John     | 达马先           | 305  |



Damasus	达马苏	282-4
Didymus	狄廸模	182, 283
Diepen, H.	狄本	315
Dionysius	狄尼修	191
Dioscuros	狄欧斯哥	287
Dodd, C.H.	陶德	82注1, 321
Duns Scotus, John	董思高	108, 110, 198 -9, 209, 297, 305, 316
Eckhardt, Meister	厄克	301
Epiphanius	爱比法	196, 205, 283
Eunomius	欧诺美	196
Eusebius	欧瑟比	179, 284
Eutyches	欧廸克	285, 287
Flavian	弗拉韦	288
Fuchs, E.	符士	319
Galtier, P.	高尔廸	316-7
Gogarten F.	高格登	320
Gregory of Nazianzus	纳西安额我略	182, 210,

		283, 305
Gregory of Nyssa	尼沙额我略	182, 196, 283
Greiselman, F. R.	基思曼	224, 268注1
Guardini, Romano	格丁尼	332, 338注6
Günther, Anton	龚德	191
Gutwenger, E.	谷温格	82注2, 318
Hegel, G. W. F.	黑格尔	304, 313
Henry II	亨利二世	197
Hilary of Poitiers	波阿廸艾依拉利	194, 196
Hippolytus	依玻理	179, 272, 274-5
Hulsbosch, A.	侯思博	319
Ignatius of Antioch	安提约基雅依纳爵	272, 279, 289
Irenaeus	宜仁	178, 272, 275, 279, 289
Jeremias, J.	耶里迈斯	15
Joachim of Fiore	费雷若雅金	189
John of Antioch	安提约基雅若望	286
Josephus, Flavius	若瑟夫	14
Justin	儒斯定	178-9, 275

Kant, Immanuel	康德	180
Leo I	良一世	73, 285, 288, 289
Leo III	良三世	179
Leontius of Byzantium	雷翁修	185, 292
Lucian of Antioch	路西安	273
Marxsen, W.	马克逊	19注2, 40-2, 44
Maximus the Confessor	马西摩	305
Methodius of Olympus	麦托基	275
Moltmann, J.	穆特曼	37注4
Montoja, Diego Ruiz	莫多则	190
Nestorius	奈斯多利	284-7, 305
Neotus of Smyrna	尼杜	180
Novatian	诺华丹	179, 274, 282
Origen	奥力振	178-9, 184, 195, 275, 279, 280

Pannenberg, W.	班南伯	319
Parente, P.	巴连德	314, 316-7
Paul of Samosata	撒莫沙达保禄	180, 184, 273
Philo	斐洛	148, 170, 275
Photius	霍杜思	197
Pius VI	碧岳六世	191
Pius XI	碧岳十一世	110
Pius XII	碧岳十二世	191, 211
Plotinus	薄天诺	183-6
Porrée, Gilbert de la	基柏	188-9
Praxeas	柏艾斯	275, 281
Przywara, Erich	碧斯华纳	105
Pseudo-Dionysius	伪狄尼修	194, 330
Rahner, Karl	赖纳	74, 127, 308, 323
Richard of St. Victor	圣维克多利哲	187-8, 198-9
Riedlinger, H.	雷定格	324-7, 236
Sabellius	萨柏流	180, 183, 185, 274-5
Schleiermacher	薛理马赫	180

- |                       |       |   |
|-----------------------|-------|---|
| Schnachenburg, R.     | 薛纳根伯  | 34, 37注1,<br>214注2, 230,<br>257, 261, 322 |
| Schoonenberg, P.      | 孙仁伯   | 319                                       |
| Schweitzer, A.        | 史怀哲   | 33  |
| Schweitzer, E.        | 史怀哲   | 137, 139,<br>142注2                        |
| Seidensticker, P.     | 赛登史迪克 | 54, 58, 59,<br>268注3                      |
| Suarez                | 苏勒兹   | 316                                       |
| Suetonius             | 斯维都尼亚 | 14  |
| Tacitus               | 泰西塔斯  | 14  |
| Tertullian            | 戴都良   | 108, 150, 178<br>-9, 184-5,<br>196, 281-3 |
| Thaumaturgus, Gregory | 谭马杜   | 178                                       |
| Theodoret of Cyr      | 提陶铎   | 284                                       |
| Theodotus             | 提欧多   | 273                                       |
| Theophilus of Antioch | 圣德非   | 178-9                                     |
| Victorinus, Marius    | 韦陀里   | 186                                       |
| Vögtle, A.            | 霍德    | 11, 19注3,                                 |

352 人名索引

- |            |    |                        |
|------------|----|------------------------|
|            |    | 63, 132,<br>141注1, 322 |
| Welte, B.  | 韦德 | 214注3, 302             |
| Zahrnt, H. | 匝赫 | 319                    |

信理神学 (卷三)

Dogma (Volume three)

著 者：Michael Schmaus

译 者：宋兰友

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九九四年一月出版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀ 版权所有 ● 翻印必究 ▶

