

基督論再註

歐柯林 著 黃懷秋 譯



歐柯林 著
黃懷秋 譯

基督論再詮

光啟出版社 發行

Interpreting Jesus

by Gerald O'Collins
translated by Teresa Wong

目錄

譯者序.....	I
Abbreviation.....	III
第一章 緒言	一
研究基督論的因素.....	一
源流.....	六
基督論的歷史.....	一七
現代的種種問題.....	三四
神學、歷史和哲學.....	三六
本書的目的.....	四〇
第二章 耶穌的傳教生活	四九
耶穌歷史的重要性.....	五一
詮釋福音.....	五七
耶穌的故事.....	六六

耶穌的自稱.....八二

評估耶穌的歷史.....九二

第三章 耶穌之死.....一〇三

敵對力量.....一〇四

耶穌和他的死亡.....一一〇

基督徒與十字苦刑.....一二七

第四章 耶穌的復活.....一四九

聲明.....一五〇

復活經驗.....一五九

後記.....一七七

第五章 耶穌世界的救主.....一八五

人類的情況.....一八八

「如此偉大的救主」.....一九六

結語.....二二二

第六章 天主之子	二三九
----------	-----

加彩東的定義	二四一
--------	-----

真人	二四五
----	-----

真天主	二五〇
-----	-----

一個位格	二五三
------	-----

耶穌的人性知識	二五七
---------	-----

耶穌的信德	二六七
-------	-----

耶穌的無罪	二七〇
-------	-----

童貞受孕	二七二
------	-----

第七章 超越基督宗教的基督	二八三
---------------	-----

普遍的基督	二八四
-------	-----

耶穌和教會	二九〇
-------	-----

譯者序

這本書的原名，*Interpreting Jesus*，如果要用中文直譯的話，那將是「詮釋耶穌」。我相信，作者在決定他的書名之時，必定斟酌再三。書名中所用的現在分詞，似乎暗示著這一種詮釋工作仍得繼續下去。

事實上，從教會最早的文憲（新約）開始，甚至在成文的記錄存在以前（口傳階段，或者更遠至歷史耶穌生前），直到二千年後的今天，這一種詮釋工作都沒有一刻停息過。耶穌在凱撒肋雅的斐理伯問門徒的話：「你們說我是誰？」（谷九29）到今天仍然敲擊着每一個人的心。

宗徒大事錄二章36節用一句簡單的話綜合了早期教會對它的創立者的信仰：「天主已把你們所釘死的這位耶穌立為主，立為基督了」。這句話可以更濃縮為「被釘的耶穌就是復活的基督」；甚至如同伯多祿的回答：「你（耶穌）是基督」。而所有的基督論，其實只是對這句最基本的信仰宣言作一套有系統的解說和澄清。

大家都知道，從一開始，我們就有不止一種基督論，事實上，我們永遠都不可能找到 the *christology*。這是一個永遠都掏探不盡的奧秘。正如沒有兩個完全相同的人，也不可能兩種完全一樣的基督論。因為對不同的人，他有不同的話要說。甚至嚴格說來，同一個人，在經歷過不同的人生體驗之後，對基督都會有不同的看法。倘若一個三十歲的人對基督的體會跟他十三歲時的完全一樣，這將是他最大的悲哀。

然而這許多不同的基督論，卻在它們最深邃的地方找到共通之處。理由很簡單，因為向我們這許

許多多不同性格不同遭遇的人發問的卻是同一個人：那一位在二千年前曾經在巴勒斯坦的土地上行走過，以宣揚天主的國爲自己的使命，最後被人以假基督之名釘在十字架上，卻在第三天從死者中復活過來的納匝肋人耶穌。而他在基督徒的信仰中就是從舊約以來人們一直期待的默西亞、主基督。

（歷史上的）耶穌就是（信仰中的）基督——所有基督論都或多或少在詮釋這一句話，這一句在表面看來近乎不可能的話。它本身就是一個反論，一種矛盾，因爲它包含着兩種在一般情況下不能並存的因素。一方面，他是個獨特的歷史人物，另一方面，他卻超越了歷史的局限；一方面，他是個有限之身，另一方面，他卻又是個無限的救主，在他內居住了整個的圓滿（哥一19）；一方面，他就像我們每人一樣，有成長，有喜悅，有困惑，又有悲哀，另一方面，他卻又不僅是一個人。是人，卻又不只是人，而是神人。這句話本身就是一句反論，一種矛盾，一個不可能。

基督論不僅解釋這一句反論，它本身便應該包含這些反論的因素：它必須被這兩種不能並存的東西緊緊地拉扯着，並且呈現緊張的狀態，它或許會有所傾側，卻不可以完全忽略這兩種因素中的任何一樣。中世紀的基督論傾向基督的神性，到了現代，鐘擺似乎指向另一個方向；但無論如何，總該有某種程度的緊張。基督徒所相信的基督不僅是一個人，卻也不是一個赤裸裸的神。只是一個人，他不可能作我們的救主，只是一個神，他又與我們毫無關係。新約的基督論是最好的見證。馬爾谷告訴我們「這個人真是天主子」（十五39）；若望卻從另一種進路說話：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（一14）。任何基督論，倘若缺乏了這種緊張，將無法稱爲健全。

一套健全的基督論所應具備的因素，當然還有許多。例如它必須有聖三論的幅度，有人學的幅度，有社會學的幅度，它甚至必須兼顧其他宗教或觀念論，就是無神論者最深度的需要也不可忽略。它

包含並試圖解決整個人生的疑惑。看完了這本書，你或許會同意，這正是本書作者給予人的印象。

這本譯作能夠順利完成，我首先得感謝已故的夏偉神父，在他的鼓勵和力促下，我又戰戰兢兢地拿起了那管禿筆。現在，這本譯作終於面世了，泉下的他，是否也會滿意地微笑呢？然後，我還須感謝谷寒松神父詳細的過目，于世鐸神父的更正和修飾。在神學的路上，我是個新人，而八年的神學陶成又都是從國外始，在國外終的。許多在外國語中差不多一目了然的神學說法都不知道該怎樣用中文表達。三年前，房志榮神父容許我在他的神學院中試教，當時曾經讓許多人捏一把汗。三年來，我從學生們茫然的眼神中認識到自己的限制，幸而我們還有一群這樣懂得容忍的神學生！也好在神學是一生一世的事，自從把自己交付之後，我也沒有收回過。唯望天主的無限補足人的有限，天主的大能使人軟弱中透顯。

黃懷秋

一九八九年六月二十七日

Abbreviation

- CD K. Barth, *Church Dogmatics* (ET: Edinburgh, 1936–69).
- Christology J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (ET: New York and London, 1978).
- DBT *Dictionary of Biblical Theology*, ed. X. Léon-Dufour (2nd ed.: ET, London, 1973).
- DNTT *Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown (Exeter, 1975–78).
- DS *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, rev. A. Schönmetzer (25th ed.: Freiburg, 1973).
- DV *Dei Verbum*, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation from Vatican II.
- EJ G. O'Collins, *The Easter Jesus* (new ed.: London, 1980).
- EncBrit *The New Encyclopædia Britannica* (Chicago, 1974–77).
- EncTh *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, ed. K. Rahner (ET: London, 1975).
- ET English translation.
- Foundations K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (ET: New York, 1978).
- Fundamental G. O'Collins, *Fundamental Theology* (New York and London, 1981).
- GS *Gaudium et Spes*, the Pastoral Constitution on the Church from Vatican II.
- HJJC *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, ed. C. E. Braaten and R. A. Harrisville (New York and Nashville, 1964).
- IDB *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick (New York and Nashville, 1962); supplementary vol., ed. K. Crim (Nashville, 1976).

- JBC* *The Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown and others (Englewood Cliffs, 1968).
- Jesus* E. Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (ET: London and New York, 1979).
- JGM* W. Pannenberg, *Jesus - God and Man* (ET: London and Philadelphia, 1968).
- NCE* *New Catholic Encyclopedia* (New York, 1967); supplementary vol. (1974).
- OBC* H. Küng, *On Being a Christian* (ET: London and New York, 1977).
- ODCC* *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross (rev. ed., London, 1974).
- par(r)*. and parallel(s) in other Gospel(s).
- RH* Pope John Paul II, *Redemptor Hominis*.
- SM* *Sacramentum Mundi* (ET: London and New York, 1968-70).
- TDNT* *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel (ET: London and Grand Rapids, 1964-76).
- ThInv* K. Rahner, *Theological Investigations* (ET: London and New York, 1961-|).

第一章 緒言

從一開始，任何一本關於耶穌基督的作品都有混淆不清和雜亂無章的危險，除非它首先解釋清楚它是怎樣處理自己的工作的。我相信，這一段緒言式的話至少該回答下列這些問題：爲承擔這一項研究到底有那些主要因素？該用些什麼資料？能否描繪基督論在歷史中的主要路線。在當今的基督論中，有那些最重要的問題？最後，我自己寫這一本書的目標是什麼，在方法論上又有些什麼預設？

研究基督論的因素

如果基督論是讓信徒小心地思考、並系統地解釋耶穌基督，那麼我們大可以問：爲什麼要着手從事這一項練習？畢竟，對早已相信他的人而言，他們再不需要任何系統的反省；反過來說，對於並不相信他的人呢，這種反省却又是不可可能的，或者是沒有趣味的。

信徒們在受到各種關於基督論的書籍的壓迫之後，也許都會深深地感到誘惑：他們寧願從這種毫無頭緒的爭論中跳出來，埋首在道德倫理的純全中，以一顆誠摯的心投靠耶穌和他的事蹟。但我們應該清楚知道，用這種方法是解決不了基本問題的。人的理性會重新振作起來，並且追問：對於耶穌基督和他的事蹟，我們可以有條有理地說些什麼話？至於那種毫不經心的忠貞，凡事點頭，而拒絕尋求理解的態度，也許是一種十分熟悉的選擇，但却絕不是一項真正的選擇。理性的反省思辨，在基督徒的信仰中，和爲基督徒的信仰，都有它的價值，尤其是當這信仰是集中在耶穌身上的時候，批判思考

還會澄清和支持我們對他的投靠。

大體而言，梵蒂岡第一屆大公會議論公教信仰的憲章，「天主之子」，肯定了理性在確立天主存上的地位，它為教會提出了立場，並試圖澄清各種啓示的奧秘。當然，在該會議（一八六九—七〇）前後，學術性的神學研究，特別是基督論，往往都會迷失在抽象的概念和毫髮的分析中。但是理想地說，清楚細密的思考只應幫助信徒的信仰，而絕不會偏離，更遑論威脅？他們在信仰上的實踐。基督徒知道自己相信耶穌基督，而一套理性的基督論可以幫助他們澄清並表明到底相信他什麼。

至論沒有分嘗這種信仰滋味的人，一套有系統地闡明基督徒對耶穌信仰的理論，也可以給他們提供一些資料，讓他們知道這一位令基督宗教如此與眾不同的人物。基督宗教的成敗，在於信眾怎樣相信納匝肋人耶穌，和他「為我們」所做的一切。如果非基督徒真正想面對這種宗教的真理或謬誤，他們必須首先肯定基督徒在相信耶穌的時候，到底意謂一些什麼。這裏所問的是意謂的問題，它先於對真理的探問。

至此，我已經從一些普遍的基礎上證明了基督論的研究。理性的、有系統的反省，在基督宗教以至在其他宗教都享有它的地位。但是我能否提出一些更特別的動機呢？

1. 認識、接受、並解釋納匝肋人耶穌為天主之子、為世界的救主，這種態度馬上觸及我們個人的身分，我們最深度的需要和最後的命運。

首先，「我們個人的身分」。聖奧斯定的祈禱：「主啊！但願我能認識自己！但願我能認識你！」就是一個古典型的好例子，它說明尋找自己和追尋天主間的不謀而合。對我自己身分的疑問，終極來說，就是對天主的疑問，反之亦然。第二屆梵蒂岡大公會議的「教會對非基督宗教態度宣言」，簡述

了人類生命自動引發出來的基本問題，這一系列的問題從自我追問（人是什麼？）本能地轉移到追尋天主（那包圍着我們整個存在的最終極奧秘到底是什麼？）：

對於今日一如往日，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆：人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是善？什麼是罪？痛苦的由來與目的是什麼？如何能獲得真幸福？

什麼是死亡，以及死後的審判和報應？最後，還有那圍繞着我們的存在、無可名言的最終奧

秘：我們由何而來？將往何處？（1；參照「論教會在現代世界牧職憲章」，10）。

在這樣的措辭下，有關我們身分的奧秘已經合併於天主的奧秘中了。

因此，為回答耶穌的問題：「你們說我是誰？」（谷八29）；而承認他就是天主之子，這種回應其實就是說明我們究竟以為自己是誰。承認在納匝肋人耶穌身上天主已經臨在於我們中間，就是對我們個人的身分交付自己（我說我自己是誰？）。人若不接受有關自己的「最深邃真理」，若不承認自我存在的意義，若不同意自我終極目標的本質，他將無法宣認信仰。總之，當我說耶穌就是天主之子時，我對「人的奧秘」（教會在現代世界牧職憲章，22、41）就已經採取了一個根本的立場。

我們不能只論說耶穌基督自身，而不同時暗示一下關於我們這一位耶穌到底說了什麼話，以及承認他為我們、在我們的需要中從前和現在所做的一切。

教宗若望保祿二世的「人類救主」通諭（一九七九年），從題目的選擇開始，就已經強調了我們從救主基督身上所領受的一切。在這裏我們看見一點端倪，一種重心的轉移，它從梵蒂岡第一屆大公會議的精神移轉過來，後者把它兩篇有關教義的憲章之首篇稱作「天主之子」。我們這個時代已經不再單單關注於怎樣才能正確地描繪耶穌位格的身分了，我們努力的目標，更在於他藉着自己救贖的工

作為我們所作的一切。一九七六年十一月三日，教宗保祿六世對在羅馬的一位聽眾這樣說：「有兩個簡單但不容忽視的問題：就是我們應該經常自問：『基督是誰？基督為我們又是誰？』」

基督「為我」或「為我們」也是某些系統反省的關鍵，這種反省超過了基督論（申明耶穌在其自身的身分），而進入救援論，關於他為我們所做的救贖「工作」的教理。

顯然問題是很緊迫的。耶穌答應「從何」救贖我們，又把我們救贖「為何」？我們可以同意我們大致渴望從下列三大罪惡中解放出來：(a) 歸於虛無，或各種形式的死亡，(b) 荒謬無聊，(c) 孤立和仇恨。基督怎樣把我們從這些存在的威脅中解放出來，而把我們帶進生命，意義和愛心之中？如果細察位格身分（基督自身就是天主之子）不能令我們有所領會，至少救援的問題應該顯得十分重要了（基督為我們來說是世界的救主）。

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）在理東他《純理性批判》（*Critique of Pure Reason*）一書時所提出的問題「我可以知道什麼？我應該知道什麼？我可能希望什麼？」在稍加整理之後便能提供我們研究基督論（和救援論）的基本動機：對於耶穌的位格身分我可以知道一些什麼？從他那裏我可以盼望什麼救贖？假如我把我的整個存在都交托與這位天主之子和世界救主，我應該做些什麼？

2. 基督徒在教會團體內一起行動和崇拜，這一事實提供了另一系統研究基督的位格和工作的動機。梵蒂岡第二屆大公會議出版了十六種文憲，全部都以促使天主教會趕上時代步伐為務，這包括天主教會自身，它與其他宗教團體及當代世界的關係。一九六三年，保祿六世在會議期間當選教宗，他的第一道通諭「祂的教會」很自然地就以教會為題（一九六四）。但是在會議閉幕之後幾年，事實已經顯示出所有改革在神學上仍是淺薄的，在牧靈工作上效用也不大，除非它是清楚地建基在基督宗教

的創始者身上，在我們宣認他爲天主子爲救主的信仰上。我們對教會的信仰和實踐基本上是建立在我們對基督的信仰上。拉內（Karl Rahner）簡潔而有力地說明這一點：「教會奧跡只是基督奧跡的延伸」（Foundations of Christian Faith，基督徒信仰的基礎，頁213）。

因此承認我們對教會生命的理論和實踐是被（也應該被）我們對基督的信仰所形成，就是承認一個更基本的使命。我們應該運用所有在信仰和理性上的資源去表達、去忠實地解釋：耶穌是誰？他爲我們做了些什麼？

3. 要使上述各種研究基督論的動機不致流於極度不足，我們必須越過教會的內在生命，並進而記憶一下基督徒在與各種世界宗教和觀念論進行各方面的交談時所提供的動機。

一旦我們或多或少視當代的猶太人爲同伴，而不再把他們看成過時的老傢伙，我們就會問：基督論的反省應該怎樣更新？在與伊斯蘭教進行交談時，我們對耶穌先知身分的正確認識，很明顯地會擔當一個主要的角色。而爲對於聖言的降生毫不感到疑惑、却對耶穌的死亡和復活深感困難的印度教徒而言，我們又該怎樣向他們解釋並表達這一點訊息呢？當基督徒面對佛教在緬甸、日本、斯里蘭卡、泰國以至其他地區的各種支派、並把耶穌所帶來的救恩向他們闡明的時候，又會產生什麼新的可能性呢？

基督徒還會找尋機會，與其他西亞地區的一神信仰（猶太教和伊斯蘭教）、與產生在印度的世界宗教（佛教和印度教）、與在非洲、亞洲、美拉尼西亞以至其他各地的傳統宗教，與各式各樣的馬克斯主義，與孔子的學說，或與各種宗教和觀念論進行交談。在這情況下，與各種信仰系統相會都很可能令我們視野更加尖銳，讓我們更清楚看到接受納匝肋人耶穌爲天主子爲救主到底包含些什麼意義。

一次又一次地基督徒經驗到與「他人」交談所帶來的喜悅，實際說來，沒有什麼途徑比這種交談更有效地分別出我們對基督耶穌的信仰中的主要成分與次要成分了，它會增進我們對他的認識。中古時代的一句格言在這裏十分適用：分別就是認識（*Cognoscere est distinguere*）。

源流

有什麼源流給我們提供適當的資料，好讓我們系統地解釋耶穌的身分和職務？在那裏我們可以認識耶穌基督，並知道基督徒對他有什麼信仰；及由於對他的信仰他們曾做過什麼？要回答這些問題，我們需要一個全面的答案。我們必須尊重整個基督徒和天主教的經驗、期望、教誨、反省和活動，它們從現在一直伸展到將來和從前。當然我們擁有一些特權資源：如新約、以及來自教會歷史中最早幾個世紀的基督論宣信等等。不過，假若我們就此忽視了信徒在其他途徑上的經驗、以及他們用以傳述、象徵和解釋他們對這位是「元始又是終末」（默一17），「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三8）的基督的經驗，便十分不正確地削減了我們的源流資源了。

當然，我們可以正確地堅稱：為基督論，和為神學上的其他部分一樣，只有一種源流，那就是三位一體的天主的自我啓示，這種啓示終極性地表現在納匝肋耶穌的生命、死亡和復活之上。這是基督論的唯一源流，當然它後來也透過宗徒傳統流傳（和解釋）下來，最後更以書面的方式在聖經中成就了固定的紀錄形式。不過這些默感的經典的寫成，以及宗徒時代的終結並沒有取消了傳統的原則。基督教會有多種面貌的傳統，它們一方面必須在聖經的光照下被人細心審視，另一方面也正確地豐富了各種系統解釋耶穌的方案：如他是誰？又他在以前——現在作了什麼事？要更詳盡地理解啓示、（現在

和過去的)傳統、和聖經的相互關係，讀者們可以參考拙著 *Fundamental Theology* 《基本神學》。正因為啓示，傳統和聖經都是在一種十分社會性的途徑中運作，這本書提醒我們一個有關這種基督論的方法論要點。真理和信仰都是在主體互通之中產生，也是在這個途徑中被人認識。不管從人類還是從信徒的立場來說，基督徒都是完完整整的社會個體，因此我們可以期望在教會中找到有關耶穌基督的真理。對他的信仰就會在這個團體的背景中展開，並以無數的方式經由這個團體的成員表達出來，在以後它也只有在這個背景中才會被正確地說清楚。

(一) **現在的基督**。現代基督徒經驗基督並不侷限於禮儀和宣道方面，它伸展到基督徒的整個生命中。他就是教會的「教理、生命和崇拜」的基督(天主的啓示教義憲章，8)。讓我根據下列次序細述這三方面的內容：首先是崇拜，其次教理，最後生活和經驗。

梵蒂岡第二屆大公會議在一段從今日的眼光來看是古典的作品中說明基督在禮儀中的各種臨現：基督常與其教會同在，尤其臨在於禮儀中。在彌撒聖祭中，祂一方面臨在司祭之身……另一方面，祂更臨在於聖體形像之內。祂又以其德能臨在於聖事內，因而無論是誰付洗，實為基督親自付洗。祂臨在於自己的言語內，因而在教會內恭讀聖經，實為基督親自發言。最後，當教會祈禱和歌唱時，祂也臨在其間，正如祂所許諾的：「那裏有兩三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」(禮儀憲章，7)。

在這裏禮儀憲章一方面確定基督在禮儀中的臨在，另一方面，它也沒有企圖否定或捨棄他「超禮儀」的臨在。在建立我們的基督論的時候，假若我們就此忽略了其他臨在方式，我們就沒有公平地對待現在經驗中的「整個基督」了。

再者，教會禮儀擁有許多經文，它們的目的都是要清楚地說明信徒所經驗到、和所認識到的基督，他的位格和他的工作。所以任何基督論都必須把它們計算在它（筆錄）的源流中，這些資料包括仍在禮儀中應用到的信經（如宗徒信經和尼西亚信經），各種不同的感恩經，所有頌謝詞，光榮頌，還有其他經文，它們繼續不斷地表明團體對基督的信仰。

除了教會正式的禮儀之外，一些熱心的敬禮往往都能很鮮明地解釋基督徒對基督的信仰：苦路、聖誕馬槽、聖心像等等（包括這些物件本身以及評論它們的聖詩和經文）都可以在各種不同的途徑上告訴我們：接受耶穌為天主子為救主有什麼含義。

最後，伴同崇拜的音樂和視覺藝術亦有助於基督論的反省，好像拜占庭的藝術在東方基督徒的禮儀中就扮演着一個主要的角色。一般說來，他們的藝術都曾經是他們信仰基督為天主聖子為宇宙永恒的統治者的活生生的神學見證。

在教會歷史中，在不同的時候都曾經出現過一些反聖像敬禮的人，他們反對給基督製造肖像，並且堅稱在基督身上人性和神性的統一已經把他置於一切可見的描繪之外。第二屆尼西亚大公會議（七八七年）與此立場對抗，它申明：基督的聖像可以正確地見證基督徒對降生的信仰，因為聖言接受了人類的所有特徵，他可以、而且理當被描繪出來。

當代教會的訓導也為基督論研究提供了資料。梵蒂岡第二屆大公會議的許多文憲，縱使沒有一種明顯地以基督為題，但對他的救贖功能和位格身分仍然說了許多很重要的話（註1）。同樣，教宗的文憲如「在新世界中傳福音」等亦然。它是追隨着一九七四年在羅馬舉行的主教會議的精神而寫成的，並於翌年（一九七五）由教宗保祿六世出版以紀念梵蒂岡第二屆大公會議閉幕的十週年。在這「

宗徒勸言」中，有部分章節是以基督（第6至12、26至27），和以人類解放（第30至39）為主題的。例如它這樣描寫救贖：

基督所宣佈的福音中心是天主的大恩救援，即從所有壓迫人的東西中將人解救出來，特別是從罪惡及惡魔手中解救出來，使人們得到認識天主、及被天主認識、尋求天主、及奉獻與主的喜樂。（9）

談到當代有關基督的訓導，值得一提的是教宗若望保祿二世的「人類救主」通諭，和他的「宗徒勸言」中所談論的「現時代的教理講授」（一九七九），後者是根據一九七七年的主教會議而寫成的。它採取了一個徹底的基督中心立場：「在教理講授的中心，我們找到……納匝肋耶穌的位格。」因此「教理講授的首要目標」只能是「基督的奧祕」（5）。在這項勸言中，有很長的部分專論基督「唯一的教師」（5）（9），這樣它就把「耶穌、教師」一詞提升為基督的名號。

教會關於耶穌基督的教理也表現在當代神學家的作品中。在這裏我們必須接納一個廣闊而富代表性的範圍，而不可以只侷限於一些「中心」的歐洲派學者——不管他們是天主教神學家如嘉斯培（Walter Kasper），和拉內（Karl Rahner），或基督教學者如潘南伯（Wolfgang Panzenberg）。也不論我們能夠在某一位學者的作品中找到何等偏見、不切題、甚或錯誤的成分，畢竟沒有任何一種現代的基督論是不包括真理的某些重要成分的。事實上，歷史告訴我們，誤導的、甚或錯誤的表達方式也許更能顯示某些真理。史懷哲（Albert Schweitzer）的The Quest of the Historical Jesus（尋找歷史的耶穌1906，德文初版），便由於它的結論（很正確地）慘遭嚴格的批判。它發展一種一面倒的耶穌圖像：在它筆下的耶穌是一位絕不妥協的默示式宣講者，他宣告最後的時刻，並

嘗試帶動它的來臨，終於慘告失敗。雖然有此種種失誤，史懷哲這本書的結語却很能把握到耶穌性格的奧祕之精髓，它說明：真正認識基督只能從門徒生活的痛苦和實踐中得到：

他沿着湖邊來到我們中間，是一個不知名的人，像亙古以前的人一樣，沒沒無名！他來到那裡並不認識他的人中，以同樣的話對我們說：「來！跟隨我！」他把他必須在我們這個時代完成的使命放在我們肩上，他發號施令！而對一切聽從他的人，不管賢愚，他一律啓示自己；在他們的門徒生活中即將遭受到的勞苦、衝突中，在他們刻骨銘心的痛苦中，他把自己啓示出來。然而這是一個不可名狀的奧跡：他們即將在自己的經驗中體會到他是誰。

當代有關基督論的訓導還包括教理手冊、道理講辭、來自各種團體的聯合聲明，和其他各種各樣的資源，它們都在我們這個時候見證和明言基督徒對納匝肋耶穌的信仰。說到這裏，我就想起一個例子：第一次世界教會會議（一九四八年在阿姆斯特丹召開）的報告。它宣認「我們的主耶穌基督」就是「我們的天主和救主」，那「曾經賜下聖神，讓他居住在他的身體教會之內」的「降生為人的天主聖子」（1, 4）。這一次會議還把世界教會會議的定義界說為：「由承認耶穌基督為天主為救主的教會所組成」。類似的宣信（耶穌基督是天主子、主、救主）一次又一次地出現在世界教會會議的文憲中，尤其是在那些經由它的信仰與牧職委員會所準備的文憲中。

此外，從電影、文學作品、和流行音樂的藝術形象中，我們也知道許多對耶穌的真實信仰。雖然它們偶然也會扭曲耶穌的故事，錯誤地理解他的身分和職務，而且大都反映它們所來自的時代和地方的宗教精神。不過在小說、流行音樂、和銀幕中出現的耶穌形象是一種為表達和形成對他的信仰（或部分信仰）的最富影響力的方法。

總括來說，當我們要列述基督論的源流的時候，我們不可以用任何狹窄的觀點來對待當代基督徒的信仰和訓導。來自梵蒂岡第二屆大公會議的「天主的啓示教義憲章」鼓勵一套「全面的進路」：宗徒們所傳授的，包括為善度天主子民的生活，及為增加信德有益的一切，如此，教會藉自己的道理、生活及敬禮，把其自身所是、及其所信的一切永垂於世，並傳遞於萬古千秋（8）。

所有組成今日基督徒生活的經驗和活動都可以直接或間接地給基督論提供資料。首先我們應該計算基督那活生生的臨在，那透過一切環繞在我們周遭的人（男人和女人）身上所表現出來的臨在。在「人類救主」通諭中，教宗若望保祿二世強調在耶穌基督的奧秘中，「生活在此星球上的四十億人中的每一個，從他在母胎中受孕時起，就成了此奧跡的分享者」（13）。主基督透過四十億個面孔走向我們，他們都是他臨在的標記和表徵。如今在我們力求有系統地澄清他的位格和救贖工作的當兒，這種與他們聯合的奧秘到底又對我們說了些什麼呢？

我們可以特別期待那些受苦的人，他們最能表現基督的臨在。本來單憑我們自己，我們是不會在痛苦的人中找尋認識他和解釋他為天子為救主的助力的，但是福音、保祿書信，和新約的其他部分都顯示了這點。耶穌特別指出那些飢餓的、被監禁的、生病的，和離鄉背井的人，並與他們認同（瑪廿五31-46）。然後他自己也好像很失敗地在無限痛苦中逝去，釘在兩個囚犯當中。正是這個時候，那位羅馬百夫長才驚悟耶穌身分的最大隱密：「這人真是天主子」（谷十五39）。這一段插曲所說的就是無能的痛苦，它一直都保持着典範的地位（並與復活奧蹟一起構成了基督啓示和救贖工作的最高峯）。保祿體會到在自己傳教經驗中的痛苦，並稱之為基督特別臨在和活躍在自己生命中的工

具（格後四 8，6；十一 23；十二 7）。

當代歷史事件也表現出某些關於基督主權的事和他所帶來的救恩之實現。在保祿看來，整個受造物 and 所有人類都在他們邁向基督救贖的圓滿之際，在一段痛苦的歷史中「呻吟」（羅八 18）。透過基督，整個世界的故事就好像一套宇宙和人間修和的故事一般展開（格後五 18；哥一 20）。默示錄這本書，透過它那鮮明的劇情和富含啓示性的言語，邀請讀者去默思基督在人類歷史中的凱旋。試想，這該是何等怪異的事——假若我們只在理論上同意基督的和解力量正一步步地帶領着世界歷史邁向圓滿的境界和最後的救贖，却拒絕把他臨在的可見記號也囊括在基督論的源流中！在「時代的徵兆」中，我們看見也嘗試讀出基督的位格和工作的當代表徵（註 2）。

最後，與各種非基督宗教和觀念論的交談正日漸增長——其中有部分是透過回歸於儒斯定、亞歷山大的克來孟、依肋內和其他教父的思想而解釋的——這種交談早已帶動天主教徒和其他基督徒去開發現代經驗的新境界，以求豐富他們的基督論反省。梵蒂岡第二屆大公會議首次闡明了一個主題，這個主題後來被教宗保祿六世在一九七七年主教會議的閉幕詞中（5）用過，後來又被教宗若望保祿二世在「人類救主」通諭中重述（11），它的內容就是：「聖言的種子」——它在基督宗教以前，在基督宗教以外都表現出某種基督「初步」的臨在。在「新世界中傳福音」中，保祿六世也描述各種非基督宗教都「生而具有無數『語言的種籽』（53）」。

這種態度鼓勵基督徒承認和尊崇基督，他在其他宗教與福音相會之前，早已出現在它們之中。這些信仰和文化就是他的啓示和救恩得以在某種方式下有效地宣示的母體。這件事實為基督論提出一個問題：從細察和默思基督宗教以外的「聖言種子」中，基督徒對基督之為唯一的啓示者和救主這件事

領會到什麼道理（註3）？我會回頭再討論這個問題，特別在第七章。

（二）**將來的基督**。在搜尋反省的源流的時候，基督論也得展望未來。關於這一點，我們可以從博勞赫（Ernst Bloch）*Das Prinzip Hoffnung*（希望原則）一書之首領悟到一點教訓：「哲學必須為明日有良心，為將來有偏見、有希望的認知，否則它將不再擁有任何的知識。」我們可以這樣補充：基督論必須為明日有良心，為將來的偏見、有希望的認知，否則它便不是有價值的基督論。從一個程度來說，我們處理基督論的問題更多是出自我們對將來的希望，這一出發點比來自基督徒（對從前的反省和（對今日的）經驗更強。

個中原因就是：基督不單是我們所記憶所經驗的一位，他也是我們期盼的對象。聖體聖事就是「宣告主的死亡，直到他再來」（格前十一26），我們與仍然缺席的新郎（谷二18），與尚未回來的主人（谷十三33-37）同在。他真實地臨在於聖體聖事中，這件事（看似矛盾但十分真實地）：提醒我們他尚未完全地與我們同在。

當然，基督的再來比一位外出的人回來有更深的涵義，那是他圓滿地實現他身為天主子的地位和能力的時候，那時他將會把那從他復活之日已經開始的過程帶到圓滿的境界：因為復活就是終結的開始。當然他復活之後的存在早已讓一些本來屬於未來的事實以一種預見的方式呈現出來。將來的因子現在已經臨在於我們中間了，它帶給生命今日的意義。不過基督只有在最後階段來臨的時候，才真正而完全地成為我們的基督。

再後才是結局；那時基督將消滅一切率領者、一切掌權者和大能者，把自己的王權交給天主父。因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下。最後被毀滅的仇敵就是死亡……

當萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使萬物屈伏於自己的父，使天主成為萬有之中的萬有（格前十五 24-28）。

忘記了萬物的終結，我們將無法正確地表達並解釋基督。

關於這一點，默示錄有絕佳的指示。它一開始，就描寫在一個主日上，「若望，你們的兄弟」在一座名叫帕特摩的海島上，所經歷到的一件神魂超拔的異象。他看見全身發光的復活的基督，對他再三保證：「不要害怕！我是元始，我是終末，我是生活的，我曾死過，我如今却活着，一直到萬世萬代」（一 9-18）。默示錄的開始就是若望和再次重述他死亡復活的榮升基督之間的相遇，接着才是給位於小亞細亞的七個教會的訊息（二 1-3 22），然後全書的視野再度開展，包括整個天地，一連串發生在宇宙之間的善惡鬥爭，最後就是新天新地新耶路撒冷的異象。在神聖將來（所有現今的衝突都要過去）的許諾聲中，默示錄以這樣的祈禱結束：「主耶穌，請你來吧！」（廿二 20）。總而言之，該書的作者充分地體認到：「整個基督」是大大地超過那位已經死去、曾經復活，並「與他的父親同坐在寶座上」（三 21）的耶穌；他也不單是在現今透過他的僕人若望傳佈他的預言，並且是「站在門口敲門」（三 20）的那一位。整個基督還是——或者我們應該說，卓越地是——不久就要來臨的主耶穌（廿二 20）。最後的基督決定一切，也形成一切，包括我們的基督論反省。

一言以蔽之，默示錄有力地提醒我們：復活的基督之能構成我們今日信仰和反省的對象，正因為他是來日的光明（廿一 23；廿二 16），是未來世界的主宰。這樣說來，他是從將來走近我們的「將臨」基督。事實是：我們現在是經驗着並系統地反省着那要來臨的基督之臨現，而不是（在理論層面上）承認現在基督的將來。

(三) 基督徒傳統中的基督。在它的主要源流中，基督論也採用從過往的整個基督徒傳統中所能知道的一切。在聖神的領導下，基督徒崇拜的傳統（*lex orandi*）和生活過的經驗（*lex vivendi*）早已孕育成他們信仰的法律（*lex credendi*）；而信仰的法律也反過來影響——並形成前二者。所以假若基督論忽視了自以往累積下來的崇拜傳統和生活經驗，而只集中注意力於特別申明信仰法律的官方訓導和古典神學，那將是一件很危險的事。

這一點特別指明，基督論應該尊重，但也應該超過由早期教會會議和古典神學論著所發展出來的有關基督的訓導；它也應該承認，並且採用各式各樣的、信徒們用以表明和傳達他們對基督的信仰的方法。首先他們留下一些以他為中心的聖詠、詩歌、講道辭、禮儀用典、聖經註釋，以及其他作品。如此廣闊的基督徒傳統往往透過一些細目說明它的信仰，就如同那首極度個人化，深深震撼人心，一般認為是聖多瑪斯所作，並由霍金斯（Gerard Manley Hopkins）所翻譯的，向聖體中的主所作的祈禱：「我今虔誠朝拜，隱形之天主。」在《師主篇》中肯披斯（Thomas à Kempis, 1380 ~ 1471）以靈性經驗的辭彙說明「與耶穌的親密友誼」所帶來的一切。斯賓塞（Edmund Spenser, 1552? ~ 1599）的《復活》（*Easter*）見證出詩人信仰基督為世界救主的心意，它結合了本書第五章描述救贖時所用的三大模式。

幾乎自基督宗教成立之初，信徒們即已透過藝術表達出他們對耶穌基督的經驗和信念，從羅馬墓窖中簡單幼嫩的壁畫到梵蒂岡謁見大廳中復活基督的巨大銅像，從法國沙特勒主教座堂中的雕刻到日本田中忠男的油畫，從埃塞俄比亞境內古老的哥普特式畫像到拉丁美洲被釘的解放者的圖像。基督徒的藝術都以最深刻的手法反映出他們信仰聖言成為血肉的本質。它試圖表現出耶穌基督的整個人，他

的性格，他身為天主子為救世主的普遍特性。當然這種藝術曾經改變，也會繼續地改變，從偉大的傑作淪為呆滯的大量生產，但無論如何，它都曾經力圖透露有關耶穌的真理，因而也堪當被列入基督徒傳統的見證之中。

總而言之，談到基督論在基督宗教歷史中所能運用的資料，我們絕不能採取一個節約的態度，以致減弱了整個傳統的作用。我們所聽取的不單是昔日訓導的教會，也是祈禱和生活的教會。在教會昨日（和今日）存在的每一個層面上，我們都期望至少可以發掘到某些線索，是關於聖神臨在並帶領信眾走向（和回歸）基督的全部真理的。

（四）**基督宗教起源的基督**。透過教會的歷史和傳統，基督論企圖回溯到基督宗教的肇端，以找尋耶穌這個人物。可是透過舊約對他的來臨、降生、服務、被釘、復活和派遣聖神的預示，他並沒有傳達給建立教會的教父和教母們什麼整體的啓示真理；相反，他只留待他們跟他的位格和救贖奧跡作艱苦的格鬥。

他們中間有一些人在耶穌公開服務期間已經認識他了；另外一些，如聖保祿和其他人等（他們都像保祿一樣在耶穌生前沒有認識他），則與自死者中復活的他相會。他們中間的每一個人都知道自己已經藉着聖洗永恒地加入他內，也知道自己已經領受了聖神。他們慶祝他在聖體中和其他崇拜集會中的臨在，他們期待他自光榮中再來。所有這些回憶、經驗和期望都帶領着早期的基督徒運用各種不同的方法，美好的稱呼、描述並宣揚這位納匝肋的耶穌：例如當他們想到他為救贖世界的原故、與父親一無二的關係時，他們就稱呼他為「天主之子」（羅一3；迦四4-7）；當他們談到他們在崇拜中所經驗到的他時，就稱他為「主」（格前十二3）。

或是以直接的、或是以間接的方法，整個新約都記錄並見證出最早的基督徒所認識並經驗到的耶穌。這些默感的作品描述了基督宗教起源的基督，它們給基督論提供了最基本的資料，我們這些後期的基督徒在力圖有系統地澄清耶穌為我們所做的到底是什麼，和他在自己內到底是誰的時候，都要依靠這些記錄。

以上這些就是給我們提供資料好對耶穌的位格、身分和救贖功能作系統反省的「地方」和源流。對待我們的源流，我們的態度必須開放，因為假若我們對什麼才是基督論的資源和證據這個問題採取一種限制的觀點，我們便低估了「整個」基督，這樣的結論將是片面的——假如不是更壞的。只注意「現在的基督」會過分高估當代的經驗，危害到基督宗教的歷史本質；只專注於「將來的基督」則會支持革命的希望，但對於基督的救贖臨在早已從各方面被經驗到這件事實，却又理會得太少了；同樣，只集中研究「基督徒傳統的基督」，特別是早期教會會議的書面文憲，而忽略了來自基督徒生活和崇拜的整個傳統，便會製造出一種過分正統的「清晰」，這種清晰很可能會危害到真正的門徒生命。最後，過分強調「基督宗教起源的基督」的人，我們必須提醒他：在這許多個世紀中，聖神已經真實地領導教會在耶穌的身分和救贖使命上作出重要的詮釋工作了。來自基督宗教歷史性的起源的見證是重要的，但却不是唯一的。總括來說，減少我們的「收入」，而絕對地集中於一種源流的態度，只會小覷了基督徒信仰中的「整個基督」。

基督論的歷史

在任何一種基督論中，這些資料都可能以不同的方式重複並交疊起來。我們經常可以看到不同的

次序或不同資料的選擇。事實上，單是列出基督論的源流必定指出了某些事實，它們都與系統反省耶穌基督身分和職務的歷史有關。然而簡單地描述一下這一段歷史的發展却似乎是有用的。

(二) 新約時期。新約中各種受到默感而寫的書就是反省耶穌的個人身分和救贖職務的第一個階段。因為在下面幾章裏，我們將會詳述新約的資料，現在我們便無須在這基督論（和救援論）的第一個階段上停留過久。且讓我為下面將會詳加敘述的東西作點準備工夫罷！

基督論正式始自所謂「後存」的耶穌。在他死後，他被門徒經驗、並崇拜為在新生命中復活，在光榮中受舉揚，並且存在於神的層面上的權柄和威能之中。對於他和父的關係，所有從前隱含過、暗示過，和片面地指稱過的，現在都清清楚楚地表明出來。在保祿書信中，我們發現到有各式各樣代表耶穌的定則和名號，它們都是基督徒在公元三十至四十年間，在被釘耶穌的復活的光照之下鑄造出來的。其中兩個（「主」和「天子」），還有伴隨着它們的信經定則，都清楚地表明基督論的反省是怎樣始自「後存」的。這兩個名號（及其定則）都有一個復活的背景，在內容上也顯示出密切的關係（註4）。

在這方面，「主」這個名號的來源却不如它的含義般重要。有些學者以為，基督徒是從當時希臘的神祕宗教或從羅馬皇帝的祭禮中取得「主」這個名號。但時至今日，也許有更多學者會同意，這個名號有猶太（巴勒斯坦）的背景，而且是從說亞拉美語的基督徒團體流傳到說希臘語的團體。但是在保祿的書信中，「主」到底有什麼含義呢？

在羅馬書十章九節，保祿宗徒引用了一句傳統的定則（看來是出自聖洗禮儀的）：「如果你口裏承認耶穌為主，心裏相信天主使他從死者中復活，便可獲得救恩。」在斐理伯書，他引述了一首基督

徒的聖歌，這首聖歌感恩地歡呼耶穌死後的復活，現在復活意即「所有唇舌」都明認他是主，「以光榮天主聖父」（二九～三一）。這一首讚美詩本身並不是一則刻意論及耶穌身分和地位的哲學論著，却表現出基督徒給與他的崇拜，稱頌他享有一種在天主的層面上的「後存」生命。

在格林多前書，保祿引用了一句源自亞拉美語系的基督徒崇拜術語：「瑪哈拉達」（十六 22）：它可能是一句信條的話：「我主已來，他在這裏，與我們同在」，但也可能是對（現在的）主的祈禱，請求他末日的來臨早點實現：「我主，來吧，快來！」但不管以何種方法解釋，「瑪哈拉達」所指的是復活的、神聖的主，他一方面與天父同在，另一方面也藉着聖神臨格於教會中，尤其是當團體在崇拜中相聚的時候。

在羅馬書一開始，保祿也加插了一首早期基督徒對耶穌的宣信：「他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神聖，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（一 3～4）。這裏「被立」一詞並不指耶穌只是由於復活的結果才「被立為嗣」，而成為天主之子。相反，這句話的意思却是：信徒在他從死者中復活之後開始經驗到他大能的、至上的存在——而這正與一般人在他世上的存在中，當他生於達味家族的時候所經驗到的相反。為保祿來說，承認「後存」的天主子就是描述福音的內容（羅一 3，9）。這個名號一方面連結着天主救恩的自我啓示，正是這個啓示使保祿成為外邦人的宗徒（迦一 15），而另一方面，它也連結着那在將來復活時才得以圓滿成就的天主統治（格前十五 28）。也許在保祿書信中再也沒有其他部分比羅馬書的高潮更能清楚地表現——為保祿宗徒而言，也為早期基督徒而言——「天主子」這個名號是怎樣指向耶穌和天父的密切關係的，而這種關係正是在聖週五和復活主日的事件給人類傳達出天主救贖的訊息時才表現出來。那位「沒有憐惜自己的兒子、反而為

我們眾人把他交出了」的天主也會「把一切與他一同賜給我們」（羅八32）。這一位父親「也預定他所預選的人與他自己的兒子的肖像相同」，好使基督的復活不會只是一件孤立的特權事件，反而使他成爲「衆多弟兄中的長子」（羅八28）。

總括來說，「天主子」和「主」兩個早期的名號都指向復活的、被舉揚的基督，他已經在他死後享有在天主層面上的生命、能力和權威（一種「後存」的生命）。但它們也有不同的涵義，第一個名號指向他和天主教在把救恩帶給人類這一件事工上的密切關係；而「主」却更能表達出復活的、被舉揚的基督與崇拜團體或個別信徒的關聯（格前十二3）。但是這兩個名號都說明了復活基督的「後存」生命是怎樣爲基督論提供出發點的。早期信徒和保祿在復活的光照下所作的宣信開啓了一個永不停息的過程，以估量耶穌基督的個人身分和救贖職務。

在新約的發展中，這一個估量的進程很快就表現出一種力圖澄清和表明基督來源的渴望。當馬爾谷在公元六十五年左右寫作他的福音，他把事件追溯到耶穌受洗，他給我們留下的作品往往被人形容爲一個擁有一段長導言的受難故事。完全和保祿的方式一樣，這本福音對耶穌的觀感繼續被聖週五和復活主日所籠罩：它並沒有誕生記錄，却把耶穌和天主的一體關係遠溯至他的受洗（一一）。後來當瑪竇和路加在參照瑪爾谷福音寫作的時候，他們決定從耶穌的誕生和童年記錄開始。最後在公元一世紀末，若望這樣開始他的福音：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主……於是聖言成爲血肉，居住在我們中間。」如果我們跟隨這一段思想發展，從保祿和他所記錄的早期基督論宣信出發，中經馬爾谷、瑪竇和路加福音，直抵第四部福音的時候，我們便會發現一種漸進的關注：要解釋和表達耶穌的來源和他神聖的「先存性」。我們很快就會看到，這種動程繼續下去，越過新約時

代，而到達加彩東訓導的高峯：基督兩性一體。

一般說來，新約較後期的作品已從「後存」基督的職務和身分移向他的「先存」。但這種進程的一點一滴却開始得很早，有時甚至在保祿書信中映射出來。迦拉達書和羅馬書似乎已經了悟到先存的天主子被派遣到世上來拯救人類的道理。基督雖與天主爲一，但他也是天主的使者，受命居住在我們中間，爲罪惡而犧牲，使人類成爲天主的義子（迦四4；羅八3）。但是在這兩段篇章中，保祿設想基督的先存，顯然比不上他設想基督的救贖職務：他將那些在法律和罪惡的束縛之下受苦的人救贖出來。如果收錄在斐理伯書內的讚美詩是強調基督在死後的復活，却是以這樣的宣信開始的：雖然他就被性來說是神，却「空虛了自己」（二6）7。在格林多前書，保祿甚至承認「主、耶穌基督」是創造的中保（八6）。這樣關於基督在至聖先存的狀態之下的職務和身分的暗示很早就浮現在新約的作品中了（註5）。

（二）**教父時期**。新約以後，基督論發展的另一大階段跨越了早期會議和教父時代。大抵來說，這一段時期一直延伸到公元七世紀末。對基督的錯誤解釋，極力找尋關於他的正確詞彙，以及相異的方論等等問題不停地在這個故事中進進出出（註6）。

十分奇怪，基督論的第一個異端傾向：出自公元一世紀末的幻象論（*docetism*，來自希臘文 *doklein*，意即好像、似乎），竟然是堅稱基督天主之子只是看來好像一個人，他在死前的一刻已經離開了人的耶穌，因此只是耶穌這個人被釘在十字架上。安提約基雅的聖依納爵（*St. Ignatius of Antioch*）在他致命前（約一〇七年）曾經告誡過這一種幻象傾向。後來薩莫薩達的保祿（*Paul of Samosata* 第三世紀）等人提出了不同形式的繼承說（*adoptionism*）：唯一的天主選立耶穌爲

子，並賜給他聖神。薩拜流斯（Sabellius 第三世紀）則認為：因為天主只有一個位格，子和聖神只能是天主顯現的模式（modes）。

歷史上的第一屆大公會議、尼西亞會議（三二五年）的直接導因就是亞略（約二五〇～三三六年）的學說。他堅稱子只是一個完美的受造物，最多只是一種隸屬於父的半神（demigod）。因此他的口號就是：「有一段時間他並不存在。」爲了反駁亞略的學說，也爲肯定基督真正的神性，尼西亞會議排斥了這一種講法，並採用了一個奧力振（Origin 約一八五～二五四年）早已用過的詞彙來表達基督和父存有一體：同性同體（Homoousios）。到底這裏所肯定的是哪一種一致或同一呢？看來這屆會議似乎是指一種數目上相同的實體——一種父和子一起分享的共同神聖存有（註7）。

結果尼西亞的訓導並沒有得到普遍的認同。聖亞大納削（St. Athanasius 約二九六～三七三）和他的弟子一直爲這件事奮鬥了幾十年，他們主張以會議的詞彙來表明耶穌的神性。尼西亞會議也留下了一些尙待解決的難題：根據它的教誨，我們該怎樣支持耶穌的真正人性呢？而屬神的和屬人的因素在耶穌內的關係又該如何？

拉奧狄奇亞的阿頗利拿里（Apolinaris of Laodicea 約三一〇～三九〇）本身是尼西亞會議的衛護者和亞大納削的支持者，可是他所用的詞彙却一直威脅着基督真正的人性：「那位帶肉身的天主」，「至聖聖言的降生本性。」他似乎曾經用過這種詞彙來否認耶穌有人的靈魂。在降生的時候聖言只吸取了一個身體，而它自己便取代了人靈的位置。第一屆君士坦丁堡會議（Constantinople 三八一年）反對阿頗利拿里的理論，它堅持基督擁有一個真正的人的靈魂，同時也重申尼西亞的訓導。

這樣，第四世紀的兩屆教會大公會議分別堅持了基督的神性（尼西亞）和人性（君士坦丁堡）。

但是作為神和作為人又怎樣互相關聯起來呢？君士坦丁堡的一位總主教奈斯多略（Nestorius）約歿於四五一年）必須在一個關於聖母名號（天主之母 *Theotokos*）的問題上選擇自己的立場。肯定這個名號就是接受耶穌在成胎和誕生之初便已在位格上擁有天主性和人性的統一：納匝肋的瑪利亞所生的孩子就是真正的天主子。由於他想維護耶穌的全部人性，又感到找尋正確範疇的困難，奈斯多略便拒絕了聖母的這個名號。他似乎主張在耶穌人性和天主性之間有一種倫理上的、而不是位格上的統一。一個神聖的個體（聖言）和一個人的個體（人的耶穌）共同存在。

在亞歷山大的聖濟利祿（St. Cyril of Alexandria 歿於四四四年）等人的力促下，厄弗所大公會議（四三一年）一方面譴責了奈斯多略，將他免職；另一方面則堅持聖母為天主之母的名號。可是，濟利祿對基督統一的主張竟使他不知不覺地接受了阿頗利拿里的詞彙到他有關「聖言的一種本性變成了肉身」的定則中。不過，濟利祿和阿頗利拿里畢竟不同，他之所謂肉，是指完全的人性，但他却堅持，打從成胎之日起，基督的人性已經完全屬於聖言了。

幾乎是無可避免地，濟利祿的理論令其他人在維護基督人神的統一上逐漸遠離正統的範圍。君士坦丁堡的優提克斯（Eutyches of Constantinople 約三七八～四五四）這樣主張（是真的還是口頭上的呢？）：基督的神性已經吸收了他的人性。這就是所謂的一性論異說（*monophysism*）：神性吞噬了基督的人性。正統派對優提克斯的反擊來自教宗良一世（四四九）的「卷冊」和加彩東會議（Chalcedon 四五一年）：在基督內「兩種本性共存於一個位格」，位格的統一無損於他的人性 and 神性，也沒有擾亂或混淆了它們。

我們可以按着次序這樣描述早期會議的訓導：基督是神聖的（尼西亞）；基督是人（君士坦

丁一)；人神的因素在位格內融合(厄弗所)；但是這種位格上的統一並沒有毀滅或削減他人性上的或神性上的完整性(加彩東)。爲了對抗四種連續的謬誤，這些會議肯定了基督的全部神性和全部人性以及那足以保持他兩種本性的正確分野的融和。

後來的兩屆會議爲加彩東增加了註腳。第二屆君士坦丁堡會議(五五三)提出一個詞彙來解釋加彩東所肯定的基督之統一：「兩性一位的結合」(hypostatic union)。一個世紀之後，第三屆君士坦丁堡會議(六八〇)還在有關他兩性統一的教導上增加一項細目：基督兩志論(dyothelism)，基督擁有天主的和人的意志，這兩種意志並不互相混淆。

詞彙的問題在所有早期基督論的爭辯中都擔當了一個重要的角色。大眾化的希臘哲學提供了各種表達基督本性和位格的方法。在較早時候，很多人幾乎毫無區別地使用 *ousia* (就如 *homoousios*) 和 *hypostasis* 這兩個字來述說基督和父一起共享的共同(天主性)本質。(西塞祿 Cicero 曾經以拉丁文的 *Substantia* 來翻譯希臘文的 *hypostasis*，這就是英文 *substance* 一字的由來)。但到了後來，這兩個字便分別使用了：*ousia* 被理解爲共同本質，而 *hypostasis* 則變成個人的本質，獨特的個體存在或活動主體。在這些爭論中，*physis* 常被視爲 *hypostasis* 的同義詞；但是最後，加彩東却把這兩個字用作「本性」(nature)之意。聖濟利祿偏愛 *hypostasis* 這個字，却不愛用其他安提約基雅的神學家所愛用的 *prosōpon* (與這個希臘字相對的就是拉丁文的 *persona*)。*prosōpon* 的意義似乎有點模糊，甚至還保留它的原義：「面具」。但加彩東將 *hypostasis* 和 *prosōpon* 二字雙雙納入定稿中。該屆會議論到基督的兩種本性(*physis*)融合形成了一個個體(*prosōpon*)或位格(*hypostasis*)。在它力圖規定關於基督的言語這一件事上，加彩東的成就輝

煌，影響深遠；「在兩種本性之內的一種位格」變成了教會中標準的詞彙，一直到二十世紀。

在結束教父階段之前，我想簡略地說一下：這兩種不同的方法論怎能組成這許多答案，以回應這個基督論的中心問題：神和人的因素怎樣在基督內關聯起來？亞歷山大學派，其中的領導人物如奧力振及聖濟利祿等，追尋一種「從上而來」的下降基督論。這種「聖言——肉身」的進路把注意力集中在先存的聖言身上，他下降凡塵，然後回到他原來的地方。它高度關切基督的神性而猛烈地強調信仰。亞歷山大基督論的出發點是作為主體之基督的統一；在堅持這種統一方面，它通常都作得很好，却在表現基督的「真正人性」上顯出困難。它最大的挑戰就是：永恆的聖言怎能採取一個真正的、完全屬於人的行動方式？

安提約基雅學派，其中的人物有莫愛托的德奧陶（Theodore of Mopsuestia 約三五〇—四二八）及奈斯多略等，却追尋另一種「從下而來」的上升基督論。這種「言——人」的進路維護了耶穌基督的完全人性，它強調歷史和理性，而這也是它關心事物人性方面的一部分。正因為安提約基雅學者的出發點是基督本性的二元論（他完全的人性和天主性），為他們來說，最重要的問題就是：基督的神性和人性怎樣在一個行動的主體中結合為一？這種基督論可能走入歧途，以致拋棄基督的「真正統一」，最後終於演變成兩個主體：吸收的聖言和被（聖言）吸收的、人的耶穌。

加彩東大公會議完成了這兩種學派間輝煌的綜合。它從亞歷山大學派取得堅持基督的統一，又從安提約基雅學派領受了對兩種不同本性的二元論清晰的看法。

最後談談這兩個學派。亞歷山大基督論主要是在若望福音和它聖言成為血肉的莊嚴綱要中找到它新約的根據；安提約基雅基督論則較重視對觀福音。聖多瑪斯（約一二二五—七四年）和巴爾特（

Karl Barth)是第一種學派的典型例子，而潘南伯和史勒拜克斯 (Edward Schillebeeckx)所產生的基督論，則(雖然不同地)例示了安提約基雅學派的門徑。

(B) 中世紀。在基督論發展的第三個階段，多瑪斯等採用更嚴格的哲學範疇(通常來自亞里斯多德)以求進一步探究這種二性聯合的特徵，以及基督所擁有的知識、恩寵和自由。基督論愈來愈集中到降生之上——雖然多瑪斯等仍然繼續討論基督的服務、死亡和復活等問題，但到了後來，復活和基督的公衆服務等題目大部分都已從基督論的論文中消失了。我們在第六章將會看到，其實加彩東會議早已在不知不覺中預備了這一項轉變，從(集中在十字架和復活的)保祿基督論，轉移到另一種從降生事跡中吸取它的身分特徵的基督論。

在中古神學中也有某些一體論的傾向。舉例來說，基督在人的意識上已經享有榮福直觀，像天堂上的真福一般，他可以直接地享見天主，因此他不可能是個信徒；他靠直觀、而不靠信仰在世上生活。這樣他的人生便比一般人來得更神聖，但也更疏遠了。我會在第三章和在第六章重述這一點。

當神學有這種傾向——傾向於主要以基督的神性為辭來述說他的時候，一般民衆的熱心敬禮反會起來護衛他真正人性的存在和經驗。因而對馬槽的敬禮、苦路和後來的敬禮聖心等都見證出一般信徒對耶穌真正人性本能的愛慕。

爲我們認識基督的位格和工作，中古時代影響最深遠的一項貢獻屬於救援論的範圍——來自聖安瑟莫(約一〇三三—一一〇九)和阿柏拉(一〇七九—一一四二)。當然，打從新約開始，基督徒早已力圖解釋耶穌所帶來的救贖。現在讓我簡單地申述一下安瑟莫和阿柏拉的背景。

基督論(關於基督的位格和本性)的各種爭辯，許多時候都只是一塊單薄的面紗，遮蓋着人對他

救贖「工作」的關切。有時候是救援論的動機支持着我們對基督神聖身分的信仰。亞歷山大的濟利祿便會這樣堅稱：假如不是天主忍受十字苦架，這件事件就不能真正地救贖我們。較早時候納西盎的聖額我略（三二九—三八九）也表明了一個類似的信念：「我們需要一位成爲肉身的天主之死才能得到重生。」其他時候，教父們都要依靠救援論的動機來支持真正的降生奧跡：正因爲天主聖言真正取了人性，他才能治療人類，藉着他的恩寵「聖化」我們。人們都害怕像阿頗利拿里的那種謬誤會切斷由聖言所帶來的人類的聖化，而這一位聖言早已在耶穌基督的位格中與他完全的人性結合爲一了。納西盎的聖額我略寫道：「沒有被吸收的不能被恢復，只有與天主聯合的才能被救。」這樣額我略便等於同意了一種在東方早已（自奧力振和亞大納削開始）十分通行的原則：除非降生的天主之子已經吸收了整個人性，他救贖的恩寵將不能治療和聖化人類生命中的所有幅度。亞大納削這樣說：「他取了人性，使我們能夠成爲天主。」

現在我們可以歸納一下在教父時期有關救援論的幾項特徵：(a)主要的爭論，在它們本身來說，都不是直接關於基督救贖的功能的（他的救贖有沒有拯救、治療和聖化人類呢？），相反，那是關於他本體的情況（人神的因素怎樣在他內相聯起來？）；(b)我們已經看過降生的理論（聖言吸取了人性）是怎樣形成了教會內的學者如奧力振、亞大納削、納西盎的額我略和亞歷山大的濟利祿等人的救贖信念的；(c)有時教父們解釋基督的死亡爲一種贖價，一種付給惡魔好從束縛中釋放人靈的代價；(d)最後，出自公元六世紀福爾都那（*Venantius Fortunatus*）之手的拉丁文讚美詩（*Vexilla Regis* 和 *Pange lingua gloriosi*），一首安格魯撒克遜的宗教詩（十字架之夢），以及另外一首出自十一世紀的復活節懺悔詩（*Victimae Paschali*），在在都提醒我們衝突和戰爭的形象也可以構成基督

徒對救贖的解釋。雖然基督被釘十字架表面看來是失敗，却贏得了勝利，戰勝了罪惡和死亡。

但是，一直到安瑟莫 *Cur Deus Homo*（天主為何成人），才真正有一位基督徒作者明顯地用整本書的心力來討論基督的救贖行為。在這裏安瑟莫說：因為人類的違命傷害了天主的光榮，「緊隨着每次罪過而來的只能是補贖或懲罰」（二15）。基督藉着補贖，恢復了天主的光榮，而懲罰就不會加於人身了。安瑟莫曾經被人批評，指責他把刑罰的因素加於他自己對救贖的看法上。事實上，這些因素的確曾經出現在那些引用他的學說的人筆下，從多瑪斯到加爾文（一五〇九～一六四）再到巴爾特；但安瑟莫自己却明顯地拒絕懲罰這方面的說法。評論安瑟莫的人有時會忘記了一件事：在促使救援論脫離基督論一事上，他比任何人都有助益。

這一種分離後來在一些基督敎神學中開花結果，它們經常都特別關心基督為我們或者為我從前和今日所做的一切，最後更會演變成像布特曼（*Rudolf Bultmann*）之類的立場。在他的作品中，救援論漸漸超出了基督論。其實在宗敎改革的時代，這一種把基督論還原到救援論的思潮，在梅郎東（*Philipp Melancthon* 一四九七～一五六〇）的作品中早已比在馬丁路德（*Martin Luther* 一四八三～一五四六）的作品更為清晰。

在天主教方面，安瑟莫的轉移引起了差不多完全相反的情況。基督論位居要津，隨後才討論（有時十分簡略地）救援論。可是有一件事却令基督論和救援論保持活潑的關係：當天主教神學家論到降生的動機（天主為何成人？）的時候，顯然是在提出一個基督論的問題，但是除非他們進入救援論的範圍，便不可能這樣問。不管從任何方面來說，聖子降生，不管它是（思高派 *Scotist*）否（多瑪斯派 *Thomist*）與創造連成一氣，都被看作人類救贖中的一個內在因素——假如不是最主要的因

素。

在第五章中我會再論安瑟莫對救贖的解釋，也會討論一種以愛為主題的阿柏拉式進路。

④ 近代。自從十八世紀末葉開始，基督論逐漸受到新興的科學歷史，尤其是聖經研究的批判方法的影響。我們可以說，有關歷史的耶穌的爭論有演變成唯一的基督論問題的傾向。

(a) 近代人對歷史耶穌的追尋始自一七七八年，在這一年，有部分萊瑪魯(Hermann Reimarus)的遺著付梓出版。在他的描述下，耶穌是一個政治上的革命分子，他謀反不遂，自承失敗而死。但耶穌的門徒却偷去了他的屍體，杜撰出復活的故事，並建立起基督教會。萊瑪魯的理論無可避免地(也十分正確地)掀起了一場反對的風暴，並且受到廣泛的排斥。但至少在一點上他也作出了貢獻：歷史中的耶穌真貌(或者在世的耶穌)和教會所宣講的基督必須被證實是一致的。這樣就走上對歷史耶穌的追尋之路了。

對耶穌生平的歷史研究，正式的階段始自十八世紀末葉到二十世紀初年。作者如勒南(Ernest Renan)，史特勞斯(D.F. Strauss)，和哈納克(Adolf von Harnack)等都曾經嘗試要穿過後期教義的表層，好找尋真正耶穌的真實圖像。他們認為早期基督徒已經把耶穌轉化成一位「基督」了。因此他們的口號是：「擺脫保祿的束縛」；從不同的途徑，他們企圖走到早期教會基督論教理的背後，好回到那位生活在加里肋亞的辣彼身旁。他們希望藉着準確的、毫無偏見的方法，使用最早的資源，特別是瑪爾谷福音，能夠發掘出納匝肋的耶穌真實存在過的模樣。許多時候，這一種對「真實耶穌」的探求是由一些非正統派人士所策動的——其中包括理性主義者(彼等力圖除去耶穌生平中的奇跡成分)，人道主義者(他們只注意耶穌的倫理教訓)，和自由派基督徒(為他們來說，教會成員

的身分和教會內的實踐都沒有很大的價值)。

從這許多對耶穌生平的研究中，我們可曾得到一個共同的圖像呢？很可惜，這些偉大的工程都沒有帶來什麼一致的結論。疑雲四起，都被壓抑下來，可是到了最後，大家還是要面對現實。各種耶穌圖像之間的分歧決不能單歸咎於作者們對新約證據所作的不同批判審斷。這些作者深受他們對天主、對人生、對世界的不同態度的影響，在某些程度來說，他們對耶穌形象的描繪來自他們自己高度主觀的詮釋。他們中間有些人更表現出對自己無懈可擊的信念：他們深信自己有能力可以進入耶穌的內心世界，並且可以對耶穌的心理作出健全的反省。

史懷哲在他的《尋找歷史的耶穌》一書中以古典的形式告訴我們這一段有關十九世紀找尋「真實耶穌」的故事。他把自己的結論歸納如下：

一個接一個的神學時代都在耶穌身上找到自己的思想……這還不止，不單每一個時代都在耶穌身上找到自己的反映；每個個人都按照自己的性格創造了他。沒有一件歷史任務，像寫作耶穌生平那樣，更能表現出一個人的真正自我。(頁4)

十九世紀的探索早已致命地「現代化」了耶穌。

史懷哲自己則相信：耶穌宣講的關鍵並不在於倫理，而在於末世；在於宣佈天主的國的來臨。我們已經說過，史懷哲怎樣扭曲地發展了這個主題。不過他却留下一個雙重的貢獻：他成功地對十九世紀研究耶穌生平的因襲式智慧提出挑戰。自此以後，他對前人的研究記錄，至少在基督教學者的圈子裏產生了一種制止性的作用。他批判了從萊瑪魯起直到他自己的時代為止的一連串學人，看到他那觀察入微的評論，時人都不敢再嘗試寫作耶穌的生平了。其次，史懷哲決定性地中斷了把耶穌變作一個

現代人的嘗試：在世的耶穌，必須根據一世紀的歷史架構來理解，而他訊息中的末世本質更必須特別受到尊重。

如果史懷哲的評論制止了基督教學者的研究，天主教學人方面却仍然繼續創作一些差不多意味着耶穌準確生平的作品，由達尼爾羅普斯（Daniel-Rops）、傅阿（Fouard）、普拉（Prat）、黎奇奧迪（Ricciotti）等人所組成的傳記潮流仍然很穩定地繼續下來。但是一般來說，天主教基督論本身在這幾十年來，都甚少注意由歷史學家及聖經學者所帶來的，關於歷史耶穌（及教會的起源）的爭辯和發現。

梵蒂岡第二屆大公會議帶來了一個決定性的轉變。這種轉變其實早已在一九四三年教宗碧岳十二世有關聖經研究的通諭中作了準備。除了「天主的啟示教義憲章」鼓勵神學家（就是那些專門研究基督論的人物）把聖經視作他們工作的「靈魂」（24），和尊重救恩史的觀念之外，大公會議還例示反省耶穌歷史的需要：在「宗教自由宣言」中（11）加插了耶穌生平服務的事蹟。

一九七〇年初，嘉士培（Kasper）、孔漢恩（Hans King）、史勒拜克斯（Schillebeeckx）、索布里諾（Jon Sobrino）和其他天主教學者在他們的基督論中吸取了聖經研究的發現，以很長的篇幅記載了耶穌的服務事蹟。他們這一轉向似乎是回到了多瑪斯和另一些較後期的神學家如蘇亞來茲（Francesco de Suarez, 1548～1617）所曾處理過的題目上，這個題目在宗教改革後大體上已從天主教的基督論教科書中消失了，它包括耶穌生平的「奧秘」部分：如領洗、宣講、奇蹟、顯容等等。當然，當代的神學家在處理這個問題時採用了歷史的和釋經學的技巧和發現，而這一切在上幾個世紀是不存在的。

綜合來說，不管是爲天主教徒還是爲其他基督徒神學家，科學歷史的出現早已決定性地影響了現代神學對耶穌生活、死亡和復活的說法。在本章較後、和在以下各章，我都曾再討論歷史在基督論中所扮演的角色。

有關基督論的四個時期的主要分別，我們可以簡述如下：與新約同時代的猶太思想方式（大體而言，是先於哲學的型態）重重地形成它的基督論。在這時代，耶穌基督是透過福音故事、保祿的隱喻、若望福音和默示錄的象徵性言語來宣稱並解釋的。大眾化的哲學概念（常常來自柏拉圖主義的某種方式）在教父時代顯得十分重要。亞里斯多德的範疇助長了中古時代學術性基督論的形成。最後科學歷史變成了現代基督論交談中的特殊伙伴。

(b) 基督論還受其他現代因素的影響。學術和文化的整體轉變爲那些企圖有系統地詮釋耶穌基督的人帶來了新的挑戰，也提供了新的助力。

佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856 ~ 1939）發現了潛意識。這個發現在我們理解和解釋新約資料的時候，一直居於重要的地位。到底佛洛伊德和（更重要地）他的繼承者的那套深度心理學可以爲我們了解耶穌提供什麼樣的貢獻呢？而現代心理學又能夠給予那些企圖解釋和表達基督的歷史學家、釋經學家和神學家的工作和結論一些什麼光照呢？

達爾文（Charles Darwin, 1809 ~ 82）讓衆人知道了進化論。本世紀德日進（Teilhard de Chardin, 1881 ~ 1955）在進化的架構上發展出對耶穌位格和職務的洞察。拉內更加謹慎小心地這樣辯稱：雖然聖子降生不是進化的必然結果，却可以在進化的系統中得到解釋（Foundation, 基礎, 頁178 ~ 203；Theological Investigation, 神學探究, 第五冊, 頁157 ~ 192）。

馬克斯的社會分析，在解放神學家的採用和修改之下，幫助了他們組織自己的基督論。海德格（Martin Heidegger）的存在主義哲學影響了布特曼等表達基督的方式。

我幾乎隨意地選擇了以上的例子，但我希望我的論點是清楚的：除了歷史之外，其他神學以外的科目都已深遠地影響了現代神學對耶穌位格和救贖職務的反省。

(c)就是在基督論本身，我們也可以看出一些重要的轉變。首先嘉士培以及大部分天主教神學家現正力圖醫治基督論（基督是誰？）和救援論（他為我們又是誰？）之間的分裂。他們體會到他的位格和工作雖然是可以分辨的，却是不容分離的。這些天主教學人一方面斥責部分早期學者竟然忘記了所有關於基督的事都與我們的救贖有關；另一方面，他們又不肯接受布特曼和庫爾曼（Oscar Cullmann）差不多完全作用式（雖然十分不同）的門徑。

其次，許多神學家，如嘉士培、莫特曼（Moltmann）和潘南伯，都環繞着基督的死亡和復活來組織他們的基督論。為他們來說，復活奧跡不單是基督論的起點，也是它的組織中心。

其三，一個很普遍的傾向就是承認創造和救贖的密切關係。這種傾向意味對於從聖公會神學家葛爾（Charles Gore, 1853 ~ 1932），到思高（Duns Scotus 約 1265 ~ 1308）直抵聖依例內（130 ~ 200）看法的辯護。天主聖子來把創造的世界帶到適當的圓滿境界，這一種圓滿事實上就含着補償人罪所造成的傷害。降生和救贖的發生並不僅由於人類在罪過中，和因着罪過而喪亡，以致除了一位至聖的救世主的降臨以外再沒有其他解決的辦法。拉內就是一個典型的例子，和他一樣，許多現代人都不願意看到降生（和救贖）只是一種由於天主當初計劃的失敗而衍生出來的「後遺」式解救辦法。他表示，其實創造和救贖只是天主交付自己表達自己這一種過程中的兩個階段和兩種面貌而已。

，雖然這是一種內在地互異的過程（《Foundation》基礎，頁197）。

最後，當基督宗教內的各種神學都轉向於絕對地集中在耶穌的位格和職務上的時候，基督論就已經改變了它的本質。巴爾特在他不朽的巨著《Church Dogmatics》（教會教義一九三二—六七）之中，便實踐了這一種完完全全的以基督為中心的神學。在「天主的啓示教義憲章」，「教會憲章」（8），「教會在現代世界牧職憲章」（22），及「禮儀憲章」內，我們都可以看出同樣的現象也出現在梵蒂岡第二屆大公會議的作品中。基督論的信念讓這屆會議的反省集中在一些「特別」的範圍上：如基本神學、恩寵論、末世論、教會論、禮儀學及聖事神學等。若望保祿二世也跟着強調基督在聖體及告解聖事的救贖工作（人類救主通諭，20）。今天很多人都會同意，基督論是進入聖三論的門徑。我會在第五章重述這一點。

對於基督論中的四個階段，我們就談到這裏。近代的問題和發展在以下各章都會述及。但簡短地敘述一下在我心目中什麼是當代最關注的問題，也會幫助我們澄清一下現代的情況。

現代的種種問題

我不會在這裏列出所有在爭論中的、有關基督的位格和工作的問題。其中有些我已經稍為提及過了，但是要敘述當代種種重要的問題，還應該包括下面這些：

1. 對觀福音容許我們、甚至鼓勵我們提出一連串的歷史問題：耶穌怎樣理解他的身分？他的智識和意識是否容許我們、或甚至要求我們相信他？他怎樣解釋他的使命？當死亡逼近的時候，他的意向怎樣？有關耶穌的傳教、苦難、和死亡的故事，讓我們面對這些和其他相關的問題。

2. 撇開耶穌的生活和死亡，我們要問一些關於復活信仰的本質和根源的問題：當保祿、福音作者、和其他新約作者聲稱耶穌從死人中復活的時候，他們有什麼意思？他們是怎樣提出這個和其他關於他復活的主張的？若我要詳細地說明相信復活基督的後果，我們的答案該包括些什麼？

3. 藉着基督降生、生活、死亡、復活，和派遣聖神而成就的救贖本質，繼續要求人類的正視；個中原因不少是由於罪惡已採取了新的形式。當然人類還是需要從一些「恆常不變的東西」中被救贖出來，例如死亡、對死亡的恐懼，和那種本身就是罪惡的自我肯定。不過同一時候，科學的進步也帶來了新形式的勞役和罪惡（雖然它也會經戲劇性地增加了人類對自然的力量和對生命的期許）。這一點在近期的教會文憲，如「教會在現代世界牧職憲章」（4 及以後），和「人類救主通諭」（15, 16）中已經提到。這個世界所經驗到的是人類對自然資源無休無止的採擷、是環境的污染、是消費者社會的貪得無厭、恐怖主義和毒品氾濫等等國際問題、南北局勢的緊張、東西方的衝突，和被核子毀滅的威脅等等。在這個變動的背景中，基督所帶來的救贖必要以嶄新的方式表達出來。到底哪一個模式最能為今日的男男女女解釋基督救贖的工作呢？而我們是否可以沿用贖罪、補贖等等詞彙來描述他的救贖呢？或者當我們宣佈基督為世界救主的時候，我們應否決定只有勝利（或解放）和愛等模式才能夠令人信服呢？

4. 基督論中歷久常新的問題是關於耶穌神人因素的相互關係——他身為真天主和真人的相互關係。今天我們怎樣才能用最有效的方法說明他的神性和人性，以及二者在他天主位格內的融和呢？

5. 最後，在一個日漸縮小，也愈來愈緊密相連的世界中，給非基督徒詮釋基督的位格和救贖工

作就顯得更加迫切了。我們應該怎樣理解他在基督宗教以外（和以前）的救贖角色呢？而我們又該怎樣以神學的方法澄清並證實信仰所告訴我們的這件事：基督大能地臨現於人類歷史中，而且也出現在整個宇宙之中呢？

神學、歷史和哲學

要使這章緒言不致顯出極度的不足，我應該簡單地再澄清下列三點：我怎樣正視神學家的角色？歷史和哲學在基督論中（因而也在一般神學中）的功能如何？

（一）神學。在本書的前言和本章的部分篇幅裏，我已經指出了一些有關專業神學家的工作；另外拙著 *Fundamental Theology*（基本神學）也補足了這方面的資料。這裏只說明兩點足以影響基督論的神學實踐。

首先神學家有責任分析、澄清、解釋並系統地說明對耶穌基督的一般信仰。為達到這目標，他們取材自新約、教會正式的訓導，和其他我在「源流」一節中所列舉的資料。當然這種工作是不能單憑引錄一些聖經篇章或重覆一些傳統信條便能完成的。面對基督論（基督與聖父同性同體）和救援論（基督救贖我們的罪過）的古典說法，神學家必須從這樣的詢問：「這種說法在當時有什麼意義？」跳到這樣的詢問：「它現在又有什麼意思？」，最後更要找出新的方法，好向現代世界說明耶穌基督就是天主子和救世主。

其次，神學家的基督論反省必須與主教保持「緊密合作」，而主教本人又與教宗一起組成教會訓導權：教會正式訓導的團體（人類救主通諭，19）。一如其他方面，在這裏教會訓導權的成員和神學

家們共有一個相同的目的——透過清楚而有效的說明在基督內天主救贖和自我啓示的喜訊來服務團體。這種服務是相互的：一方面，基督信徒信仰的正式訓導來自大公會議、主教和教宗，這種正式訓導應該領導後來的神學反省，如加彩東的訓導便會正確地領導了基督論凡一千五百餘年。另一方面，神學的成果又被吸收到教會訓導權的訓誨中。梵蒂岡第二屆大公會議便從許多方面吸取了神學家的理論，例如在運用「救恩史」等等名詞上。如果有一天舉行第三屆梵蒂岡大公會議，並出版關於基督耶穌的文憲，神學家們最近在基督論上發展出來的門徑、題目和詞彙也將會給會議的文件帶來影響和貢獻。

(二) 歷史。雖然基督宗教不會只是一種歷史的和理性的宗教，却的確擁有這兩種特徵，因此也必定會引起歷史知識和理性（哲學）反省。至於基督論，也像所有神學一樣，是基督徒的信仰找尋理解的過程。而在這種務求理解耶穌位格和職務的探索中，哲學思維和歷史研究（特別在現代）就更加承擔了一個獨特的角色。因此在此加插一些前言，陳述這兩種科目在以下的基督論反省中的地位，看來是合理的。

歷史中的某些「片段」顯然為本書的發展是重要的：如耶穌的生活和死亡、復活以後早期教會的出現，以及那幾個在基督論上爭鋒疊起的世紀，最後終於在加彩東的訓導中得到正式的解決方法等等。在每一個例子中，我們都應該分別出那一段真正由人生活過和經驗過的歷史，以及歷史學家給我們解釋和重整出來的歷史。因此我們可以很有道理地把 a 歷史的耶穌（那一位真正在時空中生活過的在世耶穌）、歷史的早期教會，和 b 歷史中的耶穌、歷史中的早期教會對立起來；後者是指歷史研究所製造出來的、有關耶穌生活和死亡的圖像，或是有關基督宗教在最初幾十年間的圖像（在本書中，

上下文的脈絡會讓我們看到到底我們所指的是這兩種意義中的哪一種)。

在這裏歷史學家所處理的是「記憶上的和解釋過的過去」。在十九世紀，當自然科學開始控制學術界時，蘭克(Leopold von Ranke)等歷史學家便曾經以為，他們能夠用「科學的」、客觀的中立態度描述真正發生過的事件。可是自此以後，主觀佔用和解釋的角色，不單在歷史也在社會、甚至在自然科學的範圍中，都已經被大眾所確認了。如果蘭克生活在二十世紀，他或許會以為活動攝影機就是記載真正發生過的事件的理想方法。可是這種看法忽視了一件事實：紀錄片正是藉這種方法正確地(有時也是惡名昭彰地)詮釋了他們所紀錄下來的事。同樣，現代人給耶穌和早期教會所寫的歷史紀錄也詮釋了他們所記憶的(而福音和宗徒大事錄又何獨不然，它們只會更加厲害罷了!)。歷史學者和作家既創造又發現真理，在他們發現古代資料的作品中製造出他們的圖像。

認識了詮釋的地位又會帶來什麼後果呢？答案就是：一次又一次地，詮釋的和評價的陳述——例如關於耶穌生平的——會出現在以後各章中。但單是詮釋的出現，在它本身來說，並沒有把這些話從歷史的範圍除去，而帶到另一個分隔的、屬於信仰層面的神學舞台。

實際上，與基督論有關的歷史方法和研究相等於聖經學者的工作，至於教父時期的歷史學家，他們的研究結果比較一致，很少引起爭辯。主要問題是：哪些經學家才值得信任，才能為基督論提供歷史資料？在我看來，神學家不應過分依賴那些只能提出一些可能的，有時僅僅是可能的、理論的邊緣學者；因此較穩妥的方法是跟隨那些主流的釋經學家廣受接納的理論。我所根據的學者有巴瑞特(C. K. Barrett)、包爾坎(Gunther Bornkamm)、伯朗(Raymond Brown)、孔則曼(Hans Conzelmann)、鄧恩(J. D. G. Dunn)、費茲彌爾(Joseph Fitzmyer)、富勒(R. H. Fuller)、

韓格爾 (Martin Hengel) 、耶肋米亞斯 (Joachim Jeremias) 、雷翁杜富 (Xavier Leon-Dufour) 、穆勒 (C.F.D. Moule) 、史納肯步 (Rudolf Schnackenburg) 和許爾曼 (Heinz Schürmann) 等等。這一系列名單當然並不完全，而我也差不多隨意列出名字。但從一開始就特別指出哪一類經學家才是我所倚靠的，這似乎是一件好事。

最後，歷史研究探討特別的人物和偶發的事件。在我們這個例子來說，它所處理的是耶穌生活中的具體細目，是早期基督徒用以詮釋他的死亡的特別方案。哲學則不然，它探求一般的真理、普遍的標準和必然的原則。關於二者的分別，我們可以這樣說：在「耶穌基督」這一對名字中，歷史注意「耶穌」，而哲學則注意「基督」。以「基督」來稱呼耶穌，或者把「基督」看作他的名字，就是說：他屬於現在，在每一處、為每一個人都如是；就是說：他享有一種絕對而普遍的價值，讓他超過他歷史的相對性和特殊性。但到底哲學為我們研究「基督論」，而非「耶穌論」貢獻了些什麼？

(三) · 哲學。哲學在這裏的工作應該始自接受一種情況。由於身為神學活動的基督論反省一般來說包含兩項預設：(a) 基督徒的信仰是真的；(b) 被釘而復活的耶穌乃是世界的救主和天主之子，因此基督論並不要求哲學的幫助來證明有關基督復活、救贖職務、和天主性等真理。不過在澄清這些真理的意義及其預設的時候，哲學卻發揮了它的功效。

因此哲學所提出的問題大致如下：一個無罪者遭受殘暴的死亡怎能補贖人的罪過，又怎能祛除人罪的重擔？在人生中有哪些普遍成分是基督復活所回應的？有哪些基本的經驗和渴望讓人可以相信並更完全地解釋他的復活？在人類的共同境況中，有什麼因素令他們成為救恩的候選人？當我們承認耶穌基督是真天主真人的時候，我們心目中對神和對人的描述到底包括些什麼？我們能否這樣設想天

主：就像我們能夠設想他（即使程度輕微）「變成」一些東西，尤其是變成了若望福音中所肯定的（「聖言成爲血肉」）？

關於這些問題，哲學理智有它的作用，也有它的限制。例如哲學理智可以闡釋人類需要救恩的兩項因素：一是來自各種罪惡的壓力，另一是人類對生存、意義和愛心的渴求。但是神學信仰能更清楚地顯示人類的罪惡情況是怎樣需要來自基督的救贖。

哲學的貢獻來自兩種途徑：首先它特殊的洞察、概念和詞彙，在適當地調整和改變之後，對基督論是有用的。以下各章會列述一些例證說明在贖罪和位格上的哲學分析，以及多瑪斯對意識的理解（回歸自己和存於自我的存在）等等。其次，哲學理智這一種力量可以把基督論組織成一個有系統、有條理的整體。那些認識布特曼、庫爾曼和拉內的人大可以比較一下：布特曼和拉內的哲學資源不單形成了他們的基督論反省，也是其中力量的根據。而庫爾曼雖有可觀的聖經學養，但他在哲學上的限制使他的基督論始終得不到他本來可以收到的震撼。我自己的基督論（特別在第五章）將會環繞着杜坎（Graf Dürckheim）對人生的洞察來構想，杜氏認爲人類的存在就是對生命、意義和愛心的終極渴求和體驗。

本書的目的

在基督宗教理論和實踐的中心，我們找到耶穌基督的位格。本書若能夠幫助讀者對以基督爲中心的信仰、崇拜和生活方式，多一分理解，我便會感到高興了。

不過我同時也太過了解那種所謂基督論的「地理」了。我受到現在環境（羅馬、額我略大學）和

以往經驗（澳洲、西德、英國、北美、印度和——透過短期的接觸——西非、日本和巴布亞新畿內亞）的限制。要寫一本對所有人類經驗、世界文化和地理區域都同樣有效的基督論，只是一種不可能實現的夢想罷了。例如我從未在一個正在發生地面戰爭的國家生活過；我也並不屬於第三世界的國家，它們必須爲自己獨立於殖民地政府的理想而奮鬥。我所生活過的經驗之限制定然決定了我對基督身分和職務的看法。

新約本身也顯示了一些基督論的「地理」。縱使只有「一個信德」、「一個主」耶穌基督（弗四5），這些默感的作者和他們所用的源流却製造了許多基督名號，以及對他的位格和職務不同的反省模式，其中的形形色色從斐二6-11（先存的基督空虛自己）一直伸展到宗二36近乎繼承說的用語（天主已把你們所釘死的那位耶穌立爲主，立爲默西亞了）。導致這許許多多不同的基督論門徑的原因，並不單單就是各種不同的宗教和文化的因素，無疑地，也是希望能夠更有效地向不同的團體宣佈基督的渴求。同樣我們今天也應該這樣盼望：不同的基督論會從當今世界各種文化、政治和經濟區域中出現，並且爲了它們自己而出現；其中一個區域回應基督之爲天主的智慧；另一個被他身爲受苦人的身分所吸引，等等。

要發展這一點，我們可以看看各種對罪惡和男女關係的不同經驗（和詮釋）。當我讀到各種來自世界不同地方的當代基督論的時候，當我閱讀了它們字裏行間的含義，我經常問自己：這位作者是怎样經驗罪惡的？而這些經驗又讓他對罪惡產生了什麼樣的想法？有人會以爲對基督不正統的信仰（或信仰的表達）就是必須打倒的罪惡；另外一些人所深深關注的却是：當消費者社會藉着滿意的打扮和假想的真福（多量生產的人是有福的，因爲他們將會消耗更多）削弱人類的宗教感覺時，就會有人失

去自己的信仰了。可是更有另外一些神學家，他們的注意力集中在大規模的不正義、極度的飢餓和無意識的謀殺行為上，並且問：耶穌基督對這樣的環境會說些什麼話？

在我讀到當今基督論的作品之時，另外一個不斷向自己提出的問題就是：這些作者怎樣理解什麼叫做身爲一個男人，什麼叫做身爲一個女人？不同文化對男女身分和關係的看法甚少會顯然地在基督論的作品中討論到，但是各種文化和每一個人在這方面認爲理所當然的都會深深地影響他們在耶穌人性特徵方面的說法。

如果我們相信「一個主、一個信德、一個洗禮」，而不是一種文化，我的目的該是什麼？在我的計劃中，至少會這樣做：對自己文化的經驗（和限制）保持醒覺，並不斷思量其他文化的經驗會怎樣連結着這個問題。

最後在本書中，我打算以基督的死亡和復活作爲中心奧跡，讓其他事件都圍繞着它而形成。在本章的較早部分，我已經提過新約基督論正式始自「後存」的基督；它憑藉聖週五及復活主日正式顯示基督和父在聖神內的神聖關係，並傳達使我們成爲天主兒女的生命、意義和愛心。因此這個終點就是我們的起點：我們始自耶穌死亡和復活所帶來的天主救贖和自我啓示的最高峰。自這中心開始，基督論回顧過去（從基督的生活、降生、以至以色列民的歷史，直抵創造的剎那），並展望未來（從聖神降臨、教會的故事，直達末日，萬物的終極圓滿）。

教會的禮儀強烈地支持復活奧跡的中心地位。打從基督宗教創立之始，信徒在禮儀中即已表明基督的被釘及復活（而非降生、服務，或其他奧跡）乃整件事務的中心。透過聖洗，信徒知道自己加入了十字奧跡，並且接受了復活的許諾（羅六3-5），但他們却不是受洗「進入降生」。聖體聖事宣

佈復活的主的死亡，直到他從光榮中再來（格前十一 26）；他們沒有，而我們也沒有舉行聖體聖事以宣佈基督的誕生，直到他長大成人。

在細察基督的死亡和復活之前，讓我先述說他的生平故事。那位被釘在十字架上、又從死者中復活的人到底是誰？他會有怎樣的作爲？

註

- ① 參閱大公主義法令，1，20；教會在現代世界牧職憲章，10，22，45；教會傳教工作法令，3，8；禮儀憲章，83。
- ② 關於「時代的徵兆」，參閱《Fundamental Theology》（基本神學），頁102~107。
- ③ 同上，頁114~129。
- ④ 參閱 J. Fitzmyer, 'Pauline Theology' JBC II, pp. 810-812; W. Foester, 'Kyrios', TDNT 3, pp. 1039-1098; M. Hengel, The Son of God (ET: London and Philadelphia, 1976); S.E. Johnson, 'Lord (Christ)', IDB 3, p. 151; idem, 'Son of God', IDB 4, pp. 408-413; G.F.D. Moule, The Origin of Christology (Cambridge, 1977); H. Renard and P. Grelot, 'Son of God', DBT, pp. 561-563; E. Schweizer, 'Huios', TDNT 8, pp. 334-399; P. Ternant, 'Lord' DBT, pp.321-322.
- ⑤ 參閱 J.D.G. Dunn, Christology in the Making (London, 1980), pp. 38-45, 111f., 114-121, 179-183. Dunn 告誡我們，不要在這些「保祿篇章中找尋太多的先存性」。
- ⑥ 參閱 A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition (ET: rev. ed., London, 1975); B. Lohse, A. Short History of Christian Doctrine (ET: Philadelphia, 1966), pp. 37-99; F.X. Murphy, 'Christological Controversy, Early', NCE 3, pp. 660-662; J. Pelikan, The Christian Tradition 1:

- The Emergence of the Catholic Tradition (Chicago, 1971), pp. 172-277. 也參閱 ODCC 中各種不同的文章：'Alexandrian Theology', 'Antiochene Theology', 'Apollinaris', 'Arius', 'Chalcedon', 及關於 'Christology', 'Docetism', 'Eutyches', 'Homoousion', 'Hypostasis', 'Monophysitism' 等等的定義。
- ⑦ 這種說法：在尼西亞，homoousios 是指實體在數目上的相同，也不是絕對清楚。參閱 C. Stead, Divine Substance (Oxford, 1977), pp. 242-266.

問題討論

- ① 在你的情況中，什麼是研究基督論最迫切的原因？
- ② 在《The Legacy of the Middle Ages》(中世紀的遺產)中，波威克(F. M. Powicke)寫道：「只有那些接納基督的神性為整個漫長的天主啓示過程中的中心事跡的人，才可以在默思基督宗教的擴展之時不致慌張失措，在它聲音深入及控制生命的整體之中，基督宗教與其他宗教是如此地不同。」你是否同意：和其他宗教不同，基督宗教曾經聲音深入及控制生命的整體，而這種聲言是由於基督徒相信基督神性的原故？
- ③ 在你所屬的世界中曾經有什麼基督論的歷史(在理論和在實行的層面上)？在你的國家和文化中，地方教會的訓導、神學作品、熱心敬禮、民衆運動、藝術作品，或歷史事件怎樣顯示出天主和人類的救主？
- ④ 為一般基督徒而言，或為你的國家和你所屬的洲內的基督徒而言，你以為什麼是最重要的基督論

問題？

- ⑤ 如果你已經讀過一些基督論的作品，在關於罪惡和男女關係這兩個問題上，你以為作者的立場怎樣？

其他參考書目

除了註4及註6的作品之外，下列的細目也可能有用：

- F. J. Q. van Beeck, 'Christology', NCE 16, pp. 84-85.
R. E. Brown, "Who Do men Say that I Am?" — a Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology', Crises Facing the Church (New York and London, 1975), pp. 20-37.
S. E. Johnson, 'Christ', IDB 1, pp. 563-571.
W. Kasper, Jesus the Christ (ET: London and New York, 1976), pp. 15-61.
這一本經典的研究強調在基督徒傳統內詮釋耶穌位格和工作的重要性。它採用德國哲學，令人讀起來有點吃力。
H. Küng, OBC, pp. 119-144. 本書結構佳，可讀性高，除了其他各方面外，還對耶穌的傳教工作，提供了一個絕佳的記錄。
J. P. Mackrty, Jesus the Man and the Myth (London, 1979), pp. 1-51. 也許是近代基督論中寫得最好的一本。
Maisch and others, 'Jesus Christ', SM 3, pp. 174-209 (= EnctH, pp. 730-772).

- W. Marxsen, 'Christology in the NT', IDB supplementary vol., pp. 146-156.
- G. O'Collins, What Are They Saying About Jesus? (New York, 1977). 這本小書集中研究嘉士培、孔漢斯、史勒拜克斯的作品。計劃中的第二版也會討論馬奇(Mackey)和索布理諾(Sobriño)的基督論。
- R. Ortleit and others, 'Jesus Christ', NCE, 7, pp. 909-995.
- W. Pannenberg, JGM, pp. 19-49. 當代基督論的經典作品，以基督復活為中心。
- E. Schillebeeckx, Jesus, pp. 17-40. 本書的門徑是以對觀福音為基礎。
- J. Sobriño, Christology, pp. xv-xxvi, 1-40. 這本拉丁美洲研究強調耶穌的歷史和實行宗徒使命的召叫。
- J.J. Walsh, 'Christology', NCE 3, pp. 662f.

第二章 耶穌的傳教生活

沒有一個精神健全的人可以懷疑：耶穌是以創始者的身分站立在這歷史運動的背後，它的第一個階段是以最古老的巴勒斯坦團體為代表。（布特曼 Rudolf Bultmann）

透過十九個世紀的天主教黑夜，哈納克（Harnack）所看到的基督只是一個從深井底部所觀察到的自由主義基督教徒的面部反映。（蒂瑞爾 George Tyrrell）

耶穌當然比任何世物，甚至比世界本身還要漂亮。當他出現的時候，就好像太陽一樣，令羣星闇然失色。（羅臣諾夫 Vasily Vasil Yevich Rozanov）

當我們要探討一些關於在世耶穌的歷史的資料，和肯定一些有關他的事實的時候，「事實」和「原則」的問題便會有趣地滙流在一起。

首先，關於耶穌的言論、行爲、態度和命運，我們到底能夠以一點歷史性的可能，甚至肯定，述說多少？非基督徒的源流提供了一點點線索：例如羅馬史學家達其度斯（Tacitus）就提過耶穌在歷史中的存在和他在般雀比拉多治下執行的死刑（Annals，年表十五，44）。另一方面，我們又能夠從那些最早的基督徒文件，如保祿的書信中蒐拾到一些什麼？耶穌生來是猶太人（迦三16；羅九5），

出自達味家族（羅一3），曾經向以色列民傳教（羅十五8）。他反對離婚（格前七10）；他在被出賣被釘死之前，舉行了最後晚餐（格前十一23-26）。而保祿在斐理伯書二章6-11節所引用及修改的，給舉揚的主的讚美詩便表現出宗徒以為聽命的自我貶抑「且死在十字架上」就是基督一生中最大的決定。

福音清楚顯示「阿爸！父啊！」的祈禱（羅八15；迦四6）出自耶穌之口；而保祿也重述了耶穌的一些話，如對仇人及迫害者的正確態度等等（羅十二14；格前四12-13；得前五15）。但是假若我們只有保祿書信，我們是絕不會知道那句禱文和這些話原來是可以追溯到耶穌本人的。哈納克（Adolf von Harnack）在第二次「什麼是基督宗教？」的談話中（What is Christianity?）這樣說道：「除了這些福音（前三部福音），任何我們能夠知道關於耶穌的歷史和教誨的事，都可以很輕易地寫在一張小紙上，它竟然來得這麼少！」在說這句話的時候，哈納克指出了那些要探討耶穌故事的人所面臨的挑戰。

如果我們像對待一些「普通的」甚至「現代的」傳說或歷史故事一樣來窮究福音，就混淆了它的真正本質。這些故事組成了相當簡短的信仰證言。為福音作者來說，耶穌早已成為宗教敬禮的中心人物了，他們所提供的是信仰見證和歷史回憶的混合物，目的是要激起或助長那些閱讀和聆聽他們作品的人的信仰。當然福音不能因此就被排斥，或指為只是初期教會的熱心作品而已。但是它們也不能被詮釋為古代普通的、與個人痛癢毫無關係的純史學資料。我會回頭細述這個關於應用福音以處理在世耶穌所言、所行、所願和他所受的痛苦等問題，現在我只想提出這個挑戰。

這個有關事實的挑戰帶來了一連串顯然的問題：耶穌當時怎樣了解自己的使命？他是否知道自己

就是默西亞和天主子？至論立即的將來，他有沒有預先見到自己（慘酷的）早死，和迅速的復活？而他有沒有希望藉着那將來臨的死亡和復活拯救他人？再看較遠的將來，他有沒有窺見救恩即將從猶太人民延伸到外邦人身上？在他的計劃中，有沒有要建立一個世世相傳的團體？

其次，原則上這些（以及其他一切我們所能確定的、有關耶穌的歷史的）問題與研究基督論及整個支持基督論反省的基督徒信仰生命有什麼關係？從神學上說，我們的歷史研究能否確立應不應該引起一些差異？我們基督徒對耶穌的信仰是否或應否依靠一些有關他一生的歷史知識？而基督徒接受他為默西亞為天主之子是否正由於他們（以歷史的方法）知道他正是這樣認識和表現他自己的？我們稱他的死亡和復活為救贖事件是否由於他從早便知道它們有這種效果？

在探討耶穌傳教生活的細節之前，我們似乎最好先處理原則的問題。我們就會見到（在神學和哲學的層面上）原則和預設等事的認定可以深深地影響整個實際工作的進行：怎樣在方法上應用福音好得到有關耶穌的歷史的結論？

耶穌歷史的重要性

(一) 信仰和歷史。基督徒的信仰繫於歷史，它承認天主的自我啓示已經透過一連串特別的歷史事件、和一系列特別的人物在一個特殊的方式下發生了，這包括先知、宗徒，和最重要的，耶穌的位格以及關於他的事件。基督徒認為他們自己的宗教歷史和經驗建基於耶穌的歷史：講道者根據福音故事講道。在領洗的時候，信徒誦念信經，把自己與一些歷史事實聯結起來，例如他們宣認「在般雀比拉多執政時，他為我們被釘在十字架上」；他們的聖體聖事回顧並慶祝「主耶穌」在被出賣的那天

晚上」所做的事（格前十一23）。

他們關心歷史的根，大部分基督徒都不願意削減他們與歷史事實的關聯——那些發生在那位生長於羅馬皇帝奧古斯都（Augustus 23 B.C. ~ A.D. 14）和提庇留（Tiberius A.D. 14 ~ 37）在位期間的耶穌「其時」「其地」的生命中（C. 6 ~ 7 B.C. ~ A.D. 30）的事實的關聯。丹麥哲學家齊克果（Søren Kierkegaard 1815 ~ 55）在他 *Philosophical Fragments* 《哲學片段》一書中以典型的筆法說出輕視耶穌歷史存在的嘗試：

如果（與耶穌）同時代的人只留下這幾句說話：「我們相信在這一個年頭……天主教在我們中顯現在一個卑微的僕人身上，我們相信他在我們的團體中生活過、教誨過人，而最後他死了」，這已經綽綽有餘了。

在我們這個世紀，布特曼攀得更高，甚至到達把歷史耶穌和教會所宣講的基督分別開來的地步，他這樣宣示天下：「信仰的對象是初傳的基督而不是歷史耶穌本人。」無可懷疑，布特曼是削減耶穌的人間歷史對基督徒信仰的關係的首號人物，簡述一下他的立場和反對他的主要原因是有用的。

從對觀福音所提供的資料，布特曼準備重整歷史耶穌的一生，但他跟着辯稱：耶穌歷史的細節對信仰和神學而言都是中性的。在 *Jesus and the Word*（耶穌和聖言，一九二六年）以及在後來的 *Theology of the New Testament*（新約神學，一九五三年）之首章，布特曼都會勾劃出他認為什麼是有關歷史耶穌的已知事實。令人驚訝的是這些記述能有多少！布特曼指出：耶穌要求人作出決定，這顯示出他詮釋他的召叫為天主對人間最後的話；耶穌也意識到自己的權威，他理解到自己就是終極的、末日的記號，而人與這個記號的關係就決定他們的命運。布特曼深信：我們都知道耶穌歷史

中的這件和其他的事實。由於布特曼一向都被指為徹底的懷疑論者，我們最好先提示一下他的結論範圍。

但是爲什麼布特曼要如此肯定一個在神學上中立的耶穌，以至他的傳教生活竟然與基督徒的信仰毫無關聯呢？首先布特曼毫不妥協地堅持基督教開始在十字架之後，在世的耶穌仍然以一位辣彼的身分生活在猶太教的架構之中，他激烈地重新解釋法律，對天主，他宣講一種極端化的舊約式信仰。簡言之，耶穌的歷史是廢除的猶太教的最後階段（新約神學，第一冊，第一章）。但布氏立場的眞正動力最後還是來自他對以下這個問題的預設：天主救贖的話是怎樣在今天出現的？耶穌權威性的聲明並沒有超過他在世的日子，而只侷限於對我們的救恩不再生效的過去，只有此時此地的宣講才是邂逅我和促成我的信仰的聖言。

爲這種初傳，必須預設的只是歷史耶穌赤裸裸的存在。布特曼一次又一次地堅持這點：「必要的只是宣佈他已來了！」至於這種立場的至上證人，布特曼指出新約的主要神學家：「保祿和若望各以他們自己的方式指出：我們無須超過這個事實本身（the "that"）。」（*The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*，歷史性的耶穌和初傳中的基督，頁20）。耶穌歷史生命和宣講的內容不該被視作提供信仰的門徑，基督徒的信仰唯獨倚靠現在的初傳。在這裏，也只有在這裏，在這個激起我好決定我的信仰的宣講之言中，基督與我相遇。簡言之，爲布特曼而言，是初傳的基督而不是歷史性的耶穌本人組成我們信仰的對象。

布特曼的觀點自有它吸引人的樸質之處。但是只要我們反省一下，就會發現他的論點有嚴重的缺失。事實上，歷史性耶穌的個人人格和他傳教生活的事跡早已被證實（而日後仍是）爲許多基督徒的

信仰都是十分重要的。我們可以模仿布特曼的名言（這句話我們將會見到）這樣說：「我們不可能一邊看載費萊利（Zeffirelli）的『納匝肋耶穌』，並感受到這部電影對基督徒和非基督徒的震撼，另一邊接受布氏否決歷史耶穌對信仰有關的斷言。」

再者，假若我們告訴基督徒：他們只需要聆聽「他已經來了」這句話便夠了，這便等於鼓勵他們認真地懷疑耶穌在歷史中的真正存在。許多神學家和其他信徒都不滿布特曼的幻象論傾向，由於太專注於現在的宣講了，他似乎小覷了真正的降生奧跡。這種不滿有時表露在這樣的指責中：在布特曼的詮釋中，聖言沒有變成肉身，肉身却變作了聖言。許多評論家都很正確地懷疑：布特曼的觀點到底能否與若望耶穌已經「在肉身內降世」（若壹四2）的斷言取得協調呢？關於歷史和歷史資料在第四福音中的位置，我們當然還有許多問題要面對，但是若望的確曾用福音的形式寫下了聖言的記錄，而這就是說：寫下了降生的那一位的歷史。

至於布特曼的另一位至上證人——保祿又如何呢？我們早已見過，保祿宗徒至少採用了耶穌歷史的某些資料。他的書信（約在五〇—六五年）大都是「偶然」之作，以回應早期基督徒團體特別的需要和疑問。這樣的假設似乎也是頗有理由的：他知道並且接受了在當時以口傳或筆錄的方式廣為流傳的、來自耶穌傳教生活和受難經過的資料，這些資料可能也被馬爾谷（約六五年）、後來又被瑪竇、路加（約七五年）所採用。格後五16不該被錯譯為保祿拒絕「認識（按照）肉身的基督」（Knowing Christ according to the flesh，譯者按：根據這種翻譯，according to the flesh是形容「基督」的片語），以為保祿是在責備那些企望認識歷史耶穌的信心薄弱的人：「縱使我們曾經認識肉身的基督，我們現在已不再這樣認識他了。」相反，「按照肉身」這片語應與動詞、而不是與「基督」

相連屬：「雖然我們曾經從人性的觀點理解基督，但我們如今已不再這樣理解他了。」保祿曾經相信被釘的耶穌是被咒詛的人，但是他的歸化顯然已經領導他揚棄了昔日的態度。對於來自耶穌在世生命的已知傳統，保祿沒有拒絕，有時甚至還以為它們具有決定性的價值呢！為保祿而言，耶穌反對離婚的話仍是毫無疑問地有效的（格前七10）。

在今日似乎已經沒有什麼需要繼續反對布特曼這種力圖把耶穌在世生命的重要性削至最低的嘗試了。最嚴厲的批評家都停滯在他的左邊——居停在那些發覺到他並沒有提出什麼有力的證據以證明至少需要保留歷史耶穌赤裸裸的存在為信仰的條件的人中間。假如其他一切關於他的東西都可以如敝屣一般靜靜地捨棄，耶穌已經來到這件事實本身（the “that” of Jesus’ having come）又為什麼可以如此得天獨厚地享受到這般重視呢？為什麼我們對信仰的真正決定必須繫於過去歷史的這一定點之上呢？

回顧過去，在一九三〇年至四〇年間，許多基督教神學家居然會很嚴肅地接受布特曼的觀點，這個現象實在是有點因果不明的。直到一九五三年，第一響炮聲來自布特曼最優秀的學生之一的楷斯曼（Ernst Käsemann）的一場演講，他堅持我們所知道的耶穌平生事件為信仰是有關係的。這樣的結果是在那些曾經跟隨布特曼領導的釋經學者、和神學家羣中激起一陣研究耶穌歷史和對觀福音的新興致；而那些不曾接受布特曼的否決的學者自然是很滿意於這一項轉變了。

在本章結束的時候，我會重拾這個問題，再討論可以追尋到的耶穌歷史為基督徒信仰和神學的重要性。在這裏我只想加上一句話：在世耶穌對他自己的身分和使命的認識，為日後基督徒相信他就是天主子和世界救主的信仰奠定了某些基礎。當基督徒在復活之後這樣經驗他和承認他的時候，他們是

在宣佈一項在他傳教生活之中至少已經準備過或暗示過的東西。

(二) 耶穌與局外人。到現在為止，我們已經接觸過耶穌的歷史為獻身的基督信徒的重要性，但是假若就此忘記了非信徒或半信徒，那就大大地錯誤了。對充分發展的基督徒教義中的基督或保祿書信中的天之上主感到遲疑的人，有許多仍是深深地被對觀福音中在世的耶穌所吸引的，後者以一種更微妙也更間接的方式來聲明他的傳教生活和身分。

接受基督信仰中的復活之主，加入信徒團體一起崇拜他——這是一件事；但在納匝肋耶穌令人眩目的吸引力下俯首投降，則是另一件「要求」較少的事。許多以制度化的基督宗教為苦，或至今仍不願意承認他是天主之子和救世主的人，却很樂於反省那一段我們所能知道的、屬於他的生命和教誨。

不管信徒還是非信徒，他們都一起分享現代歷史意識的成長，也一起見證專業性史學方法的出現。他們可以一起追問：有關在世的耶穌，歷史探索可以確立一些什麼？姑且（盡可能地）擱下我們所相信的或不相信的，而採用手頭上可資利用的史學方法，對於他的生活和死亡，我們又能夠以它們本來的詞彙「擺脫」所有新約資源中復活以後的概念的「束縛」述說多少？

簡言之，歷史耶穌給基督徒和非基督徒提供了共同的基礎。後者有時會發覺到他們的經驗原來是跟隨着奧斯定的原則：「透過基督這個人，你來到天主基督跟前。」（講道詞 261, 7）畢竟伯多祿、瑪利亞瑪大肋納等早期的門徒都曾經走過一段類似的路，他們都經過與在世的耶穌的接觸才達到他們復活以後的信仰——相信他是天主之子和世界的救主。

詮釋福音

(一) 預設和程序。在細察有關耶穌歷史的資料和找出不同的結論之前，我們該先述說一下預設和程序的事。首先我接受一般的看法：馬爾谷福音是最早寫成的，並且曾為瑪竇和路加所採用。這兩本較晚完成的福音，也（在其他源流中）採用了Q典。所謂Q典，就是耶穌言論的結集，現已失傳。換言之，我接受二源論（Two-Source Theory：谷+Q）為一可信而有用的工作假設，也接受如下的福音寫作次序：馬爾谷（約六五年），瑪竇和路加（約七五年），若望（約九〇年）。我們採用傳統的名字：「馬爾谷、瑪竇、路加和若望」只是由於方便的原故，絕不是要刻意聲明四部福音的特定作者（參閱「天主的啓示教義憲章」，18）。

在這裏我應該馬上制止一種可能有的錯誤觀念，這種觀念來自福音的次序：馬爾谷、瑪竇、路加和若望。較晚的福音、特別是在較晚福音中的某些特別傳統，很可能比較早的福音更具歷史上的準確性。用另一種說法來講：較早寫成的不一定就可以證實比較晚的作品更忠實地帶領我們接近「事實」。至論事件的詮釋，較早的作品所把握到的重要性，很明顯地可能比較晚的要來得少。這樣看來，福音寫作的時間次序本身並不能自動地暗示任何素質上的差異，不管是歷史內容上的素質，或是神學估價上的素質。

(二) 類型批判和編輯批判（Form criticism and redaction criticism）。其次，本書預設梵蒂岡第二屆大公會議在「天主的啓示教義憲章」（4、18）中所承認的三階段發展：首先是耶穌的一生事蹟，其次是從三〇至六〇年的宗徒宣講時代，最後就是聖史寫作福音的時期。在第一次世界大

戰末期，類型批判打開了第二階段；第二次大戰以後，編輯批判在第三階段中投下了新的洞察。

類型批判。在宗徒宣講的時代，耶穌受難的事蹟可能很快就以故事的形式固定下來，但其他關於他的言、行和經驗的傳統却似乎基本上仍是以一個個獨立的單元或一小組單元的形式在口頭上流傳。關於這些單元，它本來的地理背景和年代次序可能已經失去，只有這些傳統本身才保存下來，而且因應着基督徒團體的生活和需要而構成。在說明早期教會在選擇、流傳，並按照其目的修改耶穌的言行這一件事上所擔當的角色時，類型批判還指出了要建立起在這些傳統之起源上的歷史事實是多未困難。從這個意義來說，福音是研究早期教會歷史的第一手資料，但為研究耶穌的歷史，却只是第二手資料而已。面對某一特定的篇章，我們首先要問的該是：這個單元在早期基督徒的生活中承擔了什麼任務？它怎樣反映他們的生活情況？

不用說，新約研究一直都深受類型批判家的恩賜，後者清楚地闡明在福音背後和在它以前的資料的發展。但是，他們的貢獻不該把我們帶引到極端的立場；特別是類型批判企圖在純形式化的根據上作資料的分類工作。但這種分類却不是經常都準確的，在建立某種型式和早期教會生活的背景之關係時，困難往往就會產生。事實上，我們不可能這樣堅持：任何來自耶穌或關於耶穌的傳統，除非它在原始教會的生活和崇拜中擁有某種作用，否則它是不可能存在的。再者，即使我們可以指出某些宣講和故事是符合早期基督徒團體的某種需要，但這件事實本身却不一定能夠證明這些事件和說話就不是（甚至不可能）來自耶穌自己的歷史。團體的需要不是從許多手頭上可資利用的（真實）傳統中發明新的傳統，而是從它們中選擇適用的傳統。

編輯批判。第二次大戰之後着手從事編輯批判的學者，成功地更正了類型批判家所給我們傳達的

印象——福音作者，特別是馬爾谷、瑪竇和路加，只是些把團體的傳統收集起來的人罷了，他們本身並不是什麼主動的編輯、甚或會選擇也會為自己的目的而修改資料的作者。事實却剛剛相反，他們把耶穌的言語、行動聯結起來，放在新的脈絡範圍中，好根據他們自己的神學觀點和他們所從事的一定團體的需要來詮釋和表達耶穌的故事。

在「天主的啓示教義憲章」中，梵蒂岡第二屆大公會議這樣描寫福音作者的編輯工作：

至於聖史們所編寫的四部福音，有些是從許多口傳或已成文的傳授中選擇，有些則編成摘要，或針對教會的情況加以解釋，但仍保持着宣講形式，這樣總是把關於耶穌的真確誠實的事情通傳給我們。（19）

但是我們又怎能知道福音給予我們「關於耶穌的真確誠實的事情」呢？有什麼理由支持這種說法？類似的聲明早已在「天主的啓示教義憲章」同一章的較早時候提出過了：

慈母聖教會毫不猶豫地肯定上述四部福音的歷史性，而且過去和現在都堅決不移地認定：福音忠實地傳授天主聖子耶穌生活在人間，直到他升天的那一日，為人類永遠的救援，實際所做及所教導的事。（19）

（在這裏，「歷史性」一詞應該從這份文件的脈絡和導至這種講法的討論來理解：它不是指赤裸裸的資料或「純」事實本身——假若這些的確是曾經自己存在過的話。相反，「歷史性」和「真確誠實的事情」是指在這些記錄和解釋耶穌往日的故事的作品中那份忠信的可靠性而言。）

（B）**實質上的可靠性。**各方面的考慮都鼓勵我們接受福音，至少馬爾谷、瑪竇和路加，為帶領我們接近耶穌生平的最後階段——他的傳教生活、苦難和死亡——的可靠線索。這幾位聖史就好像那些

在三四十年間、當福音尚未寫作的時候，給我們流傳下有關耶穌的資料的團體一樣；他們都富於選擇性而不是高度的創作性。就好像他們爲了一些特別的目的而改鑄猶太經典一樣，他們也在寫下團體對耶穌的記憶的當兒，做了一些改置易位，和增加資料的工夫。但在提供有關耶穌的資料一事上，他們在實質上依然是可靠的，就好像他們在引用猶太經典的時候在實質上仍是準確的一樣。寫成於公元前一〇年至公元後七〇年間，除了其他作品以外，幾乎包羅了舊約的全部文件，有時是片段，但有時也有相當長篇的部分的死海卷軸（Dead Sea Scrolls）令人驚異地肯定了福音在引錄這些聖典的時候在實質上的可靠性。

再者，我們從若瑟夫（Josephus 約三七至一〇〇年），斐羅（Philo 約前一〇至五〇年）和其他非基督徒資料中所能知道的有關猶太教和巴勒斯坦在公元一世紀的事，大致上也與對觀福音所說的相符，例如黑落德家族、法利塞人、般雀比拉多（公元二六至三六年間猶太境內的羅馬總督）、撒杜塞人等等。與這些外來資料核對一下，就會產生一個良好的印象。

在路加方面，我們也可以透過羅馬記錄和其他非基督徒的源流來證實許多在宗徒大事錄中的細節。在說到關於王侯、政府、長官，甚至小官員的名銜等如此複雜的制度時，路加在他的第二部著作中都能表現出一種在合理的程度內的歷史準確性。我們可以很正確地說，這種準確性在他的福音中一樣堅持不變；因而他的確實現了他要準確地記錄耶穌故事的許諾（路一1~4）。當然在寫作故事時，路加的準繩至少有部分是來自他當時的習慣；不過希臘、猶太和羅馬的史學家，縱使比現代的史學家來得自由，也總得保持對源流和事實的某些忠誠。

另一個理由來自新約書的成書年代。迦拉達書、羅馬書和其他含有高深神學意味的保祿書信都出

現在任何一本福音書的寫作之前，但是馬爾谷、瑪竇和路加仍是比較不神學化的。雖然他們寫作於保祿之後，因而大抵也曾接觸過保祿宗徒的思想，但他們並沒有把他的神學移植到耶穌的唇上，或者以其他方法把保祿的神學橫加在他傳教生活和苦難的故事中。相反，他們差不多是根據耶穌的說話和行動所傳達到他們的樣子來記錄它們。

三個例子：保祿一次又一次地詮釋耶穌的死亡是「爲我們」和「爲我們的罪過」而發生的。但這種贖罪的主題却很少浮現在馬爾谷福音之中（十45；十四24），縱使這本福音是那末強烈地指向十字架，以致它和其他福音一樣，都很正確地被人稱作「一則擁有一段長導言的受難故事」。馬爾谷採用關於耶穌的傳統，好用故事的方式給我們傳達一套十字架的神學；但他並沒有把那套明顯的贖罪神學，那種在耶穌和馬爾谷之間成長、並在保祿書信中長駐（並發展）下來的贖罪神學，投射到耶穌傳教生活之中。

其次，馬爾谷顯然也如同保祿書信（如迦四4）一樣，相信耶穌以前是、現在也是天主之子，但他並沒有隨意把一句清楚地說明這種意思的話放在耶穌的口中。

第三個例子與基督徒弟的爭論有關：到底外邦信徒有沒有保持割損，和遵守猶太法律的其他細節的責任呢？宗徒大事錄第十章、第十一章和第十五章，迦拉達書，以及其他保祿文學都證實了早期基督徒在這個問題上經歷了不少掙扎。令在世的耶穌在這個範圍上發表一些清楚的指導，顯然是十分誘人的事；但在馬爾谷福音，我們只發現有一些關於猶太取潔禮和食物法的傳統（七1-23），却没有任何跡象指出割損的責任在耶穌死亡和復活之日已經失效了。即使教會在這個問題上有燃眉之急的利害關係，馬爾谷和他所採用的傳統却没有隨意在耶穌傳教生活之中創作或投射一些清楚的話，好像割損

已不再為救贖所必需了等等。在格林多前書第七章第10、12和25節，我們看到保祿很小心地分別出他自己的訓導，和那些可以追溯到耶穌之口的、並且經由教會傳統流傳到他手上的訓導。似乎早期教會團體就像巴肋斯坦的猶太教一樣（耶穌的第一批門徒正源出於此）很忠實地分別出「師傅」（在這個情況下就是耶穌）的話，和日後這位師傅的追隨者所增加和解釋的說法。即使發展中的教會的某些要緊問題不斷地逼使他們要找尋一些可以直接滿足這些需要的耶穌傳統，他們却仍然保持着這種分別。

說到對觀福音在記錄耶穌的傳教和死亡事蹟之時實質上的準確性，我們還可以再加最後一點考慮——它們的語氣。在與那些不被早期教會所認可的偽經福音相較之下，它們都顯得那末清醒、毫不誇張。前者和它們所夾雜的驚人幻想、魔術和傳奇的成分充分顯明了我們這幾本福音寧靜的客觀性。

在這些和其他理由的支持之下，我們相當容易就可以提出一個有說服力的個案，這關係到馬爾谷、瑪竇和路加所提供的有關耶穌在世活動的基本可信性。我們或許會希望這幾位聖史能夠告訴我們更多有關日期、名稱、地點和數目的事，但是大致來說，從耶穌受洗開始直到他死亡為止，他們的故事似乎實質上都是可靠的。團體的（類型批判研究的時期）和聖史的（編輯批判的對象）利益當然會影響福音的寫作，但是早期教會和它的作者卻遠不是隨意創作耶穌的言論和作為，相反，他們却是以實質上忠實的態度傳達耶穌傳教生活的記憶。

作為報導耶穌的消息來源，若望福音又如何呢？在這本福音中，幾十年來詮釋和祈禱的反省早已深深地改變了歷史的紀錄；神學上、靈修上的關注強烈地走在最前頭。在世耶穌鮮明的言語早已遠去，他口中出現的經常都是「光」、「生命」、「真理」、「黑暗」、「世界」、「見證」、「光榮」等等——他不再如同歷史的他，召叫人類悔改，和宣佈天主的統治了；相反，他却頗為直接地宣

佈自己爲聖。在馬爾谷，耶穌來宣講「天主的福音，說『時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧！』」（一14-15）在若望，對耶穌身分的長期反省使這位聖史以天主自我啓示給梅瑟的話（谷三14）來代表耶穌：「耶穌回答說：『我實實在在告訴你們：在亞巴郎出生以前，我就是！』」（八58）如果我們要恢復在世耶穌的所言所行，便該大體上跟從對觀福音的領導。

較早時候的懷疑主義否認若望福音的所有歷史價值，不過這種態度却是不正確的，而且事實上它多半已經讓位於另一種更爲精妙的態度了。舉例來說：若望福音在指出耶穌的活動背景是加里肋亞和耶路撒冷二地的時候，在歷史上可能是準確的。對觀福音似乎以爲耶穌的傳教生活只有一年左右的時間，因而只紀錄了一次（最後的）耶路撒冷的旅程；但是若望却記載了耶穌在耶路撒冷參與了三次巴斯卦慶節（二13；六4；十一55），因而總共有四次到那裏去的旅程（二13；五1；七10；十二12）。根據若望的記載，耶穌有較長的一段日子出現在耶路撒冷羣衆當中，這樣就更可信地解釋了首都一帶的權威人士對耶穌的仇視。我會在下一章重述這一點。

四 真實性的標準。在結束這一段序言之前，我必須回答一個最後的問題：有什麼標準可以引導我們判定福音中某一特定的話或行動是真的源自耶穌傳教生活的真實歷史？讓我指出許多標準中的三個，它們足以幫助我們作出這樣的判定。

(a) 多項證實 (Multiple attestation)。當一件關於耶穌的事出現在不同方式、不同層面的基督徒傳統之中，我們就可以比較肯定它在歷史上的真實性，即是說，比它只是由一位聖史用一種孤立的方法記錄下來的時候更爲確定。舉例來說：在耶穌傳教生活的某一個時候，他在一大羣門徒中間選擇了十二位核心分子，在這件事上，我們就有多項證實了。馬爾谷收集了一個這樣的召選故事（六

13 (和 平行文)，以及後來這十二個人的派遣 (六 7 (和 平行文))。瑪竇和路加所依據的 Q 典也證實了這一組中心人物的存在：「耶穌對他們說：『我實在告訴你們：你們這些跟隨我的人，在重生的世代，人子坐在祂光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派。』」(瑪 十九 28 和 平行文) 最後，保祿所引述的一段信仰定則也證明了這一組人在耶穌死前的確存在，因而也見過復活的主的顯現：「他顯現給刻法，以後顯現給那十二位。」(格前十五 5)

或者我該指明的是：這種多項證實的標準並不適用於下面這種情況中：那就是當瑪竇和路加分別從馬爾谷中引用了一個故事或一句話時。在這種情形下的證實其實並不是嚴格地多項。不過，當馬爾谷 (瑪竇和路加隨之) 和若望 (以及他稍為不同的傳統) 一起證實了某些話，或者某些像增餅飽享五千人的故事 (谷 六 32 (和 平行文；若 六 1 (和 15)) 的時候，這種標準的確可以發生作用。

(b) 不相同的和 不連續 (Dissimilarity and discontinuity)。當福音所記載耶穌的話和行事沒有猶太教的背景，以及 (或者) 不屬於成長中的教會之生活特質時，我們可以說：這些傳統乃是來自耶穌自己的。例如耶穌所用的「阿爸」(摯愛的父) 和「阿們」並不來自他的猶太背景，也甚少為早期基督宗教所採用 (註 2)。在這些例子中，我們很正確地得到一個印象：我們找到一些源自耶穌自己的言語。同樣，關於他天主的國的話亦然：它陳述的方式是閃族語系的，但這句話本身却不是當代猶太教也不是發展中的教會的特色。合理的結論也是：這種言語來自耶穌本人。

當福音記錄的傳統與早期教會的情緒和利益發生衝突時，這第二種標準就會發揮作用。舉一個例子，四部福音都記載了一段小插曲：耶穌在若翰手中接受了洗禮。耶穌的這個行動雖有正面的意義，却與教會一向希望令若翰屈居耶穌之下的傾向相違，也會令早期基督徒感到十分尷尬，尤其是當他們

與那些仍然是若翰的門徒而沒有馬上轉而相信耶穌的人發生爭論的時候（宗十九 2-4）爲然。再者，我們在第六章就會見到，新約中不同的作者和傳統都相信耶穌是全然無罪的，那麼他又怎能接受「悔改的洗禮，爲得罪之赦」（谷一 4）呢？由此看來，他受若翰的洗真是雙重尷尬。我們將會看到其他有關耶穌的傳統與早期教會的認知和興趣並不調和的例子。假如說這些傳統（壓抑它們的心願一定是很誘人的）正珍藏着耶穌所言所行的真實記憶，這種主張也是合情合理的。

可是，如果我不加以說明這第二種標準是包括性而不是排他性，事情可能就在這裏走入歧途了。它容許我們這樣說：「至少這個傳統可以追溯到耶穌！」它鼓勵我們指出什麼是始自耶穌和單獨屬於他的。但它並不容許我們排除其他傳統，懷疑它們的真實性，只因爲我們發現到它們中有猶太教的背景，以及（或者）在早期教會生活中有繼續沿用的趨勢。如果我們以爲耶穌完全與他的猶太歷史毫不連屬，又或者他是極端地與逐漸出現的基督宗教完全不同，那就是一件荒謬的事了。拉杜雷（Rene Latourelle）在他的《Finding Jesus through the Gospels》（透過基督尋獲耶穌）之中這樣說：

這樣的理解就等於把基督變成一個時間以外的存在，與他的環境和時代切斷關係；就等於把基督放在一個真空世界中，沒有從猶太教中接受到什麼影響，也沒有對教會產生任何的影響。（頁 226）

相反，我們將會指出那些來自他的猶太傳承或爲日後基督徒的教誨和實踐奠定基礎的，他的言和事。

(c) 首尾一貫（Coherence）。第三個用以確定資料的歷史真實性的標準就是首尾一貫。早期的傳統，假若符合一些早已在其他根據上被確定爲真實無誤的項目時，也可以被視作真實。例如蕩子的比喻雖然只出現在一部福音中（路十五 11-32），但它完全符合耶穌特別關懷罪人的態度，後者在福

音傳統中早已多方證實了。因此我們可以很有信心地接受這個比喻是真正來自耶穌的。

有關真實性的三個標準，我們就說到這裏。在下面我想單單提出那些福音傳統是我們在這些和他標準的根據上，可以很有理由地認為是來自在世耶穌本人的。

耶穌的故事

(→) **重整的限度。**當我們要重整耶穌的傳教生活和訊息時，應該覺察到福音加給我們的限制。我們當然不能再像古老的嘗試那樣，企圖寫一部耶穌的生平行實。因為要寫一本真正的傳記，有四項似乎是不可或缺的條件：

- (a) 我們必須在某一定程度上親炙這位主人翁的整個生活和發展；
- (b) 可以確定年代上的架構；
- (c) 知道他的動機和心理；
- (d) 在我們的描述中，我們可以利用傳記「類型」；我是說，雖然我們充分注意到這位主人翁個人的特徵，但是我們也有方法將他普遍化，例如：他是一位獻身的社會改革者、一位遁世的退隱者、或是一位激烈的革命分子。

但是在耶穌身上這四項條件都不能達到：(a)我們對他的認識只局限在他生活中最後的一兩年；(b)即使在這些歲月裏，也沒有很多年份日子可以確立（參閱上述在「類型批判」和「編輯批判」這兩項目之下有關傳統的傳遞和聖史的活動）；(c)福音中甚少提及耶穌的動機，也甚少討論他的心理狀況。由於這些源流，要進入他的內心世界便十分困難；(d)最後，耶穌超越了一般傳記類型。在描述他的時候，不管我們用上什麼典型人物，如宗教復興者、周遊式的奇蹟施行者、或新祭禮的大司祭等等，始

終都是很難令人滿意的。

因此我們不可重複十九世紀要為耶穌立傳的嘗試；不過我們對這種古典的計劃的不滿也不該帶領我們低估了我們源流的能耐：關於耶穌的傳教生活，它的確容許我們加以重整。

首先，有些基本的結構和項目是可以在歷史上恢復的：耶穌來自納匝肋，接受若翰的洗禮，然後開始他周遊式的傳教活動，宣佈「天主的國臨近了」。他與罪人及被遺棄者為伍，召叫門徒跟隨他，施行奇蹟，還說了一些令人難忘的比喻。他違反安息法，清潔聖殿，還作了其他「冒犯的事」，遂引起了某些富影響力的猶太領袖的反對，最後在耶路撒冷（他來到這裏參加巴斯卦慶典）被捕，受公議會（猶太最高議會及高等法庭）的質問，及羅馬長官的審訊，然後以假默西亞的身分釘死在十字架上，上面還釘有一塊罪狀牌：「猶太人的君王」。

多項證實和其他標準的試驗都肯定這些結論，例如四位聖史都一致證實假默西亞的罪名加於耶穌的十字架之上。

至論耶穌的教誨又如何呢？學術的探索能否恢復他所說的某些話——如果不是它準確的字眼，至少是這些話的實質要領？在這問題上，證據指向下面這些福音篇章：一次又一次地宣講：「天主的國近了」、較短的（路加）天主經（十一 2-4）、某些比喻（除去像谷四 10-20 之類的註釋，它看來並不出自耶穌自己）、某些「逆轉的格言」：像馬爾谷之「有許多在先的要成為在後的；在後的要成為在先的」（十 31）、及耶穌所熟悉的亞拉美語：「阿爸」（摯愛的父）——我很快就會重述這點。這裏所列舉的不是全部的例子，我只是想指出到底有那一類說話看來是提供了一些，如果不是耶穌真正用過的字眼，至少是他時時都會提到的大旨。

簡言之，福音的確容許我們重整出某些，至少在耶穌生命中最後一兩年間的，訊息、活動、聲明和震撼。

(c) 訊息和聲明。透過這樣的說法，我們把許多來自耶穌傳教生活的線索結合起來：他向他的猶太同胞，以神聖的權威和仁愛，宣講天主的國。有幾點主題需要較深入的注視：

(a) 天主的國。關於耶穌的傳教生活，沒有什麼比他宣講天主的國更加確實無疑的了。所謂天國，就是天主最終的拯救行動，它的來臨不像賞報那樣透過人類的功勞而獲得，而是純粹的恩賜，來自天主的至善。耶穌宣佈天主這種頂峯的干預行動正以一種超越人類控制的方式「臨近」、「來臨」和「出現」。男男女女都被「邀請」進入這個「天國」，或者像一個孩子接受禮物般接受它。如果耶穌是完全爲了服務現在（瑪十二 28 和平行文）和將來（瑪八 11 和平行文）的天主統治而奉獻自己，那末他的宣講和活動便真正地開始了天主這種最後的救贖性干預（瑪十二 28）。天主的國早已透過耶穌的宣講、教誨和醫治而行動起來（瑪四 23；九 35）。在最深的意義上，爲耶穌來說，宣講「天主的國已臨近了」就是宣佈「天主已近」；只要我們用「天主」或「天主的救贖」這兩種詞彙來代替「天上的國」和「天主的國」的說法，我們就大致上可以把握到耶穌心目中的意思了。

(b) 神聖的權威。耶穌宣佈天主的國，其中特別令人驚訝的一點就是：宣佈時所挾持着的那種權威。縱使有時是捉摸不定的，但他個人對自己權威的感覺却始終是十分清楚地證實。至少有一次，在面對一些抨擊者的時候，耶穌拒絕說出自己權威的來源：「我也不告訴你們我憑什麼權柄作這些事。」（谷十一 33）但他對自己權威的自信在這節篇章中却是清清楚楚地存在着。古代的先知傳達從外而來的天主的話；他們通常都喊叫着，向聽衆聲明他訊息的神聖來源：「上主這樣說！」但耶穌却

生活在天主的臨在之中，好像本來就屬於那裏一樣。他透過他的所言所行而因着自己的權柄表白天主的旨意。他用這種方法直接地行動，說到他，從來沒有像論及最後一位猶太先知那樣的話：「在荒野中有天主的話，傳給匝加利亞的兒子若翰。」（路三2）耶穌說話行事的方式處處透露出他自己的權威感，是這種感覺使他不同於其他先知。讓我列舉一些例子。

耶穌表現出不怕超越梅瑟法律的權威：在他的時代，猶太人普遍都接受離婚的原則，但在這件事上，耶穌却毫不遲疑地廢棄了梅瑟法律（申廿四1-4），而根據（男女）創造的本來目的來審斷事情：「所以天主所結合的，人不可拆散。」（谷十9）一次又一次地耶穌證實了馬爾谷撮要式的觀察：「人人都驚奇他的教訓：因為他教訓他們像一個有權威的人，不像經師們一樣。」（一22）在那個時代，沒有一個猶太教師會說出像這樣的對比：「你們一向聽過給古人說……我却對你們說。」（瑪五21-48）在這裏耶穌權威性地以自己的名字修改神聖的法律，却尊重最大誠命的真正力量，並且把它的內在精髓推展到極致：「你當全心、全靈、全力愛上主你的天主。」（申六5）

再舉一個例子。耶穌時代的所有教師都相信梅瑟法律已包含了天主對人類的所有命令，要超越這個信念，為他們來說是不可想像的。但耶穌却這樣做了，就在他面對人的詢問：「善師！承受永生，我該做什麼？」（谷十17）的時候：即使這個人早已遵守了法律上的每一個細節，仍然未臻完善：「你還缺少一樣，你去變賣你所有的一切，施捨給窮人，你必有寶藏在天上，然後來跟隨我！」（谷十21）在這裏耶穌權威性地指出法律的不足，他的邀請顯示出天主的命令不可以為任何成文的定則所規範，即使這種定則是最神聖的。在這個和其他機緣裏，他都邀請人不惜任何代價地追隨他（谷十29和平行文）。

最後，耶穌廢除了取潔及其他傳統的規定（谷七 1-23），觸犯了當時的宗教情緒。但他對權威的聲明，真正令人驚訝之處却是他排除了什麼才是安息日的各種詮釋（谷三 1-5），並聲稱自己決定在這聖日上什麼當做、什麼不當做的權威（谷二 28）。

在一句看來是真正出自耶穌的話裏，他說明了他所聲稱和採用的高度權威的最後秘密和根據：「我父將一切交給了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪十一 27 和平行文）他和那位他稱作父者之間獨一無二的、親密而相互的關係顯示出：耶穌知道自己在給別人啓示天主的旨意時，是絕對可靠的。如本梅耶爾（Ben Meyer）說：「耶穌知道自己就是天主的旨意在最完全最終極的限度中、獨一無二的啓示者。」《The Aims of Jesus》（耶穌的目的，頁 151）我將會重述這種父子的關係。

(c) 神聖的仁愛。耶穌以深度的仁愛行使他非常的權威。福音一次又一次地記載他的言行方式令人無可避免地得到如下的結論：他與天主赦免和拯救罪人的心懷認同。就好像他以爲自己的話就是天主的話，他也認爲自己的臨在就是天主的救恩。耶穌知道在他身上天主的仁愛已經臨近罪人。讓我們細察其中細節。

耶穌以一種特殊的方式向那些爲當時的上流社會所遺棄的人宣佈天主的慈愛：「我不是來召義人，而是召罪人。」（谷二 17 和平行文）那些「小」人物，那些由於法律中二百四十八則命令、三百六十五項禁制的要求而深感苦痛的人，那些在「好人」的手下成了遺棄者的，現在都感到耶穌叫他們，把他們視作天主仁慈態度特殊的受惠者，成爲特選的「有福之人」：「你們貧窮的是有福的，因爲天主的國是你們的。」（路六 20 和平行文）稅吏、與當權的羅馬軍隊同流合污的人、聲名狼藉的婦

女、皮革工人、以及其他由於工作的關係以致在宗教上不潔的人、癩病人，和其他在宗教和社會制度下成了哀傷者的——他們都會感到耶穌許諾給他們幸福。天主已經決定拯救不幸的人了。和其他宗教人士不同，在這些人看來，天主的救援是純粹的恩惠；他們知道他們的悔改並沒有激起天主的寬免，相反，悔改只是他們對天主憐憫、和愛的施予的回應。天主的愛透過耶穌勸人回頭的呼籲擴展到他們身上了。像匝凱（路十九1-10）一般的故事就指明了當耶穌把那些自覺在罪惡和苦痛中失落的人拯救出來的時候，他所帶來的欣悅。

福音記載在一些特殊的情況下，耶穌對罪人說：「你的罪赦了。」（谷二5；路七48）批評他的人看出了其中的暗示：「他說了褻瀆的話，除了天主以外，誰能赦罪呢？」（谷二7）這些人被絆倒了，同樣，當耶穌透過與罪人共餐，而把他們引領到天主跟前，顯示天主的大愛的時候也是一樣。批評他的人嘲弄他，說他是「一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友」（瑪十一19）。透過蕩子回頭的比喻（路十五11-32）耶穌為自己的行為辯護：他所做的就像天主所做的一樣，透過與罪人同食，耶穌接受並原諒回頭的罪人。

雖然這些比喻有時很有力地宣佈天主的仁愛，但它們最主要的目的却是要激起我們對天主摯愛但富於要求的臨在的回應，它們要求我們開放自己，以悔改和歡樂的態度服從在耶穌身上以大能來到我們中間的天主統治。

(d) 耶穌的位格。一方面，耶穌沒有以宣講自己和自己的身分為務，他只是宣佈天主最後的統治所帶來的決定性的啓示和救援；可是另一方面，他也知道天主之國正在他的生命和教誨中顯現出來。換言之，天主的恩賜實質上與耶穌的位格相連，接受耶穌和他有關天主統治的宣講就是人在天主

跟前有沒有價值的首要標準：「凡在人面前承認我的，人子將來也要在天主的使者面前承認他；在人面前否認我的，將來在天主的使者面前也要被否認。」（路十二8-9和平行文）一個人與耶穌的關係就決定他最後的救恩或淪亡：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但是誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命。」（谷八35和平行文）

一句話，耶穌聲稱自己在建立神人間正確的最終關係上負有一個獨特而絕對重要的使命。

這一切至少令我們對耶穌自我身分的意識提出嚴肅的問題吧！是何等樣的自覺包含在他滿富權威地超越梅瑟法律，邀請他人不惜任何代價地「跟隨我」之中？又是種什麼意識隱藏在他寬恕罪過和為當時在社會上在宗教上被遺棄的人服務的背後？好些比喻要求人在他面前作出終極性的決定，而他自己也坦白地說過，人對他的關係（不論好歹）都決定他們在天主跟前的最後命運——又是些什麼個人身分的覺識暗藏在這裏？

對觀福音是否容許我們澄清一下耶穌的基本心態？他自覺被派遣來傳揚天主的國，並且以一種獨特的權威為它服務，形成這種意識的就是那種所謂「阿爸的經驗」。在勸人回頭的呼籲中，他正是宣揚那位他稱作「阿爸！父啊！」（谷十四36）的人的統治。這個特別而不尋常的詞彙表明了他與天主間簡單而深邃的親密關係，它似乎可以捕捉到耶穌主要的自我意識，他正是以他和父的這種關係來設想和奉獻他自己的。

有沒有任何證據可以證實耶穌以為自己的子性是一種不容任何人分享的獨特關係？在舊約，天使、君王和整個猶太民族與天主的特別關係讓他們得以稱作「天主之子」，因而聖詠第二首描寫天主稱呼君王這位神聖人物為「我的兒子」，可見「天主之子」本身是一個隱晦的詞彙。那末耶穌有沒有

自擬或自認為他是在一個獨特的、與眾不同的途徑上身為天主之子呢？當他論及將來的「人子的日子」時，他自稱「兒子」，但這段文字的脈絡却並不是論及他獨特的身分，而是他有限的知識：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道。」（谷十三32）以上（2b）我引述了一句話，某些學者認為，至少在這裏耶穌自稱唯一的兒子（the Son）：「我父將一切交給了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪十一27和平行文）但也有另外一些學者（他們都同意這是耶穌真實的話）用一種「較小」的意義來解釋它的意義：耶穌只是借用一句尋常的格言，關於一般父子相互間親密的認識的，因此我們可以用一種普遍的、而非絕對的看法來解釋這句話中的「兒子」：「沒有人認識任何一個兒子，除了他的父親以外，也沒有人認識任何一位父親，除了這位父親的兒子，和其他他的兒子所願意啓示的人。」（即使上面所說的真的是這句話的背景，在耶穌傳教生活的脈絡中，這句話至少強烈地暗示出：他自覺與那位他稱作「父」的天主的關係是一種在素質上與眾不同的關係，正是這種關係把他與其他人（那些子所願意啓示的人）分別開來。

以上的印象，從耶穌自始至終都分別出「我父」和「你父」這件事實看來，是可以得到印證的。只有在瑪竇六章9節（當他教導門徒如何祈禱的時候），他曾經用過「我們的父親」。但是看來似乎是瑪竇（或他的源流）在原本的「父親」之上加上「我們的」，而不是路加把原有的「我們的」略去，而只以「父親」來作他天主經的開始（路十一2）。除了瑪六9以外，福音記載耶穌只說過：（1）「我父」（在瑪竇十七次）和（2）「你父」或「你們的天父」，後者出現在他對其他人談及（他們的）父親的時候。這種習慣看來可以追溯到歷史的耶穌，它支持以下的結論：對那位他稱為父的，他至少

隱然地聲明一種不同的（獨特的？）關係——一種其他人不能或至少沒有分享過的關係。

一言以蔽之，即使福音令人難以知道很多關於耶穌內心世界的事，他却很清楚地在一個特殊的途徑上經驗天主。我們大概可以肯定：在他傳教生活的宣講和行爲中，他聲稱一種與天主的特別關係。當然我們不容易找尋到一些無可反擊的鐵證，以證實他經驗到也聲明一種與父的獨特關係，一種其他人不能分嘗的天主之子的獨特身分。但是這種聲明的暗示却顯然存在：且看耶穌的行事方式，是那樣富有權威，還蘊藏着一種只能稱爲聖的大愛。

(e) 使命。要填滿耶穌傳教生活的基本綱領，我們的討論應該從他的自我認識（暗示在他的言語和態度中）而進展到他所選定的聽衆。

不用說，耶穌是向他的同胞提出他先知性的呼籲的。根據瑪竇的記載，耶穌告訴客納罕婦人說：「我被派遣，只是爲了以色列家迷失的羊。」（瑪十五24）當他派遣十二宗徒出外傳教的時候，他的指示也很類似：「外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅人的城，你們不要進；却要到以色列家迷失了的羊那裏去。」（瑪十五16）其實，單是召叫並派遣十二門徒本身已經表示出他想再次集合十二支派的願望了（瑪十九28；路廿二30）。如果我們這樣（正確地）翻譯他的話，就可以捕捉到他對自己使命的意識：「我只是被派遣到迷失的羊之中，他們就是以色列之家。」（我們可以肯定這句話來自歷史的耶穌，它明顯地與早期教會的普世傳教意識相違（宗十一19；十三113），因此絕不可能是復活之後的創作。這句話很幸運地保存下來，沒有被壓抑下去。）不論重建耶路撒冷聖殿的話（谷十四58；十五29和平行文）的正確意義是什麼，它畢竟說出了從中心改革和恢復猶太民族的願望。

可是，如果耶穌把他自己的人民看作天主教恩最後啓示的首要受惠者，他的視野也是普遍性的。

雖然他向選民宣講，他也要求人類本身作出決定。他向猶太羣衆說話，視他們爲人類，而不是猶太人，更不是一班神聖的遺民，猶大教內一羣特別蒙受救贖的人。他用比喻向他們說話，那是一種日常的用語，一種有能力向全人類傳達訊息的言語。他請求我們真實地愛一切有需要的人，這是一種切願跨越民族界限的愛（路十25-37）。他要求一種新的手足關係，這種關係否認在以色列內家庭或支派關係有任何不可侵犯的價值：「誰奉行天主的旨意，就是我的兄弟、姊妹和母親。」（谷三35和平行文）這句話有一種普遍的意味，就像我們在稅吏和法利塞人的比喻中（路十八9-14）所感受到的一樣。在這裏耶穌說出天主慷慨的廣闊一直被忽視：他的寬免是給所有的人的。

因此，耶穌看以色列的未來也必然包括「許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裏一起吃飯。」（瑪八11和平行文）以色列的復興透過耶穌的傳教生活而來，它要把救恩帶給他的民族。

㉔ 奇跡。(a) 耶穌有沒有以施行奇蹟作爲他爲天國服務使命的一部分呢？有些人否定奇蹟故事，視之爲次級的後加物，是早期基督徒的熱心幻想而製造出來的不幸產品。早期信徒崇拜耶穌爲復活的主。有什麼比這更自然更無可避免的呢——他們從復活的黃金視野中回顧，並把各式各樣的奇異事跡歸於他以光榮他的人間生活？況且，難道這不是古時的標準習慣嗎？醫治疾病的傳說和其他奇跡故事很快就圍攏在偉大的宗教領袖的名下了。

但是關於耶穌傳教生活的這部分記載却是不可以如此輕易就抹去的。首先，在馬爾谷，差不多有一半耶穌公開生活的記錄都與奇跡有關；其中有許多與故事中的其他成分緊密相連，尤其是它們之被追述更與耶穌大力宣講天國來臨不可分割。這些大能的事蹟已經預示耶穌所宣佈的滿全天國和完全救

恩了。如果奇跡故事真地要從馬爾谷的耶穌傳教記述中省略，那末和它一起被掃除的會有許多。婉轉一點來說：若要除掉馬爾谷的所有奇跡故事，便很難同時承認這本福音是實質上帶領我們到達耶穌傳教歷史的可靠資料。我們只有兩條路可走：一是和奇跡故事一起接受馬爾谷福音，一是把它視為不確實的歷史源流般地加以否認。

其次，多項證實的標準正適用在這個問題上。除了奇跡故事本身，馬爾谷還記錄了一些話，特別關係到一種異常的行事：驅魔（三14；三22；六7）；而瑪竇和路加從Q典中所加添的資料也證實了在世的耶穌是一位施行奇跡的人（瑪十一5和平行文；十二27和平行文）。在Q典中有趣的一點是向加里肋亞某些城鎮所宣佈的禍哉：「苛辣匝因，你是有禍的！貝特賽達，你是有禍的！因為在你們那裏所行的異能，如果在提洛和漆冬，它們早已身披苦衣，頭上撒灰做補贖了。」（瑪十一21和平行文）在這裏耶穌提到在兩個城市中施行過奇跡，但是福音雖然記載了在貝特賽達的奇跡（谷八22；路九10），却沒有提及苛辣匝因。換言之，我們有一則關於在苛辣匝因的異能的話的記錄，却没有相應的故事。看來這句話可以追溯到在世的耶穌；而福音和（或）它們的傳統却没有隨意創作在苛辣匝因的奇跡故事，或把傳統中不相關的奇跡故事安放在這個城市裏。再者，路加所加插的反對黑落德的警告（十三32），一般人都同意它來自耶穌自己，這句話也證實了耶穌施行過奇跡。最後，耶穌活動的撮述也包括了他在內的奇跡在內（如瑪四23；宗二22等）。簡言之，多項證實的標準都指向耶穌的奇跡行事。如果我們想推廣這個標準的範圍，便也可以加上古代猶太源流的證據：它們都接受耶穌行奇跡的事實，只是把它解釋為巫術妖法罷了！

有人以為在公元一世紀，傳奇性的奇跡故事會自動地歸於宗教英雄的名下。關於這種看法，最好

是看看若翰洗者的故事：四部福音對耶穌前驅的話說的也不少，這位偉大的先知在準備民衆接受耶穌的傳教使命上，扮演了一個極重要的角色；後來他在成長的教會中也極受表揚。在基督徒運動之始，若翰洗者已經以拓荒者的身分出現在「那裏」了，但是却沒有任何奇跡故事歸屬到他名下——這一點若望福音特別提到（十41）。若翰洗者的例子清楚地指出：至少在一世紀的巴勒斯坦，把想像的奇跡傳統加於若翰、耶穌或其他宗教領袖的名下，以提高人們對他的懷念——此舉決不是必然的。

總括來說，我們沒有足夠的證據可以證明，耶穌最初在人的記憶中，只是一位宣講者，到了後來，奇跡傳統才慢慢加於他身上。關於這一點，最好看看布特曼論耶穌奇跡的主要歷史結論：「無疑地，他曾經治癒病人，也曾驅逐魔鬼。」（耶穌和聖言 *Jesus and the Word*，頁173）在他後來的作品裏，布氏辯稱：現代人不喜歡奇跡事件，甚至認為不可想像（註3）。但這又是另一回事了。

一旦接受了奇跡傳統的普遍可靠性，我們也應該承認在傳統的過程中，以及透過聖史之手，某些調整、誇張，甚至增加耶穌奇跡的行動看來也曾經發生。就好像耶穌的話也不是僵硬地一字一句的保留和傳遞下來，那末他奇跡性作為的傳統在福音成形之前似乎也曾經歷過某些程度的改變。

例如，在馬爾谷和瑪竇中間，我們不但可以發現到有降低奇跡的趨向，有時候也有擴大細節的痕跡。且讓我舉兩個例子：那在沙漠中因為增餅和魚而吃飽了的「五千人」（谷六44）變成了「除了婦女和小孩外約有五千人」（瑪十四21）。在谷六45-52，耶穌一個人步行水上，可是在瑪十四22-33，他讓伯多祿也有能力步行水面。當然，在這裏，問題的焦點是要指出伯多祿這個人而不是要加強事件的奇跡性。但不論論機如何，故事本身的確變得更令人注意。

如果這種奇跡傳統的增長在較早和較後的福音中間發生了，我們也可以設想：類似的傾向也曾經

在耶穌傳教時期至馬爾谷寫作福音之間的口傳期間發生過。首先，在口傳期間，一些原屬於耶穌的奇跡行為可能經過刻意的修飾；另外，我們也可以想像到，另一些民間的傳奇故事也會慢慢歸到他的名下。後者可能就是魚兒口中錢幣的故事（瑪十七27）。有些學者把這個不尋常的奇跡故事解釋為一個民間故事，它與耶穌奇跡活動的正常模式不同。

因此我們可以合理地說：耶穌奇跡的傳統從他傳教生活起以至第一本福音寫成為止這大概三十五年中間至少增長和改變了一小部分。同時他是一位奇跡施行者這件事始終是新約記錄中十分真實的部分。只把耶穌看作一位宣講者，完全去除他的奇跡活動——這種做法會削減我們接受馬爾谷和其他福音為實質上可靠的導航的權利。如果我們拒絕接受他們對耶穌施行奇跡的證言，也就很難相信他們對他的其他記錄了。

(b) 通常對耶穌奇跡的挑戰都來自歷史方法、科學知識或神學信念的名義。在歷史、科學或神學的範圍內受人珍愛的原則把天主特殊干預的可能性也一筆勾銷了。

有人聲言，歷史學家必須視人類歷史為一種關閉式的因果系統，他們應該依照類似的形式（類比的原則）期待事情的出現，而不能容許任何可能表達上天特殊干預和關愛的宗教奇跡。接受一個在這樣的密封制度下的人類歷史就等於——在任何特定的歷史探索之先——接受一項預設，換言之，就是堅持一些永不能用歷史方法證實的事。再者，類比的意思是某些程度的相似，但却不是等同。故此所謂類比的原則，絕不是排除不同的，即使是極端不同的事件，而是把它們納入其中，因為這個原則本身已經包括了相似和不同。其實，奇跡是雙方面的，既相似於其他（平常的）宗教事件，也與它們不同（正因為它是一件指向天主特殊干預的宗教「異事」）。因此，奇跡絕沒有嘲弄類比原則，反而

支持它。

一般來說，對於奇跡的可能性，科學的態度已經稍為開放了，它已經漸漸容許那些意外的、完全不尋常的事。如果科學要在每一個層面上描寫和解釋我們這個世界的現象，便已經揚棄了某些在從前否認奇跡事件的僵硬態度了。不過，我們還須補充一點：奇跡亦不同於科學上不尋常、不確定或任意的事，它不是「實驗室的異象」，而是令人驚異地表達天主愛的憐憫、也要求人作出適當回應的事件。

從神學的觀點來說，有人原則性地否認奇跡事件，因為他們相信天主只會透過正常的、每日都會發生的事件工作，並顯現出來。他們要排除包括奇跡在內的任何來自天主的特殊干預和行動。在邏輯上說，這種立場所暗示的遠遠超過奇跡的問題。我們在第六章將會看到，否認天主特殊的干預會導致或應該導致否認他在耶穌身上的、獨一無二的、特殊臨在和行動。

(c) 再看福音有關耶穌奇跡的記錄。我認為為某些人來說，發生疑問的是奇跡的意義，而不是它的事實本身。傳統的信證學利用奇跡故事作為耶穌神性的直接證據：在他們的詮釋下，這些故事就是破除因果律的超性事跡，因此它證實了他的聲明，特別是他天主之子的身分。可是耶穌自己和福音作者都沒有以為他的奇跡是違反並超過自然律的。說到自然定律，那簡直與一世紀巴勒斯坦的心態不同。耶穌和福音都沒有把奇跡視作一些奇異地證明他有從平常的因果律中抽離的力量非常事件。

不單福音作者，就是耶穌自己也盡力迴避這種展覽主義。根據 Q 典的記載，耶穌認為宣講福音是奇跡的最高峯：「瞎子看見，癱子行走，癩病人得到潔淨，聾子聽見，死人復活，窮人得了喜訊」（瑪十一 5 和平行文）。就是別人要求他，他也拒絕藉施行一些清晰而決定性的「來自天上的徵兆」（

谷八 11) 來證實自己的聲明。耶穌對那七十位從他們的派遣中歸來的門徒所說的話，雖然只出現在路加福音，却完全符合從其他地方所證實的、他那不願意誇張異行的重要性的心態：

我已經授予你們權柄，使你們踐踏蛇蠍，並能制伏仇敵的一切勢力，沒有什麼能傷害你們。

但是你們不要因為魔鬼屈服於你們而喜歡，却要因為你們的名字，已經記錄在天上而喜歡。

(路十 19 ~ 20)

到底耶穌自己和福音作者對他奇跡的作用有什麼看法？至少有一點是清楚的：那不是強逼人相信他就是天主之子、默西亞、或什麼的壓倒性證據。他的聽眾仍是自由的，他們仍然可以否認這些行事就是證據，或把它們歸於撒旦的影響（谷三 22）那些拒絕讓耶穌的言語觸撫他們存在的深心的人是不會被他的奇跡所說服的。

從正面來說，耶穌似乎感到他的奇跡就是力量，它要表現和宣佈的正是：當天主的力量終於有效地從人的整個身體和心靈中拯救人類的時候，反對他的勢力便潰不成軍了：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼天主的國已經來到你們中間了。」（瑪十二 28 和平行文；參閱谷三 23 ~ 27）。

(d) 關於耶穌的奇跡，還有許多可以說也應該說的：例如四部福音的作者以什麼特別的方法來解釋這些故事？又怎樣把它們應用到他們所服務的團體的需要之中？對於生長在二十世紀、各種不同的文化背景的當代讀者來說，他的奇跡又對他們說了些什麼話？在結束這個主題之前，我想再加一點反省：身為奇跡施行者的耶穌的個人風格。

在一世紀的中末葉，基督徒與非基督徒，不管猶太人或外邦人，在相信奇跡出現這方面並無分野。在那時候，奇跡在一般人心目中都是理所當然的。在希臘文學裏，奇跡性的醫治發生在有名的朝

聖地方，如厄俾達（Epidaurus——Asclepius 亞斯克萊比就是它醫術之神）；而奇跡故事亦與提安娜的亞波羅尼奧（Apollonius of Tyana 約生於公元三年）等周遊列國的宣講者和智者相隨。據說猶太的辣彼有時也會在祈禱上主之後施行奇跡。瑪竇十二章27節暗示猶太驅魔者藉天主的能力驅魔，不過這些驅魔事件並不如耶穌的行爲般是未來天國的徵兆。

通常希臘的奇跡故事，特別是醫治故事，都會依照這樣的格式發展：故事先描述某種疾苦的嚴重性及長久性，有時還會加述其他嘗試醫治這病，但都沒有成功的例子，以強調後來治療的偉大。然後奇跡施行者遇到這個病患，祈禱之後，他透過奇跡性的話及（或）肌膚上的接觸把一種新的力量傳到病者身上。一旦病好了，就要顯明它的成功，因此從前殘廢的人拋下他的拐杖而行走。最後故事在其他人的驚訝及對這位奇跡施行者的讚美聲中結束（註4）。

無疑地這種醫治故事的大綱使我們想起耶穌所行的許多奇跡故事的細節。不過雖然說故事的方式有許多類同之處，耶穌却有完全不同的「風格」。他的奇跡性作爲與那些在希臘和猶太資料中找到的完全不同：首先他並沒有按照一般的規定祈求天主，相反，他只以自己的名義和權威醫治並驅魔；他的奇跡不是被描寫成他的祈禱得蒙垂聽的結果。通常奇跡都在一句直接的命令之下產生，除了一兩個例子提到耶穌只是用過唾液之外（谷七33；八22），並沒有運用任何東西。和古代的奇跡施行者不同，耶穌從沒有用奇跡來懲罰人，從沒有藉奇跡賺取利潤，也拒絕藉行奇跡來表現自己。傳說亞斯克萊比走進人的夢鄉中治療人，耶穌却是當人清醒的時候醫治他。而最重要的是，耶穌的奇跡與被醫者和（或）他的同伴的信仰有極密切的關係：一次又一次地耶穌把他的奇跡與信仰的召請相連，他邀請人相信他有寬恕罪過，及從那些令他們受苦的惡勢力中拯救出來的力量。和他的宣講一樣，耶穌的奇

跡表現天主的國和天主從罪惡的束縛中救贖人的許諾。

耶穌的自稱

如果我沒有提出這樣的疑問：耶穌怎樣論及自己？他相信自己是誰？我們對耶穌傳教生活的討論便會顯得極度的不足。我們已經說過，當耶穌（透過他的言行）宣佈天主的統治的時候，並不怎樣着意要直接宣揚自己和他的身分。如果他經驗到、也聲明了他和那位他稱作父的有一種特別的關係，却没有向世界宣佈自己就是兒子。但是我們能否指出一些耶穌評估和稱呼自己的可能方法？

在他召叫罪人的工作上，他用「醫生」來形容自己（谷二17）。他顯然以為自己是一位被派遣到「以色列家迷失的羊」中的牧羊人（瑪十五24；比對路十九10）。在他傳教生活中，一些或者很多人曾經以為他是一位先知（谷六15；路七16；若六14等等）；看來這也是他想及自己和自己使命的方法之一部分（路十三33）。但他也知道只被稱作先知還不能適當地描述他位格的祕密（谷八27-33）。

到底在世的耶穌有沒有聲明和（或）接受其他名稱如「上主僕人」、「人子」和「默西亞」等等？在這裏我寧願用「名稱」（*designation*）或「自稱」（*self-designation*），而不用「名銜」（*title*）這個專有名詞。名銜——由於它指出或暗示某種我們很容易就可以說出來的、被人清清楚楚地界定好的職位（好像英國女王、羅馬市長或印度總理），它很容易誤導我們，讓我們以為在第一世紀「默西亞」、「人子」或「上主的僕人」等等早已指出某些清楚地被理解的角色或職務，而這些職務是耶穌自己（然後是其他人）曾經或沒有許給他的。在耶穌的時代，這些名稱的用法似乎還沒有如此明確地被界定。在這裏說到清楚的猶太概念和期待是誤導的。再者，當耶穌（和其他人）把這些

名稱用到他身上的時候，它們的內容便透過他的行為、命運和已知的特徵而變得集中和界定起來了。說「耶穌指明這些名稱是什麼」和說「這些名稱指明耶穌是誰」至少是同樣真實的。

(H) 上主的僕人。依撒意亞先知書的第二部分包含了四首關於上主僕人的詩歌：四二1-4；四九1-6；五十四-9；五二13-五三12。縱使這四首詩歌常常用一種個人的方式來論及這位僕人，却好像在表達一幅以色列民的理想圖像。他們就是天主所揀選的僕人，背負着藉自己的痛苦補贖人類罪過，並把天主的恩寵帶給其他人的使命。

在宗徒大事錄的幾個地方，路加都引錄了一些傳統資料，其中耶穌被描繪成受苦的僕人，就是天主爲了祂人民的救贖已經辯明了的那一位。伯多祿就是用這種詞彙對集合在撒落滿廊下的羣衆說的：

亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主，我們祖先的天主，光榮了他的僕人耶穌，他就是你們所解送，並在比拉多前所否認的……天主先給你們興起他的僕人，派他來祝福你們，使你們個個

歸依，脫離你們的邪惡。(宗三13-26)

福音和保祿的書信也屢屢解釋耶穌爲上主的(受苦)僕人。但是在世的耶穌會否這樣解釋自己和他的使命呢？他有沒有理解並稱呼自己爲上主的僕人呢？

要找出有說服力的直接證據以證明耶穌曾經顯然地理解自己爲僕人，並且把第二依撒意亞的詩歌應用到自己身上，實在困難。有些學者在以下這一段話中看到有參照第四首詩歌中的一句(依五三12)的痕跡：「這是我血，新約的血，爲大眾流出來的。」(谷十四24)在谷十四45，耶穌說：「因爲人子不是來受人服事，而是來服事人，並交出自己的性命，作大眾的贖價。」上述兩個例子的話，至少在我們現在所看到的這一種格式來說，都不一定來自耶穌(註5)。

不過在實際生活中，耶穌却一直好像一位自擬為僕人的人，他絕對地服從他的父的旨意，完全獻身為那些需要憐憫需要醫治的人服務。即使耶穌從未一字一句地說過，他來「不是受人服事，而是服事人」，却肯定地這樣做了。在這種行事作為的格式下，若說他從未理解從未確認自己是上主的僕人，就會有點奇怪了。當然不管我們對僕人這個自稱有什麼結論，它必定牽涉謙卑。而更激烈的爭論却是環繞着另一些包含或可能包含高貴身分的稱呼而產生的。

(二) 人子。在福音作者和早期教會的理解中，耶穌就是「人子」，這已經是相當清楚的了。人子一詞出現在對觀福音中約有七十次，在若望福音也有十二次。但是在世的耶穌有沒有這樣確認自己呢？如果有，他採用這個自稱又有什麼意思呢？

(a) 在耶穌的母語、巴勒斯坦地的亞拉美語中，人子 (*bar nash(a)*) 可以代表「人」，也可以是轉彎抹角的指自己（「我」，或「這個人」）。在希伯來文的聖詠中，我們找到一個有名的第一種用法的例子，其中「人子」與「人」平行：

人是什麼，你竟對他懷念不忘？

人子是什麼，你竟對他眷顧周詳？（八四）

在希臘文福音，「人子」的用法有時很清楚地按照第二種意義——就是指向講者本身（耶穌自己）。因此耶穌警告想做門徒的人說：「狐狸有穴，天上飛鳥有巢，但是人子却没有枕頭的地方。」（瑪八 20）在這脈絡中，「人子」，繞一個圈子來說，還是耶穌自己：「我沒有枕頭的地方。」同樣，所謂「人子在地上有權柄赦罪」就等於說「我有權柄赦罪」（谷二 10）。

在猶太的默示文學中，「人子」是指一位法官和拯救者，他是隱而不露的，可是到了最後，他就

會來消滅罪人，建立天主神聖子民的終極身分。古典型的經節出自達尼爾先知書，這一段經文似乎寫於公元前一六七年左右：

我仍在夜間的神視中觀看：看見一位相似人子者，乘着天上的雲彩而來，走向萬古常存者（天主），隨即被引到他面前。他便賜給似人子者統治權、尊榮和國度，各民族、各邦國及各異語人民都要侍奉他，他的王權是永遠的王權，永存不替，他的國度永不滅亡。（七13）

14)

聖詠第八首提到一個個別的人的命運，達尼爾第七章的這一段所說的，却是一位將會拯救以色列和各民族的人——一個負有集體使命的個人。

(b) 在對觀福音中耶穌習慣性地稱自己為「人子」，這些話可以歸納成三個組別：首先在世的人子赦免罪過（谷二10），他權威性地決定安息日的守則（谷二28），被嘲為「貪吃嗜酒的人」（瑪十一19和平行文），與卑微的人為伍，「沒有枕頭的地方」（瑪八20和平行文）。其次「人子」轉到一個完全屈辱和辯明的脈絡中，在受難預言中，耶穌預告他的痛苦、死亡和復活（谷八31；九31；十33-34）。其三，耶穌也提到人子是在最後要來的光榮人物，就像達尼爾第七章那位神祕的拯救者法官：「你們要看見人子，坐在大能者右邊，乘着天上的雲彩降來。」（谷十四62）因而「人子」的用法跨越了這三種說法，它們分別描述這個人之服務人類，為人所拒絕，以及在將來的光榮中到來審判世人。

在這三種說法中，到底有那一種，又或者，它們全部都是，可以追溯到在世的耶穌？一波又一波的爭論瀰漫着這個問題。部分有膽量的學者有時候會採取一些很極端的立場，其中有些甚至試圖證實

它們中沒有一種來自耶穌本人。但是一些強而有力的理由，說明歷史的耶穌的確曾經用過這三種「人子」的稱呼來稱呼他自己的，却是實實在在地存在着。

(1) 我們可以運用多項證實的標準。第一種人子的話（那些提到他在世的傳教活動的）在馬爾谷（例如二10、28等）和Q（如瑪八20；十一19及平行文）中都可以找到。可是第二種（馬爾谷的苦難預言）却的確不會在Q中出現過，因此多項證實的標準使用不着了。至於第三種（論及將來的人子的），這種標準也可以給我們提供服務。這些話出現在馬爾谷（八38；十三26；十四62）和Q中（瑪十32；廿四27、44和平行文）。

(2) 除了一兩個不很重要的例子之外（宗七56；默一13；十四14），我們找不到有其他人稱呼或描述耶穌為人子。在福音之其他人曾經以各種各樣的方法來稱呼並提起耶穌（如「先知」、「默西亞（基督）」，「天主之子」等等），却始終沒有用過「人子」。如果早期教會的確是很隨便地任意創造人子的話語，而這種耶穌的稱號又不出現在其他人的口中，這種現象真是叫人大惑不解了。這種疑慮只有當我們同意這兒有一個真正的歷史記憶的時候才可以冰釋：只有耶穌用過這種詞彙，而福音作者和他們的源流忠實地記錄了這件事。

在這裏，不相同的標準至少有一部分可以派得上用場。如果耶穌人子的說話有點猶太的背景，成長的教會却沒有跟隨下去。這種稱呼對宣講福音，特別在外邦人的教會似乎沒有什麼用。這個詞彙太過變化多端了，甚至顯得有點模糊：我們已經見過，從達尼爾先知書第七章那位神祕的天上人物到一個轉彎抹角的「我」都是。這種稱呼並不適合早期教會生活和傳教，這件事實指示出人子的話的另一種源流：耶穌本人。

(3) 將來人子的話有時候暗示他和耶穌之間的某些分別。根據路加的記載，耶穌宣佈「凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他。」（十二8）瑪竇改變了這一句Q典中的話：「凡在人前承認我的，我在天上的父前也必承認他。」（十32）但路加顯然保留了這句話的本來面貌，它導致耶穌自己和人子間在職務上的某種一致性，可是同時又提出兩個人物間的一些分別。

一旦我們理解到這種分別其實是真正地反映出耶穌的說法，好分開他現在（宣講）的職務和將來（審判）的職務之時，這樣的分別就有意義了。但分別只在他傳教生活的歷史脈絡中才顯得有意義，到了復活以後的情況就不再需要了：因為那時信徒已經體認到復活的耶穌和光榮的人子間位格上的一致。瑪竇的修改正反映出這種轉變。

(4) 至論人子的話的保存，有一些不大尋常的特色。那三種說法並沒有混合起來。例如關於人子的苦難預言（第二類）並沒有越過死亡和復活的局限，好能包括將來人子的說法（第三類）。再者，關於天主的國的話（特別是比喻）從來沒有引用過人子。有智者這樣說：「天國沒有人子，人子沒有天國。」

三種人子的說法都各自獨立，而它們又獨立於天國的話之外，我們應該怎樣解釋這種奇怪的現象呢？答案可能是：在這裏，福音的傳統準確地保留了這些分別，而它們正是耶穌真實宣講中真實的特徵。因為假如早期的基督徒才是這些人子的話的真正作者，他們又爲什麼不隨意混合這三種不同的人子說法，或把它們與天主的國的話結合起來呢？如果他們這樣興高采烈地創造人子的話，爲什麼竟然會停留在應用和混合的半途呢？

(c) 現在潮流似乎是轉而反對那些把這些人子的話全部都視作早期教會的傑作，而不是那些認爲

它們是來自耶穌本人的人。看來我們很有理由這樣主張：雖然有一些增飾和變動，這三種人子的說法本質上都來自耶穌本人。但是耶穌自稱人子的目的是什麼？

很奇怪，根據對觀福音的記載，耶穌從來沒有明明地說：「我是人子」。除了瑪十六13以外，他一律用第三人稱的方式來論及人子（如谷八38），因而有點把人子和他自己分別開來（如瑪十九28）。雖然「人子」是他習慣性和特有的自稱，耶穌應用它的方式並沒有突顯出自己的位格。這不純是自制和謙遜的問題，也不單單是適當的謹慎就可以完全解釋的，後者既讓他間接地講論自己，又可選擇一個足以表示高貴和低下意義的神祕自稱。耶穌似乎是間接地說話，也有意利用「人子」一詞的可能性和隱晦性，好談及自己和他的使命，並同時把他父親的國（而不是見證自己）保留在他公開宣講的中心。

我們在下一章就會見到，在耶穌傳教生涯的某些據點上，他開始對他門徒中的一小撮核心分子更直接地講論他近在眉睫的痛苦和來日的辯明。在這裏我相信莫勞尼（F. J. Moloney）及穆勒（C. F. D. Moule）等學者的意見是對的：耶穌是根據達尼爾第七章的背景來說明自己的使命。為一個受盡嚴酷試煉的民族而言，「相似人子者」這一個富代表性的角色是與他們自己的痛苦和整體的辯明分開的。耶穌以類似的詞彙說明自己就是那位代表新的以色列民，聽命地承受痛苦，並相信死後將會得到辯明，好帶來天主的審判和國度的人子。耶穌以人子的身分，邀請其他人在這樣的命運中加入他的行列。

（三）默西亞。在英文及其他語系裏，「默西亞」意即受逼害的國家的解放者，或者更特意地指猶太人民的預許救援者。在這兩個常用的意義上——特別是第二層意義——痛苦、許諾和解放的概念倍

增。透過天主的許諾，一個受苦的民族在救援者到來的時候就會蒙受祝福。

但「默西亞」這個字（即希臘文的「基督」）本來是希伯來文的形容詞 *masiach*（意即「受傅者」），特別用於受傅的君王（撒廿四6），和受傅的司祭（肋四3）。在這兩個例子中，「默西亞」都指一個從天主那裏蒙受了特別職務和能力的人。由於納堂給達味的許諾（撒下七12）及其他影響（如依九5、7；則三十四23；三十七24，詠八十九35），默西亞終於演變成「一位出自達味家族的、將會拯救他的人民的預許君王」。但是與這種突顯出君王身分的用法相鄰的是另一種主題：一個雖非君王却一樣蒙天主傅油的救恩代理人。這種主題的古典型例子出現在依撒意亞先知書的第二部分：

吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信，治療破碎的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒。（六一1）

不論我們把「受傅者」解釋作來自達味家的君王，還是天主特別賦以能力的代理，他都是一位由於天主的許諾而來到人民中間的拯救者。

顯然早期基督徒不單以為耶穌是(a)受傅的救恩代理人，還以為他就是(b)君王默西亞。首先他們相信他現在已經在天為王（宗二36；五31），並將會在權能和光榮中到來（宗三20）。另外他們也設想他在傳教期間（路四17；谷八29等）甚至在嬰兒時代（路一32；二11；瑪一23；二6）已經領有這些職務了。「默西亞」或「基督」（希臘文）這一個涵蓋耶穌和他的能力的稱呼，是這樣地常用，以至當保祿寫第一封書信的時候，它已經變成了一個（第二位的）專有名詞了（德前一1）——就像今天當我們提到「耶穌基督」的時候一樣。

讓我們看看在世的耶穌。他有沒有用默西亞的詞彙來設想自己？有沒有自稱「基督」？或從別人口中接受這一個稱號呢？最低限度，在他自己的理解中，他是一個獨特的代理，負有帶來天主最後統治的使命。我們在上面曾經提到耶穌權威性地和富含愛心地宣佈天主的統治，由此可見，他的自我確認至少已經包含上述(a)的意義。但在他拯救自己的人民的使命中，他有沒有認為自己就是那位預許的、來自達味家族的君王救援者呢？

在這方面，證據來得有點模糊不清，令人難以捉摸。有人想耶穌的受洗給他啓示了他身為君王默西亞的身分（谷一9-11）。如果我們同意在谷八29伯多祿對耶穌的確認（「你是默西亞」）可以追溯到發生在凱撒肋雅的斐理伯的歷史插曲，我們也當注意到耶穌沒有給予任何直接的答案，他只命人不要聲張，跟着就討論人子的受苦命運（谷八30）。同樣，如果我們認為若翰洗者在獄中的問題（「你就是要來的那一位嗎？」）是關於耶穌身為預許的君王默西亞的身分，耶穌最多也只是給予洗者的門徒一個間接的答案：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰。」（瑪十一2-6）耶穌似乎也曾討論過默西亞的達味血統（瑪十二35-37），但這節經文沒有記載耶穌公開地把自己的使命和君王默西亞的使命等同起來。不單這裏，就是其他地方，我們也沒有任何證據可以證實耶穌接受默西亞身分的觀念，好淨化它和重新解釋它。當然耶穌自稱為期待的默西亞在若四25是清楚不過的，但這段與撒瑪黎雅婦人的談話到底是真實地來自耶穌的在世傳教生活呢？還是第四位聖史和（或）他的源流所構想出來的故事之一部分呢？在瑪二三10，耶穌隱然地自稱默西亞，但這也不像一則真實地來自在世耶穌的話。這兒的情況看來是復活以後教會的情況。

也許當耶穌進入耶路撒冷的時候，他已體認到自己就是默西亞預言的目標，因而考慮周詳地想滿

全這些預言（谷十一 1-11）。不過在他受審時回答大司祭問話的時候：「你是不是默西亞，天主之子？」他的答案可能只像瑪廿六 16 那樣，有點不承認：「你已經說了！」、「這話是你的！」、「我可沒有這樣說！」不過他的意思也可能是「正如你所說的！」根據路加的記載，耶穌是保留的，沒有承認。馬爾谷却記載耶穌在回答這個問題（「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」）的時候，頗為坦白地說：「我是！」（十四 61-62）但是三部福音都一致記載耶穌略去了「默西亞」或「基督」這個詞彙，跟着馬上就討論人子將要乘着天上的雲彩降來的事。就好像發生在凱撒肋雅的斐理伯的事一樣，默西亞和人子的觀念相伴相隨；不過二者仍是有分別的：在凱撒肋雅的斐理伯，人子的宣認與受苦的默西亞相連；但在審判的記錄中，默西亞却是與光榮的人子最後到來審判一事連結在一起。

在嘗試追溯歷史事實的當兒，我們應該體認到，這兒存在着一個普遍的困難：早期基督徒有沒有任何準確的消息來源，可以知道耶穌被捕以後的事？他們憑什麼可以知道在大司祭和比拉多的審訊中所發生的事？

不過，我們也並非純是憑空測度。我們仍能可信地推斷出一些結論：在大司祭的審訊中，雖然耶穌沒有全然否認與「默西亞」的關係，這個稱呼却不是他正面選擇的，但是耶穌十字架上的罪狀牌却書明了「猶太人的君王」（谷十五 26 和平行文）。看來，如果耶穌完全沒有提出過任何默西亞的聲明，他也不大可能由於假默西亞的控訴被判死刑；況且，假如早期的基督徒記得當他在世的時候曾經毫不保留地斷然否認這個稱號，看來耶穌也不會普遍地在成長的教會中被宣佈為默西亞了。換句話說，除非耶穌曾經至少隱然地把自己與默西亞的形象串連起來，我們實在很感奇怪為什麼他復活後的顯現會讓他的門徒馬上得到這樣的結論：「他真是天主所許諾的默西亞！」

最後，我們可不可以更詳細地分析一下，在耶穌的傳教生活中，他是怎樣與默西亞的疑問扯上關係的？顯然他的工作一直都為他的門徒及其他人提出這個問題：「他是誰？」雖然耶穌沒有冷面地隱藏自己的默西亞身分，他也沒有直接宣佈它。當然在宣講天主最後的和臨近的國度時，他大抵也不會不知道，他的宣講也可能鼓勵別人想到那位將要帶來天主之國的受傅者、王室代理人。如果我的意見是正確的，如果耶穌真正刻意地把自己與達尼爾第七章中的「相似人子者」相連起來，他也就是把自己與一位拯救他的人民和接受君王的權柄的人物相連。換言之，訴諸達尼爾第七章就是說：耶穌把「人子」這個自稱套上默西亞的用法。

總而言之，對待他默西亞的身分，耶穌似乎是採取了一種「是的——但是」的態度。也許在谷八29以後發生的事可以追蹤到在世耶穌的歷史。藉着宣佈人子受苦的命运，他檢定了伯多祿的默西亞宣信，因而把默西亞詮釋為一個受苦的人物。他可能已經（或漸漸）了悟到，只有透過苦難、死亡和辯明才能有效地完成默西亞拯救者的任務。

評估耶穌的歷史

很多其他細節都可以在本章之中找到它們的位置：例如耶穌的猶太特性。關於這點，我所想的還不是他滿全了舊約期待這一個層面，而是他徹徹底底的猶太生活方式：從他的割損、日常的祈禱習慣、在聖殿的崇拜、參與會堂的敬禮，以及其他細節，一直到他最後出現在耶路撒冷參與巴斯卦、無酵餅的慶典。就像耶肋米亞斯（Joachim Jeremias）、戴維斯（W.D. Davies）和其他學者所說的：在行為、言論和虔誠方面，耶穌是深深地、忠實不移地猶太化的。

耶肋米亞斯提醒我們耶穌傳教生活中的一點特色，它可以很有力地說明耶穌的權威感。在他的《New Testament Theology (新約神學)》中，耶肋米亞斯在「反面平行」(antithetic parallelism)這項目下列舉了一百一十八則話。透過這些話，耶穌很有權威地宣佈：天主的旨意完全瓦解了世界的面貌；事物的神聖程序很奇怪地逆轉了它的人間程序：「凡是想保全性命的，必要喪失性命；凡喪失性命的，却必要保存性命。」(路十七 33 和平行文)這些反面平行的話揭露了耶穌用以表明上主對萬物的看法的超性權威，它補充了我們在這章較早時候所說的有關耶穌宣講的圖像。

在結束本節對耶穌傳教生活的討論之時，我想回到一個在本章之初曾經討論過的題目，並再引出另一個題目來。然後我計劃在第六章包羅三個和耶穌的生命和職務有關的問題：童貞產子，他知識的範圍和他信仰的本質。

(一) 基督徒信仰與耶穌的歷史。有些學者，像庫爾曼(Oscar Cullmann)和耶肋米亞斯，他們都主張，至少暗示，基督徒對耶穌位格和使命的信仰之存亡全繫於耶穌怎樣確認自己和他的工作。

而另一個極端就是：有關基督的教理與在世耶穌是否自稱作默西亞，是否認為自己的死亡富有救贖效果等等全無關係。根據這個觀點，耶穌的確是天主之子和救世主，即使他沒有這樣意識過。庫爾曼和耶肋米亞斯或許是誇大了耶穌在世生命為基督徒信仰和神學的重要性，但這另一種極端的想法却可能低估了它。而真理許多時却置身在兩個極端之間。

反對誇大主義者，我們應該堅持：基督徒的教理是不能也沒有完全依靠我們所能確定的、在世耶穌曾經有過的教導。其他的源流對他的位格和工作也會提供有效的解釋：例如早已傳報在舊約階段的天主啓示、耶穌的死亡和復活、在聖神的帶領下，早期基督徒所看到的、暗藏在這件死亡和復活事件

中的意義、以及在同一聖神的帶領和光照下，整個前進的教會生命。簡言之，耶穌傳教生活「之前」和「之後」所發生的事也能實質地補充對他的位格和使命的全面了解。因此即使若望福音比對觀福音更少沾及耶穌傳教生活的歷史事實，不過，那幾十年間基督徒的生活必定有效地保證了這本福音對耶穌的終極真理所作的估價和傳達。

反對低估主義者，我們應該記得：復活後教會的榮升基督其實就是在世的耶穌；他們不是兩個人：從前的耶穌和現在的基督；我們只有一位耶穌基督，他的整個過往就是他現在的一部分。再者，我們現在決不能真正地認識他，除非我們對他的過往也多少有點理解和認識。因此傳教生活的故事實質上屬於那位我們所經驗並相信的基督。如果我們忽視了耶穌的具體歷史，我們就會過分靈性化了基督宗教，使它變成一種觀念的宗教。耶穌基督不僅就是聖言，他是化成肉身的聖言（若一14）。因此他「肉身」的歷史實質上已加入了基督徒的信仰和神學之中。忽視了這一段歷史的具體細節，任何人都不能真誠地宣佈他既是真天主又是真人。

總括來說，福音對耶穌傳教生活的記述為基督徒的信仰和神學來說都是一個重要的源流。他在世的聲明和行為為日後跟着而來的事奠下了某些基礎。十字架上死、復活、聖神的恩賜和早期教會的經驗都是要展示他位格和使命的全部真理。但在他短短的一生裏，有些關係到他身為天主子和救主身分的事已經揭開了。我們可以很正確地這樣說：對觀福音所記載的隱然基督論和救援論展開為復活後教會的顯然基督論和救援論。但這却不是一個從低下的到高度的基督論和救援論的進程，就像耶穌只提出過很小的很謙虛的聲明，而在後來被誇大了一樣。不是的，這個變動是從一些間接地暗示的事到一些直接地宣佈的事。

(二) 耶穌為我們的重要性。基督徒（和非基督徒）的經驗告訴我們：耶穌一生的故事在對不同的人不同的文化說話之時，差不多有無數的不同方式。讓我很快地舉一些例子。

我們會注意到在他宣講和行動中，堅強的、柔弱的特徵是出奇地揉合着。如果他曾勇敢地、憤怒地趕走那些在聖殿中買賣的百姓（谷十一5），他也曾經把小孩子抱在懷裏（谷十13~16），並且對他的門徒說：「不要抵抗惡人；有人打你的右頰，你把另一面也轉給他。」（瑪五39）

梵蒂岡第二屆大公會議的「宗教自由宣言」指出：耶穌從來沒有利用他的自由限制（更遑論毀滅）他人的自由；相反，他只會提點它（11）。他的權威從沒有支配人，也沒有任何潛伏的欲望要抬高個人的利益，而不惜犧牲他人。他尊重並鼓勵他人的自由，這種自由會幫助人在真正面對天主時的責任，但並不是為了提高財富和權力。

上文已經簡略提過，耶穌深深地受到猶太民族的宗教文化所限定，但他有時也會違反這種文化，對它提出挑戰：例如婦女與耶穌和他的男性門徒同行（路八1~3）——這就是一件在他的時代沒有一位宗教大師敢做或能夠忍受的事。

「文化」這個字提醒我福音故事的某些特色，為今日的某些社會而言，這種特色有很獨特的重要性。不管是瑪竇的族譜（一1~17），還是路加的（三23~38），都不能為耶穌的家譜提供準確的消息來源，但它們却的確為他的起源強調了一個重要事實：他不是來自天上，而是生於達味支派，享有一種宗親關係，可以追溯到猶太民族的始源。為某些文化而言，我是指其中血親關係組成它們對人的看法的主要部分的文化，這是極端重要的：「我有親族，因此我是一個人。」（Cognatus ergo sum homo）透過割損禮，耶穌正式加入他的人民之中，後來在訓練門徒時，他又活像一位啟蒙師——

樣——這件事為某些社會在表達耶穌真正的人性方面也是很重要的。

耶穌的故事和性格在千千萬萬種方式下早已證明了它們是極端富吸引力和完全人性化的。一次又一次地，從他的歷史中發現事實的過程讓人在他自己的歷史中發現自己。讓我細述這一點。

認識並理解耶穌生命中具體的人性必定帶來一種深入的自我認識，以及在我們特有的環境下我們為人的自我方式的一種嶄新的理解。相信耶穌的人性，伴隨而來的就是相信自我的人性。

在這裏我們與福音作者的基本意向相遇。他們述說耶穌的一生故事，因為他們希望藉此改變他們的讀者。在苦難故事中，他們描寫耶穌的痛苦，而這就是人類痛苦的歷史。他們邀請讀者在當下的，或將來的迫害中以類似的方式生活。

最後四本福音各以不同的但互相補足的耶穌圖像，邀請我們繼續一個早已在他一生中開始了的過程。讓我解釋一下我的意思。不管對人還是對事，一種完全不經詮釋的領悟是不可能的。因此早期的基督徒從他們與耶穌最初發生接觸開始，已經透過他們自己的耳朵和眼睛認識了他。後來的聖史們也是這樣：一方面尊重耶穌的傳統，另一方面他們只能以他們個人的方法解釋並表達他。輪到我們了！如果我們想認識他，我們必須用自己的眼睛看耶穌，用自己的耳朵聽他。沒有一個人，即便是若望，曾經完全領悟過耶穌生命的奧祕。但是這一段奧祕的記錄却一直對我們的生命提出挑戰，喚起我們的奉獻。我們也和早期的基督徒一樣，承擔了記憶，詮釋的責任，以及在我們的團體中盡量表達某些在耶穌歷史的奧祕中所能包容的含義。

註

- ① R. Bultmann, 'The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus', HJJC, p. 17.
- ② 在這裏，我是指耶穌把「阿們」用於各種肯定句之首這種不尋常的用法。猶太習慣是把「阿們」放在句子或片語之末，就好像在基督徒的禮儀中團體的回應一樣。至於「阿爸」，我們發現它在羅八15和迦四6中用過，但亦僅此而已。
- ③ 「我們不可能一邊用電燈、無線電，以及現代醫學和外科手術上的各種發現，另一邊相信鬼神和奇跡的新約世界。」(R. Bultmann, 'New Testament and Mythology', Kerygma and Myth, ed. H.W. Bartsch [ET: Oxford, 1961], p. 5)
- ④ R. Bultmann, History of the Synoptic Tradition (ET: Oxford, 1963), pp. 209-244, esp. pp. 220ff. 有關猶太和外邦人的奇跡故事的更詳盡資料，參閱 D.R. Cartledge and D.L. Dungan, Documents for the Study of the Gospels (Philadelphia, 1980), pp. 151-165.
- ⑤ 谷十45a (「人子不是來受人服事，而是來服事人」)很可能真是來自耶穌自己。支持這句話的真實性的是路廿二27 (「我在你們中間像是服事人的」)及若望福音(十三4~17)的洗腳故事。至於谷45b (「並交出自己的性命，作大眾的贖價」)，它看來則似乎是一句團體的翻譯，一句相對於耶穌的說話的神學註釋。參閱弟前二5~6，在這裏我們有一句閃族意味較少而希臘意味較

濃的相當說法。

問題討論

- ① 在耶穌的性格中，有哪些特色最吸引你？
- ② 你以為我們對耶穌的詮釋是怎樣受到當代文化，特別是我們的社會、經濟和政治系統的影響？
- ③ 耶穌的奇跡在你的環境中有什麼重要性？
- ④ 試列出福音及新約的其他部分給耶穌的稱呼或名銜。其中有哪些為你來說最重要？
- ⑤ 耶穌傳教生活的故事對制度化的教會生命有什麼話要說？
- ⑥ 你怎樣在你的環境中效法耶穌與罪人、窮人和被社會排擠的人為伍的精神？
- ⑦ 耶穌的榜樣對我們世界的社會和政治結構，以及我們自己在改變和進步的獻身上提出了什麼問題？
- ⑧ 關於聖神在耶穌傳教生活中的角色，對觀福音有什麼提示？

其它參考書目

除了在正文和註釋中早已提過的作品以外，我們還可以參考下列的著述：
(一) 有關耶穌的傳教生活：

G. Bornkamm, 'Jesus Christ', EncBrit 10, pp. 145-155.

G. Bornkamm, Jesus of Nazareth (ET: London, 1973). 由一位在布特曼以後的領導人物所

寫的古典研究。

H. Conzelmann, Jesus (ET: Philadelphia, 1973). 另一部(較短的)布特曼以後的作品。書中指出歷史耶穌為基督徒信仰的重要性。

C.H. Dodd, The Founder of Christianity (London and New York, 1971). 記述耶穌一生，簡單而有深度。

J.D.G. Dunn, Jesus and the Spirit (London and Philadelphia, 1975), pp. 11-92. Dunn 用經驗為題，準確地表達出耶穌的傳教生活。

W.R. Farmer, 'Teaching of Jesus', IBD supplementary vol., pp. 863-868.
F.C. Grant, 'Jesus Christ', IDB 2, pp. 869-896.

W. Kasper, Jesus the Christ (ET: London and New York, 1976), pp. 65-112.

H. Küng, OBC, pp. 145-318.

X. Léon-Dufour, 'Jesus Christ', DBT, pp. 265-272.

J.P. Mackey, Jesus the Man and the Myth (London, 1979), pp. 121-172.

H.K. McArthur, In Search of the Historical Jesus (London and New York, 1970).

絕佳地概觀了學者們對耶穌歷史的不同進路。

W. Pannenberg, JGM, pp. 53-66.

E. Schillebeeckx, Jesus, 41-102, 105-271.

J. Sobrino, Christology, pp. 41-78.

(二) 有關類型批判和編輯批判：

第二章 耶穌的傳教生活

- L. Alonso Schökel, 'Form Criticism, Biblical', NCE 5, pp. 1017-1023.
 K. Grobel, 'Form Criticism', IDB 2, pp. 320f.
 E.V. Mcknight, What Is Form Criticism? (Philadelphia, 1969).
 N. Perrin, What Is Redaction Criticism? (Philadelphia, 1969).
 R. Pesch and S. Lyonnet, 'Form Criticism', SM 2, pp. 337-344 (=EnctH, pp. 525-533).

(三) 有關奇跡…

- S.V. McCasland, 'Miracle', IDB 3, pp. 392-402.
 J.B. Metz and L. Monden, 'Miracle', SM 4, pp. 44-49 (EnctH, pp. 962-967).
 W. Mundle and others, 'Miracle', DNTT 2, pp. 620-635.
 L Sabourin, The Divine Miracles Discussed and Defended (Rome, 1977).
 C. Sant and T.G. Pater, 'Miracles', NCE 9 pp. 886-894.
 P. Ternant, 'Miracle', DBT, pp. 360-365.
 R.J. Zwi Werblowsky, 'Miracle', EncBrit 12, pp. 269-274.

(四) 有關上主的僕人：

- C. Augrain and M.-F. Lacan, 'Servant of God', DBT, pp. 531-533.
 A.M. Gervais, 'Servant of the Lord Oracles', NCE, 13 pp. 126-130.
 C. Michel and H. Marshall, 'Servant of God', DNTT 3, pp. 607-613.
 C.R. North, 'Servant of the Lord', IDB 4, pp. 292-294.
 H. Wansbrough, 'Jesus of Galilee: The Servant of the Lord', Clergy Review

51 (1976), pp. 136-142.

(五) 有關人子：

- J. Bowker, 'The Son Man', Journal of Theological Studies 28 (1977), pp. 19-48.
- C. Colpe, 'Ho Huios tou Anthr-pou', TDNT 8, pp. 400-477.
- J. Delorme, 'Son of Man', DBT, pp. 563-565.
- J.D.G. Dunn, 'Christology in the Making' (London, 1980), pp. 65-97.
- J. Jensen, 'Son of Man', NCE 13, pp. 431-433.
- S.E. Johnson, 'Son of Man', IDB 4, pp. 413-420.
- O. Michel and H. Marshall, 'Son of Man', DNTT 3, pp. 613-634.
- N. Perrin, 'Son of Man', IDB supplementary vol., pp. 833-836.
- B. Vawter, This Man Jesus (New York: Image Book ed., 1975), pp. 117-134.

(六) 有關默西亞：

- P.E. Bonnard and P. Grelot, 'Messiah', DBT, pp. 354-357.
- M.J. Cantley, 'Messiah', NCE 9, pp. 714-721.
- E. Jenni, 'Messiah, Jewish', IDB 3, pp. 360-365.
- S.E. Johnson, 'Christ', IDB 1, pp. 563-572.
- K.H. Rengstorf, 'Christ', DNTT 2, pp. 334-343.
- E. Rivkin, 'Messiah, Jewish', IDB supplementary vol., pp. 588-591.
- B. Vawter, This Man Jesus, pp. 91-115.

註：C.F.D. Moule 的 The Origin of Christology (Cambridge, 1977) 包含了論「人子」、「基督」及耶穌的其他名稱的資料(頁11~46)。D.M. Stanley and R.E. Brown, 'Aspects of New Testament Thought', JBC 2, pp. 768-799 提供了論「耶穌名銜」、「天國」、「福音奇跡」等的相關文章。另外在 ODCC 中亦有各種不同的文章論到「類型批判」、「耶穌基督」、「默西亞」、「奇跡」和「人子」。另外也可參閱 J.M. McDermott, 'Jesus and the Son of God Title', Gregorianum 62 (1981), pp. 277-318.

第三章 耶穌之死

當我們在司祭之中找尋他時，他却在罪人之中；當我們在自由人中找尋他時，他却是個囚徒；當我們在光榮中找尋他時，他却在十字架上滴血。

基多 (Carlos Alberto Libanio Christo)

十字架，不單為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄。為基督徒而言，它是一個永久的奧秘。

莫特曼 (Jurgen Moltmann)

「耶穌大喊一聲，就斷了氣」(谷十五37)。寥寥數語，最早的福音相當簡略地交代了耶穌的死亡。從字面上看，這是一個被當權的軍隊所處決的罪犯之死；但是根據同一部福音，耶穌極度痛苦和極端恥辱的死亡顯示了他天主之子的真正身分(十五39)，也為其他人帶來救贖(十四24)。

十字架苦刑無情地結束了耶穌的生命和傳教生活。那位曾經以神聖的權威和愛心宣佈天主統治的人，如今在死亡中沈寂不動了。他曾經得過人心，也吸引過一些追隨者，但他的歸宿却不在社會的勝利者羣中，而是在兩個失敗者中間，一起被釘在十字架上。

到底怎樣又為什麼會發生這件事呢？是什麼力量和意願導致這次死亡事件？而耶穌有沒有預料到自己的暴斃，並事先評定它的價值？例如有沒有想過，要用自己的死亡來代表人補贖罪過，帶來與

天主的新盟約？最後他有沒有希望過，在他死後天主很快就會爲他辯明？

在上一章我已經討論過：對在世耶穌的某些知識可以實質上影響基督徒的信仰和神學反省。例如關於他的言行、意願和痛苦的歷史記錄會給日後基督徒宣佈他是天主子和世界救主一事提供合法的基礎。至論他的死亡也是一樣。原則上我們是很有理由查考一下：當敵對的力量步步接近時，耶穌的意向到底怎樣？這些意向也蘊含着某些基礎，它支持十字架苦刑真是救贖的，而且它可以這樣被人認識。

在細察耶穌對自己的死的看法之前，我想首先看看導致十字架死刑的各種敵對力量。

敵對力量

(一) 敵人。顯然，當耶穌被捕時，在他的社會中，沒有一個主要的宗教團體願意干預並拯救他。相反不少有勢力的領袖都很想看到他的處決。

在追隨耶穌的內部團體中，很可能有一個舊日的熱誠派分子（路六15），但耶穌並沒有宣講武力反抗和解放國家的戰爭。他回答有關納稅的問題（「凱撒的歸凱撒」）與熱誠派毫無妥協地反對羅馬稅制不同。（註1）

法利塞運動更受民衆歡迎，他們藉嚴守一系列精細的傳統和成文法律來改革以色列民。顯然耶穌和法利塞人間的關係也並非從頭到尾都是那麼壞。例如在路加的記錄中，耶穌曾經在不少有頭有臉的法利塞人家中作客（七36；十一37；十四1等）。不過耶穌論洗手（谷七3、5）、什一奉獻（路十八12；瑪廿三23和平行文）和違反天主旨意的詭辯（谷七8）的話却惹怒了法利塞人，而他與罪人和

不潔者爲伍的事（谷二16）也加深了二者間的衝突。有人發現他擅改安息日不准工作的禁制（谷三1-5）；而對詮釋安息日的責任之律例提出挑戰，就是觸及一些與國家的身分和宗教息息相關的事，雖然耶穌的宗教熱誠令他趕走那些污染聖殿的人，他却並不以爲這一塊地方有絕對的神聖價值。聖殿和它的祭禮很快就會被更優越的東西所取代（谷十四57，參考宗六13）。我們得承認：我們的確很難確定耶穌的聖殿言論本來的要點是什麼；但最低限度它引發的聲明就是：他來到以色列民中的使命就是要給他們帶來一種天人的新關係，這種關係會令他們現今關係的中心，耶路撒冷聖殿的重要性相對地減低。在耶穌的公開活動和訊息中，凡此種種，都會惹起虔誠而有學養的法利塞人的不安和反感。

結果厲害的敵對力量來自公議會，耶路撒冷的高等法院和最高議會。它的七十一名會員分成三組：司祭長（包括現任和退休的大司祭）、長老（從首都的領導家庭中選出來的老百姓）、經師和學者（他們都是法利塞人或撒杜塞人）。其中撒杜塞黨的成員（他們不單反對傳統的口頭法律，也反對死人的復活）在司祭和民間貴族中尤其強勁。在耶穌時代撒杜塞人控制了公議會的均勢。

馬爾谷福音自始至終一直堅持：一手造成耶穌苦難的是「長老、司祭長和經師」（八31）——換言之，就是公議會的成員。在很早的時候，他曾經指出法利塞人和黑落德黨徒怎樣密謀殺害耶穌（三6）；但這個謀殺的計劃却不了了之。後來有些人「被派」（被誰？）在向羅馬納稅一事上陷害耶穌（十二13-17）。不過法利塞人和黑落德黨徒却不在那些最後捉拿、審問和定耶穌死罪的人當中。

直接造成耶穌之死的猶太敵對者就是耶路撒冷的司祭和民間貴族，那些和首都及聖殿崇拜的利益認同的撒杜塞黨徒。他們處身在人民和當權的羅馬勢力中間；且看他們中的一位，蓋法，竟能夠在般

雀比拉多就任猶太總督期間（公元廿六至卅六年）一直保持他的職位，就可知道身爲大司祭的政治意味。蓋法和其他撒杜塞黨徒對耶穌的仇視是很有理由的：一般來說，耶穌的行動很能激怒他們；他主動地與罪人來往，重新詮釋安息日的守則，自認在宗教上有獨特的權威，以及給外邦人許諾救贖等等。再加上在他進入耶路撒冷的時候，不單上演一幕示威遊行（谷十一—十二），還要「清潔」聖殿——這是一個象徵性的行動，它所包含的意義遠遠超過反對人透過他們的商業行爲而污衊聖所的義怒。耶穌的出現就好像一位主人、一位審判官一樣，面對這個國家，邀請它徹底地更新。凡此種種都危害到首都內的公共秩序，也有瓦解當權軍隊的工作裝備的威脅。

總而言之，撒杜塞人很有宗教上和政治上的理由深惡痛絕地反對耶穌。我在上一章已經提過，如果若望福音在這方面的記錄是正確的，如果耶穌在他傳教期間真的曾經三番五次造訪耶京，他在耶路撒冷羣衆當中較長時間的露面便更能解釋撒杜塞人對他的嫉恨了。

從歷史的角度來說，福音的記錄至少支持這種起碼的重整：因着一些不很明瞭的原因，猶達斯轉而通風報信，帶領一隊聖殿警隊來捉拿耶穌。經過了公議會的一番快速聆訊之後，耶穌以侮辱法律和褻瀆性假默西亞的罪名被判有罪，並隨即解送到羅馬長官的面前。比拉多認爲耶穌足以危害公衆秩序，下令以十字架之刑將他處死，還將假默西亞的罪狀加於十字架之上。

（二）**敵對者的重要性**。在基督論中處理撒杜塞人、比拉多，和其他與耶穌的苦難死亡有關的人物，似乎有點奇怪。不過由於他們都是耶穌所面對和經驗中的主要部分，我就把他們納入本書之中。假如耶穌的歷史在一套有分量的基督論中能夠佔一席之地，這一段歷史決不會存在於真空之中；它必會提起其他人物。但是在蓋法、比拉多和猶達斯等人所扮演的角色之中，我們又能發掘到什麼神學意義

呢？

(a) 值得注意的是：耶穌被捕後，在處決之前，發生過一些法律的程序。他所經歷的不像若翰洗者那樣，只有被捕、監禁，然後處決。不管在公議會和比拉多面前的審訊中到底發生了什麼事，這些人由於他們審訊了耶穌，便等於在這段故事中投下了考慮審議的因子。在耶穌被押到髑髏之地之前，雙方都可以面對面地對質、反駁，並且提出自己對整件事的最終詮釋；雙方都可以為自己辯護：說自己已有權這樣說這樣做。天主一定要在這些互相衝突的供詞中決定誰是誰非。

(b) 說到耶穌的審訊，如果我們在列出並討論各項反對耶穌的罪名時，把它們視作只是政治的（如有違公眾秩序或攻擊稅制等）或只是宗教的（如自認擁有與眾不同的神聖權威或違反梅瑟法律等），而不是既宗教的又政治的，那是很難令人滿意的。在韋爾森（William R. Wilson）的 *The Execution of Jesus*（耶穌的處決，一九七〇）中，他一開始就設計了一項選擇題：「他（耶穌）是以違反猶太宗教法、羅馬民法，還是上述二者，而被定罪的呢？」（頁2）其中的預設是最清楚不過的：宗教與政治是不同的，俗世的訴訟和宗教越軌的罪名劃然不同；因此羅馬的控訴純是世俗的，而猶太的控訴則牽涉宗教。韋爾森正確地註明：他本人並不是主張這樣嚴格區分的唯一學者：「很多學人都曾指出：羅馬審訊是政治而非宗教的，而耶穌死得却像一個政治犯。」（頁200）

可是不只在今日，而在古代尤甚，這種俗世政治和宗教實體的區別並不成立。假若君王擔當着神聖的角色，羅馬的審訊決不會是「純政治的」。國教在當時是一種強大的力量，今日雖以另一種姿態出現，這種情況仍然不變。為保持國家安定和公眾福祉而執行的死刑決不純是世俗事務。有關這問題，我現在的立場跟我在 *The Theology of Secularity*（俗化神學，一九七四）中處理同一題目時

所寫的一樣。在比拉多面前的審訊中的宗教幅度決不比在公議會的聆訊中的政治面貌為少（正如我們所看到的）。

(c) 最後那些有分參與殺害耶穌的人是以代表的身分犯罪。這一點需要進一步澄清。

至少有部分研究耶穌苦難的學者一致地企圖為比拉多、公議會成員，或猶達斯巧辯，甚至要為他們雪冤。他們說：聖殿的官員害怕耶穌在耶京的影響力，因為他們力圖在京師一帶至少保持某種起碼的國法和安寧。在政治紛亂的情況下，比拉多誤以為耶穌是一個危險人物，一個假默西亞。而猶達斯企圖獲取利潤的慾望則誤引他合謀遞捕耶穌，誰知這次拘捕很快就導致耶穌的定罪和處決，這也令他大吃一驚。用這樣或類似的說法，我們可以為耶穌的審判或定罪辯護，「稱之為義」。但我發覺這樣的解釋跟無數有權力有威信的人士用以辯解他們在倫理上的暴行的理論中間，有很類似的東西。綜觀人類歷史，有幾許倫理冷感可以推動人類誤用他們的權力，保障他們的國家利益，以圖達到他們自己的目的，即使牽涉謀殺行為亦在所不惜！最後耶穌就好像無數其他暴行中的犧牲者一樣，變得極端討人厭。比拉多等人在殺害他之前，很難會忽視這些傳統的護衛或一般的辯解。

如果我們不想以理論化的言辭化解猶達斯、蓋法，和比拉多他們所做的一切的話，我們與這些主動地謀取耶穌性命的人又有什麼關係呢！許多講道詞、聖詩和祈禱都把这些人的描寫為人類的代表。一個是羅馬長官，另一個是猶太司祭，另一個是耶穌門徒——他們都代表我們，也代表我們行事。因此聖週五的禮儀斥責當今的聚會團體，喚醒他們共同的罪惡感，把他們與兩千年前真正置耶穌於死地的歷史人物相提並論。我們與我們在第一世紀的代表一起分擔責任。禮儀說到十字架刑罰是一個涉及所有社會團體和每一個人的公眾破壞行為。但是在喚起集體的罪惡意識，在堅持我們每人都曾或多或少

插在釘死耶穌的事件之中，又有什麼意思呢？

聖週五的禮儀中令人不安的指責正確地暗示：在靈性上，我們都與比拉多、蓋法和猶達斯相聯。這些人演出了一場心理戲劇，我們在其中見到自己原型式的罪過：自我、貪心和妄用權力。我們實在無能確實地保證自己不會像他們一樣無情、虛偽和冷漠。假若我們處身在他們的境況，就是我們的懶惰和懦弱也可能讓我們做出好比他們的貪心和狡詐一樣的罪惡。當然我們只有細察自己（而非他人）的良心，但是我有沒有在我自己內發現有可恥的弱點，它可能令我——假若情況許可——與那些直接殺害耶穌的人聯手合作？

我們都與那些殺害耶穌的人一樣有着非理性的罪惡。假如十字架的恩澤遍及每一個世代，那末殺害耶穌的倫理邪惡也配有一副共同的面貌。我們就會見到耶穌之死是爲了全體人類的好處；同樣一手做成他的死亡的人間代表也比實際情況來得大。他們的羅馬和猶太身分只是一塊薄紗而已，透過它們清楚地看見自己神祕的犯罪慾望，這些人是我們倫理冷感的代表，就好像耶穌是我們終極性的善的代表。我們都加入了比拉多、蓋法和猶達斯的罪惡之中，縱使它可能閃亮出各式各樣的個人罪行。只有一個羅馬士兵把一枝長矛插進耶穌的屍體之中，但是若望福音所引用的匝加利亞的話却指向每一個人：「他們要瞻望自己所刺透的人」（十九37）。只有那些直接參與的羅馬人和猶太人承擔了十字架的罪惡，但是全體人類在罪的極端紊亂中團結一致。我們可以說：那是一項人人都有分的集體罪惡。從外觀上看，十字苦刑完全是由某些人一手造成的事件，不過它同時也超過這些人的界限。正是在這種原始的罪惡慾望中，它控制了每一個人。

耶穌和他的死亡

根據馬爾谷的記載，猶達斯帶着一隊後備軍來捉拿耶穌，耶穌順從了他們，而這是一為應驗經上的話」（十四 43 ~ 50）。這節經文清楚表明在促成耶穌苦難一事上，天主的計劃和人的計劃（公議會的成員由他們的代表行事）互相吻合。但在世耶穌自己又有什麼計劃呢？當死亡逼近的時候，他自己的意向怎樣？我們不是說：這些意向（我們所能確定的）提供了唯一的標準，容許後人承認耶穌之死是要拯救罪人。他死亡的意義可能比他自己在接受死亡的刹那所完全和清楚體會到的更多。不過正常的期盼是：在重要的人類行動中，至少有部分價值是來自那位主事人所清楚意識到的意向。

在耶穌被釘十字架一事上，我們必須分辨出五個主要問題，否則事情馬上就會變得十分令人迷惑和雜亂無章了：耶穌有沒有預料並接受他殘酷的死亡？從什麼時候開始？他是否相信緊隨着他的死亡而來的是天主的辯明？他是否認為自己的死（和復活）可以積極地給其他人帶來救恩？最後他是否知道他痛苦和死亡的恩澤會超過他自己的國家而遍及每一個人？這五個問題將會預設在下面的討論中。

自古以來，學術性的神學反省和許多熱心的天主教友（以及其他基督徒）都毫不猶疑地認為：納匝肋的耶穌早已——從他有生之日始——預料到所有關於他被釘十字架的歷史細節和全部的救贖力量。但是聖經批判學的興起讓某些學者一瀉千里地削弱耶穌期待自己死亡的熱忱。有時他們甚至聲稱：死亡襲擊耶穌，事先完全沒有被他接納和詮釋過。但是在最近幾年，意見似乎漸漸趨於一致：耶穌視其死亡為「為衆人所作的代表性和救贖性的服務」（嘉士培語，見《Jesus the Christ》（耶穌基督），頁120）。我想先列出最大和最小的兩種意見，再描述正在取代上述二者的中庸思想。

(一) 最大的見解。直到最近，許多神學家和有名的學者都賦與在世的耶穌差不多無限的知識。從他受孕的那一刻開始，他已經擁有榮福直觀和所謂「灌注」的知識，好像榮福直觀還不夠，還要什麼補充一樣。耶穌不但清楚地意識到自己身為降生的天主聖言的身分，還準確地知道所有要發生的事，包括他的橫死，及其一切救贖後果。

因而許多默想的書籍都帶領讀者反省耶穌的割損：八天大的耶穌在滴血中誓要拯救人類。講道員和退省神師則說：孩童耶穌在幫助若瑟砍柴的時候，時時都想起他將來被釘十字架的情狀。在納匝肋的工場中，他看見十字架所投下的影子。在 *Jesus Christ* (耶穌基督) 一書中，普拉(Ferdinand Prat) 肯定地說：「耶穌一早就知道他自己之死的所有殘忍鏡頭，甚至最微細的每一個環節」(英譯本，第一冊，一九五〇年，頁318)。

有人以為，在耶穌被釘的前夕，他在革責馬尼山園中所受的痛苦之一部分是由於他早已知道，他的死亡未能完全達成人類救贖的最大效果。例如普拉便論到不斷縈繞在耶穌思想中的「可怖鏡頭」：他看見多少世紀以來堆積如山的人間罪惡，為了這些人他的血馬上就要流盡。但是有多少靈魂——不管是疏忽還是惡意，都由於他們自己的過犯——仍然與他救贖之死所結的果實疏

離。即使在教會內，也有幾許分裂！幾許異端！還有多少醜行，背教和褻瀆的勾當。

按這說法，耶穌臨終之苦的主要原因就是清楚出現在他意識內的、全人類在整個歷史洪流中所犯的罪過。普拉稱之為耶穌所受「最可怖的試探」：「他感到人類的所有罪過都重壓在他身上……在他甘心接受上主咒詛的鎚擊之下，他經歷了我們在面對罪惡時所應有的經驗。」像普拉這種擁有廣大讀者的作家，不但把山園的痛苦詮釋為一種對罪的全面視象，還常常表示耶穌十字架之死，是有意識地

爲了每一個個別而獨特的人（註2）。

當然普拉只是許多作者和講道員之一，他們都給予耶穌這種對自己將來的死亡和它在救恩史上的所有含義的無限滿全的知識。在這種最大的觀點背後，似乎暗藏着一個導因：有人似乎害怕，除非在世耶穌自己顯然地這樣解釋他的死亡，否則我們就沒有理由堅持這種主張。因而在這些作者筆下，成人甚或童年時代的耶穌已經全盤認識了他救贖性的死亡。

再者，一條直線把兩種最大的觀點連結起來：其一是在世耶穌對他身分的認知，另一是他對自己贖罪之死的預知。邏輯上說，清晰知覺他至聖的位格，必然導致同樣清晰地知覺他的救贖工作。但是在這兩個層面之上，神學家都已經從如此極端的立場中退出來了。

在有關耶穌知識的一般門徑上出現了一次哥白尼式的革命，這種說法並不過分。革命的原因有二：古典式的說法爲神學家而言已經捉襟見肘了。正統的信仰相信耶穌是真天主也是真人，而在知識和預知上受限制只是人之爲人的一部分，而不是耶穌必須以奇跡來逃過的醜陋或不完美。再者，在知識上受到某些限制也讓人可以自由地作爲，因爲真正的自由行爲正是這樣：把自己付託給一些在某一程度上未知的情況或將來。因此爲了耶穌的真正人性和自由，神學家們主張耶穌在知識和預知上的真正限制。

其次，神學家們不再（或除了）爲「必須如何如何」作辯解（之外），他們都轉向福音的證據，看看福音在耶穌的知識和預知上說了些什麼話。批判性地研究馬爾谷、瑪竇和路加福音，至少容許我們稍稍窺探一下耶穌怎樣意識他的身分，和理解他迫近的死亡。當代聖經研究顯示：持最大觀點的學者誇張了在世耶穌的知識，這包括他位格身分（基督論）的知識，和透過他的傳教生活、死亡和復活

而帶來的救贖（救援論）的知識。

在第六章中我會再討論耶穌知識的範圍。在這裏我只想把各種證據歸納起來，看看耶穌對他將來的死亡的態度。但在列出在這方面漸趨一致的意見之前，我想首先述說一下那些低估了耶穌之接納和解釋他的痛苦和十字架的人的意見。

(二) **最小的見解**。布特曼經常被指為這方面的典型代表，他很可以代表那些低估了耶穌所加給自己將來的死亡的救贖價值的人。布氏斷言：「我們無從知道耶穌怎樣理解他的結局，他的死亡。」他否認苦難預言（谷八31）的真實性，說它只是事後孔明而已，是加插在耶穌口中的、後來基督徒的說法。許多人都同意：在得知若翰洗者的死訊之後，耶穌早已預算到自己也會遭遇同樣殘酷的死亡；關於這理論，布特曼亦斥之為「不可能的心理重整」。理由是：「耶穌觀看自己的生命，與若翰洗者觀看自己生命的方式完全不同，他把自己與若翰清楚分開。」布特曼否認十字架是耶穌宗教活動的「本有而必然的結果」。「相反，它的發生只由於他的行為被誤指為政治行為。這樣它只是從歷史的角度說，無意義的命運播弄而已。我們不能說耶穌有沒有或怎樣發現它的意義。我們不能掩面不看這種可能性：他失敗了。」《The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ》，（歷史的耶穌和初傳的基督），頁23）

這種理論有許多可以挑戰之處。例如耶穌提到先知的橫死以說明自己可怕的命運：「耶路撒冷，耶路撒冷，你屢次殘殺先知，用石頭打死那些奉命到你這裏來的人。」（路十三34及平行文）他至少略略想過，他的使命與直抵若翰、他的先驅（從後者手中他領受了洗禮）的先知們一脈相承。即使耶穌「觀看自己的生命與若翰洗者觀看自己生命的方式是完全不同的」，這位與耶穌關係密切的人的橫

死戰慄地例示出宗教職務（不管是否先知職務）在當時的巴勒斯坦是怎樣地危險。說耶穌看透這一點也不是「不可能的心理重整」，反之，不這樣認為的人便是非常幼稚了。孔漢思（Hans Küng）正確地說：「若翰洗者的致命「對耶穌來說是一個極端嚴肅的警告。」，《On Being a Christian》，（身為基督徒），英譯本，頁321。

其次布特曼一字不提最後晚餐和山園的臨終痛苦。我以為這兩件事顯示了一點跡象，說明耶穌是怎樣理解自己將近的死亡。其三，布氏的理論難以自圓其說地分開政治和宗教。他認為導致耶穌死亡的是羅馬人純政治上的錯誤，而從宗教的角度來看，政治之死只是「毫無意義」的。這一套理論尖銳地（令人難以接受地）分開世俗和宗教，而這正是布氏神學的特色（註3）。

最後這一點提醒我，我們不應純從政治上的基礎去和布特曼低估基督苦難的觀點爭論。在那篇我曾引述過的文章中，他自己所強調的正是這一點。在提出歷史的反對理論之後，他這樣說：「用歷史批判的方法評估耶穌的『特色』，不管我們能夠蒐集到什麼，又即使傳統上對耶穌痛苦和死亡之路的詮釋方法可能正確，我們又能獲得什麼？」（身為基督徒，頁24）說到底，造成布特曼的立場的不是歷史的懷疑主義，而是他在神學上的信念。關於耶穌面對死亡的意願，不管我們的歷史發現有什麼成就，為布氏來說，它們在神學上都是無關重要的。在布特曼看來，只有在世耶穌赤裸裸的存在本身才對神學和信仰有關。而其他一切在學術上能夠或不能批判性地確立的耶穌的歷史，為信徒和神學家來說都毫無裨益。

我們在上一章已經看過，不少學者（更遑論其他信徒）拒絕接受這種嚴格分開信仰和歷史的方法。包爾坎（Gunter Bornkamm）、楷斯曼（Ernst Kasemann）和從前追隨過布特曼的其他

著名學生最後都不同意他，其中有部分是由於這個問題。他們漸漸發覺他們從前的老師是怎樣令人難以忍受地低估了耶穌的人間歷史。簡單來說，在耶穌怎樣認識自己之死這問題上，任何與布特曼所作的辯論都把我们帶到另一個更大的主題去：耶穌的歷史存在對基督徒信仰的整體意義。

在最近二十年間，潘南伯（Wolfgang Pannenberg）可能是反對布氏分開歷史和信仰最厲害的一位批評家。他這樣辯稱：在過去的歷史中能夠肯定的事件能夠也應該為信仰提供客觀的基礎。但是一提到在世耶穌對他將來之死的期待和意願之時，潘南伯却又退居到一個比較小的觀點去。他壓抑了耶穌自願的聽命，他最有名的作品《Jesus — God and Man》（耶穌——天主而人）沒有提到山園的痛苦。潘南伯解釋：耶穌深深地體會到自己的使命，因而在拒絕或接受十字架的命運一事上，已經沒有真正的人間選擇可言了（頁350）。潘南伯也沒有小心細察耶穌可能怎樣解釋他即將來到的死亡。即使在《Jesus — God and Man》中談到最後晚餐，焦點也只在看看最初的基督徒是否認為十字架為盟約的犧牲，而不是為探究在世耶穌怎樣預料和定界他的死亡。

當《Jesus — God and Man》在一九六四年首次問世時，潘南伯可謂開闢了一個新天地。但基督論和聖經研究一直繼續着它們的步伐。有關耶穌怎樣解釋他的死亡，一個頗為清晰且一致的結論慢慢出現了，它的方向可見於國際神學委員會（International Theological Commission）一九八〇年的報告「基督論選題」（Select Questions on Christology）IV B之中。如果誇張和低估的觀點都已證實不是最好的方法，那末中間的一致觀點在回答這兩個主要的問題時會說些什麼話：耶穌有沒有預料和接受他的死亡？又給予它什麼價值？

（三）中庸的見解。我們從瑪竇、馬爾谷、和路加福音中所認識的耶穌有沒有想到：他會受苦和十

分殘酷地被奪去生命？他有沒有，至少從他公衆傳教生活的某一點開始，有意識地一步步走近這死亡？孔漢思十分有說服力地提出一個肯定的答案。首先關於他的傳教生活：

他（耶穌）會不會這樣幼稚，甚至完全不能預先感到那終會臨到他身上的事？……要體會這種殘暴的終結之危機，絕不需要任何超自然的知識，只要一點對事物清醒的觀察便足夠了。

他極端的訊息對個人和社會中虔誠的自我倚賴提出質疑，也對整個傳統的宗教系統提出質疑；因而從一開始就製造了反對的力量。因此耶穌一定會預料到來自宗教人士、也許也來自政治領袖（尤其是在權力的中心）的嚴重衝突和激烈回應。控告他違反安息日、輕視法律和褻瀆的話，我們必須認真地處理。

（《On Being a Christian》，頁320）

然後耶穌和他的門徒到耶路撒冷慶祝逾越節，他的進城，在聖殿的言行都無可避免地增加了反對他的力量和他之間的衝突。孔漢思說：

這個異端的「先知」從鄉間來到首都，侵擾也混亂了老實的人民。無論如何，為統治階層來說，這都是一個挑戰……任何人，只要被疑藉魔力施行奇跡，或是一個假先知，和褻瀆者，都有可能遭受死刑……耶穌驚天動地地進入耶路撒冷只會增加這個危險。而清潔聖殿這種先知的行動（這件事必定有歷史的根據）也同樣把他置於險境。因為這是一個在聖所內的傲慢行為。

（《On Being a Christian》，頁320）

或遲或早在耶穌傳教生活中，他總會一步步地預見自己的橫死。這種證據愈來愈多，也十分具說服力。有一次他提到被謀殺的先知就是自己命運的預像：

禍哉，你們！你們修建先知的墳墓，而你們的祖先却殺害了他們……為此，天主的智慧曾說

過：「我將要派遣先知和使者到他們那裏去，其中有的他們要殺死；有的他們要迫害，為使從創造世界以來所流先知的血，都要向這一代追討。」（路十一47、49、50）

當有人提醒耶穌要提防黑落德陰謀的時候，耶穌的話明明地稱耶路撒冷為他的歸宿：「先知不宜死在耶路撒冷之外。耶路撒冷，耶路撒冷啊，你屢次殘殺先知，用石頭打死那些奉命到你這裏來的人！」（路十三33、34）聽到他說（殺害園主的使者的）惡園戶的比喻的人，至少有一部分知道他所指的是他自己。就好像愛子之被殺激怒了園主，要除滅這些園戶，同樣，殺害耶穌也會惹起上主的干預（谷十二1、9）。

由於福音中的這些見證，孔漢思可以很有理由地立論：耶穌以聽命於父的心懷預期並接受他將來的死亡：

對任何特定言論之真實性，不管我們採取何種態度，都可以肯定……耶穌一定預想過他凶暴的結局……而他甘心情願地接受死亡，帶着忠於自己，忠於命令的自由、責任和聽命，因為他在其中，看見了天主的旨意。（《On Being a Christian》，頁322）

在他去世的前夕，山園的大苦令人驚異地例示這種自由地聽命於父的意旨的心懷。當然要判定每一樁小故事的細節，其間困難重重。對觀福音的見證也不一致，不過我們似乎很有理由承認：這個痛苦抉擇的小故事有它的歷史根據。

總而言之，除非我們真地對我們的源流抱持着一種冷酷而不當的懷疑主義，否則我們會很容易同意：死亡絕不只是一件把耶穌從猶太的藍天白雲下突然打垮下來的事件。如果耶穌之死是完全不意的，沒有想過的，十字架便成了一件毫無意義的災難，只被一個外面的神祇所利用、轉化以符合自己

的目的。我們並不要肯定十字苦刑的價值完全——或主要——在於耶穌在他的所作所為和所受的痛苦背後，所清楚地意識到的意義。不過如果我們除去一切來自他的自決之目的，便把他變成一個完全被動的、或不情願的犧牲者，他的死亡是天主挑來為救贖人類。這一種理論堅持存在的次序和知識的次序之間的極端分野，在「是什麼」和「做了什麼」的層面上，耶穌的死亡給世界帶來了救贖，但是他事先並不知道也沒有這樣想過。就是保祿（雖然他通常都會略而不提耶穌在十字架苦刑之前的心理狀態）也不能只把自己限制在存在的次序上，而這樣喊出：「他愛了我，並為我捨棄了自己」（迦二 20）。承認耶穌是自願地，而且在某些程度上「有意地」一步步走向他的死亡，看來在歷史上和在神學上都是正確的。

但在什麼程度上耶穌願意自己的十字架苦刑？十字架是不是個完全有預謀的行動？是不是耶穌直接追尋的目標，以之為實現天國的唯一途徑？最後他是不是深思熟慮地來到耶路撒冷，為了擾亂宗教制度和政治上的權威人物，好讓他們來殺害自己？不是的，事情似乎是：耶穌來到耶路撒冷是為要盡最後的力量好喚醒他的人民，和像當時任何一個優良的巴勒斯坦猶太人一樣守好巴斯卦的本分。他並沒有盼望有些聽眾會排斥和殺害他，但他對自己使命忠誠的態度使他不能就此一走了之，即使他的行為已把他帶進一條激烈的衝突之途。由於要繼續他的傳教使命，由於要來到耶路撒冷面對他的敵人，耶穌間接地造成了這個致命的局面。他意欲死亡，即是說：他接受它；而不是深謀遠慮地直接招致死亡。

假若以上的重整是對的，耶穌盼望透過他的致命獲取什麼？在他希望中，死亡之後又是什麼？接受死亡是一件事，而發現和給予他之被殺和被棄一點意義又是另一件事。他有沒有認為他的死是救贖

性的？假如有，是什麼意義下的救贖？又是爲誰的救贖？要回答這些問題，我們必須小心地細察各種證據。

(a) 首先，有些支持耶穌早已預料到自己之橫死的資料沒有提到他希望死亡之後是什麼東西。例如把他與先知致命者的命運連成一氣的言論沒有提到他自己死後的辯明或他致命的救贖意義（路十一47；十三33）。同樣，惡園戶的比喻提出特別權威的聲明，也把耶穌與先知們殘酷的命運相連，却没有詮釋他將來的致命的救援價值（谷十二1-9）。

(b) 按情況推測，再加上苦難的預言，在這環節上可以幫助我們。如果說耶穌從沒有反省過，也沒有把猶太的信念（正義者必須受苦，但天主將會爲他辯明：詠二七；三七；三八；四一；五五；六九；一〇九）應用到自己身上，那就似乎是奇怪得差不多難以解釋了。事實上，耶穌曾經用聖詠第廿二首正義受苦者的古典型例子的開場白來祈禱（谷十五34）。重要的是看到在聖詠第廿二首（和其他聖詠）中，那位正義者並沒有死，相反，他在受盡苦難之後被救，並且在有生之日受到天主的辯明。智慧書（第二至第五章）證實了這個主題到了耶穌時代已經出現了進一步的發展：受苦的正義者在死後受到辯明，獲享富有福樂的生命。

瑪竇和路加從馬爾谷之中接受了三段苦難預言，它們都把「人子」與苦難、死亡和透過復活的辯明相連；並且提示出在世的耶穌怎樣把正義受苦者的主題應用到自己身上；在凶暴的死亡之後，他將會透過復活得到辯明。

人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，並要被殺害，但三天以後必要復活（谷八31）。

人子將要被交在人手中，為人所殺；被殺以後，過了三天，他必要復活（谷九31）。

人子要被交於司祭長和經師；他們要定他的死罪，要把他交給外邦人。這些人要戲弄他、唾污他、鞭打他、殺害他；但三天以後，他必要復活（谷十33-34）。

上面已經說過，布特曼斷然指稱這些預言為事後孔明；嘉士培的遺詞用字却比較小心：

凡此種種都顯示耶穌預知他的死亡，也強調他甘心情願地接受命運。再者，它們把那耶穌的苦難視作天主所命定的必然……至少在它們現今的形式而言，這些預言都是事後之作。它們都是在復活之後對耶穌死亡的詮釋，而不是真正出自他口的言語。尤其是第三則預言，它說出了苦難的實際過程中十分精確的細節（《Jesus the Christ》，頁114）。

在這裏嘉士培分開預言的內容和它所陳述的方式。換言之，即便它們陳述的方式來自後來的基督徒，也不一定只是一些追溯地加給傳教生活中的耶穌的話。其中有部分內容很可能來自在世耶穌本人。

事實上，嘉士培即將辯稱：「在這三則苦難預言中，第二則肯定有一個歷史核心」（《Jesus the Christ》，頁120）。在一定程度上，孔漢思同意：「即使我們堅持批判性地保留的原則，也不能否認：在那最短、最含糊和用詞最古老的苦難預言中，有一個歷史的核心：人子將會被交給人」（*On Being a Christian*，頁321）。

還有兩個項目值得細察。如果這些預言都是在復活之後對耶穌死亡和復活的詮釋，它們都忽略了一點在早期頗為通行的說法：即人子必須為我們和為我們的罪過受苦致死，然後再復活。這是一種早期教會的標準反省，它曾為保祿再三認可，却沒有出現在這三則苦難預言中。再者，第三則預言也許說出了「苦難的實際過程中的細節」，却不能算「十分精確」，至少它們略去了一點很重要的項目：

即十字架上死。但到底上述兩點忽略帶出了些什麼訊息呢？答案就是：它們支持以下這種主張：苦難預言絕不全是隨意的創作，只結合歷史的實際過程和後來的神學反省而寫成。教會傳統和聖史瑪爾谷處處都顯示：他們明白把資料追溯地加給在世耶穌的限制。

現在讓我作一總結。我們可以說：耶穌（至少對他門徒中的核心團體）宣佈自己臨近的死訊，他肯定地說，他的父親很快就會透過復活為他辯明。這樣的結論說出了耶穌以為這個死亡為他自己帶來了什麼。現在的問題是，在他心目中，死亡為他人而言又會帶來什麼？

(c) 在這方面，天主的國這個主題可以幫助我們。我們實在很難否認這個主題就是耶穌宣講的中心，即使一個懷疑論者也必須很大的膽量才可以做得到。一開始他就宣佈天主的統治已經臨近了。尖銳地分開天國的宣講和他接受自己的犧牲是錯誤的。就是嘉士培等人也同意：史懷哲在論到耶穌的傳教生活上所作的獨創見解自有它正確的一面：耶穌認為痛苦和迫害是他堅持不懈地宣講的天國來臨的特徵。天國的訊息差不多一直帶到苦難的奧祕，這個訊息必會惹起、而且最終必會達致痛苦的考驗，那是一個危機和悲痛的時刻，它會打開並導致人子的日子（谷十三和平行文）、以色列的復興（瑪九28和平行文）、被救者的筵席和各民族的得救（瑪八11和平行文）。因此他之被捕、審訊和被釘只是以戲劇的形式上演那件完全佔據着耶穌整個心神的大事：那要透過考驗而來的天主之統治。

在最後晚餐時，耶穌把他逼近的死亡和天主的國相連：「我實在告訴你們，我決不再喝這葡萄酒了，直到我在天主的國裏喝新酒的日子」（谷十四25）。許多人都同意：這一節經文並不是由早期教會的聖體禮儀所構成，而是直接來自耶穌本人，來自他與他的朋友最後的一頓飯。論辯的要點是：因為耶穌用將來的天國來解釋他的死亡，死亡在他看來就是一項救贖事件，因為他自始至終都堅持

着：天國等於人類的救贖。

在這問題上，倘若我們只堅持一個較小的解釋說：耶穌宣佈，他迫近的死亡不會阻止他所宣講的天國之來臨；即使他死了，天國仍然會來，這種解釋是否足夠？這種看法並不符合上面所提到的，耶穌訊息的特色：天國要透過一段考驗時期才會到來。在這背景之下，我們似乎很有理由這樣說：耶穌認為他的死亡在某些程度下是救贖性的；他不單把它視作他服從他父親的一部分，還是他所給予人類的救贖的一部分。透過一些關於天國的話（谷十四25），耶穌想幫助他的門徒理解他死亡的意義：它會造成，而不會危害天國的來臨。

倘若耶穌真地在未來的天國和他的死亡之間作如此正面的統合，我們一點都不奇怪。如上一章所說：天主統治的訊息，和耶穌的位格，雖然可以分別，但不可以分離。耶穌的訊息和他的位格之間這種實質上的聯合告訴我們：他個人在死亡中和透過死亡的辯明必會帶來天主國的辯明，反之亦然。

除了在最後晚餐中天國的話以外，我們也可以很有效地考慮另一件在耶穌死前不久才發生的小插曲：清潔聖殿。不用說，要決定這個行動中的所有細節，必定十分困難。同樣，談到拆毀聖殿的言論，由於有各種不同的說法（瑪廿六60；谷十四57；若二19；宗六13），我們也不容易肯定他原來是怎樣說的。不過事情似乎是：他這個象徵行動和他的聖殿之言都是要召請人與從前的一切作根本的斷。當他的死亡慢慢逼近，他就宣佈：天國的新時代已露曙光。他會在他們宗教生命的中心重新整頓天主的子民。終其一生，甚至他的死亡，他的使命是要用更好的（不用手建造的）來取代聖殿和它的祭禮。

(d) 再回頭看最後晚餐。「建立聖體之言」——如果從表面意義來看，它顯示耶穌怎樣界定他的

死亡：那是犧牲，不單代表性地贖罪，也開始一個與天主的新而永久的盟約。但我們必須問：保祿、馬爾谷和其他福音作者所用的源流受到初期基督徒團體禮儀用法的影响有多深？格林多前書第十一章23-26節這樣說：

主耶穌在他被交付的那一夜，拿起餅來，祝謝了，擘開說：「這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我。」晚餐後，又同樣拿起杯來說：「這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我。」

但馬爾谷的最後晚餐却缺少了命人舉行聖體的雙重指令（你們應這樣行，為紀念我，及你們每次喝，應這樣行，為紀念我）；而為我們現在討論的問題更形重要的還是它也缺少了描述「我的身體」乃是「為你們」的說法。不過馬爾谷却形容血是「為大眾流出來的」，這一點也與保祿不同。他的說法如下：

他拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們說：「你們拿去吃吧！這是我的身體。」又拿起杯來，祝謝了，遞給他們，他們都從杯中喝了。耶穌對他們說：「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的」（十四22-24）。

看到保祿傳統（與路廿二19-20相近）和馬爾谷傳統（或多或少為瑪廿六26-28所追隨）的不同，有些作者不再過分倚靠建立聖體之言為決定耶穌，至少在前夕，怎樣理解自己之死的可靠根據。耶穌相信，誰是他死亡的受惠者呢？保祿和路加傳統的「為你們」是指和耶穌同進最後晚餐的伙伴，當然在這種情形下，他很可能以十二宗徒代表其他人。馬爾谷（和追隨他的瑪竇）讓耶穌說他的血「為大眾」（所有的人）流出。但這樣耶穌所指的是不是超過了所有猶太人而包括其他外邦人呢？

有些近代學者不肯讓這些困難阻礙他們去達到確定的結論。孔漢思就是一個好例子，他相信最後晚餐的證據指出耶穌要藉着死亡的犧牲來建立新盟約的意願。

在他臨近的死亡面前，他把酒餅解釋為他之死的先知性記號，因而也是他之所是，所為和所願的先知性記號，是他的犧牲和生命的奉獻的先知性記號。他的身體就好像這塊麵餅一樣被擘開，他的血就好像這些紅酒一樣流出來……就如同家主讓眾人分享晚餐的祝福，耶穌也讓他的追隨者分享他奉獻給死亡的身體……他為「眾人」而流出的鮮血……門徒因而被提升進入他的命運之中。而這頓晚餐也成了耶穌與他追隨者間新而永久地結合的記號：一個新盟約建立（*On Being a Christian*, 頁324）。（註4）

(e) 最後我們該怎樣確立耶穌在最後晚餐時所說和所希望的一切？要減輕這個壓力，我們有三種途徑：回顧耶穌的特有態度，指出當代觀念，和記下早期基督徒在相信耶穌贖罪之死時的含義。

一般來說，即使人們在生命終結時沒有機會表達他們的動機，並公開地宣佈他們的意圖，他們在日常生活中言行的特有方式可以令他們的死亡充滿意義。例如羅梅奧總主教（*Oscar Romero*）就是在舉行聖體聖事時突然被刺斃命的。在臨死的刹那，他沒有機會評估並解釋他所面臨的死亡；但是三年來他在聖薩爾瓦多任總主教時的一言一動，在在都指出他的根本意願，也令他的致命充滿意義。

至於耶穌，即使他沒有顯然自稱為「上主的僕人」，但是他的生活方式却有恒地表現出他絕對地服從他父的旨意，也全心全意、隨時隨地為那些需要憐憫、需要醫治的人服務。我們在上一章看過，他的言行把天主的原宥帶給那些自覺不蒙救援的人。他沒有趕走那些渴望他的愛和注視的痲瘋病人、小孩子、罪婦、稅吏和其他無名的「小人物」。

假若我們以為：苦難的恐懼會突然摧毀耶穌要作衆人之僕的決心，這種想法真是太稀奇古怪了。相反，他服務的使命直接帶到他痛苦的死亡。「人子不是來受人服侍，而是來服侍人並交出自己的性命，作大衆的贖價」這句話（谷十45）在他一生中是有基礎可尋的。那位曾經表現自己就是衆人之僕的，正預備作大衆的受苦僕人；而嘉土培、孔漢思、莫特曼等許多學者都堅持，這種服務是特別賜給那些被遺棄者和在宗教上的下等人士。爲什麼耶穌的傳教生活會導致他十字架之死？其中有部分原因就是由於他忠誠地爲社會中的失落者、不敬神者和疏離者服務；那位到來召叫和醫治不義之人的醫生最後終於代替他們死了。就在他聽命地在兩個墮落的人中間接受了耻辱的死刑時，他爲墮落者服務的使命就此結束。

這樣耶穌的苦難就與他的使命連成一個整體，成爲他最後的一個服務行動。他在死亡中如同在生命中一樣服務衆人，爲他們犧牲自己。路廿二27（我在你們中間像是服侍人的）是他行爲中這項基本模式的真實指標。

耶穌把誰視作他痛苦和死亡的受惠者？在上一章我曾經辯稱，在耶穌傳教生活的某一定點上，他曾經向他門徒中的一個內部小組表明自己就是人子，就是那位要在受苦，在帶來天主的審判和國度這一件事上代表新的以色列人民的人子。我們也看過，假若耶穌真地把他自己的人民視作天主救恩的首要受惠者，他的視野仍然是普遍的。以色列的復興會把救恩帶給各民族；因此我們似乎很有理由這樣主張：到了最後，耶穌在某些意義上承認自己是爲所有的人而死。

其次，當代的觀念也可以指出耶穌面對死亡的意願。公元前二世紀瑪加伯致命者的經驗產生了一種在耶穌時候十分風行的觀念：即一位正義者痛苦而凶暴的死亡可以補贖他人之罪，就是個人的致命

可以代表性地補贖一組人的罪過（加下七37；四加六27；29；十七12；十八4）。在《The Atonement》（補贖，英譯，一九八一）一書中，韓格爾（Martin Hengel）蒐集了各種證據，指出較早時候的希臘（和羅馬）文學、歷史和習俗都支持這個概念：即有些人可以為他的城市或人民而死，因而補贖他們的罪過。事實上，我們在瑪加伯書所找到的猶太信念很可能承襲自希臘的源流。

但是我的論點並不在於討論發源地的問題，而在於找出耶穌時代的相關信念。一旦橫死的恐懼出現，假若耶穌從沒有把他同時代的人的宗教信仰應用到自己身上，那就顯得十分奇怪了。透過他的致命，他可以代替眾人修正那被罪過擾亂了的倫理秩序。

順便一提依撒意亞先知書中有關上主僕人的第四首詩歌（五二13；五三12）。雖然這首出自公元前六世紀的詩歌顯然會支持代贖的反省，却從未在舊約的較後期作品、或間約時代的非正典作品中引錄過。即使在後來的經典中有時會有一些暗示這首痛苦僕人的詩歌的文句，我們也找不到代表地為他人贖罪的概念。可是依五二13；五三12却有助於早期基督徒宣講的形成；最後在新約中直接引述這首詩歌的共有十處，而暗示的更大概有三十二則之多。

以上所述指出什麼事實呢？我們必須謹慎，不要隨便應用第四首論上主僕人的詩歌來確立耶穌可能很容易就應用到自己身上的、當代的代贖觀念，瑪加伯文學指出：公元一世紀的巴肋斯坦猶太教相信一個致命者之死可以代表地為他人贖罪。但是很奇怪，這種情況却不是這樣容易就能為依撒意亞受苦僕人的第四首詩歌的流行詮釋法所證實。在公元前的猶太作品中，我們找不到明顯的經文是結合依五三來說明默西亞替代的痛苦。

最後，保祿的書信多方證實，他以前的傳統已有這樣的說法：耶穌「為我們」被釘致死，他代表

地補贖人罪（德前五10；格前五3；羅四五；八32等），韓格爾很正確地辯稱，在這些最早的基督徒傳統說法中，我們看到一種與最流行的猶太信仰格格不入的信念。流行在耶穌時代的默西亞期待沒有包括一個痛苦的默西亞；而提及被釘的默西亞更是一個真正的褻瀆行爲。因而當早期基督徒宣佈：那個由於假默西亞的罪名而被釘在十字架上的人之死其實是一種代表衆人贖罪的犧牲時，他們真是爲一件非常犯衆怒的事作辯護。

我們應該怎樣說明這種理解方法呢？爲什麼耶穌十字架苦刑會是「默西亞普遍的代贖死亡」呢（韓格爾語，見The Atonement, 頁71）？難道單是門徒遇見復活的耶穌就足以導致這種詮釋法了嗎？但是復活一事的意思只是：耶穌已經接受了天主的辯明，天主聲明他是一位先知致命者或無辜的受苦者（智二15；默十一1）。而早期基督徒的信念却不止於此，他們承認耶穌之被釘是默西亞代表衆人贖罪的死亡。除非在世的耶穌早已在某方面自稱爲默西亞，也提示過他將來的死亡有這樣贖罪的價值，他們是很難這樣做的。

基督徒與十字苦刑

本章的大部分篇幅都是嘗試重覓在世耶穌在面對死亡時的動機和意願。他對自己未來命運的詮釋就是日後基督徒反省十字苦刑和復活的意義之根據。在結束本章之前，我想簡略地處理幾個相關的問題：一些早期基督徒對耶穌之死的詮釋、天主三位一體和十字架、耶穌之死的必要性、十字架的象徵意義，和杜林殞布。

(一) 早期基督徒的詮釋法。直到現在我們已經討論過在世耶穌有沒有（又怎樣）把自己和下面幾

種不同的主題相連：由於自己的預言而致命的先知、接受天主辯明的受苦義人、受苦的人子、能夠以自己的痛苦補贖他人罪過的致命者、為他人受苦的上主僕人。

(a) 要嘗試理解耶穌之死和克服他十字架苦刑所帶來的恐懼，早期基督徒和新約作者接受並發展了一些這類的主题。舉例來說，耶穌在用聖詠第廿二首呼喊被捨棄時（谷十五 34 和平行文），早已把自己與受苦的義人相連。我們發現對觀福音的傳統在這種詮釋上繼續發展，更豐富地引用詠廿二的經文（谷十五 24、29 和平行文）。

另一個例子。由於自己的預言而致命的先知（還有其他可以追溯到歷史耶穌的這些題材）顯然暗示：因為聽命於天主的旨旨和一己的召叫，痛苦死亡因而出現。因此我們就毫不奇怪，早期基督徒用聽命的言辭來詮釋耶穌的痛苦和死亡。例如保祿便引用了一首這樣的詩歌（斐二 8），並把這個主題引介到他的力作中（羅五 19）。

由於耶穌自己選擇了巴斯卦慶期作為他最後與耶路撒冷的權威人士對峙的時刻，又在與他的好朋友慶祝完節日之後死去，這個本來追念從埃及的奴役釋放出來的節日很自然地也發展成為詮釋之鑰。在保祿寫作格林多前書時，他已經把這種關係視作理所當然了；他無須多作爭辯就這樣寫道：「我們的逾越節羔羊基督已被祭殺作了犧牲」（五 7）。數年之後，馬爾谷三度提到耶穌之死和「他們宰殺逾越節羔羊」的慶日——巴斯卦——的關連（十四 12、14、16）。而在公元一世紀末，當若望福音介紹「天主的羔羊、除免世罪者」（一 29、36），又在福音之末體察到死者耶穌的骨頭就像巴斯卦羔羊一樣不可折斷（十九 36）之時，他顯然也認可了這一個主题（註 5）。

本來猶太人是用巴斯卦節來紀念他們從埃及的解放，但到了耶穌時代，有些人可能也開始把這節

日詮釋作補贖的犧牲。擴大節日的意義，理由很明顯：羔羊的鮮血必須先流盡，然後才可以燒熟來吃；而屠殺羔羊是在聖殿的聖所內執行。當基督徒承認被釘而復活的耶穌是「我們的巴斯卦羔羊」之時，他們也相信他犧牲之死已經釋放了他們（和衆人），也補贖了他們的罪過。

(b) 除了繼續採用那些出自耶穌自己的詮釋法之外，早期基督徒也增加了新的題材，好能更進一步地闡述那個實質上來自在世耶穌的基本信念：他被釘十字架是代表性的贖罪犧牲，爲所有人的好處帶來新的盟約。希伯來書在詮釋上跳了一大步，它不僅把耶穌之死與每天在聖殿中奉獻的犧牲相連（七26），還把它與一年一度的贖罪節慶典相連（九6）——二者都是要指出耶穌犧牲之死高超的地方。但這種關係可不是一目了然的，理由是：耶穌不是出身司祭之家，因此一般人都不會算他爲司祭；而他又在舉行贖罪節（九月～十月）之前約六個月死於聖殿及耶路撒冷城外（希十三12）。不過希伯來書採用了這個節日及猶太人的禮儀生活來說明耶穌在他自己救援的死亡之中身兼司祭與犧牲二職的事實。附帶一提的是：即使在希伯來書的寫作之前，聖保祿致羅馬人書早已簡略地把十字架刑連於贖罪節當天在至聖所內舉行的祭禮；被釘的耶穌就像至聖所內的「仁慈之座」一樣，是天主的仁慈顯現的地方（三21～26）。

上述諸例足以表明早期基督徒怎樣在反省十字架刑罰時，一方面接受溯源自耶穌本人的題材，另一方面又發展新鮮的進路。本節立言簡略，第五章論救援的模式正好是它的補充。

(c) **十字架刑罰和三位一體的天主**。耶穌的十字架屹立於天地之間；而它關於天的話比關於地的話來得更基本。可是基督徒的教訓、作品、和宣講多次都專注於事物屬人和屬世的一面，它們的首要問題是：關於我們十字架說了些什麼？它爲我們的救贖價值何在？但是正如莫特曼、索布里諾等人所

主張的，我們必須超越這種人學的「關於我們」甚至救援論的「為我們」角度，而接受一個更神學性的十字架看法。關於天主十字架說了什麼？關於天主三位一體的啓示，十字架又指明什麼？

在保祿的作品中，我們可以指出這種在觀點上的轉變。在他的第一封書信中，他以屬人的言語提到耶穌之死，又把它解釋為人類邪惡的結果（得前二15）。但到了他寫作羅馬書時，保祿却以天主三位一體的詞彙來設想十字架的刑罰（五5；八32）。

是的，要把天主聖三和十字苦刑連成一氣，確實不容易。許多時無神論者都引用耶穌死亡所象徵的這種無罪者無意義之苦難來證明天主並不存在。十字架正是缺乏天主的地方，因而也是任何信仰一位全能的、全愛的天主都要正式結束的地方。假若有天主，我們怎樣解釋這種惡？理論的和實際的無神論者所帶來的這種持久而極端的困難證實了保祿話中的真理：「我們所宣講的却是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄」（格前一23）。

不過新約的見證並不以此困難為憂，相反，它們連起十字架、天主、和天主的自我啓示。在保祿發揮「十字架之言」的古典作品中（格前一18~25）提到天主——他的愚妄總比人明智；他的懦弱也總比人堅強的天主（一25）——的地方共有九次。在馬爾谷福音中，正是基督死於十字架上的一剎那讓一位羅馬士兵看透了天主的奧秘，他成了福音中第一位認識耶穌的完全身分的人：「對面站着的百夫長看見耶穌這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』」（十五39）希伯來書以承認天主「藉着他的兒子對我們說了話……並藉着他造成了宇宙」（一2）開始時又以耶穌被釘十字架不潔的、世俗的處所作結（十三12）。在聖城「以外」的公開處決就是我們可能想像到天主子之死的最後處所。

許多時候基督徒藝術家比神學家更能理解：十字架的殘暴和表面的死寂就是三位一體的天主被彰

顯爲仁愛而救贖的天主的歷史事件。我特別想到十字架苦刑之「仁慈之座」油畫和雕刻：父親接受那背負着兒子屍體的十字架，或只以雙臂擁抱着他的軀體；聖神以白鴿之形出現在上面或下面。這幅藝術作品堅持着一種有時在神學中早已失落的、對十字架的看法：一種完全三位一體的看法。

這一種對苦難的三位一體理解法不應限止於第一個受難日。當耶穌在兩名罪犯之中被釘，他正以他一直生活着的方式來完結他的生命——與社會中的犧牲者而非成功者在一起。他已經向窮人、哀痛的人和飢餓的人宣佈他父親將來的國。他之被釘不僅以戲劇的方式表現出他所宣講的真福，還顯示出我們應該在那裏期待天主的自我啓示：在世界的失敗者和犧牲者當中。在被同儕也似乎被天主遺棄（或無情地粉碎）的人中間，我們可以這樣期待：在這裏我們會有一個特別的途徑中找到父、子和聖神的臨在和能力。天主的痛苦就是三位一體的天主自我交流的地方，它至今仍是一件未完成的事，並繼續出現在人類痛苦的整個歷史中。

(二) **十字苦刑的必然性。**反省耶穌的苦難，許多基督徒都不禁追問：「耶穌必須受苦致死嗎？」也許他們還記得基督責斥往厄瑪烏的門徒的話：「默西亞不是必須先受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路廿四26）苦難預言的語氣也差不多：「人子必須受許多苦……並要被殺害，但三日以後必要復活」（谷八31）。保祿引錄的一則早期基督徒的信經也說明這種必要性：「基督照經上所記載的，爲我們的罪死了」（格前十五3）。熟識他們的聖經的人應該看出十字架必須發生。最初的基督徒在十字架的事件中不僅看見一件兇暴地完結耶穌一生的殘忍殺戮，他們知道在天主的救贖計劃中，它必須如此。

從耶穌被公開處決之「必須」中，我們可以發現什麼意義？聖多瑪斯等神學家緩和了十字苦刑的

「絕對必然性」，他們這樣辯稱：至少在理論上，只要耶穌受過一些痛苦，即使小得像一滴血，他都可以拯救人類。現今更有效的方法似乎是：不再設想在天主拯救人類的計劃中的其他可能性。如果我们接受十字架在歷史層面上的「必須」，就可以明白，用人的話說，它是怎樣不能避免。

在人類歷史的每一個時刻，先知們都曾經爲了不肯溫和融通一點，並忠實地傳達天主的訊息而受到迫害。耶穌忠於他自己的使命，必定走上與統治階級衝突之途。在這樣的衝突中他（從人性的角度來說）就註定失敗。這是一個稍爲機敏一點的一世紀巴勒斯坦政治宗教局勢的分析家都會得到的結論。人類的罪惡令耶穌的痛苦和死亡變成不可避免。

遠在公元前四世紀，柏拉圖在其《理想國》一書第二冊的導言中說出一位完美的義人可能遭遇到
的命運：

這樣，義人好像我們所描述的，就會備受折磨、苦惱、被人幽禁，他的眼睛會被挖出來；在受盡每一樣屈辱之後，就會被釘在十字架上。

當然基督徒會認爲這是一則驚人的外邦人的預言，它說出發生在耶穌身上的事。不管是不是預言，柏拉圖的話一次又一次地應驗了：社會依舊讓不肯妥協的好人受苦，一方面由於他們之所是，另一方面由於他們想做的一切。爲耶穌來說，令人驚異的不在他這樣快就被人擊倒了，而在他竟然堅持了這麼久。

除了人間罪惡，其他在歷史景觀上的事也促進了耶穌苦難的「必然」：他堅定不移地忠於自己的使命，和服務他人。這樣十字架變成了他至死不渝地奉獻自己的不可避免的結果。

（四）**十字架：記號和象徵。**基督徒在聖堂、祭台、屋子、墳場和旗幟上放置十字架（或苦像），

也在衣服上佩戴十字架，在舉行公眾崇拜或私人祈禱時畫十字聖號。基督徒普遍地應用十字架，這種行動不斷地提醒信徒和其他人有關耶穌的死亡方式，也幫助我們在這一章（論十字架刑罰）中作一些反省。

所謂記號（sign）和象徵（symbol），界限並不明，就是它們的本質也不能在短短的篇幅內充分說清楚；不過在處理十字架的象徵作用之前，有幾件事却必須交代一下：

記號可能是我們可以追蹤到原因的結果（如烟就是火的記號），是傳達消息或指示的約定姿勢和物件（如符號言語或路標），是代表其他東西之物（如聖事就是內在恩寵的外在記號）等等，象徵却更進一步，它比記號的含義更為豐富。The Concise Oxford Dictionary（簡明牛津字典）界定象徵如下：

由於擁有類比性質，或在事實上、或在思想上有關聯，而在公眾的約定之下自然地被視作典
型或代表或令人憶起某些東西（如思想或性質）之物。

舉例來說，獅子就是勇敢的象徵。此外我們還需要說說象徵的能力和意義。

象徵使事物出現，它進入我們的想像，影響我們的感覺和行爲。在我們清楚地觀察到它可能的意義之前，早已感覺到它的威力和重要性；而在超越了社會上一般賦與已有的象徵的意義時，不同的人可以認識和體味到不同的意義。由於文化和歷史的限制，象徵的認知代代不同，也處處不同。但無論如何，理性的解釋是不足以說明象徵所表達的潛在意義範圍的；特別是當我們處理指向終極的超越事物之宗教象徵時，我們可以想像到，這些象徵是取用不盡的。

關於十字架的威能和意義，我們應該說些什麼？我們可以指出十字架象徵意義的兩面：一方面是

猶太人和外邦人所知道的最耻辱的死亡，它代表羞辱和滅亡；但在另一方面，它也表示秩序和救援。在耶穌的世界，主人一律用十字架來處決逃走的奴隸和反叛者。不是每一個在今日注視十字架或苦像的人都願意這樣想：古羅馬人只是些喜歡由於一己的喜悅而羞辱他人、並惹起可怕的殘暴事件的人。但是十字架的刑罰在他們社會的常規架構中發生。作為一種死刑，它恐怖的方式令人幾乎難以忍受。一個釘在十字架上的人象徵着說不出的痛苦之軟弱，在無目的的暴行中是一種極端羞辱的事件。

如果羞辱和滅亡組成了一系列的意義，秩序和救援就是我們反省十字架的象徵意義時的另一組意義。不同的教父，多瑪斯、雍格（Carl Jung）等人早已注意到這第二系列的意義：十字架顯示的整體和秩序足以指明普遍的救援。被釘的耶穌就是整個宇宙的軸心，他被懸掛被刺透在天地之間；他的身體向四方伸展，他的手臂向着這個世界張開。人類每天都經驗到這種象徵性的力量；當他們進入聖堂的時候，懸在建築物後面的巨型十字架和苦像都會不斷地吸引他們的注意，也會在這個由四方圍牆和一面屋瓦所砌成的空間中製造出和諧的秩序。

聖保祿的神學符合十字架這種雙面的象徵意義，他這樣寫道：「在軟弱中才全顯出來的德能」（格後十二9）。「軟弱」一詞可能讓我們誤以為倫理上的軟弱；但是為保祿宗徒來說，十字架之刑就是他所指的「軟弱」（格後十三4）或如同我們所說「易碎」的最佳例子。要把握他的意思，我們可以說那是在降格的凌亂中成為完美的秩序，和在毀滅中產生的救援。這種講法聽來矛盾，實含真理；而這種似非而實是的理論十分相似十字架象徵所特有的雙面性質。

這種雙面效果有另一種講法。一般來說，象徵有解決衝突或至少有處理人間情況中不調協的因素之作用。例如國家象徵竭力和解國家中的分裂。至於十字架，這種象徵所處理的就是人類痛苦的普遍

事實與一位全愛、全能的天主的存在之間的表面衝突。除了十字架以外，沒有其他東西能夠幫助信徒面對他們經驗中似乎是無意義的痛苦和他們對天主的信仰之間極端的「不調協」。

屬於十字架之為記號及象徵這個討論範圍內的主題可謂不勝枚舉。下列的例子可見一斑：沿水平的方向推展，十字架代表耶穌所完全參與的，受時空所限制的痛苦人生；垂直地推展則暗示耶穌身為天主子的身分，及他身為世界救主的救贖工程已經穿越了時空的限制。其次，在耶穌十字架旁邊的其他兩個十字架說明了他與人類痛苦的整個歷史的結合：他的十字架不是一個孤立的十字架，他與兩位同伴一起死亡。

其三，這種結合可以用另一種形式來表現。在十字架上我們看到一個痛苦的軀體；痛苦和軀體是每一個人都有分參與的兩件事，它們製造了一種普遍的言語。透過他在十字架上痛苦的軀體，耶穌可以告訴千萬人（而事實上他也這樣說了）：我們可以用保祿在格林多前書之首所用的主題，來講論「十字架的普遍言語」。

要完結這一章，我想略略說明：最能代表我們痛苦的救主的杜林殞布。

(五) **杜林殞布**（註6）在五〇、六〇年代，直到七〇年代，我一直都把杜林殞布斥為無稽之談：這一塊十四呎長，收藏在杜林主教座堂中的布竟然真的是埋葬耶穌的殞布！我的態度得到拉內及其他德國學者所準備的、十四巨冊關於神學和教會歷史的天主教著作（*Lexikon für Theologie and Kirche*、神學和教會辭典，一九五七、六八）的支持。其中除了在論史瓦利耶（*Ulysse Chevalier* 一八四一、一九二三）的一篇文章中有一段簡略的旁註之外，再沒有提到杜林殞布。除了其他成就以外，史瓦利耶還收集了許多「有分量的證據」以否認杜林殞布的真實性。和他同時代的英國耶穌會士瑟斯敦（

Herbert Thurston) 一樣，史氏堅稱：杜林殮布是十四世紀的贗品。

可是，古典的基督教神學辭典（*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*，在歷史及現在的宗教）的看法却不同。在一九六二年出版的修正第三版第六冊中有一篇由戴克豪夫（H.-M. Decker-Hauff）執筆的論杜林殮布的文章。作者撮述了一些贊成殮布的真實性的主要理由：它的質地及款式都符合來自公元一世紀中東一帶的製品。而十四世紀中葉教會藝術最流行的習俗不會容許一個仿製者或任何人士用我們在殮布中所見到完全赤裸的方法來描繪耶穌。無論如何，沒有一位中世紀的畫家會預期到現代的科學，而給殮布上的肖像畫上一個「底片」——就像彼亞（Secondo Pia）在一八九八年為它拍照時所發現的一樣。再者，在頭顱四周的許多小傷痕和在身體右方的巨型洞穴都不符合十字架刑罰的正規方法而驚人地與福音作者所記載耶穌受難的細目相符——頭戴茨冠（瑪竇、馬爾谷和若望），刺穿肋旁（若望）。而根據醫學專家的判斷，屍體和殮布只接觸了三十六至四十小時。根據這些和其他理由，戴克豪夫說，我們不能「以科學的方法否決」「死者就是歷史耶穌」的假設。他希望，是贊成也好、反對也好，總有更進一步的科學試驗來決定整個事件。

自從戴克豪夫的文章發表之後，杜林殮布又受到更多的科學化驗，這是其他遺跡聖物沒有遭遇過的——甚至在一九七八年十月由一批科學家進行一連五天的深入測驗。許多時候這類研究都是由一些非基督徒來執行，如瑞士犯罪學家佛萊（Max Frei）。他從殮布中取出花粉樣本，並且發現其中有些花粉是來自一些只生長在死海和聖地附近的植物。加里肋亞湖中耶穌時代的沈澱層也生長過這一類在殮布上找到的花粉。花粉分析的結論很清楚：在這塊殮布的歷史的某一定點上，它曾經暴露在巴勒斯坦的空氣中。

即使在戴克豪夫於一九六二年出版其作品之前，攝影的證據早已排除了杜林殮布只是一幅繪畫的看法。從那時開始，「國際飛行和太空管理署」(National Aeronautic and Space Administration, NASA)用於衛星攝影上的技術也應用到殮布上。結果令人驚訝：殮布上人像的視覺明暗度顯示與三度空間的正常關係。因而「國際飛行和太空管理署」的科學家們就可以畫出一個與實物大小等同的輪廓，以立體圖形複製出殮布上的人面。這點在普通繪畫和攝影上一般而言都是不可能的。

一九八〇年六月號「國家地理」雜誌(National Geographic)刊登了一篇圖文並茂的文章：「殮布的奧秘」(The Mystery of the Shroud)。它顯示殮布上的兩種影像。首先是照相正片之「血」的影像，它滲入殮布，透過布上的纖維擴散開來，而遺留在裂縫中。有些科學家認定它就是血色蛋白質，就是在紅血球內負責攜帶氧分而含鐵質的物質。然後是「軀體」的影像，就是照相底片的影像，它只留在布的表層纖維，在每一個纖維上染上一個同等明暗度的黃色。不管是什麼東西造成這個影像，都與殮布保持一個距離，而不是由於直接接觸而留下的。科學家們經過長時間的討論，希望能夠找出產生這個影像的過程。它會不會是由於汗、體油和尼苛德摩在殮葬時所用的香料(若十九39)而產生的呢？有些科學家深信，液體或氣體都不能產生這個「身體」的影像。它好像燒出來的質地讓人假設：它是由一種在一刹那間從內部激射出來的巨大強光所造成的。

有些讀者會看過英國廣播電台(BBC)的電影：「靜默的見證」(The Silent Witness)，它詳細介紹杜林殮布的研究歷史——從彼亞的首幅照片到電腦技術的採用。像許多研究一樣，這套影片集中在一個疑問上：保存在杜林的聖遺物是不是耶穌的殮布？至今各項證據集中起來指向羅賓森(John Robinson)在一九七七年的「神學」雜誌(Theology)中所說的話：

為我來說，證據所擔負的重量已經轉移了。起初在得到反面的證實之前，我首先假定它不是真實的；然後問自己：我們該怎樣解釋它？但是在那是一塊中世紀的贗品（或其他我能夠想像到的東西）的假設之下，這是很困難的。現在我發覺到我自己已經改變了方針，在得到反面的證實之前，我假定它的真實性。

現在正是時候了！我們可以從歷史真實性的疑問中鑽出來，進而追問屬於基督論的問題，為基督徒相信耶穌基督是天主子和救世主一事上，杜林殞布有什麼重要性？它又帶有什麼神學上的含義？信仰的主題提供一個很方便的門徑。

(a) 自從我讀過紐曼 (Newman) *Grammar of Assent* (同意的文法) 之後，我就深信：在考慮人們事實上怎樣真正地得到信仰，和我們以為他應該怎樣到達信仰之間，前者比後者更加有用。一九七九年，羅賓森在英國廣播電台的一個論聖週四的電視討論節目中稱杜林殞布為「信仰的扳機」。當天晚上他的立場特別安全，因為討論之後就是「靜默的見證」的放映。電影的製作人和導演羅夫 (David Rolfe) 在開始為時三年半的殞布研究之前是一位不可知論者；現在已經轉而相信耶穌基督了。和許多人一樣他看到殞布上死了的耶穌的形象而相信生活的基督。

「扳機」是一個精挑細選的字眼。一枝機槍必須有一個槍身，一把槍柄，和其他覆蓋在扳機的機械結構上的零件。同樣不論是什麼東西終於「扳中」了我們對耶穌的信仰，都要有很多因素才能導致這個信仰的成就：個人的需要，關於生命的最後結局的疑問，基督徒團體的影響，福音故事的接觸等等。在一九七九年六月一日「天主教前鋒」(Catholic Herald) 雜誌的一篇訪問中，羅夫自承，他不想也沒有聲稱「把信仰完全建築在殞布上」，但他承認有些人在步向信仰之途中的確需些某些二

十世紀科學的支撐。

但這種支撐的強度有多少？假若耶穌真由現在收藏於杜林的殮布所殮葬，這件事又能暗示甚或確立一些什麼？像空墳一樣，這塊十四呎長三呎半寬的布不能證明復活。但除非耶穌從死者中復活了，這世界不會有空墳，我們現在也不會有這塊殮布。必須注意殮布在分解作用開始之前已經與屍體分開。如果它是從身體上拉下來的，我們應該可以在它上面找到裂痕；但現在它却沒有任何撕裂的痕跡。再者我們已經說過，身體是經過某些神祕的過程而留下影像的；但是若想從中找尋到一些我們不會得到的、無懈可擊的證據來證實復活，那就是一項錯誤的想法了。

如果殮布的科學研究真可以為基督徒訊息的真實性提供一點點完全的「客觀」證據，信仰就可以被排除了。這一種在每個人都點頭稱美下可以完全支持基督徒對納匝人耶穌的宣信的證據，只會把信仰還原為論辯中的必然結論；這樣我們就會忘記信仰其實是一個位格關係的自由獻身。如果信仰真正地只是科學理性的事，我們就可以乾脆把資料輸入電腦，來求取我們假想的結果。因此若想從殮布（或其他源流中）得到絕對可靠的保證，這種態度只會排除，而不會納入真正基督徒對耶穌基督、我們復活的主，的信仰。

再者四部福音都提供了方便之門，讓我們能夠接觸到耶穌的苦難，他的生平故事和他復活後的顯現。在價值上殮布不能與這些經文相比，我們應該反對過分熱衷於殮布和其他可能漠視正典福音的古代器物。

但是更能準確地描繪出大部分在一九七八年前往杜林參觀殮布的朝聖者的心情的，不是一或此——或彼」的二中取一的態度（*either / or*），而是二者皆然的態度（*both*）。我曾經問過許

多人：「殮布在什麼情況下支持你的信仰？」一位意籍朝聖者給予我最完善的答案，他強調：「我的信仰是聆聽天主聖言的結果，我相信耶穌基督。」隨後又說：「殮布令我從福音中所認識到的耶穌十分具體。當我們想遇見誰，都會希望見到他的面孔，至少他的圖像。」結束時他這樣說：「人們經常為耶穌及基督宗教的是非而爭辯。但當他們見到殮布上的面貌時就沈默了。」

(b) 當羅夫發覺科學的證據足以證明殮布的真實性時，殮布就扳中觸發了他的信仰。這些證據來自很廣闊的專業化知識。在很出奇的方式下，殮布竟然站在人文科學和科技的平交道上。在這裏我們可以稍微修改耶穌在若望福音的話：「當我從死亡和復活中被舉起來時，便要吸引眾科學歸向我——透過我留下來的遺物：我的殮布」（十二32）。

我已經說過「國際飛行和太空管理署」的攝影技術在最近怎樣協助了殮布的研究。而醫學家也早已指出：殮布的斑痕上各種解剖和生理細節都是正確的，它們不單完全符合一位醫生所能夠從一個被釘死的人的屍體中找到的一切，也切中了福音所記載耶穌被釘十字架時的特徵。

研究古代錢幣的專家（古幣學家）指出：在耶穌時代的前後（公元前五四年至公元七十年），羅馬銅幣所顯示的猶太戰俘都蓄有鬍子，頭髮垂至肩膀。而在羅馬帝國時代，其他人都白淨無鬚。就是同時代的希臘、羅馬或埃及的人像，都沒有有一個像杜林殮布上的人像那樣，是滿面虬髯，髮長及肩的。因此我們可以肯定：那個留在殮布上的人像是一個被釘死的猶太人，而不是這種慘酷的羅馬刑法中的其他犧牲者。

研究過殮布的質地和編織法之後，紡織歷史的專家同意：那該是一世紀來自中東的產品。這一種亞麻布在古代的巴勒斯坦常用作殮布，而杜林殮布中也含有中東棉布的成分。再者藝術專家也指

出：描繪耶穌的方法在公元六世紀才轉變，他不再被刻劃成年青無鬚，而是比較成熟，有一臉分叉的虬髯，和從中間分界的長髮。在這種熟悉而標準的拜占庭式的耶穌肖像的後面的是不是殮布的影響力呢？

史學家在殮布的研究上也扮演了他們的角色。他們一方面指出：君士坦丁大帝取消了十字架作為處決死刑犯的方法；換言之，殮布上的人是在公元前四世紀前被殺死的。可是另一方面，由於史學家側重證明文件，已有的記錄並不容許他們既清楚又完全地追尋出殮布在一三三三年前的歷史和蹤跡。他們只有一些暗示和徵狀，而韋爾森（Jan Wilson）便根據它們在其The Turin Shroud（杜林殮布，一九七九）一書中追蹤殮布較早的歷史。可是直到現在我們仍沒有壓倒性的文件證據。

另一種至今仍對杜林殮布保留着一種「是的——但是」的態度，的專業性科學就是聖經研究。直到今天有些在這方面的專家承認，長期以來第四本福音所引發的困難並沒有反對殮布的真實性，他們對此感到滿意。若望告訴我們，當西滿伯多祿進入耶穌的空墓時，他「看見放着的殮布（複數）也看見耶穌頭上的那塊汗巾，不同殮布放在一起，而在另一處捲着」（二十六）。複數的殮布一字似乎排除像杜林殮布一般的一塊單布；又假若有一塊汗巾蓋在耶穌的面上，它的特色又怎能和身體的其他部分一起印在殮布上呢？但是現在羅賓森等釋經學家把複數的殮布解釋為代表殮布的「表類的複數」，因而與杜林殮布這樣的一塊單布並無矛盾之處。至於汗巾，他們說那是一條滑落在死者頰下以保持其口閉合的布帶。這一條布帶不會妨碍耶穌的面貌印在殮布上。

不過另一些針對若望福音的近代研究一方面繼續製造困難，另一方面也表現醫學和釋經的衝突。醫學家早已承認從死者耶穌肋旁流出「血和水」（若十九34）的說法是正確的，只有當一個被釘死的

人死後再被人刺透的時候才會有這種現象出現，而杜林殮布正好在屍體的右側染有一個這樣的傷痕。可是第四部福音的主要評論家却否定這種關於血和水的醫學討論，它誤以為若望想描寫一段「客觀」的故事。故此史納肯步（Rudolf Schnackenburg）斥之為「誤導」，而布特曼更直言那是「滑稽」。不過我們或許可以在此找到另一個例子，說明我們從若望福音中發現到它所包含的真實歷史的細節，比一般聖經學者所願意承認的為多。

一言以蔽之，雖然有某些衝突（就像關於從死者耶穌的肋旁所流出的血和水的醫學和釋經學之爭），各種科學和技術都在殮布上交會，各有自己的話要說。可是就它們本身來說，沒有一樣專門化的技術可以決定性地確定這一塊保存在杜林的布就是真正埋葬耶穌的殮布；它們互相補充，以達成這一個結論。這些近代研究提出兩項反省：

首先科學研究鼓勵適當的謙虛。一位在某一學科上的專門人才必須信任或至少尊重在其他科目上的專家。其次殮布研究和它加給羅夫等人的影響驚人地說明科學理性在許多方面是怎樣幫助那些完全「現代化」的人相信那位被釘和自死者中復活的耶穌。

(c) 最後杜林殮布在研究耶穌基督為天主之子和世界救主之上有什麼特別的貢獻呢？它顯然提供一些有關他的外形的線索：他蓄有鬍子，留長髮，重約一百七十五磅，約六呎高，而且——依照身體的記號顯示——使用右手。再者為一些基督徒來說，殮布平息他們的疑慮，增加他們對耶穌的信仰。我們能有這塊殮布，因為他整個身體從死者中復活，它決定性地中止我們對復活採取一種錯誤的「靈性化」的看法。

可是殮布最特別的貢獻却另有其事：它戲劇性地提醒人有關耶穌的痛苦和死亡——這是許多基督

徒和非基督徒一直想掩飾甚或否認的。許多偽經福音的作者乾脆略去苦難始末。一位二世紀有諾斯底傾向的亞歷山大學派的神學家巴西利德（Basilides）堅稱：是基勒乃人西滿而不是耶穌被釘在十字架。根據可蘭經 *Sura* 四書，有另一個人取代耶穌在十字架上的位置。事情似乎是：若望福音就是要反對這從早已在公元一世紀末開始了的傾向。它比對觀福音更強調耶穌死亡的事實，連從他刺透的肋旁所流出的血和水都不放過。當然在故事中這點特別的細節還有更豐富的含義，但它也屬於若望的堅持，他說：事實上耶穌真死了。

殮布包裹着耶穌的苦難。在這塊布上耶穌寫下自己痛苦和死亡的歷史。在匝加利亞和若望都沒有想像過的方式下，殮布為數以百萬計的人類滿全了這些話：「他們要瞻望自己所刺透的人」（匝十二 10；若十九 37）。它用率直得可怖的口氣表達人類對人的不仁。殮布顯示：當人類和他的關係完盡之際，他看起來像似什麼。姑且舉一個可怖的例子：遍佈全身、為數約一百的鞭痕，是由兩個人非常有系統地揮擊而成的。他們各執一支尖端部分鑲有鉛或骨錘的鞭子。這樣的鞭答比我們從簡明的福音記錄中（谷十五 15 和平行文）想像到的更要狠。韋爾森（Ian Wilson，杜林殮布的作者）等看過了染漬在身體各部的痕跡，它們顯示耶穌苦難的程度比我們想像到的更加嚴重。

姑且假設殮布上的人不是耶穌而是另一個在一世紀被釘的猶太人，他身上的傷痕——出奇地巧合——不單完全吻合福音所記錄的細節，也符合一般「正常的」十字架刑罰下的痕跡。在這種情況下殮布仍然為我們描述了一個在人類獸性之下的犧牲者，一個被人用凶暴的方法處死的人。而且不管他知道與否，與那位來自納匝肋「交出自己的性命，作大眾的贖價」（谷十 45）的人一起受苦。

當然如果殮布只對我們述說了人類的蠻橫，這就足以令我們大感失望了，但殮布上的圖案還有其

他話要說：在那飽受蹂躪的面孔上，人類感到出奇的威嚴、無比的安寧。看起來就好像在死亡中耶穌透過他閉合的眼睛凝視我們、祝福我們。他可能全身赤裸，嚴重受傷，但仍然煥發着神聖之美。若望福音預示了這種反應和詮釋：「他們要瞻望自己所刺透的人」（十九39）。而瞻望、注視在這裏都解作導向信仰。事實上許多人都是在看到殮布上的面容之後，再慢慢體認到在被釘的耶穌身上被舉揚的天主子。

我們在殮布上所有的正是保祿關於耶穌訊息之圖像式寫照：他「由於軟弱而被釘在十字架上，却由於天主的德能仍然活着」（格後十三4）。我們說過：「易碎」更能清楚表達保祿所指的「軟弱」。有誰比一個被釘的人更加易碎呢？可是透過耶穌的被釘十字架，天主的能力才能治療並幫助我們。凡是看過杜林殮布的人都深深感到震撼，它顯示也重演痛苦的奧祕。在嚴重的易碎和表面的無能中，殮布上的那人以行動來拯救我們。

註

- ① 有一點必須補充。近代學術研究顯示：在耶穌傳教及被釘後十年（或以上），在巴勒斯坦內強烈反對羅馬統治的力量才真正開始。（H. Cuevaara, C. Perrot 等）
- ② 瑪竇、馬爾谷和路加都記錄了耶穌在山園的臨終之苦，在臨近的痛苦和死亡面前他可怕的悲痛。可是他們都沒有提供任何線索以支持柏德等學者的推測。參閱 D. M. Stanley, Jesus in Gethsemane (New York, 1980).
- ③ 參閱拙作 The Easter Jesus (new ed.: London, 1980) p.95,97.
- ④ 參閱 J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus (ET: London, 1966), and New Testament Theology, I (ET: London, 1971), pp. 288-292.
- ⑤ 必須注意：若一29及36沒有描寫耶穌為巴斯卦羔羊；引用的也可能是受苦僕人（依五三7）。也可能，若十九36暗示猶太人相信折斷死者的骨頭會妨碍復活這一件事。
- ⑥ 關於杜林殞布，作者在計劃出版的第二版中會有進一步的詮釋。

問題討論

- ① 關於天主三位一體，耶穌被釘十字架對你說了什麼話？
- ② 你是否同意耶穌之死的必然性的解釋？你還有什麼反省要說？
- ③ 在你國家的歷史和當今情況中，是什麼團體和事件最有力地告訴你耶穌苦難的繼續臨在？為什麼？

- ④ 你所知道的宗教繪畫和雕刻有沒有在十字架之為記號及象徵上提供更多的思想？
- ⑤ 當我們畫十字聖號時，為什麼會呼求天主聖三？
- ⑥ 你信不信人們有時誇張了杜林殞布的神學意味？你是否同意我對殞布在信仰上的含義所作的解釋？

參考書目

除了在原文及註釋上提到的項目以外，還可以參考下列的作品：

- J.P. Galvin, 'Jesus' Approach to Death', Theological Studies 41 (1980), pp. 713-744.
- J. Jeremias, New Testament Theology, I (ET: London, 1971), pp. 276-299. 他在猶太背景上的知識經常令他的作品有關讀的價值。
- W. Kasper, Jesus the Christ ET: London and New York, 1976), pp. 113-123.
- H. Küng, On Being a Christian, pp. 328-342.
- J.P. Mackey, Jesus the Man and the Myth (London, 1979), pp. 52-85.
- J. Moltmann, The Crucified God (ET: London, 1976). 莫特曼正確地連起十字苦刑和聖三的啓示，即使他從耶穌呼喊被捨棄中得到未經證實的結論。
- C.F.D. Moule, The Origin of Christology (Cambridge, 1977), pp. 107-126. 由一位偉大的劍橋學者所寫有關新約研究的經典之作。
- G. O'Collins, The Galvany Christ (London and Philadelphia, 1977). 本書用故事、歷史和救援神學的詞彙考慮耶穌之死。

- G. O'Collins, (ed.), The Cross: Today (Dublin and New York, 1977).
- E. Schillebeeckx, Jesus, pp. 294-319.
- J. Sobrino, Christology, pp. 179-235.
- B. Vawter, This Man Jesus (New York: Image Book ed., 1975), pp. 57-89. 華特研究耶穌之死的歷史和神學意義。
- H.-R. Weber, The Cross (ET: Grand Rapids, 1978). 用歷史和神學解釋十字架之刑是最好的作品之一。

論杜林殞布..

- M. Hebblethwaite, 'The Shroud and the Cross', Theology 84 (1981), pp. 266-274.
- M. Hebblethwaite, 'The Shroud of Turin and Faith', Doctrine and Life 31 (1981), pp. 416-425.
- G. O'Collins, 'The Shroud of Turin', The Way 20 (1980), pp. 140-147
- K.E. Stevenson and G.R. Habermas, Verdict on the Shroud (Ann Arbor, 1981).

第四章 耶穌的復活

天主已把你們所釘死的這位耶穌立為主，立為默西亞了。

（宗徒大事錄）

在祂內世界復活了，

在祂內「天」復活了，

在祂內「地」復活了。

（聖盎博羅削）

一直都有人說：基督徒能否相信耶穌為天主子和世界的救主，全在於復活的真理。成千上萬的講道詞都訴諸這句話：「假如基督沒有復活，那麼我們的宣講便是空的，我們的信仰也是空的」（格前十五14）。但這裏所關係的又豈只基督徒的宣講和信仰！聖保祿清楚見到誤解了復活就是誤解了天主：「我們還被視為天主的假證人：因為我們為天主作反證，說天主使基督復活了」（格前十五15-17）。

「空的」宣講和信仰（格前十五14）、依舊停留在我們的罪惡中（格前十五17）、一旦在死亡中睡去就「喪亡」了（格前十五18），已經夠壞的了，但是「為天主作反證」却是最嚴重的宗教錯誤。由

此可見，保祿爲什麼對拋棄或否認耶穌和其他人的復活的基督徒「信仰」抱持如此否定的態度了（格前十五 19、32）。

我們在這裏所討論的是關於天主這個概念中的一個深邃的轉變。在公元前一世紀左右，對復活的信仰反映在猶太人的祈禱生活中。十八首祝謝經文中的第二首讚美「使死人生活的天主」。很多猶太人——包括法利塞黨徒但不包括撒杜塞黨徒——都相信：在普遍的復活和審判之時就是歷史的終結。然後基督徒引進了一個意想不到的成分，這樣宣佈，即使世界和它的歷史仍未完結，天主已經復活了被釘的耶穌，把他提升到新的光榮生命中（註 1）。

保祿顯示對天主的信仰的這種發展，他採用早期基督徒的定則，描寫天主爲「從死者中復活耶穌的」那一位。在致迦拉達書之首，當他提到「使他（耶穌）由死者中復活的天主父」（一一）之時，就應用了這個定則；他又把同一的天主屬性引用到警戒格林多人提防私通之罪中：「天主既然使主復活了，他也要以自己的能力使我們復活」（格前六 14）。在羅馬書中這個定則就是保祿所摘錄的簡短基督徒信條中的基本成分：「如果你口裏承認耶穌爲主，心裏相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩」（羅十 9）。

總而言之，早期基督徒確認和崇拜他們的天主就是復活的天主。但是在這點上他們到底聲明了一些什麼？而他們又怎樣認識、接受並解釋耶穌的復活？

聲明

談論復活的演講者，即使在他們開始說話之前，經常都會遇到這樣的疑問：「啊，『它』發生了

嗎？」但是我們不可以合理地期待任何人回答這個問題，而不首先澄清一下在以往什麼是被視作曾經發生過的事。當保祿宣稱：「天主教從死者中復活了耶穌」之時，他所指的是什麼意思？所聲明的是何種東西？而這個聲明又可以追溯到基督宗教歷史的什麼時候？

(一) **聲明的古老**。我們最早的基督徒文憲，聖保祿致撒洛尼人前書，約成於公元五十年。不過他的其他書信和宗徒大事錄（大概寫成於七十年後）都結合了來自三十年代的復活定則。有什麼證據可以支持這些寫成於五十年後的作品，竟然蒐羅了一些本來在基督徒教會一開始時就已經以系統簡明的方式講述了的資料呢？

在宗徒大事錄的前幾章，歸於伯多祿名下的講道詞包括一些很簡短的話，它們似乎屬於基督宗教最早的幾個年頭（二二～24、32、36；三三～15；四一～12；五三～32）。這些簡單而有系統的敘述方式並不吻合路加一般的用語和思想。舉例來說：在五旬節日的一場演講中，有「天主已把你們所釘死的那位耶穌立為主，立為默西亞了」（宗二36）的肯定，它與天主傳達給牧羊人的訊息並不調協，後者指出，在誕生的時候耶穌已經是「主默西亞了」（路二11）。顯然宗二36忠實地記錄了早期論耶穌的默西亞主權的方式，即使路加（和其他較晚的基督徒）已經慢慢體認到我們可以這樣講述嬰孩耶穌，因為默西亞的身分從一開始就存在了（註2）。

宗徒大事錄中古老的敘述公式是環繞着一個處於（罪惡的）人類行為和天主的行為中間的對比而建築起來的：「你們把他釘在十字架上，殺死了他……但天主却使他復活了」（宗二二三～24）。人類定耶穌的罪，把他釘在十字架上，視他為假默西亞、褻瀆者、危害國家安寧的人。但天主為他辯明，從死者中復活了他，把他立「為主，為默西亞（基督）」（二36）。這種表達的方略是簡單而原始

的：人類的定罪和天主（透過復活）的辯明。

有時這些敘述方式還加上宗徒的見證：「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人」（二 32，參看三 15，五 32）。但是這些早期的簡明敘述公式並沒有形容十字苦刑為「爲我們及我們的罪過的死亡」。宗二 23 只說耶穌「照天主已定的計劃和預知被交付了」。當然，在說到十字苦刑的發生是根據天主的旨意時，那只是說到一些我們能夠想像到的最薄弱的神學「解釋」。在宗徒大事錄中有一句定則肯定復活的一些救贖結果：「天主以右手舉揚了他（耶穌），使他做首領和救主，爲賜給以色列人悔改和罪赦」（五 31）。但是一般來說，這些留居在宗徒大事錄前數章中的敘述公式既沒有指出耶穌死亡的贖罪本質，又沒有說到他復活的救贖價值。它們薄弱的神學內容指向它們年代的古老。

當保祿在宗徒大事錄的寫作之前寫信時，他也應用了早期基督徒的宣講和信仰宣言的定則：「我們這樣傳了，你們也這樣信了」（格前十五 11）。這些爲保祿所引用的、初傳的和信條的說法不再像宗徒大事錄的某些定則那樣（如二 23、36；四 10）認定十字架刑罰爲處決耶穌的殘酷而可耻的方式。保祿宗徒所選用的傳統講法已經開始軟化事實，只宣佈耶穌「被置於死亡」（字面上，「被交付」羅四 25），「死了」（格前十五 3；得前四 14），也「從死者中」復活了（羅一 4）（註 3）。再者，聖保祿所採用的簡明公式化說法在神學上比較發展，可見它們的形成是比那些出現在宗徒大事錄前幾章中的稍晚。在這些被保祿宗徒收錄了的系統說法中，耶穌死亡的贖罪性質通常都被注意到：「基督爲我們的罪死了」（格前十五 3）。關於他復活的傳統講法也是一樣，它們肯定它救援的性質：「耶穌曾爲我們的過犯被交付，又爲了使我們成義而復活」（宗羅四 25）。不過保祿所採用的復活定則也可以追溯到基督宗教最早的幾個年頭（得前一 10；四 14；羅一 3、4；十 9 等）。此外，這一節撮要

式的討論還該加上一點簡單的補充：新約中最著名的復活定則——格前十五3-5。

3 因為我傳授給你們，其中首要的

也是我所領受的：

基督死了 為我們的罪過

依照經上所記載的，

4 又被埋葬了，

他復活了 在第三天

依照經上所記載的，

5 而且顯現給刻法（伯多祿），

然後又給十二位。

保祿在這裏採用專有名詞來引出他對復活的證言，這件事清楚地顯出他傳達了一句早期的基督徒傳統（我把我所領受的又傳授給你們）。其實就是沒有這句導言，我們也很清楚知道，他正在引述一句團體的公式說法。很多詞彙都不在保祿的一般用法之中：如「罪過」、「依照經上所記載的」和「十二位」。只有當保祿採用傳統的說法時，他才曾用複數的「罪過」；在他的用法中，「罪」以單數的方式出現，那是一種人格化的力量，侵入並奴役人類（參閱羅馬書第五至第八章）。在其他地方，保祿是用這樣的規程來引述猶太經典的：「法律上記載」（格前十四21），「正如天主說」（格後六16），或只是「它說」（迦三16）。至於「依照經上所記載的」，却不是保祿的用語。最後在其他地方保祿宗徒從沒有提過「十二位」。

格前十五3b 5的文學形式和風格也指向一種固定的系統敘述方式。它的用語簡明，不同的肯定句緊密地互相平行。那兩個動詞（死了；復活了）提供了中心聲明，也給予這句早期的信條它的基本結構。然後是三句次要的肯定句，它們與每一句首要聲明相連，而提供了這個死亡和復活事件的歷史和經典的證據。從歷史的角度說，埋葬確立了基督之死的真實性，而顯現肯定了他的復活。再者，死亡和復活的發生都是「依照經上所記載的」，換言之，即依照天主的旨意。死亡的發生是「為我們的罪過」（就是：它的贖罪價值），而復活的發生則是「在第三天」（也就是：在救恩史上天主決定性地干預的聖經日子）。

關於基督死亡和復活的這一傳統說法是在何時、何處傳到保祿的？它可能是在他初次訪問耶路撒冷遇見伯多祿和雅各伯（迦一18）時傳遞給他的；或者在他歸化之後在大馬士革立刻遇到的團體中；再或者，當他後來訪問安提約基雅的基督徒時（宗十一25，參看九27）認識了它。不管什麼情況，保祿在三十年代或四十年代初期接受了這則在格前十五3b 5的系統說法。它可能譯自一篇在巴肋斯坦所寫作的亞拉美原文；另一種看法是（也許在安提約基雅的）猶太籍基督徒用流露出閃族語法影響的希臘文創作了這句定則。主張來自耶路撒冷的理由是：提到「刻法」和「十二位」就把這句公式說法連結於耶路撒冷。只有在這裏保祿提到「十二位」，他們在耶路撒冷團體中很受尊崇，但在這個圈子以外就不再這麼重要了。以耶路撒冷為源頭不一定排除用希臘文寫作的看法。無論如何，這句給保祿加上顯現「給五百多弟兄」、雅各伯、及「衆宗徒」（格前十五6 7）的定則和傳統資料來源甚早，因為是個別的證人——而不是教會本身——保證了復活訊息的真實性（註4）。

我們可以在宗徒大事錄及保祿書信以外，看看也出現在福音及其他新約書中、早期的初傳及信條

定則（如谷十六6；路廿四34；伯前一21）。但是來自宗徒大事錄和保祿的證據已經足以支持這樣的結論：在基督宗教之最初期，我們找不到一些普遍的真理（天主是我們衆人之父），或基本的倫理訓令（讓我們相親相愛，如同兄弟姊妹一樣）；相反，我們擁有一些由伯多祿和其他宗徒所宣講的特別訊息：「被釘的耶穌已經從死者中復活了」。但這種聲明有什麼意義呢？

（二）只是新的獻身？保祿和其他早期基督徒宣講者的復活言語是否只是宣佈他們對一種新的生活方式的個人獻身？如果是，當他們提到復活時，只是在說明一種意願，而絕不是聲明一件事實。

反對這種詮釋路線的主要理由就是文字的一般用法。支配言語的普遍習慣清楚地指出：「天主從死者中復活了耶穌」這句定則是一些關於事實的消息提供。早期基督徒在說這句話時，他們的確在聲明一件事實；當然，要「在新生活中度生」的獻身（羅六4）與這個聲明相連，但他們首要是在傳遞及堅持一件事實。

（三）只是意義的問題？其他對復活的原來訊息之解釋——或更好說，低於解釋的解釋——這樣堅持：復活的宣講只是說出耶穌在世歷史的某些內在意義。

這樣看來，宣佈「天主復活了耶穌」只是一種方法，企圖回溯地找出並且聲明耶穌生命和死亡的真正價值：他曾經真實地表明自己就是默西亞。布特曼用類似的方法想把復活的訊息減弱到僅僅說明耶穌之死的意義（註5）：復活的宣講只是一種價值判斷，它只是解釋並傳達釘十字架的真正意義。

如此這般的詮釋法同樣違反新約復活宣講的用語。語言的普通習俗和文字的一般用法顯示：在「你們釘死了耶穌，但天主却使他復活了」這句話中，意會着兩種行動和事件。講者並沒有把講詞的層面從事件（你們釘死了耶穌）轉移到純意義（但天主却使他復活了）上去。這些早期基督徒的公式說

法，在提到復活時，顯然是聲明一些緊隨着耶穌之死而來的「新事件」，而不只是說明這件死亡事件的意義。不用說，第二種事件（復活）也光照第一種事件（被釘十字架）的意義。事實上，這在一般人間事務中也十分普遍：後來的事件通常都會澄清較早事件的深層意義。但後來的事件的這種解釋作用是建基在它之為真實事件的地位上，而絕不會妨碍這種地位。

我們可以正式下結論了：早期的基督徒見證人在宣佈耶穌復活時，有意提供一些關於事實的消息報導，他們要說在耶穌死後天主所帶來的一些新事物。但是這種與耶穌之死不同又隨着耶穌之死而來的「新事件」的內容又是什麼呢？

(四) 天主干預的對象？假若復活的訊息有新的內容，那末，在它的聲明中，天主做了什麼行動？(a) 早期的基督徒宣講者是不是只說明一些已經發生在他們和其他信徒身上的事？在基督被釘十字架之後，天主作出了干預，把他們從精神之死中復活過來，帶領他們最後以信仰回應天主的呼籲。在這樣的觀點下，關於復活的陳述只是以戲劇的方式報告天主在門徒的靈修生活中所帶來的轉變。他們述說，最後更寫下耶穌的「復活」，但這只是一種說話方式，所說的是在天主恩寵的衝擊下，他們的信仰之浮現。(b) 或者，原始基督宗教的復活訊息是不是聲明一件關於耶穌自己的事實？在這樣的詮釋下，復活宣講首先聲明一些關於已死的耶穌的事。天主干預了，把他提升（復活）到一個新的光榮的生命中。然後，復活的主後來顯現戲劇性地改變了門徒的存在。最後，新約提及這種在信徒心中的轉變，稱之為與基督一起復活（弗二5-6，哥二12；三1）。但是復活訊息原來的要點集中在這裏：天主為死去的耶穌，也在他身上做了一些事，把他從死者中復活過來，到達一種改變了的、決定性的光榮生命中。我可以說明這兩種復活訊息的詮釋法如下：

(a) 天主教

已死的耶穌 ↓ 門徒憶起耶穌，並且被帶領到信仰之中（他們的「復活」）

(b) 天主教

← 已死的耶穌復活了 ↓ 耶穌顯現，並且透過聖神帶領門徒到信仰之中

反對(a)的決定性理由是這樣的：爲了這樣的目的而選擇復活的語言可謂非常奇特。它會在猶太聽衆中造成大混亂，爲外邦聽衆而言，更是不可理解。假如早期基督徒主要是想講述一些關於他們自己的信仰之起源的事，他們大可以這樣做：採取一些現成的、適合這種目的的詞彙。「信仰」(pistis)，「相信」(πιστευειν)或它們的同義詞，都是新約中最普遍不過的用字之一：「信仰」出現了二百四十三次，而「相信」也有二百四十一一次。

可以追溯到最早的基督徒的復活說法說出一些發生在耶穌自己身上的事。他們同時報告十字架苦刑和復活。爲他們來說，復活影響耶穌的位格，就好像釘十字架影響他的位格一樣。如果我們以爲他們的證言只是說：天主教在耶穌的生命和死亡之後復活了他們到信仰的層面，便是誤會了他們的見證。他們首要的目的是要宣佈天主教在耶穌身上所做的事，而不是要敘述在他們自己身上基本的宗教變化。

一言以蔽之，聖經言語的一般用法以及支配語言認知的習俗應該帶領我們作出這樣的結論：早期的基督徒宣講者（以及後來的新約作者）所意謂的，正是他們關於耶穌復活的言語所說的：天主教已經干預了，把他從死者中救贖出來。被釘的耶穌在一個新的、光榮的存在中已經向那些曾經認爲他死於

十字苦刑的人表現自己仍舊活着。早期基督徒用復活的言語主要是想傳達關於耶穌的這些消息。

(五) **復活事件**。新約中沒有一位作者記錄過任何的聲明，表示已經親見過耶穌的復活本身。不同的個人或團體只是遇到他光榮地生活着，和（或）發現到他的墳墓是空的。在這些和其他經驗的光照下，他們相信，並且宣佈他已經從死者中復活了。但在他們的理解中，這個復活包括什麼呢？

我們可以從新約的許多聲明中歸納起來而這樣說：耶穌自己從死亡的情況過渡到新的、終極生命的情況。現在生活在一個改變了的、光榮的景況中的耶穌，一方面與他從前在世時候的肉身存在保持位格的連續，另一方面他復活的情況也決定性地預示與天主的新創造一起到來的萬物之終結。

這裏包括一套雙重肯定：只要這是天主「復活了」的，「你們藉不法之徒的手釘在十字架上，殺死了的」耶穌（宗二23、24），歷史的因素就進入圖畫之中；同時，復活令耶穌超越了時空（歷史層面）的局限，而帶領他——以「死者的初果」的身分（格前十五20）——現在就以預示的方式實現人類和他們的世界的終極的未來。至論其他事，復活的這個末日角度也把它變成一件獨特的事件，在素質上與所有歷史中的事件，包括最大的奇跡，都不相同。

因為耶穌的復活已經真正地開啓了新而最後的創造，它逃過了任何適當的描述和解釋。問這件復活事件怎樣發生比問創造本身怎樣發生「更難」；最後的奧秘甚至超過世界起源的奧秘。

在以下兩章我們會看看復活怎樣（和釘十字架一樣）有效地把救贖傳達出來，怎樣把耶穌和天主的存有認同。但是，在轉向那些問題之前，我應該首先問：門徒怎樣慢慢體認到耶穌是光榮地生活着？是什麼帶領他們接受並宣佈他的復活？

復活經驗

有關耶穌復活的信仰，到底起源何在？對於這問題，任何門徑都不會有很大的希望，除非它體認到他的被釘為他的追隨者來說是何等具粉碎力的一種打擊。第三章指出了由這個處決所引起的恐懼和信仰危機。如果要舉任何例子，我們大可看看：當保祿描寫「被釘的基督」為「為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄」時（格前1-23），他總算明白了事實。即使沒有任何來自福音的證據（如路廿四17），我們也可以想像，在十字架刑罰的危機面前，門徒們是處身在驚慌失措的景況中，不再有任何精神上的幻想。必須有新的事件的出現（如復活耶穌的顯現，和空墳的發現）才能夠啓示復活，並觸發宗徒對復活的主強韌的信仰。

當然，有人曾經試圖只以門徒在耶穌死前的準備工夫和死後的反省來解釋對耶穌復活的信仰。他們知道他已經復活了，因為他們有一些準備；而且透過反省發現了解十字架悲劇的線索，就是相信天主一定已經復活並高舉了耶穌。準備和反省的因素當然不應被忽視；但是任何只訴諸這些因素的意見，和假設在耶穌在世的傳教期間宗徒對他的獻身和他們相信他從死者中復活之間有一個相當容易的連續性，一定低估了他十字架刑罰的殘暴的羞辱。

(一) **顯現**。聖保祿和諸位聖史都指出，復活基督的顯現就是最主要的催化劑，帶領最早的基督徒接受和宣講他的復活。他們對復活耶穌的經驗之性質是什麼？我們能否調查一下這些復活後的相遇，並詳細說明許多、或一點細節？復活的見證人怎樣看待復活的基督？

有一句古語這樣說：「在理智中沒有任何東西是不在我們的感覺知識中首先找到的。」我們可以

適當地把這句話應用到信徒的知識中：在理智和宣信中沒有一些未經感覺傳達的東西。但是，復活基督的臨在是在那方面透過復活見證人的感覺知識而被認識的呢？

(a) 在報告與復活基督的相遇時，新約大幅度地喜用「視覺」的言語。在一則重要篇章中，保祿四度應用了 *opnthe* 這個專有名詞（格前十五 4-8）。這個字可以解釋為「他被（目擊者）見到」，甚至「他被天主顯現出來」（天主顯現他）。但是，幾乎所有譯本都不採用這些分別表示復活的見證人和天主的行動的說法，它們大致同意：「看見」（*horaō*）這個動詞的被動式應該解作復活基督自己（主動）的自發行為：「他出現，他讓自己被他人看見」。我們發現：*opnthe* 一字在路加描述復活的相遇時有時也是這個意思（路廿四 34；宗十三 31；並參閱九 17；廿六 16）。

一般來說，福音比較喜歡主動式的「看見」，它本身強調證人的行動。這種用法，從「你們要看見他」的許諾（谷十六 7）到瑪利亞·瑪達肋納的報告「我看見了主」（若廿 18；並參看瑪廿八 7、10、17；路廿四 37、39；若廿 14、20、25、27、29；格前九 1），一直都佔據着優勢。當耶穌讓自己成為可見的之時，他們就看見了他。

其他動詞像 *phaneroō*（顯現）和 *deiknumi*（顯示）偶爾也出現在復活記錄中，來指明一次可見地看見復活基督的事件（若廿一 1、14；宗十 40，若廿 20）。在往厄瑪烏路上的相遇是這樣開始的：「他們的眼睛被蒙蔽了，認不出他來」（路廿四 16）。到了最後，「他們的眼睛開了，才認識耶穌來；他却從他們眼前隱沒了」（路廿四 31）。升天的故事說耶穌離開門徒，被接去了，「離開他們的眼界」（宗一 9）。

當然，在我引述或參考的篇章中，還有很多特別的問題要面對；但它們顯然都特別強調視覺的言

語。

瑪竇廿八章，路加廿四章，若望廿至廿一章及宗徒大事錄第一章都記載復活的基督和他的門徒說話。在往大馬士革途中，掃祿聽到復活耶穌的聲音（宗九4；參看九7；廿二7、9；廿六14）。但在我們的復活篇章中，看見復活的主看來是大大地超過聽見他的聲音和言語。

附帶一提的是：最後這點嚴肅地描述了孔漢思在舊約先知的經驗和耶穌的門徒在他復活後看到他的經驗之間所作的比較。先知的特色是在他們首次及以後的召叫中聽到天主的話；他們是聽眾而不是（異象的）觀衆。復活的證人剛好相反，新約多描述他們看見復活的主，而不是聽見他的聲音和言語。

觸覺的描述十分偶然地也會包括在復活記錄中。瑪利亞·瑪達肋納和另一個瑪利亞「抱住耶穌的腳」（路廿八9）。他邀請「那十一位」和「那些同他們在一起的人」「摸摸」他（路廿四39），但他們有沒有這樣做，我們就不得而知了。多疑的多默也被邀請探探復活的主的身體，但是記錄中也沒有明言他這樣做了，相反，他突然喊出他的信仰宣言：「我的主，我的天主！」（若廿27、28）復活的耶穌告訴瑪利亞·瑪達肋納：「別拉住我不放」（若廿17）。在這裏福音沒有強調復活基督的情況，也沒有描寫他說「不要捉住我的腳」，或「不要捉住我的身體」。問題的焦點是她聯繫他的方法，而不是他復活身體的狀況（以及觸摸他的可能性）。

(b) 當我們的新約源流記載與復活基督的相遇時，它們首先採用視覺，而不是聽覺或觸覺的詞彙。但是在已經「看見」主的聲明中，它們到底想表達些什麼？只是說：那些見證人在天主的帶領下看見關於耶穌的真理嗎？還是說：他們看到復活的耶穌自己？如果是後者，這種看見是否包含真正的

視覺特質，因而與主的相會必然引起一些可見的成分？

如果我們以為新約的聲明只是說：關於耶穌的真理已經啓示出來了，我們就在這一點上誤解它的原意了。聖保祿堅稱：他看見了復活的耶穌（格前九1；十五8）；這次相遇並非只是給保祿啓示一些關於天主之子的真理，而是兒子自己給他的啓示。

有人以為：伯多祿和其他基督徒被他們自己的渴望和投射所矇騙了；在其他地方我曾已經撮述過反對這些人的意見。他們以為在純主觀的視覺中，他們「見到」和宣佈復活的基督，只因爲他們需要他的復活才能在心理上克服他十字架死刑所帶來的恐懼（參閱拙作《The Easter Jesus》復活的耶穌，頁30-32）。書中所提供的理論還可以作如下的補充：例如在心理上和輿論上，要設想和宣佈耶穌是另一位致命的先知，爲門徒來說實在容易得多。固然他在十字架上之死令人懷疑他代替天主說話行事的聲明；也許耶穌的敵人甚至決定和要求用這種處決方法好制止任何這類的聲明。不過耶穌早與那些被迫害的致命先知結成高貴的同伴了。若翰洗者之死在不久以前再次例示出這些神聖使節的命運。爲門徒來說，修改一下他們對耶穌的形象，而只以這樣的言辭來介紹他，可能更加容易；但是他不單提出：他是一位致命的先知，還宣佈他的復活。而接受和宣佈被釘的耶穌已經從死者中復活了，他還是這個世界的默西亞，既不符合在我們的理性假設中門徒的心理狀況，也不是自然地從他們的猶太信仰和環境中孕育出來的宗教可能性。孔漢思正確地指出：「默西亞復活的觀念——還是一個失敗的默西亞之復活——在猶太傳統中是絕對新穎的」（《On Being a Christian》，頁372）。

換言之，那些只以心理的辭彙來爲復活基督的顯現和後來對他的顯現所作的宣講作巧辯的人，正確地認識了門徒的需要，後者需要找到一些方法，可以抗拒十字架可怕的震撼力。但是對於復活

現只用純心理的解釋（在各種錯失中，尤其）未能說明門徒們在他們的猶太信仰和歷史環境下所得到的心理和宗教的可能性。

只有客觀地與復活的基督相遇能夠觸發門徒們對他的信仰，並宣佈他的復活。但是我們可否理解他們的「看見」包括一些內在的視覺，即是說，一些客觀的知覺作用，它披露復活的基督（也由他所引發），却不包括一些「在外面」見到的東西。在此情況下，假若耶路撒冷的權威人士曾經在監視着頂樓的房間以及（或者）門徒們在加里肋亞的動靜，他們也只能看見門徒們在情緒、行動和行為方式上的巨大轉變。可是在聖經希臘文中，「看見」一詞一般都包括某種肉眼的看見（註6）。這暗示着復活的視覺包括看見某些在「外面」的東西（或人）。我們不是說：復活的基督把自己變成一件外在的客體，可以隨時被任何中立的觀衆所看見；我們也不是要指明這種復活視覺的可見成分到底像些什麼。但是我們可以合理地視復活基督的顯現為某種客觀的、外在的視覺。

描述這些顯現為「末世的視覺」並無不對之處，它可以提醒我們，與復活基督的相遇其實不止一些完全在歷史之內和在現今世界的結構之內的視覺。基督顯示自己現在已經超越時空的一般限制，他早已屬於天主新創造的最終之未來。

有人寧願稱之為「基督之顯現」。這詞彙可以提醒我們，復活的相遇是全靠復活基督來採取主動的，他自由地從他光榮身分之神之氛圍中浮現出來，在他願意的地方向他願意的人啓示自己。就像舊約中神的顯現（或天主的顯現）一樣，基督的顯現要求領受者位格的參與。他們在復活中被帶領到信仰之中，接受宣佈被釘耶穌的復活的使命。

必須說明的是：復活基督的顯現並沒有免除復活證人的信仰。保祿宣講「復活了主耶穌」的天

主——這種宣言來自他自己的信仰，也建基在他的信仰之上。「我們既然具有經上所載的：『我信了，所以我說話』那同樣的信心，我們也信，所以也說話」（格後四13）。若望福音也沒有描述多默在見到復活的基督之後，就不用再相信了；相反，由於他看見了，才進而相信（二十28）；信仰來自看見。顯然多默到達信仰途徑與那些沒有看見而相信的人不同，不過他也同樣被召走向信仰。

聖多瑪斯的神學大全中有一句話這樣說：「宗徒們用信仰的眼睛在基督復活之後看到活着的基督」（Ⅲ，55，2 } 1）。他們看見的是活着的基督，他們相信他從死者中復活了，可是這種信仰可不只是他們的經驗（就是他顯現給他們）的自動結果，更不是一些加於他們身上的、或從他們身上壓迫出來的東西。就好像若望福音描述瑪利亞·瑪達肋納的遭遇，單是看見復活的耶穌不一定帶領她「認識」他，和相信（二十四）。一般來說，宗徒們被邀請拋去疑惑、怕懼、和疑問（瑪廿八17；路廿四37；若廿24），認識復活的基督，自由地相信他。

這裏也可以增加一點：除了復活基督的顯現和空墳的發現之外，還有其他因素（一種我們在這一章稍後就會討論到的確定記號）參與門徒復活信仰的形成。在復活顯現之前，他們都已分享到猶太人對生活的天主的信仰。如果不是所有人，他們中有大部分人想來都與法利塞人一起相信：在歷史結束時，所有死人都會復活，並接受公審判。所有門徒都熟悉猶太經典，它會幫助他們期待耶穌從死者中的復活（路廿四25、44；若廿9）。那些在耶穌在世的傳教期間和他在一起的人都曾經聽過他的宣講，也見過他的神跡。

在復活基督的顯現（和他空墳的發現）之後，個人的和社會的經驗堅固了門徒對復活的信仰。他們領受了聖神，知道自己已被赦免，也從罪惡中解放出來了。在他們的團體生活中，他們看見天主教

能的信號；在許多方面感覺到什麼叫做「在基督內」生活（聖保祿，處處）。很多東西都繼續支持、合法化，和解釋他們對復活的主的信仰。

在這裏略提一下馬斯森（Willi Marxsen）《The Resurrection of Jesus of Nazareth》（納匝肋耶穌的復活）似乎是合適的。他認為「復活」只是解釋所謂看見耶穌和找到信仰這一種經驗的可能途徑。無疑地與生活的基督相遇在字面上的翻譯受到真正接受者的思想方式的限制（後來又受到早期基督徒的團體傳統，和新約作者的特殊意向的限制）。在這意義下，「復活」解釋了遇見耶穌光榮地生活着的經驗。但是在他可耻的死亡之後，再與生活在光榮中的他相遇不是真的要求這樣的一種必然的推斷，而絕不只是一種任人選擇的解釋呢？天主已經從死者中復活了耶穌，並且為他的案件作了辯解。

（二）**備受挑戰的顯現**。在耶穌死亡和埋葬之後，他顯現出來，光榮地生活着。在繼續討論以上這種聲明之前，似乎可以討論兩種對這些顯現的證言提出挑戰的方法。史勒拜克斯將這些顯現減弱為先前的事件的口頭講法（他有點誤導地把這些事件稱作歸依視覺）。此外，還有些像依芙利（Louis Evelyn）之類的人，他們否認復活證人的經驗有任何特別之處：他們與復活耶穌的相遇與日後基督徒所經驗到的相遇並無不同。

（a）一開始，我們必須註明：史勒拜克斯清楚地接受耶穌位格的、肉身的復活（Jesus，耶穌，頁644），否則事情就會混淆了。所有爭論只與這個復活是怎樣地被門徒認識有關。在史勒拜克斯的重整中，事情是這樣的：耶穌死後，伯多祿和其他門徒感到有一種「赦免的具體經驗」，他們討論這種新的救贖恩賜，並經過一個深入的改變，而得到這樣的結論：「因此，耶穌一定生活着……一個死

去的人不能給予赦免」。(頁391)。在復活了的而不可見的耶穌的先導下，他們改變了，然後他們用「顯現」的說法來表達這種赦免、信仰、歸依和啓示的經驗。但這種「顯現」的說法不外是一種表達方式，說明耶穌早已在他們身上所做的一切(頁354-390)。

(b) 我們十分尊重史勒拜克斯和他的學養，可是也有嚴肅的理由反對這種重整：

1. 是什麼令門徒從一些新的赦免恩賜中得到耶穌已經復活並且還生活着的結論呢？為什麼不把這種經驗與耶穌曾經稱作「阿爸」(親愛的父親)的天主相連？即使耶穌死了，也消失了，天主已經赦免門徒一生的失敗，也赦免了他們在基督苦難時特殊的失足。復活的耶穌的顯現用一種赦免的感覺所不能達到的方式澄清他的身分，但是史氏否認任何真實的顯現，否認那是在他死亡和埋葬之後我們與生活的耶穌的相遇。

2. 再者，我認爲要找尋任何「赦免的具體感覺」的意義，但這種感覺却不包括與那赦免我的一位的位格上之相遇，實在十分困難。赦免發生在我們與那位恩賜赦免者之間當下而(就它本身來說)有意識的接觸之中。史氏在排除了復活耶穌的真正顯現之後，已令所有赦免感覺的聲明都變得十分可疑。

3. 假若史氏是對的，假若打開門徒的復活感覺之鑰是真的在他們「赦免的具體感覺」之中，我們當然可以期待在新約的典籍中找到這方面更詳盡的指引。但是赦免在諸位聖史和保祿記載耶穌死亡及埋葬之後的事件時只是一個邊緣的題目而已。谷十六1-8和瑪廿八1-20都隻字未提赦免本身。路加壓抑了門徒們對赦免的需要，略去了他們在耶穌被捕之際的逃亡。不過，他却單獨記載了在伯多祿三度背主之後，耶穌怎樣「轉過身來，看了看伯多祿」(路廿二61)。我們是否要理解這一瞥爲不只

是譴責也包含赦免之情呢？在釘十字架時，耶穌祈求：「父啊，寬赦他們吧！因為他們不知道自己做的是什麼！」（廿三 34）但是在路加的復活故事中，是否也包含這個主題呢？門徒們是要宣講「悔改，以得罪之赦」（廿四 47），在宗徒大事錄的記載中，他們所做的正是這些（二 38 等）。但是我們只有很少的資料暗示在最初的門徒個人的復活經驗中的赦免。復活的基督與他們同桌共餐的主題可能也暗示：他已經原諒了他們（路廿四 30、41；參看若廿一 9、13）。但這主題的主要動力是要強調復活的身體實質，證明他們作復活證人的資格（見宗 14），並指出後來的信徒會用他們自己的方式在「分餅的時候」認識復活的耶穌（路廿四 35）。

同樣，若望福音在復活的故事中也甚少提到赦免的主題。它大抵也包含在「平安」的全面祝福之中（廿九 19、21、26），却只在門徒赦免他人的罪的脈絡中方才顯然地提到（廿 23）。耶穌和伯多祿之間的對話也許暗示赦免，後者三次否認耶穌正好與現在三度愛的聲明相吻合（廿一 25、27）。但是總括來說，我們難以斷定：赦免在若望談復活的兩章中顯得很重要。但是如果史氏的重整是對的，它應該是很重要的。

保祿書信多次討論他的復活經驗（格前九 1；十五 8；迦一 12、16；大概也在斐三 8；格後四 6）。其中宗徒三度憶起在他與復活的基督相遇之前，他曾經怎樣迫害教會（格前十五 9；迦一 13；斐三 6）。但保祿從沒有解釋他的復活經驗是一種包含赦免的經驗。即使有誤，他還是以真誠的、宗教的熱誠來迫害教會（迦一 14；斐三 6）。

4. 可是在保祿的例子中，史氏重整事情時所用的却是令宗徒使命合法化的詞彙。他認為在格前五 5、8，保祿提供「一系列權威人士，他們都宣講同樣的事情，就是被釘的那一位還活着」（

《Jesus》，頁348）。這種宣講和使命後來被那些「已經被人稱作耶穌的『顯現』的所合法化」（頁350）。因此這裏所說的不是任命保祿作他宗徒職分的耶穌顯現；反之，是保祿用復活的主給他「顯現」的說法來說明他的使命（並使它合法化），即使這一個小插曲根本沒有真正地發生過（頁361）。說得明白一點，凡此種種都不是保祿想說的，而是史氏希望他說的。宗徒在格前十五5-8中所列舉的權威人士宣講「被釘的那一位」已經復活了，而且還活着，因為他已經顯現過給他們了。保祿本人是一位宗徒，因為他也「見過我們的主基督」（格前九1）。天主之子的顯現造就了保祿到外邦人去的使命，而不是這種使命令保祿談到復活的天主子給他啓示性的顯現。

如果史氏是對的，保祿真是一位非常無能而且十分混亂的作者。兩千年來，讀者們都用支配言語用法的常規來（錯誤地）解釋他，以為他所指的是與復活的主一次特別的啓示性相遇（或後者的顯現）；是這種相遇或顯現造成他歸依基督徒信仰，令他往異民去的使命合法化。根據史氏的說法，保祿想說的剛剛相反：他所說的是他的歸依和使命只是最後用復活基督的顯現的說法來說明這個意念罷了。

我們通常都可以期待一般普遍的用法來澄清保祿和諸位聖史的意向。如果他們真地想說：伯多祿和其他門徒是在恩寵的震撼下被導向歸依之途的，適用的文字有的是（如 *metanoein*, *charis* 等）。相反，他們記載的是：復活的基督顯現給他的追隨者，並因此把他們帶領到信仰之中，難道聖史們真地是如此混亂的作者，以至他們真正想說的竟是：門徒們首先相信了復活的基督，被歸化了，然後再用「顯現視覺的方式」來表達他們的歸化經驗（《Jesus》，頁390）？當然，根據言語的一般習慣，聖史們要說的是：給門徒的顯現促成了他們的歸化；而不是說：他們的歸化在後來透過報告復活的基

督之顯現的方法來說明。

5. 事實上，史氏是意識到他的「假設」是「與世紀以來詮釋學的傳統脫節的」（頁710、註腳119）。但是爲什麼他還堅持着要這樣解釋聖史們和保祿的話，指他們在說一些與正常習慣所顯示的剛好相反的話呢？在這一註腳中，隱藏着一些神學信念，它顯示了什麼才是控制着的原則。

首先，史氏向我們提出保證：「顯現本身……並不是基督徒信仰的對象」。但是值得一提的却是：至少兩篇新約信經的篇章都包含顯現在內（格前十五5；路廿四34）。只是一般來說，事情並不是如此：就是在新約以及在我們的標準信經內都沒有正式地把顯現本身列爲信仰的對象。基督徒相信復活的基督而不是他的顯現，不過他給最早的證人的顯現却是首先喚起他們的復活信仰的首要工具。今日人類相信基督的復活，至少有部分原因是他們接受了宗徒證人在顯現的見證。史氏對信仰對象的評論輕輕地就把這個關於信仰工具的要點略過去了。

其次，他堅持：「天主恩寵的出現經常帶有一些居間的歷史要素，在這恩寵的方略下，顯現也不例外。」在這裏關鍵性的是「經常」這個字。當然世上經常有些居間的歷史要素，在復活基督的顯現這類天主恩寵的出現之中，諸如此類的要素有許多：門徒們在精神上的危機，他們發現自己所在之處，他們一直保持來往的友伴等等。因爲復活的基督是在歷史中與人類相遇，這些中間的歷史要素因而存在。但是我們只有這些要素嗎？史氏的恩寵理論可能從正確地肯定這些中間的歷史因素的經常出現一直滑落到如下的肯定：只有這些因素，除此之外，別無他物。而這是一件十分不同的事：它會在原則上排除超歷史要素的可能性——從復活基督的狀態而來的特殊干預，它超過歷史的正常限度。

其三，史氏問：「耶穌直接以肉身顯現出來，這件事證明些什麼？只有信徒看見顯現的那一位，

一種由信仰推動的解釋進入了事件的核心。」在這裏我有幾點疑問：「耶穌的直接顯現」至少可以「證明」他從死者中復活了，而且真實地活着。我們可以更正確地說：「只有那些成爲信徒的人」看見顯現的那一位。當瑪利亞·瑪達肋納和另一位瑪利亞（瑪廿八1-10）發現了空墳並見到復活的主之後，她們還是不信的人。必須有顯現的推動才能激發起伯多祿、克羅帕和他的同伴的信仰（路廿四13-35）。不同的新約源流都同意：當保祿看見顯現的那一位時，他還是一個迫害教會的人，確實不是一位信徒。最後，解釋「進入」每一件我們所經驗到的事件的「核心」。一件未經詮釋的事件固然是不可能的，但這事實並沒有贊成或反對復活基督顯現給一些門徒的聲明，它只是人類知識和存在的普遍情況。

其四，在同一則註腳中，史氏辯稱：關於「看見」復活基督的性質，我們不單提出各式各樣錯誤的問題，如果「我們堅持要把它建立在虛假的經驗主義上」，還會「削弱」信仰。這種說法對可見的記號、經驗的證據和信仰的可能基礎的角色提出了全盤的問題。如果天主真地讓復活基督的顯現來指明復活的事實，難道我們應該輕蔑這一些，說它們都是「虛假的經驗主義」，有剝奪我們信仰的整體性和它剛勁有力的純全的危險？在這裏要討論和爭辯的地方多的是，讓我只說出我所關注的地方吧！看來史氏在兩件事上深感尷尬：信仰的經驗基礎，和一位竟然也會透過像復活基督的顯現這些令人驚異的特別方式來干預的天主。雖然我對史氏深表敬意，却強烈地懷疑某些神學上的先見控制着他對記載復活顯現的新約典籍的詮釋。

（三）**減弱了的顯現**。更常見的却是復活基督的顯現被人「篡改」了，它被認定與日後基督徒所享有的主的經驗相等。關於保祿在格前十五8中所列舉的復活，馬貴利（John Macquarrie）這樣觀

察：「認爲它……跟日後信徒與復活基督可能有的相遇相同，也不是沒有理由的」（註7）。依芙利堅稱：「宗徒們所說的顯現就是我們自己也可以經驗到的顯現」（註8）。但是聖保祿和聖史們是否同意：復活的相遇與日後基督徒所有的主的經驗完全相同呢？

在路加和若望的復活故事中，他們所關注的是要指出復活的主的見證人之經驗和日後的基督徒對他的經驗之間的類比。當他的子民因爲聚餐和崇拜而聚集在一起時，他就會顯現出來（路廿四33；若廿19；廿一12）。在閱讀聖經（路廿四27、32、44），赦罪（若廿23），和「擘餅」的時候他們就會認識他。

不過，我們在這裏所見到的只是類比，而不是完全的共同。(a)保祿寫道：「最後也顯現給我這個像流產兒的人」（格前十五8）。宗徒想說的大抵是：隨同那次顯現，一連串正式的復活相遇走到了盡頭。保祿後來所遇到的主的經驗（格後十二1-9），也許十分不尋常，但它們畢竟不同，因而也不能認可他身爲宗徒證人的身分。它們簡直跟他在大馬士革途中與復活的耶穌之相遇不同；而更不同的就是日後信徒們在各種不同的方式下之復活的主的經驗。爲保祿來說，大馬士革路上的相遇並不是同類的許多經驗中之首，而是一種一定數目的、獨特的經驗中最後的一次。

(b)當保祿寫信給他的團體時，他從沒有對他們說：「基督已經顯現給你們了」；也沒有說：「基督將會顯現給你們」；或「基督應該顯現給你們」。這些其他信徒與保祿一起分享到居住在他們之內的聖神的恩賜，和保祿一樣，他們也藉着信仰和聖洗在基督內結合。但是他們並沒有經驗到那一種相遇，那種令他成爲建立教會的父親的、與復活基督的相遇。

當路加劃分出一小撮復活證人的經驗（和職務）與所有其他人（信徒或非信徒）的經驗（和職

務)之間的區別的時候,他也引述了一種類似的分別。他描述伯多祿這樣宣稱:復活的耶穌「被(天主)顯現出來」「不是給所有的人民,而是給我們這些被天主所預揀的見證人」(宗十40)。

(c)若望承認:宗徒時代的結束是怎樣帶走了所有見過復活的主而相信的人。自此以後,基督徒只能被算作「沒有看見而相信」的人(廿29)。

(d)除了保祿之外,所有我們所認識的復活見證人都把復活的基督和在世的耶穌等同起來。就像「耶穌的愛徒」那樣,他們都處身在一個說「是主」的景況中(若廿一7)。顯然,只有那些在耶穌傳教期間早已認識他的人可以體認到他歷史的和復活的存在之間的連貫性。復活經驗的職務簡直不能應用到後來的基督徒身上,不管他們對復活的主的經驗是何等直接,何等強烈。

(e)最後,復活證人所領受的特殊使命符合他們與復活基督相遇的特殊本質。只有他們才被召去證實那個經驗,並建立教會。他們這樣做,並沒有倚靠其他人的經驗和證言。身為復活證人和教會的建立者,他們負有一種只此一次而持之永久的職務,立刻把他們與整個基督事件只此一次而持之永久的性質相連起來,就它本身來說,是不能傳遞下去的。日後的基督徒,包括教會的領袖,只有傳佈復活和維持教會的存在責任。復活的顯現帶給復活的見證人一個(與他們一起共存亡的)特殊經驗和特殊職務。

(四) **空墳的發現**。從前不可能(現在也不可能)也不需要把空墳的發現轉化為導致信仰的決定性因素。就它本身來說,一個空的墳墓是一個隱晦不明的現象;單是它自己,它是絕不能(從前和現在)建立復活的信仰的。因此它不會是個日後的傳說,好作為復活的「證據」;相反,空墳本身正要求詮釋。

瑪利亞·瑪達肋納自己（若二一），或她和其他婦女一起（瑪廿八1；谷十六1；路廿四10）發現耶穌的墳墓已經空置的證據到底有多強？

(a) 我們可以訴諸多項證實的標準（參閱第二章）。不同的傳統都證實空墳的發現（谷十六1；若廿1、11、13），以及婦女向門徒的報告（路廿四10、23；若廿18）。

(b) 有些人曾經這樣辯稱：空墳的故事只是一個說明一種信念的傳說故事而已。它是在肉身不能復活，除非一個死者真實的屍體已經復活了這種猶太概念的基礎上精心設計而成的，因此耶穌的屍體「一定」得從墳墓中消失。可是婦女們在福音傳統中的角色却反對這一種假設，而贊同這個發現故事的歷史真實性。如果這個故事真地是一個由早期基督徒所創造的傳說，他們會把空墳的發現歸諸男性門徒，而不給婦女，後者在那種文化中並不算為有效的證人。製造傳說的人通常不會發明一些不會從正面相助他們的資料。

(c) 早期猶太人反對復活的論爭似乎假定耶穌的墳墓是他們所知道的，而且大家都知道它已經空了（瑪廿八11、15）。與基督徒為敵的人很自然地把失去的屍體解釋為一件盜案。但是我們找不到有任何早期的證據，說有什麼人（信徒或非信徒）會這樣主張：耶穌的墳墓是無人知道的，或者依舊收藏着他的屍體。

(d) 有些人曾經這樣辯稱：至少在耶路撒冷，如果耶穌的墳墓不是真正地空了，那末宣講耶穌的復活絕不能維持一天。敵對者可以馬上找出他的屍體，從而中止了宗徒有關他復活的宣講。這種特別的理論是否有力，要因我們給予下面三個問題的答案而定：(1) 基督徒運動的敵人是否受到這樣強烈的推動，要是不惜盡一切努力去停止它？或者他們根本不許開啓墓穴，不許檢查一個他們處決了的人的遺

體，更不准向公眾展示它？(2)不准侵犯墳墓這一條羅馬法律的執行到底有多強烈？羅馬士兵的在場是否有效地杜絕任何外人打開耶穌墳墓的可能性？更有甚者，比拉多更有理由禁止並（或）嚴厲地懲罰對那座墳墓的侵犯。而在耶路撒冷城出示耶穌的屍體很容易引發一場暴動。(3)如果我們假定宗徒們只在五旬節日才開始宣講耶穌的復活，那末任何一個在幾個星期之前的巴斯卦節期間已經埋葬了的人的遺骸都是很難辨認的。出示一個幾乎已經完全腐爛了的屍體不能產生什麼作用。

我已經稍為發揮了贊成和反對最後這個理由的論點，以說明關於空墳的爭辯，假設它們只停留在歷史的層面上，能夠怎樣發展。正如我在《The Easter Jesus》(頁38~45)中所堅持的，我們有一個有理但並不強制的論點支持耶穌的墳墓已經被發現為空置了這件案件。在同一本書中我也辯稱：神學上的信念通常都會預先決定我們的結論。真正要做的不是要用頭腦去觸摸歷史的理由的力量，而是要找出空墳的神學意義（《The Easter Jesus》，頁96~100）。

(五) **空墳的意義**。否認空墳的人或許由於他們理解不到它所表達的救贖本質、耶穌的身分、他在世的和復活的存在之間的連續性，和復活信仰的挑戰。

(a) 耶穌的空墳有力地象徵天主在人類的救援和他們的世界中所採取的方法。當然我們不能確知耶穌的屍體怎樣被復活、改變，而進入他新的、光榮的存在中。諸如此類，任何屬於這件奧妙事件的準確細節都逃過我們的追蹤。但我們所知道的至少有這些：耶穌的屍體顯示人類終極的罪過，個別的人在拒絕並釘死至聖的救主一事上是我們所有人的代表。然而天主接受了他的屍體，而且可謂利用了它作為新創造的原料。復活並改變那個象徵審慎考慮過的惡的最高峯的屍體，就是宣佈救贖到底是什麼：它不是從一個邪惡的世界中逃出來，而是天主意願改變這個物質世界和它所有罪過和痛苦之歷史

的心。

在塞耶斯 (Dorothy Sayers) 一齣題名為「討債的魔鬼：浮士德劇」(The Devil to Pay: A Faustian Drama) 的劇中，她讓那位法官對浮士德這樣說：

為天主是沒有廢物的；祂不取消任何東西，
却救贖萬有。

我們幾乎可以這樣意譯：「天主是不丟棄的天主」。耶穌受傷的屍體，不管他的埋葬是何等體面，總指出人類的仇恨和不義。它在復活中的改變說出天主要把惡轉化為善，並將一個墮落的世界復活起來的、有效果的意願。

一個人對待物質和它的可能性的態度在這裏可能是決定性的。那些在各種不同方面小覷了人類和他們的環境的物質幅度的人會比較容易否認空墳。他們會把耶穌的復活還原為一種分離的（而光榮的）神靈的存在；不然就描述他的靈魂正吸取一個全新的身體。最後這種可能性看來更像耶穌靈魂的輪迴再生，雖然是再生在一個天上的身體，而不是像一般的輪迴說那樣，再生在一個地上的身體中。像所有輪迴說的理論一樣，這信念循一種過度精神化的門徑看事物，缺乏對物質的尊重。

可是那些對物質創造抱一種強烈的樂觀態度的人會更容易視改變耶穌屍體的復活為一個最佳的例子，它說明物質是可以精神化而進入天主的生命中的。在創造的時候，天主製成了物質世界；在降生的時候，物質位格地與天主之子聯合；而在復活之際，耶穌的屍體被復活起來，並且改變了，成為復活的基督，他被光榮了的人性已經盡最大的可能神化了。當耶穌從死者中復活時，他依然是真實的人；但他（既精神又物質的）復活的人性，現已透過最強烈的方式進入神的生命中了（羅六10）。

(b) 關於受難日安放在墳墓中的屍體，有兩件事可以述說一下，它們是不能用於人類歷史中所有其他屍體的。首先，這具屍體曾經是那個在十字架上只此一次又持之永久地受苦，並救贖萬有的身體。假如說：這個曾經作為普遍救贖工具的屍體應該參與在一個光榮的存在中，並屬於那透過聖神由復活的基督所繼續下去的永久的救贖工作，這種說法看來也是適當的。

其次，這個無生命的屍體曾經是天主之子在世期間的身體。這件事實把這具屍體與世界上曾經有過的所有其他屍體分開。假如說：這具屍體的物質應該在某些程度下成為耶穌從死者中快速地復活的一部分，這種說法是不會令人感到驚訝的。認識過去的歷史和這具屍體的位格身分可能帶領我們期待它「結合」於改變的復活之中。

(c) 我們不容易在原則上反對那些人，他們構想出一個劇本，敘述復活的基督怎樣享有新的、光榮的身體的存在，即使他的屍體在墳墓中腐朽。我們可真正地這樣說：天主永不能製造出這一種情況，不管它是什麼？但事實上，空墳和它所暗示的一切——耶穌的屍體已經被接收到復活基督的光榮存在之中——還包含着一些東西，它在剛才那個想像出來的劇本中是找不到的，空墳十分有力地表達在世耶穌與復活基督之間在位格上的連續。復活所帶來的所有改變，令復活的基督預期地成為這個世界終結的開始，與此同時，或雖然如此，他依然在位格上與生活過和死去了的耶穌相同。他並沒有像某些取代了他位置的複製品一樣地出現。在改變中是有着真正的相同的。

至於其他一切「在末日復活時」將會復活的人（若十一 24）又如何呢？每一個人與某些曾經生活過的特別人士之間的連續性，是不是真地不會倚靠一個特別的屍體的連續呢（後者早已腐朽而消失了）？由於較早的（死的）身體的分解，和後來復活的身體出現，其間會存有着一種間隙，可是雖

然如此，這裏也必然會有某種身體上的連續性，否則我們也不會真正地有同一個人了，反之，那只是
一個複製品或精神上的繼承者罷了！在《What are they saying about the Resurrection?》（關於復活他們在說些什麼？）一書的第三章，我已經提示過在改變中「得到」這種連續性的方法。

不過，我們沒有理由假定，在我們復活時參與一個較早的（死的）身體應該完全符合基督復活的情形。在以上(b)中，我已把注意力移向兩個項目：基督身為救主和天主子的身分，它們把他的復活和我們的復活分開。要解釋在我們的復活中某些身體的連續性，其間存在種種困難，這些困難就它們本身來說，並不會影響耶穌從死者中復活的情形。

(d) 最後，新約坦然承認，空墳的事實必須透過生活基督的顯現來詮釋，否則它仍是一件隱晦不明的事實，任我們隨意加上明顯的解釋，如盜墓者曾經偷襲等（若廿2）。

可是，至少在一處地方，我們找到這樣的暗示：空墳可以觸發那些有意相信的人的信仰。那位被主深愛的門徒早已透過在十字架下和耶穌在一起而受苦，對耶穌又有一種特別的愛的聯繫，在空墳和殮布中更發現到復活的記號：「他一看見就相信了」（若廿8）。有愛的人可以在一些為其他人來說隱晦不明的記號中看到天主的真理。愛會造就人的素質傾向，使他可以在一些為其他人來說只是含糊迷惑的情況中看見生活的主的臨在。

如果令人消除空墳的真理理由在於神學上的問題，而不是歷史上的問題，我希望這個簡單的討論已經朝着詮釋及證實耶穌空墳的終極意義之路至少走了一點路程了。

後記

稍為修改格林多前書一章18節，我們可以這樣說：「耶穌復活的道理為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人却是天主的德能。」各種要滅弱或把復活事件堵塞過去的嘗試差不多與基督宗教同步開始，而且一直持續不斷。格林多前書十五章顯示一個空虛的、淺薄的「精神化過程」怎樣一早就開始了。格林多的基督徒到底犯了什麼錯誤，我們也許無法確知。但保祿在那一章的爭論似乎是反對一些在表達耶穌從死者中復活一事上的滅弱傾向。

在這一章中我也許已經詳細討論過某些人的假設，他們把耶穌的受難日和復活主日與述說死亡和復活的衆神的外邦神話相連。在這一假設中，復活故事只是人類需要的投射，我們需要面對四季的更替，和生命中的共同挑戰。可是時至今日，這種特別的、滅弱的門徑已經不再那末受歡迎了。基督徒從來沒有聲明過，耶穌的復活是一件一再發生的事；反之，他們經常都把它理解為一件發生在公開處決之後的事件——只此一次，而持之永久：它不屬於某些神話中的英雄人物，或農業社會的神祇，而屬於一個在加里肋亞來自匝匝肋徹徹底底的歷史人物。

這一章也可能已經擴大了，包括一些我在《The Easter Jesus》（復活的耶穌）和《What Are They Saying About the Resurrection?》（關於復活他們在說些什麼？）二書之中簡略或詳細地討論過的課題。例如我們應該怎樣解釋「下降地獄」？它是不是一種講法，說明耶穌在接受生命的滿全之前是完全地在死亡的境界（一個剛好相對他復活高舉的對點）之中？否則，它是否（或也是一種表達方法，說明耶穌與所有會死的人類（即使那些在他以前去世的人）的關係？在他的死亡之中，他真正地進入一個與所有死者團結一致的境界，然後透過他的復活創造一個超越死亡的，與所有男男女女一起的新的團結。

但是這一章的主要目的却是爲跟着而來的作準備工夫。基督徒相信耶穌的復活這個信念對他作世界救主的職務，和他身爲天主之子的位格身分，在以前說了些什麼話？它又說些什麼話？換言之，系統地澄清首批基督徒所聲明的、發生在被釘的耶穌身上的事，會更進一步地帶領我們探討包含在他的復活之中的救援和啓示的意義。

註

- ① 參閱，《The Easter Jesus》（復活的耶穌），頁33，101~107。
 - ② 我承認，有關宗徒大事錄的源流的問題距離真正得到解決的地步尚遠。例如宗二36在提到耶穌默西亞主權時，也許只是一個不同的而不是早期的說法。那末，路加只是「容忍地」收羅了一個不同的（後期）宣信，而不是忠實地記錄一個可以追溯到三十年代的古老定則。要知道更詳盡的資料及廣泛的書目，可參閱 U. Becker and others, 'Proclamation', DNTT 3, pp. 44-68, esp. pp. 62-68.
 - ③ 但是我們可以這樣辯稱：保祿保留了最早的公式化說法，它只宣佈耶穌「被置於死地」或「死了」。而路加對歷史的興趣帶領他澄清傳統的表達方法，加增耶穌是以釘十字架的方式被人處決的細節。
 - ④ 有關格前十五3~8，參閱《The Easter Jesus》（復活的耶穌），頁3~17。
 - ⑤ 參閱 R. Bulmann, Kerygma and Myth, ed H.W. Bartsch (ET: New York, 1961), pp. 38-43.
 - ⑥ 參閱 K. Dahn, 'See, Vision, Eye', DNTT 3, pp. 511-518.
 - ⑦ J. Macquarrie, The Scope of Demythologizing (London, 1960), p. 86.
 - ⑧ L. Evelyn, The Gospels Without Myth (ET: New York 1971), p. 165. 依芙利與孔漢思
- 《On Being a Christian》（身為基督徒），頁379，及拉內《Foundations of Christian

Faith》(基督徒信仰的基礎)，頁277，的立場相反。後二者都同意首批證人的復活經驗是獨特的，「在救恩史上佔有一個肯定的時刻」(拉內)，而且是「嚴格地無可比擬」的(拉內)經驗，沒有(也不能)為日後的基督徒所分享。

問題討論

- ① 在你的國家和文化中，什麼是你發現到的反對接受耶穌復活的主要困難？但是在你的環境中，有沒有什麼特別可以幫助你宣講並相信耶穌復活的特色？
- ② 在你的教區和國家中所用的教理書是否適當地尊重耶穌復活的中心地位？
- ③ 關於社會正義和人權的問題，他的復活有什麼指示？
- ④ 比較宗徒們對復活基督的經驗，及大德蘭等神祕學家對他的直觀，並找出二者的不同。
- ⑤ 你怎能找出復活的身體意義？有什麼洞察和類比可以幫助你述說一下復活存在的本質？在《I have a dream》(我有一個夢想)中，金馬丁(Martin Luther King)高呼：「終於自由了！終於自由了！感謝全能者上主，我們最後終於得到自由了！」這些話能不能應用在我們死後的復活生命中？
- ⑥ 有關復活的基督，你所喜歡的油畫和雕刻是什麼？你所選擇的作品有什麼吸引你？

參考書目

除了在本章內提過的作品以外，下列的項目也許有用：

- R.F. Brown, 'The Resurrection of Jesus', JBC 2, pp. 791-795.
- R.F. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (London and New York, 1973), pp. 69-129.
- L. Coenen and C. Brown, 'Resurrection', DNTT, pp. 250-309.
- J.D.G. Dunn, Jesus and the Spirit (London and Philadelphia, 1975), pp.95-134.
- P.H. Fuller, The Formation of the Resurrection narratives (Philadelphia, 1980). 連同伯朗 (E.R. Brown, 參閱以上) 的作品, 也許是保祿和福音中的復活篇章最佳釋經學研究。
- J.P. Galvin, 'The Resurrection of Jesus in Catholic Systematics', Heythrop Journal 20 (1979), pp. 123-145.
- W. Kasper, Jesus the Christ (ET: London and New York, 1976), pp. 124-160.
- X. Léon-Dufour, Resurrection and the Message of Easter (ET: London, 1974). 敏銳地解釋復活的
新約證言。本書超過了「純」釋經學的範圍, 並涉及詮釋的問題。
- W.P. Loewy, 'The Appearances of the Risen Lord: Faith, Fact and Objectivity', Horizons 6 (1979), pp. 177-192.
- F.J. Moloney, 'Resurrection and Accepted Exegetical Opinion', Australasian Catholic Record 58 (1981), pp. 191-202.
- C.F.D. Moule (ed.), The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ (London, 1968). 對馬斯森 (Willi Merxsen) 的復活詮釋, 本書有詳細的評價。

- A. Oepke, 'Anatomie', NTT 1, pp. 567-577.
- A. Oepke, 'egetro', Ibid. 2, pp. 333-339.
- W. Pannenberg, Jesus - God and Man (ET: London and Philadelphia, 1968), pp. 53-114.
- J. Radermakers and P. Grelot, 'Resurrection', DBT, pp. 494-499.
- K. Rahner, Foundations of Christian Faith, pp. 266-278. 拉內顯示，人類爲什麼和怎樣向聆聽復活訊息開放。
- K. Rahner and others, 'Resurrection', SM 5, pp. 323-342 (= EncTh pp. 1430-1453).
- J.A.T. Robinson, 'Resurrection in the NT', IDB supplementary vol., pp. 739-741.
- E.W. Saunders, 'Resurrection in the NT', IDB supplementary vol., pp. 739-741.
- P. Selby, Look for the Living (London, 1976). Selby 表示：接受耶穌的復活必定令信友參與基督徒團體的生命和（解放）的實踐。
- J. Sobrino, Christology, pp. 236-272.
- B. Vawter, This Man Jesus, (New York: Image Book ed., 1975), pp. 35-55.
- H. Wansbrough, Risen from the Dead (Slough, 1978). 準確而可讀地說明了基督復活的新約見證。
- R.C. Ware, 'The Resurrection of Jesus', Heythrop Journal 16 (1975), pp. 22-35, 174-194.
- 典型地概覽了耶穌復活的現代進路。

第五章 耶穌世界的救主

如果基督沒有來作我們的救主，生命對我們有什麼好處呢？

（復活宣言）

終我一生，我一直都在期待一位像你這樣的人。我知道有一位像你這樣的會來赦免我。

（杜斯妥也夫斯基 Fedor Dostoyevsky）

生活在這最後的幾年中，我都堅守着這個信念：無辜的痛苦有救援的價值。

（金馬丁 Martin Luther King）

在國際神學委員會（The International Theological Commission）一九八〇年的聲明：Select Questions on Christology（基督論選題）中，委員會這樣宣稱：「耶穌基督的位格不能與救援的工作分開；救贖的恩惠與耶穌基督的神性不可分割」（IV A 1）。但是那個問題應該首先接受處理？是耶穌基督身為至聖的天主子的位格？還是他作世界救主的救援工作，只此一次又持之永久地把救贖的恩澤帶給所有人？這些問題如果不可分開，至少可以分辨，而且還可以順次地接受處理。教會的禮儀鼓勵我們從救援開始。我們得承認：尼西亞信經首先承認耶穌是誰（天主的獨生子，

在萬世之前由聖父所生；等等），又這樣宣認：「祂爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下」。但是一般來說，禮儀在照亮基督的救贖工作上，比對他位格的宣信來得多。它是救援論而不是基督論的。拉丁禮的頌謝詞對他所說的話早已證實了這點偏好：

基督四十天的嚴齋，樹立了齋戒的模範。他摧毀了古蛇的陷阱，並教導我們戰勝邪惡（四旬期第一主日）。

基督清白無罪，却甘為罪人受苦，代罪犯受刑；祂的死亡除去了我們的罪污（聖枝主日）。祂藉着逾越奧跡完成了神妙的工程，使我們擺脫罪惡和死亡的枷鎖（常年主日頌謝詞一）。

聖體的歡呼詞同樣着力在救援論之上。例如第四首歡呼詞這樣說：

救世的恩主！祢藉着苦難和復活，恢復了我們的自由，求祢拯救我們。

這首歡呼詞沒有以「你是天主之子，你是真天主又是真人」的宣言作結。在受難日敬禮十字架的禮儀中，司祭三度高唱：「請看十字架聖木，救主曾懸在其上！」信衆回答：「請大家前來朝拜！」朝拜的回應顯然暗示基督位格的至聖身分；但它所強調的却是救贖。與祭者沒有唱：「請看這十字架聖木，天主之子曾懸在其上！」我們發現拜苦路時所用的重句也同樣專注在救援的主題上：「耶穌基督，我等欽崇爾，讚美爾。爾因此聖架，救贖善世。」

在教會的禮儀生活和奉獻生活中，崇拜的和祈禱的教會默思基督救援的恩賜（這些恩賜當然來自他身為天主之子的身分和地位）。那些在路加福音中甚富救援意味的祈禱，如匝加利亞和聖母的讚美歌（以色列的天主應受讚美、吾靈讚頌吾主），都頗爲自然地在日課經的早晚禱告中佔有一席之地。

基督徒的聖經也像禮儀一樣，對耶穌基督所帶來的救贖恩惠比他位格身分的問題給予較多的注

意。這點偏好顯現在文字的應用上，關於救贖行動的用語通常比關於啓示的用語更佔優勢（參看拙著《Fundamental Theology》，基本神學，頁56-59）。一般而言，新約在展示耶穌爲天主子一事上，比透過他的生命死亡和復活而帶來的救贖有較少的話要說。

因而聖經和禮儀二者都鼓勵我首先審視作爲世界救主的耶穌從前（和現在）所做的一切；然後在下一章我會看看身爲天主之子的他到底是誰。從歷史的角度來說，事情正循着這個次序發展：藉着經驗他所做過的事，他的第一批追隨者慢慢在信仰中知道他是誰。在稱呼他爲「耶穌基督」，或「受傅的救主」時，他們也暗示：他們首先是從他爲他們所做的一切中認識他。

本序文的另一重點就是：在第一章末我曾經指出打從教會開始，它的禮儀怎樣見證出基督的死亡和復活就是集中在信仰經驗的中心奧秘。我們得承認，有些早期的希臘教父實際上把降生本身等同作救援。他們的信念埋藏在信經的聲明中：「他爲了我們的得救，從天降下」，也在準備聖體祭品時每日都誦念的禱禱中：

酒水的攪合象徵天主取了我們的人性，願我們也分享基督的天主性。

但是這些提及降生的話，透過跟着而來的聖體禮儀（成聖體經及追念信德奧跡的歡呼）結合在整個脈絡之中。降生的動力向前指往那完全和最後終極地救贖我們的事件：受難和復活。

禮儀也見證出基督的死亡和復活的一體性，它們是構成一個統合的整體（那造成也繼續造就人類救贖的一個巴斯卦奧秘）的兩件事件。因而受難當日的領聖體後經這樣說：

全能永生的天主，你藉着基督的聖死與復活，恢復了我們的生命。

聖體的歡呼詞都把釘十字架和復活結合起來。同樣告解禮的赦罪經也這樣說：

天主，仁慈之父！因他聖子的死亡復活，使世界與祂和好。又派遣聖神赦免罪過。

假如耶穌在他死亡復活的那個奧祕之中，以世界救主的身分行事，那末基督徒又曾經怎樣經驗、解釋和表達那種救贖呢？

人類的情況

當我們開始談論救援時，從基督徒的源頭，歷史和經驗而來的資料可能會會合得過分複雜，以至它們有妨礙人嘗試去理解的危險。這麼多不同的物質馬上出現來回應以下兩個基本的問題：要求救贖的人類情況是什麼？我們應該怎樣描述和表達基督所實現的救贖？

我們在這裏需要一些可行的類型學（typology）。當然純粹或理想的類型（type）這種東西並不存在於我們的世界；它們是理智結構出來的東西。不過類型學在這裏可能有用，只要它會幫助我們把從聖經、傳統和經驗得來的資料分類，以及推敲出某種理解方法就是了。事實上，一套三重的類型學會組織出一些途徑，一些基督徒曾經經驗並表達我們人類的情況和天主在基督內所帶給我們的救援的途徑。

信徒曾經怎樣表達過那令人類成爲救贖的候選人的邪惡、痛苦和罪過的奧祕呢？而我們又可以怎樣進一步爲各種救援的詮釋法分類並再加說明呢？我的進路會把教宗若望保祿二世在一九七九年所發表的「人類救主」通諭中所表現的次序逆轉過來，先勾劃出一套三重的「人」的類型學，再概說出一套相應的三重式「救主」的類型學。

人類存在基本而深入的需要被基督在歷史中的干預所滿足了，他就是人類歷史的爭論的終極答

案，就是路加福音厄瑪烏故事中那兩個門徒用如此沈痛的話所表達出來的救援的普遍期待：「我們原來指望他就是那要拯救以色列的」（廿四 21）。我們就會見到，他死亡和復活所帶來的恩賜就是要滿足人類對生命、意義和愛的渴求。

(一) **被壓迫者**。基督徒（及其他人士）在解釋爲什麼需要救援時，他們所給予的一個不變的理由可以稱作「從外而來的壓迫」。因此罪過、死亡和各種邪惡的力量許多時都被經驗或被描寫爲奴役和摧毀人類的外在力量。

根據路加福音的記載，匝加利亞在他兒子若翰的割損禮中這樣預言：藉着天主的仁慈憐憫，光明將會給予那些「坐在黑暗和死影中的人」（一 79）。在該福音中，稍過一會，耶穌就開始他的傳教生活，他引述依撒意亞的話：「他派遣我向俘虜宣告釋放……使受壓迫者獲得自由」（四 18）。在馬爾谷福音，耶穌描寫他與那些好像難以抗拒的魔鬼勢力的衝突：「誰也不能進入壯士的家，搶劫他的財物，除非先把那壯士捆綁起來，然後搶劫他的家」（三 27）。醫治病人意即把他們從撒旦的力量中釋放出來（路十三 16）。這些篇章的暗示都很清楚：這裏有不少惡勢力，控制人類，束縛他們。

聖保祿沒有說過耶穌和撒旦之間的直接衝突；不過他想到「更含糊不明」的力量。罪侵入世界，而透過罪，死亡讓所有的人類受苦（羅五 12）。罪和死亡控制他們，奴役他們（羅五 14、17、21；六 6）哥羅森書提到「率領者和掌權者」（二 15）；他們在追隨基督的人獲得自由之前必被解除武裝。在迦拉達書，保祿提醒他這個麻煩的團體在他們還是「隸屬於今世的蒙學權下」之時的舊日境況（四 3；參閱四 9）；他警告他們，不要掉進新的法律束縛中，也不要只透過個人自己的神修工作，無結

果地力圖贏取救恩。猶太法律是天主所賜，但它已經變成一種不可忍受的壓迫，一種「咒罵」，從這咒罵中信徒需要被釋放出來。

宗徒時代之後，基督徒的教誨、禮儀、神學、神修和藝術都繼續描寫人類需要從各種壓迫中被拯救出來。一直到梵蒂岡第二屆大公會議（「教會在現代世界牧職憲章」，4 及以下）、佩佛拉文憲（Puebla document，87~92）和若望保祿二世（「人類救主通諭」，15 及以下），男人女人都被視為受到一些超過他們的控制、或至少在這些個別的受苦人士的控制以外的力量的恐嚇或消滅。

時至今日，我們本身仍然為死亡、罪過、法律和魔鬼的力量所苦，雖然這些富壓迫性的惡已配戴上一些稍為新型的面具。在現代廣告的描寫下，人似乎是過分地年青、健康而美麗；但是每當他們容許自己記憶起：年老、疾病、腐朽和死亡只在幾十年頭前面等待着他們時，憂慮焦急都會隨時突然地燃燒起來。生命會不會毀於虛無呢？太多人發現自己在毒品、性衝動、財富和力量的貪念下無能為力。他們可以是，也可以成爲不同的強制和固執的犧牲者，被各種既自毀又毀滅他人的行動所操縱。他們回響着保祿的呼喊：「我這個人真不幸啊！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（羅七 24）

利益和物質成就的定律控制束縛着團體、國家和諸大洲。當貪財的慾望奴役個別的人，令他們對自己及對他人不仁的時候，已經是夠壞的了，但比這更不堪的還是見到經濟之律和科學技術令整個人類失去他們正當的人權，並生活在一個新式的奴隸制度中。

魔力在現世中擴張，在每一個「掌權者和大能者」沒有被消滅的地方擴張，它們只是帶上新的面具而已，化身爲控制我們團體生活的力量結構。在大自然無理智的力量下的奴役已經廣泛地爲另一種在國家層面和國際層面上的惡勢力的奴役所取代了：不受控制的貪婪、剝削、制度化的不公、武力競

賽、報復攻擊和各種各樣的暴力行爲。以外在的惡勢力的面目出現的憂慮和無能並未絕跡，它們只是移步易位罷了。

舊約一次又一次地認定偶像崇拜就是最根本的罪，是天主子民必須從中解放出來的惡（谷廿2f）。他們經常向衆神屈膝，服事他們。在新約默示錄揭露了企圖奴役人類作偶像崇拜的惡的力量（二14、20；九20；十三4等）。這些惡魔式的偶像，在二十世紀的形式如國家安全、共產主義、和美國產品的面貌下，繼續行使它的惡勢力。人類不再鑄造金銀塑像，却製造並崇拜偶像式的制度和目標。然後，這些邪神就會控制千千萬萬的男男女女，讓他們成爲「人本工程」的奴隸。當人類充滿罪惡地離開天主，而轉向他們自己的發明時，壓逼式的束縛、而不是真正的自由經常都會出現。

（二）**受污染的。**遠在基督時代以前，聖詠作者等人已經見證出罪人不純潔的情況。以色列人祈求從他們污染的狀況中釋放出來：「求你把我的過犯洗盡，求你把我的罪惡除淨」（詠五一4）。依撒意亞先知在他不潔的嘴唇被洗清之前，表達過這種原始的污染感覺（六5、7）。這種需要補償的人類污染感一再出現在舊約中，它在不同的世界宗教之實踐和寫作之中佔有一席之地，也爲新約所承認。聖洗頗自然地就在這種詞彙下被人理解：「你們因着主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，都已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」（格前六11）。厄弗所書把整個被贖的團體比作爲了她的丈夫而用儀式洗淨並清潔了的新娘：「基督愛了教會，並爲她捨棄了自己，用水藉着言語洗淨她，聖化她。」（五25、26）。

感到罪惡污染個人甚至整個國家似乎是一個在不同的途徑下的普遍信念（註1）。倫理混亂被視爲某種要求潔淨的「污穢」；它可以令人不配站在天主面前、參與朝拜。有些十分俗化的社會也許

有壓抑有意識的罪惡感的傾向，它們極端關懷公眾的健康，這樣就顯出它們期待潔淨的心。一般來說，人類學和宗教歷史的研究證實人類是何等廣泛地相信自己需要從罪及罪債的污染中獲得潔淨。

(三) 內在的創傷。第三種表達人類景況的不變方法注意到：內在的創傷、疾病和心硬，要求天主之愛的治愈觸撫。因此厄則克耳向人民保證，天主不單清潔他們，還會在他們內放置一個新的心：

那時，我要在你們身上灑清水，潔淨你們，淨化你們脫離各種不潔和各種偶像。我還要賜給你們一顆新的心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內除去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心（則三六25-26）。

在人類中間有些深深地錯誤的東西。這種信念一再出現在新約中。耶穌以治療罪人的疾病的神聖醫生的身分到來（谷二17）。透過罪過，人類變成「無心之心」（羅一31），關閉在自己之內，沒有能力真正地去愛。耶穌看到罪惡怎樣從一個惡毒的心中湧現：「從裏面、從人心裏出來的是些惡念、邪淫、盜竊、兇殺、姦淫、貪婪、毒辣、詭詐、放蕩、嫉妬、毀謗、驕傲、愚妄。這一切惡事都是從內裏出來的」（谷七21-23）。在典型之作羅馬書中，保祿稱呼這種內在的問題為「居住我內」的罪惡（七17、20）。是罪、而不是天主的聖神居住在未獲救贖的人的心中（五5、八9）。

當然，行為心理學家已經這樣主張：我們沒有邪惡的心，也沒有壞人；有的只是敗壞的環境。如果我們可以正確地操縱環境，就可以固定他們的行為。但是人類及基督徒的經驗都支持厄則克耳、耶穌和保祿的教導。對他人的痛苦冷酷地不關心、蔓延的貪婪和恐懼、無法寬赦他人和制度化的仇恨都指向一些內在的錯誤、在人心中的創傷和基本的自私。

(四) 類型學上的反省。這一套三重的類型學說明為什麼人類的情況要求救援，它從透過「表面」

的污染的外在壓迫轉移到內在的惡。在外面、表面或裏面的東西密譯作亂，令人難成自教目的候選人。

(a) 這一套類型可以用拉丁文裝飾起來，倍顯身價。我們可以說奴隸（*homo servilis*）或受壓迫的人（*homo oppressus*），污染的人（*homo contaminatus*），自我中心的人（*home ego-centratus*），或者，用奧斯定的語法：*homo incurvatus in se*（本身扭曲的人）。

惡——特別是罪在倫理上的惡——產生一種既自毀也毀滅他人的奴役狀態，一種污染的形式，和一種內在的空虛的自私。這就是當蕩子離開家園，走向「遠方」的時候所掉進的那種奴役的、污穢的、和缺乏愛的狀態。

(b) 莫特曼（*Jürgen Moltmann*）在其《*The Crucified God*》（被釘的天主，一九七四）和其他作品中，已經發展出一個適合這裏的主題：苦難的歷史。和他同時代的天主教作家麥茲（*Johann Baptist Metz*）在《*Faith in History and Society*》（歷史和社會中的信仰，一九八〇）中也有一個類似（但絕不相同）的進路。史勒拜克斯在《*Christ*》（基督，一九八〇）中表示：恩寵和救贖就是天主對人類痛苦的奧秘之回應。在以上草擬出來的三重類型學可與莫特曼、麥茲，和史氏的共同主題產生如下的關係：人類歷史是一部苦難的歷史，它可以分別出（但不可以分開）三條途徑：那就是人類在它以下和從它那裏備受痛苦的那種壓迫、罪債和自私的歷史。

(c) 另一種滿意地連起這三種類型的概念就是恐懼的概念。人類本能地逃避由壓迫、被罪債所塗污的無感無覺，和自私的硬心腸所帶來的空虛隔離所造成的致命傷。他們找尋一些可以循這三種途徑拯救他們的人。如果我們稱耶穌為從恐懼中的救援者，把人類從這三種原始憂慮中解放出來的那

一位，我們對救援就不會無望地錯誤了。我會在這一章稍後時間重返這一點。

(d) 在離開這個對人類情況的描述之前，我應該很快地加一點重要的保留。人類備受壓迫、污染和內在地受傷的事實不該過分誇張，以至斷定那是一種完全不自由、全盤敗壞、和極端自我中心的地步。特利騰大公會議正確地反對那些主張罪惡已經完全令人類「墮落」的改革宗（鄧辛疾、蕭默治編，《天主教會訓導文憲選集》，一九七三年，廿五版，第一五二一和一五五五號）。惡可以污染並毀壞在人類中的神的肖像，但絕不能完全毀滅它。

天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女……天主看了他所造的一切，認為樣樣都很好（創一27、31）。

在天主的創造中自由的、純潔的、和美好的一切絕不會完全被除去。第二屆梵蒂岡大公會議承認罪惡已經「減少」了人類，却沒有毀滅他們（「教會在現代世界牧職憲章」，13）。

這裏與創造和救援的關係有關。倘若我們循着以下兩條途徑去「證明」人類對救援的需要，那是錯誤的。至論那兩條途徑，一是否認藉着創造已經成就了的一切；另一是聲明罪已經完全破壞了天主創造的工程。反之，雖然壓迫的力量、污染，和自私拒絕了也繼續拒絕內在於天主整個設計中的發展，和精神上的進步，它們並沒有把救援減弱為一個後來的營救行動，好像最初的創造方略已經完全失敗了一樣。救贖並不是一個完全新的開始。

(e) 我對人類情況的勾畫暗示基督徒的這個信念：只有天主採取主動的行為才可以救贖我們。壓迫、污染和罪惡的內在創傷不會自己離去；只靠我們自己的力量，我們無能解放自己，清潔我們的罪咎，或給予自己新的心。我們沒有自我的救援。

在這裏我想分別清楚對救援的需要（或者更準確的說法是，對救主的需要），和在感覺上對救援的需要不同。就像在埃及的以色列人一樣，奴隸可能太習慣於他們的情況了，以至他們竟然不想被解放。病人也許會珍愛他們的疾病，不期望，甚至不希望被治癒。我還記得一個患有嚴重精神問題的人告訴我：「我不喜歡我的路，但是我不想改變，也不想被人改變。」但是本章所關注的正是人類對救援的需要及基督滿足了這個需要的方法。同時我們必須認識到有多少個人或團體竟然沒有需要救贖的感覺，或者拒絕讓自己接受救贖的恩澤，不然——而這是更令人哀傷的——就是他們竟然相信自己已經壞透了，已經遠離了救贖。

(f) 最後，關於原罪我還有一句話要說。在整個禮儀年中論原罪最古典的話，復活宣言這樣表示：救援就是天主對原罪的回應。「幸運的罪過啊！亞當的罪過確有必要；它為我們贏取了如此偉大的救主！」。這個讓我們成爲救贖的候選人的「亞當的罪過」是什麼？它在聖經（創三；羅五）、特利騰大公會議（《天主教會訓導文憲選集》，一五一〇—一六號）和現代神學家的反省之光照下應該怎樣被詮釋？

正如復活宣言所十分清楚地指明的，原罪實質上指向「我們」人類在罪及救贖中所共嘗的根本團結。從一開始我們已經讓自己成爲罪過的奴隸，然後我們需要來自耶穌基督的徹底救贖。一次又一次地復活宣言以複數的第一人稱的身分說話（我們；我們的）。整個罪人的團體需要被救，接受「天主的羔羊，除免犯罪者」的救贖（若一29）。

原罪特別提醒人：我們都誕生在一個（部分地）敗壞的環境中。我們繼承來自罪也把我們推向罪的行爲標準和型式。團體不單只傳達自由、聖潔、和愛，也給新來者提供一個場合，一個至少有

點壓迫、污染和心硬的場合。

除了包含一個罪惡的場合之外，原罪也必然引起某些與天主的內在「疏離」。因為人類的現況，我們生下來就受到普遍的罪的影響，被剝奪了某些若非如此，我們可能享有的聖寵之恩澤。從一方面來說，個別的人在這種剝奪的場合和現況中發現自己，它的存在却不是由於他們個人的過失。可是從另一方面來說，透過他們自己的罪過，他們進一步批准了他們所繼承的。

正如復活宣言所說：「亞當的罪過」總括了那種要求一個普遍的救主的共同罪惡。該宣言也結集了一些詞彙和形象來表明那「幸運的罪過」是怎樣帶來壓迫，污染和內在的破碎這三種成分的。像以色列民，「我們的祖先們」一樣，我們需要從奴隸境況中被拯救。透過基督，信徒經驗到自己「已經洗淨了罪過，從所有污穢中解放出來」。他們也知道，這裏有「必須被拋棄的仇恨」和「必須被壓抑的驕傲」，好使「這神聖的一夜」能夠給我們帶來平安。復活宣言承認我們人類在罪和需要中的團結一致，但它更宣認我們在來自「復活的救主」的恩澤中的團結（註2）。

「如此偉大的救主」

基督徒在他們猶太背景的基礎上已經循着三條主要的途徑經驗並表達了基督所實現的救援；該三條途徑就是解放、補贖和改變人的愛。在這些救援模式之中，每一種都可以被誤用，或者錯誤地被人絕對化，似乎這種或那種模式就是唯一合法地詮釋救援的方法一樣。每一種模式都必須面對某些異議；但是它們都有一些有價值的話要說，而且在闡明來自基督的救贖恩澤上還互相補足。這些模式符合那三重描述令人類景況備受痛苦的惡的類型學。

有三位作者與這三種模式的關係最爲密切，他們的名字都以「A」字開始，這事也屢偶然。第一位是歐郎（Gustav Aulén, 1879 ~ 1977）和他的名著《Christus Victor》。（基督勝利者 1931，倫敦出版）。這本書的題目已經顯出歐郎怎樣詮釋救援爲一件戰勝惡勢力的事件，或者從惡勢力中獲得救援的事件。坎特布里的聖安瑟莫（St. Anselm of Canterbury）——《Cur Deus Homo》（天主爲何成人，1098年成書）的作者——就是第一位明顯地用整部論說的心力來專心討論補贖的基督徒。他的補償論在中世紀、宗教改革時代，及以後的一段日子都贏取了廣泛的追隨者，那是一種發展罪債的補贖或罪過的補償的模式。最後阿伯拉（Peter Abelard）在理解救援時，却取用耶穌在聽命的受苦和死亡中所給予的愛的至高模範的詞彙。

（一）**解放**。勝利的天主從罪惡中救贖我們。這種感覺可以追溯到猶太歷史。復活節前夕禱詞就包括了那首以色列人讚美天主從埃及釋放他們的古典歌曲：

我要歌頌上主，因為他大獲全勝，

將戰馬和騎士投入海中！……

上主是戰士，他的名字叫「上主」。

他把法郎的戰車和軍隊——投入海中……

上主，你的右手擊潰了敵人。

（出十五1、3、4，6）

出谷的記憶，那創造猶太人偉大釋放行動的出谷事件，讓基督徒實際上無可避免地從一開始就得到解放和勝利的言語來描寫由救援所帶來的恩澤。基督之死和復活意即戰勝那威脅、奴役和恐嚇人

類的罪惡、死亡和魔力。從保祿想見基督「爲王，直到把一切仇敵都放在他的脚下」（格前十五25），到若望的「放心，我已戰勝了世界」（十六33，參看十二31），再從保祿自法律的咒罵中解放出來的福音（迦拉達書），到默示錄的衝突和勝利的形象，我們發現新約堅持用這種言語來表達救援的本質。

與惡的衝突始自耶穌的傳教生活（路十一14、23和平行文），並在受難和復活事件中達到高峯。那種衝突帶領到他的死亡。但是新約作者並不滿意於把十字架刑罰詮釋爲一件純粹誤判的案件，或者是一齣人間悲劇。爲他們來說，釘十字架和日後的復活意即「在勝利中，死亡被吞噬了」：

死亡的毒刺就是罪過，罪過的權勢就是法律。感謝天主，他藉我們的主耶穌基督把勝利賜給我們。（格前十五54、56、57）。

用默示錄的言語來說，「被殺的羔羊」已經帶來從罪過的普遍釋放（五6）。這本書一共廿八次稱耶穌爲羔羊，但這隻羔羊已經顯示自己就是勝利者了（默三21；五5；六2；十九11等）。

把被殺的羔羊認同爲超越世界邪惡的勝利者，當然是似非而是的議論。聖保祿捍衛這一種反論，它看似荒謬，却是真實的：有力的釋放竟然從十字架驚人的可碎性中到來，也透過十字架驚人的可碎性而來：「他雖然由於軟弱而被釘在十字架上，却由於天主的德能仍然活着」（格後十三4）。耶穌的勝利意即把痛苦和死亡轉變爲救援的工具，而不是把它們帶走（參看若十二24）。

那些爲他們的戲劇或小說鑄造耶穌圖像的作者有時也抓緊這種似非而是的反論。朴默倫（Bernard Pomerance）的戲劇「象人」（The Elephant Man）中的主角麥力克（John Merrick）是可怖地變形，十分駭人的。他噩夢般的外形令那些見過他的人恐懼和厭惡。特來夫醫生（Dr. Frederick

Trèves) 救出了這個無助的人，却被他所感動並轉變。麥力克的身體滑稽而不雅，但是他不碎的精神却從他的無能中透射出來，拯救他人。

基督徒的傳統從很早開始已經拾取了聖經中有關釋放的言語：釋放透過與罪惡的衝突而來。在這裏我想起了方東拿都 (Venantius Fortunatus 約 530 ~ 約 610 年) 慶祝基督十字架的聖髑來到博阿迭 (Poitiers) 時所用的讚美詩 (Vexilla regis prodeunt...)，也想起「巴斯卦的犧牲」這首莊嚴偉大的繼抒詠。後者表示「死亡與生命展開了決鬥」。

而在那首安格魯·撒克遜的宗教詩「十字架之夢」和其他中世紀的作品中，基督以英雄式戰士的形象出現，雖然十字架看似失敗，他的忍耐却贏得勝利。復活節前夕在復活宣言和他處都保留了這種傳統的言語：

就在這一夜，耶穌基督

摧毀了死亡的鎖鏈，

凱旋地從墳墓中復活起來。

把救援描述為從惡的多面壓迫中釋放出來，完全符合聖經和基督徒的禮儀。但是這種言語仍然生效嗎？

(a) 幾年前人們習慣批評這第一種救援模式為神話化，因而對布特曼及其他某些神學家，那些「現代人」，的偉大創作來說就缺乏說服力。電影如「星際大戰」(Star Wars) 和「帝國反撲」(The Empire Strikes Back) 中了不起的勝利表現出宇宙衝突和勝利的形象能夠繼續傳達得多麼好。雷末斯 (C.S. Lewis) 和他的朋友們從未懷疑過那種言語對完全現代化的男女的有力影響。在

當代的景觀上，用對「掌權者、大能者」和死亡的魔力的衝突，以及戰勝它們為詞來解釋救援依然活潑而美好。要證明這一點，我們只須查看一下流行的讚美詩，一九八〇年論傳教和傳福音的世界會議的程序，以及任何在解放神學中代表性的寫作樣本便夠了。

(b) 一個更顯著的反對理由就是：勝利的言語是不現實的。面對我們世界中罪惡的囂張跋扈，信徒又怎能宣佈「基督勝利、基督為王」呢？當我們記起千萬人類所忍受的所有不義、暴力、殘忍和無意識的痛苦，我們又怎能證明稱呼基督為「罪惡和死亡的勝利者」是正當的呢（耶穌升天節頌謝詞）？忠實會提議我們去選擇並維護若望一書卷末顯明的評語：「全世界屈服於惡者」（五 19）。

在這裏重要的是看出在現今顯然尚未圓滿的救援和已經得到的解放中間有某種類的平衡。新約是非常現實的。它一方面用過去式論基督結論性地戰勝了惡的力量（哥二 15；弗一 20；伯前三 22；若十六 33；若壹三 8）；另一方面又承認惡勢力在此時此地仍能運作，甚至反對基督的追隨者（得下二 3；十 10；格前五 5；格後二 11；迦四 9；伯前五 8）。基督解放式救援的圓滿實現尚待發生（格前五 22）；而恩寵的勝利已經存在（迦三 28；哥三 11）。但是說我們仍然期待救援，而且只在希望中獲救（羅八 23；25）也同樣是真實的。

從神學的角度來說，「星際大戰」是正確的。那齣電影以惡勢力被擊敗，而不是被消滅結束。它們足以致人於死的力量再次在「帝國反撲」中閃亮起來。

(c) 有一個很輕易的觀點就是：我們第一個補贖的模式把信徒轉變為純觀望者。當基督為我們贏取勝利時，我們觀看並鼓掌讚美，但仍然無動於衷。

這種反對是表面化的。它缺乏了新約清楚的教導：領受者必須變成代理人。接受基督救援式的解

放之恩惠的人被召拿起他們精神的武器，參加與魔力持續下去的衝突（得上五8；格後六7；十4；羅十三12；弗六10）。透過基督的勝利而接受的自由一定不會喪失（格前七29；迦五1）。

信友的情形也證實人類軟弱中的神聖力量，和透過死亡的生命這種似非而是的原則（格後十二9）。在迦拉達書聖保祿從十字架上基督「為我們的罪惡捨棄了（希臘文之 *agorist* 時式）自己，為救我們脫離此邪惡的世代」（一4）這一件只此一次而持之永久的歷史事件起，進而記下十字架在基督徒生命中的震撼。在他們身上，苦難仍然繼續。保祿宗徒申明：「我已同基督被釘在十字架上了（完成式 *perfect*）」（二20；參看六14）；因此他也可以說：「我在我身上帶着（現在式）耶穌的烙印」（六17）。相信、受洗（羅六3）和在傳教生活中受苦，為保祿來說，就是與死亡中的耶穌認同。這些痛苦等於繼續經驗死亡。

但是這樣參與十字架就是參與這個造成復活的勝利的獨特之死。與基督同死的結果就是一種在祂內生活的情況（迦二19）。與被釘的基督認同即忍受罪惡，發現它已經轉化為善，並體驗到即使現在也有一些透過死亡屬於他的生命的東西。保祿宗徒這樣說他自己：

身上時常帶着耶穌的死，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上。的確，我們這些活着的人，經常為耶穌的緣故被交於死亡，為使耶穌的生活也彰顯在我們有死的肉身上（格後四10；11）。

復活節禮儀表達同一信念：那些透過基督戰勝罪惡而得到釋放的人一定要自己參與鬪爭。「巴斯卦的犧牲」這一首懺悔詩可能用過去式來說話：「死亡與生命決鬥：格鬥驚奇地結束了」。但是為耶穌的追隨者來說，死亡仍是一強力，格鬥仍然進行。懺悔詩之前的另一篇讀經邀請基督徒除去「奸詐和邪惡」（格前五6；8）以慶祝復活節日。

(二) 救援當作補贖。救援的第二個模式採取罪咎的補償，從罪的污染中淨化、或修補一個擾亂的倫理秩序的主題。這種詮釋基督救援「工作」的方法，如果沒有被人公開否認，有時已被人小覷了。例如準備一九八〇年論傳教和傳福音的世界會議的文章說了很多關於救援作為解放的話，却幾乎隻字不提贖罪（註3）。莫特曼的《The Crucified God》（被釘的天主）也僅僅觸及這個主題（頁183）。

我們得承認，這裏蘊含着嚴重的問題：例如只靠我們的詞彙來結構一套贖罪的理論是十分冒險的。蕩子想贖自己的罪，他已經決定了處罰自己的方法，並準備好自己的講詞：「爸爸！我得罪了天，也得罪了你，不配再稱爲你的兒子，把我當作你的一個傭工吧！」（路十五18-19）但是當他遇到他的父親時，却不能說完他的講詞，無法要求父親把他當作一個傭工。父親以不同的方法詮釋這情況，他截斷了他兒子的話，帶他因家參加歡樂之筵（路十五22-24）。在這一章稍後，我想再回到蕩子回頭這個比喻。但是我們最好從一開始就記住這個故事，假定這個誘惑時刻都存在着：只以我們以爲正當的詞彙來結構賠補的理論。

實質上這第二種模式會演變成這樣：透過他的死和復活，基督以司祭和祭品的身分奉獻犧牲（若一29、36；希四14-139），這種犧牲祭一方面贖罪，一方面也在天主和人類之間建立新的盟約關係（谷十四24和平行文、格前十一25和平行文）。耶穌代表性地做這一切事——或者如同保祿書信經常重複的基督徒傳統所說的：他「爲我們」做這些事（羅五6；八31；格前八11；迦一4；弗五2；得前五10等）這裏有四個要解釋，並互有關係的重點。

舊約記錄一系列祭獻行爲的作用。它們可以贖罪，與天主交往，或只用作崇拜、讚美、感謝天主所賜的祝福。舊約的祭獻並不是一些（或並不打算被人用作）控制、賄賂、或說服天主去做（或不做）

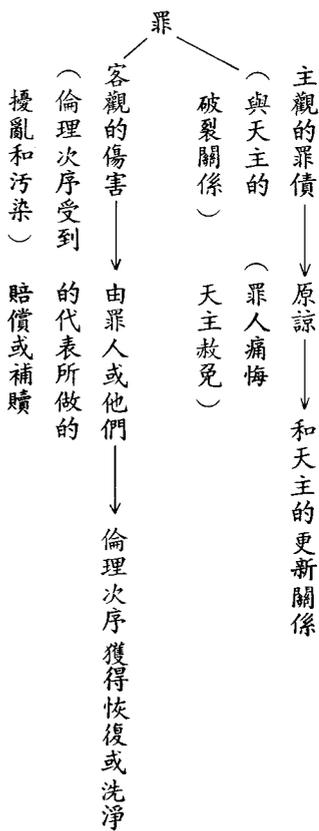
什麼事的工具。最初人們認為它是天主授權的制度，透過它救恩可以被接受。其次它們是儀式，藉此人們保證自己不論生死都要聽命於天主。這樣聽起來好像有點似非而是，但是即使在舊約真正祭獻的首要方向似乎是清楚的：從天主到人而不是從人到天主。

我們在第三章已經見過，早期基督徒看到釘十字架和復活有巴斯卦背景的祭獻含義：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲」（格前五7）；他們也把他的死與猶太人贖罪的偉大日子（Yom Kippur）相連：天主選派了耶穌（希五1~10）去作「一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡」（希二17），好「奉獻一次贖罪的祭獻」（希十12），而成爲「新約的中保」（希九15）。

這四個重點詞彙（祭獻、贖罪、盟約和代表）到底值得多少討論呢？簡單的答案當然是：一本書一個。但我懷疑我們需要爲贖罪和代表這兩個詞彙多作戰鬥。婚姻的制度令以愛互相委身的人之間的盟約（或束縛的合約）之觀念快樂地保持生命力；而在普通的言語上，祭獻也得以保持它的地位，以表達奉獻式的自我屈服和給予某些寶貴的東西的含義。換言之，要了解像弗五2（基督愛了我們，並且爲我們把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品）；或羅八32有關天主的問題（他既然沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們衆人把他交出了，難道不也把一切與他一同賜給我們嗎？）不會有也不應有什麼困難。

(b) 保祿以悠然自信的態度表達他的信念：他相信十字架刑罰賠補人類的罪過：「基督爲不虔敬的人死了」（羅五6）。但是他不當受苦而受苦，又怎能補贖罪人的罪債，而洗淨一個污染的世界呢？這一種物質的惡（十字架上死）又怎能爲倫理的惡（或罪）提供補救的辦法呢？這一次處決看來是一件增加人間罪債的、極大的不義事件，而不是一件有能力把一個瓦解的倫理次序撥亂反正的

事件。以下圖表可以說明這個問題：



一旦真正地犯了罪，導致主觀上的罪債，我們是真地不應該找尋一些比罪人悔改而得到赦免更多的東西嗎？一個自主的倫理律例不能赦免他們；但是一位有位格的代理（天主）却可以。一旦罪人超過了純粹的悔恨惋惜而踏入真正的悔改時，我們就不需要再要求他付出什麼東西了。天主的憐憫就在那裏，更新他們恩寵的生命。在圖表中右面的一行似乎是既必須又足夠的。

但是雖然右面這一行的步驟明顯地享有優先權，那在左面的一行所勾畫出來的仍然有意義，而且保有它的地位。罪人主觀的罪債依然是個人的，不能傳遞的。但是透過耶穌贖罪的痛苦，他走進來賠償並洗潔客觀罪過的污染。在這意義下他補贖人罪，更新一個瓦解了的倫理次序。他代表性地贖罪，但他却不是代表性地受罰。

當然，耶穌的補贖並沒有免除罪人的悔改、接受天主的赦免，和進入一個與天主的新關係的需要。在我的圖表中右面的一行依然是首要的；賠補至多只佔據一個次要的位置。再者，無罪的耶穌單

方面地爲他人賠補：「基督在我們還是罪人的時候就爲我們死了」（羅五8）。但是罪人必須承認這種需要，感激地接受他爲他們的原故代表性地賠罪的事實。我很快就會回到這一點。

正如我們在第三章所見過的，一個人痛苦的命運可以代表性地爲他人贖罪的信念，不單在基督宗教以前的猶太教、也在希臘羅馬的宗教思想中活躍。爲他人所受的痛苦可以潔淨並更新倫理秩序。這種信念出現在保祿書信、福音、希伯來書和其他較晚的新約書中。例如根據弟鐸書：「基督……爲我們捨棄了自己，是爲救贖我們脫離一切罪惡，洗淨我們，使我們能成爲他的選民，使我們熱心行善」（二13-14）。耶穌爲我們的罪過而死的信念一直追溯到保祿所引用的早期公式化說法：他向他在格林多的皈依者保證：「我當日把我所領受的又傳授給你們……基督爲我們的罪死了」（格前五3）。但是這種繼承而來的贖罪學說是否只是一種爲早期基督徒所慢慢解除的、廢止了的結構呢？它是不是一種偏差的看法，繼續在感情上抗拒耶穌基督所帶來的喜訊呢？在這時候我想討論一些反對贖罪這個主題的標準理論。

(c) 贖罪學說的主要困難之一就是：

(1) 它似乎爲天主的仁慈畫定界限。它可否與蕩子故事所正式表達的充滿愛的慷慨赦免得到調和呢？

要一點一點地應用該比喻的每一個細節是錯誤的引導。但是這個故事的某些面貌似乎與贖罪的受苦這個主題有關。如果蕩子一早就計算清楚他的朋友和金錢逃去的速度，而早點回家以避免飢餓和屈辱，事情又會怎樣呢？父親憐憫的愛大概也會一樣表達出來，但是這個比喻就會讓我們感到不舒服，它缺乏了雖然次要却仍不可或缺的痛苦成分。在實際的故事中，這個男孩接受痛苦，視之爲他應得的

一份，是他做錯事的結果。痛苦帶領他懺悔，幫助他洗淨罪咎。當他回家的時候，他自定的補贖（把我當作你的一個傭工吧！）被掃過一邊。父親原宥的愛要求一桌喜樂的盛宴。在這個時候想到孩子正面對如此無私如此洋溢的愛時的痛苦，是不是太過分了？在這種被愛之中，有苦也有樂。人類的本能常是喜歡被人嚴厲地依照我們的功過對待我們的。在《Man of La Mancha》（恥辱的人）這首歌劇中，當一個妓女（阿東薩 Aldonza——杜琪耐亞 Dulcinea）對唐吉訶德（Don Quixote）所給她崇拜式的愛作出完全無私的反應時，說得很對。她說：「我不能忍受溫柔」。最後當我把注意力引到長子的敵意（路十五 25-32）時，我是不是把事情推得太遠呢？當然他只對他父親說話，但他拒絕進入屋內，並且冷酷而傲慢地說他的弟弟是「你的這個兒子」（十五 30）。當蕩子回家的時候，他不要應付他父親的愛，還要克服他長兄的憤恨和敵視。

總結來說，蕩子得到赦免，在他父親家中開始一段提升的愛的新生活。同時他的故事中也有一些因素，指出他怎樣透過洗淨的痛苦為他自己的罪過作補贖。

四章以後，路加福音出現了一個可以幫助我們把握這個重點的片段。有一個富有的稅吏長名叫匝凱，他曾經在精神上迷失過，却在耶穌來到他家時蒙救（十九 1-10）。這個故事的中心要點表現在耶穌的話中：「今天救恩到了這一家，因為他也是亞巴郎的子孫。因為人子來，是為尋找並拯救迷失的人。」在我的圖表中那是右面一行的詞彙。但是左面的一行也同樣表達在匝凱的提議中，他建議要四倍償還每一個被他欺騙過的人。耶穌沒有因為「接受天主的憐憫就夠了」這種理由拒絕匝凱賠償的提議。

天主的仁慈沒有排除贖罪的任務，却容許罪人自己或耶穌代表他們來洗淨倫理的秩序。為什麼

呢？否認任何贖罪的成分似乎認爲天主給予一種廉價的赦免，這與寬恕惡無大分別。在這種形下，天主似乎缺乏對創造的宇宙和它被罪所污染了的倫理秩序的忠誠。從一方面來說，十字架和救贖顯示天主圓滿的仁慈。「相信被釘的聖子」意即：

相信世界有愛，相信這愛比任何個人的、全人類的、或世上的邪惡更有力量。相信這樣的愛就是相信仁慈。因為仁慈乃是愛不可或缺的一面，它可以說是愛的別名，它同時也是表示愛的特殊態度，使人能面對世界上邪惡的真相（若望保祿二世，「富於慈悲的天主」，7）。

另一方面，這種「在耶穌基督內所啓示的仁慈的奧秘」也帶來「邪惡的賠償」（同上，14）。

(2) 在《Cur Deus homo》（天主爲何成人）之中，坎特布里的聖安瑟莫發展了這第二種贖罪模式的古典說法。他的「賠償論」的目的，就是要描寫並解釋基督之死怎樣恢復罪所冒犯了的天主的「光榮」。安瑟莫的進路大受歡迎歷數世紀，然後就掉進了困難的時代。現在大家都已經習慣性地排斥他的救援論，認爲它是法律主義，集中在天主的光榮而不在天主的愛。

但是麥欽泰（John McIntyre），戈來斯黑克（Gisbert Greshake）和嘉士培已經挺身而出，捍衛安瑟莫的賠償論。他對救援的看法理解天主對創造和倫理秩序的忠誠。在封建的脈絡中，天主的「光榮」就已暗示愛，而不是排斥愛。爲安瑟莫來說，真正的「光榮」保證和平、秩序和正義。

我個人喜歡避免使用「光榮」和「賠償」的字眼。今天它似乎有點過於導人誤解。但是從歷史的角度來說，我們應該尊重安瑟莫的意思。嘉士培爲辯護這件案子作了很好的撮述工夫《Jesus the Christ》（耶穌基督，頁219）。

(3) 到現在爲止，討論過的兩個反對理由都來自那些以爲在基督徒的脈絡中說到贖罪（或賠償）便

走得太遠的人。但是也有另一些人，他們相信我所說的還走得不够遠。他們會修改第二種救援模式，令它以「更厲害」的形式出現。天主父把他的兒子當作罪人般看待，讓他作我們罪人的替身一般，審判他，懲罰他。藉着他的痛苦和死亡，基督安撫了忿怒的天主，改變了天主的憤怒，為我們贏得救援。關於這種「刑罰的代替理論」，我們應該說些什麼呢？

首先我們應該很快指出：安瑟莫拒絕這種解釋。在他以後，懲罰的因素出現在黑爾斯的亞歷山大（Alexander of Hales 約 1186 ~ 1245）及聖多瑪斯等中世紀神學家所給予救援的解釋中。這種發展到了加爾文（John Calvin 1509 ~ 1564）手上終於到達了最高峯。他的看法是：耶穌變成了天主排斥有位格的對象。透過他的苦難，他忍受被天主擯棄的痛苦，這種痛苦相等於那些受永罰的人的命運。那是一個受刑的替身所受的痛苦，它轉移了天主的憤怒，為人類贏取了天主的眷愛。

天主教信友對這種救援詮釋法不會感到困難。一位歷史中偉大的講道者包須埃主教（Bishop Bossuet, 1627 ~ 1704）這樣描寫苦難：

耶穌基督這個人已經被投進天主報仇的多方及雙重的打擊之下……當它出現時，他（天主）的憤怒就減小了……當他無辜的兒子與天主的憤怒格鬥時，他就打擊了他……當復仇的天主與他的兒子作戰時，我們平安的奧秘就完成了。

包須埃描寫童貞瑪利亞在十字架下的情懷也符合他的神學：「當她看見他（永恆的父）在他獨生子的頭上傾瀉他滿盛義怒的瓶時，她並沒有夢想過要懇求永恆的父減輕他些許的痛苦」（參閱拙著 *Calvary Christ*，加爾瓦略的基督，頁 94f）。

這些憤怒、懲罰和贖罪的言語到了我們的日子曾經盛極一時。有些神學家、講道員和讚美詩的作

者繼續表示：痛苦的基督替代罪人而受懲罰。即使這個世紀最偉大的神學家之一巴爾特（Karl Barth, 1886～1968）也贊成這個觀念：耶穌基督，這個為他人的人，進入他人與天主疏離的中心，代替那些接受天主正義的審判的人，自己變成天主憤怒的對象。耶穌在十字架上，携帶着人類堪受責備的罪過，並爲此而受審判，被定罪並接受死刑的懲罰。巴爾特寫道：「他在髑髏地站在父親面前，擔負着人類和每一個人真實的罪過和罪債，接受符合違犯天主命令的人所應得的對待」《Church Dogmatics》（教會教義，II 2，頁758）。

加爾文——包須埃——巴爾特傳統的因素浮現在莫特曼的《The Crucified God》（被釘的天主）之中，說起這件事，我也有些惋惜。該書解釋耶穌被棄的呼喊（谷十五34）爲顯示耶穌爲聖父所「拋棄」，變成了「天主所咒罵的」，由於「敵意的最大程度」和忍受「地獄的苦痛」而與父親分開。在天主教方面，巴爾達薩（Hans Urs von Balthasar）在一些刊物中用類似的言語。例如在《Love Alone》（只有愛，1969）中，他申明：「地獄是……在基督被遺棄之際，他完全知道的實體」（頁76）。而復活則是「把『罪人』惡臭的身體從墳墓中」復活過來（同上，頁120）。我們不能察看不到巴爾達薩在神學委員會一九八〇年的聲明第四部分C（末世的救主）中的影響。該部分說到基督「贖罪的替身」，「他以代表的身分接受人類的罪過到自己身上的意志」。「替身」一詞指的不是基督「代替我們受罰或被定罪」，它強調的是「基督真正地接受罪人的情況這個事實」。這文憲的該部分向我們保證：

不管罪人與天主隔離多遠，總沒有聖子在虛己（斐二7）或被棄的痛苦中（瑪廿七46）所經驗到與父之間的距離感那麼深（註4）。

讓我介紹最後一個例子，以說明救援的懲罰替代觀怎樣仍然以不同的方式徘徊不去。在羅三 25^a 聖保祿寫道基督透過他流血的死亡變成「贖罪的工具」。《New International Version》（新國際譯本，1979，倫敦）這樣翻譯：「天主指定他為贖罪祭。」然後在註腳中加上另一種可能的譯法：「為那轉移他的憤怒，除去罪過的一個人」（十二個英文字翻譯一個希臘字）。該腳註顯然讓人想起受苦的基督就是抵償憤怒之父的一個替身。

我們應否樂意按這樣的方式推廣贖罪和賠償的言語呢？我們能否同意基督不單藉接受痛苦來代表性地補償人罪，還是一個替身，他所受的懲罰平息了天主的憤怒呢？

從正面來看，我們清楚見到，這種救援進路嚴肅地對待人類可責之處。罪甚至可以令天主打擊他的聖子，這位替代他弟弟妹妹罪債的人。沒有一件小於十字架的事物可以平息天主對人罪的憤怒。與此觀點剛剛相反，有些當代的救援觀讓惡的敗壞面從畫圖中溜走——特別是那些只滿足於耶穌信和愛的榜樣的觀點。在這種情形下，他的生命、痛苦和死亡只成為堪作模範的事件，對我們的慷慨提出挑戰。我們絕不能責備懲罰替代神學，認為它不能嚴肅地對待罪和人類的惡意所帶來的污染。

但是此等對救援的看法在兩點理由上失敗：它們對天主古怪的看法；他們錯誤地詮釋了新約。描寫天主教極端殘酷地對待他的聖子，即使他全然無辜，却把他視為罪人，似乎顯得兇暴而殘忍。但是加爾文，包須埃和他們日後的追隨者却可以忍受天主的這個形象：他是一位要求賠償的、憤怒的懲罰者。這種形象與蕩子比喻絕無共通之處。在該故事中父親無須從憤怒轉變為恩寵的愛，他沒有等待人去平息他的憤怒，却等待他兒子的歸來。當這件事發生了，他跑去擁抱兒子，並親吻他。

有些人為的因素潛伏在憤怒的懲罰者這個天主形象的後面。一個懲罰的天主有助於維護家庭、社

會和宗教上的權威。我們無須主張：父母、統治者，和宗教領袖有意識地助長這種天主的形象，以它作為他們地位の後援。這種形象十分自然地來自他們（及他們之下的人）所經驗和解釋人類權威的方法。對天主的怕懼被人推動去支持人類企圖征服的野心。再者，在位格的層面，懲罰的天主的概念有點符合人類之中自我毀滅的傾向。自我懲罰的渴望，平息在自己之內的力量，和減低由於人的行為而導致可能有的惡的憂慮——所有這些因素都可以結合起來保衛一個根據他們的外貌和形象而做成的天主。

再回到新約。苦難和被釘十字架或許沒有被理解為天主的懲罰。當敵意從不同的團體中興起，耶穌從沒有把它詮釋為顯示天主的不高興，或渴望懲罰他。相反，我們在第三章看過他怎樣把自己與受迫害的先知的命運相提並論。在他們和他的情形下，痛苦和死亡絕不暗示天主的譴責。這些迫害只是由於人的心硬，而他們却被派往這些心硬的人中間。

支持刑罰替代神學的人很快就會指出在山園臨終之痛苦中的一個細節：耶穌祈求給他免去的那隻「杯」（谷十四3b和平行文）。無疑地在舊約「杯」並不祇限於「救恩之杯」，也可以象徵天主的憤怒和懲罰。同樣在默示錄中罪人必須喝天主憤怒之杯（十四10；十六19；十八6）。在革責瑪尼的「杯」代表耶穌自由地接受的、為他人的原故而受的痛苦和死亡（見谷十四23和平行文）。他的追隨者也可以被邀請去接受類似的痛苦和殉道。那就是分享耶穌自己所喝飲的杯（谷十38和平行文）。在若望福音描述耶穌被捕時，他斥責伯多祿的話與馬爾谷的記錄相符：「父賜給我的杯，我怎能不喝呢？」（十八11）。耶穌沒有問：「父『強加』給我，並以此『懲罰』我的杯，我怎能不喝呢？」相反在這裏如同在馬爾谷，他甘心情願地接受他要經歷的慘死。

正因為若望福音在這一點上偷偷地溜進來，它有機會注意一些關於審判的事。它比其他福音應用更多法律上的語言和形象。審判這個名詞在若望出現了十一次，它的動詞（又可解作定罪）也有十九次之多。但是這部福音從未暗示過，天主在耶穌苦難或其他時候審判他。若望一早就說過降生的動機：「天主派遣子到世界上來不是要審判世界，而是為使世界藉着他而獲救」（三17）。它沒有說：「天主派遣子到世界上，為當作罪人審判他。」不久之後，福音這樣談到審判：「父不審判任何人，却把審判權交給了子」（五22）；幾章以後這句話在耶穌口中改變了：「即使我判斷，我的判斷仍是正確的；因為我不是獨自一人，而是有我，和派遣我來的父」（八16，參閱八50）。我們無須細看若望福音的審判詞彙便能理解，他並不支持以下這種理論：為了人類的救援，父親審判他的兒子，定他的罪，懲罰他。審判的言語是存在的，運用的方法却完全不同。

以上我剛談過默示錄和它的主題：罪人所喝的天主忿怒之杯。在其他地方，它也提過天主的憤怒（十一18；十五7；十六1）。那些支持救援的刑罰替代神學的人能否在這裏找到立足點呢？天主的憤怒是他們理論的一部分。

舊約所描述的上主當然不像外邦神祇那樣，有一些出氣孔，好洩出不理性的、惡意的憤怒之氣。但它却用鮮明的、人格化的詞彙來論及天主的憤怒及其他情緒。自亞毛斯以降，古典的先知們都證實天主曾經發怒，因為雅威的子民忘記了，也輕視了他對他們忠誠的愛。天主的憤怒是受傷的愛的別名，這種愛想把人類從他們的罪過中贏回來。

一般來說，新約描寫天主憤怒的詞彙較不鮮明。保祿只說：「天主的忿怒」「從天上發顯在人們的各種不敬與不義上，是他們以不義抑制了真理」（羅一18）。所謂罪就是「為自己積蓄，在天主忿怒」。

怒和顯示他正義審判的那一天，向你所發的忿怒」（羅二5）。但是對觀福音却在耶穌最令人驚異的情緒之中記下他的忿怒。他對反對安息日治病的法利塞人顯出悲憤之情（谷三5），他怒斥魔鬼（谷一25；九25和平行文），對可怕的痲瘋病表示憤怒（谷一41）。

在新約中天主的憤怒富有特色地表達兩件事：(1)在日後審判時將會表現的、天主和罪之間的水火不容，(2)耶穌在面對束縛人類的惡勢力時的感覺。換言之，天主的憤怒有時與在耶穌傳教生活中救援工作的開始相聯，特別是與將來的審判相聯（參閱路三7和平行文；若三36）。但是新約中却沒有人把天主的憤怒連結於耶穌的苦難和死亡。我們應該強調這一點。保祿、衆聖史和其他新約作者都堅持天主憤怒這個主題，也宣佈耶穌被釘十字架；但他們中却沒有一個人用天主憤怒的概念來解釋十字架。

要結束這一節對救援的刑罰替代詮釋法的批評，我想簡略地看看該詮釋法的支持者經常引用的三段保祿作品：迦三13；格後五21；羅八3。這些篇章中沒有一篇提供所需要的理論支持。

迦拉達書這樣說：「基督由法律的詛咒中贖出了我們，爲我們成了可詛咒的，因爲經上記載：『凡被懸在木架上的，是可詛咒罵』」。耶穌像一個在法律上被處死的犯人一般死去，死後又暴露在木樁上（申廿一22f），似非而是地把他從法律制度（藉守法而成義的空虛嘗試）所惹起的詛咒中釋放出來。申命紀這樣說：

若人犯了該死的罪，處死以後應將他懸在木桿上，但不可讓他的屍體在木桿上過夜，應在當天將他埋葬。因為凡被懸者都是天主所詛咒的。

當保祿引用申命紀時，他小心翼翼地略去「被天主」幾個字。不是天主，而是管理法律的人類把耶穌

當作一個該處死刑的囚犯般對待（註5）。

格林多後書第五章末句這樣說：「因為他（天主）曾使那不認識罪的（基督）替我們成了罪，使我們在他內成為天主的正義」。我們需要解開保祿這一段濃縮的文字的上半句，而這樣做有幾種可行的方法：

——除了無罪以外，基督以相似罪人的人性到來；

——基督以為罪而作的犧牲，為罪人而作的奉獻的身分到來，雖然他是無罪的；

——雖然無罪，基督屈服於法律的制度之下，而法律的制度就是罪的制度。

第一種詮釋法照亮降生所暗示的那種與罪人和與他們罪惡的世界的息息相關。第二種指向耶穌之痛苦的贖罪價值。第三種看着他忍受來自法律和罪行的惡（這種詮釋法較不適當：因為格林多後書沒有提到法律）。我們可以這樣表達這幾種不同的詮釋法的要點：耶穌和罪人同受痛苦；他以為罪（罪人）所作的犧牲的身分受苦；又以（法律和）罪（罪人）的犧牲的身分受苦。必須有很強韌的教義上的先見才能讓這節篇章的意義成為：「天主把無罪的基督當作罪人般對待，即是說，天主把人類罪過的全部重量都放在無罪的基督肩上，定他的罪，以死來懲罰他。」

最後羅八3也沒有支持用懲罰和贖罪來解釋救援：「法律因肉性的軟弱所不能作的，天主却作了：他派遣自己的兒子帶着肉身罪惡的形象(a)當作贖罪祭(《Revised Standard Version》... for sin)(b)在這肉身上定了罪惡的罪案。」a b兩子句都要簡短地評論一下。《New English Bible》(新英文聖經)提議另一種意譯那隱秘的「為罪」(思高聖經作「當作贖罪祭」)的方法：「為罪而作的犧牲 as a sacrifice for sin」或「與罪周旋並除去罪過 to deal with sin and

take away sin」。至於 b，支持刑罰替代觀的人堅持它這樣暗示：「天主在他憤怒之際，對一個罪人行使審判（這個罪人就是他的兒子，由於他所攝取的本性，他親自背負所有人類的罪），並定他的死罪」。

其實保祿所堅持的是：天主的審判是反對罪，而不是反對基督。此外我們能否解釋，個人罪過在主觀上可責備的地方是怎樣由那些實際上犯罪的人轉移到另一個人，無罪的基督身上呢？要主張天主可以一字不苟地把某些人的罪過轉移到另一些在主體上沒有犯罪的人身上，因而也在個人方面無罪的人身上，似乎是荒謬的。保祿沒有為這樣無意義的理論辯護。我們可以這樣解開這節經文：

天主派遣他的兒子藉着經歷罪和死亡的標記和結果與罪過周旋。兒子無罪而死，却「以相似我們自己有罪的本性的方式」而死。透過那死亡，天主譴責並戰勝了罪過，把罪（肉）的工具造成勝利的工具。

在本章末我想稍為解釋一下：相信基督所帶來的救援有一種絕對（只此一次而持之永久）而普遍（為所有人）的性質和價值的理由。我們需要問：為什麼他受苦、死亡和復活的救贖恩澤應該影響每一個人，以至他可以真實地被稱為「世界的救主」（若四 42）？在這裏我打算勾畫出基督與他人息息相關的方法，他採取作代表而不是作替身的形式。這些概念已經出現。但二者的分別又何在呢？

替身不一定要求當事人之間有任何有意識的、自由的、相互的協定。它可能只關係到純粹的「位置」：從棋盤上拿出一枚棋子，再在它的位置上安放另一枚；一個足球員在往球賽途中意外地受傷了，就叫另一個進場。

在球場上，候補取代傷者的位置；後者可能是無知覺的，不知道有人替代他工作。在戰爭中，

另一個囚犯可能代替已經逃亡的那一個被擊中。我們無須再舉例子來說明這一點了。人與人之間的替代，當事人可能不知道也不願意該替代事件的發生。在我們用「替代」這個字時，

顯然是有較少的意向作用，和較多的被動性（《What are they saying about

Jesus?》，頁45）。

再者在所有我能夠想像到的例子中，替代者為我們做一些事（在球賽中打球等），然後我們自己就無論如何都不用再做了。例如球賽已經在我們進入會場之前完結了。

但是代表却只有透過自由的倫理代理雙方有意識的接受才可以發生。有人代表我開會，或者作我的法律代表，這些事只有當我們同意它應該如此時才會發生，而所代表的事也應該有清晰的範圍。透過相互的同意，代表在一段有限的時間和有限的目標上負起責任。

至於我們的救援，「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了」（羅五8）。在我們同意之前，他已經為我們行事，為我們的好處補贖我們的罪。但是個別的人必須聆聽這則救援的故事，自由地（即使在日後）接受他為所有的人代表性地所做的一切。

在這裏救援再次帶來參與。贖罪可不只是父和子在我們之外的交易，我們蒙召要將我們所領受的實行出來。基督的祭獻沒有令我們的祭獻變成可有可無。它使它們成爲可能。它是一件我們自己也應該被吸引進去的事件。

我們絕不奇怪聖保祿和其他新約作者用祭獻的詞彙來描寫基督徒的生活，因此保祿鼓勵羅馬人：「所以我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是你們合理的敬禮」（十二1）。保祿在監獄中，寫信給斐理伯團體：「即使我應在你們信德的祭祀和供獻上

澆奠我的血，我也喜歡，並且與你們大家一同喜歡」（二一七）。他說，他們送給他的禮物是「芬芳的馨香，天主所悅納所中意的祭品」（四一八）。最後一個例子是希伯來書，它也解釋基督徒的存在是奉獻的存在：

我們應藉着耶穌，時常向天主奉獻讚頌的祭獻，就是獻上我們嘴唇的佳果，頌揚他的聖名。

至於仁慈和施捨，也不可忘記：因為這樣的祭獻是天主所喜悅的（十三一五～一六）。

保祿從監獄中，提到自己就好像「澆奠的血」一樣。這件事提醒我們，在我們的存有中必須受到的痛苦已經參與在基督贖罪的祭獻之中。保祿宗徒祈求：

我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，我希望也得到由死者中的復

活（斐三一〇～一一）。

這種與基督苦難的結合意即（在其他事情中，尤其是）在某些程度上分擔他贖罪的功能：「如今我在爲你們受苦，倒覺得高興，因為這樣我可在我的肉身上，爲基督的身體——教會補充基督的苦難所欠缺的」（哥一二四，參看弗三一三）。宗徒和一般基督徒都可以爲他人受苦。當他們把痛苦當作基督苦難的延伸一般接受時，就能正確地相信，它有助於淨化並更新一個污染的世界。因此在教宗若望保祿二世被槍擊後四天第一次發表的訊息中，他說：「與身爲司祭和祭品的基督聯合在一起，我爲教會爲世界奉獻我的痛苦」。

（三）**改變人的愛**。救援的第三種模式集中在基督的愛醫治和改變人心的力量上。他的死亡和復活透過它們所顯示的愛而工作。

在第一種模式中，基督是默示錄中得勝的羔羊；第二種模式視他爲「除免世界」的祭獻的羔羊；

但是爲第三種救援模式而言，他再不是羔羊了，而是「爲羊捨命的」善牧（若十一）。他的死是爲了要「使那四散的天主兒女都聚集成爲一體」（若十一52）。他的愛一直走「到底」（若十三1）。在他最後的講詞中，若望福音中的耶穌以古典的方法說出這個主題：「人若爲朋友捨命，再沒有比這更大的愛了」（十五13）。

若望壹書指出：天主的愛採取主動（模式三），補贖罪過（模式二），給信徒帶來生命（模式一）。

天主對我們的愛在這事上顯示出來了：就是天主把他的獨生子打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，並且打發他的兒子爲我們做贖罪祭（四9~10）。

在聖保祿的理解中，耶穌接受死亡不單爲了那些已經是他的朋友的人，也爲那些還是天主的敵人的人。

當我們還軟弱的時候，基督就在指定的時候爲不虔敬的人死了。爲義人死，是罕有的：爲善人或許有敢死的；但是基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了：這證明了天主怎樣愛我們……因爲假如我們還在作仇敵的時候，因着他聖子的死得與天主和好；那麼在和好之後，我們更要因着他的生命得救了（羅五6~8，10）。

一句話，基督之死觸摸也改變了敵人的心。即使我們的代表釘死了他，他和他的父依然愛我們。

這第三種模式容許我們指出真救主和假救主之間深遠的不同。虛假的救世者在模仿天主的救援時，也許會顯示自己是個勝利的解放者（模式一），甚至藉修補從前的錯誤以補贖污染（模式二），

但是只有真救主才會完全給予和奉獻自己，透過愛接受死亡。耶穌的命運顯出最好的人充滿愛的自我犧牲，而不是最適合的人士勝利的生存。

(a) 這第三種救援模式有沒有說什麼特別的事呢？畢竟人類歷史的整體可以被詮釋為運作中的天主愛的歷史。天主的大愛經常忍受人類的不忠誠，滿懷愛心地把他們從他們的罪過中叫回來（米六3；依五四7-10）。

但是天主的愛愈來愈啓示自己，而且以不同的強度和約制運行着。絕對和獨特的高峯和耶穌基督一起來：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了他的獨生子」（若三16）。這種由天主採取最高主動的行動之目的是要帶來一個嶄新而終極的盟約——心的轉變，以及一個垂直的（與天主）和平行的（人與人之間）永恆的愛的關係。

(b) 同時我們在這裏能否真正地堅持耶穌獨特的角色呢？透過愛的救援（沒有比這更大的愛了）之古典化說法只說：「一個人為朋友捨命」。這樣聽起來好像一個普遍的原則，假如環境適當，任何有愛和慷慨的人都可以付諸實行。這樣說來，耶穌自我犧牲的英雄行為可能只是在程度上，而不是在性質上，與現在和從前的任何殉道者的英雄行為不同。

那麼是什麼令耶穌痛苦的愛的榜樣獨特地與眾不同而且強勁有力呢？根本說來，那是他人性的無罪和天主的身分的事。與其他殉道者不同，他毫無罪愆又完全無罪地死去；與其他殉道者不同，他的身分就是我們能夠與那位羅馬百夫長一起承認的那樣：「這人真是天主子」（谷十五39）。下一章將會發展耶穌天主的身分 and 人的無罪這兩個主題。

(c) 人們常常爭論：即使是最令人驚異的愛的榜樣，也只有在它被人認識之後才會生效。那些生

活在耶穌之前，或者生活在他之後都沒有聽到過他自我犧牲的愛的人又如何呢？愛一定要傳遞出去，觸摸並改變人心。

但是即使在人間事項上，這種反對也不可能推得太遠。任何充滿慷慨的愛的生命和死亡都可以像傳染病一般擴散開來，影響那些可能從未認出這種影響力的來源的人。在耶穌身上我們遇到「推動太陽和其他星辰的愛」（但丁，《神曲》，Dante, *The Divine Comedy*）。他的愛之力量普遍而向後追溯地運作，即使為那些一直都不覺察到他已經為他們死了（或者會為他們而死）的人都是一樣。

在保祿格林多書信中有一段重要的經文與這一點有關（譯者按：以下的翻譯與思高譯本稍異）：
 基督的愛控制我們，因為我們深信：有一個人替眾人死了；所以眾人就都死了。他替眾人死了，為使活着的人不再為自己生活，却為替他們死而復活的那位而生活（格後五 14-15）。

如通常一樣，我所引用的是《Revised Standard Version》（修訂標準譯本）。「基督的愛」能否控制我們，全在於我們是否相信他已替眾人死了。在這譯本中「基督的愛」（*The Love of Christ*）中的所有格（*genitive* 即 *christ*）大概是所有受格（*objective genitive*）。譯者按：所謂所有受格，即是說所有格 *christ* 同時也是 *love* 的受格，這樣「基督的愛」就是我們對基督的愛。與此相反的是所有主格 *subjective genitive*。在這情況下，所有格 *christ* 是 *love* 的主格。而「基督的愛」則是基督對我們的愛。雖然在現代語文中所有主格比較常見；但為聖經希臘文而言，這是一個不易決定的難題。有時不同的譯法會影響整段文意，這裏就是一個好例子。）：我們為基督或對基督的愛。這種心理解釋法在《New English Bible》（新英文聖經中）來得更清楚：「基督的愛讓我們毫無

選擇的餘地，當我們一旦得到這樣的結論……」我們已經得到這一個結論這件事實排除任何在事件中的選擇。知道耶穌爲所有的人而死令我們愛他。

但是《New American Bible》（新美國聖經）却容許一個符合保祿神學之力量的解釋法：「基督的愛強迫已經得到這種結論的我們……」在這情形下，這所有格似乎是所有主格：「基督自己對我們的愛，表現在他爲衆人之死中，強迫我們，也帶領我們承認那件愛的事件所帶來的一切。他對我們的愛令我們有一個新的信念（有一個替衆人死了，所以衆人就都死了）和一種新的生活方式（不再爲自己而是爲他）。總而言之，基督先導的愛令我們可能回應他。」

(d) 不論怎樣看，把救援的觀念視爲改變人的愛十分接近和好的觀念。保祿書信中論和好的主要章節有二（羅五 10 ~ 11；格後五 18 ~ 20）。在這兩章節的脈絡中，天主和好的行動都與天主的愛緊密相連（羅五 5、8；格後五 14）。是愛促使天主力圖與我們這些罪人和好。

在我們這個重視心理的世代，有一點應該強烈地堅持的。首先我們需要，而事實上也與天主和好了；然後我們才能夠與我們自己和好。（在這裏我所說的是邏輯上的先後問題，而不一定是時間上的先後問題。）因此我對史勒拜斯克的話感到不自然：「釋放、救援就是與一個人的既往如此地和好，以至有能力對將來再次產生信心」（《Tears》，頁 672）。蕩子比喻的主要重點不是那個男孩「接受自己」，而是他被慈愛的父親所接受。聖保祿沒有說：「天主藉基督使我們與我們自己和好」，却說：「天主藉基督使我們與他自己和好」（格後五 18）。

(e) 那些知道自己已經被救主的愛改變了的人都被召作相應的事（格前 13）。所有救援的三個模式都包括這個主題：受惠者必須成爲參與者。用第三種模式的話說：那些從天主那裏接受了愛的人

應該把愛傳遞出去。「既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛。」（若壹四 11）。佩佛拉的主教們在他們「致拉丁美洲各民族的訊息」中邀請他們的聽眾去「作自我犧牲地建設愛的文化的人」（8）。

如果這種愛真正實行了，會帶領人到真正的痛苦甚至到達死亡。一位北美作家顧德曼（Paul Goodman）有一次說：基督徒生活的唯一方式就是為復活的原故去冒愛和希望的危險。我的朋友司提樂（Peter Steele）這樣評論：「他正確地假定：愛會把我們釘在十字架上，而且釘十字架只有一種結果。」

(f) 在這章的較早時我曾說過：這三個表達基督救援的古典模式（勝利的解放、贖罪和改變人的愛）是互相補足的。不過我們也可以承認第三種模式有某些優先權。一句古老的格言這樣說：「愛戰勝一切」（*amor vincit omnia*）。愛戰勝一切恐嚇並奴役人類的力量。愛想生活也想給予生命——為其他人打開生活的自由（模式一）。如同若壹四章 10 所說，愛也洗滌並淨化：「天主……愛了我們，並且打發他的兒子，為我們做贖罪祭」（模式二）。最後愛改變自私的心，帶來新的統一（模式三）。愛是救援，當然也是所有實體的最終極最深邃的意義。

結語

要解釋並表達耶穌帶給人類情況的救援，我已經詳細闡述了那三個傳統的模式，來說明從罪惡的力量解放，補贖罪過的污染，以愛和解由於罪所做成的隔離。我從沒有想過要一件不漏地列出事實的證據，但我已經說過聖經和禮儀用書怎樣為每一個模式提供基礎。單是若望福音這一本書已經為所

有三個模式提供了聖經的出發點。我們可以這樣爭辯：在若望福音的祭獻形象到底是偶然的呢，還是中心而決定性的呢？不過與該模式及其他模式有關的經文都可以在若望福音中找到：「你們放心，我已戰勝了世界」（十六33）；「看哪，天主的羔羊，除免世罪者」（一29）；「耶穌……既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（十三1）。

基督徒的讚美詩、詩歌、神學、神修及藝術都為這三種表達救援的方法作見證。在這些範圍內，我不知道有哪一篇撮述要比斯賓塞（Edmund Spenser 1552 ~ 99）的十四行詩「復活」（Easter）來得更好：

生命的至光榮之主！在這一天

你勝利了死亡和罪過；

又在耙掘地獄之後，帶走了

被囚的猶太人，並從那裏帶領俘虜——我們去贏取：

這快樂的一天，親愛的主，以愛開始，

你曾為我們死亡，求賜我們

因你的寶血得以潔淨，除去罪過，

而能永遠生活在幸福中。

並賜我們相宜地衡量你的愛，

以便由於相同的理由再次愛慕你；

並且為你的原故，願大家都像高價所買的，

彼此以愛相待。

因而讓我們愛，親愛的愛，一如我們應作的。

愛就是主所給我們的教訓。

(一) **信德的奧蹟**。教宗若望保祿二世的第一篇通諭「人類救主」，常常提及「救援的奧祕」。它可以用作一個有用的備忘，提醒我們不要希望可以完全地描述耶穌為救贖世界所做的一切，更不用說全面地解釋它了。三個救援模式都說了一些有關救援本質的話，但沒有一個可以毫無遺漏地解釋那個奧蹟。我們可以把他們結合起來這樣說：勝利的、淨化的、和好的愛有效地出現在耶穌的生命、死亡、和復活中。但即使如此，我們的神學也不能找到相類的東西，因而也不能捕捉到帶給我們救恩的巴斯卡奧祕最深入的義蘊。我們至多只能希望見到部分的洞察。

我一直在論救援的本質。至於救援的事實，人類的歷史和經驗從未提供過無懈可擊地清晰的證據，來證明救援已經發生。當然當我們在分享教會聖事時，當在我們個人的生命和社會關係中看來是無藥可救、毫無希望的情況下轉危為安時，或者當我們見到在失敗和死亡的荒謬上不能破滅的希望時，我們都有一些它存在的暗示和記號。不過基督救援的行動在它現在的影響上是有限制又未能毫不隱晦地顯示出來的。我們只有在這個問題上掙扎：他解放的、補贖的、愛的力量有沒有真正地觸摸到我們的生命，並產生真正的改變呢？他在受難日和復活主日所帶來的救援有沒有真正地戰勝惡勢力，補贖罪過並改變人心呢？同樣那些和基督一起奮力打擊惡魔的力量、洗淨罪愆和在愛中向他人伸手的人，有時甚至時常都可能詢問：到底他們得到些什麼東西？但我們在這裏宣佈並度「信德的奧跡」。直到目前為止，我們只享受基督救援力量和存在的驚鴻一瞥和記號罷了。

(二) 耶穌的寶血。扼要重述這三個救援模式重點的一種方法出現在哥羅森書：「天主樂意使整個的圓滿居住在他內，並藉着他使萬有，無論是天上的、地上的，都與自己和好了，因着他十字架上的血建立和平」（一 19 ~ 20）。我必須立即承認新約聖經一些最近的譯本和神學著作似乎都不願提及耶穌的血。《Good News for Modern Man》（現代人的喜訊），即在《Today's English Version》（今日的英文譯本）中的新約聖經，一再拒絕準確地翻譯耶穌的血，而且常常引進一個比較含糊的詞彙：死亡。該譯本這樣翻譯哥一 20：

於是藉着兒子，天主決定帶領整個宇宙回歸自己。天主藉着他兒子在十字架上的死亡，製造了和平。這樣便帶領所有天上一切回歸自己。

較早時候我曾經訴諸一則在保祿書信中論救贖本質的重要章句。它說耶穌藉他的血（羅三 25）贖罪。《New English Bible》（新英文聖經）改變了保祿具體的含義，稱耶穌為「因他祭獻之死的贖罪工具」。

當代神學作品在處理耶穌受苦和死亡時，習慣上都沒有討論他怎樣透過在十字架上流血來製造和平。要證實這種全盤的判斷，一個容易的方法就是看看在嘉士培、孔漢思、莫特曼、潘南伯、史勒拜克斯、舒能伯（Schoonenberg）等人的基督論中專門討論耶穌死亡的篇章（或部分）。讓我舉兩個例子。在馬琪（James Mackey）的《Jesus the Man and Myth》（耶穌：人及神話）中相關的篇章內，有一次順便提到耶穌之血的傾流（頁 74）。蘇布利諾（Jon Sobrino）在其《Christology at the Crossroads》（十字街頭上的基督論）中也是這樣做，僅止於觸及這個主題罷了（頁 189）。

我不曉得當聖經譯者和神學家們低估甚或忽視了耶穌在受難當天為我們所流的血時，他們是否正喪失了一些為救援而言十分重要的東西。在這裏我們有一個縱貫新約全書的主題。在最後晚餐時，耶穌拿起杯來這樣說：「這是我的血，新約的血，為大衆流出來的」（谷十四24和平行文）。聖保祿教導說：我們因着「為我們死了」的基督的血而「成義」（羅五8-9）。伯多祿前書向讀者保證：他們已經由「基督的寶血」「贖出來了」（一18-19）。希伯來書詳細闡釋基督司祭的服務，他的血淨化我們「事奉生活的天主」（九12、14；參看十三12）。當默示錄這樣解釋：天上的一大羣人「曾在羔羊的血中洗淨自己的衣裳，使衣裳雪白」時（七14），它就把言語推到極點了。

相信並宣佈耶穌透過「他十字架上的血」實現了我們與天主之間的「平安與和好」本來有什麼意思，而今天又會有什麼意思？他的血怎樣與我們在較早時發揮過的三種救援模式有關？

(a) 在細察新約中血的象徵之前，我們應該組織一下，在以色列人與天主的關係中，他們想過和用過血的各種方法。

以色列人記得在離開埃及之前，他們怎樣在門楣上塗上羔羊的血（出十二7、13、22）。這個記號把他們從折磨埃及家庭的毀滅中解救出來。巴斯卦羔羊救贖了以色列，免除喪失長子之痛。

血除了是一個從死亡中帶來解救的記號之外，也與生命緊密相連。以色列人明白生命是「在血之中」（肋十七11；參閱申十二23）。因為生命是神聖的，他們看待血也是神聖的。雅威是生命的天主，因此血、生命之座，只屬於天主。在古代近東和中東，以色列人似乎與他們所有的鄰人都不同，把血與生命相連，因而也與神聖的東西相連。在《Journal of Biblical Literature》（聖經文學雜誌，1969、1973）號中，麥加錫（Dennis McCarthy）指出：至少在處理祭獻的象徵主義方

面，這是一個獨特的猶太概念。

現代的科學已經以它自己的方式為舊約的信念作出了辯解。舊約相信生命，那「傑出」的禮物，是「在血之中」。氧氣、營養物、荷爾蒙等與生命攸關的項目都由我們的血液所帶動。它複雜的結構讓人可以忍受很不同的氣溫，和飲食的改變。每天在世界各處大量血液的捐輸拯救了不少靜靜地溜走的生命。醫學的發現和實習已經戲劇性地把生命的奇跡和血液的奇跡相連結。

血液除了表達解放和生命之外，有人還相信它可以滌除人的罪污。在贖罪日當天大司祭灑血的行動就是儀式的一部分，它提醒人天主願意潔淨以色列人的罪過的心。雅威渴望除去人類的罪愆，消滅罪過，並完成與他子民的和好。在「贖罪蓋」（“mercy seat”）上灑血的儀式象徵天主渴望掃除罪污（肋十六）。

當然今天我們也許不能理解殺牛羊以釋放並利用牠們的血的做法。但是我們仍然應該可以認識以色列人的宗教邏輯。只要它是生命之所在，血液就享有一種特別神聖的特徵。因此它很適用於也能代表罪的淨化，以及恢復雅威和他子民間愛的關係。

最後血保證了西乃盟約（出二四3-8）。時至今日，有些文化和次文化仍然堅持這種象徵主義。與血有關的儀式把從前敵視的團體聯合起來，帶來新的關係：和平、友情和愛。在沙漠中以色列人嚴肅地接受雅威的賜予：一個與他們特別關係的賜予。他們用血來代表與他們的上主的愛的聯合。這些祭獻的血由人民和他們的天主（以祭台作代表）所共享。

以下就是記錄在舊約中有關血的三個觀點：(a) 生命和解救的記號；(b) 補贖人罪儀式的工具；(c) 保證並表達友誼新關係的方法。即使在二十世紀末進步的工業文化中，這三重式的類型學至少仍然暗淡

地保持着。

當一個社會缺乏生命，我們稱之為貧血。當子女割傷時，父母表現驚惶；如果血液流失，危險的傳染就會乘虛而入，這時就危險了。一輛車上染血的座位很有力地說出恐怖分子又結束了一條寶貴的生命。捐血者簡直把新生命給予別人，這點也無須再重申了。不管是正面的還是反面的思想連結都把血連於從死亡到生命的釋放中。

我不知道是什麼令拍攝得羅麥勞總主教 (Archbishop Oscar Romero) 的暗殺的照片產生如此不尋常的衝擊。他躺在祭台旁邊，衣服殷紅，染滿他生命的鮮血。我們得承認我們已經悲哀地習慣這類事情了：在英雄式的服務中奉獻自己的偉人只會被人謀殺，然後很快就被人遺忘。如此多的流血事件似乎與淨化和醫治一個污染的世界毫無關係。但我們中的部分人士有沒有本能地希望羅麥勞的殉道會例外地有些與眾不同呢？即使現在這位司祭和犧牲之死能否仍然在某些方式上潔淨並補贖他社會的罪過呢？

最後為他人給予自己生命的召叫曾經被人用千百樣罪惡的理由提出過。但是即使被誤用了，也沒有人能奪去耶穌這句話的真理：「人若為朋友捨命，再沒有比這更大的愛了」（若十五 13）。不管在小說還是在現實生活中，也沒有比為他人傾流自己的寶血更有力地象徵並制定愛的關係。真正的愛經常令人容易受傷，有時它簡直把他們變作殺手用的靶子呢！

(b) 我們無須很大的幻想力就能見到在上面勾畫出來的三重類型學怎樣高度地出現在耶穌血的十字架事件中。作為「我們的巴斯卦羔羊」（格前五 7），他自由地接受死亡，從罪的力量中釋放我們，帶給我們生命和自由。吃人子的肉，喝他的血就是領受永恒的生命（若六 53-56）。其次若望

壹書為「洗淨我們各種罪過」的「耶穌的血」作見證（一7）。最後他寶血的傾流在天主和全人類之間產生了一個新的愛的盟約（谷十四24和平行文）。這種死亡表現天主對我們的愛（羅八31-39），並以帶來天人間愛之和好為目標（羅五10）。

聖保祿在羅三25（關於耶穌「以自己的血」「為信他的人作贖罪祭」）的古典經文有助於我們撮述救援的意義。在宗徒的這段話後面隱藏着三個觀點：這血像以色列人從埃及解放出來的時候塗在門楣上的血一樣，把我們從死亡和束縛中釋放出來（模式一）。耶穌在新的贖罪節當日死亡，這不單在一年之內生效（肋十六）或半個世紀內生效（肋廿五）；他贖罪的行動接觸到所有時代所有的男人和所有的女人（模式二）。然後他的血保證了一個超越以色列人在西乃山上所立的盟約的關係：一個與所有人的、新而確定的愛之盟約已經建立起來了（模式三）。

（三）**三位一體**。在本章很早時我就說過：基督救援的行動指向滿足人類對生命、意義和愛的渴求。這三個標題帶領我們分析人類的情況，就是我們在本章開始所作的解釋。男人和女人耗其一生逃避三件事，也找尋三件事。

首先他們想逃避各種形式的死亡。死亡不單在他們生物故事完結的一刻壓迫地存在着，它也侵入他們的生命，在所有這許多他們忍受喪失人、地、機會、和個人權力之痛的死亡之中。每個人都想避免（在這個完全的意義下的）死亡，生活到生命的圓滿（不管不同的個人怎樣不同地詮釋這種完滿生命所帶來的一切）。其次男人和女人都在他們所做的一切事中尋求意義，恆久地逃避荒謬。當情況顯得有意義，即使可怖的困境，我們也能快樂地面對。但假若空洞的毫無意義追逼着人類，他們就會發現存在是不可忍受的。最後人類好像一塊海棉一樣，有無限的希望，也有被肯定被愛的的能力。他本能地逃

避憎恨和冷漠，期望接受理解和愛。

假若這種對人類存在的三重解釋符合我們的經驗，我們就可以看到這種對生命、意義、和愛的基
本追尋事實上符合我們對父、子和聖神的追尋。我們的三重需要打開我們，讓我們接受從三位一體的
天主來到我們身上的救援恩澤。在父親身上我們找到「活人的天主」（谷十二27），所有生命的終極
根源，那位把我們從只能帶來死亡的偶像束縛中解放出來的「永生的真天主」（得前一9）。基督自
己以天主的智慧的身分到來，以目的和意義送給存在的一位的身分到來。在這裏我們可以很容易修
改若望福音的序言：「在起初已有意義，意義與天主同在，意義就是天主……意義成了血肉，居住在
我們中間……從他的智慧中我們都領受了」。最後聖神就是傾注於人心的天主的愛（羅五5）——既
表明天主怎樣深深地愛並肯定人類，也讓人可以作出回應。總之，人類找尋生命、意義、和愛的心可
以正式認定為對父、子和聖神的深邃追尋。

這三重定向——向着圓滿的生命、存在的清楚意義和肯定的愛——終極來說，就是對三位一體的
天主，和對圓滿救恩的渴求。把這基本的定向連同救援的三個模式看來也不是沒有理由的。對生命的
追尋符合從所有把我們固定「在黑暗和死亡的陰影中」的惡勢力中的解放。其次，基督是帶來意義和
真理的一位，他對抗荒謬的污染和罪惡的毫無意義。其三，透過聖神所傳達的改變的愛改變人類自私
的心，把他們從空虛的隔離中帶領出來。

總之，把救援詮釋為從人類存在的三種原始憂慮中釋放出來好接受生命、意義和愛，就是把救贖
和啓示放在一起。這是救恩的三種形式，它透過巴斯卦奧跡來到我們身上，就好像他曾藉苦難日和復
活節事跡向我們啓示三位一體的天主一樣。從中世紀到文藝復興，「贖罪蓋」的油畫和雕刻描寫父親

懷抱着兒子的屍體——他們的面孔由用鴿子形狀所代表的聖神聯結起來。正如我在第三章說過，這些作品所表達的信念是：透過十字架死刑和復活，三位一體的天主的啓示達到了它的最高峯。救恩的三個面貌容許基督徒發展這三種救援的古典模式，而三位一體的奧祕之啓示正與這救恩攜手而來。

(四) 世界的救主。基督的死亡和復活並不只是一件鼓舞人的事件，只給一些人帶來生命、意義和愛；它們也是改變世界的事件。且看希伯來書這樣說：他「爲每個人」「嘗到死味」(二·9)；而若望壹書則這樣宣認：「他自己就是贖罪祭，不但贖我們的罪，也贖全世界的罪」(二·2)。回顧第二章我曾經註明在世耶穌奉獻自己的傳教工作的普遍幅度。第三章不但提醒我們早期基督徒詮釋耶穌被釘十字架爲一件代表地爲所有人贖罪的祭獻死亡，也這樣地爭辯：在某些程度上，這種信念可以追溯到耶穌對他將來的死亡所作的聲明。我們怎樣在神學上解釋這種信念呢——他的十字架死刑和復活只此一次又持之永久地把救恩帶給所有的人？關於這些事件又如何呢？我是說：這些令它們推開歷史的正常限度，並對人類和他們的世界的整個故事產生普遍的救贖影響的事件又是什麼？終極來說，我們有兩種辯論的路線，全在於我們到底喜歡一個末世的，還是一個降生的心態。第一種答案環繞着時間和歷史而生成，第二種則環繞着基督的存有。

(a) 末世的答案怎樣找到受難日和復活節事件終極而普遍的意義呢？答案是：在它們與所有歷史最終的目的之基要聯繫上。透過耶穌和發生在耶穌身上的事並不少於末世的開始(格前十五·20；哥一·18)。普遍的復活和所有歷史的終結將不少於被釘的耶穌復活到新生命中所引起的終極結果。正因爲它是所有的歷史之終結的開始，耶穌所經歷的一切便有了普遍的價值。

(b) 那死而復活的一位，按照他的存有而言，是降生的天主之子。從這個角度來看，我們也可以

理解到耶穌被釘和復活的普遍衝擊。全世界的天主以一種獨特的方法已經捲入那些事件中了。如果是耶穌的人性令他的死亡和復活成爲可能，那就是他的天主性給予那死亡和復活事件一個廣大無邊的價值。

註

- ① P. Ricoeur, 'Defilement', *The Symbolism of Evil* (ET London and New York, 1967), pp. 25—46.
- ② 很奇怪，關於復活宣言一直以來只有很少神學反省。Christopher Willcock 即將出版的刊物應該可以填補這個空缺。
- ③ 該會議本身也同意，它並不想強調「十字架上救恩的補贖」（「爾國臨格」，論傳教及傳福音的世界會議報告，日內瓦，1980，頁xi）。
- ④ 要說明在基督徒修辭學上愛用的主題，這是一個近日的例子。但在斐理伯書保祿可不是應用早期基督徒讚美詩的言語來說明一種深度經驗到的「距離感」。瑪竇苦難記錄中被捨棄的呼喊引錄自一首聖詠，它並「不」容許我們將耶穌內在的情況與罪人與天主疏離的感覺相比較。
- ⑤ 申命紀所指出的是，把一個已經處決了的罪犯的屍體懸於樹上的習慣。但是在保祿以前的谷木蘭卷中至少有一處已經把申命紀這一段應用到一個被釘的人的命運中。保祿自己想強調的是：十字架上的死意即耶穌被那些管理猶太宗教的人所完全拒絕。

問題討論

- ① 以下的一段文字摘自國際神學委員會一九八〇年的聲明（III B 4）。其中有多少點代表你的環境中真正的困難？而這一章有沒有解答其中的一兩點？在回答時，需要增加些什麼？

今天很多人都指出有關基督論的教義在救援觀點上的困難。

他們從救恩的任何觀念上退回來，這觀念會把他律當作計劃一樣注射到存在之中。

對於他們認為是基督徒救贖的純個人特性，他們却採取例外的態度。

真福的許諾，為他們來說，好像一個烏托邦，它分散人的注意力，使他們離開他們真正的責任。這些責任，在他們看來，都禁錮在這個世界中。

他們想知道人類必須從它裏面拯救出來的東西是什麼？而贖價又必須付給誰？

他們愈來愈感憤怒的是：天主居然會強迫地索取一個無辜者的鮮血。在這一概念中，他們感到一層悲哀。

他們反對那所謂「代贖」（即是說：透過一位中保）的概念，他們這樣說：補贖的模式在倫理上是不可能的。如果這是真的，如果每一個良心是真正地自主的，那末沒有一個良心可以為另一個良心所釋放。

最後，有些當代人士對這事實感到悲哀：他們不可以在教會生活和在信友身上找到被宣佈的解放奧祕的生活表現。

② 在你的國家和文化中的人怎樣經驗和詮釋那種他們盼望從中得到救贖的罪惡？

③ 在感恩經和你的其他禮儀用書中，哪種救援模式最常出現？

④ 為那些害怕「太陽之下無新事」的人而言，耶穌的死亡和復活現在為他們許諾了什麼？而為那些自覺被禁錮在誕生、窮困和死亡的看似無意義的循環中的人而言，又許諾了什麼？

⑤ 為那些經驗到天主是一個壓迫者的人而言，為那些在「天主或自由」中選擇，並且相信他們需要

從天主中被拯救出來的人而言，你會說些什麼話？你會怎樣顯示，除了天主以外，我們將無法找到真正的自由，而只能找到一個新的奴役？

⑥ 在本章開始所引錄的一段文字中（錄自國際神學委員會），「救援」（redemption）和「救贖」（Salvation）是不是同義詞？你不想把這些詞彙互相交換着來使用？稱耶穌為「救世主」（Saviour）或「救援者」（Redeemer）是否一樣？

⑦ 至論創造和救援的關係，你是否同意：救援提高也滿了創造：它帶來更多的自由（和生命），更新了純全（和意義），和更大的愛？

⑧ 如果我們把這三種救援模式與教會中的聖事生活發生關係，我們有沒有理由把第一種連於聖洗，第二種連於和好聖事，而把第三種連於領聖體？

參考書目

除了在本章中指出過的作品之外，以下的項目也許有用：

- 'Atonement', ODCC, pp. 104f.
D.M. Baillie, God was in Christ (London, 1948), pp. 157-202.
K. Barth, CD IV, The Doctrine of Reconciliation.
F. Büchsel, 'Agorazō, exagorazō', IDNT 1, pp. 124-128.
F. Büchsel, 'Lutron' etc., ibid. 4, pp. 340-356.

- R.J. Daly, The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice (Philadelphia, 1978).
- F.W. Dillistone, The Christian Understanding of the Atonement (Grand Rapids, 1974).
- J.A. Fitzmyer, 'Pauline Theology', JBC 2, pp. 880-827, especially pp. 814-826.
- W. Günther and W. Bauder, 'Sin', DNTT 3, pp. 573-587.
- P. Hefner, 'The Cultural Significance of Jesus' Death as Sacrifice', Journal of Religion 60 (1980), pp. 411-439.
- J. Herrmann and F. Büchsel, 'Hileōs, hilaskomai' etc., TDNT 3, pp. 300-323.
- J. Jensen, 'Redemption (in the Bible)', NCE 12, pp. 136-144. John Paul II, Dives in Misericordia (Vatican, 1980).
- H. Küng, OBC, pp. 419-436.
- F. Laubach and others, 'Blood, Sprinkle, Strangled', DNTT 1, pp. 220-226.
- H.-G. Link and others, 'Reconciliation' etc., DNTT 3, pp. 145-176.
- S. Lyonnet and L. Sabourin, Sin, Redemption and Sacrifice (Rome, 1970).
- J. Macquarrie, Principles of Christian Theology (rev. ed.: London, 1977), pp. 311-327.
- D.J. McCarthy, 'Blood', IDB supplementary vol., pp. 114-117.
- J. Milgrom, 'Atonement' and 'Atonement, Day of', IDB supplementary vol., pp. 78-83.
- G.F.D. Moule, 'The Scope of the Death of Christ', The Origin of Christology (Cambridge, 1977), pp. 107-126.
- J.K. Mozley, The Doctrine of Atonement (London, 1915).
- W. Mundle and others, 'Redemption' etc., DNTT 3, pp. 177-233.
- W Pannenberg, JGM, pp. 245-280.

- E.L. Peterman, 'Redemption (Theology of)', NCE 12, pp.144-160.
- K. Rahner, Foundations, pp.282-285, 288, 292f.
- K. Rahner and others, 'Salvation', SM 5, pp.405-438 (=EnclTh, pp.1499-1530).
- J. Rivière, The Doctrine of the Atonement (ET: St Louis, 1909).
- F. Thiele and C. Brown, 'Sacrifice' etc., DNTT.3, pp.415-438.
- P. Tillich, Systematic Theology, III:Existence and the Christ (Chicago, 1957).
- H.E.W. Turner, The Patristic Doctrine of Redemption (London, 1952).
- B. Vawter, This Man Jesus (New York:Image Book ed., 1975), pp.77-89.
- H.-R. Weber, The Cross (ET:Grand Rapids, 1978).
- F.M. Young, Sacrifice and the Death of Christ (London, 1975).
- See also various articles in DBT: 'Expiation', 'Hardness of Heart', 'Reconciliation', 'Redemption', 'Sin', etc.; and in IDB: 'Atonement', 'Expiation', 'Propiation', 'Reconciliation', 'Redeem', etc.

第六章 天主之子

天主、恩寵和耶穌都是一體。

——希爾頓（Walter Hilton）

你們的生命已與基督一同隱藏在天主內了。

——哥三

基督徒的聖經和禮儀經文都接受救贖爲一個比啓示更爲初步的範疇。以耶穌基督來說明這一點：這些信仰的書面見證首先注意他從前和現在爲我們所做的一切，然後才注意他被啓示的存有到底是誰。這個從救主到天主之子的進展組成知識的自然程序，它符合早期基督徒的發展：他們透過耶穌所做的一切慢慢認識他是誰。他的價值和重要性建基於他的存有。我依隨這種次序在進入他的位格身分之前首先反省他的救援工作。

在公元一一二年，一位羅馬總督小普利尼（Pliny the Younger）向圖拉真皇帝（Emperor Trajan）報告說：當基督徒相遇之時，他們好像向（他們的）神一樣向基督誦念讚美詩。距那時約半世紀前，聖保祿的書信已指出在基督宗教開始時，復活和舉揚的基督怎樣早已被人崇拜，在德能在品位上視爲存在於神的層面上。在第一章我曾經提過一些在保祿以前的公式說法，它們顯示出第一代的基督徒對被釘和復活的耶穌的經驗早已推動他們去肯定他神聖的地位。他們相信他不只是那個只給

他們傳達天主最終的許諾和要求的一位；耶穌和天主在活動上的一致暗示在存有上的一致。

我在第一章指出的那種證據帶領我們到達如下的結論：早期基督徒相信耶穌在位格上與天主等同。新約有些篇章把「天主」這個詞彙應用到耶穌身上（若一 1、18；廿 28；希一 8 { 9 }），其他篇章可能也是一樣（羅九 5；鐸二 13；伯後一 1；若壹五 20）。若望分別出耶穌傳遞給那些相信他而成為子女（tekna 12）的人的子性，和耶穌自己的神聖子性，後者為他始終是獨特的，是子（huios 14）。同樣，保祿也把繼承子性給予基督徒（迦四 5；羅八 15），却稱耶穌為天主「自己的兒子」（羅八 32）。

現代有人嘗試否認第一世紀的基督徒已經承認復活的耶穌的神聖地位；這種現代的嘗試將會行經一條這些嘗試早已在較早時經歷過的途徑。新約的證據都十分清楚地反對這種滅小論的說法。更困難也更重要的事反而關係到現今對耶穌神性的信仰。為今日的我們來說（來自最初和稍後的世紀的），歷史證據到底有沒有贊成（或反對）他的神性呢？這些證據本身不能暗示甚或要求人去接受一個比只是人更多一些的耶穌？但假如我們同意：單純的歷史研究和審斷本身（如果這些的確存在）永不能帶領我們到達（信仰和神學的）結論，說耶穌是神聖的，那末有什麼社會和個人的因素能夠幫助人到達那個結論呢？有什麼因素可以適當地帶領人超過只是喜歡和愛慕耶穌，以至崇拜他為天主之子呢？

在本書中我並不計劃直接討論對耶穌神性之信仰的形成問題，《Fundamental Theology》（基本神學）第五章（以及它論歷史知識和信仰的附錄部分）應該可以傳達我想提供的答案。相反，本章的目的是要描述並澄清正統的基督徒信仰：神性和人性一起存在於耶穌基督的一個位格之中。如果我能夠成功地稍為澄清一下這個中心信仰的本質和意義，在該程度上我便會讓它看來更加可信了。了解

「耶穌是真人也是真天主」這一類的話所能有的意義，必定會讓人更容易接受它的真理。

要澄清耶穌基督位格身分的奧秘，我們應該從那裏開始呢？如果若望福音的序言就是我們反省的焦點，一些基本的問題馬上就會浮現出來。我們所討論的是一位在他存在世界以前已經存在的人物（在起初已有聖言）。這種先存性提出一個關於永恒和時間之間的關係的問題。然後我們應該怎樣想像那從一開始就與天主有關係又與天主等同的一位呢（聖言與天主同在，聖言就是天主）？再者，我們應該怎樣表達由降生所帶來的那種精神和物質的結合呢（聖言成了血肉）？

但是，即使在那完成第一世紀的基督論思想的若望序言中偉大陳述成就之後，對救主身分之奧秘的奮鬥仍沒有停滯下來。關於耶穌的救援工作，官方的教會教理沒有在新約的教導上加上多少東西。但是，正如我們在第一章所看過的，基督宗教的最初幾個世紀，透過一連串的信條和嚴肅的宗教會議的聲明，給予它們對基督位格的信仰一定的形式。它的高峯就是加彩東大公會議的古典典籍（公元四五一年）。它一個位格兩種本性的定義成了回答以下幾個問題時千古不易的模式：基督是誰（即位格）？他是什麼（即本性）？他怎樣成爲他之所是（即位格和本性間的結合）？

加彩東的定義

今天有些害怕的基督徒視加彩東定義爲一個神聖的安全網，一個當事情嚴重出錯時可以依靠的東西。我們更好跟從拉內，並理解這個定義及其他這類古典定式「是從以下這個事實得到它們的生命的……它們是開始而不是結束；是工具而不是目的；是給（更大的）真理開路的真理」（Theological Investigations）（神學的探索一，頁149）。讓我們看一下加彩東的原文，它豐富地例示出拉內的

論題之有效性。正確在接受和詮釋會幫助我們是我們忠信地尋求基督奧祕的途中向前邁進。

所以我們衆人跟從了聖教父們，

一致同意要教人相信：

同一個子——我們的主耶穌基督，

具有完全的天主性，具有完全的人性，

（是）真天主又是真人——即具有理性的靈魂和肉身的真人，

同一個祂，按其天主性而論，是與（天）父同一性體，

按其人性而論，則與我們同一性體——

即在各方面與我們相似，只是沒有罪過；

祂按天主性而論，固在萬世之前由聖父所生，

但同一個祂，按人性而論，在此近世，為了我們並為了我們的得救，

却由天主之母童貞瑪利亞所生。

我們相信：同一基督、主——獨生子。

具有兩個性體，

彼此毫不相混地，毫不變更地，毫不分割不分離地結合着，

而且這兩個性體在無損於各自不同的本性，

不同的特性的情況下，

合成一個位格，一個主格，

這不是合成兩個分段的、或分離的兩位，

而是合成同一位獨生子——天主聖言——主耶穌基督，

正如同古先知對他所預言的，

以及耶穌基督自己教訓我們的，

也正如教父們的信經所傳授給我們的信理一樣。

(天主教會訓導文憲選集，DS 301 ~ 302)

(一) 一些限制。首先它顯示了某些限制。第一，原文是一篇教導詞(一致同意要教人相信)，而不是在基督徒崇拜中所用的信條。它記錄從前的訓導教會，而不是祈禱教會。

第二，這定義僅略略觸及耶穌的在世生活和歷史。它回憶他的誕生(由童貞瑪利亞所生)，提及他的傳教生活(耶穌基督自己教訓我們的)，對於他被釘十字架和復活隻字未提。如果耶穌是奇跡性地從這個世界被奪走而不是死在十字架上，加彩東所肯定的每一件事仍然是有效的。他的死最多只是在一些句子中暗示到，如「真人」和「在各方面與我們相似，只是沒有罪過」。加彩東沒有說出耶穌的在世情況與光榮情況的分別，更遑論詳細地填滿他的歷史生命了。

可是，新約強烈地證實以下這個事實：透過復活耶穌成爲，也被人認識爲「生者和死者」的神聖的主(羅十四9；瑪廿八18)。被釘耶穌的復活不單證明他和天主之間個人的關係，也刻劃出他從一種情況到另一種情況的過渡。那位「按肉身是生於達味的後裔」的，「由於他從死者中復活，被立爲具有大能的天主之子」(羅一3 ~ 4；參看斐二5 ~ 11；弟前三16；伯前三18)這種兩階基督論(在

世耶穌和復活基督）和兩性基督論（具有完全的天主性並具有完全的人性）之間有一些相同的地方。但是耶穌從生命和十字架到達復活的歷史過渡却失蹤了。

第三，加彩東首先從多方面承認耶穌的神聖特徵和人間特徵（具有完全的天主性，具有完全的人性，是眞天主又是眞人），再引進自己的特殊貢獻（具有兩種性體，彼此毫不相混地等）。換句話說，加彩東會議記錄了較早的基督徒傳統已精心結構出來的、用以說明在基督內既爲神又爲人的各種表達方法。後來教會的教師和作家大抵會製造更多的方法來論及他。加彩東從沒有勉強地把它「兩性」詞彙橫加作日後所有基督徒在任何時候都要採用的唯一語言。

第四，雖然加彩東定義確實肯定了耶穌是「爲了我們並爲了我們的得救」而生，舒能伯却正確地觀察到，加彩東想要表達的是：

對我們來說，基督只是一個知識的對象。這一種觀點把基督論和救援論分開。這種反對的理論適用於許多基督論的論文，它們——作為二性一位的結合在形式上更進一步的發展——都與救援論完全分開。（《The Christ》基督，英譯本，倫敦，1972，頁63）

但是，對加彩東公道一點來說，我們不應忘記隱藏在它論基督的神性和人性的教導後面對救援的關注。擅改二者之中任何一種成分都會傷害他救援工作的經驗實質。如果他不是眞天主，便絕不會解放我們，讓我們盡自己之所能去參與天主的生命；如果他不是眞人，便也絕不能緊握人類的生命，並且在他們生命的滿全中拯救他們。

（二）加彩東的範圍。我們可以很有理由地這樣表達加彩東的基要訊息：「人的因素在基督內是這樣與神的因素結合，以至一位基督能夠被人承認爲既是眞天主又是眞人」。在這個定義的開頭、結尾

和中間部分，加彩東會議都堅持基督的「一」（同一個子）。但它沒有真正形容這種神人關係的統一是怎样運作的，更遑論解釋它了。

這種統一在一個雙重實體中（兩性）產生作用，它運作時，其中一種組成成分絕不會佔盡優勢，以至犧牲另一方。雖然兩性「合成一個位格、一個主格」，但是「這兩個性體」却「無損於各自不同的本性」而且「不同的特性」也得以保存下來。在原文中（希臘文），四個副詞安居在定義的核心，以排斥謬誤，並保衛每個性體「不同的特性」：「彼此毫不相混地，毫不變更地，毫不分割不分離地」。「毫不相混」和「毫不變更」旨在反對任何一性的觀點，後者以爲二性的結合會改變真正的人性，甚或將人性混進天主性之中。「毫不分割」和「毫不分離」則有排除奈斯多略觀點的作用，該觀點傾向於把基督分割爲兩個並肩共存的存有（聖言和人的耶穌）。

眞人

在加彩東的光照下，我想跟着反省一下，接受耶穌爲眞人到底有什麼意思。至少從中世紀開始，直到現代爲止，很多基督徒都太緊張要保衛基督神聖的一面，以至他們竟然令他屬人的一面變成了不可信的。他的在世生活經常被人形容爲不是眞正屬於人類的，而是天主之子假扮爲人，到處行走。一九八〇年國際神學委員會的文憲這樣申明：耶穌人性的豐富鮮爲人道，它需要比以往的基督論所曾經做的更有效地公佈出來。它這樣說，當然沒有誇大其詞。它認爲：「回歸在世的耶穌」「在今日教義神學的範圍是有利和不可或缺的」。正因爲「耶穌和我們的兄弟關係和團結完全沒有傷害他的神性」，把「他的天主性和人性」作任何的對立都只能是「假對立」而已（IB26）。

(一) **完全屬人的。**我們可以用加彩東的詞彙這樣說：與父同為一體（或同性同體）絕不能和與我們同為一體分開來設想。與父同性同體並沒有讓耶穌與我們分隔；同樣，與我們同性同體也沒有讓他與父疏離。真正而完全神聖的存在並沒有毀滅真正而完全屬人的存在，反之亦然。「接近」神聖並不是減少（更遑論毀滅）耶穌的真正人性；相反，那種情況只會提高並滿全他的人性。用加彩東的言語來說，他是「具有完全的人性」。大良第一世，這位站立在加彩東會議背後的教宗，在他的「卷冊」中描寫基督為「完全在我們之中」，正如我們可以說：「完全屬於我們人類世界的一部分」（天主教會訓導文憲選集，293）。

(二) **我們對人性的感覺。**當我們更往前邁進一步，走進物質之中，我們就需要承認，我們對人性和人類情況的經驗會影響，也會幫助我們對耶穌是「真人」的理解。我們對於什麼是人的概念早已在宗教上、文化上、政治上和經濟上受到我們在蘇格蘭、或新加坡、或奈日利亞、或加里福尼亞的生活所決定。我們屬於我們特有的環境，這件事無可避免地，如果不是完全地，影響我們認識人生的方法。

但是即使在文化和文化之間有各式各樣的分別，今日許多人都有這種信念：不管為一般的社會，還是為每一個特別的個人而言，做人都是一個開放而富於動力的進程。如果我們以為：主持加彩東會議的教會領袖的心態是一種屬於永恒真理和固定情況的心態，那就錯了。畢竟屬於他們的第五世紀的景觀很快就在蠻族入侵的影響下粉碎並改變了。千年以來，沒有任何外族的軍隊侵犯過羅馬的城牆，可是到了四一〇和四五五年，哥特人阿拉利（Alaric the Goth）和凡達爾人珍塞利（Genseric the Vandal）先後搶掠了該城。不過把他們靜態本質的古典世界觀與我們這個時代變動的、進展的

存在概念相對起來，仍是有點眞理的。

因此一個在希伯來書用過的詞彙似乎更適合我們這個時代。加彩東描寫耶穌具有「完全」或「完滿」的人性。希伯來書則數度稱他「被成全」(二10；五9；七28)。這封書信對他神聖的高度感覺絕沒有反對他在進程中的人性。爲耶穌當然也爲所有人類而言，更好的說法是「成爲人」(becoming human)而不是「是人」(being human)。

(三) 耶穌光照人性。我在上面指出了我們對人類情況(在它的成長、自由、限制、男女特徵、文化分別等等之中)的經驗會影響我們對耶穌之爲「真人」的詮釋方法。但事情也會走上相反的方向：耶穌實際的人間存在，和他在歷史中的生活、死亡和復活所引出的命運也會挑戰並改變我們對人類情況的理解和詮釋。藉着實現人類的可能性(就像他所做的)，他把人性投進新的亮光之中，並界定出什麼才是真人。在本章稍後，我想細察一些有關耶穌屬人的心志的問題：他對天主的知識和他的無罪。現在我只想說明以下這個原則：要理解他的人性，我們所用的詞彙絕不能只是一些我們「已經」知道、或相信的，爲眞實的人生而言，是「最好」的、或「最高」的可能性。他在無能的耻辱中被釘十字架而死，這樣就破壞了我們對一個「偉大」的人生結束的正確方法的「自然」想法。

(四) 獨特地人。在耶穌之爲(眞)人的途徑中，有沒有什麼是獨特的呢？這個問題可以用可能性來說明：他可否與衆不同地參與天主的生命，却在爲人、像一個人般處事以及表達他的人性方面完全沒有任何獨特之處呢？原則上我不會期待天主性會完全隱藏在人性「後面」，也不會期望天主會不顧耶穌的人性，在他身上並透過他顯現出來。

耶穌傳教生活的記錄指出這樣的期待並不是錯誤的。第二章所收集的證據顯示：透過他人間的言

語和行爲，耶穌可以稱爲聖的獨特權威和愛心宣佈最後的救贖。他知道自己是在啓示天主的旨意、在向罪人傳達天主的仁慈上擁有絕對的任務。耶穌能夠以神聖的權威和愛心說話，那是因爲他（天主子的位格）之所也是的地方（天主性）。因爲他的位格跨越並聯合了兩種本性，他能夠分享天主「當然」的權威和愛心。耶穌的人間歷史給我們啓示天主富於愛心和充滿要求的存在，也把它賜給我們。在世的耶穌是作天主和以天主的身分行事的人間方法。他是天主的人間面孔（格後四6），是唯一的歷史象徵，向我們也爲我們表達天主。

(五) 天主的臨在。新約本身提供了幾種模式，把耶穌之爲人與他之爲神關聯起來。弟鐸書採用了天主顯現的詞彙，來說明「天主的良善和他對人的慈愛」已經「出現」在耶穌的生命、死亡和復活之中（三4，參閱二11）。斐理伯詩歌却相反地暗示隱藏的成分：

基督耶穌……雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等為應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，而且死在十字架上。

(二5) 8)

若望福音提供了降生的最富支配性的模式：「聖言成了血肉，居住在我們中間」（一14）。最後，格林多後書就是臨在模式的聖經根據：「天主在基督內使世界與自己和好」（五19）。

每一種模式都有可能誤入歧途，令人擅改基督的完全神性或完全人性。例如天主顯現的模式有墮入幻象論的危險，這種異端主張天主之子只是看起來好像一個人。每一種模式都可以發展並稍爲澄清一下人性和神性是怎樣在耶穌基督的一個位格中「合成」，而沒有妨碍他之身爲真人全人。在這裏我

想簡略地看看臨在的模式。

和我們一樣，天主能夠在不同的時候，以不同的方式工作。他能夠以較大或較小的介入程度臨在於特殊的民族，特殊的情況中。在歷史中的事件——特別是那件特殊的、記錄在聖經中的、啓示和救贖歷史——處處都散發着天主特殊活動的徵象和標記，透過它，我們可以看到天主特殊的臨在。可見的受造景觀的變化表現出創造者一些不尋常的行動、目的和臨在。

有些宗教思想家不容許天主在世間有任何特殊的干預，他們否認天主會插手在任何特殊的情況中。在這個受造世界和它的一般歷史中，只有自然地出現的事。經常都會有一些先知出現，他們以新鮮而有力的方法理解天主普遍的活動和臨在。但是在這些情況中，唯一的分別在於有一位更富知覺能力的觀察者，而不在什麼來自天主的特殊啓示和救援活動。

休姆（David Hume）以古典的筆法表達這種觀點：「我們不可能知道這樣一位（全能的）存有的屬性或行動，除非透過我們對他的產品，在自然界的一般進程中的經驗」（註1）。這句話提出一個問題：關於天主，我們到底能夠知道些什麼？我們可以合理地將休姆的意見翻譯成天主所能夠爲我們做的及展示的一切：「這樣一位全能的存有，除非透過他的產品在事件中的一般進程，是不可能展示他的屬性或行動的」。總之，休姆以及他日後的一切追隨者都在原則上排除所有可以表現天主特別臨在和意向的不尋常行動。這樣做，就等於切除了天主在耶穌的生命中也在以色列歷史的偉大人物的重要時刻中，特殊地插手的可能性。

可是在耶穌身上基督徒不單認出天主不尋常的活動和臨在（如同我們在舊約先知的生命中所遇到的），還認出一個在性質上不同也更強烈的天主親身的介入。在這個人的生命，也透過這個人的生

命——它被釘十字架和復活為最高峯——天主獨特地工作和臨在，以至不管在任何時候，這個來自納匝肋的人都是天主和我們相遇的焦點。在一個特別的人身上，天主進入歷史之中，變成了歷史的，被人認識他是透過這個人類的實例完全地也親身地臨在。因此耶穌的人間生活和歷史就是天主臨在、自我啓示和自我通傳的愛的至高媒介。

眞天主

當加彩東重複尼西亞的詞彙說耶穌基督「與聖父同性同體」時，並沒有眞正嘗試描述，更遑論界定，天主的「性體」或「本性」。所謂「在萬世以前由聖父所生」——這句話暗示天主永恆的存在和我們在時間中開始的人間存在之間的對比（單是先存本身——即是說某種先於一個人在人間的誕生的存在——不一定是神的屬性，但永恆的先存就不同了）。一般來說，加彩東會議清楚地相信：不管是什麼屬性組成天主的實體，也不管我們把什麼屬性歸於聖父，也必定歸於聖子。至論這些屬性該怎樣想像和表達，加彩東會議則任由這個問題懸而不決。事實上，設想和論及天主的方法，從古代的巴斯坦到中古時代的歐洲，從十九世紀的孟加拉到二十世紀的紐約，已經有了很可觀的改變。詞彙和概念的多樣化令人印象深刻，我們能否整理出一些論及基督的神性的方法呢？

(→) **天主是什麼？**人類對天主的理解與文化的集體自我認識有關。天主不變，文化却變動不居。讓我舉一些例子。(a) 帝權的羅馬鼓勵一種宇宙論的、君主政體的神觀。天主是秩序的唯一原則，他居住在混沌「之上」，擁有一切，主宰一切。這種對事物的方略視天主為超越歷史的動力和變化過程的靜態本質。(b) 現在民主制度的自由化個人主義於「內在」中找到它的天主——若非內在於人自己的良

心中，就是內在於人和人之間關係的範圍，以及「我—你」的邂逅之中。神聖的「另一位」屬於私人的領域。(c)被犧牲的團體和民族找尋一個變動和解放的天主，一個透過痛苦釋放他們以到達將來的自由和正義的天主。他們的天主不是「在上」的，也不是「內在」的，而是在他們「前面」。這種對天主的認識符合默示錄的兩個中心象徵：被宰殺的羔羊和「再也沒有死亡、再也沒有悲傷、沒有哀號、沒有痛苦」的新耶路撒冷（廿一4）。

但是在所有這三個例子中，天主為所有的人類都有確定的重要性，在安頓每個人生命中最終極的目標上，他都有決定性的影響力，這是因為神的概念是環繞着我們對整體的感覺而形成的。從開始到終結，天主都是決定一切的實體（註2），而這個終極性的實體又是具有位格而富於愛情的。因此天主為每事每物提供了它們最終極也最深邃的意義。

因此，承認耶穌基督就是決定事物之整體的那一位，我們實際上就已承認他就是神。作為創造和救援的中心，他從開始到終結都以終極的、決定一切的實體的身分存在。藉着從死者中復活，他開始了所有事物的最後終結。在他內我們找到我們最終的救贖和美善。稱基督為我們生命之主，為我們這個世界之主就是承認事物整體在他內的最終極而最深奧的意義——總之，就是承認那位能夠適當地被稱作「真天主」的一位。一端聖誕的祈禱文以明瞭淺易的詞彙說明這一點：「耶穌是主。耶穌是王。耶穌是我們的一切。」

(二) **超越人類**。拉內和德日進（Teilhard de Chardin）已經在一個更大的脈絡中，就是在天主和整個受造物的關係上發展了耶穌既為人亦為神的反省方法。在德日進的進化輪廓中，耶穌基督的出現代表了內在於物質世界的可能性最高度的展開。在從物質到植物和動物的突破之後，跳出人類的

生命。我們能否解釋基督為到達神聖的突破——就好像物質最終極的神聖面貌呢？

拉內所關心的是要保衛進程的兩面，德日進的進路，倘若以拉內的關注來補充，就會表現得更
好。從一方面來說，降生是人類向那位超越受造的宇宙之限制的無限天主開放的絕對高峯。不管人類
是否清楚意識到他們天賦的定向，他們都是富於動力地朝着天主開放。基督以一種獨特深奧的方法表
現這種開放，因此他實現了一些潛在地為所有人類都是真的東西。可是從另一方面來說，降生也是天
主最高交流的頂峯。那位以各式各樣普通和不尋常的方法，竭力想到達我們的天主在耶穌基督身上，
以最高度的方法向我們伸出雙手。這種神聖的自我給予沒有比降生本身更豐富的形式了。

(二) 在關係中的天主性。最後，禮儀決定性地鼓勵我們用關係的詞彙來描述基督的神性（如天主
之子等等），而不說他分享一個天主性或本質。換言之，耶穌透過在聖神內和聖父的關係而是神。

從前基督論的研究通常都很少提及聖父和聖神。測驗問題採用這樣的形式：「耶穌基督是天主
嗎？」假若問題是：「基督是天主之子嗎？」就會對完整的基督信仰更為真確。

教會的禮儀在表達耶穌的天主性上一直都是忠實地聖三論的。很多祈禱這樣結束：
光榮歸於父及子及聖神。

起初如何，今茲亦然，以迄永遠，及世之世。阿們。

× × ×

因我們的主耶穌基督，你的聖子，

他和你及聖神是唯一天主，永生永王，阿們。

「在聖神內，透過基督，向聖父」祈求，禮儀藉此宣佈並承認我們的天主。神學必須靠這些關係的詞

棄，恢復它述說耶穌天主性的能力，如此才能獲得益處。

一個位格

加彩東會議稱「一個位格和主格」為基督兩種本性之聯合的原則。那行動的（That which acted）啓示一種二元性（神性和人性），但那行動者（He who acted）只有一位（同一位獨生子，天主聖言的一個位格）。早在第一章我就說過「一個位格」的教義怎樣從數世紀的論爭中脫穎而出，保護作為行動主體的基督的統一。但是在這裏正如在其他地方一樣，加彩東只是一個開始，而不是終結。「位格」的概念要經歷一段長時間的發展，它會嚴重地影響當我們說到基督的位格時可能有的意思。我計劃先勾勒出那段故事，再回頭看看基督。

（一）**位格是什麼？**聖奧斯定在他的《懺悔錄》（397 ~ 398）中特別用心理學的經驗和意識來表達位格，這種進路在現代重新浮現。但成就古典定義的却是波伊夏斯（Boethius 約480 ~ 約524）：「位格就是一個有理性的性體的個別體」（De duabus naturis, 3）。這種解釋強調個體及理性，卻沒有提及自由、歷史、和位格的相互關係。中古神學保持波氏的定義，而增加不容傳達的特質。聖微克忒的理查（Richard of st. Victor 1173年歿）提到「一個有智慧的性體不能傳達的存在」（「論三位一體」，IV, 22, 24）。和從前一樣，理性在位格的各種特徵中依舊保持着支配性的地位。

我並不想完全不按比例地以戲劇的形式表現現代的各種轉變，反之，我們甘冒損失的危險不理會當代在位格的描述上全新或半新的因素。笛卡兒（René Descartes 1596 ~ 1650）增加自我意識的概念。現代人在回答「位格是什麼？」這個問題時，意志和它的自由成了標準答案的一部分，為這

點特質，我們可以給予康德（Immanuel Kant 1724 ~ 1804）特別的功績。爭取人類的權利、各種存在主義運動、心理學和其他人文科學的出現，還有其他各種動力都提供了它們的貢獻。位格不是一件隨意展示人前的東西，它有絕對的尊嚴。位格是關係的存有，它們會在位際環境中成長，並發展自我的身分。

今日一個可供實際工作的說明應該至少包括以下的項目：

- (a) 位格是特殊而個別的存有，
- (b) 它們享有理性和自由，
- (c) 在與其他位格發生關係時存在和工作，
- (d) 在一種這樣的關係存在中經驗它們的自我身分，
- (e) 並擁有不可轉讓的尊嚴。

這裏需要幾點評述。首先我們可以把(a)和(b)結合起來，這樣用今日的說法來表達波伊夏斯的古典定義：「位格是一個獨立的、可以作出理性選擇的意識中心。」那包括未出生的孩子，雖然他們還未有有意識的經驗中運用理性自我決定的能力，但是作為（人類的）位格同時是一件要在並透過位格的生命和歷史來實現、發展並完成的事。位格是要透過自己和他人的經驗在每一個層面上被發現並形成的。

其次，有一些人像史勒拜克斯一樣，大量採用(c)和(d)兩個項目，並堅持作為一個位格必須包含位格和位格之間的關係（位際關係）；而不能削弱的意識和自由只是次要的因素。位格首先是關係的存有，他們走出自己，到達他人，然後再在有意識的自由中回歸自己。這種說法在神學上有幾點好處。

因為假如我們與史勒拜克斯分道揚鑣，而首先表達位格為一些獨立的、可以作出理性選擇的意識中心，它們存在於自己，也為自己而存在，其次才與他人發生關係，那末擁有至聖位格的天主聖三又如何呢？讓他們成為位格的不是意識和自由的獨立中心，因為聖父、聖子和聖神共同分享同一的（理智和自由的）天主性；因此只有在他們關係的存在中他們才擁有自我身分。至論人類的情況，我們也最好追隨史勒拜克斯，首先用關係存在的詞彙來解釋位格《Jesus》（耶穌，頁66²）。這樣，(e)和(d)將比(b)較為優先。

其三，一般的用語——即使是教會的「一般」術語——當它從一個詞彙轉到另一個詞彙，如本性、位格（person）、人格（personality）、和人時，通常都不會作出什麼分別。所謂「一個本性善良的婦人」可以同樣被描述為擁有「怡悅的人格」；當我們說：「他的經驗令他成為一個偉人」和「他的經驗令他成為一個偉大的位格」時，二者之間又有什麼真正的分別呢？教宗若望廿三世的「和平」通諭（*Pacem in Terris*, 1963）有時把「人類位格的尊嚴」和「人的本性」兩個詞彙互相交換運用（註3）。「教會在現代世界牧職憲章」從「人類的位格」輕輕地滑到「人」，就好像二者是同義詞一樣（59、63）。它堅持「文化充分的發展」不能在缺乏「深加注意文化及學識對人格的意義」之下產生（61）。在基督論的脈絡以外，教會的官方文憲在其流動而可變地運用「本性」、「位格」和「人」等詞彙一事上，能相似一般的言語。

(二) **耶穌基督的位格**。注意閱讀加彩東的定義就會知道，它沒有正式在字面上描述基督為「神聖的位格」；它只論及一個結合兩個本性的自立體（*hypostasis*），却沒有用很多文字來申明他就是聖言所擁有的先存的天主的位格（藉着認定先存的聖言為聯合的原則來主張並詮釋在基督內主體的統

一，這種工作必待第二屆君士坦丁堡會議方才完成。可是當加彩東直接從肯定一個位格到論及「同一位獨生子，天主聖言，主耶穌基督」時，也幾乎認定這一個自立體了。

這就是「兩性一位的結合」的教義：一個完全的人的存在納入另一個自立體——聖言——之中。基督不是一個人的位格，而是天主的位格，它吸取了完全的人性却沒有吸取人的位格。聖言的神性位格與一個完全的人認同，甚至「人格化」了該人類本性的特例。用聖多瑪斯的說法：「天主之子的位格變成了一個人性的位格」（註4）。

這樣耶穌基督從前是（現在也是）一個人，一個人的存有，一個人的個別體，却不是一個人的位格。但這樣會不會從他那裏奪去一些屬於完全的人的東西呢？這樣有沒有公平地對待他屬人的個別性呢？他能否「具有完全的人性」並做一個「真人」，而不是一個人的位格呢？這裏有一個危險，我們會越過合法的反省，固執地要嘗試清楚地描繪並解釋神聖的奧祕。但是我們還可以再說一點：「兩性一位的結合」意即耶穌屬人的實體在一個位格的和絕對的途徑上屬於天主之子，但它却不是說這個人性無論如何都會因為缺乏之人的位格而被減弱了。完全的人性並不等於（也並不倚靠）人類的位格。人類的特徵和「滿全」出現在本性的層面，也出現在作為一個人的個別體的特質上。在這層面上位格本身並沒有任何貢獻。

那末位格扮演一個甚麼角色呢？如果位格是在關係的層面上被理解並表現出來，答案就會來了。天主之子在與聖父的關係中擁有他的位格存有。我們很快就會反省作為「我」的耶穌在與作為「你」的聖父的關係中最基本的自我意識。福音從沒有暗示過在耶穌的神性和人性成分之間——就好像在耶穌和聖言之間——有任何交談。在革責馬尼山園中，耶穌沒有呼喊說：「我一定要忠於聖言！」更沒

有說：「我一定要忠於自己的神性！」他只是說：「阿爸！父啊！請給我免去這杯吧！但是不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。

讓我用以上所說過的、對位格的工作說明來解釋。耶穌基督從前是（現在也是）(a)一個特殊而個別的存有。他(c)在與其他人的關係中存在並活動，以及(d)在一個這樣的關係存在中——特別是，透過，也在他與那位他稱作「阿爸」者的獨特關係中——經驗他的自我身分。作為一個天主的位格，他並沒有有一個獨立的意識和自由的中心，却與聖父和聖神一起共享一個理智和意志。但是透過他的人性(b)耶穌基督享有他自己的理性和自由。最後他作為天主之子的存在(e)給予他的位格一個絕對地至高無上的尊嚴。

(三) 一個主體。第二屆君士坦丁堡會議(553)絕罰任何「不相信我們的主耶穌基督，那因肉軀而被釘於十字架者，是真天主，是榮耀的主，是天主聖三中的一位」的人（天主教會訓導文憲選集，432）。換言之，正統基督教的信仰主張天主之子死了。

在這裏我們所見到的就是「屬性交流」這種教義——它是堅持在耶穌基督一個位格之內天主的和本性的聯合的邏輯結果。一個本性的屬性可以斷定是屬於該位格的，即使那個位格是依照其他本性而得名：例如「天主之子死了」或「瑪利亞之子創造世界」。雖然本性是二元的，歸屬的主體却只有一個——天主之子的天主位格，他可以透過他天主的本性工作，也可以透過他人性的本性工作。因此，良一世可以在他的「卷冊」中說：「天主誕生了」（天主教會訓導文憲選集，293）。

耶穌的人性知識

我們現在來到一個沒有浮現在加彩東的問題。該會議堅持耶穌基督的一個位格，卻沒有考慮過他作為一個擁有雙重意識和自由的主體這項真理和它的含義。但是相信他是「具有完全人性」的一位的身分而生活，這就暗示耶穌擁有人類的知識和一個個別而特殊的人類意識的中心。

耶穌的人性知識對天主的真相有多麼廣大呢？他是否意識到他天主的身分？或者他有沒有一個清楚的觀念呢？他對自己傳教任務的意識又有多少？他有沒有清楚而全面地知道，他的生活、死亡和復活會為所有時代的男男女女都有一種最後的救贖力量？簡言之，在世的耶穌是否曉得自己就是天主之子和世界的救主呢？

(一) 一些進路。有些教父由於有這樣的恐懼：假如耶穌為有限的知識或完全無知所苦，那就有一些罪惡存在了，因此他們就爭辯說：當耶穌問：「誰摸了我的衣裳？」（谷五30）時，他只是看上去好像無知而已。在這些和類似的情況下，耶穌確實知道，他裝作無知，只是作為一個教導的設計好幫助我們罷了。

中世紀的神學在誇張耶穌知識的限度這方面，也仿倣前人。它發展了一套三重的體系：直觀知識、灌注知識和經驗知識。透過直觀知識，他早已對天主的實體享有一種直接的、面對面的榮福直觀，而在對天主的直觀之下，他也認識了所有受造的實體。其次，透過灌注知識，他擁有士林神學家歸屬給天使的那種灌注的知識。其三，耶穌也在他的生命歷程中用常人的方法學習事情（經驗知識或實驗知識）。在這種關於耶穌知識的範圍和性質最大的觀點之後，就是我們所謂的（希臘的）完美原則。士林神學家相信，一個人最大的完美要求每一種可能有的知識。作為一個完美的人，耶穌必須是全知和最聰明的。因此他從他受孕的那一刻開始，須透過榮福直觀和灌注的觀念知道所有的事

情（包括他天主的身分和使命）（註5）。

拉內及某些當代神學家不再把「灌注的」知識歸屬於歷史的耶穌；再者，雖然他們承認耶穌對父及對他自己天主的身分擁有直接的知識，却把它解釋為一種先於反省的原始意識，而不是榮福直觀。我們沒有理由相信，這一種與天主實體的直接接觸必須經常都是榮福直觀。無論如何，如果在世的耶穌真的曾經擁有榮福直觀，那便需要一件恒久的奇跡來杜絕這種直觀的正常效果了。否則它便會排除真正的人類經驗，如恐懼、痛苦等等。

在第二及第三章，我已經整理出一些聖經和神學上的理由，它們會導出以下兩個結論：耶穌對個人的身分和使命擁有原始意識，可是他的知識也有些真正的限制。但是在更詳細地論述事實之前，值得一提的是在探尋任何人的知識和內在經驗時所固有的困難，特別是一個約在兩千年前生活過的人，而且他不像聖奧斯定那樣，並沒有留下什麼個人的作品。再者，我們中間又有誰夠聰明又夠聖潔可以很自信地論述耶穌的知識和心意呢？

抑有進者，當有人問：「耶穌是否知道自己就是天主之子和世界的救主？」，他不應該期待有人可以回答他說：「是的，他知道」，除非問的人本身願意領會人類知識的複雜性。不管我們所說的是認識事物、認識其他人、或認識自己，這種知識都形成一種多層結構。從一本旅遊指南中看到一種熱帶水果而知道它是可以吃的，與吃過一小塊之後而知道是不同的。透過經驗，我們可以直覺地自然地認識某些人，而不需經過認識和判定他們的全部行動。它可能只是我們對這些人的「知識」的整個結構這座冰山的尖端而已。再者，對自己的意識與其他知識的形式不同，那不是認識另一個分離的客體，也不用經過反省和概念的知識而出現。完全顯然的自我意識是整個自我尋索的歷史的結果。人

必須持之經年，才可以走向他自己，慢慢學習認識自己是誰。任何人在六歲時對他自己個人身分的意識與他在十三歲或三十歲時的意識大不相同。從童年開始，查理斯王子都在不同的階段中「認識」到自己是站在英國王位繼承人之首——這種經驗又像似一些什麼呢？總之，當我們問：某某人是否「知道」某些東西的時候，有一大串可能性會在我們面前展開。

再回到這個問題上：「關於自己和他的使命，耶穌知道些什麼？」我們可以這樣回答：他知道自己站在一個與父的獨特關係中，也知道身為聖子，他有救贖他人的使命。這不是什麼有待發現的事，而是潛在於他意識之中的原始事實。這種對他子性的基本意識並不是如同耶穌在面對一件「外在」的客體一樣看到天主的臨在，而是直覺地意識到他天主身分的自我意識和自我臨在。

(二) 耶穌對他身分的認識。原則上我們可以依循拉內在「關於基督的知識和自我意識的教義反省」Theological Investigations, (神學探索, 五, 頁193~215)之中所發展出來的路線來證明我們剛才提過的立場。存有和知識是互相影響的；愈高的存有愈能意識到自己，也愈清醒地向自我開放。在耶穌的人性中，我們所遇到的實體（由於為聖言所吸收）擁有為受造物而言最高程度的存有。因此我們會期待在人性的意識中，耶穌至少已經基本地意識到那根本地決定他存有的因素：兩性一位的結合。

同時所謂做人就是在知識中受到限制，也就是在知識中成長（包括對自我的認識）。我們很自然地想到：耶穌對他身分的基本意識也會發展，而且逐漸地以一種更具概念的方式浮現出來。由於我們相信耶穌完全的人性，我們也會期待他的自我認識和他對自己身分的感覺，也像其他事物一樣地「成長」（路二40）。

本書第二章從對觀福音中收集了一些資料，它們暗示在世的耶穌對那位他稱作「阿爸」的天主，那位把他與其他人分開的天主有一種意識。證據指出：關於天主的真理和意志，他是「通曉內幕」的（in the know）。雖然這些資料沒有幫助我們談論耶穌內在生命的細節，他顯然特別清楚並親密地經驗也認識天主的實體。

對觀福音也收納了另外一些資料，這些資料暗示耶穌對天主實體的認識也有一些局限。根據記載，他祈禱的習慣是他生活中很重要的一部分，但是除了說到他經常祈禱這事實以外，關於他在祈禱中的實際經驗却很少道及。但是我們也有一些資料，略略知道他在祈禱中的安慰（瑪十一25和平行文）及掙扎（如在山園中的臨終之苦，及在十字架上被棄的呼喊）。由此可見，天主的實體還不是完全地和全面地臨現在耶穌的內心。是的，在這裏我們侵入了一個極端敏感的範圍：耶穌祈禱經驗的性質。但是假如他的確看到天主實體的整個範圍和優美，祈禱時就不會有真正的掙扎，真實的聽命也是一樣；要聽命，我們就需要知道一些東西（就好像確定天主的旨意）。但是榮福直觀那種全面的、面對面的知識也會排除自由和順從地回應的可能性。不管在革責馬尼和在十字架上還有什麼事情發生，我們都可以肯定：耶穌不是用祈求堅守聽命來假裝掙扎。他祈禱，就好像一個在世間旅途中行走的人一樣，還未完全而終極地享見天主，却被召在信仰中順從地前進。

（三）**耶穌對他使命的認識**。第二章集合了一些證據，它們堅持，耶穌在傳教生活期間已經意識到確立人神之間的正確而終極的關係上他負有非常重要的使命。第三章則辯稱：耶穌自願走向死亡，而且至少在某种程度上也知道也藉着他的死亡帶來天主對其他人的救贖。當感恩經第四式對天父這樣說：「祂為完成祢的計劃，自我犧牲」時，它的立足點是很穩妥的。

但是正當地維護耶穌對人類救贖工作的基本意識，不應令人忘記他對自己的使命和命運的認知其實是有些限制，也有可能會改變的。我們記得他承認自己不知道末日來臨的時刻：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」（谷十三 32 和平行文）。然後耶穌似乎從意識到自己的使命就是宣佈天主的國轉移到另一種意識——自己的死亡會帶來這個天國。那位曾經以別人僕役的身分工作的人終於體會到自己被召去作為他人受苦的僕人。

這一種理論認為耶穌對自己命運的意識曾經有過轉移，但它要面對一些問題：耶穌所說和所做的一切，它的次序和脈絡，大部分都已失去（參看第二章）。我們很難在以下這些陳述上確立真正年代上的架構，諸如他在傳教生活開始的時候領洗，他在加里肋亞的傳教生活先於他在耶路撒冷被捕和被釘十字架。有些人會冒險嘗試一下這樣重整事件：經過開始時候的一陣驚人的勝利之後，他發覺他的訊息被許多人所拋棄，特別在加里肋亞。他對他的人民作出了最後的努力和奉獻，派遣門徒四出傳教。但他又發覺自己被召去作犧牲，而他的死亡和辯明是會帶來救贖的，於是他讓自己訓練十二位核心團體的成員，並到耶路撒冷去度過他最後一個巴斯卦節，以及與那裏的權威人士作垂死的對抗。

這種理論認為耶穌看他傳教使命的角度有所轉移，但它並沒有要求如此細緻地重整事件的次序，只要我們同意這件事實就夠了：耶穌首先宣講悔改和天國的喜訊（谷一 15 和平行文），到了遲些時候——不一定需要我們去確定這個改變的時刻——才慢慢接受自己的犧牲角色《Calvary Christ》（加爾瓦略的基督，頁 26 ~ 34）。反對這種說法，有人可以堅持：從一開始耶穌已經清楚地知道，他要透過自己的慘死帶來救贖。他一直保守着這個「受苦的祕密」，只在他傳教生活的後期才洩露它的消息。我們顯然不能絕對排除這種「受苦的祕密」的假設。理論上耶穌可以保守着這個殘酷的祕

密，直到他死前最後的時刻。可是正如史勒拜克斯很有道理地說，這一種程序無疑在耶穌最初宣揚天國這一件事上投下演戲的因素：

如果從一開始他已經想過也知道救恩的到來只是他死亡的結果，那末在他獻身傳佈悔改及天主統治的訊息中，便有一點演戲的因素存在了。

（《Jesus》耶穌，頁306）

說到這種角度轉移的假設，國際神學委員會一九八〇年的聲明似乎正好承認這種於在世耶穌身上的轉變。這一份文憲說，當事件展開，問題慢慢為耶穌出現時，他「為他人存在」的「基本態度」就「更有活力，也更具體」了。在各種與他相遇的問題中，有以下這些：

如果耶穌應該面對失敗和死亡（不！簡直是殘忍的殉道），聖父是否想建立他的統治呢？聖父結果會不會保證耶穌藉「為他人而死」所受的痛苦的救贖功效呢？

「對於這些問題，耶穌給予肯定的答覆」，因此他滿懷信心地走向死亡，並且在最後晚餐時，重新堅持「末日救贖的許諾和臨在」（NB）。由此可見，在關於耶穌的使命和命運的形成方面，該聲明似乎容許有某些轉變或至少一點澄清出現在耶穌的內心世界。他交付自己的基本態度使他從意識到藉宣講、行動和個人的臨在來建立天主終極的救贖轉移到後來接受他犧牲的角色。那位在開始時宣揚天主的終極統治的耶穌在結束的時候順從地同意作以死亡和辯明帶來救贖的犧牲者。

不久我就會察看一下有關在世耶穌的信德這個問題。假定他對自己的自我身分和基本使命擁有原始的意識，又假定在表達這些原始事實以及在他的人間知識的「其他」領域裏，他都是有限的，會成長也會改變，這些事對可能承認耶穌是一個有信德的人說了些什麼話？我們可否不僅相信他，也像他

一樣地相信呢？在開始討論之前，我想先加插一些有關耶穌的知識和意識的觀察。

(四) **聖經、魔鬼和將來**。在傳教的生活中心，耶穌引用聖經，驅逐魔鬼，也論及將來。在這些領域中，他曾否表現出特別的、高人一等的知識，讓他可以修正當代的觀念，並提供一些若非如此便無法得到的消息呢？或者，他有沒有間或反省一下他文化中的不完美甚至錯誤的觀念呢？

耶穌宣講的記錄處處都顯出第一世紀聖經知識的有限。他曾經引用聖詠第一一〇首，其中的論證假定這首聖詠是達味聖王所作的（谷十二 36 和平行文）。現在舊約聖經的研究認為這是十分不可能的。而耶穌求助於約納這一件事也顯然暗示這個有關一位先知的滑稽諷刺故事是歷史性的（路十一 29-32 和平行文）。事實上約納書應該被看作一個延長的比喻。無疑地對於猶太經典，耶穌表現出深刻而敏感的知識，但是他真實的人性令他分享他時代的有限概念。在上述兩個例子中，錯誤的地方與宗教的中心訊息無關，而只是關於一些像作者及文學體裁等次要的問題。

除了一兩個形跡之外（路十三 1-3；若九 2-3），耶穌顯然分享到流行在他文化（和許多其他文化）中的觀點：以為罪惡和魔鬼會產生疾病和不幸（參閱路十三 16）。無論如何，我們所有的源流並沒有說過：耶穌有意更正這種不完美的看法。

最難處理的爭辯是由耶穌對將來的看法所引起。(a) 他有沒有（錯誤地）盼望末日的來臨或歷史的終結很快就會到來（史懷哲的「一貫的」末世論）？(b) 他有沒有宣佈「終結」已經來到（布特曼和島德的「既遂」末世論）？(c) 或者他有沒有宣佈未來的終結，卻沒有盼望它會在他傳教生活期間或在他死亡復活之後馬上到來（許多學者的「居中」末世論）？這樣耶穌便把末日再臨和他自己的復活分別開來了。如果(c)是正確的，而耶穌也相信或知道在他受苦、死亡和復活之後，直到末日再臨之前，有

些中間時刻會流逝，他有沒有期待終結的來臨是在他聽衆的有生之日內（谷九1）？或者在延誤的終結到來之前，會不會先有各樣徵象產生呢（如他的追隨者之備受迫害，猶太民族，他們的首都和聖殿的災難等）？

明顯地這是一個很廣泛的題目，要求我們給許多篇章作仔細的分析。根據谷九1，耶穌說：「站在這裏的人中，就有幾個在未嘗到死味以前，必要看見天主的國帶着威能降來」。如果我們把這節經文看作來自歷史耶穌的真實的話，他是指末日，還是指其他東西呢（由他死亡復活所帶動的天國的偉大來臨）？馬爾谷（或他所引用的來自早期團體的源流）有沒有錯誤地解釋這句話，以爲它是指一個出現在第一代基督徒身上的末日呢？另一段經文無疑地也觸及這個問題，谷十三32說：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道；連天上的天使和子都不知道。」在這裏我們似乎站立在更穩妥的基礎上。這是馬爾谷中耶穌唯一獨立地稱呼自己爲「兒子」的地方，但是這一節福音與早期基督徒以坦白承認耶穌的無知來光榮他的傾向背道而馳。

在這裏我不會逐點地分析问题，只能普遍地說明下列幾點：(a) 不管（在谷十三和平行文）他所說的是耶路撒冷近在肩睫的毀滅、是末日再臨、還是上述二者（前者實際上的確發生了，後者却沒有發生），耶穌就好像一位先知一般，用充滿象徵性的言詞說話。如果要把這種先知的看法變成正式的、可以期待它準確地實現的預言，那便錯了。先知的知識是有限的知識，對將來提供一種象徵的看法，並不是事件的準確預測。(b) 我們應該依據耶穌的話（谷十三32）來理解他。他並不知道末日再臨會在什麼時候發生，無論如何，知道末日的時間看來爲他的使命並不重要。此外，在這裏和在其他地方，有限的知識都屬於他真實的人性，因此這絕不是什麼尷尬的事而是信者所應該期待的。

(五) 人類的意識與天主的自我。那位以前是、現在也是永恒的天主子的至聖的「我」、「自我」或有意識地思想的主體有沒有人性地意識到自己呢？——換言之，他有沒有透過耶穌這個人的人性心靈來意識自己呢？天主之子有沒有透過一個人的意識中心來認識自己呢？到底這一種人類的意識可否「捕捉」到天主的自我呢？

有些神學家注意到人類的活動在一個天主位格的「客體」之前的不相稱，便這樣說：在基督內有兩個「自我」：一個天主的「我」，和一個人性的「我」。為他們來說，基督的人性自我讓他可以表達他在世經驗的一貫性；但這個人性的、經驗的自我並沒有直接表達那一位終極的存有主體——他的天主的自我。不過雖然在基督內只有一個這樣的存有主體，却有兩個自我。耶穌口中的「我」是人性自我。這種理論是加彩東教誨的一方面的引申。加彩東會議堅持在基督的兩個本性中有清楚的分別，因而也會支持這種說法：在他的兩個意識中也有清楚的分別。他真正的人性意識（該意識是作為一個人的他所個別地擁有的）沒有被他的天主意識（該意識是身為聖言的他與聖父聖神所共享的）所取代或干擾。由於意識是位於本性而不是位於位格的一面，加彩東的教義乃支持這種在基督的人性和天主性意識中有分別的說法。

但正確地尊重加彩東的立場一方面（在兩個本性中沒有「混淆」）不應走到另一個極端去，而變成「心理學的」奈斯多略主義。假設在基督內有兩個自我，雖然只有那天主的「我」才是最終極的主體，肯定也有一點像奈斯多略式的分開在基督內的兩個自我。

我們在耶穌基督內只找到一個（天主的）位格，它在人類意識、感覺等等情況下活動。透過降生，永恒的聖子在他與聖父的關係中人性地意識到自己。現在他以一種人的方式來經驗自己天主的

「我」或自我。因此在這種獨特的情況下，人的意識就可以（雖然在一種人的方式下）「捕捉到」天主的自我。

耶穌的信德

按照我論述耶穌人間知識的範圍和性質的結論，我可否也確立一些關於他的人性信德呢？首先我們必須知道：即使「信德」這個名詞和「相信」這個動詞都是新約中最普遍的用詞之一（而且是用作不同的意義），却沒有一位作者曾經公開地描述過耶穌是信德的主體。有時候對觀福音記載耶穌是如此生動而且滿懷信心地談論信德（谷四 40 和平行文；九 23；十一 23；瑪十七 20 和平行文），以致他好像是出於自己的經驗一般地談論它。

在一段以信仰召請為題的篇章核心，希伯來書列舉一系列男女信仰英雄的名字——從亞伯爾以降，中經亞巴郎和撒辣，到梅瑟以及他以後的人士（十一 1）；在這些「如雲的證人」的頂峯是耶穌「信德的創始者和完成者」（十二 2）。雖然希臘原文沒有用所有形容詞，各種譯本却一律描述該信仰為「我們的」信仰。因此耶穌不是信仰的唯一榜樣，而是創始和完成我們的信仰的那一位，也是我們的信仰「自始至終都依恃」的那一位（新英文聖經）。這一節經文給翻譯者及他們為了自己認為正確的詮釋法，而在希臘原文中有所增加的意願提供一個典型的測試機會。但是如果我們認為希伯來書所指的是耶穌自己的信德，那就更貫徹該書信的其他主題了：他學習服從（五 8），藉苦難變得成全（二 10），他的忠誠（三 1-2）以及在痛苦和死亡的恐懼中祈禱（五 7）。不過我們必須承認，即使希伯來書十二章二節也沒有毫不含糊地把信德歸屬於耶穌。

或許新約時代的基督徒會感到既說相信耶穌基督又說像耶穌基督一般地相信，是混淆的。再者，「相信」這個動詞時常都用作專有名詞，意指適當地回應關於耶穌從前的死亡和復活的宣講（羅十8）。當然在世耶穌的信仰不會也沒有採用這樣的形式，它不是在信中回應這一種宣講。

可是新約的確清楚而毫不含糊地把那種能夠適當地簡稱作信仰的態度給予耶穌。即使信仰是一個人生命的整體定向，它却以三種可以分別却不可以分離的時機來表達自己（《Fundamental Theology》基本神學，頁130~160）：(a) 宣信，或關於事物的審斷，(b) 獻身，或在行動上聽命的決定，(c) 信賴，對將來的依靠。我們有沒有找尋到，又怎樣找尋到耶穌所表達的這三種要素？

關於宣信，我們已經見過，耶穌對他個人身分和使命的審斷是知識的事，而不是信仰的事。他不能「信」他是天主之子和救主，却可以增進，而且事實上的確增進了他對自己身分和使命的理解和詮釋。因為對於這些基本事理他是「知道實情」的，因而它們不會成爲他信德的對象。那末剩下的還有什麼可以構成耶穌信德的內容呢？簡單來說，答案是：在猶太經典、傳統和祈禱生活中記錄和表達的啓示救恩史，那從亞巴郎起經過梅瑟至充軍巴比倫和它以後的故事爲耶穌的信仰提供了適當的內容。我們沒有理由主張，他對那段歷史擁有特別的知識。他在信仰上接受它，以忠誠吸收它，而且以言以行來宣佈自己的信仰。

值得一提的是，在保祿的信仰神學中（宣信、委身和信賴的分析便是環繞着這神學而建築的），宣信的內容不是絕對地決定性的。即使亞巴郎信仰的內容顯然不會包括對將來事件的宣信，尤其是對耶穌救贖性的死亡和復活的宣信，保祿仍稱他爲信仰的典範（羅四）。如果在這點上提到亞巴郎的信仰不算時代的錯誤，我們就可以毫無困難地於在世耶穌的信仰內容和日後基督徒的信仰內容中間看到

一個很重要的分別了。亞巴郎的宣信是有限度的。至於耶穌，其他理由（那就是：他最初對自己的身分和使命的意識）也會在他可能有的信仰宣認中投下限制。但是原則似乎是一樣的：即使在信仰宣認的內容上有某些限制，仍不會阻礙我們稱某人為信徒。

至於信仰的第二個幅度，福音不斷證明耶穌對他聖父的意旨恭順的委身。在革責馬尼他藉祈禱掙扎着要維持他的忠誠。這不是聽命於自己，如同耶穌這個人聽命於聖言一樣。為人的耶穌就是聖言，天主之子已經變成血肉，而如今在人的情況下透過完全的奉獻和絕對的聽命與父發生關係，甚至「死，而且死在十字架上」（斐二8）。

其三，本書第三章已經注意到耶穌在死亡之前所表現的無條件地盡忠於父的態度。雖然他被人拒絕，而且從人的角度來說，他的使命也失敗了，他還是相信他會得到辯明，也相信他的死會為世界帶來救恩。希伯來書照亮了這種信仰的第三個幅度：「信德是所希望的事的擔保，是未見的事的確證」（十一1）。換言之，信仰讓我們可以對我們尚未看見的將來事物產生希望。雖然耶穌對將來事件的趨勢缺乏完全而清楚的認識，他還是把它交托於父。即使臨死的耶穌沒有真正一字一句地這樣說：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」，這些話仍然美妙地撮述了他在奉獻最後晚餐時所表現的絕不動搖的信心。

我們還有其他方法可以證明把信仰歸諸耶穌是正常的。例如假若我們否認他擁有信仰或需要有信心，我們是否歸屬給他確實的人性呢？一個生活在某種獨特的知識光照而沒有在信仰的相對含糊下行走過的在世耶穌，將是十分遠離我們所經驗到的人類和基督徒生活的實況的。效法耶穌基督的召叫可以追溯到基督徒文學之始（得前一6；參閱格前十一1）。可是如果耶穌事實上是依靠直觀而不是

靠信仰來度過他在世的生活，我們又怎樣了解這一種召叫呢？

我們對耶穌的回應當然並不僅限於效法他的信德。即使在世生活期間他也不單給我們顯示了他在信德上的榜樣，也顯示了他父慈悲的面貌。歷史的耶穌不單是信徒的模範，也是天主恩寵和意旨的最終而絕對的啓示者，如此他已經開始他作救世者的工作了。總而言之，狹窄地從二者之中選擇其一的方法並不適用於這裏；像耶穌一般地相信絕對沒有排除相信他爲神聖的啓示者和救主。

耶穌的無罪

討論耶穌的信德自然帶出一個問題，特別關係到他獻身的性質。他是不是事實上這樣奉獻給天主的旨意以至他完全沒有犯罪呢（事實上的無罪）？他是否根本無能力去犯罪呢（法律上的無罪）？如此耶穌是不是真正的自由呢？而我們又應該怎樣理解並解釋他的自由呢？

或許更好的方法是丟棄「無罪」這個詞彙。我們得同意它就是傳統上應用在這個脈絡中的字眼。可是它太容易暗示某些否定的性質，透過這些性質某某人是沒有罪過的。我們所關心的是耶穌爲了他人（爲父親也爲有罪的人類服務）而自由的力量和一貫性。

太多時候我們會錯把自由的問題視作善惡之間的選擇。當然在這樣的情況下，天主便不是自由的：一個無限美善的存有不可能在行善或作惡之間進行選擇。更成功的描寫法是把自由看作從外在控制中的解脫：除去了「外來」的控制，一個人便擁有自己，自我決定，也可以用建設性的自由來行事了。

福音描寫耶穌是一位完全定向於他的父親和無條件地聽命於天主的意旨的人。在奉獻自己，服務

天主的國的使命中，他並沒有表現出像受到一些內在的強逼或外在的力量所控制，反之，面對父親和其他人，他是自主的。他與父親的關係是一種「我—你」的關係，在革責馬尼，他就用這種關係來理解他的自由，那是一個不管代價有多高也履行天主旨意的召叫。我們可以這樣說：為人的耶穌與聖父的關係是先存的聖言的關係，這種關係轉變到人的情況之下，變成了完全而無罪的聽命。

我們可否更進一步地主張：耶穌是（心理上和存有上）不可能犯罪呢？這就在於我們怎樣看待這種法律上的無罪了。我們可以也應該這樣堅持：基於耶穌身為世界的絕對救主的天主位格和使命，他在聖神的領導下得以完全免犯罪過。可是假如我們說：那是耶穌自己主觀的性格而不是天主的聖意以至他簡直不能犯罪，我們就似乎懷疑他真正屬人的自由了。如果在他之內，他是如此完全地為了服務天國的使命所吸引，以至不管在什麼情況之下，除了奉行天主的旨意以外，他都不會做任何其他的事，我們是否仍然堅持，那種屬於一個完全的人的真正自由，正在這一個生命的條件之下運作呢？

此外，福音和希伯來書都記載耶穌曾經受過試探——事實上希伯來書描寫他「是一位在各方面與我們相似，受過試探的」人（四15）。假如我們承認耶穌不能免除誘惑（這正是他屬人生命的一部分）而同時又主張他的人性意志本身只能追隨天主的旨意而不能做其他的事，那便令人感到迷惑了（這已經是最輕微的說法了）。換言之，真正向誘惑開放似乎與（主觀的）、在法律上的無罪不可並存。

大體來說，單是承認耶穌絕對的聽命，新約已感滿足（斐二8；希五8等）。梵蒂岡第二屆大公會議也寧願談論他極度的聽命（參閱「教會憲章」，36，3742）。若望福音却在一處地方超越了這種語言而到達無罪的語言，那就是當耶穌問批評他的人說：「你們中間誰能指證我有罪呢？」（八46）

時。路加強調比拉多對耶穌的無罪所作的見證（廿三 4、14、16、22），但這裏的要點是堅決聲明耶穌在羅馬帝國的法律下沒有民事和政治上的罪，而不是他私人在天主面前沒有倫理上的罪。

有些新約作者很清楚地在他們相信祭獻的脈絡中接受耶穌的無罪。作為犧牲，他是無罪的（格後五 21；希九 14；伯前一 19；二 22、24；若壹三 3、5；或許也在若壹一 7、22）。耶穌並沒有由於自己的罪過而死亡，因為他是無罪的，他的死亡可以代表性地補贖他人的罪過。希伯來書也用類似的字眼來把我們的注意力引到作我們的大司祭的耶穌的無罪上（四 15；七 26、28）。

一言以蔽之，聖經對耶穌極度無罪和聽命的見證是清楚的。當第三屆君士坦丁堡會議（六八〇年）莊嚴地堅持他的無罪（《天主教會訓導文憲選集》，556），表達了基督徒在基督宗教開始以來一直沈着地擁抱着的信念。

最後，把以下兩個問題對立起來也許有助於問題進一步的澄清：為什麼在世的耶穌必定無罪？他怎樣在事實上沒有犯罪？畢竟要回答這個「為什麼」，我們只能回顧耶穌天主的身分：一位無限美善的天主的位格不能犯罪。至於「怎樣」這個問題，則關係到阻止他的屬人意志去犯罪的「機械結構」。一個恰當的解決方法看來是：只接受事實上的無罪，而不是更進一步地承認他屬人意志的本質就是在法律上無罪的。正如我所說過的，這一種關於耶穌無罪的「機械結構」的立場似乎與在這個生命實況下運作的真人的真正自由不可並存。

童貞受孕

在結束本章論天主之子之前，如果我不加增一些關於這位瑪利亞之子的人間源起，便是極度荒謬

的錯誤了。基於瑪竇和路加的童年故事，基督徒傳統和一般的教會訓導經常都主張：耶穌沒有人性的父親，而是透過聖神的德能由瑪利亞所懷孕。這種對童貞受孕的信念至少暗示在宗徒信經中：「他因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生」（註6）。

經過了上一個世紀有關耶穌童貞受孕的信念已經在若干理由上受到挑戰：(a)有人整體地懷疑或拒絕任何天主奇跡性的干預；因而他們也排除童貞受孕，視之為這個整體排除的一部分。(b)其他人則堅持：某些早期基督徒被迫發明童貞受孕的故事。由於猶太批評家斷言耶穌是私生子，早期教會的成員便肯定他由童貞所懷孕（註7）。又或者外教關於男神使人間婦女受孕並產下特殊孩子的故事有沒有影響基督徒（他們早已相信耶穌的神性）去創造童貞受孕的傳說呢？

第二章已經討論過(a)，也嘗試過要澄清在基督徒信仰中奇跡事件的地位。至於(b)，伯朗(Raymond Brown)這樣辯稱：「我們簡直不知道猶太人對不合法的控訴（這種控訴很清楚地在第二世紀）是否有一個源流，獨立於童年故事的傳統以外」（《The Birth of the Messiah》默西亞的誕生，頁54²）。換言之，這種對不合法的控訴可能只在瑪竇和路加福音的寫作以後才產生，而它的興起也可能是對它們的童貞受孕的故事的回應，如此說來，童貞受孕的故事就不會是基督徒對早已在流傳中的不合法的投訴的回應了。伯朗同樣指出那些在外教傳說中被人認為與耶穌童貞受孕相似的例子其實與它並不接近：「它們與無性（non-sexual）的童貞受孕（這點正是童年故事的核心）並不是真正地相似」（《Virginal Conception》童貞受孕，頁29）。

(c)另一個對童貞受孕的挑戰來自那些雖然途徑不一，但都以為基督徒誤解了瑪竇和路加童年故事意向的人。藉着童貞受孕的設計，他們其實不是真的想傳達一些關於耶穌神奇的受孕的歷史真理，他

們的目的只是要表達他們對他身為天主之子 and 默西亞的獨特地位和角色的信仰。例如史勒拜克斯便採用了這種理論，他堅持由瑪竇和路加所保存的童貞受孕的傳統並不想「傳達任何關於這個家庭歷史的、在經驗上可以理解的真理或祕聞，它只想訴說一些啓示的真理」。這種傳統提供「一種神學反省，而不是補充新的消息」(《Jesus》耶穌，頁554)。在這裏史氏只容許我們在下列二者之中選擇其一：一方面是一些會組成「在經驗上可以理解的真理」的「消息」；另一方面則是一些可供「神學反省」的「啓示真理」。但是它必須是一種魚與熊掌一般的事情嗎？由這兩位聖史所保存下來的傳統難道不能既想包容(關於童貞受孕的)消息，也想表達(關於耶穌的天主子性)的啓示真理嗎？

我們不會長篇大論地描述並評估所有主要的反對立場；反之，我會只列舉一些相關的資料，它們可以導引我們到達一個廣見博聞的立場。

(1) 在基督宗教真理的體系中，童貞受孕並沒有列於「頂端」。顯示耶穌身為天主之子和世界救主的個人身分和使命，比表明他怎樣受孕和沒有人性父親的事實更加重要。

(2) 正如第一章和本章之首曾經註明，聖保祿、希伯來書的作者，和若望都承認基督的天主的地位。若望清楚地把永恆的先存性給予耶穌基督的位格。可是這些作者中沒有一位提到他的童貞受孕。他們很有信心地宣認他的神性和先存性，却沒有引進任何關於他藉聖神的德能而被童貞所懷孕的事。

再者，被保祿和新約作者所引用的早期初傳(見第四章)，在其撮述基督訊息時，並沒有包含耶穌「因聖神降孕，生於瑪利亞之童身」的宣言。該「信條」只在新約時代以後才成為信經的定式。

(3) 自從中古時代以來，天主教神學已經清楚地同意：如果耶穌真是若瑟的兒子，他的天主性也不會受到影響。理論上他可以是正常人間婚姻和交合的產品，也是天主之子。天主的和人性的生育位

於不同的層面之上，而且並不會互相排斥。

(4) 至於瑪竇和路加首二章的童年故事，我們沒有任何證據可以指出他們所引用的傳統——尤其是（他們用不同的方法所講述的）童貞受孕的傳統——是怎樣開始，怎樣流傳，和怎樣到達他們手上的。有人或者會猜想童貞受孕的傳統起源於瑪利亞、若瑟，或者還有其他人的見證。即使如此，我們仍然沒有任何方法可以追溯到該傳統得以保存和到達聖史們的途徑。

(5) 我們同樣也提醒自己：在童年故事中我們所處理的題材是大異於瑪竇路加與馬爾谷（若望）所一起共享的題材的，那就是：耶穌受洗之後的事件。本書第二章列舉出不同的理由可以證實對觀福音的傳教記錄是實質上可靠的。但是童年故事更把我們帶後三十年或更多。問題不單是事件和它們的文字記錄之間有一段更長的時間差距。童年故事絕不是正式傳記的首章，而是有關耶穌的人性源起的充滿象徵的故事，它大量引用舊約的言語和意念，好能戲劇性地表達他的位格和命運的奧祕。瑪竇、路加和他們的源流當然記載了也希望記載一些事實，但是假若我們堅持着一定要把童年故事中的所有事物都認定為歷史事件，我們很可能便會誤解了這些題材，在福音作者的心目中，它們是應該以神學上的意義來被理解的。

(6) 換言之，我相信伯朗的主張，他正確地稱：「瑪竇和路加都認為童貞受孕是歷史性的」即使「對於歷史性這回事，現代人的強烈程度並不屬於他們所有」（《The Birth of the Messiah》默西亞的誕生，頁517）。這兩位聖史從不同的立場論耶穌的受孕——瑪竇從若瑟的立場，路加從瑪利亞的立場，但是雙方都同意受孕沒有經過人性交合，而是透過聖神的德能而來。

(7) 我強烈地感覺到：令許多人懷疑或否認童貞受孕的事實的是在意義層面上出現的困難。在基

督宗教的早期，偽經福音從生物學的角度發展了耶穌受孕和誕生的故事，因此它們的讀者愈來愈看不到這些事件中深厚的宗教意義了。到了現代，許多人都相信假如耶穌不是由於正常的方式受孕，他的完全人性就會受到削減。或者他們否認童貞受孕，因為他們反對另一個（一般來說，是隱然的）觀點：由於性交是不潔的，故此耶穌必須由童貞懷孕。

伯朗重覆了梵蒂岡第二屆大公會議的言語，他問：「我們應否把耶穌受孕的生物學形式列入真理的範圍，列為天主為了救贖我們的原故而想放進聖經中的真理？」（《The Birth of the Messiah》默西亞的誕生，頁528，註28）如果真理必須有意義，那末耶穌受孕的生物學方式又為我們救贖的過程傳達並貢獻了什麼宗教意義呢？說到底，童貞受孕的事件所產生的意義與以下兩個項目有關：耶穌的神性，和聖神的角色。

(8) 在傳統上童貞受孕的首要價值就是，它象徵也表達耶穌基督天主的來源。他生於婦女的事實指向他的人性；而他生於貞女的事實則指向他的天主性。這種理解必須放進新約所提供，更廣闊和在發展中的格式之中。

當耶穌從死者中復活，基督徒開始看到他身為天主子的位格身分和救贖職務（羅一）。在馬爾谷寫作福音時，他囊括了「受洗基督論」：在耶穌傳教生活之始，他被天主宣佈為「我的愛子」（一11）。瑪竇和路加把事情更往後移，增加了「受孕基督論」：天主在耶穌受孕時獨特的干預顯示在耶穌一生的歷史中，他沒有一刻不是天主之子。最後，其他新約作者更往後走，加上「先存基督論」（若一1；希一1等）：沒有一字一句提到耶穌受孕的方式，他們在他來臨之中認出那從前「與天主同在」而現在又「變成血肉」的一位的降生。因此童貞受孕的事件在漸進地承認耶穌基督的身分和命運

的過程中提供了一座橋樑，這過程始自最後的剎那：他復活的「後存性」，而終於最早的時候：他永恒的先存性。

我們也能指出童貞受孕的事件在意義上所貢獻的其他較為次要的格式。瑪竇福音稱呼孩童耶穌「厄瑪努耳，意思是天主與我們同在」（一23）。然後在瑪竇福音之末，復活和榮升的基督以「天上一切的權柄都交给了我」的那一位的身分與門徒相遇，他許諾：「我和你們同在，直到世界的終結」（二八18、20）。耶穌透過復活而成就的（雅威臨在於他子民中的滿全表達方式），他早已從一開始便是如此。

(9) 說到耶穌的神性，就是談及他和聖父聖神的關係，因此我們可以很自然地期待童貞受孕的事件所衍生的意義不止與耶穌的天主子位有關，也與他和聖神的關係有關。

基督徒在耶穌復活之後才經驗到聖神。他們終於體會到那位被復活的基督（或因他的名字）派遣到他們那裏的聖神（路廿四49；若十四26等）早已活躍地臨在於他的整個生命中——不單在他傳教生活之始（路三22；四1、14、18），甚至還遠在他受孕之時。換言之，復活的耶穌主動地用聖神祝福追隨他的人，但在他整個世間的存在中，他自己也曾經被聖神所祝福——就在他受孕之時，當他透過聖神創造的力量來到這個世界的時候。

因此童貞受孕的事件有助於啓示和澄清那件最終極的真理：從一開始，直到最後，在耶穌基督的故事中就有一個三位一體的面貌。他整個歷史給我們展示那位是聖父聖子和聖神的天主。

註

- ① D. Hume, 'Of Miracles', *An Enquiry Concerning Human Understanding*, section X, pt. 2.
 - ② 潘南伯稱天主為「決定一切的實體」(*Theology and the Philosophy of Science*, FT: London, 1976, pp. 333-345.) 關於天主，參閱 H. Küng, *Does God Exist?* (London and New York, 1980) R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1980).
 - ③ *Acta Apostolicae Sedis* 55 (1963), pp. 259, 262.
 - ④ 'Anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem divinae personae, ut sic persona Filii Dei sit etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum . . . Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo' (Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae*, ch. 211).
 - ⑤ 在論教會為基督奧體的通諭(1943)中，庇護十二世申明：「他(基督)自從天主之母胎中受孕的那一刻開始，已經享有榮福直觀，藉此他已經永遠而且不斷地把他奧體中的所有肢體放在心裏，而且以他救贖的愛擁抱它們」(75)。
- 可是這句話並不是教宗庇護十二世在該通諭中所要教導的要點。我們應該也像伯朗(「怎樣理解教義的重要性」)一樣記得它完全的脈絡：「教會從前的聲明肯定耶穌在傳教生活期間已經擁有榮福直觀，但是假如我們隨便把這些聲明帶進現代人對耶穌知識的討論中，而不提醒人以下兩件事實，那便是不負責任的行爲了：

(a) 耶穌榮福直觀的理論，在中世紀被人提出時，是作為以下這個問題的回答：雖然我們不能設想，天主聖三的第二位的天主的（非概念的）知識，在耶穌屬人的心意中（它是以概念運作的）有作用，福音却描寫他對天主、及對將來等等擁有不尋常的知識——那末難道他不可能已經擁有賜給他這些知識的榮福直觀嗎？可是教會現在已經正式地解釋過：福音給予我們的不（單）是關於耶穌傳教生活的準確記錄，它給我們一些故事，而基督徒宣講者已經把他們在復活之後的神學思想（也）讀進這些故事中了……一位天主教徒在忠於教會的這句話時，可以這樣堅持：關於耶穌身為天主之子的不尋常身分，一種真實的、復活以後的見解已經在福音中表達出來了，而它是用耶穌傳教生活的不尋常知識為詞來說明的。在這種理論下，我們便沒有需要假定耶穌的榮福直觀了。

(b) 因此在今日最受人敬重的天主教神學家之中，許多人像拉內、拉辛格（Ratzinger），朗尼根（Lonergan）等已經在詮釋耶穌榮福直觀的理論了，他們都沒有引起教會任何的不滿（Origins 10, n. 47, 7 May 1981, p. 743; 重印在 The Critical Meaning of the Bible, New York, 1981; London 1982, p. 87, fn. 8).

⑥ 有關童貞受孕，參閱 R. Brown, The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (London and New York, 1977), pp. 517-533.

⑦ 有關不合法的投訴，參閱 Brown, Birth of the Messiah, pp. 28f., 142f., 150, 534-542. 葛拉地 (J.F.O' Grady) 却錯誤地轉述了伯朗的意思：「伯朗令人信服地辯稱：這個傳統（耶穌童貞受孕）來自猶太人對耶穌是私生子的控訴」(Models of Jesus, New York, 1981, p. 57)。

事實上伯朗清楚地認為：歷史證據本身不能容許我們知道居先者到底是私生的控訴呢，還是童貞受孕的傳統：「我們無法確知，新約以後猶太人對私生的投訴到底是否真實地記憶了那在瑪竇編寫他的故事之前早已流傳的猶太人的控訴」(*Birth of the Messiah*, p. 537). °

問題討論

- ① 你在你的國家和文化中，找到什麼設想天主和談論天主的方法？你怎樣把這些論述神性的概念應用到耶穌基督身上？
- ② 那所謂「信仰的世代」把天主的存在和屬性看作理所當然的。現代人的疑惑和困難對基督徒相信耶穌基督為「真天主」，有什麼影響？
- ③ 聖言（而不是聖神）成為血肉是否適當？你會不會簡直這樣說：只有聖言才能降生？
- ④ 你是否同意：天主之子成為肉身只能有一次？你為什麼排除多過一次的降生？
- ⑤ 有人把耶穌（透過童貞受孕）在瑪利亞體內的臨在連結於他的屍體（透過復活）在墳墓中不翼而飛的事。這種發生在最初和最後的事之間的類比對你有沒有幫助？

參考書目

除了在本章中已經提過的作品以外，下列的書目或許有助：

- J. Ashton, 'The Consciousness of Christ', *The Way* 10 (1970), pp. 59-71, 147-157, 250-259.
 D.M. Baillie, *God Was in Christ* (London, 1948), pp. 106-156 (on incarnation).

- K. Barth, CD I/2, pp. 122-202 (on incarnation and virginal conception): III/2, pp. 325-344 (on Jesus' full humanity).
- R.E. Brown, Jesus God and Man (London and New York, 1967); this book reprints two articles: 'Does the New Testament Call Jesus God?' and 'How Much Did Jesus know?'.
 J.D.G. Dunn, 'Jesus' Experience of God - Sonship', Jesus and the Spirit, pp. 11-40.
- Faith and Order Lonvain 1971: Study Reports and Documents (Geneva, 1971), pp. 23-34 (on The Council of Chalcedon).
- J.A. Fitzmyer, 'The Virginal Conception of Jesus in the New Testament', Theological Studies 34 (1973), pp. 541-575; revised and reprinted in To Advance the Gospel: New Testament Studies (New York, 1981), pp. 41-78.
- L.W. Harvey (ed.), God Incarnate: Story and Belief (London, 1981).
- A. Heron, 'Doing without the Incarnation?', Scottish Journal of Theology 31 (1978), pp. 51-71.
- 'Incarnation, the' ODCC, pp. 696f.
- W. Kasper, Jesus the Christ (ET: London and New York, 1976), pp. 163-274 (on 'The Mystery of Jesus Christ').
- J.P. Kenny, 'Was Mary in Fact a Virgin?', Australasian Catholic Record 56 (1979). pp. 282-300.
- J. Knox, The Humanity and Divinity of Christ (Cambridge, 1967).
- D. Lane, 'The Incarnation of God in Jesus', Irish Theological Quarterly 46 (1979). pp. 158-169.

- J. Macquarrie, 'Kenoticism Reconsidered', Theology 77 (1974), pp. 115-124.
- J. McIntyre, The Shape of Christology (London and Philadelphia, 1966).
- H. Meynell, 'On Believing in the Incarnation', Clergy Review 64 (1979), pp. 210-216.
- M. Müller and others, 'Person', SM 4, pp. 404-419 (=RnctTh, pp. 1206-1225).
- M. Müller and K. Rahner, 'Freedom', SM 2, pp. 349-362 (=EncTh, pp. 533-545).
- J. Pannenberg, JGM, pp. 283-364 (on 'The Divinity of Christ and the Man Jesus').
- K. Rahner, Foundations, pp. 176-305 (on 'Christology within an Evolutionary View of the World' etc.).
- K. Rahner, 'Current Problems in Christology', ThinV 1, pp. 149-200.
- K. Rahner, 'On the Theology of the Incarnation', ibid. 4, pp. 105-120.
- K. Rahner, 'Christology within and Evolutionary View of the World', ibid. 5, pp. 157-192.
- K. Rahner, 'Dogmatic Reflections on the Knowledge and Selfconsciousness of Christ', ibid., 5, pp. 193-215.
- K. Rahner, 'Christology in the Setting of Modern Man's Understanding of Himself and his World', ibid. 11, pp. 215-229.
- K. Rahner, 'The Quest for Approaches Leading to an Understanding of the Mystery of the God-man Jesus', ibid. 13, pp. 195-200.
- K. Rahner, 'The Two Basic Types of Christology', ibid. 13, pp. 213-223.
- J.F. Rigney, 'Communication of Idioms', NCE 4 pp. 35-37.
- J. Sobrino, Christology, pp. 311-345 (on 'The Christological Dogmas').
- J.D. Zizoulas, 'Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood', Scottish Journal of Theology 28 (1975), pp. 402-447.

第七章 超越基督宗教的基督

我看見……在廣播電台入口處的一個水桶中有一堆焚燒過的屍體。然後我突然被衝上一件可怖的景象嚇呆了……有一個女人，她的身體已被燒成焦炭，只見她舉起一隻腳，作奔跑之狀，殭直地站立在那兒，手臂中仍然緊緊地抱着自己的孩子。

一位廣島的生還者

耶穌的教誨不應與那些因為現代文明而流失的東西混為一談。這與傳教士號召東方人民把生命連根拔起毫無關係。

甘地 (Mahatma Gandhi)

「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前二5）。建立第一世紀的教會的那一小撮人士都極度相信：為所有人類的得救，耶穌基督都是普遍地而且是絕對重要的：「除他以外，無論憑誰，決無救援：因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們能賴以得救的」（宗四12）。當「教會憲章」稱耶穌為「普世救恩的本源」（17）時，梵蒂岡第二屆大公會議也只把新約的這一信念撮述出來罷了。

早在第二章我已經記下了耶穌宣講天主的國的普遍方法。這不單是關於從前的歷史評論；今日的

經驗顯示像蕩子回頭這樣的故事（路十五 11-32）在中國和其他國家繼續流傳得多麼好，它們都與耶穌輸入他的訊息的第一世紀的巴勒斯坦文化大大不同。在被釘十字架、復活和聖神降臨後，他的門徒知道他們有責任到達並教導「萬民」（瑪二八 19）。當教會為全人類所有階層祈禱時，同樣涵蓋全世界的傳教使命又再次在聖週五的代禱文中道出。用和好聖事的赦罪經文來說：「天上的慈父，因他聖子的死亡和復活使世界與他和好。」

可是那些在基督宗教之所及和教會的影響力以外的人又如何呢？世界存有數以百萬計的非基督徒，這件顯明的事實有沒有損害到基督救贖包容一切的聲明呢？而他又能夠在何種意義上接觸到他們的存在，從罪惡中拯救他們，並且與他們分享聖三的生命呢？當然，人類團體的所有成員最後都會被邀請與基督在光榮中永遠同在，可是此時此地又如何呢？他是不是早已給所有人類——甚至那些從未聽過他名字的人——傳達生命、意義，和愛？如果本書不能對此等問題提供一些答案，即使是很簡短的，就是很令人感到羞愧的殘缺不全。

普遍的基督

(一) 創造、降生和復活。創造、降生和復活的教義顯示一些方法，可以闡明基督是怎樣救贖地接觸那些現在或過去生活在先於基督徒或非基督徒團體和文化中的人。

首先，新約承認基督在創造中的角色：「萬有都是藉着他，並且是爲了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都是賴他而存在」（哥一 16f；參看若一 1-4；希一 3；格前一 24；八 6）。雖然意義不盡相同，這些篇章都同意萬事萬物都是藉着基督而存在的；他們承認他是普遍的和唯一的創造作

因，保存萬物，讓它們得以存在，也是所有事物所有人類的模式和目的。新約的這種教義支持以下的結論：當受造的世界和它的歷史把任何形式的救恩帶給人類時，都是透過基督而發生的。這樣基督作救贖中保的角色便如同創造本身一樣地廣闊和古老了。

在「人類救主」通諭中（11），教宗若望保祿二世複述聖儒斯定和亞歷山大的克來孟等人的見解：在非基督宗教和文化裏有不同的「聖言的種子」，在那些「其他」之中有基督神祕地臨在的影像。即使他沒有被人有意識地認識，他從前是（現在也是）主動地臨在，帶領所有人類走向生命的圓滿。早期的希臘教父看到賜給生活在基督之前的人的救恩是怎樣藉着那位在時間圓滿時要成爲肉身的天主聖言來到的。這位聖言身爲創造和救贖的作因，從前是現在也是經常（至少以種子的方式）臨在每一個人。因此那些生活在聖子降生以前或在基督來臨以後却對這件事毫不知情的人也可以從他那裏獲得滋養，從而邁向救贖之途。

透過降生，基督進入一個與全體人類及與整個受造世界的新的歷史團結中；他進入歷史，成爲人類和物質宇宙的中心。自此以後，透過其他人類被領到達天主就是被降生的基督所接觸，用「教會在現代世界牧職憲章」的說法，那就是：藉着降生，「天主聖子在某種程度內同人人結合在一起」（22）。因此所謂透過其他人接受救贖就是透過降生的基督接受救贖。

復活改變基督的人性，把它置於正常的時空限度以外，在他光榮的人性中，他已臨在於所有時代所有地方的人類之中。因此在這種榮升的景況中，基督可以藉着聖神給每個人「揭示大路」，堅強他們，並且「爲所有的人提供參加逾越奧跡的可能性」（「教會現代世界牧職憲章」，10，22）。復活的基督無所不在的活動普遍地賜給人天主的生命。在這裏否認他普遍的角色，就是小覷了在復活中和

藉着復活發生在他身上的一切。

(二) 基督徒的自大？無疑地，要訴諸創造、降生和復活的學說來支持基督是「看不見地活躍」。「教會在現代世界牧職憲章」，22）於所有人類的救贖經驗中，有讀者會感到渾身不自在。這一種聲明有沒有再次表達出曾經企圖「接收」其他宗教和它們的文化的西方基督徒傳統式的自大呢？

我以為事實恰恰相反：這一種進路不但沒有醜化其他宗教，相反，它應該鼓勵基督徒尊敬基督早已臨在於那些宗教中。傳教士並沒有只帶給別人一位以前從沒有和他們在一起的基督；在第一批傳教士到達以前，他早就在那裏了。其他宗教和它們的文化已經提供了一個母體，而基督也早已在其中工作了。凡此種種應該教育那些與其他宗教相遇的基督徒：是尊敬而不是自大的勝利主義。這一種進路很能鼓勵基督徒，在看見基督救贖的影響力怎樣在他們非基督徒的兄弟姊妹身上呈現出來時，對某些根深蒂固的標準和價值發生疑問。所有那些在歐洲文化中的要素——那些透過它們西方的基督宗教曾經為它自己詮釋和表達過基督之身為救主和天主之子的身分的要素——絕不能享有只屬於基督自己的絕對價值。

總而言之，神學上有關「聖言之種子」臨在於其他宗教和民族中的肯定包含一個嚴肅的承諾：它保證說這些話的人會留心聆聽聖言可能藉着非基督徒的宗教和人性經驗對基督徒所述說的一切。這遠遠超過單純的牧靈上的謙遜。真誠地相信降生的和復活的基督是神祕而且活躍地藉所有的人向所有的人傳達生命、意義和愛，尤其暗示以下這個問題：非基督徒的基督向教會說了些什麼話？

讓我提出一些例子來證明這種挑戰的嚴重性。(a) 印度奧義書有一首很有名的祈禱文，它可以提醒基督徒：世界救主是致力於從那種緊扣着每人的死亡的黑暗的不真實景況中救贖人類：

從不真實帶我到達真實；

從黑暗帶我來到光明；

從死亡帶我進入不死不滅。

(b) 佛教徒尖銳地體會到所有的受造物，包括人類，基本的空幻無常——就是那種梵蒂岡第二屆大公會議稱之為佛教之一貫訊息的「變化無常」的現世的「徹底缺陷」（教會對非基督宗教態度宣言，2）。基督徒應否承認，在這種佛教教義中有一種喚醒的力量，它喚起在我們生命中的一個定點：那位「昨天、今天直到永遠常是一樣」的基督（希十三8）？

(c) 一九七〇年，關於宗教與和平的世界會議在日本京都舉行第一次聚會。除了基督徒之外，世界各大宗教幾乎都有代表參加：佛教徒、孔教徒、印度教徒、耆那教徒、猶太教徒、回教徒、神道教徒、錫克教徒、祆教徒及其他教徒。我們幾乎不用觀察言外之意，就能聽到和平之王的聲音，他號召那些相信他的人真誠悔改並實踐喜訊：

當我們一起坐下，面對着和平的首要問題時，我們發覺把我們聯結起來的東西比把我們分散的更加重要。我們發覺我們都一起

——相信人類家庭的基本平等，以及所有人類的平等和尊嚴；

——感到個人和他的良心的神聖；

——感覺人類團體的價值；

——發覺強權並不是公理；人類的力量不是自足和絕對的；

——相信愛、同情、無私、內在真實和精力的力量最後會比恨、仇視和自私的力量更大；

——感覺有責任站在窮苦和受迫害者一邊，反對富人和迫害者；

——深望善意最後勝利。

由於我們共同堅持這些信念，我們相信所有信仰宗教的男女都有一個特別的責任，必須全心全意關注和平並製造和平，並且要成為和平的使者。身為有宗教的人士，我們以謙虛而懺悔的心承認，我們經常都會背離自己的宗教理想，和我們對和平的許諾。未能成功地追尋和平理想的不是宗教，而是宗教的人士。這種出賣宗教的行為能夠並且必須被糾正。

我們無須耗費太多力氣便能把這種訊息重譯出來：無所不在的基督的救贖經常都以正義和平的面貌出現。事實上每一種生活的宗教都宣佈和平，那末在這一件事實中找到他的影響力（雖然宗教的分歧時常都會引發衝突和戰爭）又不是不是天真呢？

我差不多可隨意撿拾例子，來說明非基督宗教的無名基督事實上是可以向那些相信他為天主之子和世界救主的人說話的。再者，基督徒又可否從印度教徒、猶太教徒、回教徒和馬克斯主義的信徒等人所顯然說過和寫過關於耶穌的東西中學習到一點關於他的事理呢？在這裏我想起一些像本可林（Schalom Ben-Chorim）、卜貝（Martin Buber）、甘地（Mahatma Gandhi）、和麥柯威（Milan Machovec）等非基督徒。當然，信徒的獻身為充分理解耶穌的位格和工作是最重要的，但是為非基督徒來說，走近他的門徑也不是就此關閉了。事實上在某些地方對於在世的耶穌到底是誰，而他又維護支持些什麼這一類問題，「門外漢」也可能擁有一些很有價值的見解。

以上所說的都很簡略，而且是印象主義式的；可是這也不能不如此了。我所提出的問題所引發的答案可以填滿一間小型的圖書館。但是我必須再增加一個項目：基督與那些在基督宗教以外的人的接

觸不可以只用創造、降生和復活的詞彙來理解。

(三) 在受苦中團結一致。耶穌苦難的故事有一個很寶貴的細節：他並沒有單獨死去。在那個名叫髑髏之地的地方，有兩個人和他一起被釘（谷十五 27 和平行文）。那些罪犯就像所有的人類一樣（不管是基督徒還是非基督徒），有兩件事和耶穌一樣：他們的身體和他們的痛苦。我們可以在性別、年齡、語言、文化和在我們的歷史時代上與耶穌不同，但是每個人都有一個身體，他們都一樣有痛苦，而這便在耶穌和所有的人類中間製造了一個根本的團結一致（瑪二五 31 ~ 46）。

所謂世界歷史，其實就是一段有關人類痛苦的可怕歷史：從（公元前 71 年）斯巴達（Spartacus）謀反不遂之後被釘的萬千奴隸起，到一九七八年由於飢荒或營養不良而死亡的三千萬兒童；從呼喊求救的癲瘋病人起（路十七 11 ~ 19），到那些枯萎在富有的城門邊不健康的貧民窟中的人；從無數淪陷國家的居民起，到那些利用藥物來逃避這個可怕的世界的人。當耶穌「在城門外受苦難」（希十三 12）時，他的痛苦使他成爲整個人類在他們日常生活中所忍受的尋常和不尋常的苦難故事的一部分。

那兩個和耶穌一起被釘的罪犯代表整個痛苦的歷史，這一段歷史從開始一直伸展到最後，直到天主

拭去他們眼睛一切的眼淚；以後不再有死亡，不再有悲傷、哀號、苦楚；因為先前的都過去
了。（默廿一 4）

因此我們可以在正式的基督宗教以外找到無名的基督，不單在「聖言的種子」之中，也在所有被釘的人臉上。不管是否被人認知，基督救贖性的痛苦都在每一個人的生命繼續下去。無論我們在什麼地方張望，都會遇見天主被釘的面容。

耶穌和教會

任何有關基督與非基督徒聯繫的討論都無法避免地把我們帶到他臨在世上的偉大標記和象徵：教會（教會憲章，1）。正是這個團體擔負首要的責任，要表明身為天主之子 and 世界救主的他到底是誰。這種訊息的可信性並非單單依賴對於耶穌的歷史所作的小心爭辯的結論，也不在對他的死亡的健全詮釋，或對於他的復活作良好的訴訟。用見證自由、和解和愛的生命來具體地表現救援的教會顯示出這種對基督的信仰是真正值得堅持和實踐的。確立「耶穌是主」（格前十二3）的不是關於他的正確理論，而是滿懷愛心地追隨他，作他的門徒。

總而言之，一種純粹理論化的基督論是從來都沒有過的一回事。所有對基督的信仰都來自真正基督徒生活的實踐，並應該反過來充實這一種生活。要改良基督論，我們既需要更進一步的學識，也需要更進一步地追隨他作他的門徒，但後者畢竟比前者更加重要。為基督論我們必須付出代價。只有當我們和基督一起受苦、工作和祈禱時，才會真正知道身為天主之子和世界救主的他到底是誰。

由於包拉尼（Michael Polanyi）等人的影響，把知識視作參與已經是一件普通的事了。和其他人間考察和研究比較，基督論更能確立這一項原則。對耶穌基督的真正知識，只有當我們歸向他跟從他時才能產生。

拉內在《Foundations of Christian Faith》（基督徒信仰的基礎）中寫道：

信仰的真理只有藉致力於耶穌基督的神學，並且不斷地一再致力於此才能夠保存下來。因為只有把從前當作自己的現在一般地再次把握着的人方才擁有從前；在這裏這句話也是真的。

我們很可以增加一句話：藉着被從前對耶穌基督的宣講所擁有，也藉着在我們自己的現在中被他再次把握，這種真理才會保存下來。

參考書目

- M. Dhavamony (ed.), Revelation in Christianity and other Religions, Studia Missionalia 20 (1971).
- M. Dhavamony, Salvation in Christianity and other Religions, ibid. 29 (1980).
- M. Dhavamony, Ways of Salvation in Christianity and other Religions, ibid. 30 (1981).
- X. Irudayaraj, 'An Attempt at an Indian Christology', Indian Ecclesiastical Studies 9 (1970), pp. 3-20.
- L. Newbigin, 'Christ and the Cultures', Scottish Journal of Theology 31 (1978), pp. 1-22.
- G. O'Collins, 'Christ and Non-Christians', Fundamental, pp. 114-129.
- C.B. Okolo, 'Christ, "Emmanuel": An African Enquiry', Afer 20 (1978) pp. 130-139.
- R. Panikkar, The Unknown Christ of Hinduism (rev. ed.: Maryknoll, 1980).
- K. Rahner, Foundations, pp. 138-175 (on 'The History of Salvation and Revelation') and pp. 311-321 (on 'Jesus Christ in Non-Christian Religions').
- K. Rahner, 'History of the World and Salvation-history', ThInv 5, pp. 97-114.
- K. Rahner, 'Christianity and the Non-Christian Religions', ibid., pp. 115-134.
- K. Rahner, 'Anonymous Christians', ThInv 6, pp. 390-398.
- K. Rahner, 'One Mediator and many Mediators', ThInv 9, pp. 169-184.
- K. Rahner, 'Church, Churches and Religions', ThInv 10, pp. 30-49.
- K. Rahner, 'Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church', ThInv 12,

pp. 161-178.

K. Rahner, "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'", ThInV 14, pp. 280-294.

L. Richard, What Are They Saying About Christ and World Religions? (Ramsey, 1981).

在基督論方面還可以加上下列四本書：

M.L. Cook, The Jesus of Faith (New York, 1981).

D. Lane, The Reality of Jesus (New York and Dublin, 1977).

R.P. McBrien, Catholicism (Minneapolis, 1980), I, pp. 367-563.

D. Tracy, The Analogical Imagination (New York, 1981), pp. 233-338.

本社誠徵基本訂戶

成爲基本訂戶，就不必費時傷神到書屋來找書、買書，本社每出一本新書，隨即寄送到府上，並附上享有七五折優待的郵政劃撥單，您方便時走一趟郵局，即可安然享受精神食糧。我們每月都有新書（元、二月及七、八月合併發行）。一年平均可有廿本書陪伴您，令您愈感生活之充實。

成爲基本訂戶，手續簡單。一通電話留下大名及通訊處就可以了；如果不是個人訂閱而是團體訂閱，則請留團體名稱及負責人大名。

聯絡電話：(02)2368-4922 轉 523-525 發行部

天主教神學著作編譯會叢書

書 號	書 名	著 (譯) 者
10129	創世紀研究	房志榮編著
10138	新約諸書分類簡介	房志榮編著
10152	瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀	司密特著
10155	古經之風俗及典章制度	羅蘭德富著，楊世雄譯
10751a1	基督之律（卷一 1）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
10751a2	基督之律（卷一 2）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
10751a3	基督之律（卷一 3）	海霖著，黃聖光、胡安德合譯
10751b1	基督之律（卷二 1）	海霖著，胡功澤、黃德蘭合譯
10751b2	基督之律（卷二 2）	海霖著，黃德蘭譯
10751b3	基督之律（卷二 3）	海霖著，胡功澤、黃德蘭合譯
10751c1	基督之律（卷三 1）	海霖著，孫振青譯
10751c2	基督之律（卷三 2）	海霖著，孫振青譯
10751c3	基督之律（卷三 3）	海霖著，孫振青譯
10754a	教父學大綱（卷一）	甘蘭著，吳應楓譯
10754b	教父學大綱（卷二）	甘蘭著，吳應楓譯
10754c	教父學大綱（卷三）	甘蘭著，吳應楓譯
10754d	教父學大綱（卷四）	甘蘭著，吳應楓譯
10759a	教會發微（上）	漢斯昆著，田永正譯
10759b	教會發微（下）	漢斯昆著，田永正譯
10779	基督論再詮	歐柯林著，黃懷秋譯
10789	神學辭典（精）	輔仁神學著作編譯會編輯

天主教歷史叢書

- | | | |
|--------|-----------|-----------------|
| 20902a | 天主教史 卷一 | 穆啟蒙編著，陳百希、侯景文合譯 |
| 20902b | 天主教史 卷二 | 穆啟蒙編著，侯景文譯 |
| 20902c | 天主教史 卷三 | 穆啟蒙編著，侯景文譯 |
| 20902d | 天主教史 卷四 | 穆啟蒙編著，侯景文譯 |
| 20907 | 耶穌會士在中國 | 賴詒恩著，陶為翼譯 |
| 20909 | 中國天主教史 | 穆啟蒙著，侯景文譯 |
| 20913 | 梵蒂岡 | 普巴爾著，梅乘騏譯 |
| 20914 | 日本文化與基督宗教 | 坂本進陽明著 |
| 20915 | 天主教在台開教記 | 費南德茲編著，黃德寬譯 |
| 20916 | 清代禁教期的天主教 | 張澤著 |
| 20917 | 神學簡史 | 張春申著 |

國家圖書館出版品預行編目資料

基督論再詮 / 歐柯林(Gerald O' Collins)著 ;
黃懷秋譯. -- 初版. -- 臺北市 : 光啓,
民 78
面 ; 公分 -- (天主教神學著作編譯會叢書)
譯自 : Interpreting Jesus
參考書目 : 面
ISBN 957-546-147-9 (平裝)

1. 基督學 - 註釋 I. 題名 : Interpreting
Jesus
242.2 82006035

天主教神學著作編譯會叢書

基督論再詮

一九八九年九月初版
二〇〇〇年十一月初版三刷

◎版權所有·翻版必究◎

著者：歐柯林 (Gerald O' Collins)
譯者：黃懷秋
准印者：台北總教區總主教 狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市(100)辛亥路一段 24 號
電話：編輯部(02)2367-1750 門市(02)2367-6024
發行部(02)2368-4922 傳真(02)2367-2050
郵政劃撥：0768999-1 (光啓出版社)
登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號
發行者：鮑立德
E-mail kcpress@tpts4.seed.net.tw
中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>
英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3
電話：(02)23680350 23673627
定價：240 元

10779

ISBN 957-546-147-9

本書簡介

作者本其傑出的聖經學養，以天主教會的傳統信理為主幹，架構了一套以基督的十字架之死和復活為中心論題的基督論；旨在尋索並澄清基督徒對復活的耶穌身為天主之子和世界救主的信仰。



ISBN 957-546-147-9 \$240



9 789575 461478 00240

10779