



聖神修院神哲學院 — 普及神學教材系列

05

基督學 (一)



基督學

(一)

聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

主編

丘建峰 何奇耀

編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊
袁燊銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 賴煜清 陳麗娜 潘國忠
楊孝明 梁鳳玲 莫靜儀 盧秀芬

學術小組

勞伯堯神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父
蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄺麗娟修女 阮媽玲修女
羅國輝神父 梁定國神父
吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士
閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

審閱小組

蔡惠民神父（教義）
鄺麗娟修女（教義）
吳智勳神父（倫理）
梁定國神父（禮儀）
李國雄神父（聖經）

基督學（一）——普及神學教材系列（5）

編寫：丘建峰 袁燊銘

審閱：鄭麗娟修女

編輯校對：丘建峰 何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：cert@hsscol.org.hk

網址：http://www.hsscol.org.hk

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2015年1月初版

國際書號：978-988-99627-4-6

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2014年12月17日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
單元一 導言	
1. 緒言.....	1
2. 單元目標.....	3
3. 導論.....	3
4. 什麼是基督學.....	4
4.1 耶穌與基督.....	4
4.2 基督身分與基督救援.....	6
4.3 由上而下與由下而上.....	7
5. 基督學的歷史.....	10
5.1 初期教會.....	11
5.2 梵二以前的基督學.....	12
5.3 小結.....	16
6. 當代神學中的基督學.....	17
7. 參考書簡介.....	19
8. 摘要.....	22
9. 參考資料.....	23
單元二 基督學的基礎（一）：耶穌的身分與使命	
1. 緒言.....	25
2. 單元目標.....	26
3. 導論.....	26

4. 耶穌的使命：宣揚天國.....	28
4.1 天國是什麼？.....	29
4.2 耶穌藉比喻和奇蹟實現天國.....	32
5. 耶穌怎樣理解自己的使命.....	33
5.1 耶穌是先知.....	34
5.2 是一位與別不同的先知.....	36
6. 耶穌的默西亞使命.....	38
6.1 以與天主同等的身分執行使命.....	38
6.2 他的使命帶來末世性的救恩.....	40
7. 耶穌的身分：人子.....	41
8. 小結.....	45
9. 摘要.....	45
10. 參考資料.....	46

單元三 基督學的基礎（二）：耶穌的死亡

1. 緒言.....	47
2. 單元目標.....	48
3. 導論.....	48
4. 耶穌使命所激發的反對.....	49
4.1 法利塞人.....	50
4.2 厄色尼人.....	51
4.3 熱誠黨.....	53
4.4 撒杜塞人.....	55

5. 耶穌是否理解自己的處境.....	57
5.1 耶穌不察覺自己面臨死亡.....	57
5.2 耶穌察覺自己面臨死亡.....	58
6. 耶穌理解自己的使命與死亡的關係.....	59
7. 耶穌的死亡怎樣構成日後基督學的基礎.....	61
7.1 耶穌的死亡與他的使命和身分.....	61
7.2 分析「贖價」的概念.....	62
8. 摘要.....	64
9. 參考資料.....	65

單元四 基督學的基礎（三）：耶穌的復活

1. 緒言.....	67
2. 單元目標.....	68
3. 導論.....	68
4. 復活的資料.....	69
4.1 格前15:3-8.....	69
4.2 格前15:3-8的神學意義.....	73
4.3 福音及宗徒大事錄.....	74
5. 看見了什麼.....	78
5.1 神視？.....	79
5.2 幻覺？.....	82
5.3 內心轉化.....	83

6. 耶穌的死亡與門徒復活的信仰.....	85
7. 摘要.....	86
8. 參考資料.....	87

單元五 新約基督學的發展（一）：復活基督論

1. 緒言.....	89
2. 單元目標.....	90
3. 導論.....	90
4. 何謂復活基督論.....	91
4.1 保祿書信的反省.....	91
4.2 宗徒大事錄的教會初傳.....	95
5. 復活基督論的內容.....	99
5.1 天主的行動.....	100
5.2 施之於耶穌身上.....	101
5.3 為了我們的緣故.....	102
6. 復活基督論中隱含的天主性.....	104
7. 摘要.....	107
8. 參考資料.....	107

單元六 新約基督學的發展（二）：天主子基督論

1. 緒言.....	109
2. 單元目標.....	110
3. 導論.....	110

4. 耶穌的公開生活	111
4.1 馬爾谷	112
4.2 瑪竇	113
4.3 路加	115
4.4 若望	116
5. 公開生活以前	120
6. 出生以前	122
7. 先存性	124
8. 由上而下基督論	126
8.1 保祿	126
8.2 若望	127
9. 小結	128
10. 摘要	129
11. 參考資料	129

單元七 教義基督學的浮現（一）：耶穌天主性的探討

1. 緒言	131
2. 單元目標	132
3. 導論	132
4. 教義基督學討論的特色	134
4.1 語言的不同	134
4.2 信念的一致	136
4.3 內在的邏輯	137
4.4 教義希臘化抑或希臘哲學教義化	140

5. 教義基督學第一階段的風險.....	142
5.1 否認耶穌的天主性.....	143
5.2 否認耶穌的人性.....	145
6. 教父的回應.....	147
6.1 依勒內.....	147
6.2 戴都良.....	148
7. 小結.....	149
8. 摘要.....	149
9. 參考資料.....	151

單元八 教義基督學的浮現（二）：

尼西亞及君士坦丁堡大公會議

1. 緒言.....	153
2. 單元目標.....	154
3. 導論.....	154
4. 教義基督學第二階段的討論.....	155
4.1 兩種不同進路.....	156
4.2 採用的語言.....	159
5. 教義基督學第二階段的風險：亞歷山大學派.....	161
5.1 聖言的天主性：亞略之爭.....	164
5.2 與聖父同性同體.....	167
5.3 基督的人性靈魂：亞坡林之爭.....	168

6. 尼西亞大公會議的重要性.....	170
6.1 一個真正的本地化過程.....	170
6.2 形上語言使用的需要.....	171
6.3 天主外在與內在的一致性.....	172
7. 摘要.....	173
8. 參考資料.....	174

單元九 教義基督學的浮現（三）：兩性一位的探討

1. 緒言.....	175
2. 單元目標.....	176
3. 導論.....	176
4. 教義基督學第二階段的風險：安提約基學派.....	177
4.1 莫蘇薩主教戴奧陶.....	178
4.2 聶斯多略.....	180
5. 教會對聶斯多略學說的反應：真實表明相信 基督位格的單一.....	185
5.1 濟利祿.....	186
5.2 厄弗所大公會議.....	186
5.3 合一信經.....	188
6. 厄弗所大公會議的重要性.....	189
6.1 澄清位格的概念.....	189
6.2 Hypostatic Union 只可以由上而下.....	191
6.3 通過降生，天主攝取人性成為自己.....	192

7. 摘要.....	193
8. 參考資料.....	194

單元十 教義基督學的浮現（四）：

加采東大公會議及以後的發展

1. 緒言.....	195
2. 單元目標.....	196
3. 導論.....	196
4. 教義基督學第三階段的討論.....	197
4.1 一性論之爭與加采東大公會議.....	197
4.2 單志論與兩屆君士坦丁堡大公會議.....	204
4.3 君士坦丁堡第三屆大公會議的重要性.....	209
5. 教義基督學的規範性.....	211
6. 摘要.....	213
7. 參考資料.....	214

序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是有實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十 湯漢 樞機

二零一三年六月十日

編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到更佳學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

單元一

導言

1. 緒言

本書主要研習基督學的教義內容，亦是神學研習的其中一個專題。整個專題由二十個單元組成。主要從新約至教會時期作一連貫的認知、討論和反省，好讓我們有系統地認識耶穌基督的身分和職務。在本書中，我們會研習首十個單元的內容。

耶穌基督是基督徒信仰的核心，正如保祿所言，「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的。」（格前15:14）在這段經文中，出現了兩個重要的字眼，分別是「基督」和「復活」。基督這個名號，代表了耶穌獨一無二的身分，而這正正是基督學的其中一個重點，就是我們如何可以確認耶穌的身分是基督，而「復活」

正好是確認基督身分的重要證據，因為透過復活這一奧蹟，我們才能夠確認耶穌是天主子的身分。

簡單來說，基督學的建構，是基於在歷史中的耶穌所說的話，以及所行的事。猶如讀者在《基本神學（二）》中已經學習到，我們如何可以知曉耶穌的事蹟，確定這些言行是出自耶穌，並不是這麼簡單，所以在本書，我們也要由聖經入手，找出什麼是耶穌的真貌，又或是有關基督的信仰表達，背後潛藏了什麼歷史元素等。

另一方面，猶如其他教義的課題一樣，我們除了由根源來看教會如何理解耶穌基督外，在歷史的發展中，對基督的身分與救援，也不斷有新的理解。在首七世紀，集中點在於基督的身分，而進入中世紀，身分問題不再受到質疑，但是對於基督如何救援，以及在確認基督天主子的身分外，如何理解他身上的天主特質，就成為中世紀神學家的關注點，並且按他們的時代觀點，有不同的演繹。到了近代，時代的變易也引來極其不同的當代觀點，我們會先從解放神學和拉內的超驗神學入手，再綜合地解說當代的神學觀點，如何理解基督的身分和救援。

基督學可以說是整個教義神學的中心，因為基督是我們信仰的核心，所以讀者應好好地弄清楚相關的問題，這對讀者學習其他教義科目，都會有莫大的裨益。

2. 單元目標

讀畢單元一，讀者應能：

- 說明基督學的目標及宗旨；
- 明白基督學在教義神學中的位置；
- 介紹幾本重要的基督學入門著作。

3. 導論

本書的第一個單元，可以稱之為熱身的單元，就讓我們開始認識一些有關基督學的基礎內容。

在這個單元中，我們首先要弄清楚研究的對象，也就是說，我們要知道自己研究的是什麼？也許你會說，很簡單，就是耶穌基督。但是，當我們再問下去，就會發現問題遠比我們想像中複雜得多。福音中的耶穌，多少是出於信仰的解說，又有多少真的是歷史的記述呢？如果二者兼有，那麼哪一個才是我們的研究對象？又或是二者都是我們研究對象？所以我們首先要弄清楚那些是真實地在世界上生活過的耶穌的言行，那些是經過宗徒反省思考過的基督。

基督學源於新約，經過歷史的發展，以至於當代的各種趨勢，這進程相當繁複，而從今天的角度回顧，基督學的基礎，應以歷史中的耶穌為出發點，而在當代的神學探索中，更重視的是對歷史中的耶穌的「新探索」，嘗試說明「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」二者不但有基本的連貫性，

而且不可分割。另一方面，基督學也關注人的問題，這在梵蒂岡第二屆大公會議的《教會在現代世界牧職憲章》中提到，教會願意在基督奧蹟的光照下闡述人的奧蹟（10），而憲章第一部分即專門反省今日人的各種問題，並提供以基督奧蹟為基礎的解答。

到本單元的最後，我們會為讀者介紹一些有關基督學研究的書目，因為我們在這普及神學系列的書本中，只能為大家解述一些基督學的基本內容，倘若要深入探討的話，讀者必須自行再讀多一點書以作參考。

4. 什麼是基督學



思考：基督學可說起源於耶穌本人，是他首先向門徒提出「人們說我是誰？」的問題。那麼我們要瞭解的真正對象是「耶穌」或是「基督」？

4.1 耶穌與基督

如果讀者還記得在《基本神學》中，有關聖傳和耶穌基督的那部分，就不難明白，我們今天研習基督學，對象是「基督事件」，也就是耶穌基督的出生、傳教三年、受難、死亡、復活及升天這一系列的事件。換言之，研究基督，就是研究這一系列的事件，我們只能透過這些事件，才能瞭解基督。

不過，由於我們已經無法與基督直接「交往」，所以問題就變得複雜。耶穌是一個歷史中的人物，他生於公元元

年左右，距離現在已經有二千年，我們對耶穌的認識，只能透過其他人的理解後的內容才能得悉。故此，基督學的研究對象，雖然是「歷史中的耶穌」，卻也同樣是「信仰中的基督」。「歷史中的基督」，是指在「基督事件」後，宗徒過去與基督一起的經驗，構成一個主要途徑使我們理解「基督事件」的內涵。

在這裡，不妨再重溫一下《基本神學（二）》的內容。我們今天對於耶穌基督的認識，都是通過宗徒的見證。所謂宗徒的見證，就是指那些與基督一同生活了三年後，目睹基督死而復活的救恩性事件的門徒。所以有關事實，只能透過他們而認知。

再者，我們需明白，宗徒所傳下來的，並不是歷史事實本身，當他們宣講時，根本沒有意識要把耶穌基督以一個歷史事件來傳送，他們宣講的重點，是宗徒親自目睹基督事件而得到的信仰真理。故此，到了我們今天要從研究的角度來認識「基督」，只能透過辨析方法，把初期教會傳下來的資料（主要是聖經）作主幹，從而找出那些是事實的敘述，那些是信仰的反省。

除了這些屬於宗徒的第一手資料外，基督學的研習對象，還包括往後的各個時代，有關基督的研究。猶如在《基本神學（一）》中有關聖傳的介紹，信仰真理雖然在「基督事件」中獲得了圓滿的啟示，但啟示的內涵，人無法即時完全地明白，還需要人類在歷史把這個啟示真理活出來。因此，對於基督學研究對象的理解，我們不僅需要第一手資料，也需要探究第一手資料的研究結果，基於這點，有人認

為加采東大公會議是基督學的開始，正是由於在該次會議中，為基督學定下了基本的框架，作為探究的基礎。這並不是說，加采東大公會議把我們的基督學討論限制在某一範圍，而是憑目擊基督事件者的經驗，一直發展到加采東大公會議時，整個教會對於基督的某些特質，作出歸納，並且分辨何者與原始的經驗相反，何者符合。

我們要留意，這並不代表基督學已經有了一切的定論。待我們在單元八時，論及教義基督學的形成，及指出有什麼說法對基督的本質理解是錯誤的。

因此，我們首先要明白，基督學的研究對象，固然是「耶穌基督」，但是這個「耶穌基督」是由宗徒的經驗和信仰反省組成的。一方面，對耶穌基督的認知，我們需要透過歷史的幅度去理解，也就是瞭解耶穌的歷史。另一方面，歷史上不同的信者都呈現他們對於基督的宣信，而這些宣信，只要不超越宗徒所傳達的基督經驗，都是我們認識的基督。

4.2 基督身分與基督救援

談完研習的對象，我們可以討論研究的方法。傳統上，基督學的課程可以分為兩個部分。第一部分就是探究基督是誰，包括他的身分和本質；而第二部分是探究耶穌的言行，以及對我們帶來什麼影響，因此也可稱為救援論。

為什麼要分開兩部分？原因是在中世紀以來，神學重視的是理性，並且要把各個有關的神學問題，有條不紊地分類，最後發展出基督學的兩個部分，一是討論基督的身分，

一是討論他如何救贖我們。這種分類方法本來也不一定有問題，不過當兩者彼此愈走愈遠，因而在討論救援論時，不再以耶穌基督的身分作為討論的基礎，就產生很多問題了。

梵二以後所發展出來的基督學，就不再採用截然的二分法，原因很簡單：基督死而復活奧蹟是基督徒信仰的中心，也是教會宣信的內容（宗2:23-24）。基督以此完成了救恩工程，死而復活含有救恩意義，是救恩事蹟的一體二面，彼此不能分割。

我們今天在這個科目中，不會一分为二，並統稱為基督學，而不會像過去那樣，有基督論的同時，還有「救援論」這個科目。因為今天基督的苦難仍在人類歷史中延續，直至末世時復活奧蹟才告圓滿。

4.3 由上而下與由下而上

同樣地，在方法論上，我們也要採用不同的取向。採用聖經作為神學的支持，也有一定的解說。我們在這裡也簡單介紹一下。

在過去，我們可以直接使用聖經的資料作為耶穌基督身分的證明，如耶穌受洗的故事，很多時候在慕道班中，使用來解說耶穌是天主子的身分。這種推論方式，我們稱為「由上而下」的方法，先確立了結論後，再尋找這個結論的解釋。這種方法，在梵二大公會議以前的神學，不少也是如此，特別是中世紀以後的神學研究。它的形成與天主教處於主流有莫大的關係。自中世紀以後，天主教成為整個歐洲文

化的主流，幾乎沒有人不是天主教徒。在這種情況下，許多有關信仰的解說，很自然別無其他意見來解釋這些結論。

這種取向，由十六世紀開始，已經漸漸受到不同的衝擊，基於社會的狀況轉變，天主教文化再不是社會基礎的主流思想，歐洲漸漸對整個世界的認知也不同。

到了今天，我們不得不承認在不同的文化中生活，在多元文化之下，其他思想的人，往往質疑聖經的正典性，更不用說用聖經來支持耶穌基督的身分。上文提及的耶穌受洗，今天不少人質疑，這究竟是否真實發生過的事情。按照常理，如果當時有如此明確地顯示耶穌就是天主子，後來就不會有耶穌及門徒本身在信仰上的掙扎了。

讀者在《基本神學（二）》有關耶穌的名號的單元中，已經學習過耶穌基督是否有直接宣稱自己為天主子，我們在今天的釋經研究下，發現耶穌基督自稱為天主子的機會並不大。

因此，我們必須採用「由下而上」的方法，從而在多元文化之中，以理性的進路，說明耶穌基督的救恩。從信仰的角度來談論教義，往往都很容易走向絕對化，因為信仰本身就是要我們全無保留地相信。故此，從信仰角度來確認耶穌基督是天主子的身分，並沒有問題，這也是中世紀以來，我們所以採用「由上而下」的角度，正是過去在信仰內出現的問題。今天我們要向不同的文化、不同的人說明什麼是耶穌基督的身分，就必須採用客觀理性的方法，使用非信仰的語言，讓別人也能夠明白。若非如此，就會引來很多的爭論和質疑了。

那麼，怎樣理解到耶穌基督的身分呢？我們仍需透過聖經，卻不是單純地引用有關的經文，而需深入了解，看看耶穌基督的言行，如何可以推論出他的身分。這正是基督學的基本方法。

所謂「由下而上」的方法究竟是怎樣？簡單來說，就是從聖經中找出其中的歷史成分，並用這些歷史成分作為基礎，讓我們認識到「歷史中的耶穌」，明白他在真實歷史中，究竟說過什麼，做過什麼。這就是第一步。沒有這一步，我們就缺乏了歷史事實的基礎，也因此缺乏與非信奉天主教者的對話基礎。

由這個歷史中的耶穌作為基礎，我們就可以進一步認識「信仰中的基督」，而這個基督與耶穌，有其一脈相承又不相連貫的地方。一脈相承之處，正是歷史中的耶穌的言行，其實是透露了他的身分及任務，而這個身分和任務，就是我們認識基督的關鍵。

至於當中的不相連貫，就是指歷史中的耶穌只是耶穌基督在人世間的那一面，而基督的那一面，卻只有透過信德的宣認，才可以獲得。也就是說，耶穌基督既有歷史的基礎讓我們認識，卻同時又有超越歷史的那一面，而這個部分，就必須透過神學的演繹推敲，才可以尋找得到了。

初期教會對復活一事所關注的，並不是耶穌死後復活的過程，而是他們對耶穌復活所經驗得的看法，他們深深領略到耶穌就是主，就是默西亞，他們對於復活不再局限於軀體的再生這一事上，而是看到了人類因基督復活而得以實現

神為他們所訂下的救恩計劃一事上。而後來宗徒所要宣講的，也正就是這一個得以實現的計劃。

至此，簡單說明了基督學的研究方法。如果讀者仍然處於明與不明之間，不用擔心，在以後的單元中，我們會一一應用於具體的例子中，應該會較容易明白的。

如果讀者仍然有所擔心，不妨重溫《基本神學（二）》有關基督的各個單元，應該對理解有幫助。

5. 基督學的歷史



思考：你認為，在初期教會時期，宗徒認為耶穌基督是誰呢？在中世紀，教會又認為耶穌基督是誰？為什麼你有這樣的判斷，可否分享一下？

在上一節，我們探討了基督學所採用的神學方法，是一種以歷史作基礎的神學推論。在這一節中，我們就要簡單介紹基督學的歷史。

這裡也是一個方法論的發展。對於最基本的認知，我們要回到聖經當中，認為「歷史中的耶穌」，才能掌握對耶穌的真正認知。但是，基督學再進一步的研究，卻是進入基督學的歷史，也就是歷代有關耶穌基督的不同看法。當我們回顧歷代的神學家如何理解基督時，這些不同的基督論同時也豐富了我們對基督的理解。

有關歷代的基督論，我們首先看看首五個世紀的基督論。在這時期裡，教義基督學並未正式形成，但是信仰基督的人，開始思考三個問題：

他是什麼？他是誰？他作什麼？

我們採用「他是什麼」這問題，並不是要對耶穌基督不敬，而是指出問題的核心，就是耶穌基督的本質。這是整個基督學的核心，而在這個核心問題後，才是「他是誰」。當然，「他是什麼」和「他是誰」，有些時候並不能截然劃分的，因為耶穌基督的本質與他是誰，是有所關連的。至於「他作什麼」，又是與「他是誰」有很密切的關係，因為在耶穌的時代，或是在宗徒的反省中，他們都是從耶穌的行為出發，對於「他是誰」有所疑問。

5.1 初期教會

回應這三個問題，我們在新約當中可以發現，初期教會的幾種不同的基督論。首先是復活基督論。所謂復活基督論，是一種由下而上的基督論，由門徒親自體驗出來，基於耶穌基督的行為，服從至死，而得到提升。這種基督論，就是由「他作什麼」推論出「他是誰」，然後再嘗試回答「他是什麼」。

第二是天主子基督論，就是補充了復活基督論的看法，這種天主子基督論，在斐理伯書中的詩歌可見，那留待往後的單元再詳細說明。與復活基督論不同，這種對基督身分的理解，呈現了由上而下的向度，是屬於本體的幅度，即

不是由於耶穌完成了工作而得到獎賞，而是他本身的身分。也就是說，這種基督論首先思考的是「他是什麼」，從而推論出「他是誰」，然後就以此來解釋「他作什麼」。明顯基督論包括「基督」、「主」、「天主子」等稱號，以及對基督超越身分和使命的宣信。「天主子」指向他和天主父在把救恩帶給人類這一件事工上的密切關係；而「主」卻能表達出復活的基督與信眾的關聯（格前12:3）。

在這裡，我們看到初期教會的兩種不同基督論的進路，當中似乎是矛盾的，但是卻又看到和諧的連貫性。因為天主子基督論，雖然是由基督的本質來理解「基督是什麼」，結果所表達的，是一個超越的觀念，但是我們要明白這個觀念，卻要從他的行為去理解，也就是復活基督論的起點。因此，當我們理解超越一切的天主時，我們的起點必然是在人類歷史中行走過的基督，這也是基督宗教神學與其他神學的不同之處。所以，神學並不再是基督宗教的專利，但是「基督的神學」就是我們的專利，因為我們從一個很具體的人身上，理解到我們的神，如果我們離開了基督，理解就不完整，這也是舊約要待天主派自己的兒子來才能圓滿的意思。

5.2 梵二以前的基督學

上文提到的復活基督論和天主子基督論，都是屬於宗徒的反省。雖然我們給這些反省一個「基督論」的名字，但是他們都並未刻意地形成一個思考的系統。為他們而言，只是從自己的經驗出發，來思考「基督是什麼」這個問題。這

種經驗的反省，再發展下去，就走向形上的語言的轉向，就是教義基督學的發展。

教義基督學在最初幾次的大公會議中呈現出來，詳細內容會在往後的數個單元中再詳細解說，我們在這裡先宏觀地說明。如果我們用今天的語言來描述這個時代的基督論的特點，可以說他們是嘗試用「數碼化」的表達，就是強調準確。今天在香港玩音樂的人，會採用數碼化的方式來處理聲音，就是用電腦來錄音，然後電腦就把聲音轉化為數據，於是製作音樂的人，就可以用數字來調整聲音，這種做法的好處是很準確，因為不再是純粹用耳朵來聽，而是有明確的數據可以跟隨。

當然，這只是一個類比的說法，並不是代表教義基督學已經把有關對基督的理解，變得如同數字般精密，而是指在初期教會的經驗後，教會嘗試採用精確的方式來表達「基督是什麼」。要留意的是理解模式，而不是說內容的改變。實際上，反省的內容仍然是初期教會的經驗，只是表達的方式有所改變了。

讀者還需要留意的是，在五世紀前的幾屆大公會議有關基督學的表達，正是我們整個基督學的基礎。它們留給我們重要的遺產，當中又以公元451年的加采東大公會議為高峰，因為有關基督天主性與人性並存的「四不」狀況，就是在這屆大公會議中寫成的。

為什麼當時的大公會議，嘗試採用一種類似於「數碼化」的語言來表達他們對基督的理解呢？原因是歷史留下來

的基督的圖像，有多元的面貌，同時在這段時間，不同的異端開始湧現，正是由於不同的基督圖像，會帶來很不同的解釋，這是圖像的優點，同時也是弊端。當這些有關基督身分的異端為教會帶來很多問題時，教會就要嘗試以清楚明確的方法，把基督的身分加以說明，這就顯出數碼化的好處。

為當時來說，這種界定是帶來好處的，因為可以平息關於基督身分的爭論，辨別什麼是異端。但是這種表達同樣是有壞處的，因為它會帶來另一種理解的困難，就是這種「數碼化」的表達，往往把基督的身分的辨別，變得抽象化。在相關的單元中，我們會看到五世紀前的大公會議，如何採用希臘哲學中的術語如位格、本體等等，來界定說明基督的身分，他如何是既有人性又同時有天主性，一個人如何兼及二性，結果所表達的，都是抽象的字眼，與信仰生活並沒有關係，於是往後的神學發展，就圍繞抽象的概念，又發生很多問題，如將耶穌的全知放在福音的記載裡來理解，會產生很多問題。

五世紀所建立的教義基督學，影響了整個中世紀基督學的發展。在中世紀的基督學探討，神學家不再是從宗徒的經驗出發以理解基督的身分，而是由已經建立好的教義出發，從抽象的概念中找到答案後，才以聖經作為自己的支持，如探討耶穌基督的「全知」能力，就引用聖經來支持耶穌的預知能力。這是把聖經弄得支離破碎，而且忽視了聖經的歷史性和多元化。這種運用聖經方法，有其限制，並且難以取信於人。

到了這個階段，不少神學討論已經偏離歷史甚遠，即使當中的討論涉及耶穌基督的行為，討論的重點仍然是非常的概念化、抽象化，如中世紀有不少假設性的問題，包括會問：人類沒有犯罪，耶穌會否降生？由此衍生出的問題會有：我們有罪才令耶穌基督降生，是否代表天主受制於人？我們沒有罪，耶穌基督都會降生，那他的降生會有何不同？

另一個在中世紀經常成為討論焦點的神學課題，就是「賠補論」，也是解釋基督如何救贖我們的問題。當時的神學家會問：為什麼要耶穌來救我們？為什麼要耶穌受那些苦？前者有其意思，但是當時的神學家主要是以後面的問題來解說基督的救贖，就是基督受苦如何與救贖的意義結合起來。

我們要在稍後的部分，才開始解說基督的救援，但是在這裡想先指出，當時採用抽象的概念而不從歷史的角度來理解，得出的結論是人遠不及神那麼尊貴，所以當人犯罪得罪了天主後，人本身的作為，無論是怎樣，甚至是人的死亡，都不足以補贖天主，那麼唯有與天主同等尊貴的那一位，作出犧牲，才可以付出對等的價值，讓天主寬恕我們。這種想法，以靜態、概念的方式來推論，表面看來很有道理，實質是糾纏於細節上，沒有看到天人的關係，天主對人的忠信與愛等等。

這種討論就是典型抽離了歷史的探討。這樣的假設性探討，問題本身未必是錯的，但是卻呈現了本末倒置的思想偏差，也是神學與信仰生活的嚴重分離，與初期教會所呈現的活力，以及他們對信仰的思索，截然不同。

換言之，中世紀的信仰傳遞，不再由神學帶領，反而是基於靈修或神秘經驗。這有兩個原因，首先是在中世紀時間，理解這些神學的人少之又少，即使是司鐸也不一定明白。這源於中世紀時期，教會內並沒有正式的司鐸培育，大部分的司鐸都是以師徒相承的方式來把聖職傳達下去。要到特倫多大公會（1545-1563）後，才有修院的正式確立。這些以師徒制相傳的司鐸，所受的訓練並不是神學上的思辯，而是具體的神職工作為主，既然沒有受過系統的訓練，自然難以明白解說那些抽象的理解。再加上這些神學的討論，重要神學家發表的文章，全都是用拉丁文來進行，自然就更加有階級性，一般司鐸沒有可能瞭解。

由第五世紀以後，直到特倫多大公會，教會的教義基督學的討論進入了巔峰，愈發準確地表達有關的種種概念，但是這些思考並沒有與歷史、與信仰生活結合起來。在天主教基督學的發展上，要到梵二以後，才有決定性的改變。

5.3 小結

今天的基督學，嘗試從歷史的幅度來呈現這些教義，也只有從歷史的角度理解教義，才可以明白為什麼這些教義為我們是有意義的。所以，今天的基督學仍然以教義為中心，不過我們要重新理解，這些教義為人、為教會、為世界的真實意義。今天，會有《耶穌的亞洲面孔》，甚至有《耶穌的中國臉孔》等書出版，就是放在我們的處境中，如何理解他作為一個人的特質，而他作為一個人，自然為我們每一

個人的處境，也有意義，所以就會有所謂的不同臉孔。這也是教義的製定的本意，就是讓不同的多元也有一個合一點。因為合一是為多元而服務。

這也是基督學仍然有繼續發展的意義，因為耶穌是誰？他做了什麼？還是要回到我們今天的生活。正如耶穌問伯多祿他是誰，伯多祿說人家說耶穌是誰，最後，還是要伯多祿自己說，他認為耶穌是誰，這才是最重要的。

6. 當代神學中的基督學



思考：當下如果基督仍與我們一起，他是否會為我們爭取社會公義？

在梵二大公會議前後，已經有不少新的基督論的嘗試。要知道，基督的身分與作為，在天主教的教義神學中，佔有最重要的位置。因為我們的圓滿啟示來自基督，所以如何理解基督的身分和其行動，就成為我們理解整個救恩計劃的核心。因此，為大部分神學家來說，基督論就相當受關注了，所以在當代的重要神學家中，絕大部分都有發展他們自己的基督論，而我們在這一節中，簡單介紹當代的幾種主要的基督論進路。

首先要留意的是，我們在以下所談的，是不同的基督論的進路、方法，而不是在內容層面上的不同。也就是說，談今天的基督論，我們往往不會脫離五世紀前所建立的基督論規範，但是在理解上，就有各種不同的方法了。

第一種進路是哲學思想的切入點，其中最卓越的是採用「超驗」概念的神學進路。讀者在《基本神學（二）》中，已經學習過拉內神父的神學方法，就是以「超驗」角度來理解啟示。同樣地，也有神學家採用「超驗」的角度，從人的認知本質來看其對於救主的渴望，從而結合福音的內容，加以說明。以超驗為進路的基督論，為宗教交談來說，是一個很好的方向。

其次是以政治為中心的神學進路，即反思基督的身分與作為的同時，強調要問一個問題：基督與我們今天的社會，有何關連？這種理解基督的進路，引出南美洲的解放神學，成為非常獨特的一種神學取向。

也有採用社會學角度來理解基督的身分和作為，這是指學者致力理解耶穌所處身的時代，包括不同的社會團體如何互相影響，及當時社會的思想文化，而把這些背景結合福音的內容，嘗試明白當時的實況，並更深層地明白福音對耶穌的描述，是出於什麼原因。

不過，各種方法也離不開歷史批判法，這一點是我們要留意的。在《聖經導論》一書中，讀者已經研習過歷史批判法，而當代不同的基督論，都是建基於歷史批判法如何把歷史中的耶穌呈現出來，從而令我們可以從中反思不同的問題。因此，也有神學家特別探討歷史中的耶穌與我們今天的信仰之間的關係，從二千年前的處境與今天的境況作出比較，從而看出耶穌特殊的身分和行為。

以上簡單說明一下當代基督論的趨勢，目的是讓讀者可以有一個初步的印象，到後來的單元，再接觸相關的內容，會更容易掌握。

7. 參考書簡介

我們在這裡介紹一些基督學的書籍，而在往後的單元中，也會談到這些書的內容，如果讀者有興趣閱讀這些書籍，就需要自行去尋找。

(1) Raymond E. Brown, *An introduction to New Testament Christology* (Manila: St Pauls 1966). 這本由天主教新約聖經權威學者白朗神父所寫的基督學書籍，能帶出新約基督學在初期教會的平衡發展。在我們往後使用的復活基督論及天主子基督論，也是來自這本書，這論點是由白朗梳理出初期教會的兩個主要的基督論觀點，同時在書中清楚說出兩個階段的不同發展。作為入門的書籍已經很足夠，如果讀者想在這個課題再進一步探究，就要再參考其他的著作。

(2) Jacques Dupuis, *Who Do You Say I Am? : Introduction to Christology* (Maryknoll, N. Y. : Orbis, 1994). 在這本書有關教義基督學的討論裡，這是主要的參考書。這位作者本身的神學研究，特別注重在多元文化中如何宣揚天主教的信仰，而且他本身的專長是教父學，所以對於基督學的教義的形成，能夠以深入淺出的方式表達出來，很適合入門的學習。

(3) William P. Loewe, *The College Student's Introduction to Christology* (Collegeville: Liturgical, 1996). 這是一系列神學作品中有關基督學的一本，顧名思義，是為神學生作參考用，故此也比較顯淺簡單，容易讀得明白。

(4) Frank J. Matera, *New Testament Christology* (Louisville: John Knox, 1999). 這部作品可以補充白朗神父的新約基督學的描述。

(5) Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (Atlanta: John Knox, 1975). 這部作品的內容，由宗徒時代到加采東大公會議的基督學發展，為讀者學習教義基督學，有不少的幫助。

(6) John McIntyre, *The Shape of Soteriology. Studies in the Doctrine of the Death of Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1992).

(7) John N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine* (New York: Harper & Row, 1978). 以上兩部作品的內容，都是以教義為主，均探討早期教會的教義，讀者在學習教義基督學部分時，可以參考。

(8) John Macquarie, *Jesus Christ in Modern Thought* (London: SCM Press, 1990). 這本書要討論的，是在當代的處境中，基督論為我們還有什麼意義，思考神學與當代的關係。不過，大家要留意這本書已經是廿年前寫成，當中談的當代與我們今天也有一定的差異。

(9) James H. Kroeger, *Knowing Christ Jesus* (Quezon City: Claretian Publications, 1989). 這位作者長期在菲律賓工作，他的神學關注是在多元文化中如何表達耶穌基督是普世救主的思考，雖然這個課題在《基督學（二）》的最後一個單元才探討，但是我們現在為讀者介紹一下，如果讀者對這課題有興趣，可以先看看，待最後學習時會有更深入的認識。

(10) 張春申，《神學簡史》（台北：光啟出版社，1992）。這部著作本不是專就基督學而寫，但是在有關首幾屆大公會議的描述，為中文著作來說，能說明當中的神學含意，所以我們也會根據這本書的內容，解說相關的部分。

(11) Gerald O'Collins 著，黃懷秋譯，《基督論再詮》（台北：光啟出版社，1991）。這是一部翻譯的作品，也是少有的基督學中文著作。

除了以上的作品，我們還可以參考的，是教會當局所頒布的文件，其中最新也最重要的，是信理部在公元二千年發表的《主耶穌》宣言（*Dominus Iesus*）。由於在梵二以後，教會強調信仰的本地化，於是不同地區都以自己的文化來演繹信仰，漸漸產生某些問題，於是這份文件就是教會重新審視在多元文化中如何理解主耶穌的表達。

8. 摘要

- (1) 研究的對象是耶穌基督，而當中分為「歷史中的耶穌」和「信仰中的基督」兩個層面。
- (2) 「歷史中的耶穌」是指耶穌這個人在巴勒斯坦的言行，這是客觀存在的事實；「信仰中的基督」指耶穌自己及其他人賦予耶穌言行的意義。二者有密切關連，很難分割。
- (3) 基督的身分是我們研習基督學的重點，因為他是什麼身分，與我們的信仰有極其密切的關係。與此同時，基督學也包括救援論，即我們如何獲得基督的拯救，及基督如何拯救我們。
- (4) 回顧基督學的歷史，我們可以說，在歷史中，不同的人都在問關於基督的三個問題：他是什麼？他是誰？他作什麼？第一個問題要探討基督的本質，第二個問題是他的身分，第三個問題是他的行動的意義。
- (5) 初期教會有復活基督論，從基督做了什麼來判斷他的身分，因為他的復活而確定他是天主子；也有天主子基督論，就是先確定了基督是天主子，再由他的身分來理解他的行動的意義。二者是互相補足。
- (6) 在五世紀前，由於教會信仰與希臘文化的融合，對基督身分的理解，不能停留在經驗中，於是教義基督學開始發展，曾嘗試用一種準確的語言來表達基督的身分。這個過程用了四百年才完成。
- (7) 中世紀的神學確定了基督的身分，而是從教義基督學的基調上，說明耶穌基督的特質，如全善、全知等特質，但是解說的方式都是由上而下，先確定了耶穌基督是天主子後，再說明他如何有這些特質。

- (8) 梵二以後，神學家開始從歷史入手，重新認識耶穌的生平，由此建構有關基督身分及救援的基礎。
- (9) 最後一部分，我們介紹十多本書籍給讀者作參考，並指出其內容與本書目的關係。

9. 參考資料

1. 黃克鑣，〈基督論〉，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1996，449條。
2. Hans Miessen 著，陳寬薇譯，〈基督論的新趨勢〉，《神學論集》47期（1981），頁55-62頁。
3. 張春申，〈基督論的不同趨勢〉，《神學論集》23期（1975），頁21-39。
4. Francis Schussler Fiorenza 著，鄭文卿譯，〈梵二以後的基督論〉，《神學論集》51期（1982），頁49-65。
5. Gerald O'Collins 著，黃懷秋譯，《基督論再詮》。台北：啟光，1991，頁17-21。

單元二

基督學的基礎（一）： 耶穌的身分與使命

1. 緒言

在完成第一個單元後，我們開始進入正式的學習階段。基督學的起點是有關耶穌基督身分的探討。

由這個單元開始，我們在一連三個單元，從聖經的內容出發，認識耶穌的生平。在這裡我們再一次應用在《基本神學（二）》中的歷史批判法的研究方法來探究耶穌的生平。換言之，我們不會先肯定福音中關於耶穌的記載是歷史，而是從其合理性開始，以追尋耶穌的真實性。從內容來看，如果讀者參閱本系列中的《基本神學（二）》及《對觀福音與宗徒大事錄》，會發現彼此有重複的地方，但是要留

意的是，所討論的角度，並不相同，而在我們這一本書裡，使用福音的內容，目的是要說明耶穌基督的身分，這有助作為我們後來的討論的重要基準。

在三個單元中，我們各有不同的側重點，而在這個單元，我們主要研習耶穌基督的使命及身分。我們首先要處理了這個課題，才能作為處理隨後兩個單元的課題的基礎。

2. 單元目標

讀畢單元二後，讀者應能：

- 說明耶穌如何理解自己的使命及身分；
- 解釋耶穌的使命和身分如何為新約的基督學提供隱含的基礎。

3. 導論

在梵二以前，基本以教義和訓導為出發點，並以聖經作為證據，這方法，往往忽略了信仰與歷史的關係，對沒有信仰的人而言，聖經沒有權威，亦未能作出確證。再者，十九世紀以後對聖經的研究，發現聖經不能視為純然的歷史書，而是具有信仰幅度的敘述和表達，例如福音中耶穌身旁的人直接道出他的身分的經文，不一定出自這些人，可能只是初期教會的一種表達方法等，所以，我們直接地以福音為歷史根據，以說明耶穌的身分，並不穩當。

當我們不能用這種方法，那麼，我們如何建構基督論呢？這正需要歷史批判法的協助，而從這種研究所得的結論，我們發現，在歷史中的耶穌未必有明言其身分，例如天主子。幾乎可以肯定，耶穌並沒有親口說過自己這個身分，但是，從他的所言所行呈現出來的，仍然有這身分的表達，只是不如初期教會那麼明確地說出來，故此耶穌的歷史與初期教會的信仰，同時具備連貫及不連貫性。連貫，是指內在的含意相同；不連貫，是指表達上的不一致。這正如我們下文會探討的：耶穌傳福音講論「天國臨近」，而宗徒宣講的卻是「基督復活」，二者表面並不相通，但內在的意義是一致的。

那麼，在具體的經文中，哪一句是連貫，哪一句是非連貫呢？不容易判定，而在《基本神學（二）》所採用的幾個判定的標準，在此會繼續採用，讓我們辨別那些有關耶穌基督的生平和態度，何者是基於歷史事實，何者是基於信仰反思。因此，歷史與信仰之間有落差與張力，我們是要好好掌握。

不過，首先，我們仍要由歷史中的耶穌入手來探討基督學。如果我們說耶穌基督為我們帶來救恩，那麼他是否有這個意向呢？如果他的死亡只是人間眾多意外事件之一，那麼，我們相信他為我們而死，就只是後期的信仰，並且因此才視耶穌為神，也就是說，他的本質就不是神。耶穌基督是否也是這樣？是否他的門徒因他死得壯烈，故此賦予意義呢？這是我們要處理的。

4. 耶穌的使命：宣揚天國

耶穌基督降生到世上的目的，我們不得不憑藉福音的紀錄來瞭解。在福音中，有關耶穌基督的記載，是以他的公開生活為主，雖然也有兩部福音，談到他的童年，但是最主要的記載，仍是耶穌基督三年的公開生活。我們可以說，耶穌基督在出生後，居於納匝肋的三十年，幾乎可以視為隱居的生活，而他的改變，是在三十歲後，離開自己居住的地方，向整個世界傳播福音，宣講天國的臨現。自此，耶穌基督就出現在世人眼前，而福音的喜訊，開始傳揚。

耶穌宣講的重心是天國，而這個天國，其實並不是一個地方，更加不是當時的以色列人所理解，天國是一個具體的王國。福音指出耶穌基督所言的天國，是指天主的治權臨在。

由這個切入點，我們就可以看出，耶穌基督所提出的訊息是相當特別的。他強調的是天國臨在，是天主臨在帶來的效果，而不是強調自己作為君主的身分。有別於舊約時代，認為天主是一個很具體實在的君主，與當時的君主制相符的說法。所以福音不斷強調他以行為來讓人辨識自己的身分。因此，耶穌避開自己身分的呈現，而強調自身的工作及帶來的效果。

在《基本神學（二）》一書裡，我們已經提及耶穌基督這樣表達的原因。這裡再簡單點出其重心：

(1) 當時的猶太人的信仰，是相信唯一的天主，故此，如果耶穌基督強調自己的身分是天主，只會令人感到混淆；

(2) 再者，如果耶穌基督確實說自己是神，不僅會令人混淆，更進一步是難以接受，認為是一種褻瀆，很有可能殺死耶穌，至少也會妨礙耶穌基督的工作。

因此，我們可以在下文中看到，耶穌基督在傳播天國的福音時，他有自己的方法，而透過這些方法，可以讓他更有效地表達自己想要宣講的訊息。在這個單元中，我們從他的表達方式中，來認識他的身分和使命。

4.1 天國是什麼？



思考：你對舊約中的天國與新約中的天國有何不同的理解？

上一節所言，舊約對天國的描述，重點放在天主為王這一點，多於真的描述天國。例如：

「我的君王，我的天主，請聽我祈禱的聲音！上主，我在向你哀懇」（詠5:3）。

「我遂說：『我有禍了！我完了！因為我是個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間，竟親眼見了君王——萬軍的上主！』」（依6:5）

把天主描述為「君王」、「萬軍上主」的寫法，在舊約中經常出現，當中的國，實則就是指以色列國，是一個實在的國家，而天主就是這國家的領袖；反而較少用以下的方式來談論天國：「在這些君王時代，上天的大主必要興起一個永不滅亡的國家，她的王權也決不歸於其他民族，她要粉碎和毀滅這一切邦國，惟獨她永存弗替」（達2:44）。這裡說到天主要建立祂的國，而這是一個永恆國度，統合一切人的國家。這種寫法，不是舊約常用的，反而近於新約中，耶穌強調天國多於天主是君王的表達方法。

除此，耶穌有關天國的描述，同時有現在與未來的向度，而我們對這兩個向度有所理解，將助我們對天國的理解。在廿世紀五十年代，就耶穌有關天國的言論，究竟指向天國已經臨在，還是天國仍然未來，有不少釋經學家為此爭論，究竟天國是已實現、未實現，還是即將實現？舉例來說，史懷哲（Albert Schweitzer, 1875-1965）就強調是迫近的，並且在耶穌死亡時未實現，他的根據是在若望福音中的最後晚餐，耶穌基督不斷強調他的離去與再來（參若16:22-23）。耶穌曾說再見門徒時，他們就會喜樂，代表他日的再聚才是在天國之中，故此史懷哲認為，天國並未實現。

另一種看法認為天國已經實現，主張這看法的神學家，其中一位是天主教神學家陶德（C. H. Dodd, 1884-1973），他本身主力研究耶穌的比喻，而他發現大部分的比喻都已經實現了，如禁食的比喻，新酒要放進新皮囊等，均代表耶穌所談的新世界，已經臨現，所以天國是已經實現了。

這些爭論都有其歷史意義，不過今天大部分學者都同意，耶穌基督所言的天國，同時包含三個幅度：

（1）未實現、迫切的向度，如若翰洗者的報導，似乎很快；

（2）已實現的向度；

（3）未來、末世性的向度。

今天一般都會視第（1）的向度為初期教會對基督再來的急切渴望，詳情要留待《末世論》再探討。在這裡，我們集中看第（2）及（3）的向度。

首先是天國已經臨在的向度。這裡所指的天國，並不是一個形式，而是指天主以決定性行為介入人類的歷史，使生活在罪惡下的人得到釋放和救恩，圓滿實現天主的救恩許諾。什麼事情最能夠顯示天主的決定性行為的干預呢？其中一項是驅魔：「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12:28）

在各種奇蹟中，驅魔具有其特殊意義。因為魔鬼是站在天主的對立面，也就是說，魔鬼的敵人是天主，所以能夠打敗魔鬼，也只有天主的力量。故此，在耶穌與法利塞人爭論耶穌依靠什麼能力驅魔，已顯示天國已經臨現了，因為從驅魔的行為看到的，是敵對的力量。我們也可以從耶穌的說法中，證實這觀點：「法利塞人問耶穌天主的國何時要來；耶穌回答說：『天主國的來臨，並非是顯然可見的；人也不能說：看呀，在這裡；或：在那裡。因為天主的國就在你們中間。』」（路17:20-21）

在耶穌的言論中，我們固然可以看到天國已經臨在的向度，但是同時也有將來的向度：

「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷1:15）

「耶穌又對他們說：『我實在告訴你們：站在這裡的人中，就有幾個在未嘗到死味以前，必要看見天主的國帶著威能降來。』」（谷9:1）

由此可見，已經臨現和將會臨在的兩個幅度，都是耶穌宣講時所傳達的訊息。為什麼有這兩個貌似矛盾的幅度，我們留在較後部分才解說，在下一節裡，我們會透過耶穌所用的比喻，說明耶穌如何表達這兩個幅度。

4.2 耶穌藉比喻和奇蹟實現天國

耶穌採用比喻，源於他對於天國臨在的理解，同時具兩個層面的意思，並不容易表白得清楚。一方面，天國是指天主的治權，另一方面是要等待的，在這兩個既實在又超越的存在中，用比喻能使聽者較容易理解。比喻的目的，是使聽者採取某種具體的行動回應耶穌所作的訓導。

再者，耶穌基督不僅敘說什麼是天國，並在他解說的同時，挑戰或邀請眾人回應。這個回應，就是要聽者認同：接受耶穌基督等同於接受天國。這種表達方式，與若翰洗者的情況並不相同。故此，我們可以看出，耶穌有關天國的教導，不單提及天國，也帶來天國的挑戰和恩寵。

至於奇蹟，耶穌基督行了各種不同的奇蹟，而當中最能呈現天國的臨在，正如上文所言，就是驅魔。我們已經引了其中一則，耶穌自己說出他驅魔正好代表天國的臨在（參谷3:22-30）。

由此可見，奇蹟和天國臨現，是一體兩面，而我們會在隨後的單元中會再詳細說明。最後，我們再補充以下兩點：

（1）耶穌基督以比喻來說明天國，這是表達天主那無條件、決定性的救恩行動的效果；藉著耶穌本人及其使命，啟示人存在的意義；是一種集體的經驗，在人類歷史最後會圓滿揭示出來。

（2）雖然耶穌基督透過施行奇蹟來表達天國的臨在，他的奇蹟故事處處流露他個人的風格：富於權威、關愛世人，卻沒有用奇蹟懲罰人、賺取利潤、炫耀自己。奇蹟完全在他救贖訊息的籠罩之下，是他宣講天國的一部分。因此奇蹟對具有信德的受眾才有意義。

5. 耶穌怎樣理解自己的使命

在這一節中，我們會探討耶穌如何理解自己的使命，首先要看看別人如何理解他的使命。要明白耶穌基督的使命，就必然從他的身分入手，因為他的身分與使命，是一體兩面。看看他的使命究竟是什麼？



思考：「天國臨近了！」為你帶來什麼意義？

5.1 耶穌是先知

那麼，耶穌如何理解自己的使命？我們先看看別人怎看及反應，最直接的是「先知」。理解耶穌的身分或使命是先知，可以有兩種意思。第一種是指舊約中的先知。

在舊約中，先知是天主的代言人，傳天主的訊息，如梅瑟向法老王交涉，就施行了十大奇蹟，以證明自己是天主的代言人。所以奇蹟往往是證明一個人是否來自天主，也因此舊約中，不同神先知，往往會作比試，以證明誰所信奉的神才是真主，如厄里亞就是一例。

因此，當耶穌來到人間，既宣講天國，又行奇蹟，人民就會視他為舊約的先知，例如在宗徒大事錄裡，伯多祿宣講的尾聲（參宗3:22-26），他引用舊約的經文，指出天主會興起一個大先知給猶太人，而這就是耶穌基督，可見在初期教會，仍然有視基督是先知中的一位的觀點。

至於第二種看法，就是認為耶穌是先知，卻不是具體的那種先知，而是最後又最大的先知。讀者應當知道，在整個以色列的歷史中，都是天主與以色列子民的交往，而天主臨在的方式，最早期是民長，及至建立了國家後，君王就代表天主的臨在，也就是受傅者，默西亞。但是，除了受傅者這個正式身分，還有兩類重要人物，一是先知、二是司祭。

在以色列民眾當中，君王、先知、司祭這三類人都是重要的，代表天主的臨在。及至南北國滅亡，以色列再沒有君王，司祭就成為官方的代表了。到了耶穌的年代，大司祭也令人失望，因為他們聽命於羅馬人，也不關心人民。

因此，以色列民眾都期望大先知，也就寄望傳統中的默西亞的再來。因此，當時的人也以此來期待耶穌。關於這一點，讀者已在《基本神學（二）》有詳細的研習，我們不在這裡再多說。

總而言之，為以色列民眾來說，他們所能理解的救世主，離不開這兩種先知，所以就會有以下的記述：

「前行後隨的群眾喊說：『賀三納於達味之子！因上主之名而來的，當受讚頌！賀三納於至高之天。』當耶穌進入耶路撒冷的時候，全城哄動，說：『這人是誰？』群眾說：『這是加利肋亞納匝肋的先知耶穌。』」（瑪21:9-11）

「但也有人說：『他是厄里亞。』更有人說：『他是先知，好像古先知中的一位。』」（谷6:15）

為民眾來說，能行奇蹟又能說上主的話的人，就是先知。不過，我們又可以在新約裡的其他經文，看到初期教會並不認為耶穌是先知中的一位。如瑪竇福音強調耶穌基督不是先知中的一位：「但你們的眼睛有福，因為看得見，你們的耳朵有福，因為聽得見。我實在告訴你們：有許多先知和義人，想看你們所看見的，而沒有看到；想聽你們所聽到的，而沒有聽到。」（瑪13:16-17）同樣地，這裡說門徒要比先知和義人更有福，因為他們能耳聞目睹耶穌基督。在這裡，基督的地位要遠比先知為高。

「我實在告訴你們：在婦女所生者中，沒有興起一位比洗者若翰更大的，但在天國裡最小的，也比他大。由洗者

若翰的日子直到如今，天國是以猛力奪取的，以猛力奪取的人，就攫取了它，因為眾先知和法律講說預言，直到若翰為止。」（瑪11:11-13）這裡雖然沒有直接比較，但是說若翰在天國中比最小的也不如，就可以看到，耶穌絕對不是先知的級別，而是遠在先知之上。

當時有不少人都視耶穌為最後的大先知，但耶穌卻沒有承認這個身分，而這種否認，最終使以色列人產生怨恨，成為耶穌最後死亡的其中一個因由。

5.2 是一位與別不同的先知

我們說耶穌基督並不是先知，因為無論是他的行為或言論，都有別於過去歷代的先知。在行為方面，最明顯的是他所行的奇蹟，包括驅逐撒旦，於上文已經引述，不再多言。他不僅在行動上驅魔，也帶出驅魔這行為的含意，是圓滿實現天國。

在言論方面，耶穌在自己的言談中，似乎要表達自己並不是被派遣而來：「耶穌聽了，就對他們說：『不是健康的人需要醫生，而是有病的人；我不是來召義人，而是召罪人。』」（谷2:17）

在福音中，耶穌不止一次說自己是為罪人而來。在這句話中，耶穌暗示自己有足夠的權柄，可以決定自己的目的，而不是受別人的限制：「人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友！但智慧必藉自己的工程彰顯自己的正義。」（瑪11:19）同樣地，這裡說

「自己的正義」，正好說明了耶穌來到世上，是為彰顯天主的正義，而因為他本身就是天主，所以這個正義是「自己的正義」（參閱路12:49）。

我們可以從以上三段經文中看到耶穌與其他先知不同，亦顯出耶穌本身所代表的真理是決定性的，所以會引來強大的對抗。其他先知很清楚地表明，自己是按天主的旨意發言，但是耶穌往往是按「自己」的心意來說話，這正好看出他與其他先知的不同。

再者，耶穌雖未有自稱默西亞，卻在行為上呈現出他具有默西亞的使命，因為他的行動指向默西亞的身分：「若翰在獄中聽到了基督所行的，就派遣他的門徒去，對他說：『你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？』耶穌回答他們說：『你們去，把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見，癱子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊，凡不因我而絆倒的，是有福的！』」（瑪11:2-6）

還有一點，更顯出這個默西亞的與眾不同：「耶穌在聖殿裡教訓人時，說道：『經師們怎麼說默西亞是達味之子呢？達味自己因著聖神的感動曾說過：「上主對吾主說：你坐在我右邊，等我把你的仇人放在你的腳下。」達味自己既稱他為主，他怎麼又是達味之子呢？』」（谷12:35-37）

在猶太人的心中，默西亞是以色列的君王，因此必然是達味的後裔。但是在這裡，耶穌明確指出，默西亞並不是達味之子，更顯出耶穌本身的身分，遠高於君王。

當我們看到，耶穌其實是默西亞，而這個默西亞的身分，遠比猶太人所想還要高，那麼，耶穌作為默西亞的使命是什麼呢？

6. 耶穌的默西亞使命



思考：我們稱基督為默西亞，也就是受傅者的意思。為你來說，這個名號有什麼意義呢？

6.1 以與天主同等的身分執行使命

我們在探討耶穌的默西亞身分時，可以發現他不僅與其他先知不相同，更重要的是，耶穌所理解的使命，往往以與天主同等的身分來執行，他與天父有其密切的關係，所以以父子相稱，並且在傳達天國時，他不是使者，自己就是天國。故此接受他就是接受天國，如：「耶穌的母親和他的兄弟們來了，站在外邊，派人到他跟前去叫他。那時，群眾正圍著他坐著，有人給他說：『看，你的母親和你的兄弟在外邊找你。』耶穌回答他們說：『誰是我的母親和我的兄弟？』遂環視他周圍坐著的人說：『看，我的母親和我的兄弟！因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姊妹和母親。』」（谷3:31-35）在這段經文中，別人談到耶穌與母親、親人的關係時，他卻指出自己與天主旨意的關係，比與自己的親人更親近。

同時，耶穌明確指出，接受天國便是接受耶穌。在富少年的故事中，富少年能做到誠命上的種種，於是耶穌就要求他跟隨自己，結果富少年做不到（參谷10:17-31）。明顯

地，耶穌把自己等同於天國，因為只要放下一切跟隨他，就可以「在來世獲得永生」，這裡正好暗示，跟隨耶穌，就是進入天國了。

耶穌也把個人權威放在梅瑟法律之上：「你們一向聽過給古人說：『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』，就要受火獄的罰。」（瑪5:21-22）

這裡所言的「古人」，就是指梅瑟及他訂定的法律，而耶穌自己提出的看法，明顯不同於梅瑟，可見他把自己的權威，放在梅瑟之上。在這段經文後面，還有很多對梅瑟法律的修訂，而在此之前，他還提出：「我實在告訴你們：既使天地過去了，一撇或一畫也決不會從法律上過去，必待一切完成。」（瑪5:18）由此可見，耶穌把自己放在法律之上的表達，正好彰顯了耶穌以個人權威施教。

除了法律，耶穌也把自己的權威放在安息日及聖殿之上：「有一次，正當安息日，耶穌從麥田裡路過，他的門徒在行路時掐食起麥穗來。法利塞人向耶穌說：『你看！他們為什麼做安息日不許做的事？』耶穌對他們說：『你們從未讀過：達味在急迫中和同他一起的人，在饑餓時所作的事嗎？當厄貝雅塔爾作大司祭時，達味怎樣進了天主的殿，吃了除祭司外，誰也不許吃的供餅，並且還給了同他一起的人？』耶穌又對他們說：『安息日是為了人立的，並不是人為了安息日；所以，人子也是安息日的主。』」（谷2:23-28）為猶太人來說，守安息日是非常重要的，但是耶穌卻指「人子也是安息日的主」，可見他視自己在安息日之上。

耶穌還以自己的權威來解釋捐獻、離婚、進食等法律，提出自己如何成全這些法律，這可見於瑪5:21-48，經文核心指出他的解說具有權威性。

最後可以看到耶穌等同天主的權威性，是赦罪的權柄。在猶太人的觀念中，只有天主可以赦免人的罪，而耶穌卻以個人權威赦罪，這種做法與猶太人的傳統觀念相衝突，形成法利塞人對耶穌的敵視，這正好顯示，耶穌的權威與天主相等（參谷2:5-12）。

耶穌特意用奇蹟行動來表達自己擁有赦罪的權柄，而這為猶太人來說，是不可思議的，因為人是不可能有此權柄。正由於耶穌的權柄與天主的相同，所以他還會與罪人一起，因為這是他來世上拯救的責任（參路15:1-2）。

以上列出耶穌各種超越一般先知的權威性，正是要說明他有別於一般先知的身分。在下一節，我們會正式說明他的使命是什麼。

6.2 他的使命帶來末世性的救恩

我們在單元一說出，耶穌基督的身分與他的使命是分不開的，而他的特殊身分，正好幫助我們理解他特殊的使命，就是帶來末世性的救恩：「所以，我將王權給你們預備下，正如我父給我預備下了一樣；為使你們在我的國裡，一同在我的筵席上吃喝，並坐在寶座上，審判以色列十二支派。」（路22:29-30）

耶穌基督為門徒預備的，同時也是為所有人預備的，就是那分末世性的救恩，故此，耶穌基督再不是某一個先知，帶來天主的訊息，而是實踐天主對人所許諾的，人與天主的末世關係：「我告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他；在人前否認我的，將來在天主的使者前也要被否認。」（路12:8-9）

因此，我們只有承認耶穌基督，才可以在末世來臨時，得到救恩。雖然，耶穌也不知道圓滿救恩在甚麼時候會臨在：「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13:32）

但是他清楚知道，他自己是在光榮中：「但坐在我右邊或左邊，不是我可以給的，而是給誰預備了，就給誰。」（谷10:40）

總而言之，我們透過耶穌基督的默西亞的身分明認他為人類帶來救恩的訊息，因為他是天主子。

7. 耶穌的身分：人子



思考：嘗試分析「人子」是耶穌自己的用語，還是宗徒後來經反省再賦予他的名稱呢？

除了默西亞的名號外，在福音中，還有稱耶穌為「人子」的記載，而部分有關人子的記載是光榮、大能、負有審判權的，耶穌引用「人子」的名號時，怎樣理解自己的身分：

「耶穌說：『我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。』」（谷14:62）

「那時，人要看見人子帶著大威能和光榮乘雲降來。那時，他要派遣天使，由四方，從地極到天邊，聚集他的被選者。」（谷13:26-27）

「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，人子坐在自己光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派』」（瑪19:28）。

耶穌說出了人子要坐在光榮的寶座上並具審判的權柄，引用了舊約先知的圖像，把綿羊和山羊分開，其中即包含了審判的標準（參瑪25:31-36）。

我們簡單分析後，在福音中，耶穌在三種情況下自稱人子：

（1）謙下

「但為叫你們知道：人子在地上有權柄赦罪——遂對癱子說：...」（谷2:10）。

「人子來了，也吃也喝，他們卻說：看哪！一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友！但智慧必藉自己的工程彰顯自己的正義。」（瑪11:19）

（2）苦難，死亡，復活

「耶穌便開始教訓他們：人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必要復活。」（谷8:31）

「因為那時他教訓他的門徒，給他們說：『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 9:31）

（3）光榮再來

「誰若在這淫亂和罪惡的世代中，以我和我的話為恥，將來人子在他父的光榮中，同諸聖天使降來時，也要以他為恥。」（谷8:38）

由此可見，人子是功能的名號多於身分的名號，但有時福音也會將人子與基督這兩個名號互換：

「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子。」（若3:13）

「那麼，如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，將怎樣呢？」（若 6:62）

我們有理由相信，耶穌本身的確以「人子」自稱，這裡不妨重溫在《基本神學（二）》中所談過的幾個驗證方法：

a. 解釋必要：只有在福音內，才会有耶穌自稱為人子，在其他的書信都看不到這樣的寫法，可見別人不會用這個名號來稱呼耶穌，足證這是耶穌自己的叫法。

b. 例證眾多：在福音中，耶穌這樣的自稱相當多，由於例子眾多，這不可能是個別聖史自己的創作。

c. 格格不入：在福音以後，教會並沒有使用人子這個稱號來形容耶穌，正是由於這名號在耶穌的時代，有其特定的意義，而到了初期教會已經沒有這處境，所以就不再運用，也顯得與當時的教會格格不入。

d. 透過福音的內文對比，我們也可以看到「人子」是一個較古老的用詞，因此是由耶穌而來的機會也較大。我們可以看看兩段福音的對比：

「我告訴你們：凡在人前承認我的，人子將來也要在天主的使者前承認他」（路12:8）；

「凡在人前承認我的，我在我天上的父前也必承認他」（瑪10:32）。

兩則經文應該是源流一致的，但是路加的記載更原始，反映是來自歷史中的耶穌。

因此，我們可以看到，在福音裡，「人子」的使用不會越出上文提及的三種情況，也不會在天國言論中使用。在這種情況下，我們可以說，如果「人子」是其他人所採用的稱號，就不會有這樣的限制，而有這樣的限制，證明耶穌在採用這個名號時，是有自己的原因。

8. 小結

在這個單元中，我們得到以下二個結論：縱使人子的言論不是來自耶穌，耶穌的使命足以說明耶穌光榮的身分；縱使對觀福音不著重耶穌自我的身分的意識，但他宣稱自己的使命和天國臨現的宣講，不得不使人去追問他的身分。

9. 摘要

- (1) 要明白耶穌的使命，就先瞭解他宣講的天國，就是他自己，並透過驅魔等奇蹟，來強化群眾接受他。
- (2) 在耶穌的宣講中，天國包括已實現的向度，以及未來、末世性的向度。耶穌所言的天國，是指天主的治權臨在。
- (3) 至於耶穌的使命，先瞭解他的身分。當時，不少人認為耶穌是等同舊約中最後又最大的先知。另一個看法就是認為他是受苦僕人，可惜，不太為人接受。
- (4) 福音告訴我們，耶穌絕對是遠在先知之上。當中最明顯的是他所行的奇蹟，包括驅逐撒旦，這是天主權柄的表現。
- (5) 在言論方面，耶穌在自己的言談中，要表達自己並不是被派遣而來，而是負有默西亞的使命。
- (6) 我們可從幾個方面看到，耶穌是默西亞，亦是使命的表達。他本身就是天國，因此我們接受他就等同於接受天國，得到救恩。他透過奇蹟的行動來表達自己擁有赦罪的權柄。因此，我們可以理解到他的使命，就是帶來末世性的救恩。

- (7) 除了默西亞的名號外，在福音中，還有稱耶穌為「人子」的記載，而耶穌在三種情況下自稱人子：謙下的服務、苦難死亡復活以及光榮再來。耶穌的確以人子自稱，這是耶穌自己對自己使命的理解。

10. 參考資料

1. Gerald O'Collins, *Christology*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 47-67.
2. Brian O. McDermott, *Word Become Flesh*. Collegeville: Liturgical, 1993, pp. 36-75.
3. 黃懷秋，〈「他空虛自己，取了奴僕的形體」（斐 3:7）〉，《神思》7期（1990），頁18-23。
4. 張春申，〈耶穌基督：天主子〉，《神學論集》39期（1979），頁47-58。

單元三

基督學的基礎（二）： 耶穌的死亡

1. 緒言

這單元主要討論耶穌的死亡。在上一個單元裡，我們討論了耶穌的使命與身分，有別於猶太人的期望，所以，苦難與死亡，就成為耶穌繼續宣揚自己的身分及使命的必然結果。

死亡本來是人生命的終結，當我們進入死亡，就代表我們的生命，已經到了結帳的時刻，再沒有任何改變。因此，當耶穌的傳教工作因被捕而中斷，最後被審釘在十字架上，此際，為門徒來說，就代表一切的終結。

正因為基督的死而復活，讓我們對死亡有一個嶄新的認識，再不視死亡為生命的終結。這單元不會研習死亡的

深層意義，因為我們需要把死亡與復活結合來看，才能看到當中的意義，雖然耶穌死亡的意義很重要，仍需在下一個單元，繼續詳細的說明。

在方法論上，我們這單元所採用的方法，沿用上一個單元的方法，就是透過經文的剖析，洞悉耶穌為我們的真意。

2. 單元目標

閱畢單元三後，讀者應能：

- 說明耶穌如何理解自己的死亡；
- 解釋耶穌的死亡如何為新約的基督學提供隱含的基礎。

3. 導論

在這單元中，我們開始討論耶穌基督死亡的意義。這句話說來很簡單，似乎只要說出他為什麼會走向死亡，就可以完全解決。實際上，問題並不是如此簡單，我們時常不要忘記，聖經的記載，並不是純粹的歷史記載。

為了讓讀者對耶穌的死亡，有更宏觀的理解，我們首先扼要地說明當時不同的以色列人對於耶穌死亡的責任。初期教會也有傾向把耶穌的死，視為猶太人要負的責任。一般的神學家，今天再不會這樣看，我們回到歷史的細節中，就不難看出，耶穌雖然死在猶太人手上，但這卻不是以色列民

族的問題。更大的關係，是耶穌的使命與世俗的觀點不同的衝突。當我們從不同類別的以色列人的角度分析，就會看出這一點。

隨後處理的問題，是耶穌自身如何理解他的死亡，或是說，他如何理解自己的行為與死亡的關係。在福音中，我們看出耶穌是刻意與當時的權貴對抗，揭發他們的腐敗和罪惡，但是，耶穌究竟是否意識自己會因為這些對立而致死呢？耶穌自身的取向，影響我們如何理解他死亡的意識及他的整個救恩計劃，這也是關鍵性的探研。

處理妥以上兩個問題後，我們就可以開始討論耶穌的死與基督學的關係，這正是本單元的核心問題。

4. 耶穌使命所激發的反對



思考：你認為哪一類人：法利塞人、厄色尼人、熱誠黨人、撒杜塞人，要為耶穌的死負上責任呢？

我們要探討耶穌的死亡，需從他的使命談起，他的使命與他的死亡，具有密切的關係。究竟耶穌所傳揚的福音，如何把他帶到死亡裡去？我們在這一節中，嘗試透過分析耶穌的「死因」，看看他如何因自己的使命而走向死亡，從中瞭解他的身分和使命，及為我們的救恩帶來什麼意義。

在教會的傳統中，其中一種說法，認為耶穌是被猶太人陷害而死。把耶穌死亡的原因，歸咎為猶太人與基督的衝突。這種看法，是否屬實呢？這是我們要問的第一個問題。

我們嘗試分析當時的四類猶太人，看看他們是否耶穌受死的原因。

4.1 法利塞人 (Pharisees)

第一類要提及的，是法利塞人。在福音中，我們經常可以看到耶穌對法利塞人的批評，認為他們是「假善人」，只懂得守法律而不能真的愛人。與此同時，法利塞人對耶穌也非常不友善，不斷找耶穌的把柄，想對付耶穌，甚至想控訴他。過去有一種說法，認為耶穌的死亡，是受法利塞人的陷害。不過，近代福音研究的資料顯示，法利塞人與耶穌的死沒有直接關係，理由如下：

(1) 耶穌公開生活的時代，法利塞人並不是猶太人的領袖。當時的法利塞人，只是具有影響力的精神領袖，猶如今天不少宗教人士在社會上有很大的影響力，卻沒有任何的政治實權，那麼如何談得上去迫害耶穌。

(2) 法利塞人重視法律，他們雖攻擊耶穌不守法，卻並不是要求所有人都做到他們的標準。反過來說，法利塞人對法律的遵守，是出於自我完善或自我肯定，也就是說，他們覺得自己能夠守法，是自己比別人優勝之處，所以他們未必真的希望人人都做到，這才能顯出他們的獨特。雖然他們指控耶穌，卻不構成殺害耶穌基督的動機。對於福音中耶穌與法利塞人的衝突，有聖經學者認為，初期教會基督徒與猶太人的矛盾日漸加劇，而當中涉及的，往往就是法律、禮儀等問題，這些矛盾就帶進了有關福音的書寫中，而實際上耶穌與法利塞人的對抗，未必如福音所寫這麼強烈。

(3) 對觀福音的苦難史中沒有提及法利塞人的參與，只有若望福音提及一次：「猶達斯便領了一隊兵和由司祭長及法利塞人派來的差役，帶著火把、燈籠與武器，來到那裡。」（若18:3）因此，我們有理由相信，耶穌與法利塞人的爭論，是一種教義上的爭拗，而非權力上的對抗，這種近似學術的爭拗，應不會引發殺害對方的動機。

4.2 厄色尼人 (Essene)

第二類要討論的是厄色尼人，我們討論的焦點，在於耶穌是否得罪權貴？我們先瞭解當時猶太人的生活處境。在公元前二、三世開始，猶太人就先後被希臘人和羅馬人所統治，不能建立自己的國家，只是帝國轄下的一個地方。面對異族的統治，猶太人以不同的取態來面對。上一節談到法利塞人重視法律，其實也是一種對抗異族統治的方法，即以嚴格的法律約束，顯示自己與外邦人的差異。

至於厄色尼人，他們不滿當時猶太當權者在政治上的妥協，於是遠走沙漠，建立自己的團體。今天我們發現的谷木蘭的遺跡，就是當時厄色尼人在荒野近於修道院式的團體生活。由於他們的思想重視黑暗與光明的對立，人要淨化自己，走向光明，以潔淨的心靈來生活。他們的思想，類似今天基要派的看法，強調正邪的對立，並要求所有人都要聖潔。

有人認為若翰洗者受這群體的影響，甚至是出於這群體，在福音中記載他由曠野而來，強調悔改，生活簡樸等的言行，都與厄色尼人的傳統相似（參閱谷1:4-8）。今天發現

厄色尼人的遺跡中，必然有一個水池，近似希臘人的浴池，用來沐浴代表心靈的淨化。

這群體並不處身於歷史舞台的中心，但在思想上也很有影響力，如黑落德王也佩服若翰，可見這群體具其影響力。

我們要討論的，並不是厄色尼人是否有分參與迫害耶穌，令他被釘在十字架上，明顯地，他們與耶穌並沒有直接的關係。但是，我們都知道若翰洗者的下場，是被殺害，而若翰所以被殺害，與他的所宣揚的思想，是分不開的。故此我們要問：耶穌基督是否承受了厄色尼人的思想，所以遇害呢？

福音沒有提及耶穌與他們有直接的接觸，但可以想像他們與耶穌有很大的分別：

a) 耶穌入世，對現況接納；他們出世，以黑白分明的態度來看世界，不滿現況。

b) 耶穌接納罪人，慈悲、寬恕、包容；他們善惡及賞罰分明。

c) 耶穌宣揚的天國已實現，因為他自身就是天國；他們仍然期待末世來臨，是毀滅一切的末世。二者對於末世的取態，明顯不同。

我們可以看到，耶穌的思想有別於厄色尼人，故此非因他承繼了他們的思想，導致他的死亡。

4.3 熱誠黨 (Zealot)

那麼，耶穌基督的死，是否與熱誠黨有關呢？所謂熱誠黨，也稱為奮銳黨，是當時的激進分子。他們採取積極的態度來迎接天國，就是把現有的政治實體推翻，也就是推翻羅馬帝國的統治。

有人認為，耶穌和熱誠黨的人關係密切，在福音中，耶穌從未有責難他們的暴力行為是不當，好像責難法利塞人一樣。

如果以上一點只是推測，那麼，在耶穌的門徒中，有熱誠黨分子，就是耶穌不反對熱誠黨的一個明證：「瑪竇、多默、阿耳斐的兒子雅各伯、號稱『熱誠者』的西滿、雅各伯的兄弟猶達和猶達斯依斯加略，他成了負責者。」（路6:15-16，參谷3:18）

由此可見，在十二門徒中，其中一位就明確地是熱誠黨人，也就是西滿。同時，我們從耶穌的門徒帶備武器，也可以間接證明門徒中有人是以武力為尚：「站在旁邊的人中，有一個拔出劍來，砍了大司祭的僕人一劍，削下了他的一個耳朵。」（谷14:47）

雖然該門徒的做法，不為耶穌所認同，但他提示門徒們要經常作好裝備：「然後又給他們說：『我以前派遣你們的時候，沒有帶錢囊、口袋及鞋，你們缺少了什麼沒有？』他們說：『什麼也沒有缺。』耶穌向他們說：『可是如今，有錢囊的，應當帶著；有口袋的也一樣；沒有劍的，應當賣

去自己的外衣，去買一把。我告訴你們：經上所載：「他被列於叛逆之中」的這句話，必要應驗在我身上，因為那有關我的事，快要終結。」他們說：『主，看，這裡有兩把劍。』耶穌給他們說：『夠了！』」（路22:35-38）

有人認為，這一段代表耶穌準備以武力起義，不過可能性不大。當然，這裡談到要佩劍，似乎是有武力相向的含意，但是我們如果更全面地看耶穌的思想，就明白他從不鼓勵以暴力推翻政權。釋經學者認為，由於耶穌基督受歡迎，群眾認為是默西亞入城，所以熱誠黨人就準備起義，所以有刀劍在手。

耶穌並不支持武力起義，如他主張「凱撒歸於凱撒」，可見他並不認為信仰完全進入世俗，反而指出俗世的事情與天國的事情，有其界線。

再者，耶穌從不強調人的努力可助長天國臨現，他有關天國的比喻，不認為人的計劃可以令天國逐步實現。福音中耶穌比喻天國如同撒種，在不同的地方生長，生出野草，就讓它繼續生，待天國實現時，也就是收割時，才把野草燒掉。可見耶穌認為人世間的善惡，不一定要即時解決的。

在福音中，我們看到當耶穌被接升天的日期臨近時，門徒被拒留宿於撒瑪黎雅的一個村莊，因而意圖用暴力加以報復，卻被耶穌所斥責（參路9:51-56）。

由以上幾點的分析，我們看出耶穌並沒有主張暴力，自然也不會支持以暴力意圖推翻羅馬帝國統治的熱誠黨，所以他也不是因為身為「恐怖分子」而致命的。

4.4 撒杜塞人 (Sadducees)

最後一類人，就是撒杜塞人。所謂撒杜塞人，就是指當時猶太社會中的上層人士，主要是在宗教上掌握實權的上流階層，也就是以大司祭為首的實權分子。雖然巴勒斯坦是羅馬帝國的管治地區，如果讀者已經讀過《聖經導論》，會明白在這個時期，羅馬帝國還是把實際的管治交給猶太人自己管理，只要他們服從羅馬總督，以及按時交納稅項。

由於他們來自司祭家族，在當時掌握了耶路撒冷和聖殿的實權，聖經學家估計耶穌的言論和行動激發他們最大的反對。理由：

(1) 耶穌清潔聖殿，切斷他們的收入：「耶穌進了聖殿，把一切在聖殿內的商人顧客趕出去，把錢莊的桌子和賣鴿子的凳子推翻，向他們說：『經上記載：「我的殿宇，應稱為祈禱之所。」你們竟把它做成了賊窩。』在聖殿內的瞎子和癩子來到他跟前，他都治好了他們。」（瑪21:12-14）

要知道，在聖殿的祭獻之物，按梅瑟的法律，具明確的規定，其中一項規定是要完整無損，還有其他種種的限制。在這些繁瑣的規範下，最可靠的方法，就是從司祭所指定的地方，買來祭品，這些自然沒有問題，而那些商店，自然是設在聖殿附近，最為合適。耶穌前來把商店掃除，因而損害了撒杜塞人的利益。

(2) 耶穌預言聖殿被毀，三天重建：「猶太人便追問他說：『你給我們顯什麼神跡，證明你有權柄作這些事？』

耶穌回答他們說：『你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來。』猶太人就說：『這座聖殿建築了四十六年，你在三天之內就會重建起它來嗎？』」（若2:18-20）這段出自若望福音，未必是耶穌的原話，但是耶穌在其他福音中也有指聖殿會毀滅，卻沒有說明是三天後重建。我們想像到，以聖殿作為自己生財工具的撒杜塞人，聽到耶穌的說話，會有多生氣。

耶穌對撒杜塞人的指責，特別是耶穌的行為會直接影響他們的生計，導致耶穌最後被捕審判。在福音中我們可以看到，比拉多對審判耶穌以至行刑，態度是模稜兩可的，原因是耶穌並不是在政治上有所作為，直接危害到羅馬帝國的統治，因此他並不熱切對付耶穌，真正主動要對付耶穌的，是公議會那些司祭，他們基於利益問題，要除去耶穌。

那麼，撒杜塞人對耶穌的死是否要負上全部責任呢？我們只可以說，他們是直接動手把耶穌迫向死亡的一群人，卻不能把全部的責任放在他們身上。在福音中，百姓最後也支持把耶穌釘死。今天的看法，耶穌提出有關天國臨在的言論，挑戰的是所有人，因為天國的臨在，要求每一個人的改變，而人對於這種徹底的改變，本能反應是抗拒，正如富少年的反應。在抗拒當中，最激烈的人，就是在世俗利益上受損的人，他們就會採取一切行動把要求改變的聲音消滅。其他人雖然沒有殺掉耶穌的計劃，卻不願意有改變，在某種意義上，也是否定耶穌的存在。因為耶穌基督的降生，正正是為了改變世界這個任務而來。

因此，我們不能夠把耶穌的死亡，簡化為某一些人的作為，而要把它放在整個大環境中理解。另一方面，我們可以想像，耶穌處身其中，他是否可以想像到，自己繼續宣揚天國的訊息，會惹來殺身之禍呢？要知道，他投入實現天國的實踐，卻似乎與各方面都有矛盾衝突。在下一節，我們正是要討論，耶穌基督是否意識到自己的處境，有可能走向死亡呢？

5. 耶穌是否理解自己的處境

在這一節裡，我們會探討耶穌如何理解自己的使命，令自己走向死亡。這個討論，為我們理解耶穌的身分和使命，是相當重要的。如果耶穌明知自己走向死亡，死亡是他的使命的結局，那麼，他的任務是否有真實的意義呢？如果他並不知道自己會走向死亡，那麼他最後死掉，又是否代表他的使命是失敗呢？這都是我們在這一節中要探討的。



思考：你認為耶穌是否察覺自己面臨死亡，理由何在？

5.1 耶穌不察覺自己面臨死亡

對於耶穌是否察覺自己面臨死亡，有兩種不同的說法。有釋經學家認為耶穌不察覺自己面臨死亡，理由在於：

a) 耶穌一心一意希望猶太人接受他的天國：耶穌的心目中，天國是美好的事情，希望把這個美好給予所有人，故此他應不會意識到自己宣揚天國，結果會引來死亡。

b) 死亡無疑是天國行動的失敗：如果耶穌的任務是宣揚天國，讓人接受天國的臨在，結果卻是因為傳揚天國而招來死亡，豈不是代表了自己傳播的福音失敗呢？他不會在傳播福音的同時，預期自己會失敗。

c) 有人認為耶穌的傳教工作與後來的苦難，並沒有必然的關係，也就是說，耶穌並不是由於他所傳揚的福音，而衍生後來的迫害。如果這說法成立的話，那麼耶穌自然不會意識到自己的工作會帶來死亡了。

5.2 耶穌察覺自己面臨死亡

不過，眾多的釋經學家認為耶穌是察覺自己面臨死亡，理由包括：

(1) 若翰被斬讓他明白批評當權者的後果：上文曾引述，耶穌瞭解若翰為什麼會被處死，因他提出與當權者不同的看法，耶穌是非常明白當時持不同意見者的下場，也瞭解當權者對這些意見不同者的手段，故此他應不會天真地認為自己完全沒有危險。我們只能說他不知道自己未來確實的結果會如何，卻不可能說，他毫不察覺自己的險況。

(2) 舊約中先知被殺的情況屢見不鮮：另一種讓我們認為耶穌不可能不瞭解自己的處境，在於猶太人的歷史中，先知被迫害以至死亡的情況，並不罕見，所以耶穌自己也這樣說：「禍哉，你們！你們修建先知的墳墓，而你們的祖先卻殺害了他們，可見你們證明，並贊成你們祖先所行的事，因為他們殺害了先知，而你們卻修建先知的墳墓。為此，天主

的智慧曾說過：我將要派遣先知及使者到他們那裡，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，所流眾先知的血，都要向這一代追討」（路11:47-50）。更加清楚的表達，是福音中「惡園戶」的比喻，這會在以後的單元詳細說明。總而言之，耶穌對自己的處境，非常瞭解，可見他不可能對自己未來可能面對的危險，一無所知。

（3）耶穌的被殺離不開政治和宗教的因素：在上一節所言，耶穌的被殺，與他針對撒杜塞人的宗教行為有關，而到了最後，又被人冠以「猶太人的君王」的罪名，可見他的死亡，與政治及宗教因素有密切的關係，這也間接讓我們明白，當時的社會，這兩個問題很容易引發衝突和矛盾，但是我們看耶穌的言行，特別是在宗教上的，他完全沒有避忌的意圖，甚至著力針對當時的宗教領袖。他的做法，讓我們很難相信，他並沒有任何的意識，自己會觸怒當權者，引發不幸的遭遇。

綜合以上兩方面的意思，我們可以有這樣的結論：耶穌意識到自己使命的危險性，卻不代表他就準備好走向死亡，或者說，他已經視死亡為使命的一部分。那麼，我們就需要討論，使命與死亡的關係。

6. 耶穌理解自己的使命與死亡的關係



思考：耶穌的使命與他的死亡有何關係呢？

為什麼我們要討論耶穌是否意識到自己的使命，具生命危險呢？這涉及我們如何理解耶穌的使命。如果耶穌根本沒有意識自己會死，那麼死亡自然與他的使命無關。經過上一節的討論，我們得悉，耶穌明白自己的宣講，會帶來殺身之禍，那麼，我們再要問的是：這個死亡，對他的使命具什麼意義？

死亡，可以視為耶穌使命的其中一部分，卻不能視死亡是一種達成目標的手段和工具。過去的一些神學看法，認為耶穌是透過死亡而達到救贖的目的，於是耶穌是「刻意求死」，以求達到救贖這目的。這種看法以及它所產生的救援論，從今天的角度來說，表達並不圓滿。

正如上一節的討論，我們對於耶穌死亡的理解，是他宣講天國而造成的後果。因此，死亡並不是耶穌的意願，他的意願是天國的臨現，卻被人完全地拒絕，所以死亡才會出現。從這個角度而言，死亡就成為他使命的一部分，但不是由他主動造成，而是基於人類的反應。耶穌意識到危險，如何面對？他沒有退縮，昂然面對，即使要死亡。在山園祈禱中，他要實現父的旨意，目的不在於走向死亡，可是死亡是堅持自己路向而無可避免的後果，所以繼續堅持天國的行動，最終就是死亡。

所以，耶穌所理解的天國與死亡是一種內在的關係，但死亡並不是他的目的，他不是要以此來完成父的計劃。正因如此，耶穌才會這樣說：「我實在告訴你們：我決不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天。」（谷 14:25）

這也是代表耶穌明白死亡與完成自己的使命有內在的關係。不過，這個死亡並不是使命的必然的結果，不然耶穌不會在十字架上感覺到被拋棄（參谷15:34）。從耶穌在十字架上覺得自己被天主捨棄的吶喊，反映死亡並不是耶穌使命的目的，而耶穌在此時以聖詠第廿二首呼喊，心裡是希望父能完成他的計劃。

耶穌死亡的事件是由於當時的社會形勢和各人的行動所引致的結果，雖然我們無法判斷這些行動背後的動機是否出於誤解或善意，但無可否認，耶穌的死亡確實是人類罪惡的結果。這項事實對我們了解耶穌死亡的救恩意義很重要，因為這些因素構成耶穌被釘十字架及復活的具體情況；也是天主交付耶穌以及使他復活的背景。

7. 耶穌的死亡怎樣構成日後基督學的基礎

7.1 耶穌的死亡與他的使命和身分

當分析耶穌的死亡時，我們要說明他的死亡，為我們的得救，有何影響。故此，我們討論的重點不在於他死亡的方式，而是他死亡的原因。有些神學家探討耶穌是否必須死在十字架上，才能圓滿救恩的啟示。這種討論，對我們理解耶穌的死亡，幫助不大，他的死亡具有救贖性，即他願意為天國而犧牲。他的死是主動，因堅持自己的理想而招來。雖在比拉多面前，他還有機會逃避死亡，卻仍然前行，這乃構成救贖的因素。

我們可以從耶穌自己的言論中，明白這道理：「因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價。」（谷10:45）

這句話，我們要看出當中如何把「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」作一結合。這段說話的前半部分，是耶穌對自己在歷史中的工作的描述，也是他如何理解自己的工作，就是服務別人，而不是高舉自己；他堅持自己要這樣做的結果，卻是自己的死亡，而這個死亡，不是簡單的死亡，而是成為贖價的死亡。

一方面，耶穌的死亡是他的工作的結果，這就是歷史性上的一貫性，簡單的因果關係；另一方面，卻是這個工作所帶來的死亡，與人類得救的關係，這裡有一個超越的改變，所以耶穌才會復活、顯現、升天，這一切正代表了耶穌基督的使命和結果，並沒有因死亡而結束。

我們必須能夠明白這個道理，也就是耶穌的使命是在歷史上的失敗中得到永恆的勝利、在人間的死亡中找到永恆的生命，才可以明白耶穌的教誨。

7.2 分析「贖價」的概念

我們說耶穌的死亡是救援論的基礎，並不是說「贖價」的概念是救援論的核心。「贖價」一詞，意思就是指把某人或某物用金錢買回來，將人從欠債、牢獄等苦難，甚或死亡的境況中，用相稱的代價買回來。在教會的歷史中，有頗長的一段時間，救援論是以「贖價」為中心。

另一方面「贖價」的概念不是出於耶穌。我們可從耶穌回答伯多祿有關寬恕的對話中，看出他不認同以死作贖罪的方法，並要求門徒以無限的寬恕對待別人（參瑪18:21-22）。再者，耶穌宣講的是忠信的愛，而不是報應，我們可從熟悉的「蕩子回頭」故事中，看出耶穌心中的天父，不是要求兒子做什麼事情來為自己贖罪，而是要求忠信的愛，才是天主所悅納的。

因此，我們有理由相信，「贖價」的概念應是來自後期的反省，也就是說，當門徒在目睹整個基督事件後，他們嘗試採用某一方法來表達耶穌為世人而死的意義，就採用了「贖價」的概念。

從受眾而言，天主子為我們而死，是有其反省的意義和價值，能深化我們的信仰。但從神學而言，這是一種矛盾，因為這種說法與天國的意義，並不相容。

在格林多前書中有關最後晚餐的敘述，是表達這種後起的贖價神學思想：「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，為記念我。』」（格前11:23b-24）

此外，保祿也是提到基督的死與我們的罪有關：「我當日把我所領受而又傳給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（格前15:3-4）。這思想不僅見於保祿的筆下，即使是福音也有相近的說法：「耶穌對他們說：『這是我的血，新約的血，為大眾流出來的。』」（谷14:24）

在這幾段經文中，我們洞悉到耶穌的死亡是一個雙重的標記，這死表明了人類的罪及當受的懲罰；他雖然無罪，為了實現天父的救恩計劃，卻甘願承擔這罪的懲罰，死在十字架上；因此，他把本來是個背叛與受罰的標記，化作愛與服從的標記。

在這一個單元中，我們瞭解到耶穌的使命是在當時的政治和宗教環境中宣講天國。雖然他明白可能出現的危險，然而，他仍自由地，主動地宣講，沒有人為耶穌的死亡直接負責。他內在地看自己的宣講和天國的關係，構成日後門徒救贖的神學反省。

8. 摘要

- (1) 我們先辨析不同人對耶穌的死亡的責任。上文列出四類的猶太人：法利塞人、厄色尼人、熱誠黨、撒杜塞人；並分析他們是否是殺害耶穌的主要敵對力量。
- (2) 耶穌是否意識到他的死亡臨近了？有人認為耶穌沒有想過自己會死，他一心一意希望猶太人接受他的天國；也有人認為，死亡無疑是天國行動的失敗；也有人指出，他的傳教工作與後來的苦難，二者並沒有必然的關係。
- (3) 從若翰被斬及舊約先知被殺的事件中，認為耶穌意識到自己處於危險的境況，他被殺的原因離不開政治和宗教的問題。
- (4) 我們較接受的是，耶穌非完全沒有意識到自己使命的危險性，但不代表他作好準備走向死亡，或者說，死亡是他使命的一部分。

- (5) 他的意願是天國的臨現，而非死亡，可惜被人完全地拒絕，所以死亡才會出現。一方面，耶穌的死亡是他的工作的結果，這是歷史性上的一貫性，即因果的關係；另一方面，是人類得救的關係，耶穌藉著超越的改變，才會復活、顯現、升天，這一切代表了他的使命和結果，不單是歷史的結果，亦是使命中不能連貫地理解的一面。
- (6) 至於「贖價」的概念，我們也相信並不是來自耶穌，因為這想法並不符合耶穌為人付出一切，無條件的愛的態度。

9 參考資料

1. 溫保祿口述、韋薇記錄，〈基督的苦難與死亡〉，
《神學論集》36期（1978），頁215-225。
2. 區華勝，〈論猶太人殺害耶穌的責任及反猶太主義〉，
《神學論集》76期（1988），頁257-268。
3. 黃克鏞，〈救恩的「聖事標記」——卡·拉內論基督的死〉，
《神學年刊》6期（1982），頁11-20。
4. 雷敦穌，〈生死之變易：莊周面對基督的死亡〉，
《神學論集》85期（1990），頁361-367。
5. Brian O. McDermott, *Word Become Flesh*. Collegeville:
Liturgical, 1993, pp. 76-89.

單元四

基督學的基礎（三）： 耶穌的復活

1. 緒言

人類的歷史中，復活從來都是一個引人入勝的話題。西方社會裡，有關吸血鬼的電影此起彼落，恆久不滅，人們總對它感到興趣，其中一個原因，就是吸血鬼本身帶有復活的元素。人對於復活的好奇，建基於對死亡的恐懼。死亡就是現世的結束，對沒有來生信念的人來說，就是終結，自然會帶來莫名的恐懼，如果死後生命能延續的話，自然會吸引廣泛的興趣。

對於耶穌的復活，我們不應與那些坊間題材，混為一談。在若望福音中，記述耶穌最後一個奇蹟復活拉匝祿。而拉匝祿的復活，基本上是一個已死的人，能夠重新活過來，延續過去的生活。

但是，耶穌的復活，並非重回人世間生活的復活，而是進入另一個型態，最重要的效果，就是耶穌的復活與顯現，轉化宗徒的心靈。這個復活，是指向人的超越，也是我們在這個單元探究的內容。

2. 單元目標

閱畢單元四後，讀者應能：

- 說明門徒如何產生復活信仰；
- 分析新約有關復活的不同報導。

3. 導論

在本單元，我們要處理有關耶穌復活的問題共有三個。首先弄清楚初期教會如何理解耶穌的復活，即復活與死亡之間的關係。這裡，我們嘗試透過新約中最古老的傳承經文，來理解初期教會如何理解耶穌的復活，及早期對有關復活的神學反省。

其次，我們進一步探討，究竟門徒看見復活的耶穌，是否真實。按常理而言，死後三天再復活並不可能，但在福音中，我們明顯地看到，門徒宣稱自己親眼看見復活的耶穌。那麼，我們應如何理解這狀況？有些學者，嘗試從其他角度來理解門徒的經驗，在本單元，我們作出解說及加以批判。

當我們可以確定耶穌的復活是一個事實，進一步要問的問題是：這個復活有何意義。如果耶穌的人生，有復活的一部分，這對於我們理解他的人生，及對我們有什麼影響和意義呢？因此，我們會圍繞以上三個問題，加以詳細分析。

4. 復活的資料

4.1 格前15:3-8



思考：死而復活的耶穌，為你的信仰帶來什麼意義？

在四部福音中，關於耶穌復活後的記載，都是以事件的形式，並且加入了不同信仰團體的生活反省來表達，對我們理解復活事件，未必那麼容易。因此，不少學者都會認為以下一段經文，才是新約教會有關復活事件最早和最原始的記載：

「我當日把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位；此後，又一同顯現給五百多弟兄，其中多半到現在還活著，有些已經死了。隨後，顯現給雅各伯，以後，顯現給眾宗徒；最後，也顯現了給我這個像流產兒的人。」
（格前15:3-8）

這段經文的形成，使我們有理由相信，是最貼近耶穌的死而復活。四部福音中，即使是最早的馬爾谷福音，已經

是公元70年左右才成書，而最後一部成書的若望福音，大約在公元100年左右。那麼，耶穌是在什麼時候死呢？按我們今天對耶穌出生日子的理解，他大約是死於公元30年左右。換言之，第一部福音的面世，應在耶穌死後四十年才出現。

反觀保祿的生平，他應在公元40年左右皈依，而他留存下來的書信，第一封是得撒洛尼前書，應在公元50年寫成，而格林多前書也不出公元60年。因此，格林多前書要比福音成書的日期還早。

再者，書信的寫成與福音的編寫並不相同。學者大多相信，保祿書信中的四大書信（包括格林多前後書）是保祿自己所寫的，當中的內容，偏重於保祿自己的經歷或思想。雖然格林多前書於公元60年左右成書，但保祿在公元40年左右已經皈依，那麼，書信中的某些內容，可以上溯至公元40年甚至更古老的傳承。相反，福音成書的日子比保祿的書信還要遲，而且福音經歷了成言、成文、成書幾個階段，當中加入了更多信仰團體的生活實況，未必可以反映歷史的真實性。

為什麼我們認為在上面所引用的經文是最原始的呢？首先，保祿自己已經說明，「把我所領受而又傳授給你們的」，也就是說，在此以後的內容，非由保祿自己所說，而是保祿「領受」後，再傳給格林多教會。那麼，這段話，究竟來自何人呢？我們相信來自耶路撒冷團體，也就是與耶穌一同生活過，目睹耶穌死而復活的宗徒。當中的理據，讀者可參閱《基本神學（二）》相關的單元內容。

某些學者認為這幾句話不是來自保祿，因為用字與結構，有別於保祿一貫的風格，敘述方式，仍然反映早期教會保持猶太經師那種背誦的模式。這段話是按照猶太人口傳的形式來表達，主要希望接受者可以完整地、無誤地把整個意思傳承下去。

既然這段話是宗徒傳給保祿的，那麼，我們有理由相信，這是教會最早期的信仰內容。因此，分析這幾句話，有助我們理解早期教會如何看耶穌的復活。以下我們嘗試以表列的方法分析這段內容：

根據	事實	神學意義	證據
經上記載	死	我們的罪	被埋葬了
經上記載	復活	三日	顯現

第一，這個宣信的格式中，採用「經上記載」的說法，並非保祿常用的。當保祿引用舊約的經文時，他會採用「經上說」、「聖經所說」等方式，因此，說明了這段話並不是保祿自己的說話。

這段話中「罪」一詞，在希臘文原文中，是眾數，代表各式各樣人所犯的罪；而保祿經常使用單數的「罪」，把罪視為一個專有名詞、一種力量，使人遠離天主。我們可以肯定，這段說法的根源非來自保祿。

那麼，這段經文指向一個怎樣的復活觀？首先，它指出耶穌死亡的原因，在於「我們的罪」，而耶穌復活的證

據，在於「顯現」。「我們的罪」和「顯現」成為我們理解耶穌死亡復活的重點，也是宗徒親身的經歷。如何理解耶穌為我們而死的意義或原因呢？其中一個發展，就是後來出現的「贖罪觀」。

在這說法中，我們看到不同的神學含意，例如復活在第三天的說法。這個第三天，在時間上可以是真實，即耶穌確實在第三天復活，更重要的含意，是指天主決定性成就祂的救恩。為什麼第三天有這個意思？我們就要回到舊約的經文中，明白第三天的特殊意義，約納先知在魚腹中三天三夜便是一個例子。

先知約納的經歷，正好是耶穌復活救恩的預像。天主召叫約納到尼尼微城宣講天主的救恩，約納由於覺得尼尼微城的人並不值得獲救，就逃避天主的召叫，結果被困在魚腹中三天三夜，最終能離開魚腹及明白天主的旨意，走到尼尼微城，使城中人接受了天主的救恩。約納的拒絕代表人對天主的絕對拒絕，又如猶太人對耶穌的天國訊息的絕對拒絕，以至把耶穌釘死，但天主的忠信是絕對的，即使人完全拒絕，天主仍然藉著祂的力量，把人帶到救恩中，而這個困於魚腹三天，就等同耶穌死了三天，是一個轉化的過程，最終是帶來人的救恩。保祿說話中的「三天」，具有天主實現自己救恩的神學意義。

另一點，這個古老的傳承沒有提及「空墳」。在十九、廿世紀之交，由於理性主義的衝擊，在討論耶穌的復活時，天主教神學家往往以空墳作為復活的證據，似乎這是實在的東西，可以作為支持。在這裡，我們看不到「空墳」，

可見當初的宣信，並非以歷史的角度來解說復活，採用的反而是「顯現」，是從信仰的角度來理解。表面上，採用「空墳」作證據，看來有具體的事物作支持，但這取向卻有相當的被動性，因為「空墳」本身的意義並不圓滿。一個空了的墳墓，既可以代表復活，也可以代表其他意思，要把它視為復活的支持，仍然離不開信德的回應，所以我們稱之為被動。

由此可見，這段經文確實是很古老的傳承，代表了初期教會對耶穌復活最古老的表達，我們在下一節會討論，這經文怎樣使我們明白復活的意義。

4.2 格前15:3-8的神學意義

對於復活一事的神學意義，我們要從歷史的角度思考，先明白當時門徒的處境。為門徒來說，復活不是他們預料中的狀況，沒有作任何的準備。在耶穌生前，他們不明白耶穌要行的道路。因此，復活作為一種恩寵，恩寵往往超越人的想像。耶穌的復活，同樣有這個特點，非人能想像的復活。他的復活有別於拉匝祿的復活，因為拉匝祿復活後，仍然會死，但耶穌的復活，是永生的復活。他在復活後，以「顯現」的形式出現在門徒眼前，這正是其特殊之處。

如果要進一步演繹，我們甚至可以說，即使耶穌自身，也沒有準備好復活。在上一個單元中，我們討論到他的死亡，已經說明他並不是刻意走向死亡，而是堅持自己的路而導致死亡。既然他並沒有刻意求死，復活並不是有計劃發生的事情，猶如我們都相信自己有死後的生命，卻不能真實地掌握死後生命的狀況。

在這段經文中，有關復活的宣信，最特別的一點，就是死與復活對應的主詞都是耶穌，同時兼顧兩個動詞，一方面是死，一方面是復活。換言之，在這個宣信格式中，死亡與復活是同一件事情，而不是先後兩件事情。可說，耶穌的死亡和復活，應視為一件事的兩面。

除宣信格式的內容外，這段經文還有見證復活者的名單，有助我們相信宣信內容的真實性。這個名單的最後是保祿，見證了耶穌死而復活的人，具有特殊的地位，《基本神學（二）》中已曾提及。在今天來說，我們可以為耶穌的復活作見證，他在我們的生命中活出來，我們卻不能說自己見證他的死亡，因為他的死亡是在歷史中發生的，不是我們可以見證；同樣地，當時能見證他死亡的人，如法利塞人，卻因為欠缺耶穌的信仰，所以不能見證他的復活。只有與耶穌同時代而又信仰耶穌基督的人，才可以成為見證人，而當中保祿是較特殊的一個，就是他生前並未與耶穌相遇；後來他被召叫，得以目睹耶穌的顯現，不過他對於耶穌的死亡與耶穌的復活兩者之間的連繫，不及其他宗徒，所以他才會自稱為「流產兒」。

4.3 福音及宗徒大事錄

閱讀格前的一段經文後，我們嘗試綜合福音及宗徒大事錄的內容，指出在這幾卷經卷中，有關耶穌復活和顯現的特點。雖然我們在這裡把重點放在「復活」，但是耶穌的「復活」與他的顯現，是一事之兩面，並不可以分割的，原因很簡單。沒有顯現，門徒無從得知耶穌的復活，所以在以下的內容中，似乎主要談顯現，但是實質也是談復活的。



思考：耶穌的復活顯現，為你在信仰上有何意義？

4.3.1 在時空中顯現

格前這一段宣信格式，後來成為耶穌復活的神學的發展基礎，而其中一個重要的概念，就是「顯現」。在宣信格式中，採用「顯現」一詞，有關字源的解說，已經詳細在《基本神學（二）》中說過，在此帶出的是這詞與復活的意義。

在保祿這段宣信格式中，沒有進一步解說這詞。在福音中，耶穌的顯現，透過不同的描寫，豐富了我們對這個顯現的認知，使我們明白到，這個復活不是純粹是內心的感受或表達。在福音的描述，耶穌的復活具感官的接觸，也有物理上的動作，而福音的作者特別要說明這個復活的耶穌，在現實世界中是可以接觸的，所以復活不是純粹心理的狀況或投射。

記載中有聽到耶穌的聲音，想抱住耶穌不放的情況，這猶如接觸耶穌的身體。雖然相關的經文沒有說明門徒是否真的加以檢查這身體的真幻，卻已經標示出其實在，排除了顯現只是心理作用。

4.3.2 通過信仰與他相遇

不過，與此同時，在福音上對耶穌復活的表達，又有指向他不再屬於這個世界。我們可以看福音如何講述耶穌的行為：

「此後，他們中有兩個人往鄉下去；走路的時候，耶穌藉了另一個形狀顯現給他們。他們就去報告其餘的人，但那些人對他們也不相信。」（谷16:12-13）

「當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，這才認出耶穌來；但他卻由他們眼前隱沒了。」（路24:30-31）

以上二段經文顯示，耶穌復活的狀況，有別於死後復生，而是生命的延續，關於這一點，我們隨後再說。我們明白到這二個門徒能在這世上與復活的耶穌相遇，基於他們的信仰，而非一般的接觸。最後，他們在擘餅中認出耶穌，代表耶穌的死亡和他的復活有一定的內在關係，人只能在耶穌的苦難中瞭解他的復活。

4.3.3 復活不是死人復生

在福音和宗徒大事錄中，初期教會告訴我們，耶穌的復活，有別於聖經中其他人物的復生。如拉匝祿或雅依洛的女兒，他們的復生是由死亡中逃脫，回到本來的生命中，但其生命的本質沒有改變。但是，耶穌的復活是整個人的轉化，不再是復活前的那個耶穌，而是成為一個不同的生命。一般人的復生，他們最終仍生活在時空的限制，但耶穌的復活，顯示他不再受任何時空的限制。

4.3.4 復活的主仍是歷史中的耶穌

這樣說，那麼是否代表這個耶穌已經成為了另一個人，與本來在世的他，再沒有關係呢？從新約經文裡，我們

看出這並非經卷要表達的訊息。在福音中，有關耶穌復活的描述，處處都連結起耶穌與門徒一起生活的經驗：「耶穌給她說：『瑪利亞！』她便轉身用希伯來話對他說：『辣步尼！』就是說『師傅』。」（若20:16）瑪利亞因復活的主呼喚她的名字而認出耶穌，代表二人在過去所有的關係，可見復活的耶穌，與復活前的他，仍是同一個人。

又如耶穌與門徒在海邊相遇：「耶穌向他們說：『向船右邊撒網，就會捕到。』他們便撒下網去，因為魚太多，竟不能拉上網來。耶穌所愛的那個門徒就對伯多祿說：『是主』。西滿伯多祿一聽說是主，他原是赤著身，就束上外衣，縱身跳入海裡」（若21:6-7）。這事上，雖然福音沒有明言，我們可以聯想到，這與他們被耶穌召叫時的境況相似。這些記載，強調復活後的基督，與本來的耶穌的一貫性，這也可以從多默見耶穌接受了他的挑戰，並洞察了他的隱微，大為感動，不但相信耶穌復活了，而且還承認復活的耶穌為天主。（參若20:24-29）

總結以上幾點，我們會明白，這個復活的耶穌與歷史中的耶穌，仍然有其一貫性，並非轉換成另一個人。

4.3.5 復活的相遇出於基督主動

在福音中描述有關復活的相遇，並不是任何人主動把復活的耶穌認出來，而是在耶穌主動的顯現下，人才可以看到他。這代表天主在救恩的行動中具有絕對的主動權。

4.3.6 總結

我們可以總結復活顯現的目的有兩方面。

(1) 指出耶穌嶄新的臨在

復活前的耶穌與門徒一同生活了三年之久，共處是物質上的共處，並非完全的共融。復活後的基督，雖然無法在真實生活中與門徒共處，卻以另一個人無法想像的方式，與信者同在，直到永遠：「教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結。」（瑪28:20）

(2) 派遣門徒作復活見證人

除了與門徒共處外，復活的耶穌還要求門徒作復活的見證人：「但當聖神降臨於你們身上時，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人。」（宗1:8）

所以，教會是耶穌在歷史中的延續，為基督的親臨作見證。當代的教會觀，強調教會若隱若現的幅度，這也是復活耶穌的特質，就是人可觸摸卻又要接受不可觸摸的那一部分。

5. 看見了什麼？



思考：近代有關聖母顯現的事蹟，你是否知道當中的經過？那些目睹者的經驗，有何特點？

在福音中，聖史敘說耶穌的復活，指門徒及婦女「看見」復活的他。最初，我們理解此詞就是顧名思義的「看見」，如我們日常所看見的事物。但這個意思並不適用於耶穌的「顯現」。因為，「看見」是指一個人主動地發現某一人或事物，並且讓對方進入自己的視線範圍內。但是，這有別於我們在上文所談的「顯現」。因此，釋經學者認為，「看見」與「顯現」並不相同，因為顯現一詞，是以被看見者為主動及中心，與看見的意思並不完全相同。我們在《基本神學（二）》已經處理這點，不再贅言，反而可以留意理性主義的批評方面。

十九世紀開始，理性主義抬頭，他們對聖經有很多批判，其中一種，是批判福音中的奇蹟，認為這些奇蹟並非真實，反而可以有理性的解釋。在各種奇蹟中，耶穌的復活自然是著重點，所以不同的人，嘗試用人可以理解的方法，來說明耶穌的復活。

以下我們簡介各種說法，指出它們不足之處，並把耶穌的復活，保持在奧秘這個範疇當中。

5.1 神視？

在舊約中，先知往往會被天主召叫到一個特殊的境況中，從而得到天主的命令，我們稱之為「神視」：「三十年四月五日，當我在革巴爾河畔，在俘虜之中的時候，天開了，我見了天主的異像」（則1:1）。

另外，在猶太人的傳統中，還有默示文學，就是以神視的形式來表達自己對世局時事的看法，如默示錄的開首也是這樣寫：「在一個主日上，我在神魂超拔中，聽見在我背後有一個大聲音，好似號角的聲音」（默1:10）。

默示文學並不是只有若望默示錄一部，這種寫作的模式，是當時猶太人的其中一種文體，可見神視在他們的文化中，存在已久。

這種傳統，在新約仍然保持，如保祿就這樣說過：「若必須誇耀——固然無益——我就來說說主的顯現和啟示。我知道有一個在基督內的人，十四年前，被提到三層天上去——或在身內，我不知道，或在身外，我也不知道，惟天主知道。」（格後12:1-2）

由此可見，這種神視是猶太文化的傳統，有人認為，所謂耶穌的復活，是否門徒的心理作用，而在文化的傳統中，把自己視為進入了神視之中，所以能夠看到耶穌的顯現呢？特別是能目睹耶穌顯現的，都是信眾。

關於這一點，在上面所引的經文中，保祿認為持負面或誇耀的態度去處理這種神視，對信仰並沒有益處。但是，保祿自己遇上耶穌的顯現，卻是他生命中最重要的事情，在宗徒大事錄中，這事件合共敘述了三次，而且保祿也表明，這是他人生的轉捩點。如果與耶穌相遇，目睹他顯現只是一種神視，那麼，保祿自己的言論就互相矛盾了。

再者，如果門徒看到復活的耶穌，只是一種「神視」，那麼，在猶太人的傳統中，神視中所處身的地方，不是我們的世界，是另一個超越的地方，所以當中的所見所聞，未必和我們的世界有直接的關係。這個情況下，門徒又如何把在神視中所見到的耶穌，與那個死去的他，連結在一起呢？

簡單說，門徒所目睹的，是在真實世界中死去的耶穌，那個死亡是真實的；即使他們是在神視中看到復活的耶穌，他們又如何會把神視中的復活，視為真實的復活呢？這是神視的說法不能解釋圓滿的地方。

也有人問，會否所謂顯現，是末世思想的影響下而產生的？這一點也有助我們辨明耶穌的復活，與復生的不同。由公元前二、三世紀瑪加伯時期開始，肉身復活的思想開始浮現。在此以前，猶太人沒有明確的復活思想，只有忠信的思想，所以猶太人最初並不是講天堂地獄，只有陰府這個地方，而這個地方所以被構思出來，是為義人有一個等待天主實現許諾的地方，這地方代表仍然等待，只是當時並不清楚，復活將會如何實現。

我們從聖經中可以看到，到了瑪加伯時期，較成熟的復活思想才逐漸發展出來，其實這些想法，最初並不是指向個人，而是指民族，是強調以色列民族的復興，如厄則克耳中的枯骨生肉，不是指人，而是指民族。

到了瑪加伯時期，由於對猶太人的迫害愈來愈嚴重，更多人受到殘酷的迫害，甚至被迫害至死，於是漸漸就發展出新的思想，認為忠信的天主會把生命給回這些為義而犧

牲的人。不過，這種想法，與耶穌的復活並不相同，反而是較接近拉匝祿等的復生，就是即使身死，天主仍然會把原來的身體恢復。既然這種思想與耶穌復活所呈現的狀況並不一致，我們很難說門徒是在復生的傳統思想的基礎上，卻形成本質上截然不同的復活經驗。由於復生和復活是有本質上的差異，所以說門徒目睹耶穌的顯現，是源自猶太的神視思想，說服力不強。

以上兩點，指出肉身復活的想法與猶太人的一貫看法，並不吻合，也不合符神視的常態，所以認為這是門徒真實的狀況，並不合理。

5.2 幻覺？

除了以猶太人的傳統來理解門徒的「看見」外，也有人從心理學的角度來理解。

據心理學的分析，人在極度失望的時候，會採取心理補償的方法來面對問題，最常見的情況，就是在意外中痛失親人後，有些人會把死者的房間繼續保存，使自己覺得死者仍然在世。再嚴重一些，會繼續與死者對話，甚至產生幻覺。

有人把這種心理狀況套入門徒身上，認為他們突然要面對耶穌的死亡，在這巨大轉變下，令他們產生了幻覺，認為耶穌根本沒有死，而是復活了。

這種解釋，表面來看，似乎切合門徒的心理狀況，但對一些問題則無法闡釋。首先要解釋的是，為什麼前後有五百人，都產生相同的心理反應。我們不否認，心理投射具集體性，但如何解釋這多達五百位，分聚各處的人，會有相同的心理反應呢？因此，有關幻覺的解釋，不夠圓滿。

再者，如果是幻覺的話，怎樣解釋按福音的記載，門徒都是在某些特定的狀況下，才能夠把耶穌辨認出來，例如厄瑪烏路上的門徒，在擘餅時才能認出基督的真貌。如果門徒真的極度渴望耶穌的不死，那麼，應該在很多的情況下，都會產生幻覺。

況且在格前的宣信格式裡，描述的取向並不是基於感情，而是源自歷史的發展，同時在見證人的名單中，能夠看見耶穌的顯現，必然有某些條件，並非說自己見到就可以見到。這正如露德聖母的顯現，只是某些神視者看到，非全部人可以看到，教會承認這些少數人看到的顯現的真實性，不認為是出於幻覺。

在福音中所指的看見，並不能以今天的科學標準來理解，正如近代教會所承認的聖母顯現，與信德有密切的關係，是信仰表達的一部分。

5.3 內心轉化

另一種心理學的解釋，指門徒在耶穌生前，並未真正認識到他的教誨，要待他死後，才覺悟他的道理，明白他沒有因面臨死亡而退縮，天主亦沒有捨棄對自己忠信的人，所以死亡並不是結局。

要留意的是，這裡所說的「死亡不是結局」，不是指耶穌沒有死亡和真的復活，而是指耶穌的死亡，令門徒的生命得以轉化，他們把自己的轉化，視為耶穌的復活。在這個意義下，復活的就不是耶穌的肉身，而是指他在門徒的心靈中的復活。

這種解釋似乎可以說明門徒的心理轉變，及他們為何在耶穌死亡事件的前後，有截然不同的表現。但是這說法卻未能回應格前宣信格言的內容。按照這段傳承，明確地表示死和復活的都是耶穌，上文已經分析過這一點，因此，如果我們堅持真相是說：死的是耶穌，復活的是門徒，這並不符合這段重要的宣信的內容。即使在早期教會的宣信中，已經明確表達門徒的改變是基督奧蹟的果實，而不是原因。門徒為什麼會改變？基於耶穌的復活，讓他們改變，不能倒果為因，反而說門徒的改變才是令耶穌「復活」原因。

再者，如果門徒只是因耶穌的行為而改變，並非真的目睹耶穌的顯現，我們必然要問：為何門徒要採用如此複雜又不為人所接受的表達方式呢？在傳教的初期，宣講基督肉身復活的道理，受到很大的挫折，亦是基督徒與猶太人之間形成緊張氣氛的原因之一。又如保祿到雅典傳教，談到死人的復活，即被希臘人所嘲諷，並且全不接受。如果這個肉身復活不是事實，同時又是很難明白及接受的道理，為何門徒要特意採用？

所謂復活只是門徒的頓悟，我們就覺得難以明白，為什麼門徒不直接以此來說明，反而創造出一個復活的說法，這種取向並不合符常理。較合理的解說，仍然是門徒與復活

基督的相遇，是真實的，而不是心理上的改變。從排他法的角度來看，更合理的解釋，是門徒真實地「看見」復活的耶穌。

6. 耶穌的死亡與門徒復活的信仰



思考：你如何理解耶穌的復活與門徒復活信仰的關係？

新約的經文中，肯定了耶穌的復活和顯現，不是一種幻想或心理的變化而形成。那麼，我們怎樣理解耶穌的復活與門徒復活信仰的關係？

我們要明白，耶穌的死亡是因為人的心硬。天國的訊息要求人人都要改變，人的心硬就是不願意改變，並感到憤怒。面對這些心硬，耶穌沒有逃避，也沒有以暴易暴，反以一種信任的態度接受，繼續肩負自己的使命，因而走向死亡。

表面上，一個人的死亡就是在世的終結，但耶穌打破了這個道理，由天主轉化了死亡，讓死亡接受新生的祝福；復活是耶穌公開生活的肯定，因此，在復活光照下，他當年的公開生活中的救恩意義完全彰顯出來。

再者，復活亦同時有兩個層次的肯定，既是身分的肯定也是使命的肯定。二者正是在復活與顯現的奧蹟裡，得以光照而明白清楚，門徒也只有在目擊整個事件中，方能肯定這兩點，真正地理解耶穌的身分以及他所肩負的天主使命。

這是一個信仰的跳躍，既重新肯定耶穌的新身分，並瞭解他復活的真正意義。

耶穌的復活，是我們整個信仰的核心，藉信德才能明瞭和推論，正如耶穌所言，不看見而相信的，才是有福的。

7. 摘要

- (1) 在最古老的經文：格前15:3-8闡釋了耶穌復活信仰的最基本的核心內容，他為我們的緣故而死，並在三天後復活。
- (2) 這段經文的神學意義，指出死亡和復活，是同一件事的兩面，二者並不能分割。行文內，亦有見證復活者的名單，
- (3) 復活與顯現於福音及宗徒大事錄的描述指出：門徒是通過信仰與耶穌相遇，是實在的接觸；復活的相遇出於耶穌的主動。
- (4) 我們又可以從「看見」這一點上，反思耶穌復活的意義。否定了某些學者認為門徒目睹復活的耶穌是出於神視或幻覺，因為他們是待耶穌顯現才認出他的身分。
- (5) 至於心理轉化的說法，如門徒真的是承繼耶穌的遺志，他們不需用這曲折的表達，即因覺醒而認為耶穌在他們的心中復活了。
- (6) 復活基督論雖以耶穌的使命令他走向死亡作出發反省，死亡原是最大的失敗，卻因復活而把使命的意義圓滿。

8. 參考資料

1. William P. Leowe, *The College Student's Introduction to Christology*. Collegeville: Liturgical, 1996, pp. 127-173.
2. Roch Kereszty, *Jesus Christ*. New York: Alba House, 1991, pp. 21-53.
3. 黃婉儀，〈耶穌復活與顯現奧跡的探討〉，《神學年刊》5期（1981），頁5-22。
4. 區華勝，〈耶穌復活是教會的伊始〉，《神學論集》79期（1989），頁53-62。
5. 編者，〈復活：歷史與宣信〉，《神學論集》2期（1969），頁145-156。

單元五

新約基督學的發展（一）： 復活基督論

1. 緒言

在過去的三個單元，我們從新約經文的內容入手，為基督學建立一個相對客觀的解釋基礎，重新瞭解基督的身分與使命、他的死亡與復活之間的關係。也就是說，如果我們不能說明在歷史中的耶穌，有足夠的行動和言論，支持他的身分和使命，及按他的使命而死，並且復活，往後有關教義基督學的建構，就顯得自說自話。

由本單元開始，我們進入有關教義基督學的討論，而這些有關教義的討論，都是以過去三個單元為基礎，二者具因果的關係。教義的討論如果不能回到宗徒的經驗，很容易變成自說自話，這一點是很重要的。

嚴格來說，我們只是進入教義基督學的準備期，而非進入討論的階段。在本單元及下一個單元，我們討論的是兩種在新約經卷中的基督論，即復活基督論和天主子基督論。其實，稱它們為一種「論」，本身有點誤導。因為，這時期對耶穌身分的理解，非純粹理性的反思，而是混雜了門徒親身的經驗，因而出現兩種不同的看法。與後來的教義基督學中各種基督論相比，這時期的「論」，固然有個別的觀點，但是未形成系統的思考。

2. 單元目標

閱畢單元五後，讀者應能：

- 辨別新約中那些是最早期的基督論反省；
- 掌握復活基督論由下而上的特色；
- 掌握復活基督論的隱含天主性。

3. 導論

根據學者的研究，我們在新約聖經中能找到兩種基督論，在本單元，將介紹較原始的那一種，即「復活基督論」。所謂「復活基督論」，指在新約經卷中，其中一種解釋基督身分的取向，有別於新約中天主子基督論，並以他的復活為中心，是一種偏重「功能性」的基督論，就是以耶穌「做了什麼」來判斷他的身分。

簡單來說，「復活基督論」的內容主要是圍繞耶穌怎樣通過死和復活而成為主、默西亞。這種神學的反省，是對

基督身分最早期的探索，未必圓滿，因此，需要時間發展，才能把基督的身分看得更清楚。

在緒言中曾說，當我們稱這是一個「基督論」時，或多或少是出於方便，因為「復活基督論」是出自新約的經卷，而新約的作者並未有意識地作有系統的反省，更多是直接解說他們與耶穌基督一同生活、共同經歷的生活事實。

在本單元，我們首先會處理的是保祿書信中有關復活基督的經文，以及宗徒大事錄中的宣講。透過這些經文，我們可以掌握宗徒如何透過基督的死而復活來理解他的身分。

接著，我們會分析這些經文內容的神學意義，也就是嘗試說明早期教會如何透過基督的死而復活，確認他是基督救主的身分，並進一步探討他的天主性。

4. 何謂復活基督論？



思考：復活基督論對社會正義方面帶來什麼啟示？

4.1 保祿書信的反省

當我們探討最早期的基督論時，自然不可不留意保祿的書信，因為書信的寫成時間，都是接近基督的復活事件。而第一篇要提及的，仍然是上一個單元已經讀過的格前宣信格式：格前15:3-8。

當我們從基督學的角度來審視這段經文時，就會發現，我們可以從耶穌的行動來瞭解他的身分。他為我們的意

義，在於「為我們的罪死了」，並且「復活」和「顯現」。死亡和顯現是屬於證據或客觀事實的呈現，即門徒確實看到耶穌死掉以及現身在他們眼前，全段經文的中心是復活。

我們在這裡得到有關早期教會基督論的重要訊息就是「復活」。所以稱最早期的基督論為「復活基督論」，內容主要圍繞耶穌怎樣通過死亡和復活而成為主，默西亞。

相近的說法也可以見於保祿其他的書信：「論及他的兒子，我們的主耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（羅1:3-4）。

這裡，保祿討論到耶穌基督的身分，就是「天主子」的身分，但是他把耶穌基督天主子的身分與他的行動結合起來，於是令人有所誤會，似乎耶穌本來不是天主子，是經由復活後，才「被立為」天主子。這也是「復活基督論」經常被人誤會的地方。我們在下文會再詳細解釋。

在這段經文中，我們仍然可以看到，保祿在分辨耶穌的人性與神性時，是以「復活」作為一個橋樑，令二者得以結合起來。要明白，在最早期的基督論，門徒要探討的，並不是基督的身分，因為耶穌究竟是一個怎樣的人，他們並不意識到要特別探討，正如我們身邊的人有異常之舉，我們首先要探討的，不會是「他是一個怎樣的人」，而是行動本身。同樣地，為門徒來說，在最初的宣講中，他們最關注的是「復活」本身，因為在他們的經驗中，這才是一切轉化的根源，而並未再進一步思考基督的身分的重要性，或者說，

他們當時對基督身分的理解，與他的復活這個行動本身的意義分不開，所以也有這種說法：「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，他奉獻了自己，為眾人作贖價：這事在所規定的時期已被證實」（弟前2:5-6）。

這裡指出基督的獨特性——「只有一個」，但是這個「只有一個」，有什麼實質的意思呢？這裡沒有就其本質加以反省思考，反而是強調他行為的獨特性，就是為人而死，並且企圖解釋他要為人而死的原因，這也是當時更要反省和表達的一個信仰訊息。這種以復活的作用為表達重點的經文，不僅見於此一處：「並期待他的聖子自天降下，就是他使之從死者中復活，為救我們脫免那要來的震怒的耶穌。」（得前1:10）

這裡固然提及耶穌基督聖子的身分，但是在描述中，我們只看到他的作用，就是讓人得以復活，以及為人贖罪，讓人免於天主的震怒。還有可以看看：「願恩寵與平安由天主我們的父及主耶穌基督賜與你們！這基督按照天主我們父的旨意，為我們的罪惡捨棄了自己，為救我們脫離此邪惡的世代。願光榮歸於天主，至於無窮之世！阿們。」（迦1:3-5）同樣地，這裡指出耶穌為我們作了什麼，就是以自己的生命來讓我們可以「脫離此邪惡的世代」，所以有關基督身分的探討，仍然是以他的「功能」為主。

再看：「無知的迦拉達人啊！被釘在十字架上的耶穌基督，已活現地擺在你們的眼前，誰又迷惑了你們呢？我只願向你們請教這一點：你們領受了聖神，是由於遵行法律呢？還是由於聽信福音呢？」（迦 3:1-2）

這裡有關基督的描述，離不開他的作為，就是死亡，「被釘在十字架上」，和復活，「已活現地擺在你們的眼前」。為宗徒而言，基督事件成為他們宣講的核心。

那麼，早期對基督身分的反省是否都是如此，只顧及耶穌基督的「功能」呢？我們不妨看看保祿的迦拉達書中的一段：「為證實你們的確是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們內心喊說：『阿爸，父啊！』」（迦 4:6）

在這裡，反省基督對我們的救恩，不僅僅是功能性，即不僅是透過死亡所流的血來拯救我們，也是關乎他的身分與救恩的關係，他是天主子，而我們也透過他而得到天主的子女的身分。不過，這都是很初步的反省。

另外，保祿就基督的復活所作的反省中，還有是復活的基督，會有什麼權柄呢？他指出：「這事必要彰顯在天主審判人隱秘行為的那天；依照我的福音，這審判是要藉耶穌基督而執行的。」（羅 2:16）

雖然保祿沒有說明，為什麼基督會有審判的權柄，但是我們可以聯想到，這與基督的死而復活有關。所以他這樣說：「誰能定他們的罪？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？」（羅 8:34）

這裡指出，我們所以由基督來審判，在保祿的眼中，是由於基督同樣地經歷了死而復活的過程，特別是他如同一般人那樣，曾經死亡。由於他的死亡復活，令他在人類中，有一個特殊的位置。不過，這都是後來進一步的發展，而在這

裡，想法仍然相對簡單：「正義到底說了什麼？她說：『天主的話離你很近，就在你的口裡，就在你的心中。』這就是指我們關於信仰的宣講。如果你口裡承認耶穌為主，心裡相信天主使他從死者中復活起來了，你便可獲得救恩」（羅10:8-9）。

這段經文的重點在於「心裡相信天主使他從死者中復活起來」，就是要相信復活的道理，這是當時的信仰核心，故此在希伯來書也這樣說：「因此，讓我們擱下論基督的初級教理，而努力向成全的課程邁進；不必再樹立基礎，就是講論悔改、死亡的行為、信賴天主」（希6:1）。相信基督的死亡與悔改，就是整個信仰的基礎。

4.2 宗徒大事錄的教會初傳



思考：在宗徒大事錄中有關宗徒的宣講，有哪幾個基本的元素？

看過保祿的書信後，我們來看看宗徒大事錄所記載的早期教會有關復活基督論的思想。在宗徒大事錄中，我們可以看到好幾篇宗徒的宣講，有關宗徒大事錄中的宣講亦可參閱《新約導論》。這些宣講，有學者認為是有關宗徒初期宣講的記錄，也有學者認為全是路加的創作。今天一般學者認為，這些宣講具歷史性，也有路加聖史的修訂。雖然如此，我們仍然可以在其中找到最早期的復活基督論的觀點。

首先可以看伯多祿首次宣講經文（參宗2:14-40）。簡單分析的話，這宣講主要分四部分：引言（2:14-15），背景

的宣講（2:16-21），核心的宣講（2:22-36），及悔改的呼籲（2:38-40）。

在這段宣講中，我們看到其中幾點，與復活基督論有關。首先，他們不是因醉酒而胡言亂語，而是由於聖神的感召，得以成為基督事件的見證人。然後，伯多祿特別引用岳厄爾先知的說法，來印證他們是傾注了聖神，及在聖神的感召下，才能宣講關基督的一切。

在說明了自己的「資格」並印證了舊約的經文後，伯多祿就開始說明基督的身分，而這個說明，重點仍然是在於死而復活，所以他說基督按照計劃，被交付了，然後受苦至死。對於基督的死而復活，在宗徒大事錄中的宣講，仍然是以天主使耶穌基督復活為重心，即以解釋事情的原因為主，並沒有再進一步，透過他的死亡與復活，來理解基督的本體性，這也是復活基督論的局限。

伯多祿還將達味與基督加以比較，指出達味死亡後是腐朽，但基督在死亡後卻是復活。因此，基督就是猶太人所期盼的默西亞。

在此以後，伯多祿就要求聽眾悔改，跟隨他們，成為基督的門徒。

這裡的重點，是對基督學的分析仍是初步階段，停留在事實的描述，偏重於功能的理解。同樣的看法，也可見於宗徒大事錄的其他宣講，如宗3:13-26的另一段宣講，伯多祿選用了一系列關乎耶穌的稱號，他並且引用舊約，以確立耶

耶穌的默西亞地位，這是為宣講的對象猶太人而設，讓他們能悔改及接受耶穌為天主所派遣的。

經文中，就是以梅瑟來相比基督，認為基督就是舊約中梅瑟所言的「那一位」。在這階段，初期教會並沒有進一步深化對基督身分的反省，反而把重點放在證明基督在舊約中的身分和地位，故此往往也是引用舊約的經文，以猶太人中的重要人物與復活的基督相比，從而說明基督的特殊性。

同樣的觀點也見於宗4:10-12，這段講辭仍然是從事實出發，指出耶穌的死亡與復活。唯一的特點，是「就是憑著這人，這個站在你們面前的人好了」，用以指出耶穌基督在天人之間，有修補的作用。這是初次肯定基督救恩的唯一性，對後來討論基督的身分，有一定的意義。

又看另一段宗徒的答辯：「我們祖先的天主復活了你們下毒手懸在木架上的耶穌。天主以右手舉揚了他，叫他做首領和救主，為賜給以色列人悔改和罪赦。我們就是這些事的證人，並且天主給那些服從他的人所賞的聖神，也為此事作證。」（宗5:30-32）這段的重點仍然是耶穌的死亡，天主把他復活了。我們看到，在以上所引用的各則經文，宣講中都是以「天主復活了他」的角度來理解基督的復活。這種描述，實質上是從側面顯示，當時復活基督論中對有關基督是天主的認知，仍然不明晰，故此在個別的描述中，可能出現一些令人誤解的說法，我們在後面會再加以說明。

讀者還可以參考宗10:34-41，這段經文正好與格前的宣信格式互相印證，二者的敘述方式都甚為相似。

我們最後要參閱的經文是保祿在會堂的講道：宗13:17-41。保祿的宣講也是從以色列先祖的歷史說起，但沒有提及聖祖和梅瑟的部分。全篇宣講共分為三部分：舊約歷史簡述，重點強調天主對以色列的眷顧和所賜的恩許（13:17-25）；宗徒的見證以及聖經的印證，藉此說明這些恩許如何在基督身上滿全（13:26-37）；接受恩許的邀請，並警告不要抗拒天主在基督身上完成的大事（13:38-41）。

雖然這宣講在宗徒大事錄裡，說是出自保祿的口，但是基本的內容與其他宗徒的宣講並沒有什麼變化，仍然是敘述基督的生平，及他的死亡與復活。保祿採用了多篇舊約的經文來說明耶穌基督是救主的身分，其基調是一致的。

總結以上宗徒大事錄的宣講，我們看到以下七個重點：

（1）經驗了聖神，是見證人。在各個宣講中，也談到受聖神的感召而成為基督的見證人。如果不是見證人，又怎能為基督作證呢？

（2）如果聖神充滿了整個以色列，那麼，舊約岳厄爾先知的預言，即天主將把祂的神賜與人類，已經在聖神降臨日完全應驗了。

（3）同時也在耶穌的一生得到證明。這也是宣講的核心，即以耶穌基督的傳教生涯來印證舊約的預言，同時也是下一點的證據，以證明他的作為，令他得到天主的肯定。

(4) 天主光榮了耶穌，並立他為主、默西亞。這是我們討論復活基督論的關鍵點。在這些宣講中，強調耶穌的作為得到天主的肯定，因而立他為默西亞。

(5) 這一切都是按經上所記載發生的，是天主的救恩計劃，為使人的罪得到赦免。

(6) 復活的基督是新梅瑟，他將在光榮中再次來臨，圓滿實現救恩的許諾。最早期的宣講未必強調了基督的再來，卻蘊含人的得救的含意。

(7) 如果相信以上的說話，並皈依受洗，便會得救。

宣講的目的，並不是探討基督學，而是反映早期教會對基督學的態度。為宗徒來說，對於基督本體的探討並沒有什麼需要特別關注，因為基督就是他們親眼目睹的那一位，是他們生活經驗的一部分，是一個活生生的人。他們對基督的關注，不在於他的本質，而在於他做了什麼及當中包含的意義。

正由於這個出發點，很容易使人誤解他們的宣講，認為基督所以是天主子或默西亞，是出於他的行為得到天主的肯定。我們在下一節再談這個問題。

5. 復活基督論的內容

在上兩節中，我們把有關最早期基督論的經文羅列出來，而我們透過這些最早期的宣講，我們不難發現，復活基督論有三個重點：

- 復活是天主的行動；
- 施之於耶穌身上；
- 為了我們的緣故。

以下我們就此三點，加以討論。

5.1 天主的行動

在復活基督論中，強調復活是天主的行動。在各段經文中，宗徒都指出，群眾對基督的拒絕，這種拒絕到最後，就是殺害耶穌，把他釘在十字架上。但是，天主卻把死亡的耶穌復活，成為復活的基督。這個行動，足以證明天主決定性地參與人類的歷史，而這也是復活基督論的核心。

在舊約中，天主已經有自己的行動，所以祂與亞巴郎立約，帶領以色列民出埃及等，都是天主的行動，所以，我們並不是說只有復活基督，才是天主的行動。相反地，舊約中天主的行動，正是為了基督復活作準備。正如宗徒在宣講時，引用了多篇舊約的經文，都預言基督復活後的世界的光榮，代表了舊約對基督復活的預視，也是天主在過去舊約時期的行動。

故此，當我們說復活是天主的決定性行動，並不是否定舊約中天主的行動的真實性，同時也不是否定往後的世代，天主仍然會在人類歷史中有所行動，而是要指出，復活基督這行動的重要性。這決定性的意思，是指天主參與人類歷史將以此為中心點，即使在人類的絕對拒救之下，天主仍然可以施行祂的救恩計劃。

因此，復活基督是整個天主行動的中心，因為它代表了天主絕對的大能與決心，卻不是說只有這才是天主的行動。即使在今天，天主的行動仍然繼續。

5.2 施之於耶穌身上

復活基督這個行為是來自天主，而它的施行對象，就是耶穌。復活為耶穌是天主許諾的實現，即進入天主末世的光榮。耶穌以人的身分，奉行天主的旨意至死，因此天主讓他進入天主末世的光榮，這是復活的原因。

在早期的信仰，這個復活被理解為提升，而非回歸。所謂提升，就是指耶穌因自己的功績而得到天主的賞報，所以可以成為「神」。當然，在初期教會的反省中，他們並未就基督的本質有深入的探討，因此這個復活後的基督，究竟其內在的本質是什麼，他們並沒有特別的意見。

由此可見，當時的先存基督論並未成熟。所謂先存基督論，就是指基督是聖言，而這個聖言，就是與天主一同創世的聖言，與天主是一體，並且在萬世以前，已經存在，故稱為先存，即先於一切已經存在。

在這一點上，復活基督論並沒有較深入的討論，更多是強調耶穌的完全轉化：「且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源」（希5:9）。在這經文中，我們看到，本來是人的耶穌，經過復活後，成為了「永遠救恩的根源」，這仍然是一種功能的角度的角度來理解耶穌基督的身分，卻沒有探究為什麼耶穌基督可以成為救恩的根源。

不過，在新約中，這個徹底轉化的基督仍然與歷史中的耶穌，是有關連的：「那少年人向她們說：『不要驚惶！你們尋找那被釘在十字架上的納匝肋人耶穌，他已經復活了，不在這裡了；請看安放過他的地方！』」（谷16:6）

所以，復活一方面是把耶穌徹底轉化，耶穌卻不是因此變成了另一個人，或另一種存有，反而在新約中，歷史中的耶穌與信仰中的基督，仍然是同一個人，二者是有一種具備張力的連繫，復活基督論並未處理這張力，而要待後來有關教義對二性一位的爭論中，才逐漸清晰起來。

5.3 為了我們的緣故

復活基督為早期教會而言，「為了我們的緣故」是其中一個重點，因為它是解說基督為何要死亡，同時又為何要復活，而答案就是為了我們。這裡的我們，自然是指全人類了。

這種想法，在新約處處可見：

「他藉耶穌基督——他原是萬民的主——宣講了和平的喜訊，把這道先傳給以色列子民。」（宗10:36）

「天主以右手舉揚了他，叫他做首領和救主，為賜給以色列人悔改和罪赦。」（宗5:31）

「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，使我們賴以得救的。」（宗4:12）

「他吩咐我們向百姓講道，指證他就是天主所立的生者與死者的判官。」（宗10:42）

基督的復活，為我們帶來了「和平的喜訊」、「悔改與罪赦」、「賴以得救」及審判，也就是說，基督的復活，代表他能給我們得救的機會，只要我們按他的路前進，不要在審判中被判有罪，即可以獲得永遠的福樂。在這裡，基督為我們而言，仍然不脫一種功能性的意義，即我們不是要探究基督的本質是什麼，而是他能帶給我們什麼，或是令我們失去什麼。

由於這個「為了我們」的「緣故」，仍然停留在為了我們做了什麼的層面，因此在復活基督論中，我們更關注的是基督為我們做了什麼，而復活就是對耶穌三年傳教生活的肯定。當宗徒在復活的光照下，回顧過去所見過的耶穌的行動與聽過的耶穌的言論，他們都會嘗試把這些言與行，結合在救恩的意義上。

這種看法，保持了復活基督論以功能的角度看基督的言行的特點。這種看法並不是錯誤，卻並不全面，而且很容易就會引來誤會，當中最容易產生的，就是把耶穌所以是默西亞，是天主子，歸入他的功績上，即由於他在人世間做得很好，所以獲得天主的提昇。這觀點成為後來「嗣子論」異端的來源。

6. 復活基督論中隱含的天主性



思考：「天主子」的名號隱含了什麼意義？

復活基督論是新約第一個顯明的基督論，昔日宣講天國的耶穌，在復活的光照下，成了門徒繼續宣講天國的內容。這也是我們在《基本神學（一）》中所論及的，就是耶穌的宣講與門徒的宣講相當不同，原因在於耶穌在世時，他是宣講者，宣講的內容是天國，但是在他復活後，卻成為門徒宣講的內容。

從宣講的內容來看，復活基督論屬於一個由下而上的基督論，因為它的成立，是建立在耶穌的生平上，從他的行動，特別是從他復活這個行動，我們明白到他是基督這一身分。不過，當我們為這個行動的結果，給予耶穌名號時，即使這個名號更重視的是功能，我們仍然可以在其中看到隱含的天主性。

舉例來說，在伯多祿的宣講中：「他被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神。」（宗2:33）這句說話，我們必須從岳厄爾書的脈絡中理解：「此後——上主的斷語——我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上」（岳3:1）。這個「傾注的聖神」，就可以理解為天主性，而耶穌基督正是獲得了這個神傾注的那個「有血肉的人」，所以我們可以從這裡看到一點天主性的描述。

另外，在上面所引宗徒大事錄的經文後，伯多祿引用了聖詠：「上主對我主起誓說：你坐在我右邊，等我使你的仇敵，變成你腳的踏板。」（聖詠110:1）我們要明白這裡所以引用這段經文，正正是要指出基督身分的尊榮，要超越達味，所以在福音中有這樣的說法：「那麼，如果達味稱他為王，他怎會是達味的兒子？」（瑪22:45，參谷12:37，路20:44）這裡正好說明耶穌基督身分的尊貴，令達味都要稱他為主，所以才有福音中的反問句，指耶穌又豈會是達味之子：反而應如聖詠中所言，達味只是坐在基督的右邊。

此外，復活基督論雖以耶穌的工作出發反省，但並不表示忽略耶穌的天主性。我們不妨看看以下幾段經文：「他吩咐我們向百姓講道，指證他就是天主所立的生者與死者的判官。」（宗10:42）

這經文上面已經引用過，只是在這裡，我們特別要指出，這裡指基督是「生者與死者的判官」這一身分，隱含基督所擁有的天主性。要知道，只有天主才是生命之主，我們的生命是來自天主，最後也是回到天主的懷抱，所以這個判斷生死的判官，已經隱藏了天主性的含意。

同樣的道理也可以見於另一則經文：「反而殺害了生命之源；天主卻從死者中復活了他，我們就是這事的見證人。」（宗3:15）「生命之源」這說法，又一次代表了基督的身分，並不僅僅是一個人，而是更深層次的存有。如果他只是一個人，他可以是品德高超的人，可以成為聖人，卻不可能是生命之源。誰可以是生命的根源呢？就是天主。因此，這裡同樣是代表了基督的天主性。

最後是有關基督行使天主的權力：「當他們用石頭砸斯德望的時候，他祈求說：『主耶穌！接我的靈魂去罷！』遂屈膝跪下，大聲呼喊說：『主，不要向他們算這罪債！』說了這話，就死了。」（宗7:59-60）在這裡，即將殉道的斯德望在異像中看到耶穌，他就要求耶穌帶走他的靈魂，並且希望主耶穌不要懲罰那些殺害他的人。不少人也把斯德望的言行，與耶穌在十字架上的言行相比，而我們要知道，耶穌在十字架上呼叫的對象是天主，因此，在這個對比下，我們不能不聯想到，在斯德望的眼中，耶穌與天主是有同等的權柄。

以上三段經文都是以基督復活為中心的，但是我們仍然可以看到當中的基督，不僅是由於他的行為而成就自己特殊的地位，他是天主這個思想，同時也隱藏在復活基督論當中。

因此，著重基督的救恩不一定與基督的本體相對，兩者分別只是進路不同而已。復活基督論以基督的行為以及行為的結果為重點，注重歷史性的理解，而未進入本體性的討論，與後來的天主子基督論並不相同，兩者只因關注點不同而看來有差異。

這階段仍未浮現天主子的身分，並不是說復活的基督論比天主子基督論膚淺。天主子基督論的出現只是將復活基督論隱含的因素明顯表達，正如我們在上文所言。事實上，若天主子基督論失去了復活基督論作基礎，便會失去其歷史意義，成了一個抽空的形上思考，而不能在歷史與信仰的張力中，把基督的身分更清楚地呈現了。

7. 摘要

- (1) 在討論復活基督論時，先看看保祿書信中：格前15:3-8的相關看法，保祿按照復活為基礎的思路，把耶穌基督天主子的身分與他的行動結合起來。
- (2) 至於在宗徒大事錄所記錄的最初的宣講，他們最關注的是「復活」本身，因為在他們的經驗中，這才是一切轉化的根源，但並未再進一步思考基督的身分的重要性，相信基督的死亡與悔改，就是整個信仰的基礎。
- (3) 復活基督論所呈現的特點，主要有三，即基督的復活是由於天主的行動，而該行動是施之於耶穌的身上，至於施行的原因，就是為了我們眾人的緣故。
- (4) 雖然復活基督論是以由下而上的方式來表達基督的身分，似乎有貶低基督天主性的可能，但是作為最初期有關基督身分的反省，我們也不能單純以此為整個早期教會的觀點，反而要留意其中保留的最古老的表達。
- (5) 即使是復活基督論，我們仍然可以在其中，看到隱含的天主性，因為在耶穌的言論中，我們可以看到他視自己與天父平等，而不是以從屬的角度來理解自己和天父的關係。

8. 參考資料

Jacques Dupuis, *Who do you Say I am?: Introduction to Christology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994, pp. 57-65.

單元六

新約基督學的發展（二）： 天主子基督論

1. 緒言

在上一個單元，我們討論了復活基督論。復活基督論是對基督身分的最早期反省，這種基督論也由於太早期，距離基督事件的時間太近，故此在思想上有所限制，未能完整地處理基督是天主這個身分。

不過，正如讀者在有關聖經的教材所認識到，聖經就同一個主題，往往會有一個以上的觀點，在交織中，才得以圓滿地呈現。同樣的道理，在新約中，有關基督學的表達，我們不能只看復活基督論，還要看復活基督論之後出現的天主子基督論，而本單元要討論的，就是天主子基督論。

如果我們說，復活基督論是從宗徒反省基督的言行而推想耶穌的身分，那麼，當早期教會意識到基督是天主後，就對已經發生的事實作回溯，重新認識基督作為先存性的天主，也就是天主子基督論。

在上一個單元的結束時所言，新約聖經這兩種基督論，並沒有高下之別，反而是相輔相承，我們必須透過兩種基督論來全面理解新約聖經中的基督學。

這些內容，也是後來發展教義基督學的重要基礎。在往後的幾個單元，我們會看到不同的教父如何從新約聖經中尋找根據，從而對基督的身分作形上的反省。

2. 單元目標

讀畢單元六後，讀者應能：

- 掌握天主子基督論的浮現過程；
- 指出天主子基督論由上而下的特色；
- 闡釋復活基督論與天主子基督論的一體性及互補性。

3. 導論

復活基督論肯定了耶穌因死亡和復活而被立為天主子。這為曾經追隨耶穌，目睹他所言所行的門徒來說，是很自然、很直覺的結論，但是初期教會因有關耶穌救贖工作的信念，無可避免亦加深對耶穌身分的思考，漸漸意識到，如

果耶穌不是純粹功能性的天主子，而是本體性的，那麼，耶穌不單經過復活才是天主，復活前也是天主。這個主體性，是指耶穌基督的本質，而不僅是他的行為了。初期教會在深化的反省下，思考到天主之為天主，不可能是由人所變成的，這與天主的本質並不吻合。因此，天主子的基督論通過一種回溯的方式在新約出現，就是教會重新審視耶穌的人生，從中看到不僅是他的事功，而是他的本質。

在本單元，我們首先回溯四部福音中有關耶穌公開生活的事蹟，從而看看聖史如何把基督的天主性加以表達。更明顯的反省，見於有關基督公開生活前的記述，我們也會加以解說。

然後，我們再看新約時期的教會，如何解說基督的天主性，特別是先存性的問題。因為耶穌是歷史中的人物，那麼我們可以如何理解他是先於一切而存在呢？這裡的分析當然並未成熟，我們只能從經文中重新組織出當時的思想。要真的進入有系統的教義，還要待稍後的三、四世紀。

4. 耶穌的公開生活

我們探討四部福音中耶穌的公開生活，主要找出當中蘊藏的天主性的描述。同時，透過對觀福音的比較來理解耶穌的天主性，讓我們看到當中的發展。這一點符合我們一直的說明：早期教會如何理解基督的身分，是由經驗進入理念的，所以形上的身分，也要在較遲成書的福音中，才漸漸明確出來。

4.1 馬爾谷



思考：你認為馬爾谷福音中的耶穌，形象上有何特點？

作為第一部寫成的福音，在表達基督是天主子這一點上，反而是採用了較多神學性表達，原因大概是：福音的成書遠遲於保祿書信的寫成，而我們有理由相信，當時的教會已經認同基督是天主子，只是未能從耶穌的言行中把天主性看出來。那麼，在馬爾谷福音中，聖史如何表達耶穌的天主性呢？首先，是強調耶穌在世的時候，耶穌天主子的身分只有邪魔知道（參谷1:24; 3:11; 5:7），這已經隱含了天主子是耶穌的本質的表達。

事實上，在凱撒勒雅伯多祿的宣信前，沒有人認知基督的天主子身分，只有邪魔才知道。這揭示了馬爾谷的表達手法。即使是他的門徒，甚至是宗徒之長伯多祿，對於基督的身分不是輕易能夠明白的，需要自己沉澱領悟，在馬爾谷福音中，第八章27至33節是明認基督身分的高潮。這段經文中，伯多祿認主為默西亞：「耶穌又問他們說：『你們說我是誰呢？』伯多祿回答說：『你是默西亞。』」（谷8:29）

但是，往後的記述就是：「耶穌便開始教訓他們：人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必要復活。」（谷8:31）對於耶穌這番話，伯多祿就加以規勸，結果被耶穌斥為撒彈。

在這個敘述裡，一方面，我們可說伯多祿已經知道耶穌是「默西亞」的身分，另一方面，他的理解仍然是不足的，因為這個默西亞的身分，並不如伯多祿所期望的，反而是一個要受苦至死的默西亞。這個死亡與復活的行動，在這時期的伯多祿，他根本不能接受，更加不用說，由此反省耶穌的真正身分。到了耶穌的死亡，信眾才開始領悟：「對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』」（谷15:39）

因此，天主子這個身分，在馬爾谷福音中，仍然較為抽象，不過這個身分所以為人認識及認同，是出於人對他行動的理解。在這部福音的第一句出現：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷1:1）。

這是把重點清楚點出來，但天主子的觀念仍然抽象，所以表達也較粗糙。因此，馬爾谷明顯是一個由下而上的基督論，高峰是苦難和復活，而讀者可透過此點明白基督天主子的身分，卻不能深究天主子這名號的內涵，因為這並非馬爾谷福音探討的重點。

4.2 瑪竇

瑪竇福音成書比馬爾谷福音稍後，因而反省比較深，有關天主子基督論的表達，往往把反省的道理放在事件來理解。瑪竇重新處理馬爾谷的資料，把當中蘊含的天主性元素，呈現在耶穌的公開生活中，其中一個例子就是「步行水面」（參谷6:47-52及瑪14:23-33）。

當我們比較兩個相同事件時，看出馬爾谷福音仍然停留在奇蹟故事的敘述，最後指出耶穌是天主子，卻欠清晰的反省。在瑪竇福音中，首先是借用伯多祿同樣在水面步行而失敗，明示耶穌不是一般意義上的人，伯多祿因信德不足而失敗。那麼，他需要相信的是「你真是天主子」。因為不相信基督，就不能得救，正如伯多祿下沉時，大叫「主，救我罷」就是這個道理。由此引伸思考，為什麼基督可以救我們呢？因為他是天主子。這個想法，有別於因他的復活而救我們，反而是天主子基督論的含意。基督所以能夠救我們，非著重他的行為，而是他的身分。

另一個例子是伯多祿的宣信（參谷8:27-33及瑪16:13-23），我們可以留意瑪竇福音處理伯多祿的宣信，以及耶穌的回應，有別於馬爾谷福音。伯多祿不僅說耶穌是「默西亞」，更加入了「永生天主之子」，明確地說明當時對耶穌的理解。耶穌的回應，不是禁止他們對別人說，而是把天上的權柄交給伯多祿，讓他在地上行使天上的權柄。倘若耶穌只是一個人，在復活後才得以提升的話，怎可能給予這種權柄呢？所以，透過他給予伯多祿的權力，我們明白他天主子的身分。

除了權力，我們在瑪竇福音中，看到天主的能力在耶穌身上的呈現，如在治好患血漏病婦人一事上，也可以從比較中看到天主子身分的浮現（參谷5:30-31及瑪9:22）。在馬爾谷福音中，耶穌似乎不知道誰人摸了自己的衣服，把能力取去，但是在瑪竇福音中，耶穌卻完全知道了，正好說明他不再是被動者，而是主導者，這種主導的表達，正是後來開始浮現全能全知的意識。

由於對基督身分認知的不同，在兩部福音中的門徒，對耶穌的態度也有微妙的不同，如在平息風浪的故事中，馬爾谷福音記載說：「耶穌卻在船尾依枕而睡。他們叫醒他，給他說：『師傅！我們要喪亡了，你不管嗎？』」（谷4:38）我們會感到這是人與人的對話，即使對方是自己尊敬的師傅，仍然帶有一種埋怨的味道。瑪竇福音的記載卻不同：「他們遂前來喚醒他說：『主！救命啊！我們要喪亡了。』」（瑪8:25）這裡見到門徒即使在危急之中，都只是把希望放在主耶穌身上，因為只要他願意，眾人就能得救，這正好表示，耶穌的身分異於常人。

透過比較兩部福音，我們看到，早期教會團體在基督學上經過一段時間的發展，更加明白基督天主子的身分。

4.3 路加

路加與宗徒大事錄是出自同一作者，耶穌天主子的身分在宗徒大事錄已有肯定，故路加有別於瑪竇，不要求讀者對耶穌的公開生活發現他的天主性，也不接納耶穌在公開生活中，好像對自己的天主性一無所知。路加福音的描述與瑪竇很相近，故此我們簡單說明幾個例子已足夠。

在伯多祿的宣信中：「他問他們說：『但你們說我是誰呢？』伯多祿回答說：『天主的受傅者。』但耶穌嚴厲囑咐他們，不要把這事告訴人，說：『人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師們棄絕，並且要被殺；但第三天必要復活。』」（路9:20-22）

路加筆下的耶穌，與瑪竇筆下的很相近，對自己的未來有更多的掌握，另一方面，耶穌的人性也削弱了。路加筆下的耶穌，並沒有馬爾谷描述的掙扎；馬爾谷的記載非常人性化，當中的痛苦是很深的，但沒有出現於在路加福音中，這因為路加更偏重基督的天主性。

另外，又如在十字架上的耶穌：「耶穌大聲呼喊說：『父啊！我把我的靈魂交托在你手中。』」說完這話，便斷了氣。」（路23:46）這是願意而主動地完成父的任務，並無從人性的角度來看這問題，有別於在馬爾谷福音中人性化的描述，此乃基於對耶穌的天主性的思考而轉變。

這種轉變亦放在門徒身上：「在我的困難中，與我常常相偕的，就是你們。」（路22:28）可見在路加筆下，門徒並沒有因為基督的苦難而離棄他，或因他的死而迷惑。這種表達，來自對基督身分的反省。

換言之，瑪竇和路加在描述耶穌的公開生活上對基督學的表達，沒有太大的分別，當開始表達基督的天主性，不是以一個普通人的角度來描述。最後，我們看看若望福音的描述。

4.4 若望

若望福音是四部福音中最晚期的作品，因而不再把寫作的重點放在事件的記載，而是說明事件的意義，因為「對觀福音」已經有足夠的敘述。如說對觀福音是耶穌的歷史敘述，那麼若望福音就是要指出歷史中的耶穌所代表的救恩意義。

若望開宗明義指出耶穌的出現，縱使沒有顯容，也使人看見他的光榮：

「先去找到了自己的弟弟西滿，並向他說：『我們找到了默西亞。』——意即基督。」（若1:41）

「納塔乃耳回答說：『辣彼，你是天主子，你是以色列的君王。』」（若1:49）

這種表達與馬爾谷福音截然不同。在馬爾谷福音中，雖然第一句就點出耶穌「天主子」的身分，但往後的描述，卻以「這人究竟是誰」為主，因為耶穌的行動，令人驚奇，也令人思考他究竟是誰。但是，到了若望的筆下，耶穌的身分已經變得清晰，似乎人人都知道他是「天主子」。

同時，這位耶穌亦沒有人性弱點，是一位與天主同在的耶穌：

「我與父原是一體。」（若10:30）

「但若是我作了，你們縱然不肯信我，至少要信這些工作，如此你們必定認出父在我內，我在父內。」（若10:38）

「耶穌回答說：『斐理伯！這麼長久的時候，我和你們在一起，而你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父；你怎麼說：把父顯示給我們呢？』」（若14:9）

與路加福音一樣，當我們意識到基督的天主性時，也會在他的行動中，看到具天主性的特點，例如增餅奇蹟（參

若6:5-6)。如果我們比較對觀福音中這一節的描述（參瑪14:15，谷6:35，路9:12），對觀福音中，全都是門徒主動詢問如何解決問題，只有這裡才是耶穌主動的。這個主動，就是要說明「他自己原知道要做什麼」，意思是耶穌本來就完全掌握整件事，一切都在他的手中。同樣的表達也見於耶穌對猶達斯會出賣他一事上（參若6:70-71）。

在若望的筆下，基督的神性和天主子身分的表達更加清楚，這一點，我們從他復活拉匝祿一事上，會更容易明白（參若11:4-42）。耶穌復活拉匝祿的奇蹟，代表若望要證明耶穌掌握著生死的大權，他是「生命之源」，也是生命的主宰。若望寫福音的目的，是引導人相信耶穌即是「默西亞，天主子」。

在對觀福音中，特別是在馬爾谷福音中，耶穌對自己的使命是有所掙扎的，而在掙扎當中，我們看到耶穌人性的一面，但在若望福音中，神性一面的表達就是主導，所以耶穌這樣對門徒說：「父愛我，因為我捨掉我的性命，為再取回它來：誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它；我有權捨掉它，我也有權再取回它來：這是我由我父接受的命令。」（若10:17-18）

若望筆下的耶穌，對自己要做什麼以及結果如何，已經胸有成竹，並沒有什麼迷惑，正好表達其天主性的一面。即使在經文中有心煩意亂的表達，也與對觀福音的表達很不同（參若12:27-28）。在這裡，若望筆下的耶穌的掙扎與馬爾谷的不同：馬爾谷中的耶穌不知道將有什麼事，但若望的記載只是一種人性與天主性的矛盾。這正好反映兩種基督論

的不同。在馬爾谷福音中，仍然從耶穌的行為來反省他是什麼人，但在若望福音，有關基督身分的反省，著重如何把基督的天主性呈現出來，因此，他知道會被猶達斯出賣（參若13:27-30）。按照若望的描述，耶穌很清楚猶達斯的計劃，甚至顯出他的主動性。這種寫法，目的是把基督的神性呈現出來，代表他能夠知道一切的事情。

除了在全知的能力上呈現耶穌的天主性，我們還可看到若望把耶穌的權威性表達出來：「耶穌一對他們說了『我就是。』他們便倒退跌在地上。」（若18:6）這種寫法把本來的強弱逆轉，更顯出耶穌的特殊。我們看若望敘述比拉多審判耶穌的情況，很容易會覺得是耶穌審判比拉多。並且在對話中，比拉多漸漸發現自己的身分，原因在於他面對的是真理本身，於是比拉多由審判者的心理，變成囚徒般。

若望福音中的耶穌，並不是個受苦的人，反而是一個智珠在握的勇者。所以他會這樣說：「耶穌答覆說：『我已給你們說了「我就是」；你們既然找我，就讓這些人去罷！』這是為應驗他先前所說的話：『你賜給我的人，其中我沒有喪失一個。』」（若18:8-9）

對觀福音呈現了門徒的信心動搖，若望卻強調沒有一個人走失，這正代表了基督的權威。甚至在十字架上，耶穌的行為，也是鎮定而有計劃的：「在耶穌的十字架旁，站著他的母親和他母親的姊妹，還有克羅帕的妻子瑪利亞和瑪利亞瑪達肋納。耶穌看見母親，又看見他所愛的門徒站在旁邊，就對母親說：『女人，看，你的兒子！』然後，又對那門徒說：『看，你的母親！』就從那時起，那門徒把她接到自己家裡。」（若19:25-27）

並且在死亡來臨時，仍然是不慌不忙，彷彿只是完成一件工作的模樣：「此後，耶穌因知道一切事都完成了，為應驗經上的話，遂說：『我渴。』有一個盛滿了醋的器皿放在那裡，有人便將海綿浸滿了醋，綁在長槍上，送到他的口邊。耶穌一嚐了那醋，便說：『完成了。』就低下頭，交付了靈魂。」（若19:28-30）

天主教傳統中有所謂「架上七言」，把四部福音中有關耶穌在十字架上的七句說話組織起來。但是，在這七言中，若望之言與其他三部福音的，截然不同，語氣平和似交待事情。

因此，我們在若望福音中，更清楚地看到天主子基督論在新約時期的發展，已經相當成熟，顯示當時的教會團體已經從耶穌的言行反省到他特殊的身分，並在福音中明確地呈現出來。

我們卻不應說，若望福音的思想比其他福音更「深層」。要明白，不同福音只是取向不同，當我們討論基督學時，如何取用那一部福音，會有不同的得著，卻不代表某種基督論更圓滿。信仰是一致而多元的，應用到神學上，也是要透過多元來尋找真理的最真實面貌。

5. 公開生活以前



思考：耶穌公開生活前的敘述對神學反省有什麼作用？

在討論過四部福音如何透過敘寫耶穌公開生活來表達他天主子的身分後，我們會探討公開生活以前的記載。為天主子基督論來說，敘寫公開生活以前的事蹟，具有重要的意義，就是強調耶穌天主子的身分，並非在人生某一個階段形成，而是他生而具有的本質，所以要寫公開生活以前的狀況，著重寫出耶穌自幼已經對自己身分的認知。

我們先談耶穌公開生活以前的情況。首先可看路2:41-51記載。在這裡，耶穌到了十二歲時，在聖殿初次顯示天主性，特別是他答覆雙親時的態度：「耶穌對他們說：『你們為什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？』」（路2:49）耶穌沒有為自己走失而求他們諒解，反而明示自己的天主性，叫他們知道，他與天父的關係，遠超過他與人的關係。

另一段經文，若望福音記載耶穌施行的第一個神蹟，在加納婚宴中變水為酒（參若2:1-11）。耶穌回覆聖母的問題時，重點在於「我的時刻尚未來到」一句（若2:4c）。這句話背後的意思，就是耶穌本有自己施行奇蹟的「計劃」，他知道自己要做什麼，如何做。這種表達，指向耶穌的天主性，早已經在他的身上。

又如他受洗的一幕，馬爾谷這樣寫：「又有聲音從天上說：『你是我的愛子，我因你而喜悅。』」（谷1:11）這句話正好表明，領洗時的耶穌，已經是天主子。這裡也呼應了舊約的內容，又如「我要傳報上主的聖旨：上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。』」（詠2:7）和「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神，叫他給萬民傳布真道。」（依42:1）。

我們也知道，耶穌本身是無須受洗的，他主動接受若翰的洗，是為強調他與人同行，把自己放在罪人的行列中，使後來以死來救贖顯得更有意義。這種救援的模式有別於出谷的模式，這點，我們在探討救援論時會再談到。

如果再回溯過去，在聖母懷有耶穌時，他的身分已經很清楚明白：「他將是偉大的，並被稱為至高者的兒子，上主天主要把他祖先達味的御座賜給他。」（路1:32）

又如當若瑟得知未過門的瑪利亞有了身孕：「當他在思慮這事時，看，在夢中上主的天使顯現給他說：『達味之子若瑟，不要怕娶你的妻子瑪利亞，因為那在她內受生的，是出於聖神。』」（瑪1:20）

這些表達方式，來自較後期對耶穌天主子身分的神學反省。在此也插入題外話：為早期教會來說，敘述童貞懷孕的其中一個重點，是說明耶穌的天主子身分，而非生理上的問題。這不是早期教會要關注的重點，反而是後來爭論童貞懷孕的焦點。

嚴格來說，以上所提及的各個事蹟，未必盡是耶穌公開生活前的部分，但是我們要指出的是：聖史是透過耶穌傳教行動前的事蹟，來表達他身分的先存性，而在下一節中，這一點會更加明顯。

6. 出生以前



思考：耶穌的天主性是否在出生前已經存在？

早期教會對耶穌的天主性進一步反省，認為他的天主性在降生前已經存在，這在若望福音中就說得很明白：『……你們的父親亞巴郎曾歡欣喜樂地企望看到我的日子，他看見了，極其高興。』猶太就對他說：『你還沒有五十歲，就見過亞巴郎嗎？』耶穌回答說：『我實實在在告訴你們：在亞巴郎出現以前，我就有。』」（若8:56-58）

這裡明確指出，耶穌是早於梅瑟和亞巴郎時期已存在，而在斐2:6-11，更說明這個天主性如何在歷史呈現，就是耶穌虛空及貶抑了自己，取了奴僕的形體，聽命至死，且死在十字架上，以光榮天主聖父。

這裡解說耶穌的身分時，同時說明了他的人性與天主性，而當中的天主性的重要在於，惟有具天主性的基督，才顯出降生成人的偉大和奧秘。

這種看法在舊約中也有所呼應：「我由至高者的口中出生，我在一切化工以先，是首先出生的。我使天上發出不滅的光明，彷彿是遮蓋大地的一片雲彩。我住在極高之處，我的寶座是在雲柱之上。惟有我繞行周天，走遍深淵的深處；行走在滄海的波濤上，站立在普世上。」（德24:5-9）

這裡再進一步，指出耶穌在萬有之上，萬物也是由他而來，這種思想，在哥羅森書中再得到發揮，同樣是指出他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平（參哥1:15-20）。

要留意的是，在哥羅森書中的描述，耶穌不僅是猶太人和普世之主，也是宇宙的主宰者，這是把他存在的時間性，倒推到更遠古的時代。那麼，這個時間究竟有多前呢？這時間甚至比天使的出現還要早，因為希伯來書這樣說：「天主曾向那一位天使說過：『你是我的兒子，我今日生了你？』或說過：『我要作他的父親，他要作我的兒子？』」（希1:5）

那麼，比天使還要早的話，是多遠久之前呢？再按希伯來書10:5-10提到一句是「基督一進入世界」，我們可以推想，基督的存在，隱含是早在世界被創造之前。如果結合另一段有關天主藉著基督創造了宇宙的經文，就更明顯：「但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話。天主立了他為萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。」（希1:2）

在早期教會的描述中，耶穌的天主性固然存在，但是實質上的內涵是怎樣呢？與天父的關係如何？或者說，是否說耶穌就等同天主？早期教會的反省並不明顯，上列各段只是指出基督是為萬有之先，卻不能把他同等於天父。正因欠缺明晰的表達，演化成後來教會有關基督身分的眾多討論，也是後來亞略異端的主要爭論點。

7. 先存性

以上是從福音的經文來分析，我們在這裡，再說明基督的天主子本質的其中一個特點，就是先存性，即指基督本來就是天主子，這有別於復活基督論以基督的行為來判斷他的身分。這一點，可以從若望福音說起：

「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。萬物是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。在他內有生命，這生命是人的光。光在黑暗中照耀，黑暗決不能勝過他。」
（若1:1-5）

「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」
（若1:14）

「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。」（若1:18）

我們分析第一句中「聖言與天主同在，聖言就是天主」，當中的第一個天主，在希臘文中是 *ho theos*，是單數的意思，專指天父；第二個天主卻是 *theos*，就是聖子的意思，而這應視為聖言的屬性。由於語言的限制，當我們要敘述時，自然出現先後之分，而當我們採用派遣等字眼，又有了高低之分，如說天主派遣了基督，似乎就代表基督低於天主。故此，聖史巧妙地運用這個詞的特性，把天主與聖言同等並排，不分高低，也同時代表了聖言與天主一樣，是「起初就與天主同在」，並無先後。

因此，天主子不是一般意義下的首生者（如哥1:18的說法），因為他不是由於要創造萬物才出現的一個功能性兒子（functional Son），反而是一個本體性兒子（ontological Son）。雖然萬物是他創造的，但他的存在非僅為了創造。在歷史中，「聖言成了血肉，寄居在我們中間」，這是由上

而下的表達，說明了降生奧蹟，也把首生者的說法轉化為降生的奧秘。因此，這位基督在人世間與世人同行，同時亦是天主子。這個天主與人同在的歷史階段，也是充滿恩寵與真理的基督事件。

我們以若望福音首章為討論對象，希望讀者對於先存性多一點明白，對日後探討基督論有很大的幫助。

8. 由上而下基督論

最後，我們要指出，天主子基督論是一種由上而下的基督論，意思是指我們先肯定了基督的身分，他的天主性，然後再論說他的行為，以及他為我們的意義。這有別於上一個單元所論述的復活基督論；那是屬於由下而上的方法，就是從耶穌的工作入手，從而理解他的身分。由上而下的基督論的表達，可以在保祿和若望的作品中看到，以下我們簡述一下。

8.1 保祿

在保祿的著作中，有幾段經文也能顯出這種由上而下的基督論，如我們在上面已經說過斐2:6-11及哥1:15-20，都是從基督的身分入手，說明他降生的意義，在這裡不再重複引述討論。

我們可以再看弗1:3-13。這段經文，保祿從天主子的角度來描述基督的身分，指出基督為萬有的元首，為人類歷史的中心，以及救恩史計劃的核心。這種表達，必然是較後期

的神學反省，而非純粹從耶穌的行為來判斷，當中救恩史的幅度，亦顯示早期教會也有對天主的救恩計劃作神學反省。

另外還可以看：「是論及他的兒子，我們的主耶穌，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（羅1:3-4）。這裡很清楚是由上而下的幅度，先說明其肉身是來自達味的後裔，但他的神性卻是天主子的。很明顯，即使在保祿的作品中，天主子基督論已經初步成形了。

8.2 若望

關於若望由上而下的基督論的思路，上文已經有相關的討論，特別是有關若望福音首章的討論，屬於圓滿的由上而下的基督論。我們在這裡再引用一兩則作補充：「那由上而來的，超越一切。那出於下地的，是屬於下地，且講論下地的事；那由上天而來的，超越萬有之上」（若3:31）。這裡明確地說明「由上而來」的想法，指出基督是由上而來，也就是以天主的身分臨在，所以他是超越的：「那麼，如果你們看到人子昇到他先前所在的地方去，將怎樣呢？」（若6:62）這也間接指出耶穌的超越性，是我們不能想像的。

雖然如此，這個超越的天主子並不是高高在上，反而是與人同行，為人而犧牲的：「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底。」（若13:1）

最後一點相當重要，因為這個「由上」如果不是俯身屈就，與人就沒有相干了，而基督學雖然有天主子的幅度，也需要有復活的幅度，才是一個較圓滿的表達。

9. 小結

以上討論過新約時期的天主子基督論，我們不妨在此作一小結：

（1）從復活基督論到天主子基督論是一個信仰尋求理解的過程，是基督學反省的自然結論。為早期教會而言，他們最後反省到能夠給予他們救恩的，只有是天主子，這亦為他們反省的自然結果。

（2）新約作者將復活基督論與天主子基督論互相補足，彼此並排。基督是真人及真天主，二者是並存的，不能說反省了天主子的身分，就不用理會其復活的作用。

（3）天主子基督論完善了復活基督論的漏洞。如果只有復活基督論，似乎就指人可以透過自己的善行而成聖，那麼，這並非啟示的宗教。

（4）如果新約的基督學有多元化的表達，今天亦然。教會在近年有不同的基督論，不少是由下而上的基督論。我們不應只接受由下而上的基督論，反而要接受多元來互補，如果只有一種基督論，就容易失去平衡。

10. 摘要

- (1) 我們可以透過四部福音中有關耶穌的敘述，理解天主子基督論的含意。馬爾谷福音中，強調耶穌在世的時候，他天主子的身分只有邪魔知道，人們仍然是透過耶穌的言行而認知他。
- (2) 瑪竇福音把反省的道理放在事件之上。如伯多祿不僅說耶穌是「默西亞」，更加入了「永生天主之子」，這對耶穌的理解，已經再進一步了。
- (3) 路加福音的描述與瑪竇很相近，瑪竇和路加在描述耶穌的公開生活時，著重表達基督的天主性，非以一個普通人的角度來描述。
- (4) 若望福音述說歷史中的耶穌，目的在於指出耶穌在救恩史中的意義。在若望的筆下，對表達基督的神性，突顯了他的天主子身分。
- (5) 有關耶穌公開生活以前、出生以前的記述，都代表當時的反思，不再停留在耶穌的言行，而是側重對其本體性的反省。
- (6) 建構這種先存性的、由上而下的基督論，有助我們理解基督的本質，卻忽略了他在世間行動的意義，故此需要與由下而上的基督論相輔相承。

11. 參考資料

Raymond E. Brown, *An introduction to New Testament Christology*. Manila: St Pauls, 1966.

單元七

教義基督學的浮現（一）： 耶穌天主性的探討

1. 緒言

我們研習過去多個單元後，認識到什麼是由上而下或由下而上的基督論，二者都是透過聖經的引證，瞭解耶穌的身分和使命。經過初期教會的基督學討論後，教會對基督身分的探討，進入另一個階段，就是教義基督學，意指教會對基督身分的探討，不再如同新約時期般，以宗徒的經驗為主，而是嘗試以哲學語言來表達，從而形成有關的教義。

2. 單元目標

閱畢單元七後，讀者應能：

- 指出教義基督學浮現的背景；
- 掌握在希臘文化宣講基督的機遇；
- 明白救援論證是基督學的內在邏輯。

3. 導論

由本單元開始，我們正式進入教義基督學的討論。在新約時期有關基督的反省，主要是復活基督論和天主子基督論。復活基督論強調耶穌是默西亞，為我們而死，從耶穌的行為入手，思考基督的身分；天主子基督論代表新約階段的末期對本體論的反省，強調耶穌本身就是天主，正如我們在上一個單元中透過若望福音的描述，似乎一切事情都是由耶穌作主動和在其掌握之中。

當我們離開聖經階段，進入教父時期，教會要面對當時希臘文化的影響，為對基督學作進一步的反省，不能單靠經驗的語言，而需要進入形上的討論，也就是教義化。所謂教義化，或是形上的討論，就是要把討論的對象，以語言來描述，並且純粹透過這些語言，就足以明白理解該對象。換言之，教義化就是採用一些客觀理性的語言及概念，讓任何人都得以明白。

因此，我們討論新約中的基督學，即使有復活基督論和天主子基督論，二者表面似乎是矛盾的說法，卻沒有強行

融合，因為這兩種基督論都是一個生活經驗的反省，而不是理論化的說法。這是早期教會在不同階段，反省耶穌身分的結果，不是準備成為一個完備的教義說法。

及至教義基督學，教義的本質是信仰的標準和準繩，因此使用形上的言語，也有其限制性。作為教義來看，大家都需要認同和接受這個標準。當然，這種有關教義的看法，為早期教會而言，並未明顯，而是我們今天回顧反省而得悉。

總而言之，教義基督學是緊貼新約基督學而來，它的語言更受希臘文化的影響。當我們說教義時，背後代表精準的語言，而這些語言就代表教會堅持的看法，如耶穌是「真天主」這詞，甚至進一步說他「與聖父同性同體」。這種描述方式，好處是很準確，而缺點就是再沒有演繹的空間。為今天來看，這種標準而準確的語言，形成近代宗教交談的困難。舉例來說，由於我們稱耶穌是真天主，而他又是我們基督宗教的創立人，那麼，當我們與其他宗教交談時，其他宗教的創立人，往往只是神在人世間的代言人，因此，耶穌的地位遠高於其他宗教的創立者。但是，我們從人生經歷來看，耶穌與其他宗教創立人的分別，未必很大，如與佛祖相比，難以說誰的人生更神聖或傳奇，於是，出現經歷相近但地位不同的落差，就形成交談的困難。

況且，如果我們從復活基督論來看，耶穌「成神」的過程，與不少其他宗教中的創立者，也是相近，就是本來是人，因自己的修煉而成神。因此，也有人質疑教會的教義基督學是一個「造神」的過程，是信仰進入希臘文化後的一個創造過程。

當我們進入討論教義基督學時，首先需要處理有關基督學中歷史的連貫與非連貫的部分，而唯有辨析當中的張力，才能清晰地明白整個教義基督學的主要脈絡。

在本單元，我們首先介紹教義基督學探討的特色，作為引子及基礎，以方便讀者往後的學習，及避免討論時產生的誤會。之後，我們會介紹及指出最早期以希臘化表達而引發的異端，並引用其中兩位教父的看法。

4. 教義基督學討論的特色

教義基督學討論的特色，主要是指這個討論與新約基督學的異同。簡單而言，二者的相同是對基督作為真人真天主的肯定，而不同的地方，在於證明此點的進路。



思考：「語言的一致」對教義基督學的討論是否重要？

4.1 語言的不同

教義基督學與新約基督學的最大分別，是指語言的不同，但非指採用的語文不同，在最早的時期，二者都是採用希臘文，所以不是語文的不同，而是從形下經驗語言轉為形上概念語言。在新約中，討論基督的身分，是採用日常生活的語言，就是所謂的經驗語言，但到了教會進入希臘文化中，就開始採用形上概念的語言，即非現實的語言，而是以概念為主的語言。

為什麼會有這個改變？原因是在過去，教會仍然是在猶太文化中傳播，主要的信者都是猶太人，故此在同一文化中，很多概念都很容易明白。當第一代的宗徒仍然在世，他們以自己的經驗來表達信仰，但到了第二代基督徒，他們不能以自己的經驗為宣講信仰的核心，因為他們沒有與主相遇的真實經驗。基於這兩個因素，有關基督的反省，就進入本質討論的範圍，而非以經驗為主導。

在這階段，教會內有關基督的討論，開始按其本質來反省。這種思考，是希望透視基督事件，找到他的身分的本質。正如我們要尋找一件物件的本質，起點當然是物件的外貌，但是真的要找到它的本質，最後卻是要超越它的外貌，找到內在的特質。

有關基督的教義討論也是如此。由三、四世紀開始，教父嘗試採用一些涉及事物本質的字眼來描述基督，當中包括神 (*theos*)、父 (*pater*)、言 (*logos*)、肉身 (*sarx*)、人 (*anthropos*) 等字眼來描述。我們特別可以略述的，如言 (*logos*) 這詞在希臘文中有多重複雜的意思，讀者在《聖三論》中可以得到較詳細的資料，而當時的教父所以採用這個詞，正是希望透過這詞豐富的涵義，表達耶穌的特質。

另外，有關「父」(*pater*) 一詞，看來只是日常生活的用語，但是我們要知道，當我們在討論基督的本質時，這卻有別於我們平日所言的父與子。在日常生活語言中，父就是生育子的根源，而父自然比子年長，身分亦比子高一級。但是，在基督學的討論中，「父」這個名號並沒有這些日常生活的意義，我們正要抽空了這些日常生活的意義，而從本質來理解這個字。

在基督學的討論中，「父」是對應「子」而來，「父」的意思是根源，即子的根源。我們不能因為父這個字而誤會基督是天父創造出來的，也不能因此認為父與子有先後之別。這也是我們有關基督學討論語言要留意的第二個重點：重新釐訂相關的「術語」。在基督學中，很多用詞雖然來自日常生活，但是在討論的過程中，這些字詞已經成為基督學本身特有的術語，因此有其獨特的意思，並不再能以一般的理解來說明。又如「父」這字，在聖三的內在關係中，「父」與「子」並不是有先有後。

4.2 信念的一致

雖然教義基督學與新約基督學在語言上有所不同，不過，我們不要因此把新約基督學與教義基督學截然分開，二者仍然是有緊密的連繫，就是二者在內容上是連貫和一致。這一點也是在討論教義基督學時，經常都要重新記憶的一點，因為後來進入形而上的討論後，漸漸就離開了原來的經驗反省，甚至愈走愈遠。雖然如此，這些討論最後仍然是要回到耶穌的身分和工作。

在梵二以前的基督學討論，往往會把基督學分為基督論與救援論，這也曾在單元一提及，因為基督的身分與基督如何救援，可以分為兩個部分來論述，但到了今天，我們對基督學有更多的探討後，明白到基督的身分與他的救援並不能分割，故此在討論中，也不會把兩部分分開，反而嘗試從融合的進路來理解，即基督的身分與他救援的行動是一致的，因為他的身分為他的救援帶來意義，而救援行動又是他身分的證明。

雖然教義基督學的語言，與過去的語言並不相同，更加不會採用經驗來論證基督的身分與救援，但背後信念是一致的，與新約的看法是一脈相承的。

4.3 內在的邏輯

當我們指出，教義基督學把有關基督的討論，帶入了形上的層面，不再與歷史發生緊密的關聯，那麼我們必然會問，如何判斷這些有關基督的討論是對或錯？

我們的依據，來自救援論的論證結果，並不純粹是一種理性、客觀的理據，而是梵二以後所提出的「信仰意識」。

所謂「信仰意識」，是指整個教會一種全面卻又籠統的認可。它並不是如教理一般，以清晰的方式表達，亦不是如靈修般只屬於個人的領悟。舉例來說，教會當局有某些關乎信理或倫理的主張，當教會特意提出後，整個教會的反應，可視為「信仰意識」的具體呈現。這不一定是精確的意向統計，而是整個教會的一種信仰認同的經驗。在近代的教義發展中，最顯著的「信仰意識」的表達，就是「聖母升天」教理的確定，這是經由全世界各地的主教同意下，才得以宣認的信仰。也就是說，「聖母升天」所以是教理，雖然我們找不到什麼科學證明，或是人證物證，來證明聖母真的在某一天上升高天，但是在我們的信仰當中，感覺到、意識到這一端道理，有助我們明瞭信仰內的真實，這就是基於「信仰意識」而形成的信理。

我們在《基本神學（一）》中已經談及信理的含意，明白信理不僅是規範性的，也是指引性，而指引性的成立，往往有賴整體對該教理的認同，並且在這種認同下，使我們的信仰團體得到共同的方向。

在教會內，更明確地表達「信仰意識」的方法，就是教宗使用「教宗不能錯」的訓導權威。當教宗使用「教宗不能錯」的權威時，我們並不是說這個教理在形式上、程序上產生不能錯，而是以這個形式來表達我們對天主救恩的肯定。教宗所以能作出這個肯定，正是由於整個信仰意識的肯定。

那麼，在基督論中，我們如何從救援論的論證中得到支持？簡單來說，就是從耶穌帶給我們的救恩，來理解基督的身分。那就讓我們探討這個救援的內容。這包括以下幾點：

(1) 因著他降生成人，我們得以聖化。

人所以能夠得到基督的救恩，必然是因為基督與我們同為人；如果他不成為人，我們又如何可以聖化。天主是超越的存有，而人卻是有限的存有，如果我們要分享天主的本質，只有天主屈尊就卑，才能成就。因此，耶穌要成為人，才可以明白人的痛苦和困難，才可以真實地幫助人。所以，當我們肯定他是救了我們，他就必然是人。

(2) 他取了我們的人性，為使我們分享他的天主性。

反過來說，因為他是天主，所以他成為人，也讓我們可以分享他的天主性。這裡要說的是由救援經驗所引伸出來的理解，不是理性的分析，所以天主如何成為人，成為人後如何讓人分享天主性，這個分享天主性又是什麼意思，這裡並沒有觸及，也不是救援經驗要解釋的。

(3) 神聖交換是天主子降生的理由。

為救援論而言，天主性與人性的神聖交換是我們得救的重要原因，而惟有如此，我們才能獲得真正的內心平安與寬恕。這一點，早期教會完全沒有質疑，因為聖神的臨在很清楚，特別是感受到聖神臨在的宗徒們，對這一點有真實的經驗。

(4) 早期的神聖交換有指天主子身分的交換，後來才發展至天主性的交換。

由於這種神聖交換是必然的，但是內容究竟是怎樣，卻沒有明確地說明，於是就有不同的理解模式。在起初的階段，宗徒採用的是經驗的語言，就是一般人所能理解的一種交換，即義子的看法，耶穌降生成人使我們分享他的天主子身分，成為天主的義子。不過進入形上模式的思考，這種看法就轉換為形上的語言，即天主本質的探討，變成耶穌降生取了我們的人性，使我們得以分享他的天主性。兩種似乎相反的說法，如何可以有其內在的一致性？就在於我們對於神聖交換的肯定，因為這正是我們所能感受到的救援經驗了。

因此，我們在討論教義基督學時，時刻都要以救援論作為基礎，否則很容易偏離正軌。

4.4 教義希臘化抑或希臘哲學教義化



思考：信仰與文化的結合，何者屬於本地化？

最後，我們要澄清一個問題：教義基督學的出現，是由於我們的信仰進入了希臘文化當中，嘗試透過希臘文化來表達基督信仰，那麼，在這個過程中，會否是我們的信仰希臘化？也就是說，會否由於希臘文化的影響，改變了我們的信仰內容？

我們今天回顧這段教義發展的時期，加以細心的分析，得出的結論是：教會的信仰並未被希臘文化所改變，反而是我們借用了希臘文化的用語，把信仰表達得更深刻。在這裡要提出一點：信仰本身並沒有特定的文化特質，因此教會並不屬於某一種文化。信仰有其超越及普世性，因此信仰應當可以在任何文化中扎根而不受扭曲，這在希臘文化中的表達，正是一個很好的例子。這就正如保祿所言：「對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。」（格前9:21）基督的救恩並無文化的邊界，而是要拯救一切人。

以上是從原則來說明，以下舉出兩個例子，說明教會是有意識地採納希臘文化的方法來表達信仰，並不是受到扭曲，或遷就希臘文化而對信仰的真理性有所改變。

第一個例子，希臘文起初並不分辨位格與性體兩個詞的分別，而在希臘文中，*hypostasis* 這字眼包括 *under*、*stand* 等意思，可解作為本質或「自立體」，獨立存在的物體。不過，當教會採用這個字，不再理解為本質，只會視為「自立物」，指向天主三位各自獨立的存在。這是教會在討論神學問題時，把它定義。後期進一步翻譯此詞為拉丁文，就用了 *persona* 一詞，也就是把這個字解作與人的獨立個體有關。一方面，教會在採納這個希臘概念時，是經過選擇而不是遷就其本意；另一方面，教會把自己的價值放進這些字詞中，還形成重視個體的深遠影響，也間接證明了教會所賦予的意義，經得起時間的考驗。

另一個例子，是在公元325年尼西亞大公會議採用的同性同體（*homoousios*）一詞，在公元269年的教會會議中，這用詞曾被指為異端。同一字詞，前後有不同的判斷，就可以明白，教會面對一個新的文化語境，往往需要時間去判斷相關的字詞的含義是否與教會的信仰相配合，讓教會內對同一個字詞有相同的理解，才能避免紛爭。

我們還要留意一點：在早期教會有關基督論的爭論，我們提到不少「異端」，所謂「異端」，並不是背棄信仰，或反對教會。其實在早期教會的發展中，由於教會的信仰要與文化結合，這種結合往往要有摸索的過程，當中，部分人為了採用某些文化元素來解釋信仰，卻把信仰的原則扭曲了，而形成異端。相反，在信仰與文化的相遇中，能夠把信仰的內容以希臘文化的形式準確表達，就是正統思想。這些提出異端看法的人，其實是在一個還未有定論的境況中，

在摸索過程中提出自己的看法而已。最後，他們不能容於教會之內，皆因他們不願意放棄自己摸索的結果，不接受與整個教會的共融，才是問題的所在。我們往後看這些異端的理論，不應以今天已有定論的角度來批判，反而要欣賞當時信者對於尋找信仰的努力。

故此，每一個本地化的過程，都是深化信仰的機遇，而異端的出現，是面對不同文化的挑戰的可能後果。為早期教會而言，這個本地化的進程是跨步很大的發展。如果以我們今天的角度來看，新約教會進入希臘文化的過程，可以視為由民族主義走入普世性的一個轉化過程，就是從猶太文化出發，嘗試走進當時代表普世價值的希臘文化，於是任何人都可以在不割損的情況下，成為天主的選民，實則就是一個普世化的結果。在這個過程中，保祿的貢獻甚大，而整個教會也做了很大的調整適應。也有神學家認為，這種徹底的跨越，一直要到梵二大公會議，才再出現一次，教會再一次從歐洲的基督教文明走進新世界的文明。

總結而言，教義基督學採用了希臘文化作為表達的媒體，卻不是被希臘文化同化，反而是更進一步，發展自己的普世性。這正如基督信仰傳入中國後，我們用中文表達時，以「太初有道」來翻譯若望福音的「在起初已有聖言」，不代表基督信仰被中國化，而是我們採用中國文化的表達。

5. 教義基督學第一階段的風險



思考：你如何理解耶穌基督是真人同時又是真天主的身分？可否說一下你的解釋？

有關教義基督學第一階段的發展，我們就遇上不少異端。這些異端並不是出於惡意，而是從新約的基督學發展而來，嘗試解說耶穌的身分，但是，往往側重於基督是真人或真天主的身分的其中一點，就失去平衡，形成異端。

我們會說：如果耶穌不是人，他不能明白我們；如果他不是天主，他又無法幫助我們，所以在兩方面都要得到平衡，而錯誤的觀點，往往都是因偏向其中一方，或是否定其中一方而產生。

5.1 否認耶穌的天主性

首先出現的異端思想，是否定耶穌的天主性。這種想法，有其聖經的根據，因為按照復活基督的記述，具有此進路，而當時有這樣的看法，包括幾個不同的派別，以下一一介紹。

首先是艾俾歐尼主義（Ebionism，也有翻譯為以便尼派或以貧派）：這是一群有猶太背景的基督徒，他們信仰的重點在於一神，強調天主的唯一性，甚至是忌邪的天主。因此，在整合信仰時，自然淡化耶穌的天主性。在《神學辭典》中有這樣的描述：「反對正統猶太主義，承認耶穌是梅瑟所預言的默西亞。不過，他們卻認為他之所以被選為默西亞，乃由於他在聖神的領導下能夠善盡法律，以致聖德豐盈之故。身為人子的基督是猶太法律的改革者，他批評後人增加及竄改了梅瑟的法律。」故此，他們並不反對耶穌，卻不認同他是天主，認為他只是一個具特殊地位的先知，或與下一個派別相近，只是一個義子。當時的代表人物是德奧鐸斯（Theodotus the Elder）。

其次是嗣子論（Adoptionism）。這是早期基督學一種不明確的表達，就是不接受新約後期的反省，從而進一步明白天主子基督論。這一派的人拒絕接受這看法，堅持認為耶穌只是獲得天主的欣賞，認為耶穌是因其功德而獲得舉揚。

另一個要提的是一位一體論（Monarchianism）。這種異端可以分為能力的一位一體論（Dynamist Monarchianism）和形式的一位一體論（Modalist Monarchianism），後者將在稍後才介紹，這裡我們先談能力的一位一體論，因為這種看法否定了耶穌的天主性。這種思想在公元二世紀左右興起，其思想主要是來自猶太宗教的唯一神論，因而否定耶穌的天主性。為這派思想而言，天主子是倫理性，不是存在性，是復活基督論的極端，認為耶穌是在受洗時接受聖神，天主以特殊的方式在他身上活動。

那麼，他們如何理解三位一體的道理？所謂三位，是指一個神的能力的不同外顯，這也是稱這思想為能力的一位一體論的原因，就是因為它強調天主的能力的不同呈現，故此「子」不是一個真正的第二位聖子，只是神的能力的呈現，也因此，這個「子」沒有真正的天主性，他只是一個人，不過天主把能力臨在他身上。

這種源自猶太思想，出現在公元第二世紀的基督論，側面可以看到在這個時期的基督論仍然很粗糙，看不到真人真天主並存的可能性。這時期仍然受到猶太背景的影響，難以突破一神思想，進而把宗徒的經驗作深刻的反省，要待教會的第二、三代思想家，透過希臘文化，才可以做到真正的反映。這時期，離不開一神的思想，同時受經驗語言的限制。

還有一種是附屬論（Subordinationism）。這種看法視舊約中的聖言（*logos*）為第一受造物，是天人之間的中介，但是本身並不是天主。這個首生者降生成人，來拯救我們。這思想否定了基督是真正的天主，認為他是附屬於父的受造物。

總括來說，這些否定耶穌的天主性的基督論，強調耶穌的功績是他成為天主子的條件；相信他是在受洗時接受聖神，並且在死而復活後，天主以特殊方式來提升他。

5.2 否認耶穌的人性

如果我們說猶太文化令部分人否定耶穌的天主性，那麼在希臘文化影響下，就衍生出否定耶穌的人性的基督論。在希臘文化中，二元論是他們主要的世界觀，這是一種以精神與物質對立，並且以精神為優先的價值觀。為希臘文化而言，物質只是真實存在的影子，而精神的存在才是善的、真實而有意義的。因此，物質世界是沒有意義的。由於物質世界沒有價值，肉身受到輕視，道成肉身這種思想自然也被否定，而耶穌具有人性也不能接受。

持有這種思想的最大異端，就是唯識主義（Gnosticism，也有譯為唯識論、諾斯底派），這異端認為唯獨知識可以使人得救，因此不是歷史中的耶穌做了什麼令人得救，而是要獲得真正知識，才可以得救。故此，重要的不是耶穌的行徑，而是他帶來的智慧、人生道理，這些才是我們得救的原因。在這種思想下，耶穌的歷史性不再有價值，最重要是能夠明白耶穌帶給我們智慧。

除此以外，還有的是幻象論（Docetism）。幻象論就是指耶穌只是一個幻象，並不是一個真實的生命，聖言只是借這個幻象在人間行走，從而完成天主的任務，得以拯救世人。這種說法自然是來自對物質世界的輕視，特別是無法接受福音中有關耶穌軟弱的表達，認為天主不可能有這樣的一面，所以不能接受這是真實的。

相類似的異端是之前提及的形式的一位一體論（Modalist Monarchianism），這說法是指父、子、神只是天主以不同的面具、形式的呈現。在希臘的二元哲學思想中，精神和物質是對立的二元，凡是屬於物質部分的，只是真實存在的影子，是低等的，是空虛的，凡是屬於精神部分的，是真實存在的，是善的，內容富意義的。因此，如果耶穌是天主的話，那麼在人世間行走的耶穌只是天主的形像，是天主子在人間以人的形像出現。耶穌不是子降生成人，那被猶太人處死的不是天主，而只是形像的死亡。

由於父、子、神只是同一天主的不同面具或形式，所以有人認為，在十字架上受苦的，其實是聖父、聖子或聖神都無分別，因為都是同一個神，故有聖父受苦論（Patipassionism）的出現。這樣的思想是受希臘文化影響而形成，希臘人認為精神是不死不滅的，因此不能接受天主被釘死在十字架上。否定耶穌的真實人性，把耶穌的行為視為天主的外在形式，才可以化解這種張力。

6. 教父的回應

以上所提及的各種異端，簡單而言，都是在天主性與人性上有所失衡，是企圖以「合理」的方法，來解釋耶穌的人生，卻往往忽略了宗徒關乎基督的經驗，才是整個信仰的核心部分。正由於此，教父已經針對這些學說的錯誤，加以糾正，以下我們引用其中兩位教父的看法，作為當時的正面意見。



思考：嘗試簡介一位初期教父。

6.1 依勒內 (St. Irenaeus, 約140-202)

依勒內反對艾俾歐尼主義、幻象論及唯識論。他堅稱基督是真人和真天主，並以救援論來証實自己的斷言是正確的。在救援的歷史中，我們可以明白是真的有子的存在，而他又是真天主又是真人的話，就代表各種異端的錯誤。

他的基督論屬於聖言基督論，以聖言作切入點，嘗試與希臘文化對話。因為在希臘文中，*logos* 一詞可以解作理性、道等等，如果把基督比作 *logos*，正好也符合希臘人尋求精神的思想。故依勒內視聖子在降生前就是 *logos*，降生後卻是基督，而 *logos* 既是超越而又獨特的。正如天主的啟示普遍在於人的心中，卻又藉著基督和他的教會具體地表達出來。

既然基督是聖言，那麼他早在萬世前已經存在，而且同時也臨在所有人身上，這可以稱為「聖言的種子」。那

麼，聖言的種子如何發芽成長，會成為什麼模樣？從基督的身上，我們便可知道果實是怎樣的。

依勒內堅持基督是真天主，因為只有天主能有效地施展救恩，並恢復他與人的結合。基督是真人，他不僅通過瑪利亞的身體，更是由她所生，取得肉軀，是人性和天主性單一位格，而非兩個不同的個體。依勒內根據若望福音「聖言成了血肉」來解釋這位格的單一（參若1:1; 20:28及希13:8）。

6.2 戴都良（Tertullian, 160-220）

戴都良對異端的否定很簡單，就是他肯定耶穌具有人靈，而人的確由身體與靈魂組成。他的論證也是救援的角度：基督為了釋放我們的靈魂，必須具一個與我們相同的靈魂，而不是唯識論者所想像的精神的身體或血肉的靈魂。

他引用聖經希2:14-15來論證，正是救援論的論證。如果耶穌與我們並沒有本質上的相同，他又如何可以拯救我們呢？如果他不是和我們一樣，有真正的死亡，他的復活為我們來說，並沒有打敗魔鬼。因為，只有能戰勝與我們一樣的死亡，那個救援才有真實的意義。

又如若一4:1-3指出真正的耶穌，就是「肉身內降世的神」，明顯地，代表耶穌是人的同時，也是神，而且這個人是真實的肉身，並不是幻象或形象而已。

7. 小結

當我們探討第一、二世紀，新約聖經以後，基督學的第一階段討論時，發現這時期主要是肯定耶穌的神人二性，即強調歷史中的耶穌，具備人性，同時也具備天主性。各種異端的出現，正在於對耶穌的人性與天主性的疑問，當中包括，耶穌的人性與我們的人性是否相同？耶穌的天主性與天主父的天主性是否相同？雖然產生了這些疑問，但在這階段亦未有深入討論。

至於更進一步的問題，就是人性與天主性如何結合呢？如何成為單一的位格？二性如何成為一個單一的實體？我們要再進一步探究。

8. 摘要

- (1) 離開聖經階段，進入教父時期，就開始教義基督學的討論。
- (2) 所謂教義基督學，是指當時教會面對希臘文化的影響，嘗試把以經驗為主的信仰內容，進行教義化，就是要把信仰的經驗，以形上的語言作合理的解說。
- (3) 教義基督學與新約基督學的最大分別，首先在於使用的語言分別，這並非指希臘文和希伯來文，而是指形上語言和經驗語言的分別。教義基督學是致力尋找一種形上語言的表達方法，好能使每一位基督徒都能明白。

- (4) 其次是信仰的一致，這是指這種教義的發展，仍然與早期聖經中的經驗，即是與耶穌在歷史中的言與行，一脈相承，所以在尋找形上概念的語言的同時，在信念上的一致，解釋的基礎仍然是聖經中的經驗。
- (5) 其三是內在的邏輯，就是我們如何判斷不同的概念思考，仍然符合我們的信仰，這就在於救援論的論證，這是以「信仰意識」的方法保存在教會內，當中包括1) 因著他降生成人，我們得以聖化；2) 他取了我們的人性，為使我們分享他的天主性；3) 神聖交換是天主子降生的理由；4) 早期的神聖交換是指天主子身分的交換，後來才發展至天主性的交換。
- (6) 在教義基督學發展的早期，出現各種不同的看法，當時有關耶穌身分的異端信仰，先是否定天主性的艾俾歐尼主義、嗣子論及能力的一位一體論，還有的是否定人性的附屬論、唯識主義、幻象論及形式的一位一體論。
- (7) 面對這些異端思想，不少教父也加以批評，當中如依勒內反對艾俾歐尼主義、幻象論及唯識論。他的基督論屬於聖言基督論，以聖言作切入點，與希臘文化產生對話。
- (8) 另一位是戴都良，他對異端的否定很簡單，就是他肯定耶穌具有人靈，而人的確由身體與靈魂組成。

9. 參考資料

1. 編譯，〈幻象論〉、〈附屬說〉，《神學辭典》，86、292條。
2. Jacques Dupuis, *Who do you Say I am?: Introduction to Christology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994, pp. 75-83.
3. 張春申，《神學簡史》。台北：光啟出版社，1992，頁135-178。
4. 黃克鏞，〈「道成人身」的意義〉，《神思》7期（1990），頁1-17。

單元八

教義基督學的浮現（二）： 尼西亞及君士坦丁堡大公會議

1. 緒言

按歷史記述，第四世紀基督信仰在羅馬帝國得到自由傳播，當時各階層的人都在討論基督二性一位的道理，各持己見。這樣的描寫是否真實，我們無法判斷，卻反映了當時的社會，熱切地渴求理解基督的身分，而這也助我們理解，為何在這三百多年期間，教會把基督身分的爭論，視為信仰的焦點。

在上一個單元中，我們看過早期教會對基督的人性與天主性的討論，並介紹了幾種異端思想，當中不是否認基督的人性，就是否定基督的天主性，各持極端的表達，很快就被認定不符合宗徒傳下來的信仰。

因此，第二階段爭論的焦點，不再是耶穌本身是否只有人性或天主性，而是如何理解他同時擁有兩性的問題，這也是教會往後面對的問題。

當我們今天按既定的信理來回望當時的爭論，很容易分辨出誰對誰錯，但是我們應該設身處地去理解當時持不同論點者的立場，因為當時，對於如何理解基督的身分，大家都同樣在探索當中，因此我們無需以對錯的角度來批評當時持不當見解的神學家，雖然部分的觀點，最終都被證實是錯誤的。

現在讓我們開始探討四世紀有關基督身分的爭論。

2. 單元目標

閱畢單元八後，讀者應能：

- 掌握教義基督學的方法和語言；
- 概述亞略和亞坡林有關基督天主性和人性的思想如何偏離正統教義；
- 概述教父和大公會對異端的回應。

3. 導論

正如在上一個單元開始，要探討的問題是要解說新約基督學的經驗，原初的語言不敷應用，待教義基督學出現，才可以有進一步的解說。教義基督學的重要，即用語言作規範，讓同一信仰的人，即使在不同的文化背景及時代，仍然能夠意識到，彼此所相信的，是同一的主基督。

同時，我們看到早期教父的努力，他們駁斥了那些否定耶穌人性或天主性的異端論點。這是教義基督學的初步成果。但是，兩性如何結合成一個位格？這正是本單元要處理的問題。早期的教會，在肯定耶穌同時兼具人性與天主性的同時，爆發出激烈的爭論，而爭論的中心就是：兩性如何可以在同一個人身上呈現？呈現的方式為何？

這些問題，當時並沒有明確的答案，而所探討的課題又是這麼超越，不同的信仰傳統左右了探討的思路，因此形成不同的見解。在這些爭論中，我們漸漸瞭解並建立理解二性一位的框架。

本單元中，有關教義基督學的爭議，其實並未完結，但我們朝著這目標繼續探討當時的教會如何理解這個奧蹟。

4. 教義基督學第二階段的討論



思考：你如何理解基督的二性一位這道理？

在第一階段時，有關教義基督學的討論，仍然圍繞基督是否具備天主性和人性的爭論。當中不少異端的問題，在於只偏重耶穌的天主性或人性的某一方，有些甚至拒絕承認耶穌同時有天主性與人性。這些看法並不符合新約聖經對耶穌的描述，以及教會團體對於基督救援的理解，因而成為異端思想。同時，這些理論亦未能就基督的本質，作出深刻的反省。

到了第二個階段，神學派別開始形成，在基督學上亦漸漸出現了有系統的反省，在這裡，我們要介紹東西方兩個主要的學派。其實，他們不僅在基督學上有不同的取態，甚至在整個神學取向上，也有分別，但我們在本科中只會把焦點放在基督學上。我們會在下文簡介這兩個派別的主流看法。

4.1 兩種不同進路

當教會開始進入希臘文化中，漸漸衍生一些學術的中心，而早期對教義基督學爭拗的兩個主要重鎮，就是位於北非的亞歷山大學派和位於敘利亞的安提約基學派。

4.1.1 亞歷山大學派（Alexandrian School）



思考：試簡述亞歷山大學派的主要思想是什麼？

亞歷山大學派具有兩層的意思，一方面是指一個神學派別，正是我們在這裡所指的意思，另一方面，指一所位於亞歷山大城的教理學院。二者不能夠截然分開，因為這個學派的學者，往往是這所學院的老師。

亞歷山大成為神學思想的重鎮，主要是它本身屬古代其中一個最重要的文化中心，同時也是基督信仰與希臘文化相遇的重要交匯點。早在基督信仰傳入以前，亞歷山大城已經擁有當時世界級的圖書館，相傳聖經的智慧篇和德訓篇，都是在此地編寫的，而著名的《七十賢士本》聖經，傳說中也是在此地譯成。無論真假，都可以顯出亞歷山大城作為知識重鎮的名聲。

亞歷山大學派的形成，一般來說，都認為與奧力振（Origen, 185-254）負責教理學院有莫大的關係。由於奧力振的學術地位崇高，吸引了不少人來學院學習、講授及交流，逐漸形成一個具自己的特色的學術取態，衍生了亞歷山大學派。

亞歷山大學派的代表人物包括：奧利振、亞大納修（Athanasius, 295-373）及濟利祿（Cyril, 375-444）。這學派的著名學者，不單是這幾位，但基督學的討論，主要與這幾位學者有關。當中亞大納修在後期糾正亞略的思想，濟利祿對抗聶斯多略（Nestorius, 386-451，《神學簡史》譯為奈斯多略）的思想；在他們的基督學中，都是偏重三位一體中的一體的看法。

在神學方法上，亞歷山大學派被稱為聖言——血肉（*Logos-sarx*，即英語中的 *Word-flesh*）。這個學派討論兩性的結合，較重視一個位格，即強調聖言與人性的合一，即二性的結合成為一個位格這部分，而因為重視「一」，對於兩性的並存有點不重視，那麼，很容易忽視耶穌的真實人性，甚至走到極端，間接否定了耶穌的人性。如論及聖言與耶穌的人性結合，只取其肉身，這種說法，是不完整的表達。不過，重視「一位」，就能處理結合的問題。

當時有關的討論仍然是在起點，故此學風不同而帶來的錯誤，實在難以避免。再者，當時還未有任何有關基督學的教會訓導，學者只能按照自己的理解，嘗試找出答案，因而出現落差。

4.1.2 安提約基學派（Antiochene School）



思考：試述你對安提約基學派有多少認識？

在二、三世紀左右，除了亞歷山大學派的興起外，還有安提約基學派。同樣地，這是以一個城市為名的學派，安提約基是羅馬帝國的第三大城，位於今天土耳其境內，相當接近今日敘利亞的邊境，但是今天只有該城的遺跡了。

安提約基學派被稱為「學派」，但與亞歷山大學派有顯著的不同。亞歷山大一地的學者都是以教理學院為中心，因而較有主流的思想。安提約基學派只是有幾位思想相近的學者同聚，連同圍繞他們的追隨者，形成一個神學思想的派別。相對於亞歷山大學派，安提約基學派的組織顯得更加鬆散，在思想上的不同也更顯著，故此我們在下文，探討安提約基學派的不同學者，會發現他們的主調雖然相同，但細節上的分歧也不少。

安提約基學派與亞歷山大學派分庭抗禮，兩個當時重要的城市代表兩種取向的神學觀，也是七世紀前基督學的兩個主要派別。它們的治學方法亦不相同：安提約基學派相似辣比式的猶太主義；而亞歷山大學派則偏重希臘猶太主義的科學精神。

這一派的代表人物有狄奧多諾（Theodore of Mopsuestia, 350 - 428）及聶斯多略。這一派的基督論的神學方法，可以「聖言——人」（*Logos-anthropos*，英文可譯作 *Word-Man*）為中心思想。他們的進路，是相信聖言與人結合，是一個完

整的人性與完整的天主性的結合。所以是「聖言——人」而非「聖言——血肉」。「人」指一個完整的人，包括他的精神和身體。強調神人二性的二元，卻忽視耶穌位格的單一。

以上簡單介紹了兩派的基本資料，希望讀者能在這個背景中，認識往後的神學家的基督論，藉此取得一個清晰的脈絡。

4.2 採用的語言



思考：什麼是「二性一位」？你對這有什麼的理解？

要認識教義基督學，除了認識當時兩個主流的神學派別外，還要留意當時採用的一些「用語」。不過，我們今天稱這些用語為「術語」，是以今天的角度來理解，實質上，這些詞語在引用至神學上以前，已具有本來的意思，當神學家用作神學上的解釋，也沒有即時作出明確的定義，而且不同的神學家也有不同的理解，要經過一段頗長的時間，這些字詞才能成為「術語」，即在神學上有特定闡釋的詞語。我們在這裡嘗試就其中幾個字詞，為讀者簡述它的字源，希望能幫助讀者往後的學習。

（一）性體（*ousia*）。希臘文的*ousia*，在拉丁文變成了*substantia*（即英文的*substance*）的意思，譯為中文就是「實體」，也有一些翻譯為「本質」、「本體」。在公元325年的尼西亞大公會議，就是以「同性同體」（*homoousios*）來說明聖子與聖父的本質相同，而*homoousios*一詞中，*homo*是同一的意思，而後半截*ousios*也

是我們這裡談的性體。「性體」是指物象中恆久不變的部分，也就是本質的意思，例如水有三態，可以是液態、固態和氣態，外在的形貌截然不同，但本質仍然是一樣，也因相同的元素組成。

（二）本質（*physis*）。這個希臘字詞的中譯，與性體（*ousia*）的其中一個翻譯相同，原因即在於這兩個詞本來有共通的地方，就是指事物的本質，但是也有區別。「性體」一詞較偏向靜態，即指事物恆常不變的那個本質，但是「本質」（*physis*）一詞卻是指一種行動的原則（*principle of action*），也就是指一件事物的本質，必然會透過它的行動來呈現，而「本質」（*physis*）此詞就是指這種狀況。

由於 *ousia* 與 *physis* 在翻譯為中文後非常相近，很容易產生混亂，因此明白這兩個詞的分別，會較容易明白後來的「一性論」的含意。主張一性論者在討論耶穌的本質時，並不採用性體（*ousia*）一詞，原因是他們要說的並不是人靜態的本質，而是指出本質所引出來的行動、能力和限制，而一性論者認為耶穌只有一個行動的取向，就代表他只有一個本性，或是稱之為「本質」（*physis*）了。

在談及天主的全知、全能等能力，都是從這個動態的角度來理解天主的本質，即由天主的本質來推演出他所有的能力。

（三）位格（*prosopon*），拉丁文為 *persona*，原意是「面容」、「面具」、「角色」，所以早期有關三位一體的神學表達，在運用此詞時，往往引來形態論的誤會，更為奧

秘的聖三論帶來更多爭論。這個詞在較後期的討論，已經不再採用，改為用另一個詞來說明位格的概念，就是下一個要討論的名詞。

（四）位格（*hypostasis*）。*Hypostasis* 一詞要到尼西亞大公會議，才被理解為今天對位格的闡釋，在此之前，這個詞同樣與 *ousia*、*physis* 的理解相近，這個詞本來的意思，中文多數會譯作「實體」（*substance*）、自立體的意思，指本質上支持一件物件成為這物件的支柱、支撐點。

到了尼西亞大公會議，教會採用這個詞來表達「位格」的意思，指天父、聖子及聖神是三個「位格」，我們在這裡只能帶過一筆，而在《聖三論》一書中將有詳盡的解說。

我們在這裡想說明的是，由取用哪一個詞來表達「位格」這個意思，很明顯，教會並沒有受到希臘文化的左右，反而是按照教會對耶穌基督二性一位的奧秘的認知，來選擇應該採用哪一個表達，甚至是把這個詞的含意擴展調整，好能清晰地表白當中的意思，這也回應了上文所言，雖然信仰進入希臘文化，卻不會因而被扭曲，反而藉希臘文化的特質，把信仰更具體地表達出來。

5. 教義基督學第二階段的風險：亞歷山大學派

簡單介紹了兩個主要的學派和相關的「術語」後，我們進入教義基督學的第二階段，在這階段中，基督學的發展與它面對的風險或危機，息息相關，最大的危機就是來自亞歷山大學派的異端：亞略主義（*Arianism*）。

首先我們介紹亞略主義的歷史，好能使讀者更明白下文有關這種異端的神學內容。亞略主義源自一位神父亞略，他是奧利振的學生，深受奧利振的思想影響。

當時，奧利振對於基督二性一位的神學反省，較偏重人格的單一，基督應該是一位這一點，重視父、子、神都是同一天主。因而不重視二性一位中的二性，以及三位一體中的三位，不過，他本身的神學仍然能夠平衡二者，沒有產生問題。

亞略作為他的學生，把老師的看法再進一步推演，最後衍生異端的說法。在下一節，我們會詳述亞略主義的內容，這裡只點出他不承認基督是天主，卻認為基督是低於天主的存在。

當時不少人支持亞略這種看法，因而釀成爭論，直至320年的亞歷山大大地方會議，會議結果譴責亞略的說法，但亞略拒絕放棄自己的主張，因而離開了亞歷山大，周遊巴勒斯坦、敘利亞、小亞細亞一帶，為他帶來大量的支持者，因而把亞略主義的思想傳播開去，令這個異端的爭論，不僅於一地，更成為當時東西方教會爭論的焦點，而東方教會較傾向支持亞略的說法。

到了325年，君士坦丁大帝（Constantine I, 324-337）為了帝國的和平，不想東西方教會因亞略主義而產生分裂，他關注的重點不在於宗教問題，而是國家管治的問題。如果東西方教會分裂，自然會造成社會的不安，所以君士坦丁大帝決定在尼西亞召開大公會議來解決紛爭。當時並未有意識這

次會議是大公會議，但其決定卻是來自整個普世教會，故此我們今天回顧其重要性，視之為大公會議。

在325年召開的尼西亞第一屆大公會議，最後譴責了亞略的思想，我們在下一節再交待會議的條文。這個譴責，不能不說是在君主的壓力下而達成的，特別是東方教會的主教，並不是真心接受的，於是在會議結束後的幾年，不少支持尼西亞第一屆大公會議的主教，也被人用各種方法，加以對付，如整個大公會議的核心人物亞大納修，就被充軍。這些情況不僅是信仰問題，還有政治權力的問題。

特別是到了君士坦丁二世（Constantine II, 340-361）成為帝國的統治者時，他本身是一個亞略派的信徒，因而亞略主義得以興盛起來，不過，在這個時期，亞略派也分為三個不同的派別，就是：

1) 不相似派（*anhomoeans*），最原始的亞略主義，堅持聖父與聖子根本不同。

2) 相似派（*homoeans*）主張父子之間的相似。

3) 性體相似派（*homeo-ousians*）認為父與子不但相似，並在性體方面相似。

在三派之中，不相似派是最「正統」的亞略主義，基於政治的原因漸漸不為人所認同，但在神學上的反省，讓人認識到，天父與聖子不可能是完全不同。相似派與性體相似派，是一種修正的觀點。在這時期，仍然沒有一個明確基督學的教義，大家對基督的身分仍在探索中，故此亞略主義的

這些派別，代表了不同的神學家的嘗試。可以說派別的不同，是出於對字眼的理解而已。

在探索的過程中，經過亞大納修和聖巴西略（Basil，約329-379）等教父的努力，漸漸有不少人開始意識到，同性同體這個字詞對聖三及基督身分的解說，其實是可以接受的。終於，教會又走向共識，並且在381年的君士坦丁堡第一屆大公會議中，再次肯定尼西亞信經的內容，並且宣布有關基督學和聖三論的道理。至此，教義基督學的第二階段完結，教會亦同時建立起基礎。

在下一節，我們開始理解相關的基督論說法，首要的是亞略主義。

5.1 聖言的天主性：亞略之爭（Arius）



思考：在信經裡有一句是指聖子與聖父「同性同體」，意思是指二者在性體上並無分別，那麼，你如何理解聖父與聖子的關係呢？

亞略主義的核心思想，就是指聖言是受造物，不是永恆的、從無中受造的，否認聖父與聖子同一性體。

他認為天主必然是非受造的，因為天主是萬有的根源，如果它是受造，就必然有一個更根本的根源。亞略進一步說，天主也必然是非受生的。在這裡，先解說「受造」與「受生」的不同。所謂受造，是被創造的意思，而在這關係裡，創造者高於受造物，受造物是由創造者而來，創造者才是受造物的根源；至於「受生」，卻是指非創造性的關係，

所以我們說父生子，這個「生」，是指子由父而來，而非由父所創造。

亞略卻認為，既然子是由父而生，即使這個生不是創造，也必然是有生的一個時刻；既然是在某一個時刻而「生」，那麼，聖言不是無始無終的存有，故此不可能是天主。

所以，亞略不接受由上而下的基督論，反而完全地採納由下而上的基督論來解釋基督的身分，就是耶穌所以受到信眾的欽崇，是由於他的作為，令他獲得天主子的名號。

既然基督不可能是天主，而天主是絕對而唯一的，所以，亞略更指出，聖言必然是受造的，但和其他受造物相比，是最完美的，卻他仍然只是受造物，而不是天主。

亞略還引用聖經作證據：「上主自始即拿我作他行動的起始，作他作為的開端。」（箴8:22）箴言中的表達，是由於在基督降生以前，猶太人的信仰是以天主為絕對的唯一；到了亞略的時代，希臘思想採用的邏輯推論，把至高者視為一個，故此在兩種思想的合流下，亞略主義只容許一個天主，也是當時的人較容易接受。

亞略主義的出現，是受到新柏拉圖的流溢論的影響，把聖子解釋為一個創世者（*demiurge*）。如同在本單元開始時所說的問題，即把信仰的內容迎合希臘文化而產生的錯誤。流溢論是新柏拉圖主義者嘗試解釋世界生成的一個理論，而當基督信仰進入希臘文化的世界時，信者發現採用這

個模式，容易為人明白和接受，但實質是把基督的身分扭曲了。

在流溢論中，至高者把自己的神性流出，逐步衍生萬物，不同級別的受造物承受不同的神性。採用流溢論來理解基督的身分，是把聖子放在萬有之上，卻在天主之下，故此是創世者，是一個不完整的天主，亦不是純粹的受造物，似乎是天人之間的媒介或橋樑。

因此聖言雖然是萬有的首生者，完美的受造，但始終不是天主父，只是天主與受造界的中保。聖言通過降生，攝取人的肉身，一個沒有靈魂的肉身（*logos-sarx*）。因此，聖言也不是真人，而聖言面對肉身上的痛苦、饑餓等狀態時，就像馬車夫駕駛馬車一樣。

這種理解，也與我們如何理解本體有關。正如我們說當時對本質的理解，也有從其行動中理解，即一個存在的本質是什麼，就是從它的行動中顯示出來，而亞略主義認為耶穌的行動，與天主的旨意完全相符，它的位格只屬聖言的位格，這才可以解釋為什麼耶穌可以完全不犯錯。

這種看法近於幻象論，不過肉身仍然是真實，可以真實地有肉身的反應，不過在亞略主義的理解下，若聖言有肉身的反應，就不可能是天主，他只是受造物而已。

5.2 與聖父同性同體

對於亞略主義的看法，教會在325年的尼西亞大公會議（Niceae）中，加以回應。這次會議的核心人物是亞大納修，而亞大納修對亞略主義的反駁，採用了救援的觀點，就是指出，如果聖言只是攝取肉身而成為人，那麼，我們得到的便是不完整的救贖，這與新約中指明人的得救，是肉身的復活，是整個人的得救，並不相符。

當時尼西亞大公會議的定斷：「我們相信一個天主，全能之父，一切有形與無形之物的造作者。（我們）又信一個我們的主—耶穌基督，天主之子，由父所生的獨生子，這就是：由父的性體所生，是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主，受生而非受造，與父同一性體；無論在天上或在地上的萬物，都是藉著他而造成的，祂〔為了我們人類〕，並為了我們的得救，（從天）降下，成為血肉，而成為人；祂受苦受難，而在第三日復活，（且）升了天，將要來臨，審判生者與死者。我們又信聖神。」（《教會訓導文件選集》，第125條）

在這定斷中，我們看到稱耶穌為「基督」、「主」、「天主子」等稱號，明顯地出於聖經，也就看到信仰的一貫性，即教理的判斷不是憑空而生，反而與宗徒的信仰，一脈相承。在聖經中，基督是一個功能性的名字，指向耶穌為人所做的一切，而天主子卻是本體性的名號，即說明耶穌的本質是什麼，故此這裡特意把兩個名號並列，不是隨意的，而是說明耶穌的本體與他的救援，是有其互補的含意。我們是從耶穌的行為中認識他的身分，但如果只停在這裡，我們的

認知是不圓滿的；我們從他的本體認識他，才能更明瞭他的行為。

這是特意指出聖言「成為血肉，而成為人」，來反駁亞略的說法，指出耶穌不僅是血肉，亦是一個完完整整的人。

最重要的，是「同性同體」的說法。主要是針對亞略的看法，指出聖子與聖父並沒有本質上的分別，二者是同性體。這是「同性同體」一詞第一次出現在教會的訓導文件中，不過，這個詞所能表達的意思，與後來教會理解聖三的本質出現落差，而改為從本質所衍生的能力來理解，再不從靜態方面來理解本質。這裡指的同性同體，是指聖父與聖子的天主性同等，未發展至後期的聖父與聖子兩個位格都是同一的實體。

以上提及的幾點，是從形上的層面來說明基督的本質，不過我們要明白，這些推論背後最重要的，仍然是救援的事實。教會不接受亞略的看法，是亞略所提出的非人非天主的基督，無法使人類得到完整的救恩。

5.3 基督的人性靈魂：亞坡林之爭

尼西亞大公會議指出亞略主義的錯誤，但是我們亦不能否定，亞略主義採用了一種簡單易明的方式，來滿足人對奧秘的認知。即使教會對亞略的說法加以否定後，仍然有不同的人，嘗試修訂亞略的說法，希望說明基督的天主性與人性的並存。

其中一位就是亞坡林（Apollinarius，約385），他是敘利亞拉奧狄奇亞（Laodicea）的主教。他受到亞略的影響，而採納了柏拉圖的人學，把人分為身體、靈魂和理性三部分，認為聖言降生成人時，把人的理性部分取代了。當時所指的靈魂，是指人一般生活的能力，如情感、言語等，而理性就近乎我們今天對靈魂的理解，屬於精神的層次，也可解釋為人的意志，而意志涉及人能否得救，這部分為基督所攝取，借來表達與得救有關的部分。

亞坡林採用這種說法，主要是符合教會肯定耶穌有靈魂和肉身這說法，在他的解釋下，聖言降生成為人，自然有真正的肉身，至於靈魂部分，聖言攝取了理性的部分，但是這個人仍然有靈魂的部分，所以就符合教會的訓導，同時又解釋了這個一個位格裡的一性。這種說法，表面好像符合教會對二性一位的訓導，實質是一種變異了的幻象論，因為這個耶穌，只是有一個活動和反應的幻象，並不是真實的一個人。亞坡林希望透過重新定義，肯定這種一性的基督論。

當時，亞坡林受到亞歷山大學派的影響，重視基督的天主性，認為基督本身不可能有靈魂，人本身是不完美的，人的靈魂也會令人犯罪，所以，如果基督是有人的理性，就必然會相反聖言。這正是亞坡林為什麼要否定基督身上具人的理性，主要保持基督無罪的本質。

對於亞坡林的說法，在公元362年，亞歷山大教會提出救恩論證，反駁亞坡林主義者。聖言成了人，不但拯救肉身，也拯救靈魂，因此，他必須取得靈魂和肉身。

到了381年君士坦丁堡第一屆大公會議的回應說法，幾乎與尼西亞大公會議完全相同。至此，對亞略主義的爭論，在君士坦丁堡第一屆大公會議後告一段落。在這個階段，有關基督學的教義只是處理了一部分，我們在下一節中，說明在這個階段，基督學得到什麼教義的結果。

6. 尼西亞大公會議的重要性



思考：你對尼西亞大公會議有什麼認識？

6.1 一個真正的本地化過程

尼西亞大公會議是首個大公會議，而我們這裡，主要集中討論它為教義基督學所帶來的意義。這一屆大公會議就基督的身分，作出了哲學語言的描述，而這種表達的方法，正是一個本地化的過程，是基督信仰第一次也是最重要的一次本地化過程。在往後的三百多年，教會內的有識之士，都努力使用希臘文及希臘思想來把信仰表達出來。

在這個階段，教會開始採用希臘語文中的「位格」、「性體」等字眼來表達基督學中基督的身分；與此同時，不同的神學家也嘗試借用希臘哲學的理論，來表述基督學的若干內容，雖然最終有一些失敗，卻帶來更深的反省，讓神學家更深入思考什麼才是基督身分最佳的表達，從錯誤中找出事件的真相。

6.2 形上語言使用的需要

除了本地化的原因，令我們的信仰開始採用希臘文化的內容，另一個原因，是教會開始需要採用形上的語言來表達信仰，這在尼西亞大公會議中，呈現了這個嘗試的成果。

為什麼教會需要採用形上的語言？本地化的信仰過程不只是翻譯或抄襲，而是在新的環境土壤下作出嶄新的表達。這些不同的表達，正是讓我們的教會呈現出信仰的活潑與多元，但必須是同一的信仰。

問題是，要突顯信仰的一致性，經驗的語言是不足的，經驗總是獨特和個別性的。在新約的內容中，我們看到早期教會具有活潑而多元的信仰表達，信仰的一致成為教會最關心的課題。

公元二、三世紀時，教會開始嘗試由經驗語言的層次提升到抽象的概念，用形上的語言來表達信仰的核心，如基督是誰。在信仰經驗的層次，我們可以有不同的基督形象，正如我們可以用自己的語言來描寫天氣，按不同的感覺寫出對天氣不同的觀感。但是，如想大家都對一天的天氣有相同的理解，就由主觀的感受轉入量化的定律，這必然是變成抽象的語言。如溫度、濕度、紫外線、氣壓等等的概念，都需要用數字來說明。這種表達自然與經驗不一樣，但背後存有內在的法則和定律。同樣的道理，教會開始使用形上的語言來表達信仰的內容，正是由於要讓信者有一個相同的認同標準，就不能再停留在經驗的語言，而需要為表達的語言，找到其內在的法則和定律。

形上語言能提供信仰一致性的基礎和規範，所以在尼西亞大公會議中的定斷，採用了很多希臘哲學的術語，採用形上的語言，能合理化不同語言的表達的可能性，讓人明白不同的表達，都是基於同一的信仰定式。

在這個階段，尋找一套合理化的形上語言，仍然是在起步的階段，為何亞略主義能夠在這個階段盛行，因為它已經是一套頗完整的形上語言，卻不符合我們核心的信仰經驗。

6.3 天主外在與內在的一致性

最後一點，就是尼西亞大公會議的定斷，確定了基督學的發展，要尋求天主外在與內在的一致性。當基督信仰進入了希臘文化，教會發現在尋找形上的表達的過程中，容易各執一詞，要判斷形上的表達，最後仍需回到基督事件的經驗中，以基督的事件作為判斷的準則。

在建構教義基督學時，我們要探討的是基督的身分，他內在的生命，即他在本質上、本體上是什麼，而這樣探討是抽象的，因為一個存有的本質，很難用經驗的語言來表達，反而用抽象的概念，容易讓人有共識。

但是，我們用什麼作為這個探討的判斷標準？在尼西亞大公會議的結論中，教會強調耶穌必須是真人，又是真天主。教會為何要強調真人真天主？因為這是門徒一起生活了三年所得的結論。故此，我們對耶穌身分的探討，仍然要從他的外在生命來理解。任何對耶穌身分的理解，如不符合他在歷史上的行為，都不能接受。

基督是天主，但天主的內容和概念與耶穌的人性不能分割，尼西亞大公會議所論述的天主性是建基於真實的人性。

因此，如果耶穌是天主的話，我們要認識天主，必然要從耶穌來入手，而不是用哲學或者神話式地理解。離開耶穌，我們對天主的理解，就再沒有權威。中世紀時，基督學的反省離開了耶穌事件，而進入抽象抽離的理解，因而衍生出很多問題。

7. 摘要

- (1) 在早期出現否定耶穌的人性或天主性的異端後，我們進入教義基督學的第二階段，爭辯雙方主要是亞歷山大學派和安提約基學派。
- (2) 亞歷山大學派的神學方法被稱為聖言——血肉（*Logos-sarx*，即英語中的 *Word-flesh*）。這個學派討論側重聖言與人性的合一，卻忽視耶穌的真實人性。
- (3) 安提約基學派的神學方法是「聖言——人」（*Logos-anthropos*，英文可譯作 *Word-Man*）為中心思想。他們的進路，是相信聖言與人結合，而這個結合，是一個完整的人性與完整的天主性的結合，但忽視耶穌位格的單一。
- (4) 在討論二者的爭辯前，我們先明瞭他們爭辯中常用的字眼，包括性體（*ousia*）、本質（*physis*）、位格（*prosopon*）、實體（*hypostasis*）等。

- (5) 亞略異端主張聖言由天父而來，而基督是聖言與人性的結合。不過，因著聖言與人性的結合，成為低於聖父、高於萬有的受造物的人。這種見解，被尼西亞大公會議譴責，指出耶穌是聖父所生，而非聖所造，並且與聖父「同性同體」。
- (6) 後來亞坡林嘗試從二性結合上提出新的解說，認為聖言只取了人的理性，而沒有攝取人的靈魂與肉身，結果聖言所結合的人性，並不是完整的人性。這說法同樣被君士坦丁堡第一屆大公會議擯棄。
- (7) 尼西亞大公會議為基督學帶來三點重要的意義：一個真正的本地化過程、形上語言使用的需要及天主外在與內在的一致性。

8. 參考資料

1. 編譯，〈尼西亞第一屆大公會議〉、〈君士坦丁堡第一次大公會議〉、〈亞略主義〉、〈亞波林主義〉，
《神學辭典》，127、214、223、290條。
2. 張春申，〈教會歷史的基督論（二）〉，《神學論集》
67期（1986），頁57-76。

單元九

教義基督學的浮現（三）： 兩性一位的探討

1. 緒言

在本單元，我們進入有關教義基督學討論的第二階段。從歷史角度來看基督學的進展，自耶穌升天以後，新約已經開始對基督的身分作神學反省，卻仍然是以宗徒親身所經歷的事情為出發點作出思考。真的要說開始系統性的探索，必然是指宗徒和目擊基督事件的人都離開人世後，而教會又漸漸與羅馬帝國建立正常關係的情況，才開始了教義式的思考。

這正是天主教神學第一次本地化的過程，就是如何把信仰與當時的希臘文化結合起來，並且能夠廣泛流傳於羅馬

帝國中。在本書，我們以基督學作為主線，側面地刻劃這個本地化的過程。讀者在閱讀過程中，除了參與探索基督身分的奧秘外，也可以細味一個本地化的歷程。這為中國天主教來說，更加重要，因為中國本身擁有深遠的文化，如同當時的希臘文化一樣，因此，中國文化也是一塊沃土，可以讓信仰扎根成長，開出別有風味的花朵與果實。但是，我們回顧在羅馬帝國的本地化過程，看出這種對話並不容易，更不是短時間可以成功，還需面對很多爭拗。

在這單元，我們看到另一場重大的爭論。正如過去的爭論一樣，每一場的爭論，實際上是讓當時的信者，有機會更深切地理解基督的身分。

2. 單元目標

閱畢單元九後，讀者應能：

- 概述戴奧陶和聶斯多略有關基督一位的思想如何偏離教會信仰；
- 概述教父和厄弗所大公會議的回應；
- 掌握「二性一位的結合」（hypostatic union）的意義。

3. 導論

在上一個單元，我們瞭解到第二階段中有關亞歷山大學派為教義基督學所帶來的危險，在本單元，問題就回到安提約基學派。在上一個單元介紹兩個學派時指出，亞歷山大

學派的問題，在於強調基督的一位，以致把二性的特質掩蓋掉；到了安提約基學派，他們強調基督的二性，又反過來產生抹殺一位的危機。

在教義基督學的發展過程中，兩個主旋律是「二性」和「一位」。當我們嘗試透過形上的語言來表達基督的內在生命時，對於如何解釋一個人同時具有天主性和人性，就是整個解說困難之處。

在上個單元，亞歷山大學派的問題在尼西亞大公會議中得到了澄清，不過仍是集中處理一個天主的問題，而我們在本單元，帶出基督學的另一個問題，就是一個人的身上為何同時具有天主性與人性。我們先說明兩個派別的爭論，再以大公會議的條文，為讀者說明這階段的基督學衍生的問題，及最後的表達方法。

4. 教義基督學第二階段的風險：安提約基學派

在單元八，我們簡單說明了亞歷山大學派與安提約基學派的歷史背景和學風的不同。在開始時，安提約基學派只是幾位重要的學者同居於此城市，形成一個廣義上的學派；所謂學派，只是有共同取態的表達，不是有組織的一個學派。要到了塔爾索的狄奧多（Diodore of Tarsus，約394）開始，安提約基學派才進入新階段。

在塔爾索的狄奧多領導下，安提約基出現了類似亞歷山大的教理學院般的書院（asceterion），並且培養出不少出色的學生，當中包括金口若望（John Chrysostom，約344-407）、戴奧陶（Theodore of Mopsuestia，約350-428）。

在基督學方面，狄奧多是第一位創立日後所謂安提約基式的二性基督論的學者。狄奧多本身反對亞略主義，強調基督身上有完全的天主性；同時，反對亞坡林的說法，堅持聖言降生時，同時擁有全部的人性。

他堅持基督二性，但對於二性如何統一在一個位格上，則沒有詳情表白。他同時強調，降生的天主子只是一個「子」，亦會稱這個「子」為「天主之子」以及「瑪利亞之子」。在他的論述中，問題仍然不大，但到了他的學生戴奧陶，以至學生的學生聶斯多略時，產生了問題。

4.1 莫蘇薩主教戴奧陶（Theodore of Mopsuestia）



思考：在慕道或自己教授教會道理的過程中，你如何理解基督的「二性一位」呢？採用什麼方法來說明或表達呢？

我們對戴奧陶的生平所知的並不多，有些說法指他與聶斯多略是親戚的關係。在此我們主要介紹他的基督論。當時，他面對亞歷山大學派強調基督的單一，以及傾向於突出他的天主性，戴奧陶作為安提約基學派的中堅人物，堅持二性的並存，並承認耶穌人性的整合。

按照戴奧陶的說法，他堅持聖言透過攝取人性，寓居在人之內，並穿上人性耶穌而降生。

這種說法並不清晰。因為說聖言攝取人性，這固然沒有問題，但是說聖言「寓居」、「穿上」人性，而成為人，這種說法就產生問題了。因此，這不是一個聖言成人的神

學。因這種闡述，戴奧陶被懷疑為嗣子論者。以下，我們詳細表述他的神學觀點。

首先，他強調基督擁有完整的人性。這一點，正是安提約基與亞歷山大學派的重要分歧，為了捍衛基督人性的完整，他進一步發揮，指在基督內，兩個本性，在密不可分的結合中，仍是有區分，卻不混淆。如果用圖表來表達，就如下：

完整的聖言（天主性）	完整的人性
兩個本性結合（仍有區分）	

戴奧陶嘗試肯定在一個位格中，同時有兩個完整的天主性和人性。在這種說明下，這個位格中的兩性，就如同一個銅幣的兩面，雖然是在同一個錢幣上，卻是截然不同的兩個部分。特別是他在論述中，強調二者的清晰可分，絕不混淆，這就更難以讓人接受這是一個位格。

由於他過於強調二性的分別，所以再進一步解說二性如何結合時，問題就更明顯。他說二性的結合，是源自聖言寓居於人。這裡採用了「寓居」而不是「攝取」，這說法也有聖經的根據，就是基督在最後晚餐時，指出自己與父的關係，是「我在你內，你在我內」，這是福音解說聖三彼此結合的用詞。

為戴奧陶來說，這結合並不是倫理上的結合，而是真實的結合。所謂倫理上的結合，就是指完整的人性在位格內獨立存在，但是由於天主性比人性更高等、更完美，如果

一個人要做出正確的行為，自然就是人性順從天主性，於是人的外在行動就只有一個標準，不會讓一個人如同精神分裂了，這是其中一種解說二性如何在一位中行動的方法，卻不是戴奧陶的看法。同時，他否定這是一種恩寵性的結合，這裡戴奧陶沒有明確的解說，大概是指天主性與人性在恩寵中結合成一，由於是恩寵性的，自然是有其超越性的轉化，這也不是戴奧陶心目中的二性結合。

戴奧陶堅持的是位格上的結合，就是在確認了天主性和人性的完全獨立時的結合。他似乎要假設位格的單一，就是本性結合的後果，問題是當我們把位格的概念應用到每個本性時，也就是當只有一位格時，天主性是如何獨立呢？人性又是如何獨立呢？這就顯得含糊不清。戴奧陶的說法，就如同說一個人有兩個獨立的意識。

戴奧陶未有為這個問題作進一步的解釋，而我們要明白，這位神學家處身於三世紀左右，當時整個教會對於基督身分的探索，仍然在摸索當中，他的說法並不是明顯地錯誤，我們只能視之為不清晰、不明確。不過，他的進路是有危險，當落實到具體的問題上，就是有關「天主之母」的討論時，教會發現這樣的進路有損對聖母論的探討。

4.2 聶斯多略（Nestorius）



思考：一般人都視聶斯多略為中國景教的創始人。你對於景教有沒有什麼認識？對這位創始人又有何認識？

聶斯多略據說生於敘利亞，428年成為君士坦丁堡的主教，他反對採用「天主之母」的稱號，而建議採用「基督之母」，為濟利祿所攻擊，在431年的厄弗所大公會議中，教會同意冠以瑪利亞「天主之母」的稱號，而聶斯多略被免去主教的職務。於451年死於埃及。

如果我們說，戴奧陶的基督論的問題在於不清楚，那麼聶斯多略的，就更加是用詞不清的受害者。按《神學辭典》有關「奈斯多利派」一條，編者把聶斯多略和聶斯多略派加以區分，因為聶斯多略所提出的意見，是在基督學仍然未成熟的過程中的一種意見，我們今天視他的看法是異端，一方面是用後來成熟的看法來重新審視他的說法，再指出他不恰當之處；另一方面，有些承繼他的觀點的信者，在教會有一致的看法後，仍然堅持這種不恰當的看法，這才是問題的所在。

近年不少神學家都指出，視聶斯多略為異端，並不符合當時的實況。那麼，其跟隨者又如何呢？這在下文再討論。這裡先說明他的基督論。

我們今天所認識的聶斯多略的基督論，主要是來自他有關天主之母的爭論。這是一場源自428年的爭論，當時有人拒絕「天主之母」（*theotokos*）一詞，認為只能接受「人子之母」（*anthropotokos*）的稱號。在爭論中，聶斯多略的立場是「基督之母」（*christotokos*）。

聶斯多略的論點其實並不複雜，用圖表表示如下：

基督的位格	
天主性	人性
天主位格	人子位格

為何我們稱瑪利亞為「天主之母」呢？原因是聖母所生的耶穌，是一個單一的位格，具有天主性與人性，即所謂的「二性一位」。因此，從物理的角度來看，人性與天主性必然是在一個實體中呈現，也就是在單一的位格中呈現。按照這個思路，聖母既然是此一位格的母親，那麼稱她為「天主之母」或「人子之母」，都是可以的。

但是，聶斯多略認同戴奧陶的觀點，對於一個位格的理解，仍然有所保留，認為即使是在一個位格內，天主的位格與人的位格依然會有一條界線存在，彼此可以分辨。按上文的圖那樣，二者仍然是在一個位格內的兩個部分，所以我們不應該稱聖母為「天主之母」。

如果我們採用今天的神學觀點來看，這種爭論本身是可以避免的。對「天主之母」的稱號，並不是在聶斯多略時才出現的。在今天教會歷史的記載，就知道有關聖母的敬禮，在早期教會中已經出現，而天主之母的稱號以及相關的敬禮，是一種禮儀、傳統的累積，而非純然是一個概念。

正如神學上的名言「祈禱律製定信仰律」（*lex orandi, lex credendi*），就是指信仰生活本身是我們神學思想的根源，而神學表達往往只是信仰生活的反映。所以，採用「天

主之母」這種表達，應視為教會團體對耶穌是真人和真天主的側面肯定，而不是「聖母能否生育天主」的問題。

同樣的道理，雖然今天羅馬禮天主教依然跟隨尼西亞信經的內容，堅持「二性一位」的信理，但對於部分東方禮天主教還保持由聶斯多略而來的傳統，或是依然有「一性論」的看法的地方教會，羅馬教廷也不再視之為異端。今天的神學會從教會生活的角度來理解不同地方教會的信理發展，而明白一些神學概念的背後，代表了該教會的傳統，故此，要把彼此的理念說明白，就需要交談，明白對方的表達，而不是純粹從理念上分對錯。

不過，以上是到了梵二以後才發展出來的神學思想，我們現在還是回到四、五世紀的討論。

由於聶斯多略提出「基督之母」的建議，結果亞歷山大的濟利祿對這論點加以指責，並堅稱聶斯多略認為基督內有兩個位格，而且隨著兩個位格的結合而產生第三個位格。這種理解方法明顯是不符合我們對基督的認知，問題是聶斯多略並沒有這樣說過，反而是指責者由聶斯多略的說法中推論出來。

在聶斯多略的學說中，有兩項缺點是必須指出的：

首先，他沒有認真採納屬性交流（communication of idioms）的傳統道理。這道理反映真人真天主的二性如何存在同一位格中，就是通過人的屬性與天主的屬性可以在同一個位格中交流。它嘗試說明同一位格中屬於人和天主的屬性，互相可以應用於對方上。

根據這道理，單一的基督同時擁有天主的屬性和人的屬性。這個說法並沒有明確說明內在的運作，卻可以從外在的行為中推斷這種交流，而這原則表達於天主之母（*Theotokos*）一詞中，可見於聖言降生、受苦，以及死亡的定斷。

又如上文所言，「屬性交流」是教會團體的一個傳統說法，就是教會生活經驗反省的累積，而聶斯多略未有意識到這一點，所以產生了誤解。對「天主之母」的看法，也就牽動了對「屬性交流」這傳統看法的質疑，也就令人對他的看法，有所懷疑。我們不能單純看理論本身來評價，而是要結合教會當時的實況，才能更清楚地瞭解，為什麼某些基督論受到強烈的抨擊。

另外，他認為位格（*prosopon*）是本質的體現，也就是說，在基督內有兩個自然位格，因為在這結合中，兩個本性都是完整的。這兩個自然位格的結合，形成一個結合位格（*by conjunction*）換句話說，這結合位格是由兩個位格互相滲透（*perichoresis*），互相補足而實現。

這裡涉及對「術語」的理解。很明顯，聶斯多略對於「位格」的理解，與我們今天對「位格」的理解，並不一致。在聶斯多略的理解中，由天主性此一本質和人性此一本質而形成的「位格」，不是我們今天所理解的實體，而是一個抽象的概念；反過來說，他視性體為一個實體，故此他不能接受濟利祿所言，「由天主聖言降生的唯一性體」，因為在聶斯多略的角度來看，這個「性體」是抽象的，「唯一性體」就等同於一性論的取向。

故此，我們說聶斯多略的學說錯誤，倒不如說這段教義基督學發展的過程，由術語引來的混亂，令問題難以被理解。再加上兩個學派本身的一些固有思想，容易引起對字詞理解的混亂。

總的來說，聶斯多略的基督論，強調在基督內整合了兩種性體，側重於兩個性體的獨立性，不過，在強調獨立性之餘，他卻不能成功地表明這兩種性體怎樣在一個耶穌內完滿地結合，而這也是安提約基學派的一個大難題。

5. 教會對聶斯多略學說的反應： 真實表明相信基督位格的單一



思考：你如何理解「天主之母」呢？

由428年引發有關「天主之母」的爭論，而聶斯多略和濟利祿兩位主教，就這個問題爭論不休，甚至發展到向教宗賽勒斯丁一世（Celestine I, 422-432）上訴。上訴結果，教宗在430年召開羅馬會議，會議中決議譴責聶斯多略。

雖然教宗有此決議，但有關的爭論仍然未能平息，與此同時，濟利祿到處散發他所寫的《十二絕罰》（*12 anathemas*），就是十二條有關基督學的論述，指出不接受這些條文的人，應予絕罰，所以稱為十二絕罰。這十二條條文，全都是針對安提約基學派的論點，而且採用條文方式，針對性更加強烈，自然把事情愈弄愈糟。由於神學上的爭論已經不再停留在思想上的不同，而是影響到教會內不同派別的對立，國家的統治者自然不會坐視不理。又如單元七中

所言，君主必然希望有關的爭論能夠停止，有一個明確的決定，有助國家的穩定。

於是羅馬皇帝迪奧多修二世（Theodosius II, 408-450）決定在431年，於厄弗所召開大公會議來解決這事，有關厄弗所大公會議期間的風波，將在往後的章節再述。我們首先看看代表亞歷山大學派思想的濟利祿又如何論述基督。

5.1 濟利祿（Cyril）

濟利祿強烈反對聶斯多略的學說。他維護採用天主之母一詞。他主張基督的一切質素都必須歸屬於聖言，而聖言按照自立體而與他所取得的肉軀結合（*hypostatic union*）。然而，濟利祿在駁斥聶斯多略時，也提及「本性的結合」，可見他仍未掌握到自立體與本性之間的區別。

當我們細閱濟利祿的觀點，他雖然採用了二性結合在單一位格（*hypostatic union*）這說法，卻並沒有解說，這個結合是什麼意思。特別是在其他地方也提及，聖言存於一個性體內，而性體一詞有不同的解釋時，這個說法可能成為不恰當的描述。對當時的教會來說，濟利祿最重要是確定基督的一位，避免了兩位分裂的思想，但亦存有其他問題。

5.2 厄弗所大公會議（Council of Ephesus, 431）

有關聶斯多略與濟利祿「天主之母」的爭論，濟利祿在神學的討論中夾雜了其他手段，令人感到當時的情況對聶斯多略並不公平，所以後世出現更多不同的看法。

在431年的厄弗所大公會議中，濟利祿在安提約基的教父們還未到場以前，就開始了會議。更有一些說法，指他在開會以前，已經籠絡了一大群主教支持自己，並且特意不待反對者前來，就要求開會，結果會議在混亂中，就由濟利祿的支持者宣稱他的書信得到通過，而聶斯多略的則被定斷違反尼西亞大公會議。數天後，由安提若基的宗主教若望（John of Antioch）所帶領的一群主教來到厄弗所，由於不滿原來會議的決定，就再召開會議，並且絕罰了濟利祿。

到了七月分，教宗的代表團抵步，與濟利祿一方的主教再召開會議，並確定濟利祿先前的裁決。然後是君主的介入，雙方都被君主軟禁，但是到了最後，濟利祿獲得勝利，得以回到亞歷山大當主教，而聶斯多略就失敗，一說他被囚於安提約基，度過餘生，也有說他被流放到埃及一帶。

這一連串的會議相當混亂，形成教會學中有關大公會議的爭論，但是我們在這裡，回到該會議的決議（可參《教會歷代訓導文獻選集》250-251）：「.....「二性」真正地為我們，合而為一個基督，一個「子」；這不是因為「二性」的差別，因結合而消失，而是因為天主性與人性，因著一種秘密的，無言可喻的結合，成為一個位格，即為我們，成為一位耶穌基督，一位子的緣故.....」。

以上引用了其中一段，而我們綜合濟利祿給聶斯多略的第二書信，可以看到以下的重點：

（1）根據屬性交流，瑪利亞是天主之母，指出她所誕下的耶穌，是一個「具有理性靈魂的完整肉身，已與天主的聖言，合成一位」，這才是教會要堅持的。

（2）屬性交流的基礎是基督二性結合於單一位格（*hypostatic union*）而不是倫理或偶然的結合。要留意，大公會議雖然接納了二性結合在一個位格，但內容仍不清晰，只是強調這個位格是實在的，而不是一個結合的位格。

5.3 合一信經

濟利祿主持了厄弗所大公會議，但安提約基的主教由於缺席，所以他們不接受厄弗所大公會議的文件。為迴避雙方的爭拗，安提約基的宗主教若望提出由底奧篤雷（*Theodoret of Cyrus*）撰寫的信經，而這信經以平衡雙方觀點為重心，因此在433年，濟利祿採納這信經，而這就是合一信經或厄弗所信經（內容可參《教會歷代訓導文獻選集》271-273）。

這篇信經最主要避免了濟利祿所採用的「本性的結合」，對安提約基學派來說，「本性的結合」一詞，就是否定基督的二性。再者，這信經能夠獲得濟利祿的同意，由於強調基督位格的單一，基督就是降生的天主聖言。信經亦肯定亞歷山大學派的思想，即位格的單一，不是來自兩性的結合，肯定瑪利亞是天主之母，而不是基督之母。

同時，信經也肯定安提約基學派的思想：即基督不單與天主同性同體，也與人同性同體。這就是在指出基督有兩性，是真天主，又是真人，這是安提約基的思想。

由此可見，這是一個能平衡雙方的文件，也指出若果任何一方否定了基督的天主性或人性，都帶來救贖的不完

整，損害基督作為天人中保的角色。正如聖經所言：「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2:5）。

6. 厄弗所大公會議的重要性



思考：你對厄弗所有何認識？這屆大公會議，你又是
否有所認識？

6.1 澄清位格的概念

厄弗所大公會議的決議中，採用的位格是指主體（本體性的），與今天的主體（心理性的）有點不同。在此以前，有關位格一詞的理解，有不同的看法，而聶斯多略與濟利祿的爭論，正是糾纏在名詞的理解不同這一點上。

我們看到會議為位格的意思下了一個較明確的定義。位格的單一是指本體存在的單一，就是指一個存有的整全，而不是指思考上的單一。

雖然這樣的解說有助我們理解位格的含意，卻又引來一個疑問：那麼耶穌是否從來無人性的位格，成為非人化（depersonalized）？也就是說，當人性的部分並未成為一個實體而存在，那就不是一種具體實在的人性了。這個人性作為位格的其中一性，是否「非人化」（depersonalized）呢？

從大公會議的用字：耶穌的人性是「不聯合的」（*anhypostatic*），而是被聖言的位格所攝取（*enhypostatic*）

的。因此，聖言不是將基督的人性「非人化」，而是將天主子的位格通傳與基督，使聖言成為真人。本體上基督沒有兩個不同的位格，而是一個，但在心理上，基督卻是一個真人。我們可以從福音中的記載中看到，基督是一個人，擁有人的感情，會為人傷心，也會痛苦，而我們由此可以推斷，他的內在是有人性，是一個真人。這個真人的人性，並不是以一個實體存在，所以我們不會說在基督內有一個人的位格。今天我們解釋耶穌是真人真天主，是從自由意志的角度來理解，但是這個自由意志又很容易被天主的意志所折服。

基督的天主性是指作為天主的意識，這意識就是他與父及聖神的關係，彼此的交流。基督通過降生，攝取了人性，在降生後，在人的處境中有限制地表達天主子的意識和本性。用一個通俗的比喻，雖然不完全恰當，但是應該有助大家去理解：天主性就如同天主的愛，但當天主進入人世間，天主是愛也只能在人性限制中來表達。如果說天主是全知，同樣地，成為人，就會有人的發展，受歷史限制，要學語言，要學如何交往。降生的基督受限制的同時，仍然有天主子的本性，而這種本性，在他的公開生活中，沒有改變過，完全是愛的流露，這完全的愛，又同時是完全的人性的流露。所以我們說耶穌是神人（God-man），他是在人的限制中的天主。如果說原罪是一種氛圍，促使人很容易犯罪，但他是天主子，這個意識令他即使活在這個原罪的氛圍中，仍然突顯天主不離不棄的愛。在基督身上，不僅沒有犯罪，更加戰勝了罪。

生活的實況中，每一個人都受到歷史的限制，左右各人的抉擇，但是耶穌能夠在同樣限制下，表達出天主的自由，只要我們好像基督一樣，對一切懷有希望，就可以跨越人的限制。這種跨越就是永生的意義，也是天主的生命。所以，耶穌不僅是一個例子，並且因他的原因，我們有成為永生的可能。

因此，在厄弗所大公會議中，我們對基督的身分又再多了一個肯定的認知，就是針對安提若基學派強調二性的思想，肯定了基督一位的獨特。

6.2 Hypostatic Union 只可以由上而下

在這一次爭論中，厄弗所大公會議終於採納了二性結合於一位（*hypostatic union*）這個說法，也是基督學的一大發展。不過，這個結合只能夠是由上而下的幅度，而不能由下而上。因為這個結合必須是天主俯就而下，才能成為二性的結合；如果是人向上，就很容易變成人的聖化，失去了真人真天主二性的幅度。

這裡又回到新約基督學的問題，倘若是由人而成為具天主性的基督，那麼這個基督就不可能是超越的天主，若 14:9-12 中，當耶穌回答斐理伯時指出「誰看見了我，就是看見了父」，可見耶穌就等同於天父，這裡已經很明顯地指出耶穌的天主性。故此，降生成人的根源只可能來自天主而不是人。

因此，這裡帶出了兩個幅度，一方面是教義的理性思考幅度，就是要把基督的身分作理性、客觀的分析，於是得到二性的結合不可以是由人作主動。另一方面，這種教義的理解，又必須與新約的記載吻合，因為基督身分的奧蹟性，必然與他的歷史性有關連，不可能是純粹抽空的理念或哲學。在這裡，我們要探討這個理性的說法，是否契合新約有關基督的記載，正由於它與歷史吻合，所以厄弗所大公會議作出這樣的論斷。

6.3 通過降生，天主攝取人性成為自己

承接上一點，當我們肯定二性一位的結合，是一個由上而下的過程，就是代表天主聖言攝取人性，而成一個單一位格，那麼我們要問，在哲學上，天主的不變應怎樣理解呢？按照我們一般的理解，天主作為一個超越的存有，是一永恆不變的存在，但當我們說聖言通過降生，進入歷史，而成為一個可變、可長大的人的時候，似乎代表了天主好像亦在成長。這種看法，豈不是違反了天主不變的本質？

我們今天的解說是：天主成為可變的人，並不是祂要像人一樣，在真善美上慢慢完善，而是指祂的不變在於自由地從屬於變幻中，祂的完美在於祂有絕對的自由去成為不完美。為人而言，成長的意思是由不完美而走向完美，這叫作成長，但是天主本身沒有這個需要，祂即使是降生成人，也只是祂願意把本身擁有的完美不變進入不完美又變化當中，卻不代表祂進入其中後，要再次成長。

總結而言，由「天主之母」所引起的基督學爭端，經過厄弗所大公會議的定斷，讓教會對基督的身分，有進一步的界定。雖然厄弗所大公會議本身有其複雜的地方，但是無損教會在基督學上的進展。雖然如此，有關基督學的教義問題，並未因此而完結，我們還要再看下一個大公會議的討論。

7. 摘要

- (1) 本單元進入教義基督學的第二階段，就是以安提約基學派為主導的基督論，基於他們過度強調二性的傾向，因而引發的爭論和教會的反省。
- (2) 首先是莫蘇薩主教戴奧陶堅持二性的分別，認為聖言只是透過穿上人性耶穌而降生。雖然他同意基督身上只有一位，但沒有針對二性共於一位的矛盾加以解說。
- (3) 聶斯多略因反對採用「天主之母」的稱號，呈現出他把天主性和人性截然分開的傾向，不過這也涉及到當時如何理解「位格」的紛爭，因為有不同的人對此詞有不同的理解，而聶斯多略的說法所以出現問題，某程度是因他的解說方式與其他人不同。
- (4) 由於「天主之母」的爭論，因此引發聶斯多略與濟利祿的激辯，而濟利祿更撰寫《十二絕罰》以攻擊聶斯多略及東方教會的觀點。最後，聶斯多略被指為異端，但是教會因合一的理由，提出了「合一信經」，也為東西方教會所接受。

- (5) 厄弗所大公會議的重要性，在於它能夠澄清有關位格這個觀念的含意，讓後來的研究者可以在更明確的用詞上作探究；其次，會議為我們揭示出二性結合於一位的說法，結合的主動者必然是天主性那一方，而不是人性那一方，這既因為理性的推論，也是因著聖經的記載。最後，大公會議也指出，聖言的降生並不會削弱其天主性，而是聖言以自我限制的方式來降生，讓他能以無限而屈就於有限，從而使人性能分享天主性。

8. 參考資料

1. 許郡珊，〈「天主之母」的神學反省〉，《神學論集》117、118期（1998），頁531-542。
2. Jacques Dupuis, *Who do you Say I am?: Introduction to Christology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994, pp. 87-92.
3. 張春申，《神學簡史》。台北：光啟出版社，1992，頁135-178。
4. 黃克鏞，〈二性一位的結合〉，《神學辭典》，6條。
5. 編譯，〈厄弗所大公會議〉、〈奈斯多利派〉，《神學辭典》，56、228條。

單元十

教義基督學的浮現（四）： 加采東大公會議及以後的發展

1. 緒言

我們在過去的兩個單元看到教義基督學的明確發展，主要是澄清一位及兩性的問題；當對二性一位的問題瞭解後，是否代表問題就完全解決呢？在本單元，我們會結束有關教義基督學中，對基督身分和使命的討論，而在下一本書的第一個單元，雖然仍是教義基督學，但焦點則放在基督的救援上。

在第一個單元中曾經說過，今天的基督學，並不清楚劃分基督論和救援論，但是當我們作歷史的回顧時，確實有專門討論基督救援方式的思想存在，這也是我們應該知道，

並且加以探討的內容，因為我們透過這些救援論，便可以更瞭解當時的神學家，如何理解基督的本質。

2. 單元目標

讀畢本單元後，讀者應能：

- 概述單性論和單志論如何偏離教會對基督的信仰；
- 概述加采東和君士坦丁堡第二及第三屆會議的回應；
- 掌握教義基督學的重要性。

3. 導論

在經歷了亞歷山大學派的一位傾向，繼而是安提約基學派的二性風險，教會在這一百多年中，逐漸採用希臘的語言來表達有關耶穌基督的真人真天主的身分，甚至可以說，在聖神的光照下，從希臘哲學精巧的語言中走出來，不再被複雜的概念所迷惑。

雖然如此，卻不代表有關教義基督學的討論已經完結。字眼的掌握是一大進步，但它背後的概念仍然不容易為人所理解和接受，因此進入第三階段的討論，不僅是字眼上的爭論，更多是如何理解的問題。在這個階段出現的一性論、單志論，實則是當時的人不明白兩性一位這種表達方式背後的含意，而衍生的錯誤理解。

因此，教會不僅就描述基督本質的字眼作出論斷，亦為教義基督學建立一個規範，讓未來基督學的討論，保持在這個規範中，以免出現偏離信仰真理的危險。由此，教義基督學也完成了它的歷史使命，為基督學的發展，作出重要而深遠的影響。

4. 教義基督學第三階段的討論

在厄弗所大公會議後，又出現了認為基督的人性並不完整的一性論（*monophysitism*），教會為此召開加采東大公會議，在基督的二性上作出規範，並且為教義基督學定下一個堅實的基礎框架，不過在此之後，仍然有單意志論的異議，故此再有兩屆君士坦丁堡大公會議的召開，目的是糾正這種錯誤的理解，而在這以後，首七世紀有關基督學的討論，就告一段落，為我們研究基督學奠下一個重要的基礎。以下是這階段基督學的發展。

4.1 一性論之爭與加采東大公會議 (Council of Chalcedon)



思考：如果在慕道班裡，你會如何向慕道者解釋基督的「二性」呢？

我們首先交代一下歷史背景，然後再談論一性論的內容，以及加采東大公會議的定斷與重要性。

新一輪的爭論，是源自歐迪克（*Eutyches*，《神學辭典》譯為優提克斯，約378-454），他是君士坦丁堡一所修

道院的院長，屬亞歷山大學派，他認同濟利祿的基督論，但學養不高，無能力分辨濟利祿論證的內涵，卻加以廣傳，因而產生爭論。

要知道，在厄弗所大公會議後，安提約基及亞歷山大兩派的爭論暫時休止，而君士坦丁堡宗主教普羅克魯斯（Prochus）為使安提約基與亞歷山大的兩派神學家妥協，就提出一個公式：「二性在一位」。對於這個公式，歐迪克卻引濟利祿「本性結合」的公式，散播一性論的理論，因而被指為異端。他的一性論的內容，我們在後面再詳述，這裡先介紹歷史的發展。

到了448年的君士坦丁堡地方會議中，他的看法遭到譴責。當時的君士坦丁堡宗主教弗拉韋（Flavian of Constantinople，也有翻譯為夫拉維安）向他提出「我們宣認，基督降生後，自兩個本性，在一位」的說法，也就是「二性一位」的表達，歐迪克卻拒絕接受，結果在該次會議中，歐迪克被開除教籍。

歐迪克被譴責後，不僅不服，更向不同的人投訴，而當時的東羅馬帝國皇帝戴奧陶西二世（Theodosius II，也有翻譯為迪奧多修二世，408-450）支持歐迪克，他因此能為自己的主張平反。

當時的亞歷山大宗主教第歐斯哥（Dioscorus of Alexandria，也有翻譯為狄奧斯哥魯）與君士坦丁堡主教不和，遂在皇帝的認同下，與歐迪克一同在449年，於厄弗所召開會議。這次會議，被後世稱為「強盜會議」（Robber

Council，或 Latrocinium）。在這次會議前，教宗良一世曾就相關問題寫了書信，今名之為《良一世書卷》（Tome of Leo），來說明有關二性在一位的道理，基本上是按濟利祿的神學，不過當中用語並不完全符合濟利祿當時所寫的《十二絕罰》。上一個單元曾表述，即使濟利祿本身沒有完全堅持《十二絕罰》的內容，可是歐迪克卻寸步不讓，堅持要以《十二絕罰》作為標準，而該次會議在君主的影響下，全面推翻君士坦丁堡地方會議的結論，本來被貶的歐迪克得以恢復原來的職位，而弗拉韋反被流放。最後，教宗良一世向君主表示抗議，並不認同這個判決。

450年，戴奧陶西二世逝世，新君馬爾恰諾（Marcian, 450-457，也有譯為馬爾安）即位，整件事又作一百八十度的改變，其中最重要的是歐迪克被流放，而新君主希望透過召開大公會議，把教會對相關問題的看法，下一個定論，這次會議於451年在加采東召開，教宗本身並沒有親臨，只是派使者前來主持會議，不過在這次會議中，教宗的首牧地位得以彰顯，因為在會議前，良一世由於擔心會議會重蹈強盜會議的覆轍，因此寫了多封信給與會者，要求他們按照厄弗所大公會議及《良一世書卷》的內容來下決定，而會議最後確實如此，並且在誦讀《良一世書卷》時，歡呼這是良一世代伯多祿發言。

加采東大公會議圓滿結束，也為教義基督學帶來最重要的定斷，而我們在下文中，再加以說明。

4.1.1 一性論的代言人：歐迪克

歐迪克認同基督具有兩性，他既有天主性，也有人性，這人性是來自聖母的，不過，當聖言降生，在一位結合時，人性被天主性吸納，結果只有天主性，所以他不是與人同性同體的。對於他的說法，君士坦丁堡地方會議的批評，可參《教會歷代訓導文獻選集》第291-294條，我們不在這裡引述。這幾段條文，包含的意思有：

（1）以童貞受孕此不可解釋的奇蹟，說明兩性如何可以在一位來運作，也是相同的奇蹟，甚至認為童貞受孕正好是間接證明二性一位的可能性；

（2）從救援角度肯定耶穌基督的人性，因為沒有人性，克服罪惡與死亡的奧蹟，為人本身並無意義；

（3）從教義的角度解說，即使天主屈尊就卑地降生，仍然是真天主，同時也是真人。

歐迪克的看法，是來自他對於聶斯多略的說法的否定，以及他本身對濟利祿的說法的狂熱，並不是很嚴格的神學說法，也可能由於他的淺薄簡單，令很多人都按他的思路，發展出有關一性論的類近解釋，如基督的神性吸取了他的人性，又或是指基督並沒有真實的人性，再者是指基督的人性不是源自人，而是來自天主，是一種特殊的人性，又或是指人性與神性的混合形成一種第三本質，又或神性改變為人性，於是基督不是天主，這種說法其實已經是相反歐迪克的主張，但是它仍然是一性論。各種類似的說法，就被他的敵對者統稱為歐迪克主義，代表一種一性論的基督學異端。

4.1.2 加采東大公會議的定斷



思考：就「二性一位」的教理，不少教友都覺得難以說明。或許先不要解說內容，但可以思考一下，你在想這問題時，重點放在「二性」，還是「一位」呢？

以上談到加采東大公會議對歐迪克的批評，但是我們不應把加采東大公會議的定斷，僅視為對歐迪克的一性論的否定。事實上，加采東相關的條文，是對早期基督學的教義作了綜合。我們可以從《教會歷代訓導文獻選集》第301條裡，看到該屆大公會議，如何綜合過去基督學的要點：

a. 聖子是「真天主又是真人」：這是反對唯識論與幻象論的學說，指出耶穌並不是「假人」，而是一個真實而生活在人類歷史中的人。

b. 聖子作為一個真人，是指「具有理性的靈魂與肉身」：這是為了反駁亞略和亞坡林的錯謬。因為亞略和亞坡林雖然承認耶穌是人，但是這個人的成分卻有所欠缺，而為聖言所攝取，故此這裡指出真人的定義，是完整的一個人。

c. 他與父同性同體：這很自然令人想起尼西亞大公會議的定斷。

d. 他生於貞女瑪利亞，天主之母：令人想起厄弗所大公會議。

如果我們說條文301是以耶穌基督的一位為主，那麼下面的一段就是把他的二性加以定斷說明：「我們該信：同一基督主一獨生子，具有兩個性體，彼此毫不相混地，毫不變更地，毫不分開離開地結合著，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（*prosopon*），一個主格（*hypostasis*）……」（《教會歷代訓導文獻選集》302）。

文件確定在基督的兩個本性「毫不相混，毫不變更」，否定歐迪克的一性論觀點。文件更進一步指出兩個本性合成「一個位格、一個主格」，這「主格」就是指「自立體」，所以是結合在基督同一位格和同一自立體內。這是一項重要的補充，因為「自立體」一詞比「位格」含有一個更形而上的意義，更清楚地指出位格在形上方面也單一的。

文件亦澄清了用字，講論基督的單一是位格（*prosopon*）、自立體（*hypostasis*），講論基督的二元是性體（*physis*）。雖然在中文翻譯不能看得清楚，但我們在這裡指出後，讀者就可以看到，有關詞語的運用已經成熟，並確立為專有的名詞，對往後的討論益處甚大。

4.1.3 加采東大公會議的重要性

解說了條文內容，我們在此要說明這屆大公會議的重要性。

首先，加采東大公會議所採用的基督學語言，標誌由救援論發展到本體論的表達。本來，二者是有密切的關係，

甚至可說是互為因果，而這屆大公會議將兩種語言平排放在一起，說明基督學應有的平衡，就是本體論與救援論是一體的兩面，不可分割。

舉例來說，論及位格的單一，當中救援的語言是「同一的天主子」，本體性語言是「位格」及「自立體」；論及兩性的二元，救援的語言是「真天主」和「真人」，本體性語言是「性體」。由此可見，這屆大公會議是有意識地採用兩種語言，加以平衡，而非因巧合而採用相關的字眼。

到了當代，不同的基督論再度發展，神學家卻不得不承認，這些基督論都離不開加采東大公會議的結論，故此這屆大公會議對後期教義基督學的表達具規範作用。

其次，在這次會議中，教會正式採用了「兩性結合在一位」（*hypostatic union*）的說法，並提供一定程度的解說，指出藉著「兩性結合在一位」，基督沒有失去其人性主體意識，而是天主子通過降生成了基督的主體意識，即天主子以人的方式和限制，經驗自己與父的永恆關係。基督一方面是永存的天主子，另一方是天父溝通的人性對象。

按照這解說，「兩性結合在一位」並不是指在耶穌的意識內有兩個主體意識，而是天主子的身分和意識發生在人性經驗的層面。這說法仍然是充滿難解的意義，卻仍然很重要，因為它提供了一個神學反省的框架，讓我們可以在框架內繼續探索。大公會議的結論，重點不在於把問題的答案說出來，而是要把共識的部分標誌出來，讓大家可以跟隨。

故此，這屆大公會議的另一個重要性是共融。加采東大公會議嘗試整合亞歷山大和安提約基兩派的神學，保持信仰上的合一。這不是要指出兩派的錯誤，而是讓不同的神學表達，而不失信仰的合一，才是整個教會團體的信仰反思。

4.2 單志論（monothelitism）與兩屆君士坦丁堡

大公會議



思考：既然基督一個人有天主性又有人性，他行動時，由哪一種性來決定？

加采東大公會議與君士坦丁堡第二屆大公會議，相距差不多一百年，而距離第三屆大公會議，更是二百多年之久。所以相距這麼久，其中一個重要的原因，是加采東大公會議為教義基督學定下調子，在此以後，教會內即使對二性的說法有所懷疑和擔心，如君士坦丁堡第二屆大公會議再表達對二性分割的擔心，但亦難拿出什麼新的理論，故此需要較長的時間才有進一步的定調。而在這期間單志論漸次形成，並且日漸興旺，直到君士坦丁堡第三屆大公會議才加以否定。

我們在下文中，先簡單介紹單志論的發展，以及大公會議對它的批評。

4.2.1 單志論的發展

單志論是由君士坦丁堡宗主教賽奇（Sergius，生卒不詳）首先提出的。按照單志論對基督二性一位的解說，當兩

個本性結合後，基督就只有一個能力或行動，即人而神的行動。要說明這一點，又要回到本性的討論。由於本性是不可見的，於是有人認為，本性的外顯能讓我們認識到本性的本質，正如一個人的本性是什麼，我們也是透過它的外在行為加以推論出來，這說法並不錯誤，但是應用到基督身上，單志論者就演繹為：既然基督只能夠有一個行為，那麼它就只能有一個意志。這種說法的危險，即在於它把二性的分別泯滅了，很容易會得出一性的看法。

要留意的是，由於「一個意志」本身並沒有錯誤，所以要判斷單志論的錯誤，要從它的整個思路的角度來理解。因此，當時教宗何諾利烏一世（Honorius I, 625-638）致函回覆賽奇：「我們堅認在主耶穌基督內，只有一個意志。」表面來看，他是認同賽奇的單志論，問題是這裡所說的「一個意志」，純粹是指在外在行為上，基督呈現出「一個意志」，因為這是基督的人性意志透過配合天主性的意志而成為一個意志，而兩者從不抵觸，並不同於賽奇的單志論。

正由於單志論不是簡單就可以說明的一種有偏差的論證，所以在這二百多年間，也就有點糾纏不清的意思，直到君士坦丁堡第三屆大公會議，才明確地指出這說法的恰當。

總括來說：單志論的錯誤，在於只考慮位格在行動時的單一。單志論者把意志解釋為一種發自位格的推動力，而當他們這樣做，便改變了原來那句說話的意義，即不再是兩個意志的協調，而是指一種推動力，就不可能是有兩個意志作一合作。此外，他們也忽略伴隨二性而產生意志與行動的

二元。也就是說，即使基督的行為只呈現了一個意志的表達，這並不能因此就說，基督的內在，只有一個意志。無論是取用人的意志配合天主的意志，或是屬性交流的解說，都表達出兩個完整性體的意志。

4.2.2 君士坦丁堡第二屆大公會議

在皇帝查士丁尼（Justinian I, 527-565）的支持下，君士坦丁堡第二屆大公會議於553年召開，內容主要將濟利祿的「一性」意思重新表述，因此有學者稱這次會議為新加采東主義的興起，就是指這次會議過度強調天主性的特點。

這次會議由君主所主導，而針對幾個人的神學著作，取態有欠公允，這大概也是教宗所以不願出席的原因。教宗最後也接納了該大公會議的部分內容，而對於稱為「十四絕罰」的條文就沒有表態，而這十四絕罰，主要是針對安提約基學派的幾位神學家。其中有幾條否定聶斯多略的基督論，例如第五條指出耶穌基督只有一個位格，所以不能說耶穌的出現，是因聖三中之一位（參《教會歷代訓導文獻選集》426）；第六條指出必須承認聖母瑪利亞是天主之母（參《教會歷代訓導文獻選集》427）；第七條指出誰不相信耶穌的天主性與人性，這兩個不同性體，各不混淆地，無言可喻地，結合在一起的，應予以絕罰（參《教會歷代訓導文獻選集》428）。

這三條絕罰條文主要針對聶斯多略。第六條談到天主之母的地方，針對就最為明顯；至於第五及第七條，強調的仍然是一位乃至於近於一性的說法，可以顯出其亞歷山大學派的傾向。

這屆大公會議雖然以亞歷山大學派為主，卻沒有偏離加采東大公會的決議，對於一性論同樣加以否定，這可以看第四條條文，當中指出：誰不相信，天主聖言，與其具有理性悟性的肉軀，按其組織結構，或按其性體，合而為一，一如聖教父們所教誨的，且亦因此而為一個組合的位格，那就是我們的主耶穌，聖三中之一位，那麼，這一種人，應予絕罰（參《教會歷代訓導文獻選集》424）。

在這一條文中，「一個組合的位格」是新加入的說法，而意思是“union by way of synthesis”，以此去解釋 *hypostatic union*。當中 *synthesis* 就是英文 *subsist* 的意思。用中文翻譯，這個 *subsist* 是「在」的意思，但是這個「在」，一般的用法，就是指某一實體或特質，存在於另一實體上。在神學上，卻有更深的一層意思，例如教會學說「普世教會在地方教會之中」，意思不僅是指整個普世教會存在於某一地方教會中，同時也是指每個地方教會都有普世教會的幅度。

4.2.3 君士坦丁堡第三屆大公會議

雖然召開了君士坦丁堡第二屆大公會議，進一步澄清二性一位的含意，但是一性論所帶來的危險，特別是單志論的流傳，仍然未有平息。

當時的懷疑是：如果基督有兩性，即有兩個意志，那麼兩個意志是否會彼此衝突呢？從救援的論證出發，基督的兩個意志是必須的，因為基督若沒有人的意志，那麼人的救恩便不完整，基督在十字架上的死亡亦沒有救贖價值，因為

他並沒有自由意志。如果基督只有天主的意志，那麼一切的事情都不會有困難，況且為天主來說，他的意志是絕對的、不可動搖的，則一切苦難不會令他有所動搖，也因此沒有真正參與人類的歷史，以及經歷人的一切，所以從救援的角度來看，基督必然同時有人與天主的意志。

在681年，教會在君士坦丁堡召開了歷史上第六屆大公會議上，教會重新譴責單志論，而且態度更明朗，讀者可以參閱《教會歷代訓導文獻選集》第556-558條，我們不一一引述，而直接加以解說。細看條文，這屆大公會議採納加采東大公會議的用詞，堅稱在基督內「有兩個性體的意志與兩個性體的不分、不變、不能離、不混淆的行為。」

要知道，君士坦丁堡第二屆大公會議主要是否定一些安提約基的思想，卻沒有很清楚地否定單志論，而到了這一次君士坦丁堡第三屆大公會議，為了明確地否定單志論，所以強調基督有兩個不同的意志。

值得注意的是，這裡確定基督有兩個意志，其理據不再是以形上的思考方法，即所謂「四不」的論調，而是採用經驗的語言，主要採用聖經的內容，來證明耶穌是有兩個意志，而這兩個意志，是契合於一個位格當中，而不接受單一意志的說法。這表達方法，是基於加采東大公會議的決定的引伸：「聖三中的一位，在降生成為血肉後，就是我們的主耶穌，真天主又是真人；所以我們肯定：他的兩個性體，在同一位基督內，相映成輝：即一面顯行靈蹟，一面卻受苦受難。……這兩個意志與行為，在基督內，共同為救人類而作適當的服務。」（《教會歷代訓導文獻選集》558）

第558條清楚地採用了聖經的語言來說明基督內的兩個意志是必須的。另外，這裡也明確採用了「性體」一詞，原來這次大會是根據單志論者的最大勁敵，馬西摩（Maximus the Confessor，《神學辭典》譯為證道者馬克西木斯，580-662）所使用的詞彙，這也有反單志論的意味，因為單志論者往往採用「自立體」一詞來表達意志或行為的本質。

最後，大公會議肯定基督的天主性，不但沒有消除人性的意志，反而加以維護。我們從第557和558條中可以看到，大公會議強調人的意志並沒有混入天主性的意志中，而是在人的性體中獨立地呈現，所以在基督內的人性，包括其意志，都是完整的。

4.3 君士坦丁堡第三屆大公會議的重要性

這屆大公會議的討論是在加采東大公會議的基礎上引伸，從兩性的討論進而到兩個意志的討論，從教義發展的角度，並沒有太大的新意。另一方面，這屆大公會議沒有在形上語言發展，而是回到歷史的耶穌，聖經的語言。當中反映了聖經與教義的正確關係，聖經是教義的泉源與詮釋，我們不能脫離了聖經的內容而發展教義，否則教義不再是基督對我們的啟示。故此在討論的過程中，我們不能忽視二者的關係，教義的表達能夠讓聖經的真理性呈現得更清晰，讓更多人能明白和理解。

但是，聖經內容所代表的經驗，如何能清楚表達？就反過來，需要採用教義的語言。所以信仰追求明瞭，就要用形上的言論，但是明瞭尋求信仰，就是要回到信仰的經驗，二者不能分開，否則教義的言語欠缺內在的意義。

再者，君士坦丁堡第三屆大公會議為我們澄清了單志論的疑問，明確指出基督具有人性與天主性的意志。不過，我們需要留意這「兩個意志」的真實含意。基督的兩個意志並不是天主子的意志與人性的意志，如果這樣理解，最終人性的意志會被天主的意志取代，因為兩個意志並不是處於平等的地位上，天主的意志必然地會高於人的意志，而人的意志只有服從天主的意志，這才是合理的情況。

今天我們談到兩個意志，採用的進路已經不相同，而是以位際性的關係來理解兩個意志的含意。這是指基督作為聖三的一員，與父，及聖神分享同一的天主性，另一方面是基督作為天主子，降生成人，在人的限制中繼續與父及聖神共融。這種共融在人的層面的表達，就是子對父的服從。

也就是說，今天的神學表達，往往認為耶穌降生後就知曉自己天主子的身分，但是降生的他仍然受人的限制，仍然要學習和成長，才能把自己的潛能加以發揮。在他的內心，得到天主的呼喚，這就是天主性的「意志」，並一直都感受到自己與天主密切的關係，但是他的人性意志，仍然不斷的回應和實踐，慢慢呈現與父的真實關係。

這也是今天基督徒的處境，我們都是按天主的肖像而造，這就是天主給予了我們天主性，而我們要得到這些恩寵，需要做的，就是不斷回應天主的呼喚，不斷分享這分天主性。

這種表達是當代語言的表達，它的好處是糾正中世紀以來，過於重視形上的語言的處理方法。在我們往後的探

討論中，不難看到，在中世紀以後，有關教義基督學的形上討論，往往抽離於自己的信仰經驗。

雖然我們這種以位際性的方式來理解兩個意志的方法，並非首七世紀的神學所有的，但是我們的論證方法，仍然是由聖經的語言進入形上的討論，所以在方法上，又保持與君士坦丁堡第三屆大公會議相同之處，也顯出這種理解的模式，是最能夠把信仰呈現出來的方法。

5. 教義基督學的規範性

首七世紀的教義基督學發展就在此結束，亦可以稱為教義基督學的高峰。回望這四個單元中提及的六屆大公會議，我們看到，有關教義基督學的討論，安提約基與亞歷山大學派的爭論，在厄弗所大公會議中，特別是濟利祿的讓步後，兩種不同的取向，因而獲得平衡。

到了加采東大公會議，更加是整個教義基督學的成熟表達，但從當時的神學思想來看，加采東大公會議的條文，更重視「二性」的區別，繼而引發濟利祿思想的支持者過度的反應，因此在大公會後，衍生單志論等說法，終於在君士坦丁堡第三屆大公會議中獲得解決。

在這些有關基督身分的爭論中，我們所以能夠作出判斷，仍需回到歷史的幅度有關基督對人類的救援上。因此，我們在過去十個單元的論述中，基督學的最高權威是初期教會所經驗的基督，後期的教義基督學是這經驗在聖神帶領下的詮釋，這些教義的權威性一定不可脫離這原始經驗。

作為對原始經驗的詮釋，基督學的教義並不是基督奧蹟的最後答案。因為教義本身所採用的語言本身也有限制。所以，首七世紀的教義基督學有其權威性，也建立了堅實的基礎和框架，但我們對這些教義的理解，不要限於條文上，而是透過條文，達到真理。今天我們經常讀到基督教有聖經基要派，把聖經的文字直接等同真理；同樣地，天主教內也有基要派，就是教義基要派，把信理條文絕對化。

教義基督學的發展是合理和需要的，是教義本地化的必要過程。由此可見，教義多元表達是可能的。

正如首七世紀東西方教會的差異一樣，我們接受差異的同時，仍然要在合一的信仰當中，而教義的形成，實質上是要產生一個共融的標記，教義出現的目的，是要統合當時的不同思想。教義不可以絕對化，因為它背後的信仰經驗才是真理的真貌，卻不是教義語言本身。今天，如果我們不能找到一套語言，把各種信仰經驗的表達統合一起，我們不妨接受有不同的語言表達。

總結而言，教義基督學是相對和相關的。相對是指表達形式並非絕對；相關是指內容與新約的經驗一脈相承，如果沒有了這個相關，那麼教義變得沒有根由和失去信仰的真正活力。

6. 摘要

- (1) 在兩個有關二性一位的異端爭論後，新一輪的爭論，指向歐迪克散播的一性論，他把濟利祿的說法推向極端，認為基督只有一性，人性並不完整並為聖言所攝取。
- (2) 公元448年的君士坦丁堡地方會議中，歐迪克遭到譴責，但於公元449年，他在教會部分人士及君主的幫助下，於厄弗所召開被後世稱為「強盜會議」的會議，全面推翻君士坦丁堡地方會議的結論。
- (3) 公元451年，在加采東召開了大公會議直接提及歐迪克的問題，指出歐迪克的錯誤，基於他不承認耶穌具有真正的人性，因而提出了有關基督二性一位的「四不」，為教義基督學奠定基石。
- (4) 加采東大公會議的重要性，在於它把基督學由救援到本體的發展，結合一起，明確指出基督的人性的完整。雖然加采東大公會議定下教義，卻不代表基督學不能再發展，因為這定斷只是為信仰的合一。
- (5) 雖然有關二性一位已有明確判斷，仍有人不明白，於是出現單志論，這是由君士坦丁堡宗主教賽奇首先提出的。單志論者把意志解釋為一種發自位格的推動力，認為基督內只有一個意志。
- (6) 在公元553年召開的君士坦丁堡第二屆大公會議，主要是針對安提約基學派的幾位神學家。雖然召開了君士坦丁堡第二屆大公會議，但是在會議的文件，仍未足以澄清一性論帶來的危險，也就是單志論的錯誤。

- (7) 君士坦丁堡第三屆大公會議清楚指出單志論的錯誤，並且展示了聖經與教義的關係，可作未來的神學進路參考。
- (8) 教義基督學趨向完成，而這個規範成為我們保持信仰合一的指導，卻仍然有很多發展的可能。

7. 參考資料

1. 編譯，〈君士坦丁堡第二屆大公會議〉、〈君士坦丁堡第三屆大公會議〉、〈單志論〉，《神學辭典》，215、216、508條。
2. Jacques Dupuis, *Who do you Say I am?: Introduction to Christology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994, pp. 92-107.
3. 張春申，《神學簡史》。台北：光啟出版社，1992，頁135-178。

基督學探討基督的身分與救援，為教義神學的核心課題。本書分為兩冊，《基督學（一）》會首先為讀者介紹在新約裡耶穌基督的身分，辨析歷史中的耶穌與信仰中的基督之間的連貫與界線，從而梳理新約裡所展現的基督論，進而說明在首七世紀的大公會議裡，有關基督身分的教義，是如何逐步完成，並構成今天神學裡討論耶穌基督的信仰基礎。

聖神修院神哲學院

ISBN 978-98899627-4-6



9 789889 962746