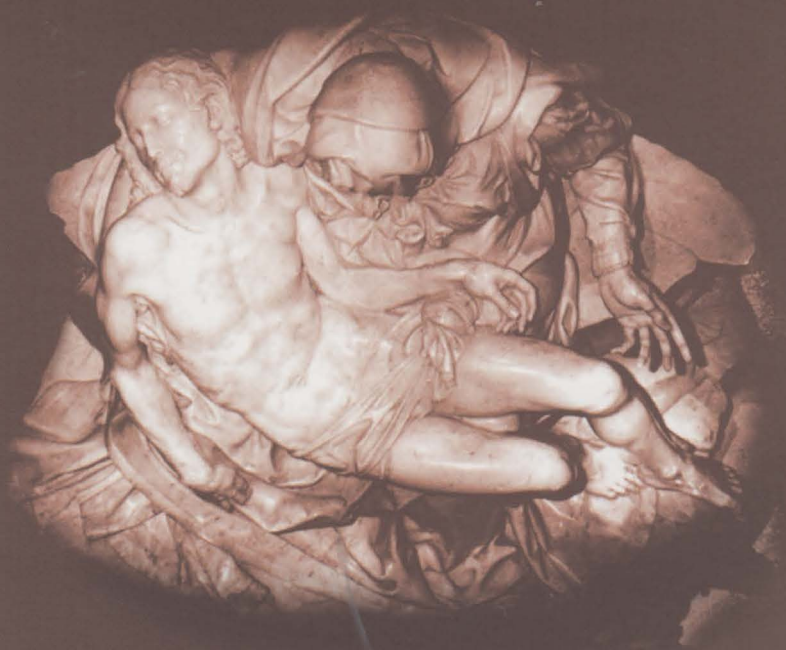


天主教思想譯叢・神學系列

# 耶穌基督

瓦爾特·卡斯培 著

朱梅芬 譯



# 耶穌基督

瓦爾特·卡斯培 著

朱梅芬 譯

張榮芳 等校

香港原道交流學會

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心

# 天主教思想譯叢——神學系列

香港原道交流學會

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心 聯合編著

主編：蔡惠民 耿占河

## Catholic Thought Collection in Chinese Translation

Co-Sponsored by Yuan Dao Study Society, Hong Kong,

Centro Studi Li Madou, Macerata, Italy.

Chief Editors: Choy Wai Man, Geng Zhan He

---

## 耶穌基督

瓦爾特·卡斯培 著

譯者：朱梅芬

校對：張榮芳 白奉獻

執行編輯：鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

印刷：佳能印刷製品有限公司

版權所有：原道出版有限公司 ©2015

## *Jesus der Christus*

by Walter Kasper

Translated by MeiFen Zhu

Revised by Rongfang Zhang, Fengxian Bai

Executive Editor: Rubie Chung

Published by Yuan Dao Publishing Company Limited

Flat 12, Block A, 3/F., Tak Lee Industrial Centre,

8 Ching Yeung Street, Tuen Mun, N.T., Hong Kong.

Printed by Galant Printing Products Limited.

All Rights Reserved ©2015

ISBN 978-988-16406-0-4

**譯叢學術委員**（按姓氏漢語拼音順序排列）：

意大利艾米利——羅馬尼神學院	奧冕德（Antonio Olmi）
香港聖神修院神哲學院	蔡惠民
台灣輔仁大學	陳德光
中國武漢大學	段德智
德國波恩大學	顧彬（Wolfgang Kubin）
台灣輔仁大學	谷寒松（Luis Gutheinz）
中國人民大學	何光滙
中國湖北大學	康志傑
意大利羅馬社會人文科學院	穆拉（Gaspare Mura）
中國社會科學院基督宗教研究中心	任延黎
德國慕尼黑哲學院	史培雷（Jörg Splett）
德國波恩大學	瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）
德國北萊茵西法倫州天主教學院	維爾德福爾（Armin Wildfeuer）
德國華裔學志研究所	魏思齊（Zbigniew Wesolowski）

**編輯委員會**（按姓氏漢語拼音順序排列）：

蔡惠民 陳開華 耿占河 顧孝永 黃漢婷 靖保路  
康志傑 柯毅林 孫旭義 田書峰 張榮芳 張文西



## 目錄

## 耶穌基督

中文版前言 .....	i
新版前言 .....	v
初版前言節選 .....	xxix
<b>第一部份 今日有關耶穌基督的問題</b>	
<b>第一章 當今世界中的基督論問題</b> .....	3
一、基督論在當今世界中的位置 .....	3
二、今日基督論的基本趨勢 .....	7
三、今日基督論的使命 .....	14
<b>第二章 有關耶穌基督的歷史問題</b> .....	23
一、現代人信仰耶穌基督的出發點 .....	23
二、現代「耶穌生平研究」的合理性和 有限性 .....	28
三、歷史的神學意義 .....	38
<b>第三章 從宗教角度探詢耶穌基督</b> .....	49
一、來自世俗化世界的挑戰 .....	49
二、基督信仰的去神話化 .....	54
三、趨向人類學的基督論 .....	64
四、在歷史化的世界中尋找救恩的問題 .....	72

## 第二部份 耶穌基督的歷史和命運

壹、在世生活的耶穌	87
第一章 耶穌的行為 (概覽)	87
第二章 耶穌的訊息	99
一、主題：天國的來臨	99
二、天國的末世性特徵	103
三、天國的神學特徵	112
四、天國的救恩論特性	121
第三章 耶穌的奇蹟	129
一、關於耶穌奇蹟的疑問	129
二、耶穌奇蹟的神學意義	141
第四章 耶穌的權威	147
一、耶穌隱匿的權威	147
二、有關耶穌尊威稱號 (默西亞、人子、天主子) 的問題	154
第五章 耶穌的死亡	173
一、歷史背景	173
二、末世性觀點	176
三、耶穌死亡的救恩意義	185

貳、復活和超越一切的基督	191
第六章 復活信仰的根據	191
一、傳統	191
二、解釋學前提	203
三、神學根據	217
第七章 復活信仰的內容	225
一、復活耶穌是天主大能的末世性行為	225
二、耶穌的復活是被舉揚	228
三、耶穌復活是救恩事件	244
第三部份 耶穌基督的奧秘	
第一章 耶穌基督——天主之子	257
一、卑微的天主之子	257
二、永恆的天主之子	275
三、天主子是時間的圓滿	300
第二章 耶穌基督——人子	315
一、耶穌基督，真實的人和 我們救恩的實現	315
二、耶穌基督——完整的人及救恩的人性化	336
三、在救恩中「為他人而存在」且 「與他人同在」的耶穌基督	349

<b>第三章 耶穌基督——天人中保</b> .....	371
一、中保的位格.....	371
二、中保的工程.....	418

## 中文版前言

正值世界著名天主教神學家瓦爾特·卡斯培（Walter Kasper）的神學名著《耶穌基督》（*Jesus der Christus*）出版四十週年之際，歷盡周折，經過多人的努力，眾目企盼的中文版終於面世了。十多年前，耶穌聖心會的朱梅芬修女將英文版的《耶穌基督》一書翻譯成中文，卡斯培樞機得知後，明確表達希望中文版在正式付梓之前，有人能夠以德文版為標準進行校訂工作。陳賓山博士曾被委託校訂該翻譯稿，由於諸多原因而不得不放棄，因此朱修女的譯稿一直遲遲未能付梓。2011年，朱修女委託陳開華神父將翻譯稿送到意大利利瑪竇研究中心主任靖保路博士手中，由於一時找不到合適的校訂人選而不得不繼續延遲本書的出版。2013年我們有幸與張榮芳博士及白奉獻神父取得聯絡，二人欣然接受了校訂該翻譯稿的工作。他們以本書2007年德文版本為標準，經過一年多的辛苦工作，將朱修女的翻譯稿逐字逐句的進行校訂。張博士負責校訂本書第一、二部份，白神父則負責第三部份。此外，張博士將本書的註解一一添加，並且獨自翻譯了卡斯培本人為2007版所寫的

序言。為了保證中文語言的統一，我們又邀請了香港聖神修院神哲學院院長蔡惠民教授及來自山東大學於2014年夏季在香港原道交流中心做訪問學者的胡衛清教授進行潤筆。總而言之，中文版的《耶穌基督》能夠與廣大中文讀者見面，實在是要歸功於眾位同仁的努力。在此，除了感謝本書中文版的主要翻譯朱修女之外，我們也要向為本書的中文版作出貢獻的諸位同仁致以誠摯的謝意。

卡斯培樞機於1933年出生在德國的巴登符騰堡州，在世界神學重鎮圖賓根（Tübingen）大學獲得神學博士學位，很快在普世神學界聲名鵲起，先後在圖賓根大學、明斯特大學擔任神學教授，成為幾與卡爾·拉內、孔漢思、拉辛格等比肩的神學大師。他的才華深獲教宗聖若望保祿二世賞識，於1989年被提拔為羅騰堡——斯圖加特教區主教，十年後又被擢升為宗座基督徒合一促進委員會主席。卡斯培在神學領域建樹極高，至今獲頒22個榮譽博士學位，數十個勳章，一生榮譽無數，不但身列國際神學委員會，更於1993-2001年間主持編纂第三版德語天主教神學領域內權威辭典《神學與教會大辭典》（*Lexikon für Theologie und Kirche*）。如果我們知道拉內曾經擔任該辭典的第二版主編，那麼我們就明白卡斯培在神學界的泰斗級地位。

卡斯培著作等身，撰寫於二十世紀七十年代的《耶穌基督》尤其受到高度評價，成為基督論領域內的經典著作，並被翻譯為多種語言出版，被世界各地多間天主教神學院當作教科書使用，同為世界級神學家的榮休教宗本篤十六世——拉辛格稱為其所讀過的最好的基督論作品之一。卡斯培在《耶穌基督》一書中差不多將所有基督論中的問題處理了，諸如道成人身、二性一位結合、追尋歷史中的

耶穌、天國、耶穌在十字架上的死亡與復活等。然而，他並非只是重述與總結上述神學主題，總而言之，而是在現代哲學人類學的光照下去重新闡釋聖經與加采東大公會議的神學，使之對於深受理性主義所影響的人類不再陌生與神秘，變得更加平易近人，且具有極高的說服力，使之重新煥發出光彩。卡斯培在其《耶穌基督》所提供的豐富且深刻的洞見，並非來自其天馬行空的主觀想像，而是經過認真推敲的結論。雖然卡斯培的《耶穌基督》是在西方近現代思想史的背景寫成，然而其對於基督論中諸多問題所發表的深刻洞見，對於今日的中國同樣有效，且極具啟發意義。因為卡斯培在《耶穌基督》一書中所處理的問題，相信很大程度上影響著中國人對於耶穌基督的觀點。隨著《耶穌基督》中文譯本的出版，將成為中國神學本地化進程中一個重要的事件。當今教宗方濟各將卡斯培譽為「偉大的神學家」，稱其在卡斯培的書中學到了非常多深邃卻不晦澀的神學思想，相信中國人在閱讀本書時必深有同感。

最後，因本書內容豐富，涉及面廣，而校對者因時間及能力有限，難免掛一漏萬，請各位方家學者包涵並不吝指正。

耿占河

於香港原道交流中心  
2014年8月24日

# 新版前言

## 一

在付梓三十多年之後，《耶穌基督》這本書未經改動就再次出版是一個冒險。如果沒有來自多方面的催促和鼓勵，我可能不會冒這個險。

在過去的三十多年中，《耶穌基督》一書多次再版，被翻譯成多種語言，表明這是一部有用的神學專業書籍，整整一個時代的神學生、神職候選人、平信徒神學家，還有其他教派的基督徒，都通過它學習神學基礎知識，這令我非常高興。此外，這本書也幫助許多司鐸和平信徒，在信仰中更好地認識耶穌基督，更深刻地瞭解他，更多地愛他，跟隨他，並在一個常常忘記他和他的訊息的世界中為他作見證。很高興這本書陪伴很多人走跟隨基督的路。<sup>1</sup>

---

1 特別令我高興的是，卡羅爾·沃伊蒂瓦樞機（即後來的教宗若望保祿二世）1976年四旬期在梵蒂岡帶領避靜時使用過《耶穌基督》這本書，參閱：*Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*, Zürich – Freiburg i.Br. 1979.



我在高中時期閱讀了瓜爾迪尼（Romano Guardini）的著作《主》（*Der Herr*），那時我就開始思考耶穌基督個人及其訊息在生存和靈修上的意義。閱讀這本書，在那極其重要的幾年中對我影響極深。<sup>2</sup>在大學階段，卡爾·亞當（Karl Adam）關於耶穌基督的書也給我留下深刻的印象。<sup>3</sup>

當然，上個世紀七十年代初《耶穌基督》出版時的情形與五十年代已經不同。激動興奮的氣氛已經被批判性的追問和不信任的質疑所取代。不少人嘗試將所謂「歷史上的耶穌」當做工具，把「信仰中的基督」與教會分開。因此在當時大公會議之後的形勢下，尤其是在六十年代末七十年代初的文化運動之後，反省基督信仰的根基，特別是其基督論的根基，就成為必要。在此背景下，《耶穌基督》的主要目的是反省神學的根基。<sup>4</sup>

在這段前言中，我想嘗試將新版《耶穌基督》歸入當時及其後所發生的討論中，由此來闡釋，我自己的思考在過去這三十年中在何處、以何種方式繼續發展。我希望這樣可以使《耶穌基督》這本書在今天已經變化了的形勢下仍然對人有所助益。

---

2 R. Guardini, *Der Herr. Betrachtung über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937 (Mainz 1997).

3 K. Adam, *Jesus Christus*, Düsseldorf 1933; *Christus unser Bruder*, Regensburg 1950; *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954.

4 關於二十世紀有關基督論的討論參閱 A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Freiburg i. Br. 1974; A. Schilson, *Christologie III*, in *LThK<sup>2</sup>*, Bd. 2 (1994), 1170-1174; I. Koncsik, *Christologie im 19. Und 20. Jahrhundert*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III/1e, Freiburg i.Br. 2005. 在德語區天主教會內當時討論的主要內容有：H. Küng, *Christ sein*, München 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i.Br. 1975; ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i.Br. 1977.

基督論即使在今天仍然具有現實意義，這一點毋庸置疑。關於基督難以數算的新書可以證明這種現實性。主要有兩本暢銷書引起大家極大的興趣，而這兩本書卻在極大程度上彼此對立。一本是丹·布朗（Dan Browns）聳人聽聞的、從歷史角度純虛構的《達文西密碼》（*Da Vinci Code*）<sup>5</sup>，另一本是教宗本篤十六世嚴肅的、歷史性、神學性和靈修性的著作《納匝肋人耶穌》。<sup>6</sup>

人們對於耶穌這個人物和他的訊息始終懷有極大興趣的原因顯而易見。基督信仰與耶穌自己向他的門徒提出的問題「你們說我是誰？」（瑪16:15）的答案共同興衰起伏。上個世紀五十年代興起的、對於「歷史上的耶穌」的探詢顯示，耶穌的行為和宣講中包含有不同的基督論。<sup>7</sup>這說明，基督宗教並非一個抽象的教義信條和戒律體系。基督信仰與耶穌基督這個人有關，並體現在跟隨這個人的生活中；基督信仰與耶穌基督共同興衰起伏。對於有此信仰的人而言，耶穌基督這個人的面貌中閃耀著不可見的天主的面容。「誰看見了我，就是看見了父」（若14:9）。如此，耶穌基督是有關人類存在的基本問題的答案，也是認識一切真實所含意義的關鍵。天主在耶穌基督內啟示了自己，也向人類啟示了人為何物（GS22）。

---

5 德文版：Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004.

6 Freiburg i.Br. 2007. 這本書從若瑟·拉辛格從前的著作入手並且延續之前的研究；從前的著作主要有：*Einführung in das Christentum*, München 1968; *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984.

7 為本書重要的主要是 E. Käsemann, G. Bornkamm, J. Jeremias, H. Schürmann, M. Hengel 等人的文章。

因此，詢問關於耶穌基督的問題，也涉及到人類詢問關於天主和關於其自身的問題。《耶穌基督》的主要旨趣就是要指明，天主在耶穌基督內向我們啟示了他就是愛（參閱若一4:8, 16），並且在他內存有的意義就是愛。

## 二

自從《耶穌基督》第一次出版以來的三十多年中，許多問題的提法和具體的答案都發生了變化，主要是因為詮釋學和歷史學的研究從那時起並沒有停滯不前。<sup>8</sup>從這個角度而言，如果要修改《耶穌基督》的話，就需要增補很多關於新研究成果的文獻，審查、補充、甚或修改很多詮釋學和歷史學方面的細節。<sup>9</sup>這會超出我在時間和精力上的可能性；自從我離開學術界，接受教會的任命擔負一些職責之後，顯然這很困難，因為新的工作需要我全力以赴。

已經發生改變的不只是關於一些細節問題的答案，還有整個問題的視野。不只是教會和神學的景觀，思想、社會和政治的環境也都處在深刻的變遷之中。儘管挑戰一如既往地來自很大程度上俗化了的西方語境；但是即使在西

---

8 眾多出版物中有代表性的是：J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i.Br. 1990; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi i Spiegel der vier Evangelien (HTk NT, Suppl. 4)*, Freiburg i.Br. 1993; H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Tübingen 2002; K. Berger, *Jesus*, München 2004; U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1/1-4, Neukirchen – Vluyn 2002-2005; M. Hengel, *Studien zur Christologie (Kleine Schriften IV)*, Tübingen 2006.

9 今天在關於自然奇蹟的問題上，我可能會做出比原來在《耶穌基督》中所做的更正面的評判；另外對於人子稱號的解釋也需要重新探討和修訂。

方國家，關於宗教的問題又開始流行。「宗教的回歸」開始出現；雖然這個現象極富爭議，但也表現出人類從本質而言是宗教性的。

布特曼（Rudolf Bultmann）在二十世紀四十年代提出的「去神話化」（*Entmythologisierung*）計劃，在《耶穌基督》中從七十年代的觀點看扮演了重要的角色，但是在今天已經失去其現實意義。在當前宗教和宗教服務市場多元化的情況下，取而代之成為現實性主題的是「基督宗教的分辨」（瓜爾迪尼）。在德語區內，這個討論主要與從深度心理學方面重新解釋基督宗教同時發生。<sup>10</sup>基督宗教的分辨最終是以耶穌基督為準則的。因為「耶穌基督是主」的宣信可以分辨聖神（參閱格前12:3）。

這樣，在今日全球化的世界中，在宗教多元化的情況下，基督論的問題主要是在同其他文化及其宗教相遇的背景下提出的。首先應當提到的是基督宗教與猶太教的關係。經歷了艱難和錯綜複雜的歷史後，從梵蒂岡第二屆大公會議宣言《教會對非基督宗教態度》（*Nostra aetate*, 1965）開始，基督宗教與猶太教的關係逐步改善。再次得到確認的是：猶太教是基督宗教的根源之一，作為基督徒我們同它的關係比同其他任何非基督宗教的關係更親近。作為猶太人的耶穌和他的言行的猶太語境重新得到重視。只考慮耶穌與他所生活時代的猶太教處於對立狀態是不合適的，但

---

10 參閱 *Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?*, in *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann*, Freiburg i.Br. 1988, 9-25; *Reinkarnation und Christentum*, in *Notzblock. Materialdienst für Religionslehrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, 4 (1989) 3-5.

是很多解放神學的代表和一些聖經詮釋學家曾經這樣做，並在二十世紀五六十年代重新提出關於「歷史上的耶穌」的問題。<sup>11</sup>

另外，對歐洲和世界上很多地區而言，如何與伊斯蘭教相遇成為一個必須面對的挑戰。伊斯蘭教與猶太教和基督宗教同樣屬於一神論宗教，但是各自以不同方式引證亞巴郎。三者有共同點，但也有清晰深刻的差別。決定性的問題是：耶穌基督是誰？是像伊斯蘭教所相信的眾先知中的一位？還是像基督宗教所說的，是天主最終的、不可超越的自我啟示，降生成人的天主子？基督宗教和伊斯蘭教雖然有共同點，但是對這個問題各有不同答案，其結果是各自對於天主的理解也有明顯的根本差異。<sup>12</sup>

在同亞洲重要的智慧宗教間的對話，尤其是同印度教和佛教的對話中，關於耶穌基督獨一無二性和普世性的問題是首先需要面對的問題。在同非洲和拉丁美洲本土宗教的相遇中出現了不同語境的基督論，但其中出現的答案有時也沒有完全避免綜合主義（*Synkretismus*）和基督論相對主義的危險。<sup>13</sup>

---

11 重要的作者既有猶太教的（M. Buber, Sch. Ben-Chorin, D. Flusser, J. Neussner, W. Ehrlich 等），也有基督宗教的（A. Fitzmeyer, C. Martini, F. Mussner, C. Thoma, N. Lohfink, E. Zenger, W. Groß 等）。我本人在過去的幾年做了大量關於猶太教的研究，大部份的文章目前還沒有發表。暫時可參閱 *Juden und Christen – Schulter an Schulter*, in *Freiburger Rundbrief* 9 (4/2002) 250-256.

12 參閱 J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg i.Br. 2004.

13 參閱 *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, in *Dialog aus der Mitte der Theologie*, Mödling 1987, 105-130; *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, in *Die Weite des Mysteriums* (FS H. Bürkle), Freiburg i.Br. 2000, 146-157; *Jesus*

於是，基督論的問題再一次成為基督宗教神學最大的挑戰。在與其他宗教的對話中，我們必須面對的問題是：耶穌基督只是眾多帶來救恩的人中間的一位嗎？這樣的看法對於基督宗教的信仰宣稱是深入骨髓並提出根本質疑的。所以在今日多元化的環境中，基督論的根本問題是：該怎樣毫無妥協地維護耶穌基督的獨一無二性和普世性，而又不致陷入原教旨主義，甚至宗派主義的救恩排他主義中？我們應當如何保持基督徒的身份，同時保持寬容，彼此尊重地同其他文化和宗教共同生活、工作，在交談中彼此學習？這個問題的答案為今天的教會和基督徒來說至為根本。我一直努力關注這方面的討論，並且也在演講和一些文章中表達過我的立場。

### 三

我們要用科學的方式研究耶穌基督，並尋找具有牢固基礎的新的問題的答案，當然首先必須要研究原始資料，尤其是聖經的原始資料。在這方面必須要面對當今複雜的方法論和詮釋學問題。最重要的問題是有關近代歷史批判法（*historische kritische Methode*）的合理性和效果的問題：或者用現在較好的表達方式說：歷史批判法是如何從近代啟蒙運動開始逐步出現的。

我很早就從我的神學老師，特別是從蓋澤爾曼（J. R. Geiselman）那裡學到，我們不必害怕歷史批判法。如果嚴

---

Christus - Gottes endgültiges Wort, in *IkZ Communio* 30 (2001) 18-26. 詳細探討這個問題的還有 G. Augustin, *Gott eint - trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend von dem Ansatz Wolfhart Pannenburgs*, Paderborn 1993.

肅而審慎地運用這種方法，它可以成為對於批判的批判，並且可以幫助我們回答今天神學的要求，就是解釋我們心中所懷希望的理由（伯前3:15）。<sup>14</sup> 基督論的訊息，就是天主在耶穌基督內完全進入歷史，這訊息也要求從歷史的角度對基督宗教訊息進行闡釋。

從根源來看，現代歷史批判法與現代的解放歷史（*Emanzipationsgeschichte*）相關聯：人們也因此常常用這種方法，宣稱從歷史角度教會對於耶穌基督的信仰已沒有理由和站不住腳。人們常用這種方法將耶穌描述成一個莊嚴、虔誠、富有創造性並且對人友善的人，然而他只是一個人；而有關耶穌是天主子的陳述則被解釋為教會日後出於某種利益而進行的偽造或神秘化。於是，近代耶穌生平研究（*Leben-Jesu-Forschung*）批判性地將他們認為可以恢復原貌的、歷史上的、在世生活過的耶穌，和教會作為天主子所宣講的、復活的基督對立起來；他們將新約聖經所描述的，與在「耶穌是基督」這個信仰告白中所表達出的內容，截然分開。

還有更加嚴厲的對基督信仰的批判：耶穌在世生活時關於天國來臨的核心訊息，被解釋為夢想和人民的鴉片（馬克思），或者被解釋為阻止人類解決世間真正問題的宗教狂想。布洛赫（E. Bloch）則在有關天國的訊息中看到「希望原理」，鼓勵我們為塑造未來而積極努力。對很多神學家而言，也只有被理解為社會革命家和社會改革者的耶穌才有持久性意義，因為他主張正義、團結、和平與解放，

---

14 關於解釋學的問題參閱 *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 51-83; *Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung*, in *ibid.*, 84-100.

並因此受當權者迫害致死。在解放神學一些比較激進的形式中，將耶穌簡化為社會運動的代表也是很明顯的。然而在這裡，耶穌訊息的核心內容被忽視，即耶穌宣講天主的國，這天國不是我們可以「製造」的，而是由天主給予和贈送的，天國在耶穌基督內成為現實，在天國內，天主將自己賜給了我們。<sup>15</sup>

史懷哲（A. Schweitzer）詳細描述了耶穌生平研究的歷史，他既是這段歷史的編撰者，也是這段歷史的掘墓人。他清楚看到，在所謂歷史上的耶穌常常反映出來的，是一些人自己的思想和關注。<sup>16</sup>但是二十世紀五十年代新出現的、探索歷史上的耶穌的新問題說明，我們雖然不能寫出耶穌的生平，但是探索歷史上的耶穌的問題並非毫無希望。通過歷史方法還原的、在人世間生活過的耶穌，無可爭辯地可以被稱作基督。

耶穌像稱呼父親一樣將天主稱為阿爸，這種獨一無二的稱呼方式表現出世間的耶穌作為天主子的意識。<sup>17</sup>此外，耶穌寬恕罪人也暗示，他宣稱自己擁有從天主而來的全權，從而可以代表天主行動。如果沒有這個被其反對者視為可恥和瀆神的宣稱，沒有對於褻瀆的話的指責，那麼就

---

15 參閱 *Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive*, in *Die Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1986, 413-425.

16 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 3. Aufl., Tübingen 1913. 對此深入的分析和辯論參閱 P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD Erg.-Bd. 6)*, Göttingen 1979; U. Wilkens, a.a.O. (參閱註解 8)。

17 這主要由 J. Jeremias 指出。除了在《耶穌基督》外，我還在其他書中繼續探討過這個思想 *Einer aus der Trinität ... Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in Trinitätstheologischer Perspektive*, in *Theologie und Kirche*. Bd. 1, Mainz 1987, 217-234.



無從解釋，為什麼耶穌被判罪釘死在十字架上。如果他只是一個優秀的、毫無危險的講道者，那麼他最後不會以這種方式被處死。

另外，我們也有足夠的理由可以堅持，耶穌的死亡具有救恩的意義，他確實復活了，並與他的門徒相遇。<sup>18</sup> 其他可以證明的還有，關於耶穌的天主性和先存性的明確陳述並不是新約後期出現的，而是在最早的證言中，比如在《斐理伯書》的基督詠讚（斐2:6-11）中，已出現這樣的陳述。並不是《若望福音》，而是最早的福音《馬爾谷福音》，全部訊息的主題都是耶穌是天主子。這部福音的第一句陳述就是：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷1:1）。

聖經訊息的這種內在統一性，促使一種新的聖經詮釋學——聖經正典的解釋方法——逐步形成。這種方法不再將聖經分解成很多層次，而是將聖經本身視為一個整體，或是舊約與新約的整體，或是將新約視為一個整體，並以此來進行解釋。<sup>19</sup>

這樣，我們今天比三十多年前更有足夠的理由可以堅持在世間生活的耶穌與被舉揚的耶穌的同一性。誰如果想要以歷史上的耶穌為證據來反駁「耶穌是基督」的信仰宣言，那麼他就必須反駁新約聖經，徹底顛覆一切。在此意義上，《耶穌基督》嘗試說明，現代歷史批判絕不會導致傳統信仰的解體，如果批判性地運用它，可以使傳統信仰

---

18 我不清楚為什麼有一位評論者聲稱，我否認耶穌復活的事件性和真實性，認為復活後的耶穌的顯現只是門徒主觀的想像或者投射。所以我鄭重宣佈，在《耶穌基督》這本書中完全不是這樣。這位評論者顯然忽視了我在書中寫道，空墳是復活真實性的標記。

19 B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1994-96.

重新發光，並重新突出耶穌的人性和他的地位依舊充滿活力，並且是獨一無二和無與倫比的。

當然，歷史批判並不能為信仰提出根據，但是它可以揭示，我們的信仰不是根據某些虛構的童話或者神話，而是具有牢固的歷史基礎；它可以使這信仰的歷史基礎在我們眼前重新煥發生機，吸引並邀請我們，與耶穌基督相遇，引導我們跟隨他。三十多年前為了這個願望，《耶穌基督》這本書誕生了；之後的發展也說明，這本書始終具有現實性意義。

## 四

當然，重建歷史上的耶穌和他的訊息還沒有完成。聖經中關於耶穌基督的訊息，同早期教會的見證和教會傳統的見證無法分開。新約聖經被早期教會視為正典，也就是說作為傳給我們持久的、權威的見證。早期教會對於基督事件的詮釋，在選擇正典書目的過程中表現出來。

對所有歷史性的教會而言，早期教會的詮釋直到今天始終保持其有效性；十六世紀的教會改革派仍然保留了這種詮釋。對於基督共同的信仰表白，如同括號一樣，將幾個世紀以來分離的基督宗教，超越一切不同意見聯繫在一起。《耶穌基督》也加入了這偉大而持久的傳統：這本書願意有意識地成為教會的基督論，並且讓神聖傳承為今天成為具有活力的信仰。<sup>20</sup>

---

20 將傳統理解為活躍的傳統，以及對於教會性的理解，我受十九世紀天主教圖賓根學派思想的影響，特別是 J. S. Drey 和 J. A. Möhler。參閱 *Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreyes und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*, in *ThQ* 183 (2003) 196-212.

早期基督徒在新約聖經的基礎上，在與其他偏頗意見的辯論中，運用那個時代的思維方式，提出了關於耶穌基督對人類具有何種意義的問題。在最初的幾個世紀中比較有名的異端有亞略派（*Arianer*）、奈斯多略派（*Nestorianer*）、一性論（*Monophysiten*）等，最初的教會會議曾與他們辯論。在此基礎上，尼西亞（325）、君士坦丁堡（381）、厄弗所（431）和加采東（451）大公會議解釋了對於耶穌基督的信仰，宣告了相信他是真天主也是真人的信仰。直到今天，那個時代的異端仍舊以不同的面貌不斷出現。所以同他們的辯論在今天仍然具有現實性意義。<sup>21</sup>

早期教會的基督論不是抽象的理論，而是在生存意義上的憂慮中形成，並關注救恩的實際問題。教父們堅信，天主成了人，為使我們分享天主的生命。所以他們認為耶穌基督的救恩意義不只局限於耶穌為我們今天的意義和他可以給我們何種榜樣和鼓勵。問題及其答案都是更深刻的，要討論的問題是關於人類存在中最深刻的問題，是關於死亡與生命的問題。如果耶穌只是一個人，即使是一個模範的人，那麼他也只能給予我們屬於人的東西，他不可能將我們從罪惡和死亡中拯救出來。但是永生天主子在耶穌基督內降生成人，這使我們可以分享天主的永恆生命，並且即使在死亡中也可以擁有希望，他賜予人類最真實和最高的尊嚴。

---

21 關於古老教會對於基督論的解釋，我後來又從 A. Grillmeier 的著作中學習了很： *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1975; *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 & 2, Freiburg i.Br. 1979-1989.

在神義論 (*Theodizee*) 問題的背景下，天主與人交換位置這個思想的意義現在為我變得更加清晰。基於二十世紀的可怕經驗，人類必然提出這樣的問題：天主怎麼能夠只是袖手旁觀這一切？他為什麼允許這一切發生？對於這樣的問題人們很難找到答案，而更願意像約伯一樣保持沉默（參閱約42）。教父們的基督論指出一個可能找到答案的方向。

教父們的基督論以保祿宗徒的《斐理伯書》為出發點；在這裡保祿宗徒談到了自我空虛 (*Kenosis*)，也就是具有天主性體的耶穌的自我空虛 (斐2:5-11)。教父們在這個思想的基礎上發展了自我空虛基督論。這個基督論說明，天主並沒有只是旁觀人類的苦難，對於充滿不幸的世界，他並不是無動於衷；相反，他為接近人類而自我空虛，接受痛苦與死亡，並且是不正義的死亡，他接近處在任何處境中的人，也包括如此極端的處境；在對人而言沒有希望之處，他賜予我們希望，並且讓我們分享他天主性的生命。<sup>22</sup>

所以，最初幾個世紀尚未分裂的教會的基督論絕沒有過時。這是東方和西方的教會從第一個千年共同獲得的遺產，他們雖然在第二個千年中分裂，但仍各自保存了這份遺產，並且在第三個千年中，開始在一個不斷變化的世界中再

---

22 對此在 *Der Gott Jesu Christi*, 235-245 中已經談到，最近更加詳細地探討參閱 *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*, in *Catholica* 61 (2007) 1-14. 關於教父基督論的現實意義我從 H. U. von Balthasar 那裡學到很多，參閱 *Mysterium Paschale*, in *Mysterium salutis*, Bd. III/2, Einsiedeln 1969 以及他的三部曲：*Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1967, *Theodramati*, Einsiedeln 1973-1983 及 *Theologik*, Einsiedeln 1985-1987.

次共同為此作見證。這個世界還在忍受很多傷痛，充滿了困境和衝突。但是教會堅信：除了耶穌基督，沒有別人使我們賴以得救（宗4:12）。他是道路、真理和生命（若14:6）。在我們的時代他仍然是。《耶穌基督》的目的就是要闡明：這一點在我們的時代中，在面對這個時代新的問題時，仍然適用。

## 五

《耶穌基督》沒有計劃也不能構思新的基督論。它的主題是生活的、臨在於今天的基督。他是「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希13:8）。但是為保證耶穌基督持久的現實意義，我們必須用這個時代的思考方式和語言來表達他那始終如一的訊息。這樣做時，我們應當懷有信心，懷有教父們採用他們那個時代的思維方法解釋耶穌基督的真理時所擁有的自由。我們站在他們的肩膀上，但是我們不能只是在那裡休息；我們的任務是，懷著勇氣和信心去做類似於他們已經完成的事業。

在歷史批判法中所表現出來的近代歷史思維，要求我們做深刻的反省。第一眼望去，從前有把握的一切似乎開始動搖。特勒爾奇（E. Troeltsch）說，所有的一切都在晃動。但是只要我們更深入地思考歷史的本質，就會看到這種歷史主義的根本錯誤。人類歷史的發生既不是出於盲目的必要性，也不是出於純粹的偶然性；它是源於人類的自由及其歷史性的決定。有形的、具體的人類自由是在眾多歷史條件下，最終做出無條件的決定，從而造就新歷史的能力：這裡無條件的決定是指，從歷史條件中無法推論出的決定。如此，在人類的自由中就顯示出一點「絕對」的

火花。在這裡，「絕對」要從這個詞的原初意義去理解，即脫離歷史條件的意義。這樣，歷史不只是相對的世界；在人的自由中，絕對也呈現在歷史中。<sup>23</sup>

在此背景下，神學中根本的、形而上學的關注點能夠以新的方式重新被考量，來揭示歷史中的絕對。<sup>24</sup>因為自由必然探索並渴求絕對；在絕對內自由可以自我超越。每一個自由的行為都是對於歷史的絕對意義的期待。要想在歷史中找到這樣絕對的意義，卻忽視天主和祂的正義，是毫無價值的（霍克海默爾 M. Horkheimer）。因而我們可以將這種期待的模式也稱為希望的模式。<sup>25</sup>

對於自由的這種理解與「片面的解放」不同，後者導致在近現代時期人類從教會這個「機構」及其訊息中脫離出來，最終甚至導致從耶穌基督和天主內脫離出來。二十世紀六十年代末期和七十年代初期，這種趨勢又重新出現；它導致西方社會繼續脫離其根源，直到今天我們都仍然在親身體驗，歐洲及其文化脫離了自己原來基督宗教的根源。

---

23 所以我獲得教授資格的論文題目是：*Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965. 這個思想我後來又多次繼續探討：*Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings*, in *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 33-66; *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, in *Ev. Theol.* 33 (1973) 366-384.

24 關於這個題目參閱我在圖賓根的告別演講：*Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*, in *ThQ* 169 (1989) 257-271.

25 我從卡爾·拉內那裡學到了很多，但是《耶穌基督》中的這個歷史哲學和歷史神學的方法有別於拉內的超驗神學的方法，在很大程度上與 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 中的神學方法接近。

從近代對於自由的、解放的理解出發發展基督論，這樣的方式是容易理解的。<sup>26</sup> 因此《耶穌基督》將基督宗教的拯救理解為自由，耶穌基督解救了我們，是為使我們獲得自由（迦5:1, 13），也就是說，從罪惡、法律和死亡中獲得的自由，以及以愛德行事的自由（迦5:6）。這也表明保祿宗徒「爭取自由的號召」（克澤曼 E. Käsemann）的現實意義。這個號召不僅讓人記起我們自由的歷史具有基督宗教的根源，同時也繼續保持追求自由的願望，並保護這自由的歷史不被自由本身破壞。基督宗教對於自由的理解，對於那種將自由片面性理解成「解放」並最終導致自我毀滅的理解，有治愈及治療的效果。

## 六

在過去的三十年中，又出現了《耶穌基督》中沒有明確探討過的新問題。新問題與1989及1990年期間發生的政治變革有關。柏林圍牆的倒塌意味著冷戰時期分裂世界的結束。在從此全球化的、在一定意義上成為一個地球村的世界，不同的文化和宗教以前所未有的方式靠近。伊斯蘭教、印度教和佛教今天已經不再是遙遠的宗教；這些宗教的信徒就生活在我們中間。通常我們和平地生活在一起，但是有時也會發生衝突。

---

26 關於近現代的自由史參閱 Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozess, in *Vernunft des Glaubens* (FS W. Pannenberg), Göttingen 1988, 593-610; *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*, Milwaukee 1988, 593-610. 後來 Th. Pröpper 和他的學生繼續探討並延續這個觀點。參閱 Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 2. Aufl., München 1988 以及 *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg 2001.

這種宗教間外在的靠近不只使雙方充實自己，也導致產生一些緊張關係，甚至有文明衝突的危險（亨廷 S. P. Huntington）。很多人受到這個危險的驚嚇，將必要的寬容和對於他人信仰的尊重以及自己信仰的使命混淆。擁有並維護自己信仰的人常常被視為不寬容或被稱為基要主義者（Fundamentalist）。如此，寬容就變成了它的對立面；它變得歧視而專制。這樣就會產生相對主義的專制。在出現此種情況的地方，一種新的局勢，並且也是除了文明衝突以外唯一可能性的機會，也就是文化和宗教之間的交談，從一開始就被錯過了。因為交談的前提是參與者有各自的身份和特徵；交談的出發點不只是尊重他人的信仰，而且也自我尊重和尊重自己的信仰。

後現代主義哲學表達出新的多元化局面及其困難。<sup>27</sup>但是「後現代主義」這個概念仍有待商榷。基本上這是一個尚未定型的概念；我們也可以說是「自我反省的晚期現代主義」。在後現代主義中，表現現代性特徵的個人主義傾向更加明顯。它們認為不存在普遍的、對所有人、在所有空間和時間裡都有效的真理，而是只存在複數的真理、多元的真理。維護一個宣稱具有普遍有效性的真理，甚至被視為極權主義和法西斯主義的觀念。

後現代主義的心態也進入了神學的一些領域。有人發展了宗教多元化理論，認為存在大量原則上具有同等價值的啟示或者神的顯現。這樣從一開始就排除了通常所說的

---

27 關於後現代主義：Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 249-264; Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart, in *Wege der Einheit*, Freiburg i.Br. 2004, 227-251.



基督宗教的絕對性要求。根據宗教多元化理論，基督宗教只是眾多宗教之一，耶穌基督也不再是天主與人之間唯一的中保（弟前2:5），而是眾多救世主中的一個。

顯然，這樣一個宗教多元化的基督論對基督宗教的根源、最核心和最基本的關注提出質疑。因為無論是舊約，還是新約，其中最基本的內容就是對於唯一天主的信仰宣言（申6:4；谷12:29, 32等）：最基本的思想就是人類全部是按天主的肖像所造（創1:27），無論哪個民族、文化或者宗教，所有的人具有同樣的尊嚴，所有的人都是天主的子女，組成一個人類大家庭。根據新約，天主最後會將天上地下的一切都在基督內合一（弗1:10）並與萬物和好（哥1:20）。新約明確宣稱：「只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父」（弗4:4-6）。除了耶穌基督，無論憑誰，絕無救援（宗4:12）的斷語並不是孤立的。合一性是新約和舊約中的一個基本範疇，它對於人類的合一與和平是極其重要的。

如果放棄「只存在一個真理」的思想，那麼文化之間的對話最終將毫無意義。衝突無法得到理性的解決，只能通過暴力手段，在文明的衝突中得以解決。只有當所有人都堅持一個真理的觀點，基於一個真理的對話，沒有暴力的討論及和平對話才是可能的；只有這樣，所有人擁有平等尊嚴和人權的理念才能得以維持，這是所有人在寬容、尊重及和平中共同生活的基礎。

因此，得到正確理解和實踐的一神論，並非如一些人認為的那樣，會導致暴力，而是會使一個人類大家庭的想法成為可能，在這樣一個大家庭中，衝突可以在寬容和彼此尊重的精神中非暴力地獲得解決。有關唯一主耶穌的訊

息表明，耶穌基督是我們的和平（弗2:14）。耶穌基督的訊息是：不再有外方人，而是所有的人都被邀請，成為天主的家人（弗2:20）。<sup>25</sup>

## 七

《耶穌基督》嘗試借助聖神論（*Pneumatologie*）的幫助來調和耶穌基督的唯一性和普遍性，從而發展出一個特別的聖神基督論（*Pneuma-Christologie*）。<sup>29</sup>根據舊約和新約聖經，天主的聖神在所有受造物中臨在；所有受造物都熱切等待其末世的目標，就是得享天主子女完美的自由（羅8:19-23）。耶穌降生成人，其公開言行，其死亡與復活，都發生在時間內，都是在聖神的影響下進行的。在聖神內，耶穌基督始終臨在於教會內和世界中；耶穌升天和五旬節之後，聖神的使命是，持續保持和紀念耶穌基督及其一次而永遠完成的救恩工程，解釋這一切，並將其傳遍普世。因此，是耶穌基督的聖神在調和耶穌基督的唯一性和普遍性。

聖神基督論對於宗教間的交談具有重要意義。教會相信，耶穌基督的聖神以一種只有天主了解的方式，也臨在於可見的教會以外，以及那些非因個人過失而尚不認識耶穌基督的人身上，他們以各自良心所認知到的方式承行天主的旨意；因著為所有人死亡的基督的恩寵，這樣的人也

---

28 教宗本篤十六世在雷根斯堡的講座就是要強調這一點：*Glaube und Vernunft. Kommentiert von G. Schwan, A. Th. Khoury, K. Lehmann*, Freiburg i.Br. 2006.

29 參閱 *Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie*, in *Gegenwart des Geistes*, Freiburg i.Br. 1980, 7-22; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 Bde., Paris 1979-1980（德文版：*Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. 1982）。

有得到永恆救恩的可能性。<sup>30</sup> 這個思想在論述非基督宗教的神學中得到進一步深化。基督宗教尊重並珍惜其他宗教中一切的真、善、美；同時，基督宗教要在真善美被遮蔽之處，在天主的形像被歪曲之處，在人的尊嚴被壓迫之處，通過先知性的批判來淨化，使原本存在的真善美，在基督內得到淨化，並達至超越其原本可能性的完滿。

聖神基督論也可以促進大公教會合一的對話。它可以幫助解決一些有爭議的問題，比如有關在感恩祭中呼求聖神禱詞（*Epiklese*）的問題，或者其他一些有關聖事的問題。它可以打破片面的基督一元論（*Christomonismus*）以及片面的、等級結構的教會論，為教會內神恩的多樣化和自由，也為教會整體的神恩性創造空間。<sup>31</sup> 此外，聖神基督論可以為更深刻地接受和理解權宜措施（*Epikie*）的意義做準備，權宜措施在一定意義上符合東方教會的大公原則。<sup>32</sup> 聖神為教會帶來合一、多元以及自由。用默勒（J. A. Möhler）的話來說，在教會內獨木不成林，只有眾木才成林；眾人的合一才成為一個整體。<sup>33</sup>

---

30 關於教會以外救恩可能性的、聖神論的解釋可參閱教宗聖若望保祿二世，《救主的使命》（*Redemptoris Missio*）通諭（1990），28, 55-57。

31 參閱 *Wege der Einheit*, 132-138。

32 參閱 *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, in *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 183-191。

33 參閱 J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, (1825), Darmstadt 1957, 237.（譯者註：在此處，Walter Kasper 應當是引用錯誤。因為 Walter Kasper 在此處寫說：Nach einem bekannten Wort J. A. Möhlers kann in der Kirche weder einer alles, noch können alle alles; alles können nur alle sein und die Einheit aller ein Ganzes。譯者因為這句話本身所含的內在錯誤邏輯而查看原文，發現原文是：Weder einer noch jeder alles sein wollen. Alles können nur alle sein, und die Einheit aller ein Ganzes）。

## 八

聖神基督論的意義主要在於，它將基督論歸入天主三位一體的奧跡中。聖三論在天主教神學中很長一段時間內如同灰姑娘一樣，施萊爾馬赫（F. Schleiermacher）將它排列在教義中最後的位置。但是在過去的二十年中，主要由於巴爾塔薩（H. U. v. Balthasar）的影響，聖三論越來越被放在神學全景中來認識。<sup>34</sup>

聖三論角度的基督論指出，合一不能被理解為同樣和千篇一律，而是應當被解釋為多元中有合一，合一中有多元。基督宗教所理解的合一，並不是要求平均主義，也絕不是對於存在的差別漠不關心；基督宗教的合一承認他人的不同。基督論也延續了這個觀點。根據教會的第四屆大公會議，即加采東大公會議（451），包含著不同的合一，在耶穌基督內，以獨一無二的方式得以實現；他是一個位格，兩個性體，彼此毫不混淆，毫不分離（DH 302）。

這個觀點開闢了新的視角，不只是在基督論的領域內，它也具有人類學、社會政治學和教會學的意義，開闢了普遍的涉及理解和存有的視野。它為一種非一元論或非極權主義的世界觀和世界秩序奠定了基礎，這種世界觀和世界秩序為人類和文化領域合理的自主權提供了空間（參閱 GS 36; 41; 56; 76）。此外，這個觀點對於將教會理解為共融也是極其重要的，根據這種理解，在教會內有神恩的合一性和多元性，以及地方教會的合一性和多元性。這個

---

34 參閱 *Der Gott Jesu Christi*, 378-381; 解釋更詳細的是 G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997.

觀點的大公意義也值得重視。合一運動的目的並不是要兼併，既不是吸收也不是合併，而是共融的一體，這包含承認他者的不同。

同時維護自己及他人的身份認同，並且實現合一，這是愛的本質；真正的愛使人團結，使人自由，做真正的自己，並幫助人實現自己。耶穌基督告訴我們，天主是愛（若一3:8, 16）。他讓我們知道，愛是所有存在的最後基礎和最終意義。<sup>35</sup>這表明，耶穌基督是核心和目的，是世界歷史和整個宇宙的「『阿耳法』和『敖默加』，最初的和最末的，元始和終末」（默22:13）；在他內，天主、人類和世界的奧秘（GS10; 45）得到光照。耶穌基督就是真理（若14:6），是使人自由的真理（若8:31），是帶來真光和生命的真理（若1:9; 8:12）。他是萬民之光（LG1）。<sup>36</sup>

教宗本篤十六世的通諭《天主是愛》（*Deus caritas est*, 2005）以教會訓導的方式表達了這個思想。這個通諭是一個邀請，從耶穌基督出發，更深刻地反省我們做人和做基督徒根本的真理、自由和愛的關係。我希望新版的《耶穌基督》對此是一個幫助。

---

35 這個思想在謝林的著作中已經可以找到；參閱 *Das Absolute in der Geschichte*, 400; M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, 107; 154; 211; 223-225.

36 在此意義上，我嘗試從聖經中關於真理的思想出發闡釋基督論：Gottes Gegenwart in Jesus Christus, *Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie, in Weisheit Gottes-Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311-328.

我衷心地感謝編者和出版者，他們敢於承擔新版的風險，並且以最好的方式讓這本書得到再版。

羅馬，2007年耶穌升天節

卡斯培樞機

## 初版前言節選

本書是為神學生、神父和在教會服務的平信徒而寫，當然也為所有視參與神學討論為信仰一部份的基督徒而寫；希望這本書對越來越多教會以外對耶穌基督感興趣的人有所助益。

從方法論來看，本書延續天主教圖賓根學派，特別是卡爾·亞當和蓋澤爾曼的基督論構思。他們神學研究的中心是反省基督宗教在耶穌基督內的根源。他們的思想與當前大多數關於耶穌的著作的不同之處在於，他們很清楚，基督宗教這個永久的、權威性的根源，只有通過聖經和教會的傳承才可能找到。他們知道，沒有這個傳承，基督宗教將會變得極其貧乏。與他們那個時代新經院學派神學不同，他們還意識到，傳承只有在與各個時代的困難與問題的相遇中才能得到傳遞。將傳承作為傳統與責任的中介，這個思想在今日基督宗教的過渡時期，可以成為立足點和勉勵。

本書既不是要重複過時的、索然無味的內容，也不是要詳細介紹數量龐大的新的釋經學、歷史學和系統神學中的個別問題。目前並不缺乏關於細節的研究和詞典編撰式的總結。本書的目的在於，在深刻、系統的反省中，突出傳承以及當前新方法的主導思想，通過對此的分析，提出一個獨立的、系統的新方法，從而向傳承以及當前討論的結果負責。

圖賓根，1974/1975年冬季學期開學

卡斯培



## 縮寫表

- DH* H. Denzinger - P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg <sup>37</sup>1991.
- HThG* *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries, München 1962f.
- LThK<sup>2</sup>* *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg <sup>2</sup>1957ff.
- MySal* *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln - Zürich - Köln 1965ff.
- NR* J. Neuner - H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, hrsg. v. K. Rahner und K. H. Weger, Regensburg <sup>8</sup>1971.
- RAC* *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. Th. Klauser, Stuttgart 1941ff.

- RGG*     *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.  
Handwörterbuch für Theologie und  
Religionswissenschaft*, hrsg. v. K. Galling, Tübingen  
1956ff.
- SM*        *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die  
Praxis*, Freiburg - Basel - Wien 1965ff.
- ThW*      *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*,  
hrsg. v. G. Kittel, fortgesetzt v. G. Friedrich, Stuttgart  
1933ff.
- WW*        *Gesammelte Werke*

其餘縮寫參閱：*LThK*<sup>2</sup> I, 16\*-48\*, und *SM* I, X-XXXI

# 第一部份

## 今日有關耶穌基督的問題

# 第一章

## 當今世界中的基督論問題

### 一、基督論在當今世界中的位置

在過去的數十年中，天主教會內的神學討論主要集中在梵蒂岡第二屆大公會議提出的教會革新問題上。人們主要關心的是教會及其本質、教會的合一性、教會的結構及其與現代社會的關係等問題。大公神學、世界神學、政治神學、入世神學、發展神學、革命神學、解放神學等佔據了討論的絕大部份。但是，與這些神學有關的許多問題卻並沒有因此而得到解決。這說明，這些問題只在教會論的層次上無法得到解決。在致力於與時俱進（*aggiornamento*）的運動中，教會面對因開放自己而喪

失自己分明立場的危險。當教會試圖以清晰明確的方式宣講時，她又有與世人及其實際問題失之交臂的危險。教會一方面可能由於強調自己的「身份」而喪失自己的「重要性」；另一方面，她可能由於爭取「重要性」而丟失自己的「身份」。莫特曼（J. Moltmann）在不久前曾透徹地談到這個維持自我與投身（Identity-involvement-Dilemma）的兩難困境。<sup>1</sup>

如果我們想要脫離這個困境並解決由它引起的教會內的兩極化問題，就必須深入思考教會的真正基礎和意義，及其在現代世界的使命。然而，教會的基礎和意義並非任意的某個概念、某條原則、或某個規劃，也並非個別的信理和倫理訓誨，更不是某些教會或社會性結構。這一切都有其各自應有的地位及意義。但教會的基礎和意義是一個位格，一個有具體名字的人——耶穌基督。在不同的基督教會以及各教會內的不同團體中，有一點是大家共同的特點：她們全都聲稱自己紀念耶穌基督和他的言行。儘管從這相同的聲稱中得出了相異的結果，各個基督教會及團體卻擁有一個共同的出發點和一個相同的核心。只有從這一核心出發並以之為參考點時，那些困擾教會的許多問題才能得到解決。

基督論要解決的問題是：耶穌基督是誰？對於今天的我們來說，耶穌基督是誰？耶穌基督並不只是一個如同漢

---

1 參閱 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 12-33.

斯·米勒 (Hans Müller) 這樣的名字，而是一個信仰宣認：當我們說耶穌基督的時候，我們是在宣告和承認「耶穌是基督」。<sup>2</sup>「耶穌是基督」作為信仰的宣認是基督宗教信仰的一個簡要表達，而基督論也正是對這一信條的詳盡闡釋。當我們說「耶穌是基督」的時候，我們就是在宣稱：這位獨一無二、不可替換的納匝勒肋人耶穌同時也是天主派遣來的基督；即被聖神傅油的默西亞、世界的救援、和歷史的末世性圓滿。因此，對於耶穌基督的信仰宣認一方面令人詫異得具體，而另一方面又具有無可超越的普遍性。宣稱信仰耶穌基督，既是基督宗教必然性、獨特性及非比尋常的基礎，又是其對普世開放性及責任感的基礎。因而教會論中尚未解決的問題只有在一個更新的基督論內才能找到答案。只有一個更新的基督論才能使教會重新獲得她的普世性和（由其本義理解的）「大公性」，並且同時既不否認十字架的愚蠢，也不放棄基督宗教內所蘊藏的挑戰。

信仰與生活在當今教會中的斷裂，實際上是處於一個更大的思想史及社會歷史背景中，黑格爾 (Hegel) 在他的初期作品中曾經反省過這一局面。對黑格爾而言，信仰和生活的斷裂只是影響整個現代時期的異化現象的一個外在表現。因為作為「主體」的人在現代時期獲得了解放，

---

2 參閱 O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>4</sup>1966, 134-136; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen <sup>3</sup>1966, 218-225; W. Grundmann u. a.,  $\chi$   $\omega$ , in *ThW* IX, 482-576, bes. 518ff.

從而使外在的世界越來越成為單純的「客體」，成為人類運用現代科學和科技能控制和隨意支配的、死的事物。如此，外在的世界越來越喪失其原有的神秘性或神聖性。宗教則逐步歸隱到主體內，成為一種無關緊要的、空洞的、對於無限的渴望。「宗教在個人的心裡建起寺廟和祭台，人們於是嘆息祈禱，尋覓神，但是神拒不讓看他的面貌，怕看到他的人把他視為一樣東西，就好像愚昧無知的人視森林為樹一樣。」<sup>3</sup>最終，客體和主體兩方面都出現了巨大的真空。外在世界變得乏味而平庸；主體的內在世界變得貧乏與空虛。兩方面都出現了毫無意義的虛無。正如保羅（J. Paul），雅各比（Jacobi），諾瓦利斯（Novalis），費希特（Fichte），謝林（Schelling），黑格爾以及整個浪漫主義時期人們已經預料到的，正如尼采（Nietzsche）所完成和海德格（M. Heidegger）概況性斷言的那樣，現代發展的結果是虛無主義。教會的身份危機有其背景，即整個現代社會所經受的意義危機。

在這一點上，基督論的重要性超越了神學的有限範圍。天主降生成人的信理是涉及天主和世界和好的問題。在耶穌基督內，天主和人成為一體，但二者之間的區別以及人的獨立性並沒有因此而消失，而是得以維護。在耶穌基督內發生的這一和好同時也是解放。在此，並非像現代無神論的人文主義所認為的那樣，天主是人類自由的限制，恰恰相反，天主是人類自由的前提和基礎。所以基督

---

3 G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *WW I* (hrsg. v. H. Glockner), Stuttgart 1958, 281f.

論可以處理現代社會所面臨的問題，並找到解決困境的方法。當然，這只有在信仰與不信之間作出基本選擇的基礎上才有可能。在耶穌基督內所發生的解放性的和解主要是天主的恩寵，人的努力是次要的。這一點正是基督宗教神學和那些用基督信仰做掩飾的思想及空想之間的差別。決定性的問題是：選擇刀劍還是恩寵（卡繆 A. Camus），選擇允諾還是成就。當然即使在基督宗教的理解中，信徒獲得了解放與和解的恩賜後，也應當以全部的身心致力於在世界上的解放與和解。然而，想要避免上述的選擇，就會失去我們的基督徒身份。沒有身份，就不會有重要性。

所以，一個以獨特而完美的方式，使身份與重要性，本質與意義，得以協調的基督論，就是今日神學的使命。對於基督論的思考正是今日神學（當然神學並非教會的全部）為正在尋找自己身份的社會和教會能夠做出的貢獻。

## 二、今日基督論的基本趨勢

二十世紀後半期的第一股基督論思潮<sup>4</sup>，開始於二十五年前慶祝加采東大公會議（451-1951）召開1500年時。拉內

---

4 參閱以下文獻：A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 265-299; R. Lachenschmid, *Christologie und Soteriologie*, in H. Vorgrimler – R. Van der Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 1970, 82-120; J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte II. Zur neueren christologischen Diskussion*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973; K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi*, Neue Entwürfe, in *Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973), 206-224; W. Kasper, *Jesus im Streit der Meinungen*, in *Theologie der Gegenwart* 16 (1973)



(K. Rahner) 的一篇綱領性的論文〈加采東——終點還是起點〉<sup>5</sup>，描述了這一思潮的特點。拉內說，所有大公會議下的定義都意味著一場討論的終點和結果，以及真理的獲勝和其唯一性，但這些定義同時也是一個起點，是新的問題和更深理解的開端。拉內談到每一表達方式的自我超越，「並不是因為它們有錯，而正是因為它們正確」，所以它們必須不斷地重新經受思考，「正是通過不斷得到解釋，它們才始終具有生命力」。<sup>6</sup>所以在那一段時期，加采東的信條不斷獲得新的重要闡釋。那個時期的重要神學家除了拉內外，還有韋爾特 (B. Welte)、馬姆伯格 (F. Malmberg) 和史勒貝克斯 (E. Schillebeeckx)<sup>7</sup> 等。另外，舒能伯格 (P. Schoonenberg) 也屬於這些神學家的行列<sup>8</sup>，但是他的

---

233-241; A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg – Basel – Wien 1974.

5 參閱 K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in *Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1954, 3-49 (重印在 *Schriften I*, 169-222)。

6 同上，3f。

7 參閱 B. Welte, Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, 51-80 (重印在 *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg–Basel–Wien 1965, 429-458)；F. Malmberg, *Über den Gottmenschen (QD, Bd. 9)*, Basel–Freiburg–Wien 1960; E. Schillebeeckx, Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschliche Jesu des Christus, in *Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner*, hrsg. v. J. B. Metz u. a., Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 1964, 43-91; ders., De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader, in *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966) 274-288; ders., De toegang tot Jezus van Nazaret, in *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972) 28-59; ders., Ons heil: Jezus' leven of Christus de verrezen?, in *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973) 145-166.

8 參閱 P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1969.

闡釋將加采東大公會議的定論倒置（下文將詳述），因而也脫離其模式。上述神學家們關注的主要問題是：今天我們如何在信仰中理解「真天主真人結合在一個位格內」的信理，並借助現代哲學方法和範疇（在當時是存在主義哲學的範疇）闡釋及重述這條信理。所以問題的核心在於：一個特定的人如何能同時又是天主，並聲稱擁有普遍的、絕對的以及無法超越的意義。

神學家們在做具體論證時採用不同的方法。如果格式化地去看，可以將當今基督論的構思分為三種：

可能是最古老、但時至今日仍不斷出現的一個嘗試，是從宇宙論的角度去反省基督信仰。這種嘗試在第二世紀的護教者所倡導的聖言基督論（*Logos-Christologie*）中已經出現。他們認為世界上到處都有聖言的種子（*logoi spermatikoi*），即同一聖言的片段，在工作、在大自然和歷史中、在哲學以及在非基督宗教中，都有同一聖言的片段的臨在，而此聖言在耶穌基督內得到了圓滿。德日進（P. Teilhard de Chardin）<sup>9</sup>是二十世紀從宇宙論觀點解釋基督信仰的主要代表，他的講述具有獨特的創造性。當然，德日進的出發點不再是靜態的、而是進化的世界觀，他努力闡明宇宙的發生和人類的發生是如何在基督的發生中得以完滿。耶穌基督就是進化的圓滿。

---

9 有關德日進的基督論主要可參閱他全集中的以下幾本：*Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens*, Olten-Freiburg 1962; *Wissenschaft und Christus*, Olten 1970; *Mein Glaube*, Olten 1972.

第二種嘗試不是從宇宙論而是從人類學出發。它試圖對現代無神論的人文主義帶來的挑戰作出回應，後者宣稱：為了使人得到真正的自由，神必須死亡。與此相對的基督論揭示：人是對全部真實保持開放的存在。人的存在指向那圓滿的奧秘。主要是卡爾·拉內<sup>10</sup>從這個認識出發，認為天主的降生成人是人真實本質的圓滿實現，而基督論是以人為研究對象的人類學最徹底的實現。與此同時拉內還堅持基督事件的無與倫比性和不可推演性。其他神學家們則將這種從人類學角度對基督論的闡釋簡化成人類學。耶穌基督成為真正人類的代碼和模型（F. Buri, Sch. Ogden, D. Sölle, P. M. van Buren），基督論成為一種人類學（布勞恩 H. Braun）。

第三種嘗試的出發點是，根本不存在所謂「純粹的人」，存在著的只是我們在一個受生理、生物、經濟、社會、文化、思想影響的綜合體中遇到的具體的人，每一個人都與處於歷史中的整體人類密切相關。人的意義和得救問題變成了整個人類歷史的意義和得救問題。這種嘗試就是把基督論放在人類歷史遠景中去看。倡導人主要有潘能伯格（W. Pannenberg）<sup>11</sup>，他主張耶穌基督是歷史終結的提前實現。莫特曼繼續這個思路，但從內容上更強調正義的思想。<sup>12</sup>他認為人類受苦的歷史歸根結底是有關正義的問題。這就把基督論放在了神義論（*Theodizee*）的框架中去

---

10 更詳盡的文獻提示見下文第三章，第三節。

11 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh<sup>3</sup>1969.

12 參閱 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 特別164-166頁。

討論。我隨後要進一步討論的這種歷史性方法，可以追溯到聖經中，以及以救恩史為導向的神學傳統中，所強調的救恩史的思維方式；但是這種方法還可以、而且必須同黑格爾的歷史哲學掛鉤。這樣它就可以加入到今天同馬克思主義歷史觀的辯論中。

巴爾塔薩指出了以上三種方法內含的隱患。<sup>13</sup> 他認為這些方法都把耶穌基督放入了預先設定的模式。那麼，這些縮減為宇宙論、人類學或世界歷史學的信仰就成了一種哲學或者一種意識形態。當代重新探討基督論的第二股思潮正是針對這種危險傾向的。

重新探討基督論的第二股思潮<sup>14</sup> 以「重新尋覓歷史上的耶穌」為特徵，布特曼的學生（克澤曼、富克斯 E. Fuchs、博恩卡姆 G. Bornkamm、康策爾曼 H. Conzelmann、羅賓森 J. Robinson 等）以此宣告後布特曼時代的來臨。天主教神學很快也著手研究這一新的課題（蓋澤爾曼、弗格特勒 A. Vögtle、舒爾曼 H. Schürmann、穆斯納 F. Mußner、布朗克 J. Blank、佩施 R. Pesch、孔漢思 H. Küng 等）。人們認識

13 參閱 H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963.

14 有關當前耶穌研究的情況參閱 F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazaret*, Mainz 1972; P. Fiedler – L. Oberlinner, *Jesus von Nazaret. Ein Literaturbericht*, in *BuL* 12 (1972) 52-74; G. Schneider, *Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966-1971*, in *ThPQ* 120 (1972) 155-160; H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung*, in *GuL* 46 (1973) 300-310; J. Roloff, *Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild*, in *ThLZ* 98 (1973) 561-572; K. Kertelge (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus (QD, Bd. 63)*, Freiburg – Basel – Wien 1974.

到一個更新的基督論不只是一而再、再而三地闡釋教會傳承的初傳或信理條文。如果那樣做，就仍然只是（被負面理解的）士林神學。作為信仰宣認和宣信用的語言，只有在表達現實以及能夠接受現實的考驗時，才是有意義的語言而不是空談。基督論的信仰條文正是要宣稱耶穌基督這個人及其言行的本質和意義。因此，這些信條的準繩就在耶穌身上。如果基督信仰的宣認沒有以歷史中的耶穌為依據，那麼對於基督的信仰就只是空談，是一種沒有歷史根基的、籠統的世界觀。梅茨（J. B. Metz）就不接受純論證性的基督論，而提出了敘述性的神學和基督論。<sup>15</sup>

當然這種新的思考方法很難完全避免一些副作用的出現。近年來出現的幾乎成為標語的「耶穌的事業」（*Sache Jesu*）就是這樣一個例子。<sup>16</sup>「耶穌的事業」這個本身俱有啟發性但難以捉摸和容易產生歧義的概念，原本由馬克森（W. Marxsen）提出。但是如果將這個概念擴展成一套原則性的綱領，它就事實上被縮減成世間的耶穌以及與其相關的事業，或者說被縮減成可以採用今天歷史方法與打著新

---

15 參閱 J. B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, in *Concilium* 9 (1973) 334-341; ders., *Erlösung und Emanzipation*, in L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation (QD, Bd. 61)*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140; ders., *Erinnerung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, München 1973, 386-396.

16 參閱 J. Nolte, *Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie*, in F. J. Schierse (Hrsg.), *Jesus von Nazaret*, 214-233; 更多文獻見同上 216, 註3. 另見 W. Kasper, *Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches*, in *Herkorr* 26 (1972) 185-189.

馬克思主義烙印的解釋學二者結合研究得出的結論。對復活和被舉揚的基督的信仰，最多被用來確認歷史上真有耶穌其人。這樣一個索然無趣的神學既不能證明基督信仰的獨特性，又不能維護其普遍性。在這種神學中，對這位納匝肋人耶穌的肯定和對其普世性、終極性意義的宣信最終顯得任意而武斷。根據這一觀點，耶穌最後成為一個能被替代的象徵和某一僅僅具有相對意義的特定思想和實踐的典範。諾爾特（J. Nolte）已經明確地得出這一結論。<sup>17</sup>

所以我們排除了片面的初傳基督論和信理基督論，以及僅僅以歷史中的耶穌為定位的基督論，那麼，重新建立基督論的正確方法，只能是以同樣認真的態度去對待基督信仰的這兩個因素，並去探討：宣講福音的耶穌，是怎麼樣、為什麼、以及因著什麼權利成為被宣講、被信奉的基督，另外，歷史上獨特的、納匝肋人耶穌和普世信仰的對象——基督之間的關係是怎樣的。在本世紀，圖賓根的信理神學家蓋澤爾曼，已經在他的著書《耶穌基督》中，按照這個方向作出嘗試。<sup>18</sup> 雖然他用的釋經法某些細節現在看來已顯得過時，但他的基本觀點仍然有效。今天在不同的前提下，潘能伯格、莫特曼和雲格爾（E. Jüngel）也在同樣的主導思想下，嘗試將歷史上的耶穌同被宣講的基督聯繫在一起而建立基督論。

---

17 參閱J. Nolte, "Sinn" oder "Bedeutung" Jesu?, in *Wort und Wahrheit* 28 (1973) 322-328.

18 J. R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; ders., *Jesus der Christus. I. Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965.

### 三、今日基督論的使命

考慮到基督論所提供的解釋必須和「耶穌是基督」的信條相符合，也考慮到以上簡單描述的當今有關基督論的討論，可以說今天的基督論大體有以下三項主要使命：

（一）受歷史影響的基督論。與「耶穌是基督」的信條相符合的解釋指向一段特定的歷史，一個獨特的命運。基督論絕不是因著個人或社會的需要，根據人類學或社會學而推理創造的。相反，基督論是在保存一個具體的、獨特的記憶，並要在此時此地表述這一記憶。基督論是要敘述一段具體的歷史並為之作證。所以，它必須詢問：這位納匝肋人耶穌是誰？他希望什麼？他的訊息是什麼？他怎樣行動了？他的命運如何？他的「事業」（這個概念既有啟發性也有危險性）是什麼？這位並沒有宣講自己，而是宣講天國即將來臨的耶穌，是如何成為被人宣講，被人信奉的基督的？

這樣一個以歷史定位的基督論有著古老的傳統。在經院神學復興期（十六至十八世紀）之前的基督論中，耶穌的生命奧跡在神學中扮演極其重要的角色。<sup>19</sup>

如果我們要用符合當今情況的方式探討及回答上述提出的問題，我們就必須面對那些現代歷史研究中複雜而棘手、並且令很多基督徒驚訝的問題，也就是關於歷史中耶

---

19 參閱 *MySal* III/2,1-326.

穌的問題，關於復活信仰起源的問題，以及最初基督信理形成的問題。這些由賴馬魯斯（H. S. Reimarus）、史特勞斯（D. F. Strauß）、弗雷德（W. Wrede）、史懷哲以及布特曼等人所提出的問題，既不是無信仰者故意吹毛求疵，也不是與基督信仰或系統基督論無關的無關緊要的問題。如果我們要認真對待信奉基督這一具體的事實，就必須面對歷史的問題。而一旦開始這個嘗試，我們就會發現一個所謂「單純的」信仰是不存在的。所以僅僅從歷史角度去審察這些問題是不夠的，我們也應當深入探究這些歷史問題的神學意義。

（二）對普世負責的基督論。儘管基督論不能從個人或社會的需要推論出來，然而由於其宣稱具有普遍性，所以就必須顧及現代人的疑問和需求，以及時代所面臨的問題，並作出回應。對耶穌的追憶以及基督論的傳統必須被理解為有活力的傳統，並以創造性的忠誠加以保存。只有這樣才能產生有生命的信仰。一位基督徒應當具備解釋自己望德的能力（參閱伯前3:15）。因此，我們不能使敘述性的基督論和論證性的基督論對立起來，即便這恰恰是梅茲最近所試圖作的。

基督論具有普遍性的聲稱，只能以想像所能及的最廣泛的視域為背景去適當地表達。這就不可避免地使基督論與哲學，尤其是與形而上學相遇甚至交鋒。基督論所探究的不只是某特定的存有，而是從總體上觀察存有本身。因此可以說，一位基督徒由於他的信仰必然要形而上地思考，而履行這項義務不能夠只是通過分析（當然不能被低



估的) 社會科學譬如社會學來完成。這項義務也並沒有確定基督徒必須採用某種特定的形而上學，例如亞里士多德或阿奎那經院學派的形而上學。哲學與神學的多樣化不僅是合法的，而且是必要的。從原則上來說，基督論本來就不能被安插在任何一個預設的哲學體系中；也不能將預設的哲學範疇簡單地應用在基督論內。相反，對耶穌基督的信仰使我們質問一切封閉的思想體系；基督論對意識形態持批評態度。基督論聲稱：一切真實所具有的、最終的、最深刻的意義，只有在耶穌基督內以無與倫比的、同時又是最終有效的方式才得到了啟示。也就是說，存有的意義已經在這個具體的、無與倫比的歷史中得以確定。

以上所述涉及對「真實」的一個特定理解，這個理解顯然不屬於一種關於其本質的思考，而是屬於一種由歷史與個人決定的本體論。在此，基督論也應當批判性地審視自己的傳統。但是在此處應當發生的關於信仰希臘化和剔除希臘化問題的辯論，不應該——如同時常發生的那樣——從一種基本上反對形而上學的態度出發。重要的不是在兩種基督論中間選取其一：由本體論決定的傳統基督論和非本體論的、功能性的基督論。重要的是發展一種由基督論決定的歷史本體論和位格本體論。

但是，這裡提出的使命還有更深一層的意義。問題是我們該怎樣思考基督論和哲學之間的根本關係。這涉及到包括以新形式出現的、古老的、基督宗教派別間有爭議的問題：有關本性和恩寵或者法律和福音之間關係的問題。首先，關於這個問題可能有兩種立場。或者像拉內要求的

那樣，將基督論放在天主與世界的關係中<sup>20</sup>去討論；或者，像卡爾·巴特（K. Barth）所做的那樣，將天主與世界的關係放在基督論中去討論。第一種情況至少有把神學變成哲學的危險，這也是海登（B. van der Heijden）不久前對拉內提出的異議<sup>21</sup>；在第二種情況下，基督論有被壓縮的危險，如同巴爾塔薩對巴特提出的那樣。<sup>22</sup>因此，維達克爾（D. Wiederkehr）在他的著作《一個系統基督論的構思》（*Entwurf einer systematischen Christologie*）中談到兩個焦點。<sup>23</sup>所以他的理論最符合教會傳統的類比方法。這些問題也又一次說明，基督論最終是有關基督徒對「真實」的最廣義的理解。因此基督論至少也應當初步討論基督宗教和文化、政治等的關係。

（三）以救恩論為取向的基督論。這第三個觀點使其其他兩個觀點在更高的層次上達到統一。因為從上文可以得出結論，耶穌的個人和他的歷史與其普遍性的意義有不可分離的關係；反之亦然，耶穌的意義與他的個人和歷史是不可分離的。所以基督論和救恩論，即有關耶穌基督救恩意義的系統說明，形成一個整體。

---

20 參閱 K. Rahner, Probleme der Christologie heute, in *Schriften I*, 183-184.

21 參閱 B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973.

22 H. U. v. Balthasar, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962.

23 D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, in *MySal III/1*, 500-501.

救恩論和基督論的整體性可以從兩個方向被片面性地分開。<sup>24</sup>中世紀的經院神學把關於耶穌基督的位格、天主性和人性以及二者結合的教義，與有關基督救世工程和職務的教義分割開來。基督論於是成為專談基督兩個性體一個位格結合的、孤立而又抽象的教導。這種基督論不斷追問耶穌固有的真天主性和真人性，以至於人們越來越不明白這些問題對自己和自己生活的意義。許多人對基督宗教的漠不關心也是對這種發展的反應，而這種發展並不存在於早期教會的傳統內，因為我們可以在初期教會所有有關基督論的斷言中找到救恩神學的背景。無論是為真天主性作辯護，還是為真人性作辯護，救恩的真實性都應當得到保障。還有一個原則性的觀點也為這種注重歷史的態度提供論證。我們只能通過一個事物的外在表現去認識它的本質，也就是說，通過它對其他事物的意義和影響去認識它的本質。所以只有當我們探求耶穌解放性和救贖性的意義時，我們才能發現關於耶穌基督的信條和基督論的信理的具體意義。因此，我們應當放棄經院神學中對於基督論和救恩論的區分。

與此相對的是另外一個極端，即把基督論簡化成救恩論。馬丁·路德（M. Luther）反對經院神學關於基督「內在」存有的教義，而強調基督的救世行為是「為我」（*pro me*）。路德從未捨棄基督信理的客觀意義，可是梅蘭雪頓（Melanchthon）在發揮「為我」原則時，已產生了一邊倒的傾向。在他1521年著書《教義要點》（*Loci Communes*）

---

24 有關概要，參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 32-34.

的序言裡有他的名言：「認識基督，乃在於體驗到他的恩惠，而非照他們所教訓的，在於知道他的本性和他道成人身」（*Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri*）。<sup>25</sup> 這一原則成了施萊爾馬赫基督論的基礎，後來經由他，又成為所謂「新基督教」（*Neuprotestantismus*）的基礎。施萊爾馬赫從現在的得救經驗開始，追溯到救世主。<sup>26</sup> 由此帶來的危險是，使基督論的一切主張都變成基督徒自我意識的表達，耶穌基督也變成虔誠信徒的典範。

施萊爾馬赫的神學思想影響了後來的田立克（P. Tillich）和布特曼及其學派。在批評世界基督教協會的基督論信條時，布特曼回答了一個他人提出的問題：關於耶穌基督是天主和救主的信條是否符合新約聖經的教導，布特曼的答案是「我不知道」。他認為這個信條並不明確。問題在於：「將基督稱為『天主』是在說明他的性體、他的形上的本質還是他的重要性？這樣的斷語具有救恩論還是宇宙論的特徵，還是二者兼具？」為他而言，決定性的問題是：「天主和救主這樣的稱號是否，以及在多大程度上是關於耶穌性體的聲明，這樣的稱號在多大程度上可以說客觀地描述了耶穌本人，這樣的稱號是否，以及在多大程度上是關於他對於人類和對於信仰的重要性。這樣的稱

25 Ph. Melancthon, *Loci communes* von 1521, in *Ausgew. Werke* II/1 (hrsg. v. R. Strupperich), Güterloh 1952, 7.

26 參閱 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (hrsg. v. M. Redeker), Bd. 2, Berlin 1960.

號是在說明他的本性，還是說明為我而言的基督？一個有關耶穌的基督論的陳述在多大程度上也同時是一個關於我的陳述？他幫助我，因為他是天主之子，還是因為他幫助我，所以他是天主之子？」<sup>27</sup> 布特曼本人確信：新約聖經關於耶穌天主性的陳述，不是關於耶穌性體的陳述，而只是對耶穌重要性的陳述。這樣，基督論最終成了變種的人類學（布勞恩）。

反對將路德的「為我」作為神學方法準則的主要代表是伊曼德（H. J. Iwand）。<sup>28</sup> 他著重指出，這裡涉及的是路德關於耶穌為我們犧牲的思想和康德「經驗知識」的主觀性二者的混淆。事物自身（*Ding-an-sich*）與其現象的二元區分是從康德開始的。這種見解的內在矛盾已經多次被指出。雖然康德首先聲明事物自身是無法辨認的，但是他卻賦予其影響人意識的能力。由此可見，他基本上還是在存有內為認識奠定基礎。如果我們否認意義的基礎在存有內部，那麼，神學就無可避免地接近費爾巴哈（Feuerbach）的論點，費氏認為我們所有的宗教意念只是表達了人類的困境以及渴望救贖及被神化。降生也只不過是一個被神化的人的出現而已。這樣費氏顛倒了神學：對他來說，降生為人的天主只是神化了的人的外表，因為天主下降成人必然以人被提升成天主作前提。<sup>29</sup>

---

27 R. Bultmann, *Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates*, in *GuV* II, Tübingen <sup>1</sup>1968, 246-248, 252.

28 參閱 H. J. Iwand, *Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie*, in *ThLZ* 79 (1954), 453-458.

29 參閱 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 1, Berlin 1956, 104.

這些問題帶我們返回開篇所描述的情況。因著存有和意義之間已發生的斷裂，基督論也以其特有的方式分享現代社會在精神文化方面的遭遇。與主客兩分的普遍現象對應，基督論的信條和信理顯得脫離現實而又古怪。信仰退隱至純粹主觀和內心深處的領域中。這樣信仰的內容（*fides quae creditur* 或「客觀的信仰」）與信仰的行動（*fides qua creditur* 或「主觀的信仰」）之間形成了對立。對有些人而言，基督論的信條具有僵硬的客觀性，看起來好像被物化的個人內心信仰，或者好像壓在基督徒善言善行上的一個缺少生命力的重擔；對其他人而言，主觀獲得信仰的嘗試，看起來好像逃避，使自己在毫無理由的主觀主義中溶解。主張信理為正統和主張實踐才是正統成為對立的兩派。而傳統信理所強調的天主的超越性，和現代重實踐者強調的天主的內在性，實際上卻是一個整體折斷後的兩半。

在「耶穌是基督」的信仰告白內，存有和意義不可分離地緊密相連。所以，信仰的內容只有在信仰的行為中被清楚看到；但是，如果信仰行為不導向信仰的內容，它就失掉意義。因此，從神學角度看，在本體基督論和功能基督論兩者之間選取其一的問題只是一個偽問題，基督論應該避免被誘入這個兩難的選擇中。這也就是說，今天的教會為了保全身份，既不能只是通過堅持正統，也不能單以實踐去表達信仰。我們應當做的是，從問題的根本出發，我們應當詢問，兩者如何在耶穌基督內得到了統一。只有當這一點清楚後，我們才能澄清，在今天的教會內，如何使對基督徒身份的關心和對教會重要性的關心二者協調。因此，我們現在該提出的問題是：今天，我們在哪裡以及如何同耶穌基督相遇？

## 第二章

# 有關耶穌基督的歷史問題

### 一、現代人信仰耶穌基督的出發點

耶穌基督是一位在世界歷史中佔據重要地位的歷史人物。納匝肋人耶穌大約在公元前7年至公元後30年之間生活在巴勒斯坦。<sup>1</sup>因他的出現而發生的一系列事件不只在宗教方面，也在精神和社會生活方面，從根本上改變了世界。

---

1 關於耶穌歷史性的問題參閱 W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1967; H. Windisch, *Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu*, in *Theol. Rundschau NF* 1 (1929) 266-288 (Lit.); A. Vögtle, *Jesus Christus*, in *LThK* V, 922-925; P. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, 74-76 (zur Chronologie des Lebens Jesu); J. Blank, *Jesus von Nazaret. Geschichte und Relevanz*, Freiburg – Basel – Wien 1972, bes. 20ff.

耶穌基督的影響通過基督徒及其社團、教會和教會團體，直到今天仍然持續。而在「官方的」基督宗教之外，耶穌基督的效應也存在於整個西方文化中。這樣，在跨世界及跨歷史的意義上，納匝肋人耶穌和他的工程直接臨在於人世，直到今天。在歷史中尋找納匝肋人耶穌，也就是說運用現代歷史學方法，澄清耶穌生平的細節：他的行為、訊息、死亡等，對於這些問題有興趣只是因為它們會反過來影響今天的基督宗教、教會以及所有直接或間接受基督宗教影響的文化。如果不是這樣，那麼絕大多數人對於耶穌的興趣就像對於蘇格拉底、佛祖或者老子的興趣一樣。所以，從普遍歷史的角度來看，我們對於納匝肋人耶穌的疑問和興趣的出發點是當今的基督宗教。

如果我們從一個特殊的神學角度來看研究耶穌基督的問題，就更是如此。有關納匝肋人耶穌的原始資料就是新約聖經。基督宗教以外的少量文獻，基本上可以忽略不計。而新約聖經之所以存在，就是因為耶穌死後有人相信他復活了，因為早期信徒們為回應自己團體的需要，為了舉行感恩祭、講授要理、傳教宣講、建立團體的秩序和勸告和啟迪信友，所以收集了有關耶穌的訊息，傳遞給後代，且最終記錄成文。如果早期基督徒團體沒有這些關心，那麼我們今天對納匝肋人耶穌的瞭解只是如同對那個時代其他講道者一樣。所以我們可以和現代類型批判學（*Moderne Formgeschichte*）<sup>2</sup>一起說：教會是新約中關於

---

2 主要參閱 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919; R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptische Tradition*, Göttingen 1921; E. Fascher, *Die*



耶穌傳統記載的「生活處境」 (*Sitz im Leben*)。雖然四部福音包含許多詳細和真實的歷史資料，但它們並不是今天意義上的歷史見證，它們更好說是信仰的見證。我們在新約的記錄中找到的是初期教會對基督的信仰告白。也就是說，只有通過初期基督徒團體的信仰，我們才能找到納匝肋人耶穌。

所以，如果我們今天要理解新約的見證，就必須進入其產生時的生活境況，在這個生活境況中去閱讀與使用新約的見證。每一個語言的表達只能在其生活處境中才能被瞭解。所以，我們今天也不能把報導耶穌從基督宗教、教會的宣講、禮儀、和教友生活實踐中分離出來。只有在耶穌基督的訊息被信奉，被活出的地方，只有在啟示，並完成新約的同一聖神活動的地方，新約的見證才能被真正理解。因此，教會團體在今天仍然是報導耶穌的真正場所，是我們與基督相遇的地方。

教會是信仰耶穌基督的「生活處境」，這個論點可能引發一系列帶有情緒的問題。很多人認為教會機構已經僵化，已經同耶穌基督及其願望沒有共同點。他們對耶穌說「是」，對教會說「不」。他們感興趣的並非教會宣講的基督，而是耶穌本人和他的「事業」。吸引他們的不是教

---

*formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Gießen 1924; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. 最新的批判性的總結分析參閱 *Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte*, München 1970.

會對於天主之子基督的信仰，而是耶穌自己的信仰和他為人類毫無保留奉獻的精神。對於教會機構的這種不信任態度是有其原因的。教會，如同其他機構一樣面臨著各種危險：例如機構僵化、機構的利己主義，對權力的執著、為機構本身的利益而濫用權力或操縱別人等。教會歷史上已經有過很多這樣的實例。所以許多人認為他們在教會裡已經幾乎找不到耶穌最初的精神。

為了答覆這樣的異議，我們必須闡明「我們的出發點是教會的信仰」這一論點的有效性及其限度。現代的機構化理論（*Institutionalisierungstheorie*）<sup>3</sup>可以幫助我們找到此論點之正確性的更深層的依據。根據這一理論，個人的主觀性始終是有限的，因為沒有人能掌握一切實存的現象和觀點。而這裡就可以體現一個機構在認知方面的優越性，因為在機構內，他人和先輩的經驗被「存儲」下來，並通過風俗、習慣、傳統被具體化。機構擁有相對的穩定性，可以避免團體的基本價值被個人主觀的專制以及當權者的武斷而影響。在此意義上，我們可以偕同神學家默勒和十九世紀整個天主教圖賓根學派一起，把教會稱為客觀化的基督信仰。在教會內，基督信仰可以說「取了血肉」，得以具體化。從純人性的角度看，在一個有傳統、有組織的社會環境中，信仰的肉軀化已經是對它的延續性能提供的最大的保護和

---

3 主要參閱 N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen 1959; J. Habermas – N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971; N. Luhmann, *Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in K. -W. Dahm – N. Luhmann – D. Stoodt, *Religion – System und Sozialisation*, Darmstadt – Neuwied 1972, 11-132.

最好的保障。歷史證明，在這樣的傳統的基礎上，基督信仰也最容易不斷得到更新。

但是，如果片面的強調這個機構性的觀察角度，也會有危險，為了個人或社會「體系」的生存，真理可能會被功能化和相對化。具體來說：就是存在耶穌基督被教會據為己有，讓教會取代耶穌的危險。如果這樣，教會就不再是宣講耶穌基督，為他作見證，而是成為自己的辯護人和證人。基督論也就成為保護教會論的意識形態。如果這樣，基督論和教會論兩者都會喪失它們原本的意義。所以，作為信徒團體的教會，絕對不該被理解為自滿自足的組織。教會必須不斷邁向耶穌基督。所以，教會應當不斷追憶自己的根源，回顧耶穌基督、他的言行、他的生涯和他的命運。教會內大部份的更新運動都是從這樣的追憶開始的。我們可以想到耶穌在世的生活對於亞西西的聖方濟（*Franz von Assisi*）的意義，以及默想耶穌生平對於聖依納爵（*Ignatius von Loyola*）的意義。當今教會的更新勢必也要往同一方向走：反省自己的根源——耶穌。

我們可以用兩個命題來總結這一段的思考：

基督論的出發點是基督信仰的現象學，即在教會內信徒們實際上所相信並活出的，所宣講並實踐的。<sup>4</sup> 人對耶穌基督的信仰具體發生在與基督徒的相遇中。但是，基督

---

4 參閱 K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie*, in ders. – W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (QD, Bd. 55), Freiburg – Basel – Wien 1972, 18.

論的實際內容和終極準則是耶穌基督自己：他的生涯、命運、言行。在此意義上，我們也可以說，基督論的首要準則是耶穌基督，次要準則是教會的信仰。兩者之間不存在競爭的關係。問題的癥結在於如何將這兩個準則聯繫在一起。這是現代神學的基本問題之一；特別在對耶穌生平的研究中，我們需要面對這個問題。

## 二、現代「耶穌生平研究」的合理性和有限性

十六世紀的宗教改革激發了回歸根源的熱情。宗教改革者要在原始見證，即新約見證的基礎上更新教會。可是，當時他們對新約所關心的只限於「是什麼在驅使基督」。他們的基本原則「唯獨聖經」（*sola Scriptura*），其主要內容是「唯獨基督」（*solus Christus*）。所以，雖然宗教改革者在釋經學上無疑有很大成就，但當時他們還沒有採取現代意義上的歷史批判法。他們所關心的是「福音活的言語」（*viva vox Evangelii*），也就是被宣講的上主的話。今天我們所認識的有別於信理神學、有時候甚至與其對立的聖經神學，是在基督宗教的傳統不再被視為理所當然的真理時，不再具有直接的說服力時，才開始產生的。歷史批判思維的存在前提，是它和傳統之間的距離和對這種距離感的體驗。<sup>5</sup> 只有當歷史變成過去，不再直接臨在

---

5 關於歷史神學的起源參閱 K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München 1966; 除此之外還可參閱 G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. J. S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Göttingen 1961; H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969.

時，人們才可以客觀並帶有批判性地面對它。十七世紀的虔敬主義（*Pietismus*）為這個與傳統的斷層作了準備；同當時的教會生活和經院神學相反，虔敬主義追求實際的、個人的、簡單的神學，一個立足於聖經的神學。因著這個準備，在啟蒙運動時期，形成了獨立的聖經神學，聖經的教導從教會的教導中獨立出來，並成為評判教會訓導的準則。<sup>6</sup>

現代聖經神學研究最重要的領域是對耶穌生平的歷史考察。其中最著名的聖經史學家是史懷哲，他稱聖經神學對耶穌生平的研究是「德國神學的最大成就」。<sup>7</sup>他還說：「對耶穌生平的歷史考察是宗教自我反省曾作出的最有膽識的工作。」<sup>8</sup>但是，這項研究並非以「純粹對歷史的關心作為出發點，而是以尋覓歷史中的耶穌為目標，為能幫助我們從信理的束縛中解放出來。」<sup>9</sup>聖經歷史學家要證明，

---

6 參閱 A. F. Büsching, *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen scholastischen*, Lemgo 1758; J. Ph. Gabler, *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787; G. Ph. Kaiser, *Die Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimütigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universal Religion*, Erlangen 1813/14; F. Chr. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hrsg. v. F. F. Baur, Leipzig 1864. 最新的、總結性的概覽參閱 H. J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970.

7 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen <sup>2</sup>1913, 1.

8 同上，2°。

9 同上，4°。

歷史中的耶穌不是教會信仰的基督，耶穌沒有聲稱自己具有天主的權威，使教會的權威失去它的基礎。奧克斯泰因（R. Augstein）不久前這樣總結了這個意圖：「他們要說明的是，基督徒教會引以為依據的耶穌是一個不存在的耶穌，所依據的教義是耶穌沒有教導過的，所依據的代理權是耶穌沒有授予的，所依據的天主之子的稱號，是耶穌自己認為不可能也沒有要求過的」。<sup>10</sup> 所以，在耶穌生平研究的背後，一方面是對信仰的關心和更新信仰的熱誠，另一方面則是啟蒙運動的精神，新的聖經神學以及對於耶穌生平的研究就是從啟蒙運動時期開始的，所以我們也必須從更大的背景中去看有關耶穌生平的研究，就是近代意識形態的批判，以及從那時的權威和傳統中爭取解放這樣的大背景。這種緊張關係既賦予這項研究特殊的魅力和豐碩的成果，然而同時也是很多誤解和爭論的誘因，這種情況一直持續到今天。

以上所述我們可以從耶穌生平研究的歷史來加以說明。耶穌生平的歷史研究，以1774年至1778年間萊辛（G. E. Lessing）出版漢堡東方語言學教授賴馬魯斯所著的《沃爾芬比特耳未署名者斷片》（*Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten*）為起點。賴馬魯斯從根本上區分了耶穌的教導和宗徒的教導，或者說第一體系與新的體系。<sup>11</sup> 按照他

10 R. Augstein, *Jesus Menschsohn*, Gütersloh 1972, 7.

11 斷片 Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, in G. E. Lessing, *WW XIII*, hrsg. v. K. Lachmann – F. Muncker, Leipzig 1897, 226. 萊辛出版的七個斷片是從賴馬魯斯著作的早期階段所摘引。這部著作最終成品在1972（！）年才被完整出版 H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. v. G. Alexander, 2 Bde., Frankfurt 1972.

的意見，耶穌本人並沒有講授「複雜的奧秘或信條」<sup>12</sup>，他講的「只是一些倫理生活的規範和準則」。<sup>13</sup>他所宣講的天國和當時猶太人對天國的認識並無區別，他是在現世與政治的意義上來宣講默西亞王國的來臨。所以隨後的耶穌生平研究的所有主題已經都出現在賴馬魯斯的「偉大的序曲」（史懷哲語）中：歷史上的耶穌和信仰的基督的不同，耶穌訊息的末世特色和與其相關的他的第二次來臨的推延，政治性的耶穌和他的訊息後來的靈性化。其結果就如同萊辛所總結的那樣，就是「基督」的宗教（*die Religion Christi*）和基督宗教（*die christliche Religion*）是「兩個完全不同的事物」。<sup>14</sup>

賴馬魯斯激進的神學觀念讓當時的進步神學黯然失色。所以另一位歷史神學家澤姆勒（*Salomo Semler*）努力去拯救還能夠拯救的信仰。他解釋了對耶穌的塵世理解和對耶穌精神理解的不同，對耶穌的精神理解是為了配合同時代人的理解能力。如此，他又觸及到了另外一個無法很快解決的神學課題。不管是從審美符號的角度，如赫德（*J. G. Herder*）所作的，還是從理性務實的角度，如理性主義者保羅斯（*H. E. G. Paulus*）所作的，都還沒有觸及到問題的核心。能夠帶來巨大衝擊的思想是需要時間的。圖賓根修道院的講師史特勞斯在1835年至1836年間發表的兩冊《耶穌的生平》（*Leben Jesu*）就是這樣一部作品。這部著作掀起了另一股研究耶穌的熱潮，批評之聲也如潮而

12 同上。

13 參閱同上, 269ff; bei Reimarus, 同上, Bd. 2, bes. 119ff.

14 G. E. Lessing, *Die Religion Christi*, in *WW XVI*, Leipzig 1902, 518.

至。<sup>15</sup>到底是對於什麼的批評呢？史特勞斯認為，對耶穌的超性解釋（*supranaturalistische Deutung*）已經無效了，而現代對耶穌完全理性化的解釋也太外在了。所以史特勞斯嘗試尋找第三種方法，即神話式的解釋。他這個嘗試是以海納（Heyne）和埃希霍恩（Eichhorn）開始的科學討論為出發點。<sup>16</sup>史特勞斯神話式的解釋並沒有否定歷史的核心。他甚至肯定，耶穌確信自己是默西亞，並明確表示出來，這是「無可爭辯的事實」。<sup>17</sup>但是他在歷史的核心和與其相關的神話式的解釋之間，在信仰的基督和歷史上的耶穌之間做了區分。對他來說，這種區分與對於「歷史上的耶穌同人理性中理想的人類原形」的區分相同。而這意味著「基督的宗教是向著人性的宗教發展」<sup>18</sup>對於「我們是否還是基督徒」這一問題，史特勞斯只能加以否定。<sup>19</sup>

現代神學的困境是顯然的。歷史中的耶穌和對於他的理想解釋之間的兩難選擇，反映出神學受現代普遍精神處境的影響。<sup>20</sup>人在真實面前宣佈解放，必然使這個真實降低成單純的客體，成為能被人用技術控制，用科學方法分

---

15 參閱 A. Schweitzer, *Geschichte*, 98-123 中的概覽。特別值得一提的是 J. E. Kuhn, *Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet*, Frankfurt 1968 (= Mainz 1838).

16 參閱 Chr. Hartlich – W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952.

17 參閱 D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1, Tübingen 1835, 469.

18 Ders., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, Bonn <sup>6</sup>1891, 2. Teil, 387.

19 D. F. Strauß, *Der alte und der neue Glaube*, Bonn <sup>6</sup>1873, 94.

20 參閱 J. Moltmann, *Exegese und Eschatologie der Geschichte*, in ders., *Perspektiven der Theologie*, München – Mainz 1968, 57-92.



析的物質世界。所以人文與自然科學、思想性的實體（*res cogitans*）和延展的實體（*res extensa*）（笛卡兒 Descartes），理性的邏輯和感性的邏輯（帕斯卡爾 Pascal）、存在位格性的關係和客觀關係間的二元性為現代的發展是基本的。這些方法上的二元論也波及神學，連同神學中對於歷史中的耶穌和信仰中的基督的區別一起，造成研究耶穌的兩個路徑：一個歷史批判的理性方式，和一個內心的、屬靈的、存在位格性的、信仰的方式。這個二元性是時代的精神命運落在我們頭上時只我們必須承受的。因此史特勞斯總會使現代的神學良心不安。他提出的問題還沒有真正獲得解決。

歷史中的耶穌和信仰的基督之間的合一性消失以後，神學的最大需求就是要重新使之合而為一。十九世紀的耶穌生平研究就作了這個嘗試。當時的神學家主要有施萊爾馬赫，魏茨澤克（K. H. Weizsäcker），霍爾茨曼（H. J. Holtzmann），凱姆（Th. Keim），哈澤（K. Hase），拜施拉格（W. Beyschlag）和魏斯（B. Weiß）。他們的出發點是護教。因為他們要用現代的方式研究神學，所以他們必須採用歷史方法，為基督的信仰提出根據。但是對於在1819至1832年間第一個正式開課講授耶穌生平的施萊爾馬赫而言，他主要的興趣並非傳記性的，而是神學性的。他的意圖並不是要取消和替換有關基督論的信理，而是要用歷史性的方法解釋信理。<sup>21</sup> 他嘗試為現代人在「成熟的」歷

---

21 特別參閱 R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967: 關於 Schleiermacher 主要在 197ff.

史研究的道路上開拓走向信仰的通道，在這個過程中，現代關注主體的轉折成為一個突破點。於是基督心理學取代了基督本體論。<sup>22</sup>耶穌的精神生活彷彿成了反映他的天主性的一面鏡子。施萊爾馬赫的主要意圖是，將耶穌的人性描述為，「臨在於他內的天主性的表現或效果」。<sup>23</sup>重要的是「在耶穌內，天主為了他人而自我啟示」。<sup>24</sup>基督的不同之處在於「他的天主意識始終強烈，而這天主意識就是天主在他內的臨在」，<sup>25</sup>在信仰中，他也把我們帶入這意識之中。在建立這樣一個「從下而上的基督論」的嘗試中，很明顯我們不可能從政治角度，而只能從精神的、內心的和倫理的角度去看耶穌的訊息和工程。因此，哈納克（A. v. Harnack）說：「從外在世界歷史意義上看來，戲劇性的一切在這裡都消失了，所有對未來的外在的希望也不見了。」重要的只是「天主和靈魂，靈魂和她的天主」。<sup>26</sup>

今天的普遍觀點認為這種較為自由的耶穌生平研究的嘗試在很大程度上失敗了。主要有三種認識導致了這個失敗：

首先史懷哲在他的《耶穌生平研究歷史》（*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*）中指出，所謂歷史中的耶穌只不

---

22 參閱J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich systematische Untersuchung*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, 158f.

23 F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, in *WW* 1. Abt., Bd. 6, Berlin 1864, 35.

24 *Ibid.*

25 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 2, 43 (§ 94).

26 A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München und Hamburg 1964 (=Siebenstern-Taschenbuch 27), 45.

過是作者們各自思想的反映。他說：「神學界每個繼起的時代都在它們描述的耶穌內找到了他們自己的思想。不僅各個時代在耶穌內找到了自己，個別的作者也根據自己的個性塑造了他。」<sup>27</sup>「理性主義者描述的耶穌是教人為善的導師；理想主義者說他是人性的完美表達；唯美主義者讚美他的演講天才；社會主義者稱他為窮人的朋友及社會改革者；還有無數的偽科學家們把他塑造成傳奇人物」。<sup>28</sup>但是，最終他們都斷定：「以默西亞的身份出現、宣講天國道德、在世界上建立天國和為他的工程獻身而死在十字架上的納匝肋人耶穌從沒有存在過。那只是理性主義設計出的形像，被自由主義賦予生命，由現代神學給他穿上了歷史的外衣。」<sup>29</sup>真正的耶穌不是一位現代人，而是「陌生而神秘的」。<sup>30</sup>他不能被現代化，他不是要改善這個世界，而是宣告一個新世界的來臨。天主之國是他訊息的核心，天國的來臨並非由於人的努力；所以天國不是至高的、道德上的善，而是天主的行為。史懷哲指出：「對耶穌生平的研究發展得很奇怪：開始時，它旨在發現歷史中的耶穌，並認為可以把他作為導師和救主，放到今天的世界上來。研究過程割斷了數世紀以來將他連結在教會信理磐石上的繩索，高興地認為重新找到他本來的面目了。但是被找到

---

27 A. Schweitzer, *Geschichte*, 4.

28 J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, in H. Ristow – K. Matthiae (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1960, 14.

29 A. Schweitzer, *Geschichte*, 631.

30 *Ibid.*

的耶穌沒有停留，而是從我們的時代走過，回到了自己的那個時代。」<sup>31</sup>

第二種見解是來自現代類型批判學（*Formgeschichte*），它指出福音根本不是現代意義上所說的歷史資料，而是初期教會的信仰見證。福音作者首先關心的不是歷史上的耶穌，而是臨在於宣講、禮儀和整個教會生活中的基督。耶穌留下的唯一歷史痕跡是他的門徒們的信仰。他在歷史上產生的影響都是通過這個信仰。如果說在歷史中產生影響的人是一個歷史人物，那麼，我們必須贊同柯勒爾（M. Kähler）的話，作為第一個對耶穌生平研究提出批評的神學家，他說：「真的基督就是被宣講的基督。」<sup>32</sup>「基督的基督宗教」是一個對於初期教會來說沒有太大意義的歷史發現，將它作為標準，對於奧弗貝克（F. Overbeck）這位非護教者來說，「使我們置身於基督宗教之外」。<sup>33</sup>

與此緊密相連的是第三種釋經學的觀點。歸根結底，歷史批判學像一個沒有止境的螺旋線，但是信仰無法在這樣一種不停移動與不斷變位中找到立足點。<sup>34</sup>在這樣的情況下，信仰就像「一個在行軍但卻毫無保障的軍隊一樣，被很少的敵軍襲擊也會非常危險」。<sup>35</sup>卡爾·亞當

---

31 A. Schweitzer, *Geschichte*, 631f.

32 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, neu hrsg. v. E. Wolf, München 1969, 44 (dort gesperrt).

33 F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Darmstadt 1963, 75.

34 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus*, 89, 91.

35 A. Schweitzer, *Geschichte*, 512.

(K. Adam) 說的有道理：「如果基督宗教時常生活在被歷史批判學宣判死刑的恐懼中，那麼這種宗教是毫無用處的。」<sup>36</sup> 可能一位受過歷史學教育，通觀一切，瞭解所有方法和前提的神學家會得出結論說，情況不會如此糟糕。不過，普通信徒該怎麼辦呢？他們還不是只能相信某一位教授或神學家？一個「神學家的教會」和一個由成熟信徒構成的教會是很不相同的，教會需要樹立起新的權威來。

以上和其他一些認知使二十世紀的教會，在兩次世界大戰中間尤其在第二次世界大戰之後，加快了信理基督論 (*Dogma-Christologie*) 的革新。天主教方面的代表主要有神學家卡爾·亞當，基督教方面有卡爾·巴特。布特曼雖然拒絕信理基督論，但是他以臨在於宣講中的基督為中心，發展了類似的初傳基督論 (*Kerygma-Christologie*)。在某種程度上，這種基督論相當於天主教方面由卡瑟爾 (O. Casel) 所提倡的奧秘神學 (*Mysterientheologie*)，這種神學圍繞以神秘方式臨在於禮儀慶典中的基督及其救恩工程而展開。在天主教會內，基督論的更新伴隨著教會論的更新而發生。在二十世紀二十和三十年代的新浪漫主義潮流中，十九世紀的德國圖賓根學派，尤其是默勒的神學，又產生影響：「教會是基督奧體」的思想重新被挖掘出來。默勒認為，基督在教會內繼續他的工程和臨在。在此意義下，可見的教會是「以人的形像臨在於人群中，不斷自我更新，永遠保持年輕的天主之子，持久的道成肉身，就如

---

36 K. Adam, *Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie*, Düsseldorf 1954, 17.

同聖經稱信徒為基督奧體一樣。」<sup>37</sup> 在基督教方面，潘霍華（D. Bonhoeffer）提及「基督是作為教會團體的存在」。<sup>38</sup> 其他的神學家如瓜爾迪尼則論及「在人心靈內的教會的甦醒」，施特林（W. Stählin）預言二十世紀為「教會的世紀」。

梵蒂岡第二屆大公會議著手研究這些思想，在開始時，它認同了人們在這方面的期待。但是後來很快發生變化。啟蒙主義和現代批判學提出的問題並沒有得到徹底解決。這些問題反覆出現在布特曼及其學派的著作中。因此，探討近代所提的一系列的問題，就變成當今神學最重要的使命之一。歷史的神學重要性和耶穌生平研究的神學重要性有待新的澄清。

### 三、歷史的神學意義

1953年，克澤曼拉開了當代基督論思潮的序幕。他在瑪堡（Marburg）的一次會議中做了題為「有關歷史中耶穌的問題」的演講，在演講中，他要求在當代已發生變化的神學前提下，再一次展開以前自由主義曾經做過的，即尋覓歷史上的耶穌。<sup>39</sup> 這個提議引起了巨大反響。富克

37 J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hrsg. v. J. R. Geiselmann, Köln und Olten 1958, 389.

38 D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 1954, 92 u.ö.

39 E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in *ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1970, 187-214. 重要的文獻可參閱這本書註解14中所列舉的文獻。有關目前討論的最新結果參閱 *Rückfrage nach Jesus*, hrsg. v. K. Kertelge (QD, Bd. 63), Freiburg – Basel – Wien 1974.

斯、博恩卡姆、康策爾曼、布勞恩、羅賓森、埃貝林（G. Ebeling）、戈加藤（F. Gogarten）、馬克森等神學家立刻著手開始研究這個問題；在天主教方面主要是蓋澤爾曼、弗格特勒、舒爾曼、穆斯納、施納肯堡、孔漢思、布朗克、佩施等神學家研究這個問題。有關歷史在神學中意義的問題，以前所未有的方式，成為極其重要但是尚未得到解決的問題。

新轉折點產生的原因有兩個：歷史釋經學方面的原因及基本神學方面的原因。從歷史釋經學角度可以確定的是，情況並非毫無希望，因為「對觀福音所包含的真實資料遠比反對派願意承認的要多」。所以「福音沒有給我們任何放棄或懷疑的理由。相反，雖然福音沒有採用通常編年史或歷史敘述的方式，但是我們可以在其中看到耶穌富有權威的歷史形像」。<sup>40</sup>福音的特徵就是將訊息和報導結合在一起。顯然，福音不僅面對「歷史的神話化」的問題，而且同時也面對「神話的歷史化」的問題。

這裡開始觸及到神學的角度。首先是有關對神話的抵觸。末世性的事件「不是一個新的思想，也不是一個發展過程的頂點」<sup>41</sup>，而是發生一次而永遠了結的事件。天主行動的自由反映在這個歷史的偶發事件中；同時也帶來了新的時機（*Kairos*），為我們歷史性的抉擇帶來新的可能性。其次涉及到的是拒絕幻象論（*Doketismus*），以及天主

---

40 G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, Stuttgart<sup>9</sup>1971, 21.

41 E. Käsemann, *Problem*, 200.

的啟示是發生在「肉身上」的信念。因此，一切都取決於「被舉揚的主和在地上生活過的耶穌是同一位」這一點。最後涉及到的是天主降生成人的現實性和耶穌人性的救恩意義。歸根結底，我們應該避免狹隘的狂熱主義，避免對救恩的純當下性的理解。我們當以這句話作為指歸：「救恩的超越性（*extra nos = außerhalb unserer selbst*）是信仰的前提」。只以初傳為參考的信仰，最終會成為對於初傳的持有者——教會的信仰。與此相對，在尋找歷史中的耶穌的過程中應當強調的是「救恩的不可支配性，基督的優先性（*das Prae des Christus vor den Seinigen*），基督訊息的超越性（*das Extra nos der Botschaft*），信徒走出自己經歷出谷的必要性」。<sup>42</sup>重要的是基督的首要地位，他在教會之前，並在教會之上。

出於以上理由，對歷史中耶穌的新的尋覓，不能再次走上自由主義神學的道路。所以稱之為對歷史中的耶穌的「新的尋覓」。新尋覓之所以新，在於它不但不迴避初傳，反而是以初期基督信徒的信息為媒介，經由它而尋找歷史中的耶穌。克澤曼認為傳統和解釋是不可分的。<sup>43</sup>所以，問題不在於返回初傳，更不是要把福音縮減成歷史中的耶穌。歷史證明，啟蒙主義所作的那種努力只是幻影。因此，歷史不能只是為初傳的合理化服務。歷史更應當是初傳和信仰的標準。「重要的不是為信仰找尋歷史的根

---

42 E. Käsemann, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen<sup>3</sup>1970, 67.

43 E. Käsemann, *Problem*, 190-195.



據，而是帶著批判性的態度區分真實與錯誤的訊息。」<sup>44</sup> 富克斯用一句話清晰地表達出上述方法論：「從前我們是借助初期基督信徒的宣講來解釋歷史中的耶穌，而今天我們是借助歷史中的耶穌來解釋初傳，這兩個解釋的方向相輔相成」。<sup>45</sup>

因此，對歷史中耶穌「新的尋覓」仍然保持在對於所有理解都有效的解釋學的範圍內。這個尋覓從已有的理解和現有的信仰出發，以耶穌基督為標準來衡量，在教會信仰的光照下理解耶穌，並且也從耶穌出發，來解釋教會的信仰。表面看來，基督論的信理和歷史批判似乎已經以一種批判性的方式達成和解。但這只是在表面上。事實上，雖然我們在這個嘗試過程中學習到很多，但它包含的一些先決條件和前提，需要從神學角度得到澄清。

第一個前提是哲學性的。眾所周知，「歷史」這個詞有多重含義。新約初傳涉及到的歷史是指在世上的耶穌生活和活動的真正面貌，而我們借助現代歷史方法採用複雜的減法從初傳中提取得到的「歷史中的耶穌」卻不盡相同。根據特勒爾奇（E. Troeltsch）的論證，這種現代歷史方法絕對不是沒有前提的。它的前提是現代主觀論的立場，包含了一套完整的世界觀。因為在歷史研究中，一個成熟的主體嘗試「客觀地」證明歷史，從而將歷史自然化與中立化。歷史批判的出發點是所有事件原則上具有相同性

---

44 E. Käsemann, *Sackgassen*, 55.

45 E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, VII.

質，它根據類推的原則去理解一切，以所有事件普遍相互關連為前提。<sup>46</sup>這也意味著，這種研究歷史的方法是在普遍性的首要原則下去理解一切，而獨特的或者不能推理得出的新事物，在這裡卻找不到自己的位置。解釋未來必須要從過去出發。<sup>47</sup>而這樣做在神學上的直接結果會是：耶穌訊息的核心——末世論，被排除在外，或被改變含義。

第二個前提是神學上的，但和上述哲學前提緊密相關。這個前提是，耶穌的真實就是曾經生活在世界上的、歷史上的耶穌的真實。所以對「重新尋覓耶穌」提出的問題是：怎樣理解復活？復活只是將耶穌在世時所做的一切合理化嗎？只是繼續耶穌「事業」的前提或其縮影嗎？或者復活是全新的、沒有先例的事件，不但證實了在世生活過的耶穌，而且同時以新的方式繼續他的「事業」？但是，如果復活不但具有合理化的意義，而且也是一件具有獨特「內容」的救恩事件，那麼，初傳相對於宣講及在世生活的耶穌的事業，也必須包含「更多」、「更新」之處。如此說來，重要的就不是要將世間的耶穌或歷史上的耶穌以一維的方式作為基督信仰的準繩。基督論的內容和首要準繩是世間的耶穌和復活的、被舉揚的基督。因此，我們的基督論的綱要在於世間的耶穌和復活並受舉揚的基督間的相輔相成性。

---

46 E. Troeltsch, *Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in ders., *Ges. Schriften* II, Aalen 1962 (= Tübingen 1913), 729-753.

47 參閱 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1957, 76.

在這樣一個建立在世間的耶穌和受舉揚的基督相輔相成性基礎上的基督論中，歷史課題具有極其重要的功能。不只是歷史研究要為教會後來有關基督的信仰提供正面理由 (*dicta probantia*)，教會的信仰也要在通過歷史研究可以瞭解的、世間的耶穌身上，獲得一個相對獨立的標準，一個一次而永久的對立面，好能不斷檢測自己。儘管如此，基督論仍舊不可能將歷史中的耶穌視為基督信仰的全部和唯一標準的內容。因為一方面天主不但在歷史中的耶穌身上啟示自己，而且更通過復活和派遣聖神，以一種不可超越的方式啟示自己。耶穌今天的臨在是「在聖神內」。所以，另外一方面我們認識耶穌基督不僅可以經由歷史的媒介，更可以「在聖神內」直接與他相遇。如果我們只能通過歷史認識耶穌基督，那麼耶穌為我們而言只是死的文字，只是使我們受限的法律；只有在聖神內，耶穌是使我們獲得自由的福音（參閱格後3:4-18）。由此可以得出一個辯證關係，一方面是後退的運動和開始時的規範化，另外一方面是前進的運動和歷史的發展。這種辯證關係主要由默勒在他的後期研究中得出。他指出，只有這樣耶穌基督才可以生活地臨在於今天的世界上，這樣我們就不必屈服於毫無理由且狂熱的教條主義，如同默勒於他的時代中在鮑爾（F. Ch. Baur）身上所經驗到的那樣。<sup>48</sup>

在今天的理解環境中，這樣一個建立在世間的耶穌和受舉揚的基督相輔相成性上的基督論，重新採納了教會內最古

---

48 J. A. Möhler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, hrsg. v. P. Schanz, Regensburg 1900.

老的基督論設想，也就是被稱為雙重等級基督論<sup>49</sup>的設想。這個基督論早在保祿宗徒致羅馬人書中已出現，而保祿宗徒的這段話取自當時已經存在的傳統中，即：「……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）。對耶穌基督的這種雙重認識，「按肉身」（*kata sarka*）和「按聖神」（*kata pneuma*），也出現在其他書信中（參閱弟前3:16；伯前3:18）。這種雙重等級基督論在基督頌歌（斐2:5-11）中得到了最圓滿的發揮；在那裡，整個基督論就是一場有關貶低和舉揚的偉大戲劇：因聽命而降到奴僕地位的那一位，被天主舉揚成為上天下地的主。

這種雙重等級基督論的模式在最初三個世紀的教父中間繼續產生影響。洛夫斯（F. Loofs）強調，對基督的這個雙重評估是最古老的基督論綱要。<sup>50</sup>到了戴都良（Tertullian）時期，「雙重等級」的基督論已經發展成為「雙重狀態」的基督論，之後又發展成「兩種性體」的基督論。加采東大公會議的「兩個性體」的基督論是對具體歷史性的「雙重等級」基督論的解釋。然而，「雙重等級」或「雙重狀態」的基督論在隨後的一段時間裡，並沒有被完全替代。中世紀的傳統和巴羅克式的經院神學仍詳細討論了「雙重狀態」的基督論；但隨著時間的流

---

49 參閱 R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, in *MySal* III/1, 264-271, 309-322 (Lit.).

50 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, hrsg. v. K. Aland, Tübingen<sup>6</sup>1959, 69-72, 74f., 108f.

逝，「雙重狀態」的基督論對於基督論的全局而言逐漸失去意義，最終完全被遺忘。<sup>51</sup> 基督新教的傳統則不同。在那裡，「雙重狀態」的基督論的重要性與日俱增，直到十七和十九世紀發展成為「自我空虛基督論」（*kenosis-Christologie*）。這種基督論試圖將「兩種性體」基督論解釋為貶抑和舉揚的動態事件，聖言在此過程中棄絕了自己的天主性，然而這個嘗試最終失敗了。直到巴特，才成功地用絕妙的方式系統地將「雙重狀態」和「兩種性體」的基督論重新結合在一起。<sup>52</sup> 但是，其設想的不足之處在於，他沒有將對世間耶穌的考察考慮在內。最近，雲格爾作了有趣的嘗試，擴展巴特的基督論，將考察歷史上的耶穌包括在基督論的整體設計中。<sup>53</sup>

這樣就可以成為一個完整的圓圈：最初在世的耶穌和復活的基督間的相輔相成，首先在信理上發展成為「雙重等級」基督論，後來又發展成為「兩個性體」和「雙重狀態」的基督論，現在又重新找到了他的解釋。這樣，也可以由當今對歷史中耶穌的尋覓出發，嘗試將傳統的「兩個性體」和「雙重狀態」的基督論重新整合。

---

51 參閱 M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* VI/2 (= *Ges. Schriften* VI/2), Freiburg 1954, 108-156 (§§ 254 bis 259).

52 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon – Zürich 1953, 140-170.

53 E. Jünger, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem*, in ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 126-144.

由以上的反省中，我們可以這樣總結基督論的出發點和問題設置：

一、基督論的出發點是教會團體的信仰告白。歸根結底，基督論就是對「耶穌是基督」這個信仰宣告的解釋。但是這個出發點和範圍還並不是全部的內容。教會的宣信並不是建立在自身的基礎上。它的內容和預設的標準是耶穌的歷史和命運。基督論的信條和信理都必須由此出發，並以此為參照來理解。所以一個在語言方面有效的理論在這裡也同樣適用：沒有直觀的概念是空虛的，沒有概念的直觀是盲目的（康德）。當神學只是為傳統的信條和概念作解釋時，它就只是（負面意義上的）經院神學。教條變成了空洞的公式。因此，建構基督論應當包含兩個部份：1. 耶穌基督的歷史和命運；2. 耶穌基督的奧秘。

二、基督論為「耶穌是基督」的宣信提供解釋，為達此目的，必須以耶穌的十字架和復活作為核心內容。在此，歷史中的耶穌過渡到信仰中的及被舉揚的基督。但是，世間的耶穌與被舉揚的基督之間的一同性中還包含一個差別，或者更準確地說，一個創新。所以片面的耶穌論和片面的初傳基督論，都有其不足。然而，當我們以十字架和復活作為核心內容時，就意味著我們應當修改只以道成肉身為導向的片面的基督論。因為如果耶穌身上天主及人的位格已經由降生一次性地完成，那麼耶穌的歷史和命運，尤其是他的十字架以及復活，就不再具有決定性的意義。如果這樣，耶穌的死亡就只是為完成降生奧跡，復活也只是對他天主性的肯定。這樣就削減了聖經中所

有的見證。根據聖經，基督論的中心在於十字架和復活。基督論從這個中心點出發，向前伸展至基督的再次來臨（*Parusie*），後退追溯至先存性和道成肉身。所以關於道成肉身的信條絕沒有被放棄，也並沒有全面地闡明耶穌的歷史和命運：天主不只是取了人性，而且進入人類歷史，並且由此開啟了人類歷史走向圓滿的旅程。

三、以十字架和復活為中心的基督論面對的基本問題是：其中表現出的由下而上的、舉揚的基督論該如何處理同降生奧跡中的由上而下的基督論之間的關係。這兩種基督論都有聖經依據，因此我們不能使之相互對立起來。但是兩者之間的關係的確不容易確定。在由上而下的降生基督論內，耶穌既是天主又是人的存有是他歷史的根基；在由下而上的舉揚基督論內，他的存有在他的歷史內、經由他的歷史而構成。這裡，基督論給我們提出了思維最基本的問題之一，即存在與時間之間關係的問題。所以基督論所關心的不只是耶穌的本質，它也關心基督徒對真實普遍的理解。這樣尋覓耶穌基督歷史的問題就變成了關於歷史問題根本的探索。只有在這包羅萬象的視野中，尋找耶穌基督的歷史問題才可能得到適當的發揮。現在我們應當詳細探討這個問題。

## 第三章

# 從宗教角度探詢耶穌基督

### 一、來自世俗化世界的挑戰

「耶穌是基督」的信仰告白是針對救恩和救贖問題的答案。這一問題在耶穌時代已經普遍存在。那時候，猶太人和外邦人都滿懷對救恩的期待。奧古斯都在位時，這種期待更加強烈，人們渴望能有一個和平自由的王國。維吉爾（Vergil）在他《牧歌集》（*Ekloge*）裡著名的第四首詩中，以極其懇切的言詞表達出人們的這種渴望。在一個孩童的誕生中，人們期待和平和正義的新王國。<sup>1</sup> 維吉爾沒有

---

<sup>1</sup> 參閱 P. Vergilius Maro, *Ecloga IV*, in ders., *Opera*, hrsg. v. F. A. Hirtzel, Oxonii 1963 (= 1900); M. Seckler, *Hoffnungsversuche*, Freiburg 1972, 27-32.



說明這個孩童指誰，很可能他寫詩時，並沒有設想某一特定孩童，而只是用「孩童」作為救恩的標記。在猶太教中也有對救恩類似的期待。<sup>2</sup>巴勒斯坦的猶太教當時正處於血與淚的歷史中。默示錄體文學中對未來的憧憬，是對當時內外巨大壓力的反應，其中充滿了人們對末世急切的盼望，期待一個屬於天主的天上王國的來臨。熱誠派對此所作反應卻大不相同，他們拿起武器，用游擊戰的方式攻打異教人的駐軍，企圖用武力建立一個以神權政治方式出現的天主之國。早期基督宗教關於耶穌是基督的訊息，也就是關於天主派遣來的救贖者和解放者的訊息，可以理解為對於那個時代問題所作出的直接答覆。在那個時候，「你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？」（瑪11:3）這樣的問題隨處可見。

但是今天在我們的世界，還存在這樣的問題嗎？關於救恩和救贖的問題仍然有效嗎？我們今天怎樣經驗基督的訊息是救贖性和解放性的答覆呢？這訊息對我們仍然具有意義嗎？人們常將當今世界稱為世俗化的世界。「俗化運動」，「去神聖化」「去神話化」和「去觀念主義」等概念，成為概括性描述我們所處環境的關鍵詞。<sup>3</sup>但是

---

2 參閱 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Tübingen 1969; ders., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden – Köln 1961.

3 參閱 F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe aus der Haft*, hrsg. v. E. Bethge, München 1958; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg – München 1965; J. B.

事實上，這些成為流行語的關鍵詞背後隱藏著非常不同的現象。首先我們可以用一種相當概括的方式說：俗化運動的特點是，個人和社會從受基督或其他宗教影響的思想和行為模式中獲得自由。個人要求以世俗方法評估和對待世界。他要用理性的洞察力，觀察政治、經濟、科學等體系的內在客觀結構，並依據他的觀察採取行動。至於不能用這種方法觀察的、有關「絕對」和「終極」的問題，在很大程度上被視為無意義的問題；人們更願意去面對那些被視為回答人們實際需求的問題，而不去考慮關於「絕對」和「終極」的問題。

只有當我們從現代思潮的基本原則，即主觀性（*Subjektivität*）原則的背景出發，才能瞭解今天的世俗化過程。主觀性是指：人將自己作為理解全部真實的出發點和準繩。所以不能混淆主觀性和主觀主義（*Subjektivismus*），主觀主義指個別主體固執地堅持其有限的觀點和自身的特殊利益。主觀性不是關於個別的觀點，而是關於普遍性的觀點。<sup>4</sup> 這個所謂人類學上的轉折，由神秘主義和庫薩的尼

---

Metz, Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt, in *HPTH* II/2, 239-267; ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967, bes. 74ff.; H. Bartsch (Hrsg.), *Probleme der Entsakralisierung*, München – Mainz 1970; H. Mühlen, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1971.

4 「主觀性開始只是形式上的，但是它是本質真實的可能性。主觀性本身是指主體做決定，遵守和實現其普遍性，使自己與本質一致」。G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeisters, Hamburg 1959, 244.

古拉（Nikolaus von Kues）作了預備後，從笛卡兒的「我思故我在」開始。從此，人的自我認識改變了，不再是從圍繞他、給他設立準繩和制度的整體現實出發，相反地，人自己成了真實（*Wirklichkeit*）的基準點。當人將自己視為真實的主人，真實就成為單純的客體，可以通過科學方法認清，可以通過技術方法支配。雖然其中還包含大量未解決的問題，但是不再有真正的奧秘了。現代人相信自己越來越瞭解事物的真正起因，並越來越可以支配事物。天主作為認知和研究時的一個假設已經成為多餘，世界被去神話化和去神聖化。物質世界的「去魅化」當然也使有關天主和信仰的觀念去物質化。出現在近代史上的啟蒙運動和浪漫主義，自然科學和神秘主義，常是同一潮流的正反兩面。因此，如果認為當前出現的令人欣慰的「宗教熱潮」可以解決現代因世俗化而產生的問題，就過於單純了。

歸根結底，在上述發展的背後是嚮往自由和從外在壓力獲得解放的激情。因此，「解放」（*Emanzipation*）是一個當前對於我們經驗真實具有時代意義的關鍵詞，在一定程度上，它也是一個歷史哲學的概念，用來描述近代啟蒙和解放進程的特徵（梅茨）。<sup>5</sup>但是，它究竟是指什麼呢？

「解放」<sup>6</sup>原本是法律領域的概念。在古羅馬法律中，「解放」指恩賜奴隸獲得自由，或者是解除父親對於已成

---

5 參閱 J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, a.a.O., 121.

6 M. Greiffenhagen, *Emanzipation*, in *Historische Wörterbuch der Philosophie* II, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1972, 448f.; G. Rohrmoser, *Emanzipation und Freiheit*, München 1970; R. Spaemann, *Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation*, in *Kontexte* 7, Stuttgart – Berlin 1971, 94-102.

年男子的控制。當然這個對於「解放」原初的理解，也可以具有很好的神學意義。保祿宗徒已經將基督徒的得救解釋為從「權力和控制」中獲得解放，而且毫無疑問，基督宗教在西方自由史上佔據重要地位。事實上是基督宗教首先認識到，所有的人不論種族、出身、地位和性別，都擁有建基於自由之上的尊嚴。由此觀點出發，我們可以將近現代在某種程度上理解為基督宗教產生的歷史影響。但是如果將整個近現代的發展都稱作「基督宗教」的，就是一種過分的簡單化。

「解放」指恩賜奴隸獲得自由的原義發展到近代時，指人自主獲得的解放。這個理解決定性地推動了啟蒙運動，康德將啟蒙運動定義為人類脫離自己導致的不成熟狀態，以及敢於運用自己理解力的勇氣並公開地使用。<sup>7</sup> 這樣，個人的解放同時也成為一種社會的進程，其中所有社會團體從思想的、法律的、社會的和政治的約束、歧視或感覺是不正義的控制中解放自己，例如有農民的解放，有市民階層、無產階級、猶太人、黑人、婦女以及以前的殖民地的解放等。這些消除歧視和特權的運動的共同目標越來越清晰，就是讓整個社會獲得解放。這樣原本是法律中的「解放」概念，逐步成為政治概念，並最終成為思想上的絕對範疇。馬克思（K. Marx）在此意義上這樣定義說：「任何解放都是把人的世界和人的關係回歸於人本身」。<sup>8</sup>

7 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *WW* Bd. 6, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1964, 53, 55.

8 K. Marx, *Zur Judenfrage*, in *Karl-Marx-Studienausgabe* Bd. 1, Darmstadt 1971, 497.

對於馬克思而言，這樣絕對化了的解放明確將通過中間人的傳遞排除在外。<sup>9</sup>所以馬克思認為從宗教中獲得解放是所有其他解放的前提條件。<sup>10</sup>

如果「解放」對我們今天對世界的體驗而言，是一個具有時代意義的關鍵詞，如果它在一定程度上是一個描述現代啟蒙和自由進程特點的歷史哲學範疇，而我們必須在這樣的環境中（不只是在這樣的條件下）表達並清晰闡明基督的救贖訊息（梅茨），那麼，現代基督論要回答的一個基本問題是：基督宗教理解的救贖和現代人理解的解放之間有何關係？

布特曼在他的去神話化神學中，拉內在他的轉向人類學的神學中，都嘗試給這個問題尋找合適的答案。顯然，在此過程中會出現終極性的問題和原則性的選擇，當然神學和現代的解放哲學在這裡可以而且也必須相互學習。這裡我們面對的是有關信仰和神學的命運的問題。

## 二、基督信仰的去神話化

當人類的自由和成熟被視為決定一切的核心及思想的準則時，傳統的宗教觀點和信念就似乎成了神話。對耶穌基督的傳統信仰也同樣被懷疑是神話。我們還能真正領會如下這些訊息嗎，就是天主從天降下，接受了人的形像，生於童貞瑪利亞，在外行奇蹟，死亡後下降陰府，第三日

---

9 參閱同上，459。

10 參閱同上，453。

復活，被舉揚並坐在天主的右邊，從此由天上藉著聖神工作，並臨在於教會的宣講與聖事中，繼續救世工程？這一切不是已經過時、有神話色彩的語言和世界觀嗎？為了忠於理性，為了得到純正的天主觀，我們不是應該將神話從這一切中剔除嗎？

要回答這個問題，我們首先應當闡明，「神話」及「去神話化」指的是什麼。<sup>11</sup>在此，我們只討論宗教歷史學派以及與其相關的去神話化神學中，對於神話和神話學的理解。<sup>12</sup>根據這一觀點，神話是屬於人類歷史遙遠的過去——即人類的兒童時期——的一種理解方式：在那個時期，人們還沒有認識到事物的真正起因，因此人們在世界萬象和歷史中，到處看到神的超凡能力在運行。所以，神話是一種思維和想像方式，將神俗世化，將世界神化。在這裡天主變成「補缺者」，成為「解難神」（*Deus ex machina*），用神奇和超凡的能力填補自然現象的空白。俗世的和神性的混淆在一起，形成一個大的整體，即宇宙。可以說神就是世界上神妙的深層的向度，可以時時處處在萬事萬物直接體驗到。整個真實能變成人在其中體驗神的符號。

採取去神話化的措施旨在符合對於真實的新的理解。但是這項措施並不是採用剔除的方法，就像人們因為這個詞本身的含義而誤解的那樣，事實上，這裡採用的是解釋的方法。它的首要興趣並不是否定的，而是肯定的。這項

---

11 H. Fries, *Mythos-Mythologie*, in *SM* III, 661-670 (Lit.); J. Slok ua, *Mythos und Mythologie*, in *RGG* IV, 1263-1284 (Lit.).

12 參閱 C. Hartlich – W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes*.

措施力圖挽救經過神話編碼的形式存在於傳統信仰告白中的客觀核心，並採用適宜於現代意識的方式，將其中重要的內容不加掩飾地表達出來。

去神話化並不是一個新的方案。它已經出現在英國的自然神論者中間，他們要求一個合理的基督宗教（洛克 *Locke*）和沒有奧蹟的宗教（托蘭 *Toland*）。從根本上，史賓諾莎（*Spinoza*）已經完成了近代時期的全部討論。他從萬有在神論的哲學（*panentheistische Philosophie*）出發，確信天主的智慧在基督內取得了人的性體。但是在基督內顯示的天主的智慧，只是相對於在自然和人的精神中顯示的方式更加明顯而已。所以聖經並沒有教導不符合理性的內容。聖經的權威並不涉及真理的問題，而是涉及生活的轉變和德行的問題，用今天的話來說就是實踐的問題。極具特色的是史賓諾莎將他的相關著作命名為《神學政治論》（*Tractatus theologico-politicus*）。儘管從不同的前提出發，康德同樣也認為一切法定的準則和積極的、歷史上的教會信仰，是傳送和擴散倫理宗教的工具和手段，如果不是這樣的話，教會信仰就只是迷信、偽裝的祭禮、宗教幻想和偶像崇拜。

關於基督論中神話問題的第一次重要討論，由圖賓根修道院的講師史特勞斯發表的兩冊《耶穌的生平》引發，在其中他視基督信仰為無意中創作出的神話所產生的後果。<sup>13</sup>他也希望將基督的宗教變為博愛的宗教，因為「神不可能將他的富足傾注在一個人身上，卻不分配給其他人。他更

---

13 D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1, 75.

願意與所有人分享他的豐富..... 如果只是在一個人身上，一個「神一人」（*Gottmensch*）內，那麼根據教會教導歸屬於基督的性質與功能就相互矛盾，在屬性上他們是彼此協調的。人類是兩個性體的統一，成為肉身的天主，放棄無限而成為有限的天主，未忘掉自己無限性的、有限的精神.....」<sup>14</sup> 儘管如此，史特勞斯仍堅持基督事件具有歷史的實質。他並不贊同德魯茲（A. Drews）在十九世紀末懷著近乎傳教的熱誠提出的論點：耶穌只是一個神話，從未真正存在過。與此相近，對鮑爾和卡爾特霍夫（A. Kalthoff）而言，耶穌只是教會團體理念的一個象徵。<sup>15</sup> 直到特勒爾奇和布瑟特（W. Bousset）時，<sup>16</sup> 這個討論才從這種「走私者的小路回到思維的高處」。<sup>17</sup> 對他們而言，耶穌是教會團體敬禮的標記。當然，只有這敬禮的標記後邊有真人存在的時候，這個標記才名副其實並能產生效果。但是特勒爾奇也認為歷史事實只是「用來舉例說明，而不是用來論證的」。<sup>18</sup>

從上述背景出發，布特曼的去神話化工作是可以理解的。<sup>19</sup> 與布瑟特的宗教歷史學派傳統一致，布特曼認為神

14 同上，Bd. 2, 734f.

15 參閱 A. Schweitzer, *Geschichte*, 444ff.

16 同上，519。

17 參閱同上，522。

18 E. Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, 9.

19 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in *Kerygma und Mythos I*, hrsg. v. H. W. Bartsch, Hamburg-Bergstedt <sup>5</sup>1967, 15-48; ders., *Zur Frage der Entmythologisierung*, in *KuM III*, Hamburg-Volksdorf 1952, 179-208; ders., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in *GuV IV*, Tübingen <sup>2</sup>1967, 128-137; ders., *Jesus Christus und die Mythologie*, in *GuV IV*, 141-189.



話是「一種思考方式，在其中非現世的、屬神的，以現世的、屬人的方式出現；超越的以俗世的方式出現」。<sup>20</sup>不過，布瑟特與布特曼也有不同，前者關注的中心是敬禮崇拜，而後者關注的是宣講，所以布特曼的課題具有比較開明的特色。對他來說，神話實際上是與我們現代科學世界觀相對的概念；他認為，科學的世界觀在封閉的因果關係中思考，而對於神話的思維方式而言，世界可以受到超越的神秘力量的影響。這種思維對今天的我們而言已經無效。然而，這並不是說對布特曼而言，新約的初傳也已經無效。相反，重要的是去發掘在神話中所表現出來的對存在的理解，從而使聖經著作原本的意圖發揮效力。神話表現出人是一個無法掌控自己的生物。在與耶穌基督的初傳訊息相遇的過程中，他對存在獲得了一個新的理解。所以對布特曼而言，去神話化的概念只是一個負面的表達，其正面的意義就是指對於存在的說明。去神話化不是要去除基督信仰中必不可少和令人憤慨的內容，也就是天主親自在耶穌基督內工作；相反，去神話化是要將基督信仰從錯誤的損害和受時代制約的重負下釋放出來，從而強調信仰那必不可少和令人憤慨的內容。

對布特曼的批評者而言，他的路只走了一半。他們認為，天主在耶穌基督內工作這樣的解釋也應當被稱為神話。布特曼則拒絕這種說法。「因為在這裡我們所說的救恩事件不是一件奇蹟般的、以超自然方式發生的事件，

---

20 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 22, Anm. 2.

而是發生在時空中的歷史事件。」<sup>21</sup> 其他一些神學家，尤其是雅士培（K. Jaspers），卡姆拉（W. Kamlah），布里（F. Buri），奧格登（Sch. Ogden），仍舊認為在救恩事件中天主被神話般地空間化和時間化。「救恩事件的內容不是……一個在耶穌基督內發生的絕妙的救恩行動，而是人類可以這樣理解真實的自己，如同基督的神話所表達的那樣。」<sup>22</sup> 所以，耶穌基督以清晰的方式顯示出真實人性的可能性。基督論是某一特定人類學的代碼，一個成功人生的象徵，一種博愛，或者一個能改變世界的新的行動模式的推動力。

與此同時，天主教方面也有人開始了基督信仰去神話化的工作。首先是哈布法斯（H. Halbfas）在其基本要理中遠遠走在其他人前面。他認為人類在天主內自我發現的歷史以無可超越的方式濃縮在耶穌基督內。但是，天主在納匝肋人耶穌身上所做的啟示「與聖經外的啟示相比，類型上並無區別」，而是「進化規律的自我發現」。<sup>23</sup> 諾爾德（J. Nolte）更進一步，認為耶穌是被愛支配的自由的真相、標誌、象徵和意義攜帶者，而且他並不排除被愛支配的自由，仍然有其他的真相、標誌、象徵和意義攜帶者。「所以，關於基督的一切應當從根本上被相對化，應當被視為僅僅是一個恆久真理價值在短暫時空內的具體化，具

---

21 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 48.

22 F. Buri, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*, in *Kerygma und Mythos II*, Hamburg-Volksdorf 1952, 97.

23 H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Stuttgart 1968, 223.

有教育意義與象徵意義。」「天主比耶穌身上和基督宗教內所說的『天主』要大。」<sup>24</sup>史勒貝克斯的表述則比較謹慎和小心。他認為有關耶穌的敘述是「天主自己的偉大比喻，同時也是人性的典型範例」，「而且是處處為人考慮的天主給人類提供的一個嶄新的、聞所未聞的存在的可能性」。<sup>25</sup>

雖然對於為剔除基督信仰中的神話所作的努力，很多人提出了具體的批評，但是首先有一點可以確定，那就是：無論是從實證性方面，還是從批判性方面，去神話化的意圖都是不無道理的。去神話化有其合理的目的。不可否認，在通常基督宗教的理解中，耶穌基督或多或少被視為從天降下的天主，他的人性只是外表或者襯托，背後講話與行動的是天主自己。有時人們可能會表現出一些極端的想法：天主被裝扮成如同聖誕老人的樣子；或者天主進入人的性體，就好像是穿上了工作服一樣，來修理出現裂痕的世界。無論如何，在一般信徒心目中，好像並不存在聖經和教會信理所教導的：耶穌是一位具備人的智力和人的自由的真人，一位完全的人。對於這種想法，為了強調基督信仰的真實意義，去神話化不僅合理，而且必要。

去神話化在實證性方面的目的，即存在性或人類學角度的解釋，同樣有其正當性。天主的啟示是用人的語言來表達的，而這語言只有當它到達聽眾的時候，也就是說被聽眾

---

24 J. Nolte, "Sinn" oder "Bedeutung" Jesu?, a.a.O., 327.

25 E. Schillebeeckx, Der "Gott Jesu" und der "Jesus Gottes", in *Concilium* 10 (1974) 217.

理解的時候，它才起到啟示的作用。再者，在耶穌基督內的人性，整體說來成為天主用以表達自己的「語法」。所以基督論的斷言，應當始終是可以用人類學的宣稱來解釋的，反之，從人類學方面，去理解耶穌基督身上所發生的一切也應當是可能的。

實證性和批判性的觀點首先應當在神學內部闡明近現代去神話化計劃的合理性。但是這樣在神學內部的論證無法明辨去神話化的嚴肅性和挑戰性。真正的困難正是在這裡，因為需要解決的問題是，神學的討論和理由是否或到什麼程度上，是真正可能的和真有意義的，或者，即使是不包含非常極端想法、並且在一定程度上從釋經學角度經過反省的神學性的討論，是否也被指控為是神話性的討論呢？因為即使是這樣一個經過提純和反省的神學言論，最終仍然會包含一些不可言說和無法證明的內容。

接下來我將嘗試分幾個步驟逐步回答這個問題。第一步將指出近代以來，啟蒙、解放和剔除神話運動自身的問題也受到的質疑。目前有關近代自我批判的一個關鍵詞是「啟蒙辯證法」（霍克海默爾—阿多諾 Th. W. Adorno）。這個主題揭示出，受啟蒙精神影響的理性本身有成為非理性的危險。因為如果人企望用理性解釋、組織和操縱一切，那麼他必須要預料到，自己最終也將成為被操縱的對象。如果一切事物都成為可測度的，那麼人類也就成為沒有獨特面貌的數字。因此對於現實理性的掌控，必須要經過合理安排與有組織性的多人的合作方可實現。這就無可避免地會導致形成一個「被掌管的世界」，甚至在極端的情況

下，成為極權主義國家。這樣，自由就陷入自己設置的陷阱中。最終，它就如同一個在學習魔法的人，因不能控制他自己喚來的鬼神而束手無策。

最清楚體現啟蒙辯證之處在於：把自己絕對化的理性，幾乎不可避免地將自己創造成一個新的神話。這樣，如同費爾巴哈已指出的那樣，政治變成了宗教。<sup>26</sup>但是，一個把自己絕對化的人仍然是一個有人性的人。抑或他已經成為一個非人？成為宗教的政治，難道不是必然會帶著使人不自由的極權政策出現嗎？

現代主觀性原則帶來的難以解決的影響揭示出其本身出發點所具有的問題。啟蒙運動的基本前提是，將人的理性作為一切理解和行為的準則及參考點。如此，啟蒙運動是以一切真實在原則上具有的理性為出發點，並且因為啟蒙運動要用相同的理性原則去理解所有的一切，所以它的出發點也是一切事物在原則上是同類的。但是，如果我們採用這個基本原則，假定一切發生的事件基本上都具有相似性和可比性，那麼我們不但必須否認一個獨特的救恩史，並且承認天下基本上不會有任何新的事物；當一般性和普遍性佔首位時，所有不同的和獨特的都要被壓服。獨特的和不同的就會成為某一普遍事物的工具、功能、編號、象徵、介質、變量，最終成為其實例。這樣，基督論也會成為人類學的工具、功能、編號、象徵、介質、變量，最終成為其實例。

---

26 參閱L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung* (1842/43), in *Kleine Schriften*, Frankfurt a. M. 1966, 225.

我們總結了近代去神話化的合理性和局限性，不過我們並不是要回到這些發展之前的時期，而是要解決這些問題。「扭轉」這種困難局面的一個最好方案，可以是從近代的主旨入手，從內部打碎那抽象的、認為一切事物相等的平等思維。這一點適用於近代啟蒙運動的基本主題：使人的尊嚴和自由成為終極觀點。謝林已預見到，把自由作為一個體系的核心，意味著比歷史上任何革命都激烈的變化。<sup>27</sup>因為自由否認普遍對於獨特的優先性。只有全部的真實都受自由的支配時，自由才成為可能，因為只有這樣自由才在真實內擁有其空間。所以，我們能設想的一個被自由統治的現實必然是一個開放、而不是自我封閉的體系，在這樣的體系中，獨特、新穎、不能推理出的事物也擁有其空間。所以我們不得不問，啟蒙運動以自由的名義認為自己必須要反對天主，但是這樣它是否是對於自身不夠了解呢？因為當自由擁有優先權時，對於真實的理解如何能不包含遍及一切的、天主的自由呢？所以問題就成為，是否第二次的啟蒙，即有關啟蒙精神本身的啟蒙，能夠以新的方式回歸對天主的信仰，因為這信仰是決定自由可能與否的決定性因素。

這些暫時還只是提出的問題，但無論如何，這些問題已經指出合理的和不合理的去神話化之間的界限。當去神話化幫助我們揭示耶穌基督是神人自由之所在，它就是合理的。但是如果它廢除耶穌基督身上不能推論出的新穎性

---

27 參閱 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in *WWIV*, hrsg. v. M. Schröter, München 1958, 243.

和獨創性，也就是使基督論變成人類學的實例時，它就是不合理的。如果合理的、人類學上的解釋與不合理的、人類學上的縮減之間的界限被跨越，去神話化就會辯證地突變為自己的對立面，納匝肋人耶穌就會變成一位被神話了的人。

### 三、趨向人類學的基督論

拉內無可爭辯的貢獻在於，他揭示出如何在近代思潮的前提（而不是條件）下以新的方式研究基督論。<sup>28</sup> 這樣，他為許多人開闢了一條走向基督信仰的新路，同時也為天主教神學與當代詮釋學的討論建立聯繫。拉內從去神話化合

---

28 參閱 K. Rahner, Probleme der Christologie heute, in *Schriften I*, Einsiedeln <sup>1</sup>1961, 169-222; ders., Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in *Schriften III*, Einsiedeln <sup>2</sup>1962, 47-60; ders., Zur Theologie der Menschwerdung, in *Schriften IV*, Einsiedeln <sup>3</sup>1961, 137-155; ders., Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in a.a.O., 157-172; ders., Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 183-221; ders., Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, in a.a.O., 222-245; ders., Geheimnisse des Lebens Jesu, in *Schriften VII*, Einsiedeln 1966, 123-196; ders., Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen, in *Schriften VIII*, Einsiedeln 1967, 218-235; ders., Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in *Schriften IX*, Einsiedeln 1970, 197-226; ders., Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, in a.a.O., 227-241; ders., Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu, in *Schriften X*, Einsiedeln 1972, 209-214; ders., Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, in a.a.O., 215-226; ders., Die zwei Grundtypen der Christologie, in a.a.O., 227-238; ders., Ich glaube an Jesus Christus (= *Theologische Meditationen* 21), Einsiedeln 1968; ders., Jesus Christus, in *SM II*, 920-957; K. Rahner – W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD, Bd. 55), Freiburg 1972.

理的要求入手，嚴厲批評對於基督信仰普遍的、暗藏的神話性理解。這些誤解將基督的人性削減成如同只是一件製服或者外在的工具，將中保者降級成一個媒介工具。拉內認為，只有當耶穌的人性被理解為天主的真正標記時，一個關於基督的、非神化的理解才有可能。在他後期著作中，他稱這方法為「由下而上的基督論」。<sup>29</sup> 這種基督論旨在闡明，天主降生成人非但絲毫不剝奪人的自主性和獨特性，反而是「人性本質得以實現的最高且獨一無二的事件」。<sup>30</sup> 所以，拉內的基督論的出發點是，當一個人完全進入並接納其人性時，他就是在尋覓基督，因而成為匿名的基督徒，拉內稱之為「尋覓的」和「匿名的基督論」。<sup>31</sup> 所以，「由下而上」的基督論可以呼籲一個人，並提問，他在生命中最終尋找的，是否就在耶穌基督內已經得以實現。「主！惟你有永生的話，我們去投奔誰呢？」（若6:58）。<sup>32</sup>

拉內的由下而上的基督論事實上是他早期「超驗基督論」（*transzendentalen Christologie*）的延續。「超驗基督論」的意圖常被誤解，人們認為拉內要先驗地（*a priori*）從人的思維和人的具體存有中推導出基督論的內容。但是，拉內的超驗方法和康德的絕然不同。拉內甚至明確警告我們，不要錯誤地幻想可以通過一些方法，將歷史中的耶穌基督抽象化而形成「超驗基督論」。<sup>33</sup> 因而，拉內的

29 參閱 K. Rahner, *Christologie*, 47, 65-68; ders., *Schriften* X, 227-238; ders., *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*, in *HerKorr* 28 (1974) 87.

30 K. Rahner, *Schriften* IV, 142.

31 參閱 K. Rahner, *Christologie*, 60.

32 參閱同上。

33 K. Rahner, *Schriften* I, 207, Anm. 1 u.ö.



出發點<sup>34</sup>是我們與耶穌基督的實際關係，即基督宗教的教會所理解與生活出的實際現象學。<sup>35</sup>第二步，他方才反省這認識的「超驗條件」，然後，第三步，他揭示出基督的觀念（*Christus-Idee*）是人的超驗構造和人的認識的具體體現。

從這樣的前提出發，拉內用三個步驟展開他由下而上的超驗基督論：<sup>36</sup>

（一）在每個專屬於人的認識行為和自由行為中，人不斷體驗到自己涉及一種難以想像的、超越自己也超越一切客觀事物的奧秘。只有當人對「無限」有先行領悟時，才能清楚看到「有限」的有限性，只有在發生這種情況時，自由才成為可能。如此說來，人的本性尚無定義，人是一個指向圓滿奧秘的路標。<sup>37</sup>

（二）奧秘擔負和充滿人的存在，人最大膽的希望是，這個奧秘不只是一個始終停留在「有限」中的無限運動，而是為實現人的圓滿而自我給予。天主這樣的自我通傳必須經由歷史才能發生。於是，絕對性的救贖事件和絕對性的救世主概念就呈現了。在救主內，人體驗到自己的人性，通過天主絕對的、不能還原的自我捨棄，已經真正被天主承認與肯定了。天主的這個自我通傳以人自由地接受為前提。

---

34 關於三個步驟參閱 P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970, 55-64.

35 參閱 K. Rahner, *Christologie*, 18f.

36 K. Rahner, *Schriften IV*, 139ff.; ders., *Christologie*, 20ff., 65ff.

37 參閱 K. Rahner, *Schriften IV*, 140f.

(三) 根據以上所述，我們基本上已經到達天主降生成人的思想。天主降生成人是人因著自己的本質一直在渴望的。「所以，天主的降生是人的實有在本質上得到完全實現的唯一無二和最高的例證」。<sup>38</sup>但這並不是說，這樣的可能性在每一個人身上都必然會得到實現。因為從人的超越性只能得出他對於絕對奧秘的自我通傳的開放性；但我們不能因此下結論說，每個人都會實現自己。所以問題並不在於這樣的事情是否可以發生，而是怎樣、在哪裡、什麼時候，有一位身上發生了這一切。

基於這樣的超驗基督論，拉內得出他的公式：「基督論是自我超越的人類學，人類學是有缺陷的基督論」。<sup>39</sup>這也可以稱之為拉內整個神學的基本公式。特別是他的「匿名基督徒」的理論也建基於此。<sup>40</sup>因為如果基督論是人類學唯一的滿全，那麼由此可推論出，每一個人當他完全接受自己的生命時，其中也暗示他已經接受了人子。因此，拉內

---

38 K. Rahner, *Schriften* IV, 142.

39 K. Rahner, *Schriften* I, 184, Anm. 1.

40 主要參閱 ders., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften* V, Einsiedeln 1962, 115-135; ders., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in a.a.O., 136-158; ders., *Dogmatische Randbemerkungen zur "Kirchenfrömmigkeit"*, in a.a.O., 379-410; ders., *Die anonymen Christen*, in *Schriften* VI, Einsiedeln 1965, 545-554; ders., *Atheismus und implizites Christentum*, in *Schriften* VIII, Einsiedeln 1967, 187-212; ders., *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in *Schriften* IX, Einsiedeln 1970, 498-515; ders., *Bemerkungen zum Problem des "anonymen Christen"*, in *Schriften* X, Einsiedeln 1972, 531-546; ders., *Mission und "implizite Christlichkeit"*, in *SM* III, 547-551; 還可參閱 A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner*, in *ZKTh* 86 (1964) 286-303.

認為，有些人已經遇到耶穌基督，雖然他們自己不知道他已與被基督徒稱為「納匝肋人耶穌」的那一位相逢。<sup>41</sup> 通過匿名基督徒的理論，拉內以新的神學方式解釋了基督信仰的普遍性與耶穌基督帶給普世的救恩；在這樣做的時候，他並沒有剔除神話般使歷史上的基督宗教化為烏有。然而，也就在這拉內神學最獨特之處，我們必須批判性地提出幾個問題。我們必須要問：在這樣一個轉向人類學的神學和基督論中，歷史上的基督宗教是否被片面地「形而上化」了，基督宗教那使人反感的特有性是否被哲學的構思排擠了？

針對拉內的批評中<sup>42</sup>，最常聽到的一點是：拉內關於人的主體性（*Subjektivität*）所做的嘗試，減弱了相互主體性（*Intersubjektivität*）現象。單獨而純粹的人是不存在的，人只有存在於我一你—我們的網絡關係中；可以說，人只以複數的形式存在。孩子的意識因著母親的微笑而覺醒，個人的自由則在與他人自由的相遇中覺醒。這個相互主體性最清晰的標記是人類語言的現象，一切屬靈與知性的過程都在語言的媒介中發生。所以並非如拉內所認為的那樣，

---

41 參閱 K. Rahner, *Schriften* IV, 153f°。

42 有關同卡爾·拉內的辯論主要參閱 H. U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 303-312; E. Simons, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit "Hörer des Wortes" von Karl Rahner*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966; A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969; B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Torino 1974; K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

提出問題是首要的，而是被召喚，被要求作出回應才是首要的。另外，近代哲學上極其複雜的先驗論課題也並非理所當然的出發點，因為這已經是經由整個西方哲學史和基督宗教歷史的中介而獲得的。在他的後期寫作中，拉內本人也思考了這種歷史的中介，並嘗試確定超驗性和歷史之間互為條件的關係。<sup>43</sup>他指出，進一步強調相互主體性和歷史，並不需要否定他所用的超驗方法。的確，人只存在於語言中並通過語言而存在，但是同樣確定的是，語言和被召喚的前提是人可以被召喚。所以被批評的對象並不是超驗方法本身，而只是拉內對於這種方法形式上的特徵沒有足夠的重視。在他後期著作中，歷史基本上是一種範疇資料，超驗性的自由在它內、並通過它得以實現。拉內沒有充份考慮到一個事實，就是歷史事實決定人的先驗性的理解條件。這決定不能由那些條件推導出，也不能完全被領悟。

歷史事實和超驗可能性之間的根本張力使我們看出，拉內所用方法的基本問題是什麼。我們可以用命題的形式這樣表達，他的思考很大程度上受限於唯心論的「同一哲學」(*idealistischen Identitätsphilosophie*)，將存在和意識視為等同。因此，他辯論的出發點是人的精神對於無限那無可置疑的開放，由此，他直接得出無限的真實性。但是，這裡不是應該加以區分嗎？追求無限的人本身仍然是有限的。那麼作為有限的存有，他真能思考無限嗎？或者

---

43 K. Rahner, *Christologie*, 20f.; ders., *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*, a.a.O., 83.

他在認為自己已看到的同時，也必然會發生錯誤？對於無限，他除了否定的概念還能找到更多嗎？當人觸及自身存有的終極基礎時，他遇到的不正是無法解釋的奧秘嗎？「無限」究竟是什麼？歸根結底，始終是開放的、模糊的、充滿矛盾的，可以有很多不同的解釋。我們可以將其解釋為一切實體的、泛神論性的根基；也可以將其理解為存在極端無理性的表現；我們可以抱著懷疑解釋「無限」，智慧地自我限制，默默地崇拜那玄妙莫測的；我們也可以用有神論的方法去理解「無限」。這裡每一種解釋都包含著一種選擇可能性。所以人性的最終根基中有存在和意識之間無法解決的張力。這表明，一方面，當人詢問、思考和渴望時，他大於現實，因為此時，他超出一切；但反過來，現實大於人；人最終無法超出現實。所以人面對一個無法解決的奧秘，他對於自己本身來說就是這樣一個捉摸不透的奧秘。關於人存在本質的答案是無法輕易獲取的。

如果我們認真對待人類的這種窘境，那麼，人類的本質也無法憑藉耶穌基督而獲取。人的存在與基督最多有一定的交匯。人必須承認他所期望的一切，在耶穌基督內，以人的理性不可推論演繹而出的方式實現了。這就將我們帶至關於人類學和基督論的關係問題上，與拉內相反的一個新的定義；這裡我們主要是參考十九世紀天主教圖賓根學派最重要的代表庫恩（J. E. Kuhn）。<sup>44</sup> 基督論不只是超驗的人類學。基督論是一個在內容上確定並持開放的人類學。所以按照傳統類比法的教導，我們應當說：無論人類學和

---

44 參閱 J. E. Kuhn, *Katholische Dogmatik I*, Tübingen 1859, 228ff.

基督論間有多大的相似點，它們之間的不同點卻更大。人類學好比是天主用來自我陳述的語法；而這語法是開放給眾多表達方式的；只有通過耶穌具體作為人的生活，這語法才得到具體確定。如果不堅持這個區別，那麼，對於人的超驗意識而言，除了絕對救主的觀念已在納匝肋人的耶穌身上成為現實，並沒有實現在其他任何地方，這一事實之外，救恩史內事實上就沒有其他新的事發生了。

如果不堅持基督事件在內容上的「無法推理性」，就必須將「絕對救主的觀念已實現在納匝肋人的耶穌身上」這一事實相對化。因為，如果「無法推理性」只是針對這一事實，而不是針對其具體內容，那麼，我們就不得不偕同巴爾塔薩一起提出問題：拉內所宣稱的基督的絕對奉獻與開放，是否同樣也適用於瑪利亞。<sup>45</sup>我們甚至可以更進一步同史特勞斯一起提問：這觀念的性質是要把全部的豐富都傾注在唯一的人身上嗎？或者，這一觀念是否更是要將所有的豐富擴展到形形色色相互補充的人身上呢？<sup>46</sup>無論是「基督觀念」的內容，還是這內容在唯一一個個體身上的實現，都是無法推論得出的。我們只能承認，在我們本性最深處所期盼的，在耶穌基督內，以一種超越我們所有期待的方式，得以完成。只有當我們這樣認真考慮這新的範疇時，我們才真正從歷史角度去面對我們在今天有關耶穌基督的問題。

---

45 H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, Teil 2, Einsiedeln 1969, 147.

46 參閱 D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2, 734.

## 四、在歷史化的世界中尋找救恩的問題

梵蒂岡第二屆大公會議認為人類今天站在一個歷史新時代的起點。大公會議之後，人們懷有極大的希望和深刻的危機感，「人類乃由比較靜態的處事觀念，而過渡於比較活動及進化的觀念。」<sup>47</sup>如今人們以不同的方式正在具體地經驗這個過渡。目前所有的一切都處於變革中，幾乎不再有固定的、讓人可以把握住並能在其基礎上發展的事物了，這幾乎已經變成老生常談。另外一個常見的論斷是，追求只有天主能給予的永恆救恩，越來越轉化成為對於人必須自己籌劃、組織和去爭取的世間幸福的追求。但是哲學和神學的求索較深入。如果歷史是人類理解和行動的最廣視域，那麼由此可推論，絕對者（*das Absolute*）基本上也只能在歷史中被表達。我們甚至還需更進一步詢問，在一個歷史化的世界中，我們怎樣能夠用有意義的方法，探詢絕對者、救贖和救恩、天主和天主的王國。也就是說，在今天的環境中，我們怎樣才能有意義地討論耶穌基督和他帶來的救恩？

為了回答這一問題，我們必須先闡明：歷史究竟是什麼？歷史不只是連續的日、時刻、年；歷史也並不是發展和進化。只有自由存在之處，方才有歷史。奧思定已認識到，只有在人的精神內，時間的連續是可經驗到的，基於人的自由，他可以與每一個時刻保持距離，通過記憶，他可以回到過去，藉著展望，他可以達到未來。人的精神處

---

47 梵蒂岡第二屆大公會議，《論教會在現代世界》牧職憲章，5。

於過去與未來的張力中，使他能綜合已過去的、尚未來到的，和現在存在的。<sup>48</sup> 這樣，外部的時間和歷史是由人的精神所作的綜合來建立的，人的精神因為具有內在的歷史性和時間性，所以可以作此綜合。在此意義上，內在歷史感和外在的歷史相比，前者是基本的。相反，紮根於人類自由內的歷史性總是具體的自由；它發生在他人的自由中，而且也受到歷史環境和整個自由傳統的制約。因此歷史是人所做的綜合，但並不是由一個抽象的人物所做，而是由具體的人與具體的自由所建立的綜合體。因此我們可以說：歷史是主體和客體間的互動過程，世界和人之間的相互調停，在其中世界決定人，人也決定世界。<sup>49</sup>

所以我們所面對的問題是：在這樣一個歷史性思維的框架內，該如何講論天主和絕對真理？如果現實被看作是互動過程，那麼一切都在流動中。似乎不再有什麼是固定的，所有的一切都是流動的和相對的。那麼，認為歷史中有絕對存在的看法，難道不是本身就矛盾嗎？基督徒在一個歷史性思維中所懷有的希望仍然有其理由嗎？我們嘗試從三個角度來回答這個問題。這三個論據不是嚴格意義上的證據。從歷史角度研究人時，很重要的一點正是，人的終極意義是具有開放性和多樣性的，它最終的確定性只有通過個人的決定才能獲得。這決定絕不是任意的。每當問題涉及存有的終極意義時，人必須懷著終極的責任感作決

---

48 參閱 A. Augustinus, *Confessiones* XI, 28ff., in *CSEL* 33, 307ff.

49 參閱 W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 10, 143f., 470-472, 602-609, 841-854.



定。因此下列論據是作為提議和呼籲，其目的不是要去證明，每個人都必須成為基督徒，或者必然在無意中已經是一位匿名基督徒。這裡只是要指出，信仰的決定如何可以答覆理性的責任感。任何人，如果要在這一點上進一步證明什麼，結果會適得其反，因為論證不會產生信仰，反而會廢除。

（一）歷史作為世界和人之間的相互關聯，其表現特徵是力量和無力的辯證。<sup>50</sup>一方面，人藉著他的自由，超越一切存有。他生活在圓滿的想像和夢想中；他試圖在文化、政治、藝術、宗教界內建立一個新的以及更好的秩序。他越過一切實際的事物，探詢存在的意義，探詢唯一和全部的真實。只有當他有無限的概念時，他才能認識到有限事物的有限；只有當他有整體存在的概念時，他才能意識到個別的存有物。暗含在每個認識行為中的、預先已存在的前概念，使人與具體個別的存有保持距離，也因此給他自由、決斷和冒險的空間。所以，人大於現實。相對於現實，他有更大的可能性，這可能性就是他的自由迴旋的空間。但是在另一方面，現實也大於人。人在他的自由中預先已經被設定，即便他存有的單純事實，他也無法用理性推論出其必然性。面對存有而不是全無的驚奇是哲學思考的原始經驗。因此，現實先於人；歸根結底，現實是不可捉摸的奧秘。所以，面對現實，人不斷受挫；這種挫

---

50 參閱 R. Spaemann, *Gesichtspunkte der Philosophie*, in H. J. Schultz (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, 56-65; ders., *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, in *Internationale katholische Zeitschrift* 1 (1972) 54-72.

折在死亡中達到最終的頂點。人的屍體還屬於現實，但是它已沒有任何可能性。這樣，最終人又被現實壓倒。現實包圍了人，它大於人。

如此，以下因素相互交織在一起：事實真相和超越，自由和必要性，現實和可能性，力量和無力，人的偉大和人的不幸。我們甚至可以更進一步體驗這種交織性。在歷史中，人的力量和無力不是兩個相鄰的領域。正是當人去認知和願意超越一切時，正是在他的偉大中，他也清楚看到自己的有限和貧乏。恰恰是在他的超越中，他不斷體驗到他的內在性。但是也可以反過來說：人在貧乏中，他的偉大表現在他知道自己的貧乏並承擔痛苦。因為，如果他絲毫不知道自己的偉大，他就沒有痛苦可言，也就是說，他知道一切不是必須是那樣，也不該是那樣的，因此他忍受痛苦。<sup>51</sup>

尼采曾多次表達這樣的思想：「人能承受痛苦的深度幾乎可以決定他的重要性」。<sup>52</sup> 在痛苦中人體驗到他自己的實存境況。他經驗到自己是一個為了無限而超越自己的生物，也就是在這個過程中，他體驗到自己的有限性。他的有限性變成超越性的參照、標記和象徵。但是，他對這超越性所具有的只是一個否定的概念。作為有限的存有，人如果要去理解無限，就必須在這過程中削弱無限。在這

---

51 參閱 B. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, hrsg. v. E. Wasmuth, Berlin 1937, Fr. 397, 409, 416.

52 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in *WW II*, hrsg. v. K. Schlechta, Darmstadt 1973, 744 (vgl. 1057f.).

裡，一切辯證法都失效。<sup>53</sup>最終，人仍然是一個開放的問題，他找不到問題的答案。人幾乎是一個捉摸不透的祕密，是的，對自己而言人都是神秘的。人經驗到超越性，是他的存有在歷史中的、本質上的不可超越性。

所以問題是：人在這樣令人困惑的歷史處境中如何生存？難道古今的悲劇與古今的懷疑論已經得出結論了嗎？人只不過是一個殘缺的碎片，一個未完成的作品嗎？當然，我們也要問：有一天，人會接受這不可解的難題嗎？面對真實的無意義性，人最終可以堅持不斷地冒險嗎？如果普羅米修斯（Prometheus）作為人性的象徵被排除在外的話，那麼，西昔孚斯（Sisyphus）可以作為最後的結果嗎？但是如果對於歷史的意義不抱有希望，我們可以堅持下去嗎？或者，如果沒有希望，難道人在道德方面所作的一切努力全無意義嗎？剩餘的可能只有「彷彿」，我們做事，就彷彿歷史是有意義似的。但是問題是，這想法真能幫助我們經受人生和歷史的考驗嗎？

這裡可以插入康德的一個思想<sup>54</sup>，後來費希特、謝林和黑格爾也都以各自的方式繼續發揮了這個思想。他們認為，只有當現實總體說來最終是受自由的支配時，人的自由才是可能的。只有當我們假定，最初「無生命的」自然

---

53 這主要是謝林後期的認識：參閱 W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965. 所以我們同拉內、布亞爾（Bouillard）等人不同，沒有繼續來自於布隆德（Blondel）的辯護學路線，而是繼續來自於帕斯卡（Pascal）的辯護學路線。

54 參閱 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223-237, in *WW IV*, 254-264.

界和令人費解的現實總體說來是受自由的支配，而且是一個自由的空間、自由的世界時，人的自由才能有意義，人的存有才能成功。但是，這決定一切的自由不可能是人類有限的自由。這裡涉及的必然是一個無限的自由，它能支配一切現實的條件，並始終避開人的掌握。但這也就意味著：只有當天主是絕對性的、創造性的自由時，世界對於人來說，才可能是一個自由的空間。康德將這種思想稱為把世界看成天主的王國的思想，在這裡，自然和自由已和解。不過，康德所表達的天主的王國是倫理道德的王國，而不是默西亞的王國。<sup>55</sup> 無論如何，他承認自由的不可推斷性和神秘性。但是，人一旦認真看待自由的不可推斷性，那麼自由王國也就不能被當做自由的必然假設。自由王國本身也只有自由中，經由自由才成為可能；作為一個不能從歷史中推論出的實體，人只能期盼它的來臨或者將它視為禮物。自由王國的來臨不能被假定，人只能請求：「願你的國來臨」。因此，和無神論的人文主義所認為的不同，天主的自由並不是人的自由的限制、而是它的終極基礎。所以，人類的希望並不是天主的死亡，而是天主是生活的歷史的主宰。

（二）歷史中，力量與無力之間的辯證關係，因罪惡的現象而變得更加突出。在歷史中，罪惡無疑是人能切實經驗到的事實。然而同時，它也是一個不可理解的奧秘。惡來自何處？二元或一元的哲學體系都沒有令人信服

---

55 參閱 ders., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 208, in *WW IV*, 803.

的答案。如果將人的本性或歷史本身從根本上視為惡的，那麼，我們就不能解釋人對善的渴望，或因著惡而受的痛苦。但是如果人性本身是好的，那又怎麼會變壞呢？關於這些難題，我們暫且只能說：在以上所描述的人和歷史的基本結構內，惡有其內在的可能性。<sup>56</sup> 有限的自由只有在無限的視域內才是可能的。它的存在方式不是固定不變的，而是懸而未決的。這也是為什麼它可以以兩種方式犯錯。有限的自由可以將自己的無力和有限性絕對化（*acedia*），而變成安逸、懶散、鄙俗、多疑、信心不足、怯懦；它也可以將自己的力量和活力絕對化至無限（*superbia*），而變成傲慢、輕視別人、自以為是。這兩種錯誤行為的方式：驕傲和怯懦，都不能承受人內在的張力。所以，惡不只是存在上的缺陷，更是存在上的扭曲，是對於存在意義的曲解。惡或者是對人的貶低，或者是對人的強制。它使人與自我矛盾。因此，惡就是完全的無意義和墮落。

處在與自我矛盾中的人，無法容忍惡的事實。如果他不願意放棄他的人性，他必須對惡的現實提出抗議，並力求得到一個較好的秩序。可是，一旦我們為了正義而反對現實中的不正義時，我們會發覺，就在這盡力抗拒不正義的過程中，我們自己也在惡的束縛下。如果要反對不正義的力量，我們自己也不得不使用強制力；這樣，我們將無序與痛苦的萌芽，帶入我們力求達到的新秩序中。我們發覺自己生活在罪咎和報復、暴力和反暴力的繼續不斷的

---

56 參閱 B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (QD, Bd. 6), Freiburg 1959.

惡性循環中。如果雖然存在惡勢力，仍然要有希望，如果人生和歷史仍然要成功，那麼只有在一個歷史上無法推論得出的、性質上全新的開端的基礎上，這才是可能的。有關這一點，霍克海默爾用的表達方法是：「對全然不同者的渴望。」阿多諾說：「面對絕望，哲學唯一尚能擔負的責任是，嘗試去觀察從救贖的立場所呈現出來的萬物的面貌。認知除了從救贖的角度投在世上的光輝之外，並沒有其他光芒。其他的一切不過是在模仿，只是技巧而已。」<sup>57</sup>

每當人不再懷疑歷史的意義，期望他的生存具有意義時，他都受到一個對於救恩和救贖已有的前理解（*Vorverständnis*）的支撐。因為在歷史中的終極希望只能建立在從歷史本身不可推論出的、性質上全新的開端上。新的開端正是基督宗教關於救贖、恩寵、救恩的訊息所指的、在世界上的外在形像。

（三）以上所說的兩個負面現象——有限性和惡——表明，歷史靠自己的力量不能達成滿全。最終，歷史是一個開放的問題，它自己無法給出答案。但是，誰又能保證說一定會有一個答案呢？也許，一切最後都是空虛和無意義？迄今關於希望所說的一切不都是空洞的假定嗎？的確，如果沒有充滿象徵的希望，就真的是如此；這些象徵指向它們自身以外，允許我們懷有對新的、更大的實現的希望。新約作者和教父們認為舊約的先知預言和奇蹟是這

---

57 Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Bibliothek Suhrkamp 236), Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1970, 333.

樣的象徵；他們認為，在耶穌基督內得到圓滿顯現的聖言，以不同的、顯著減弱的、較含糊的方式，零散地存在於整個宗教史、哲學和人類文化中。他們嘗試以這種方式，從耶穌基督出發，以耶穌基督為指歸，來解釋全部的現實。只有這樣，「耶穌是基督」的告白才有其內在的說服力。

問題是我們今天如何在一個進化的世界秩序內，使耶穌基督末世性的聲稱成為可理解的。德日進在這一方面作了重要的嘗試。他試圖描繪一條從宇宙創生到人類起源，然後到基督創生的清楚線路。但是，他的理論中包含很多普通神學家難以勝任的科學問題。所以，拉內提出了另一種哲學性和神學性的解釋，它不需要依靠超驗哲學的前提，本身也是有效的。拉內的出發點是<sup>58</sup>：進化是從較低層次向較高層次發展。如此說來，進化過程不只是變成「不同的」，而且也是變成「更多的」和「新的」；就是說達成更圓滿的存有。但是，這「更多的」不是僅僅在「已有的」上面添加。一方面，「更多」是從「已有的」而來，而另一方面，它也是存有真實的增長。「這表明：嚴格的意義上，發展必須理解為真正的自我超越，自我跨越，用虛空來主動填補滿全。」<sup>59</sup>自我超越的現象不只發生在進化過程的個別地方，譬如說在形成第一個人時；基本上在形成每一個

---

58 參閱 K. Rahner, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 183-221; K. Rahner – P. Overhage, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (QD, Bd. 12/ 13)*, Freiburg 1961.

59 K. Rahner, *Schriften V*, 191.

人的時候，都發生自我超越的現象。在生理性和生物性的生育行為中，形成的不只是單純的形體（*physis*）和單純的生命（*bios*）：而是有靈性的人。每一個人的形成都是一個奇蹟。

像這樣的事怎麼可能呢？在進化和生育行為中，現實不單忘我地超越自己，同時也是創造性的；它超越的活動不是空洞的希望和期待，而是伴隨著「實現」（*Erfüllung*）。但是如果自我超越的概念「不把虛無當作存有的基礎，不把空虛當作圓滿的泉源，換句話說，如果不打破形而上的因果性原理，那麼，我們只能這樣去理解……，這個自我超越是藉著絕對存有的圓滿而發生的。」<sup>60</sup>成為「更多的」和「新的」這個奇蹟只能解釋為「參與存有者創造性的圓滿中」。這個「絕對存有的圓滿」不可能是有限性活動的本質因素；因為如果那「有限的」已經在自己內深處擁有絕對的存有的圓滿，那麼它在時間和歷史中，不再能夠有真正的發展。儘管如此，這也不是指外來因素的介入，因為如果是這樣的話，那同樣不是進化，而是同「已有的」絕無關聯的全新事物產生。因此，絕對存有的圓滿必須從內部賦予有限性活動，真正主動自我超越的能力。所以如果我們要解釋發展的現象，我們必須認真對待主動自我超越概念中的「自我」和「超越」兩個因素。這使我們可以面對奇蹟，但這奇蹟並不是那種打亂自然秩序的不可思議的事。

---

60 同上。



所以對於有眼能見者來說，世界上不只充滿希望，而且也充滿「實現」。凡是有「新」出現之處，也會顯示出意義和「實現」，會讓人產生對於終極意義的希望。歷史不只被對救恩的尋覓和希望所推動，在歷史中也已經可以找到救恩的標記，這些標記使我們對終極意義和歷史中普遍得救所抱有的希望成為合理的。凡是在不可推理得出的「新」發生之處，都可以找到這種救恩的標記；在新生命起源之處，都會產生希望。同維吉爾在《牧歌集》第四首詩中所表達的一樣，對於今天的我們來說，孩童仍然是救恩的標記和象徵。

但是如果我們構思一個意識形態的演變過程，這過程——雖然並非必然地，但是顯然也並非單純偶然地——在人類身上並最終在基督身上達到頂峰，以上的提示就出現了問題。這裡我們的想法與德日進和拉內的有區別。像這樣調適基督論去適應一個進化的世界秩序，不只從神學角度看令人懷疑，而且也不符合事實。進化過程中只有少數的步驟是可以觀察並證實的，人永遠不能完全觀察並證實整個進化過程。而這少數的步驟本身也帶有某些不確定性、不嚴肅性，甚至是徒然的。一個逐漸上升的進化過程是根本不存在的。在世界「內」存在意義的標記和提示；但是並沒有任何指示「世界意義」的標記，也沒有標記指示在耶穌基督內得到圓滿終結的廣泛的意義關聯。兩種標記彼此對立，一種是意義和成全的標記，另外一種是無意義、不成全、徒勞和受造物中不可名狀的痛苦的標記。我們有理由將此視為發展所產生的廢料和副產品嗎？我們不能知道現實的意義，但是，我們有理由希望現實是有意義

的。我們甚至可以更進一步說：只有當耶穌基督也接受現實中的痛苦時，也就是說，當他並不是屬於一個「無所畏懼」晉升的歷史時，他才能是一切真實的實現。耶穌基督身上令人信服之處在於，他無止境地接受了人類的偉大和不幸。在此意義上，耶穌基督是歷史的滿全。

讓我們再次回顧。通過以上思考，我們逐步遠離近代「主體性」的立場。從現在開始，我們採用的路徑是由近代思想的內在辯證所得出的，也就是從有關「人的自由」的思想得出的。自由包含「獨一無二」和「全新」的範疇。在自由中，人不斷超越自己；這時他對於自身而言是一個問題，而他自己不知道答案。在自由中，人同時也發現自己與其他所有人都同世界緊密相連。沒有一個純然的人，所有的人都存在於歷史整體中。人對於這種最具體有限性的體驗，使他超越近代主體性的理論。這兩個觀察角度的結合產生一種超越經驗的新形式。這種形式從一開始就不會被指責是逃避世界。它既非朝上的逃避，亦非向前的逃避。如果認真對待有限的界限和惡的現實，這兩條逃避的道路就都是虛假的。但是如果人不因為有限性和各種的惡而放棄，仍然選擇意義和歷史中的滿全，那麼歷史就變成可破譯和理解的象徵，這象徵就如同一張底片那樣包含著尋覓和對救恩的希望。在歷史中，可以看到有形形色色這種希望的標記。儘管如此，這希望常會被疑惑擾亂，並期盼清晰標記的出現。人不斷探詢和尋找意義、正義、自由和生命，懷著這種態度人也向耶穌求助：「你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？」（瑪11:3）

## **第二部份**

### **耶穌基督的歷史和命運**

# 壹、在世生活的耶穌

## 第一章

### 耶穌的行為（概覽）

二十世紀初，有人提出論點，認為耶穌從未在這個世界上生活過，他的故事只不過是神話傳說。現在的歷史學已證明這些論點都是無稽之談。納匝肋人耶穌，大概在公元前六或七年到公元三十年之間生活在巴勒斯坦，這是無可置疑的歷史事實。<sup>1</sup>「馬槽、木匠的兒子、群眾中的狂熱

---

<sup>1</sup> 關於耶穌生活年代的問題參閱 W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957; H. U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswis-*

者、最後的極刑，這些都是出自歷史資料，不是鍍金的神話。」<sup>2</sup>因此我們確定：耶穌出生於羅馬帝國奧古斯都皇帝（公元前63年至公元後14年）在位時期（參閱路2:1），在提庇留（14-37）執政時期宣講和活動；同時期，耶穌稱之為狐狸的黑落德（路13:32）出任加里肋亞的分封侯（公元前4年至公元後39年）（參閱路3:1）；耶穌死時，般雀比拉多是猶太總督（谷15:1等）。除此之外，在過去二十年中特別專注於研究「歷史上的耶穌」的釋經學<sup>3</sup>學者公認，耶穌的公開活動與宣講的獨特面貌，在關於那個時代相對模糊的歷史中顯得格外清晰。研究結果使我們看到，耶穌是一位沒有先例的獨特人物。只有不嚴謹的神學家才會否認這一點。

另外，學者們也一致認為，由於原始資料的有限，撰寫完整的耶穌傳記是不可能的。新約記載中關於事件的歷史背景，最多只是附帶性地被提到；聖經以外的資料更是鳳毛麟角。關於耶穌蒙召的經驗我們一無所知，關於他的外貌、身材、心理素質等我們也知之甚少。福音關注的是天主的計劃在歷史中的實現，而很少關注表面的歷史人物和歷史背景。福音旨在對在世生活過和復活後的耶穌，作

---

*senschaftliche Studie*, München 1957; A. Jaubert, *La Date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; J. Jeremias, *Die Abendmahlswort Jesu*, Göttingen <sup>3</sup>1960; E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*, Einsiedeln 1963; J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg <sup>4</sup>1969; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

2 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, 1482.

3 參閱前文第一部份第一章註解14和第二章註解1中列舉的文獻。

信仰的見證。福音用故事的形式證明信仰，並在信仰光照下，解釋這些故事。由於這個論斷而對新約持過分懷疑的態度，是不合理的；但同時，這個論斷也禁止任何不加批判的、唯聖經主義的基要主義。

特別是《瑪竇福音》和《路加福音》中關於耶穌童年的記載，無法使我們撰寫耶穌的成長史。因為他們是以舊約人物為模型，特別是根據梅瑟的故事來講述耶穌的早期生活。<sup>4</sup>他們的興趣主要在於神學，而非傳記。他們要表達的是：耶穌是舊約的實現。關於耶穌公開活動的經過和持續時間，也存在不確定性。根據對觀福音，耶穌公開活動的場所主要是加里肋亞和革乃撒勒湖畔的城市。根據對觀福音的記載，耶穌在其全部公開生活中，只去過耶路撒冷一次，在那裡他被捕並被判處死刑。如果我們只參閱對觀福音，我們會認為耶穌的公開生活只持續了大約一年的時間。但是《若望福音》記載耶穌三次在耶路撒冷慶祝逾越節（2:13; 6:4; 11:55），四次在加里肋亞和耶路撒冷之間遊歷（2:13; 5:1; 7:10; 12:12）。《若望福音》中事件發生的主要地點是耶路撒冷。據此，我們必須推測耶穌的公開生活持續了兩到三年。對觀福音也暗示在最後一次導致耶穌在耶路撒冷死亡的衝突之前，已經有過幾次衝突（瑪23:37f.）。但是《若望福音》的敘述，使人更容易理解耶穌的命運，因

---

4 參閱 H. Schnürmann, *Das Lukasevangelium*, 1. Teil, Freiburg-Basel-Wien 1969, 18-145; R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967; A. Vögtle, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Düsseldorf 1973, 168-182.

為根據《若望福音》，耶穌在耶路撒冷停留期間，與猶太人領導階層的多次辯論，招致他們的敵視。耶穌早期在加里肋亞活動時似乎是比較成功的一段時期；隨著猶太教官方代表越來越多的仇視，耶穌逐步退入由其門徒組成的較小圈子內，直到他最後一次在耶路撒冷停留時被捕，並被判十字架死刑。<sup>5</sup>

關於耶穌公開生活的開始和結束，我們有較為可靠的歷史依據：耶穌的公開活動以他在約旦河接受若翰的洗禮開始，以在耶路撒冷被釘死在十字架上結束。排列耶穌在這兩個固定點之間的公開生活相對比較容易。

四部福音都記載了耶穌接受若翰的洗禮（谷1:9-11及平行文）。只將這段記載視為沒有歷史根基的初期教會神學，是不合適的，因為對於早期基督徒團體，這段歷史對於宣講耶穌是有害無益的。<sup>6</sup>因為對於若翰的跟隨者而言，耶穌接受若翰洗禮的事實可以讓他們宣稱，耶穌從屬於若翰，所以關鍵的末世性人物不是耶穌而是若翰。我們可以確信，耶穌接受若翰的洗禮是一件歷史事實。由此我們也可以推論出，耶穌承認若翰的授洗及其所宣講的末世訊息。根據《瑪竇福音》，若翰宣講的內容與耶穌後來宣講的內

---

5 參閱 F. Mußner, *Gab es eine "galiläische Krise" ?* in P. Hoffman (Hrsg.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift für J. Schmid*, Freiburg 1973, 238-252.

6 參閱 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 261ff.; M. Dibelius, *Formgeschichte*, 270ff.; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern (Frankfurter Theologische Studien 4)*, Frankfurt a. M. 1970.

容相似：「你們悔改罷！因為天國臨近了」（瑪3:2）。但是，後來耶穌開始行使他自己的神聖職務，也引起若翰的驚奇、興奮和疑惑（瑪11:2-6）。在若翰的宣講中，天主統治的來臨以宣判為特徵，但是耶穌所宣講天國的最顯著特點是天主對罪人的慈悲和愛。耶穌的主題是「……是有福的」（瑪5:3-12; 13:16-17等）。耶穌傳達的訊息是喜訊，是天主最終的、不可更改的恩寵的保證。

耶穌訊息令人吃驚的全新之處，主要表現在他的行為中。他和罪人，也和宗教上不潔之人交往（谷2:16等），他違反猶太教關於安息日和關於洗潔的戒律（谷2:23-28; 7:1-13等），這些都是耶穌生平中已經被證實的。人們很快就開始嘲笑他：「一個貪吃嗜酒的人，稅吏和罪人的朋友」（瑪11:19）。耶穌的行為引人注意，甚至引起憤怒；但是，這並不是今天通常意義上的社會批判或社會革命，因為事實上稅吏絕不是受剝削的人，而是和侵佔巴勒斯坦的羅馬勢力合作的剝削者。而耶穌的來臨也為他們，耶穌關於天主是愛的訊息也是針對他們說的。所以只有將耶穌的行為和他所傳播的有關天國和天主旨意的訊息結合在一起，我們才能理解他的行為。天主是人的天主，並且是所有人的天主，天主的誠命是為人而存在（谷2:27; 3:4）。實行天主旨意就是愛天主及愛人。愛人的要求是徹底和全面的：「你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主……你應當愛近人如你自己」（谷12:30-31及平行文）。愛不可能被包含在個別判例的法律中。愛不是個人的英雄事蹟，而是對使太陽上升，光照惡人，也光照善人（瑪5:45）的天主那無限憐憫和寬恕之愛的答覆。有真實歷史依據、不能被否



定的耶穌的奇蹟和驅魔，<sup>7</sup>也與此有關聯，它們也表示：天國來臨意味著人身體和靈魂的得救，而且這救恩已無條件地給予每一位悔改並相信的人。

耶穌的行為顯然從一開始就激起人們的驚嘆、迷戀和熱忱，但同時也有拒絕、不快和仇恨。這樣的事人們從未見過和聽過。對一位虔誠的猶太人來說，這種行為和訊息是荒唐的醜聞，甚至是褻瀆天主（谷2:7等）。天主的愛甚至達及罪人的訊息，是對猶太人「天主是至聖至義」觀念的挑戰。當時猶太宗教權威的代表很快就開始敵視並仇恨耶穌。因為耶穌帶來關於天主的信息是革命性的，他們認為耶穌是假先知。根據猶太人的法律，假先知應當被處死（申18:20）。所以耶穌最終的暴力死亡是他行為的內在結果。

耶穌在十字架上的死亡結束了他的公開生活。四部福音都記錄了十字架上的罪狀牌，這塊牌的歷史真實性是無可置疑的。<sup>8</sup>它記錄了耶穌被判決的理由：「猶太人的君王」（谷15:26及平行文）。由此可見，耶穌是因為「冒充」默西亞而被處死。耶穌不太可能曾將自己稱為默西亞。但是他末世性的宣講顯然喚起了人們對默西亞的希望，也引起了一場默西亞運動。根據猶太法律，自稱默西亞並非死

---

7 參閱下文第三章。

8 M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, in *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 256, 282f.; N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, in H. Ristow u. K. Matthiae (Hrsg.), *Der historische Jesus*, 159f.; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 178; W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 134; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, 231.

罪；但是耶穌引起的默西亞運動可以被猶太當局當作藉口，在羅馬總督比拉多前控告耶穌是政治煽動者，從而使耶穌被判處羅馬對煽動分子的法律制裁——十字架的死刑。所以耶穌是被羅馬人以政治叛亂者罪名釘死在十字架上的。

這個事實曾使人猜測，耶穌支持一個純政治性的默西亞觀念，是要建立一個神權政體，他是一個政治煽動者，甚至可能是一個集團首領。<sup>9</sup>這些都是不可能的。耶穌關於愛的訊息，尤其是他關於愛仇人的教導（瑪5:39-48），排除這樣的闡釋。耶穌是要治癒創傷，而不是製造創傷。他選擇的不是暴力的道路，而是非暴力和服務的道路。可以說愛遭遇了惡並戰勝了惡，從而創造了新的開端。耶穌帶來的革命遠比一個政治動亂更徹底。經由十字架，「人們認為最低的已經變成了最高的。這直接表達了與當時狀況和輿論背道而馳的全新革命。當蒙羞者被給予最高榮耀時，一切人間思路都從根本上被衝擊、動搖和解體。」<sup>10</sup>耶穌帶來的革命，是一個在利己主義和爭權奪利的世界中無限去愛的革命。

---

<sup>9</sup> 參閱 R. Eisler, *Jesous basileus ou basileusas*, Heidelberg 1929/39; J. Klausner, *Jesus von Nazaret. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Jerusalem <sup>3</sup>1952; J. Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazaret*, München <sup>3</sup>1966; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; M. Hengel, *War Jesus Revolutionär? (= Calwer hefte 110)*, Stuttgart 1970; O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1970; E. Gräßer, "Der politisch gekreuzigte Messias". Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in ders., *Text und Situation. Gesammelte Aufsätze*. Gütersloh 1973, 302-330.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1929, 161.

那麼納匝肋人耶穌究竟是誰呢？有的人將他視為帶來救恩的默西亞，有的人認為他是褻瀆者、假先知、反叛者。黑落德嘲笑他，愚弄他（路23:6-12），他的近親說他瘋了（谷3:21）。民眾對他有各式各樣的看法。有人說他是洗者若翰復活，有人說他是厄里亞，是人們期盼已久的末日先知（參閱谷6:14-16; 8:28及平行文）。之後的歷史延續了這些不同的看法。關於耶穌生平的畫廊是很長的，並且豐富多彩，今天還仍然在延續：耶穌是勸人為善的導師、人文主義者、社會改革者、革命家、空想者、超級明星、不墨守成規者、一個自由的人。但是多數情況下這些耶穌的圖像都是人的主觀投射。因為描述耶穌的這些特徵都只是耶穌的某一方面，並不是納匝肋人耶穌的全部形像。耶穌不能只是以淺顯的方式被現代化。他是一位生活在舊約時代的猶太人，舊約是他精神的根源。但是歸根到底，耶穌不屬於任何一個預設的模式；他是突破所有模式的那一位。

耶穌和洗者若翰不同，不像若翰那樣遠離社會，在沙漠中過苦行生活。他也不像谷木蘭派那樣與世隔離而過修道院似的生活。他走近人群，生活在他們中間。在某種意義上，我們可以說他是一個對世界開放的人。對他來說，世界是天主創造的，是好的，世界上的東西是天主給人的禮物。他既不拒絕同富人一起進餐，也不拒絕虔誠婦女們給他的資助（路8:2-3）。但是，他也并不是像撒杜塞人那樣的「自由主義者」。他不認為宗教義務是通過正確遵守傳統和完成特定的禮儀和敬禮就能實現的。他很多的話帶有絕對的要求並且極度嚴厲。他完全歸順天主的旨意，天主

的旨意就是他的一切。他對天主旨意的完全順從使他捨棄一切。他「捨棄一切」的態度破壞了他和親屬之間的關係（谷3:20-21; 31-35），使他在世界上無家可歸（瑪8:20）。但是他不是熱忱派或狂熱者，他的嚴厲從不蠻橫。他和法利塞人也不同。他不是一般意義上的那種「虔誠者」。他教導人的既不是宗教技巧，也不是倫理上的因果原則。他將天主稱為「他的父親」，這個天主的愛衝破一切固有模式，並使人們從焦慮中得到解放和自由（瑪6:25-34）。

天主的愛要求耶穌完全為別人而生活。他為自己沒有任何要求，但他為天主和人付出一切。在他的門徒中間，他好像一個僕人，即便最瑣碎的奴隸般的工作，他也不蔑視（路22:26-27）。他不是來受服事，而是來服事人（谷10:45）。他不屬於統治集團，而是出身卑下，他對貧窮弱小者日常生活中的憂慮和困難感同身受（瑪9:36）。作為生活在古代的人，他對婦女的尊敬令人吃驚。貧困和疾病對他而言並非天主的懲罰；反而，窮人和病人是天主特別鍾愛的。他尋找迷失方向的人（路15）。最引人注意的是，在那個時代，他已經同罪人、處於社會邊緣的人、被遺棄的人和宗教上不潔之人交往，甚至同他們一起用餐。但是他對富人也沒有仇恨，即使是剝削者和稅吏們，也可以同他有好的關係；他甚至召喚了他們中的一兩位作他的門徒（谷2:13-17）。階級鬥爭的口號完全無法以耶穌為依據。他的鬥爭不是針對政治權威，而是針對魔鬼的惡勢力。所以他既沒有領導游擊戰，也沒有倡導土地改革。他甚至也不是有計劃地治愈所有病人。耶穌沒有嚴格的規劃，他的行為不是有計劃和有組織的。他按照此時此地認識到的天

主旨意行事。其他所有一切他都像孩子般地交付給天主，他的父親。他最深的根是在他對父的祈禱中（谷1:35; 6:46等）。他為人服務的最終目的是要人們認識天主的美善而讚揚天主（谷2:12及平行）。這樣，他不只是一位為他人而存在的人，而且是一位來自天主，為天主而存在的人。

耶穌外在的行為與經師有些相似。他像辣比那樣教導人，被一群門徒圍繞；他為律法的解釋辯論，有關法學問題人們來請教他（路12:13）。但是，他沒有滿足作經師的基本要求，他沒有接受過相關的正規宗教教育，也沒有被授予以聖職。耶穌不是一位受過專門教育的專業神學家。他說話顯淺易懂、明確具體、直截了當。人們稱呼他為「辣彼」（參閱谷9:5等），這並不是一個類似於「博士」的頭銜，而是相當於「先生」這樣的禮貌用語。人們顯然很快就看出耶穌和專業神學家與律法專家之間的區別。耶穌教訓人的時候具有權威（谷1:22, 27）。所以對耶穌的最好描述是「先知」。人們也是這樣看他的（谷6:15; 8:28等）。他的門徒們也視他為先知（路24:19）。耶穌也將自己列入先知的隊伍（谷6:4；路13:33；瑪23:31-39）。他被控告是假先知，並因此受到判決。但是，如果像耶穌所說，若翰比先知要大，但在天國裡最小的也比若翰大（瑪11:9-11），那麼，這位確信自己在若翰以上的是誰呢？顯然，「先知」這個範疇也不能恰當地描述納匝肋人耶穌的現象。到最後，人們只能用比較加強的方式來表達：「大於約納」，「大於撒羅滿」（瑪12:41-42）。

這個「大於」聽起來具有末世性。耶穌不只是許多先知中的一位，而且是末世性的、最後的、不可更改的、超

越一切的先知。他帶來天主的最後聖言和天主決定性的旨意。他充滿天主的神（谷3:28-29；瑪12:28等）。根據當時猶太人的想法，在先知時代後，天主的神已經絕跡。這個想法表明人們感覺天主遠離他們。天主保持沉默。只有他「聲音的迴聲」（*bat-kol*）還能被聽到。他們認為在末日以前，天主的神不會再來。當耶穌被視為充滿神恩的人與末世的先知時，這也意味著：時刻來臨了。天主遠離的痛苦時期要結束了。天主打破了他的沉默，讓人又可以聽到他。他在他的百姓中行使大能，恩寵之日已來臨。但是，這個來臨令人驚訝，和人們普遍期待的完全不同。一小群未受過教育的、令人疑慮的人能成為歷史的轉折點嗎？而且，耶穌的行為在虔誠的猶太人眼中也是相當難以接受的。一個違反法律，與罪人交往的人能是真先知嗎？這是天主說話和行動的方式嗎？所以人們指責耶穌，認為他有惡神（谷3:22-23）。耶穌從一開始就身處相互衝突的意見之中，他迫人抉擇，這個抉擇關係到猶太宗教和舊約的基礎。有關耶穌的抉擇最終是涉及天主的抉擇，在耶穌身上，人們最終要做出「天主是誰」的抉擇。

耶穌不符合任何一個模式。古代或現代的模式，即使是舊約中的範疇，都不能幫助我們了解耶穌。他是極其獨特的現象。他從前是，並且始終是一個奧秘。他自己也沒有做什麼來揭開這奧秘。他對自己絲毫不感興趣，他唯獨關注一件事，他全部的關注都集中在這件事情上：就是即將來臨的、天主的愛的統治。他關注的是天主和人，關注的是天主與人的歷史。這是他的使命。只有當我們認真看待這項使命時，我們才能接近他位格的奧秘。只有從神學的視角，才能認識耶穌這個人和他的作為。

## 第二章

# 耶穌的訊息

### 一、主題：天國的來臨

聖史馬爾谷這樣總結耶穌所宣講的福音：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧」（谷1:15）。<sup>1</sup>現在通行的看法是，聖史馬爾谷在這裡並不是複述耶穌原來曾說過的一句話，而是寫下他自己對耶穌宣講內容的總

---

1 除了神學詞典和手冊中的詞條“Basileia, Gottesherrschaft, Reich Gottes”，還可參閱H. Kleinknecht – G. v. Rad – K. G. Kühn – K. L. Schmidt, βασιλεύς, βασιλεία u. a., in *ThW I*, 562 -595; E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, 7 Bde., Basel 1951-1965; N. Perrin, *The Kingdom of God in the*

結。儘管如此，這句話正確地複述了耶穌信息的核心，這是毋庸置疑的。聖史瑪竇沒有講「天主的國」（*Herrschaft Gottes*），而是「天上的國」（*Herrschaft der Himmel*）（瑪4:17），這裡「天上」（*Himmel*）是猶太宗教中常見的一種對於天主聖名的委婉說法。所以馬爾谷和瑪竇用相同的方式總結了耶穌的訊息。耶穌宣講和行動的中心與框架是天國的臨近。天國就是耶穌的「事業」。

耶穌從未清楚地告訴我們天國是什麼，他只是說它臨近了。顯然他假定他的聽眾對天國已有理解，且在等待它的來臨，生活在今天的我們就不一樣了。但即使在當時，人們所期待的天國也相當不同。法利塞人認為天國是律法的圓滿實現，熱誠派理解的天國是他們將用武力獲得的神權政體，末世論者盼望新天新地與新時代的來臨。人們無法將耶穌明確劃分至這些團體中的任何一派，他對天國的說法極其開放。

正是由於這種開放性，有關耶穌所宣講的天國在歷史中曾有多種解釋。在較古老的天主教書籍中，教會常被視為是天國在歷史中的實現。近代最有影響力的解釋是自由主義神學根據康德的哲學觀點而做出的解釋。他們將天國理解為最高的善、精神和自由的王國。直到史懷哲<sup>2</sup>和魏斯

---

*Teaching of Jesus*, London 1963; R. Schnackenburg, *Gottes herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg – Basel – Wien<sup>4</sup>1965; G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 58-87.

2 參閱 A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen<sup>3</sup>1956 (= 1901).



(J. Weiß)<sup>3</sup>才又重新認識到，耶穌訊息中始終蘊含的末世性含義。他們認為，耶穌並不是要一個更好的世界；他要的是一個新的世界：新天新地。可是，他們的末世論觀點事實上並不完全前後一致，因為他們認為這末世性和默示論性的理解目前無法實現，所以他們重新回到倫理學的觀點。近幾年來，這個觀點又以政治神學的一些形式出現。政治神學認為耶穌宣講的天國是一個可以在仁愛中實現的政治上的理想社會。但是這裡天主和他的王國最終變成了一個自由王國。這樣天國的最初意義就被剝奪了。

「天國」(*Herrschaft Gottes*——字面意義：天主的統治)概念最初的意義對我們今天而言已經不容易理解了。我們習慣將「統治」(*Herrschaft*)和「奴役」聯繫在一起，所以這個概念聽起來似乎有一些獨裁的意義。它使我們想到壓制人類自由的神權政體(*Theokratie*)。神權政體及神律(*Theonomie*)似乎與人的自主權截然相反。從前人們的感覺卻並非如此。對耶穌時代的猶太人來說，天國表達出人們渴望實現在地上永遠無法實現的、擁有一位正義統治者的理想。按照古代近東地區的概念，「正義」的首要意義並不在於公正的判決，而是幫助和保護無助者、弱小者和貧苦者。人們期待的天國是從不正義的統治中得到解放，是天主的正義在世界上的實施。天國是人們對於救恩所懷希望的縮影。最終，天國的來臨要與末世的和平(*Schalom*)同時發生，各民族之間、人與人之間、人內心中以及整個宇宙中都將有和平。所以，保祿和若望正確理解了耶穌的

---

<sup>3</sup> 參閱 J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892.

意圖，他們談的不是「天國」，而是天主的「正義」和「生命」。

所以，我們應當在人類追尋和平、自由、正義和生命的視野中去理解耶穌所宣講的天國臨近的訊息。

為了能理解人類的原始希望和天國臨近的預言之間的關聯，我們的出發點應當是，根據聖經中的普遍觀點，人只靠自己無法享有和平、正義、自由和生命。生命不斷受到威脅，自由常常被壓制而失去，正義被蹂躪於足下。這種失落的狀態已經根深蒂固，人憑藉自己的力量無法得救，如同人在一個將要淹沒他的泥坑中無法自拔。聖經將這個先於個人和整個人類的自由已存在的、阻擋人獲得自由的勢力稱為「魔鬼」。聖經認為人的疏離、被奴役和捨棄是由「權力和強權」造成的<sup>4</sup>。聖經中一些與此相關的觀念常帶有神話和民俗的印記，但是，這些神話或民俗的表述體現出人類的一個原始經驗，聖經以外也可以找到這種原始經驗，聖經只是依照自己的信仰重新闡釋這個經驗。這個原始經驗是：原本被創造的事物可以成為與人敵對的勢力。這些勢力每次在人做決定之前就限定人的自由，因此，人永遠無法徹底認清它們，更不用說去克服它們。這些與人敵對的勢力造成了現實中敵對性的分裂狀態和許多悲劇性的情況。

---

4 參閱 H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD, Bd. 3), Freiburg 1958.

只有在此背景下，我們才能理解，只有天主——生命和歷史的主宰——能給予的、全新的、無法推理出的開端是必要的。這全新的、至今未曾出現過的、無法想像的、無法推理出的、更是無法製造出的、只有天主能給予的，歸根結底就是天主本身，這就是天國這個概念所指的內容。這裡涉及到的是，天主是神聖的，是主宰，這就是說，讓人類重新獲得其存在的意義，讓世界獲得救恩，因為這預示著人能夠從敵對惡勢力下獲得解放，以及在現實極度的紛爭中重新修和。這是耶穌所宣講訊息的基本主題，也是他位格的終極奧秘，這一點在下文中將會說明。所以，天國臨近的訊息就是基督論的基本思想。現在我們要詳細闡釋並論證這個命題。

## 二、天國的末世性特徵

聖經上，對天國來臨的希望不只是一種想像或空想。這個希望不是源於對世界和歷史規律性的認識或者對發展趨勢的認識。這個希望唯一的根據是以色列具體的歷史經驗。在以色列的歷史中，尤其是在出離埃及和經過曠野的經驗中，他們認識到，天主是帶領人並指明道路的天主，是讓人可以絕對信賴的主，祂的能力無限。當以色列接觸到那個時代的強國及其宇宙論時，他們對雅威是「歷史主宰」的信仰擴大至雅威是「世界的主宰」。因為只有當天主是所有民族的主宰時，祂才能將百姓由其窘迫的歷史處境中解救出來。

舊約中，對天國來臨懷有希望的根源在於這些有關雅威統治以色列以及整個世界的設想。天主為王的陳述主要

與崇拜儀式有關。君王登基的聖詠高唱「上主為王」以慶賀天主的統治權（詠91:1; 96:10; 97:1; 99:1）。禮儀中的這個歡呼很快就獲得了普世性的幅度：「天主上升，有歡呼聲護送，上主騰空，有號角聲相從。你們應歌頌，歌頌我們的天主，你們應歌頌，歌頌我們的君主！因為天主是普世的君王，你們都應該以詩歌讚揚。天主作王統治萬國，天主登上聖座寶位」（詠47:6-9）。「你的王國，是萬代的王國，你的王權，至於無窮之世」（詠145:13）。天國的概念是猶太宗教後來將「天主是主」或「天主是王」等古老的信仰告白抽象化得來的。這說明，天國主要不是指一個由天主統治的、空間性的王國，而是指在歷史中實現並承認天主是主。

但是在歷史過程中，以色列痛苦地經驗到，在天國的信仰和現實世界之間存在明顯的反差。所以從重要的「著述先知」（*Schriftpropheten*）開始，信仰意識開始明顯地末世化。人們期待所有過去的救恩行為，如出離埃及和訂立盟約，在未來以更加強烈的形式出現。<sup>5</sup>於是，以色列有了對新盟約和新出谷的渴望。對天國來臨的渴望也成為對未來的期待。默示思想用對「新時代」（*olam ha-ba*）的期待繼續發展了這種渴望。人們期待的「天主王權」是歷史性的，但「新時代」表現的卻是一個超越性的真實。對末世的希望被默示思想超越化，最初在《達尼爾書》中出現。《達尼爾書》記載了相繼出現的四個帝國的神視，這四個帝國最終因一塊未經手鑿的石頭，立刻被砸碎（達2:34-35, 45）；

---

5 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testament*, Bd. 2, München 1965, 121ff.

之後「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」（2:44）。

我們從聖經中對天國理解的發展過程可以得出結論：對末世的渴望不是對未來事件的預先報導，而首先是對處於困境中的人所說的安慰和希望的話語。末世性和默示論的陳述將現在和從前的得救經驗與希望轉換成完成的形式。它們表達一種信仰的把握，天主最終將作為整個世界的絕對主宰而出現。<sup>6</sup>

耶穌給這個希望再次帶來新的轉變。他宣佈末世的希望現在正在實現。新時代的轉折點不是在遙不可及的未來，而是就在眼前。「時期已滿，天主的國臨近了」（谷1:14-15；瑪4:17；參閱瑪10:7；路10:9, 11）。世世代代所盼望的時刻已經來到。所以對目擊者而言：「見你們所見之事的眼睛，是有福的。我告訴你們：曾經有許多先知及君王希望看你們所見的，而沒有看見；聽你們所聽的，而沒有聽到」（路10:23-24）。耶穌在納匝肋開始公開生活時，有一個安息日在會堂裡誦讀依撒意亞先知書，誦讀完畢後講道說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（路4:21）。先知們在其許諾中提及的時辰已到：「瞎子看見，癩子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊」（瑪11:5；參閱依35:5）。這一切在耶穌的言

---

6 關於末世論陳述的解釋參閱K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in *Schriften IV*, 401-428; H. U. v. Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, in ders., *Verbum caro*, Einsiedeln <sup>3</sup>1960, 276-300.

行中發生了，所以他補充說：「凡不因我而絆倒的，是有福的」（瑪11:6）。

但是讓人絆倒的理由有很多。一個無名的辣彼，來自巴勒斯坦一個偏僻的角落，帶著為數不多未受教育的門徒，圍繞他的是一群混雜的、名譽不好的人，是稅吏、娼妓、罪人，難道這就是新時代的轉折點，難道這就是天國嗎？冷酷的事實使得耶穌的宣講看上去像是謊言。從一開始，人們就對他不理解和不信任，甚至他最近的親屬都認為他瘋了（谷3:21）。在這種情況下，耶穌開始用比喻宣講天國。天國好比一粒芥子，是地上一切種子當中最小、最不被人注意的，但是它會長成一棵大樹（參閱谷4:30-32）；天國也好比酵母，足夠使三斗麵發酵（參閱瑪13:33）。最大的隱藏在最小的中間，並產生作用。天國就這樣在隱秘甚至失敗中來臨。它就像一粒掉在石頭地上或荊棘叢中的種子，但是它卻長大了，並結出豐盛的果實（參閱谷4:1-9）。現代人聽到或讀到這些比喻，會立刻想到有機體的成長，但是古代人沒有自然成長的概念。他們在種子和果實之間看到的，不是持續性的發展過程，而是鮮明的對比，他們看到天主在其中所行的奇蹟異能。因此，比喻不只是一個草率的、隨意的方式，也不只是一個形像說明的工具，同它要說明的內容無關。比喻是講述天國的一種適宜形式。比喻是天國的媒介，而天國本身也是一個比喻。<sup>7</sup> 因為天國是隱秘的真實。但天國並不是如同末世論者所說的，隱藏在另外一

---

7 參閱 E. Jünger, *Paulus und Jesus (Herm. Unters. z. Theol., 2)*, Tübingen <sup>2</sup>1964, 139ff.

個世界，而是就在此時此地最平凡的生活，沒有人看到其中正在發生的一切。「天主國的奧義」（谷4:11）「正是在世界上人無法看清的、天主王國隱秘的開端」。<sup>8</sup>

天國在現世仍然隱秘的事實與耶穌所說現在和未來之間的張力相符合。耶穌的話中有兩種情況出現，一種談到天國此時此地已經開始，而在另外一種情況下，我們需要期待和祈求天國的來臨。「願你的國來臨」是天主經中的第二個祈求（瑪6:20；路11:2）。

對於現在和未來之間的這種張力，人們給出各種各樣的解釋。<sup>9</sup>有人從心理學觀點出發，認為耶穌從神魂超拔或特殊性先知觀點出發，同時看到現在和未來，這種解釋現在已經被排除。同樣已經被拒絕的，還有一種傳統歷史性的解釋，根據這種解釋，只有關於現在的陳述真正出自耶穌，而有關未來的陳述是後來的基督徒團體從默示論觀點後加上去的。這兩種解釋都沒有認識到，現在和未來之間的張力是耶穌所宣講的天國的本質。所以，無論是只強調耶穌有關未來的陳述，正如魏斯、史懷哲、維爾納（W. Werner）等主張的一貫末世論，或者說一貫未來論那樣，還是只接受耶穌有關現在的陳述，正如多得（C. H. Dodd）所主張的「已實現末世論」那樣，這樣的解釋方法都不能成立，因為這些理論都違背歷史學獲得的成果和收集的資料。如果我們認真對待這張力，我們就可以同屈梅爾（W.

---

8 G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 64f.

9 參閱 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*, 77f 中的概述。

G. Kümmel) 一起談「張力中的末世論」，同耶雷米亞斯 (J. Jeremias) 談「自我實現的末世論」，同庫爾曼 (O. Cullmann) 談「救恩史的末世論」。

但問題是，我們該如何理解現在和未來之間充滿張力的交織呢？自由主義神學，特別是黎徹耳 (A. Ritschl)，試圖以康德的「至善論」為基礎，將天國理解為人類在倫理方面爭取獲得的共同目標。但是這種觀點沒有考慮到天國因其末世特徵而具有的主要因素：時間性和事件性。天國不是道德規範的超越時間的目標，而是發生在此時此地。因此，當魏斯和史懷哲重新發現天國的末世特徵時，本來是一個進步。但是他們將自己從釋經學方面所認識到的，立刻又系統性地掩埋了。他們認為耶穌的末世論受時代制約，所以史懷哲想以倫理末世論取代耶穌末世性的倫理，他把天國解釋成對於道德精神不可抗拒的信仰，並且認為天國是一個完美道德世界觀念的象徵。<sup>10</sup> 巴特反對這種倫理性的解釋。他在《羅馬書釋義》再版 (1921) 時提出了他的論點：「如果基督宗教不是完全徹底的末世論，那麼它與基督之間完全徹底沒有關係」。<sup>11</sup> 但是，巴特將末世論放在時間和永恆的辯證關係中去理解，因而使之失效。對他來說，永恆性是時間中所有片刻的絕對性同存，是永遠的瞬間和永遠的現在，它和時間中的每一個瞬間都同樣地近。「每一個瞬間都帶有尚未誕生的啟示的秘密，每一個瞬間都有可能成為那特殊的一刻。」「永恆的一刻是所有時刻都無

---

<sup>10</sup> 參閱 A. Schweitzer, *Geschichte*, 634ff.

<sup>11</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon – Zürich <sup>9</sup>1954, 298.



法比擬的，因為它是其他所有時刻超驗的意義。」<sup>12</sup> 布特曼試圖將耶穌的末世性陳述去神話化，他所用的框架不是時間和永恆之間的辯證關係，而是人的存在性的辯證關係。他認為，耶穌末世性的訊息建立在一種特定的人觀上。人需要不斷作抉擇，為他而言一直都是最後的時刻。他必須回答這個問題，是選擇過去，還是選擇開放的、不能被控制的未來？「每一瞬間都蘊藏著成為末世性瞬間的可能性。你必須喚醒它。」<sup>13</sup> 所以在這裡天國的末世特徵是通過人類存在的未來性來闡釋的。田立克的解釋又有不同。對他而言，「天國」是一個像徵，他將其理解為對於歷史意義問題的答案。<sup>14</sup>

以上各種解釋都忽視了關於天國現在性陳述和未來性陳述之間的張力所具有的時間性和歷史性。正確的解釋不應當以時間和永恆之間的哲學辯證關係為出發點，而是必須以聖經特有的「時間」概念為出發點。聖經對時間和歷史的理解有其獨特之處，它的第一個特徵在於，時間不是被視為純粹的「量」，而是被視為「質」；時間不是由一連串的「天」與「時辰」持續、均勻、有規律地前後連續而組成。<sup>15</sup> 時間是根據其內容來衡量的。所以重要的是，

---

12 同上，481f.

13 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 184.

14 參閱 P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, 434ff.

15 關於聖經對時間的理解參閱 C. H. Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems*, in *ZThK* 51 (1954) 360-387; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen <sup>5</sup>1968, 109ff.; W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament*, in *ThZ* 12 (1956) 103-125; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 108ff.

時間是用來做什麼的。「事事有時節，天下任何事皆有定時。」栽種有時，拔除栽種亦有時，哭有時，笑有時，哀悼有時，舞蹈有時，緘默有時，言談有時，作戰有時，和睦有時（參閱訓3:1-8）。在這個「時間視內容而定」的理解下，我們比較容易明白耶穌關於「未來的天國現在已臨在」的訊息。其訊息是：天國要來臨了，人需要抉擇，現在是合適的時機。天國是一種力量，未來從屬於它，它催促人作抉擇，就此而言，天國現在就產生效力，它完全支配現在。「所以，在耶穌的宣講中，談論現在就是談論未來，談論未來就是談論現在。如果一個人把握現在，將現在視為天主的臨在和得救的時刻，那麼，天主的未來就是他的得救。如果一個人不接受天主的現在，而是堅持自己的現在、自己的過去和自己對未來的夢想，那麼，天主的未來將是他的審判……天主的將來是天主現在的召喚，現在是在天主將來的光照下作抉擇的時刻。」<sup>16</sup>

但是，這樣借助聖經對時間質的理解來說明耶穌的信息時，我們不能忽視耶穌關於天國的話中，談到的天國事實上尚未完成，是具有未來性特點的。毫無疑問，耶穌的確談到即將來臨的轉折和天國的到來。對即將來臨的等待是一個經過很多討論的難題。關於即將來臨的天國，難道是耶穌弄錯了嗎？如果真的是耶穌錯了，那麼，耶穌對自己權威的位格性聲稱，以及他所有宣講的真實性和有效性，都會受到深遠的影響。這不是一個次要的或無關緊要的問題，而是一個屬於他的訊息核心的問題。

---

<sup>16</sup> G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 85.

為尋找這個重要問題的答案，我們應當注意聖經中對於時間和歷史的理解的第二個特徵。「即將來臨」和「延遲來臨」之間的張力不只是新約的問題，在舊約中它也多次出現。<sup>17</sup>這與馬丁·布伯（M. Buber）所講的「發生性歷史」有關。<sup>18</sup>他說歷史不是按照天主或人的計劃行進的。歷史是在天主和人之間的對話中發生。天主的許諾為人敞開新的可能性，但是如何具體實現這可能性則取決於人的抉擇，取決於人的相信與否。天國不會繞過人的信仰，當人在信仰中承認天主是主的時候，天國已來臨。

發生性歷史的這個交談性特徵，幫助我們理解「即將來臨」和「延遲來臨」之間的張力。耶穌關於天國即將來臨的信息是天主具有約束性的、要求人做決定的最終提議。這個提議是嚴肅的，天主不是在演戲。同時，天主讓人自由抉擇，這就使現在的境況成為末世性的、作抉擇的境況。當作為整體的以色列拒絕接受這提議時，天主並沒有收回祂那一旦許下，即絕不取消的許諾，而採取另外一條途徑去建立祂的王國。這條途徑經由耶穌的死亡與復活而開關，下文會詳細說明。這意味著：在耶穌宣講天國來臨的訊息中充滿了許諾，它開啟了尚未實現的希望。直到「天主成為萬物之中的萬有」（格前15:28）時，這希望才會實現。這末世性的張力必須銘刻在每個基督論內。對這個張力的闡釋必須與人類的希望相符。

---

17 參閱 G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte*, in *ThLZ* 89 (1964), 481-500.

18 參閱 M. Buber, *WW II*, München – Heidelberg 1964, 1031-1036.

### 三、天國的神學特徵

在舊約和猶太教的傳統中，天國的來臨意味著天主的來臨。末世希望的核心是「雅威之日」，也就是由天主所指定和執行的日子，在那一天，天主成為「萬物之中的萬有」，在那一天，天主的天主性將完全顯示出來。當耶穌宣講「天國已臨近」的時候，他說的就是「天主臨近了」。在福音中，這兩種說法時常同時出現。<sup>19</sup>因此，即使在純術語的層次上，我們也可以看到，在耶穌的宣講中，末世論的陳述和神學的陳述緊密相連。這也就是說，天國中重要的不是一個王國的區域，而是讓天主做主宰，顯示祂的光榮和祂的天主性。這是對十誡中第一誡一種強化的解釋：「我是上主的天主.....除我之外，你不可有別的神」（出20:2-3）。

舊約中對天主創世的信仰，將天主是上主的思想擴展至整個宇宙。根據創世信仰，天主是所有真實的絕對主宰。天主從無中造成萬物的信仰是用負面的形式來表達的，世界本身是虛無，一切都來自天主；也就是說，宇宙之所以存有，是因為天主願意這樣並承擔一切。一切存有似乎每一時刻都被天主重新創造，這個思想在耶穌的宣講中再次出現。耶穌沒有詳細說明創世的理論；但是他的宣講和晚期猶太教的思想有明顯的區別，晚期猶太教認為

---

19 參閱 H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis*, in *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, Bd. 1, Freiburg – Basel – Wien 1964, 579-607.

純超越性的天主只通過律法的媒介與人相遇。耶穌的天主卻是親近的，他照顧田地裡的野草（瑪6:30），餵養天空中的麻雀（瑪10:31）。這就使我們明白，為什麼每日生活的瑣事，如農民播種、家庭婦女烤麵包都能成為天主在天國中來臨的比喻。

但是，關於天主親近的思想，在耶穌的宣講中得到極大深化，遠遠超出舊約中關於創世的陳述。可以說耶穌重新闡釋了天主的王國和統治。對他來說，天主實施主權就是以愛統治。天主的來臨和親近意味著祂愛的王國的來臨。當耶穌說天主是他的父親（*abba*）並稱天主為父時，這新的解釋是最顯而易見的。<sup>20</sup>耶穌用「父」這個概念時，將古代世界中父親所特有的權威與這個概念中同樣包含著的與父親的親近與親密結合在一起。「父」這個概念中濃縮了耶穌對天國是「天主愛的統治」的理解。

這點可以從耶穌使用「父」這個字的獨特之處看出。在幾乎所有的古代宗教中，都存在不同形式的「神是父親」的觀念，將神稱為父親是宗教史中的一種原始現象。其根源可能是對一家之長的神化，或者出於父親是神的寫照的觀念。斯多亞學派人士將這個思想進一步擴展，並給它提出自然哲學的依據。因為所有人都在同一聖言內，所以大家同屬一個家庭，都是兄弟姐妹；保祿宗徒在阿勒約帕哥講道

---

20 參閱 J. Jeremias, *Abba*, in ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-67; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens (Analecta Biblica, Bd. 19A)*, Rom 1971, u. a.

時，也曾談到這種思想（宗17:28）。這神話和泛神論的背景使我們明白，為什麼舊約很謹慎，不將雅威稱為父親。這個生物學上的概念，很容易令人將人和天主的關係理解為生理上的血統關係，而忽視天主與被造物之間的距離。所以，當以色列將天主描述為父，將百姓或君王描述為子的時候（出4:22；依1:2；30:1；撒下7:14；詠2:7；89:27），其背景不是生物學上的生育思想，而是神學上的揀選思想。

天主創世的思想逐步形成之後，舊約才開始用新的方式將天主稱為父親（申32:6；依64:7；德23:1）。但是舊約的父親概念強調的並不只是天主的距離（拉1:6；德23:1）；從歐瑟亞書（11:1, 9）開始，有關父親的愛與慈悲的思想（依63:15-16；耶31:20）已經開始活躍。對於天主是「孤兒的慈父」（詠68:6）的記憶，成為安慰和信賴的重要題材（詠27:10；89:27；德51:10）。後期猶太教中有更多稱天主為父的例子。他們這樣做不是因為他們開始有神人間血統關係的思想，也不是因為他們認為天主是貫徹宇宙的準則，而是因為他們相信天主的態度如同一位父親。為此，會堂內所有對天主的稱呼中，「父親」是最真誠的。儘管如此，「猶太教的整個體系仍然以律法為主」；這個稱呼的意義沒有得到深入發揮。「雖然具備所有的因素，但是仍然缺少真正信賴父的精神。」<sup>21</sup>

福音中的情況則完全不同。在四部福音中我們至少可以找到一百七十處是將天主稱為「父」的。顯然傳承的趨

---

21 G. Schrenk, πατήρ, in *ThW V*, 981.

勢是將這個稱呼放在耶穌的言語中，儘管如此，我們也沒有理由懷疑，是耶穌自己將天主稱為父親。而且耶穌用這個稱呼的方法是新穎及不尋常的，所以福音傳承的依據是耶穌本人。這一點可以從耶穌用「阿爸」稱呼天主來證明。這個稱呼雖然只在《馬爾谷福音》（14:36）中直接出現（但可參考瑪6:9；路11:2；瑪11:25；路10:21；瑪26:42；路23:34, 46），但是根據《迦拉達書》4:6和《羅馬書》8:15，講希臘語的團體在祈禱時也使用「阿爸」這個阿拉美語的稱呼，這一點說明對天主的這個稱呼在初期教會中作為無與倫比的獨特記憶而得到保留和珍惜。所以毫無疑問，這是耶穌親口說過的話（*ipsissima vox Jesu*）。

耶穌語言的新穎之處在於，他不僅如同猶太宗教那樣將天主描述為父親，而且他直接稱呼天主為父親。猶太宗教的祈禱書中沒有使用過「阿爸」這個稱呼，因為「阿爸」原本是一個孩子含糊的發音（有些像「爸爸」）。但這個字不只局限於兒童語言，成年人也使用這個字，而且人們不只用「阿爸」來稱呼父親，也稱呼其他受尊敬的人。所以，「阿爸」是兒童語言，日常用語和禮貌用語。對於耶穌同時代的人來說，用這個字來稱呼天主，不夠尊敬。然而耶穌卻敢於這樣做，是因為他要用這獨特的方式來宣告天主的臨近，人可以確信自己能從天主那裡得到慰藉。作為父親，天主知道祂的兒女需要什麼（瑪6:8；路12:30）；天主的慈祥和關懷沒有限度（瑪5:45）。即使麻雀天主也關心（瑪10:29）。但嚴格地講，做天主的子女不是因被創造而得出的自然結果，而是得到救恩的末世性恩惠（瑪5:9, 45；路6:35；20:36）。成為天主的子女，可以說是天國的標

記。「你們若不變成如同小孩一樣，你們決不能進天國」（瑪18:3）。所以將天主稱為阿爸表現出耶穌的天主觀的全新之處：天主在愛中親近人類。

當我們將耶穌所用的稱呼「阿爸」和他關於天國的宣講聯繫在一起考察時，「阿爸」真正的神學意義才更為清晰。將天主稱為父親並不是表達一種平常的、理所當然的親密關係，這也不是像自由主義神學所說的那種內在化的父親訊息。耶穌談到過的「天上的父親」（瑪5:9, 16, 45, 48; 6:1; 7:11等）和天父的「成全」（瑪5:48），反映出天主和人之間的距離。所以耶穌禁止門徒們讓人稱他們為「父親」，「因為你們的父只有一位，就是天上的父」（瑪23:9）。在天主經中，呼求「父」後，緊接著的祈禱文是：「願你的名被尊為聖，願你的國來臨，願你的旨意承行」（瑪6:9-10；路11:2）。如此，天主的尊嚴、主權和光榮得以維護，但是也得到重新思考：天主做主宰是在愛中的主宰。天主的光榮表現在他愛和寬恕的至高自由中。正是在這裡人可以清楚看到，他是天主而不是人（參閱歐11:9）。路加將天父的成全，解釋為慈悲不是沒有道理的（路6:36）。天主的成全不是像希臘哲學所說的那種倫理上善的圓滿，而是使人轉變為善的、創造性的善，是自我通傳的愛。天主的父愛也針對那迷失的，祂甚至使死者復活（路15:24）。當天主作為父親開始統治的時候，就會有新的創造，舊的已經過去，萬有都在祂愛的光輝中煥然一新，一切都成為可能（谷14:36; 10:27；瑪19:26；路18:27）。



這是對於天國思想一個超越一切的全新解釋，從中我們可以得出如下結論：天國完全且唯獨是天主的作為。天國既不能用宗教或倫理上的成就換取，也不能經由政治鬥爭強奪，也不能通過精心計劃獲得。我們不能計劃、組織、製造或建設天國，我們也不能設計或想像天國。天國是交給我們的（瑪21:43；路12:32），是為我們預備的（路22:29）。我們只能「承受」它（瑪25:34）。這一點在耶穌的比喻中表達得最為清楚：無論人如何等待、反對、估算或計劃，天國的來臨是天主的奇蹟，天主的作為，天主實施祂的主權。天國的來臨是天主啟示自己是愛，但是，這並不意味著寂靜主義（*Quietismus*）。雖然人不能靠自己或保守、或進步、或演化、或改革的力量來建造天國，但是這也絕不是說人應當採取純消極態度。人應當做的是悔改和相信（谷1:15及平行文）。悔改不是指苦行主義的僵硬狀態，相信不是指理性的順從。二者只不過是人為了中悅天主而做的努力，是建立在人相信自己成就的基礎上，而這種自信恰恰是耶穌以及洗者若翰要推翻的。悔改的意義從正面來講可以說就是相信。福音中，有關相信的陳述主要出現在關於奇蹟的報導中，也就是說，是在人的可能性已經耗盡的情況下。所以，信仰意味著人放棄依靠自己的能力，承認人的無能為力，承認人不能靠自己的力量或自己的資源幫助自己，無法在自身內找到生存和得救的根據。這樣，信仰對其他的、新的和未來的事物保持開放。人不再對自己有所期待，他期待從天主接受一切，而對天主來說沒有任何事是不可能的（谷10:27及平行文）。當人這樣給予天主空間時，福音上的話就應驗了：「為信的人一切

都是可能的」（谷9:23）。「信仰是能力，甚至可以說是參與天主的全能」。<sup>22</sup>

信仰就是信賴在耶穌內活動的天主的能力，把一切建立在這上面，讓天主成為存有的基礎。信仰意味著「讓天主工作」，「讓天主行動」，讓天主作天主，將光榮歸於天主，也就是承認天主的統治。在這樣的信仰中，天國就成為歷史中具體的現實。信仰就如同一個模子，天國在它內具體成型。當然，這並不是信仰本身的作為或成就。信仰是對天主和祂王國來臨的訊息所作的回應，這回應只有在此訊息帶來的德能和光輝下才有可能發生。也只有在這回應中，天主的聖言才獲得意義；這回應使聖言得以實現。信仰也並不只是個人內心的事物。作為對天主愛的答覆，信仰也意味著對天主和對近人的愛（谷2:29-31及平行文）。

耶穌將天主稱為阿爸父親，對於今天的我們而言，已經是一件非常熟悉的事，甚至變成老生常談，我們很難看到它內所隱藏的革命性意義。神學對此也應負一部份責任，因為神學沒有充份思考天國信息與天主觀之間的關聯。傳統神學傾向於繼承希臘哲學中的天主觀，而沒有將基督宗教的天主觀放在耶穌宣講的天國的框架中去闡釋，因而沒有讓耶穌的天主觀的獨特和新穎產生影響。希臘哲學的天主觀是通過演繹法得出的。天主是萬有一體性、意

---

22 G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, in ders., *Wort und Glaube* I, Tübingen<sup>3</sup>1967, 248.

義和生存的終極根源。這就是說，天主必須是不變的和永恆的；他完全靜止在自己內。<sup>23</sup> 謝林曾嘲諷地談到「最終的天主」。<sup>24</sup> 這位天主出現在回歸起源的路線終點；但是祂已經到達了盡頭。因為祂始終不變，也無法著手做任何事，沒有新生命由祂產生，祂死了。所以，尼采呼「天主死了」是西方形而上學中這一形像的最終結果。

耶穌講述的天主則完全不同。耶穌的天主不是「不動的動者」或不變的根源，而是生活的、愛的天主。天主對於耶穌和對於舊約而言是歷史的天主，祂創造並率領受造物進入新的開端。祂是未來的權能。天主與時間休戚相關，這並不是說天主在時間內得到發展，直到祂達到完滿。作為未來的權能，天主不受時間的限制，而是時間和未來的主宰。但是這是自由的定義。自由是指創意性的行動能力，或創造自己的將來的能力。天主的自由歸根結底是天主的超越性，因為天主的自由表明天主不受支配，不受強制，不可預測。雖然天主不可被預測，但是未來並不是盲目的命運，天主的自由也不是任性專斷的。天主的自由是愛中的自由。愛就是自由、忠誠、合一、相諧和親密、區別和不同。黑格爾在解釋「天主是愛」（若一4:8, 16）這句話時，這樣描述愛的辯證關係：「愛是沒有區別的兩者間的區別。那意識，那同一性的感受，即在我自己之外而同

---

23 參閱 W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346.

24 參閱 F. W. J. Schelling, *Geschichte der neueren Philosophie*, in *WW X*, 216 ff.; ders., *Philosophie der Offenbarung*, in *WW XIII*, 71f.

時在另一位內的感受，那就是愛；我的自我意識不在我自己內，而在另一位內，但那另一位.....到他也在他自己外的程度，他的自我意識只在我內，兩者都只意識到沒有自己、沒有本身.....那就是愛，凡談論愛而不知道愛是相異的識別和消除者都是空談」<sup>25</sup>。天主的天主性就是讓愛行使至高無上的權威。這就是說，天主能把自己給予人而不丟失自己。正是當祂進入非祂的另一位時，祂是祂自己。正是在自我捨棄中，祂顯示了祂的天主性。因此，隱秘是天主的光榮在世上顯現的方式。

現在我們可以理解，由此得出的天主觀是徹底變革了的觀念，關於創造的思想也可以重獲現實意義。相信世界是受造物，說明宇宙在自己的存有內找不到它存在的充份依據，世界在它本身內是虛無，而完全依靠天主，世界之所以存在完全是由於天主慷慨的愛。所以，愛不但是一切真實存在的終極意義，而且也是一切真實存在的緣由。但是這種緣由並不是簡單地存在著；愛不「存在」；確切地說，愛不斷地重新證實自己，愛不斷地到來；愛不斷反對自我中心和自私自利，從而實現自己。耶穌宣講天國在愛中臨近，就是宣佈：一切真實的依據和意義現在正在以新的、最終的方式成為現實；真實的意義究竟是什麼，現在將得到最終的、歷史性的決定。隨著天國的來臨，世界進入了救恩。

---

25 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Religion* II/2 (hrsg. v. Lasson), 75. 但是，如果神學採用黑格爾愛的辯證關係有一定的危險，因為黑格爾認為在愛中，對方在本質上已成為自我的一部份。這概念不可能應用在天主對人愛的關係上。在神學中，我們必須把黑格爾愛的辯證關係構思為愛的對話。

## 四、天國的救恩論特性

天國臨近對洗者若翰而言意味著即將發生的審判，對耶穌而言則意味著救恩的可能性。耶穌宣講的不是恐嚇，而是喜樂的訊息。所以在對觀福音中常常提到天國是「福音」（*euaggelion*，谷1:14; 14:9；瑪4:23; 9:35; 24:14；參閱路16:16）。這裡指出耶穌宣講的根本特徵。耶穌行為的獨特之處在於，他不只使天國概念的重要性突出，而且使天國概念成為救恩的核心概念。通過他所宣講的天國，耶穌許諾他要成全人類對各種狀況發生根本轉變的希望、期待和嚮往，他許下了一個全新的開端。有一個在早期神話中出現過且後來被舊約先知們應用的古老希望是，當天主之國來臨，當救援的時代來到時，一切痛苦、眼淚和悲傷都要告終。耶穌也採納了這個希望：瞎子看見，瘸子行走，癩病人潔淨，聾子聽見，死人復活，貧窮人聽到喜訊（路7:22-23；瑪11:5-6）。

耶穌極具特色的呼籲「你們是有福的... ..」（*makarioi*）這一表達方式，特別體現出很多狀況已經開始轉變（瑪5:3-11；路6:20-22；瑪11:6；路7:23；瑪13:16；路10:23）。這樣的「宣佈真福」是希臘和猶太智慧文學中的一個固定文體（參閱德25:7-10）。不過在使用這種文體時有不同的方式。在希臘和猶太智慧文學中所宣稱的幸福是：如果一個人有聽命的孩子、賢妻、忠誠的朋友，或者他是一位成功者等。耶穌宣稱的真福則完全不同。耶穌講的真福不是從人類經驗的智慧得出，耶穌講的是先知性的話，是呼籲和許諾。同希臘人的幸福觀不同，凡是世人

認為有福的或有價值的，與參與天國的福份相比，都變成不重要的。所有價值都被重新評估。被稱為有福的不再是擁有財富、生活幸福或事業成功的人，而是貧窮者、飢餓者、哀慟者、被輕視者、受壓迫者。所以在納匝肋的「就職講道」中，耶穌引用依撒意亞先知的話（依61:1）說，他被派遣向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩賜之年（路4:18-19）。

被許諾給天國的貧窮者是誰呢（路6:20；瑪5:3）？《瑪竇福音》和《路加福音》對此有不同的傳承和理解。《瑪竇福音》中談到的是「神貧的人」，暗含對貧窮的宗教性理解，就是說謙卑的、在天主面前貧窮的人；《路加福音》指的則是真正窮苦的人，但不是完全沒有物質財產的人，而是為成為耶穌門徒而接受貧窮的人（路6:22-23）。耶穌自己談及貧窮者的時候，以一系列彼此平行的表達為背景：他宣佈哭泣者、受壓迫者、被惱恨者和哀慟者也是有福的。所以「貧窮者」在這裡的含義比較廣泛，包括無能為力的人、自己沒有資源的人、受壓迫的人、在絕望中的人、被輕視的人、被虐待的人、被尋罵的人。耶穌對貧窮者的偏愛完全符合舊約，正如亞毛斯先知批判社會上的不正義和壓迫（亞2:7; 4:1; 5:11）那樣，或者如同《聖詠》呼求、讚頌雅威，因為雅威是弱小者和受壓迫者的保護和援助。

舊約並沒有從根本上否定富裕，財富被視為是天主的恩賜，人應當感恩地接受。舊約也並沒有美化貧窮，貧窮有時是懶惰（箴6:9-11; 24:30-34）或放縱的結果（箴21:17）。

在這一點上，新約的立場也非常切合實際：「你們常有窮人和你們在一起」（谷14:7）。耶穌拒絕作判官或分家人（路12:14）。他對有錢人從未表達過原則性的仇恨，反而接受他們的邀請。耶穌宣稱窮人有福與社會階層問題無關，他也沒有暗示有意實行任何社會改革方案。耶穌沒有表示貧窮本身給人特權，使之成為相反的貪婪。耶穌的窮苦者是指那些「對世界毫無期待，但是期待從天主得到一切的人。他們舉目向天，一心投奔天主」。<sup>26</sup> 他們已經被驅逐到世界和它一切可能性的邊緣；他們無論是外在還是內在都貧窮到不能發起一場革命的程度。他們已經發現了自己和人類處境的真正情況：他們在天主前是乞丐。他們只能從天主那裡盼望救援。

耶穌的行為符合他的宣講。他對謙虛者（谷9:42；瑪10:42；18:10, 14）、心地純正者（瑪11:25及平行文）、勞苦者和負重擔者（瑪11:28）表示同情，和他們站在一起。耶穌所接觸的人常被人輕蔑地稱為稅吏和罪人（谷2:16；瑪11:19；路15:1）、稅吏和娼妓（瑪21:32）、或簡單地說：罪人（谷2:17；路7:37, 39；15:2；19:7），也就是說：「無神的人」。所謂「無神的人」包括不守天主的誡命而被人輕視的聲名狼藉的人。這一類人還包括某些從事一般人認為是「不好職業」的人：除了稅吏和娼妓，也包括牧羊人。最後所有普通百姓（*am ha-arez*）都被視為「無神的人」，也就是貧窮的、沒有受過教育的人們，他們不瞭解複雜的律法，

---

26 G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 69.

或者雖然了解，卻無法遵守，因而被虔誠的人所輕視。而耶穌卻同這些「卑賤的人」來往。因此耶穌也得到了「稅吏和罪人的朋友」的聲名（瑪11:19；路7:34）。耶穌同這些失去社會地位的人和被輕視的人，同這些生活在社會邊緣上的人在一起，他們或因環境，或因自己的過犯，或因社會的偏見被人蔑視，他們在世界上沒有立足的地位。而且，由於猶太人相信罪的報應論，他們的境況被認為是天主的懲罰，因此沒有改變的可能性。所以他們從世界和從天主那裡都無法期待任何幫助，而耶穌卻向他們說：「你們是有福的.....」

那麼這個幸福究竟是什麼呢？引人注意的是，耶穌把各種對於救恩的期待都濃縮在參與天國中。對耶穌來說，參與天國與生命是一致的（谷9:43, 45; 10:17；路18:18）。但是，如果我們把這個濃縮解釋成一個靈性化的過程，或者一個在無定期的將來或遙遠的來世要得到的安慰，那麼我們的理解是錯誤的。對於耶穌來說，救恩現在已顯露和實現，已具有實際意義。耶穌所行的大能和治病的奇蹟指出這一點：在耶穌的奇蹟異能中，天國以治癒和拯救的方式延伸到現在；天國的救恩是將靈魂和肉身都包括在內的、全人的幸福和安寧。兩個債戶（路7:41-43）、心硬的僕人（瑪18:23-35）和蕩子的比喻（路15:11-32）都指出天國來臨的救恩性訊息的內容就是免除過犯。失而復得帶給人喜樂（路15:4-10, 22-24, 31-32），因此，救恩的訊息同時也是喜樂的訊息。所以，天國的救恩首先在於罪過的赦免，是遇到天主無限的、白白賜予的慈悲而歡欣不已。經驗天主的愛，就是經驗到自己毫無保留地被接納、被讚許、無限地



被愛，也表示體驗到自己能夠而且應該接納自己和他人。救恩是在天主內的喜樂，這喜樂表現在對於近人的喜樂和同近人共同的喜樂之中。

天國的救恩還表現在，讓天主的愛在人群中做主導。天主既已把我們永遠無法償還的巨大債務一筆勾銷，我們也應該作好準備免除別人欠我們的小的債務（瑪18:23-34）。天主的寬恕給予我們無止境去寬恕的能力（路17:3-4）。樂意寬恕別人，也是得到天主寬恕的條件（谷11:25；瑪6:12）和尺度（谷4:24；瑪7:2；路6:38）。救恩被應許給憐憫人的人（瑪5:7）。救恩的時刻既已來臨，我們不能再等待，不能再遲緩（路12:58-59）。天國來臨的時代是愛的時代，要求我們無條件地彼此接納。這種從不反駁與從不說不的愛網羅了世上的惡（瑪5:39-40；路6:29）。這愛粉碎了以暴易暴，以惡報惡的惡性循環。愛是新的開端，它是救恩有形可見的臨在。我們應當懷著對近人的愛，分享天主在罪人回頭時的歡喜（路7:36-47；15:11-32；19:1-10）。天主超越一切的愛使人與人相互接納，偏見和社會障礙被消除，人與人之間無拘無束地溝通，兄弟姐妹般相親相愛，同甘共苦。

但是只有當我們認識到，天國的來臨意味著戰勝魔鬼的勢力並宣告它的終結（瑪12:28；路11:20）時，上述的陳述才真正有效。耶穌與惡魔勢力的對峙是福音記載不可或缺的一部份，我們下文還會談到。所以，天國的救恩意味著克服惡魔毀滅性的力量和與創造敵對的勢力，帶來新的創造。新創造的標記是生命、自由、和平、修和、仁愛。

所以我們可以說：天國的救恩表現在天主自我通傳的愛在人內、經由人而掌權。愛被證明是存在的意義。只有在愛內，世界和人才能得以實現。

但是，實際上人因罪惡而使自己同天主的愛隔離，被自私自利、自我中心、固執己見、自以為是的習性所束縛。破碎的心靈只感覺到孤立和無意義，世界變成一個人與人互相敵對的戰場。隔閡和孤獨代替了合一，孤立的個人或單位不可避免地陷入無意義的深淵。但是當一切真實的終極根源——天主的愛——重新建立起來並掌握主權的時候，世界就恢復秩序，得到救恩。因為每一個人都能感覺到自己絕對地被接納，被肯定，所以他能獲得與人共處的自由。因此，天主愛的王國來臨意味著整個世界和其中每一位成員都能得到救恩。每一個人也都期盼愛是終極的，愛比死亡、仇恨或不義更有力。因此，天國來臨的消息是對世上一切出於愛的行動的許諾：為愛而作的將永遠常存，儘管表面上看來剛好相反，但是唯獨愛是永存的。

這樣的想法對於基督信徒的處世態度當然會產生影響。它開放了新的可能性，人可以不再嘗試用暴力改變世界，或以和平主義逃避現實，而是用愛的力量改變世界，使世界更人性化。愛不是正義的替代品，愛是正義的完善。因為我們對於他人的正義，不只是體現在我們給予他有權得到的東西，而更應當表現在，我們接納並認可他，我們將自己給予他，這才是正義的滿全。愛包含了正義提出的要求。愛可以說是為了實現所有人的正義而熱切地付出，同時它也超越正義，並滿全正義。在不斷變化的情況

中，愛給予我們的德能和光輝，使我們了解正義的要求，並對其作出適當的回應。因此，愛可以說是正義的靈魂。愛是對追求正義和富於人性的世界的問題的答案，愛是揭開歷史之謎的鑰匙。愛是人和世界的圓滿幸福！

## 第三章

# 耶穌的奇蹟

### 一、關於耶穌奇蹟的疑問

耶穌不單以話語，也以行動來推動天國的來臨。<sup>1</sup>迄今我們已確定，他的訊息與行為密切相關，尤其是他與罪人同桌共食而激怒一些人的行為。現在我們還需要詳細討論令現代人側目和難以瞭解的耶穌所行的奇蹟。有關奇蹟的

---

1 有關耶穌所行的奇蹟參閱 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 223-260; ders., *Zur Frage des Wunders*, in *GuV I*, Tübingen <sup>5</sup>1964, 214-228; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in G. Bornkamm, G. Barth und H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*,

記載屬於福音的一部份，並且屬於最早的傳承。《馬爾谷福音》幾乎全部記載奇蹟。如果我們要談論耶穌，就不能不提到他行的奇蹟。

哥德曾說「奇蹟是信仰最愛的孩子」，但是今天，奇蹟可以說成了信仰令人操心的孩子。因為批判性主體的出現及其對於有把握和可支配知識的興趣，人們越來越關注的是真實普遍性和相似性的方面。但是，當個體的確定主要是通過它與其他事物類比和相關的關係得以實現，那麼，不可測度的和獨特的事物就沒有存在的餘地。不尋常的事件不會再被視為奇蹟，而是為與其他事物平等，已被調整為能夠用理論解釋的事物。現代人如果還在經驗奇蹟，那麼他是由於大自然的規律性和秩序而驚訝。他將歷史視為自我實現的地方。如果他談到歷史中的奇蹟，比如

---

Neukirchen <sup>3</sup>1963, 155-287; W. Hermann, *Das Wunder in der evangelischen Botschaft*, Berlin 1961; L. Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 103-125; F. Mußner, *Die Wunder Jesu*, München 1967; G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Stuttgart 1967; A. Suhl, *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 1967; R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf <sup>2</sup>1968; F. Lentzen-Dies, *Die Wunder Jesu. Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität*, in *ThPh* 43 (1968) 392-402; K. Gutbrod, *Die Wundergeschichten des NT dargestellt nach den ersten drei Evangelien*, Stuttgart 1968; A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*, Bergen-Enkheim 1969; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (QD, Bd. 52)*, Freiburg 1970; ders., *Zur theologischen Bedeutsamkeit der Machttaten Jesu*, in *ThQ* 152 (1972) 203-213; H. Küng, *Die Gretschenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder*, in *ThQ* 152 (1972) 214-223; K. Kertelge, *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, in *Rückfrage nach Jesus*, 174-193.

談論世界七大奇蹟、或經濟的奇蹟、或科技的奇蹟，這裡的「奇蹟」並非真實的意義，因為它描述的是人的成就。

近代以來對於世界和歷史方面經驗的轉變，帶來兩個與耶穌的奇蹟相關的問題，即歷史性和自然科學性的問題。對於奇蹟報導的歷史懷疑論要求我們細心考察有關奇蹟的陳述；自然科學的思考方式要求我們重新徹底反省奇蹟的概念。關於奇蹟的傳承，歷史批判學研究得出如下三個結論：

(一) 文學批判認為，福音中的奇蹟報導有加強、擴大和增加的傾向。例如，《馬爾谷福音》記載，耶穌治好了許多患各種病症的人（1:34）；在與之對應的《瑪竇福音》，記載耶穌治好了一切有病的人（8:16）。在《馬爾谷福音》中，雅依洛的女兒快要死了，但是在《瑪竇福音》中，她已經死了。一個瞎子和一個附魔者的治癒變成了兩個瞎子和兩個附魔者的治癒，四千人吃飽變成了五千人吃飽，剩下的七籃子碎塊變成十二籃。如果發展、增加和加強的傾向存在於福音本身內，那麼我們能假定，在福音被編寫成文之前的一段時期內，也同樣有這傾向。如此說來，奇蹟陳述所用的基本資料就很大程度上減少了。

(二) 另一個資料減少的原因來自與辣彼傳統和希臘傳統中奇蹟故事的比較。新約的奇蹟記載同其他古老資料中的主題相似。辣彼和希臘傳統中的奇蹟故事也有治癒、驅魔、復活死者、平靜風浪等內容。關於耶穌同時代的狄阿納的阿波羅尼烏斯（Apollonius von Tyana），也有很多類似的記載。特別在厄俾達的亞斯克萊比（Asklepius in

Epidaurus) 聖地，有不少治癒的記錄。所以人們會感覺新約為了突出耶穌的偉大和權威，將一些基督宗教以外的主題轉移在耶穌身上。講述奇蹟故事甚至有一個特定的技巧，一個包括三個部份的特定模式：首先闡述從前所有的努力都被證明無效，以及闡明疾病的嚴重性，為準備強調奇蹟的能力；第二部份講述奇蹟的發生；最後指出目睹奇蹟發生的見證人的名字和他們對此所作的確認（以眾人一起讚頌天主結束）。當然關於耶穌所行奇蹟的記載和古代其他作品中的記載之間也有重大的區別。耶穌從不為金錢、利益，或為顯示自己，或為懲罰他人而行奇蹟。儘管如此，因為存在很多類似點，我們不能說，辣彼和希臘的奇蹟故事全是沒有歷史價值的假話，並拒絕接受，同時卻肯定新約奇蹟故事的歷史價值。

（三）類型批判學研究認為，有些奇蹟故事是復活經驗投射在耶穌身上的結果，或者是對受舉揚的基督的預示。這樣的顯現故事有平息風浪、耶穌顯聖容、步行海面、五餅二魚和捕魚的奇蹟。復活雅依洛的女兒、納因城寡婦的獨子和拉匝祿的敘述，則突出表現耶穌是生命與死亡的主宰。一般說來，大自然的奇蹟被認為是添加在原始傳統上的。

綜上所述，我們必須將福音中很多的奇蹟稱為傳說。對於這樣的傳說，我們需要詢問的不是它們的歷史內容，而是它們的神學內容。它們講述的不是關於救恩史上發生的個別事件，而是關於那唯一無二的救贖事件——耶穌基督——的救贖意義。所以指出某些奇蹟不能歸於耶穌名下，絕不是說它們沒有神學或福傳上的意義。這些非歷史性

的奇蹟記載是關於耶穌個人及其訊息的救恩意義的信仰宣稱。

儘管如此，如果我們由此而得出結論說：根本不存在歷史上可以證明的耶穌所行的奇蹟，那麼我們就錯了。事實剛好相反。沒有一個認真的釋經學者會拒絕接受耶穌所行奇蹟的歷史基礎。這個立場的主要論據有如下三點：

1) 如果在世生活的耶穌沒有留下一種使後人稱他為「行奇蹟者」的印像或行奇蹟的記憶，那麼就無法解釋福音中有關奇蹟的記載。如果沒有確定的根據，有關奇蹟的傳承是不可能存在的。

2) 用於確定耶穌歷史性的標準也可以用來考察耶穌奇蹟的歷史性。如果有關一個奇蹟的記載無法以猶太或希臘文學為參考來解釋，那麼我們就可以認為這段記載是歷史性的。這樣的奇蹟有明顯的反猶太主義色彩，例如：安息日治癒病人和因此導致的矛盾（參閱谷1:23-28；3:1-6；路13:10-17）。有關耶穌驅魔的記載也屬於這一類。《瑪竇福音》12:28的一句話特別明確表達這一點：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（參閱路11:20）。這句話是耶穌被控依仗魔王驅魔時所說的話（谷3:22；瑪9:34；路11:15）。這樣一個充滿敵意的控訴基本上不應當是虛構的，它同時也表明，即使是耶穌的反對者也不能否認耶穌行了奇蹟。

3) 有些奇蹟報導中出現一些特殊的說明，完全沒有任何傾向，因此被視為是最初的記載（谷1:29-31）。《瑪竇



福音》(11:20-22)提及耶穌在苛辣匝因和貝特賽達行的異能也應該是很古老的資料，因為沒有其他任何地方說起耶穌在苛辣匝因的活動。

即使用歷史批判的眼光看福音中的奇蹟傳統，其中的歷史核心也是不容置疑的。耶穌行了令他同時代的人驚訝的、不尋常的事蹟。這樣的事蹟包括治好各種疾病和當時被視為是附魔的症狀。在另一方面，所謂的「自然奇蹟」在很大程度上不能被視為是歷史性的。

但是，只是指出耶穌所行的異能具有歷史基礎，仍然遠遠不夠。因為一個通行的論斷是，事實本身俱有多重含義，闡釋事實的語言將其放入具體的上下文中，從而使事實獲得具體意義，這一點特別適用於耶穌的奇蹟。顯然耶穌仍在世時，人們已經開始對於他行異能的意義持不同意見。有些人把耶穌所行的奇蹟視為天主行動的標記，但反對耶穌的人卻把它們解釋成來自魔鬼的幻象、欺騙、詭詐（參閱谷3:22-30及平行文）。現代有人試圖從心理學角度「解釋」熱症、跛癱、癱瘋病（那個時代對於一些皮膚病的稱呼）的治癒，並將耶穌的奇蹟理解為「暗示療法」。他們認為這樣做既可以從神學上將耶穌的奇蹟解釋為天主的作為，也可以從心理學上將奇蹟歸因於耶穌富有神恩的個人魅力以及由此產生的信仰。所以問題就是，奇蹟敘述的事件究竟是哪一種真實的模式。這個問題將我們從歷史的探討帶至更根本的疑問，即自然科學方面的疑問。這裡提出的問題是：這樣的一個奇蹟究竟是什麼？究竟發生了什麼事？

傳統上，奇蹟<sup>2</sup>被理解為超出自然可能性的、可見的不尋常事件，由天主行使大能，打破或繞過自然因果規律，使其發生，來證實語言的啟示。這個護教的奇蹟概念顯然與現代科學的思考模式和因果限定關係的觀念截然相反。但是經仔細考慮，這樣的奇蹟概念實際上是空洞的表達。因為根據該概念的內涵準則，要確認一件事是奇蹟，人必須要掌握一切自然規律，而且在每一件特定奇蹟中審查這些規律的運行情況。只有這樣我們才可以證明一個事件是天主直接的干預。但是，為了證明奇蹟，必須知道一切可能的條件關係，事實上這幾乎是不可能的。此外，這樣的「奇蹟」概念從神學角度審查也有嚴重不足。天主絕不會替代世界內的因果規律。如果天主與物質世界中的起因處於一個層面，那麼天主就不是天主，而只是一個偶像了。如果我們承認天主是超越一切的天主，那麼，奇蹟必須被理解為是天主通過被造的次要原因來實行的。否則，奇蹟

---

2 有關奇蹟的一般問題參閱 R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, a.a.O.; C. S. Lewis, *Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung*. Köln – Olten 1952; G. Söhngen, *Wunderzeichen und Glaube*, in ders., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 265-285; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburg 1959; E. Käsemann, *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen<sup>6</sup>1970, 224-236; K. Rahner, *Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens*, in ders., *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 518-526; H. Fries, *Zeichen/Wunder*, VI. Systematisch, in *LThK*<sup>2</sup> X, 1263-1265; W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971; M. Seckler, *Plädoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern*, in *ThQ* 151 (1971) 337-345; B. Weissmahr, *Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik*, in *StdZ* 191 (1973) 47-63; ders., *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders* (= *Frankfurter Theologische Studien* 15), Frankfurt 1973.

就像從另一星球掉下的隕石一樣，成為和我們的世界毫無關係的異物。我們能想像在現實中發生一件完全不受自然規律影響的事嗎？這樣的一個奇蹟如果被證實是天主直接介入的結果，對於神學也絕無益處。因為這樣的一個奇蹟會迫使人相信，從而使信仰不再是自由的抉擇。

這些以及其他困難使神學家們或多或少放棄立足於護教論的奇蹟概念，去思考聖經中奇蹟的本來意義。聖經從未單獨使用古代通常的「奇蹟」(*terata*) 這概念來描述耶穌的奇蹟，這個字常常帶有「神奇的」弦外之音；聖經說明耶穌的奇蹟時通常是用「奇能」(*dynameis*) 和「徵兆」(*semeia*) 這兩個概念。這些徵兆是不尋常的、出乎意料的、使人讚歎和驚奇的事件。這裡，人們注意的不是大自然及其規律；古代人尚無自然規律的概念。奇蹟使人舉目向上，嚮往天主。聖經中的人沒有將真實視為自然，而是視為創造；因此對他們來說，一切歸根結底都是奇蹟。聖經中有關奇蹟的問題不是自然科學性的，而是宗教性和神學性的，即有關信仰和光榮天主的問題。這樣的理解意味著什麼？可以用一個簡單的例子闡明。對於同一事件，可以有兩種不同說法；一個是：「低氣壓引起的東風」，另外一個是「天主要使東風刮起」；這兩種說法是出於兩個完全不同的語言和專業層面。前者停留在可以觀測的因果領域，而後者則指向這種可觀測的事件的超性根源和其宗教層面上的意義。同一件事用兩種絕然不同的方式、在兩個完全不同的上下文中表達，所以這兩種說法並不是相互競爭的關係，也不是彼此矛盾的關係。由此得出結論：為了恰當地討論奇蹟的問題，我們必須考慮到它們的宗教語

境，也要從神學角度考慮所用的語言，因為奇蹟和表達它們的語言是分不開的。

但是神學家們採用這個觀察角度時，有時將奇蹟概念延伸太寬，他們從宗教角度把一切事情都看成奇蹟，有時他們將奇蹟概念內在化和靈修化，將其闡釋為信仰或寬恕的奇蹟。在第一種情況中，他們忘記了被聖經認為是奇蹟構成因素的「不尋常性」和「徵兆性」這兩點，以至有倒退至神話思維的危險。而且這樣也帶來了新的困難：除了自然奇蹟以外，我們也必須把令成千上萬人失去生命的自然災害歸因於天主嗎？第二種情況則忽視了聖經奇蹟觀的另一因素——真實的層面：如果人們以這種方式將聖經對奇蹟的理解去神話化和靈性化，那麼我們不得不問，對於奇蹟的信仰最終是否只是一個空洞的斷言？如果奇蹟不是指現實領域中真實發生的「一些事」，我們必須要問，對於奇蹟的信仰最終是否僅僅是一種意識形態？但是只要對於「這些事」究竟屬於哪一種真實模式的問題不能清楚回答，就如同塞克肋（M. Seckler）所說的那樣，談論天主的標記或奇能就只是奇蹟神學的密碼，阻擋我們面對奇蹟問題的核心，即奇蹟信仰所指向的真實問題。<sup>3</sup>所以問題是：天主在奇蹟事件中的行動是否和祂在其他事件中的行動完全一樣，只不過在奇蹟中，人覺得特別被觸動？隨之而來的問題當然是：被觸動的理由是什麼呢？這只是信仰的解釋嗎？或者，這解釋也符合真實中的「一些東西」呢？奇蹟的獨特之處只存在於解釋的層面上呢，還是也存在於能

---

<sup>3</sup> 參閱 M. Seckler, *Plädoyer für Ehrlichkeit*, a.a.O.

被經驗到的真實層面上呢？奇蹟只是讓人獲得信仰的介質呢，還是可以讓人經驗到的、發生在信仰中的真實呢？但是，這個真實又不屬於可以被確認的現象，那麼這個真實的特殊之處究竟具有什麼性質呢？

反省聖經中的奇蹟觀幫助我們理解奇蹟最初的神學意義，但是同聖經時代的人不同，我們不僅要闡明科學和神學的陳述處於不同的專業和語言層面，而且必須要澄清兩者之間的關係，不然的話，奇蹟的概念對於我們而言會失去其真實性。我們的使命是要跟現代以自然科學為代表的對真實的理解辯論，這使我們又進入一個新的問題層面。

自然科學方法論的出發點是所有事物都遵循普遍規律。原則上，獨一無二的、特殊的、超乎尋常的事物，即使事實上還未能徹底得到解釋的事物，也都受這個假設的制約。所以，從純自然科學的角度看，奇蹟作為沒有物質原因，沒有確認來源的事件是不能被接受的。但是有人仍然嘗試將無法確定的奇蹟作為可以確定的事件來研究，結果導致在始終向前發展的自然科學知識面前，不斷後退，以至使宣講和神學喪失可信性。另外一方面，今天的自然科學已經認識到自己不可能擁有掌握全部情況的知識。也就是說，人的認知永遠不能掌握真實的實際情況。所以，每一件事都同時具有兩面性：既是完全偶然的，又是完全必然的。個別事件的偶然性及其普遍確定性之間具有原則性的張力，所以不可能把奇蹟看成與「普遍確定性」對立的「由多種原因決定的個別事件」。<sup>4</sup>神學對於這樣的嘗試

---

4 參閱已提到的 B. Weissmahr 的著作。

也有顧慮。因為關於奇蹟，神學的正確態度不是去尋找已知的物質因果律中的「漏洞」，而是去詢問普遍的因果關係。但是在科學上，有關因果律性質的問題只能被描述成一個永無止境的使命，也就是說這是一個用自然科學方法無法解決的問題。因此，因果關係究竟是什麼的問題不是一個自然科學的問題，而是有關存在意義的、哲學性和神學性問題。

在自然科學內部，有關奇蹟的問題既不能得到肯定，也不能得到否定，因為這一問題涉及的，不只是某一特定事件的意義，而是同一事件所象徵的整個真實的意義。所以歸根結底，自然科學和神學的相遇不是發生在可確定事實的領域內。它們相遇之處涉及到自然科學最根本的前提，涉及到超越性的問題，涉及全部的真實及其意義的問題，也就是說涉及自然科學研究對象的意義。

詢問奇蹟的真實模式的問題帶來另外一個問題：一切真實的終極意義是什麼？是純粹的巧合嗎？是盲目的命運嗎？是沒有自由空間的普遍規律性嗎？或者，是我們稱之為天主的、那決定一切的自由嗎？如果我們選擇對於真實的宗教性解釋（作如此選擇的根據本身也應該被考查），那麼，奇蹟問題就成為正確理解天主和世界關係的問題。天主是否好比一位建成世界的工程師，一次而永久地給予世界讓萬物運行的規律（自然神論），天主經常用一成不變的方法行動嗎？或者，天主是聖經記載的生活的歷史主宰，就是說，在世界上發生的事件內、通過這些事件、以不可推論出的全新方式向人表達愛的天主？這個天主用祂

所創造的，也就是祂所願意並尊重的自然規律，在它們內，通過它們，用有效的方式向人表達祂的親近和祂的仁慈。在這個觀點中，當天主使一件事成為祂救恩工程的特殊標記時，祂也保全這件事在世界上完全的自主性。聖經中有關天主和世界關係的基本原則是：天主與世界的合一性和受造物的自主性二者是成正比的。

以上所述指出有關奇蹟的神學理論的可能途徑。無可否認，一個能滿足當前所有要求的合宜的奇蹟神學尚有待誕生，在這裡仍無法實現。所以我們必須先滿足以下列舉的對上文所述的總結：

(1) 在現象的層面，奇蹟包括不尋常的、令人驚訝和讚嘆的事件，但是這個意義仍是模糊的。只有通過伴隨這事件在信仰中接受的宣講，這事件才能獲得其清晰性。梵蒂岡第二屆大公會議這樣描述語言（宣講）和行動（奇蹟）之間的關係：「這啟示的計劃藉內在彼此聯繫的動作和言語形成；以至天主在救援史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物，而言語則宣講工程並闡明其中含有的奧跡」。<sup>5</sup>

(2) 在通過言語引導的宗教層面，奇蹟是天主主動採取行動的結果。所以奇蹟的特殊之處在於它由天主親自開始和要求，奇蹟作為標記具體地實現了天主對人的主動。

---

5 梵蒂岡第二屆大公會議，《天主的啟示》教義憲章，2。

(3) 這個具體的實現在歷史層面通過被造的次要原因而發生。天主用有形的方法直接介入，在神學上是不合理的。因為天國來臨的一個方面是，天主神性的啟示給人和世界自由，去尋求他們本身的圓滿。同一原則亦適用於奇蹟。宇宙萬物獨立性的程度和天主行動的強度成正比，而非反比。

(4) 由於受造物和人類歷史在奇蹟中扮演的角色，一件異乎尋常的事本身能有多種解釋。而多種解釋的可能性為信仰的自由決定保留空間。人只有在信仰中才經驗到奇蹟中天主的行為。奇蹟向信仰提出挑戰，並證實信仰。現在我們回到基督論的問題：對於信仰來說，耶穌奇蹟的意義是什麼？真實的意義在這裡以哪種方式得以展示？

## 二、耶穌奇蹟的神學意義

在概述天國臨近的信息之後，《馬爾谷福音》立刻講述了耶穌最初所行的幾個奇蹟（1:21ff）。耶穌的奇蹟是天國來臨的徵兆。天國的來臨意味著魔鬼統治的終止。二者屬於一個整體，休戚相關：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪12:28）。魔鬼統治的特點是它對受造物的敵意。人疏離天主的結果是人同自己疏隔，也同自然隔離。當人同天主的友好關係得到恢復，當天主的國建立起來的時候，一切回歸正常，世界重新得救。奇蹟所表達的，就是有關這種得救的狀態，這不只是一種精神狀態，而且影響到整個人，也包括身體方面。所以耶穌的奇蹟是天國救恩現在已經來臨的標記。它們表達天國真實的、在世間的幅度。



天國是一個指向未來的末世性現象，耶穌的奇蹟也是如此。它們是預兆，是新創造的曙光，是對基督開創的未來的預知。人類希望自己和世界能從敗壞的控制下得到解放（羅8:21），奇蹟是這種希望的保證。人希望一種完全不同的、全新的、修和的世界來臨，只有在這個背景中，奇蹟方能被理解。奇蹟是答覆人的這個希望，而不是針對能被確定和證實的認知。人對從未有過的、不可推論的「全新」所懷的希望，對人來說是不可或缺的；從根本上否認奇蹟的可能性等於放棄人的根本希望。按照聖經的天國概念，不容納奇蹟的信仰是假的。耶穌的奇蹟意味著天國在我們具體真實的世界已經來臨；所以它們對世界是希望的標記。出於同一理由，耶穌的奇蹟不能僅僅被解釋為打破了自然規律。這樣做不單使天主獨一無二的作為降級至世界因果律的層次，而且這種純負面的特性描述會使奇蹟顯得任意。奇蹟指出整個宇宙實在已被包括在天主的救世計劃中。只有在這個背景中，奇蹟才能夠被理解，才具有意義。它們顯示出我們的世界是有活力的，正在成長中，而且在走向希望。

這個觀點將布特曼對奇蹟的解釋排除。布特曼從罪過的赦免和信仰中去看奇蹟。<sup>6</sup>當然，沒有人會否認罪過的赦免和信仰是奇蹟。但是，我們不能忽視舊約和新約中，都有人在今世身體得到救恩的希望，我們不能將這希望片面地靈修化。這個希望在聖經中極其重要，不能作為一個邊緣現象被簡單地剔除，或者將它看成該被剔除的神話。

---

6 參閱 R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, a.a.O., 221ff.

但是，我們也不該因此把耶穌行奇蹟的意義只局限於今世的層面。有時候有人為反對將耶穌的奇蹟完全靈修化而做過這樣的嘗試。結果耶穌的驅魔奇蹟通過這種方式被去神話化和現實化；有人說耶穌驅魔是解除禁忌、揭露和推翻世俗中對享受或科技等事物的絕對化和偶像化；有人說耶穌驅魔是撤銷社會上的歧視和偏見。另外一方面，治病的奇蹟則使人認識到耶穌是為他人而生活。無疑這些解釋在耶穌的奇蹟中也扮演了一部份角色，但是這並不是耶穌行奇蹟的全部意義。因為耶穌並沒有任何有計劃、有系統改善世界的意圖。耶穌沒有普遍地治好所有病人，驅除所有魔鬼；他只是給予一些各自獨立的標記，而我們不能將這些標記與他行為的整體背景隔離；這整體背景就是他關於天國來臨的訊息。耶穌關注的不是要去建立一個更好的世界，而是建立一個全新的世界。但是根據耶穌的宣講，只有當人和世界奉天主為主的時候，他們方才能找到真正的人性。其他一切都不合乎人性，反而要求人做超越人可能性的努力，甚至導致非人性的結果。

顯示天國進入世界的奇蹟同時也是耶穌所行的奇蹟：「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（路11:20）。也就是說，奇蹟的第二個作用是證明耶穌末世性的權柄（*exousia*）（瑪7:29; 9:6, 8等）。奇蹟是耶穌使命和權威的標記。他不只是說話的默西亞，他也是行動的默西亞，他通過話語和行動帶來天國。但是耶穌從未只是為了展示他默西亞的權威而行異能。他明確拒絕行壯觀的奇蹟（參閱瑪12:38ff.; 16:1-2；路11:29ff.；谷8:11-12）。所以耶穌的奇蹟同時也表明，他以哪種方式理

解自己末世性的權威。從反面來表達就是，耶穌所理解的末世性權威不是世俗的權威、外在的威望和虛名。耶穌從不炫耀！在這個觀察角度下，耶穌奇蹟的意義可以從三個方面予以澄清：

（一）耶穌的奇蹟是舊約的實現。這一點在《瑪竇福音》的總結中尤其清晰：「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。」

（11:5-6）這裡所列舉的除了兩點以外，全部引用的是依撒意亞先知的話（依 29:18-19; 35:5-6; 61:1）。耶穌用他的奇蹟扼要重述了舊約的話；在他的奇蹟裡，舊約許諾的天主公義實現了。行這些奇蹟的耶穌順從舊約啟示的天主旨意。因此，他的奇蹟也是服從的行為。這就將耶穌的奇蹟與希臘文化中的魔術或巫術區別開來。

（二）在耶穌的奇蹟中，天主的威能顯現在人的卑微、隱蔽、模糊和令人憤慨的外表下。「凡不因我而絆倒的，是有福的」（瑪11:6）。也有人將這奇蹟視為魔鬼的作為（谷3:22；瑪12:27）；它們本身對多種解釋開放，它們本身從來都不是耶穌天主性的證明，反而是天主在基督內屈尊就卑的標記。這樣，耶穌在世生活的具體歷史就成為天主的威能以隱秘方式顯現的場所。《馬爾谷福音》特別發揮了這一神學觀點。

（三）耶穌的奇蹟是要給人自由來決定跟隨他。驅魔是為讓人獲得自由跟隨耶穌，分享天國。跟隨耶穌同時也意味著被派遣，因此耶穌不單給門徒們宣講的權威，也給予他們行動的權能，也就是說行奇蹟的權能（谷6:7；瑪

10:1；路9:1）。這樣，耶穌的奇蹟是為末世性地召集天主的子民，尤其召集迷路者、窮苦者、弱小者和被遺棄者。他們應當現在標記性地體驗到天主的拯救和愛，好能為此作見證。

第三個角度也很重要：耶穌的奇蹟是信仰的標記。奇蹟和信仰緊密相連。這一點僅通過統計語言就可以得以證實。信仰 (*pistis*) 和相信 (*pisteuein*) 這兩個字常常出現在奇蹟的敘述中。這些敘述經常以「你的信德救了你」這句話結束（谷5:34；10:52；瑪9:22；路17:19）。耶穌在找不到信仰的地方，也無法行奇蹟（谷6:5-6；瑪13:58）。更進一步看，信仰與奇蹟之間有如下的雙重關係：

（一）奇蹟應當通往信仰，也就是說，它們喚起「這是誰？」的問題（谷1:27及平行文；4:41及平行文；瑪12:23）。奇蹟應當喚醒人的一個基本態度：驚訝，從而啟示人。奇蹟應當促使人提問，動搖人們固有的思考方式。耶穌的奇蹟可以說有一種隔離的效果。但是，人無法明確給予這些問題答案。因為這些非凡的、令人深思的事件是否是神學意義上的奇蹟，也就是說天主的作為，這一點無法得到證明。即使根據福音，這些事件也可以得到不同的解釋，例如被解釋成魔鬼的工作（參閱路11:15及平行文）。所以，有人認為奇蹟是過份的靈蹟，只是將人「打倒」「突然襲擊」，強迫人相信，這樣的觀點無法成立。因為如果真是這樣，那麼奇蹟不會將人引導至信仰，反而使信仰成為不可能。但是天主不會「壓倒」人。天主要的是自由的答覆。因此，奇蹟絕不足夠作信仰的基礎。

(二) 認出和承認一個奇蹟是奇蹟，也就是說天主的作為，以信仰為前提。奇蹟是信仰的標記。這裡說的信仰還不是復活後初傳中對耶穌基督的信仰，而是相信耶穌有行奇蹟的能力，相信在人用盡自己的可能性時，天主的大能依然存在。奇蹟作為信仰的表達是對於祈求的答覆。福音中的信者常常是首先爭取自己的祈求被聆聽；所以奇蹟是耶穌對於熱切願望的答覆，是耶穌對於祈禱的答覆。但是，當我們說信仰和奇蹟的關係是祈求和被聆聽時，我們並不是說信仰和祈禱使奇蹟發生。祈禱的特點正是讓人從天主那裡期待一切，對自己沒有絲毫期待。有信仰的人最終是不依靠自己的。「主，我信；請你補助我的無信罷！」（谷9:22b-24）這句話應該適用在這裡。只有這種虛懷若谷的信仰才能夠從天主接受奇蹟。在那時候，「為信的人，一切都是可能的！」（谷9:22-23；瑪17:20）這話就應驗在信者身上。這樣的信仰分享天主的大能<sup>7</sup>，所以奇蹟也被許諾給它。

如此，關於新約中奇蹟陳述的討論將我們帶回討論的出發點：相信奇蹟不是相信奇事，而是信賴天主的大能和眷顧。信仰的真正對象不是各式各樣的不尋常現象，而是天主。歸根結底，耶穌的奇蹟表明：在耶穌內，天主在實行祂的計劃，為了人類和世界的得救，天主在耶穌內行動。

---

7 參閱 G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, a.a.O., 238ff.

## 第四章

# 耶穌的權威

### 一、耶穌隱匿的權威

談過耶穌的訊息和奇蹟後，問題仍然是：天國在哪裡？天國在哪裡實現？根據耶穌自己的話，人不能說，它在這裡或那裡！它已經以奧妙的方式臨在於我們中間了（路17:21）。當人將自己交付給天主和祂的愛，即使他沒有明確提出天主或耶穌的名，天國也臨在於此（瑪25:35ff.）。因此天國是隱秘的真實，人只能用比喻來講述它。耶穌用比喻不只是為了形像地說明事實或教導人。除了比喻以外，沒有其他方法能適當地描述或宣佈天國。因此，在天國來臨的訊息之上還有一些開放的訊息，耶穌說天主國是奧秘（谷4:11）。這個使其他一切獲得意義和理解的奧秘是什麼呢？

奧秘的概念<sup>1</sup>在默示錄和在谷木蘭中以及對於保祿和他的門徒們很重要。奧秘是人的眼睛所看不到，只有經過啟示才能揭露的天主的決議，這決議在時間終結時將成為事實。知道有關天國的奧秘，就是知道來臨的事實。如果說門徒們知道天國的奧秘，這就是說他們的眼睛已被開啟，他們已看到默西亞時代的開端（瑪13:16-17）。這開端就發生在耶穌的言語和作為中；耶穌的來臨就意味著天主國的來臨。耶穌是天國奧秘的位格性體現。因此，目擊者聽到耶穌對他們說：「見你們所見之事的眼睛，是有福的。我告訴你們：曾經有許多先知及君王希望看你們所見的，而沒有看見；聽你們所聽的，而沒有聽到」（路10:23-24）。因此，耶穌在納匝肋的「就職講道」中，可以繼先知書上的話而說：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（路4:21）。當耶穌仰賴天主的手指（或天主的神）驅魔時，天主的國就已經來到（路11:20；瑪12:28）。先知們預許的時刻也已經來到：「瞎子看見，瘸子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊」。這些事經由耶穌而發生，所以他加上：「凡不因我而絆倒的，是有福的」（瑪11:5-6）。

在耶穌的來臨中，天主之國以隱秘的方式來臨。奧利振這樣表達這種情況：耶穌本身就是天國（*autobasileia*）。<sup>2</sup>更精確地說，耶穌是在隱匿、平凡、窮苦外形下的天國的來臨。他的信息的意義在他內變成有形可見的；「天國是什麼」在他內得到啟示。在他的貧窮、服從和無家可歸

1 G. Bornkamm, μυστήριον, in *ThW IV*, 809-834.

2 參閱 Origenes, *In Mt*, tom XIV 7 (zu Mt 18:23), in *GCS* 40, 289.

中，天主的旨意得到具體的註釋。在他內，我們看到天主的天主性和人的人性是什麼。

納匝肋人耶穌本人和他的事業不能分開，他本身就是他的事業。他是天國來臨的具體實現和位格形式。因此，耶穌關於天國來臨的所有宣講，他的舉止和行為，是間接、隱含的基督論，在復活後用明確直接的信仰得以表達。<sup>3</sup>這裡有一個困難，因為這樣描述給人的感覺是，那明確的、直接的、復活後的基督論只是經過人的反省得出的、或多或少合乎邏輯的闡釋。但是，如果天國的來臨完全是天主的作為，也完全是信仰的自由回應，那麼，基督論的闡釋也應該完全是天主的作為，完全是信仰的回應。它不可能只是一個單純的闡釋，它必然是全新的。所以我們必須從兩個形式或層次來談天國的來臨：隱匿與卑微的和顯現與光榮的。

具體隱蔽在耶穌的舉止、言語和行動中的基督論可以用多種方式詳述。我們從耶穌的出現和行動開始。耶穌通常履行一位虔誠猶太人的本份：作祈禱，守安息日，去會堂。但是他也違反了猶太人所理解的安息日誡命（谷2:23-3:6等）、禁食的法規（谷2:18-22）和有關取潔禮的規定（谷7:1-23）。他和罪人、稅吏同桌共食，也和宗教上的不潔者交往，當時，那些人被稱為「不敬神者」。由於上述原因，他被稱為「稅吏和罪人的朋友」（瑪11:19）。

---

3 這個觀念來自布特曼，參閱 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>5</sup>1965, 46; H. Conzelmann, *Jesus Christus*, in *RGG* III, 619-653, bes. 650f.



這些行為和社會批判與社會改革沒有直接關係；其意義只有當我們與耶穌關於天國在愛中來臨的訊息聯繫在一起去看時，才會變得清晰。按照東方人的習俗，同桌共食意味著和平、信賴、友愛和寬恕的保證，直到今天還是如此；共餐就是共同生活。<sup>4</sup>特別在猶太宗教中，圍繞餐桌的共融表示在天主面前的共融。在餐桌上，家長或主人拿起一個完整的麵包，祝福後，給每一位分一塊，每一個人領受一份祝福。歸根結底，每一餐都有末世性的意義，象徵著人與天主末世性的共融。「因此，耶穌與罪人和稅吏們共食，不只表達出他的博愛、寬容和對被輕視者的同情，而且還有更深層次上的意義。耶穌與罪人和稅吏們共食更表達耶穌的使命和信息（谷2:17）、末世性的饗宴、提前慶祝末日救恩性的饗宴（瑪8:11及平行文），與耶穌一起坐席者代表未來的諸聖相通功（谷2:19）。同耶穌一起用餐共融的得救團體中也包括罪人，用最顯而易見的方式表達出天主拯救性的愛。」<sup>5</sup>還有至關重要的一點：當耶穌接納罪人並與其共融時，他也把他們帶入與天主的共融中。這就是說，他赦免罪惡。這個聲稱的巨大影響顯然從一開始就被覺察到了：「這是褻瀆！」（谷2:6）。唯獨天主能赦免罪惡。也就是說耶穌對罪人的態度暗示一個沒有先例的基督論權威。在這裡，耶穌的行動如同出自一位站在天主地位上的人。<sup>6</sup>在他內，經由他，天主的愛和仁慈變成事實。因此若望說：「誰看見了我，就是看見了父」（若14:9）。

4 參閱 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, 116ff.

5 同上，頁117.

6 參閱 E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, in ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 143-167.

耶穌的宣講也暗含一種基督論。初看時，耶穌好像一位辣彼、一位先知或一位智者，但更仔細觀察時，就能發現他和那三種人不同。顯然耶穌同時代的人已經察覺到這種不同。他們驚奇地問：「這是什麼？新的教誨，並具有權威」（谷1:27）。因為耶穌不是像辣彼們那樣只解釋梅瑟的律法。的確，他也採用了辣彼的慣用語：「我卻對你們說」（瑪5:22, 28等）。辣彼們在討論教義或爭辯時，用這句話來表明自己和別人不同的立場。但是，辣彼的這些討論都停留在猶太法律內。耶穌卻超越了律法（至少在真福八端中被視為是出自耶穌本人的第一、二、四條反命題），也因此超越了猶太宗教的界線。他沒有反對梅瑟，但是他將他的話置於梅瑟的話之上，而梅瑟則是猶太宗教的最高權威。而梅瑟的權威背後，是天主的權威。被動態的表達方式「你們一向聽過給古人說」實際上是為避免天主聖名的委婉說法。所以，當耶穌說「我卻對你們說」時是在暗示，他說的是天主最後的話，這句話超越舊約中天主的話，並使其達到滿全。

耶穌講話也和先知們不同。先知們只是傳達天主的話。他們的話指向天主的話：「上主這樣說」，「上主的斷語」。耶穌的教誨中則完全沒有類似的表達。他沒有區分他的話和天主的話。他以自己的權威說話（谷1:22, 27:2:10等）。他是否明確宣稱自己是默西亞其實並不重要，但是只有默西亞才符合他所宣稱的權威。猶太宗教期待默西亞來臨，不是廢除而是以新的方式解釋梅瑟的律法。耶穌滿全了這個期待，但是卻以出乎意料並超越所有先前模式的方式出現，以至作為整體的猶太教拒絕接受他的權威。

我們可以說：耶穌視自己為天主的口與聲音。他同時代的人正確地領會了他的這個宣稱，但是卻拒絕了他：他們判斷說：「這是褻瀆」（谷2:7）。

還有第三個方法能幫助我們尋找在世耶穌生活中暗含的基督論：他召喚人作抉擇，召喚人跟隨他。<sup>7</sup>耶穌通過他的出現和他的宣講，召喚人作最後的抉擇。他將人們是否接受天國的選擇，同是否接受他自己、他的話和他的事業二者聯繫在一起。這個相互聯繫在《馬爾谷福音》中得到清楚的表達：「誰若以我和我的話為恥，……將來人子也要以他為恥。」（8:38）也就是說，面對耶穌的來臨和宣講，人們需要作出末世性的抉擇；我們選擇天主與否取決於我們選擇耶穌與否。這樣一個讓人選擇的召喚暗含著全部的基督論。

當我們觀察耶穌讓人跟隨他的召喚時，這個論斷就更加清晰。耶穌身邊有一群門徒，並特別召叫十二位，這些事實毋庸置疑。在這裡，耶穌所作的在起初無異於一位身邊有一群學生的辣彼。儘管如此，把耶穌看成一位辣彼是不正確的。耶穌與猶太教辣彼的不同之處是，沒有人可以請求耶穌收他為門徒。而是耶穌自由地選擇了「自己所想要的人」（谷3:13）。他的召喚，「跟隨我」（谷1:17）不是一個詢問，也不是宣傳、邀請或提議，而是一個命令；

---

7 參閱 K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg – Basel – Wien <sup>3</sup>1965, bes. 9-30; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968; J. Ernst, *Anfänge der Christologie*, Stuttgart 1972, 125ff.

甚至大於命令，是一句使被召者成為門徒的創造性的話（谷1:17; 3:14）。所以，成為耶穌門徒的方式已經清楚顯示耶穌的權威。當我們考察跟隨耶穌的含義時，這一點就更清楚。我們從未聽說耶穌和他的門徒們像辣彼們一樣進行學術性的辯論。作門徒的目的不是傳授傳統，而是分享天國的宣講。這就是說，帶著驅魔的權柄，分享耶穌所持的宣佈天國來臨的權威（谷1:17; 3:14; 6:7等）。最後，不像辣彼和門徒們之間的關係，耶穌和他的門徒們的關係不是暫時的，不因門徒學成自己成為導師而結束。師傅只有一位（瑪10:24-25; 23:8）。因此，耶穌和門徒們的關係與辣彼及其學生的關係相比更廣泛。耶穌召喚他門徒們「為同他常在一起」（谷3:14）；他們分享他的四處宣講、他的無家可歸、他危險的命運。不論變好變壞，他們同甘共苦，分享生活和命運。選擇作門徒也表示斷絕其他一切關係，「捨棄一切」（谷10:28）。歸根結底，作耶穌的門徒意味著冒生命的危險（谷8:34）。

這種徹底的、完全的跟隨耶穌無異於對耶穌的信仰告白。因此不只復活前和復活後的信仰告白具有延續性，復活前和復活後的門徒圈子也具有社會性的延續。<sup>8</sup>

耶穌在世時暗含的基督論，包括一個前所未有的及衝破一切固有模式的權威。在他內我們接觸到天主及天國；在他內，我們同天主的恩寵和審判相遇；他本身就是天主

---

8 參閱H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, in ders., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*. Düsseldorf 1968, 83-108.

的國、天主的話和天主的愛。這個權威比任何其他榮譽稱號所能表達的更大。因此，下文將談到，耶穌面對那些稱號表現極其謹慎，這並不是因為他擔當不起，而是因為他的權威大於那些稱號所能表達的意義。他究竟是誰，只能用比較加強方式來表達：「這裡有一位大於約納的」，「這裡有一位大於撒羅滿的」（瑪12:41-42）。雖然如此，那擁有最高權能的耶穌沒有表現出任何偉大或傲慢的記號，或任何讓人想到權力、勢力、財富和名望的姿態。他窮苦，無家可歸。他在門徒中間像一位服事人的（路22:27）。於是，問題再一次出現：「他到底是誰？」

## 二、有關耶穌尊威稱號 （默西亞、人子、天主子）的問題

耶穌的宣講，他行的奇蹟，都會讓人追問：他是誰？關於自己，他談到什麼？這個問題可以追溯至耶穌最初一批門徒們的爭論，他們的回答也各不相同（參閱谷6:14-15; 8:27ff.及平行文）。從那時起這個問題被不斷提出。無論在新約內，還是在教會信理發展過程中或在現代神學中，耶穌的位格和意義問題是基督論的基本問題。

如果這個問題是針對在世時的耶穌提出，那麼問題首先是：耶穌宣稱過自己是基督，也就是說默西亞嗎？默西亞或基督的名號<sup>9</sup>在新約內是如此重要，以至後來成為耶

---

9 參閱 J. Obersteiner – H. Groß – W. Koester – J. Schmid, *Messias*, in *LThK*<sup>2</sup> VII, 335-342 (Lit.); W. Grundmann – F. Hesse – M. de Jonge – A. S. van der

耶穌的專有名字。這是基督論的名號。在新約中，它已經成為有關基督的其他重要聲明的凝聚點；人們很早就將這個名號同「人子」這個詞組合在一起（參閱谷8:29, 31; 14:61-62），也同關於天主子的陳述聯繫在一起（參閱瑪26:63；若20:31）。所以，對基督論而言很重要的問題是：耶穌知道自己是默西亞嗎？或者，更好說：耶穌是否曾聲稱自己是默西亞？

在耶穌的時代，人們對默西亞的期待並不相同。舊約中，人們期待的對象本來並不是一位特定的拯救者，而是天主自己和天國的來臨。這種期待後來經由舊約的君王概念而轉變成對一位默西亞的期望。君王被視為除了司祭以及先知之外的被傅油者（撒下10:1; 16:3；撒下2:4; 5:3）和雅威在世間的管理人。所以，君王在登基時，接受統治普世的許諾。對於一個被夾在強國間的小國家來說，這是非常大膽的宣稱。於是，隨之而來的問題當然是：「你就是要來的那一位嗎？或者，我們還得等另一位？」<sup>10</sup> 納堂的預言最先把這未來權力的許諾和達味王室聯繫在一起：「我要作他的父親，他要作我的兒子。」（撒下7:12-16）。達味後裔中將出一位救援者的許諾後來以不同方式出現（參閱亞9:11；依9:6-7; 11:1；米5:2-4；耶33:15-17；則37:22-24；蓋2:20ff.）。在第

---

Woude, Χριστός, in *ThW* IX, 482-576, bes. 518ff.: E. Stauffer, Messias oder Menschensohn?, in *Novum Testamentum* 1 (1956) 81-102; O. Cullmann, *Christologie*, 111-137; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 133-225; W. Kramer, *Christos - Kyrios - Gottessohn, Untersuchungen zur Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zürich - Stuttgart 1963, bes. 203-214.

10 參閱 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 336.

二依撒意亞先知書中，拯救者是受苦的上主的僕人（依42:1-7; 49:1-9; 50:4-9; 52:13-53:12）；在《達尼爾書》中，是人子（7:13）；在《匝加利亞書》中，有兩個不同的默西亞形像，一個是君王，一個是大司祭（4:11-14）。谷木蘭經書內也有相似的描述。在耶穌時代，對於默西亞的期待極其不同，有熱誠派的國家政治性默西亞，還有辣彼們的新法律導師默西亞。其他的救恩形像還有：末世性的大司祭、先知、重回世上的厄里亞、人子和上主的僕人。由此可見，默西亞的名號是開放的，甚至可以說是含糊的，能被解釋成許多不同意義，甚至被誤解。

在這種情況下，在福音中耶穌從未自稱是默西亞，就不會令人吃驚。因為這個名詞有太多意義，容易被誤解，不能清楚表述耶穌的使命。這個名號總是被別人用在耶穌身上，而耶穌則糾正或批評他們（參閱谷8:29-33）。

這個結果帶來各種不同的解釋。賴馬魯斯認為耶穌保持了猶太宗教的觀點，將天國理解為政治性的，也將自己視為政治性的默西亞。所以耶穌的門徒們一直到他死亡時，都將他視為現世的救主。只有當他死後，他們方才改變了他們的一貫想法而逐漸發展出全人類的、受苦的、精神性的救世主的概念。自由主義神學對於聖經資料則作出大不相同的解釋。根據這種神學，耶穌將猶太宗教對默西亞政治性和外在的期待，轉變成為內心純精神性的默西亞觀念。自由主義所描述的耶穌是其人民的精神道德的解放者，要來修復精神生活，建立精神王國；這位耶穌知道死亡也是成功建成王國的一部份，因而甘願走向死亡。自由

主義神學家們也從人學方面提供了解釋：在人的本性中有一種信仰，相信經過奮鬥會得到勝利，經過醞釀會得到改變。在這裡，耶穌實際上被視為一個普遍性觀念，一條道德準則的代號。史懷哲曾作出很有見解的評論，他認為自由主義的耶穌生平研究，通過對前三部福音的心理學闡釋，創造出一部理想的第四福音，來取代歷史中的第四部福音。把一切都心理學化的自由主義者沒有想到在《馬爾谷福音》內，找不到他們理論的任何痕跡。<sup>11</sup>

弗雷德（W. Wrede）的文學批判法提出更進一步的解決方案，他認為福音中的默西亞概念並非受猶太宗教影響，而是出自基督信仰，表達初期教會神學所追加的信理。<sup>12</sup> 弗雷德的出發點是：他注意到《馬爾谷福音》中的耶穌經常提醒人們對他默西亞的身份保持沉默（谷3:11-12; 8:30）。他要求因他的奇蹟獲得治癒的人，不要把他行奇蹟的消息傳開（1:44; 5:43; 7:36; 8:26）。但是耶穌本人仍然公開行奇蹟。怎麼解釋這矛盾呢？弗雷德認為耶穌的一生並沒有默西亞色彩，只是在復活後，人們才在默西亞信仰的光照下去看他的一生。《馬爾谷福音》用保密理論來消除這個張力。根據這一論點，耶穌的默西亞身份不是歷史性的陳述，而是《馬爾谷福音》及其所屬傳統的信仰陳述。因此迪貝利烏斯（M. Dibelius）將《馬爾谷福音》稱為「有關奧秘顯現的書」。<sup>13</sup> 布特曼採納了弗雷德的理論。因此，雖然這

---

11 參閱 A. Schweitzer, *Geschichte*, 376ff.

12 參閱 W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

13 M. Dibelius, *Formgeschichte*, 232.



理論經過很多修改，但是在當代神學中仍然佔據決定性地位。

針對弗雷德和布特曼關於耶穌在世時沒有稱自己是默西亞的理論，史懷哲作出最徹底的批評。<sup>14</sup>他認為，如果耶穌的生平與默西亞完全無關，那麼我們就無法解釋為什麼耶穌被處決。但是四部福音全都記載了釘在耶穌十字架上的罪狀牌：「納匝肋人耶穌，猶太人的君王」（谷15:26及平行文）。<sup>15</sup>闡明判決理由的這段記載的歷史真實性，是毋庸置疑的。這就意味著，耶穌是作為自稱默西亞的人和政治叛亂者被羅馬人處決的。如果這不是誤會，那麼耶穌的事業中就至少要有一些使人將他理解為默西亞和政治性的因素。由此，史懷哲提出進一步的反駁：如果耶穌一生中沒有任何默西亞的、末世性的跡象，早期基督徒團體怎麼會相信他是默西亞呢？「要從『耶穌生平』中，特別是從受難史中除去默西亞的面貌是不容易的。但是比這更不容易的是後來想要把它重新插入早期教會的神學中去。」「為了回應早期教會神學的需要，為什麼耶穌不能像聖史那樣教義性地思考，並積極地『創造歷史』呢？」<sup>16</sup>復活了的那一位的顯現，到什麼程度能使門徒們認為被釘死在十字架上的師傅是默西亞呢？對於復活經驗作出默西亞的、末世性的解釋，其前提應當是在世時的耶穌表現出來的默西亞的、末世性的跡象。

---

14 參閱 A. Schweitzer, *Geschichte*, 376-389.

15 參閱 Lit. Oben, S. 111, Anm. 8.

16 A. Schweitzer, *Geschichte*, 383, 391.

每一個關於耶穌默西亞權威的討論，都是以發生在斐理伯的凱撒勒雅的情景為出發點（谷8:27-33及平行文）。<sup>17</sup> 在去耶路撒冷的路上，耶穌問門徒們「人們說我是誰？」回答很不一致：「是洗者若翰；也有些人說，厄里亞；還有些人說是先知中的一位。」西滿伯多祿則宣佈：「你是默西亞。」耶穌命他保守緘默，並談到人子將受許多苦，與伯多祿的宣稱形成對比。當伯多祿因而諫責耶穌時，耶穌叫他撒彈，命他退到後邊去。佩施最近提出有說服力的理由，主張這故事的核心是歷史事實。

根據佩施的意見，耶穌復活前，門徒們就已相信他是基督，也就是默西亞。但是他們所相信的與當時流行的大眾想法不同；他們不認為默西亞是政治性的。耶穌的門徒們中間可能包括幾位從前的熱誠派，或者至少與熱誠派有過密切聯繫的人。但是耶穌始終拒絕別人將他的行為理解為極端愛國主義或政治性的。所以伯多祿的信仰宣言不是以政治性的默西亞理論為出發點，而是以受傳者的先知性傳統為出發點。在這個傳統中，默西亞是被聖神傅油的末世先知。這個觀點完全符合上邊所陳述的框架：耶穌是天主最終言語的使者和具體表現，他要求絕對的服從。但是，這一點也再次被超越。耶穌間接地拒絕了伯多祿的默西亞觀，或者說，耶穌指出天主預定默西亞必須受苦，使伯多祿的默西亞觀得到進一步的深化。或許猶太傳統中有這種觀念存在，但是對伯多祿來說，這是陌生的，他不

---

<sup>17</sup> 參閱 R. Pesch, *Das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8, 27-30). Neuverhandlung einer alten Frage*, in *BZ* 17 (1973) 178-195; 18 (1974) 20-31.

單在斐理伯的凱撒勒雅沒有認識到這一點，即使在耶穌受難日當天他也不知道。這是耶穌拒絕接受這種默西亞觀的理由。他禁止這種看法，我們可以從其他方面了解耶穌為什麼這樣作，因為對默西亞的期待可能會造成政治上的誤解，也可能在群眾間引起默西亞運動，而因此招來控訴和審判。

有關這個問題還有一段文本很重要，就是耶穌在大司祭前的宣言（谷14:61-62及平行文）。當然這段記載並不是審判記錄；在審訊過程中耶穌的門徒都不在場。另外，耶穌的回答把默西亞和人子連接在一起，這一點顯示出復活後基督論反省的痕跡。雖然如此，默西亞問題肯定在審判中佔有重要地位，因為四部福音都敘述了耶穌因「猶太人的君王」名號（谷15:26及平行文），也就是說，因偽裝默西亞而被宣判有罪。耶穌「罪狀牌」的真實性是無可置疑的。而這一點正好幫助我們推斷審判的過程。在審判過程中耶穌不能斷然否認自己默西亞的權威，否則他必須放棄末世性的權威。如果他否認了自己行為的默西亞特性，就會令人質疑他的使命。因此，我們可以得出結論，很可能耶穌在公議會前不得不承認自己是默西亞。這是極有可能的，因為在這種無力的狀況下，默西亞名號失去政治上被誤解的可能性，並且獲得新的意義。耶穌已成為受苦的默西亞，十字架上的默西亞。

這個結論還可以得到進一步的證實，因為「基督」的稱號首先在有關受難的初傳和傳統內（格前15:3-5）出現。這就是說，最早的傳統視耶穌為十字架上的默西亞。較古老的傳統也與此符合，它們認為天主只經由耶穌的死亡與

復活才立他為默西亞（宗2:36）。所以，如果我們討論耶穌的默西亞名號，不能以流行於耶穌時代的默西亞觀為基礎。我們的出發點應當是：最初的基督徒團體採用了一個猶太宗教的名號，但是賦予它基督宗教的新解釋。我們也認識到歷史中的耶穌自己沒有用過這個稱號，所以初期教會在宣講中並沒有將基督的訊息重新猶太化，而是對耶穌末世性聲稱的合理回應。初期教會用默西亞的稱號時，實際上是在堅持，耶穌滿全且遠遠超過一切期待。

結論很明顯：耶穌是舊約的圓滿，他粉碎了一切以前的希望。與他有關天國臨近的訊息對立的力量不是符合猶太宗教默西亞圖像的政治勢力，而是魔鬼的惡勢力。他沒有追求權力或使用暴力，反把自己的行動看作服務。「如果統治是默西亞的記號，耶穌的統治是在服務中實現的。如果默西亞獲得統治的途徑是鬥爭和勝利，耶穌的途徑則是受苦和失敗..... 在天主所願意的，包含痛苦的服務性統治中，我們開始明白默西亞的新涵義，也明白耶穌沒有讓人稱他為默西亞的理由，因為那稱呼會使人誤解他的使命。」<sup>18</sup>

人子的稱號比默西亞或基督的稱號更清晰地表達耶穌的聲稱。<sup>19</sup>這也是新約最難解的問題之一，有關該稱號的起

18 W. Grundmann, Χρίστος, in *ThW* IX, 531; 參閱 F. Hahn, *Hoheitstitel*. 193ff.

19 參閱 A. Vögtle, Menschensohn, in *LThK*<sup>2</sup> VII, 297-300 (Lit.); C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in *ThW* VIII, 403-481, bes. 433ff.; E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, 20-34; E. Schweitzer, *Der Menschensohn*.

源和意義，學術界還無法達成清晰的共同意見。以下只是我認為比較合理的看法，大致採用了史懷哲的理論。

默西亞或基督是別人用來稱呼耶穌的名號，而耶穌自己從未使用該名號。而「人子」這個詞在新約中除了一處之外（宗7:56），全部是耶穌的自稱，大約共出現八十次。一般公認其中有許多情況是後加的，也就是說，新約傾向於把這稱呼放在耶穌口中。雖然如此，有足夠的證據證明，耶穌自稱人子，是有史實為依據的，也就是說耶穌自己的確這樣說過。無論如何，其他所有的假設都會引發更多的問題。菲耳豪爾（Ph. Vielhauer）的理論也是如此。他認為，耶穌不可能同時談到天國和人子，因為這兩個概念本身沒有關係，甚至相互排斥；天國是天主獨有的行為，因此排除一位帶來救恩的末世性人物。然而問題是，這正是耶穌的行為和宣講最重要的獨特之處，就是他自身和他的事業與天國的來臨緊密相連，甚至是一致的，因而耶穌的宣講和行為對於人們如此重要，以至是否接受耶穌的選擇成為是否接受天國的選擇。耶穌權威的獨特之處不正在於他將相互之間沒有太多聯繫，或甚至毫無聯繫（參閱達7:13-14）的傳統結合在一起嗎？或者換句話說，為什麼我們寧可相信某些假定的、甚至不知其名的復活後的先知，而不願相信耶穌的獨特性呢？

---

Zur eschatologischen Erwartung Jesu , in ders., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich – Stuttgart 1963, 56-84; Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in ders., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 55-91; ders., Jesus und der Menschensohn, in a.a.O., 92-140; O. Cullmann, *Christologie*, 138-198; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 13-53.

但是，「人子」究竟是指誰或指什麼呢？首先，「人子」這個概念是閃族文化特有的普通名詞，意思是「人」。厄則克爾先知書中，這個字出現九十次，都是天主用來稱呼先知的；除此以外，還有其他十四次是作為對人的尊稱（詠8:5; 80:18; 約25:6等）。但是後來在達尼爾先知書7:13-14和默示文學中，出現了天上的人子，這個概念的來源和意義仍然是一個難題。這個乘雲而來的天上的人子似乎代表天主末世性的王國和「至高者的聖民」（達7:21-22, 25），也就是，將要替代世上王國的真正以色列。與代表已消逝的世上王國的巨獸相對，人子的形像代表天主的末世性王國。直到後期默示文學（埃塞俄比亞的哈諾克書；厄斯德拉四書）時，人子才具有個體的特性。不過在耶穌的時代，這種看法似乎並不普遍。無論如何，在後期猶太文學中，人子的意義並沒有得到明確的規定。「人子」好像是一個神秘的稱號，耶穌使用它，既表達又隱藏他的身份。

在對觀福音中，有關人子的敘述可分為三類。第一類出現在耶穌在世生活的上下文中，談及人子當前的活動：如赦罪（谷2:10），不守安息日（谷2:28），比較耶穌和狐狸及鳥的處境（瑪8:20），耶穌被指責是貪吃嗜酒者（瑪11:19），耶穌談論審判的徵兆（路11:30），比較耶穌的日子與諾厄的日子，因為人們吃喝婚嫁，不想將來，不聽人子的召喚（路17:22, 26）等。這些話都符合耶穌在世時的活動：與罪人來往並共食，有關安息日的爭論，他不安定的生活和他要人悔改和作抉擇的末世性召喚。這些話與厄則克爾先知的用語有關。在厄則克爾先知書中，人子充滿聖神（則

2:2)，必須宣布天主的話（則2:3-4），先知住在有耳卻聽不見，有眼卻看不見的人中間（則12:2-3），必須預言耶路撒冷的喪亡（則4:7），必須以末日威嚇（則11:9-11）；先知的話是謎，是比喻（17:2）。當耶穌以間接的方式談到自己是人子的時候，那麼他所描寫的自己就像一個分享人類命運的典型的人，但同時，他是被天主所派遣的，被聖神所傅油的，他是天主末世性的標記，不過他也是被人拋棄的。

第二類有關人子的敘述是談論人子的受難（谷8:31; 9:31; 10:33-34等）。絕大多數釋經學者認為這些文字，雖然其內容和基本結構完全是追溯耶穌在世的生活，但是它們現存的形式應當是在復活後才出現的。以上第一類有關「人子」的敘述已經談到人子的被拒和無家可歸，這個看法也由此得到進一步確定。因此，應當是耶穌本人將有關人子的談話與受難以及被舉揚的義人傳統聯繫在一起，這個傳統在後期猶太教中非常普遍。後來的、但也有非常早期的「人子」敘述（谷14:62），以及非對觀福音傳統（宗7:56），可能都與此有關；特別是《若望福音》，深入發揮了關於被舉揚和受光榮的人子神學（3:14; 8:28; 12:23, 34; 13:31）。「人子」這個神秘的詞，表達貫穿耶穌全部訊息的張力：在一位可憐的、被嘲笑的、受迫害的、最終被處死刑的流浪講道者身上，並經由他，時間的末世性圓滿變成了現實。後來基督論非常重視被貶抑和受舉揚的模式，在這裡已被預先確定。

第三類面向未來的、默示性的、有關人子的敘述談到在末日，人子將要帶著權力和威嚴，乘雲從天降來（谷13:26; 14:62等）。許多釋經學者認為這些經句屬於最古老的

傳承，但是史懷哲卻認為他們不是出自耶穌。儘管如此，耶穌很有可能的確用第三人稱談到人子並威脅說，人子會突然並很快來到（瑪24:27, 37；路18:8; 22:22；瑪10:23）。這一類「人子」敘述是為先知宣講而服務的；並適當地表明耶穌宣講中的張力和活力，並表達出當前的宣講和抉擇，與人子所代表的即將來臨的天國之間的聯繫。這一點在被多數釋經學者視為耶穌真言的《馬爾谷福音》中尤其明顯：「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」（8:38）。在這句話中，耶穌沒有把自己和人子等同，但這不表示人子是超越耶穌的另一位救世人物；相反，重要的抉擇必須在此時此刻面對耶穌的話而作出。人子幾乎只是一個代號，它代表耶穌言語和行動，以及信仰抉擇的末世性和不可更改的意義；同時，人子也標誌著耶穌對於實現圓滿的確定性。因而我們可能沒有充份理由將耶穌和將要來臨的人子等同，但兩者在功能上是等同的。

複雜而又神秘的「人子」名號，表明耶穌是天主和他王國末世性的代表，也是人的代表。天主的意圖和人的遠景都藉著他、通過他、在他的命運中得以決定。他帶來天主的恩寵和審判，他就是天主的恩寵和審判。從「人子」這個字出發，我們可以理解復活後基督論的主要發展及其合理性：受難和受顯揚的基督論，以及對耶穌再次來臨的期待，還有耶穌個人和普遍的意義。

只有當我們關注耶穌的另外一個尊威稱號時，耶穌自我宣稱的深度和他位格的奧秘，才能啟示給我們。這就是在新約後期和早期教會的信經發展過程中佔最重要位置，



也是最適合描寫耶穌且效果最好的稱號：「子」或「天主子」。<sup>20</sup>

在談「子」或「天主子」的名號時，我們的出發點不應該是較晚期形而上的、關於耶穌是天主子的信理性陳述；這超出了耶穌和新約的、舊約猶太宗教以及古希臘的思想可能性。異教神話常會談到生理與家族意義上的神的兒子，父親是神，母親是人；在古希臘時期，有傑出才能的人（統治者、醫師、哲學家等）往往被稱為神的兒子；根據斯多亞學派，凡人都可被稱為神的兒子，因為所有人都參與同一理念。由於這些神話的、多神教的和泛神論的背景，舊約嚴格的一神論信仰對於複數的天主兒子的名稱更多是反感。當舊約提及一個人是天主的兒子時，絕對不是因為出身或者其他的自然關係，而是因為被揀選，被派遣，以及與此相關的服從和服務。在此意義上，以色列被稱為天主從埃及帶領出來的兒子（出4:22；歐11:1；耶31:9）。作為以色列的代表，君王（詠2:7；89:27-28）和默西亞（撒下7:14）可以被描寫為天主的兒子。後來，所有義人都可以被稱為天主的兒子（詠73:15；智5:5）。但是這裡絕對沒有

---

20 參閱 R. Schnachenburg, *Sohn Gottes I.*, in *LThK*<sup>2</sup> IX, 851-854 (Lit.); P. Wülfing von Martitz – G. Pohrer – E. Schweitzer – E. Lohse – W. Schneemelcher, *υἱός*, in *ThW* VIII, 344-403, bes. 367ff.; J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich 1951; B. M. F. van Iersel, *Der "Sohn" in den synoptischen Jesusworten*, Leiden 1961; Th. De Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums (Analecta Biblica 16)*, Rom 1962; O. Cullmann, *Christologie*, 276-313; W. Kramer, *Christos-Kyrios-Gottessohn*, bes. 105-125. 183-193; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 280-333; J. Jeremias, *Abba*; ders., *Neutestamentliche Theologie I*, 67-73.

涉及到任何生理上的傳衍。天主兒子身份的唯一依據是繼承；其背景是舊約相信以民被選，以及舊約中對神權政治的希望。

根據對觀福音，耶穌從未自稱天主子。這就明確地證明有關天主子的陳述是教會的信仰宣言。值得討論的唯一問題是，耶穌是否曾經自稱過確定特指形式的「子」。要回答這個問題，我們最好從一個語言方面的觀察出發：耶穌常常說「我的父」（谷14:36；瑪11:25等），或者「你們的父」（路6:36；12:30, 32），或者「你們的天父」（谷11:25；瑪23:9）；但是耶穌從未說過「我們的父」。天主經中的「我們的天父」不能用來反駁這一點，因為這話的上文是：「你們祈禱時要說……」（路11:2；瑪6:9）。有許多論據可以證明耶穌自己這樣區分的。這樣的說法在各個階段的新約中都始終保持一致，只有一個例外，就是《若望福音》中的經典表達「我的父和你們的父」（若20:17）。耶穌專用的這個稱呼「我的父」表達出耶穌與天主之間不可轉讓的、獨一無二的關係。由此可以看出耶穌獨特的意識。無論耶穌是否曾明確地聲稱自己為「子」，這樣的講話方式已經暗示，如果所有的人都是天主的子女（參閱瑪5:9, 45），那麼耶穌是特別的、獨一無二的「子」。

耶穌本人是否曾使用「子」的稱號這個問題主要圍繞瑪11:27（或者路10:22）：「我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父」。從耶拿的教會史學家哈澤開始，人們常會說這是「來自若望的天空的隕石」。但事實上，若望傳統

對於對觀福音的影響極其罕見，因此很難做這樣的假設；可能性較大的是在此處若望傳統受到對觀福音的影響，我們該以這段對觀福音來解釋若望傳統中相關之處。但是問題是：這句話來自耶穌嗎？反對的人通常提出兩個論據：其一，這裡表達的相互認識是古希臘神秘主義的術語；其二，這裡確定特指形式的「子」是後來加於基督的一個稱號。但是後來，耶雷米亞斯明確證明這句話具有閃族語言特徵。在閃族語言中，關於父子相互認識的陳述比較常見。這就是說，這裡的「子」不是稱號，而是一個普遍有效的、以經驗為根據的陳述。因此，我們必須說，雖然「子」的稱號不是來源於耶穌，但是耶穌確實曾以獨特的方式自稱是「子」。因此我們可以合理地推測，《瑪竇福音》11:27至少包含「經過加工的、真正屬於耶穌的言語」。耶穌說的其他話中所存在的相似之處（參閱路10:23；瑪5:17；路15:1-7, 8-10, 11-32）也可以證明我們的推測。但是，這裡談到的父子之間的相互認識，在聖經中不應當被解釋為外在的關係。這種相互認識不是一個純理性的過程，而是更廣泛的、在愛中進行的相互關注、影響、交流和聯繫。

下一個問題是，這種關係是否能夠得到進一步的澄清，使其更容易理解？這種關係雖然獨特，但是我們能否用類比法，用我們與天主的關係來加以說明？我們能否說這是「耶穌的信仰」？<sup>21</sup> 要回答這個問題，首先需要確定，

---

21 關於這個問題主要參閱 H. U. von Balthasar, *Fides Christi*, in ders., *Sponsa Verbi*, 45-79; G. Ebeling, *Jesus und Glaube*; W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*, in K. Rahner – W. Thüsing, *Christologie*, 211-226.

「雙日常注視著信仰的創造者和完成者耶穌」（希12:2），這是唯一明確談到「耶穌信仰」的文字；在新約中，沒有任何其他關於「耶穌的信仰」這個主題的句子。但是在對觀福音中有一段內容相似的記載：一位父親帶了患癲癩病的兒子來求耶穌說：「你若能做什麼，你就憐憫我們，幫助我們罷！」耶穌回答說：「為信的人，一切都是可能的」（谷9:23）。那麼，在這裡信仰表示分享天主的大能，也包括治癒的能力。根據這樣的理解，只有耶穌可以被理解為「信的人」，由於他的信仰，他擁有治癒的能力。在他的絕對服從中，耶穌絕對依靠天主，完全把自己交給天主。他從自己出發什麼都不是，他完全從天主來，為天主活。他完全是一個空的鑄型，讓天主自我傳遞的愛在他內成形。在這種關係中，耶穌對父的愛慕，無疑以父對他的愛慕和自我賜予為前提。後來關於「子」的基督論正是解釋和翻譯隱藏在耶穌服從和付出中的一切。耶穌在復活前實際活出的，在復活後，通過本體論的方式得到表達。

關於耶穌獨特的「子」身份的聲稱還有另外一個層面。這個聲稱不只涉及耶穌與父之間的一種「私人」親密關係，而且也涉及他的「公開」使命。一切權威都已經賦予了作為子的他，一切都已經交給他，為使他啟示給別人（瑪11:27）。作為具有獨一無二性和不可轉借身份的「子」，他同時也是使其他人成為天主子女的「子」。「子」的身份，和作為「子」的使命，二者緊密結合。這個思想也可以通過耶穌治愈癲癩病孩子的故事得到解釋和深入。在這段故事的末尾，耶穌說祈禱是這樣的治愈是否可能的前提（谷9:29）。《馬爾福音谷》11:22-23與此對應，談到信仰能移

山。我們不需要去證明耶穌為他的門徒們祈禱。他的轉求是他自己信仰服從中最重要的因素。他的祈禱反映出兩個方面：他與父的關係和他與我們的關係。耶穌絕對相信天主會答應他的祈禱，耶穌的信仰就是參與天主的大能，對於這祈禱的信仰就是天主為我們的存在。<sup>22</sup>

因為耶穌的信與愛體現在他的祈禱中，所以在這裡我們也最能清楚地看到他的性體和使命的一致性。請求是承認貧窮。提出請求就是允許自己接受他人的安排。在他的服從中，耶穌完全是交付給天主的一個空的鑄型；在他的信仰中，他是天主之愛的存在模式。因為他是完全相信的那一位，所以他是徹底被天主的能力充滿的那一位，分享天主由愛構成的大能。但是他對天主的完全開放也是對我們的完全開放。所以作為求恩者，他同時也是主。因為如果請求是貧窮和無力的標記，那麼能提出請求，證明請求者從另一位領受了這樣作的能力和可能性。所以貧窮和富有，能力和無力，圓滿和空虛，開放和滿全都體現在耶穌內了。因此，耶穌作為「子」的存在與他的使命和服務緊密相連。他是天主為他人的存在。存在和使命，耶穌本質的基督論和功能的基督論不能相互對立；二者根本無法分開，它們相輔相成。耶穌的功能，他那為天主和為他人的存有，同時也是他的本質；反過來說，功能基督論暗含本質基督論。

---

22 參閱 W. Thüsing, a.a.O., 213.

自由主義神學損害了有關「耶穌的天主父」的論題。哈納克試圖將耶穌的全部宣講總結為兩個因素：作為父親的天主和人靈魂的無窮價值，天主和靈魂，靈魂和他的天主。<sup>23</sup>其後果是信仰的內在化和私人化，直至拒絕基督論。「耶穌宣講的福音只包含父，沒有子」。<sup>24</sup>就好像人們可以談作為父親的天主，卻不提作為子的那一位。但是，今天這個問題變得更加困難。在今天這樣一個堅持解放，並且越來越沒有父親的社會（米徹立希 A. Mitscherlich）中，怎樣可以使人理解，作為人類終極模式的天主父和子耶穌的關係，並使其對於今天的生活有意義。耶穌訊息的核心，天國和天主父，提出了關於權威和統治的問題，所以好像不容易被人接受。因此，人們經常更願意談論比較容易理解的耶穌的自由，並將其作為核心。基督宗教的自由是被給予的，被天主給予的自由。克澤曼認識到了這個關聯，簡潔地概括說：「他帶來並活出了天主子女的自由，只有讓父做我們的主時，我們才是子女，才有自由。」<sup>25</sup>作為「絕對的子」，耶穌是在天主自我傳遞的愛中取得位格的天國；作為「絕對的子」，耶穌是完全的自由人。我們的自由也在他內被決定。當我們在下文去看耶穌走向死亡和十字架的道路時會更清楚，這自由的具體意義是什麼。只有這樣，我們才更能了解耶穌子的身份的深刻意義。

---

23 A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 49ff.

24 同上，頁92。

25 E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, 212.

## 第五章

# 耶穌的死亡

### 一、歷史背景

納匝肋人耶穌受十字架的極刑，是有關耶穌的故事中最真實可靠的事實之一。受刑的準確日期則難以確定。<sup>1</sup>四部福音一致記載，該事件發生在猶太人逾越週的星期五。

準確日期是尼散月（大約三月至四月）的14日還是15日，仍存在爭議。根據對觀福音，耶穌的最後晚餐似乎是

---

<sup>1</sup> 參閱 J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu*; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961; J. Jeremias, *Abendmahlswoorte*, 31-35 (Lit.).

逾越節的晚餐，如果是這樣的話，那麼，耶穌就是在尼散月15日被釘死在十字架上。但是根據《若望福音》，耶穌是在逾越節的前夕，當逾越羔羊在聖殿裡被宰殺時死的（若19:14），而這一天是尼散月的14日。與此對應，若望描述的最後晚餐並非逾越晚餐，而是告別晚餐。顯然這兩種陳述都有其神學因素。對觀福音旨在強調最後晚餐是逾越節的晚餐，而《若望福音》的主旨則是要將耶穌描述為真正的逾越節羔羊（19:36）。這樣，有關歷史的問題就不容易確定。但是，某些因素使我們支持若望的敘述，譬如在猶太人最盛大的節日召開公議會是不太可能的。另外，耶穌的門徒們（參閱路22:38；谷14:47）和逮捕耶穌的一隊士兵（參閱谷14:43）身帶武器的事實，和基勒內人西滿從田間工作後回來（參閱谷15:21）的事實都顯示，耶穌死於逾越節前一日、即尼散月14日。這樣，根據天文學的計算，耶穌死亡的日子大約是公元三十年的四月七日。

十字架刑罰是羅馬帝國的一種處決方式，主要用於奴隸和暴亂分子，比如在斯巴達克思起義時期。這種刑罰被禁止用於羅馬公民，處決羅馬公民的方式是斬首。因為十字架刑罰不僅是一種極其殘忍，更是一種侮辱性的處罰。羅馬當局採取這種方式處死爭取自由的奴隸，來表達他們殘忍的譏諷。西塞羅曾說過：「十字架的概念不但應當遠離羅馬公民的身體，而且應當遠離他們的思想、眼睛和耳朵。」<sup>2</sup>有身份的人甚至不應當談論這樣一種恥辱的死亡。

---

2 M. T. Cicero, *Pro C. Rabirio perduellionis reo*, Cap. V (§ 16), in ders., *Opera* Bd. II/1, hrsg. v. I. C. Orellius, Turici 1854, 650; 參閱 ders., *In C. Verrem actio secunda*, Lib. V, Cap. LXIV (§ 165) und Cap. LXVI (§ 169), in a.a.O., 435f.



所以，耶穌是作為政治反叛者被處死的，他的「罪狀牌」也證實了這一點，它上邊寫著：「猶太人的君王」（谷15:26）。<sup>3</sup>有人因此得出結論說，耶穌是類似於熱誠派組織的領導人。然而，耶穌和熱誠派之間的根本差別使這樣的論點完全無法成立。但是在當時巴勒斯坦動盪不安的政治氣氛中，羅馬人對任何民眾組織都持懷疑態度。羅馬駐巴勒斯坦的軍隊也不可能明確區分不同的神學觀點。所以，反對耶穌的人很容易找到托詞，在比拉多面前控告耶穌。而比拉多當時同羅馬的關係並不好，也因此更容易處在壓力下。

為什麼耶穌被比拉多判處死刑，比較容易理解；但是公議會為什麼認定耶穌有罪的問題，則比較難以回答。耶穌在大司祭前受審的過程中（谷14:53-65及平行文），好像有兩個因素發揮了一定的作用：一個是有關默西亞的問題，一個是耶穌曾說他能毀滅聖殿的預告。前者對於在比拉多前控告耶穌很重要，後者被用來證明耶穌是假先知和褻聖者，應當受到死刑的懲罰（參閱肋24:16；申13:5-6；18:20；耶14:14-15；28:15-17）。耶穌受戲弄的兩個場面也支持這種看法。<sup>4</sup>對於罪犯的嘲弄就是模仿他被指控所犯的罪。羅馬士兵將紫袍披在耶穌身上，將刺冠戴在耶穌頭上，嘲諷他是猶太人的王。在公議會前，耶穌被當作假先知來戲弄。他們蒙住耶穌的臉問他：「你作先知罷！誰打

<sup>3</sup> 有關文獻參閱第二部份第一章註解8。

<sup>4</sup> 參閱J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* 1, 82f.; ders., *Abendmahlsworte*, 72f.

了你？」公議會將耶穌宣判為假先知和瀆聖者與耶穌的行為有關：他違反安息日的誡命和猶太人取潔禮的規定，他與罪人和禮儀上的不潔者交往，他對律法的批判。這一切對猶太宗教的根基提出了質疑。由於在耶穌時代公議會不能執行死刑，所以，猶太當權者同他們平時仇恨的羅馬佔領者合作。耶穌被夾在兩種權力的角鬥中。最後，誤解、懦弱、仇恨、謊言、陰謀、情緒毀滅了耶穌。

但是，這一切只是在歷史舞台表面發生的。對於新約聖經和基督宗教傳統而言，耶穌的死亡具有更深的意義。只是強調政治上的誤會和政治幅度是不夠的，或者將耶穌視為一個被其敵對者處死的、自由的、違反法律的、不墨守成規的人，也遠遠不夠。毫無疑問，這些因素起了某些作用。但是，對於新約聖經而言，耶穌的死亡不只是猶太人或羅馬人行為的結果，而是天主的救贖行為，是耶穌甘願選擇的自我奉獻。所以我們的根本問題是：耶穌自己怎樣理解他的死亡？他怎樣解釋他的失敗？

## 二、末世性觀點

鑑於資料原因，回答耶穌如何理解他的死亡這個問題有許多困難。值得注意的是，耶穌言語的原始資料（*Logienquelle*）<sup>5</sup>不但絲毫沒有記述受難，而且也沒有任何與此相關的線索。其中只有提到先知們受迫害的命運及其在耶穌身上的實現（參閱路11:49-51及平行文）：耶穌的

---

5 參閱 H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 236ff.

門徒們也必須作好受棄絕和被迫害的準備（路6:22；參閱12:8）。但是這裡都沒有耶穌死亡的救恩意義。與此不同的是耶穌幾次有關受難的預言（谷8:31；9:31；10:33-34）<sup>6</sup>。這些預言都指出耶穌預先知道他的死亡，從而強調耶穌是甘心情願接受死亡；另外，這裡將耶穌的受難理解為天主預定必將發生的事。不過，今天的釋經學幾乎普遍認為，這幾段有關受難的預言，至少以其現有的形式，是聖史們在耶穌復活後對耶穌死亡的解釋，並不是耶穌親自說過的話。特別是第三段受難預言已經包含了受難過程的許多詳細情節。如果耶穌真的以如此明確的方式預言了自己的死亡和復活，那麼，門徒們的逃遁、失望和對於復活見證開始所持有的不信任態度，就完全無法解釋。

現在讓我們先探討四部福音有關受難的記載。對此四部福音表現出相當高的一致性，至少遠超有關其他傳承資料的一致性。顯然，受難史在新約傳統中是先於四福音而獨立存在的古老資料。即便還有一些不可確定的詳情，這份古老資料與受難歷史極其接近是毋庸置疑的。不過，比歷史細節更重要的是另一事實：有關受難的記載很清晰地受到神學的影響。在這裡可以找到護教的、信理的和勸訓的內容。所以，受難的敘述不只是記事，也是宣講。它們在復活的光照下解釋受難。耶穌的受難被解釋為默西亞的受難，是義人的受難，是舊約的滿全，是天主旨意的實

---

6 參閱 G. Strecker, *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markus evangelium* (Mk 8:31; 9:31; 10:32-34), in *YThK* 64 (1967) 16-39; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 248ff.

現。上主僕人的詩歌（依53）、《聖詠》第二十二篇和第六十九篇深深影響了關於受難的敘述。

上述有關原始資料的狀況使我們明白，為什麼許多釋經者在論述耶穌受難時感到困惑。如果我們採用弗雷德的假設，認為耶穌的在世生活完全不具有默西亞成份，那麼困惑是不可避免的，因為在此前提下就無法解釋為什麼耶穌會被視為「猶太人的君王」，或「想當默西亞的人」而被釘死在十字架上。因而，布特曼只能將耶穌在十字架上的死亡描述成一個政治性的誤解。他認為：「最大的困難……是我們無法知道耶穌怎樣理解他的死亡。」<sup>7</sup>按照布特曼的看法，我們甚至不能排除耶穌最終崩潰的可能性。<sup>8</sup>與此類似，馬克森認為，歷史學家們可以「相當確定，耶穌並沒有將自己的死亡理解為救恩事件」。<sup>9</sup>如果耶穌將十字架視為救恩事件，就無法解釋他指向現時的活動，在這些活動中末世現在已開始。天主教會內二十世紀初期的「現代主義」神學家也表達過相似的疑慮和意見。他們認為耶穌沒有將自己的死亡理解為救恩事件，這樣的理解來源於保祿。耶穌本人被仇敵用暴力制服，像殉道者一樣，高貴勇敢地為他熱衷的事業接受了死亡。「耶穌死亡具有救恩意

---

7 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Klasse, Jg. 1960, 3. Abhandl.), Heidelberg 1960, 11.

8 同上，頁12。

9 W. Marxsen, *Erwägungen zum problem des verkündigten Kreuzes*, in ders., *Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament*, Gütersloh 1968, 160-170, 165.

義源於保祿」的觀點，已被教宗庇護十世（Pius X）拒絕，列入《錯謬綱要》（*Syllabus errorum*）中。<sup>10</sup>因此，當天主教神學家如凱斯勒（H. Kessler）<sup>11</sup>和弗格特勒<sup>12</sup>等多少接納馬克森的觀點時，他們引起了人們的驚愕。舒爾曼曾深入而詳盡地分析了上述諸觀點。<sup>13</sup>

原始資料的狀況使我們很難探知耶穌自己對他死亡的看法。為解決這一困難，曾有人嘗試去證明，在舊約聖經和耶穌時代的猶太宗教中，已經存在使耶穌對他的死亡做出救恩性解釋成為可能的神學意見。雖然默西亞必須受難的思想不能被證明，但是義人要受難的觀點以及受難具有救贖功能的想法，是廣為傳播的（加下7:18, 37-39等）<sup>14</sup>。毫無疑問，這些觀點是正確和重要的。但是，真正的問題並非耶穌是否可以將他的死亡理解為救恩事件，而是他是否真的這樣理解了。鑑於資料情況，這個有關事實的問題是真正的困境所在。

---

10 參閱 DH 3438.

11 參閱 H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*; ders., *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.

12 A. Vögtle, Jesus von Nazaret, in R. Kottje u. B. Moeller (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte I (Alte Kirche und Ostkirche)*, Mainz – München 1970, 3-24.

13 H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkirtische Besinnung, in P. Hoffmann (Hrsg.), *Orientierung an Jesus*, 325-363.

14 參閱 E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1955, 9-110; E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich <sup>2</sup>1962, 53ff.; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 253ff.

史懷哲提出了擺脫這個困境的出路。<sup>15</sup> 根據他的觀點，天國的來臨和末世的磨難，默西亞的來臨和默西亞痛苦的時期是不可分的。要宣佈天國臨近就必須宣講痛苦，因為痛苦使人想起末日的災難。<sup>16</sup> 因此，就像天主經所反映的，耶穌從一開始就提醒人受誘惑的可能性（瑪6:13；路11:4），就是指末世性的考驗；耶穌從開始就對跟隨他的人預言了這末世的考驗（瑪10:34-36）。顯然，耶穌認為痛苦和迫害的磨難從屬於天主之國卑微和隱匿的形像，並符合他宣講的整體風格。這樣，耶穌有關天國的末世性宣講，與他受難的奧秘之間就有了直接的關係。

這一解釋很符合耶穌生平的實際進程。我們必須假定，耶穌預測到自己暴力性的死亡。像耶穌一樣行動的人，無論是誰，都要準備好接受最壞的結果。他曾面對各種指控：褻瀆（谷2:7），與魔王合夥（瑪12:24），違反安息日的法律（谷2:23-24；路13:14-15）。有人窺察他，好能夠控告他（谷3:2），有人設置圈套想使他掉入陷阱（谷12:13-15, 18-20, 28-30）。從耶穌公開生活的開始，他就必須面對來自法利塞人的極度仇恨和死亡威脅，在這一點上，法利塞人和他們通常憎恨的黑落德黨人（谷3:6），後來也和羅馬人共同合作。耶穌要求他的門徒們脫離家庭的束縛，完全跟隨他（瑪8:21-22；路9:59-60），並非沒有其理由。選擇耶穌帶來的不是平安，而是與現狀的斷裂（瑪10:34；路12:51）。這裡的背景是有關末日的考驗（*Peirasmos*）。

15 參閱 A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, 81-98; ders., *Geschichte*, 432-443. 下文會談到這一構思的限度。

16 參閱 H. Seesemann, πείρα, in *ThW* VI, 30f.

另外，看到若翰的遭遇時（谷6:14-29; 9:13），耶穌也一定會想到他自己也有被迫害致死的可能性。若翰所受的極刑或許使他考慮到，他自己也會分享先知們的命運。《路加福音》13:32-33被視為真是耶穌所說的話，<sup>17</sup>這句話說明耶穌也認同當時猶太傳統普遍流行的觀點。此處耶穌說：「你們去告訴這個狐狸罷！看，我今天明天驅魔治病，第三天就要完畢。但是，今天明天以及後天，我必須前行，因為先知不宜死在耶路撒冷之外」（參閱瑪23:34-39）。惡園戶的比喻（谷12:1-12）也屬於這個上下文。這比喻內涵的訊息是：「就好像主人的愛子被惡園戶殺死，必然會使園主親自出面審判園戶一樣，故意殺害耶穌——天主末世性的代表，也同樣會讓天主子民中的負責人受到審判。」<sup>18</sup>所以，耶穌在先知們的遭遇中看到自己命運的先兆。如同先知們受迫害、在耶路撒冷被抵制那樣，有關耶穌的最終決定也將在耶路撒冷作出。對於耶穌而言，這是最終的、末世性的危機時刻，也就是在恩寵與審判之間做出抉擇的時刻。

耶穌榮進耶路撒冷時不會是毫無準備的。但是，我們也無法確定，他是否是要在最後的時刻向他的人民傳達訊息，使他們作出抉擇（參閱路19:11; 24:21；宗1:6）。史懷哲推測，耶穌是要強迫人民抉擇，好使天國來臨，這樣的推測可能性很小。因為這樣做不符合他信賴天父交付一切

17 參閱 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 35.

18 M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtern Mc 12:1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse*, in *ZNW* 59 (1968) 1-39, 38.

的態度。顯然，在耶路撒冷，耶穌的跟隨者公開宣稱他為默西亞（谷11:7-9），從而引起很大轟動，甚至可能造成了騷動。可以確定的是，在聖殿發生了衝突（谷11:15-17）。但是耶穌的支持者不可能做出諸如佔領聖殿的革命性行動。清理聖殿更應當被視為一個先知性和象徵性的行為，繼續了舊約的期待（依56:7；耶7:11），表達出末世的開端，舊聖殿的結束和新聖殿的開始。顯然，耶穌抓住人們對默西亞的期望，預言了舊聖殿的毀壞和新聖殿的建造。《馬爾谷福音》無疑的確是耶穌說過的話，他預言說：「將來這裡決沒有一塊石頭留在另一塊石頭上，而不被拆毀的」（13:2）。質問耶穌行事的權柄（谷11:27-28）應當是在這個上下文中出現的。無論如何，聖殿中的事件激怒了猶太當權者，致使耶穌被控告，在他被大司祭判死罪的過程中也扮演了決定性的角色（參閱谷14:58; 15:29）。總之，耶穌與其反對者的衝突發生在末世論的背景中。耶穌宣告了舊時代的結束和新時代的開始。有關耶穌個人的衝突與新舊時代的衝突相互關聯。歸根結底，耶穌想要並且接受了這個衝突。

末世論觀點在最後晚餐的記載中最为明顯（谷14:17-25及平行文；格前11:23-25）。<sup>19</sup> 這些記載按照其今天的形式明顯不是真實的記載，而是清晰地顯示出禮儀格式化的標

---

19 參閱 H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22:(7-14) 15-18*, Münster 1953; ders., *Der Einsetzungsbericht Lk 22:19-20*. Münster 1955; G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 147-149; ders., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in ders., *Studien zu Antike und Urchristentum. Ges. Aufsätze II*, München 1970, 138-176; J. Jeremias, *Abendmahlsworte*; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 11-34.



記。這些記載是否表現出整個信友團體的傳承，也就是說出於禮儀的需要，還是它們是否也保存了歷史上可靠的記憶，這樣的問題在這裡暫且保持開放。無論如何，在這些記載中，至少有一句話沒有進入後來的禮儀中，因而必須被視為是真正屬於主當初的言語，即耶穌宣佈說：「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；參閱路22:16, 18）。<sup>20</sup>

總之，耶穌與門徒們最後的晚餐是末世性的象徵性行為，通過這個行為，耶穌使屬於他的人現在已經分享末世性的祝福。在最後的晚餐中，耶穌不只預見他即將面臨的死亡，並且也預見與他的死亡同時來臨的天主之國。他的死亡與天國的來臨相互關聯。如此從末世論角度解釋耶穌的死亡也符合耶穌全部末世論訊息所包含的意義：天主的統治在謙卑和隱秘中來臨。所以，即便在他面對死亡時，或者可以說尤其在此時，耶穌也堅持了宣講和行動的末世性。

此外，這個觀點還有一個證明，就是根據《馬爾谷福音》和《瑪竇福音》的記載，耶穌臨終時大聲呼號說：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（谷15:34；瑪27:46）。<sup>21</sup> 這句話從開始就被視為是問題，它對於《路加福音》就已經是無法忍受的；在《路加福音》中，耶穌

---

20 參閱 G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, 147f.; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 193, 279; F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, in *EvTh* 27 (1967) 337-374, 340, 346.

21 參閱 H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entscheidung des Herrenmahles*, in *ZThK* 65 (1968) 1-22.

的最後一句話是：「父啊！我把我的靈魂交託在你手中」（23:46）。在《若望福音》中，耶穌臨終時甚至發出勝利的歡呼：「完成了」（19:30）。由此可見，在聖經寫作時代，人們已感覺到耶穌死時被天主捨棄太使人憤慨。隨後的釋經學中存在同樣的困境。當然，釋經學者指出，耶穌所說的這句話來自《聖詠》第二十二篇，而這篇聖詠對整個受難的記錄都有影響。這篇聖詠的第一句是：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我」。按照當時的習慣，引用一首聖詠的第一句暗示引用整篇聖詠。這篇聖詠開始是一篇哀歌，從第二十三節開始，轉變成為讚美詩歌。虔敬者感受到的痛苦是被天主捨棄；但是在痛苦和死亡面前，他體悟到天主從開始就是主，而且要拯救他獲得新的生命。這篇聖詠用末世性的語言表達出一種典型的範例性的命運。從死亡的痛苦中獲救，成為末世性天國降臨的開始。因此，耶穌的話，「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我」不是絕望的呼號，而是一位堅信會得到聆聽和期待天國的人的祈禱。

我們無法完全確定，是否耶穌本人在臨終時大聲用《聖詠》第二十二篇做祈禱，或者這是在復活的光照下，早期信徒對耶穌死亡所做的詮釋。但是即使這裡是一個詮釋，即耶穌的死亡被理解為默示性的苦難和天國的來臨，這樣的詮釋也忠實反映了耶穌一生的意向。耶穌對天主的信任並沒有動搖，但是他比世界上任何一個人都曾更深入地體驗到信仰的黑夜與困境。耶穌在臨終時呼喚的，不只是舊約的天主，更是被他稱為父親、與他有獨特關係的天主。<sup>22</sup>

22 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 138ff. 中的解釋是抽象推理的引申過甚的解釋。

換句話說，他經驗到的天主是要遠離他的天主，是完全的另一位。耶穌體驗到天主神秘莫測的奧秘和旨意。他忍受住這信仰的黑夜。這極端的空虛使他成為可以包涵天主圓滿的器皿。他的死亡變成了生命的根源。他的死亡成為天國在愛中來臨的另一面。

總之，耶穌有關天國作為新時代來臨的訊息，也包含了對於末世性考驗的期待。耶穌的訊息要求我們與現時代徹底地決裂，這也意味著要接受最壞的後果——死亡。由此看來，耶穌在十字架上的死亡，不只是他大膽行為的後果，也是他整個訊息的總結和頂峰。耶穌在十字架上的死亡，清楚表達了他唯一的關心：末世性天國的來臨。耶穌的死亡是今世條件下天主之國的存在方式：在人性的無能為力中臨在的天國，在貧窮中的財富，在憂傷中的愛，在空虛中的豐富，在死亡中的生命。

### 三、耶穌死亡的救恩意義

耶穌的死亡在復活後最早期的傳承中<sup>23</sup>已經被解釋為「為我們」和「為眾人」救恩和贖罪的犧牲。人們用第四首上主僕人的詩歌來解釋他的死亡：「他沒有俊美，也沒有華麗.....他受盡了侮辱，被人遺棄；他真是個苦人.....然而他所背負的，是我們的疾苦；擔負的，是我們的疼痛.....可是他被刺透，是因了我們的悖逆；他被打傷是因

---

23 參閱 W. Schrage, *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*, in E. Bizer u.a., *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils*, Gütersloh 1967, 49-89; H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, 265ff.

了我們的罪惡；因他受了懲罰，我們便得了安全；因他受了創傷，我們便得了痊癒……當他犧牲了自己的性命，作了贖罪祭時，他要看見他的後輩延年益壽……因為他為了承擔大眾的罪過，作罪犯的中保，犧牲了自己的性命，至於死亡，被列於罪犯之中」（依53:1-12）。這首上主僕人的詩歌在相當早期的信仰表達（格前15:3-5）和有關最後晚餐的傳承（格前11:24；谷14:24）中已經被用來解釋耶穌的死亡是為人類贖罪，是為人類的得救。從那時起，這個解釋就成為基督宗教對於救恩和感恩祭理解的基礎。

歷史批判學對這樣的解釋做出了質疑，認為這個解釋不是源於耶穌本人。的確，我們不能證明耶穌是否親自在最後晚餐時說過「為眾人」，來解釋他的死亡。至於「人子……交出自己的生命，為大眾作贖價」（谷10:45）是否真是耶穌親口所說，仍然尚無定論；《路加福音》中與這段對應之處（參閱22:27）沒有這句話。但是，如果「耶穌的死亡是為人類贖罪的犧牲」的解釋，在耶穌的生活和死亡中都無法找到任何根據，那麼，基督信仰的核心就有陷於神話或虛假意識形態的危險。因為這意味著，天主彷彿藉著初期教會的宣講，賦予耶穌的死亡一種耶穌自己都不知道的意義。而這完全不符合在耶穌宣講中天主的行為方式。

很多學者試圖證明耶穌曾賦予自己的死亡救恩性的意義。但是只通過引用耶穌親口說過的某些單句，仍舊不足以證明這一點，還應當指出這些單句具有一致性，並符合耶穌整體的意向。有兩個方式可以幫助我們做到這一點。首先，我們的出發點是，耶穌對於他死亡的理解同他所傳達的天國來臨的訊息緊密相連。天國是救恩的具體實現。

這樣，耶穌死亡的末世性解釋也包含救恩性的意義。因此，如同我們談論耶穌隱匿的基督論那樣，我們也可以談論耶穌隱匿的救恩論。

第二個觀察角度的出發點是，耶穌以服務的形式成為天國位格的實現。耶穌在他的門徒們中間「像是服事人的」（路22:27）。耶穌對人的服務不應該只被視為愛德的行為。當然，罪人和處於社會邊緣的人，因著與耶穌的共融而經驗到了一定程度的釋放。但是，耶穌帶給他們的遠勝於此：耶穌從最深的根源處治愈人的異化。因此，耶穌帶來的真正解放是使人在天主前獲得寬恕。他創建的共融是與天主的共融。他所實行的這種救恩性服務，從一開始就為他帶來了反對者的仇視（谷2:1-12；路15）。他們認為這是褻瀆，因而判處他死刑。跟隨耶穌就是同他一起繼續這種服務：「誰若想做第一個，他就得做眾人中最末的一個，並要做眾人的僕役」（谷9:35）。耶穌所開始並使之成為可能的新生活方式就是服事和愛，甚至愛自己的仇人，總之，就是為他人而生活。要過這樣的生活必須時時作好準備，捨棄一切（谷10:28），甚至冒生命的危險（谷8:34-35）。在此前提下，耶穌必然會把自己的死亡看作是為眾人服務而做的犧牲，從而符合他一生的作為。後期猶太神學思想中也將義人之死解釋為替眾人贖罪的死亡。雖然耶穌沒有直接聲稱自己是上主的僕人，也沒有直接聲稱自己為默西亞或天主子，但是這並不能說明他不知道自己是為眾人服務，並為眾人受苦的上主的僕人。他的整個一生都具有這個特點，所以我們沒有理由否認，反而有很多理由肯定，耶穌是帶著這樣的理解走向死亡的，也就是說，他將自己

的死亡視為替代性及救恩性的為眾人的服務。這樣，耶穌為他人而生，為他人而死。他的本質就是為他人而生存。這一點也使我們看出，他就是天主之愛的化身。

由這樣的背景出發，個別有爭議的聖經來源獲得了一定的歷史真實性。例如，我們完全可以證實三次受難預言中的第二次是有歷史根據的：「人子將要被交在人手中」（谷9:31）。<sup>24</sup>從這樣的整體觀點出發，《馬爾谷福音》中提到的「贖價」（10:45）也獲得了其符合耶穌一生的背景；而與這段福音平行的《路加福音》22:27的記載中缺少這個表達也就不成為問題了，因為《路加福音》受希臘文化影響，完成年代晚於《馬爾谷福音》。最後，從這個注重耶穌總的意向觀點出發，耶穌最後晚餐時所說的「為眾人犧牲」的話（谷14:24），雖然從具體措辭方面無法證明，但是至少其內容和主題有相當大的歷史可能性。歷史研究只是對其可能性提出了論據。對於神學來說，只要具體的內容沒有令人懷疑之處，其歷史真實性方面的細節並不重要。而由其內容來看，我們可以說，後來關於救恩論公式化的表達，是深深紮根於耶穌的生活中。

在此，我們還需要考慮一個很重要的反對意見。<sup>25</sup>如上所說，如果耶穌在世時，已經間接地知道他死亡的救贖效應，只是沒有說明而已，那麼，這和他關於天國的宣講不是矛盾嗎？耶穌宣講天國時暗示：得救與否就在此時此

24 參閱 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 264ff.

25 參閱 W. Marxsen, *Erwägungen zum Problem des verkündigten Kreuzes*, a.a.O., 164f.; A. Vögtle, *Jesus von Nazaret*, a.a.O., 20f.

地，按照人對於他的宣講和行動所做的反應而決定。而根據以上所述天主的救恩，只有通過耶穌的死亡才實現，這二者如何協調呢？如果我們接受後者，那麼耶穌在此之前的所有言行，不就失去其價值了嗎？也就是說，耶穌在世的一切都被貶低成只是後來救恩的背景？這個反對意見忽視了以下事實：當以色列作為一個整體拒絕接受耶穌的宣講時，一個新的局面出現了。即使是耶穌最親近的門徒們到最後也不瞭解他，以至耶穌不得不孤獨地走他最後的一段旅程。如同之前一樣，耶穌在對天父的服從和對他人的服務中，走過他生命的最後一段旅程。這直到死在十字架上的服從與服事，於是成為許諾的天國來臨的唯一方式，這種方式突破了之前的一切模式。最終，在絕對的服從帶來的黑暗和孤獨中，耶穌唯一能做的，就是將天國的來臨完全交託在父的手中。因此，耶穌聽命至死是他一切活動的精華、實質和最終的、超越以前一切的頂峰。耶穌的救恩意義並不只限於他的死亡，但是，他的死亡使他的救恩意義以最清楚和最終極的形式表達出來。

在耶穌的死亡中，他的訊息和權威的隱秘性也以最清晰和最終極的形式彰顯出來。在耶穌位格和行為中來臨的天國所表現出的無力、貧窮和微不足道，在耶穌的死亡中達至其駭人聽聞的頂峰。耶穌的生命最後在一個未知中結束。耶穌的故事和他的命運是一個唯有天主能給與答案的問題。如果耶穌的工程不被宣告失敗的話，這答案只能是：一個新的時代在他的死亡中開始了。這就是對耶穌從死者中復活的信仰。

## 貳、復活和超越一切的基督

### 第六章

#### 復活信仰的根據

##### 一、傳統

隨著耶穌在十字架上暴力與恥辱的死亡，似乎一切都結束了。<sup>1</sup>即使耶穌的門徒們顯然也將耶穌的死亡看作是希

---

<sup>1</sup> 主要參閱 K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten <sup>2</sup>1954; H. Grass, *Ostergeschehen und*



望的終結。他們帶著失望的心情各自返回自己的家庭和職業。耶穌關於天國臨近的訊息好像也隨著他的死亡而被否定了。雖然當時的猶太宗教神學思想，特別是有關義人替大眾受苦的思想，可以幫忙人們從神學上找到對於耶穌死亡的解釋；但是，耶穌生前已經將他所捍衛的事業——天國的來臨——同他本身緊密連接，以至於在他死後，他的事業無法簡單地繼續。耶穌的思維和理想與蘇格拉底的思想不一樣，後者死後其思想仍舊能夠被繼續維護和傳播。耶穌的訊息與他本人共存亡。所以，在他死後，人們無法只是通過某種「耶穌運動」來繼續他的「事業」或傳遞他讓人解放的訊息。

---

*Osterberichte*, Göttingen <sup>3</sup>1964; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh <sup>4</sup>1966; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11* (Stuttgarter Bibelstudien 17), Stuttgart <sup>2</sup>1967; Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditions-geschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit* (Stuttgarter Bibelstudien 26), Stuttgart 1967; W. Marxsen – U. Wilckens – G. Delling – H.-G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1967; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15:3-5 (QD, Bd. 38)*, Freiburg–Basel–Wien 1968; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh 1968; W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, in *KuD* 14 (1968) 105-118; ders., *Grundzüge*, 47-112; F. Mußner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969; A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*, Bergen-Enkheim 1969; H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, in *MySal* III/2, 133-319, bes. 256ff.; G. Kegel, *Auferstehung Jesu–Auferstehung der Toten. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament*, Gütersloh 1970; H. Ludochowski, *Auferstehung–Mythos oder Vollendung*

儘管如此，受難星期五並沒有成為一切的結束，甚至可以說，這時一切才真正開始。分散各處的門徒們又開始聚集，逐漸成立團體，建立教會；一個普世性的傳教運動首先在猶太人中，之後在外邦人中開展。對於這新的開始及其強大的歷史生命力，即使從歷史角度看也只能有一個解釋，就是一定存在一個「最初的火種」。人們可以對此提出宗教、心理、政治、社會等各方面的解釋。但是，從歷史處境的角度去看，耶穌的「事業」在他死後只有非常微小的機會繼續存留。耶穌在十字架上的死亡不只是他個人的失敗，也是他的「事業」公開的災難及其在宗教方面的失信。因此，這新的開始必須是如此強大，以至它不僅可以「解釋」初期基督宗教的異常活力，而且還足以「解決」十字架的問題。

---

*des Lebens?*, Aschaffenburg 1970; U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart–Berlin 1970; B. Klappert (Hrsg.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1971; ders., *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen 1971, bes. 1-82 (Lit.); A. Geense, *Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie*, Göttingen 1971; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1972; A. Gesché, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, in J. Pfammatter–F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte II*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1973, 275-324 (Lit.); E. Fuchs–W. Künneth, *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitsgesprächs*, hrsg. v. Chr. Möller, Neukirchen 1973; R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, in *ThQ* 153 (1973) 201-228; H. Küng, *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung*, in *ThQ* 154 (1974) 103-117.

針對教會的建立及其信仰的問題，新約聖經的回答清晰明確。所有的新約經書都為此作證：耶穌死後，他的門徒們很快就開始宣告：天主從死者中復活了耶穌；被釘在十字架上的那一位真實活著；而且，他派遣了他們，他的門徒們，去把這消息傳遍普世。所有新約經書都異口同聲地宣布這非凡的消息；「總之，不拘是我，或是他們，我們都這樣傳了，你們也都這樣信了」（格前15:11）；「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人」（宗2:32）。整個新約的這個一致見證形成了新約訊息的基礎和核心：「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, 17）。

顯然，這樣清晰明確的語言對於門徒們來說並非從起初就很容易。《福音》和《宗徒大事錄》都記載了他們起初的不信和固執（谷16:14）、懷疑（瑪28:17）、嘲笑（路24:11；參閱24:24）、無奈（路24:21）、害怕和恐懼（路24:37；參閱若20:24-29）。但是，這種審慎、批判、有所保留、絲毫不熱烈的態度更增加了他們所做見證的可信度。所有的見證人都願意為這訊息犧牲自己生命的事實，使這見證獲得其最大的說服力。不只是語言的見證，特別是這生命的見證，使人不能輕易地摒棄聖經的訊息，或認為這只是不值得理會的盲信。

當我們開始詳細探究關於耶穌復活的證言時，就會遇到各種各樣的困難。首先是復活訊息傳承本身的問題。當我們仔細看時，可以發現對於復活的不同陳述和見證之間差別很大。這點與有關耶穌受難的傳承非常不同，四部福音關於受難的記載雖然在細節方面存在差異，但是整體說

來是一致的，甚至事件的次序都是相同的。聖經中關於復活的見證，可以分為兩大不同的傳承：復活的初傳和復活的敘述，在這兩大傳承中仍然存在顯著的差別。

復活的初傳是簡潔有力的福傳和禮儀的信仰表白。這些信仰告白原先大多是獨立的，因為它們可以從其上下文中被提取出來而無損於整體；它們產生的年代通常比它們現在所處的新約段落要早很多。由此可知，它們並非沒有約束力的報導，或只是個別門徒的敘說，而是最初基督徒團體具有約束力的公開信仰表達。其中，「主真復活了，並顯現給西滿了！」（路24:34）大概是出於禮儀中非常古老的一句典型的話。這些信仰表達中最重要和最廣為人知的一條，出現在《格林多前書》：「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」（15:3-5）。保祿宗徒首先發現了這段信仰表達，隨後他將其傳授給更多人。由此可見，這是一段非常古老的文本，大概可以追溯到公元三十年代末期，在最初的傳教團體——可能是安提約基的教會團體中——已被使用。所以從時間上來看，這段文本非常接近耶穌的死亡和復活。因為這段話表現出詩歌的分段，所以它也是莊重嚴肅且具有約束力的。這樣的信仰表白，以概括的形式也出現在《宗徒大事錄》10:40-41和《弟茂德前書》3:16中；這兩處沒有提到見證人的名字，而是概括性地談論顯現。

除此之外，還存在一系列的信仰宣言和讚美詩歌，雖然沒有提及顯現，但是直接為耶穌的復活做見證。值得注意的，首先有在保祿之前已經出現的《羅馬書》1:3-4中包

含兩段詩節的信仰表白和《斐理伯書》2:6-11的基督頌。此外，該當注意的是羅10:9中古老的要理公式：「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」。在《宗徒大事錄》的前幾章中，我們也可以找到許多復活信仰的宣示，例如2:32：「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人」（參閱3:15; 5:31-32等）。其他文本還有《羅馬書》10:5-8；《厄弗所書》4:7-12；《伯多祿前書》3:18-22; 4:6。

與這些復活初傳不同的是有關復活的敘述，這些敘述出現在四部福音結尾部份（如谷16:1-8）。復活的敘述還包括《路加福音》和《若望福音》結尾的記載：復活的耶穌同門徒們一起吃飯，讓他們觸摸等（路24:13-43；若20:19-29; 21）。這樣的敘述還有關於復活後顯現的傳承。復活敘述與復活初傳的區別在於，敘述包含的內容比初傳更豐富。復活初傳的顯現主要提到的是伯多祿的名字，而在復活敘述的顯現中出現的是其他名字，甚至婦女的名字在其中也扮演了重要的角色，所以這兩種傳統並不一致。更重要的是，在復活敘述中有關於發現空墳墓的報導，而在復活初傳中卻沒有。顯現的傳承原本指向加里肋亞，但是關於墳墓的敘述卻屬於耶路撒冷。

福音中有關復活的敘述，尤其是關於墳墓的敘述，帶來了很難解決的問題。其中最基本的問題是：這些敘述是歷史性的報導，或至少是有歷史基礎的報導嗎？或者，它們只不過是用故事方式來表達復活信仰的傳奇？復活的敘述，尤其是空墳墓的敘述，是復活信仰的產物還是有其歷史依據？

有關這些問題存在非常不同的意見。毫無疑問，通常的意見是，發現空墳是復活信仰的開端，隨之而來的是天使的宣告和之後復活耶穌的親自顯現。最近有神學家，特別是坎彭豪森（H. v. Campenhausen）<sup>2</sup>，借助歷史批判法再次為此論點辯護。與此相反的另外一種觀點是，相對於復活初傳，復活敘述是次要的，有護教性動機，旨在說明復活的真實性和耶穌肉身復活的事實，從而反對給予復活一種純屬靈性的解釋。而且這些敘述中已經存在非常堅固的復活信仰，因而在神學上存在疑問。在這裡，耶穌的復活已經成為被證實的事實和一個今世的現象。

仔細分析有關墳墓的敘述可以發現：1. 四位聖史有關復活的報導中存在根本的差別。四部福音都記載耶穌復活當天早上，婦女們在耶穌墳墓旁的經驗。但是《馬爾谷福音》（16:1）和《路加福音》（24:10）提到三位婦女（但不是同樣的三位），《瑪竇福音》（28:1）只提到兩位，而若望（20:1）只提到一位（但是20:2寫道：「我們不知道」）。四部福音提供去墳墓的理由也各不相同；根據《馬爾谷福音》和《路加福音》，婦女們去墳墓是為了傳抹耶穌的遺體，而根據《瑪竇福音》，她們是為了去看墳墓。根據《馬爾谷福音》（16:8），婦女們後來沒有向別人講述；根據《瑪竇福音》（28:8），她們跑去，向門徒們報告。《瑪竇福音》（28:2-5）和《馬爾谷福音》（16:5）談到有一位天使顯現給婦女們，《路加福音》（24:3-4）談到

---

2 參閱 H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg<sup>2</sup>1958.

有兩位天使，《若望福音》（20:11-13）也說當瑪利亞瑪達肋納第二次去墳墓時，看到兩位天使。根據《若望福音》（20:13-15），天使沒有向婦女報告耶穌復活的消息，這一點和對觀福音不同。這一切以及其他無法協調的區別說明，復活那天早上發生的事已無法重現，顯然在復活的敘述中，純粹歷史性的報導並不是最重要的。

2. 最古老的復活敘述是《馬爾谷福音》（16:1-8），其他所有敘述都以其為依據。這樣說的原因是，《瑪竇福音》和《路加福音》，只有在它們分別與《馬爾谷福音》相符時，它們之間才是相符的；所以顯然《馬爾谷福音》的內容是其他兩部對觀福音的基礎。因為其他所有的敘述都以《馬爾谷福音》中的敘述為依據，那麼，分析《馬爾谷福音》中的這一段內容就很重要。這樣分析所得出的結果是，這段文本至少就其當前狀態來說，並不是一段歷史紀錄。<sup>3</sup> 這段敘述引言的內容就是一件不大可能的事情。我們找不到當時通行的風俗習慣，來解釋要去給一具在三天前已經被裹好殮布，並已經放在墳墓裡的屍體傅油的願望；而且這樣的願望在巴勒斯坦的氣候條件下是難以理解的。婦女們走在路上時，方才想到她們需要別人幫助她們移開石頭進入墳墓，這樣的疏忽，也不容易得到解釋。因此我們必須假定，這段敘述不是歷史詳情，而是為引人注意並推向高潮而用的文體手法。顯然，一切構思都是為指向天使的話：「他已經復活了，不在這裡了；請看安放

---

3 以下內容參閱 M. Brändle, Die synoptischen Grabeserzählungen, in *Orientierung* 31 (1967) 179-184.

過他的地方！」（谷16:6）。但是，值得注意的是，雖然婦女們受委託向門徒們報告耶穌將在他們之前往加里肋亞去，他們在那裡將要看見他，但是她們聽完後卻保持了緘默，沒有給別人講述她們的經驗。她們的緘默顯然不是暫時的，而是持久的，這是《馬爾谷福音》中一個典型的基調。所以這段敘述從不同方面清晰地顯示出馬爾谷編輯過的痕跡。

3. 如果我們從這段文本中除去馬爾谷所作的編輯，那麼剩餘下來的是一段《馬爾谷福音》前已存在的古老傳承。證明這段傳承年代久遠的依據是我們可以觀察到，一直到偽經《伯多祿福音》，後續的傳承帶有越來越多的傳奇色彩。與此相反，《馬爾谷福音》16:1-8中包含的傳承表現較為拘謹，這說明它的年代更為古老。其中只有天使的宣報，從類型批判學意義上來看是具有傳奇色彩的。但是其內容並不是關於墳墓已空，而是關於復活的宣報，空墳只是作為復活信仰的標記而被提及。由此可以得出結論：這段古老的傳承不是關於發現空墳的歷史記錄，而是信仰的見證。按照類型批判學，這段傳承可以被稱為敬禮原因論（*Kult-Ätiologie*），也就是說，這裡的敘述是為一種敬禮儀式提出根據。<sup>4</sup>從其他資料，我們得知在當時猶太社會中人們會崇拜傑出人物的墳墓。所以，耶路撒冷的早期基督信仰團體很可能向耶穌的墳墓表示崇敬，每年復活紀念日在耶穌墳墓前或墳墓內聚會，舉行敬禮儀式；在這樣的儀

4 參閱 L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16:1-8* (Stuttgarter Bibelstudien 33), Stuttgart 1968.



式中，復活喜訊再次被宣報，而空墳被用來作為復活的標記。<sup>5</sup>

4. 將《馬爾谷福音》（16:1-8）歸入敬禮原因論的類別，尚未對其中包含的基本事件的歷史性或非歷史性作出說明。在這裡，我們甚至可以列舉出幾個論據，證明這段報導是對歷史記憶的加工。證明這段敘述有歷史核心的最強有力的論據是：一個源於耶路撒冷如此古老的傳承，若非相關的人確定墳墓已空是事實，絕不可能在那裡持續下來。但是引人注意的是，在所有猶太人反對基督信徒復活訊息的辯論中，這一明顯的論據卻從未出現過。

當然如果人們願意，還可以提出許多其他的假設。但是，坎彭豪森的話有一定的道理。他說：「人們可以隨意發揮自己的想像力，提出『重新埋葬』、『張冠李戴』或『不幸事故』等其他解釋，所有的一切都有可能，不過都無法得到證實。但是，這樣做就和批判學沒有任何關係了。如果我們審查能被審查的既存資料，那麼我們無法否認關於空墓及其很早就被發現的消息。很多證據可以證明這點，但是卻沒有任何令人信服的明確證據反對它；所以，這是具有極大可能性的歷史事實。」<sup>6</sup>我們可以確定這是一個非常古老而極有歷史可能性的傳承，除此以外，從歷史角度，我們無法得出更多結論；有關其他一些傳承，我們也同樣無法得出更多結論。

---

5 參閱J. Jeremias, *Die Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958.

6 H. von Campenhausen, *Ablauf der Osterereignisse*, 42.

確認有關空墓的敘述具有歷史性基礎，與論證復活沒有關聯。從歷史角度看，我們最多只能指出發現空墳的可能性，但是無法從歷史角度澄清墳墓是如何成為空的。空空墳本身是一個具有多重含義的現象。對此新約聖經中已經有不同的解釋（參閱瑪28:11-15；若20:15）。空墳現象的意義只有通過宣講才變得清晰，而宣講的根源在於基督的顯現。空墳對於信仰而言，不是證據，而是標記。

所以起初存在兩個不同的傳承，二者顯然都很古老。但是它們原本可能各自獨立地存在。《馬爾谷福音》應當是最早將兩個傳承緊密連接在一起的。因為在《馬爾谷福音》中，天使指示婦女們去找門徒們，特別是去找伯多祿，並許諾復活的基督將在加里肋亞顯現給他們：「他在你們以先往加里肋亞去，在那裡你們要看見他，就如他所告訴你們的」（16:7）。這個開始時相對外在的连接，後來變得越來越緊密。《路加福音》則將顯現轉移到耶路撒冷（24:36-49）。《若望福音》中兩個傳承結合得更為緊密，復活的基督就在墳墓旁邊顯現給瑪利亞瑪達肋納（20:14-17）。此外，《若望福音》記載耶穌顯現給門徒們既發生在耶路撒冷（20:19-23; 24-29），又發生在——在最後補充的一章中——加里肋亞（21:1-23）。這樣，兩個傳承在這裡最終完全結合。

有關墳墓的敘述對於傳統的復活敬禮和復活信仰產生極大的影響。談到耶穌的復活時，人們不由自主地會想到，如同格呂內瓦爾德（Matthias Grünewald）作品中耶穌光榮走出墳墓的畫面。但是當我們綜觀新約聖經中的傳承

時，可以清楚看到，這樣的想像並非理所當然。對於初期教會來說，不是關於墳墓的敘述，而是對於復活耶穌顯現的信仰表白式見證，扮演了主要角色。儘管關於墳墓的傳承可能非常古老，但是它在較晚期的時候才與起源於加里肋亞的顯現傳承結合在一起。有鑑於此，我們首先必須以早期的復活信仰宣告和顯現傳承為出發點，然後再嘗試將關於墳墓的敘述歸類。也就是說，我們必須選擇與傳統的復活敬禮及其信仰觀念相反的道路。

但是這樣的一個嘗試會遇到很多困難。我們前面已經提到，在復活初傳和敘述之間存在無法調和的分歧。另外，這兩個傳承各自的內容也不一致。《格林多前書》第十五章中除了提及伯多祿和那十二位的傳承外（15:5），同時還引用了另外一個提及雅各伯和眾宗徒的傳承（15:7）；此外，這一章還談到在別處都沒有出現過的「顯現給五百多弟兄」（15:6）。而關於復活的敘述內容更不一致。婦女們的數目及名字、她們去墳墓的次數、天使的數目都不相同。可以看出，在個別的報導之間存在銜接部份和後來附加的潤色部份，這些報導彼此並不協調。

儘管存在這些無法調和的分歧，所有的傳承都一致報導：耶穌死後顯現給某些門徒們；他證明自己活著，他被宣稱從死者中復活。所有的傳承都圍繞這個中心和核心。但是，這個中心點顯然是動態的，這個核心不易被查明或確定。<sup>7</sup>一切宣稱都好像在不斷尋找能闡明這中心點的表達方式。但是，真正的核心，復活事件本身，卻從未被直接

---

7 主要參閱 H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, a.a.O., 288ff.

報導或被描述過。新約的見證人中，沒有任何一位聲稱自己親眼看到了復活。只有在後來出現的偽經中，這條界線才被跨越。被列入新約聖經正典的書目很清楚，將復活作為可確定的事實而直接談論是不可能的。

僅從語言的角度就可以看出，新約有關復活的傳承並不是中立的報導，而是信仰的告白和信者的見證。<sup>8</sup>在這些文本中，重要的不只是講述的內容，另外還有這些事情被講述出來以及如何被講述。這裡，講述的內容和講述的形式不能截然分開。復活事件的真實性及其見證不能分開。這也就是說，復活不只是一個發生在過去一次性的，已結束且能鑑別的事實，而且也是一個決定今天見證的現實。歷史事實，特別是空墳，可以指向信仰和作信仰的標記，但是它們不是復活的證據。同時，復活的見證人用他們的生命與死亡，為他們的信仰提供了具有生存意義的可信性證據，這些證據的重要性遠超過那些「事實」。

## 二、解釋學前提

復活的見證涉及的事件，超越了歷史可確定的範圍，因此，這些見證提出的是處於釋經學和歷史學之間的邊緣問題。儘管如此，我們在這裡仍然要做神學上負責任的討論，如何使這樣的討論成為可能，取決於釋經學方面預先要做的決定，這個決定是關於我們是否承認一個超越歷史的幅度，如何承認以及怎樣使這超越歷史的幅度歸入歷史中可以確定的領域。

---

<sup>8</sup> 參閱 A. Gesché, *Auferstehung Jesu*, a.a.O., 301ff.

在傳統神學中，有關復活見證的釋經學方面的討論，很大程度上被忽視了。人們基本上滿足於簡單地傳遞信仰見證。<sup>9</sup>因為這些信仰的見證從未受到原則性的質疑，所以人們沒有像反省降生奧跡那樣去反省復活的信仰。但是，這樣也使復活的信仰偏離其在新約聖經中擁有的根本和核心的地位。在基督論形成過程中，復活與降生、受難相比，也沒有產生大的影響力；復活似乎只是肯定對基督天主性以及十字架犧牲具有救恩意義的信仰。這樣的狀況在現代批判神學出現後才發生根本的改變。而歷史釋經學的觀點，分別受世界觀、哲學或詮釋學方面前提的影響。

對於現代人而言，通常一件事只有從歷史上可以被證實，或至少可以基本客觀地被確認時，這件事才具有歷史真實性。人們通過將歷史現象放入其歷史背景中，以及通過與其他事件的類比來理解此歷史現象。如果將這種對事實的理解絕對化，那麼，復活的事實就無法被接納，因為復活無法通過其歷史背景或與其他事件的類比來得到解釋。所以，為了「理性地」解釋復活信仰的內容和起源，人們用了許多不同的假設。

近代以來的主要討論其實早在賴馬魯斯所著的《沃爾芬比特耳未署名者斷片》中已經全部被預先提及。在其中題為，〈復活故事〉（*Über die Auferstehungsgeschichte*）和〈耶穌和他門徒們的目標〉（*Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*）<sup>10</sup>的兩篇摘錄中可以找到一直持續到今天的論證，

9 參閱同上，頁275-277。

10 這兩篇摘錄參閱 G. E. Lessing, WW XII, 397-428, und XIII, 221-327.

特別是：福音的復活敘述之間存在不可調和的矛盾，使人無法還原事情本來的經過。因此，賴馬魯斯認為這些敘述是信仰的虛構和杜撰；是門徒們的欺騙行為。門徒們在他們的師傅被逮捕和被釘死的時候，失去了所有的希望。他們將墳墓清空，虛構了耶穌復活、顯現和傳遞訊息的故事。

這種欺騙的假說過分粗糙，後來被逐漸放棄。取而代之的是其他的一些假說，例如：屍體被移走論、被混淆論、假死論、演變論<sup>11</sup>和著名的神視論。其中直至今天仍具有一定意義的是演變論和神視論。演變論假設復活信仰是基於當時流傳的宗教觀念和期待。支持此論者指出舊約的一些許諾和期待，希臘神話和紀念神明死而重生的宗教儀式，以及晚期猶太主義默示論中復活和神魂超拔等概念。流傳最廣且直到今天仍然最有影響力的假說，是首先由史特勞斯提出的神視論。<sup>12</sup>根據這個假說，復活信仰的基礎不是「客觀的」顯現，而是門徒們經驗到的主觀神視（幻覺），而這些神視彼此感染，最終引發了「流行性基督顯現」。

所以，具體的解釋在近代發生很多變化。但是它們都有一個共同點：它們都傾向於將有關復活的問題視為狹義上有關真實性的問題。教會護教論的偏差在於，幾乎未加考慮就參與到這種問題的討論中。護教論沒有去糾正這種過份狹隘的問題提法，而是給提出的問題另外一個答案。護教論雖然指出了那些想要解釋復活信仰的假說並不能真

11 參閱M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, in *WW I*, 724-726; U. Wilckens, *Auferstehung*.

12 D. F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 2, 655ff.

正給予解釋，這些假說無論從歷史學、聖經解釋學、心理學或其他角度，都不具有說服力。從正面看，設法解釋復活信仰的人試圖去證明復活是歷史事實。也就是說，他們強調空墳的事實。但是，這樣反而使耶穌的復活成為一個次要或邊緣的問題。復活信仰中首要的，並不是相信墳墓已空，而是相信主復活了。

上述情況所產生的效果是：整個問題被轉移至錯誤的視角。復活在聖經中本是信仰的核心奧跡，但是在這裡卻越來越成為對信仰真實性外在的證明。這樣的思考方法從一開始就本末倒置了。復活不是用來證明信仰的事實，復活本身就是信仰的對象。可以從歷史角度核實的不是復活本身，而是最初見證人對於復活的信仰和墳墓已空的事實。而有關空墳，即便我們能證明它是事實，它仍舊不能成為復活的證據。對於空墳的事實可以存在多種解釋。早在聖經中，空墳現象已經獲得不同的解釋，包括屍體被盜或被搬走的解釋（瑪27:64; 28:12-14；若20:13-15）。空墳只不過是導向信仰路上的一個標記，也是一個對於已經獲得信仰的人的標記。

直到辯證神學出現後，情況才有了轉變。辯證神學強調影響整個基督宗教的末世性特徵。但是，末世論對於巴特<sup>13</sup>來說並不是結論；死者復活更好說是天主聖言和天主之國的另外一種表達。因此死者的復活不應被視為一件歷史

---

13 K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, München 1924; ders., *Die kirchliche Dogmatik* III/2, Zollikon – Zürich 1948, 529-547; ders., a.a.O., IV/1, Zollikon – Zürich 1953, 311-394.

事實。復活是無法類比的、唯獨天主可行的行為，但是因為它發生在時間和空間中，所以不能被解釋成只是一種理想、一個象徵或一種寓意的方式。因此，雖然空墳只是一個標記和一個次要因素，但是它卻不能被輕易抹殺，因為忽視空墳有陷入幻象論的危險。

巴特的這個構想雖然在神學上有所進步，但是還缺乏解釋學的反省。布特曼雖然對巴特的構想在細節上有所批評，但是贊成巴特，認為耶穌的復活是不能夠客觀化的事實。但是，為了使人可以理解有關復活的談論，布特曼採用了由施萊爾馬赫和狄爾泰發揮的，有別於自然科學解釋方法的人文科學的理解方法。自然科學的解釋是考慮主體與客體的關係；但是，當問題涉及的是主體與主體的關係和對於歷史人物的解釋時，也就是當我們想要解釋信仰觀念和信仰見證的時候，我們無法客觀地確信和證明這一切，而只能憑藉主觀的感觸和協調去理解。施萊爾馬赫認為，探討「客觀」啟示內容的信理，發展成解釋主觀宗教經驗和觀念的信仰理論。海德格的存在主義哲學使這種解釋方法又得到了進一步的發展。特別是布特曼在重新解釋新約的復活證詞時，考慮了存在主義哲學。對他而言，重要的不再是去解釋復活的「事實」，而是去理解復活信仰的現象對於我的重要意義。因此，布特曼的主要論點是：「對於復活的信仰無異於對於十字架是救恩行為的信仰」<sup>14</sup>，也就是說，相信復活就是相信十字架是末世性事件。基於宣講，這成為可能的。因此，布特曼還說：「復活信仰是對

---

14 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in *Kerygma und Mythos* I, 46.



於作為初傳載體的教會的信仰。復活信仰同樣也是對於耶穌基督臨在於初傳內的信仰」。<sup>15</sup>

巴特用一句話概括布特曼的論點說：耶穌在初傳中復活了。對此布特曼答說：「我接受這句話。在它被正確理解的前提下，它完全是正確的。這樣的前提是，初傳本身就是末世性的事件；這句話表明，耶穌真實地臨在於初傳中，在初傳中觸碰到並正在聆聽的話就是他的話……復活信仰的意義就是相信臨在於初傳中的基督」。<sup>16</sup> 如果我們以這個核心論點為前提，那麼所有詢問歷史事實的問題都可以忽略。作為歷史事件唯一可以被理解的是最初門徒們的復活信仰。這樣，問題就成為：這復活信仰來自何處？復活初傳是如何產生的？布特曼認為，歷史學家將復活信仰的產生歸因於神視的經驗。但是對於信仰來說，「復活信仰產生的歷史事件意味著……復活了的那一位的自我證明，天主的作為，在其中十字架的救恩得以完成」。<sup>17</sup> 所以，復活信仰的出現本身就是末世性的事件，而作為末世性的事件，它也是信仰的對象。對於布特曼而言，復活信仰不只是對於十字架救恩意義的主觀確信。更確切地說，在信仰中門徒們和信友們身上發生了「一些事」。這是天主的作為，而人不能從歷史角度去證明天主的作為。

---

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 27.

<sup>16</sup> 同上。

<sup>17</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 47.

這個見解也有其不明確之處。它給人的印象是，對於布特曼而言，復活是在門徒們身上，而不是耶穌身上發生了一些事。復活和復活信仰的產生合併在一起了。這樣，復活不再是一個先於信仰的事件和信仰的對象，而是成為信仰現象本身了。這樣還會帶來另外一種危險。如果復活信仰是相信今天臨在於教會的初傳內、在我們內起作用的基督，那麼，不單基督論將溶解在救恩論內，而且它簡直變成了教會論。布特曼甚至將復活信仰說成是對「作為初傳傳播者的教會」<sup>18</sup>的信仰。在這一點上，批評不只來自天主神學，也來自巴特、克澤曼以及其他神學家。批評家們認為，按照布特曼的看法，基督相對於信仰的優先性和卓越性無法得到保障。最後要說明的是，布特曼自己也意識到他的復活神學同聖經之間，特別是同《格林多前書》第十五章的重要證詞之間產生了矛盾。作為歷史學家，布特曼相當坦白地承認，保祿的論證強調非常明確的歷史見證人，這思路指向一個很不同的方向，但是他認為保祿的論證可以說是後果嚴重。<sup>19</sup>

布特曼的思想得到不同的理解和繼續的發揮。除了埃貝林<sup>20</sup>以外，馬克森<sup>21</sup>的論述最重要。同布特曼類似，他

---

18 R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 27.

19 參閱 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, a.a.O., 45；類似的思想還可參閱 ders., Karl Barth, *Die Auferstehung der Toten*, in *GuVI*, 54ff.

20 參閱 G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München–Hamburg<sup>3</sup>1967 (= *Siebenstern-Taschenbuch* 8), 53-66.

21 參閱 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, sowie ders., *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*.

的出發點也是歷史和神學之間的區別。只有可以得到核實的才能被算作是歷史性的。「信仰不能確定什麼是歷史事實。」<sup>22</sup> 信仰與純粹的歷史相比，其「優越性」體現在意義的層面上。這一基本論點已經決定了他對復活的解釋：耶穌的復活不能被稱為歷史事實。「從歷史角度而言，我們只能確定……耶穌死後，一些人宣稱他們經歷（*Widerfahrnis*）了一些事情，就是他們看到了耶穌。」<sup>23</sup> 馬克森將他們的經歷和人們對此所做的解釋作了區分。因為由「看到」，人們經過一個推論過程，而得出解釋：耶穌復活了。<sup>24</sup> 因此，「耶穌復活了」不是歷史性的敘述，而是對「看到」的解釋。而這樣的解釋不應該被客觀化和歷史化，它只是一個經過反省後的陳述。<sup>25</sup>

除了對於「看到」作這種追溯性的解釋之外，馬克森相信還可以找到一個更古老的，並非針對人而是針對功能的預見性解釋，即繼續耶穌事業的使命。因此，馬克森認為，復活就是指耶穌事業的繼續；在初傳內，天國來臨的事件不斷重現。現在教會的初傳替代了耶穌的位置，在其中，人們今天能找到耶穌所賜予的。「當我真正在那裡受到打動時，我就知道：他活著」<sup>26</sup>。布特曼和馬克森之間的差別主要在於，前者認為復活表達十字架的末世意義，而

---

22 同上，頁10。

23 同上，頁20。

24 同上，頁14, 22, 27。

25 同上，頁15, 34。

26 同上，頁35。

後者拒絕將一切都縮減至十字架，他的重點是在世時的耶穌。對於馬克森而言，復活不再是基督信仰的核心事件，而只是繼續耶穌事業的先決條件；但並不是根本性的重新開始。<sup>27</sup>

關於馬克森的見解在釋經學方面的疑難，特別是他解釋顯現報導時的不足，我們在下文會繼續探討。這裡只是關於解釋學的前提，所以我重點指出，「經歷」這個概念。在此，我主要關心的是釋經學的要求，因此我只能指出馬克森使用的「經歷」概念不正確。<sup>28</sup>「經歷」絕不是一個含糊的事件，只能在事後被這樣或那樣解釋；相反，它是具有內容的、有意識的事件，其意義從開始就被這樣或那樣的方式理解。儘管這理解並不一定是經過反省的，但是經驗及其語言的闡釋是無法截然分開的。實際上，新約聖經談的始終是一種特定的「看到」，是看到了復活的主。如果我們完全承認這個限定——耶穌是被看到的內容，那麼就必須接受作為其結論的有關復活的陳述。所以，這一切導致的問題是：有關顯現的報導是否只是為了要證明繼續耶穌事業是合法的，或者，是否這些報導表達的是對於一個新的真實的經驗，因而擁有其特殊的內容。這些問題關注的是，馬克森是否正確地決定了復活相對於在世時的耶穌所具有的根本重要性。

---

27 參閱 W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, 20 ff.

28 參閱 K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag*, 340f; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, 40f.

佩施<sup>29</sup>特別研究了上述問題。雖未明確指出，但是他是以鮑爾的研究為出發點，從馬丁布伯再次更新了的進化假說來入手研究。佩施的論點在他之前已被哈納克及最近又被魏金斯（U. Wilckens）<sup>30</sup>再次提及，他們主張有關顯現的報導是為了證明繼續耶穌事業的合法性。佩施比馬克森更進一步，嘗試繞過「看到的經歷」，而在耶穌末世性權威中找到復活信仰的根據，在耶穌死後，人們借助晚期猶太宗教中的神視和復活概念，來解釋這個末世性的權威。在此，復活信仰始終是耶穌末世性權威有效的表達；這信仰的根據不是顯現，而是耶穌本身。因為耶穌本身就是天主之愛的末世性事件，所以，我們可以說耶穌經由自己作中保（布羅伊寧 W. Breuning）。且不論佩施是否正確解釋了（大多數釋經專家的答案是否定的）新約的顯現記錄和晚期猶太宗教內「類似的記載」，這裡產生的基本問題是：對天主的一個獨特行為（復活在聖經中是這樣的一個

---

29 參閱 R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, a.a.O., 以及對此的討論發表在 *ThQ* 153 (1973) 中：W. Kasper, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, a.a.O., 229-241; K. H. Schelkle, *Schöpfung des Glaubens?*, a.a.O., 242f.; P. Stuhlmacher, *Kritischer Müßten mir die Historisch-Kritischen sein!*, a.a.O., 244-251; M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, a.a.O., 252-269; R. Pesch, *Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen*, a.a.O., 270-283. 另外還可參閱 H. Küng, *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens*, a.a.O., W. Breuning, *Aktive Proexistenz—Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst*, in *TThZ* 83 (1974) 193-213.

30 參閱 U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor 15:1-11*, in W. Joest—W. Pannenberg (Hrsg.), *Dogma und Denkstrukturen*, Göttingen 1963, 56-95; ders., *Auferstehung*, bes. 147.

行為) 的信仰被解釋為只是人反省的結果，這是否是充份的解釋？或者，對於天主獨特行為的信仰，人們是否需要人的理性不可推理出、由天主賜予的、新的深入理解呢？而這恰恰是新約作者們藉助顯現概念想要表達的。一個通過純演繹推理過程獲得的認知難道不是低估了十字架帶來的突破和復活對應的新開端嗎？佩施的立場帶來的基本問題使我們面對一項使命：澄清歷史學和神學問題的關係，在此過程中，既要避免片面的初傳神學和歷史至上主義，又要避免倒退到自由主義神學。

在巴特和布特曼之後，潘能伯格<sup>31</sup>及其對啟示的理解，開啟了討論的新階段。潘能伯格關注的是神學內部歷史問題的意義。因為如果對於復活的信仰取代了復活本身的地位，那麼，這種信仰就基本無異於主觀的擔保。因此，潘能伯格在歷史中的耶穌身上尋找對復活信仰的依據。與馬克森不同，潘能伯格預期性 (*proleptisch*) 地理解耶穌所具有的末世性權威，但是如果此權威沒有得到天主的認可，那麼這樣的宣稱就只是空洞的斷言。而天主從死者中復活耶穌就是對耶穌的證明和肯定。對於潘能伯格而言，重要的是證實復活的歷史真實性。他明確反對巴特認

---

31 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 47-112; ders., *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, a.a.O.; ders., *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in ders. (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1970; ders., *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret*, in *Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen*, hrsg. v. J. M. Robinson und J. B. Cobb, Bd. 3, Zürich - Stuttgart 1967, 135-169.

為歷史問題完全不適用於復活的觀點。潘能伯格認為，如果復活不是歷史事實，那麼我們沒有任何理由宣稱耶穌的復活真正發生了。這樣，他使歷史研究承受巨大的論證負荷，並且重新賦予空墳的事實顯著的神學意義。

這個重心的轉移和由此產生對歷史研究的過重要求曾多次受到批判。但是，潘能伯格的批評者常忽視一點，那就是：為了證明復活的歷史性，潘能伯格也只有「在對死者復活的末世性希望光照之下，來反思傳承的內容」。<sup>32</sup>也就是說，潘能伯格將歷史性的問題放入一個較廣闊的解釋學範圍，基本上考慮到事實和解釋之間的相互依存關係，他努力尋找超越兩種極端的解決辦法，這兩個極端分別是能被證實的歷史事實和只是對於信仰具有意義的內容。儘管潘能伯格實際上對於歷史方法過分苛求，並且可能賦予空墳的事實一個根本不符合新約見證的重要性，但是他的意願基本上應該得到贊同。

今天的天主教神學通常借助「標記」的範疇來尋找解決辦法。歷史事件就其本身而言可能沒有什麼意義，或者具有多重意義；只有將它們放入範圍較大的意義背景中，它們的意義才會清晰。反過來看，解釋說明的語言，如果不是針對真實的事件，或者如果沒有被事件認可，這語言就只是空洞的。因此，談論「標記」比談論歷史證據更合適。在此意義上，空墳就是一個標記，它將任何形式的幻

---

32 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 95.

象論排除在外。這樣，就復活而言，梵二大公議關於啟示所說的話特別適宜：「這啟示的計劃藉內在彼此聯繫的動作和言語形成；以至天主在救援史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物；而言語則宣講工程，並闡明其中含有的奧跡。」<sup>33</sup>

在基本澄清解釋學問題和歷史性問題的關係之後，接下來的問題就是要詢問適當的解釋學問題範圍本身。顯然巴特的辯證神學從開始就認為這些人類學方面的問題是不恰當的，因而拒絕考慮。因為從人的角度看，生與死之間沒有連續性，而一切連續性與一致性的唯一根據在於天主對受造物的信實中。然而正是這天主對受造物信實的思想，使我們不能將復活理解為純粹的從無中創造（*creatio ex nihilo*）。因著這信實，天主繼續了他親自放入受造物內的希望。所以在巴特的神學解釋範圍內，我們可以支持人類學和解釋學的課題，並且將人類學的結構理解為天主以不可推論的全新方式使用的基本原理。如果啟示不用人的概念和想法來表達，人是無法理解的。

從人類學角度出發，基本上存在四種試圖解釋復活信仰的途徑。拉內<sup>34</sup>及其跟隨者博羅斯（L. Boros）<sup>35</sup>和埃伯

<sup>33</sup> 《天主的啟示》教義憲章，2。

<sup>34</sup> 參閱 K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (QD, Bd. 2), Freiburg–Basel–Wien 1958; ders., *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in *Schriften* IV, 157-172; ders., *Das Leben der Toten*, in a.a.O., 429-437; ders., *Christologie*, 38-40.

<sup>35</sup> 參閱 L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten–Freiburg 1962.



特 (H. Ebert)<sup>36</sup> 的出發點是人類自由的現象學，人類的自由從根本上傾向於絕對的和不可更改的事物，所以，這自由只有進入永遠才能得到圓滿。永生是天主為給人自由而作的最終的決定性行為。拉辛格 (J. Ratzinger)<sup>37</sup> 借助愛的現象學闡明類似的思想，因為愛比死亡更強大。馬賽爾 (G. Marcel) 認為，愛一個人就是對他說：「你不會死」。<sup>38</sup> 同以上兩種途徑略有不同，潘能伯格<sup>39</sup> 從希望的現象學出發。他認為人從自身本性出發，就會對死後的生命抱有希望，而人具有的這種無限的指定，就是從死者中復活的形像和象徵的內容。最後一種途徑是由莫特曼<sup>40</sup> 提出，像霍克海默爾那樣，他將希望與正義聯繫起來，使潘能伯格的概念更具體化。只有謀殺者最終未能在受害者身上得勝，人性的意義才能得到保障。布特曼認為後期猶太教默示論中普遍存在的死者復活論，是由天主正義必然勝利的概念得出的。這樣，整個有關復活的問題走入了神義論的問題範疇中；所以在人類學的課題內，也會涉及到天主的天主性，並且會涉及在充滿痛苦的世界中，討論天主的公義和忠誠的問題。

---

36 參閱 H. Ebert, *Die Krise des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Auferstehung Jesu*, in *Hochland* 60 (1967/68) 305-331.

37 參閱 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München<sup>2</sup>1968, 249-257.

38 G. Marcel, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472.

39 參閱 W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen<sup>2</sup>1964, 31-40; ders., *Grundzüge*, 79-85.

40 參閱 J. Moltmann, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, in ders., *Perspektiven der Theologie*, München – Mainz 1968, 36-56; ders., *Der gekreuzigte Gott*, 161-166.

以上各種現象學的路徑都得出同一結論：與人有關的意義問題無法只在歷史內得到解答，這樣的問題只能在末世論光照下去回答。這也就是說，人在生命的各種基本狀態中，都會詢問生命及其終極意義的問題。但是問題的答​​案只有在歷史終結時才可能找到。目前，人可以做的只有去聆聽和觀察歷史，去尋找能夠呈現終結，或者提前經驗終結的標記。這樣的標記在歷史中始終是意義模糊的，只有在信仰的光照下，它們才有可能變得清晰。反過來說，這觀點也要經常在歷史光照下，鑑別自己的正確性。只有在這更廣寬的問題視野中，早期教會的見證和後來的教會傳承，才能被正確地理解。

### 三、神學根據

復活最初見證的依據是復活主的顯現。最古老的信仰告白（格前15:3-5）已經提及耶穌顯現給伯多祿，並顯現給十二位門徒。除此以外，在其他有關復活的證言中，伯多祿也都扮演了極其重要的角色（路24:34；谷16:7；若21:15-19）。顯然，伯多祿是復活的首要見證人。因此他被稱為「信仰之首」（*primatus fidei*），由此，他也是教會的「合一中心」（*centrum unitatis*）。但是，值得注意的是，《格林多前書》在提到伯多祿及十二位門徒之後的兩節中，又提到了雅各伯和眾宗徒。根據哈納克的推測，《格林多前書》15:3-7反映了耶路撒冷教會的內部關係。<sup>41</sup>

---

41 參閱 A. v. Harnack, *Die Verklärungsgeschichte, der Bericht des Paulus 1 Kor 15, 3ff. und die beiden Christusvisionen des Petrus (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil. -hist. Klasse)*, Berlin 1922.

起初是以伯多祿為代表的十二位形成了領導小組，伯多祿的地位後來由雅各伯接管。由此得出的結論是：指出復活主顯現的證人，有使教會內特定權威合法化的功能。也就是說這是合法化的公式。這裡表達出一些真實而重要的因素：復活耶穌的顯現為宗徒的地位提供根據，並總是包含派遣的主題。除非經由宗徒們所作的見證，我們無法知道復活的真實性。對於基督的信仰是見證的真理，《羅馬書》10:14-15, 17 簡潔地表達出這一基本規律：「從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？沒有奉派遣，人又怎能去宣講呢？..... 所以信仰是出於報導」。

然而問題是：派遣的主題是否可以獨立？復活顯現是否可以被純功能性地解釋？功能性的解釋是否會與位格性的解釋，即有關耶穌基督位格的解釋相衝突？為了回答這一問題，我們必須更仔細地研究新約的語言習慣。最重要的術語出現在《格林多前書》15:3-8和《路加福音》24:34中：顯現 (*hophthe*) (參閱宗9:17; 13:31; 26:16)。*hophthe* 有三種譯法：1) 被動語態：他被看到；動作的執行者是門徒；2) 被動語態用來表達天主的行為：他被顯示，他被啟示；這裡動作的執行者是天主；3) 中間語態：他使自己被看到，他顯現了，動作的執行者是基督自己。

我們應當考慮的只有第二和第三種意義，因為早在舊約中，*hophthe* 已經成為敘述天主顯現的固定表達（參閱創12:7; 17:1; 18:1; 26:2等）。新約用同一模式描寫復活的主的顯現；也就是說，新約將主的顯現理解為啟示事件，也就是與天主有關的事件。因此，新約也可以說：「天主

使他復活了，叫他顯現出來」（宗10:40）。這樣理解的顯現就其本質來說是不可支配的，是受「想像辯證法」（*Dialektik der Vorstellung*）影響的。<sup>42</sup>天主作為隱密的天主啟示於人（參閱依45:15）。天主的啟示不是解釋，而是啟示給我們祂的隱密性和祂的奧秘。

這個結論給我們留下多種解釋的可能性。馬克森的理解走得最遠。他認為發生的事是神視。他引用《迦拉達書》1:15-16和《格林多前書》9:1論證說，從未有人宣稱看到復活的那一位，而是看到主耶穌或聖子耶穌。因此，我們不應該以復活主的顯現為出發點，而應當以神視的經驗為出發點，借助於復活來解釋這一經驗。這樣，「耶穌的復活」是對神視經驗的解釋。但是，從釋經學以及歷史解釋學角度所做的思考都反對這一論點。譬如釋經學可以證明，《迦拉達書》1:15-16提及的不是神視，而是復活主的啟示；但是《格林多前書》9:1是關於看到了主耶穌。與此相應，「顯現」這個術語從未單獨出現過，而總是與「他從死者中復活」（*egerthe, egeertai*）一同出現。我們不應當將「顯現」從這個上下文中取出，將其孤立地作為一個理論的出發點。我們的出發點應當是：門徒們見到了復活的主。但是這又意味著什麼呢？

---

42 參閱 H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, 21; K. Lehmann, *Die Erscheinungen des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen*, in *Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelkle*, hrsg. v. H. Feld und J. Nolte, Düsseldorf 1973, 367.

有關顯現見證的意義，在倫斯托夫（K. H. Rengstorf）<sup>43</sup>和米加埃利斯（W. Michaelis）<sup>44</sup>之間發生過辯論。倫斯托夫的出發點是，天主自己是行動的主體；儘管如此，他仍舊願意保留視覺的因素。因此他這樣解釋：天主使人通過視覺可以接近基督。與此不同，米加埃利斯推論的出發點是另外一件事實：這裡涉及到的是已確立的關於啟示的術語，而有關如何啟示的問題很大程度上已中立化，或者說對於啟示的神學評估已經成為次要的問題。他認為，應當強調的不是感官的覺察，不是被看到，而是被啟示。萊曼（K. Lehmann）<sup>45</sup>也強調：問題不能在這個層面上獲得解決。我們可以確定地反駁倫斯托夫的論點，因為新約避免將復活顯現視為神視；新約從未提及「幻覺」、白天或夜間的夢幻、神魂超拔或其他類似的事物。這種審慎的態度意味深長，值得注意。因此，將顯現納入主觀的神視是不恰當的，而格拉斯（H. Grass）<sup>46</sup>將顯現視為客觀的神視同樣不恰當。另外一方面，我們也可以反駁米加埃利斯說，這裡涉及的並不是被一個不知名的、神秘的超越性所控制或壓倒，這裡涉及的是絕對明確的啟示，是被釘十字架的耶穌作為復活及被舉揚的主所做的啟示。這顯然是一個完全個人性的過程，根據《斐理伯書》3:12，基督經由這過程，使他所選的人成為他的，「因為基督耶穌已奪得了我」。

43 參閱 K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, 93-100.

44 參閱 W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944; ders., ὁράω, in *ThWV*, 357-360.

45 參閱 K. Lehmann, *Die Erscheinungen des Herrn*, a.a.O., 370f.

46 參閱 H. Grass, *Ostergeschehen*, 233-249.

《迦拉達書》(1:12-16)對此做出更進一步的解釋。<sup>47</sup>在此，保祿用末世性術語談到「耶穌基督的啟示」(*apokalyphis Iesou Christou*)。也就是說，顯現是末世性事件，更確切地說，顯現是最終末日啟示的預先實現，而這最終的啟示只能來自於天主。因此《迦拉達書》1:15-16這樣表達：「天主.....決意將他的聖子啟示給我」。《格林多後書》4:6表達得更加清楚：「那吩咐『光從黑暗中照耀』的天主，曾經照耀在我們心中，為使我們以那在基督的面貌上，所閃耀的天主的光榮的知識，來光照別人。」由此看來，作出啟示的是天主，他所啟示的是他自己的光榮。但是，他是在耶穌基督的面容中作出這啟示的。也就是說，之前被釘在十字架上的那一位在天主的光榮(*doxa*)中「被看到」，或者說，天主的光榮作為被釘在十字架上的那一位的光榮而「被看到」。在復活見證人面前閃現的是天主的光榮，天主的天主性，這天主性正表現在，天主與被釘十字架的那一位等同，並令其由死亡中重新獲得生命。

分析福音中有關顯現的報導可以使我們得出相似的結論。在此與復活主的相遇是發生在問候、祝福、談話、教導、安慰，指示、派遣以及建立新團體中。門徒們開始時的反應是驚恐、畏懼、不認識、懷疑和不信；復活的主必須先「感動」他們。在信仰中被感動後，隨之而來的是派遣與授權。《瑪竇福音》28:16-20最好地體現出這一點。這段福音呈現出一些天主的權能(*Exousia*)，及其顯現的高不可及的尊威及不可確定性。只有在信仰和朝拜的行為

---

<sup>47</sup> 參閱 H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, 33ff.

中，人才可以經驗到天主。在其他幾段記述中，他在顯現的同時又隱沒了（路24:31；若20:11-18）。他的顯現不是人能夠阻止的；他在隱沒中顯示自己；他作為要離去的那一位而來。他隱沒到了天主性的幅度中。

其他一些不同的福音篇章給這樣的解釋造成困難，因為這些篇章記述了復活的主讓門徒們觸摸他，並與他們共餐（參閱路24:38-43；若20:26-27）。這些記述初看似乎很極端，幾乎達到神學可以解釋的邊緣；且冒著建立一個「猛烈」復活信仰的危險。但是，這些記述背後顯然有兩個目的：第一，這些記載是要證明復活的主與被釘在十字架上的那一位的同一性；復活的主因其手足的傷痕被認出。第二個目的是護教性的，必須避免片面的、精神性的解釋，強調復活主的真實性。但若望也注意到，他所用的文體方式可能會引起誤會，因此在這段敘述的結尾他寫道：「沒有看見而相信的，才是有福的」（若20:29）。這句結束語再次表達出，我們必須從這段敘述的目的——建立復活信仰——出發去解釋其內容。

綜上所述，我們可以說：1. 顯現不是可以客觀明確斷定的事件。人無法作為中立的觀察者與其相遇。這裡涉及的是一個完全被耶穌吸引、感動、征服的狀態，是一個激發信仰的過程。在顯現中，門徒們對耶穌終於有了正確的信仰，耶穌得到了他們全心全意的認可。但是，我們不能認為那些最初的信仰見證人，由於一個奇特的過程輕易就獲得了信仰，就好像他們被驚天動地的奇蹟制服，不得不下跪那樣，因為這樣的想法會帶來荒謬的結論：最初宣講

信仰的人自己並沒有相信，因為他們已經看到，所以不需要相信了。所以，我們必須闡明，這裡涉及的是信仰的相遇。<sup>48</sup>

更好的表達是：這裡涉及到的是一個在信仰中的經驗。雖然是信仰中的經驗，但是「顯現」並不只是信仰的表達，而是與臨在於聖神內的基督的相遇。復活的真實性不是建立在信仰之上，而是復活主在聖神內進入門徒們生活的真實性為信仰提供依據。因此，我們必須區分復活信仰的產生和這個信仰的依據——耶穌的復活。

2. 與復活主的相遇，在新約中被刻畫為與天主的相遇和對天主的經驗。門徒們在耶穌基督內經驗到超越他的死亡最終來臨的天國的真實性，以及天主的光榮閃耀在被釘者的面容上。顯現是有關天主末世性的自我啟示。這是復活信仰的真正基礎，也是一切信仰的根基，因為信仰意味著以天主為生命的唯一根基和目的，和恭敬唯一無二的天主。這種信仰的根基絕不會是幾個個別的事實或證據，而只能是銘刻在人心中天主自己的可靠真理。在此意義上，我們可以說，為信仰作證的納匝肋人耶穌，在「顯現」中成為信仰的根基。

3. 最初門徒們對復活信仰的經驗給我們指出信仰的基本結構，指出信仰是如何構建基督徒生活的。但是，他們的復活信仰經驗同我們的信仰有根本的區別，因為我們

---

<sup>48</sup> 參閱 G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 64f.



的信仰是通過初期證人們的經驗及其傳承獲得的。我們信仰的基礎是宗徒們的見證。「開端」並不只是一系列延續下去時刻中的第一刻，「開端」包含將繼之而來的一切時刻，它是統御其他一切的不可超越的準則。「開端」超越並內在於跟隨其後的時刻。這樣，相對於其他時刻而言，「開端」的結構從量與質的角度都是不同的，因此永不會真正地被超越。<sup>49</sup>將這些通常關於「開端」之本質的思索運用在我們的問題上，就意味著，我們對於一個無法通過傳承來傳遞的信仰不可能有恰當的領會，因此，我們只有通過類比的方式，將復活後的顯現，作為這信仰的開端去理解。我們應當牢記，這一切涉及到的是與基督個人的相遇。在此，決定性的問題，不是當時「客觀上」發生了什麼事，而是我們是否準備好，像最初的門徒們那樣，允許自己被耶穌基督征服。

如果復活信仰以及對於基督的信仰建基在宗徒們的見證上，那麼，我們通向信仰的唯一途徑就是在信徒團體——教會——內傳遞的宗徒們的見證。唯有在這見證內，通過這見證，復活的基督藉著他的聖神，成為臨在於歷史中的真實，因為歷史真實絕不會獨立於在歷史中被人認識的事實以外。在此意義上，也唯有在此意義上，我們可以說：在初傳中，耶穌復活了。通過從宗徒傳下來的教會的見證，他始終臨在於歷史之中。

---

49 參閱 A. Darlapp, *Anfang*, in *LThK*<sup>2</sup> I, 525-529.

## 第七章

### 復活信仰的內容

#### 一、復活耶穌是天主大能的末世性行為

聖經主要採用兩個概念<sup>1</sup>來描述耶穌的復活：及物動詞「喚醒」（*egeirein*）的主動和被動語態和可作及物動詞或不及物動詞的「起來，或使起來」（*anastanai*）。兩個概念都是比喻式的，將復活比喻成從睡眠中甦醒或被喚醒。

---

<sup>1</sup> 參閱 E. Fascher, *Anastasis – Resurrectio – Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema “Sprache und Offenbarung”*, in *ZNW* 40 (1941) 166-229; K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, 22ff.; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*, 40-47; A. Oepke, ἀνάσταναι, in *ThW* I, 368-372; ders., ἐγείρω, in *ThW* II, 334-336.

我們應當注意描述復活的語言具有形像化的特徵，我們尚未經驗死亡，無法直接認知有關復活的闡述，只能通過圖像與比喻去談論復活。希臘和猶太的傳統中已經出現了上述兩個概念的引申意義。它們的意思或者是指死者甦醒過來，返回塵世生活，或者是指後期猶太宗教所期待在末日將要發生的、普遍的死者復活。所以新約談到耶穌復活要傳遞的訊息是：末世性事件已經從耶穌開始了。耶穌是自死者中復活的第一位（宗26:23；格前15:20-21；哥1:18）。因此，耶穌的復活被放入末世希望的遠景中，被定位為末世性事件。與此相應，耶穌從死者中的復活並不是回到從前的生活中去。他不再歸於腐朽（宗13:34）：「基督既從死者中復活，就不再死；死亡不再統治他了；……他活，是活於天主」（羅6:9-10）。復活不是重新拾起舊的生活，而是開始一個新的創造（參閱格前15:42）。

在後期猶太教中有在末日所有死者都能復活的希望，這並不是後來添加到舊約信仰上的。這種希望的根源是對於雅威是生命與死亡主宰的信仰，雅威掌握萬物，一切都屬於他，人可以完全信賴他，甚至將死亡之後的一切託付於他。「上主使人死，也使人活；使人降入陰府，也將人由陰府提出」（撒2:6；參閱申32:39）。因此約伯在痛苦的深淵中可以說：「我確實知道為我伸冤者還活著，我的辯護人要在地上起立。我的皮膚雖由我身上脫落，但我仍要看見天主」（約19:25-26）。與此對應猶太教的十八重祝福（*Schemone Israel*）將天主解釋為「使死人復活的天主」。保祿宗徒多次引用這句話（羅4:17；格後1:9）。復活是天主的作為，是唯有天主才能完成的工程，因此復活能夠成為認知天主的標記。

在此意義上，新約很少用主動語態談及耶穌的復活（得前4:14；路24:7；若20:9），而是在大多數情況下用被動語態，委婉地表達在耶穌復活事件中天主的作為（谷16:6；路24:34；若21:14；羅4:25；6:4, 9；7:4；8:34；格前15:4, 12-13, 16-17, 20；弟後2:8）。多處聖經章節將耶穌的復活直接歸因於天主（參閱格前6:14；15:15；羅10:9等）。在《宗徒大事錄》的對比式表達中，這一點尤為明顯：「（你們）殺害了生命之原；天主卻從死者中復活了他」（3:15；參閱2:23-24；5:30等）。所以，使耶穌從死者中復活是天主大能的作為，是天主「施展的強有力而見效的德能」（弗1:19-20；參閱哥2:12），是天主的光榮（羅6:4）及其聖神的作為（羅8:11；伯前3:18）。「天主使我們的主耶穌由死者中復活」（羅4:24；8:11；格後4:14；迦1:1；弗1:20；哥2:12）這一表達可以說變成了新約中對天主採用的謂語陳述，成為天主的榮譽稱號。復活耶穌不只是天主末世性的決定性作為，而且也是天主末世性的自我啟示；在此，「天主是誰」以最終的、不可超越的方法被啟示出來：天主的大能包含生與死、有與無，他是創造性的愛與忠誠，他是新生命的力量，他是完全可靠的，即使在人的一切可能性都被粉碎時，他仍舊可絕對信賴。耶穌的復活是耶穌所宣講天國的啟示與實現。天主藉著使耶穌從死者中復活證明了他的愛的忠實，也使自己最終和耶穌及其所作的一切等同。

這樣，對於耶穌復活的信仰建基於最基本的信仰宣示，就是相信天主新的創造的可能性和天主的忠實。歸根結底，這個信仰建立在對於天主的天主性的信仰之上。反之，天主的天主性藉著耶穌的復活最終得到了證實。對於

復活信仰的接受或拒絕不是取決於某些奇異的事件，而是取決於人是否願意從天主出發去理解真實，是否願意在生命與死亡中完全信賴天主。在作出決定時，需要考慮的問題是：我是否認為我可以靠自己的能力生活？或者，我是否敢於依靠我完全無法控制的天主生活？對於復活的信仰就是相信天主的能力超越一切現存的真實，超越死亡，並敢於在生命與死亡中依靠這位「使一切成為可能」的天主。如此，復活訊息是對所有封閉的世界觀的一種批判，封閉的世界觀在自身周圍劃下絕對性的界線，其中沒有空間可容納天主不可推斷的、創造性的能力。對於復活的信仰並不是對這種世界觀做個別的修正，並不是自然規律將被逐一廢除，而是對於這樣的世界觀整體提出了質疑。這裡涉及的是要對人生的方向和意義作出根本的抉擇。如果這樣理解復活信仰，那麼我們需要考慮的是包含復活信仰的整體信仰。如果基督徒的信仰沒有包括所謂復活的信仰，就是自相矛盾。基督徒的天主概念與復活信仰緊密相連。所以復活信仰並不是對於信仰天主和信仰耶穌基督的補充，而是這信仰的總結與綱要。

## 二、耶穌的復活是被舉揚

耶穌的復活是對於耶穌個人及其事業的最終肯定。這意味著，不只他的訊息和他的事業，而且他位格的意義也最終得到了確定。這是什麼意思呢？這僅僅是說在耶穌的位格和行為內，我們找到了人類的終極典範嗎？復活的訊息證明了對天主和對人絕對自由的行為的合理性嗎？復活的訊息是證明受信與愛支配的自由的合理性嗎？或者，如同教會傳統信仰所表達的，耶穌沒有停留在死亡中，他仍

活著？但如此說來，我們立刻就需要面對一系列難題：有關復活後基督的歷史性、性體的存在和改變容貌的基督的狀態。為了描述耶穌復活的基督論層面，我們將首先分析《格林多前書》15:3-5中古老的信仰宣告。這段宣告由兩個平行結構的詩節組成，每一詩節由兩個詩行組成：

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，以後顯現給十二位。

因為這裡兩個詩節的結構是平行的，所以我們可以由第一詩節來推論解釋第二詩節。第一詩節的開端是一個歷史性的宣稱（「基督死了」），然後這一歷史事件被賦予了救恩意義（「為我們的罪」），這意義被解釋為舊約許諾的實現（「照經上記載的」）；第一節的第二行（「被埋葬了」）證明死亡的事實，因為根據猶太人的理解，葬禮是死亡最終的確認。如果我們將這樣的模式用於第二個詩節，那麼有關耶穌復活的宣稱也應當是歷史事件，其救恩意義通過有關「第三天」的神學意見得以表達，並且對此也有經書的證明；在伯多祿和十二位前的顯現是對這個救恩過程的確證。

首先應當澄清的是對於「第三天」的宣稱，在何種程度上我們可以說它具有比歷史性意義更強的救恩論意義呢？<sup>2</sup>這裡我們不應當排除這幾個字原本是歷史數據的可能

---

2 更詳盡的探討參閱 K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag* (Lit.); ders., *Triduum mortis*, in *LThK*<sup>2</sup> X, 339.

性，或者是發現空墳的日子，或者是初次顯現的日子。但是，另外一些事實使我們明白此處歷史性是次要的，因為除了「第三天」這一表達之外，還存在「三天後」和「第三天後」等表達。更重要的是一個辣彼神學的見解，根據這一見解，雅威不會讓以色列人或者義人等待救援超過三天。其依據是：「兩天後他必使我們復生；第三天他必使我們興起，生活在他的慈顏下」（歐6:2）。約納三天三夜在魚腹中的故事（納2:1）也可以作為這個神學見解的依據。所以「第三天」所表達的是：雅威介入了耶穌的復活，使他的義者得救；就是說，耶穌的復活是一個救恩事件，經書由此得以滿全。這是救恩史上決定性的轉折點，是天主至忠、至義和至愛的最終證明。

如果說「第三天」並不主要是曆法或編年史的數據，而主要是耶穌復活的救恩意義的表達，這並不是要把耶穌的復活削減成為純神學性的。這裡重要的正是，借助有關「第三天」的神學意見來宣稱並強調一件真實事件的救恩重要性：天主在令人絕望的現實歷史環境中有效地介入了。所以，「第三天」的神學意見所關心的是救恩的歷史性，也就是救恩史。這樣我們面對的是復活本身的歷史性問題。當然，這個問題的答案很大程度上與我們怎樣理解歷史性有關。我們從開始已經注意到，復活並不是通常客觀中立可核實的歷史事實。其理由是：復活耶穌是天主獨一無二、無與倫比的行為，絕不是許多歷史事件中的一件。儘管如此，由《格林多前書》15:3-5兩個詩節的相互關聯可以得出結論，天主並沒有在人類歷史以外的一個超越歷史的真空中，而正是在被釘十字架和被埋葬的耶穌身上

完成了這行為。耶穌復活不能被認為是純粹信仰的產物，因為復活的歷史基礎是被釘十字架與被埋葬的納匝肋人耶穌。但是，被釘十字架的那一位和復活的那一位之間的持續性和同一性，只能在天主的創造能力和天主對承諾的忠實性中找到基礎。這一點使耶穌復活的事件與其他事件截然不同，不可類比，這也意味著歷史中一個新的時代開始了。

聖經主要採用「舉揚」的概念來表達復活事件在神學上的深層含義。<sup>3</sup>在保祿宗徒之前就已經存在的《斐理伯書》<sup>4</sup>中的基督頌（2:9）沒有用「復活」，而是用了「舉揚」這一表達方式，這個觀點在新約中多次出現（路24:26；弗4:8-10；弟前3:16；希12:2；伯後1:11；默5:6）；在新約其他的章節中，「舉揚」被視為復活的直接結果，並與復活相提並論，如在《羅馬書》1:3-4中古老的兩級基督論中（參閱宗5:30-31；得前1:10；弗1:20-21；伯前1:21；3:22等）。復活的基督生活在天主內（羅6:9-10）。因此，在《瑪竇福音》（28:16-20）唯一有關顯現的敘述中，耶穌以受光榮的面貌，顯示他天主性的權威。將十字架、復活、被舉揚

3 參閱 G. Bertram, ὕψος; u.a., in *ThW VIII*, 600-619; ders., *Erhöhung*, in *RAC VI*, 22-43; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich <sup>2</sup>1962; F. Hahn, *Hoheitstitel*, bes. 112-132, 189-193, 251-268, 290-292, 348-350 u.ö.

4 主要參閱 E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 51-95; G. Bornkamm, *Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6-11*, in ders., *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, München 1963, 177-187; J. Gnllka, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 131-147 (Lit.), sowie vorher 111ff. z. St.



和派遣聖神最清晰及精密的結合出現在《若望福音》中。在這部福音<sup>5</sup>中，「舉揚」有雙重意義，它既指被高舉在十字架上，又指被舉揚到父那裡（若3:14; 8:28; 12:32）受光榮（7:39; 12:16等）。耶穌在十字架上的聽命是他整個存有最深的核心（4:34; 5:30），也是他對父的自我交付，這個聽命行為既是告別世界歸向父（13:1），也是進入永遠的光榮（17:5, 23-24）。因此，復活的基督，作為走在歸途中以及將要升到父那裡去的那一位，顯現給瑪利亞瑪達肋納（20:17）。在一個單獨的事件中，耶穌被舉到十字架上，並被舉揚到父那裡，他具有一切能力吸引眾人歸向他（12:32）。因此，在復活的第一天晚上，耶穌就將聖神賜予門徒們，容許他們通過聖神分享他的能力（20:22）。這應當是人能想到的最偉大的復活神學：耶穌在死亡時服從父的旨意，將自己交付給父，父接納了他的服從，因此耶穌的自我奉獻達到目的，被天主悅納，耶穌得到舉揚。受難、復活、升天和聖神降臨形成一個獨一無二、不可分割的奧跡，主的逾越，耶穌從死亡進入生命，同時在聖神內給我們開闢了新生命的道路。

新約中幾乎所有經卷都將復活同舉揚相提並論，《路加福音》<sup>6</sup>卻在復活和升天之間「插入」了一段四十天的時段。此外，與新約其他書卷不同，路加將升天描述為耶穌

---

5 詳見 W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster <sup>2</sup>1970; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Teil, Freiburg – Basel – Wien 1971, 498-512 (Exkurs).

6 參閱 G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971; ders., *Die Himmelfahrt Jesu – Erfindung oder Erfahrung?*, Stuttgart 1972.

外在有形可見的離別（宗1:9）。這些陳述很大程度上影響了通常的信仰意見。但是，我們應當注意，路加的四十天並不是表達精確的歷史時間，而是表達一個整數。四十是一個神聖的數字（以色列人在沙漠中的旅程；耶穌在沙漠中的停留）。事實上，四十是唯一一個可以用來表達較長時段的數字。所以，路加所說的四十天是指一段較長的，神聖且有特別意義的重要時期。這是復活的那一位顯現給門徒們的時間。與此對應，路加有關升天的「報導」是出現在一次復活的顯現中。因此，《宗徒大事錄》1:3明確談及「看到」。如在空墓旁一樣，這裡也有天使作解釋。這些類似的情況證明路加的升天紀事是一個復活紀事。在其他境況中，路加也談及：「天主使他復活了，叫他顯現出來」（宗10:40），和「天主卻使他從死者中復活起來」（宗13:30），就是說，被舉揚的耶穌顯現給門徒們。並且根據《路加福音》，耶穌已藉著復活進入了他的光榮（路24:26；參閱23:42-43）。在有關升天的敘述中，路加用雲彩的象徵生動地表達出這種光榮。遮擋住門徒們驚奇目光的雲彩不是氣象學的雲彩，而是一個神學象徵。早在舊約中，雲彩已被用作天主的交通工具和大能天主臨在的標記。因此，在有關升天的敘述中，雲彩正是表明耶穌已被舉揚進入到天主的光榮與天主的生命的領域中，也說明他以新的方式臨在於他的子民中。因此，有關升天的敘述是最後一個對於復活的敘述。對路加而言，「四十天」的作用是將耶穌的時代同教會的時代連結在一起；這裡，兩個時代「重疊」，所以這裡涉及到的是耶穌和教會之間存在著延續的思想，路加只能用這種方式來表達此延續性。升天是最後一個復活的顯現，同時也是教會的開端。

對今天的我們而言，「舉揚」的概念可能比較陌生。但是在晚期猶太宗教中，情況則截然不同。史懷哲已證明，在晚期猶太宗教中，類似「受苦」與「被舉揚的義人」的概念具有重要意義。<sup>7</sup>厄里亞，哈諾克以及其他義人被提升天，為了如同巴路克那樣，在那裡等待末日的來臨，做最後審判的證人；同樣，人們也等待在末日還要來臨的厄里亞（瑪11:14; 16:14; 17:10）。按照當時的思想，「被舉揚」（或「被提升天」）是唯一可用來表達一個世人將在末日事件中具有重要性的範疇。因此，「被舉揚」是當時通用的範疇，用來表述某人的末世性意義。

因此，最早關於耶穌被舉揚的陳述也是處於明顯的末世性語境中：耶穌在特定的（較短的）一段時間被提升，為使他到了時候，作為末世的默西亞從天降下，再一次來臨（得前1:10；宗3:20）。<sup>8</sup>所以，在此所宣稱的是：末世的命運取決於這位納匝肋人耶穌，就是被釘在十字架上死亡，而現在與天主一起生活的耶穌；現在信奉他的人，在審判時將得救。凡是信仰耶穌基督的人，他的未來是有保障的，他可以懷有希望和信賴。「誰能定他們的罪？是那已死或更恰當地說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？那麼，誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是飢餓嗎？是赤貧嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？」（羅8:34-35）。

7 參閱 E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung*, bes. 21-33.

8 參閱 F. Hahn, *Hoheitstitel*, bes. 126-132; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der Ältesten nachösterlichen Christologie* (*Stuttgarter Bibelstudien* 42), Stuttgart 1969.

這樣，「舉揚」概念的另一方面清楚呈現，這是在隨後的時期逐步明確的。如果當前對於耶穌基督的信仰這樣重要，那麼，耶穌作為統治者的地位不只是在將來而是現在就已開始。原本似乎只是未來性的統治地位，現在成為當前的統治地位。這並不是原則性的改變，因為較古老觀點的範圍已經包含了當前對於耶穌基督的信仰，這信仰在耶穌再次來臨時得到證實。雖然這裡的重點稍有轉移，但末世性因素並沒有被摒棄（參閱弟後4:1, 18；格前15:24-26）。當前的權力地位主要根據聖詠篇章得以闡述：《聖詠》第一百一十首第一節是最明顯的例子：「你坐在我右邊，等我使你的仇敵，變作你腳的踏板！」（參閱谷14:62；16:19；宗2:23；弗1:20；希1:3, 13；8:1；10:12-13）。所以「被舉揚」的意思就是登上最高寶座，以天主性的尊嚴和權威統治。受舉揚的耶穌分享天主的權力（羅1:3-4；格前5:4；格後12:9；斐3:10；弗1:20-21；伯前3:22）和天主的光榮（*doxa*）（斐3:21；格後4:4；伯前1:21）。處在這權威的地位，耶穌為我們轉求父（羅8:34），也要在天主審判之日保護我們（羅5:9-18）。根據《若望福音》，復活的耶穌進入父永遠的愛內（17:23）。總之，復活和受舉揚是指：耶穌完全並永遠地生活於天主（羅6:9-10）。因此，被舉揚坐在聖父的右邊，並不是指他被提升到與世無關的高天之外，而是指耶穌和天主在一起，他生活在天主、天主能力和天主光榮的維度中。這絕不是說他與世界隔離，而是說他以一種新的方式與我們同在；耶穌從天主那裡，並以天主的方式同我們在一起；用圖像來表達就是，他在天主前永遠為我們辯護：*semper interpellans pro nobis*（希7:25）。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 參閱 J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*, II. Systematisch, in *LThK*<sup>2</sup> V, 360-362.

概括說來，耶穌的復活是歷史事件和末世神學性事件內在的統一。耶穌復活的歷史維度在於它發生在被釘十字架的納匝肋人耶穌身上。耶穌的復活意味著，在人看來是毀滅、失敗和恥辱的十字架，同時卻是天主大能的行為，因此是一個新的開端，為人提供希望的理由。復活意味著，耶穌的服從真正到達了他所嚮往的目標：天主；天主迎接耶穌進入自己的懷抱，接受了他的服從。復活是十字架死亡圓滿的終結。因此，復活不是耶穌生活和受苦之後的另外一個事件，而是發生在耶穌死亡中的一件事：一個有血有肉的人在痛苦中將自己完全交付於天主，以及天主以慈悲和愛對此奉獻的接納。復活可以說是十字架深處的天主維度，因為在那裡，天主最終到達了人，人也最終到達了天主。<sup>10</sup>

在十字架與復活這種悖論的一致性中，天主的愛和權力完整地、不可撤回地進入了人的存有，直至人的死亡；反過來說，人在服從中將自己完全交付於天父的旨意。二者是同一過程的兩個方面。十字架與復活一起塑造同一個主的逾越（*Pascha Domini*）。

這樣解釋復活又引出關於復活後形體是否存在的問題。基本上，當我們認真看待耶穌復活的歷史性時，有關復活後形體的問題就隨之而來，因為耶穌是具體生活在歷史中的人，我們不能想像一個沒有形體的納匝肋人耶穌。所以，

---

<sup>10</sup> 參閱 K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*; ders., *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, a.a.O., ders., *Christologie*, 44-47.

如果我們想避免基督論中的幻象論，就必須面對復活後形體的問題。顯然，這可能引起許多難題，包括信仰上的困難。但是，士林神學關於在世時和復活後耶穌身體物質一致性的問題所作的思考，以及對復活後身體的特徵和結構的討論，都不會提供更多幫助。我們應當追問一個根本的問題，就是聖經究竟是如何理解身體與形體的。

身體 (*soma*)<sup>11</sup> 在聖經中不只是一個非常重要的概念，而且還是最複雜的概念之一。根據聖經，身體對人是如此重要，死後沒有身體的存有是不能設想的（格前15:35-37；格後5:1-3）。對希伯來人而言，身體不是希臘人所說的是靈魂的墓穴 (*soma-sema*)，更不是像諾斯底派所說的是罪惡的根源；諾斯底派認為真實的人必須從肉身中獲得釋放。而希伯來人則認為，身體是天主所創造的，身體始終是指整個人，而不是人的一部份。但是，作為整體的人，既不是古希臘思想中自我封閉的形像或者唯物論中肉性的實體，也不是唯心論中的位格或人格體。身體是處於與天主及與他人關係中的整個人。身體是人與天主及與他人相遇的地方。身體是交流互通的可能性和現實性。

與天主和與他人的關係可以具有不同特徵。身體是人建立不同關係的空間，人在其中，或者任憑罪惡、自私、貪婪、野心等掌控，或者生活在愛、奉獻以及無私事奉基督的關係中。對於信奉耶穌基督的人來說，身體是證明和實踐這服從的地方。身體是具體服從的地方。因此保祿

---

11 以下內容參閱 E. Schweitzer – F. Baumgärtel, *σῶμα*, in *ThW* VII, 1024-1091.

說，我們應該用我們的身體事奉天主（羅12:1-2）；我們該用我們的身體光榮天主（格前6:20）。所以身體是為主體的，主也是為身體的（格前6:13）。根據我們所處的控制與服務關係，身體或者是屬血肉的（*sarkisch*）或者是屬神的（*pneumatisch*）。所以保祿宗徒在論復活的《格林多前書》第十五章中談到的屬神的身體並不是由某種奇異的屬靈材料構成的身體。屬神的身體（*soma pneumatikon*）更準確地說是有神的、完全由天主的神引導的身體。因此，這裡所說的神（*pneuma*）不是構成身體的物質或材料，而是一個身體所處的維度：處在天主維度中的身體。

這樣，現在我們最終可以說復活的屬神的身體是什麼了：整個的人（不只是靈魂）最終處於天主的維度內，完全進入了天主的國。所以復活的形體存有是指：整個位格體終於同天主在一起。但是復活的性體也意味著，作為同天主在一起的那一位，復活的主繼續和世界與我們有聯繫；因此，他以天主的方式與我們同在，也就是說是以一種全新的方式與我們同在。所以，保祿宗徒說，主的身體是為我們的身體（格前11:24）。在感恩祭中，耶穌基督為我們、偕同我們的既永恆又簇新的存有方式最清晰地表現出來。在那裡，基督將自己賜予我們，與我們交流。所以，復活後的形體存在，所表達的正是耶穌整個人與天主同在，他從天主走向我們，以新的方式始終與我們同在。

聖經中有關身體的觀點可以在人類學中得到核實。<sup>12</sup>根據現代人類學，形體的存在並不簡單地等同於身體性或物質性。形體的存在更確切地說是指人與世界的緊密聯繫；它表明：人和世界相互間的關係是如此緊密，以至於人能聲稱，在他的形體內有世界的一部份，的確，他自己就是世界的一部份。人通過他的身體，在他的身體內，與整個世界的真實相關聯。身體可以說是將人與世界連接的「中介」。通過身體，人在世界內、世界在人內。二者都是對方決定性的構成因素，沒有這個真實的「存在於世界內」，人就無法存在；而世界沒有與人的聯繫也不可能存在。所以，人不是先成為人（精神、自我等）之後再與世界關聯。其實，人是首先通過他和世界的聯繫、即通過他的身體，才成為人本身的。因此，一個脫離身體的存有，對人來說是不可能的。

以上人類學方面的簡短思考，可以解釋聖經學方面的發現。基督復活後的形體存在是指：通過復活和被舉揚，耶穌基督在進入天主維度的同時，以新的、神性的方式完全臨在於世界中，「同我們天天在一起，直到今世的終結」（瑪28:20）。通過耶穌的復活和被舉揚，「世界的一部份」終於到達天主身邊，並被天主完全接受。

由耶穌到達天主內和他重新走向我們而帶來的「新穎」，人們傳統上用神話的語言稱為天堂。<sup>13</sup>「天堂」原

---

12 有關文獻請查閱下文第三部份，第二章，第一節。

13 參閱J. Ratzinger, *Himmel*, III. Systematisch, in *LThK*<sup>2</sup> V, 355-358; ders., *Himmelfahrt*, a.a.O.



本是指較高的地方，大地上面的那一層（穹蒼）。通常人們將其想像為一種空間，耶穌被提升到那裡，在世界末日時，聖人聖女們也要列隊隆重地進入其中。這樣的想像或多或少帶有神話性質；從神學角度看，天堂是當受造物最終到達天主那裡時產生的一個維度。「進入天堂」的意思是到達天主那裡，「在天堂裡」的意思是同天主在一起。這樣，天堂是一個末世性現象；它不是單純地存在著，相反，它產生於第一個受造物末世性、終極性、決定性地到達天主那裡的一刻。因此，當基督復活和受舉揚時，天堂形成了。事實上，耶穌不是被提升進入天堂，而是天堂由於他被天主終極性地接納而開始存在。天堂是基督復活後屬神的身體。

根據以上所說，我們可以評論士林神學對於復活後形體的特徵和結構所做的推斷。不可受苦性（*impassibilitas*）和不死不滅性（*immortalitas*）、精微（*subtilitas*）和敏捷（*agilitas*），也就是身體完全由精神塑造與掌控，超越人的一切隔閡，以及清澈（*claritas*），即因天主無上光榮而改變容貌，這一切基本上都可以理解為一個完整的人在天主的光榮中，最終被肯定所產生的效果。比較困難的是在世時耶穌的身體和復活後光榮的身體在物質方面是否一致的問題。大部份神學家認為不只形體的存有，而且物質的身體都具有一致性。鑑於人體不斷處於新陳代謝中，我們可以問：這物質方面的一致性指什麼呢？這樣的觀點還可能帶來其他一些基本上無法解決的問題，比如死者復活後的年齡。即使我們不考慮這些，仍然有一個問題，就是保祿宗徒在《格林多前書》15:35-44中，難道不是強調在世時

的身體和受光榮的身體之間的不連續性，並認為這樣的問題是無意義的：「可是有人要說：『死人將怎樣復活呢？他們將帶著什麼樣的身體回來呢？』糊塗人哪！你所播的種子若不先死了，決不得生出來；……死人的復活也是這樣：播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；播種的是可羞辱的，復活起來的是光榮的；播種的是軟弱的，復活起來的是強健的；播種的是屬生靈的身體，復活起來的是屬神的身體」。但是身體是屬神的，這就是說，人在他的人際與世界的關係中，完全被天主的愛所滲透。有關這樣屬神的身體是怎樣的問題，很難給予具體回答。無論如何，聖經絲毫不重視這些問題，因為與這些問題相比，聖經認為重要和必須傳達的是：耶穌復活後的形體對於救恩的意義。

偕同基督的身體，整個宇宙真實的頂端已經到達天主。這樣「天上」也已進入了時間。因此，作為基督在信望愛中臨在之處，教會被稱為基督的身體是合乎邏輯的。保祿宗徒說：「我們的家鄉原是在天上」（斐3:20），或者「（天主）在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上」（弗2:6；參閱哥1:5；3:3）的時候，就是說當人們在信仰和愛德，在希望和忍耐中「在基督內」生活，並將自己和自己的世界交付於基督時，這個「天上」就已經開始了。這樣，整個的真實被帶入新的歷史性動態中，當「天主成為萬物中的萬有」（格前15:28）時，這一動態將達至圓滿。

聖經通過宣稱「耶穌是主」（*Kyrios*）來表達，耶穌基督因著復活和受舉揚而獲得的救恩史的重要性。<sup>14</sup> 在初期教會中，除了「耶穌是基督」的信仰宣告，「耶穌是主」（羅10:9；格前12:3；斐2:11）的宣告也佔有極其重要的地位。這一宣告表達出復活和受顯揚的基督在天上擁有權能。

有關「主」這個稱號的來源一直存在著爭論。古代神秘崇拜儀式中，這個稱號常被用來稱呼當時人們信奉的神祇；此外，這個稱號也出現在羅馬的皇帝崇拜中。因此，宗教史學派（特別是布瑟特）以及近代布特曼和他的學派由古代希臘文化推導出這個稱號。但是，這個理論卻遇到如下困難：阿拉美文「主」的稱呼早在巴勒斯坦教會的禮儀祈禱中已經出現：*Maranatha*（吾主，來罷！）（格前16:22；默22:20；《十二宗徒訓誨錄》10:10,6）。而且，這個阿拉美文的祈禱也出現在之後希臘文的文本中，這個情況說明這個祈禱很早已經通用，並作為神聖傳承被傳遞給希臘教會。因此，弗爾斯特（W. Foerster），庫爾曼，史懷哲以及大多數天主教神學家認為稱基督為「主」的傳統起源於巴勒斯坦教會，這樣的想法是正確的。

---

14 參閱 G. Quell – W. Foerster, *Kύριος*, in *ThW III*, 1038-1098, bes. 1078ff.; O. Cullmann, *Christologie*, 200-244; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 67-132; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961; W. Kramer, *Christos – Kyrios – Gottessohn*, bes. 61ff.; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 77-86; ders., *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München – Hamburg <sup>8</sup>1968 (= *Siebenstern-Taschenbuch* 126), 145ff., 172ff.

「吾主，來罷！」這個祈禱的內在含義比它的來源更重要。對於 *Maranatha* 可以有不同的理解。它的意義可以是「吾主已經來臨」（他臨在於此），也可以是「吾主，來罷」。前者是一個信仰的宣告，後者是祈禱的呼喚，祈求基督盡快來臨（*Parusie*）。保祿明確地用 *Kyrios* 稱呼當前臨在的、復活的主。保祿的用法包含兩個方面：耶穌復活了，他與天主同在；但是，藉著聖神，他也臨在於教會內（格後3:17），尤其在聖言和聖事中。所以對保祿而言，耶穌並不主要是導師或模範，而是臨在於聖言和感恩祭中，並號召宗徒與每一位基督徒參與服務的主。「我們中沒有一人是為自己而生的，也沒有一人是為自己而死的：因為我們或者生，是為主而生；或者死，是為主而死；所以我們或生或死都是屬於主」（羅14:7-8）。

保祿在其書信（格前8:6）中已經表達出，基督的統治可擴展到整個宇宙，並上溯到創造之初，這個思想在保祿次書信（*Deuteropaulinen*）（弗1:10-11；哥1:15-20；希1:2-3）以及《若望福音》（1:1-10）中得到詳盡的闡釋。整個宇宙隸屬於基督。可以說他是天主王國的總督；天主的王國在他內，經由他而建立。對於基督信仰宣告所做的這種宇宙論和創世論闡釋與耶穌生命、死亡、復活的末世性特性符合。如果歷史的終結與完成在他內開始、創造的目的在他內完成、一切都在他內得到滿全，也就是說如果救恩已同他到來，那麼，這是因為從宇宙一開始，一切就已經依靠他而生存。因此，天父對於耶穌及其事業的肯定同時也是對於一切真實的肯定，這也是世界的救恩。

### 三、耶穌復活是救恩事件

對於新約而言，被釘十字架死亡的那一位，他的復活及其被高舉到天主的權威不是一件孤立的事件，而是死者普遍復活的開端和預期。耶穌從死者中復活了，「做了死者的初果」（格前15:20）；他是「死者中的首生者」（哥1:18；宗26:23；參閱3:15；默1:17-18）。更精確地說，保祿不是由耶穌的復活去理解眾人的復活，而是反過來由眾人對於普遍復活的希望去理解耶穌的復活：「假如死人復活是沒有的事，基督也就沒有復活」（格前15:13；參閱16）。因此，耶穌復活處於一個普遍性的復活展望中；它不只是一件一次性終結的事件，而是一件對未來開放，甚至將世界開放給未來的事件。它的含義是，人將作為整體獲得末日的圓滿，也暗示新人類和新世界的開端。耶穌復活預示著整個創造界邊嘆息，邊熱切渴望著「天主子女的顯揚」（參閱羅8:19-21）和即將來臨的自由王國。

克澤曼很好地指出復活信仰不可或缺的末世性和默示性視野，並由此得出，基督宗教信仰和整個神學都該具有同樣的視野。<sup>15</sup> 潘能伯格<sup>16</sup>指出，這裡所涉及到的不是一個我們今天無法到達的維度，而是人最本質的維度，人具有這一維度的根基是人被注定為無限而存有，以及由此產生的希望。莫特曼<sup>17</sup>在他的希望神學中，由以上所說的，得出

---

15 參閱 E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 105-131.

16 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 78ff.

17 參閱 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1968; ders., *Gott und Auferstehung*, a.a.O.; ders., *Der gekreuzigte Gott*, bes. 153-166.

對於理解世界、理解人、理解天主的影響。當然，我們不該忽略，後期猶太宗教的默示論不認為在死者普遍復活之前存在個人的復活。在此意義上，耶穌復活的訊息修正了默示論的世界觀，這修正意味著：新約對世界未來的觀念不是涉及世界任意的一個未來，而是與耶穌基督有關的未來。在耶穌本人身上及其命運中已經開始的一切，將獲得普遍的擴展。因此克萊克（W. Kreck）<sup>18</sup>強調，不只末世論決定基督論，基督論也反過來用以權衡末世論。耶穌基督本人是我們的未來與希望。「賜望德的天主」（羅15:13）在新約中不是具有抽象特性的天主，而是擁有具體人性特徵的天主，他具有人的面容和人的形體，並為我們而捨棄自己。

從基督論角度出發對於晚期猶太宗教默示論構思所做的修正與具體化，為正確理解基督宗教特性具有重要意義。這不只是說一切真實的未來已經同耶穌一起開始，並受他決定性的支配，除此之外更重要的是：耶穌這個人及其命運就是這一未來；經由他的復活，他成了世界的救恩。「這耶穌曾為了我們的過犯被交付，又為了使我們成義而復活」（羅4:25）。這表明：耶穌的復活不止意味著他被最終接納與肯定，以及被納入天主生命與愛的共同體中。更確切地說，在耶穌的復活與被顯揚中，天主也接受了耶穌為他人的存有，並同世界建立了終極的和平與和解。在耶穌內，並通過耶穌，天主最終向所有的人分施他的愛。

---

18 參閱 W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961, 82ff.

這個原則性的陳述現在首先需要得到具體的闡釋。這個陳述批判性地糾正現代抽象的理想狀態，也糾正由耶穌復活所帶來的希望出發，而推導基督宗教歷史體系的嘗試。這樣的嘗試具有不同，甚至相反的方向。類似於初期基督徒的狂熱，我們也可能過份強調在基督內和在新紀元內現已實現的存有，而忽略現存舊世界的真實。這樣的觀點可能會使人與世界保持距離，甚至逃避世界，也可能會導致倫理道德上的過度自由。另外一方面，也有人可能會從復活出發，嘗試推論出一個進步性的、進化性的或革命性的歷史觀和思想體系。這兩種設想都忘記了基督徒在世上行動的基督論依據，以及包含其中的十字架與復活的一體性。復活的希望將基督徒置於十字架的道路上，這道路正是真實而具體的每日服從：「獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（參閱羅12:1）。

因此，我們不能將基督徒的希望同逃避世界相混淆。基督徒的希望建基於天主對其創造和盟約的忠實之上；所以基督徒的希望是忠於世界的。作為對於永生的希望，它既尊重生命，又致力於服務一切生靈。一個抱有希望的人，在生活中是希望生活的標記。另外一方面，這希望不應該被錯誤地限制在一種必勝主義式的，普遍歷史神學性的進步原則中。基督徒的望德的確宣稱天主最終要成為「萬物之中的萬有」（格前15:28）。但是作為「萬物之中的萬有」的天主不是在一個有目的的歷史發展過程中得以實現；基督徒希望的根據是對於天主的愛的信仰，天主的愛在耶穌的死亡與復活中末世性和決定性地得到表達；從此，一切未來都以不可推論的方式歸屬於天主的愛。這樣

的希望不允許任何對於歷史的猜測，但卻邀請我們作歷史實踐；相信愛的「永存不朽」（格前13:8），就是相信只有在愛中所作的一切才可以永存。<sup>19</sup>關於這份關懷現實的愛，我們可以說，它那復活、勝利的能力正是在考驗和磨難中通過它的忍耐和堅持而得以證明：「我們在各方面受了磨難，卻沒有被困住；絕了路，卻沒有絕望；被迫害，卻沒有被棄；被打倒，卻沒有喪亡；身上時常帶著耶穌的死狀，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上」（格後4:8-10）。

在耶穌的受難與復活中，天主的愛與忠實末世性及終極性地顯現出來，並產生效力；這愛與忠實全然就是決定現在的末世性真實，未來的一切也從屬於它。對於基督徒而言，「在基督內」的新存有意味著：他已與基督一同死亡並被埋葬，為將來與基督一同復活（羅6:4-5）。因為對於未來要復活的希望與真實，已經決定我們的現在，所以保祿次書信可以將復活稱為當前已臨在的真實（參閱弗2:6；哥3:10-12）。但是，在耶穌基督內新的存有似乎並不是用魔法改變人的神秘作用。更確切地說，在耶穌內已經開始的、末世性的真實改變所有人的客觀處境，使所有的人都可能通過信仰和洗禮，進入這新的真實。因為耶穌基督從客觀與本體的角度屬於每一個人的處境中，所以復活成為一個力量，一種存在，它在我們做決定之前就限定和質疑我們的決定。<sup>20</sup>當人通過信仰與洗禮進入這個真實的時候，他在基督內就成為一個「新受造物」（格後5:17；迦6:15）；這

19 參閱梵蒂岡第二屆大公會議，《論教會在現代世界》牧職憲章，39。

20 詳見下文第三部份，第二章，第一節。



時，他就可以說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦2:20）。

根據聖經，在基督內新的存有可以用多種方式表達：生命、正義、救贖、平安、寬恕等。這些概念都不可或缺。但是，在當前的處境中，在基督內新的存有最好用「基督徒的自由」這個概念來概括。為我們而言，「基督徒的自由」是復活在歷史中的意義的具體實現方式。

自由<sup>21</sup>無疑是一個常用的、多義的和常被誤用的概念。保祿宗徒已經因其被誤用及誤解，而看到為「基督徒的自由」下定義的必要性。「凡事我都可行」似乎是格林多教會的熱心信徒們常講的一句話（參閱格前6:12; 10:23）。保祿從這句常用語入手，用兩種方式糾正它。他提醒格林多人，自由的基礎在耶穌基督內。人並不能直接擁有基督徒的自由；人也無法輕易獲得基督徒的自由。只有通過基督，人才能夠獲得這份自由；這自由是賜予我們並拯救我們的自由（參閱迦5:1, 13），同基督聯繫在一起的自由，使受惠而得自由者真實地屬於基督，就像基督屬於天主一樣（參閱格前3:21-23; 6:13-20）。另外，紮根於基督內、由基督決定的自由是為他人而存在的自由，是體諒他人的自由，

---

21 有關這個主題參閱 H. Schlier, *ἐλευθερία* u.a., in *ThW II*, 484-500; ders., Über das vollkommene Gesetz der Freiheit, in ders., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 193-206; ders., Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis, in ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 216-233; E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972; D. Nestle, Freiheit, in *RAC VIII*, 269-306; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 181-195.

它不會去破壞，而是去建設。因此我們可以說：「凡事我都可行，但不全有益」（格前6:12; 10:23）。衡量基督徒自由的尺度，是顯現在耶穌基督內，且在基督徒身上產生效力的、天主自我犧牲的愛。

基督徒的自由可以從三個方面具體加以說明。首先，基督徒的自由是免陷罪惡的自由。在廣泛的人性意義上，自由首先是指從外界和內在的束縛中獲得自由。但是按照聖經，奴役人的那些「勢力」並不是柏拉圖學派所說的肉身、物質或今世的事物；相反，這一切由天主所造，都是好的。只有當它們呈現不利於創造的專橫與武斷，成為不為人服務反而奴役人的偶像時，它們才是使我們不自由的事物。當人為了生活、未來、錢財和利益廢寢忘食，耗費精力的時候，當人盲目地追求權力和名譽的時候，當人只是渴望快樂和享受的時候，這種情況就會發生。這些都是保障自己生活的錯誤方法：這是選擇生活在暫時的肉體中，而不是選擇生活在使死人復活的天主內。聖經將這種違背天主的選擇稱為罪：這是使人不自由的重大原因。因此，基督徒的自由首先是免於罪惡（參閱羅6:18-23；若8:31-36）。從正面來表達：基督徒的自由是在耶穌基督內選擇天主的自由（羅6:11）。

基督徒的自由從第二方面說明是免於死亡的自由：罪惡的薪俸是死亡（羅6:23；參閱5:12-21）。罪惡雖然尋求生命，但是它選擇的是短暫而無力的生命。這樣做的時候，它錯過了真正的生命，奔向了死亡。所以死亡不是天主對罪惡外加於人的懲罰，而是罪惡的內在結果（羅8:13；迦6:8）。「必將死亡」是不自由的化身。這裡死亡不只是

生命的最後一刻，而且它也是人一生都要承受的壓力和災難。它在各式各樣的痛苦、疾病、困境和哀傷中預告自己的來臨。死亡本身是我們的生命沒有出路、沒有未來的最終體現。因此，基督徒的自由必須是免於死亡的自由（參閱羅6:5-9；格前15:20-22）。這並不是說痛苦和死亡對於基督徒不具有現實性。但是，生活在基督內的人，不會再將自己生活的根本定位建立在那些在死亡中會消逝的事物之上。這樣死亡就失去了它的毒刺。面對死亡適當的態度不是令人喪失生機的恐懼，而是希望，這希望可以接受痛苦和死亡，因為世界上無論是生命還是死亡，再也沒有任何事物能使我們與顯現在耶穌基督內的愛隔絕（羅8:31-39）。所以，正是在人性的軟弱中復活的德能才全部顯現出來（格後7:10；12:7-9）。從正面來表達，免於死亡的自由意味著自由在生命中佔主導地位，是一種沒有恐懼與焦慮的自由。

最後，基督徒這種敢於冒險的自由，也是脫離了法律的自由（羅7:6）。保祿知道法律本身是神聖、正義、美善的（羅7:12）；但是，在實踐中，它挑起人的反抗，因此變成犯罪的機會（羅7:8）。另一方面，遵守法律也能使人不光榮天主而光榮自己（羅2:23等）。法律是天主旨意具體的落實，但是在某些情況下，它也可能限定天主的旨意，出現錯誤，將天主的旨意掩蓋在法制的混亂中。這樣，本來是天主用來幫助人的法律，竟成為不順從的工具，成為使人不自由的法制。當然，脫離了法律的自由是任意或放縱的對立面。任意不是自由，而是最大程度的不自由，因為它使人成為自我和一時衝動的奴隸。真正自由的人是一個為了能為天主和他人服務，而不受自己和自身利益束縛的人。

所以，從正面來表達，脫離了法律的自由在愛中得以實現（迦5:13）。愛是法律的滿全（羅13:10）；它由內而外滿全法律的要求。愛是在耶穌復活中獲得了勝利的真實；凡是在信仰中將自己交付給愛的人，都會獲得自由。

耶穌以新的救恩性臨在他的門徒中間，不只建立了希望和自由，還在主的周圍召集了一個新的門徒團體，主以新的方式臨在於他們中間。這樣，復活了的那一位的顯現，以新的方式繼續耶穌在世上生活時召集門徒的末世性運動。因此，在復活後，作為新約天主子民的共同體，教會被建立起來。

有關建立教會的難題，我們在此不可能詳細討論；這裡只能提示幾個要點。<sup>22</sup>根據對於新約聖經文獻的研究，以及梵蒂岡第二屆大公會議所代表的意見，教會的建立應當是在一定的時期內循序漸進地建立起來的；這一時期經歷了耶穌活動的幾個階段，包括耶穌在世時和被舉揚後的階段。<sup>23</sup>在耶穌生前召集門徒的運動中，在他的門徒們中間，在他們共同用餐時，特別是受難前的最後一次晚餐中，這些活動都有復活前的「教會的痕跡」（*vestigia ecclesiae*），這些痕跡可以在復活後的新形勢下成為可以採用的材料。新團體的建立不需要明確表達的創辦語言；復活後的顯現以

---

22 關於這個問題參閱 H. Küng, *Die Kirche*, 70-99; A. Vögtle, *Der einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in *Sentire ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. v. J. Danielou u. H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 1961, 50-91.

23 參閱梵蒂岡第二屆大公會議，《教會》教義憲章，2-5。

及紮根其中的宣講與授洗的使命本身標誌著教會的建立（瑪28:19）。這也就是說：教會實際上是宗徒們的教會，教會中一定有奉派遣為福音作證的人們（參閱羅10:14-16）；和好的語言和服務都建立在和好的工程中（格後5:19）。如同宗徒們的宣講奠定了教會的基礎，感恩祭團體也是由復活後的顯現直接建立的。復活了的那一位重新建立與門徒們共同用餐的團體，這一團體因其死亡而中斷；他以新的方式，重新以用餐的標記，同他的人在一起。所以許多復活顯現發生在用餐時（路24:30-31; 36-43；若21:9-14）。這樣，除聖言之外，感恩祭是與復活的主真正相遇的地方。在此意義上，我們不僅可以說，「耶穌復活在初傳內」，我們也同樣應當說，「耶穌復活在感恩祭中」。<sup>24</sup>

門徒們曾經由於否認和逃避而破壞了他們與耶穌的共融，復活後重新建立的共融團體同時也成為寬恕的標記。這樣，復活也為罪過的赦免和獲得末世性的平安而奠定基礎。若望最清晰地表達出這種關聯，他宣告這個新的門徒聚會，是罪過可以得到赦免的地方：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」（若20:23）。因此，被接納進入門徒們的團體同時也是重新進入與天主的共融。這就是後來被稱為懺悔聖事的核心所在。所以，感恩祭與和好聖事並不源於耶穌為建立這兩件聖事而作的孤立的行

---

24 參閱 G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959; M. Kehl, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl*, in *GüL* 43 (1970) 90-125.

為。二者是在復活和復活後的顯現中被建立的；它們標誌性地表達出耶穌以新的救贖方式臨在於他的人中間。

因此，復活帶來的新團體的集合與他們的信仰宣稱，是末世性事件的組成部份。就此而言，教會本身就是末世性現象，以其歷史的暫時性，分享由復活開啟的新的歷史，其末世性及終極性的特質。這具體是指：教會是不可毀滅（歷久不衰）的，教會將一直存在。而教會只有在堅持不懈地相信被釘於十字架上死而復活的耶穌基督時，她才是耶穌基督的教會。因此，教會原則上永遠不會離開基督的真理，也屬於教會的末世性特徵。<sup>25</sup> 在教會內，並通過教會，耶穌基督將天主的救恩真理永恆地賜予世界；在教會的信仰宣告和信理中，在教會的禮儀、聖事及整個教會生活中，基督始終臨在於歷史內。下一步我們要詳盡闡釋這一點。

---

25 這裡無法詳盡探討教會的不可錯誤性。

## 第三部份

### 耶穌基督的奧秘

# 第一章

## 耶穌基督——天主之子

### 一、卑微的天主之子

「你認為基督是誰？他是誰？」這個問題在基督宗教中一直是決定性的問題。對此問題的答案不只出現在後來的歷史中，在新約裡已有不同。在新約中，耶穌有許多稱號。人們稱他為基督（默西亞）、先知、人子、天主的僕人、大司祭、救主、主、天主之子等。顯然，沒有一個稱號能充份說明耶穌是誰。耶穌是一位超越所有模式的人。為了表達這個獨特的含義，在新約中，與其他所有稱號相比，「天主之子」的名得越來越多的認可；顯然，這個名



號最恰當也最有力地表明耶穌的身份。<sup>1</sup>保祿宗徒將這個名號傳遞的訊息概括地表達為：「天主之子的福音」（羅1:3, 9；參閱格後1:19；迦1:16）。從此，「耶穌是天主子」的信仰宣告被視為辨別基督宗教的標記。雖然其他宗教也談及「神之子」和「降生」，但是基督宗教卻能把握住其中蘊含的救恩課題。基督宗教對於「耶穌是天主子」的信仰，帶有一個救恩性的斷言，這斷言表明，在納匝肋的耶穌身上，天主一次而永久、以終極的、獨一無二的、不可替換的、決定性的和不可超越的方式將自己啟示並通傳。因此，「耶穌基督是天主之子」的信仰宣告，簡潔地表達出整個基督宗教信仰最基本和獨特的內涵。基督宗教的信仰與「耶穌是天主子」的信仰宣稱共同興盛衰亡。

雖然「耶穌基督是天主之子」的信仰是基督宗教傳承的核心，今天卻有不少基督徒對此無法理解。最常見和最基本的反對意見認為：這種信仰帶有未澄清的神話式思考的殘餘。當然，古代神話式思維和感受方式比我們今天更容易邁出由人至神的那一步。那時，神好像是所有真實的根基，神性的光芒充滿一切。在所有的際遇和事件中，神都能突然顯示他的臨在。因此在那時，超過普通人性標準的天才（如國家領袖或哲學家）被認為是神或神的兒子而受到崇拜。這種人神的混合對嚴格一神論的聖經來說是極其陌生的。在舊約中，除非徹底去除神話，「天主之子」的稱號是不能被使用的。今天，為了理解此稱號，追述它的演變史應當是有所裨益的。

---

1 相關文獻參閱上文第二部份第四章註解20。

雖然舊約中「子」的名號用於以色列百姓（參閱出4:22-23；歐11:1等）和作為百姓代表的君王（參閱詠2:7；撒下7:14等），在晚期猶太時期也用於一切正義和虔誠的以色列人（參閱德4:11等），但這種使用方式既沒有神話式的、多神思維的背景，也沒有斯多亞哲學的泛神論背景。根據斯多亞哲學，所有人因享有共同的本性，都以唯一的神為父，所以都能被稱為神的兒子。舊約中，理解「子」或「天主之子」稱號的背景應當是對於「被揀選」的信仰和建基其上的神權觀念。所以，天主子身份的基礎不是血統出身，而是天主自由及恩賜性的揀選。被揀選為「天主之子」的人，負有特殊的救恩使命，這種使命對他提出順從和服務的要求。因此，我們不應當從自然本質的角度，而是應當從功能和位格的角度去理解舊約中「天主之子」的稱號。

我們理解新約，首先應當從舊約傳承的角度出發。然而，「子」或「天主之子」的名號在新約中獲得了一個重要的新解釋。如前所述，耶穌自己從未用「默西亞」或「天主之子」的名號稱呼自己。但是他卻宣稱自己有權代表天主發言和行動，並且與「他的父」擁有獨一無二和不可轉讓的關係。如此的宣稱在宗教歷史中是獨一無二的，它既不符合猶太神權觀中對於「天主之子」的理解，又不符合希臘文化中對於「天主子」的理解。因此，當耶穌復活後，基督徒團體宣告耶穌是「天主之子」的時候，事實上他們是對耶穌復活前的宣稱和耶穌復活所證實的一切作出回應。他們並沒有神化耶穌或賦予他一個並非他自己曾宣稱的尊嚴和地位。恰好相反，在當時的理解中，這些名

號具有的意義遠不及耶穌宣稱的含義。初期教會必須對這些稱號再次作出新的闡釋，這不是以抽象和純理論性的方式進行，而是以歷史性具體的方式進行。初期教會不只憑據「子」或「天主子」的稱號去解釋耶穌的位格和命運，更是根據他的生活、死亡和復活去重新解釋這些稱號的意義。如此，耶穌的歷史和命運成了對天主性體和行為的註釋。耶穌的歷史和命運被理解為天主事件的歷史。若望用耶穌的話將這一事實表達出來：「誰看見了我，就是看見了父」（若14:9）。在此意義上，我們可以說新約中的基督論是「由下而上」的。

用具體的與歷史性的方法解釋「天主子」的名號，這意味著耶穌的天主子身份不是被理解為超歷史的本質，而是被理解為在耶穌歷史和命運中表現出來的真實。<sup>2</sup>這種思考方式使我們明白，新約最初的架構並沒有談到耶穌從開始就是天主子，而是說：「由於他從死者中復活，被立為具有大能的天主之子」（羅1:4）。對觀福音中已存在更進

---

2 有關聖經中內對「真實」的理解，參閱 Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1968, 5. Auflage, 35ff.; C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung. Ein Versuch*, Düsseldorf 1956; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 58-109. 聖經中對「真實」的理解，還需要一種本體論式的闡釋，在此不能完成。這種本體論式的闡釋基本上應當是一種歷史性的理解，將存在視為實現，然而並不會因此而將所有的真實視為一種處於不斷變化形成進程中的存在並將之相對化。這種思考的出發點應該是重新思考亞里士多德與士林哲學式對存在的形態「真實」（現實）與「可能」（潛能）的理解。在這種重新思考中，潛能不應該被理解為「也許能夠存在」（*Sein-Können*），而是必須理解為「能夠存在」（*Können-Sein*: Nikolaus von Kues, *possesit*）。

一步的基督論反省：耶穌在受洗時被接納（谷1:11）或被宣稱（瑪3:17）為天主子。因此，馬爾谷把他的整部福音題名為：「天主子耶穌基督的福音」（谷1:1）。對馬爾谷來說，耶穌行的奇蹟是他天主子身份的「隱秘的榮顯」。在第三階段的發展中，路加認為，耶穌天主子的身份在他因聖神而被孕育時已經確立（路1:35）。

有關逐步追溯天主子名號過程的解釋是大相逕庭的。初期的猶太基督徒團體，即所謂的艾俾歐尼派（*Ebioniten*）認為，耶穌因其合乎道義的表現而被認為是天主子。但是這種說法沒有認識到，耶穌的復活和被舉揚證實了他之前的宣稱。我們不能說，耶穌只是通過他的復活方才變成天主子。受洗的記載中也絲毫沒有提及如此的「轉變」，因為這裡更關注耶穌「子」的職務和地位，而不是他本質上的「天主子」身份。第二世紀的嗣子論以錯誤的方式將後來存在的問題歸入早期的傳統，而早期傳統中並不存在這些問題。<sup>3</sup>雖然這個理解對耶穌有根本性的誤解，但也有正確的地方，就是聖經對於真實的理解是末世性及歷史性的，這種理解不接受超越歷史的本體概念：存有（*Sein*）不是被理解為本質（*Wesen*），而是被理解為真實（*Wirklichkeit*），也就是持續產生作用的存在。「存有在形成中」這個陳述與「形成中的存有」這個斷言是不同的。一個「事物」在歷史中證實

---

3 參閱 W. Marcus, *Der Subordinationismus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen "Theologie" und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, München 1963.

和實現自己。在此意義上，耶穌復活是對他在復活前「所是」和「所宣稱」的一切的證明、啟示、實施、實現和完成。耶穌的歷史和命運是他本體的歷史（不是形成！）和自我解釋。<sup>4</sup>所以我們可以理解，門徒們在耶穌走完人生之路，即復活後，方能領悟耶穌復活前的宣稱和行為，以及他作為天主之子的尊嚴的圓滿意義。

新約內對於「子」和「天主子」名號新的解釋，經歷了幾個階段。這過程通常被描述為從側重功能性的基督論到側重本體和形而上的基督論的轉變。新約中較早期的架構對於後來所談論的本體的論述的確沒有表現出興趣。較古老的兩個階段基督論所關心的問題是，耶穌被立為「具有大能的」天主之子（羅1:4）。所以這裡存在著一種神權——功能性的理解。耶穌受洗時聽到的那句話「你是我的愛子，我因你而喜悅」（谷1:11）也屬於默西亞——神權傳統；事實上，這句話引用了《聖詠》2:7和《依撒意亞書》42:1。但是，早在耶穌顯聖容的記載中已談及耶穌形態的轉變（*metamorphosis*）（谷9:2），這暗示著對於「天主之子」

---

4 坤爾特（W. Künerth）在其 *Theologie der Auferstehung*（München 1961. 4. Auflage, 114ff.）中給予一個獨特的闡釋，他在耶穌的天主性和子性之間做了區分：耶穌自始至終就是天主子，然而通過復活他才獲得了天主性。潘能伯格（W. Pannenberg）在其基督論（*Grundzüge*, 133ff.）有力地駁回了這種觀點，他強調說，耶穌是由於復活才回溯「成為」天主之子的。威登科爾（D. Wiederkehr）也持這種觀點，請參閱其 *Entwurf einer systematischen Christologie*, in *MySa* III/1, 頁518-530。用這種法律上的術語來表達潘能伯格所強調的本體論上的事實，並不十分理想，即復活只是真正實現了耶穌自始至終所是的。還可參閱 B. Welte, *Zur Christologie von Chalkedon*, in ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg–Basel–Wien 1965, 452-458.

名號在本體論上的理解。此外，因聖神受孕涉及的不僅是功能，而且是耶穌的存有；無論如何，這裡談到了「達味的御座」和「為王統治雅各伯家」（路1:32-33）。本體基督論和使命基督論二者並立存在；雖然早期的傳統沒有談及二者的合一，但是我們不能將它們放在對立的位置。

使命基督論和本體基督論的內在一致性在《若望福音》中成為主題。若望對天主子的了解無疑是本體論的。他清楚闡明耶穌和父的一體性（10:30）；這種一體性既是認識方面的（10:15），又是工程方面的（5:17; 19; 20）；而且，這裡也有對於天主子名號的默西亞式的理解（1:34; 10:36; 11:27）。本體性的論述不是以自身為目的，而是為救恩論服務。耶穌分享天主的生命，是為了將它傳達給我們（5:25-26）。因此，本體論的陳述為救恩論的陳述提供了內在依據。反過來說，耶穌實施他的使命，服從聖父，這是他本質性的、天主子身份的存在形式。《若望福音》不僅說明父與子之間的一體性，同時也強調子從屬於父：「父比我大」（14:28）。如此，子在服從中完全委順於父的意願（8:29; 14:31）。服從是子的本性：「我的食物就是承行派遣我者的旨意」（4:34）。所以，在《若望福音》中，父子性體上的一致性在最初實際上並非形而上問題的考慮，而是為了理解父與子在意志和認識上的合一。子是毫無保留地將自己置於天主權下的那一位。如此，子對父是完全透明的。他的服從是天主實質性臨在的形式。這個由天主親自使之發生並使之變成事實的服從，是天主子的身份在歷史中的存在和顯現的形式。在他的服從中，耶穌是天主本質的闡釋。

所謂功能性基督論，從根本上說來是一個實行的基督論。它不只描寫耶穌的外在功能，而且也把他的功能，也就是完全獻身的服務和對他使命的服從，視為他存在的實現，或在他內和經過他，天主性體的實現。這所謂功能基督論本身就是本體基督論的一個形式。但是，「本體」在這裡不被理解為存有，而是實行，不是實質，而是位格性的關係。耶穌的本體在「從父而出，為人而活」中得以實現。因此，功能基督論使天主「自我贈予的愛」的本質得到了彰顯。

在保祿的十字架神學中，對耶穌天主子身份具體和歷史性的解釋得到了最明確的突破。十字架和復活是天主行動的象徵和「表意符號」，也是天主末世性和決定性的自我表達。在十字架的光照下，「天主子」的名號得到了最決定性的解釋。因此，「從下而上」的基督論只有在十字架神學中才成為可能。

這個論點可以從釋經學角度以多種方式得到證實。<sup>5</sup>對於首批基督徒來說，對待耶穌被釘死在十字架上的「醜聞」是涉及生命的、決定性的問題。所以，他們很早就嘗試，宣佈這令人反感的十字架是天主的意願和行為，是天主的德能和智慧的體現（格前1:24）。開始時，他們在舊

---

5 以下內容參閱 K. H. Schelke, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2*. Tübingen 1959; W. Schrage, *Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament*, a.a.O.; H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, a.a.O.

約中尋找依據。《格林多前書》15:3-5的信仰宣告已經說明，基督「照經上記載的」被釘在十字架上（參閱谷14:21, 49）。這並不是指示舊約中的一句話，因為在那裡找不到《馬爾谷福音》9:12及《路加福音》24:26-25記載的「默西亞必須受許多痛苦」的話。聖史們在這裡所引用的是作為整體的聖經。基本上，這裡涉及的是來自復活信仰的一個理論。後來，我們才看到《依撒意亞書》第五十三章的清楚指明參照。現在，受難史主要是以聖詠的語言（特別第22首）來敘述的，並且嘗試從聖經中引出明確的證據（谷8:31; 9:12; 14:21）。這裡必須表達的是：十字架不是愚昧，而是天主的決議和意願。十字架複述了天主在舊約中所作所說的一切。

如果十字架是天主的聖意，那麼它就不是歷史上意外的不幸事件，而是天主允許發生的必然事件。新約經文用「必須」（*dei*）來表達這個含義，一切事情的發生都是「必須」（參閱谷8:31）。當然，這裡所說的「必須」既不是歷史性的，也不是自然規律性的，而是超越人理性的、天主所定的「必須」。這個「必須」來源於默示性的表達方式。這樣，十字架位於天主計劃的核心和世界歷史的中心，它是時代的轉折，它從一開始就被建立。若望的《默示錄》談及在創始之初被宰殺的羔羊（默13:8；參閱伯前1:20）。在十字架上，天主是誰，世界是什麼，得到最終和最完全的啟示。十字架是天主永恆奧秘的啟示。



新約中另外一個傳統也有同樣的關注，這個傳統採用的方式是表達「犧牲」的固定語句。<sup>6</sup>這種套語的古老性，早在最後晚餐的傳統中就已出現：「這是我的身體，為你門而犧牲的」（格前11:23；路22:19）。在較古老的新約傳統中，天主自己是奉獻的主體。是祂把人子交付在人手中（谷9:31；10:33；14:21；路24:7等）。保祿書信中也有類似的表述。《羅馬書》4:25（先於保祿已存在）用幾乎類似信經的語氣說：「這耶穌曾為了我們的過犯被交付，又為了使我們成義而復活」。這裡的被動語態是天主聖名的委婉表達。羅8:32也有類似的表達：「而為我們眾人把他交出了」。因此，耶穌的聖死在表面上是人的作為，但最深的基礎卻是天主末世性的救贖行動。因為這裡不是關於某一個人的犧牲奉獻，而是「人子」的犧牲奉獻（谷9:31）。這裡涉及的是一個末世性的事件。在「人子」內，天主決定性地、不可更改地採取了行動。

以上提及的「聖經證明」和表達「犧牲」的固定語句，根本說來只是表達一點：雖然在耶穌被釘事件上表面上該歸罪於人，在其中甚至可以看到魔鬼在行動（參閱格前2:8），可歸根究底，十字架是天主的作為。這種表達表面看來極其自相矛盾，甚至荒謬，違背我們所熟悉的天主觀。通常我們認為，天主在權能、威力和光榮中啟示自己，而這裡祂卻在與人認為偉大、尊貴、俊美和聲望正好相反的極端軟弱、羞辱、低賤和無意義中，啟示了自己。因此，十字架只能被解釋為天主的自我空虛（*kenosis*）。

---

6 參閱Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich – Stuttgart 1967.

根據《斐理伯書》中的基督頌，具有天主形體的那一位使自己空虛，取了奴僕的形體；他是自由的，卻甘心情願地服從（斐2:6-8）。顯然，天主是如此自主地運用他的至高威能和自由，以至祂似乎可以放棄一切，然而同時卻可以「保持自我」。所以，天主的威能正彰顯在無能中，祂的統治顯示在服侍中，在死亡中使生命獲得保全。如此，世界認為是強大和聰明的被貶為荒謬。世界上視為愚笨、脆弱、引人唾棄的，在這裡卻成了天主德能和智慧的化身。十字架的邏輯關心的不是靜態的矛盾，它不是簡單肯定同時存在的一些對立。陳列在我們前面的是動態的「突破性的表達」<sup>7</sup>：「他本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們因著他的貧困而成為富有的」（格後8:9；參閱迦4:5；2:19；3:13-14；格後5:21；羅7:4；8:3-4）。所以這裡涉及到的不只是因著天主在耶穌基督內的作為而對天主做出新的詮釋，這裡涉及到的還有我們的「真實」的轉變。天主通過承擔我們的痛苦貧困，衝破命運的枷鎖，使我們獲得自由。對天主形像的重新評估和變革帶來世界的危機、改變和救贖。

如果聖經沒有清晰地指示我們該向哪一個方向做進一步的思考，如果神學試圖用概念來理解這種革命性的天主觀及天主的作為時，那麼也許所有的神學談論都必須保持緘默。對於聖經來說，十字架的悖論啟示了超越人所有理解力的「天主的愛」：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了

---

7 E. Stauffer, Vom logos του σταυρου und seiner Logik, in *ThStK* 103 (1931), 179-188.

他的獨生子」（若3:16；參閱迦1:4；2:20；格後5:14-15）。十字架是徹底彰顯的天國訊息，也就是天主改變世界並對貧困者和被遺棄者愛的訊息。這愛承受並調和表面上的矛盾，而不淡化其矛盾性，因為愛的特性就是在不同中建立合一。愛是與另一位之間的合一和共融，在肯定另一位的不同中，在持續存在的不同中，產生合一與和好。

基督宗教建基於對天主的十字架和復活的解釋，引起一場對天主認識上的危機甚至革命。天主在軟弱中啟示了他的大能；他的全能同時是承受一切痛苦；他超時間的永恆不是僵硬的一成不變，而是行動、生命和愛，這愛使祂把自己通傳給與己不同者。因此，天主的超越性也是祂的內在性，天主的天主性也是祂在愛中的自由。我們與天主相遇不是在遠離具體和明確的抽象概念中，而是完全具體地在納匝肋人耶穌的歷史和命運中。聖經本身就由此得出結論，說明耶穌基督不只是天主之子，本身也是天主。

新約中只有在相當少和較晚期的經句中明確描寫耶穌為天主。保祿的主要書信中只有兩處表達耶穌基督為天主，而且對這兩處的解釋也有相當大的爭論（羅9:5；格後1:2）。顯然基督論無法建立在這兩處經文上。因此，基督論必須從新約基督信仰的根源和中心出發，即基督是「主」（*Kyrios*）的復活信仰宣告。七十賢士譯本已經將舊約中天主的名字 *Adonai* 譯成希臘文 *Kyrios*。古老的禮儀祈禱呼求 *Maranatha* 已經將「主」的稱號應用在復活的基督身上（格前16:22；默22:20；《十二宗徒訓誨錄》10:6）。「主」的稱號也出現在《斐理伯書》中，於保祿之前就

已存在的「基督頌」裡：整個宇宙屈膝在復活的基督腳前，並且經由叩拜而明認他天主性的尊嚴：「耶穌基督是主」（2:11）。「主」的稱呼主要被用在呼求的祈禱文中：在《格林多前書》1:2基督徒被定義為「呼求耶穌基督之名者」。在《若望福音》中，「主」的稱呼如「天主」的稱呼一樣，成為信仰宣告的一部份和朝拜的表達：「我主！我天主！」（20:28）。羅馬的省長普里尼（Plinius）在給特拉讓（Trajan）皇帝的報告中寫道，基督徒對待基督如對待天主一樣，呈奉讚美詩（*Christo quasi Deo*）。<sup>8</sup>因此，對耶穌是天主的信仰不是基於抽象的冥想，而是紮根於對復活的基督被舉揚的信仰中。這信仰的「生活處境」（*Sitz im Leben*）是禮儀中的光榮頌。它宣佈天主已在耶穌的歷史中最終且毫無保留地表達和通傳了自己。

在此背景下，保祿的教導和若望的作品明確宣告「基督是天主」的信仰。《哥羅森書》2:9寫道：「在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性」。《弟鐸書》2:13可以有兩種翻譯，或者是：「我們期待偉大的天主及我們救主耶穌基督光榮的顯現」，或者是：「我們期待偉大的天主和救主耶穌基督光榮的顯現」。因為「天主—救主」是一個固定的形式，第二個翻譯的可能性更大。如果是

---

<sup>8</sup> Plinius, Liber X. *Ad Traianum imperatorem cum eiusdem responsis*, XCVI, 7, in Pliny, *Letters and Panegyricus* (hrsg.v. B. Radice), Bd. II, London 1969, 288. Die liturgische Proskynese als "Sitz im Leben" der urchristlichen Christologie hat neuerdings in sehr schöner Weise G. Lohfink, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in *BZ* 18(1974) 161-179, herausgestellt.

這樣，耶穌在此領受了「偉大的天主」的稱號（參閱伯後 1:1, 11; 2:20; 3:2, 18）。《希伯來書》說，基督「是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（1:3）。接下去，舊約中表達向天主懇求的《聖詠》45:6-7和102:25-27，在《希伯來書》中用於基督：「天主！你的御座，永遠常存.....為此天主，你的天主，用歡愉的油傳了你，勝過你的伴侶」，並且，「上主！你在起初奠定了下地，上天是你手的功績.....你卻永存不變，你的壽命無盡無限」（1:8-12）。

最清晰並且對後來發展最有影響的陳述出現在若望的著作中。《若望福音》的序言<sup>9</sup>中已經有三條基本陳述。第一節第一部份說：「在起初已有聖言」。他沒有說明聖言是誰；但是，毫無疑問，對若望來說，聖言就是第十四節裡說的成了血肉的那一位。也就是說，歷史上的耶穌基督在起初已經存在。「在起初」的表達使我們聯想到《創世紀》1:1「在起初天主創造了.....」。但是，與《創世紀》不同的是，若望並沒有說聖言是天主在起初創造的，或者他是受造物中最先存在和最尊貴的。相反，他說聖言在起初就已經存在，就是說，他的存有是絕對超越時間的，是永恆的。《若望福音》8:58用超時間的現在式表達說：「在亞巴郎出現以前，我就有」。毫無疑問，《若望福音》希望通過先存性（*Präexistenz*）的敘述來做本體性的說明。

---

9 參閱 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950, 11. Auflage, 1-57; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 208-257; C. Cullmann, *Christologie*, 253-275.

第一節第二部份的論述繼續具體化地表達：「聖言與天主同在」。「與天主同在」在17:5被描寫為分享天主的光榮，在17:24被描寫為在愛裡的合一，在5:26被描寫為像父一樣成為生命之源。所以根據17:10，父與子共有一切，並且10:30直接表達說：「我與父原是一體」。然而這一體性是「與天主同在」，也就是說，是兩者之間的合一，是位格性的共融。《若望福音》1:18生動地表達出這一點，聖言是「那在父懷裡的獨生者」。降生成人的聖言之所以享有無比的權能和尊嚴，就是由於他的先存性，「與天主同在」。他既分享父的光榮、愛和生命，他也能通傳給我們光榮、愛和生命。因此，聖言是人的生命和光（1:4）。因為在他內一切存有的來源得到揭示，所以我們存有的來源和目的也得到了揭示。在這裡，本體性陳述也是為救恩性陳述服務，不能被孤立起來而被解釋成純本體性的推想。

這個陳述在第一節第三部份達到頂峰：「聖言就是天主」。沒有冠詞的「天主」在此被用作謂語而不是主語，和上面提到的帶有冠詞的「天主」（*ho theos*）有所不同。但是，我們仍應說，聖言有天主的特性。儘管天主和聖言之間有區別，兩者卻因具有同一天主本質而合一。在這裡我們可以清楚看到，*theos*不只說明功能，而且陳述本質，儘管這本體性的陳述指向救恩性的陳述。功能性的陳述是本體性陳述的目標。然而，功能也建立在性體內，因此，本體性的敘述不只是功能性陳述的密碼；如果沒有救恩性陳述，本體性陳述就只是抽象的冥想；如果沒有本體性陳述，救恩性陳述會變得毫無根據且蒼白無力。因此，耶穌基督在他的性體和存有上是有位格的天主聖言；在他內，有關生命、光和真理的問題都得到了確切的回答。

在福音的高峰部份有一場爭論。這場爭論顯然反映出若望團體中猶太和非猶太基督徒之間的分歧。猶太人詢問耶穌的默西亞身份問題（若10:24），耶穌的回答超越了這個問題，他說：「我與父原是一體」（10:30）。於是他們控訴他：「你是人，卻把你自己當作天主」（10:33）。他們認為他褻瀆了天主，要拿石頭砸死他。根據若望，耶穌引用《聖詠》82:6 證明他有天主子身份：「我說過：你們是神」（10:34）。然後，耶穌繼續說：「如果，那些承受天主話的，天主尚且稱他們為神，——而經書是不能廢棄的——那麼，父所祝聖並派遣到世界上來的，因為說過：我是天主子，你們就說：你說褻瀆的話嗎？」（10:35-36）。猶太人拒不接受耶穌的解釋，他們要求比拉多判耶穌死刑時說：「按法律他應該死，因為他自充為天主子」（若19:7）。與此相反，若望用多默的信仰宣告來結束他的福音：「我主！我天主！」（若20:28），並且說，其整部福音的目的是為叫人們相信「耶穌是默西亞，天主子」（若20:31）。同樣，《若望一書》也以類似的話結束：「他即是真實的天主和永遠的生命」（5:20）。

由此可見，聖經關於耶穌是真天主的聲明清晰而明確。然而，這個信仰宣告如何與聖經的一神信仰相符合呢？新約雖然沒有對之作出思辨性思考，卻意識到這個問題。新約在堅持耶穌的天主性和他與父的一體性的同時，也指出他與父的區別，從而為這個問題作了準備。如果耶穌的服從是他天主性的具體表現，那麼，從一開始耶穌和父之間的區別就不能以任何方式混淆。因此，耶穌回答在他面前下跪的那個人說：「除了天主一個外，沒有誰是

善的」（谷10:18）。同樣，新約將 *ho theos* 這個名稱，始終只用於聖父，從未用於聖子或聖神；聖子只是被稱為 *theos*（沒有冠詞）。<sup>10</sup> 聖子是聖父的肖像（羅8:29；格後4:4；哥1:15）、顯示（若一1:1）和顯現（弟前3:16；弟後1:9；鐸3:4）。

新約通常用等級—功能制序來描述聖父、聖子與聖神之間的關係：<sup>11</sup> 「一切都是你們的；你們卻是基督的，而基督是天主的」（格前3:22-23）；「但我願意你們知道：男人的頭是基督，而女人的頭是男人，基督的頭卻是天主」（格前11:3）；基督的使命是使萬物服從於天主，並最後把王國移交給天主（格前15:28）。《若望福音》也寫到：「父比我大」（14:28）。與此相應，新約和初期基督徒的光榮頌不是指向「父、子及聖神」，而是在聖神內，經由子而獻於父的。父在聖神內，經由子向我們發起的行動，與我們在聖神內，經由基督走向父的道路是相符合的。

新約聖經沒有停留在這些以描述救恩史為目的、三位從屬的表達中。在相當早的時期，新約已經將父、子和聖神的工程完全平行地表達出來（參閱格前12:4-6）。這個觀點似乎很快就被濃縮表達在禮儀用語中：「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人相偕」（格後13:13；參閱伯前1:1-2）。在新約發展過程

10 參閱 H. Kleinknecht – G. Quell – E. Stauffer – K. G. Kühn, Θεός, in *ThW III*, 65-123; K. Rahner, Theos im Neuen Testament, in *Schriften I*, 91-167.

11 W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Drei Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1965.



即將結束時，《瑪竇福音》中的授洗訓示以聖三方式總結了初期教會在神學和實際經驗中的發展：「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（28:19）。每當有人嘗試系統地解釋基督信仰經驗的豐富寶藏時，我們就會清楚看到聖三的模式：為解釋信仰經驗，人們會概括性地宣信，唯一的天主在耶穌基督的歷史和命運中，一次而永久地與我們相遇，並在聖神內永恆地臨在於我們中間。<sup>12</sup>

對聖三的信仰宣告不是缺少現實意義的推測，它的意義在於，它使我們思考那在耶穌基督內為我們所發生的，一次而永久的事件及其基礎和性質，並表達出這事件對於天主觀的影響。聖三的信仰聲明是基督徒信仰的簡潔表達方式，是基督徒天主觀的主要內容。聖三的信仰宣告透過啟示的歷史影響「天主」概念，並在天主的性體內為這歷史奠定基礎。在此意義上，我們應當同意拉內的說法：天主內在的聖三性是救恩史的聖三性，反之亦然。<sup>13</sup>就內容而言，對於天主聖三的信仰表明，在耶穌基督內，天主證明自己是自我通傳的愛，並在聖神內，永恆地臨在於我們中間。

---

12 參閱 F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung, in *MySal* II, 85-131, hierzu vor allem 128.

13 參閱 K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in *MySal* II, bes. 327ff.; H. de Lavalette, Dreifaltigkeit, in *LThK*<sup>2</sup> III, 543-548.

## 二、永恆的天主之子

如果天主已完全且決定性地經由耶穌基督，在聖神內啟示了自己，並由此將自己定義為「我們的主耶穌基督的父」，那麼，耶穌就屬於天主永恆的性體。因此，承認基督事件具有末世性特徵，就必然引發有關耶穌創世性性體和先存性的問題。<sup>14</sup>然而，這並非有些人理解的那樣，有關先存性的陳述不是把耶穌的天主子身份逐步回溯，由復活經過受洗和受孕，而得出先存性結論。如果這樣理解，這些陳述就只不過是在時間中後退延伸，直至無窮。實際上，新約中並不存在這樣一個極其站不住腳的看法。這可由以下事實表明，有關基督下降人間的陳述，不是在新約傳承過程的結尾，作為這樣一種回溯的產物出現，而是在相當早期同基督被舉揚的論點同時出現。所以，下文將要指出，重要的不是將時間延長至永遠，而是將救恩史建立在天主的永恆內。

在保祿之前就已存在的基督頌（斐2:6-11）<sup>15</sup>已論及「具有天主的形體」的耶穌基督，卻取了「奴僕的形體」，「為此」天主舉揚他為在一切權威之上的主。克澤曼對「形體」的概念有新的闡釋；他認為，這個概念表示「人站立的區域，如同磁場那樣影響著人」。但是，即使以這種方式作出一個本體性陳述，其中也沒有對於先存狀態的推想。本體性陳述論及一件發生的事，在此，基督論被放

<sup>14</sup> 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 155ff., 169ff.

<sup>15</sup> 有關文獻參閱上文第二部份第七章註解4；以下引言出自 Käsemann, a.a.O., 68, 71.

入救世論的框架中。人的存在受到宇宙勢力的束縛。因為基督可以說是從外部或者從天上降下，他出於自由選擇的服從而甘願屈服於宇宙勢力的影響，所以他解除了我們命運的枷鎖，作為新的「世界之主」取代了「命運之神」的位置。救贖在基督頌中被理解為解放，這個解放建立在基督的服從之上，我們由服從基督而獲得解放。先存的主題不是來自對抽象構思的興趣，而是為救恩論所關切的一切提供依據。

保祿用固定短句的形式談及「下降基督論」，這表明「下降基督論」很早就已存在。這些有關派遣的表述<sup>16</sup>應當在保祿宗徒之前就已經存在：「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來」（迦4:4）；「他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀」（羅8:3）。我們再次看到提及先存不是以自身為目的，而是為救贖論服務。此外，這裡關心的不是較晚期傳統中的「降生成人」，而是耶穌在法律之下進入受罪惡權勢影響的血肉，為使我們從罪惡的勢力中獲得解放，並為賜予我們子的神，使我們有資格向天主呼號：「阿爸，父啊！」（迦4:6；羅8:15）。在《若望福音》中，這個主題得到充份發揮。在那裡，耶穌多次講述自己是由父派遣來的（5:23, 37；6:38, 44；7:28, 33等），他是「由上而生」（3:13；6:38, 51）或「出於上」（8:23），並且他是由天主而來（8:42；16:27-28）。其實，在《若望福音》序言中已經說到耶穌的先存。那麼，這些對我們來說不尋常的陳述

---

16 參閱 W. Kramer, *Christo-Kyrios-Gottessohn*, 108-112.

所關切的是什麼呢？先存和被派遣這兩個主題所要表達的是，耶穌的位格及其命運的根源不在世界內部事件的關聯中；在耶穌的位格和命運中，天主以非人世所能想到的方式親自行動。這種非人世所能得出的自由突破了命運的羅網，解放我們，使我們獲得天主子女的自由。有關天主之子先存性的陳述關係到我們的子女身份和救恩。

針對新約中的先存陳述，當人努力尋找更準確的解釋時，就會遇到各式各樣的困難。首先涉及到的是宗教歷史方面的困難。問題就是，當新約說天主子先存和從天降下的時候，是否採用了聖經以外的（今天我們能夠而且必須去除的）神話性的想像？確定的是，先存和降生為人的概念不是從天上掉下的。新約抓住已存在於那些概念中的固定模式。自從宗教歷史學派，特別是萊真斯坦因（R. Reitzenstein），試圖從那個時代人們熟悉的諾斯底派的文獻，重建一個「初人—救主」的神話（*Urmensch-Erlöser-Mythos*），就出現了一個問題，是否原本具有基督宗教特色的，有關「耶穌擁有天主子身份」的陳述，是當時宗教普遍混合主義的表達？根據「初人—救主」的神話，初人下降或掉入物質中；為了拯救他，一位救主降下，他提醒初人原出於天，因而把他帶入真知，初人經由真知而獲得拯救，因此現在他能夠跟隨救主走在返回天際的路上。布特曼及其學派嘗試用宗教歷史研究的結論來解釋新約。他們認為，他們可以證明新約中先存和降生的說法從屬於諾斯底派思想。因此，將新約中有關先存的陳述去神話化的計劃似乎符合宗教歷史學。

與此同時，透過高爾伯（C. Colpe）<sup>17</sup>的研究成果我們得知，人們對於原始資料可能會有相當不同的判斷。諾斯底派的救主神話不能被假定為一個完整一致的故事；這個神話在基督宗教的影響下才得到發展。此外，諾斯底派所關心的不是救世者的降生成人，而是人成為救主和人通過理解自己存在的根源而被拯救。救主神話彷彿只是一個理解模型，或者一個用來確定人真實本性的方法。因此，諾斯底派關心的是疏離的、需要得到拯救的人的共同命運。與其相反，新約關心的是解釋耶穌基督唯一的特殊命運。對新約來說，基督不是需要被拯救的人類的典範，也不是諾斯底派意義上的「被拯救了的救主」（*Salvator Salvatus*）或「施行拯救的救主」（*Salvator Salvandus*）。

如果我們注意到諾斯底派和基督宗教的基本差異時，那麼我們就必須說，諾斯底派思想最多只能成為新約訊息的次要表達方法。因此，今天人們更多是在舊約的猶太傳統內尋找新約中先存陳述的直接來源。這裡存在一個與諾斯底派不同的歷史性思考。根據舊約猶太教的想法，那些救恩歷史中重要的人物事件，在創世之前就已經以思想或者——特別根據默示思想——以真實的方式，存在於天主的計劃或者天主的世界之中。根據默示思想，這一點尤其適用於「人子」的形像（達7:13-14）。辣彼神學也同樣教導默西亞（理念上）的先存性，以及法律（智慧）、光榮的寶座和其他偉大人物的先存性。<sup>18</sup>

17 參閱 C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961.

18 詳情參閱 H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München <sup>5</sup>1969, I, 974; II, 353-357.

舊約中有關智慧的默想是最清晰的比照。<sup>19</sup>人格化的智慧被認為是天主的流溢、反映和肖像（智7:25）；在天主創造天地時，她已在場且參議（智8:4; 9:9），能被稱為「一切美物的母親」（智7:12）；天主遣發她（智9:10, 17）；天主使她住在以色列中（德24:8-16）。為此，今天人們大都相信，耶穌先存的概念是藉著猶太宗教對智慧的思考而傳遞給新約的。

可是，這種宗教歷史性引申並沒有解決神學上的主要問題，反而顯示這問題急需解答。因為思想史並不是「把思想任意組合在一起的化合物，可以由現代歷史學家重新分開。在能夠接受一個外來思想的影響之前，必定出現一種狀況，<sup>20</sup>在這種狀況下，外來思想可以幫助解決現有的問題，因而受到歡迎」。這種思想的「生活場所」在新約中就是基督事件的末世特徵。新約有關先存性的陳述，根本說來是以嶄新和更深入的方式，表達納匝肋人耶穌個人和作為的末日特徵。因為在耶穌基督內，天主親自以決定性、毫無保留與無可超越的方式啟示和通傳了自己，所以耶穌就是解釋天主永恆性體的一部份。因此，由基督事件的末世特徵得出結論：從無始之始，耶穌就是天主子，天主就是「我們的主耶穌基督的父」。如此，耶穌的生涯和命運建基於天主的性體內：天主的性體是一個事件。這樣，新約的先存陳述引導我們對天主概念做出嶄新而更全面的解釋。

19 參閱 E. Schweitzer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellungen bei Paulus*, in ders., *Neotestamentica*, 105-109; U. Wilckens – G. Föhler, *Σοφία*, in *ThW VII*, 465-529; R. Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 290ff. (Exkurs).

20 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 153.

將天主和歷史放在一起思考，對於聖經來說，並不像受希臘影響的西方哲學那樣困難。在希臘形而上哲學中，從前蘇格拉底時代，經由柏拉圖和亞里士多德直到新柏拉圖主義，神最高的屬性是永不可改變、不能受難和受苦的。<sup>21</sup>與此相反，舊約中的天主是旅途中的、領航的和歷史的天主。所以，當雅威啟示自己為「自有者」（出3:14）時，這個「自有者」不是從哲學上對「存有」意義的理解，去理解天主的自我存有，而是有效的保證和許諾，天主以具有影響力的方式「臨在於」其子民歷史不斷變化的處境中。當然，我們說雅威是歷史的天主，不是說祂在成長中的天主，即使舊約也沒有這種想法。相反，舊約中沒有任何神譜和宗譜，這個事實使舊約和神話具有明顯的區別。舊約中的天主沒有開端，祂是生活的天主，不隸屬於死亡權下。對舊約來說，天主的永恆性是理所當然的事，但是，天主的永恆性不是指祂的不變性、恆定性或無時間性，而是對時間的主宰性，祂的身份不是表現在抽象的、孤立的自我認證中，而是表現在具體的、歷史性的忠誠之中。<sup>22</sup>天主在耶穌內成為人，也因此成為歷史，天主在歷史的忠信中兌現了祂的許諾：祂是「臨在的」，與我們同在的那一位。

---

21 Zusammenfassend neuerdings W. Maas. *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien 1), München – Paderborn – Wien 1974.

22 參閱 Th. Boman, *Das hebräische Denken*. 35ff.; C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in *ZThK* 51 (1954) 360-387; H. Sasse, *Атов*, in *ThW* I, 197-209; G. Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940. 參閱 K. Barth, E. Brunner, E. Jüngel, J. Moltmann, W. Kasper, H. Küng, H. Mühlen, K. Rahner und J. Ratzinger 所做的新的解釋。

當初生的基督教會走出猶太地區，接觸到已經世界化的希臘哲學思想時，<sup>23</sup>衝突就不可避免地發生了。衝突的前奏是第二、三世紀時期中與所謂的一位一體論（*Monarchianism*）之間的爭論。一位一體論是一個集合名詞，包含第二、三世紀所有努力將基督的天主性和猶太教或哲學上的一神論結合在一起的思想。他們試圖將耶穌基督或者理解為非位格性的神的能力（拜占庭的戴奧圖和沙摩薩塔的保祿提出的動力一位一體論），或者理解為聖父的一個特殊顯現模式（內都斯、普拉西斯和薩培里提

---

23 參閱 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I (Die Entstehung des kirchlichen Dogmas), Tübingen <sup>5</sup>1931; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen <sup>6</sup>1959, bes. 1-263; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I (Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter), Leipzig – Erlangen <sup>3</sup>1920, Auflage; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern – Leipzig 1941; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I (Die Zeit der alten Kirche), Gütersloh 1965; W. Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins*, Bd. I (Von den Anfängen bis zur Reformation), Zürich <sup>3</sup>1951; A. Grillmeier – H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. I (Der Glaube von Chalkedon), Würzburg <sup>4</sup>1973; A. Gilg, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955; G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955; P. Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963; I. Ortiz-Urbina, *Nizäa und Konstantinopel*, Mainz 1964; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon*, London 1965; J. Liebaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), mit einer biblisch-christologischen Einleitung von P. Lamarche (HDG III/1a)*, Freiburg–Basel–Wien 1965; F. Ricken, Das Homousios von Nikäa als Krisis des altchristlichen Platonismus, in *Zur Frühgeschichte der Christologie (QD, Bd. 51)*, hrsg. v. B. Welte, Freiburg – Basel – Wien 1970, 74-99; P. Smulders, Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie, in *MySal III/1*, 389-475.



出的形式一位一體論)。戴都良給予後者「聖父受難說」這個綽號，因為它的教導導致「父戴著子的面具而受難」的思想。然而，比較重要的爭論則是在第四世紀圍繞著亞略（Arius，約260年出生於利比亞）而發生的。亞略是一位亞歷山大的司鐸，也是安提約基的盧奇安（Lukian von Antiochien）的門徒，而盧奇安屬後期奧利振派。亞略的學說應該從中期柏拉圖主義的哲學背景中去理解。它無疑是一種否定神學：天主是非言語所能描繪的、非受生的、非形成的、無起源和不可改變的。因此，對亞略來說，基本的問題是怎樣協調非形成與不可分的存有和這個形成的與多樣性的世界。對此，聖言被視為天主最先存在和最高貴的受造物，同時也是萬物的中保。所以，他是在時間內從無中被造，是可改變和能犯錯誤的。根據亞略，聖言只因道德卓越而被提升為天主之子。亞略的天主顯然不是歷史中生活的天主，而是哲學家的天主。聖經中由救恩論所支配的有關聖言的學說變成了一個宇宙論式的玄想和一套倫理道德。亞略的神學表現出基督宗教強烈的希臘化。

與亞略進行辯論的主要有亞大納修（Athanasius），他起初是執事，後來成為亞歷山大的主教，亞大納修也是尼西亞第一屆大公會議（325）精神的推動者。值得注意的是，尼西亞大公會議的主教們沒有隨亞略的玄想起舞，而是希望維護聖經和傳統的教導。因此，他們在亞略異端學說的促使下，返回基本由摘錄聖經話語而成的「凱撒勒雅信經」，對其作了補充及解釋。

尼西亞信經中最重要的部份是：「我信..... 唯一的主、耶穌基督、天主的獨生子。他在萬世之前，由聖父所生。他是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。他是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體（*homoousios*），萬物是藉著他而造成的。他為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下..... 取得肉軀，而成為人.....」（*DH125*；*NR155*）。

關於這段信經，有兩點值得注意：（1）它表達的不是一個抽象理論，而是一個禮儀中的信仰宣示（「我們信」）。這個信仰宣示的定位是救恩史性的，紮根在聖經和教會的傳統中。因此，新的教義該被理解為是為信仰服務並對傳統進行解釋。教會不是把信仰奠基在個人的構思上，而是建基在普遍和公開的傳統上。但是，教會不把傳統視為僵死的文本，而是視為一個具有生命力的傳統，他們可以在面對新的問題時將這個傳統繼續發揮。（2）新的本體性陳述不應將有關救恩的論述抽空，相反它應當為維護救恩的論述服務。教會傳統對有關耶穌的真天主性作了本體性的解釋，其基本的關切是要說明，子不屬於受造物這一邊，而屬於天主那一邊。因此，他不是被聖父所造，而是被聖父所生，並與聖父同性同體。「同性同體」這個概念源於華倫底奴斯（*Valentinus*）的諾斯底主義的流溢論（*Emanationenlehre*），在尼西亞大公會議中，這個概念並不具有哲學的或技術性的意義；聖經中的天主觀不應當被希臘的本體概念所覆蓋。這個概念只是為了闡明，子的性體本來就是天主性，並且他在性體上與父同等，所以誰遇到他，就是遇到天父自己。

尼西亞信經首要關注的並不是抽象的推論，而是救恩論；亞大納修不斷提醒人們：如果基督不是真天主，那麼，我們就沒有得救，因為只有不死不滅的天主能從死亡的統治下救出我們，並使我們分享他完滿的生命。因此，耶穌基督是真天主的信理，必須放到整個早期教會的救恩論中去理解，早期教會救恩論將拯救理解為「人的神性化」。按照天主肖像，被造的人只有藉著分享天主的生命，也就是說，與天主相似，方能達成他真正的、原本的存在特性。由於天主的肖像已因罪惡而被破壞，所以，為了使我們神性化，並為了重新認識無形無像的天主，天主必須成為人。這個涉及存有性的救恩論絕不是一個物質性或生理性的理論，更不是有人理解的某種神秘理論。確切地說，在這理論背後是古希臘的（*Paideia*）概念，即藉著模仿和分享在圖像內所看到的神的原型形像，來教育人。<sup>24</sup>

如同後來所有的大公會議一樣，尼西亞大公會議不僅是討論的結束，同時也是討論的開端。尼西亞以後的一段時間是教會歷史上最黑暗、最混亂的時期之一。新論戰的發生主要是因為尼西亞信仰宣告中「同性同體」概念的不明確性。許多人認為在此處父與子的區別沒有得以維護，因此懷疑其中有隱匿的形態論（*Modalismus*）。只要修改一個字母，即當人們使用 *homoiousios*（性體相似），而不是 *homoousios* 時，他們就會滿意。但是，這個概念可

---

24 參閱 G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972; ders., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in *Erlösung und Emanzipation (QD, Bd. 61)*, hrsg. v. L. Scheffczyk, Freiburg – Basel – Wien 1973, 69-101.

能被懷疑為亞略主義的一種溫和派。卡帕多細亞的教父們（巴西略、納西盎的額我略和尼撒的額我略）首先指出一個脫離此疑難的出路，即區分一個性體（*ousia*）和三個位格（*hypostasen*）。這樣的區分在當時的哲學中並不存在：這個區分是神學在現實情況中，用理性闡明基督信仰所取得的成就。當然，那時 *Hypostase* 還沒有被理解為位格，而是一個獨立體，是一個普遍本質的具體實現。<sup>25</sup> 這定義可能不會讓生活在今天的我們滿足，但在當時，它已說明一般性體不再被認為是至高無上的，並且希臘式的本體論思考方式正在轉向位格性的思考方式。無論如何，這個概念已經為下一屆大公會議，即君士坦丁堡第一屆大公會議（381）做了鋪墊。

第二屆大公會議並沒有在基督論上訂立新的信理。它更多是肯定了尼西亞信經，從而重新肯定並承認傳統原則。在尼西亞信經中明顯能引起誤會的地方，並在神學發展的光照下被認為不可理解的地方，第二屆大公會議都毫不猶豫地做了修訂，這顯示了大公會議並沒有將傳統視為僵硬和不可改變的，而是活的。尼西亞信經中的「由聖父的性體所生」短句被取消（*DH* 150；*NR* 250）。同時，君士坦丁堡大公會議針對「否認聖神是天主」的異端「聖神受造派」（*Pneumatomachen*），添加了相稱的聖神論，從正面對尼西亞大公會議作出補充，同時也把教會對信仰的覺悟和神學帶至新的階段。

---

25 有關 *hypostasis* 和位格的概念，參閱下文第三章第一節，特別是註解22。

尼西亞及君士坦丁堡信經直到今天仍然是教會公開禮儀中的信仰宣言。此外，直到今天，它也是聯合東西方所有大的教會的紐帶。這篇信經是真正意義上的大公信仰宣言，因為它決定兩個問題：第一，當今教會的發展和傳統之間連續性的問題；第二，分裂的弟兄教會之間合一的問題。有關這方面的討論是在基督宗教信仰「希臘化」和「去希臘化」這兩個關鍵詞下進行的。以哈納克為代表的自由主義信理史學派認為，信理是「希臘精神在福音土地上的作品」。福音和教義之間的關係，不是某個主題與其必要的詳細論述之間的關係。兩者之間有一個新的元素出現：希臘哲學的俗世智慧。<sup>26</sup> 因此哈納克企圖回歸到基督論教義發展以前，也就是耶穌對父的簡單純樸的信仰。從那時起，「希臘化」和「去希臘化」這兩個關鍵詞——常常作為標語——也進入了天主教的神學。<sup>27</sup>

由以上所述可以得出結論，我們今天評價哈納克時應當區別對待。原則上，基督宗教因其末世性和普遍性的宣稱，與同樣有普遍性宣稱的希臘理性和本體論哲學之間，不可避免會有辯論。這裡談及的不是基督信仰的自我放

---

26 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 20.

27 有關這個問題的歷史和現狀參閱 A. Grillmeier, *Hellenisierung–Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in *Scholastik* 33 (1958) 321-355, 528-558; ders., *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*, in J. Pfammatter–F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte* I, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, 69-169; P. Stockmeier, *Hellenismus und Christentum*, in *SM* II, 665-676; ders., *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1972; W. Pannenberg, *Grundzüge*, 296ff.

棄，而是自我維護。<sup>28</sup> 實際上，這涉及到當時的與時俱進（*aggiornamento*），從註釋學角度來看是一種必然嘗試，針對當時提出的問題，把基督信仰的福音用當時的語言宣講出去。因此，西伯格（R. Seeberg）說：「使基督宗教變質的不是『希臘化』、『羅馬化』或『日耳曼化』本身。這些形式只是證明，基督宗教在那些時期被反思，並且變得與時代相宜，並且已經成為那些民族精神文化與教育的組成部份。但是，當那些民族或時代為了使基督宗教能被瞭解，不僅在形式上『翻譯』基督宗教，而且在內容上也做出變動，使基督宗教貶低到另一宗教的層次，這個過程也有其危險。信理史已經證實，上述情況是確實存在的事實，這種情況與一個強有力的歷史發展是分不開的，而歷史發展應該對這個事實進行批判性地審查」。<sup>29</sup>

如果我們從這種基本觀點觀察尼西亞和君士坦丁堡信經，就會發覺早期教會是如何令人驚奇且正確地堅守了合法與不合法的希臘化界線。亞略主義代表不合法的希臘化，它使基督宗教消解為宇宙論和倫理學。針對亞略，尼西亞所代表的是「去希臘化」。在信理上，基督不是宇宙定律，而是救恩準則。君士坦丁堡大公會議上對於 *ousia* 和 *hypostasis* 的區分原則上意味著從希臘本體論的思考向位格方向思考的突破；現在，最終與最高的不是性體，而是位格了。

---

28 So W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart-Köln 1951.

29 R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1, 3.

可以理解，早期教會的神學沒有立刻領會尼西亞和君士坦丁堡所作抉擇的一切後果。這些抉擇要求對古代形而上學的一切範疇完全重新融整合。事實上，對古老思想的修正首先只是逐項進行的。正因如此，隨著尼西亞提出的「同性同體」(*homoousios*)，形而上的本體論思考進入了神學內部，並且最後很大程度上遮蔽了以聖經為中心的末世論和救恩史的思考。因此，基督宗教在很大喪失了歷史的活力和對未來的展望。基督宗教在末世論上的淡化，是希臘化的先決條件和結果，這是非常有道理的。其直接結果是，通過希臘哲學對天主「不可變易、不能受苦、沒有激情」的想像，傳統的「天主」形像基本上與尼西亞和君士坦丁堡的意向相反。因此，「天主要成為人」與「天主要受苦和死亡」就成了大問題。

早期傳統中，尤其是安提約基的依納爵，首先只是簡單重申了屈尊就卑的概念。他說：「超時空的、無形無像的那一位，為了我們成為有形的；不能受苦的、不能觸摸的那一位，為了我們成為能受苦的。」<sup>30</sup> 依勒內也說了同樣內容的話：不可觸摸的、不可理解的、無形無像的那一位，在基督內使自己被人看見、理解和觸摸；不可測量的父在基督內成了可測量的；聖子就是聖父的標準，因為聖父在他內已成為可理解的。<sup>31</sup> 這樣的悖論在戴都良的《論基督的肉體》一文中尤為突出。他說：「天主的聖子

30 Ignatius v. Antiochien, *Brief an Polykarp* III, 2 (= *The Apostolic Fathers* II, hrsg. v. J. B. Lightfoot, 343f.); 參閱 ders., *Brief an die Epheser* (= a.a.O., 47f.).

31 Irenäus, *Adversus haereses* IV, 20, 4 (= hrsg. v. W. W. Harvey II, 216).

被釘在十字架上了：正因為這是一件可恥的事，所以我不覺羞恥。接下來天主聖子死了：正因為這件事情是荒謬的，所以是可信的。他也被埋葬，後來從死者中復活，正因為這是不可能的，所以是確實無疑的……對於兩種性體的檢驗，向我們展示了人和天主：一方面是受生的，另一方面是非受生的；這裡是屬肉體的，那兒是屬神靈的；這裡是脆弱的，那兒卻強力無比；這裡是經受死亡的，那兒卻是永遠生活的。」<sup>32</sup> 在這個上下文中，我們可以讀到他針對此事的名句：「不合理，故我信」（*credo quia absurdum est*）。

這些悖論性的表達非常尖銳，但是它們無法掩蓋一個事實，就是教父們由此已將「空虛基督論」（*Kenosis-Christologie*）轉換至原本陌生的哲學性天主觀的思維框架中。他們關注的問題是，那無限、無形、不死不滅者如何能變成有限、有形、會死的呢？如果這個問題在反思中被提出來，另一個問題也必然會出現，就是有限者如何有可能容納無限者？這不是意味著將「發展」與「形成」概念帶入天主概念內嗎？與此相對，奧利振很早就表達了這樣的信念：「成了人，他仍然是他以前所是的（*homo factus mansit quod erat*）」，<sup>33</sup> 奧思定也表達過同樣的思想：「就這樣他倒空了自己，取了奴僕的形體而不失去天主的形體；進入了奴僕的形體，天主的形體並沒有離開。」<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Tertullian, *De carne Christi* V (= *PL* 2, 805-808.)

<sup>33</sup> Origenes, *De principiis*, praef. IV (= *GCS* 22,10).

<sup>34</sup> Augustinus, *Sermo* 183, IV, 5 (= *ML* 38, 990).



即使是神學家如奧利振的門徒，東方的譚馬杜（Gregor Thaumaturgos）和西方的希拉利（Hilarius），他們看到上述說法的局限，但也無法維護「受苦」的深度。他們提出論證說，不能受苦為天主而言是限制和不自由；天主必定有受苦的能力；但是天主是自願受苦；命運不能把痛苦強加於天主；所以在痛苦中，天主還是自己的主人。因此，受苦就是祂的力量和勝利。祂的受苦被一種喜樂的感受（*sensus laetitiae*）伴隨。然而這樣解釋的問題是，在此「受苦」的深度是否得以維護？這個圖像與革責瑪尼的耶穌不太符合，反而更符合柏拉圖所描寫的「受苦的義人」，他在受到眼睛被挖的酷刑時還感覺是幸福的。<sup>35</sup>

馬丁·路德的十字架神學首先為整個形而上神學系統帶來了突破。他希望在十字架的光照下認識天主，而不是在有關天主的哲學概念上去看十字架。1518年，他在海德堡的辯論中，充份地發揮了這一點：「通過受造物去察覺和理解天主無形奧秘的人，不堪被稱為神學家，真正的神學家是透過對十字架和痛苦的觀察，來理解有形的事物和天主的奧秘。」<sup>36</sup> 天主隱藏的奧秘並不在此世之外，我

---

35 參閱 W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, hrsg. v. W. Maurer u. E. Bergsträsser, Berlin 1957; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970; H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, a.a.O.

36 M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, These 19f., in WA I, 354; 參閱 W. v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München <sup>4</sup>1954.

們對一位遠在這世界以外的天主沒有興趣。對路德來說，隱蔽的天主就是在痛苦和十字架上隱蔽的天主。我們不該侵入天主尊嚴的奧秘，而是應當滿足於十字架上天主的奧秘。除非在基督內，我們不能找到天主。誰想在基督以外找到天主，他找到的將是魔鬼。由此出發，路德重建了基督論。他雖然接受初期教會的基督論，卻給了它一個新的重點。路德並不關心天主觀和人觀之間如何協調的問題，他認為我們只有從基督出發，才可以認識天主和人。因此有關天主尊嚴的一切陳述都被轉移到人性上，耶穌的人性分享了天主性的無所不在。另一方面，在耶穌的受難和死亡中，天主性也分享了人性的卑微。

然而，在路德這裡也出現了未解決的問題。如果人性分享天主的無比威嚴，我們怎能堅持耶穌真正是人呢？另一方面，如果天主性進入了人的痛苦，我們該怎樣理解耶穌在十字架上被天主遺棄的經驗呢？所以，當面對聖經所證實的歷史中耶穌的圖像時，路德的十字架神學就遇到了困難。我們再次面對完全從基督論角度去思考天主性體的使命；這裡也顯示神學陷入的疑難窘境。

對傳統的回顧顯示出，尼西亞和君士坦丁堡對於耶穌是真天主的宣信尚未完成。這一宣信為神學提出了至今尚未完成的任務。為了使聖經對於「歷史的天主」的理解再次生效，我們應當對天主觀和天主的不變性重新作出基督論角度的解釋。

近年來，舒能伯格在這方面作了雖然不成功，卻值得讚揚的嘗試。<sup>37</sup>他的出發點是那至今仍引導我們的理論原則：「我們的全部思維都是從事實走向天主，永遠不可能是相反的方向……無論從哪方面說來，我們都不可能從聖三論推斷出基督和賜予我們的聖神，相反的方向才是正確的。」對舒能伯格而言，這意味著「基督天主性先驗存在的內容，只能從他俗世生涯和獲得光榮的生命出發得以確定。」<sup>38</sup>他的出發點雖然正確，但他由之得出的結論卻認為，除了救恩史中自我通傳的天主之外，我們對天主是否是聖三既不能肯定，也不能否定。根據他的想法，只有理解了「天主的不可變更性和祂的自由自決性之間的關係，我們方能從救恩史中的聖三啟示，推論出有關聖三內在生命的結論。因為如果不這樣的話，問題就沒有獲得解答，也變得不可解答，並因此成為無意義的而被排除於神學之外。」但是事實上，很少有人這樣堅持。舒能伯格自己後來也指出這點，他說：「父、子和聖神之間的區別是從救恩論的角度來進行位格性的描述，然而天主聖三在天主內部的區分最多只是屬於形態上的。」<sup>39</sup>與他原先的保留態度相反，舒能伯格認為只有形態的聖三論

---

37 P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1969; ders., *Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott*, in *Orientierung* 37 (1973) 115-117. 參閱 K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalcedonischen Christologie*, in *TThZ* 80(1971) 273-289; A. Schilson – W. Kasper, *Christologie im Präsens*, 115-122.

38 P. Schoonenberg, *Trinität*, a.a.O., 115.

39 同上，頁116。

(*modalistische Trinitätslehre*) 是指天主的內在狀態時，它才是真實的。這明顯相反了他自己制定的原則。

究其根源，這些自我矛盾的觀點主要基於一個哲學上的假定前提。但是神學家不應當從這樣一個「純粹理性批判」出發，而應當從新約的見證出發；根據新約的見證，天主在耶穌基督內，以末世性和決定性的方式，給我們啟示了他最內在的性體和奧秘。這就是說，對信德而言，在天主啟示的「背後」不存在難以辨認的奧秘。事實上，天主在耶穌基督內毫無保留地、決定性地啟示了自己是誰：「天主是愛」（若一4:8, 16）。從神學方面看，祂的奧秘就是這深不可測和無法解釋的愛，而不是抽象的哲學問題，比如探討祂的不可變更性和祂自由的自決性之間關係的問題。如果天主在耶穌基督內，以末世性和決定性的方式啟示自己為自我通傳的愛，那麼父與子之間自我通傳就是天主的永恆性體本身。為能理解聖經和聖傳的這端真理，我們必須比舒能伯格更深入地探索。

今天我們必須努力做些類似於早期教會的大公會為那個時代所作的事：我們必須用批判的形式，借助現代的思考方法表達出「耶穌是天主聖子」的福音。我們現在正處於這項任務的起步階段。但是，這項工作極其困難，因為現代思想首先導致了聖經和早期教會真理的崩潰和否定。然而，如果我們僅僅認為現代思想史只是破壞聖經和早期教會基督論的歷史，而沒有同時將它視為一個長期的、批判性的澄清和揚棄（雙重意義）的過程，則是錯誤的看法。現代主觀性原則，人類意識到其自由是自主性，

並以自由作為他理解全部真實的出發點、標準和媒介，這一切毫無疑問與基督宗教歷史有關聯。在此歷史中，正是基督論和聖三論在「人的位格及其自由絕對優先於其他一切價值或財富」這個認識的突破作出了極大貢獻。現代思潮吸收了這些在古代和中世紀某種程度上被掩蓋的基督宗教思想，並將其發揮，不過有時這一切在某種程度上是以片面和世俗性的方式進行的。

一旦我們從主體的角度來思考天主的概念，天主就再也不能被理解為至高、至完善和不變的存有了。這樣，經由中世紀思高學派（*Scotismus*）、唯名論（*Nominalismus*）以及艾克哈（*Meister Eckhart*）和尼古拉（*Nikolaus Cusanus*）等思想家的準備，出現了天主概念「去本體化」現象。在這方面，正如舒爾斯（*W. Schulz*）所指出的，<sup>40</sup>有兩種情況在現代史中不斷交替出現。或者天主被視為是自由的，終極的、超越的可能性條件，因為自由的絕對性在有限的世界中只有通過一個絕對自由的媒介，才可以得以維持；或者，天主被理解為一切存有的本質，也就是「超本體的」（*überwessentlich*），這樣，一切的真實只不過是無限中的一個片刻。第一個可能性傾向於把天主的概念功能化，並且會詢問天主聖三信理對人有什麼實際意義。康德的看法是，這沒有實際意義。第二個可能性導向形態論的再生。天主內的三位被理解為唯一天主在世界及歷史中不

---

40 參閱 *W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; H. Krings-E. Simons, *Gott*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe II*, München 1973, 614-641.

同的自我表達形式。在這兩個情況中，耶穌基督只不過被視為是人或天主的一個象徵、代號、肖像或顯現形式。

黑格爾創造性的成就是調和了現代這兩種思考的可能性。他認為絕對者不是實體，而是主體，但這主體只有當把自己倒空，給予與其不同的、別的存有時方才存在。他說：「真實者是整體，但是這整體只是經由發展過程滿全自己的『本質』。有關絕對者我們必須說，他根本上是結果，只有在終結時，他方才是他真正所是的。」<sup>41</sup>對黑格爾而言，對天主歷史性的認識完全是通過基督才獲得的。當黑格爾解釋十字架的意義，並嘗試思考天主的死亡時，他的思想達到了頂峰。他引用路德教會的歌曲，「啊！崇高的悲傷！天主親自死亡了」，他將十字架事件稱為「一個可怕的、令人震驚的景象，使人想起分裂的萬丈深淵。」<sup>42</sup>對黑格爾而言，正是這分裂使十字架事件成為絕對者在歷史中的外在表達。絕對者的本體就是啟示自己和表明自己，也就是說，為他人而在另一位中呈現自己，使自己具體化。屬於絕對者的性體的一個基本特點是，在自身內確立區別，並且與自己內的區別保持合一。<sup>43</sup>黑格爾認為這就是聖經中「天主是愛」這句話的哲學性解釋。因為愛的特徵是通過空虛自己而在另一位內找到自己。「愛是辨別兩個根本沒有區分的事物」。<sup>44</sup>在這個自我空虛中，死亡是有限性

---

41 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. v. J. Hoffmeister), 21.

42 Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2* (hrsg. v. Lasson), 158.

43 同上，頁53-55。

44 同上，頁75。

的最高點，是最高的否定，因此也是對天主之愛的最直接體驗。但是在辨別之中，愛同時也意味著和好與合一，因此天主的死亡同時意味著空虛的消除、死亡的死亡、否定的否定、和好的事實。所以說「天主的死亡」具有雙重意義：對於天主而言，它證明天主是生活的天主，是愛；對於死亡和人而言，它指出「否定」存在於天主自身內，人性的一切也因而被納入天主的思想內。在天主內，人、人的苦難和死亡有存在的空間。天主對人不是壓迫，而是愛的自由。

通過這樣的解釋，黑格爾試圖完全從耶穌基督出發去思考天主。但是他真的成功了嗎？他不是把引人反感的十字架轉變成抽象推論的耶穌受難日了嗎？他自己也曾說，在抽象推論的理性下，天主不再是奧秘。十字架在理性面前變得透明，也被辯證性地理解，並因此被接受。十字架是在絕對精神內所發生，並成為永恆之事的顯示和直觀。十字架不是人的理性不可推理出的、由於愛而發生在歷史中的事件，而是愛的原則的表達；不是可此可彼的隨機性歷史事件，而是必然的結果。在此歌德的話很適宜：「十字架豎立，層層疊疊的玫瑰花圍繞著它。誰把玫瑰花放在十字架上了？」<sup>45</sup>然而，如果天主的死亡被認為是必然的，那麼他的死亡還會被認真對待嗎？人類痛苦的深淵是不是被掩蓋起來？人、人的受苦和死亡會不會成為絕對精神的程序中一個必然的要素，天主和人的自由不就被剝奪了嗎？

---

45 J. W. v. Goethe, *Die Geheimnisse. Ein Fragment*, zit. Nach J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 37.

後黑格爾神學堅持真實的不可推理性（謝林）、存有的不可推理性（齊克果）和物質關係的不可調和性（馬克思），這並非徒勞。基於基督宗教的傳統，我們必須說，需要調和的不只是有限與無限，自然和歷史，而是自由和不自由，天主的愛和人的罪過。只有當調和問題不單涉及抽象的天主與人，而且也在具體情況中被提出時，和解方能在一個靠人的理性完全不可推理出來的、無法通過思辨去理解的、自由意志的事件中實現。

對黑格爾進行批評的同時也不要忘記，黑格爾的哲學（與費希特和謝林相似）為神學家提供了有用的思考方法。這種方法比某些本體論傳統所提供的可能性更好，可以合理地解釋基督事件，並幫助神學家不是抽象和哲學性地思考天主，而是具體地將天主理解為耶穌基督的天主和父。這樣，天主的天主性必須被理解為在愛中的自由：當愛與自由將自己給予他者時，愛與自由才真正實現。如果天主自身就是這個愛，如果天主自身就是存在於愛之中的「自由與給予自由的呼喚」及「自由與給予自由的回應」二者的等同及差異時，天主才能在耶穌基督的歷史中證明自己就是這自我通傳的愛。天主內的聖三性可以說是天主在耶穌基督內、經由聖神的救恩史中實現自我通傳的超越性先決條件。這就是對於「天主是愛」（若一4:8, 16）這句話始終一貫的解釋。

雖然在此不能詳細討論天主內聖三性的信理，然而我們應該以一個當前常被討論的問題為例，闡明唯心論哲學範疇解決問題的能力。這個主要由巴特在基督新教神學和拉



內在天主教神學中提出的問題是：與古代和中世紀的「位格本體」 (*hypostasis-subsistentia*) 概念不同的現代「位格」概念，是否以及到什麼程度上能夠被應用在聖三信理中，也就是說，我們是否可以說有三個「天主位格」。巴特更願意說是三個「存有模式」 (*Seinsweisen*)<sup>46</sup>，拉內則說是三個相互有區別的「自立模式」 (*Subsistenzweisen*)<sup>47</sup>。費希特曾在所謂的「無神論爭執」中聲稱，「位格」這一概念包含與其他真實的對立，因而包含一種有限性，因此不適於應用在天主身上。黑格爾抓住這些問題並指出，一個位格的主要構成因素之一是放棄孤立和獨特性，朝向普遍性擴展自己，並通過捨棄抽象的個性與進入他者而獲得具體的個性。因此，位格是普遍性和獨特性之間的調和，也因而是愛的本質的實現。因為「愛是兩個事物之間的區分，然而這兩個事物相互支持而彼此不分。」愛是「區分和區分的消除」。<sup>48</sup> 這是對於傳統中將天主位格確立為自立性關係的另外一種表達，也是對於描述聖三為位格的最好辯護。反之，如果在聖三論中的位格觀念被放棄，而用「存有模式」或「自立模式」來取代，那麼，後者給我們帶來的「好處」就會消失。一個抽象的存有概念將被認為是至高的、終極的，而不是在愛中具體的自由。而實際上，聖三論的意義就是要說明，真實的內在結構實際上是位格性和位際性的。

46 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1, Zollikon-Zürich 1947, 373ff.; H. Beckhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 128ff.

47 K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, a.a.O., 364ff., 385ff.

48 G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (hrsg. v. Lasson), 75.

如果天主是在愛中的自由者，那就意味著天主的愛絕不會在父、子與聖神愛的共融中耗盡；相反，父對子的愛是有盈餘的，並且這種盈餘可以容納與之相異者，容納世界和人類。在子內，天主從無始之始就在祂的自由中認識了祂的子女；在子內，祂從無始之始就是人的天主和「為人」的天主。在這裡，我們能看到聖子先存概念最深刻的意義。這一概念遠非純理論性的觀念，它其實是要說明，作為耶穌基督的天主，祂也是人的天主，祂存在於對人永遠的關愛中。

但是，這種思想被士林派理論揚棄。士林派認為，原則上聖三中的每一位都可以降生為人。<sup>49</sup> 聖三中任何一位都可以降生成人的思想（雖然後來隨著情況變化，透過相應的論點得以「緩和」）會消除內在聖三性和外在聖三性之間的內在關聯，使前者變成基本無用的思辯，後者變成天主隨意和專斷的行動。巴特的論點似乎走向與之對立的另一極端，他認為，「當天主選擇人時，不只是對人，也是對天主自己的決定。」<sup>50</sup> 同時，我們必須完全同意巴特以下的看法：在天主的具體救贖計劃背後並沒有隱秘的東西，天主的救世計劃也並不是抽象、僵硬的法令。天主的奧秘和祂的救世計劃就是：在耶穌基督內，祂是人的天主，祂在愛的自由中。但是，如果我們認為在恩寵的選擇內，天主對自己作出預定，並因而成為天主，那麼，愛的自由的說法就要受到質疑了。巴爾塔薩正確指出上述理論是唯心

49 Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* III, q. 3, a. 5.

50 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* II/2, Zollikon – Zürich <sup>3</sup>1948, 1; 參閱101ff.

論的思考方式，其原則沒有將恩寵的自由視為愛的滿溢，而是對愛的必然性提出根據。<sup>51</sup>

如果天主是愛中的自由者，那麼在天主內，不僅為世界和人類保留有空間，並且在天主的永恆中也有為人類的時間。天主的永恆性不是僵硬、抽象、孤立的自我認同；更確切地說，它是天主在成為他者中的身份；這樣，天主的永恆在歷史中，經由祂的信實而表現出來。永恆不僅可以從負面被確定為沒有時間性，而且也可以從正面被確定為對時間的超越。所以說，如果天主在「形成」，那麼祂不是以人的方式，而是以天主的方式。不是歷史賦予天主身份，祂不是演變而成的天主，祂不需要在時間內實現自己。相反，天主給予歷史身份，使歷史有一致性和意義。在這裡，我們又能發現先存概念的深奧意義。它並不意味著時間向後追溯，直到永恆。它指出，在祂的子內，天主從永恆並在自由中就是歷史的天主，並且有為人類而準備的時間。

### 三、天主子是時間的圓滿

耶穌基督不僅是天主的最終自我詮釋，他也是世界和人的最終解釋，因為在他內時間達到了末世性的圓滿，真實的全部意義也在他內得到彰顯。在這裡我們可以看到聖經中所謂「基督是創世中保」（*Schöpfungsmittlerschaft*）的含義，理解此含義對現代人而言比較困難。<sup>52</sup>

51 H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*, 186ff.

52 參閱 K. Pflieger, *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg-Basel-Wien

有關基督為創世中保的敘述，在相當早的新約經文中已經存在。《格林多前書》8:6寫道：「只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉他而有，我們也藉他而有。」對保祿來說，這不是古怪的推想，而是基督徒自由的根基。在那一章討論的問題是：是否允許基督徒吃以普通方法買的、但按照當時習慣曾用來祭邪神的肉。保祿為基督徒的自由作辯護時這樣提示：天主只有一個，萬物都出於他，並且只有一個主，萬物藉他而有。所以，基督的統治權普及大地，但這種統治不是奴役，而是自由（羅8:7），這自由自然是出於對弟兄們負責的愛的考慮（羅8:7-9）。在《格林多前書》10:4，保祿跟隨猶太人的思想，再一次論及基督統治的普遍性，宣稱陪伴以色列人經過曠野並給他們水喝的磐石，「就是基督」。同樣，《伯多祿前書》1:11提到，基督的神早就在先知們內工作。如此，基督的先驗存在又一次被證明是有關救恩的陳述，也就是說關係到基督普世救恩意義的陳述。

有關創造性中保的論述在《哥羅森書》1:15-17內發揮得最為徹底：

他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為在天上和在地上的一切，可見的不可見的，或是

---

1964 (= *Herder-Bücherei* 179); H. U. v. Balthasar, *Karl Barth*, 336ff.; H. Küng, *Christozentrik*, in *LThK<sup>2</sup>*, II, 1169-1174; ders., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 127ff., 138ff., 277ff.; W. Pannenberg, *Grundzüge*, 169ff.; H. Riedlinger, *Die kosmische Königsherrschaft Christi*, in *Concilium* 2 (1966) 53-62; G. Rousseau, *Die Idee des Königtums Christi*, in a.a.O., 63-69.

上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在  
他內受造的：一切都是藉著他，並且是為了他而受造的。  
他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。

上文第一部份有關普遍性的創世中保與另一部份（哥  
1:18-20）有關基督普遍性的救恩中保相符。根據後者，萬  
有在基督內和好，並且建立了一個普遍性的和平。創造的  
觀念再一次為救恩的關切提供了服務和佐證。相反，基督  
救恩的普遍性意義影響了基督徒在世界上的行為，因為他  
們已從世界的勢力、異教的禁令和猶太教的墨守成規中被  
解放，而哥羅森人顯然有重新被那種力量束縛的危險。普  
遍性的基督論為基督徒的自由和基督徒對世界的責任提出  
根據。

這裡我們也指出其他含有普世性基督論的新約聖經章  
節。《希伯來書》1:3：「他是天主光榮的反映，是天主  
本體的真像，以自己大能的話支撐萬有」。總結起來可以  
說：「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希  
13:8）。此外，根據《默示錄》1:17，基督是「原始，也是  
終末」。上述已經談過的《若望福音》序言中論及基督先  
存的話語，也同樣表達說，萬有是通過邏各斯而存在，因  
此邏各斯從萬世之始就是萬民的光與生命（若1:3-4）。萬  
民所追求的真理、光與生命到底是什麼，只有在耶穌基督內  
才彰顯出來，因為光、生命、真理就是他（若8:12; 14:6及其  
其他類似章節）。因此，關於「耶穌基督是創世中保」的論  
述，從屬於耶穌基督是救主的論述，為其服務，並支持這些  
論述。耶穌基督的個人與事業都是時間的圓滿（迦4:4），  
「耶穌基督是創世的中保」的論述應該將耶穌基督個人與

事業的末世性、終結性與普世性等特徵彰顯出來，並將基督徒在世界的自由與責任展現出來。

從宗教史的角度看，「耶穌基督是創世中保」的論述與基督的先存論述具有同一根源：舊約中的智慧傳統。<sup>53</sup>「耶穌基督是創世中保」的論述以極其卓越的方式表達了基督事件的末世性與普世性特徵。舊約就曾經借助與其他民族（特別是埃及）互通的智慧傳統，論證了雅威在以色列，以及對以色列施行的救恩行動的普世性意義，並將創造與救恩史統一起來。<sup>54</sup>新約也在很早期就已經在所謂的「耶穌語錄」（*Logienquelle*）中發展出一種智慧基督論。<sup>55</sup>智慧基督論出現在諸如批評「這個民族」的威嚇詞語中，他們不認識天主的智慧（瑪23:34-36, 37-39；路11:49-51, 13:34；另外請參閱瑪11:16-19, 12:41；路7:31-35, 11:31）。有人從「耶穌語錄」出發試圖將耶穌塑造成一位辣彼，以反對教會的基督論，「耶穌語錄」變成了這些「推想」的基礎。

十字架的愚妄是與今世智慧抵觸的、是今世不能領受的天主的智慧，這個主題再次出現在《格林多前書》第一和第二章中。<sup>56</sup>十字架神學也不能被用來反對智慧基督論；但是，它是一個重要的修正，以使在耶穌基督內的天主的智慧與今世的智慧不相混淆，「免得基督的

53 參閱上文第三部份第一章第二節註解19。

54 參閱 G. v. Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.

55 參閱 U. Wilckens – G. Fohrer, Σοφία, in *ThW* VII, 515-519.

56 參閱同上，519-523; H. Schlier, *Kerygma und Sophia*. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas, in ders., *Die Zeit der Kirche*, 206-232; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit*.

十字架失去效力」（格前1:17）。智慧基督論在保祿次書信（*Deuteropaulinen*）中得到進一步的發展。《厄弗所書》3:10論及天主的「各樣智慧」，到處活動，並表現出不同形像。按照天主的永遠計劃，天主的智慧顯現在基督內，「在他（基督）內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏」（哥2:3），並通過教會被傳揚（哥1:26-27）。這個智慧基督論顯然與《若望福音》序言內的聖言基督論並行不悖。

借助「奧秘」（*mysterion*）概念，末世論所證明的耶穌基督救恩的普遍性，在最大程度上得到肯定。<sup>57</sup> 在聖經內，奧秘主要不是指人的思維不可理解的事，按照默示文學的語言風格，它是指對人來說深不可測、但是在世界終結時將顯露的天主的永恆救世計劃。這意義適用於《馬爾谷福音》4:11-12所說的天國的奧義，並且此奧義也是指耶穌自己。天主的奧秘在基督內集中化與具體化，這一點在《厄弗所書》第一章以最詳盡的方式得以闡述。天主按照他的旨意，在基督內定下了使時間達到圓滿的永恆計劃（1:9-10）；在基督內，他出於愛和恩寵預定了獲得子女的名份（1:5）。在基督內，我們可以說是被預先確定的，都是被交付給他的。所以，在基督內，以前「秘而不宣」的（羅16:25）、「從創世以來，即隱藏在創造萬有的天主內的奧秘」（弗3:9）已經顯露出來。這奧秘的啟示通過教會的宣講而得以具體實現（弗3:6, 8-10）。福音的奧秘（弗6:19）既然被託付給教會，同樣有基督臨在其中、由猶太人和外邦人組成

57 參閱 G. Bornkamm, Μυστηριον, in *ThW IV*, 809-834, bes. 823ff.; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968, bes. 60ff., 153ff.; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1971, bes. 76ff.

的教會也能被稱為奧秘的內容（弗3:6；哥1:26）。在這裡，教會被納入廣泛的救恩歷史和世界歷史中。她是歷史和整個真實的意義得到彰明的地方；她是一切真實奧秘的公開顯現。教會內實現的民族合一，已經表現出在基督內的天主救恩奧秘的目標：重建已經破裂的合一，宇宙萬物在基督內的歸一和安定（弗1:10）。然而，基督對萬有的統轄再次被超越，因為他的統治本身就是為促進對天主的頌揚和光榮（弗1:6, 12, 14）。萬有總歸於基督元首，這不是奴役，而是承認天主為唯一父，從而成為天主的子女（參閱羅8:29-30）。如此，統治和奴役之間的辯證歷史規律，被子女身份取代，子女的「成年」在於使天主、宇宙的創造主和救主受光榮。

如果耶穌基督是成為「位格」的智慧，一切真實的總結和目標，那麼，整個真實和每一個個別真實存在，都要從祂並在祂內獲得其決定性的位置和意義。耶穌是存有的核心、基礎和目標，那麼祂的天主子身份、祂為天主與為人而存在的特性，也必須以隱蔽卻又是有效的方式，在最深處影響一切存在與真實。像這樣的普遍性基督論首先是指：創造和救贖、自然和恩寵、基督宗教和世界不能用二元論的方式被置放在兩條平行線或者對立面上。基督宗教、恩寵和救贖不是可有可無附加的奢侈品，不是上層建築或者疊加在「自然」真實上的第二層真實。相反，對信仰來說，「自然」既不是無關緊要的，也不能簡單地歸為邪惡世界。事實上，基督在一切領域隱秘而有效地工作，處處發揮其影響。我們應在每日的生活中事奉他，並且已有不少人雖不知道是他，卻在生活中遇到了他。基督



宗教只能是對世界開放的基督宗教；如果它只是像宗教派別那樣退縮進一個「隔離區」（*Ghetto*），那麼它就違背了自己最內在的本質。

在神學歷史中，普遍的基督論（如果用圖表性語言表達）有三大劃時代的神學構思。<sup>58</sup>首先是古代和中世紀的宇宙基督論。對希臘人來說，「宇宙」不僅是一個物質概念，而且是形上學的。因此，「宇宙」不僅僅指宇宙萬物，而且指一切實有，指統轄一切的秩序。世界合一和美麗的根源是統轄一切的邏各斯。邏各斯的蹤跡和片斷處處存在，並臨在於一切內。早在第二世紀，護教學者們已吸收這種理論，賦之以基督論的解釋。根據他們的看法，在耶穌基督內，邏各斯以肉身的形式完全啟示了自己，而在其他宗教和哲學中只擁有邏各斯的種子。這種宇宙基督論假定了一個神聖的世界觀，而這個宇宙觀在啟蒙運動時代就已經出現歧義性。如果基督宗教被理解為「理性的化身」，那麼，這必然導致對基督宗教進行「理性」地闡釋。近代對主體性的強調，導致了宇宙的除魅化。天主、無限者、絕對者只能在人的理性、自由和良心內經驗到。這樣就導致一個轉向人類學的基督論。基督被理解為是對人類疑問的答案，是人性追求圓滿自我的實現。在天主教神學家中，卡爾·拉內呈現了這樣一個轉向人類學的基督論的藍圖。<sup>59</sup>

58 參閱 H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*; J. Moltmann, *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, in ders., *Perspektiven der Theologie*, 13-35, u.o. den I. Teil, bes. S. 40ff.

59 參閱上文第一部份第三章第三節。

可是，在「近代的末期」（瓜爾迪尼），人越來越意識到自己不單是真實的主人，同時也被交付給他自己創造的技術、科學、政治等歷史勢力之下，感到軟弱無助。現在，整個真實不再是從宇宙或人本主義角度來理解，而是被視為世界與人互動和互通的過程，也就是說，被理解為歷史。<sup>60</sup>因此，在德國唯心主義者如謝林、黑格爾、巴德爾（Baader）與索羅夫耶夫（Solowjew）中間，出現了歷史哲學式的基督論和智慧論的思辨；在此思辨中，基督被描寫為歷史發展的基本原則與目標。其中，上世紀的天主教神學，尤其是德日進的作品扮演了重要角色。<sup>61</sup>他認為從宇宙創生（*Kosmogense*），經由精神或人類創生（*Noo / Anthro-po-gense*）到基督創生（*Christogense*）有一個連續過程。他認為基督是宇宙和歷史發展的終結點（*Punkt Omega*）。與馬克思不同，他認為這種演化不是走向人類的集體意識，而是走向一個以位格為結構的強大綜合體，基督是這個綜合體中，「特別在系統中心，放射光明的核心」，即世界的心臟。在基督新教方面，潘能伯格和莫特曼從另外的出發點嘗試作類似的歷史神學的「定位與編排」，並同時強調基督徒的使命與對世界的責任。

毫無疑問，這些都是有關以基督為中心，總覽整個真實界的偉大而富有創造性的設想。但是我們不能忽視它們的內在危險，即耶穌基督的獨特性在一種普遍性中被廢除，導致基督宗教以匿名的方式出現在人類社會與歷史

60 參閱上文第一部份第三章第四節，特別是註解49。

61 參閱上文第一部份第一章第二節註解9。

中，為了獲得普遍性而丟失了基督宗教的具體性和獨特意義。為此，基督宗教和世界、自然和恩寵、創造和救贖之間的關係必須被區別性地確立。一方面，耶穌基督的光照射在萬有之上，唯有在他的光輝下，真實界的意義方能被確定（信仰模擬，*analogia fidei*）。但是為了避免把這種對於真實界意義的基督論式解釋純外在地強加於真實界，而使之變成意識形態，這個解釋必須符合真實界的本質。真實界本身必須是按照基督而被塑造，以使我們可以從真實界的角度認識耶穌基督（類比，*analogia entis*）。這種雙重對應關係好比是一個具有兩個焦點的橢圓，兩者間的張力不能單方面被消除。

但是事實上存在不少從單方面解決問題的誘惑。首先是不斷來自整體論（*Integralismus*）<sup>62</sup>的誘惑，想要以基督為出發點將整個真實界全部規範化。他們忘記了，基督的普遍性不是通過奴役式的壓迫，而是在愛中以子女的自由為方法得以實現。對自由的尊重包含對做相反決定的自由的尊重和容忍。整體論的誘惑與俗化主義對立。整體論認為耶穌基督是世界演化的自我實現，是真正人性的標記和密碼。對他們來說，基督宗教歸根結底就是人性的高貴和善良；基督宗教和世俗之間的區別已經模糊不清了。基督只不過是使隱匿的基督教啟示出來。如果僅在這樣的啟示和顯現模式中去思考基督事件，那麼，基督事件的歷史特性將被忽略；而基督事件不單把真實界的意義啟示給我們，而且使之實現，即人唯獨在與基督的相遇中，才獲得其確定性的意義。

62 參閱 O. v. Nell-Breuning, *Integralismus*, in *LThK*<sup>2</sup>, V. 717f.

創造和救贖的歷史既有區別又有合一，這是天主教教義神學之父、里昂的聖依勒內救世史大綱的重要主題。因為人是按照天主肖像所造，所以他傾向於在恩寵的助佑之下與其原型相似。當人因犯罪而改變了與天主的共融關係時，天主並沒有任何人喪亡。在耶穌基督內，天主重整並更新了一切。也就是說，天主成了「我們所是的，為了使我們漸趨完善而成為他所是的」。<sup>63</sup> 天主通過成為人，使我們看見人的真形像；作為看不見的天父的本像，祂也能使我們重新與我們的原型肖似。<sup>64</sup> 因此，降生成人的天主聖子是歷史超越性的圓滿。「當他把自己帶來的時候，他也給一切帶來了更新。」<sup>65</sup>

在中世紀鼎盛時期，人們這樣表達神學中「超越性圓滿」的主題：「聖寵不毀滅本性，反而建基於其上，並使之完善」。<sup>66</sup> 這條公理常被人誤解，似乎聖寵必須以一個已經盡可能發展到完美之至的人性，即豐沛的生命力，為前提條件。同時，人們忘記了天主在耶穌基督內所取、所救的正是那行將滅亡的、脆弱的人性。人們也

---

63 Irenäus, *Adversus haereses* V. praef. (= hrsg. v. W. W. Harvey, II, 314).

64 參閱同上，16, 2 (= a.a.O., II, 368).

65 同上，IV, 34, 1 (= a.a.O., II, 269).

66 有關這一公理的歷史參閱 J. Beumer, *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, in *Gr* 20 (1939) 381-406. 535-552; B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Rom 1962 (Lit.). Zur sachlichen Bedeutung vgl. E. Przywara, *Der Grundsatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam"*. Eine ideengeschichtliche Interpretation, in *Scholastik* 17 (1942) 178-186; J. Alfaro, *Gratia supponit naturam*, in *LThK<sup>2</sup>*, IV, 1169-1171 (Lit.); J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg 1973, 161-181.

忘記了具體的人性必然受歷史因素影響，也因此必須受各人自由的決定。人性或是處於罪惡，或是處於得救的狀態中，在基督宗教之前，根本不存在一個所謂的中性的「純本性」（*natura pura*）。由此可見，這條公理其實並非具有實質內容的陳述句，而是一個形式上的、形而上的結構公式，它旨在說明恩寵不是獨立存在的因素，而是天主給予一個既存受造物的恩惠。該受造物有能力接受天主的恩賜和祝福，並透過此祝福達到自己的完善。因此，我們必須區分人的「自然結構」和「人的圓滿」。<sup>67</sup>換句話說，當人超越自己並走向天主及其恩寵時，他的本性就獲得滿全。這種超越性已經被存放在人的自由之中，它在逾越奧跡中，也就是說，在基督由死亡進入父的生命的逾越中，得到最高的實現。

因此，構成人最深本性的自我超越、自我捨棄的愛，在基督的死亡與復活中達到了其獨特和至高的實現。耶穌自己將這基本原則普遍化：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命」（谷8:35）。「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生」（若12:24-25）。這些話語現在可以說獲得了本體論意義：一切存有都處於成為另一種存有的過渡之中；每個特性只在被接納入整體時才能獲得其真實。為了保存自己，生活者必須走出自己。那個「我」

---

67 So vor allem H. Volk, Gnade und Person, in ders., *Gott alles in allem*, bes. 119ff.

必須在一個「你」前捨棄自己，方能贏得自己和另一位。但是，團體、社會、人類只能在一個包含並超越其成員的共同體中找到和維持其合一性，這是一個本身必須是位際性的聯繫。因此，人與人之間的合一，只有在自我超越並共同承認天主的進程中才成為可能。用更通俗的說法來表達就是：一切存有不是透過孤立的、脆弱的自我找到其身份。人的身份只有通過關係和走向另一位自我超越才能找到。因此，構成耶穌存有最深層的愛是把萬有連接在一起並賦予意義的紐帶。

顯而易見，從基督論的角度如此解釋真實存在是和當代思潮格格不入的，它尤其不符合在西方具有統治性力量、影響社會生活、以個人自身利益為出發點的主導思想。但是，今天它更需要面對在現代世界政治中一種非常具有現實意義的綜合歷史觀。根據這一歷史觀，鬥爭是達到歷史目標，即自由王國的方法。對於卡爾·馬克思而言，世界歷史就是階級鬥爭的歷史；<sup>68</sup> 統治與奴役、異化與解放之間的辯證關係是歷史的基本規律。基督宗教對人的異化的觀點很務實，它認為人由於罪惡的勢力而異化，而且罪惡也在不公正和不人性的社會經濟關係中施加其影響力並具體化。這種異化如此之深，以至於無論作為個人、群體或階級，都不能靠自己的力量從中獲得解脫。一個全新的開端是必要的，耶穌基督在對天父和對人的愛中為我們帶來這全新的開端。對基督宗教而言，重要的不是

---

68 參閱 K. Marx-F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in WW II (Studienausgabe), Darmstadt 1971, 817.

要獲得「解脫」的自由 (*emanzipierte Freiheit*)，而是被解放的自由 (*befreite Freiheit*)、被釋放的自由 (*freigesetzte Freiheit*)。基督宗教帶來的模式不是主僕關係，而是天父在祂的存有內自由給予和釋放的父子關係。當子的身份成為基督宗教對人本質的理解的體現時，歷史的動力就變成愛，而不是鬥爭。無疑，「愛」意味著為爭取眾人的正義而毅然決然、無條件地付出自己。因為「愛」無條件地接納、肯定他人，它也把他人應得的給與他人。所以，愛是正義的靈魂和圓滿，愛是使正義具有適應經常改變的歷史情況的能力，並在必要時，捨棄自己的合法權益。如此，愛能成為歷史的推動力。只有當普遍性基督論不僅僅是理論，而且也面向實踐時，這樣的基督論才是可信的。由耶穌基督是天主子的信仰宣稱，我們可以得出對於人類新的觀點：人類必然會獲得子的身份，並得到在愛中實現的自由。耶穌基督以獨一無二的方式親自活出了這個新的形像，並使我們也能成為新人。

所以，如果我們接下來提問：「天主為什麼成了人？」我們必須用宗徒信經回答說：「為了我們，也為了我們的得救」。天主降生為人是歷史的濃縮與滿全，也是時期的圓滿；經由這奧跡，世界得到了滿全和救贖。這回答使我們對多瑪斯和董思高兩學派就天主降生的動機問題所引發的經典爭辯有了新的認識。<sup>69</sup> 爭辯問題是：如果沒有罪的存

---

<sup>69</sup> 參閱 R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*. "Cur deus homo", München 1969, sowie den theologiegeschichtlichen Abriss bei H. U. v. Balthasar, Karl Barth, 336-344.

在，天主還會降生成人嗎？就是說，降生的主要目標是拯救罪人呢？還是使宇宙總歸於基督呢？如果我們更仔細分析士林學派的這個爭辯，事實上，它可以被削減成一個有關天主旨意順序的抽象問題：「天主預先知道人要犯罪，因而決定降生？或者，天主以降生為前提而允許罪的產生？」<sup>70</sup>對我們而言，這個問題無法回答。我們必須告別一切基於天主可能性的「可能神學」（*Possibilientheologie*）。我們必須承認多瑪斯學派的立場是正確的：我們只能從天主真實而具體在耶穌基督內的啟示出發，根據此啟示，天主通過使萬物重新總歸於耶穌基督內，拯救了處於罪惡中的世界。我們只能在現實中認識天主的可能性：耶穌基督作為啟示的事實從永恆就是天主的可能性。在耶穌基督內，天主是愛；在這愛內，天主取了不同於自己的人性，並使之與自己和好，使人解放走向自己，即能夠去愛。因此，天主在十字架上的死亡與作為否定此否定的復活，能被理解為天主為了世界得救所做的自我啟示的最高峰。它是那「再也沒有比之更偉大的事了」。<sup>71</sup>

---

70 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II/2*, München 1963, 70.

71 F. W. J. Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*, zweiter Teil, in *WW VI* (hrsg. v. M. Schröter), 561 u. 566.



## 第二章

# 耶穌基督——人子

### 一、耶穌基督，真實的人和我們救恩的實現

納匝肋耶穌是一個真正的人，對新約來說是一個不言而喻的前提條件。新約很自然地報導，耶穌由一位人性的母親所生，長大成人，而且他體驗飢餓、口渴、疲乏、喜樂、憂愁、愛、憤怒、辛苦、疼痛、被天主捨棄，最後死亡。耶穌擁有肉身在新約中是一個無可爭議並因此（除了後來少許作品外）無人討論的明顯事實。然而，新約著作很少關注耶穌人性存在的細節，對有關耶穌的容貌和長相，或有關他的「內心生活」，我們幾乎一無所知。新約既不關心耶穌生活的純真實性，也不關心他生活環境中的

具體細節，只關心這個成為真人者的救恩意義。它全心關注的是：天主為了使世界與自己和好，透過耶穌，並在耶穌內以末世的、決定性的、歷史上無可比擬的方式說話和行動（格後5:18）。為此，每一個人末世的救贖都是在納匝肋人耶穌這位具體的人身上得以確定：「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；參閱谷8:38）。人們必須接受這個具體的救恩事件並選擇接受救恩，這導致了人們對基督宗教的排斥態度：「凡不因我而絆倒的，是有福的」（瑪11:6）。

復活初傳的主題，同時也是其根本「身份」的陳述，就是：復活的那一位就是被釘的那一位，被釘的那一位就是復活的那一位。這樣，納匝肋人耶穌，這位具體人物的救恩意義在復活後的處境中依然有效。同時，當死亡與恥辱的標記「十字架」變成光榮和生命的記號時，基督宗教這個令人排斥的特點就更加突顯。對外邦人是愚妄與對猶太人是絆腳石的十字架，對信者卻成了天主的德能和智慧的標記（參格前1:18）。保祿以這種「十字架神學」批評指正早期狂熱的基督徒們，因為他們幻想自己已經充滿天主聖神，卻忘記了他們的生命尚隸屬於基督的具體的十字架的管轄下，並且在十字架下被召叫以具體且肉身的方式服從，並在世間的平凡生活中服務。

四福音以此主題作為總綱，並以耶穌的歷史作為宣講題材。第四部福音這樣表達其主導思想：「於是，聖言成

了血肉 (*sarx*)，寄居在我們中間」(若1:14)。<sup>1</sup>在聖經中，「血肉」<sup>2</sup>描述從人性的貧窮、脆弱、懦弱和平凡觀點下所看的人。因此，《若望福音》用這字有意突出：天主聖言完全進入到我們人的存有內，進入到人平淡的日常生活、無聊、挫折和空虛中。但是，聖經從不只是簡單地說「天主成了人」，而是說「他成了納匝肋的耶穌這個人」。這種在這唯一一位身上的限制，隱含著對其他一切人的判斷，就是說，在他們內天主沒有成為血肉。因此，第四部福音中有關降生的陳述在一定程度上意味著去除人的神話化或神聖化，把人們認為理所當然是偉大的、有意義的和體面的人的身份相對化。就此而言，「聖言成了血肉」的陳述是批判性的真理，我們無法由此推論得出必勝的降生神學。因為這陳述絕不能被解釋為：天主聖言使人的存有普遍性成為救贖的記號和聖事，或者聖言進入、美化和強化這世界的結構、權勢和財富。事實上，降生陳述具有獨一性和批判性意義：在這一個人內，天主居住在我們中間。

救恩許諾的具體性和人為得救應該做出抉擇的要求使基督宗教成為「絆腳石」；任何宣講和神學都不應該忽略或削減基督宗教成為「絆腳石」的這一面，因為這為我們提供了保證：天主已經以具體的方式進入了我們人的存在。救恩係於一個具體的人，救恩的這種具體性導致被

---

1 出於這種原因，由保爾 (F. Chr. Baur) 所提出並由克澤曼 (E. Käsemann) 在其 *Jesu letzter Wille nach Johannes* 17, Tübingen 1966 中尤其第51頁所再次提出的命題「第四福音處於幻象論 (*Doketismus*) 的危險之中」應當不是特別可靠。參閱 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 243f.

2 E. Schweitzer – F. Baumärtel – R. Meyer, *σαρξ*, in *ThW* VII, 98-151.

質疑，必須從根本上塑造基督宗教。因此，我們有一個具體的教會，教會擁有具約束力的具體宣稱和要求服從的具體救恩記號。即使我們認識到這些宣稱與救恩符號的歷史性，即使我們了解教會內的罪惡性，也不能說「這些都是外在的，它們並不重要」，以此來取消這些具體宣稱與具體救恩符號的意義。同樣，教會自身不能追求成為光耀的、必勝的和給世上權勢和國度帶來祝福的教會，而否認基督宗教的「絆腳石」特色。天主聖言必須經由教會完全進入世界內，到達人類居住的地面上。我們認識到這一點，就不會讓降生神學和十字架神學對立起來。

在新約經文中被公認為理所當然的事實很快就在教會中變成了生死攸關的大問題。當教會越過了猶太宗教的邊界，進入到與之大不相同的希臘文化圈的時候，她遇到的危機可以說是前所未有的，比最初幾個世紀經受的迫害更大、更嚴重。威脅基督信仰實質的這場精神運動一般被稱為諾斯底（靈知）主義（*Gnosis*）。<sup>3</sup>

---

3 參閱 C. Colpe–E. Haenchen–G. Kretschma, *Gnosis*, in *RGG* II, 1648-1661 (Lit.); R. Haardt, *Gnosis*, in *SM* II, 476-486 (Lit.) ; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1973; R. Bultmann, γινωσκω, in *ThW* I, 688-719; ders., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich–Stuttgart, 1954; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961; R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*, in ders., *Gott und Mensch*, Tübingen 1965, 265-298; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I, *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen, 1964; ders., *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. II/1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*,

有關諾斯底主義的起源和性質，學者們看法不一。初期教父們認為，諾斯底派首先是出現在教會內部的一個現象，也就是藉希臘的思考方式重新解釋信仰的一種嘗試。這種看法今天已被摒棄。早在基督宗教產生之前，諾斯底主義已經是一種廣泛流傳的、混合不同宗教信仰的運動。經由谷木蘭的考古我們發現，它不只在希臘，而且也進入了猶太信仰中。諾斯底主義後來把基督宗教因素重新解釋，吸收到自身的「系統」內，大概因此形成「原人一救主」神話。

根據諾斯底主義，救贖是藉認知實現的。通過反思自己屬天的命運，也藉著思想上與物質世界的隔離，人能從他在世存有的困惑中獲得釋放（獲得靈知而得救）。因此，諾斯底主義被明顯的二元論所支配：光明與黑暗、善與惡、精神與物質、天主與世界。它關注的不是身體和物質獲得拯救，而是身體從物質中獲得拯救。這不是導致對身體、婚姻和生育的輕視，就是導致毫無拘束的放縱主義。顯然，諾斯底主義關心的是，透過回答人和世界來源和歸向、特別是罪惡根源和超越的問題，去擺脫人性存有的可能性。

---

Göttingen 1954; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951; H. Raschke, *Das Christusmysterium. Wiedergeburt des Christentums aus dem Geist der Gnosis*, Bremen 1954; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstadt 1956; ders., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1971; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970; R. McL. Wilson, *Gnosis und Neues Testament*, Stuttgart 1971.

諾斯底主義的傾向很早就出現在教會內。他們自稱「屬靈的人」(*Pneumatiker*)，並宣稱，自己屬於更高等級的基督徒，他們相信自己超越一般信徒「屬肉體的信仰理解。在他們的二元論前提下，他們認為基督不可能擁有真正的身體，所以他們講論「幻象身體」，這使他們被稱為幻象論者(*Doketen*)<sup>4</sup>。他們中有人認為耶穌貌似有身體而事實上完全沒有(馬西翁 Marcion、巴西里德斯 Basilides)，還有人認為耶穌有一個精神化的、魂魄似的身體(阿貝雷斯 Appelles、華倫底努斯 Valentinus)。諾斯底主義的誘惑不只限於最初幾個世紀，而是伴隨著教會和整個神學歷史。整個中世紀歷史中都有一股諾斯底主義暗流(特別是阿爾比派 Albigenser)。諾斯底主義的特點可以在某些理想主義者的思想內找到：他們把人僅僅看做精神的，並因此在使基督宗教內在化、屬靈化和深化的藉口下，將基督的形像和救贖都精神化。這種傾向發展到使基督成為神話或者使基督的意義限於概念或密碼。一切具體的歷史性因素都被認為是外在的，不重要的，甚至是有毒的而被拋棄。他們盡力避免信仰的客觀化和具體化，如此往往導致信仰的去歷史化與靈修化。在神學中也存在「本真的行話」(*Jargon der Eigentlichkeit*，阿多諾 Th. W. Adorno)。克澤曼對於「初傳神學」(*Kerygma-Theologie*)變成了「初傳幻象論」(*Kerygma-Doketismus*)的譴責不是毫無意義的。

<sup>4</sup> 參閱 A. Grillmeier, *Doketismus*, in *LThK*<sup>2</sup>, III, 470f.; R. Schnackenburg, *Johannesbriefe*, Freiburg – Basel – Wien, <sup>2</sup>1963, 15-20, 24ff.

如果僅在神學領域內去看幻象論的誘惑，而忽略它在信仰和教會生活中可能引起的危險，是錯誤的。在基督徒熱心敬禮的歷史中，耶穌的形像常被理想化和神化，以至於在一般信徒的心目中，耶穌是一位在世上行走、穿著人的衣服、隱藏在人的形體後面的天主。他的天主性不斷放射光芒，而屬於人性的特性卻因為「平凡」而被壓抑。原則上我們幾乎無法說，「耶穌是真人」的信理以及耶穌人性的救恩意義在一般信徒的意識中是清晰的。在這裡常常存在一個非常普遍的、對耶穌基督神話式和幻象論式的理解。

教會和諾斯底主義的爭論，對教會而言，無論從前還是現在都是一個生死攸關的搏鬥。保祿在格林多與他的反對者（格後10-13）、「堅強」的人（格前8-10）、尋求智慧的人（格前1:17-2:5）、過份強調講異語的人（格前12-14）、不相信復活的人（格前15）之間的爭論，是否與諾斯底主義或狂熱者有關，<sup>5</sup>仍舊存在爭議。然而，在哥羅森卻已明顯出現猶太—諾斯底思潮。<sup>6</sup>這思潮要求人節制某些飲食，遵守某些敬禮規定（哥2:16-18；弟前4:3-5等），這樣，耶穌普遍性救贖中保的角色（哥1:15-22），即天主及圓滿天主性真實地住在耶穌內的事實（哥2:9）沒有被認清和重視。在這裡，強調救恩的「肉體性」是為了證明基督徒的自由。當然，自由絕不是指毫無拘束。正因為基督是一切

---

5 主要參閱 W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen, <sup>3</sup>1969.

6 參閱 G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes*, in *ThLZ* 73 (1948) 11-20.

中的一切，所以我們必須在他內按照創造者的肖像更新自己（哥3:10-11），無論做什麼，一切都該因主耶穌的名而做，藉著他感謝天主聖父（哥3:17）。人生的一切領域，都是我們服務和聽命的具體境遇。

在《若望一書》及《若望二書》中我們可以清楚看到這個爭論的進行，並且此時爭論明顯帶有基督論標記。<sup>7</sup>正如《若望福音》以「道成肉身」的宣信開始，若望的第一封書信開端詞是：「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖……我們將所見所聞的傳報給你們」（若一1:1-3）。這篇宗徒後期的作品已經對所有否認聖言成為血肉者提出了明確的棄絕：「你們憑此可認出天主的神：凡明認耶穌為默西亞，且在肉身內降世的神，便是出於天主；凡否認耶穌的神，就不是出於天主，而是屬於假基督的……」（若一4:2-3；參閱若一4:15；5:5-6）。《若望二書》同樣清楚宣佈：「的確，有許多迷惑人的，來到了世界上，他們不承認耶穌基督是在肉身內降世的；這樣的人就是迷惑人的，就是假基督」（若二7）。「道成肉身」的問題，不僅是基督宗教和非基督宗教之間的一條分界線，而且是基督宗教和反基督宗教之間的分界線。對天主在肉身內出現的宣信，是決定基督宗教的標準。與此宣信相連的是，生命、光和愛已經具體地顯現在我們的世界（若

---

7 然而是否圍繞後期幻象論（*Doketismus*）的爭論，施納肯堡（R. Schnackenburg）表示懷疑，他的懷疑頗有道理。請參閱 R. Schnackenburg, *Johannesbriefe*, 20ff.



一1:2; 4:9) ，並且我們在信和愛內能夠戰勝死亡、謊言和仇恨的世界（若一5:4）。

教會早期的信經反駁幻象主義的方法簡單而又深奧，其方法就是宣告對於天主創造世界的信仰，以及列舉耶穌一生中的重要事件：降生、受苦和死亡。對諾斯底主義明確的譴責直到中世紀才出現。里昂第二屆大公會議（1274年）承認基督真正和完整的人性，並聲明耶穌的人性並非幻想的產物（*DH*852）。同樣，翡冷翠大公會議在《為雅各伯人》的詔書中（1441年）反對主張基督只是幻象身體的摩尼主義，以及主張基督魂魄論的華倫底努斯主義（*DH*1340, 1341）。

與其說諾斯底主義和摩尼主義的錯誤學說被教會官方訓導拒絕，不如說是從思想上被神學戰勝，並且它們暴露了根深蒂固的反基督宗教特性。諾斯底主義與其說是一個異端學說，不如說是一種非基督宗教或反基督宗教的教義。安提約基的依納爵已經明確指出這一點。他的論點是純救恩論的：否認耶穌人性的真實，就是否認我們得救的真實，因為如果耶穌只有一個肉體的表像，那麼他的受難就是假像，我們的得救也是假像，而聖體聖事也只不過是一個虛像。最終我們為耶穌而受肉體上的苦和忍受迫害都成為無意義的。這樣一切都變為假像。因此，依納爵明確地稱基督為「懷有肉身者」（*sarkophoros*）。

這些論據主要由里昂的依勒內採納和進一步深化。他已經提出了在之後傳統中一再出現的一條基本原則：「……由於他無窮的愛，為了使我們成全，成為他所是

的，他成為了我們所是的。」<sup>8</sup>根據依勒內的想法，這論點和他的萬物復原論（*Rekapitulationstheorie*）有關聯。根據萬物復原論，基督是整個人類歷史的總結和高峯。在基督的身體和他人性的生命中，他重走了人類發展的所有階段，從兒童期開始，經過成年期走向圓滿，就是說走向天主。所以，從身體方面而言，他是萬物的總結和元首。與諾斯底主義不同，依勒內把創造和救贖的合一作為他神學的基本原則，其實這也是一切天主教神學的基本原則。教會在通過反對馬西翁而希望確定舊約和新約的聖經正典時，實踐了這個神學基本原則。馬西翁曾想要分離舊約中創造者天主和新約的救世主天主，並且把相應的聖經經卷一起刪除。創造與救贖的合一是解釋聖經的最基本釋經學原則。

鑑於耶穌基督的人性對於得救的基本意義，我們有必要在今日人類學的背景中，更精確地探討天主在肉身內來臨的意義。我們從「人的身體有何意義」這個問題出發，然後進一步尋找「肉體」的意義，這樣可以更好地理解耶穌為我們降生成人取得肉體的救恩意義。

現代人類學<sup>9</sup>已經擺脫了希臘二元論的羈絆，也超越了笛卡兒將人區分為靈魂和肉身的作法。肉身和靈魂不是兩

---

8 Irenäus, *Adversus haereses* V, praef. (= hrsg. v. W. W. Harvey II, 314).

9 參閱 F. P. Fiorenza – J. B. Metz, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, in *MySal* II, 584-636; J. B. Metz, *Leiblichkeit*, in *HThG* II, 30-37; W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1964; W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1964; K. Rahner – A. Görres,

個共存或相互寓居的因素，而是形成一個不可分的整體。人完全是身體，也完全是靈魂，兩者在任何時候都是整個的人。我們的精神生活，我們的思想和我們的自由意志，不只是外在地同一個身體基礎——譬如同某種大腦功能——有關聯，在內部也深深地受到身體的影響；身體的影響甚至也到達人的精神最崇高的成就內部。這一點在人類的語言現象中最為明顯。笑和哭是整個人的表達；人的表情或手勢是思想的表達，捕捉並強調思想。人在遊戲、唱歌、跳舞中表達自己。有關人我們不單說「進食」也說「聚餐」，不僅談論他的腦袋，而且也談論他的容貌。只有在表達自己的時候，人才是他自己，他「存在」於表達之中。因此，我們不僅是說，人擁有一個身體，而且我們要說，人就是這個身體。身體就是人的表達、標誌、揭示和存在的媒介。在身體內整個人都「在」，所以，它幾乎可以被理解為人的「存在」和「所在地」。

此外，還存在另外一種經驗。我們都知道，人也會躲藏在外表後邊，會戴上面具，扮演一個不屬於自己的角色。人不僅可以用自己的語言表露自己，也可以隱瞞自己的想法和意圖。這就是說，人的肉體性存在意味著人能從自己疏離，他能克制自己，拒絕自己。同時，我們由經驗

---

*Der Leib und das Heil*, Mainz 1967; K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, in *Schriften* III, 47-60; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965; B. Welte, *Die Leiblichkeit des Menschen als Hinweis auf das christliche Heil*, in ders., *Auf der Spur des Ewigen*, 83-112.

得知，人不能建立本應存在於身體和靈魂之間的和諧；他在他的身體內被抽離了。身體從來就不能完全表達自己，所以它在某種程度上與精神對抗。如此說來，身體不只是人的標記和表達，它也是人的隱蔽和撤除。

這個觀點也可以透過另一個發現得以強化：人的身體不只是精神的表達，它同樣也是世界對於人的「影響領域」。我們經由身體進入物質世界，我們不只屬於這世界，我們也被交付給世界，甚至能由於外部暴力而死亡。經由身體，我們與萬物在一起，萬物也與我們在一起。身體是屬於我們的一小片世界，所以我們可以說，這一小片世界就是我們；然而身體也是這樣的一小片世界，正是由於它，我們屬於世界，而不再完全屬於我們。身體是人與世界的「中間地帶」。環境經由我們的身體影響我們不僅是表面和偶然的，並且也在我們的內在所是中。我們在世界的生活存在是人的存有不可或缺的特性。藉著身體，人不只被置入他的環境內，並且也被置入他和同時代人的關係中。通過我們的身體，我們建立同家人、國家、種族，最終與全人類的血統關係。我們與周圍環境的結合可以更深入，周圍環境不只是塑造我們的肉體存在，也在很大程度上塑造了我們的自我認同。只有當別人給予我們一個自由的空間，並且這空間被尊重時，我們的自由才得以具體實現。因此，正如黑格爾所說，具體真實的自由建基於愛中的相互肯定和相互接納。所以，歸根結底，只有在一個自由的休戚相關的系統中，也就是說，當每一個人都從其他人那裡獲得他具體的生活和自由空間時，具體真實的自由才可能出現。在此空間內，個人只有在與他人的相遇中

方能重新找到自己並成為自己。這樣，在我們的存在中，他人的所是也決定我們的所是。我們的存在其實是一種共存。

綜上所述，我們可以得出結論：人在他的身體存在中，其實很大程度上是一個具有雙重意義的現象。身體可以是人的表達和人本質的實現；但是，身體也是人被交付之所在。身體可以成為救贖和幸福的標誌，也可以成為災禍、分裂和矛盾衝突的信號。人的身體存在顯示了人之所是的兩重性：人是一個只能在其身體內和在世界上實現自己的事物，但是在這自我實現的過程中，人也可能錯失目標和失去自我。「人」和「人性的」這樣的詞彙意義並不明確；其中混有各種對立的概念：高與低、貴與俗、平凡與傑出。「今天人們用『這就是人性』這句話為一切找脫罪的藉口。夫婦離婚了：這就是人性。有人酗酒：這就是人性。人在考試或比賽時作弊了，這就是人性。人在道德敗壞中揮霍了青春，這就是人性。人們嫉妒，這就是人性。人貪污受賄，這些都是人性。沒有一件壞事不被人用這公式去做藉口。所以，『人性』這個詞用來描述人最脆弱和最低賤的方面。有時，它甚至變成了『獸性』的同義詞。這是多麼奇特的語言！然而，『人性』也正是使我們與動物區別之處。『人性』是理智，是心靈、意志、良心、聖德。這才是『人性』」。<sup>10</sup>

---

10 Kardinal J. G. Saliege, zit. bei J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*, a.a.O., 178f.

在這些雖然不是形而上，但卻實際存在於靈魂和肉身、人和人、人和世界的張力中，救恩的問題被提出。救恩指人的存有在世界內或與世界的完全整合。然而在這些張力中，人體驗到的是他的分裂，這也稱為他的不幸狀況。在這裡人經驗到自己其實是不自由、墮落和自我疏離的。這種雙重性狀態在聖經和教會傳統中有明確的解釋。對聖經和教會傳統而言，基本關係和基本張力不是存在於靈魂和肉身、人和世界、精神和物質、個體和社會、個人和人類之間，而是存在於天主和人、天主和世界、創造主和受造物之間。只有當整個人轉向天主的時候，人際間和世界上的各種張力才能和諧和整合，因為只有創造主天主可以統合所有這些幅度，並且使它們合一。但是，當天主和人之間的友好關係破裂時，也一定會出現人自身內、人與人、人與世界關係的破裂。

聖經稱這種人與天主的遠離和因此導致的個人疏離狀態為「罪」。<sup>11</sup>但是，罪不僅僅是個人所作違反天主聖意，應當對其負責的個人行為。在聖經內，罪被經驗為一種囊括一切的狀態和勢力，此勢力根植於人的本體，由於人在倫理或實際生活中與其他所有人的一致性而共同擁有，並由人自己的行為所證實。因此，這種共同罪性狀態不僅外在於人，不只是壞表樣、邪惡的影響或誘惑的氛圍，它內在地決定著所有人，決定著他在天主與別人面前，以及在自己心目中是誰。歸根結底，我們通過呈現人現實存有狀態的

---

<sup>11</sup> G. Quell – G. Bertram – G. Stählin – W. Grundmann, ἀμαρτανω, in *ThWI*, 267-320.

「共同有罪性」 (*Misündlichkeit*) 概念，實際表達出那種易於引起誤解和反感的「原罪」<sup>12</sup> 概念。

「原罪」概念說明，那種由內在決定每個人的普遍狀況，事實上與天主原本的救恩意願相反：這救恩意願就是，天主藉著基督創造一切，並使一切在他內達到圓滿。它也說明，天主準備給予人的救恩，其實不是通過其出身而傳遞的。因此，在人歸於基督與人被普遍的罪性狀態所控制的狀態之間，實際上水火不容。在人內和世界內所存在的撕裂狀態的最深原因，就在這裡。人一方面拋棄天主，另一方面卻願意在基督內獲得救恩，這種情況導致人與自己的疏離，即精神與肉體、認知與意願的內在矛盾，人的身份危機，其影響甚至會進入到肉體領域內的痛苦、疾病和死亡。此外還有人與人之間的相互疏遠：仇恨、謊

---

12 在這兒，我們無法從各個層面對以上討論原罪的意見一一表達立場。參閱 U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*. Freiburg–Basel–Wien 1970; J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, 4 Bde., München–basel 1960-72; H. Rondet, *Problemes pour la reflexion chretienne. Le peche originel, l'enfer et autres etudes*, Paris 1946; P. Schönnenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966; ders., 'Der Mensch in der Sünde', in *MySal* II, 845-941 (Lit.); K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs Erbsünde und Monogenismus von K. Rahner (QD, Bd. 44)*, Freiburg–Basel–Wien 1970; H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttgarter Bibelstudien 10)*, Stuttgart 1966; M. Flick – Z. Alszeghy, 'Il peccato originale in prospettiva evaluzionistica', in *Gr.* 47 (1966) 202-225; A. Vanneste, 'Le Decret du Concile de trente sur le peche originel', in *NRT* 87 (1965) 688-726; ders., 'La Prehistoire du Decret du Concile de Trente sur le peche originel', in *Rev. du Clerge Afric.*, Sept. 1967. 492- 513; L. Scheffczyk, 'Erbschuld', in *HThG* I, 293-303.

言、衝突、不正義、強迫性的依賴關係、對溝通、理解和交談的無能。最後還有人和世界之間的疏遠：對無名的自然或社會力量的非理性依賴，以及因此導致的不自由，甚至由於這些力量而喪命。總而言之，不在愛中尋找生存的意義，而實際上代之以自私自利、自我封閉、自以為是，其結果是破碎和莫名的無意義。

一方面，經驗到存在自身的破碎與分裂狀態，另一方面，一如既往盼望救恩而實際上卻處於不幸狀態，二者之間呈現一種無法癒合的張力，二者一再導致形上學的二元論思想。然而，用形而上學上的二元論思想來緩解張力，不過是把責任從人的自由轉移到天主，使天主承載不可忍受的重擔，這時世界上的邪惡都歸咎於天主，使天主變成惡魔。傳統早就認識到這種危險，為保障人與天主的自由，而用一個自由的歷史性行為（初罪）來解釋這罪惡的境況（原罪）：我們都被捲入其中，並且以自己的決定表示贊同這個罪惡。雖然對此有不少眾所周知的難題，不接受這理論的人應當考慮：怎樣避免二元的摩尼主義，或協調一切的理想主義。如果有人為了自由，而想在斯庫拉（*Skylla*）和卡律布狄斯（*Charybdis*）之間航行，也就是說，他既不願將罪惡的勢力形而上化，又不願輕視這勢力，如果他願意沿著這個思路繼續前進，對他來說，倘若將原罪概念所引起的麻煩忽略不計，那麼傳統的原罪道理在客觀上所要指出的事情，是神學史上的最大成就之一，也是基督宗教對思想史最重要的貢獻之一。



在上面的論述中，我們嘗試了結合當今人類學的想法，闡明聖經上「血肉」的概念。我們已經描述了我們的救恩所實現的環境，並藉此為對救恩的理解做了鋪墊。我們現在比較容易理解，救恩和救贖的真實是怎樣與「耶穌基督進入具體的環境」有著密不可分的關係。因此，接下來應當指出，唯一可能的救贖必須是具體的及歷史性的。

如果到目前的分析是正確的話，那麼，從當前疏離狀況中獲得解放，只有藉著一個並非從歷史內推導出的新的開端。既然人因連帶關係全被束縛在罪惡的奴役之下，那麼在歷史中，沒有任何個人或團體可以克服這個困難。每次錯過機會都是真正的浪費，再也不能重拾回來。經驗告訴我們，我們的過去限定我們，並影響我們的未來。每個罪惡都產生犯罪者不能預料和彌補的後果，並成為另外一些罪的原因，因為它為其他的行為製造了負面條件。所以，人們沒有尋求共同的自我實現並創造其可能性，反而相互破壞對方自由的條件，並相互使對方回到其個人的藩籬內。愛的態度被自私的動機所扭曲，甚至常常被自我專橫的態度所取代。但是，當有人試圖開啟一個好的開端，或冒險做一個新的嘗試的時候，他往往會因他人的抵抗和不信任而告失敗。這些好的開端或者不明不白地被消融，或者在客觀存在的不正義結構中被粉碎。因此，罪的歷史在自身內擁有一種「天然」的傾向，總是會進入一個惡性循環內。儘管如此，如果我們仍舊追尋救恩，那麼我們需要一個新的開端，一個能進入並突破這種狀況的人。

在此背景下我們可以理解，為什麼耶穌基督在聖經中被視為新亞當（羅5:12-21）。事實上，作為天主聖子，當他親自進入世界的時候，他改變了所有人的處境。因著他，所有人的存在空間被更新，人本身也成為新人。每個人都因耶穌被重新界定，耶穌基督成為他的兄弟、鄰居、同伴、同胞，同屬一個人類。現在耶穌基督也屬於存有論意義上的人。但是，既然天主親自藉著基督來到了世界上，經由基督，每個人都和天主真實地建起近鄰關係。隨著基督的來臨，對整個世界和整個人類而言，一個新的「時期」，一個新的救恩機遇被開啟。因著基督，所有人的處境都成為新的，因為在同一的人類中，每個人的存在都取決於其他一切人的存在。正是在基督的身體中，救恩具體地被預定和呈現。經由天主在耶穌基督內降生成人，束縛並影響人內在的災禍性境況得以改變。人的生存境況在某個具體位置得到突破，並且這個新的開端決定所有人的新處境。由此看來，救贖可被理解為解放。

將「救贖」定義為「解放」完全符合聖經的用法。根據原始詞義，「救贖」<sup>13</sup>一詞多少意味著釋放、拯救、解放、拖出或帶出，常常應用在很具體的苦難和困境中，例如：疾病、死亡的危險、被監禁、被誣陷、受迫害和遭受壓迫等。救贖工程的開端是亞巴郎被帶出其祖先的家鄉（創12:1-3）。決定性的救贖行動是以色列從埃及的奴役被解救（出6:6; 13:3-22等）。這個行動在先知時代成了末

---

13 參閱 J. Gewiss – F. Lakner – A. Grillmeier, Erlösung, in *LThK*<sup>2</sup>, III, 1016-1030; O. Procksch – F. Büchsel, λυω, in *ThW* IV, 329-359.

世性救恩的象徵（詠78:12-13；耶23:7-8；依43:16-17）。具體說來，在舊約內，這個詞彙有兩個根源：*Gaal* 這個概念屬於家庭法則。*goel* 指一位負有賠償責任的近親，他為了家庭狀況贖回陷於不自由中的家庭的生命和財產。應用在天主身上，這稱號顯示了揀選和盟約思想的深度（特別依41:14；43:14；44:24等）。最動人的是天主在《約伯傳》中被描寫為救贖者：「我確實知道為我伸冤者還活著，我的辯護人要在地上起立」（約19:25）。在這裡，雅威也被確認為超越死亡、沒有法律保障者的保護者。第二個根源是 *pidin*。在其廢止和解放的意義上，其詞根表達的不是血統的關係或拯救者其人，而只是所付的贖金。因為在這裡不存在一位有法律義務的救贖者，所以 *pidin* 這個概念適於表達救恩是恩寵的意義。救贖的恩寵性也表達在雅威從沒有付過贖金的事實上。就像當天主帶領以色列出離埃及為奴之家時（申7:8；9:26等），他是憑自己的權能行動。誠然，在救贖的思想中幾乎沒有提及罪惡。「救贖」幾乎可以說是從被監禁中、後來也從貧困、艱難和死亡中拯救的同義詞。再後來，這詞彙還保留著從外邦統治下得救的希望的意思（參閱路1:71）。這時，這個概念已經成為末世性期待的內容。新約繼續在此意義上使用這個詞。在這一點上，最重要的章節是《馬爾谷福音》10:45（與瑪20:28相同）有關贖價的言論：「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。」這句話幾乎不可能追述到耶穌自己。它含有許多謎團：既沒有說誰是接受贖價者，也沒說從何處被贖回，為什麼要付贖價，為什麼天主不無償地釋放人等。不過，這句話並不是一個信理上贖罪教義的片段，它只能在耶穌死亡事蹟的光照下才能被理解。

在新約書信內，「救贖」概念出現在一些公式化表達的語句中（弟前2:6；鐸2:14；伯前1:18-19）。保祿特別強調救贖發生在基督內（羅3:24；參閱哥1:13-14；弗1:7）；天主使基督成了我們的救贖者（格前1:30）。這樣說來，耶穌基督本身就是救恩所在；救恩不能與耶穌本身和他的命運分離，它是一件不能與耶穌及他的十字架分開的事情。因此，在初期教會「救贖」一詞擁有一個無法從外在說明的特別內容。這個內容不能由外界因素決定或具體化。但傳統經常在這點上犯錯誤。這種錯誤今天再次出現在不同的形式中，譬如說，有人未加考慮地將基督信仰的自由觀與抽象的、自由主義態度的自由觀相調和，或者相反，提倡一種「自由神學」，並同時——如有時出現的——不知不覺或多少有意識地將馬克思主義的社會分析作為神學思想的基礎。然而，「基督的救贖是解放」的意義是什麼，只有通過探討基督信仰的自由本質才能得以闡明。這只能在耶穌基督自由的光照中才能被確定，而耶穌基督的自由在十字架上達到了圓滿。

如果我們將救贖定義為耶穌基督帶來的自由，或耶穌基督自己就是的那個自由，那麼，我們事實上就是在意譯士林神學所描述的客觀救恩。有別於主觀救恩，客觀救恩指我們以主觀的行為領受之前已先存在的救恩。這個救恩甚至在我們做抉擇之前就已存在，並使我們有資格及有能力對救恩做出選擇。可是我們不能將這個根本的變化理解為，這個世界將通過耶穌基督以某種神奇的方式改變，或者救恩沒有經由我們個人的決定和信德的參與就會貫注在我們頭上。這個由耶穌基督創造的新境況再次真實具體

地將我們置於具有決定性的自由中。它除去舊的狀況束縛的鎖鏈，並且創造一個新的、真實的機會。人現在不再是別無選擇，而是有了選擇的可能。因此，救恩的真實存在並不違反個人性特徵和對救恩選擇的自由，而是使此特徵和自由成為可能並挑戰它們。還有一種曲解需要被指出：救恩明顯不是一件預定的客觀物件，因此，客觀救恩不該被理解為類似恩寵儲存器或恩寵的寶藏，每個人從其中都能分得他主觀需要的恩寵。救恩的臨在也是在主體間發生的。就如原罪通過舊的人類傳遞給了我們，救恩同樣地通過新的人類通傳，就是通過相信耶穌基督的人，通過由十字架下的聖母象徵性代表的教會（參若19:15-27）所傳遞。

在教會傳統內，由於和白拉奇主義（*Pelagianismus*）的爭論，救恩的具體傳遞性和恩寵的這種具體本質特點在很大程度上丟失了。<sup>14</sup> 與片面從道德角度理解恩寵為善表相對，聖奧思定特別強調恩寵的內在和屬靈的本質，以及它的本體特徵。其實，在一個強調位格和位際關係的本體論的框架內，兩者並不需要對立。不僅出於對思想史，也出於牧靈需要的考慮，今天恩寵應當被理解為具體的自由，這提升了在士林派中被低估的「外在恩寵」（*gratia externa*）的價值，並且給與教會及其團體的更新一個較高的神學性地位。因為由耶穌基督帶來救恩的事實，只有透過具體的相遇、交談、與那些被耶穌基督觸動的人的共融，得以傳遞和實現。

---

14 參閱 G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972.

比救恩的傳遞更重要的問題是有關救贖的內容。在回答這個問題時，耶穌基督是真人的信理再次獲得其救恩意義，因為耶穌基督在其本人內就是救恩。這就是說，基督徒所理解的救恩不應純粹是內在的、個人的和存在性的；它也不能完全錯誤地被理解為純粹超越性的，好像它不觸及本性似的。救恩涉及一個人和整個人類的得救，也涉及一個新人，這個新人從舊存在的疏離中獲得釋放，並且不僅從肉身或從世界中得到自由，而且在他的身體內和在世界中得到自由。因此，「拯救你的靈魂」的格言和把教會的牧職描述成「牧靈」，至少是片面的，並且很容易使人逃避人類具體的困難、需要和關懷。牧靈服務是關懷整個人，關懷人存有的完整性和統一。作為被釘死在十字架上及復活的那一位，耶穌基督本身就是救恩。他為人存在的疏離和分裂狀況帶來了完整性和統一。因此，通向人性存在的完整性和統一的道路要經過十字架和復活。救恩的真實性和具體性意味著，不會再存在根本上屬於邪惡、無望、不信天主和遠離天主的狀況，只要受信仰的觸動，這樣的狀況也會成為救恩的狀況。因此，藉著耶穌基督的來臨，一條新的道路和新的自由為我們開啟。這條路不是簡單地恢復原始的人，而是把人帶入一個新的存在。

## 二、耶穌基督——完整的人及救恩的人性化

就如耶穌具有真實人性對聖經而言是一個毋庸置疑的前提，同樣聖經也明確談及耶穌是完整的人。的確，聖經沒有一處提到納匝肋人耶穌具有人的理性靈魂，而這在後來的信理神學歷史中成為一個問題。但是，聖經確實是

以此為前提的，否則聖經不會記述耶穌的喜樂和憂傷、憐憫和憤怒、愛和友好等精神行為和態度。在聖經中同我們相遇的耶穌是一位愛提問題、表示驚奇、有朋友、面對受排斥時深感痛苦的人。但是，聖經從未關切耶穌的心理生活，我們幾乎不可能從聖經稀少的資料中總結出一部有關耶穌心理的書。在這一方面曾有很多人嘗試過，然而不是陷入片面性的解釋，就是很快止步於那位非凡與獨特的人面前，因為這個人的獨特性超越了心理學所能企及的範圍。<sup>15</sup>

如果有人願意在聖經的意義下討論耶穌完整的人性，就不應該從耶穌的心理學著手，而是應該從耶穌的服從出發。在《路加福音》中，出自耶穌之口的第一句話是：「你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路2:49）；耶穌臨終時的最後一句話是：「父啊！我把我的靈魂交託在你手中」（路23:46）。根據所有聖史的記載，耶穌在他的一生，凡是做出重要決定前，總會在之前的夜間獨自在山上祈禱中度過。特別使人觸動的是福音描述的耶穌，在革責瑪尼山園裡圍繞天父意願的內在衝突：「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷14:36）。

保祿是在服從的主題下理解耶穌的一生：「他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐2:8）。這樣，他成

---

15 參閱 J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, 81-237.

為與不服從的第一個亞當完全相反的形像（羅5:19）。在《希伯來書》中，同樣的主題再次被採納：「因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」（4:15）。「當他還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因他的虔誠而獲得了俯允。他雖然是天主子，卻因所受的苦難，學習了服從，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」（5:7-9）。這樣，他是我們「信德的創始者和完成者」（12:2）。

根據《若望福音》，耶穌基督生活的全部就是實行天父的旨意，完成他的使命。他的食物就是承行派遣他來者的旨意（4:34）。他不能由自己作什麼；父做什麼，他也做什麼（5:19）；他既不尋求自己的旨意（5:30），也不尋求自己的光榮（8:50）。他的一生就是以服從完成他的使命。因此，他能說：「我與父原是一體」（10:30; 17:10-11）。在此並不是意味著單純的、意願上的合一。那種相互的認識（10:15; 17:25）同時也意味著相互存在於對方內（14:10-11; 10:38; 17:21）。這在愛內的合一在受難的時刻達到其圓滿。這是對父的愛（14:31），也是對父的愛所作的回應（3:16; 3:35; 5:20; 10:17; 15:9等）。耶穌的獻身不單是因外力促成，而是出自完全的自願：「誰也不能奪去我的生命，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」（10:18）。如同保祿，若望也是在愛的主題下定義耶穌的自我犧牲。這樣，基督的自我犧牲成為基督徒彼此相愛的典範：「人若為自己的朋友捨掉生命，再沒有



比這更大的愛情了」(若15:13)。對若望來說，耶穌的愛是天主的愛的顯示(若一3:16)。因此，耶穌的自我犧牲並非只是人性可能性中的最高事例而已。它不只超越了一個虔誠的人所作的自我犧牲，而且在性質上與此有別，因為它具有末世的性質，是基督——天父心愛的獨生子——的自我犧牲。

有關耶穌服從的陳述，是以耶穌具有理性和自由意志為前提，也就是後來形而上學所說的「理性靈魂」。因此，當後來的信理和神學史為耶穌的靈魂做辯護，並藉此捍衛耶穌完整的人性存在時，在形而上學的背後存在著一個救恩論的問題。對耶穌有無靈魂肉身的完整人性的提問，關係到他服從的自願性，因而也關係到救恩的人性特徵。重要的是，即便在自己的事情上，天主並沒有忽略人或逾越人而單獨行動，而是經由人，並藉助人的自由而行動。因此，耶穌並不是單純的、天主手中的救贖工具，他更是救恩位際性的中保。

這個問題在之後教父們反對幻象論的保衛戰中開始變得尖銳起來。當時，聖言降生成人必須得到特別的強調。不久就形成了嘗試保持基督位格奧秘的固定形式。這些固定形式是：「靈—肉」(*pneuma-sarx*)，「聖言—肉身」(*Logos-sarx*)。它們尤其出現在使徒教父中。<sup>16</sup> 通過這些

---

16 參閱 *Barn V, 11* (= *Patrum apostolicorum Opera*, Fasc. I. ed. O. de Gebhardt - A. Harnack - Th. Zahn, Leipzig 1875, 20); *2 Clem 9, 5* (= *The Apostolic Fathers* I/II, ed. J. B. Lightfoot, London 1890, 230); *Ignatius v. A., Eph VII, 2* (= *The Apostolic Fathers* II/III/1, 47f); *Polykarp VII, 1* (= *The Apostolic Fathers* II/IV/1, 918ff.).

形式可以確保，聖言真實進入了血肉。在此，教父們不加思索地認定耶穌擁有一個理性的靈魂。安提約基的依納爵稱基督為「達到人的目標者」<sup>17</sup>。克萊孟<sup>18</sup>和依勒內<sup>19</sup>一致認為，基督「為我們的肉身獻出了他的肉體，為我們的靈魂獻出了他的靈魂」。戴都良<sup>20</sup>和奧利振<sup>21</sup>也聲明基督具有人性的靈魂。但是，一旦「肉身」（*sarx*）這個詞在希臘化的環境中不再按照原來聖經上的含意被理解時，「靈一肉」和「聖言一肉身」基督論就容易被誤解。在聖經語言中，「血肉」的意思是以身體所構建的整個人。而在希臘文化圈中，這字很容易被認為是有別於靈魂和精神的血肉或身體。因此「道成肉身」很容易被誤解為聖言取了人性的血肉或身體，並沒有獲取人的靈魂。

在西方，戴都良以兩個性體的模式取代了古老的「靈一肉」和「聖言一肉身」模式，因而很早就避免了這種誤解。<sup>22</sup>但在東方卻需要較長時間來澄清這些概念。亞略發展了一種極端的「聖言一肉身」基督論。在他看來，在耶穌內，聖言代替了人性靈魂的位置。教父們，尤其是亞大納修，對亞略所作的批判都幾乎沒有提到這一點，而是基本上只關注亞略對於耶穌是真天主的否認。這種窘境在亞大納修的朋友、勞狄西亞的阿波林（*Apollinaris von Laodicea*）

17 Ignatius v. A., *Smyrn* IV, 2 (= *The Apostolic Fathers* II/II/1, 298ff.).

18 *1 Clem* 49, 6 (= *The Apostolic Fathers* I/II, 149).

19 Irenäus, *Adversus haereses* V, 1, 2 (= hrsg. v. W. W. Harvey, II, 325).

20 參閱 Tertullian, *De carne Christi* X (= *PL* 2, 817f.).

21 參閱 Origenes, *De principiis* 11, 6, 5 (= *GCS* 22, 144).

22 參閱 Tertullian, *Adversus Paxeam* XXVII (= *PL* 2, 213-216); ders., *De carne Christi* XIII (= *PL* 2, 821f.).

的作品中尤其明顯。<sup>23</sup>與亞略相反，他堅持耶穌基督的天主性，並像亞大納修一樣，指出天主性和人性之間的緊密聯繫。可是他認為，維持天主性與人性合一唯有假定耶穌人性不完整，並讓聖言替代人性的靈魂。不過，在阿波林最後的作品中，他也承認聖言不單取了人的肉身，也取了人的靈魂。為此他嘗試用柏拉圖的三分法，即通過區分肉體（*sarx*）、靈魂（*psyche*）和理性靈魂（*nous* 或 *pneuma*）的不同，來解決此問題。現在阿波林主張，聖言的確取了靈魂（*psyche*），但沒有取理性靈魂（*pneuma*）。

阿波林提出的兩個論據。一個是哲學上的：兩個完整的實體不能合成一個，所以，基督的人性不可能是一個完整的實體。另一個是神學上的：如果聖言具有人性靈魂，那麼他的無罪就不能確保，並因此我們的救贖也會受到威脅。為了能夠保障耶穌的無罪，聖言必須是在耶穌內實際活動的原則。所以阿波林始終堅持的是「由上而下」的基督論，即救贖唯獨經由聖言發生，人性肉身只是工具。如此說來，完全站在天主一邊，也完全站在人一邊的唯一中保耶穌，變成只是天主手中的一個工具。此外，作為亞大納修朋友的阿波林也享有極高的聲譽。他的許多作品帶有不同署名得以傳播，並引起很大影響。其影響尤其出現在亞歷山大的濟利祿（Kyrill von Alexandrien）身上，並經由他傳入整個亞歷山大學派的神學中。濟利祿是中世紀神學家知曉的為數不多的教父之一。在多瑪斯身上，他的影響尤其顯著。

---

23 參閱 H. de Riedmatten, Apollinario der Jüngere, in *LThK*<sup>2</sup>, I, 714, ders., Apollinarismus, in a.a.O., 716f.; A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, a.a.O., bes. 102-120.

影響基督論發展的還有另外一個重要因素。因為日耳曼民族最初接觸到的是亞略主義形式下的基督宗教，所以當這裡後來發展成為，一個較大的教會時，就形成了一個典型的反亞略主義的基督論，即一個非常強調耶穌基督真天主性的基督論，以至很大程度置真人性於不顧，並常將基督描繪成純粹天主的形像，將耶穌基督理解為在世上行走的天主。榮格曼（J. A. Jungmann）根據禮儀祈禱文揭示了這個轉變：以前的祈禱指向「我們的主耶穌基督」，而現在則轉化成「我們的天主耶穌基督」。<sup>24</sup>

當耶穌人性中保的救恩意義被忘記時，聖人聖女們，尤其是聖母瑪利亞作為中保轉求的角色就得到重視。忘記耶穌人性中保的救恩意義的後果也體現在教會學中，對基督天主性單方面的強調，導致對教會聖統制的過入強調。人越忘記基督是我們的弟兄，就越忘記教會內兄弟姐妹的向度，並僅僅強調權威的因素。其結果無疑在一般基督徒的基督論中表現最為明顯。在這裡，阿波林主義到今天有時還像潛意識中的異端一樣存在，它不是作為神學的偏離，而是作為虔誠而無知的信徒面對的誘惑而存在。當他們聽說基督像我們一樣是人時，他們會感到非常驚訝。有關救贖，他們想到的只是耶穌肉體所受的痛苦，而幾乎沒有想過基督位格性的服從和對天父的完全交付。顯然要理講授和講道傳授在這裡並沒有起到應有的作用。<sup>25</sup>

24 參閱 J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, <sup>2</sup>1962, bes. 151ff.

25 參閱 F. X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956, 28-51.

阿波林主義基本上表現出基督信仰的希臘化。對阿波林而言，在耶穌基督內，天主和人形成一種互依的結合體。人被簡略了，而天主成為世界的一部份，世界內的一個準則。聖經基督論的基本思想——在耶穌基督位子格內來臨的天國同時意味著人的自由和救贖——被誤解並轉化成其對立面：天主與人相互限定界線，並相互排除。所以，阿波林主義用古老的哲學語言提前宣佈了現代無神論人文主義的問題。

阿波林主義在古代被不同的主教會議所抵制：亞大納修主持的亞歷山大主教會議（362）、君士坦丁堡的第一屆大公會議（381）、教宗達瑪甦一世主持的羅馬主教會議（382）（*DH159*）。尼西亞大公會議宣信耶穌基督與聖父同性同體，加采東大公會議（451）加上「耶穌基督與人類也是同一性體」說：「同一個子——我們的主耶穌基督，具有完全的天主性，具有完全的人性，（是）真天主又是真人——即具有理性的靈魂和肉身的真人，同一個他，按其天主性而論，是與（天）父同一性體，按其人性而論，則與我人同一性體——即『在各方面與我們相似……只是沒有罪過』（希2:15）」（*DH301*）。這段陳述被《不拘誰信經》（*Symbolum Quicumque*）（*DH76*）和君士坦丁堡第二屆大公會議（553）（*DH425*）重申。維也納大公會議（1311-1312）在譴責奧理維（*Petrus Olivi*）時，用士林派亞里士多德主義的措辭解釋教會的訓導，並強調基督理性靈魂是他人性的唯一實體形式（*DH900*）。

教父們主要是由救恩論出發進行論證。但是「耶穌賠補性的服從以具備自由意志的理性靈魂為先決條件」的

觀點只是零星出現。<sup>26</sup> 為了在神學上防備阿波林主義，教父們借助一個源於諾斯底主義，並被依勒內用以反對諾斯底主義的原則。<sup>27</sup> 根據這個原則，事物只能由同類產生。因此，依勒內推斷，肉身的救贖只能經由耶穌基督的肉身實現。後來他又推出另一結論：靈魂的得救只能經由耶穌基督的靈魂實現。為此，奧利振寫說：「如果他（耶穌基督）沒有成為一個完整的人，那麼完整的人也不能得到救恩」。<sup>28</sup> 在反駁阿波林的鬥爭中，納齊盎的額我略提出了這個原則，在之後許多教父作品中出現同樣或類似的經典表達方式：「不受接納就不獲治愈；與天主結合的就是被救贖」。<sup>29</sup> 以拉丁文表達，這重要的格言是：凡不被攝取的，就不被拯救（*Quod non est assumptum, non est sanatum*）。<sup>30</sup> 也就是說，在耶穌基督內，聖言如果沒有攝取一個真人的理性靈魂，那麼，他就不能將我們從我們人性的精神（*Geistigkeit*）中拯救。

在救恩論的論據基礎之上，還有一個哲學的、形而上學的論證。它們被用來反對由阿波林首先發出的異議，根據此異議，兩個完整的實體不能再組成一個較高的個體。

26 參閱 Gregor von Nyssa, *Adversus Apollinarem* XXI, XLI (= PG 45, 1163ff., 1217ff.).

27 參閱 Irenäus, *Adversus haereses* V, 14, 1f. (= hrsg. v. W. W. Harvey, II, 360); Tertullian, *De carne Christ*; X (a.a.O.); ders., *Adversus Marcionem* 11, 27 (= PL 2, 343ff.).

28 Origenes, *Gespräch mit Herakleides* VII, 5 (= *Sources chretiennes*, Bde. 67, 70).

29 Gregor von Nazianz, *Epistola CI* (= PG 37, 181f.).

30 參閱 A. Grillmeier, *Quod non assumptum–non sanatum*, in *LThK*<sup>2</sup>, VIII, 954–956.

針對這一點，教父們——特別是奧利振<sup>31</sup>和奧思定<sup>32</sup>，以及他們之後的多瑪斯<sup>33</sup>努力指出，阿波林的基本錯誤在於他把人的性體看做一個自足的實體。在此前提下，天主和一個完整的人之間的結合當然是不可思議的。但是，如果我們的出發點是：人的精神具有超越一切有限的開放性，那麼，它不只可能與天主結合，它甚至是天主降生成人的唯一可能前提。因為只有精神真正向天主開放，天主同一個無靈之物的結合才是可能的。如果天主願意以肉體存有方式臨在於世界中，他必須成為一個完整的、具有人類自由的人，除此以外，別無他法。人性的自由是天主親自為降生定下的先決條件。這引導出了那有名的格言：「經由靈魂，聖言取了肉身」（*verbum assumpsit corpus mediante anima*）。<sup>34</sup>

阿波林主義的問題到今天還沒有得到完全解決。天主與人互不相容是近代宗教批判和現代無神論人文主義的一個基本主題。對費爾巴哈、馬克思、尼采、沙特、布洛赫

---

31 參閱 Origenes, *De principiis* 11, 6, 3 (= GCS 22, 141-143).

32 參閱 Augustinus, *Epistola CXXXVII*, 3, 11 (= PL 11, 520); ders., *Epistola CXL*, 4, 12 (= PL 11, 543); ders., *De fide et symbolo* IV, 10 (CSEL 41, 13f.).

33 參閱 Thomas v. Aq., *Summa theol.* III, q. 4, a. I; ders., *Summa c. Gent.* IV, 32f.

34 參閱 Johannes Damsценus, *De fide orthodoxa* 111, 6 (= PG 94, 1001-1008); Augustinus, *Epistola CXXXVII*, 8 (= PL 33, 519); ders., *De agone Christiane* XVIII (= CSEL 41, 120f.); Thomas v. Aq., *Super IV lib. Semeniarum*, d. 2, q. 2, a. I; ders., *Summa theol.* III, q. 6, a. I. Eine besondere ausgeprägte Theologie der menschlichen Seele Christi findet sich bei Origenes: 參閱 A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, a.a.O., 63-66; P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, a.a.O., bes. 418-422; vgl. auch u. Kap. III /1, 338ff.

和卡繆來說，承認天主的權威就是取消人的自由。沙特認為無神論就是自由的要求。<sup>35</sup>近年來，人們開始日益認識到這種對自由進行解放式理解的內在辯證關係。人們認識到，近現代的自由和發展史有退化成新暴力和剝削史的危險。工業化和技術化直接導致一種碎片化的機械主義，人必須適應這種狀況。這種機械主義使人不能成長，停留在孩童時代。由人發明用以管理世界的行政和技術，變成人無法認清的網絡，人越來越困於其中。人所創造的事物正在變得不受人的控制，而發展出自身的遊戲規則。一個獨立於人類控制而自我運作的秩序的「自然」與「命運」已然形成。<sup>36</sup>

在一個舊的模式已被破壞的情況中，耶穌具有完整人性的信理獲得了新的意義。展現在我們眼前的不只是幫助我們理解人性自由的一個新模式，而更是自由史上的一個新開端：天主的自由是人的自由的基礎和先決條件，而人的自由是天主在世界上活動所意願的和所確定的先決條件。所以，天主對人是誰，人對天主是誰，這一切在耶穌基督內得以徹底展示。在耶穌基督內，天主的本質和人的本質都得以確立。

有關天主性和人性的自由如何既合一又有區別的問題，我們將在下一章論及耶穌是天人之間的中保時，再做詳細說明。在此，重要的首先是這個模式，以及我們經由

---

<sup>35</sup> 參閱 J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960.

<sup>36</sup> 參閱 M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1969.



他獲得新的人性存在的可能性。由耶穌基督所決定的人性存在有四個特點：

（一）人的存有就是接受和謝恩，因此，人是一個在感恩中的存在。人不能脫離他依靠而存在的結構。他本質上只不過是尚未完成的雕像或作品。在他的自由中，他如飢似渴地仰望無條件的、最終決定性的、絕對的存有。當他試圖自己達成圓滿時，他必定力不從心。人只能把他存在的滿全當做禮物來接受。因此，恩寵和救恩是給予人的禮物。這種接受性的生活將人從不可忍受的重擔下解放，使人不必扮演天主的角色或成為天主。恩寵意味著我們可以作人，接納自己和他人，因為我們自己作為人已經無限制地被接納了。從這個觀點看來，感恩祭代表著人性存在的最大可能性和最完美的實現；同時，感恩祭不僅僅被理解為聖事性的慶祝，更是人性存有的基本態度和主要特點的最高濃縮。

（二）人的自由是被解放、被釋放的自由。如同已經多次指出的，人的自由是受條件限制的自由；它在很大程度上被錯用和玩弄。只要人還依賴，甚至受控於有限的價值和物質，他就沒有真正的自由。唯獨視天主無限的絕對自由為人終極根源和意義並與之相聯結，才能使人從塵世對他的絕對要求中獲得自由，同時也能自由地投入和服務這個世界。因此，與天主之間的聯結，幫助人學習走正直的道路，並昂首面對俗世間的一切權勢。天主不壓迫人，反而釋放人的創造力。在娛樂和慶祝中，人活出他的受惠者的身份，它不僅是勞動者，也是娛樂者。他證明自己是超越生活中即時需求的、自由的、有真正人性的人。耶穌勸告

我們不要為生命憂慮，先該尋求天主的國和它的義德（瑪 6:25-33），這向我們展示了一個得救的人的主要基本特徵。

（三）人性的自由在服從中達到完滿。作為接受的人，整個人是回應的化身。人存在於聆聽的行為中。這種聆聽是最高的行為，是有責任心的投入，是供人支配和為人服務。由於基督，人的自由不是任性。任性不是自由，而是不自由，是被瞬間的衝動和情緒所控制。自由也不是人對自己、對他人和對世界擁有盡可能多的控制力。這種視「自由為解放」的片面理解會辯證性地轉變成它的對立面。基督徒的自由不是存在於支配的能力中，而是在被支配的能力中。能被支配就是毫無保留地開放和隨時待命，為所遇到的召喚和需求作好被支配的準備。真正的自由是，當人能不受自己的約束，能自由地為他人而活。這種自由以自身的無欲為先決條件，即在物質意義上的無慾中，也更在精神意義上的無慾中，也就是放棄實現自己的價值和要求。非暴力和非控制、謙恭和坦率、能批評也能聆聽，這是人性的表達形式，正如耶穌自己活出並教導的。稍後，這些基督化人本主義的可能性被概括地總結在三個福音勸喻內。但是這裡實際上只是涉及一個勸喻，福音向我們展示的人的唯一可能性：人的存在是為被愛支配。

（四）信德本身就是人獲得救恩的體現。傳統神學認為信德是主觀對救恩客觀來臨的接納。在此意義上，它僅僅是得救的條件，而不是救恩本身。然而，在耶穌基督內來臨的救恩事實，在於天主在基督內進入了人類的命運和不幸中，並因而開啟了一個新的開端，創造了一個新的

選擇。這事的發生不能超越人的意志，而是存在並通過耶穌人性的服從。在此服從中，耶穌完全敞開自己，接受天主的統治，使自己成為天主完全佔據的一個全空器皿。因此，耶穌的服從和他為天主和他人所支配，是救恩在歷史中具體的存在形式。耶穌所開啟的人性存在的新途徑，也就是在接受和服從中的存在，同時也是救恩的途徑和事實。事實上，以上我們只是意譯了「信德」一詞在聖經中的意義。在聖經的含義中，信德不僅僅是接納某些事為真，也不僅僅是信賴。舊約多以 *aman* 一字標明我們說「相信」時所表達的；這字的基本意義是「牢固、穩定、可靠」。在今天，我們仍在禮儀中用 *Amen* 這字作回答。信德就是向天主說：「阿孟」，與他緊緊相連，在他內建立自己的根基。信德意味著讓天主完全作天主，這也就是說，承認他是我們生命的唯一基礎和意義。信德也是在接受和服從中的存在。能夠相信，並且被允許相信，這本身就是恩寵和救恩。因為在信德內，人找到了支持和基礎、意義和目標、內容和滿全，因而從他存在的無依靠、無目的、無意義和空虛中得到解救。在信德中，他可以，也有能力接納自己，因為他已被天主接納。所以在信德中，我們已經被接納為天主的子女，並被預定分享天主唯一子的性體和形像（羅8:29）。

### 三、在救恩中「為他人而存在」且 「與他人同在」的耶穌基督

根據聖經，在天主面前沒有孤立的人，這也是古東方文化的普遍看法。罪和救恩的社會向度尤其被明確意識到。這種意識也被一個神聖秩序環繞的概念所支持。個體

由於共同來源和共同命運被深深結合到團體之內。為此，邪惡的行為總是整個民族的重擔。所以在直接和現實意義上，罪人被視為公眾危害。因此宗教團體必須嚴正明確地與這些罪人隔離，與之斷絕關係；與罪人的切割是通過絕罰和詛咒而進行的。唯獨經由這類的贖罪，團體才能和天主重歸於好。贖罪行為也允許用代表方式進行。眾所周知的贖罪儀式是，人們通過將手按在一隻山羊身上，把眾百姓的罪過都傾注到它身上，然後把這隻承載眾人罪過的羊趕到曠野裡去（肋16:20ff.）。<sup>37</sup>

這種對代替行為的理解在先知書中明顯得到深化。只是禮儀上的和好而缺乏內在悔改是沒有價值並被（先知們）批評的。現在，善行、忍受痛苦和死亡成了贖罪的方法。在瑪加伯時代形成了義人的痛苦和死亡具有替人贖罪的觀念。義人所受不公平待遇、痛苦和死亡，不單補贖他們自己的罪，而且可以替別人贖罪。這些痛苦打破不幸的羅網，並能成為天主仁慈的標記。<sup>38</sup>

舊約中「替人贖罪」的神學，在第四首「上主僕人詩歌」裡達到了高峰：「..... 然而他所背負的，是我們的疾苦；擔負的，是我們的疼痛..... 他被刺透，是因了我們的悖逆，他被打傷是因了我們的罪惡；因他受了懲罰，我們便得了安全；因他受了創傷，我們便得了痊癒..... 上主

---

37 參閱 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 263ff.; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart – Göttingen, <sup>6</sup>1959, 55ff.

38 參閱 E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1955.

卻把我們眾人的罪過歸到他身上……當他犧牲了自己的性命，作了贖罪祭時，他要看見他的後輩延年益壽，上主的旨意也藉他的手得以實現」（依52:13-53:12）。這位上主的僕人是誰，對此意見分歧。顯然沒有任何歷史人物，或者一個單獨個體，或者作為集體的以色列，與這位上主僕人相符合。因此，「上主的僕人」指向一位未來的人物。但是，猶太主義從未冒險把這個受苦的描繪應用在他們期待的默西亞身上。唯獨十字架開啟了舊約中這個觀念的新理解。

耶穌是否視自己為第二依撒意亞所描寫的上主僕人，如耶雷米亞斯所認為的，<sup>39</sup> 或者是否「替罪人受苦和死亡」的陳述只是復活後的信仰，對此頗有爭議。但是，我們可與史懷哲<sup>40</sup> 一起堅信，耶穌曾暗示過「替人贖罪」的思想。耶穌召喚人跟隨，意味著他走在我們前邊，為我們開闢道路並在此路上帶領我們行走。因此，召喚人跟隨，也意味耶穌為「我們」做些事。所以跟隨的呼召包含代表的意義。當復活後的信仰將耶穌的歷史和命運的中心意義理解為「為了我們」（*huper hemon*）和「為大眾」（*huper pollon*），並確定耶穌是一位為他人而存在的人時，<sup>41</sup> 顯示這個信仰正確領悟了耶穌的一生及其工程的核心和意義。耶穌完全是我們人類中的一員。

---

39 參閱 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* I, 272ff.; ders., Πατρ(θεου) im Neuen Testament, in ders., *Abba*, 191-216; ders., Das Lösegeld für Viele (Mk 10, 45), in a.a.O., 216-229.

40 參閱 E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 7ff.

41 Diese Formel geht zurück auf D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 259f.

「為了」(*huper*)的表達形式<sup>42</sup>出現在很早的傳統中。在《格林多前書》15:3-5所記載的，在保祿之前就已經存在的信經中寫到：「基督為我們的罪死了」。同樣在《格林多前書》11:24所記載的在保祿之前已經流傳的最後晚餐傳統寫到：「這是我的身體，為你們而犧牲的」（參路22:19）；「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的」（谷14:24及平行文）。此外，耶穌在《馬爾谷福音》10:45作了一個重要聲明，他說人子不是來受服侍，而是來服侍人，並交出自己的性命「為大眾作贖價」。在這些上下文中，「為了」有三重意義：（1）為了我們；（2）為我們的好處，對我們有利；（3）替代我們。如果這三個意義都是在表達耶穌與我們「一起」就是他的人性存有的核心，那麼以上三個意義可說是交相輝映，異曲同工。

保祿發揮並深化了這個「替罪」神學。根據他的意見，在基督內，一個真實的交換、一個有利於我們的轉變發生了：「他本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們困著他的貧困而成為富有的」（格後8:9）。「他雖具有天主的形體，……卻取了奴僕的形體」（斐2:6）。因此，基督和我們等同是他自由的選擇。經由這個選擇，他與我們站在一起並替代了我們，改變了我們的狀況，把我們的貧困變成富有。保祿稱這個互換為「和好」（*katallage*）。這個希臘詞彙內含一個形容詞 *allos*（另一位）。因此，和好意指「成為另一位」。在這種意義上，保祿在《格林多後

---

<sup>42</sup> 參閱 H. Riesenfeld, *υπερ* in *ThW VIII*, 510-518; F. Hahn, *Hoheitstitel*, 46-66; E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 72-75; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu*, 131ff.

書》5:18-21說，天主使世界與自己和好了。「因為他曾使那不認識罪的，替我們成了罪，好叫我們在他內成為天主的正義」（5:21）。「他替眾人死，是為使活著的人不再為自己生活，而是為替他們死而復活了的那位生活」（5:15）。替代的和好也包含著為了他人與替代他人生存的派遣。天主在基督內和好行動的效果是：我們所有人都是天主愛的對象，天主的愛具有一種再造性，要使我們更新，並因此相互支持。這種團結關係是新創造的結果。

《希伯來書》廣泛地闡述了這種耶穌與我們站在一起的思想。「因此，他應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成為一個仁慈和忠信的大司祭……他既然親自經過試探受了苦，也必能扶助受試探的人」（2:17-18；參閱2:14）。「因為我們所有的，不是一位不能同情（*sympathein*）我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的」（4:15）。「他為那擺在他面前的歡樂，輕視了凌辱，忍受了十字架」（12:2）。

通過陳述耶穌在納匝肋的隱居生活和他不知何處枕首的貧窮（參閱瑪8:20），對觀福音以極其直觀和生動的方式表達了這一思想。對觀福音描寫耶穌是窮人中的窮人，是無家可歸者，因而對人的困苦深具憐憫與同情（參閱谷6:34）。他們宣講耶穌已完全成為我們的兄弟。眾所周知，這些題材賦予了許多聖人靈感，在我們這個時代中特別值得一提的是貝奇（Charles Péguy）、薇依（Simone Weil）和富高（Charles de Foucauld）等。<sup>43</sup>

---

43 參閱 H. U. v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien – München 1956, 174-223.

綜觀聖經上所有類似的陳述，就能得出耶穌人性中一個十分重要的基本特徵：耶穌並非從自立體（*hypostasis*）的角度理解其本質，即在自身內的自立自足，如同希臘人所認為的人性那種最高圓滿形式。確切地說，他的本性就是為他人而存在；他的本性是自我交付，自我放棄；他是被蹂躪者，也是為人辯護者，與他人站在一起者。根據聖經的觀點，耶穌是一位為他人而存在的人。他的本性是獻身和愛。他對人的愛就是天主對我們的愛的統治的具體表達方式。因此，他的人性是他天主子身份的顯現形式（*epiphany*）。他走向人的超越是他走向天主的超越的表達。對於父來說，他是在完全的接受（服從）中存在。對於我們，他是在完全的交付和代替中存在。在這種雙向的超越中，他成為了天主和人之間的中保。

「替代」是耶穌存在的核心，在此「替代」中，耶穌在歷史中獨一無二和普遍性的地位得以建立。通過他的「替代」，他成了具有獨一無二和普遍重要性的那一位。經由他，世界（與天主）的和好這件事一次而永遠地發生了。不僅把耶穌歸屬到從亞巴郎與達味開始的以色列民族的歷史中，也從亞當開始歸屬到全人類的歷史中（參閱兩個族譜），聖經據此表達了耶穌的普遍重要性。保祿在迦4:4簡潔地說：他「生於女人，生於法律之下」。通過誕生，基督進入了我們人類的大家庭；也因此進入了人類悲慘的歷史中，活在被法律的詛咒下。所以，根據《斐理伯書》的意見，耶穌不是取了一個抽象的人性，而是實實在在取了奴僕的形體；他甘心情願隸屬於奴役人的命運權勢之下。在這一點上，他也成了我們的弟兄。



耶穌承擔了陷於罪惡的歷史，藉著他自願的服從和替代性的服務，給予歷史一個新的質素，為歷史確立了一個新的開端。在他的服從和服務內，違命、仇恨和謊言的歷史止步不前。更有甚者，在他服從和服務達到高峰的十字架上的痛苦和死亡中，這些非正義的勢力發洩淨盡而終歸喪亡；由於他不對它們作回應，他在他的死亡中吞嚥了它們。他的死亡是死亡的死亡，非正義和謊言的末日。所以，耶穌基督不僅是人類中的一員，他也是新人類的開端。因此，根據《羅馬書》5:12-21和《格林多前書》15:45-47的看法，基督是新亞當，經由他的服從，第一個亞當的不服從得到了補償。根據《若望福音》10的意見，他是通過獻出自己生命而聚集羊群的善牧。根據《希伯來書》2:9-11，耶穌為每個人嚐到死味，為了經由苦難而成為救恩的源泉。他是子，經由他的苦難，他成為我們義子身份的基礎，也使我們眾人都成為他的兄弟姐妹。

從「代表」的思想出發，我們對聖經歷史觀有一個整體的印象。<sup>44</sup>亞當代表全人類。所有人的祝福或詛咒都繫於他。他犯罪後，天主揀選了以色列；這個選擇間接地包含一切民族：在亞巴郎內，地上萬民都要蒙受祝福（創12:3）。但是，以色列作為一個民族並沒有完成這個任務，她的地位由一個神聖的遺民頂替了（依1:9; 10:21）。結果這個遺民變成一個人：《依撒意亞書》中替眾人贖罪的上主的僕人（53:4-12），《達尼爾書》中代表天主聖民的人子

---

44 參閱 O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon – Zürich, <sup>2</sup>1948, 99-103.

(7:13-14)。這位受苦的僕人完成了上主的使命，也完成了人子的使命。因此，維護整個民族和整個人類的救恩者，新約稱之為：耶穌基督。所以，到基督為止，救恩史的進展呈現為一種逐漸縮減的形式：全人類→以色列民族→以色列的遺民→唯一無二的那一位：耶穌基督。到此為止，我們看到從眾多到單一的趨勢。但是，當歷史達到這一焦點之後，又開始了從單一到眾多的改變。耶穌基督是眾多弟兄中的長子（羅8:29；參閱哥1:15, 18；默1:5），他建立了新的天主子民，並且他是新人類的開始。如此，他使以前的一切發展總歸於他，同時開啟了一個新的歷史。他是終點、目標、總結，也是一個新未來的開始。

這個雙重改變在《迦拉達書》3:6-4:7中——保祿宗徒所描述的救恩史大綱，得到最清晰的表達。保祿從天主給亞巴郎和他的子孫的許諾開始，在這個許諾中包含了對萬民的許諾。這個恩許在「一個人」即基督內實現了（3:16）。藉著對基督的信仰，眾人都成了亞巴郎的子孫（3:26）。在他內，眾人都成了一個（3:28），也因此成了子女和繼承人（4:4-7）。基督為我們開啟的新途徑也促成了人與人之間的和好及合一。如果在基督內，眾人都是「一個」，那麼，那就不再分猶太人和希臘人、奴隸和自由人，男人和女人了（迦3:28；哥3:11）。在基督內，人類原始的裂痕重新癒合，猶太人和外邦人之間的仇恨被消除。他使雙方合而為一，「他以自己的肉身，拆毀了……雙方的仇恨」。他是我們的和平（弗2:13-15）。通過他並在他內，天主建立了其在舊約中已經恩許的普遍性和平（*Schalom*），所有民族的和好。因此，和平是舊約預許的救恩的體現，而根

據新約，這個救恩已通過基督而來臨。<sup>45</sup>

宗徒信經吸收了聖經中「為了」的形式：「他為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下」（*qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*）（DH125; 150等）。因此，「為了我們人類，並為了我們的得救」這句話可確定為描述耶穌整個生涯和工程的標題。

尤其是為了反對華倫底奴斯派的諾斯底主義及幾個阿波林主義者，早期教會必須維護耶穌基督和全人類的相關聯性。阿波林主義者認為，基督擁有一個神聖的身體，這個身體不是從人類血統得來，而是直接由天主所創造。為了反駁這些謬論，確保耶穌和其他人的種族一致性，宗徒信經明確表達，他「生於童貞瑪利亞」（*natus ex Maria virgine*）。

同樣的思想也可在亞大納修信經中找到：「他是天主，在萬世之前，由父的性體所生；他亦是人，在時間內，從母的性體所生」（DH76）。與此相似，加采東大公會議描寫到：「.....按人性而論.....卻由天主之母童貞瑪利亞所生」（DH301）。翡冷翠大公會議在《為雅各伯人》（*pro Jacobitis*）的詔書中，又一次明確地批判了華倫底奴斯派的錯誤學說。因此，有關耶穌從童貞瑪利亞誕生

---

45 參閱 W. Foerster – G. v. Rad, ΕΙΣΗΓΗΓΗ, in *ThW II*, 398-418; H. Groß, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, Trier 1956; W. Kasper – K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart* (= *Pastorale*, Bd. 1), Mainz 1970, 28-34.

的信條並非「諾斯底主義的小發現」，而是反對諾斯底主義的聲明，其目的在於表達耶穌和我們在種類上的一致性。<sup>46</sup>

「代表」在神學傳統上，尤其在「賠補」（*satisfactio*）的觀點下獲得專門討論。安瑟莫（Anselm von Canterbury）在他的著作《天主為何降生為人》（*Cur Deus Homo*）中明確解釋了贖罪論。<sup>47</sup>他從宇宙的秩序（*ordo universi*）開始，井井有條的宇宙秩序被罪惡所攪亂，其結果使人掉入無意義中。這個混亂狀態必須被調整，也就是說，需要有人補償。如果天主純出於慈悲而提供補償，這會違反公義。因此，其結果是：或者是補贖，或者是懲罰。<sup>48</sup>為此，天主必須要求一個來自人的賠償和補贖。但是人卻使天主的要求落空，因為人犯罪得罪的是無限的天主，因此罪本身也是無限的。安瑟莫主要用「天主的榮譽」這個概念來闡釋他的神學見解：人是為了服從、侍奉和崇敬天主而被造的，人由於犯罪卻沒有達到這個目標。人的過錯要以被得罪者的尊貴度來衡量。天主的榮譽既然無限崇高，那麼，人的過錯也因此是無限重大的。因此，一個無限的補贖是必須的，但有限的人不能完成。

46 參閱 H. Fr. V. Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962.

47 參閱 J. McIntyre, *St. Anselm and his critics*, Edinburgh – London 1954; H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. II, Einsiedeln 1962, 217-263; F. Hammer, *Genugtuung und Heil*, Wien 1967; R. Haubst, *Anselm Satisfaktionslehre einst und heute*, in *TThZ* 80 (1971) 88-109 (Lit.); H. Kessler, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, 83-165; G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselm von Canterbury*, in *ThQ* 153 (1973) 323-345 (Lit.).

48 Anselm v. Canterbury, *Cur Deus homo* I, Cap. XV (= hrsg. v. F. S. Schmitt, München 1956, 48f.) u. ö.

我們得出的結論是：人必須賠償，但是唯有天主能作這種補償。能作出重建宇宙秩序和恢復天主的榮譽的補償者，必須既是天主又是人的一位，是真天主真人。「天主為何降生為人」這一問題因此就得到了回答。但是，這個回答還不能解決另一問題：為救我們，天主為什麼必須要死在十字架上？因此，安瑟莫接著說，耶穌一生的服從不足夠救我們，因為人本身作為受造物就已經有義務要服從。所以，作為人，耶穌也應當服從。只有當耶穌做那些作為人不必做的事情時，才是真正的補償。這就是他的死亡，因為他是無罪的，並不曾屈服在死亡的命運下。耶穌既然不需要為自己作賠償，天主能把耶穌所作的，看作是其他人的功勞。其他所有人帳上的虧損，都由基督的剩餘所抵消。因此，經由耶穌自願接受死亡，他重新「調整」了被攪亂的宇宙秩序，為所有的人作了賠償。

安瑟莫的賠補論自成一派。不過多瑪斯已經把它修正並使之溫和化。<sup>49</sup> 多瑪斯特別從安瑟莫做的「天主必須如此做」的證明出發，而把它更加合理化。如此，他對天主在愛中的自由有更多的考慮。在瑪斯修改後的形式中，安瑟莫的賠補論成了（士林）學院神學的普遍理論。<sup>50</sup> 雖然它代表了經典神學之一，卻從沒有被立為信條。

---

49 Thomas v. Aquin, *Summa theol.* III, q. I, a. 2; zur Interpretation vgl. H. Kessler, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, 167-226.

50 參閱 F. Lakner, Satisfaktionstheorien, in *LThK*<sup>2</sup>, IX, 341-343; 有關歷史發展參閱 J. Riviere, *Le dogme de la Redemption. Essai d'étude historique*, Paris 1905; ders., *Le dogme de la Redemption au debut du Moyen Age*, Paris 1934.

只有在日耳曼民族和中世紀早期的「封建秩序」(*Lehnsordnung*) 的背景下，人們才能明白安瑟莫的賠補論。<sup>51</sup> 這種「封建秩序」存在於領主和封臣間的彼此忠誠關係中。封臣從領主獲得土地和保護，如此分享他的社會權利；領主從封臣接受效忠和服務的誓約。如此，秩序、和平、自由和公正是建基在承認領主的尊嚴之上的。領主的尊嚴不是其個人的尊嚴，而是其社會地位的尊嚴，藉此地位領主是公共和平秩序的保證人。對領主榮譽的傷害意味著公正、和平、自由的喪失和混亂。在重建這種尊嚴的要求中，涉及的不僅是領主個人性的賠償，而且也是所有秩序的恢復。相應地，安瑟莫在天主的兩種尊嚴間作了區別：「涉及天主自己」的天主的尊嚴和「涉及受造物」的天主的尊嚴。<sup>52</sup> 就前者而論，它不能有所增加，也不能減少。但是，當人不再承認天主尊嚴時，世界中的公義秩序 (*ordo iustitiae*) 就會被摧毀。

有損於天主的尊嚴，所涉及的其實並不是天主，而是人和世界的秩序和美好，並不是天主自己的尊嚴要求被恢復，而是由支離破碎的、遭到損毀的世界要求恢復原有的秩序。唯有在維護天主的尊嚴時，世界才會是正常的。所以問題不是要恢復一個充滿嫉妒的天主的尊嚴，所涉及的也不是一個抽象的法規與一種必須被調整的平衡。在承認和恢復天主的尊嚴上所涉及的是世界的自由、和平、秩序和意義的完滿。然而，因為天主自由地創造了人，也願意

---

51 主要參閱 G. Greshake, *Erlösung und Freiheit*, a.a.O., an.

52 Anselm v. Canterbury, *Cur Deus homo* I, Cap. XIV f. (= hrsg. v. F. S. Schmitt, 46ff.).

從他的受造物得到自由的承認，所以他不能在沒有人的合作的情況下，由其純粹的愛來單獨完成這種恢復。天主通過讓自己受公義秩序的約束，捍衛了人應有的尊嚴與自由，也保持了對受造物的忠信。天主用公義的秩序來自我約束，也是創造主忠信的體現。

如果在這一角度來觀察安瑟莫的賠補論，那麼安瑟莫的賠補論完全符合聖經的思維和想像世界。根據聖經的意見，天主在盟約中顯示的正義，<sup>53</sup> 為人打開了一個生活的空間。在此空間內，人不但可以成為天主慈愛的接受者，也可以成為天主的自由夥伴。人對天主尊嚴的承認維持了人的生命；天主的統治為人的自由奠定了基礎。相反，罪惡的不服從卻招致混亂、不安和死亡。耶穌基督通過自願地服從，承擔了罪惡所帶來的死亡，同時承認天主為公義的天主，這使得新的盟約得以建立，和平和自由在世界中重新成為可能。耶穌基督通過取代我們的地位，並沒有替代我們的行動——代表不是替代<sup>54</sup>——，而是通過他的解放，使我們在信德的服從和愛德的服務中能夠成為他的門徒。

到了近代，安瑟莫的賠補論越來越不被人理解，漸漸被拋棄。其背景是現代個人主義的興起和中世紀「秩序」理念的崩潰。針對耶穌基督的功勞怎能使我們受益的問題，充滿個人主義思考方式的唯名論者只能用「歸功論」

---

53 參閱 E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 181-193; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, <sup>2</sup>1966.

54 參閱 die Analysen von D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Stuttgart <sup>4</sup>1967; dies., Leiden, Stuttgart 1973.

的法律概念去回答。他們認為，天主只是把基督的功勞歸於我們而已。適合於法庭的歸功或歸義概念尤其在基督教的正統派內逐步標準化。但是隨著啟蒙運動的興起，罪過和功勞的轉移開始被人們認為是不可思議，或甚至是違反倫理道德的。格羅修斯（Hugo Grotius, 1583-1645）企圖做出調解，招致的結果卻非常不幸。根據他的解釋，天主願在他無罪的聖子身上樹立一個警戒，以一儆百。<sup>55</sup> 這種形式下的贖罪論在事實上是無法容忍的。根據其信念，自由神學的批評尤其針對在安瑟莫的賠補理論中所發現的具有法律意義的對應概念，這使哈納克和黎徹爾（A. Ritschl）選擇（根據他們的理解的）亞貝拉（Abaelards）所發展的，更多被道德影響的救贖論。<sup>56</sup> 但是，如果說啟蒙運動和自由神學只是拒絕了被誤解與被歪曲的贖罪論，就屬於過於簡單的想法了。在他們個人主義的人性畫像和原則下，缺乏了一個對「代表」概念的理解。

於是，人類不幸和救恩狀態中的「一體性」（*Solidarität*）概念喪失了。救恩的個人主義觀點和救贖屬

---

55 參閱 F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*, Tübingen 1838.

56 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III (Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas), Tübingen, <sup>5</sup>1932, 403-411; A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, Bonn 1963, 31-54. Neuerdings findet sich ähnliche Kritik bei katholischen Autoren wie J. Ratzinger (*Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 186ff.) und H. Kessler (*Die Heilsbedeutung*, 153ff.). Dazu R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre*, a.a.O.



於私人領域的事務的看法，不只在啟蒙運動和自由主義內，也在教會的一般虔誠生活中越來越普遍。向大眾傳教用的口號是：「救你自己的靈魂」。但是，如果你不救別人的靈魂，甚至別人的肉身，你又怎能救自己的靈魂呢？

在今天，「代表」概念還存留在諸如對耶穌聖心和聖母的熱心敬禮中，在特別由露德和花地瑪發起的運動中，在那裡，代禱、代作補贖仍扮演著重要的角色。聖經和教父的許多偉大思想至今在多數情況下仍然出現在各種微小的虔敬神功中，人們不能因此對這種形式下虔敬神功的高超道德性和價值進行批評與貶低。然而人們也必須問，這種形式的虔敬神功，是否表達了合適今天基督徒的重要基本思想，鑑於人類日益增強的「一體化」以及人們日益增強的「團結」，或者我們是否意識必須重新思考基督宗教的「代表」概念的深度。似乎我們現在有機會再一次重新表達並實現基督宗教的一個基本真理。在很大程度上，教會信仰生活的未來取決於聖經上的「代表」概念和現代人的「一體性」思想是否能成功地結合。

在現代人的思想中，「代表」概念是陌生的，因為現代人思想的出發點是個人的自立自主。人的自立自主指人獨立自足、自我控制；他對自己負責，沒有別人能奪去他的自主權。黑格爾已經批評了這個立場的抽象特性，並以「具體自由」的觀念反駁它。<sup>57</sup>馬克思對之作了更有效的批評：「人」是一個抽象的存有；但實際上，真正存在的「人」是

---

57 參閱 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (hrsg. v. J. Hoffmeister), Hamburg, 1955, 4-32 u.ö.

以作為社會關係的複合體而存在的。<sup>58</sup>所以，在近現代後期開始了對近代的形上批判。當現代思潮以自由為名對一切既存機構制度進行批判時，人們現在再次反省自由的條件。人們問說，自由如何才能成為具體而實際的自由？因此，人們得出這個基本的觀點：「另一位」和「他人」不只是自由的限制，也是自由的條件。一個「相互團結支持」的秩序是實現自由的先決條件。

這個論點可用不同方法來證明。日常生活的經驗已經證實，唯獨在被接納、愛和信任的氣氛中，人才能往富有人性的方向發展。<sup>59</sup>人的語言尤其顯示，人的主體性只存在於主體間與人的彼此共處中，存在於相互關心和利他關係中。這個「我—你」關係不能被用來反對「物化的」客觀關係（*es-haften Sachbezüge*）。在實踐上，具體的自由是與經濟、法制和政治前提緊密相連的。只有當別人尊重我們自由的空間時，我們才有自由。因此，個人自由以共同的自由秩序為前提。個體的自由是所有人的自由，所有人的自由也以尊重每個人的自由為條件。所以，每個人幫助維持別人的自由時，每個人的自由也從其他所有人得到支持。「代表」是具體自由的一個重要因素。代表不是替代。替代者使他所取代的人變得多余，但是，「代表」給予他所代表的人空間，為他開放空間，並會再次退出這空

---

58 K. Marx, Thesen über Feuerbach, in *WW II* (Studienausgabe), Darmstadt 1971, 2f.

59 參閱 R. Affemann, Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht, in L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation (QD, Bd. 61)*, Freiburg 1973, 15-29.

間。因此，代表不從他所代表的人奪取任何東西；相反，它使他人的自由真正成為可能。「相互團結支持（一體性）」包括給予人他自己的空間，甚至保護和維護他，但是也期待，個人也同樣為別人而交付自己。所有人的「相互團結支持（一體性）」和每個人該負的個人責任是相互包括的。在這個世界上，無論是哪裡，只要還被不自由、不公正、不和平統治著，我們的自由就不安全、不完整。自由只有在「相互團結支持（一體性）」中，在為別人的自由而存在時，才成為可能。

以上所說的可以在死亡的現象下被更具體地證明。因為在一個人的死亡中，很明顯地出現了一些對他人的代表。我們知道（特別是通過海德格的分析），<sup>60</sup>死亡不僅呈現人生中的最後一刻，而且早就把它的陰影投射在人的日常生活中：人一直生活在死亡的威嚇下，在疾病和日常發生的告別中。死亡賦予人的整個生命具有幾項特質：有限性、受限制性和過渡性。正是由於死亡的現象，人才開始真正意識到自己。在死亡面前，人體驗到自己終有一死，人是奔向死亡的存有。對人來說，死亡有注釋學的功能。但是沒有人能體驗到他自己的死亡，死亡總是以另一人的死亡方式與我們相遇，如父母、朋友、丈夫、妻子、姐妹、兄弟等的死亡。在別人的死亡中，我們體驗到有關我們自己的事；在這裡，我們領悟到自己的命運，領悟到我們必須死亡的事實。這正是為什麼另一位的死能深深觸動我們，並真正地影響我們的原因。在別人的死亡中，我

---

60 參閱 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, 235ff.

們明瞭我們的生命是什麼：它是被賜予的，不受我們控制的。所以，在另一位死亡中，我們再一次領悟到自己的生命。在一個人的死亡中，一件代表性的事發生了。沒有人只為自己而死，而總是也為了其他人。

到目前為止，我們的分析仍然只是抽象的。它指出「一體性」和「代表性」是人類的基本結構。然而，在實際生活中，人和人之間「一體性」的緊密結合是一個普遍災難的原因。災禍性的情況之所以產生，是由於在實際生活中，人不是作為人而被接納，人們不相互給予生活空間，反而為了保證自己的生存，將自己與他人隔離，利用他人。當哪裡人類如此相互利用，視別人為工具、商品、勞動力、數字時，非人性的、無名的因素如：金錢、權力、個人或民族的聲譽就變成終極的價值，人被看成隸屬於它們的工具。人與物之間的關係就被倒置了，尤其從黑格爾和馬克思的時代開始，人們用一個原本是經濟法律的詞彙——「異化」<sup>61</sup>——來描述。這個詞語所表達的是：當無名的客觀因素獲得高於人的權力時，人就被異化了。這種「一體性」的緊密結合造成一種狀況，在此狀況中，我們總是「被出賣」給「權和勢」，以至我們不再屬於我們自己（參閱羅7:15-24）。

如果將以上所述作為背景，那麼有關耶穌代理性死亡的救恩意義和贖罪特點的信仰表達就能更好地被理解。這

---

61 參閱E. Ritz, *Entfremdung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, 509-525; zur theologischen Anwendung vgl. bes. P. Tillich, *Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken*, in ders., *WW IV*, Stuttgart 1961, 183-199.

不是一個我們今天絕對無法理解的神話性陳述。即使這端信理不能從人類學和社會學的事件中推論出來，但能與它們結合。人類學的解釋只能幫助我們去理解。然而它給予我們一個暗示，我們該在哪一方面去繼續超越。首先，人類的位格含有無限，它本身就有無限價值，因此人絕不能成為工具而只能是目的。<sup>62</sup>但是，人與人相互間無條件的接納因人的有限性落空了。人與人之間絕對的「相互團結支持」唯有在天主內，作為實現和參與天主對每個人的無條件的愛時，方才成為可能。另外，既然災難的「一體性」沒有人能夠避免，那麼，人與人之間絕對的「相互團結支持」只有在一個來自歷史以外的新開端下方才可能。神學討論的中保本身也必須是一位歷史上的中保。只有當天主成了人，並作為絕對為他人而生存的人時，一個新形式的存有，一個新的人與人間的「一體性」和世界內的和平與和解的基礎才被奠立。唯獨天主與人之間的那位中保才能作人與人之間的中保（參閱弟後2:5）。

當我們不只面向未來，盼望一個自由、正義、和平的王國來臨，也追憶過去，想到已往世代的人，並把他們納入我們「相互團結支持」的責任中的時候，我們就會特別清楚意識到是，一個人與人之間「相互團結支持」的神學基礎是如何重要。如果我們沒有同亡者和他們默默無言的痛苦有「相互團結支持」，那麼，我們所講的人類的「相互團結支持」和一切對救贖的信仰不僅僅是不完全，而且也

---

62 參閱 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 64-66, in *WW IV* (hrsg. v. W. Weischedel), Darmstadt 1956, 59-61.

是抽象的，並最終不過是諷刺而已。如果過去受苦的人得不到安慰，如果他們受到的損害得不到補償，那麼，謀殺者最後還是戰勝了被害者，強者的權利在歷史中成為最後有價值的事物，歷史也就成為只是勝者的歷史。把「相互團結支持」限於現在和將來，從根本上是對過去的被受害者新的不正義；最後他們會被解釋為世界歷史中的副產品。然而，沒有人能喚回死者，彌補他們所受的痛苦，唯獨天主——生命和死亡的主宰——才能這樣作。如果天主自己進入死亡的國度，與死者認同，藉此打破死亡的鎖鏈，毀滅死亡的力量，他也能使死者得到公正的對待。在這種關聯內，信經上「我信其降地獄」的意義在神學上變得易於理解了。<sup>63</sup> 這個由聖經（特別參閱伯前3:18ff.）、宗徒信經（*DH*16, 27ff., 76等）和教會信理（*DH*801, 852, 1077）都擁有的主題雖然使用了神話性的形像化語言，但它絕非過時的神話。它關係到信仰耶穌基督的死亡與復活的救贖意義的重要因素。這裡指的並不是在我們加在受難和復活上一個特別的和新的救贖事件。更確切說是指，耶穌在他的死亡中並通過他的復活真實地進入到與死者的「相互團結支持」中，建立了人類相互間的真正「相互團結支持」關

---

63 參閱 A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, in *ZkTh* 71 (1949) 1-53, 184-203; ders., *Höllenabstieg Christi*, in *LThK*<sup>2</sup> V, 450-455; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1961, 102-108; H. Vorglimler, *Fragen zum Höllenabstieg Christi*, in *Concilium* 2 (1966) 70-75; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 242-249; ders., *Schwierigkeiten mit dem Apostolikum. Höllenabfahrt – Himmelfahrt – Auferstehung des Fleisches*, in P. Brunner – G. Friedrich – K. Lehmann – J. Ratzinger, *Veraltetes Glaubensbekenntnis?*, Regensburg 1968, 97-123; H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, a.a.O., 227-255; J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, a.a.O., 131f.

係，這種關係並沒有隨著死亡而結束。這裡涉及的是經由在天主內的生命，死亡最終被剝奪權利和天主的公義在歷史中獲得了普遍性和最終的勝利。

基督徒對「代表」和「相互團結支持」的理解必須最終與兩個其他在今天非常有效並很有影響的嘗試，即創造人與人之間的「團結一致」與和平的嘗試劃清界限。基督徒的「代表」概念和在其內建立的普遍「相互團結支持」思想與黑格爾和馬克思依靠分析所得的公民團體和資本主義體系的互換規則不同。<sup>64</sup> 基督徒救恩理論的「令人驚奇的交換」(*admirabile commercium*) 在這裡不僅去神學化，而且也去個人化，並且成為一個財產分配 (*Güterverteilung*) 的問題。人們屈服於客觀的實際困難。在馬克思主義裡，這種技術觀念與政治觀念相對。在這裡，解放基本上意味著「人的世界與關係返回到人自身上」。<sup>65</sup> 因此，對人的肯定不是藉著一個中保走彎路而產生。<sup>66</sup> 從宗教獲得解放其實是所有解放的基礎。然而決定性的問題是：這樣的解放如何能實現。個體的人明顯不能成為這解放的主體，因為他處身在普遍的無自由的狀態下。必須有一個根本的新的開始。一個族群、階級、社團或一個民族的整體同樣也

---

64 參閱 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (hrsg. v. J. Hoffmeister), hHamburg 1952, 398ff.; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 164ff.; K. Marx, *Zur Judenfrage*, in ders., *WW I* (Studienausgabe), Darmstadt 1962, 451-487; vor allem das berühmte Kapitel über den Fetischcharakter der Ware, in das Kapitel, in *WW IV* (Studienausgabe), Darmstadt 1962, 46-63.

65 K. Marx, *Zur Judenfrage*, in a.a.O., 479.

66 同上，頁459。

不應成為解放的主體，否則會導致對個體新的壓迫。「相互團結支持」以相互性為前提。只有當「全部為個體」通行，每一個個體的絕對的價值和尊嚴被維護時，「個體為全部」才有意義。社團不能賦予人性尊嚴，而是只能承認它並為它的具體實現操勞。對每一個人絕對的承認和接納其實只有經由天主才可能。只有當天主的愛成為歷史的事件時，才能在歷史中創立一個新的開始。只有通過天主在歷史中，在「天一人」的耶穌基督內與人的「相互團結支持」，才能奠定人與人之間的「相互團結支持」。

在耶穌基督內顯現並成為事實的天主與人類間的「相互團結一致」，建立了人與人之間新的「相互團結一致」。所以基督宗教的「代表」概念向基督徒和教會指出，世界是他們的服務場所，並要求他們同心協力建立一個和平自由的新秩序。如此，基督徒的愛體現天主無條件地接納每個人的愛，同時無條件地為所有人的正義而獻身。

如今我們再看安瑟莫的問題「天主為何降生為人？」我們能給予相似安瑟莫的回答。只當天主親自成為人，成為為他人而生存的人，並建立一個新的「相互團結支持」的人類開端時，宇宙的秩序，人間的和平與和好，才有可能。顯而易見，降生成人不是在邏輯意義上從較高的原理推論出來的。恰恰相反，像和平、自由、正義等原理從一開始就都是按著基督擬定的，它就如語法，在它內並經由它，天主的愛以人想不到的方式得到了表達和實現。基督信仰經常要返回耶穌基督，這位天主和人類間的中保，因而也是人和人之間的中保。



## 第三章

# 耶穌基督——天人中保

### 一、中保的位格

正如加采東大公會議（451）所表達的，教會的基本信仰是：耶穌基督是真天主兼真人，且二者結合在一個位格內。在前面的兩章中我們討論了耶穌的天主性和人性，現在我必須著手處理之前反覆論及，然而總是被擱置的基督論上的第三個大問題：即天主性和人性在同一個位格內的結合。

初看起來，這個問題不像是一個信仰上的問題，而更像是神學邏輯推演的問題：從耶穌的真天主性和真人性兩端基本信德道理推論出來的。可以說，加采東大公會議的

教義是在當時的思想與政治前提下，利用當時相當專業的哲學詞語來表述信仰的內容。鑑於這個事實，如果想從聖經裡直接提煉出這一信理，那麼就是一種不合法的事後投射（*Rückprojektion*）。儘管此信理出自一個受限定的歷史觀點，但它針對的卻是信仰中的一個基本問題。它涉及一個基本的信仰宣示：耶穌基督乃天主和人之間的中保（參閱弟前2:5），並且有一個新的盟約（參閱格前11:25；路22:20）。這端信理所關心的是救恩的基本問題與天主和人之間的中保問題。

### （一）聖經和聖傳的見證

天主和人在耶穌基督內合而為一，這是聖經內基督論的基本表述。以天主的名義講話和行動，是在世間生活的耶穌的特點。<sup>1</sup>他就是天主的統治，是天主在位格內愛的自我給予。但是，天主在祂的愛中沒有忽略或超越人而獨自行動。天主統治的來臨是祂作為造物主與祂忠於與人類所立盟約的表達。因此，祂用人的方式在歷史中來臨，即是說，祂不取消人的自由，反而要求人自由參與。哪裡有人以信德的服從承認天主是主，天主就在那裡開始祂的統治。所以耶穌的位格同時是天主對人的俯就與人對天主的回應。他的服從顯示出他完全來自天主和他對天主絕對的自我奉獻。他是一個毫無保留予以接受的存有，完全生活在自我通傳的天主的愛內，他是天主自我給予的愛的位格性實現。

---

<sup>1</sup> 詳見前文第二部份第五章。

耶穌在世時所完成的，在其復活中完全顯現出來，並以信仰宣示的方式進行表達。復活訊息的核心是所謂「同一性」陳述：復活的那一位就是被釘死的那一位，被釘死的那一位就是復活的那一位。<sup>2</sup>初期基督徒的信仰宣示，在結構上也是「同一性」陳述：「耶穌是基督」；「耶穌是主」；「耶穌是天主子」。初看起來會給人一種印象，似乎這些陳述的主語是納匝肋人耶穌，而諸如「天主子」的名號只是起到一種稱謂作用。但是，我們已經看到，信仰宣告反過來也必須能夠讀得通。天主子意味著，「什麼」和「誰」是經由耶穌來解釋的。復活訊息的內容已客觀證明這樣做完全正當。它表明，從此以後，那被釘者完全且唯獨存在於天主創造性的忠誠力量中，存在於天主的光榮內。被釘者和復活者之間的同一性，不是因為人性內有什麼持續性的基礎，而是唯獨建立在天主創造性的忠誠上。

早期復活信仰的內容很清楚地顯示在幾個頌揚基督的詩歌和對基督所作的信仰宣示中。值得關注的首先是《斐理伯書》裡的「基督頌」（2:6-11）。在這裡提到同一的主體相互連接的兩種不同存在方式：先前在天主性存在方式中的那一位，進入了服從宇宙勢力的人性存在方式中。與此相似，《羅馬書》1:3-4的兩個階段基督論也談到了兩個幅度：即同一天主子經歷的肉身（*sarx*）領域和神性（*pneuma*）領域。保祿在《迦拉達書》4:4和《羅馬書》8:3中的「派遣」形式，採用了這個看似矛盾的表達：那位被父派遣的永恆之子和那位在時間內生於女人，且帶著罪惡

---

2 詳見前文第二部份第七章。

肉身的形狀被判刑的是同一位。這些措辭的救恩意義在保祿那裡得以明確表達。在這獨一無二的「神—人」歷史中發生了一個偉大的交換。「他本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們因著他的貧困而成為富有的」（格後 8:9）；「因為他曾使那不認識罪的，替我們成了罪，好叫我們在他內成為天主的正義」（格後 5:21）。《伯多祿前書》明確地指出兩個階段基督論和互換基督論的關聯性：「因為基督也曾一次為罪而死，且是義人代替不義的人，為將我們領到天主面前；就肉身說，他固然被處死了；但就神魂說，他卻復活了」（3:18）。因此，在耶穌基督的歷史中，產生了整個歷史的轉折點：天主與人重新和好了。兩個階段基督論的宇宙性範疇在《弟茂德前書》 3:16 中再一次得到突顯，很明確，保祿再次引用了一首較老的頌歌：

他出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，  
被傳於萬民，見信於普世，被接於光榮。

在同一耶穌基督內，天和地，肉與靈結合為一了。

早期的教父神學首先重述了古老的「靈—肉」（*Pneuma-sarx*）基督論，並發揮了其救恩意義。在這裡涉及到最古老的基督論綱要。<sup>3</sup>令人印象最深刻的是由安提約基的依納爵在《致厄弗所人書》裡所表達的「二而一」（*Einheit in der Zweiheit*）。

---

3 參閱 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 69ff.; ders., *theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930 (TU 46).

## 醫生只有一位

他同時是屬肉體的	和	屬神的
受生的	和	不受生的
在肉身內的		天主
在死亡內的		真生命
生於瑪利亞	和	生於天主
先是可受苦的	然後	是不可受苦的

我們的主耶穌基督。<sup>4</sup>

依納爵如何真正理解同一位格內的合一性，可以從其能夠清楚談論「天主的血」（弗1:1）和「天主的痛苦」（羅6:3）這些表達中讀出來。這種合一性在救恩論上的意義，在於我們人被賦予分享耶穌的神性與不朽性。

顯然，「靈—肉」基督論很早就變得很容易被錯誤理解。它很容易以「嗣子論」的形式被曲解。也就是說，它能夠讓人認為：聖神在耶穌內的居住或互動，只是聖神在一位特別賦有恩寵的人內居住或活動一樣，是聖神在耶穌內的居住使他成為天主子。此外，根據當時斯多亞派哲學的意見，*pneuma*（靈、心神）這個字並不排除一種物質性的維度。當基督信仰接觸到這一思潮時，這個詞語就顯得不適

<sup>4</sup> Ignatius v. A., *Eph VII*, 2 (= *The Apostolic Fathers II/III/1*, 47f.), dazu *Eph XVIII*, 2 (= a.a.O., 74f.); ders., *Smyrn I*, 1 (= a.a.O., 289); 2 *Clem 9*, 5 (= *The Apostolic Fathers I/II*, 230); Hermas, *Sim.* V, 6f. (= *GCS 48*, 57f.).

合清楚表達耶穌的天主性。因此，在那時就出現了另一種被認為比「靈—肉」這個詞語更有助益的表達模式。這個新的表達模式就是「聖言—肉身」模式（*Logos-sarx*），此模式已經存在於聖經內，不過後來也同樣被發現容易導致誤解。

「聖言—肉身」基督論在聖經內最具權威性的章節是《若望福音》序言中的這句話：「於是，聖言（*logos*）成了血肉（*sarx*）」（1:14）。<sup>5</sup> 這個陳述句的主語是邏各斯。關於邏各斯，首先他從無始之始就與父同在，但是接下來卻是這句聞所未聞的話：他成了「血肉」。「成了」並不表示改變，也不表示由邏各斯和肉體而產生第三個實體。邏各斯是這個事件的主體。顯然，《若望福音》和《若望一書》想要表達的主要有兩點：1) 這個事件的主體是邏各斯自己，2) 他真的在我們具體的歷史中及在肉身內顯示出來了（若一1:2），他居住在我們中間，且真的「成了」血肉（若1:14）。這裡說明同一主體邏各斯同時是天主又是人。所以，這段經文包括了此後所發展的基督論的一切前提。《若望福音》1:14自然成了未來基督論信理發展史在聖經神學上的出發點。新約聖經內對於同一主體（耶穌基督）有關其天主性和人性所作的陳述，可稱為新約基督論的一個基本特徵。

不過，如果想要在若望的著述中找出一套已經發展得很完美的兩性一位信理，那就不符合歷史邏輯了。若望所關心的是該救恩歷史事件的效果，而不是兩性在同一主體

<sup>5</sup> 參閱 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium* I, 241-249.

內。他關切的是歷史中的那個重大轉折：邏各斯進入了血肉，並經過血肉進入光榮，為與他親近的人打開了一種全新的、終極性的得救可能性，打開了一條通向真理和生命的道路（14:2, 6）。然而，當《若望福音》明確提及耶穌和天主的合一時，他關心的不是耶穌和邏各斯之間的合一，而是耶穌和聖父間的一體性：「我與父原是一體」（10:30）。耶穌作為子與父的一體性，在其救恩意義上得到了發揮：凡跟隨子的，該知道他在父的雙手的保護之中（10:28-30）。因此，父與子之間的合一甚而成為信徒們也要達到的合一的原型和典範（17:21-23）。耶穌與父的合一應當證實耶穌是到父那裡去的路（14:6）及天人之間的中保。

狹義基督論上的問題，即耶穌的內在結構問題，是後來人們在反省父和子的一體性的前提，並且以本體論的觀點解釋耶穌獨特的生活方式時才發展出來的。當面對這個在新約還沒有提出的問題時，我們必須——完全符合第四福音和整個新約的教導——說，耶穌獻身於父是以父對耶穌的自我通傳為前提的。這個在父與子之間既構成合一又構成區別的自我通傳，傳統上被稱為邏各斯，天主第二位聖子。由於耶穌完全且唯獨靠父的愛而生活，絲毫不為自己要求什麼，所以耶穌並非其他什麼別的事物，只是父的愛和順從的回應成了人。在新約中，耶穌這個人和邏各斯的結合，只不過是間接地表達出父與耶穌一體性的內在根基而已。<sup>6</sup>所以我們必須把耶穌和父之間位格性的互通理解為

6 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 335ff., sowie D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, a.a.O., 506ff.

本質上的相通。這個本質上的團契特點是位際性和關係性的。

以上論點已經指出，一旦把聖經中對於救恩史和救恩論的關心轉變成耶穌存在本體的問題時，一定會產生嚴重的問題。但是這些問題不單在最初幾個世紀中使神學家們殫精竭慮，直到今天還不斷令人深思。下面只能略作說明。<sup>7</sup> 論述基督的第一篇傑出文章是里昂的依勒內所寫，這篇論文是如此深奧，直到現在都幾乎沒有超越它的。依勒內從聖經和聖傳中的「悖論」出發，並把「生於父」與「生於瑪利亞」、「光榮」和「卑賤」、「生命」和「死亡」並列在一起。<sup>8</sup> 面對諾斯底主義的二元論，依勒內強調基督內的合一。針對幻象論把耶穌和基督分離 (*doketisch Unterscheidung*)，他強調兩者是同一位 (*eis kai ho autos*)<sup>9</sup>。因此產生了後來的基督論辯論中頗有意義的表達形式。對依勒內來說，在基督內神性和人性的結合也涉及創造與救贖、天主與世界的連續性問題。他不

---

7 參閱 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I und II, Tübingen<sup>5</sup>1931; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I und II, Leipzig – Erlangen<sup>3</sup>1920 u. <sup>3</sup>1923; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*; M. Wernen, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I; G. L. Prestige, *Dieudans la pensee patristique*; A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, a.a.O.; ders., *Christ in Christian Tradition*; P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, a.a.O.; J. Liebaert, *Christologie*.

8 參閱 Irenäus, *Adversus haereses* III, 19, 2 (= hrsg. v. W. W. Harvey, II, 104f.).

9 參閱 a.a.O., III, 16, 2.3.8; 17,4 (= a.a.O., 84f. 90; 94).



是簡單地把耶穌基督視為一個例外，反而視之為一個新的開端。基督論問題在依勒內那裡主要是在救恩論的角度下被論述的：天主讓自己成為人，好使人能成為天主（*factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*）。<sup>10</sup>

「為此，天主聖言降生成人，天主的兒子成了人的兒子，以使人接受聖言，被接納為子女，成為天主的子女。因為除非我們與不可腐朽者及不死不滅者相結合，我們絕對無法獲得不可腐朽性和不死不滅性。但是我們怎能與不腐朽者和不死不滅者相聯結呢？除非不可腐朽者和不死不滅者首先成了我們的同類，使能腐朽的被不可腐朽的所吞沒，使能死亡的被不死不滅的所吞沒，並且我們被接納為子女。」<sup>11</sup>互換基督論今天仍然存在於感恩祭的奉獻頌裡：「酒水的攪和象徵天主取了我們的人性，願我們也分享基督的天主性。」

依勒內的基督論見解之深度及廣度，其後幾乎無人可及。當然他在澄清神學概念方面還有所不足。戴都良卻在這一方面邁出了天才的一步，後人需要很長一段時間來吸收及追趕。在當時，形態論主張聖子只是聖父的外形，因此人們可以說，聖父在聖子內受苦受難。為了反對形態論者珀拉克賽亞斯（*Praxeas*），戴都良在他的著作中必須不只澄清父與子之間的區別，而且也必須指明，在基督內，天主性和人性既有區別又是結合為一的。在同一位「神一人」耶穌基督的位格內，兩個狀態（*status*）與兩個性體（*substantiae*）既結合卻同時不相混淆，他通過以上這

<sup>10</sup> A.a.O., V praef. (= a.a.O., 314).

<sup>11</sup> A.a.O., III, 19, 1 (= a.a.O., 103).

些話語，對傳統上的「靈—肉」 (*Pneuma-sarx*) 概念進行了補充。<sup>12</sup> 因此，在加采東大公會議之前，他已經採用了這些概念。但是在對這些概念進一步精確化的同時，卻犧牲了依勒內的宇宙性的神學觀點。在戴都良那裡，「互換」思想消失了。基督論變成一個孤立的專業問題。史莫德 (P. Smulders) 說：「在戴都良和他的學派那裡，位格與救恩之間關係的張力，僵化成為一套抽象的性體結構……戴都良的優點在於分析『神—人』的形式結構，而不是救贖事件的深思熟慮。因此，他的遺產是危險的。人可被誘導不斷精確地解釋『如何』降生成人，卻忘掉降生的救恩意義。於是會忘記，有關耶穌的天主性及人性的信理是由原始的信仰和確信——這個人是我們神聖的救主——發展而成的。後來的拉丁神學多次掉入這個陷阱中。」<sup>13</sup>

東方的奧利振與西方的戴都良幾乎同時把基督論推到一個新的發展階段。與西方不同，在東方，經過很長時間的爭執後，才把概念澄清。為此，東方可能更好地維護了基督事件的內在動力。與戴都良不同，奧利振把他的基督論編

---

12 參閱 Tertullian, *Adversus Praxeam* 26f. (= PL 2,212-216); 27 (= 215 BC): "Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem differo. Et adeo saiva est utriusque proprietates substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et Opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem; denique et mortua est." Zur Vorbereitung der Formel bei Melito von Sardes und Hippolyt vgl. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, a.a.O., 38ff.

13 P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, a.a.O., 416.

入廣闊的上升和下降的綜合體系中，其中甚至包括依勒內的互換意念。邏各斯是父的肖像，耶穌的人性身體是邏各斯的肖像。因此，「神一人」（*Gottmensch*）耶穌基督（這種表達方法首先出現在奧利振的著作中）為我們開闢了上升瞻望天主的道路，雖然在這條道路上，耶穌的人性再一次被推居幕後。天主性與人性之間的連接是經由耶穌基督的人性靈魂而發生的。它與在完全服從和毫不保留的奉獻和愛中的聖言相結合。

從奧利振神學的思想出發，產生了不同的可能性。後來人們進一步發展了他關於邏各斯的司祭職和領導權的思想，並把一切重點都放在邏各斯的神化能力上。這個邏各斯為了讓自己完全滲透並充滿肉體而完全進入肉體。這是亞歷山大學派，尤其是濟利祿所走的路。濟利祿雖然能夠清楚論證邏各斯是合一性的基礎，邏各斯就是在基督內的合一，但他卻沒有同樣明確保持基督人性的內在意義，也沒有能夠維護天主和人之間的區別。濟利祿的基督論還是受「聖言—肉身」（*Logos-sarx*）模式所決定的，雖然這個模式已經由於亞略和阿波林而變得很容易被曲解。另一條從奧利振出發的道路導致了安提約基學派對基督內人性的重視。安提約基學派的神學家們以「聖言—人」（*Logos-anthropos*）的模式取代了「聖言—肉身」的模式。與此同時，他們能夠與奧利振所說的在基督內人性靈魂的意義相連。然而他們同時面臨的問題是：如何維護在基督內天主性和人性的合一。當然，他們用來描述邏各斯在耶穌人性內的居住和兩者相互間友愛的圖像不能僅僅被視為是一種倫理意義上的合一。雖然如此，他們認為這種

合一是天主性和人性之間互通與互換的結果。安提約基學派如亞歷山大學派一樣，影響它的是對救恩的關切。

與西方學派不同，東方的兩個學派都代表一種強調救恩的動態基督論。當濟利祿以邏各斯作為合一基礎的見解代表了一種令人印象深刻的基督論思想時，安提約基學派的功績在於，通過堅持天主性和人性之間的區別，進一步推進了概念的明晰性。奈斯多略（Nestorius）<sup>14</sup>，這個出自安提約基學派，但很快就成了一塊令人跌倒的石頭的神學家，在加采東大公會議之前就發覺了性體和位格的區別，並首先提出了加采東「一位兩性」的信理格式。在漫長的信理和神學史上，經過不斷重述奈斯多略為最嚴重的異端學說之一後（甚至厄弗所大公會議稱他為新茹達斯），在當今的神學歷史研究中已經在很大程度上獲得平反。毫無疑問，奈斯多略沒有領悟濟利祿所提倡的邏各斯的優先性。對他來說，一個位格內的兩性結合是兩性之間互通的結果。

只有在這個神學史的襯托下，我們方能明白早期教會的基督信理發展過程。大公會議的決議案，是由奈斯多略所引起的爭辯而形成的。從奈氏基督論的背景出發，可以容易理解為什麼他不想稱瑪利亞為「天主之母」（*Theotokos*），而只稱聖母為「基督之母」（*Christotokos*）。因此，借助神學語言規則的實際應用問題，人們提出了兩性在基督內

---

<sup>14</sup> 參閱 A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, in *Scholastik* 36 (1961) 321-356.

合一的基本問題。這個問題是：邏各斯是唯一主體嗎？或者，在基督內的合一是由天主性和人性的結合而構成的一個第三種事物嗎？

厄弗所大公會議（431）因爭辯過於激烈，連一次共同的會議都沒有開成，更談不上確立什麼信條了。雙方經過很大努力才在兩年以後達到共識（*DH271-273*）。厄弗所大公會議只是原則性地承認了一個基督論上的概念。如同在尼西亞和君士坦丁堡一樣，厄弗所大公會議的出發點是傳統的原則。他們要維持濟利祿在寫給奈斯多略的第二封信上所表達的看法（*DH250f.*）以及與尼西亞信經的一致性。「尼西亞—君士坦丁堡信經」先說了聖子與聖父同性同體，然後繼續說：「他為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下。他取得肉軀，而成為人」（*DH150；NR250*）。按照厄弗所大公會議的主教們的意見，裡面要表達的意思是：那位無始之始由聖父所生者，和在歷史中由瑪利亞所生而成為人者，是同一位。因此，厄弗所大公會議的關切與尼西亞最重要的關切完全一樣，事實上也是聖經和整個傳統的關切：在耶穌基督內，和我們相遇的是天主自己。

厄弗所的決議包含的新內容是：它從尼西亞的基督論的基本概念中抽出一些談論基督神學的正確結論。正因為在無始之始與聖父同在的那一位，與在歷史中成為人的那一位是同一主體，所以天主性和人性都必須適用於耶穌基督。因此，我們能夠並且必須說瑪利亞是天主之母。第二個可能比第一個實際上更重要的結論，是針對虔誠敬禮的，即是否可以崇拜耶穌的人性的問題。既然在事實上主

體是一個，那麼我們就不把耶穌的人性看成另一個只與邏各斯一起的主體來欽崇，而是二者在同一欽崇行為中，同受光榮（DH259）。因此，厄弗所解決的正統問題與其說是理論上或教義上的問題，不如說是實用上的問題。正確的祈禱和禮儀崇拜變成正確信仰的標準和規範。直到現在，基督論的正統性也必須用以下準則來驗證：耶穌不只被視為是一個真正的人的典範和眾弟兄中的首生者與最完美者，而且也是應受神聖尊榮和神聖欽崇的主。

無論基督論中的基本概念以及實用性結論對於神學語言及應用上的虔誠敬禮來說是多麼清晰明確，如果大公會議缺少清晰概念可以讓人在耶穌基督內，在天主性和人性完美合一問題上，去思考二者之間不可漠視的區別，那麼就一定產生有害的結果。問題由於一個異端再次變得尖銳起來。這個異端是在濟利祿所持立場的基礎上產生的。異端的倡導者是歐迪克（Eutyches）修士。他無疑很熱心，但同時無知而又固執己見。他認為，在結合之前，基督固然有兩性，但是結合後，就只剩下了一個性體。根據這個所謂的「一性論」（Monophysitism），兩個性體相互轉化、混合、完全滲透。實際上，也在這種忽視天主與人之間的區別中，我們再次看到信仰的希臘化。在這種理論中，天主不是釋放人，反而吸收人，與人形成一種性體共生體（*Natursymbiose*）。這就使我們清楚地體會到天主性和人性的區別在救恩論上的意義。實際上這裡是以不同的方式再次涉及與諾斯底主義和阿波林主義的爭辯中的問題：救贖的真實性和人性特徵。

這一次，澄清來自西方。受益於政治環境，教宗良一世在449年寫給君士坦丁堡宗主教夫拉維安（Patriarch Flavian）的有關教義的信中，提出了性體和位格之間的區別，這個區別在西方從戴都良開始已經得到了澄清。具有決定意義性的陳述是這樣的：在兩性的特點保持不變的情況之下，結合成一個位格（*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*）（DH293）。教宗良也解釋了，為什麼他要堅持兩性的合一和區別，他說：「因為，除非同一（基督），是一個真天主亦是真人，他絕不能成為天主與人之間的中保」（DH299）。在加采東大公會議（451）上，這封信在歡呼聲中被誦讀。「這是我們祖先的信仰，這是宗徒們的信仰！這是我們眾人所相信的！……伯多祿經由良給我們說了話！宗徒們就是這樣教我們的……」。雖然如此，經過較長一段時間的抗爭之後——人們只想宣認古代的信仰，但是不要一條新的教義——，他們著手從已經存在的不同表達形式中，確認一個所謂的折中模式。

加采東大公會議公佈的信理中，最重要的一段是：「我們該信：同一基督主——獨生子，具有兩個性體，彼此毫不相混地，毫不變更地，毫不分開地結合著，且這兩個性體，在無損於各自不同的本性及不同的特徵情況下，合成一個位格，一個主格」（DH302）。

這個表達形式的直接意義是反對一性論，教導基督的兩個性體間的區別，否則耶穌作為人的中保就是虛構的。同時，這個表達形式也超越了厄弗所，不僅保持了在耶穌

基督內一個主體的合一，而且也以概念形式表達了一個位格和一個主體內的合一。

儘管這個在神學上毫無問題的關切是完全合法的，但是加采東的信理形式還是遭受到比尼西亞信經更多的批評。主要的批評可總結為以下兩點：1) 加采東採用描述天主性和人性的一致性與區別的抽象條文替代了聖經和早期教會的基督論。聖經與早期教會的基督論從歷史內具體的耶穌出發，並從靈 (*pneuma*) 和肉 (*sarx*) 的兩方面去觀看祂；2) 此外，對兩個性體的談論方式會導致一些問題，因為從一方面來說，「性體」這個字不能同樣地適用於天主和人，此外，這樣做會在物理層面上去理解倫理和位格意義上的關係。<sup>15</sup>

這個批評促使我們更正確地去探查加采東定義的客觀神學意義與成果。我們可以堅持兩點：1) 加采東的教義形式是建立在古老的基督論上的，按照這個基督論的說法：耶穌基督是「同一位，有完整的天主性和人性，是真天主也是真人..... 他在天主性上與聖父同一性體，在人性上與我們同一性體.....。」基於新出現的誤解，加采東引用傳統的基督論，希望用「兩個性體」和一個「位格」或「主格」的抽象概念給予更正確的解釋。如此，大公會議承認並擁護「富有生命力的」傳統原則，根據此原則，傳統與闡釋一而二，二而一。它用新的概念針對新的問題去解釋教會的傳統思想。

---

15 參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 291-295.



2) 藉著區分性體和位格或主體，大公會議維護了天主和人之間的「二而一」及「一而二」。這不是教會信理的希臘化，而是面對基督一性論去除希臘化。由此可以堅持，天主和人並非形成一個所謂的「性體共生體」(*Natursymbiose*)：降生為人的天主並非變成一個世界內的原則，被時間化和空間化。天主的超越性與人的自主性和自由均得以保全。的確，現有的概念不足以讓我們正確辨明「自由中的合一」的理念。性體和位格間的區別不再是術語上的權宜之計。首先，加采東並沒有徹底澄清「位格」和「主格」這兩個概念。基本上來說，大公會議必須用希臘哲學的語言，來表達一個超越任何範疇的內容，對此思想家的語言不能勝任。因此，大公會議不過是為了防止過左或過右的錯誤，給信仰劃下了一條界限。它通過解釋中所用的四個否定詞彙做到了這一點：「毫不混淆、毫不變更、毫不分割、毫不相離」。由此可見，大公會議並沒有撰寫一套形而上的基督論，而是留下了一個維護基督奧秘的「否定式的基督論」。

簡而言之，我們可以這樣總結：1) 針對當時的問題，用當時的語言，加采東大公會議的基督信理，根據新約的見證，正確地表達了我們在耶穌的歷史和命運中所遇到的一切，即天主自己在耶穌基督內進入了人類的歷史，並在其中以完全屬人的方式和我們相遇。因此，「耶穌基督在同一個位格內是真天主和真人」的信仰宣信，是對聖經有效且具有持久約束性的解釋。2) 相對聖經對基督所作整體見證而言，加采東的基督信條意味著是一種壓縮。信條只關心基督兩性一位的內在結構。它把這個問題從耶穌具體的

生涯和命運中抽離出來，也從耶穌和邏各斯、耶穌和父的關係中抽離出來，使聖經內基督論的末世性幅度全部喪失。<sup>16</sup> 加采東的基督信條雖然是對聖經永久有效的解釋，但它也必須和聖經整體的見證相結合，在聖經的光照下去理解。

在第五世紀的背景下，人們首要關心的是另外一個問題。加采東的信理表達模式屬於西方基督論的框架。兩個性體在一個位格內相遇且完全平等活動，這樣的思想模式在濟利祿以聖言為主導的動態基督論中沒有立足之地。這就導致了教會內的第一次大分裂，也導致很長一段充滿錯謬與混亂的歷史。直至今日，一些問題才慢慢得到澄清。在當時，雙方都不能在自己的系統中納入對方的合理關切。儘管如此，雙方都嘗試把各自觀點和表達強加在對方身上。通過加采東的教義，雙方或多或少達成一個折中方案，雙方的關切在言語上相連，但是並沒有達到概念上的融合，尤其「位格」這個概念及其本體論內容並沒有被進一步澄清。所以，加采東率先提出了解決問題的方案，然而它不能回答的問題並不比已經解決的問題少。

首先，東方基督論所關切的問題是，將濟利祿提出以聖言為主導作用的天才思想繼續貫徹下去，這個思想的聲譽被一性論所玷污。就在新加采東主義<sup>17</sup>的中保神學作了事

---

16 參閱 J. Danielou, *Christologie et eschatologie*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 3, 269-286.

17 參閱 Ch. Moeller, *Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 1, 637-720; A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neo-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen*, in a.a.O., Bd. 2, 791-839.

先準備之後，第五次大公會議，即君士坦丁堡第二屆大公會議（553），就在非常不利的情況下做了這項工作。大公會議聲明，這個位格是聖言的位格，是聖言將人性納入自己內。如此，兩個性體在一個位格內合一的完整概念就終於實現了（*DH*424-425; 426; 430）。由新加采東主義準備的這一決定，在某種程度上直到今天仍然充滿爭議。儘管這一決議從人的角度或神學角度而言都有不足之處，它的基本目標是要維持聖經和聖傳中基督論的基本信念：永生天主之子和耶穌其人是一。錫西厄（*skythischen*）的修士們用一個正確卻古怪的表達來描寫這一真理。他們說：「聖三中的一位忍受了苦難」（參閱*DH*426; 432）。除了來自聖經和聖傳的論證外，還有一個客觀理由使我們支持加采東以後的發展：唯獨在以聖言為主導的思想下，區別中的合一方才能夠「被理解」。因為只有天主方能被認為具有「超本質」和「卓絕的自由」的特徵，只有天主能將自己與不同者結合之時，仍然使他者獲享完全的自由。因此，根據聖經和聖傳，或根據神學的深刻見解，君士坦丁堡大公會議對加采東大公會議的新解釋應該被認為是既合法也合乎邏輯的。

第五次大公會議作了決議之後，接下來的時間所關心的是如何正確理解耶穌的人性。在越來越細化的提問中，最初問題的核心主旨變得越來越清晰。加采東—君士坦丁堡的公式越來越脫離其原來的的神學框架而獨立起來。公式的目的不再是從本體論的層面上去解釋耶穌和父之間的關係，卻把問題集中在耶穌的內在結構上，並以純邏輯的演繹法，從中推論出越來越細微的結論。

加采東和君士坦丁堡比較抽象地討論了兩個性體的問題，因此它們落後於教宗良，因教宗良也曾說過，兩個性體各以其固有的品質進行工作且彼此合作（*agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est*）（DH294）。這個從基督具有兩性的學說中所得出的結論，遭到一性論、單志論（*Monothelismus*）和單力論（*Monenergismus*）追隨者的質疑。他們認為，在基督內，只有一個意志，一個活動原理。因此，後來的拉特朗主教會議（649）（DH500ff.）和第六次大公會議，即第三次君士坦丁堡會議（680-681）在加采東兩性信理的一貫精神下不得不宣佈：即使耶穌的人性意志完全臣服於天主的意志，在耶穌基督內仍然具有兩個意志和兩個活動原理（DH556-557）。

即使是如此清楚的解釋，在耶穌基督內的合一和兩性問題仍沒有平息。當問題的一個方面被澄清時，另一方面就以更複雜的方式呈現出來。從厄弗所到加采東，從加采東到君士坦丁堡，從一次君士坦丁堡大公會議到另一次君士坦丁堡大公會議，形成了一個辯證性運動：一旦兩個意志被闡明了，不可避免地「那麼，在基督內，我們是否因此可以說有兩個主體？」這個問題比起從前以更微妙的方式彰顯出來。第八、九世紀，西班牙的繼承說（*Adoptianismus*，不是早期教會內艾俾歐尼的嗣子論）持有一個關於兩個位格非常複雜的觀點：在兩性一位的結合中，耶穌的人性被天主接受為天主的嗣子，而唯獨聖言是天主聖子。如此，天主性和人性不只是作為兩個不同的性體（*aliud et aliud*）而有區別，也作為完全不同的兩位

(*alius et alius*) 而彼此有別。第七次大公會議，即尼西亞第二屆大公會議 (787) (*DH*61-611) 後，於794年在法蘭克召開的全體大會在延續一貫的傳統中宣佈說，即使作為人，耶穌也是天主當然的聖子 (*DH*612-615)。

即使在早期士林神學<sup>18</sup>期間，這個爭論也沒有平息。彼得·隆巴 (*Petrus Lombardus*) 列出三個觀點。根據第三個觀點，即所謂的寓居論 (*Habitus-Theorie*)，耶穌的肉體和靈魂本身就是相分開的，各自被聖言接受。這個理論被教宗亞歷山大三世批判之後，很快就因與耶穌是真人的信理不一致而被放棄。比之更重要且至今仍然沒有討論清楚的第一個觀點，即所謂的「攝取論」 (*Assumptus-Theorie*)。這個理論主張，聖言不單取了完整的人性，而且也取了一個完整的人。多瑪斯·阿奎那在他的後期著作中指出這個學說違反教會的訓導，並把它看作異端。為此，他幫助「自立性理論」 (*Subsistenztheorie*) 得以獲得接納，成為神學中的普遍意見 (*opinio communis*)。根據這理論，耶穌的人性不具有其本身的位格，而是被攝取在聖言的位格內。儘管這個理論面面俱到，顧及到各方面的問題，但這理論也有其危險：一是人性受到削減，二是聖言被視為一個世界內的原則。因此，攝取論在十六世紀和十七世紀仍以「人性攝取神學」 (*Homo-assumptus-Theologie*) 的溫和形式，尤其在思高神學派別中找到追隨者。<sup>19</sup> 他們絕不接受基督有

18 參閱 L. Ott, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*, in *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. 2, 873-922; I. Backes, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon*, in a.a.O., 923-939.

19 參閱 J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinleben Jesu*, a.a.O., 117-157.

兩個位格。根本問題更好說是：「這個人」的稱呼或基督的名號是否直接涉及人性，並間接涉及懷有人性者——聖言的位格，或者「這個人」的具體稱呼只適用於一個具體主體——聖言的位格，並只間接適用於人性。只要堅持聖言的位格是基督內本體論意義上的唯一主體，這些表達形式其實就只是一個神學語言的問題，是將神學建立在本體論上的問題，是基督論上的一個問題，而不屬於一個信徒們必須相信的信仰問題。因此，教會的訓導權沒有在這個問題上下定論。當代表傳統的大多數士林神學家拋棄了「攝取人性基督論」（*Homo-assumptus-Christologie*）後，然而今天在企圖構思「從下而上」的基督論中，再次有這方面的傾向。

信理和神學史中不斷前進的辯證性進程，今天仍然沒有停息：或者天主性和人性的合一被強調，或者兩者的區別被強調。在這動向的背後，顯然有另一未被解決或許不可能解決的問題：天主和人之間的中保問題。有人想借助希臘哲學原本陌生的「性體和位格或主格間的區別」來解決這一問題。位格的自主性和獨特性是在研究啟示史的基本資料時，才被發現並用概念來對此進行表述的，這是基督信仰對人類文明所做的最大貢獻之一，使人類對整個真實界有了全新的理解。傳統神學的問題，很大部份在於它不得不討論並描述在他人的思想領域內形成的對真實的全新理解。在闡明了聖經和傳統中幾個最重要的神學論述的目的之後，我們現在必須努力對它們進行更深入的瞭解，並找出一個適當的表達形式。

## (二) 哲學和神學反省

我們分三步來進行分析：首先我們嘗試從概念史的角度來澄清傳統的「位格」概念，並瞭解一下以之為基礎的士林神學理論。然後我們嘗試以現代人所面臨的問題和個人經驗現象學作背景，進一步探討「位格」概念，為了最終藉這個概念的幫助，達到對基督兩性一位結合更深一層的理解。

概念史的研究針對兩個概念：*prosopon* 和 *hypostasis*。*prosopon*<sup>20</sup> 原來的意思是「面容」、「儀容」或演員戴的面具和扮演的角色。在七十賢士譯本內，這個字常被用來表示天主的儀容。很可能早期教會論述天主內有三位（*prosopa*）時，受到這個字在神學語言應用上的影響。但是恰恰這個措辭也易遭到「形態論式」（*modalistisch*）的誤解。比較古老的研究經常認為，這個概念或其拉丁同義詞（*persona*）的詳述是由法學家戴都良開始做的，因為 *prosopon* 後來也在法律上被用作表達位格性存在的專有名詞。但是，最近安德森（C. Andresen）<sup>21</sup> 指出，這個措

---

20 有關這個概念及其意義的發展歷史參閱 E. Lohse, *πρόσωπον* in *ThW* VI, 769-781; S. Schlossmann, *Person und ΠΡΟΣΩΠΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*, Darmstadt 1968 (= 1906); H. Rheinfelder, *das Wort "Persona"*, Halle 1928; M. Nedoncelle, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, in *RevSR* 22 (1948) 277-299; zusammenfassend A. Halder – A. Grillmeier – H. Erharter, *Person*, in *LThK*<sup>2</sup> VIII, 287-292 (Lit.).

21 參閱 C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, in *ZNW* 52 (1961) 1-39; daneben auch J. Ratzinger, *Zum Personverständnis in der Theologie*, in *ders., Dogma und Verkündigung*, 205-223.

詞的解釋在戴都良之前已有。它涉及文學上的一種藝術形式，在此形式中一件事不只用故事來講述，而且也用戲劇形式來描述，參與者各有自己被委派扮演的角色。由此可見，*prosopon* 的概念在起源上就具有一件事在對話和關係（角色）中展開的特徵。因此，當人們思考表達救恩史內，尤其是在耶穌基督內，天主與人相逢的模式時，這措詞就會呈現在人們的腦海中。*prosopon* 在古代只不過是一個藝術形式，現在卻被賦予了真實的內容。

為了表達這個真實內容，尤其可以用 *hypostasis* 這個概念。<sup>22</sup> 這個概念原來和 *ousia* 或 *hypsisis* 一致，意思是「真實」（*Wirklichkeit*）、「事實」（*Realität*）。在這種意義下，尼西亞大公會議揚棄了亞略的學說。按照亞略的意見，聖子有不同於聖父的另一本質（*DH*126）。濟利祿曾經提及同一本質，也提到「那個降生成為血肉的聖言的性體」以及「本體的結合」。對斯多亞派來說，*hypostasis* 的意思不只是「真實」和「事實」，也是「真實化」（*Verwirklichung*）和「事實化」（*Realisierung*）。這個詞在斯多亞派中所談論的是沒有形體、沒有特性的原初物質在具體個別事物中成為現實，而在新柏拉圖派中，論及「至一」在各低層次存有上的現實化和顯示。*Hypostase* 這個概念在新柏拉圖派中已用來解決「一」和「多」之間的矛盾。在奧利振還沒有在「真實」和「事實」之間作出清楚的區別時，亞大納修在亞歷山大利亞的會議（362）上做了一個慎重的調整，

---

22 參閱 H. Köster, ὑπόστασις, in *ThW* VIII, 571-588, und vor allem die Studie von H. Dörrie, Ὑπόστασις. *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen 1955.



並允許在堅持天主具有唯一本體的條件下，允許講論天主的三個位格。與新柏拉圖派相比，這個概念的新穎之處在於放棄了階層觀點，除掉了三個「位格」間的相互附屬觀，並代之以同等觀。通過這些解釋，我們原則上進入了一種對存在和天主動態性的理解，因為 *hypostasis* 所表達的不是一種狀態，而是一個行動，不是一個在自身內靜止的存在，而是一個正在發生的存在。因此，這個概念符合對位格以關係為本的理解，並且與把天主的位格（複數）理解為關係已經不遠，就如東方的巴西略和西方的奧思定所做的。天主性的位格不是「本質」或「本體」，更好說是相互愛的存在，在相互贈與和接受中的完美行動。

但是，把 *hypostasis* 看成一個具體的現實化，不可避免地會引出另一個在基督論上有決定性意義的問題：這個具體的現實化實際上由什麼構成呢？首先這裡是卡帕多細雅的教父們作出的解釋。<sup>23</sup> 對他們來說，*hypostasis* 由許多個別的、特殊的屬性（*idiomata*）綜合構成。這些屬性不是被理解為附加於實體之上，而是實體的構成特徵。在此意義上，*hypostasis* 這個概念又一次接近 *prosopon* 這個概念，甚至和它等同，指的是各種外顯的統一體。當然，直到加采東後的平信徒神學家波埃修斯（Boethius）才給這個概念下了定義：「位格是具有理性的自立體」（*persona est naturae rationalis individua substantia*）。<sup>24</sup> 在這個定義裡，位格（*Personalität*）仍被視為個體，雖然這個個體的含義

23 參閱 H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*, Göttingen 1956.

24 A. M.S. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis* III (= PL 64, 1343).

是獨特的、不可替代的、不可轉讓的終極真實。幾乎在同時，拜占庭的雷翁修（Leontios von Byzanz）邁出了另一步，他認為位格（*Personsein*）是「為己存在」，「為己生存」。<sup>25</sup> 同樣，盧思迪（Rusticus）執事認為位格是「留於己內」。<sup>26</sup> 通過以上這些論述，可以確認，位格的個別性不是從外而來的，而是內在於自己和屬自己的。正是對位格的這種見解，使天主的位格能接納人性進入與自己最密切的結合中，同時確保了人性保持自己的獨特性。因此，由雷翁修發揮的這種「兩性相通」的教義（*enhypostasis*），<sup>27</sup> 即人性在天主的位格內的存在，必須從它的辯證性特徵去瞭解。根據此辯證性特徵，合一與區別是在相同而不是相反的關係中成長。就在教父時代結束的時候，馬西摩（Maximos Confessor）表達這個辯證性的原則時說：「兩者的實質性合一，只有在保存兩者實質性的區別時，才能被保證」。<sup>28</sup>

「位格」概念上的這種辯證關係的意義，首先在十二世紀由聖維多（Richard von St. Victor）表達了。對他來說，位格是「一個具有理性本質而又不能通傳的存有」（*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*）。<sup>29</sup> 位格是不能替代、不能通傳的獨特存有，但是這並非是關閉在自己內，

25 參閱 Leontios v. Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutylichianos*, lib. I (= PG 86, 1280 A); ders., *Solutio argumentorum a severo objectorum* (= PG 86, 1917 D).

26 參閱 Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio* (= PL 67, 1239 B).

27 參閱 Leontios v. Byzanz, *Contra Nestorianos et Eulychianos*, lib. I (= PG 86, 1277 C-D).

28 Maximos Confessor, *Opuscula theologica et polemica* (= PG 91, 97 A).

29 Richard v. St. Viktor, *De Trinitate* IV, 22, 24 (= PL 196, 945-947).

而是 *ex-sistentia*，也就是說，他生活在來自另一位並趨向另一位的關係中。多瑪斯主要與波埃修斯的觀點相聯結，<sup>30</sup> 而董思高延續並深化了聖維多的關係性位格概念。<sup>31</sup>

所有這些士林神學的定義給人一種印象，它們雖然沿用古典的概念，但是它們所表達的含義卻不再是古代傳統的意義，而是一種全新的含義。當人們觀察那些用各自的本體論系統來表達傳統學派的思想時，就會十分清楚這一點。<sup>32</sup> 一個最基本的問題是：位格和性體真可能被區別出來嗎？如何可能？根據道明會士巴乃斯（Bañez）所代表的多瑪斯的理論，位格是存立的方式（*Modus subsistendi*），和性體真的有區別。在這種意義上，位格是加諸於性體之上的存在方式。在耶穌的人性內，人的「存在方式」被三位一體內的第二位所替代。此外，按照多瑪斯的「本質（*essence*）和實存（*existence*）有區別論」，耶穌的人性參與天主的生存行為。根據多瑪斯的觀點，人性與人性存在行為的減少，並沒有讓人性失去什麼，相反獲得了比保留自身的人性位格和人性生存行為時更高的尊嚴。這個理論的積極之處在於，它把兩性一位的結合視為一個緊密的本體性合一；消極之處是沒有意識到，越大的合一，意味著給予更多的獨立與自由。

---

30 參閱 Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I, q. 29, a. 1-4.

31 參閱 J. Duns Scotus, *Ordinatio*, lib. I, dist. 23, q. I, in *WW Bd.* 5, hrsg. v. P. A. Sepinski, Rom 1959, 355ff., und dazu H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beiträge zur Metaphysik der Person*, Werl 1954.

32 參閱 L. Ott, J. Pohle, F. Diekamp, M. Schmaus und die Darstellung bei K. Adam, *Der Christus des Glaubens*, bes. 212ff.

董思高學派在這個地方加上了自己的意見。董思高學派認為，耶穌的人性與聖言的結合，並不會使人性有任何喪失，因為位格是一種消極的限定，而非積極的限定：非依賴性及沒有能力去依賴。藉著天主的全能，在兩性一位的結合中，基督人性的服從潛能、其位格與天主的本質關係達到了圓滿。如此，天主的超越性和人的內在自立性都得以維護。一個明顯的事實是：人和天主的結合與人本身的能力無關，而是與人身上的超越性維度有關，與人的整個存有對天主的嚮往有關。這種思想必須無條件地堅持。但是這個理論的缺點是，在很大程度上使「位格」概念的內涵空洞化，並且只是消極界定世界上最完美的真實——人的位格，而忽略其非依賴性的積極因素就是自主性。

於是，耶穌會神學家蘇阿萊茲（Suarez）嘗試在多瑪斯學派和董思高學派中做某種程度的調和。對他來說，人格是正面積極的，是性體的存在模式。不過不是屬於依附體，而是自立體。也就是說，是性體從其本質而來的必然顯現形式，然而並非一個新的自立性存在。在耶穌的人性本體內，缺少了這種「存在模式」，而由一種受造性的「結合方式」所替代，這種「存在模式」使兩個性體結合在一起。如此就避免了一種情況，——如在多瑪斯的減少理論中所出現的——即人性缺少某些東西，要由天主親自來彌補。與董思高的理論相反，我們應當主張，耶穌兩性間合一的聯結有正面意義，因為這種聯結是受造性的，所以避免了神化耶穌人性的危險。但是，一個受造的真實能作天主和人之間合一的聯結嗎？該理論也沒有解釋「本質模式」（*modus substantialis*）的意義，而這個詞彙在士林神學的其他著

作中並不常見。問題是，是否蘇阿萊茲所關心的並不在於說明位格基本上不單是依附性的，不只是在某些關係中才得以實現。如果蘇阿萊茲理論的解釋是對的，那麼就會在某種意義上轉到了近代的問題上。同時，我們也不能忘記董思高的觀點：人的位格的基本關係，是與天主之間的關係。所以，一個位格的具體本質取決於他和天主的關係。那麼，耶穌和天主的獨特關係也應該構成他的位格的具體本質。但是，在我們能這樣說之前，必須首先考查一下近代對位格的瞭解。

隨著近代轉向重視主體性的潮流，位格的概念也從「存有」概念的關聯中跳脫出來。從洛克開始，人們就嘗試從「自我意識」來給位格下定義。<sup>33</sup>這首先導致主體從事物界 (*Welt des Sachhaften*) 分離出來。雖然曾經多次嘗試從主體性角度出發去建立一種本體論，然而如何調解存有和意識 (*Sein und Bewusstsein*)、本體和主體 (*Substanz und Subjekt*)、行為和存有 (*Akt und Sein*) 之間的關係，依然是近代思想的基本難題，最終將位格主義和本體論對立起來變成一種流行思想。可是，將一個本體論式的位格與現代的、由意識出發所理解的位格對立起來，也許恰恰是傳統本體論的錯誤。在一個著名的公理「存有與真實可互相轉換」 (*ens et verum convertuntur*) 中，存有和意識已經在一種最原始的方式中聯結起來。因此，以個人經驗為本的現象學能夠向本體論的位格的形上本質邁進。同時，如果我

---

33 參閱 J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, in *WW II*, Aalen 1963 (= 1823) 55.

們認真對待近代思潮的不可逆轉性，那麼，就不能從一般本體論出發去擬定人格的本質，而是相反，從位格的真實出發來擬定本體論，也就是說，必須以位格的觀點理解本體，以本體的觀點來理解位格。從這樣一個對位格和真實的理解出發，我們一定能夠在今天的思想基礎上，對兩性一位結合的基督論信理達到一個更深入的理解。

事實上，這樣的嘗試曾多次進行。特別要提的是上一個世紀的羅斯米尼（A. Rosmini）、古恩特（A. Gunther）和謝爾（H. Schell）。<sup>34</sup>但是他們的提案被誤解，甚至可以說是失敗，因為沒有充份考慮本體與意識之間的關係。在現代神學中，有不少人嘗試在意識範疇內去表達「神人」這個真實存在。首先是法國方濟各會士戴奧達神父（Déodat）引發了一場熱烈的爭論。<sup>35</sup>他忠於董思高的傳統，更新了中世紀早期的「攝取人性論」。按照他的意見，「神人」是複雜的整體性存在，由兩個部份構成：聖言和由聖言所接納的人「耶穌」。根據戴奧達，兩者都是「不同的另一位」，「相互間的連結既是形而下又是超越的」，由於二者間的這種聯結，形成了「愛中的互動」。

加采東大公會議一千五百週年發表的《永遠的君王》通諭明確承認，對耶穌的人性做心理學的研究是合理的，但同時也聲明，加采東的信仰決議不允許接受在基督內有兩個自立體，以致除了聖言以外，還有完全獨立的另一

---

34 參閱 J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*, a.a.O., 179-186 (zu Schell), 199-206 (zu Günther und Rosmini).

35 參閱同上，頁136-142。

位，並在此之後也排除接受在基督內有兩個本體論意義上的主體。另一方面，通諭對耶穌是否具有一個在心理上比較獨立的人性主體（自我意識）的問題，則持開放態度。<sup>36</sup> 有關耶穌人性自我意識的問題導致了天主教神學界一場熱烈的論戰。<sup>37</sup>

「意識歸屬於位格或性體？」是討論人性自我意識的基本問題。巴郎特（P. Parente）又一次非常嚴格地更新了多瑪斯學派的傳統，並因此間接更新了亞歷山大神學學派的傳統。聖言的天主性的「我」，是唯一的行動中心。在耶穌基督內，無論在本體論意義或心理層面上，都只有一個「我」，這個天主性的「我」是直接地意識其對象——人性的性體的。董思高和安提約基學派的立場則以加爾提愛（P. Galtier）為代表。按照他的意見，意識屬於性體而不屬於位格。因此，人性具有自身的意識，它通過超性的榮福直觀與天主結合。由於這個原因，耶穌人性的「我」不能在本體論意義上或在心理的意義上獨立。一個頗具影響力的調和是由泰勒（M. De la Taille）進行的。他的立場後來由拉內著手研究並加以發揮。<sup>38</sup> 對於人來說，最高程度的結

---

36 眾所周知，這篇通諭刊登在《羅馬觀察報》（1951年9月13日，212號，第二頁）的非官方版本及其官方版本：AAS 43 (1951) 638 (= DH 3905) 之間存在差別。非官方版本譴責了認為基督具有獨立個人主體的神學家，而最終的版本則只譴責了奈斯多略主義和嗣子論，而對有關耶穌是否具有人類自我意識的問題則保持開放。

37 參閱 J. Ternus, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*, a.a.O., 208-237; A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in *FThH*, 277-296; R. Haubst, *Welches Ich spricht in Christus?*, in *TThZ* (1957), 1-20.

38 參閱 K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, in *Schriften V*, 222-245 (Lit.).

合同時意味著人性最高程度的實現。對拉內來說，這個原則的結果是：拒絕接受基督一性論和唯一意志論，必然會引起對唯一主體論的拒絕。拉內說：「加采東的信理旨在反對基督一性論和基督唯一意志論。這個信理中的耶穌也有一個人性的、受造性的主體行動中心。這個中心在自由中面對不可想像的天主。在此中心，耶穌的經驗不比我們少，而是更徹底地甚至以更可怕的方式經驗我們在天主面前所經驗的，儘管這不是出自本質，而是因為所謂的兩性一體的結合。」<sup>39</sup> 史勒貝克斯也採取了類似的立場。

在一段很長時間以非常抽象的方式充份討論了耶穌的人性意識後，舒能伯格放棄了這個問題，而是投入到更具體的問題上，舒能伯格的方法頗受歡迎。他以聖經上的耶穌是一個位格為出發點，否決了戴奧達的理論，即耶穌的位格是一個關係性存在。<sup>40</sup> 然而他補充說：「耶穌是一個人性的位格」。<sup>41</sup> 這就和加采東的信理逆道而行了。他說：「現在，不是人性的性體在基督內沒有自己的存在方式（*anhypostatisch*），而是天主性的性體在基督內沒有自己的存在方式……是天主性的性體存在於（*enhypostatisch*）人性的位格內」。<sup>42</sup> 舒能伯格談論天主聖言的臨現，或說天主

---

39 Ders., *Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik*, in *Schriften IX*, 210f.

40 參閱 P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, 70f., und dazu K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*, a.a.O.; A. Schilson – W. Kasper, *christologie im Präsens*, 115-122.

41 同上，頁79。

42 同上，頁92。



經由聖言臨在於耶穌基督內。<sup>43</sup> 他稱他的這種基督論為「天主臨在的基督論」<sup>44</sup>；對他來說，基督論同時也是基督人性超越的基督論<sup>45</sup>和人性終極圓滿的基督論。<sup>46</sup> 後來，他稍微改變自己的立場。依此立場，天主通過邏各斯的存有模式支撐著耶穌的存在。因此，在他的人性位格存在中，他沒有受損。反過來，我們同樣也可以說，在耶穌內，聖言的存在方式是成為位格。「因此人們可以說耶穌的主體存在於聖言內..... 也能反過來講論說，邏各斯的主體存在於耶穌這個人內。」<sup>47</sup> 我們已提及這種觀點在聖三信理方面所內含的矛盾。從基督論的觀點看，面對舒能伯格的論點，我們不得不提出這個基本問題：耶穌是誰？他是永生天主之子嗎？或者，他只是天主以獨特的方式臨在其內的一個人嗎？舒能伯格的理論是否仍然維護聖經所含基督論的基本斷言，即永生天主之子和耶穌基督這個人是同一個主體呢？

所有把近代問題帶進基督論的討論的努力，事實上仍然襲用了士林神學的方式。它們在加采東信理的框架內運行（即使像舒能伯格顛倒了次序，卻仍然如此），並從中推導出進一步的結論。換言之，我們把這項教義看成是對耶穌的歷史性事實和他對聖父關係的解釋。耶穌的人性意識不是直接朝向聖言，而是朝向聖父。然而我們將追問：這一點對耶穌的意識和對他的位格意味著什麼呢？

43 同上，頁94，參閱98頁註解18a。

44 同上，頁98。

45 同上，頁100。

46 同上，頁104。

47 Ders., *Trinität – der vollendete Bund*, a.a.O., 116.

經過對位格概念史及其問題史長時間的討論之後，現在我們可以追問：在當今這個時代中，我們怎樣才能不僅僅在理論上明白「天主毫不混淆、毫不分離地在永恆聖言的位格內攝取了人性」這端信仰真理，而且在存在的意義上把它接受為我們得救的最高真理呢？我們將分兩個階段進行。我們首先問：這樣的一個「從下」（從人這一方面）的信仰聲明如何可以變成可被理解的呢？接著問：「從上」（從天主方面）的信仰聲明如何才能變得可以理解？與士林神學不同，對這兩個問題的探討，我們不從「人的性體」或「天主的本質」這些抽象概念出發，而是以上述兩章的理解為基礎來進行思考，也就是說，我們只在歷史內、通過歷史、在基於納匝肋的耶穌的生涯和命運的真實性中，去獲得對天主和對人的認識。因此，對於我們來說，出發點是：天主和人是如何在耶穌內對「他的父」的服從和他「為我們」而作的服務中被彰顯出來的。

在耶穌基督內，我們發現人性存在有一種新的可能性和真實性：為天主、為人活出人生。在教會歷史中，這個新的經驗被抽象地總結和解釋為位際性的經驗。<sup>48</sup> 有兩種基本經驗在位格概念中被總結出來：一方面，人體驗到自己的獨特性，每個人都是一個不可替代和交換的「我」。在這裡的我，是絕對唯一無二的，對自己負責，管理自己的存有。在另一方面，人發覺自己身處同類中間，在自己的周

---

48 參閱 B. Welte, *Zur Christologie von Chalkedon*, a.a.O. 有關位格概念我很感謝 M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg – München 1971, 83-123; ders., – W. Vossenkuhl, *Person*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, 1059-1070.

圍有一個世界。人並非被封閉在自己內，而是一個已經被現實世界限定的存有，也是一個對一切真實開放的存有。他是一個精神性的本體，精神性本體的特點是：以自己特有的方式向所有事物開放（*quodammodo omnia*）。如果我們結合這兩種經驗，我們離傳統上的位格概念就不遠了：位格是精神界內的個體，是自然的、理性的、個體的（= 不可互通的 *incommunicabilis*）自立體（*naturae rationalis individua substantia*）。位格是一種方式，使那普遍的、作為精神視域的存在本身，成為一個具體的存在；位格是一個場所，在那裡，存有臨在於自己內；位格就是那個「在那裡」的存在（*Da-sein*）。位格由普遍與獨特、確定與不確定、事實和超越、無限和有限之間的張力構成。位格就是這個張力；位格的本身在於允許與之不同者存在。它是海德格講的「本體性的區別」（*ontologische Differenz*），也是黑格爾說的「本身和非本身的本身」（*Identität der Identität und Nichtidentität*）。但是，它不是僅作為一條普遍規律的顯現，而是普遍規律的實現（*Verwirklichung*），是一個不可推論出、不能替換、一次性的實現。

以上關於傳統的位格概念的闡述仍屬抽象。位格只能在關係中才能具體地自我實現。每一個「我」的獨特性包含與其他「我」之間的界限，因此也包括與其他「我」之間的關係。因此，一個位格只有在三重關係中方才存在：和自己的關係，和其周圍的世界的關係，和他人的關係。位格藉著與他者同在而與自己同在。具體來說，位格的本質就是愛。黑格爾早在今天的人本主義思潮出現之前就已經清楚闡述說：「然而位格所涉及的，位格或主體的特徵，就是放棄它的隔離狀態……在友誼和愛中，放棄我的

抽象位格，而以此方式贏得一個具體的位格。位格的真正實現是通過下降到他人處而獲得的」。<sup>49</sup>但是，這些橫向關係——在此，我們必須再次超越傳統的「位格」概念——可以說都被人與天主的關係貫通和支持。這一點對於位格的獨特性和無限的開放性來說，都同樣有效。每個位格的獨特性要求為他自己的緣故而被絕對接納，這一點奠定了位格的神聖和不可侵犯的尊嚴。在此，我們可以看到在有限性的存有中，顯示著絕對的、無限的光芒。在對無限的開放中，位格超越一切有限的存在，指向天主的無限奧秘。位格的獨特性和開放性都要求一個根基。因此，位格不單是以天主為參照點，而且也參與天主的性體。所以，人的位格最終只能從天主那裡並立基於天主而被界定。在人的位格的定義中，必須有天主的因素存在。在這個意義上，聖經說人是天主的「肖像」（創1:27）。

對傳統的位格概念的解釋已經顯示出來的，通過它的擴展會更加清楚：位格本質上是一個通傳。因為人是一個位格，他被固定於橫和縱的兩面，成為中心的存在者。可是，這個中心在本質上不是靜態的，而是動態地不斷走出自己，超越自己。在這個活動中，人永遠不會止息。他對一切開放，走向團體，同時卻又不斷地被拋回自己。他朝向天主的無限奧秘，同時卻又無情地被束縛在自己的有限性和日常生活的平庸上。因此，人的特性既偉大又可憐。兩者並不是簡單地並列存在。正因為他偉大，人才意識

---

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (hrsg. v. Lassen), 81.

到自己的可憐，但是，對自己可憐的覺悟卻也說明他的偉大。「人的偉大在於知道自己的可憐。一棵樹不知道自己可憐。所以，只有當可憐者認識自己的可憐之時，他才是可憐的；但是人的偉大，是因為知道自己的可憐。」<sup>50</sup> 帕斯卡爾說的這句話，實際上表示人之所以尊嚴主要是因為他的苦難。苦難是人的偉大與可憐相逢的場所，在那裡，人以經驗自己的不可靠、短暫和脆弱的方式，意識到自己的無限。<sup>51</sup>

結果怎麼樣呢？人只是一塊碎片嗎？或者，他恰恰在他的痛苦中是充滿希望的象徵符號嗎？人自己不能回答這個問題。天主和人、創造主和受造物之間的無限距離，從人這方面是無法跨越的，它們的通傳以問題和希望呈現在人的位格內。這個通傳按本質而言不能從人而只能從天主才能獲得成功。人在其位格內，只不過是語法、服從的潛能（*potentia oboedientialis*）、純然被動的接受能力。這個潛能的實現在嚴格意義上仍然是個奧秘，也就是說，我們不能領會它的「是什麼」（性質）和「如何」（過程）。<sup>52</sup> 我們不能用理智自然而然地推論出它一定能成為現實，因為作為人，我們不能控制天主。即使變成了現實，我們也不能明白它是如何發生的，因為我們的思維不能覆蓋天主和人之間的關係，並進而領會它。作為人，我們只能做到的是用否定方式說明：在耶穌基督內發生的天人通傳絲毫

---

50 B. Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, hrsg. v. E. Wasmuth, Fr. 397.

51 參閱上文第一部份特別是第三章。

52 參閱訓導文獻 *DH* 2851.

不相反人的本性，反而是人的本質的完成。人在其位格內彷彿天主和人之間的某種通傳。人的位格在耶穌基督內從天主獲得了其確定性、圓滿和完成。因此，耶穌基督作為位格，是人類的救恩。

綜上所述，一個純粹的「從下而上」的基督論必然會失敗。在耶穌的整個一生中，他明白自己是「從上」而來的。根據上述，從人類學上的觀察到神學上的觀察，不可能毫無中斷地完成。一個具有決定意義的立場必須予以改變。只要我們在耶穌基督真實的歷史啟示的基礎上去反省天主與人之間的合一，以及與天主有關的事，我們就是「從下」出發。在這方面，我們參考前文所述，在這裡作一個簡短的說明。

耶穌對天主的經驗和宣講有雙重的新穎性：他宣佈天主的統治，並以絕對的方式全面詮釋了第一誡。他不僅在理論上啟示了天主絕對的獨立、自由、至高的統治權和榮耀，而且也在實踐中活出了這個啟示的終極效果。在天主面前，人即使有很多善功，也不能以之為名懇求，就好像自己有權得到俯允那樣。人在天主前唯一適宜的態度是相信。耶穌的十字架和復活，是這個與天主有關的訊息的保證，然而它們也明確地證實了耶穌對父的經驗和宣講的第二個因素：天主以愛統治。在愛的統治中，天主顯示自己是「為人」的天主，一個完全開放自己並通傳自己的天主。「天主是愛」。這兩個聲稱必須相互解釋，唯有如此，方能避免把「天主是愛」解釋成一個「顯而易見的」原則，根據此原則，天主在本質上，必然要自我啟示、自

我通傳。如果是這樣的話，天主就不是奧秘了，天主在耶穌基督內的降生為人也要視為必然要發生的事。<sup>53</sup>這是黑格爾走的一條路。如果我們堅定地維護「天主在他的愛中是絕對自由的主」，就必須拒絕那條道路。天主的愛不是從人的理智可推導出來的原則，而是來自他的自由的莫測高深的奧秘。

在耶穌的一生中，這兩個聲稱互為表裡。它們在耶穌對父的位格性服從中合而為一。在耶穌的服從中，顯示他和「他的父」之間絕對性的區別和對第一條誡命最徹底的實行。如此，他是天主統治位格性的具體化。但同時，他的服從是對在愛中轉向他的天主所作的回應。所以，他是「天主成了人」的愛。因為除了這服從之外或之前，他什麼都不是，所以他完全是天主的自我通傳。天主自我傳達的愛釋放了耶穌人性特徵裡的自由。對此，奧思定有一句名言：「在攝取中而被創造」（*ipsa assumptione creatur*）<sup>54</sup>。攝取耶穌人性，也就是最高的結合行為，釋放出這個受造中的自立性。因此，耶穌以人的方式，也就是說，以包括人性的自由和人性的自我意識在內的方式，和聖言結合成一個位格。正因為耶穌除了聖言外不是別的，他在聖言內並通過聖言也是一個人的位格。多瑪斯·阿奎那清楚地維護了這個辯證關係：「人性之所以在基督內被攝取，就是

---

53 參閱 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2* (hrsg. v. Lasson), 69f., 77ff.

54 Augustinus, *Contra sermonem Arianorum* (= PL 42, 688); vgl. auch Leo der Große, *Epistola XXXV* (= PL 54, 807); F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (QD, Bd. 9), Basel – Freiburg – Wien 1960.

為了使之成為天主聖子的位格」 (*In Christo humana natura assumpta est ad hoc quod sit persona Filii Dei*) ;<sup>55</sup> 「聖言成為肉軀，即成為人，就像聖言在位格上成為人一樣」

(*Verbum caro factum est, id est homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo*)。<sup>56</sup> 所以，舍本 (Matthias Joseph Scheeben) 也說，耶穌的人性分享「聖言的位格性存有，由於在聖言內，經由聖言，它形成一個人，也因此，不是通過他自己，而是在聖言內，通過聖言而生存」。<sup>57</sup> 亞法羅 (J. Alfaro) 說得更清楚：「基督以人的方式經驗到自己是個『我』，經驗到這個我『真的是天主之子』」。<sup>58</sup> 從具體的和呈現為一種「關係」的位格概念出發，我們能夠在正式聲明之後再邁出一步。我們不能僅僅說，耶穌的人性不缺少什麼，因為耶穌的人性由於擁有聖言的位格而是一個人性的位格。我們也必須說，屬於人性位格的那尚未確定的、開放的方面，由於和聖言的結合已經以最終的方式得以確定。因此，在耶穌內，由於與聖言的位格的合一，耶穌的人性位格達到了一種獨一無二及無法想象的圓滿境界。

通過以上所述，我們明白了兩性一位結合的概念。有關這一結合對耶穌的人性和意志所產生效果，可以論述很多。在此意義上，近年來曾有許多對於耶穌心理的討論。在以上思考的光照下，我們可以做個簡短的總結。一切考慮

---

55 Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*. III, q. 2, a. 10.

56 Ders., *Quaestiones disputatae* V., *De unione Verbi incarnate*, a. 1.

57 M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V/1 = *Ges. Schriften* VI/1, Freiburg 1954, 202.

58 J. Alfaro, Gott IV, Gott Vater, in *HThG* 1, 603.



都回歸到同一基本格言上：與天主的結合越密切，人的獨立性就越高。正是因為（並非「雖然」）耶穌知道自己與父完全一體，所以他同時也具有一個完全的人性意識，<sup>59</sup>他提出許多作為一個人所有的問題，他在智慧和身量上漸漸增長（路2:52）。他與父是一體的意識，並非一種對某對象的知識，而是一種基本的心理狀態和基本態度，在越來越驚奇的狀況中，耶穌發覺天主的旨意是什麼，並將之具體化。<sup>60</sup>

同一基本結構也適用於兩性一位結合與耶穌的人性自由之間的關係上。<sup>61</sup>傳統的信理神學認為，耶穌和天主的一體性結合不單解釋了耶穌事實上的無罪，而且也申明耶穌本質上無罪（若8:46; 14:30；格後5:21；希4:15; 7:26；伯前2:22；若一3:5）的基礎。<sup>62</sup>但是這並不表示，在耶穌內自由意志被除去或被抑制，而是他在充滿惡勢力的世界上，在自由中無條件地選擇了天主和人。「因此，他應當在各方面相似弟兄們.....他既然親自經過試探受了苦，也必能扶

---

59 參閱 E. Gutwenger, *Bewußtsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; ders., *Das Wissen Christi*, in *Concilium* 2 (1966) 45-52 (Lit.); H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (QD, Bd. 32), Freiburg – Basel – Wien 1966. 此外也參閱上文註釋37，以及上文第二部份第四章有關耶穌信仰的部份。

60 參閱 K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, a.a.O. 但是拉內論述的問題是，他探討耶穌意識和自我意識的問題的角度是耶穌的人性與聖言的關係。但是聖經中談到的是耶穌同天父的關係。所以上文探討的耶穌子的身份的間接特點沒有出現在拉內的論述中。

61 參閱 F. Malmberg, *Über den Gottmenschen*, 115ff.

62 參閱 Th. Lorenzmeier (Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu, in *EvTh* 31 (1971) 452-471) 和 H. Gollwitzer (Zur Frage der "Sündlosigkeit Jesu", in a.a.O., 496-506) 之間的爭議。

助受試探的人..... 因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過..... 他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從」（希2:17; 4:15; 5:8）。

很明顯，無論從本體論還是從心理學觀點出發，對天主在耶穌基督內的降生奧跡深入研究必會碰到在思想上、語言上或感同身受上難以越過的「南牆」。當然，這些「南牆」並不只表示，思路突然中斷或消失於一望無際之中。在信仰中碰到的「南牆」雖然是負面的東西，但它好像與一件非常正面的東西相互對應，它不是黑暗，而是超級的亮光，這種超級亮光使我們的眼前一團漆黑。與哲學家所遇到的在思維盡頭閃爍的奧秘截然不同，神學關心的是內容更高深的奧秘，即深不可測的愛的奧秘，奧秘的本質就是使不同的事物聯合起來且尊重不同。愛是無法解釋的相互間保持區別，各有自由，然而同時沒有對方就不能生存的兩者間的合一。<sup>63</sup>

從本體論角度努力嘗試理解天主在耶穌基督內降生成人的奧秘，最終將我們的目光引向神學上理解的向度，這一點我們現在必須要面對。我們剛剛指出：兩性一位結合的學說，是用概念和本體論上的術語來表達聖經所作的宣稱，即天主在耶穌基督內顯示了自己是愛（若一4:8, 16）。因為天

---

63 參閱 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden gegenstände* (1809), in *WW IV* (hrsg. v. Schröter), 300.

主是在耶穌基督內，以末世及決定性的方式變成了實現，因此耶穌及「天主在他內愛的自我通傳」屬於永生天主的本質。最後，我們只能在聖三神學的光照下理解天主和人在耶穌基督內的交流。<sup>64</sup> 作為真天主真人融合在一個位格內的耶穌基督，是以歷史的方式對天主聖三進行闡釋（若1:18），正像聖三對降生提供了先驗的神學條件，使之成為可能一樣。更進一步，從神學觀點看，在耶穌基督內天主和人的交流，只能被理解為「在聖神內」發生的事。這把我們引到一個導向聖神論式的基督論。

聖三和降生之間的聯繫雖然在士林神學那裡已經出現，但二者之間的聯繫很明顯變得不太緊密了。從戴都良、奧思定、彼得·龍巴開始，拉丁傳統不從天主三位在救恩史中的啟示出發，而是用形而上的方法，從天主唯一無二的性體作為天主對外工程的原則開始。<sup>65</sup> 因此，按照這種思路，降生行為（積極的道成人身）要歸功於天主三位的共同行動（*DH*535: 801）。在某種意義上，士林神學獲得了一個結論，即三位中的任何一位均能降生成人。這個作法使救恩史和神學形而上學完全分離，其結果對兩者都有害：救恩史的神學內容被去除，神學的形而上學在歷史上失去意義和影響力。我們至少應該承認，三位各按其個別特性參與降生奧跡。所以，從救恩史的立場出發，在降生啟示的基礎上，能辨認出聖三內每一位的特色。

64 當代神學家中主要是巴爾塔薩不斷強調這個重要的觀點：參閱 H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. III/2, Teil 2, Einsiedeln 1969.

65 參閱 M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

出發點是，認識到耶穌在他的位格內是天主愛的自我通傳。然而，基督除了把在天主內原有的一切表現出來之外，他還是天主內在奧秘以人想像不到的方式在歷史中新的具體實現。就此而言，基督也啟示了天主滿溢著愛的自由是什麼。這種自由也屬於天主的永恆本質。這就是說，父與子相互間的愛不會耗盡。這個充滿和洋溢在父與子之間愛的自由——至少如果我們按照希臘神學的聖三論觀點——就是聖神，<sup>66</sup>是在天主內的「最外邊」，聖神同時也是天主最內在的本質，就如在拉丁神學體系內聖三神學中所表明的。在聖神內，天主最內在的本質，他愛中的自由，驅使天主走向外面。在聖神內，天主作為絕對自由的愛，也能使外在於他的一個受造物產生，並在維持其作為受造物的獨立自主前提下，引領進入天主的愛內。因此，聖神可說是天主在歷史中自我通傳所必需的先驗的神學條件。<sup>67</sup>在聖神內，天主不單能以歷史的方式發出啟示，而且也能實現他愛中的自由。作為父與子之間的通傳，聖神也是天主進入歷史的通傳。

由於士林神學用的形而上方法是片面地建基於天主性體上的，因此它很難在降生奧秘上給聖神一個該有的地位。它唯一能做的，是把降生成人作為天主愛的工程歸名給聖神。因為聖神表達了天主降生成人的恩寵特徵，士林神學通過關鍵詞「合一的恩寵」（*gratia unionis*）或教父神

---

66 這一陳述的詳盡依據參閱本章下一節的內容。

67 參閱 H. U. v. Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in ders., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, 97f.

學的圖畫語言「傅油」把這個恩寵的特徵完全恰如其分地表達了出來。<sup>68</sup>然而兩者習慣首先把二性一位結合的功勞歸給聖言，聖言通過與人性體的合一，在本質上好像芬芳的油浸潤一般賜恩給人性。根據多位教父的意見，耶穌的人性由於這個浸潤，不僅沒有廢除其自立性，而是完全神化了它。士林神學也認為，聖言和人性密切結合帶來的結果是，耶穌的人性也圓滿地領受了聖神的恩賜，他完全被聖神所浸透與充滿（參閱依61:1；路4:21；宗10:38）。

上述傳統概念不能簡單地予以否定，不過應當彌補其片面性的不足。因為：首先，只有同時加上說，「和天主越近，意味著人性的內在自由越大」，「耶穌人性的神化論」這個命題才正確。聖神通過完全充滿耶穌人性，賜予人性一種開放性，基於此開放性，人性能夠在自由中完全地成為天主自我通傳的容器。因此，第二：耶穌的人性經由聖神及其恩寵的聖化，不僅是因兩性一位結合而被聖言聖化的偶然結果，而更是兩性一位結合的前提。如此，聖神不僅是天主內成了位格的愛的自由，也是聖化耶穌人性的創造性原則，給予耶穌能力，使他通過自由的順從和獻身，對天主的自我通傳作出願意降生成人的回應。

根據聖經的見證，降生奧跡如同耶穌整個生涯和命運一樣，都是「在聖神內」完成的。在耶穌一生的每個階段中，聖經都看到聖神在運作。耶穌是由童貞女瑪利亞因聖

---

68 參閱 H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Münster 1966, 180ff., 206ff.

神的能力而孕育（路1:35；瑪1:18, 20）；耶穌受洗時，被聖神安置在他的默西亞的職務中（谷1:10及平行文）；他在聖神的德能內行動（谷1:12；瑪12:28；路4:14, 18）；在十字架上，「他藉著永生的神」把自己作為祭品奉獻給父（希9:14）；他依賴聖神的能力從死者中復活（羅1:4；8:11）；他自己成了「使人生活的神」（格前15:45）。聖神可以說成了媒介，一方面讓父在耶穌基督內、經由耶穌基督仁慈地行動，另一方面，讓耶穌基督以甘心情願服從的方式，向父作出個人的回應。因為耶穌是受聖神傅油者（依61:1；路4:21；宗10:38），他是基督，也就是說受傅油者。此外，在聖神內耶穌是天主之子。路加非常精確地表達了這個事實：由於耶穌是聖神以獨特的方法所創造的，「因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子」（路1:35）。由此觀之，耶穌因聖神受孕（童貞女生子）和他天主子的身份，這兩者中的聯繫比一般人所想像的要緊密得多。<sup>69</sup> 在一個抽象的「可能神學」裡，加上一個「沒有靈魂的」神學上的實證主義，雖然人們能夠宣稱說：天主可以用別的方法行動，他可以

---

69 在此無法深入探討聖經神學提出的貞女生子問題。有關這個問題可參閱 H. Schürmann, *Lukasevangelium I*, 60-64，這裡指出，這個問題在釋經學中是開放的，不應該從一開始就反對傳承。但是因為早期教會對於聖經的闡釋非常明確，所以基本上每一個對於教會信理的懷疑都對傳承原則提出了疑問。此外參閱 G. Dellling, Παρθένος, in *ThW V*, 824-835; K. S. Frank – R. Kilian – O. Knoch – G. Lattke – K. Rahner, *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970; R. E. Brown, The Problem of Virginal Conception of Jesus, in *ThSt* 33 (1972) 3-34; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, 175-182. H. Von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962; H. J. Brosch – J. Hasenfuß (Hrsg.), *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969.

用自然的生育途徑成為人，但是事實上，他選擇了這一方法，因此，我們必須相信童貞女生子的事實，儘管實際上它僅有象徵性的意義，就是作證耶穌是天主所確立的新開端，是新亞當。不過在實際上，耶穌的確是新亞當，我們的得救是通過他「一人的服從」（羅5:19）而獲得的，就好像因他是聖神的果實，所以他是天主子一樣。

從救恩史的角度對聖經進行觀察的時候，雖然降生成人本身的奧秘並沒有因此「徹底解釋清楚」，不過士林神學中的一些疑難消失了。作為父與子之間的愛的自由的聯結，聖神是一個媒介。在聖神內，天父出於恩寵，在自由內遣發了子；藉著聖神，在耶穌內，天父找到一個人性的伙伴；在聖神內，經由聖神，子在歷史中順從地回應了父的派遣。如果基督論不是基本上按照黑格爾的方法，從天主在子內的自我通傳出發，而是從聖神內的自由和恩寵性的自我通傳出發，那麼，基督論的中保問題就能得到解決，而且不需要把降生奧跡看成邏輯上必然發生的事，或者反過來，把降生奧跡看成幾乎是天主任意性的決定，我們只能用實證主義式的態度接受這個事實。在聖神內，愛的自由自身具有可理解性、說服力、光華、光明和美麗。憑藉這些特性，愛的自由使人敬佩，而不是強迫人。<sup>70</sup> 這種從聖神論的角度對天主降生奧跡進行闡釋的觀點，當然會影響教會的理論和實踐。在這種意義上，教會的職責不是親身進入世界和世界的權力結構之中，而是用其精神滲透

---

70 為這個觀點，我也感謝巴爾塔薩：參閱 H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. 1, Einsiedeln 1961.

世界和世界的權力結構。只有「在聖神內」，教會才找到自己難以固定的中心，即身「在世界中」，卻並「不屬於世界」（若17:11, 14, 15）。

通過以上所述，我們的眼光已經從中保者的位格轉換至中保者的工作。從聖神論觀點出發的基督論最容易傳達耶穌基督的獨特性及他的普遍性意義。聖神論再一次把基督論放到一個普世性的視野裡。這就產生了一個雙重運動：父在愛中把自己通傳給了子，在聖神內，這愛知道自己是自由的，因此，在聖神內，這愛具有把自己向外通傳的能力。當然，在聖神內也發生相反方向的運動：充滿天主聖神的受造物在自由內成了一位歷史人物，經由他，子把自己獻給父。在這交付一切並直至獻出生命的奉獻中，聖神好像是「缺席」的，聖神沒有一個具體的歷史形像。因此，耶穌的死亡與復活同時也是在通傳聖神的來臨（若16:7; 20:22）。如此，耶穌基督，那位在聖神內在自己的位格中做天主和人之間的中保者，在聖神內成為普世救恩的中保。

## 二、中保的工程

耶穌基督的位格與其工程是分不開的。耶穌基督完全獻身於他的使命，他與他的使命完全一致。他是那位被派遣者和為我們獻身者，是天主愛的統治，是天主在位格內自我通傳的愛。到目前為止，我們無論對耶穌的天主性，還是對他人性的討論，已經指出了它們的救恩意義。同時也指出了這同一救恩的不同表現形式：如愛、自由、修和



等。在上一部份的結束時已經澄清，天主性和人性在一個位格內結合的信理，不僅是個很難思考的問題，而且是一個具有決定性意義的表述，能夠總結以上所有論述基督救恩的思想：救恩就是在聖神內，經由耶穌基督分享天主的生命。

以上從聖神論的角度來反省基督的兩性一位的結合，把我們帶回到基督論的基本聲明中去：耶穌是基督，就是說是默西亞。在舊約中，默西亞作為懷有聖神者被引頸期待（參閱依11:2）。<sup>71</sup>作為基督，耶穌是以聖神所傅油的。但是，作為默西亞，他不只是一個簡單的「某個人」，也是一位具有「公職的人」，也就是說，他提出的要求具有普遍性效力，需要公開認信。在舊約中，為君王和大司祭傅油意味著被天主公開授權。耶穌被賦予聖神就是指定耶穌為君王和大司祭，並使他成為聖神的施予者，凡相信他的人，都會獲得聖神。「從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵」（若1:16；參閱弗4:15-16；哥1:18-19）。在聖神內，基督是主，也是他的奧體——教會的頭（羅12:4-5；格前12:4-13），新類人的元首，歷史的主宰（弗1:22-3；哥1:18-20）。用傳統信理神學的話來說，聖神作為「合一的恩寵」（*gratia unionis*）不僅是他個人的恩寵，而且同時是「元首的恩寵」（*gratia capitis*），由基

---

71 參閱 R. Koch, *Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments*, Wien 1950; W. Grundmann u.a., Χρίστος, in *ThW IX*, 482-576; H. Mühlén, *Das Christusergeignis als Tat des Heiligen Geistes*, in *MySal III/2*, 513-544.

督，也就是頭而出，流向他的身體，也就是教會，並且經由教會通傳給世界。

「耶穌是基督」的信仰宣告，總結了耶穌的救恩意義。這一宣告首先表明，耶穌本身就是救恩。這句話表達了基督救恩訊息的獨一無二和不可或缺的價值。其次，它內含耶穌對所有人都普遍有約束力的公開要求，排除一切將救恩內在化及私人化的錯誤想法。最後，它闡明耶穌以何種形式拯救世界：他充滿聖神，我們由他分享聖神無限豐富的恩寵。因此，得救是經由聖神，共享在耶穌內所彰明的天主的生命。

通過這些論點，我們與士林神學作了區分。因為後者在救贖的位格和工程以及基督論和救恩論之間作了區別。將耶穌基督的工程及其效力進行分割的理論，導致救恩「物化」成數個具體的救恩「財富」。<sup>72</sup>因此，傳統救恩論給予我們一種不統一、無系統的印象。那些在聖經和傳統中不同的、在自身內很難系統化的概念（如贖價、救贖、解放、賠償、代表、贖罪、和解、寬恕、和好、成義、聖化、重生、生命等等）與救贖的理論（尤其是教父們的自然性的救贖理論和安瑟莫的賠償論）並列舉出，沒有把它們在一個觀點下系統地闡釋。這個系統的中心只能是那位中保，他「成了我們的智慧、正義、聖化者和救贖者」（格前1:30）。只有從這中心出發，以上所述的各種救恩財富才能得到正確的神學解釋。因此，藉著解釋耶

---

72 參閱 A. Grillmeier, die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus, in *MySal* III/2, 327-390.

耶穌基督是為了我們的緣故而成為人，並永遠在聖神內臨在的愛，救恩論必須顯示出耶穌基督是真正表達了「人是什麼」的畫像，也是讓人成為人的條件。當然，通過我們的論點，我們也拒絕自由主義神學把耶穌充滿聖神和我們被聖神賦予聖寵區別開來。<sup>73</sup>耶穌不只是充滿聖神的人的典範或原型，也是我們蒙受聖寵的原則；他不只是我們的兄弟，也是教會的頭。基督的首席性建基在他的天主子身份上（參閱哥1:18）。如果不承認這一點，就不可避免地出現問題：為什麼只有耶穌是我們的救主？為什麼不是蘇格拉底，釋迦牟尼，谷木蘭的正義導師，受苦的義人柏拉圖等？

聖經從不同方面以不同的名號描述了耶穌的職務：耶穌是先知、大司祭、牧人、君王、主。包括馬丁·路德在內的較老的傳統強調兩個職務：司祭職和君王職。到了加爾文（Calvin）那裡才發揮了三重職務的道理：先知職（或導師）、司祭職和君王職。這個理論通過天主教啟蒙神學的傳授，經過舍本（M. J. Scheeben）（的確也繼承了羅馬要理問答），成了天主教救恩論的普遍訓導，甚至得到梵二大公會議的正式認可。<sup>74</sup>儘管如此，三重職務間的區分和關係在多方面仍模糊不清，特別是基督的訓導職包

---

73 參閱 J. Ternus, *Chalcedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart*, in *Das Konzil von Chalcedon*, Bd. 3, 545-557.

74 參閱 M. Schmaus, *Ämter Christi*, in *LThK*<sup>2</sup> I, 457-459; J. Alfaro, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester*, in *MySal* III/1, 649-708; H. Ott, *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*, Stuttgart – Berlin 1972, 266-275. 對於職務教理的批判參閱 W. Pannenberg, *Grundzüge*, 218ff.

括司祭職和君王職的某些特點。此外，巴特<sup>75</sup>也指出把先知職放在其他兩個職務之前所引起的問題。巴特認為，在耶穌基督的啟示和他的工程之間，有一種倒置的關係。不從基督本身及其工程的*extra me*（在我以外）開始走向他的*pro me*（為了我），就會把基督的「為我們而存有」當成解釋的鑰匙，從現實生活存在的角度闡釋基督的工程。因此巴特毅然決然把先知職放在司祭職和君王職的後面，認為先知職彰明並傳遞了司祭職和君王職。巴特所關心的是，耶穌是生命的光，並且他自己就是這生命。巴特顯然正確洞察了三重職務道理可能內含的危險，但是我們不能對在歷史上業已形成的救恩論體系做出過分的要求。三重職務的道理基本要表達的是，從三個角度發揮和論說耶穌本身及其工程的意義：他是世界的真理與光明；通向生命的道路；解放人，使人在他的「統治」下去服務；他是在一個聖神內的存在。

為了積極論證「救恩就是在聖神內，分享經由耶穌基督所傳遞的天主的生命」這個觀點，並從內容上予以發揮，有三個必須的步驟。首先，我們必須從聖經和信理史的角度去論證這個命題，並研討「神」（*pneuma*）一詞的意義；其次我們嘗試，通過三重職務（先知、司祭、君王）的主導思想去詳細說明耶穌在聖神內是唯一的救恩。最後要在一個總結性的反省中指出，聖神是如何傳遞耶穌具有普遍性意義的獨特救恩工程，也指出為什麼耶穌在聖神內是一切真實的總歸、頂峰、修和與中保。

---

<sup>75</sup> 參閱 K. Barth, *Die Kirchliche dogmatik* IV/3, Zollikon – Zürich 1959, 13ff.

在西方傳統中，「靈」或「神」（*Geist*）的意義與希臘文中的 *logos*（邏斯）、*nous*（心智）、*mens*（理智）、*intellectus*（思力）、*ratio*（理）很相似，換句話說，就是和英語中的 *reason*（理性）、*understanding*（智力）、*thought*（思想）、*mind*（心靈或知性）相似。<sup>76</sup> 希伯來文的 *ruach*（氣）如同希臘文的 *pneuma*<sup>77</sup>（靈、神）一樣，指向其原始的意義，而拉丁文的 *animus*（精神、勇氣）、*anima*（靈魂、魄、精神）、*spiritus*（氣息、生命、精神、心靈）卻指向另一種意義：運行中的氣、風、暴風和微風，特別是指氣息。總的來說，*ruach* 或 *pneuma* 表示生命的氣息、生命的活力、生命的原則。它們主要不是指邏輯思維，而是指「生命力」以及該詞的原始意義「鼓舞振奮（人心）」。這個概念表達出，人最終不屬於自己，他沒有能力掌控自己，自己被剝奪權力，好像自己存在於在自己之外一樣。可是，就在這一點上，早期希臘的理解和聖經的理解有分歧。在聖經裡，「神」或「靈」不是無位格的大自然的生命力。根據聖經的觀點，人不屬於他自己，因為人屬於天主，他的存有完全依賴天主。與「靈魂」（*nephesh*）相反的「氣」（*ruach*）絕不是人持有的、屬於人的原動力。唯有天主具有生命並且是生命。聖神是天主的生命力，在世界上與歷史中生活並賜予生命者。聖神是天主創造和主宰歷史的能力。

76 參閱 L. Oeing-Hanhoff u.a., *Geist*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1974, 154-204.

77 參閱 H. Kleinknecht – F. Baumgärtel – W. Bieder – E. Sjöberg – E. Schweitzer, *πνεῦμα*, in *ThW* VI, 330-453.

原則上，哪裡有生命或有新的生命產生，那裡就有天主之神在行動。首先他在創造中工作。按照教父們的解釋，天主的神是在水面上運行（創1:2），他使混沌變成宇宙者。「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬像生成」（詠33:6）。「天主的神造了我，全能者的氣息使我生活」（約33:4）。「他若將自己的神魂收回，將氣息復歸於自己，凡有血肉的都必立時氣絕，人必復歸塵土」（約34:14-5）。然而，天主的神不只在自然界中運行，而且也在文化中運作：例如農業、建築術、法學和政治。所有人性的智慧都是天主之神的恩賜。他「降臨」到個別的人身上，使他們成為天主計劃的工具。天主之神如同一個「場」（*Sphäre*），那些被他推動的人置身其中。所以，民長、梅瑟、若蘇厄和達味幾乎沒有被稱為「懷有天主之神者」，而是「被天主所懷有者」。聖經描寫天主之神在他們內並臨於他們身上，也說他們在天主之神內。尤其是所期待著未來的默西亞，上主的神將臨於他身上（參閱依11:2）。相似的表達也適用於上主的僕人（依42:1）。上主的神是把創造和歷史的工程帶至圓滿的境界者。如同水被傾注到乾涸的土地上，上主的神被傾注到以色列的子孫身上（依44:3-4）；上主將賜給他們一顆新的心，一種新的精神（則11:19; 18:31; 36:27）。最後，當上主的日子來到的時候，他要將他的神傾注在一切有血肉的人身上，使眾人都成為先知（參閱岳3:1；宗2:17）。所以，上主的神是末世希望和末世救恩的化身。他是啟動新存有的力量（田立克）。

有關聖神的普遍性、創造性和再造性的作用，我們可以在羅8:18-30找到全面的描述。<sup>78</sup>我們可把保祿的思路確定為三步。他首先談到受造物在等待、嘆息，渴望救援。這裡所說的受造物，在末世性的世界觀中被視為一種歷史現象。受造物在旅途中呻吟著，無耐性地伸展著自己，並尋求一絲希望。具體地說，受造物指向人，更好說指向著新的、獲得光榮的人，指向天主子女的自由。世界和人類彷彿命運彼此交織在一起。世界的目標和圓滿是進入自由的國度。因此，在第二個思想階段內，受造物的嘆息擴展到已經擁有天主子女之神的基督徒內。在這裡，基督徒既顯得像所有遭受產痛的受造物的代表，又像是整個世界的偉大許諾。但是，基督徒們不知道該祈求什麼，他們也在旅途中，不知道一切正在往哪裡走。所以，在第三個思想階段，是聖神自己的嘆息。他進入我們的軟弱中，來幫助我們。他是引導萬有走向聖善的未來的力量。他引導和推動正在痛苦和呻吟中走向其末世性目標的萬有。他是全世界已經提前來臨的未來。

幾乎沒有其他任何概念或真實能像「神」(*pneuma*) 這個詞一樣，以同樣方式明確表達天主行動的普遍性。「神」的概念和真實完全適合於標明耶穌基督的宇宙性救恩意義。根據新約的觀點，耶穌基督是天主之神的宇宙性和歷史性行動的目標和標準。耶穌基督和其他懷有聖神者

---

78 參閱 O. Kuß, *Der Römerbrief*, Regensburg <sup>3</sup>1963, 619ff.; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen <sup>4</sup>1966, 200-212; H. Schlier, Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18-30, in ders., *Das Ende der Zeit*. 250-270; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 219-234.

不僅有等級的不同，也有質的不同，他不只被聖神驅使，並且他也因聖神降孕，被聖神所形成：他因聖神降孕，由童貞瑪利亞誕生（參閱瑪1:18, 20；路1:35）；他在約但河受洗時，被賦予聖神（谷1:10及平行文）；所以他的一切活動都有聖神的標記（路4:14, 18; 5:17; 6:19; 10:21等）；聖神不僅臨到他身上（路4:18），並且「催迫」他行動（谷1:12）。尤其是他所行的奇蹟，是新創造的先導行為，被視為永生的神在他內的行動（瑪12:18-21, 28；路5:17; 6:19）。「藉著永生的神」，他把自己在十字架上奉獻給父（希9:14），在聖神的德能中，他從死者中復活（羅1:4; 8:11；弟前3:16）而成了「使人生活的神」（格前15:45）。因此，保祿能把「主」（*Kyrios*）和「神」（*Pneuma*）等同起來（格後3:17）。<sup>79</sup>

就如耶穌基督一方面是天主之神的新創造與效果在現世的目標和頂峰，另一方面，他也是派遣和賜予聖神的出發點。在基督內，聖神可說已經達到了他的新創造的目標。他的下一步工作就是把其他一切真實整合在耶穌基督的真實內，換句話說，就是使耶穌基督身上的真實宇宙化。因聖神降孕的耶穌基督，現在賜予、遣發聖神，作為他自己的神（路24:49；宗2:33；若15:26; 16:7; 20:22）。聖神現在是耶穌基督的神（羅8:9；斐1:19）或聖子之神（迦4:6）。他的使命是使人們記起基督來（若14:26; 16:13-14）。因此，分辨神類的一個決定性準則是：只有宣信耶穌是主的神，

---

79 參閱 I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.



是從天主來的，才是真正從天主之神來的。反過來也適用，除非在聖神內和受聖神感動，沒有一個人能說「耶穌是主」（格前12:3）。如此，聖神是媒介和德能，在他內，我們容易接近並認識宇宙的新主宰——耶穌基督。聖神是被舉揚的主在教會中、個別信徒內和世界上大能的臨在。對保祿來說，「在聖神內」和「在基督內」幾乎是能互換的概念。但是，耶穌基督藉聖神被記憶起和臨在，不是經由律法的途徑而發生的。聖神是末世性的創新德能。他的使命是使耶穌基督不斷以新面貌臨在。所以他也是預言的神，他的任務是傳告未來的事（若16:14）；他是在未來將被揭開的光榮的保證（羅8:23；弗1:14）。

在尼西亞（325）和第一屆君士坦丁堡（381）兩屆大公會議之間，這些聖經章句<sup>80</sup>使人們領會到，聖神不可能僅僅是一種無位格的力量，或一個從屬於基督的真實。當聖神的天主性和他與父及子的同性同體問題被討論的時候，亞大納修和巴西略提出了類似針對耶穌的天主性的疑問所提出的論證：如果聖神不是真天主，不與聖父聖子同性同體，那麼，他不可能使我們相似聖子，也不能帶領我們走上與聖父結合的道路。<sup>81</sup> 面對聖神受造派否認聖神的天主性，把聖神視為基督的僕人，或基督的一個功能，君士坦丁堡大公會議的決議說：「我信聖神，他是主及賦予生命者，由聖父所發。他和聖父聖子，同受欽崇，同享光榮」

80 參閱上文第三部份第一章。

81 參閱 Athanasius der Große, *Ep. I ad Serapionem* 23f. (= PG 26, 583-588); Basilius der Große, *De Spiritu sancto* 26 (= PG 32, 185f.).

(DH150; NR250)。跟基督論信理的發展過程中一樣，在關於聖神的訓導的形成上，救恩論和禮儀祈禱是具有決定性意義的動機或因素。這就是說，我們在聖神內相似基督，與聖父共融，這樣我們就能在聖神內，經由基督，讚美並光榮天父。

君士坦丁堡第一屆大公議會對聖神的信仰宣告：「他是主及賦予生命者」，不像與其相應的尼西亞信經對基督的表達那樣精確。即使在後期的教父神學中，聖神的教義依然未被完全確定。東方和西方對此形成了不同的神學解釋。希臘傳統尤其講述「聖神由聖父經聖子所發」，西方傳統則從奧思定開始，「聖神由聖父聖子所共發」(*filioque*) 獲得承認。起初沒有人反對這種不同的表達方式。後來由於頻頻發生的不幸誤解，並且由於對不同表述後面整個思維架構越來越不瞭解，分裂終於發生。今天人們再次認識到，兩個公式從內容上來說實際上相距並不遠。<sup>82</sup>

自從戴都良、奧思定以及後來的彼得·隆巴以來，西方三位一體教義的出發點不是一體內的三位各自在救恩史中的活動，而是自身包含三位的天主的性體。對三位一體的理解適當的想像模式是「圓」：父生子，聖神是父與子共有的愛。因此，在聖神內，聖三內在生命的圓圈合攏

---

82 參閱 Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennen sich Ost und West?*, Wien – München 1959. 東西方聖三論的區別參閱 Th. De Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 Bde., Paris 1882ff. 關於這個問題當前的狀況參閱 P. Evdokimov, *L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.

了。<sup>83</sup> 聖神可說是天主內最內在與最隱秘的部份。根據這一看法，一切對外行動（*ad extra*）都是三位共同所做。但是這個構想使聖三的意義脫離救恩史而轉至形而上學。因此出現了如拉辛格（J. Ratzinger）所表達的結果：「導致了一種分裂，一方面是進入了神學的形而上學，另一方面是進入了歷史神學。」「有關教會和聖神的教導同樣因此受到損害。教會不再從聖神論和神恩的角度去闡釋，而唯獨從降生成人的奧義出發，甚至完全按照俗世的觀點理解，並最終完全從世間的流行思想範疇去解釋。這樣，聖神學也就變得無處安身。當聖神學不再起到振奮人心的作用，只是可憐地勉強維持度日，那麼就被吸入聖三論的推理中，因此對基督徒的意識起不到任何實用效果。」<sup>84</sup>

東方的聖三論則不然。它的出發點不是天主的性體，而是聖父。唯有他是「天主」（*ho theos*）。不只是子，聖神也直接由他而發，雖然聖神的生發以聖子的生為條件。聖神可以說是在子內所顯示的愛的充盈和外溢，所以聖神也是子的本質的啟示，就好像子啟示父的本質一樣。在聖神內，那顯示在子內的愛再次向外滲透，對天主進行更進一步的啟示。聖神可說是天主的最外在部份。所以，天主也通過聖神在受造界內和歷史中行動。

兩種構想各有其獨有的危險。<sup>85</sup> 東方的構想能導向一位獨立於子的聖神觀和一種玄秘主義，儘管不仇恨世界，

83 參閱 M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*.

84 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 276f.

85 參閱 E. Przywara, *Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Düsseldorf 1964, 157ff.

也不反對世間制度，但是常會對世界和形成機構的教會持漠不關心的態度。如果說「美化世界」是威脅羅馬天主教的危險，是一種世間的「榮耀神學」，那麼，威脅東方教會的危險則是「美化天上」，是將「天上榮耀」拉到世間上來。因此，東方禮儀並非被理解為基督在世救恩工程的再現，而是天上禮儀的臨現。最後，東方教會的聖三論也受到威脅，因它非從救恩歷史而從超歷史的角度來進行思考。與此相比，西方的「及聖子論」（*Filioquismus*）則導向一種片面的基督中心論。於是，教會從降生的角度被片面地理解為基督的繼續與伸展（布塞特 Bossuet），繼續生活的基督（默勒）。因此，教會的目的就變成要在世界上紮根並滲透這個世界，直到試圖控制它。即使在今天，東方神學還認為，拉丁教會的「及聖子」（*filioque*）以及在其中所表達的子和聖神的聯繫，要為西方片面的基督中心論以及由此而產生的嚴重制度化的教會論負責，並導致教宗宣稱自己為基督在世的代表（*vicarius Christi*）。<sup>86</sup>

拉丁教會內聖三教義抽象與形而上的思考方式，很大程度上誤解了聖神在救恩史中的自立性與自由。大部份神學家把聖化和神的寓居工程歸於聖神名下（*appropriert*）：只有很少幾位（Petavius, Thomassin, Passaglia, Scheeben, Schaut 等）在努力思考下談論聖神的親自寓居（不只將這種工作歸在聖神名下）。<sup>87</sup> 只有當我們注意到聖神在聖化工作中的

86 參閱 P. Evdokimov, *L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe*, 70.

87 參閱 H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nicht-appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader*, Freiburg 1941.

位際性特徵時，我們也才能維護：聖神在他和基督的聯結中，與在基督位格和工程的再現中，不是把人束縛在異己的法律下，而是釋放他，不是用一系列的處方和固定的路線圖來束縛他，而是放他進入自由的天空。<sup>88</sup> 只有當這些神恩性的因素被認真對待時，人們才會注意到，聖神成了位格的自由和天主愛的滿溢，以及通過聖神，天主將其汲之不盡的可能性在歷史中變成現實。因此，聖神的使命不僅僅是使基督臨現，<sup>89</sup> 而且也使充滿聖神的基督來臨。因此，基督工程以一種屬靈的、歷史性的、在愛中自由決定的方式在整個宇宙中變成現實。

耶穌基督在歷史中的持久性臨在和意義，可以借助傳統的三重職務教義在三個方面具體地說明。藉著他的神，耶穌基督是道路（牧者和君王）、真理（先知和導師）和生命（司祭）（若14:6）。對這三點的全面性探討當然超出基督論的範疇，而且已經進入了啟示論、神學人類學（恩寵論）和教會論（或關於世界和世間真實的神學）的範疇。此外，三重職務的論述也要求從神學理論層面上介紹教會的訓導權、司祭職和君王職。很明顯我們不能在上下文完成這些論述。因此，我們必須滿足於展望式地簡述幾個要點，以再次闡明耶穌基督本人和他的工程的救恩意義。

---

88 H. U. v. Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, a.a.O., 100.

89 參閱 H. Volk, *Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen*, in ders., *Gott alles in allem*, 89f.

1) 對真理的提問是人類，尤其是哲學的一個原始提問。因此，「光」是人類的原始象徵符號之一。「真理」和「光」不是添加於真實存在和生命上的附加物。它們是真實和生命的媒介。在此媒介中，真實和生命能獨自成為符合人性的真實和滿全的生命。只有在光中，只有在事物以原初面貌呈現時，人才能在這個世界找到方向和道路。所以，光是救恩的象徵，就如黑暗是災難的象徵一樣。但是，在這個世界，在眾多感人的光和假像中，可以信賴的光在哪裡呢？

舊約稱雅威本身是光（詠27:1；撒下22:29；依60:19）；他的律法是「步履前的靈燈，路途上的光明」（詠119:105；參閱19:9）。新約接受這個訊息，把耶穌基督常常稱為舊約中預許的末世先知（申18:15；宗3:22；若1:45;6:14）。同樣，他也被承認為「師傅」（谷1:22；10:17；瑪8:19；23:10；若13:13）。《若望福音》稱他為世界之光（若1:9；8:12；12:46）與真理（14:6）。《希伯來書》說他是天主最後的啟示（1:1-2）。他反對將人領入罪惡的謊言和黑暗（羅1:18；若1:5；3:19；8:44；若一3:8）。因此，基督的神也被稱為真理之神（若14:17；15:26；16:13）、信德的神（格後4:13）、智慧和啟示的神，他光照我們心靈的眼目，使我們明白自己的蒙召和嗣業（弗1:17-18）。

描述教會禮儀中光的象徵的悠久且豐富的歷史，以及光在基督身上的應用，將會是非常吸引人的一件事。基督在復活前夕慶典中，被當做光來慶祝，在聖誕和主顯節

中，被視為不可戰勝的太陽（*sol invictus*）。<sup>90</sup> 在神學上應當對光的形而上學進行更多的研究。光的形而上學上溯到柏拉圖和新柏拉圖主義，被奧思定引進基督神學傳統中，在十三世紀的方濟會神學家如格羅瑟德斯特（Grosseteste）、羅傑爾·培根（Roger Bacon）、維特樓（Witelo）及文德（Bonaventura）那裡達到最高峰，並在但丁那裡看到其壯麗的詩情畫意的形像。需要提及的還有在近代自然哲學和自然科學中光的意義。最後，我們必須探討「真理的理解史」。但是，這個嘗試實際上無異於撰寫整個西方文明和西方思想史，因此從開始就已經註定失敗。可是，就在這整體的遠景中，我們才能明白「耶穌基督是光、真理、先知和導師」這句話的真正意義。在他內，有關天主、人和世界的真理，徹底顯露出來，並且對所有信者而言，他的神是心靈之光（*Lumen cordium*，聖神降臨頌）。藉著他，存有的意義為我們徹底顯明出來。

真理已經來臨，其終極末世性包括兩個方面：一是基督的啟示在歷史上的不可超越性；二是藉著聖神，基督的真理在世界上繼續存在。聖神的使命是使人記憶起基督的話和行動，並且藉著這記憶，使它們再現（參閱若 14:26; 16:13-14）。然而，與此同時，聖神還要宣告將發生的事。因此，耶穌基督的真理不能以僵硬的方式，僅僅通過重述或邏輯—系統性的發揮被記憶，而是必須以富有生命力和先知性的方式被回憶起來。先知<sup>91</sup>的一個主要特點

90 參閱 J. Ratzinger, *Licht*, in *HThG* II, 44-54 (Lit.).

91 參閱 M. Buber, *Profphetismus und Apokalyphtik*, in *WW* II, 925-942.

是，不採取超歷史的絕對立場，相反，他的話是事件的一部份。他受到當時狀況的所有歧義和不完美的影響，但同時他所傳達的信息要突破這些影響，因為他的信息要喚醒信德的記憶，展開希望的視野。這信息揭示那些迄今仍被遮蓋或遺忘的可能性，因而向人發出挑戰，讓人作出抉擇和悔改。不同的意見在具體的歷史境況中辯論的時候，耶穌基督在具體歷史境況中的意義與訊息在具體歷史境況中的實現，必須突顯出來。所以，耶穌基督總是不斷在具體的歷史處境中被證明是真理，並且被當做真理而維護。耶穌本身就是真理，這一真理的永恆不變性就是天主忠信的永恆不變性。天主的忠信在教會的歷史進程中一再顯示出來。<sup>92</sup>

2) 像「光」一樣，「生命」也是一個非常古老的字。西蒙（J. Simon）說：「哲學思想很早就開始研究這個概念，然而幾乎沒有任何其他概念如同『生命』一樣，具有如此多的含義。幾乎沒有一個概念如同『生命』一樣，如此努力去避免規範其應用，卻沒有失去其原有的意義。」<sup>93</sup> 像「光」一樣，「生命」不是許多物件中的一件，而是『如何』使一切生物產生其生物特徵的那個東西」。<sup>94</sup> 生命力是發生、自我運動、自我完成，因此它不是外界的觀察所能「觸摸」得到的。「對生命的體驗，就好像對一個客觀事物

---

92 有關聖經中對於「真理」的理解，參閱 H. v. Soden, *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*, in ders., *Urchristentum und Geschichte*, Bd. 1, Tübingen 1951, 1-24; W. Pannenberg, *Was ist Wahrheit?*, in ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, 202-220; W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, 58ff. (Lit.).

93 J. Simon, *Art. Leben*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, 844.

94 R. Bultmann, ζάω, in *ThW* II, 833.



的體驗一樣，主體不能與該客觀事物分離，……在哲學上，『生命』概念有一基本含義：在生命內，存在著一個『思考者對一個非思考的他者的認同』。所以『生命』概念反對『精神—物質』的二分法。」<sup>95</sup>生命始終大於純生物學所表述的意義，生命包括人本身及人對生命、對真正的、滿全的生命的追求。生命渴望生命的光，那光是生命本身的構成因素之一。但是，因為生命經常受到衰退和死亡的威脅，「真正的生命」的問題包括生命的持久性和永恆性。

宗教對生命的原始提問在《舊約》中通過以下的信仰得到了回答：唯獨天主是生命的泉源和主宰（參閱撒2:6；約12:9-10；申32:39；詠104:29等）。天主的生命在耶穌基督內顯現了（若1:4；5:26；11:25；14:6；若一1:1；5:11）。耶穌被派遣，為把生命帶到世界上來（若3:15-16；10:10）；凡信他的，已經得到生命（若5:24；若一3:14）；同樣，凡愛自己的兄弟的，已經出死入生（若一3:14；參閱4:7, 12, 16）。耶穌基督內所出現的生命，在耶穌十字架上的獻身和他從死者中的復活中徹底彰顯出來（羅6:10；14:9；格後13:4等）。因此，死亡已被徹底擊敗（羅5:10），生命已對信者敞開（羅1:17；6:8-11；迦3:11；希10:38等）。這生命是在聖神內賜予我們的。聖神是天主充滿活力的創造性能力，基督在這種力量下從死者中復活。所以，信者們藉著在領洗時被賦予的聖神，復活的基督的生命居留在他們內（羅8:2, 10；迦6:8）。聖神是初果（羅8:23）和永生的保證（格後1:22；5:5；弗1:14）。

---

95 J. Simon, *Leben*, a.a.O.

通過他的自我奉獻和自我犧牲，耶穌既是祭品又是司祭。馬爾谷和瑪竇對最後晚餐的描述（谷14:24；瑪26:28），已經通過投射說明了灑在以色列百姓身上盟約的血（出24:8）。因此，《格林多前書》10:14-22指出，主的最後晚餐和外邦人的祭獻是絕然不同的。若望把耶穌的最後晚餐解釋成逾越節晚餐（若19:14, 36）；保祿稱耶穌為逾越節羔羊（格前5:7；參閱伯前1:2, 19）。耶穌是除免世罪的羔羊（若1:29; 36；參閱默5:6, 12; 13:8）。最後，《厄弗所書》5:2寫到：「基督愛了我們，且為我們，把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品。」真正的十字架祭獻神學和大司祭神學，出自《希伯來書》（3:1; 4:14-16; 5:1-10; 7:11-28等），在那裡明確說道，耶穌以不可超越的方式滿全了其他一切祭獻犧牲，也因此廢除了它們。「廢除」有雙重意義：結束它們，並把它們提升到一個更高的層次上。《希伯來書》讓耶穌在進入世界時引用《聖詠》40:7-9說：「犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：『看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行你的旨意』」（10:5-7）。

有關「犧牲」和「司祭」的言論和它們與追問生命意義的內在聯繫，在現代世界中很難理解，因為現代沒有不信教者行祭獻的相反例子，如果人還用「犧牲」或「作犧牲」這些詞，那也只是在世俗意義上採用這些詞。究竟什麼是祭獻呢？這不僅是一個禮儀問題，而是為了和天主相通而把自己獻給天主的一個特定的表達方式。外部的祭品象徵內裡的奉獻心態，而這心態表示奉獻者承認天主是真

生命，與天主修和，與天主相通，離開罪惡行徑。所以獻祭是讚美、承認、感謝和祈求天主的一個真實標誌。<sup>96</sup>因此，黑格爾很正確地指明了祭獻是宗教和信仰的實踐。<sup>97</sup>這種對天主的欽崇方式，不僅是一件私人事務，也是一個公眾的事務，因此，它需要有公開任命和委任的司祭，以公眾的名義向天主獻祭。在這種背景下，有關耶穌是祭品和大司祭的言論，就容易被理解了。也就是說，耶穌以公開的方式為大眾敞開了生命，並建立眾人和天主之間的和好關係。因為他本身是天主和人之間的中保，他當然能完成其中保的工程。因此，他在十字架上的祭獻和復活，是他和天主之間合一的最高實施和最徹底的實現。在耶穌基督內，祭品和司祭的合一再次表達了生命的意義，雖然這在今天不太容易被人們理解。

隨著耶穌基督而來臨的末世性轉折，由於他而成為可能的末世性生命，在聖神內成為具體的現實，聖神寓居在領洗者內就如在聖殿裡一樣（格前3:16；參閱6:19；羅5:5；8:11）。保祿直率地定義基督徒為充滿聖神與被聖神驅動者：「因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（羅8:14）。被聖神驅動的意義，保祿通過與「隨從肉性」（羅8:5-17；迦5:16-24）的對比給予了說明。聖神是非由人控制的天主的生命力，而「肉性」卻是人認為靠自己的力量可以掌握自己生命的人性的領域。「肉性」是僵直和自閉

96 參閱 K. Rahner, *Opfer*. V. Dogmatisch, in *LThK*<sup>2</sup> VII, 1174f.

97 參閱 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/1 (hrsg. v. Lasson), 227ff.

的駝背人的生活模式 (*homo incurvatus*)。隨從肉性不僅表現在「縱慾」中：不道德、淫亂、放肆、酗酒、貪饕，也表現在爭權奪利中：仇恨、爭鬥、嫉妒、憤怒、自私、分裂、排他，最後也表現在背向天主而拜偶像、行巫術等行為中，這些都使人恐懼，墮入無意義，最後帶人進入死亡。與此相反，聖神的果實是愛、喜樂、平安、忍耐、慈善、善良、忠誠、溫柔和節制（迦5:19-23；參閱羅14:17）。總括來說，聖神使人向天主和他人開放。聖神使人坦率地走向人，使人充滿信賴地走向天主並呼喚他為「阿爸！父啊！」（羅8:15, 26；迦4:6）；「隨聖神的引導」也表示「以愛德彼此服事」（迦5:13-15）。因此，根據《格林多前書》第十三章，愛是聖神恩寵中最崇高的：「我若沒有愛，我什麼都不算」（13:2）。所以，在聖神內，「獻身於主，為他人而生存」，這個因基督而開啟的新人類成為現實。

3) 在對司祭職的探討中已經清楚表明，生命和救恩並不純然是私人的事情，也有公共的一面，因而也有政治性的幅度。人的自由與其他所有人的自由相互交織是這個論點的基礎。自由、生命和救恩以自由、和平和正義的秩序為前提。自古以來，「帝國」、「城市」、「國度」不僅是政治術語，也是宗教象徵。<sup>98</sup> 君王被視為神的代表，甚至是神，或神的兒子；他代表神聖的秩序以及宇宙和政治秩序，救恩只有在這樣的秩序內才可能發生。一個理想的賢

---

<sup>98</sup> 參閱 H. Kleinknecht – G. v. Rad – G. Kühn – K. L. Schmidt, Βασιλευς, in *ThW I*, 562-595; H. Dembowski, *Grundfragen der Christologie. Erörtert am Problem der Herrschaft Christi*, München 1969.

王像神一樣統治百姓，也像牧人一樣牧放他們。在古代東方文化中，「牧者」和「君王」的主題緊密相連。這兩個概念背後所關心的問題是：保護百姓免受混亂傷害的健全太平秩序、領導和方向、安全、寧靜與和平。

舊約以非常排他的方式回答了政治性救恩的問題：雅威是君王（出15:18；詠145:11ff.; 146:10等），雅威是以色列的牧者（詠23；創48:15; 49:24等）。因此，後來要建立一個君王制度時，遇到極大的困難（撒下8）：並且地上的王權很快就變成了即將來到的默西亞王權的許諾（參閱撒下7）。面對這些對默西亞的期待，耶穌的態度十分保留。十字架徹底毀滅了那種政治性的默西亞觀，使人們清楚看到他的統治屬於另一類：為眾人服務。所以，他知道他是作為牧者被派遣的，為了尋找迷失的羊（路15:4-7；瑪18:12-14）；他憐憫四散而沒有牧人的群眾（谷6:34；瑪9:36），所以他召回以色列家迷失的羊（瑪10:6; 15:24）。他在牧羊人的形像下看待自己的死亡（谷14:27-28）和最後的審判（瑪25:32）。耶穌所說的與「跟隨」有關的話語，基本上採取了牧人的圖像：耶穌走在屬於他的人的前面。所以初期教會在有關基督的聲明中合理地使用了這個圖像（伯前2:25; 5:4；希13:20；默7:17; 14:4）。<sup>99</sup>《若望福音》全面且詳細地論述了耶穌是善牧，即真的牧人，他為他的羊群捨掉自己的性命，他認識他的羊，他的羊知道它們在他那裡是安全的（10:11-16）。布特曼說：「所有世界上的牧職只不

---

99 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannis*, 277.

過是真正原來的牧職的一個寫照和說明。」耶穌是生命、救恩和信德的創造者與首領（宗3:15; 5:31; 希2:10; 12:2）。對《新約》來說，牧人的宣稱也包含君王的尊嚴和高貴。所以，復活後的信徒團體除了稱耶穌為基督和主以外，也稱他為王。然而，就像他是十字架上的默西亞一樣，他也是十字架上的君王（谷15:2, 9, 12, 18, 26）。基督徒對「君王統治」的最清楚解釋，表現在比拉多前的那一幕。在那裡，耶穌被咆哮的群眾嘲諷，鮮血湧流，頭戴刺冠。當比拉多問到：「你是猶太人的君王嗎？」耶穌在雙重意義上對他的王權作了解釋：「不屬於這世界」和「給真理作證」（若18:33-37）。他的「統治」表現在宣佈喜訊、分施聖事以及門徒們的信德和追隨中（瑪28:19）。唯獨在這樣的意義上，他才是「萬王之王，萬主之主」（弟前6:15; 默19:6）。最終，基督的統治是歸屬於天主的統治，並為天主的統治服務。就像基督徒屬於主基督一樣，基督屬於他的父天主（格前3:23）。最後，基督要把他的王國交付在父的手中，到那時，天主將成為「萬物之中的萬有」（格前15:28）。所以，基督君王的統治由兩個基本動機所構成，也是他整個存在和整個工程的特徵：奉獻於天主，服務於人類。

耶穌最後要把他的統治交付在他的父手中的聲稱，引發許多推測。人們經常把此聲稱與《默示錄》20:1-10聯繫在一起。在那裡談及一個在地上的默西亞千年王國，這個千年王國發生在天主最後一次來臨與所有死者復活以前。古代安西拉的瑪塞羅斯（Marcell von Ancyra）由此推斷，在世界末日，基督將卸下他的人性而重新返回天主性。君士坦丁堡第一屆大公會議（381）反對這個意見，所以在信經上加

上：「他的神國萬世無疆」（DH150；NR250），如此保全了耶穌基督本身和他的工程的末世性——終極性特徵，也保全了他的統治的永恆性（路1:33）。天主的統治並不意指基督統治的終結，而是其圓滿。千禧年主義（*Chiliasmus*）<sup>100</sup> 用有時充滿想像的方式描述基督的來臨和天主圓滿統治來臨之間的時段。歷史上影響最大的是菲奧拉的約亞敬（Joachim von Fiore）。他預言：聖神時代將取代聖子時代和有形的聖統制教會，在那時候，人們將用屬靈的方法解釋福音。現代歷史哲學和歷史烏托邦思想多次以世俗方式思考這個思想。這尤其涉及馬克思主義式的期待，由一個必須的國度（*Reich der Notwendigkeit*）到一個自由國度的轉變。德國的納粹主義以邪惡的方式歪曲了第三個千年王國的夢想。基本的觀察是，當基督宗教被納入一個世俗性的進步模式時，基督本身及其工程的末世性特徵就會被扭曲。聖神是基督的神；即使聖神不斷地開拓新的未來，他也不會帶我們越過基督，而是使我們越來越深地進入基督的奧秘內。因此，我們應該不斷地從文字過渡到精神，也要經常忍受在歷史中兩者之間的張力。

對基督王權的詳細解釋使我們面對急待解決的問題：基督的統治和今世政權間的關係是怎樣的？它與教會的

---

100 參閱 J. Michl – G. Englhardt, *Chiliasmus*, in *LThK*<sup>2</sup> II, 1058-1062 (Lit.). 有關這個期待產生的影響參閱 R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Gießen 1928; W. Nigg, *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich 1944; E. Iserloh, *Das Reich Gottes*, in *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971, 51-72.

關係如何？如果不讓基督統治的言論成為空談和空泛的激情，或成為製造各種幻想與錯誤解釋意識形態的契機，那麼我們就必須問：基督的王權在哪裡以及如何才能實現？

在教會歷史上，對這個問題的回答大致有兩種傾向：其一是把天主之國或基督的統治、或與教會、或與特定政治、或文化運動與勢力等同。君士坦丁王朝的神學家，凱撒肋雅的歐瑟比（Eusebius von Caesarea），已經準備認為信仰基督的君士坦丁帝國，已經滿全了由基督開始的默西亞救恩時代：「一個天主，一個聖言，一個國度」。在此背景下，尼西亞大公會議的信理決定和教會聖三信理的發展，不僅是在形而上的領域內發生的革命，而且也是在政治秩序內出現的革命，並最終動搖了這種政治神學的基礎。<sup>101</sup>為基督信仰而戰鬥的先鋒戰士亞大納修，同時與安博（Ambrosius）和希拉利（Hilarius）成了在皇帝面前為教會的自由而戰鬥的先驅，他們的鬥爭並非是徒然的。如此，基督論創立了一種全新的政治神學：宗教和政治間的區別，成為西方「自由」和「容忍」兩個概念的主要基礎之一。因此，中世紀在政教之間所發生的爭取教會自由的爭論，應當從西方自由思想史的觀點去看。的確，教會本身也花費了極長一段時期，事實上直到梵二，才清楚認識到這一主張的結果，<sup>102</sup>雖然在實踐上還覺得難以接受，仍然在原則上克服了那種企圖把教會的「領導力」直接強加

---

101 參閱 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, in ders., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147.

102 參閱梵蒂岡第二屆大公會議，《論教會在現代世界》牧職憲章，36。



於社會的「整合主義」(*Integralismus*)。然而，這個建基於基督論的觀點今天必須再次被捍衛，並反對新式政教合一的企圖。它們試圖延續自由派新教文化神學的思想，嘗試讓教會成為左翼政治解放運動的先鋒。

與政教合一派相反，還有一種把基督統治和教會或人間的統治兩分的二元性關係。在馬西翁的創造和救贖的二元論中，已經把天國和天主或基督徹底等同：在福音中，天主的國就是基督自己 (*In evangelio est Dei regnum Christus ipse*)。<sup>103</sup> 在其他情況下，在神秘學和路德派兩個國度理論中，有一種把天國靈性化的明顯傾向。依勒內在他的救恩史神學中已經反駁諾斯底主義的二元論，維護了基督論上的合一性和末世論上的張力。奧思定在他的《天主之城》裡發揮了在歷史上最具有影響力的重要觀點，但是這個觀點也常被誤解：有史以來，天主之城和世上之城就處在鬥爭中。但對奧思定而言，天主之城與世上之城並不是簡單地與教會和國家等同。兩城的分界線貫穿教會和國家；兩個國度彼此交融在一起。<sup>104</sup> 「兩座城是建基在兩種不同種類的愛上」 (*Fecerunt itaque civitates duas amores duo*)<sup>105</sup>：自愛和愛天主，隨從肉性的生活和隨從聖神的生活。因此，教會只不過是天主之國的開端而已。有許多生活在教會外的人，實際上處於救恩之內，而許多在教會內的人實際上

103 Marcion, zit. Bei Tertullian, *Adversus Marcionem* IV, 33, 8 (= *CChr* 1, 634).

104 參閱 Augustinus, *De civitate Dei* 19, 26 (= *CSEL* 40/2, 421).

105 同上, 14, 28 (= a.a.O., 56); 參閱 19, 24 (= a.a.O., 419) und ders., *Enarrationes in Psalmos* 64, 2 (= *CChr* 39, 823f.).

處於救恩之外。教會只是有效和被執行的聖事性標記，而不是天主之國本身。

從救恩史及聖事的觀點看教會，這種觀點在梵蒂岡第二屆大公會議中再次重申：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具。」<sup>106</sup> 這個定義的基本要點是聖事性標記的概念，它和新浪漫主義的教會觀，即視教會為降生奧蹟的延續，有所不同。以兩性一位結合的類比性觀點來看教會，定義教會是「一件復合的真像，包括著人為的與神為的部份」。<sup>107</sup> 有形可見的教會在救恩上有其重要性，同時她也是脆弱和有罪的。教會外存在多種基督因素的事實也能得到認同。我們可以維護如下論點：儘管基督在教會內，藉著教會實行統治，然而他的統治比教會更廣闊，更廣泛。在教會內和在世界中一樣，他的統治是有形可見的，也是隱藏的。教會必須懷著信德來解釋時代的徵兆，另一方面經由時代的徵兆，更深入地體會信德的意義。<sup>108</sup>

大公會議的這個觀點，被批評太片面傾向於基督中心論，從而疏忽聖神論的維度。批評者說：根據大公會議

---

106 梵蒂岡第二屆大公會議《教會》教義憲章，1。另外L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.

107 同上，頁8。

108 參閱梵蒂岡第二屆大公會議《論教會在現代世界》牧職憲章，3, 10, 40, 42, 58等。

文獻，聖神只不過是基督的一個功能，只是為了使基督的話語和工程產生宇宙性效果，並使人接納基督的救恩。因此，教會被片面地理解為基督所設立的事物，教會的機構層面被突出，而教會的神恩、先知性面貌卻沒有被充份發揮。針對上述批評，龔格（Y. Congar）和其他神學家指出這種批評本身的片面性。<sup>109</sup>儘管如此，這方面顯然還有工作去完成。如果到目前為止所論正確，那麼，我們必須承認，「基督的統治」的具體含義最後只能在先知性的象徵中表達出來。任何一個歷史時期，是聖人們解釋基督旨意的實際意義到底是什麼。耶穌基督在聖神內全部活動的三個方面，現在終於要使我們面對中保的問題。一方面，是有關聖神在自然界、歷史中、在整個創造界內普遍活動的言論。所以，聖神論是為了幫助表達普遍性的救恩在耶穌基督內已經來臨。另一方面，我們必須嚴格堅持耶穌基督的獨一無二性，並且確定聖神是耶穌基督的神。所以出現了兩個問題：1) 耶穌基督的神和在宗教和文化歷史中起作用的人類的精神有何關係？2) 耶穌基督的神和在教會內與在個別的信徒內活動的「神」之間有何關係？耶穌基督以何種方式成為整個人類和教會的元首？

1) 聖經有關天主的神在整個人類歷史中全方位運作的陳述，採納了如下人學方面的敘述：人的自我超越和自我伸展，他對另一位的全然渴望，對新開端的希望，對救贖和救恩的探索。人的存在被體驗為超越自己的生存（*Ek-*

---

109 參閱 Y. Congar, *Pneumatologie et "christomonisme" dans la tradition latine*. in *ETHL* 45 (1969) 394-416.

*sistenz*)、出離自己 (*Ekstasis*) 和出走 (*Exodus*)。儘管「超越自己」建立在人的自由的基礎之上，要使之成為可能，人還需要分享絕對的生命創造力。<sup>110</sup> 唯獨當人在自己的脆弱中，對前來幫助他的天主的神自由地開放時，他才能找到自己存有的意義和滿全。只有當人在信德、望德、愛德中讓天主的神引導自己，在天主的神和人的「神」的對話中，他的存有方能成功。因此無論在什麼地方，人負起生存的風險，承擔起尋找真理的義務，以認真態度接受自己的責任，特別當人因愛而對天主和對他人開放並捨棄自己時，天主的神就在活動。每當這種現象在人類宗教和文化中發生時，天主的救恩就通過它們賜予人。

當然在歷史中也有另一種現象：人想抓住自己的生命不放，把自己封閉在自身內，拒絕天主之神進入，因而迷失自己。這種現象有兩種表達方式：人可以舒適地過一種單調庸俗的生活，愜意於生活中小小的享受和有限之物，因而淡化其存在的重要問題，只是滿足於當下的所有和所是。尼采用最後一個人的形像來形容這種生活方式：「時間將來到，在那時，人不再射發超越自己的『渴望之箭』，他的弓也已習慣不再發出颼颼之聲……看，那邊就是最後的一個人，『愛是什麼？創造是什麼？渴望是什麼？星兒是什麼？』他眯著眼睛問……。」<sup>111</sup> 但也有人像普羅米修斯一樣，認為自己掌控自己的生命而不需要天主，認為靠自己的力量就能實現在他內的希望。尼采也描寫了這種人，他

---

110 參閱本章上一節的內容。

111 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *WW* Bd. 2, hrsg. v. K. Schlechta, 284.

稱他們為「超人」，他們的天主已經死亡，他們讓自己作天主，拒絕把生存的意義和滿全當成禮物來接受。<sup>112</sup>這種雙重拒絕影響著整個人類歷史。所以在人類歷史中，天主之神只是在一種變形的、隱匿的、容易被誤解和被妄用的形式下發揮著自己的作用。宗教文化歷史有很深的兩面性。

根據基督宗教的信仰，在歷史上只有一個「事例」，在此「事例」中，聖神以獨一無二的、完全的、毫不歪曲和純潔的方式被接納，即在耶穌基督內。耶穌成了在聖神的能力下，天主藉著聖言而自我通傳的空的器皿。他以人所想不到的獨一無二的方式成就此事，在他身上，天主的愛和一切存在的意義變成了位格。所以聖神全方位和具有歷史性意義的作為在他內以超越一切的方式達到了目的。因此，從耶穌來的光照耀著整個人類歷史。對基督信徒來說，耶穌基督是分辯神類的標準和規範。只有藉著他，在他內，才可能分享聖神的全部圓滿。只有聖神所創作的人類財富，找到途徑進入教會並在教會內被「保留」時，存在於基督宗教內的基督的整個寶藏，才能具體地成為現實。傳教和皈依基督永遠既是危機又是滿全。

從聖神論的觀點看基督論，最容易使我們傳遞耶穌基督的獨特性和普遍性意義。它能顯示，在基督內完美運作的聖神如何也在人類歷史中到處以不同的程度行動著；它也能說明，耶穌基督如何是整個人類的終點和元首。<sup>113</sup>基

112 參閱 ders., *Die fröhliche Wissenschaft*, a.a.O., 127.

113 參閱 Thomas v. Aquin, *Summa theol.* III, q. 8, a. 3.

督的奧體——教會——比作為一個機構的教會更廣闊，她從開天闢地以來就存在著。一切讓基督的神在信、望、愛中引領的人都屬於教會。

2) 耶穌基督要求所有人都承認其獨一無二的意義，這種要求不能僅僅以內心的和隱蔽的方式表達，它更需要位際間和公開的見證和代表。由於人類的歷史性和相互緊密關係，救恩，也就是基督的神，必須以歷史性和公開的方式進行傳遞。這種傳遞通過人類宗教以不完美的方式發生了。在哪裡人們明確地作證耶穌是主，在哪裡人們明確和公開地在信德中讓主的神佔有，在哪裡以聖神為根基和尺度、來源和目標，甘願順從他，聖神的明確性和滿全在哪裡就能夠得到充份的表達。這事在哪裡藉著宣講和聖事作為信仰的標記發生，哪裡就是教會。教會是基督的奧體，因為在她內，基督的神以公開的方式臨在並生活著。聖神在教會內產生兩種效果：使人與耶穌基督共融，並承認他是教會的頭而隸屬於他。

所以無論從哪一方面來看，聖神都是在自由中愛的通傳，合一和區別的中介。這一點再次在教會和世界的關係中彰顯出來。兩者既不能以二元論的方式被對立起來，也不能以一體論的方式消融在對方之內。基督的神的確到處在運作，只要有人力圖使生命朝向生存的終極意義超越，只要有人希望尋求徹底地、絕對地接納自己和別人。但是這一切隱匿的、走向基督的道路，只在與基督的相遇中才能達到它們的最清晰和圓滿。因此，教會不是一個封閉的體系，她必須參與屬靈的交流，並與世界思想上的對話。她必須一方

面關注來自世界的預言 (*Fremdprophetie*)，另一方面也要作證：唯獨在耶穌基督內，人類的希望以獨一無二和不可超越的方式得到滿全，耶穌基督是天主對一切恩許偉大的「是」(參閱格後1:20)。

## 瓦爾特·卡斯培 樞機 (Cardinal Walter Kasper)

當代著名天主教神學家，1933年生於德國巴登符騰堡州，曾先後在德國多間大學任教，並被擢升為德國羅滕堡—斯圖加特教區主教。因其神學造詣出眾，被教廷任命為宗座基督徒合一促進委員會主席。

卡斯培樞機著作等身，其代表作《耶穌基督》尤其受到高度評價，成為當今基督論領域內的經典著作，被同為世界級神學家的榮休教宗本篤十六世譽為最好的基督論作品之一。卡斯培樞機在《耶穌基督》一書中用現代人的語言使傳統教義「道成肉身」、「二性一位結合」、「天國」、「十字架上的死亡」與「復活」等主題不再神秘與陌生，而是重新煥發出耀眼的光芒。我們深信，《耶穌基督》一書中對於基督論諸多問題所提供的豐富且深刻的洞見，對於中華大地上尋求理解耶穌基督的人同樣具有啟發意義。

售價：每冊HK\$120

