Globethics Repository



論早期基督論的演進

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Weng, Shao Jun
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-16 09:09:44
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167124

論早期基督論的演進

翁紹軍（上海社會科學院哲學研究所研究員）

施特勞斯（D. Strauss）指出，基督教的興起，主要乃在於人的因素，「如果在基督教的起源和最初形成期中，不足已經有西方和東方、有希臘羅馬精神和猶大精神共同參與其中，它就決不會成為西方和東方的共同宗教，特別是在後來成了西方特有的宗教。」[1] 人們總是依據自己的性格來構想上帝及其神性的，由於人的不同生存境遇與體驗，神性也顯現出不同的個性，耶穌是一個真正的猶太人，但猶太民族對彌賽亞（mashiah）[2] 的期盼，使他除人性外、還具有救世的神性。爾後，保羅等使徒對耶穌神性的體驗，使他在基督論中被提升到上帝的地位。作為神學的基督論，與其說論證人成上帝，毋寧是論證上帝成人，即天父上帝怎樣認同十字架受難的兒子耶穌，在這一認同中，實現神性對人性的認同，到了教父基督學，耶穌的神性跟人性至少在神學教義上達到完滿的一致。這樣，同一位耶穌就因神性中的不同個性而顯示出萬花筒般的多樣性，並使耶穌論、基督論、基督學的神性區分成為可能，由此形成的神性演化進路便是本文探討的主題。

---

1. D. Strauss，《耶穌傳》，吳永泉譯，卷一，北京，1981，頁231-232。
2. 希臘文《新約》將「彌賽亞」一詞譯成「基督」（Christos），用來稱呼拿撒勒人耶穌，以表示耶穌救世的天職和功能。

耶穌論的神性構想

耶穌是誰？這是當代基督教神學家漢斯・昆（Hans Küng）在《猶太教》一書中提出的問題。漢斯・昆從「政治革命家」、「苦行僧」、「虔誠的法利賽人」三個角度的否定性論證中給出這一問題的初步答案。**耶穌不是通常意義上的政治革命家**，他更像一個「平信徒」（layman），這個看法是猶太學者和基督徒學者所一致同意的。猶太學者克勞斯納（J. Klausner）對耶穌的描述代表了多數猶太人的見解：耶穌和他的門徒，並非來自統治階級和有產階級，而是來自普通平民。耶穌是加利利人（the Galilean），是一個木匠的兒子。追隨他的人中有純樸的漁夫。他們都是心靈單純的普通人。[3]耶穌所處的時代是一個刀劍血光的時代，一個有巨大苦惱與危險的時代。福音書顯示給我們的，是一個堅毅與不屈不撓的耶穌。但是，耶穌對上帝之國的啟示並不訴求於進一步武力的衝突。耶穌所關注的，是克服不僅存在於制度和結構中，而且也存在於人類本身中的罪惡。因此，他主張無條件寬恕而不是反擊——愛你的敵人而不是消滅他們！他為調停人祈禱，從不讚頌怨恨與復仇。他要人們準備去容忍而不是使用武力。這在一向具排他意識的古代猶太民族中無疑有革古鼎新的意義，有鑑於此，漢斯・昆教授評價說：「正確理解的話，耶穌比革命家更是革命家。」[4]**耶穌不是一個苦行僧**。猶太宗教史家司魁帕思（Hans-Joachim Schoeps）認為：「經常有人想把耶穌說成是一個隱居支持者，或艾賽尼社團[5]的成員。但這些猜測沒有任何依據，遺沒有確

3. 參見 J. Klausner，*Jesus of Nazareth*《拿撒勒的耶穌》，London，1925，頁 222。
4. 參見 Hans Küng，*Judaism*《猶太教》，London，1992，頁 310。
5. 又稱艾賽尼派（Essenes），公元前二世紀開始形成的猶太教教士派別，他們對結社

切的證明。」[6]就耶穌個人而言，他並不過與世隔絕的隱居生活。無論在鄉村和城市，耶穌的社會生活是完全公開的。他甚至跟社會上名聲不好的人接觸交往，跟那些按照律法是「不潔的」人來往。在耶穌看來，完全沒有必要回避這些人，因為心地的純潔要比任何潔淨的外在規定更重要。耶穌也不過一種苦行的生活，他不像艾賽尼人那樣是一個熱衷於律法的人，不為禁欲的緣故規定任何禁欲的戒律。相反，他參與跟夥伴們一起吃喝，並接受宴請，即使在受到拘押威嚇的情況下，他還跟門徒一起晚餐。在他看來，婚姻是造物主的意願，而非使人不潔之事。他不將獨身的律法強加於任何人，因為放棄婚姻是自覺自願的。耶穌對財產的看法也是開明的，他的信徒甚至不必放棄財產的佔有。耶穌並不宣揚對人的任何區分，把人作先天善惡分類不是他所關心的。他主張每個人都必須懺悔，每個人也都能夠懺悔，寬恕是向所有人提供的。耶穌堅持顛倒等級制度，這種制度即使在宗教組織中也是通行的。他認為最卑賤者應是最高貴的，而最高貴的是公僕。為了公益，從屬關係應當是相互的，因此，他並不要求任何受教規束縛的虔敬做法，也不要求任何冗長的祈禱、任何禮儀的進餐與洗身、任何表示身份等級的穿著。**耶穌不是一個虔誠的法利賽人。**[7]有的猶太學者，比如蓋格爾（Abraham Geiger）和溫特（Paul Winten）等，斷言耶穌只是一個法利賽人，因為他與法利賽人一樣，也出入猶太會堂，生活在人們中間，討論和訓導。但是，法利賽人要求無條件地嚴肅對待

有嚴格規定。

6. H.-J. Schoeps，Jesus〈耶穌〉，見 *Cottheit und Menschheit*，Damstart，1954，頁 56。
7. 又稱法利賽派（Pharisees），公元前二世紀出現在巴勒斯坦，代表較低層猶太教教士和文士的派別。

上帝的戒律，要求審慎地嚴守律法。正是在對待上帝律法的基本態度和總的傾向上，耶穌與法利賽人存在有實質的分歧。跟所有法利賽人不同，耶穌對律法採取自由開明的基本態度。他從不像法利賽人那樣把律法六百一十三條戒律和禁令看得如此的重要，也從不勸導門徒去鑽研律法。耶穌更關注現實的人民，並重視跟那些不了解律法者或違反律法者的交往。在他看來，純粹作形式上遵從律法條文，不就等於依循上帝的意願。總之，耶穌是一個真正的猶太人，誠如貝克博士（Leo Baeck）所指出的：「耶穌是一位真實的猶太人物：所有他的努力與行動、忍受與感知、談吐與保持緘默，都帶有猶太人天性的烙印，存在於猶太理想主義的性格中，而且大多已存在於猶太教中，並僅見之於當時的猶太教中。他是猶太人中的一員：一個像他那樣的人是不可能出現在其他別的民族之中的，並且像他那樣的人在其他別的民族中是不可能有活動力的。」[8]

以上所描述的耶穌，是猶太人和基督徒可以共同接受的耶穌。這是純歷史部份的人性耶穌，而不是宗教史中既具人性又具神性的耶穌。由於時代的偶合，他成了這樣的角色：以前被看作絕對與人無緣的神性，竟在他身上顯示，他一身兼合了超越界與人世域的兩大特性。作為凡俗人的耶穌，死後被奉為有神性的基督（彌賽亞），其間起有關鍵作用的要素，或被認為是門徒對他死後復活的體驗，或被認為是上帝對耶穌的認同。漢斯・昆教授指出：「依照證據，耶穌最初的門徒提出以色列的上帝和耶穌本人為他們信仰的理由，重又在復活節喚醒。他們在這樣做時歸因於他們對上帝和高貴的主的體驗。門徒『主觀』的

8. 引自 Hans Küng，《猶太教》，同前，頁 308。

心理活動和上帝『客觀』是一點不排斥的，因為上帝也通過人的心靈起作用的。」[9] 德國神學家雲格爾（E. Jüngel）依據福音書中「門徒都逃走了」（太26:56；可14:50）的記載，更強調上帝的決定作用。在他看來，耶穌之死非但沒有以門徒逃走告終，反而演變為對耶穌的信仰，主要是「上帝在死去的耶穌身上顯示了自己的榮耀。」[10] 復活信仰的真相是上帝於死去耶穌身上證明自己直接在場，上帝讓自己與死去的耶穌認同，只有上帝的這種行為本身才可以考慮為信仰耶穌的必然性。顯然，雲格爾的觀點更突顯以上帝為中心而不是以人為中心的神學取向，倘使淡化神學色彩而立足歷史視域的話，我們自然應更注重人的心理體驗，從中尋找復活信念的真正土壤。

在耶穌被捕時，門徒都離他而逃，這也許是事實，但這一事實只是說明門徒逃離被捕現場，並不說明門徒對耶穌的背叛。據《新約》記載，耶穌的十一門徒及其他信徒，在他受難後四十天中，都有耶穌向他們顯現的見證。當時耶穌的信徒只有百餘人（徒1:15），使徒們首先要做的，就是作耶穌復活的見證人，向人們傳述耶穌藉聖靈給他們的指示（徒1:15）。彼得在一次信徒集會上這樣對大家說：「這位耶穌，上帝已經使他復活了；我們都是這事的見證人。」彼得還引證大衛的詩：「耶和華對我主說：你坐在我的右邊，等到我使仇敵作你的腳櫈。」（詩110:1）要信徒們相信，耶穌高升在上帝身邊：「以色列家當確實地知道，你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為王，為基督了。」（徒2:36）由復活體驗推助的耶穌信仰

---

9. 同上，頁337。
10. E. Jüngel，《死論》，林克譯，上海，1995，頁95。

很快贏得信眾，彼得那次講話後，信徒一下陡增到約三千人（徒2:41）。這些信徒不僅在耶路撒冷、猶太和撒馬利亞全境，甚至到「天涯海角」，為使徒們的見證作見證。耶穌運動由此蓬勃地展開。

耶穌死後，他的門徒在夢中見到他，這其實是一種正常的生理現象，顯然很難將它說成是耶穌復活的見證。正如漢斯・昆指出的：「整部《新約》沒有任何復活的『見證』，也沒有對復活的直接描述。從一開始，復活就始終是一種信仰的確信。」[11]使徒們為什麼從渲染復活見證入手呢？對這個問題，希伯來人的神性意識也許能提供一點線索。《舊約・創世記》提供了「一個人（亞當）、一件行為（吃禁果）」的伊甸園故事，我們從中知道，「永生」一直被猶太民族視為人所絕對不可問鼎的。在《舊約》全書中，至多只有巫婆招請亡魂的記載（如撒上28），決沒有凡人不朽的傳說，即使摩西與大衛也不例外。現在，使徒們賦予耶穌這個人的恰正是「不朽」的神性，任何凡人都不可能戰勝的死亡，因這個人的復活而被戰勝。這個人既智慧又永生，由此在信徒中間引起的驚異和震撼，自然使他們接受將這個人奉為神的基督信仰。以彼得為首的使徒們渲染復活體驗與見證，乍看起來跟傳統意識相違逆，實質上，這一違逆恰恰撥動與激發了該意識的敏感點。正因為他們用見證復活抹平了人們心目中神人間最關緊要的差異，才為人上升至神掃除了最大的興也許是最後的障礙。往昔絕對超越的神性開始卸去其神秘的面紗，顯露出跟人性相融合的趨勢。

對耶穌信仰的宣揚，開始僅採用口頭傳說的形式，經

11. Hans Küng，《猶太教》，同前，頁337。

過數十年的口傳，為書面文獻的形成創造了條件。馬可、馬太和路加遂憑藉當時在巴勒斯坦流佈的傳說，用希伯來文或希臘文記錄撰寫了耶穌的生平言行，在《新約》中被稱為《馬太福音》、《馬可福音》和《路加福音》。這三部福音由於內容和措詞比較一致，可供相互參照，因此被稱為對觀福音書（the Synoptics）。在《新約》中，除對觀福音書外，還有《約翰福音》，即第四福音書，這是約翰撰寫的。《約翰福音》更突出耶穌的屬靈價值，力圖把他表現為上帝和人之間的中保，因此更具寓意性。如果說，對觀福音書因偏向肉身耶穌可以被稱為「肉身福音」的話，《約翰福音》則因偏向精神耶穌可以被稱為「精神福音」。

耶穌論中的耶穌，因復活體驗而由凡俗人變為將再次降臨人世的彌賽亞，耶穌的身位與言行也隨之按彌賽亞的形象去構想，從而被賦予超越人性的神性。大馬士革的約翰（John of Damascus）對福音書中耶穌的神性有一概述：「他為處女誕生，在約旦河水中的洗禮，在他泊山上的變容。他為我們擺脫苦難而遭受的苦難，他憑藉人的肉體活動完成的、象徵着他神性與神性活動的奇跡，他被埋，復活，和顯示救主已完成對我們的拯救的升天。」[12]限於篇幅，我們僅就其中「出生」的神性，稍作探討。這關涉耶穌的神－人位格，較集中地體現了其作為彌賽亞的神性特點。

有關耶穌出生的神性構想，主要有這樣三點：一是天使預告耶穌的降臨（路1:26-28）；二是馬利亞由聖靈感孕（路1:29-35、38；太1:18-20、24-25）；三是神為約瑟的兒子取名耶穌（路2:21）。圍繞耶穌的降生，福音書所添

12. 參見J. Pelikan，《歷代耶穌形象》，楊德友譯，香港：漢語基督教文化研究所，1995，頁130。

加的這些神性，引起後人的頗多猜測，特別是對聖靈感孕這個奇跡。公元二世紀的羅馬哲學家賽爾蘇（Celsus）也許是依據猶太教口傳律法集《塔木德》（*Talmud*）的記載，認為瑪莉亞（Mary，耶穌之母）是跟羅馬士兵潘特拉（Pantera）通姦後生下耶穌的。這一說法的可信度不高，因為《塔木德》的不少記載帶有法利賽人的偏見。法利賽人要捍衛猶太教的傳統，往往把主張改革猶太教的耶穌視為仇敵，這樣，也就很難排除他們在口傳律法書散佈謠言、誹謗中傷耶穌的可能性。

我們可以從宗教現象學的角度，解釋天使預言、聖靈感孕和天使取名這三種神性。從這個角度看，三種神性其實是三個象徵，從它們那裏可以追尋到福音作者的意向，那就是他們要按彌賽亞的形象去構想耶穌。彌賽亞是上帝派遣的，所以他們構想了天使報信的情節；彌賽亞是救世主，所以他們構想了天使取名的情節。關於耶穌這個名字，有的說取自摩西後繼人約書亞（Joshua）之音，有的說取自救世之義（英國學者安妮[B. Annie]力主此說），儘管說法不一，但皆意指救世主。至於聖靈感孕的構想，則更能證明福音作者的這一意向；因為把耶穌說成是由聖靈感孕而生的，符合彌賽亞的神－王形象。初民對男女交合生育的過程全無科學的認識，他們對父性之道不甚了了，這方面的無知遂被宗教與神話作者利用來渲染偉人的超凡性。在福音作者看來，耶穌這位宗教先驅倘然沒有一點超凡脫俗的身世，他的魅力似乎就會缺少感召力。

基督論的神性構想

十八世紀德國詩人萊辛（G.E. Lessing）區分了「耶穌的宗教」（the religion of Jesus）和「基督教的宗教」（the

Christian religion）。到現代，布伯（Martin Buber）也相應區分了「耶穌的信仰」（the faith of Jesus）和「對耶穌的信仰」（the faith in Jesus）。大體上說，耶穌論更屬於由「耶穌的宗教」或「耶穌的信仰」所派生，因其立足於作為人的耶穌，通過自下而上的提升方式，把這個人提升撥高為神。正由於它有這樣的功能，耶穌論又因此成為由「耶穌的宗教」或「耶穌的信仰」過渡到「基督教宗教」或「對耶穌的信仰」的中介。彼得等使徒不僅傳揚光大「耶穌的信仰」，而且還開啟了「對耶穌的信仰」運動。由於種種歷史的機緣，這一運動得以蓬勃有生氣的展開，耶穌論隨此突破耶穌論的架構，在基督論的更高視域空間運作。這一基督論不再是自下而上地把耶穌提升為神，而是一開始就把耶穌的身位確定為先在的神，通過自上而下的下降方式，申述作為神的耶穌屈尊降臨為人的救恩目的與意義。顯然，這一基督論的神性構想跟猶太人的傳統信仰全然對立衝突，它只能在外邦人特別是希臘人中尋找信仰正當性的依據和資源。導致早期基督教向外域延伸的關鍵人物是保羅，保羅所推進的耶穌運動是基督論賴以生成的歷史境遇。

保羅曾經迫害過教會，大約三十五歲前後轉信基督教，走上傳揚基督福音的使徒之路。保羅的皈依，對基督教產生什麼影響呢？尼采以其慣有的偏激，斷言保羅應對基督教的「作偽」負責。在他看來，上帝替我們贖罪而死，人因信仰得救及死後復活等，都屬於給原有耶穌「作偽」的內容，這一切都應歸罪保羅：「人們應該叫那個兇多吉少的怪癖（保羅）負責。」[13]尼采又斷言基督教經由

13. 參見 Nietzsche，《權力意志》，張念東等譯，北京，1991，頁 400。

保羅之手變成了異教的神秘學：「他通曉異教世界的偉大需要，並且拿基督生死的事實信口雌黃，……他在原則上拋棄了原始的基督教。」[14]尼采的思考大多表現為跳躍的方式，因此，在他作出駭人聽聞的斷言後面，往往不加任何論證，使人對這些高論常有莫衷一是的感覺。儘管如此，我們還是能跟尼采對保羅的指責，達成二點基本認同：一是保羅使基督教迎合了異教世界的需要，再則是保羅「作偽」後的耶穌已不同於原本的耶穌。

保羅對基督教的最大影響，顯然是他成功地將耶穌運動推向非猶太人的更廣闊世界。對於是否要向外邦人傳播耶穌福音這一問題，看來在耶路撒冷教會中是有爭議的。被稱為教會「柱石」的彼得，對此問題就顯得態度曖昧。《使徒行傳》以他得異象的記述，象徵他偏向拒斥的內心世界。主動向外邦人傳福音的功績，肯定不屬於彼得、雅各和約翰等大使徒，而屬於保羅。這一點，保羅在書信中也直言不諱。他寫道：在私下會見那些領袖的時候，我向他們說明我在外邦人中所傳的福音。我不願意我過去或目前的工作落空。但是，那些被認為有名望的領袖並沒有給我什麼新的指示。相反地，他們看出上帝把傳福音給外邦人的任務交給了我，正像他把傳福音給猶太人的任務交給彼得一樣（見加2:2、6-7）。保羅有迫害教會的前科，所以常自謙在使徒中是「最微小的」（林前 15:8）。但在向外邦人傳福音的工作上，他卻當仁不讓，將自己跟彼得相提並論：上帝以他的能力使我成為外邦人的使徒，正像他使彼得成為猶太人的使徒一樣（加2:8）。保羅不僅將視線轉向外邦人，更以極大的毅力和勇氣革除傳道過程中的重

14. 同上，頁 399。

重障礙，為基督教在更大更新的天地中發展創造良好的條件。面對在外邦傳道所遭遇的重重艱險，保羅採取了「入鄉隨俗」的靈活對策，由此必然生發對律法作用的反思。

我們知道，律法對以色列人內部有規範凝聚的作用，對外則有排他隔離的作用。當耶穌運動向外推進時，這些作用顯然都產生了消極有害的影響，律法因此成了向外邦人傳道的主要障礙。保羅在傳道實踐中，深知形式主義地墨守律法的危害，因此提出與猶太教（特別是法利賽主義）的律法書稱義針鋒相對的因信稱義的主張。不管是猶太人還是外邦人，上帝依據什麼來評斷義人還是不義之人呢？不憑什麼，只憑內心的信念。以因信稱義取代律法書稱義，對於耶穌論向基督論的轉變，看來至少有兩重積極作用。首先是可以較徹底地擺脫來自猶太教傳統的束縛。在當時，猶太教傳統的束縛主要表現為律法書的束縛，以「信」取代律法書，由此帶來的解放作用是可想而知的。保羅將律法書比作「奴僕的軛」（加 5:1），在「信」的時代沒有來臨前，將律法與人的關係稱為看守與囚犯的關係（加 3:23），又用「得自由」、「釋放」等詞形容擺脫律法束縛的喜樂。自由與解放是「破」與「立」的前提，基督教徒只有擺脫套在脖子上的「奴僕的軛」，才有可能在跨出將耶穌由人提升為神的第一步後，緊按着又跨出將耶穌由神降臨為人的第二步。其次是排除異教世界的智慧困擾。人的赦罪、復活及與神合一，只取決於人的內心對耶穌基督的真誠選擇。由此以一個「信」字，既拒斥了學理智慧捉襟見肘的煩瑣論辯。也省卻了因偏重智慧所枝蔓生發的種種困擾。

保羅在異教世界推進耶穌運動，也為基督論的形成提供了歷史的機緣。原本在猶太語境中形成的耶穌論顯然不

能適應傳教的需要。保羅傳道的異教世界，其地域處在羅馬帝國的版圖內。當時，希臘羅馬諸神往日的感召力已盪然無存，倒是形形色色的東方宗教諸神成了受歡迎的神祇。不同國家與地區的神混雜融合，各教派彼此兼收並蓄。人們對罪的救贖、神人的溝通與合一、靈魂的淨化與輪回等問題都期盼得到解答和證明，其結果是知識界與民眾都傾向於接受以一神論詮釋多神論，異教萬聖殿內的眾多神祇越來越被當作是唯一至高上帝多種屬性的化身，或是其多樣能力的顯現。[15]這就是保羅所處異教世界的神學語境。基督教要在這一語境中生存發展，勢必要讓原來的耶穌論作相應的變革，尤其要突破「人上升為神」的基本構架。倘然再把耶穌的身位始定為人，儘管在他死後被上帝接納為神，但以「人」的位格去跟萬聖殿內諸神相競逐，至少在神聖性上已相形見拙。所以，要適應新的神學語境的要求，首先一開始就得將耶穌的身位確定為先在的神。其次，把耶穌預先確定為神後，又不能將其跟萬聖殿諸神相提並論。成為教主後的耶穌帶給世界的信息是為人贖罪的救世福音，這一信息的根源除了耶穌的位格外，就是他以人的形象呈現的話語與實行。福音信息是基督教的根本，耶穌基督要戰勝一切異教神，必須強化其救贖功能，為此，耶穌論中耶穌固有的人格性仍應保存。這就是在新語境條件下，神性與人性所遭遇的內在張力和新格局，由此形成「神降臨為人」的新架構基督論。

基督論或可稱先在基督論，其神性聲明散見於保羅的書信與《約翰福音》，就其基本內容大致可歸納為耶穌的先在性、化身性與救贖性。

---

15. 參見 Kelly，《早期基督教教義》，康來昌譯，台北，1992，頁 8。

先在性又稱自有永有性，這是神的本質特性，也是神與受造的人的根本區別。神因其先在性而被認為在體性完善；反之，人因其受造性而被認為在體性欠缺。保羅在給他親自建立的歐洲第一個教會所寫的信中，這樣表述作為先在神的基督耶穌：他原有上帝的本質（in the form of God），卻沒有濫用跟上帝同等的特權。相反地，他自願放棄一切，取了奴僕的本質，他成為人，以人的形體出現。他自甘卑微，順服至死，且死在十字架上。因此，上帝高舉他，達於至高，賜給他那超越萬名的名號。為要尊崇耶穌的名，天上和地底下的眾生，都得向他下拜，眾口要宣認：耶穌基督是主，同頌父上帝的榮耀！（腓2:6-11）這段話可以視為基督論的聲明，它斷言耶穌具有跟上帝同等的神性，斷言耶穌先為神後為人。由於保羅將耶穌的位格從人轉化到神，所以他在書信中極少提到歷史上真實耶穌的言論與行狀。保羅不想知道「凡胎的基督」，不想了解「肉身的基督」，因為「這一形象與他轉變信仰後用一種靈性、信仰、超現世的方式所認識的耶穌基督恰好相反。」[16]保羅基督論將拿撒勒的耶穌宣稱為神，在這裏，耶穌不同於「許多被抬高的、推崇的、活的神或是宗教的神聖化了的創始人、凱撒、天才、主人或是世界史中的英雄」，[17]他不是被撥高或頌揚為神的，而是通過先在性聲明，斷言他具有跟上帝同一的自有永有性，這被視同一種本體論轉換，也就是將歷史中真實耶穌的受造本體轉換為先在本體，從而使他跟在體性欠缺的人類區分開來。

保羅在基督論中將耶穌的位格由人轉到神，自然要準

16. Hans Küng，《基督教大思想家》，包利民譯，香港：漢語基督教文化研究所，1995，頁14。
17. 同上，頁19。

備對付由此面臨的多元主義困難。上面提及，當時異教世界傾向於接受以一神論詮釋多神論，這一傾向也被保羅等基督徒認同，並用作他們處理上帝與耶穌關係的基本方法論取向。這一取向使基督徒轉而求助希臘神學思想，並獲得相當的成功。我們知道，古希臘人的神話和宗教（奧林比亞神系）是多神論的，但理性的哲學卻形成一神論神學。其中，尤以畢達戈拉斯－柏拉圖神學和斯多亞主義－新柏拉圖主義神學對早期基督教影響最大，遂使保羅等人提出了化身（incarnation）－降臨（sending）的耶穌神性新論。保羅稱耶穌為上帝的兒子，他又是上帝賜給人類的靈（聖靈）。保羅在寫給哥林多教會的第一封信中說：只有一位上帝，就是天父，萬物的創造者；並且只有一位主，就是耶穌基督；萬物都藉着他而造，而我們也藉着他生存（林前8:6）。對上帝與耶穌關係的這一描述，使人很自然地會想起柏拉圖在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中所描述的造物主第繆求斯（Demiurgus）與世界靈魂（World-Soul）的關係。第繆求斯是我們這個生滅變化世界的創造神，為此，他首先按照生物的樣式從它們各種成份的混合物中造出世界靈魂，憑藉這世界靈魂造出可見的世界。但這種類比是不無可疑的。因為倘將耶穌類比世界靈魂的話，他就會有淪為「受造物」之虞。保羅後來在寫給歌羅西教會的信中指出：基督是那看不見的上帝的形象，是超越萬有的長子。藉着他，也為着他，上帝創造了整個宇宙（西1:15-16）。這裏上帝與耶穌究竟是主神與次神的關係還是父子的關係，仍存在意義含糊的地方。這種意義含糊也許是正常的，因為它表徵了不同文化情境域間神性觀移植與融構的動態過程，這一過程也在《約翰福音》得到體現。

《約翰福音》更偏重於希臘神學的邏各斯論，並提出

耶穌基督是上帝之言（God's Word，希臘語λόγος）的化身及降臨的觀點。將耶穌肉身說成是上帝之言的化身與降臨，而非上帝本身的化身與降臨，既可避免二個上帝的神學困難，又可使位格為神的耶穌同時蘊有神性與人性。再則從神性融構角度，由言或道作上帝和人類間的是中介，不僅易被希臘神學佔強勢的異族世界接受，也易被猶太人基督徒認可。實際上，在猶太教中，上帝之言一直被看作上帝和以色列人之間的中介，正如近代猶太系統神學家庫勒（K. Kohler）所說，上帝之言「作為最先創造的使者出現，它在宇宙精神和可見世界的秩序之間作為中介者，甚至比在可見的被造物領域更有意義的是，上帝之言在上帝對諸如以色列等較早期民族的啟示中，同樣已成為精神－道德世界秩序的中介者。」[18]這裏可以看出，即使是基督論，仍然跟猶太教有一定的連續性。化身與降臨是相近的範疇，化身是為了降臨。降臨表明了自上而下由神為人的途徑，表明歷史上真實的耶穌進一步按「上帝中心論」（theozentrik）的神學取向被「作偽」：「降臨的比喻表示確信耶穌的位格和事功並非發生於歷史之中，而完全是上帝發端的結果。」[19]化身與降臨的直接目的是救贖，誠如保羅指出的：「基督耶穌降世，為要拯救罪人。」（提前1:15）

基督論賦予耶穌以救贖的神性，其特點是將此救贖性跟耶穌被釘十字架的信息與意義緊密地聯繫在一起。保羅申揚十字架信仰的原因是多方面的，概括地可以歸結為傳道與教理兩方面的原因。將耶穌的位格定為先在的神後，雖然取得了跟萬聖殿諸神相競逐的資格，但也因此伏下否

18. 參考 Kaufmann Kohler，*Jewish Theology*《猶太神學》，New York，1918。
19. K.-J. Kushsel，*Geboren Vor aller Zeit?*《生於一切時間之先？》，München，1990，頁193。

棄或遺忘耶穌聖職（傳言和救贖），從而導致基督教淪為缺乏自身特色的混合主義宗派的危險。正如莫爾持曼（J. Moltmann）所評述的：「以遵從一個神靈存在或天國存在取代對耶穌的回憶這種危險，保羅在哥林多教會中就意識到了，面對這一危險，他的回應是宣講被釘十字架的耶穌。」[20]從教理方面考慮，由於耶穌論向基督論的轉變，引致耶穌內在的神性與人性的張力加劇。倘使斷言耶穌先在為神，便反駁了他作為人被釘死在十字架上；反之，要承認他在十字架上的死，又反駁其先在為神。這一緊張關係只有通過申揚十字架的信仰意義，從啟示而非現實的角度去理解，才能得到緩解。也只有這樣，耶穌論向基督論的轉化才有可能最終得以完成。耶穌上十字架被說成是一次贖罪的義行，由此「眾人都得到赦罪而獲得生命」（羅5:18）。這種贖罪的觀念，也許可以追溯到古代的觀念。在古代巴比倫的節日慶典上，王有着雙重的象徵。他既代表作為眾神奴僕的人類向神懺悔，又代表犯有過錯而被囚禁貶謫的神。倘逢災難頻仍的年頭，國王要把全體臣民的罪惡頂在自己身上，代替臣民接受懲罰。保羅許正是在這種傳統觀念影響下，才對耶穌十字架罹難作救贖人類的解釋。就當時的社會現實而言，這一解釋無疑投合了各階層民眾渴望解救的情結。由於罪，我們原是上帝的仇敵，但是藉着他兒子的死，上帝使我們成為他的朋友（參羅5:10）。當人們得知，耶穌是為他們的罪而死的，這一恩典所產生的心靈震撼是可想而知的。總之，賦有救贖神性的那個受難和垂死的耶穌成了被壓迫者宗教的中心，成了迷失方向者

20. J. Moltmann，《被釘十字架的上帝》，阮煒譯，香港：漢語基督教文化研究所，1994，頁158。

的虔誠信仰。[21]

基督學的神性構想

耶穌運動在保羅時期得到長足的進展，並形成將耶穌身位定為先在神的基督論，但也因此留下一系列有待深入探討的問題，尤其是基督論的耶穌跟拿撒勒的耶穌，一神一人，他們是二位還是一位？其神性與人性又是怎樣合一的？回答這些問題是基督教教父們所面臨的基督學課題。

「教父」一詞，出自拉丁文Patres Eeclesiae，意為「教會的父老」，泛指早期基督教教會中有權威的神學著作家。跟使徒和《新約》作者相比較，教父有這樣二個明顯的特點，一是幾乎沒有一個教父是猶太人，相反，所有使徒及除路加外的所有《新約》作者卻都是猶太人，二是大多數教父除作為神學家，還都兼哲學家和文學家，這跟作為教務實踐家的使徒及《新約》作者也形成鮮明的對照。教父的這二個特點決定了他們的基督學特性。其中，前一特點規範了教父基督學和保羅基督論相一致的神學取向；後一特點規範了教父基督學的深刻性與文采性。

我們知道，對耶穌救贖性的信仰、教導和告解是基督教得以在猶太人與非猶太人中迅速傳佈的重要因素，有鑑於此，教父神學本應繼續致力於救贖教理的深入展開。但由於歷史原因，教父們實際上把神學探討的重點放在本體問題上。這裏所說的「歷史原因」，是指公元二世紀前後的歷史現實並未出現耶穌再次降臨的任何跡象。耶穌的再次降臨是相對其初次顯現人身而言的，這是使徒和教會傳告的耶穌信息中，最打動人心和最被渴望的。「再次降臨」

21. 同上，頁74。

的不出現或延遲，造成了普遍的失望感。這種失望感或精神創傷引致的後果，表現在神學方面就是「末世論的遺棄」。神學家所關心的不再是對具體拯救史的思考與描述，而是對以耶穌基督為中心的宏觀拯救體系的構想與論證，這勢必使神學的視點首先放在本體問題上。神學家探討和爭論的中心不再是十字架與耶穌的復活，而是基督耶穌的神性與人性的關係。這一神學重點的確立，促使教父們充份利用與汲取希伯來宗教傳統與希臘神學思想的養料。圍繞基督二性的關係，教父們在有關化身、聖三、救贖等教義上，跟形形色色的異端傾向展開了一系列論戰，力圖克服神性與人性的對立與分隔。

「異端」(heresy)一詞在基督教的最初用法上，跟「宗派」(schism)並無明顯的區別，但這類宗派性的明顯特徵是，它製造「跟所學教理相背的分歧和異議。」(見羅16:17)早期基督教的歷史是異端頻繁出現的歷史，異端與正確教理的分歧有各種不同的表現，僅就基督學教理而言，可以歸結為在上帝的統一以及基督神性與基督人性方面的分歧。

《舊約》的上帝和耶穌基督之父是二位還是同一位，這是堅持上帝統一之教理的早期教父跟馬西昂(Marcion)以及諾斯替派(Gnosticism)等異端之間分歧的重點。馬西昂和諾斯替派否定上帝的統一，並都把《舊約》的上帝視同造物主(the Creator)。德爾圖良(Tertullian)指出，馬西昂把造物主看作魔鬼，相反，真正的上帝，也就是耶穌基督之父，被他說成具有一種純意義上的仁慈，是「排斥一切其他屬性、感知和特性的全德存在(Being)。」[22]同樣，諾斯替派對《舊約》的上帝即造物主也「持有敵意

22. Tertullian，*Contra Marcion*《駁馬西昂》，5.18.12，Turnhout，Belgium，1953。

的傾向」。[23]我們知道，無論是彼得還是保羅，都以律法的上帝與基督宣講的上帝之間的同一為根基，否認上帝的統一，危及到使徒教義在教會的權威，自然受到教父的抵制與批判。伊里奈烏斯(Irenaeus)指出，作為基督的上帝既是傳統的根源又是傳統的內容。基督已把聖父（the Father）是唯一上帝這個傳統傳給他的信徒們。這唯一上帝的到來由《舊約》先知和真正的福音預示過，基督徒全身心崇拜和熱愛的正是這位上帝。基督教範圍內的所有教會，都從使徒那裏接受了作為天地創造者的上帝，也是應當稱呼為「我們聖父」的上帝的傳統。[24]

除了上帝統一的教理外，基督神性與基督人性的教理也是教父和異端爭論的要點，這方面的異端傾向表現為嗣子論（Adoptionnism）和幻身說（Docetism）。

直到第三世紀中葉，基督教正統派尚沒有一套神學術語把基督耶穌看作是上帝，更不必說有一套慣用語去描述基督的神性跟他在人間活動的關係，否認耶穌先在神性的嗣子論就是在這樣的語境下產生的。著名神學家哈納克（Harnack）對嗣子論內容作了概括的介紹：「耶穌被看作是上帝為自己選擇的人，上帝的神性（the Deity）或聖靈（the Spirit)寓於此人之中，並且在他受考驗之後，為上帝所收養，並賦予充份的治權。」[25]嗣子論的倡導者是安提阿主教、撒摩沙塔的保羅（Paul of Samosata），他認為耶穌在本性上是一個凡人，「耶穌基督來自下層」。耶穌的受洗被看作是其神子身份的一個決定性事件。耶穌和道的

23. 參考 R. Grant 編，*Gnosticism and Early Christianity*《諾斯替主義和早期基督教》，New York，1959，頁 137。
24. Irenaeus，*Against Heresies*《駁異端》，3.9.1.，Cambridge，1912。
25. Adolf von Harnack，*Lehrbuch der Dogmengeschichte*《教義史》，卷一，Tübingen，1931，頁 211。

結合不是一種本體論的結合，而是類似基督徒和「人的靈魂」的結合，或者《舊約》的先知和激發人心的聖靈的結合。在洗禮時，道通過聖靈的傳授，開始寓於耶穌這個人身上。正因為此，撒摩沙塔的保羅在耶穌受洗後才稱他為「基督」。[26]嗣子論者從《聖經》的一些說法中尋找理論依據，比如，宣稱《使徒行傳》二章32-36節有關耶穌被提升到上帝右邊的話可以被理解為上帝對耶穌的選擇和收養。

如果說，「嗣子論」否認耶穌具有真正的神性，那麼，「幻身說」則否認耶穌具有真正的人性。「幻身說」又稱「基督幻身說」，顧名思義是否認耶穌肉身的真實性；馬西昂和諾斯替派代表了這一異端傾向。馬西昂的理由是，真正的基督不可能帶有被造世界的有形肉體，因為這種肉體會被「糞溺所充填」。有形肉體由分娩所生，受造物主所造，因此跟真正的基督全不相稱。[27]伊里奈烏斯抨擊一些持異端者主張基督「受苦只是假定的，他本來是不會感痛苦的」，很可能涉指馬西昂。[28]諾斯替派否認救世主具有有形的肉體。在諾斯替派神學家託勒密（Ptolemy）的神學中，救世主「總是不感苦痛的，因為他不可能體驗感情，因為他是不可戰勝的和無形的；所以當他[基督]被帶到彼拉多（Pilato）[29]面前時，那在他身上的基督聖靈就離他而去，受難的[只]是靈魂實體的基督。」甚至這位靈魂的基督也曾「在瑪莉亞身上駐留過，就像水穿過水管一樣」，而救世主直到耶穌受洗時才降臨他身上。[30]另一位

26. 參考Eusebius of Caesarea，*Ecclesiastical History*《基督教會史》，7.27.2，7.30.11，Oxford，1853。
27. 參考Tertullian，《駁馬西昂》，同前，1.15.6，4.6.3。
28. 參見Irenaeus，《駁異端》，同前，3.16.1。
29. 羅馬帝國的巡撫，主持對耶穌的審判，並宣判耶穌的死刑。
30. 參考Eusebius of Caesarea，《基督教會史》，同前，6.12.6。

諾斯替派神學家巴西里德斯（Basilides）宣稱，被釘在十字架上的不是耶穌，而是古利奈人西門（Simon of Cyrene）[31]。耶穌沒有也不可能遭受死亡，因為拯救只跟靈魂有關，而跟肉體無關。[32]

「嗣子論」和「幻身說」從相反兩端否認基督的神性與人性，顯然背離了基督論的基本原理，因此遭到教父們的批評。該撒利亞主教優西比烏斯（Eusebius of Caesarea）曾記錄過一份公元二百六十八年的教會會議公告，內中譴責撒摩沙塔的保羅宣稱「耶穌基督從下而來」，「拒絕承認神子從天而來」，因此「否認他的主和神，並離棄了他原來的信仰」。[33]伊里奈烏斯強調神人合一，反對諾斯替派把天上基督和人間耶穌分開。他斷言耶穌基督不僅是「真正的神」，也是「真正的人」。耶穌的肉體不同於常人之處，只在於其無罪性。他反駁「幻身說」，為基督肉體的真實性辯護。[34]德爾圖良批判「幻身說」，宣稱基督的人性在任何一方面都是真正的，也是完全的。十字架上被棄的呼喊確實出自基督作為人的肉身，而不是出自他的神性；他的死亡是就他作為人的「質」，而不是作為神的「質」而言的。[35]

教父對異端的批判，為基督學問題的全面深入討論提供了必要的準備。公元四世紀後，亞歷山大里亞（Alexandria）教派和安提阿（Antioch）教派就耶穌基督本人的神性與人性的關係展開激烈的爭論。這兩派的神學傳統都以上帝的

---

31. 此人在耶穌處死前，被士兵強迫背耶穌的十字架。見《馬太福音》二十七章32節。
32. 參考 Irenaeus，《駁異端》，同前，1.24，4.5。
33. 參 Kelly，《早期基督教教義》，同前，頁93。
34. Irenaeus，《駁異端》，同前，3.16.8，4.6.7.。
35. 參考 Tertullian，*Contra Praxeas*《駁普雷克西斯》，Turnhourt，Belgium，1953，頁30。

絕對性和無痛感性為自明公理，但在有關聖餐教理的表述方面有分歧，接着，分歧轉移擴大到基督學問題上，兩派分別提出「二性合一」基督學和「寄寓的道」基督學。

我們知道，基督學主要探討基督的神性與人性問題。亞歷山大里亞教派的「二性合一」論者主張，基督是道的化身，在此基礎上二性合一。這一主張面臨的關鍵問題是，如何化解基督的受難跟神的無痛感性的衝突？耶穌在十字架上大聲喊叫：「以利，以利，拉馬撒巴各大尼」（太27:46）倘若基督真是道的化身，他怎麼會感受苦痛而發出叫喊？亞歷山大里亞的西里爾（Cyril of Alexandria）回顧了耶穌的生平，包括他受魔鬼試探、飢餓以及他的受難和死，並力主這一切都必須歸於這位化身的道，他把自己的肉體用作受難的一種手段。耶穌在十字架上的喊聲是化身的道的人性之聲，這聲音表明與挽救了人的狀態。基督的受難是其拯救事業所要求的，倘使以神的無痛感性排斥其人性的受難，那就無異於宣稱「空洞的信仰」及作為宇宙的拯救與生命的十字架的無效。[36]在「二性合一」論者看來，化身的道既是真實完善的上帝，又是真實完善的人。

「寄寓的道」基督學也可以被界定是對基督的神性與人性關係的一種解釋，它通過說「道」寄寓在他所顯現的一個人身上去解釋基督二性的統一和區別。在某種意義上，它也講到二性的合一，但這既不是按照實體的合一，也不是按照特性的合一，它是因道寄寓在耶穌這個人身上而達到的合一。這種「寄寓」說很容易被視同上面提到的嗣子說異端，因此安提阿派神學家將基督的寄寓和其他形式的寄寓區分開來：「如果我們說到有關基督的寄寓或說

36. 參Cyril of Alexandria，*De incarnatione unigeniti*《上帝獨子的降生》，Paris，1940，

到上帝的殿以及聖靈的恩典降及[於他]時，我們並非意指突然發生在先知身上那樣的寄寓，也並非意指在使徒那裏被讚美的寄寓，甚至也不是在天使那裏所具有的寄寓，他們[由於聖靈]而堅定地侍奉上帝。由於基督是至高無上的君王，即使按照肉體，也是萬有之主。」[37]「寄寓」論者認為，人性與神性必須緊密結合才足以完成拯救，但這決不意味着可以漠視二性的區別：上帝區別於在死的考驗中遭受苦難的這個人，因為只有上帝小心地疏遠這個人，但又接近到足以去做人性所需要做和非做不可的事，這個人才有可能感受到死亡的考驗。[38]

大體上說，「二性合一」基督學較偏重基督的神性與人性的統一，「寄寓的道」基督學則較偏重二性的區別。西部拉丁教父（the Latin West）汲取這二類基督學的特點，提出了有關先在的、虛己的又升為至高的基督神學，這種基督學既能去斷言基督的神性與人性的二性合一，又能去斷言在化身之後神性與人性的永恆區別。這種基督學的最有特色的代言人是奚拉里（Hilary），最有影響的提倡者是利奧一世（Leo I），最有權威的表述者是卡爾西頓（Chalcedon）大公會議的教諭。[39]跟東部神學家不同，拉丁教父的基督學更偏重歷史與狀態。奚拉里在基督本人的歷史中區分出三種狀態：在化身前（ante hominem Deus），基督只是神的存在；在他虛己期間（homo et Deus），基督既是神的存在又是人的存在；在他升高（post hominem et Deum totus homo totus Deus）中，是更完滿的人和完滿的上帝。[40]這種將「特性」跟「時

37. 參 Nestorius，*History*《歷史》，Halle，1905。
38. 參 Theodore of Mopsuestia，*Catechetical Homilies*《教理宣講》，8.16，Rome，1900。
39. 參 J. Pelikan，*The Christian Tradition*《基督教傳統》，卷一，Chicago and London，1971，頁 256。
40. 參見 Hilary of Poitiers，*On the Trinity*《論三位一體》，9.6，Cambridge，1880。

間」關聯起來的做法具有明顯的優勢，它既避免了「二性合一」說全然喪失時間視域的危險，不致於因此得出「先在人性」的荒謬結論，也填補了「寄寓」說在「道」寄寓人身之前的那段空白。按照耶穌基督這個人的歷史去分期，基督二性的關係就能得到全面的解說。

先在的、虛己的和升高的基督學斷言作為救世主（Savior）的基督既是神又是人，由此可以實現在他本人和罪人之間的互換，他承擔世界的罪惡，並使罪人成為神聖。[41]基督的虛己和蒙恥，使人們懂得謙卑，並跟他一起升高：「我們得以升高，是因為他受貶低；羞辱他是為榮耀我們。作為上帝，他使肉體成了他的居宅，並且我們回過來又重新從肉體升高到上帝。」[42]總之，正如利奧一世所說，基督經過一次奇妙的互換而參與了拯救的交易，他毅然為人類承擔了一切，並把他的一切轉讓給人類。[43]基督的「虛己」是指「空虛自己」（見腓 2:7），它應被解釋為卑躬乞憐，而不是體力衰竭。由於神性與人性交會在同一個人中，它表明一種易感受的人性跟一種無痛感的神性相結合，因此，卑賤為崇高的表現；軟弱為力量的表現；必死性為永生的表現。福音有關耶穌的記載，既是虛己的證據，又是接續神力的證明。這裏面既有馬槽中的卑賤，又有天使歌中的榮耀；既有希律王（Herod）的迫害，又有東方博士（Magi）的敬慕；既有十字架上被釘刺穿，又有盜賊的信念打開天國（paradise）之門。[44]這種基督學偏好從神的一方到人的一方來回擺動，從上帝的超越界域到

41. Ambrose of Milan，*Expostion of Psalm 118*《詩篇一一八評注》，14.46，Vienna，1866。
42. Hilary of Poitiers，《論三位一體》，同前，2.25。
43. 參 Leo the Great，*Sermons*《佈道集》，54.4，Strasboug，1914。
44. 參 Leo the Great，*Tome*《大卷》，4，Strasboug，1914。

人間歷史的內在性來回擺動，以便對拯救作歷史的探討。[45]

在公元四三一年的以弗所（Ephesus）大公會議上，二性合一基督學與寄寓的道基督學之間發生了激烈的爭論。這次會議讚許西里爾的「二性合一」說是「正統的，沒有謬誤的」，並對聶斯脫利（Nestorius）的「寄寓」說表示譴責。拉丁教會儘管在四三二年羅馬宗教會議上讚同以弗所會議的決定，但由於其基督學傾向於基督二性的區分，遂在四五一年的卡爾西頓大公會議上通過有關基督學的《信經》：

> 我們告解同一個我們的主耶穌基督，並且我們一致宣講[他是]真正的上帝和真正的人，他的神性是同樣的完善，他的人性是同樣的完善，同樣有理智的靈與肉；他在神性中跟聖父同性同體，同樣在人性中跟我們同性同體；除了罪，他跟我們完全一樣；他的神性生自遠古年代之先；在唯一的同一個基督、聖子、主中的人性，在末日同樣為我們的拯救而被聖母馬利亞所生；我們承認不混淆、不變化、不分陽、不分離的二性——特性間的差別決不因結合而取消，相反，每一特性與眾不同的特徵被保存了下來，並且[每一特性]都被結合在同一個人與位格之中——不是分陽或分離成二種位格，而是同一個聖子和上帝的獨生子，道，主耶穌基督；就像年老的先知和主耶穌基督本人關於他所教導我們的，以及聖教父的信經所傳達給我們的。[46]

這是對先在、虛己和升高的基督學的清楚簡明的表

45. 參Aloys Grillmeier，*Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*（基督教傳統中的基督，從使徒時代到卡爾西頓宗教會議（451）），New York，1965，頁466。
46. P. Schaff，*Cread of Chalcedon*（卡爾西頓信經），New York，1919。

述。《信經》譴責任何以為二性合一會損及「特性間的差別」的看法，堅持基督不被分隔或分離成二種位格，表明它是贊同「二性合一」說的。但是，《信經》承認二性的不混淆和不變化，否定人的拯救在於其人性轉變為神性的主張，實際上又肯定了二性的區分，這被當作是對「寄寓」說的一種辯護。[47]因此，《信經》被與會者視為和解的《信經》，並成為所有的拉丁西部教會、多數的希臘東部教會，以及一些敘利亞東部教會奉為權威的基督學信條。

至此，神性與人性在教父基督學中被結合於耶穌這個人身上。

47. J. Pelikan，《基督教傳統》，卷一，同前，頁265。