

Globethics Repository



基督論的基本問題

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	Pannenberg, W.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-15 01:16:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167123

基督論的基本問題*

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg，德國慕尼黑大學新教神學系榮休教授)

朱雁冰教授 譯

1 出發點

基督論討論作為認信與信仰理由(Grund des Bekenntnisses und des Glaubens)的基督：他是上帝的基督。

1 基督論的課題

基督論討論耶穌，——這種看似理所當然的事卻可能作出非常不同的理解。在基督論中討論的是提比略(Tiberius)皇帝時期在巴勒斯坦出現的、為羅馬總督本丟·彼拉多(Pontius Pilatus)釘上十字架的耶穌嗎？還是今天所傳言並通過傳言而臨在的耶穌，不論臨在於傳言行為本身之詮釋學的完成中，還是作為升高到上帝右側者，並因此而在一切傳言之前便是臨在着的永生者？對於在第二個問題中出現的理解基督臨在之非此即彼，即應從古老教義學之升高觀念的意義上或者從傳言行為¹的意義上去理解，我們

* 本文授權譯自 Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*《基督論的基本問題》Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1982, 頁15-44, 導論部份。——編注

1. 如布爾特曼(Bultmann)說，在初傳中「並非歷史的耶穌，而是升高了的耶穌」說：我被賦予了一切權力。見R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*《原始基督教的基督信息與歷史上的耶穌的關係》，1960，第三

姑且擱置不論。我們的問題將繞到這場爭論的背後：在基督論中主要討論的是當時的耶穌，還是今天臨在的耶穌？兩者自然絕不應相互排斥。今天所傳言的耶穌正是當時生活於巴勒斯坦、在彼拉多統治下被釘十字架的耶穌，反之亦然。不過，這裏有一個深刻的差別，即我們要從當時來理解今天關於耶穌為誰和他對我們意味着什麼的傳言，還是相反，我們只是從次要層面上，只是根據今天就此所傳言的東西，討論當時發生的事。這就是基督論必須從耶穌本身還是從他的信徒群的初傳（Kerygma）開始的問題。

自克勒（Martin Kähler）²以來，那種認為神學討論耶穌基督的出發點必須定在他的信徒群體的傳言之上的意見便有重大的影響。克勒的這種思想並非全新的東西。里敕爾（Albrecht Ritschl）論及對耶穌的認識時就曾說過：「要達到對他的歷史真實的全面了解，人們只能憑藉基督教信徒群體對他的信仰。」³這種看法來自施萊爾馬赫（Schleiermacher）和埃爾蘭根派神學（Erlanger Theologie）^{*}。克勒在他題為〈所謂歷史上的耶穌與歷史的、聖經的基督〉（1892）的一篇著名文章中尤其表達了這種思想。在這篇文章中，他反對當時神學界提出的、達到頂峰的耶穌生平研究。耶穌生平研究試圖將作為人的耶穌及其信息，從後來在《新約》書信中相互聯繫起來的信徒群的誠篤信仰和基督論瘋長的

版，1962，頁17。

2. 關於 Kähler，參閱 Joh. Wirsching，*Gott in der Geschichte, Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers*（歷史上的上帝——試論克勒神學的神學歷史立場和體系基礎），1963；H. Leipold，*Offenbarung und Geschichte als problem des Verstehens, Eine Untersuchung zur Theologie Martin Käblers*（作為理解問題的啟示與歷史——克勒神學研究），1962。

3. A. Ritschl，*Rechtfertigung und Versöhnung III*（稱義與和解），第三版，1888，頁3。

* 埃爾蘭根派神學是以埃爾蘭根大學為中心的德國新教神學派別，其倡導者為神學教授弗蘭克（F.H.R. v. Frank, 1829-1894）。它反對理性主義、泛神論和聖經評斷學，認為神學的中心在於闡明信仰的理由及其確實性。——譯注

枝蔓中剝離出來。耶穌的生活與耶穌的宗教對於當今的基督徒應具有直接楷模的意義。人們將耶穌與保羅對立起來，後者——如哈納克(Harnack)所認為的——以其奇特的基督論將耶穌的平實人性遮蔽了。將耶穌與保羅截然對立起來的這種作法，新近為施陶菲爾(E. Stauffer)再次提出。⁴ 這樣一種將耶穌變成一個單純的人的耶穌生平研究，正是克勒的文章所反對的。他有理由對在耶穌與使徒們的基督傳言之間劃一道不可逾越的鴻溝的傾向提出抗議。從這個意義上講，他的話是對的：「現實的基督是被傳言的基督。」⁵ 其理由是，每個重要人物之歷史真實性在於「他留給後世的明顯的個體影響」(頁19)。這種個體影響在耶穌個案中便是「他的門徒們的信仰，人們深信，他是克服過錯、罪、誘惑和死亡的超越者」(同上)。

再說一遍：克勒只要使自己避免將耶穌的形象和信息與使徒的傳言截然對立，不致兩者之間不存在任何連續性，他的命題便可以成立。但是，從拒絕這類錯誤的反題卻得不出下述結論：1) 在使徒的傳言中只可能發現耶穌的個體影響；2) 耶穌身上的「真實歷史性的東西」只是他的這種「個體影響」。只要這種影響滲透進特定的、在原始基督中就已存在的不同的歷史環境，《新約》中關於耶穌的記載裏便始終反映出當時見證人的某些思想環境，反映出促成這些見證人的臨在並使他們以自己的基督認信給予回答的問題。由此產生了《新約》中關於耶穌的證言之不容忽視的差別。鑒於因見證人之是否臨在的問題而造成的關於基督的證言的這一特點，人們不可以像克勒那樣

4. E. Stauffer, *Jesus, Paulus und Wir*《耶穌、保羅與我們》，1961。

5. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (所謂歷史上的耶穌與歷史的、聖經的基督)，1892，同前，第一版，頁22。

不假思索地將耶穌本人與使徒關於他的記載等同起來。眾所周知，克勒慣於以其「完整的、聖經的基督」這個公式表述這種等同觀念。但是，從這種等同的意義上看，他提出的現實的基督即被宣講基督的命題是錯誤的。人們可以而且必須從使徒的記載作逆向推導回到耶穌本人，力求認識《新約》經文的環境關係並將之進行所謂複製。人們完全可以將耶穌自身的形象以及他的信息概要，與它藉以通過此一或者彼一《新約》記載流傳給我們的具體觀點區別開來。按照福音形式歷史研究的觀點，利用我們福音書的表述進程列出耶穌生平編年史的嘗試是不「可能的」，因為在所有福音書中，表達順序都受到篇章結構的觀點制約。不過，由此絕對沒有完全解決如何在福音書中取得耶穌生平編年線索的問題，更不必說耶穌之史實的問題了。克勒只在一點上保持着其合理性：為從歷史上重現耶穌的形象和傳言，人們始終有義務解釋，從耶穌命運方面看原初基督教的基督傳言何以能夠產生。關於耶穌與他的初傳之間存在着對立的論斷即便從歷史角度看，也恰恰難以令人接受。人們必須說明兩者之間的連續性。

可見，返歸於使徒初傳之前的歷史的耶穌是可能的，也是必要的。赫爾曼（Wilhelm Herrmann）對克勒提出異議有道理，因為《新約》中的見證人是根據耶穌顯現於信仰的形象傳言他的，正是由於這個緣故，「這種傳言本身——如果我們完全聽信它的話——無法確保我們不產生懷疑：我們要為我們的信仰所建立的基礎也許絕非歷史事實而是信仰的產物。」⁶當然，赫爾曼也不敢將信仰奠立

6. W. Herrmann, Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens (歷史的基督——我們信仰的理由)。載 ZThk 2, 1892, 頁 232-273。引文見頁 253。

於我們關於耶穌的歷史知識之上。「如果人們要通過歷史研究確定自己信仰的基礎，這是一種災難性的錯誤。信仰的基礎應是固定的，歷史研究的結論卻處在不停的流動之中。信仰的理由應由學者和非學者以同一種方式去把握。」⁷在這一點上，赫爾曼與克勒的要求是一致的，即信仰不可以「依附於科學的考察」。⁸在當今由凱澤曼（Käsemann）、福克斯（Fuchs）、鮑恩卡姆（Bornkamm）等人重新展開的耶穌研究中，這種障礙原則上已經得到克服。人們不再附和布爾特曼（Bultmann）的意見，不再認為，不論耶穌還是其他什麼人是對觀福音書作者遺留下來的信息的真正代表都無關重要。⁹布爾特曼之所以如此論說，是因為他認為「耶穌的個體消融於他的話語之中」。¹⁰與此相反，今天人們則認為，信仰必須「以歷史上的耶穌為依據」。¹¹這就是說，以我們的歷史問題可以觀察到的耶穌本身為依據。對此，人們完全可以表示贊同，問題只是，在耶穌生平與傳言中關鍵究竟是什麼，而確立的基礎又是什麼。對這個問題，我們還將詳細討論。¹²

7. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*《基督徒與上帝的交通》，第五版，1908，頁60。

8. Kähler, 〈所謂歷史上的耶穌與歷史的、聖經的基督〉，同前，第二版，頁147。

9. R. Bultmann, *Jesus*《耶穌》，第三版，1951，頁16。

10. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*《信仰與理解》，卷一，1933，頁274。

11. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*《基督教信仰的本質》，1959，頁50以下。

12. 關於在當今研究中重新提出歷史上耶穌的問題，參閱 J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*《初傳與歷史上的耶穌》，1960。此外尚有 A. Harvey 及 S.M. Ogden 的評述，*Wie neu ist die "neue Frage" nach dem historischen Jesus?*〈關於歷史上的耶穌的「新問題」究竟有多麼新？〉，*ZThK* 59, 1962, 頁46-87。Harvey 和 Ogden 指出——我認為頗有道理——即便關於歷史上耶穌的「新問題」也是為對耶穌自己所進行的初傳的合法化的興趣所決定（頁74及以下），雖然這個術語作為對這一研究專題的自我表達習慣上都避免使用，主要用來說明被認為已經超越了的耶穌研究階段。參閱艾伯林（Ebeling）的表述：因耶穌而形成的合適環境使初傳「正當化」了。見 *Theologie und Verkündigung*《神學與傳言》，1962，頁75；頁55和頁63也同樣指出了這一情況。

返歸於《新約》經文之前的耶穌本人之所以是不可避免的，還有另一個理由。只有以這種方式，維繫着《新約》記載的統一性才可以顯現出來。只要人們僅僅比較各不相同的記載，人們哪怕在行文相似的記載中也必定會發現相互對立的東西。《聖經》的統一性在對《新約》中見證人自己的陳述的比較中是把握不到的，它只存在於所有陳說以之為根據的唯一的耶穌身上；這就是說，只有返歸到使徒初傳的後面，它才可以為人所認識。《新約》諸書的內在統一性只有當它們作為「歷史資料來源」而不只是作為「宣講經文」(Predigttext)的時候，才可以為人所認識。因為作為歷史資料來源，它們不僅說明「以經為人所信仰者」，¹³而且還要讓人對基督徒所信仰的耶穌本身有所認識。

克勒主要興趣在於確認，真實的耶穌並非歷史學家筆下的當時的耶穌，而是作為臨在現實而被體認之信仰的基督。因此克勒說：「……我只承認那種使現今存在着的基督教之事實得到最得體、最確切、最清楚的表達的神學。」(頁26)當今基督教的經驗是他的思想的中心在這一點上，赫爾曼最終也與他取得一致，雖然赫爾曼認為這種經驗的根據並不在使徒所提供的信息的作用，而是在人們當前對耶穌所可能達到的體認。當今基督教的經驗說的開端——如前已指出的——在施萊爾馬赫和十九世紀的埃爾蘭根派路德宗神學。施萊爾馬赫在他的教義學中通過返歸推導(Rückschlusses)從當今基督教的經驗出發架構起基督論：在他看來，拯救、克服上帝意識障礙的經驗是已

但在艾伯林看來，這種合法性僅僅是為了證明初傳與耶穌的聯繫，而不是為了證明初傳真理：他認為探求這類證明的問題是探求理由問題的顛倒。頁45，參見頁55、62、71。

13. G. Ebeling, 《基督教信仰的本質》，同前，頁35。

發生者。這種經驗只有在一種「整體生活」的內部，在身處教會中的被拯救者的共同體內部才是可能的。施萊爾馬赫從那些自知得到解脫並形成有力的上帝意識的人們的事實進行返歸推導，認識到這樣一種「整體生活」之必然作為前提的創立者，這種整體生活作為新生活取代了有罪的整體生活(§ 87, 3)。在教義學中就基督所講的一切只是將他看成是整體生活的創立者，將他描繪成在基督教的拯救之「共同意識」中作為前提的形象；對於「如何借助這種意識設定拯救者」，施萊爾馬赫作了獨到的表述(§ 91, 2)。在這一點上，十九世紀埃爾蘭根的新路德派神學是與施萊爾馬赫相通的。人們從當前基督教的被拯救經驗一直追溯、推導到作為其創始者的耶穌。當然，埃爾蘭根的人們與施萊爾馬赫有區別，他們認為可以通過返歸推導從基督教的意識喚出整個《聖經》的耶穌傳統的一切細節，一直到童貞受孕。神學思想以當今基督教的拯救經驗作為出發點的作法也成為克勒的立場的背景。今天，通過由克勒的聖經神學所引發的改造，這種思考方式特別富有生命力。因為基督真理的當今經驗今天被描述為一種與傳言之發生和與為此作出的信仰決斷同一的真理。譬如，布爾特曼便談到在切合我的歷史環境的初傳中「與被傳言的基督相遇」：「主基督在教會的初傳中與我相遇」。¹⁴ 復活信仰在於相信「耶穌基督臨在於初傳之中」。¹⁵ 韋伯(Otto Weber)也認識到一種「與耶穌基督的相遇，即一種解釋着和承載着信仰的相遇」。¹⁶ 在他看來，整個基督論便是對「關於耶

14. R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*《初傳與神話》，H.W. Bartsch 編，卷一，1948，頁 148。

15. R. Bultmann, 《原始基督教的基督信息與歷史上的耶穌的關係》，同前，頁 27。

16. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*《教義學基礎》，II，1962，頁 36。

耶穌基督的信息」所引發的這次相遇的神學思考。在阿爾陶斯(P. Althaus)的著作中，人們發現了這種思想。阿爾陶斯雖然明顯地與埃爾蘭根派的經驗神學(Erfahrungstheologie)有別，¹⁷而且，信仰作為「經驗」並非針對自己，而是針對其「理由與對象」。¹⁸但阿爾陶斯卻也說：「信仰最先針對的並非耶穌曾經是什麼人，而是他在傳言中與我們相遇時是什麼人」。¹⁹當然，阿爾陶斯同時堅持關於歷史上的耶穌的知識重要性：「耶穌歷史的啟示品格並非通過歷史的思考和論證為人所認識，可是在另一方面也不可沒有這種思考和論證；因為福音所關涉的是在我們這種歷史中所應發生的事實。」²⁰與布爾特曼和戈加滕(Gogarten)相反，阿爾陶斯認為，不可靠的純然初傳神學(Kerygma-Theologie)意義上的信仰是「沒有根基的信仰」(頁32)。另一方面，他自己將沒有限制的信仰說成是冒險行為。²¹他也看到耶穌事件的啟示品格的根據並不在我們對當時的耶穌所可能知道的事實，而恰恰在當今對被傳言的基督經驗。所以，他在中途與他的對手達到了一致。布爾特曼不無道理地質問阿爾陶斯：既然信仰不是產生於對歷史事實的覺知，「那麼通過歷史達到的合法性又是為何？」²²但是，布爾特曼自己關於與被傳言的基督在初傳中相遇的言說，也無法避開赫爾曼對克勒的批評：單單傳言無法使我們不懷疑我們是否「不想將我們的信仰奠立在也許根本不

17. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (《基督教真理》), 1947; 第六版, 1962, 頁426以下。

18. 同上, 頁427。

19. 同上, § 41, 頁423。

20. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (《所謂初傳與歷史上的耶穌》), 1958, 頁19。

21. R. Althaus, 《基督教真理》, 同前, 頁427、601。

22. R. Bultmann, 《原始基督教的基督信息與歷史上的耶穌的關係》, 同前, 頁13。

是歷史事實，而是信仰的產物的東西之上。」如果我們——與赫爾曼的意見相反——關於耶穌的「歷史事實」所能夠知道的無非是經由歷史研究得到論證的知識，那麼探求耶穌歷史的問題便不可避免地成為初傳本身——作為一種來自耶穌的信息——之合法性。基督之傳言如果沒有「歷史上的耶穌本身作為根據」，它必然只會是信仰的產物。「假如初傳所關涉的人物不能具體地確定其歷史真實性，也就是說，假如初傳與耶穌的關係只存在於認為耶穌自身作為一種偶然的、自身毫無所指的密碼是微不足道的論斷之中，那麼初傳便會是——假如還可能有初傳的話——純然的神話。」²³

當時的耶穌以什麼方式成為初傳和我們信仰的理由，這始終還沒有定論：這只是由於初傳繼承了耶穌本身之不可證明的信仰要求，還是因為基督徒的上帝信仰以之為根據的真理本身在耶穌的命運中，超越了他的單純要求而可以得到證明。情況究竟如何，只有對當時的耶穌和原始基督教的信息與他事實上的聯繫，進行更為深刻的思考才能說明。但在這裏至為清楚的是：如果要討論作為我們對其認信的理由，即對其信仰的理由的耶穌，那麼這只可能是當時的耶穌。我們的信仰的這種理由固然應該、而且必須經由我們當今的現實經驗的驗證，但它本身卻完完全全包含在當時發生的事件之中。信仰者雖然清楚地知道，耶穌不僅生活於當時，而且也作為復活者和升高者成為當今活的存在者。但對於當今活着的主的這種知是不可能通過今天的直接經驗在與升天者的交往中得到的。科赫(G. Koch)明顯持這種看法，他寫道：「主顯現於復活節的聖餐

23. G. Ebeling, 《神學與傳言》，同前，頁 63。

中。」²⁴與此相應，科赫在談到信徒群時說：「他們在話語與聖事中體認到他的臨在。」²⁵聖餐、話語以及歷史和《聖經》對科赫而言是得以發生與主的「相遇的事件」的「符號」(Zeichen)。²⁶按照科赫的看法，這種相遇發生在奉神儀式中。「同時意味着自我認識的對立的認識發生在相遇行動中。而這種相遇發生在奉神儀式中」²⁷「奉神儀式即復活之發生。」²⁸與此相近者是孔內特(W. Künneth)關於對升高了的主的直接經驗，這種經驗不僅解釋了對他的現實的確信，而且解釋了對他的歷史存在的確信：「因為耶穌作為復活了的主在信仰中顯示出其影響，而信仰確信主耶穌活着，因此信仰知道拿撒勒的耶穌的歷史存在。」²⁹可是，誰願意肯定這類經驗呢？人們要怎樣將它與自欺區別開來呢？此外，《新約》證明，耶穌通過他的升天而離開了大地和他的門徒們。耶穌作為升天者活着，這一點我們只是基於當時發生的事件而並非從當前的經驗所知。只是懷着對關於耶穌復活與升天的記載的可靠性之信任，我們才能夠在祈禱中轉向升天者和現在活着者，即在現場與他交往。現在，沒有哪個人有這樣的經驗，至少沒有能夠可靠地與一種幻覺區別開來的經驗。認為人們能夠現場體認升天了的主的壯麗妄念，這正是保羅曾經在哥林多的靈智派身上所克服了的東西。對基督臨在的體認是為世界末日所作的預言。可見，即便討論升天者之當今生活的確定性，我們也是立足於當時發生的事件。基督事件的啟示品

24. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*《耶穌基督的復活》，1959，頁302。

25. G. Koch, *Die Gegenwart des Christus*《基督的臨在》，1949，頁140。

26. G. Koch, 《耶穌基督的復活》，同前，頁305。

27. 同上，頁325。

28. 同上，頁330。

29. W. Künneth, *Glauben an Jesus?*《對耶穌的信仰？》，1962，頁286。

格必須符合當時的事件本身，否則，它只會是我們解釋中之主觀臆斷成份而已。³⁰所以，我們必須與阿爾陶斯相反作如下表述：信仰最先所關涉者是耶穌所曾經是者。我們由此方才認識到，他今天對我們之所是以及今天對他的傳言何以可能。

由此可見，基督論所針對的不僅是信徒群體對基督認信（Christusbekenntnis）的闡發，而首先是從耶穌之活動與遭遇的當時對認信所作的解釋。對基督的認信不可作為前提，不可只是進行解釋：既不可認為基督論必須從宗教改革派，譬如從新教信條之基督論言說或者卡爾西頓會議^{*}之基督論信條出發，也不可認為只應闡發最古老的或者原始基督教信條，即《羅馬人書》一章4節（羅10:9；林前12:3）所說 Ἰησοῦς (Χριστός) κύριος（「死裏復活」）。它只有通過基督論本身方才可以得到論證。關於信徒群體對基督認信的論證恰恰表現在《新約》。因為基督論在原始基督教中——阿爾陶斯也曾強調這一點——經歷了一場發展。³¹在這裏反映了對耶穌的信仰、對主的確信（Kyrios-Bekenntnis）是怎樣產生，也反映了後來的基督論觀念是從哪些問題產生的，如關於耶穌之死以及關於他的降生。還是在保羅的書信中，人們隨處都可以看到，保羅是出於哪些動機進行某些基督論論述的。在對觀福音和《約翰福音》中，這一點不太明顯，因為在這裏沒有進行明確的論證；人們憑藉的是從現有的經文所進行的返歸推導。原初基督教精神的承傳史將可能追蹤基督論觀念形成的整個過

30. P. Althaus, 《所謂初傳與歷史上的耶穌》，同前，頁18以下。

* 公元四五一年在小亞細亞卡爾西頓城(Chalkedon)召開的第四次普世宗教會議，會議認定基督身上兼有神性和人性，兩者合而為一，既不「相混」，也不可「割裂」。——譯注

31. P. Althaus, 《基督教真理》，同前，頁424。

程的細節。庫爾曼(O. Cullmann)的《新約基督論》(1957)就反映出這一發展傾向。對傳統史問題從方法論上進行更為嚴謹的討論的則是哈恩(F. Hahn)的博士論文〈基督論的重大論題〉(1963)。阿爾陶斯早就對原始基督教中的這種基督論承傳史作了恰如其份的表述：「關於耶穌的思考從最初的濫觴引出推論。先成(präexistenz)、道成人身、三位一體性等思想在初始之時並不存在。教義學不可以將結果當成發展之理所當然的前提和基礎。從宗教情感上對耶穌的認信可能是宗教史上反復出現的神化之特殊情況。所以，教義學所面臨的使命是，探討和確認《新約》中基督論發展之內在實質的必然性。耶穌的尊貴名號及其歷史——主的稱號的歷史最清楚地表現出這一點——是為年輕教會之宗教史上的古代和當時的環境決定。問題在於應確定其基督教的合法內涵，確定其基本的其中要表達而也許並不受其制約的基督論上的意義。為此，教義學的基督論必須回到《新約》基督論之前，回到它應返歸的、承載着耶穌信仰的基礎。這便是耶穌的歷史。基督論必須探求和指出這種歷史能夠在多大程度上解釋對耶穌的信仰。」³²這段精彩的說明自然與阿爾陶斯所認為的耶穌歷史之啟示品格「通過歷史思考和論證是認識不到的」³³論斷處於不可化解的矛盾。「正確的說法要麼是關於信仰以之為前提的已發生的歷史的知，還不是關於事件中的上帝啟示的知。後者是隨着信仰的形成而形成的」。³⁴要麼上面引用的段落的最後一句話是對的，即基督論必須探求和指出耶穌的歷

32. 同上。

33. P. Althaus, 《所謂初傳與歷史上的耶穌》，同前，頁19。

34. P. Althaus, *Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenberg's Begriff der Offenbarung* (作為歷史與信仰的啟示——對潘能伯格的啟示概念的幾點看法), *ThLZ* 87, 1962, 頁321及以下。

史能夠在多大程度上解釋對耶穌的信仰。耶穌的歷史除了證明自己是上帝啟示以外，難道還應以其他什麼方式解釋對他的信仰嗎？只有當啟示品格不是作為附加物附麗於事件，而是內在於其中的時候，這些事件才能夠解釋信仰。而這正是基督論所要說明的。

所以，基督論的課題便是，從耶穌歷史論證對他的意義的真正認識，這種認識可以概括地表述為：上帝在這個人身上顯現了出來。這個課題有兩個方面：一方面是從耶穌歷史就有關耶穌的某些意見進行純然系統的推導。同時應注意原始基督教關於耶穌自己的論證是如何以這種方式在基督論傳統的形成過程中形成的，哪怕基督論的認信論證之流傳史的來源在原始基督教文獻中並沒有得到反映。相應的情況也適用於後來教會的基督論學說的形成。所有這類論證都應根據耶穌歷史加以考察，並對我們自己的基督論判斷形成的課題具有範例價值。即便情況表明，流傳下來的基督論的表述形式受到對於我們屬於已逝去的時代的思想前提所約束，但為理解它所作的努力作為基督事件所固有的意義的表達，仍然可能對於相應的系統性課題在當前思想環境中的解決具有促進性和指導性。

附論：為「基督論」之名辯護

本節的中心便是說，基督論必須說明耶穌「是上帝的基督」。這是什麼意思呢？對我們而言——以及在更大的程度上對原始基督教教徒而言——「基督」成為一個名字，成為專有名稱「耶穌基督」的一個成份。但這個詞本來不是一個專有名稱，而是一個稱號。³⁵基督是希伯來文

35. 參閱：Jesus der Messias〈彌賽亞耶穌〉一節，見 O. Cullmann, *Die Christologie des*

彌賽亞(Messias)，即受膏者一詞的希臘文譯名。在古以色列，國王絕對是為上帝塗了膏的人。此外，自《撒迦利亞書》六章13節以來也可以指一位彌賽亞式的大祭司。庫姆蘭經卷(Schriften von Qumran)*和十二族長遺言(Zwölfertestamente)**特別強調祭司彌賽亞與國王彌賽亞的並立地位。隨着來自天國的人之子的佔先，彌賽亞稱號的應用便趨於個別化。(Hahn，頁157以下)猶太教對彌賽亞的期待與耶穌並沒有密切的關聯。耶穌本人似乎明確地回絕了作為彌賽亞的名稱。(Cullmann，頁122及以下，可8:27及以下的評論；Hahn，頁226及以下)儘管如此，在復活後的信徒群體中，從十字架上的銘文(可15:26)衍生出彌賽亞稱號，最先是指被期待着重現的、本身已被認為人之子的耶穌。(Hahn，頁178、179及以下)由於十字架銘文是基督稱號轉移到耶穌的開始，他很快完成與受難傳統和苦難思想的聯繫也得到了解釋。(Hahn，頁193及以下，參見可15)隨之，塵世的耶穌便被視為彌賽亞稱號的代表。與基督稱號密切相關的還有兩個名稱：大衛之子和上帝之子。二者實際上指的是耶穌的彌賽亞本質(Messianität)。但大衛之子的地位為承繼彌賽亞尊號的資格奠定了基礎，而耶穌由於通過復活被賦予這種尊號則被冠以上帝之子之名，《羅馬人書》一章3節以下尤其說明了這一點。(Hahn，頁251及以下)上帝之子的稱號早在古以色列就與作為雅威

Neuen Testaments，第二版，1958，頁111-137；另外F. Hahn，*Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*《基督論的崇高名號——它在早期基督教時期的歷史》，1963，頁133-225及280-333。

* 庫姆蘭經卷：一九四七及一九四八年間，考古學家在死海西北岸的庫姆蘭洞穴中發現的《聖經》古卷，又稱《死海古卷》。——譯注

** 十二族長遺言：亦稱《十二列祖見證》，基督教《舊約外傳》的一種，由《創世記》第四十九章雅各遺囑引申而來。——譯注

立嗣而完成的國王繼位聯繫在一起（詩 2:7）。這個稱號在這裏以及在最古老的基督教信徒群體中都說明彌賽亞隸屬於上帝。只有在外邦的基督教中，上帝之子的稱號才成為對耶穌佔有神性本質的證明。³⁶由此可見，人們不可以如新近弗格爾（H. Vogel）³⁷所作的那樣，將基督的稱號徑直與耶穌的神性聯繫起來。相反，首先應當考察被稱為上帝之子的耶穌其人之被認為與上帝一體這一承傳歷史過程之事實上的合理性。承傳歷史的過程自身之內便包含着基督論的主旨，即理解這個人何以是上帝這一課題。這裏也涉及到在從猶太承傳領域向外邦承傳領域過渡時所完成的這一理解上的變化之實際合理性。我要提出的問題是，在這個過程中，那些已經包含在猶太—基督教的基督初傳、包含在耶穌本人的出現和命運中的主題難道沒有成為有力的證明？基督稱號以及與之密切聯繫在一起的稱謂「上帝之子」包括着從認識基督是上帝派遣的末世使者到認識他的神性的整個承傳歷史的過程。它的內容可能還吸納了包括受難傳統在內的整個耶穌傳統，在它的這一廣度和多變性中蘊含着基督稱號的特殊涵義；這樣一來，這一稱號之成為耶穌的專有名稱也顯得頗為合理了，對耶穌意義的思考也就有理由恰恰與原始基督教的這一稱號聯繫起來並進而稱自己為「基督論」了。其他稱號，如「新摩西」或者「人之子」隨着時間的推移，至少在向着外邦基督教的傳統領域過渡中，完全消失了，因為它們無法吸納在承傳歷史的進程中發展而成的耶穌涵義之豐富成份；另外，

36. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*《新約神學》，1953；第四版，1961，頁 52 及以下；H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*《新約基督論的內涵》，*ZThK* 54, 1957, 頁 341-377, 尤其頁 350 及以下。

37. H. Vogel, *Gott in Christo*《上帝寓於基督身上》，1951, 頁 165, 615 以下。

尤其如 Kyrios (主) (Herrn) 的概念這類稱號雖然對於古希臘人的意識而言是以特殊的方式表達耶穌神一般的地位，但卻並不像基督稱號那樣包容着關於耶穌的使命和命運的信息之整個承傳歷史。(命運指附帶發生的事，指耶穌所遭遇的事，這與他的作為和行止相反。即便耶穌的使命也屬於他的作為和行止之列，只要它是他以積極行動完成；所以，它與作為加於耶穌者並只能為他所隱忍和承受者的命運是對立的。)具有特殊意義的是，基督稱號也表達了耶穌的行止和命運與以色列末世期待的聯繫。(Cullmann 正確地強調了這一點，頁 127)。這種聯繫對於外邦基督教教會始終也是根本性的。只有在與以色列期待的聯繫的背景下，耶穌才是他之所是者。沒有這種傳統背景耶穌永遠不會成為基督論的對象。當然，這種聯繫在其他稱號以及在《新約》的字裏行間都是清晰可辨的，尤其在耶穌自己的信息裏：這種信息只有從啟示性期待的視野才可以為人所理解，耶穌稱之為父的上帝無非是《舊約》的上帝。這種聯繫以非常特殊的方式集中於基督稱號之中。這個稱號展示了從古老的以色列到外邦基督教教會的整個承傳歷史的張力範圍。置於本節之前的對耶穌認信的內容的表述由此證明，他是上帝的基督。

II 基督論的方法

從前一段關於基督論的課題的評說可以看出，在當前教義學中通用的兩種基督論方法中應採用哪一種。這裏應區別開一種「自上而下」的基督論和一種「自下而上」的基督論：對於「自上而下」，即從耶穌的神性出發的基督論而言，道成肉身思想居於中心地位。而「自下而上」，即從作為歷史的人的耶穌上升以達到對其神性的認識的基

督論則相反，首先要憑借耶穌的信息和命運，只是到最後才觸及道成肉身思想。³⁸

「自上而下」的基督論在古代教會中是自依納爵（安提阿的）（Ignatius von Antiochien）和二世紀的護教學者以來最常走的道路。對於此後的基督論歷史特別具有決定意義的是四世紀亞大納西（Athanasius）和五世紀的奚利耳（Kyrill）*的亞歷山大基督論的形式。不過，在《新約》中遇到的某些觀念，如在《腓立比書》二章5節及以下、《羅馬人書》八章3節、《加拉太書》四章4節諸段，便已經預示着這一方向。這些思想的結構——兒子從上面的世界降臨——是與我們從原始基督教承傳歷史的過程所可能得到的東西對立的。使人從其演進認識到作為人的耶穌與上帝之一體性的承傳過程，似乎處在從反面證明上帝之成為人的種種觀念的背部。當今的新教教義學中遵循着「自上而下」的道路者首先是巴特。巴特在他的《教義學》中談到道成肉身的「歷史」時說：上帝之子走向異域，走向低處，他變成一個人，與耶穌這個人聯繫起來。（IV/1，§ 59）從另一個方面看，這種聯繫對於獲得聯繫的人耶穌則意味着莫可言說的升高。（IV/2，§ 64：人之子的升高）在這裏，他將十七世紀舊的新教教義學中區別開來的兩條教義相互融合了起來：其一關於作為人與上帝的耶穌的教義，即所謂

38. 最近韋伯否認在「自上而下」與「自下而上」的基督論之間進行選擇，參見O. Weber, 《教義學基礎》，同前，頁20。韋伯認為應採取超越這一選擇的立場，他從「與耶穌基督的相遇」出發（頁36及以下）。但問題是，人們在這種相遇中是只面對一個一般的人呢，還是同時也與上帝交往。人們對於多大程度上必須通過耶穌而與上帝交往的問題的尖銳性，不可能以一種使一切都處於懸而未決狀態的相遇觀念回避開。

* 亞大納西（約293-373），希臘教父。他認為聖子為聖父所生，與聖父同性同體；奚利耳（亞歷山大的）（約376-444），希臘教父。他認為基督是上帝聖子不是人，但只有一個位格即上帝聖子。這兩位教父都生於亞歷山大城，故作者稱他們所代表的基督論觀點為亞歷山大的基督論形式。——譯注

兩性說；其二關於變成人的上帝之子降低與升高——作為耶穌的道路之兩個相互相連接的階段——的教義。巴特通過將這兩條教義結合起來而更加接近「自上而下」結構的道成肉身基督論，本來就固有靈智主義的拯救者神話的框架：拯救者從天國降下，重又上升返回天國。這也是巴特基督論的基本觀念，它不僅設想到變成人的事件，而且也有下降和重又上升的周而復始的循環。只是在巴特的基督論中正如在一切教會基督論中一樣，拯救者所要拯救的並非自己本身，而是作為與上帝根本不同本質的人。此外，巴特還提出一種觀念，即上帝之屈尊下降同時也是由此與他聯繫起來的人的上升，反之亦然。在現代神學中，在巴特之前於一九二七年出版的布魯納(Emil Brunner)《中介者》一書就討論了「自上而下」的基督論。布魯納是「辯證神學」圈子裏第一位提出這種基督論構想的神學家。他在他的《教義學》中(II, 1950)走的卻是另一條路，即歸納法的路。弗格爾也主張一種「自上而下」的基督論(1949)，這既表現在他的基督論之作也表現在他的教義學之作《體現於基督的上帝》(1951)裏。

所有這些「自上而下的基督論」³⁹的嘗試的特點在於，人們從三位一體說出發並提出問題：三位一體中的第二個位格(邏各斯)是怎樣接受人的本性的。這條路對於

39. 在蒂利希的 *Systematische Theologie*《系統神學》(II, 1958)中，繼續闡發了自上而下的基督論，說明它是如何以獨特的方式從十九世紀的思辨神學形成的：在基督身上成為歷史現實的「新的在」("Das Neue Sein") 是人自身的本質屬性(Wesensnatur)、是上帝與人的永恆統一(II, 頁160)。所以，人們也可說這實質上，是一種自下而上的，即自人而上的基督論(參見II, 頁87及以下：關於新的在與基督信經的內涵，以及II, 頁129及以下)蒂利希的基督論並沒有「自上而下」或「自下而上」的選擇，因為他所指的「上」本身是從人方面考慮。最足以說明這一點的是，按照蒂利希的意見，高於耶穌身上並只能在耶穌身上作為歷史顯現者，原本不是上帝本身，而是人的根本天性，即上帝與人的永恆統一性(II, 頁160)。

我們之不可行有三個理由：

1)「自上而下的」基督論以耶穌的神性為前提。於是，基督論最重要的課題必然是陳述對耶穌的神性表示認信的理由。既然耶穌的神性並未作為前提，首先便必須考察他這個歷史現象何以使人認識到他的神性。

2)從邏各斯之神性出發，而且只能在上帝與人在耶穌身上的結合中探討其問題的基督論，很難達到對拿撒勒的耶穌——這個符合現實的、歷史的人——的特點的具有關鍵性意義的認識。為理解耶穌的道路和信息所不可缺少的耶穌與同時代的猶太教之多層面的聯繫，在這樣一種基督論看來並不太重要，哪怕它對基督的職司以及他的屈尊下降和上升說得頭頭是道。如果人們預先就能夠知道耶穌基督是上帝之子，那麼，與同時代的猶太教的這種聯繫對基督論的基本問題事實上也就不太重要了。重要的只是邏各斯在一切普遍人性中所佔的比重，因為從反面看我們人在神性中所佔的比重也取決於此；相反，耶穌的歷史特點在這裏不可能具有關鍵性意義，有意義者是他作為對罪的贖金的死。不過，即便耶穌之死問題從這一視角看，在某種程度上也是一個事後思考的問題。這裏的首要問題是，這個為上帝所接受的人為什麼也屈從於人所普遍遭受的死亡命運。這一點大概首先可以證明，歷史的人耶穌的特點並沒有受到「自上而下」的基督論應有的關注。應再次強調，即便耶穌與以色列和《舊約》的聯繫對於一種從道成肉身思想出發的基督論而言也不可能具有如此根本性的意義，以致沒有這種思想它便不可能存在。

3)在這裏要指出的為什麼「自上而下」的基督論始終不容我們接受的最後一個理由是：人們為追蹤上帝之子進入世界的道路可能不得不站在上帝自己的立場上。可是，

我們在事實上卻總是從歷史上確定的人的環境出發進行思考。我們永遠不可能徑直跨越它的界線。所以，我們的出發點必然立於探求作為人的耶穌的問題上；只有通過這條途徑才可能探求他的神性問題。神性的邏各斯，即三位一體中的第二個位格怎麼可以排除開道成肉身，排除開作為人的耶穌加以思考，——這完全是我們所無法想象的。

儘管拒絕一種「自上而下的基督論」，我們在以後還將承認這樣一種問題提法之相對的合理，尤其應承認早期的教會和神學的這種作法。人們不可以認為，主宰着基督論學說發展歷史的道成肉身基督論是一條歧路。當然，耶穌的歷史真實性當時受到極端的局限；今天必須重新利用其豐盈內涵和多樣性。

探討耶穌之歷史真實性問題的、「自下而上」的基督論的合法性，新近受到韋伯的責難。⁴⁰ 韋伯認為，一種「自下」而來的思考的前提是「下」，即一般的歷史此在對神性的「上」保持開放狀態（II/29）。「沒有誰可以從以某種方式規定的『下』向着『上』走去，如果至少不是潛在地在前者之中或者借助前者將後者看成是同樣被規定了的話。」（頁35）韋伯將「下」理解為一種普遍的「下」，並沒有注意作為人的耶穌的歷史特點。否則，他便不可能認為，人們通過這條途徑「事先便知道信仰者獨自從與耶穌基督的相遇中所知道而在其他情況下絕不知道的東西」（頁35）。雖然，對上帝這個詞以及由此所說明的現實在一個完全確定的意義上，所作的理解是為耶穌自己和原始基督教奉為前提的，所以無論如何也必須為我們奉為前

40. O. Weber, 《教義學基礎》，II，同前，頁26及以下，頁34及以下。以下的引語皆出自該書。

提，如果要探討耶穌的話。然而，歷史事實、尤其耶穌的歷史之本然新的、本然偶然的東西破壞一切預知，甚至破壞不可避免地作為前提的關於上帝的預知。正是由於這個緣故，上帝才通過耶穌在非同尋常的情況下與人「相遇」，人們甚至不可以將歷史特點的這類差別完全理解為純程度上的差別。本來以一般的上帝思想和與此相關的「上帝」這個詞所探討的上帝現實如何通過耶穌在歷史上相遇的特殊方式，只能從耶穌自身的歷史特點出發加以考察。

可見，如果基督論必須從作為人的耶穌開始，它的首要問題也一定是針對他與上帝之一體性的。關於耶穌的每一種證言——除了他與上帝的關係——最終只可能是對他的歷史現實之原始記錄。產生於耶穌生平研究盛期的現代主義的耶穌描述對此提供了足夠的例證。只有當涉及的問題不僅是耶穌生平的外在環境的描述，而且是他的行止之整體特徵的時候，關鍵之點才在他與上帝，精確地講：他與以色列的上帝的關係。如前所說，基督論關於耶穌問題的特點在於它並非從他的行與言、他對人的影響的任何一個暫時的方面開始，而是開始於他與上帝的關係，正如表現在他的整個行止中那樣。因此，他的行動、他的信息以及他的命運之個別方面都將得到應有的關注。

從作為人的耶穌開始的「自上而下」基督論之路——為了立即提出他與上帝的關係問題——並非本文第一次指出的。這個方面的嘗試早在古代教會、在中世紀以及路德時代就開始了，雖然並沒有成功地使道成肉身基督論的問題提法上升到全面的問題提法。相反，理性主義雖然探討人，但並不過問基督論教條意義上的人與上帝的一體性。施萊爾馬赫只是在耶穌的上帝意識的層面上思考耶穌與上

帝的一體性。⁴¹在十九世紀，里敕爾應是第一個從歷史上的人耶穌的神性問題出發建立他的基督論。⁴²在這一點上與他亦步亦趨的不僅有他那個學派的狹小圈子裏的人以及直到赫爾曼這類人，而且在當今新教教義學中，埃勒特（W. Elert）、阿爾陶斯、布魯納、拉宙（C.H. Ratschow）等人也走着同一條路，此外，當然還有戈加滕和其他接近布爾特曼的神學家，如艾伯林（G. Ebeling）。在「自下而上」的基督論的開始，本文與這些神學家走的是同一個方向。我們對他們的解決辦法所持的保留條件只是在再下一節才出現的，我們將提出的問題是，應如何詳細論證作為人的耶穌的神性。對這種神性的認信需要加以論證，這並非理所當然的事，——這些至少在這樣一種「自下而上」的基督論的基礎上明顯的。

不過，在我們着手闡明關於耶穌的神性這一基督論基本問題之前，我們必須首先澄清所有基督論論證的一個更廣泛的層面，即基督論與救贖論（Soteriologie）之間的聯繫。

2 基督論與救贖論

對耶穌的認信是與耶穌對於我們的意義不可割裂的。但救贖論的興趣不能成為基督論學說的原則。

1 耶穌——上帝與救世主

「上帝」與「救世主」這兩個詞是普世教會理事會（Ökumenischen Rat）於一九四八年在阿姆斯特丹所表述的

41. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*《基督教信仰》，1830，§ 94：他的上帝意識之恆久力量是「上帝在他身上的本然之在」。在拯救者身上，上帝變成了人。這一說法由此得到合理解釋（§ 96, 3）。

42. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*《基督教關於稱義與和解的學說》，第三版，III，1888，§ 44-50。

基本認信 (grundlegenden Bekenntnisses) 的內容。⁴³ 耶穌的神性和他對於我們之解放性的、拯救性的意義最密切地聯繫在一起。從這一點看，梅蘭西頓 (Melanchthon) 所說「耶穌基督是什麼樣的人，這從他的拯救作用便可看出來」⁴⁴ 這一名句是有道理的。儘管如此，耶穌的神性卻並不在於他對於我們所具有的拯救意義。兩神規定性作為不同的規定性而相互關聯。耶穌的神性始終是他的拯救意義的前提；相反，他的神性所具有的拯救意義則解釋了我們對他的神性問題的關切。在近代神學中，自施萊爾馬赫以來，處處都滲透着基督論與救贖的密切聯繫。這尤其表現在基督論結構中一個特點上：人們不再像中世紀的經院哲學和步其後塵的十六和十七世紀舊抗議宗的教義學那樣，將耶穌基督的神人位格與他的拯救功業區分開來，而是追隨施萊爾馬赫，將兩者看成是同一事物的兩個方面。⁴⁵ 巴特有理由從基督論與救贖論的關聯中得出結論說，耶穌之於我們的意義不可能得到充份的闡釋，如果不提出他在其信徒群體中的臨在問題的話。

43. 參閱 E. Fincke, Zur Geschichte der "Basis" des Ökumenischen Rates der Kirchen (論普世教會理事會之「基礎」的歷史), *Ev Theol* 20, 1960, 頁 465-476。此外，還有 R. Bultmann 的 Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates (普世教會理事會的基督論認信)，載 *Glauben und Verstehen* II, 1952, 頁 246-261。在這裏，基督的神性被約簡為「始終只是一個事件」(頁 258)，因此卡爾西頓信條遭到拒絕(頁 257)。*《新約》*在談到耶穌的神性時指的「並非他的本性，而是他的重要性」(頁 252 以下)。我們在這裏已經看到將基督論約簡為救贖論，約簡為探討耶穌之生存意識上的重要性情況。

44. Ph. Melanchthon, Vorrede zu den Loci Communes von 1521 (一五二一年公共論壇序言)，*CR* 21, 頁 85。

45. F. Schleiermacher, 《基督教信仰》，同前，頁 92，參閱 A. Ritschl, 《基督教關於稱義與和解的學說》，同前，第一版，1874，§ 44；第三版，同前，頁 343：將耶穌的位格與功業的學說區分開來是錯誤的，「因為我們只有從一個事物對我們的作用上才會認識到的方式和特點，即它的規定性；我們將它對我們的作用方式和範圍視為它的本質」(為此，他引用了 Melanchthon 上面那句名言)。另外，參閱 K. Barth, 《教會教義學》，IV/1，同前，§ 58 完整的和解教義概述。

II 基督論在神學史上的救贖論主題⁴⁶

幾乎一切基督論思想都有救贖論主題。基督論因時代的改變而產生的變化至少部份地應從救贖論興趣、拯救觀的變化得到解釋。我在本文僅舉幾個例證，指出重大的基督論構想的救贖論主題。為了清楚地區別有時主宰着整個時代的問題提法的救贖論主題，我將它們作為類型加以對照。但在採用這種方法時，必須提出一個條件，更為詳細的神學史研究有必要重新化解這種類型，以展示在歷史發展中相互交錯的線索之多樣性的全貌。類型化的基礎是在捨棄現有的差別和與其他對類型並不重要的特徵的情況下對整個領域的共同基本傾向的總結。可是，這樣的類型並未因此而缺乏認識價值，其優點是清晰地突現令人感興趣的情況。

(1)道成肉身促成神化 眾所周知，神化主題決定着古代教會的基督論的整個歷史。在主線上，神化被設想為道成肉身的結果，即從神到人的運動的結果。在這方面起決定性作用的思想早在二世紀就為伊里奈烏斯（Irenäus）在其反異端的著作中提出過了。神之子變成了我們之所是者，以便使我們領受他的部份完美性。⁴⁷在四世紀，亞大納西（Athanasius）在他關於邏各斯之成為人的文章中也

46. 參閱 G. Aulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens (基督教和解思想的三種主要類型), Zsy Th 8, 1931, 頁 501-538. 亦參 K. Heim, ZThK 19, 1938, 頁 304-319. 此外 A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon (卡爾西頓基督論信條的神學的和語言的準備), 載 Konzil von Chalkedon I, 1951, 頁 5-202, 以及 LThK 5, 1960, 頁 941-953. A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie (古代教會基督論的道路和意義), 1936, 1955 新版, 以本人寫的詞條 Christologie II (基督論 II), 載 RGG I, 欄 1762-1777.

47. Irenäus, adv. haer. V (反異端論), 序言: factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse (所完成者正是我們之所先者, 正如我們所完成者正是主所是者。) MPG 7, 2, 欄 1120.

有過類似的表述：人之被創造原本是為了佔有神性的邏各斯(I.3)，他的這種規定性是通過耶穌基督實現的。所謂佔有神性的邏各斯就是人具有普遍的理性屬性，這與古代希臘人關於人即具有邏各斯的生命定義又是一致。在這裏，人的理性屬性恰恰不是被理解為一種純自然的質，而是與上帝的相關狀態。但是，人由於犯罪而喪失了對神性的邏各斯佔有(I.13)。所以，拯救便在於使人重新獲得神性的邏各斯，即重新獲得他的理性屬性(I.14, 2)。由此，死亡命運得到克服，永生不死得以中介。於是，為了人的神化——與阿里烏派(Arianer)相反——重要的是，上帝本身事實上與神性的邏各斯一起通過耶穌成為人。

同一種主題蘊含於納西盎的格列高利(Gregor von Nazianz)在四世紀基督論爭論之初所使用的信條之內：凡是沒有被接受的便沒有得救。這個信條在奧利金(Origenes)的著作中就出現了。⁴⁸假如邏各斯沒有接受整個的人，這整個的人便不會得到拯救。因此，人們在五世紀——與老底嘉的阿波利拿里(Apollinaris von Laodicea)的主張相反——狂熱地強調，神性的邏各斯不僅接受肉身，而且接受一個具有軀體、靈魂和精神完整的人。即便在亞歷山大的奚利耳(Kyrill von Alexandrien)和那些將由道成肉身所造成的上帝與人的一體性推向其思想極端的所謂基督一性論者們(Monophysiten)，也明顯地表現出對於通過與上帝合而為一得到拯救的事實的興趣。古代教會基督論這條路線上，人們始終認為，邏各斯所接受者不僅是一個人，而且是普遍的人的本性。所以，關於耶穌所說者也潛在地適用於其

48. Origenes, Dialog m. Herakleides〈與赫拉克利德斯的對話〉，見 *Sources Chret.* 67, 1960, 頁70、7及以下。Gregor v. Nazianz ep《作品集》，101, MPG 37, 欄181C。參閱 A. Grillmeier, 載 *LThK* 8, 欄954及以下。

他所有的人，只要他們是由共同的人的本性與耶穌聯繫在一起的話。

(2)與上帝的趨同促成神化(ὁμοίωσις θεῷ)古代教會基督論的第二條更多倫理規定性的道路與柏拉圖學派的倫理理想聯繫在一起。更確切地說，這是指在二世紀曾盛極一時的所謂中間派柏拉圖主義。這種倫理理想便是對善的追求，或者毋寧說是通過這種追求所達到的對善的理念(Idee des Guten)的佔有。不過，這種善按照柏拉圖的說法是固有的神性。⁴⁹所以，對佔有善的追求便意味着對佔有神性的追求。這種佔有在現實中進行着，這尤其表現在：道德高尚的人始終堅持着善，即像上帝那樣恆定不變。正是從這個意義上，耶穌與上帝的一體性在古代教會被從多個方面理解為完美的與上帝同性同體(Homoiosis Theo)。耶穌當時是以人的倫理追求的偉大榜樣的形象出現，人們正是由此尋找耶穌的拯救意義。早在奧利金的著作中，這似乎已經成為基督論的主要思想。⁵⁰耶穌之先在的靈魂(präexistente Seele)與其他人的靈魂不同，它完全全奉獻給了邏各斯並在它附屬於一副軀體之前就與之合而為一了。從這個意義上說，與耶穌同時便開始了人性的與神性的本質之普遍合一：通過對耶穌這個歷史上可靠的人的信仰，每一個基督徒經由一切軀體性的東西上升到耶穌為之獻出整個身心的邏各斯之純然的精神性。

奧利金之「左的」門生沿着這條路走了下去。尤其安提阿的路濟安(Lukian von Antiochien)在三、四世紀之交

49. Platon · Resp. VI《對話集》，508b-509。

50. Origenes, *De princ* II《論原理》，6，3；GCS 22，頁141以下；參閱Grillmeier, Chalkedon I，頁64以下。

將邏各斯概念理解為耶穌通過道德考驗所達到的在道德生活中的恆定不變性，這種不變性意味着與上帝相似。這類思想不僅見於阿里烏(Arius)的這位精神上的父親，也見諸如尼斯的格列高利(Gregor von Nyssa)這樣的正統學說的護衛者。⁵¹在後來的歲月裏，安提阿派的神人在耶穌基督的身上達到一體的觀點追隨在同性同體的上帝思想之後。對此，莫普蘇埃的狄奧多爾(Theodor von Mopsuestia)作如下表述：以其自由的、人的意志力量，當然同時藉助上帝恩寵的支持，耶穌使其靈魂擺脫了罪的本能衝動。他在這一方面是一切被天賦予自由的人的榜樣。耶穌以這種方式使他的靈魂處於善而恆定不變，並因此而與神性的邏各斯越來越相似。邏各斯之在耶穌靈魂中的寓居在他的道德發展過程中越來越完美，一直到最後作為人的耶穌通過他的復活上升到全然的不可改變和不再受難的狀態並分享上帝的世界統治。⁵²按照安提阿學派的這種觀念，道成肉身並非隨着耶穌的降生而已經完全發生，它似乎自此時便告終結，而是在其一生之中由低到高逐漸完成的；作為人的耶穌與上帝的一體性越來越緊密。他對於我們的拯救意義本質上便是道德榜樣的意義。一直到十九世紀多爾納(I.A. Dorner)仍然如此理解耶穌與上帝的一體性。

(3) 替代性補罪基督論 安瑟倫(Anselms von Canterbury)

51. Gregor von Nyssa, *adv. apoll.* 《駁Apollinaris》，32，PG 45，欄1192 D-1196A，另參閱Grillmeier，〈卡爾西頓基督論信條的神學的和語言的準備〉，同前，頁157；H. Merki，*ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*，*Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*《相似上帝，從柏拉圖主義走向上帝達到與上帝的相似——格列高利(尼斯的)淺論》，1952。

52. 參見Belege bei Loofs，*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*《教義史研究主線》，第六版，1959，§ 36，4，頁222，尤其Homil.〈講道〉，V，II；另參閱Grillmeier，〈卡爾西頓基督論信條的神學的和語言的準備〉，同前，頁147。

的〈上帝為何成人〉(Cur Deus Homo [1094/1098])一文使人看到一個與古代教會基督論相對立的、變化了的問題提法：中世紀教會的懺悔實踐決定着它的精神視野。人與上帝相反，他有義務為他的罪作出補償(I.11)為他因此而對上帝的主的權利(I.13)、對他的榮譽所造成的損傷作出補償。這時，罪的問題佔據基督論思想的中心，這與亞大納西全然不同。⁵³亞大納西認為，罪可以通過懺悔而得到消除，但並非轉瞬即逝。後一種情況真正使上帝之變成人成為必要。這在安瑟倫卻並非如此；罪人因其補償的義務而深陷於罪的狀態。人只是停止犯罪是不夠的，他除此之外還必須為已經犯下的罪作出補償。這類補償只可能是人並非本來應做而未能做的事，只可能是一種超越義務的功業、一種超常行為。可是，這種事尋常的人是不可能做到的(I.20)，因為他所擁有的一切本來就來自他的創造者。只有生而無罪的人耶穌才可能成就超越義務的功業以奉獻上帝：即奉獻出他的生命；因為耶穌有別於其他所有的人，他作為無罪的人不應死亡，他不應死(II.11)。因此，耶穌的死成為作為對人的罪的補償而可能奉獻給上帝的唯一可以做的超越義務的事。安瑟倫在《論人的得救》(*De redemptione humana*)第十一節默禱中指出，人類通過耶穌的位格向上帝奉獻這種補償。可見，耶穌在這裏也是人在上帝之前的代表，然而並非通過他們對善、對與上帝同性同體的追求，而是通過完成應做而未做的補償，通過對罪的懺悔。這種以耶穌獻出生命完成的補償因此而普遍有效，因為耶穌同時是上帝，並由此而使奉獻的生命具有無

53. 參閱 Anselm I, 21, MPL 158, 欄 393 以下，比較亞大納西的 *De inc.* (論上帝之道成肉身) 7, MPG 25, 欄 107。

限價值。⁵⁴只是為了這個目的，即為了論證耶穌作出補償的重要性，安瑟倫的理論除了證明耶穌無罪之外還需要提出關於耶穌神性的教義。由此可見，他的基督論的問題提法與認為耶穌的神性徑直具有拯救意義的古代教會完全不同。他的拯救的興趣在補償，在對人的罪的懺悔，而不再是古代教會主張的人的神化，因而也不再直接依賴耶穌的神性。

安瑟倫的觀點在中世紀，尤其從十三世紀初開始普遍為人所接受。它甚至為十七世紀舊的抗議宗教義學繼承下來，雖然它的主要興趣與新教所固有的拯救觀念格格不入。路德在這個論題上儘管也可能使用流傳下來的語匯，但只要他獨立進行表述，他便表現出另一種觀點。

(4)上帝之獨具作用的基督論⁵⁵ 路德也將耶穌看成是一切人在上帝之前的代表。但對路德而言，耶穌之代表所有的人既不是通過他對善的追求，也並非表現在他成就的補罪性的功業。他之為人類在上帝之前的代表，是因為他在上帝對罪的震怒之下屈服並因此而在上帝之前表現為義。這至少是路德一五一三到一五一五年在第一次詩篇講解中所提出的設想。上帝的判斷與人的判斷相對立。誰在他自己的心目中不義並因此而在上帝之前表現謙卑，上帝

54. Anselm II, 14; 參閱 II, 6: aliquid maius quam omne quod praeter Deum est (任何比較偉大者都不會超越上帝)。

55. 參閱 Y.M.-J. Congar 的出色論文: Regards et reflexions sur la christologie de Luther (路德基督論反思), *Chalkedon* III, 1954, 頁 457-486; E. Vogelsang, Die Anfänge der Christologie Luthers nach der I. Psalmenvorlesung (路德第一次詩篇講解後的基督論發端) (1929) und ders. Der angefochtene Christus bei Luther (路德思想中之受懷疑的基督) (1932); H.J. Iwand, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube* (稱義教義與基督信仰) (1930); 第二版, 1961; H. Lanz, Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbriefvorlesung (路德的羅馬書講解中基督對辯解教義學的意義), 載 *Neue Kirchliche Zeitschrift* 39, 1928, 頁 509-547。這裏所列文獻只涉及本文所強調的路德基督論的一個方面。

賜予誰恩寵。從這個意義上講，基督便是義，從他那方面來看也是對他的信仰 *fides Christi*（基督信仰）。⁵⁶ 在基督的十字架上向我們展示出這種與人的判斷處於對立的 *judicium Dei*（上帝的判斷）。⁵⁷ 在一五一五／一六年的《羅馬書》的講解中，路德從同一個意義上將基督描繪為上帝一切作為的範例、原型。上帝要推重他，要將他任命為國王，可上帝的作法完全相反：讓他遭毒打、下地獄。上帝與一切聖者都是如此行動。⁵⁸ 路德在此前用三句話描寫了上帝這種行動的一般規則：上帝的作為隱而不顯，它在發生之時不為人所認識。⁵⁹ 上帝的恩寵深藏於其相反行動的背後。這是路德的十字架神學 (*theologia crucis*) 的出發點。

在下文，路德不僅像在這裏那樣強調耶穌受罰之難所具有的原型的品格，而且也着重指出它的替代性質，這尤其表現在「幸福的交換」(*seligen Tausches*) 這一著名信條中：因為基督承載着我們的罪，因而我們領受着他的義。⁶⁰ 不過，即便如此，耶穌仍然未被設想為一個主動的角色，即一個向上帝作出功業者，他是被動的，即一個代替我們為罪而受到上帝法庭指控者。

所以，路德純恩寵和純信仰的神學之決定性的根在他的基督觀念之中。從上帝的影響、從上帝的恩寵理解耶穌的傾向也表現在路德——後來的其他宗教改革家也是如此——偏愛談基督的職司而不是他的作為。對這種思想，

56. WA 3，頁462以下、37以下。關於基督的原型性質 (*Urbildlichkeit*)，參閱頁368以下、458、4及以下。關於基督與基督信仰的關係，見WA 3，頁458、8及以下。

57. WA 3，頁462、17及以下：Das *Judicium Dei* sei in cruce Christi nobis ostensum（上帝的審判在基督的十字架為我們顯示出來）。

58. WA 56，頁37、4及以下。

59. WA 56，頁376、31以下。參見頁392、7及以下，13.28及以下。

60. *De libertate christiana*〈論基督徒的自由〉，1520，c.12 WA 7，頁25以下。

我們將在以後詳細討論。

(5)具有宗教心態的人的原型 施萊爾馬赫從上帝意識對所有其他知與行的主宰中尋求人的得救。他正是在耶穌身上發現這已經作為原型得到了實現，這種思想決定着施萊爾馬赫信仰學說的一切基督論論證（§ 93 及以下）。來自耶穌的那種「無犯罪傾向的完美性」在他的信徒群中的衝動在發揮着作用，直至今今天仍然可以體認到（§ 99，3）。按照施萊爾馬赫的說法，「他的上帝意識」之原型性的「力量」構成耶穌神性命題之基本內容（§ 94）。

(6)道德完美性的理想 與施萊爾馬赫有所不同，康德和後來的里敕爾對原型的意義則是另一種理解，即更側重人的倫理使命。康德將耶穌與「道德完美性的理想」聯繫起來，作為每個人在其道德意識中所發現的理念之體現、例證。⁶¹至於道德上完美的人，我們必須設想為一個不僅自己遵循道德要求生活、而且在其周圍傳播善、甚至為之獻身的人。所以，康德說：「我們所可能想像的喜愛上帝的人類理想（以及一個依賴欲求和意向的世俗生命 [Weltwesen] 所可能有的道德完美性的理想）只可是這樣一個人的理念，他不僅自己實踐人的一切義務，同時也通過學說和範例在自己周圍盡可能大的範圍內傳播善，而且不顧哪怕最大的誘惑，樂於為了世界之至善者，甚至為了自己的敵人承受一切苦難，直到最屈辱地死去。」⁶²道德上完美的人對善的傳播，即按照美德法則，建立一個共體，

61. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 《單純理性限度內的宗教》，1793，頁73及以下。（中譯本，香港：漢語基督教文化研究所，1997。——編注）

62. 同上，頁75。

康德將這稱為「上帝國」(Reich Gottes)。⁶³

里敕爾追隨康德，強調如此理解的上帝國的核心意義，同樣認可上文所援引的對耶穌的描繪。但是，里敕爾比康德更加堅定地將傳播善的思想置於他的思想中心。他用施萊爾馬赫即席建議的詞 (§ 100, 2) 將對善的傳播稱為耶穌的「職業」。耶穌的特殊職業恰恰在於「創建人類普世的道德共體」，⁶⁴他是「塵世上的上帝國創建者」。⁶⁵里敕爾將耶穌完全獻身這一職業的行為看成是他的完美道德。人們從這一思想背景中看見了十九世紀末葉給人以深刻印象的市民生活理想。耶穌的受難被視為他對職業之忠誠的最高表現。⁶⁶在里敕爾看來，耶穌的意志與上帝的意志在為道德的「上帝國」的工作中完全一致，從下述意義上證明了基督神性的命題：在他身上「上帝之言成為人性的位格」。⁶⁷

如果人們將新抗議宗的基督論——不論是如施萊爾馬赫所提出的純宗教形式，還是里敕爾的宗教倫理形式——與前面所說的基督論之救贖論主題類型加以比較，救贖論興趣之淡泊是顯而易見的：新抗議宗神學家們所要求者只是使塵世生活的人性成為可能，不再關注對死亡的超越，而對復活主題以及對罪的寬恕問題的關注也只是因為每一個別人克服罪的可能性來自耶穌。正是由於彼岸生活克服死亡根本不再是討論的問題，所以，也就可以不提耶穌使罪在一個我們所不可企及的深層得到克服的替代性受罰苦難。

63. 同上，頁 127 及以下。

64. A. Ritschl, 《基督教關於稱義與和解的學說》，第一版，同前，§ 48，頁 391。

65. 同上，第三版，頁 425。

66. 同上，第三版，§ 48，頁 422 以下。參閱 G. Ebeling, 《基督教信仰的本質》，同前，頁 65：屬於作為信仰之見證的耶穌的此在者是「走完他自己的路，面對褻瀆上帝和騷亂的指控仍堅持他作為信仰見證的品格，在為上帝所遺棄時，在十字架上仍然堅持承認上帝就在近旁……」。

67. 同上，第三版，§ 49，頁 425 以下。

同樣也不提超越死亡的復活後的生活了。救贖論的興趣只局限在塵世，關於這一點保羅曾經說：「如果我們只在此生對基督懷着希望，我們就是所有人中之最可憐的人了。」（林前 15:19）* 救贖論興趣的這種局限也可以用來說明應在這裏提到的最後一種基督論類型：

(7) 純位格性 (Personalität) 基督論 我們發現現代或許尤其本世紀上半葉的人們仍在繼續努力挽救其位格之在 (Personsein)、抵制現代社會將一切生活聯繫方面實在化的傾向。⁶⁸ 基督教信仰也在多個層面上從這樣一種向着未來與同在的人 (Mitmenschen) 開放的位格性的意義上加以詮釋。這已經不再是施萊爾馬赫的宗教的萬有性 (Universalität)，即便十九世紀晚期的職業倫理在當今的位格思考中也僅僅是以變化了的形態持續地發揮着影響。迄今為止，以基督論觀點回答位格之在的可能性的問題之明顯嘗試最為嚴謹者當屬戈加滕了。⁶⁹ 戈加滕的救贖論興趣在於探索作為與你相對，並從一個你觀察的我之真實位格之在的可能性，這與現代人與其世界之純實在性、技術性的交往相對立。所由觀察作為我而存在着的人的你具有決定意義，這個你即上帝之你。這是這個類型與前一種，即倫理類型的區別之所在；對於後者而言，耶穌的上帝關係並非自己的主題，而只是他的倫理作用的功能。戈加滕認為人的位格之在在耶穌身上得到了實現，只要後者完全仰賴上帝之你而存在

* 和合本《聖經》作：我們若靠基督只在今生有指望，就算比眾人更可憐。——編注

68. 見拙文 Person (位格)，載：RGG V，欄 230-235，以及 G. Gloege，Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem (作為教義學問題的神學位格主義)，KuD 1，1955，頁 23-41；另 EKL III，頁 128 及以下。

69. F. Gogarten，Der Mensch zwischen Gott und Welt (處於上帝與世界之間的人)，尤其 Das Wort Gottes (上帝之言) 一章，1952，頁 234-274。

着的話。戈加滕根據《羅馬人書》八章14節以下和《加拉太書》四章5節及以下將之稱為「人子地位」(Sohnschaft)。從耶穌絕對是位格性之實現這層意義上看，戈加滕可以說，耶穌「恰恰以其作為人而是上帝之子」(頁242)，「因此在他身上展示的位格之在，不僅是人性的位格之在，而且正是由於這個緣故也是神性的位格之在」(頁249)。這適用於耶穌，只要他是「其位格之在即人子地位的人，人子地位由於知道其自身而除了上帝父親之在別無所知」(頁274)。這種人子地位不僅為父親所領受，而且父親也要求人有此地位，即作為對世界的責任。⁷⁰

艾伯林思想帶有另一種色調，但仍承繼了戈加滕的某些思想；他開創了一種純位格性基督論(Christologie der reinen Personalität)。在這裏，信仰概念，即作為對上帝之未來、上帝之全能的信賴的信仰概念佔主導地位。耶穌本質上是信仰的見證，他是通過自己對上帝的確定信念，通過對其他人披露這一確定信念，通過發出信仰呼喚而成為見證的。這一呼喚從耶穌方面意味着「作為示範讓人同走他的道路」。「耶穌全權擁有的自由與他全權給予的自由不可分割地聯繫在一起。」⁷¹

III 基督論中的救贖論傾向問題

第一段說明，將基督論與救贖論割裂開來是不可能

70. 同上，頁254及以下，另見 *Die Verkündigung Jesu Christi* 《耶穌基督的宣報》，1948，頁496以下。戈加滕在這本書中比在他後來的作品中突出同在性(Mitmenslichkeit)，以及受屬於真正的位格之在(第十三章，頁512以下；第十四章，頁514)。

71. G. Ebeling, 《基督教信仰的本質》，同前，頁48-65；信仰的見證。這兩段引語出自頁64和63。另外，尤其關於「對上帝的確信」這個詞，參閱Ebeling的《神學與傳言》(同前)一書中關於基督論的主題，頁83及以下，以及他的重要文章 *Jesus und Glaube* 〈耶穌與信仰〉，ZThK 55, 1958, 頁64-100，其中也談到耶穌自己的信仰。

的，因為正是救贖論興趣，即對拯救，對基督的功效 (beneficia Christi) 的興趣始終在促使人們去探求耶穌的形象。第二段指出，基督論的歷史，基督論構想演變的歷史在多大程度上是為當時的救贖論興趣所規定的。但與此同時在基督論與救贖論的這種聯繫中也出現了一種危險：這裏所討論的真的還是耶穌自身嗎？難道這不正是人的得救和神化向往、人對神相似的追求、人為已犯罪過作出補償的義務、人對在失敗中和在對自己罪過的認識中堅持自我的體驗在耶穌形象中的投影嗎？最為明顯的是在新抗議宗中：這不正是完美宗教情感、完美道德、純然位格性、急切的信賴在耶穌形象上的投影嗎？難道不正是人的向往反歸於耶穌身上、在他身上人格化了嗎？康德明確地談到耶穌是道德完美性的一個範例。(參注61)這種論證與費爾巴哈 (Feuerbach) 的命題相距不遠，後者認為，一切宗教觀念只不過是人的急切需求和願望向着一個臆想的超世界的投影。在這條路線上存在着基督原則及其在歷史人物耶穌身上的運用之間的分野，從比得曼 (A.E. Biedermann) 一直到蒂利希⁷² 概莫能外。

從救贖論興趣來架構基督論的危險是顯而易見的。當然，並非所有的人都像蒂利希那樣把這一點講得如此直率：「基督論是救贖論的一種功能。」但這裏表現出的傾向卻或多或少自覺地，以及在或大或小的程度上表現在所有討論過的基督論思考類型中。這種危險在將這種方法奉為綱領的人身上已是迫在眉睫，如在梅蘭西頓，在從拯救經驗進行追溯推導以設計其基督論的施萊爾馬赫身上。這

72. A.E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* 《基督教教義學》，II，第二版，1885，§ 790 以下，§ 814 及以下；P. Tillich, 《系統神學》II，同前，1958，頁 103 及以下，118、125。本文中的引語在頁 163。

同一種危險在蒂利希思想中也清晰可辨，在布爾特曼及其後繼者的著述中也是明顯的，後者明確地說，這裏關注的並非耶穌本人，並非歷史上的耶穌，而只是他對於我們作為一個新的生存可能性之開拓者的「重要性」。在這一點上，人們從路德的為 *pro me*（我們）作為自己的根據是沒有道理的。⁷³ 耶穌「對於我們」之具有重要性，只是由於這種重要性寓於他自身之中，寓於他的歷史以及通過歷史所建立起來的位格之中。只有明白這一點，我們才可能確保我們不致只是將我們的問題、願望和思想加在他的形象之上。

因此，基督論，即探求耶穌本身、探求他的人格以及他在提比略皇帝時代在塵世生活狀況的問題，必須放在一切關於他的重要性和問題、一切救贖論之先。救贖論必然來自基督論，而不是相反。否則，救贖信仰本身恰恰失去一切基礎。

可見，我們經過對基督論與救贖論的關係的思考達到我們在前一節所得出的同一個結果：基督論必須從當時的耶穌出發，而不是從他為宣報直接表現出的對於我們的重要性出發。耶穌的重要性必須從耶穌當時的現實存在加以闡釋。總的看來，這一意圖也是基督論傳統的基礎：人們——除了康德、施萊爾馬赫、布爾特曼、蒂利希——並

73. H.J. Iwand, *Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie* (反對濫用「我們」作為神學中的方法論原則), *ThLZ* 79, 1954. 欄453-456指出，在當今神學中繼續將路德的 *pro me* 作為依據，這是將康德的經驗認識的主觀性與路德的耶穌為我們獻身的思想混為一談。路德的 *pro me* 為我們始終是以 *pre se* (自身) 為前提，而在康德關於事物自身與現象的二元論中，「事物自身」成為單純的邊緣概念 (*Grenzbegriff*)，現象領域獨立了，自身則是不可企及的。可是，「為我們」與「自身」的這種對立，只是不容抽象地相互對立起來的反思範疇 (*Reflexionskategorien*) 的對立，這些範疇在完成反思的過程中相互制約着，對於這種情況，黑格爾對康德批評作了清楚說明。參閱 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (哲學全書)，第三版，1830，§ 44 和 § 60。

非有意識地從救贖論的興趣方面進行思考，而不顧及當時耶穌的現實存在；里敕爾也不願如此。所以，在上述不同的基督論構想中，或多或少地都突現出耶穌自身的一個方面：古代教會亞歷山大學派的基督論關於他的此在和命運的啟示品格；安提阿學派和安瑟倫提出的他的獻身和順從「聖父」的人生道路；此外，他與作為上帝自己的律法的猶太律法的衝突以及路德所認為的他的受罰苦難之替代性品格。里敕爾生動地描述了基督宣報的倫理方面——它的確也有這一個方面——以及它與慈父般的上帝之特有的切近和親密；這種獨特性自里敕爾以來越來越突出，尤其是他的末世論品格。

可見，從耶穌當時的現實對基督論所作的表述絕不可在每一點上都與基督論傳統決裂。但它必須根據當時耶穌的歷史現實審查傳統基督論從救贖論提出問題的方法。這是可以做到的，因為耶穌自身的歷史包含着救贖論意義。耶穌當時的現實並非可以任意加進此一或彼一解釋的實證主義意義上的 *bruta facta*（粗糙的事實）。耶穌的行為和命運在其原初的發生和流傳聯繫中已經具有一種內涵，一切後來的明確解釋都可以由此作出判斷。所以，基督論研究者認為，耶穌的歷史現實是評價基督論傳統和決定基督論表述方式的不同的救贖論興趣和標準。

一切救贖論主題有一個對塑造基督論的形式至關重要的共同特點。這些主題表明，人的規定性在耶穌身上得到了實現——作為以此一或彼一方式實現的神化，作為法律實現（*Rechtserfüllung*）或者法律判斷（*Gerechtesprochenwerden*）意義上的對上帝的義，作為虔誠的自覺所形成的與世界關係的確定狀態，作為解放以便實施道德使命或者純粹的位格之在。在這裏始終意味着人的人之在是通過耶穌實現的。

但耶穌作為人的普遍意義卻來自他神性的前提。因為上帝就是包容着一切的力量。真正普遍的意義只可能由此得到解釋。而從上帝方面對耶穌的普遍意義作出解釋不可能為通過耶穌實現人的人之在的論說所取代。不然，耶穌的普遍性將成為一種純然論斷，他「對於我們」的拯救意義也將如此。因此，正如我們在前面所得出的結論那樣，首先必須討論的是耶穌與上帝的關係，其次才是作為人和作為人之在的實現的耶穌。