

上帝感恩。賦予者越完滿，對他者就越慷慨。⁴

相似地，與上帝的連接不必帶走受造物本身的尊嚴。我們越依賴上帝，就得到越多的好。正如拉納（Karl Rahner）所述：「真實的現實與〔對上帝的〕依賴是……同一現實的兩面，所以它們成正比而不是反比。我們和這個世界存有的
一切確實是真的存在，與上帝不同不是『雖然』而是『因為』我們的存在是由上帝建立。」⁵所以受造物的特殊性是與作為創造者上帝的關係得來的。這裏的「不同」是合一的結果，是事物被帶到一起的結果，是關係的結果。受造物的完美，受造物與上帝不同的完美，會因着與上帝的關係得完美而更趨完美，關係越近越好。

只有上帝是「所有」受造物所擁有的一切的富饒給予者，上帝與受造物非競爭的關係才成為可能。受造物的被贈予性和美善不與上帝的贈予性和美善競爭的原因是，上帝是受造物一切美善的賦予者。這種全部給予和全部禮贈的關係只有當上帝與受造物在不同層面存在，在不同的平面實現因果關係才能成為可能。這就是上帝超越的意義。

上帝不像其他受造物賦予受造物那樣在同一個存在和活動層面賦予受造物，所以上帝不會與他們有潛在的競爭（或

4. 這種非競爭性，既肯定上帝禮贈的完滿，又肯定我們作為上帝賦予領受者的豐富，可能在托瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的神學中有最清楚的表達。加爾文神學在這方面也值得注目：我們有的一切都來自上帝，所以我們有的越多我們就越對上帝感恩。但在宗教改革神學當中，這個原則帶上了消極的意義：擔心受造物不因所有的一切而感謝上帝，削減了對禮物本身的歡喜。例如：John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. O'Neill, trans. F. Battles, vol. 1 (Philadelphia: Westminster Press, 1960), Book 3, chapter 15, section 5, pp. 793: 「因為他的一切都是我們的，我們的一切都在他當中，所以我麼甚麼都沒有。」參見 Tanner, *God and Creation in Christian Theology*, pp. 105-119。

5. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, trans. W. Dych (New York: Crossroad, 1978), p. 79.

合作）。受造物之間的非競爭——他們在同一因果關係層面
4 的合作——總會帶來潛在的競爭：因為如果我做了一部分要
做的事，你就只能做其餘的；我做的你就不用做了。我做的
越多，你要做的就越少。所以即使我們合作、我們的活動仍
有一種競爭的、非你即我的關係。上帝與受造物的關係絕對
是非競爭的，因為上帝從超越受造物的層面帶來受造物所有
的美善的存在與行動。所以受造物從上帝接受的過程不要求
受造物在這個世界中被動地接受：上帝對我們的活動不必以
我們自己的活動為代價。相反，受造物的活動本身是從上帝
得來的一個善事。

在上面的最後幾點評論中，我暗示了上帝超越性的原
則。這個原則避免在講上帝的時候簡單地將受造物的特質與
上帝的特質等同或對比。我剛剛給了一個這個原則非常廣泛
應用的例子：在上帝面前的被動不應該強加到受造物之間主
動或被動的對比中。在上帝面前的被動與受造物之間的被動
不同。受造物之間不能像受造物與上帝之間那樣因為被動而
主動。對上帝的被動不與主動形成任何簡單的對比，因為一
個人可以在依靠上帝、被動接受上帝禮物的過程中，在受造
物的層面主動或被動。對上帝的被動不決定你在受造層面的
主動或被動。換言之，簡單的主動或被動的對比不能應用到
受造物與上帝的關係上。因為無論受造物多主動、多活躍，
他永遠都是上帝主動恩典的領受者。上帝永遠是超於一切而
主動的。

如果這些術詞上的東西讓你發昏，只要記住上帝不與其
他事物並行，不是在其他事物之中的一個事物。只有在這個
上帝超越的前提下，上帝才能成為一切事物和一切存在方式
的賦予者；也只有在這個基礎上，我們才能明白「上帝是一

切禮物的賦予者」，明白上帝與受造物非競爭的關係。

在道成肉身以及其拯救作用中，非競爭原則和上帝超越性原則以很特殊的、意料之外的形式出現，所以在其中這兩個原則的意義變得更加清楚。我到現在一直用更總體和抽象的方式來談論這兩個原則，為的是表明其不僅在基督論上有重要性。這兩個原則還以多樣的方式應用於一切上帝與受造物的關係上，不局限於在基督中、上帝與人性間極為特殊的關係（這個關係我會在下一章簡述）。這兩個原則是一切上帝與世界關係的框架。⁵

這兩個原則以總體的形式表達也可以幫助我們明白至少一些基督徒從迦克墩模式開始講述耶穌的方式。這種講述的方式在現代西方變得越來越不可理解。換句話說，以這兩個原則所描述的對上帝與受造物關係的總體理解，可以為道成肉身提供一個可被理解的語境。正如阿他拿修（Athanasius）在基督教思想史很早就講到的那樣：「如果上帝的道在宇宙中……並將自己與整個宇宙相結合……那我們說上帝已與人相結合還有甚麼奇怪或荒謬的。如果上帝在一個身體中是荒謬的……那麼，上帝通過天佑賦予一切事物光與運動也是荒謬的。」⁶

6. "On the Incarnation of the Word", trans. A. Robertson, in Edward Hardy (ed.), *Christology of the Later Fathers* (Philadelphia: Westminster Press, 1954), pp. 95-96。我像阿他那修那樣認為這些總體上的原則在道成肉身上得到最清楚的彰顯，參同上，頁 97-98。

最近，貝利（D. M. Baillie）也提出相似觀點：如果我們能看到上帝在天佑和恩典中與人的運行的可理解性，我們也能理解道成肉身。參 D. M. Baillie, *God was in Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1948)，尤其是頁 111-118。同樣的論點也見於 Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), pp. 34-39：「上帝與世界的區分是來讓其他基督教的奧秘被當做奧秘，而不是不連貫。」（頁 37）

拉納在他的著作《基督教信仰的根基》(*Foundations of Christian Faith*) 和在《神學研究》(*Theological Investigations*) 中關於基督論和創造的文章中也建

6 這無疑是本章的首要議程：說明這兩個總體原則怎麼解決基督論中的難題和謎團。思考耶穌是真神並真人中的難題（特別是在當代）似乎源於沒有理解好我所說的這兩個原則。

這不是說基督徒對耶穌的講述可以從這兩個總體原則中推論出來。⁷我們在下一章會看到，這兩個原則在上帝與我們的關係中有非常不同的應用。每種情況都不同，不能一概而論。上帝在新的層面賦予的禮物不能從舊的層面預測。比如，上帝道成肉身不能從上帝在創造萬物並賦予存在的禮物中預測出來，也不能從上帝與以色列立約的禮物中預測出來。用這兩個原則來解決基督論的難題也不意味着基督論是可以更總體的上帝與世界的關係中產生。⁸事實上，我認

議通過轉向上帝與受造物的關係來理解迦克墩基督論。參見“On the Theology of Incarnation”, trans. K. Smyth, *Theological investigations*, vol. 4 (New York: Crossroad, 1982), p. 117: 「〔在道成肉身中〕我們能以最徹底和獨特的方式證實上帝與受造物關係的公理。」另見其文章“Current Problems in Christology”, trans. C. Ernst, *Theological Investigations*, vol. 1 (New York: Crossroad, 1982), pp. 162-166: 「如果在道成肉身中，道進入到一個與受造物的關係中，那麼對創造者／受造物關係的最終決定一定要在這個特殊關係上成立。」（頁 163, 注 1）

另見 Henk Schoot, *Christ the 'Name' of God: Thomas Aquinas on Naming Christ* (Leuven: Peeters, 1993), pp. 183-185。

7. 和這一段的其他觀點一樣，這是對通過創造者／受造物關係來理解道成肉身的巴特式 (Barthian) 修改。參見作者以巴特的精神對拉納的批評 Walter Kasper, *Jesus the Christ*, trans. V. Green (London: Burns & Oates, 1976), pp. 51-52, 135-136: 「人學 (anthropology) 是……上帝用來表達自己的語法。但是這個語法就其本身來講可以有很多的表述，只有在耶穌的人生中才能做出具體地決定。」（頁 51）「所以有可能在巴特自己的神學解讀中支持人學陳述的合理性，將人學的結構解讀成上帝非推斷式的新的方式來運用此語法。」（頁 135-136）卡斯帕 (Walter Kasper) 認為這是對拉納的批評，但是我認為拉納本身也作出極相似的立場。參見“Current Problems in Christology”, pp. 162-166。

8. 見 Rahner, *Foundations of Christian Faith*, pp. 177, 179, 202, 207, 212, 229。另參見 “Christology within an Evolutionary View of the World”, trans. K.-H. Kruger, *Theological Investigations*, vol. 5 (London: Darton, Longman & Todd, 1966), p. 187: 「人性的歷史性以及形而上的知識允許我們在事實上得出這樣正式的結論（世界過程移向基督），只是因為我們已經知道了道成肉身，這在基督誕生之後才成為可能。」在拉納講「人與上帝總體上的關係是基督論關係的『缺陷模式』」時，

為上帝與世界關係的總體論述是對基督的一個回應，正如基督論也是回應上帝與世界關係的總體理解一樣。的確，除非基督是其證明，這兩個總體原則（無論它們意味着甚麼）很難被認定是對這個世界的真實描述。最後，我的方法並不意味着基督論是關於上帝與受造物的總體關係。它甚至不意味着基督論是關於上帝與在基督恩典中受益的受造物的關係。⁹這是因為基督的事例有其不可削減的特殊性。它不是在所有一般關係中的一例，不是與上帝和世界連續排列的等級關係的最高點。¹⁰在基督中所發生的是對宇宙從始到終神學描述的中心，但這不是因為它在其他任何地方重複發生。

現代基督論所面對的重大問題是現代對耶穌人性的強調所促使的。歷史批判是其中的一個例子。歷史批判強調耶穌的人性，並將其從教會對耶穌的理想化中解脫出來。因其方法上的不可知論（若不是無神論），歷史批判只能認定基督的人性是同任何地方的人的人性所相延續的。不僅如此，歷

基督在認識論上的首要性是在本體論的層面上表達的（“Current Problems in Christology”, p. 165）。

9. 這裏我與貝利和拉納意見向左，雖然我從他們那裏學到不少（參見注 6）。我總體上跟從巴特對貝利等人的看法的保留，見 *Church Dogmatics IV/2*, trans G. W. Bromiley & T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark, 1958), pp. 55-60。在這點對拉納的批評，參見 Walter Kasper, “Christologie von unten?”, *Grundfragen der Christologie Heute*, eds. H. Fries, A. Halder et al. (Freiburg: Herder, 1975)：「問題是，如果這樣，如何足夠地表達耶穌故事的新和獨一性。這個方法能否強調上帝在聖子中位格的自我表達質上的獨一性，不同於在聖靈中通過恩典的自我表達？」（頁 158）拉納對發生在基督中的和人類對恩典的體驗分開有合理的擔憂，但他的解決方案過多地將前者納入到後者。
10. 雖然拉納的見解有很多微妙的地方，但在基督中發生的與發生在作為上帝恩典領受者的整個受造的一切是明顯連續的，但我不同意。上帝對世界的禮贈有很多在質上不同的層面，我認為其中達到圓滿的那層是道成肉身；因此基督不是像拉納認為的那樣：只是從最起初藉着上帝恩典發生在整個世界的上帝移向受造物，受造物移向上帝那不可回轉的、不可拒絕的誓言、保證和高潮。我認為拉納的問題不在於他使基督的恩典混入到提供給整個受造物更弱的恩典中，而是他將那些總體上的恩典過多地納入到發生在基督當中的恩典——也就是說受造物在總體上和在起初都擁有得太多了。

史批判還拋開教義，並拒絕任何基督徒基於先驗原因將耶穌的人性提升至我們的視野之外。現代對人類生命的理解自然滲透到對耶穌人性的理解之中，強調我們在自我決定中的自由和能力，強調人類生命的過程性和歷史決定性，以及群體生活樣式尤其在受威脅後產生的衝突和掙扎。⁸

在典型的上帝與世界相競爭的理解中，現代基督論越強調耶穌的人性，耶穌的神性就越要被降低。耶穌便只不過是一個供我們模仿的人類榜樣，他有憐憫、追求正義和自我犧牲。古時安提阿的（Antioch）基督論在現代重新得寵。這些基督論使耶穌成為一個從出生起就特別受恩典的人。¹¹以道成肉身的形式強調基督神性的基督論在現代被幻影說（docetism）的刷子所塗抹：如果對我們來說，如此明顯的基督人性使理解他的神性變得困難，那早期大公會議信經如此重視以及堅持強調的耶穌神性必須消滅耶穌人性。¹²

事實上，有證據表明從早期希臘或亞歷山大神學傳統就開始削弱耶穌的人性，但我認為沒有我們想得那麼多。以道成肉身思考的漫長傳統，從早期希臘教父到第六世紀、托瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）、波納文圖拉（Bonaventure）、改革宗、拉納、巴特（Karl Barth）和一些當代東正傳統的神學家都是我認為很重要的人物。通過這個傳統，我們可以恢復早期信經對基督神性的強調，同時又修訂經典迦克墩式

-
11. 有才智論述這個觀點的優良例子見 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, eds. & trans., H. R. MacIntosh & J. S. Stewart (Philadelphia: Fortress, 1976), paragraphs 93, 94；以及 John Cobb, *Christ in a Pluralist Age* (Philadelphia: Fortress, 1975), chapter 8。
 12. 指控早期信經，特別是亞歷山大學派對其「正統」的理解帶有幻影說的批評，見 Rahner, “Current Problems in Christology”, pp. 155-161, 173；John Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967), pp. 61, 62, 73, 87-88, 91, 96, 98；Baillie, *God was in Christ*, pp. 10-20；Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, trans. L. Wilkins & D. Priebe (Philadelphia: Fortress, 1977), pp. 291, 339, and n.3。

道成肉身的理解（比如，基督有兩個屬性[Natures]、一個位格[person/*hypostasis*]），從而以現代的話語描述現代對耶穌人性以及其對這個世界生命的意義的強調。¹³

解決這個謎團的關鍵是一個總體上的上帝禮贈的救贖論：通過與上帝漸增的結合而禮贈。如上，這個救贖論可以通過上帝的超越性和非競爭性原則來展述。最概括地講，在耶穌中我們和上帝的關係達到完美。在耶穌中，我們與上帝的結合取得了完美的形式。在耶穌中，人性成了上帝自己的。這就是道成肉身的基本意思：上帝成人。與上帝相結合是上帝禮贈給上帝的他者的方式（也就是我更抽象講的我們有的和上帝有的之間的非競爭性）。與這個想法相符，與上帝完美關係的效果是完美的人性，上帝的禮贈以最高形式傳遞給人性。如早期希臘教父所想，道成肉身的目的是人性得完美。這是一個以人為中心的基督論，正因為它是以道成肉身為中心的基督論。¹⁴通過與上帝結合的完美人性，我們與基督在信和愛中結合，上帝的禮物傳遞到我們這裏，我們被拯救。我們人類得完美的方式是與禮贈的基督合一，正如耶穌獲得完美人性的方式是在基督中人性與神性的合一。與基督合一，我們便更有勇氣成為上帝恩澤世界的使者，與有需要的人的結盟，與他們共融，正如上帝在基督中是為了我們的需要，正如基督是為他人（特別是有需要的人）而活的。

這個基督論的總體觀點表明非競爭的原則該在這裏如何

13. 其他神學家，比如巴特和拉納，也試圖做這樣做，但是沒有像我這樣在一些大小的問題上闡明特殊的立場。這些區別（以及我從他們那裏學到的）會在這些注釋中提到。
14. 這在亞歷山大利亞的西里爾（Cyril of Alexandria）之中可能最明顯。見其 *On the Unit of Christ*, trans. & intro., John McGuckin (Crosswood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1995)。

應用，但到現在為止這個原則還沒有在以下三個方面起到甚麼作用：（1）道成肉身的意義和其可理解性。（2）道成肉身在人性上施效的過程。（3）這些效果在耶穌生命中的表現。比如，這些方面怎樣才能尊重在現代歷史覺悟中凸顯的真正耶穌人性？顯然，這一章還有很多基督論的難題要通過上帝的超越性和非競爭性這兩個原則來探討。

10 第一個謎團是上帝道成肉身的可理解性。我們被拯救的根源是上帝的神性。上帝如何在不犧牲神性的情況下成就道成肉身？這裏的主要問題是：上帝不能成為非神物，或與非神物結合。上帝的特質似乎正與人類相反：不可變性與可變性、簡單性與複雜性、無限性與有限性等。當道成肉身被理解為變成上帝本身不是的事物，上帝似乎就要丟掉神性或人性，要在實質上變成其中一個。如果道成肉身像我說的那樣就是上帝帶上人性，人性被上帝本身承擔，但不可相融的事物仍然似乎不可能被結合，除非通過真正的改變才能將兩者復和成一。

當代對道成肉身問題的解決方案趨向於上帝虛己論（kenoticism）或歷史化上帝（historicizing God）。¹⁵在前者（上帝虛己論），上帝通過放棄、隱藏或阻止神性的運作來道成肉身。後者將一個被歷史化的上帝以人生命的特徵來定義（如時間性[temporality]）。上帝在歷史中，通過歷史來

15. 上帝虛己論主要是路德宗的運動，始於十六世紀、在十九世紀有托馬修斯（Thomasius）這樣有力的代表人物，其批判討論參見 Pannenberg, *Jesus – God and Man*, pp. 307-323；關於更近在德國和英國的發展（如戈爾[Charles Gore]及韋斯頓[Frank Weston]）參見 John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville, KY: Westminster Press, 1993), pp. 61-79；以及 Thomas Weinandy, *Does God Change?* (Still River, MA: St Bede's Publications, 1985), chapter 4。

傾向歷史化的神學家主要是受黑格爾影響的德國神學家，例如潘能伯格（Woldhart Pannenberg），莫爾特曼和雲格爾（Eberhart Jüngel），還有跟隨懷特海（Alfred North Whitehead）的英美神學家。