

卡斯培的聖神—基督論：以《耶穌基督》為中心

陳開華

四川天主教神哲學院教授

提要

二十世紀的神學遭遇到前所未有的挑戰：傳統意義上的神學以什麼樣的理由存在於當代人的生活之中？基督信仰在人類社會的現代化進程中，正經受著意義危機的拷問。在《耶穌基督》一書中，卡斯培樞機指出傳統和現代的基督論在方法論方面的缺陷，並提出了自己在基督論方法論上的主張：信賴初期基督徒的信仰告白。唯其如此，我們才能挖掘出天主，在聖神內，透過納匝肋人耶穌所給予的啟示的內涵，並據此和現代人類做深入的對話。卡斯培認為聖神—基督論能夠幫助基督論平衡地走出現代危機。

關鍵詞：卡斯培、《耶穌基督》、方法論、聖神—基督論

投稿時間：2016.6.26；接受刊登：2017.2.14；責任編輯：黃少梅

前言

梵蒂岡第二屆大公會議之後，基督論的神學方法及內涵發生了翻天覆地的變化，但是，無論如何，神學家們依然以如何闡釋「耶穌基督是誰？」作核心問題。為今天的我們而言，耶穌基督是誰？基督徒信仰告白的核心內涵就是肯定：「耶穌是基督」。卡斯培：「『耶穌是基督』的信仰宣認，是基督宗教信仰的簡要表達，而基督論也正是對這信條的詳盡闡釋。」（卡斯培，2015：5）經由這信仰告白，基督徒斷言：唯一的、不可取代的納匝肋人耶穌是天主派遣來的基督，他由聖神傅油，他是世界的救援和歷史的末世性圓滿。因此，對耶穌基督的信仰，挑戰性地發人深思，原因在於，一方面這信仰面對的是一位確定的人，另一方面這位特定的人卻又具有普遍性。宣稱「信仰耶穌基督」在於建構耶穌基督的確實性、明晰性及其存在的獨特性。

然而，今日神學的尷尬處境卻是，置身於一個信仰與理性分化的時代中，神學性地呈現耶穌基督變得越來越困難。原因在於自笛卡爾（René Descartes, 1596–1650）提出「我思，故我在！」（*Cogeto ergo sum!*）以來，人的主體性越來越得到清晰的表達。順勢而下，黑格爾（Friedrich Hegel, 1770–1831）說：「宗教在個人的心裡建起寺廟和祭台，人們在歎息祈禱，尋覓神，但是神卻拒絕被看到祂的面貌，怕看到祂的人把祂視為一樣東西，就好像愚昧無知的人視森林為樹一樣。」（卡斯培，2015：6（Hegel, 1958：281 f））於是，自啟蒙運動以來，主、客體之間產生了無法修補的裂痕。人越來越淪落為科技與理性的產物，現代人行走在一條虛無主義的道理上。在基督信仰方面，神學遭遇到前所未有的挑戰：傳統意義上神學之合理性何在？換言之，教會在人類社會的現代化進程中，同樣不可避免地受到意義危機的拷問。

卡斯培的代表作：《耶穌基督的上帝》（*Der Gott Jesu Christi*）、《耶穌基督》（*Jesus der Christus*）¹以及《教會》（*Kirche*）三部曲中的第二部專門講論基督論，特別強調建構「聖神基督論」。在《耶穌基督》一書中，卡斯培一方面檢視了傳統的神學方法論，對加采東大公會議和以多瑪斯為主的以基督論為研究方法予以批評。另一方面卡斯培也沒有一味地討好現代神學在面對上述時代

¹ 作者又於2007年專門寫了一個「新版前言」，交待了自這本書出版以後，基督論發展的一些新趨向，以及這本書在這個基督論發展過程中所起到的積極作用。中文版《耶穌基督》，由朱梅芬翻譯，香港原道出版有限公司於2015年出版。（Kasper, 1974）

挑戰時殫精竭慮所取得的成就。因此，針對傳統和現代的基督論為研究途徑，指出其缺陷和漏洞之後，卡氏提出了自己在基督論上的研究主張：立足並忠於初期基督徒的信仰告白，即新約作品，並從中挖掘出天主透過納匝肋人耶穌所呈現的啟示內涵對現代人的意義，並提出了「聖神基督論」的思論構想。2007年，作者寫再版序言時再次肯定了這一觀點。卡斯培的見解，深受法國神學家孔加爾（Yves Congar, 1904–1995）的肯定，並啟發他在晚年寫了三部有關聖神論的作品中，並提出了自己在「聖神基督論」方面的主張。其後孔加爾的《我信聖神》（*Je crois en l'Esprit Saint*）更為他贏得「聖神大全」（*Summa de l'Esprit Saint*）的稱號。

本文分為三部分：首先，是卡氏在《耶穌基督》一書中所開展的基督論研究方法的批評作梳理；其次，在卡氏自己確立的方法論的基礎上所呈現出來的「聖神－基督論」（Pneumatological Christology）內容；最後，基於卡氏的方法論，我們將採用孔加爾的立場予以批評。

壹、方法論批評

加采東大公會議（Council of Chalcedon, 451 B.C.）聲稱耶穌基督是真天主，也是真人，這兩個實體（性體）合一在同一個自立體（位格）內。事實上，在耶穌內的天主性與人性的合一，既是「聖經基督論」的基本見證，也是「聖傳基督論」的基本信仰。不過，無論是見證的，還是信仰的基督論都以「在世時的耶穌」為根據。在此基礎上，歷代基督徒開始了「從上而下的基督論」與「從下而上的基督論」的神學建構。卡斯培（Walter Kasper, 1933–）對歷史上和今天的基督論研究方法作了批評之後，主張回歸聖經，才能梳理出一個原始的、本然的基督論：基督論理應在聖三論的幅度下予以探討，具體而言，基督論應該落實在聖神－基督論的光照之下。

一、對於傳統方法論的批評

卡斯培整體性地重新梳理出神學思想史中的基督論，並一一指出其優缺點。限於篇幅，我們只能針對最具代表性的兩個問題予以綜述：卡氏對加采東大公會議的基督論和多瑪斯（Thomas Aquinas, 約 1225–1274）的基督論所採取的立場。

（一） 加采東大公會議的信條窄化了真實的耶穌基督

加采東大公會議公佈的信理中，最核心的句子是：我們眾人跟從了聖教父們一致同意，要宣佈我們的主耶穌基督為同一個子：具有完全的天主性，具有完全的人性，真天主而又是真人……同一個基督，獨生子及主，祂是被宣佈在同個性體內不混淆地 (*asynchytōs*)、不變更地 (*atreptōs*)、不分開地 (*adiaretōs*)、不可分開地 (*achōristōs*) 結合的，此結合不除去兩個性體的區別，反而兩個性體的特徵被保存，集合到一個位元元格 (*prosopon*) 及一個自立體 (*hypostasis*)；這位獨生子、天主、聖言、主耶穌基督，不是分開或分離的兩個位格，而是合成的同一位。(DH, 301–302)

這被神史學家稱為「四面圍牆」的著名信理建立在古老的基督論上，針對之前整個神學史上關於基督論的「性體 - 位格」問題所作的總結性解釋。公會議用「否定」的方式對聖經啟示中的基督論作了信仰的宣稱：耶穌基督在同一個位格內是真天主又是真人。

然而，卡斯培認為加采東的基督論信條「窄化了」聖經對於基督所啟示的神性面貌的整體幅度。信條關注到基督「兩性一位」的內在結構，卻把這結構從耶穌具體的在世活動中抽離出來，即將耶穌與羅格斯 (*Logós*)、聖父及聖神之間的必然關聯剝離開了。因此，基督論喪失了聖經本身欲表達的末世論關切。卡氏認為加采東大公會議的基督論信條雖然是對聖經的永久有效解釋，但它也必須與整體的聖經見證結合一致，才能被正確地理解。(卡斯培，2015：274)

因此，對於耶穌基督的「兩性一位」的結合問題，卡斯培捨棄了傳統的信理神學的方法——從人的性體或天主的本質概念出發——來探討。在方法論上，卡氏主張我們只能在歷史中，通過歷史去認識「道成肉身」的聖言的人性。換言之，我們只能從納匝肋人耶穌的歷史和命運才能得到對天主和對人的理解。因此，卡氏建構基督學的預設就是：啟示給我們的天主和人，體現在耶穌「對祂的父」的服從，和耶穌「為我們」而提供的服務之中。這服務將父與子之間愛的關係充分地彰現出來。(卡斯培，2015：408–409)

（二） 多瑪斯的「性體 - 位格合一基督論」讓耶穌基督的人性消失了

訴諸神學史有關基督論的論爭，我們發現所有爭論的焦點無一不是落實在「救恩論」上面。意即在耶穌基督內，我們面對人性圓滿的新穎和實際例證。在人的自我意識及與他人共在的生存體驗中，人就與「位格」問題不期而遇。傳統意義上的「位格」概念從古典時期的希臘－羅馬時代開始，經歷了近千年的發展，到了波伊提烏斯（Boethius, 約 480-525）才清楚定型。不過，卡斯培認為，當波氏將位格定義為「理性的自立體」時，已經完全抽象地遠離了最初的「面具」或者「角色」的內涵。多瑪斯欣然接受了波氏定義，以表達對耶穌基督的「位格－性體合一」的神學理解：天主聖言通過人性而被看見，正如人通過衣服而被看見一樣；但是，人不會因為衣服的改變而改變自己。多瑪斯說：「那為天主聖言所攝取的人性變得更好，可是天主聖言本身卻沒有變化」（*S.Th.*, III, Q.2.6 釋疑 1）。這被天主聖言所攝取（*assumptio*）的人性與天主性合一之後，存在於聖言的同一位格內：「因為人性在我們內，有如是本然的存在，具備自己的位格性；而在基督內，卻存在於天主聖言的位格內」。（*S.Th.*, III, Q.2.2 釋疑 2）

卡斯培認為，看起來多瑪斯減少了耶穌的人性位格，但是，並沒有讓人性位格在耶穌內消失。相反，將人性位格提升到一個更高的程度上，這一高度勝過任何一個單一的人性位格的生存活動。這樣的一種基督論，好處是肯定了「兩性一位」緊密結合，成為一個合一實體。不過，卻暴露出一個重大的缺陷：多瑪斯沒有進一步說明，這種合而為一的緊密程度越高，其內含的現實區別性卻越大。所以，卡斯培重提董思高學派（*Scotism*）反對多瑪斯的「性體－位格合一基督論」所提出來的主張：耶穌的人性與聖言的天主性結合之後，人性並非消失。因為位格有實際上不依賴或缺乏依賴性的能力（*independentia actualis et aptitudinalis*）。藉著天主的能力，在「兩性一位」的結合中，耶穌人性的服從潛能必然地趨向於與其天主性合一。因此，與天主性合一不在人性的範疇之中，不過，卻是人的超越性特徵。卡斯培肯定了董思高學派對於人超越特性的關注，即人的存有面向天主開放自己。不過，卻反過來又批評他們太過負面地將「位格」孤立地視為「一個不依靠正面因素的自立體」。（卡斯培，2015：397-399）

面對多瑪斯和董思高學派如此針鋒相對的立場，如何取捨？

（三） 批評意見：位格性存有的神學意義

卡斯培認為上述「位格」概念均屬抽象描寫，並且都留下了無法解決的漏洞。動態的「關係」才是理解「位格」概念的關鍵：「一個位格體只能通過關係才會在實際上變成現實」。任何一個位格體都實現在三種關係之中：自我、共生的他者及身處的世界。「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有。（卡斯培，2015：405）具體而論，關係中的位格的實質是「愛」。每一個位格都是一個「位格性存有」，均有其獨特性與開放性。獨特性要求他為他自己的緣故而被接納，為此，每一個位格都有神聖不可侵犯的尊嚴。在面對無限的開放性之中，位格體超越一切有限的存在，指向天主的無限奧秘。然而，無論是獨特性，還是開放性都要求一個根基，這個根基就是位格不但指向，而且是參與天主的性體。因此，人的位格最終只能在與天主的關係中，以天主為其根基所決定。同時，天主也必須被包括在人的位格定義之中。唯其如此，「天主照自己的肖像和模樣造了人」（創一 27）的神聖啟示才能夠得到恰當的理解。

「位格」的存有學意義在於其卓越的「媒介」作用。在關係系統之中，人被安置在橫向與縱向的中心點上。這個中心點在本質上是動態的。意即人總是不斷地被牽引著走出自己，超越自己。在這個動態的行動中，人的心靈總不得安寧。他總是面對一切存有持開放的態度，走向世界和他人。同時，又在與世界和他人的互動之中，被扔回自己。他面向天主的無限奧秘，同時卻又無情地被束縛在自己的有限性和日常生活之中。因此，人的特徵既偉大又渺小。正因為他偉大，人才會意識到自己的不幸。然而，對自己不幸的體驗卻又說明他的偉大。因此，痛苦是人意識到自己是具有尊嚴的位格的基礎。「痛苦」是「人的偉大」和「人的可憐」這一對既矛盾卻又彼此關聯的實相相逢的場所。人因經驗到自己的不可靠、短暫及脆弱而意識到自己的獨特性及無限超越性。於是，人在疑問及希望之中意識到自己需要「中保」，以此盼望幫助自己跨越獨特性與無限性；天主與人；造物主與受造物之間無限遼遠的距離。

然而，搭橋的永遠不可能是人這一方。人在他的位格內，只不過是語法規則，純然受動的潛能而已。這「受動的潛能」（*potentia oboedientialis*）之所以得以成為「現實」，憑藉的是嚴格意義上的「奧秘」（*mysterium stricte dictum*）。作為人，我們不能將潛能變成現實，也不能控制天主。即使現實發生了，我們也不能明白它到底是怎樣發生的。因為我們的思維不能達到天主的高度來理解實相。作為人，我們充其量只能用「否定法」說明在耶穌基督內發生的「神-

人」(Divino-humain) 相遇絲毫不違背人性。相反，那是在人性的最深層裏面發生的事件。作為位格體的人，耶穌基督猶如天主與人之間未被否定的媒介：「在耶穌基督內發生的天人通傳絲毫不相反人的本性，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其確定性、圓滿和完成」。(卡斯培，2015：407-408) 因此，只有在祂這樣一個人裏面才能接受由天主而來的特定形式，並將人導向圓滿。在人的位格中，透過人的位格，耶穌基督成了人的救恩。

職是之故，卡斯培批評前述神學史上所呈現出來的，單純的「從下而上」的基督論必然會失敗。原因很簡單：在整個一生中，耶穌自始至終都聲稱祂是「從上面」而來的。在方法論上，應該從人類學觀點跨越到神學觀點來理解耶穌這種「從上面而來的」聲稱。這一點，我們將在本文的第二部分中予以呈現。現在讓我們接著看看卡氏對現代基督論的研究方法如何批評。

二、對於現代方法論的批評

二十世紀神學方法論的更新主要體現在兩股浪潮：一是對傳統的性體-位格基督論的重新理解；一是對於如何平衡歷史中的耶穌與信仰中的基督之間的關聯。

(一) 「性體-位格基督論」的重新理解：宇宙論、人類學及歷史學的不同角度

二十世紀上半葉在基督論的神學方法方面的更新依然是處理如何去解釋「真天主、真人結合在一個位格內」的信理²。針對傳統的「實存基督論」與

² 1951年卡爾·拉內(Karl Rahner)發表了一篇紀念加采東大公會議召開1500周年的論文：「加采東，結束還是開始？」(*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart?*)。在這篇革命性的論文中，拉內認為，凡是大公會議給出的定義那就意味著一場討論的終點，真理由於找到恰當的表達方式而獲勝，同時，這也是一個開端，將會有新問題提出，並會是深入理解的開始。教會的所有信理都有自我超越的特性。不是因為它們有錯，而恰好是因為正確，所以它們必須不斷地經受考驗，只有得到持之以恆的闡明，它們才足以展示其持續性的活力。針對古典基督論，拉內提出了許多的質疑：針對耶穌的人性實存，在聖經神學與新約的見證之間，有著什麼樣的關聯？一個「實存基督論」(christologie existentielle) 意即在方法上致力於表述耶穌承受著人類的處境 不應該借助「實體基督論」(christologie ontique)

證實耶穌擁有整個的人性結構 來自自我完善嗎？拉內的問題，激起了 B. Welte, F.

「實體基督論」之間存在的矛盾，問題焦點是：一個特定的人怎麼能同時又是天主？怎樣呈現一個普遍性、絕對性和不能超越性的標記？針對這些問題，二十世紀的基督論討論主要體現為宇宙論、人類學及歷史學視野中的基督論。

最早的方法是宇宙論，代表人物德日進（Teilhard de Chardin, 1881–1955）。受到達爾文（Charles Robert Darwin, 1809–1882）的宇宙進化觀念的影響，德日進更進一步強調進化是動態的、按目的進行的，而非「物競天擇」的自然進化。一開始，即有一種愛的能量內在於宇宙之中，發揮著它那生生不已的能量，並且人類和萬物的進化，向著一個有計劃的、愛的超越方向開始著。最終，只在基督內達到圓滿，祂是阿爾法（原始）和奧麥加（終結）³。

第二種方法是人類學的方法，主要是針對現代無神論人文主義強調天主的死亡而展開論述。神學人類學的回應是：人是一個開放性的存有，人的存有指向那無限、圓滿的奧秘。以卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904–1984）為代表的神學家主張「道成肉身」是人的現實在本質上得以圓滿實現的範例。因此基督論是以人為研究對象的人類學的絕對表達。拉內強調基督論的核心課題是耶穌事件的唯一性。也有人類學家將基督論縮減為一種純粹的人類學，耶穌成為一個美好生活的典範。

第三種方法是歷史學方法。歷史神學家肯定：人受制於物理、生理、經濟、社會、文化以及思想的綜合作用之下，因此每人都和其他人有連帶關係。人的意義和得救問題變成了整個人類歷史的救恩和意義問題。這樣，就必然地引導人們將基督論放在人類歷史遠景之中予以審視。歷史神學的代表人物是潘南伯（Wolfhart Pannenberg, 1928–）和摩爾特曼（Jürgen Moltmann, 1926–）。前者主張基督是歷史的末世實現；後者在潘氏的基礎上加上一個新的概念：正義。摩氏認為人類受苦的歷史歸根到底關係到正義，他建議將基督論放在「神義論」的框架中來討論。卡斯培認為這一歷史性方法，是出自聖經及以聖經為趨向的神學傳統中所強調的救恩史的思維方式。但是這方法能夠，而且必須和黑格爾的歷史哲學掛勾，它也要面對今天馬克思主義的歷史意識形態所帶來的挑戰。

對於這三種方法，卡斯培和巴爾塔撒（Hans Urs von Balthasar, 1905–1988）均認為這些不同的方法都把耶穌基督放在某種人為預定的框架中來討論，因而有將信仰縮減成宇宙論、人類學或世界歷史學的危險。如此，基督論會變成了

Malmberg, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg 等人的討論熱情。

³ 德日進此一論題的著作參閱 Paris (1957)、Seuil (1965) & Seuil (1969)。

一種哲學或意識形態。

(二) 「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」之間的關聯

針對「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」之間的關聯性探討來自布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884–1976)「剔神話學」的影響，新教方面潘南伯和摩爾特曼、雲格爾 (Eberhard Jungel, 1934–)，天主教方面梅茨 (Johannes B. Metz, 1928–) 等神學家紛紛致力於「尋找歷史中的耶穌」運動。在基督論方面，神學家們基本上達成了共識：更新的基督論不能總是反覆地解釋傳統的信條，作為信仰告白和宣信所用的語言只有內含現實，且能在現實中證實自己時，才能呈現意義。信仰的準則要在耶穌內，並且清楚表達耶穌的存有、工程，說明他是誰時，才有意義。如果基督信仰和歷史中耶穌沒有關聯的話，那麼信仰就會淪落為一種意識形態。梅茨拒絕純論證性的基督論，他主張一種敘述性的基督論新方法。

(三) 卡斯培：信任「信仰告白」、耶穌資訊的新穎性及歷史神學的基本態度

為了彌補和校正上述現代神學家在基督論方面所呈現出來的方法論方面的片面性，卡斯培提出了他自己的主張。

1. 我們應該信任「信仰告白」

探討基督論的前設是我們要信任「信仰告白」。他主張：「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」。(卡斯培，2015：25) 因此，今天我們為了理解新約的見證，必須進入見證產生的生活境況，新約的見證正是產生於這種生活境況之中。我們不能把耶穌其人從基督徒的宣信、禮儀與生活實踐分開。「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。」(卡斯培，2015：25)「耶穌的歷史和命運變成了對天主性體和行為的注解；耶穌的歷史和命運被理解為天主事件本身的歷史。」(卡斯培，2015：260) 一如耶穌自己聲稱，看見祂就是看見父一樣 (參若十四 9)，教會正是在這樣一個歷史與命運之中發現耶穌是天主子的事實。基督論的出發點是基督信仰的現象學，就是說，在教會內，信徒們實際上所相信的，並活出所相信的及他們的宣講和實踐。

人對耶穌基督的信仰具體發生在與基督徒的相遇中。但是，基督論的內容和終極準則是耶穌基督自己：祂的世間行動、個人命運等等。所以，卡氏說：「基督論的主要準則是耶穌基督，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。」（卡斯培，2015：28）

2. 耶穌信仰的新穎性：在愛與自由中呈現天主

我們要看到耶穌訊息的新穎性：即愛與自由。卡氏認為，耶穌對天主的態度及其宣講展示了雙重的新穎性。（卡斯培，2015：25）一方面，耶穌宣佈天主的王權並以極端的意義解釋舊約中的第一條誡命。耶穌不只在理論上反覆強調天主的絕對無限、自由、至高無上的統治權及尊威，更重要的是祂活出了這種終極性的啟示。在天主面前，人即使有許多善功，也不能據之以和天主討價還價。在天主面前，唯一適宜的態度是相信。耶穌的十字架和復活就是相信的典範，是對天主絕對無限、自由、至高無上的統治權及尊威的徹底肯定。

其次，耶穌正是通過受難與復活明確無疑地證實了祂所認識並宣講的天主的第二個因素：天主以愛進行統治。天主自我顯示為祂是完全「為了人」的天主，一個完全付出自己、走出自己的天主。

在耶穌的一生中，這種雙重的「新穎性」合一成為一個整體，在祂的位格中，聖父的王權與愛的統治為人清晰可見。在對第一條誡命的忠誠度上，耶穌與聖父的區別是顯而易見的，天主的統治在耶穌基督的位格內具體化了。同時，祂的服從是對在愛中轉向祂的父所作的回應。所以，耶穌是「天主成了人」。在這個服從中，天主的愛為人清楚可見。如果排除了這個愛的服務，祂什麼都不是。相反，耶穌藉著服從，祂完全是天主的自我通傳。「天主自我通傳的愛釋放了耶穌人性特徵裏的自由。」（卡斯培，2015：409）卡斯培認為，唯其如此，才能恰當地重新解釋傳統神學中的攝取理論⁴。人的位格所具有那尚未決定的、開放的方面，由於和聖言的結合最終已得到決定了，因此，經由與聖言

⁴ 聖奧古斯丁說：「在攝取中而被創造」（Augustinus, *PL* 42, 688）；多瑪斯則說：「人性之所以在基督內被攝取，就是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*）；「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*）；「性體攝取性體到自己的位格」（*S. Th.*, III, Q 3.2）。

位格的合一，耶穌的人性達到了祂的絕對獨特性和徹底圓滿。這種結合，在程度上實現了「與天主結合愈密切，人的獨立性就越高。」(卡斯培，2015：411)因此，正因為耶穌知道自己與父完全一體，同時祂又有完全的人性意識，所以，祂會提出人的問題，祂也需要在智慧和身量上漸漸增長(參路二 52)。毫無疑問，這就觸及一個根本性的問題：耶穌在人性空間上的自由問題。

自由與罪休戚相關。新約肯定耶穌在本質上是無罪的(參若八 46；十四 30；格後五 21；希四 15；七 26；伯前二 22；若壹三 5)，然而，這並不表示在耶穌內，自由意志被移除或抑制了。耶穌的自由意志與我們一樣，需要在充滿惡勢力的世界中作出選擇。不過，為祂而言，決定性的選擇是承行父旨和擁抱人類(參路二十二 42；希二 17；四 15；五 8)。

以此立論，卡斯培批評二十世紀從宇宙論、人類學及歷史學或者還有其他的諸如本體論、心理學等立場出發理解降生奧跡，那就會在思想上、語言上或洞察力上無能為力。卡氏說與哲學家所遇到的，在思維盡頭的奧秘截然不同，神學關心的是另一種特徵的奧秘，即深不可測的愛。這種奧秘的本質「就是結合使不同的事物聯合起來，且尊重不同。愛是無法解釋的，相互之間保持區別，各有自由，然而同時沒有對方就不能生存的兩者間的合一。」(卡斯培，2015：412)

3. 歷史神學的基督論出發點

在清理並批評傳統和現代的基督論研究方法之後，卡斯培提出了自己的方法論構思。他試圖藉以彌補其他方法論所存在的一些盲點。卡斯培主張今日基督論的出發點應該立足於如下三個方面：(1) 基督論的出發點是教會團體的信仰告白：耶穌是基督。這樣一個信仰告白建基於耶穌的歷史行動上面，整個基督論的信理和教會的宣講都必須以此為根據，並且是唯一的根據。在這個意義上，基督論有著自身的「雙重結構」：一方面是基督的歷史和行動；另一方面是耶穌基督的奧秘。(2) 基督論為「耶穌是基督」的信仰告白提供解釋，解釋的基礎是耶穌的十字架和復活。只有在這個基礎上，歷史中的耶穌才可能過度到信仰中的、被舉揚的基督。歷史中的耶穌和信仰中的基督之間存在著一個「同一性」。基督論的出發點是忠於聖經的啟示。根據聖經，基督論的中心在於十字架和復活。從這中心出發，往前伸展到基督再來，往後追溯到基督的「先驗存在」和「道成肉身」。只有這樣，才能給予「道成肉身」全面性的，包括耶

耶穌的整个人生和所有活動的解釋。從這個意義來理解「降生事件」，那就不會再被視之為一個如同多瑪斯所處理的那樣，以一個獨立的、靜態的「格體 - 位格合一」為中心的基督論。相反，降生奧秘所指的不只是天主取了人性，更重要的在於突出主旨：天主進入人類的歷史。也因此，開啟了人類歷史走向圓滿的旅程。(3) 以十字架和復活為中心的基督所面對的困難是：如何連接復活、「上升的基督論」與性體 - 位格合一的「下降的基督論」之間的差異。「下降的基督論」有著自古代亞歷山大教父的和聖多瑪斯基督論的深厚傳統的支援：耶穌既是天主又有著人的本體，這是祂的歷史性根基；而「上升的基督論」強調的是耶穌的本體在祂的歷史內，經由祂的歷史而構成。基督論所關心的不只是耶穌的性體，它也關心基督徒對整個實相的理解。因此，卡斯培說：「基督論給我們的思維提出了一個最基本的問題：即存在與時間之間的關係。」（卡斯培，2015：47）在歷史中對耶穌基督的尋覓變成了對整個人類命運的探索。只有在這個普遍性的遠景中，我們才能正視耶穌基督的歷史問題。

那麼，以此方法論作為指導性方案，卡斯培將在基督論方面有什麼新的突破呢？

貳、聖三神學幅度中聖神 - 基督論

在上述方法論的基礎上，卡斯培果斷地提出了他在基督論方面的洞察：在基督徒最初的「信仰告白」中呈現出了耶穌訊息的新穎性 - 天主聖愛的通傳和耶穌的自由。基於這一論點，基督論向我們揭示，耶穌基督開啟了人類走向圓滿的旅程。天主以愛的方式在耶穌基督內顯示自己，也只有耶穌基督內，永生天主的愛才能夠得以通傳人間。因此，只能在聖三神學的光照之下，我們才能夠正確理解天主和人在耶穌基督內的顯現。在一個特定位格內，將真天主、真人合而為一的耶穌基督，是對於天主聖三的歷史性注釋。這一論點，反過來說，那就是天主聖三針對「道成肉身」提供了先驗性支援的神學條件。因此，按實際發生的情形而論，「道成肉身」實際上是「在聖神的庇蔭下」發生的。所以，卡氏說：「從神學的觀點看，在耶穌基督內天主和人的交流，只能被理解為『在聖神內』發生的神。這把我們引到一人導向聖神論式的基督論。」（卡斯培，2015：413）

以聖神論作為探討基督論的基礎，卡斯培持續而完整地展開了他的基督論

結構：聖神論幅度中的基督論，基督論幅度中的中保論、救恩論及教會論。

一、聖神論幅度中的基督論

神學史上，降生神學與聖三神學之間的關聯有一個斷裂。根據卡斯培的觀察，自戴爾都良（Tertullian, 約 160–230）、奧古斯丁（Augustine, 354–430）及彼得·隆巴（Pietro Lombardo, 1100–1160）之後，拉丁傳統不再理會天主的位格，而是以形上學的原則，來理解天主的神聖性體，並據此展開對於天主聖三對外工程的神學解讀。意即「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」（卡斯培，2015：428）為出發點。這樣做的結果得不償失：神聖歷史的神學內容被剔除，以形上學為背景的神學在歷史中失去了生命力。結果是一切對外工程（*ad extra*）都是三位共同作用的，降生行為能普遍發生於三位中的任何一位。卡氏引證拉辛格（Joseph Ratzinger, 1933–）的批評意見如下：

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。當聖神學不再起到抵奮人心的作用，只是可憐地勉強維持度日，那麼就被吸入聖三論的推理中，因此對基督徒的寶識起不到任何實用效果。（卡斯培，2015：429（Ratzinger, 168：276s））

那麼，正確的理解將會是什麼呢？卡斯培綜合巴爾塔薩（H.U. v. Balthasar）的意見（Balthasar, 1967: 97f）之後，認為，正確的理解應該是：

聖神在他和基督的聯結中，與在基督位元元格和工程的再現中，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。（卡斯培，2015：431）

為卡氏而言：耶穌在祂的位格內實現天主愛的通傳。耶穌除了把在天主內原有的一切表現出來之外，祂還是這原有的一切在歷史中的，前所未有的新穎表現。因此，基督也給我們啟示了天主愛中的自由。這自由屬於天主的永恆性

體。意即，父與子相互間的愛不限於他們兩位，父子互愛中有自由。同時，這自由也洋溢於天主聖神，這是傳統的希臘神學針對聖三神學內在生活的基本論點。拉丁神學的補充完善了針對天主聖三對外工程的理解。一個基本的原則是：天主的對外工程亦是天主最內在的本質。因此，在聖神內，聖父最內在的本質，即聖父在愛中的自由，驅使祂走向外邊。在聖神內，聖父作為絕對自由的愛，也可能使外在於祂的一個受造物產生，並吸引這受造物進入祂的愛內，同時又維持其作為受造物的獨立自主性。聖神是聖父在歷史中的自我通傳所需的先驗神學條件。「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夥伴：在聖神內，經由聖神，子在歷史中順從地回應了父的派遣。」（卡斯培，2015：417）

由於傳統的士林神學使用了形上學原則，將聖三神學定位在天主的性體上面，因此，很難在降生奧跡中給聖神一個應有的地位。它唯一能做的，是把降生事件——即天主愛的工程，歸名給聖神。「道成肉身」是一個「合一恩寵」(*gratia unionis*)的行動，意即「傳油」。聖言「兩性一位」的結合是聖神恩寵的結果，在本質上猶如香油滲透到受傳者本體內一樣領受聖神的恩寵。於是，耶穌的人性由於這種滲透，實際上已經被聖化了，但無損於其人性結構。所以，形上學體系的神學肯定聖言與人性密切結合的結果是，耶穌的人性完滿地充滿了聖神的恩寵，祂完全被聖神所滲透和充滿（參依一六 1；路四 21；宗十 38）。然而，如此肯定聖神與聖言的結合，卻導致耶穌的人性意志被悄悄地消解了。如何解決？

卡斯培的意見是對於傳統形上學—神學體系不能簡單地予以否定。一方面，針對耶穌人性的神化，必須加上「和天主愈近，人性的內在現實愈充裕」的補充句子。另一方面，針對聖神與耶穌的關係，必須加上「耶穌經由聖神和祂的恩寵，得到聖化」這句聲明，這不僅是耶穌「兩性一位」結合的現實，還是結合的前提條件。「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，使祂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。」（卡斯培，2015：415）根據新約，耶穌一生中的每一個階段「都在聖神內」得以完成⁵。於是，卡氏總結說：聖經神學

⁵ 「受洗」谷一 10；「在聖神內行動」谷一 12；瑪十二 28；路四 14，18；「祭獻」希九 14及「復活」羅一 4；八 11；格前十五 45；「道成肉身」也是如此，見路一 35；瑪一 18，20。

對於聖神與耶穌之間的關係的啟示就表現在：一方面，聖神幫助聖父實現通傳在耶穌基督內的愛的計畫；另一方面，聖神讓耶穌基督以子的身份回應父的慈愛計畫。（參卡斯培，2015：416）所以，耶穌「在聖神內」得以成為聖父之子，路加聖史揭示了他的深刻洞察（路一 35）。因此，瑪利亞因聖神受孕這件事，實質性的意義是「耶穌在聖神內成為子」。

如此一來，天上與人間就沒有了距離。聖神是父與子之間愛的自由聯接：父自由地出於恩寵，在聖神內遣發子，在子內，父找到一個人性夥伴——耶穌，作為祂的合作者；在聖神內，經由聖神，子在歷史中順從地回答父的派遣。於是，天主的自我通傳就在聖神內，在子—耶穌的位格內奇妙地、自然而然地發生了。在愛的自由中發生，因此，不需要我們再將「道成肉身」視為邏輯上必然發生的事情。在聖神內的愛的自由具有它自身的可讚揚性、說服力、光明、美麗以及神性的特徵。單憑這些特徵，就足以使人深深嘆服，而無須強加於人。（參卡斯培，2015：417-418）

卡斯培如此評論自己的理論建構：從聖神論觀點出發的基督論最能傳達耶穌基督的獨特性和祂的普遍性意義。以聖神論為基督論的基礎，能夠打開基督論的普遍性視野，並顯示一個雙重的動向：父在愛中把自己傳達給子，在聖神內，這愛知道自己是自由的，因此，在聖神內，這愛具有把自己傳達到聖三外的可能性。同時，在聖神內，也發生了面向聖父方面的另一動向，充滿聖神的一位歷史人物在自由內，經由聖神，把自己奉獻給聖父。在這耗盡一切直到付出生命的奉獻中，耶穌成為了自由的子。或者說，祂從一位特定的歷史人物中走了出來。因此，「耶穌的死亡與復活同時也是在通傳聖神的來臨（若十六 7；廿 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。」（卡斯培，2015：418）

「耶穌是基督」的信仰告白被導向「救恩論」：「信仰告白」首先表示耶穌本身就是救恩，這句話表達基督福音的獨特和不可或缺的特徵；其次，這告白包含耶穌的普遍性的、公開的聲稱，因此，就必然排除了一切把救恩看成內在性和屬於個人領域的錯誤想法；最後，它闡明耶穌如何成為世界的救恩：祂充滿聖神，我們經由祂分享聖神無限豐富的恩寵。因此，救恩的正確意義是「經由聖神，天主在耶穌基督內得以啟示出來。」

於是，耶穌就實實在在地成為天—人「中保」，其「中保」角色實現在祂自己所聲明的「我是道路、真理和生命」（若十四 6）的身份之中。

二、基督論的中保論幅度

聖神的任務不僅僅使基督蒞臨於世，也使充滿聖神的基督充分地開展祂的屬世工程。因此，基督的屬世工程整體性地表現為屬靈的、歷史性的及在自由和愛中所決定的。這工程，呈現為藉著祂的神，祂是真理、道路和生命（若十四6）。為人類而言，祂是先知、君王和司祭。

（一）真理 - 先知

「真理」問題事關人性，根據聖經的傳統，真理的原始象徵是「光」。「真理」和「光明」是生命實相的媒介，藉著它們，實相才能成為人的實相，生命才能達到人的生命。只有在光中，事物才不會被掩蓋；人才容易找到方向。因此，光是救恩的象徵，藉著光黑暗得以摧毀。

舊約稱雅威為「光」（詠二七1；撒下二二29；依六十19），稱雅威的法律為「光明」（詠一一九105；十九9）。新約繼承了這一神聖傳統，稱耶穌是「世界之光」（若一9；八12；十二46）、「真理」（若十四6）和「師傅」（谷一22；十17；瑪八19；廿三10；若十三13）。祂反對謊言和黑暗（羅一18ff；若一5；三19；八44；若壹三8）。在教會禮儀中，往往用「光」的象徵來慶祝基督的復活⁶。

在如此廣闊的背景之中，我們才會真正明瞭基督真理的實質性內涵：「在祂內，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，祂的神是心靈之光（*Lumen cordium*，聖神降臨頌）。藉著祂，存有的意義為我們徹底顯明出來。」（卡斯培，2015：433）真理來臨的末世性意思是：一方面在基督內的啟示在歷史中發生，但是卻具有不可超越性；另一方面藉著聖神，基督的真理將持續不斷地存留於世。

聖神的任務是使人想起耶穌的教導和行動，藉著基督徒的記憶，實現在他們的神聖傳統之中（參若十四26；十六3-4）。然而，耶穌的真理不能以僵硬的方式被追憶而臨在於基督徒的團體生活之中，它只能以富有的生命力、先知

⁶ 復活節夜間禮儀中對「基督之光」的禮贊；聖誕節和主顯節的意思更明確，稱基督為「不可克勝的太陽」（*sol invictus*）。

性的方式臨在。耶穌基督是真理，這真理的終極性就是在歷史中一而再，再而三地顯示天主的終極性真實。因此，在教會內，聖神在耶穌的啟示之後持續發言，並校正、更新教會。

(二) 生命 - 司祭

「生命」是一個神秘的辭彙，當人給它下定義時，所有的辭彙都會黯然失色。「生命」像「光」一樣令人難以琢磨，並被具體描述。生命力是事件，及事件生成的標誌。然而，生命總是籠罩在衰減、毀壞及死亡的陰影之下。因此，生命渴望生命之光，那光是生命本身的構成因素之一。

在舊約中，有關生命的宗教性答案是：唯有天主是生命之源和生命的主宰（撒下二 6；約十二 9-10；申卅二 39；詠二零四 29）。這生命顯現在耶穌內（若一 4；五 26；十一 25；十四 6；若壹一 1；五 11），耶穌受父所派遣把生命帶到世界上來（若三 15-6；十 10），凡信祂的人已經得到生命（若五 24；若壹三 14）。在耶穌基督內顯現出了生命最終極的啟示：發生在十字架上的祭獻和耶穌從死者中的復活事件裏（羅六 10；十四 9；格後十三 4ff）。因此，死亡已被擊敗（羅五 10），生命已對信者敞開大門（羅一 17；六 8-11；迦三 11）。這生命是在聖神內賜予人類的，聖神是天主充滿活力的創造性能力，基督由祂從死者中復活。所以，信者們藉著在領洗時所賦予的聖神，復活基督的生命存留在他們內（羅八 2，10；迦六 8），聖神是天國門徒信仰的初果（羅八 23）和永生的保證（格後一 22；五 5；弗一 14）。

在十字架上，耶穌奉獻了自己，因此祂既是祭品又是司祭（弗五 2）。馬爾谷、瑪竇聖史的建立聖體聖事敘述特別突出「血」（谷十四 24；瑪二六 28），這是對於西乃山下「盟約之血」的新穎表達，耶穌的祭品是「新而永久的盟約之血」（出二四 8）。若望把耶穌的最後晚餐解釋成逾越節晚餐（若十九 14, 36）；保祿稱耶穌為逾越節羔羊（格前五 7；參伯前一 2，19）；若望文學將祂定義為除免世罪的羔羊（若一 29, 36；參默五 6，12；十三 8）。最終，一個明確的十字架的祭獻和大司祭神學要在致希伯來人書裏才會清楚呈現：耶穌成全並超越了其他一切的犧牲，同時，也廢除了它們（希三；五；七）。為了承行父旨，祂自己預備了一個身體（希十 5）。

由耶穌基督帶來的末世性轉折，和由於祂而成為可能的末世性生活方式，在聖神內成為具體現實。因為聖神寓居在領過洗的信友內如同在聖殿裏一樣

（格前三 16；參見六 19；羅五 5；八 11）。保祿定義基督徒為充滿聖神，被聖神所推動的天主子女（羅八 14），與之成對比的是「隨從肉性」的人（羅八 5ff；迦五 16ff）。保祿列出了各種令人不安的縱欲生活的清單：不道德、淫亂、放肆、醉酒、貪饕，也包括爭權奪利、仇恨、爭鬥、嫉妒、憤怒、自私、分歧、排他、拜偶像及行巫術等。相反，聖神的果實是仁愛、喜樂、平安、忍耐、慈善、善良、忠誠、溫柔、和自制（迦五 19–23；參見羅十四 17）。聖神使人向天主和他人敞開自己，聖神使人勇敢地走向天主，充滿信賴地呼喚「阿爸！父啊！」（羅八 15，26；迦四 6）。「隨聖神的引導」也表示「以愛德彼此服事」（迦五 13–15）。因此，根據格前第十三章，「愛」是聖神恩寵中的最高恩寵：「我若沒有愛，我什麼都不算」（格前十三 2）。

所以，聖神使耶穌和基督徒心甘情願地獻身於主，在為他人而活的時候，成為新人。（參卡斯培，2015：431–438）

（三） 道路 – 君王

從司祭聖職的立場出發，我們知道「生命」和「救恩」不純然是個人的私事，還存在著公眾的幅度，其中包括著政治維度。精神領域的自由、生命和救恩都以屬世生活中的自由、和平及正義的秩序為前提。因此，自古以來，帝國、城市及國度不只是政治術語，也含有正向的宗教象徵。君王是神的代表，甚至被認為就是神，或神的兒子。祂代表神聖的、宇宙性的和政治性的秩序，救恩只有在那樣的秩序內才可能發生。一個理想的賢王會像神一樣統治百姓，也會像牧人一樣牧放他們。在古代近東文化中，牧羊人和君王的兩個圖像總是緊密相連。這兩個圖像背後的思想是一致的：君王的使命是保護百姓不被混亂毀滅，為了幫助他們保全該有的完整和正常的秩序。這秩序能指出方向，帶來安全、寧靜與和平。

舊約以排他性的「政治 – 救恩」視野稱雅威是「王」（出十五 18；詠一四五 11ff；一四六 10），祂是以色列的牧者（詠二三；創四八 15；四九 24）。當選民執拗地建立他們的王國之後，地上的王權卻變成了即將來臨的默西亞王國的許諾（撒下七）。至於耶穌本人，祂對於地上王權持保留的態度。祂聲稱自己是善牧（路十），作為牧者，祂會放下其他的羊去尋找那隻失散的羊（路十五 4–7；瑪十八 12–14）。祂憐憫群眾，因為他們猶如沒有牧人的羊（谷六 34；瑪九 36）。祂走在屬於祂的人前面。所以，初期教會以「羊群偉大的司牧」這

一形象來描述他們對於耶穌的歸屬性表達（伯前二 25；五 4；希十三 20；默七 17；十四 4）。身為善牧，最扣人心弦的是，耶穌說將為祂的羊交出自己生命的預言（路十 11-16），祂也真的這麼做了。因此，耶穌徹底顛覆了傳統的、世俗的王權觀。祂是十字架上的王，祂以十字架稱王（谷十五 2，9，12，18，26）。祂的王權在若望聖史所記載的與比拉多的對話中得到最徹底的呈現：比拉多面前的耶穌被咆哮的群眾嘲諷著，臉上正在流淌著血水，頭上戴著刺冠。這時，比拉多問祂：「你是猶太人的君王嗎？」耶穌在雙重意義上對祂的王權下了定義：「不屬於這世界」、「為給真理作證」（若十八 33-37）。經由門徒們在信德中的追隨和接受派遣，耶穌實施其統治權（瑪廿八 19）。唯有如此，祂才是「萬主之主，萬王之王」（弟前六 15；默十九 6）。最終，基督的統治是順從天主的旨意，就像基督徒屬於主基督一樣，基督屬於祂的父（格前三 23）。最後，基督要把祂的王國交付於父的手中，在那時候，天主將成為「萬物之中的萬有」（格前十五 28）。為卡斯培而言，基督王權的實施有兩個特徵：「奉獻於天主及服務於人類。」（卡斯培，2015：440）

經由以上的分析，卡斯培繼續追問：當我們論述基督的王權時，我們不得不面對另一個問題：基督的統治和今世政權間的關係如何？還有，基督的統治和教會的關係是什麼？如果，對「基督為王」的信仰不會淪為空談，也不致引起各種狂熱的或者意識形態上的錯誤解釋。那麼我們必須問：將實現的是「在哪裡」和「怎樣的」基督王權？

在教會歷史上，對這類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與教會、或與特定的政治運動或文化勢力等同；這是以歐西比烏斯（Eusebios of Caesarea, 約 265-339）、亞達納削（Athanasios, 295-373）及盎博羅修（Ambrosius, 約 339-397）等人為代表的思想體系。其二是把基督的統治和教會，或和政權兩分的二元論概念，這是以伊雷內（Irenaeus, 約 140-202）、奧斯定為代表的思想體系。結果如何？前者在基督論上導致的結果是，長久以來，一種基督論主導的政治神學支配之下，人們試圖將教會的影響力直接實施於政治-社會的完全主義；後者在基督論上造成的困難是在「天主之城」與「世俗之城」的對峙中，交織著「自愛」和「愛天主」、「隨從肉性生活」與「隨從聖神生活」之間的無盡張力。於是，在救恩論方面就造成了困難，教會只不過是天主之國的曙光，它只是聖事性的標記，真正的圓滿那就需要等待著「新天新地」的來臨。

對於上述兩方面的歷史性張力，「梵二」會議充分地以教會的聖事性特徵予以補充和完善。「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。」（《教會》1）這定義的基本要點是聖事性標記的概念，它與教會將自己視為「降生奧跡的延續」的教會觀有所不同。梵二的教長們以「兩性一位的結合」模擬性地理解教會：教會是一個由神性和人性兩因素交織構成的現實。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，她需要不斷的反省如何忠誠於基督。儘管基督在教會內，藉著教會實行統治，然而祂的統治遠比教會更廣泛。在教會內和在世界中一樣，基督的統治是有形可見的，也是隱藏的。教會必須以信德解釋時代的徵兆，另一方面經由時代的徵兆，更深入地體會信德的意義。

儘管如此，「梵二」會議以後為數不少的批評家發現，大公會議太過片面地傾向於以基督為中心，從而忽略了聖神論的維度。孔加爾（Y. Congar）認為根據大公會議的文獻，聖神只不過是基督的一個功能，只為了使基督的話和工程產生宇宙性效果，使人接受基督救恩的果實。教會被片面性地看成由基督所建立的，教會的機構層面被過多強調，而教會的神恩性、先知性面貌卻沒有被充分發揮。（參孔加爾，1995：227-235；1994：174）因此，卡氏認為，實際的情形是：

聖神是基督的神；即便聖神不斷地開拓新的未來，祂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，我們該不斷地從文字過渡到精神，也必須經常忍受在歷史中的兩者之間的張力。（卡斯培，2015：441）

綜上所述，基督的「中保」角色，必須在「聖神論」的背景之中，才能清楚地呈現出實質性的意義。意即一方面聖神是在自然界、人類歷史中和整個受造界中普遍活動的那一位，因此，祂協助耶穌展開救恩的普遍效應；另一方面我們也必須斷然肯定耶穌基督的唯一性，「道成肉身」的只是天主聖子，而非聖神，因此，聖神是基督之神。（參卡斯培，2015：445-449）

不過，這樣一種「聖神-基督論」的神學解讀當中還有一些尚嫌模糊的地帶：（1）「耶穌基督的神」和在歷代宗教歷史中起作用的「神」之間有何關係？（2）「耶穌基督的神」和在教會內、在個別的信徒內活動的「神」之間有何關係？耶穌基督用什麼方法成為人類和教會的元首？

三、基督論的救恩論及教會論幅度

卡斯培從兩方面予以解答上述疑問。

(一) 基督救恩的普遍性意義：耶穌基督是人類分辨神類的典範

聖經並不反對如下的人類學敘述：人是精神性的存有，因此人總在試圖自我超越；人有對與自己絕然不同者的渴望，他向著希望開放自己；人總在針對救贖這一問題發問。儘管超越自己是建立在人的自由基礎之上，然而要使之成為可能，人還需要參與到圓滿生命的創造性力量和絕對能力裏面去。因此，神學上的回應就是：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自己的時候，他才能找到他的存有的意義及其滿全。只有當人自由地，就是說憑藉信、望、愛讓自己被天主的神引導的時候，在「天主的神」和「人的神」的對話中，他的存有方能得以成就。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，以認真的態度接受自己的責任，特別當人因為愛而對天主、對他人開放或者捨棄自己時，天主的神展開了祂的活動。這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。

然而，人類歷史的經驗卻又呈現出它的另一面：人抓住生命不放，把自己關閉在自身內，不讓天主的神進入，因而喪失自己。尼采（F. Nietzsche）將這種情形的人類總結為兩方面特徵：一方面是無視人生意義者：無視愛、創造、人性渴望以及大自然的內涵；另一方面表現為「超人」：認為自己是自己生命的主人，認為靠自己的力量能實現在他內的希望，他們的天主已經死亡，他們讓自己作天主。（W. Kasper, 2004: 409（Nietzsche, 1892: 184））卡斯培說，尼采的深刻洞察確實如此，不過，更不幸的是這種雙重拒絕伴隨整個人類歷史，人拒不接受生存是禮物，因而看不到意義，也找不到滿全。所以在人類歷史中，天主之神的影響力被擠壓至變形的、隱匿的、容易被錯誤的及歪曲解釋的外形之下。（參卡斯培，2015：447）

在聖經的光照之下，教會確信歷史上只有一個典範，耶穌基督以獨特的、完全的、毫不歪曲的方式接納聖神，在聖神的能力下，祂完全是天父藉著聖言向人作自我啟示的中保。「天－人中保」是唯一無二的，因為祂是子，祂是天

主的愛和一切實相的意義之顯現，所以聖神在宇宙和歷史內的活動以終極的方式在祂內達到了目的。對基督信徒來說，耶穌基督是分辨神類的尺度和準繩。只有藉著祂，在祂內，方能分享聖神的圓滿無缺。

因此，在神學方法論方面的考慮是：以聖神論來檢視基督論，最能幫助我們結合耶穌基督的獨特性和普遍性：

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。基督的奧體——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。一切讚基督的神在信、望、愛中引領的人都屬於教會。（卡斯培，2015：447-448）

（二） 基督救恩的獨特性意義：教會在聖神內生活並宣告「耶穌基督是主」

卡斯培堅定地說：「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。」（卡斯培，2015：448）這上主的神充滿大地（智一7）：哪裡有人企圖超越，追求生存的終極意義，那裏就有人在希望之中絕對地被接納，因而接納自己、接納別人，原因是基督的神就在那裏活動。由於人類的歷史性和連帶責任，救恩一意即基督和祂的神在人類歷史中的運作，必須被基督徒以歷史性的、公開的方式予以傳達。但是，救恩效果的圓滿表達，還有待人們明明白白地宣告耶穌基督是主，並在信德中毫不隱諱地允許自己被聖神所推動。以聖神為根基、尺度、來源和目標，甘願順從祂時，人性的滿全和人的自我超越才會得到充分的表達和實現。這樣的事件藉著基督奧體的福音宣講和聖事活動，予以實現。

因此，在「聖神－基督論」的光照之下，「救恩論」就實質性地落實到「教會論」的面向上：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，並使一切得以重建。聖神在教會內產生的效果是：使人與耶穌基督共融，並承認耶穌基督是教會的頭而服從祂。一切隱匿的，走向基督的道路，只在與基督的相遇中達到它們的最終圓滿。（參卡斯培，2015：448-449）

教會不是一個封閉的體系，她必須與世界進入一個屬靈的交流和理智的討論。這樣做的時候，她必須一方面留意如何傳達天主針對世界的旨意，在另一方面也要為耶穌基督做見證：「唯獨在耶穌基督內，人類的希望以獨一無二和

不可超越的方式得以滿全：耶穌基督是天主對一切恩許偉大『是』。」（卡斯培，2015：449）

參、卡斯培聖神基督論的評述

基督信仰最本質的部分是天主本身及其拯救人類所實施的工程。通過「道成肉身」的「聖言－基督」，我們得享救恩並可以透過啟示認識天主。然而，如果神學只關注耶穌其人，祂的「道成肉身」、生活方式及最終的苦難聖死與復活升天，那麼，我們會面臨失去天主和耶穌的危險。法國當代著名神學家多雷（Joseph Doré, 1936–）指出神學如果單純地肯定天主只是透過基督，只在基督內，只與祂一同啟示自己和拯救人類，那麼顯然是不正確的。相反，「聖經的天主，結合祂的言和氣息，祂的（降生成人）聖言和祂的（通傳的）聖神，使人認識祂和祂的行動。」（孔加爾，1994：vii.）他十分贊同著名的「聖神學」方面的神學家孔加爾（Yves Congar,）的神學主張。孔加爾在他豐富的「聖神學」⁷著作中一再肯定耶穌基督、天主子和聖神、天主的氣息，在救恩工程方面合作無間，猶如「聖父的一雙手」⁸一樣。對於耶穌基督與聖神的關係進行神學思考，幫助孔加爾得到這樣的結論：「沒有聖神學即沒有基督論，沒有基督學也不會有聖神學。」（孔加爾，1994：導言）因此，在他的著作中，孔加爾幫助我們認清一個事實：耶穌基督是天主，天主之子是耶穌基督。這一點如何在基督論的思考上得以成立呢？孔加爾說聖言降生成人，被釘死和受光榮。聖言在世間的活動「由聖父和聖神而來，因為聖神參與降生成人的聖言在歷史中的所有的活動和時刻。如果天主計劃內的一切活動，追溯到聖言的降生，那麼，聖神也必被置於那一點。」（孔加爾，1994：140）因此，「聖神－基督學」的核心內容是：耶穌只能透過聖神而為基督和主。這聖神是聖言之神，也是耶穌基督之神。這被多瑪斯稱為「愛的共同原則」（*Verbum non quaecumque, sed spirans amorem*⁹）的聖神我們根本不知道祂在世上活動的邊界在哪裡，也不知

⁷ 孔加爾在聖神的著作有：*Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols, Paris, Cerf, 1979-1981 (1995) ; *Esprit de Dieu, Esprit de l'homme*, Paris, Desclée, 1983 ; *La Parole et le Souffle*, Paris, Desclée, 1984. 其中的第一本被學界稱為「聖神大全」。

⁸ 這個類比性說法來自於伊雷內（Irenaeus）。

⁹ 參閱聖多瑪斯：*In I Sent.* d. 15, q. 4, a. 1, ad 3; *De Pot.* q. 10, a. 4; *ST* 1a, q. 43, ad 2; *Comm. in ev. Ioan.* c. 6, lect. 5 (Marietti ed, no 946) .

道祂的活動如何。然而，就在我們肯定耶穌基督之際，聖神的活動也同時得以彰顯，因為祂伴隨著耶穌的一生，並在教會內實踐其逾越奧跡的屬靈效果。（孔加爾，1994：195）

同時，孔加爾也肯定聖神亦活躍於教會的可見範圍之外。對世界而言，透過聖神的活動，教會成了基督及聖神的聖事，借此聖化世界。就在基督徒將世界置入他的祈禱當中——尤其當他們頌念天主經之際，其實是聖神「在悄悄地聚集和團結世上所有努力呼喚『我們的天父』」的人。藉此將基督救恩拓展至萬民及整個宇宙。孔加爾肯定，這是天主自永恆發出的救恩計劃。（參孔加爾，1994：147，187-195）

就天主聖三的內在生活而言，聖三位格不存在沒有他者的一位之中，任何一位「和」並在另外兩位之中。三位格的天主互相影響，並存於由聖父所開始的「生發」關係之中。因此，每一神性自立體均竭盡全力地活出其「三位一體」整體的豐富生命。就天主聖三的外在生活，即救恩論而言，「三位一體天主」將人類及整個受造界納入其愛情生活之中，讓獲救的人類成為恩寵的存有。為此，孔加爾強調，聖神基督論的內涵在於：「聖神展開了一個在耶穌內賜予我們的，由天主所實現的無盡寶藏。祂讓這個唯一的事實遍及歷史的中心及頂峰。」（孔加爾，2016：53）

借助孔加爾的卓越洞察，我們認為卡斯培在理解基督論方面作出了卓越的貢獻。2007年，卡斯培本人在《耶穌基督》的新版序言中，強調自己這本著作出版後的三十年間，神學領域出現了許多新的動向。而他的初衷不過是，「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）」（卡斯培，2015：xxiii）基於聖神既內在一切受造物中，也臨在於耶穌基督的塵世生活中，更活躍於教會及世界中。因此，耶穌基督一次而競全功的普遍救恩，毫無疑問地，因著聖神及於普世，並引領萬有邁向新天新地的最後圓滿。因此，卡斯培的聖神基督論的意圖即在於將基督論納入到「三位一體」的奧跡中，予以討論：「道成肉身」、「兩位一性」的耶穌基督，在其唯一自立體內，既整合了自己內的人性與天主性，同時，也成就了天主和人類之間的合而為一。這樣的神學視野，為宗教間對話，亦對基督徒間的大公主義提供了神學上的擔保。（參卡斯培，2015：xxiii-xxxvii）

不過，有所不同的是，孔加爾神學所關注的重點是「聖神論」，他以「聖

神論」來講「基督論」。在優先層次上，「聖神論」為主，「基督論」為輔。卡斯培則立足於「基督論」本身，在檢視了傳統和現代的「基督論」的神學方法之後，以「聖神論」來彌補前人之不足。兩位神學家的共識是，透過聖神論與基督論的平衡處理，最終，必須返回到聖三論的框架之下來探討救恩問題。唯其如此，基督論才會找到其堅實的啟示基礎：天主聖三在愛的永恆計劃中，創造、救贖及聖化世界。因此，無論是孔加爾，還是卡斯培都讓我們清楚地瞭解：天主透過祂的聖言，在聖神內，成就一切（參弗四 6）。

總結

基督徒信經的第三部分以「我信聖神」開始，唯其如此信經才能夠完整地結束。因為人的存有，呈現為以聖父為源頭，以聖子－基督為中心的智慧生命，這智慧、理性生命在聖神內得到實現。「道成肉身」的是聖子而非聖父，也不是聖神。「道成肉身」之所以發生，有著雙重性的根源：來自父的派遣和聖神的同在。因此，當我們講「基督論」的時候，如果忽略了「聖神論」的幅度，那就會讓救贖工程單純地變成「基督中心論」(christocentrism)的結果：因過多地強調「性體－位格合一的基督論」，而忽略天主聖三共同作用於聖子「降生成人」的偉大奧跡就會在神學上發生短視危機。不過，也不能由於太過於強調聖神之於耶穌及教會所施展的影響力，而將「基督論」遮蔽起來。

我們肯定，卡氏建構起來的「聖神－基督論」主要靠保證救恩史的統一性和把聖神理解為「耶穌基督之神」的目的而受到啟發。藉著「聖神論」所開闢的新視野，在「基督論」層面上所關注的「中保論」、「救恩論」及「教會論」得到充分而完備的理解。因此，「聖神－基督論」告訴我們這聖神是與耶穌其人及其工作密不可分的。其任務在於使耶穌其人其事顯現在教會面前，顯現在基督徒面前，並使他們臻於完善。聖神把愛者與被愛者，聖父與聖子之間的區別結合在一起，祂也是給世界帶來終末榮耀與復甦的根本力量。

參考文獻

- 弗裡德里希·尼采 (Friedrich Nietzsche) (2014)《查拉圖斯特拉如是說》(Also sprach Zarathustra)。錢春綺譯。北京，三聯書店。
- Augustinus, St. *Contra sermonem Arianorum* (《駁斥亞略主義的詮釋》)。
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologiae* (《神學大全》)。
- . *Scriptum super Sententiis I* (《審判釋義》第一卷)。
- . *De Potential* (《論潛能》)。
- . *Expositio in evangelium Joannis* (《若望福音釋義》)。
- Balthasar, H. Urs. von (1967), *Der Unbekannte jenseits des Wortes* (《超越詞語的未知》), in: *Spititus Creator. Skizzen zur Theologie*, vol. III, Einsiedeln, pp. 97 f.
- Congar, Yves (1984). *La Parole et le Souffle*. Paris. Desclée. 中譯：香港公教真理學會譯：《聖言與聖神》(1994)，香港：香港公教真理學會。
- (1983). *Esprit de Dieu, Esprit de l'homme*. Paris, Cerf. 中譯：陳開華譯(2016)：《人的神，天主之神》，新北：輔大書坊。
- (1978–1981, 1995). *Je crois en l'Esprit Saint* (《我信聖神》). Paris, Cerf.
- De Chardin, Teilhard (1957). *Le milieu divin* (《神的氛圍》). Paris, Seuil.
- (1965). *Science et Christ* (《科學與基督》). Paris, Seuil.
- (1969). *Comment je crois* (《我因何而信》). Paris, Seuil, 1969.
- Hegel, G. W. F. (1958). *Glauben und Wissen* (《信念和知識》), in WW (hrsg. v. H. Glochner), Stuttgart.
- Kasper, Walter (1974, 2007). *Jesus der Christus* (《耶穌基督》). Matthias-Grünwald-Verlag, Mayence. 本研究參考了法文譯本和中文譯本。法文譯本：Trad. de l'Allemand par J. Désigaux et A. Liefoghe (2004). *Jésus le Christ*. Paris, Cerf, 2004, 6e édition. 中文譯本：朱梅芬譯(2015)：《耶穌基督》，香港：原道出版社。
- (1982). *Der Gott Jesu Christi* (《耶穌基督的天主》). Gebundene Ausgabe. 中譯：羅選民譯(2005)：《耶穌基督的上帝》，香港：道風書社。
- Rahner, Karl (1954). *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart?* (加采東，結束還是開始?) . in: A. Grillmeier, & H. Bacht. *Das Konzil von*

Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. 3 vols, Würzburg, 1951–1954.拉內這篇論文在該書第三卷的 3–49 頁之中。

Ratzinger, Joseph (1968) . *Einführung in das Christentum* (《基督宗教導論》). Kösel-Verlag, München.

Sesboüé, Bernard (1982) . *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise* (《教會傳統中的耶穌基督》) . Paris, Desclée.

輔仁 宗教研究

Pneumatological Christology **A proposal in response to Walter Kasper's *Jesus der Christus***

Fr. Paulus Chen Kaihua, C.D.D., S.T.D.
Sichuan Diocesan Seminary

Abstract

The theology of the twentieth century encounters a new challenge that has never appeared before. That challenge is how traditional theology can exist in the modern era. The Christian faith has been queried in the process of modernization of society. In his book *Jesus Christ*, Cardinal Kasper points out the defect of the methodology of both traditional and modern Christology. In addition to this, he illustrates his own idea of the methodology of Christology: trusting the confessions of faith of the early Christians. Only in this way, through the revelation brought by Jesus of Nazareth, and in the Spirit, can we discover God, and so enter into deeper dialogue with people today. Kasper believes that pneumatic Christology can help Christology to overcome its present crisis.

Keywords: Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Methodology, Pneumatological Christology