

保祿的「降生」基督論

黃懷秋¹

本文作者肯定保祿談論基督確實是以復活為出發點，而不像若望一樣，說耶穌是先存天主聖言的降生。但是，作者仍肯定保祿也談「降生」基督論的，是「十字架的降生」。換言之，保祿書信從來不提先存的基督，卻在被釘十字架的基督身上看到天主的完全顯現。在十字架上，天主父子的關係得以完成：子完成父的使命，彰顯天父的愛；父完成對子的派遣，名符其實地成為「那派遣我的父」。

「天主派遣了自己的兒子。」（羅八3；迦四4）

前 言

保祿到底有沒有降生基督論呢？

讓我們先解析一下所謂「降生」（incarnation）的含義。降生暗示一種「上／下」的空間變換：一個本來屬於天上的神聖存有，在某一段時間裡，「降」到人間，以人的存有方式生活，之後又「上升」復歸於本來就屬於祂的天上境界。

與空間因素相對應的是時間因素。因而降生預設「先存」（pre-existence）：一個「後來」在人間生活的人有一段「先

¹ 本文作者：黃懷秋，廣東南海人，1950年生，香港中文大學中國文學系畢業，比利時魯汶大學神學博士，專研新約聖經。現任輔仁大學宗教學系副教授，輔大神學院教授。作品散見天主教各大報章雜誌，已出版書籍包括《聖詠心得》、《基督論再詮》、《教父》、《十字架下的新人》等。

前」的歷史：在祂降到人間之前，祂一早（=自永恆²）就已存在於天上。

這是當我們想到「天主子降生」時腦海中呈現的藍圖，這是《若望福音》給我們所勾畫的藍圖。降生的主角是一個自永恆就已存在的存有，因而它與天主一起共久長，是祂的「言」，祂的創造性原則，與身為「父」的祂相對應的「子」。「子」與「父」一起在永恆就已同在，因而他也是天主。這是整本《若望福音》的出發點（一 18：「那在父懷裡的獨生之天主」），也是它所導向的最終結論（廿 28：「我的主，我的天主」），在整個新約基督論的發展上最富突破性。

基督宗教發展於猶太一神論的脈絡中，對於基督耶穌的定位，可以說到這時才塵埃落定。證據顯示，在《若望福音》之前，新約文獻中，還未有稱呼耶穌為天主的記錄³。

這篇文章想追問的是：比若望的成書早了近半個世紀的保祿書信，到底有沒有降生的理論？又或者，他可曾用另一種與若望不大一樣的說法，傳達一種可與後來典型的降生論相比擬的思想？

有兩篇經文特別引起我們的興趣。這兩篇經文都採用了「派遣他自己的兒子」（羅八 3；迦四 4）這種獨特的講法。有人以為這是一句描述天主子降生的前保祿的傳統⁴，換句話

² 先存有許多層次，如觀念上的先存（柏拉圖的觀念），相對的先存（舊約中的智慧相對於整個受造物的先存）等。這些「先存體」其實並未進入基督宗教的絕對神祇的境界。唯有若望發展出的「永恆先存」的聖言的觀念，才是「自起初」即已存在的神聖存有。

³ 保祿從不稱耶穌為天主（羅九 5 亦不能算是例外），牧函只稱教主。

⁴ E. Schweizer, "Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Gal.iv.4 f., Roem. Viii.3f., Joh. iii.16f., I Joh.iv.9", in *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft* 57(1966), pp. 199~210.

說，這裡所講的是先存的派遣，可以比諸若望的耶穌對天父說的話：「就如你派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去」（若十七 18）。到底這兩篇經文該怎樣詮釋呢？我們可以找到一種更早期的降生論嗎？

一、保祿的基督論

可以很確定的一點，保祿基督論的出發點，是復活，而不是降生。

（一）復活基督論的出發點

基督宗教以基督復活為始點，基督論也以復活為始點。門徒在經過基督復活的體驗後，才真正成為基督徒，才得以用一種可以稱做基督徒的眼光來看待他們的師傅，才理解到他就是主、默西亞、天主終極救贖的時刻。早期基督論把所有注意力集中在復活上，復活的一刻就是他被「立」為默西亞的一刻。

有兩篇經文很清楚地顯示出早期這種高度集中於復活的基督論。第一篇是伯多祿在聖神降臨當天的談話（宗二 14~36），整篇講話只有三個主題：復活=聖神=末日（可以被解讀為同義詞）。復活被宣佈為救贖性事件（末日），因為基督的復活被經驗為聖神能力的傾注。也可以說，因為基督徒經驗到從基督身上傾瀉的聖神之能力，他們乃知道基督已經復活（他已上昇諸天）了，因而，他已被「立」為主，為默西亞。

另一篇經文在《羅馬書》— 3~4。學者認為這裡登錄了一個很古老的傳統，而保祿在登錄這個古老傳統的同時，也許還作了少許補充⁵。無論如何，保祿基本上是同意這句話的暗示

⁵ 對於傳統的範圍，和保祿所作的補充，還有許多不確定的因素。一般來說，兩段平行的經文（按肉身...按至聖神性...）應屬傳統的範圍，它們被一頭（他的兒子）一尾（我們的主耶穌基督）兩個基督

的：復活被視作基督生命中（在他天主子的身分上）的一個重要時刻，因為「由於」（或「自從」）從死者的復活，基督乃被「確立」或被「指定」為（有大能力的）天主子。可以說：天主子是從末日（而不是永恆）的角度來說，因為基督的子性是從復活開始的，或至少自復活開始得到很大的提高⁶。

保祿書信和這些早期基督徒的做法一致，復活是他談論基督的出發點；這種例子可謂不勝枚舉。保祿稱呼基督最主要的名號：主，就是指復活的主基督。事實上，保祿在大馬士革路上遇到的，就是復活基督的面容（格後四 6）；而他從天主手中奉令傳報的，也是基督復活的福音（迦一 17）。所以保祿宣講復活的救贖性，基督復活使人成義（羅四 25），復活不僅是基督戰勝死亡的一刻（羅六 9），也是眾人將要復活的希望（羅十五 20~23）。保祿承認，在他所接受的傳承中，基督復活是最首要的一項（格前十五 3），它真實與否可以建立、也可以毀滅他對天主整個作證的可靠性（格前十五 15）。

總言之，保祿所宣講的基督，首先是復活的基督，而不是先存的基督；而他口中的天主子，也首先是從末日的角度、而不是永恆的角度來看。

（二）復活與死亡的一體性

保祿的基督論，一方面以復活為出發點，另一方面卻沒有把復活分離成一件獨立事件。他強調死亡和復活的一體。這是保祿身為十字架神學家，與之前的基督徒傳統最大的不同處。

名號包圍著，這兩個名號，還有「大能」的描述語可能出自保祿的手筆。在傳統上加上「大能」二字，保祿稍稍緩和了傳統中的「立嗣論傾向」。

⁶ 前者是傳統的看法，後者則是保祿在加上「大能」二字之後比較和緩的講法。

可能是基於先前傳統的忽略，保祿乃更在意於強調基督十字架之死的救贖性。無論如何，在保祿神學中，十字架與復活有時相提並論，但更多時是互相涵蓋：十字架意涵復活，復活也預設十字架，二者同是天主恩寵的時刻。因為復活的恩寵之所以因「一人」而獲得，正是基於這「一人」的正義和服從之結果（羅五 15, 18~19）。在保祿的詮釋下，十字架之死不僅是基督子性（聽命）的最高表徵，也是天主父愛的具體顯現（羅五 8），它就和從前灑在贖罪蓋上的羔羊血一樣，讓人成義（羅三 25），基督的死，是替罪人成為罪的一刻（格後五 21），由於他死於罪（羅六 10），因而戰勝罪惡，也戰勝死亡。

保祿之為死亡及復活的神學家，由此可見一斑。死亡和復活，不僅是他基督論的出發點，甚至可說是它的全部。他談論的基督，就濃縮在這一點上。

（三）歷史的耶穌

歷史的耶穌，保祿卻很少談起。

很難說保祿不知道歷史耶穌的事蹟。證據顯示，保祿知道歷史耶穌所說的一些話，並且視之為基督徒倫理行為的準則（格前七 10；得前四 15）。有些人推測，保祿固然沒有見過歷史耶穌，但他在第一次往耶路撒冷拜會宗徒的那十五天內（迦一 18），對於耶穌生前的一切，必定打聽清楚。這固是推測之辭，卻也合情合理。

不過，保祿得天主的干預在前。天主啓示的確鑿性，可以抵銷一切歷史的勘察。所以，必須補充的是：假如保祿真地在歸化後往耶路撒冷追問歷史耶穌的事蹟，此舉絕不是為了要「證明」他的啓示，而是在屈服於天主啓示的大前提下，再設法深入這一位被啓示為「主」的基督耶穌之歷史行事，因為那是天主啓示的脈絡。換言之，耶穌生前說什麼做什麼，都是在大馬

士革啓示的大前提下被理解，而它本身卻不屬於這個啓示的內容。

和福音的基督論不一樣，保祿可說是毫不注意耶穌生前的言行。前者透過復活的視野記敘基督的一生，而基督生前的一言一行也反過來顯示復活所確證的末世性救贖。保祿所採取的卻是另一條截然不同的進路，對他而言，毫無疑問地，耶穌是一個人，在他救贖性地釘死在十字架之前，曾經有過一段人間的歷史，但**這一段歷史卻都濃縮到它最重要的一刻裡**。在大馬士革，天主啓示被釘十字架的耶穌之復活的救恩性，因而從死者復活，就是那個稱為耶穌此人一生的最高峰，透過它，保祿整體地把握基督的事件。

（四）基督的先存

新約早期的基督論，基本上是後存的，而不是先存的；是復活基督論，而不是降生基督論；是末日的，而不是起初的。對寫作於 50 年代的保祿而言，這種描述基本適當。在保祿書信中，整個基督事件都濃縮在他從死者中復活的那個時刻。

不過有幾首詩歌似乎不在這個規律之內（斐二 6~11；哥一 15~20）。從時間的考量看，〈斐理伯詩歌〉最引人注目，不過詩歌類型自有它的表達方式，與簡約濃縮的初傳文體不可同日而語。

也有人以為先存的因素，早已暗示在「天主子」（「他的子」，或「子」）的名號裡，不過這正是本文所要探討的。一般來說，當基督徒聽到天主子的名號時，心中便會湧現一種模式：若望的模式。但是若望的模式，卻不是最早的模式，更不是唯一的模式。保祿書信中稱耶穌為「天主子」共 17 次，比起稱耶穌為「主」的 230 次來說，並不算多。按照鄧恩（J. D. G. Dunn）的分析，保祿書信中稱耶穌為「天主子」共出現在四種

不同的場合⁷。耶穌的天主子性與下面四種情況有關：

1. 末日的場合

期待天主的聖子從天上降來（得前一 10）；天主子將屈服於天主父（格前十五 28）。

2. 復活的基督與信徒的關係

信徒被召與天主子合而為一（格前一 9）；生活在對天主子的信仰內（迦二 20）；天主子的神在我們心中呼喊阿爸（迦四 6），如此乃肯定我們天主子女的身分；因為我們已被預定是與他兒子的肖像相同（羅八 28）。

3. 十字架上的天主子

天主不憐惜自己的兒子（羅八 32）；藉著他兒子的血與我們和好（羅五 10）；天主子愛我，且為我捨棄了自己（迦二 20）。

以上三種天主子的時間指涉都不限於復活的一刻，卻都以復活（與十字架結成一體）為出發點，它們也不必有先存的暗示。唯一有可能指向先存天主子的是第四種用法。

4. 被派遣的天主子

「天主派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來」（迦四 4）；

「他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，為了罪，在這肉身上，定了罪的罪案」（羅八 3）。

現在，我們可以轉向這兩節經文。

⁷ J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM Press, 1980), pp. 37~38.

二、「天主派遣了自己的兒子」

差不多完全一樣的話，分別用在《羅馬書》和《迦拉達書》，裡面同樣有四個因素：天主、派遣、自己的、兒子。如果這裡所說的兒子是先存的兒子，那末這個派遣的動作就暗示了天主子的降生。

(一) 天主子

一提起天主子，基督徒幾乎本能地聯想起信經中「受生非受造」的天主聖子。毫無疑問，自從〈尼西亞信經〉選擇了用「天主子」來傳述基督的身分，它便一躍而成爲基督徒傳統中最重要的基督名號⁸，因爲它（似乎比「言」）更能適切地表達出「父子」這兩個神聖位格之間的關係，以及「子」和「父」一般無異的天主性。在尼西亞的脈絡中，「天主子」自然隱含著先存性，問題是，先存的含義是否必然蘊含在聖經所有天主子的稱謂中？

證據顯示，在較早的時代，這個詞彙有很廣泛的應用性⁹。不僅猶太以外的文化（從希臘神話的英雄，到埃及的統治者，再到古代諸位哲學家，都曾被稱爲天主子），就連號稱一神信仰的猶太宗教，也很隨便地使用天主子這個名字：天使、以色列、君王、以至義人都是天主子。如此「浮濫」的用法顯示，

⁸ 在尼西亞以前，「天主子」和「言」可謂分庭抗禮。與亞略的抗爭中，「言」讓位給「子」，再加上亞大納削強調救恩論多於宇宙論，尼西亞因而確立了「受生非受造」的信仰公式。自此，「天主子」一詞不論在東方還是在西方，都成了表達基督徒信仰最標準的公式。

⁹ O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959) pp. 270~305; O. Michel, "Son of God", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (4 vols.), III, pp. 634~648.

這個詞彙的字面意義不是要傳達的重點，所謂「生」也可以有身體以外的另一種意義。以色列人明明知道自己不是天主的兒子，所謂「在曠野中，我召喚了我的兒子」或「你是我的兒子，我今日生了你」，所表達的只是某種獨特的關係之開始。

同樣的情況出現在早期的新約文獻。在《馬爾谷福音》，天主子是最重要的信仰宣佈，不因為它出現頻繁，而因為其位居樞要（一 1；十五 39）。但馬爾谷顯然沒有先存的思想，他的福音始自約但河的洗禮，不過這毫不削弱他對耶穌之為天主子的宣信。可見「天主子」這個名號本身和先存沒有必然的關連性，而最早的基督徒，在天主子的信仰中，也不必先有先存的期待。其實，為耶穌同時期的一神信仰者而言，相信一個從天主而來、與天主有某種特殊關係的「天主子」，比相信今日基督徒信仰中的天主子容易得多。

因而沒有先存概念的馬爾谷，仍可以以宣佈耶穌基督天主子為第一要務（一 1）。不僅如此，馬爾谷似乎還在對抗另一種在他以前、比他更為原始的天主子概念：以奇蹟神能顯示其神聖性的「神人」天主子（“divine-man” son of God）。馬爾谷強調意志，耶穌是在意志上，而不是在神力上顯出其神聖性；而透顯其天主子性的「高峰」時刻，也不在奇蹟的場合，而在十字架上（十五 39）以及與十字架密切相關的另一個時刻：山園祈禱（十四 33~36）。換言之，馬爾谷努力建立的，是一種痛苦的天主子模式。

馬爾谷的天主子模式很可以和保祿的相比〔上一節：十字架的天主子〕。我們在下面將會討論，這兩位最早期的苦難神學家，他們都在基督十字架之死上，看到神性的最高彰顯，這是他們稱耶穌為天主子的意思。但在現階段，我只想說：「天主子」這個名號本身，可以不帶任何先存的思想，也就是他與天主父子的關係只是表達某種親密關係的說法。事實上，《若

望福音》之前的基督徒作家，大都是從這個角度去理解耶穌之爲天主子的。

(二) 派遣

這兩句經文，雖然幾乎一樣，卻用了兩個不同的字去傳達「派遣」的意思。《迦拉達書》用的是 (ex)apostellein，《羅馬書》則是 pempein。就意義來說，它們可以算是同義詞。

在古典希臘文中，apostellein 和 pempein 都用來表達派遣的意思。二者的差別只在於 pempein 指的是派遣的事實，而 apostellein 則強調派遣者和獲得充分授權的被派遣人的關係，還有被派遣人的職務和任命¹⁰。七十賢士譯本採用 apostellein (700 次) 大大多於 pempein (26 次)，而被派遣的 (不管人或物) 通常都不在視野之中心。只有派遣的事實和派遣者本人才是重要的。根據學者雷思多夫 (K.H. Rengstorf) 的研究，包括古典希臘文和七十賢士譯本，這兩個字本身並沒有什麼特殊的宗教意味 (即使先知的派遣亦然)，倒是事件的境況以及被派遣者的服從 (一種面對神聖的態度)，給整件事添加了神聖的色彩。

到了新約，apostellein (135 次，不包括其複合字 exapostellein, 13 次) 和 pempein 並用 (80 次)，意義幾乎相同。不過，就前兩本對觀福音來說，apostellein (瑪 21 次，谷 21 次) 出現的次數大大多於 pempein (瑪 4 次，谷 1 次)，後者幾乎都是集中出現在路加和若望文學 (路 10 次，宗 12 次，若 33 次，默 5 次，其餘 15 次)。我們想說明以下幾點：

1. 這兩字本身的意義只是「派遣」。它們可以應用在各式各

¹⁰K. H. Rengstorf, "Apostello (pempO), exapostello, apostolos, pseudapostolos, apostole", in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1964), I, pp. 398-447.

樣的派遣場合中：若翰派遣門徒（路七 20）；耶穌派遣十二人（瑪十 5）；國王派遣僕人（瑪二二 3）；甚至黑落德派人殺死白冷的嬰孩（瑪二 16）。就其本身來說，不一定屬於宗教性的派遣。

2. 即使在對觀福音，耶穌也曾說過他受天父的派遣：「誰接納我，就是接納那派遣我來的」（瑪十 40；谷九 37；路九 48）¹¹；又說：「我被派遣，是為以色列家迷失的羊」（瑪十五 24）；最後，在一個比喻中，他用兒子為喻說明自己乃天父最後的派遣（瑪廿一 37；路十二 6；路二十 13）。暗示在這裡的是：被派遣者的權威；在某個程度上，被派遣者甚至可以說代表了派遣者，是他的具體呈現¹²。有兩點需要補充：一方面，耶穌自覺到自己來自派遣者天主的權威，另一方面，我們不能過分誇張這種權威，這裡沒有任何被派遣者的先存性的暗示。事實上，在對觀福音，耶穌沒有任何神聖天主子的自稱。
3. 《若望福音》發展出新的講法。最富特色的是一種稱呼天主的公式：在耶穌口中，天主多次（共 26 次）被稱為「那派遣我的」（ho pempas me），有時延長為「那派遣我的父」（ho pempas me pater）¹³。「派遣我的」變成了天主（在與耶穌的關係下）的另一個別名，相對之下，耶穌則是「天主（或父）所派遣的」。《若望福音》所強調的，無疑是父與子基本的統一，因為父所派遣的是絕對的

¹¹ 路加還加一句：「拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」（路十 16）

¹² 對觀福音，每逢提起天主的派遣，都用 apostellein 這個字（而不是 pempein），前者所包含的權威性意義非常清楚。

¹³ 既是公式，便不可能有其他講法。「派遣我的」從來不說成 ho aposteilas me。

「子」(the Son)¹⁴，而父派遣子是「派遣他到世界上來……為叫世界藉著他而獲救」(三 17)。換言之，奉命受派遣的子是與父同在天上的子，即「那自天降下而仍在天上的人子」(三 13)。這樣，派遣便完全等同為降生。這是《若望福音》派遣的「高度」，吊詭地，這種高度卻不內在於派遣的詞彙中，而是由於它所出現的脈絡。正如雷思多夫所說：

「不是說這兩個詞彙形成了若望基督論。因為，即使在《若望福音》，它們基本上還不能算是神學詞彙。反而，因為它們被用到這種特別的脈絡中，它們乃從其平素的意義中被抽出來，而得到宗教意義的填充。¹⁵」

以上的研究顯示：「天主派遣自己的兒子」這種講法是中性的。雖然在《若望福音》，派遣無疑被等同為降生，但這是由於若望基督論的灌注，不能視為理所當然。換言之，這句話出現的場合對它的解讀有決定性的影響，我們現在就試著去解開它在《迦拉達書》和《羅馬書》的脈絡。

三、迦四 4~5 及羅八 3~4

在這裡，我們要看一看「天主派遣他的兒子」這句經文在《羅馬書》及《迦拉達書》的用法。我們的目的，不是要對這兩組經文作詳細的詮釋，我們只想經由檢視這句話所出現的場合，來決定保祿的意向、他想傳達的訊息。根據書信寫作的順序，我們應該從《迦拉達書》開始。

¹⁴ 若望的「子」是絕對的，稱為“the” Son，與天主父“the” Father 相對，關係互相涵蘊，父涵蘊對子的關係，子涵蘊對父的關係。

¹⁵ K.H. Rengstorf, “Apostello (pempO)”, p. 405.

(一) 迦四 4~5

聖經學家通常把迦四 1~7 視為一個小段落，它位於《迦拉達書》的教義部分，是其中的一個小環節。四 1 的「繼承人」回應前一句「承繼的人」（三 29），而後者又等同為「亞巴郎的後裔」。亞巴郎的後裔，是《迦拉達書》一個主要的題旨（迦三 7~9, 14, 16, 18, 29）。屬於亞巴郎的後裔，就可以繼承他的恩許，對《迦拉達書》來說，只有基督才是亞巴郎的後裔，因而人人都要經由他獲救。

四 4~5 回答人如何繼承產業的問題。首先是一句時間子句（4a 「時期一滿」），帶出天主關鍵性的救援行動（4b 「天主就派遣他的兒子」），再來是平行的兩子句，以分詞開首，形同「定義」式地界定上一句「天主的兒子」（4cd 「生於女人，生於法律之下」）。第 5 節再加兩句平等的目的子句，說明整個天主救援行動的最終目的（5ab 「為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」）。最後四子句（4c~4d，5a~5b）共同構成一組簡單的交叉平行（chiasm: 4c:5b, 4d:5a）。如下：

4a 時期一滿

4b 天主就派遣他的兒子：4c 生於女人

4d 生於法律之下

5a 為把在法律之下的人贖出來

5b 使我們獲得天主子的地位

「生於女人，生於法律之下」，並非為補充說明天主的派遣行動，亦即「生」與「派」並非同一件事。事實上，「生」

(*genomenon*) 在這裡說的不是耶穌的誕生 (*birth*)¹⁶，更不是降生 (*incarnation*)，而是他乃一個「被 (女人所) 生」之人 (*one who has been born [by a woman]*) 的事實¹⁷。換句話說，這裡強調的是天主子與一般人相同之處，而不是與他們之間的相異。

4c「生於女人」點出耶穌乃一個人，4d「生於法律之下」點出他生而為猶太人，在結構上，4d與5a相呼應：生於法律為把法律之下的人救出來；同樣4c與5b呼應：生於女人的兒子使我們成為兒子（繼承人）。

對保祿神學來說，法律與罪惡固然不能算是同一件東西，但二者卻經常相伴相隨。那裡有法律，那裡就有違法（羅四15），法律以監視人的身分操控人，使人不得自由，形同奴隸（迦三24），只是它本身卻沒有救贖人的能力，使人不犯罪，反而處處以法律的身分咒罵人（迦三10）；另一方面，它又與人心中的罪性相勾結，最後結出死亡的果實（羅七5）。所以基督的救贖即在於「由法律的咒罵中贖出我們」（迦三14），而這正是他被「派遣」的目的。

由此可見，迦四4~5的基本論題是救援論。在保祿神學中，基督是在十字架上終止一切奴役人的力量：罪惡、死亡與法律。在十字架上，他為我們成了「可咒罵的」（迦三14）；也就是「他替我們成了罪」，好叫我們可以「成為天主的正義」（格後五21）。「為我們」這句基督論公式充分說明救援的力

¹⁶「生於女人」也與童貞受孕無關，保祿只說耶穌為女人所生，沒有說這個女人怎樣生他。就時間上考量，保祿可能並不知道童貞受孕的傳統。

¹⁷Dunn, *Christology in the Making*, p. 40; 相反 R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (The New International commentary on the New Testament, Grand Rapid: Eerdmans, 1988), p. 182.

量，而派遣所指向的便是這件救援行動。

「生於女人，生於法律之下」是基督在完成這件救援行動時的狀態。邏輯地說，基督在完成這件救援行動之前已經是天主的兒子（天主派遣自己的兒子，為……），然而，從動態的立場看，只有當他在十字架上贖出世人之時，他才充分達成他被派遣為天主子的任務。

和羅五 10；八 32；迦二 20 一樣，迦四 4~5 可以歸屬於「十字架上的天主子」系列。和大部分新約神學家一樣，保祿的基督論是以救援論為出發的，他首先注意的是天主子的工作。而身為苦難神學家的保祿，他把十字架放在首要的位置，這是基督救贖的高峰，因而也是他顯示自己為天主子的時刻。至少在這裡（也許在其他地方亦然），保祿沒有注意耶穌在十字架以外的行動，也沒有理會他在「生於女人」這種狀態以外可還有另一種狀態。這是視野的問題。降生的問題在他的視野之外，倒不是說他反對這一種視野。

（二）羅八 3~4

在討論完因信成義（羅三 21~31）之後，《羅馬書》繼而闡述因信成義的後果。消極地說，成義的人免除死亡（羅五）、罪惡（羅六）和法律（羅七）的奴役，積極地說，成義的人領有聖神，在聖神的領導下，努力奔赴末日終極的救贖（羅八）。羅八 3~4 位於第八章的開首。由於緊接著第七章（論法律），第八章一開始時還多次回顧上一章談到的法律問題。八 3a 提到法律的無能便是一個例子（回到七 5），但八 3 並非重複七 5 的理論，法律的無能只是個出發點，在這個前提下，保祿提出天主回應法律無能的措置辦法（3b~e）¹⁸。

¹⁸「天主卻行了」這句為思高所加。羅八 3~4 的經文，一開始就出現一個文法上的破格（anacolouthon），保祿的思想似乎接不起來。因而

八 3b~e 說明天主的措置辦法。那就是：「天主（派遣自己的兒子，以罪惡肉身的形狀，爲了罪奉獻犧牲）在肉身上定了罪的罪」。這是一句長句，主動詞出現在句子最末（天主... 定了罪的罪），在主詞和主動詞的中間，插入了一個分詞子句（派遣...）、兩個前置詞短語（以...，爲...），它們補充了主句的內容，說明天主定了罪的方法。經由派遣自己的兒子爲罪奉獻犧牲這個行動，天主得以完成祂救贖世人的大計，因爲定罪之罪的目的，正是「爲使法律要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上」（4ab）。最後兩句目的子句，說明整個天主救援行動的目的。如下：

3b 天主：經由派遣自己的兒子

3c 以罪惡肉身的形狀

3d 爲了罪奉獻犧牲

3e 在罪身上定了罪的罪

4a 爲使法律所要求的正義成全在我們身上

（4b 不隨從肉性而隨從聖神生活的人）

羅八 3~4 和迦四 4~5 有許多相似的地方：兩段經文都提到法律，又都以救援論爲目的。在羅八，法律的無能（羅八 3a）是天主派遣行動的原因，所謂無能，是對罪的無能，法律無能抑制罪惡的勢力，許多時它甚至做了罪的幫兇（羅七 8）。因而天主子的被派遣，是「爲了罪」（羅八 3d: *peri hamartias*），也就是爲處理罪的問題，爲戰勝罪，或如同某些學者所主張的，

大部分翻譯本，爲著譯文的流暢，都必須作出一些補充，來填補這個空隙。

這裡影射舊約的贖罪祭¹⁹，就是說基督為罪祭獻犧牲，一次地「死於罪惡」（羅六 10），「好叫我們不再作罪惡的奴隸」（羅六 7）。天主子戰勝罪惡的方法竟是「死於罪惡」！也就是說：他採用的是一種最極端、最吊詭、最軟弱，但同時也最大能的方法：以死亡戰勝罪。「因為已死的人，便脫離了罪惡」（羅六 7）。原來罪惡奴役人，是奴役「屬血肉」的人（羅七 14），對死人卻無能為力，所以面對死亡，罪惡反而潰不成軍。天主子在十字架上，以最極端的方法擊敗了死亡，完成了天主的派遣，也達成了他奉派遣的目的。

因而，在這段經文中，所謂「天主的派遣」，也和迦四 4 一樣，是指十字架的派遣，或更好說以十字架為指向的派遣。最後一句：「在肉身上定罪的罪」（羅 3e）也抓緊十字架的主題。「在肉身上」解釋天主定罪的方法²⁰。天主對人格化的「罪」進行宣判，並且執行處決，殺死了奴役人的罪，是在基督被釘十字架的肉身上完成的²¹。因而，基督在十字架上戰勝罪惡（雖然只是原則上；因為在十字架得勝的範圍以外，罪惡仍然囂張），而因著十字架，「隨從聖神」（羅八 4），和基督一樣「死於罪惡」（羅六 3）的人也能「在新生活中度生」（羅六

¹⁹ 七十賢士譯本多次用 hamartia 翻譯希伯來聖經的贖罪祭，肋四 24；五 11；六 18；詠四十六。因而思高翻譯為「當作贖罪祭」。

²⁰ 「在肉身上」形容動詞「定罪」（天主在肉身上定罪），不形容名詞「罪」，說天主只定罪「在肉身上的保祿書信中稱耶穌為「天主子」罪」，無疑限制了天主定罪的範圍。Cf. Fitzmyer, *Romans*, p. 486. 相反 J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38a, Dallas: Word Books, 1988), p.439.

²¹ 也有學者把在「肉身上」的定罪詮釋為基督降生時所取的「人的血肉」（如 Cranfield, Lagrange, Zahn 等），但這詮釋法很難配合保祿神學的一般取向，保祿一向把基督的救援行動連於其痛苦、死亡、與復活。因而我們採納大多數學者的主張，把這裡的肉身理解為基督十字架的肉身（如 Dunn, Kaesemann, Benoit, Fitzmyer 等）。

4)，並成全「法律所要求的正義」（羅八4）。

因而被釘的基督，是「帶著罪惡肉身的形象」（羅八3c）。這裡和「生於女人」（迦四4）一樣，肯定的是基督的人性，而不是他永恆的子性。鄧恩（dunn）以為這是保祿亞當基督論的一部分²²。「形象」（*homoioima*）意即「相似」或「摹本」，因而基督和「罪惡肉身」（定向於罪的人類）相似但不完全相同，而二者之間不同之處即在於他「不認識罪」（格後五21），但卻「成了罪」，如此才能「定罪之罪」。他以人的身分經驗罪的結果（死亡），接受但同時也解除了「法律的咒罵」。

因而羅八3，也和迦四4一樣，應該被歸類到十字架的天主子，而不是降生的天主子之列。事實上，我們懷疑，寫作在50年代的保祿，到底有沒有發展出後來的永恆神子降生的思想。就連楷西曼（E. Kaesemann）也承認，降生這個典型地屬於若望的主題，在保祿思想中並不常見；並且在寫下羅八3的派遣經文時，保祿所关心的主要對象是十字架而不是降生²³。費茲瑪雅（J. Fitzmyer）論「帶著罪惡肉身的形象」時所說的話，值得在這裡原文照登：

「這裡所肯定的是：子救贖性地接受人的情況。這是在保祿作品中最接近降生概念的說法，後者卻是若望述說基督的來臨的另一種講法。所謂『派遣』可以指整個救贖性的降生，但更好從它的最高峰，即十字架和復活去理解。²⁴」

²² Dunn, *Romans* 1-8, p.438.

²³ E. Kaesemann, *Commentary on Romans* (London: SCM Press, 1980), pp. 216-217.

²⁴ Fitzmyer, *Romans*, p. 485: "What is affirmed here is the soteriological assumption of the human condition by the Son. This is the closest expression in Pauline writings to the idea of incarnation, which is

換句話說，這裡指的是整個基督事件，不過基督事件卻是從它最關鍵的時候來把握；爲保祿來說，那是十字架。在十字架上，天主派遣了自己的兒子；在十字架上，基督也完成了他被派遣的任務。他甚至可以說是（降生在）十字架上的天主子。

四、結論：保祿的「降生」基督論

開始之時，應該先提示兩點保祿思想的特色。這兩點看起來有點矛盾，甚至互相排斥的現象，卻是保祿思想的關鍵所在。

毫無疑問，保祿是個絕對的一神信徒，一如傳統猶太宗教的一神論，歸化前如此，歸化後也一樣。他曾很清楚地給格林多人提示過，儘管其他人有許多「神」（gods），他卻「只有一個天主（God），就是父（the Father）」（格前八6）。因而天主只有一位，既是唯一的源頭，也是終極的歸向。也儘管這「唯一神」旁邊還站著「一個主」，先前唯一神的唯一性卻未曾受到任何的威脅。

那稱爲主的耶穌基督不是天主（the Father）²⁵，卻是唯一天主的最佳說明。值得一提的是，保祿神學中幾乎沒有天主論，他的天主論都用基督論的言辭來說明。換言之，**基督和天主縱然有別，基督徒卻只有經由基督才能進入天主的奧秘**：正如基督的死亡顯示天主的愛，基督的復活也啓示天主的能力²⁶。用另一種說法講，在死而復活的基督身上，天主自顯爲父（愛與能力）；基督乃天主父性出現的場所；在他身上（尤其是他的

otherwise a Johannine way of expressing the coming of Christ. The "sending" might thus refer to the whole redemptive incarnation, but it is better understood of its climax in the cross and resurrection."

²⁵ 保祿從不稱耶穌爲天主，他的天主只有一個，就是父。

²⁶ 參閱：黃懷秋，〈保祿和天主的父性〉《神學論集》121期（1999秋），325~350頁。

死亡和復活)，天主進入人間。

現在我們可以回答本文開始時所提出的問題了：保祿到底有沒有降生基督論呢？

可以說，他沒有若望式的降生理論，不過他卻用另一種方式表達了一種可能是更早型的「降生」思想，這一種思想，或許可以稱做「十字架的降生」。

提起降生，我們習慣性地想到若望式的。若望用永生天主子自天上降生人間這種時間空間的對比，企圖藉著這種象徵手法，表現出基督存有的深度。可是，我們很容易被這種時空的講法所限制、甚至誤導，以為這是傳述基督的唯一講法，並且忽略了時空其實只是一種象徵，而降生最主要的肯定原來是「神成為人」，或說「道成肉身」，亦即神在一個人的主體內完全彰顯，人神在一個主體內成為一個。

保祿書信，從來不提先存的基督，卻在被釘十字架的基督身上看到天主的完全顯現。在十字架上，天主父子得以完成：子完成父的使命，彰顯天父的愛；父完成對子的派遣，名符其實地成為「那派遣我的父」。