

穆恩的基督論研究

以《從天主而來的人》為中心

陳開華¹

本文以當代法語神學家穆恩的巨著《從天主而來的人》研究其「後現代基督論」中，穆氏試圖調和自第廿世紀以來「歷史中的耶穌」和「信仰中的基督」之間的鴻溝。作者並延邀卡士培及拉辛格兩位當代神學家與之對談，而總結：唯有「返回福音」才能認出耶穌真貌、與真實的耶穌相遇；雖然我們也不能忽略兩千年來活生生的教會體認耶穌的釋經傳統。

前 言

在當代法語神學家中，穆恩（Joseph Moingt, S.J., 1915~）是相當特殊的一位。他退休前，大部分的時光都在耶穌會的神學院裡教書，偶爾有一些神學書籍面世。1993 年，78 歲高齡時，出版了一本厚達 708 頁巨著：《從天主而來的人》（*L'Homme qui venait de Dieu*, Paris: Cerf, 1993），這本基督論方面的專著引起當時的神學界不小的騷動，因為很少有神家學願意冒險去處理「歷史中的

本文作者：陳開華，天主教昆明教區神父，巴黎耶穌會神學院信理神學碩士，曾任教於四川天主教神哲學院。現就讀於輔仁聖博敏神學院博士班。

耶穌」與「信仰中的基督」之間的鴻溝。不料 2002~2006 年間，他又出版了一部厚達近 2000 頁的《走向人的天主》（*Dieu qui vient à l'homme*），這是一本更側重於當代哲學與神學立場的基督論專著。此後，直到 2004 年，穆恩又出版了八部著作，其中有三部是 300 頁左右的大書。

本文選擇研究《從天主而來的人》的理由是，在當代基督論所面對的困難及解決的辦法方面，這本書相當重要，它既有綜合性，還有創造性。針對 1950~1960 年代以來「歷史中的耶穌」和「信仰中的基督」之間的鴻溝，一方面系統地梳理整個基督論，特別地總結了穆氏身臨其境的近百年來的神學思想；另一方面，它獨具匠心地從關於耶穌的「傳聞」破題，從針對「耶穌復活的信仰宣告」的正、反不同的反應來呈現耶穌基督的歷史面貌。在方法論上，我們想處理兩個問題：作者說了什麼？他為什麼要這樣說？因此本文分兩部分進行：一、從天主而來的人；二、穆恩基督論的「問題意識」與「方法論」評估。

一、從天主而來的人

《從天主而來的人》共有兩部分，分別從「基督徒論述史中的耶穌」、「人的歷史中的耶穌」兩部分展開。第一部分綜合梳理基督論的歷史，特別著重現代部分；第二部分是穆恩自己的基督論主張，他依次從「他將再來」、「天主使他復活了」、「為了我們而被交付」、「他瀆神了」、「除免世罪者」、「父啊，我將我的靈交在你手裡」以及「聖言取了血肉」這七部分

來呈現耶穌基督的歷史性面貌。

（一）他將再來

耶穌離世以後，關於「他將再來」的「傳聞」（積極的意義）一直流傳在初期基督徒的信仰生活中，同時也充斥在非基督徒中間，形成「謠傳」（消極的意義）。穆恩說，那些為耶穌的復活所做的見證，實際產生的效果是：開闢了未來²。這未來是耶穌不再生活於世，但信奉他的門徒們還生活於斯，他們身負一個開拓未來的使命。因此，基督徒的未來其實是來臨中的基督。

受到哈納克（Theodosius Harnack, 1816~1889）的影響，十九世紀的一些「自由派神學家」拒絕將希望投向耶穌。這一時期興起的「末世論」強調耶穌「天國臨近了」（谷一15）的訊息與當代生活毫無瓜葛。史懷澤（Albert Schweitzer, 1875~1965）乾脆地說，這是一個「歷史性的醜聞」。祈克果（Søren Aabye Kierkegaard, 1813~1855）則認為，耶穌教導的這個醜聞會導致人在他自身內喪失希望。

實際發生的情形真的如此嗎？

經過曠野試探的耶穌，呈現了一種特別的風格來重建希望。耶穌即將帶來的天國是「一個好消息」，它將安慰憂苦者、讓貧窮弱小者得享快樂、讓失明者復明（路四18）；他拒絕為了一個滅頂之災而哭泣和齋戒，卻將他的職務奠基於歡樂的基調之上（路五33~35）。他並未教導一位施罰的天主，相反，那是一

² J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu* (Paris: Cerf, 1993), p. 297.

位寬恕的天主。他定義自己的使命是「一個救恩而非判斷的使命」（路五 31~32）。即使是耶穌的比喻和末世言論，都沒有以判斷及恐嚇作為手段，相反，他一直鼓勵聽眾，敦促他們對天主的國度保持警醒的意識。

那麼，耶穌所說的天國「臨近」當作何觀？在路十七章裡，耶穌說：「天主國的來臨，並非是顯然可見的，人也不能說：看呀，在這裡；或說，在那裡。因為天主的國就在你們中間」（路十七 20~21）。其實，天國「已經開始，已經實現，它關涉所有的時刻，它來臨，它在那兒，它沒有摧毀歷史，而是讓自身隱而不彰」³。在焦慮中等待和害怕它的來臨一點問題都沒有，這已經是歡樂中的迎候之時。

至於耶穌的復活，那更是重新點燃那些失望的門徒們的希望之火。在復活後的相遇行動中，耶穌給予他們真正的信仰。

田立克（Paul Tillich, 1886~1965）從形上學的立場將「存有的勇氣」理解為一個與天主相遇的經驗，然而卻是一個由天主採取主動的存有經驗：「當天主沉寂於懷疑的焦慮之中時，存有的勇氣根植於顯現的天主」⁴。在這個意義上，穆恩拓展性地說「存有經驗」能夠被稱作「末世性的」，它一直面對時間的界限，在時間終將消逝的焦慮中，讓每一個流逝的時刻皆如末刻。

³ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.316.

⁴ 在《存有的勇氣》中，田立克首先從心理學角度將「勇氣」（courage）定義為「非存有的窘境中的自我存有宣言」；其次，從形上學立場理解的「勇氣」是「存有的能力」。Paul Tillich, *Le Courage d'être*, Casterman, éd. amér., 1976, cité p. 155, 169 et 184.

「存有的勇氣」經由時光荏苒的「存有經驗」得以支撐。穆恩進一步肯定，由這針對時間從流失到再來的同一體驗，開啓了理解耶穌復活之意義可能性，同時，這個體驗為這個事件賦予了光明。經由死亡而來的生存體驗，產生一種可能性：生命的超越能力一次性地自我顯現於這個事件之中——僅僅一次，卻一勞永逸。一旦宣稱耶穌逾越了生命的遠遠無期，藉著他，我們也有份於此一逾越能力。那麼，我們那些存有方面的無約束性能力，及爲了將來所施展的工作就與耶穌復活的宣告協調一致了：「以耶穌復活爲基礎的信仰，爲人類的偶發事件及面對未來的勇氣賦予了意義」⁵。

天主的啓示將會在基督的光榮顯揚中得以完全實現。這光榮顯揚有一個「回歸」和「來臨」的幅度。耶穌的「回歸」，即他透過死亡實現了的復活、升天，一舉而竟全功地成就歷史的終結。耶穌的「來臨」發生於任一時刻，也讓任一時刻充滿期待，於此，展示天主的國。這國度已經初現端倪，但卻指向將來。以此方式，天主顯現、來臨以及自我啓示發生於任何時刻。因此，「任何一次的來臨」都應該被我們迎候宛如他的首次來臨，並對那尚未實現的「來臨」充滿期待。

「重點在於，在他（耶穌）顯現的日子裡，他認識我們、認識所有帶著標記及他的死亡與復活成果的人，這些人可能連自己也不知道，他們經由耶穌再來的希望所驅動著。」⁶

⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.330.

⁶ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.336.

(二) 天主使他復活了

基督信仰建基於「耶穌復活了」這個訊息上。這一訊息是一個當下的事件：「他復活了，他活著，他與天主同在」⁷。他是「上主和基督」。這個「忠信的證人們的宣告」還指向更深遠的未來，他將再來，他來審判世界：他能夠在歷史當中開展天主所賜予他的永恆生命的未來。

1. 復活證人的資格

「這位耶穌，天主使他復活了！」（宗二 24、32，三 15 等）宣告者的資格是他們進入了曾經安葬耶穌的空墓穴，同時，耶穌還親自顯現給他們。他們曾經「在他從死者中復活後，與他同食共飲」（宗十 41），因此，他們才具備對一件過往事件「作證」的資格（宗二 32，三 15）。

宗徒們與復活耶穌相遇的經驗及其復活宣報，被保祿做了簡要的總結：「基督……被埋葬了，且照經上記載的，第三日復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位，此後，又一同顯現給五百多兄弟」（格前十五 4-5）。短短的幾句經文中，保祿反複用了四次「顯現」（原文直譯為「自我展示」），並配以「以後...此後...最後...」（6-8）這類連詞。保祿清楚地告訴讀者，他提及前三次顯現的根本意圖在於指向第四次：「最後，也顯現給我這個像流產兒的人」（8）。保祿所使用的「他曾經顯現」

⁷ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.339.

句式是教會的「初傳」⁸。這個「初傳」的形成時間，在主去世後的十年之內，而新皈依的保祿則於同一時期從安提約基亞領受了這個宗徒傳承。有別於其他宗徒的是，保祿對於「初傳」的宣告出於他自己的皈依經驗（宗九 3~6；格前九 1~2；迦一 15~16）。爲他而言，已經升天的耶穌總是處於「顯現」之中（羅六 4~11）。

2. 復活顯現

四部福音所記載的「復活顯現」略有出入，但都有兩個共同的元素：看見和聽見。每一次的相遇都是耶穌採取主動，由他決定顯現給誰，或者在哪裡相遇。同時，每一次的顯現都有一些特別的教導，耶穌持續保持著他那身爲老師的身分。這些教導並非再給予什麼新的內容，相反，他讓門徒們回顧聖經，回憶起他給他們講過的話，因而更深入地認識眼前的復活耶穌的真實身分。耶穌以新的身分持續著與門徒們的關係，是爲了讓他們獲得一個新的身分：引渡他們更深入地理解耶穌身爲天主子的實際身分，引領他們邁向天主的國度。

至於耶穌責備宗徒們不相信聖經上關於他所記載的那些話，穆恩認爲這是所有由天主派遣去傳遞信仰的人的共同遭遇。在責備多默「因爲你看見了我，才相信」的同時，耶穌也肯定今天的基督徒：「那些沒有見而相信的，才是有福的！」

⁸ 此字 *Kerygma* 的原意是宣講，即城市官員或國王代表隆重地宣告某事的行爲。新約作者採用這個詞彙，如羅十六 25；格前二 4，藉以表達宗教時代具有固定綱要與基本內容的教理宣講。具體內容如格前十五 4~8 的「顯現」、「從死亡者復活」等固定格式。

(若廿 29) 信仰的法則並未賦予基督徒如同宗徒們那般親眼目睹耶穌的特權，相反，信仰的美德不依靠這樣一種優先權，卻因建基於耶穌身上，而拒絕那些似是而非、力有不逮的證據。

此外，穆恩還觀察到，復活顯現的敘事還向我們展示了一個禮儀的幅度。當耶穌在厄瑪烏二徒的住所中坐下來和他們一起吃飯的過程中，耶穌「拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」（路廿四 30），這時，他們立即就認出耶穌來了。要知道，這兩個人是無分於四天前耶穌與十二宗徒共進晚餐建立「聖體聖事」時的人。但就在耶穌類似的行動中（路廿二 19；格前十一 23），他們「眼睛開了」（路廿四 31），認出一路同行而來的耶穌。不過，耶穌卻在他們眼前隱沒。穆恩說，耶穌隱沒，但天國卻為他們開啓了。因為在四天前的最後晚餐上，耶穌許諾當他再次與門徒同食共飲之時，那就是天國成全之日（路廿二 15-20）。在展示耶穌真實身分的神性國度裡，肉眼無能為力，只有憑藉內心的道路才能抵達。

「耶穌已經在離世前夕告訴宗徒們辨認他的記號，即通過他那已經交付，但是又恢復了生機的生命（若十 17），這是『為你們而捨棄的身體』（路廿二 19）的生命。」⁹

耶穌讓這身體為永恆的生命所擁有。就這樣，這生命經由死亡，成為整個人類的重生之源。

⁹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.370.

3. 使命

所有與復活耶穌相遇的男女門徒，都負有一個使命，就是不由自主地去宣報耶穌復活的喜訊。這一點，因著耶穌給門徒們吹了氣息並賦予赦罪的權柄而得以加強（若廿 22）。最終，耶穌許諾他將與「往訓萬民」的門徒們天天在一起，直到今世的終結（瑪廿八 20）。穆恩說，宗徒們的使命將推動著他們去向外宣報耶穌事件，他們持續著耶穌的使命。究其實，是在共融之中，耶穌參與到宗徒們的使命中。如同父在耶穌內講話和行動，同樣，耶穌在宗徒們當中講話和行動，他讓他們執行「比他更大的工作」（若十四 10~12），將他的語言植入他們內，並賦予他們能力。於是，藉著這樣一種力量，宗徒們不遺餘力地行動（宗四 20，五 29）。

保祿很敏銳地揭示耶穌復活的原理：是同樣被稱為「主」的聖神（格後三 17~18）使耶穌從死者中復活了（羅一 4，八 9；格前十五 45）。於是，在耶穌的語言及復活耶穌身體裡面，在聖子與聖神之間，就向我們示現了一個「關聯」：

「這個關聯是神學的核心，既然信仰界定耶穌是『降生成人的天主聖言』、『永恆生命的聖言』及『聖神的泉源』（若一 14，六 53~56，七 37~39），聖神則被稱為『耶穌的神』和『天主的神』，他同樣以『義子們之神』（羅八 9、15）的身分臨在於我們內。¹⁰」

¹⁰ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.388.

聖神被稱為「基督的身體—教會」的「靈魂」，在基督與聖神的共融關聯中，聖神形塑基督徒成為「一個身體，一個靈魂」內的共同體（格前十二 12~13；弗二 16、18、22，四 3~4 等）。

（三）為了我們而被交付：回顧苦難

無疑，耶穌復活的訊息緊隨於他的苦難之後，「苦難」這個主題在《宗徒大事錄》裡的伯多祿最初宣講與福音敘事中，都占據著相當重要的一個位置。不過，克澤曼（Ernst Käsemann, 1906~1998）卻認為在保祿的「初傳」（格前五 10；十一 26；十五 3）觀念中，「十字架」才具有神學上的優先地位，「復活」僅僅是為了解釋這一點而已。布特曼（Rudolf Karl Bultmann, 1884~1976）卻認為，在伯多祿等人的宣講與耶穌的生活之間根本就沒有歷史的連續性。他主張苦難敘事及隨後的復活宣講之間的「組合」表明了：最初的基督徒是在後期才意識到信仰需要訴諸耶穌生活的歷史性。

針對上述兩位新教神學家的看法，穆恩提出了他對於聖經啓示的洞察：

首先，耶穌的苦難並非是一個新鮮的話題。為猶太人而言，對於默西亞的來臨，那是一個長久的期待。門徒們宣講說耶穌就是默西亞，他就是天主的受派遣者（宗二 23~24，三 13~15，四 10~11）。向猶太人證明這一點的方式，是將實際發生的歷史中的耶穌苦難事件，與舊約所預言的要來的默西亞的命運對應連接，他是依撒意亞先知所預言的「受苦的上主僕人」（依 42~55）。

從實際發生的耶穌命運，再回溯到先知預言，呈現出來的當然就是「天主的旨意」了。「他照天主已定的計劃和預知被交付了……」（宗二 23），伯多祿這種訴諸天主旨意的宣講意味著：耶穌的死亡已然被先知們所預告，明確地來自天主的允准。

「經由那些反對耶穌的見證，這個宣報再也不能夠被撤銷，儘管說仿佛他的失敗證明他絲毫沒有接受天主的旨意和能力一樣，他就是這樣被判決的。」¹¹

保祿也以類似的方法，獲得了巨大的成就。在得撒洛尼會堂中，他一連三個安息日「根據聖經和他們辯論，闡明指出默西亞必然受難，並從死者中復活，且說：『我向你們所傳報的耶穌就是默西亞』」（宗十七 2-3）。穆恩說，這種宣講方式說明宗徒們發現了基督死亡的救贖性意義，同時他們也漸漸掌握了信仰教導的核心內容。然而，一個「如此返回苦難的必然性，卻是在他們使命開始之際就已經存在了」¹²。

其次，穆恩還看到了宗徒訴諸耶穌苦難的救贖神學內涵。他回顧耶穌苦難並非只是經由復活連接著那預許中的天國，其實，它也不能與那已經發生了的、一次而竟全功的過去劃清界限。宣報耶穌的死亡這件事，將會持續到他的再來。因此，「宣報」是一個具有無窮盡的現實意義、並有所保障的大事：事關未來的保障。「它更拓展了墓穴已空這末世性的宣報，爲了將苦難與復活連接在一個既是歷史性的，又是末世性的同一救贖

¹¹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.402.

¹² J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.402.

事件上面」¹³。

第三，復活宣報並非僅僅事關認識基督，也關聯聖父。復活事件的背景，是一個末世性的禮物；基督為我們而言，他是救主、是被稱為「中保」的、與父一致的救恩的「共同作者」。在苦難中，耶穌呈現出了積極、主動的精神面貌，同時，他放下自己，去承受一切。無疑，他是救恩的作者，但他所做所為都是為了承行天主的旨意。至於十字架，穆恩認為，那更彰顯了救恩的神性力量。十字架成為透過死亡獲得勝利的場所，這也是耶穌的內心生活與父合一的場所。在若望的邏輯中，論及十字架的被豎起，無疑是在說在天主的榮耀中耶穌被高舉（若三 18，八 28，十二 32，十七 1~5）。

最後，當論及自己的死亡時，耶穌總是用「人子」自稱。這是《達尼爾先知書》中特別為耶穌準備好的一個稱呼（達七 13）。這稱呼與耶穌的苦難直接相關，是聖父的旨意在歷史中從先知預言到透過「道成血肉」的聖言得以實現的一個關聯行動。並且，耶穌藉此「根據聖經」而來的稱呼，為宗徒開啓了他們的未來，讓他們的命運與他緊密相聯。通過對於這個稱呼的肯定，耶穌被賦予「一個存有的責任」，穆恩將這個存有責任解釋為：「耶穌欣然就義，為了向所有仰望天主的忍耐的人接受並通傳那已經預言了的救恩產業」¹⁴。

與耶穌的位格關聯，他向我們敞開真生命的道路，即罪過

¹³ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.403.

¹⁴ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.421.

的赦免。這是《瑪竇福音》特別強調的一個主題：新盟約依然如同舊盟約一樣，以血立盟，但只有這「新盟約」才有「赦罪」的能力（瑪廿六 28）。經由死亡和復活，耶穌才得以坐在聖父之右，於是他的存在成了所有經由信德在他內重生者的保證。

穆恩總結說，耶穌的死亡蘊含兩方面的內涵：一方面，可以將耶穌的死亡稱作一個「祭品」——爲了衆人和天主，他耗盡了自己；另一方面，耶穌的死亡又是一個「自我獻祭」——一個採取古老的贖罪禮儀模式，卻被賦予了全新的意義，以他的死亡更新了生命的意義，以正義的贖價通傳了無償的恩寵。

（四）他瀆神了

基督徒通過〈宗徒信經〉表達他們的信仰，這信仰源自歷史中的耶穌及其悲劇性的命運——耶穌「在比拉多執政時蒙難，被釘在十字架上」。然而，穆恩提問道：「基於什麼樣的理由，這句話會成爲信仰的條文？」¹⁵

在比拉多面前，耶穌受到猶太人的控告：「他瀆神了」；原因是他「自稱爲天主子」（若十九 7）。其實，耶穌從來沒有自稱爲「天主子」，他只是以充滿先知預言般的、悲劇性的「人子」稱號來表達自己與天主的關係，並心甘情願承受那要來的一切。在這一點上，穆恩同意穆爾特曼的觀察：耶穌只是宣報天國，他從來沒有突顯自己。因此，穆恩尖銳地質疑：「一個

¹⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.445.

潰神的指控如何能夠從『天國的宣報』中提得出來呢？¹⁶」

其實福音中所有關於耶穌的負面傳聞，穆恩肯定，都是耶穌從舊約秩序中建立其教導所展示的「在耶穌基督內施救的天主的新穎」的基礎：

「就在那時候，耶穌發言說：『父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣。我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。』」（瑪十一 25~27；路十 21~22）

釋經學家們在這段經文中，嗅到若望聖史那充滿神秘感的新穎與光芒；教父們也很喜歡引用這句經文來解釋神性的生育以及聖父的天主性。不過，穆恩說，這不是耶穌原初的意圖。耶穌說「我的父啊」，但並沒有在同一句話中立即宣稱自己是「子」，相反，他只用了第一人稱單數。耶穌在自己內顯露他是子的身分，爲了讓每一個人通過他的職責、真理性的啓示者位格，以及天主的本質來認識耶穌是負有父所賦予的使命者。然而，這裡還存在著一個困難：對於天主和救恩的認識，等同於對於耶穌的認識嗎？

《瑪竇福音》中，伯多祿回應耶穌的問題「你們說我是誰」時說：「你是默西亞，永生天主之子」（瑪十六 13~17）。許多釋經學家認爲這是福音敘事的中心，因爲它揭示了耶穌的身分。

¹⁶ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.461.

穆恩卻說，人們只注意到一個方面：耶穌的天主性身分；其實這句話還別有深意：當耶穌稱天主為父時，有別於以往地突顯天主是「耶穌的天主」。這一點並非來自傳統，而是新的啓示。

「兒子」不僅表明一個人的位格，同時還有與父親相連的社會性功能：行使父親的那些角色、擁有父親的能力、履行父親賦予的使命，或者一如葡萄園主的比喻中那位傳遞父親旨意的兒子（路廿九-19）等。耶穌是「天主子」，與他所負載的使命是同一個意思，意即：被猶太權貴所指控的「他說他是天主子」的這個名稱，其實已經很清楚地表明他就是「默西亞」。他是一個僅僅出於將他的父親的內心想法付諸實行的兒子。

先知們將他視作「天主的啓示者」。然而，這位啓示者卻不為猶太宗教權貴所認同，因為他們在先知的預言與耶穌的言行中，看到的只是「矛盾」而已。耶穌不為司祭階層所接受，但是弱小者、謙遜者、悲痛者以及被壓迫者卻很樂意接受他。他們在耶穌這裡聽到的是一個關於正義、仁愛及自由的救恩訊息，他們並不企求完全懂得天主，他們只是需要透過耶穌那健康的容顏所啓示出來的他的心聲。他們完全能夠接受耶穌所傳遞的新的救恩訊息，因為他們已經在他內找到對於天主的真正信仰與生活的希望。

這就是為什麼耶穌要借助伯多祿的口，說出他是天主的受派遣者的原因。在這個意義上，耶穌是「權威的清償」：在歷史中，耶穌負起清償以色列與天主之間合一的責任。

猶太宗教權貴對於「耶穌瀆神」的指控，為基督論而言，

恰好更清楚地突顯了耶穌與父的關係。穆恩分別從對觀福音和若望聖史的敘事出發，予以證明：

一方面，對觀福音中所記述的「顯聖容事件」不但是法律和先知為耶穌——聖子的使命——作證，而且還有父的命令，讓門徒們「聽從他」（瑪十七 5；谷九 7；路九 35）。這是一個新的啓示。儘管是透過信仰，我們依然不能夠直接看見父，而是經由耶穌。反過來說，耶穌之所以存在，完全是為了讓我們能夠認識父。

另一方面，穆恩引證若望聖史中耶穌自己講的「父為我作證」的一系列話，告訴人們這就是「聽從他」的理由；最終，在回答斐理伯的問題時，耶穌將此前所講的再次總結性地講了一次，並且以更清楚的立場予以肯定：「誰看見了我，就是看見了父！」（若十四 9）天主已經完完全全，毫無保留地透過耶穌將自己啓示出來了，耶穌的一切教導不是出自他自己，而是「從父那裡聽來的」（若十二 50）。

因此，耶穌是指向父的道路：天主在耶穌的塵世旅程的盡頭；經由他，在那裡眾人與父相遇（若十二 32）。信仰耶穌就是經由他存在的軌跡，我們找到一條在歷史中已經發生了的，但是卻通往未來的道路。天主拒絕讓生前的梅瑟和厄里亞看見他的面容，因為「從來沒有人見過天主」（若一 18）。如今，天主在耶穌內被顯示出來，然而耶穌卻即將死亡；因此，死亡的超越意義就是愛和服務他人：「和耶穌一起，這特別的道路要成為救恩的道路；同樣地，眾人中的那個人要成為認識天主的唯

一道路」¹⁷。

(五) 除冤世罪者

耶穌的復活帶來了天主的正義行動，那就是天主透過他的僕人耶穌修復了人的非正義的、悲劇性的命運。然而，穆恩自己設問：到底耶穌提供的是「什麼樣的救恩」？與「救恩」相關的「罪」又是「什麼樣的罪」？需要天主子為我們而死？

穆恩並未採用傳統的「原罪論」來理解耶穌的救恩與人類命運之間的關聯，他選擇了從人類學、心理學出發，先描述惡的現象，再給予聖經神學——尤其保祿——方面的綜合回應。

法利塞人及司祭權貴在比拉多面前控告耶穌的那些罪，其實並不能夠簡單地被定義為宗教法律或倫理意義上的罪。猶太法律中的「罪」的概念，最初的意義只是為了引導一個人聖潔自己，將自己奉獻給天主。先知們以法律為依據，呼籲人們不要再去朝拜外邦人的巴耳神（Baal），只應信奉唯一的雅威上主。其實，在耶穌這個時代，「法律已經喪失其引導人在天主面前自訟自承的權威，因此人有一個需要，就是經由耶穌被重新贖回，他正是因著觸犯法律而被判罪的」¹⁸。

在先知們和耶穌的教導中，真正的罪是「心的硬化」和「信仰的缺失」，意即面對天主透過良知和他的受派遣者啟示予人的話語時，人們關閉內心。這些被漠視的話語，其實無非是幫

¹⁷ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.505.

¹⁸ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.532.

助人聆聽天主的忠信、愛、同情和寬恕。因此，「罪」並非抗拒天主的秩序那麼簡單，而是因為害怕失去自以為美好之物的恐懼，讓人在自己的生活中拒絕爲了「在天主的目光中行走」留下空間。那是和天主巧施計謀，以自我了斷的方式佯裝在尋找天主，因天主之名的關切來反抗天主的自由。最終，穆恩說¹⁹：

「罪是篡改天主的神性，僭越天主的至上神意，肆無忌憚地以手遮天，模糊天主是『完全的另一位』的行爲。」

宗教權貴就這樣對耶穌犯下罪行。他們濫用宗教，在以自我取代天主時，還「不知道自己在做什麼」（路廿三 34）。於是，天主的法律就被相對化了，被人的權力意志悄悄地取而代之。

不僅如此，穆恩說，罪並非僅僅是反抗天主，還被人表達爲拒絕近人。對近人尚且如此，對天主的愛亦然。爲天主而言，人的近人是按照「他的肖像和模樣」（創一 26）而造的，是天主之愛的主體。因此，自私、驕傲讓人與人之間的聯通變得頗不容易。而聯通恰好又是耶穌救恩的核心目標：人與人、人與天主之間的合一共融。因此，「與近人對抗之罪是一個人際關係上的錯置：人們不願意成就他人，那他人也會如此回敬」²⁰。

猶太人指控耶穌「說了褻瀆的話，將自己當作天主」（若十 33），即是一個不尊重他人的具體表現。穆恩說，這個指控不僅僅是相反天主之罪，而且構成了相反他人的罪：不尊重在人身上的天主容貌和天主所賦予的話語。這才真正地是在褻瀆天

¹⁹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.533.

²⁰ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.533.

主，並以天主之名專橫地對待他人。但在耶穌身上，天主啓示自己是愛的天主、寬恕的天主及最弱小者之父。致耶穌於死地，不折不扣地是一個浸透著罪的歷史行爲。這一點，才真正地突顯了罪的本性及奧秘：人際關係的錯置，將人逼迫得幾近瘋狂，無視別人的存在。

面對這樣的情形，耶穌那因人的罪所產生的十字架上的「救恩」，到底具有什麼樣的意義？

穆恩說，「天主的愛」這一觀念，並非自然而然地發生在人身上。相反，這是人在存在上的欠缺與根本的需要。因此，只有依靠天主採取主動。愛在本質上，是白白的恩賜；如此，天主的愛才能夠將人從悲愴與死亡的陰影中救出。

在這個意義上，穆恩更深入地拓展「罪」的概念。他說「罪是愛、天主及近人的缺乏」²¹。罪人，沒有生活在愛中。相反，若望聖史告訴我們愛才能夠給予生命。因此，耶穌作為除免世罪者，所帶來的愛完全是為了重建生命，將來自永恆生命的純粹的愛與自由給予我們。於是，耶穌從根源上為我們除去了罪過，讓人類與天主和好如初。

穆恩進一步說，救恩並非僅經由復活耶穌為我們開啓天國之門，更重要的是，天主的這個行動將所有受到不自由、痛苦及死亡奴役的人予以開釋，讓他們從天主透過耶穌所獲得的勝利得以重建。天主讓人重獲自由。人的自由並非解除暴力，或

²¹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.538.

者放任自由，相反，「自由是天主的恩賜與人的法律之間的一個交流」²²。這自由成就了天主與人之間的合一。因此，耶穌的死亡，為門徒而言，是一個令人悲傷的訣別；但為耶穌來說，卻是天主性與人性合而為一的契機。於是他將自己的「精神」²³交給聖父，成為除免世罪的救主——人與天主合一共融的救主。

（六）父啊，我將我的精神交在你手中

在十字架上，耶穌大聲喊叫說「父呀，我把我的『精神』交在你手裡」（路廿三 46）。穆恩說：

「我們看到的是彼此交付：耶穌將自己交給父，同時，父也將自己交給子。一個存在上的交換，一個活生生的共融。經由死亡的工程，已經完成了耶穌成為聖子的轉換，原因就在於他大聲喊叫的同時，天主被他尊稱為父。²⁴」

準此，關係發生了質的更新：「天主之於耶穌」的個別關係與「父之於子」的個別關係成為同一回事。天主呢？天主就被稱為「耶穌的父」。於此，穆恩從聖父、聖子彼此之間的「投射」和「聖神的禮物」這三個方面來為我們呈現「天主聖三的共融」之於人類的救恩是如何奇妙地發生在十字架事件上的。

首先討論的是「聖子的投射」。穆恩將「投射」這一概念使用於人的實存性領域。他解釋道：「人是主體中的存有，人

²² J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.547.

²³ 路廿三 46 裡，耶穌交給聖父的是 πνεῦμά μου，穆恩直譯為「我的精神」（mon esprit）。

²⁴ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, pp.570~571.

經由別於自己的他人所施予的愛得以建構，同時，他也向他人投桃報李藉以呈現自己的實相」²⁵。

將「投射」這個概念套用在耶穌身上，我們會發現聖子的位格被呈現於基督身上的信仰的理性幅度。從形上學的立場觀之，一方面我們會看到人的整個存在無不經由他的作為來建構其「位格一存有」，「聖子」的內涵亦然；另一方面，十字架被舉揚起來，其實真正呈現出來的是耶穌對於父的信德，與此同時，聖父又在耶穌的信德投射當中，於其存有的至深處聯通祂的聖子。因此，死亡之於耶穌是一個「不」，但對聖父而言卻是一個「是」。「不」讓人從受造存有的限制中得以解脫，「是」卻是天主憑其工程徹底地將人救出，天主當然也願意經由讓人「成為其所是」的工程中成就耶穌。因此，耶穌所體會到的「天主的遺棄」（瑪廿七46）其實是他的自我認同。經由這個十字架上的自我否定，他將自己徹底地置身於天主的慈目之下，他要重新回到天主的右邊，回歸到他那原初的「虛無」。

耶穌根本性地自我倒空，直至他那受造性的人的存有。他完全的倒空，掃清了天主與他之間的晦暗，排除了天主與他之間彼此凝視的阻礙。

「除了那引導他於此境地的愛之外，他完全的倒空，竟至最後一口氣息，使他成為天主面前的一個『典押』、一粒種子——將自己最大限度地投射於天主。恰好是這樣一

²⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.574.

個死亡臨到耶穌的時刻，敞開了天主無盡的愛。²⁶」

其次，「天主教在歷史中的投射」，意即天主的「父性」透過耶穌，在歷史中為我們所做的「外顯」。這一點，穆恩認為可從三個方面來理解：

1. 天主教在歷史中的顯現，出於祂的存有，這個顯現是一個「顯現的存有」。天主教存在於顯現之中，捨此無它。祂是一個受到崇敬的存有：被公認為天主的存有²⁷。
2. 天主教顯現的歷史，是天主教在自己內的自主行動，一個為了在祂內成就祂自己作為我們的「救贖者」的外顯。
3. 天主教在死而復活的耶穌身上的外顯行動，是「一個虛己的行動」：一個讓耶穌消失，卻成為「另一位」的行動；救贖施展於外，聖子之父和施惠者聖神的顯現卻成就在耶穌內²⁸。儘管耶穌「交付精神」（路廿三 46）的話是他塵世生活的最後一句話，但穆恩敏銳地肯定，這是對於他在約旦河受洗、公開生活之初聖父自天而來的聲音（路三 22）的終極回應：他是由父而生的愛子，完成使命之後，將其精神返還天主。於是，復活後，這帶著血肉之軀，坐在聖父

²⁶ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.576.

²⁷ 穆恩引證宗十七 22~23 保祿在雅典傳播信仰的經驗，說那個「未識之神」其實就是他所宣講、所相信的天主——耶穌基督之父。穆恩以此說明：人有著一個針對天主的信仰的普遍意識，因為天主是一個不受地域、文化限制的「被公認為天主的存有」。

²⁸ 這部分的內容綜合自 J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, pp. 580~590, 606~614.

右邊的聖子耶穌，在「神性的共融與共在」中與聖父彼此饋贈。

最後，還有「聖神的禮物」。聖神作為聖父與聖子之間的饋贈和回饋的「禮物」，一方面發生在天主的神性生活之中，另一方面聖父與聖子的「彼此給予」，透過聖神也同樣發生在聖父與耶穌之間。耶穌在十字架上向天主交付精神的行動，穆恩稱之為「皈依」，這個行動起源於耶穌受洗，並延續至經由他的死亡與復活方才得以徹底完成。耶穌以其「在己存有」皈依成為「為主存有」，藉著發生在他內的愛的回應，耶穌以其存在深層的「聖子的存在」完全地朝向聖父。當耶穌向父交付「精神」之時，這精神也同屬聖父。

穆恩說，聖神是在耶穌的死亡與復活事件中的一個「雙重否定的客體」。從耶穌的立場來說，他不會拒絕那由父而來的禮物，他返還天主的是一個完整生命的種子；從聖父的角度而言，他並不樂意眼見耶穌的生命之氣枯竭或者被連根拔出，相反，聖父賦予耶穌能力讓他從死亡中贏得他所有的弟兄。經由這個雙重否定，聖神從他的存在中，以獨立自主的圓滿姿態來臨，他被聖子視作「聖父之神」：在他那無窮無盡的相異性中，他是以其模樣（創一 26）生育其他兒子們的無窮根源²⁹。

聖神被聖父視作「聖子之神」，有不可化約的自主權。祂投擲能力給所有的人，為了將他們從死亡中救出。聖神作為位

²⁹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, pp.617~618.

格，在與聖父、聖子一樣的「存有樣式」中各自獨立，卻又彼此融通；聖神的樣式是第三人稱單數的「祂」：由此及彼、互相聯通的共同語言；祂永遠授權給聖父與聖子中的一位在另一位內得以成就，但卻禁止另一位在其自身內枯竭。人們稱他為「禮物」：在存有的樣式上，祂是「天主的愛的存有」、自我給予的永恆泉源、永恆地給予的禮物³⁰。因此，「宛如十字架上的耶穌將自己完全倒空交給聖父一樣，『被傾注在所有人的身上』（宗二 17，出自岳三 1）的聖神，也毫無保留地將自己給予世界」³¹。

（七）聖言取了血肉

穆恩以「聖言取了血肉」作為全書的結束篇章。為穆恩而言，帶著十字架印記的復活耶穌與天主子合而為一，回歸到他那「天主的真實之子」的身分上。因此，在「道成血肉」以前，耶穌有著一個「為存在性」（pro-existence）的子的身分。

不過，穆恩說我們的理性並不支持我們去窺探耶穌的這個「為存在性身分」的內涵，同時，聖經也沒有給予我們任何的啓示。消極來說，我們能夠做到的只是清楚區別我們與耶穌之間的不同：一方面，只有耶穌是在生存論意義上與聖父共融於聖神內者；另一方面，我們由他吸引、由他塑造這件事，就發生在聖父與他的唯一聖子彼此交換的同時——在愛的聖神內，

³⁰ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, pp.618~619.

³¹ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.618.

「我一你」中的每一位都完整地自我交付。

「降生神學」有責任先注目於解釋耶穌成爲天主之子。潘南伯（Wolfhart Pannenberg, 1928~）的立場是「從下出發」，他採用黑格爾式的「追溯性」的概念：沒有人不是他之所以成爲其所是的存有性動力，總有一些存有痕跡說明他爲何成爲現在的樣子。穆恩說，新約作者也遵循這一原則告訴我們：耶穌的死亡、復活事件已經被預告性地隱含在他的受洗現場，意即天主採取行動，自我揭曉祂那共融性的生命之於耶穌，猶如一位父親與其兒子之間的關係一樣：「我今日生了你」（希一5：引自詠二7）。

至於耶穌，他讓自己成爲僕人，同時根源性地宣稱自己並非附屬於天主的附庸，相反，一個兒子生活於其父親的慈目之中。在耶穌使命的層面上，福音推動我們去瞭解耶穌，他的開端，以及他那天主子身分的圓滿存在。因此，耶穌「受生於童貞女」，與他那天主子身分是一脈相承的：無須借助人的能力，而是憑藉天主的能力，在愛的聖神內受生。藉著瑪利亞，天主子有了與我們一致的歷史性身分。因此，當我們看福音書時，會發現只有瑪竇和路加有童年史的敘事，而馬爾谷卻很直接地這樣開始：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一1）。至於保祿，在他的書信中一直沒有耶穌的童年敘事。因此，穆恩說，耶穌的源起性敘事只是爲了讓人們相信耶穌有著一個與我們一樣的塵世生活的起源，我們需要關注的重點，還是在於最後的、至今還在的那個空墓穴：他曾居此世，如今他生活於天。

在《從天主而來的人》這本巨著的最後數頁，穆恩帶領我

們反省一個根本性的問題：耶穌基督是「萬物中的首生者」⁶。穆恩使用一個重要的神學術語：「為存在性」而非「先存性」（*préexistence*）來解釋基督的存在方式與世界的關係。

「『為存在性』指的是降生成為人以前的聖言的存在樣形，也同樣適用於降生以後的基督存在樣形。不過卻有著不同的多樣性。³²」

降生之前的聖言存在於「面前」，並非「提前」。「在天主面前」，從這裏發出，他挺身而出，走到「歷史面前」。不過，他還持續著他的神性特徵。同時，「在天主面前的聖言」還有一個未來的幅度：自由地拓展他自己的自由。基於此，天主預許其聖子將以人的形態進入歷史。「面向未來的存在，並不妨礙聖言那永恆性的存有臨在於天主面前，因為他與天主一樣，在對方面前，彼此完全的投射他自己」³³。當天主展示其存在而永恆地自我給予之際，聖言在自由的圓滿當中成為別於聖父的聖子。這個來自父饋贈的生命，又在降生事件中成為基督的生命。

基督開始存在時，與眾人一樣，即存在於天主子內（若一 3, 10, 13），他的人性存在方式也因此得以形塑，經由聖言，為了聖言。聖言在基督的人性存在中，賦予聖子的完全形態，於是，他將聖子的那永恆地存在於天主面前的將來，實現於基督的人性存在裡面。因此，新約作者們敏銳地指出，一方面基督被稱

³² J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.676.

³³ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.677.

為「萬物是藉著他而受造」者，另一方面也是「萬物中的首生者」（若一 1-18；哥一 15-20）。所以，在父面前，道成血肉、死而復活的聖子耶穌，成了人與天主之間的中保。因此，穆恩提議，讓我們偕同尼西亞大公會議的教長們一起宣認：「父在，子就在；父是永恆的，子亦然；聖父與聖子須臾不離」³⁴。

二、穆恩基督論的「問題意識」和「方法論」評估

經由上述對穆恩「基督論」有一基本輪廓的認識後，接下來要將注意力集中在穆恩的「問題意識」和「方法論」上。同時，我們也會以卡士培（Walter Kasper, 1933~）的《耶穌基督》（*Jesus der Christus*, 1974）和拉辛格一本篤十六（Joseph Ratzinger-Benedict XVI, 1927~）的《納匝肋人耶穌》（*Jesus von Nazareth*, 2007）這些不同作品中所呈現的「問題意識」、「方法論」，與穆恩做適當的比較。選擇這兩位神學家的原因在於，他們作品的成書年代分別是 1970 年代（卡士培）、1990 年代（穆恩）及本世紀的頭十年內（拉辛格）。他們的共同點都是致力於在後現代語境³⁵之下如何「重建」符合福音精神的基督論：彌平「歷史中的耶穌」與「信

³⁴ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.681.

³⁵ 後現代主義（Postmodernism）：法國哲學家奧塔爾（Jean-François Lyotard, 1924~1998）於 1979 年提出的理論，並為各學術領域普遍接受。該理論主張在今日高度發達的社會中，傳統的、大一統的價值觀已然不復存在，哲學、文學、藝術、建築及法律等領域，多以拼貼、折衷、多元以及零敲碎打的方式呈現。在神學方面的影響是，現代神學不再劃一地以士林神學為統一形式，而是跨學科、多角度地對耶穌基督做「後現代神學」意義上的細緻探討。

仰中的基督」之間的鴻溝。相信透過比較，更能突顯我們研究對象的精粹和不足。最後，將指出穆恩著作中的一點美中不足。

（一）問題意識：關於耶穌的傳聞以及信仰與理性的問題

隨著十九世紀興起的歷史批判法的研究進程，1950~60 年代，在基督論的方法論上發生了一些重大的改變。從後現代語境出發，這個時代有不少神學家深入剖析福音敘事與耶穌宣講之間的真實關聯，人們將福音書放在歷史學、語言學、民俗學、心理學及當代詮釋學等不同領域中研究，取得了相當豐富的成果；但於此同時，很不幸地，也日愈擴張了「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」之間的間隙。以至於拉辛格說，針對耶穌的這些「重建」文本，不同研究領域的耶穌面貌與其它領域的研究成果之間迥異非常，導致耶穌的面貌卻越來越不清楚：

「我們對於耶穌的認識越來越不確切，似乎人們是先接受耶穌的天主性之後，才開始塑造耶穌的圖像。同時，這樣一個印象日愈深入於基督徒的意識當中。這種情形為信仰帶來了戲劇性的變化，因為信仰的支撐點——即與耶穌的內在友誼——不再具有確定性。³⁶」

面對「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」之間如此令人不安的情形，穆恩肯定：被基督徒宣信的「基督」其實有著兩

³⁶ Joseph Ratzinger, traduit de l'allemand par Dieter Hornig, Marie-Ange Roy et Dominique Tassel, *Jésus de Nazareth*, vol. I, Paris, Flammarion, 2007, p.8, Avant-propos.

個密不可分的「角色」：人性角色，即福音敘事的主角，納匝肋人耶穌；另一個是神性角色，即宗教的主題，道成血肉的天主子。而這些重建耶穌的現代文本，可以敦促我們更深入地理解耶穌。穆恩宣稱：

「神學反省運動——即從『道成血肉』的教義學探討的結構中針對基督的講法——需要從我們的時代『重新返回』到以『耶穌的歷史』為中心的基督論。³⁷」

論及「歷史中的耶穌」的問題，我們被迫與「傳聞」相遇：「他照天主已定的計畫和預知，被交付了；你們藉著不法者的手，釘他在十字架上，殺死了他；天主卻解除了他死亡的苦痛，使他復活了，因為他不能受死亡的控制」（宗二 23~24，三 13~15，五 30~31 等）。問題在於：「這樣的傳聞合乎理性地可信嗎？」³⁸

從語言學的角度，穆恩分析說，為猶太權貴而言，這些「傳聞」是一些負面的「謠言」。他們害怕會影響他們的權力，所以禁止宗徒們宣講（宗五 26~41）。為宗徒們而言，這些傳聞是天主在舊約中的預許，已經在納匝肋人耶穌身上——應驗了，他們就是這些事的證人。在他們身上所體現出來的出眾的語言能力和治癒神恩，證明了他們所宣稱的「耶穌就是默西亞、天主子」的真實性。這些「傳聞」成了基督徒團體的「初傳」，它們來自耶穌針對自己的預言和真實發生的史實。因此，來自耶穌的「傳聞」與福音敘事有著共同的結構。

³⁷ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.23.

³⁸ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.25.

不過，「傳聞」是比福音更古老的信仰公式。它們是信仰的核心內容和教會生活的根基³⁹。最終，關於耶穌的傳聞其實是一個焦點。這個焦點已經擴展成爲世界之被征服的史實，同時，這個焦點可以回溯至它的源起之處，即耶穌自己在世間的所言所行。基督徒受召來接受這個「傳聞」，意即我們將信仰建基於「福音的敘事」上，裡面既有現代學者們辨析出來的「傳聞」，還有關於耶穌的其它記載。因此，穆恩說「傳聞」會將人分化：它可能會將人引致一條不確定的道路上，也可能會帶來令人驚訝的雙重結果：「它有能力開啓一個嶄新的未來，同時，成就那已經逝去的過去」⁴⁰。

在我們邀請入列「對談」的三位當代神學家中，卡士培是最早面對「後現代主義」的一位。他說今日神學的尷尬處境是，置身於一個自笛卡爾（René Descartes, 1596~1650）以降，信仰與理性日愈分化的時代中，人越來越淪落成爲科技與理性的產物，現代人行走在一条虛無主義的道路上。在基督信仰方面，神學遭遇到前所未有的挑戰：傳統意義上的神學之合理性何在？換言之，教會在人類社會的現代化進程中，不可避免地經受著意義危機的拷問。

³⁹ 約主曆 50 年以後，福音書的作者開始將核心內容編輯成書，並更深入地回溯耶穌的歷史：「這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞，天主子，並使你們信的人，賴他的名字獲得生命」（若廿 31）。馬爾谷表達得更直接，在福音的一開始即說：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一 1）。

⁴⁰ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.66.

在《耶穌基督》中，卡士培一方面檢視傳統的神學方法論，對加采東大公會議和以多瑪斯爲主的基督論方法論予以批評；另一方面，他也沒有一味討好現代神學在面對上述時代挑戰時殫精竭慮所取得的成就。他主張立足並忠誠於初期基督徒的信仰告白，即新約作品，才能從中挖掘出天主透過納匝肋人耶穌所呈現的啓示內涵之於現代人的意義。卡氏肯定：「『耶穌是基督』的信仰告白，是基督信仰的簡要模式，基督論也不過是有意識地在闡明這句話的意義而已」⁴¹。

至於拉辛格一本篤十六，他針對「歷史批判法」所帶來的正面和負面的成果說話。在《納匝肋人耶穌》的「前言」中，他先提出他的問題意識：「如果是人的耶穌，與福音作者所描繪的耶穌，以及與教會根據福音所宣講的耶穌，如此懸殊的話，那麼，信仰耶穌是基督、永生天主之子，又意味著什麼？」⁴² 這位曾身爲教宗的當代神學家強調，歷史批判法生拉硬扯地改換了福音作者的原始初衷，人們孜孜不倦重建起來的耶穌本人的面貌，日漸遠離了福音書。針鋒相對地，他認爲：「以耶穌與父共融作爲起點，才是他位格的真實中心」⁴³。

綜合上述三位當代神學家的「問題意識」，他們均肯定彌平「歷史中的耶穌」與「信仰中的基督」，或者「理性」與「信

⁴¹ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mayence, 1974., traduit de l'allemand en français par J. Désigaux et A. Liefooghe, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 14.

⁴² J. Ratzinger, 2007, p. 7, Avant-propos.

⁴³ J. Ratzinger, 2007, p. 9, Avant-propos.

仰」之間的鴻溝的唯一辦法，是回到信仰的原點——福音。如此相近的「問題意識」，會推動這三位神學家如何展示他們各自的基督論「方法論」呢？

（二）方法論：返回福音

穆恩說，他這本著作既非歷史性的，也不是聖經學的，更不是根據《聖經》所作的神學建構。因此，首先，它不試圖針對耶穌的生活妄作揣測，也不想借助以文本為基礎的歷史學勾陳基督論。然而，它讓自己「傾聽那些敘述耶穌生活的福音書和宗徒們的教導」⁴⁴。穆恩抗拒那種將福音作者所講述的內容強制性地意識形態化的作法。

其次，穆恩也不想依賴聖經學研究中所呈現出來的對於形狀、主題、詞彙及新舊約之間的印證成果。因為聖經神學觸及四部福音書中的基督自己的視野，這個視野促進每一位作者呈現他自己的默西亞觀，並紮根於希伯來的傳統中。穆恩說：「我的研究參數相當特別，它們是出自教義學的傳統、批判理性的研究、當代神學的問題意識以及今日信仰面臨的所有問題」⁴⁵。

最後，穆恩的基督論也與一個廣泛意義上根據《聖經》而來的研究毫無瓜葛。古典的聖經詮釋法，在技術層面上著重歷史、文本等方面的研究；現代的聖經詮釋法，則強調從符號學、修辭學等不同學科入手。穆恩不擬對文本做文學性批評，而致

⁴⁴ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.16.

⁴⁵ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.16.

力於研究那些具有文本相似性的——尤其是在同一個敘事中——陳述句和辯論性句子的內涵。在不溢出文本的歷史性的前提下，建立一個討論的平臺。之後，再進入穆恩自己確定的神學問題參數中：「通過整體性地研究這些文本和敘事，以它們為依據來回應今天的人們針對信仰和批判理性所提出的問題」⁴⁶。

經過上述方法論的辨析，穆恩總結說：「思考和言說基督的位格，就是在敘述天主與耶穌同在的歷史」⁴⁷。

卡士培的基督論「方法論」強調我們應該「信任信仰告白」。他主張只有通過初代基督徒所宣稱的「耶穌已經復活了，他們就是這件事的證人」這類「信仰告白」，我們才能找到「納匝肋人耶穌」。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：祂的生涯、命運及言行。所以卡氏說：「基督論的主要準則是耶穌基督，其次要準則是教會的信仰。兩者之間不是選一的問題，而是如何聯結的問題，這是現代神學的基本問題之一」⁴⁸。

針對「歷史批判法」對聖經理解缺乏「整體感」和運用「假設」方法的態度，拉辛格在《納匝肋人耶穌》一書中提出他自己的方法論：「信任福音」⁴⁹。在接受大公會議的教導和汲取現代

⁴⁶ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.17.

⁴⁷ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, p.18.

⁴⁸ W. Kasper, 1976, p. 35.

⁴⁹ 在交代自己的「方法論」之前，拉辛格提出兩點詮釋聖經的「方法論」主張：第一，留意敘事的超越性。任何一句被寫下來的話，都會超越作者寫作當時的含義，而在歷史過程中，這句子會釋放

釋經法的優秀成果的基礎上，拉氏說他將致力於從最根本的含義，把福音中的耶穌當作歷史中真實的耶穌來呈現。這樣努力的結果是，與過去數十年以來那些被重建的耶穌相比，這位耶穌更具邏輯性，更能從歷史觀點去被瞭解。他肯定地說：「我深信這位耶穌——即福音中的耶穌——正是一位有歷史意義，符合歷史背景的人物」。歷史學研究的實質性意義，在於指出歷史事實後面的實相，即「在堅定地皈依信仰的光照下，憑藉歷史學提供的方法，以及對最高層面開放之時，這些文本（福音）就會自我開顯，從中袒露一條道路和信仰的可信特徵」⁵⁰。

從上述三位當代神學家的「方法論」中，可見「返回福音」是其共識。而與福音敘事一致的新約作品中的「傳聞」，為穆恩提供了參數，以便深入討論基督位格與那與給予世界救恩之

出它的附加值，釋放更豐富的內含。這時的意義儘管已經超出作者當初的意圖，但卻與詮釋者、詮釋的歷史和接受者共同享有一個孕育思想共同歷史，這個歷史也在悄悄地開拓著未來的可能性。然而，從根源上言，「如果不是這些句子在開始就包含著如此的內在啓示，那麼繼續傳誦和詮釋文字的含義的過程就根本不會發生」。拉氏說，傳統意義上對聖經理解的字面含義、比喻含義、倫理含義及末世含義就說明了這一點。第二，留意寫作聖經的三個主體。讓聖經成形的，共有三個主體：天主、聖作者和活生生的天主子民；三者間彼此滲透，互為主體。聖經屬於天主子民，然而，他們卻透過聖經超越了自己，讓自己成為真正的天主子民：在他們的內心深處，天主透過人，最終以「道成血肉」的方式向他們說話。今天，作為建基於聖經上的「天主子民—教會」是聖經活生生的主體。在這個主體內，聖經上的話一直都是現實」。*J. Ratzinger, 2007, pp. 15~17, Avant-propos.*

⁵⁰ *J. Ratzinger, 2007, p. 17, 18, Avant-propos.*

愛的耶穌之間的聯通性關係；新約中的「信仰告白」為卡士培展示耶穌基督在生存論意義上的「新穎」；「信任福音」的態度讓拉辛格有十足的靈性能力幫助我們透過「納匝肋人耶穌」看見「可親的天主」。

此外，穆恩和卡士培均較注重當代神學——尤其是新教神學家——對於理解耶穌所作出的貢獻。二者之間略為不同的是，穆恩在自己的基督論文本中幾乎遺忘了大公會議和聖教父們的教導，我們認為，站立在當代神學的基礎上，穆氏試圖樹立一種「後現代基督論」的典範。至於拉辛格詮釋福音的方法，採納的卻是「教父學」（尤其西彼連【Cyprianus, 200-258】和奧力振【Origenes, 182/5-251】）和「當代釋經學」兼收並顧的態度。為拉氏而言，「後現代基督論」因其忽略大公會議和聖教父們的教導的學術取向，反而模糊了福音中的耶穌圖像。

（三）穆恩基督論的缺陷：缺乏教會論省思的幅度

或許正是受囿於「後現代基督論」的嘗試，於其巨著中，穆恩幾乎遺忘了「基督論」的「教會論」幅度。相反，我們認為一旦論及耶穌基督的救恩，那必然地要涉及天主子民的生活，即「教會論」所關注的議題。

總 結

復活的耶穌是基督信仰的根基，他為人類開啓了希望的未來。為基督徒而言，耶穌就是來臨中的基督。順從聖父的旨意，道成血肉、死而復活的耶穌，為我們啓示天主與耶穌的關係宛

如天主和聖子的關係。在穆恩的邏輯中，天主即聖子之父，透過耶穌基督的救恩工程，天主亦成爲人類之父。今天，耶穌在十字架上針對聖父的「投射」，與聖父針對聖子在歷史中的投射，就發生在由聖神聯通於世的我們的信仰中。這信仰，讓我們的生命成爲與天主聖三相遇的場所。因此，耶穌基督——從天主而來的人——透過死亡、復活，引領我們上升到天主那裡去。

而從卡士培、拉辛格與穆恩就基督論「方法論」所作的對談中，我們均看出了他們共同的洞察都是「返回福音」才能彌平「耶穌的歷史性—基督徒的主」，以及「信仰—理性」之間的鴻溝。是的，唯有「返回福音」才能認出耶穌真貌、與真實的耶穌相遇。不過，我們也不能忽略兩千年來活生生的教會體認耶穌的釋經傳統。