

## 萬有總歸於基督

Bernard Sesboué<sup>1</sup> 著；康帕斯卡<sup>2</sup> 譯

本文譯自《教會傳統中的耶穌基督》（*Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*）第十四章，作者立足於保羅神學，並特別發揮教父，尤其依雷內在《駁斥異端》中所呈現的基督論，藉此發揮「總歸於基督」的宇宙性神學視野。誠然，「為我們」而存在的基督，乃是今在、昔在的永生救世者。

耶穌的身分因其復活而得以完全宣布和完成；但它實際上不再是事件的一個新階段，而是論述事件的一個新階段。它以宗徒時代的思考方式為基礎：運用歸名法將納匝肋的耶穌視為基督、主，和由於復活而具有大能的天主之子。宗徒們深信，天主的絕對性在耶穌內顯示出來了：而絕對性蘊含著普遍性。如果說耶穌真是天主子，那麼天人關係的整體也將在他內實現並運行。這一切需要解釋，尤其應該以時間性概念加以闡釋。因為，如果天主與眾人之間絕對而具有普遍性的關係，決定性地啓示並完成於時間性的個別事件中，那就應該解釋清楚：在耶穌事件內得以結合的永恆與時間的關係，怎樣包含所有時

<sup>1</sup> 本文作者：塞斯布埃（Bernard Sesboué S.J., 1929~2021），法籍耶穌會神學家，著作等身。生前常年教授信理神學與教父學，亦是國際神學委員會成員，為二十世紀的神學發展甚具影響力。

<sup>2</sup> 本文譯者：康帕斯卡神父，圖盧茲天主教大學信理神學碩士，專研教父神學。目前為堂區主任司鐸，在大修院兼職教授「教父學」。

期。如果耶穌真是基督，那麼整個歷史就應該由基督論幅度予以解讀。為展開此項研究，被視為預言並準備耶穌事件的舊約聖經，可為我們提供關鍵性素材，及眾多思考方式。

「一切總歸於基督」貫穿著兩個方向，彼此相反卻互補，並在文學形式上交織為一：第一是從終末朝向初始；第二是從初始朝向終末。前後兩者各自表述初始論與末世論的關係。

首先是從終末朝向初始。正如我們所知，耶穌事件的終極性光明源自復活，亦即源自終末：其人性與塵世歷程的終末，也是在他內提前實現的歷史的終末。藉其復活，耶穌進入了他所宣講的終極性天國；而我們——儘管在耶穌內天國已經來臨——則還在期待著天國的來臨。初期基督徒團體，曾經不同程度地趨向於混淆救恩史的神學幅度和歷史終結的時間幅度。他們相信並熱切期待基督會很快再來。這種思想源自對「在這末期內」（希一 2）一語的膚淺理解。以此作為出發點，初期基督徒團體溯源歷史，直至歷史的起源及其起源之前，以便於探詢耶穌的來源；其歷史溯源是根據時間性思維展開的，因此不可避免地帶有以人性論述來表達永恆的特徵。

於是基督論使用了「先存性」這一概念或術語，並使終末與初始的一致性原則發揮作用：如果耶穌不是從起初就是的那一位，他將不可能是由其終末所啓示的那一位。卡斯培(W. Kasper, 1933~)寫道：「新約聖經的先存性斷言，以新穎而深邃的方式，從整體上表達了納匝肋人耶穌位格與工程的末世特性。」<sup>3</sup> 在

---

<sup>3</sup> W. Kasper, *Jésus, le Christ* (Paris: Cerf, 1976), p. 262.

復活的光明中，「子」這一起源性名號歸給了耶穌，先存性思想發展了此一歸名法的意義。

新約基督論的這一飛躍式發展，對今天的基督論論述具有重要意義。因為如果子一詞的內涵建基於耶穌於其塵世生命中與父所建立的關係中，這一表述若是真實的，那麼，某個人的起源與其身分密切相連，這一說法也必定是真實的。這就是為什麼耶穌的聖子身分之啓示的絕對性特徵，將由彰明顯著的終末導向初始。在天主的存在性角度中具終極性者，其在同一角度中也必定具有初始特性。後存於天主內者，必定也先存於天主內。這一斷言的意義是成立的：它是終末關於初始的一句話語；也是對耶穌內的全部啓示的一個終極性總結。

這就是為什麼這場自終末到初始的運行，可稱為發現之旅。它貫穿在大量的新約經文之中。其作用在於：使耶穌是「另一位」這一啓示具有絕對性意義，卻不會將其與相同分離。

其次是從初始朝向終末。這一運行方向被反轉過來，為讓位於符合我們基本思維習慣——即按照時間先後順序——的敘述順序。因此，基督的歷史被載入救恩史的記述模式中，亦即從初始到終末的記述模式。新約的某些經文卻不同於這一反向模式，尤其那些涉及基督光榮上升至天主前的經文：首先是敘述信仰的發現，其次才是耶穌的歷史軌跡：「說他上升了，豈不是說他曾下降到地下嗎？那下降的，正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四 9~10）。同樣的順序：「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子」（若三 13）。這些經

文顯示，新約中下降的基督論向著上升的基督論轉向。自耶穌被宣認為源自天主的聖子那一刻起，他於我們中間的顯示，就被理解為天主的派遣、朝向我們的下降人間。這一下降，銘刻於救恩史中，此救恩史的第一時間是創造；它揭示了基督之於世界持續不斷的臨在：自他攝取血肉降來之前的時期、到他復活升天後的教會時期、直到在光榮中再度來臨的時期。這一普世性目標源自新約聖經，並成為傳統的思考對象。它突出強調了基督與人類世界的關聯性，並深化了具有同一性的「另一位」的啓示：耶穌作為人是人類的頭與首領，他是新亞當、新人。

## 一、從敖默加到阿爾法：另一位的面

如果耶穌是本質意義上的天主子，意即他屬於神性存在的範疇，這就意味著他在顯示於我們中間之前，就已經是在父懷裡的聖子。在終末層面所顯示的，亦適用於初始層面。在耶穌內，天主並未產生一位新的聖子，而是把祂的唯一聖子賜予了我們。因此，「先存性」這一概念被運用於以意象方式說明耶穌「從永遠以來」就屬於天主的存在。他不是攝取了血肉之時才開始存在。這就是新約聖經傳統從其發展伊始，以各種不同方式所表述的內涵。

### （一）耶穌只以天主為父：童貞受孕

《馬爾谷福音》以耶穌的公開生活事件開篇。瑪竇和路加在耶穌開始傳教之前，先記載了耶穌童年史，以特有的文學類型指出耶穌最早期的顯示。這些敘述雖然源自極不相同的傳

統，卻都指向耶穌的來源這一問題。聖史們對此給出了兩個答案。一方面，是耶穌的人性來源：亦即族譜所要表達的意義——耶穌屬於一個人性家族世系中的一員，因而也的確是屬於人類當中的一份子。但另一方面，他也具有天主性來源，因為他真正的父親不是若瑟，而是天主自己。這兩部福音在整部聖經的獨一性證言中，保持著一致，其中有若瑟的見證：「那在她內受生的是出於聖神」（瑪一 20），也有來自瑪利亞的見證：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子」（路一 35）。

有關耶穌聖誕敘述的文學結構，突顯出復活訊息在耶穌誕生中的預告。這一點尤其表現於路加所記載的、伴隨耶穌誕生的天使顯現：正如墳墓旁的天使宣報復活，同樣，天使也向牧童們宣報「主默西亞」救世者誕生的「喜訊」（路二 11）。耶穌的光榮名號提前宣報於其誕生的時刻，耶穌的誕生已經是天主光榮的顯示。天使報喜的場景表達出了受洗與復活所顯示出的「聖三性」措辭：耶穌由聖神的大能所生，將被稱為「至高者的兒子」和「天主的兒子」（路一 32~35）。這些敘述乃是將神性大能的語言，融入到了對耶穌那卑微的人性誕生的理解中。

可是，在復活和受洗時，聖父向耶穌說：「你是我的兒子，我今日生了你」；因此，難道不可以也將復活的光榮在誕生中的預表，理解為聖子的永恆受生在耶穌事件中的預表嗎？在天主光榮中被解讀的耶穌誕生，就是他的永恆聖子身分的啓示。在白冷，主導耶穌降生人間的聖神以其臨在和行動充滿了此一

事件的合作者們，難道聖父不會向其聖子發出同樣的話語嗎？

## （二）他被高舉，因為他曾先降下

保祿基督論是根據一種偉大的軌跡而運行——從終末到初始的軌跡、從末世再臨和從十字架上的復活，以及從逾越與贖到來源的軌跡。他並未特別關注耶穌的人性誕生，但很快開始論述派遣這一主題：「天主派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下」（迦四 4）；天主「派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀」（羅八 3），把我們從罪惡的法律中解救出來。保祿清楚地區分聖子的先存性和耶穌的人性來源。

《斐理伯書》中的那篇禮儀讚美詩（應該早於保祿的書信）<sup>4</sup>，是終末基督論轉向初始基督論最具顛覆性的表達。耶穌被賜予主的名號——天主「賜給他一個名字，超越其他所有的名字」（斐二 9）——源自頌揚復活的初傳基督論；然而，這一次，在它前面卻插入了對那位「具有天主的形體者」的描述片段（二 6）。受舉揚源自一種下降和一種服從至死於十字架上的自我空虛這一終點。整個耶穌事件，他那「形狀一見如人」（二 7）的生活、他的死亡和復活皆是那位「沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨者」（二 6）的自由、主動行為的果實。這就是為何具有「天主形體」的那位攝取了「奴僕的形體」。不管這裡是關於基督的何種論述出發點，先存性是前提條件。基督的行動刻畫在一巨大的拋物線內、存在於天主內的初始與終末之間的拋物

---

<sup>4</sup> 參：P. Lamarche, *Christ vivant* (Paris: Cerf, 1996), p. 25.

線：耶穌從天主而來，在攝取了人性狀態並自我貶抑而服從至死於十字架上之後，又回到了父的光榮中。

若說基督論最困難的可能性問題，真實地反應在復活上升觀點的反轉，朝向先存聖子的派遣與貶抑的下降觀點的反轉<sup>5</sup>，那麼，一位重視歷史材料的解經學家的這一判斷，就值得引起特別的關注。這一判斷展示在初期團體中，終末與初始之間的上述反轉與協調一致的早熟特性。它同樣指出了新約聖經中基督論斷言的「本體論的」（聖經本體論）意義。教父們與大公會議的基督論，只是以其特殊文化語言表達蘊含在初傳經文中的真理：基督的神性身分、他與天主同等的參數。我們在這裡看到了先於信理斷言的「這就是說」（C'est-à-dire）的角色斷言。信理斷言只是面對歷史中的爭辯，尋求保證那些具有決定性意義的確定要點。這就是為什麼只是做出定斷尚嫌不夠，還需制定一些解讀原則，以便能正確理解聖經所記載的基督奧蹟的豐富證據。《斐理伯書》的這篇讚美詩，以其特有方式給我們述說：另一位位格性地攝取了人的身分。故此，這篇讚美詩將成為傳統基督論的首要參照。

### （三）救贖中保亦是創造中保

在追溯基督的起源達至天主面前的過程中，新約接連發展出一個驚人的新思想：既然基督先存於天主內，既然他從天主

<sup>5</sup> 參：K. Rahner & W. Thusing 在 *Christologie – systematisch und exegetisch* 關於這一點的辯論 (pp.243~273)。

那裡來到世界展開其行動並拯救世界，那麼他一定也有份於創造工程。他所帶來的救恩既是如此地普遍和完全，那麼他降來世界就不只是為拯救人類脫離罪惡，而是來拯救作為天主的受造物的人類，並且為了受造物人類的緣故，他的救恩也應該達至承載著人類世界的整個宇宙（參：羅八 19-22）。然而，世界的得救只能源自那位對其擁有創造性權威者。如果救恩是新創造（re-création），它只能由創造者予以完成。因此，復活者的受舉揚啓示出他自身的「創造者面容」。耶穌的死亡是「奉獻和創造性話語的領域。」<sup>6</sup> 救贖中保也是創造中保。

於其確信信仰的果敢道路上，新約非常廣泛地使用了舊約中的智慧傳統。智慧傳統以總是更具體的圖像描繪出「天主智慧」的形象，並指出智慧在時間之前就與天主同在，智慧在天主的所有其它行動之前神秘地「受造」或「受生」（德一 4，廿四 9；箴八 22、30）。智慧主動地參與創造（箴三 19，八 30；智六 6，九 1-2）；並被描述為「聰明的、至聖的、唯一的、多樣的和微妙的……無所不能的」神（智七 22），並能洞察一切；她是「天主威能的氣息，是全能者榮耀的流露……是永遠光明的反映，是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像」（七 25-26）；她分享「天主的權力」（九 4）。這些圖像以文學手法將智慧擬人化，並使之成為天主和受造界的中保。很難確定智慧傳統經由何種具體路徑，影響了新約的寫作。有些人認定宗徒作者們直接單

---

<sup>6</sup> P. Gisel, *Création, Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Genève: Labor et Fides, 1980), p. 105.



純地將基督與智慧等同<sup>7</sup>，就像古代傳統普遍所做的那樣。<sup>8</sup> 另有些人特別指出，那些歸於基督的屬性，使得基督的存在明顯地超越智慧：後者不是真的與天主同等，也從未提及一切都是爲了她而受造。<sup>9</sup> 借用智慧傳統中的古老名號和形象，用以陳述基督的身分這一方法，得以證實並不足爲奇。在此運用過程中，這些名號與想像的有限性意義，總是得以被突破和超越。

在聖子的派遣中（參：迦四 4；羅八 3），已經迴蕩著智慧傳統（參：智九 10）。保祿把被變成愚妄的世上智者的智慧（格前一 19-20）與「爲猶太人固然是絆腳石，爲外邦人是愚妄」（一 23）的神性智慧相對立，在基督十字架的軟弱中所顯示出來的力量被稱爲「天主的德能和天主的智慧」（一 24；參：一 30）。天主的救恩智慧，以全新的方式顯示於基督的十字架中。「只有一個天主，就是聖父，萬物都出於他，而我們也歸於他；也只有一个主，就是耶穌基督，萬物藉他而有，我們也藉他而有」（格前八 6）。<sup>10</sup> 這一簡短宣言以更簡略和隱晦的方式，將基督的創造角色與其導向天主的救恩角色聯繫一起。

關於此一主題最豐富的經文，是《哥羅森書》開篇那指向

<sup>7</sup> 參：P. E. Bonnard, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ* (Paris: Cerf, 1966)。

<sup>8</sup> 在教父們中間，也有少數人將智慧視作聖神：依雷內就是見證。

<sup>9</sup> 參：J. N. Aletti, *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), pp. 148-182；同一作者還著有論文 "La Sagesse et Jésus-Christ", *Cahiers Evangile* 32 (1980), pp. 59-60。

<sup>10</sup> Trad. J. N. Aletti, "La sagesse et Jésus-Christ", p. 61.

基督、萬物元首的感恩讚美詩。其中一切以聖子的位格為中心：「我們在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一 13~14），其首席地位超越所有存有物。讚美詩在兩個對比段落中，建立起了救贖中保亦即復活者——他「是原始、死者中的首生者」（一 18），與創造中保——「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」（一 15）——之間的一致性。一方面，在因著基督的血所建立的天人和好與普世萬物的和諧中（一 18~20），首席性和圓滿性皆歸功於基督；另一方面，他被視作天主的肖像和一切受造物的首生者，並且一切可見與不可見的都是在他內、藉著他、並為了他而受造的。萬物都是在他內並靠他而存在（一 15~17）。這是從創造轉向救贖的兩個並行論述。由於看到基督在救贖秩序中的首席性，而將創造秩序中的首席性也歸於基督。<sup>11</sup>

在這篇感恩詩歌中，為描述基督所使用的詞彙，顯示其與天主同等。「通過不同方式被宣揚的那位，毫無疑問地就是復活者與創造中保、初始者和終末者」<sup>12</sup>；且天主的國成了「他愛子的國」（一 13），並稱基督是「在他內，住有整個圓滿的天主性」的那位（二 9）。所以，基督的神性特殊性和他與諸存有物之間的殊異性，透過他的偉大和相對於萬有的首席尊位，被清楚地突顯出來。此外，通篇詩歌所頌揚的基督之於萬物的至

---

<sup>11</sup> 關於「一切受造物的首生者」在現代解經學中的爭議，參：J. N. Aletti, "Colossiens, 1, 15~20", *op. cit.*, pp.63~70. 我選擇了這一解釋，因為它在經文中看到了基督之於整個受造界的至高無上性與絕對先存性。亦參：依雷內，《駁斥異端》卷五 18.3。

<sup>12</sup> J. N. Aletti, *Colossiens, 1, 15-20, op. cit.*, p.139.

高尊位，即是明顯地運行於基督人性內的尊位。起初的創造性行動是「爲了他」（一16）而實施：聖子是創造者，爲了成爲萬物的再造者、「身體—教會的頭」及「在萬有之上獨佔首位」（一18）。他是無形可見天主的肖像、成了可見天主的肖像。相對於整個受造界，他屬於天主的超越性領域；但作爲萬有的首領和首生者，並於萬有領域內拯救萬有、使其達至圓滿境界，他也屬於受造領域。因爲他是創造者，所以他身爲救贖者的至高性也具有宇宙性意義。這種一致性，是整部聖經的一貫思想：創造是天主與人類建立的一種盟約，而盟約是一種新的創造。如果創造包含著其所朝向的救恩，反之亦然，救恩也包含著創造。<sup>13</sup> 深入發現耶穌內的另一位，永遠不會將之與其人性呈顯相分離；反而提前了他對於創造的普遍歷史之初始的人性關聯。

新約中存在著一系列肯定此一致性的經文：「天主立了他爲萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。他是天主光榮的反映，是天主本體的真像，以自己大能的話支撐萬有」（希一2~3）；「萬物是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的……世界原是藉他造成的」（若一3、10~11）；《默示錄》稱聖子爲「天主創造萬物的根源」（默三14）。智慧傳統在此被體現並被超越，藉以表達聖子與天主的平等，及其創造者身分。

---

<sup>13</sup> 參：G. Martelet, "Le premier-né de toute créature. Esquisse d'une vision christologique de la création", *Communio*, n.3 (janv., 1976), pp.30~48. 亦參國際神學委員會文件〈基督在宇宙中的首席性〉(Commission théologique internationale, *doc. cit.*, V, B "La primauté du Christ sur le cosmos", DC 1803 (1981), pp. 230~231.)。

#### (四) 創世之前的揀選

《厄弗所書》開篇的讚美詩，進一步拓寬了基督行動的幅度，並幫助我們窺察創世之前的奧秘領域：天主派遣基督來到世界，以他的血和聖神的恩賜，並按照救恩計畫，把我們從罪惡中拯救出來（弗一 7），先是猶太人，後是外邦人。這普世性目標，在天主的計畫中，意味著「一切總歸於基督」，亦即引領萬有或聚合萬物於唯一首領基督內（一 10）。這一希臘詞彙的詞根 *képhalaion* 具有很豐富的意義：原則、總和、首要的、一篇論述的主題或要點。<sup>14</sup> 因此，「總歸」意味著：整個歷史和萬事萬物，在基督內，被總結、被集結、被匯總性<sup>15</sup>地呈現或被代表。但這一詞根和 *képhalè*（頭或首領）具有同樣的詞根：從此角度看，「總歸」是一種行為，是萬物在基督的和好性王權下得以結合並成長綻放的行為。在天主的末世性計畫中，基督是敖默加、終點：一切都朝向他，並隸屬於他權下。

這篇讚美詩所談的，是天主在創世之前的那最起初的計畫。這計畫是天主由於恩寵，對人的揀選和預定。「他於創世以前，在基督內已揀選了我們……預定了我們藉著耶穌基督獲

<sup>14</sup> 參· J. M. Dufort, "La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des *Èvres*", *Sciences Ecclésiastiques*, 12 (1960), pp. 21~38.

<sup>15</sup> 由基督「匯總性」帶來的救恩概念，多次出現於依雷內的思想中，參《駁斥異端》卷三 11.5 : 11.7 : 18.1。類似概念亦參：H. Urs Von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris: Desclée de Brouwer, 1970), pp. 248~331。在羅十三 9 總結的意義超過這一詞彙的其他意義。

得義子的名分」(一4~5)。如此，在創造世界之前，天主就是耶穌基督的父。保祿從時間角度去看創造前的起初，將針對耶穌的基督、主(一3)與子的命名，提前至天主的永恆中，因為他是那位我們應該在其內獲得義子名分的「愛子」(一5)。這是表達復活與永恆生發關係的一種新穎和愈發清晰的方式。在某種意義上，這生發已經是耶穌基督的生發。因此，聖子永恆性地就是「必須降生-已經降生」(*incarnatus-incarnatus*)的基督；萬有都應總歸於其內的那位，奧秘性地臨在於神性生命的起初中；他是天父針對世界所做計畫的中心。此外，在這篇對天主的起初計畫的概述中，基督被置於我們那本來無關乎罪惡的被揀選的中心。罪惡只是在實現此計畫的過程中才被提及，並賦予它贖罪性幅度。因而按照起初的意圖，在基督內賜予人義子的名分，亦即人的神化(*divinization*)，是處於絕對性首位的。<sup>16</sup>

《厄弗所書》的讚美詩將終末與初始之間的關聯性做了普遍化處理。書信將總歸於基督內的赦默加置於天主「全照他在愛子內所定」的美好計畫的阿爾法的時刻中(一9)。它緊隨《哥羅森書》，明確地將基督歸於天主一方，而遠在一切受造的異能者之前和之上。所以，基督的根源是在具有神性的另一位之內。由於在形式上提及基督而不只是提及聖子，因而它是將另一位和「相同」(即我們)的聯繫，置於天主的永恆自由中了。

---

<sup>16</sup> 參：G. Martelet, "Sur le motif de l'incarnation", dans *Problèmes actuels de christologie* (Paris: Desclée Brouwer, 1965), pp. 35~80.

## (五) 起初的聖言成了人

傳統深知《若望福音》的特殊風格。J. Guillet 稱之為「純淨福音、具有第二大能的福音。」<sup>17</sup> 它是長久默觀的果實，它傾析了對觀福音的敘述，並集中精力於耶穌的位格和其身分的描述。若說對觀福音是在復活的光照下撰寫而成，那麼《若望福音》是在雙重光照中完成的：耶穌的復活及其來源，導向其來源的復活之雙重光明。耶穌的生命藉由其兩個極點而沉浸在天主內：他從天主而來，要回到天主那裡去（若十三 3：參：十六 28）。耶穌反覆宣稱：他是父所派遣的那位（四 34、五 23、24、30、37，六 38、39、44 等）。

不同於對觀福音，《若望福音》中大多數情況下是耶穌自己自述並自我命名，因而耶穌的「我」頻繁出現。我們可將此特點稱之為啓示模式的倒置。比如在《馬爾谷福音》中，耶穌的身分基本上「幾無例外地由群眾提出，或者出自信者的信仰宣告，或者透過不信者的要求。」<sup>18</sup> 若望也使用這一方法，但是「對觀福音的『我是誰？你是……你說的對』這種啓示模式，若望經常替換以『我是……是的，你是』的模式。」<sup>19</sup>

耶穌就是如此向撒瑪利亞婦人說：「同你談話的我就是」（四 26）。在整部福音中，他經常使用「我是」這一表達形式，

---

<sup>17</sup> J. Guillet, "Jésus-Christ dans l'Évangile de Jean", *Cahiers Evangile*, 31 (1980), p.5.

<sup>18</sup> 參同上，p.8。

<sup>19</sup> 參同上，p.9。

爲定義其使命或其存在的一個幅度：<sup>20</sup> 我是生命的食糧（六 35、41、48、51）；世界的光（八 21）；羊的門（十 7、9）；善牧（十 11、14）；復活（十一 25）；道路、真理和生命（十四 6）；真葡萄樹（十五 1、5）；君王（十八 37）。耶穌口中的「我是」可以指向他自己，並具有絕對性意義，這會使人想起於曷勒布山上啓示於梅瑟的天主的名字（出三 14）。「當你們高舉了人子以後，你們便知道我就是那一位」（八 28）。「在亞巴郎出現以前，我就有」（八 58）。「事未發生以前，我告訴你們，好叫事發生以後，你們相信我就是那一位」（十三 19）。這些莊嚴的表達形式，賦予「是我」（*Ego eimi*：六 20，十八 5、6、8）這些簡單表達形式，一種嶄新而深刻的意義。

耶穌是那位「是我」者、他自知是「是我」者以及他所是的那位。針對自己的身分和來源問題所做的答覆中，耶穌總是邀請人向前看。在耶穌和猶太人的長篇對話中，一直貫穿著三個關聯性問題：「你是誰？」（八 25、53）「你從哪裡來？」（八 14，九 29-30，十九 9）「你往哪裡去？」（八 14-22，十三 36，十四 5，十六 5）。爲找到答案，必須緊隨耶穌那完成啓示的生活軌跡：

不是向後看，而應該向前看……來源和終點是一致的……這是一個辯證性規律：……「被高舉」在十字架上升時，耶穌上升於天並以此啓示出他來自哪裡，因爲「沒有

---

<sup>20</sup> 基督的這一切稱謂對於教父們來說都是一些 *Epinoiai*，亦即對其存有的一些特殊「觀點」（*points de vue*）。參：F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* (Paris: Aubier, 1951)。

人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子」（三 13）；他所獲得的光榮，是未有世界以前他在父前就有的光榮（十七 5）。對於《若望福音》就像對觀福音一樣，耶穌從前之所是，由他之所成就予以啓示。耶穌的行動事實揭示了其位格的奧秘。<sup>21</sup>

如此，「根據第四部福音，耶穌位格及其使命的完全顯示，完成於他回到派遣他的父那裡的時候……此一回歸啓示了他的來源，同理：上升之於下降（參：弗四 9），光榮之於人子和天國的建立，返回之於出處。」<sup>22</sup> 最後，在《若望福音》中，耶穌與天父父子間的對話，反映出一種永遠持續的存在性基本關係：大司祭的祈禱（十七 1~26）以完整的團體性（「我的一切都是你的，你的一切都是我的」，十七 10）、相互的內在性（「就如你在我內，我在你內」，十七 21），以及上溯至起初之愛的（「你在創世之前就愛了我」，十七 24）語言形式，表達出這種關係。

《若望福音》的長篇序言，我們可視之為新約基督論的最後一筆。在其中，耶穌的來源以聖言的名號，亦即天主的話語的方式顯示出來。「序言」針對聖言，道出了兩件事情：在起初，聖言就有；聖言成了血肉。聖史以智慧傳統的形式，在天主內，上溯至比《創世紀》的「起初」更早的起初：在此起初，

---

<sup>21</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ, Hébreux 1-2* (Paris: Cerf, 1969), pp. 107~108. 亦參：若六 62：「如果你們看到人子升到他先前所在的地方去，將怎樣呢？」

<sup>22</sup> H. Van Den Bussche, "l'attente de la grande révélation dans le quatrième Evangile", *NRTH*, 75, p. 1014.



聖言即與天主同在，他即是天主自己。從未有過表達聖子先存性的詞彙，能達到和超越「序言」所使用的如此超越性的時間性圖像。非時間性的過去進行時，和沒有開始的起初的莊嚴重複，遠勝於之前見過的「創世之前」的表達形式。難怪教父們從奧利振（Origène）開始，在反擊亞略異端時，皆喜歡注釋《若望福音》的這些表達形式，為證實聖子的永恆性。

從終末到初始的上溯行動，在此達到了其至高頂點：基督被置於天主的永恆存有中。

「聖言成了血肉」這即是最後的、最終極性的詞彙，它將成為教父們和大公會議基督論的首要詞彙，以及其最恒常性的參照。它使「降生成人」這一術語得以成為一個公式。我們應該在形成這一詞彙的歷程中去思考探索它。它在基督論的斷言論述中，意謂著一種方向上的反轉性動向。「終末的」基督論乃是：耶穌被立為主、基督、具有大能的天主之子——此一基督論以耶穌其人作為出發點，藉此慶祝他的神性傾注。以天主聖言為出發點的「初始的」基督論對此做出回應，並從它確認另外一個事件：聖言成了血肉，成了分擔我們狀態的脆弱的人。

「血肉」（*la chair*）這一微不足道的詞彙，不僅指降生救贖的最初時刻，而且指稱耶穌的整個存在。因此，那初始的門徑、從無限過渡到有限的門徑，亦即天主聖言成了我們中的一位的門徑，與這終末的門徑，亦即耶穌其人在天主性的受享光榮所經歷的門徑方面，保持一致性。這兩個門徑相互輝映，在它們的互補性區分中，為具體構建傳統所稱謂的「兩性結合於一位」

(l'union hypostatique)。如此，另一位，屬於天主領域的那位，成了其自身的另一位，亦即相似我們的形體者。與我們一致的耶穌，完成了我們之所是的真理的行動，他是自我啓示爲聖子、具有神性行動的另一位；在此行動的基礎之上，還存在另一個行動：人所無法想像的一個主動性行動，藉此行動，另一位自由地進入了生成變化的領域，他使生成變化進入了自己內。

他與我們的絕對相異性，不是一種無法抗拒的或強加於他的命令；相反，卻是完全自由地成爲這種狀態。因此，人之所以有資格成爲天主的近人，全是因爲天主首先位格性地成了人的近人。天主是那位有能力做出此一行動者：他不僅藉著聖子，在聖神內，自我顯示於我們他之所是，而且還啓示出：這一源自他那依雷內所稱的「極豐富之愛」的主動性行動，將會一直保持不變，並因此而屬於其存有。「新約聖經關於先存性的這些斷言，如此引導著對天主觀念的一種廣泛的重新闡釋。」<sup>23</sup>

## 二、從阿爾法到敖默加：相同層面

從敖默加到阿爾法，亦即新約聖經的發現之旅，使我們明瞭：耶穌是神性的另一位，他是天父的永恆聖子意謂著什麼。這就是尼西亞大公會議以其特有的「這就是說」的形式，所確認的真理。這場運動使我們發現：這另一位與我們之所是之間有著相同的連帶關係，已先存於天主對世界的起初計畫之中了。因此，我們在救恩史的陳述中，重新發現同一連帶關係，

---

<sup>23</sup> W. Kasper, *Jésus, le Christ*, op. cit., p. 262.

也就不足為奇了，此一救恩史的敘述強調：按照他使萬物屈服於他的神性大能，基督的人性執行其中保職責（參：斐三 21）。由於其降生救贖之事實，天主「藉著，並在耶穌基督這個被導入其光榮中的人」<sup>24</sup>，治理他的受造物。

### （一）新亞當基督

為表達基督救恩之於人類歷史的至高普遍性，及其於歷史中的超越性臨在，保祿多次借助於亞當和基督之間的一種反論性對比：亞當是第一個人，是整個人類名義上的代表；基督是最後一個人，意即真正的人、終極性的人、有能力在天主內成全所有人的人、可以將第一個人所代表的意義和價值予以完成的人。他們的角色是倒置性的：時間秩序中的最後一個人，實際上才是意向秩序中的第一個人。在一個簡短而具創意的表達形式中，保祿將第一個亞當視為「未來亞當的預象」（羅五 14）。

亞當和基督之間的對立，是死亡與生命的對立。「因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來；就如在亞當內，眾人都死了，照樣，在基督內，眾人都要復活」（格前十五 21-22）。實際上，人的可腐朽身分是由於其與亞當的連帶關係；人的復活身分是基督所建立的新的連帶關係所締結的果實。從亞當到基督，有一個徹底的差異：前者是隸屬於死亡權下的身體和精神的命，後者是終極性和靈性的生命。這就是為什麼時間順序上的第一個附屬於第二個，在天主的計畫和救恩秩序中，後

---

<sup>24</sup> Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II (Paris: Cerf, 1979), p.33.

者才是真正的第一個（參：格前十五 45-48）。

作為「死者的初果」（格前十五 20）的復活者，將使那些屬於他的人相似於自己的復活。一切都集中指向新亞當基督的天國、提前實現於其復活的末世國度、在一切都屈服於他權下後他將要交付予天父的國度（格前十五 24-26）。在末世時，整個萬物都將隸屬於基督的至尊權威秩序中。

在《羅馬書》中，保祿從歷史起源的角度，再次運用兩個亞當之間的反論性對比。這一次，保祿對比了第一個亞當的悖逆，和第二個亞當——聖子——的服從：因著第一個亞當一人的悖逆，眾人都成了罪人和有死的；同樣，因著第二個亞當一人的服從，眾人都獲得了正義和生命（羅五 19）。恩寵比罪惡更有力量：新亞當是救恩的原因和泉源，第一個亞當只是他的預象，他阻止罪惡進入世界。在他內，一個全新的人類開始了。<sup>25</sup> 在他內，人起初被創造時所依據的肖像，啓示出來了。因為天主所揀選的人「他也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中做長子」（羅八 29）。

保祿的這兩篇經文連同前文提及過的《哥羅森書》和《厄弗所書》中的兩首讚美詩，構成了依雷內的「總歸神學」（la théologie irénéenne de la récapitulation）的主要內涵。它們促使依雷內對基督的奧蹟做出普世性宏觀解讀：當他實現「具體的」救恩時，不僅臨在於歷史的中心，也臨在於歷史的初始和終末。在創造之時，聖言爲了自己的降生而創造了人：

---

<sup>25</sup> 參：P. Lengsfeld, *Adam et le Christ* (Paris: Aubier, 1970).

保祿稱亞當為「未來那位的預像」；因為作為萬物創造者的聖言，在亞當內提前準備了天主聖子在未來藉以披戴所要成就的「人類救贖工程」，天主首先創造了精神性的人，很明顯是為使人由屬神的「那個人」所拯救。……既然將要施行拯救行動的那位已經存在，那些將被拯救的人也必須存在，好使這位救主不至於沒有存在的理由。<sup>26</sup>

這無疑是基督中心論最為大膽的表達方式：救主的目的並非被救贖者，相反，被救贖者的目的是救主。這一點很明顯地是繼承了保祿的思想遺產。天主的至高思想是基督，亦即作為人以及衆多弟兄中的長子的聖子。天主的計畫極其美妙合理：人是按照聖言的肖像得以受造，聖言是不可見的天主的肖像；聖言降生攝取了人的肖像，以便於啓示人是誰的肖像。

聖言藉其降生成人將萬物總歸於自己之內，也就是說，他以有形的方式獲取了本屬於他的無形尊位：

所以，他也將人總歸於自己內，他從無形成為有形、從不可認識的成為可認識的、從非感覺性的成為可感覺性的、從聖言成了人。他將一切總歸於自己內，為像天主聖言超越一切天上的、神靈的和無形的諸存有物一樣，也超越有形的與肉體性的存有，並為在獲取這項尊位和做教會

---

<sup>26</sup> Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 22, 3 : 下文中引證依雷內《駁斥異端》的章節將在正文中以「隨文注」的方式直接給出。此處的論述另參戴爾都良的同一主題著作《論身體的復活》(*La résurrection de la chair*)。

的頭的同時，於合適的時期吸引一切總歸於他（卷三 16.6）。

這一「總歸」具有多重幅度：它既是回歸起初和重獲尊榮，又是朝向末世的趨赴行動。依雷內如此回應同時代的人針對基督奧蹟的主要質疑：基督在歷史中的來臨如此遲緩，他如何拯救在他之前的人呢？他逆轉了那因一個人的悖逆所缺損的歷史意義，那是建基在以服從作為標記的新紀元。依雷內發揮《羅馬書》第五章中的對比，將耶穌在曠野中受試探的那一幕解釋為對「原始敵意」（*inimicitie originelle*）的總歸（卷五 21.2）。因為在曠野的試探中，基督重新經歷了樂園中的試探——這也是人人都會經歷的主要試探，但卻開闢了一道與樂園中相反的出路。他同時使我們獲得天主子女的自由和神性情誼。他在十字架上完成了這項總歸：「他藉其十字聖木的服從，匯總了由樹木而產生的悖逆之罪」（卷五 19.1）。基督的服從不止具有救恩的價值，還有重新創造的價值：這就是為什麼依雷內擴展了保祿書信中的悖逆與服從的對比，延伸出亞當的受造與基督誕生之間的象徵性對比：亞當是由天王的手臂「以尚未玷污的泥土造成」，基督卻是藉聖神的行動由童貞瑪利亞而生（卷三 18.7，21.10）。

對終末的提前總歸，對應著對人類起源的總歸——上溯至過往時代的超歷史能力（卷三 22.3）。「他被懸於十字聖木上，為的是將一切總歸於自己內」（卷五 18.3）。他總歸了人的死亡（卷五 23.2），為使人重獲生命並賜予人完整生命。總歸的工程最終將完成於「基督在父的光榮中從至高之天再度來臨的時日，他將『總歸一切事物』，並使所有人的身體復活」（卷一 10.1）。

基督的總歸就是匯總和接納一切事物於自己內，尤其是人，爲把人從罪惡的奴役中解救出來，並予以重新創造；然後，引領人在天主內達至生命的終極實現與完成。

## (二) 舊約聖經，基督的前歷史時期

對基督奧蹟的理解，新約中發展出了普世性幅度：基督是歷史與世界的中心，也是其初始與終結。爲此，他必須臨在於整部歷史的每個時期。基督已經臨在於其人性顯示的前歷史時期的舊約聖經中；他升天後，也一直臨在於教會和世界之中。

關於這一點，依雷內在「耶穌，聖經的真理」(*Jésus, vérité des Écritures*)<sup>27</sup> 這一部分所做的論述，也同樣適用於此。根據雙重性運動，宗徒們在舊約先知預言的啓迪下解讀耶穌事件，並由其在耶穌內的完成予以瞭解；這一雙重性運動，使得宗徒們發現基督臨在於關於他的預言中。現在帕子已經揭開(格後三 18)，舊約聖經證實基督在世界和在盟約子民中的臨在與行動。

在創世之初，基督作爲創造的聖言就臨在於世界之中：「他已在世界上，世界原是藉他造成的」(若一 10)。一切都是經由他、藉著他、爲了他而受造，並持續受造，也靠著他而存在(參：哥一 17)。因此對於教父們來說，聖言就像種子被播種在世界中一樣，並且聖言自身使之生長，直至成熟。「聖言種子」的這種臨在遠遠超越選民的界限，這也解釋了外邦哲學家們所掌握的部分真理，以及顯示於他們身上的聖德跡象。猶斯定(Justin)

<sup>27</sup> 參：依雷內，《駁斥異端》(*Contre les Hérésies*) 第三卷。

和亞歷山大的克來孟 (Clément d'Alexandrie) 在這一主題上，發展出了一些非常開放的觀點。<sup>28</sup> 依雷內則視基督為「『藏在田裡的珍寶』，亦即藏在世界中，因為『田就是世界』」(卷四 26.1)。

作為要降生的那位，亦即作為看顧民衆及準備他們迎接自己來臨的那位，聖言以更特別的方式臨在於舊約選民中。在這個意義上，我們可以說，基督的臨在就像是在曠野中陪伴著出谷子民的「神磐石」(格前十 4)。不同的福音聖史和保祿神學，將舊約中歷史性和先知性或默示性的偉大人物與基督聯繫起來：亞當、亞巴郎(若八 5)、梅瑟(在《瑪竇福音》中耶穌是新梅瑟：若五 46)、厄里亞(在《路加福音》中耶穌是新厄里亞)、默西亞君王達味(耶穌=達味之子)、受苦的僕人(依五三，尤其在《瑪竇福音》的受難史解釋中被提及)、耶肋米亞(受苦義人的形象)、人子(福音中耶穌經常如此自稱)。在律法、智慧和基督之間也存在著廣泛而細膩的聯繫。這些聯繫具有雙重意義：按歷史時間的先後來看，它們顯示出所有這些預象在耶穌內完成、以耶穌為中心和被耶穌所超越；從追溯歷史的角度看，它們證實在這些不同預象中的基督臨在的第一種模式。

如何具體解釋這種臨在方式呢？基督——那生活的天主聖言——已經臨在於傳達給以色列子民的天主的語言中。意思是，聖言與聖神在發言。另一方面，他也是語言指向的對象：這些

---

<sup>28</sup> 參：J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles* (Tournai: Desclée, 1961), pp. 42~128。這一神學主張在梵二大公會議的辯論中好幾次被提及。



經典正是爲他作證(若五 46)。他藉著那些企望看到他的日子的聖祖們和先知們的信德而臨在(若八 56)。<sup>29</sup> 但這種臨在還只是預象性的臨在。

教父們在這條道路上闊步前行，卻從未忘記救恩計畫的時間和尊重主的事件之間的差異性；主藉著他的事件「帶來了新事物，並顯示了所預報要來臨的他自己」(卷四 24.1)。我們知道，教父們將上主的天使顯現於聖祖們解釋爲：這一神秘人物，一會兒是雅威，一會兒不是雅威，他接近人，他是接近人的上主；這一神秘人物就是聖言。<sup>30</sup> 在依雷內看來：「聖言已經在創造中啓示了創造者天主……同樣，藉著律法和先知，聖言已經同時宣報了自己和聖父」(卷四 6.6)。舊約時期是雙重適應的絕佳時期：人適應跟隨聖言的時期(卷四 5.4)，好能讓自己成爲他的「同胞」；聖言「爲了受造物的救恩而適應上升和下降」(卷四 12.4)。在攝取血肉之前，厄瑪努耳——天主與我們同在(依七 14)——就已經神秘地臨在於他的子民中間了。

### (三) 教會，基督在世界中的臨在

耶穌的整個生活、他的死亡及復活，旨在將接受天國喜訊的人們，聚合成新的天主子民。透過臨在於此一子民的方式，

<sup>29</sup> 參：P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris: Desclée, 1962), pp. 132~134 et 139~165.

<sup>30</sup> 參：Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 其中五十八章 3~5 節提及創卅一 10~13；五十八章 12~13 節提及創廿八 10~19；五十九章 1~6 節提及出三 2~16。Origène, *Traité des principes*, III, 2, 1；Athanasè, *3<sup>e</sup> Discours contre les Ariens*, pp.12~14 等等。

他臨在於整個人類的歷史之中。「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 20）。從有形可見的角度而言，耶穌離開了他的門徒們，為給他們派遣聖神。聖神完成了建立教會的工程，並開啓了基督在他自己的人中間那信德性的臨在模式。從聖神降臨開始，晚餐的小小團體，成了悔改與領受洗禮的人們聚合、加入的核心團體。門徒團體從此成了一個子民。受洗者們形成了一個由不同肢體組成的唯一身體（格前十二 13）。這個身體的頭是基督（哥一 18）；這身體賴著關節和脈絡，從他那裡獲得滋養（哥二 19）；是他賜予其肢體各種職務，以使其身體在愛中和諧成長（弗三 10~16）。保祿的教會觀——基督的身體——展示為，基督因與其新娘結合起來，因而建立了彼此之間的內在聯繫（弗五 25），從此以後，應該在基督那嶄新而有形可見的教會中，尋求基督的在世存有。

復活的基督以多種方式，藉著他的聖神，臨在於教會中。<sup>31</sup>他臨在於其肢體因他的名而聚集的所有聚會中，即屬於他的人們的一切祈禱中：「那裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八 20）。他臨在於天主聖言的宣講中，正如聖經所證實的。此外，基督也臨在於神職人員內，他曾經正式地委託他們履行宣講天主聖言、舉行聖事的工作。

禮儀行為和慶祝基督救恩行動的聖事，皆是他臨在於屬於自己的人中間的特別強烈的時刻。因此，每件聖事都是一種特別的「紀念」，亦即一種再現和禮儀性實現：是紀念那在治癒

---

<sup>31</sup> 參：保祿六世，《信德的奧蹟》通諭（*Mysterium Fidei*, 1965）。

病患、赦免罪過和分餅的默西亞行動中所展示出來的：是紀念那由耶穌的死亡與復活所徹底完成的。每一件聖事皆是基督指向教會的一個行動。基督人性的中保職務，透過聖事，一直做工。由於建立了聖事，基督的身體一直是救恩的恆常連接點。

聖事性救贖工程的中心是聖體聖事，亦即逾越奧蹟和整個耶穌生活的偉大紀念。在此慶典內，我們與他的「真實臨在」相遇，這並不意味著他的其他臨在方式就不是真實的，而是指：基督身體性臨在於此標記的外形內，這種臨在源自他在自己的苦難與大能的復活中所完成的偉大工程。聖體聖事是全部救恩奧蹟的總結，它藉由紀念行動，將此救恩呈現和重現於我們眼前。在某種意義上，聖體聖事是另一種程度的總歸，它是基督的聖三奧蹟的總歸，而基督自己則是萬物在天主內的總結者。聖體聖事實際上是奉獻於天父的感恩行爲，並追溯至創造的恩寵，因為它從創造中獲取所奉獻的餅和酒；它是對在基督內所實現的一切救恩工程的感恩行爲，它呼求聖神繼續和徹底完成此一救恩工程。聖體聖事也是指向未來的特殊紀念：它是天國的預嘗<sup>32</sup>，以及末世時間和天國婚宴的「提前分享」。它是一種「聖事性的基督再臨」<sup>33</sup>，將信者團體導向基督再次來臨的未來。它「建樹教會」<sup>34</sup>，因為它每天將基督的教會性身體，

---

<sup>32</sup> 參：Groupe des Dombes, *Vers une même foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants* (Presses de Taizé, 1972), n. 9.

<sup>33</sup> 參：F. X. Durrwell, *L'eucharistie sacrament pascal* (Paris: Cerf, 1980), pp. 47~49.

<sup>34</sup> 參：H. De. Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (Paris: Aubier, 1953), pp.

建立在唯一奧蹟之上。

於此總歸中，意即實現在聖體聖事的紀念中的總歸，我們聖事性地成了基督的死亡與復活的同时代人，因此也是其降生的同时代人。藉著呼求聖神，我們在此紀念中聽到了那絕對「為存在」(pro-existence)的話語：「這是我的身體，為你們而捨棄的」(路廿二 19)。在其中，我們不是也同樣聽到了：「你是我的兒子，我今日生了你」(詠二 7)這句天父對聖子自我奉獻的回應嗎？「聖體聖事就像是基督憑其血肉的每日誕生。」<sup>35</sup>

很明顯地，我們不該滿足於基督因著其許諾而在教會內的體制性臨在。教會必須給出有形可見的天國標記，以顯示出這臨在的豐富性。必須藉著這臨在，使天國持續不斷地實現於眾人中間。因此，教會團體及其成員為福音所做的美好見證，具有決定性意義。真福八端就是教會的綱領。所有的愛德與仁愛標記，所有針對患病者、貧苦者、身體與心靈遭受痛苦者、非正義與暴力的受害者的服務，所有為建設一個正義與友愛的社會所做出的努力，皆是天國的標記。但從今以後，基督復活了，完美的奉獻已經成就；因此，這些標記不再是純粹暫時性的，它們是基督為之獻出生命的「弟兄的聖事」的實踐；它們是特殊形式的復活聖事。誠然，基督為世界所奉獻的無償犧牲，偉大奇妙；復活的酵母，歷經多少世紀而達至於我們，我們豈不更應繼續向世界見證著基督的臨在嗎？

---

113~129.

<sup>35</sup> Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. III (Paris: Cerf, 1980), p. 297.

#### (四) 未來的基督和末世的羔羊

聖體聖事，意即基督臨在的奧蹟——表現出的是基督缺場和尙待完善的特性——將基督徒導向未來。因為，總歸者基督的奧蹟，爲他們而言，是一個未來。基督藉其復活，已達致時間的末期，他不再是「先我們而去」加里肋亞了（瑪廿八 7），而是在所有教會之路與世界之路上等著我們；他等著我們，並且以某種方式走近我們，爲引導我們走向天父。初期基督徒團體，由於熱切期待基督的再來，而對未來充滿著希望，這種心態是如此地強烈，以至於他們幾乎要混淆基督徒應有的生活態度與一種時間性的觀念；新約正典的最後一句話不是「主耶穌，你來罷！」（默廿二 20）嗎？人們經常對自身的時代，以及對未來的老生常談式許諾感到失望，在這種充滿悲觀情緒的氛圍中，基督邀請我們在信德中，勇敢大膽地面對我們的未來和命運。

來臨的基督，本質上是基督的一個隱藏的面容。一日尙未復活，我們就不能徹底明白復活的基督究竟是怎樣的。但在這歷史的時間中，復活者的富藏尙待我們去探究發現，我們該以我們的方式證實先驅的話：「你們中間站著一位，是你們所不認識的」（若一 26）。基督的奧蹟在他內匯總了指向未來的歷史，因此，爲我們而言，它處於時間內的持續完成之中。每當一個人皈依基督時、每當一個民族或一種文化歸化時、每一次新的密契經驗發生時，就是基督奧蹟的一個幅度被揭開面紗之際。如果說從基督的角度看，啓示已經藉其活於我們中間的決定性事件完成了，那麼，從我們的角度來說，它卻尙未完成，因爲

啓示只有在被領受的情況下，才具有實效。新穎（des nouveautés）不斷發生，而且日益豐富，它們在過往的經驗中成就了教會針對基督所做的信仰宣認。以肉體的方式出現之前，臨在於萬民中的「聖言種子」神學更新了我們對於降生、復活基督臨在於世的堅信，他成了整個人類麵團的酵素。教會應該專心致力於重新體認並接受此一臨在，重新體認藉聖神所實現的基督行動的所有表達，以便於使教會成員與基督的可見身體產生連接。

基督徒朝向未來的行動，也反映出一種迫切性的堅定信念。耶穌完全投身於天國的未來，他為此獻出了自己的生命，這未來是天主爲人所預備的。透過那表達末世時期業已迫近的默示文字體裁的話語，耶穌表達了悔改與信德的緊迫性、度一種新生活的緊迫性，以及建樹新世界的緊迫性，爲能在真理內迎接天國的突然來臨，不管父所訂的時辰爲何（參：宗一 6）。基督徒絕非一個抱殘守缺之人，不管往昔是何等輝煌；他是一個向未來保持開放態度的人，並擁有一個世界須在真理、正義中悔改的基督論的緊迫意識，藉此將世界轉變成爲天國的現實。

透過我們的歷史時間，基督同時作爲相似於我們者和另一位，並在其中保身分不可拆分的合一中，臨在於世，並置身其中。在自己的身體之中，他實現了巴斯卦奧蹟，並持續到世界末日。他以其所攝取的、與衆人的永久性親密關係的名義，繼續在他們內經歷著爲實現正義和天國而遭遇的反對、迫害與苦難；他賦予人擔負起人類未來和救恩的使命，因爲，他使在我們的世界內部所施行的一切「爲存在」行爲具有決定性價值。

以和天主關係密切的名義，他向我們開啓了超越性，這是我們的聖召，他讓我們參與其復活，以及他與父之間親子共融的生命。他推動我們進入另一位領域，在此唯一領域中，才能終極性地找到我們的人性真理。

這一來臨中的最後時間，將是基督重返人間，以及他的再次來臨，這也就是將整個宇宙總歸於他內的最後時間。在默示文字體裁的啓示性話語中，我們只能依賴復活基督的光明、聖經圖像的支柱爲我們提供幫助，並向我們呈現無法言表之事。重要的是要分辨這些關鍵斷言的結構，我們被邀請在信德中接受這些斷言，它遠遠超過了所有單純的人性期望。

聖經用以描述末世的那些圖像，讓我們明白：世界末日就像巴斯卦奧蹟一樣，是苦難、復活的奧蹟。這些圖像記載於對觀福音裡耶穌的末世言論中，亦出現在《默示錄》的長篇論述中。耶穌歷經苦難與死亡的存在法律，就是所有人的存在法律，也是世界的法律。這一事實使我們戒避那些不勞而獲的、盲目性凱旋主義的態度，並使我們在面對基督徒的普世性救恩希望所招致的愚妄與瘋狂性非難時，變得勇敢堅強。但我們還須牢記，基督復活的法律，也將是我們和世界的法律。葬於墳墓的基督身體所經歷的末世性神秘轉變，也會發生在我們這卑微的肉軀上：它也涉及基督的身體之所屬的這個宇宙。這個世界將由一個新天新地所取代（默廿一 1）。現在，我們的生命與其復活，與基督一起被隱藏在天主內：「當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中」（哥三 4）。

復活基督、「死者的初果」，「將消滅一切率領者，一切掌權者和大能者，並把自己的王權交於天主父。因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈服在他的腳下」（格前十五 24-25）。保祿擅長使用戰鬥之後的勝利詞彙，勝利則將聖子的國度與聖父的國度合二為一。保祿述說死亡的徹底失敗，復活的勝利則將讓我們繼承基督的不腐朽性。天主子女們的復活，關係到整個受造界，因為救恩是由世界的創造者所完成的（參：羅八 19-21）。

新約還邀請我們將最後一瞥投向天庭禮儀，在那裡，基督——被宰殺的羔羊（默五 9）——接受諸聖的欽慕：「被宰殺的羔羊堪享權能、富裕、智慧、勇毅、尊威、光榮和讚頌」（五 12）。勝利的羔羊就是「萬主之主、萬王之王」（十七 14），並分享天主的寶座（廿二 1-3）。基督自稱為「阿爾法和敖默加」（廿二 13）：伯多祿述說基督是「創世以前就被預定了的，但在最末的時期為了你們才出現」（伯前一 19-20）。<sup>36</sup> 光榮的終末與已經完成的開端連接一致。被宰殺的、生活的巴斯卦羔羊這一圖像的重現，為我們展示了基督的中保職務永遠存留，且將會經由他那因死亡而烙印的聖傷所永恆標注的人性而彰名顯著。永遠地，基督為我們而言乃是同一位，這位人類弟兄和新娘一道慶祝已經準備妥當的他們的婚禮（默十九 7-9），此一神性他者向我們這些子女介紹他的天父。萬有將因此而總歸於基督（弗一 10）。

---

<sup>36</sup> 參：G. Martelet, "L'agneau prédestiné avant la fondation du monde et les profondeurs créatrices de Dieu", *Communio* 5 (janv. -fév., 1980), pp. 22-31。