

論聖多瑪斯「性體-位格合一」基督論

陳開華

輔仁聖伯敏神學院研究所博士候選人

提要

「基督論」的神學反省從一開始即交織著兩條基本的線索：「下降基督論」（Descending Christology）和「上升基督論」（Ascending Christology）；在教父時代，這兩種「基督論」的路線表現得那麼地水火不容：亞歷山大裡亞學派的「道-體基督論」（Logos-Sarx Christology）強調「結合之後，只有一性」（mia physis）；安提約基亞學派的「道-人基督論」（Logos-Anthrōpos Christology）則堅持「道成肉身，真實成人」。多瑪斯的「性體-位格合一基督論」承襲的傳統是「下降基督論」，再加上亞裡斯多德理性哲學的影響，因此，多瑪斯的「性體-位格合一基督論」較之前人，表達得更為理性而精緻。多瑪斯適當地綜合了安提約基亞學派的主張，同時，彌補並超越了亞歷山大裡亞學派「結合之後，只有一性」的偏頗。從二十一世紀的神學立場出發，我們認為，對於多瑪斯「性體-位格合一基督論」的批評應該集中在方法論上面。即多瑪斯強調「信仰中的基督」的同時，卻不小心疏忽了「歷史中的耶穌」。

關鍵詞：多瑪斯的基督論、性體、位格、合一

一部「神學史」交織著兩條線索：一方面是教父們、神學家們「在神學上」的論爭，另一方面是教會透過大公會議或者最高訓導當局「在教義上」的最終裁定。不過，神學上的論爭較首屆大公會議的召開時間要早得多：從基督信仰產生的那些歲月，人們即開始致力於如何表述耶穌事件（參伯前三 15）。最初的八個世紀，「神學上的爭論和教父學的黃金時代是分不開的兩面。」「基督宗教社會中的各個階層都參與了那些討論。」（畢爾麥爾，2009：172）

無疑，聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas，約 1225-1274）是神學史上一座難以超越的高峰，儘管如此，其思想自身依然有著一個紮根于神學史的發展過程，同時，多瑪斯本人在神學史上也起著一個承前啟後的典範作用。因此，在討論多瑪斯的基督前，我們有必要先瞭解一下，神學史在多瑪斯之前給他留下了一些什麼樣的神學靈感及歷史性課題。最後，基於神學發展的時代性特徵，我們意識到當代神學既汲取多瑪斯豐富的神學富藏，同時，也勇敢地指出多瑪斯基督論的問題所在。本文擬從三個方面進行論述：神學史上的耶穌基督、聖多瑪斯的性體-位格合一基督論、耶穌基督的奧秘：司祭職，最後將會有一些批評意見。

壹、神學史上的耶穌基督

第八世紀前，神學上的論爭主要集中在三個方面：聖三論、基督論及恩寵論。首先是「三位一體」的問題¹。一開始的討論

¹ 为了更好的理解多瑪斯的基督論，不妨讓我們從整體性的立場了出發留意一下多瑪斯聖三神學所遺留下來的不朽遺產：在天主內有一個天主性（divinity）、實體或本質；有兩個生發（processions），雖然更好的講法是子的生育和聖神被呼出；有三個位格（person）、自立體（hypostaseis）或主體（subjects）；有四個自立關係（subsistent relations），或天主三位在祂們自己之間的排列次序，這形成在一個

是如何理解聖子與聖父的關係問題，這一時期的神學對手是亞略異端和半亞略異端；隨後，為了對抗「聖神受造說」（pneumatimachism, 或稱 Macedonians），教父們又不得不面對詳述天主第三位的挑戰。最終，最初的兩次大公會議（325 年、381 年），針對這些問題，作出了權威裁定。

其次是「基督論」的問題。這是由「三位一體」之爭引致的論爭。教父時代的基督論之爭可以劃分為三個階段。最初是為了反駁亞略（Arius，約 250-336）和阿波林（Apollinaris of Hierapolis，約第二世紀後半葉）的觀點：「邏各斯（Logos）並沒有承受整個人性」；之後，奈斯多略（Nestorius，約+451）錯誤地將耶穌的人性與神性截然分開，「基督一性論者」卻又錯誤地將耶穌的人性和神性混合起來，所以，厄弗所大公會議（Council of Ephesus, 431 年）、加采東大公會議（Council of Chalcedon, 451 年）強烈地譴責了這些錯誤主張。由此，導致一些東方的教父離開了大公教會。這個裂痕今天依然存在。基督論之爭的第三個階段開始於人們關注基督的「意志」問題，為了反對「基督一志論」的主張，君士坦丁堡大公會議（Council of Constantinople IV, 680-681 年）明確了教會的最終裁決。

前兩個論爭主要發生在東方，第三個論爭主要發生在西方，

天主內有三個位格，而這四個關係就是：父親身份（paternity）、兒子身份（filiation）、主動嘔氣（active spiration），以及被動嘔氣（passive spiration）。父親身份稱為父、子身份稱為子、被動嘔氣稱為神。主動嘔氣是屬於父的，且以某種方式也屬於子；主動嘔氣沒有產生新的位格。在聖三內有五個概念或特徵（properties），類似事件的屬性是形成三位關連身份的基礎。父是沒有起源的（unoriginated）、是去生育的（generative）、是呼出的（breathing）；子是受生的（generated）、去呼出的；神是被呼出的（breathed）。因此，為聖三神學我們有一個五重的結構：「在天主內有五個概念、四個關係、三位位格、兩個生發、一個本性，以及沒有憑證。」因為尊重這是絕對的天主奧跡，所以在這結構上更加上「沒有憑證」這一項。參見（歐柯林，2007）

那是由「基督論」的問題引致的「恩寵論」方面的問題。在如何看待人的「本性」和「得救」這兩個方面的問題上，奧古斯丁（Augustine of Tagaste, 354-430）和白拉奇學派和半白拉奇學派展開了針峰相對的爭論。

作為一篇以「基督論」為研究對象的論文，第一部分，我們擬從三個方面進行論述：與父「同實體」的耶穌基督、「兩性一位」的耶穌基督及「兩個意志」的耶穌基督。

一、「同實體」的耶穌基督

就「基督論」的立場而言，早在首屆大公會議（即尼西亞大公會議，Council of Nicaea I, 325 年）召開之前，教會——主要是東方——就致力於反駁「動力一位一體論」和「形式一位一體論」。這意味著，教會肯定基督有天主的位格，但是，這位格又與聖父有別。

「動力一位一體論者」（dynamic monarchianism）主張，耶穌基督的一切作為均憑藉著聖父的能力，所以從本質上講聖子的位格「附屬於」聖父。這種說法的創始人似乎是一位來自拜占庭的叫做狄奧多圖斯（Theodotus, 二世紀）的皮革商人。此人有著相當好的希臘文化修養，約於 190 年在羅馬宣講他的神學主張：基督只是一個人，在受洗時被聖神所充滿。但是，受到維克多一世（Victor I, 189-199）教宗的譴責。然而，他的追隨者 Asclepiodotus, Theodotus Minor, Natalis Confessor 和 Artemon 等人繼續宣揚其主張。第三世紀時，這個異端最重要的代表人物是安提約基亞的撒摩撒塔的保祿（Paulos of Samosata, 約+272）。他主張：天主在本質和位格方面是統一的，所以耶穌只是一個從童貞女瑪利亞出生的人，在祂內如同「在一個神殿內」一樣居住著天主的 Logos。其實，這 Logos 亦曾在梅瑟和先知們身上活動過。救世主與天主的聯繫，只是一個意志上的決定，而非本質上的關係。因此，不能稱耶穌為永生天主之子，充其量那只是天主

的能力在祂身上的彰顯而已。

安提約基亞的主教會議分別於 264 年、268 年譴責了撒摩撒塔的保祿的「嗣子論」異端思想，並將他開除教籍。然而，撒摩撒塔的保祿的追隨者 Dominus 將其主張擴展到更廣闊的基督徒世界中，並且吸引了更多的追隨者。神學史上的一些重要人物，都與之有相當程度上的關聯。「例如，奧利振（Origenes, 182/5-251）、依來內（Irenaeus, 約 140-202）、歐塞比（Eusebios of Caesarea, 約 265-339）等堅持：Logos 為永恆聖父的理性；從元始之始，並沒有存在；只有當聖父從祂自己的存有之內生育了祂，並派遣祂去創造和統治世界時，它才獲得這分別的存在。這樣看來，『生育』（參若一 18；宗十三 33）的活動是一個在時間之內有開始的活動。」（田春波，2011：235）325 年，尼西亞大公會議在面對這個問題時，採納了上述 268 年的安提約基亞主教會議的決議：「聖子（Logos）與聖父同實體（homoousios tō patri）。」並將「同實體」這一概念作為父與子之間的本質性關係，寫入到大公會議的信經中去。

至於「形式的一位一體論者」（modalist monarchianism），那是來自於 Noetus of Smyrna 主張。此人大概是小亞細亞地區 Smyrna 的主教，因其異端思想，受到了 190 年一個主教會議的譴責。他的追隨者 Praxeas Confessor、Epigonus 等人，將其思想傳到了羅馬和迦太其一帶。他們宣稱：天主是唯一的，祂就是聖父；是聖父在耶穌身上取了人的形式，在十字架上受苦受難、死亡並復活了。隨後，這種主張被他的其他門生克萊門（Clemenēs）、薩培裡（Sabellius，約+220）等人表述得更为嚴謹：聖父、聖子和聖神並非三位，而是一位。祂們是一位天主的不同名稱，是同一位天主在不同形式中的自我顯現：聖父，賜予法律者；聖子，降生成人受苦受難者；至於聖神，那是啟發宗徒者。因此，最終是聖父在承受苦難與聖死。這種「聖父受難說」（patipassionism）

給羅馬的教會帶去了相當多的痛苦，好在有希普裡（Hippolytus of Rome，約 170-235）這位學問精湛的拉丁教父奮力反抗（可惜的是希普裡本人的 Logos 理論卻又有著「附屬論」的傾向）。希普裡追隨戴爾都良（Tertullianus，約 160-230）的路線，肯定耶穌的神性與人性在同一位格內的結合，不過，各「性體」(nature) 都保有其原有的屬性。希氏說：「祂 (Logos) 通過在肉身中使本當屬神之物成聖，表明祂具有自己根據確實、突出而且自然的存在創造的事物所具有的兩種本質。我是指神性和人性而言，在同一活動之中，也就是說，在同一自然屬性之中，同時具有兩種實在性，並可被理解為既是無限的天主又是有限的人，同時具有兩種完善的本質；由此可見，它們的區別總是根據各自本質而決定的。²」（岡察雷斯，2010：223）

在羅馬，還有澤弗裡努斯（Zephyrinus, 199-217）、加里斯都一世（Callistus I, 217-222）兩位教宗均著力反對「聖父受難說」，他們儘量在「形式論」（modalism）與前述「附屬論」（subordinationism）二間之間保持平衡，雖然在概念上尚無法作出更清楚的表達。前者正式宣佈基督的神性和天主的本體之間的內在一致性；別于「聖父受難說」的是，澤弗裡努斯沒有否認兩個位格之間的差別。至於加里斯都一世教宗，一方面他將薩培裡開除教籍，另一方面，他也認為希普裡的思想有著「二神論」（ditheoi）的嫌疑。

隨後，「聖父受難說」傳到了阿拉伯、利比亞及高盧等地，然而，卻受到了奧利振、依納內及德爾都良等人的猛烈抨擊。

最終，真正推動教會確定聖子與聖父「同實體」作為基本教義的是「亞略主義」（Arianism）的出現。亞略本人是一個嚴格的「附屬論者」，在學術修養方面，他遠遠超越了前述所有的「動

² 轉引自 *Ag. Ber. And Hel.* 1（ANF, 5; 231）。

力一位一體論者」。315 年，這位亞歷山大裡亞教理學校的創始人盧奇安 (Lucian of Antioch, 約 240-312) 的高足，使用更嚴謹、更清楚的概念來表達其思想。亞氏主張聖子的本性不僅附屬於聖父，而且，聖子似乎沒有神性的特徵。意即，聖子永恆地「生於聖父」是值得懷疑的。亞氏說：「曾經有一個時代，當時 Logos 並不存在」(en pote, hote ouk en)，「祂從無中而來」(ex ouk onton estin)。「聖子的本質 (substantia, hypostasis) 或實體 (essentia, ousia³) 別於聖父。」Logos 是聖父的第一個受造物，但是，卻是最崇高的一位，因為祂是從「無」(nothing) 中受造的。因此，祂就成為天主與其他受造物之間的仲介⁴。亞略進一步提出，這 Logos 有著發展和變化的過程，祂在本性上別於聖父，卻在意志上與聖父一致，聖父在永恆裡知道這 Logos 將要承擔的屬世使命，所以，接納祂為「聖父之子」。基督徒稱基督為「神」，實質上，那只是一種道義上的神 (metochē)。

亞略的主張受到他的主教亞歷山大 (Alexander of Alexandria, +328) 宗主教的譴責，稱之為一種「窮人派的一位一體論」。並於 318 年 (或者 320/323 年) 召集了一百多位埃及主教開會共同譴責之，並開除了亞略及其追隨者的教籍。會後，亞歷山大宗主教將決議通報給了時任教宗西耳維斯特一世 (Sylvester I, 314-335)。不料，被迫離開亞歷山大裡亞的亞略將其異端思想帶到了更廣泛的基督徒世界，他們中有由於背教與教會處於隔離狀態的 Meletius 派、Nicomedia 教區的歐西比烏斯 (Eusebius of Nicomedia, 約+380) 主教等。最終，東方的基督徒由於深受這種

³ 本文中將 ousia 一律譯為「實體」。這個詞源自希臘文 on，意即「存有」、「存有物」，指存有物之具體存在的狀態與主要內容。參 (谷寒松，2005：Ousia 詞條)

⁴ 這一說法來自斯多噶主義者 (Stoics) 和斐羅 (Philo, 約主前 20-主後 50)。根據他們的主張，天主是完全超越的，祂不可能與物質直接關聯。

異端思想的影響，而分裂為兩個派別。325 年初，Córdoba 教區的主教霍西烏斯（Hosius de Córdoba，約 357-357）受委於君士坦丁大帝（Constantinus Magnus），在安提約基亞召開一次主教會議。會議上，主教們一致譴責了亞略和支持他的另外三位主教。但是，還有復活節等重要問題亟需面對，於是，皇帝決定召開一次全國性的主教會議，來共同磋商面對諸多的棘手問題。於是，同年 5-7 月，有 300 多位主教（西方只有 7 位代表出席會議，其中有 Victor 和 Vincentius 這兩位來自羅馬的長老，他們是年邁教宗西耳維斯特一世的代表）出席了在尼西亞（Nicaea）小城召開的教會史上的首屆大公會議。在會議上，教會正統信仰的維護者是霍西烏斯主教、亞歷山大宗主教及優斯塔修斯（Eustathios of Antioch，約+340）主教，還有亞歷山大宗主教的執事亞大納削（Athanasius, 295-373）這一位「尼西亞信經」的重要維護者。

在尼西亞大公會議上，儘管與會者觀念各異，但是，絕大部分主教均同意譴責亞略異端。最終，會議接受了歐西比烏斯（Eusebios of Caesarea, 265-339）主教的意見，採用他的團體慣用的「洗禮信經」，並綜合一些西方的觀念形成了「尼西亞信經」（Symbolum Nicaenum）。

在基督論方面，「尼西亞信經」界定聖子並非「從無中」受造，祂是「由聖父所生的獨生子，即由父的實體」（*natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris*），祂是「出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主，受生的，非受造的，與聖父同實體（即希臘文所說的同實體的），在天上或在地上的萬物都是藉著祂而造成的。」（*Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre* [*quod graece dicunt homoousion*] , per quem omnia facta

sunt, quae in caelo et in terra) (DH, 126⁵)

陪同亞歷山大宗主教參加尼西亞大公會議的亞大納削，於 328 年，成為主教的繼任者。在任期間，竭力反對亞略異端，堅決維護「尼西亞信經」的權威。著有《駁斥亞略異端》、《論尼西亞會議書》等。他堅決主張，Logos 是受生的而非受造的，聖言與聖父「同實體」(homoousios tō Patri)；這 Logos 降生成人，即是擁有天主性和人性的耶穌基督。亞氏說：「天主之子受生於父，與人類之生育截然不同。祂，天主子，完全與天父相似，與天父片刻不離。祂與父共為一體；父、子具有同樣的榮耀。公會議有鑒於此，乃稱：子與父是同一性體的。」「是的，在起初已有聖言，但貞女在此靠近世末時期，懷孕成胎了，主便降生成人。這是一位聖言—聖子，卻包含兩個性—天主性與人性。」(施安堂，1983)

尼西亞大公會議將「道成肉身」的聖子與聖父「同實體」的關係作為「教義」(dogma) 確定下來之後，神學史對於基督論的討論隨即進入了第二個階段：在耶穌內，神性與人性是什麼樣的關係？

二、「兩性一位」的耶穌基督

尼西亞大公會議之後，對於「道成肉體」的天主子-耶穌-基督的「神性」與「人性」之間的關係的不同看法，主要來自東方的兩大學派：亞歷山大裡亞學派 (School of Alexandria) 和安提約基亞學派 (School of Antioch)。前者主張「道-體基督論」(Logos-Sarx Christology)，後者堅持「道-人基督論」(Logos-Anthrōpos Christology)。

前述亞略派不但否認了 Logos 的神性，而且也曲解了基督的人性。因為他們主張基督沒有靈魂，祂只有一個沒有靈魂的肉

⁵ 中譯及拉丁文引出自 (輔仁神學著作編譯會，2013)。

身。他們肯定，基督的心靈建基於 Logos 上面，但是，這個 Logos 卻是一個至尊、可變的受造物。這樣的主張被亞歷山大裡亞的一位重要人物——Laodicea 的主教阿波林(Apollinaris of Laodicea, 約 310-390)，亞大納削的朋友，開始時，他也是尼西亞信經的忠誠維護者——承襲了下來。約於 352 年，阿波林開始改弦更張，赫然接受亞略異端的一些主張，並略加修飾，用以消解基督的人性。

首先，阿波林主張，必須「減少」耶穌的人性，否則無法確保祂的合一與無罪特性，因為兩個完善的性體不可能合成為一個實體。依照柏拉圖的人類學概念，阿波林氏將人分為肉身、覺魂和理性靈魂(nous)；「道成肉身」，實質上是 Logos 取代了耶穌的 nous。因此，阿波林解釋若一 14 的「道成肉身」(incarnatio) 時，將「性體」和「位格」等同起來，他堅持認為，耶穌內只有一位聖言，一個性體：肉身和覺魂。由此，形成了天人之間的 *Communicatio idiomatum*（屬性交流）。其次，他認為在耶穌內，只有 Logos 的意志，若有兩種意志，勢必造成矛盾。人的意志總會趨向犯罪，而耶穌的意志卻總是與聖父保持一致，所以在耶穌基督內，一定沒有人的理性，只有 Logos 的意志。

安提約基亞學派的優斯塔修斯、迪奧多羅斯(Diodoros of Tarsus, 約+394)、塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia, 約 350-428) 等人對於阿波林的理論感到震驚不已，他們認為，這完全就是前述撒摩撒塔的保祿「嗣子論」(adoptionism) 的再版。於是，發展了他們的「道-人基督論」，意即耶穌基督的人性並不是被動的，相反，那是全然主動的人性。安提約基亞學派更特別強調耶穌內的神、人二性(physes) 的區別。這個「道-人基督論」試圖解決兩個方面的困難：一方面保護 Logos 的神性，另一方面強調耶穌人性的完整，既服從天主的旨意，又非一個被動工具。迪奧多羅斯甚至視耶穌擁有「兩個兒子」的身份，一是天主子，另一個是達味之子。他說：

祂（基督）並非只是神或者只是人，而是真正地具有二者的本性，也就是說，祂是神也是人：祂承擔神之道，並且承擔人類。承擔者與被承擔者並不一樣，而且，被承擔者也與承擔者一樣；因為承擔者是神，而被承擔者是人。承擔者的本性，就是父的本性……而被承擔者在本性上所是的，則是達味與亞巴郎在本性上所是的，承擔者是他們的後裔，又是他們所從出的根源。這就是，祂為何同時是達味的主與兒子的理由：因為在本性上，祂是達味的獨生子，而祂是達味的主，則是因為尊榮臨到祂。並且祂遠超祂祖先達味之上，因為承擔祂的本性。⁶（奧爾森，2002：244）

針鋒相對地，亞歷山大裡亞學派認為迪奧多羅斯的理論與撒摩撒塔的保祿的「嗣子論」只有一個區別。那就是，撒摩撒塔的保祿認為耶穌所承擔的人在受洗時，被接納到一個特殊的關係中，成為聖父之子；迪奧多羅斯則簡單地認為在基督內的神、人聯合開始於耶穌的有意識活動之初，並且在其一生中不斷成長。因此，實質上迪奧多羅斯錯誤地認為「道成肉身」等於是天主認領了一個人。

「道-體基督論」和「道-人基督論」的分歧在哪裡呢？在於對「救恩論」的不同理解方式。亞歷山大裡亞學派認為救恩出於「道成肉身」，並非出於與人一致的人性。「道成肉身」的那一位元不需要有自己獨立的理智和意志。因此，耶穌基督的人性可以是，並且實際上是非人性的：「結合之後，只有一性」(mia physis)。安提約基亞學派則主張救恩出於「道成肉身」，並非出於人性與

⁶ 轉引自 A. Mingana (1932) *Theodore of Mopsuestia: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (p.82). Cambridge, U.K.: Heffer.

神性的親密結合，否則，會威脅到二者之間的實質性區別，真正的「道成肉身」必須有完全屬於人類的人性。因此，儘管耶穌基督沒有罪過，但是，祂首先得是一個人。

然而，阿波林的基督論受到了加巴陶西教父們的反對。納西盎的額我略（Gregorios Nazianzos，約 329-390）在反對阿波林的論著中說：

如果任何人相信，祂（耶穌）是沒有人類心智的人、祂的心智被剝奪了，那麼這人不配得到救恩。因為祂所沒有承擔的部分，就是人類不能得醫治的地方；但是，與祂神性聯合的地方，也就得救了。如果只有半個亞當墮落，那麼基督所承擔與拯救的也只剩一半；但是，如果亞當的整個人性都墮落了，那麼它就必須與祂受生的整個本性聯合，並因此整個得救。⁷（奧爾森，2002： 243）

「神性-人性結合」的「道成肉身」的目的是為了人的得救，他駁斥歐諾米主義（Eunomianism）時說：「正是為了救你們這樣的人，祂才親自取了你們愚鈍的本性，這是心靈與肉身交流。祂的低級本性，即人性，成了神，因為這本性與神聯合，並且成了一位格，因為祂的高級本性佔據主導地位……好叫我因祂成為人而得以成為神。於是祂出生了——但是祂早已是受生的；祂從一位婦人出生——然而，這女人是位童女。首先是人，其次是神（Divine）。就祂的人性來說，祂沒有父，同樣，就祂的神性來說，祂沒有母。這兩種情況都屬於神性（Godhead）。」（納西盎的格列高利，2009： 70）接下來，381 年的君士坦丁堡大公會議譴責了阿波林的基督論，認為他否定了基督的人性。與會者同意安提約

⁷ 轉引自 Gregory of Mopsuestia, *Epistle 101 NPNF 27*.

基亞學派和加巴陶西教父們的主張，意即基督具有整個的人性：肉體、心靈與靈魂。

安提約基亞學派的「基督論」於 428 年時發展到了頂峰。不料卻走上了另外一個極端。奈斯多略（Nestorius，約+451）於這一年成為君士坦丁堡宗主教，聖誕節的講道中，他要求基督徒不要再稱瑪利亞為：Theotokos（天主之母）⁸。他堅持迪奧多羅斯基督二元論的教導，然而，他說神性不會為人所生，因為人性會死亡。神性是不會變化的、沒有激情的、完善及不朽的；儘管耶穌的人性確實由瑪利亞所生，但是，祂的神性卻不是由瑪利亞而來，因此充其量只能稱瑪利亞為 Christotokos。奈氏堅稱，「基督是女人所生」，但並非就可以順理成章地說「天主是女人所生。」奈氏在次年的復活節，又以公開書函的方式強化了自己的主張。

亞歷山大裡亞學派的基督徒得知奈氏的主張之後，頗感震驚。他們認為，這是一種高明的撒摩撒塔的保祿和阿波林「嗣子論」（adoptionism）的再版。於是，亞歷山大裡亞的宗主教濟利祿（Cyril of Alexandria, +444）堅決地予以口誅筆伐的反駁。他認為耶穌基督具有人類的理性靈魂，天主性與人性在基督裡的聯合是「一性」，而非奈氏所主張的「二性」。濟利祿發問：「如果你說，祂完全是一個人，那麼你怎能說耶穌基督與天主和人都同實體（homoousios）呢？」面對濟氏的挑戰，亞氏反問：「如果你否認祂是二性的聯合，你怎能說耶穌基督同時是真天主和真人呢？」（奧爾森，2002：252）（為奈氏而言，人性（physis）

⁸ 「Theotokos 是一個具有高度象徵意義的字彙，代表古代基督宗教的一場重大爭議，以及因之而產生出來的信條。在這場使羅馬帝國所有基督徒都筋疲力盡的大爭辯之後，這個字繼續沿用了一千五百年之久，可以提醒相信正統教義的基督徒：基督就是神。這個字的本身，意思是指『生神的人』……雖然東正教與羅馬天主教的傳統，都非常敬重瑪利亞，但是 Theotokos 這個稱號，其實乃是『指耶穌是真神』，這個信念的指標。」（奧爾森，2002：247）

不可能沒有附帶的位格 (prosopon)，沒有個體，那麼人性就無從談起。「天主在耶穌基督裡，使神聖的 prosopon 與一個人性『結合』 (synapheia) 起來，但是，這種結合絕對不會破壞這二性的 prosopon，而且在基督裡，這兩個 prosopon 各自與兩個『完全的本性』 (nature) 或『實體』 (hypostases) 結合起來。」(奧爾森，2002：253) 因此，在奈氏看來，「人性」與「位格」是二合一的概念。由此，就將耶穌基督的天主性和人性區分開了。然而，問題是兩個位格又將如何變成一個人呢？德國當代神學史學家格裡耳邁爾 (Card. Alois Grillmeier, 1910-1998) 認為奈氏是這樣處理的：「prosopon 的合一是根據 Logos 的 prosopon，把基督人格的 prosopon 作為一個工具使用。整體是這二性的結合，其中一個是無形的，另一個則是可見的元素。」⁹ (奧爾森，2002：253) 美國當代著名神學史學家岡察雷斯 (Justo González, 1937-) 意識到一個更為重要的細節：一方面，奈氏堅持講基督的兩個位格；另一方面，他又特別強調聖「子的位格與人性的結合」 (synapheia)，成為兩個實體在耶穌基督內的合而為一，他稱之為「合一的位格」 (prosopon of union)。這「合一的位格」分工合作，天主性位格施行神跡，人性位格則承受苦難。因為天主性位格不能受苦，而人性由無法改變自然法則。所以，這兩個位格的結合，又可以稱為「運行位格」。¹⁰

⁹ 轉引自 (Alois Grillmeier, 1975: 426)。

¹⁰ 為聶斯多略而言，本性 (nature) 與實體 (hypostasis) 具有同一的內涵，後者就是本性自身，只不過它是「完全的」。至於位格 (prosopon)，聶斯多略並不嚴謹地使用這一概念，有時他肯定在基督內有兩個位格，有時他又說在基督裏面只有一個位格。當他講基督的兩個位格時，他是在「本性的位格」 (natural prosopon) 意義上使用該詞。他認為，本性的位格是一種本性的形式，是使該本性成為完全的種種屬性和個性構成的總和，因此可以將之稱為實體 (hypostasis)，任何完全的本性 (complete nature) 都要通過其位格表現為可知的和與他者不同的本性。因此，在基督裏，若其神性與人性沒有通過融合

相反，濟利祿則堅持亞歷山大裡亞學派的「基督論」原則：Communicatio idiomatum（屬性交流）。他認為，既然耶穌基督是道成肉體的 Logos，那麼，所有的神性的榮耀都應該為基督所具備。他不同意奈氏將軟弱並且受苦受難之人，視之為天主子。濟利祿堅決主張「本質合一」的理論，意即在「道成肉身」的奧跡中，並無人類個體的立足之地。他的這個「本質合一」的教義表示：「聖言就在貞女胎內，與肉體結合，但按肉體而言，祂可說是受生者，因為聖言，已把這肉體的誕生，作為自己的誕生……因此，聖教父們不疑惑，稱聖童貞為天主之母；這不是說：聖言的性體，或聖言的天主性，由聖童貞而開始，而是說：那由聖童貞所生的具有理性靈魂的聖的身體，已與天主的聖言合成一體；故聖言，按其血肉而言，也可說是受生的。」（參 *DH*，251）濟利祿進而肯定，聖子就是耶穌基督的人格。耶穌基督的人性似乎沒有位格（anhypostasis），意即沒有人格。然而，這個特別的人性，依然包括了人性的一切：身體、靈魂、心靈和意志。相對 Logos 的臨在而言，這些都微不足道了。所以，濟氏的意思是說：「Logos 並非降生在一個人身上，而是真的變成一個人，同時又仍然是天主。」¹¹（奧爾森，2002：256）因此，濟氏並不接受奈氏的「結合」理論，而是以「本質合一」來陳述亞歷山大裡亞學派傳統的主張：「結合之後，只有一性。」「換言之，即使在

成為第三種本性，而是作為完全的本性繼續存在的話，那麼，這兩種本性就必然具有自身的位格。因此，就可以說，在基督內有兩個位格。然而，有時聶氏又說在基督內有一個位格，這位格被他稱「為合一的位格」（prosopon of union）、「運行的位格」（prosopon of dispensation）、「共同的位格」（common prosopon）、「自願的位格」（voluntary prosopon）。特別地，這「位格」指的是聖子的位格，即天主第二位。這第二位的位格與人性的結合，使兩種完全本性或者兩個實體合而為一。（岡察雷斯，2010：343-344）

¹¹ 轉引自（Alois Grillmeier, 1975: 477）。

思想上，我們可以把基督的神性與人性視為兩個不同的 *physeis* 或者二性，但它們在『道成肉身』的結合上，其實變成『一性』了。」（奧爾森，2002：257）最終，濟利祿於 430 年 11 月向奈斯多略提交了一份「十二絕罰」（參 *DH*，252-263）文書，重申自己的主張：「在基督內那是兩性體結合。」

有鑒於此黏滯狀態，二氏分別向教宗切萊斯提努斯（*Caelestinus*, 422-432）上訴。教宗的回應是，430 年在羅馬召開了一次會議。會議譴責了奈斯多略。次年，為徹底解決二氏的爭端，狄奧多斯二世（*Theodosius II*, 401-450）皇帝於 431 年在厄弗所（*Ephesus*）召開了教會史上的第三次大公會議。這次異彩紛呈的會議交織著二氏之間的不同派別、教宗及皇帝各方面的不同意見，所以，會議並沒有定制新的信經來平衡彼此之間的論爭。會議最終發表了譴責奈斯多略及其追隨者的聲明，並重申遵守尼西亞信經的信念（參 *DH*，264）。

厄弗所大公會議結束後，於 433 年，狄奧多斯二世皇帝邀請安提約基亞的若望主教（*Ioannes of Antioch*）擬定一個信仰聲明。這個聲明是安提約基亞學派的新人們對於二氏爭論的綜合，因此，也得到了濟利祿的首肯。這份被稱為「合一之書」或者「統一信條」的聲明表示：耶穌基督是完全的天主，也是完備的人。由聖父所生的同一個祂，為了我們的救恩由童貞瑪利亞誕生，「按天性與父同實體的，按人性與我們同實體的。」兩個性體的結合，並不混淆，因此，瑪利亞應當被稱為「天主之母」。「但我們知道，神學家們將福音及教宗們論及主（耶穌）的話，有時論集合在一個格上的（兩個性體），有時論分開的（兩個性體），將合乎天主的（因素）歸於基督的天主性體，而將謙卑的（因素）歸於祂的人之性體。」（*DH*, 272, 273）。隨後，西克斯圖斯三世（*Sixtus III*, 432-440）教宗也嘉許了雙方互相諒解的努力。

然而，「合一之書」並沒有帶來持久的和平。不久後，亞歷

山大學派的優提克斯 (Eutychēs, 378-454) 提出了他的新主張，再度打破暫時的寧靜。這位隱修院的院長根據希臘哲學的原則---一個性體，只有一個位格---提出了他自己的「一性論」(monophysitism) 主張，製造了新的危機。歐氏主張，聖言降生之後，只有聖言的性體，耶穌的人性被天主的性體所取代。

448 年，優提克斯受到由君士坦丁堡的宗主教弗拉維亞努斯 (Flavianus of Constantinople, +449) 召開的主教會議的譴責，將其理論宣佈為異端。隨後良一世教宗 (Leo Magnus, 440-461) 致書於弗拉維亞努斯，表達教會的立場：耶穌基督只有一個位格，可是卻有兩個性體 (DH, 290-295)，這封書信，史稱「大良書卷」(The Tome of Leo)。

451 年，新任皇帝馬西安 (Marcian, 450-457) 在加采東召開了教會歷史上的第四次大公會議，六百多位主教出席了會議 (西部有六位參加，其中有教宗的代表)。會議譴責了優提克斯異端，接受了良一世教宗的「書卷」。最終，會議擬定了著名的加采東大公會議的「四面圍牆」作為信條：

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，即具有理性的靈魂與身體的真人，同一個祂，按著天主性而言，是與 (天主) 父同實體的，按著人性而言，是與我們人同實體的，即在各方面與我們相似，只是沒有罪過 (參閱希 4: 15)；按著天主性而言，祂是在萬世之前由 (天主) 父所生的，但同一個祂，按著人性而言，在最後的時日，為了我們並為了我們的救恩，由天主之母童貞瑪利亞所生的。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 (adiairetōs)、不可分開地 (achōristōs) 結合的，此結合不去除兩個性體的區別，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人位格，而是合成的兩一位。(DH, 301-302)

這次重要無比的會議整合了安提約基亞學派與亞歷山大裡亞學派的思想，並欽定了耶穌基督是真天主又是真人的信條。在同一個位格內有天主性和人性這兩種不同的性體，每一性體雖結合於一位格，仍保持不失其特性。

加采東大公會議的信經肯定了耶穌的兩性一位，然而祂實質上是具有「兩個意志」還是「一個意志」呢？答案隱藏在「四面圍牆」的信條裡。但是，大公會議沒有明確的論述。於是，為了使上述「一性論者」與大公教會保持一致，君士坦丁堡宗主教塞爾吉烏斯 (Sergius, 610-638) 根據「兩性一位結合」(unio hypostatica) 的原則於 619 年提出了折衷方案：單志論 (monotheletism)。不料卻引致第七世紀「基督一志論」的新的異端及神學上的新的爭端。

三、「兩個意志」的耶穌基督

順從亞歷山大裡亞學派的主流思想，塞爾吉烏斯宗主教主張，在基督內有天主性與人性，但只有一個意志，因此，只有一個位格。由此唯一意志，只能產生一個天主性的行動方式。因此，人性只是一個工具而已。這種說法得到了 Phasis 的主教居魯士 (Cyrus of Phasis) 的回應。居魯士因堅持這種「一志論」的主張，於 631 年被希拉克略 (Heraclius, 610-641) 皇帝任命為君士坦丁堡的宗主教，希望他能夠與當地的 Theodosianis 教派人促成合一。隨後，又得到了霍諾利烏斯一世 (Honorius I, 625-638) 教宗

的支持。塞爾吉烏斯氏擬了一個「信仰聲明」(Ekthesis)，並於 638 年由希拉克略皇帝予以頒佈。

來自敘利亞大馬士革隱修院的索弗洛尼 (Sophronius, 634-638) 於 634 年成為耶路撒冷的宗主教，針對上述「一志論」的說法，為了維護加采東大公會議的信理，上任伊始就提出了反對意見。他認為上述塞爾吉烏斯等人的主張是一種新形式的「基督一性論」或「阿波林主義」(Apollinarismus)。

在東方，還有其他堅決的反對者，即馬西摩 (Maximus the Confessor, 580-662) 這位隱修院的院長根據耶穌在山園祈禱中的痛苦經歷敏銳地指出基督有兩個性體、兩種意志及兩個行動，不過，在耶穌基督內的人性意志最終順從其天主性意志。

霍諾利烏斯一世教宗去世後，繼任的塞韋裡努斯 (Severinus, 640)、若望四世 (Ioannes IV, 640-642)、特奧多魯斯一世 (Theodorus I, 642-649) 及馬丁努斯 (Martinus, 649-655) 等幾任教宗均明確反對塞爾吉烏斯氏的「信仰聲明」。

僵持不下的極致情形是，一方面馬丁努斯教宗譴責並開除了塞爾吉烏斯氏及其追隨者 Pyrrhus, Paulus, Cysus 等人，另一方面君士坦斯二世 (Constans II, 641-668) 皇帝將馬丁努斯教宗流放至 Crimea 半島的 Cherson 直至終老，將馬西摩及其學生 Anastasius，以及教宗在東方的代表割舌斷腕之後，流放至黑海地區的 Lazia 直到去世。

轉機出現在君士坦丁堡四世 (Constantine IV, 668-685) 這位皇位繼承者這裡。在徵詢教宗阿加圖斯 (Agathus, 678-681) 的意見之後，新皇帝於 680-681 年在君士坦丁堡召集召開了教會歷史上的第六次大公會議，專門解決「基督一志論」的問題。最終，會議譴責了塞爾吉烏斯氏及其追隨者所宣講的「在耶穌內只有天主性意志與行動」的說法；進一步肯定了加采東大公會議「四面圍牆」信條的精神。第十八場會議----最後一場----宣佈：

按聖教父們的教義，我們同樣地宣講，按本性而言，在他內不分開地、不變更地、不可分開地、不混淆地有兩個意願，即意志與兩個行動；且這兩個本性的意志絕不像那些失敬的異端者所說，會自相矛盾，其實，祂的人性的意志不倔強、不抗拒，反而甘願服從祂天主性的及全能的意志。（*DH*, 556）

至此，整個神學史上的基督論的核心問題基本上定型了：聖子「道成肉身」，祂是真天主，真人，具有完全的天主性與人性，這兩個性體彼此「不混淆地（*asynchytōs*）、不變更地（*atreptōs*）、不分開地（*adiairetōs*）、不可分開地（*achōristōs*）」結合在同一位格之內，因此，在祂內有兩個意志，這兩個意志及其產生的行動最終順服於祂的天主性意志。

不過，在神學論爭及最終的教義裁定過程中，留下了一些尚須探討、明確及綜合的細節。這就是多瑪斯的歷史性使命。

貳、多瑪斯的「性體-位格合一」基督論

「基督論」在多瑪斯的《神學大全》（*Summa Theologiae*）體系中，屬於第三部分的範疇。整部的《神學大全》首先討論的是天主；其次是人生之終極目的、德行和惡習；接下來，多瑪斯以討論「救主及其所帶來的恩寵」作為終結，藉以完成全部神學的任務。在《神學大全》的第十三、十四冊中，根據我們的研究，多瑪斯的「基督論」是一部奠基於「教父神學」基礎上的神學綜合體系，既有著對於教父神學的繼承——其中有關基督論的主要問題本文第一部分已經粗略陳述如上，同時，多瑪斯還完善了前人沒有意識到的一些核心問題，比如基督的「性體」與「位格」之間語意學上的差別、基督的「靈魂」及其「司祭職」等。通過研究，我們認為多瑪斯對於耶穌基督的神學性闡釋，關鍵性的切入點是「道成肉身」的救主在「性體-位格」方面如何合而為一的問題。聖人借助希臘哲學的思辨方法，闡發前人之幽隱，陳述

自己的洞識。

一、「道成肉身」

關於救主的討論，多瑪斯主張應該將注意力集中在兩個層面上：一是「道成肉身」(*incarnatio*)，一是「道成肉身」的救主的作為及其受苦受難。我們的焦點將會主要凝聚在「道成肉身」上面。

拉丁文 *incarnatio*，由 *in*（進入）及 *caro*（肉身、身體、肉體及血肉）作為主幹，依其字意即「降生成為肉身或血肉」，其中的 *caro* 指的是整體的人。因此，*incarnatio* 宛如說聖言成了人（參 *S.Th.*，III，前言，Q 5.3¹²）。

從士林哲學的立場入手，多瑪斯說，凡符合一物本性之理者，為該物就是適宜的。天主的本性是美善，所以，凡屬於美善之理或本質的，都適宜天主。進一步，多瑪斯引證狄奧尼修（*Dionysius Areopagita*，約 500）說，「道成肉身」實質性的主旨在於，天主欲「使受造物以最高的方式分享自己。」「使受造物與祂合而為一」。

更為切要的是，天主安排了降生成人的工程，是為治癒人的罪。如果沒有罪過，也就不會有「道成肉身」。人離開了天主，屈服於有形之物的權下，因此，「天主也就宜於取人的肉身，藉有形之物給人提供得救的良方。」於是，「除免世罪」，在天主的計畫中，始終有著一個宇宙性的幅度，「讓受造物以符合其本性或自然的方式，趨向天主，如同趨向目的一樣，這也足以構成宇宙的完美。」（*S.Th.*，III，Q 1.3）顯然，如此超越地與天主合而為一，遠遠地超越了人的本性和能力。因此，只有依靠天主的德能，通過「道成肉身」的奧跡，才能消除人的原罪和本罪。

¹² 本文《神學大全》的直接引文均出自陳家華、周克勤（2008 年）等人的中譯本，在引文的隨文標注方面依然採用國際慣例，以拉丁文作注。特此說明。

因此，「道成肉身」所產生的積極效果是「推動人向善」。多瑪斯將之具體地表達為五個方面：一、讓人的信德更加堅固，因為聽信了天主親口說的話；二、讓人的望德大為堅強，因為天主聖子降生成了人，證明天主愛我們；三、讓人激發愛德，因為人會藉此感念「道成肉身」的恩遇，激發人以愛還愛；四、讓人履行正道，因為天主藉「道成肉身」來引導我們；五、讓人可以分享天主性的圓滿，因為基督人性的最終圓滿，給我們清楚地揭示了這一終向。為此，多瑪斯十分贊同奧古斯丁的說法：「天主聖子降生成人，為使人成為天主。」（轉引自 *S.Th.*，III，Q 1.2）¹³

不過，這裡的「人」的概念需要具體化。特別地，多瑪斯指的是「那個人」，即基督。具有人性的基督，在受難-復活以後，回到父的右邊。但是，祂的返回卻是帶著「復活了」的人的身體。藉著基督，所有的人，在最終的圓滿之中，都在祂內與天主合而為一。

此外，「道成肉身」還產生了「除惡」的效果，這同樣有五個方面的內涵：一、讓人不為魔鬼所惑，因而棄絕魔鬼，轉向天主。二、讓人明白人性的崇高，因而避免犯罪，致力於分享天主性的善工。三、讓人消除人的自恃，因而依靠天主透過基督而賜的恩寵。四、讓人抑制並治療其驕傲之心，因而效法天主的謙遜。五、讓人從罪惡的奴役中獲救，因而讓「道成肉身」實現天主的救世計畫。

最後，在「道成肉身」方面，多瑪斯還遇到另一個棘手的問

¹³ 「使人成為天主」，即 *Divinization*，「天主化」或「神化」。西方教會較少發揮這一點。東方教會講得比較多，加巴陶西的教會們、虔敬者馬西摩對這一概念相當鍾情。不過，多瑪斯卻有著精湛的理解，在 *S.Th.*，III，Q 2.1 中，他說：「稱肉身為『天主化的』……並不是說肉身性體變成不求有功主的性體，而是說肉身的性體與天主聖言合而為一，而其屬性仍然保持不變。所以，將肉身理解為『天主化的』，是因為它成為天主聖言的肉身，並不是因為它成為天主。」

題：「道成肉身」的時間。為什麼天主不在「人類之初」或者「世界末日」降生，偏偏選擇「時期一滿，天主就派遣自己的兒子來到世上。」（迦四 4）

不在人類之初就降生的原因基於：一、為了讓人懂得自己犯罪的原因，是出於驕傲；不過，需要足夠的時間才會讓人學會謙卑，承認自己需要一位元救主。二、為了促進善的先後次序，意即從不成全到成全、從亞當到新亞當、從屬生靈的到屬神的。三、為了推進降生成人的天主聖言的崇高，因為在「時期一滿」之前有許多先知在做準備，有許多司祭成為祂的預象。四、為了讓人保持足夠的信德，以免信德的熱火因時間漫長，而趨於冷淡。

至於為什麼天主不將「道成肉身」擱延至世界末日這一問題，多瑪斯解釋道：一、基於人性與天主性的合而為一：人性因天主聖子降生成人而達到最高的成全，不過，這還不是最後的榮福成全，最後的成全即是世界末日。二、基於人類得救的效果：如果救恩擱延至世界末日，那時人才學會認識天主、恭敬天主和履行真正的倫理道德，那麼人必將已經在世界上消滅殆盡了。三、基於天主的德能：此一德能用種種方式拯救了人，不僅藉使人相信未來之事，而且也藉使人相信現在和過去之事，這些事都與人的得救休戚相關。

最終，神學性的總結是：「天主聖子降生成人的工程，不僅應該被視為由不成全至成全的『終點』，而且也應該被視為人性之成全的『元始』。」（*S.Th.*, III, Q 1.6）

二、「道成肉身」的合一方式：位格與性體的合一

《神學大全》第三部分的第二、三及四題充分展示了多瑪斯「基督論」的綜合功夫。根據學者們的意見，這些內容才真正是多瑪斯「基督論」的核心之處。在本文的這一部分裡，我們要進行的工作是理解多瑪斯所要討論的「道成肉身的合一方式」，即天主性與人性如何在同一位格的基督內合而為一。在這裡涉

及的關鍵字是：性體、位格、基督的靈魂、基督的知識及基督的恩寵等。讓我們分述如下：

（一）性體（Natura）

Natura 來自動詞 *nasci*，有「生之謂性」之意。所以，Natura 的本意即是指「一切生物的生殖」（*generatio*），稱之為「誕生」或是「孵出」（*pullulatio*）。至於 Natura，那是 *nasci* 的名詞形式 *nascitura*（將出生者）一詞的縮寫。在語意學的演變過程中，Natura 依次有如下不同意義：一、生物生殖的原理或根源（*principium*）；二、具體地指向生物生殖之本然的（*per se*）、內在的根源（*principium intrinsecum motus*），這種本然根源可能是形式（*form*），也可能是質料（*matter*）；三、物種的本質（*essentia*），因為本性或自然生殖在所生者內的結果是其「特種或別類的本質」，也就是其定義所指明者，所以，物種或別類的本質也稱為 Natura；四、亞裡斯多德（*Aristoteles*，前 384-前 322）在《形上學》（*Metaphysics*）卷五第四章中將 Natura 的意義總結為兩個方面：一是指出生本身，一是指所生之物的本質；五、波其武（*Boethius*，約 480-524）的定義：Natura 是形成每種東西的物種差別或種差（*differentia specifica*）。最終，多瑪斯總結性地將 Natura 定義為「物的本質」或者「一物之是」或者「物種或另類之物性（*quidditas*）」（*S.Th.*, III, Q 2.1, 12）。

區別於本文第一部分中教父們之間激烈的論爭方式，多瑪斯從分析字意，並提煉其神學內涵開始他的論述。Natura，是物的本質，然而，「道成肉身」的聖言與人性之合而為一，不可能是「性」的合一。一物之形成，即是兩種或者兩種以上之物所組合而成的第三物，其組成方式共有三種：兩種完整物直接組合、多種完整物經改變組合、多種非完整物不經改變組合。這三種組合方式，為多瑪斯而言，都不可能與聖言「降生成人」的奧跡相提並論。原因是：一、天主性和人性，各有其完整之理。二、但

是，天主性與人性卻又有不同之處：天主性沒有形體（參 *S.Th.*，I，Q 3.8）；故此，天主性不可能以形式或質料的方式與他物組成第三物。三、如果在理論方面，硬要給為了與人性結合的基督的天主性加上物種的話，那麼，物種的本質，即「性」，勢必將由許多個物所共用，如此也就將有許多位基督。果真如此，則基督將不再具有天主性，也不再具有人性，「因為所加上的（物種的）差別改變物種，如同數目之單位在數目中的情形一樣。」（*S.Th.*，III，Q 2.1）

基督的天主性與人性的結合不同於人類的靈魂與肉體的結合。為人類而言，在每一個人內，都有靈魂與肉身所組合而成的兩個合一單位（*unitas*）：性體的單一（*unitas Naturae*）與位格的單一（*unitas personae*）。性體的單一（至於位格的單一見下文），說的是靈魂以形式（*form*）的姿態與肉身（*matter*）合一，成為一個性體。猶如由現實成全潛能，由形式成全質料一樣。在這種觀點之下，天主聖言的性體結合於人的性體與人的靈魂結合於肉身之間沒有類比性。然而，從位格的角度來看，二者之間又有著類比性，因為靈魂與肉身結合形成了一個個體自立於肉身和靈魂內；同樣，一位基督自立於天主性和人性內。因此，天主聖言與人的結合，並沒有取代天主性與人性。所以，多瑪斯引證加采東大公會議「四面圍牆」的教義支持自己的觀點。他說：

我們明認，應該承認：天主的獨生子，在此末期，（在其天主性、人性兩種性體）沒有混合（*asynchytōs*）、不可改變（*atreptōs*）、沒有分割（*adiairetōs*）、不可分離（*achōristōs*）的情形下（降生成人）；兩種性體的區別，沒有因合而為一而受到絲毫減損。（*S.Th.*，III，Q 2.1 反之）

在另一個地方，他重申：我們承認唯一而相同的天主的獨生子，我們的主耶穌基督，「祂並沒有區隔或分為兩位或兩個位格。」（參 *S.Th.*，III，Q 2.2 反之。亦見於 *DH*，302）

然而，這種結合落實在哪裡呢？有兩性，是否就意味著還有兩個位格？

（二）位格（prosopon/hypostasis）

今天神學上所用的「位格」有著神學史上的複雜源流，無論「聖三神學」還是與之相關的「基督論」的發展，其實就是一部教父們討論 prosopon 與 hypostasis 的歷史。所以，我們擬將簡單梳理一下教父時代，被忽略的一些辭彙辨析，然後再交待多瑪斯的主張。

1 · prosopon 與 substantia

prosopon 原意是面容、面具或角色。最初，在希臘人的對話中及戲劇作品中，prosopon 被用來描寫不同關係的行動。隨後，七十賢士譯本選擇這個字來指稱「天主的面容」。

在 *Adversus Praxean* 一書中，戴爾都良使用由希臘詞匯 prosopon 轉化為拉丁匯的 persona 一字來解釋天主的 tres，並開創了著名的 TRES PERSONAE, UNA SUBSTANTIA（三個位格，一個實體）公式。

在拉丁文中 substantia（實體）除了具有希臘文中的 ousia（實體）一詞上的意義之外，還與拉丁文中的 essentia（本質）息息相關。因此，戴爾都良選擇了 substantia 來講聖父、聖子及聖神之間的共同基本現實。於是，TRES PERSONAE, UNA SUBSTANTIA 這一詞組隨後成了西方教會反對歐諾米異端（Eunomianism）和亞略異端的利器。在 362 年召開的亞裡山大主教會議中，經過亞大納削與加巴陶西亞教父們的引用，substantia 與 hypostasis（自立體）漸呈分開之勢。

2 · hypostasis 與 persona

在古典的希臘哲學概念中，存有（being）包含三種不可分的層次，即：（1）非定性的基體（hypokeimenon，意即放在下麵之物）；（2）在這基體上有固定而且普遍的屬性（quality）；（3）在

這普遍性的存有物上又有個別的屬性 (*idiomata*)。存有物包含上述三個層次，所以是一個有個性的「個體」。亞裡士多德即用 *hypostasis* 來指「個體的存在」，一種有著個體性支撐的本質性存在，*hypostasis* 可以和 *ousia* (「實體」或「本體」) 及 *physis* (「本質」) 相通。

不過，在斯多噶主義的概念中，*hypostasis* 除了具備 *ousia* 和 *physis* 含義之外，還有動態性的「實現」之意。原因是，*hypostasis* 作為第一原型，那是無型、無性質的，只有通過一個動態的「實現」，方才呈顯為物。

隨後，新柏拉圖主義者將 *hypostasis* 用在「至一」的實現與顯示的理論方面，以此來解決「一」與「多」的問題。因此，*hypostasis* 即成為「至一」的「實現」之道。

奧利振採用 *hypostasis*(自立體)來表達天主的性體。不過，到了亞大納削這裡，借助戴爾都良的 *TRES PERSONAE, UNA SUBSTANTIA* 公式清楚地將 *hypostasis* 及與之相關的 *ousia* 二者之間作了清楚的界定：前者是一種動態 (*expression*) 的實現，後者則是一種性體及狀態。這一區分，被 362 年召開的亞裡山大主教會議所接受，以之來申述尼西亞信經中的 *homoousios* (同實體) 的內涵，根本的目的是反駁歐諾米主義的「型式論」。

隨後，卡帕多西亞的教父進一步更清楚地明確 *hypostasis* 與 *ousia* 之間的差別：天主內只有一個 *ousia*，卻有著三個各具特性的 *hypostasis* 或者 *prosopon*。不過，「三位著名的卡帕多西亞教父都將 *hypostasis* 與 *prosopon* 這兩個詞調換來使用。亞大納修雖然也談及天主內的三個 *hypostasis*，但相比之下，他還是喜歡使用 *prosopon* 這詞。建基於奧利振、亞大納削及卡帕多西亞教父們的教導，在君士坦丁堡一之後召開的主教會議，嚴格規定了有關聖三的語言：『在三個最完善的自立體 (*hypostasis*)，即三個最完善的位格 (*prosopon*) 中，唯一天主性、權能或實體 (*ousia*)。』」

（歐柯林，2007： 147）

3. 基督論的性體與位格之分

至於在基督論方面，性體與位格的嚴格區分，要等到 451 年的加采東大公會議。在欽定耶穌基督的二性一位教義時，公會議清楚地界定了性體與位格在基督論上的用法。「耶穌基督具有兩種實體（ousia），在無損於各自不同的本性，不同的特徵的情況下，合成一個位格（prosopon），一個自立體（hypostasis）。」這兩個性體（天主性和人性）之間的關係是：沒有混合（*amixtōs*）、不可改變（*atreptōs*）、沒有分割（*adiaretōs*）、不可分離（*adiaretōs*）。（*DH*，302）

多瑪斯對於「位格」的理解，表現出了他完全接受波其武的定義——具有理性性體的個別自立體（*Naturae rationalis substantia individua*）——強調位格的自立性¹⁴。那麼，為多瑪斯來說，基督的位格和我們上述的性體之間有什麼關係呢？

4. 位格與性體如何在基督內合一

基督的天主性與人性在位格方面是合而為一的關係，在性體方面是天主性攝取了人性。多瑪斯對這種「合一」進行了三個方面的梳理，首先，合一是就「關係」立論，特別指的是天主性與人性之間的關係，這是根據二者在同一位格內相遇或結合。其次，論及合一，就意味著合一已達終點或者完成（*in facto esse*），因此，那使合一者，也即是被合一者。最後，合一達到平等或相

¹⁴ 波其武（Boethius）給「位格」所下的定義是：具有理性性體的個別自立體（*naturae rationalis substantia individua*）。強調位格是個別的，但是，卻是基本的、唯一的、不可替代的、不能附屬的自立體。同時代的雷翁修定義為：為己存有（*being for oneself*）；羅斯底穀斯（*Rusticus*）定義為：在己存有（*remaining in oneself*）。到了十二世紀，聖維克多理查（*Richard of St. Victor*, +1173）將位格定義為：具有理智之性體的不能傳失的存在（*existence*）；這一定義，後來敦思高（*Duns Scotus*，約 1265-1308）予以接受之。（張春申，1992： 184-185）。

等的關係，並不偏重於任何一端；涉及關係詞的雙方可以互換，意即可以毫無區別地說基督的人性與天主性合一，或者反過來說祂的天主性與人性合一。

為了區分「合一」與「攝取」之不同，多瑪斯也對「攝取」做了三個方面的梳理。首先，攝取是指據以說某一位是攝取者的主動，或據以說某一物是被攝取者的被動，意即：取自他處而為已有（*sumptio ad se*）。主動與被動，就意味著在時間內的變動，因此，攝取，具有二者在關係方面的先後秩序。其次，攝取尚在進行或形成中（*in fieri*），因此，與合一情形中的關係雙方可以互換不一樣，攝取與被攝取者雙方不可以互換。最後，攝取關係中的主動與被動雙方因為有著時間上的起點、過程和終點，因此，二者之間不可以互換。比如：不可以說人性攝取了天主性，正確地，卻只能反過來說：天主性攝取了人性。因為是人性依附於天主的位格性（*personalitas divina*），即是使天主的位格自立在人性內（*S.Th.*, III, Q 2.8）。

一如前文所述，攝取是「取為已有」，存在著起點和終點。攝取的起點適宜天主的性體本身，因為那是因天主之性體的德能而完成攝取。可是，為攝取的終點，卻不適宜天主之性體本身，而只適宜從天主的位格的角度來理解。所以，攝取的本意指向是位格，其次，才能有條件地說是天主性體攝取了人的性體。「主要地，以及按其最原本的意義，就位格攝取；而次要地，也可以說，（天主的）性體攝取（人的）性體到自己的位格。」（*S.Th.*, III, Q 3.2）

因此，多瑪斯認為：一、基督的天主性與人性在位格方面是合而為一的關係，故此，我們可以說「天主聖子是人」，因為，天主聖子是那使人性與自己合而為一者，這「合一」發生在位格內。二、在性體方面是攝取和被攝取的關係，故此，我們不可以說「天主聖子是人性」，因此，人性是天主聖子在時間內的攝取

者。三、天主的位格作為基體攝取天主性和人性合一在降生成人的天主聖子內，即是稱為「基督」的那一位。

（一）基督的天主性與人性在位格方面是合而為一（*unio*）的關係

在神學史中「位格」演變的基礎上，多瑪斯增加了一個更基礎的概念：性體的支撐者——自立基體（*suppositum*）。

“*Suppositum*”意指整體，它具有性體，有如是自己的形式部分和完成部分。所以，在自立基體內包括特種的性體，以及增加一些並不屬於物種之理或本質的東西。在一切由質料和形式所組合之物內，性體並不作為自立基體或個體的賓詞（*praedicatum*）存在，比如，我們不說「這一個人就是自己的人性（*sua humanitas*）」。“*Suppositum*”表達在理性或者理智受造物方面時，即呈現為「位格」。位格所具備的理性與自立兩方面的特徵，讓它「從自立基體」中脫穎而出，頓顯尊榮。多瑪斯肯定：「具備自立或位格性（*personalitas*）之必然屬於一物的尊榮和完整，乃是根據它屬於那本然或本身自立存在之物的尊榮和完整。」（*S.Th.*，III，Q 2.2 釋疑 2）

凡一位格所有的一切，無論屬於它的性體，還是不屬於其性體本身，都是在位格內與它合而為一。所以，多瑪斯肯定，如果人性不是在位格內與天主聖言合而為一，那麼，人就無法與天主合而為一。由於天主聖言具有與自己合而為一的人性，而此人性卻不屬於自己的天主性；所以，這種合而為一是成就在天主聖言的位格層面，而不是在性體層面。

不過，在天主內卻沒有實體與本性之間的區分。因為，在天主內，沒有自己的性體或本質之外的依附體存在。不過，出於我們理解的方式，需要借助性體與位元格來不得已而為之地表述之。

這樣的區分，有助於神學更清楚地表達聖三神學或基督論。

多瑪斯說，借助性體與位格之間的分辨，讓我們瞭解人性如何與天主聖言合而為一：在天主聖言的位格內合而為一。

這裡的「位格」作為一個完整的基體或者自立體，具有其完整性。因此，多瑪斯認為自立體並非指任何個別自立體，而是指完整情形下的自立體。可以，如果它與一更高或更廣的完整物體合而為一，並不稱它為自立體，比如，手和腳與整個人合而為一，因此，不能稱手或腳為自立體（參 *S.Th.*，III，Q 2.3 釋疑 2）。雖然基督的人性是自立體中的一個個體，可是由於它不是本身分離存在，而是存在於一更成全之物內，即存在於天主聖言的位格內，所以，基督的人性並不具備自己的位格性。因此，不能稱之為自立體或基體。

反過來說，只有藉著這種合一的方式，天主聖言才能自立存在於人性之內，同時，對祂的天主性體之理或本質未有增減，或者使祂的性體改變成另一個性體。所以，基督的天主性與人性之合「一成就在位格層面，而不是在性體的層面。」（*S.Th.*，III，Q 2.2 釋疑 1, 3）

由於天主內沒有變化，也無增減的情形存在，所以，基督的天主性與人性在位格方面的合而為一發生在人性內，並非發生在天主內。同時，這種合一發生在時間內，因此，這是一種受造的存有（*esse creatum*）。同時，這種合而為一以天主的自立體或位格為終點，所以，人性與天主性合而為一的基督，也理所當然地被稱為天主（參 *S.Th.*，III，Q 2. 7）。

（二）基督的天主性與人性在性體方面是攝取（*assumptio*）與被攝取的關係

多瑪斯援引大馬士革的若望（*Ioannes Damascenus*, 約 650-750）在《論正統信仰》（*De fide orthodoxa*）卷三第六、七及十一章所說的，「天主聖言並沒有攝取普遍的人性，而取了原子（*atom*）的人性」來說明基督的天主性與人性在性體方面是攝取

（*assumptio*）與被攝取的關係。這個「原子的人性」，即是說「個別的人性」。如果不是這樣，那麼，一切人都可以成為天主聖言，如同基督一樣了。

不過，多瑪斯相當細致而精微地看到人的性體與基督的性體之間有著顯著的差別。一物存在於比自己更為尊貴之物內，顯然，比本然存在於本身內更為尊貴。因此，在基督位格內的人性，比在我們內的人性更為尊貴。「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）

天主聖言通過人性而被看見，正如人通過衣服而被看見。但是，人不會因為衣服的改變而改變自己，同樣地，多瑪斯說道：「那為天主聖言所取的人性變得更好，可是天主聖言本身卻沒有變化。」（*S.Th.*，III，Q 2.6 釋疑 1）

那麼，具體地，基督的位格與性體方面是如何具體地合而為一的呢？

（二）位格與性體合一的基督

1. 基督的靈魂

除非形式（*form*）成為質料（*matter*）的現實，否則不足以組成特種或別類的現實。在純粹的人內，作為形式的靈魂與作為質料的肉體合而為一，即靈魂和肉體存在於一個位格內。而這就是生殖的終點和結果，因為，物種或別類是自然藉生殖而達到的目標。在基督內也是一樣的情形，靈魂與身體合而為一（參 *S.Th.*，III，Q 2.5）。

不過，在基督內，靈魂與身體彼此合而為一，卻有如是依附於另一更為主要者：「是這一更為主要者，自立存在於由靈魂和身體所組成的性體內。所以，在基督內，靈魂與身體的合而為一，並不構成新的自立體或位格；而是它們的結合體，趨就於一個先已存在的位格或自立體。」（*S.Th.*，III，Q 2.5 釋疑 1）同時，不

可因此就說基督內的這種結合就比人的靈、肉合一功效更小，相反，因為與更為高尚者的結合，並不減損德能或尊位，反而增加。

天主位格的單一，大於作為數目元始之數目的單一。因為天主位格的單一，是本然自立存在的單一，不以分有的方式而被領受在其他物內。這單一本身也是圓滿無缺的，在已內具有一切構成單一之理的要素。所以，它與部分無法相容。在這個意義上，多瑪斯說：

天主（第二位）降生成人的合一，因天主之位格的單一，優於數目的單一。可是，這並不是因人性的單一，因為人性並不是天主之位格的單一本身，而只是與天主之位格合一或相結合。

（*S.Th.*，III，Q 2.9 釋疑 1）

多瑪斯接著肯定天主之位格的單一，大於在我們內的位格之單一及性體之單一。所以，天主聖言降生成人的合一，大於在我們內靈魂與身體的合一（參 *S.Th.* III，Q 2.9 釋疑 3）。

天主聖子降生成人的合一，含有最大的單一。奧古斯丁在《論天主聖三》（*De Trinitate*）卷一第十章中說：「人在天主聖子內，勝於天主聖子在天主聖父內。」天主聖子在天主聖父內，是因本質與本體的單一或唯一（*unitas essentiae*）；而人（基督）在天主聖子內，卻是因天主聖子降生成人或肉體的合一（*unio incarnationis*）。所以，降生成人或肉身的合一，大於天主之本質或本體的單一或唯一；而本質或本體的單一，卻是單一中之最大者。所以，天主聖子降生成人的合一，含有最大的單一。（*S.Th.*，III，Q 2.9 反之）

基督在天主聖子內，指的是同一個基體或位格，可是，聖父和聖子的基體或位格卻不相同。所以，「此人」在天主聖子內，勝於天主聖子在天主聖父內。（*S.Th.*，III，Q 2.9 釋疑 3）

2. 天主聖子降生成人的合一是藉由聖化恩寵

天主聖子降生成人的合一是藉由聖化恩寵是，而非常備恩

寵。「常備恩寵」(*gratia habitualis*) 只在人的靈魂內，這是具備習慣性質的恩寵；「聖化恩寵」(*gratia sanctificans*) 卻是天主白白地賜予的與天主聖子之位格相結合的恩惠，屬於整個人性的；而人性卻又由靈魂與身體組成。這樣，在基督內，即是以形體的方式，住有整個圓滿的天主性：因為天主性不僅與靈魂，而且也與身體相結合。這種內住有三種方式：一、藉由本質 (*essentia*)、監臨 (*praesentia*)、和能力 (*potentia*)，如同其他受造物一樣；二、藉由使中悅天主的聖化恩寵，如同聖人們一樣；三、藉由在位格方面的合一，這是基督所特有的。在基督內，人性被提升至與天主聖子之位格相結合的高位。所以，天主聖子降生成人的合一是藉由恩寵而成。人性與天主之位格合一這本身就是一種特別的聖化恩寵，並不借助任何的先在力量或者功勞而成就之。(參 *S.Th.*, III, Q 2.10)

天主聖子降生成人並非是人的功勞的後果。原因是：一、人的功勞是為了使人獲得真福，因為真福是德性的酬報，並在於圓滿享見天主。可是，天主聖子降生成人的合一，卻是存在於天主之位格內，所以，超越享有真福者之心靈藉由享見行為與天主的合一；這並不屬於功勞的範圍。二、恩寵並非是功勞的範圍，相反，恩寵是人修德立功的根源；所以，天主聖子降生成人更不能屬於功勞的範圍，因為天主聖子降生成人反而是恩寵的根源，立功的基礎。三、因為基督降生成人的目的，是為了使整個人性或全人類復興，所以，更不可能屬於某一個人或全人類的善工的原因。(*S.Th.*, III, Q 2.11)

基督的恩寵，無論是合而為一的恩寵，或者是常備的恩寵，都不能說是自然的，好似是由基督的人性之要素所產生的一樣；雖然可以說是自然的，有如是自己的天主性所產生，而到達自己的人性。多瑪斯說，兩種恩寵在基督內也都可以如此說是自然的，即是都是祂從來就有的；因為從受孕之初，祂的人性就與天

主聖子的位格已經合而為一，祂的靈魂也充滿了恩寵的恩惠。

合而為一的恩寵，按照人性那方面，對基督並不是自然的，好似是由人性之要素所產一的一樣，所以，不必要屬於所有的人。可是，合而為一的恩寵，按照人性方面，對基督是自然的，這是基於其誕生的特質；即是說，祂因聖神而受孕的方式，使祂自然地又是天主子又是人子。可是，按照天主性方面來說的話，「合而為一的恩寵對基督是自然的，因為天主性是這一恩寵的主動根源。而這一點，即『天主性是這一恩寵的主動根源』歸於整個天主聖三。」（*S.Th.*, III, Q 2.12）

這「性體-位格合一」的天主聖子，其降生成人的最終目的，在於履行祂的司祭職，為了聖化這個世界。

三、基督的奧秘：司祭職

「這道理就是從世代代以來所隱藏，而如今卻顯示給祂的聖徒的奧秘。天主願意他們知道，這奧秘為外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望。」（哥一 26-27）保祿的這幾句話向我們提示了基督奧秘的卓越本質：基督在我們內，我們在祂內。一方面，祂是我們當中的一員，由於父的旨意，天主派遣聖言成為人，為了救贖墮落的人性，讓我們因聖言-基督之名修復我們已經失落了的光榮——天主創造之初的美好。另外一方面，我們屬於基督，那是因為，經由祂，只能經由祂，從今以後，我們可以趨赴天主的寶座；藉著祂，我們能夠寄希望有朝一日享受天國的榮福——天主的子女的光榮。因此，基督成為天與地之間的橋樑。耶穌-基督——大司祭（參閱希五 1-4）——以其司祭聖職（*sacerdotium*）使受造界與造物主天主聖父重歸於好。透過信仰，在耶穌內，經由耶穌，天主與人之間得以合一。這是基督的奧秘。簡言之，基督司祭職的奧秘。（Héris, 1926 : 1）

因此，「基督司祭職的奧秘」是多瑪斯「基督論」的終旨。

在《神學大全》的第十三至十五卷，基督論與聖事神學連成一體。綜論聖言「道成肉身」、基督之生平與救世事跡之後，立即論及人獲得基督救恩的方式：七件聖事。多瑪斯自己則說：「討論了種種屬於降生成人之聖言的奧跡者之後，繼而應該討論的，是由降生成人之聖言取得自己功效的教會聖事。」（*S. Th.*, III. 60）

出於「體-用結合」的原則，作為本文的第三部分，在探討了多瑪斯的「性體-位格合一」的基督論特徵之後，我們需要將注意力落在「基督的司祭職」上來。我們將從三個方面來綜合多瑪斯呈現的基督奧秘：大司祭、祈禱的大司祭和「父與我大」的大司祭。

（一）耶穌基督，大司祭

多瑪斯說聖經中的司祭有三個方面的職責：一、天主聖父與人之間的中保：將天主的事業傳遞或者將聖父的祝福透過祭祀分施給人；二、將人民的祈禱奉獻給天主聖父，並為祂自己的人民的罪過而做賠補的工作；三、使人類與父和好。至於基督，首先，祂就是父與人之間的中保（參 *S. Th.*, III, Q 26），並且，祂遠遠地超越了舊約中的司祭，他們只是新約的默西亞-大司祭的象徵，祂也遠遠地超越於天使之上，不但根據天主性，根據人性也是如此，因為基督滿渥恩寵和光榮，竟致天使也是基督司祭職的侍者（參瑪四 11）。其次，耶穌不但為全人類祈禱，而且，以一己之軀獻作祭品，向天主聖父賠補人類之罪，使人「能成為有分於天主性體的人」（伯後一 4）；舊約的司祭不但為人民的罪過做賠補的工作，也為他們自己，然而，無罪的基督不適於接受司祭職的效果，祂為了除祂之外的所有人而獻祭。（參 *S. Th.*, III, 22.1, 4, 6）最後，別於舊約大司祭每年一次的至聖所祭獻，基督在自我犧牲之後，就進入了上天本境，一次而永遠地成就人與天主重歸於好，並且，為了人最終的圓滿光榮，祂的司祭職存留到永恆。這是真正的祭獻，超越舊約中肋未的司祭職，並完善和

成就了默基瑟德的那神秘的餅、酒獻禮（參 *S.Th.*，III，Q 22.1，5，6）於是，「天主樂意使充分的圓滿定居在祂內，並藉著祂使萬有都與自己重歸於好。」（哥一，19-20）總之，其他人都有局部的恩寵，有的人是立法者，有的人是司祭，有的人是君王，可是基督作為一切人的頭，唯有祂擁有一切完美的恩寵。一切都彙集在祂內，有如是在一切恩寵的泉源內。所以，多瑪斯肯定地說：「基督最適於做或稱為司祭。」（*S.Th.*，III，Q 22.1）

如此一來，基督既是司祭，同時又是祭品。如何實現這一點？

人需要祭獻，基於三個方面的理由。一、為了罪過的赦免；二、為了使人存留於恩寵的境界，常與天主結合；三、為了使人的精神完全與天主合而為一，實現天鄉的光榮。這三點都藉基督的人性實現在我們身上。首先，因著基督的自我交付——因忍受並欣然承擔殺害者的意志而成為祭品（參依五三 7；羅四 25）——人的罪得以赦免（*S.Th.*，III，Q 22.2,4）。其次，藉著基督，我們領受了得救的恩寵，「為一切服從祂的人，（祂）成了永遠救恩的根源。」（希五 9）最後，藉著祂，我們成為天主的子女，獲得成全的光榮，「我們懷著大膽的信心，靠著祂的寶血得以進入聖殿。」（希十 19）所以，多瑪斯總結致希伯來人書的司祭神學說：「基督作為人，自己不但是司祭，而且也是成全的祭品，祂同時是贖罪祭的祭品、和平祭的祭品，以及全燔祭的祭品。」（*S.Th.*，III，Q 22.2）

在 *S.Th.*，III，Q 22.2 的「正解」中，多瑪斯特別強調了祭獻作為聖事的基本形態：精神性。奉獻的祭品只是神聖的標記（*signum sacrum*），「人所奉獻給天主不可見的祭獻，是自己的精神。」引證聖詠和聖奧古斯丁¹⁵之後，多瑪斯肯定地說：「凡是為了使人的

¹⁵ 聖詠五十一篇 19 節：「我的祭獻就是這痛悔的精神。」奧斯定在《天主之城》卷十第五章中這樣解釋這段聖詠：「一切可見的祭獻是不可見祭獻的聖事（*sacramentum*）。」

精神上升至天主而呈獻給天主的，都可稱為祭品。」可惜的是，多瑪斯沒有深入發揮基督身為祭品和司祭如何「精神性地」以天主中保的角色，為人類奉獻恩寵祭、贖罪祭。

我們或可借助 *S.Th.*, III, Q 22.4 「釋疑 2」來理解這種在對天主的虔敬信仰中的精神化祭獻。每一個司祭的祭獻中，由兩個部分組成：一是所奉獻的祭獻本身，一是奉獻者的虔誠。二者中，司祭職的固有效果，來自於祭獻者本身。可是，基督藉十字架上的自我犧牲所獲得的效果，並非來自以補贖方式所奉獻的祭獻本身的效能，而是來自祂的虔誠。「因為是基於這虔誠，祂秉執愛德並謙遜地接受了苦難。」對父的虔誠，讓基督毫無保留言地將自己獻作祭品。徹底地精神化，既做祭品，又是司祭；既作為神聖的標記，又成為不可見祭獻的聖事（*sacramentum*）。為此，多瑪斯為教會留下了膾炙人口的「熙雍禮贊」（*Lauda Sion*）：

熙雍！請吟詠歌唱，讚頌人類的救主，我們的領袖和善牧……耶穌基督的聖體，是給人生命的活糧，是今天特別歌頌的主題……今天舉行的是新王的盛宴，新逾越節的羊羔，取代了舊約的祭獻。……麥麵餅成為聖體，葡萄酒成為聖血，這是我們堅信的真理。理智不能瞭解，肉眼不能覺察，這原是超越感覺的事跡，惟有活潑的信德才能堅信不疑。餅酒形只是標記，並非實體，餅酒形內，隱藏著偉大的奧跡……餅形、酒形隨意分，分的只是餅酒外形，基督聖體毫髮無損……基督，禰是真糧，禰是善牧，求禰憐憫，求禰照顧，使我們同登天鄉，永享真福……¹⁶

身為基督徒，透過聖事、禮儀及個人或者團體的祈禱，在基

¹⁶ *Lauda Sion* 作為繼抒詠，被選入 *Missale Romanum* 中，如今在每年的聖體聖血節禮儀中，基督徒恭頌之。

督大司祭內，我們成為父的子女。

福音記載耶穌常常向父祈禱，往往是徹夜祈禱。身為「道成肉身」的聖子，耶穌也需要祈禱嗎？祂的祈禱和我們有什麼樣的關係？

（二）祈禱的耶穌

在《神學大全》第十三冊第二十一題一節中，多瑪斯非常巧妙地從「二志論」的角度來處理為什麼基督需要祈禱的問題。假設基督只有一種意志，即天主性意志，那祂絕對地無須祈禱。原因是，天主性意志本身即可以成就自己的意願。然而，福音書中卻記載了基督經常祈禱，有時甚至徹夜祈禱。多瑪斯的意見這是耶穌的人性意志使然。在基督內分別有天主性意志和人性意志，而人性意志本身不能成就自己的願意，除藉著聖父的德能。所以，就基督是人和有人性意志而言，祂適於並需要祈禱。

為我們而言，基督祈禱的意義在於教導我們：一、向我們顯示祂自己與聖父的關係：祂來自於聖父。二十一題三節「正解」中進一步闡明瞭基督的祈禱：一方面，就天主性而言，祂從永恆就自然出於或生於聖父；因此，若望福音十一章 42 節裡，基督自己說：「我本來知道你常俯聽我，但是我說這話是為了四周站立的群眾，好使他們信是你派遣了我。」另一方面，就人性而言，祂所有的一切善也都得自於聖父。二、為我們樹立祈禱的典範：祂是祈禱的導師。祈禱是理性的行動（參 *S.Th.*，III，Q 21.2），因此，「基督的理智常常上升至天主（聖父），因為祂常常默觀天主（聖父）有如在自己之上存在者。」（*S.Th.*，III，Q 21.1）因此，透過祂的祈禱，我們尋獲人如何超越人性並上升至天主的最佳方式。

不過，在神學史上卻橫曳著一個難以忽略的難題：如何看待基督在革則馬尼山園中的祈禱？或者說基督是否合適為自己祈禱？

為多瑪斯而言，基督曾以「兩種方式」為自己祈禱。一、藉表達感性部分的情感。基督的感性或感覺嗜欲部分推動祂的理性向聖父陳明自己的想法。因此，在瑪竇福音第二十六章 39 節中，祂說，「就讓這杯離開我吧」，清楚地顯示出基督擁有真實的人性，這人性會展示其私有意志。這一點也說明人在自然情感方面，或人的自然情感本身，容許有異於天主之意願的意願。綜合盎博羅修、奧利振及金口若望的意見，多瑪斯總結說，基督的這個請求有如是「一個以自然意志拒絕死亡之人」的請求。因此，基督「願意讓我們知道祂作為人所有的自己的自然意志，和感性部分的衝動。」(*S.Th.*, III, Q 21.4) 然而，在越來越深入的祈禱中，基督卻向著更大的善開放自己：使自己的自然情感或私人意志屈服於聖父的意志。因此，祂立即說，「但不要照我所願意的，而要照你所願意的。」為此，人的意志，最終只有屈服在天主的意志內，才能成就真正的、最後的善。二、藉表達被視為理性的審思意志的情感。在若望福音第十七章中，祂祈求說：「求禰光榮禰的子。」基督人性內的祈禱，已經展示在祂的人性內，有著某些源於聖父的善；同樣地，祂也期望從聖父獲得一些未擁有，但將會領受的善。多瑪斯肯定地說：

基督當時的確願意忍受祂所忍受的一切，可是祂卻也願意在自己受苦受難以後，能獲得當時還沒有的身體的光榮。而祂是期望從聖父，如同從頒賜者一樣，獲得這光榮。所以，基督宜於向聖父請求這光榮。(*S.Th.*, III, Q 21.3)

歸根結蒂，這關於光榮的祈禱，直接地關係到人類的得救。總而言之，祂為自己所做的祈禱，是為了他人。

所以，基督成了我們祈禱的典範。基督的祈禱，即使是出於人性意志，也定會得以實現，因為，就祂祈禱的最終趨向——善——

---而言，都符合聖父的意志。設若「按照此一方式，其他人的祈禱也獲得實現，即是他們的意志也都符合天主的意志。」因此，多瑪斯於此，將祈禱定義為：「祈禱像是人性意志的一種表白。」（*S.Th.*, III, Q 21.4）無疑，這定義既周延於基督，也適合於其他所有的人。

祈禱的耶穌，向我們展示他與父之間的親密關係。這是一種什麼樣的關係呢？

（三）「父比我大」（若 14：28）

若十四章二十八節中，耶穌說「父比我大」，實質性地，這涉及的是基督與聖父之間的「關係」問題。這種關鍵性的關係，多瑪斯將之稱為「屈服」：「祂曾屈服於聖父，祂曾祈求聖父，和祂曾以司祭職服事聖父。」（*S.Th.*, III, Q 20.1）

在第十三冊的第二十題中，「屈服」被逐一表達為：聖子基督屈服於聖父，基督屈服於自己。

首先，讓我們看看聖子基督如何屈服於聖父。人性基於其本身的條件，以三種方式屈服於天主聖父。一、根據美善的等級。原因是，天主的本性就是美善的本性，所以，受造物及降生成人的基督，無一不是分有天主的美善者。瑪竇福音第十九章 16-17 節中的年輕人問基督說：「師傅，我該行什麼善，為得永生？」耶穌的答復出乎人意料之外：「你為什麼問我關於『善』？善的只有一個，即天主。」聖熱羅尼莫及聖奧古斯丁對這段經文的理解是：與天主比較，無論怎樣聖善的人都不是善；就基督的人性而言，聖父自然比基督大。因此，多瑪斯更进一步強調說，基督願意藉此回應使人知道，在人性方面，祂自己並沒有達到天主之美善的等級。二、根據天主的能力。原因是，人的本性，作為受造物必然地隸屬於天主的各種措施之下（參友十六 17；智十六 24）。至論基督的人性，保祿敏銳地看到了這一點，因為，天主聖子「取了奴僕的形式和本性」（參斐二 7），所以，那也必然地在天主聖

父的安排之下，並實行之。三、根據人的本性，意即，人的意志服從天主的命令。「當基督在世時，在基督的人性內所有的一切，都為天主（聖父）意志的指令或示意所推動。」「（基督的）行動常是遵循或隨從天主性意志的示意或指令。」（*S.Th.*, III, Q 18.1）因此，擁有完整人性的基督自己說：「我常做祂（聖父）所喜悅的事。」（參斐二 8）

其次，基督屈服於自己，即聖子的位格。如同「聖子」這一名稱一樣，「基督」這一名稱是位格名稱。因此，「基督」這一名稱連接天上與人間。一方面，基於其永恆位格的原因，所以，「基督」屬於「聖子」，基督「是至大者、是主、是首領」；另一方面，基於其人性原因，則需要加以限定，否則就會墜入奈斯多略異端所認為的那樣：基督有兩個位格。如何限定呢？「根據人性或就人性來說」，基督「是屬下、是奴僕、是較小者。」（*S.Th.*, III, Q 20.2）因此，多瑪斯肯定聖奧古斯丁的意見，聖子小於自己或屈服於自己，是就人的本性而言，並非根據不同的基體，基體或位格在基督內只有一個。准此，基督就像自己是聖父的奴僕一樣，也同樣是聖子的奴僕；否則就不是凡屬於聖父的，也都屬於聖子了。

最終，末世的圓滿中，萬物將偕同基督充分分享天主美善。不過，為種美善的分享，卻有著時間內的因果關係，即由「現在」我們在基督內的信德所決定者。奧古斯丁的意見是：「現在基督藉著信德在義人中為王，後來，祂要把王國交給天主和聖父，即當祂領義人到達享見天主之境界的時候。」（《論三位一體》卷一章八）對於享見天主的具體描述，多瑪斯認為，那時，義人將看到聖父和聖子所共有的本體。並且，這是一個與大司祭一起，萬物共融的宇宙性場景：「屆時，不但基督自己，而且也偕同一切肢體，藉充分分享天主的美善，而完全屈服天主聖父，屆時，萬物也將藉圓滿承行基督有關它們的旨意，而完全屈服於基督。」

(*S.Th.*, III, Q 20.1)

最後，我們不能忽略的一個重點是多瑪斯的救恩論還涉及一個教會學的幅度：基督的功勞如何及於他人？

人不是恩寵的來源，每一個人的「本罪」，傷害的只能是自己。這一點，不同於亞當的「原罪」。亞當，他的恩寵是「眾生之父」，所以，他的罪藉著「肉身的生殖」禍及眾人。因此，「為天主在恩寵方面立為一切人之頭的基督，祂的功勞也擴及祂的一切肢體。」在基督內，既有作為人的恩寵，又有作為教會之頭的恩寵。因此，眾人與這教會結合，如同肢體與頭的結合，由頭與肢體構成一奧秘的個體與位格。所以，透過教會的聖事，基督的功勞延展至其他的人，因為這些人是同一身體的肢體。「基督的功勞也只是藉著聖洗中所完成的神性重生，延伸到他人，以及藉此重生使這些人與基督成為一體。……允許人在基督內重生，這也屬於此恩寵。」(*S.Th.*, III, Q 19.4) 所以，人的得救是基於基督透過教會施展開來的聖事恩寵。

參、對於多瑪斯「性體-位格合一基督論」的批評

在本文的第一部分中，我們即已經看到「基督論」的神學反省從一開始即交織著兩條基本的線索：「下降基督論」(Descending Christology) 和「上升基督論」(Ascending Christology)；在教父時代，這兩種「基督論」的路線表現得那麼地水火不容：亞歷山大裡亞學派的「道-體基督論」(Logos-Sarx Christology) 強調「結合之後，只有一性」(mia physis)；安提約基亞學派的「道-人基督論」(Logos-Anthrōpos Christology) 則堅持「道成肉身，真實成人」。通過第二部分的研究，很清楚地，多瑪斯的「性體-位格合一基督論」承襲的傳統是「下降基督論」，再加上亞裡斯多德理性哲學的影響，因此，多瑪斯的「性體-位格合一基督論」較之前人，表達得更為理性而精緻。多瑪斯適當

地綜合了安提約基亞學派的主張，同時，彌補並超越了亞歷山大裡亞學派「結合之後，只有一性」的偏頗。從二十一世紀的神學立場出發，我們認為對於多瑪斯「性體-位格合一基督論」的批評應該集中在「方法論」上面。下文將會綜合一些當代神學家——尤其是卡斯培（Walter Kasper, 1933-）——在「基督論方法論」方面的努力及其成果來審視多瑪斯的學術方法。

1951 年，拉內（Karl Rahner, 1904-1984）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，終結還是開始？」（Chalkedon—Ende oder Anfang?）。在這篇著名的論文中，拉內認為大公會議的定義意味著一場神學討論的終結，同時這也是一個新的開端；因為將會有新的問題提出。因此，「大公會議的定義」也是深入理解的開始。拉內肯定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「神學史」上以「大公會議-多瑪斯」為依歸的「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？一個在方法上致力於表述耶穌承受著人類處境的「存在基督論」（Existential Christology）不應該藉以證實耶穌擁有整個的人性結構的「實體基督論」（Ontological Christology）來自我完善嗎？（Walter Kasper, 2004: 17; Bernard, 1982: 22）

拉內的問題，激起了韋爾特（B. Welte, 1906-1983）、馬姆伯格（F. Malmberg, 1903-1979）、史勒貝克斯（E. Schillebeeckx, 1914-2009）及斯洪嫩貝爾赫（P. Schoonenberg, 1911-1999）等人的討論熱情¹⁷。神學家們努力的目標是：如何用今天的語言去解釋「真

¹⁷ 此一時期，上述神學參與討論的著作有：B. Welte, Homoousios hemin, “Gedanken zum Verstandnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon”, in: *Das Konzil von Chalkedon*, t. 3, 51-

天主、真人結合在一個位格內」(“true God and true man in one person”)(Walter Kasper, 2004: 17)的信理。顯然，這是多瑪斯為之殫精竭力的問題。不過，當代神學家們卻高度一致地同意拉內的提法：留意信理表達的時代性。於是，他們另辟蹊徑。為了表達這端信理，上述神學家們參照了現代哲學——尤其是存在主義——的方法和概念範疇。討論的焦點是：一個特定的人怎麼能同時又是天主？怎樣呈現一個具有普遍性、絕對性和不能超越性的標記？

根據卡斯培的觀察，大致上二十世紀的神學家分別致力於從宇宙論、人類學及重構基督論的角度來重新闡釋耶穌基督其人。而卡氏本人認為，我們尤其不能忽略歷史的幅度。二十世紀的基督論反省必須在救恩論與基督論之間達致平衡，否則就會在「實體基督論」(Ontological Christology)與「功能基督論」(Functional Christology)之間製造無法修復的裂痕。因此，卡氏特意建議我們留意「存有」和「意義」之間的平衡。

針對二十世紀的神學方法，同時亦針對古典基督論，卡斯培提議我們重新審視「存有」(being)和「意義」(signification)之間的關係。在「耶穌是基督」(Jesus is the Christ)的信仰告白中，「存有」和「意義」密不可分地合而為一。基督信仰必然導向信仰實踐，因此，在「實體基督論」與「功能基督論」之間，實在

80(reproduit in: *Id., Auf der Spur des Ewigen*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1965 : 429-458) ; F. Malmberg, *Ueber den Gottmenschen* (QD, t. 9), Fribourg-Bâle-Vienne 1965 ; E. Schillebeeckx, “Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus”, in: *Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner*, éd. par J. B. Metz, etc., t. 2, Fribourg-Bâle-Vienne 1964, 43-91 ; *Id.*, : “De persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader”, in: *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1996), 274-288 ; *Id.*, “De toegang tot Jezus van Nazaret”, in: *Tijdschrift voor Theologie* 12 (1972), 28-5 ; *Id.*, Ons heil: “Jezus’leven of Christus de verrezene?” in: *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), 145-166 ; P. Schoonenderg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich-Einsiedeln-Cologne 1969., etc.

無法舍此就彼。意即，今天的基督論必然地與現代社會、文化及政治相遇。

卡斯培肯定：「『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。」（W. Kasper, 2004: 14）經由這個信仰告白，基督徒斷言：那位唯一的、不可取代的納匝肋人耶穌同時也是天主派遣來的基督：即祂是聖神傅油的默西亞、世界的救援和歷史的末日性圓滿。因此，對耶穌基督的信仰挑釁性地發人深省，因為這信仰一方面針對的是一位確定的人，另一方面這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和普世責任。（W. Kasper, 2004: 14）卡斯培全面審視了二十世紀上半葉在基督論方面的神學方法之後說，基督論的發展將會集中注意力去平衡「下降基督論」和「上升基督論」之間的歷史性間隙。他說，基督論將會有雙重結構：一方面是耶穌基督的歷史和行動；另一方面是耶穌基督的奧秘。不過，為卡氏而言，言說耶穌基督的「奧秘」並非是說基督的「司祭職」，其著眼點在於「天國」。「天國」（*autobasileia*）才是耶穌宣講的核心，這才是「道成肉身」的終極目的：將地變成天。這一論點，三十年後，依然受到拉辛格（Joseph Ratzinger/Benedictus XVI）和其他知名神學家的首肯¹⁸。

¹⁸ 「天國」，特別為拉辛格/教宗本篤十六所強調。在《納匝肋人耶穌》（*Jesus von Nazareth*）中，拉辛格說：天國有三個層面，一是基督論的層面，耶穌就是這個國度；二是神秘的層面，天主內在於人心；三是教會論的層面：「天主的國和教會以各種不同的方式產生關係，或多或少互相接近。」神學家/教宗建議，「*autobasileia*」較好的翻譯不是「天國」，而是「以天主為主宰」或「天主的統治」。「天國」一詞並不是單方面指天上的，而是指『神』的國----同時是地上亦是天上----無限地超越我們的世界，但又整個在我們的心中。」參閱拉辛格/教宗本篤十六世（Joseph Ratzinger Benedictus XVI）著，鄭玉英，2008：41-42、46-47）。事實上，在三十年前已經成書的《耶穌基督》中，卡斯培用了遠遠超過《納匝肋人耶穌》的篇幅來講「天國」，

然而，為多瑪斯而言基督論沒有必要去考慮「天國」的訊息怎樣牽連到我們對天主的認識。他更傾向於繼承希臘哲學中的理性神學觀念，而無須將耶穌所宣講的天國作為框架，在這樣的上下文中發展基督徒固有的聖經-啟示天主觀。因此，我們說他可能忽略了耶穌所持天主觀和哲學概念間的不同點及其新穎性。一如本文第二部分所呈現的那樣，「亞裡斯多德-多瑪斯體系」的基督論是演繹法得出的結果。這就是說，天主必須是不變的、永恆的；「道成肉身」是說不變的天主進入了歷史，以「司祭」的身份來實施其「中保」角色。

事實上，現代神學發現福音中的耶穌對天主（聖父）的講法與多瑪斯的理解很不相同。耶穌的天主不是「不動的動者」或「不能改變的根源」，相反，祂是生活的、愛的天主。「道成肉身」的天主子-耶穌基督所展示的天主是歷史的天主，祂創造並率領受造物進入新的紀元。天主是時間和未來的主宰，這也就是自由的定義。「自由」意指創意性的行動能力，或創造自己的將來的能力。卡斯培認為，「天主的自由」歸根到底是天主的超越性。因為「天主的自由」意指天主不能被控制，或被操縱，就是說天主不可預測。

天主的自由是愛中的自由。愛就是自由、忠誠、合一、相諧和親密。天主的天主性就是讓愛行使至高無上的權威。這就是說，天主能把自己給予人而不丟失自己。正當祂進入非祂的另一位時，祂是祂自己。祂以放棄自己來顯示其天主性。因此，隱蔽是天主在世界上顯示自己的方法。（W. Kasper, 2004: 119）

他從「宣講主講：天國的來臨、天國的末世性特徵、神學特徵及救恩論特徵」四個方面來展開論述。參 W. Kasper, *Jésus le Christ*, 2004: 101-126. 對於視「天國」為耶穌的核心訊息的研究，亦見法國神學家穆恩（Joseph Moingt）的「基督論」著作中：*L'homme qui venait de Dieu* (Paris, Cerf, 2002), *Dieu qui vient à l'homme* (Paris, Cerf, 2005, 2 vols.

天主的自我空虛中展示其天主性，福音中耶穌的每一個比喻，都指向了這一點。於是，接受耶穌，才能為我們揭示隱蔽於世的天主。拉辛格似乎同意卡氏的觀點，他說整個瑪竇福音第十三章的比喻證實了只有整體地接受耶穌的言論，我們才能開始建構基督論，揭曉隱蔽的天主。（拉辛格教宗本篤十六世，2008：44）因此，「道成肉身」的天主子-耶穌基督之「性體-位格合一」的功能性意義即在於如此「經世」：透過宣講及其行動，呈現天國。耶穌一直以子的身份在宣講和行動，祂的訊息背後一直存在著父和子的關係，同時，祂的宣講及行動總是「以父為中心」。「但因為耶穌就是天主----是子的那一位，所以祂整個宣講訊息指的就是祂自己的奧秘，就是基督論；也就是說，天主來臨的這些話，事實上，就存在於祂的作為和臨在當中。然後，我們會看到，這一點如何去挑戰最關鍵的問題，如何導向十字架和復活的奧跡。」（拉辛格教宗本篤十六世，2008：54）

如此一來，多瑪斯與當代神學的進展之間的差異就顯而易見了。我們留意到了，多瑪斯在《神學大全》中通常只是使用「基督」一詞，較少使用「耶穌」或「納匝肋人耶穌」。我們的體會是，一種在亞裡斯多德的理性原則，與忠實於聖教父們的傳統和聖教會的教導中的多瑪斯基督論，讓「歷史中的耶穌」(Historical Jesus) 缺場了。所以，我們說多瑪斯是「信仰中的基督」(Christ of Faith) 的「基督論」的集大成者。儘管歷任近代教宗都相當推崇多瑪斯的思想，而且，在「新多瑪斯主義」(Neo-Thomists) 的薰陶之下，任何一位偉大的當代神學家都不可能繞開多瑪斯。然而，飽受多瑪斯影響的當代神學家們正是在批評多瑪斯的歷史性遺忘的基礎上，呈現他們自己那些令人著迷的當代神學著作。

綜上所述，區別於多瑪斯，當代神學積極肯定並拓展了「古典基督論」的論述方向。因此當代神學肯定，在「下降基督論」內，耶穌既是天主又是人的本體是他的歷史性根基；在「上升基

督論」內，祂的本體在其歷史內、經由祂的歷史而構成。卡斯培的洞察是：

基督論使我們面對一切思維的最基本問題：即存在和時間之間的關係。基督論所關心的不只是耶穌的性體，它也關心基督徒對總的實相的理解。在歷史中對耶穌基督的尋覓變成了對整個歷史問題的探索。只有在這種普遍性的遠景中，我們方能正視耶穌基督的歷史問題。（W. Kasper, 2004: 17）

總結

忠於聖教父們的傳統和聖教會的教導，立足於整個《神學大全》的背景之中來理解多瑪斯的基督論，讓我們清楚地看到「道成肉身」實在是神妙地實現了父的救恩計畫。「兩性一位結合為一」的多瑪斯基督論探幽索隱地清楚解決了歷史上的一些難分難解的難題，同時又開拓性地透過亞裡斯多德形上學的滋潤將耶穌基督的奧秘條分縷析地予以清楚介紹。

為多瑪斯而言，天主聖三都共同參與到了聖子的降生行動中，這是聖三對外行動的完美運作，當然，其終端是聖言攝取了人的存有，意即，只有聖子成為耶穌這個人（參 *S.Th.*，III，Q 3.1-4）。這樣的理解不會導致三神論，為人類而言，超越的天主進入時間內，於是，時間就成了本身是永恆的天主的一個向度。透過「道成肉身」，時間被帶到聖三的第二個位格身上，這樣，從本質上而言，祂依然是天主的同時，也是一個完整的人。因此，按照多瑪斯所理解的大司祭耶穌-基督所實現的即是人性的最高實現。「兩性一位結合為一」的多瑪斯基督論，向我們揭示了人類的希望與出路：永恆不變的聖言自由地、充滿愛情地進入祂那運動變化中的受造物——人，或許應該說萬物——裡面，天主的這種「變化」（神學委員會，2001：10-13）不僅不包含不完美，相反，卻成為「存有」（being）的最高原則：經由「兩性一位，性

體-位格合一的耶穌基督」，人類成為新的受造物。

多瑪斯經由「兩性一位結合為一」的「基督論」演繹出基督的奧秘是「司祭職」。不過，現代神學在回溯福音，並有意識地揚棄「亞裡斯多德-多瑪斯形上學」體系的基礎上，從歷史與超越、存有和意義的立場同發，得出來的基督的奧秘卻是「天國及其實現」。這一點，生動地說明瞭今日神學研究的多元取向和「基督論」在不同時代中的常新魅力。不過，無論如何，多瑪斯依然是一座繞不過去、難以超越的高峰。正是站在這一峰頂上，當代神學家在「信任福音」的原則下，審視基督訊息的時代意義。

參考文獻

- 甘蘭 (F. Cayre) 著，吳應楓譯 (1965)。《教父學大綱》。臺北：光啟。
- 田春波 (2011)。《聖三神學》。香港：論盡神學。
- 岡察雷斯 (Justo González) 著，陳澤民等譯 (2010)。《基督教思想史》I。南京：譯林。
- 施安堂 (譯) (1983)。《教父神學選集》，第 755，759 號。臺北：譯者自印。
- 納西盎的格列高列 (Gregorios Nazianzos) 著，石敏敏譯 (2009)。《神學講演錄》。北京：三聯。
- 張春申 (1992)。《神學簡史》。臺北：光啟。
- 畢爾麥爾 (Karl Bihlmeyer) 著，雷立柏譯 (2009)。《古代教會史》。北京：宗教文化。
- 凱利 (J. N. D. Kelly) 著，康來昌等譯 (2010，二版)。《早期基督教教義》。臺北：中華福音神學院。
- 奧脫 (Ludwig Ott) 著，王維賢譯 (1991，三版)。《天主教信理神學》(上冊)。臺北：光啟。
- 奧爾森 (Roger E. Olson)，吳瑞誠、徐成德譯 (2002)。《神學的故事》，臺北：校園。
- 聖多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 著，陳家華、周克勤譯 (2008)。《神學大全》第十三冊。臺南：中華道明會、碧嶽學社。
- 福爾斯·科爾 (Fergus Kerr) 著，王濤譯 (2001)。《二十世紀天主教神學家》。香港：公教真理學會。
- 歐柯林 (Gerald O'Collins) 著，黃淑珍譯 (2007)。《三位格的天主：對三位一體的理解和詮釋》。香港：慈幼。
- 歐柯林 (Gerald O'Collins) 著，黃懷秋譯 (1989)。《基督論再詮》。臺北：光啟。
- 薛邁思 (Michael Schmaus) 著，宋蘭友譯 (1994)。《信理神學：

卷三天主與祂的基督》。香港：生命意義。

拉辛格教宗本篤十六世（Joseph Ratzinger Benedictus XVI）著，

鄭玉英譯（2007）。《納匝肋耶穌》，臺南聞道。

神學委員會編輯，劉德松譯（2001）。西元 2000 年大禧年歷史，

《耶穌基督：天父的聖言，世界的救主》。臺北：上智。

Alois Grillmeier, S.J. (1975) . *Christ in Christian Tradition, vol 1 :*

From the Apostolic Age to Chalcedon (251) (p.426) , 2d, rev.

ed. Trans. John Bowden .Atlanta, Ga.: John Knox Press.

Emery, Gilles (2009) . *La Trinité : introduction théologique à la*

doctrine catholique sur Dieu Trinité. Paris, Cerf.

Héris, Ch. V (1926) . *Le Mystère du Christ.* Paris, Desclée.

Holzer, Vincen (2007) . *Le Dieu Trinité dans l'histoire : le différend*

théologique Balthasar-Rahner. Paris, Cerf.

Jean, Saint-Thomas., trad. et notes de M.-Benoit Lavaud (1926) .

Introduction à la théologie de Saint Thomas : explication de

l'ordre et de l'enchînement des traités et questions de la Somme

théologique. Paris, André Blot.

Kasper, Walter. (2004) . trans. de l'Allemand par J. Désigaux et A.

Liefooghe, 6e edition. *Jésus le Christ.* Paris, Cerf.

Moingt, Joseph (2002) . *L'homme qui venait de Dieu.* Paris, Cerf.

Moingt, Joseph (2007) . *Dieu qui vient à l'homme.* Paris, 2 vols.

Sesboüé, Bernard (1982) . *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise.*

Paris, Desclee.

初稿收件：102 年 10 月 29 日

初審通過：103 年 05 月 24 日

二稿收件：103 年 09 月 09 日

二審通過：103 年 09 月 16 日

作者簡介

作者：陳開華（Fr. Paul Chen Kaihua）

最高學歷：聖博敏神學院信理神學院博士候選人

職稱：昆明教區司鐸，四川天主教神哲學院專任教師

E-mail：kaihua73@gmail.com

A Study of the “Nature-Person Unity” Christology of St. Thomas Aquinas

Rev. Fr. Paul CHEN Kaihua

Doctoral Candidate,

Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmine

Abstract

From the very beginning theological reflection on Christology has comprised two basic tracks: descending Christology and ascending Christology. In the Patristic era, these two Christologies were incompatible. The Logos-Sarx Christology of the school of Alexandria emphasized that “after the union, there was only one nature (*mia physis*)”. The school of Antioch supported a Logos-Anthrōpos Christology that insisted “The Word became flesh, a real person.” The “Nature-Person Union” Christology of Thomas Aquinas inherited the tradition of descending Christology and combined it with the rational philosophy of Aristotle. Thus, in comparison with previous Christologies, the “Nature-Person Union” Christology of Thomas Aquinas is more rational and more refined. He appropriately synthesized the stand of the school of Antioch and complemented it with the Logos-Sarx Christology of Alexandria. From the theological standpoint of the twenty-first century, we believe that criticism of Aquinas’ “Nature-Person Union” Christology should focus on his methodology, that is, while Thomas Aquinas stressed the Christ of our faith, he carelessly neglected the historical Jesus.

Key words: Thomas Aquinas, Christology, person, union