opusdei.org

第八課題：耶穌基督，真天主又真人

耶穌基督取了人性，卻沒有一刻不是天主。祂是真天主和真人。

2019年3月5日

- 下載《第八課題：耶穌基督，真天主又真人》（pdf格式）

1. 聖言的降生成人

「時期一滿，天主派遣了祂的獨生子，生於女人」（迦4:4）。因此，天

主滿全了亞當和厄娃被逐離樂園時，有關救世主的許諾：「我要將仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，他會踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」（創3:15）。創世紀這一節有時被稱為「原始福音」或最先的福音，乃因這是首次宣報這救援的喜訊。傳統認為，「女人」一詞直接指厄娃，但它的圓滿意思是指瑪利亞；女人的「後裔」則同時意指人類和基督。

由那時起，直至「聖言成了血肉，居住在我們中間」（若1:14）的時刻，天主都在準備人類迎接祂的獨生子。天主為自己選擇了以色列人，與他們訂立盟約，逐步培育他們，介入他們的歷史中，藉聖祖和先知向他們啟示自己的計畫，並為自己而聖化他們。這一切都是為基督所建立的、新而完美的盟約作準備和預象，同時也是為降生成人的聖言所帶來的、圓滿和決定性的啟示作準備和預象。[1] 雖然天主為準備救主的來臨，揀選了以色列

民族，卻不代表祂捨棄其他民族，「外邦人」，因祂從沒停止向「萬民」為自己作證（參 宗14:16-17）。天主的眷顧確保了外邦人對救恩的需要有某程度上的體認，也確保了大地四極都渴望天主的救贖。

降生的源起乃是天主對人類的愛。「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著祂得到生命」（若一4:9）。聖三的第二位在其子的至聖位格的合一內，分享了我們的人性。由於天主以此方式將自己給予我們，所以我們可以說，降生成人是天主對我們的愛最卓絕的標志。

因為亞當和厄娃在樂園墮落後，降生成人的目的就是拯救和贖罪，正如我們在信經中所宣認的：「祂為了人類和我們的得救，從天降人：祂因聖神，由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人。」[2] 基督談及自己時，提到人子來是為尋找和拯救迷途者（路

19:10；參瑪18:11），「因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉著祂而獲救」（若3:17）。

降生成人不但顯示了天主對人類無限的愛、無限的仁慈、公義和力量，同時藉降生成人的聖言，顯示了天主的上智拯救人類的道路，是最適合於人性的道路。

耶穌基督，降生的聖言，「並非一個神話，或一個抽象的概念；祂是歷史中的一個人，活在特定的環境，並在此世度過其生命後死亡」，因此基督徒信仰要求對祂有一個歷史的研究。[3]

正如基督的存在是信德的教理，同樣，祂真實地為我們而死，並在第三天復活（參 格前15:3-11）也是信德的教理。基督的存在是歷史所確證的事實，特別是來自新約的分析，而新約的歷史價值是無容置疑的。我們也有其它基督信仰以外、有關基督生活

的古代證明，不論是外教的或猶太人的。因此，我們不能接受那些建構出「歷史中的耶穌」、而以之相反「信仰中的基督」的講法；也不能接受另一種講法，謂新約中提及基督的部分，大多是耶穌的門徒的信仰闡釋，而非真實的歷史，因為耶穌的歷史為我們是隱藏的。這些看法，大多是源於不接受任何超性事物的嚴重偏見，它們解釋不了當代歷史研究已確證的事實，即早期基督信仰的見證人所提供有關基督的描述，實在是基於那些發生過的事件的。

2. 耶穌基督，真天主真人

「降生成人是天主性和人性在聖言的唯一位格內奇妙結合的奧跡」（《天主教教理》483）。天主聖子降生成人，「並不是說耶穌基督一部分是天主，一部分是人；也不是天主性和人性的模糊混合產物。祂確實成了人，但仍是真正的天主。耶穌基督是真天主，又是真人」（《天主教教理》

464）。天主的永恆聖言、耶穌基督的天主性，已在論天主聖三的題五中談及。本文主要集中於祂的人性。

教會在第一個世紀就已保衛和澄清這信仰的真理，以抵抗異端的否認或錯誤詮釋。遠自第一世紀，已有一些猶太裔的基督徒（Ebonites），認為基督是一個純粹的人，儘管祂充滿聖德。第二世紀則有「嗣子論」，認為耶穌只是天主的義子，即耶穌只是人，但有天主的力量居於其內。按這些異端，天主只有一個位格。這種說法分別為教宗聖維多一世於公元190年，及268年的安提約大公會議、382年的君士坦丁堡第一次大公會議和羅馬主教會議所擯棄。[4] 否認聖言之天主性的亞略異端，也否認耶穌基督為天主。亞略於325年為尼西亞大公會議所擯棄。今天，教會再次提醒我們，耶穌基督是天主之子，由萬世以前就已存在，祂在降生之時，在其唯一的神性位格內，取了人性。[5]

另外，教會亦面對另一些錯誤，它們否定基督的人性。這些錯誤包括了否定基督的身體或靈魂的異端。前者之中，有不同形式的幻影論，其中含有唯識論及摩尼教的背景。它們中的一些跟隨者，認為基督擁有一個天上的身體，或其身體只具外觀，或祂只是突然出現在猶太，而沒有出生或成長過的。聖若望已須對付這種錯誤：「很多迷惑人的，來到了世界上，他們不承認耶穌基督是在肉身內降世的」（若二7；參若一4:1-1）。

亞略和勞狄刻雅的亞玻林否認基督擁有一個真正的人性靈魂。特別是後者，他對此錯誤的散播影響深遠，甚至遠及幾個世紀以後的基督論爭辯。亞玻林為保護基督的唯一性和無罪性，認為聖言已可滿全人性靈魂的功能。可是，這講法等同於否定基督的真正人性，正如所有人一樣，基督的人性該是由身體和靈魂所組成的。（參《天主教教理》471）。他為

382年的君士坦丁堡第一次大公會議和羅馬主教會議所擯棄。[6]

3. 二性結合於一位

第五世紀初，在經歷了上述的爭論後，明顯地需要對聖言一個位格內的兩個本性—人性和天主性—的完整性，加以衛護。因此，基督內在的合一成了教父在基督論和救贖論的重心。新的討論加深了在這問題上的認知。

首個主要的爭論源自聶斯多略的某些說法。聶斯多略是君士坦丁堡的宗主教，他認為基督內有兩個主體：天主性的主體和人性的主體，二者有某種的精神連繫，卻並不實在地連合一起。這個基督論的錯誤，使他亦拒絕稱聖母為天主之母，「Theotókos」。按他的見解，瑪利亞只是基督的母親，而非天主的母親。為反對這異端，亞歷山大的聖濟利祿和厄弗所大公會議在431年強調，「基督的人性除了附屬於天主子

的屬神位格外，別無其他的主體，而這人性是祂在受孕時攝取而成為自己的。因此，厄弗所大公會議於431年宣認，瑪利亞由於在自己胎中懷了成為人的天主子，故確實成了天主的母親」（《天主教教理》466；《教會訓導文獻選集》250、252）。

若干年後，又有另一種名為「一性論」的異端出現。此異端既有亞玻林主義的成分，又誤解了聖濟利祿的教導和言語。主張者為歐迪奇，他是君士坦丁堡某隱修院院長。他肯定基督的唯一位格生活在一個本性內，故祂的人性為其天主性所吸收。此錯誤為教宗大良在其《弗味拉書》[7]、及451年的加采東大公會議所擯棄，此會議為基督論奠下基礎，而前者則在拉丁神學中彌足珍貴。會議訓示，「我們一致教導人相信：同一聖子、我們的主耶穌基督，具有完全的天主性和完全的人性」。[8] 同時又說明，兩個本性的結合是「毫不混淆，毫不變更、毫不分割、毫不相離」。[9]

553年君士坦丁堡第二次大公會議再次肯定和澄清了加采東的訓導，對前次會議提供了可靠的詮釋。是次會議不但重複地強調基督的合一，[10] 同時亦肯定基督的兩性是在其主體內結合的。[11] 如此解決了聖濟利祿教導中的、以「本性」論結合的不明確之處。君士坦丁堡第二次大公會議也闡明了聖濟利祿那著名公式：「天主聖言的唯一降生本性」的真正意義[12]（聖濟利祿以為此字詞源自聖亞大納削，但其實是亞玻林主義的篡改）。

大公會議的教長們以當時的語言，訂定了這些決議，是為了澄清那些具體的錯誤，而不是為了整體地解釋基督的奧蹟。正如尼西亞大公會議用了「同性同體」一詞，加采東大公會議則用了本性、位格、主體，等等。這些字詞全按當時一般用字及神學用語的意義來理解。但不如某些人所謂，福音的訊息成了希臘化。事實上，那些嚴格地顯示自己為希臘化的人，正是那些提出異端的人，如亞略、聶斯

多利，等等，他們嘗試表達天主和基督的奧蹟時，未能看懂當時哲學用語的限制。

4. 基督的神聖人性

「在聖子降生的奧妙結合中『人性被攝取，但並不因此而消失』（《教會在現代世界牧職憲章22，2》）」（《天主教教理》470）。因此，教會護衛「基督人性的完整事實，它具有理智和意志的各項功能；教會同樣一有機會就提醒我們，基督的人性隸屬於攝取它的天主子的屬神位格。祂在這人性內所是和所做的一切，都來自「聖三中的一位」。因此，天主子把祂在聖三內的位格存在方式，傳授給祂的人性。故此，在其靈魂內一如在其肉身上，基督都以人的方式表達聖三的屬神舉止（參若14:9-10）」（《天主教教理》470）。

基督人性的靈魂擁有真正的人性知識。天主教信理傳統上亦教導，基督作為人，擁有獲得的知識、灌輸的知

識，和只屬天上真福的知識。基督獲得的知識，本身不可能是無限的。「為這緣故，天主子成了人後，能夠『在智慧、年齡和恩寵上，漸漸地增長』（路2:52），而且也須詢問一些在人生處境下靠經驗才能獲知的事情（參 谷6:38; 8:27; 若11:34）」（《天主教教理》472）。在基督內住有整個天主聖神及其神恩（參 依11:1-3），祂也擁有灌輸的知識，即不由理性努力所獲致的知識，卻是由天主直接灌輸在人的理性中。因此，「天主子即使在祂的人性認知中，也顯示出屬神的洞悉力，透視人心中隱密的思想（參 谷2:8; 若2:25; 6:61）」（《天主教教理》473）。基督也擁有那只屬真福的知識。「由於基督的人性知識與天主性的智慧結合於降生聖言的位格中，基督完全明白祂要來啟示的永恆計畫。（參谷8:31; 9:31; 10:33-34; 14:19-20, 26-30）」（《天主教教理》474）。

綜觀而言，我們一定要聲明:基督--就算以祂是一個人來說--是不容有錯的：承認在祂內有錯誤，即承認聖言—在基督內的唯一位格—有錯誤。而有關無知本身，我們必須謹記，「祂在這領域說不知道的事，在別處卻聲明祂沒有使命予以揭露。（參 宗1:7）」（《天主教教理》474）。由此我們可知，在人性層面，基督確知自己乃聖言，及其救世使命。[13]
[13]另一方面，由於基督在世時已擁有對天主的榮福直觀，天主教的神學一直否認在基督內存有信德。[14]

由一性論推演出來的一能論（monoenergetic）和一志論異(monothelitic)端，宣稱在基督內只有一個行動或一個意志。教會在681年的君士坦丁堡第三次大公會議中宣佈：「基督有兩個意志和自然地有兩個本性的運作，即天主性的和人性的，兩者並不對抗，卻互相合作，務使降生的聖言，聽從父命，以人性願意接受祂跟天主聖父和聖神，為了我

們的得救所決定的一切（參《教會訓導文獻選集》556-559）。基督的人性意志，『絕不抗拒或勉強追隨，反倒甘心服從全能天主的意願』（《教會訓導文獻選集》556）」（《天主教教理》475）。這是一個基本的問題，因為它實與基督自己的存有，及我們的得救有關。聖馬西莫曾努力且出色地，以耶穌在山園祈禱中的記載，澄清此信理，顯示了基督人性的意志與天父的意志是一致的（參 瑪26:39）。

雙重本性的後果，就是在基督內出現雙重行動：源自天主性的天主性行動，及源自人性的人性行動。另外，亦有一種行動是天主性與人性一起完成的，即人性行動成為天主性的工具；基督所行的神蹟就是如此。

在教父時代，有關基督論的一個最後重大的爭議中，也澄清了聖言降生成人的事實：即聖像的爭論。以壁畫、人像畫、浮雕等方式來代表基督，已

是非常古老的習尚，甚至可回溯至第二世紀。第八世紀初，發生在君士坦丁堡的反聖像危機，是由君王的一封諭令開始的。數世紀以來，神學家對使用聖像一事爭論不斷，有人贊成，有人反對，但一直相安無事。反對者認為，天主的無限並不能關閉於或限制於一幅有限的畫作中。可是，如聖若望達瑪蘇所言，降生成人本身就是限制了「不能受制」的聖言。「由於聖言成了血肉，取了真正的人性，基督的肉身就有了局限，因此基督人性的外貌可被描繪出來（參 迦3:1）」（《天主教教理》476）。在787年的尼西亞第二之大公會議中，「教會承認以可敬而神聖的形象去表達基督是合法的」（《天主教教理》476）。實在，「基督肉身的個別特質，表達了天主子的至聖位格。祂自己造了自己肉身的特徵並願為信友所尊崇，而信友透過尊崇繪畫在神聖畫像中的基督身體，實是尊崇其所代表的位格。」[15]

基督的靈魂，就如其他人的靈魂一樣，本質上並非天主性而是人性的。祂的靈魂藉聖化恩寵所完善。聖化恩寵「是一個常居的恩賜，一個穩定的、超性的傾向，使人靈本身臻於完美而能和天主共同生活，並以祂的愛而行事」（《天主教教理》2000）。正如加俾額爾天使在報喜時向聖母所言，基督是神聖的（參 路1:35）。基督的人性是完全神聖的，是所有人聖德的泉源和模範。藉降生成人，基督的人性與聖言的位格一起，被提昇至與天主性至高的合一中，所有受造物亦能被提昇至此。從基督人性的角度來看，人所能接受的最大禮物，就是二性一位的結合，我們習慣稱此結合為合一之恩。而藉聖化恩寵，基督的靈魂經轉化而被天主化，轉化意指由靈魂的行動提升至天主密契生活的層面，使其超性的行動擁有了本身沒有的「同體性」。祂恩寵的圓滿同時亦表示了灌輸恩寵及天主聖神神恩的存在。

從基督的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵（若1:16）。這些恩寵和神恩之所以賦予基督，不獨按祂作為聖子的尊威，而亦按其作為新亞當和教會元首的使命。因此，我們所說在基督內的「元首」之恩，並不與祂個人的恩寵分離，而強調祂對教會成員的聖化行動。因為教會是「基督的身體」（《天主教教理》805），「基督是她的頭：教會藉著祂、在祂內、並為祂而生活，祂則偕同教會並在教會內生活」（《天主教教理》807）。

降生成人的聖言的心：「耶穌在祂的生活、痛苦和受難中，認識並愛了我們每一個人和所有的人，並為了我們每人奉獻了自己：『天主子愛了我，且為我捨棄了自己』（迦2:20）。祂以人的心愛了我們眾人」（《天主教教理》478）因此，耶穌至聖之心是愛情的完美楷模，祂藉此繼續愛永恆的父，及所有的人（參 同上）。

José Antonio Riestra

基本基本參考文獻：

- 《天主教教理》422-483
- 本篤十六世，若瑟拉辛格，《納匝肋人耶穌》

建議閱讀文獻：

- F. Ocáriz, L. F. Mateo Seco, and J. A. Riestra, The Mystery of Jesus Christ: A Christology and Soteriology Textbook , Dublin: Four Courts Press, 1994

注腳

---

[1] 參梵二《教會》憲章，9

[2] 君士坦丁堡第一次大公會議，《信經》，《教會訓導文獻選集》150；參 梵二《教會》憲章55

[3] 參M. Sharkey (ed), International Theological Commission, Texts and Documents 1969-1985 , San Francisco: Ignatius Press, 1989

[4] 參《教會訓導文獻選集》151、157-158

[5] 參Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration Mysterium Filii Dei, 21 February 1972, in AAS 64 (1972), 237-241

[6] 參《教會訓導文獻選集》151、159

[7] 參《教會訓導文獻選集》290-295

[8] 參《教會訓導文獻選集》301；《天主教教理》467

[9] 參《天主教教理》467

[10] 參《天主教教理》473

[11] 參《天主教教理》475

[12] 參《天主教教理》479

[13] 參International Theological Commission, 'The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission' (1985), in Sharkey M. (ed), International Theological Commission, Texts and Documents 1969-1985. (San Francisco: Ignatius Press, 1989)

[14] 參Congregation for the Doctrine of the Faith, Notification, 26 November 2006, no. V

[15] 尼西亞第二次大公會議，《教會訓導文獻選集》601

pdf | document generated automatically from https://opusdei.org/zht/article/di-ba-ke-ti-ye-su-ji-du-zhen-tian-zhu-you-zhen-ren/ (2025年12月4日)