

耶穌是誰？

簡明基督論

祂真是神，也真是人
因此唯有祂可以拯救罪人



馬克·瓊斯 Mark Jones 著
高阿丹——譯 曾劭愷——審定／導讀

專業
推薦

周功和 牧師
前中華福音神學院院長

康來昌 牧師
中華基督教長老會台北信友會

耶穌是誰？

簡明基督論

馬克·瓊斯 *Mark Jones* 著

高阿丹——譯 曾劭愷——審定／導讀

中華福音神學院出版社◎出版

目錄

推薦序 若基督沒有真實受造的人性， 我們就沒有救恩／康來昌	005
導讀／曾劭愷	013
序言	041
第1章 基督的位格	049
第2章 有史以來最偉大的人	071
第3章 基督的工作	095
附註	129
閱讀推薦	133
延伸討論 基督論：教牧實踐與信徒生活／曾劭愷	135

推薦序 若基督沒有真實受造的人性， 我們就沒有救恩

「人子是誰？」（太十六13）和「基督是誰？」（太廿二42）是耶穌問的基督論問題，要人思想認識「耶穌是什麼『東西』？」即「耶穌的存有、本質、位格是什麼？」（What is the being/essence/person of Jesus Christ?）」正確的答案，只能憑啟示、天上父的指示（太十六17）、聖靈的光照（弗一17）。歷史上百年甚至千年的教會討論，包括華人教會近幾十年的爭執，都顯示憑血肉的思考，只會上魔鬼的當（太十六23）。

基督論本來是討論基督的位格與工作。因為基督的工作日益被正統教會看重，就慢慢自成一系：救恩論，而基督論便著重討論他的位格。本書能二者兼顧，是優點。愈認識基督的位格與工作，就愈強化我們對神愛的認識和信靠。

基督是神（基督有完全的神性），這不難了解；基督是人（除了無罪，和我們完全相同），也不難了解。難解的

是結合的方式：神性和人性結合在一個位格中（hypostatic union）。

要了解位格結合，先要了解位格。位格一詞來自希臘文 *hypostasis*。此字新約只出現四次，最重要的是希伯來書一章3節，耶穌是「神本體的真像」。作者用本體（*hypostasis*），來表達父子同性同質同體，他們有同一的性、質、本體。不過，後來希臘教父用這個字來表達相反的觀念：父子的 *hypostasis*（位格）不同，同的是 *ousia*，他們是同體（*homo-ousia*）不同位。

迦克墩信經說神人二性在基督裡的結合是是兩性不混、不換、不區、不分的結合。不區（*indivisible*），不分（*inseparable* [通譯：不離散，欠妥]），兩者英文中文都類似，其實有別。信經用意是，耶穌基督這位 *person* 不能區分為神的靈一個部分，而人的體是另一個部分。不區反對了亞玻里拿流主義（*Apollinarianism*）和涅斯多流主義（*Nestorianism*）。

位格結合是屬性相通（*Communicatio idiomatum*）的結合，是兩性互受（*reciprocal inherence* [*Perichoresis*]) 的結合；是人性沒有位格（*anhypostasis*），而人性寄於神一人位格（*enhypostasis*）的結合。

這沒有想像中那麼難懂。張三有劉邦的性格，他像劉邦那麼流氓，但他沒有劉邦的位格，他不是劉邦那個

「人」(person)，而他有劉邦的性(nature)。耶穌有人性(human nature)，但沒有人「格」(human person)；如有，他就是雙重人格了。他的位格應是The theanthropic person(神—人的位格)。

很多人根據羅馬書八章3節「兒子成為罪身的形狀」，說耶穌有罪性。這是胡說。如果保羅(聖靈)要說耶穌有罪，他大可簡單的說「兒子成為罪身」。不，他是說「罪身的『形狀』」，就是指耶穌「好像」有罪身，因為他死過。沒罪的，不應當死；耶穌沒罪，卻死了，那是因為代贖。我們為此讚美主，哪能褻瀆他？

保守基督徒錯誤的基督論，是視耶穌為一奇人、異人、仙人，但非普通人，非你我這樣平凡的市井小民，無你我這樣的受造人性。他們的耶穌像孫悟空，有金剛不壞之身，非受造且永不朽。正統雖承認永不朽，但那是復活後榮耀基督的身體；復活前，他的身體人性都和我們相同——除了沒有罪。把耶穌當仙人的假敬虔不僅不合聖經不合正統，破壞了救恩，而且褻瀆了耶穌的神性——不僅否認他完整的人性，也否認他完整的神性。「耶穌為神之子，非神亦非全能者，更非與神一體。」(王明道日記選輯，1922年10月16日。日記中這類話很多，遲至1953年12月20日還有「斥三位一體說之謬誤」的句子。賈玉銘顯然沒有成功糾正王的嚴重錯誤。)

近代華人基督論的另一錯誤，非常像言詞一性論（Verbal Monophysitism）。這異端的提倡者是安提阿的塞維魯（Severus of Antioch，跟隨者被稱為Severians）。他們的錯誤類似歐迪奇主義（Eutychianism），就是把「性」「位」等同，從而反對迦克墩信經的基督二性一位的立場。此派中哈利加拿修的猶利安（Julian of Halicarnassus）認為耶穌肉身不朽，否則就是拜可朽物（phthartolatry）。他們認為耶穌身體非受造，正統派責備他們是「幻影派的不朽論者（Aphthartodocetists）」。

我們看正統怎麼說。海德堡要理問答35：「神的兒子，藉著聖靈的運行，從童女馬利亞取了人性，也取了血肉之體」。比利時信條18：「聖子不但從馬利亞取了人性，也從她取了人的靈魂，成為真正的人」。這話是針對重洗派，重洗派認為，耶穌的身體是「屬天的身體」，馬利亞的子宮只是他身體的導管，不提供任何血肉及人性。比利時信條19：「正如他的神性總是非受造……他的人性總是受造的、是有限的。雖然因著復活，使身體有了不朽之性，然而他仍未改變他人性的真實。」

不存在一個非受造的人性或肉身。只有神，三一真神，聖父聖子聖靈非受造，非受造的神永遠存在，人和肉身是被造之後才存在，包括聖子的人性和肉身。教父和會議是說：「他從父得到神性（指為父所生而非所造，

尼西亞信經的重點），從馬利亞得到人性」。特土良於213年寫了《駁帕克西亞論（Against Praxeas）》，裡面說：道如何成為肉身？是他變成肉身，還是穿上肉身？不是變成，是穿上；不是神性人性融合，混合成第三性，是道進入肉身，神人二性保持其本質特徵，同屬一個本體，耶穌基督是神子和人子，神和人同在一位格裡。「道成肉身」不是道「變成」（*transfiguratus*）了肉身，而是道把自己穿在肉身內（*indutus carnem*），或說，道沒變，是道加上了肉身。

按正統神學，神和道都永不變，如果變了，那耶穌就會是一個非神非人的怪物（*tertium quid*直譯「第三類」，就是上面所說的，王明道式的仙人耶穌）。耶穌是從馬利亞「取了身體」，（和我們一樣，從母腹中得了身體[人性]，只是他沒有罪）。與此相連的，聖子「虛己」（腓二7），不是聖子「虛了、少了」神性。幾百年的神學爭論的結論是：道成肉身和聖子虛己都是指他「加了」或「取了」人性。

「敬虔」的異端傳統和華人「耶穌肉身非受造」派的思維一樣，他們都覺得，把耶穌說成是一般人，那太不敬了。所以，他們的始祖否定耶穌有肉身，這是使徒時代就有的幻影派（Docetism）。迦克墩會議後，基督人性的完全及他的神性人性如何結合，大抵塵埃落定。不過總還有

自以為敬虔的人，如改教運動時的重洗派及門諾會，要把耶穌的人性講得「高級」一點，和「我們不太一樣」。其實，除了沒有罪以外，「他凡事該與他的弟兄相同」（來二17）。正統教會這麼重視「道成了完完全全的人」，就是不要人失去救恩。把耶穌的人性或肉身說得「高級、非受造」，會像所有的異端一樣叫人失去救恩。

加爾文《基督教要義》說：「……摩尼教徒則認為基督所取的是屬天的肉體。然而聖經上有眾多確鑿的證據可以反駁這……謬論。」（2，13，1）「主自己因不滿足於『人』這稱呼，就常稱自己為『人子』，這就更證明他是人的後裔。」（2，13，1）「保羅並沒有教導基督的身體擁有屬天的本質，」「基督與人擁有同樣肉體的本性……」（2，13，2）「重洗派的謬誤在於想證明，基督的身體不出於馬利亞而出於虛無」（2，13，3）。

基督若沒有真實的、受造的人性，我們就沒有救恩。基督肉體若和我們的不同，他就不能在肉體（因為那不是肉體，那是非受造物）中定罪案；基督也不能藉著死（非受造物不會死），敗壞那掌死權的；基督不會被試探而受苦（異端說他只有神性，沒有人性，那麼，神就不能被惡試探[雅一13]），就不能搭救被試探的人（來二18）；異端的基督，沒有「人的樣子」（非受造），就不能升高，使萬物「稱耶穌基督為主」（腓二11）；異端的基督，是

神在「神（非受造的肉）身」顯現，所以沒有被聖靈稱義（復活）（提前三16）。

華人改革宗在基督論上的偏差，已經引起美國改革宗的警惕（參考<http://www.reformation21.org/blog/2015/11/christological-confusion-china-6.php>）。本書的出版，可以適時糾正錯誤。雖然筆者不同意作者對路德的批判和對涅斯多流的同情，他的貢獻仍值得肯定。求主使用這書。

康來昌

中華基督教長老會台北信友堂牧師

耶穌是誰？——簡明基督論

導讀

筆者多年前有幸結識本書作者馬克·瓊斯（Mark Jones）。他是位傑出的神學家及牧師，近來儼然成為大師巴刻（J. I. Packer）的指定接班人。更重要的是，他是個將主耶穌的道活在肉身中的基督徒。他很幽默，跟教會當中每個家庭的老幼都建立了深厚的情誼。每當我跟他相聚，神學方面的話題是聊不完的，但他談起足球，亦能滔滔不絕：若非蒙召作牧師，他今日很可能會是個職業球星（我曾目睹他在足球場上跟社區球隊踢球，輕鬆獨得七分）。最令他興奮的話題，莫過於他的妻子與四個年幼的孩子。他會鉅細靡遺地訴說每個孩子不同的興趣與恩賜，以及他們的屬靈成長與掙扎。有一次我們在香港服事，他在大街小巷間穿梭了一整個下午，只為替他每個孩子尋找寓教於樂的玩物。他替長子找到了巴薩足球隊的球衣，說這孩子是位難得的足球天才，希望他能成為職業球員，在球場上榮耀神，但又表示擔心孩子把足球當偶

像。馬克誠然是位有血有肉的神學家，而他會告訴我們，這是因為他所認識的神乃是在有血有肉的人性當中啟示了祂自己的上帝。

「神成為人，祂之為神的存有卻未曾改變」（God became human without ceasing to be God）：這句話是自第五世紀以降，歷代教會正統神學家對「道成肉身基督論」（incarnational Christology）的歸納總結，也是這本書所展開並解釋的核心概念。對於熟悉英文語境的讀者而言，這概念較不難理解，因為英文的語言詞彙本身已蘊含了新約聖經及初代教會當中的希臘本體論思想，諸如「存有」（being）、「改變」（becoming）、「位格」（person）、「本質」（substance）等。

然而，作者在英文語境中理所當然地使用的詞彙，對於中譯本的讀者卻可能較為陌生。作者在序言中開宗明義地宣告：「基督的位格和工作就是基督教神學的中心。我們習慣討論基督的工作（祂做了什麼），但相較之下卻甚少探討祂的位格（祂是誰）。」如是，本書所介紹的是基督的「位格」。對漢語讀者而言，「位格」一詞雖是我們在教會裡經常聽見的，但許多基督徒，甚至牧師，都不太能夠把這個概念解釋清楚。其實「位格」的概念並不複雜，我們若能解釋清楚這概念，讀者或可較輕鬆地掌握本書的內容。我們會先介紹一些技術性的神學術語，如果讀

者感到艱澀難懂，可以直接跳到以下「聖父、聖子、聖靈的對話與互動」。

基督的「位格」

「位格」與「本質」

耶穌基督完全是神，完全是人。祂是真神，是真人。但我們所信的不是兩位基督，而是一位基督。換言之，基督不是兩個位格，而是一個位格，即三一上帝的第二位——聖子的位格。

「位格」一詞英文是person，希臘文是hypostasis。希臘文這個字原來的意思比較模糊；不同的哲學學派使用這術語時，表達了不同的含義。基督教神學最早沿用這希臘哲學專有名詞時，帶有「本質」的意思，但初代教會神學家（我們稱為「教父」）開始用這個字來形容聖父、聖子、聖靈三位格時，就必須區分「位格」與「本質」：上帝的三個位格在本質上是相同的——祂是三個位格、一個本質。

所謂「本質」，就是一個事物之為那個事物的必要條件。三角形的本質是三個角、三個邊，內角總和180度。這世界上沒有四個角的三角形，因為若非三個角，就不是三角形。在此我們看見，「三角形」這概念是由三角形

之外的概念定義的：它由邊、角、內角的角度這些概念所定義。

然而，神之為神，不是由其它事物定義的。祂向摩西顯現時，摩西詢問祂的名字，祂回答：「我是那自有永有的」（出三14）。這句話原文的意思是：「我就是那我之所是（英譯：I am that I am）。」上帝的本質就是上帝自己。祂是自我定義的。祂是永恆自存的。祂的屬性有聖潔、公義、慈愛等，而祂在这一切屬性上是永恆自存的。

我們還可以對上帝的本質進行更深入的探討，但在這裡，我們要明白的是，聖父、聖子、聖靈在本質上是完全相同的。聖父永恆、聖子永恆、聖靈永恆，祂們同為一永恆者：三個位格，一個本質。如此區分「位格」與「本質」，是基督教神學使用「位格」這專有名詞時，比較特殊的地方。

「存在的主體」

基督教的三一神論跟基督論發展成熟以後，會用一個字來解釋「位格」。這個字的英文翻譯是subsistence，其於基督教神學當中的基本含義是「存在的主體」。它不只是existence。Existence只是「存在」而已，但一件事物的存在是有主體的。「存在」只是一個狀態，而我們需要講到一

個具體的東西的存在，否則這狀態本身是沒有意義的。

譬如，有一首流行歌，歌詞說到「你存在我深深的腦海裡，我的夢裡，我的心裡，我的歌聲裡」。這裡講到了「存在」的種種「狀態」：「我深深的腦海裡，我的夢裡，我的心裡，我的歌聲裡」。這裡講到的這個人，就是所謂「存在的主體」，他可以存在於各種狀態中，可以作為一個老人存在著，作為一個年輕人存在著，或僅存在於「我的歌聲裡」；但處於這個存在狀態當中的，是這個人——他是他存在的「主體」。

「主體」這個概念在漢語的語境當中比較難理解，但如果我們轉換到英語的語境，就很容易理解了。在英語的語境中，完整的句子有兩個要素，就是主詞與述詞（subject and predicate）。述詞通常以動詞構成。述詞所描述的是主詞的存在狀態，而主詞則是述詞的存在主體。例如，「I am speaking」這句話當中，「正在說話」是「我」當下的存在狀態；而「我」則是這狀態的主體。

在「我是按上帝形像造的人」這句話當中，「按上帝形像所造」是我之為人的存在狀態。這種存在狀態是本質的，不像我這一刻說話，下一刻可能就不再說話。不論是本質或是偶然的存在狀態，都有一個主體，就是這些句子當中的主詞（「主體」與「主詞」的英文都是subject）。

在這裡，我們又回到「本質」跟「位格」的區別。在英文的句型當中，「本質」是用述詞表達的，而「位格」則是這些述詞的主體。在基督論當中，「神性」、「人性」是指基督之為神以及為人的兩種本質。基督所經歷的一切，不是這兩個本性（nature）所經歷的，而是祂的位格所經歷的。譬如「基督在曠野受試探時，飢餓了四十晝夜」。有些人或許會說：「挨餓的是基督的人性，而不是基督的神性，因為神是不能挨餓的」。但這樣的說法，在神學上是不精確的。「人性」是人之為人的本質，是個抽象的概念；吃飯、睡覺、挨餓、受凍的不是這個本質。吃飯、睡覺、挨餓、受凍的是具體的位格。

我們可以這樣去想：沒有人會說「我的人性睡著了」。沒錯，人需要睡覺，這是人性的一個特點，但睡著的不是某人的「人性」，而是具體的人，是人性的主體，即「位格」。在基督教神學當中，「位格」含有這樣的主體性，因此「位格」跟「本質」就有了區別。

位格性（personhood）

然而，光是「存在主體」的概念，還不足以定義「位格」。漢語「位格」一詞是很有幫助的翻譯。每種事物都有該類事物之「格」，而人之為人的「格」乃是「位格」：我們會說「各位先生、女士」，但我們不會說「這

位小貓」、「這位小狗」。「位」只能用在人身上。在基督教神學當中，人有位格，是因為人有上帝的形像。上帝是位格，而祂將位格性賜予人，因此人有位格性。這是人之為人，與動物不同的地方。

在初代教會定下了「存在的主體性」的這個基本定義之後，歷代神學就一直在討論，「位格」這概念還有哪些定義，可以區分人及其他受造物。初代教會到中世紀，許多人用「理性」來定義位格。但我們家裡如果養貓、養狗，我們會發現貓狗可能也有某種程度的理性，所以光用「理性」來定義「位格」，是必要但不足夠的。

在中世紀的神學當中，對「位格」的定義又加上了道德性。人作錯事時，會有罪咎感。但愛狗人士跟狗相處後通常都會認定，狗也有道德性，也會有罪咎感。到底動物有沒有道德觀念，是值得討論的，聖經並無明確定論。不論如何，如果單用理性及道德來區分人與動物的不同，進而定義「位格」，恐怕還不足夠。

對於「位格」的定義，十九世紀的神學與哲學有一項很重要貢獻，就是「宗教意識」的概念。所謂「宗教意識」，可以指人對上帝的意識、人對無限者的意識、人對絕對者的意識。就連一些唯物論哲學家都指出，人與動物不一樣的地方就在於人有宗教意識，而動物沒有。人會意識到一位無限者，因為人心中有「無限」的概念；人會意

識到一位絕對者，因為人心裡有「絕對性」的概念。這意識會令人感到敬畏，進而對這意識的對象產生崇拜。

當然，所謂十九世紀「意識神學」有很多地方跟聖經以及正統的基督教信仰格格不入。但這派神學以及相關的哲學用「對上帝的意識」來定義「位格」，說「位格」就是這意識的主體，其實對正統基督教神學來說很有幫助。

上帝是三個位格，彼此意識到對方，而且有意識上的溝通。聖父、聖子、聖靈作為三個意識主體，彼此對話、彼此相愛。而上帝造我們的時候，使我們能夠聽到上帝的話語，感知到神外在與內在的普遍啟示，以敬畏的心回應這啟示，或在墮落後抗拒這啟示，故意不認識神。不論如何，我們與上帝有意識上的溝通與互動。我們會意識到上帝的超越性。我們之為「位格」，就在於我們乃是這種意識的主體。

聖父、聖子、聖靈的對話與互動

如果這樣講聽起來還很抽象，我們不妨來看聖經如何敘述聖父、聖子、聖靈之間位格對位格、意識主體對意識主體的對話與互動。詩篇八十九篇是著名的「彌賽亞詩篇」。3到4節宣告：「我與我所揀選的人立了約，向我的僕人大衛起了誓：我要建立你的後裔，直到永遠；要建立你的寶座，直到萬代。」

這是聖父對聖子所說的話。此處提到大衛。神與選民立約，而大衛在此作選民的代表，但他其實是預表基督：基督才是我們真正的盟約代表。因此，基督教神學家會說這是一篇所謂的「彌賽亞詩篇」。在這裡，聖父對聖子說：「我要建立祢的後裔，直到永遠；我要建立祢的寶座，直到萬代。」這不單大衛自己的寶座，因為大衛的寶座乃是為基督而設的。總而言之，在這段對話中，我們看見聖父與聖子之間的關係，是位格際的關係，是「我」與「祢」的關係。

聖子來到世界上的時候，親自讓我們看見聖子如何對聖父說話。耶穌被捉拿之前，對父神禱告，提到了父神所揀選的人，說選民是父神賜給祂的，然後祂接著對聖父說：「我為他們祈求，不為世人祈求，卻為你所賜給我的人祈求，因他們本是你的。凡是我的，都是你的，你的也是我的，並且我因他們得了榮耀。」（約十七9-10）

在這段經文中，我們看見父與子的合一：凡是屬於父的都屬於子，凡是子的都屬於父。耶穌接著說：「從今以後，我不在世上，他們卻在世上；我往你那裡去。聖父啊，求你因你所賜給我的名保守他們，叫他們合而為一像我們一樣。我與他們同在的時候，因你所賜給我的名保守了他們，我也護衛了他們。」（約十七11-12）這段對話讓我們窺探到三一上帝在祂超越的永恆性當中的親密互動。

在這段禱告之前，約翰福音十四到十六章有非常豐富的經文，讓我們讚嘆上帝三個位格作為意識主體的彼此互動。耶穌說：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在……保惠師就是父因我的名所要差來的聖靈……我要從父那裡差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈；他來了，就要為我作見證……我若不去，保惠師就不到你們這裡來，我若去，就差他來。」（約十四—十六）

這裡講到，聖靈是父與子共同差來的。父、子、聖靈是三位行動的主體，彼此互動，但不是三個上帝，而是獨一真神。祂們各別都是行動的主體：父與子作出差遣的行動，而聖靈奉差遣而來到地上，恆久地住進信徒的心中以及教會當中。

同時，我們必須明白，聖靈奉差遣，並不是被動的。保羅告訴哥林多信徒，神藉聖靈所賜給我們的一切，都是聖靈所運行，隨己意分給各人的（林前十二11）。祂不光是被動地被父、子差來。祂的旨意與父、子的旨意，是完全合一的，同時祂又是個別的意識及行動主體，與聖父、聖子進行最親密和諧的互動。

稍早我們提到了上帝與選民所立的恩典之約。十七世紀改革宗神學論到「約」的概念時，從我們剛才讀到的幾段經文當中整理出一個概念：聖父、聖子、聖靈在創世以

先，就已經彼此立約，要揀選、拯救失喪的人。本書作者的博士論文當中記載了清教徒古德溫（Thomas Goodwin）筆下一段很美的文字：「聖父說：『我會揀選他得生命，但他會犯罪，因此虧缺我的愛在他身上的設計』；聖子說：『但我會救贖他，脫離失喪的景況』；聖靈說：『但作為墮落的人，他會拒絕祢的恩典以及這恩典的施予，並且藐視這恩典，因此我會使他成為聖潔，克服他的不義，使他接受這恩典。』」⁴

這是神的三個位格在永恆間的對話，而聖子來到世界上時，父神也與祂說話。福音書記載，耶穌受了洗以後，從水裡上來，天忽然為祂開了，祂就看見神的靈彷彿鴿子降下，落在祂身上。從天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（太三16-17；參可一10-11，路三22，約一32）在這裡，聖靈降下、聖父說話，而聖子成為人，站在那裡領受聖靈的澆灌，又領受聖父的話語。我們看見聖父、聖子、聖靈在這段記載當中是三個位格。我們稍早用「存在主體」及「意識」來定義「位格」，如果聽起來很抽象，上述經文的敘事應該就能讓我們較為明白這些概念了。

⁴ Mark Jones, *Why Heaven Kissed Earth: The Christology of the Puritan Reformed Orthodox Theologian, Thomas Goodwin (1600-1680)* (Oakville: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 128.

基督的位格

現在我們從三一神論再講回基督論。我們相信一位基督，是聖子，是永恆自存的道。祂的位格是聖子的位格：基督擁有完整真實的人性，但沒有在聖子之外多分出一個人的位格，也就是說，祂沒有成為兩個存在的主體。

如果基督是兩個位格、兩個存在主體，就不能作神與人之間的中保。亞當墮落以後，神與人之間割裂出一道不可跨越的鴻溝。這無限大的鴻溝，需要一位無限者來填補，而唯有神是無限者，因此填補這鴻溝的中保，必須是神的位格。但如果這位中保的位格單單是神而不是人，那麼在祂與罪人之間仍有一道不可跨越的鴻溝，還需要另一位無限者作為這位中保與眾罪人之間的第二中保。因此，基督作為神與人之間的中保，其位格還必須完全是人、是真正的人。

祂必須是一個位格，具有神人二性，而不是兩個位格，否則這兩個位格之間仍有不可跨越的鴻溝，祂就不能作神與人之間的中保。初代教會的大公會議整合聖經關於基督的啟示之後裁決，基督是一個位格，不是兩個位格；凡稱基督有兩個位格的，都是異端。

基督獨一的位格

我們可以來思想兩個問題，看看我們是否真的明白基督獨一的位格性。這都是教會歷史上曾經激辯過，並且已經定案的問題，本書作者也有簡明的解釋。首先，我們是否可以稱馬利亞為「上帝的母親」？基督徒聽到這稱謂，通常第一反應是否定的。但這是正統基督論最重要的信經《迦克墩信經》給予馬利亞的稱謂，是經過一番神學激辯後，大公會議作出的裁決，也是歷代大公教會所接受的正統。

我們可以這樣問：如果拒絕承認馬利亞是「上帝之母」，在神學上會有什麼樣的結果呢？假如我們說，馬利亞是拿撒勒人耶穌的母親，但不是聖子上帝的母親，我們就等於是把基督的存在分成了兩個主體。這等於是在說，拿撒勒人耶穌是馬利亞的兒子，但聖子上帝沒有成為馬利亞的兒子。這無非是把基督分割成兩個位格。因此，當迦克墩信經宣告馬利亞是「上帝之母」時，其實是在宣告，進入馬利亞的母腹、由馬利亞所生下的那一位，就是聖子的位格，而不是聖子之外的另一個位格。

我們還可以再來思想另一個問題。在華人教會當中，特別在改革宗的圈子裡，我們會聽到一些牧師、甚至神學教師禁止信徒及學生提出「聖子之死」的說法。查理·衛

彼」；沒有第三種東西，既不是造物主，又不是受造者。人既然不是造物主，那麼人在本質上就是受造的。「人性」乃是受造之人的本質。人之為人的本質與屬性不會因為聯於基督的神性，就變成永恆自存而非受造的。

當然，神性與人性之間不可磨滅的區別，也意味神性之「不可改變」與人性之「不可改變」之間有無限本質的差異。上帝在本質上是不改變的，但人在本質上是會改變的。人本來不存在，因著上帝的創造從無變有。人原初受造時是全然良善的，但墮落後變成全然敗壞的。原初受造的時候，人是不會死的，但墮落了以後，人變成會朽壞的。在基督裡，必朽壞的人又要變成不朽壞的。人性不同於神性。神不改變，但人卻會改變。

然而，人再怎麼改變，人之為人的本質卻不可以改變，因為這些本質一旦改變，人就不是人了。這就像一個三角形可以改變邊長、角度；等腰三角形變成直角三角形，都仍然是三角形。但一旦三個角變成四個角、內角總和從180度變成360度，它就不再是三角形了。亞當在伊甸園裡是人，墮落了以後還是人；沒有原罪的時候是人，全然敗壞的時候還是人。他之為人的本質並沒有改變。

人之為人，在本質上是受造的，是有限的。人之為人，有開始存在的一天，就算可以進入永生，也不可能變成永恆自存的。人有些屬性是偶然的。譬如人會朽壞——

這是偶然的（正如『直角』或『等腰』對於『三角形』這概念而言是偶然而非必然的）。人性的敗壞是偶然的。這些都不是必然的。亞當原初受造的時候不會朽壞，也沒有原罪。這些偶然的屬性不是人之為人的本質。

那麼，人之為人的本質包括什麼？最重要的是他由神所造，有神的形像，而作為受造者，他是有限的；他本於神、倚靠神、歸於神。這些人之為人的本質，不會因神人二性的聯合而有所改變。受造者就是受造者，不會因神人二性的聯合而變成永恆自存。就連基督復活升天後，這位本來會朽壞（也的確在墳墓中朽壞了）的拿撒勒人成了不朽壞的人（參林前十五42-49），但祂之為人的本質仍不會改變。人是有限的，而基督復活升天後，按人性說仍然是有限的，不會變得無所不知、無所不能、無所不在。基督的人性不會被神性化；基督的神性不會被人性化。在基督的位格內，神人二性的本質是不可改變的。

以上就是迦克墩信經關於基督神人二性的兩大原則以及四面圍牆。迦克墩信經宣告，主耶穌基督「具有二性，不可相混、不可改變、不可切分、不可割離，二性的區別不因互相聯合而消失，反而每一性的本質都得以保存，會合於一個位格、一個存在主體（subsistence）之內，而非分離成為兩個位格，卻是同一位子，獨生的，上帝的道，主耶穌基督」。

這四面圍牆在教會歷史上一直是正統與異端的試金石。我們會發現，所有基督論的異端幾乎不外乎兩大類，第一大類就是強調基督的人性，而妥協基督的神性；第二大類就是強調基督的神性，而妥協基督的人性。有些人認為，相較於基督的人性，祂的神性對於我們的救恩更加重要。這是錯誤的。本書作者正確地指出，妥協基督神性與妥協基督人性的異端，是一樣嚴重的。我們會發現，這兩大類異端都必然觸犯迦克墩信經的兩大原則與四面圍牆。這兩大原則及四面圍牆是本書作者所遵循的規範。筆者相信以上的解釋，能夠幫助讀者更深入地掌握本書的內容。

結語：敬拜神

以上是為華人讀者預備的導讀。本文之為導讀，主旨有二：（一）幫助漢語讀者進入本書的語境，使得本書內容較容易掌握；（二）幫助讀者將本書內容應用於華人教會在基督論上的一些議題。

本導讀無法取代全書，最主要的原因在於本文尚未達到本書的最終目的：引導讀者頌讚神。筆者恩師巴刻（J. I. Packer）教授有句名言：「神學的目的就是使人明白如何敬拜神。（The purpose of theology is doxology.）」好的神學，是引導人以神所悅納的方式敬拜祂的神學。作者瓊斯儼然被巴刻教授欽點為接班人，最主要的原因之一就是他筆下

的文字句句深入人心，使人讚嘆神在基督裡的奇妙作為。本書以簡明的文字介紹基督的位格，幫助信徒認識基督，而作者的文字所描繪的基督是又真又活的。

筆者相信，只要讀者用心思想本書的基督論，至終必能在聖靈賜給歷代教會的光照下（作者所帶給我們正是這亮光，而不是他獨創的思想），更深刻地認識聖靈啟示給我們理性又印記在我們心上的真理，即基督白白賜給我們的應許，使我們堅定而確實地認識全能父上帝對我們的恩慈。這必能引導我們在基督裡發自內心地讚美聖父、聖子、聖靈。願一切榮耀歸與神。

曾劭愷

2015年將臨期，於台北·中華福音神學院

耶穌是誰？——簡明基督論

序言

基督論的主題關乎耶穌基督——神—人（God-man [theanthropos]）——的位格和工作。在神學上，基督論的重要性無庸置疑。基督的位格和工作就是基督教神學的中心。我們習慣討論基督的工作（祂做了什麼），但相較之下卻甚少探討祂的位格（祂是誰）。這情有可原，因為無限者（神）如何與有限者（人）聯合乃令人匪夷所思的奧祕。所以，寫這本書時我意識到，我們對基督的認識若有亟需補強的地方，那應是「對基督位格的認識」。畢竟，精確地認識那位我們所信「超乎萬人之上」（歌五10）的主，豈不該是最重要的事嗎？

本書的架構很簡單。第一，我先解釋耶穌是誰（祂的位格）。第二，我將簡略地檢視，基督如何分別在降卑和高升的雙重景況中，執行先知、祭司和君王的工作。讀者須記得，本書主要聚焦於幫助基督徒更認識基督的位

格；因此有關基督工作的段落也理所當然會強調「祂做了什麼」與「祂是誰」之間的有機關係。最後，我們將矚目於基督的榮光。救贖的目的就是使信徒得見那榮耀。真正的福樂就在這景象中（也就是所謂的「榮福直觀[beatific vision]」）。這景象與基督在其中的榮耀，以及關乎祂位格與工作的教義，兩者有密切的有機連結，也構成基督論的高峰。就如研究有關基督的教義（應該）會產生一種基於信心對基督的理解，信心也必然使我們有一天能夠在愛子的臉上看到神的榮耀（林後三18）。

我非常感謝菲利浦·羅斯（Philip Ross），是他最先與我接觸，鼓勵我寫這本書。他向我提起我那本「貴得嚇人」的有關湯瑪斯·古德溫（Thomas Goodwin）的基督論的書。本書不是我的古德溫研究彙總，但是我承認我欠古德溫與約翰歐文（John Owen）一大筆思想上的債。他們有關基督的作品，對我來說為基督教神學家立下典範：他們與經文有嚴謹的互動；他們對基督教廣泛的傳統有全面性的認識；他們不止歇地努力，使有關中保者基督的深奧真理，得以深耕在被保者的心智中。

嚴格來說這不是一本學術性的書，而是一本為大眾寫的書，所以我盡量保持簡單——雖然以這主題來說並非易

事。許多與基督論有關的議題，本書沒有討論（例如基督的名稱），雖然那些議題本身就值得寫書。我特意選擇此書針對的重點，因為我認為這正是一般大眾化基督論作品所欠缺的。

魯賓（Ruben）和海蒂·扎特曼（Heidi Zartman）提供了寶貴的回饋；他們讀原稿所花的心思為本書提升了價值。我的博士導生麥葛羅（Ryan McGraw）牧師提供很多我樂於採用的建議。我也要感謝我在信心溫哥華長老教會（Faith Vancouver Presbyterian Church）的會眾：他們不斷地鼓勵，也總是渴望每週從講壇聽到基督被宣講。一如既往，我感謝我內人：去年一年她超人般照顧我們的新生雙胞胎，湯瑪斯和馬太。

我要藉此機會，把此書獻給我的會眾中，特別幫助他們年輕牧者（也對這牧者特別有耐心）的兩對長者：羅勃森（Don and Chris Robertson）與華爾克（Paul and Bernace Walker）伉儷。

迦克墩信經

有關基督位格最重要的大公會宣言，就是來自公元五世紀，著名的迦克墩信經（主後451年）。在許多激

烈又複雜的辯論後，參與迦克墩會議的主教們同意以下的宣言：

我們跟隨聖教父，	<i>We, then, following the holy</i>
	<i>Fathers,</i>
同心合意	<i>all with one consent,</i>
教人認信同一位子	<i>teach men to confess one</i>
	<i>and the same Son,</i>
我們的主耶穌基督	<i>our Lord Jesus Christ,</i>
祂神性完全	<i>the same perfect in Godhead</i>
人性亦完全	<i>and also perfect in manhood;</i>
祂真是神，也真是人，	<i>truly God and truly man,</i>
具有理性的靈魂，	<i>of a reasonable soul</i>
也具有身體；	<i>and body;</i>
按人性說，	<i>consubstantial with us according</i>
祂與我們同質，	<i>to the manhood;</i>
在凡事上與我們一樣，	<i>in all things like unto us,</i>
只是沒有罪；	<i>without sin;</i>
按神性說，在萬世之先，	<i>begotten before all ages</i>
	<i>of the Father</i>

為父所生，
按人性說，在晚近時日，
為了我們及我們的救恩，
由上帝之母，
童女馬利亞所生；

是同一基督，
是子，
是主，
是獨生的，
具有二性，

不可相混，
不可改變，
不可切分，
不可割離；
二性的區別
不因聯合而消失，

*according to the Godhead,
and in these latter days,
for us and for our salvation,
born of the virgin Mary,
the mother of God,
according to the manhood:
one and the same Christ,
Son,
Lord,
Only-begotten,
to be acknowledged
in two natures,
inconfusedly,
unchangeably,
indivisibly,
inseparably;
the distinction of natures
being by no means taken away
by the union,*

各性的屬性反得以保存， *but rather the property of each nature being preserved,*
且同存於一個位格， *and concurring in one Person*
一個實存主體之內， *and one Subsistence,*
並非割離或切分 *not parted or divided*
為兩個位格， *into two persons,*
卻是同一位子， *but one and the same Son,*
獨生的， *and only begotten,*
道即上帝， *God the Word,*
主耶穌基督 *the Lord Jesus Christ,*
正如眾先知自始 *as the prophets*
from the beginning
論到祂所宣講， *have declared concerning him,*
和主耶穌基督 *and the Lord Jesus Christ*
自己所教訓我們， *himself taught us,*
及諸聖教父的信經 *and the Creed of the holy Fathers*
所傳給我們的。 *has handed down to us.*

這個大公信經被西方教會接受。我們所面對的問題是，如何將聖經所印證的拿撒勒人耶穌，連結於迦克墩所

認定那兼具神人二性的位格。這不簡單，卻極其榮耀；論到「榮耀的主」（林前二8），我們應有如此期待，雖然我們對神聖真理只有脆弱的認識。

耶穌是誰？——簡明基督論

1

基督的位格

神人二性如何完美聯合於同一位格？

問問題經常是明白真理的寶貴途徑。我們必須問幾個問題，幫助我們了解基督的位格。比如，耶穌年少時幫祂爸爸約瑟做木工，會不會問這個或那個工具是什麼？或者，因為祂全然是神，祂是否已經知道答案，所以問的問題都是多餘的？我們又可以問，這位永生神的兒子基督是否需要禱告？還是祂禱告只是為信徒立下榜樣？另一個更難處理的問題——也是在我的經驗中，大多數人答錯的問題——就是：基督有一個意志還是兩個意志？祂在世時，是憑信心還是憑眼見行事？祂升天後，還保有祂的人性嗎？諸如此類的問題，已有認真的基督徒以不同的進路回答。而我們如何回答這些問題，取決於我們如何理解基督的位格。

回答其他問題之前，也許我們應該思考一個更基本的問題，就是：為什麼基督來到世上？基督論關乎對基督

位格和工作的理解——在經文中論述的次序，先是祂的位格，才論到祂的工作（見約一；來一一二）。基督論的這兩個層面如此息息相關，以致於我們實際上無法討論基督的位格而不同時討論祂的工作。不認識祂是誰，就不可能深入理解基督的工作；認識祂是誰，我們就明白為什麼唯有祂可以拯救罪人！

上帝為何成為人？

我以那傑出的十一世紀神學家，坎特伯雷的安瑟倫（Anselm of Canterbury，主後1033-1109）所提出的問題作為探索基督論的起點。他寫了一本有名的書*Cur Deus homo?*，可翻譯為《上帝為何成為人？》。許多偉大的神學家——甚至在同一傳統內的神學家們——對這個問題有不同的回答。

不論宗教改革時期或之後，從改革宗神學家的思維中都可一窺安瑟倫的影響。比如，延續安瑟倫思想中「基督滿足」（譯註：滿足論，指滿足神的公義）的必要性，加爾文（John Calvin）和歐文都認為基督來到世上，是為了修補罪所帶來的破壞。¹但是，清教徒神學家古德溫卻主張，比起救贖神的子民，基督被賦與中保的身分是為了「更高

的目的」。根據古德溫的說法，神的兒子成為人主要目的不是要以祂的工作救贖罪人——雖然這明顯是目的之一。反之，在古德溫的論述中，所有基督（為人們）爭取的福分沒有一樣「比得上祂把自己給予我們，就是祂自己的榮耀。祂位格的價值無限超過祂為我們爭取所有福分的總合。」²所以，神「將基督帶入世上，其主要目的並不是為了我們，反而我們是為了基督……神設立所有一切，包括救贖本身，皆為彰顯基督的榮耀，甚至過於拯救我們。」³這是卓越的論述。但並非只有古德溫持此觀點。另一位清教徒查紐克（Stephen Charnock）同樣肯定「基督的位格比祂的救主職分更佳美；祂位格之偉大，更優於祂的死所換來的拯救。」⁴有關基督位格最輝煌的宣告，也許就來自保羅寫給歌羅西人的那封信；在信裡，祂稱基督為「不能看見之神的像」（西一15；見來一3）。接下來的經文顯明基督所有的工作，包括現在的工作，都建基於並反映出祂位格的榮耀。

我必須說：在絕大多數現代基督論的處理中，找不到古德溫 and 查紐克所強調的重點——就連我們自己對基督的認知，明顯地都聚焦在祂為我們做了什麼，而忽略了基督位格的榮耀。基督的榮耀不是基督論的附屬子題。它就是

對基督的位格與工作論述的巔峰，就是為何要述說基督位格與工作的本因；就此，它也是我們可永遠在天國，完全以基督為樂的基礎。所以，回答安瑟倫的問題時，我們強調人需要被拯救是基督道成肉身的目的之一，絕非有錯；但若把基督本身的榮耀歸納附屬在人的拯救之下，我們就使真理大打折扣了。就如先知以賽亞寫到，神如此論及祂的子民：凡稱為祂名下的人，是祂為祂自己的榮耀創造的，是祂所做成，所造作的。（賽四三7）

「從上而來」的基督論

講到神的兒子道成肉身，我們別無選擇，必須從「上」而非由「下」開始探討。從「上」開始的討論進路，反映新約本身的模式：先聚焦於基督的神性（「上」），再討論基督的人性（「下」）。我們只需觀察約翰福音一章1節如何毫不含糊地講論基督的神性和位格。接著，在一章14節，約翰確認那與神「面對面」的道（譯註：約一1原文為πρὸς τὸν θεόν，意即「面對神」）——就是神——成了肉身。若羅馬書三章21節以下的經文是保羅丟給法利賽宗派的原子彈，那麼約翰說，道——就是雅威——成了肉身，也肯定同樣衝擊猶太人對耶穌的認知。

希伯來書的作者同樣也從「上」闡述基督論。比較希伯來書一章和二章，可看出第一章較完整地處理基督的神性，第二章則主要針對基督的人性。在多處相關經文中，我們再舉一個例子，就是腓立比書二章中保羅的「基督頌」。這段至關重要的經文塑造我們對基督的看法。我們在經文中觀察到一個「高——低——高」的流程：永生的聖子透過道成肉身與釘死在十字架的順服，虛己成為僕人。但這位神一人，卻因死在十字架的順服，被父神高升，且得賜聖名——「主」。之後我們會再討論腓立比書的這段經文，但是明顯地，這段基督頌所包含的基督論源起於「上」而非「下」。若我們要認識基督位格的尊貴，這點至關緊要。

為什麼這麼重要？我們都慣於把基督想像成「超人」。我們都不夠扎實地相信祂就是「從真神所出之真神」（*autotheos*——神自己——God of himself），完全與聖父和聖靈同等同榮。把基督看為某種「超人」，也阻礙我們洞察祂的人性。就如三位一體的教義，道成肉身當然是極大的奧祕，我們有限的理解無法全然測透關乎它的真理。很多基督徒用「超人」模式來理解基督，這也說明了為什麼異端在這個神學議題上如此盛行（如亞流主義及耶和華見證人）。很

多神學上的錯誤，都來自於我們想用自己的思維駕馭神，而不安於基督教信仰中眾多超越人理智的奧秘。

注意



亞流主義（Arianism）是第四世紀「最經典」不承認基督神性的異端。亞歷山大的亞流（Arius of Alexandria，約主後250-336年）宣稱「道」是神的兒子和僕人，但不與父神同等。亞流親子為神的能力，是被造物。因此，亞流主義有其著名的宣言：時間存在神的兒子之先，或，神的兒子曾有一時不存在。在後宗教改革時期，蘇西尼主義對子的看法基本上與亞流主義相同；現今，有不少異端，包括耶和華見證人（Jehovah's Witnesses），也持守亞流主義的觀點。

聖子

歷史流傳不少證明耶穌神性的優良論證。如前所提，我們的基督論必須從上而起，因為新約就是如此論述基督。除了約翰福音一章和希伯來書一章，還有其他經文證據顯示耶穌擁有一個同等於聖父與聖靈的神性嗎？約翰在啟示錄使用以賽亞書的模式，明確地證明耶穌就是神的聖子。

請看以下的經文：

雅威（以賽亞書）

就是我上主！我是首先的，也與末後的同在。
（四一4）

我是首先的，我是末後的；除我以外，再沒有真神。（四四6）

我是上主，我是首先的，也是末後的。
（四八12）

耶穌（啟示錄）

不要懼怕！我是首先的，我是末後的，又是那存活的。（一17-18）

你要寫信給士每拿教會的使者說：那首先的、末後的、死過又活的說：……（二8）

我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末後的；我是初，我是終。（廿二13）

無庸置疑，洞悉舊約的約翰深信不疑那復活的榮耀之主不只是人，更是神聖的主。約翰將聖名歸於耶穌。出埃及記三章14節解釋聖名「雅威」（YHWH；譯註：和合

本音譯為「耶和華」，本書在經文中譯為上主）的意義。《英語標準本》（ESV）翻譯為「我就是那位我之所是」（I AM WHO I AM）。參考上下文，我們可把「雅威」翻譯為「我將是那位我將是的」或者「我將是那位我一直是」，藉此保留神的永恆性與不變性。以賽亞書關乎首先和末後的字眼，其意義就是重申聖名，而約翰宣告耶穌是阿拉法和俄梅戛（啟廿二13），表示耶穌就是雅威。

約翰又在另一處藉著以賽亞書證明基督的神性。在以賽亞書六章，先知在異象中看到「大君王萬軍之雅威（YHWH）」（賽六5）。沒有人會否認以賽亞被准予見到神。雖然約翰大段引用以賽亞書六章，祂卻在福音書中聲稱「以賽亞因為看見他的（耶穌的）榮耀，就指著他說話」（約十二41）。更因為耶穌就是主（Yahweh），祂有資格要求祂的父，在父面前，以「未有世界以先，祂與父同有的榮耀」榮耀祂（約十七5）。誠然，以賽亞書告訴我們，神不與任何人分享祂本體的榮耀（賽四二8）；這意味著，要不就是基督提出祂毫無資格提出的可惡要求，要不就是那神聖的榮耀的確屬於祂——神的永生兒子。

保羅也在基督頌（腓二5-11）裡運用以賽亞書的字眼，以證明基督的神性。雖然看來在第6節（「祂本有神的

形像」) 保羅就已確認那虛己僕人就是永生神，然而9至11節才關鍵地嵌入以賽亞書四十五章22至23節背景。

保羅在腓立比書二章9至11節中確認：神賜予耶穌那只屬於神的榮耀，即以賽亞書所論及的榮耀。以賽亞書四十五章22至23節提到「萬膝必向」神跪拜。所以，保羅是說，耶穌享有同等於雅威的地位。由基督頌的前段（腓二6「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的」）看來，這完全合理；更顯示十節中的「名」就是四字神名（譯註：Tetragrammaton，指雅威之名的四個希伯來文字母）。如此，耶穌不只是主，更是神聖的主。讓我們留意以賽亞書和腓立比書的關聯：

以賽亞書四十五章

22-23節

地極的人都當仰望我，就必得救；因為我是神，再沒有別神。我指著自己起誓，我口所出的話是憑公義，並不反回；萬膝必向我跪拜，

腓立比書二章9-11節

所以神將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌

萬口必憑我起誓。

基督為主，使榮耀歸與

父神。

道成肉身：最偉大的神蹟

在基督教信仰諸多的奧祕中，道成肉身和三位一體是最令人驚讚的。有些學者認為東方正教傳統比西方教會傳統更忠實於道成肉身的核心價值，而西方則多強調贖罪（與復活）。這是一個失真的認知。改革宗神學家極重視道成肉身。他們常論及道成肉身是神最偉大的神蹟。借古德溫的一句話：上帝成為人時，天堂親吻地土。我們是否領悟此真理之精彩？

在神人二性的聯合中，又有最大的距離。造物主認同於被造物。在這神人二性的聯合中，我們看到永恆與短暫、永遠的福樂與一時的哀傷、大能與軟弱、全知與有限的知識、不變與可變、無限與有限。這些不同的屬性都集中在耶穌基督的位格。為了避免將神當成人或將人當成神，我們必須強調神的永生兒子取了人性，而非人的位格。基督是人；祂有具理性靈魂的真實人性。但祂的位格不能與聖子的身分切割。基督的人性存於聖子的位格內。如果基督的人性有一個分別而出的位格（distinct

注意



涅斯多流主義 (Nestorianism) 宣稱基督有兩個位格——人格 (human person) 與神格 (divine person)。很多人將其觀點歸咎於君士坦丁堡的涅斯多流 (Nestorius of Constantinople, 約主後381-452年)，但是這對涅斯多流基本上正統的教導是極不公平的。「涅斯多流主義」的錯誤來自於它沒有認知聖子取了真實的人性 (有身體與靈魂)，不是取了已有獨立身分的人之位格 (human person)。假如聖子取的是某位獨立個體的人，那麼子只能救那一個人，而救不了其他任何人。

personality)，那麼基督就是兩個位格 (persons) 的聯合。但這顯然是不可接受的。

形容「道取了人性」(相對於取了另一個人之位格) 的專業術語是「非位格性」(anhypostasis)。這是形容道將人性「位格化」(personalized 或 hypostatized)。所以，「道成肉身」(約一14) 陳述的是神人二性在一個位格中聯合，並非指神性變成了人性。神的本質 (essence) 不能改變也不可傳遞。神學家稱這個聯合為位格合一 (hypostatic union) ——在基督位格中神人二性的聯合。

正因有位格合一，我們可說基督是一個「複合位格」（complex person）；就是說，不同於聖父與聖靈的位格，道成肉身後基督的位格總是具有著神人二性（但是，我們需再次注意，不是兩個位格）。

也許這不容易理解。我想，難懂的原因之一在於：二性聯合於一個位格，並不意味著一個位格只能有一個心智的中心，好似聖子的「心智」只不過取了一個人的身體。我們可能都太習慣將位格與其心智視為同一件事。說「一個位格」，我強調的是基督的身分，就是迎克墩信經中那「具有二性，不可相混，不可改變，不可切分，不可割離」的基督。只要是歸屬人性的，就歸屬基督，只是祂沒有罪，就如只要是歸屬神性的，也必歸屬基督。這就是道成肉身的奇妙。所以，基督取了人性，就是取了人的身體和靈魂，即為一個與神的自我意識有所區別的心智。就此，我們必須更詳細地理解基督人性的本質。

延續安瑟倫的基本思路，聖子必須取了人性才可拯救祂子民的身體和靈魂。但是基督取了完美的人性嗎？這對各派神學家來說，都是一個特別棘手的問題。聖經指出基督有無罪的人性，但這人性卻又受累於墮落之咒詛所帶來的軟弱。約翰福音一章14節的「道成肉身」似乎在暗示基

注意



亞玻里拿流主義（Apollinarianism）源起於老底嘉的亞玻里拿流（Apollinarism of Laodicea，約主後315-392年）。他在第四世紀極力抵抗亞流主義，卻自己犯下致命的錯誤，就是宣稱道成肉身的聖子沒有取人的心智。反而，神的「心智」（靈魂）取了一個人的身體。現今教會時常犯同樣的錯誤。按照迦克墩信經，子將「具有理性的靈魂」的真實人性與自己聯合。型態論（modalism）的異端則視神的獨一存有為絕對，並視祂三個位格為衍生出來的，以致聖父、聖子、聖靈不被當作神本體之所是。教會認信神是三個個別的位格，存於一不可分割之聯合：這是正確理解聖經關於個體性與集體性之論述的基礎。

督取的人性背負著墮落所帶來的軟弱。我們也該注意保羅在羅馬書八章3節的用詞：「神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀。」我們應該慎重討論「罪身」或「罪身的形狀」的意義。

明顯地，基督並沒有背負所有墮落後人性的軟弱。我們必須對「受苦的軟弱」及「罪性的軟弱」加以區分。基督全然沒有後者。而看來基督只在一點上有份於「受苦的軟弱」。人的「受苦的軟弱」可分為彰顯在疾病上的痛苦

（如癲瘋），和所謂「天然」的痛苦，如疼痛、悲愁和憂傷。就我們所知，基督並不受苦於疾病，如癲瘋。但是經文明白指出基督是一個「多受痛苦，常經憂患」的人（賽五三3）。總而言之，論到「受苦的軟弱」，雖然經文中讀不出來基督生過病或體驗微恙，但是祂的確經歷痛苦和憂患。也就是說，基督既然和我們一樣是人，就全然與我們相似，但並不全然比照人性的軟弱。接下來，我們將在這個架構下探討基督的人性經歷。但是我們必須先移除一些關於道成肉身的討論中常見的誤解。

一些平信徒，甚至一些神學家，主張基督的神性替代了祂人性的靈魂。雖然他們肯定基督擁有人的身體，他們卻認為基督的靈魂本身就是聖子的位格。但既然耶穌全然是人，祂就與我們一樣，有一個直接掌控道德行為的靈魂。如果祂不同時兼取人的身體和人的靈魂，那麼道成肉身就不完全；既不完全，那麼祂就無法完全地救贖我們的人性。就如早期教父拿先斯的貴格利（Gregory Nazianzen）著名的宣言：「祂沒有取的，祂就沒有醫治。」⁵

查紐克對這個奇蹟的描述為我們做精彩的總結：「何等奇妙，相差無限的兩個本性，卻聯合得無比密切，且在聯合中毫無混淆！同一個位格，同時有榮耀與悲愁；有屬

神的無限喜樂，有屬人的無言憂傷！在寶座上的神居然成為搖籃中的嬰孩；雷霆萬鈞的造物主成了會哭的孩子、受苦的人；如此彰顯出來的大能，以及如此紆尊降貴的愛，讓地上的人與天上的天使同聲驚嘆。」⁶道成肉身的確就是神最偉大的工作。

暫停，想一想



神有可能施行比道成肉身更偉大的工作嗎？

神人二性與一個位格：又怎麼樣？

所有基督徒都必須承認道成肉身的真理，就是神成了肉身的事實。但是，最榮耀的真理也總是最具爭議的真理。信經產生前，通常有激烈的神學辯論。大公信經也不例外，如尼西亞信經（主後325年）和迦克墩信經（主後451年）。所有正統基督徒都必須肯定迦克墩信經中有關

基督位格的宣言。儘管如此，並非所有基督徒皆對此信經有一致的詮釋。有些人辯稱它的簡短允許了某種程度的多元。無可質疑地，不同的傳統對迦克墩有不同的詮釋；要了解這詮釋的多元，我們就必須知道這是第五世紀亞歷山大學派與安提阿學派之間，有關基督論激烈爭議的結果。歷史上，此二學派皆與其代表性神學家密不可分，即亞歷山大的區利羅（Cyril of Alexandria）與安提阿的涅斯多流（Nestorius of Antioch）。⁷我們無法在本書有限的空間內探討他們諸多的爭論。儘管如此，這兩個傳統似乎都接受迦克墩信經，而且（這可能讓某些人訝異）迦克墩信經還可讓涅斯多流滿意。

學者們至今仍在爭論哪一邊在迦克墩信經的用詞上戰勝。不論如何，多數學者都承認，信經包含了亞歷山大派所強調的神性與位格的聯合，也容納了安提阿派所在意的神人二性的分別。若稱兩派所在意的重點完全不相矛盾，或許有點過於簡單。我們不是宣稱拿撒勒人耶穌有一個位格與兩個本性嗎？當然。但是爭議的重心就在於這位格的身分。換句話說，我們是否簡單地將基督的位格等同於道（亞歷山大派的論點），還是應該將此位格認定為整個基督（安提阿派與加爾文的論點）？這個問題，對改革宗基

基督論有特殊意義。我們將在以下回答這個問題。

在西方教會，神學家都強調基督神人二性之間的區別（distinction）；基督與人本質相同（*homoousios*：“of one substance/essence”——「屬一個實質／本質」），也與神本質相同。但是羅馬公教會（編註：即天主教）、路德宗和改革宗神學家對這區別有不同的見解。儘管在羅馬公教會傳統內對此仍有神學上的分歧，但如巴文克（Herman Bavinck）所述，羅馬公教會神學家對神人二性聯合（位格合一）典型的理解，乃視神性為「完全滲透而照亮人性，如炙熱通紅的鐵；人性參與神性的榮耀、智慧和權能。」⁸ 神的恩賜（不是神的屬性）在道成肉身時，立即賜予基督的人性。因此，基督不只是在地上作天路客，祂更是完全知曉人性所能知道的一切。不似信徒行天路是憑信心而非眼見，基督完全憑著眼見行走。

巴文克補充，依據這種論述，基督並沒有憑著信心或盼望而活，因為「所有基督人性可以領受的恩賜，都在道成肉身時立刻（而非逐步）賜予基督……我們必須主觀而非客觀地理解祂智慧的增長（路二52）。在他人眼中，基督在表面上看似經歷了智慧的增長；同樣地，基督並非因為需要而禱告，而是為了替我們立下榜樣而禱告。耶穌其

實從來就不曾是孩子，祂從起初就是成人。」⁹以羅馬教會的觀點來看，以上的一些問題已在他們對基督神人二性的論述中得到答案。耶穌不需要問祂的父親如何使用工具，因為祂早就知道了；祂也不需要禱告，因為祂憑著眼見而活，不是憑著信心。

路德宗的基督論與羅馬公教會相呼應。正如羅馬公教會，路德宗在此也並非沒有內部分歧，但是路德宗基督論的基本論點可總結為：神的屬性在位格合一中傳遞給基督的人性。路德宗仍然認定基督二性之間的區別，但是它宣稱在道成肉身時，基督人性即刻而直接地擁有許多神的屬性。所以，舉例說明，（神的）全能的屬性傳遞給了基督的人性。改革宗神學家不但不接受此論述，更認為它毫無意義。

全能之屬性屬乎神的本質。換言之，全能者，神矣。神的本質又是不能分割的。神學家稱此為「神的純一性」（simplicity of God），亦即，神並非由不同的部位組合成的；所以祂的智慧就是祂的權能，祂的權能就是祂的良善，以此類推。既然神的本質是不可分割的，如果全能之屬性傳遞給了基督的人性，那麼神所有的屬性就都傳遞給了基督的人性，包括永在性和自存性。如此，基督的人性

就變成了神，即使神不會改變或成為其他事物。當然，這無非是聲稱基督根本不具人性。

這更意味著，基督並非在時空內承受祂的人性，因為永存性已傳遞給祂的人性。這就解釋為什麼基督論與聖餐的爭論有緊密的關聯：路德宗強調基督的身體真實臨在於聖餐中，所以他們必須說基督的身體無處不在——這是一個對基督位格內屬性間關係很獨特的理解。巴文克說的沒錯：羅馬公教會和路德宗神學家「有一致立場，就是他們都把基督的人性昇華到人性的界限之外，而將耶穌個人的成長和祂的降卑都虛幻化了。」¹⁰

注意



歐迪奇（Eutychianism）主義是君士坦丁堡的歐迪奇（Eutyches of Constantinople，主後378-454年）所主張，他對基督神人二性之間的關係持含糊的態度。簡言之，他的錯誤出於「混合」基督的人性與神性，這代表他所論述的基督不能擁有一個「凡事與祂的弟兄相同」的人性（來二17）。另注意，迦克墩信經之「具有二性，不可相混，不可改變」的宣告與歐迪奇的主張背道而馳。來自不同傳統的神學家都曾批評（也許不是很公平的批評）路德宗的基督論有歐迪奇主義特色。

改革宗神學家否定這兩個（譯註：羅馬公教會和路德宗）有關神人二性關係的觀點。他們之所以這麼做，乃出於一個重要的邏輯和神學格言，就是：有限的不可能無限，或，有限者不可能掌握無限者。這格言不僅適用於基督在降卑中的神人二性，也適用於基督高升的景況。所以，這表示基督的人性是有限的；這表示基督真的由嬰孩發育為成人。這也表示復活時，降卑到高升的過程是真的，不是造假。這就是為什麼基督曾一度說：「但那日子，那時辰，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，唯獨父知道。」（太廿四36；參路二52）基督有分明而真實的神人二性，經文才可能如此講論祂的局限與成長。

以上的討論顯示，光強調二性之間有區別是不夠的。我們面對更基本的問題：神人二性在基督的位格內如何相互關聯——這就是改革宗神學最出色的地方。

耶穌是誰？——簡明基督論

2

chapter

有史以來最偉大的人

人性意志如何完美順服於神的意旨？

「屬性相通」

基督神人二性之間的關係是極為重要的神學議題。如上所述，肯定基督的位格具有二性是一碼子事，對基督的二性如何連貫提出合理的論述是另一碼子事。改革宗神學家通常用「屬性相通」（communication of properties）敘述這個關係。《西敏信仰告白》用較簡單的言語解釋所謂的屬性相通：「基督按照祂的神人二性執行中保的職分，神性與人性各依據其屬性工作；然而，因基督位格中的聯合，聖經有時將屬於此一性的作為，歸屬於位格中的彼一性。」（8.7）這是極為重要的字句。《西敏信仰告白》在此申明神—人基督是按照二性行事。這是什麼意思？

基於祂的神性，基督可執行有權柄的工作（如赦罪、替代性的死）。但祂的事工卻基於祂的人性。然而，因為

二性聯合在一個位格中，祂的工作是神一人的工作，不單是人的工作。改革宗和羅馬公教會神學家們，在基督論的這一層面有很大的爭議。羅馬公教會神學家，如羅伯·白敏（Robert Bellarmine），認定基督只按照祂的人性執行中保工作，否則既然基督真的是神，那麼神等於作了自己的中保。改革宗神學家則主張，基督必須被認知是神、是人，也是神一人（中保）。祂是神，與聖父及聖靈同尊同榮。祂是人，從屬於聖父與聖靈，且永遠如此。在祂中保的職分上，子自願從屬於父，為選民作中保。這樣，基督的工作就不單是人的工作，而是一位全然是神與全然是人的中保所做的工作。因為祂的位格有無限的價值，所以基督的死有無限的價值。換句話說，單單一個人無法為極多的人償還他們欠神的債。但是因為基督有真實的人性，祂可為犯罪的人類還債。

改革宗對屬性相通的理解，幫助我們明白多處經文。使徒行傳二十章28節是最常引用的例子：「就當為自己謹慎，也為全群謹慎，牧養神的教會，就是他用自己血所買來的。」雖然學者們爭論如何翻譯這節經文，我認為《英語標準本》表達教會是以神的血買來的，是正確的翻譯。神當然沒有血，但是基督身為一個真正的人，卻可在十字

架上流血。這是基於屬性相通中「聖經有時將屬於此一性的作為，歸屬於位格中的彼一性」的教義（《西敏信仰告白》8.7）。因此，在十字架上所流的人血，可稱為神的血，因為所流的正是基督的血，而祂是神。這就凸顯維持基督位格中之聯合的重要。另外一個例子是基督在約翰福音八章58節著名的宣告：「耶穌說：我實實在在地告訴你們，還沒有亞伯拉罕就有了我。」猶太人馬上領悟這話的力量；他們拿起石頭要打耶穌，因為對他們來說，這話是褻瀆。基督約在說這話前三十年出生，但是因為祂不只是人，也全然是神（永恆的聖子），所以祂可以在肉身中宣告自己永恆自存。

有關這教義，改革宗神學家謹慎區分「整位基督」（the whole Christ）與「基督的整體」（the whole of Christ）。「整位基督」無所不在，但「基督的整體」並非如此。位格中的聯合容許我們說「整位基督」無所不在，但是二性的區別代表「基督的整體」不能無所不在。換句話說，「整位基督」關乎位格，祂按照神性當然無所不在；但是「基督的整體」卻關乎祂的二性，其人性並非無所不在。

基督有一個還是兩個意志？

基督明顯地既全然是神也全然是人；祂有二性，但他是一個位格。我時常問不同的人，從長老候選人到教會會友：基督有一個還是兩個意志？絕大部分的答案是前者——基督只有一個意志。但這並不正確。早期教會為此問題爭論，結果是基督一志論者（堅持基督只有一個意志）在主後680至681年舉行的第六次大公會議（第三次君士坦丁堡會議）上遭譴責；該會議拒斥基督一志論而確認基督二志論（祂有兩個意志）。有些人以為二性在一個位格中的聯合意味一個意志。這種思維的問題，基本上就是路德宗將神的屬性傳遞給基督的人性時，所遇見的難題。神的意志是祂的基本屬性，所以，傳遞祂的意志，即是傳遞神所有的屬性——這在本體上是不可能的。

況且，如果祂只有神的意志，基督就不是真正的人。一個真正的人，就必然有真實屬於人的意志。但因為祂全然是神，祂也有神的意志。因此，基督擁有兩個意志。這是再重要不過的。基督必須有人的意志才可能為祂的子民行出真實的順服。人們有時候忘了，稱義的教義與基督論的關聯不下於它與救贖論的關聯；其實，基督論就是救贖

有趣點



所以，我們宣告在祂裡面有兩個本性的意志和兩個本性的運作，共同行事而無分隔；但是我們從教會中驅出並不當地咒詛所有不必要的創新與其發明者：就是法然的西奧多、謝爾蓋與保羅、皮拉斯與彼得（他們是君士坦丁堡的大主教），還有賽勒斯，就是亞歷山大的神甫，加上在這事上跟隨他們的同夥諾理，就是羅馬的教皇。除了這些人之外，我們以最佳的理由咒詛並罷免馬卡瑞里斯，安提阿的主教，及他的徒弟司提反（或著我們該說是他的師傅），他們試著為他們的前輩之不虔誠辯護，簡而言之就是攪亂天下，用他們瘟疫的信件和詐欺的典章，四面八方地摧殘眾人。同樣地，波利赫羅尼斯那個老頭，以嬰孩般的智慧，承諾要使死人復活，死人卻沒有復活，因而貽笑大方；以及所有曾經教導、現在教導、想要教導道成肉身的基督只有一個意志及一個運作的人……

—— 第六大公會議向皇帝呈報譴責基督一志論者，
其中包括羅馬教皇諾理

論。十六世紀的重洗派認為道的位格取了人的身體，但是祂並沒有完整的人性。不意外地，他們不接受基督教因信稱義的教義。為了基督的緣故，我們必須強烈抵制上述的思維；基督對父神意旨的順服，來自於祂作為人對神那盡心、盡性、盡意、盡力的愛。這個順服是代表性的順服，也

就是說祂不單為自己順服，也為祂的子民順服，就如亞當的不順服，對他的後代有其代表性和變革性的影響（羅五12-19）。

我們注意在聖經中，子不斷的宣告祂執行祂父的意旨。在生命之糧的講論中，基督宣告：「因為我從天上降下來，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行。」（約六38）同樣地，在約翰福音十章17-18節，基督宣稱祂的父愛祂，因為祂為羊捨命。然後祂確認祂的犧牲以至於死，是從父來的命令。聲稱基督只有一個而非兩個意志，就犯了有關三位一體論的異端，等於聲稱神擁有多個意志；在這些經文中，基督明顯地區分自己的與天父的意志。聲稱神擁有多個意志，這也是不可接受的。神的本質獨一，所以祂的智識與意志必然也獨一。只有子被差派為肉身，但這個任命是出於、也成就於三位格，因為三一神的外在工作是一致無分的；這代表，在神的每一個工作上，三位格總是同步又不可分的。有些工作由某一個位格完成（如，成聖之工交託給聖靈），但是三位格都必然參與。行出父的意旨就是行出三一上帝的意旨。所以，基督的人性意志全然合乎與順服祂的意志。從耶穌出生起，天父就要求基督完全順服祂的意旨。然而，在探討基督順

督順服的性質前，我們必須先回答一個重要也常常困擾人的問題，就是：基督有可能犯罪嗎？

基督有可能犯罪嗎？

若我們肯定基督有兩個而非一個意志，那麼基督是否就可能犯罪？基督是否有無罪的屬性？希伯來書的作者說，基督就如我們一樣凡事受試探，只是沒有犯罪（來四15）。這是否意味，基督有可能犯罪？有些神學家爭論，除非基督有犯罪的可能，否則祂受的試探就不是真的。也許這個論點並非全然沒有邏輯。無庸置疑，按照基督的神性，祂既不能受試探也就不可能犯罪（雅一13）。但是我們不能忽略基督也具備有靈魂與肉體的真實人性。我們也知道基督受試探，而這些試探是真的。

就如麥克勞德（Donald Macleod）所說，按照基督的人性，「祂感受到罪的誘惑，祂必須全力掙扎才擊退它們。」¹¹但是，基督的人性沒有出自本身的犯罪衝動。因為基督有軟弱（如前章所述）就自然有人性的弱點，比如，祂會飢餓。因此，魔鬼就用這個弱點試探祂，要耶穌只依靠食物而不依靠上帝。但是，回到原來的問題：基督是否可能落入魔鬼的試探？

簡短的回答：不。試探一定是真的，它們必然真實，因為所牽涉的如此至關緊要，以致基督一次都不可退後（來十38）；但是本於基督位格的身分，基督不可能犯罪。美國改革宗神學家余德（W.G.T. Shedd）說得好：「當道與人性聯合在一個位格中時，道藉由祂的屬性，為位格一切的作為負責……若基督耶穌犯罪，那麼道成肉身的神就犯罪了。」¹²除了考量祂本身的無罪性，基督理論上也不可能犯罪，因為那不在神的旨意中。基督是在神的主權旨意下行事，就如我們也是，只不過有一個重要的差別：基督位於神旨意的中心，而我們是為了基督的榮耀被揀選。

注意



幻影論（docetism）源自於希臘字dokesis，意思是「看起來、看似」。此異端認為基督的身體是「靈性」的。換句話說，這個早期的異端（第二世紀）暗示基督只是看起來有人的身體，所以祂也只不過看似受苦與受試探。據此而論，基督只是一個在世上投射出肉體幻影的靈。

故此，基督在世一生沒有犯罪，雖然祂面對各種試探（來四15）。祂無罪地堅持到底，因而全面感受到試探的力量——這是我們只暫時抵擋試探的人無法感受的。基督在世一生從未落入試探中，而這正凸顯了祂所面對的試探的真實。慕理（John Murray）以他慣有的清晰性解釋道：「祂那無罪的聖潔正凸顯了試探困擾之強烈。越聖潔的人，就越難以忍受來自不聖潔的纏擾……這對我們的主來說，無與倫比地真實，正因為祂是完美的。」¹³或許我們可說，按祂的人性而言，祂並不知自己不可能犯罪——這也為祂聖潔的佳美添加新的層面。與其犯罪，基督活出一個完全順服的生命，不是從祂受洗開始，而是從馬利亞受孕的那一刻開始；祂順服到一個地步，是我們這有罪者永遠無法完全理解的——記得，祂的言行舉止、心思意念全都指向正確的目標——雖然如此，我們還是感謝祂的順服並為之驚嘆。

「我在母懷裡，你就使我有倚靠的心」

神的救恩計劃根植於永恆之中。從十七世紀起，許多改革宗神學家就用永恆「救贖之約」（covenant redemption）的概念探討救恩：聖父、聖子、聖靈在永恆中彼此立約，計畫

將人從罪中救出。在救贖之工上，聖父立意、聖子付贖、聖靈施行藉基督中保工作所贏得的福分。從以弗所書一章我們可看出救恩的三一本質。但若聖子在永恆中自願同意參與這偉大的工作，同意參與這個聖約的就不是基督的人性。因此，基督在道成肉身時，再次更新了祂對聖約的認同，又在祂的生命中不斷地確認，一直到死。基督的人性意志同意參與救贖計劃。希伯來書十章5至7節有助於我們理解這點：

所以基督到世上來的時候，就說：「神阿，祭物和禮物是你不願意的，你曾給我預備了身體。燔祭和贖罪祭是你不喜歡的。那時我說：『神阿，我來了，為要照你的旨意行；我的事在經卷上已經記載了。』」

這經文教導我們，基督乃為遵行神的旨意而來。但是基督什麼時候說這話呢？或許我們無法明確地回答這困難的問題。既然基督的人性有發育的空間，我們可臆測這不是祂是嬰孩時說的話，因為祂就如其他孩子需要先學習說話。我們知道「耶穌的智慧和身量（身量或作年紀），並神和人喜愛他的心，都一齊增長。」（路二52）。基督

自己經歷智慧和知識的增長，這增長並非如某些人想的，只是虛幻的表像。反而，按以賽亞書的第三僕人之歌，天父賜給基督「受教者的舌頭」；其實，父「每個早晨」喚醒基督，教導祂。同段經文告訴我們，基督「沒有違背、也沒有退後」，反而任人打祂的背，「拔（祂）腮頰的鬍鬚」（賽五〇4-6）。

當基督來到世上時，祂在母懷裡信靠天父（詩廿二9）。無疑地，神定意由基督的口發出讚美（詩八2）。套用古德溫的話，「當祂開始以理性行動後……從祂的中保身分所發出的意志，都將其目標及意圖指向祂的父神。」¹⁴耶穌還是嬰孩和幼兒時，祂的行為、思想及渴慕都指向神和神的榮耀。古德溫又說：「當基督還是嬰孩時，祂的意志就依照聖潔的原則，引導祂行出神的意旨；既影響又督導祂所有關乎我們救恩和稱義的行動和思維，這些行動和思維必當在祂成長過程中發揮理性之極致。」¹⁵

基於第三僕人之歌及有關的經文，我們斷定耶穌藉著讀經文，越來越清楚祂的彌賽亞呼召。與我們一樣，祂必須從聖經學習。當然，祂也是有史以來最偉大的神學家。祂讀聖經，不會遇到基督徒讀聖經遇到的問題；祂不誤解經文，也不可能將犯罪傾向讀入經文。但是，我們不該以

為基督還是嬰孩的時候就知道所有的答案，只不過等三十歲到了出來服事；基督每天需要順服祂父的意旨，努力而歡欣地讀經。如克里斯多夫·萊特（Christopher Wright）所指出，舊約讓基督理解自己。祂的自我認知來自祂的聖經，那「交織在希伯來經文中的歷史人物，先知預表和敬拜象徵。當其他人只能零碎地窺探其中的人物和盼望時，耶穌看到自己的面相。祂的希伯來文聖經塑造了祂的身分。」¹⁶當然，神對基督的要求與對所有以色列王的要求是一致的，但是只有基督完全落實申命記十七章18至20節。

這幫助我們領悟，對基督來說，為我們完成救贖絕非易事，因為祂需要用功才知道該做什麼。雖然在生命中每一個階段祂從不茫然，祂仍然需要學習。若基督都需要藉

暫停，想一想



耶穌在約翰福音十七章5節禱告：「父阿，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」祂如何知道未有世界以先與父同有的榮耀？

著讀經及每天受教於天父才知悉祂的呼召，那麼我們豈不更該依靠神來認真讀經，以得知如何行事為人討神喜悅？

憑信心而活？

基督徒就是信神的兒子愛我們、為我們捨己的人（加二20）。基督徒的信心生命從起初一直持續到他或她死的那一天，就是當信心變為眼見的那一天。但基督呢？祂在地上時也憑信心而活嗎？簡單地回答：是，祂為我們的信心創始成終，是真信心的最高模範（來十二2）。祂是有史以來最偉大的信徒。其實，基督憑著祂身為忠實的中保所承受的應許，祂有神必稱祂為義的信心。基督不向他人尋求公義，但祂向祂的父尋求義。就如第三僕人之歌闡明，上主雅威幫助「硬著臉面好像堅石」（編註：勇敢、堅定的意思）的基督，祂相信神必不致使祂蒙羞，反而要稱祂為義（賽五〇8；參提前三16、約十六8-11）。

基督的信不只為自己活出，更是為了祂的子民。希伯來書讓我們無疑地明白，這是人之為人不可或缺的要素。有關基督信心的討論，通常離不開天父對祂的應許。同樣地，神命令信徒要信靠祂所應許他們的救恩福分。整本聖經中，希伯來書二章最清楚地見證基督的人性。該章13節

用以賽亞書八章17節形容信任神的耶穌。身為祂子民救贖的先驅，耶穌是真真實實的信徒，祂的弟兄們對神也有同樣的信任與依靠。身為信徒們永遠得救的根源（來五9），基督自己必須先領受祂賜予信徒們一切的救恩福分。不論是信心（來二13）、預定（彼前一20）、稱義（提前三16）、成聖（約十七19），還是得榮耀（約十七5），這些福分首先是賜給基督，再由基督賜給祂的新娘。因此，救恩的計劃或次序是以基督為中心，而非以人為中心；它並非繞著我們的救恩經歷打轉，而是以基督的救恩經歷為中心。一切我們承受的都來自我們的頭（就是基督）。信心是神賜予信徒的禮物，因為基督憑著信心活出完全順服父神意旨的生命，祂信任祂的父會按照救贖之約扶持並賞賜祂。

別忘了



基督最大的恩典就是祂的信心。祂不動搖的信心醫治了我們最大的罪：不信。神學上可正確地說：基督憑信心稱義及成聖，好讓我們也憑信心稱義成聖。

當然，描寫基督信心的經文並非只有希伯來書二章。希伯來書五章7至8節也鮮明地展現基督真的是人的意義：「基督在肉體的時候，既大聲哀哭，流淚禱告，懇求那能救他免死的主，就因他的虔誠蒙了應允。他雖然為兒子，還是因所受的苦難學了順從。」讀這段經文，我們就必然拒絕基督禱告只是做做樣子的說法。只有在基督復活升天、坐在父的右邊後，祂才全然直接地享受神聖的愛並憑眼見而活。但是在那之前，祂不只經歷外在的苦難（來自反叛勢力），更因內在的煎熬需要向祂的父「大聲哀哭、流淚禱告」。

就如我們信心的恩賜源於基督自己在世的信心，我們也可說，信徒之所以禱告，乃因基督是禱告的人。從來沒有人像基督那樣禱告。祂的禱告生命是由祂的情感、意念、懇求、迫切及虔誠所組成；無庸置疑地，祂的禱告使天堂肅靜，因父喜悅聽祂愛子的呼求。但如果依照路德宗或羅馬公教會神學家的論述，那我認為我們將無法理解希伯來書二章13節與五章7至8節這類的經文。我們可以，也應該更多地討論基督的信心與禱告（禱告就是一個信心的行動），但是改革宗基督論還有另一個層面有待討論，以幫助我們更完整地理解基督位格，就是：基督依靠什麼能

力行神蹟、抗拒試探、向祂的父禱告、憑信生活，並獻自己在十字架上？答案可能讓一些人驚訝，但是聖經的回答很清楚。

基督與聖靈

讓我們假設基督的神性透過祂的人性運作，使基督能夠行神蹟。那麼，在基督的生命中，還有聖靈運作的空間嗎？雖然很多基督徒從沒有想過，這卻是一個重要的問題。我認為，區利羅與亞歷山大傳統的神學，無法在基督的生命中賦予聖靈實質角色。其實，我也不認為羅馬教會及路德宗，可適當地闡述基督在降卑與高升這雙重景況中，聖靈與基督的關係。區利羅論述，道（Logos）是獨一有效運作在基督人性上的媒介。在這種神人二性不對等關係之下，聖靈在基督身上的工作就顯多餘了。再者，若真如路德宗所論述的，屬性相通僅限於單向（從神性到人性），那麼為什麼聖經要在基督在世（與在天）的事工中，賦予聖靈那麼重要的角色？如巴文克所說，「雖然路德宗基督論也講恩賜，但實際上它無法處理恩賜的角色，就連基督受聖靈恩膏也沒有其發揮的空間。」¹⁷同樣地，清教徒神學家以撒·安波羅修（Issac Ambrose）問，如果路

德宗對「屬性相通」的理解是正確的，「那麼基督沒有限量地領受的受造恩賜還有什麼意義？」¹⁸

改革宗神學家很謹慎地強調神人二性的完整性。因此，如上所提，有限的（人性）無法承受無限的（神性），就連在基督裡，最密切的合一之中，也是如此。約翰歐文在十七世紀提出了一個讓不少現代人訝異的精采論述。他認定「聖子的位格唯一直接在人性上的運作，就是將它（人性）取入自己的實存主體（subsistence）。」¹⁹這代表聖靈乃「聖子自己按神性所行的一切行動的執行者，甚至包括行在祂自己人性上的行動。神的兒子在人性當中、透過人性、甚至對其人性所行的一切，都是藉由聖靈，也就是祂的靈」。²⁰歐文提出這番曾被許多神學家強烈反對的非傳統論述，可能是因為類似的詞彙被某些人用來削弱基督的神性。對大多數的基督徒來說，耶穌的神性乃透過人性行神蹟。我認為這是全然錯誤，也無法解釋有關基督在世事工的明顯經文證據。

傅格森（Sinclair Ferguson）精確地察覺到先知以賽亞視彌賽亞為「最傑出的屬靈人」（賽十一1-2，四二1，六一1）。²¹當我們思量基督的事工中重要的事件，就會發現聖靈在其中扮演關鍵的角色。誠然，「基督」這個已

成為耶穌專有名字的字眼，原意就是「受膏者」。基督受膏於聖靈，以執行祂的中保職務。如此，聖靈是道成肉身這事件最直接的動力因（efficiency）。聖靈臨到童女馬利亞，使她奇妙地懷了耶穌（路一31、35）。順便一提，基於屬性相通的原則，我們全然可以與區利羅——以及涅斯多流（撇開坊間的誤解）——一起稱馬利亞為上帝之母（*theotokos*）。稱馬利亞為「上帝之母」並非暗示上帝有起源，這也不是將馬利亞神格化；這頭銜旨在維護基督位格的獨一性，按人性說，這位格乃由馬利亞所生。同樣地，我們也可稱雅各為「上帝之兄弟」。

基督由聖靈感孕的事件乃上帝的新創造，而這行動與我們的重生有許多相仿之處；因為若有人在基督裡，他就是新造的人（林後五17）。聖靈動工在馬利亞的人性上，造出了真實的人性，被神的兒子取入自己實存主體內，聖子自此即永遠擁有神一人的身分。這聖靈的工作是必要的，因為只有如此，耶穌那取自馬利亞的人性才可不受罪的污染；然若取自馬利亞與約瑟結合所產生的人性，必不可能不受罪的污染。聖靈不只塑造了耶穌這個人的人性；更甚者，如上所述，耶穌童稚時閱讀舊約經文、默想、向祂的天父禱告（路二49），聖靈都在祂裡面，與祂同在。

耶穌生命下一個重要的里程碑是在約旦河受施洗約翰洗禮。耶穌以最不尋常的方式受洗（及被按牧），揭開祂公開的事工。我們知道，為榮耀之主施洗的是一個罪人，而且當基督從水裡上來時，聖靈彷彿鴿子降在祂身上。又有聲音，就是父對耶穌說：「你是我的愛子，我喜悅你。」（可一10-11）這並非因為耶穌當下的順服，而更是因為耶穌從祂母親的懷中就順服；因此，祂的父親喜悅祂。從那時起，聖靈賜給耶穌的是沒有限量的（約三34），祂也被公開立為彌賽亞。毫無疑問地，聖靈從感孕起就與耶穌同在，但透過祂的洗禮，耶穌比之前更豐盛地領受聖靈。

耶穌受洗後，聖靈立刻催促祂到曠野，受四十晝夜的試探（可一12）。在那場聖戰中，基督倚靠聖靈，引用祂一生中在父「每早晨提醒」下所學習的經文，以對抗魔鬼（賽五〇4）。把耶穌「催促」到曠野的聖靈也在試探中扶持祂。路加記載耶穌受試探後「滿有聖靈的能力回到加利利」（路四14）。接下來路加記載耶穌在拿撒勒受排斥。重要的是，耶穌那篇用以賽亞書六十一章1至2節的講道導致人們要殺他，而耶穌引用這段經文卻恰恰證明主的靈在祂身上（路四18）。換言之，耶穌的傳道事工總是顯明聖

靈的大能。祂是有史以來最傑出的傳道者，在祂身上的聖靈使聽到的人知罪並歸正，以至於人若不是恨祂就是跟隨祂。耶穌的話語不只將人分化，祂話語中聖靈的大能更令人讚嘆「從來沒有像他這樣說話的」（約七46）。

別忘了



我們所有的祝福都是二手的祝福。所有祝福首先在基督裡，因為基督是「最傑出的屬靈人」。基督藉著聖靈的力量執行祂救贖之功，因此稱義、有兒子的名分、成聖、得榮耀，好使我們也可稱義、得兒子的名分、成聖、得榮耀。

耶穌不只傳道——雖然祂是為傳道而來（可一38）——祂又行許多大神蹟，這都是祂擁有從神來的權柄的有形印證（見 太九1-8）。基督也是藉著聖靈行神蹟：「我若靠著神的靈趕鬼，這就是神的國臨到你們了。」（太十二28；參 徒十38）基督藉著聖靈賜予的能力行神蹟。但有時基督無法行異能（可六5），因為聖靈當下沒有給祂能力。神的

力量大過人的罪，但馬可福音六章5節這引人注意的見證向我們證明，按祂的人性而言，耶穌全然依靠聖靈行神蹟。

基督之死是祂在降卑景況中最後的重要事件；雖然基督可說是遭殺害（徒二36），卻也是在聖靈的大能中自願捨身（約十18）。希伯來書九章14節確認這點：「基督藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神。」就如傅格森所說，「我們可以提出有力的論據，使我們明白耶穌乃是藉著聖靈將自己獻給神。」²²耶穌將祂人性的靈魂交給祂的父（路廿三46），因為聖靈使祂能夠捨命。正如祂的死，聖經也將祂的復活也歸功於聖靈（羅八11）：祂「按聖善的靈說，因從死裡復活，以大能顯明是神的兒子」（羅一4）。經文證據顯示，聖靈是基督在世事工中不可分離的夥伴。所以，我們的基督論，必須能夠解釋多處經文中所表達聖靈在耶穌身上的工作。

這點的重要性不在話下。基督為我們行出的順服必須是真實的順服。身為第二個亞當，祂沒有靠著祂的神性「作弊」。反之，藉著領受並依靠聖靈，基督就全然依靠祂的父（約六38）。腓立比書二章6節的「*ouch harpagmon hegesato*」翻譯為「不以自己與神同等為強奪的」或「可以利用的」，完全符合上述理論。如此理解基督的生命，讓

有趣點



「我們必須認識基督以致努力效法祂；而此效法在於參與那全然在祂裡面的恩典。除非藉著認識聖靈在祂人性上的工作，否則我們無法持之以恆地效法祂，因此這也值得我們以最勤謹的態度研習之」（約翰歐文）。²³

我們更加賞識祂以第二個亞當的身分所成就的事。巴文克為聖靈與基督之間的親密關係，下這樣的神學結論：「若沒有聖靈的內住，那背負神形像的真實人性一刻也不可能存在……若一般人不藉著聖靈就無法與神交通，那麼基督的人性更是如此。」²⁴

再論基督神人二性之間的關係，我們可說基督的神性並非直接運行在祂的人性上，而是間接藉著聖靈運作。聖靈直接住在基督上面，也在基督裡面。基督完全順服祂的父；但卻是聖靈使祂可以順服。因此，在世上事工中，基督服從父的意旨，也就是服從聖靈。然後，在高升的景況中，祂成為靈的主（林後三17）。聖靈甚至取了基督之名（羅八9；彼前一11）。當我們檢視基督如何為祂自己寶血

所贖的教會，執行先知、祭司、君王的三重職分時，會更詳細地查考這點。

3

基督的工作

神一人位格如何完美執行救贖計畫？

基督論必然涵蓋基督的位格與工作。改革宗對基督位格的理解，明顯影響我們如何認知祂的工作，特別是基督中保從降卑（祂的在世事工）轉入高升景況（祂復活後的生命）的概念。基督自己經歷了這個轉變。基督降卑至高升的轉變，就是祂成功地執行父給祂的工作。身為存心順服以至於死的主僕（腓二8），基督在復活時體驗這轉變：祂現在已承受在永恆中賜給祂的應許，成為復活、高升的主，以及世界的救主。基督在天上不只保持祂的人性——因為位格合一是不可分的永久聯合——祂也保有先知、祭司、君王的三重職分，直到末了。如此，基督的工作就是祂降卑在地與高升在天時所執行的先知、祭司、君王的工作。

基督作為先知

身為先知，基督不只預告及宣告真理，祂就是真理（約十四6）。這顯示為什麼祂在神的眾先知當中是最卓越的。從來沒有人像祂這樣說話（約七46），因為祂的話帶有權柄（路四32）。身為上帝教會的先知，祂「藉著祂的道和靈」向祂的子民揭示「神為了我們的救恩的旨意」（《西敏小要理問答》24）。我們首先最基本需要理解的是，因為基督有先知的職分，神學才成為可能；祂是所有知識的源頭。基督是一切真理的寶庫；祂是神所有啟示的核心。祂使神學成為可能，因為祂不只是人，祂更是神。正因在基督裡「積蓄的一切智慧知識」（西二3），我們就必須將基督擁有的神學與我們的神學做區分。基督對上帝心思意念的認識與理解，遠遠超越任何過去、現在、將來的人。我們不能領悟神的心思意念，就如我們無法全然理解基督的神學。換言之，所有信徒——包括已得榮耀的信徒——對神的認識，加起來也不及基督對神的認識。因為祂是神一人，基督讓啟示可從神傳遞給人。身為先知，他在雙重景況中傳遞神對人的啟示，直到永遠。

別忘了



在祂先知、祭司、君王的職分中，耶穌基督持有稱義的信心、成聖的聖潔、兒子的名分，以及得榮耀的身體。

基督身為先知的偉大目的就是完美地宣告神的啟示（太十三35；約一18）。聖經的內容皆仰賴基督所賜。通常，改革宗神學家將天路客的神學稱為「我們的神學」，是基督賜予的。這啟示的神學是有限的（ectypal：複製的）神學，有別於無限的（archetypal：原型的）神學，即神無限的自我認識。這不只是量的不同，更是質的差異。神的知識，不論是內容或是本質，都無限地超越人的知識。

在舊約中，聖子藉著祂的神性揭示祂的意旨，因為祂尚未道成肉身。但是在福音的時代，祂取了肉身後，即以神所差遣的先知身分進行教導之工。我們或許會以為，基督能夠顯明神的意旨，乃因祂擁有神人二性的獨一特權，亦即永恆聖道的位格，使基督能夠對教會啟示神的意旨。這不完全正確。基督在祂的神性中無所不知，但若基督直

接藉著祂的神性向教會啟示真理，那為什麼有些事情祂卻不知（如前章所述）？基督乃是按著祂的人性揭示神的意旨，並非憑著祂的神性。雖然基督的職分屬乎祂的位格性，也就是說，是基督的位格執行祂的職分，不是某個抽象的本性，但基督卻是按人性參與祂先知、祭司、君王的三重職分。

基督須領受必要的恩賜及恩典，才可執行祂的先知職分。祂所擁有的自然、與生俱來的能力，與全人類是一樣的。並且，祂沒有罪。祂的心思意念可謂火力全開。不只如此，如上所述，神將聖靈賜下在基督身上，是與眾不同的。再者，雖然我們無法領悟這是什麼樣的意念，但我們感謝祂對我們講述神的意旨要我們得著救恩。基督的確從讀經中學習，但祂也特別透過聖靈直接從神領受有關祂中保職分的真理。

在基督向教會啟示那還未書寫成文的新真理前，神必須先向祂啟示這些真理。當然，若神沒有啟示某些真相，如基督再來的時辰，那麼基督也就暫時不知道這些真相（太廿四36；啟一）。祂復活後，藉著升天坐在父的右邊，進入榮耀。祂即位時，以人性最高的極限領受聖靈。我們不禁想到詩篇四十五篇6至7節中對基督登基的描繪：

神阿，你的寶座是永永遠遠的；你的國權是正直的。你喜愛公義，恨惡罪惡；所以神——就是你的神——用喜樂油膏你，勝過膏你的同伴。

這顯然是指基督君王的職分，但仔細的觀察讓我們體會到：基督萬王之王的即位，深遠地影響祂先知與祭司的職分。就祂先知的職分來說，既然基督豐滿地蒙賜聖靈，祂按人性說即已全面地（但非無限）認識神的旨意與目的。換言之，基督始終知道祂所需要知道的事。在祂得榮耀後的人性中，祂全然了解神的旨意。因為在天上，基督仍保有祂的人性，因此祂的知識可能實際上在永恆中繼續增長。

基督中保的職分將隨著萬事的末了而結束（林前十五）。但在某種意義上，祂在天上仍繼續為教會作先知。如果我們上述關於基督先知的職分論述正確，即一切神對人的溝通都源於祂，那在天上也是如此嗎？歐文認為基督在祂得榮耀後的人性中，將繼續作中保，好讓聖徒們認識並愛戴三一上帝。如湯瑪士·曼頓（Thomas Manton）所述，基督是一本「活聖經」，聖徒在天上將不再需要其他的書，因為他們將「在耶穌基督的面上，豐富地看見神的榮耀。」²⁵歐文亦宣稱，神乃是透過耶穌，向祂被贖的百姓

賜下溝通與啟示，「即便在榮耀中，祂亦將永遠是神向教會溝通的媒介。萬事都歸屬在祂裡面，以祂為首，包括天上地下的事……此秩序永不瓦解……。我們是否得以繼續活在福樂與榮耀的光景中，全然取決於神藉由基督賜給我們的啟示。」²⁶

來自三一真神的啟示並未隨著正典的完成而永遠止息。這不表示神今天會向我們啟示關乎我們救恩的意旨，如同在使徒與先知的時代。理解以弗所書二章20節與希伯來書一章1至2節，就不會有此想法。來自三一真神的啟示，在這世上已然停止，直到末了；但這也不表示神再沒有可啟示的。在天上，神將繼續透過耶穌基督，向祂的聖徒們傳遞啟示。

基督作為祭司

三重職分中，基督祭司的職分在歷史上最具爭議。自由派神學犧牲了祂祭司與君王的職分，以強調祂先知的職分。正統改革宗神學家向來意識到基督的三重職分缺一不可，並尤其看重祭司職分。關於贖罪（基督的死）性質的爭論，就是關於基督祭司職分的爭論。但是基督的祭司職分並非只基於贖罪。《西敏小要理問答》清楚指出，基

督祭司的職分涵蓋祂「一次獻自己為祭，以滿足神的公義……，並且時常為我們代求」（答25）。基督在祂的獻祭（犧牲的死）與祂的代求中執行祂祭司的職分。祂的代求是祂作為救主的工作當中相當重要的環節，但是在我的經驗中，基督徒對基督的死，似乎比對基督的代求更有興趣。然而，這兩者實際上是相輔相成的；祂的獻祭先於祂的代求，祂的代求建基於祂的獻祭。救贖的施行取決於基督的代求。換言之，若基督沒有升天為眾聖徒代求，我們的救贖就不完整，也就是說我們根本沒有得救。再者，基督在天上的代求，就是持續將自己獻上為祭，一次又一次地闡明救贖的有效性及完整性，以替我們辯護。基督一次又一次地為我們向父代求（來七25），而父喜悅聆聽子為我們發出的祈求。基督並非強迫父神，而是依照神所安排的救贖計畫，按父曉諭子所執行的中保的職分，使父的祝福藉著子，也為了子，澆灌給教會。

論及基督祭司的職分，我們又再次面對正確理解基督位格的重要性。基督必須是人，才可能當祭司。祂的人性表示祂不但可將自己獻在十字架上——是真實的人替代我們——祂更能體恤祂子民的軟弱（來四15）。另一方面，祂的神性意味祂十字架之死的價值，不只可替代一個罪人

當受的刑罰，而且足夠拯救眾多罪人（見 羅五）。基督尊貴的位格賦予祂的工作無限的價值。換言之，祂的死足夠拯救不可勝數的人，因為，正如我們已提到的，死在十字架上的位格乃是神（徒廿28）。

通常我們認為基督的祭司職分包含祂的死與祂的代求。但是我們不能忽略祂祭司身分的另一個層面，就是祂從馬槽到墓穴所活出的順服生命。身為第二個亞當，基督有別於舊約祭司，因為他們只能為百姓獻祭，不能為百姓順服律法。舊約獻祭制度只針對觸犯律法的行為；但只有全然順服的祭司才能夠對神所要求的義有所交待。

希伯來書作者強調，基督之為滿有憐恤的大祭司，乃因為祂自己有血有肉，而與我們同受試探（來二17-18，四15）。祂曾大聲哀哭，流淚禱告（來五7），因此祂的犧牲不只包含被釘十字架，還包括祂對上帝律法自願的順服。祂藉著受詛的死順服在神律法的咒詛之下（加三13），但祂的生命與死亡又是「祭物」，因其中充滿痛苦與煎熬。「他雖然為兒子，還是因所受的苦難學了順從」（來五8）；換言之，因祂整個生命充滿了苦難，祂也就成為完美的祭物。祂在被人藐視與厭棄下學習順服（賽五三3）。十字架是祂順服行動的最高峰（腓二8）；這對從來沒有一瞬

不順服祂天上的父的基督，是合宜的「完結」。因為祂聖潔的美以及祂位格的至高尊榮，所以基督的死是獻給神的「馨香的供物和祭物」（弗五2）。身為高升的祭司，基督憐恤祂子民的程度遠遠超過我們的理解，因為祂經歷苦難與試探的程度遠遠超過我們所經歷的。

我們必須注意，基督乃是被指派為祭司。但祂並非一位亞倫等次的祭司。祂屬於麥基洗德的等次（來五6、10），就是在創世記十四章18至20節與詩篇一百一十篇4節中所提到的祭司君王。相較於會消失的亞倫等次，麥基洗德的等次永恆而不變。希伯來書七章26節告訴我們基督是「聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人、高過諸天的大祭司。」因此，祂獻上自己，並非為自己，而是為祂子民的罪。幾乎每一件祂所做的事都是以「平民」的身分做的。身為平民，基督代表所有父賜給祂的人（約六39）。然而，祂卻不是以平民的身分代求，而是為我們代求。舊約中的大祭司不是為自己進入至聖所，而是為眾人，這就是為什麼他的肩上有十二支派的名字（出廿八21）。因此，基督的死是替代性的死；祂死時背負著「十二支派」（就是祂的選民）的名字在祂肩上，更在祂心上（歌八6）。祂的死更是得勝之死。藉著死，祂毀滅擁有死亡權勢的魔

鬼，因此從死亡的懼怕中釋放了祂的子民（來二14-15）。

要了解基督的代求之工，我們絕對需要正確地理解基督的位格。耶穌告訴祂的門徒，祂為了他們的益處要離開他們，好讓聖靈臨到他們（約十六7）。這一直是容易理解的經文，特別是當我們（正確地）知道基督在說這話的時候，門徒已經領受了聖靈。基督說這話應該是要說明，聖靈在地上對祂子民的事工，正反映祂在天上作為大祭司的事工。

別忘了



因祂位格的尊榮，基督的義討神喜悅，超過我們的罪討神厭惡。

升天後，基督將祂的靈澆灌給教會（徒二33；弗四8）。基督與聖靈同有一個目的與意願。因此，聖靈說服信徒信服基督對他們的愛。聖靈在我們裡面禱告，因為基督

為我們禱告（羅八26-27）；聖靈在世代求，因為基督在天代求。基督不再憑信心與盼望而活；祂現在只需要憑著愛而活（林前十三13），而在天上，基督更增強祂對教會的愛。如先前所述，基督升天後以人性最高的極限領受了聖靈。愛是聖靈的果子之一；愛既被列為第一，就凸顯愛優先於其他果子。基督持續地愛祂的子民，因而持續留在祂父的愛裡面（約十15-18，十五10）。基督的愛與慈悲，比所有人心的總和更佳美。古德溫說的好：「如果有無數有愛的被造物存在無數的世界中，他們的愛加起來，也不及在那人基督耶穌裡的愛。」²⁷祂神性內對神的愛，超越祂人性裡的愛，因為有限者無法達到無限。但是古德溫對我們保證，基督的人心有足夠的愛和憐憫可滿足祂的新婦。我們甚至無法測度我們大祭司的慈悲之深；我們只能照著神分給我們的信心相信並確知祂的確滿有憐恤（羅十二3）。

在天上，基督更迫切地執行祂的職分。作為先知，祂充滿智慧與知識；作為祭司，祂將恩典與慈愛澆灌給祂的教會；作為君王，祂被賜予能力與權柄。這代表基督在天比在地更加慈悲。換言之，如果基督在世時憐憫罪人，那麼祂現在對罪人的憐憫則有增無減。不但如此，道既成了肉身，神就有了新的憐憫的管道。因為神成了肉身，祂

的憐憫就多了經驗的層面；單按神性而言，基督無法受試探。基督在天上，卻能夠想起祂自己在地上受苦難及試探的光景。在天上，祂記得在地上的艱苦；祂記得所受試探的力道；因此，若道從未成為肉身，基督就不可能如此憐憫祂的百姓。指出神用新的方式展現祂的憐憫和慈悲，的確非比尋常，但這誠然屬實。因此，我們若珍視基督在地與在天的工作，就必須正確地理解基督的位格。

暫停，想一想



按照祂的人性，基督升天後是否比在地上時更愛祂的子民？

基督作為君王

君王是基督身為中保所執行最終的職分。在這職分中，祂按律法治理自己的百姓，使他們順服祂，也按祂君王的頭銜（神的兒子）保衛他們。不但如此，祂戰勝祂的敵人和我們的敵人。重要的是新約最常引用的舊約經文

——二十二次，包括明提及暗示——講論基督坐在父的右手邊，征服祂的敵人（詩一一〇1）。

我們並非只依基督的神性討論祂君王的職分，而是如先前不斷強調的，我們以聖子作為神一人的角度探討祂君王的職分。當然，依祂的神性，聖子本質的屬性即擁有權勢及尊榮。三一真神是君王。神的權柄是絕對的，不能增加也不能減少。但當我們討論基督君王的職分時，我們所討論的並非神的權柄。基督乃是按祂中保的角色作君王。因此，在某種程度上，基督的王權會經歷變化，尤其是在祂降卑及高升的雙重景況當中。

詩篇有助於我們洞察基督君王職分的性質。首先，我們對比詩篇二篇與一百一十篇。這兩篇有一些共通之處：征服列國（二1-3；一一〇1-2）；消滅以色列的敵人（二9；一一〇5-6）；神對反抗聖子的諸王發怒（二5；一一〇5-6）。在大衛王室中，基督在特殊的意義上作神的兒子。我們通常認為，耶穌作為上帝之子的身分證明祂的神性，但更精準地說，第一世紀猶太人會視「上帝之子」為彌賽亞君王的稱謂（見太十六16）。當然，基督是永生神的兒子，與聖父及聖靈有同等的權能與榮耀；但詩篇第二篇與一百一十篇所指的是在地上享有得稱「上帝之子」這

特權的君王。在此意義上，那真君王耶穌基督享有祂父的王權，但也隸屬在祂父掌管宇宙的王權之下。既然基督是屬神的君王（即真正的上帝之子），祂必戰勝祂的敵人。

詩篇一百一十篇說，基督坐在父的右手邊。這王權是人所能得著的至高權柄（太廿八18）。它代表權能、尊榮，及恩寵。第二篇與一百一十篇的差異，似乎也反映基督王權性質的改變。二篇2節說「世上的君王一齊起來，臣宰一同商議，要敵擋上主並他的受膏者」，但一百一十篇2節說基督在祂敵人中作王。二篇8節說到基督求神賜列國為祂的基業，而在一百一十篇裡，神用基督的主權為祂兒子戰爭。統治者與列國被招降於神的兒子（詩二10-12），但他們的不服從，引來詩篇一百一十篇5至6節所描述的烈怒之果。

新約用詩篇一百一十篇1節凸顯有關基督君王職分的重要真理。首先，基督在降卑景況中用這篇經文表達祂的超越性（可十二36）。第二，彼得用詩篇一百一十篇1節講論基督復活後的稱義（徒二32-36）。第三，保羅在羅馬書八章34節那段榮耀的經文中，將基督的君王職分連結於祂的代求；這合乎詩篇一百一十篇，這篇詩篇同時論及基督君王與祭司的職分（詩一一〇4）。最後，新約引用詩篇一百一十篇，清楚地表達基督是萬物之主，就連天使也服在祂

之下（來一13）。

除了詩篇二篇與一百一十篇之外，詩篇八篇也引導我們理解基督的王權。希伯來書二章6至8節引用詩篇八篇。我不認為詩篇八篇像二十二篇或一百一十篇那麼明顯指向彌賽亞。希伯來書二章6至8節引用詩篇八篇，與創世記一章26至28節一致，講論神創造人（亞當）的目的。希伯來書二章6至8節講的是神對人最初的目的。這就凸顯希伯來書二章9節「唯獨」（編註：原文為「然而」）二字的重要性。人——包括大衛（上帝之子）——悲慘而絕對失敗之所在，就是基督為我們成就一切的地方。二章其餘的經文顯示基督在祂的死亡中亦作我們的替代者。希伯來書二章9節與詩篇一百一十篇1節（引用於來一13）顯示萬物都擺在基督腳下。基督的死與復活展開了這現實，但這現實在未來才得圓滿。如此，賦予亞當的神聖使命，實際由那掌管現在與未來的基督完成了。

希伯來書作者在二章5至9節引用詩篇八章4至6節，特別強調基督論的兩個層面：降卑與高升。那暫時成為比天使小，且說「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，只是人子沒有枕頭的地方」（路九58）的聖子，也是「得了尊貴榮耀為冠冕」（來二9）的上帝之子。

同樣的，在哥林多前書十五章27節，保羅引用詩篇八篇講論基督作王。基督高升坐在神的右邊（見 啟四—五），是基督真實人性的啟示，也落實這篇詩篇。亞當從未達成創世記一、二章所描述治理與生養眾多的使命。但這使命已在基督裡完成了。因此，大使命（太廿八16-20）實際履行了創世記一章26節開始的那段經文。基督重新掌權，治理全地，使受造者——真正的人——遍滿全地。如此，使萬民作基督的門徒，就等於達成創世記一章、詩篇八篇與一百一十一篇的使命。雖然基督曾暫時比天使小，祂現在卻在宇宙中作至高者，在人與天使之上（來一1-3）。詩篇八篇也因此蘊含著彌賽亞的訊息。詩篇八篇頌讚神尚未成就的計畫，因而指向那將要成就神計畫的基督。在希伯來書一章的文本中，更首要的重點當然是證明基督遠高過天使。祂在神性（來一）及完美的人性（來二）中皆高過天使。對基督徒來說，這意味我們藉著與基督聯合，將有份於基督的全面勝利。我們將審判天使（林前六章）；我們要與基督同坐寶座。我們與基督的聯合，提升我們高過神所應許給亞當的，因為我們與這位神一人合一。換句話說，救恩不只關乎基督為我們做了什麼，更代表為基督所成就的，也將要為我們成就。因我們背負祂

的名，我們就得著祂名該得的一切（啟三12）。

因為基督順服以致死在十字架上，父就將子升為至高（腓二9-11）。子的國度是祂所得的賞賜，是賜給祂的。祂並非藉著篡位得著國度，而是透過祂父的賞賜與旨意（約五22；徒二36，十42）。因此，基督是在有時間性（存在時間內）的國度中，藉著祂復活的大能，澆灌恩賜給祂的新婦，並擊敗祂的敵人。

為了要將國度賜予基督，神需要成就九件事：

1. 為基督預備一個身體（來十5），好使祂成為一位真正的人，可代表祂的子民。
2. 無限量地賜聖靈給祂（約三34），賦予祂作神聖君王所需的才能（賽十一2）。
3. 公開宣告基督是王（太三17，十七5）。
4. 給祂公義的杖，放一把劍在祂口中，使祂（先知—君王）能向世人彰顯神的旨意。
5. 藉著使者與僕人尊崇基督（弗四11-12；林後五20）。
6. 賜予基督祂子民的靈魂，不只猶太人，也有外邦人（詩二8；約十七6）。
7. 賜予祂權能得以依神的律法管理教會（太五；西二14）。

8. 賦予祂審判與定仇敵之罪的權能（約五27）。

9. 允許基督赦罪（太九6）。

這些都是聖子作為神—人所蒙受的特權。²⁸

當基督最終制伏所有敵人，藉著祂的靈（基督的靈，羅八9）救贖祂所有選民之後，祂將把國權交與祂的父神（林前十五24-25）。有些證據暗示，基督先知、祭司、君王三重中保職分將在末世終止。許多正統神學家都認為如此。然而，我相信在某些意義上，基督的職分將永不止息，祂將繼續作先知、祭司、君王。但是如何做呢？思考基督的榮耀，可幫助我們理解這看似無解的問題。

有趣點



「我們的中保稱為基督，因為祂被聖靈膏抹是沒有限量的，是如此分別為聖，完全賦予一切權柄能力，在其降卑與升高的狀態中，來執行祂教會中的先知、祭司、君王職分。」（《西敏大要理問答》42）。

基督三重職分之降卑

福音書的作者們在基督的受難中，詳細察考祂的三重職分（先知、祭司、君王）。我們會發現，這三個職分皆遭到褻瀆。第一，祂作為先知的職分被人嘲笑：「他們就吐唾沫在他臉上，用拳頭打他；也有用手掌打他的，說：『基督阿！你是先知，告訴我們打你的是誰。』」（太廿六67-68）祂當時或許知道誰打祂，或許不知道，但祂現在肯定知道了，而祂也將在審判日與他們對質——除非他們為自己可恨的罪行悔改。

第二，基督祭司的職分遭到了譏諷。馬太福音二十七章42節是最精采的反諷：「他救了別人，不能救自己。」他們不知道，原來這正是基督所做的。在譏諷祂祭司的職分時，他們不自覺地道出了榮耀的真理。但他們的話中也帶著謊言，因為基督其實可以救自己（約十18-19），只不過為了擺在面前的喜樂，甘願忍受十字架的苦難（來十二2）。這些譏諷者後來可能歸信基督，蒙他們口中無法救自己的那位所拯救——這何等震撼人心（路廿三34；徒二36-41）。

第三，基督君王的職分遭到公開的質疑及嘲弄：「他是以色列的王，現在可以從十字架上下來，我們就信

他。」（太廿七42）藉著十字架上的死，基督成為至高的得勝者：祂戰勝了魔鬼（來二14）。從來沒有一位君王像基督一樣，藉由十字架勝過敵人。現在基督在天上，已有絕對的權柄將敵人當作腳凳踩在腳下（詩一一〇1）。

基督的榮耀

我們最深刻的盼望，該當是基督的榮耀。基督徒最高的屬靈呼召，就是頌讚、榮耀、稱基督的名為聖。基督徒所能做的事當中，最重要的就是在主日敬拜神、榮耀祂的名。但是我們怎麼能夠將榮耀「歸於」基督？在某種意義上，我們不能；在另一種意義上，我們可以；在第三種意義上，我們只不過是仰望祂的榮耀。

按神性說，基督的榮耀無可增減。神的榮耀是祂屬性的基本要素。祂的榮耀沒有止盡，沒有任何受造物能可完全領悟祂的榮耀，更遑論減損祂的榮耀。我們稱此為基督本質上的榮耀。然而，有第二種只屬於聖子，而不屬於聖父或聖靈的榮耀，就是道成肉身的榮耀。這是基督身為神一人的榮耀，可稱為位格的榮耀。身為神一人，耶穌是「不能看見之神的像」（西一15）；「祂是神榮耀所發的光輝，是神本體的真像」（來一3）。約翰也論到基督位

格的榮耀，說他見過「祂的榮光，正是父獨生子的榮光」（約一14）。「榮耀」一詞乃是用以形容神以可見的方式自我顯明的詞彙（出卅二22）。因此，當神在聖殿中以奇異的方式彰顯祂的臨在時，祂的子民就呼喊「榮耀」（詩廿九9）。基督的身體替代人手造的聖殿，因此祂以獨一無二的方式將神顯明；沒有其他人或建築物可用類似的方式將神顯明（約二19-21）。基督的身體（聖殿）被「拆毀」，但第三天，祂在大能與榮耀中復活（羅一4；林前五35-49）。

基督復活前，祂位格的榮耀在某種程度上被遮掩。以賽亞書五十三章2節說基督「無佳形美容；我們看見他的時候，也無美貌使我們羨慕他。」人們更是掩面不看祂、厭棄祂（賽五三3）。這顯然是在描述基督降卑的景況。但在敘述基督登山變像的經文中（太十七），我們得以瞥見祂位格的榮耀，這榮耀在祂還在地上時，在一般情況下是被遮掩的。雅各、彼得、約翰有幸看見基督的榮耀，就是復活的聖徒將來要在天上看見的榮耀。在那一刻，基督神聖、屬天的榮耀被彰顯出來，這榮耀就是所有聖徒在地上時憑信心而非憑眼見所盼望的。重點是，登山變像所預告的是基督復活後榮耀身體的改變，特別在祂登基之時。祂

升天登基後，神的聖徒們面對面看見基督，將透過祂的人性看見基督神聖榮耀的輝煌。

這榮耀乃身為神一人的基督位格所屬。且不論祂為罪人擔任中保的工作，道成肉身本身即代表祂擁有這專屬於祂的榮耀。在此，我們不妨討論一下現今教會中備受爭議的議題：基督的圖像。假如我們承認基督的形像隨著祂進入高升的景況而改變（路廿四31）——我認為這不具有任何爭議性——那麼基督的圖像所反映的是祂降卑還是高升的景況？我們豈不該理所當然地渴望看到復活的基督？但我們必須問：我們可用圖像描繪那高升神一人的榮耀嗎？畢竟，祂的榮耀必然超越圖像，因為祂的榮耀是無形的。

還有一個問題是，若圖像的目的就是要表現基督的樣式，那麼我們為何不敬拜圖像？在末世看見基督，當然會使我們屈膝敬拜祂（見腓二9-11）。如果我們不敬拜圖像是因為它並非真的基督，那麼圖像的用意又是什麼？有些人可能回答，耶穌在世時被祂的門徒與萬千人看見；但我們必須記得，他們雖不是用信心之眼看見，但他們確實看見了真正的基督，不是看到基督的表像而已。在那處境下敬拜祂，完全合宜。我問這些問題，提出這些評論，都因為本書的基本論述，就是基督的人性從屈辱到榮耀的過程

中所經歷的演變。對在地上作客旅的基督徒來說，我們所擁有最接近（也最好）的基督圖像，就是聖餐中的餅與杯——是可見的元素，但也只有憑著信心領受，才有益於我們。

暫停，想一想



當以西結看到天上寶座及彷彿人的形狀坐在其上，他只能非常間接地形容所見的真相：「彷彿……就是上主榮耀的形像」（結一26-28）。一幅圖有可能忠實地描繪高升坐在榮耀中的基督嗎？

基督還有第三份與祂位格相關的榮耀：祂中保工作的榮耀。基督得榮耀不只因為祂是神一人，也因為祂所成就的工作。這表示祂在祂的子民裡面得著榮耀（約十七10）。人無法增減神本質上的榮耀。但就基督中保的榮耀來說，就不同了。因此基督在約翰福音十七章的禱告中說，祂的榮耀來自祂的門徒。不只是基督當時的門徒，所有的信徒都要將榮耀歸給基督與父神（約十四13）。這關

乎祂為他們成就的中保之工。

祂的中保之工有時間性。這就解釋基督在末世如何將國交與祂的父（林前十五24）。基督在約翰福音十七章的大祭司禱告中——就是現在祂在天國代求的畫面——表明基督求榮耀，是為了榮耀祂的父（約十七1-2）。第二節講到父神賜予基督「權柄管理凡有血氣的」。基督憑著祂的死與復活所領受的權柄（見太廿八18），讓祂可賜永生給祂的子民。在第四節基督宣告，祂藉著成全父託付祂的事而榮耀祂的父。在此基督也念及祂即將面對的死亡。基督在父神面前所求的榮耀，固然包括祂得榮耀的人性，但也涵蓋祂順服以至於死在十字架上所得的賞賜，就是教會的救贖（約十七6以下）。

因為基督位格的榮耀超越祂中保的榮耀，所以當祂把國交與祂的父時，祂將保有位格的榮耀。所以，雖然祂先知、祭司、君王的職分，將隨著末了祂的新婦得贖以及祂的敵人被毀而結束，祂身為中保的榮耀卻將繼續存留。祂身為神—人位格的榮耀，代表祂將在末了及以後治理祂的國度（來二5），藉此保有祂君王的職分。如上所述，基督將對在天得榮耀的聖徒們，顯明神的心思意念，藉此保持祂先知的職分。最後，啟示錄二十二章2節描繪的圖像，

將基督所成就的救贖之工喻為天上「醫治萬民」的「生命樹」；藉此基督祭司的職分將被銘記，雖然聖民已不再需要祂的獻祭與代求。我們可以說，基督三重職分的救贖工作隨著末了而休止。然而，這不代表祂不再以先知、祭司、君王的身分行使職責，因為祂的神—人位格將永遠存留。換言之，祂的職分所代表的原則，將持續不停地在天上施行影響。這就是基督徒將在榮耀中見到的基督位格。這榮耀的盼望將我們帶到最後要思想的課題：榮福直觀。

榮福直觀（Beatific Vision）

在基督裡看見神，就是看見祂的榮耀；聖徒在地上憑著信那愛他們、為他們捨己的聖子，就耐心盼望這榮耀。²⁹唯獨在基督裡，我們才最清楚、最完整地看到神的榮耀。在耶穌基督的面上看見上帝榮耀的方式有兩種：憑著信心，以及憑著眼見。在這世上，基督徒渴望與基督面對面。這就是為什麼我們盼望天堂。但是在這世上，基督的羊憑著信心而活，在將來的世界上卻將憑眼見而活、以眼見認識主。

基督徒群體中，常見到印著 WWJD（基督會怎麼做？）的手環。這反映中古世紀羅馬公教會神學家金碧

士（Thomas à Kempis，主後1380-1471）的影響，他的書《效法基督》今天還是很受歡迎。沒有人會說效法耶穌不好（羅八29）。歐文針對這種思維寫到：「沒有人可以藉著抄襲祂的行為而『變得像』祂，除非人看見或直觀祂的榮耀，這榮耀可改變人，使人有祂的形像。」³⁰我們必須思想耶穌的位格與工作（來三1）。若要學習順服基督，「基督做了什麼」（What Did Jesus Do）這問題比「基督會怎麼做」（What Would Jesus Do）更能激勵我們；而凝思基督的位格，又更能幫助我們進一步順服祂。

我們既然憑著信心活在世上，我們就必須自問：我們是否注目仰望基督位格與工作的榮耀。其實，我們如何回答這個問題，可反映我們在恩典中的成長。一位真正的基督徒，是心被光照，「得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上」的人（林後四6）。唯有在基督裡，上帝那眼不能見的榮耀才輝映出來。我們的信心指向被釘死、復活、升天的基督。對基督的信心，是我們在福音中順服的源頭，因為義人不但憑信稱義，而且憑信而活（羅一17）。今世最美好的特權，就是憑著信心看見基督的榮耀。換言之，只有在世憑信心仰望基督的人，才有在天憑眼見直視基督的特權。

按照本書的基本論述，我們在世必須要先凝思基督

的位格，後默想祂的工作，才可在基督耶穌裡看見神的榮耀。那無限、永存、不變、全能、全知（僅羅列幾樣屬性）的永恆聖子，居然道成肉身——這簡單的事實該讓我們感到驚奇。這事實肯定震撼天堂而使其肅靜——儘管天使在祂出生時高歌！若非藉著二性的聯合，我們不可能接近神。我們透過神的兒子得以認識神。我們有一位兄長，是雅威自己。但我們不只注目於祂的位格；我們也需要思想這位格就是我們的先知、祭司、君王。因此，保羅謹守住基督位格與工作間的密切關係，說他要認識基督、曉得祂復活的大能，好得以從死裡復活看見基督（腓三10）。然而，在那之前，保羅在腓立比書二章5至11節就已經討論基督的位格與工作，說神的兒子虛己而死於羞辱，卻在榮耀中復活。也就是說，保羅對基督位格與工作以及其間關係的理解（見腓二），導致他在腓立比書三章所展現那種渴望認識基督的態度。基督徒應該默想這些關乎基督的真理，以準備自己，在永恆中透過基督，以神為樂。

在天上，我們將憑眼見以基督為樂。這個眼見會帶來轉變；它將我們變成基督的形像。看來，這就是約翰在約翰壹書三章2節所說的，「親愛的弟兄阿，我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，

我們必要像他，因為必得見他的真體。」這也許聽起來極端，但我們應當記得：在今世憑信心仰望神的榮耀，是我們被更新而成為上帝形像的途徑。就如保羅在哥林多後書三章18節所說，「我們眾人既然敞著臉，得以看見主的榮光，好像從鏡子裡返照，就變成主的形狀，榮上加榮。」所以，就如看見失而復得的孩子會對父母造成「改變」，或者看見大學錄取通知書會「改變」一個學生，信徒也將以超然的方式，因看見在君權榮耀中的耶穌基督，而更澈底、完美地改變。

神學家以「榮福直觀」形容人對基督的眼見，因為「有它的人，就得全然的安息與福樂」。因此，根據歐文，在天上「神將持續在基督裡，運行在得榮耀的靈魂中，藉由基督向他們交通」。³¹若在今生，我們的靈魂每天蒙受神的恩典，那麼在來世，我們必然更加經歷祂的恩典。基於這個原因，我們可以確定，神的啟示現今藉著基督臨到教會，在將來的榮耀中也必如此。雖然我們將從自己的卑微景況高升而得榮耀，神與祂子民的往來仍將如此持續，從現今的世界到將來的世界。

暫停，想一想



天堂有許多榮耀，但什麼是信徒將看到的至高榮耀？我們會看到比在肉身中的耶穌基督更榮耀的景象嗎？

身為道成肉身的子，基督將永遠在人與神之間行使中保職責。這是基於祂位格的榮耀而歸屬祂的特權。當然，祂的中保榮耀代表祂在天堂將不孤獨。的確，因為神恨惡離婚（瑪二16），又因為我們嫁給基督（弗五25-27；啟廿一2），所以我們得蒙應許，將永遠在耶穌基督位格中以神為樂。信徒能夠永遠住在天上，是因我們與基督聯合，就是在升天得榮耀的人性中永活的神一人。因為我們嫁給基督，我們就有權永遠憑著眼見仰望祂。約伯記十九章25至26節這麼說：

我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上。
我這皮肉滅絕之後，我必在肉體之外得見神。

約伯的盼望與渴求，有助於提醒我們基督徒該如何盼望。我們的盼望在於：「一個人現在如何看見站著與他面對面說話的鄰居，我們就將怎麼看見主基督在祂的榮耀中。」這就是基督徒在今生「以每口氣迫切追求的」。³²你呢？

結語

荷蘭神學家貝爾考韋爾（G.C. Berkouwer）正確地注意到，在聖經中「我們不斷地看見，基督的位格與工作有毋庸置疑的聯合……不認識祂，即表示不知道祂的工作為何；不從正確的觀點理解祂的工作，即表示不認識祂的位格。」³³本書的設計是入門基督論，因此必須檢視基督的位格與工作。我們刻意強調祂的位格，以幫助我們更透澈地領悟祂為我們成就的工作。

基督對神律法完美而全然的順服，以及祂為我們在十字架上的犧牲，是因信稱義這教義的基礎。我希望本書論證基督的順服，對讀者而言並非茶餘飯後帶著閑情逸致所思想的課題。祂是一位憑著信心活在地上的人；祂是一位面對各種試探的人，與我們一樣；還有，祂現在以天地之主的身分在天上作王。所以我們受命仰望那「為我們信心

創始成終的耶穌。他因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架的苦難，便坐在神寶座的右邊。」（來十二2）我們禱告時，能夠確信聖靈在我們裡面禱告（羅八26-27），乃因基督現正為我們代求（來七25）。因為基督在聖潔之神與罪人的鴻溝之間搭建了橋樑，我們的禱告得以藉著信心之翼高升到神面前。讓我們不要忘記，我們的禱告之所以可能，是因為「基督在肉體的時候，既大聲哀哭，流淚禱告懇求，那能救他免死的主，就因他的虔誠蒙了應允。」（來五7）基督為我們所爭取的一切，祂必須自己先擁有，包括信心、愛心、盼望、揀選、稱義、成聖、兒女的名分，以及得榮耀。

麥古金（John A. McGuckin）在他那部引人入勝的區利羅研究中，提到區利羅有此預設：「就基督論來說，含義對論述至關重要。」³⁴我們如何理解基督的位格，以及神人二性之間的關係，對我們如何明白祂的工作有至深的影響。這是理所當然的。並且，我們愛基督的位格與否，顯示我們是否真的愛祂的工作。愛福分是一回事，但我們不能只愛福分而不愛賜予我們福分的那位。我們沒有權利把基督當成妓女，只從祂身上榨取個人福分而不真正愛祂。如果我們現在憑著信心愛祂，我們自然也渴望要永遠與祂

在一起，在其榮耀的佳美中仰望「比世人更美」（詩四五2）的那一位，蒙福得見萬人之首，以祂為樂。難怪那麼多神學家都說，祂的位格優先於祂的工作。也許這優先順序可讓我們理解為什麼有些人說，基督並非為著我們來到世上，而是我們為著基督。

盼望得救的罪人，必須承認救主的人性與祂的神性同樣重要。這樣的認信，意味著基督的位格對我們的救恩至關重要，而神的話語也命令我們認識父所差來的那位。如華菲德（Warfield）所言，我們不能只認祂為「人性化的神或神性化的人，而實在是神一人——全然是神，也全然是人：我們可依靠祂大能的膀臂，也能向祂人性的憐憫訴求。我們不能失去在人裡的神，也不可丟棄在神裡的人；我們的心迫切需要的是那聖經給我們的完整神一人」。³⁵有一天，我們將憑眼見凝視祂；但直到那日之前，我們必須憑信心仰望基督。

附註

- 1 Owen, John. *Exposition of Hebrews*, XIX.37 in *The Works of John Owen*, D.D. 24 vols. (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53).
Calvin, John. *Institutes of Christian Religion*. Ed. John T. McNeil. Trans. Ford Lewis Battles. (Philadelphia: Westminster Press, 1960), II.xii.4-5.
(中譯版：《加爾文基督教要義（上）、（下）》，加爾文基督教要義翻譯小組譯。台北：加爾文出版社，2007年。)
- 2 Goodwin, Thomas. *Exposition of Ephesians*, 1.99 in *The Works of Thomas Goodwin*, D.D. 12 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006).
- 3 同註2，頁100。
- 4 Charnock, Stephen. *Discourses Upon the Existence and attributes of God* (London, 1840), 574.
- 5 Ep. 202, to Nectarius NPNF2, v. 7.
- 6 同註4，頁436。
- 7 依我看來，沒有一位神學家比涅斯托流更不公平地被描述及誤解。
- 8 Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*, vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 2006), 256.
- 9 同註8。
- 10 同註8，頁257。
- 11 Macleod, Donald. *Person of Christ* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998), 226.
- 12 同註11，頁230。

- 13 Murray, Iain. *The Life of John Murray* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2007), 211-12.
- 14 Goodwin, Thomas. *Christ the Mediator*, V.143 in *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* 12 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006).
- 15 同註14。
- 16 Wright, Christopher. *Knowing Jesus through the Old Testament* (Downer's Grove: IVP, 1992), 108.
- 17 同註8，頁309。
- 18 Ambrose, Isaac. *Looking Unto Jesus: A View of the Everlasting Gospel* [...] (Pittsburgh: Luke Loomis & Co., 1882), 514.
- 19 Owen, John. *Works, Pneumatologia*, III.160 in *The Works of John Owen, D.D.* 24 vols. (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53).
- 20 同註19，頁162。
- 21 Ferguson, Sinclair B. *The Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), 38.
- 22 同註21，頁53。
- 23 Owen, John. *The Holy Spirit* (Fear: Christian Heritage, 2004), 132. (中譯版：《聖靈論》，何馬可譯。台北：改革宗出版社，2005年。)
- 24 同註8，頁292。
- 25 Manton, Thomas. *The Complete Works of Thomas Manton*. 22 vols. (London: James Nisbet, 1870), X.123.
- 26 Owen, John. *Meditations and Discourses on the Glory of Christ*, I.414 in *The Works of John Owen, D.D.* 24 vols. (Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850-53).
- 27 Goodwin, Thomas. *Exposition of Ephesians*, II.162 in *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* 12 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006).
- 28 我感謝 Edward Reynolds 在詩篇一百一十篇註釋中所提出的見解。Reynolds, Edward. *An explication of the hundred and tenth Psalm*. (London, 1837), 6-7.
- 29 在此段落，約翰歐文有關榮福直觀的卓越論文 *Meditations and*

- Discourses on The Glory of Christ*對我幫助極大。(出處同註26, 頁302以下。)
- 30 同註26, 頁304。
- 31 同註26, 頁413。
- 32 同註26, 頁379。
- 33 Berkouwer, G. C. *The Person of Christ*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 105.
- 34 McGuckin, John A. *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), 129.
- 35 Warfield. B. B. *Selected Shorter Writings*, Vol. I (New Jersey: P&R, 1972), 166.

閱讀推薦

早期基督論爭辯

- McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
- Wessel, Susan. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

宗教改革及後宗教改革基督論

- Jones, Mark. *Why Heaven Kissed Earth: the Christology of the Puritan Reformed Orthodox theologian, Thomas Goodwin (1600–1680)*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Spence, Alan. *Incarnation and Inspiration John Owen and the Coherence of Christology*. London: T & T Clark, 2007.
- Willis, Edward David. *Calvin's Catholic Christology: The Function of the so-called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

值得參考的現代基督論討論

Macleod, Donald. *The Person of Christ*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1998.

Macleod, Donald. *From Glory to Golgotha: Controversial Issues in the Life of Christ*. Fearn: Christian Focus, 2002.

Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Person and Work of Christ*. Philadelphia, Pa: Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1950.

特別看華菲德所寫的極好的短論〈我們主的感情生命〉，可在此找到：
www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/emotionallife.html

融合基督論與靈修，以下清教徒的作品不可缺

Ambrose, Isaac. *Looking Unto Jesus: A View of the Everlasting Gospel*. Pittsburgh: Luke Loomis & Co., 1882. (Can be accessed on google books)

Goodwin, Thomas. *Christ Set Forth & The Heart of Christ in Heaven Towards Sinners on Earth*. Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2011.

Owen, John. *The Glory of Christ*. Fearn: Christian Heritage, 2004. (中譯版：《基督的榮耀》，蔣黃心湄譯。台北：改革宗出版社，2013年。)

延伸討論 基督論：教牧實踐與信徒生活

基督的神人二性：問與答

本書作者以豐富的牧會經歷，在書中用提問的方式幫助信徒初步掌握這基本原則。這部分可能是本書在教學法上最有幫助的地方。本書這部分的問答頗為精簡，或許有些讀者會想要更深入地用思考問題的方式來了解迦克墩信經當中「神人二性」的原則。筆者以下所提的問題，有些是作者在書中已經解釋過的，有些則是筆者自己在教導基督論時發現較能幫助信徒及學生的問題。

第一個問題：耶穌會不會死？這是個很簡單的問題。耶穌當然會死。祂真的死在十字架上了，因此我們知道祂是會死的。

但耶穌是不是神？是。

神能不能死？不能。

耶穌死了嗎？死了（，而且復活了）。

耶穌是神，怎麼會死呢？

因為耶穌是神，也是人。祂完全是神，完全是人。是眞神，是真人。祂真的不會死，也真的死了。

按人性來說，祂是會死的，也真的死了。

按神性說，祂是不會死的，也從來沒死。

聖子的位格在地上經歷了人的死，這不是神的死亡，因為神是不能死的。但經歷死亡的，並不是另一個位格，而是聖子的位格，因為基督是一位，不是兩位。我們不能說「死在十字架上的拿撒勒人耶穌，不是聖子」，因為基督不是兩位，而是一位（我們已於導讀解釋過這點）。

第二個問題，是大多數基督徒會答錯的問題，本書作者也解釋了這問題，但原文翻譯成中文後，讀者可能感到一些隔閡，因此筆者在此直接用中文解釋一次。這問題是：馬利亞是不是聖子上帝的母親？換言之，我們可不可以，或者應不應該說馬利亞是「上帝之母」？大多數基督聽到這樣的稱謂，本能的反應是聯想到羅馬公教會的馬利亞敬禮。（我們稍後會更詳細地解釋羅馬公教會的「馬利亞敬禮」傳統。）對華人信徒而言，「上帝之母」聽起來很像民間宗教的「聖母娘娘」。上帝是自有永有的，祂怎麼會有母親呢？

然而，迦克墩信經卻宣告馬利亞是「上帝之母」，希臘文原文是*Theotokos*。毫無疑問，馬利亞是拿撒勒人耶穌

的母親。我們都會承認這一點。但假如我們承認馬利亞是拿撒勒人耶穌的母親，卻否認馬利亞是聖子上帝的母親，我們就等於是把基督的存在分成了兩個位格。這等於是在說，那位拿撒勒人是馬利亞的兒子，但聖子上帝沒有成為馬利亞的兒子。換句話說，這等於是在宣稱，拿撒勒人耶穌與聖子上帝不是同一位基督，而是兩位分開的位格。這異端在教會歷史上被稱為「涅斯多流主義」（涅斯多流本人並未教導這異端）。如此，當迦克墩信經宣告馬利亞是「上帝之母」時，其實是在宣告，進入馬利亞的母腹、由馬利亞所生下的那一位，就是聖子的位格，而不是聖子之外的另一個人。

第三個問題：耶穌有沒有不知道的事情？大部分的基督徒第一反應會說：「當然沒有。耶穌是神，神是無所不知的，沒有任何事情是耶穌不知道的。」但這樣說，等於否認了基督的人性。按人性說，基督是有限的，祂有所不知，正如祂會飢餓、會死亡。

按神性說，基督是無所不知的；但按人性說，基督確有不知道的事情。聖經當中典型的例子是路加福音八章43到48節，那裡記載一個患血漏的女人，從背後摸了主耶穌的衣裳。耶穌感到自己的能力從衣裳流出來，回頭一看，看見人很多，無法辨認是誰摸了祂的衣服，因此祂問：「誰摸了我？」祂不知道是誰摸了祂。

此外，根據馬太福音二十四章36節的記載，耶穌說祂再來的日子沒有人知道，連子也不知道，只有父知道。祂是聖子，聖子是神，是無所不知的，怎麼會不知道自己再來的日子呢？唯一的解釋就是，按人性說，基督有所不知，儘管按神性說，基督是無所不知的。

第四個問題（作者最常問學生的問題之一），乃延續上個問題的思路：耶穌是否生下來就熟知摩西律法？祂是神，神是無所不知的。祂是否生在馬槽的時候，就可開口說話，只是祂佯裝自己不會說話？是否祂出生時，已對摩西律法倒背如流，因為律法都是祂所賜的？耶穌在馬槽裡是否會講萬國的語言？

按神性說，祂是無所不知的，但按人性說，耶穌並不是個與眾不同的超人。希伯來書很清楚地告訴我們，按人性說，祂凡事與我們一樣（來二17，四15）。路加福音二章52節告訴我們，耶穌生下來以後，在孩提時期身量和智慧漸漸成長。換言之，祂在嬰孩時期，就是個嬰孩；甚至祂長大成人以後，按人性來說，智慧也是有限的。祂所知道的奧祕，都是父神啟示給祂的。

第五個問題，也與上題相關：耶穌在地上的事工，是否需要聖靈的充滿與澆灌？這問題也是本書作者最喜歡的問題之一，因為它顯示改革宗神學如何前後一致地運用迦克墩信經的原則來詮釋聖經，建構整全的聖經基督論。其

他的神學派別在回答這問題時，有的模稜兩可，有的自相矛盾，而改革宗神學對基督論最大的貢獻之一，即在於清晰且前後一致地解釋聖靈在拿撒勒人耶穌身上的工作。迦克墩信經本身並未直接處理這問題，但如果我們遵循迦克墩的邏輯，這問題的答案應該是很清楚的，而聖經關於這問題的答案也十分清晰。

我們可以這樣問：耶穌行神蹟，是以聖子的全能行神蹟，還是作為一個人，被聖靈的澆灌，因而行出神的大能？當然，基督不需要聖靈的充滿，就可以行神蹟，因為祂自己就是聖子。但福音書屢次讓我們看見，基督在地上的事工，都是靠著聖靈的大能而行出來的。馬太福音十二章講述耶穌醫病、行神蹟，行使先知的職分向人宣告神的旨意，而17至18節說「這是要應驗先知以賽亞的話，說：看哪！我的僕人，我所揀選，所親愛，心裡所喜悅的，我要將我的靈賜給他；他必將公理傳給外邦。」路加福音四章18-19節也記載，耶穌用以賽亞的話宣告：「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告神悅納人的禧年。」馬太、馬可、路加都記載，耶穌在聖靈的引導及充滿之下，勝過了魔鬼的試探（太四1；可一12；路四1）。馬太福音十二章28至32節讓我們看見，耶穌趕鬼，也是靠著聖靈的能力：祂說自己是「靠著

神的靈趕鬼」。

基督的死，也是聖靈的工作：祂「藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神」（來九14）。羅馬書一章4節以及許多新約經文都告訴我們，是聖靈使基督從死裡復活。道成肉身本身也是聖靈的工作：我們的主耶穌是因聖靈感孕，由童貞女馬利亞所生。作為聖子，基督本來就與聖靈有最親密的彼此內住、彼此充滿；但作為人，基督需要聖靈降下，澆灌在祂身上，用能力充滿祂，祂才能醫病、趕鬼、宣告天國的福音、為我們死而復活。

當然，聖子可以直接透過拿撒勒人耶穌行使這一切的大能。問題不在於聖子是否可以這麼作，而是聖子為何沒有這麼作。為何聖父、聖子、聖靈用那奇妙的智慧，決定以聖靈的大能充滿這位拿撒勒人，而不是以聖子的位格直接藉由這人行使神的大能？

原因很簡單：如果這一切都是聖子直接用祂的權能行出來的，那麼祂所作的這一切就對我們與我們的救恩沒有任何意義。那位拿撒勒人作為人，靠著聖靈的能力行了這一切，使得我們在祂裡面，可以靠著祂的靈，與祂同死同復活，並有份於祂君王、先知、祭司的職分。

第六個問題，也與前者相關：耶穌需不需要禱告？本書作者對於這問題的答案及解釋極其精采。在本書中，他提出了精簡的解答，在此我們不妨將其展開討論。

福音書多次記載耶穌的禱告。祂禱告，是出於需要，就像我們需要在禱告中順服神、親近神、向神支取力量嗎？或者，耶穌禱告，只是為了作我們的榜樣：祂教我們怎樣禱告，並且親自禱告給我們看，當作示範，但不是出於真的需要？

基督是神。按神性說，基督不需要禱告。神的位格跟位格之間的對話不是禱告，而是相通。禱告是人與神的溝通、從下到上的祈求。聖子不需要向聖父禱告。人才需要向神禱告。人來到神的面前，倚靠、祈求，知道自己一無所有，知道萬有都本於祂、倚靠祂、歸於祂（羅十一36）。我們要歸到祂面前，否則我們就無法存活下去。

基督也是人。按人性說，基督需要禱告。福音書多次記載耶穌禱告。祂在客西馬尼園裡禱告。福音書記載了耶穌被捉拿之前，如何迫切禱告（太廿六36-44；可十四32-42；路廿二41-46；約十七）。我們也看見耶穌在祂的事工當中，經常獨自退到曠野去跟父神禱告。祂的事工需要用禱告來托住。

的確，聖靈在祂身上有最緊密的內住以及充滿，以致祂行神蹟的時候——包括祂使死人復活的時候——不像以利亞、以利沙那樣需要先禱告。耶穌只需要一句吩咐，死人就從墳墓裡出來（約十一43-44）。但祂有這樣的能力，豈不是因為祂天天在禱告中與神建立最親密的關係？祂在

地上作為人的事工，是用禱告去托住的。祂經常獨自退到曠野，因為祂需要與父神獨處；祂需要在禱告中支取力量，因為按人性說，祂跟我們一樣軟弱。祂不是個超人；祂的能力是來自聖靈。

耶穌需要禱告。不論從身、心而言，祂完全是人，凡事與我們一樣，所以祂需要禱告，也需要憑信心生活。祂的事工也跟我們一樣，需要被聖靈充滿。不是說祂作為聖子，已經有聖靈最完美的內住，祂作為人的事工就不需要聖靈充滿。耶穌開始在地上的事工之前，先受了洗，受洗的時候聖靈澆灌下來，像鴿子一樣（可一10；路三22；約一32-33；參約三34）。祂需要聖靈的能力；祂需要禱告。

第七個問題，是上面幾個問題背後更基本的問題：基督在祂神人二性當中，有幾個意念？只有神的意念，或者有神的意念，也有人的意念？本書從頭到尾多次多方地解答了這問題，在此我們不妨整理一下作者在書中的教導。

作者從自己的教學經驗中指出，這是大多數基督徒會回答錯的一個問題。很多基督徒認為基督只有一個意念，就是聖子的意念。天怎樣高過地，神的意念也照樣高過人的意念（賽五五8-9）。許多人以為，基督是神，因此基督的意念是神的意念；基督沒有人的意念。

但這種觀點會造成很多矛盾。迦克墩會議之前，有個名叫亞波里拿流（Apollinaris）的人，主張基督只有神的意

念，而基督作為人，只有人類意念或靈魂當中的情感與本能，沒有人的理性。再後來，有一派神學，叫做「基督一志論」（monothelism），主張基督只有神的意志，沒有人的意志。大公教會審視這些理論，而當時一些最傑出的神學家也與這些學派激辯。最後，大公教會裁定，這些理論都是異端。迦克墩信經論及基督人性時，強調祂有「理性的靈魂」，意思就是祂有人的意念，這意念的本質與我們的心思完全相同，只是沒有罪。

我們可以回到福音書的記載，思想基督到底有沒有人的心思意念。我們稍早提到，福音書記載，耶穌會向父神禱告，而且祂在禱告的時候，有一切人類心思意念的軟弱。希伯來書作者告訴我們，我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱，祂凡事與我們一樣，只是沒有罪（來四15）。祂作為人，有人的軟弱；對於人在死亡中與神分離的痛苦，祂也曾感到懼怕。祂比誰都了解死亡是什麼，而祂即將要死的時候，知道自己在十字架上會完全被孤立起來。祂作為人的懼怕，在客西馬尼園的禱告中完全顯露出來。

路加福音廿二章42至44節記載耶穌這段禱告。42節：「父啊！你若願意，就把這杯撤去；然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。」基督上十字架，是父神的旨意，也是聖子自己的旨意。但耶穌作為人，另有一個心思：祂想要父神把這杯撤去。然而，對祂而言，神的旨意

比祂作為人的意思更加重要，因此祂甘願順服。

43節記載，耶穌這樣禱告的時候，「有一位天使從天上顯現，加添他的力量」。聖子的力量是不能加添或減少的，因為聖子的力量是無限的。按神性說，基督不需要天使加添祂的力量。但按人性說，聖子在此成了一個需要天使來加添力量的人。44節記載，「耶穌極其傷痛，禱告更加懇切，汗珠如大血點滴在地上」。這裡所顯現的軟弱，是神不可能會有的軟弱。基督顯然有人的意念，否則不會如此傷痛地在軟弱中禱告（有些人說這軟弱是佯裝出來的——我們顯然無法接受這說法）。

從以上七個問題當中，我們發現，迦克墩信經強調基督的神人二性乃是聯合在一個位格裡面的，這兩性的聯合不能分離。我們又發現，迦克墩信經強調基督神人二性之間有不可磨滅的區別。祂是神，有神的意思，但祂作為人，也有人的意念。祂是全知者，祂也有所不知。祂是全能者，也是軟弱的人，需要聖靈的能力覆蔽祂。祂是永生神，是不死的，但祂卻死了，又從死裡復活。「不可磨滅的區別」（*abiding distinction*）與「不可分離的聯合」（*inseparable union*）正是迦克墩信經論及基督神人二性的兩大原則。

道成肉身

聖子：永恆自存的造物主

在某種意義上，迦克墩信經整體而言其實不外乎歸納彙整聖經關於基督的教導，以解釋約翰福音一章14節的第一句話：「道成了肉身」。因此，迦克墩的基督論又被稱為「道成肉身基督論」（incarnational Christology）。

約翰筆下的「道」，原文是*lógos*。在新約時代，*lógos* 這個字就像中國文化當中的「道」這個字，是許多哲學門派探討的一個概念。在希臘的斯多亞哲學（Stoicism）當中，*lógos*是宇宙萬物運行的原則與力量，跟宋代理學當中的「理」以及「道」的概念很像，是沒有位格的。在希臘化猶太哲學當中，亞歷山大哲學家斐羅（Philo of Alexandria）等人會結合猶太教及柏拉圖主義的思想來論述*lógos*。約翰使用了希臘文這個專有名詞，卻賦予截然不同的解釋，旨在駁斥這些學派對*lógos*這概念的錯誤理解。

約翰開門見山宣告：「太初有道，道與神同在，道就是神。」（約一1）「道就是神」：道不只是神的屬性、神的智慧；道就是神，是神的位格。「道與神同在」：道既是神，道又與神同在，也就是說，道是一個存在的主體，道是一個位格。「太初有道」：道的位格是自有永有的。

「這道太初與神同在」（約一2）：從亙古到永遠，「道」的位格就與神同在，就是三一真神的第二位。上帝不是從一位變成二位，再變成三位。上帝從亙古到永遠，始終不變地就是三一上帝。

「萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的」（約一3）。英國哲學家羅素（Bertrand Russell）在《我為什麼不是基督徒》一書中評論道：基督徒相信萬物皆有其因，並將上帝解釋為萬物的第一因，但假如萬物皆有其因，那麼上帝也必須有其因，因此上帝就不可能是第一因。在這裡，羅素在前設上犯了一個錯誤：他把上帝放在「萬物」之列，以為「萬物」也包括了造物的上帝。但聖經告訴我們，「上帝」在定義上就是超越萬物的，永恆而自存，不在萬物之列，而是創造萬物的造物主。創世記把造物主的超越性啟示給我們：「起初，神創造天地」（創一1）；約翰呼應創世記，宣告「太初有道」，「萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的」。換言之，*lógos*乃是超越萬物的造物主。

這句話當中，「創造」的原文是 *egéneto*，原型是 *ginomai*，是「從無變有」（to come into being）的意思。萬物都是因著道——聖子上帝——從無變有的，而聖子自己卻是自有永有的。祂是造物主，不是受造者。祂與聖父上帝同為一永恆者，同尊同榮，乃是有位格的造物主，是造

物主的第二位格。

基督：造物主，亦受造者

到了第14節，約翰又用了同一個字 (*ginomai*)，宣告「道成了肉身」(*ho lógos sarx egéneto*)。稍早說「萬物是藉著祂造的」(*panta di' autou egéneto*)，現在又說「道成了肉身」(*ho lógos sarx egéneto*)，都用了*egéneto*這個字。造物主成了受造的人——祂自己所造的人——但祂之為造物主永恆自存的本質與存有卻未曾改變。

在華人教會當中，從幾代以前一直到今天，流傳著一個初代教會已經被駁斥的異端；許多有名的牧者，甚至神學家，都教導這個異端。這異端主張，基督的人性是永恆自存的，不是受造的。對於本書作者以及他原文的讀者而言，這種理論簡直匪夷所思，因此作者沒有刻意處理此問題。然而，這問題既在華人教會造成爭議，筆者相信在此釐清此問題，能夠對教會帶來幫助。

約翰用*ginomai*這個字宣告萬物是藉著道從無變有的，又用同一個字宣告「道成了肉身」。換言之，聖子所成爲的這個人，是從無變有的，是受造的人。

約翰宣告：「道成了肉身」。希臘文有兩個字可翻譯為「身體」：*sarx*及*soma*。這兩個字有時可以當作同義詞，但*soma*通常特指物質身體，而*sarx*則經常被當作暗

喻，可以指人的情感、本能、慾望，也以可指「人性」（human nature）。約翰福音一章14節用的是*sarx*而不是*soma*，因此許多歷代正統神學家指出，約翰此處是指「人性」，而不單是物質身體：約翰所說「道成肉身」，其實就是「道成了人」。

同時，約翰使用*sarx*一詞，應該是在強調聖子乃是成為一位有血有肉，有軟弱、會朽壞的人。因此，到了宗教改革，加爾文在《約翰福音註釋》當中評註一章14節時，跟隨正統教父的見解，引用舊約來解釋約翰筆下的「肉身」。他指出，詩篇七十八篇39節說肉身（和合本譯為『血氣』）「是一陣去而不返的風」；以賽亞書四十章6節說肉身（和合本譯為『有血氣的』）「盡都如草……，草必枯乾，花必凋殘」。

約翰筆下的「肉身」與希伯來書相互印證。希伯來書的作者說基督「並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是沒有罪。」（來四15）「體恤」原文的意思不只是「感同身受」，更是「共同經歷苦難」。我們會飢餓，基督也會飢餓。我們會流淚，耶穌在拉撒路墳前也哭了。我們懼怕死亡，基督在客西馬尼也極其憂傷，求父神撤去死亡的苦杯。我們會死，基督也會死，而且真的死了。按人性說，基督與我們一樣，「是一陣去而不返的風」，「盡都如草……，草必枯乾，花必凋殘」。

造物主不能受苦，更不會死。除非聖子成為受造的人，否則祂不能經歷人性中的軟弱與死亡。因此正統教父亞他拿修（Athanasius）說：聖子在馬利亞母腹中造了一個人，並住進這人裡面，如同住在殿中。希伯來書十章5節說神為基督「預備了身體」，「預備」原文原型是 *katartizo*，希伯來書作者在下一章再次使用同一個字，中文和合本翻譯為「造成」：「諸世界是藉神話造成的」（十一3）。不論希伯來書十章5節的 *katartizo* 是譯為「造了」或「預備」，這用詞含意很明確：基督人性並非永恆自存，而是神的大能使其從無變有。這跟約翰筆下的「道成肉身」相互呼應。

正統的基督論會區分「肉身內的道」（*Logos ensarkos*）以及「尚無肉身的道」（*Logos asarkos*）。按人性說，基督不是永恆自存的。聖子在道成肉身前，並沒有人的本質。祂是在道成肉身後，才取了人性，成為受造的人。按神性說，基督是永恆的造物主；按人性說，祂是受造的人。

聖子的虛己

華人教會當中一直有些牧師及神學家難以接受這種基督論正統。過去筆者與一位老牧師辯論這問題，他一直堅持：「我不能接受基督的位格裡面有任何受造的部分。」

我們從這句話可以看出，堅持這種意見的人其實沒明白迦克墩信經的正統。他們先落入了另一個被大公教會定為異端的見解，所以才會拒絕接受基督人性的受造本質。他們說，他們不能接受基督位格中有任何「部分」是受造的，然而事實上，迦克墩信經強調，基督的人性並不是祂位格的「一部分」。迦克墩信經宣告，基督的位格完全是神，也完全是人。

有人認為基督一部分是神、一部分是人，而大公教會查考聖經，裁定這樣的說法是異端。基督是一個位格，這位格是不能切割的，祂完全是神，完全是人。基督的神性與人性不是祂位格的兩個部分，而是祂整個位格的兩個本質。基督神性與人性的關係，不是「部分一部分」，而是「完全—完全」。祂不是百分之九十九的神、百分之一的人。祂是百分百的神，百分百的人。

基督的位格是聖子的位格，始終有上帝永恆自存的本質，而祂的人性，即人之為人的本質，是在道成肉身的時候加上去的；是本來沒有，後來變成有的（因此約翰用了 *ginomai* 這個字，如上所述）。

當保羅在腓立比書二章6至7節提到聖子的「虛己」時，約翰福音一章的道成肉身基督論提供我們非常重要的詮釋原則。保羅說基督「本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有

人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」。也就是說，那不能受苦且不會死的上帝，藉由「虛己」的行動成為了人，以致能夠為我們死在十字架上。

「虛己」這個字的原文是「倒空自己」的意思。十九世紀有一派神學提出了一套基督論，叫「倒空論」（kenotic Christology）。這理論主張說道成了肉身時，倒空了自己的神性，或減少了自己的神性。這種理論雖然在初代教會沒有成形，但亞他拿修、奧古斯丁這些教父早就設想到這樣的詮釋。他們及他們的對手都知道，這種詮釋明顯是異端，因為它主張聖子的神性是可以改變、可以減少的，但聖經告訴我們上帝是不改變的。

因此，我們必須從約翰福音第一章的道成肉身基督論，來解釋腓立比書二章的虛己論。約翰讓我們看見，聖子的神性未曾改變，而是在道成肉身的時候加上了人性。祂始終是造物主，成為受造者的時候仍然是造物主。祂是永生上帝，而就連祂受死時，都仍是不會死的永生上帝。因此，聖子的「虛己」並非倒空或減少自己的神性（not *kenosis by subtraction*），而是保有祂位格始終就有的上帝本質，又增添了人性、增添了奴僕的樣式（*kenosis by addition*）。

換言之，基督人性是祂位格本來沒有，後來增添的。這有什麼重要性呢？假設基督的人性是祂位格的一部分，而誠然基督的位格全然是永恆自存的，那祂的人性就必須

是永恆而非受造，在萬世以先就是基督位格的一部分。那麼，基督「虛己」之後，祂的人性經歷了種種變化，取了奴僕的樣式，從活的變成死的，又從必朽壞的變成不朽壞的；而基督人性若非受造，卻是祂永恆位格的「一部分」，那祂人性的諸般改變，是否就意味祂的位格當中永恆的本質是會改變的？

但基督位格當中永恆的本質是造物主本質，是不能改變的。可能有人會解釋說，經歷這諸般改變的，並不是基督永恆的人性，而是祂在道成肉身時所取的物質身體而已。如果是這樣，那麼基督的身體豈非只是一個幻影、空殼、臭皮囊？但這是第二世紀「幻影說」（docetism）的異端，明顯違反聖經。那麼，那些堅持基督人性非受造的人，聲稱基督人性是祂永恆位格的一部分，就必然導致基督位格永恆的本質在道成肉身的時候經歷了改變。換言之，他們無法避免一個上帝論的異端：神的本質是會改變的。

這就是為什麼迦克墩信經強調，基督人性不是祂位格的一部分，不是自存的，而是受造並聯於祂自存的位格，成為這位格的第二個本質。基督的「虛己」並沒有減少祂的神性，而是增添了人性。正統教父區利羅（Cyril of Alexandria）說：「神在祂已有的全知之上，又增添了祂藉由受試探（見來四15）所得到的知識。[如此，]祂並非因受試探而變為憐憫。」這樣，基督在人性上的種種改變，

就不會造成祂永恆本質（即神性）的改變，我們也不用落入幻影說的異端。

敬拜受造物？

道成肉身基督論的核心概念就是：神成為人，而祂之為神的存有卻未曾改變。約翰福音第一章用希臘文 *egéneto*（第3節「被造」、14節「成了」）這個字對我們解釋這句話的含意：造物主成為受造者，而祂之為造物主的本質卻未曾改變（The Creator became a creature without ceasing to be the Creator）。

但有人會反駁：「根據聖經教導，我們不能敬拜受造物，而聖經說耶穌基督是當受敬拜的，因此拿撒勒人耶穌不是受造的人，祂的人性是永恆自存的。」這謬論在初代教會其實就已被提出，並且被大公教會定為異端。第四世紀的異端神學家亞坡里拿流說，基督沒有受造者的理性意念，只有造物主的意念，因為聖經說基督是當受敬拜的，而聖經又禁止敬拜受造物。

當時在迦帕多嘉的正統教父尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa）提出一個問題來反駁這種謬論。他指出，聖經說耶穌是大祭司，而祭司的職分就是獻祭敬拜神。如此，耶穌是以受造者還是造物主的身分獻祭？誠然，受造物不可以受敬拜，但難道造物主就可成為敬拜者嗎？而如果基

督是以造物主的身分敬拜聖父，這豈不是等於說基督是一位比聖父次等的神，需要敬拜聖父？但這種「次子論」（subordinationism）早就被定為異端，我們沒有任何人可以接受這種說法。聖子與聖父是同尊同榮的。

因此，根據大公教會正統對聖經的解釋，基督既是獻祭者，也是受敬拜者，而這就代表，祂同時是受造的人，也是造物的主。按人性說，祂是受造的；按神性說，萬物都是藉著祂造的。作為受造的人，祂代表我們將自己作為永遠的祭一次獻給神；作為創造萬物的神，祂悅納我們在祂裡面獻上的敬拜。

道成肉身：造物主與受造者的區別

「道成肉身」的意思就是：神成為人，而祂之為神的存有卻未曾改變；造物主成為受造者，而祂之為造物主的本質卻未曾改變。這在大公教會的信經還有宗教改革的正統神學論述當中，是很明確的立場。尼西亞信經（Nicene Creed）論及聖子，說「萬物是藉著主受造的」，接著就說「主為要拯救我們世人，從天降臨，由聖靈感孕童貞女馬利亞所生，取著肉身，並成為人」。也就是說，聖子本來沒有人之為人的本質，是從天降臨，由馬利亞所生的時候，才成為人的。因此迦克墩信經說基督「按神性說，在萬世以先，為父所生；按人性說，在晚近時日，為了我們

及我們的救恩，由上帝之母，童女馬利亞所生。」

迦克墩信經又說，基督按神性說，與父本質相同；按人性說，與我們本質相同。人之為人的本質，就是由神所造，有神的形像。初代教會第五次大公會議宣告，「若任何人聲稱或認為主的靈魂是先存的，並在道成肉身、童女懷孕前就已與神的道聯合，他就該受咒詛。」（英譯：‘If anyone says or thinks that the soul of the Lord pre-existed and was united with God the Word before the Incarnation and Conception of the Virgin, let him be anathema.’）

宗教改革後，比利時信條19條宣告，基督的「神性始終乃非受造的，無始無終，充滿天地萬有；而基督的人性亦未曾失去其屬性，而是持續擁有受造物的屬性（有版本作『而始終是受造者』），祂存在的年日有個開端，屬乎一種有限的本質，並繼續保有屬乎真實身體的一切屬性。」（英譯：‘As then the divine nature has always remained uncreated, without beginning of days or end of life, filling heaven and earth: so also has the human nature not lost its properties, but remained a creature, having beginning of days, being a finite nature, and retaining all the properties of a real body.’）加爾文在《論基督的神性》這篇講道中以約翰福音一章1至5節為文本，寫道：「我們要確定，基督按人性說乃是受造的，但我們必須更進一步認識祂為我們永恆的上帝」（‘He has, to be sure, been

created with respect to His human nature, but we must go further to know Him as our eternal God') 。

神成為人，而祂之為神的存有卻未曾改變；造物主成為受造者，而祂之為造物主的本質卻未曾改變。這是聖而公之教會用了四百五十年的時間禱告、研究、思想、辯論，最後對約翰福音一章14節所作出的詮釋。雖然聽起來似乎抽象，但我們在這本書當中會慢慢看見，這樣的理解對於基督徒實際的信仰與生活，其實有非常直接而且重大的影響與意義。

基督論思想呈現於教牧實踐與信徒生活

我們研究基督論時，會發現所有基督論的異端幾乎不外乎兩大類：第一大類以妥協基督的人性來強調基督的神性；第二大類以妥協基督的神性來強調基督的人性。有些人認為，相較於基督的人性，祂的神性對於我們的救恩更加重要。這是錯誤的。本書作者正確地指出，妥協基督神性與妥協基督人性的異端，是一樣嚴重的。

有些人會質疑：基督徒得救既是憑信心而不是憑理解，那麼我們為何要追求正確地理解基督的位格與神人二性？的確，大多數重生得救的信徒對於基督論的理解是有偏差的，而這並不代表他們不認識基督。或許他們比許多思想精準的神學家更愛基督、更深刻地摸著基督的心。

然而，正確的基督論對於教牧實踐與信徒生活是至關重要的。若不認識基督在神性與人性上的全然聖潔，我們很可能以「白白的救恩」或「神無條件的愛」（這是非常誤導人的說法：神的揀選誠然是無條件的，但祂憑著信實慈愛與我們所立的約，卻是帶有條件的應許）為理由而放縱情慾；若不明白基督在人性上的軟弱，我們在事奉的態度上很可能會不自覺地採取一種自義的英雄主義；若以妥協基督的人性來強調祂的神性，我們很可能在實際的教會體制或生活中尋求基督以外的中保，因為我們在這種錯誤的理解當中，把基督想得太過遙遠、太過與我們不一樣了。

再者，在基督論上錯誤的理解，或許不致影響個別信徒的救恩，但倘若教會的神學在整體上出了錯誤（不論是偏差或異端），都必然使教會無法有效地在世上作光作鹽，宣告上帝國度的降臨，使人作基督門徒，成為恩典的媒介。

若要思想正確的基督論對教牧實踐與信仰生活有何幫助，我們不妨看看錯誤的基督論會造成什麼樣的影響。如此我們更能體會正確基督論的重要性。

妥協基督人性的異端：柏拉圖式的二元論

在尼西亞會議制定三一論的正統之前，許多關於基督的異端錯在貶低了聖子的位格與神性。然而，一旦大公教會確立了基督的神性以後，大多數的異端是藉由妥協基督

的人性來確保基督的神性。涅斯多流主義（Nestorianism）為了避免使永恆的聖子成為一個女人的兒子，就把基督分割成兩個位格；歐迪奇主義（Eutychianism）強調神性的強大、人性的卑微，於是聲稱基督的人性被祂神性吞噬了；人性變質論者（Actistetae）不能接受聖子的位格有任何受造的成分，聲稱基督在人性上從被造者變為永恆自存者；基督一志論（monothelitism）為了不使聖子有份於人意志上的軟弱，就聲稱基督只有神的意志，沒有人的意志。

這類異端背後，其實都帶有嚴重的柏拉圖式二元論（Platonic dualism）。他們為了強調基督真的是神，以致於不願意在實質的意義上，承認聖子成為與我們本質相同的人，在精神上有軟弱、在身體上會朽壞、是女人的兒子、智慧及身量都有限、需要成長學習。這樣的謬誤，對於教會信仰及實際生活會帶來很大的衝擊。

馬利亞崇拜（Cult of Mary）的謬誤

羅馬公教會對馬利亞禱告與崇敬的傳統，是個很好的例子。當然，正統的羅馬公教會神學並未將馬利亞偶像化，但不可否認地，羅馬公教會的馬利亞學（Mariology）誤導了許多信徒將馬利亞當成偶像來膜拜。

許多人以為，迦克墩信經對馬利亞的稱謂是導致日後羅馬公教會發展出「童女馬利亞敬禮」（veneration of the

Virgin Mary) 的主因，但其實大公教會在以弗所會議及迦克墩會議上採用「上帝之母」(希臘文：*theotokos*) 稱呼馬利亞，乃是要強調馬利亞所產下的嬰孩就是上帝的獨生子。這是為了說明，耶穌只有一個位格，乃是聖子的位格，而不是人的位格。從歷史看來，迦克墩信經對馬利亞的稱謂，與初、中期中世紀所發展的「馬利亞敬禮」，並沒有多大關係，反而起過阻止的作用。

對馬利亞禱告、敬禮的傳統，主要建基於中世紀所發展出的「中保馬利亞」(Mediatrix) 的觀念。許多中世紀神學家在柏拉圖主義的影響下，為了高舉基督神性，因而妥協基督完整的人性。這包括否認基督的人性與我們本質相同、否認基督人性受造、否認基督有受造理性等，也包括一種過度強調基督神性卻低調處理基督人性的普遍傾向。這種思維，在教會當中一直存在，譬如基督教藝術到第二世紀之前，幾乎沒有十字架的記號，因為對羅馬帝國統治下的基督徒而言，十字架是最大的羞辱，而他們不敢在藝術作品中用十字架描繪神的兒子。

到了中世紀，亞坡里拿流式的思維造成了我們提到過的「基督一志論」異端，也產生了對馬利亞禱告、敬禮的傳統。這個傳統缺乏對基督人性的強調，以致於其所論述的基督過於超越而遙遠、與我們在本質上截然不同。因此，中世紀教會開始感到，我們與基督之間還需要一位中

保，而羅馬公教會關於「中保馬利亞」的教義就此出現了。信徒開始對馬利亞禱告，甚至向馬利亞敬禮。

我們可以自問，作為基督徒，我們聽到「上帝之母」這稱謂的時候，第一反應是什麼？我們大概會有兩個想法：第一，怎麼可以把受造的女人說成聖子的母親？聽起來很像民間宗教那種聖母娘娘的概念，把人給神格化。第二，我們大概會想，聖子上帝是永恆自存的，怎麼可以說祂有媽媽？其實這些想法，與初代教會以至中世紀的異端不謀而合，極盡所能地使聖子與人性脫鉤，不願意承認聖子因著道成肉身而有了母親。

迦克墩信經宣告馬利亞是「上帝之母」，就是要杜絕這種異端的傾向，提醒我們，永恆的聖子真的成了女人的兒子、馬利亞真的成了聖子的母親。不願承認馬利亞是「上帝之母」的異端傾向，才是真正造就「馬利亞崇拜」的罪魁禍首。

不斷尋求新中保的教會

如上所述，許多基督徒，甚至牧師、神學家，為了高舉基督的神性，總要把聖子講成遠在天邊、遙不可及，才感到才安心。問題是，假如基督如此遙不可及、凡事與我們不一樣，那麼祂怎麼來作神與人之間的中保呢？

這類異端在深層思維結構上，在基督與我們中間劃

下了一道巨大的鴻溝。這不免令人覺得，我們與基督之間還需要一位中保，否則我們無法來到基督面前。到了中世紀，雖然這類異端在檯面上都已被教會駁斥，但這種深層思維結構卻繼續發酵，使得信徒愈來愈感到基督遙不可及，最後教會就發明了「中保馬利亞」的教義。

然而，馬利亞既成為基督與信徒間的中保，信徒就漸漸把馬利亞神格化，然後「馬利亞敬禮」的傳統就愈來愈盛行。到後來，連馬利亞都開始變得遙不可及，信徒就開始發揚初代教會一些向聖徒禱告的壞習慣。中世紀信徒開始請天上的聖徒（特別是使徒）向基督轉達他們的禱告。再後來，連天上的聖徒都被偶像化，變得太過遙遠，以致地上的神職人員也被偶像化。到了十九世紀，羅馬公教會終於將「宗座無誤論」的流行觀點變成了官方教理，使得教宗順理成章成為基督在地上的代言人。

今天華人福音派教會當然不會接受這些不良傳統，但我們會發現，華人文化有些地方與柏拉圖二元論非常相似。許多華人牧者不願意承認「聖子之死」，而更多的教會領袖不接受造物主成為受造的人，主張「基督人性永恆自存而非受造」。他們生怕承認聖子與我們本質相同、凡事與我們一樣。或者說，他們口頭上或許會承認「按人性說，基督與我們本質相同」，但在具體的論述上他們其實違背了這宣告。他們總是巴不得把基督形容得遙不可及。

結果，他們雖然沒有把馬利亞或天上的聖徒找來當中保，自己卻直接在地上設立了基督代言人的職分。近年來，亞洲出現了愈來愈多「教宗」型的福音派領袖。他們以上帝代言人自居，藐視一切人間的權柄，以為自己為了作上帝的工，就可以知法犯法，還聲稱自己「犯法不犯罪」。他們在自己的教團裡不受任何監督與制衡，而向他們提出諫言的同工，往往會遭到驅逐、抹黑。近年來，有些這類巨型教會領袖，因為犯法而受司法制裁。在司法權介入前，教會內根本無人可以對他們盡勸戒、懲戒的義務，因為在一個錯誤的基督論思維框架底下，基督如此遙不可及，以致這些領袖以基督代言人自居，為所欲為。在此我們看見，基督論對教會的信仰與生活有多麼實際而直接的影響。

唯有當我們表裡一致地相信基督「與我們本質相同」、「凡事與我們一樣」，我們才能在實質上承認基督是教會唯一的頭，因而杜絕教會內一切自我絕對化的權柄。

在地如在天：「道成肉身」vs.「肉身成道」

稍早提到，華夏文化有嚴重的二元論傾向，與柏拉圖主義相似。易經有云，「形而上者謂之道，形而下者謂之器」；中國文人瞧不起「形似」藝術，追求形而上的意境，認為「論畫以形似，見與兒童鄰」（蘇軾·《書鄴陵

王主簿所畫折枝二首》)。然而，聖經卻宣告「道成了肉身」：柏拉圖世界觀所輕看的肉身、佛教所輕看的臭皮囊，永遠成為了聖子在人性上不可或缺的本質。

某位當代華人教會領袖反駁迦克墩信經時指出，迦克墩信經說人之為人的本質乃是擁有「靈魂與身體」。這位牧師用柏拉圖二元論的思維辯稱，人之為人的本質並不包括身體，因為人沒有了身體時仍是人：人的身體死了，靈魂離開身體，仍舊是人。這位牧師忽略了，上帝造人的時候，先造了人的身體，在他鼻孔吹了一口氣，才使他成了有靈的活人。從一開始，人就是有身體、有靈魂的。而人的身體會朽壞、會死亡，是亞當墮落以後的事。佛教以及柏拉圖主義認為死亡能夠使人性更加圓滿，因為死亡使人從臭皮囊的束縛中得自由。但聖經告訴我們，身體上的死亡是人墮落以後才有的，不符合上帝原初所設計的人性。身體的死亡不能使人性更加圓滿。

身體的死亡是非人性化（dehumanizing）的。因此，聖經從來沒有教導說信徒死了以後，靈魂會直接「上天堂」。主耶穌對身旁的強盜說，他們會在「樂園」中相會，但靈魂所在的樂園只是暫時的，在神學上被稱為「居間之境」（intermediate state）。哥林多前書十五章非常清楚地反駁「靈魂上天堂」的希臘世界觀，並且教導我們「身體復活」的真理。身體的死亡將人非人性化，而身體

復活、那必朽壞的身體成為不朽壞的以後，人性才得以圓滿。因此迦克墩信經教導基督擁有完整的人性時，強調基督按人性說，不但有靈魂，也具有身體。

迦克墩信經一反柏拉圖式的二元論世界觀，非常強調人受造身體的尊貴。基督教從來不輕看身體。聖經告訴我們「道成了肉身」，使我們不敢輕看肉身。孔子說「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。孔子不認識造物主，尚且明白這樣的道理，那麼我們既知道身體髮膚受之於造物者，豈能隨意貶損，隨意毀傷？就連基督都不願意經歷死亡的痛苦，因此向父神祈求撤去十字架的苦杯，而聖子定義經歷人的死亡，正是為了藉由身體復活，使祂所造的人性得以圓滿。道成肉身並不是以經歷肉身之死為目的，而是以身體復活為肉身之死的目的。

迦克墩信經所呈現的聖經世界觀強調「道」在「肉身」中的顯現，而真正體悟這種信仰的基督徒，會在地上的日常生活當中過屬天的生活，「不屬世」卻又「入世」。十七世紀清教徒會在生活週遭的日常事物當中發現上帝「榮耀的點滴」（drops of glory）：十七世紀荷蘭藝術家維米爾（Johannes Vermeer）在《倒牛奶的女僕》（*The Milkmaid*）中，以甜美的牛奶與桌上香噴噴的麵包體現出上帝的恩典與榮美。早期英國清教徒丁道爾（William Tyndale）有句名言：「洗碗及講道的工作似乎有不同等級

的聖俗之分；但事實上，論到哪一種工作較討神喜悅，這二者在神眼中是沒有分別的」。十七世紀改革宗與十八世紀路德宗皆特別強調家庭：教會的牧師應當把自己的家庭照管好，方可牧養神的教會，而不應該為了傳福音而常常不在家——地上的家庭與福音事工不應該以柏拉圖二元論的思維來區分。基督在拉撒路墳前哭泣，基督徒面對死亡時也該與哀哭的人同哀哭；儘管基督之死已改變了死亡的終極意義，但身體之死就其自身而言仍是非人性化的。

簡言之，我們需要正確地認識基督的人性，我們才能作有人性的基督徒。當我們為了強調基督神性而妥協基督人性、帶著柏拉圖二元論思維來看待「道」與「肉身」時，我們自己也很容易成為「肉身成道」而喪失人性的基督徒。

「只是沒有罪」：認識上帝聖潔公義的愛

妥協基督神性：聲稱基督也有「罪性的軟弱」

上述基督論的偏差或異端，都傾向於妥協基督人性以強調其神性。還有一種異端，極盡所能地強調聖子凡事與我們一樣，卻忽略了聖子的神性。這種異端在保守的華人教會當中比較不流行，但隨著教會文化愈來愈以人為本，因而愈來愈不喜歡講上帝的聖潔、公義、超越，許多信徒也就愈來愈喜歡聽那些錯謬的基督論：「基督跟你一

樣，也會犯罪」；「基督跟你一樣，看到美女也會心動」等等。例如，有部知名德國電影，講述耶穌來到現代社會，跟一個女孩子談戀愛，其中有很多婚前不該有的肢體親密。有些人則說：「基督不會犯罪，但基督跟你一樣，也有原罪。」總之，這類異端為了強調基督凡事與我們一樣，因此宣稱基督也有原罪。

跟這類基督論謬誤息息相關的乃是一套錯謬的救贖論。這種理論主張，上帝能夠以有罪的為無罪；上帝愛罪人，不會刑罰罪人，只會除去綑綁人的罪，因此基督救贖的功效不是替我們受刑罰，而是替我們勝過罪。我們必須審視並杜絕這種謬誤。

基督與原罪

近年來在華人教會廣受歡迎的大衛·鮑森（David Pawson）即主張「基督有原罪」（以下引文出自鮑森電視教學節目「奇妙耶穌」系列第一講，「道成肉身」）。他錯誤地宣稱，很多福音派基督徒相信基督沒有原罪，而他們所相信的其實是羅馬教會的「馬利亞無原罪論」。鮑森稱，宗教改革回歸聖經以後，就相信基督是有原罪的。

其實，事實正好相反。宗教改革對「基督無罪」的定義比羅馬教會更嚴謹。宗教改革拒斥了羅馬教會的「馬利亞無原罪論」，同時又從迦克墩正統基督論發展出

「基督不可犯罪論」（impeccability of Christ）——本書對這概念有簡明而深入的解釋。

「原罪」一詞是西方教會正統從聖經總原則歸納出來的專有名詞（東正教對「原罪」的定義與西方教會不同，僅指始祖墮落所帶來的朽壞與死亡，但不包括道德上的敗壞）。根據西方教會正統對「原罪」的定義，原罪本身是帶有刑責的。原罪不光是「罪性」或「犯罪的潛在可能」，而是在我們裡面真真實實的罪、會讓我們下地獄的罪。路德宗的奧斯堡信條（Augsburg Confession）說原罪「真的是罪，現在仍繼續咒詛定罪，將死亡帶到那些未接受洗禮與聖靈的人身上」（“is truly sin, even now condemning and bringing eternal death upon those not born again through Baptism and the Holy Ghost”）。改革宗的西敏信仰告白（Westminster Confession）八章2節也強調基督「沒有罪」（without sin），包括基督沒有原罪。

教導「基督無罪」的經文比比皆是，光是希伯來書就有好幾處，而迦克墩信經引用的是四章15節。但有些經文，似乎暗示基督有原罪，因此成為鮑森所引用的經文。我們需要釐清這些經文真正的涵意。

（一）羅馬書八章3節：「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖

罪祭，在肉體中定了罪案。」此處「罪身的形狀」原文為 *homoiōmati sarkòs harmatías*。「形狀」(*homoiōma*)意思是「相似、仿效、形狀」。這個字本身的含意並不能確切地說明基督所取的人性是無罪的，儘管我們會想說「『相似』就意味『不是』」。腓立比書二章7節說基督「成為人的樣式」，也是用這個字，而我們不能從這個字推斷說基督並沒有真的成為人。但同時，羅馬書八章3節所用「形狀」一詞也絕對不是「等同」的意思。總之，「形狀」一詞模稜兩可，因此這節經文有兩個解經選項 (*exegetical options*)，而從「基督無罪」的清晰聖經總原則出發，我們可以確定地排除其中一個選項，即「基督有罪」的選項。

現代中文譯本對這節經文的翻譯並非原文的直譯，而是加進了譯者自己的解釋，非常誤導人。此外，就算「罪身的形狀」可以翻譯成「使他有了跟我們一樣的罪性」，在神學上仍可用「歸算」來解釋：基督本身是無罪的，但「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在祂身上」（賽五三6）。因此，這節經文不足以證明鮑森的論點。

（二）哥林多後書五章21節：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為神的義。」此處「無罪」原文不但是「不知道罪」，更是「不認識罪」。希臘文有幾個動詞可翻譯成「知道」，但此處所用的 *ginōskō*

非常特別，意思是「認識」，而此「認識」意味親密的關係。「不認識」則是表達「毫無關係」，例如耶穌對作惡之人說「我從來不認識你們」（太七23）。這並不代表耶穌不了解這些人、不知道這些人是怎樣的人。同理，哥林多後書五章21節說基督「不認識罪」，意思並非祂不知道罪是什麼——祂比任何人都知道罪的真相。所謂「不認識罪」，意思就是基督與罪沒有任何瓜葛。祂沒犯過罪、祂裡頭沒有任何罪的意念、祂沒有任何罪性、祂沒有原罪。

哥林多後書五章21節是馬丁路德及加爾文最喜愛的經文之一，因為這段經文表明了「奇妙的交易」（the wondrous exchange）的真理：那與罪毫無關係的基督居然擔當了我們的罪，並將祂的義歸算給我們。路德與加爾文認為，這正是「因信稱義」這聖經真理的核心。

關於基督之無罪，本書作者已有相當清晰的闡述，所以我們在此只需討論一節非常清楚的經文。約翰壹書三章5節：「你們知道主曾顯現，是要除掉人的罪；在他並沒有罪。」此處宣告「在祂並沒有罪」，原文有個介係詞，中文沒翻譯出來。更確切的翻譯是「在祂裡面沒有罪」，英文直譯出來是「in Him is no sin」。希臘文富含本體論的概念，而當我們用哲學術語來表達這句話時，我們可以如此理解：「罪在基督裡面毫無存有（being）」。這節經文是

尼西亞—迦克墩教父以降的正統基督論用以證明基督人性無罪的關鍵經文之一。此外還有太多經文證明基督人性無罪，任何一本系統神學課本都會列舉出許多，在此不贅。

聖潔的愛：「替我們成為罪」

總而言之，鮑森說，「耶穌的肉體是有罪的肉體，這是聖經的說法」，顯示他對原文、對聖經總原則欠缺深入精確的理解，而他的用詞也非常不精確。所謂「肉體」是指什麼？是指基督物質的身體？還是保羅用之暗喻的「私慾」？還是約翰筆下「道成肉身」所指的「人性」？他對各處經文以及各聖經作者所使用的詞彙顯然未加仔細分辨，籠統地說「耶穌的肉體是有罪的肉體」，然後引申出「基督不只受到外在世界及魔鬼的試探，更受到自己肉體內在的試探」這樣的含義。

事實上，基督之無罪，對於祂救贖的工作，具有絕對的必要性。哥林多後書五章21節說：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為神的義。」基督必須是無罪的，才能擔當我們的罪，替我們受刑罰，滿足上帝的公義，免去上帝的忿怒。如果基督有原罪，那麼祂本來就應當受刑罰，因為我們解釋過，「原罪」在定義上就包括了「罪責」，正如羅馬書五章所闡明的，「因一次的過犯，眾人都被定罪」、「因一人的悖逆，眾人成

為罪人」、「因一人的過犯，眾人都死了」。假如基督有原罪，那麼祂受上帝的刑罰本來就是應當的。如此，祂就不能替我們受刑罰，而免去我們當受的刑罰。基督必須是「那無罪的」，才能夠「替我們成為罪」。

保羅在哥林多後書五章21節說基督「替我們成為罪」，是在引述以賽亞書五十三章6節關於基督的宣告：「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」祂是那不認識罪的，而耶和華卻使我們的罪孽歸在祂身上。唯有如此，才能照哥林多後書五章19節所說的，「就是神在基督裡，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上。」

在這裡有個關鍵詞：「在基督裡」。這是保羅的用語，意思是「與基督聯合」。我們與基督合而為一，這奧秘而真實的聯合，使得一切屬於我們的，都成了基督的；一切屬於基督的，都成了我們的。我們的罪孽歸在基督身上，不只是名義上的歸算，而是真實地成為了基督的罪。祂沒有犯罪；祂沒有原罪；祂不可能犯罪。然而，我們的罪真實地成了祂的罪。祂既替我們受了刑罰，就滿足了上帝的公義，除去了上帝的忿怒，免去了我們當受的刑罰，以致神「不將我們的過犯歸到我們身上」。

現今在教會當中，很多牧師不喜歡講上帝的刑罰、上帝的公義。我們在教會裡可能常聽到一句話：「神愛罪人，但恨惡罪。」這講法本身不一定有錯，但很容易誤

導人，因為它把「罪」跟「罪人」分開來，好像罪人是「罪」這個東西的受害者；好像「罪」是人以外的一種力量，攻擊、威脅神所造的人。聖經一反這種謬誤，很清楚地讓我們看見，「罪」是出自人的意念、人的行動；罪人是因自己犯的罪成了罪人，因此當受上帝刑罰。聖經從來沒有教導說上帝只刑罰罪，卻不刑罰罪人。

有一種由來已久的謬誤，叫做「凱旋基督論」（*Christus Victor*）。這種救贖論主張，基督並沒有替我們受刑罰，而是藉由祂在十字架上所活出的完全聖潔來勝過綑綁我的罪。這種理論把人類講得好像受害者一樣，是很無辜的，受到罪的侵襲與轄制。然後，我們就自我安慰，說「神愛罪人，但神恨惡罪」，說得好像我們不需要為自己的罪負責任。

事實上，「罪」與「罪人」是分不開的。墮落的人與墮落的天使是犯罪的主體，沒有這些主體，就沒有「罪」這個東西。沒有犯罪的人、沒有犯罪的天使，就沒有「罪」。上帝要刑罰的，不是「罪」，而是罪人。羅馬書一章18節清楚地告訴我們：「原來，神的憤怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。」羅馬書三章19-20節：「我們曉得律法上的話都是對律法以下之人說的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神審判之下。所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。」

加爾文在《基督教要義》當中指出了一個聖經真理，他稱之為神學上的「公理」(axiom)：「只要我們仍是罪人，上帝的忿怒就會一直停留在我們身上」(3.11.21)。十七世紀改革宗神學家約翰·歐文(John Owen)在《論上帝的公義》(*Dissertation on Divine Justice*)中提出了一個問題：神恨惡罪，是出於選擇，還是出於祂那不改變的本性？如果是出於選擇，那麼上帝也可以選擇喜愛罪，但這種說法明顯是褻瀆上帝。因此，上帝出於祂聖潔的本性，不能不恨惡罪。上帝在祂的本性上是聖潔的，在祂的旨意上就必定要刑罰罪人。

罪人必須受神的刑罰——這是聖經清楚的啟示。出埃及記卅四章7節說：「(耶和華)……萬不以有罪的為無罪。」先知那鴻引用這句話，對不斷離棄神的猶太人以及罪大惡極的尼尼微人宣告：「耶和華……萬不以有罪的為無罪。」(鴻一3)

在教會裡面，我們經常聽到信徒問這樣的問題：「上帝直接赦免我們的罪就好了，為什麼要差聖子來替我們受刑罰？」答案很簡單，但也很沈重：「耶和華萬不以有罪的為無罪。」上帝聖潔的本性使得祂必然刑罰罪人。神的「全能」不在於祂可以違背自己的本性。「全能」的意思是，上帝所有的旨意及行動都完全合乎祂的本性、澈底彰顯祂的本性。換言之，上帝本性的彰顯不會受到任何外在

事物的攔阻。罪人必須受上帝的刑罰，才能滿足上帝的公義，平息上帝的忿怒。

因此，罪人如果要得赦免，別無它法，只有因信與基督聯合，「就是神在基督裡，叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上。」（林後五19）唯有基督替我們成為罪、替我們受刑罰、滿足上帝的公義，才能免去上帝的忿怒。以賽亞書五十三章4-6節論到基督，說：「他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦；我們卻以為他受責罰，被神擊打苦待了。哪知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治。我們都如羊走迷；各人偏行己路；耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。」

以賽亞筆下這位義僕必須是無罪的，才能如此替我們受刑罰，因此第9節說祂「未行強暴，口中也沒有詭詐」。彼得前書二章22至24節引用以賽亞這段經文，宣告基督「並沒有犯罪，口裡也沒有詭詐。他被罵不還口；受害不說威嚇的話，只將自己交託那按公義審判人的主。他被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪，使我們既然在罪上死，就得以在義上活。因他受的鞭傷，你們便得了醫治。」

彼得在這裡講到基督「被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪」。加拉太書三章13節說：「基督既為我們成了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛；因為經上記著：凡掛

在木頭上都是被咒詛的。」保羅跟彼得在這兩段經文當中告訴我們，基督被掛在十字架的木頭上，乃是要顯明祂受到律法的咒詛，也就是在律法下被定罪，並且受刑罰。這兩段經文的背景是申命記廿一章22至23節：「人若犯該死的罪，被治死了，你將他掛在木頭上……因為被掛的人是在神面前受咒詛的。」基督是那不認識罪的，卻替我們成為罪，成為了咒詛。我們犯了該死的罪，現在都歸在祂身上，使得祂按著上帝公義的律法受到咒詛。

在羅馬書第三章10至17節那裡，保羅宣告我們都是罪人，都要受神的審判：「沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的；沒有尋求神的；都是偏離正路，一同變為無用。沒有行善的，連一個也沒有。他們的喉嚨是敞開的墳墓；他們用舌頭弄詭詐，嘴唇裡有虺蛇的毒氣，滿口是咒罵苦毒。殺人流血，他們的腳飛跑，所經過的路便行殘害暴虐的事。平安的路，他們未曾知道；他們眼中不怕神。」接著保羅就講「律法的咒詛」怎樣臨到普世的人身上：「我們曉得律法上的話都是對律法以下之人說的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神審判之下。所以凡有血氣的，沒有一個因行律法能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。」（羅三19-20）

21節：「但如今，神的義在律法以外已經顯明出來。」神的義在律法以內的彰顯，就是按律法刑罰我們

這些不義的人。「但如今，神的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證：就是神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。」（羅三21-22）這並不是違反了律法的義，而是成全了律法的義。

23節保羅接著解釋道：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」換言之，世人都犯了罪，應該按著律法滅亡。然而，保羅24節接著說：「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白地稱義。」所謂「白白地」，意思是我們自己並沒有付出任何的代價，但這並不代表稱義的恩典是免費的。這恩典是無價的，多特信經二章3節說只有「聖子之死」才具有這無限的價值來滿足上帝的公義。

因此保羅接著講：「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義。」（羅三25）基督救贖的工作，的確顯明上帝的愛，但祂的愛乃是「不喜歡不義，只喜歡真理」的愛。祂的愛就是祂的義；祂的義就是祂的愛。在這裡保羅告訴我們，基督的救贖顯明了上帝的義，就是祂萬不以有罪的為無罪。

挽回祭：「福音的核心」

注意保羅在這裡使用了「挽回祭」一詞。這個字原文 *hilastērion* 是指「平息忿怒」。英文通常翻譯成 *propitiation*，這是正確的翻譯，因為這個英文字帶有「平息忿怒」、「化

忿怒為恩慈」的意思。在這裡我們看見，「挽回祭」這用語預設了上帝公義的忿怒與刑罰。基督救贖之工的核心，並不在於替我們勝過一個攻擊我們、綑綁我們的敵人。基督救贖之工的核心，在於免去上帝的忿怒與刑罰。

今天在教會當中，我們很喜歡講神的「愛」，但我們經常忘記神的愛是聖潔的愛、忌邪的愛。我們不喜歡講神的刑罰。因此有些英語世界的神學家在翻譯新約聖經的時候，不喜歡「挽回祭」這個字——這個字預設了上帝的忿怒與刑罰。於是，他們主張把這個字的意思改掉，翻譯成「除罪祭」（expiation），好像基督救贖的功效單單是除去我們的罪，而不是免去上帝的刑罰。他們堅持，「神愛罪人，但神恨惡罪」，因此罪才是上帝擊打的對象，而上帝不會刑罰犯罪的人。結果，他們也不接受說上帝會把我們當得的刑罰歸在基督身上。

不論這種說法再怎麼討喜，它是違反聖經的。聖經很清楚地告訴我們，上帝設立了基督作挽回祭；聖經告訴我們，主耶穌被掛在木頭上，受上帝律法的咒詛；聖經清楚地告訴我們，「因祂受的刑罰，我們得平安」。

筆者恩師巴刻博士（J. I. Packer）在他經典之作《認識神》當中告訴我們，「挽回祭」這概念是「福音的核心」（“the heart of the gospel”）。「挽回祭」的意思，就是基督替我們受刑罰，以平息神對我們的忿怒。巴刻提出四點關

於挽回祭的聖經真理，是至關重要的：1.挽回祭是上帝稱罪人為義的道理（羅三21-26）；2.挽回祭是聖子道成肉身的目的（來二17）；3.挽回祭是基督升天後繼續進行的救贖之工（約壹二1-2）；4.挽回祭向我們啟示上帝的愛（約壹四8-10）。

第一，挽回祭是上帝稱罪人為義的道理。神萬不以有罪的為無罪。假如基督沒有替我們過去、現在、將來所有的罪受刑罰，我們的罪就不能被免去，神也就不能在祂至高公義的審判檯前稱我們為義。假如基督沒有擔當我們的罪、替我們受刑罰，而神還稱我們為義，那麼神就是說謊的。但神不能說謊，祂是聖潔信實的。神設立基督作挽回祭，是我們被神稱義的獨一途徑。我們剛才讀到的羅馬書三章25至26節闡明了這真理：「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義；因為他用忍耐的心寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明他的義，使人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。」

第二，挽回祭是道成肉身的目的。希伯來書二章17節宣告，基督「凡事該與他的弟兄相同，為要在神的事上成為慈悲忠信的大祭司，為百姓的罪獻上挽回祭」。迦克墩信經從整本聖經整理出來關於「道成肉身」的真理，讓我們看見基督「按人性說與我們本質相同，凡事與我們一樣」，而這目的就是要「為百姓的罪獻上挽回祭」。

第三，挽回祭是基督升天後繼續進行的救贖之工。約翰壹書二章1至2節：「我小子們哪，我將這些話寫給你們，是要叫你們不犯罪。若有人犯罪，在父那裡我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。他為我們的罪作了挽回祭，不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」這裡不是在教導普救論。約翰寫作的對象以猶太人為主，所以最後一句話意思是「不單為猶太人的罪，也是為萬民的罪」。這兩節經文告訴我們，基督為我們的罪作挽回祭，不但是次次獻上而有效。基督現在在全能父上帝的右邊，既然一次作了挽回祭，我們就可以一次次地向祂支取赦罪的恩典。基督在十字架上所承受的忿怒與刑罰，應當讓我們不敢再犯罪，也不願意再犯罪；十字架的恩典讓我們明白罪的可恨與醜陋。但我們仍舊會犯罪，而每當我們犯罪的時候，「在父那裡我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。他為我們的罪作了挽回祭。」我們可以不斷向祂支取赦罪的恩典。

第四，挽回祭向我們啟示上帝的愛。這種愛乃是公義、聖潔、忌邪的愛，也是堅定不移的愛。如果上帝是個濫好人，不會刑罰罪惡，那祂的愛就是廉價的愛。但挽回祭的真理向我們顯明，祂的愛是無價的。約翰壹書四章8至10節：「神就是愛。神差他獨生子到世間來，使我們藉著他得生，神愛我們的心在此就顯明了。不是我們愛神，乃

是神愛我們，差他的兒子為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。」

結語

基督論是救贖論的基礎；錯誤的基督論，會導致錯誤的救贖論。錯誤的救贖論，會使我們在信仰與生活上落入兩種陷阱：傳統華人教會的律法主義（legalism），以及當代教會愈來愈盛行的縱慾主義、享樂主義、反律主義（antinomianism）。相較之，當我們正確地認識基督的位格與神人二性時，我們才可能明白祂救贖之工所彰顯的聖潔之愛，進而在愛中追求聖潔卻不致驕傲自義。

基督論是基督徒信仰與生活的根基。對基督錯誤的認識，會導致信仰與生活上的種種偏差。若不深刻體悟「道成肉身」，我們很容易落入兩種陷阱：強調「道」而忽略「肉身」，使得我們雖能「不屬世」，卻變得「離世」而忽略在地上的責任，以及天父在世界當中一切榮耀神、以神為樂的媒介；或者，強調「肉身」而忽略「道」，使得我們追求「入世」卻變得「屬世」，以地上的事為樂，忘記榮耀神、以神為樂。「道成肉身」的信仰是「榮耀神，並且永遠以神為樂」的前提，也唯有當我們效法道成肉身的基督，以祂的心為心時，才能夠使我們「入世卻不屬世」（*in but not of the world*）。

本書的重要性一言難盡。能夠如此簡明地闡述基督位格與神人二性真理的作者，在歷代神學家當中實為鮮見。基督論是門深奧的學問，同時又是神學教義當中最應該普及的學問。如上所述，這學問對於敬虔生活而言至關重要。本書中譯本今得問世，筆者心中的興奮與欣慰難以言喻，以致撰寫導讀時欲罷不能，還望讀者見諒。盼望本書中譯本成為華人教會與信徒的祝福。

曾劭愷

中華福音神學院助理教授

耶穌是誰？——簡明基督論

神學系列 44

耶穌是誰？——簡明基督論

著 者：馬克·瓊斯 (Mark Jones)

譯 者：高阿丹

審 定：曾劭愷

總 編 輯：金玉梅

責 任 編 輯：王德恩

出 版 者：中華福音神學院出版社

新北市中和區連城路236號3樓

電話：(02)8228-1318

傳真：(02)2221-9445

網址：<http://blog.yam.com/ccimolive>

發 行 人：李正一

發 行 行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.

新北市中和區連城路236號3樓

電話：(02)8228-1318

郵政劃撥：19907176號

傳真：(02)2221-9445

網址：www.cclm.org.tw

香 港 地 區：橄欖 (香港) 出版有限公司 Olive Publishing (HK) Ltd.

總 代 理：中國香港荃灣橫窩仔街2-8號永桂第三工業大廈5樓B座

Tel: (852)2394-2261

網址：www.ccbdhk.com

Fax: (852)2394-2088

新 加 坡 區：錫安書房 Xi-An Bookstore

經 銷 商：212, Hougang Street 21 #01-339, Singapore 530212

Tel: (65)6283-4357

E-mail: gldist@singnet.com.sg

北 美 地 區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale

經 銷 商：603 N. New Ave #A Monterey Park, CA 91755 USA

Tel: (626)571-6769

Fax: (626)571-1362

Website: www.ccbookstore.com

加 拿 大 區：神的郵差國際文宣批發協會

經 銷 商：Deliverer Is Coming International Publishing

B109-15310 103A Ave. Surrey BC Canada V3R 7A2

Tel: (604)588-0306

Fax: (604)588-0307

澳 洲 地 區：佳音書樓 Good News Book House

經 銷 商：1027, Whitehorse Road, Box Hill, VIC3128, Australia

Tel: (613)9899-3207

Fax: (613)9898-8749

E-mail: goodnewsbooks@gmail.com

封 面 設 計：蔡瑋筠

承 印 者：橄欖印務部

行政院新聞局登記證局版臺業字第258號

出 版 時 間：2016年2月 初版1刷

年 份：20 19 18 17 16

刷 次：05 04 03 02 01

· 版權所有 · 翻印必究 ·

A Christian's Pocket Guide to Jesus Christ: An Introduction to Christology

Copyright © 2012 by Mark Jones

Originally published in UK by Christian Focus Publications Ltd, Geanies House, Fearn, Tain Ross-shire, IV20 1TW, Scotland, UK.

Chinese translation copyright © 2016 by China Evangelical Seminary Press, a division of CCLM

All Rights Reserved.

Cat. No. TH0044

ISBN 978-986-6355-39-4 (平裝)

Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目

耶穌是誰? : 簡明基督論 / 馬克·瓊斯(Mark Jones)著 ; 高阿丹譯. -- 初版 -- 新北市 : 中華福音神學院出版 ; 華宣發行, 2016.02
面 ; 公分. -- (神學系列 ; 44)
譯自 : A Christian's pocket guide to Jesus Christ : an introduction to Christology
ISBN 978-986-6355-39-4(平裝)

1. 耶穌(Jesus Christ) 2. 基督

242.2

105000534