

歷代基督教思想學術文庫

本文庫為基督宗教的思想史文獻，以遼譯原典為主，亦收漢語基督思想文典，旨在積累歷代基督思想的漢語學術典藏(含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代以來西方諸民族語文的天主教、新教、東正教之基督思想，亦包括猶太教思想學典和現代漢語基督思想及研究文獻)，俾益於漢語思想及學術之發展。

古代系列

希臘化時期至十五世紀基督教思想文獻

現代系列

十六世紀至二十世紀基督教思想文獻

研究系列

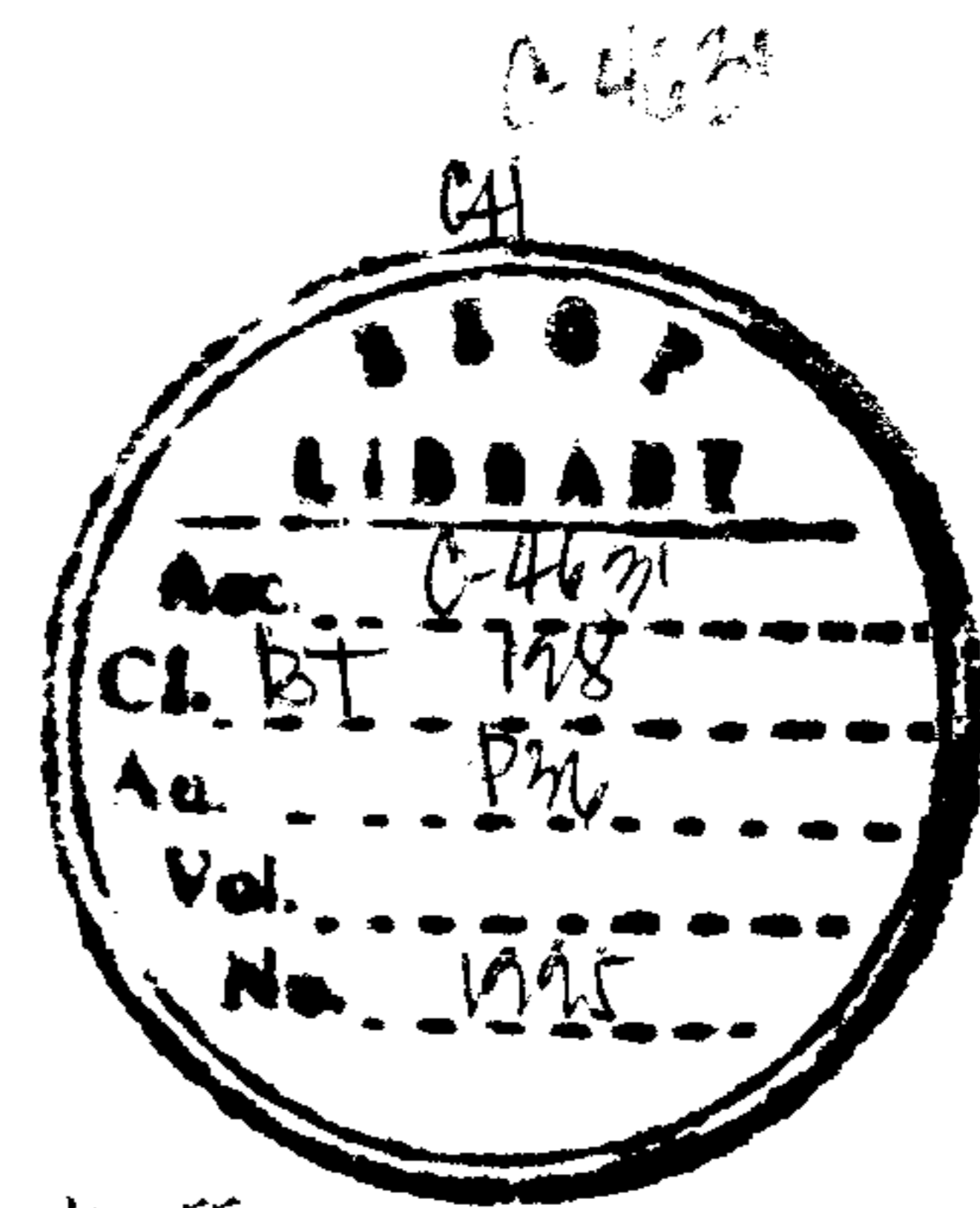
十九世紀末至今以人文學角度研究基督教思想之學典

歷代耶穌形象

及其在文化史上的地位

帕利坎 著

楊德友 譯



漢語基督教文化研究所

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者(希臘教父和拉丁教父)假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融揉，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融揉，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想(東正教思想)。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻俛依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化

之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良辰，王國維嘗言：「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成卅二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史的局限：選題系統性強而譯述零碎(不少典籍為節譯)；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中迤譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，但亦收漢語基督思想文典。I. 古代系列(希臘化時代至中古末期)；II. 現代系列(從十六世紀至二十世紀)，含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想學典，亦包括猶太教思想學典和漢語基督思想文獻。

III. 研究系列，為現當代中西學者對歷代基督思想具學術深度之研究著述。百餘年來，無論歐美還是中國思想學術界，都發生了很大的變化，這就是在歐洲自然科學的知識觀影響下逐漸形成和擴展的人文—社會科

學。一種實證知識性的思想原則和相應的知識學方法構成了現代學術的品質，而大學和研究機構，則為現代學術提供了制度性的基礎。

現代學術(人文—社會科學)的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」(章太炎語)。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

一九九三年十一月

目 錄

中譯本導言	xi
各章要略	xiii
序言	1
引論：真、善、美	3
第一章 拉比——猶太教教師	13
第二章 歷史的轉折點	29
第三章 外邦人的光明	47
第四章 萬王之王	65
第五章 宇宙性的基督	81
第六章 人子	99
第七章 真實的形象	117
第八章 被釘十字架的基督	135

中譯本導言

第九章 管理世界的修士	153
第十章 心靈的伴侶	169
第十一章 神性楷模和人的楷模	185
第十二章 無所不在的人	201
第十三章 永恆的明鏡	219
第十四章 和平之君	235
第十五章 常識教師	251
第十六章 靈魂詩人	267
第十七章 解放者	285
第十八章 屬於整個世界的人	303

基督宗教的基本教義、崇拜活動、倫理原則，是以耶穌基督的身位為中心標誌的，正是耶穌基督的形象使基督宗教與其他宗教在教義原理、宗教實踐和生活觀念各個方面區別開來。

因此，從整個世界文化和世界宗教的範圍來看，耶穌基督的身位具有一個統一的形象。從歷史的角度看，這個統一的形象是不存在的，即使在基督宗教的內部亦如此。描述耶穌基督的基本文本四福音書，已呈現多樣性，歷史中的教會和神學，對四福音書的闡釋，就更是多樣了。基督教思想史是對耶穌基督臨世事件的闡釋的歷史，由此形成了基督宗教思想的傳統。本書作者，美國耶魯大學思想史學教授帕利坎(J. Pelikan, 1923-)的五卷本著作《基督教傳統：基督教學說發展史》提供了一幅畫卷。

耶穌基督形象在歷史上不僅對基督宗教的形成和發展是決定性的，而且對整個歐洲和北美(所謂「西方」)文化的影響亦是決定性的。《基督教傳統》提供了對基督宗教思想內部的耶穌基督形象之多樣性的歷史性描述，本書則提供了對更大範圍的西方文化史中的耶穌基督形象之多樣性的歷史性描繪。

在基督神學中，有一門專門的論域——基督論，它雖不等於整個基督教神學思想的論域，但確是基督教神

學中最重要、最富特色，甚至最有歧義的論域。神學中的基督論史可以想見是極富意蘊的一門學科。

本書堪稱基督論的文化史，它着重描述的不是歷代神學思想中的基督論，而是西方歷代文化形態中的基督論，在此意義上，本書是一部富有創意性的文化史傑作，有助於對耶穌基督形象的更為全面的認識。

歷代神學思想中的基督論與歷代文化形態中的基督論是不同的，儘管在某種程度上有疊合的情形，因此，作者稱本書是五卷本的《基督教傳統》的另一半，兩書合璧方構成一幅整全的耶穌基督的歷史畫象。

與五卷本的《基督教傳統》相比，本書相當粗略，僅提供了一個粗線條的描繪，這不僅指篇幅，在內容上亦有殘缺，例如，本書基本上沒有給東方正教地區的文化形態中的耶穌基督形象足夠的篇幅，而這方面的著作，當然是有的(如J. Meyendorff, 《拜占庭神學中的基督》；P. Evdokimov, 《俄羅斯思想中的基督》)。因此需要指出，本書主要提供了西方基督教文化地區中的耶穌形象史。此外，本書對這一文化地區中的耶穌形象在當代的表達亦着墨不多，這一方面的情形同樣是相當令人感興趣的(如J. Kuschesl對現代文學中的耶穌形象之研究)。

儘管如此，本書至少出色地表明了耶穌基督形象在西方文化史中的豐富面貌，充分證實了耶穌基督的身位對文化的廣泛的激勵性，更重要的是，它提醒我們關注漢語文化中的耶穌基督形象，和認真看待不同歷史時期的不同的耶穌形象。

劉小楓

一九九五年三月

於香港隔田村

各章要略

引論：真、善、美

本書性質和寫作目的：本書既不是耶穌生平，也不是基督教史，甚至不是關於耶穌的神學學說史，而是描述他在文化史上之地位的一系列形象。

一、拉比——猶太教教師

耶穌是一世紀猶太教背景中的教師和先知。在涉及以色列傳統方面，新約具有猶太民族性。

二、歷史的轉折點

基督對人類歷史的意義。一世紀和二世紀的啟示論、先知論和倫理學。耶穌生平對於傳記寫作和歷史學的意義。

三、外邦人的光明

異教對基督的「預表」，尤其是蘇格拉底和維吉爾。基督教傳教士和護教者帶給二世紀和三世紀希臘—羅馬世界的信息。

四、萬王之王

在二世紀和三世紀的羅馬帝國，該撒的主權與基督的主權。作為基督徒的君士坦丁像該撒那樣取得勝利；「基督教帝國」在四世紀興起。

五、宇宙性的基督

在三世紀和四世紀基督教化的柏拉圖哲學中，邏

各斯基督是心智、理性和上帝之道，是宇宙的意義。

六、人子

按照在五世紀首先由奧古斯丁提出的基督教心理學和人類學學說，道成肉身的上帝之子既顯現出人類生存的應許，也揭示出惡的勢力。

七、真實的形象

基督是拜占庭文化中新藝術和新建築形式的靈感源泉。八世紀和九世紀的聖像畫的藝術涵義和形而上學涵義。

八、被釘十字架的基督

文學和藝術中的十字架。在中世紀，被釘十字架的基督是「上帝的力量和上帝的智慧」。十世紀和十一世紀語言中關於基督救恩工作的隱喻。

九、管理世界的修士

本篤會把「愛基督」定義為脫離世界。隱修制征服世界和教會。十一世紀和十二世紀的西方中世紀社會中的隱修制度與政治。

十、心靈的伴侶

基督神秘論中的基督教的和非基督教的來源。對《雅歌》的寓意解釋：聖愛與俗愛。神秘語言與思想中的世俗與神聖之關係問題。

十一、神性楷模和人的楷模

通過「第二基督」方濟各重新發現耶穌的全部人性。在十三世紀和十四世紀耶穌的方濟各式形象啟發人要求社會和制度化的教會徹底改革。

十二、無所不在的人

十五世紀和十六世紀的文藝復興；文藝復興時期的耶穌形象體現出基督福音的再生。伊拉斯謨和其他人文主義者的「神聖語文學」和「基督哲

學」。

十三、永恆的明鏡

宗教改革時期的基督形象。基督在新的俗語論述中是真的明鏡，在加爾文的基督教政治和宗教改革後的傳統中是善的明鏡，在宗教改革的藝術中和在西班牙天主教改革的文學中是美的明鏡。

十四、和平之君

宗教改革與宗教戰爭。以耶穌的教導和榜樣來辯護的「正義戰爭」。十字軍東征是以耶穌之名加以神聖化的「聖戰」。以基督為和平之君的和平主義精神興起。

十五、常識教師

十八世紀啟蒙運動的學術和哲學尋求歷史的耶穌。努力超越(或拋棄)教義中的基督，走向他所體現的倫理。

十六、靈魂詩人

十九世紀哲學中的唯心主義和文學藝術中的浪漫主義：抗議正統僵化和理性主義的平庸、描述「神聖靈魂遊吟詩人」(愛默生語)耶穌之美與崇高。

十七、解放者

在整個十九世紀和二十世紀，從托爾斯泰到聖雄甘地、到馬丁·路德·金，都採納耶穌對他那時代的經濟和社會非公義的先知性對抗態度，將其作為校正人類的社會關係與私人關係之革命性變革的動力。

十八、屬於整個世界的人

十九世紀和二十世紀耶穌的福音空前地流傳於亞洲和非洲。耶穌與其他「道之師」之關係。耶穌是一位世界形象，已經超逾基督教界。

序言

我要說，長期以來我就想要寫這本書的。在《基督教傳統》中，我描述了耶穌基督其人其事對於基督教教會的信仰和教導的意義的歷史，現在我要在這裏描述故事的另外一半：他在文化通史中的地位。

克雷孟梭(Clemenceau)曾經說過，戰爭是極為重大的事件，不能只限於軍事。同樣，耶穌是極為重要的形象，不能只留給神學家和教會去研究。應耶魯大學德維因講座(W.C. DeVane Lectures)的邀請，在一個學術環境中發表公開講演，正好提供了寫作我一直想要寫作的這本書的機會。講座的聽眾有市民和學者，具有不同的年齡、社會背景、教育水平和宗教信仰。本書同樣是為這樣的讀者寫的。因此，我在引用文獻時盡可能地使用通行版本，改寫或採納以往的各種譯文(包括我自己的)，而不去時時進行學究式的解釋；聖經引文通常摘自標準修訂版(R.S.V.)。

我得益於聽眾和學生、同事和評論者，在此向他們表示衷心感謝。尤其感謝本書編輯萊登(J.G. Ryden)和霍夫邁爾(B. Hofmaier)，他們敏於聽取見解，修改我的原稿時表現出高雅的趣味，使我避免了粗陋和錯謬。

本書獻詞旨在表達，我對明尼蘇達州科利治維爾洗禮者聖約翰修道院(Abbey of St. John the Baptist)我的兄弟的手足之情；我是這一修道院本篤會大家庭的義子，並

以此自豪。

引論
真、善、美

從他豐滿的恩典裏，我們都領受了，
而且恩上加恩。

無論人們怎樣以個人身分看待或者信仰拿撒勒的耶穌，他在西方文化幾近兩千年的歷史中都是一個高於其他形象的形象。如果可能的話，用某種超級磁鐵，把至少帶有他名字的痕跡的每一小片金屬都從這漫長的歷史吸出來，那麼，還能剩下甚麼呢？人類的絕大部分是以他的誕生之日標記日曆的，千百萬人以他的名字提出指責，以他的名字來祈禱。

「耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的。你們不要被那諸般怪異的教訓勾引了去」(來13:8-9)後來被稱作「希伯來書」的一世紀文獻的佚名(至今依然不知名)作者，就是用這幾句話來勸告他那些也許剛從猶太教皈依基督教的讀者的，勸他們對真實而具權威性的基督傳統的積累保持忠誠，因為這種積累是通過第一代基督徒中的使徒——他們中的一些人當時依然健在——傳達給他們的。

「昨日今日一直到永遠是一樣的」最終擁有了一種形而上學和神學的意義，因為「是一樣的」被理解為是指耶穌基督，以其永生來看，是「永遠不變的上帝的形象，因而也同樣永遠不變。」¹但是，就本書寫作目的而言，主要引起我們注意的不是這句話的形而上學或者

1. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.10.36。

形象史寫完之前，從重大和也許是令人困惑的細節中可以見出，它最為明顯的特徵不是這種同一性，而是萬花筒般的多樣性。我們用施威策(A. Schweitzer)在二十世紀說的話來取代一世紀的表達式：「昨日今日一直到永遠是一樣的」，不是更顯得準確些嗎？施威策說：「歷代都在耶穌那裏找到自己的思想，這實際上是歷代都使耶穌活在人們中間的唯一的方法」。因為，典型的是，人們「是依據自己的性格來創造他的」。他下結論說：「像以寫《耶穌傳》那樣來揭示某人真正自我的歷史任務，是不存在的」。²

本書敘述的耶穌形象的歷史，出現在一世紀與二十世紀之間。確切的原因，用施威策的話來說，是每個歷史時代都必定按照自己的性格來描繪耶穌，所以本書的主要任務是把這些形象置諸其歷史環境之中。我們想看看，每個時代給於耶穌形象增加了甚麼因素。對於每一個時代來說，耶穌的生平與教導都提供了對於人類生存和人類命運最基本問題的某種答案(常常是**唯一**的答案)，而且，這些問題是向福音書中展示的耶穌這個人提出的。如果我們想要理解過往世紀在那裏找到的答案，就必須深入過往世紀的問題；在大多情況下，這些問題都不會是我們的問題，而且，在許多場合中，也並不明確無疑地就是過往世紀的問題。因而，懷特海(A. N. Whitehead)激發性地說：

如果你們要批判(或者還可以補充一詞：
解釋)一個時代的哲學，可以不必把注意力放

2. A. Schweitzer, 《尋找歷史上的耶穌》，W. Montgomery譯，New York, 1961, 頁4；此處譯文有改動。

在這一哲學的代表人物感到有必要明確維護的那些思想立場上。有一些基本的假設，是一個時代內各種體系的維護者都要無意識地作為前提的。這些假設十分明顯，人們都不知道自己在假設甚麼，因為他們從來沒有想到以其他方式提出問題。因為有了這些假設，所以一定數量的哲學體系就可能存在。³

在過去兩千年中，如此持續不斷地提出每一時代「基本假設」的問題即使有也是不多的，都遠不如想要探明拿撒勒的耶穌形象的意義的嘗試。

但是，出自同一原因，懷特海所說的「一個時代的哲學」與該時代的耶穌形象之間的關係，如果顛倒過來，也是成立的：每一個時代描繪耶穌的方式常常就是理解那個時代特質的一把鑰匙。無論我們是專業歷史學者還是業餘愛好者，都力求理解和欣賞昔日的遺物，但是常常感到失望，這不僅僅是由於許多最能引發那種體驗的重要遺物不可企及(因為只有細小片斷，而且不一定最有代表性，流傳到現在)，還因為我們缺乏接收另一個時代和地方發出的信號的適合的天線。我們不能夠，也不可以相信我們的常識會向我們提供過往時代的「外語」的正確譯文；從定義上看，所有過去的語言都是外語，即使過往時代說的是英語。對於這種失望感的敏感是一種必要的先決條件，但是它也可能變成為一種歷史家的職業病；歷史家可能在努力之後陷於絕望，變成所謂「分析癱瘓症」的犧牲品。

對付這種失望感的每種辦法都應該包含的一個因

3. A.N. Whitehead, 《科學與現代世界》, New York, 1925, 頁49-50。

素，是在變化與多樣性內部尋找延續性的例證，而且，如果可能，找到同時標記變化和延續性二者的問題或者主題。這一點可以通過參考遠離本書主題的史學研究領域而得到說明。從希伯來文聖經和荷馬時代起，橄欖油一直是地中海沿岸各民族的膳食、藥品和貿易的主要成分。所以，當代最優秀的一位社會和經濟史學家布羅岱爾(F. Braudel)就能夠從地理學方面，把地中海地區確定為「從橄欖樹生長的北線到棕櫚樹生長的北線之間的地區。南下路上的第一棵橄欖樹標誌着地中海地區的起點，第一片密集棕櫚林標誌着其終點。」⁴但是，比較一下荷馬史詩和希伯來文聖經，就可見出橄欖油的實際用途和比喻性用途的某種多樣性。因而，如果研究作為佐料和化妝品、文化和商品的橄欖油的歷史，那麼，大概就能夠發現地中海世界在過去三千年中的許多方面的連續性——和非連續性。

同樣地，耶穌形象史說明了過去兩千年的連續性和非連續性。美國現代學術界的思想史這一獨立學科之奠基人洛夫喬伊(A.O. Lovejoy)，只用思想史來說明非連續性。他在《存在的大鏈條》中寫道：「『基督教』這個詞語不是特殊思想史學家所尋找的那種類型的任何一個單元的名稱。」洛夫喬伊完全不把基督教史視為這樣的一個單元，而是視為「一系列的事實；這些事實從整體來看，除了名稱之外，幾乎沒有共同之處。」雖然他欣然承認——因為這一系列事實令他承認，這些事實有一個共同點，即「崇敬某一個形象」，即耶穌基督，但是他趕快補充說，耶穌的「品格和教導……被設想得極為多種多樣，所以，這裏的一致性也僅是名稱的一致性而

4. F. Braudel, 《菲利普二世時代的地中海和地中海世界》, S. Reynold譯, 兩卷本, New York, 1972, 卷一, 頁168。

已。」⁵但是，洛夫喬伊本來也是應該承認這樣一點的：解釋耶穌名字的近乎無限的——或絕對迥異的——方式之中的每一種，都可以在福音書中對耶穌的最初描述(或衆多描述中)找到根據。因而，的確，在這部歷史之中是存在着連續性的；但是，描述耶穌基督意義的各種方式中的一個同樣突出的特點，就是其不連續性。

這種不連續性導致了用於描述這種意義的概念和用語的巨大多樣性和不平衡性，從最樸素、非智性化的到最深刻、複雜的都有。據福音書記載，耶穌說：「父啊，天地的主，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。」(路10:21)這幾句話可以用來提醒神學家和哲學家，「人的分辨力因為受到太多限制，因而受阻，無法企及上帝的秘密，上帝的秘密『向嬰孩就顯出來』。」⁶但是，緊接下一段耶穌的話就聲明，「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」(路10:22)思想史上一些最「聰明睿智的」學者花費了幾百年的思考和爭論的功夫來探索這個說法的含意⁷。結果是形成了一個形而上學的傳統，從奧古斯丁到黑格爾，都把三位一體當作存在的一切秘密中最深邃者而加以解釋。因此，這裏即將描述的一些形象可能十分簡單明瞭，另外一些則微妙、艱深，不易把握；但是，關於這兩種情況的章節必竟是這本歷史的組成部分。用教父喜歡的一個比喻來說，福音書是一條河，大象在其中可能沉沒，但是蚊子可以浮游。出自同

5. A.O. Lovejoy, 《存在的大鏈條：一個觀念的歷史之研究》，Cambridge, 1936, 頁6。

6. J. Calvin, 《基督教原理》，兩卷本，Philadelphia, 1960, 卷一，頁581。

7. 比如，見Athanasius, 《論路加福音十章廿二節》；Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.4, 也見頁41。

樣的原因，本書後幾章中的形象可能常常比前些章中的形象散漫得多；在這一歷史的第二個千年中，制度化的基督教的威望在西方社會逐漸衰落。但是，奇異的是，在這一時期，遠在建制教會界限之外，作為個體的耶穌的重要性卻增長了，他的聲譽也廣為傳播。

對於要求肯定他「昨日今日一直到永遠是一樣」的信徒的眼睛來說，耶穌形象的變幻可能模糊了他的形象，儘管如此，這種多樣性本身對於文化史來說卻是一種寶藏，因為多樣性把連續性與不連續性結合為一的方式很特殊。任何一個時代對耶穌的描繪都不僅限於信仰史，雖然信仰是這部歷史的中心。信仰史，特別是信仰耶穌基督的歷史，構成學術研究和闡釋的特有主題，這一點當然是妥當的(或者，用《公禱書》耳熟能詳的詞句說：「適當、正確和有益」)。在十九世紀初，基督教思想史作為一門獨特歷史學科的興起，構成了現代學術史中的一章；基督教思想史有別於哲學史、基督教會史和教義神學，但是與這三個領域都有持續的關係。⁸關於基督的教義被規定為「耶穌基督教會以上帝的話為依據所信仰、教導和告白的一切」⁹，對這一教義的複雜演變的敘述，根本沒有窮盡耶穌對於人類文化發展所具有的意義之歷史。因為，《約翰福音》說：「從他豐滿的恩典裏我們都領受了，而且恩上加恩。」(約1:16)這種豐滿已經證明是不可窮盡的，也不能降低為慣用語，無論是教義的和反教義的慣用語。借用埃勒特(W. Elert)的話來說，與「基督的教義」並列的還一直有「基督的形象」。¹⁰《歷代耶穌形象》是一部「基督形

8. J. Pelikan, 「歷史上的進展」, 《歷史神學：基督教思想的延續與變遷》, New York, 1971, 頁33-67。

9. Pelikan, 《基督教傳統》, Chicago, 1971, 卷一，第一章。

10. W. Elert, 「基督教組織和基督教教義」, 《古代教會基督論的終結》, Berlin,

象」(或諸形象)史。

因而，這既不是一部耶穌生平，也不是作為一個運動或一種制度的基督教的歷史。傳記文學，例如《耶穌傳》這種體裁的發明，嚴格地說，是一種當今的現象，因為學者逐漸相信，通過把批判性史學的方法應用於福音書中的原始資料，他們就能夠重構他的生平；施威策的《尋找歷史上的耶穌》依然是對十八到二十世紀的這種傳記文學之發展的標準總括。當然，任何一個時代對耶穌生平的重構，包括福音書中的耶穌生平的重構，都將是這部二千年間耶穌史不可缺少的資料。但是，我們在這裏所關注的不只是思想史，無論是神學思想還是非神學思想，或者甚至是反神學思想。例如，以視覺形式刻畫耶穌的努力也同樣是我們這個故事的「資料」。這些展現之作用，不僅如在八世紀和九世紀的拜占庭帝國和十六世紀宗教改革時期那樣，藝術刻畫耶穌的法統成為激烈爭論的主題，而且對於藝術史和美學史、歐洲的東西方政治史都具有深遠的意義。但是，在每一章中，在有如盎格羅-撒克遜人諾森布里亞王國(Anglo-Saxon Northumbria)路邊十字架、加羅林王朝(Carolingian)微型畫、或者文藝復興時期繪畫等藝術作品中對耶穌的描繪，也為我們提供了耶穌文化史的素材，我們會集中注意這類描繪的例子。同樣地，在全書中，我們還將反覆引用文學作品，從古英語的《十字架之夢》(*Dream of the Rood*)到但丁的《神曲》，到陀思妥耶夫斯基《卡拉馬佐夫兄弟》中大法官的故事，以估定耶穌對文化的影響。

然而，在副標題「及其在文化史上的地位」中，文化一詞不是單指所謂的「高級文化」，即詩人、哲學

1957，頁12-25。

家、藝術家的創作。耶穌因與受有教養、有體面的社會排斥的人結交而遭到當時的人們的斥責，如果只依據他對有教養的富人階層的生活和思想的促動和美化所作的貢獻來解釋他，這難道不是一種諷刺嗎？但是，這裏所用的文化這個詞，其意義幾乎和在人類學上一樣，包括了社會生活和國家生活，包括的程度不亞於文學、哲學和藝術。因此，我們也將注意解釋耶穌的政治史、社會史和經濟史，而且，我們把引用耶穌的名字來為政治活動辯護這種時尚作法，收入我們的探索目錄中，因為這種作法在激進的和保守的運動史上都變得顯而易見。

如此範圍內的形象最具包容性的框架是由古典的美、真、善三合一觀念提供的，這個觀念本身在基督教思想史上起了重大作用。¹¹與這一古典的三合一觀念對應的(雖然絕不是同一的)，是耶穌即道路、真理和生命的聖經的三合一觀念；耶穌在《約翰福音》(14:6)中就是這樣描述自己的。《約翰福音》中的這一表達式是拉文納的大主教教堂(Archiepiscopal Chapel at Ravenna)中耶穌的一個鮮明形象的主題：「我就是道路、真理、生命。」¹²正如古代一位基督徒作家說過的，「說『我就是道路』的他……重新按他自己的形象塑造着我們」，表現出了——正如另外一位早期基督徒作家所說的——「美的品格」¹³；作為真理的基督，逐漸地被看作是一切真實的完滿和體現，「那光是真光，照亮一切生在世上的人。」(約1:9)；作為生命的基督是一切確實的善的「源泉」。¹⁴因此，拉文納的鑲嵌畫把耶穌總結為道

11. 見Pelikan, 《為了基督的聖愚：論真、善、美》，Philadelphia, 1955。

12. 關於這個形象，跟拉文納的類似形象有關的，見S.K. Kostof, 《拉文納正統洗禮所》，New Haven, 1965, 頁67-68。

13. Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.10; Augustine, 《論三一論》6.10.11。

14. Augustine, 《約翰福音論》22.8。

路、真理和生命，同時也把基督概括為真、善、美。

在柏林大學一八九九至一九〇〇學年的系列講座中，當時頗富盛名的學者哈納克(A. von Harnack)試圖回答「甚麼是基督教？」這個問題。他的講演後來編輯成書，原版發行超過十萬本，被譯成十幾種語言，英文版和德文版至今依然流行。¹⁵哈納克的緒論開頭的話足以作為本引論的結束語：

偉大的英國哲學家穆勒(J.S. Mill)曾經說過：「人類一再被提醒，世上曾有一位名叫蘇格拉底的人」。這自然正確無疑；但是，更為重要的是，要提醒人類，曾經有一位名叫耶穌基督的人一度生活在他們中間。¹⁶

本書中的多種形象代表着「二千年來」的一系列的這類提示。

第一章

拉比

(猶太教教師)

15. A. von Zahn-Harnack, 《哈納克》, 第二版, Berlin, 1951, 頁181-88。

16. A. Harnack, 《甚麼是基督教》, T.B. Saunders譯, New York, 1957, 頁1; 此處譯文有改動。節錄引自J.S. Mill, 《自由論》, 第二章, 載於*The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939, 頁967。

一道榮耀的光明 灑向以色列人

對於耶穌在人類文化史上位置的研究必須從新約開始。這不僅僅是出自顯而易見的原因：從一世紀以來，對於他的全部描述都以新約為基礎，或者聲稱以新約為基礎；當然，的確是這樣。而且還因為，如果我們在開始的時候不考慮四福音書傳達給我們的依據的性質和文學體裁，那我們就無法理解後來這些描述的歷史。新約中對耶穌的描述事實上是一種呈現：它更像一組繪畫，而不太像一張照片。

即使我們解決不了作者是誰和寫作時期的全部棘手問題，我們也必須承認，在耶穌治病助人和各福音書編寫之間的幾十年間，對於他所說的話和所做的事的回憶，都一直是在基督教各種團體中間以口頭傳說的形式流傳着的，而且很可能流傳到這些團體之外。這樣，使徒保羅在大約公元五十五年(即耶穌死後大約二十年左右)在寫信給哥林多的這樣一個團體時，就能夠告訴他們，在幾年前，大約五十年代初期，他訪問哥林多的時候，曾把「福音告訴你們知道」；更早些時候，可能在四十年代，他還談過耶穌的死和復活(林前15:1-7)以及主的晚餐的規定(林前11:23-26)。但是，值得注意的是，除了主的晚餐規定那些話，保羅在他的書信中沒有引用過我們現在在福音書中看到的耶穌的原話。除了關於主的晚餐規定，他沒有提及耶穌誕生和在十字架上慘死之間

的任何一個事件。從保羅的寫作中，我們不可能知道耶穌曾用比喻(parables)和格言進行教導，或者完成過奇跡，或者為處女所生。這些信息，我們得自最終記載在福音書中的早期基督教團體的口頭傳說；而至少是以現在面貌出現的全部的福音書，大概出現得比大部分、或者全部的保羅書信要晚的。

因此，我們應該知道，在時間上，甚至在邏輯上，基督徒的傳說是出現在基督教經書之前的；因為在新約、或者新約中的任何一部書出現之前，是存在着教會的傳說的。口頭傳說的素材在化為書面形式以前，是經歷過教會的生活和體驗的，這種體驗宣稱上帝的聖靈存在，門徒看到這聖靈在耶穌受洗時降臨在他身上，看到聖靈在復活節後第五天、在聖靈降臨節的奇跡中降臨到最早的信徒身上。基督徒認為他們所稱的「新約」的編寫全靠這聖靈的活動；然後，在他們指稱希伯來聖經時才稱之為舊約。因為對耶穌言論、生平事件和治病助人的敘述，是在這種條件下傳到福音書作者和編寫人那裏的，所以，想要解釋敘述中的某一語錄或者故事的人，必定不僅總要詢問那語錄或故事在耶穌生平和教導中的地位，而且也要問詢其在對往事記憶猶新之團體中的作用。有些人認為歷史人物耶穌——如果確有其人的話——早已不可挽回地消失在早期基督教會祈禱的煙幕背後；對於這些人的極度懷疑主義雖然不能提出保證，但是，有必要提出這樣一個告誡：耶穌後來的每一個形象事實上都不是以未加修訂過的原本福音書為依據的，而只是新約中定型的形象。

顯然(如果從後來近兩千年的，尤其是二十世紀的大部分史論來看，則絕不顯然)，依據最早期的描述，耶穌是一個猶太人。因此，理解和闡釋他的福音的首批嘗試是在猶太教範圍之內進行的，同樣，理解他在文化

史上地位的嘗試也必須在那裏開始。新約雖然都是用希臘文寫的，但是耶穌和他的門徒說的卻是阿拉姆語，這是與希伯來語有親屬關係的閃語之一，但絕對不相同。¹當時，希伯來語大體上僅用於禮拜和學術，而巴勒斯坦猶太人說的話是阿拉姆語，在很多情況下還有希臘語。同時，巴勒斯坦境外的許多猶太人，例如在亞歷山大城的，顯然甚至不會說阿拉姆語，更不會希伯來語，只會說希臘語，因此，有時候被稱為希臘語猶太人。²早期基督教社團所使用的福音書和其他書籍中到處散見用希臘字母拼寫的阿拉姆語詞彙和短句，這反映了當時的語言情況：在基督教教導和禮拜中向使用希臘語的過渡完成之前，各種語句和禮拜規則可想而知是用阿拉姆語重複誦讀的。這包括很熟悉的詞，如「和撒那」，以及耶穌在十字架上因被離棄而發出的呼叫：「我的上帝，我的上帝！為甚麼離棄我？」³(詩22:1，"Eloi,Eloi, lama sabachthani?"，而希伯來語則為"Eli,Eli, lama azavtani?")

新約中出現的阿拉姆語詞彙，至少有四個詞是對耶穌的稱呼；這些稱呼能夠向我們提供一套方便的稱號，供我們考慮猶太語言和耶穌最早追隨者在談論他時的猶太語稱謂：耶穌是拉比，即猶太教教師；法師耶穌是 *amen*，即先知；耶穌是 *messias*，即基督；耶穌是 *mar*，即主。

這些稱呼之中最為中性和最少爭議的大概是「拉比」，和有關的「我的拉比」。⁴除了兩段以外，福音

1. 有關這問題的一篇簡短而很有幫助的評論，見M. Black，「耶穌用語復原」，載於 *New Testament Studies* 3 (1956-57)，頁305-313；還有他的長篇專著，《從阿拉姆語看福音書和使徒行傳》，Oxford, 1967。

2. 《使徒行傳》6:1, 9:29。

3. 《馬可福音》15:34；《馬太福音》27:46中的說法稍有不同，這兩段音譯的文本變異更大。

4. 大致上參見E.M. Meyers和J.F. Strange，《考古學、經師和早期基督教》，

書只把這個阿拉姆語詞用於耶穌；⁵如果我們下結論——看來我們是有理由下結論的——認為「法師」或「大師」(見希臘語新約中的 *didaskalos* 一詞)可斷定為那個阿拉姆語稱呼的譯語，那麼，看來就有把握說，當時耶穌以拉比知名，而且他周圍的追隨者和其他人也是這樣稱呼他的。但是，至少在淺讀時，福音書總是顯得強調耶穌和其他拉比之間的區別，而不是相似性。但是，隨着對與耶穌同時或近乎同時的猶太教的學術研究的進步，相似性和區別都已變得明顯。一方面，研究福音書與拉比來源之間關係的學者，以其「最初的基本觀察」得出結論，即「基督教傳說接受了猶太語的資料，並將其歸屬於耶穌」；另一方面，比較表明，像是借用於拉比的許多段落事實上是「有別於猶太教的增補。」⁶對於這兩個特點的一個很好的注解是一件軼事：在《路加福音》的一則故事中，耶穌以拉比身分講道即以此軼事開始(路4:16-30)。

路加告訴我們，耶穌在洗禮和受魔鬼引誘之後(據《馬太福音》和《馬可福音》，這兩件事也是耶穌講道生涯的開始)，「來到拿撒勒，就是他長大的地方。在安息日，照他平常的規矩進了會堂，站起來要念聖經。」依照拉比的習慣性規矩，他拿起一卷希伯來文聖經，誦讀，大概對經文用阿拉姆語翻譯並複述，然後再加評論。他唸的是《以賽亞書》第六十一章的語句：

主耶和華的靈在我身上；
因為耶和華用膏膏我，

Nashville, 1981。

5. 例外見於《馬太福音》23:7-8和《約翰福音》3:26。

6. R. Bultmann，《符類傳統史》，J. Marsh譯，New York, 1963，頁125-26。

叫我傳好信息給謙卑的人，
差遣我醫好傷心的人，
報告被擄的得釋放，
被囚的出監牢；
報告耶和華的恩年。

但是，他沒有採用拉比的常規作法，即說明經文，比較和對照以往的解釋，然後把經文施用於聽眾；他照直宣佈：「今天這經應驗在你們耳中了。」雖然對他這種大膽宣稱的最初反應據說是「希奇他口中所出的恩言」，但是，他進一步的講解卻造成相反的反應，會堂裏的人「都怒氣滿胸」。

但是，在作為拉比的基督和拉比傳統代表者之間許多對抗場面的背後，在福音書中出現的他傳道的方式中，種種相似性都是明顯可見的。最熟悉的方式之一是問答，而問題常常是以難題面貌提出的。一個女人有過七個丈夫(依次地，而不是同時地)，在復活時她該是誰的妻子？一個忠誠的猶太人給羅馬當局交稅是合法的嗎？為獲得永生，我必須做甚麼？在天國中誰最偉大？⁷在福音書敘事中，提出每一個這樣問題的都像是一個普通的人。有時候，在所謂的辯論性對話中，耶穌的對手是普通人；有時候，是他的一個門徒。這就給拉比耶穌機會把觀點徹底說清楚，他常常把問題顛倒過來。有一個古老的故事，說一個拉比受到學生的質問：

「你們拉比為甚麼常常用提問方式教導呢？」那拉比回答：「提問題有甚麼不對嗎？」福音書裏有一則對拉比教學法的鮮明例證；這個例證和我們在這裏討論的涉及

相似性和區別的幾個問題有關。故事如下：

耶穌進了殿，正教訓人的時候，祭司長和民間的長老來問他說：「你仗着甚麼權柄作這些事？給你這權柄的是誰呢？」耶穌回答說：「我也要問你們一句話，你們若告訴我，我就告訴你們我仗着甚麼權柄作這些事。約翰的洗禮是從那裏來的？是從天上來的？是從人間來的呢？」他們彼此商議說：「我們若說『從天上來』，他必對我們說：『這樣，你們為甚麼不信呢？』若說『從人間來』，我們又怕百姓，因為他們都以約翰為先知。」於是回答耶穌說：「我們不知道。」耶穌說：「我也不告訴你們我仗着甚麼權柄作這些事。」(太21:23-27)

但是，對於新約的全部作者來說，耶穌教導所用的最典型的形式是比喻。馬太告訴我們：「這都是耶穌用比喻對眾人說的話；若不用比喻，就不對他們說甚麼。」(太13:34)但是，「比喻」(希臘文為parabolē)個詞摘自希臘文舊約聖經；把希伯來文聖經譯成希臘文的猶太學者用這個詞翻譯了希伯來文詞mashal。因此，在這裏，福音書作者關於耶穌使用比喻的敘述，也是從耶穌的猶太人背景の場合來看才是有意義的。依據這種場合近期對耶穌比喻的解釋，從根本上改變了對於一個要點的習慣性解釋，而這一要點是在對於上帝之國和人生某些事件之間進行許多這類比較之中提出的，儘管這些比較在外觀上平淡無奇。⁸一個例子是關於浪子的著名比

7. 《馬太福音》22:23-33；《馬太福音》22:15-22；《馬可福音》10:17-22；《馬太福音》18:1-6。

8. 比如，見W.O.E. Oesterley, 《從猶太福音看福音書的比喻》，New York, 1936。

喻(路15:11-32)，在某種方式上可以更恰當地叫作長子比喻。從整體看，這則比喻的思想在於父親對於代表了以色列人的長子所說的話：「兒啊！你常和我同在，我一切所有的，都是你的；只是你這個兄弟，是死而復活、失而又得的，所以我們理當歡喜快樂。」這一要點常常被基督教闡釋者忽視，因為他們急於強調教會的獨特性和特殊性；教會被視為那個重新獲得父親恩愛的浪子弟弟。上帝和以色列之間的歷史性契約是永恆的，而其他民族也正在被引入這個契約。耶穌的這一比喻肯定了上帝和以色列的持續性關係的傳統與上帝和教會關係的更新；這是一種雙重的契約。

傳統與更新之間，對於作為拉比的耶穌的角色和把一種新而獨特的權威歸屬於他之間的這種變化不定的情況，必須尋求附加的稱號和類別來描述他的善事和義舉。在這些級別中間，下一個就是先知，見於聖徒主日故事中的宣告：「這是加利利拿撒勒的先知耶穌。」(太21:11)大概這一宣稱的最有意義的說法又一次是阿拉姆語的：「那為阿們的，為誠信真實見證的，在上帝創造萬物之上為元首的」(啟3:14)。自希伯來文聖經問世以來，阿們就一直是在結束一次祈禱的肯定用語，例如，在摩西最終告誡以色列人時大聲合誦律法，每一句的結尾都是：「百姓都要說：『阿們』」(申27:14-26)。「阿們」在早期基督教中繼續起着這一作用。殉教者游斯丁在為非猶太人異教徒讀者描述二世紀基督教社團的禮拜儀式時候說，在祈禱結束時「所有在場的人都表示同意，說『阿們』」。他解釋說，「『阿們』這個詞等於希伯來文中的『就是這樣！』」⁹

但是，「阿們」含義的進一步擴展在新約中變得明

9. Justin Martyr, 《第一護教書》65.4。

顯起來，首次見於福音書中最有名的啟示(或諸啟示的總彙)，即所謂的登山寶訓。在這裏出現了語法學家所說的斷定式插入語：「我實在告訴你們」(Amēn Legō hymin)這句話在四部福音書中先後這樣地使用了大約七十五次，但只用於耶穌的言論，用以引發權威性的教導。因為具有做出這類教導的權威，所以耶穌是一個先知。儘管英語有英語詞義，但是，在這裏，「先知」這個詞並不是單指、或甚至主要指「預告」的人，雖然耶穌的言論包含有許多預告；它是指「傳授」的人，即全權代表他者說話的人。這就是啟示錄中稱號的基礎：「阿們，忠實和真正的見證」；這也是為甚麼阿們程式開始在登山寶訓中出現；而登山寶訓，即使在耶穌最早的形象中，也是顯示在拉比傳統與預言更新之間變化不定的一個文件。

猶太教學者和基督教學者對登山寶訓發揮作用的解釋方法，與拉比猶太教文獻二者所做的比較，已經論述了這一變化不定的情況。在登山寶訓中，耶穌在作為引言宣告了八福之後斷言說：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在(amēn)告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全。」(太5:17-18)摩西在西乃山上給予以色列人民的律法的永恆效力得到響亮的肯定，接着便是從該律法中引用的一系列語錄。每一條語錄都以「你們聽見有吩咐古人的話」引語開始；每一條語錄之後，都伴隨有以執法者般的引語「**我實在告訴你**」¹⁰為開始的評論。評論的主旨在於強化誡命，不僅包括對誡命的外在的遵從，而且也包括了內在的精神和內心的動機。所有這些評論都是對這一警誡的闡述，即：追隨耶穌者的義

10. 《馬太福音》5:21-48；粗體字為本書作者所標。

必須超過追隨律法的其他文士的人的義。(太5:20)

為確定耶穌不僅是拉比，而且還是先知的特殊身分，登山寶訓的結束語說：「耶穌講完了這些話，眾人都希奇他的教訓；因為他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士。耶穌下了山，有許多人跟着他。」(太7:28-8:1)接着，有幾個奇跡故事。正如一篇近期研究著作所說，在這些故事裏，「馬太所致力於強調的重點，使人又一次回憶起拉比傳說中奇跡的作用：增加耶穌活動，特別是他對律法的解釋的權威性。」¹¹新約不僅僅把完成奇跡的力量歸屬於耶穌及其追隨者，耶穌在針對他和鬼王別西卜共謀的指控進行自我辯護時反駁說：「我若靠着別西卜趕鬼，你們的子弟趕鬼，又靠着誰呢？」(太12:27)但是，新約引用奇跡，是要用奇跡充實拉比—先知的立場。在我們考察阿拉姆語的稱號時，還應該注意到存在着耶穌用以完成幾件奇跡的阿拉姆語引語：「『以法大！(Ephphatha)』就是說：『開了吧！』」去治一個聾子；「『大利大古米(Talitha cumi)』，就是說，『閨女，我吩咐你起來！』」讓一個孩子起死回生。¹²

鑑定耶穌為先知旨在肯定耶穌是以色列先知的延續，斷定他作為先知而比他們高超，因為他們曾預言他的到來，並且準備遵從他的權威。在摩西五經(申18:15-22)中，以色列的上帝告訴摩西，並且通過他告訴人民，他要「從你們弟兄中間，給你興起一位先知」，人民應該聽從他。在此語境中，這是規定約書亞為摩西的法定繼承人；但是，在新約本身的範圍內，後來更大程度上在基督教作家中間，例如大約公元二百年的亞歷山

大城的克來門特(Clement of Alexandria)，先知來臨的應許被認為是指耶穌，他與約書亞同名。¹³他被描述成為一位同時實現並且超過了摩西教導的先知，一位滿足了摩西律法並且超越了這一律法的拉比。用《約翰福音》的話來說(1:17)：「律法本是藉着摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。」對於描述恩典和真理的這樣一種啟示，拉比和先知這樣的類群雖屬必要，卻並不足夠。對於新約時期之後猶太傳統中關於耶穌的描述的研究表明，基督教曾設法把耶穌限定在這些類群之中，但是，在和猶太教的爭議中堅持認為，耶穌脫離了全部這一類群秩序。這樣，在伊斯蘭教後來也把耶穌定為一位偉大的先知——在許多方面比摩西更偉大，但是依然是作為穆罕默德先驅者行動的先知的時候，這對於像八世紀大馬士革的約翰(John of Damascus)這樣的反伊斯蘭教的基督教辯護士來說，就不夠了，因而甚至也是不準確的。¹⁴結果，作為基督徒與猶太人之間，基督徒與穆斯林之間匯合點的耶穌形象的潛在意義，就一直沒有得到具體的體現。

拉比和預言家都依從了另外兩個類群，其中每一個都同樣用阿拉姆語表示，然後以希臘語翻譯：Messias(阿拉姆語的「彌賽亞」)翻譯成希臘語是ho Christos，即「基督」，受膏者；¹⁵第二個是Marana，即「我們的主」，用於禮拜儀式中；Maranatha，「主必要來！」譯成希臘語是ho Kyrios，被使徒保羅和很早期的禮拜祈禱引用。¹⁶作為耶穌的名字，「基督」和「主」這兩個稱號在以後得到廣泛使用，也用以規定他為上帝之子和三

11. H.C. Kee, 《早期基督教世界中的奇跡：社會歷史方法研究》，New Haven, 1983, 頁188。

12. 《馬可福音》7:34, 5:41。

13. 《使徒行傳》3:22-23, 7:37; Clement of Alexandria, 《導師》1.7。

14. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷二，頁209-10, 238-40。

15. 《約翰福音》1:41, 4:25。

16. 《哥林多前書》16:22; 《十二使徒遺訓》10.6。

位一體中的第二位。查斯丁尼(Justinian)建造君士坦丁堡聖索非亞大堂，巴赫(J.S. Bach)創作《B小調彌撒曲》，都不只是以一位偉大的教師、甚至世上存在過的最偉大的教師的名義完成的。世界上沒有紀念蘇格拉底的大教堂。但是，在確立的過程中，「基督」和「主」，甚至「拉比」和「先知」，都常失去其大部分閃語內容。對於第一世紀的基督教徒來說，耶穌即拉比的概念是不言自明的，對於第二世紀的基督教徒來說，這一概念令人困窘，對於第三世紀和以後的基督教徒來說，其含義模糊。

迪克斯(Dix)所說的「基督教非猶太教化」，¹⁷即這種變革的端倪，已見於新約。使徒保羅在地中海世界猶太人會堂開始講道之後，決心「轉向外邦人去」(徒13:46)，公元七十年羅馬軍隊在提圖斯(Titus)率領下摧毀了耶路撒冷，破壞了聖殿，因此種種，基督教運動在其擁護者和外貌方面都日益具有外邦人，而不是猶太人的性質。在這樣的背景下，正如我們仍有機會在這一章和以下各章中所留意到，耶穌生平中的猶太教因素引起日益增加的疑問，必須向福音書的外邦人讀者做出解釋。例如，《約翰福音》的作者認為自己有義務說明在迦拿地方婚禮上耶穌把石缸裏的水變成酒的故事，指出那些石缸是「照猶太人潔淨的規矩」(約2:6)使用的；這一點，即使沒有人告訴猶太讀者，他們也必定是知道的。因此，使徒行傳可以當作一部《雙城記》來閱讀：第一章背景在耶路撒冷，有復活後的耶穌及其門徒，因為耶穌囑咐「他們不要離開耶路撒冷」；但是，最後一章，亦即全書之末尾，達到了高潮，使徒保羅完成了最後的航行，句子簡單而快捷：「這樣，我們來到羅馬。」

17. G. Dix, 《猶太人和希臘人，原始教會研究》，New York, 1953, 頁109。

在基督教思想中，使徒保羅常常作為一位主要責任者出現：他負責福音的非猶太教化，甚至負責耶穌的位格從猶太教意義上的拉比向希臘意義上的神的轉化。對保羅的這類解釋在十九世紀聖經批判某些流派中幾乎成為法規，特別是鮑爾(F.C. Baur)一派。鮑爾把保羅與彼得之間的爭論看成是彼得派與保羅派之間的衝突；認為彼得派通過「猶太教化」把福音歪曲為一種新律法，而保羅派的普遍觀點是把福音看作給全人類的、關於耶穌的信息。¹⁸當然，對於彼得與保羅之間、律法與福音之間的對立的這種描述，常常是用羅馬天主教(追溯彼得為第一任教皇)和新教(起源於路德對保羅書信的解釋)之間對立語言所表達。路德最推崇的使徒書信是《羅馬書》；《羅馬書》變成了這一假設的脫離猶太教獨立宣言的特許狀。

然而，自那時以來，學者不僅僅重新把耶穌的形象置入一世紀猶太教的背景之中，而且還發現了新約的猶太性質，尤其是使徒保羅的，特別是他的《羅馬書》的猶太性質。他們的結論是，用斯坦達爾(K. Stendahl)的話來說，「在這封信中，保羅強調的重點的確是猶太人與外邦人之間的關係，而不是稱義論或者預定論，而且肯定不是其他雖然妥當然而抽象的神學論題。」如果這樣地閱讀《羅馬書》，那麼，「《羅馬書》的中心就是九至十一章，亦即他對教會與猶太教會堂、教會與猶太人民之間關係的思考，而不是對『基督教』與『猶太教』之間的關係、福音書對律法態度的思考。」¹⁹《羅馬書》九至十一章是保羅對於他就教會與猶太會堂之間關係所做的鬥爭的描寫，並得出預言和應許：「於是以色列

18. 見P.C. Hodgson, 《歷史神學的形成》，New York, 1966。

19. K. Stendahl, 《保羅在猶太人與外邦人中間》，Philadelphia, 1976, 頁4；粗體字原有。

列全家都要得救」，在這裏應該細心注意：不是皈依基督教，而是**得救**，因為，用保羅的話說，「……就着揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。因為上帝的恩賜和選召，是沒有後悔的。」(羅11:26-29)

斯坦達爾評論道：「令人驚奇的是可以注意到，保羅在寫作《羅馬書》這一大段(10:18-11:36)時，沒有用耶穌基督的名字。」但是，如果我們接受對於《羅馬書》中反映出來的保羅心態的這種理解，那麼，他在《羅馬書》其餘部分中對耶穌基督的多種提法就具有一種特殊的意義：從第一章中「我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的」，到最後一章最後一段「所講的耶穌基督」，「這奧秘如今顯明出來，而且按着永生上帝的命，藉衆先知的書指示萬國的民，使他們信服真道。」保羅在別處說過，《羅馬書》中的耶穌基督屬於「以色列族……是希伯來人所生的希伯來人。」(腓3:5)被視為保羅信息和猶太人特殊神寵論二者之間區別的普遍性問題本身，對於保羅來說，就必定令耶穌為一個猶太人。因為只有通過耶穌的猶太人身分，上帝和以色列的契約、上帝的恩賜和沒有後悔的選召才能及於世界上所有的人以及外邦人，外邦人「得接在其中，一同得着橄欖根的肥汁」，及於以色列的人民。(羅11:17)

在以後的幾個世紀裏，出於必要性，這個主題被反覆提起，而且也發展出來描述耶穌的其他許多方式；對於那幾百年來說，這些方式比他作為拉比的形象更有意義。但是沒有人能夠在探討作為拉比的耶穌這個主題的同時，卻又忽視猶太會堂與教會之間，耶穌所屬的人民與屬於耶穌的人民之間關係的隨後的歷史。在考察這一歷史的時候，重要的是應該記取近來有人提出的見解，即：「我們沒有准許以我們對晚近時代事件現時的感

受，來評價遙遠的過去。」²⁰不過，基督徒與猶太教徒之間宗教、倫理和政治等諸方面關係，是像一條紅線一樣貫穿着文化史的大部分的。即使我們注意不可急於對生者和死者妄加評論的告誡，但是，因為最終有另一位法官將會審判，而且要審判我們，所以，我們這些生活在二十世紀裏的人就有一種特殊的責任，要注重這條紅線，尤其是在我們研究二千年間耶穌形象史之際。

夏加爾(M. Chagall)的《十字架上的白色慘死》(White Crucifixion)，二十世紀這樣的一個形象有力地表明了這一點。夏加爾繪畫中被釘上十字架的形象穿的不是莫名其妙的纏腰布，而是一位虔誠而有洞察力的拉比在祈禱時穿的服裝(tallith)。他的預言「人要把你們趕出會堂，並且時候將到，凡殺你們的，就以為是事奉上帝。」(約16:2)被視為已經實現，具有崇高的諷刺意義，因為有些自稱為他的門徒的人把對猶太人的迫害看作是事奉上帝。而這中心形象的確是屬於以色列人民的，但是，他也同樣地屬於教會、屬於整個世界——正因為他是屬於以色列人民的。

提出問題是比回答問題容易的，避免問題是比首先提出問題容易的。但是，我們必須問：在以色列的苦難史和人類苦難史的背景中，如果每一個基督教教會、基督教家庭都不僅僅把瑪利亞當作神母、天后，而且也當作猶太少女和新米利暗，並且崇敬她的各種聖象；不僅把基督當作統領，而且也當作大衛之子拿撒勒的拉比耶穌(Rabbi Jeshua bar-Joseph)，並且崇敬他的各種聖象，那麼，世上還會有反猶太主義、還會有如此繁多的大規模屠殺猶太人事件、還會出現一個奧斯維辛集中營嗎？

20. R.L. Wilken, 《約翰·克里索斯托姆與猶太人》, Berkeley & Los Angeles, 1983, 頁162。

第二章

歷史的轉折點

及至時候滿足，
上帝就差遣他的兒子，
為女子所生，且生在律法以下。

耶穌同時代人都知道他是拉比，但是，這位拉比的教導和講道的中心內容是「日期滿了，上帝的國近了。你們當悔改，信福音。」(可1:14-15)他的許多早期追隨者都發現不可避免地要把他描述為先知，但是，進一步的思考引導他們廓清他先知使命的獨特之處：「上帝既在古時藉着眾先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世，藉着他兒子曉諭我們，又早已立他為承受萬有的，也曾藉着他創造諸世界。他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真象，常用他權能的命令托住萬有。」(來1:1-3)

「日期滿了……就在這末世」：從最早幾代基督教信徒的這些和另外一些聲言中可以看見，在他們完成尋求一種不會在他們確信的耶穌來臨之意義的重壓下失效的語言這一任務的同時，他們發覺必須創建一種歷史的語法。不僅歷史和時間的類別，而且宇宙和空間的類別，也被用來為這項任務服務；在這一任務完成之前，基督的追隨者曾努力改變他們所繼承的希臘哲學形而上學的體系。這一過程的最富挑戰性和最深刻的分析家之一，科奇蘭(C.N. Cochrane)認為：「但是，基督教與古代古典主義的分歧在歷史方面表現得最為明顯或者重大。」他總結說：「的確，從十分真切的意義上看，歷

史標誌着兩者之間存在的問題的癥結。」¹它也同樣標誌着教會與猶太會堂之間存在的問題的癥結。教會自稱是新以色列和真正的以色列，佔有了源於對走出埃及所完成的以色列的拯救之解釋的歷史意義概要，並且進一步把這一概要用於耶穌起死回生所完成的對人類的拯救。

因此，像歷史上描繪耶穌的其他形象一樣，這一形象也源於猶太教傳說。他的早期追隨者之一，聽耶穌自稱是「我是初，我是終」，亦即歷史的主，便使用令人聯想起《以西結書》、《但以理書》和後來的猶太預言性著作的語體斷言：

我轉過身來，要看是誰發聲與我說話；既轉過來，就看見七個金燈臺。燈臺中間有一位好像人子，身穿着長衣，直垂到腳，胸間束着金帶。他的頭與髮皆白，如白羊毛，如雪；眼目如同火焰；腳好像在爐中鍛煉光明的銅；聲音如同眾水的聲音。他右手拿着七星，從他口中出來一把兩刃的利劍；面貌如同烈日放光。
(啟1:12-16)

丟勒(A. Dürer)的「七個燭臺的景象」(Vision of the Seven Candlesticks)，除了一些細節以外(如：鞋代替了「腳好像在爐中鍛煉光明的銅」)，以其「景象的非現實感」，「空間的三維同時既被強調又被否定」，²看起來幾乎可以作為上文的《啟示錄》的憑據，而不是相

1. C.N. Cochrane, 《基督教與古典文化：從奧古斯都到奧古斯丁的思想與行為研究》，Oxford, 1944, 頁456。

2. E. Panofsky, 《阿爾布萊希特·丟勒的生平與藝術》，Princeton, 1955, 頁56-57。

反。丟勒木版畫中的威嚴形象的確是歷史的主，君臨天地、君臨永恆與時間的王，表明「我是阿拉法，我是俄梅戛；我是初，我是終。」³

從現代猶太著述中我們知道，耶穌自己關於上帝之國的宣稱，以及他的追隨者關於他的宣稱，都是猶太啟示論(Jewish apocalypticism)的反響；這種啟示論即一種熱切的期望：以色列的上帝定會戰勝以色列的敵人。雖應許已久，經經延宕，這個期望卻終將實現。聽取耶穌和耶穌以前的洗禮者約翰作此宣告的一代人，據說是翹首「指望」的一代。(路3:15)《使徒行傳》描寫耶穌的門徒甚至在耶穌受難節和復活節之後，在耶穌即將從他們之中隱去之前，依然詢問他：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」耶穌對他們說：「父憑着自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。」(徒1:6-7)

但是，這樣地了結詢問，大概是避開與猶太人有關的最緊要問題和早期基督徒對上帝之國來臨期望的過於容易的辦法了。因此，尤其是在二十世紀，新約研究學者一直強調考慮啟示期望(apocalyptic expectation)不僅對於耶穌聽眾，而且在耶穌本身發出的信息中所享有的地位。⁴在耶穌的信息中，對悔改的呼籲和道德變化的教誨再三以耶穌二次來臨(Parousia)之應許為依據：人子在祥雲中的來臨將會很快地結束人類歷史，並開始上帝之國的秩序。特別是登山寶訓中的道德教導，如轉過左臉的訓導，對於現實世界的生活常常顯得是一套極不實際的倫理規章(當然托爾斯泰[Tolstoy]是例外)，但是卻宣佈了他的門徒在他在地上傳教和歷史結束之間，短暫過渡

期間應該做的事情。據馬太記載，耶穌告訴他的門徒「以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了。」⁵ 部符類福音書都引用耶穌結束講道之前所說的話：「我實在告訴你們，這世代還沒有過去，這些事都要成就天地要廢去，我的話卻不能廢去。」⁵

但是，那一代人沒有能夠見到這一切：人子沒有來，天和地都沒有終結。有人甚至指出，「迄今的全部『基督教』史，亦即，其真實的內在歷史，都是以耶穌二次來臨的拖延，『耶穌二次來臨』的不出現，末世論被遺棄為基礎的。」⁶就「我的話卻不能廢去」這一應許來說，對於第二次來臨啟示希望的失望感說明了甚麼呢？一種威權的有效性顯然是取決於對於歷史終結的宣佈；而耶穌的位格怎麼能夠，是怎麼樣地把握住了這一權威的呢？二十世紀的學者一直致力於把這種失望感帶來的危機，界定為最初幾世紀基督教的主要精神創傷和制度化教會與關於耶穌位格的教義之興起的原因。然而，有幾分令人驚奇的是，由「耶穌二次降臨延宕」造成的創傷假說，在二世紀和三世紀的文獻中得到的探索很少。然而，這些文獻所揭示的是，在同樣一些人意念中，並存而且結合起來的是對歷史即將結束的熱切的啟示期望，和一種願意與人類歷史繼續發展的前景共存的心理：這兩者都表現為日益強調耶穌中心論。

第一位使用拉丁文寫作的重要的基督教作家，北非思想家德爾圖良(Tertullian)就是這種結合在二世紀末的一例⁷。德爾圖良在警告他的信徒同伴不要觀看羅馬社會中傷風敗俗的表演和展覽的同時，要求他們期待重大

3. 《啟示錄》21:6, 1:8。

4. 試圖表述這一問題的兩本最淵博的書是:A. Wilder, 《耶穌教導中的倫理學和末世論》，修訂版，New York, 1950；R. Otto, 《上帝之國與人之子》，F.V. Filson和B.L. Wolff譯，London, 1938。

5. 《馬太福音》10:23；《馬太福音》24:34；《馬可福音》13:30；《路加福音》21:32。

6. Schweitzer, 《尋找歷史上的耶穌》，頁360。

7. J. Pelikan, 「德爾圖良的末世論」，載於Church History 21 (1952), 頁108-22。

日子到來之時的場景：勝利的基督將會像羅馬徵服者那樣地隨着凱旋的隊伍歸來，並且牽引着囚犯的行列；那些人是迫害人民的君主和州長、省長，嘲笑過他的福音的哲學家和詩人，譏諷過他誠命的演員和其他的「罪惡工具」。他在另一處寫道：「因而，不武裝起來，我們就不能前進……讓我們大家祈禱，期望天使的號角吧。」⁸但是，同樣是這一位德爾圖良，在答覆指控他背叛羅馬帝國時卻宣佈：「我們還要為一切皇帝、為皇帝的大臣、為一切掌權的人、為了世界的福祉、為天下和平、**為終極圓滿實現的延遲**而祈禱。」⁹有關羅馬皇帝的這類言論，從某種意義上看，為在四世紀形成關於以耶穌基督的名義、以耶穌的力量進行統治的基督教羅馬皇帝的觀念做出了準備。但是，在當下的語境中，我們必須研討一下基督徒為耶穌基督第二次來臨的延遲而祈禱這一斷語。

德爾圖良的這一斷語代表的恰恰是對歷史含義的一種新理解；依據這種理解，耶穌不只是以其在未來的第二次來臨而標誌着歷史的終結，像天真的啟示論從字面上理解他那樣，而且已經是歷史的轉折點；這個歷史，即使還要發展下去，也已經被他過去第一次的來臨所改變，所逆轉。德爾圖良也同樣地以一個主要人物的身分被記入三一論和基督位格論教義發展史，他在他的神學教條中預示了統領大部分三世紀和四世紀那些辯論終極的結論。然而，在這兩個世紀中，在闡明三一論過程中不僅形成了作為上帝之子的耶穌在神學上的和教義上的意義，而且也澄清了耶穌的文化意義，因為耶穌是歷史轉折的終決者，因而也是解釋歷史新方法和一種新史學

8. Tertullian, 《論表演》30; 《論祈禱》29。

9. Tertullian, 《護教篇》39; 粗體為本書作者所標定。

的基礎。

對歷史過程的這種新解釋始於以色列史，而這一歷史的主要目標現在被認為應該是耶穌的誕生、慘死和復活。這一點在對猶太教經書中先知傳說的解釋以及運用中已經變得明顯。在描述以色列的孩子走出埃及時，先知何西阿以上帝的名義說：「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」(何11:1)但是，在基督教福音書作者手裏，這些話變成了耶穌舉家為逃避希律王謀殺陰謀的預言。(太2:15)所謂的登基詩篇認同上帝是以色列的真正的王，雖然以色列有人間的王，如大衛，但詩篇九十六篇依然宣佈：「耶和華作王！」但是，基督教哲學家和詩人給這段添加了對基督十字架的明顯引用，現在變成了「**主從十字架上作王**」，他們還指責猶太人刪去了這幾個字。¹⁰基督徒為引用基督而大肆竄改希伯來聖經，編寫各種文集和注釋。¹¹而以色列的先知早已經在耶穌身上發現了他們的目標和他們的歸宿。

同樣情況的還有以色列**王國**，基督徒視其為已經變成真實的上帝之國，耶穌「從十字架上」進行統治。以色列早已經變為一個王國，由掃羅治理；但是，「當他被棄絕，在戰鬥中敗北，他的後裔也遭棄絕不能再推出國王之時，大衛繼承了王國，他的兒子基督現在受到重大召喚。」大衛王「為上帝之民的這位傑出青年奠定了出發點和基礎，」建立了他的國都耶路撒冷。但是，即使作為「塵世耶路撒冷」的王，他也是「天上耶路撒冷的兒子」。他得到的應許是「他的後代行將在耶路撒冷

10. 《詩篇》96:10; 粗體為本書作者所標。Justin, 《與特里豐談話錄》73.1; V. Fortunatus, 《大路》2.7。

11. Irenaeus, 《使徒祈禱之證》; Cyprian, 《見證》。

作王，代代相傳。」¹²但是，大衛王超越了他自己和自己的王國，看到了耶穌基督為王的前景，在詩篇四十五篇中作出宣告；據基督教對歷史的解釋，這首詩是獻給作王的基督的：

上帝啊，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；
 所以上帝——就是你的上帝——用喜樂油
 膏你，
 [按希臘文舊約聖經：立你為基督]
 勝過膏你的同伴。(詩45:6-7)

可見，大衛在第一行中稱他為上帝，又認同他為王和基督，是塗過油膏的王，「高超於、不同於在昔日象徵性地塗過油膏的那些人。」¹³依據「上帝意願的命令或允許」對猶太和以色列分立王國的全部歷史加以考察表明，所羅門兒子羅波安以來的列王，並沒有「以其謎一般的語言或者行動來預言甚麼可能歸屬於基督和教會」，但是，他們依然是指望基督的。雖然分立的王國終於在耶路撒冷一位君王領導下得到統一，但這是旨在預告基督是一位、和唯一的王；而且，他們的王國不再享有自己的權威和主權，因為「基督認定他們是羅馬人的屬國。」¹⁴

依據基督徒的理由，只有從耶穌為其轉折點的觀點來看，以色列神職人員的變遷和繼任史才有意義。亞倫的利未人祭司身分是暫時的，不過是個影子，而其實質

現在最終地顯現在真正的大祭司耶穌基督身上；因「這位既是永遠常存的，他祭司的職任，就長久不換。」(來7:24)對大祭司以利發出的威脅和預言(撒下27-36)：「我要為自己立一個忠心的祭司；他必照我心意而行」並沒有在以色列的祭司職任和祭司中間現，因為他們都是暫時的；但是這威脅和預言必定「過」作為永恆大祭司的「基督耶穌」¹⁵。雖然在新約「祭司」這個詞從未明顯地指基督教會的神職人員，至沒有指傳道的耶穌門徒，而僅僅是指作為祭司的基本本身，或者舊約中的諸祭司，或者全部祭司信徒，是，教會依然很快地拿這個詞指它任命的神職人員。因此，祭司職任史被看作是始於影子般的人物麥基德，他帶着「餅和酒」，又始於摩西的兄弟亞倫，在亞倫那裏成形；但是，這一歷史全都引向耶穌基督；從亞倫那裏又引向新約教會的教士階層和彌撒供奉。¹⁷

因而，以色列的全部歷史在作為先知、祭司和王的耶穌身上發展到了它的轉折點。¹⁸同樣，他被認同為世界全部民族整個歷史的轉折點，而這整個的歷史則總括在「萬國之主婦」(mistress of nations)羅馬帝國的歷史中。雖然事實上這是三、四、五世紀的一個主要論題，但是說明這一論證的最重大、最有影響力的傑作是筆者在緒言中所說的「偉大而艱鉅的著作」，即：奧古斯丁的《上帝之城》(City of God)。¹⁹對於確定耶穌在世界史上的地位這一任務而言，實際上，對於向外邦人世界解

15. 同上，17.5-6。

16. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁25-26。

17. F. L. Horton, Jr., 《麥基洗德傳說：公元五世紀以前和希伯來書中文獻批判調查》，Cambridge, 1976。

18. Eusebius, 《教會史》1.19；Augustine, 《上帝之城》17.4；J. Calvin, 《基督教原理》2.15, McNeill版，卷一，頁494-503。

19. P. Brown, 《奧古斯丁傳》，London, 1969, 頁299-312。

12. Augustine, 《上帝之城》16.43；17.20；17.4。

13. Augustine, 《上帝之城》17.16；Eusebius, 《教會史》1.3.14-15。

14. Augustine, 《上帝之城》17.20-23。

釋耶穌位格與啟示的全部努力而言，作為主要由猶太人基督徒寫作的一部書，新約提供的指導遠不如它為規定耶穌在以色列史範圍內的地位提供的指導清晰。但是，它談到了他在時候滿足之期到來。²⁰

模仿保羅的語言，一位早期基督教作家試圖解釋上帝為甚麼等待如此長的時間，把世界史劃分為兩個「時期」或者「時代」，依據則是在耶穌身上發現和確立的「格式」。²¹其他作者也努力確定耶穌來臨與羅馬史之間的某種聯繫早已始於《路加福音》開始的幾章，記載如「該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民都報名上冊」，還有「該撒提庇留在位第十五年」。²²但是，徹底檢驗這種聯繫的催化劑是這一指控：用羅馬諸神取代基督引起他們憤怒，於是對該城加以懲罰，造成羅馬的滅亡。奧古斯丁辯論說，「不僅在基督開始教導以前，甚至在他誕生於處女馬利亞之前」，羅馬歷史的特點就已經是「往昔時代的可悲的惡端」，這些惡端不是在羅馬遭受軍事失敗之時，而是在它取得軍事勝利之時，就已經變得「不可容忍、令人驚駭」。²³事實上，「在迦太基被消滅、羅馬共和國擺脫了它的後顧之憂之時，從萬事亨通的局面中卻立即滋生出一大堆災難性的罪惡來」，首先是「統治欲望」集中在「一小撮權勢者」手中，而「其餘的勞苦大眾」則被迫受其奴役。²⁴羅馬不能夠對付的不是失敗和衰落，而是勝利和繁榮。因此，有人指責基督所肇始逆轉的羅馬帝國的擴張，沒有自然而然地給人類帶來明顯的福利；因為，按照常被引用的

奧古斯丁的一句名言所說：「如果正義被取消，那麼帝國不就是盜竊罪的悅耳代名詞了(*grande latrocinium*)嗎？」²⁵

另外一方面，據奧古斯丁認為，羅馬許多毫無疑的偉大成就，可以歸結為羅馬歷史學家薩盧斯(Sallust)所認定的羅馬的雄心、「榮耀慾」和威望；一切對罪惡和道德敗壞起了限制作用。²⁶採取行動並體現在基督身上而知名的上帝也應用這些因素達到歷史目的，這不是好運、或者命運、或者星象威力的結果而是由於「事物與時機的秩序使然，這一秩序對我們隱而不見的，但是〔上帝〕悉知……他像主一樣統治像省長一樣治理。」²⁷奧古斯丁有力地維護了聖經所的「世代」的「事物與時機的秩序」這一概念，反對史是重複的，「同一世俗事件要被同樣循環周期重演的理論」。²⁸耶穌基督的生平和位格是反對歷史循環理的堅強論據：因為「為了我們的罪，基督死過一次，死回生以後，不會再死的」；同樣應該真實的是，柏圖只在歷史上一個時刻在學院講課，而不會在「即將臨的無限循環周期」中不斷地重複。²⁹基督的生、死復活是一個唯一的、不可重複的事件，同時又是一個息和「從人類起始就已宣告的秘密」；正是因為考慮了這一點，道森(C. Dawson)³⁰才能夠稍許誇張地稱奧斯丁「不僅是基督教歷史哲學的奠基人」，而且「實上是世界第一個發現時間的意義的人。」³¹

20. 《以弗所書》1:10；《加拉太書》4:4。

21. 《致狄奧尼圖斯書》9。

22. 《路加福音》2:1，3:1；Eusebius，《教會史》1.5.2。

23. Augustine，《上帝之城》2.18-19。

24. 同上，1.30。

25. 同上，4.3-4。

26. Sallust，《卡蒂利納》7；Augustine，《上帝之城》5.12-13。

27. Augustine，《上帝之城》4.33；5.1；5.11。

28. 同上，16.10；12.18。

29. Augustine，《上帝之城》12.13；Origen，《駁克爾索》4.67。

30. Augustine，《上帝之城》7.32。

31. C. Dawson，「聖奧古斯丁和他的時代」，載於*St. Augustine*，D' Arcy編，《聖

所以，對於奧古斯丁而言，時間和歷史是至關緊要的(英語該詞為crucial，與「十字架」cross, crux為一詞根——譯注)，是crucialis這個詞字面意義上的「緊要」，因為這個詞類屬於crux Christi，亦即基督的十字架(crucialis這個詞的該用法既沒有古典的先例，也甚至沒有教父使用的先例；而英語中這個詞顯然是培根[F. Bacon]創造的)；³²基督十字架史既是他的救贖工作，也是供人模仿的典範。³³但是，被看作是歷史轉折點的耶穌生平事件不僅影響了對歷史的解釋，也是復興和改變對於編寫歷史的興趣的原因。奧古斯丁雖然不僅寫作過許多體裁的作品，而且在《懺悔錄》中創造了在古典著作和基督教著作中都前無古人的文學體裁，但是他自己從來沒有嘗試寫作敘事性歷史，也許他的一、兩部有爭議的著作具有這種歷史的特徵，是例外。但是在奧古斯丁以前的那個世紀中有兩位希臘基督徒作者，該撒利亞的猶西比烏(Eusebius of Caesarea)和亞歷山大城的阿太納修(Athanasius of Alexandria)，受到耶穌基督的鼓舞，可資作為這一新史學的證明。在四世紀針對耶穌基督位格與上帝關係(Godhead)的大辯論中，他們又恰好立場對立，這一點使他們對於歷史編寫法的共同貢獻更為值得注意。

雖然猶西比烏有被指責表現出過度的樂觀主義，甚至不誠實，³⁴但是，作為公元初三個世紀的一位歷史學家，他的著作是理解那個時期所必不可少的：如果研究那個時期的教會史，卻又剔除來源於猶西比烏的資料，那麼剩下的也就僅僅是東鱗西爪了。猶西比烏是維護基

古斯丁》，New York，1957，頁69。

32. 見《牛津英語辭典》，"crucial"條目。

33. Augustine，《論信經》9。

34. M. Werner，《基督教教義的興起》，Bern，1941，頁112-13，也見頁50。

督啟示的兩部著作《福音的準備》和《福音的展示》作者，又是研究以往世紀護教著作的重要史學家，但他對他的先驅者持批判態度，認為他們專注於「證」，而不理會「事件」。³⁵他在自己的著作《教會史》中開始更正這一不均衡現象，具體的辦法是他要耶穌生平為依據寫歷史。

在《教會史》前言中，他評述了異教批評家反對基督和基督教的兩種意見：基督是「人類史中晚近來的」，基督的國家「隱藏在世界某地某一角落裏」，之，基督是「新來的和奇怪的」。他對這些反對意見回答是，首先敘述耶穌本人的歷史。³⁶據猶西比烏為，這歷史可以一直追溯到人類經驗的始初，因為凡感受到上帝出現的人都可以被稱作「即使不是名義上也是事實上的」基督徒。³⁷但是，這一歷史也延展到作者所在的時代；因為猶西比烏，像古典古代史學家一樣，是專注於當代事件的。但是，這裏有一個基本的區別：據猶西比烏認為，他所講述的具有決定意義的歷史事件不是發生在他那一生的時間之中，而是已經發生在耶穌基督的生平之中。一位學者指出：「依據上帝為世界制訂的計劃，他的興趣在於把握耶穌進入世界一事的普遍的歷史意義。」³⁸為表明這些意義，他提出的不是論據，而是事件：他編寫了一部歷史述評，其轉折點是耶穌基督誕生時的「奧古斯都元首政治("Principate of Augustus")」。³⁹

猶西比烏同時代人，一度又為他的對手——亞歷山

35. Eusebius，《福音的準備》1.3.6-7。

36. 這裏，引用了筆者自己的著作，《耶穌基督在通史一個時期的完結》(London 1965)一書中頁48-56的內容。

37. Eusebius，《教會史》1.4.6。

38. C.F.G. Heinrici，《猶西比烏教會中的原基督教界》，Leipzig，1894，頁21。

39. Eusebius，《教會史》4.26.7，引自Melito of Sardis。

大城主教亞大納西，主要以教義神學和神學辯論知名。不過，在許多方面，他寫作的最有影響力的一本書只偶然論及教義和辯駁。這就是《安東尼傳》，埃及基督教隱修制度奠基人的傳記；這部著作，連最嚴厲批判亞大納西的人也不得不讚賞。⁴⁰顯然，這部著作至少部分地是為西方讀者寫的，在作者在世時就已從希臘文譯成拉丁文；看來，拉丁文本對奧古斯丁皈依基督教起過作用。⁴¹就我們現在目的而言，《安東尼傳》是新的歷史編纂法的優秀範例，也是受福音書中耶穌生平啟發而寫作的新傳記的優秀範例。

當然，這本書和各種希臘異教傳記之間有許多類似點。普魯塔克(Plutarch)的名作《希臘、羅馬名人傳》雖然展現了共同之處，但是區別是更為鮮明的。對希臘文《聖徒傳》的文學形式研究最透徹的霍爾(K. Holl)特別提出波西多紐斯(Posidonius)的傳記和提安納的阿波羅紐斯(Apollonius of Tyana)的傳記作為範例。⁴²雖然《安東尼傳》的目的是表現安東尼為一種理想的化身，但是，這不妨礙亞大納西把他的生平具體地描寫成一種生存鬥爭，而且這一鬥爭直到他死方才結束。就整體而言，這是一種把安東尼的一生作為「體現在安東尼身上的救世主的工作」來描寫的努力。⁴³顯然，安東尼選擇隱修生活，是因為唯其如此他才能夠最有效地遵從耶穌的教導。⁴⁴《安東尼傳》充滿了奇跡故事，也詳細記載着安東尼反對異教的講道誦詞。早期基督教文獻史專家凱斯登(J. Quasten)準確地總結了亞大納西的《安東尼傳》在

40. E. Schwartz, 《論亞大納西的歷史》, Berlin, 1959, 頁286注3。

41. 見第九章。

42. K. Holl, 「希臘聖徒傳的著述方式」, 載於 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 三卷本, Darmstadt, 重印本, 1964, 卷二, 頁249-69。

43. Athanasius, 《安東尼傳》7。

44. 同上, 1-2。

傳記史上的地位：

毫無疑問，古典古代的英雄傳記典範和新型的聖徒傳為亞大納西提供了靈感。但是，他的偉大成就依然在於他以基督教的模式改造了表現民眾理想的傳統方式，展現了受到恩寵力量佑助的基督模仿者的同樣的英雄精神。因此，他創造了一種新型的傳記；這種新型傳記足以成為後世全部希臘文與拉丁文聖徒傳的楷模。⁴⁵

中世紀的這樣的一部傳記，畢德(Bede)的《卡思伯特傳》(*Life of Cuthbert*)就是《安東尼傳》所建立的一個突出例證。正如近期一部研究著作所指出的那樣：「能夠指出像卡思伯特這樣的一位聖徒模仿基督其他聖徒是平淡無奇的，但是，在我們談論傳記時，我們常常傾向於忘記現實和這種模仿的含義。」⁴⁶福音中的耶穌傳對於卡思伯特的生平(他的生活方式)是一轉折點，對於《卡思伯特傳》(畢德寫的傳記)也是一轉折點。

歐洲的日曆後來變成現代世界大多數國家和地區用的日曆，這一事實表明關於耶穌形象意義的這一點，已經被承認為歷史的轉折點，作為發展過程的歷史的轉折點和作為敘事方法的歷史的轉折點。我們已經注意到，從路加到猶西比烏和以後的基督教歷史家，是用以皇帝在位為依據的羅馬曆法來記錄事件的。皇帝

45. J. Quasten, 《教父學》, 迄今出三卷, Westminster, 1951-, 卷三, 頁43。

46. J. H. Anderson, 《傳記真實：都鐸一斯圖亞特王朝時期對歷史人物的記述》, New Haven, 1984, 頁21-22。

位時期又按年代推進，從羅穆盧斯和萊穆斯建造羅馬的傳說日期算起：簡稱A.U.C.(自建城算起，即公元前753年。而我們所知道的李維(Livy)的《羅馬史》的真實標題即為《自建城算起》——Ab Urbe Condita)。公元二八四年到三〇五年在位的戴克里先(Diocletian)皇帝統治期間，對教會的迫害使一些基督徒團體從所謂殉道者時期開始標記日曆。例如，四世紀的《亞大納西喜樂信件索引》是按埃及日曆每年內的月、日安排的，但是又標明第一封「喜樂信件」年代為「戴克里先在位第四十四年」，亦即公元三二七年。⁴⁷這個曆法依然為埃及亞大納西科普特教會和埃塞俄比亞的基督徒保存。

但是，在六世紀，居住在羅馬的一位徐西亞僧侶，狄奧尼索斯·伊西古斯(Dionysius Exiguus，「小戴尼」)，提出一種新的計算法。這一計算法的命名，不是依據羅穆盧斯和萊穆斯創建羅馬的異教神話，不是按迫害者戴克里先在位年代，而是依據耶穌基督道成肉身，特別是憑天使加百列通告處女馬利亞生耶穌的報喜之日，即從建城算起第七五三年的三月廿五日。出於至今尚有幾分不明的原因，狄奧尼索斯算錯了四到七年，造成失誤，所以有時候有人說耶穌生於公元前四年。這些細微情節可忽略不計，狄奧尼索斯規定的「基督教紀元」逐漸地確立了下來，雖然確立過程經歷了許多世紀，但是現在已普及萬國。⁴⁸從此以後，歷史和傳記的年代都標明「公元」或「公元後」(A.D.)和「公元前」(B.C)，依「我主之年代」計算。甚至連反基督者的生平也按基督年代標記日期；基督敵人的傳記寫作也不出

此例，因此，我們說尼祿死於公元後六八年，斯大林死於公元一九五三年。無論如何，在這一意義上——而且不僅僅是在這一意義上，每個人都不得不承認，因為耶穌的撒勒的耶穌，歷史將永遠不會恢復舊貌。

47. 見A. Robertson, 《尼西亞公會議和後尼西亞的教會教父》一書，卷四，頁502-503的譯文和很有用的表格。

48. B. Krusch, 《基督教中世紀年代記研究：我們現今曆法之起源》，二卷本，Berlin, 1938, 卷二，頁59-87。

第三章

外邦人的光明

就是你在萬民面前所預備的；
是照亮外邦人的光，
又是你民以色列的榮耀。

他雖然離去
卻留下了見證

尼布爾(R. Niebuhr)說過：「對於沒有提出的問題作出回答，極為不可思議。」¹接着，他用這雋語作依據把人類文化分為兩種，一種「預期了基督」(a Christ is expected)，另一種「沒有預期基督」(a Christ is not expected)。但是，耶穌的門徒，在公元初的三、四個世紀中，曾致力於向他們的會眾講解耶穌的信息和業績，他們完成使命的根據是正在傳播的假設，即：沒有「沒有預期基督」的文化。因此，耶穌以其位格、教導、生與死對於一個事實上在各地早已提出的一個問題做出了神性的回答，代表了一種普遍的渴望的神性實現，總之，體現出了最早門徒之一所說的「希望的根據；這希望就是(全人類)」通過耶穌基督，「我們共同的名字和共同的希望來皈依，並且走上通向上帝之路。」²

在把這共同希望的信息傳遞給外邦人世界的同時，他們力求在希臘－羅馬文化中去發現可以用耶穌基督共同的名字當作答案的那些問題。正如對於童年的他所作出的預言那樣，³他是

你的救恩，

1. R. Niebuhr, 《人的本性和命運》，二卷本，New York, 1941-43, 卷二，頁6。
2. Ignatius, 《以弗所書》10:1, 1:2。
3. 《路加福音》2:32；Prosper of Aquitaine, 《萬國之呼籲》2.18。

和看來成效顯著的技巧類似，從新約開始，在使希伯來文聖經把耶穌解釋為以色列人民的榮耀的同時也發現了幾種把他解釋為是外邦人啟示之光明的方法。這些方法一般可以分為三組：非猶太人對基督的預言；外邦人對有關耶穌的學說的預測；異教徒對於他的死達到的救贖所作的預示或「類型」。

雖然彌賽亞希望和彌賽亞預言是猶太人民歷史的徵，卻不為以色列所獨有。奧古斯丁說：「即使在其民族中，這一秘密也曾向一些人揭示出來，他們也迫不及待地要加以宣揚。」⁴約伯，摩西的岳父葉忒羅，先知巴蘭是希伯來聖經中談到的三位這類的「外邦人門徒」；拉比和教父均不得不承認他們的存在。⁵有了這種以聖經為憑的保證，基督教護教士在外邦人文獻中找到了指向耶穌的彌賽亞預言的其他證據。

大概最富有戲劇性和肯定幾乎是最為人熟知的就是羅馬詩人維吉爾(Vergil)第四首《牧歌》(Eclogues)中的預言了。⁶它預言了「時代新秩序」的啟始；因為「現在處女正在返回(jam redit et virgo)」，「一個新的人類正從天上降臨」。而實現這一變化的將是「一個嬰兒的誕生(nascenti puero)，因為有了他，人類的鐵的時代就要告終，黃金時代即將開始。」他的誕生還將改變人性。因為

4. Augustine, 《上帝之城》18.47。

5. J. Baskin, 《法老的顧問：經師與教父傳統中的約伯、葉忒羅和巴蘭》，Chico, 1983。

6. Vergil, 《牧歌》4.5-52。

有你的指引，我們祖傳的狡黠的痕跡
一經消除，大地就擺脫不斷增長的恐懼。

大自然也會發生變化：

啊，孩子，為了你，即使大地不加耕種，
也會自由地合盤托出它的贖贈。

.....

你的搖籃會用溫存的鮮花把你
照拂。那蛇也必將死去。

因此：

快顯現你偉大的榮耀，日子已經滿期，
眾神鍾愛的孩子，丘必特的後裔！
看一切都在雀躍：穹窿下世界的威力，
大地、大洋，還有深闊無比的天空，
看啊，一切都歡欣無比，喜迎新時代的來
臨！

這些詩句是從拉丁文翻譯出來的，力求英文文字呈中間性，即不用聖經體。早期基督徒把這些語句也看作是給以色列域外人民的彌賽亞希望的證明，是不足為奇的。這些語句看起來特別近似《以賽亞書》中的預言，但是又顯得是聖經重點詞語的迴響：預告了「新天新地」；期望新人類，其公民身分是天上的，而不是地上的；預示了在這墮落的世界與人性息息相連的古老世襲的狡黠惡習被消除；甚至描寫了人類古老惡敵蛇的毀滅，正像給予伊甸園中的亞當和夏娃的安慰語所應許的那樣。全部這一切的實現全靠奇異的馬利亞的出現和神

子的誕生——他正是上帝的親子。⁷

第四首《牧歌》作為一首讚頌奧古斯都的詩雖然是得體的(儘管有幾分諷刺意義)，但是君士坦丁在公元三一三年發表的一篇耶穌受難節《致聖徒辭》宣稱這首牧歌是關於耶穌的預言。他引用希臘文譯維吉爾作品，逐行地給這首《牧歌》加以基督教的論。⁸雖然耶柔米無意接受對維吉爾的彌賽亞式的解釋，但是奧古斯丁，像君士坦丁一樣，認為「這位著名的詩人寫的是**基督**。」⁹在中世紀結束以前一直不都亞流(Mantua)行的聖保羅彌撒曲伴同有一個傳說：這位聖徒曾瞻仰過維吉爾在那不勒斯的墳墓而哭泣，因不能早來，失去目睹詩人風采的機會。¹⁰但是，最為人難忘的是《煉獄》第廿二篇引用第四首《牧歌》稱耶穌的來臨。¹¹但丁引用了意大利語譯本中的維吉爾詩句：

世界正在更生；
正義和人類光輝時代來臨，
神子從新的天上降臨，

然後又添加一句致維吉爾的頌辭：

通過你，我成為詩人，通過你，我成為基督徒。

7. 比較《以賽亞書》61:17(啟21:1)；《腓立比書》3:20；《以賽亞書》53:5；《創世記》3:15；《以賽亞書》7:14；《以賽亞書》9:6。

8. Constantine, 《致聖徒辭》19-21。

9. Jerome, 《書信》53.7; Augustine, 《上帝之城》10.27; Augustine, 《書信》137.3.12。

10. D. Comparetti, 《維吉爾在中世紀》, E.F.M. Benecke譯, London, 1966, 頁注6。

11. Dante, 《淨界》22.70-73。

維吉爾的第四《牧歌》被視為關於耶穌的預言這一點，由於維吉爾提及希臘羅馬的庫馬女預言家(the Cumaean Sibyl)的權威，對於維吉爾的基督徒解釋者而言得到了加強；維吉爾在《伊尼特》中談到她，說她「唱出令人驚恐的謎語(horreudas canit ambages)。」¹²當時存有不同女預言家神諭的數種言論集，但是最重要的一本在公元前八三年丘必特神殿火災中被毀。這一事件給以後幾個世紀的各色人士——異教徒、猶太教徒和基督徒——提供了一個不可多得的機會來編寫、改寫新的神諭文集，於是，基督教(或基督教化的)言論被整本整本地收入。

基督教早期最重要批評家之一寫道：「不必稱耶穌為上帝之子，還是把這一榮譽賦予女預言家為佳。」但是基督徒卻常常使用女預言家來加強他們關於耶穌即上帝之子的要求，我們從同一出處還知道，基督徒是常常引用女預言家神諭的，雖然那些神諭被多處修改¹³。他們以得自聖靈的靈感權威來引用神諭，視之為先知書，認為這種權威有資格等同於希臘文聖經本身的權威。¹⁴女預言家「既為先知、又為詩人。」¹⁵在《致聖徒辭》中，君士坦丁也乞靈於這女預言家，發現她的一首詩中每行詩第一個字母合起來即可拼寫出希臘詞語「耶穌基督，上帝之子，救世主，十字架」，¹⁶而這些詞的第一字母又可拼成希臘語詞「魚」(ichthys)，這又是基督的一個象徵¹⁷——據認為，一位羅馬的異教女預言家早已預示了這一切(當然，事實上是一位佚名的基督徒編纂

12. Vergil, 《伊尼特》6.99。

13. Origen, 《駁克爾索》7.56; 7.53。

14. Theophilus, 《致奧托呂柯斯》2.9; Lactantius, 《神性原理》1.6。

15. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》2。

16. Constantine, 《致聖徒辭》18。

17. Augustine, 《上帝之城》18.23。

者所為)。

除了提供關於基督來臨、甚至他的名字的這種據是古代羅馬的預言之外，這種女預言家傳說，作為一檢驗基督在世界末日來臨進行審判的依據，是特別有的。即使從其原來的未經改變的形式來看，女預言家話顯然也包含着涉及未來神性懲罰的威嚇和警告。在太教徒，尤其是在基督徒手中，這些威嚇變得更為泛、更為明顯。為了充實耶穌作為對一切活人和死人審判官第二次來臨的教義，基督教護教者引用了女預言家的預言：一些變化的、要腐敗的東西在最後的審判都將被摧毀；還以她為憑據，認為上帝是饑荒、病疫其他嚴厲懲罰的源泉。¹⁸就其作用而言，基督第二次來臨並審判一切活人和死人的預言，使女預言家的神諭中世紀神學和民俗中大受歡迎，在中世紀藝術，尤其中世紀晚期和文藝復興時期的意大利藝術中尤其此。¹⁹

這一藝術的頂峰是，除了西斯廷教堂(Sistine Chapel)左右兩面牆壁之外，米開朗基羅在天花板上壁畫中相地畫出了舊約中的五個女預言家和五個先知。雖然托爾奈(C. de Tolnay)看到了米開朗基羅在描繪他們時候強的重點不同，但他認為：「先知與女預言家的關聯表回復到了一種舊的文學藝術傳統，即：女預言家總是描繪得預示基督的來臨和受難。」²⁰雖然托爾奈認「米開朗基羅設想女預言家和先知形成對照」，米開朗基羅給予他們的尺寸和位置可以理解為用以表示他實上是遵從傳統的，即：把德爾菲女預言家(Delphic Sibyl)

18. Justin Martyr, 《第一護教書》20; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》8.4。

19. A. Rossi, 「意大利形體藝術中的女預言家」，載於*L'Arte* 18 (1915), 頁272-85。

20. C. de Tolnay, 《西斯廷天花板繪畫》，Princeton, 1945, 頁46、57。

和先知以賽亞描繪得共同佔有預言基督第一次和第二次來臨見證者的地位。作為關於基督的預言，女預言家的話被永遠地收入塞拉諾的托馬斯(Thomas of Celano)「憤怒的時日」一歌歌詞中，這首歌在奠祭彌撒曲中被唱過無數次(至少直到第二次梵蒂岡公會會議以前)：

- 憤怒的時日，可怕的一天，
- 整個世界都將化為灰燼；
- 正如大衛和先知所預言。

描述耶穌為外邦人之光明的第二個方法見於外邦人在思想上對基督教的耶穌教義的期待。這一方法最完備的闡述來源於二世紀末亞歷山大城的克來門特。雖然他廣泛地，卻不總是深入地閱讀過希臘古典文學，尤其是荷馬和柏拉圖，但是他堅持認為自己是耶穌這位神性導師的忠實學生。他在《導師》一書中這樣描述這位導師：

我們的導師是上帝之子，他像他的父親一樣地沒有罪，無可指摘，具有一個沒有情欲的心靈；他是具有人的外貌的上帝，毫無瑕疵，是天父旨意的遂行者，是邏各斯即上帝，他在天父之中，在天父的右手手邊，是有上帝形體的上帝。對於我們，他是一塵不染的形象。我們大家都要竭盡全力把我們的靈魂和他同化。²¹

對於被承認是對耶穌與上帝關係的正統信仰，這是

21. Clement of Alexandria, 《導師》1.2。
22. Clement of Alexandria, 《勸勉》10.110。

一種明確而完備的表白，這一點在當時的每一位思想那裏都得以體現。還有：

他以他的教導和他生平的證據說明他從那裏來，他是誰。他表明，他是使者，調解者、我們的救星、邏各斯、生命的源泉和普及整個大地的和平。總之，通過他，整個宇宙都已經變成了幸福的海洋。²²

或者，像奧斯本(E. Osborn)對上面一段話的複述樣：「主雖然因謙遜而被輕視，卻是上帝的道，是為所知的上帝，和造物的主是同等的。他成為肉身，演人得拯救的戲。」²³

但是，奧斯本又指出，與此同時，「(關於耶穌格的)這種高度的和抒情式的熱情與柏拉圖主義結合起來，因而，上帝之子是最高度的優異、最完美、聖、有力、莊重、威嚴和仁義。」²⁴這位虔敬而正統的耶穌位格擁護者同時也是柏拉圖哲學擁護者，卻不感到些許的矛盾，因為他為柏拉圖哲學設定了一項高度而神聖的使命。他認為，「在主(耶穌)來臨之前，對於尋求哲學的希臘人來說，哲學是必不可少的。」哲學可以扮演這個角色，因為同一個「上帝是一切好事的原因」——當然這包括基督在新約和舊約中的啟示，但也包括希臘哲學給予希臘人的啟蒙。他又欣然提出，「哲學大概是(上帝)直接、首先給予希臘人的」，雖然不是永恆的賜予，但也是「在主必召喚希臘人之前。」使徒保羅在《加拉太書》中說，摩西律法是一個導師或者「訓蒙的

23. E. Osborn, 《基督教哲學的興起》, Cambridge, 1981, 頁219。

24. 同上。

師傅，引我們到基督那裏」。克來門特也幾乎同樣地認為，「哲學是一種準備，為因基督而得完美的人鋪平了道路」，總之，是「把希臘心智引向基督的導師」。²⁵總之，正如查德維克(H. Chadwick)所說，對於克來門特而言，「舊約和希臘哲學都同樣是把我們引向基督的導師，又是基督教長江大河的支流。」²⁶

大多數學術評論家，無論是推崇或者貶抑克來門特，在評論這一論斷的時候，都專注於他就哲學所說過的話，而未及同樣細心地指出，按照克來門特的原意，哲學應該「把希臘心智導向基督」：希臘人所發現的「真正的哲學」將要導向基督所發現的「真正的神學」。²⁷克來門特等和其他早期基督教哲學家，都宣稱對涉及基督的基督教教義的哲學預示歸於自己，這些預示中最重要的大概是柏拉圖的《提馬尤斯》(Timaeus)，該對話描述了世界的創造是如何完成的。《提馬尤斯》中關於造物主是「父」和關於神性現實三階段的論述，對克來門特來說正是「神聖三一論」的明證。²⁸這篇對話和《法律篇》是柏拉圖晚年兩大著作；這篇對話在許多世紀之中，在使用拉丁文的中世紀，都是柏拉圖對話中最为知名的。²⁹在這篇作品中，柏拉圖宣稱，「尋找這一宇宙的創造者和父親是一艱鉅任務；找到之後，向全人類宣揚他又恐怕是不可能的。」但是他強調，一切問題之中最根本，「普遍同意在詢問任何事情之開始之時必定提出的，」是：「既然沒有初始之源，它是否一

直存在；或者，如果始於某種初源，它是否會來？」對此，柏拉圖作出答覆：「它(宇宙)已經來，因為它可觀、可觸、有形體，全部這類事物可知。」對話主體部分描述了創造的行動使秩序從混沌中出現。造物主「絕無嫉意……欲求一切事物都盡善盡美地像他自身」；他補充說：「這就是始成和世界秩序有效的原理。」³⁰這種「始成」通過一個創造的行動完成，該中介不如上帝崇高，卻遠比造物主崇高。就是造物主，他從原來的混沌中造出秩序和理性，把「形體」賦予「萬物」。

克來門特廣泛引用了柏拉圖的《提馬尤斯》，上面引證過的幾段，來證明「哲學家聽到了摩西說的話，然後教導說世界是創造的。」³¹因為他確信柏拉圖是從摩西那裏得知這一點的，所以他認為有充足理由以《創世記》前幾章為依據來解釋《提馬尤斯》。就是說，當然，同時是以柏拉圖為依據來解釋《創世記》。這一解釋的關鍵是耶穌是上帝之子；柏拉圖在《提馬尤斯》中說，只有以上帝的「嗣子」為依據才能理解上帝。耶穌也說過同樣的話：「除了子和父願意指示的，沒有人知道父是誰。」³²所以，柏拉圖在《提馬尤斯》的造物主就是《創世記》故事中上帝造物的道，也是《約翰福音》的序言；依據《約翰福音》序言，萬物之形都是通過道，或者，上帝的邏各斯為先在的造物主和邏各斯，道和上帝的理性，耶穌在起初的混亂中理出秩序和理性；據《創世記》和《提馬尤斯》

25. Clement of Alexandria, 《原理》1.5; 《加拉太書》3:24。

26. H. Chadwick, 《早期基督教思想與古典傳統》, New York, Oxford, 1966, 頁40。

27. Clement of Alexandria, 《原理》5.9; 粗體為本書作者所標。

28. 同上, 5.14。

29. R. Klibansky, 《柏拉圖傳統在中世紀的延續》, 第二版, Millwood (New Jersey), 1982。

30. Plato, 《提馬尤斯》28-29; 《提馬尤斯》的所有譯文引自F.M. Cornford, 《柏拉圖的宇宙論》, London, 1937。

31. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

32. Clement of Alexandria, 《原理》5.13.84, 引用《提馬尤斯》40和《路加福音》22。

斯》，依照上帝的形象，人以他的理性被創造出來；克來門特解釋說，耶穌自身就是「作為神性的和威嚴的邏各斯的上帝形象，是不可能遭受損害的人；而這個形象的形象即為人的心智」，人的理性以神性理性為楷模，即耶穌基督。³³

鑑定耶穌為外邦人的光明並不亞於以色列人民的榮耀之第三種技巧，可見於古代史和古代古典文學，即關於可以解釋為耶穌的和通過他獲得拯救的「樣式」和先期形象構成。根據公元三世紀亞歷山大城俄利根(Origen of Alexandria)的定義，「一個樣式就是在(舊約)先父中，先於我們到來，並且在我們之間實現的那種形象。」例如，約書亞徵服了耶利哥，第一個約書亞，嫩的兒子的這個功績預示了第二個約書亞，即馬利亞的兒子耶穌所完成的救贖；因為在阿拉姆語和希臘語裏這兩個名字是一樣的。³⁴因而，「摩西在曠野怎樣舉起(銅)蛇，人子也必照樣被舉起來(到十字架上)。叫一切信他的都得永生。」³⁵

殉道者游斯丁在把關於耶穌的論據向一位名叫特里佛(Tryho，很可能是密什納書[Mishnah]中提到的著名拉比特里豐[Tarphon])的拉比介紹的時候，認為舊約中無論甚麼地方出現的木頭或者一棵樹都可能是十字架的一個樣式或者形象。但是，在他向羅馬皇帝安東尼·庇烏斯(Antonius Pius)上奏關於耶穌的論據時，他引用了非猶太教的文獻和例證，提出十字架是耶穌「權力與統治的最偉大的象徵」³⁶。在《提馬尤斯》中，柏拉圖在援引

默多克(I. Murdoch)所說的「歐洲哲學中最為經久形象」之一時，³⁷教導說，在創造宇宙過程中，「把(靈魂)分為兩半，使兩者在當中交叉，形成的樣子。」³⁸游斯丁重複了猶太教和基督教護教柏拉圖的貫用指責，即柏拉圖借用過希伯來聖經，³⁹為柏拉圖雖然誤解了摩西「並且不理解那是十字架象」，卻說過邏各斯「僅次於第一上帝，被呈十字置於宇宙中間。」³⁹

在游斯丁十字架實例目錄中，最引人入勝之一桅桿這個十字架象徵，因為沒有桅桿就不能在海行。在全部基督教史上，水手是一直被提醒注意這象徵的；這個象徵給向外邦人解釋耶穌位格的人提供機會，在古典文學的最初源泉發現一種十字架的「式」，和摩西提起銅蛇並將其置於木桿上所用的那相應，這就是奧德賽(Odysseus)被縛於船桅桿上事。⁴⁰故事見於荷馬《奧德賽》第十二卷，⁴¹奧德賽示他的同伴，轉述神性的西賽(Circe)的指令：

她首先告訴我們不可接近那些賽壬女妖(Sirens)，不可聽她們唱歌，不可去她們開着花兒的草地。她說，只有我一個人可以聽她們唱歌，但是你們必須用大粗繩子把我捆起來，讓我直立着，再把我結結實實地捆在桅桿上，把

33. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

34. 比較H. de Lubac, 《歷史與精神——俄里根所見的聖經智慧》, Paris, 1950, 頁144-45。

35. 《約翰福音》3:14-15; Augustine, 《約翰福音論》12.11。

36. Justin Martyr, 《第一護教書》55; 《與特里豐對話錄》86。

37. I. Murdoch, 《火與太陽：為甚麼柏拉圖驅逐藝術家》, Oxford, 1977, 頁

38. Plato, 《提馬尤斯》36B。

39. Justin Martyr, 《第一護教書》60。

40. H. Rahner, 「航海中的奧德賽」, 載於Zeitschrift für katholische Theologie (1941), 頁123-52; 英文摘要見他的《希臘神話與基督教奧秘》, B. Batt
譯, New York, 1963, 頁371-86。

41. Homer, 《奧得賽》12.158-64, R. Lattimore譯, New York, 1967; 粗體為譯者所標。

繩子頭兒紮在桅桿後面。我要是懇求你們，央告你們鬆綁放開我，你們就必須用更多的大小繩子把我捆牢固。

雖然包括游斯丁和德爾圖良在內的某些早期基督教著作家不斷重複柏拉圖對荷馬的批評，⁴²但是，甚至德爾圖良也不得不承認荷馬是「詩人之王，詩歌中波濤洶湧的海洋。」⁴³然而，還是亞歷山大城的克萊門特又一次最有效、最深刻地使用了捆在桅桿上的奧德賽的形象，認定這是對耶穌的預示。西賽對奧德賽及其一行的指令是雙重的：堵住他手下人的耳朵，以躲避賽壬女妖的誘惑，把奧德賽捆綁在桅桿上，讓他一人聽到賽壬女妖的歌聲，又能戰勝那歌聲。這兩個細節都適用於基督教信徒。他們必須避開罪和錯誤，「正像我們要避開危險的荒野，或者凶險的大漩渦，或者神話中的賽壬女妖一樣」；正如奧德賽對他的舵手發出命令⁴⁴那樣：

你們必須讓她不得接近炊煙和水罐，努力注意海裏的岩石；不然，你們不知不覺的時候，她就要從那裏漂移過來，咱們大家就大禍臨頭了。

但是，他們之所以能夠如此，都是因為有了耶穌、邏各斯和上帝的道，和基督徒奧德賽：

划船穿過她們的音樂，把它拋在後邊，不然它要把你們殺死的。但是，你們是能夠戰勝

42. Justin Martyr, 《第二護教書》10; Tertullian, 《護教書》4。

43. Tertullian, 《致萬國》1.10。

44. Homer, 《奧得賽》12.219-21。

那毀滅的黑暗勢力的。緊靠着那木桿(十字架)，你們就可以避免毀滅。上帝的邏各斯就是你們的領航員，聖靈會把你們引向上天的港口去停泊。⁴⁵

在拜占庭時期，《伊里亞特》和《奧德賽》的基督教評論家突顯了這一形象，在這一過程中協助了這兩部古代古典作品，使之避開了使用不當的宗教見解的狂熱。⁴⁶四世紀的一具基督徒的石棺，用大理石雕成，現存於羅馬德爾美博物館(Museo delle Terme)，顯示了在桅桿上的奧德賽，那桅桿上升至橫樑，形成一個十字架。⁴⁷一段晚期拜占庭禱詞說：「啊，人，不要怕今生大海中滔天咆哮的浪濤。十字架是一種不可銷毀的力量，你可以把你的肉身依附在對那被釘上十字架者崇敬上，這樣，你就會戰勝巨痛到達休息的港灣。」桅桿上的奧德賽的故事變成了外邦人「基督樣式」的恆組成部分。

在使用希伯來聖經和猶太教傳說解釋耶穌的意義時候，基督徒把全部這三種方法用以解釋摩西；這三種方法是：對十字架的預示，對教義的預期和對基督來的預言。他對捆綁和犧牲以撒的描寫是最為流行的救世形象之一；上帝也像亞伯拉罕一樣，願意奉獻自己頭生的兒子作犧牲。⁴⁹摩西對於通過上帝之言創世的敘述對於基督教認定耶穌即邏各斯或者上帝之道具有根本的意義；耶穌是永遠和上帝在一起的，他向造物世界

45. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》12.118.4。

46. K. Krumbacher, 《拜占庭文學史》，第二版，Munich, 1897, 頁529-30, 538。

47. J. Wilpert, 《古代基督徒石棺》，兩卷本，Rome, 1919, 卷一，頁24。

48. 引自Rahner, 《希臘神話與基督教奧秘》，頁381；此處譯文稍作改動。

49. D. Lerch, 《以撒犧牲在基督教中的意義：釋義史研究》，Tübingen, 1950。

釋了上帝的旨意。⁵⁰他的預言：另外一位先知，約書亞-耶穌，將要出來作他合法的繼者，給了基督徒作出宣示的依據，即：「摩西在讓位給作為完美的導師的邏各斯的同時，預言了這導師的名字和職任。」⁵¹

另一方面，在他們把耶穌的信息傳遞給外邦人的時候，蘇格拉底完成了類似於摩西的工作。⁵²他本身是一個類型和基督的先驅者。後來出現在耶穌身上的神性邏各斯，也活躍在蘇格拉底身上，指摘了希臘人的多神教和魔鬼崇拜。蘇格拉底「理性地，亦即合乎邏各斯(原邏各斯)地生活」，是「基督之前的基督徒」，而且，像基督一樣，他也被理性和邏各斯的敵人處死。游斯丁說：「蘇格拉底被指控犯的罪和我們」，和耶穌受到的指控一樣。⁵³關於耶穌基督的教導同樣可以正確地承認蘇格拉底預示了基督教義，尤其是關於永生的基督教義。新約斷定耶穌「已經把死廢去，藉着福音，將不能壞的生命彰顯出來」，但是大多數早期基督教思想家(少數人除外，如敘利亞的塔提安[Tatian of Syria])沒有認為這是指在耶穌以前還不存在對永生的意識。⁵⁴恰恰相反，克萊門特在引證《詩篇》和柏拉圖的《理想國》而論最後審判時，作出了結論：「從此可以知道，靈魂是永生的」，聖經和哲學都同意這一學說。⁵⁵

但是，蘇格拉底和柏拉圖，作為有關耶穌的預言的來源，也是可以為基督的解釋者服務的，不僅像維吉爾

那樣，涉及這嬰兒的誕生，而且甚至涉及他在十字架的慘死。克萊門特在歷數關於創世的各種異教預言、息日和其他聖經的主題時，指出了一個預言：他說「柏拉圖幾乎預言了拯救史(oikonomia)。」這一段出色的述見於《理想國》第二卷蘇格拉底和格勞孔(Glaucon)對話。⁵⁶格勞孔在區分義與不義時提出，我們絕大多數人在大部分時間內都是義和不義的，但是將要出現一全然不義的非義人，和一個全義的義人。讓這一個「人，以其高尚和純樸，用埃斯庫羅斯(Aeschylus)的話說，雖然想要成為一個好人，卻不只予人以好人的象，」讓他受到他是最壞之人的指控吧。而且，讓「直到死亡之時仍然保持堅定，顯得不義，卻又義。」結果會如何呢？格勞孔為其答案的恐怖先向蘇格拉底致歉，回答(為再一次保持語言的中間性，我們用默雷[G. Murray]的英譯)必然如下：「他將受到拷打折磨、捆綁，眼睛被燒壞，經過種種羞辱惡刑之後，被戳刺，被釘上十字架。」⁵⁷

耶穌基督的使徒保羅曾對希臘人談到過「未識之神」，同樣，保羅的繼承者繼續向希臘人和全體外邦人談論「未識之耶穌」：「你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。」⁵⁸

50. G.L. Prestige, 《教父思想中的上帝》, London, 1956, 頁117-24。

51. 《申命記》18:15-22; Clement of Alexandria, 《導師》1.7。

52. A. von Harnack, 「蘇格拉底和古代教會」, *Reden und Aufsätze*, 兩卷本, Giessen, 1906, 卷一, 頁27-48; G. MacGregor, 《毒酒與十字架：人道主義、蘇格拉底與基督》, Philadelphia, 1963。

53. Justin Martyr, 《第一護教書》5, 46; 《第二護教書》10。

54. 《提摩太後書》1:10; J. Pelikan, 《死亡的形體：早期教父論生、死與永恆》, New York, 1961。

55. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

56. Plato, 《理想國》2.360-61; 除最後一段引文, 所有節錄都為本書作者所譯。

57. G. Murray, 《希臘宗教之五階段》, Boston, 1951, 頁157, 以及他有關於希臘動詞 *anaschindyleō* 的翻注。

58. 《使徒行傳》17:23; Clement of Alexandria, 《原理》5.12。


第四章
萬王之王

世上的國成了我主和主基督的國。
他要作王；
直到永永遠遠。

福音書告訴我們，甚至在耶穌誕生以前，天使就已經向他母親報喜：「主上帝要把他祖大衛的位給他；他要作雅各家的王，直到永遠。」(路1:32-33)他誕生以後，有幾個博士從東方來，問：「那生下來作猶太人之王的在那裏？」(太2:2)在聖枝主日進入耶路撒冷一事讓他的門徒想起了先知的話：「看哪！你的王來到你這裏，是溫柔的，又騎着驢。」(太21:5)那一個星期最後一天他在十字架上慘死之時，彼拉多用三種語言寫了一個牌子，放在他頭的上方：「猶太人的王，拿撒勒人耶穌。」(約19:19)新約中最後一卷書，使用了世間君主都很渴求的一個稱號來稱頌他為「萬主之主，萬王之王」(啟17:14)。

而彼拉多竟還問他(約18:37)：「這樣，你是王嗎？」

彼拉多的問題可能，而且已經得到了許多不同的答案。「王」這個稱號沒有保留在十字架上，而是傳遍了世界各民族、各個帝國。十字架還廣泛流傳，用以裝飾各個帝國和民族的王冠、國旗和公共建築，以及在戰爭中死亡的人的墳墓。正如奧古斯丁所說的：「他在十字架上曾被人嘲諷，但是，現在他把那十字架印在衆國王

眉宇之間。」¹在把耶穌送上萬王之王寶座全過程之前，十字架就已經改變了人類一大部分的政治生活在以後各章裏我們會一再看到，「君王神權」和「戰」理論的大部分是以耶穌基督是王這一前提為的，而關於最終地棄絕一切戰爭和君王神權的大多論也莫不如此。探索耶穌稱王在與其他政治論題和互動過程中的歷史變遷，就可以理解西方政治史中高尚事物，和一切惡魔般事物的大部分：就連納粹的十字(swastika)，雖然其形式比基督教還古老，但也是惡毒反諷基督的十字架的，這一點鮮明地見於它的稱：彎鉤十字架(Hakenkreuz)：。「這樣，你是王嗎？」——彼拉多的問題的確依然是一個很好的問題。

伴同着耶穌為萬王之王這一形象的是一種期望：他即將在地上建立他的王國，聖徒將和他一起活一千年；對這一期望的經典敘述是《啟示錄》第二章。但以理關於四國將從地上消失的預言(但7:17-27)在應該實現，第四個國就是羅馬帝國。²幾位早期教作家在宣稱基督「將要消滅暫時性的王國和建立永恆國」，進而詳盡地描述了為王的基督來臨時將要完成對人類生活和自然本身的變革。³在論證對來臨王國這一千年希望之時，《啟示錄》作者聽到了天上有大聲音說：「世上的國成了我主和主基督的國；他要作王直到永永遠遠。」(啟11:15)然而，我們應該注意，正對千禧年(millenarian)抱有希望的各種鼓吹人物已經注到的那樣，這種對於基督統治的名符其實的期待甚至二世紀在基督徒中間也絕不是普遍的。因而，愛任

1. Augustine, 《論詩篇》76.7。

2. Justin Martyr, 《第一護教書》31。

3. Irenaeus, 《反異端論》5.26.2; 5.33-34(引自Papias)。

(Irenaeus)承認，他不同意某些人把這一切解釋成為對天上永生的一種比喻，而殉道士游斯丁則認為，雖然他「像其他許多人那樣」恪守對基督地上王國的期待，但是也還有「很多人屬於純潔而虔敬的信仰，雖然是真正的基督徒，但想法都不一樣。」⁴

而且，千禧年論者和反千禧年論者都會回答彼拉多的問題，說游斯丁所說的話：「基督的確是永遠的王。」⁵雖然問題出自提庇留·該撒(Tiberius Caesar)的這位代表，即彼拉多，這個問題在以後幾百年仍不斷地復現在其他各位該撒之代表的言論中。例如，從有關一八〇年北非西利烏姆(Scillium)七男五女殉難的敘述(已證明確實可信)中可以得知，對於基督教殉道者以及迫害他們的異教徒，「萬王之王」這一稱號在用於耶穌時是表明一種反對該撒稱至高無上之王的態度的。⁶而該撒的代表大約同時也問過斯米爾納的波利卡普(Polycarp of Smyrna)：「說『該撒是主』，對他燒香，拯救你的生命有甚麼不好呢？」但是，據《波利卡普殉教記》載，他回答道：「八十六年來，我一直是(耶穌基督的)僕人，他從沒有傷害我。我怎麼能夠褻瀆拯救了我的王呢？」⁷《伊納爵殉教記》中也有同類的故事，如果屬實，則在時間上是更早的；伊納爵(Ignatius)曾當面告訴圖拉真(Trajan)皇帝：「天上的王基督(在我心裏)……但願我現在享受他的國。」⁸

但是，在把耶穌當作高超於塵世間君王的天上之

王，而對他表示忠誠的同時，基督教護教者也反復申明，這一態度沒有讓耶穌的追隨者不忠於他們世間的君主。他們對羅馬皇帝本人說：「陛下如果聽說我們尋求王國，那麼陛下無需多加查詢即可知，我們說的是一個人間的王國。」他們堅持說，他們談論的不是政治上的王國，而是「和上帝同在的」王國。因為，如果是塵世間的、政治上的王國，那麼，他們就會毫不遲疑地作出政治妥協，否定基督而求得自己的安全。但是，耶穌基督是「榮耀的王」，他對人生提出了終極的要求。為了回應這一最終的要求，「我們只對上帝示以崇拜，但是在其他方面，我們則樂於為陛下服務，承認陛下是王，是君主。」⁹為了證實他們的忠誠，他們引用了「為我們的君王安全」的祈禱，這些祈禱在基督教聖禮中是獻給「永恆、真正、活生生的上帝的；他們必定尋求上帝的恩典，超過其他一切恩典……我們祈求帝國的安全，皇室的興盛。」他們拒絕做的事是把皇帝奉為神，言稱「該撒是主」，和以他的「靈」起誓。¹⁰現世的諸王國都是上帝建立的，不是如某些異教徒所說的那樣由魔鬼建立；因為由上帝建立，所以值得在上帝護佑下服從。¹¹總之，「就歸於眾國王和眾皇帝的榮耀而言」，指令就是服從，但是是服從而非偶像崇拜：「這樣，該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝。」¹²但是，即使該撒自稱是主，也僅僅是國王和皇帝，而耶穌則是萬王之王和萬主之主；而非眾主之一，¹³凡歸給該撒的一切，也首先歸給上帝。

4. Irenaeus, 《反異端論》5.35.1; Justin Martyr, 《與特里豐對話錄》80; 見R.P.C. Hanson, 《寓言與事件》, Richmond, 1959, 頁333-56。

5. Justin Martyr, 《與特里豐對話錄》135。

6. 《西里烏姆殉教案》6, 載於*The Acts of the Christian Martyrs*, H. Musurillo編, Oxford, 1972, 頁86-89。

7. 《波利卡普殉教記》8-9。

8. 《伊納爵殉教記》2。

9. Justin Martyr, 《第一護教書》11; 51; 17。

10. Tertullian, 《護教書》30-32; 《提摩太前書》2:2。

11. Irenaeus, 《反異端論》5.24.1; 《羅馬書》13:1、4、6。

12. Tertullian, 《論偶像崇拜》15; 《馬太福音》22:21。

13. 《哥林多前書》8:4-6; 見Augustine, 《上帝之城》9.23的說明。

由於研究古代晚期社會史和政治史學者近期的縝密考察，我們方才開始更好地理解羅馬帝國迫害基督徒行為背後複雜的政治、社會、經濟、心理和意識形態諸因素，當然還有宗教因素。¹⁴然而，正如這些學者業已表明的那樣，我們仍然有必要下結論說，作為王和主的耶穌形象是一再和自稱王和主的該撒的主權發生衝突的。基督徒從來沒有把耶穌視為某種「自下而上」的政治革命的領袖，因為這就意味着帝國的終結，並且由另外一種政治制度取代。但是，雖然他們真誠反駁說他們是為推遲世界的終結、是為帝國的康寧而祈禱的，他們卻依然期待着基督的第二次來臨，這就意味着「自上而下」地終結世界，因而也終結帝國。羅馬帝國的延續是這種終結的最終障礙；羅馬一旦滅亡，世界也就終結。

這些人士中有一位簡潔而雄辯地總結了這一複雜情況：

你們是否認為(上帝)派(耶穌)來，像有些人設想的那樣，是為了建立某種政治主權(暴政)，散佈懼怕和恐怖？絕非如此。上帝是以溫柔平和的態度派他來的，正如一個國王派遣他那本身也是國王的兒子一樣。上帝派遣他，正像(上帝)派遣上帝一樣……上帝將會(再)派遣他來審判，有誰能經受得住他的顯現呢……(因此)基督徒在地區、語言或習俗上是和其他的人沒有區別的。因為他們不是生活在自己的城市裏，也不是使用某種不同的語言，也不是以某種獨特的方式生活……但是，雖然他們因

偶然機遇而住在希臘人和野蠻人的城市裏……他們公民身分的構成卻是奇異的，而且，可以設想，是奇妙的。他們住在自己的國度，但僅僅是過客……每一個外國對他們來說都是祖國，每一個祖國又都是一個外國。¹⁵

研究羅馬帝國的後來的學者有時感到迷惑不解。一種情況背後原因之一就在這裏，所以，就連在道德政治上都是「最好的」幾個皇帝，如馬卡斯·奧里留斯(M. Aurelius)和戴克里先(Diocletian)，也都發動了對基督徒的最為殘酷的迫害。因為耶穌是王，基督徒只能忠誠地忠誠於該撒；因為耶穌是王，基督徒不能夠最佳地給予該撒所要求，甚至需要的那種程度的忠誠，以和像維吉爾所說的那樣，讓羅馬帝國「千秋萬代，與世長存。(imperium sine fine)」¹⁶

基督教對歷史和政治的各種程式化解釋所沒有預料的一種可能性是，該撒自己也可能承認萬王之王耶穌的主權。德爾圖良說過：「如果基督徒能夠當該撒，那該撒也是能夠信仰基督的」；但是這裏有用語的前後矛盾。¹⁷然而這一倫理的矛盾在四世紀變成了政治現實，因為羅馬皇帝君士坦丁一世變成了基督徒，宣佈忠於耶穌基督，採用十字架作為他軍事和王位的官方象徵。

君士坦丁皈依基督「是否真誠」的問題是一個現代人提出的問題，因為這在現代有廣泛的爭議，又因為表現了處理問題的一種現代的——事實上是一種時代錯誤的方式。對於他的同時代人來說，這不是一個重大

14. 以上均見W.H.C. Frend, 《早期教會中的殉教與迫害：從馬加比到多那圖斯的衝突研究》，Oxford, 1965。

15. 《致狄奧尼圖斯書》7, 5；粗體為本書作者所標。

16. Vergil, 《伊尼特》1.279。

17. Tertullian, 《護教書》21。

問題：宮廷神學家和史學家猶西比烏當時寫作的《君士坦丁傳》是對這位被塑造為聖徒的皇帝生平的頌歌。但是，在十九和二十世紀的史學中，這篇傳記受到根本性的挑戰，猶西比烏被當作「古代第一個完全不誠實的史學家」而被否定；因為事實上君士坦丁，依據拿破倫的形象，可以被鑑定為「一個天才的偉人，在政治上全無道德觀念，看待宗教問題完全地和單一地只從政治功利主義出發。」¹⁸另一方面，「……君士坦丁自視為基督徒這一點，文件是毫不懷疑的。」¹⁹因此，麥克默倫的看法大概最為可信，即：君士坦丁的精神「不是瞬時地，真實地而是更為細微地，不知不覺地，從一方的模糊的邊緣，向另一方的邊緣」這樣地從異教過渡到基督教的，顯然沒有通過兩方中任何一方的中心。²⁰

雖然君士坦丁自己在三世紀二十年代以前——至少在保存下來的文件中——可能沒有頻繁提及耶穌基督的名字，但是，他的名字在基督教對於前十年事件的兩項重要歷史重建中，特別是對三一二年十月廿八日所謂米爾維橋(Milvian Bridge)戰役重建中，佔有重要地位：一是君士坦丁皇帝御師拉克坦修斯(Lactantius)的，他死於三二〇年；二是猶西比烏的，他於皇帝在三三七年去世之後，自己三四〇年去世之前完成了《君士坦丁傳》。據拉克坦修斯記載，在戰役前夜，「君士坦丁於夢中得到指示，在他士兵盾牌上畫出一個上天的標記，然後進行戰役。他按指示做了」，在士兵盾牌上標誌了"✠"字樣。²¹因此，根據拉克坦修斯對公元三一二年事件的敘述，看來君士坦丁是把他的戰車和耶穌基督的星聯繫了

18. J. Burckhardt, 《君士坦丁大帝的時代》, Vienna, 頁242。

19. H. Doerries, 《君士坦丁大帝》, R.H. Bainton譯, New York, 1972, 頁229-30。

20. R. MacMullen, 《君士坦丁》, New York, 1969, 頁111。

21. Lactantius, 《論迫害者之死的方式》44; 《神性原理》4.26-27; 《梗概》47。

起來，借助基督的勝利而得勝，並且，從此以後，要通過耶穌永恆而不可摧毀的王權來實施他自己的君王權威。

在猶西比烏筆下，君士坦丁的勝利和王權，就是勝利者和君王基督通過十字架標記取得的一項成就；而他對君士坦丁得勝和王權的歷史的和神學的解釋，則變成了一種成熟的歷史神學和對基督教羅馬帝國觀念的辯護。²²「這樣，一切人的上帝，整個宇宙的最高主宰，以後就以其意志指定君士坦丁為……君主。」猶西比烏就是如此開始記述的。猶西比烏報告說，君士坦丁多年後發誓向他追述，在公元三一二年十月廿七日，在他祈禱之時，他「親眼目睹在天上，在太陽上方有一個光明的十字架這一褒獎，十字架包含這樣一句銘文：以此征戰(Toutō nika)。」而且，君士坦丁的整個大軍，也都目擊了天上的這一顯現，「驚喜萬狀」。據猶西比烏說，夢是在這之後來臨的。「然後，在夢中，上帝的基督在他面前出現，帶着他在天上看到的那個標記；基督命令他製作他在天上看到的標記，並且在對敵戰鬥中將其當作護符來使用。」他照辦了。猶西比烏總結道：「皇帝經常使用這一救助標記，當成對付各種叛逆和敵對勢力的護符，而且下令全軍將士頭上戴有類似的標誌。」

另一方面，猶西比烏在《教會史》中敘述君士坦丁的勝利時報告說，在米爾維橋戰役之後，君士坦丁下令為了慶祝勝利將在羅馬豎立起來的他本人雕像手中「拿着救世主受難……救主標誌十字架這一褒獎」；那雕像上刻有拉丁文銘文：「依憑救主這一象徵，勇氣之真正考驗，我從暴君枷鎖之下拯救並解放了你們的城市，恢復了元老院和被解放羅馬人民古代的榮譽和光輝。」自

22. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.24-31。

此以後，羅馬得到了基督的保護。對於羅馬該撒的繼承者君士坦丁來說，被釘上十字架的王耶穌不僅變成了勝利者基督，而且也變成了元老院和羅馬人民傳統榮譽的恢復者。²³

君士坦丁對這一恩賜作出了報答。²⁴「為了感謝救世主佑助他對敵取得的勝利」，²⁴他在一個取名為尼基(Nike，意思是勝利)的城市，即比提尼亞的尼西亞(Necea in Bithynia)召開了第一屆尼西亞大公會議，旨在恢復教會和帝國的和諧。造成不和諧的基本問題是上帝和作為上帝之子耶穌之間的關係問題：用一位現代學者的話來說，「出現在塵世間，把人和上帝重新聯結起來的神是否等同於統治天和地的最高的神，或者者，他是一個半神嗎？」²⁵尼西亞大公會議和以後全部基督教正統對這個問題的回答是，作為上帝之子的耶穌是「生而非創造的，與天父性質(homoousios)同等。」²⁶據猶西比烏認為，這一教義是君士坦丁親自干預大公會議言論的結果，因為「我們的皇帝得到上帝最大之愛，開始對(基督的)神性根源和他的一切世代之前的存在做出論證(用拉丁文，當時有譯員提供希臘文翻譯)：他實際上是在天父身內，沒有出生；甚至在他實際出生之前，天父就一直是父，正如(子)一直是王和救主一樣。」²⁷

尼西亞大公會議接受了這些教義聲明之後，這一教義便成了教會和帝國的律法。君士坦丁致函亞歷山大城的教會，寫道：「某些人對全能救主，我們的生命和希望無恥地大肆褻瀆，膽大包天」，現在王已得到懲罰和鎮

壓；「除了上帝的教義，並無其他可用來評判三教。」²⁸因而，君士坦丁致函他統治省分的全部教

「在主教聖會中決定的一切，都應該被看作是顯示帝旨意的。」然後，他以此為依據頒發敕令對付異教徒，禁止他們集會，沒收他們的教會建築物和集點。²⁹這道敕令對待持異議的基督徒比對異教徒更厲；君士坦丁對異教徒實施的是程度很高的寬容，任何人「強迫他人」接受基督教。³⁰這「是基督徒以後對異教立法的基礎。」³¹這種立法的基礎是對亞信經的肯定，即：作為主和上帝之子的耶穌基督與天父在一起的，「他的王位永無止境。」只有那些羅馬法《狄奧多西法規》(Theodosian Code)所說的尼信經中的「使徒規章」的人，才有權利在基督教帝國從政。(因為這仍然是十六世紀神聖羅馬帝國的律法，所以新教改革派出自政治原因，而非神學原因表明忠於三一信條的正統。)由於四世紀的這些事件，在後的一千多年之中，誰如果想要暫時地稱王，都必須認基督是永恆的王。

但是，這沒有自動地解決政治主權的問題，因為基督的永恆王位和世間君主暫時王位之間劃定聯繫的方式有好幾種，而且各不相同。在君士坦丁所在的個世紀，在他的兩大都市羅馬和君士坦丁堡，耶穌基督為王的定義已經產生各不相同的政治理論。一種理論君士坦丁本人看來實施已久，或者可以說這一理論在後二、三百年在拜占庭基督教界得到了演化，它的

23. Eusebius, 《教會史》9.9.10-11。

24. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.6-7。

25. A. Harnack, 《教義史大綱》，第四版，Tübingen, 1905, 頁192。

26. 有關這些爭論與選擇的較詳細解釋，見J. Pelikan, 《基督 教傳統》1:172-225。

27. Theodoret, 《教會史》1.11-12。

28. Socrates, 《教會史》1.9。

29. Eusebius, 《君士坦丁傳》3.20, 64-65。

30. 同上, 2.56-60。

31. H. Doerries, 《君士坦丁與宗教自由》，R. H. Bainton譯，New Haven, 1961, 110。

見於查斯丁尼大帝(Justinian the Great)的事業和思想。猶西比烏曾說過，君士坦丁皇帝在尼西亞大公會議期間設宴招待教會各主教，「我們也許會想到，這是基督之國的先兆」³²，這句話的含義甚至超過作者的設想。基督曾經向他的門徒應許，他將要在他天父之國與他們再次共食共飲(太26:29)。在福音書關於主的晚餐的敘述中都添上了這一應許，對於大多數解釋者來說，這意味着，在每次記念最後晚餐之時，基督都通過執事神父以主人資格出現，而教友則是客人，以此來預示基督的永恆王國。但是，在君士坦丁的宴會上，因為已被任命聖職的皇帝是主人，眾主教是客人，所以預示了基督的王國。

在政治方面也是如此。在向主教和神職人員致詞時，君士坦丁的語言是恭順有禮的，但是在這恭順儀態背後，卻是一個深知真正權力何在的人所具有的堅定政策。正如猶西比烏在《教會史》末尾所說的，皇帝(不僅僅包括君士坦丁)「有上帝這宇宙的王，有上帝之子這一切人的救主為嚮導和盟友……來對付憎恨上帝的人。」³³宇宙之王天父上帝把權威授予了耶穌，所以他在升天之前說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。」(太28:18)這種權威被傳授給了皇帝，從君士坦丁開始；作為王的基督決定通過皇帝來對世界行使主權，所以顯現在皇帝的夢中。皇帝是「由上帝加冕的(theostephēs)」，這一觀念反映在拜占庭的加冕儀式之中。³⁴早在四五四年，君士坦丁堡主教就主持了利奧一世(Leo I)皇帝的加冕儀式。但是，在拜占庭，不像拉丁語西方所認為的那樣，這並不表明皇帝的權威來自教

32. Eusebius, 《君士坦丁傳》3.15。

33. Eusebius, 《教會史》10.9.4。

34. F.E. Brightman, 「拜占庭帝王的即位典禮」, 載於 *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 頁359-92。

宗，或者甚至來自教會。相反，在主教接受聖職時，占庭的皇帝總要宣告：「憑上帝的恩典，憑來源於上帝的我皇室的威力，此人被任命為君士坦丁堡的教。」查斯丁尼皇帝就是麥基洗德，既是國王，又是父。³⁵在君士坦丁堡聖索菲亞大堂南廊中的一幅鑲嵌形象地展現了這種政治神學。王基督坐落在中間；他位置表明，他是一切人的主。在他的一側站着莫諾馬斯·君士坦丁九世(Constantine IX Monomachus)皇帝，一側是皇后佐埃(Zoe)，沒有神父作為中介，因為他們主權直接來自基督。(但是，在政治現實中，這條線得有時不如在政治神學中清楚；因為君士坦丁是佐埃第三個丈夫，而且鑲嵌畫這部分是敲掉原來形象的作，君士坦丁的形象取代了他的前任。)還有，在破聖像的爭論中變得明顯的是，就連這一權威也是有限的：皇帝可以以王基督的名義進行統治，但是他最好必用作為上帝形象的基督的形象行按手禮。

拜占庭市改建為君士坦丁堡——常被稱作新馬——的儀式於三三〇年五月十一日舉行，除其他原外，這也是君士坦丁下定決心的結果：他要重振帝國要建立一個名符其實的基督教首都，以取代舊羅馬那異教首都。但是，即使首都從羅馬遷往君士坦丁堡，馬的許多光輝也無法遷移。這種光輝一如既往地落在馬主教身上。四五二年，教宗利奧一世在曼圖(Mantua)面對匈奴王亞提拉(Attila)，說服他不要圍困馬；他也從其他蠻族徵服者手下拯救了這個城市。³⁶這一背景下，基督為王的權威所包含的政治含義在舊馬和在新羅馬是很不一樣的。耶穌基督升天之前說

35. 《創世記》14:18；《詩篇》110:4；《希伯來書》7:1-17。

36. C. Lepelley, 「列昂……和羅馬城」, *Revue des sciences religieuses* 35, 1961 130-50。

「天上地下所有的權柄都賜給我了」(太28:18)，然後向作為首批主教的使徒頒發「大使命」。而且，對於其中之一，即作為首任教宗的彼得，他授予了「捆綁和釋放」權——雖然是捆綁和釋放罪人，但是，正如解釋所言，也是捆綁和釋放政治權威。³⁷

公元八〇〇年聖誕節教宗利奧三世在羅馬聖彼得大堂為查理曼加冕允其稱帝變成了一個模式，使西方人相信政治主權的移交過程：從上帝到基督，從基督到使徒彼得，從彼得到「彼得王位」的繼承者，從這些繼承者到皇帝和國王。因此，在亨利四世皇帝詆毀教宗格列高利七世的權威時，教宗在一〇七六年的蘭登宗教會議(Lenten Synod)上發表敕書革除亨利教籍，廢黜他的王位，卻不是面向這位國王，而是面向使徒彼得。基督具有政治王權的理論，無論是以政治秩序自主權的名義，還是以基督永恆王權的名義，都遭到了中世紀晚期各種思想家——包括但丁——的反對。出人意料的是，使教宗政治權威合法化的法案最後被歸屬於君士坦丁皇帝。八世紀一部被稱作《君士坦丁的奉獻》(*The Donation of Constantine*)的偽書描述他把皇帝權威和司法權永恆地奉獻給了教宗，以報答基督通過教宗西爾維斯特一世(Sylvester I)對他的善待——這位教宗醫治了他的痲瘋病。基督是王，教會是君主國，教宗是君主，憑藉他的權威，世間的君主實施他們的權威。基督告訴他的門徒說，他們手裏有兩把刀已經「夠了」(路22:38)，這兩把刀就是：彼得及其繼承者既有教會統轄這把「精神的刀」，還有政治統治的「暫時的刀」，雖然他們可能要通過世俗統治者的媒介來實施後者。³⁸

37. 《馬太福音》16:18-19；見J. Pelikan, 《基督教傳統》4:81-84。

38. 見W. Ullmann, 《中世紀教皇權力：中世紀教規學者的政治理論》，London, 1949。

「這樣，你是王嗎？」彼拉多問耶穌，但是在他放在十字架上的牌子上又稱耶穌為王。但是，即使是在他們面對拜占庭皇帝或者羅馬主教的勝利而稱頌耶穌王位之時，那些宣佈遵從他的人也不得不考慮萬王之王的耶穌和王的總督彼拉多之間的對峙時所顯出的深遠含義。記載在《約翰福音》第十八章中的問答又令彼拉多提出了另外一個問題：

彼拉多又進了衙門，叫耶穌來，對他說，你是猶太人的王麼……耶穌回答說，我的國不屬這世界……彼拉多就對他說，這樣，你是王麼。耶穌回答說，你說我是王；我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證，凡屬真理的人就聽我的話。彼拉多說，真理是甚麼呢。(約18:33-38)

彼拉多的後一個問題在兩千年間也同樣得到了極為多種多樣的回答，然而全部這些回答都來源於耶穌形象的啟發。

第五章
宇宙性的基督

萬有都是藉着他造的，又是為他造的。
他在萬有之先；萬有也靠他而立。

二十世紀最具睿智人士之一懷特海在稱為《科學與現代世界》系列講座第一講中，談到科學信仰和哲學信仰時說，「每一個有細節的事件都可能全然確切地與其先期事件相關，從而證實着總體的原理。」他繼續說，「不相信這一點，科學家的艱苦卓絕的辛勞就會沒有希望。與想象力形成均衡的這種本能性的信念，乃是研究工作的推動力量，即：有某一秘密存在，但是這秘密是可以揭示的。」接着他又提出這樣一個根本性的問題：「這一信念是怎樣如此顯明地根植於歐洲人的心智的呢？」他的回答是：

如果我們比較這一思維基調和其他文明本來面目的態度，那麼看來就只有一個根源。這一根源必定來自中世紀對於上帝的理性的堅持；這一理性被認為既具有耶和華的位格的力量，也具有一位希臘哲學家的理性。¹

這一堅持的態度與信仰的這一結合——「耶和華的位格的力量」加「一位希臘哲學家的理性」——的概要，就是中世紀的和基督教的關於耶穌基督即道成肉身

1. A.N. Whitehead, 《科學與現代世界》, 1925, 頁13。

的邏各斯之教義。

在四世紀之初已經變得明顯的是，耶穌之後最代人期間所適應、所採納的「基督宏偉」的全部名號(titles of majesty for Christ)之中，²產生了最為重大的莫過於邏各斯這個稱號；其後果對思想史之重大如君王之稱號之對於政治史。的確，四世紀的一位教哲學家有理由說，「關於邏各斯的稱號是如此崇高，如此偉大」，³而把所有其他稱號都化個稱號的附加性賓詞。直到今天，像瓊生(B. Jones)容莎士比亞那樣，「拉丁文稍懂、希臘文更不行」(即不懂古文——譯注)也能常常背誦《約翰福音》頭語：「太初有道(En archē ēn ho Logos)」；在(Goethe)的《浮士德》(Faust)開卷的幾頁裏，這位年哲學家獨坐書房，反覆思考着這句話，嘗試用幾個翻譯這句話：「太初有道，有思，有力，有行」。邏各斯這個詞既可能有其中任何一種意義，又可能包含上述全部的意義，而且還可能含有許多其他的意義「理性」、「結構」或者「目標」。

四世紀對於作為邏各斯的耶穌的思考所得到的成果是載入尼西亞信經中的聖三一論教義。在大部督教史中，三一論沒有被質疑，一直是真正正統信教導的不可質疑的試金石。三一論綱要見於各種系學，如加爾文的《基督教原理》，各種教義問答，佈道。基督教的禮拜和聖歌，從拉丁文祝禱詞「榮於天父(Gloria Patri)」到十九世紀赫貝爾(Bishop R. H. Heber)的讚歌「神聖、神聖、神聖」，對三一論信仰的表

2. F. Hahn, 《基督的崇高稱號及其在早期基督教界的歷史》, Göttingen, 196.

3. Gregory of Nazianus, 《神學講演》36.11。

4. Goethe, 《浮士德》1224-37。

常優於神學；加爾文甚至認為尼西亞信經吟誦比朗讀更好。在基督教教義發展史上，三一論教義的發展是重要的一章，可以說是最重要的一章，在對這一歷史的任何論述中都必定是極為重要的。但是，認定耶穌即邏各斯的過程也創造了思想史、哲學史和科學史。四世紀和五世紀的基督教哲學家曾努力論述耶穌是誰，做過甚麼事，因為把這個稱號用於耶穌，就能夠把他解釋成為現實結構(形而上學)的神性線索，而在形而上學範圍之內，又是存在之謎(本體論)的神性線索——總之，解釋成為宇宙性的基督。

同樣，在四世紀，在把耶穌解釋成為宇宙性的基督方面，還有另外一種見證。羅馬的拉特萊諾博物館(Lateran Museum)中的一具四世紀基督徒石棺鮮明地表現了他遍及宇宙的主權。在石棺側面大理石橫飾帶上兩條精雕細刻圓柱之間中央部分，坐在寶座上的是基督的形體，比兩側的形體高。他的左手握着書卷，右手抬起，做出祝福和權威的姿勢。他腳下是一個宇宙的化身。使徒保羅宣佈：「因為基督必要作王，等上帝把一切仇敵，都放在他的腳下。儘末了所毀滅的仇敵，就是死。」(林前15:25-26)還有聲同頌歌的話：

愛子是那不能看見之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先；因為萬有都是靠他造的，無論是天上的，地上的，能看見的，不能看見的，或是有位的，主治的，執政的，掌權的，一概都是藉着他造的，又是為他造的。他在萬有之先；萬有也靠他而立。他也是教會全體之首。他是元始，是從死裏首先復生的，使他可以在凡事上居首位。因為父喜歡叫一切的豐盛，在他裏面居住。(西1:15-19)

在這具旨在通過「從死裏首先復生的」來肯定死亡這「儘末了……的仇敵」的勝利的四世紀石棺上的勝利和他的主的身分之宇宙維度得到了可見的形體表現，正如同時在三一論中這同一維度得到了概念性的表現一樣。

《約翰福音》的卷頭語「太初有道」顯然意在補充《創世記》的卷頭語：「起初上帝創造天地……」的「說」。無論如何，這是早期基督徒同時閱讀這兩段本的方式。⁵因為上帝的話(這是解釋邏各斯的一種方法)創造了世界，上帝的話也使世界可以理解：作為邏各斯耶穌基督，是揭示上帝對世界的道和意志的上帝之言，作為神性啟示的媒介，他也是神性啟示的實施者，尤其是在關於宇宙及其創造方面的啟示的實施者。他的「事實可靠性」是全部人類理解力的基礎。⁶因此，在四世紀，該撒利亞的巴西勒(Basil of Caesarea)在準備解釋宇宙的意義時，首先使用《創世記》中記載的六天創世的事，又在他的《六日談》中發揮；這是一本神學、科學和迷信的奇異混合物的書，不久以後就被米蘭的安布羅斯(Ambrose of Milan)拿去，用拉丁文改編。

我們已經看到，許多早期基督教思想家在他們對聖經創世故事的解釋中增添了一種受到柏拉圖《提馬斯》深刻影響的、對宇宙起源的理解；基督徒的信念大強化了對柏拉圖宇宙論的使用；這信念是：柏拉圖通過《創世記》，並且在《提馬尤斯》中領悟到——無多麼隱約——宇宙的結構是十字架形的。⁷因此，從開始，基督教的創世觀——即使是通過道成肉身為耶穌的邏各斯的創世——就是後代人所說的「混合學說」

5. Gregory of T. Armstrong, 《創世記在古代教會》, Tübingen, 1962。

6. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》25.2。

7. 見第三章。

亦即：神性啟示和人類理性在其中都有話可說。這兩種認知方式的互動，無論是被視為和諧也好，或者矛盾也好，不僅協助形成了神學史，而且還有哲學史和科學史，一直到十九世紀和二十世紀。⁸對於四世紀大多數教父來說，把尼西亞信經宗教－神學宇宙開創論（「我們信仰一個上帝，天和地以及一切可見物與不可見物的創造者」）和（《提馬尤斯》及其詮釋者，包括基督徒詮釋者在內所規定的）柏拉圖與柏拉圖主義哲學－科學宇宙開創論聯結在一起的，是對邏各斯學說內容的進一步的肯定（雖然邏各斯這個述語沒有在尼西亞信經中出現），因為它宣佈「萬物都是通過唯一的主耶穌基督，上帝之子，創造的。」但是，這一肯定的態度也在兩種有分歧的感受宇宙現實的方式中間劃出了分界線。

兩者之間關係的判例是關於創世的定義，即「從虛無中造出(creatio ex nihilo)」。⁹這個定義是針對物質是永恆的，因而與造物主永遠同在這一觀念的。¹⁰雖然「希臘哲學家盡心竭力地解釋自然」，他們能夠作到的，例如在《提馬尤斯》這樣的著作中，只是「某種想象，而不是對《創世記》中『那隱而不露學說』的明確理解」；那學說其實早已通過上帝之言向摩西，經過摩西揭示了。¹¹因此，從神性智慧，而不是從世俗智慧來看待宇宙，就是旨在承認，從原初到現在「上帝的話都是遍及一切造物的」。¹²上帝所說的話，和上帝對某一人說的話，「我們要照着我們的形象……造人」，正是「他兒子……藉着他創造諸世界……常用他權能的命令

8. J. Pelikan, 「基督教史中的創世和因果性」, 載於 *Issues in Evolution*, S. Tax 和 C. Callender 編, Chicago, 1960, 頁 329-40。

9. J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁 35-37; 卷三, 頁 290-91。

10. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》 24。

11. Basil of Caesarea, 《六日談》 1.2; 3.8。Gregory of Nyssa, 《論人的創造》。

12. Basil of Caesarea, 《六日談》 6.1; 9.2。

托住萬有」，邏各斯耶穌基督被視為三位一體的「位」和宇宙的基督。¹³

四世紀一位使用拉丁文的希臘思想研究者十分地對此加以論述說：「一切存在都起源於天父。基督身上，又通過基督，是一切的淵源。與其他為對照的是，他是獨自存在的。」¹⁴在這樣的一個中，有必要澄清上帝在創世時所說的話，體現在上的邏各斯，據《箴言》記，是否是在說：「在造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。」真如此，則邏各斯就應是造物中為首者，但是依然是一個造物，是創世程序的一部分。據基督教說，只有這樣的兩種可能性：或者是造物，或者是主。在整個四世紀就三一論進行的激烈辯論的論作為創世時上帝所說的話的邏各斯是在創世之前地和上帝在一起的，因而是共享永恆的，「與天父在一起的」。奧古斯丁在《懺悔錄》卷十一對創世進行的論述；他問道：「啊，上帝，你是怎樣創造天呢？」接着便回答道，是在上帝永恆地說着的詞中一切造物也被上帝的話永恆地論及：「啊，上帝初，你創造了天和地——在你的話、你的子、你的智、你的真之中；你的話是奇異的，你的創造是奇異的。」¹⁶

但是，「上帝的邏各斯」用於耶穌基督其意義遠超過「上帝的道」，甚至超過神性的啟示；有多希臘語詞足以表達這些內容，其中好幾個都

13. Basil of Caesarea, 《六日談》 9.6; 《創世記》 1:26(粗體為本書作者標); 伯來書 1:2-3。

14. Hilary of Poitiers, 《論三一論》 2.6。

15. 《箴言》 8:22(粗體為本書作者所標); Athanasius, 《駁阿里烏派》 2.1。

16. Augustine, 《懺悔錄》 11.3.5-11.9.11。

和其他早期基督教文獻之中。使用邏各斯這一特殊名稱還表明耶穌基督身上也有**理性和宇宙的心智**。「沒有邏各斯」(alogs)在古希臘語中的含義是沒有理性或者反理性；¹⁷因此，二世紀那些反對使用邏各斯學說，因而也反對包含這一學說的《約翰福音》的基督教異教徒就被劃定為「反邏各斯派」，而否定邏各斯永恆性的四世紀思想家則被指控宣講上帝曾一度**沒有邏各斯**，一度瘋狂。¹⁸正統思想堅持認為：「上帝從來不是沒有邏各斯的，上帝從來就是天父。」¹⁹因為基督教哲學家深入思考把耶穌認同為永恆邏各斯一事的深遠內涵，所以作為理性的邏各斯的宇宙論意義在創世學說範圍內就變得明顯起來。

他們當中有一人提出一個修辭性的問題：「人的偉大之處何在？」回答是「在於人是在造物主的形象之中。」然後他分析了這一學說對於基督與創世關係的意義：²⁰

如果你們檢驗表現神性之美的其他的論點，你們就會看到，這些論點之中也完美地包含着與我們表達的(上帝)形象相像的情況。上帝是心智和道：「太初有道」，保羅的擁護者是「有基督的心」的，基督的心「在我裏面說話」。人性沒有遠離這些；你們在你們裏面看到了道和悟性，這其實是對本源的心和道(亦即作為邏各斯的基督)的模仿。

17. 出自柏拉圖《泰阿泰德篇》203，這話出現二次，這些句子中各出現一次。

18. Epiphanius of Salamis, 《反一切異端論》51.3; Gregory of Nyssa, 《教義大綱》1。

19. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》3.17。

20. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2; 5.2(約1:1; 林前13:3)。

因此，在已化身為耶穌的上帝的邏各斯、和在每一個人身上化身並且從內裏令每個人可感知的人性的邏各斯之間，是存在着某種類似性的。但是上帝的邏各斯，因為對天父的關係正如道之對於心，所以是神性的造物主，宇宙中的一切都是通過他造就的，因而「這個名稱(邏各斯)之所以賦與他，正是因為他存在於萬有之中。」²¹

從對作為上帝創造的宇宙和作為上帝理性的邏各斯之間關係的這一描述中，可以見出知識理論的兩種含義。一方面，把邏各斯認同為宇宙理性與心智這一情況實際上抵銷了基督教運動從一開始就特有的一種傾向，即沉迷於對基督的信仰，以至達到頌揚非理性這樣一種矛盾之中。德爾圖良沒有說過(或者，準確地說，從來沒有說過)常常被歸屬於他的一句話：「我之信仰，皆因其為荒謬(Credo quia absurdum)。」但是他的確說過：「上帝之子死了，這一點是一定要相信的，因為它毫無意義(quia ineptum est)。他被埋葬，但又復活，這一事實是確定無疑的，因為是不可能的。」²²他在別處說過：「我們既然有了基督耶穌，既然享受了福音，就不再需要好奇的爭論，不需要詢問了！雅典和耶路撒冷有甚麼關係？」²³

這類的情感在世世代代基督教拘泥字面意義傾向和反理性主義的歷史中，有時自封為執着和權威，是有可能阻塞哲學思考和中斷科學研究的，因為思考和研究都依靠宇宙間存在着某種理性秩序的假設為前提。但是，在四世紀後半期，那些依然接受信仰基督這一矛盾的人已有可能肯定理性思維的實效性，求助於「我們雙眼和

21. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》4.20。

22. Tertullian, 《論基督的肉體》5。

23. Tertullian, 《論異端無權成立》7。

自然法則」的證明。²⁴天父上帝通過他永恆的子邏各斯完成的創世不可能是任意的或偶然的，也不可能是「憑機遇而無理性地設想的」；但是，必須有「一個有用的目的」。²⁵這樣肯定宇宙理性的自然結果，是否定古代占星術所代表的那種特殊形式任意性和機遇論。²⁶人和其他造物的根本差別是，因為人體是依上帝形象，通過造物主的邏各斯的特殊行動造的，所以人必定有語言能力(logi kos)，或者「適合於使用理性」，或者，在任何情況下「都反映出造物的邏各斯的存在。」²⁷

四世紀基督教哲學家的信心，是顯示在基督身上的神性。理性給予人的理性探索被造自然之活動的一種能力，但是，這種信心卻又受到了辯證法另外一極的限制，即：加諸於人類理解終極現實能力之上的限制，和以基督啟示為依據的、對這些限制的深刻領悟。正如經常出現的那種局面所示，有一位基督教異教徒成為一種根本性洞察力的催化劑：四世紀一位最卓越的基督教哲學家，尤諾米(Eunomius)，被不止一個他的正統反對者引證，說他曾斷言他對上帝本質的理解和上帝本身對自己的理解一樣好。我們無需接受這種引用語的歷史準確性，就可以知道，對比之下，他的正統派反對者正在表明，關於上帝的許多情況他們是不能理解的。為了研究造物，欲知其「本質」知其「名稱」即可，但是，「我們在聖父、聖子和聖靈中得知的(上帝的)非造的本性，是超越了名稱的一切意義的。」²⁸因為「上帝是不能用語言表現的」；「我們依據其屬性來勾勒它」，所以

「得到關於它的某種隱約、微弱和部分的觀念」，「我們最優秀的神學家」依靠現有的這類知識片斷論上帝。²⁹結果可以被稱作是「聖經實證主義」，為普瓦蒂埃的奚拉里(Hilary of Poitiers)的一句話中：「有在上帝談他自己的時候，他才是可以信仰的(Deo credendum est)。」³⁰上帝是以邏各斯決斷地說話化為耶穌基督的肉身。這樣，宇宙就是確實可知的，同時依然是神秘的，因為邏各斯是上帝的心智和理

因為化身為耶穌的邏各斯是上帝的理性，所以能在宇宙結構本身中看到邏各斯。該撒利亞的巴西流現在所熟悉的格式把聖經《創世記》對創世的敘述和柏拉圖關於理念先在的學說結合起來，對這一結構作了形象的描述：

在現在引起我們注意的一切事物存在以前，上帝在其心智中設計並且決定促成誕生存在的一切誕生之後，他就想象了世界應該呈現的模樣，並且創造了與他想要給予世界的形式相和諧的物質……他以不可消解情感的鏈環把宇宙所有不同的部分連結在一起，在各部分之間建立了十分完美的團契與和諧，因此，雖然遙遠，那相距最遙遠的事物看上去也統一在一種宇宙的交感力之中。³¹

這把原子和星系聯結起來的和諧，表現為一種的體系(systema)，全是由「造物主－邏各斯的宏偉

24. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》2.6。

25. Basil of Caesarea, 《六日談》1.6。

26. 同上, 6.5-7。

27. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》8.8。

28. Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.3。

29. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》4.17。

30. J. Pelikan, 《基督教義的發展：幾篇歷史序言》，New Haven, 1969, 31; Hilary, 《論三一論》4。

31. Basil of Caesarea, 《六日談》2.2。

就的。³²以希臘語詞「體系」表達的宇宙和諧的概念也十分接近我們所引用過的新約中關於宇宙基督的最強有力的論斷；用巴西勒的話來說，由於宇宙基督，「萬有都有延續性和規章」，他「先於一切被造的」，「無論是天上的、地上的」都是靠他造的，而且，「萬有也靠他而立(或者：組成宇宙體系[synestēken])」。³³

把耶穌身上的造物主－邏各斯認定為宇宙結構基礎，和「上帝的邏各斯在整個宇宙之中」的信念，其依據在於更加根本性地認定邏各斯是**從無中創世的主體**，或者，用聖經語言和哲學語言共有的一個術語，從非存在中創世。³⁴造物主可以被描述是「存在者(ho ōn)」，而造物的存在則由造物主衍生，來源於享有造物主，他們是不能「自立的」。³⁵因此，就十足的意義而言，只有造物主才能被說成是「存在」。同樣道理，對上帝使用天父這一名稱**不是一個比喻**。僅僅因為上帝是邏各斯－子的父，父親這個詞也被用於人的生父；但這樣的用法則**是一個比喻**。據新約認為，作為邏各斯之父，上帝是「父」，「天上地上的各家，都是從他得名」，而在人類家庭中，雙親和子女則是他們上帝的原型的「仿製」。³⁶邏各斯不可能是一個造物，甚至第一造物，因為一切造物都是從非存在中產生，而作為促使他們從非存在中產生的主體，造物主－邏各斯必定享有完全的、非比喻意義上的「存在」。³⁷

因此，正是作為宇宙理性的邏各斯把「宇宙納入秩

32. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》38.10-11。

33. Basil of Caesarea, 《論聖靈》7; 《歌羅西書》1:15-17。

34. 《羅馬書》4:17; Athanasius, 《論道成肉身》42。

35. Athanasius, 《駁阿里烏派》3.63。

36. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.23; 3.19-20(弗3:14-15)。

37. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.25。

序宇宙」。³⁸宇宙通過這種起構建作用的邏各斯存在中造出，便在其「秩序與天佑」中顯示出「**一切、掌管一切的上帝的邏各斯**」的權威面貌。³⁹是「荒謬的」或者「失去了邏各斯(非邏各斯的)」是全靠邏各斯才有意義。但是，反之，宇宙把握理自它對邏各斯的把握；沒有邏各斯它又會倒退到非中去；正是邏各斯原來把它從非存在中創造出來的之，

善者不怨。因此，上帝是不怨存在的，而且願一切都存在，以昭示堅定不移的愛。上帝看到，全部造出的自然，如果自行其是，就會變遷而遭到消解。為防止這一情況，使宇宙免於解體而歸於非存在狀態，上帝使用上帝自己的邏各斯造出萬物，並賦予造物以存在……上帝通過邏各斯來引導(宇宙)，因而，憑藉邏各斯的指導、佑助和諧調，造物得到啟明，得以永遠安然存活。⁴⁰

因為罪就是背離上帝，背離邏各斯，有罪的人的危險是重新落入非存在的深淵；正是邏各斯的創動把他們從非存在的深淵中呼喚出來的。

為了面對和克服這一威脅，邏各斯，即**宇宙救**化身為耶穌基督；耶穌受難，在十字架上死去，又復生，戰勝了罪、死亡和地獄。這是必要的，因為斯塑造的這個世界現在已經變成了一個墮落的世界。世紀和五世紀的希臘基督教哲學家，和特別表現在

38. Athanasius, 《駁異端》45。

39. Athanasius, 《致埃及諸主教》15。

40. Athanasius, 《駁異端》41。

思想中後期的基督教個人主義形成對照，總是十分近似地看待人和宇宙。首先，在對於通過邏各斯創世的理解方面，情況就是如此，而在診斷人類困境和通過現已化身為基督的同一邏各斯進行神性的治療方面，也是應該如此的。因此，不僅「萬有也靠他而立」，即：靠作為宇宙建構的邏各斯基督，而且也一定是靠救主邏各斯的，因為「受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。」⁴¹

在希臘語東方比在拉丁語西方中更強調宇宙的基督，一個原因可見於關於存在和邏各斯創世的觀念，這些觀念我們在上文已通過亞大納西和四世紀其他東方思想家的著作加以討論。現在，在把死亡解釋為罪過結果的哲學神學，和傾向於把死亡視為過渡與非永恆性後果的哲學神學之間可以劃出分界線了；兩種強調重點都不是完全不包容對方的，但是區別是清晰的。如果罪被界定為墮入造物邏各斯從中造出人類的那種虛無，那麼，就有理由把人類靈魂困境描寫成「自我想象的惡」，因而，描寫成「正在做某事」；其次，由於所犯之罪是非存在，「事實上它沒有做任何事。」⁴²這樣的靈魂受到了欺騙，相信非存在是「唯一真實的現實」，而上帝的現實是「非存在」。對於存在與非存在之間這種造出的形而上極性的完全顛倒即是墮落的含義。因為，在亞大納西的斷語中，「從本性上看，人是服從過渡性(phthartos)的，因為人是從非存在中造出的。」⁴³形容詞「過渡的」及其同源詞具有決定性的重要意義。因為這個詞把對罪和墮落的理解置入了不僅人性、而且還有宇宙本身都要屈從的過渡和衰落的語境中；人和宇宙都是

從無中創造的。人和世界的墮落都是因為喪失對存在的微弱依靠，因而是墮入深淵。就人類而言，落尤為可悲，因為只有亞當和夏娃是(地上其他物都不是)依照上帝的形象，亦即神性邏各斯的。⁴⁴雖然有人提出許多相反的論斷，但是關於境的這一觀點所着重的是作為容易墮落和過渡的而不是作為罪和「罪的工價」(羅6:23)的死亡。

關於在宇宙衰落條件下人之墮落的這一觀點體系，乃是對邏各斯耶穌救世活動的一種理解；世活動不僅將其用於贖反對上帝律法和上帝旨意而且用於修補因疏異被界定為「存在者」的上帝的存在中的裂隙；因此不僅應用於罪，也應用論。⁴⁵邏各斯化身為耶穌，使人能夠超越自己，用新約中一句意味深長的話來說，「與神的分。」(彼後1:4)不只一位希臘教父說過：「上帝斯變得具有人性，所以你們可以從人那裏得知，能夠變得具有神性。」⁴⁶人真正的偉大之處在上帝形象，⁴⁷但按上帝形象最初造人是通過邏各斯通過同一個邏各斯，這一創造現在不僅要達到復且要達到成功和完美：他的道成肉身要形成我們神格化。在這一成功之中，整個宇宙都能恰當地份；「教會的建立是世界的重新創造」，在其中斯已經創造了繁星」，一個新的天和一個新的地

從宇宙創造歸功於邏各斯耶穌這一點，經過推斷可以得知，邏各斯不僅是開始，也是終結，

44. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》5.2; 30.34。

45. 參考Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁344-45; 卷二, 頁10-16。

46. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》1.8.4; Athanasius, 《論道成肉》

47. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2。

48. Gregory of Nyssa, 《論雅歌的講道》13。

41. Athanasius, 《駁阿里烏派》2.63(西1:17; 羅8:21)。

42. Athanasius, 《駁異端》7-8。

43. Athanasius, 《論道成肉身》5。

的目的。⁴⁹他是終結，也是開端。這一學說成為基督教哲學的關鍵之後，就變成原始基督教對世界即刻終結和基督即刻到來進行審判的期待。時間是依順序向前運動的這一見解應該令我們承認時間也是有終結的，正如它有一個開端一樣。因此，「如果我們設定上帝的意志力量是一切存在物的充分的始因，因為一切都從無生成，那麼，我們在把世界的重建歸於這同一力量的時候，就不會讓我們的信仰立足於某種非或然性。」⁵⁰

把這種邏各斯觀作為宇宙的極致即世界史和宇宙史大戲的綱要，我們在上文已經從《哥林多前書》第十五章中引證。耶穌是作為真正的人來的，要成為第二個亞當；「死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來。」他復活了，成為「初熟的果子」，而在他之後，「在基督裏衆人也都要復活」。「再後末期到了」，他「就把國交與父上帝。因為基督必要作王，等上帝把一切仇敵都放在他的腳下。儘末了所毀滅的仇敵就是死……叫上帝在萬物之上，為萬物之主。」（林前15:20-28）但是，如果宇宙某處仍然有某種為他那治病救人的愛所不及的病痛，那麼，在基督裏來臨的上帝還真的是「在萬物之上，為萬物之主」嗎？如果，按《約翰福音》所說(1:9)，邏各斯是「真光，照亮一切生在世上的人」，那麼，還可能有那已經來到世界，而且在邏各斯裏照亮一切的光所不能穿透的黑暗深淵嗎？作為上帝的道，邏各斯已經在創世時說話，在以色列的先知裏說話，又具有決定意義地在耶穌的生平和教訓中說了話。作為上帝的理性，邏各斯從世界的瘋狂和惡的勢力中理出意義來。作為宇宙的結構，邏各斯已提出應許，在已

49. Basil of Caesarea, 《六日談》1.3; 3.6。

50. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》23.1, 5。

被感受到的宇宙不同因素之間可能有一種「體系」種聯繫。作為宇宙的救主，邏各斯不是從已造的秩序中採擷出人性的，而是把已造的秩序轉化成為給革的人性的一個適當的環境。而且，作為宇宙的目邏各斯代表了一種希望，即：魔鬼在「萬物的回(apokatastasis tōn pantōn)」也能最終地恢復完美，「世界的重新組建，人類也會被改變，由過渡性和塵走向不被腐化和永恆。」⁵¹

但是，讓我們不要忘記——有時候他們看來已記，雖然更多的時候他們是記得的⁵²——四世紀基督學家關於先在的道和邏各斯的全部這些形而上念，都是應該找到其宗教的和倫理的核心，甚至找性的辯解的——在福音書中，在「謙遜的道(se humilis)中」，在「他在十字架上受難的榮耀中」

「太初有道」：許多從未聽說過拿撒勒的耶穌的思可能說過，已經說過這句話。但是，俾使宇宙基督斯肖象超凡絕倫的是這樣的一個聲明：道在耶穌為肉身，化身的道耶穌在十字架上受難並且死去。而，如果這一聲明是真實的，那麼最終就無法避免地聲明：恰恰是宇宙，才是通過他來臨的愛的對象。《約翰福音》以邏各斯教義開卷，繼而以其最聞名的行說：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們一切信他的，不致滅亡，反得永生。」（約3:16）這裏「一切」人，的確是指每一個個人；但是，在這裏，「世人」的希臘語詞仍然是「宇宙(kosmos)」。

51. 同上，22.5。

52. Gregory of Nazianus, 《神學講演》39.13; 45.26。

53. E. Auerbach, 「『謙遜的道』和『受難的榮耀』」，載於*Literary Language Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, R. Manheim譯，York, 1965, 頁27-81。

54. Augustine, 《懺悔錄》7.18.24-25。



第六章
人子

你們看這個人！

從福音書中可以看到，耶穌最喜歡的對他自己的稱呼是「人子」；這一稱呼在符類福音書中出現約七十次，在《約翰福音》中出現十一或十二次。¹在希伯來文聖經中，這個詞有時候用來指人，意思為「凡人」。²但是，在公元一世紀，在猶太教的用法中，這個詞已經獲得了啟示的內涵，這種內涵也被這個詞帶進關於耶穌的許多話裏：「閃電從東邊發出，直照到西邊。人子降臨，也要這樣……那時，人子的兆頭要顯在天上，地上的萬族都要哀哭。他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕着天上的雲降臨。」(太24:27、30)在新約之後的基督教用法中，這一稱號幾乎立即獲得了它的原來意義，尤其是因為它逐漸被用來指耶穌的人性，與「神子」並列——「神子」一詞是指他的神性。³

這樣，雖然耶穌從一開始就被他的門徒看作是對神性的一種揭示，但是，隨着他們對他思考的深化，他們逐漸認識到，這充分表示，耶穌同時也是關於人性秘密的啟示，而且，據第二次梵蒂岡大公會議規定，「只有在成為肉身的道的秘密中，人的秘密才能揭示。」⁴從

1. 出自許多文獻，見C. H. Kracling, 《人與人子》，New York, 1927。

2. 比如，像在《詩篇》8:4那樣(參來2:6-9)，尤其在《以西結書》中，那裏，它作為先知本人的稱號出現約九十次。

3. 作為同樣的一個古老例子，見Ignatius, 《以弗所書》20.2。

4. 「現代世界中主教的教會制」22，載於*The Documents of Vatican II*, W. M. Abbott編, New York, 1966, 頁220。

邏輯上看，可能正好相反：診斷應先於處方。如果說基督教教義問答和講道的邏輯，或者每一個歷史時期教神學著作的邏輯是某種指南的話，那麼，關於創世和的墮落的教義必定首先出現，然後才有關於基督位格工作的教義，作為對人類困境的神性答案。但是，在史上，情況不是這樣發展的，因為耶穌作為神子、羅斯和宇宙的基督的地位必須首先澄清，然後才有可能分地理解人類的困境。基督教思想不令懲罰符合罪過而是在度量人類罪過大小時，首先使用十字架神性懲被強加其身上那個人的尺度，從而(過渡到拯救即健這一原有的比喻)使診斷符合處方。哈納克說過：「在(基督教)憑藉一種予人深刻印象的宗教哲學取得最後勝利以前，它的成功就已經有了保證，因為它應許並提供了拯救。」⁵但是，因為它從因基督得救的福音中吸取了關於人的教義的必要含義，所以變成了「予人深刻印象的宗教哲學」。

二十世紀一位風格強勁的美國畫家萊因哈特(Reinhardt)的冷峭繪畫「光明」(Light)就記錄了這一斷，即：人類困境的尺度只有在其救贖的光明中才變得十分清晰。被釘在十字架上的基督，「這個人(Ecc Home)」，出現在畫面上方，但是此繪畫得名依據的光明見於已復活的基督的形象，他在第三維度中從十字架上的陰暗形象裏湧現出來。他揮動那荆冠，像搖手鼓一樣，要引人注意。但是沒有人理會他。另外兩個人物的臉扭向他方，破壞了繪畫中全部的和諧規則：那女人正沉迷於狂喜之中，那男人在另一側大吹單簧管。這不僅是因為他們醉生夢死，才有意冷落耶穌這世界的光明。

5. A. von Harnack, 《公元初三百年基督教的傳教與傳播》，J. Moffatt譯，兩卷本 London, 1908, 卷一，頁108。

而且，耶穌還以他的顯現第一次向他們揭示了他們真實的處境。通過光明的來臨，卑下和高尚現在都變得顯而易見。用《約翰福音》的話來說：「光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光，倒愛黑暗，定他們的罪就是在此。凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行為受責備。」(約3:19-20)

光明的來臨怎樣被證實為對黑暗的啟示，⁶對罪惡的鑑定和對論斷的澄清，對這一切的界定是希波的奧古斯丁的具有歷史意義的成就；他是在尼西亞公會議基本規定耶穌是三位一體的第二位，「來自上帝的上帝，來自光明的光明」這一正統教義一個世紀之後死去的。第一次尼西亞公會議必須先確定光明耶穌是甚麼，奧古斯丁才能夠確定耶穌**必定是**甚麼的理由。這一順序的歷史原因很複雜，奧古斯丁本人的思想發展和宗教觀的發展也是如此。但是，在這些歷史原因內部和背後，還有一個可見於人類困境之中的原因；這個原因得到奧古斯丁一個忠實門徒準確而精闢的敘述。這位門徒就是在奧古斯丁去世大約一千二百年之後誕生的法國科學家和基督教哲學家帕斯卡爾(B. Pascal)。他說：「不理解人類的苦難，關於上帝的知識會造成驕傲。沒有關於上帝的知識，只了解人類的苦難，會造成絕望。而關於耶穌的知識則構成中庸之道，因為在他的身上我們會發現上帝和我們的苦難……(苦難和)宏偉。」⁷帕斯卡爾是說，憑對人性的任何理解都很容易識別苦難或者宏偉，但是把兩者聯繫起來看待並從中得到必要的哲學的和心理學的結論，已經被證明困難得多。對於帕斯卡爾和在他以前的奧古斯丁來說，這一聯繫是可以以「關於耶穌基督的知

6. 見Augustine, 《約翰福音論》12.13對此的討論。

7. B. Pascal, 《隨想錄》526, 431。

識」來建立的。在尋求理解耶穌形象史這一章中，回顧一下十九世紀思想家施萊爾馬(Schleiermacher)提出的區分也許是有益的。他說：「說人可以(在耶穌基督裏)得到救贖，則他們必須救贖和有**能力**接受救贖」；肯定其中之一而**不肯**則是「異教」。⁸靠着奧古斯丁對作為人類宏偉關鍵的耶穌基督描述之形象的精神，他得以把以結合起來，即：使基督和救贖成為可能的因素，基督和救贖成為必要的因素。因而，「人類的狂傲通過」體現在耶穌基督位格與生平中的「上帝的到醫治。」⁹

奧古斯丁關於人類困境和人類苦難的談論大是他自己的獨特見解，但是，他在使用耶穌的形象來**肯定**人類的**宏偉**之時，他是依憑在他以前的第二、第四世紀的**思想的**，這一點，例如，早已得到尼列高里(Gregory of Nyssa)的總結：「那麼，依據教義，人類的偉大歸結在那裏呢？不在於它酷似被界，而在於它在造物主性格的形象之中。」¹⁰對格列高里及其繼承者而言，上帝的形象的**的確確**耶穌這個人。然而，在耶穌這個人裏道成肉身之際人的肉身，而不是任何其他種類的肉身，因為人上帝的形象創造的，基督裏的道成肉身更新了象。¹¹在就原罪進行辯論過程中，雖然奧古斯丁說的話似乎是指由於亞當的墮落上帝形象已遭削是在他行將就木之際的進一步思索中他明確表示

8. F.D.E. Schleiermacher, 《基督教信仰》, H.R. Mackintosh和J.S. S. Edinburgh, 1928, 頁98。

9. Augustine, 《手冊》108。

10. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2。

11. 關於奧古斯丁對形象和復活的想法，參考G. B. Ladner, 《改革設想：對基督教思想與行動的影響》, Cambridge, 1959, 頁185-203。

墮落的教義不應該被解釋為「似乎人類已經喪失了全部的上帝形象。」¹²

如果罪和墮落已經全然銷毀了上帝的形象，那麼，在這樣的人性和邏各斯在耶穌真正人性中的化身之間就不會有接觸點。¹³所以，耶穌不僅是神性的形象，而且也是人性的形象，因為人性本來是被如此設計的，因為人性通過他現在可能形成；從這一意義上看，他是「理想的人」。上帝派他來，表明上帝是多麼深切地愛人類，「上帝既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們麼？」（羅8:32）奧古斯丁這樣解釋保羅的話：「但是，上帝是愛我們的，愛我們應該變成的樣子，而不是（現在）我們的樣子。」¹⁴這種未來情況的輪廓現在已經可以看到，不是在我們經驗中的人性之中，而是在道成肉身的耶穌的人性之中；經驗中的人性看到這一前景，就充滿了努力奔向這一理想的渴望和意願。因此，「基督耶穌是上帝和人之間的調解者，不是因為他有神性，而是因為他有人性」，不僅因為他是「一切完美」的源泉，而且也是「一切完美的目的」。¹⁵他既是開始，又是終結。

在奧古斯丁的思想中，甚至在他作為基督徒的思想中，人性的耶穌不是永遠都佔有重要地位的。因此，在他早期的論文《導師》中他曾說過，為獲得智慧「我們不必去聽從任何人說的話，在我們身外發出的聲響。我們要聽從在我們心智中佔主導地位的真理；雖然必定會有人要求我們去聽從某人的談話。」內在的導師叫「基

12. Augustine, 《反駁集》1.25.68; 2.24.2。

13. Augustine, 《書答摩尼教徒浮士德》24.2。

14. Augustine, 《論三一論》1.10.21。

15. Augustine, 《約翰壹書十講》4.5-6; 10.6; 《論約翰福音》82.4; 《懺悔錄》10.43.68。

督」，為完成這種作用他不一定必須是福音書中真實的人，但是看起來他是作為對深藏靈魂中的回憶而以某種柏拉圖式方式活動。¹⁶同樣強調性見於其他章節，是耳熟能詳的：「那麼，你想知呢？我想要知道上帝和靈魂。沒有別的了嗎？絕了。」¹⁷他終於變得對柏拉圖的回憶說持更加批度，他承認他完成過渡有困難——從「我盡力求不懷疑的邏各斯的不可變性」（這一點，即使不徒也是可以接受的）到《約翰福音》中的話「身」意義的充分理解的過渡；奧古斯丁承認，他後來才理解了「道成肉身」的。¹⁸但是他一旦這句話，其謙恭內涵見於福音書敘述中的「道成的精神，就統領了他關於基督的用語，他對他認督聲音¹⁹的《詩篇》的討論，和他對《約翰福音釋；《約翰福音》對先存的、化身的、卻又「謙邏各斯的教訓，使這一福音書在四福音書中最為高」。²⁰

同樣，由於《約翰福音》對先在和化身的邏各斯描述，奧古斯丁在詳解這一福音書的幾年中，發揮對上帝形象內容的獨特而最崇高的心理學洞察力。上帝的形象是三位一體的形象。他研究了「三位一體的各種「足跡」和方式，在這種「足跡」或者方式就其結構本身而言既是單一，卻又在內部包含某種的人類心智是一，也是三，可以被解釋成為聖父、

16. Augustine, 《導師》38。

17. Augustine, 《獨白》2.7。

18. Augustine, 《論三一論》12.15.24; 《懺悔錄》7.18.24-25。

19. W. S. Babcock, 「互換的基督：奧古斯丁《詩篇講解》的基督論研究」文，Yale, 1971。

20. Augustine, 《約翰福音論》36.1-2。

和聖靈之間關係的一種反映。²¹這一點啟發了二十世紀作家和文學評論家賽爾斯(D.L. Sayers)去探索反映在文學與藝術中的「創造性想象力」，並且發現三一論「創造性形象」與其類似之點，即反映在有歷史意義的基督教信條和奧古斯丁思想中的三一論的結構。²²

奧古斯丁認為，「三一論的足跡」之一就是存在、知識和意志這在心智內部相互有別，卻又依然是一個心智的能力的三位一體：「我存在，我知道，我願意。」²³還有，「我……愛某物之時，就牽涉到三個現實：我自己，被愛者和愛本身。」²⁴類似點中最深刻者是「記憶、理解(intelligentia)和意志」的類似：這不是「三種生活，而是一種生活；不是三種心智，而是一種心智」，卻又互不等同。²⁵奧古斯丁隨便地承認了全部這些觀念的欠缺，明顯地感受到這些觀念的隨意性，包括三一論教義本身的用語(這三一論教義在信仰必須保持完全不沉默的情況下是必要的，但是不能夠就上帝內在生活的秘密提供精確的描述)。²⁶然而下面的一點是確定無疑的：對於天主教徒奧古斯丁的思想來說，耶穌基督是打開三一論秘密的一把鑰匙；通過三一論，也是打開人類心智秘密的一把鑰匙。

對人類心智與三位一體心理學相似性的研究雖然深刻而富啟發性，但是奧古斯丁對人類心理學史最重要的貢獻在於他的罪惡論，用我們上文中用過的詞語來說，在於他對使基督成為必要的因素，而不是使基督成為可能的因素的研究，在於他對人類苦難，而不是人類宏偉

的研究。李普曼(W. Lippman)在德國進攻蘇聯以月，珍珠港事件以前五個星期，為一九四一年十日寫的一篇專欄文章中首先引證了奧古斯丁的罪惡論。他受到啟發，思索他所說的人性內部存在的「惡」：

近二百年來，懷疑主義盛行的現代世界直聽取一種人性論概念，在這一概念中信仰時代所熟知的罪惡現實，一直是被打折的。幾乎我們所有的人都是在充滿輕易的樂主義環境下長大成人的，所以我們對於惡魔志的含義幾乎一無所知——雖然我們的祖先如指掌。我們現在不得不重新發現這一雖然忘卻、卻是本質性的真理——還有我們已經失去的許多其他真理，因為我們儘管認為自己明、多知多懂，其實我們是又淺薄、又盲目的。²⁷

在那幾年，和李普曼同時經過深思而對「信仰時代」之奧古斯丁傳統加以稱頌的，還有尼布爾；尼布爾(R. Niebuhr)所作的吉福特系列演座(Gifford Lectures)《人的本性與命運》(1939年發表講演，1941-42年版)，是刻不容緩地重述奧古斯丁人類學的一項努力。

耶穌形象在奧古斯丁人類學中起了甚麼作用呢？這一問題作出答案的最基本組成部分應該在對於《懺悔錄》、其形式與語氣的重新評價中找到。²⁸就著作

21. Augustine, 《論三一論》12.4.4。

22. D.L. Sayers, 《造物主的心》, New York, 1941, 頁33-41。

23. Augustine, 《懺悔錄》13.11.12。

24. Augustine, 《論三一論》9.2.2。

25. 同上, 10.11.17-12.19。

26. 同上, 7.4.7; 15.12.43-44。

27. R. Steel, 《瓦爾特·李普曼與美國世紀》, Boston, 1980, 頁390-91。

28. 關於《懺悔錄》，主要參見P. Brown, 《奧古斯丁傳》，頁158-81，以及用的文獻。

構而言，從第一句話到最後一句話，這是一篇長篇祈禱，所以理所當然稱為懺悔錄，被界定為對自己的責難和對上帝的讚頌。²⁹這篇祈禱的主要文學啟發來源於拉丁文的《詩篇》；奧古斯丁顯然熟記了《詩篇》，而且像一位對位法專家一樣，從中奏出狂想曲樂段。³⁰但是，因為他是把《詩篇》當作基督的聲音來閱讀的，所以，對於他的《懺悔錄》來說，主要的宗教性啟發是他對上帝恩典的意識；他是通過天主教教會在基督那裏逐漸認識到上帝的恩典的。

因此，他是「在可感可知的上帝在場的恩准氣氛」和上帝的恩典中寫作《懺悔錄》的祈禱的。³¹雖然在任何這類回憶錄中都不可避免地有一定數量的自欺，但是奧古斯丁在《懺悔錄》中是盡其可能誠實地說話的，因為他所懺悔的罪上帝通過基督已經予以原諒。³²他是在上帝面前表達「我的懺悔的供奉」的，上帝的眼睛甚至可以洞察最為封閉的心靈，也洞察到他的內心，因此，對上帝是不可能說謊話的。但是，他是在上帝面前表達「一顆破碎和悔罪的心的懺悔」，上帝的恩典「通過我們的主耶穌基督」使他從罪的勢力中得到解救，因此，對上帝是沒有必要說謊話的。是「我們的生命」基督「忍受了我們的死」，奧古斯丁說，「我的靈魂」是向他「懺悔，他醫治我的靈魂，因為我的靈魂對他有罪。」³³在散見於《懺悔錄》對基督的一系列頓呼(apostrophes)中，奧古斯丁虔誠地表述了他在其他地方肯定並且維護過的教義：耶穌基督是上帝之子，是恩典的

29. Augustine, 《懺悔錄》6.6.9。

30. 見G.N. Knauer, 《奧古斯丁懺悔中對詩篇的引用》, Göttingen, 1955。

31. A. C. Outler, 奧古斯丁《懺悔錄》導言, Philadelphia, 1955, 頁17。

32. Augustine, 《懺悔錄》2.7.15。

33. 同上, 5.1.1; 7.21.17; 4.12.19。

源泉，是希望的依據，是祈禱、崇拜和懺悔的尊敬對象。³⁴

因而，在上帝面前，憑藉基督，在檢驗自己靈魂和回憶的同時，奧古斯丁在《懺悔錄》中把注意力集中於他青年時代所犯的各種罪，其中至少有兩項在心理學方面變得廣為人知。其一是在第三卷開始處描寫的，是「因愛而愛」，卻又不懂愛的真正本性。³⁵艾略特(T.S. Eliot)複述了奧古斯丁的話：³⁶

然後我來到迦太基，
燃燒，燃燒，燃燒，燃燒
啊主啊你解救我吧
啊主啊你解救我
我在燃燒。

如果按照希伯來聖經和新約說法，情欲不是自然的性欲，而是把另外一個人首先看作是性的對象之傾向，那麼，奧古斯丁對深藏的欲火的檢驗就會顯得遠不如初看上去那樣奇妙。³⁷雖然他在論說性欲，甚至婚姻界線內性欲時在用語上不可否認地常走極端，但是同時也不斷地反駁「結婚和通姦是兩種罪惡，後者更壞」的異端觀念，取代以「結婚和節欲是兩種好事，後者更好」這一正統天主教原則；這一原則，現代讀者無論作何感想，在耶穌本人的訓導中，在使徒保羅訓導中，以及古代晚期貴族異教徒的教導中卻是得到贊同的。³⁸對於奧

34. 這些頓呼中最明顯的一個，見於《懺悔錄》卷十結尾10.43.68-70。

35. Augustine, 《懺悔錄》3.1.1。

36. T.S. Eliot, 「荒原」307-11, 載於*Collected Poems 1909-1935*, New York, 1936。

37. 參照C. Klegeman, 「聖奧古斯丁《懺悔錄》的心理分析研究」, 載於*Journal of the American Psychoanalytic Association* 5, 1957, 頁469-84。

38. Augustine, 《論婚姻之善》8; 《馬太福音》19:12; 《哥林多前書》7:1-5; E.R.

古斯丁來說，贊成婚姻神聖性的確鑿證據來自使徒保羅的其他一些話：「你們作丈夫的，要愛你們的妻子：正如基督愛教會，為教會捨己……這是極大的聖事 (magnum sacramentum)，但我是指着基督和教會說的。」³⁹婚姻是基督和教會的一件聖事。

《懺悔錄》中提及的引起很大心理學興趣的另一件罪事是第二卷末尾關於梨樹的著名軼事。⁴⁰霍爾姆斯(J. Holmes)對這個故事評論道：「看看一個人在十幾歲的時候掠奪地採摘一棵梨樹果實堆積成山，實在是件怪事。」⁴¹但是，仔細閱讀全段記錄就可看出，奧古斯丁對這一節的回憶給他提供了一個探索罪惡行為動機深層奧秘的機會。那些梨對他並沒有甚麼特殊吸引力，他也覺得不很好吃；他不需要那些梨。他所需要的是偷竊；這一需要得到滿足之後，他把梨扔給豬吃了。即使說如果沒有他的伙伴慫恿他就可能不會幹出這種事，但是，他所傾心的不是他的伙伴，而是偷盜本身。在總結這件事的時候，他說「我自己變成了一片貧瘠的土地」；從他所特有的比喻風格來看，他是複述伊甸園的故事和英國一位傾心於奧古斯丁的詩人和神學家所說的故事，亦即：

那果實

帶着令人致命的味道在那禁樹上
給世界帶來死亡和一切愁苦，

Dodds, 《憂慮時代的異教徒和基督徒》, Cambridge, 1965, 頁29-30。

39. Augustine, 《論婚姻和色欲》1.21.23-1.22.24; 《論節欲》22-23。

40. Augustine, 《懺悔錄》13.26.39-40。

41. 「霍爾姆斯1921年1月5日致拉斯基信」, *Holmes-Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski, 1916-35*, M.D. Howe 編, 兩卷本, Cambridge, 1953, 卷一, 頁300。

造成伊甸園的淪喪，直到一個偉人
來振興我們，恢復神佑的天地。⁴²

這個「偉人」就是耶穌基督；擺脫了非理性罪惡制的靈魂，現在可以在他的「果實」中得到「樂」。⁴³因此，他是第二個亞當；通過他，上帝的恩才得戰勝罪惡和死亡；而罪惡和死亡是通過第一個亞瀕臨人類的。⁴⁴

因為奧古斯丁關於人類苦難的理論從這一意義上具有高度個人性質和明顯的自傳性質，所以他憤怒地絕這樣的看法，即：他不過是在從自己的觀點經驗中行推斷，並且將其概括成為普遍的情況。⁴⁵毋寧說，是在尋求考慮從經驗論觀點來看已經可以被認為是普遍情況的事物的。因為，如果按某些人可能有的看法，一個人正好夾在善與惡中間，因而面對亞當和夏娃曾經面臨過的選擇，⁴⁶那麼，應該如何來看待人都要作出亞當和夏娃所作出的那種選擇——即背善向惡這一統計學上的常規呢？⁴⁷這不是要否認「世界上可能有義人偉大的人，他們勇敢、謹慎、有節操、有耐心、虔誠寬厚」；但是，即使他們也不可能是「無罪的」。⁴⁸誰能夠比聖徒和使徒更神聖呢？「但是，主(耶穌)仍然讓他們在禱告中說『原諒我們的罪過吧。』」⁴⁹

這條規則只有一個無條件的例外，即作為義者上帝

42. Milton, 《失樂園》1.1-5。

43. Augustine, 《懺悔錄》13.26.39-40。

44. Augustine, 《論精神與證書》6.9。

45. Augustine, 《論婚姻和色欲》2.12.25。

46. Augustine, 《論自然與恩典》7.8。

47. Augustine, 《論精神與證書》1.1。

48. Augustine, 《論赦罪》2.13.18。

49. Augustine, 《駁貝拉基派二書信》3.5.14-15。

和有罪人類中間調解者的耶穌基督；用一句在這裏絕對不是老話的老話說，祂是證實這條規則的例外。⁵⁰因為他無罪救世主的身分證實了拯救的必要性，任何一個否認罪的普遍性的人，從推理上看，都必定是在否認耶穌所完成的拯救和調解的普遍性的。對於奧古斯丁來說，在他對人類狀況的分析中，這是具有決定性意義的論據。對於一些「普通」人來說，死亡不僅是普遍的，而且是非情願的：雖然有可能選擇在此一時或者彼一時死，但是不可能選擇死或者不死。耶穌基督是一個例外，他從天性上說不是凡人，但是他「為凡人而死」，因此，只有他才能夠這樣談論自己：「我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的。」⁵¹因而，奧古斯丁對人性和心理最有影響力的深入理解，即有關原罪的觀念，不僅是一種談論人類苦難的方式，而且還是承認和讚頌耶穌的獨特性的一種方法。

雖然《懺悔錄》中的內省敏感、坦率，但是大概依然可以說，如果沒有基督的啟示，從醫療到診斷進行反向地論證，他是不太可能達到這樣的深入理解的。對於這一假設的進一步的充實來源於他對處女誕生說的使用。⁵²耶穌在沒有人父條件下由處女馬利亞誕生的斷言見於《馬太福音》和《路加福音》，卻沒有對這一現象含義的特別闡釋；但是，這一斷言在其他兩部福音書中是沒有的，也不見於保羅書信。保羅說耶穌「為女子所生」，指耶穌完全是、誠然是人，⁵³但是這並沒有以這種或那種方式示意有人父存在。奧古斯丁和他的導師安

50. Augustine, 《論義之完美》21.44; 12.29。

51. 《約翰福音》10:17-18; Augustine, 《約翰福音論》47.11-13; 《論詩篇》89.37。

52. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁286-90。

53. 《加拉太書》4:4; Irenaeus, 《反異端論》3.22.1。

布羅斯還必須從處女誕生說中得出一個結論：因為有耶穌不需要再次誕生才可能以這一方式誕生」，一切以正常方式，即由於父母親交合而誕生的人，要通過洗禮在基督裏重新誕生。⁵⁴《詩篇》中說：是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪。詩的作者是意識到通過對基督的「同一信仰」（現由天主教會言明）而獲得原諒的。⁵⁵正因為如此，奧古斯丁才把上文引用過的論文定名為《論基督的恩典和原罪》；奧古斯丁發現，沒有關於原罪的知識，則關於基督恩典的知識就難於理解，但是他也看到，若沒有關於基督恩典的知識，則關於原罪的知識也是難以接受的。

耶穌是奧古斯丁給予原罪普遍性原理的唯一無例外的例外。但是，還有一個他必須考慮的例外，即：耶穌母親處女馬利亞。奧古斯丁在否定了各種男女聖徒都全無罪的論說之後繼續說：「我們必須把聖母處女馬利亞視為例外；在論及原罪說時，**出於對主的尊崇**，我想對馬利亞提出疑問；因為從主那裏我們得知，有多寬厚的、戰勝每種事件之罪的恩典賜給了馬利亞；馬利亞有孕育和誕生毫無異議是無罪的耶穌之功績。」⁵⁶一附加例外的成果不僅對虔敬和神學，而且對以後一千五百年的藝術和文學也發生了深刻的影響。幾乎恰恰過了一千年，一次教會會議（1439年巴塞爾公會議）才定了在世人當中只有馬利亞是無罪受孕的這一論說，是那次會議卻又被認為無權作出這一規定。因而，遲一八五四年，教皇庇護九世才決定此論說為「鑑於耶穌，(全)人類救世主的功績」（全人類也包括馬利亞

54. Augustine, 《手冊》，14.48。

55. Augustine, 《論基督恩典與原罪》2.25.29; 《詩篇》51:5。

56. Augustine, 《論自然與恩典》36.42; 粗體為本書作者所標。

內)，馬利亞得允成為原罪普遍性的一個例外。⁵⁷但是，早在成為一條教義之前，馬利亞的聖靈懷胎就名副其實地成為成千上萬件繪畫和詩作的主题；在這些作品中，題材的變體雖然不可勝數，但是，奧古斯丁「出自對主的尊崇」這句話卻表現出把馬利亞的形象作為突現耶穌形象而加以使用這一方面：中世紀晚期畫家的熟悉題材，例如處女加冕，表現她從她神子那裏接受了冠冕。相反，在崇敬或思辨歌頌基督為主，為王因而失去了與這位拿撒勒人的聯繫之時，馬利亞就取代了他；她是人性的、充滿同情心和平易近人的。因此，對她的崇敬和對她的思考也不再是依據「出自對主的尊崇」而展開了。

「認識你自己」是刻在德爾菲神示廟宇上的箴言。把德爾菲神示和先知以賽亞聯繫起來的作法表明，⁵⁸奧古斯丁以前的其他的人會常常把這句箴言歸於蘇格拉底，將其用於以基督為依據來理解自己的需要；吉爾森(E. Gilson)在談論他所說的「基督教蘇格拉底主義」時自然是正確的；但是，在那一個文段中，他首先提及「聖奧古斯丁的深刻的心理學探索」，這卻又意味深長。⁵⁹這些探索來源於奧古斯丁的存在需要，但是又把他引導到了耶穌、「謙遜的道」那裏，引向「他受難的榮耀」。⁶⁰只有在這裏，他才能夠面對、理解、說明這些需要，因為奧古斯丁的耶穌是理解人是甚麼、人通過耶穌能夠成為甚麼的一把鑰匙。正如他在《懺悔錄》卷首語所說：

啊，主啊，你是偉大的，理應得到高度讚頌……人想要讚頌你，皆因人是你造物的部分，人帶有人的人性，又是自己之罪的證……你為了你自己而創造了我們；我們的只要不在你那裏得到安適，就不會平靜來……啊主，我憑藉你賜給我的信仰，你通你的兒子的人性在我身上啟迪出的信仰，來喚你。

57. J. Pelikan, 《基督教傳統》4:38-50。

58. 見以上第三章。

59. Basil of Caesarea, 《六日談》9.6; E. Gilson, 《中世紀哲學的精神》, 第二版, Paris, 1944, 頁218-19。

60. 見以上第五章注53。

第七章
真實的形象

他是不可見的上帝的形象

耶穌基督在四世紀取得對於希臘羅馬眾神的勝利，並沒有像友與敵所預想的那樣，造成宗教藝術的衰落；¹相反，這一勝利是以後一千五百年藝術創造力大量而輝煌發揮的原因，這在整個藝術史上大概是史無前例的。這個現象是如何出現，為甚麼會出現的呢？耶穌是怎樣從以形象體現的神性象徵的對立面演變成一切象徵最為重要最為具體的靈感，而最終又成為一切象徵手法的主要理論依據的呢？而最終又成為一切表現方式的主要理論依據的呢？

基督徒是接受摩西十誡之永恆有效性的，²在十誡中，禁止偶像崇拜式的宗教藝術是明確而全面的：「不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象，彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。」(出20:4)耶穌擁護者在引證希伯來聖經這些禁令和異教思想家，如西塞羅(Cicero)的意見「人崇拜的神是虛假的」之同時，宣佈自己同意猶太教和大部分古典異教，因為後者拒絕具體的形象，但是他們譴責開明異教徒的超然心態和前後不一致，竟允許「愚昧無知者」保留他們的具體形象。³不僅如此，他們走得比猶太教更遠，指責有關宗教建築學的觀

1. Origen, 《駁克爾索》7.65-67; Arnobius, 《反異端案》1.38-39。

2. Irenaeus, 《反異端論》4.16.4。

3. Lactantius, 《神性原理》2.2-4。

念本身：「創造了世界和世上一切的上帝，即地的主，就不會住在人造的神龕之中。」⁴這形象禁令用於崇拜形象的偶像崇拜者，也用於這些形象的藝術家——因為這些藝術家推行的是「騙性藝術」；他們稱讚「對寺廟和神龕不屑一顧的人」。⁵這樣，與異教，而且在某些方面甚至與成對照的是，他們以神性在耶穌身上顯現這一揚上帝：上帝超越了人手塑造聖像的一切努力。靈魂才是「上帝的形象」。⁶既不存在神聖的，也不存在神聖的地方；甚至連耶穌誕生和埋葬的器具任何特殊的神聖品格。⁷

由於二十世紀在杜拉·歐羅波斯(Dura Europos)的考古研究，現在我們在以往數代學者所未及的程度上知道，摩西律法中對形象的絕對禁令並未在早期基督教同代的猶太教製造聖像，和在禮拜地禁止。據克萊林(C. Kraeling)認為，「杜拉會堂是古代猶太教最為優異、最為適切的宏偉建築」。「杜拉會堂的繪畫可以確切稱為拜占庭藝術的」。克萊林特別提出杜拉會堂兩位猶太藝術家的稱一位為「象徵派」(不太令人驚奇)，另一位為「寫實派」。甚至還認為「(杜拉壁畫)的繪畫原型曾與希臘文本的聖經文獻：如希臘文舊約；對各卷經文的希臘文複述，還有其他希臘文學類型，如戲劇或者歷史著作，其作者為希臘化時期猶太人有關於聖經。」⁹但是在著作結尾處克萊林提出警告

4. 《使徒行傳》17:24; Arnobius, 《反異端案》6.3-5。

5. Tertullian, 《論偶像崇拜》4; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》。

6. Origen, 《駁克爾索》7.65。

7. Gregory of Nyssa, 《書信集》2。

8. C. H. Kraeling, 《猶太會堂》，第二版，New York, 1979, 頁384。

9. H. R. Willoughby, 「猶太會堂評論」, *Journal of Near Eastern Studies*。

對文學傳統的細心研究表明，基督徒在接受了猶太民族的聖經之後，必須面對已經多方令後馬加比王朝(post-Maccabean)時期猶太人專注的同一項禁用形象的條規，而且沒有找到輕易的解決辦法。甚至在巴勒斯坦猶太教找到更為自由地解釋聖經誡命的方法之後，基督教著述家還依然在討論誡命之時採取保守的立場。¹⁰

雖然在早期基督教的藝術實踐和希臘猶太教藝術實踐中間存在引人入勝、不可否認的平行關係，但是，無論是在巴勒斯坦還是在猶太籍基督徒中間，我們都不能把基督教方面的發展情況簡單地解釋為對猶太教種種方面的改編。這樣做就會把二者的特殊品格和特殊問題簡單化。對於早期基督教而言，這些專門的品格和專門的問題，顯然是與耶穌的生平和位格有聯繫的。雖然早期基督教從一開始¹¹就遇到了這些問題，但是，只有隨着對八、九世紀對形象的使用提出挑戰，耶穌位格和信息的拜占庭正統解釋者才被迫明確提出一種以基督位格為依據的綜合性的哲學的和神學的美學；在這一美學範圍內，繪製神性形象的合法性才適當地出現。¹²

對於探討拜占庭聖像學美學問題的任何方法來說，十分重要的是對於新約和早期教會教父的一致的肯定態度，即：從某種特殊和唯一的意義上看，正如亞歷山大

1月，頁56。

10. Kraeling, 《猶太會堂》，頁399。

11. 見H. von Campenhausen的一篇很有見解的文章，「早期教會中有關形象的神學問題」，載於*Tradition and Life in the Church*, A.V. Littledale譯，Philadelphia, 1968, 頁171-200。

12. 這方面的一些有啟發性的觀點，見G. Mathew, 《拜占庭美學》，New York, 1964。

城的克來門特在探討《歌羅西書》主題時所言之帝的形象即他的邏各斯，即心智的真正的子各斯、光明的原型的「光明」；¹³根據洛斯基(V. Lossky)說法，「只有在道成肉身(更可以說：依據事實、道成肉身的事件)的語境中，人是按上帝創造這一原理才獲得了全部的神學價值。」像在本書序言中所說的那樣遵從懷特海的見解在過往世代的論爭中尋求「一個時代各種體系意識地提出的基本假設」；¹⁵耶穌基督就是上帝形象的假設，是八、九世紀形象論爭兩種主要擁護者都已接受了。但是，從關於耶穌基督神學假設中他們得出的關於宗教藝術的結論卻是不同的。

這一假設最早運用於宗教藝術問題的作法反對者。¹⁶君士坦丁皇帝的姊妹君士坦霞(Co)寫信給該撒利亞的猶西比烏，索求基督的形象。猶西比烏回答道：「我不知道是甚麼促使您要求畫出的形象。您想要甚麼樣的基督形象呢？是真實態的實在而不可變遷的形象呢，還是他為了我出『奴僕形象』而呈現出的形象呢？」¹⁷猶西比烏的兩種選擇就其對聖像學的含義來說是意味深長的。猶西比烏雖然對君士坦霞對基督形象的興趣感到不能想象每個人都會對基督「為了我們、顯僕形象」儀態感興趣的，因為那形象是過渡

13. 《歌羅西書》1:15; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》10。

14. V. Lossky, 《依據上帝的形象與容貌》，J. Erickson 和T.E. Bird譯，1974, 頁136。

15. Whitehead, 《科學與現代世界》，頁49-50。

16. 關於四世紀對這問題的思考，見G. Florovsky, 「俄里根、猶西比烏的爭論」, *Church History* 19, 1950, 頁77-96。

17. Eusebius, 《致君士坦霞》，引錄《腓立比書》2:7。

是永遠重要的；可以設想，在一世紀於耶路撒冷見到耶穌本身的一個目擊者都有可能畫出這樣一幅畫，或者，如果當時有攝影技術，也會為他拍照的。但是，那不可能是本身即為真實形象的一個人的「真實形象」。對於猶西比烏來說，那個形象的「真實」形象應該是不可改變的，因為只有那個形象才能「真實地描繪他的儀態」。從定義上說，這樣的形象是不可能的。因此，對於猶西比烏而言，關於基督位格權威學說的要求，已經預先排除了繪製形象的努力依據。

猶西比烏變成了八世紀，尤其是九世紀聖像破壞者的「首要領袖」(coryphaeus and acropolis)¹⁸，因為他把基督形象問題放置在關於形象問題爭論的中心點上了。在把作為形象的基督的概念和這個問題聯繫在一起的同時，偶像破壞者援引了四世紀和五世紀各次公會議的權威；在這些會議上，基督作為天父形象的資格得到了最終的規定。基督形象能夠成為真實形象的唯一方式乃是基督本身即聖父的真實形象。三二五年的尼西亞大公會議規定了基督作為聖三位一體中聖父真實形象的資格的意義，宣佈他是和他以形象代表的上帝「為一」的。¹⁹因此，據君士坦丁五世皇帝認為，基督聖像如果不是和基督「為一」，則不可能成為他真實的形象，正如神子基督是和聖父為一的那樣。²⁰顯然，人手製造的藝術品，甚至被認為是非人手、即由天使²¹所創造的藝術品，都是不能企望滿足這一資格條件的。可謂與基督「為一」的唯一基督形象(正如基督與聖父為一那樣)是聖體，因為聖體真實代表了基督的體和血。據君士坦丁

認為，聖體的麵包實實在在地就是「他的軀體形象，呈現了他肉體的形態，因而變成了他軀體的形象。」²²聖像破壞者教訓說：「已經為我們作見證的基督是可以被繪製為形象的，但是只能如神性的神聖教導所說：『這樣作是為了紀念我。』雖然不能允許把他繪製成一個形象，或者以其他任何方式紀念他，因為(聖體中的)這種表達是真實的，這種方式是神聖的。」²³這樣，作為人人認可與原體無異的聖體，就預先排除了其他每種所謂的基督形象。

在三二五年尼西亞公會議以後，最重要的公會議於四五一年在迦西頓(Chalcedon)舉行。該會議上，基督身上的神性與人性之間的關係形成了教義；在以後一千五百年間，這條教義一直是屬格的正統信仰的定義。²⁴形象反對者以迦西頓為根據，堅持認為作為上帝真實形象的基督是「不能理解、不會變化、不能度量的」，因為這為上帝所特有。²⁵他們顯然認為，這條規則甚於基督的奇跡和他在世時的苦難，而這一切「與形象，則不符規則」。²⁶然而，無論「在受難前」的基督身分可能是甚麼，日後的藝術家在畫下也沒有權利再嘗試描繪他，因為現在「基督繼承了永生性，不會腐朽」，正是這一點超出藝術再現的能力。²⁷在援引於迦西頓制訂、由一神論上的神性與人性二者構成的關於基督的正統教義時，他們以選言三段論方式提出了對基督形象

18. Nicephorus, 《為神聖形象大辯護》12。

19. 同上, 頁52-53。

20. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》1.15。

21. John of Jerusalem, 《駁君士坦丁·卡巴林》4。

22. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》2.3。

23. Theodore of Studios, 《駁聖像破壞者的詩作》1.10。

24. J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁263-66。

25. John of Jerusalem, 《駁君士坦丁·卡巴林》4。

26. John of Damascus, 《論形象》3.2。

27. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》3.38。

對態度。繪製基督形象的人或者是在以聖像描繪他的神性，或者不是：如果是，他們就違背了不能描述、不能勾勒的這一本質屬性；如果不是，他們就分離了基督的這兩種性質，因而分割了他單一的位格。在兩種場合下，他們都因反對基督位格而犯有褻瀆罪和異端罪，因為耶穌位格早已在正教會公會議，尤其是尼西亞公會議和迦西頓公會議上確定。正如聖像破壞者中最具深刻思想的理論家君士坦丁五世皇帝所說：「如果有人製造出一個基督形象……那麼，他就是還沒有深入理解」那兩次公會議制訂的「基督兩種性格不可分割地結合為一這一教義的底蘊。」²⁸

對於從藝術上描繪耶穌基督的這些指責的依據，看來是對描繪手段和他個人肉體諸方面的根深蒂固的厭惡：「用工具手段來描繪基督是可恥而低下的。應該只限於……通過神聖和正義來從心智上(對他)加以觀照。」²⁹把他描繪成為一個形象，使觀眾的目光集注於耶穌這個人的「可恥而低下」的方面，必然大大削弱對於他的重要方面的注意，即與其說是他無所不在的品性不如說是超越的品格。反對希臘人而保衛福音書者長期以來善於引用希臘優秀思想家言論，堅持認為，外在的肉體圖畫一旦用以取代聖靈，虛幻的聖像一旦取代真理，則柏拉圖傳統的要求和《約翰福音》「上帝是靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他」的要求就已遭違背。³⁰因而，八世紀和九世紀拜占庭的基督徒反對形象者身後已經具有一段猶太教、希臘人和基督教的突出的鬥爭史：爭取從對神性的毫無價值的軀體再現方式中

28. 同上，1.42；2.1。

29. Theodore of Studios，〈駁聖像破壞者的詩作〉1.7。

30. 《約翰福音》4:24；參考Origen，〈論首要原理〉1.1.4。

刪除神性。耶穌基督本身已經是真實的形象，其他形象都是虛假的。³¹

「我們和你們在一起宣佈：神子是天父上帝的形象」，聖像保衛者對聖像破壞者說。³²用懷特海的說，這是那一時代各種不同思想體系擁護者提出的基礎設想。但是，作為真實形象的耶穌基督早已由於道成肉身和處女馬利亞給予的誕生成為人，因而具有肉體，物質的，所以每種基督教聖像都不是一個偶像，而是形象的一種形象：從本質上看，這就是基督教藝術。記入正統傳統中關於基督見解的邏輯含義(正如聖像破壞者所引用)，是對在圖象中再現基督這一作法的護。基督教藝術中形象問題的這一事例被引入關於形的整體理論語境之中，這一理論是對於聖經觀點與哲學觀點、希伯來語與希臘語的巧妙結合的又一說明；我已經數次指出這一情況。神性的和人性的全部現實，以這種或那種方式加入了所謂的形象大鏈條。如果指說形象是一些想把偶像崇拜走私帶進教會的人發明的巧把戲，那就是錯誤的。是誰發明了形象呢？大馬士的約翰回答說：「上帝自己是第一個」這樣做的。³⁴上帝是宇宙中第一個和原初的形象創造者。

從「形象」這個詞語的最根本意義上看，上帝之是上帝的唯一形象，「是活的形象，在各個方面都是的形象，是和他毫無區別的不可見的天父的形象」，不過這只是神子而不是天父而已。³⁵正如《歌羅西書》所說：「愛子是那不能看見之上帝的形象。」(西1:15)E

31. Nicephorus，〈駁聖像破壞者〉3.18。

32. 同上，3.19。

33. Theodore of Studios，〈駁聖像破壞者的詩作〉1.16。

34. John of Damascus，〈論形象〉126。

35. 接下來是一個梗概，特別是對大馬士革的約翰的《論形象》1.9-13；3.18-23的解釋。

此，對神子的崇拜不是偶像崇拜，因為在常常被引用的該撒利亞的巴西勒的定義中，「給予形象(神子)的榮耀都會傳遞給原型(聖父)的。」³⁶形象鏈條中一切其他形象，由於在某種方式上參預了聖三位一體範圍內這種原初和永恆的形象製作，都有權利被稱為「形象」。即使是聖靈，也是神子的形象，因為「若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的。」(林前12:3)因此，撇開人類歷史不論，在上帝的存在本身之中，就有某種形象創造和某種形象顯現，這表現了聖父、聖子和聖靈永恆關係的秘密。在這一意義上，神之子在道成肉身之前就不僅僅是「不可見的上帝的形象」，而且也是「不可見的上帝的不可見的形象」，是不為人所知和不可知的，除非他決定讓自己可知、可見。

從某種次要和派生的意義上看，形象可以用來指稱「將要被上帝創造的萬物在上帝裏存有的形象和典範」。因為上帝是絕對的，不可改變的，「在他並沒有改變」(雅1:17)，他作為宇宙的藝術家般的創造者，並沒有直接地創造經驗世界的細節。反之，創造就在於設計這些形象和典範，可以稱之為經驗世界的「先定(proorismoi)」。³⁷在任何細節現實這樣地形成之前，這種細節現實作為形象就已經在上帝的「籌劃(boulē)」之中已經先定，而且，在這一意義上，已經具備了現實性。先於經驗現實的現實可在建築師的工作中找到範例；建築師「在一座房屋建造之前，就已經想象好那房屋的樣式和佈局。」對於四世紀哲學家所表現出來的基督教新柏拉圖主義傳統而言，一個尚未到來經驗世界的這些形象是被邏各斯、通過邏各斯、宇宙的基督創造

36. Basil, 《論聖靈》18.45。

37. Pseudo-Dionysius the Areopagite, 《論神性名稱》1.5。

的，因為「萬物是藉着他造的；凡被造的，沒有不是藉着他造的」(約1:3)。上帝通過邏各斯，他的形像，創造了我們所見的世界；他的形像又產生了柏拉圖形像，即這個世界將從中來臨的形像。

從這一意義上看，雖然整個被創造的世界是一個形像，或者，更準確地說，是上帝形像的形像，是人卻對這一光榮的稱號有一種特殊的要求。因

《創世記》的創世故事中，據說以色列的上帝是藉着自己的形像創造了人的。而且，他是在和自己商議才這樣做的：「我們要照着我們的形像，按照我們的式造人」(創1:26)無論《創世記》中這些希伯來詞代詞原來的含義是甚麼，基督徒解釋者幾乎「從始」就認為這些複數代詞是指三位一體秘密中聖父子之間的某種協商；³⁸而奧古斯丁甚至把這些代詞我們已經討論過的他那具有挑戰性的假設基礎，其所體現的上帝形象本身在結構上也是三一性質的。對於造物主上帝體現在人身上的形象來說，造物是「模仿」所得一種形象的例證，在人的生活和思想中顯出形象創造者上帝的本性。這樣，依西乃山律法禁止造物形象的上帝本身在造物身上就製造了形象，而造物被禁止成為形象製造者；早期基督教思想中反對形像論爭常常是以這一論據為基礎的，即：上帝原本不取木、石依託形象，而只有他崇高造物的理性靈魂。因而，不准製造形象命令的依據不是對於形象的低價，而是崇高的評價：因為關於上帝的確切形象只和人類心智同樣高貴的，嘗試用某種價值較低的圖

38. Justin Martyr, 《與特里豐對談錄》62。

39. Augustine, 《論三一論》7.6.12。

40. Origen, 《駁克爾索》7.65。見以上頁41。

加以取代，就是降低形象創造者上帝和作為形象的人的品格。

除了我們可以稱之為形而上學式用法的「形象」這一詞語的用法，還有歷史的用法。人的心智的構成方式，使其只能通過物質形象來感受精神的真實性。它甚至不能夠描寫非非物質的「造物」，如天使，除非使用「物質語言」。⁴¹聖經本身早已使其言說方式來適用於人類思維和語言的這一特徵，使用簡樸，甚至平凡的比喻來表現其崇高的內容。因為如果沒有心智的巧妙活動，就不可能為關於上帝的純粹心智上和靈魂上的景觀提供出這類的比喻；而且，「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物就可以曉得」（羅1:20）。因此，在經驗和歷史世界的這些可見現實中，是存在着上帝超越存在的形象的，而把這些暫時性現實當作永恆現實的比喻來使用，就不可避免了；三位一體本身的諸形象和象徵業已表明這一點。

正如聖經用法同樣表明的那樣，這類歷史形象在時間上可以既向上又向下運動，既可描述「將來要出現的事物」也可描述「過去已經發生的事物。」據基督教的闡釋，希伯來聖經就充滿了各種形象和對隨着耶穌到來而完成的一切期望。這些形象和期望本身都是真實的；在走出埃及過程中，雅各的確橫渡過紅海，其日期，歷史研究至少在原則上是可以確定的。但是，同時那也是以後要出現的事的形象：渡過紅海是一種基督教洗禮的「類型」。另一方面，同樣，有些形象是要成為「以往事件、某種光輝成就或某種美德的紀念碑，以示頌揚、崇敬和紀念。」寫作成為對往事追憶的一部史書是這樣

一種形象，目的是告訴後代所發生的事情，並對他們行涉及美德與罪惡的教育。紀念歷史事件和人物的字形象，實質上與書籍沒有區別；事實上那是「給不識字人的書」，只在形式上，而不是在內容上有別經。⁴²

然而，在形而上學的和歷史的這兩類形象中間有一個深廣鴻溝的。只要這一鴻溝存在，對宗教藝術唯一可能的辯護就是「給不識字人的書」這一短語達的訓導。偶像崇拜是偶像崇拜者想要越過這道鴻溝的嘗試，設定裝在牆上或拿在手中的一個藝術的史的形象的確就是一個宇宙的和形而上學的形象，接近了宇宙第一原則。第二誡條中對雕刻形象的禁神性的斷言和限制，旨在保存在這一鴻溝。但是，鴻溝——實際上包括可見與不可見，時間與永恆之離本身的每一條鴻溝，都已在道成肉身之際被架樑。宇宙的和形而上學的道在現世的和歷史的人物勒的耶穌身上化為肉身一事，提供了我們可以稱之為象大鏈條中缺失的一環。偶像崇拜利用錯置具體性見去正確直覺出理論上形象本身的特徵，但是在對事物的運用中錯誤地實施了這一特徵；這種具體性現在已經被福音書中所描寫、被大馬士革的約翰在拜占庭聖像分類目錄的文段中所敘述的耶穌生平事件所取代：

因為天性優異，他超越了一切數量、尺度和幅度，他依上帝的儀態生存，現在又採用了奴僕的形象，把自己局限在一定的數量和尺度之內，並且獲得軀體特徵，所以你們可以不必

41. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》2.31。

42. John of Damascus, 《論形象》1。

遲疑，畫他的象，宣佈他的名字，讓所有的人瞻仰，因為他已決定讓大家一覽他的一切：他從上天到地上的不可言說的降臨，他為處女誕生，在約旦河水中的洗禮，在他泊山上的變容，他為我們擺脫苦難而遭受的苦難，他憑藉他(人的)肉體活動完成的、象徵着他神性與神性活動的奇跡，被埋葬，復活，和顯示救主已完成對我們的拯救的升天：你們可以描寫全部這些事件，用語言，也用顏料，用書籍，也用圖畫。⁴³

就這樣，禁止作為以可見形體描繪神性的偶像崇拜努力的宗教藝術的上帝，現在卻主動地以可見的形體描述自己，不是以比喻或者紀念物，而是以個體，或者，名符其實地說，「以肉體」。形而上學的變成了歷史的，作為聖父真實形象的宇宙邏各斯現在從永恆變成了時間的一部分，可以被描繪成為他神—人位格的形象，因為這一位格完成了拯救史的全部事件。以上帝形象對亞當和夏娃的創造，一直是對第二亞當耶穌和第二夏娃馬利亞來臨的預期，所以，對基督和他母親的描繪同時可能是對以人性出現的上帝真實形象的描繪。形象對他的描繪是從他獨特位格的個體特性，而不是抽象的人性為着眼點的。然而，聖像中刻劃的耶穌的人性，推而廣之還有他的聖徒，和一切能夠活在他裏面的人的人性，是一種充滿了神性臨在(the presence of divinity)的人性：在這一意義上，被刻劃的是「被神化」的基督軀體；東正教談論基督帶來的拯救時最有特徵的用語是稱其為「神化」(希臘語中的theōsis，俄語中的обожсение)。⁴⁴

43. 同上，3.8。

聖像的聖像學(這裏有意使用幾乎是不可避免的同義重複)的設計很好，可以同時包含兩個論題：特殊性神化，因此，也包含了二十世紀最深刻的聖像闡釋者一，特魯別茨科伊(E.N. Trubetskoi)所說的「顏色理論或者「形象的觀照」。⁴⁵

大約在六世紀，大約在君士坦丁堡創作的全能基督或統領者基督的聖像體現了特殊性與神化的結合。它於保存在西乃山聖卡特琳修道院(Monastery of St. Catherine)的一小批重要畫作。聖像破壞者完成任務十徹底，其後果之一就是聖像破壞運動之前的聖像存留來的為數很少。⁴⁶在這些劫後餘生的聖像當中，全能基督佔有特殊的位置，它是在後來塗上的顏料層下面被現的。這是一幅特殊的人的面容，正如格拉巴爾(Grabar)所說，在這幅肖象中「藝術家達到了一種超然永恆的效果，用繪畫表現了神性」。但是，他繼續說藝術家努力巧妙地「使用了抽象化的特徵和相當自然義的特徵，因而他能夠用繪畫來表達關於基督兩種性——神性與人性——的教義。」⁴⁷「統領者上帝邏各斯(ho Pantokratōr Theos Logos)」一直是基督的稱號一。⁴⁸在刻劃統領者永恆性和拿撒勒耶穌的歷史性不分離的結合同時，全能基督的這幅拜占庭聖像成功地成了關於他的概念：他不僅體現了他教導中的真和他平中的善，也體現了他形體的美，因為「你比世人美」(詩45:2)。

44. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷二，頁10-16。

45. E.N. Trubetskoi, 《聖像：色彩的神學》，G. Vahar譯，New York, 1973。

46. 參考E. Kitzinger, 「聖像破壞前的聖像崇拜」, *Dumbarton Oaks Papers* (1954), 頁85-150。

47. A. Grabar, 《早期基督教藝術：從基督教的興起到狄奧多之死》，S. Gibert Emmons譯，New York, 1968, 「目錄」, 頁15。

48. Clement of Alexandria, 《導師》3.7。

在本書序言中引用的作為表現耶穌對人類文化多層面意義方式的真、善、美三合一概念範圍之內，美的概念之形成佔據的時間最長。奧古斯丁偶然提及，卻已失傳的自己早期一本著作題為《論美與適當》。⁴⁹在《懺悔錄》最令人難忘的一個片斷中，他感歎道：「我愛你愛得太遲了，你是既古老又清新的美，我得以愛你，卻愛得太遲了啊！」⁵⁰然而，如果說奧古斯丁有一種論美理論的話，那麼，這一理論之形成的最成功的地方是他聯繫他的符號美學對語言及其意義的分析，⁵¹是他的論文《論音樂》，這兩者後來促成了整整一千年拉丁語西方的中世紀美學理論和實踐。

但是，從基督教對宗教藝術的維護來看，只有到了九世紀，在希臘語東方中才出現對耶穌位格更為深刻意義的某種探索和運用。正如聖像破壞者十分清晰看到的那樣，美過去是(現在依然是)三合一中最為微妙、最為危險者：把聖與真(理智主義)與善(道德論)同一起來的危險一而再、再而三地顯現在猶太教史和基督教史之中，但是，值得注意的是，第二誡條本身和希伯來先知的信息特別提出聖與美的同一是罪的特別誘惑。能夠面對這一誘惑現實情況的一種美學的形成需要哲學的和神學的辯護。當然，除此之外，宗教藝術還必須得到某種靈感，超出枯燥訓誡的靈感，然後才可能出現美學的辯護；在對宗教藝術的有力維護出現之前，還必須出現對宗教藝術的某種得力的哲學與神學的挑戰。而這一切——靈感、挑戰和辯護——最終是耶穌的位格提供的；耶穌被視為藝術延續的依據和藝術更新的源泉，是

「既古老又清新的美」，這一點也許並不是奧古斯原意所在吧。

49. Augustine, 《懺悔錄》4.13.20。

50. 同上, 10.27.38。

51. Augustine, 《論基督教教義》2.1.1-2。

第八章

被釘十字架的基督

但我斷不以別的誇口，只誇我們
主耶穌基督的十字架。因這十字架，就我而論，
世界已經釘在十字架上；就世界而論，
我已經釘在十字架上。

耶穌的追隨者很早就得出這樣的結論：他活着是為了死，他的死不是他生命的中斷，而是生命的最終目的。¹即使我們最細心地閱讀福音書，它們給予我們的也不過是關於耶穌一生中不到一百天的信息，但是關於他生命的最後兩、三天，給予我們的是詳細的，幾乎是每一個小時的場景。這種場景的高潮是對耶穌受難日和他最後在十字架上三小時的敘述。使徒信經和尼西亞信經承認這一點，從他為「處女馬利亞誕生」直接過渡到「在本丟·彼拉多指揮下」被釘上十字架。在《麥克佩斯》(Macbeth)中所說的關於大鄉紳的話，用到耶穌身上是十分確切的：「在他一生之中，只有生命的終結才對他適宜。」²

首先，使徒保羅確切說明了十字架上之死的這種突出地位。他說：「但我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌的十字架；因這十字架，就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上。」(加6:14)但是，十字架的福音充滿了新約和早期基督教文

1. 見《路加福音》24:13-35，這段非常有啟示性的以馬忤斯節錄概括了「四十天的福音」。

2. 莎士比亞，《麥克佩斯》1.4.7。

獻。基督是「神的羔羊，除去世人罪孽的」(約1:29)。
《以賽亞書》五十三章關於一個「為我們的過犯受害為我們的罪孽壓傷」的受苦僕人的預言被認為是指十字架上的耶穌。³使用十字符號作為一個認同標記和驅魔鬼勢力的手段，在新約中沒有提及；但這一點很早出現在基督教史之中，而且被提及時，已被視為理所當然。德爾圖良說：「每向前走一步，挪動一步，每次門和出去……在日常生活所有行為過程中，我們都在額上劃十字」，十字架的符號變成了一種不成文傳統在的首要證明，這一傳統每個人都已遵守，雖然聖經有指出如此要求。⁴不屬於教會的人會時時注意到這習俗。尤里安(Julian)皇帝被基督徒稱為「背教者」，為他背棄了他童年時代的基督教，在四世紀對基督徒怨說：「你們崇敬那十字架的木頭，在前額上劃十字還把它刻在你們的大門上」；⁵在一本流傳最廣，描第二次世界大戰事件的小說中，一艘船遭魚雷襲擊，在下沉，有一個船員注意到另外「一個十字劃出，便起他是一個羅馬天主教徒」；⁶一八九七年三月十日，馬勒(G. Mahler)在訪問莫斯科時注意到那裏的人「偏激透頂。每走兩步便有一個聖像，或者一座教堂每個行人都要停步，捶打胸膛，劃十字，這就是俄國習俗。」⁷(當然，在俄國，「習慣」作法是從右肩向肩劃，而不是像在西方那樣從左到右。偵探小說愛好大概記憶猶新，一個一個的西方特務，雖然俄國話說無懈可擊，但是因為進餐時劃十字劃錯了方向而露出

3. 《以賽亞書》53:5；《使徒行傳》8:26-39；也參考《馬太福音》8:17。

4. Tertullian, 《查普萊特》3；Basil of Caesarea, 《論聖靈》27.66。

5. Julian, 《反駁加利利人》194D, 婁伯版, 3:373。

6. N. Monsarrat, 《殘酷之海》, New York, 1963, 頁319。

7. 馬勒1897年3月15日致恩那·馮·米登堡的信, 載於《馬勒書信選集》, K. Martner編, New York, 1979, 頁215。

綻。)

正如馬勒在沙皇俄國所見到的那樣，耶穌基督的十字架象徵充滿了中世紀歐洲各民族文化和民俗——他們的文學、音樂、藝術和建築，為其他象徵望塵莫及。為了至少給中世紀文化中這種無所不在的混雜十字印象理出一個脈絡，引用一下使徒保羅提出的區分法也許不無裨益。他寫道：「我們卻是傳釘十字架的基督……上帝的能力，上帝的智慧」(林前1:23-24)。正如奧古斯丁在解釋這話時所見，雖然在聖經用語中，在上帝的能力和上帝的智慧之間沒有清晰的區別，但是這一區別是有助於人的。⁸

既然是上帝的能力，十字符號就是對付邪惡的護符。東方和西方的中世紀聖徒傳中充滿了關於十字符號奇異力量的故事。例如，在一篇偽經使徒行傳中，在一道鎖着的門上劃十字，門就奇蹟般地開了，使徒得以進入；在一篇殉教記中，因劃十字而停止了狗吠。⁹奧古斯丁記述了伽太基的一位婦女，因患乳腺癌，「在夢中得到提示，等待受洗之後從洗禮所出來的第一個女人，請她來，在自己的腫塊上劃基督符號(劃十字)。她照辦了，得到徹底的醫治。」¹⁰七世紀的一位基督教傳教士雷馬克魯斯(Remaclus)對着一道獻給異教諸神的泉水劃十字，趕走了異教諸神，旋即淨化了泉水。¹¹在中世紀訴訟中，「十字架裁判(judicium crucis)」是處理爭端的一種方法，因此，八世紀的一部法典規定：「若女人控告其夫未與其共處(即婚姻未成事實)，則可令夫婦面十

8. Augustine, 《論三一論》7.1.1。

9. 《安德烈和馬太行傳》19；《尼留斯與阿克留斯殉難記》13。

10. Augustine, 《上帝之城》22.8。

11. Heriger of Lobbes, 《雷馬克魯斯傳》12。

十字架；若控告屬實，則令夫婦離異。」¹²在數種民學中特別常見的是十字架治病治傷的故事。若目睹十字架，則可遏止熱病或歇斯底里症。也有戰場或騎士出血的報告，止血帶包紮不能止血，但十字架則止血。有時候它甚至可以起死回生。在斯拉夫人和特瓦尼亞人(Transylvanians)民間故事中，十字架有反吸血鬼的特殊力量，這在《德拉古拉》(Dracula)這部和電影中得到了生動的描寫。

上段最後一例表明，在十字架這些用途(其中至少肯定是接近魔術的)和古代與中世紀相信魔鬼和魔鬼勢力二者之間有某種密切聯繫。凱斯(S.J. Case)一個耳熟能詳的警句說：「古代世界天幕低垂」。文的描寫是：

天地之間通道上交通擁擠不堪。眾神和眾靈稠密居於空中上層，時刻準備干涉人間事務。魔鬼強力出自下界或居於大地遙遠一隅，時時刻刻威脅人類福祉。整個自然的生存都伴同着超自然力量。

雖然中世紀基督教強化了這種對惡魔勢力的信，但是也提供了打破其魔力的符咒：聖水、聖物、咒聖體聖主，但最重要的是十字符號。這一切都變成上帝戰勝惡魔力量的工具。其中，十字架同時可以充法力的驅邪符，而且，因為和耶穌被釘上十字架有分割的聯繫，依情況不同而效力不等，可以提醒人勝惡魔和疾病的力量不在於驅邪符或手勢，那力量

12. 此例和其他例子載於J.F. Niermeyer, 《中世紀拉丁語簡明辭典》，Leiden 條目。

13. S.J. Case, 《基督教超自然主義的起源》，Chicago, 1946, 頁1。

上是上帝的力量；上帝出現在耶穌的生與死之中，就是為了打破惡的勢力。

十字架原物遺物的力量是特殊的。這些遺物在公元後三個世紀中不為人知，在三五〇年代才開始提及。¹⁴該撒利亞的猶西比烏是關於君士坦丁及其家庭情況最重要的提供者，他雖然沒有記述，但是在耶路撒冷發現十字架一事是歸功於君士坦丁皇帝的母親聖海倫娜(St. Helena)的，該故事的幾種變體均有記錄。據說，她在當時的聖塚(Holy Sepulcher)教堂下面一室中發現不是一個，而是三個十字架。遵從神示，她決定確證哪一個十字架是真的，把三個都用於一具死屍；能起死回生的便是真十字架。¹⁵編年史家斯科拉斯迪科斯(S. Scholasticus)告訴我們，在發現十字架後，

皇帝母親在墳墓地點修建了一座宏偉的教堂……她把十字架的一部分留在那裏，裝入一個銀箱，以供人觀看。另一部分她交給了皇帝；皇帝深信只要有此遺物保存，城市就十分安全，把這一部分藏進自己塑像之內……在君士坦丁堡……而且，用來把耶穌雙手固在十字架上的鐵釘(因為他母親在墓塚之中發現釘子之後，也送交給了他)，君士坦丁也收起，命人打製成馬勒棒和一個頭盔，在領兵作戰時使用。¹⁶

但是，真十字架的這兩部分，其一在耶路撒冷，其二在君士坦丁堡，卻並不證明是僅有的兩部分。早在三

14. 見H. Chirat在《天主教百科全書》中以各種參考資料和傳說的大量文獻對「十字架，神聖的發現」(Cross, Finding of the Holy)條目的細緻論述。

15. S. Severus, 《編年史》2.34.4。

16. S. Scholasticus, 《教會史》1.17；粗體為本書作者所標。

五〇年，耶路撒冷的西里爾(Cyril of Jerusalem)就對否認耶穌被釘上十字架一事的人斷言：「從那時起，整個世界都充滿了那木製十字架的碎片。」¹⁷我們有提及這木片的資料：在四世紀後半期的卡帕多西亞(Cappadocia)和安提阿(Antioch)，在五世紀初的高盧；在五世紀中期，耶路撒冷的宗主教朱文納爾(Juvenal)曾把一塊送給在羅馬的利奧一世教宗。在六〇四年逝世的格列高利一世教宗，曾送給倫巴特人(Lombards)的女王戴奧德琳(Theodelinde)一塊，送給皈依天主教的西哥特人國王卡雷特一世(Recared I)一塊。海倫娜發現(在拉丁文中這個詞，後來，雖然不是故意諷刺，在英語中卻變

「發明」)十字架變成了加羅林時期中世紀教會年曆的一個節日，每年五月三日要紀念一番(直到一九六〇年第二次梵蒂岡公會會議才為了拉丁語儀禮而取消)。十字架在七世紀被波斯人截獲，又被赫拉克留(Heraclius)皇帝收復，但是在十二世紀因為伯利恆主搬着它參戰而遺失；當然，遺留下來全部碎片，用耶路撒冷的西里爾的話說，在中世紀，充滿了「整個世界」，難怪有人挖苦說，用那真十字架的這些碎片，足以重新建立一整座耶路撒冷城的。

索克拉特斯(Socrates)的《教會史》中的記載表明十字架據信就是「上帝的威力」，不僅可驅趕疾病和如此類的災禍，而且首先用於戰鬥。這種威力也不限於這真十字架：在取得米爾維橋的勝利之後，君士坦丁命令他每支軍隊作戰時都打出十字旗。猶西比烏所說

「保證勝利十字架(Ho nikopoios stauros)」變成了陸地海上的軍徽。¹⁸著名的「希臘火」(顯然是一種硫、

17. Cyril of Jerusalem, 《教義講演》4.10; 10.19; 13.4。

18. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.41。

石和石油的混合物，不過配方依然是拜占庭的一個秘密)的一定幫助，又有拜占庭軍事科學戰略知識，十字架確實保證了勝利；君士坦丁堡城的戰略位置保衛該城不受入侵者侵襲長達一千年。在西方，十字架也被認為是戰爭中可得保護的依據；在十一世紀末，它又成為遠征巴勒斯坦的核心象徵；遠征得名「十字軍東征」：「扛起十字架」就是指加入十字軍遠征。

人們相信十字架具有無往而不勝的力量，因為它是一切勝利之中最偉大勝利的工具，這就是體現在耶穌的死與復活中的，上帝力量戰勝邪惡勢力的宇宙性勝利。大馬士革的約翰說：「十字架的道可稱為上帝的力量，因為上帝的威力，亦即他戰勝死的勝利，是通過十字架向我們展示的。」¹⁹這一觀念最早的形式把這一勝利描寫成上帝對奴役人類的敵人同盟，即魔鬼、死亡和罪惡所施的一項巧計。在最突出的——也最有爭議的——關於該巧計形象之一中，魔鬼及其盟友被描述成一條大魚，這條大魚吞下了自亞當以來所有的人。當耶穌的人性被投入水池，大魚把它當作另一件可吞下的犧牲品。但是，藏在基督人性誘餌之中的有基督人性的倒鉤，在魔鬼吞下死在十字架上的耶穌這個人時，他受到神性的刺戳。他必須反芻吐出耶穌的人性，以及耶穌視為一切歸己的人；死亡和魔鬼雖然佔有了人類，但現在本身卻被捉住。因此，解放和勝利是通過十字架到來的。

關於十字架的這一理論，以一種更為微妙和高超的形式，變為**勝利者基督**的比喻，奧倫(G. Aulén)以此作為論十字架意義的、頗有爭議的著作的標題。在這裏，在奧倫所毫不遲疑地說的關於十字架拯救的「經典」理論中，十字架變成了上帝侵入敵人領地和耶穌基督藉以完

19. John of Damascus, 《正教信仰》4.11。

成拯救人類的「奇異戰鬥(mirabile duellum)」的象徵。勝利者基督的主題雖然掩蔽了早期巧計比喻的較為原始的方面，但是依然保存了這一解釋，即：上帝和人類是十字架上的基督必須加以對付的敵人。基督在十字架上的死亡因而是他對這些敵人及其勢力的屈服；他戰勝了他們，他變弱了。但是，他把這些敵人也帶進了墳墓之中。在復活時，基督擺脫了他們的勢力，但是他們依然留在墳墓之中。雖然對作為上帝威力的十字架的這一解釋在希臘語東方比在拉丁語西方更為流行，但是在西方，這一解釋消失了，而且，據奧倫認為，宗教改革恢復了它。因巴赫的所謂復活節大合唱(四號大合唱)「裹屍布中基督」，是對勝利者基督的頌揚；巴赫「聖約翰的受難曲」中在十字架上臨死時說的話「現在完了！」變成男中音詠歎調的感歎：

猶大的英雄以力取勝

結束了戰鬥：

「現在完了！」

作為神力在勝利者基督裏的表現，十字架被解讀為在宇宙舞台和世界史舞台上，對上帝與上帝之敵之爭奪人類前途而進行的戲劇性戰鬥的再現。²¹關於的這一理論，無論在神學方面有何優越或不優越之處，但是在和中世紀的藝術和音樂的關係上，都具有能作為一個單一行為兩個部分的十字架和復活聯繫起長處。在中世紀的禮拜音樂中，這一聯繫的形式是

20. G. Aulén, 《凱旋者基督：神人和合思想三主要類型歷史研究》，A.G. 譯，New York, 1969, 頁4-7。

21. Athanasius, 《論道成肉身》29.1。

耶穌受難日和復活節形成最為強烈的對照：在教會年中，耶穌受難日是不演奏彌撒曲的唯一的一天，因為在這一天要紀念在髑髏地十字架基督原初的犧牲。²²中世紀藝術遵循至少可追溯到三世紀前半期的俄利根的传统，²³把耶穌被釘上十字架一事描述為發生在亞當頭骨被埋葬的地方；中世紀的教徒遊行和禮拜戲劇保持了勝利者基督的主題，雖然拉丁神學已經不再能夠圓滿地處理這個主題，因為它正全力以赴地把基督之死解釋為贖罪之舉。²⁴

英語早期詩作最偉大者之一，《十字架之夢》，令十字架描述的「青年英雄」為了與死亡戰鬥而上十字架，雖然在戰鬥中失利，卻依然要得勝。早在六世紀，詩人佛圖納圖斯(V. Fortunatus)就已經用兩首拉丁文詩對十字架進行了戲劇性的闡釋，這兩首詩後來成為中世紀封齋期音樂和詩歌的標準組成部分。²⁵其中一首，是他受命寫的，因為在五六九年，拜占庭皇帝查斯丁尼二世把真十字架的一片送給了法蘭克人女王拉德貢德(Rhadegund)。這首詩是運送十字架片段到來的遊行行列頌歌：

皇家旌旗招展前進
十字架神秘的光輝閃閃。

另一首更加突出了勝利者基督：

我的歌聲讚頌光榮的戰鬥

22. W. J. O'shea, 《聖週之意義》, 1958。

23. Origen, 《評馬太福音》27:32。

24. K. Young, 《中世紀教會戲劇》, 兩卷本, Oxford, 1933。

25. F.J.E. Raby編, 《牛津中世紀拉丁語詩集》, Oxford, 1959, 頁74-6。

讚頌混亂紛爭的結束。

現在在戰利品十字架之上

凱旋的高歌洪亮、飛揚；

基督為整個世界贖罪，

雖然犧牲，但是贏得了勝利。

同樣可運用於十字架象徵的另一種古代文學形式是形體詩(carmen figuratum)。形體詩把詩歌形式和視覺形體結合為一，變換詩行長度，呈現出預計的形狀，然後可以附加其他形象。十字架形式很便於這樣的設計。在這些十字架詩中，最有名的是九世紀學者兼作者摩魯斯(R. Maurus)的《讚美聖十字架》(De laudibus sanctae crucis)，「讚美」的主導題材是勝利者基督。²⁶其詩句大部分都被鑲入正方「格」中，每一句的字母數都等於詩的正文行數組成，這一方法允許具有等同長度臂的十字加於本文。進一步的加工則是安排四部福音書作者的傳統象徵：人代表馬太、獅子代表馬可、牛代表路加、鷹代表約翰(啟4:6-10)，形成一個十字。

十字架既是上帝能力的象徵，又可作為上帝智慧的標記；上帝智慧，依保羅所言，是「上帝的愚拙」，各比人自吹自擂的聰明要強得多(林前1:25)。德爾圖良說過：「世人的智慧對上帝來說是愚拙，同樣，上帝的智慧在世人看來也是愚拙。」²⁷中世紀的著作家和藝術家因為尋求讚揚作為智慧的十字架，所以常常不辭勞苦首先探索它的「愚拙」。上文引用，常常被歸於德爾圖良的那句話「因其荒謬我才信它」的可貴之處就在於此，特別是在奧古斯丁言論誇張悖謬語言背後，如：

26. 見M. Manitius, 《中世紀拉丁文學史》, 三卷本, Munich, 1911-31, 卷一, 頁295-296。其說法有偏見, 但簡練。

27. Tertullian, 《駁馬西昂》2.2。

基督的醜陋使你們成形。如果他不自願遭難變醜，你們就不可能恢復你們已經失去的儀容。因此，他被送上十字架，變得醜陋。但是，他的醜陋正是我們的美容。因此，此生此世，就讓我們恪守醜陋的基督。²⁸

從君士坦丁立法禁止繼續使用十字架作為死刑執行工具一事來看，很明顯，基督徒雖然把十字架當作「皇家旗」來稱頌，但是沒有忘記，十字架首先是一種苦刑工具、行刑台，因此，用新約的話來說(林前1:23)，是絆腳石，是令人厭惡的東西。²⁹首先它超越了被遺棄在十字架上呼喊的基督教信仰，用《詩篇》中話說：「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？」這一切，引發了他們的恐懼和驚駭。³⁰因而，智慧的開端即接受這一基督教真理：他們所相信「與聖父為一」的耶穌曾被聖父離棄在十字架上——不論我們能或不能從中悟出任何道理來。

他們談到作為智慧的十字架時，常常說十字架上的耶穌是苦難中特有忍耐心和寬恕心的典範：「你們蒙召原是為此；因基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳踪行。他並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐，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。」(彼前2:21-23)中世紀最為廣泛閱讀的書籍之一是格列高利一世教宗在六世紀末編寫的《倫理叢談》(Moralia)；這是對《約伯記》的一篇長篇說明文，認為舊約中那「外邦聖徒」的苦難是要引起人

28. Augustine, 《講道集》44.6.6。

29. Sozomen, 《教會史》1.8。

30. 《馬太福音》27:46；《馬可福音》15:34；《詩篇》22:1。見Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁245-46，見一些有代表性的說法。

們對耶穌具有代表性的苦難的注意。一位八世紀的作家直截了當地規定，基督徒是「事事模仿和追隨其人。」³¹九世紀克呂尼的奧多(Odo of Cluny)，一位院院長，寫作了一本七卷本的史詩，敘述「失樂園」「復樂園」(這部作品不會威脅彌爾頓的偉大，但含有許多中世紀的虔敬和情感)；在這部作品裏，的來臨，是要拯救世人擺脫驕傲自大，「特別以他度屈辱之中所作的一切進行教導，說：我心裏柔卑，你們……學我的樣式。」³²

然而，對於作為真正智慧基礎的基督榜樣進行的這種持續強調，並不是智慧的全部內容。基督不是應該追隨的聖徒之一，他的十字架的智慧比榜樣重要。對十字架意義的更深刻的思索促使人思考怎樣夠正確理解上帝對人的態度。十字架的形狀本身已了它對上帝全部姿態的理解：垂直線和橫線代表上帝高度和廣度，放置基督頭部的交叉點代表被釘上十字架的基督裏的統一和終極的和諧。³³因為十字架一方面世界上邪惡勢力的最為明顯的證據，正如格列高利一世教宗提示一位受苦的同僚那樣，耶穌在客西馬利園對捕他的人說：「現在卻是你們的時候，黑暗掌了。」³⁴但是，與此同時，十字架也是最高的證明論人類計劃可能密謀甚麼，上帝的意志和道終將佔地位。正如約瑟在埃及對他的兄弟所說的那樣，現在通過體現在十字架裏的上帝的智慧也可以對全世界說「從前你們的意思是要害我，但上帝的意思原是好的

31. Priminus, 《新卡拉普蘇斯》13。

32. Odo of Cluny, 《神職》5.559-62；《馬太福音》11:29。

33. John of Damascus, 《正教信仰》4.11。

34. 《路加福音》22:53；Gregory the Great, 《書信》6.2。

要保全許多人的性命，成就今日的光景。」³⁵真正的智慧，十字架的智慧，在於把這兩個方面聚集為一，既不像淺薄的樂觀主義那樣想要無視惡的存在和勢力，也不像命定論二元主義那樣允許惡的存在和勢力否定唯一上帝的主權。³⁶因此，基督徒哲學家博埃修斯(Boethius)曾經從對命運的關係方面(沒有提及聖經或者基督)把上帝的保佑定義為「決定一切事務的、寓於最高統領者的神性類型」；神的保佑這一概念在基督教哲學家和神學家阿奎那手裏，變成了對關係到世界的上帝活動的檢驗的一部分，而這種檢驗的終極基礎則是不配得到的上帝之愛。³⁷

因而，十字架的智慧不僅展示了人類倫理，也展示了神性的愛。阿貝拉(P. Abelard)把這一點作為對基督通過生與死所做的一切進行描寫的核心，在一篇題為「十字架」的祈禱文中強調，基督裏的上帝之愛「我們是不能夠憑我們的痛苦，在耶穌的受難中享有的，也不能夠因為肩負我們自己的十字架來追隨耶穌。」³⁸因此，他堅持認為，因為他作如下教導而受指責是不公平的，即：基督只提供了一個供我們模仿的典範，似乎一種沒有得到援助的人性有能力做出這樣的模仿。相反，十字架智慧的基本意義寓於《約翰福音》中耶穌的話裏：

「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的。」(約15:13)這種愛的根據和淵源只在上帝；從上帝來到人類，通過十字架。因為「有了關於基督的信仰，我們的愛就增長，所經由的是這一信念，即：上帝在基督裏把我們的天性和他自己聯結起來，通過這種天性的痛苦，他向

我們展示了他談論的崇高的愛。」只有在耶穌裏，在十字架裏，才能見出愛的真正性質。因此，十字架的目的是促成罪人的轉變，用神性之愛陽光的溫暖融化我們冷凍的心。基督死在十字架上，不是想要改變上帝的心智(上帝的一切都是不可改變的)，像阿貝拉所批評的關於十字架的某種虔敬言論的意圖那樣，而是「要展示(上帝)對我們的愛，或者是要說服我們，我們應該熱愛上帝，『上帝既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了。』」³⁹真正的愛是捨己的愛，上帝讓他自己的兒子死在十字架上，以此獨特地表達了他這種愛。這顯現了愛的真實性質和上帝的愛的深度，從而使人類愛、甚至自我犧牲的人類之愛成為可能。

批評阿貝拉的人找不出關於十字架智慧的這種語言有甚麼不正確或不充實的地方。當然，人人都會同意被釘在十字架上的基督是忍耐的典範；也不會有人否認，基督的十字架是上帝之愛的崇高啟示，實際上愛——無論是神性的愛還是人性的愛的定義的最後啟示。問題是，這種表述語言是否竭盡了十字架的智慧，或者對於十字架加以更為深入的研究是否會引導到某種思想和談論十字架的其他方式。這一其他方式在論中世紀思想最有影響著作之一、坎特伯雷的安瑟倫(Anselm of Canterbury)的《上帝為何成人》(*Cur deus homo*)中得到最終的規定。安瑟倫的這部論著，比從奧古斯丁到宗教改革時期期間論基督教信仰的任何其他學說的任何其他論著，在形成不僅羅馬天主教徒，而且還有大部分新教教徒的觀點方面，都起了更大的作用；許多新教教徒極力讚賞他，不僅承認他們理解的十字架智慧來源於他，而

35. 《創世記》50:20；見Cassian，《公會議》3.11的說明。

36. 參照Augustine，《駁佩拉基派二書信》3.9.25。

37. Boethius，《哲學的安撫》4.6；T. Aquinas，《神學大全》I.q.23.a.4。

38. Abelard，《講道集》12。

39. Abelard，《論羅馬書》2；《羅馬書》8:32。

且歸於聖經本身。⁴⁰

安瑟倫的《上帝為何成人》屬於對「十字架智慧」論題的研究，還有一個原因；在這部論著中，他發展了自己的論據，說「似乎基督不存在(remoto Christo)」，宣稱只憑理性。安瑟倫思想的基本前提是上帝和宇宙的和諧，上帝沒有以隨意性的行為破壞這一和諧，因為這樣的行為會損害宇宙本身的倫理秩序。⁴¹安瑟倫規定這一倫理秩序的用語是「公正(rectitudo)」。公正即讓每人得到應得的榮譽。人類雖然被創造享有這一公正，卻拒絕給予上帝應得的榮譽，陷入罪惡。上帝不能簡單地無視或者下諭原諒這一情況而不致損害「公正」和倫理秩序；神性正義要求如此，安瑟倫可以將其規定為「上帝嚴肅對待。」但是，人的智慧和上帝的啟示清晰表明，上帝不僅是正義，而且也是慈悲的上帝，他宣佈：「我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活。」(結33:11)

根據安瑟倫的推理，這就是神性的難題，而十字架的智慧為它提供了解決答案。因為上帝的正義宣稱違背道德意志必導致死亡，所以和上帝的慈悲發生衝突，因為上帝的慈悲是要生，而不是死。人因為有罪，除永遠沉淪之外，是無法付出懲罰代價的；上帝想要寬恕，除割斷宇宙道德秩序之外，是做不到寬恕的。只有能夠付出懲罰代價(通過成為人)，但同時又能夠使所付代價具有確定的價值(通過具備神性)，才有可能同時實現上帝寬恕的至高命令和滿足上帝的正義的要求。而且，付出代價必須是自願的，不能由為了一己利益而應付出的人付出，因為這對他人無益。因而，上帝必須降世為人，

40. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷三, 頁106-57; 卷四, 頁23-25、156-57、161-63。

41. G. Phelan, 《聖安瑟倫的智慧》, Latrobe, 1960, 頁30-31。

並且必須慘死在十字上架上，以達到上帝寬恕的目的。滿足上帝的正義，從而宏揚「公正」。可以說，他在十字架上的死使上帝在倫理上可以作出寬恕。

至於勝利者基督的比喻，則我們的興趣不在於安瑟倫的贖罪學說在神學上是否完備，而在於它與「被釘在十字架上基督」的耶穌形象文化意義的關係。如果說這個比喻表現了文學和藝術中的戲劇特色，那麼，這個比喻則包括了源於西方中世紀教會和社會結構與實踐的論題。描寫發生在十字架上事件的用語「贖罪」，來源於教會懲處實踐和教會法典：一個對罪過真正悔悟，懺悔了罪孽，得赦免的罪人，依然必須賠償罪造成的損失。從宇宙尺度來看，整個人類的罪也是如此，而基督在十字架上的死亡就是一種賠償和彌補的事件，人類贖罪的行為就與此聯繫了起來。不僅如此，教會的贖罪制度還可能包括了民法的回響：根據古代日耳曼人賠償金法(wergild)要求，一個人若犯了罪，必須依照受損失一方的地位為罪過進行賠償。在這個案例中，上帝是受損的一方，因此，只有既是上帝，又是人的人所付的賠償金才是充分的。在得出「基督似乎不存在」這一定義的同時，安瑟倫能夠宣佈這是「十字架的智慧」，這一智慧是與全部人類處境息息相關的，而且可被人的理性和通過上帝的啟示得到察覺。他說：「因此，我們顯然已經走近基督，我們承認他既是上帝又是人，而且為了我們而死去。」⁴²

因此，在其每個文化層次上，無論是東方還是西方的中世紀社會，從字面意義和比喻意義上看，都是充滿了十字架的象徵的。這樣，無論我們想要準備給予上文引用過的耶路撒冷的西里爾命題「整個世界都充滿了那

42. Anselm, 《上帝為何成人》2.15。

木製十字架的碎片」何等的歷史可信性，我們都可以在中世紀看到另外一個命題的實現；這一命題雖然明顯地更為謙虛，但實際上是更為宏揚的：比西里爾年長的同時代人，亞歷山大城的亞大納西，在年僅廿二歲時在他第一部著作第一段中寫道：「基督十字架的威力已經充滿了全世界。」⁴³

第九章 管理世界的修士

43. Athanasius, 《反異端論》1。

他們拋棄了一切，跟隨了他。

「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」(可8:34)耶穌在福音書中說的這句話，從一開始，就是對於一切想要追隨他之人之門徒身分的紀律和捨己的要求。¹但是，在六世紀初期，這句話變成了西方基督教隱修制的章程，規定為了基督而捨棄世界，後來又以基督這統治世界的修士的名義征服了世界。

這一語錄也形成了作為完美修士的耶穌的形象，他之所以有權利發出這一號召，是因為他自己無條件地遵守了這一號召。他獨特地捨己，並背起了他的十字架。無論是敵人還是友人都沒有能夠讓他偏離對自己和對世界的捨棄。試探者要「將世上的萬國與萬國的榮華」都給他(似乎這一切都是那試探者自己的財物)，但是他憤怒地拒絕了(太4:8-10)；在觀看他奇蹟的眾人「要來強逼他作王，就獨自退到山上去了」(約6:15)；在使徒彼得勸他不要背起十字架時，他用福音書中一些最強烈的指責的話反駁說(太16:23)：「撒但，退我後邊去吧！」雖然有些段落把他的生活方式和更為苦行的施洗者約翰的生活方式對比(路7:31-35)，但是，在全部四福音書中，隱修生活的基本要求對耶穌的形象依然是根本性的。正是通過他對世界的捨棄，他征服了世界，建立了他永恆的王國；他又邀請了他的追隨者也通過捨棄世界，背起

1. 作為第二世紀的例子，見Irenaeus，《反異端論》4.5.4。

十字架，跟從他來共享這王國。

就這樣，修士開始仿效基督。但是，在他們美之境時，他們也同樣令基督仿效他們。「修士是中世紀許多修道手書和祭壇裝飾的主題，也是道傳統現代變體作品的主題。二十世紀作品的主題。二十世紀的一例是題為「基督和平」的雕像。基督現在與本篤會修士聯繫起來的有寬鬆下垂衣褶連(雖然本篤會修士原本並無特殊衣飾)，²腳上穿拖的臉上長滿鬍鬚，眉毛濃長，但在其他方面則合造型。他左手持福音書，其封面中央刻有十字架圓圈代表四部福音書作者。他用右手宣佈和平，福。然而，他的裝束和福音書表明，他同時發喚，背起十字架和跟從他的召喚，因為只有服從喚，才能有基督和平。即使是對於那些而不能、放棄世界而進入修道院的人，這一召喚也是一個一個應許。

從某種意義上說，基督教隱修制是比基督教的，因為在基督教成長所在的猶太教環境和異中，是存在着隱士和隱修社團的。³異教的、猶和基督教的全部這三種隱修形式，都始於埃及沙漠。埃及沙漠中曾有特拉普提派(Therapeutae)居住，山大城的猶太神學家和耶穌同時代人斐洛(Philo)的一個猶太教隱修團體，見他的論著《論冥想》(On the Contemplative Life)。⁴特拉普提派十分類似基督教隱修社團，所以四世紀基督教史學家猶西比

2. 見Benedict of Nursia，《規則》55。

3. M.M. Deems，「基督教禁欲主義的根源」，載於*Environmental Christian History*，J.T. McNeill等編，Chicago，1939，頁149-66。

4. 見由F.C. Conybeare編輯並論述，仍有用的《斐洛：論觀照生活，或論卷》，Oxford，1895。

洛的描寫解釋為對一世紀一基督教團體的敘述，並用它來證實基督教隱修制使徒制古代傳統。⁵就在一個世紀以前，有些史學家仍然被這一相似性打動，以致他們想要揭示斐洛的論著是三世紀的一篇基督教抄襲文，是「多數學者所接受的」一種理論。⁶現在，人人都接受了《論冥想生涯》的真實性和斐洛的作者資格，而這部著作從死海古卷中對猶太教隱修制的描寫中獲得了進一步的證實。因此，今天，這一論著是埃及曾存在過預示了基督教禁欲主義的苦行思想的證明。

埃及的基督教苦行主義在埃及的聖安東尼的生平事蹟中得到了最為經久的表現，他生活在從三世紀中期到四世紀中期；也在安東尼死後由他的友人，亞歷山大城主教亞大納西寫的頗具影響的《安東尼傳》中得到表現。這部傳記雖然是亞大納西用希臘文寫成的，但是看來至少部分地也是為西方讀者寫的，因為問世以後不久，便為他們譯成了拉丁文。⁷那個世紀後期的西方讀者之一，看來就是奧古斯丁。⁸他後來建立了他自己的隱修社團，並為該社團寫了一封信；這一書信最終變成了所謂《聖奧古斯丁準則》(*Rule of St. Augustine*)的依據(儘管《準則》顯然不是奧古斯丁本人，而是他的門徒之一寫的)。⁹但是，西方苦行主義最有影響的文件，也是西方文明最有影響的文件之一，是大約一個世紀以後寫的《努西亞的本尼狄克準則》(*Rule of St. Benedict of*

5. Eusebius, 《教會史》2.17。

6. H.J. Lawlor和J.E.L. Oulton編, 《教會史》, 兩卷本, London, 1954, 卷二, 頁67。

7. G. Garitte, 《亞大納西著〈聖安東尼傳〉本文之一重要見證》, 布魯塞爾, 1939。也見以上頁31。

8. Augustine, 《懺悔錄》8.6.15。

9. 見J.C. Dickinson, 《奧斯定法規起源及其引入英國》, London, 1950, 頁255-72。

Nursia)。這部《準則》為一種解釋提供了雄辯的見解。隱修制是理解耶穌生平和位格的一種方式，因而也如同耶穌是統治世界的修士這一形象的方式。本尼狄克《準則》的中心目的是教導新入院修士「為隨從基督如何捨棄自己」，如何「以福音書為我們的指南(依福音)作法努力」，如何通過堅持隱修生活「耐心地體悟基督的受難，從而得以有資格在他的王國中與他同在」，總而言之，「珍重對基督的愛，高於一切(*amori Christi praeponere*)」。¹⁰還有，對基督的愛體現出最初促使隱修制興起的基本衝動之一。一位西方苦行主義史學家寫道：「深藏於隱修意識之中的是獨處。」¹¹於是，他繼續說：「你會苦惱地發現，在基督教意識中深刻地貫穿着一句格言：你必須把生人當作基督來對待；他們的確可能就是基督。」因此，本尼狄克在抄寫福音書(太25:35)的同時在《準則》中規定：「凡是前來修道院的客人，都應被當作基督來接待。」¹¹

總之，本尼狄克規定修道生活為參預基督的生活。構成修士誓言的全部三項特殊修道德性——守貧、貞潔和服從——都是以作為此三項德性的楷模和體現的基督為憑據的。在一個後來成為中世紀修道士傳記中每每用的場景中，安東尼正在教堂中，當時「有人正在朗讀福音書，他聽見主正在對富人說：『你若願意作完人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我。』於是安東尼，以為……這話是念給他聽的，立即離開教堂，把祖傳產業散發給了裏人。」¹²同樣，安東尼成功地維護了貞潔，這一點

10. Benedict, 《規則》4；序論。

11. O. Chadwick, 《本篤派理想的形成》, Washington, 1981, 頁22；Benedict, 《規則》53。

12. Athanasius, 《安東尼傳》2；《馬太福音》19:11。

解釋成為「他同魔鬼的鬥爭，或者，這一勝利是救主在安東尼身上的功績。」¹³本尼狄克《準則》中根本性的對修道院長之德的服從，在院長的職位中得到保證，因為院長被「公認以基督的名義在修道院中提供基督的住處」，而且以基督為榜樣，基督之來臨，不是出於他自己的意志，而是遵從了派遣他來臨的上帝的意志。¹⁴因此，即使沒有明確提及耶穌的名字，修士所遵循的生活方式也被看作是福音生活(vita evangelica)，即福音書規定的生活方式；這一方式，基督已經先實行，後來又加以推行了。修士所做的一切，在這樣或那樣的方式上，都是在實踐中的福音生活。

雖然從開始起基督教運動中就一直存在着苦行衝動，例如使徒保羅就曾明確提及(林前7:1-7)，但是恰恰在教會謀求與羅馬帝國和世界取得和平的時候，在有如安東尼的修道生活中變得鮮明起來，則不是巧合。教會為和平而付出的一部分代價是必須和一些人取得妥協，這些人不能，或者無論如何沒有極為認真地對待它的信息，但是，他們又願意成為基督徒，正如他們曾經願意做異教徒那樣，只要代價不是太高。既然做一名名義上的基督徒比做名義上的異教徒更容易，開始湧入教會的許多人就不是想要成為為了基督的「運動員」；但是，這正是亞大納西用來形容苦行者安東尼的用語，因為安東尼經受了嚴酷的訓練，以求在和魔鬼、世界和肉欲的基督般的競爭中較量並取得勝利。¹⁵這些隱修的運動員，如一位學者所說，「不僅名符其實地躲避世界，而且也躲避世俗性的教會。」¹⁶如果這樣解釋，則四世紀

13. Athanasius, 《安東尼傳》7。

14. Benedict, 《規則》2.5；《約翰福音》6:38。

15. Athanasius, 《安東尼傳》12。

16. A. von Harnack, 「隱修制：理想和歷史」，載於*Reden und Aufsätze*，卷一，頁

和五世紀的隱修制就是以耶穌真正教導的名義進行的。這種抗議，反對君士坦丁決定的不可避免的副產品，反對教會的世俗化和降低福音書規定的門徒資格標準。

這樣，就把雙重的門徒身分標準引入了教會的生活和教導；這雙重標準的依據是一種二分法：變為「一條」的耶穌倫理要求，這些要求「指出必要性」，被認為對每個人都有約束力，和「完美的諮詢」，「可供選擇」，最終地只對隱修運動員有約束力。¹⁷耶穌在福音書中說：「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，給窮人」；在同一章中他也談到了那些「為天國的緣自關的」人(太19:21、12)。這些都不是規定拯救必要條件的誡條，而是完美的諮詢；為了表達明確，他明顯給這一說明追加了關於為了天國而放棄婚姻的補充「這話誰能領受，就可以領受。」不過，中世紀教會定婚配是一種聖事，是傳達上帝恩典所經由的神聖徵，它從沒有把獨身不婚或隱修誓言視為聖事——雖在西方中(雖不在拜占庭)神父的聖職任命之先決條件獨身不婚是七大聖事之一。然而，登山寶訓是要求聆聽的人「完全」(「完美」)的(太5:48)；關於完美的意義來越不是在社會內部基督教信徒的家庭生活和日常工作中尋求，而是在修士和修女的生活中尋求；對他們來說，「宗教的」這一語詞的用法就像一個技術術語那樣的嚴格。

但是，反對世俗化教會的這種抗議變成了征服這一教會的手段，也變成了征服那教會與其達到和平的世界的手段。隱修制征服拜占庭教會最突出的標記是要求教會獨身。在涉及整個教會的公會議上——包括三二五年

101。

17. 這區別在T. Aquinas的《神學大全》II-1.q.108.a.4中被明確概括出來。

的第一次這類的尼西亞公會議——東方代表持續地反對西方教會人士使獨身成為對全部教區神職人員的要求之努力：已婚男子可任聖職，雖然已任聖職男子不可結婚。¹⁸晚至四世紀，甚至東方的幾位主教都結了婚，在任主教聖職後仍保持着婚姻：例如納西盎的格列高利，以「神學家」之名知名，後來成為君士坦丁堡的宗主教，原來就是老格列高利·納西盎主教的兒子；當這個兒子出生之時，他已經是神父。¹⁹但是，從那個世紀開始，教會東部各省立法機構已開始明文規定，雖然教區神職人員可以保持婚姻，但主教則必須獨身。這項立法收入《查斯丁尼法典》(Code of Justinian)中的民法，禁止一家之父選入主教職位，但允許無子女已婚男子入選，條件是他必須和妻子分離。²⁰正如六九二年所謂的東部教會特魯蘭會議(Trullan Synod)所規定，這通常是指那妻子進入修道院。²¹

實際上，要求主教獨身，但允許教區神職人員結婚這兩條規定的結合使修士實際上壟斷了東方諸教會的主教職位。十五世紀一位希臘主教這樣說：

(隱修制)威信很大、權位很高，所以整個教會實際上都被修士控制。因此，如果你們全力詢問，你們也幾乎難以發現任何一個世俗之人被提升到聖教階職位(顯然，世俗神職人員也是「世俗之人」的一部分)；因為那些職位已分配給修士。而且，你們知道，如果有人被任命(主教或宗主教)聖職，則按教會規定，他

18. S. Scholasticus, 《教會史》1.11。

19. Gregory of Nazianzus, 《講道集》12, 在他擔任Nazianzus主教副手職務期間。

20. 《國法大全：查斯丁尼法典》1.3.47; 《新律》6.1; 123.1。

21. T. Synod, 教規48。

們必須首先穿上修士之僧袍。²²

因此，在通常情況下，一名主教或宗主教都隱修生活的背景。如果一名未婚教區神父或者受選任職，那麼，至少從八世紀起，他們在接受前，是要按隱修制發誓的。如果一個俗人入選者佛提烏(Photius)於八五八年被選為君士坦丁堡那一著名案例，則結果就是「隱修界異口同聲地忠這位新的宗主教。」²³在佛提烏入選前一個世紀的肖像衝突中，拜占庭修士是肖像支持者和鼓動者，要的作用，實際上是決定性的作用，調動起群眾反對敵人，包括地位最高的敵人，皇帝和宗主教。值得注意的是，在關於破壞聖像的爭論之後才規定宗主教或者主教當選人必須是修士，或者應該成為修士。教會中凡俗世界的人獲得了控制凡俗世界中的權力。

東正教中修士的統治地位在十九世紀東正教為知名的文學追隨者中依然是明晰可見的，這兩人是陀思妥耶夫斯基和托爾斯泰。《卡拉馬佐夫兄弟》佐西馬(Zossima)長老是拜占庭和俄羅斯隱修理想主義和鼓吹者，這在長老身上達到了極點：

(人們)也一定會感到奇怪，如果我說，許就靠着這類渴求隱修祈禱的溫順的人，俄羅斯有朝一日會得到拯救！因為他們確乎「每月，每日每時」在潛心提高自己的修養。前，他們維護着那些最早的神父、使徒和殉

22. Symeon of Thessalonica, 《論祭司職位》。

23. F. Dvornik, 《佛提烏分裂：歷史與傳說》，Cambridge, 1948, 頁63。補充一句：這不僅因為他曾是一個俗人。

者所維護的上帝的真理的純潔性，莊嚴而純正地保存着基督的形象，以備一旦需要，就把它顯示在塵世的動盪不定的信念之前。這是一種偉大的思想。這顆明星將要從東方升起來。²⁴

托爾斯泰也放棄了俄羅斯正教，而且比陀思妥耶夫斯基更為激進，但是依然以「真正的希臘修士」面貌出現。²⁵因此，馬薩里克(T.G. Masaryk)認為《卡拉馬佐夫兄弟》中佐西馬長老的言論是「這部小說的精華部分」，並且進一步說，陀思妥耶夫斯基和托爾斯泰，儘管在信仰和思想方面有尖銳的分歧，但是在接受「修士的苦行理想」上「見解類似」；他們二人由於「他們苦行主義的環境」²⁶而都具有這種理想。

在拉丁語西方，修士耶穌在中世紀隱修制發展過程中的境遇構成了歷次的改革運動史。每一次運動都旨在使隱修理想復興；通過隱修理想的復興來達到教會和教宗職權的更新；通過教會和教宗職權的更新來拯救和淨潔中世紀社會。在努西亞的本尼狄克(他在大約529年建立了卡西諾山修道院)和馬丁·路德(他於1505年進入愛爾福特奧斯定隱士會)之間幾乎恰恰一千年的這些運動的思想和制度的演變，對歐洲史和世界史都具有不可估量的重要性。²⁷修士基督的初始楷模，這一楷模模仿者的修士楷模，一次又一次地活躍了這些改革運動。有一

24. F. Dostoevsky, 《卡拉馬佐夫兄弟》，卷六：「俄國修士」，第三章：「佐西馬長老的談話和勸告」；粗體為本書作者所標。中文版，北京，1981，頁468。

25. Harnack, 「教堂的設備及修士的生活方式」，頁111。

26. T.G. Masaryk, 《俄羅斯精神》，三卷本，London, 1967-68, 卷三，頁15, 204。

27. 「宗教規則」和「附加規則和反規則」兩章，載於R. W. Southern, 《中世紀西派社會與教會》，The Pelican History of the Church, 卷二，1970，頁214-358，幾佔這本篇幅不多的書的一半。

種令人壓抑的模式重複以幾種方式存在，因為每一次隱修制改革都各自抗議修道院的衰落和停滯，都設立起行政和紀律規章來扭轉衰落的傾向，在佔主導地位一、兩個世紀之後，又證明其本身是容易受到同樣的停滯和衰落傾向影響的：加羅林時期的阿尼安的本尼狄克(Benedict of Aniane)；克呂尼的奧多和大約一個世紀以後的克呂尼改革運動；此後大約一個世紀的隱修改革始於西多(Citeaux)，通過聖伯爾納(St. Bernard)的宏偉的一生和基督中心倫理思想在全歐洲傳播了西多信息；然後有十二世紀和十三世紀的修士重新致力於更新；耶穌會士在十六世紀的西班牙反對新教改革，乞靈於強烈的基督神秘主義。

但是，在每種情況下都值得注意的，改革不僅每次都是**必要的**，而且也是**可能的**，因為修士耶穌形象所代表的理想的變革力量被重新肯定，又因為耶穌又一次返回，並且「趕出殿裏一切作買賣的人」(太21:12)——至少是暫時地。

通過中世紀隱修制內部的這些改革運動，隱修制對教會的征服力求更為徹底。早在四世紀初，西班牙的地區宗教會議就要求教區神職人員獨身，在四世紀末，許多教宗和公會會議都已經推廣這一要求。然而，只有在幾個世紀之後，在隱修制在西方教會組織結構範圍之內享有統治地位的時候，才有可能嚴格而持續地強制施行這一要求。這種強制施行和希爾德布蘭德(Hildebrand)的工作有聯繫。他是十一世紀的改革家和修士(雖然有些學者爭議說，從學理上看，他不是修士)，他輔佐教宗七年後才在一〇七三年升為教宗，改名為格列高利七世。²⁸他接受了克呂尼修會的影響和訓練，該修會決心

28. 尤其見W. Ullmann, 《中世紀教皇職權的成長：修士權力與俗人權力思想關係

根除損害本尼狄克隱修制的腐敗現象，這一切都鼓勵了他完成他的教會改革方案。克呂尼改革令他深信，俾使教會和教宗遵從基督意志的辦法是令隱修生活恢復本源的理想，然後再把這些理想用於整個教會的生活。這一改革綱領的基本組成部分是嚴格施行教職人員獨身；按照教宗約翰·保羅二世最近的規定，這種獨身可以定義為對耶穌基督的模仿，「神父是一種獨身生活的人，他之獨身是為使其他的人不獨身。」²⁹在十一世紀的社會背景和政治背景下，這是一個確保神父和主教在經濟上獨立於世俗當局的手段，因而也是依靠教會和教宗權力的手段。但是，從教宗格列高利七世的書信中可以看出，在對神父和主教職位的這一行政改革中，他洞察到了更多的內容：從精神上振興教會對基督的忠誠。

而這種新的忠誠態度和經濟依賴反過來又是為基督征服世界的一種手段。基督教隱修制的憲章，耶穌關於捨己、背起十字架、叫他們跟從他的話，在《馬太福音》中是在教宗憲章，耶穌對彼得說的話幾行之後出現的：「我還告訴你，你是彼得(Petros)，我要把我的教會建造在這磐石(petra)上；陰間的權柄，不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你；凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」(太16:18-19)格列高利七世引用了這一段話，制訂了基督征服世界和帝國的條件：

那麼，現在告訴我，國王是這條準則的例外嗎？他們不是也屬於上帝之子託給受福的彼得的羊嗎？我問你們，除了那拒絕背負主(耶

蘇)的枷鎖、卻要承擔魔鬼的重擔、拒絕承屬於基督羊群的人，在這普遍施發禁令和服從的權威中，有誰能夠自認為逍遙於彼得的權力之外呢？³⁰

在和亨利四世皇帝於一〇七七年在卡諾沙(Canossa)的著名的衝突中(皇帝的戰術可能得勝，但是教宗可以說贏得了戰爭)，皇帝稱格列高利七世「希爾蘭德，現在根本不是教宗，不過是個冒充的修士」格列高利七世依然重新肯定基督定罪和釋罪的權威免了亨利。修士希爾德布蘭德不僅征服了教會和權威，而且征服了帝國和世界——以修士耶穌的名義。然而，這類最出色的征服，發生在半個多世紀後，在一一四五年一位西多修道院長被選為教宗尤世(Eugenius III)之時。他是明谷(Clairvaux)隱修院院爾納的門徒，以其對作為心靈伴侶基督的熱烈而神忠誠聞名。他在基督裏的兒子現在變為他在基督裏親，伯爾納對他發表了中世紀隱修制和中世紀教宗史中最為感人的論說之一：《論思考》(Consideration)³¹。伯爾納參考了觀照生活與行動生間的隱修區別，勸告他往日的學生不要讓教宗權力政細節使他偏離教會中之首要：耶穌基督的位格。調，教宗不應該成為君士坦丁的繼承者，而成為彼繼承者。原因在於主張觀照和研究的隱修理想不僅與教會的管理無關，而且是核心。十五和十六世紀種類型的教會改革家對伯爾納論述的運用，都記錄

究》，第二版，London，頁262-309。

29. 《不必害怕！安德烈·費羅薩與教皇約翰·保羅二世談話錄》，J.R. Foster譯，New York，1984，頁150。

30. 格列高利七世1081年3月15日致麥次主教赫曼的信。載於*Das Register Gregorius VII*，Erich Caspas編，二卷本，Berlin，1920-23，卷二，頁544。

31. E. T. Kennan，「明谷的聖伯爾納在十二世紀中葉的思考：一篇學術評議」*Traditio* 23，1967，頁73-115。

基督而捨棄世界的隱修理想實際上是如何為了基督而征服世界的。³²

隱修士為基督完成的最持久的征服之一是中世紀傳教成果。日耳曼、斯拉夫蠻族和遷入歐洲的歐亞部落皈依基督教幾乎完全是修士的成就。戴利(L.J. Daly)說：

蠻族皈依史中最為顯著的是修士完成的偉大傳教業績。無論是拜占庭派出的傳教團還是從羅馬出發的傳教團，還是來自凱爾特愛爾蘭，還是來自新近皈依的英格蘭的傳教團，傳教士都是修士。把條頓民族和斯拉夫民族導向基督教和文明的巨大成就，是歐洲各地千百修士通過持續不斷的自我犧牲和英勇奮鬥而取得的。³³

新教學者也承認，「如果沒有修士」³⁴，耶穌基督的名字在歐洲和南、北美洲也不會廣為人知。例如，「派往斯拉夫人的使徒」，九世紀的聖徒西里爾和美多迪烏，是拜占庭修士；教宗約翰·保羅二世把他們二人和聖本尼狄克定名為「歐洲的共同保護者聖徒」，從而又一次承認了東西方修士在基督教傳教和傳播中的具決定性意義的貢獻。反之，十六世紀改革家取締隱修院修會一事，自然應該被看作是兩個多世紀以來新教大部分幾乎(雖不完全)全面喪失傳教指令的主要原因。³⁵

沒有記錄表明本尼狄克在創建卡西諾山隱修院

(Monte Cassino)時預見到了他修士的傳教作用。在《規則》中沒有規定，甚至沒有附加規定，稱每天花費時間進行「聖事宣讀」，³⁶如果這樣，則不可避免向本尼狄克隱修制的另一種偉大的征服，引向它對學界的幾百年的統領；因為「在聖本尼狄克的《準則》中尚未發現關於學習或研究文獻的價值的稱許或不的判斷」。³⁷我們只要查看一下，在標準的現代版中，許多古代著作今天之所以還存在供我們閱讀，因為修士在中世紀隱修院繕寫室中抄寫，我們也許開始理解，修士基督是如何徹底地征服了中世紀的。這一點不僅是教父和基督教聖徒著作的情況，古代古典和異教作者著作的情況。許多中世紀修士術的幾近崇拜式的忠誠，在埃科(U. Eco)的《玫瑰名》(*Name of the Rose*)中得到描寫；而該書之主人公斯克維爾的威廉，在一場銷毀修道院全部藏書的浩劫後，在埃科著作尾聲之中以啟示的感歎總結說：「基督教界最偉大的圖書館。現在，那反基督者近尺，因為任何知識學問也阻擋不了他。」³⁸那座隱修院圖書館制止了反基督分子，因為那圖書館代表了基門徒身分對心智的要求，埃蒂恩·吉爾松在一篇文章曾稱之為「為基督服務的智慧」。³⁹

這些修士雖然是有獻身精神的傳教士和學者，沒有忘記——或者，既然我們是在談四世紀，有時記；但每次忘記都被反覆提醒——他們為這位王的首要應該是以崇拜基督信仰，和以模仿耶穌的榜樣

32. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷三, 頁300; 卷四, 頁71。

33. L. J. Daly, 《本篤派隱修制在十二世紀的形成與發展》, New York, 1965, 頁135-36。

34. K.S. Latourette, 《基督教傳播史》, 七卷本, New York, 1938-45, 卷二, 頁17; 卷三, 頁26。

35. J. Pelikan, 《精神與結構》, New York, 1968, 頁52-56。

36. Benedict, 《規則》48。

37. J. Leclercq, 《好學與追求上帝: 隱修制文化研究》, C. Misrahi譯, New York, 1962, 頁31。

38. U. Eco, 《玫瑰之名》, W. Weaver譯, New York, 1983, 頁491。

39. A.R. Caponigri編, 《現代天主教思想家》, New York, 1960, 頁495-506。

式來完成的。「上帝的工作」(Opus Dei)過去是、現在依然是本尼狄克派的用語，指的是祈禱和修道院的禮拜服務，而不是指社團或修士個人的任何其他活動。雖然本尼狄克本人是俗人，沒有建立由已任命神父聖職的人組成的隱修會，但是修士任聖職一再地成為一種程式，結果，傳教團、教區和課室裏「行動的生活」變成了排除「觀照的生活」的危險。因此，有必要向隱修社團再一次指出他們首要的「使命」：早已引用過的《努西亞的本尼狄克準則》的規定：「對於基督之愛的珍惜高於一切」。⁴⁰在實現這一使命的過程中，本尼狄克隱修制在中世紀成為——同樣在二十世紀，在諸如美國的聖約翰隱修院、法國的索爾斯姆隱修院、德國的伯倫與馬利亞、拉赫隱修院等地——也成為更新和改革禮拜禮儀、禮拜藝術和聖樂的主要推動力，其成果，自第二次梵蒂岡公會議以來，在世界上每一個羅馬天主教教區都是明顯的。

在關於修士耶穌的這篇討論中，一直沒有明確提及在中世紀，實際上在歷史上最完全地體現基督為征服俗世而捨棄俗世這一理想的一個人：阿西西的聖方濟各(Francis of Assisi)；但丁說，在方濟各身上「初升的太陽又在世界上升起(nacque al mondo unsole)」。⁴¹這一忽略乃因會有另外一整章，「神性楷模和人的楷模」，專門獻給作為另一位基督(alter Christus)的阿西西的方濟各。然而，這一章也還必須以修士方濟各作結，因為每一個人在聽到耶穌的話：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我」(可8:34)時，都會不由自主地首先想起聖方濟各的形象。

40. Benedict, 《規則》4；參考C. J. Barry, 《崇拜與勞作》，1956，頁85。

41. Dante, 《天堂》11.50。

第十章 心靈的伴侶

良人屬我，我也屬他。

耶穌，我心靈的情人，
讓我飛向你的胸襟，
無論是眼底大水滔滔，
或者是高天風雨咆哮。

威斯利(C. Wesley)在一七三八年他弟弟約翰皈依基督教之後不久寫了這首已為人熟知的英語頌歌，當時因為閱讀馬丁·路德的《羅馬書序》，他心中「充滿奇異的溫暖」。自此以後，正如頌歌學家朱利安(J. Julian)所說：「隨着時間的過去，這首頌歌的名氣不斷增長，幾乎沒有選集不把它收入。」¹但是，朱利安又說：「這首頌歌第一節引起了問題，結果造成二十多種解讀前四行的方法。第一個困難是用在我們的主身上的字眼『情人』」，這個詞語被刪改成了「耶穌，我心靈的歸宿」，或者「耶穌，我心靈的救主」。在此之前幾年，莫拉維亞赫倫胡特教會(the Moravian Church at Herrnhut)創辦人(威斯利從中得到也許是寫作這首詩的靈感)，津岑多夫伯爵(N. von Zinzendorf)也寫了一首同樣受到歡迎的頌歌「心靈的伴侶，啊，你上帝的羔羊！」("Seelenbräutigam, O du Gottes Lamm!")²

1. J. Julian, 《頌歌學辭典》，第二版，New York, 1957, 頁590-91。

2. 同上，頁1038。

稱耶穌為「心靈的情人」或者「心靈的伴侶」之合法性一案，隨整體神秘問題的心理學的和宗教的合法性而起落，也隨着對通常標定為「基督神秘主義」³的它的特殊次類的評價而起落。從一個實際的定義上看，神秘主義可以規定為「與終極現實合一的直接經驗」。⁴這雖然不是一種普遍的現象，但至少是一種廣泛分佈在世界大多數民族和人類大多數宗教中的一種現象。在一些宗教中，如印度教和源於印度教的佛教中，神秘主義十分接近對於來自其主要解釋者的宗教傳統的規範理解核心，因此，神秘主義和宗教之間的區別變得難以規定。在其他宗教中，例如，在儒教的某些脈絡中，神秘主義的因素，即使有，看來也是相當的難以捉摸的。

在基督教中，基督神秘主義是隨着拿撒勒的耶穌形象變成神秘經驗、神秘思想和神秘語言的對象之時產生的。耶穌雖然屬於以色列先知系譜，但是依其信息，有時候被解釋成為一般所謂神秘事物之大部分的反論。赫舍爾(A.J. Heschel)的學術研究包括以色列先知和偉大的猶太教神秘論，他提出了警句式的區分法：「神秘行為中重要的是**某事發生**，預言行為中重要的是**說了某些話**。」⁵可是，希伯來聖經中的預言文獻，從以賽亞的初始幻境到以西結和但以理的啟示欣喜，是充滿了酷似的神秘經驗、神秘思想和神秘語言的。再者，在後聖經的猶太教中，這些因素常常扮演主導的角色。⁶

雖然不可忽視猶太教中的神秘主義傳統，但是還是可以指出，基督神秘主義的興起不是和這一傳統有最緊

3. 顯然，我更多受惠於D. Knowles, 《英國神秘主義傳統》，New York, 1961, 頁1-38的論述。

4. 這裏，我採用我所撰寫的「神秘主義」條目中的定義，該條目收在《大英百科全書》第十四版中。

5. A.J. Heschel, 《先知》，New York, 1963, 頁364；粗體為本書作者所標。

6. G.G. Scholem, 《猶太神秘主義主流》，耶路撒冷，1941。

密的聯繫，而是和我們在援引迪克斯時所說的「基督教的非猶太化」有聯繫。教會不是在猶太花園裏，而是在希臘花園裏培育出基督神秘主義的最纖細——也是最危險和問題最多的花朵來的。有關神秘主義的大部分詞彙，即使是用於向耶穌位格表達忠誠的那些，也是來自新柏拉圖主義文獻。⁷作為一種上升(anagōgē)，即對於通往和終極現實關係的途徑之理解的，和古代古典對這種神秘上升三個步驟的羅列：淨化(katharsis)、啟明(ellampsis)和合一(heusis)，都可追溯到五世紀新柏拉圖主義偉大體系作者普羅克魯斯(Proclus)；通過他，大部分又歸於普洛丁(Plotinus)，甚至最後歸於柏拉圖本人。雖然普洛丁和普羅克魯斯都批評基督教，但是他們也多方得益於基督教；反之，反對他們的基督徒又分享他們的新柏拉圖主義，特別是神秘幻境的因素。

因此，在六世紀出現了看起來已把基督教因素和新柏拉圖因素幾乎不加選擇地混合為一、作者是亞略巴古的官丟尼修(Dionysius the Areopagite)的一部希臘文著作集，就不足為奇了。在使徒行傳中，這位丟尼修是和雅典呼應使徒保羅傳教的「參與和相信」的女人一起被提及，並被指出姓氏的唯一的男人；在二世紀，看來他已作為雅典基督教教會首任主教而知名；在六世紀，他突然推出這一篇幅浩大的基督教新柏拉圖主義思辯文集；在九世紀，他被和法國佑護聖徒和三世紀巴黎主教聖丹尼斯認同。⁸偽丟尼修的思想既然被認定為具有如此重大和幾近使徒般的信度，在六世紀就被信以為真，幾乎毫無異議，而且在整整一千年中依然保持其權威地

位，依然幾乎毫無異議，直到十五、十六世紀，才受到挑戰。

在托名亞略巴古的官丟尼修的這些著述所詳述的神秘要略中，耶穌的位格佔有甚麼地位呢？難以回答。一位拜占庭思想史學家的話說，雖然「丟尼修無異地……提及耶穌基督的名字，承認信仰道成肉身」，但是，必須承認，「他的思想體系結構是和他的聖職位格完全無關的。『耶穌』對於他來說……是『一切神聖觀念和全部神聖活動的原理、實質』」，但是，在核心或者決定性的意義上，卻不是馬利亞的兒子和拿撒勒那個人。⁹

但是，在偽丟尼修的基督教新柏拉圖主義神秘主義中，無論耶穌的地位是甚麼，這一地位所激發的基督神秘主義隨後的歷史卻在新柏拉圖主義因素和聖經因素間表現出一種複雜而微妙的綜合。這一綜合的成績是九世紀的懺悔者馬克西莫斯(Maximus Confessor)的歷史性成就；懺悔者馬克西莫斯在君士坦丁堡開始了他的工作，卻長期流亡在西方地區。¹⁰在西歐開始進入成年期時，亦即在九世紀查理曼時期，神秘思想和形象代表這種綜合；應該指出，懺悔者馬克西莫斯和假丟尼修著述在加羅林時代被從希臘文譯成拉丁文，因而得以在西方地區流傳。由於在九世紀西方引入同時既是新柏拉圖主義的和基督教的，又是丟尼修和馬克西莫斯的貢獻，遂出現中世紀和以後的基督神秘主義的大部分。

雖然偽丟尼修無疑是大部分基督神秘主義的源泉，但是它主要的啟發來源則是對作為基督教寓言的《雅

7. J. Daniélou, 《柏拉圖主義與神秘主義神學：論尼斯的聖格列高利的聖靈教義》，Paris, 1944。

8. 《使徒行傳》17:34; Eusebius, 《教會史》3.4.11; 4.23.3; Hilduin of St. Denis, *Vita Dionysii*。

9. J. Meyendorff, 《拜占庭神示中的基督》，Washington, 1969, 頁81。

10. 見J. Pelikan為《懺悔者馬克西莫斯》(New York, 1985)所寫的「序論」，該書1-13。

歌》的闡釋。大部分學者——無論是猶太教，還是羅馬天主教或者新教學者——今天都同意，《雅歌》原來是歌頌男女愛情的詩。但是在其全部歷史上，事實上它是被當作寓言閱讀的，它以此進入猶太教教會法之後，更是如此。著名拉比阿其巴(Rabbi Aqiba)在確立希伯來聖經法規的、於公元九〇年的賈尼亞(Jamnia)公會議上維護了它的法規性，宣佈：「整個世界的價值都不足匹配《雅歌》賜給以色列那一天的價值，因為全部經書都是神聖的，而《雅歌》更是聖中之聖。」從這一解釋派生出來拉比制訂的一條規則：「在宴會廳裝腔作勢哼唱《雅歌》，把它當流行歌曲來唱的人，不得進入即將來臨的世界。」¹¹

《雅歌》的寓言化是否先於它在猶太教中的法規地位，是學者爭論的主題；但是，在基督教闡釋者承擔起理解它的任務時，它的確已經是一種寓言，直到現代。正如來克勒克(J. Leclercq)所說的，所羅門的歌是「在中世紀修道院中是讀者最多、加注最多的書」，甚至超過四福音書。而且，用來克勒克的區分法來看，對這部書的經院注釋「大部分談的是上帝與整個教會的關係……而隱修注釋的對象則是上帝與每個心靈的關係、基督在心靈中的存在，通過慈愛實現的精神統合。」¹²我們現有的最早的基督教注釋全文來自三世紀的俄利根(Origen)，其次是四世紀尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa)的注釋；但是，最偉大的注釋出自十二世紀的明谷的伯爾納(Bernard of Clairvaux)，共有八十六篇，涉及《雅歌》的前兩章和第三章的起始部分。¹³

11. M. H. Popo, 《雅歌：譯本附序言及詳論》，New York, 1977, 頁18-19。

12. Leclercq, 《好學》，頁90-91。

13. 見E. Gilson在《聖伯爾納的神秘主義神學》(London, 1940)一書中的巧妙論述。

按伯爾納寓言化觀點閱讀，《雅歌》變成了對於耶穌為心靈伴侶的耶穌的一種敘述。「(所羅門)憑藉上天啟示歌唱，讚頌基督及其教會，讚頌聖愛的恩典和持久婚姻的聖潔；同時，他也表現了神聖心靈的最深的渴望。」¹⁴所以，他宣佈：「作為一個人，我向其他的人把他當作一個人來談論(Ipsam saltem hominem hominibus loquor.)」¹⁵這個宣告令他把福音書中耶穌全部連續的生活階段和受難，「我主的全部辛勞和痛苦經驗」：他的童年、勞動、訓導、祈禱、齋戒、受難和埋葬，都看作是對《雅歌》歌詞的注釋(1:13)：「我以我的良人為一袋沒藥，常在我懷中。」¹⁶沒藥是他苦難的比喻，《雅歌》中稱頌的百合花則代表了「他一生全部事件」中的榮譽和祝福。¹⁷歌中談到的「親吻」是「耶穌基督這個人」，是他的嘴發出親吻，而人類則通過他的人性接受這親吻。¹⁸伯爾納說：「是他；他有生命的、強力的語言，對於我是一個親吻……傳導快樂，揭示秘密。」¹⁹心靈回應伴侶的召喚，跟隨他進入他的愛之內室。他那表現在十字架裏的、對心靈的愛，成為心靈對他的愛的源泉和對象：「正是這一點更甘美地吸引着我的注意力，更正確地要求着我的注意力，通過更緊密的紐帶和更強勁的力量保存着我的注意力。」²⁰心靈與心靈伴侶之間這種愛的交流的結尾是心靈與伴侶話語中頌讚的合一之成功(歌2:16)：

良人屬我，我也屬他；

14. Bernard, 《頌歌》1.4.8。

15. 同上, 22.1.3。

16. 同上, 43.3。

17. 同上, 70.7。

18. 同上, 2.2.3。

19. 同上, 2.1.2。

20. 同上, 20.2。

他在百合花中牧放群羊。

據對此詩較早的一篇注釋記：「這樣一來，二者就已合一：上帝來到心靈這裏，心靈則和上帝合一。她說：『良人屬我，我也屬他；他在百合花中牧放群羊。』(我也屬他)他改變了我們的人性，從晦暗不明現象的王國導引到終極真理的王國。」²¹

關於上升的神秘概念，是中世紀基督神秘主義名作之一，波納文圖拉(Bonaventure)的《心靈走向上帝之旅》(*Itinerarium mentis in Deum*)的基礎。²²心智之開端，是在感覺世界可見造物中間。但是，在心智深入考慮這些造物之時，則充滿了敬畏之感，並欲求上升。它對自己的觀照，因為「我們心智的明鏡」，而使它充滿了更多、更高地感受上帝存在的嚮往。²³因為受自己的罪拖累，它渴望原諒和恩典。它因俗世之夜——它自己製造的、和圍困它的魔鬼之夜——而盲目，它奮力追求永恆的光明。因此，心智通過幾個連續的階段，從造物走向造物主。為此，神秘主義者不僅必須承認智慧的力量，而且也必須承認它的局限性，必須承認意志、欲望和愛的威力。對於神秘上升的每一階段(itinerarium)來說，據波納文圖拉認為，耶穌人性的「階梯」都具有決定性意義。²⁴我們從他的雙腳上升，到他胸側的傷口，到他一度戴着荊冠，現在戴着榮耀頭部。用《雅歌》的語言說，耶穌邀請心靈到他那裏，和他同在。波納文圖拉說：「如果一個形象是一種被表達出來的相似性」，那

21. Gregory of Nyssa, 《論雅歌講道》6。

22. E. Gilson, 《波納文圖拉的哲學》, I. Trethowan和F.J. Sheed譯, New York, 1938。

23. Bonaventure, 《通往上帝的心靈旅行》, E. Cousins編, New York, 1978, 頁77。

24. 同上, 頁88。

麼，「在上帝之子，作為從本性上看不可見的上帝的形象的基督裏」，人就能夠「達到某種完美」。²⁵

因此，神秘上升的三個階段——淨化、啟明和合一——是容易適應作為心靈伴侶的基督的這一形象的。心靈甚至在敢於期望它所渴求的對象之前，就必須淨潔其不純之處，並且得到赦罪。但是，它也必須清除對自己的肉體、物質和感性事物的熱衷。因為一切人都有與生俱來的肉體性，所以「道成肉身(Verbum caro factum est)」，可以說，名符其實地變成為「肉體的」。上帝即道，只有這樣，他才能夠把「只能以肉體方式去愛的肉體的人之全部愛戀之情，吸引到他神聖肉體的拯救之愛上去，再逐步地把他們引導到一種純粹的和精神的愛意上去。」²⁶耶穌從童年逐漸進入壯年，以便把這種純淨化帶給人生各個年齡：²⁷這樣，伯爾納在完美的分析中把神秘上升的第一步——純淨化，和福音書對耶穌人生經歷的敘述結合為一。

神秘上升的第二步是啟明，也使用了耶穌是光明這一為人熟知的聖經比喻。這一點顯見於諾維奇的朱麗安(Julian of Norwich)所說的話；諾爾斯(D. Knowles)稱她「在心智和情感上是她那時代最傑出的之一，也許就是最傑出的英國婦女」。²⁸對於朱麗安，「上帝、我們的造物主、天父和聖靈是寓於我們救主基督耶穌裏的光明」。²⁹耶穌的苦難和十字架變成戰勝她所說的「罪的黑暗」和心靈「失明」的一種方法。³⁰她說，罪的黑暗「是沒有實體或些許存在形式的」，不是一種現實，只是缺乏

25. 同上, 頁108-09。

26. Bernard, 《頌歌》20.6。

27. 同上, 66.10。

28. Knowles, 《英國神秘主義傳統》, 頁135。

29. Julian of Norwich, 《聖愛之啟示》83, J. Walsh譯, New York, 1961, 頁206。

30. Julian of Norwich, 《啟示》72, Walsh編, 頁186。

光明，正如惡是缺乏善，雖然作為惡的惡是不存在的。因為心靈自己不知道這一情況，所以生活在黑暗中，似乎那黑暗是真實的。只有隨着光明，即耶穌的來臨，隨着他苦難的展示，這一不真實的黑暗的勢力才變得明顯，因而失去效力。³¹在他的光明統領了自然世界的自然之光時，這些光也要失去效力。另外一位英國神秘主義者海利克(R. Herrick)³²說：

我的眼睛定會
看到一切時代
是如何埋葬在
無限的永恆裏。

月亮不能驅動
群星，但月亮
和黑夜必定沉沒在
一個無盡的白晝裏。

在淨化和啟明之後，合一到來。在這裏，《約翰福音》的語言特別適合基督神秘主義的語言的使用。「你們要常在我裏面，我也常在你們裏面」，耶穌在這部福音書中對門徒說(約15:4)；他在被出賣的那一夜為他的門徒作大祭司禱告，懇求他天父：「使他們都合而為一；正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面，叫世人可以信你差了我來。」(約17:21)如果把耶穌的這些話和上文引用過的《雅歌》的話「良人屬我，我也屬他」聯繫在一起，那麼，在神聖而不可分的三位

31. 同上，頁91-92。

32. R. Herrick, 「永恆」，收在《牛津英文神秘主義名句》，Oxford, 1917, 頁20-21。

一體的秘密中耶穌和天父的永恆合一，就變成了新教祈禱後來所說的新郎與新娘，基督與心靈之間「神秘合一」(unio mystica)的根據。

我們沒有牽強附會之意，但是，把但丁的《神曲》當作對於這三個階段的稱頌來閱讀，甚至是可行的；當然，《地獄》、《淨界》、《天堂》這三部長詩不符合淨化、啟明和合一(在地獄中均不可能)，但是，這三個主題標誌着心靈上升，因而也是詩人上升的三步驟。

《淨界》一一敘述了通過基督的懲處和恩典，七罪得以淨除的方式，這幾乎是對於神秘主義者所指的「淨化之路(via purgationis)」所作的一種臨床分析。例如，在多處有模仿奧古斯丁作品的第十七篇，罪被追溯到愛的「過多或不足」造成的紊亂，而人的心原是由愛，和為了愛而被創造的。³³因而，淨化就在於依照上帝的意志重新理順愛。基督神秘主義所尋求的啟明在《天堂》篇一開始即已說明：

他推動一切事物，他的榮耀遍及宇宙，或多或少地照亮各地。我曾在接受他最多光明的天堂之中。

在《天堂》篇最後一歌中，這一「僅只留駐於你的永恆光明」統領了詩人的心智。他不顧及智慧的要求，像有如波納文圖拉那樣的神秘主義者所說的，必定、而且的確轉向意志及其願望；意志及其願望把他引向和神性之愛的和諧與合一：

但是愛推動太陽和星辰，

33. Dante, 《淨界》17.96。

像均衡旋轉的車輪一樣
也推動我的意志和意願。

淨化、啟明和與心靈伴侶基督的神秘合一的題材也形成了文學與藝術中對聖徒傳的描寫方式。這些題材多出現於中世紀、反改革時期和巴羅克時期(Baroque)³⁴的女聖徒傳中。十三世紀的方濟各派聖徒，科爾托納的瑪格麗特(Margret of Cortona)，「新馬格達蓮娜(the new Magdalene)」，是一特別明顯的例子，她的啟示和神祕經驗來自一次對基督的皈依，那次皈依是在她與之在婚姻聖事之外同居九年之後的一個貴族青年慘死後出現的。《聖徒行傳》(Acts of the Saints)中她的正式傳記告訴我們「她聽到耶穌基督溫和地呼喚她」，於是「她飄然進入極度的欣喜，失去知覺和活動能力」。³⁵這一經歷在蘭弗朗哥(G. Lanfranco)約在一六二〇年創作的「科爾托納的聖瑪格麗特之欣喜」中得到生動的刻畫；在畫作中，「聖徒完全沉入喜悅，被天使扶起」，她的目光「凝望着由天使負起的雲團上寶座中的基督」。³⁶依據聖像學和聖徒傳學，看來可以毫不誇張地說，在蘭弗朗哥對她「劇烈激情」的描繪中，在「衣飾皺褶和光與暗迅速的閃爍變動中」，我們所看到的「不只是關於某種已昇華的愛欲經驗的暗示」。³⁷

中世紀神秘主義者和思想家對基督神秘主義中這些傾向的態度絕對不是輕信的或不持批判性的，而且，他

34. 作為一般的介紹，諸如「多情的幻覺」一類詞語是結合一種非批判用法的，見H. O. Taylor, 《中世紀心智、中世紀思想與情感發展史》，第四版，兩卷本，London, 1938, 卷二，頁458-86。

35. 《聖徒行傳》，Paris, 1865, 卷三，頁308。

36. M. Liverani, 「科爾托納的瑪格麗特：聖象學」，載於Bibliotheca Sanctorum, 十二卷，Rome, 1961-69, 卷八，頁772。

37. J.R. Martin, 《巴羅克時代》，New York, 1977, 頁102-03。

們之中很多人力求控制住潛在的危險。這些危險中最明顯的，正如基督教藝術和基督教神秘主義對《雅歌》的評論所顯示的，是情欲。歸根結柢，即使當作寓言來閱讀，《雅歌》仍然是愛情詩；而且是十分明確的愛情詩；不僅如此，寓言還可以輕易地返回到它想要超越的情欲本身去。³⁸在吟遊詩人的許多詩中，如其編輯者所說：「對貴婦人的崇拜表現出某種文學上的馬利亞崇拜；但是所讚頌的愛情，雖然精緻高雅，卻是淫褻的。」³⁹因此，獻給受福處女馬利亞的抒情詩和獻給其他情人的抒情詩，常常是可以互換的，那些表現海誓山盟的詩行用來掩蓋——其實是欲蓋彌彰——詩人對他貴婦人愛情的真正欲望。「心靈」(soul)這個詞在大部分歐洲語言中是女性的：在希臘語中是psychē，在拉丁文及其派生語言中是anima，在德語中是Seele，在斯拉夫諸語言中是dusha。這一點使關於心靈伴侶的比喻輸入高度情欲的性形象中更加容易。堅持被釘上十字架的耶穌是伴侶的身分也不足以預防這類形象的侵襲。朱麗安宣佈「我們的感性只在第二位格基督耶穌」，把這類靈明送入一種充分形成的三位一體論中，這時候，她是小心翼翼的。⁴⁰但是，在獻給被釘上十字架的基督的讚歌和禱詞(如在赫倫胡特的莫拉維亞教會的那些)中，他胸側的傷口變成崇拜和渴望合一的對象，因而染上強烈的性欲情調。情緒和情感之間的界限容易逾越，而作為基督神性之愛的愛和作為為基督的情欲之愛的愛的界限亦然；同時跨過兩條界限是輕而易舉的。

劃分基督神秘主義和泛神論的界限，也容易逾越，

38. 見Pope在《雅歌》頁89-229「聖歌的解釋」中的詳細說明。

39. T. G. Bergin, 《但丁》，New York, 1965, 頁46。

40. Julian of Norwich, 《啟示》58, Walsh編, 頁159-60。

尤其是在中世紀。⁴¹與神性合一的渴望看來常常變成消除造物主與造物之間區別的某種渴望。猶太教神秘主義常常研討這個問題，但是，對於基督神秘主義來說，這種誘惑看來似乎甚至是更為陰險的。為反抗這種傾向而被援引的正統的核心教義就是，如波納文圖拉所說：在耶穌的位格裏「第一原理與最後原理相結合……永恆的人和暫時的人合一」。⁴²這話可以被理解為是指，在他裏面，造物主與創造者的區別已被超越，也許甚至被消除。基督神秘主義的目標和成就已在新約的話裏得到規定：「我們現在是上帝的兒女，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。」（約壹3:2）。這可以被解釋為一種應許：造物的心靈狀態，現在是軀體牢獄的囚犯，這種造物心靈狀態在心靈「從孤獨者飛向孤獨者時」，將會被脫除。十五世紀各派神秘主義者都受到譴責，尤其是更為正統的神秘主義者的譴責，說他們懷有一種末世論；依照此論，一切來源於上帝的，都要被重新消融在上帝之中。⁴³

在中世紀，更多地在虔敬派新教學說中，基督神秘主義許多脈絡中同樣蘊含着個人主義；用一位極端主義批評家的話來說，「在為不自私的愛進行鬥爭當中，神秘主義被證明是自我中心主義虔敬的最細膩形式，即極致。」⁴⁴正如我們早已注意到的那樣，對《雅歌》神秘主義評論的經院主義傳統解讀《雅歌》，是將其當成對於基督與教會之間關係的一種揭示，正如一種猶太教教

41. F. von Hügel, 《對熱那亞聖卡特琳及其友人之研究中的宗教神秘主義因素》，第四版，兩卷本，London, 1961, 卷二，頁309-40。

42. Bonaventure, 《旅行》6.5, Cousins編，頁107。

43. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁63-68。

44. A. Nygren, 《摯愛與欲愛》，P. S. Watson譯，Philadelphia, 1953, 頁650。

義傳統則視其為上帝與以色列人民之間關係的一種比喻。但是在隱修制傳統中，《雅歌》常常變成基督和個體心靈的一種比喻。「良人屬我，我也屬他」變成一種描寫我自己與耶穌私密關係和他與我的關係的方法，同時排除，或至少忽略他人。有一首著名的抒情宗教歌曲十分直言不諱地表現了這種個人主義：

我獨自來到這個花園，
玫瑰花上還有露珠點點。
我聽見一個聲音
飄落到我耳邊——
是上帝之子的惠臨。
他和我一起漫步，我們輕談，
他說我是他的人。
我們在那兒逗留共享的喜悅，
其他任何人從沒有過體驗。

基督神秘主義，無論是情感的還是崇高的，都反覆地高度證實，在古典的真、善、美三合體中，美是如何能夠最有效地——也最具誘惑性地——描繪了他的。在回應人類精神對超越的涵義和純真的滿足之最深刻的渴望之同時，淨化、啟明以及和「完美救主」合一的感受成功地使每種自然感性崇高化，並將其提升，化為優雅的境界：一切都不應涉褻瀆之嫌，一切都可為神聖。但是，在此過程中，人有時受到巨大誘惑，在美的眩目光芒中看不到真和善，或者「把歷史事件融入宗教感受」，其真正的危險「不是失去神子道成肉身的教義，而是對它估價不足」，造成「一種在歷史現實中沒有合法根據的神靈化展示之困境」。⁴⁵因為脫離了聖經本文

45. Hanson, 《寓言與事件》，頁283。

的嚴格的語法意義，神秘主義的釋義在這方面是特別容易受到侵害的。但是，因為這個問題出現在中世紀中後期的基督神秘主義中，所以，在同一時期，也出現了一種承擔整個問題的新的主觀性。作為基督神秘主義發展頂點的這一形象，同時也是一種重新鑑識作為神性楷模和人的楷模之拿撒勒的歷史的耶穌之源頭。

第十一章

神性楷模和人的楷模

當負我的軛，
學我的樣式。

如果對一組有知識、有思想的人進行一次民意測驗，問「在過去兩千年間那一位歷史人物最完整地體現出了耶穌基督的生活方式和教導？」這一問題，則答案中最常提到的人一定是阿西西的方濟各。¹受測驗的人如果不屬於任何教會，這一答案很可能出現得更為頻繁。而且，他的許多同時代的人，或者，在他去世後一百年左右以內生活的人，很可能也會作出同一答案的。阿西西的方濟各對耶穌生活方式的模仿和對他教導的遵從(這些教導，至少在原則上，應是對每個信徒都有約束力的)所達到的忠誠水平，給他帶來了最後由庇烏十一世教宗正式賜予的稱號：「第二基督」(alter Christus)。²

在自己早期生活中，沒有情況表明貝爾納多尼的喬萬尼(Giovanni di Bernadone)會在歷史上得到如此的地位。他於一一八一或一一八二年生在阿西西的一個商人家庭；他希求騎士頭銜和騎士生涯。但是，他皈依成為基督十字團騎士和「大王的先驅者」。³皈依的原因一般都比皈依者或皈依者追隨者後來的解釋更為複雜。保羅

1. 有關的文本大多收集在《阿西西的聖方濟各：著作與早期傳記》，M.A. Habig編，Chicago，1972。

2. Pius XI，《贖罪禮儀》，1926年4月30日。

3. Thomas of Celano，《聖方濟各第一傳記》7.16，Habig編，頁242。

和奧古斯丁如此，方濟各亦然。從已經被詳細研究過方濟各生平文獻來看，顯然，他的轉變不是一時盲目衝動的結果，而是離開舊生活方式向重新理解他自己和他在世使命的漸進運動過程。同樣顯然的是，處在這一轉變中心位置的是作為神性楷模和人的楷模的歷史上的耶穌其人。有一天，在禱告之時，方濟各看到被釘上十字架的基督的形象，那一景象終生伴隨了他。他理解，這一景象的涵義是，基督用隱修史上世世代代為人熟知的福音書中的話正在親自召喚他：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我」(太16:24)。⁴

方濟各照辦了。他的正式傳記記載：「從那時起他培育了一種知貧精神，一種深厚的謙恭感，和深廣同情心的態度。」⁵基督讓背負十字架跟從他的召喚還包括一項特殊教導：「去修葺我的房屋(教堂)，它已經完全破損。」起初，方濟各從字面意義上解釋這一指示，動手修繕了附近幾座需要補修的教堂房屋。但是他逐漸領悟到，基督呼喚他去重建的教堂不只是這座聖所或者那座教區教堂，而是基督在塵世的教會本身。這項使命的這一中心內容是公元一二〇九年二月廿四日向他揭示的——這一日期，還有他生平中其他紀念日，他的門徒是每年都要慶祝的。在那一天，方濟各感受到耶穌在任塵世聖職期間第一次派遣十二個門徒之時所說的話(與太28:19-20所記在復活之後派遣不同)，也是說給他聽的：「隨走隨傳，說『天國近了。』……腰袋裏不要帶金銀銅錢。」(太10:7、9)⁶雖然這一要求嚴格——或者，完全準確地說，正是因為嚴格——但是方濟各幾乎立即開始吸引追隨者，他們都想要按這種激進的福音派生活

4. Francis of Assisi，《規則》，Habig編，頁31。

5. Bonaventure，《聖方濟各主導傳記》1.6，Habig編，頁639。

6. Thomas of Celano，《第一傳記》9.22，Habig編，頁246-47。

方式生活：最初有五人，後有十二人，但是到公元一二二一年至少已有三千人。阿西西附近的天使聖馬利亞小教堂(俗稱波提翁古拉小教堂)是方濟各修繕過的建築物之一。用波納文圖拉的話說，小教堂變成了「聖方濟各依神示建立小兄弟修士會的地方。」⁷(也是方濟各於公元一二二六年十月三日去世的地方)。

和本尼狄克與中世紀其他隱修會創建者一樣，方濟各為他的追隨者小組制訂了隱修規則。制訂之後，在一二〇九年或公元一二一〇年，很快得到教宗英諾森三世的批准。但是，教宗的批准沒有成文形式。而且，「規則」草案也沒有書面文字留傳下來，我們只好依靠有關其內容的各種敘述(有時是相互矛盾的)。從全部有關論述可以看出，方濟各為修會組織和行為避免制定冗長條規，寧願「在其大部分之中使用聖福音書的話」。⁸但是，這種解釋忽視了修會組織和管理方式中的決定性因素：方濟各本人的品格。流傳至今的資料令我們得出這一結論：他必定是幾近具有魔力的人。正是這一點從各地區，社會許多不同行業中吸引來了追隨者。他們以前來，是因為方濟各的魔力；他們以前來，是因為耶穌福音書的權威——在他們看來，這兩項原因已經合而為一。因為方濟各忠誠於他的第一位傳記作者，塞拉諾的托馬斯(Thomas of Celano)所說的基督「道成肉身的謙恭」。⁹

對基督這種忠誠態度的表現形式是「在一切事上」有意地順從他生活中的一切細節。這種順從名符其實，完全徹底，所以以後幾代的方濟各追隨者培育出一種特別的文學體裁，即雙重傳記(double biography)。擁有眾多

7. Bonaventure, 《主導傳記》2.8, Habig編, 頁645-46。

8. Thomas of Celano, 《第一傳記》13.32, Habig編, 頁254。

9. 同上, 頁299。

讀者的普魯塔克(Plutarch)的《平行傳》(Parallel Lives)對一並列地描述了希臘和羅馬的偉人，例如亞歷山大帝和尤利·該撒，對他們加以比較和對照，並得出倫道德總結。而耶穌和方濟各的雙重傳記則把這一方法向前發展幾步。在兩種情況中，現存的資料——四福音書和多種「方濟各傳」原本——都是很片斷性的，作傳記，不能滿足想要知道這位大師一切情況的門徒之求。滿足這一需求的方法是用平行的傳記來填充空白，因為在基督的全部模仿者中間方濟各最為完美，所以研究其一的生平就可能更多地知道其二的情況。

耶穌生平和方濟各生平之間平行現象最富戲劇性證明出現在方濟各生命末期，公元一二二四年九月。他的習慣，他退隱到阿雷佐和佛羅倫薩之間的阿爾維亞山，在這裏，幾年以前為方濟各派修建了天使聖馬利亞教堂的附屬小教堂。方濟各遵照基督受試探前(太4:1-13)在沙漠中的例子(基督也是遵照摩西的範例：出34:28)在山上渡過四十天。在舉榮聖架節九月十四日當天或前後，他見一幻象。他看見一個天使，有六個翅膀的撒拉弗(賽6:1-13)，在撒拉弗的翅膀之間，方濟各忽然看到被釘上十字架的基督的形象。這一幻象令他萬分驚異。後來，用他傳記作者波納文圖拉的話說：

幻象消失後，他內心燃起渴望，身上出現了奇異的印記。釘痕立即開始在他雙手及雙腳上顯現，正如他在幻象中看到被釘上十字架的那個人那樣。他的手腳中心似乎被釘子刺透……他的右胸側也似乎被槍矛刺穿，留下一個鉛灰色傷口，時時流血。¹⁰

10. Bonaventure, 《主導傳記》13.3, Habig編, 頁731。

方濟各的門徒會回顧起使徒保羅的話：「我身上帶着耶穌的印記」(加6:17)，由此可知，上面提及也是這種「印記」。¹¹在《天堂》篇裏，但丁讓阿奎那(他是多米尼克派，不是方濟各派)稱之為「最後的印記」(l'ultimo sigillo)。¹²

方濟各看來是歷史上第一個接受印記的人，但是在他之後出現過其他同樣的事例，據一種檢查，大約多達三百例得到相當好的確證。¹³現在，只有最不可救藥的懷疑主義者才會對方濟各四肢和胸側確有印記之記錄的歷史精確性提出疑問。至少較為近期的幾例是也得到充分證實的，有時候檢驗的醫生本人不是信徒。不過這些事例是否可以歸於某種奇跡或者自宰感應，完全是另外一個問題。總之，有案可查的是，有的虔誠的穆斯林身上出現過先知穆罕默德在戰鬥中造成的傷痕印記。就全部有過類似經驗的基督徒來說，把這些印記歸於自宰感應，然後稱之為奇跡，恐有任意之嫌。對於這一難題無論正確答案是甚麼，大概幾乎每個人都會同意，方濟各得印記一事代表了一種特殊情況，從多方面看，是僅有的。其獨特性的理由，基本上在於方濟各作為「第二基督」的獨特性：如果說有誰身上帶有基督受難的印記是恰當的，那麼，這一現象就應該出現在方濟各身上。顯然，他不是為自尊的理由接受這些印記的；事實上，他甚至模仿基督(太16:20)對自己的特殊身分保守秘密。¹⁴而且，他認為那些印記不是模仿基督的首要形式。榮耀之所在，或榮耀之缺如，都在於貧窮。

貧窮一直是耶穌所感受、所經歷、所宣稱的上帝之

國的一個突出特徵。¹⁵在《馬太福音》中耶穌說：「狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方。」(太8:20)隨着基督教隱修制的發展，我們已經注意到貧窮成為基督運動員的特徵，他們力求更充分實現的美諮詢答案超過了世上普通信徒的水平。除了終生的善和服從，貧窮的誓言也是每個隱修會「規則」的要求；這是對個人的要求，不一定是對修會本身的要求。在整個中世紀，這一區分一直是困境和腐敗的根源。道院積累了大量地產，其圖書館不斷擴大，金銀珠寶修道院變成歐洲豪門大族的競爭對手。諷刺作家和道論者喜歡把這種情景和福音書中門徒的言論加以對比「看哪，我們已經撇下所有的跟從你了。」(可10:28)

方濟各和這一隱修傳統的這些曖昧作法徹底決裂他在《規則》第二稿中按新約用語把他的追隨者描寫為「客旅，是寄居的」，這些人脫離了物質財富施加給財富佔有者的狂暴控制。¹⁶這一脫離作法的基礎是名符其實地模仿基督的榜樣，嚴格遵守他的教導。貧窮不是無產，而是一種積極的善，是「美德之皇后」，因為它可以和基督與馬利亞認同。¹⁷有關方濟各的早期傳說之一，因畫入幾幅繪畫而傳揚；該傳說描寫他在森林中尋找貧窮。他遇到一個女人，女人問他在作甚麼。他回答說：「我宣佈過要尋找貧窮，因為我已經拋棄了財產；我還要繼續找她，呼喚她，一直到找到為止。」那女人告訴他自己的名字叫頗貧塔絲(Paupertas)，意思是貧窮夫人。他決定認她做新娘，婚禮是主基督親自主持的。

11. Thomas of Celano, 《第一傳記》4.98, Habig編, 頁312。

12. Dante, 《天堂》11.107。

13. 「聖疤」條目, 《天主教神學辭典》, 十五卷本, Paris, 1903-50。

14. Thomas of Celano, 《第一傳記》4.95-96, 9.113; Habig編, 頁310, 326。

15. L.E. Keck, 「猶太基督聖徒中的貧民」, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, 頁54-78。

16. Francis, 《規則》, Habig編, 頁61; 《希伯來書》11:13; 《彼得前書》2:11。

17. Francis, 《規則》, Habig編, 頁39; Bonaventure, 《主導傳記》7.1, Habig編, 頁680。

然而，如果把方濟各派捨離物質財富解釋為憎恨物質和自然世界，那就是嚴重錯誤的。恰恰相反，阿西西的方濟各盡了重新發現自然的責任，他把積極享受自然界的作法引入中世紀的基督教，這類先例很少。切斯特頓(Chesterton)說過，歐洲似乎首先必須走過淨潔的隧道，在隧道中清除掉自己身上從古代古典和蠻族傳統得來的、降低人格的自然崇拜，然後，在方濟各那裏，「人剝去了自己心靈上那最後一片自然崇拜破布，才得全新返回自然」。¹⁸方濟各寫了現已家喻戶曉的《太陽兄弟頌》(*Canticle of Brother Sun*)，這是意大利白話文學史上第一篇重要作品；方濟各唱道：

我主，你創造一切，光榮全歸於你，
首先是我的太陽兄弟，
是他把白晝送來。

月亮是他的姊妹，風是他的兄弟；在據說是他在生命最後一小時添加的一節中，「死亡姊妹」也是上帝的一項贈贈。¹⁹許多為了自然而歌頌上帝的最知名的頌歌，包括亞歷山大(C.F. Alexander)的著名的「致一切輝煌優美造物」(*All Things Bright and Beautiful*)，都是對方濟各素材的加工。

對於造物世界的這一器重態度，也見於方濟各對人體的思考和言談，但方式奇特。在一定程度上，他對人類自然的軀體方面的指摘是徹底的，幾乎人人都認為太過分。他把他的食物混上灰燼，以免那食物顯得過分誘人；在他覺得受到性欲誘惑時，他「就跳進結滿冰塊的

18. G.K. Chesterton, 《阿西西的聖方濟各》, New York, 1931, 頁51。

19. Francis, 《太陽兄弟頌歌》, Habig編, 頁130-31。

溝裏去」。²⁰然而，甚至連這些極端禁欲捨己的作是生活觀和世界觀整體的一部分。這一切都歸於他基督跟從者和十字架背負者的忠誠態度；他時時記徒保羅的話：「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體體的邪情私欲，同釘在十字架上了。我們若是靠聖生，就當靠聖靈行事。」(加5:24-25)全部這些自我行為的目的，是為了更高的目標而嚴格控制軀體。如方濟各的禁欲主義者和今天的運動員之間的相似僅僅是外在的，現今的運動員面色沉穩，接緊每一肉，扭動每一條神經，使他們的軀體受苦——全是比賽的勝利。方濟各也可能說出與使徒同樣的話：「我們不過是要得能壞的冠冕；我們卻是要得不能壞的冠冕……我是攻克己身，叫身服我。」(林前9:25、27)

發現自然和認同他軀體的痛苦與基督的痛苦之直接後果，是對基督人性的一種新穎而更為深刻的認識。基督的人性已在他的出生和苦難中揭示出來。方濟各的從者相信，「少兒基督在許多人的心裏已被忘記」，是，「通過他的僕人聖方濟各又被復生。」²¹如果取最終地得到極為嚴肅的對待，那他在人類史範圍內就該有真實的形象。因此，耶穌基督所過的人的生活之始和終結，在方濟各的生平與事業中都得到了新形式表現。在基督教曆書發展過程中，聖誕節的慶祝出現相當遲，是在其他節日已經確立之後。²²它的日益增的重要性很可能是和五世紀和六世紀對耶穌真實而完人性不斷增長的強調有關。據塞拉諾的托馬斯認為，方濟各「對嬰兒耶穌誕辰加以紀念的熱情非凡，勝過其

20. Thomas of Celano, 《第一傳記》19.51, 16.42; Habig編, 頁272、264。

21. Thomas of Celano, 《第一傳記》30.86, Habig編, 頁301。

22. O. Cullmann, 「聖誕節的起源」, 載於*The Early Church*, A.J.B. Higgins Philadelphia, 1956, 頁17-36。

一切節日，他說這是節日的節日。」²³作為慶祝這一節日的主要貢獻，方濟各於公元一二二三年在格萊喬的翁伯利安村設立了一所孤兒院，當年在聖誕節前夕做了午夜彌撒，由方濟各任彌撒輔祭，宣教「關於這謙恭之王的誕生，對他十分鍾愛，稱之為伯利恆聖嬰。」²⁴

方濟各信仰基督這一主題對於藝術史和虔敬史雖然重要，但是，他在這兩個領域中所留下的最持久的印象來自他對十字架基督的專注。他接受了新約中的決心，

「不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架」（林前2:2）。整整一生，方濟各都在參與基督受難的事件，所以，從方濟各被描述為參與者的各個單元場景大概是可以重建全部的受難福音史的。波納文圖拉寫道：「基督被釘在十字架上，悽慘、裸體、忍受劇痛；而方濟各則要事事向他看齊。」²⁵方濟各追求順從基督，在生與死兩方面都完全模仿他。同代人對方濟各的認知和基督形象之間的關係是高度互補的，所以，有關這位帶有印記的修士的故事導致了對於基督神性楷模和人的楷模的更為深刻的認識。方濟各的基督，不因為神性的存在和力量在他身上而使他人性麻木，以致十字架不使他感覺劇痛。反之，正如新約所說：「因我們的大祭司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，只是他沒有犯罪。」（來4:15）作為第二基督的方濟各的經歷，特別是他依從十字架的經歷，賦予了繪畫和詩歌一種新的現實主義，因為這兩者都努力為這一基本信念塑造形象；這一信念是：在耶穌的苦難和十字架上之死裏，神性生活的秘密和人的生活的秘密都已變得明

23. Thomas of Celano, 《聖方濟各第二傳記》151.199, Habig編, 頁521。

24. Bonaventure, 《主導傳記》10.7, Habig編, 頁711。

25. Bonaventure, 《主導傳記》14.4, Habig編, 頁739。

晰起來。

但是，在方濟各的實際行動中，已經證實最有爭的事項，不是他在基督受難方面對他的遵從，而是在貧方面對他的遵從。通過自己對貧窮夫人的行動和對隨者進行教導所用的語言，方濟各明確而嚴謹地解釋守貧誓言。²⁶基督、處女馬利亞和門徒都戒除佔有金錢和財產，因此，絕對的貧窮對實現福音具有本質性意義。方濟各去世以後，後來被稱作精神派的他的一批追隨者堅持認為，這一嚴密解釋是唯一可以接受的，因為方濟各的「規則」和「遺囑」受神意寫成。他們一些人把這種堅持的態度和因教會及其機構與世俗主義的妥協而加以譴責結合起來，視自己為一種新的「精神教會」的先驅者；在這一教會中，福音的純潔性，即方濟各這位「有永遠的福音」的「天使」（啟14:6）所宣稱的福音的純潔性，將得恢復，絕對的貧窮將被守護。有時被稱為修道士的方濟各追隨者中較為溫和的一派則避免把制度化教會和「精神教會」這樣尖銳地對立起來。他們認為他們最穩健的解釋者是波納文圖拉，一位神學家、哲學家、神秘主義作家和方濟各派聖徒，他對「規則」的標準解釋和他得到公認的方濟各「傳記」（旨在取代以往的全部「傳記」）使方濟各教義被教會接受，使波納文圖拉常常被稱為「小兄弟會第二創建人」。

對貧窮的這一爭論帶來了某些未曾預料到的政治後果。因為基督、馬利亞和使徒實踐全然守貧，所以教會必須遵從他們的榜樣，避免佔有財物——世上沒有比這一教義更為超俗、更為非政治化、實際上更為理想主義的了。然而，歷史，尤其是教會的歷史，充滿了莫名其

26. Francis, 《1221年規則》8, 《1223年規則》6; Habig編, 頁38、60。

妙的諷刺，此即其一：這一超俗的立場和十四世紀的形形色色激進世俗主義者結成同盟，這些世俗主義者振振有詞地強調國家權威統領教會權威。卓越的方濟各派哲學家 and 神學家，奧克海姆的威廉(William of Ockham)攻擊教宗約翰廿二世修改方濟各關於貧窮的「規則」和「遺囑」。在接踵而來的衝突中，奧克海姆到神聖羅馬帝國皇帝，巴伐利亞的路易宮廷尋求政治避難，而這位皇帝正集中精力就教會與國家的相對權益問題和教宗權威進行鬥爭。皇帝和他的左右手拿來奧克海姆的一些論據，用事實上是反方濟各的方式加以改編使用(這是虔誠教會人士和堅持自稱為正統天主教徒的奧克海姆不願看到的)，進而扮演起解放者的角色，要讓真正的教會擺脫財產和權力的重擔。於是，在這一過程中，耶穌的形象對於現代政治哲學的奠基原理和「世俗價值觀」的形成，做出了某種貢獻。²⁷這與有印記的方濟各和他對福音書中提出的儉樸生活的追求之間的距離，的確有十萬八千里。

即使在中世紀晚期的政治紛爭中，對福音書真切性的追求也依然繼續影響着人心和人的生活。雖然歷史學家有時候傾向於強調當時的政治鬥爭而忽略其他一切，但是，方濟各派對於神性楷模和人的楷模基督的忠誠，在許多方面都是一個更為普遍的、也是更為持久的論題。十五世紀初，有一本題為《效法基督》(*The imitation of Christ*)的書問世，據說在歷史上除聖經外流傳最廣。該書原為佚名，但被認為是萊因地區神秘主義者肯培(Thomas à Kempis)所作，他於一四七一年去世。不論此書作者是誰，其中心形象毫無疑問是耶穌基督。它

告誡(按十六世紀英譯本)道：「要把十字架形象永遠擺在你面前」；還以方濟各的精神感歎：「按上帝的意思，我們不做其他事，只要全心全意頌揚我們的主耶穌基督。」²⁸在第一章裏，就宣佈：「讓我們專注研究耶穌基督的生平。」這一研究是取得準確的自我認識和正承認上帝現實的基礎。只理解教會教義或聖經的語言是不夠的，「誰想要平實理解和品味基督的話，都應該會把自己的生活順從他的生活。」方濟各派對作為神性楷模和人的楷模之耶穌的頌揚，再一次被肯定為可以代一般宗教的沾沾自喜心態。

這種肯定作法長盛不衰。在一九二六年，方濟各派七百年周年之年，有二百萬朝拜者來到阿西西。當然他們大部分人都是虔誠的教會成員，像波納文圖拉和方濟各本人那樣地深信，對制度化教會的忠誠和對基督的模仿不僅不是互不相容，而且是相輔相成，最終可以合一的。另外一方面，無論方濟各原意如何，他也變成現代世界上數目越來越多的人的守護聖徒；這些人在利益與教會疏異的同時變得對耶穌更為忠誠；在教權制、天主教和福音書永恆有效教導之間，或者，正如他們常有的措辭那樣，在耶穌的教會和關於耶穌的教會之間，人們發現了一個不可調和的衝突。沒有宗教圖畫或聖像甚至沒有一個十字架的房屋，大概總還會有一個牌子，有的寫上《聖方濟各祈禱文》中頗具情感、耳熟能詳的語句：「主啊，讓我充當你和平的工具吧。」在現代方濟各的最有影響的解釋不是以波納文圖拉為依據的教會的官方解釋，而是撒巴帖(P. Sabatier)的，他認為方濟各原來的信息被他後來的門徒(顯然有波納文圖拉)

27. A. Gewirth, 《帕都亞的馬西留斯與中世紀政治哲學》, New York, 1951, 頁78-85, 295-96。

28. Thomas à Kempis, 《效法基督》1.25, London, 1910, 頁56-57。

改，以求教會當局接受方濟各。²⁹當代學者對方濟各正統本文所持懷疑態度可能不如撒巴帖強烈，但是，甚至他們也必須依靠他的研究著作和版本來反駁他。

這一含糊局面貫穿了方濟各和方濟各精神全部研究史。在一幅據認為是喬托(Gotto)作品的繪畫中，記錄了有關聖方濟各無數傳說中最古老之一的題材。在接受了基督召喚他改變原有生活方式而遵循福音生活方式的啟示之後，方濟各來到羅馬，尋求教宗的批准，以便建立一個新的修會。上文已經提及，在一二〇九年或者一二一〇年，方濟各得到批准，但只是口頭上的。但是，至少是根據傳說和喬托的繪畫，批准進行得很隆重。雖然教宗英諾森三世因為方濟各聖潔和他忠誠於福音的力量深受感動，但是在他和教會要員眾紅衣主教商議之前，對批准申請一事一直拖延。不同要員對方濟各表現出各種疑慮，尤其是針對域內各種異教運動的傳教言論，和方濟各遵從神性楷模和人的楷模基督而提出徹底守貧信息之間存在的明顯類似之處，十分疑慮。其他人的反應較為積極。

當然，決定最終是取決於教宗本人的。次日夜裏，教宗英諾森三世作了一個夢(因此喬托這幅壁畫名稱之一為「教宗英諾森三世之夢」)。壁畫中主要人物有兩個：方濟各在左方，教宗英諾森三世在右方。教宗睡在一張有拱蓋的華麗床榻之上，有兩名守衛伺候。甚至在睡眠之中，他也穿着主教職位象徵的長袍，戴着一頂精美睡帽。教宗之夢對象，方濟各，則穿着已成為他標記的粗布法衣，腰繫一繩，赤腳——形成對比。他左手扶在腰間，右手托着一個建築物，即莊嚴的聖約翰·拉特

蘭教堂，這是君士坦丁一世皇帝捐贈給教會的，是作羅馬主教的教宗職權所在地。教堂傾斜到了一個危險角度，而且，在英諾森夢中，已瀕臨倒塌，多虧這年輕人來把它扶住。依據夢中所見情景，教宗才恩准了他的請求，通過了第一「規則」。

對比再明顯不過。在這裏出現的是登上聖彼得堂座的最有權威的人，最早的《方濟各傳》稱他為「一馳名天下的人，滿腹經綸，長於言辭，對於基督教信事業所要求之正義懷有熾烈熱情。」³⁰——一九八八年成教宗之時才滿卅七歲，在幾乎二十年間為彼得之舟(Bark of Peter)領航，能夠快捷領悟一切需要。他的人無懈可擊，能言善辯，在當選教宗之前既已深信，作彼得的繼承人，教宗正是聆聽基督之言的人：「我要我的教會建造在這磐石上」(太16:18)。當選以後，他力實現他早先具有的關於教宗權職的見解，他取得了功。他相信，教宗「低於上帝，但高於常人」，是二之間的中介。在一二一五年於拉特蘭(Lateran)舉行的世紀最偉大的教會公會議上，他被稱頌為「世界之主(dominus mundi)。從歷史上看，如果沒有教會，就不有福音，不會有阿西西的方濟各；而教會的延續，基的存在和威力，在教宗英諾森三世在位期間，變得不可見可觀、而且幾乎是可感可觸了。而在喬托畫作的另一側，是阿西西這位青年人的樸實形象，當時正值七、八歲年齡。他的雙眼仰望上天，表面上看毫不費力地用一肩承擔起拉特蘭——和世界的全部重量。喬托的繪畫和以後的歷史共同提出了一個問題，儘管沒有做出回答：

他們兩位之中，誰確實是「基督的代理」呢？

29. A.G. Little, 「聖方濟各的編史學家保羅·沙伯替爾」, 載於 *Franciscan Papers, Lists and Documents*, Manchester, 1929, 頁179-188。

30. Thomas of Celano, 《第一傳記》13.33, Habig編, 頁255。

第十二章
無所不在的人

真理在耶穌裏，你們要
更新你們心智的精神，
取得新的氣質。

「世界和人的發現」和「個人的發展」是十四、十五和十六世紀文藝復興時期的兩個主要論題，現代最負盛名的文藝復興時期的解釋者伯克哈特(J. Burckhardt)說：

在中世紀，人類意識的兩個方面——內向的和外向的——都在一個共同的帷幕下處於夢境之中或者半甦醒狀態。這道帷幕是由信仰、幻景和幼稚的先見織造的，透過這道帷幕所看到的世界和歷史被包裹在奇異的光彩之中……(但是，在意大利文藝復興時期)主觀的方面……維護了自己的權利……人變成了一種精神的個體，並承認自己是如此的個體。請注意個體發展較高級和最高級階段所用的用語：個別的人(uomo singolare)和獨特的人(uomo unico)。¹

伯克哈特沒有說這一變化原因在於在某種程度上放

1. J. Burckhardt, 《意大利文藝復興時期的文明》，S.G.C. Middlemore譯，兩卷本，New York, 1958，卷一，頁143及注1；粗體是原有的。

棄了耶穌形象的權威；意味深長的是，在這一對耶穌的形象緘口不談。

但是，具有諷刺意義的是，「文藝(rinascimento)的概念和名稱(無論這種思想的終極能是甚麼)，從原理上看，是通過耶穌的教導和文明的語彙的。²在《約翰福音》中，耶穌對門徒說：「人若不重生(在拉丁文聖經中『重"renatus"」)，就不能見上帝的國。」(約3:3)在據說是一位使徒約翰寫的啟示錄近末尾處，耶穌那「重生」說：『看哪，我將一切都更新了！』」(啟21:5)文藝復興時期的人文主義者雖然常常把文藝復興的「新」與中世紀的所謂「戈特的」(Gothic)或蠻族的頹廢以對比，但是，儘管他們敬佩耶穌，對他忠誠服中世紀神學的代表人物。事實上，鹿特丹的伊拉斯謨(Erasmus of Rotterdam)在援引上文摘錄的《約翰福音》一段的時候，已經十分明確地認同了文藝復興和基督位格。在他審訂的一五一六年希臘文新約序言中，他寫道：「基督稱基督哲學為『再生』(renascentia[從]基督哲學如果不是把(人的)自然性恢復到創造它的善，還能是甚麼呢？」³但丁的《新生(Nuova)也可以被看作是關於更新和「新生」的同一問題論著。因此，在布爾達赫(K. Burdach)的適切評語「確立人文主義、藝術、文學生活和學術生活新文藝復興」的興起，「不是和基督宗教對立的」(伯克哈特以降大部分史學界所想象的那樣)，「而是宗教復興的充沛活力。」⁴無所不在的人(Univers

2. H.R. Willoughby, 《異教復興》，Chicago, 1929, 頁287-88。

3. Erasmus, 《帕拉塞爾西斯》，載於*Christian Humanism and the Renaissance*, Selected Writings of Erasmus, J.C. Olin編, New York, 1975, 頁100。

4. K. Burdach, 「文藝復興和宗教改革的詞義與起源」, *Reformation K*

的稱號即由此而來；這一稱號即使在大眾化的雜誌中，也逐漸以文藝復興時期的口號而為人熟知；⁵人文主義者不僅使用，而且曾努力體現的這個稱號，很有資格充當文藝復興時期思想與藝術所給予耶穌的地位之總結，因為只有耶穌才可能在嚴格而整體的意義上被稱作為個別的人和獨特的人。「無所不在的人」在基督教傳統中一向是他的稱號，⁶在文藝復興時期才得到應有的地位。

把文藝復興看作為反對關於基督之傳統的和中世紀的觀念，如道成肉身的學說和神性與人性這兩種特性的概念的自然主義叛逆的作法，看來在十九世紀某些文藝復興藝術史學者中間幾乎已經成為一個綱領。為尋求這種解釋的根源，同樣地為尋求十九世紀思想史和美學史的根源，我們必須看看歌德。他論達·芬奇「最後的晚餐」的論文一八一七年用德語寫成，四年後就被譯成英語；論文鑑定達·芬奇對耶穌的刻畫是「最大膽的遵從自然的嘗試，同時，主題卻是超自然的」，結果，「神的威儀、不受控制的意志、力量和強大」沒有得到表現。⁷派特(W. Pater)在頗有影響的著作《文藝復興：藝術與詩歌研究》中表示欽佩歌德，卻也提出了他自己的結論：「雖然(列奧納多·達·芬奇)連續不斷地表現神聖的主題，但是，在畫家中間，他是最褻瀆的。」因此，達·芬奇「最後的晚餐」雖然是描繪最神聖的主題之一，但是派特還是努力把它解釋為這樣的一幅畫：耶穌在他被出賣之夜舉辦主的最後晚餐一事「不過是提供

Humanismus，第二版，Berlin & Leipzig，1926，頁83。

5. 「文藝復興」條目，《韋氏原版英語辭典國際版第三版》，節錄《視野雜誌》。

6. 見J. Pelikan，《基督教傳統》，卷二，頁75-90。

7. Goethe，「關於列奧納多·達·芬奇的名畫〈最後的晚餐〉的談話」，載於 *Goethe On Art*，Berkeley & Los Angeles，1980，頁192。

了完成某種超出常人聯想範圍的工作之藉口」。件作品的靈感是遠離一般與耶穌形象傳統上聯繫論題的一種美學自然主義：

這是讓一個既定主題脫離傳統聯想範圍又一次努力。在中世紀神秘演變之後，又有努力不把聖餐視為聖壇的蒼白主體，而看作和友人告別晚宴，真是奇怪……瓦薩里(Vasari)認為畫幅中央人物頭部沒有畫完。但是完成也好，未完成也好，或者是由於年久褪色變質，效果也好，耶穌的頭部只體現出了周圍全部人的情緒——透過這些幽靈般的人物你可以看到牆壁，雖然在那個秋日午後映照在牆上的樹影陰影十分微弱。這一形象最為微弱，在全部人物形象中最有靈氣。⁸

但是，不久以前，文藝復興藝術史學者開始微，更深刻地解釋了這種假設的自然主義。藝術史學家斯坦貝格(L. Steinberg)論文藝復興時期畫家描繪耶穌的論文的主題，本來可能專注於感官論，但實際把這一論題和作為「基督教正統中心」的道成肉身的中心主題聯繫起來。論文指出，與基督教史上許許多多驅者不同，「文藝復興時期的文化不僅提倡了一種肉身神學(像以往希臘教會那樣)，而且培育出了充分表現方法。」因此，結論是，「我們可以認為文藝復興時期藝術是能夠稱頌完備基督教正統的基督教藝術——和最後的一個階段。」⁹雖然可以不同意對拜占

8. W. Pater，《文藝復興：藝術與詩歌研究：1893文本》，D. H. Hill編，Berkeley & Los Angeles，1980，頁93-95。

9. L. Steinberg，《文藝復興時期藝術與現代健忘症中的基督的性欲》，New

像神學涵義的這種解釋，但是，由於對文藝復興時期所見的基督的這一解釋，包括了藝術史和思想史的解釋，問題變得重要得多了。

描繪耶穌為無所不在的人，又把我們在本書中一直討論的幾個主題和「形象」優異地結合起來的文藝復興時期眾多繪畫作品之一，是台奧托科波洛斯(K. Theotokopoulos)的「救主」(The Savior)，後人稱這位畫家為格列科(El Greco)。肖象模特兒是托萊多的一個猶太青年，因為格列科想要嚴肅對待耶穌的猶太人身分。很明顯，他學會了意大利文藝復興時期繪畫大師的風格，尤其是他的老師提香(Titian)的風格。但是，區別這一肖象和那一時期許多其他肖象的是另外一種品質：「他的繪畫的投光部分和日光幾乎沒有共同之處。代表了一種惠格(R. Huyghe)所描寫的『色彩的超自然迸發』……被描寫成『發自格列科充滿信仰靈魂之眼的精神感受。』」¹⁰這個耶穌的確是歷史的形象，的確是猶太人；但是，繪制它的方法也出現在拜占庭聖像傳統之中，即主顯聖容節的耶穌。全部形象又充滿了十六世紀西班牙基督神秘主義的精神；格列科正是在這一氛圍中創作的。結果是幾種藝術的、神秘主義的和神學的傳統之優秀的綜合；這種綜合令人感到不斷出現在文藝復興時期對作為無所不在的人的耶穌的見解之中。

文藝復興時期這種關於無所不在的人之觀點的代表人物是阿切沃利(D. Acciaiuoli)，一位人文主義者和政治家，出身於佛羅倫薩最大豪門望族之一。在一四六八年四月十三日一次關於和達·芬奇繪畫主題一樣的講道中，他對聖餐的論述脫離了「(經院主義)眾博士就聖餐

主題、形式、有效原因和最後原因、麵包和酒的原質如何轉換成為基督最真實肉體等等所做出的許多細緻入微的研究成果。」但是，如果把這樣一篇反對經院主義哲學神學的論述視為放棄神子在耶穌這個人裏道成肉身的正統教義，那就是一個嚴重的時代錯誤。相反，甚至在阿切沃利與這一教義的經院主義變體(或者，如他所說，歪曲和不必要的複雜化)絕裂的時候，他也是真誠而有力地肯定它的：

我親愛的父親們，我們的救主耶穌基督極大地施惠於人性，他先承擔了我們肉體的創痛，然後一生中又教導人民，在讀者中傳播他的學說，解救弱者，復生死者，取走罪惡，完成最神聖的工作——成為每種美德的最獨特的榜樣。

因此，正如特林考斯(Trinkaus)所說，對於阿切沃利而言，聖餐是「基督強化對他學說信仰的最為重要的方式，是對神性道成肉身的一種紀念；正是由於這一點，通過這一點，基督才成為人類偉大導師的。」出自對耶穌這位「導師和榜樣」的崇敬，阿切沃利參與了方濟各派對福音形象的復興，和同一世紀早些時候被《效法基督》頌揚的基督站在一起。因此，「把人文主義者的人性觀和他們對宗教(尤其是他們想象中的耶穌形象)強硬分開，或者，另一方面，將二者生硬聯結起來，都是困難的，本質上是武斷的。」¹¹

但丁在基督神秘主義歷史上的地位本書已討論過；

1983，頁71-72。

10. 《梵蒂岡珍品》，New Orleans，1984，頁57。

11. C. Trinkaus，《依據我們的形象和容貌：意大利人文主義思想中的人性與神性》，兩卷本，Chicago，1970，卷二，頁644-50。

他在文藝復興時期耶穌形象史中也佔有重要地位。讚賞中世紀的人和讚賞文藝復興的人可能爭議誰更有權利認為但丁屬於自己一方，但是，就我們討論的目的而言，只需要指出(正如伯克哈特自己也認可的那樣)，在他對意大利文藝復興的系統解釋「全部要點中」，「第一見證人非但丁莫屬」，這可能最雄辯地見於伯克哈特對無所不在的人(l'uomo universale)的理想的討論。¹²但是，在一定的程度上伯克哈特未得充分贊成的一點是，但丁對這一理想，對自己的詩和政治的靈感是和耶穌的位格密不可分。

這一靈感讓人覺得出現在但丁第一部書的標題之中：「新生」。該書所談的「新生活」首先是指但丁的青年時代，因為詩人也用這個短語在《神曲》中描述他的青年歲月。¹³但是，把此短語的涵義只降低到這樣的一點對它本身和該書的論據是遠非完全公正的；該書形象微妙，用詞含有多重的意義。例如，但丁在《新生》中推出一個人物——一個叫喬萬娜(Giovanna [喬安(Joan)])的年輕婦女，他「第一位友人」卡瓦爾康提(G. Cavalcanti)的女友；她的愛稱是普里馬薇拉(Primavera，春天)。但是在這裏但丁被告知，喬萬娜之所以也叫普里馬薇拉是因為，作為貝雅特里齊(Beatrice)的先驅，她「首先來臨」(在意大利語中，「普里馬薇拉」與「首先來臨」諧音[prima verrà]——譯注)。從另一個意義上看，她的名字又來自她的愛稱；她叫喬萬娜是為紀念洗禮者約翰(在意大利人名字中，「喬萬尼」、「喬萬娜」是和英、美、德名字「約翰」，和法國人名字「讓」、西班牙人名字「胡安」、俄國人名字「伊

萬」、波蘭和捷克人的「楊」等對應的，實為一名——譯注)，他同樣是被指派首先來臨宣佈基督的到來的。¹⁴因而，貝雅特里齊，作為愛的化身，用辛格爾頓(Singleton)的說法，是「基督的同形和比喻」。¹⁵

如果這是貝雅特里齊「已經在《新生》」中的作用，那麼，在《神曲》中，她就變成為「神學——被恩典、甚至被基督信仰所照亮的學問的一個象徵。」¹⁶在《淨界》末尾，她向但丁許諾，他將是「永遠和我同在的羅馬公民，在羅馬，基督是一個『羅馬人』」，亦即，天堂中的人。¹⁷《天堂》就完全是這一許諾將會怎樣實現的圖景。作為詩人「溫柔親愛的向導」，¹⁸貝雅特里齊的作用是引導他——和讀者——走向基督和基督的母親，這二者永遠是不可分離、有時候幾乎是不可區分的。在貝雅特里齊接着對但丁說的話裏，馬利亞是「玫瑰，神的道在其中成為肉身」，但是，像上帝的「花園」中的所有其他花卉一樣，馬利亞也是「在基督的光明下盛開的」，不是由於她自己的能力。¹⁹她是「我在清晨和晚間永遠祈禱的美麗花朵」，天使之愛對她歌唱，將要繼續「在你，天堂的聖母，周圍翱翔，直到你跟從你的兒子，因為進入最高天域而使之更加神聖。」²⁰在致天堂皇后(Regina coeli)的一首頌歌中，彼得和凱旋的教會，「在被稱頌的上帝之子和馬利亞的指引下」，獲得「勝利」的「瑰寶」。²¹依據描寫駐有明谷

14. Dante, 《新生》24, 載於Mark Musa, *Dante's "Vita Nuova": A Translation and an Essay*, Bloomington, 1973, 頁52。

15. C.S. Singleton, 《論〈新生〉》, Cambridge, 1949, 頁112。

16. Bergin, 《但丁》, 頁85。

17. Dante, 《淨界》32.101-02。

18. Dante, 《天堂》23.34。

19. 同上, 23.71-74。

20. 同上, 23.106-08。

21. 同上, 23.133-39。

12. Burckhardt, 《文藝復興時期的文明》, 卷一, 頁151, 也看卷一, 頁147。

13. Dante, 《淨界》30.15。

的伯爾納和處女馬利亞的最高天的最後三首篇章中的這些情景，有些研究但丁的優秀學者認為，《天堂》所着重的是馬利亞，而不是基督；在詩的結尾處，基督看起來已經變得超越得不可企及。在給予「貝雅特里齊在拯救客觀過程中的一定地位……這一破壞了教會教義的因素」以後，但丁看來已把貝雅特里齊和馬利亞混合起來成為歌德「永恆女性」的原型和耶穌基督的代替物。²²但是，如果一些學者得到了這樣的印象，這也不是詩人的意圖。²³因為甚至在他對馬利亞感到崇敬和喜悅時，他對她的儀態的描寫也是「她的面容最像基督」。²⁴她用她的眼睛把詩人的注意力引向「永恆的光明」，因為她自己受到這光明的沐浴；引向永恆的愛，因為她也得到這愛的拯救和支持；這光明和愛是通過耶穌，無所不在的人，上帝之子和馬利亞之子來臨的。²⁵

但丁在他的政治理論中也援引耶穌。作為保皇黨成員，他支持帝國權利，反對教宗權位的世俗要求。神學對這些要求的擁護是基督對彼得的委託，把天國的鑰匙給他，凡(quodcunque)他在教會和國家內捆綁和釋放的，在天上也要捆綁和釋放(太16:18-19)。但是但丁堅持認為，基督不是叫人「絕對地」、不加分辨地理解這個「凡是」，而是指這「應該和某一特殊等級的事物」有關，亦即授予赦罪和寬恕的權威。²⁶雖然按上帝形象創造一個單一人類這一聖經教義意味着一個單一的世界政

22. E.R. Curtius, 《歐洲文學與拉丁語中世紀》, W.R. Trask譯, Princeton, 1973, 頁372-73。

23. 嚴謹的論述, 見E. Gilson, 《但丁與哲學》, V. Moore譯, New York, 1949, 頁1-82。

24. Dante, 《天堂》32.85-86。

25. 同上, 33.43; 33.145。

26. Dante, 《論世界政府或〈君主論〉》3.8, H.W. Schneider譯, New York, 1957, 頁64。

府是最好的，但是這並不表明教宗職權必定具有精神的和世俗的權威，或者它必定發揮世界政府的作用。²⁷因為人是為一個雙重的目標創造出來的：「此生的極樂……和永生的極樂。」²⁸永生的極樂是基督及其苦難的賜贈和成就；但是，在受難中間，同一位基督向本丟·彼拉多宣佈：「我的國不屬這世界」(約18:36)。

據但丁認為，這不應該像後來的一種世俗主義所理解的那樣，「似乎作為上帝的基督，不是這個世界的主」；它的涵義是，「作為教會的榜樣」，他不對這世界的諸王國施加統治。²⁹因此，就但丁在《君主論》中的立場而言，這樣說大概是公平的：他的問題在於耶穌兩組語錄之間的關係，兩組語錄都是權威性的，還在於決定哪些語錄應該依據其他哪些加以解釋這一眾所周知的聖經釋義學問題。他說，最忠實於在耶穌生平和教導中表明的上帝意志的作法，是讓教會成為教會，讓帝國成為帝國，不要使其中任何一方的本質特徵從屬於任何另一方。而且，正如康托羅維奇(Kantorowicz)雄辯地論證的：

目的二元性不一定意味着忠誠的衝突或甚至互相對立。在但丁著作中沒有「人的」和「基督教的」之間的對立。但丁以一名基督徒的身分寫作，對一個基督教社會說話，他在《君主論》末段明確地說：「依據某種方式(quodammodo)，這種世俗真福是注定轉化為不朽真福的。」³⁰

27. Dante, 《君主論》1.8, Schneider編, 頁11。

28. Dante, 《君主論》3.16, Schneider編, 頁78。

29. Dante, 《君主論》3.15, Schneider編, 頁77。

30. E.H. Kantorowicz, 《一王兩體：中世紀政治哲學研究》, Princeton, 1957, 頁464。

也正因此，他最高的權威是上帝在耶穌基督裏的啟示。

但是，大多數研究文藝復興的學者大概會同意這一判斷的：「如果我們想要評價人文主義學術對文藝復興時期神學的積極貢獻，我們就必須首先強調他們在所謂的神聖語文學方面所取得的全部成就。」³¹這一意義上的「神聖語文學」參與了伯克哈特所說的、文藝復興時期人文主義者所從事的、更為總體性的「古典古代復興」。伯克哈特說：「如果沒有那個時代一些蒐集者的熱情努力，他們在研究方面的不辭勞苦，我們現在肯定只能享有現在就在手邊的文獻、尤其是希臘人的文獻的一小部分。」³²對於古典古代文獻的熱情不只是思古或好奇，雖然二者無疑曾是存在的。這種熱情的根據是他們確信，當時時代的淺薄和迷信原因在於對古典古代無知，因此，恢復那一過去時代的知識不啻為一道解毒劑。他們的口號是：「返回到原作去！」（"Ad fontes!"）

雖然這些古典「原作」是用拉丁文和希臘文寫作的，而西塞羅(Cicero)為也許是最重要的單一作者，但是文藝復興人文主義所推行的重大革新是研究希臘語的新興趣。彼特拉克(Petrarch)從君士坦丁堡的西凱羅斯(N. Sygeros)那裏得到一部荷馬詩篇的手抄本，十分珍惜，但是沒有學會閱讀；他在給贈送者的一封信中說：「能夠看看穿原來服裝的希臘人，即使不是一種優越，也肯定是一種愉快。」³³這一感人軼事可以提醒我們，在中

世紀，《伊里亞特》(Iliad)和《奧德賽》(Odyssey)是鮮人知的，只聽說過那是《伊尼特》(Aeneid)的資料源。但是，在流亡的希臘學者從君士坦丁堡來到西方區手裏捧着他們經典的手抄本時，他們激發了研究希作者的興趣。³⁴然而，這些作者的名單不僅收入了希古典哲學家、詩人和戲劇家，還收入了希臘教會教父頌歌作者。³⁵首先，每個人都盼望研讀的一本希臘文是希臘文新約。因為荷馬和柏拉圖的希臘文在中世紀部分時期內幾乎無人通曉，所以，中世紀重要神學家傳教士中大部分人也不能夠權威地釋讀新約原文。甚奧古斯丁對聖經希臘文和教父遺著的希臘文也不甚了。他雖然是釋經天才，卻沒有能力作出獨立的哲學判斷或者使用希臘基督教學者著作，因為新約原文語言不是這些學者的母語。這一情況勢必造成「對拉丁教會文化具有重大後果的一種『光榮的孤立』」。³⁶阿奎那也是依靠聖經的拉丁文譯本的，有時候，為了進行解釋還依靠了誤譯。例如，他使用了《以弗所書》五章卅二節中關於婚姻的話：「這是極大的奧秘」，而在通俗拉丁文本聖經中則為「這是一件大聖事」(Sacramentum hoc magnum est)，作為聖經勘定本，指婚姻是教會七大聖事之一。³⁷

十五世紀和十六世紀西方學者對希臘文新約的重新使用同時也造成了對全部勘定文本的一種語文學的複審。這一運動的先驅者是意大利學者瓦拉(L. Valla)，他屬於「最具獨特性和最有影響的意大利人文主義者行

31. P.O. Kristeller, 《文藝復興時期思想：古典的、經院哲學的與人文主義的淵源》，New York, 1961, 頁79。

32. Burckhardt, 《文藝復興時期的文明》，卷一，頁196。

33. 彼特拉克1354年1月10日致尼古拉·西格洛斯的信，載於《彼特拉克書信集》，M. Bishop編，Bloomington, 1966, 頁153。

34. D.J. Geanakoplos, 《威尼斯的希臘學者：希臘知識從拜占庭向西歐傳播研究》，Cambridge, 1962。

35. 見Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁76-78。

36. P. Brown, 《奧古斯丁傳》，頁271。

37. T. Aquinas, 《神學大全》3.44；Pelikan, 《基督教傳統》，卷三，頁212；卷四，頁295。

列。」³⁸在一篇諷刺性的《聖托馬斯·阿奎那頌》中，他號召從經院哲學返回以奧古斯丁和其他教父為代表的真實的基督教古代去，首先是新約所代表的古代。³⁹瓦拉的《新約注疏》不是對福音書和使徒的綜合性和系統性的評論，而是對各種版本不連貫的語法和語文學評注。他嚴厲批評簡單地等同希臘語詞mysterion(奧秘)和拉丁語詞sacramentum(聖事)的作法，因為該詞所指不是基督所設教會的禮拜儀式，而是指上帝先前隱而不露，現在才顯現在基督之中。同樣，耶穌教導開始時沒有說(像中世紀誤讀出的意思那樣)「施行懲罰吧」(Poenitentiam agite)，而是「你悔過吧」，亦即「改變你的心智」；而天使對處女馬利亞的敬禮，在希臘文是kecharitōmene，不是指「充滿恩典」(gratia plena)，像「福哉馬利亞」所指，而是「得到高度恩寵」。⁴⁰

雖然瓦拉把神聖語文學用於福音書本文一事在他那時代引起爭議，而且，因為和宗教改革派一起使用了這樣的語文學，促使特蘭托公會議把通俗拉丁文本聖經定為官方聖經版本，但是，並不是瓦拉，而是甚至更為知名的同事鹿特丹的伊拉斯謨(Erasmus)，依靠希臘文經典，把對於耶穌原有信息提升為教會改革和神學復興的綜合性綱領。他是在一五〇五年這樣做的，發表了瓦拉的《新約注疏》，附有他寫的一篇序言，題為「普通教授伊拉斯謨致基督教界的初次演講」。⁴¹他堅持認為，神學必須建立在語法上。這的確是「返回到原著去！」：關於希臘文原文新約的知識對於福音書信息的

38. C. Trinkaus, 瓦拉「介紹」，載於*The Renaissance Philosophy of Man*, E. Cassirer等編, Chicago, 1948, 頁147。

39. H.H. Gray, 「瓦拉的聖托馬斯·阿奎那頌」，載於*Three Essays*, Chicago, 1978, 頁23-40。

40. 有關所有這些章節，見Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁308-09。

41. E.H. Harbison, 《宗教改革時期的基督教學者》，New York, 1956, 頁85。

解釋者是至關緊要的。希臘文原文新約應該清除通俗拉丁文聖經中的誤譯，後來神學家強加給它的錯誤解釋，和手抄本造成的謬誤。為此目的，伊拉斯謨在一五一六年發表了他最重要的著作《新工具論》，首版希臘文新約，這一版本一勞永逸地在西方文化中使耶穌的形象革命化了。它最明顯的作用也許是通過新教改革實現的，但是對希臘語新約的研究絕對不限於新教教徒。因為不僅羅馬天主教人文主義者，如瓦拉和伊拉斯謨，而且還有西班牙羅馬天主教教士，托萊多主教和阿爾卡拉大學創建者，紅衣主教希門涅斯(Ximénez)，也促進了這一研究，用幾種語言出版了聖經豪華版(Complutensian Polyglot)，共六大卷；其中新約早在一五一四年印刷，比《新工具論》早兩年，但直到伊拉斯謨版本之後才得流傳。

雖然伊拉斯謨知名是靠他的希臘文新約和諷刺作品，尤其是一五〇九年的《愚蠢頌》，但是，即使在這些作品中，他也是從事他畢生的工作的：使用聖語文學來發現和再發現「基督哲學」(philosophia Christi)。在《愚蠢頌》中，他號召教宗嚴肅對待他們「基督代理人」的頭銜，「模仿他的守貧、勞作、教導、十字架、不圖安逸」；因為，看看福音書就知道「基督的全部教導所教誨的就是柔弱、寬容和不關注一己的生活。」⁴²最為雄辯的是，他在一五〇三年出版的《基督的戰士手冊》(*Enchiridion militis Christiani*)中詳論了這種基督哲學。手冊中心議題是：「讓基督成為你生活中唯一的目標。向他貢獻出你全部的熱情、你全部的努力、你的閒暇和你的業務。不要把基督只看成平淡的道，看成空

42. Erasmus, 《愚蠢頌》，載於*The Essential Erasmus*, J.P. Dolan編, New York, 1964, 頁157, 165。

話，而應該看作是寬恕、純樸、忍耐和純淨——總之，要從他教導我們的一切來考慮。」因為耶穌是「神性的唯一原型」。⁴³

因此，真實的耶穌是福音書中的耶穌，他的生平和教導應該依據希臘文新約原本來研究。在《手冊》完結處，伊拉斯謨維護了基督哲學和基督教人文主義的結合，反對「認為真正宗教與人文學科」(bonae literae)或者「希臘文與拉丁文知識毫不相干的某些惡意批評家」。⁴⁴但是，伊拉斯謨人文主義同事正是通過對福音書的人文主義研究，而將文學方法和語文學方法應用到古典古代其他文獻的研究中，讀者才得以發現福音書的涵義，進而學習了耶穌說的「生命之言」，這些話「源源不斷地來自與神性須臾不分離、唯一使我們復原到永生的一個心靈」。⁴⁵福音書是認知耶穌的一把鑰匙。但是，同時，反之亦然：耶穌是理解福音書和聖經整體的一把鑰匙。取代「滿足於文字」——即使本文文字是明確的，語法是正確的——讀者應該「轉入更深刻的奧秘」，而只有通過耶穌的位格才能達到這些奧秘。因為，「除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」⁴⁶

伊拉斯謨努力使耶穌的位格和信息從經院主義神學家強加的紛亂中解脫出來，同時返回到不同的早期基督教作者的「基督教蘇格拉底主義」那裏去。「認識你自己」這句格言，古代古典著作家「深信是上天的贈言」，但是基督徒也可以接受，因為它符合聖經的啟迪和耶穌的教導。作為「智慧的作者，本身又是智慧，真

43. Erasmus, 《手冊》2.4, 2.6; Dolan編, 頁58、71。

44. Erasmus, 《手冊》, 結論部分, Dolan編, 頁93。

45. Erasmus, 《手冊》1.1, Dolan編, 頁33。

46. Erasmus, 《手冊》1.2, Dolan編, 頁38; 《路加福音》10:22。

正的光明，唯一摧毀世間愚昧之黑夜的光明」，耶穌教導說，「智慧之冠是認識你自己」。⁴⁷因此，信息是上帝本身的啟示；若是沒有這一啟示，則

「愚昧」和黑暗。還有，伊拉斯謨也可發出號召：「基督之道是最可感、最合乎邏輯、應予遵循的……如為基督而放棄世界，你是一無所失的。反之，你的要好得多。你是把銀換成金，把石頭換成寶石。」⁴⁸維護這種基督教蘇格拉底主義的同時，在全部古文中，他可以「最大限度地推薦柏拉圖主義者」，因為「不僅他們的思想，而且他們的表達方式也是接近福音書的。」⁴⁹和最優秀的、處處熟知的思想保持和這一點使耶穌成為無所不在的人。

這種把基督哲學和異教哲學明顯等同起來的作法令馬丁·路德深信伊拉斯謨處理聖經信息不嚴肅，「上是一個懷疑主義者，「一個伊壁鳩魯」，一個道者。因為宗教改革史學家和基督教教義史學家許多是路德遺產的產物，他們是傾向於在這一判斷上進行的。這樣做，他們不僅誤解了伊拉斯謨，而且做對他的偽證。正如伊拉斯謨的一位解釋者所說：「伊拉斯謨的角色，在嚴肅的場合被誤解為異教的輕狂，是背離伊拉斯謨的。」⁵⁰伊拉斯謨在一五三六年七月十二日逝世，虔誠獻身於基督哲學和無所不在的人耶穌創建的教會——不是現有的，而是耶穌想要看到的教會；他領受了這一教會的聖禮，塗聖油式和踏上最後旅途(via)的臨終聖餐。他逝世時嘴裏反覆發出對耶穌的福

47. Erasmus, 《手冊》1.3, Dolan編, 頁42、40。見以上第六章。

48. Erasmus, 《手冊》2.3, Dolan編, 頁56-57。

49. Erasmus, 《手冊》1.2, Dolan編, 頁36。

50. M. Boyle, 《令異教奧秘基督教化：伊拉斯謨追求智慧》，Toronto, 1920。

「啊，耶穌，寬恕我吧；主解救我。」("O Jesu
misericordia; Domine libera me.")⁵¹

第十三章 永恆的明鏡

51. R.H. Bainton, 《基督教界的伊拉斯謨》, New York, 1969, 頁272。

凡看見我的，就看見了
天父。

宗教改革是作為制度化教會威權向歷史的耶穌發出一項呼籲爆發的。一五一七年十月卅一日，奧古斯丁修道團修士，維滕貝格大學神學博士馬丁·路德張貼出九十五條論綱，讓一切來訪者辯論。第一條論綱是：「以我主耶穌基督的名義。阿門。我主耶穌基督說：『你們應當悔改』(Poenitentiam agite)(太4:17)，他是要求信徒一生悔改。」¹對福音書中耶穌信息的這一援引，是直接把像瓦拉和伊拉斯謨這樣的基督教人文主義者的神聖語文學和新約學術用於教會的聖禮活動。在逝世以前，作為一位神學家和聖經注釋者，馬丁·路德在自己的著作中不僅遍論了四福音書，而且也遍論了新約和舊約各卷。特別是使徒保羅的書信，成為他關注的焦點，尤其是關於因信稱義教義的爭論。正如他在去世一年以前寫的為自己一生辯護書中所描寫的，他成為改革者，是在他思考《羅馬書》中保羅之言的涵義(羅1:17)之時：「因為上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。如經上所記：『義人必因信得生』。」²他深深感到困惑的是上帝是正義的審判官，

1. M. Luther, 「九十五條論綱」1, 載於《路德著作集》(美國版), J. Pelikan和H. Lehmann編, 五十五卷本, Saint Louis & Philadelphia, 1955-, 卷卅一, 頁25。

2. M. Luther, 「拉丁文著作序言」, 載於《路德著作集》, 卷卅四, 頁336-37。

懲惡揚善這一點怎麼能夠成為基督福音這「好消息」的內容？為了揭示這一令人畏懼的信息，耶穌的確有必要來臨嗎？後來他突然間領悟到，保羅在這裏談論的「上帝之義」不是上帝為義(消極的義)所依據的義，而是為了耶穌基督，上帝通過稱義赦罪使罪人為義的那種義。路德說，在他發現這一點之時，好像天堂的大門已經向他敞開。

因此，為了理解作為教會史和神學史之一章的路德和改革，專注於他作為使徒保羅解釋者的工作的確是恰當的；雖然不當之處在於忽視他對聖經其他部分的研究，這一研究涉及了對他的許多討論。但是，路德和其他改革者從使徒保羅那裏所得知的，首先是「不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架」(林前2:2)。因信稱義是上帝通過耶穌的生死和復活而恢復人和上帝的正確關係的。這是宗教改革所肯定的核心。用路德頗有獨特見解的話來說，耶穌是「(上帝)慈父之心的明鏡，除此之外，我們所見到的上帝只是一個憤怒而威嚴的法官」。³同樣地，對於加爾文來說，「基督是明鏡，我們必須在不自欺的情況下才可能在此鏡中細察我們的選擇」。⁴加爾文在蘇黎士的同事布林格(H. Bullinger)在改革宗教會的公開懺悔中說：「讓基督成為我們可在其中觀察我們預定情況的明鏡。」⁵

因而，「明鏡」是宗教改革思想中的「關鍵比喻」。⁶所以，改革者把耶穌形象解釋為永恆的明鏡之方式對改革在宗教方面的成就及其文化貢獻，都是重要

3. M. Luther, 《大教義問答》2.3.65。

4. J. Calvin, 《基督教原理》3.24.5. J.T. McNeill, 兩卷本, Philadelphia, 卷二, 頁970。

5. 《瑞士基督教第二懺悔書》10。比如, 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷四, 頁167、230-31、240-41。

6. B.A. Gerrish, 《新教舊與新：宗教改革遺產》, Chicago, 1982, 頁150-59。

的。與此同時，顯然，改革者在這面明鏡中見到的映象是不相同的。他們在原則上可能都同意我們所見到的普遍的基督教共識，即：耶穌，作為永恆的明鏡，是真、善、美的啟示(雖然他們不一定總是覺得這類抽象的哲學術語令人愉快)。但是，只有在基督作為「真」的明鏡的意義方面，他們才可能是取得確實的共識的：基督是路德所說的「隱匿的上帝」(Deus absconditus)的真正顯示，是聖經裏記載的神性真理的源泉。加爾文和路德一樣確信，為求關於上帝的真知，必須注意出現在真理明鏡耶穌身上的啟示。他引用了新約的話：「我們得知上帝榮耀的光顯在耶穌基督的面上」(林後4:6)，解釋說：「當(上帝)出現於其中之時，他的形象，也就是他，使其自身顯現；而在此之前，他的面貌是不清晰的，隱約的。」⁷

霍爾不僅提及路德，而且提及十六世紀整個宗教改革運動的時候，說：「事實上，宗教改革豐富了文化的全部領域」。⁸在這些領域中，主要的一方面是文學、藝術和音樂，受到作為美的明鏡的耶穌的鼓舞，另一方面是政治秩序，受到作為善的明鏡的耶穌的照耀。在宗教改革時期的歐洲，全部這些領域都經歷了復興和革新，改革教會之中沒有一個對任何一個領域有過壟斷。但是，在兩位主要改革者——路德和加爾文之間，在兩派主要改革傳統——路德宗和改革宗之間，在耶穌是美的明鏡和善的明鏡的定義方面，出現了明顯的差異：加爾文及其擁護者擔心前者造成偶像崇拜的可能性，而路德及其擁護者則對後者的政治涵義持極端猶豫的態度。

7. J. Calvin, 《基督教原理》2.9.1, McNeill編, 卷一, 頁424。

8. K. Holl, 《宗教改革的文化意義》, K. & B. Hertz和J.H. Lichtblau譯, New York, 1959, 頁151。

關於耶穌即明鏡準確意義的這些爭議在文化和社會兩方面的作用，當然與關於教義的神學爭議不無關係，而且，在過去四百年間的歷史中表現出越來越為深遠的重要性。

雖然路德主要的神學貢獻肯定是他的因信稱義說，但是他最重要的文學成就同樣可以肯定是他的新約德語譯本；他是在十一個星期之內完成譯事的，從一五二一年十二月中旬到一五二二年三月初。當然，他想最終地翻譯整部聖經，但是，他的德譯新約推動了歷史：在他生前，經過各種修訂，出版了約一百版，以後則不計其數。甚至那些對他的神學持漠視或惶恐態度的人，也不得不承認他的語言天才；的確，他的幾名神學對手在以後的二十年間不得不在語言方面向他致以極度的敬意，因為他們在把聖經譯成德語過程中廣泛地參閱了他的譯作。⁹邦卡姆(H. Bornkamm)在評論一五二一年新約德譯本時絕非誇張地談到了「路德語言雄鷹般的翱翔和他中世紀先驅者用詞之間的區別」，從而下結論說，路德「完全是依靠自己完成把新約納入德語真正規範之中這一任務的。」他還補充說，「是某種奇異的天意把德語最偉大的雕塑家路德」置入正確的時間和地點，來完成他對現代德語的塑造所作的歷史性貢獻的。¹⁰拉丁文真正獲得世界通用語言的地位，是在耶柔米通俗拉丁文本聖經(Jerome's Vulgate translation of the Bible)在拉丁文史上打開新的一章之時。¹¹同樣，以路德為先驅，宗教改革時期聖經各種俗語譯本也構成了這些語言發展中的轉折點；從此以後，這一過程也繼續發生在其他語言之中。

9. M. Reu, 《路德德譯本聖經》, Columbus, 1934, 頁180-81。

10. H. Bornkamm, 《路德思想天地》, M. H. Bertram譯, Saint Louis, 1958, 頁273-83。

11. Auerbach, 《文學語言及其聽眾》, 頁45-50。

在路德的四福音書德譯本中，同樣在他關於福音書的講道(保存下來的有一千多篇)中，耶穌的教導和生平都得到生動細緻的描述。¹²他擯棄了對舊約、尤其是新約的傳統的比喻解釋方法，因為這種舊方法把聖經當成一個「蠟鼻子」，誰都可以上下左右前後地任意扭動；他的努力所在是重構福音書耶穌的歷史，使他活在聽眾的心中。¹³海涅(H. Heine)評論路德，說路德「可以像撒潑女人那樣罵街，也可以像是一個溫柔通情的少女」¹⁴，這一考語最顯見於路德的譯文、對福音書的複述和他為講道所作的、以這些文本為依據的敘述之中。他絕對沒有把福音書的語言輸入保羅書信語調之中——雖然可能有人希望他這樣做，有些學者斷言他是這樣做的——他曾努力讓每個福音書作者，或者，按每位福音書作者風格讓耶穌以某種有區別的語調說話。雖然他堅持「只有四位福音書作者和四部福音書的觀念必須放棄」，因為事實上只有一部單一的福音書，¹⁵但是他在幾部福音書處理單獨題材的方式中間進行了比較和對照。¹⁶

結果是，對耶穌的描寫語言十分生動，耶穌變成了一位十六世紀的當代人。對那些就聖嬰耶穌傷感歎息和就他的貧困大表同情，還說「我當時在場多好！我會馬上去幫助那個小孩子的！」的人，路德回應說：「那你為甚麼不現在就幫助？你的鄰居中間就有基督。」¹⁷登

12. 有關《馬可福音》和《約翰福音》的這些講道篇的真正數目，可在《路德著作集》的卷廿一至廿四中找到。

13. J. Pelikan, 《路德闡釋：宗教改革家釋經著作引論》，Saint Louis, 1959, 尤其在頁89-108。

14. H. Heine, 《德國的宗教與哲學》，J. Snodgrass譯，Boston, 1959, 頁46。

15. M. Luther, 「新約序」，載於《路德著作集》，卷卅五，頁357。

16. 只舉許多例子其中之一，見「《約翰福音》講道」，載於《路德著作集》，卷廿二，頁37-38。

17. 《馬丁·路德聖誕節書》，R.H. Bainton編，Philadelphia, 1948, 頁38。

山寶訓中關於觀察野地裏的百合花和天上的飛鳥(26-27)的著名告誡，在路德手裏變成了一場討論的題：耶穌是如何

把飛鳥變成我們的校長和教師的。這對我們來說是一個巨大而經久的恥辱：在福音書中的一隻孤立無援的麻雀，竟能夠成為一個神學家和給最聰明的人的一個傳教士……那麻雀好像是在告訴我們：「看看，你這可憐的人！你有房屋，有家，有錢，有財產……可是你找不到安寧。」¹⁸

耶穌的敵人很像路德的敵人；有時需要提示讀者是，福音書原文語言不是德語，而是希臘語。在加爾的解釋中，也像在路德的解釋中那樣，福音書故事的景需求直截了當和挑戰性的力量，這一點，例如，可於對耶穌和一女人在井旁會見的生動描述。¹⁹

路德能夠用來把耶穌變成一個同時代人的文學量，表現了他關於耶穌是美的明鏡之概念。在繪畫面，路德力求把他對福音書真實信息的理解傳入中世紀晚期的宗教藝術：特別是耶穌的人性，這是永恆的明鏡。因此，他批評處女馬利亞的中世紀畫象畫家時，是因為他們把她穿上現代服裝和置入現代背景而損害福音書的文字意義，而是因為他們把她畫得「她的一切都不(寒酸)而令人齒冷，只畫豪華和高雅之物」；他們應該畫出的是，正如她自己在聖母頌歌中所說的，要表現「在她身上上帝的極度富足是如何和她的赤貧結合起

18. M. Luther, 「登山寶訓」，載於《路德著作集》，卷廿一，頁197-98。

19. J. Calvin, 《聖約翰福音1-10》，T. Parker譯，Grand Rapids, 1959, 頁89-103。

來的。」²⁰丟勒同意路德的見解，將其反映在他的藝術中；丟勒的傳記作家談到由於他接受了路德的教導而在他信仰與生活中實現了「主題與風格雙方面的轉變」；轉變的結果是「這位在使北方世界熟悉異教古代真正精神方面比任何其他人貢獻更大的人，現在除了科學插圖、旅行畫稿和肖象之外，實際上放棄了世俗主題。」²¹

遵從路德使用繪畫，讓作為永恆明鏡的福音書中的基督賦予現代特徵的意願，小格拉納赫(L. Cranach the Younger)幾次描繪福音書中的事件，似乎事件發生之時路德本人在場。小格拉納赫這一體裁最成功的繪畫大概是「最後的晚餐」，為德紹-米爾登澤的聖馬利亞教堂製作，一五六五年奉獻。和以往無數畫作一樣，耶穌正主持主的晚餐，坐在桌子周圍的十二名門徒穿着像是十六世紀的德國市民，包括緊握着銀幣的猶大。但是，突然，在坐的這一組人中間，明確無誤地出現了路德，他的維滕貝格同事梅蘭希頓(P. Melancton)和安哈爾特(Anhalt)親王的面容。因而，一世紀的事件坦然大方地被遷移到了十六世紀。

路德對福音書釋讀的現代性，大概最富戲劇性、最有說服力地表現在巴赫「聖馬太受難」和「聖約翰受難」中關於耶穌受難與慘死福音故事的背景裏。正如研究現代精神的最深刻的歷史學家之一所說，路德和宗教改革的真正意義「僅僅依靠教義著作是不能夠充分體會的。表現這一意義的文件是路德的著作、教會合唱、巴赫和韓德爾(Handel)的聖樂，以及教會社團生活的結

構」。²²宗教改革復興教會生活綱領支柱之一，除了把聖經譯成俗語和依靠這些譯本來活躍傳教活動，還有就是創作會眾合唱的俗語聖歌。有些改革團體反對創作新歌，寧願依靠《詩篇》這一「上帝聖歌集」的改寫詞，創造出像《日內瓦詩篇集》和《榮耀聖歌集》。但是，路德並「不認為，福音應該消除和損害全部藝術，像某些偽宗教人士主張的那樣」。他接着說，他願意「看到一切藝術，尤其是音樂，用來為給予和創造了他們的上帝服務」。²³他繼承和發展了中世紀晚期興起的頌歌和合唱的風格，賦予了新的生命；路德的頌歌合唱在有如戈哈特(P. Gerhardt)這樣的詩人和作曲家的作品裏達到頂峰，成為宗教改革時期主要文化豐碑之一。

在大合唱和後來更大規模地在《受難曲》中，是巴赫的天才把兩種改革因素結合為一，即：路德的福音書譯文和路德頌歌合唱。結果是，聽眾能夠體驗到作為永恆明鏡的耶穌的生活和慘死，感受到無比的清新和力量。用索德布洛姆(N. Söderblom)的話說：

受難曲音樂在教會範圍內創作，在十六世紀達到了一種新的深度、新的豐饒和新的力度，獨特地構成了對舊約和新約中啟示源泉的最為重要的補充。如果你們問詢第五福音書，那我就毫不遲疑地提出在約翰·塞巴斯蒂安·巴赫創作達到頂峰中對拯救史的闡釋。「聖馬太的受難」和「B小調彌撒曲」表現了對受難和拯救這一信仰的深刻理解。²⁴

20. M. Luther, 「頌歌」, 載於《路德著作集》, 卷廿一, 頁323。

21. Panofsky, 《阿爾布萊希特·丟勒生平與藝術》, 頁199。

22. N. Dilthey, 《文藝復興與宗教改革以來的世界觀和對人的分析》, 第七版, Stuttgart, 1964, 頁515。

23. M. Luther, 「1524年維登堡頌歌序」, 載於《路德著作集》, 卷五十三, 頁316。

24. N. Söderblom, 《基督受難史》, Stockholm, 1928, 頁430-31; C. Bergendoff提供譯文。

巴赫是第五福音書作者。

然而，如果只專注於這些新教文化中作為永恆明鏡的耶穌，而忽視十六世紀天主教改革所蘊育的宗教和文化復興中耶穌位格處於轉變過程中的存在，那就違背了歷史的真實和全基督教的完整性。基督與我們同在是西班牙天主教改革名作之一，列昂(L. León)《基督之名》的中心議題。從該書名稱可以看出，它是亞略巴古的官丟尼修論文《論聖名》的延續和擴展；《論聖名》在中世紀基督神秘主義史中起過影響深遠的作用。列昂看來做出了結論：現在是澄清基督神秘主義中的「基督」和探討他各種名字的涵義的時候了。他在第一卷中說：

「聖經給予基督的名字很多，一如他的美德和品性。」²⁵在論著其餘部分裏，作者運用了他的希伯來文知識分析了希伯來文聖經各卷中提到的各種名稱，基本上有十個可適當地用於耶穌。他寫道，「耶穌的精神深入並改變着」人的心靈和人的性格，因為「在耶穌基督裏，正如在深井裏，在大洋裏那樣，我們會找到上帝的寶藏」。²⁶通過「耶穌給予我們的新律法」，²⁷這一寶藏帶來了「美」和「德」。人生的目的和完美就是找到這一寶藏和服從這些「新的律法」。

列昂所談論的基督神秘主義在十字架聖約翰(St. John of the Cross)的詩歌中，在神靈性和文學表現力兩方面都達到了更大的高度；而十字架聖約翰，許多歷史學家和文學批評家都認為他是西班牙中最優秀的詩人。像但丁一樣，他也既是詩人，又是哲學家，受過阿奎那思想的教導，力爭化解智慧與意志之間、關於上帝的知識

25. L. de León, 《基督之名》, 卷一, Durán-Kluback版, New York, 1984, 頁42。

26. L. de León, 《基督之名》, 卷三, Durán-Kluback版, 頁303、366。

27. L. de León, 《基督之名》, 卷二, Durán-Kluback版, 頁202。

和上帝之愛之間的種種張力。對於他而言，解決辦法在於作為永恆明鏡的耶穌之位格；耶穌同時是認識上帝和揭示上帝之愛的根據。在他的《心靈之歌》(*Canciones de el alma*)中，他探討了「精神否定之路」；²⁸這一點——我們已經看到——是四世紀說希臘語的基督教新柏拉圖主義者研討宇宙基督意義時的哲學依據。但是，關於基督的知識，甚至通過否定得到的這種深刻的知識，本身都是不充分的：必須有基督之愛接續。因此，在短詩《基督與心靈》中，他把一個青年戀人「他心中的愛像致命的創傷」這一困境作為心靈與基督之間神秘之愛的比喻。²⁹知和愛這兩個主題在他的敘事歌《論道成肉身》³⁰中匯合，十字架聖約翰在這裏再現了耶穌和天父關於天父為他找到的神秘塵世新娘的對話。「完美之愛」將在耶穌和這位新娘的結合中實現。但是，耶穌同時對天父上帝說：

怎樣更好地稱揚你的威力、
理性的美好和心智的深邃？
我要把嶄新的消息
傳送給整個的世界：
這消息是美、是和平
還有無限的至高權威。

這樣，上帝的心智和理性、神性的邏各斯、上帝的愛和意志、神性的新郎，都出現在永恆的明鏡耶穌之中。

28. 《十字架聖約翰詩選》，J.F. Nims編，第三版，Chicago，1979，頁18-19。

29. 同上，頁40-41。

30. 同上，頁68-71。

在耶穌為美的明鏡這一形象之基本觀念方面(不總是在語言方面)，路德也許沒遇到甚麼困難，因為他自己也常常使用類似的比喻。但是，在把耶穌規定為政治秩序方面善的明鏡之時，路德則劃出界限，不去致力使耶穌的位格和信息直接地具有現代性和關聯性。十六世紀的某些激進的改革者，在重新規定對「門徒資格」的要求時，要求改革整個社會的、經濟的和政治的制度。他們相信，為了使社會順從聖經律法中宣佈的上帝意志，這是必不可少的，似乎聖經律法雖然在登山寶訓中已總結成文，卻又在耶穌教導中從根本上重新制訂。在一五三〇至三二年的講道中，路德詳論了登山寶訓，嚴厲批評了那些「不能恰當區分世俗與聖靈、基督王國與塵世王國的」人。這些人沒有理解，在登山寶訓中耶穌「不是在干涉政府的責任和權威，而是在教導基督徒個人在不計其官方地位和權威的條件下個人應該如何生活」。因為，「無法迴避的是，基督徒不得不是某種世俗的人。」³¹既然如此，基督徒就不應該用耶穌的教導或者聖經律法來治理國家。治理國家最好的辦法是依靠理性，而不是依靠啟示，依靠「薩克森人之鏡」(Sacksenspiegel)，而不是永恆之明鏡耶穌的法規。耶穌禁止起誓，但政府要求起誓，二者都對，都在適當的範圍之內。為了治理良好，不一定必須做基督徒，而福音書啟示的解釋者對治理良好含義的特點也沒有特殊的見地。因此，路德和他的宗教改革雖然無疑捲入了政治——在一五四六年他去世之前，他正在為兩位公爵進行調解——但是，作為福音書的講解者，他並沒有制訂出一套「基督教政治」，因為耶穌基督不是為了這個目的來到塵世間的。

31. M. Luther, 「登山寶訓」, 載於《路德著作集》, 卷廿一, 頁105-09。

為了澄清宗教改革時期的基督教政治，而且是那種特別在英語世界從根本上重新規定了政府性質的基督教政治，我們不必仰賴維滕貝格，而應該注目日內瓦。因為，除了雙重預定論和主的晚餐中基督肉和血臨在的性質這類教義問題之外，路德改革和加爾文改革的主要區別應該在這裏，在耶穌作為善的明鏡形象之政治意義和社會意義的定義中去尋找。加爾文不像路德那樣滿意地信任世俗統治者可以在理性和法制傳統中找到指南，雖然理性和法制傳統作為健全統治的組成部分是重要的。在《基督教原理》最後一章，他承認「基督的聖靈王國和公民司法是完全不同的事物」。³²但他在下一段又斷言：

只要我們生活在人群當中，公民政府就有其既定目標：珍惜和維護對上帝的外在崇拜，保護健全的虔敬教義和教會的地位，調節我們的生活使之適應人的社會，培育我們的行為方式符合公民義理，調解我們相互的關係，促進總體的和平和安寧。³³

因此，官員應該「把授予他們自己的權力移交給基督，讓他(耶穌基督)單獨君臨一切人之上」。³⁴「我們選舉活動的總裁和裁判」，他依據上文判斷，應該是上帝。上帝在他的律法中早已規定，國家和社會應該如何運行，為達到這些目的官員應該如何執政。因而，在他堅持之下，日內瓦的在職官員——二百人公會議，在一

32. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.1, McNeill版, 2:1486。

33. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.2, McNeill版, 2:1487。

34. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.5, McNeill版, 2:1490; 粗體為本作者所標。

五五四年二月二日宣誓「按改革要求行事，忘卻一些仇恨，增進和諧」。進一步而言，「按改革要求行事」意味着他們將努力使日內瓦法規和上帝之道與意志諧調起來；上帝之道與意志反映在聖經律法，這主要地反映在耶穌的位格和信息之中，所以，正如加爾文在《基督教原理》中所說的，耶穌基督「單獨君臨一切人之上」。

但是，如果政府要達到對作為善的明鏡之基督如此程度的忠誠，那麼，重要的是必須全然真實，純潔地傳播和教導上帝之道，將其具體地運用於個人和社會的全部生活。當然，在原則上，有關一切信徒皆為祭司的宗教改革觀念是指不僅教職人員，而且還有俗人，不僅神學家，而且還有官員，都有能力閱讀、理解和運用聖經的教導。然而，聖經人文主義者的神聖語文學對宗教改革的貢獻之一，實際上是與一切信徒皆為祭司觀念抵觸的堅定態度：應該以用希伯來文和希臘文寫作的真正原文為依據來理解聖經，而在大部分情況下，只有教職人員和神學家才能恰當地理解這種原文。這樣，改革時期教職人員的學術權威取代了中世紀教職人員的祭司權威。因而，從功能上看，對一種將包含上帝在明鏡耶穌基督身上為社會顯示的意志的政府形式之尋求，就導致到了一種經常所說的「神權政治」。麥克尼爾(J.T. McNeill)嘗試澄清這在甚麼意義上是，在甚麼意義上不是，神權政治：

「神權政治」這個詞常常用於加爾文時代的日內瓦，但是現在，對大多數人來說，它的詞義是模糊的。許多人(可以說也包括許多神職人員)把「神權政治」，即上帝的統治和「祭司統治」，即神職人員統治，混為一談……加爾文希望，作為上帝代理人的官員有

他們自己應有的活動範圍。但是，因為他的職業意識十分強烈，他的精神能量遠遠地超過了他政治伙伴，所以他最終地上升獲得了控制權。³⁵

而且，依照加爾文對公民政府及其按基督律法塑造社會這一任務的理解，他的擁護者最終建立了一種可以完成這一任務的社會；這樣的社會所依據的假定是，基督律法的確有一種信息，對統治者和被統治者常常都是十分專門而具體的信息。殖民時代新英格蘭清教徒牧師的選舉佈道就是以這一假設為依據的。³⁶科頓(J. Cotton)說：「按照上帝之家，即他的教會塑造公民，比讓教會適應公民國家更好。」³⁷一位學者在評論科頓的言論時說：「每一個清教徒都一定會同意的。」³⁸不同意這一假設的少數人之一是威廉斯(R. Williams)，他否定聖經「政府」(無論是在以色列王國還是在耶穌所宣佈的上帝之國)和清教所宣稱的「聖徒統治」之間的連續性。³⁹本書以後論解放者耶穌的一章將要說明，從多方面看，是林肯，在關於奴隸制的衝突中，發現了這傳統的假設中的謬誤。⁴⁰又據林肯認為，在這方面具有決定意義的權威是作為永恆的明鏡的耶穌位格；耶穌在可以追溯到宗教改革的兩項傳統之中提供了對「神權政治」的辯護及其最有力量的反駁。

35. J.T. McNeill, 《加爾文主義的歷史與特徵》, New York, 1954, 頁185。

36. 見P. Miller, 《1630-1650年麻塞諸塞的正教》, Boston, 1959, 頁245-53。

37. H.R. Niebuhr, 《上帝之國在美國》, New York, 1937, 頁80。

38. W.S. Hudson, 《美國教會的偉大傳統》, New York, 1963, 頁49。

39. 見P. Miller, 《羅杰·威廉斯對美國傳統的貢獻》, New York, 1953, 頁38。

40. S.E. Mead, 《生動的實驗：基督教在美國的形成》, New York, 1963, 頁72-89, 見以下頁209-10。

第十四章
和平之君

有一嬰孩為我們而生，有一子
賜給我們……他名稱為……
和平的君。

基督之名之一是「和平之君」，列昂按天主教改革的精神著文，便以此為標題，並獻給他。此名稱來自以賽亞(賽9:6)：「有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們……他名稱為……和平的君。」¹宗教改革時期也是宗教戰爭時期；在這一時期有充足的理由再一次強調：作為和平之君的耶穌曾經號召他的追隨者在每一個時代都努力尋求和平之路，而非戰爭之路。改革最後一批領袖之一，夸美紐斯(科敏斯基，J.A. Comenius [J.A. Komensky])，和他的莫拉維亞教會和民族飽嘗宗教戰爭之苦；他堅持認為耶穌基督

是心靈和軀體受奴役狀態的唯一解救者(約8:32-36)。塵世君王周圍的人完全不懂和平之道，他們不要寶杖，卻聚積了長矛、刀劍、戰車、絞索、十字架、火刑柱和劊子手，因而讓人懼怕，而不是愛戴這些君王。這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？他囑託他的追隨者實施愛、同情和互助，這難道是也來源於他的教導嗎？²

1. L. de Léon, 《基督之名》，卷二，Durán-Kluback版，頁212-39。

2. J.A. Comenius, 《和平天使》9, W.A. Morison譯, New York, 頁39; 粗體原有。

這是在一六六七年，恰恰在路德提出九十五條論綱一百五十年之後，向宗教改革一切後繼者(不論其派別如何)提出來的一個很好的問題。因為改革重又提出許多看來已經一勞永逸得到解決的許多問題，所以戰爭問題也要求得到研究：正如夸美紐斯提問的：「這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？」

宗教改革回答了耶穌位格和教導對戰爭問題具有甚麼意義這個問題，正如也回答了大部分其他問題那樣，提出廣泛的理論，有些反映了歷史上的戰爭觀點，有些則是新的變體觀點和新的取代方法。遍及這些廣泛理論的、關於「耶穌與戰爭」的標準三重類型，可以把這種多樣性很方便地歸納起來：關於「正義戰爭」的學說，關於某種「十字軍」的理論，和關於基督教和平主義的思想。³耶穌對每一項都提供了基本的辯護。

大概十六世紀對於作為「一切教師中最優秀者」有關戰爭教導的正義戰爭學說之最為廣泛流傳的答辯，就是路德的一篇專題評論。針對這個問題，路德說：

我們是因為基督信仰而對上帝稱義的，基督信仰和當兵、參戰、殺戮、搶劫、放火——因為軍法要求我們在戰時這樣對付敵人——可以相容嗎？這種行徑是不是有罪和不義的呢？是不是叫我們在上帝面前痛感內疚呢？一個基督徒是否必須只作好事、慈愛，而不加害於人呢？⁴

路德的回答是符合他的神學和政治理論的。上文描

3. 作為一個有用的考察，見R.H. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度：歷史概述與批判重審》，New York, 1960。

4. Luther, 「士兵是否也可得救」，載於《路德著作集》，卷四十六，頁95。

述的兩個王國——基督的精神王國和這個世界的塵世王國——之間的區別，以及公職與個人人格之間相應的區別，向他提供了一個架構，在此架構之內可以解決耶穌宣揚的愛的絕對性倫理和政治生活、乃至軍事任務具體活動之間的矛盾。絕對的愛是作為個人的基督追隨者的應盡義務，但這種愛不是束縛公職任務以讓同樣是耶穌的追隨者去擔任的規範，因而，這類任務不必順從同樣的誠命。依照路德的見解，耶穌和他上帝之國的新倫理的來臨沒有推翻人類社會政治權威的規定，甚至包括士兵參加戰爭公職的規定。

根據路德的見解，這兩種王國的性質已表現在耶穌對彼拉多說的話裏(但丁在《君主論》裏也曾引用)：

「我的國不屬這世界；我的國若屬這世界，我的臣僕必要戰爭。」(約18:36)。這些話一方面表示，基督不願意干涉這個世界的王國及事務，因為他的國屬另一世界，因此，軍事行動不是保衛基督王國的妥當手段。但是，根據路德的解讀，這些話也表明，就其本身而言，「戰爭不是錯誤的」，因為，另一方面，耶穌是在說，在屬於這個世界的王國裏，他的「臣僕」作為公民去參戰是妥當的。同樣，加爾文和路德都證明，⁵當兵丁來問施洗者約翰「我們當作甚麼呢？」的時候，約翰並沒有告訴他們，他們的義務是以愛的名義放棄他們戰鬥與殺戮的有罪公職；他只說：「不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足。」(加3:14)總之，據路德認為，「他讚揚了軍事職業，但是同時禁止濫用軍事手段。不能讓濫用手段影響軍事職責」。因此，基督的來臨意味着引出一種全新的誠命，即愛受到損害的誠命；但是這道誠命不是向彼拉多和當時羅馬帝國其他軍官提

5. Calvin, 《基督教原理》4.20.11-12, McNeill版, 2:1499-1501。

出的，也不是向士兵提出的，無論他們是異教徒，還是基督徒；他們的任務是繼續服從他們公職的誠命。⁶

路德通過一項更為精闢而剴切的闡釋探討了耶穌的另一語錄，該語錄似乎是在使用激進的愛的倫理來禁止他的門徒使用武力。在客西馬尼園，彼得為了保護耶穌，用刀砍了一下捉拿他的一個人，於是，耶穌責備他說：「收刀入鞘呢！凡動刀的，必死在刀下。」(太26:52)。從表面上看，耶穌這些話似乎的確是禁止使用武力，而且還威脅說使用暴力者必將遭受同等暴力之害。因此，耶穌的誠命看來是《申命記》中主對以色列人民所說之話的展延和進一步運用；《申命記》(32:35)的話被使徒保羅在《羅馬書》(12:19)中引用：「親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒；因為經上記着：『主說：伸冤在我，我必報應。』」但是，從路德關於兩個王國的教義來看，耶穌話裏警告的真實意義是，「刀」是「貴重的資產」，通過它，上帝獨有的報應權利得以實現：「凡動刀的(指私人，而非忠實執行公務)，必死在刀下」，刀應該由實施公務的人來鍛造，無論他們是行刑者或者士兵，異教徒或者基督徒。路德作出結論：「因此，已經肯定和明確的是，上帝的旨意在於要用世俗的刀和法律來懲治惡人，保護正直之人」；而且，刀也可以讓基督徒使用。⁷

至於耶穌在登山寶訓中的禁令「你們不要論斷人」(太7:1)，也要從「伸冤在我」這一聲明(羅12:19)來看待。⁸耶穌的誠命，與其說是要禁止戰爭和使用武力，不如說是要求他的追隨者尊重現行政治制度。而且，即

6. Luther, 「士兵是否也可得救」, 載於《路德著作集》, 卷四十六, 頁97。

7. Luther, 「世俗權威：應該服從到何程度」, 載於《路德著作集》, 卷四十五, 頁87。

8. Luther, 「士兵是否也可得救」, 載於《路德著作集》, 卷四十六, 頁113。

使統治者不講正義，鎮壓成性，他們也應該表示尊重。因為，「如果這王不服從上帝律法和地上的律法，你們就應該攻打他、論斷他、向他報復嗎？」這正是耶穌在登山寶訓中所禁止的。因此，路德把耶穌的倫理讀解為對革命的譴責，而不是對戰爭的譴責。因為，從定義上看，革命是一種非正義活動，而戰爭可能是達到正義的工具。因此，改革——無論是路德派，還是加爾文派，還是安立甘派的改革的主流，依照自己對耶穌針對戰爭問題之愛的倫理的理解，都是接近奧古斯丁和阿奎那中世紀「正義戰爭」傳統的。⁹

奧古斯丁譴責過羅馬的軍國主義及其對武裝暴力的頌揚，而且用戰爭證明人類可能是比野獸更殘忍和嗜血的。¹⁰不過，雖然有幾分勉強，他還是承認，因為人類的錯誤行為，可能是存在着「正義戰爭」的，但又補充說，即使在這種情況下，我們也應該「為正義戰爭的必要性而哀悼」，而不是引以為榮。¹¹他在致非洲省基督徒省長的書信中詳述了自己的觀點，那位省長曾就自己的各種政治任務，包括戰爭，向他請教。奧古斯丁警告說：「和平應該是你追求的目標」，所以「戰爭僅在必要時才能進行，而且進行也是為了讓上帝把人從緊急狀態中解救出來，讓他們享有和平。」奧古斯丁認為和平優先於戰爭：「尋求和平不是為了發動戰爭；進行戰爭是為了贏得和平。」「正義戰爭」的目的和意圖是獲取和平。因此，「即使發動戰爭」，基督追隨者也要「珍惜和平締造者的精神」。對戰爭與和平這一解釋的確定論據來自耶穌，他在登山寶訓論八福時(太5:9)說：「使

人和睦的人有福了。」¹²在考察戰爭問題中，阿奎那引用了耶穌許多同類的語錄和新約其他段落，而且他也從私人個人和公職之間的區別中進行推導。這樣，他把奧古斯丁關於正義戰爭的定義系統化了，提出進行正義戰爭的三個條件：進行戰爭的人必須具有作戰的權威，必須有「正義的理由」，進行戰爭必須有爭取仁善和爭取和平的「正確動機」。耶穌的話，例如在登山寶訓中的「不要與惡人作對」(太5:39)，對作為私人個人的耶穌追隨者來說的確是終極權威，然而，在執行公務之時，「為了公益有時必須採用別的辦法行事」。¹³阿奎那後來的追隨者又添加了第四個條件(在近來關於核戰爭的討論中變得重要起來)：戰爭必須「適當有限地(debito modo)」進行。¹⁴

在依據耶穌譴責暴力的絕對性方式和他讚揚和平的明確無疑方式來解釋正義戰爭應該如何的過程中，像路德等的改革派重複了奧古斯丁和阿奎那的大部分中世紀教義，同時附加了他們自己對福音書的倫理和政治意義的考慮。但是，在中世紀神學的戰爭論述中有一個方面，路德是徹底地和他的先驅者決裂了的，這就是關於十字軍的見解。作為對於超出奧古斯丁正義戰爭思想中包括的悲慘的必然性之戰爭道義模糊性的解決辦法，十字軍把耶穌十字架神聖象徵銘刻在「神聖和平與聖戰」的事業上。¹⁵「背起十字架」意指參戰打擊巴勒斯坦的土耳其人，外衣肩部裝飾上紅布十字架。儘管關於教宗烏爾班二世一〇九五年十一月廿七日在克勒蒙公會議上

9. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度》, 頁136-47。

10. Augustine, 《上帝之城》3.14; 12.22。

11. 同上, 19.7。

12. Augustine, 《書信》189.2。

13. T. Aquinas, 《神學大全》2.2.40。

14. J.C. Murray, 「評戰爭的道德問題」, *Theological Studies* 20 (1959), 頁40-61, 仍是一篇重要的概論。

15. S. Runciman, 《十字軍史》, 三卷本, Cambridge, 1951-54, 卷一, 頁83-92。

講道情況在幾種資料中的敘述很不一致，但是，看來有一點是明確的：他應許為佩戴十字架的人恕罪和赦免。而且，看來，他還把佩戴了十字架在反對異教土耳其人戰鬥中犧牲的人之死，描寫為加入了基督的受難和慘死。蘭西曼(Runciman)指出，這種出自耶穌名義的「十字軍討伐狂熱總是為屠殺上帝的敵人提出藉口」，並且導致對猶太人的大屠殺；甚至導致他所說的「對基督教界的大背叛」，一二〇四年第四次十字軍東征中基督教十字軍對基督教君士坦丁堡的洗劫，一次「對人類的犯罪」和「巨大的政治愚蠢行為」，也是對耶穌教導的粗暴違反，而他們卻又是以他的名義出征，還佩戴着他的十字架章記的。¹⁶

在改革時期以前，氣氛就已經巨變；一位歷史學家有幾分誇張地說：「在十六世紀，十字軍的觀念已漸被遺忘。」¹⁷用另外一位學者的話，更確切地說，「關於十字軍的觀念，直到十七世紀是不斷地縈繞着西方君主的想象的。」¹⁸確實被遺忘的是派往巴勒斯坦的十字軍從異教徒手中解放聖地的實際可能性，因為，現在，對基督教的歐洲來說，異教徒已經成為一種明確的、現實的危險。一四五三年，曾在一二〇四年遭受西方基督教侵略的拜占庭帝國首都君士坦丁堡，被鄂圖曼帝國土耳其人攻陷，這些土耳其人在以後的七十五年內威脅了中部歐洲：貝爾格來德在一五二〇年向他們投降；維也納處境凶險，在一五二六年，在莫哈茨(Mohacs)戰役中，匈牙利軍隊和國王路易二世面對土耳其軍隊的強大威力

16. Runciman, 《十字軍史》，卷三，頁7；卷二，頁287；卷三，頁130。

17. H. Pfeffermann, 《文藝復興時期教皇和土耳其人的合作》，Winterthur, 1946, 頁63。

18. A.S. Atiya, 「十字軍的餘殃」，載於*A History of the Crusades*, K.M. Setton編，五卷本，Madison, 1955-75, 卷三，頁660。

而敗北。由於印刷術在此之前不久發明，關於土耳其人號召妥協議和土耳其人號召抗戰，甚至恢復十字軍，不過這一次不是曾經佔領巴勒斯坦的土耳其人，而是把短刀指向在基督教界心藏的土耳其人。發生這些事件的時間，宗教改革似乎把自己的短刀指向基督教界，分裂基督教派力量的時候；而這也是他們應該團結起來對抗土耳其人的時候。雙重威脅同時出現，迫使神聖羅馬帝國皇帝查理五世於一五三〇年在奧格斯堡召開議會，而奧格斯堡信經與路德改革派提出機會。

信經提出改革派的正式主張，即：因為「世界上一切政府，一切統治方法和法律都是上帝確立和任命」，所以基督徒「用刀劍懲治惡人」和「參加正義戰爭」是完全合法的。還特別宣佈，查理五世皇帝「陛下可像大衛王那樣，以莊嚴神聖之方式模仿大衛，對土耳其人開戰」。是，神聖羅馬帝國皇帝和古代以色列國王間的相似之處，有把這位皇帝變成為一神權政治統治者；這樣的統治者是以耶穌的名義治國和作戰的。因此，贊同對土耳其人進行戰爭的現成理由不是擊敗基督十字架之敵人的十字軍聖戰理想，而是查理五世，「為忠於皇職」像以大衛王那樣，有權利，實際上有義務，「去保衛和（他的）臣民。」路德一五二六年論土耳其戰爭的論述支持此立場。宣講某種十字軍討伐，要求「教會維護信仰保衛者——皇帝」武力反抗土耳其人是錯誤的。反，武力對抗土耳其人是歐洲君主的任務，「無論本身是不是基督徒」，因為這符合他們在這世界上的職責。²⁰宗教改革主流支持反土耳其人的戰爭，

19. 《奧格斯堡懺悔錄》16.1-2；21.1。

20. Luther, 「論反土耳其人戰爭」，載於《路德著作集》，卷四十六，頁186。

十字軍理想，但是堅持正義戰爭理論：這樣的戰爭之所以合法，是因為耶穌承認彼拉多和該撒具有來自上帝的權威(約19:11)，而不是因為在彼拉多指揮下耶穌被釘上十字架一事就把權威交給了他的門徒和他的教會(太28:19-20)。

奇異的是，宗教改革時期最類似十字軍理想的思想不是來自羅馬天主教或者主流新教，而是來自激進改革派左翼領袖之一，閔采爾(T. Muentzer)。²¹他深信，「上帝之子基督及其門徒」建立了純正的信仰，但是這信仰在建立之後立即被腐蝕，因此，教會建成所依的憑據「寶石耶穌基督」已經被他的假門徒「完全踐踏」。閔采爾在一五二四年七月十三日所作的、被他的編輯正確地形容為「宗教改革時最傑出講道演說之一」之中，宣佈了那寶石耶穌基督的報應；寶石「將要落下，打擊這些(平淡)理性的圖謀，將其徹底摧毀。」因為耶穌早已警告過：「你們不要想我來是叫地上太平；我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。」(太10:34)而且，他還「十分嚴肅地下令說：『至於我那些仇敵，不要我作他們王的，把他們拉來，在我面前殺了吧！』」(路19:27)為甚麼閔采爾自己稱之為「上帝的溫和之子」的和平之君竟發出這樣一道嗜血的命令呢？

哎，因為他們毀壞了基督的政府……如果你們想要充當真正的君主，你們必須開始從根本上治理，而且，像基督所命令的，把他的敵人從當選的人中間驅趕出去。因為你們就是這樣的工具。我敬愛的諸位，用不着再彈甚麼上

21. 見E.W. Gritsch, 《沒有教會的宗教改革家：托馬斯·閔采爾的生平與思想》，Philadelphia, 1967。

帝必定會這樣作，無須你們動用刀劍這種老調子了。不然那刀劍在鞘裏就要長銹變成爛鐵的！

耶穌所召喚的百分之百地是基督教革命，是一種聖戰。²²在下一年，閔采爾被捕並處死，但是他的精神繼續活着，活在十七世紀英國清教中出現的第五王國派(the Fifth Monarchy Men)的激進政治啟示主義中，活在二十世紀東歐和第三世界的一些基督徒的努力之中；對於他們來說，閔采爾和其他基督教革命家名符其實地變成了教父，和一位解放神學提倡者所說的「革命實踐基督學」²³的真實聲音。

閔采爾的聖戰神學在農民戰爭的災難中告終，路德的正義戰爭理論在三十年戰爭的厄運中告終。無論是聖戰還是義戰，都沒有對夸美紐斯所說的：「這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？」——亦即耶穌與戰爭的難題提出一個新的答案。十六和十七世紀對這一難題的唯一真正新回答(他們堅持說事實上這是很古老的回答)首先來自伊拉斯謨，然後來自再洗禮派、貴格派和宗教改革激進派中其他主張和平團體，他們是對耶穌位格和信息的一種理解方式的見證，按此理解方式，聖戰不聖，義戰不義。²⁴雖然因為他們反戰而常引起出自理性和人類普遍道德論的爭論，但是，構成他們論據核心的是神學，尤其是基督論——與其說是原理上的教義基督論，不如說是生活與實踐的基督論。²⁵

22. T. Muentzer, 「在帝王前講道」, 載於*Spiritual and Anabaptist Writers*, G.H. Williams編, Philadelphia, 1957, 頁50-53、65-66。

23. G. Casalis, 《正確思想不會從天上掉下來：歸納神學組成部分》, J.M. Lyons和M. John譯, New York, 1984, 頁114。

24. 有關全部運動, 見G.H. Williams, 《激進的宗教改革》, Philadelphia, 1962。

25. H. Bender, 「十六世紀再洗禮教徒的和平主義」, *Church History* 24, (1955),

這一論據的基礎是關於基督教即「門徒身分」本質的定義。²⁶再洗禮派在和瑞士改革宗於佐芬根進行的一場辯論中宣稱：「在《馬太福音》九章中，基督來到收稅官馬太身邊，對他說：『你跟從我來。』(太9:9)」在恢復新約中把與過去決裂作為獲得真正門徒身分條件的號召之同時，他們擯棄了門徒身分的外在標準，如參加制度化教會外在儀禮和頌經。這些外在標準和所謂恩典手段必須從屬於耶穌的位格；因為「基督本身是手段，除非一生跟從他，誰也不能真正理解他。」雖然再洗禮派和中世紀隱修制之間存在着某些明顯的相似性，這一點已被新教對雙方的批評家指出——路德喜歡的給再洗禮派的評論之一是「新修士」，但是，在激進式的門徒身分中，這樣跟從基督的方式甚至超出了《效法基督》和其他虔敬隱修著作中所列的跟從觀念。在再洗禮派信徒身分神學中，耶穌是例證，也是榜樣：當然，是嚴格順從上帝律法和意志要求而虔誠生活的例證，但是這種生活又是在上帝指引下，在世界上具體實現之方式的榜樣。這一方式是「十字架的方式」，信徒以這一方式跟從耶穌入死，又通過死而復生。²⁷宗教改革時期產生的一些最深刻地震撼人心的文獻是再洗禮派殉教者的故事；這些人，正如他們的敵人之一所說的，「走向絞刑架似乎是去跳舞」，因為他們把絞刑架和火刑木柴看作是通過十字架之路參與耶穌生、死與復活之機會。

這一信徒身分定義的首要要求是完全遵從上帝意志，服從並模仿耶穌，再洗禮派稱之為「被動」或「順服」。和閔采爾的革命主動精神形成強烈對比的是，福

頁119-131。

26. Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁313-22。

27. E. Stauffer, 「再洗禮教徒的殉教神學」, *Mennonite Quarterly Review* 19(1945), 頁179-214。

音派再洗禮者相信，他們自己是應召而全然依靠上帝服地生活的，這是基督本身過的那一種生活。他們備按耶穌意志把外部世界和公民秩序重新塑造為一基督教社會，而是準備成為耶穌所指稱的「小群」(路32)，即忠誠門徒和真正教會的一個實在團體。因此與路德解釋基督徒生活世俗性的方式成為鮮明對照。門徒號召耶穌的真正門徒從根本上脫離世界和世俗生活。路德運用自己兩類王國的教義，區分開了作為公民的基督徒的義務和作為門徒的基督徒的義務。據路德對聖經的解讀，兩種義務均為必要，但是耶穌在有如登山訓的段落中只談後者，而不提及政府和公民身分的外在規定，如他的門徒理當充分參與的軍役。再洗禮派根據自己對基督之國和塵世之國的區分法，攻擊了路德區分法，認為這是逃避門徒身分全部代價和門徒身分所引的十字架之路：耶穌是和平之君。

和平主義再洗禮派把他們對戰爭和使用武力的解讀置入了耶穌形象的語境中；關於這一點，有一個簡要描述出現在通稱施來特海姆信經(Schleitheim Confession)一五二七年七條之中：

我們同意如下的刀劍論點：刀劍是基督完美範圍之外為上帝所用的。刀劍懲治並處死惡人，看守並保護好人。在(舊約)律法中，刀劍之職為懲治和處死惡人，同樣的(刀劍現在)其職為供塵世官吏使用。但在基督的完美之中，只有禁令作為警誡和將有罪者逐出教門之用，無需處死肉體——僅止警誡和命令不再犯罪。²⁸

28. 一個適宜的英文版是H.J. Hillerbrand版，《宗教改革》，New York, 1964, 235-38。

這一立場在辯論中雖然受到反對者一般性的指責，但它絕不是無政府主義。新約中的話一向是政府的傳統合法性的依據，即：「在上有权柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的」。再洗禮派在對此作出回應之時，也承認是上帝設立政府的，如下文所說：「因為他不是空空的佩劍」（羅13:1-4）。他們無意推翻政府職權，而是加以支持。他們所反對的是基督追隨者本身可以當官和鑄造刀劍的思想。因為政府是「在基督完美範圍之外」設置的，所以生活在「基督完美」之內的人求助於禁令和逐出教門令的紀律措施，而不是刀劍，作為完成上帝意志的手段。

與「基督完美」論類似的一個概念形成了基督和平主義歷史上的下一階段。公誼會先在英國，後在美國就反對基督徒參戰案從神學上制訂定出更周密的規定。這是巴克來(R. Barclay)的成就，他是一位重要的系統神學家和貴格派運動辯護人。巴克來承認對於「基督教世界現有官員」來說，戰爭不是「完全非法的」，因為他們「離開基督宗教的完美」尚遠。他繼續說：「對於讓基督帶到這裏的人來說，用武器自衛是不合法的，但是他們首先應該相信主。」因為基督的精神引導他們看見了戰爭和「基督律法」之間的基本差異。對於基督律法的真正遵從要求貴格派不發動戰爭，而是「忍受住被掠奪、被逮捕、被監禁、被流放、被毆打、被誹謗，而不加反抗，只信賴上帝，信賴他會保衛我們，通過十字架之路把我們引入他的王國。」即使大多數自稱基督追隨者的人想要製造刀劍參加戰爭，也無關緊要，因為上帝「引導我們進入他的王國」²⁹不是憑藉多數人的路，而是通過和平之君耶穌的「十字架之路」。

29. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度》，頁157-65。

但是，耶穌和平之君的形象，在宗教改革時期的基督聖像學中不是一個突出的論題。部分原因在於基督和平主義的擁護者對教會使用形象一事也持批評態度。但是，把耶穌和平之君形象戲劇化在本質上也是更為普遍的。由於十九世紀的一首《第九交響樂》，現在就有十首像《軍隊進行曲》和《一八一二年序曲》這類作品。對於和平之君的最有效的表現是由於一種無意識的諷刺完成的。因而，意大利文藝復興時期文學最後一部偉大作品——塔索(T. Tasso)的《解放了的耶路撒冷》(*Jerusalem Delivered*)中的一幅插圖，看來就是上文引用過夸美拉諾的《和平天使》中羅列物件的一種描繪：「長矛、刀、戰車、絞索、十字架、火刑柱和劊子手」。事實上表現了對十字軍這類描述的主題，如：

有人披甲冑衫，有人披鐵片，
有人穿胸鎧，有人背鎧亮閃閃，
有人穿鱗甲，有人鱗鎧短，
人人都把盔甲快快穿完，
長官把每個士兵仔細查看，
他們的旗幟光輝，迎風招展，
皇家的旌旗聳立高天
凱旋的十字架下異教徒死亡無限。³⁰

「凱旋的十字架」對一切基督徒，包括和平主義者和十字軍武士，都是神聖的。但是，和平主義者是通過它戰勝甲冑和武器，而不是通過甲冑和武器取勝：和平之君抓住劍刃，從士兵手裏把劍奪去，把劍柄指向上；劃出十字架的符號。

30. T. Tasso, 《解放了的耶路撒冷》1.72, E. Fairfax譯, Carbondale, 1962, 頁

值得注意的是，與耶穌形象整部歷史有關，有些譴責傳統地使用耶穌形象為戰爭辯護的人，同時強勁地開展反對關於耶穌基督位格傳統教義的運動。有些再洗禮派分子，如約里斯(D. Joris)，變成了反三一論派，而貴格派某些人強調理性與「內在光明」的作法的確等於在某種程度上放棄了基督教正統教義。維護正義戰爭教義和基督裏的兩種性質教義的人表白，在援引耶穌基督作為反戰神性權威的實踐中發現了作法的矛盾，因為耶穌許多傳統的神聖權利被系統地否定。因為如果主耶穌的確享有得到徹底服從、禁止甚至在自衛時使用武力和取消國家與社會的基本要求的絕對權利，那麼，他必定是比再洗禮派和貴格派許多簡單化基督論規定條文所承認的情況更為重要得多的。

這一論據無疑具有很大的有效性。然而，雙方所讀的福音書包含着一則關於耶穌的寓言，以完全不同方式對說好話和作好事加以對比：「又說：一個人有兩個兒子。他對大兒子說：『我兒，你今天到葡萄園裏去作工。』他回答說：『我不去。』以後自己懊悔就去了。又對小兒子也是這樣說。他回答說：『父啊，我去。』他卻不去。你們想這兩個兒子，是那一個遵行父命呢？」(太21:28-31)

第十五章 常識教師

真正的光明給每一個人
啟蒙。

在理性的時代，即十七和十八世紀啟蒙主義時代，耶穌基督的正統基督教形象受到劇烈的攻擊和嚴厲的審議。在這一時期研究他的種種努力之中，最有名的是寫作耶穌傳記的初期嘗試，即施威策(或者他的英語譯者)所說的「對歷史的耶穌之尋求」。但是，啟蒙主義對歷史上的耶穌的尋求，是在啟蒙主義哲學放棄了宇宙的基督之時，才成為可能和必要的。¹

一七三〇年，在倫敦出版了丁達爾(M. Tindal)的《和創世同樣古老的基督教，或者，福音書，自然宗教之再版》的第一卷。從該書引起的名符其實的幾百種反應來看，丁達爾似乎確實攻擊了耶穌基督的福音。事實上，他是——或者，無論如何，他認為他是——在保衛福音，而且使用的是他相信對他已開放的方式，亦即，把福音的本質和理性與自然宗教等同起來，並確認耶穌的本質是常識教師。為支持從新理解耶穌已變得必不可少這一論據，他援引的因素之一是，作為耶穌位格獨特性證據的奇跡和他的啟示的有效性已經消失。在基督教史大部分時間內，看來對於奇跡據認為無需檢驗的歷史證明是可以進行辯論的。對於聖經中奇跡故事可信性的

1. 見P. Gay, 《啟蒙主義釋義》, 兩卷本, New York, 1966-69, 卷一, 頁256-321。

任何問題，事實上都可能被棄置，因為那是「
的存在，或者否認神力會干預人間事務」。2
通過奇跡贏得權威的」，奇跡的目的是「
他」。3當然，基督教的許多維護者是一向認
證據的模糊性的，這是一種循環式的論據：奇
歷史可信性以關於耶穌神性的神學學說為依據
學說又受到據信是關於奇跡在科學上和哲學上
的評價。然而，只要這循環圈沒有被打破，這
據就一直有效。反之，這循環圈一旦被打破，
方面——科學哲學方面、歷史方面和神學方面
破，不過不是同時都被打破。我們必須依次一
同時看看這對耶穌形象的涵義。

雖然對於作為邏各斯和宇宙基督的耶穌的
一直是現代科學思想的哲學依據之一，但是十
世紀的科學思想逐漸地腐蝕了這種感知。
Newton)為這一變化提供了最重要的證明。古
父的「否定性神學」一直在牛頓身上延續；他
名的著作結論中說：「因為一個盲人沒有顏色
所以我們對於全知的上帝感知和理解萬物的方
概念。」但是，作為研究可以「依據事物表徵
帝)」之健全的自然哲學的一項內容，他也表
的信念，即「太陽、行星和彗星這一最為美麗
不應該歸因於某種「盲目的形而上學必然性」
能來自一個智慧而強有力上帝的主張和統治」
理一切事務，「不是作為世界的靈魂，而是作
主」。4他在別處斷言，一方面承認第一動因

2. Augustine, 《上帝之城》10.18。

3. Augustine, 《論信仰之神益》14.32。

4. I. Newton, 《自然哲學的數學原理》, 卷三, 「宇宙體系」。

「變換自然法則」(顯然因而允許奇跡出現)，同時，另一方面，設定世界「一旦形成……就可憑藉這些法律延續許多世代」(顯然因而預先排除了奇跡)，⁵在此兩者之間「毫無矛盾」。在自己的談論神學和闡釋聖經的著作中，牛頓接受了聖經奇跡故事，認為可信，特別是關於據信為耶穌完成的奇跡的故事，但是，這些奇跡沒有導至宇宙基督的正統形象。因為他擯棄了關於三位一體和基督位格的傳統教義，認為不符合理性和聖經，而且，像彌爾頓一樣，宣教耶穌隸屬於天父，所以得到「阿里烏派」(Arian)的稱號。⁶

因此，要排除作為不可接受的證據之奇跡本身。休謨(D. Hume)論斷：「在全部歷史中，還沒有發現一件奇跡得到數量足夠的、具有不容置疑判斷力、受過教育、有知識的人士的確證，從而能夠消除我們對奇跡的幻覺。」⁷在思考啟蒙主義時期攻擊天主教，進而割斷全部具有歷史意義的基督教的習慣作法時，他提到了各種被宣稱的奇跡，過去的和現在的，「希臘的、中國的和羅馬天主教的」，但是對福音書中的奇跡避而不談，只考慮了摩西五經中描述的奇跡。在強調理性不是、而信仰才是「我們最神聖的宗教」的基礎之同時，他總結說，信仰本身是最偉大的奇跡，事實上是唯一的奇跡：

從整體上看，我們可以總結說，基督宗教不僅首先伴隨有奇跡，而且時至今日，有理性的人也不會信仰它沒有奇跡。理性本身不是以令我們相信奇跡的真實性：任何為信仰所動而

贊同信仰的人，都會親自意識到持續存在的奇跡，奇跡推翻了他理解力的全部準則，讓他決心信仰與習慣和經驗極為相反的事物。

在這種情況下，耶穌的奇跡失去了證實他身分的全部力量。正如歌德藉浮士德之口所說的：「奇跡是信仰最珍惜的孩子」，而不是相反。⁸

因此，對於科學(通稱自然哲學)和歷史而言，奇跡是一個研究題目。吉本(E. Gibbon)研究了基督教在羅馬帝國取得勝利的五項歷史原因，奇跡居第三位。吉本用奇跡問題描寫了「輕信」和「狂熱」在一至三世紀基督教運動中佔主導地位的方式。他稍帶戲謔口氣地說：

「一個歷史學家的任務，並沒有號召他去」對於奇跡在使徒時代以後是否依然存在「這個可愛而重要的爭論強硬地塞進他個人的判斷。」而且，他更加詼諧地結束了這一章，還探討了使徒時代的奇跡，首先是耶穌本人完成的奇跡。吉本問道：「全能上帝親手把這些證據不是交給異教和哲學界的理性，而是他們的感官，他們卻漠然不加理會，我們怎麼能原諒他們呢？」他繼續說：

「在基督、他的使徒和使徒之首批門徒的時代，他們宣教的教義得到不計其數奇跡的印證……為了教會的利益，自然法則常常被擱置起來。」往下，他集中談論一件最為石破天驚的奇跡，他開玩笑似地責備古典作家「未曾提及自天地創造以來，凡人眼睛所看到的最最偉大的現象……受難日反常的昏暗」，在受難日耶穌被釘上十字架後太陽被遮蔽了三個小時。⁹

5. Newton, 《光學》, 卷三, 第一部分。

6. E. A. Burtt, 《現代科學的形而上學基礎》, 第二版, New York, 1954, 頁283-302。

7. D. Hume, 《人類理解論》, 第十段第二部分, New York, 頁657-67。

8. Goethe, 《浮士德》766。

9. E. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》, 七卷本, London, 1896-1900, 卷二, 頁2831, 69-70。

本着同一精神，吉本沒有把耶穌基督形象指令性的道德與宗教權威當作「基督教會迅速成長五項次要原因」之一列出，但是指出，作為對於整個問題的「明確而令人滿意的回答」，基督教的勝利(或者，如他後來所說，「野蠻與宗教的勝利」)「是有賴於教義本身的令人信服的證明、有賴於其偉大創造者統領旨意的」。然而，對於這一答案的探討，超出了「一個歷史學家的任務範圍」。不過，他仍然對早期基督教進行了一定的研究，給予了從多方面看是徹底的、歷史的分析。在後來各章中，他討論了三一論教義的起源和發展，特別包括了基督「與天父同一」這一見解，和道成肉身的教義的歷史。¹⁰但是，只有在和關於基督的位格與各種本性的神學爭論聯繫起來之時，他才就耶穌生平說出了有分量的話，然後，他用一段文章加以論述：

拿撒勒的耶穌熟識的同伴和這位朋友與同胞聯繫密切，這個人在理性與軀體生活全部行動中看來和他們本身為同類。他從幼年到青年、到壯年的發展標誌着他在形體與智慧方面的常規增長；後來，在心智和軀體的極端痛苦之後，他在十字架上死去。他是為服務人類而活着、而死去的……他為朋友和國家流的淚水可以被看作為他人性的最為純潔的證明。¹¹

一位二十世紀學者認為，稱「符類福音書中表現出的基督教核心形象之獨特魅力……為基督教成功的首要因素」不過是「十九世紀理想主義和人文主義的產

10. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，卷二，頁335-87；卷五，頁96-168頁。

11. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，卷五，頁97-98。

品」，這可能是對的。¹²但是，這並不說明耶穌的生與死、教導與奇跡、先在與讚譽在基督教運動的成功之中作用不顯著。然而，史學家吉本不是在研究這一歷史。

吉本時代其他史學家不像他那樣猶疑。實際上，依靠福音書素材來重建耶穌傳記的努力，在吉本於一七七六年發表他著作第一卷之時，正在成為各國學者和文人的頭等專注所在。一七七八年，德國哲學家 and 文學批評家萊辛(G.E. Lessing)刊用了一篇論文，題為《論耶穌之意圖及其教導》，作為佚名作者《沃爾芬畢特爾片段》(Wolfenbüttel Fragments)七篇之中最後一篇。該文之發表開始了一場關於耶穌真實信息和目的的爭論，這場爭論至今已延續兩個世紀，依然沒有減弱的跡象。這篇論文，以及以前發表的六篇《片段》的作者是來馬魯斯(H.S. Reimarus)，他在去世之際留下了一部浩大的著作，名為《為上帝之有理性崇拜者辯護》。他在文章中為一種宗教的自然神論哲學辯護，有許多觀點近似丁達爾，反對傳統基督教造物主與創世教義，堅持認為福音書中的耶穌「沒有教導新的真理或信條，也沒有想要教導這一切」。因為，「如果耶穌自己想要詳細討論三個不同位格在一個神性之中這一奇怪教義……那他還會保持沉默，直到復活之後嗎？」¹³耶穌及其信息的成功不應歸功於「不值一提」的奇跡，也不應歸功於像三位一體這類所謂基督教真理的揭示，而應該歸功於純粹的自然動力和原因，「這是一種永遠自然地運轉、一向如此運轉的理性，我們不需要甚麼奇跡來理解和澄清一切。這是把一切人迅速聚集起來的那真正的大風(徒2:2)。這是完

12. A.D. Nock, 《皈依：從亞歷山大大帝到奧古斯丁的宗教中的舊與新》，Oxford, 1933, 頁210。

13. H.S. Reimarus, 《片斷》，R. S. Fraser譯，Philadelphia, 1970, 頁72、95-96。

成一切奇跡的、真實的、原來的語言。」¹⁴

由於萊辛發表來馬魯斯論文而引起的這場爭論，當然是涉及神學史和新約研究史的，但是卻遠遠超出了神學界，因而也涉及到了我們對耶穌在文化史上地位的研究。萊辛之後一世紀，另一位德國文學家和凱克(L. Keck)所說的「前神學家」，施特勞斯(D.F. Strauss)，又一次注目於來馬魯斯，以求為自己對「神話」概念的探索答辯，他認為「神話」是在福音書故事之內和背後尋找那不易把握的形象之手段。¹⁵施特勞斯的《耶穌傳》於一八三五至三六年首次出版，獲得國際好評，是流行讀物又是學術讀物，由英國青年女學者伊文思(M.A. Evans)譯成英語(佚名發表)。她在一八五四年又翻譯了費爾巴哈(L. Feurbach)的《基督教的本質》(*Essence of Christianity*)，但她以筆名艾略特(G. Eliot)更為知名。¹⁶她的傳記作者評論她的施特勞斯著作譯本時說：「十九世紀的著作很少對英國宗教思想產生過更為深遠的影響」。¹⁷來馬魯斯的大膽勇敢為施特勞斯先在德國、後在英國和美國發揮深遠影響鋪平了道路。

萊辛的思想和艾略特對施特勞斯的《耶穌傳》的興趣表明，對歷史上的耶穌的尋求，不限於德國聖經學者和神學學者，儘管他們的姓名構成了施威策《尋找耶穌》的內容目錄。而且，正如普夫來德勒(O. Pfleiderer)指出的那樣，甚至對於神學家來說，「研究福音書文字細節」已變得十分重要，「以致對於福音史的重大問題的興趣都被冷落」。¹⁸但是，在十八世紀後期和十九世

紀初期，對於歷史上的耶穌的尋求至少變成了除了神和新教學者以外的知識分子的使命。在尋找理解現實評價道德和組織社會的新方法過程中，由於舊的正統經被放棄，他們便着手重新闡釋西方文化的主要經典以便讓這些經典的長盛不衰的信息及於一個新的時代。如果說和三位一體中上帝的形而上學的統一，和來自天的奇跡般啟示對耶穌信息不再是依憑，那麼，他的信息和人類最優秀智慧之間的和諧則在處處都可能是。他人看到部分的地方，他「沉穩地觀察生活，並且看到了生活的整體」(阿諾德[M. Arnold]這樣談論索福克勒斯)，但是他這樣作的方法是和人類的其他經驗密切相關的。

因此，尋找歷史耶穌的啟蒙主義學者同時也是在從事可以說是尋求歷史上的荷馬，尋求歷史上的蘇格拉底，以及尋求歷史上的摩西。在來馬魯斯論福音書耶穌論文發表後不到二十年，當代古典文學研究先驅者之一，沃爾夫(F.A. Wolf)寫出了他的《荷馬緒論》(*Prolegomena ad Homerum*)。他在該文中說，荷馬不是寫作《伊里亞特》和《奧德賽》的一個天才詩人個人的名字，而是現在收入這兩篇史詩多樣資料的集合名稱。沃爾夫的方法和其他學者鑑定收入摩西五經的多樣資料的技巧有一些類似之處，但是也類似通過研究福音書來檢驗出各種層次區分的努力。同時代其他學者則再一次致力於古今長存的蘇格拉底問題；但是，葉格爾(Jaeger)說：「是施萊爾馬赫首先用一個壓縮了的問題表現出了這個歷史問題的複雜性。」柏拉圖著作德語譯者施萊爾馬赫在涉及符類福音書與《約翰福音》之間關係問題的一篇論文(在他後來的《耶穌生平講演》中又曾提及此文)中問道：「除了色諾芬(Xenophon)所說的關於蘇格拉底的話，在不對色諾芬斷言宣稱的蘇格拉底性格特徵和

14. Reimarus, 《片斷》，頁269。

15. L.E. Keck編，《基督信仰與歷史的耶穌》，Philadelphia, 1977, 頁xxxiii。

16. D.F. Strauss, 《耶穌傳》，批判審訂版第五版，London, 1906。

17. G. Haight, 《喬治·艾略特傳》，New York, 1968, 頁59。

18. O. Pfleiderer, 施特勞斯《耶穌傳》英文版「序言」，頁xxi。

生活規則提出異議的情況下，蘇格拉底還**可能**是甚麼樣的呢？蘇格拉底向柏拉圖提供了後者在對話中描寫他的動機和理由，那麼，蘇格拉底**必定**是甚麼樣的呢？」¹⁹

我們早已經看到，在二世紀和三世紀，人們就已經注目於蘇格拉底和耶穌之間平行的情況。而在啟蒙主義時代，當然，這些類似點的重要性就不止於純粹文學方面了。蘇格拉底和耶穌都是優秀教師，他們兩人都要求並實踐了高度的生活檢樸原則，兩人都被視為他們能在社會之宗教的叛逆者，兩人都沒寫作，兩人都被處死，兩人都變成為傳統的主體——但這兩種傳統很難，或者不可能諧調起來。但是，對於這平行方面的研究甚至超越了這些鮮明的類似之點。啟蒙主義思想家認為，超越了據信的聖經啟示之範圍，蘇格拉底是必定來自耶穌所稱天父的上帝之智慧與道德力量存在的證明。如果如

《約翰福音》序言論定，在拿撒勒的耶穌身上成為肉身的邏各斯——道是「真光，照亮一切生在世上的人」（約1:9），那麼，無論蘇格拉底是猶太人還是基督徒，希臘人還是異教徒，他都使上帝的啟示活動——或許甚至上帝的拯救活動——僅限於以色列人民史與教會的願望變得極為困難了。如果真正的上帝是通過蘇格拉底言說和行動的，這就表明上帝的真理是普遍的。如果是普遍的，則蘇格拉底和耶穌必定教導說那是普遍的。

另一方面，即使那些準備承認這一平行比較的影響力的人也關心鑑別出耶穌位格與教導之優越與獨特，只要能夠在使徒和福音書作者帷幕之後找出耶穌真正的位格和確切的教導。科學家和學者普里斯特利(J. Priestley)特別研究了從關於耶穌的資料中分析出歷史的耶穌這個

19. W. Jaeger, 《希臘文化的理想》, G. Highet譯, 三卷本, New York, 1943-51, 卷二, 頁21。粗體為本書作者所標。

問題，寫作了一部巨著《對基督教的竄改》(*Corruptions of Christianity*)，編寫了《諸福音書的和諧》(*Harmony of the Gospels*)。在另外一部著作，一篇六十一頁的長文中，他探討了耶穌與蘇格拉底的類似點與區別，力求公正對待蘇格拉底哲學的偉大和道德形象，不自然歸宿到耶穌本質上的優越地位一方：

在比較蘇格拉底和耶穌的性格、倫理教誨和整體生平之時，我認為，不可能不令人深切感受到啟示宗教的突出優點，例如猶太教徒的宗教和基督徒的宗教，對人的心智予以啟蒙和擴展，予以一種高超優異的性格。僅此一點就足以說明蘇格拉底和耶穌及其各自門徒之間的區別；這一情況對於我們的目標已經足夠。²⁰

對於普里斯特利來說，耶穌不再是宇宙的基督或三位一體中的第二位格，而是有神性靈感的教師，是蘇格拉底所不及的。

普里斯特利的《蘇格拉底與耶穌之比較》以及其神學和聖經研究著作，對於一個人具有深遠的影響，個人在尋求歷史耶穌全部眾多參加者中間最為優秀者(雖然施威策連他的名字也未提及)，這就是美國第三任總統傑佛遜(T. Jefferson)。傑佛遜對於耶穌和福音書的興趣不僅僅是他深廣而具洞察力的智慧所關注的似乎無限的學術與科學愛好之一，而且，在他成年之後大部分月中，他都是注意這些問題的。布爾斯丁(D. Boorstin)說，他深信「經過淨潔的基督教在十八世紀美國的實際環境中可以促進道德的健康」。²¹因此，在他動手去

20. J. Priestley, 《蘇格拉底與耶穌的比較》, Philadelphia, 頁48。

21. D.J. Boorstin, 《托馬斯·傑佛遜的失去的世界》, Boston, 1960, 頁156。

現(或者重新發現)這樣業已淨潔化的基督教的時候，他是同時以政治家和哲學家的身分行事的；他的發現取得的成果，融入了他塑造美國傳統的過程。

他在四十五、六歲時寫道，他「從早年時起」，就感受到「難以諧調」傳統基督教教義中「統一和三一論的觀念」。依據他的判斷，為說明拿撒勒的耶穌，是不需要像三一論這樣的教義的，因為耶穌是「一個人，私生，有一顆仁愛的心，熱情的心智，起初毫無需求神性之非分之想，最後則信賴神性，因誘惑之罪名按羅馬法律被以極刑處死」。單只放棄正統基督教教義和禮拜式傳統，或者恢復聖經信息是不夠的。傑佛遜深信，他所尋求的淨潔化的基督教，耶穌的真實信息，是不會自動地等同於福音書的全部內容的，因此，有必要從現行版本文本中提取出這一信息。出於這一信念，他作出兩個嘗試，即他所說的「把他的精華從被掩埋其中的垃圾中提取出來，這一精華因其光澤很容易從他傳記作者的渣滓中區分開來，正如金鋼石可以從糞堆中撿拾出來一樣。」²²

第一次嘗試是在傑佛遜總統任職期間，一八〇四年二月完成的。他後來表白說，在白宮工作「太繁雜匆忙」；他完成這項任務「在華盛頓只用了兩、三個夜晚，在完成晚間閱讀當天來信和文件之後。」從傑佛遜手跡的複製版的第一頁照片可以看出，他的成果標題為「拿撒勒的耶穌之哲學」(*The Philosophy of Jesus of Nazareth*)。副標題確認這是「摘自《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》和《約翰福音》提供之對耶穌生平與教義之敘述」，而他所提出的是「新約之摘要，

提供印地安人使用，使其不因有超過其理解能力的事或信仰而感困惑」。無論他用「印地安人」這個字是美洲原住民還是指他的政治對手，他的確親自從兩本語新約中剪下了他認為是真實的語錄，因為他已經過，這些語錄「很容易」從福音書作者的「垃圾」區分出來」。

離開總統職位以後很久，傑佛遜才又重新進行新研究，大約在一八二〇年夏天完成了更為宏偉的編寫作，題為「拿撒勒的耶穌之生平與倫理教誨，摘自希語、拉丁語、法語和英語版之福音書」。正文用四種語言分列四欄，按傑佛遜事先制訂的目錄黏在一起。未入的在許多方面都比已收入的更有啟發性。福音故事首尾全被刪除。《約翰福音》的序言消失，同樣消失還有報喜、處女生育、天使在牧人面前顯現的故事。述的結尾是《約翰福音》十九章四十二節的前半和《太福音》廿七章六十節後半的合併：「他們就把耶穌放在那裏，又把大石頭滾到墓門口，就去了。」沒有到復活。在《耶穌之哲學》中，《路加福音》二章四節以全文出現：「孩子漸漸長大，強健起來，充滿智慧，又有上帝的恩在他身上。」但是，在《拿撒勒的耶穌之生平與倫理教誨》中，傑佛遜卻不厭其煩地從四語文中刪去了最後的字「又有上帝的恩在他身上」。傑佛遜改編的福音書的編輯很溫和但是也實際地說「雖然許多傑出的聖經學者在分解新約的許多層次這一挑戰面前裹足不前，但是講求理性主義的傑佛遜對於自己分辨耶穌教訓的真偽的能力極為自信。」²⁴

從這種分辨真偽方法中浮現出來的耶穌，是常識教

22. 傑佛遜1819年10月31日致威廉·肖特的信，載於*Jefferson's Extracts from the Gospels*, Princeton, 1983, 頁388。

23. Adams, 《傑佛遜福音書摘要》，頁60；頁135和注(頁300)。

24. 同上，頁27-28。

師，或者，用傑佛遜的話來說，是「他的國家被剝奪的宗教之一切改革者中間最偉大的」。他的信息內容是絕對之愛與服務的道德，既不取決於三一論教義和基督裏的兩種性格，最終甚至也不取決於他享有來自上帝的獨特靈感這一見解，而是以其固有的價值取信於聽眾的。但是有一部研究傑佛遜的著作指出，傑佛遜有「一種關於不證自明的真理的概念，這符合他本人所受的整體訓練、他為人所知的閱讀習慣和優異能力，和他在(獨立)宣言之中使用的語言」；然而，他所列舉的「不證自明的真理」比他幾位同時代人所提出的同類真理「更為特殊」和「更令人困惑」。²⁵顯然，這種特殊性和困惑性的一個根源在於他對常識教師耶穌信息中所包含的「哲學」和「道德」的理解方法。啟蒙主義時期耶穌形象許多這類因素都在傑佛遜的同事福蘭克林(B. Franklin)逝世之前幾週寫給耶魯學院校長斯泰爾斯(E. Stiles)的一封信中得到言簡意賅的總結：

至於拿撒勒的耶穌——你特別想聽聽我對他的見解——我想，他留給我們的道德和宗教體系，是世界已經看到或者可能看到的體系中最好的；但是，我懷疑，這個體系受到了各種各樣破壞性的變化，而且，和大多數英國持不同見解者一樣，我懷疑他的神性，雖然，因為我沒有研究過，這個問題我不便多加議論，而且現在不必多費心思，因為我預計不久以後就會有了解真 \$ 無需多費周折的機會。但是，我看，相信這一體系沒有害處，只要這一信仰帶來好的結果——大概會帶來的——這結果就

25. G. Wills, 《為美國奠基：傑佛遜的獨立宣言》，New York, 1979, 頁191。

是他的教義受到更大的尊重和更好的服從。

認為「他那個時代很少其他美國人可能說出的話也許是正確的，²⁷但是，對福蘭克林和傑說，這一常識信息已經足夠，而《可憐的理查書》可以當作這種常識的彙編版來讀。然而，對來說，這不是太多，就是太少，或者既過多又過

26. 《本傑明·福蘭克林自傳體著述》，New York, 1945, 頁784。

27. H.F. May, 《啟蒙主義在美國》，New York, 1976, 頁128-29。

第十六章
靈魂詩人

你是人子中最優雅的；
恩典湧上了你的雙唇。

在莎士比亞讓哈姆雷特說：「霍拉旭(Horatio)，天上和地上的事情，是比你在哲學裏夢想到的更多」這句話¹的時候，他很可能已經預計到十九世紀大部分思想和文學對其十八世紀先驅者提出的譴責：通過把奧秘降低為理性，把超越平淡為常識的辦法，啟蒙主義理性主義廢黜了迷信，卻把庸俗送上王位。十九世紀用以取代這種理性的是，用韋勒克(René Wellek)的話來說，「那種顯然注定要失敗，並且被我們時代棄絕的嘗試：用被看成『全部知識的總和』的詩歌來認同主體與客體、調和人與自然、意識與無意識」。²韋勒克是在給浪漫主義下定義，以反駁洛夫喬伊的斷言：「『浪漫主義的』這個詞表示的事物太多，以致就其本身而言甚麼都表示不了」。³就我們現在的目標而言，我們可以規定「浪漫主義的」表示十九世紀不同作家和思想家超越對歷史耶穌的尋求而走向可以被稱為靈魂詩人的耶穌的努力；而這樣的耶穌，用韋勒克的話說，是能夠認同主體與客體、調和人與自然、意識與無意識的。

基督信仰這一浪漫主義變體在德國的主要闡釋者，

1. 莎士比亞，《哈姆雷特》1.5.166-67。

2. R. Wellek, 「浪漫主義重審」，載於*Concepts of Criticism*, New Haven, 1963, 頁221。

3. A.O. Lovejoy, 《思想史論文集》，New York, 1955, 頁232。

上一章被援引的施萊爾馬赫，好像是要宣告十八世紀的結束似的，於一七九九年出版了他的《論宗教，致有教養的宗教蔑視者》。⁴一八〇六年，他繼而發表了一篇論基督的柏拉圖式的對話「聖誕節前夜慶祝」，一八一九年成為「發表公開講演論述耶穌生平之第一人」，使這一內容成為一八一九年到一八三二年之間在柏林大學發表的五次學術演說的主題，但是依學生聽講筆記寫成的書卻直到一八六四年方才問世。⁵施萊爾馬赫最為經久的成就是是一本系統神學著作，題為《基督教信仰》，於一八二一至二二年出版。⁶在英國作家中間，傳播德國浪漫主義大概最深刻，也是最重要的人是柯爾律治(S.T. Coleridge)，他和施萊爾馬赫在同一年逝世。⁷柯爾律治一八二五年的《思考輔導》(*Aids to Reflection*)和死後發表的《一個慣於探索的靈魂之自白》，以哲學和神學散文形式講述了他在詩歌中表達的某些思想，特別是因為在一八一〇年以後，他發現自己更接近具有歷史意義的基督教信仰。柯爾律治又是愛默生(R.W. Emerson)心智和精神成長中的主要驅動力量，愛默生已屬於下一代人，大體上是十九世紀美國最有影響力的思想家。⁸我們雖然承認洛夫喬伊改正性的見解「我們應該使用『浪漫主義』這個詞的複數」，⁹但是我們大概可以得允概括地說，這三個人——一個德國人、一個英國人和一個美國人——中的每一個，都以他獨自的方式扮演了十九

4. F. Schleiermacher, 《論宗教：致有教養的宗教蔑視者》，J. Oman譯，New York, 1958。

5. J.C. Verheyden, 施萊爾馬赫《耶穌傳》「序言」，Philadelphia, 1975, 頁xi。

6. Schleiermacher, 《基督教信仰》，H.R. Mackintosh和J.S. Stewart譯，Edinburgh, 1928。

7. S.T. Coleridge, 《全集》，New York, 1956。

8. 《愛默生散文及其他著作集》，New York, 1940。

9. Lovejoy, 《論文集》，頁235。

世紀浪漫主義文學和哲學精神發言人的角色，而且每個人都探索了這一精神在耶穌位格中的體現。

和理性主義者一樣，他們都認為不能把福音書中耶穌奇跡故事當作名符其實的歷史真實來接受。但是，他們沒有對這些故事只加一番解釋而了事，而是努力將其收入在一種更為綜合性的世界觀之中。¹⁰柯爾律治說，「現在我們所考查的與一般經驗相對立的奇跡」，若加以進一步探索，「更高一級的專注，則可以被看作是一個偉大而繁複奇跡的和諧的組成部分，而經驗與信仰之間的對立也就可以和直覺理性統一起來」。¹¹十八世紀啟蒙主義認為奇跡違反自然法則，對奇跡觀念嚴加批評，神學辯護派則維護奇跡：雙方都沒有抓住要點；因為，用愛默生一八三六年發表的第一部著作中的話來說，「飽學之士失去了詩人氣質」，因為他們沒有理解「一種猜想常常是比一種不可爭議的肯定意見更有成果的，一個夢境可以比一百次諧調的實驗把我們更深入地引進自然的奧秘中去。」¹²

在對於會超越自然與奇跡之間或者經驗與信仰之間對立的「直覺理性統一」的尋求過程中，他們承認，耶穌是一個關鍵的問題，而且，他們相信，耶穌也是解決這一問題的依據。人們所說的「柯爾律治對基督的變化不定的態度」，實際上是跳出十八世紀形成的困境之一種努力。¹³同樣，施萊爾馬赫在關於《耶穌傳》的講演中放棄了「我們依憑教條式術語硬塞進『奇跡』這個詞中的那種超自然與自然之間的對比」，認為它無濟於

事。¹⁴作為「象徵」和「力作」，奇跡是重要的；在奇跡中，首要的組成部分不是對自然法則的擱置，而是「意義」。因此，面對福音書中的奇跡故事，耶穌的這位傳記作者必須把這些故事和他生平與事業的中心議題聯繫起來：

這些行動越是更多地被理解為基督的道德行為，我們越能更多地在基督取得某一效果的方式和其他人採用的方式之間加以比較，我們就能夠更多地把這些行動理解為耶穌生平的真正組成部分。我們把這些行為當作基督道德行為理解得越少，同時我們發現的類似情況越少，那我們就越少可能形成對故事確切涵意的理解，越少可能領悟作為依據的那些事實。¹⁵

以此為基礎，施萊爾馬赫覺得能夠以各種類別來劃分奇跡故事，並且探討每一故事的歷史內容。

在施萊爾馬赫《耶穌傳》中，中心內容是耶穌「上帝意識的發展情況」；這一意識和其他人的上帝意識比較，一方面是「完美的」，因而在程度上是獨特的，但在另一方面，在種類上又不是根本不同的。¹⁶可以理解的是，對這一主題的討論會旋即引發出對神性與人性兩種性格正統教義中固有的問題的探討，而對於耶穌上帝意識的研究方法則可視為那一教義的代用物。因而，《耶穌傳》構成了施萊爾馬赫自身成長過程中的一個過渡，從一七九九年《論宗教講演》最後一篇中有些狂熱情緒的耶穌描述，到一八二一至二二年《基督教信仰》

10. 見J.R. Barth, 《柯爾律治與基督教教義》, Cambridge, 1969, 頁37-42。

11. Coleridge, 「友人」, 載於Works, 卷二, 頁468。

12. Emerson, 《自然》, 頁37。

13. J.D. Boulger, 《宗教思想家柯爾律治》, New York, 1961, 頁175。

14. Schleiermacher, 《耶穌傳》, 頁190-229。

15. 同上, 頁205。

16. 同上, 頁87-122。

中完全清晰、遠為細膩的形象描述這一過渡。在《講演》中，施萊爾馬赫堅持認為，耶穌與眾不同之點既不是「他道德教誨的純潔性」，甚至也不是「他性格的個性，高度的權力與感人的溫柔之緊密結合」，因為這兩者存在於每一位宗教教師身上；而是「真正神性的因素光輝的淨潔，他將要展示的思想在他心靈中所達到的那種光輝淨潔」，也就是說，「一切限定的都要求一種更高級的思考，以求與神性契合，而對於受制於限定與特殊、太過實際而不能想象這一形式的神性的人，拯救只能在救贖之中找到」。¹⁷所以，靈魂的詩人就是在《講演》開始之時宣佈的主題的極致：

我以一個普通人的資格，按照我的觀點向你們談一談人性的神聖奧秘，談談我以自己青春熱情對未知的尋求，我自那以後的思想和感受，我生存的至深泉源，這泉源對於我將永遠是至高無上的，無論我怎樣地被時間和人的變化所推動。¹⁸

在二十年以後寫作《基督教信仰》的時候，施萊爾馬赫已經把耶穌規定為真實人性在與上帝關係方面和上帝意識方面的「原型」(Urbild)；他說，在耶穌基督裏，「原型必定已經變成為完全歷史的……這一個人的每一個歷史時刻都必定是包含着原型的」。¹⁹

因為這樣的「上帝意識」和神性靈感以特殊的力量表現在藝術家和詩人身上，所以審美經驗為解釋耶穌的

17. 同上，頁246。

18. 《論宗教》，頁3。

19. Schleiermacher, 《基督教信仰》，第九十章。

形象提供了最恰當的範疇。黑格爾在他論耶穌生平與導的一篇早期著作《基督教精神及其命運》中，把「理」定義為「以智慧表現的美」，因而他看到的「耶穌精神」是「提升到高於道德的精神」。²⁰當然，從基督教興起的時期，耶穌就是藝術家、詩人和音樂家的一靈感。使十九世紀大部分時間脫離了普遍傳統的原因一種努力，即：令從詩歌上和藝術上對他的理解超過義上的、道德上的和甚至歷史上的理解。布萊克(Blake)的強而有力的詩作《永恆的福音》(*The Everlast Gospel*, 他沒有最後完成)類似那一時代重新發現被掩在傳統和教義之下的真實耶穌的其他嘗試：布萊克的耶穌體現了他所說的「詩意」，用他的話棄絕了、用他行動背離了溫和而高雅的宗教的常規舊習。這是對於耶穌本質上的啟示形象的重述；這是福音書信息的原本目，而啟蒙主義以及一切奇跡的因素都沉入其中。²¹且，在布萊克那裏，「從詩歌上和藝術上對耶穌的解」這句話是具有特殊意義的，因為布萊克創作了耶穌的一系列形象，在其中自然和超自然之間的對立已經超越。這樣，在「基督復活後出現在使徒面前」(完於十八世紀向十九世紀的過渡之前)這幅繪畫中，環中心人物的光輝顯然屬於不同於自然現實的另一種實，但是基督雙手和胸側的傷痕可以證實復活的耶穌歷史的耶穌之間的同一；而歷史的耶穌，門徒早就知是自然世界的一部分。因為這些傷痕，因為「崇敬凝復活的基督的青年使徒和其他在他面前頂禮膜拜(他乎被當作偶像)之間的對比」，正如巴特林(M. Butlin)說，這就「引人更多地觀察對持懷疑態度的多馬的持

20. G.W.F. Hegel, 《早期神學著作》，T.M. Knox譯，Chicago, 1948, 頁196、212。

21. H. Bloom, 《布萊克的啟示錄》，第二版，New York, 1970。

繪」。²²而且，還可以追加一句，持懷疑態度的多馬在多方面早已變成了啟蒙主義的守護神。

憑藉對自然界的科學發現設定，現在已把全部奧秘從自然界中祓除，這未免是一個倉促而膚淺的結論。如果說信仰的奧秘對於十八世紀人士中間的持懷疑態度的多馬們沒有甚麼意義的話，那麼，美的奧秘可能有。在一個有名的(有時被嘲笑的)文段中，這一點被稱作為「一個不能忍受可能的損失之形象……與其說是形象，不如說是永恆性重複的應許」，²³愛默生談了美的奧秘：

站在赤裸的大地上，我的頭部沐浴在清新的空氣中，我抬頭仰望無限的長空——全部俗陋的自顧之感全然消失。我變成了透明的眼珠；我是虛無；我看到了一切；普遍存在(the Universal Being)的大潮穿過我而流動；我是上帝的組成部分……我熱愛無限的和永恆的美。²⁴

在下文他接着說：「古代希臘人把世界叫作kosmos，即『美』(在英語中cosmos，意為「和諧；宇宙」——譯注)。這是萬物的素質，或者，這是人眼的塑造力量，一切原有的形態，如天空、山巒、樹木、動物，都給予我們其本身內在和其本身享有的喜悅。」因而，正如愛默生在他早期講演中所說的，他努力「用一個藝術家的眼光觀看自然」，因為這樣他可以「從那位

偉大藝術家那裏學習；這位偉大藝術家的血液在我血管裏跳動，他的審美趣味湧現在我們自己對美之中」。²⁵在人類意識之中和之下存在的美的奧秘構成了愛默生對中世紀經院學說所說的造物主與造間的類似狀態(analogia entis)之說的變體，此說現在成了美學上的自然類似說(analogia Naturae)。

施萊爾馬赫作過關於耶穌生平的演講，青年黑探討論基督教初始時期表現出浪漫主義，但是愛默生的美學原理比他們二人更多地塑造了一八六三年由生同時代人、法國人勒南(E. Renan)發表的耶穌傳的特徵；勒南的書被也許有些誇張地稱為「就這一主寫出的最聞名和最經久不衰的著作」。²⁶這本書在後六個月之內出售了六萬冊。勒南的《耶穌傳》讚他自己所說的「心靈的詩——信仰、自由、美德誠」，而這也是耶穌這位靈魂詩人所宣講的。²⁷他「這個每天都主導着世界命運的人，我們可以稱之性的」，但不是取這個詞被關於兩種本性的正統教用該詞時的涵義，而是因為「對他的崇拜將會經常新該詞的青春，關於他生平的故事將會引出無限水，他的苦難將會感動絕大多數的心」。²⁸勒南是個歷史學家的身分寫作的；一八六二年被指定為法學院的教授，但一八六四年被迫離職。但是，作為歷史學家，他卻援引審美奧秘，將其當作救治狂熱的理性主義的歷史懷疑主義的良藥。他強調，歷史學家亦有理解信仰是如何「迷醉和滿足了人類良知的」，但這樣有必要不再去相信它，因為「絕對的信仰和真誠的

22. 《威廉·布萊克的繪畫與素描》，M. Butlin編，兩卷本，New Haven，1981，正文頁175-76。

23. Bloom，《來自豐富想象的的形象》，New York，1976，頁50。

24. Emerson，《自然》，頁6，9。

25. R.W. Emerson，《早期講演》，三卷本，Cambridge，1961-72，卷一，頁73。

26. J.H. Holmes，歐內斯特·勒南《耶穌傳》「序言」，New York，1927，頁22。

27. Renan，《耶穌傳》，頁69。

28. 同上，頁392-93。

史勢不兩立」。但是，他感到快慰的是他相信「避免把身心完全獻於捕獲人們崇敬心情的任何形體，並不能剝奪我們對這些形體中的善與美的欣賞」。²⁹這也應該就是與耶穌同在。

以這樣的模式塑造耶穌位格的許多努力，包括勒南的在內，在倫理問題上都不成功。雖然大力嘗試，但是他們沒有能夠把真、善和美結合起來，也沒有能夠把他們對耶穌之審美賞識的基本範疇和無疑體現在耶穌對門徒講道之中的先知嚴肅性連結起來。對於愛默生而言，危機來自內戰爆發以前幾十年內關於奴隸制的衝突；他的傳記作者，和丘吉爾(W. Churchill)《第二次世界大戰史》第一卷標題呼應，把那一時代喻為「山雨欲來」(The Gathering Storm)。³⁰在一八四四年的《散文：第二輯》中，他把第一篇定名為「詩人」，嘗試把真、善、美統合起來。他說：「宇宙有三個孩子，是同時誕生的」。他繼續說：「從神學上看」，他們被叫做「聖父、聖靈和聖子」，但是，「我們可以相應地稱之為知者、行者和言者」。他解釋說：「他們分別代表愛真、愛善和愛美。」他又顯然暗示着他已放棄的三位一體教義，補充說：「此三者是平等的。」詩人的任務是成為言者和命名者，和表現美。憑藉這一任務，他是因襲上帝的。「世界不是被塗色或被裝飾的，而是從一開始就是美的；上帝沒有創造美的事物，美就是宇宙的創造者。」因為耶穌是靈魂詩人，所以詩人現在就是三體一體中的第二位，通過他，作為宇宙創造者的美才發出光輝，顯現出它與真和善本質上的一致。但是在文章末尾愛默生歎息道：「我尋找我所描述的詩人是徒勞的……

29. 同上，頁65。

30. G.W. Allen, 《愛默生傳》，New York, 1981, 頁570-92。

時間和自然會贈予我們很多禮物，但是還沒有給予我一個合時的人，一個新宗教，一個眾所期望的調劑者。」³¹愛默生在一八四七年的《詩集》³²中一首詩「把一切獻給愛」的末尾寫道：

你們要悉知：
半神去之時，
正是眾神到來之日。

但是，雖然耶穌已經代替「半神」去了，卻沒有「神」、沒有靈魂詩人來到，以整合真、善、美。

不僅耶穌的道德觀不能夠適宜於浪漫主義對啟蒙主義的反應。雖然施萊爾馬赫和勒南作出大膽的努力，但歷史的耶穌依然沒有符合浪漫主義的各種範疇要求。巴特(K. Barth)說：「拿撒勒的耶穌極為不適宜於這種神學……宗教中的歷史性，客觀因素，主耶穌，對於神學家來說是一個問題兒童(Sorgenkind)；一個問題兒童當然完全應該給予器重，而且也多少得到了器重，然而卻依然是一個問題兒童。」³³在這一批評中，巴特是在回應施特勞斯的評論；施特勞斯注意到，施萊爾馬赫講演課程雖然名為「耶穌傳」，但事實上「他通篇用的都是『基督』這個名字」，而不是「耶穌」。³⁴施威策重複了這一批評。³⁵施特勞斯特別在《基督教信仰》中部分地反駁了施萊爾馬赫，因為後者努力把對福音書中耶穌的批判性歷史研究和對教會教義中基督的肯定態度結合

31. Emerson, 《散文第二輯》，頁321、338。

32. 《詩集》，頁775。

33. K. Barth, 《十九世紀新教神學》，蘇黎世，1947，頁385、412-13。

34. D.F. Strauss, 《信仰中的基督與歷史上的耶穌》，L.E. Keck譯，Philadelphia, 1977，頁37。

35. Schweitzer, 《求索》，頁67。

起來；這樣的任務，施特勞斯認為是既無法實現，而且本質上也是不誠實的。巴特在二十世紀以任何其他人無法匹敵的方式完成了這個任務；但是對於巴特來說，施萊爾馬赫提出的耶穌的浪漫主義形象，也是一個突出的失敗。

但是，巴特對施特勞斯著作和施萊爾馬赫《論宗教講演》中的辯護努力是懷有敵意的；講演的副標題清楚表明是給「(宗教)蔑視者中間有文化教養者」聽的。為了吸引有文化教養的蔑視者的注意，發表《講演》的施萊爾馬赫便隨時準備削、減、增、除，儘管這會引起對基督教傳統的忽視與歪曲而不顧。巴特指責說：「在這種(簡單化)意義上，甚至《講演》明確的藝術風格也可以被理解為『護教性的』；施萊爾馬赫正是在這一意義上來主動適應」他聽眾的語言的，「正如他自己說的，這與其說是在提出論據，不如說在表演音樂。」巴特最後說：

作為基督教護教者，他的表演像一個音樂行家拉小提琴一樣，(自由選擇)音調和表演方式，即使聽起來不悅耳，對聽眾卻至少是可以接受的。施萊爾馬赫的言談不像是(基督啟示的)一個有責任心的僕人，而是一個自由表演大師，風格具有真正行家氣派。³⁶

歷史的耶穌，「問題兒童」，對於巴特來說正是這一傾向的例證。

從教會的特權聖所內部，及其教義神學來看，對於這種簡單化護教學作法中關於耶穌位格教義觀點的這種

36. Barth, 《十九世紀新教神學》，頁397-99。

透視，當然可以提出嚴肅的問題。但是，耶穌這些形對十九世紀大多數民衆的吸引力看來是不容置疑的，別是因為當時教會與教義中的傳統的基督已經不再對他們說話。浪漫主義，在這裏使用的該詞的意義上，至是部分地是從和尋求歷史的耶穌有關係的信仰危機中生的。而且，作為一種有關過去的觀點和作為理解過去的方法，十九世紀浪漫主義在其具體運作中表明，和

「歷史的」這一稱號有特殊要求的理性主義比較，對過去的信息具有遠為敏感的觸覺。例如，在中世紀研究顯然成長為一個學術領域的時期，如果沒有浪漫主義所不在的力量，現在就很難看出我們現今對中世紀文和思想的意識是怎麼發展起來的。美國神學中的浪漫主義主導楷模沙夫(P. Schaf)在一八四五年發表了他的《教原理》(*Principle of Protestantism*)，該書述明了他有歷史發展的理論，並且把改革包括在理論之中。³⁷年，有時候和浪漫主義有聯繫的紐曼(J.H. Newman)發了他劃時代的《論發展》(*Essay on Development*)，該文「傳統之重新發現」和「傳統之恢復」中都起了重大作用。³⁸相比起現代的存在主義(Existentialism)，浪漫義遠遠更能正面評價傳統之深度和複雜性，進而使傳活現——至少對接受浪漫主義前設的人來說如是。

一八三八年七月十五日，星期日，在畢業晚會上愛默生應哈佛神學院高年級的邀請，發表了講話；這講話使新英格蘭蒙受恥辱，使他本人在幾乎三十年內不得重返哈佛。³⁹他在講話中攻擊了「歷史的基督教」因為它「執着……於有害地誇大耶穌的位格」，而實際

37. J.H. Nichols, 《美國神學中的浪漫主義》，Chicago, 1961, 頁107-39。

38. J. Pelikan, 《為傳統辯護——1983年傑佛遜人文科學講演》，New Haven, 1984, 頁3-40。

39. Emerson, 《講演》，頁67-84；粗體為原作者所標。

上「靈魂是不知道甚麼位格的」。講演不強調「(你們大家)遵從你們心中的無限律法生活，要和天與地以一切可愛的形體向你們映射出的美朝夕相處」，而要求「你們必須讓你們的性格依從基督的本性；你們必須接受我們的解釋，接受凡人制作的他的形象。」這是對於「每個人都要擴展到宇宙整個範圍，沒有選擇，而是一種自然歡快的愛」之誠命的違反。

但這也是對耶穌真實形象的破壞。「他的教義和對他的記憶」在他那時代，甚至更多地在「以後的時代」都遭受到嚴重的「歪曲」。他說話時用的比喻被按字面意義接受，「他言辭中形象取代了他的真理」。教會看不出散文和詩歌之間的區別，而自稱是他正統追隨者的人則威脅他們神學對手說：「從天上下來的就是耶和華。你要是敢說他是凡人，我就要你的命。」當然，「他談到了奇跡」，但只因為「他覺得人的生命是一個奇跡……他還知道，隨着性格的提升，這種每日的奇跡會發出光輝」。但是，在神學家和修道院院長的嘴裏，「奇跡這個詞……給人一種錯誤的印象」，這不是「和成熟的苜蓿與雨水在一起，這是魔鬼」。這種歪曲的後果就是基督徒千篇一律的傳教。愛默生說：「有一次我聽一個教士說話，他放肆地引誘我說我不想到教堂去。我想，人們是到他們常去的地方去的，否則下午就沒有人再去寺院。」他說，「這種教士不明白他們是令他的福音不愉快的，剪去了它美麗的髮髻和上天的屬性。」

靈魂詩人耶穌的真正信息是何等的不同。「真正的皈依、真正的基督，現在、永遠，都是通過接受美的情感而形成的。」這些美的情感不限於福音書中的耶穌，但是是在那裏達到極緻的，因為是普遍的：

耶穌基督是屬於真正的先知群的。他以明亮的目光看到了心靈的奧秘。他受到心靈高度和諧的吸引，為它的美而欣喜，他生活在其中，他的存在就在那裏。在全部歷史中，只有他來評估人的偉大。他對你的和我的所有是真誠的。他看到上帝自身是呈現在人之中的，而且進一步重新得到這個世界。在這種崇高情操的欣悅之中，他說：「我是神性的，上帝通過我而行動，通過我而說話。你若想見上帝，就見我；或者，你若也像我現在這樣思想，我見到你。」

因而，愛默生繼續說：「一位真正教師的職務是向我們表明，上帝永存，而不是存在過；上帝永言，而不是曾言。」不然，「真正的基督教——像基督對人的無限性之信賴的信仰——就會喪失。」最後，他希望「那令」聖經「中那些東方人心靈欣悅的崇高之美也將在西方言說」，並且表明「義務、任務是和科學、和美、和歡樂是一件事。」因此，他要求耶穌基督的新教職人員：「你自己是聖靈的一個新生歌手，你要拋棄一切服從，要首先讓人認識上帝。」因為這才是真正忠誠於靈魂詩人耶穌的位格和信息。

但是，對耶穌位格的詩歌表現也可以向完全另一個方向發展，不是否定對他的正統的歷史信仰，而是要肯定這一信仰。最有說服力的例證之一是陀思妥耶夫斯基《罪與罰》中拉斯柯爾尼科夫請索尼婭為他朗讀拉撒路復活故事的那一場景。⁴⁰他親吻了她的腳，說：「我不是向你拜倒，我是向人類的全部苦難拜倒。」然後，他

40. F. Dostoevsky, 《罪與罰》4.4。

拿起俄語版新約，讓她找出拉撒路的故事。「唸吧！」他傷心地對她高聲說，接着又更急切地重複這個請求，可是她很猶疑。他漸漸明白了，她是處在不想為他唸和「想為他唸了再唸的強烈願望」這兩難中間，於是他要求得更為迫切了。她在朗讀《約翰福音》十一章段落時，似乎她是在「當眾懺悔」(ispoviedovala)。起初，索尼婭朗讀這福音故事的方法「激烈地再現了」對於拒絕接受基督的人的「疑慮、非議和責難」。但是，在她讀到拉撒路復活的奇跡時，就「欣喜得全身發冷和顫抖(drozhai cholodeja)，好像她親眼目睹了一般。」蠟燭淚盡，快要熄滅的光灑在「這殺人犯和賣淫女人身上，他們剛才還如此奇怪地一起朗讀聖書哩。」顯然，陀思妥耶夫斯基是把他們看作為新的抹大拉的瑪利亞和新拉撒路的。結果是，拉斯柯爾尼科夫領悟到他必須向她說明是他自己謀殺了那放高利貸的老太婆。他向她坦白之後，她告訴他必須做的是：「你馬上走，立刻就走……你得親吻你玷污了的土地！」正因為索尼婭知道福音故事是真實的，所以通過拉撒路復活這耶穌奇跡故事，拉斯柯爾尼科夫才得以真實地意識到他的自我，意識到和土地的親緣關係；這就是韋勒克在上文引證過的浪漫主義定義中所說的人與自然、意識與無意識、主體與客體的和解。這一和解以及與基督的認同的完整詩意，從陀思妥耶夫斯基寫作這部小說札記中一條最後沒有使用的條目來看，是更明顯的：⁴¹

好，親吻聖經，親吻它，現在唸吧。

(拉撒路那一頁)

(後來，在斯維德里蓋洛夫給她錢的時候)

「我自己，(就是)一個死了的拉撒路，但是基督把我復活了。」

注意：索尼婭跟隨他來到曠地，四十步以後。

這個基督也是靈魂的詩人。

41. 《罪與罰》札記，E. Wasiolek編，Chicago，1967，頁231。

第十七章
解放者

並不分猶太人、希利尼人
 自主的、為奴的
 或男或女，
 因為你們在基督耶穌裏都成為一了。
 基督釋放了我們，叫我們得以自由，
 所以要站立得穩，
 不要再被奴僕的軛挾制。

在理性主義和浪漫主義的耶穌身上，有時候難以看清，為甚麼他竟受到酷刑，為甚麼他的形象變得這樣適宜於時代的精神。例如，用英語寫成的、讀者最多的著作之一，一八九六年出版的謝爾頓(C.M. Sheldon)的《踏着他的足跡》(*In His Step*)，理想化地描寫了對一個美國社區的商業上和社會方面的成功的等待，因為在這個社區裏人人都決心認真地遵循耶穌的足跡。當然，實際行動如此高尚的一個典範、理性如此令人信服的一位教師、具有如此令人目眩之美的一個形象，對於第一世紀和對於十八或十九世紀應該是具有同等的魅力的。

然而，那位十九世紀俄國作家在《罪與罰》中敘述了索尼婭和拉斯柯爾尼科夫一起朗讀拉撒路復活的福音故事這一情節，生動表現了他們對靈魂詩人耶穌的感受，同時，也許是比以往或以降的任何人都更深刻地表現了解放者耶穌的意義；而這一解放者在一世紀——或人類歷史其他任何一個世紀——是注定不受重視的。陀思妥耶夫斯基在伊凡·卡拉馬佐夫對宗教大法官的想象

中表現出了這一點。¹基督返回人間，以他的顯現和跡為人祝福，受到歡迎。但是他又一次被逮捕，這一命令是由宗教大法官、塞維利亞紅衣主教和信仰保衛下的；所面對的是一種最後終於成功地改正了他在人時所犯全部錯誤的制度化基督教的這個發言人。在夏(W. Sharp)的木版畫名作中，這兩個人形成戲劇性對照：年邁的宗教大法官形容枯槁，身穿法衣，面對那囚徒受到光照。耶穌的面部不可見，因為他轉向大法官，朝觀眾；但是佔有畫面主導地位的是這囚徒的背光體，不是大法官受光的形體。因為囚徒耶穌事實上是放者耶穌，大法官是承認的，他又重新提出撒但，「聰明而勇敢的精靈、這自我毀滅和非存在的精靈」，在荒野中試探耶穌時間的三個問題。「因為在這三個問題中，彷彿集中預示了人類未來的全部歷史，同時還顯示了三個形象，其中囊括了大地上人類本性的一切無法解決的歷史性矛盾。」

撒但的第一個問題是：「你若是上帝的兒子，可以吩咐這些石頭變成食物」(太4:3)，這個問題提出了在列二者之間的選擇：把石頭變成麵包，「人類就會像羊群一樣跟着你跑，感激而且馴順」，和「人因為頭腦簡單，天然不易管理而甚至不能理解的某種自由的承諾」；「因為對於一個人和人類社會來說，沒有甚麼比自由更不堪忍受了」。耶穌選擇充當解放者，而不當麵包國王，但是在這裏他是錯誤的。他提供的自由只是給社會上層的。出了這個錯誤以後，他的追隨者一直不斷地投靠教會和國內的世俗權力，「把他們的自由投放在我們腳下，告訴我們說：『讓我們當你們的奴隸，但是要給我們飯吃。』」大法官評論完了對耶穌的試探之

1. Dostoevsky, 《卡拉馬佐夫兄弟》5.5。

後：

等待了好一會兒，看那個囚犯怎樣回答……但是他(耶穌)忽然一言不發地走近老人身邊，默默地吻他那沒有血色的、九十歲的嘴唇。這就是全部的回答。老人打了個哆嗦。他的嘴角微微抽搐了一下；他走到門邊，打開門，對犯人說：「你去吧，不要再來……從此不要來……永遠別來，永遠別來！」說罷就放他到「城市的黑暗大街上」去。於是犯人就走了。

顯然，陀思妥耶夫斯基(或者至少是小說人物之一伊凡·卡拉馬佐夫)的意思是，他的確再也沒有回來。

耶穌的常規形象是作為國家和教會現狀的支柱，但與此同時，在他那時代和以後的每一個時代，都有一種把他描述成為解放者的沿續不斷的傳統。顯然，他的許多同時代人都把他看成為向每一種社會制度提出挑戰、要求每一種社會制度在上帝審判時做出說明的人。但是，首先是在十九和二十世紀，這位曾經宣講過反對人類一切壓迫者的上帝正義的第一世紀先知變成了解放者耶穌。解放者耶穌於是變成了——在我們的時代復又變成，而且已經是——一個要推翻各種帝國，甚至所謂基督教帝國的政治力量。耶穌基督裏的解放章程和程序在所謂基督教自由大憲章中被規定，這大憲章是保羅致加拉太人書信：「並不分猶太人，希利尼人，自由的，為奴的，或男或女；因為你們在基督耶穌裏都成為一了……基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」²不分猶太人和希利

2. 《加拉太書》3:28, 5:1。

尼人(希臘人——譯注)，不分奴隸和自由人女；按歷史變遷，這三種限定法原來都是以基督的名義得到維護的，被認定為屬於自然法則，但是，這些限定終於以解放者耶穌的戰，最後被克服。

從十七世紀到十九世紀，對於解放者耶穌的序關係這一複雜難題來說，最為持續的考驗是關於奴隸制的爭論。³雙方都援引聖經文本和耶穌的權威。正如林肯在一八六五年三月四日第二次演說中所說，雙方都「研讀同樣一部聖經，向同一個上帝報告，都援引上帝來反駁對方。」而且，他還在演說中指出：「看起來可能奇怪的是，有些人在為流着汗水掙來的麵包時也竟敢求助於正義的上帝。但是，他又補充引用耶穌登山寶訓中的誡命：「不要論斷人，免得你們被論斷」(太7:1)。然而，首領意識到「既然人是限定的，人永遠不能夠絕對有確地感受無限上帝的意志」，這一點使「林肯成為美國歷史的精神核心。」⁴對於像《旗幟》主編、新英格蘭著名文學家洛厄爾(J.R. Lowell)這樣的廢奴主義者來說，耶穌權威對這一情況是無疑的。⁵面對和墨西哥的戰爭對奴隸制前途的憂義，他在一八四五年一首詩發出呼籲，反對奴隸戰爭的不義，這首詩在以後的一百多年成為社會的一首戰歌：

每一個人和每一個民族

3. 簡要的說明，見J.F. Maxwell, 《奴隸制與天主教會》，London, 1888, 88-125。

4. Mead, 《生動的實驗》，頁73。

5. 見Julian, 《頌歌學辭典》2:1684。

現在都必須做出抉擇，
在真理與謬誤的搏鬥中
選擇佳善還是選擇邪惡；
上帝的新彌賽亞，偉大的事業，
向每個人提供了鮮花或者枯萎，
選擇的依憑永遠不變，
或者是光明，或者是黑暗。

借助殉教者火刑的光輝
我走上耶穌淌血的足跡，
踏上一個又一個的新曠地，
背負着十字架，永不返回；
新的情況提出新的義務，
時代讓古老的佳善苦口；
誰若想要和真理為友，
就必須依然向上，向前奮鬥。

因此，一方面，十七世紀一位聖公會主教，桑德森(R. Sanderson)，曾宣佈說，基督徒「不能承認任何人是我們最高的主，不能讓我們自己完全、絕對地依從於任何人的意志……只能承認和依從我們在天上的主基督。」但是，另一方面，在同一篇宣教講演中，他卻拒而不解釋基督對塵世各級統治者的至高支配地位，而這些統治者的行動「似乎表明，基督或者他的使徒具有某種目的……要鬆弛那些繩索和繫縛……這些繩索和繫縛把……全部人類社會藉以組成的許許多細小成員和部分捆縛成為一體」，其中也包括奴隸制的繩索。⁶

在關於稱耶穌為解放者這一命題的涵義之同一篇宣教講演中這兩種論斷的對立情況，可以輕易在關於奴隸

6. D.B. Davis, 《西方文化中的奴隸制問題》, New York, 1966, 頁199-200。

制爭論的文獻中一再看到。但是，這些文獻中表現出的對立並不為現代所獨有，因為似乎早已經存在於福音書對耶穌的描述之中。在自稱為基督追隨者的人中間早就存在一種對奴隸制的不安情緒。他們承認，因為的來臨，「奴隸制已經從任何一種據認為是源於人性結構的內在必然性中剔除」。⁷奧古斯丁表述過這種情緒，他說造物主原本的意圖是「他的有理性的造物只夠統治沒有理性的造物：不是人對人，而是人對動物的統治。」因此，奴隸制不是上帝創造的自然的制度，而是人類陷入罪惡造成的後果。⁸然而，在一個墮落的世界裏，是必須接受人類一切制度的不完美之處的，所以，奴隸制也不能不得到容忍，因而，不能援引解放者基督的權威作為以革命力量推翻它的理由。這種社會保守主義最有力的證明見於保羅致腓利門書。在該書裏，這位宣告了「不分……自主的，為奴的」這一大憲章的使徒通告一固奴隸主腓利門說準備把一個潛逃的奴隸阿尼西母送還給他，因為「不知道你的意思，我就不願意這樣行」；但是他希望，腓利門可以「永遠得着他：不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟」；諾克斯(J. Knox)認為這意味着阿尼西母可能成為一個福音派基督徒。⁹雖然萊特福特(Lightfoot)主教說「『解放』這個字看來在他那裏已經脫口而出」，¹⁰但是保羅卻沒有強迫腓利門憑基督徒義務感放走阿尼西母(門14-16)，而且也沒有(以這種或那種方式)談論基督教對作為一種制度的奴隸制的態度這一總體性的問題。

因此，那些繼續認為這種制度可以容忍的人是可能

7. W. Gass, 《基督教倫理學史》，三卷本，Berlin, 1881-87, 卷一，頁226。

8. Augustine, 《上帝之城》19.15。

9. J. Knox, 《保羅書信中的腓利門》，Chicago, 1935, 頁46-56。

10. J.B. Lightfoot, 《聖保羅致歌羅西的聖徒和腓利門》，London, 1900, 頁321。

絲毫不爽地承認新約的話的：一個人具有對另外一個人的所有權，無論按舊約、新約，嚴格的話，都不是違法的。¹¹和為該撒上稅(太22:21)問題一樣，在這裏，新約似乎認為社會上存在着奴隸制是理所當然的。奴隸制甚至被用來類比信徒與基督支配地位的關係，和罪人與魔鬼支配地位的關係。¹²因而，使用耶穌的話作為反對奴隸制的武器，比使用他關於上帝之國的言說作為指控一切塵世王國篡權的依據並不更合理。然而，使徒致腓利門的書信之精神——如果不是信件——的確對奴隸制提出了問題；新的情況的確提出了新的任務。所以，即使教會「允許(奴隸制)延續」，它「也是完全意識到這種制度和作為基督教理想的內在自由與平等之間的脫節的。」¹³這只是一個時間問題——的確需要一段很長的時間——對於容忍奴隸制和宣告耶穌為解放者二者之間的脫節情況的認識才產生了具有決定意義的行動。

重新發現耶穌為解放者一事不限於關於奴隸制的爭論，也不限於英國人和美國人的思想。大概十九世紀最廣為人知的這類發現屬於托爾斯泰。托爾斯泰未經審查本的小說《復活》是在《卡拉馬佐夫兄弟》之後二十年發表的；在《復活》中，解放者與宗教大法官的同一對照復又出現，也是在監獄裏：一位探監者「十分驚奇地看到耶穌被釘上十字架的大畫掛在一個神龕裏。『這是甚麼意思呢？』他很詫異；他的思想不由自主地把基督的形象和解放——而不是坐監獄——聯繫了起來。」¹⁴托爾斯泰《復活》的信息是：耶穌的教導是叫人按字面

11. I. Mendelsohn, 《古代近東的奴隸制：比較研究》，New York, 1949。

12. 《羅馬書》6:16；《約翰福音》8:34；《彼得後書》2:19。

13. E. Troeltsch, 《基督教會的社會教導》，O. Wyon譯，兩卷本，New York, 1960，卷一，頁133。

14. L.N. Tolstoy, 《復活》，第一部，第四十一章。

意義理解的。小說最後一章是對福音書幾個部分論，首先是登山寶訓的誡命：小說主人公「想象着果人被教導會遵循這些誡命，那麼人的生活可能變什麼樣子。」他感到激動和歡欣，「像讀福音書的大人的感受一樣」，這使他深信不疑「人的唯一任務踐這些誡命，生活的唯一理性意義就在於此。」憑一感悟，「似乎在長時間的渴求和痛苦之後，他突到了和平和解放。」¹⁵

一位(前)蘇聯文學史學者彼得羅夫(G.I. Petrov)術專著寫道：「小說《復活》在一八九九年出版之在政府和教會高層中間引起不悅和困窘。」¹⁶托爾的激進基督教觀招致他被逐出俄羅斯正教會，但是耶穌信息的重新解釋也吸引了俄羅斯內外和正教教外的關切和注意。他們到在雅斯納亞·波里(Yasnaya Polyana)的托爾斯泰住地去拜訪他，訪問這基督教的先知，從全世界給他寫信。甚至蕭伯納(Shaw)也和他通信，討論他自己的「神學」，不過爾斯泰覺得蕭伯納對福音的輕浮態度令人反感，「關於上帝和罪惡的問題委實太重要，不應以開玩笑口氣談論。」¹⁷柏林(I. Berlin)說，托爾斯泰在自己說裏「是從多層面感受現實的，現實對於他是個別的集合，他觀察其裏裏外外，其清晰程度和洞察力是無以倫比的。」但是依據他的哲學和神學，「他信一個廣大的、單體性的整體」，他最後規定這一是「脫離了一切繁複神學或者形而上學的一種簡單督教倫理……一種驅逐掉不符合一個總體的、十分

15. Tolstoy, 《復活》，第三部，第廿八章。

16. G.I. Petrov, 《列夫·托爾斯泰與教會分離》，Moscow, 1978, 頁28。

17. 托爾斯泰1910年5月9日致蕭伯納的信，New York, 1978, 《托爾斯泰書信卷二》，頁700。

的標準之一切的必然性；這個標準就是：農民喜歡甚麼，或者不喜歡甚麼，或者福音所宣佈的善」；這兩種標準對托爾斯泰來說常常就是一個。¹⁸「只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(太5:39)；托爾斯泰關於按字面意義使用耶穌這些話的激進觀點，對於大部分的解放預言家和被壓迫者的鬥士來說，是極度缺乏實用價值的，是向非正義的投降，事實上是「群眾的鴉片煙」。

有一個例外：在南非，有一個印度出生的青年律師，受到了托爾斯泰宗教哲學和倫理哲學的強大影響。他後來寫道，托爾斯泰的著作《上帝之國在你心中》(*The Kingdom of God Is Within You*)「令我無比感動。給我留下了持久的印象。在這部著作的獨立思維，深刻的道德和真實性面前，全部(其他基督教的)……著作……都顯得蒼白無力，失去了意義。」¹⁹在托爾斯泰逝世的一九一〇年，他還繼續在南非籌建一個托爾斯泰式公社。托爾斯泰在逝世前兩個月，一九一〇年九月七日，還會(用英語)寫信給這位在南非的他的崇拜者。除了給朋友和家人的一些私人性便條之外，這是他最後的書信，幾乎是最後的宗教哲學遺囑：

我活得越長，特別是現在，在我強烈感覺到死亡臨近之時，我越想告訴他人我特別強烈感受到的是甚麼，和我認為具有重大意義的是甚麼，亦即甚麼是不抵抗主義，但是實際上這就是雖然被多加錯誤解釋，卻依然保持原樣的關於愛的教導……這條原理已經被全世界的聖

賢宣講過，印度的、中國的、猶太的、希臘的和羅馬的聖賢。我認為表達得最清晰的是基督……外觀如此輝煌的整個基督教文明，都是在(對於解放者耶穌真正教導的)一種顯然、奇怪、有時是有意識的、但是絕大部分是無意識的誤解和矛盾之基礎上成長起來的……一千九百年以來，基督教世界是一直這樣生活的……有這樣一個矛盾一直存在着；這個矛盾遲早、也許很快就會暴露出來，或者會讓人停止接受為保存權力而必不可少的基督宗教，或者會終止為保存權力同樣必不可少的一支軍隊及受其支撐的暴力的存在。²⁰

「你們大英帝國政府和我們俄羅斯政府」，雖然義上忠誠於耶穌基督的權位，卻不得不面對這一矛盾其後果。

托爾斯泰在南非的這位印度門徒和筆友的名字是地(M. Gandhi)。他那為埃利克森(E. Erikson)所恰如其分定名為「戰鬥性非暴力」的哲學，包含有他起初放棄但後來又比較重視的傳統的印度教因素，和基督教素，或者，更具體些，耶穌教導的因素。托爾斯泰的釋幫助他理解了耶穌的真實信息；他和他的印度同胞已從傳教士那裏學習了傳統基督教之內和之後的這種信息。所以，「一群經濟學家會聽取論耶穌的講演(『許你們會把我這種插曲看成一種受歡迎的對舊路的偏吧』)。」²¹一九四八年一月三十日甘地殉教而橫死時，歷史已經實現了托爾斯泰臨終時的預言。「你們

18. I. Berlin, 「刺猬和狐狸」, *Russian Thinkers*, New York, 1978, 頁51-52。

19. M. K. Gandhi, 《自傳：我的真理實驗故事》, M. Desai譯, Boston, 1957, 頁137-38。

20. 托爾斯泰1910年9月7日致甘地的信, 《書信集》, 卷二, 頁706-08。

21. E. Erikson, 《甘地的真理：戰鬥的非暴力的起源》, New York, 1969, 頁281

大英」帝國和「我們的俄羅斯」帝國，都宣稱各自政府體現了基督的價值觀，卻又被那稱為解放鬥士和非暴力鬥士的力量推翻，雖然二者都不屬於包容在解放者耶穌的信息之內的那種傳統基督教信仰。

但是，憑藉他那遵循解放者耶穌精神的非暴力福音，甘地不斷贏得許多門徒。他們必將得知，踏上解放者耶穌的足跡，和聖雄甘地的足跡，可以把他們暫時地引向——正如引導了甘地那樣——像聖枝主日那樣凱旋的遊行行列(太21:1-11)。但是這最終會把他們引向緊隨凱旋而來的、和國教的衝突。²²有些人(借用謝爾頓的標題用字)「踏着他的足跡」跟隨解放者耶穌而走完從聖枝主日到耶穌受難日的全程，凱旋的道路變成十字架的道路，對基督的模仿實實在在地——用新約的話說——「效法他的死」。²³這些人之一是馬丁·路德·金(M.L. King, Jr.)，他像甘地一樣，於一九六八年四月四日遭受暗殺者槍彈襲擊而殉教。

完全遵從耶穌的生活，甚至他的死亡，革命性地依從他的誠命，對於馬丁·路德·金從中出現的那種傳統也不是陌生的。他是一個美國黑人和自信遵循了十六世紀大陸再洗禮派精神譜系的美國洗禮派教徒，他的祖先在歷史上一向是被蔑視的少數民族，他們常常被迫去認識「門徒身分的代價」，為此忍受壓迫，甚至死亡。像許多新教領導人一樣，他出身於牧師家庭，後來他常常回憶起，早在他上學學會識字讀書之前，在家裏和學校他就聽到過福音書中的故事和言論。作為一個本科大學生，他最後決定繼承他父親和祖父的事業任牧師之職，進入神學院和神學研究生院。他的研究和學習形成了他

22. 《馬太福音》21:12-17；《馬太福音》23。

23. 《腓立比書》3:10。

神學、哲學和道德原則，這些原則後來鑄成了他的生活方式，構成了他的信息，決定了他的公眾事務生涯，造成他的死亡。

他在當神學院學生和研究生時讀過的許多書都是當時大多數研究神學的新教學生讀的標準用書，他的博士論文是關於悌立希(P. Tillich)和維曼(H.N. Wieman)思想中有關上帝的教義的；在他閱讀書目中有一個名字很突出，在其他大部分學生那裏是沒有的，這就是甘地；甘地一九四八年之死，正和馬丁·路德·金在神學院的畢業巧合。甘地在為印度從大英帝國殖民主義下獲得解放的鬥爭中使用了非暴力方法，也曾表示過這樣的希望：

「非暴力主義的純真信息」將要通過美國黑人「傳遞給全世界。」在美國，一位頗孚眾望、對甘地感恩戴德的黑人基督徒是瑟爾曼(H. Thurman)。²⁴瑟爾曼通過、並超越甘地的哲學而達到了甘地引用過的耶穌信息，把耶穌描述成為特別是那些被拒絕得到機會和給予滿足的人的解放者。但是，是另外一位黑人牧師和思想家，約翰遜(M. Johnson)，在費城克羅澤神學院的一次講演，使這位青年神學生直接接觸了作為一個十分實際可行當代思想體系的甘地思想。他回憶說，約翰遜讓他深信，甘地是「歷史上把耶穌之愛的倫理當作超過個人之間平凡相互交流的倫理來體驗的第一人。」多年後，在他最後一本書中，他依然援引甘地反對「虛無主義哲學」和有可能把他的革命變得「血腥和狂暴」之危險的憎恨情感。馬丁·路德·金宣告：「聖雄甘地在印度發起的運動之新穎在於，他讓革命立足於希望和愛、希望和非暴力之上。」²⁵

24. H. Thurman, 《耶穌與無遺產者》，New York, 1949。

25. M.L. King, Jr., 《我們從這裏走向何方：混亂還是集體？》，Boston, 1968，

把耶穌教導解釋為放棄暴力和超越個人主義的愛之倫理，這一作法代表了馬丁·路德·金思想與行動的智慧與道義的基礎。在神學院他當作聖經課文來研讀的登山寶訓，在他任牧師聖職的壯年，變成了政治和社會行動主義的教本。後來他回憶道：

我前去蒙哥馬利任牧師之時，絕沒想到後來我會捲入一場可以運用非暴力反抗的危機。我沒有發動，也沒有提出抗議運動。我不過是響應了人們的呼籲，當了發言人而已。抗議運動開始之時，我的思想，有意識地或者無意識地返回到了登山寶訓及其關於愛的崇高教導，返回到了甘地的非暴力反抗方法。²⁶

甘地和登山寶訓一直鼓舞着他。他通過這些經驗而加以解釋的登山寶訓的要點，貫穿了他全部的講演和面向公眾的文件。這些文件中最深刻的大概是一九六三年四月十六日完成的《伯明翰監獄書信》(*Letter from Birmingham Jail*)。在這一文件中，他表達出了一個預言性的希望：「有朝一日，美國南方將會理解，這些被剝奪繼承權的上帝的孩子坐在午餐桌前的時候，他們事實上是正站立起來擁護美國夢中最佳善的部分，和我們猶太－基督教遺產中最高神聖的價值觀。」²⁷

對於馬丁·路德·金的全部批評家，甚至對於他的一些支持者，以及耶穌教導和登山寶訓學術和神學解釋者(他們此時已達成某種共識，即耶穌信息是一種「一

貫性的末日論」)來說，這番話顯得太過天真。但馬丁·路德·金對登山寶訓的解釋事實上是經過周密考慮的、高度完備的策略。一九五九年，他和夫人科林·金到甘地之國印度去朝拜，在那裏他們看到了「甘地的」聖雄所取得的一些具體成果。甘地通過「戰鬥非暴力」完成的解放，是在他之前，可以追溯到一九四七年印度士兵大起義以及更遠的、前仆後繼的多次起義所未能獲得的。馬丁·路德·金記述說：「我到印度之時，比以往更加相信，非暴力反抗是被壓迫人民爭取自由鬥爭中所能得到的最有威力的武器。」在談到甘地具有歷史意義的成就時，他補充說：「看到一個非暴力運動的成果，真是備感鼓舞。」²⁸

在以後十年他自己發動的一系列非暴力運動中，考驗了這一哲學。甚至他的許多追隨者，不論是黑人或是白人，都強調非暴力時代已經告終，登山寶訓中的「非暴力」信息作為「被壓迫人民爭取自由鬥爭中所能得到的最有威力的武器」不可能取得成功。他一再承認，他認為他們的鬥爭日益具有說服力，他們的急切心情感人，他們採取非暴力行動的策略吸引力越來越大。但是，每一次承認之後，他都重申他對作為美國黑人解放政治綱領的登山寶訓的實際可行性的基本忠誠態度。這一綱領的核心是把美國社會看作是「可愛的集體」。²⁹他特別在他的著作《大步走向自由》(*Stride toward Freedom*)³⁰中詳盡地描寫了這一集體。這將是一個社會，在這個社會裏，在正義、權力和愛的標準三合一中，正義的歷史定義將逐漸通過愛對權力的節制化變為現實。他知道這不會在突然之間

頁44。

26. M.L. King, Jr., 《大步走向自由》，New York, 1958, 頁101。

27. D.L. Lewis, 《馬丁·路德·金：評傳》，Baltimore, 1971, 頁191。

28. 同上，頁105。

29. K.L. Smith 和 I. G. Zepp, Jr., 《尋找可愛的集體：馬丁·路德·金的思想》，Valley Forge, 1974。

30. King, 《大步走向自由》，頁102-06, 189-224。

發生，而且他十分現實地承認還有很多人不會被福音中愛的誠命改變，只有法律，法律的強行實施，才能改變他們。但是他從甘地那裏得知，「個人之間的平凡交往」不是「耶穌之愛的倫理」的最深刻涵義，雖然基督徒對此解釋了千百年。愛的倫理將必定貫穿和改革社會各種結構；而且，通過這些結構，創造出一種愛與正義的環境；通過權力使頑固不化的人順從這一環境。

在一位研究美國黑人文學的優秀學者被問道為甚麼馬丁·路德·金沒有變成馬克思主義者，為甚麼他的追隨者接受了他的非暴力哲學的時候，他毫不遲疑地回答：「這是由於耶穌形象強大無比的力量。」在許多情況下，雖然反響緩慢得令人痛苦，但這也是馬丁·路德·金的信息在白人基督徒中間引起正面反響的原因。顯然，還有許多人沒有做出這樣的反響，馬丁·路德·金變成了他們的犧牲品——他早就知道他很可能會有這樣的遭遇。但是，他的死亡證實了他的生活信念，即：他一直受到召喚，去遵循耶穌的足跡。所以，在一九六三年十二月接受諾貝爾獎時，他再一次重複了登山寶訓中宣告的解放福音中耶穌的誠命和應許：

在歲月飛逝而去的時候，在真理之燦爛光輝集中照耀我們這個奇跡般的時代的時候，男男女女一定會知道，兒童也將會得到教導：我們會擁有一片更美好的大地、更好的人民、更崇高的文明，因為上帝的謙恭的孩子曾經是願意「為了正義而受苦難的」。

雖然在神學上和政治上有涵義不明之處，但是這種讀解耶穌信息的方法繼續鼓舞着爭取人類解放的運動。特別是在第三世界，他們舉出解放者耶穌來和一切神聖

的和世俗的宗教大法官抗衡。但是，現在，人們認為正在把原來的論斷(太4:4)調轉過來，讀解為：人不僅靠上帝之道，也要靠麵包生活，不僅認可戰鬥性的非力，也認可直接的行動，不僅祈福給那期待來生降臨超自然的仁善的某種精神貧乏，也引導第三世界勞苦眾走向今生、今世的自然恩惠。這就是卡薩里(Casalis)所說的「革命實踐基督學」³¹。如果我們比較約中八福之一兩種異文，那麼，解放者耶穌的這一形和解放者耶穌早期諸形象之間的對比就可能變得明顯。非政治地解釋解放者基督一派人士指出，《馬太音》中更為人熟悉的文段是：「虛心的人有福了！因天國是他們的」(太5:3)。但是，解放神學是以耶穌《路加福音》中的呼籲為基礎的，「你們貧窮的人有福了！……但你們富足的人有禍了！」(路6:20、24)。³²是，如果陀思妥耶夫斯基關於宗教大法官的故事是對解放者耶穌最為深刻的描述的話，那麼，美國的內戰則不僅引起林肯為某種特殊政治行動而引用耶穌權威時承認了這種不明涵義，而且也引起以政治解放者耶穌的名義生活和死去的最為激動人心的呼籲。一八六二年一月豪何奧(J.W. Howe)借用耶穌的浪漫主義形象，寫作並發表了《共和國戰鬥讚歌》：

在大海彼岸美麗百合花叢中基督誕生，
他心中的榮耀要把你和我都來改變；
他死是為使人神聖，讓我們為人解放犧牲，
上帝在闊步前進。

31. Casalis, 《正確的思想不會從天上掉下來》，頁114。

32. G. Gutierrez, 《解放神學：歷史、政治與拯救》，New York, 1973。

第十八章
屬於整個世界的人

在耶路撒冷、猶太全地，
和撒馬利亞，
直到地極。

拿撒勒原來是習俗英語裏所說那種窮鄉僻壤、微不足道的村莊。《約翰福音》中拿但業問(約1:46)「拿撒勒還能出甚麼好的嗎？」這句話聽着就像一句老生常談。所以，拿撒勒的耶穌是一個村裏人，鄉下人。他在幼兒時期隨父母逃往埃及的故事無論具有甚麼歷史地位，他成人之後足跡所到之處不超過地中海東岸那塊地區的疆界。就我們所知，他不懂當時的世界通用語拉丁語和希臘語，雖然《約翰福音》說兩種語言都寫在掛在十字架上的牌子上(約19:20)。唯一提及他用文字寫字的地方——他俯身用手指在地上寫字——出現在文本真實性有疑問的段落裏；大部分手抄本都把它收在《約翰福音》裏(約8:6、8)。他談到「你們知道外邦人有君王為主治理他們，有大臣操權管束他們」(太20:25)，但是似乎是在談論屬於遠離他自己地方的一個世界的現象。甚至在復活之後的一次顯現中，《使徒行傳》的作者也是讓他談論外面的世界，像一個外省人一樣，把世界分為自己周圍的環境和其他地域：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」¹因此，住在

1. 《使徒行傳》1:8。

羅馬帝國大都會那些誹謗他的人能夠對他嗤之以鼻，決定他出現在「大地甚麼地方一個小角落裏」，(用一個來很恰當的一個現代語句來說)沒見過真正的世面。

拿撒勒的耶穌也許是外省人吧，但是耶穌基督是一個屬於全世界的人。他的名字在地理上的傳播，排一切藩籬，超過了異教內部見過世面的誹謗之徒；基督教內部《使徒行傳》作者的想象；他的姓氏早已遠超出「大地甚麼地方一個小角落」，四遠馳名到地極」。據沃茨(I. Watts)對《詩篇》第七十二篇寫：

只要太陽每天連續地旅行，
基督就定會把一切統領，
他的王國從海岸到海岸擴展，
直到月亮不能夠再盈虧缺圓。
萬國人民以萬國的言語，
用最美的歌聲把他的愛道敘。³

這首頌歌在一七一九年發表，當時他的影響最劇性的增長正在開始。因為這一重大發展，用英語的最著名的基督教傳播史之七卷中有三卷論述十世紀，稱其為「偉大的世紀」。⁴在耶穌王的帝國，永遠不落；耶穌是屬於全世界的人。

基督教傳教活動的偉大世紀在許多方面也是歐民主義囂張的世紀，這不是巧合。⁵和過去幾百年

2. Eusebius, 《教會史》1.4.2。

3. 見Julian, 《頌歌學辭典》1:601, 並對這部頌歌在南洋傳教史上的地位明。

4. K.S. Latourette, 《基督教傳播史》，七卷本, New York, 1939-45。

5. A. Schlesinger, Jr., 「傳教活動和帝國主義理論」, 載於*The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, 1974, 頁336-73。

基督教的現象一樣，傳教活動和軍事活動有時候是攜手並進的，都為對方的目的服務，其方式或本質不是常常符合基督精神的。中世紀的基督教傳教方法常常是用戰爭征服整個部落，然後強令整個敵軍在附近的河水中洗禮。⁶儘管方法多有不同，但這種方式延續出現在近代傳教活動之中。因而，雖然耶穌本人原來生活在近東，但是，作為一種歐洲宗教，他的信息來到世界各國和海上的島嶼；在**來自歐洲的宗教**和常常又是**關於歐洲的宗教**的雙重意義上，這都是一種歐洲的宗教。的確，在「偉大的世紀」之末和第一次世界大戰之前夕，顯然是貝洛克(H. Belloc)杜撰出一句具有挑戰性的格言：「基督教信仰即歐洲，歐洲即基督教信仰」。⁷

認同歐洲和「基督教信仰」的作法，一方面意味着，凡是接受歐洲經濟、政治和軍事統治，因而接受了歐洲文明的人，都承受了要皈依歐洲對耶穌基督之信仰的壓力。但是，這同樣也意味着，對耶穌基督的信仰必須以歐洲的條件為依據，或取或捨，而這一信仰所取的形式——組織、倫理、教義、儀式諸方面的形式，雖然按必要性應盡可能多地採納，卻又按可能性盡可能少地採納，但是必須是這種信仰所採用的歐洲輪廓的形式。

把傳教活動視為白種人帝國主義道袍而拒斥，這雖然在現代東方和西方反殖民主義文獻中已經變成一部分固定的見解，卻是一種簡單化作法。這種簡單化作法忽視了貫穿「偉大的世紀」和以前很久基督教傳教史中的傳記、宗教和政治的現實情況，因為傳教士一直是以耶穌的名義來努力理解，並學會尊重他們所面臨的各種文

6. K. Holl, 「古代和中世紀教會的傳教方法」, 載於 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 三卷本, Darmstadt, 卷三, 頁117-29。

7. H. Belloc, 《歐洲與信仰》, New York, 1921, 頁viii。

化的特性的。而且，還應該指出，在這方面，在歷史上，東方教會和西方教會的傳教方法之間是存在着明的區別的。基督教傳教士君士坦丁-西里爾和美多迪在九世紀來到斯拉夫人那裏時，他們不僅把聖經，而把東正教會的禮拜文獻翻譯成斯拉夫語。⁸與此成為照的是，奧古斯丁在五九七年到英格蘭人那裏去的時候，他不僅帶去了福音信息和羅馬教廷的權威，而且帶去了拉丁文彌撒祈禱文，並且把接受拉丁文彌撒作為皈依基督信仰的條件。⁹像西里爾和美多迪烏這樣說希臘語的傳教士沒有教他們的斯拉夫人門徒學習閱讀希臘語，可是西派傳教士卻必須教會他們使之改變信仰的比薩族基礎拉丁語，講解學會拉丁語的意義。在加羅林時期，「處處使用拉丁語，不可逆轉地及於祈禱書和書面文字」，拉丁語變成了一種「純粹的人工語言」。然而，它也是「精神生活唯一的媒介」，而且，與這一過程幾乎無關、完全無意的是，它能夠又一次變成接近基督教以前的羅馬文化遺產和古典拉丁語文學的一種途徑。¹⁰

但是，基督徒理解和尊重一種當地文化最突出的例子見於一位羅馬天主教傳教士，而不是東正教傳教士的工作，這就是耶穌會教士利馬竇(M. Ricci)在中國的功績。一位中國文化史當代英國學者稱他為「歷史上最優異和光輝的人士之一」。¹¹第一代耶穌會教士，在沙勿略(F. Xavier)的領導和鼓舞下，把向中國傳教工作列為議事日程重要項目。但是在傳教過程中，耶穌會教士原是

8. F. Dvornik, 《拜占庭傳教團在斯拉夫人中間》, New Brunswick, 1970, 頁107-109。

9. V. Bede, 《英國人民教會史》22。

10. Auerbach, 《文學語言及其聽眾》, 頁120-21。

11. J. Needham, 《中國科學與文明：引論》, 二卷本, Cambridge, 1961, 卷一, 頁148。

一直遵從西方教會的中世紀工作模式的，介紹羅馬天主教彌撒祈禱式，禁止使用白話漢語，強令使用拉丁語。隨着利馬竇於一五八二年來到澳門，這種方法受到嚴格重審。利馬竇身穿佛教僧服，後來又穿上儒家士裝，成為自然科學和中國史並中國文學的知名權威。

這種博學使他能夠把耶穌的位格和信息表現為中國文化具有歷史意義的追求和渴望的實現，十分類似早期教父把耶穌表現為希臘－羅馬對邏各斯的信仰的頂峰，新約把耶穌表現為猶太人對彌賽亞的希望實現。利馬竇認為，中國人「肯定能夠成為基督徒，因為他們的學說之本質不包含任何與天主教信仰對立的成分，天主教信仰在任何方面也不妨礙他們，事實上反而會幫助他們達到他們經典作為目標提出的安寧與大同。」¹²在他在世之時，尤其是他於一六一〇年逝世之後出現的關於「調和主義」之合法性的「中國禮儀之爭」的年代裏，利馬竇都曾被指責損害了基督位格的獨特性。但是，依據他的像《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*, 1603)這樣的漢語神學著作，對他的功績的興趣之高漲一事表明，利馬竇一直是一位正統的天主教信徒，正是他的正統使他嚴肅認真地對待了中國諸傳統的完整性。¹³雖然對當地思想和文化的關注不如利馬竇深切，但是，十九世紀的羅馬天主教傳教士和新教傳教士都常常努力以耶穌的名義忠誠於福音傳播工作，同時深深地(越來越深入地)尊重他們被派往的國度的本地文化和本地傳統。

和過去一樣，十九世紀和二十世紀的基督教傳教團

造成了許多社會變化和宗教教派歸屬的變化。對於未來文化發展來說，這些變化中最重要的大概是傳與促進世界讀寫能力運動之間的緊密關係。對於其人的歷史而言，這種成就之重大意義的標誌是大多拉夫人使用的字母表，稱為西里爾字母表，以表彰九世紀「派往斯拉夫人處的使徒」聖西里爾；他和他的美多迪烏一直受到傳統性的讚譽，因為他們創造了字母表，以希臘語抄本大圓體字母為依據，又因為夫語音素複雜而添加幾個希伯來語字母。因而，不於九世紀的斯拉夫人，而且對於十九世紀的其他所教徒來說，一千多年來，傳教士文化的兩種基本因一向是聖經的，尤其是新約的翻譯工作和傳教士學教育。在非洲和南太平洋的一個又一個國家，基督教傳教士在到來之際，都發現沒有一種本地語言有書字，因此，為了翻譯上帝之道，必須為這些語言的或幾種創造書面文字。因此，在許多情況下，本地外國人對某一語言的科學理解的最初的努力，均來自傳教士。他們編寫了第一批字典，整理寫作了批語法書，創造了第一批字母表。因而，用這些語出來的第一個重要的名字一定是耶穌的名字，使該的發音適應於這些語言的特殊音位結構，一如在歐部語言中的情況那樣。新教傳教聖經公會，特別是顛與外國聖經公會(*the British and Foreign Bible Society*)。國聖經公會，起源都歸功於十九世紀基督教傳教團十九世紀和二十世紀，他們把福音書，有時還有新他部分和整本聖經，翻譯成其他一千多種語言，平均年五種以上。¹⁴

新教傳教協會和羅馬天主教團建立的學校和這

12. 同樣引自J.D. Spence, 《利馬竇紀念館》, New York, 1984, 頁210。

13. 我只知道真正的意思在無名氏法文譯本, 《一位中國學者與一位歐洲醫生關於上帝真實概念的談話》中的「真正的意義」, 載於*Lettres édifiantes et curieuses* 25 (1811), 頁143-385。

14. 這方面的資料收集在《譯成千種語言的書》(New York, 1938)中。

業有密切的聯繫，而且經常發揮福音書翻譯和為這一翻譯工作提供依據的語言學研究二者之中心的作用。¹⁵同時，這些學校還教基督徒子女和任何其他來就學的人西方語言，和已派遣傳教士的教會的西方基督教文化。這一情況造成了他們對待當地文化的困惑感，因為教會學校的教師想要以基督的名義來掌握這種文化，而且覺得必須也以基督的名義來拔鋤其邪異之因素。因為各地的本來傳說和作法被認為是和異教的精神和迷信揉合為一，所以這樣的學校認為宣講這些東西不是自己使命的一部分；然而，為了教授耶穌信息，這些教師又必須學習這種文化，雖然不一定講授。在畢業於這些學校的亞洲和非洲的領導人的回憶錄中，作為攻擊白種人基督教殖民主義的一部分，他們幾乎都必不可少地要表達出痛苦和指責，指出自己本國文化之根的喪失是傳教士教育和帝國主義學校在傳教領域和自己國家中的副產品。例如，尼赫魯(J. Nehru)是在海屢(Harrow)和劍橋(Cambridge)受教育的，用他自己雄辯的英語詞句來說，他變成了「一個東西方的奇怪混合物，所到之處，無所適從，在祖國則全然格格不入」，痛感自己與印度平民宗教之間存在着深廣的疏異——他一直沒有擺脫這種疏異感。¹⁶尼赫魯的話很可能表達了許多國家數代人的心聲，這些人有的是虔誠的基督徒，大部分則是被從本國文化中連根拔起的亞洲人或非洲人，他們在「所到之處，無所適從，在祖國則全然格格不入」。因此，在許多整體文化的生命中，而不僅僅是個體家庭的生命中，雖然嚴酷，卻名副其實地實現了耶穌在福音書中的話所描寫的那種疏異：「因為我來是叫『人與父親生疏，女兒與母親生

15. 只舉許多例子之一，見F.M. Yang, 「天主教傳教士對中國方言研究的貢獻」, *Orbis* 9 (1960), 頁158-85。

16. J. Nehru, 《自傳：走向自由》, Boston, 1958, 頁236-50。

疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵就是自己家裏人。』」(太10:35-36)

所以，耶穌被看作是一個西方形象，在「青年會」早期宗教藝術中，他所一直得到的藝術表現一如在歐洲、英國和美國傳教運動福音派和虔敬派文獻中所得。但是，從利馬竇和甚至更早的時期，傳教活動的基督教藝術承認有必要用新觀眾喜聞樂見的形式來表現耶穌的形象。所以，利馬竇為他在中國的目的採用一個叫威利克斯(A. Wierix)的人之版畫中的一幅，該畫表現復活後的基督和彼得(約21)，他把畫改變，用以描繪彼得在水上行走(太14)。¹⁷同樣主題也出現在莫尼·劉和佩(音譯，H.P. Liu)的《暴風雨平息》(*The Stillness of the Tempest*)之中；這位女畫家有中國姓氏和一個教名，是奧古斯丁母親的名字(Monika)。在這裏，一個中國的耶穌站在船頭，責備暴風雨，下令說：「住了吧，靜了吧！」(可4:39)；在這個時候，他驚恐的中國門徒——大部分長着鬍子，像西方藝術中的人物，但是臉型是東方的——正在用力划槳，用力拉飄揚的帆。傳教士及其會眾是熟悉海上暴風雨的險境的，顯示耶穌對自然力量主權的奇跡控制了他們的處境。

然而，福音派和虔敬派也很早就已經承認——有時候在傳教地帶比在家園更為明確——給非基督教世界送去耶穌的肖象——甚至具有本地面容的耶穌肖象，或者送去關於耶穌的文獻——甚至用地方口頭語言出版的關於耶穌的文獻，都是不夠的。即使在耶穌在世之時，這也是不夠的，所以，他是以一個治病人者，而不是教師的身分來臨。同樣，在第二世紀和第三世紀，他的追隨者的傳教活動也是助人和治病，而不單純是宣講福音。

17. Spence, 《利馬竇紀念館》, 頁59-92。

「拯救」這個詞，在希臘語裏是sotēria，在拉丁語及其派生諸語言中是salus，在德語及其同源諸語言中是Heil，都有「健康」之意義。哈納克指出：

基督教的宣教進入了這個渴望拯救的世界。在它通過予人印象深刻的宗教哲學獲得最終的勝利以前很久，它的成功就已經因為它應許和提供拯救這一事實而得到保證。因為這一特點，它勝過了其他一切宗教和教派。它的作為超過豎立與夢想國中想象的藥王(Aesculapius)對立的真實的耶穌。基督教有意地、認真地採納了「拯救、或治療宗教」的形式，或者「靈魂與軀體醫學」的形式，同時還承認自己要務之一是堅持不懈地關懷軀體患病者。¹⁸

對於通過耶穌實現拯救的福音全貌的這一敏銳的描寫，既適用於十九和二十世紀，也適用於二和三世紀。在三世紀，俄里根對耶穌的描寫是「在他身上的邏各斯和醫療力量(therapeia)，比靈魂中的任何邪惡更為強大」。¹⁹新約最後一章描寫了有上帝羔羊耶穌基督和生命樹的上帝之城，解釋說「樹上的葉子乃為醫治萬民」(啟22:2)。

在一個從狂暴肆虐的飢餓、疾病和戰爭中救助各民族的時代裏，這種救助已經變成了主導的道德誠命，而醫治者耶穌已經佔有了中心位置。依據一八六四年改善戰地軍隊傷病員狀況日內瓦會議的規定，為實施這一道德誠命而創建的國際組織取名「紅十字會」，這就是耶

穌中心地位的象徵；該會標誌反轉使用瑞士國旗色，是一個白色背景上的紅十字。然而，以耶穌名講福音和救助治療使命二者之間的聯繫也一直是一論的問題，特別是在二十世紀。這一爭論也像是對福音書中一句話字面意義的一則評論：「凡因你們是督，給你們一杯水喝的，我實在告訴你們，他不能賞賜。」²⁰可以說似乎在每一個時代都有一些人十視稱呼基督的名字、辨清這一名字的教義意義和神義，反對這一名字的敵人來保衛它——但是，他們稱呼他的名字，卻不給一杯水。然而，看來，其他能給予一杯水、提供治療，改善境遇不佳者的社會——不過，雖然這樣作，卻不明顯地提及基督的名耶穌這句話的意思是不是說回應他的召喚這些方式每一種都僅僅是對這一二元誠命的某種部分的服從在回答這個問題過程中，關於基督門徒在當今世界要責任的大部分爭論，都集中在這一誠命兩個組成之間這一脫節情況。

這一爭論的一個日益發展的特徵，是強調耶穌和追隨古代其他道之大師的人之間的合作，而不爭。主張這種合作的那些耶穌追隨者堅持認為，他耶穌位格的普遍性和他的信息的普遍性的忠誠程度亞於擁護通過傳播福音進行征服這種傳統方法的人是，他們強調，耶穌之普遍性在世界上確立，不是消除已經賦予世界各民族的光明與真理的各種因素法。因為，無論那真理的近似的和歷史的源泉是甚其最終的淵源都是上帝，耶穌稱之為父的那同一帝；否則，對上帝一元性的承認就是空洞的。對於的基督教之多種因素、特別是它的教條主義和文化

18. Harnack, 《傳教與傳播》, (見第六章注5), 頁108; 粗體是原有的。

19. Origen, 《駁克爾索》8.72。

20. 《馬可福音》9:41。

主義的批判，引發出這樣一個見解：基督教在和其他信仰的接觸中，固然可提供許多教導，但是也有很多東西要學習。耶穌的確是屬於全世界的人；之所以如此，是因為他使人更加深刻地認知上帝的全部啟示，無論這種啟示在世界史上何時出現；正因為如此，他自己的教誨和信息繼而也獲得了更為深刻的意義。依據索得布洛姆主教一九三一年在吉弗特講演中提出的精闢論斷，「作為歷史啟示者，作為已成肉身的道和髑髏地的奧秘之基督的獨特性，在本質上是基督教的獨特性格」，這一點強化了這一斷言，即，「上帝在歷史中，在教會之內和之外顯現着自己」。²¹對於這一立場最為完整的陳述是一九三二年代表美國七個新教教派的一個評審委員會發表的、發人深思、篇幅浩大的報告：《傳教重審：百年之後一俗人之探索》(*Re-thinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*)。

這一「俗人之探索」的諸作者在對世界，尤其是在亞洲和非洲的傳教活動作出廣泛的概述之後，用了七卷的資料評述了傳教和基督教在世界的事奉情況，不僅對於特殊的策略，而且對其基礎哲學也作出令人信服的重審。他們的結論是，對耶穌之特殊性及其信息的絕對性的強調，在傳教活動綱領之中雖屬必要，但終為一暫時之因素。一位傳教史學者總結了《傳教重審》的原則：

一般認為，今日傳教士的任務，乃是看到其他宗教中的優點，幫助這些宗教的信徒去發現、或者重新發現他們自己傳統中的全部精華，在社會改革和純淨宗教表現方式中和全部

其他傳統中最活躍、最有進取心的人士合作。目標不應該是改變他們的信仰，即把一種宗教信仰成員引入另一種信仰，或者企圖建立基督教的壟斷地位。合作應該取代強令。可以辨證出來的最終目的，是各種宗教擺脫其孤立狀況，參與一種全世界的聯誼境界，從而讓每種宗教都找到自己恰當的地位。²²

傳統的基督教定則是「除他(耶穌)以外，別無救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以得救」(徒 4:12)，對這一定則的如此劇烈的審議不免地要引起激烈的討論和廣泛的爭議，特別是這一提出之時，正值巴特重又強調耶穌之獨特性和耶穌的核心性。

重新定義耶穌普遍性的這些提議出現之時，也西方學者對其他宗教傳統的語言和文化予以新的注目。不足為奇的是，這些學者中有許多人在家庭教育、或者在兩方面，都和基督教傳教團活動有聯繫。傳教士的子女，還有許多傳教士本人，都是向歐美國解釋東方諸文化的先驅者。作為把福音書譯成多種語言之壯舉必不可少準備工作的語言學學術研究現在變成了一座橋樑，帶引西方旅行者作反方向旅行。一八七五年，德國出生的優秀學者，牛津大學教授、印度學學者繆勒(F.M. Müller)，開始出版《東方聖書》(*Sacred Books of the East*)，最後共出五十一卷。這套向不能夠研讀原著的讀者展現出了東方，尤其是印教聖賢的精神財富。與此同時，由於一八九三年在哥倫布舉辦哥倫布世界博覽會，以紀念哥倫布發現新世

21. N. Söderblom, 《活的上帝：個人宗教之基本形式》，Boston, 1962, 頁349, 379。

22. S. Neill, 《基督教傳教史》，Baltimore, 1964, 頁456。

百周年，也舉行了一次世界宗教公會會議，其目的在於彰顯這一發現的宗教涵義，即：人類不獨是歐洲人，因而也不獨是基督徒，而是全球的、普天下的人。雖然基督教傳教活動在十九世紀和二十世紀取得了重大成就，但是，看來不可置疑的是，基督徒在世界人口中所佔的比例仍在不斷地減少，因此，看來不能設想基督教會和基督信息會征服世界全部人口並取代人類其他一切宗教。如果說耶穌是屬於全世界的人，那麼必須採取某種其他的方式才能如此。

從這一日益加深的新普遍論的精神中演化出來的最為重大的文件可能不是一九三二年的《傳教重審》，而是卅三年以後，在一九六五年十月廿八日發表的一個文件，即第二次梵蒂岡公會會議的《教會對非基督宗教態度宣言》(*The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions Nostra aetate*)。在一系列的簡潔而鮮明的段落中，宣言描寫了原始宗教、印度教、佛教和伊斯蘭教中發揮作用的宗教追求和精神價值；宣言以具有歷史意義的肯定性態度表明：

天主教會絕不反對這些宗教中一切真理的和神聖的因素。天主教會誠摯地尊重這些行為方式和生活方式；這些教規和訓導，雖然在許多細節上有別於天主教的規定和主張，但是依然常常映射出啟發一切人的真理之光明(約1:9)。的確，天主教會宣佈，而且必須宣佈，基督是「道路、真理、生命」(約14:6)，人在基督身上找到充實的宗教生命，而上帝也是以他來使萬物與自己和解的。²³

宣言引用《約翰福音》中的兩段清楚地說明了問

23. 《第二次梵蒂岡公會會議文件》，頁660-68。

題。在《約翰福音》中，耶穌說他自己是「道路、真理、生命」，還說，人只有通過他才能來到天父身邊。但是，《約翰福音》也提供了啟蒙主義時期耶穌形象普遍論的題銘；《約翰福音》在序文中宣佈在耶穌身上成為肉身的上帝之邏各斯即道是為來到這世界上的每一個人啟蒙的。第二次梵蒂岡公會會議引用這兩段文字的權威，致力於同時肯定普遍性與特殊性，並且以耶穌的形象作為二者的依據。

在第二次梵蒂岡公會會議上和基督教全部歷史上，特別是第二次世界大戰以來的一個特別的問題，是基督教與其母體信仰猶太教之間的關係問題。大屠殺發生在名義上的基督教土地之上，而且，諸教會在反對大屠殺方面的記錄在基督教史上不是最高尚的一頁。在德國羅馬天主教徒和新教徒中間，正像新約對使徒保羅參預司提反殉難的敘述那樣，有人「同意」猶太人的「死亡」(徒8:1)，而更多的人(現在看起來不過是事後之聰明)則對當時情況視而不見、麻木不仁。第二次梵蒂岡公會會議宣佈，它「對任何時代、任何來源的針對猶太人的反猶主義的仇恨、迫害和表現都深感遺憾」；而所謂來源看來是包括教會過去的一切正式文件和文獻的。²⁴它還譴責任何「不分青紅皂白指控當時在世的猶太人或者今日猶太人」對耶穌之死負有罪責的企圖，堅持認為「不應該認為猶太人是受到上帝的非難和責備的」。

對於基督教與猶太教之間關係的這種反思部分地是全世界對於大屠殺痛感驚駭造成的後果，但是，這種反思也是伴隨基督教的理解力和反思的深化而來臨的。結果是自第一世紀以來基督教對於猶太教地位的最具根本性的重審。具有諷刺意義的是，德國納粹反猶主義凶狂

24. 同上，頁666-67。

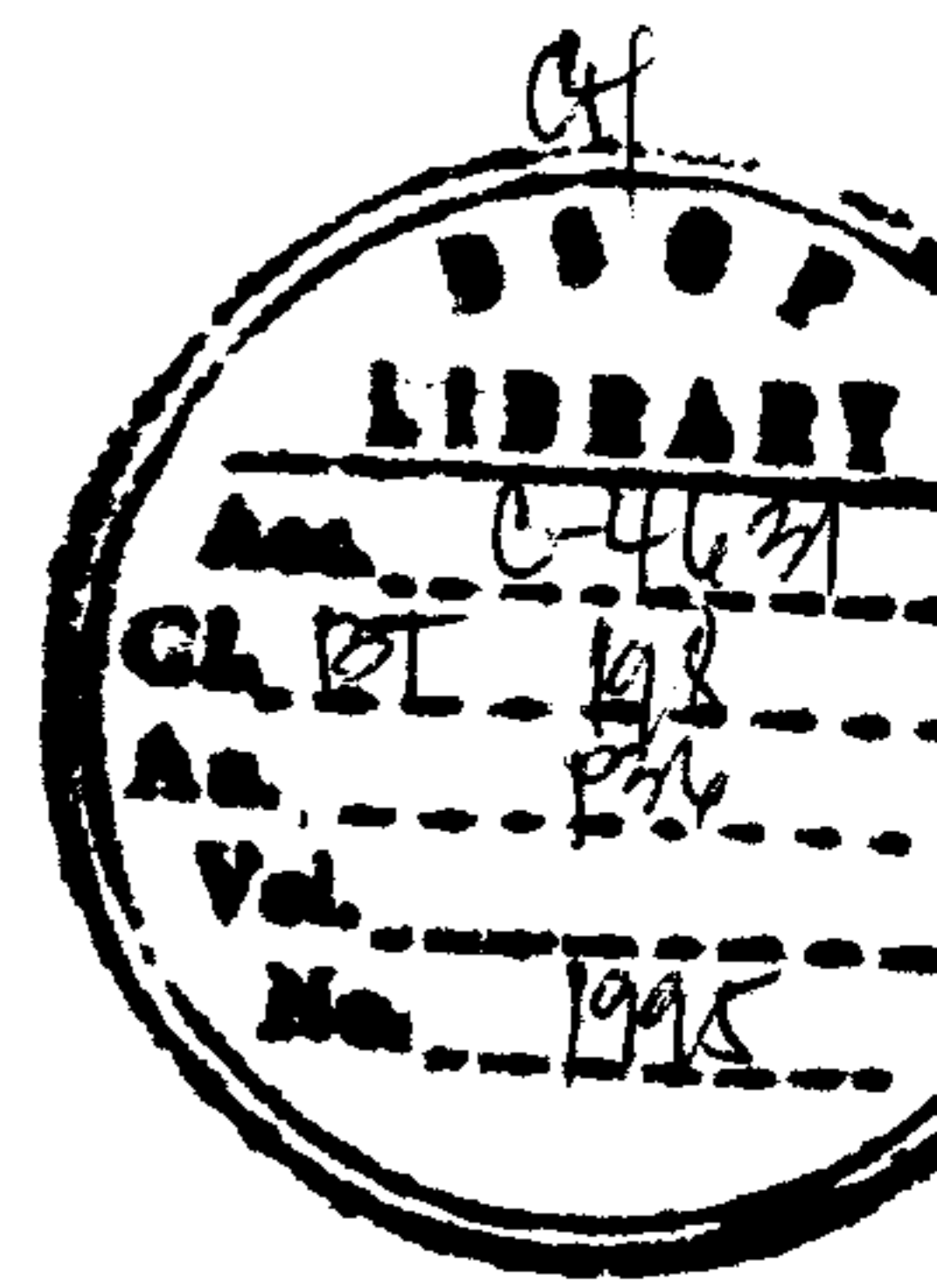
和大屠殺的年代，也是基督徒培育對耶穌、使徒和新約的猶太教特徵的新意識的年代，這一意識在梵蒂岡公會議的語言中得到表達。在德國納粹時代開始的一九三三年，也是在德國，出版了二十世紀影響最為深遠的聖經參考書之一，即基特爾(G. Kittel)²⁵編輯的多卷本《新約神學辭典》(*Theological Dictionary of the New Testament*)的第一卷。從基特爾《辭典》數百條目中可以得出的最重要的學術和神學總結很可能就是：新約的教導和語言，包括耶穌本人的教導和語言，如果脫離了猶太教語境背景，就不能得到理解。還依然是在《約翰福音》中，雖然某些語言對猶太人有些敵意，但是耶穌作為一名猶太人對一名非猶太人說話時的記述是：「我們(猶太人)所拜的，我們知道，因為救恩是從猶太人出來的」(約4:22)。在緊接下一句經文中，他繼續說：「時候將到，如今就是了，那真正拜父的(這當然是指猶太人和外邦人)，要用心靈和誠實拜他。」在這裏，主題又一次是普遍性與特殊性，因為二者都以猶太人耶穌的形象為根據。

由於宗教信仰與宗教學術這些潮流和懷疑主義與宗教相對主義同樣強而有力影響的奇異混合，耶穌的普遍性與特殊性不僅對於二十世紀的基督徒，而且對於人類，也變成為一個重大議題。本書後幾章說明，隨着對於組織化教會敬重的減弱，對耶穌的尊崇已經增長。

「二千年間之耶穌」的形象的統一性和多樣性已經表明，耶穌身上所具有的內涵比神學家的哲學和基督論所能夢想到的還要多。在教會之內，和遠在教堂圍牆之外，他的位格和信息，用奧古斯丁的話來說，是一種

25. 有關對其現象的譏諷，見R.P. Ericksen, 《希特勒時期的神學家：戈哈特·基特爾，保羅·阿爾特豪斯與艾馬努埃爾·赫什》，New Haven, 1985。

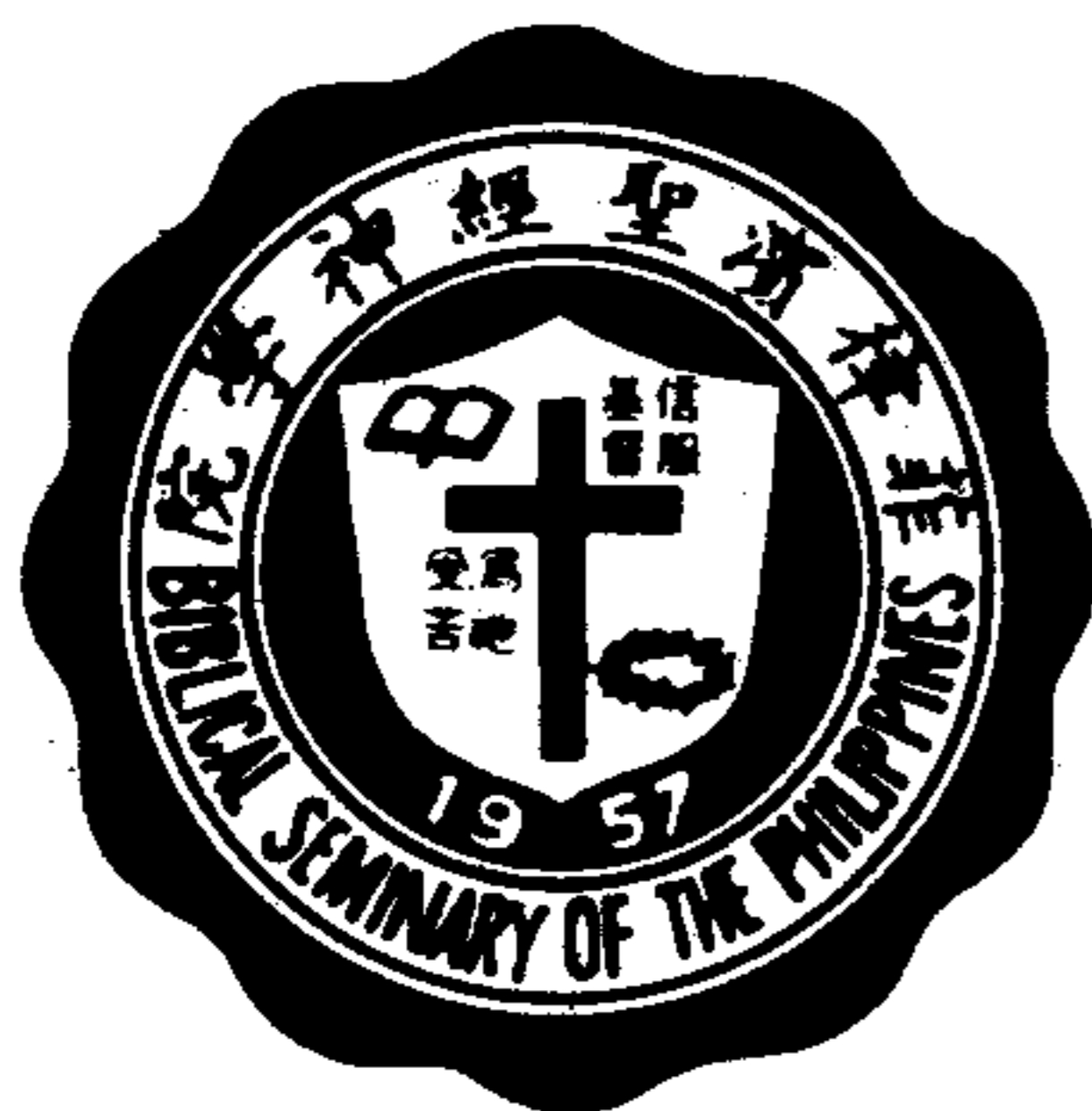
「永遠古老、永遠年輕的美」；²⁶現在，他屬於整個世界。



26. Augustine, 《懺悔錄》9.27.38。

CH
BT
198
P36
1995

BSOP
LIBRARY



GENERAL RULES

1. Protect book from damage.
2. Do not write / mark inside.
3. Remember to return books promptly.

C-4631

研究系列

- Barth, K. / Küng H., *Mozart's Freedom and Traces of Transcendence*
巴特/漢斯·昆 莫扎特的自由與超驗的踪跡
- Bellah, R.N., *Beyond Belief*
貝拉 超越相信
- Berger, P., *A Rumor of Angels*
伯格 天使的傳言
- Bomann, T., *Hebraisches Denken im Vergleich mit Griechischem*
波曼 希伯來思想與希臘思想之比較研究
- Brändle, R., *Ethik der Schrift an Diognet*
布倫德 第歐根尼書簡的倫理學
- Cox, H., *The Secular City*
科克斯 世俗城市
- Flonovsky, G., *The Way of Russian Theology*
弗洛羅夫斯基 俄羅斯神學之路
- Hecker, J., *Religion Under the Soviets*
赫克 俄羅斯的宗教
- Jonas, H., *The Gnostic Religion*
約納斯 神秘知識的宗教
- Lévinas, E., *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*
列維納 艱難的自由：猶太思想研究
- Loewith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*
洛維什 世界史與救恩事件
- Luckmann, T., *The Invisible Religion*
盧克曼 看不見的宗教
- Luhmann, N., *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*
盧曼 宗教教義與社會演化
- Ott, H., *Wirklichkeit und Glaube*
奧特 實在與信仰
- Pannenberg W., *Was ist der Mensch ?*
潘能伯格 人是甚麼？
- Pelikan, J., *Jesus Through the Centuries*
帕利坎 歷代耶穌形象
Christian Tradition I-V
基督教傳統 卷一至卷五
- Peter, N., *Overbeck und Christlichkeit in der Moderne*
帕特 歐韋貝克與基督教的現代性
- Ruether, R.R., *Sexism and God-talk*
蘿特 性別主義與言說上帝
- Simmel, G., *Zur Soziologie der Religion*
西美爾 宗教問題
- Theozkyj, E., *Philosophy of Christian Marriage*
特洛茨科依 基督教的婚姻哲學
- Torrance, T.F., *Theological Science*
托倫斯 神學的科學
- Tracy, D., *Plurality and Ambiguity*
特雷西 詮釋學、宗教、希望
- Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentums*
特洛爾奇 基督教的絕對性
- Wessell, L., *Reinterpretation of Lessings' Theology*
維塞爾 萊辛神學再釋

歷代基督教思想學術文庫

本文庫為基督宗教的思想史文獻，以遼譯原典為主，亦收漢語基督思想文典，旨在積累歷代基督思想的漢語學術典藏(含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代以來西方諸民族語文的天主教、新教、東正教之基督思想，亦包括猶太教思想學典和現代漢語基督思想及研究文獻)，俾益於漢語思想及學術之發展。

古代系列

希臘化時期至十五世紀基督教思想文獻

現代系列

十六世紀至二十世紀基督教思想文獻

研究系列

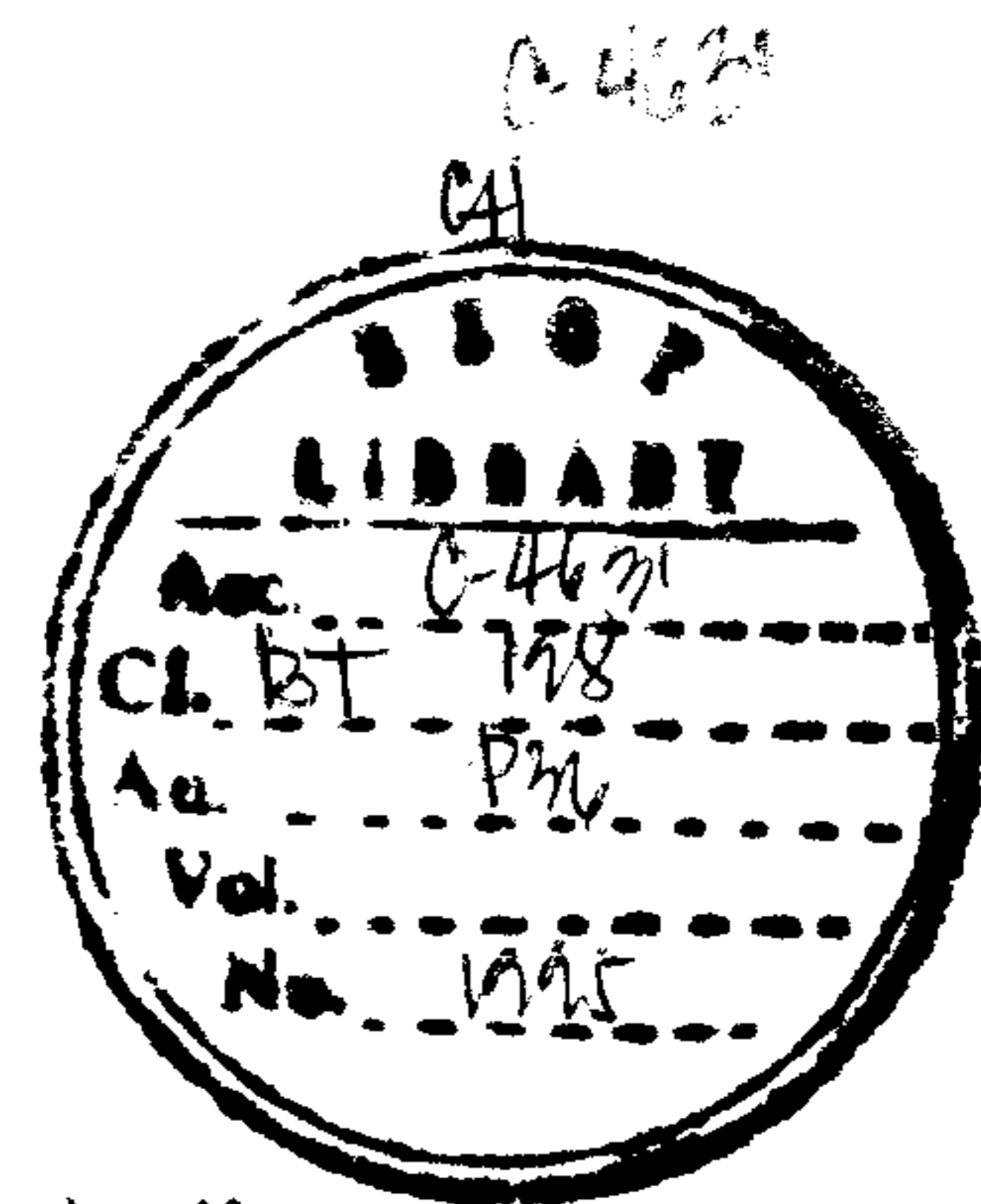
十九世紀末至今以人文學角度研究基督教思想之學典

歷代耶穌形象

及其在文化史上的地位

帕利坎 著

楊德友 譯



漢語基督教文化研究所

總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者(希臘教父和拉丁教父)假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融揉，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融揉，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想(東正教思想)。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻俛依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化

之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良辰，王國維嘗言：「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成卅二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史的局限：選題系統性強而譯述零碎(不少典籍為節譯)；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中迤譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，但亦收漢語基督思想文典。I. 古代系列(希臘化時代至中古末期)；II. 現代系列(從十六世紀至二十世紀)，含希臘語早期基督思想、中古拉丁語基督思想，以及近代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想學典，亦包括猶太教思想學典和漢語基督思想文獻。

III. 研究系列，為現當代中西學者對歷代基督思想具學術深度之研究著述。百餘年來，無論歐美還是中國思想學術界，都發生了很大的變化，這就是在歐洲自然科學的知識觀影響下逐漸形成和擴展的人文—社會科

學。一種實證知識性的思想原則和相應的知識學方法構成了現代學術的品質，而大學和研究機構，則為現代學術提供了制度性的基礎。

現代學術(人文—社會科學)的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教의思想和社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」(章太炎語)。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

一九九三年十一月

目 錄

中譯本導言	xi
各章要略	xiii
序言	1
引論：真、善、美	3
第一章 拉比——猶太教教師	13
第二章 歷史的轉折點	29
第三章 外邦人的光明	47
第四章 萬王之王	65
第五章 宇宙性的基督	81
第六章 人子	99
第七章 真實的形象	117
第八章 被釘十字架的基督	135

中譯本導言

第九章 管理世界的修士	153
第十章 心靈的伴侶	169
第十一章 神性楷模和人的楷模	185
第十二章 無所不在的人	201
第十三章 永恆的明鏡	219
第十四章 和平之君	235
第十五章 常識教師	251
第十六章 靈魂詩人	267
第十七章 解放者	285
第十八章 屬於整個世界的人	303

基督宗教的基本教義、崇拜活動、倫理原則，是以耶穌基督的身位為中心標誌的，正是耶穌基督的形象使基督宗教與其他宗教在教義原理、宗教實踐和生活觀念各個方面區別開來。

因此，從整個世界文化和世界宗教的範圍來看，耶穌基督的身位具有一個統一的形象。從歷史的角度看，這個統一的形象是不存在的，即使在基督宗教的內部亦如此。描述耶穌基督的基本文本四福音書，已呈現多樣性，歷史中的教會和神學，對四福音書的闡釋，就更是多樣了。基督教思想史是對耶穌基督臨世事件的闡釋的歷史，由此形成了基督宗教思想的傳統。本書作者，美國耶魯大學思想史學教授帕利坎(J. Pelikan, 1923-)的五卷本著作《基督教傳統：基督教學說發展史》提供了一幅畫卷。

耶穌基督形象在歷史上不僅對基督宗教的形成和發展是決定性的，而且對整個歐洲和北美(所謂「西方」)文化的影響亦是決定性的。《基督教傳統》提供了對基督宗教思想內部的耶穌基督形象之多樣性的歷史性描述，本書則提供了對更大範圍的西方文化史中的耶穌基督形象之多樣性的歷史性描繪。

在基督神學中，有一門專門的論域——基督論，它雖不等於整個基督教神學思想的論域，但確是基督教神

學中最重要、最富特色，甚至最有歧義的論域。神學中的基督論史可以想見是極富意蘊的一門學科。

本書堪稱基督論的文化史，它着重描述的不是歷代神學思想中的基督論，而是西方歷代文化形態中的基督論，在此意義上，本書是一部富有創意性的文化史傑作，有助於對耶穌基督形象的更為全面的認識。

歷代神學思想中的基督論與歷代文化形態中的基督論是不同的，儘管在某種程度上有疊合的情形，因此，作者稱本書是五卷本的《基督教傳統》的另一半，兩書合璧方構成一幅整全的耶穌基督的歷史畫象。

與五卷本的《基督教傳統》相比，本書相當粗略，僅提供了一個粗線條的描繪，這不僅指篇幅，在內容上亦有殘缺，例如，本書基本上沒有給東方正教地區的文化形態中的耶穌基督形象足夠的篇幅，而這方面的著作，當然是有的(如J. Meyendorff, 《拜占庭神學中的基督》；P. Evdokimov, 《俄羅斯思想中的基督》)。因此需要指出，本書主要提供了西方基督教文化地區中的耶穌形象史。此外，本書對這一文化地區中的耶穌形象在當代的表達亦着墨不多，這一方面的情形同樣是相當令人感興趣的(如J. Kuschel對現代文學中的耶穌形象之研究)。

儘管如此，本書至少出色地表明了耶穌基督形象在西方文化史中的豐富面貌，充分證實了耶穌基督的身位對文化的廣泛的激勵性，更重要的是，它提醒我們關注漢語文化中的耶穌基督形象，和認真看待不同歷史時期的不同的耶穌形象。

劉小楓

一九九五年三月

於香港隔田村

各章要略

引論：真、善、美

本書性質和寫作目的：本書既不是耶穌生平，也不是基督教史，甚至不是關於耶穌的神學學說史，而是描述他在文化史上之地位的一系列形象。

一、拉比——猶太教教師

耶穌是一世紀猶太教背景中的教師和先知。在涉及以色列傳統方面，新約具有猶太民族性。

二、歷史的轉折點

基督對人類歷史的意義。一世紀和二世紀的啟示論、先知論和倫理學。耶穌生平對於傳記寫作和歷史學的意義。

三、外邦人的光明

異教對基督的「預表」，尤其是蘇格拉底和維吉爾。基督教傳教士和護教者帶給二世紀和三世紀希臘—羅馬世界的信息。

四、萬王之王

在二世紀和三世紀的羅馬帝國，該撒的主權與基督的主權。作為基督徒的君士坦丁像該撒那樣取得勝利；「基督教帝國」在四世紀興起。

五、宇宙性的基督

在三世紀和四世紀基督教化的柏拉圖哲學中，邏

各斯基督是心智、理性和上帝之道，是宇宙的意義。

六、人子

按照在五世紀首先由奧古斯丁提出的基督教心理學和人類學學說，道成肉身的上帝之子既顯現出人類生存的應許，也揭示出惡的勢力。

七、真實的形象

基督是拜占庭文化中新藝術和新建築形式的靈感源泉。八世紀和九世紀的聖像畫的藝術涵義和形而上學涵義。

八、被釘十字架的基督

文學和藝術中的十字架。在中世紀，被釘十字架的基督是「上帝的力量和上帝的智慧」。十世紀和十一世紀語言中關於基督救恩工作的隱喻。

九、管理世界的修士

本篤會把「愛基督」定義為脫離世界。隱修制征服世界和教會。十一世紀和十二世紀的西方中世紀社會中的隱修制度與政治。

十、心靈的伴侶

基督神秘論中的基督教的和非基督教的來源。對《雅歌》的寓意解釋：聖愛與俗愛。神秘語言與思想中的世俗與神聖之關係問題。

十一、神性楷模和人的楷模

通過「第二基督」方濟各重新發現耶穌的全部人性。在十三世紀和十四世紀耶穌的方濟各式形象啟發人要求社會和制度化的教會徹底改革。

十二、無所不在的人

十五世紀和十六世紀的文藝復興；文藝復興時期的耶穌形象體現出基督福音的再生。伊拉斯謨和其他人文主義者的「神聖語文學」和「基督哲

學」。

十三、永恆的明鏡

宗教改革時期的基督形象。基督在新的俗語論述中是真的明鏡，在加爾文的基督教政治和宗教改革後的傳統中是善的明鏡，在宗教改革的藝術中和在西班牙天主教改革的文學中是美的明鏡。

十四、和平之君

宗教改革與宗教戰爭。以耶穌的教導和榜樣來辯護的「正義戰爭」。十字軍東征是以耶穌之名加以神聖化的「聖戰」。以基督為和平之君的和平主義精神興起。

十五、常識教師

十八世紀啟蒙運動的學術和哲學尋求歷史的耶穌。努力超越(或拋棄)教義中的基督，走向他所體現的倫理。

十六、靈魂詩人

十九世紀哲學中的唯心主義和文學藝術中的浪漫主義：抗議正統僵化和理性主義的平庸、描述「神聖靈魂遊吟詩人」(愛默生語)耶穌之美與崇高。

十七、解放者

在整個十九世紀和二十世紀，從托爾斯泰到聖雄甘地、到馬丁·路德·金，都採納耶穌對他那時代的經濟和社會非公義的先知性對抗態度，將其作為校正人類的社會關係與私人關係之革命性變革的動力。

十八、屬於整個世界的人

十九世紀和二十世紀耶穌的福音空前地流傳於亞洲和非洲。耶穌與其他「道之師」之關係。耶穌是一位世界形象，已經超逾基督教界。

序言

我要說，長期以來我就想要寫這本書的。在《基督教傳統》中，我描述了耶穌基督其人其事對於基督教教會的信仰和教導的意義的歷史，現在我要在這裏描述故事的另外一半：他在文化通史中的地位。

克雷孟梭(Clemenceau)曾經說過，戰爭是極為重大的事件，不能只限於軍事。同樣，耶穌是極為重要的形象，不能只留給神學家和教會去研究。應耶魯大學德維因講座(W.C. DeVane Lectures)的邀請，在一個學術環境中發表公開講演，正好提供了寫作我一直想要寫作的這本書的機會。講座的聽眾有市民和學者，具有不同的年齡、社會背景、教育水平和宗教信仰。本書同樣是為這樣的讀者寫的。因此，我在引用文獻時盡可能地使用通行版本，改寫或採納以往的各種譯文(包括我自己的)，而不去時時進行學究式的解釋；聖經引文通常摘自標準修訂版(R.S.V.)。

我得益於聽眾和學生、同事和評論者，在此向他們表示衷心感謝。尤其感謝本書編輯萊登(J.G. Ryden)和霍夫邁爾(B. Hofmaier)，他們敏於聽取見解，修改我的原稿時表現出高雅的趣味，使我避免了粗陋和錯謬。

本書獻詞旨在表達，我對明尼蘇達州科利治維爾洗禮者聖約翰修道院(Abbey of St. John the Baptist)我的兄弟的手足之情；我是這一修道院本篤會大家庭的義子，並

以此自豪。

引論
真、善、美

從他豐滿的恩典裏，我們都領受了，
而且恩上加恩。

無論人們怎樣以個人身分看待或者信仰拿撒勒的耶穌，他在西方文化幾近兩千年的歷史中都是一個高於其他形象的形象。如果可能的話，用某種超級磁鐵，把至少帶有他名字的痕跡的每一小片金屬都從這漫長的歷史吸出來，那麼，還能剩下甚麼呢？人類的絕大部分是以他的誕生之日標記日曆的，千百萬人以他的名字提出指責，以他的名字來祈禱。

「耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的。你們不要被那諸般怪異的教訓勾引了去」(來13:8-9)後來被稱作「希伯來書」的一世紀文獻的佚名(至今依然不知名)作者，就是用這幾句話來勸告他那些也許剛從猶太教皈依基督教的讀者的，勸他們對真實而具權威性的基督傳統的積累保持忠誠，因為這種積累是通過第一代基督徒中的使徒——他們中的一些人當時依然健在——傳達給他們的。

「昨日今日一直到永遠是一樣的」最終擁有了一種形而上學和神學的意義，因為「是一樣的」被理解為是指耶穌基督，以其永生來看，是「永遠不變的上帝的形象，因而也同樣永遠不變。」¹但是，就本書寫作目的而言，主要引起我們注意的不是這句話的形而上學或者

1. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.10.36。

形象史寫完之前，從重大和也許是令人困惑的細節中可以見出，它最為明顯的特徵不是這種同一性，而是萬花筒般的多樣性。我們用施威策(A. Schweitzer)在二十世紀說的話來取代一世紀的表達式：「昨日今日一直到永遠是一樣的」，不是更顯得準確些嗎？施威策說：「歷代都在耶穌那裏找到自己的思想，這實際上是歷代都使耶穌活在人們中間的唯一的方法」。因為，典型的是，人們「是依據自己的性格來創造他的」。他下結論說：「像以寫《耶穌傳》那樣來揭示某人真正自我的歷史任務，是不存在的」。²

本書敘述的耶穌形象的歷史，出現在一世紀與二十世紀之間。確切的原因，用施威策的話來說，是每個歷史時代都必定按照自己的性格來描繪耶穌，所以本書的主要任務是把這些形象置諸其歷史環境之中。我們想看看，每個時代給於耶穌形象增加了甚麼因素。對於每一個時代來說，耶穌的生平與教導都提供了對於人類生存和人類命運最基本問題的某種答案(常常是**唯一**的答案)，而且，這些問題是向福音書中展示的耶穌這個人提出的。如果我們想要理解過往世紀在那裏找到的答案，就必須深入過往世紀的問題；在大多情況下，這些問題都不會是我們的問題，而且，在許多場合中，也並不明確無疑地就是過往世紀的問題。因而，懷特海(A. N. Whitehead)激發性地說：

如果你們要批判(或者還可以補充一詞：
解釋)一個時代的哲學，可以不必把注意力放

2. A. Schweitzer, 《尋找歷史上的耶穌》，W. Montgomery譯，New York, 1961, 頁4；此處譯文有改動。

在這一哲學的代表人物感到有必要明確維護的那些思想立場上。有一些基本的假設，是一個時代內各種體系的維護者都要無意識地作為前提的。這些假設十分明顯，人們都不知道自己在假設甚麼，因為他們從來沒有想到以其他方式提出問題。因為有了這些假設，所以一定數量的哲學體系就可能存在。³

在過去兩千年中，如此持續不斷地提出每一時代「基本假設」的問題即使有也是不多的，都遠不如想要探明拿撒勒的耶穌形象的意義的嘗試。

但是，出自同一原因，懷特海所說的「一個時代的哲學」與該時代的耶穌形象之間的關係，如果顛倒過來，也是成立的：每一個時代描繪耶穌的方式常常就是理解那個時代特質的一把鑰匙。無論我們是專業歷史學者還是業餘愛好者，都力求理解和欣賞昔日的遺物，但是常常感到失望，這不僅僅是由於許多最能引發那種體驗的重要遺物不可企及(因為只有細小片斷，而且不一定最有代表性，流傳到現在)，還因為我們缺乏接收另一個時代和地方發出的信號的適合的天線。我們不能夠，也不可以相信我們的常識會向我們提供過往時代的「外語」的正確譯文；從定義上看，所有過去的語言都是外語，即使過往時代說的是英語。對於這種失望感的敏感是一種必要的先決條件，但是它也可能變成為一種歷史家的職業病；歷史家可能在努力之後陷於絕望，變成所謂「分析癱瘓症」的犧牲品。

對付這種失望感的每種辦法都應該包含的一個因

3. A.N. Whitehead, 《科學與現代世界》, New York, 1925, 頁49-50。

素，是在變化與多樣性內部尋找延續性的例證，而且，如果可能，找到同時標記變化和延續性二者的問題或者主題。這一點可以通過參考遠離本書主題的史學研究領域而得到說明。從希伯來文聖經和荷馬時代起，橄欖油一直是地中海沿岸各民族的膳食、藥品和貿易的主要成分。所以，當代最優秀的一位社會和經濟史學家布羅岱爾(F. Braudel)就能夠從地理學方面，把地中海地區確定為「從橄欖樹生長的北線到棕櫚樹生長的北線之間的地區。南下路上的第一棵橄欖樹標誌着地中海地區的起點，第一片密集棕櫚林標誌着其終點。」⁴但是，比較一下荷馬史詩和希伯來文聖經，就可見出橄欖油的實際用途和比喻性用途的某種多樣性。因而，如果研究作為佐料和化妝品、文化和商品的橄欖油的歷史，那麼，大概就能夠發現地中海世界在過去三千年中的許多方面的連續性——和非連續性。

同樣地，耶穌形象史說明了過去兩千年的連續性和非連續性。美國現代學術界的思想史這一獨立學科之奠基人洛夫喬伊(A.O. Lovejoy)，只用思想史來說明非連續性。他在《存在的大鏈條》中寫道：「『基督教』這個詞語不是特殊思想史學家所尋找的那種類型的任何一個單元的名稱。」洛夫喬伊完全不把基督教史視為這樣的一個單元，而是視為「一系列的事實；這些事實從整體來看，除了名稱之外，幾乎沒有共同之處。」雖然他欣然承認——因為這一系列事實令他承認，這些事實有一個共同點，即「崇敬某一個形象」，即耶穌基督，但是他趕快補充說，耶穌的「品格和教導……被設想得極為多種多樣，所以，這裏的一致性也僅是名稱的一致性而

4. F. Braudel, 《菲利普二世時代的地中海和地中海世界》, S. Reynold譯, 兩卷本, New York, 1972, 卷一, 頁168。

已。」⁵但是，洛夫喬伊本來也是應該承認這樣一點的：解釋耶穌名字的近乎無限的——或絕對迥異的——方式之中的每一種，都可以在福音書中對耶穌的最初描述(或衆多描述中)找到根據。因而，的確，在這部歷史之中是存在着連續性的；但是，描述耶穌基督意義的各種方式中的一個同樣突出的特點，就是其不連續性。

這種不連續性導致了用於描述這種意義的概念和用語的巨大多樣性和不平衡性，從最樸素、非智性化的到最深刻、複雜的都有。據福音書記載，耶穌說：「父啊，天地的主，我感謝你，因為你將這些事，向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來。」(路10:21)這幾句話可以用來提醒神學家和哲學家，「人的分辨力因為受到太多限制，因而受阻，無法企及上帝的秘密，上帝的秘密『向嬰孩就顯出來』。」⁶但是，緊接下一段耶穌的話就聲明，「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」(路10:22)思想史上一些最「聰明睿智的」學者花費了幾百年的思考和爭論的功夫來探索這個說法的含意⁷。結果是形成了一個形而上學的傳統，從奧古斯丁到黑格爾，都把三位一體當作存在的一切秘密中最深邃者而加以解釋。因此，這裏即將描述的一些形象可能十分簡單明瞭，另外一些則微妙、艱深，不易把握；但是，關於這兩種情況的章節必竟是這本歷史的組成部分。用教父喜歡的一個比喻來說，福音書是一條河，大象在其中可能沉沒，但是蚊子可以浮游。出自同

5. A.O. Lovejoy, 《存在的大鏈條：一個觀念的歷史之研究》，Cambridge, 1936, 頁6。

6. J. Calvin, 《基督教原理》，兩卷本，Philadelphia, 1960, 卷一，頁581。

7. 比如，見Athanasius, 《論路加福音十章廿二節》；Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.4, 也見頁41。

樣的原因，本書後幾章中的形象可能常常比前些章中的形象散漫得多；在這一歷史的第二個千年中，制度化的基督教的威望在西方社會逐漸衰落。但是，奇異的是，在這一時期，遠在建制教會界限之外，作為個體的耶穌的重要性卻增長了，他的聲譽也廣為傳播。

對於要求肯定他「昨日今日一直到永遠是一樣」的信徒的眼睛來說，耶穌形象的變幻可能模糊了他的形象，儘管如此，這種多樣性本身對於文化史來說卻是一種寶藏，因為多樣性把連續性與不連續性結合為一的方式很特殊。任何一個時代對耶穌的描繪都不僅限於信仰史，雖然信仰是這部歷史的中心。信仰史，特別是信仰耶穌基督的歷史，構成學術研究和闡釋的特有主題，這一點當然是妥當的(或者，用《公禱書》耳熟能詳的詞句說：「適當、正確和有益」)。在十九世紀初，基督教思想史作為一門獨特歷史學科的興起，構成了現代學術史中的一章；基督教思想史有別於哲學史、基督教會史和教義神學，但是與這三個領域都有持續的關係。⁸關於基督的教義被規定為「耶穌基督教會以上帝的話為依據所信仰、教導和告白的一切」⁹，對這一教義的複雜演變的敘述，根本沒有窮盡耶穌對於人類文化發展所具有的意義之歷史。因為，《約翰福音》說：「從他豐滿的恩典裏我們都領受了，而且恩上加恩。」(約1:16)這種豐滿已經證明是不可窮盡的，也不能降低為慣用語，無論是教義的和反教義的慣用語。借用埃勒特(W. Elert)的話來說，與「基督的教義」並列的還一直有「基督的形象」。¹⁰《歷代耶穌形象》是一部「基督形

8. J. Pelikan, 「歷史上的進展」, 《歷史神學：基督教思想的延續與變遷》, New York, 1971, 頁33-67。

9. Pelikan, 《基督教傳統》, Chicago, 1971, 卷一, 第一章。

10. W. Elert, 「基督教組織和基督教教義」, 《古代教會基督論的終結》, Berlin,

象」(或諸形象)史。

因而，這既不是一部耶穌生平，也不是作為一個運動或一種制度的基督教的歷史。傳記文學，例如《耶穌傳》這種體裁的發明，嚴格地說，是一種當今的現象，因為學者逐漸相信，通過把批判性史學的方法應用於福音書中的原始資料，他們就能夠重構他的生平；施威策的《尋找歷史上的耶穌》依然是對十八到二十世紀的這種傳記文學之發展的標準總括。當然，任何一個時代對耶穌生平的重構，包括福音書中的耶穌生平的重構，都將是這部二千年間耶穌史不可缺少的資料。但是，我們在這裏所關注的不只是思想史，無論是神學思想還是非神學思想，或者甚至是反神學思想。例如，以視覺形式刻畫耶穌的努力也同樣是我們這個故事的「資料」。這些展現之作用，不僅如在八世紀和九世紀的拜占庭帝國和十六世紀宗教改革時期那樣，藝術刻畫耶穌的法統成為激烈爭論的主題，而且對於藝術史和美學史、歐洲的東西方政治史都具有深遠的意義。但是，在每一章中，在有如盎格羅-撒克遜人諾森布里亞王國(Anglo-Saxon Northumbria)路邊十字架、加羅林王朝(Carolingian)微型畫、或者文藝復興時期繪畫等藝術作品中對耶穌的描繪，也為我們提供了耶穌文化史的素材，我們會集中注意這類描繪的例子。同樣地，在全書中，我們還將反覆引用文學作品，從古英語的《十字架之夢》(*Dream of the Rood*)到但丁的《神曲》，到陀思妥耶夫斯基《卡拉馬佐夫兄弟》中大法官的故事，以估定耶穌對文化的影響。

然而，在副標題「及其在文化史上的地位」中，文化一詞不是單指所謂的「高級文化」，即詩人、哲學

1957，頁12-25。

家、藝術家的創作。耶穌因與受有教養、有體面的社會排斥的人結交而遭到當時的人們的斥責，如果只依據他對有教養的富人階層的生活和思想的促動和美化所作的貢獻來解釋他，這難道不是一種諷刺嗎？但是，這裏所用的文化這個詞，其意義幾乎和在人類學上一樣，包括了社會生活和國家生活，包括的程度不亞於文學、哲學和藝術。因此，我們也將注意解釋耶穌的政治史、社會史和經濟史，而且，我們把引用耶穌的名字來為政治活動辯護這種時尚作法，收入我們的探索目錄中，因為這種作法在激進的和保守的運動史上都變得顯而易見。

如此範圍內的形象最具包容性的框架是由古典的美、真、善三合一觀念提供的，這個觀念本身在基督教思想史上起了重大作用。¹¹與這一古典的三合一觀念對應的(雖然絕不是同一的)，是耶穌即道路、真理和生命的聖經的三合一觀念；耶穌在《約翰福音》(14:6)中就是這樣描述自己的。《約翰福音》中的這一表達式是拉文納的大主教教堂(Archiepiscopal Chapel at Ravenna)中耶穌的一個鮮明形象的主題：「我就是道路、真理、生命。」¹²正如古代一位基督徒作家說過的，「說『我就是道路』的他……重新按他自己的形象塑造着我們」，表現出了——正如另外一位早期基督徒作家所說的——「美的品格」¹³；作為真理的基督，逐漸地被看作是一切真實的完滿和體現，「那光是真光，照亮一切生在世上的人。」(約1:9)；作為生命的基督是一切確實的善的「源泉」。¹⁴因此，拉文納的鑲嵌畫把耶穌總結為道

11. 見Pelikan, 《為了基督的聖愚：論真、善、美》，Philadelphia, 1955。

12. 關於這個形象，跟拉文納的類似形象有關的，見S.K. Kostof, 《拉文納正統洗禮所》，New Haven, 1965, 頁67-68。

13. Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.10; Augustine, 《論三一論》6.10.11。

14. Augustine, 《約翰福音論》22.8。

路、真理和生命，同時也把基督概括為真、善、美。

在柏林大學一八九九至一九〇〇學年的系列講座中，當時頗富盛名的學者哈納克(A. von Harnack)試圖回答「甚麼是基督教？」這個問題。他的講演後來編輯成書，原版發行超過十萬本，被譯成十幾種語言，英文版和德文版至今依然流行。¹⁵哈納克的緒論開頭的話足以作為本引論的結束語：

偉大的英國哲學家穆勒(J.S. Mill)曾經說過：「人類一再被提醒，世上曾有一位名叫蘇格拉底的人」。這自然正確無疑；但是，更為重要的是，要提醒人類，曾經有一位名叫耶穌基督的人一度生活在他們中間。¹⁶

本書中的多種形象代表着「二千年來」的一系列的這類提示。

第一章

拉比

(猶太教教師)

15. A. von Zahn-Harnack, 《哈納克》, 第二版, Berlin, 1951, 頁181-88。

16. A. Harnack, 《甚麼是基督教》, T.B. Saunders譯, New York, 1957, 頁1; 此處譯文有改動。節錄引自J.S. Mill, 《自由論》, 第二章, 載於*The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939, 頁967。

一道榮耀的光明 灑向以色列人

對於耶穌在人類文化史上位置的研究必須從新約開始。這不僅僅是出自顯而易見的原因：從一世紀以來，對於他的全部描述都以新約為基礎，或者聲稱以新約為基礎；當然，的確是這樣。而且還因為，如果我們在開始的時候不考慮四福音書傳達給我們的依據的性質和文學體裁，那我們就無法理解後來這些描述的歷史。新約中對耶穌的描述事實上是一種呈現：它更像一組繪畫，而不太像一張照片。

即使我們解決不了作者是誰和寫作時期的全部棘手問題，我們也必須承認，在耶穌治病助人和各福音書編寫之間的幾十年間，對於他所說的話和所做的事的回憶，都一直是在基督教各種團體中間以口頭傳說的形式流傳着的，而且很可能流傳到這些團體之外。這樣，使徒保羅在大約公元五十五年(即耶穌死後大約二十年左右)在寫信給哥林多的這樣一個團體時，就能夠告訴他們，在幾年前，大約五十年代初期，他訪問哥林多的時候，曾把「福音告訴你們知道」；更早些時候，可能在四十年代，他還談過耶穌的死和復活(林前15:1-7)以及主的晚餐的規定(林前11:23-26)。但是，值得注意的是，除了主的晚餐規定那些話，保羅在他的書信中沒有引用過我們現在在福音書中看到的耶穌的原話。除了關於主的晚餐規定，他沒有提及耶穌誕生和在十字架上慘死之間

的任何一個事件。從保羅的寫作中，我們不可能知道耶穌曾用比喻(parables)和格言進行教導，或者完成過奇跡，或者為處女所生。這些信息，我們得自最終記載在福音書中的早期基督教團體的口頭傳說；而至少是以現在面貌出現的全部的福音書，大概出現得比大部分、或者全部的保羅書信要晚的。

因此，我們應該知道，在時間上，甚至在邏輯上，基督徒的傳說是出現在基督教經書之前的；因為在新約、或者新約中的任何一部書出現之前，是存在着教會的傳說的。口頭傳說的素材在化為書面形式以前，是經歷過教會的生活和體驗的，這種體驗宣稱上帝的聖靈存在，門徒看到這聖靈在耶穌受洗時降臨在他身上，看到聖靈在復活節後第五天、在聖靈降臨節的奇跡中降臨到最早的信徒身上。基督徒認為他們所稱的「新約」的編寫全靠這聖靈的活動；然後，在他們指稱希伯來聖經時才稱之為舊約。因為對耶穌言論、生平事件和治病助人的敘述，是在這種條件下傳到福音書作者和編寫人那裏的，所以，想要解釋敘述中的某一語錄或者故事的人，必定不僅總要詢問那語錄或故事在耶穌生平和教導中的地位，而且也要問詢其在對往事記憶猶新之團體中的作用。有些人認為歷史人物耶穌——如果確有其人的話——早已不可挽回地消失在早期基督教會祈禱的煙幕背後；對於這些人的極度懷疑主義雖然不能提出保證，但是，有必要提出這樣一個告誡：耶穌後來的每一個形象事實上都不是以未加修訂過的原本福音書為依據的，而只是新約中定型的形象。

顯然(如果從後來近兩千年的，尤其是二十世紀的大部分史論來看，則絕不顯然)，依據最早期的描述，耶穌是一個猶太人。因此，理解和闡釋他的福音的首批嘗試是在猶太教範圍之內進行的，同樣，理解他在文化

史上地位的嘗試也必須在那裏開始。新約雖然都是用希臘文寫的，但是耶穌和他的門徒說的卻是阿拉姆語，這是與希伯來語有親屬關係的閃語之一，但絕對不相同。¹當時，希伯來語大體上僅用於禮拜和學術，而巴勒斯坦猶太人說的話是阿拉姆語，在很多情況下還有希臘語。同時，巴勒斯坦境外的許多猶太人，例如在亞歷山大城的，顯然甚至不會說阿拉姆語，更不會希伯來語，只會說希臘語，因此，有時候被稱為希臘語猶太人。²早期基督教社團所使用的福音書和其他書籍中到處散見用希臘字母拼寫的阿拉姆語詞彙和短句，這反映了當時的語言情況：在基督教教導和禮拜中向使用希臘語的過渡完成之前，各種語句和禮拜規則可想而知是用阿拉姆語重複誦讀的。這包括很熟悉的詞，如「和撒那」，以及耶穌在十字架上因被離棄而發出的呼叫：「我的上帝，我的上帝！為甚麼離棄我？」³(詩22:1，"Eloi,Eloi, lama sabachthani?"，而希伯來語則為"Eli,Eli, lama azavtani?")

新約中出現的阿拉姆語詞彙，至少有四個詞是對耶穌的稱呼；這些稱呼能夠向我們提供一套方便的稱號，供我們考慮猶太語言和耶穌最早追隨者在談論他時的猶太語稱謂：耶穌是拉比，即猶太教教師；法師耶穌是 *amen*，即先知；耶穌是 *messias*，即基督；耶穌是 *mar*，即主。

這些稱呼之中最為中性和最少爭議的大概是「拉比」，和有關的「我的拉比」。⁴除了兩段以外，福音

1. 有關這問題的一篇簡短而很有幫助的評論，見M. Black，「耶穌用語復原」，載於 *New Testament Studies* 3 (1956-57)，頁305-313；還有他的長篇專著，《從阿拉姆語看福音書和使徒行傳》，Oxford, 1967。

2. 《使徒行傳》6:1, 9:29。

3. 《馬可福音》15:34；《馬太福音》27:46中的說法稍有不同，這兩段音譯的文本變異更大。

4. 大致上參見E.M. Meyers和J.F. Strange，《考古學、經師和早期基督教》，

書只把這個阿拉姆語詞用於耶穌；⁵如果我們下結論——看來我們是有理由下結論的——認為「法師」或「大師」(見希臘語新約中的 *didaskalos* 一詞)可斷定為那個阿拉姆語稱呼的譯語，那麼，看來就有把握說，當時耶穌以拉比知名，而且他周圍的追隨者和其他人也是這樣稱呼他的。但是，至少在淺讀時，福音書總是顯得強調耶穌和其他拉比之間的區別，而不是相似性。但是，隨着對與耶穌同時或近乎同時的猶太教的學術研究的進步，相似性和區別都已變得明顯。一方面，研究福音書與拉比來源之間關係的學者，以其「最初的基本觀察」得出結論，即「基督教傳說接受了猶太語的資料，並將其歸屬於耶穌」；另一方面，比較表明，像是借用於拉比的許多段落事實上是「有別於猶太教的增補。」⁶對於這兩個特點的一個很好的注解是一件軼事：在《路加福音》的一則故事中，耶穌以拉比身分講道即以此軼事開始(路4:16-30)。

路加告訴我們，耶穌在洗禮和受魔鬼引誘之後(據《馬太福音》和《馬可福音》，這兩件事也是耶穌講道生涯的開始)，「來到拿撒勒，就是他長大的地方。在安息日，照他平常的規矩進了會堂，站起來要念聖經。」依照拉比的習慣性規矩，他拿起一卷希伯來文聖經，誦讀，大概對經文用阿拉姆語翻譯並複述，然後再加評論。他唸的是《以賽亞書》第六十一章的語句：

主耶和華的靈在我身上；
因為耶和華用膏膏我，

Nashville, 1981。

5. 例外見於《馬太福音》23:7-8和《約翰福音》3:26。

6. R. Bultmann，《符類傳統史》，J. Marsh譯，New York, 1963，頁125-26。

叫我傳好信息給謙卑的人，
差遣我醫好傷心的人，
報告被擄的得釋放，
被囚的出監牢；
報告耶和華的恩年。

但是，他沒有採用拉比的常規作法，即說明經文，比較和對照以往的解釋，然後把經文施用於聽眾；他照直宣佈：「今天這經應驗在你們耳中了。」雖然對他這種大膽宣稱的最初反應據說是「希奇他口中所出的恩言」，但是，他進一步的講解卻造成相反的反應，會堂裏的人「都怒氣滿胸」。

但是，在作為拉比的基督和拉比傳統代表者之間許多對抗場面的背後，在福音書中出現的他傳道的方式中，種種相似性都是明顯可見的。最熟悉的方式之一是問答，而問題常常是以難題面貌提出的。一個女人有過七個丈夫(依次地，而不是同時地)，在復活時她該是誰的妻子？一個忠誠的猶太人給羅馬當局交稅是合法的嗎？為獲得永生，我必須做甚麼？在天國中誰最偉大？⁷在福音書敘事中，提出每一個這樣問題的都像是一個普通的人。有時候，在所謂的辯論性對話中，耶穌的對手是普通人；有時候，是他的一個門徒。這就給拉比耶穌機會把觀點徹底說清楚，他常常把問題顛倒過來。有一個古老的故事，說一個拉比受到學生的質問：

「你們拉比為甚麼常常用提問方式教導呢？」那拉比回答：「提問題有甚麼不對嗎？」福音書裏有一則對拉比教學法的鮮明例證；這個例證和我們在這裏討論的涉及

相似性和區別的幾個問題有關。故事如下：

耶穌進了殿，正教訓人的時候，祭司長和民間的長老來問他說：「你仗着甚麼權柄作這些事？給你這權柄的是誰呢？」耶穌回答說：「我也要問你們一句話，你們若告訴我，我就告訴你們我仗着甚麼權柄作這些事。約翰的洗禮是從那裏來的？是從天上來的？是從人間來的呢？」他們彼此商議說：「我們若說『從天上來』，他必對我們說：『這樣，你們為甚麼不信呢？』若說『從人間來』，我們又怕百姓，因為他們都以約翰為先知。」於是回答耶穌說：「我們不知道。」耶穌說：「我也不告訴你們我仗着甚麼權柄作這些事。」(太21:23-27)

但是，對於新約的全部作者來說，耶穌教導所用的最典型的形式是比喻。馬太告訴我們：「這都是耶穌用比喻對眾人說的話；若不用比喻，就不對他們說甚麼。」(太13:34)但是，「比喻」(希臘文為 parabolē)個詞摘自希臘文舊約聖經；把希伯來文聖經譯成希臘文的猶太學者用這個詞翻譯了希伯來文詞 mashal 。因此，在這裏，福音書作者關於耶穌使用比喻的敘述，也是從耶穌的猶太人背景の場合來看才是有意義的。依據這種場合近期對耶穌比喻的解釋，從根本上改變了對於一個要點的習慣性解釋，而這一要點是在對於上帝之國和人生某些事件之間進行許多這類比較之中提出的，儘管這些比較在外觀上平淡無奇。⁸一個例子是關於浪子的著名比

7. 《馬太福音》22:23-33；《馬太福音》22:15-22；《馬可福音》10:17-22；《馬太福音》18:1-6。

8. 比如，見W.O.E. Oesterley, 《從猶太福音看福音書的比喻》，New York, 1936。

喻(路15:11-32)，在某種方式上可以更恰當地叫作長子比喻。從整體看，這則比喻的思想在於父親對於代表了以色列人的長子所說的話：「兒啊！你常和我同在，我一切所有的，都是你的；只是你這個兄弟，是死而復活、失而又得的，所以我們理當歡喜快樂。」這一要點常常被基督教闡釋者忽視，因為他們急於強調教會的獨特性和特殊性；教會被視為那個重新獲得父親恩愛的浪子弟弟。上帝和以色列之間的歷史性契約是永恆的，而其他民族也正在被引入這個契約。耶穌的這一比喻肯定了上帝和以色列的持續性關係的傳統與上帝和教會關係的更新；這是一種雙重的契約。

傳統與更新之間，對於作為拉比的耶穌的角色和把一種新而獨特的權威歸屬於他之間的這種變化不定的情況，必須尋求附加的稱號和類別來描述他的善事和義舉。在這些級別中間，下一個就是先知，見於聖徒主日故事中的宣告：「這是加利利拿撒勒的先知耶穌。」(太21:11)大概這一宣稱的最有意義的說法又一次是阿拉姆語的：「那為阿們的，為誠信真實見證的，在上帝創造萬物之上為元首的」(啟3:14)。自希伯來文聖經問世以來，阿們就一直是在結束一次祈禱的肯定用語，例如，在摩西最終告誡以色列人時大聲合誦律法，每一句的結尾都是：「百姓都要說：『阿們』」(申27:14-26)。「阿們」在早期基督教中繼續起着這一作用。殉教者游斯丁在為非猶太人異教徒讀者描述二世紀基督教社團的禮拜儀式時候說，在祈禱結束時「所有在場的人都表示同意，說『阿們』」。他解釋說，「『阿們』這個詞等於希伯來文中的『就是這樣！』」。⁹

但是，「阿們」含義的進一步擴展在新約中變得明

9. Justin Martyr, 《第一護教書》65.4。

顯起來，首次見於福音書中最有名的啟示(或諸啟示的總彙)，即所謂的登山寶訓。在這裏出現了語法學家所說的斷定式插入語：「我實在告訴你們」(Amēn Legō hymin)這句話在四部福音書中先後這樣地使用了大約七十五次，但只用於耶穌的言論，用以引發權威性的教導。因為具有做出這類教導的權威，所以耶穌是一個先知。儘管英語有英語詞義，但是，在這裏，「先知」這個詞並不是單指、或甚至主要指「預告」的人，雖然耶穌的言論包含有許多預告；它是指「傳授」的人，即全權代表他者說話的人。這就是啟示錄中稱號的基礎：「阿們，忠實和真正的見證」；這也是為甚麼阿們程式開始在登山寶訓中出現；而登山寶訓，即使在耶穌最早的形象中，也是顯示在拉比傳統與預言更新之間變化不定的一個文件。

猶太教學者和基督教學者對登山寶訓發揮作用的解釋方法，與拉比猶太教文獻二者所做的比較，已經論述了這一變化不定的情況。在登山寶訓中，耶穌在作為引言宣告了八福之後斷言說：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在(amēn)告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全。」(太5:17-18)摩西在西乃山上給予以色列人民的律法的永恆效力得到響亮的肯定，接着便是從該律法中引用的一系列語錄。每一條語錄都以「你們聽見有吩咐古人的話」引語開始；每一條語錄之後，都伴隨有以執法者般的引語「**我實在告訴你**」¹⁰為開始的評論。評論的主旨在於強化誡命，不僅包括對誡命的外在的遵從，而且也包括了內在的精神和內心的動機。所有這些評論都是對這一警誡的闡述，即：追隨耶穌者的義

10. 《馬太福音》5:21-48；粗體字為本書作者所標。

必須超過追隨律法的其他文士的人的義。(太5:20)

為確定耶穌不僅是拉比，而且還是先知的特殊身分，登山寶訓的結束語說：「耶穌講完了這些話，眾人都希奇他的教訓；因為他教訓他們，正像有權柄的人，不像他們的文士。耶穌下了山，有許多人跟着他。」(太7:28-8:1)接着，有幾個奇跡故事。正如一篇近期研究著作所說，在這些故事裏，「馬太所致力於強調的重點，使人又一次回憶起拉比傳說中奇跡的作用：增加耶穌活動，特別是他對律法的解釋的權威性。」¹¹新約不僅僅把完成奇跡的力量歸屬於耶穌及其追隨者，耶穌在針對他和鬼王別西卜共謀的指控進行自我辯護時反駁說：「我若靠着別西卜趕鬼，你們的子弟趕鬼，又靠着誰呢？」(太12:27)但是，新約引用奇跡，是要用奇跡充實拉比—先知的立場。在我們考察阿拉姆語的稱號時，還應該注意到存在着耶穌用以完成幾件奇跡的阿拉姆語引語：「『以法大！(Ephphatha)』就是說：『開了吧！』」去治一個聾子；「『大利大古米(Talitha cumi)』，就是說，『閨女，我吩咐你起來！』」讓一個孩子起死回生。¹²

鑑定耶穌為先知旨在肯定耶穌是以色列先知的延續，斷定他作為先知而比他們高超，因為他們曾預言他的到來，並且準備遵從他的權威。在摩西五經(申18:15-22)中，以色列的上帝告訴摩西，並且通過他告訴人民，他要「從你們弟兄中間，給你興起一位先知」，人民應該聽從他。在此語境中，這是規定約書亞為摩西的法定繼承人；但是，在新約本身的範圍內，後來更大程度上在基督教作家中間，例如大約公元二百年的亞歷山

大城的克來門特(Clement of Alexandria)，先知來臨的應許被認為是指耶穌，他與約書亞同名。¹³他被描述成為一位同時實現並且超過了摩西教導的先知，一位滿足了摩西律法並且超越了這一律法的拉比。用《約翰福音》的話來說(1:17)：「律法本是藉着摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。」對於描述恩典和真理的這樣一種啟示，拉比和先知這樣的類群雖屬必要，卻並不足夠。對於新約時期之後猶太傳統中關於耶穌的描述的研究表明，基督教曾設法把耶穌限定在這些類群之中，但是，在和猶太教的爭議中堅持認為，耶穌脫離了全部這一類群秩序。這樣，在伊斯蘭教後來也把耶穌定為一位偉大的先知——在許多方面比摩西更偉大，但是依然是作為穆罕默德先驅者行動的先知的時候，這對於像八世紀大馬士革的約翰(John of Damascus)這樣的反伊斯蘭教的基督教辯護士來說，就不夠了，因而甚至也是不準確的。¹⁴結果，作為基督徒與猶太人之間，基督徒與穆斯林之間匯合點的耶穌形象的潛在意義，就一直沒有得到具體的體現。

拉比和預言家都依從了另外兩個類群，其中每一個都同樣用阿拉姆語表示，然後以希臘語翻譯：Messias(阿拉姆語的「彌賽亞」)翻譯成希臘語是ho Christos，即「基督」，受膏者；¹⁵第二個是Marana，即「我們的主」，用於禮拜儀式中；Maranatha，「主必要來！」譯成希臘語是ho Kyrios，被使徒保羅和很早期的禮拜祈禱引用。¹⁶作為耶穌的名字，「基督」和「主」這兩個稱號在以後得到廣泛使用，也用以規定他為上帝之子和三

11. H.C. Kee, 《早期基督教世界中的奇跡：社會歷史方法研究》，New Haven, 1983, 頁188。

12. 《馬可福音》7:34, 5:41。

13. 《使徒行傳》3:22-23, 7:37; Clement of Alexandria, 《導師》1.7。

14. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷二，頁209-10, 238-40。

15. 《約翰福音》1:41, 4:25。

16. 《哥林多前書》16:22; 《十二信徒遺訓》10.6。

位一體中的第二位。查斯丁尼(Justinian)建造君士坦丁堡聖索非亞大堂，巴赫(J.S. Bach)創作《B小調彌撒曲》，都不只是以一位偉大的教師、甚至世上存在過的最偉大的教師的名義完成的。世界上沒有紀念蘇格拉底的大教堂。但是，在確立的過程中，「基督」和「主」，甚至「拉比」和「先知」，都常失去其大部分閃語內容。對於第一世紀的基督教徒來說，耶穌即拉比的概念是不言自明的，對於第二世紀的基督教徒來說，這一概念令人困窘，對於第三世紀和以後的基督教徒來說，其含義模糊。

迪克斯(Dix)所說的「基督教非猶太教化」，¹⁷即這種變革的端倪，已見於新約。使徒保羅在地中海世界猶太人會堂開始講道之後，決心「轉向外邦人去」(徒13:46)，公元七十年羅馬軍隊在提圖斯(Titus)率領下摧毀了耶路撒冷，破壞了聖殿，因此種種，基督教運動在其擁護者和外貌方面都日益具有外邦人，而不是猶太人的性質。在這樣的背景下，正如我們仍有機會在這一章和以下各章中所留意到，耶穌生平中的猶太教因素引起日益增加的疑問，必須向福音書的外邦人讀者做出解釋。例如，《約翰福音》的作者認為自己有義務說明在迦拿地方婚禮上耶穌把石缸裏的水變成酒的故事，指出那些石缸是「照猶太人潔淨的規矩」(約2:6)使用的；這一點，即使沒有人告訴猶太讀者，他們也必定是知道的。因此，使徒行傳可以當作一部《雙城記》來閱讀：第一章背景在耶路撒冷，有復活後的耶穌及其門徒，因為耶穌囑咐「他們不要離開耶路撒冷」；但是，最後一章，亦即全書之末尾，達到了高潮，使徒保羅完成了最後的航行，句子簡單而快捷：「這樣，我們來到羅馬。」

17. G. Dix, 《猶太人和希臘人，原始教會研究》，New York, 1953, 頁109。

在基督教思想中，使徒保羅常常作為一位主要責任者出現：他負責福音的非猶太教化，甚至負責耶穌的位格從猶太教意義上的拉比向希臘意義上的神的轉化。對保羅的這類解釋在十九世紀聖經批判某些流派中幾乎成為法規，特別是鮑爾(F.C. Baur)一派。鮑爾把保羅與彼得之間的爭論看成是彼得派與保羅派之間的衝突；認為彼得派通過「猶太教化」把福音歪曲為一種新律法，而保羅派的普遍觀點是把福音看作給全人類的、關於耶穌的信息。¹⁸當然，對於彼得與保羅之間、律法與福音之間的對立的這種描述，常常是用羅馬天主教(追溯彼得為第一任教皇)和新教(起源於路德對保羅書信的解釋)之間對立語言所表達。路德最推崇的使徒書信是《羅馬書》；《羅馬書》變成了這一假設的脫離猶太教獨立宣言的特許狀。

然而，自那時以來，學者不僅僅重新把耶穌的形象置入一世紀猶太教的背景之中，而且還發現了新約的猶太性質，尤其是使徒保羅的，特別是他的《羅馬書》的猶太性質。他們的結論是，用斯坦達爾(K. Stendahl)的話來說，「在這封信中，保羅強調的重點的確是猶太人與外邦人之間的關係，而不是稱義論或者預定論，而且肯定不是其他雖然妥當然而抽象的神學論題。」如果這樣地閱讀《羅馬書》，那麼，「《羅馬書》的中心就是九至十一章，亦即他對教會與猶太教會堂、教會與猶太人民之間關係的思考，而不是對『基督教』與『猶太教』之間的關係、福音書對律法態度的思考。」¹⁹《羅馬書》九至十一章是保羅對於他就教會與猶太會堂之間關係所做的鬥爭的描寫，並得出預言和應許：「於是以色列

18. 見P.C. Hodgson, 《歷史神學的形成》，New York, 1966。

19. K. Stendahl, 《保羅在猶太人與外邦人中間》，Philadelphia, 1976, 頁4；粗體字原有。

列全家都要得救」，在這裏應該細心注意：不是皈依基督教，而是**得救**，因為，用保羅的話說，「……就着揀選說，他們為列祖的緣故是蒙愛的。因為上帝的恩賜和選召，是沒有後悔的。」(羅11:26-29)

斯坦達爾評論道：「令人驚奇的是可以注意到，保羅在寫作《羅馬書》這一大段(10:18-11:36)時，沒有用耶穌基督的名字。」但是，如果我們接受對於《羅馬書》中反映出來的保羅心態的這種理解，那麼，他在《羅馬書》其餘部分中對耶穌基督的多種提法就具有一種特殊的意義：從第一章中「我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的」，到最後一章最後一段「所講的耶穌基督」，「這奧秘如今顯明出來，而且按着永生上帝的命，藉衆先知的書指示萬國的民，使他們信服真道。」保羅在別處說過，《羅馬書》中的耶穌基督屬於「以色列族……是希伯來人所生的希伯來人。」(腓3:5)被視為保羅信息和猶太人特殊神寵論二者之間區別的普遍性問題本身，對於保羅來說，就必定令耶穌為一個猶太人。因為只有通過耶穌的猶太人身分，上帝和以色列的契約、上帝的恩賜和沒有後悔的選召才能及於世界上所有的人以及外邦人，外邦人「得接在其中，一同得着橄欖根的肥汁」，及於以色列的人民。(羅11:17)

在以後的幾個世紀裏，出於必要性，這個主題被反覆提起，而且也發展出來描述耶穌的其他許多方式；對於那幾百年來說，這些方式比他作為拉比的形象更有意義。但是沒有人能夠在探討作為拉比的耶穌這個主題的同時，卻又忽視猶太會堂與教會之間，耶穌所屬的人民與屬於耶穌的人民之間關係的隨後的歷史。在考察這一歷史的時候，重要的是應該記取近來有人提出的見解，即：「我們沒有准許以我們對晚近時代事件現時的感

受，來評價遙遠的過去。」²⁰不過，基督徒與猶太教徒之間宗教、倫理和政治等諸方面關係，是像一條紅線一樣貫穿着文化史的大部分的。即使我們注意不可急於對生者和死者妄加評論的告誡，但是，因為最終有另一位法官將會審判，而且要審判我們，所以，我們這些生活在二十世紀裏的人就有一種特殊的責任，要注重這條紅線，尤其是在我們研究二千年間耶穌形象史之際。

夏加爾(M. Chagall)的《十字架上的白色慘死》(White Crucifixion)，二十世紀這樣的一個形象有力地表明了這一點。夏加爾繪畫中被釘上十字架的形象穿的不是莫名其妙的纏腰布，而是一位虔誠而有洞察力的拉比在祈禱時穿的服裝(tallith)。他的預言「人要把你們趕出會堂，並且時候將到，凡殺你們的，就以為是事奉上帝。」(約16:2)被視為已經實現，具有崇高的諷刺意義，因為有些自稱為他的門徒的人把對猶太人的迫害看作是事奉上帝。而這中心形象的確是屬於以色列人民的，但是，他也同樣地屬於教會、屬於整個世界——正因為他是屬於以色列人民的。

提出問題是比回答問題容易的，避免問題是比首先提出問題容易的。但是，我們必須問：在以色列的苦難史和人類苦難史的背景中，如果每一個基督教教會、基督教家庭都不僅僅把瑪利亞當作神母、天后，而且也當作猶太少女和新米利暗，並且崇敬她的各種聖象；不僅把基督當作統領，而且也當作大衛之子拿撒勒的拉比耶穌(Rabbi Jeshua bar-Joseph)，並且崇敬他的各種聖象，那麼，世上還會有反猶太主義、還會有如此繁多的大規模屠殺猶太人事件、還會出現一個奧斯維辛集中營嗎？

20. R.L. Wilken, 《約翰·克里索斯托姆與猶太人》, Berkeley & Los Angeles, 1983, 頁162。

第二章

歷史的轉折點

及至時候滿足，
上帝就差遣他的兒子，
為女子所生，且生在律法以下。

耶穌同時代人都知道他是拉比，但是，這位拉比的教導和講道的中心內容是「日期滿了，上帝的國近了。你們當悔改，信福音。」(可1:14-15)他的許多早期追隨者都發現不可避免地要把他描述為先知，但是，進一步的思考引導他們廓清他先知使命的獨特之處：「上帝既在古時藉着眾先知，多次多方的曉諭列祖，就在這末世，藉着他兒子曉諭我們，又早已立他為承受萬有的，也曾藉着他創造諸世界。他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真象，常用他權能的命令托住萬有。」(來1:1-3)

「日期滿了……就在這末世」：從最早幾代基督教信徒的這些和另外一些聲言中可以看見，在他們完成尋求一種不會在他們確信的耶穌來臨之意義的重壓下失效的語言這一任務的同時，他們發覺必須創建一種歷史的語法。不僅歷史和時間的類別，而且宇宙和空間的類別，也被用來為這項任務服務；在這一任務完成之前，基督的追隨者曾努力改變他們所繼承的希臘哲學形而上學的體系。這一過程的最富挑戰性和最深刻的分析家之一，科奇蘭(C.N. Cochrane)認為：「但是，基督教與古代古典主義的分歧在歷史方面表現得最為明顯或者重大。」他總結說：「的確，從十分真切的意義上看，歷

史標誌着兩者之間存在的問題的癥結。」¹它也同樣標誌着教會與猶太會堂之間存在的問題的癥結。教會自稱是新以色列和真正的以色列，佔有了源於對走出埃及所完成的以色列的拯救之解釋的歷史意義概要，並且進一步把這一概要用於耶穌起死回生所完成的對人類的拯救。

因此，像歷史上描繪耶穌的其他形象一樣，這一形象也源於猶太教傳說。他的早期追隨者之一，聽耶穌自稱是「我是初，我是終」，亦即歷史的主，便使用令人聯想起《以西結書》、《但以理書》和後來的猶太預言性著作的語體斷言：

我轉過身來，要看是誰發聲與我說話；既轉過來，就看見七個金燈臺。燈臺中間有一位好像人子，身穿着長衣，直垂到腳，胸間束着金帶。他的頭與髮皆白，如白羊毛，如雪；眼目如同火焰；腳好像在爐中鍛煉光明的銅；聲音如同眾水的聲音。他右手拿着七星，從他口中出來一把兩刃的利劍；面貌如同烈日放光。
(啟1:12-16)

丟勒(A. Dürer)的「七個燭臺的景象」(Vision of the Seven Candlesticks)，除了一些細節以外(如：鞋代替了「腳好像在爐中鍛煉光明的銅」)，以其「景象的非現實感」，「空間的三維同時既被強調又被否定」，²看起來幾乎可以作為上文的《啟示錄》的憑據，而不是相

1. C.N. Cochrane, 《基督教與古典文化：從奧古斯都到奧古斯丁的思想與行為研究》，Oxford, 1944, 頁456。

2. E. Panofsky, 《阿爾布萊希特·丟勒的生平與藝術》，Princeton, 1955, 頁56-57。

反。丟勒木版畫中的威嚴形象的確是歷史的主，君臨天地、君臨永恆與時間的王，表明「我是阿拉法，我是俄梅戛；我是初，我是終。」³

從現代猶太著述中我們知道，耶穌自己關於上帝之國的宣稱，以及他的追隨者關於他的宣稱，都是猶太啟示論(Jewish apocalypticism)的反響；這種啟示論即一種熱切的期望：以色列的上帝定會戰勝以色列的敵人。雖應許已久，經經延宕，這個期望卻終將實現。聽取耶穌和耶穌以前的洗禮者約翰作此宣告的一代人，據說是翹首「指望」的一代。(路3:15)《使徒行傳》描寫耶穌的門徒甚至在耶穌受難節和復活節之後，在耶穌即將從他們之中隱去之前，依然詢問他：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」耶穌對他們說：「父憑着自己的權柄所定的時候、日期，不是你們可以知道的。」(徒1:6-7)

但是，這樣地了結詢問，大概是避開與猶太人有關的最緊要問題和早期基督徒對上帝之國來臨期望的過於容易的辦法了。因此，尤其是在二十世紀，新約研究學者一直強調考慮啟示期望(apocalyptic expectation)不僅對於耶穌聽眾，而且在耶穌本身發出的信息中所享有的地位。⁴在耶穌的信息中，對悔改的呼籲和道德變化的教誨再三以耶穌二次來臨(Parousia)之應許為依據：人子在祥雲中的來臨將會很快地結束人類歷史，並開始上帝之國的秩序。特別是登山寶訓中的道德教導，如轉過左臉的訓導，對於現實世界的生活常常顯得是一套極不實際的倫理規章(當然托爾斯泰[Tolstoy]是例外)，但是卻宣佈了他的門徒在他在地上傳教和歷史結束之間，短暫過渡

期間應該做的事情。據馬太記載，耶穌告訴他的門徒「以色列的城邑，你們還沒有走遍，人子就到了。」⁵ 部符類福音書都引用耶穌結束講道之前所說的話：「我實在告訴你們，這世代還沒有過去，這些事都要成就。天地要廢去，我的話卻不能廢去。」⁵

但是，那一代人沒有能夠見到這一切：人子沒有來，天和地都沒有終結。有人甚至指出，「迄今的全部『基督教』史，亦即，其真實的內在歷史，都是以耶穌二次來臨的拖延、『耶穌二次來臨』的不出現、末世論被遺棄為基礎的。」⁶就「我的話卻不能廢去」這一應許來說，對於第二次來臨啟示希望的失望感說明了甚麼呢？一種威權的有效性顯然是取決於對於歷史終結的宣佈；而耶穌的位格怎麼能夠，是怎麼樣地把握住了這一權威的呢？二十世紀的學者一直致力於把這種失望感帶來的危機，界定為最初幾世紀基督教的主要精神創傷和制度化教會與關於耶穌位格的教義之興起的原因。然而，有幾分令人驚奇的是，由「耶穌二次降臨延宕」造成的創傷假說，在二世紀和三世紀的文獻中得到的探索很少。然而，這些文獻所揭示的是，在同樣一些人意念中，並存而且結合起來的是對歷史即將結束的熱切的啟示期望，和一種願意與人類歷史繼續發展的前景共存的心理：這兩者都表現為日益強調耶穌中心論。

第一位使用拉丁文寫作的重要的基督教作家，北非思想家德爾圖良(Tertullian)就是這種結合在二世紀末的一例⁷。德爾圖良在警告他的信徒同伴不要觀看羅馬社會中傷風敗俗的表演和展覽的同時，要求他們期待重大

3. 《啟示錄》21:6, 1:8。

4. 試圖表述這一問題的兩本最淵博的書是:A. Wilder, 《耶穌教導中的倫理學和末世論》，修訂版，New York, 1950；R. Otto, 《上帝之國與人之子》，F.V. Filson和B.L. Wolff譯，London, 1938。

5. 《馬太福音》10:23；《馬太福音》24:34；《馬可福音》13:30；《路加福音》21:32。

6. Schweitzer, 《尋找歷史上的耶穌》，頁360。

7. J. Pelikan, 「德爾圖良的末世論」，載於Church History 21 (1952), 頁108-22。

日子到來之時的場景：勝利的基督將會像羅馬徵服者那樣地隨着凱旋的隊伍歸來，並且牽引着囚犯的行列；那些人是迫害人民的君主和州長、省長，嘲笑過他的福音的哲學家和詩人，譏諷過他誠命的演員和其他的「罪惡工具」。他在另一處寫道：「因而，不武裝起來，我們就不能前進……讓我們大家祈禱，期望天使的號角吧。」⁸但是，同樣是這一位德爾圖良，在答覆指控他背叛羅寫帝國時卻宣佈：「我們還要為一切皇帝、為皇帝的大臣、為一切掌權的人、為了世界的福祉、為天下和平、**為終極圓滿實現的延遲**而祈禱。」⁹有關羅馬皇帝的這類言論，從某種意義上看，為在四世紀形成關於以耶穌基督的名義、以耶穌的力量進行統治的基督教羅馬皇帝的觀念做出了準備。但是，在當下的語境中，我們必須研討一下基督徒為耶穌基督第二次來臨的延遲而祈禱這一斷語。

德爾圖良的這一斷語代表的恰恰是對歷史含義的一種新理解；依據這種理解，耶穌不只是以其在未來的第二次來臨而標誌着歷史的終結，像天真的啟示論從字面上理解他那樣，而且已經是歷史的轉折點；這個歷史，即使還要發展下去，也已經被他過去第一次的來臨所改變，所逆轉。德爾圖良也同樣地以一個主要人物的身分被記入三一論和基督位格論教義發展史，他在他的神學教條中預示了統領大部分三世紀和四世紀那些辯論終極的結論。然而，在這兩個世紀中，在闡明三一論過程中不僅形成了作為上帝之子的耶穌在神學上的和教義上的意義，而且也澄清了耶穌的文化意義，因為耶穌是歷史轉折的終決者，因而也是解釋歷史新方法和一種新史學

8. Tertullian, 《論表演》30; 《論祈禱》29。

9. Tertullian, 《護教篇》39; 粗體為本書作者所標定。

的基礎。

對歷史過程的這種新解釋始於以色列史，而這一歷史的主要目標現在被認為應該是耶穌的誕生、慘死和復活。這一點在對猶太教經書中先知傳說的解釋以及運用中已經變得明顯。在描述以色列的孩子走出埃及時，先知何西阿以上帝的名義說：「以色列年幼的時候我愛他，就從埃及召出我的兒子來。」(何11:1)但是，在基督教福音書作者手裏，這些話變成了耶穌舉家為逃避希律王謀殺陰謀的預言。(太2:15)所謂的登基詩篇認同上帝是以色列的真正的王，雖然以色列有人間的王，如大衛，但詩篇九十六篇依然宣佈：「耶和華作王！」但是，基督教哲學家和詩人給這段添加了對基督十字架的明顯引用，現在變成了「**主從十字架上作王**」，他們還指責猶太人刪去了這幾個字。¹⁰基督徒為引用基督而大肆竄改希伯來聖經，編寫各種文集和注釋。¹¹而以色列的先知早已經在耶穌身上發現了他們的目標和他們的歸宿。

同樣情況的還有以色列王國，基督徒視其為已經變成真實的上帝之國，耶穌「從十字架上」進行統治。以色列早已經變為一個王國，由掃羅治理；但是，「當他被棄絕，在戰鬥中敗北，他的後裔也遭棄絕不能再推出國王之時，大衛繼承了王國，他的兒子基督現在受到重大召喚。」大衛王「為上帝之民的這位傑出青年奠定了出發點和基礎，」建立了他的國都耶路撒冷。但是，即使作為「塵世耶路撒冷」的王，他也是「天上耶路撒冷的兒子」。他得到的應許是「他的後代行將在耶路撒冷

10. 《詩篇》96:10; 粗體為本書作者所標。Justin, 《與特里豐談話錄》73.1; V. Fortunatus, 《大路》2.7。

11. Irenaeus, 《使徒祈禱之證》; Cyprian, 《見證》。

作王，代代相傳。」¹²但是，大衛王超越了他自己和自己的王國，看到了耶穌基督為王的前景，在詩篇四十五篇中作出宣告；據基督教對歷史的解釋，這首詩是獻給作王的基督的：

上帝啊，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；
 所以上帝——就是你的上帝——用喜樂油
 膏你，
 [按希臘文舊約聖經：立你為基督]
 勝過膏你的同伴。(詩45:6-7)

可見，大衛在第一行中稱他為上帝，又認同他為王和基督，是塗過油膏的王，「高超於、不同於在昔日象徵性地塗過油膏的那些人。」¹³依據「上帝意願的命令或允許」對猶太和以色列分立王國的全部歷史加以考察表明，所羅門兒子羅波安以來的列王，並沒有「以其謎一般的語言或者行動來預言甚麼可能歸屬於基督和教會」，但是，他們依然是指望基督的。雖然分立的王國終於在耶路撒冷一位君王領導下得到統一，但這是旨在預告基督是一位、和唯一的王；而且，他們的王國不再享有自己的權威和主權，因為「基督認定他們是羅馬人的屬國。」¹⁴

依據基督徒的理由，只有從耶穌為其轉折點的觀點來看，以色列**神職人員**的變遷和繼任史才有意義。亞倫的利未人祭司身分是暫時的，不過是個影子，而其實質

現在最終地顯現在真正的大祭司耶穌基督身上；因「這位既是永遠常存的，他祭司的職任，就長久不換。」(來7:24)對大祭司以利發出的威脅和預言(撒下27-36)：「我要為自己立一個忠心的祭司；他必照我心意而行」並沒有在以色列的祭司職任和祭司中間現，因為他們都是暫時的；但是這威脅和預言必定「過」作為永恆大祭司的「基督耶穌」¹⁵。雖然在新約「祭司」這個詞從未明顯地指基督教會的神職人員，至沒有指傳道的耶穌門徒，而僅僅是指作為祭司的基本本身，或者舊約中的諸祭司，或者全部祭司信徒，是，教會依然很快地拿這個詞指它任命的神職人員。因此，祭司職任史被看作是始於影子般的人物麥基德，他帶着「餅和酒」，又始於摩西的兄弟亞倫，在亞倫那裏成形；但是，這一歷史全都引向耶穌基督；從亞倫那裏又引向新約教會的教士階層和彌撒供奉。¹⁷

因而，以色列的全部歷史在作為先知、祭司和王的耶穌身上發展到了它的轉折點。¹⁸同樣，他被認同為世界全部民族整個歷史的轉折點，而這整個的歷史則總括在「萬國之主婦」(mistress of nations)羅馬帝國的歷史中。雖然事實上這是三、四、五世紀的一個主要論題，但是說明這一論證的最重大、最有影響力的傑作是筆者在緒言中所說的「偉大而艱鉅的著作」，即：奧古斯丁的《上帝之城》(City of God)。¹⁹對於確定耶穌在世界史上的地位這一任務而言，實際上，對於向外邦人世界解

15. 同上，17.5-6。

16. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁25-26。

17. F. L. Horton, Jr., 《麥基洗德傳說：公元五世紀以前和希伯來書中文獻批判調查》，Cambridge, 1976。

18. Eusebius, 《教會史》1.19; Augustine, 《上帝之城》17.4; J. Calvin, 《基督教原理》2.15, McNeill版，卷一，頁494-503。

19. P. Brown, 《奧古斯丁傳》，London, 1969, 頁299-312。

12. Augustine, 《上帝之城》16.43; 17.20; 17.4。

13. Augustine, 《上帝之城》17.16; Eusebius, 《教會史》1.3.14-15。

14. Augustine, 《上帝之城》17.20-23。

釋耶穌位格與啟示的全部努力而言，作為主要由猶太人基督徒寫作的一部書，新約提供的指導遠不如它為規定耶穌在以色列史範圍內的地位提供的指導清晰。但是，它談到了他在時候滿足之期到來。²⁰

模仿保羅的語言，一位早期基督教作家試圖解釋上帝為甚麼等待如此長的時間，把世界史劃分為兩個「時期」或者「時代」，依據則是在耶穌身上發現和確立的「格式」。²¹其他作者也努力確定耶穌來臨與羅馬史之間的某種聯繫早已始於《路加福音》開始的幾章，記載如「該撒亞古士督有旨意下來，叫天下人民都報名上冊」，還有「該撒提庇留在位第十五個年」。²²但是，徹底檢驗這種聯繫的催化劑是這一指控：用羅馬諸神取代基督引起他們憤怒，於是對該城加以懲罰，造成羅馬的滅亡。奧古斯丁辯論說，「不僅在基督開始教導以前，甚至在他誕生於處女馬利亞之前」，羅馬歷史的特點就已經是「往昔時代的可悲的惡端」，這些惡端不是在羅馬遭受軍事失敗之時，而是在它取得軍事勝利之時，就已經變得「不可容忍、令人驚駭」。²³事實上，「在迦太基被消滅、羅馬共和國擺脫了它的後顧之憂之時，從萬事亨通的局面中卻立即滋生出一大堆災難性的罪惡來」，首先是「統治欲望」集中在「一小撮權勢者」手中，而「其餘的勞苦大眾」則被迫受其奴役。²⁴羅馬不能夠對付的不是失敗和衰落，而是勝利和繁榮。因此，有人指責基督所肇始逆轉的羅馬帝國的擴張，沒有自然而然地給人類帶來明顯的福利；因為，按照常被引用的

奧古斯丁的一句名言所說：「如果正義被取消，那麼帝國不就是盜竊罪的悅耳代名詞了(*grande latrocinium*)嗎？」²⁵

另外一方面，據奧古斯丁認為，羅馬許多毫無疑義的偉大成就，可以歸結為羅馬歷史學家薩盧斯(Sallust)所認定的羅馬的雄心、「榮耀慾」和威望；一切對罪惡和道德敗壞起了限制作用。²⁶採取行動並體現在基督身上而知名的上帝也應用這些因素達到歷史目的，這不是好運、或者命運、或者星象威力的結果而是由於「事物與時機的秩序使然，這一秩序對我們隱而不見的，但是〔上帝〕悉知……他像主一樣統治像省長一樣治理。」²⁷奧古斯丁有力地維護了聖經所說的「世代」的「事物與時機的秩序」這一概念，反對史是重複的，「同一世俗事件要被同樣循環周期重演的理論」。²⁸耶穌基督的生平和位格是反對歷史循環理的堅強論據：因為「為了我們的罪，基督死過一次，死回生以後，不會再死的」；同樣應該真實的是，柏圖只在歷史上一個時刻在學院講課，而不會在「即將臨的無限循環周期」中不斷地重複。²⁹基督的生、死復活是一個唯一的、不可重複的事件，同時又是一個息和「從人類起始就已宣告的秘密」；正是因為考慮了這一點，道森(C. Dawson)³⁰才能夠稍許誇張地稱奧斯丁「不僅是基督教歷史哲學的奠基人」，而且「實上是世界第一個發現時間的意義的人。」³¹

20. 《以弗所書》1:10；《加拉太書》4:4。

21. 《致狄奧尼圖斯書》9。

22. 《路加福音》2:1，3:1；Eusebius，《教會史》1.5.2。

23. Augustine，《上帝之城》2.18-19。

24. 同上，1.30。

25. 同上，4.3-4。

26. Sallust，《卡蒂利納》7；Augustine，《上帝之城》5.12-13。

27. Augustine，《上帝之城》4.33；5.1；5.11。

28. 同上，16.10；12.18。

29. Augustine，《上帝之城》12.13；Origen，《駁克爾索》4.67。

30. Augustine，《上帝之城》7.32。

31. C. Dawson，「聖奧古斯丁和他的時代」，載於*St. Augustine*，D' Arcy編，《聖

所以，對於奧古斯丁而言，時間和歷史是至關緊要的(英語該詞為crucial，與「十字架」cross, crux為一詞根——譯注)，是crucialis這個詞字面意義上的「緊要」，因為這個詞類屬於crux Christi，亦即基督的十字架(crucialis這個詞的該用法既沒有古典的先例，也甚至沒有教父使用的先例；而英語中這個詞顯然是培根[F. Bacon]創造的)；³²基督十字架史既是他的救贖工作，也是供人模仿的典範。³³但是，被看作是歷史轉折點的耶穌生平事件不僅影響了對歷史的解釋，也是復興和改變對於編寫歷史的興趣的原因。奧古斯丁雖然不僅寫作過許多體裁的作品，而且在《懺悔錄》中創造了在古典著作和基督教著作中都前無古人的文學體裁，但是他自己從來沒有嘗試寫作敘事性歷史，也許他的一、兩部有爭議的著作具有這種歷史的特徵，是例外。但是在奧古斯丁以前的那個世紀中有兩位希臘基督徒作者，該撒利亞的猶西比烏(Eusebius of Caesarea)和亞歷山大城的阿太納修(Athanasius of Alexandria)，受到耶穌基督的鼓舞，可資作為這一新史學的證明。在四世紀針對耶穌基督位格與上帝關係(Godhead)的大辯論中，他們又恰好立場對立，這一點使他們對於歷史編寫法的共同貢獻更為值得注意。

雖然猶西比烏有被指責表現出過度的樂觀主義，甚至不誠實，³⁴但是，作為公元初三個世紀的一位歷史學家，他的著作是理解那個時期所必不可少的：如果研究那個時期的教會史，卻又剔除來源於猶西比烏的資料，那麼剩下的也就僅僅是東鱗西爪了。猶西比烏是維護基

古斯丁》，New York，1957，頁69。

32. 見《牛津英語辭典》，"crucial"條目。

33. Augustine，《論信經》9。

34. M. Werner，《基督教教義的興起》，Bern，1941，頁112-13，也見頁50。

督啟示的兩部著作《福音的準備》和《福音的展示》作者，又是研究以往世紀護教著作的重要史學家，但他對他的先驅者持批判態度，認為他們專注於「證」，而不理會「事件」。³⁵他在自己的著作《教會史》中開始更正這一不均衡現象，具體的辦法是他要耶穌生平為依據寫歷史。

在《教會史》前言中，他評述了異教批評家反對基督和基督教的兩種意見：基督是「人類史中晚近來的」，基督的國家「隱藏在世界某地某一角落裏」，之，基督是「新來的和奇怪的」。他對這些反對意見回答是，首先敘述耶穌本人的歷史。³⁶據猶西比烏為，這歷史可以一直追溯到人類經驗的始初，因為凡感受到上帝出現的人都可以被稱作「即使不是名義上也是事實上的」基督徒。³⁷但是，這一歷史也延展到作者所在的時代；因為猶西比烏，像古典古代史學家一樣，是專注於當代事件的。但是，這裏有一個基本的區別：據猶西比烏認為，他所講述的具有決定意義的歷史事件不是發生在他那一生的時間之中，而是已經發生在耶穌基督的生平之中。一位學者指出：「依據上帝為世界制訂的計劃，他的興趣在於把握耶穌進入世界一事的普遍的歷史意義。」³⁸為表明這些意義，他提出的不是論據，而是事件：他編寫了一部歷史述評，其轉折點是耶穌基督誕生時的「奧古斯都元首政治("Principate of Augustus")」。³⁹

猶西比烏同時代人，一度又為他的對手——亞歷山

35. Eusebius，《福音的準備》1.3.6-7。

36. 這裏，引用了筆者自己的著作，《耶穌基督在通史一個時期的完結》(London 1965)一書中頁48-56的內容。

37. Eusebius，《教會史》1.4.6。

38. C.F.G. Heinrici，《猶西比烏教會中的原基督教界》，Leipzig，1894，頁21。

39. Eusebius，《教會史》4.26.7，引自Melito of Sardis。

大城主教亞大納西，主要以教義神學和神學辯論知名。不過，在許多方面，他寫作的最有影響力的一本書只偶然論及教義和辯駁。這就是《安東尼傳》，埃及基督教隱修制度奠基人的傳記；這部著作，連最嚴厲批判亞大納西的人也不得不讚賞。⁴⁰顯然，這部著作至少部分地是為西方讀者寫的，在作者在世時就已從希臘文譯成拉丁文；看來，拉丁文本對奧古斯丁皈依基督教起過作用。⁴¹就我們現在目的而言，《安東尼傳》是新的歷史編纂法的優秀範例，也是受福音書中耶穌生平啟發而寫作的新傳記的優秀範例。

當然，這本書和各種希臘異教傳記之間有許多類似點。普魯塔克(Plutarch)的名作《希臘、羅馬名人傳》雖然展現了共同之處，但是區別是更為鮮明的。對希臘文《聖徒傳》的文學形式研究最透徹的霍爾(K. Holl)特別提出波西多紐斯(Posidonius)的傳記和提安納的阿波羅紐斯(Apollonius of Tyana)的傳記作為範例。⁴²雖然《安東尼傳》的目的是表現安東尼為一種理想的化身，但是，這不妨礙亞大納西把他的生平具體地描寫成一種生存鬥爭，而且這一鬥爭直到他死方才結束。就整體而言，這是一種把安東尼的一生作為「體現在安東尼身上的救世主的工作」來描寫的努力。⁴³顯然，安東尼選擇隱修生活，是因為唯其如此他才能夠最有效地遵從耶穌的教導。⁴⁴《安東尼傳》充滿了奇跡故事，也詳細記載着安東尼反對異教的講道誦詞。早期基督教文獻史專家凱斯登(J. Quasten)準確地總結了亞大納西的《安東尼傳》在

40. E. Schwartz, 《論亞大納西的歷史》, Berlin, 1959, 頁286注3。

41. 見第九章。

42. K. Holl, 「希臘聖徒傳的著述方式」, 載於 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 三卷本, Darmstadt, 重印本, 1964, 卷二, 頁249-69。

43. Athanasius, 《安東尼傳》7。

44. 同上, 1-2。

傳記史上的地位：

毫無疑問，古典古代的英雄傳記典範和新型的聖徒傳為亞大納西提供了靈感。但是，他的偉大成就依然在於他以基督教的模式改造了表現民眾理想的傳統方式，展現了受到恩寵力量佑助的基督模仿者的同樣的英雄精神。因此，他創造了一種新型的傳記；這種新型傳記足以成為後世全部希臘文與拉丁文聖徒傳的楷模。⁴⁵

中世紀的這樣的一部傳記，畢德(Bede)的《卡思伯特傳》(*Life of Cuthbert*)就是《安東尼傳》所建立的一個突出例證。正如近期一部研究著作所指出的那樣：「能夠指出像卡思伯特這樣的一位聖徒模仿基督其他聖徒是平淡無奇的，但是，在我們談論傳記時，我們常常傾向於忘記現實和這種模仿的含義。」⁴⁶福音中的耶穌傳對於卡思伯特的生平(他的生活方式)是一轉折點，對於《卡思伯特傳》(畢德寫的傳記)也是一轉折點。

歐洲的日曆後來變成現代世界大多數國家和地區用的日曆，這一事實表明關於耶穌形象意義的這一點，已經被承認為歷史的轉折點，作為發展過程的歷史的轉折點和作為敘事方法的歷史的轉折點。我們已經注意到，從路加到猶西比烏和以後的基督教歷史家，是用以皇帝在位為依據的羅馬曆法來記錄事件的。皇帝

45. J. Quasten, 《教父學》, 迄今出三卷, Westminster, 1951-, 卷三, 頁43。

46. J. H. Anderson, 《傳記真實：都鐸一斯圖亞特王朝時期對歷史人物的記述》, New Haven, 1984, 頁21-22。

位時期又按年代推進，從羅穆盧斯和萊穆斯建造羅馬的傳說日期算起：簡稱A.U.C.(自建城算起，即公元前753年。而我們所知道的李維(Livy)的《羅馬史》的真實標題即為《自建城算起》——Ab Urbe Condita)。公元二八四年到三〇五年在位的戴克里先(Diocletian)皇帝統治期間，對教會的迫害使一些基督徒團體從所謂殉道者時期開始標記日曆。例如，四世紀的《亞大納西喜樂信件索引》是按埃及日曆每年內的月、日安排的，但是又標明第一封「喜樂信件」年代為「戴克里先在位第四十四年」，亦即公元三二七年。⁴⁷這個曆法依然為埃及亞大納西科普特教會和埃塞俄比亞的基督徒保存。

但是，在六世紀，居住在羅馬的一位徐西亞僧侶，狄奧尼索斯·伊西古斯(Dionysius Exiguus，「小戴尼」)，提出一種新的計算法。這一計算法的命名，不是依據羅穆盧斯和萊穆斯創建羅馬的異教神話，不是按迫害者戴克里先在位年代，而是依據耶穌基督道成肉身，特別是憑天使加百列通告處女馬利亞生耶穌的報喜之日，即從建城算起第七五三年的三月廿五日。出於至今尚有幾分不明的原因，狄奧尼索斯算錯了四到七年，造成失誤，所以有時候有人說耶穌生於公元前四年。這些細微情節可忽略不計，狄奧尼索斯規定的「基督教紀元」逐漸地確立了下來，雖然確立過程經歷了許多世紀，但是現在已普及萬國。⁴⁸從此以後，歷史和傳記的年代都標明「公元」或「公元後」(A.D.)和「公元前」(B.C)，依「我主之年代」計算。甚至連反基督者的生平也按基督年代標記日期；基督敵人的傳記寫作也不出

此例，因此，我們說尼祿死於公元後六八年，斯大林死於公元一九五三年。無論如何，在這一意義上——而且不僅僅是在這一意義上，每個人都不得不承認，因為耶穌被撒勒的耶穌，歷史將永遠不會恢復舊貌。

47. 見A. Robertson, 《尼西亞公會議和後尼西亞的教會教父》一書，卷四，頁502-503的譯文和很有用的表格。

48. B. Krusch, 《基督教中世紀年代記研究：我們現今曆法之起源》，二卷本，Berlin, 1938, 卷二，頁59-87。

第三章

外邦人的光明

就是你在萬民面前所預備的；
是照亮外邦人的光，
又是你民以色列的榮耀。

他雖然離去
卻留下了見證

尼布爾(R. Niebuhr)說過：「對於沒有提出的問題作出回答，極為不可思議。」¹接着，他用這雋語作依據把人類文化分為兩種，一種「預期了基督」(a Christ is expected)，另一種「沒有預期基督」(a Christ is not expected)。但是，耶穌的門徒，在公元初的三、四個世紀中，曾致力於向他們的會眾講解耶穌的信息和業績，他們完成使命的根據是正在傳播的假設，即：沒有「沒有預期基督」的文化。因此，耶穌以其位格、教導、生與死對於一個事實上在各地早已提出的一個問題做出了神性的回答，代表了一種普遍的渴望的神性實現，總之，體現出了最早門徒之一所說的「希望的根據；這希望就是(全人類)」通過耶穌基督，「我們共同的名字和共同的希望來皈依，並且走上通向上帝之路。」²

在把這共同希望的信息傳遞給外邦人世界的同時，他們力求在希臘－羅馬文化中去發現可以用耶穌基督共同的名字當作答案的那些問題。正如對於童年的他所作出的預言那樣，³他是

你的救恩，

1. R. Niebuhr, 《人的本性和命運》，二卷本，New York, 1941-43, 卷二，頁6。
2. Ignatius, 《以弗所書》10:1, 1:2。
3. 《路加福音》2:32；Prosper of Aquitaine, 《萬國之呼籲》2.18。

和看來成效顯著的技巧類似，從新約開始，在使希伯來文聖經把耶穌解釋為以色列人民的榮耀的同時也發現了幾種把他解釋為是外邦人啟示之光明的方法。這些方法一般可以分為三組：非猶太人對基督的預言；外邦人對有關耶穌的學說的預測；異教徒對於他的死達到的救贖所作的預示或「類型」。

雖然彌賽亞希望和彌賽亞預言是猶太人民歷史的徵，卻不為以色列所獨有。奧古斯丁說：「即使在其民族中，這一秘密也曾向一些人揭示出來，他們也迫不及待地要加以宣揚。」⁴約伯，摩西的岳父葉忒羅，先知巴蘭是希伯來聖經中談到的三位這類的「外邦人門徒」；拉比和教父均不得不承認他們的存在。⁵有了這種以聖經為憑的保證，基督教護教士在外邦人文獻中找到了指向耶穌的彌賽亞預言的其他證據。

大概最富有戲劇性和肯定幾乎是最為人熟知的就是羅馬詩人維吉爾(Vergil)第四首《牧歌》(Eclogues)中的預言了。⁶它預言了「時代新秩序」的啟始；因為「現在處女正在返回(jam redit et virgo)」，「一個新的人類正從天上降臨」。而實現這一變化的將是「一個嬰兒的誕生(nascenti puero)，因為有了他，人類的鐵的時代就要告終，黃金時代即將開始。」他的誕生還將改變人性。因為

4. Augustine, 《上帝之城》18.47。

5. J. Baskin, 《法老的顧問：經師與教父傳統中的約伯、葉忒羅和巴蘭》，Chico, 1983。

6. Vergil, 《牧歌》4.5-52。

有你的指引，我們祖傳的狡黠的痕跡
一經消除，大地就擺脫不斷增長的恐懼。

大自然也會發生變化：

啊，孩子，為了你，即使大地不加耕種，
也會自由地合盤托出它的贖贈。

.....

你的搖籃會用溫存的鮮花把你
照拂。那蛇也必將死去。

因此：

快顯現你偉大的榮耀，日子已經滿期，
眾神鍾愛的孩子，丘必特的後裔！
看一切都在雀躍：穹窿下世界的威力，
大地、大洋，還有深闊無比的天空，
看啊，一切都歡欣無比，喜迎新時代的來
臨！

這些詩句是從拉丁文翻譯出來的，力求英文文字呈中間性，即不用聖經體。早期基督徒把這些語句也看作是給以色列域外人民的彌賽亞希望的證明，是不足為奇的。這些語句看起來特別近似《以賽亞書》中的預言，但是又顯得是聖經重點詞語的迴響：預告了「新天新地」；期望新人類，其公民身分是天上的，而不是地上的；預示了在這墮落的世界與人性息息相連的古老世襲的狡黠惡習被消除；甚至描寫了人類古老惡敵蛇的毀滅，正像給予伊甸園中的亞當和夏娃的安慰語所應許的那樣。全部這一切的實現全靠奇異的馬利亞的出現和神

子的誕生——他正是上帝的親子。⁷

第四首《牧歌》作為一首讚頌奧古斯都的詩雖然是得體的(儘管有幾分諷刺意義)，但是君士坦丁在公元三一三年發表的一篇耶穌受難節《致聖徒辭》宣稱這首牧歌是關於耶穌的預言。他引用希臘文譯維吉爾作品，逐行地給這首《牧歌》加以基督教解釋。⁸雖然耶柔米無意接受對維吉爾的彌賽亞式的解釋，但是奧古斯丁，像君士坦丁一樣，認為「這位著名的詩人寫的是**基督**。」⁹在中世紀結束以前一直有都亞流(Mantua)行的聖保羅彌撒曲伴同有一個傳說：這位聖徒曾瞻仰過維吉爾在那不勒斯的墳墓而哭泣，因不能早來，失去目睹詩人風采的機會。¹⁰但是，最為人難忘的是《煉獄》第廿二篇引用第四首《牧歌》稱耶穌的來臨。¹¹但丁引用了意大利語譯本中的維吉爾詩句：

世界正在更生；
正義和人類光輝時代來臨，
神子從新的天上降臨，

然後又添加一句致維吉爾的頌辭：

通過你，我成為詩人，通過你，我成為基督徒。

7. 比較《以賽亞書》61:17(啟21:1)；《腓立比書》3:20；《以賽亞書》53:5；《創世記》3:15；《以賽亞書》7:14；《以賽亞書》9:6。

8. Constantine, 《致聖徒辭》19-21。

9. Jerome, 《書信》53.7; Augustine, 《上帝之城》10.27; Augustine, 《書信》137.3.12。

10. D. Comparetti, 《維吉爾在中世紀》, E.F.M. Benecke譯, London, 1966, 頁注6。

11. Dante, 《淨界》22.70-73。

維吉爾的第四《牧歌》被視為關於耶穌的預言這一點，由於維吉爾提及希臘羅馬的庫馬女預言家(the Cumaean Sibyl)的權威，對於維吉爾的基督徒解釋者而言得到了加強；維吉爾在《伊尼特》中談到她，說她「唱出令人驚恐的謎語(horreudas canit ambages)。」¹²當時存有不同女預言家神諭的數種言論集，但是最重要的一本在公元前八三年丘必特神殿火災中被毀。這一事件給以後幾個世紀的各色人士——異教徒、猶太教徒和基督徒——提供了一個不可多得的機會來編寫、改寫新的神諭文集，於是，基督教(或基督教化的)言論被整本整本地收入。

基督教早期最重要批評家之一寫道：「不必稱耶穌為上帝之子，還是把這一榮譽賦予女預言家為佳。」但是基督徒卻常常使用女預言家來加強他們關於耶穌即上帝之子的要求，我們從同一出處還知道，基督徒是常常引用女預言家神諭的，雖然那些神諭被多處修改¹³。他們以得自聖靈的靈感權威來引用神諭，視之為先知書，認為這種權威有資格等同於希臘文聖經本身的權威。¹⁴女預言家「既為先知、又為詩人。」¹⁵在《致聖徒辭》中，君士坦丁也乞靈於這女預言家，發現她的一首詩中每行詩第一個字母合起來即可拼寫出希臘詞語「耶穌基督，上帝之子，救世主，十字架」，¹⁶而這些詞的第一字母又可拼成希臘語詞「魚」(ichthys)，這又是基督的一個象徵¹⁷——據認為，一位羅馬的異教女預言家早已預示了這一切(當然，事實上是一位佚名的基督徒編纂

12. Vergil, 《伊尼特》6.99。

13. Origen, 《駁克爾索》7.56; 7.53。

14. Theophilus, 《致奧托呂柯斯》2.9; Lactantius, 《神性原理》1.6。

15. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》2。

16. Constantine, 《致聖徒辭》18。

17. Augustine, 《上帝之城》18.23。

者所為)。

除了提供關於基督來臨、甚至他的名字的這種據是古代羅馬的預言之外，這種女預言家傳說，作為一檢驗基督在世界末日來臨進行審判的依據，是特別有的。即使從其原來的未經改變的形式來看，女預言家話顯然也包含着涉及未來神性懲罰的威嚇和警告。在太教徒，尤其是在基督徒手中，這些威嚇變得更為泛、更為明顯。為了充實耶穌作為對一切活人和死人審判官第二次來臨的教義，基督教護教者引用了女預言家的預言：一些變化的、要腐敗的東西在最後的審判都將被摧毀；還以她為憑據，認為上帝是饑荒、病疫其他嚴厲懲罰的源泉。¹⁸就其作用而言，基督第二次來臨並審判一切活人和死人的預言，使女預言家的神諭中世紀神學和民俗中大受歡迎，在中世紀藝術，尤其中世紀晚期和文藝復興時期的意大利藝術中尤其此。¹⁹

這一藝術的頂峰是，除了西斯廷教堂(Sistine Chapel)左右兩面牆壁之外，米開朗基羅在天花板上壁畫中相地畫出了舊約中的五個女預言家和五個先知。雖然托爾奈(C. de Tolnay)看到了米開朗基羅在描繪他們時候強的重點不同，但他認為：「先知與女預言家的關聯表回復到了一種舊的文學藝術傳統，即：女預言家總是描繪得預示基督的來臨和受難。」²⁰雖然托爾奈認「米開朗基羅設想女預言家和先知形成對照」，米開朗基羅給予他們的尺寸和位置可以理解為用以表示他實上是遵從傳統的，即：把德爾菲女預言家(Delphic Sibyl)

18. Justin Martyr, 《第一護教書》20; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》8.4。

19. A. Rossi, 「意大利形體藝術中的女預言家」，載於*L'Arte* 18 (1915), 頁272-85。

20. C. de Tolnay, 《西斯廷天花板繪畫》，Princeton, 1945, 頁46、57。

和先知以賽亞描繪得共同佔有預言基督第一次和第二次來臨見證者的地位。作為關於基督的預言，女預言家的話被永遠地收入塞拉諾的托馬斯(Thomas of Celano)「憤怒的時日」一歌歌詞中，這首歌在奠祭彌撒曲中被唱過無數次(至少直到第二次梵蒂岡公會會議以前)：

- 憤怒的時日，可怕的一天，
- 整個世界都將化為灰燼；
- 正如大衛和先知所預言。

描述耶穌為外邦人之光明的第二個方法見於外邦人在思想上對基督教的耶穌教義的期待。這一方法最完備的闡述來源於二世紀末亞歷山大城的克來門特。雖然他廣泛地，卻不總是深入地閱讀過希臘古典文學，尤其是荷馬和柏拉圖，但是他堅持認為自己是耶穌這位神性導師的忠實學生。他在《導師》一書中這樣描述這位導師：

我們的導師是上帝之子，他像他的父親一樣地沒有罪，無可指摘，具有一個沒有情欲的心靈；他是具有人的外貌的上帝，毫無瑕疵，是天父旨意的遂行者，是邏各斯即上帝，他在天父之中，在天父的右手手邊，是有上帝形體的上帝。對於我們，他是一塵不染的形象。我們大家都要竭盡全力把我們的靈魂和他同化。²¹

對於被承認是對耶穌與上帝關係的正統信仰，這是

21. Clement of Alexandria, 《導師》1.2。
22. Clement of Alexandria, 《勸勉》10.110。

一種明確而完備的表白，這一點在當時的每一位思想那裏都得以體現。還有：

他以他的教導和他生平的證據說明他從那裏來，他是誰。他表明，他是使者，調解者、我們的救星、邏各斯、生命的源泉和普及整個大地的和平。總之，通過他，整個宇宙都已經變成了幸福的海洋。²²

或者，像奧斯本(E. Osborn)對上面一段話的複述樣：「主雖然因謙遜而被輕視，卻是上帝的道，是為所知的上帝，和造物的主是同等的。他成為肉身，演人得拯救的戲。」²³

但是，奧斯本又指出，與此同時，「(關於耶穌格的)這種高度的和抒情式的熱情與柏拉圖主義結合起來，因而，上帝之子是最高度的優異、最完美、聖、有力、莊重、威嚴和仁義。」²⁴這位虔敬而正統的耶穌位格擁護者同時也是柏拉圖哲學擁護者，卻不感到些許的矛盾，因為他為柏拉圖哲學設定了一項高度而神聖的使命。他認為，「在主(耶穌)來臨之前，對於尋求真理的希臘人來說，哲學是必不可少的。」哲學可以扮演這個角色，因為同一個「上帝是一切好事的原因」——當然這包括基督在新約和舊約中的啟示，但也包括希臘哲學給予希臘人的啟蒙。他又欣然提出，「哲學大概是(上帝)直接、首先給予希臘人的」，雖然不是永恆的賜予，但也是「在主必召喚希臘人之前。」使徒保羅在《加拉太書》中說，摩西律法是一個導師或者「訓蒙的

23. E. Osborn, 《基督教哲學的興起》, Cambridge, 1981, 頁219。

24. 同上。

師傅，引我們到基督那裏」。克來門特也幾乎同樣地認為，「哲學是一種準備，為因基督而得完美的人鋪平了道路」，總之，是「把希臘心智引向基督的導師」。²⁵總之，正如查德維克(H. Chadwick)所說，對於克來門特而言，「舊約和希臘哲學都同樣是把我們引向基督的導師，又是基督教長江大河的支流。」²⁶

大多數學術評論家，無論是推崇或者貶抑克來門特，在評論這一論斷的時候，都專注於他就哲學所說過的話，而未及同樣細心地指出，按照克來門特的原意，哲學應該「把希臘心智導向基督」：希臘人所發現的「真正的哲學」將要導向基督所發現的「真正的神學」。²⁷克來門特等和其他早期基督教哲學家，都宣稱對涉及基督的基督教教義的哲學預示歸於自己，這些預示中最重要的大概是柏拉圖的《提馬尤斯》(Timaeus)，該對話描述了世界的創造是如何完成的。《提馬尤斯》中關於造物主是「父」和關於神性現實三階段的論述，對克來門特來說正是「神聖三一論」的明證。²⁸這篇對話和《法律篇》是柏拉圖晚年兩大著作；這篇對話在許多世紀之中，在使用拉丁文的中世紀，都是柏拉圖對話中最为知名的。²⁹在這篇作品中，柏拉圖宣稱，「尋找這一宇宙的創造者和父親是一艱鉅任務；找到之後，向全人類宣揚他又恐怕是不可能的。」但是他強調，一切問題之中最根本，「普遍同意在詢問任何事情之開始之時必定提出的，」是：「既然沒有初始之源，它是否一

直存在；或者，如果始於某種初源，它是否會來？」對此，柏拉圖作出答覆：「它(宇宙)已經來，因為它可觀、可觸、有形體，全部這類事物可知。」對話主體部分描述了創造的行動使秩序從混沌中出現。造物主「絕無嫉意……欲求一切事物都盡善盡美地像他自身」；他補充說：「這就是始成和世界秩序有效的原理。」³⁰這種「始成」通過一個創造的行動完成，該中介不如上帝崇高，卻遠比造物主崇高。就是造物主，他從原來的混沌中造出秩序和理性，把「形體」賦予「萬物」。

克來門特廣泛引用了柏拉圖的《提馬尤斯》，上面引證過的幾段，來證明「哲學家聽到了摩西說的話，然後教導說世界是創造的。」³¹因為他確信柏拉圖是從摩西那裏得知這一點的，所以他認為有充足理由以《創世記》前幾章為依據來解釋《提馬尤斯》。就是說，當然，同時是以柏拉圖為依據來解釋《創世記》。這一解釋的關鍵是耶穌是上帝之子；柏拉圖在《提馬尤斯》中說，只有以上帝的「嗣子」為依據才能理解上帝。耶穌也說過同樣的話：「除了子和父願意指示的，沒有人知道父是誰。」³²所以，柏拉圖在《提馬尤斯》的造物主就是《創世記》故事中上帝造物的道，也是《約翰福音》的序言；依據《約翰福音》序言，萬物之形都是通過道，或者，上帝的邏各斯為先在的造物主和邏各斯，道和上帝的理性，耶穌在起初的混亂中理出秩序和理性；據《創世記》和《提馬尤斯》

25. Clement of Alexandria, 《原理》1.5; 《加拉太書》3:24。

26. H. Chadwick, 《早期基督教思想與古典傳統》, New York, Oxford, 1966, 頁40。

27. Clement of Alexandria, 《原理》5.9; 粗體為本書作者所標。

28. 同上, 5.14。

29. R. Klibansky, 《柏拉圖傳統在中世紀的延續》, 第二版, Millwood (New Jersey), 1982。

30. Plato, 《提馬尤斯》28-29; 《提馬尤斯》的所有譯文引自F.M. Cornford, 《柏拉圖的宇宙論》, London, 1937。

31. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

32. Clement of Alexandria, 《原理》5.13.84, 引用《提馬尤斯》40和《路加福音》22。

斯》，依照上帝的形象，人以他的理性被創造出來；克來門特解釋說，耶穌自身就是「作為神性的和威嚴的邏各斯的上帝形象，是不可能遭受損害的人；而這個形象的形象即為人的心智」，人的理性以神性理性為楷模，即耶穌基督。³³

鑑定耶穌為外邦人的光明並不亞於以色列人民的榮耀之第三種技巧，可見於古代史和古代古典文學，即關於可以解釋為耶穌的和通過他獲得拯救的「樣式」和先期形象構成。根據公元三世紀亞歷山大城俄利根(Origen of Alexandria)的定義，「一個樣式就是在(舊約)先父中，先於我們到來，並且在我們之間實現的那種形象。」例如，約書亞徵服了耶利哥，第一個約書亞，嫩的兒子的這個功績預示了第二個約書亞，即馬利亞的兒子耶穌所完成的救贖；因為在阿拉姆語和希臘語裏這兩個名字是一樣的。³⁴因而，「摩西在曠野怎樣舉起(銅)蛇，人子也必照樣被舉起來(到十字架上)。叫一切信他的都得永生。」³⁵

殉道者游斯丁在把關於耶穌的論據向一位名叫特里佛(Tryho，很可能是密什納書[Mishnah]中提到的著名拉比特里豐[Tarphon])的拉比介紹的時候，認為舊約中無論甚麼地方出現的木頭或者一棵樹都可能是十字架的一個樣式或者形象。但是，在他向羅馬皇帝安東尼·庇烏斯(Antonius Pius)上奏關於耶穌的論據時，他引用了非猶太教的文獻和例證，提出十字架是耶穌「權力與統治的最偉大的象徵」³⁶。在《提馬尤斯》中，柏拉圖在援引

默多克(I. Murdoch)所說的「歐洲哲學中最為經久形象」之一時，³⁷教導說，在創造宇宙過程中，「把(靈魂)分為兩半，使兩者在當中交叉，形成的樣子。」³⁸游斯丁重複了猶太教和基督教護教柏拉圖的貫用指責，即柏拉圖借用過希伯來聖經，³⁹為柏拉圖雖然誤解了摩西「並且不理解那是十字架象」，卻說過邏各斯「僅次於第一上帝，被呈十字置於宇宙中間。」³⁹

在游斯丁十字架實例目錄中，最引人入勝之一桅桿這個十字架象徵，因為沒有桅桿就不能在海洋行。在全部基督教史上，水手是一直被提醒注意這象徵的；這個象徵給向外邦人解釋耶穌位格的人提供機會，在古典文學的最初源泉發現一種十字架的「式」，和摩西提起銅蛇並將其置於木桿上所用的那相應，這就是奧德賽(Odysseus)被縛於船桅桿上事。⁴⁰故事見於荷馬《奧德賽》第十二卷，⁴¹奧德賽示他的同伴，轉述神性的西賽(Circe)的指令：

她首先告訴我們不可接近那些賽壬女妖(Sirens)，不可聽她們唱歌，不可去她們開着花兒的草地。她說，只有我一個人可以聽她們唱歌，但是你們必須用大粗繩子把我捆起來，讓我直立着，再把我結結實實地捆在桅桿上，把

33. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

34. 比較H. de Lubac, 《歷史與精神——俄里根所見的聖經智慧》, Paris, 1950, 頁144-45。

35. 《約翰福音》3:14-15; Augustine, 《約翰福音論》12.11。

36. Justin Martyr, 《第一護教書》55; 《與特里豐對話錄》86。

37. I. Murdoch, 《火與太陽：為甚麼柏拉圖驅逐藝術家》, Oxford, 1977, 頁

38. Plato, 《提馬尤斯》36B。

39. Justin Martyr, 《第一護教書》60。

40. H. Rahner, 「航海中的奧德賽」, 載於Zeitschrift für katholische Theologie (1941), 頁123-52; 英文摘要見他的《希臘神話與基督教奧秘》, B. Batt
譯, New York, 1963, 頁371-86。

41. Homer, 《奧得賽》12.158-64, R. Lattimore譯, New York, 1967; 粗體為譯者所標。

繩子頭兒紮在桅桿後面。我要是懇求你們，央告你們鬆綁放開我，你們就必須用更多的大小繩子把我捆牢固。

雖然包括游斯丁和德爾圖良在內的某些早期基督教著作家不斷重複柏拉圖對荷馬的批評，⁴²但是，甚至德爾圖良也不得不承認荷馬是「詩人之王，詩歌中波濤洶湧的海洋。」⁴³然而，還是亞歷山大城的克萊門特又一次最有效、最深刻地使用了捆在桅桿上的奧德賽的形象，認定這是對耶穌的預示。西賽對奧德賽及其一行的指令是雙重的：堵住他手下人的耳朵，以躲避賽壬女妖的誘惑，把奧德賽捆綁在桅桿上，讓他一人聽到賽壬女妖的歌聲，又能戰勝那歌聲。這兩個細節都適用於基督教信徒。他們必須避開罪和錯誤，「正像我們要避開危險的荒野，或者凶險的大漩渦，或者神話中的賽壬女妖一樣」；正如奧德賽對他的舵手發出命令⁴⁴那樣：

你們必須讓她不得接近炊煙和水罐，努力注意海裏的岩石；不然，你們不知不覺的時候，她就要從那裏漂移過來，咱們大家就大禍臨頭了。

但是，他們之所以能夠如此，都是因為有了耶穌、邏各斯和上帝的道，和基督徒奧德賽：

划船穿過她們的音樂，把它拋在後邊，不然它要把你們殺死的。但是，你們是能夠戰勝

42. Justin Martyr, 《第二護教書》10; Tertullian, 《護教書》4。

43. Tertullian, 《致萬國》1.10。

44. Homer, 《奧得賽》12.219-21。

那毀滅的黑暗勢力的。緊靠着那木桿(十字架)，你們就可以避免毀滅。上帝的邏各斯就是你們的領航員，聖靈會把你們引向上天的港口去停泊。⁴⁵

在拜占庭時期，《伊里亞特》和《奧德賽》的基督教評論家突顯了這一形象，在這一過程中協助了這兩部古代古典作品，使之避開了使用不當的宗教見解的狂熱。⁴⁶四世紀的一具基督徒的石棺，用大理石雕成，現存於羅馬德爾美博物館(Museo delle Terme)，顯示了在桅桿上的奧德賽，那桅桿上升至橫樑，形成一個十字架。⁴⁷一段晚期拜占庭禱詞說：「啊，人，不要怕今生大海中滔天咆哮的浪濤。十字架是一種不可銷毀的力量，你可以把你的肉身依附在對那被釘上十字架者崇敬上，這樣，你就會戰勝巨痛到達休息的港灣。」桅桿上的奧德賽的故事變成了外邦人「基督樣式」的恆組成部分。

在使用希伯來聖經和猶太教傳說解釋耶穌的意義時候，基督徒把全部這三種方法用以解釋摩西；這三種方法是：對十字架的預示，對教義的預期和對基督來的預言。他對捆綁和犧牲以撒的描寫是最為流行的救世形象之一；上帝也像亞伯拉罕一樣，願意奉獻自己頭生的兒子作犧牲。⁴⁹摩西對於通過上帝之言創世的敘述對於基督教認定耶穌即邏各斯或者上帝之道具有根本的意義；耶穌是永遠和上帝在一起的，他向造物世界

45. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》12.118.4。

46. K. Krumbacher, 《拜占庭文學史》，第二版，Munich, 1897, 頁529-30, 538。

47. J. Wilpert, 《古代基督徒石棺》，兩卷本，Rome, 1919, 卷一，頁24。

48. 引自Rahner, 《希臘神話與基督教奧秘》，頁381；此處譯文稍作改動。

49. D. Lerch, 《以撒犧牲在基督教中的意義：釋義史研究》，Tübingen, 1950。

釋了上帝的旨意。⁵⁰他的預言：另外一位先知，約書亞-耶穌，將要出來作他合法的繼者，給了基督徒作出宣示的依據，即：「摩西在讓位給作為完美的導師的邏各斯的同時，預言了這導師的名字和職任。」⁵¹

另一方面，在他們把耶穌的信息傳遞給外邦人的時候，蘇格拉底完成了類似於摩西的工作。⁵²他本身是一個類型和基督的先驅者。後來出現在耶穌身上的神性邏各斯，也活躍在蘇格拉底身上，指摘了希臘人的多神教和魔鬼崇拜。蘇格拉底「理性地，亦即合乎邏各斯(原邏各斯)地生活」，是「基督之前的基督徒」，而且，像基督一樣，他也被理性和邏各斯的敵人處死。游斯丁說：「蘇格拉底被指控犯的罪和我們」，和耶穌受到的指控一樣。⁵³關於耶穌基督的教導同樣可以正確地承認蘇格拉底預示了基督教義，尤其是關於永生的基督教義。新約斷定耶穌「已經把死廢去，藉着福音，將不能壞的生命彰顯出來」，但是大多數早期基督教思想家(少數人除外，如敘利亞的塔提安[Tatian of Syria])沒有認為這是指在耶穌以前還不存在對永生的意識。⁵⁴恰恰相反，克萊門特在引證《詩篇》和柏拉圖的《理想國》而論最後審判時，作出了結論：「從此可以知道，靈魂是永生的」，聖經和哲學都同意這一學說。⁵⁵

但是，蘇格拉底和柏拉圖，作為有關耶穌的預言的來源，也是可以為基督的解釋者服務的，不僅像維吉爾

那樣，涉及這嬰兒的誕生，而且甚至涉及他在十字架的慘死。克萊門特在歷數關於創世的各種異教預言、息日和其他聖經的主題時，指出了一個預言：他說「柏拉圖幾乎預言了拯救史(oikonomia)。」這一段出色的述見於《理想國》第二卷蘇格拉底和格勞孔(Glaucon)對話。⁵⁶格勞孔在區分義與不義時提出，我們絕大多數人在大部分時間內都是義和不義的，但是將要出現一全然不義的非義人，和一個全義的義人。讓這一個「人，以其高尚和純樸，用埃斯庫羅斯(Aeschylus)的話說，雖然想要成為一個好人，卻不只予人以好人的象，」讓他受到他是最壞之人的指控吧。而且，讓「直到死亡之時仍然保持堅定，顯得不義，卻又義。」結果會如何呢？格勞孔為其答案的恐怖先向蘇格拉底致歉，回答(為再一次保持語言的中間性，我們用默雷[G. Murray]的英譯)必然如下：「他將受到拷打折磨、捆綁，眼睛被燒壞，經過種種羞辱惡刑之後，被戳刺，被釘上十字架。」⁵⁷

耶穌基督的使徒保羅曾對希臘人談到過「未識之神」，同樣，保羅的繼承者繼續向希臘人和全體外邦人談論「未識之耶穌」：「你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。」⁵⁸

50. G.L. Prestige, 《教父思想中的上帝》, London, 1956, 頁117-24。

51. 《申命記》18:15-22; Clement of Alexandria, 《導師》1.7。

52. A. von Harnack, 「蘇格拉底和古代教會」, *Reden und Aufsätze*, 兩卷本, Giessen, 1906, 卷一, 頁27-48; G. MacGregor, 《毒酒與十字架：人道主義、蘇格拉底與基督》, Philadelphia, 1963。

53. Justin Martyr, 《第一護教書》5, 46; 《第二護教書》10。

54. 《提摩太後書》1:10; J. Pelikan, 《死亡的形體：早期教父論生、死與永恆》, New York, 1961。

55. Clement of Alexandria, 《原理》5.14。

56. Plato, 《理想國》2.360-61; 除最後一段引文, 所有節錄都為本書作者所譯。

57. G. Murray, 《希臘宗教之五階段》, Boston, 1951, 頁157, 以及他有關於希臘動詞 *anaschindyleō* 的翻注。

58. 《使徒行傳》17:23; Clement of Alexandria, 《原理》5.12。


第四章
萬王之王

世上的國成了我主和主基督的國。
他要作王；
直到永永遠遠。

福音書告訴我們，甚至在耶穌誕生以前，天使就已經向他母親報喜：「主上帝要把他祖大衛的位給他；他要作雅各家的王，直到永遠。」(路1:32-33)他誕生以後，有幾個博士從東方來，問：「那生下來作猶太人之王的在那裏？」(太2:2)在聖枝主日進入耶路撒冷一事讓他的門徒想起了先知的話：「看哪！你的王來到你這裏，是溫柔的，又騎着驢。」(太21:5)那一個星期最後一天他在十字架上慘死之時，彼拉多用三種語言寫了一個牌子，放在他頭的上方：「猶太人的王，拿撒勒人耶穌。」(約19:19)新約中最後一卷書，使用了世間君主都很渴求的一個稱號來稱頌他為「萬主之主，萬王之王」(啟17:14)。

而彼拉多竟還問他(約18:37)：「這樣，你是王嗎？」

彼拉多的問題可能，而且已經得到了許多不同的答案。「王」這個稱號沒有保留在十字架上，而是傳遍了世界各民族、各個帝國。十字架還廣泛流傳，用以裝飾各個帝國和民族的王冠、國旗和公共建築，以及在戰爭中死亡的人的墳墓。正如奧古斯丁所說的：「他在十字架上曾被人嘲諷，但是，現在他把那十字架印在衆國王

眉宇之間。」¹在把耶穌送上萬王之王寶座全過程之前，十字架就已經改變了人類一大部分的政治生活在以後各章裏我們會一再看到，「君王神權」和「戰」理論的大部分是以耶穌基督是王這一前提為的，而關於最終地棄絕一切戰爭和君王神權的大多論也莫不如此。探索耶穌稱王在與其他政治論題和互動過程中的歷史變遷，就可以理解西方政治史中高尚事物，和一切惡魔般事物的大部分：就連納粹的十字字(swastika)，雖然其形式比基督教還古老，但也是惡毒反諷基督的十字架的，這一點鮮明地見於它的稱：彎鉤十字架(Hakenkreuz)：。「這樣，你是王嗎？」——彼拉多的問題的確依然是一個很好的問題。

伴同着耶穌為萬王之王這一形象的是一種期望：他即將在地上建立他的王國，聖徒將和他一起活一千年；對這一期望的經典敘述是《啟示錄》第二章。但以理關於四國將從地上消失的預言(但7:17-27)在應該實現，第四個國就是羅馬帝國。²幾位早期教作家在宣稱基督「將要消滅暫時性的王國和建立永恆國」，進而詳盡地描述了為王的基督來臨時將要完成對人類生活和自然本身的變革。³在論證對來臨王國這一千年希望之時，《啟示錄》作者聽到了天上有大聲音說：「世上的國成了我主和主基督的國；他要作王直到永永遠遠。」(啟11:15)然而，我們應該注意，正對千禧年(millenarian)抱有希望的各種鼓吹人物已經注到的那樣，這種對於基督統治的名符其實的期待甚至二世紀在基督徒中間也絕不是普遍的。因而，愛任

1. Augustine, 《論詩篇》76.7。

2. Justin Martyr, 《第一護教書》31。

3. Irenaeus, 《反異端論》5.26.2; 5.33-34(引自Papias)。

(Irenaeus)承認，他不同意某些人把這一切解釋成為對天上永生的一種比喻，而殉道士游斯丁則認為，雖然他「像其他許多人那樣」恪守對基督地上王國的期待，但是也還有「很多人屬於純潔而虔敬的信仰，雖然是真正的基督徒，但想法都不一樣。」⁴

而且，千禧年論者和反千禧年論者都會回答彼拉多的問題，說游斯丁所說的話：「基督的確是永遠的王。」⁵雖然問題出自提庇留·該撒(Tiberius Caesar)的這位代表，即彼拉多，這個問題在以後幾百年仍不斷地復現在其他各位該撒之代表的言論中。例如，從有關一八〇年北非西利烏姆(Scillium)七男五女殉難的敘述(已證明確實可信)中可以得知，對於基督教殉道者以及迫害他們的異教徒，「萬王之王」這一稱號在用於耶穌時是表明一種反對該撒稱至高無上之王的態度的。⁶而該撒的代表大約同時也問過斯米爾納的波利卡普(Polycarp of Smyrna)：「說『該撒是主』，對他燒香，拯救你的生命有甚麼不好呢？」但是，據《波利卡普殉教記》載，他回答道：「八十六年來，我一直是(耶穌基督的)僕人，他從沒有傷害我。我怎麼能夠褻瀆拯救了我的王呢？」⁷《伊納爵殉教記》中也有同類的故事，如果屬實，則在時間上是更早的；伊納爵(Ignatius)曾當面告訴圖拉真(Trajan)皇帝：「天上的王基督(在我心裏)……但願我現在享受他的國。」⁸

但是，在把耶穌當作高超於塵世間君王的天上之

王，而對他表示忠誠的同時，基督教護教者也反復申明，這一態度沒有讓耶穌的追隨者不忠於他們世間的君主。他們對羅馬皇帝本人說：「陛下如果聽說我們尋求王國，那麼陛下無需多加查詢即可知，我們說的是一個人間的王國。」他們堅持說，他們談論的不是政治上的王國，而是「和上帝同在的」王國。因為，如果是塵世間的、政治上的王國，那麼，他們就會毫不遲疑地作出政治妥協，否定基督而求得自己的安全。但是，耶穌基督是「榮耀的王」，他對人生提出了終極的要求。為了回應這一最終的要求，「我們只對上帝示以崇拜，但是在其他方面，我們則樂於為陛下服務，承認陛下是王，是君主。」⁹為了證實他們的忠誠，他們引用了「為我們的君王安全」的祈禱，這些祈禱在基督教聖禮中是獻給「永恆、真正、活生生的上帝的；他們必定尋求上帝的恩典，超過其他一切恩典……我們祈求帝國的安全，皇室的興盛。」他們拒絕做的事是把皇帝奉為神，言稱「該撒是主」，和以他的「靈」起誓。¹⁰現世的諸王國都是上帝建立的，不是如某些異教徒所說的那樣由魔鬼建立；因為由上帝建立，所以值得在上帝護佑下服從。¹¹總之，「就歸於眾國王和眾皇帝的榮耀而言」，指令就是服從，但是是服從而非偶像崇拜：「這樣，該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝。」¹²但是，即使該撒自稱是主，也僅僅是國王和皇帝，而耶穌則是萬王之王和萬主之主；而非眾主之一，¹³凡歸給該撒的一切，也首先歸給上帝。

4. Irenaeus, 《反異端論》5.35.1; Justin Martyr, 《與特里豐對話錄》80; 見R.P.C. Hanson, 《寓言與事件》, Richmond, 1959, 頁333-56。

5. Justin Martyr, 《與特里豐對話錄》135。

6. 《西里烏姆殉教案》6, 載於*The Acts of the Christian Martyrs*, H. Musurillo編, Oxford, 1972, 頁86-89。

7. 《波利卡普殉教記》8-9。

8. 《伊納爵殉教記》2。

9. Justin Martyr, 《第一護教書》11; 51; 17。

10. Tertullian, 《護教書》30-32; 《提摩太前書》2:2。

11. Irenaeus, 《反異端論》5.24.1; 《羅馬書》13:1、4、6。

12. Tertullian, 《論偶像崇拜》15; 《馬太福音》22:21。

13. 《哥林多前書》8:4-6; 見Augustine, 《上帝之城》9.23的說明。

由於研究古代晚期社會史和政治史學者近期的縝密考察，我們方才開始更好地理解羅馬帝國迫害基督徒行為背後複雜的政治、社會、經濟、心理和意識形態諸因素，當然還有宗教因素。¹⁴然而，正如這些學者業已表明的那樣，我們仍然有必要下結論說，作為王和主的耶穌形象是一再和自稱王和主的該撒的主權發生衝突的。基督徒從來沒有把耶穌視為某種「自下而上」的政治革命的領袖，因為這就意味着帝國的終結，並且由另外一種政治制度取代。但是，雖然他們真誠反駁說他們是為推遲世界的終結、是為帝國的康寧而祈禱的，他們卻依然期待着基督的第二次來臨，這就意味着「自上而下」地終結世界，因而也終結帝國。羅馬帝國的延續是這種終結的最終障礙；羅馬一旦滅亡，世界也就終結。

這些人士中有一位簡潔而雄辯地總結了這一複雜情況：

你們是否認為(上帝)派(耶穌)來，像有些人設想的那樣，是為了建立某種政治主權(暴政)，散佈懼怕和恐怖？絕非如此。上帝是以溫柔平和的態度派他來的，正如一個國王派遣他那本身也是國王的兒子一樣。上帝派遣他，正像(上帝)派遣上帝一樣……上帝將會(再)派遣他來審判，有誰能經受得住他的顯現呢……(因此)基督徒在地區、語言或習俗上是和其他的人沒有區別的。因為他們不是生活在自己的城市裏，也不是使用某種不同的語言，也不是以某種獨特的方式生活……但是，雖然他們因

偶然機遇而住在希臘人和野蠻人的城市裏……他們公民身分的構成卻是奇異的，而且，可以設想，是奇妙的。他們住在自己的國度，但僅僅是過客……每一個外國對他們來說都是祖國，每一個祖國又都是一個外國。¹⁵

研究羅馬帝國的後來的學者有時感到迷惑不解。一種情況背後原因之一就在這裏，所以，就連在道德政治上都是「最好的」幾個皇帝，如馬卡斯·奧里留斯(M. Aurelius)和戴克里先(Diocletian)，也都發動了對基督徒的最為殘酷的迫害。因為耶穌是王，基督徒只能忠誠地忠誠於該撒；因為耶穌是王，基督徒不能夠最佳地給予該撒所要求，甚至需要的那種程度的忠誠，以和像維吉爾所說的那樣，讓羅馬帝國「千秋萬代，與世長存。(imperium sine fine)」¹⁶

基督教對歷史和政治的各種程式化解釋所沒有預料的一種可能性是，該撒自己也可能承認萬王之王耶穌的主權。德爾圖良說過：「如果基督徒能夠當該撒，那該撒也是能夠信仰基督的」；但是這裏有用語的前後矛盾。¹⁷然而這一倫理的矛盾在四世紀變成了政治現實，因為羅馬皇帝君士坦丁一世變成了基督徒，宣佈忠於耶穌基督，採用十字架作為他軍事和王位的官方象徵。

君士坦丁皈依基督「是否真誠」的問題是一個現代人提出的問題，因為這在現代有廣泛的爭議，又因為表現了處理問題的一種現代的——事實上是一種時代錯誤的方式。對於他的同時代人來說，這不是一個重大

14. 以上均見W.H.C. Frend, 《早期教會中的殉教與迫害：從馬加比到多那圖斯的衝突研究》，Oxford, 1965。

15. 《致狄奧尼圖斯書》7, 5；粗體為本書作者所標。

16. Vergil, 《伊尼特》1.279。

17. Tertullian, 《護教書》21。

問題：宮廷神學家和史學家猶西比烏當時寫作的《君士坦丁傳》是對這位被塑造為聖徒的皇帝生平的頌歌。但是，在十九和二十世紀的史學中，這篇傳記受到根本性的挑戰，猶西比烏被當作「古代第一個完全不誠實的史學家」而被否定；因為事實上君士坦丁，依據拿破倫的形象，可以被鑑定為「一個天才的偉人，在政治上全無道德觀念，看待宗教問題完全地和單一地只從政治功利主義出發。」¹⁸另一方面，「……君士坦丁自視為基督徒這一點，文件是毫不懷疑的。」¹⁹因此，麥克默倫的看法大概最為可信，即：君士坦丁的精神「不是瞬時地，真實地而是更為細微地，不知不覺地，從一方的模糊的邊緣，向另一方的邊緣」這樣地從異教過渡到基督教的，顯然沒有通過兩方中任何一方的中心。²⁰

雖然君士坦丁自己在三世紀二十年代以前——至少在保存下來的文件中——可能沒有頻繁提及耶穌基督的名字，但是，他的名字在基督教對於前十年事件的兩項重要歷史重建中，特別是對三一二年十月廿八日所謂米爾維橋(Milvian Bridge)戰役重建中，佔有重要地位：一是君士坦丁皇帝御師拉克坦修斯(Lactantius)的，他死於三二〇年；二是猶西比烏的，他於皇帝在三三七年去世之後，自己三四〇年去世之前完成了《君士坦丁傳》。據拉克坦修斯記載，在戰役前夜，「君士坦丁於夢中得到指示，在他士兵盾牌上畫出一個上天的標記，然後進行戰役。他按指示做了」，在士兵盾牌上標誌了"✠"字樣。²¹因此，根據拉克坦修斯對公元三一二年事件的敘述，看來君士坦丁是把他的戰車和耶穌基督的星聯繫了

18. J. Burckhardt, 《君士坦丁大帝的時代》, Vienna, 頁242。

19. H. Doerries, 《君士坦丁大帝》, R.H. Bainton譯, New York, 1972, 頁229-30。

20. R. MacMullen, 《君士坦丁》, New York, 1969, 頁111。

21. Lactantius, 《論迫害者之死的方式》44; 《神性原理》4.26-27; 《梗概》47。

起來，借助基督的勝利而得勝，並且，從此以後，要通過耶穌永恆而不可摧毀的王權來實施他自己的君王權威。

在猶西比烏筆下，君士坦丁的勝利和王權，就是勝利者和君王基督通過十字架標記取得的一項成就；而他對君士坦丁得勝和王權的歷史的和神學的解釋，則變成了一種成熟的歷史神學和對基督教羅馬帝國觀念的辯護。²²「這樣，一切人的上帝，整個宇宙的最高主宰，以後就以其意志指定君士坦丁為……君主。」猶西比烏就是如此開始記述的。猶西比烏報告說，君士坦丁多年後發誓向他追述，在公元三一二年十月廿七日，在他祈禱之時，他「親眼目睹在天上，在太陽上方有一個光明的十字架這一褒獎，十字架包含這樣一句銘文：以此征戰(Toutō nika)。」而且，君士坦丁的整個大軍，也都目擊了天上的這一顯現，「驚喜萬狀」。據猶西比烏說，夢是在這之後來臨的。「然後，在夢中，上帝的基督在他面前出現，帶着他在天上看到的那個標記；基督命令他製作他在天上看到的標記，並且在對敵戰鬥中將其當作護符來使用。」他照辦了。猶西比烏總結道：「皇帝經常使用這一救助標記，當成對付各種叛逆和敵對勢力的護符，而且下令全軍將士頭上戴有類似的標誌。」

另一方面，猶西比烏在《教會史》中敘述君士坦丁的勝利時報告說，在米爾維橋戰役之後，君士坦丁下令為了慶祝勝利將在羅馬豎立起來的他本人雕像手中「拿着救世主受難……救主標誌十字架這一褒獎」；那雕像上刻有拉丁文銘文：「依憑救主這一象徵，勇氣之真正考驗，我從暴君枷鎖之下拯救並解放了你們的城市，恢復了元老院和被解放羅馬人民古代的榮譽和光輝。」自

22. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.24-31。

此以後，羅馬得到了基督的保護。對於羅馬該撒的繼承者君士坦丁來說，被釘上十字架的王耶穌不僅變成了勝利者基督，而且也變成了元老院和羅馬人民傳統榮譽的恢復者。²³

君士坦丁對這一恩賜作出了報答。²⁴「為了感謝救世主佑助他對敵取得的勝利」，²⁴他在一個取名為尼基(Nike，意思是勝利)的城市，即比提尼亞的尼西亞(Necea in Bithynia)召開了第一屆尼西亞大公會議，旨在恢復教會和帝國的和諧。造成不和諧的基本問題是上帝和作為上帝之子耶穌之間的關係問題：用一位現代學者的話來說，「出現在塵世間，把人和上帝重新聯結起來的神是否等同於統治天和地的最高的神，或者者，他是一個半神嗎？」²⁵尼西亞大公會議和以後全部基督教正統對這個問題的回答是，作為上帝之子的耶穌是「生而非創造的，與天父性質(homoousios)同等。」²⁶據猶西比烏認為，這一教義是君士坦丁親自干預大公會議言論的結果，因為「我們的皇帝得到上帝最大之愛，開始對(基督的)神性根源和他的一切世代之前的存在做出論證(用拉丁文，當時有譯員提供希臘文翻譯)：他實際上是在天父身內，沒有出生；甚至在他實際出生之前，天父就一直是父，正如(子)一直是王和救主一樣。」²⁷

尼西亞大公會議接受了這些教義聲明之後，這一教義便成了教會和帝國的律法。君士坦丁致函亞歷山大城的教會，寫道：「某些人對全能救主，我們的生命和希望無恥地大肆褻瀆，膽大包天」，現在王已得到懲罰和鎮

壓；「除了上帝的教義，並無其他可用來評判三教。」²⁸因而，君士坦丁致函他統治省分的全部教

「在主教聖會中決定的一切，都應該被看作是顯示帝旨意的。」然後，他以此為依據頒發敕令對付異教徒，禁止他們集會，沒收他們的教會建築物和集點。²⁹這道敕令對待持異議的基督徒比對異教徒更厲；君士坦丁對異教徒實施的是程度很高的寬容，任何人「強迫他人」接受基督教。³⁰這「是基督徒以後對異教立法的基礎。」³¹這種立法的基礎是對亞信經的肯定，即：作為主和上帝之子的耶穌基督，天父在一起的，「他的王位永無止境。」只有那些羅馬法《狄奧多西法規》(Theodosian Code)所說的尼信經中的「使徒規章」的人，才有權利在基督教帝國從政。(因為這仍然是十六世紀神聖羅馬帝國的律法，所以新教改革派出自政治原因，而非神學原因表明忠於三一信條的正統。)由於四世紀的這些事件，在後的一千多年之中，誰如果想要暫時地稱王，都必須認基督是永恆的王。

但是，這沒有自動地解決政治主權的問題，因為基督的永恆王位和世間君主暫時王位之間劃定聯繫的方式有好幾種，而且各不相同。在君士坦丁所在的個世紀，在他的兩大都市羅馬和君士坦丁堡，耶穌基督為王的定義已經產生各不相同的政治理論。一種理論君士坦丁本人看來實施已久，或者可以說這一理論在後二、三百年在拜占庭基督教界得到了演化，它的

23. Eusebius, 《教會史》9.9.10-11。

24. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.6-7。

25. A. Harnack, 《教義史大綱》，第四版，Tübingen, 1905, 頁192。

26. 有關這些爭論與選擇的較詳細解釋，見J. Pelikan, 《基督 教傳統》1:172-225。

27. Theodoret, 《教會史》1.11-12。

28. Socrates, 《教會史》1.9。

29. Eusebius, 《君士坦丁傳》3.20, 64-65。

30. 同上, 2.56-60。

31. H. Doerries, 《君士坦丁與宗教自由》，R. H. Bainton譯，New Haven, 1961, 110。

見於查斯丁尼大帝(Justinian the Great)的事業和思想。猶西比烏曾說過，君士坦丁皇帝在尼西亞大公會議期間設宴招待教會各主教，「我們也許會想到，這是基督之國的先兆」³²，這句話的含義甚至超過作者的設想。基督曾經向他的門徒應許，他將要在他天父之國與他們再次共食共飲(太26:29)。在福音書關於主的晚餐的敘述中都添上了這一應許，對於大多數解釋者來說，這意味着，在每次記念最後晚餐之時，基督都通過執事神父以主人資格出現，而教友則是客人，以此來預示基督的永恆王國。但是，在君士坦丁的宴會上，因為已被任命聖職的皇帝是主人，眾主教是客人，所以預示了基督的王國。

在政治方面也是如此。在向主教和神職人員致詞時，君士坦丁的語言是恭順有禮的，但是在這恭順儀態背後，卻是一個深知真正權力何在的人所具有的堅定政策。正如猶西比烏在《教會史》末尾所說的，皇帝(不僅僅包括君士坦丁)「有上帝這宇宙的王，有上帝之子這一切人的救主為嚮導和盟友……來對付憎恨上帝的人。」³³宇宙之王天父上帝把權威授予了耶穌，所以他在升天之前說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。」(太28:18)這種權威被傳授給了皇帝，從君士坦丁開始；作為王的基督決定通過皇帝來對世界行使主權，所以顯現在皇帝的夢中。皇帝是「由上帝加冕的(theostephēs)」，這一觀念反映在拜占庭的加冕儀式之中。³⁴早在四五四年，君士坦丁堡主教就主持了利奧一世(Leo I)皇帝的加冕儀式。但是，在拜占庭，不像拉丁語西方所認為的那樣，這並不表明皇帝的權威來自教

32. Eusebius, 《君士坦丁傳》3.15。

33. Eusebius, 《教會史》10.9.4。

34. F.E. Brightman, 「拜占庭帝王的即位典禮」, 載於 *Journal of Theological Studies* 2 (1901), 頁359-92。

宗，或者甚至來自教會。相反，在主教接受聖職時，占庭的皇帝總要宣告：「憑上帝的恩典，憑來源於上帝的我皇室的威力，此人被任命為君士坦丁堡的教。」查斯丁尼皇帝就是麥基洗德，既是國王，又是父。³⁵在君士坦丁堡聖索菲亞大堂南廊中的一幅鑲嵌形象地展現了這種政治神學。王基督坐落在中間；他位置表明，他是一切人的主。在他的一側站着莫諾馬斯·君士坦丁九世(Constantine IX Monomachus)皇帝，一側是皇后佐埃(Zoe)，沒有神父作為中介，因為他們主權直接來自基督。(但是，在政治現實中，這條線得有時不如在政治神學中清楚；因為君士坦丁是佐埃第三個丈夫，而且鑲嵌畫這部分是敲掉原來形象的作，君士坦丁的形象取代了他的前任。)還有，在破聖像的爭論中變得明顯的是，就連這一權威也是有限的：皇帝可以以王基督的名義進行統治，但是他最好必用作為上帝形象的基督的形象行按手禮。

拜占庭市改建為君士坦丁堡——常被稱作新馬——的儀式於三三〇年五月十一日舉行，除其他原外，這也是君士坦丁下定決心的結果：他要重振帝國要建立一個名符其實的基督教首都，以取代舊羅馬那異教首都。但是，即使首都從羅馬遷往君士坦丁堡，馬的許多光輝也無法遷移。這種光輝一如既往地落在馬主教身上。四五二年，教宗利奧一世在曼圖(Mantua)面對匈奴王亞提拉(Attila)，說服他不要圍困馬；他也從其他蠻族徵服者手下拯救了這個城市。³⁶這一背景下，基督為王的權威所包含的政治含義在舊馬和在新羅馬是很不一樣的。耶穌基督升天之前說

35. 《創世記》14:18；《詩篇》110:4；《希伯來書》7:1-17。

36. C. Lepelley, 「列昂……和羅馬城」, *Revue des sciences religieuses* 35, 1961 130-50。

「天上地下所有的權柄都賜給我了」(太28:18)，然後向作為首批主教的使徒頒發「大使命」。而且，對於其中之一，即作為首任教宗的彼得，他授予了「捆綁和釋放」權——雖然是捆綁和釋放罪人，但是，正如解釋所言，也是捆綁和釋放政治權威。³⁷

公元八〇〇年聖誕節教宗利奧三世在羅馬聖彼得大堂為查理曼加冕允其稱帝變成了一個模式，使西方人相信政治主權的移交過程：從上帝到基督，從基督到使徒彼得，從彼得到「彼得王位」的繼承者，從這些繼承者到皇帝和國王。因此，在亨利四世皇帝詆毀教宗格列高利七世的權威時，教宗在一〇七六年的蘭登宗教會議(Lenten Synod)上發表敕書革除亨利教籍，廢黜他的王位，卻不是面向這位國王，而是面向使徒彼得。基督具有政治王權的理論，無論是以政治秩序自主權的名義，還是以基督永恆王權的名義，都遭到了中世紀晚期各種思想家——包括但丁——的反對。出人意料的是，使教宗政治權威合法化的法案最後被歸屬於君士坦丁皇帝。八世紀一部被稱作《君士坦丁的奉獻》(*The Donation of Constantine*)的偽書描述他把皇帝權威和司法權永恆地奉獻給了教宗，以報答基督通過教宗西爾維斯特一世(Sylvester I)對他的善待——這位教宗醫治了他的痲瘋病。基督是王，教會是君主國，教宗是君主，憑藉他的權威，世間的君主實施他們的權威。基督告訴他的門徒說，他們手裏有兩把刀已經「夠了」(路22:38)，這兩把刀就是：彼得及其繼承者既有教會統轄這把「精神的刀」，還有政治統治的「暫時的刀」，雖然他們可能要通過世俗統治者的媒介來實施後者。³⁸

「這樣，你是王嗎？」彼拉多問耶穌，但是在他放在十字架上的牌子上又稱耶穌為王。但是，即使是在他們面對拜占庭皇帝或者羅馬主教的勝利而稱頌耶穌王位之時，那些宣佈遵從他的人也不得不考慮萬王之王的耶穌和王的總督彼拉多之間的對峙時所顯出的深遠含義。記載在《約翰福音》第十八章中的問答又令彼拉多提出了另外一個問題：

彼拉多又進了衙門，叫耶穌來，對他說，你是猶太人的王麼……耶穌回答說，我的國不屬這世界……彼拉多就對他說，這樣，你是王麼。耶穌回答說，你說我是王；我為此而生，也為此來到世間，特為給真理作見證，凡屬真理的人就聽我的話。彼拉多說，真理是甚麼呢。(約18:33-38)

彼拉多的後一個問題在兩千年間也同樣得到了極為多種多樣的回答，然而全部這些回答都來源於耶穌形象的啟發。

37. 《馬太福音》16:18-19；見J. Pelikan, 《基督教傳統》4:81-84。

38. 見W. Ullmann, 《中世紀教皇權力：中世紀教規學者的政治理論》，London, 1949。

第五章
宇宙性的基督

萬有都是藉着他造的，又是為他造的。
他在萬有之先；萬有也靠他而立。

二十世紀最具睿智人士之一懷特海在稱為《科學與現代世界》系列講座第一講中，談到科學信仰和哲學信仰時說，「每一個有細節的事件都可能全然確切地與其先期事件相關，從而證實着總體的原理。」他繼續說，「不相信這一點，科學家的艱苦卓絕的辛勞就會沒有希望。與想象力形成均衡的這種本能性的信念，乃是研究工作的推動力量，即：有某一秘密存在，但是這秘密是可以揭示的。」接着他又提出這樣一個根本性的問題：「這一信念是怎樣如此顯明地根植於歐洲人的心智的呢？」他的回答是：

如果我們比較這一思維基調和其他文明本來面目的態度，那麼看來就只有一個根源。這一根源必定來自中世紀對於上帝的理性的堅持；這一理性被認為既具有耶和華的位格的力量，也具有一位希臘哲學家的理性。¹

這一堅持的態度與信仰的這一結合——「耶和華的位格的力量」加「一位希臘哲學家的理性」——的概要，就是中世紀的和基督教的關於耶穌基督即道成肉身

1. A.N. Whitehead, 《科學與現代世界》, 1925, 頁13。

的邏各斯之教義。

在四世紀之初已經變得明顯的是，耶穌之後最代人期間所適應、所採納的「基督宏偉」的全部名號(titles of majesty for Christ)之中，²產生了最為重大的莫過於邏各斯這個稱號；其後果對思想史之重大如君王之稱號之對於政治史。的確，四世紀的一位教哲學家有理由說，「關於邏各斯的稱號是如此崇高，如此偉大」，³而把所有其他稱號都化個稱號的附加性賓詞。直到今天，像瓊生(B. Jones)容莎士比亞那樣，「拉丁文稍懂、希臘文更不行」(即不懂古文——譯注)也能常常背誦《約翰福音》頭語：「太初有道(En archē ēn ho Logos)」；在(Goethe)的《浮士德》(Faust)開卷的幾頁裏，這位年哲學家獨坐書房，反覆思考着這句話，嘗試用幾個翻譯這句話：「太初有道，有思，有力，有行」邏各斯這個詞既可能有其中任何一種意義，又可能包上述全部的意義，而且還可能含有許多其他的意義「理性」、「結構」或者「目標」。

四世紀對於作為邏各斯的耶穌的思考所得到的成果是載入尼西亞信經中的聖三一論教義。在大部督教史中，三一論沒有被質疑，一直是真正正統信教導的不可質疑的試金石。三一論綱要見於各種系學，如加爾文的《基督教原理》，各種教義問答，佈道。基督教的禮拜和聖歌，從拉丁文祝禱詞「榮於天父(Gloria Patri)」到十九世紀赫貝爾(Bishop R. H. Heber)的讚歌「神聖、神聖、神聖」，對三一論信仰的表

2. F. Hahn, 《基督的崇高稱號及其在早期基督教界的歷史》, Göttingen, 196.

3. Gregory of Nazianus, 《神學講演》36.11。

4. Goethe, 《浮士德》1224-37。

常優於神學；加爾文甚至認為尼西亞信經吟誦比朗讀更好。在基督教教義發展史上，三一論教義的發展是重要的一章，可以說是最重要的一章，在對這一歷史的任何論述中都必定是極為重要的。但是，認定耶穌即邏各斯的過程也創造了思想史、哲學史和科學史。四世紀和五世紀的基督教哲學家會努力論述耶穌是誰，做過甚麼事，因為把這個稱號用於耶穌，就能夠把他解釋成為現實結構(形而上學)的神性線索，而在形而上學範圍之內，又是存在之謎(本體論)的神性線索——總之，解釋成為宇宙性的基督。

同樣，在四世紀，在把耶穌解釋成為宇宙性的基督方面，還有另外一種見證。羅馬的拉特萊諾博物館(Lateran Museum)中的一具四世紀基督徒石棺鮮明地表現了他遍及宇宙的主權。在石棺側面大理石橫飾帶上兩條精雕細刻圓柱之間中央部分，坐在寶座上的是基督的形體，比兩側的形體高。他的左手握着書卷，右手抬起，做出祝福和權威的姿勢。他腳下是一個宇宙的化身。使徒保羅宣佈：「因為基督必要作王，等上帝把一切仇敵，都放在他的腳下。儘末了所毀滅的仇敵，就是死。」(林前15:25-26)還有聲同頌歌的話：

愛子是那不能看見之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先；因為萬有都是靠他造的，無論是天上的，地上的，能看見的，不能看見的，或是有位的，主治的，執政的，掌權的，一概都是藉着他造的，又是為他造的。他在萬有之先；萬有也靠他而立。他也是教會全體之首。他是元始，是從死裏首先復生的，使他可以在凡事上居首位。因為父喜歡叫一切的豐盛，在他裏面居住。(西1:15-19)

在這具旨在通過「從死裏首先復生的」來肯定死亡這「儘末了……的仇敵」的勝利的四世紀石棺上的勝利和他的主的身分之宇宙維度得到了可見的形體表現，正如同時在三一論中這同一維度得到了概念性的表現一樣。

《約翰福音》的卷頭語「太初有道」顯然意在補充《創世記》的卷頭語：「起初上帝創造天地……」的「說」。無論如何，這是早期基督徒同時閱讀這兩段本經的方式。⁵因為上帝的話(這是解釋邏各斯的一種方法)創造了世界，上帝的話也使世界可以理解：作為邏各斯耶穌基督，是揭示上帝對世界的道和意志的上帝之言，作為神性啟示的媒介，他也是神性啟示的實施者，尤其是在關於宇宙及其創造方面的啟示的實施者。他的「事實可靠性」是全部人類理解力的基礎。⁶因此，在四世紀，該撒利亞的巴西勒(Basil of Caesarea)在準備解釋宇宙的意義時，首先使用《創世記》中記載的六天創世的事，又在他的《六日談》中發揮；這是一本神學、科學和迷信的奇異混合物的書，不久以後就被米蘭的安布羅斯(Ambrose of Milan)拿去，用拉丁文改編。

我們已經看到，許多早期基督教思想家在他們對聖經創世故事的解釋中增添了一種受到柏拉圖《提馬斯》深刻影響的、對宇宙起源的理解；基督徒的信念大強化了對柏拉圖宇宙論的使用；這信念是：柏拉圖通過《創世記》，並且在《提馬尤斯》中領悟到——無多麼隱約——宇宙的結構是十字架形的。⁷因此，從開始，基督教的創世觀——即使是通過道成肉身為耶穌的邏各斯的創世——就是後代人所說的「混合學說」

5. Gregory of T. Armstrong, 《創世記在古代教會》, Tübingen, 1962。

6. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》25.2。

7. 見第三章。

亦即：神性啟示和人類理性在其中都有話可說。這兩種認知方式的互動，無論是被視為和諧也好，或者矛盾也好，不僅協助形成了神學史，而且還有哲學史和科學史，一直到十九世紀和二十世紀。⁸對於四世紀大多數教父來說，把尼西亞信經宗教－神學宇宙開創論（「我們信仰一個上帝，天和地以及一切可見物與不可見物的創造者」）和（《提馬尤斯》及其詮釋者，包括基督徒詮釋者在內所規定的）柏拉圖與柏拉圖主義哲學－科學宇宙開創論聯結在一起的，是對邏各斯學說內容的進一步的肯定（雖然邏各斯這個述語沒有在尼西亞信經中出現），因為它宣佈「萬物都是通過唯一的主耶穌基督，上帝之子，創造的。」但是，這一肯定的態度也在兩種有分歧的感受宇宙現實的方式中間劃出了分界線。

兩者之間關係的判例是關於創世的定義，即「從虛無中造出(creatio ex nihilo)」。⁹這個定義是針對物質是永恆的，因而與造物主永遠同在這一觀念的。¹⁰雖然「希臘哲學家盡心竭力地解釋自然」，他們能夠作到的，例如在《提馬尤斯》這樣的著作中，只是「某種想象，而不是對《創世記》中『那隱而不露學說』的明確理解」；那學說其實早已通過上帝之言向摩西，經過摩西揭示了。¹¹因此，從神性智慧，而不是從世俗智慧來看待宇宙，就是旨在承認，從原初到現在「上帝的話都是遍及一切造物的」。¹²上帝所說的話，和上帝對某一人說的話，「我們要照着我們的形象……造人」，正是「他兒子……藉着他創造諸世界……常用他權能的命令

8. J. Pelikan, 「基督教史中的創世和因果性」, 載於 *Issues in Evolution*, S. Tax 和 C. Callender 編, Chicago, 1960, 頁 329-40。

9. J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁 35-37; 卷三, 頁 290-91。

10. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》 24。

11. Basil of Caesarea, 《六日談》 1.2; 3.8。Gregory of Nyssa, 《論人的創造》。

12. Basil of Caesarea, 《六日談》 6.1; 9.2。

托住萬有」，邏各斯耶穌基督被視為三位一體的「位」和宇宙的基督。¹³

四世紀一位使用拉丁文的希臘思想研究者十分地對此加以論述說：「一切存在都起源於天父。基督身上，又通過基督，是一切的淵源。與其他為對照的是，他是獨自存在的。」¹⁴在這樣的一個中，有必要澄清上帝在創世時所說的話，體現在上的邏各斯，據《箴言》記，是否是在說：「在造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。」真如此，則邏各斯就應是造物中為首者，但是依然是一個造物，是創世程序的一部分。據基督教說，只有這樣的兩種可能性：或者是造物，或者是主。在整個四世紀就三一論進行的激烈辯論的總論作為創世時上帝所說的話的邏各斯是在創世之前就和上帝在一起的，因而是共享永恆的，「與天父在一起的」。奧古斯丁在《懺悔錄》卷十一對創世進行的論述；他問道：「啊，上帝，你是怎樣創造天地的呢？」接着便回答道，是在上帝永恆地說着的詞中一切造物也被上帝的話永恆地論及：「啊，上帝，初，你創造了天和地——在你的話、你的子、你的智、你的真之中；你的話是奇異的，你的創造是奇異的。」¹⁶

但是，「上帝的邏各斯」用於耶穌基督其意義遠遠超過「上帝的道」，甚至超過神性的啟示；有多希臘語詞足以表達這些內容，其中好幾個都

13. Basil of Caesarea, 《六日談》 9.6; 《創世記》 1:26(粗體為本書作者所標); 伯來書 1:2-3。

14. Hilary of Poitiers, 《論三一論》 2.6。

15. 《箴言》 8:22(粗體為本書作者所標); Athanasius, 《駁阿里烏派》 2.1。

16. Augustine, 《懺悔錄》 11.3.5-11.9.11。

和其他早期基督教文獻之中。使用邏各斯這一特殊名稱還表明耶穌基督身上也有**理性和宇宙的心智**。「沒有邏各斯」(alogs)在古希臘語中的含義是沒有理性或者反理性；¹⁷因此，二世紀那些反對使用邏各斯學說，因而也反對包含這一學說的《約翰福音》的基督教異教徒就被劃定為「反邏各斯派」，而否定邏各斯永恆性的四世紀思想家則被指控宣講上帝曾一度**沒有邏各斯**，一度瘋狂。¹⁸正統思想堅持認為：「上帝從來不是沒有邏各斯的，上帝從來就是天父。」¹⁹因為基督教哲學家深入思考把耶穌認同為永恆邏各斯一事的深遠內涵，所以作為理性的邏各斯的宇宙論意義在創世學說範圍內就變得明顯起來。

他們當中有一人提出一個修辭性的問題：「人的偉大之處何在？」回答是「在於人是在造物主的形象之中。」然後他分析了這一學說對於基督與創世關係的意義：²⁰

如果你們檢驗表現神性之美的其他的論點，你們就會看到，這些論點之中也完美地包含着與我們表達的(上帝)形象相像的情況。上帝是心智和道：「太初有道」，保羅的擁護者是「有基督的心」的，基督的心「在我裏面說話」。人性沒有遠離這些；你們在你們裏面看到了道和悟性，這其實是對本源的心和道(亦即作為邏各斯的基督)的模仿。

17. 出自柏拉圖《泰阿泰德篇》203，這話出現二次，這些句子中各出現一次。

18. Epiphanius of Salamis, 《反一切異端論》51.3; Gregory of Nyssa, 《教義大綱》1。

19. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》3.17。

20. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2; 5.2(約1:1; 林前13:3)。

因此，在已化身為耶穌的上帝的邏各斯、和在每一個人身上化身並且從內裏令每個人可感知的人性的邏各斯之間，是存在着某種類似性的。但是上帝的邏各斯，因為對天父的關係正如道之對於心，所以是神性的造物主，宇宙中的一切都是通過他造就的，因而「這個名稱(邏各斯)之所以賦與他，正是因為他存在於萬有之中。」²¹

從對作為上帝創造的宇宙和作為上帝理性的邏各斯之間關係的這一描述中，可以見出知識理論的兩種含義。一方面，把邏各斯認同為宇宙理性與心智這一情況實際上抵銷了基督教運動從一開始就特有的一種傾向，即沉迷於對基督的信仰，以至達到頌揚非理性這樣一種矛盾之中。德爾圖良沒有說過(或者，準確地說，從來沒有說過)常常被歸屬於他的一句話：「我之信仰，皆因其為荒謬(Credo quia absurdum)。」但是他的確說過：「上帝之子死了，這一點是一定要相信的，因為它毫無意義(quia ineptum est)。他被埋葬，但又復活，這一事實是確定無疑的，因為是不可能的。」²²他在別處說過：「我們既然有了基督耶穌，既然享受了福音，就不再需要好奇的爭論，不需要詢問了！雅典和耶路撒冷有甚麼關係？」²³

這類的情感在世世代代基督教拘泥字面意義傾向和反理性主義的歷史中，有時自封為執着和權威，是有可能阻塞哲學思考和中斷科學研究的，因為思考和研究都依靠宇宙間存在着某種理性秩序的假設為前提。但是，在四世紀後半期，那些依然接受信仰基督這一矛盾的人已有可能肯定理性思維的實效性，求助於「我們雙眼和

21. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》4.20。

22. Tertullian, 《論基督的肉體》5。

23. Tertullian, 《論異端無權成立》7。

自然法則」的證明。²⁴天父上帝通過他永恆的子邏各斯完成的創世不可能是任意的或偶然的，也不可能是「憑機遇而無理性地設想的」；但是，必須有「一個有用的目的」。²⁵這樣肯定宇宙理性的自然結果，是否定古代占星術所代表的那種特殊形式任意性和機遇論。²⁶人和其他造物的根本差別是，因為人體是依上帝形象，通過造物主邏各斯的特殊行動造的，所以人必定有語言能力(logi kos)，或者「適合於使用理性」，或者，在任何情況下「都反映出造物主邏各斯的存在。」²⁷

四世紀基督教哲學家的信心，是顯示在基督身上的神性。理性給予人的理性探索被造自然之活動的一種能力，但是，這種信心卻又受到了辯證法另外一極的限制，即：加諸於人類理解終極現實能力之上的限制，和以基督啟示為依據的、對這些限制的深刻領悟。正如經常出現的那種局面所示，有一位基督教異教徒成為一種根本性洞察力的催化劑：四世紀一位最卓越的基督教哲學家，尤諾米(Eunomius)，被不止一個他的正統反對者引證，說他曾斷言他對上帝本質的理解和上帝本身對自己的理解一樣好。我們無需接受這種引用語的歷史準確性，就可以知道，對比之下，他的正統派反對者正在表明，關於上帝的許多情況他們是不能理解的。為了研究造物，欲知其「本質」知其「名稱」即可，但是，「我們在聖父、聖子和聖靈中得知的(上帝的)非造的本性，是超越了名稱的一切意義的。」²⁸因為「上帝是不能用語言表現的」；「我們依據其屬性來勾勒它」，所以

「得到關於它的某種隱約、微弱和部分的觀念」，「我們最優秀的神學家」依靠現有的這類知識片斷論上帝。²⁹結果可以被稱作是「聖經實證主義」，為普瓦蒂埃的奚拉里(Hilary of Poitiers)的一句話中：「有在上帝談他自己的時候，他才是可以信仰的(Deo credendum est)。」³⁰上帝是以邏各斯決斷地說話化為耶穌基督的肉身。這樣，宇宙就是確實可知的，同時依然是神秘的，因為邏各斯是上帝的心智和理

因為化身為耶穌的邏各斯是上帝的理性，所以能在宇宙結構本身中看到邏各斯。該撒利亞的巴西利流照現在所熟悉的格式把聖經《創世記》對創世的敘述和柏拉圖關於理念先在的學說結合起來，對這一結構作了形象的描述：

在現在引起我們注意的一切事物存在以前，上帝在其心智中設計並且決定促成誕生存在的一切誕生之後，他就想象了世界應該呈現的模樣，並且創造了與他想要給予世界的形式相和諧的物質……他以不可消解情感的鏈環把宇宙所有不同的部分連結在一起，在各部分之間建立了十分完美的團契與和諧，因此，雖然遙遠，那相距最遙遠的事物看上去也統一在一種宇宙的交感力之中。³¹

這把原子和星系聯結起來的和諧，表現為一種的體系(systema)，全是由「造物主－邏各斯的宏偉

24. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》2.6。

25. Basil of Caesarea, 《六日談》1.6。

26. 同上, 6.5-7。

27. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》8.8。

28. Gregory of Nyssa, 《駁尤諾米》2.3。

29. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》4.17。

30. J. Pelikan, 《基督教義的發展：幾篇歷史序言》，New Haven, 1969, 31; Hilary, 《論三一論》4。

31. Basil of Caesarea, 《六日談》2.2。

就的。³²以希臘語詞「體系」表達的宇宙和諧的概念也十分接近我們所引用過的新約中關於宇宙基督的最強有力的論斷；用巴西勒的話來說，由於宇宙基督，「萬有都有延續性和規章」，他「先於一切被造的」，「無論是天上的、地上的」都是靠他造的，而且，「萬有也靠他而立(或者：組成宇宙體系[synestēken])」。³³

把耶穌身上的造物主－邏各斯認定為宇宙結構基礎，和「上帝的邏各斯在整個宇宙之中」的信念，其依據在於更加根本性地認定邏各斯是**從無中創世的主體**，或者，用聖經語言和哲學語言共有的一個術語，從非存在中創世。³⁴造物主可以被描述是「存在者(ho ōn)」，而造物的存在則由造物主衍生，來源於享有造物主，他們是不能「自立的」。³⁵因此，就十足的意義而言，只有造物主才能被說成是「存在」。同樣道理，對上帝使用天父這一名稱**不是一個比喻**。僅僅因為上帝是邏各斯－子的父，父親這個詞也被用於人的生父；但這樣的用法則**是一個比喻**。據新約認為，作為邏各斯之父，上帝是「父」，「天上地上的各家，都是從他得名」，而在人類家庭中，雙親和子女則是他們上帝的原型的「仿製」。³⁶邏各斯不可能是一個造物，甚至第一造物，因為一切造物都是從非存在中產生，而作為促使他們從非存在中產生的主體，造物主－邏各斯必定享有完全的、非比喻意義上的「存在」。³⁷

因此，正是作為宇宙理性的邏各斯把「宇宙納入秩

32. Gregory of Nazianzus, 《神學講演》38.10-11。

33. Basil of Caesarea, 《論聖靈》7; 《歌羅西書》1:15-17。

34. 《羅馬書》4:17; Athanasius, 《論道成肉身》42。

35. Athanasius, 《駁阿里烏派》3.63。

36. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.23; 3.19-20(弗3:14-15)。

37. Athanasius, 《駁阿里烏派》1.25。

序宇宙」。³⁸宇宙通過這種起構建作用的邏各斯非存在中造出，便在其「秩序與天佑」中顯示出「萬有、掌管一切的上帝的邏各斯」的權威面貌。³⁹宇宙是「荒謬的」或者「失去了邏各斯(非邏各斯的)」，是全靠邏各斯才有意義。但是，反之，宇宙把握理自它對邏各斯的把握；沒有邏各斯它又會倒退到非存在中去；正是邏各斯原來把它從非存在中創造出來的。之，

善者不怨。因此，上帝是不怨存在的，而且願一切都存在，以昭示堅定不移的愛。上帝看到，全部造出的自然，如果自行其是，就會變遷而遭到消解。為防止這一情況，使宇宙免於解體而歸於非存在狀態，上帝使用上帝自己的邏各斯造出萬物，並賦予造物以存在……上帝通過邏各斯來引導(宇宙)，因而，憑藉邏各斯的指導、佑助和諧調，造物得到啟明，得以永遠安然存活。⁴⁰

因為罪就是背離上帝，背離邏各斯，有罪的人的危險是重新落入非存在的深淵；正是邏各斯的創動把他們從非存在的深淵中呼喚出來的。

為了面對和克服這一威脅，邏各斯，即**宇宙救**化身為耶穌基督；耶穌受難，在十字架上死去，又復生，戰勝了罪、死亡和地獄。這是必要的，因為斯塑造的這個世界現在已經變成了一個墮落的世界。⁴¹世紀和五世紀的希臘基督教哲學家，和特別表現在

38. Athanasius, 《駁異端》45。

39. Athanasius, 《致埃及諸主教》15。

40. Athanasius, 《駁異端》41。

思想中後期的基督教個人主義形成對照，總是十分近似地看待人和宇宙。首先，在對於通過邏各斯創世的理解方面，情況就是如此，而在診斷人類困境和通過現已化身為基督的同一邏各斯進行神性的治療方面，也是應該如此的。因此，不僅「萬有也靠他而立」，即：靠作為宇宙建構的邏各斯基督，而且也一定是靠救主邏各斯的，因為「受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。」⁴¹

在希臘語東方比在拉丁語西方中更強調宇宙的基督，一個原因可見於關於存在和邏各斯創世的觀念，這些觀念我們在上文已通過亞大納西和四世紀其他東方思想家的著作加以討論。現在，在把死亡解釋為罪過結果的哲學神學，和傾向於把死亡視為過渡與非永恆性後果的哲學神學之間可以劃出分界線了；兩種強調重點都不是完全不包容對方的，但是區別是清晰的。如果罪被界定為墮入造物邏各斯從中造出人類的那種虛無，那麼，就有理由把人類靈魂困境描寫成「自我想象的惡」，因而，描寫成「正在做某事」；其次，由於所犯之罪是非存在，「事實上它沒有做任何事。」⁴²這樣的靈魂受到了欺騙，相信非存在是「唯一真實的現實」，而上帝的現實是「非存在」。對於存在與非存在之間這種造出的形而上極性的完全顛倒即是墮落的含義。因為，在亞大納西的斷語中，「從本性上看，人是服從過渡性(phthartos)的，因為人是從非存在中造出的。」⁴³形容詞「過渡的」及其同源詞具有決定性的重要意義。因為這個詞把對罪和墮落的理解置入了不僅人性、而且還有宇宙本身都要屈從的過渡和衰落的語境中；人和宇宙都是

從無中創造的。人和世界的墮落都是因為喪失對存在的微弱依靠，因而是墮入深淵。就人類而言，落尤為可悲，因為只有亞當和夏娃是(地上其他物都不是)依照上帝的形象，亦即神性邏各斯的。⁴⁴雖然有人提出許多相反的論斷，但是關於境的這一觀點所着重的是作為容易墮落和過渡的而不是作為罪和「罪的工價」(羅6:23)的死亡。

關於在宇宙衰落條件下人之墮落的這一觀點體系，乃是對邏各斯耶穌救世活動的一種理解；世活動不僅將其用於贖反對上帝律法和上帝旨意而且用於修補因疏異被界定為「存在者」的上帝的存在中的裂隙；因此不僅應用於罪，也應用論。⁴⁵邏各斯化身為耶穌，使人能夠超越自己，用新約中一句意味深長的話來說，「與神的分。」(彼後1:4)不只一位希臘教父說過：「上帝斯變得具有人性，所以你們可以從人那裏得知，能夠變得具有神性。」⁴⁶人真正的偉大之處在上帝形象，⁴⁷但按上帝形象最初造人是通過邏各斯通過同一個邏各斯，這一創造現在不僅要達到復且要達到成功和完美：他的道成肉身要形成我們神格化。在這一成功之中，整個宇宙都能恰當地份；「教會的建立是世界的重新創造」，在其中斯已經創造了繁星」，一個新的天和一個新的地

從宇宙創造歸功於邏各斯耶穌這一點，經過推斷可以得知，邏各斯不僅是開始，也是終結，

44. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》5.2; 30.34。

45. 參考Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁344-45; 卷二, 頁10-16。

46. Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》1.8.4; Athanasius, 《論道成肉》。

47. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2。

48. Gregory of Nyssa, 《論雅歌的講道》13。

41. Athanasius, 《駁阿里烏派》2.63(西1:17; 羅8:21)。

42. Athanasius, 《駁異端》7-8。

43. Athanasius, 《論道成肉身》5。

的目的。⁴⁹他是終結，也是開端。這一學說成為基督教哲學的關鍵之後，就變成原始基督教對世界即刻終結和基督即刻到來進行審判的期待。時間是依順序向前運動的這一見解應該令我們承認時間也是有終結的，正如它有一個開端一樣。因此，「如果我們設定上帝的意志力量是一切存在物的充分的始因，因為一切都從無生成，那麼，我們在把世界的重建歸於這同一力量的時候，就不會讓我們的信仰立足於某種非或然性。」⁵⁰

把這種邏各斯觀作為宇宙的極致即世界史和宇宙史大戲的綱要，我們在上文已經從《哥林多前書》第十五章中引證。耶穌是作為真正的人來的，要成為第二個亞當；「死既是因一人而來，死人復活也是因一人而來。」他復活了，成為「初熟的果子」，而在他之後，「在基督裏衆人也都要復活」。「再後末期到了」，他「就把國交與父上帝。因為基督必要作王，等上帝把一切仇敵都放在他的腳下。儘末了所毀滅的仇敵就是死……叫上帝在萬物之上，為萬物之主。」（林前15:20-28）但是，如果宇宙某處仍然有某種為他那治病救人的愛所不及的病痛，那麼，在基督裏來臨的上帝還真的是「在萬物之上，為萬物之主」嗎？如果，按《約翰福音》所說(1:9)，邏各斯是「真光，照亮一切生在世上的人」，那麼，還可能有那已經來到世界，而且在邏各斯裏照亮一切的光所不能穿透的黑暗深淵嗎？作為上帝的道，邏各斯已經在創世時說話，在以色列的先知裏說話，又具有決定意義地在耶穌的生平和教訓中說了話。作為上帝的理性，邏各斯從世界的瘋狂和惡的勢力中理出意義來。作為宇宙的結構，邏各斯已提出應許，在已

49. Basil of Caesarea, 《六日談》1.3; 3.6。

50. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》23.1, 5。

被感受到的宇宙不同因素之間可能有一種「體系」種聯繫。作為宇宙的救主，邏各斯不是從已造的秩序善中採擷出人性的，而是把已造的秩序轉化成為給革的人性的一個適當的環境。而且，作為宇宙的目邏各斯代表了一種希望，即：魔鬼在「萬物的回(apokatastasis tōn pantōn)」也能最終地恢復完美，「世界的重新組建，人類也會被改變，由過渡性和塵走向不被腐化和永恆。」⁵¹

但是，讓我們不要忘記——有時候他們看來已記，雖然更多的時候他們是記得的⁵²——四世紀基督學家關於先在的道和邏各斯的全部這些形而上念，都是應該找到其宗教的和倫理的核心，甚至找性的辯解的——在福音書中，在「謙遜的道(se humilis)中」，在「他在十字架上受難的榮耀中」

「太初有道」：許多從未聽說過拿撒勒的耶穌的思可能說過，已經說過這句話。但是，俾使宇宙基督斯肖的肖象超凡絕倫的是這樣的一個聲明：道在耶穌為肉身，化身的道耶穌在十字架上受難並且死去。而，如果這一聲明是真實的，那麼最終就無法避免地聲明：恰恰是宇宙，才是通過他來臨的愛的對象。《約翰福音》以邏各斯教義開卷，繼而以其最聞名的行說：「上帝愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們一切信他的，不致滅亡，反得永生。」（約3:16）這裏「一切」人，的確是指每一個個人；但是，在這裏，「世人」的希臘語詞仍然是「宇宙(kosmos)」。

51. 同上，22.5。

52. Gregory of Nazianus, 《神學講演》39.13; 45.26。

53. E. Auerbach, 「『謙遜的道』和『受難的榮耀』」，載於*Literary Language Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, R. Manheim譯，York, 1965, 頁27-81。

54. Augustine, 《懺悔錄》7.18.24-25。



第六章
人子

你們看這個人！

從福音書中可以看到，耶穌最喜歡的對他自己的稱呼是「人子」；這一稱呼在符類福音書中出現約七十次，在《約翰福音》中出現十一或十二次。¹在希伯來文聖經中，這個詞有時候用來指人，意思為「凡人」。²但是，在公元一世紀，在猶太教的用法中，這個詞已經獲得了啟示的內涵，這種內涵也被這個詞帶進關於耶穌的許多話裏：「閃電從東邊發出，直照到西邊。人子降臨，也要這樣……那時，人子的兆頭要顯在天上，地上的萬族都要哀哭。他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕着天上的雲降臨。」(太24:27、30)在新約之後的基督教用法中，這一稱號幾乎立即獲得了它的原來意義，尤其是因為它逐漸被用來指耶穌的人性，與「神子」並列——「神子」一詞是指他的神性。³

這樣，雖然耶穌從一開始就被他的門徒看作是對神性的一種揭示，但是，隨着他們對他思考的深化，他們逐漸認識到，這充分表示，耶穌同時也是關於人性秘密的啟示，而且，據第二次梵蒂岡大公會議規定，「只有在成為肉身的道的秘密中，人的秘密才能揭示。」⁴從

1. 出自許多文獻，見C. H. Kracling, 《人與人子》，New York, 1927。

2. 比如，像在《詩篇》8:4那樣(參來2:6-9)，尤其在《以西結書》中，那裏，它作為先知本人的稱號出現約九十次。

3. 作為同樣的一個古老例子，見Ignatius, 《以弗所書》20.2。

4. 「現代世界中主教的教會制」22，載於*The Documents of Vatican II*, W. M. Abbott編, New York, 1966, 頁220。

邏輯上看，可能正好相反：診斷應先於處方。如果說基督教教義問答和講道的邏輯，或者每一個歷史時期教神學著作的邏輯是某種指南的話，那麼，關於創世和的墮落的教義必定首先出現，然後才有關於基督位格工作的教義，作為對人類困境的神性答案。但是，在史上，情況不是這樣發展的，因為耶穌作為神子、羅斯和宇宙的基督的地位必須首先澄清，然後才有可能分地理解人類的困境。基督教思想不令懲罰符合罪過而是在度量人類罪過大小時，首先使用十字架神性懲被強加其身上那個人的尺度，從而(過渡到拯救即健這一原有的比喻)使診斷符合處方。哈納克說過：「在(基督教)憑藉一種予人深刻印象的宗教哲學取得最後勝利以前，它的成功就已經有了保證，因為它應許並提供了拯救。」⁵但是，因為它從因基督得救的福音中吸取了關於人的教義的必要含義，所以變成了「予人深刻印象的宗教哲學」。

二十世紀一位風格強勁的美國畫家萊因哈特(Reinhardt)的冷峭繪畫「光明」(Light)就記錄了這一斷，即：人類困境的尺度只有在其救贖的光明中才變得十分清晰。被釘在十字架上的基督，「這個人(Ecc Home)」，出現在畫面上方，但是此繪畫得名依據的光明見於已復活的基督的形象，他在第三維度中從十字架上的陰暗形象裏湧現出來。他揮動那荆冠，像搖手鼓一樣，要引人注意。但是沒有人理會他。另外兩個人物的臉扭向他方，破壞了繪畫中全部的和諧規則：那女人正沉迷於狂喜之中，那男人在另一側大吹單簧管。這不僅是因為他們醉生夢死，才有意冷落耶穌這世界的光明。

5. A. von Harnack, 《公元初三百年基督教的傳教與傳播》，J. Moffatt譯，兩卷本 London, 1908, 卷一，頁108。

而且，耶穌還以他的顯現第一次向他們揭示了他們真實的處境。通過光明的來臨，卑下和高尚現在都變得顯而易見。用《約翰福音》的話來說：「光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不愛光，倒愛黑暗，定他們的罪就是在此。凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行為受責備。」(約3:19-20)

光明的來臨怎樣被證實為對黑暗的啟示，⁶對罪惡的鑑定和對論斷的澄清，對這一切的界定是希波的奧古斯丁的具有歷史意義的成就；他是在尼西亞公會議基本規定耶穌是三位一體的第二位，「來自上帝的上帝，來自光明的光明」這一正統教義一個世紀之後死去的。第一次尼西亞公會議必須先確定光明耶穌是甚麼，奧古斯丁才能夠確定耶穌**必定**是甚麼的理由。這一順序的歷史原因很複雜，奧古斯丁本人的思想發展和宗教觀的發展也是如此。但是，在這些歷史原因內部和背後，還有一個可見於人類困境之中的原因；這個原因得到奧古斯丁一個忠實門徒準確而精闢的敘述。這位門徒就是在奧古斯丁去世大約一千二百年之後誕生的法國科學家和基督教哲學家帕斯卡爾(B. Pascal)。他說：「不理解人類的苦難，關於上帝的知識會造成驕傲。沒有關於上帝的知識，只了解人類的苦難，會造成絕望。而關於耶穌的知識則構成中庸之道，因為在他的身上我們會發現上帝和我們的苦難……(苦難和)宏偉。」⁷帕斯卡爾是說，憑對人性的任何理解都很容易識別苦難或者宏偉，但是把兩者聯繫起來看待並從中得到必要的哲學的和心理學的結論，已經被證明困難得多。對於帕斯卡爾和在他以前的奧古斯丁來說，這一聯繫是可以以「關於耶穌基督的知

6. 見Augustine, 《約翰福音論》12.13對此的討論。

7. B. Pascal, 《隨想錄》526, 431。

識」來建立的。在尋求理解耶穌形象史這一章中，回顧一下十九世紀思想家施萊爾馬(Schleiermacher)提出的區分也許是有益的。他說：「說人可以(在耶穌基督裏)得到救贖，則他們必須救贖和有**能力**接受救贖」；肯定其中之一而**不肯**則是「異教」。⁸靠着奧古斯丁對作為人類宏偉關鍵的耶穌基督描述之形象的精神，他得以把以結合起來，即：使基督和救贖成為可能的因素，基督和救贖成為必要的因素。因而，「人類的狂傲通過」體現在耶穌基督位格與生平中的「上帝的到醫治。」⁹

奧古斯丁關於人類困境和人類苦難的談論大是他自己的獨特見解，但是，他在使用耶穌的形象來**肯定**人類的**宏偉**之時，他是依憑在他以前的第二、第四世紀的思想的，這一點，例如，早已得到尼列高里(Gregory of Nyssa)的總結：「那麼，依據教義，人類的偉大歸結在那裏呢？不在於它酷似被界，而在於它在造物主性格的形象之中。」¹⁰對格列高里及其繼承者而言，上帝的形象的的確確是耶穌這個人。然而，在耶穌這個人裏道成肉身之際是人的肉身，而不是任何其他種類的肉身，因為人是上帝的形象創造的，基督裏的道成肉身更新了形象。¹¹在就原罪進行辯論過程中，雖然奧古斯丁說的話似乎是指由於亞當的墮落上帝形象已遭削是在他行將就木之際的進一步思索中他明確表示

8. F.D.E. Schleiermacher, 《基督教信仰》, H.R. Mackintosh和J.S. S. Edinbrough, 1928, 頁98。

9. Augustine, 《手冊》108。

10. Gregory of Nyssa, 《論人的創造》16.2。

11. 關於奧古斯丁對形象和復活的想法，參考G. B. Ladner, 《改革設想：對基督教思想與行動的影響》, Cambridge, 1959, 頁185-203。

墮落的教義不應該被解釋為「似乎人類已經喪失了全部的上帝形象。」¹²

如果罪和墮落已經全然銷毀了上帝的形象，那麼，在這樣的人性和邏各斯在耶穌真正人性中的化身之間就不會有接觸點。¹³所以，耶穌不僅是神性的形象，而且也是人性的形象，因為人性本來是被如此設計的，因為人性通過他現在可能形成；從這一意義上看，他是「理想的人」。上帝派他來，表明上帝是多麼深切地愛人類，「上帝既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和他一同白白地賜給我們麼？」（羅8:32）奧古斯丁這樣解釋保羅的話：「但是，上帝是愛我們的，愛我們應該變成的樣子，而不是（現在）我們的樣子。」¹⁴這種未來情況的輪廓現在已經可以看到，不是在我們經驗中的人性之中，而是在道成肉身的耶穌的人性之中；經驗中的人性看到這一前景，就充滿了努力奔向這一理想的渴望和意願。因此，「基督耶穌是上帝和人之間的調解者，不是因為他有神性，而是因為他有人性」，不僅因為他是「一切完美」的源泉，而且也是「一切完美的目的」。¹⁵他既是開始，又是終結。

在奧古斯丁的思想中，甚至在他作為基督徒的思想中，人性的耶穌不是永遠都佔有重要地位的。因此，在他早期的論文《導師》中他曾說過，為獲得智慧「我們不必去聽從任何人說的話，在我們身外發出的聲響。我們要聽從在我們心智中佔主導地位的真理；雖然必定會有人要求我們去聽從某人的談話。」內在的導師叫「基

12. Augustine, 《反駁集》1.25.68; 2.24.2。

13. Augustine, 《書答摩尼教徒浮士德》24.2。

14. Augustine, 《論三一論》1.10.21。

15. Augustine, 《約翰壹書十講》4.5-6; 10.6; 《論約翰福音》82.4; 《懺悔錄》10.43.68。

督」，為完成這種作用他不一定必須是福音書中真實的人，但是看起來他是作為對深藏靈魂中的回憶而以某種柏拉圖式方式活動。¹⁶同樣強調性見於其他章節，是耳熟能詳的：「那麼，你想知呢？我想要知道上帝和靈魂。沒有別的了嗎？絕了。」¹⁷他終於變得對柏拉圖的回憶說持更加批度，他承認他完成過渡有困難——從「我盡力求不懷疑的邏各斯的不可變性」（這一點，即使不徒也是可以接受的）到《約翰福音》中的話「身」意義的充分理解的過渡；奧古斯丁承認，他後來才理解了「道成肉身」的。¹⁸但是他一旦這句話，其謙恭內涵見於福音書敘述中的「道成的精神，就統領了他關於基督的用語，他對他認督聲音¹⁹的《詩篇》的討論，和他對《約翰福音釋；《約翰福音》對先存的、化身的、卻又「謙邏各斯的教訓，使這一福音書在四福音書中最為高」。²⁰

同樣，由於《約翰福音》對先在和化身的邏各斯描述，奧古斯丁在詳解這一福音書的幾年中，發揮對上帝形象內容的獨特而最崇高的心理學洞察力。上帝的形象是三位一體的形象。他研究了「三位一體的各種「足跡」和方式，在這種「足跡」或者方式就其結構本身而言既是單一，卻又在內部包含某種的人類心智是一，也是三，可以被解釋成為聖父、

16. Augustine, 《導師》38。

17. Augustine, 《獨白》2.7。

18. Augustine, 《論三一論》12.15.24; 《懺悔錄》7.18.24-25。

19. W. S. Babcock, 「互換的基督：奧古斯丁《詩篇講解》的基督論研究」文，Yale, 1971。

20. Augustine, 《約翰福音論》36.1-2。

和聖靈之間關係的一種反映。²¹這一點啟發了二十世紀作家和文學評論家賽爾斯(D.L. Sayers)去探索反映在文學與藝術中的「創造性想象力」，並且發現三一論「創造性形象」與其類似之點，即反映在有歷史意義的基督教信條和奧古斯丁思想中的三一論的結構。²²

奧古斯丁認為，「三一論的足跡」之一就是存在、知識和意志這在心智內部相互有別，卻又依然是一個心智的能力的三位一體：「我存在，我知道，我願意。」²³還有，「我……愛某物之時，就牽涉到三個現實：我自己，被愛者和愛本身。」²⁴類似點中最深刻者是「記憶、理解(intelligentia)和意志」的類似：這不是「三種生活，而是一種生活；不是三種心智，而是一種心智」，卻又互不等同。²⁵奧古斯丁隨便地承認了全部這些觀念的欠缺，明顯地感受到這些觀念的隨意性，包括三一論教義本身的用語(這三一論教義在信仰必須保持完全不沉默的情況下是必要的，但是不能夠就上帝內在生活的秘密提供精確的描述)。²⁶然而下面的一點是確定無疑的：對於天主教徒奧古斯丁的思想來說，耶穌基督是打開三一論秘密的一把鑰匙；通過三一論，也是打開人類心智秘密的一把鑰匙。

對人類心智與三位一體心理學相似性的研究雖然深刻而富啟發性，但是奧古斯丁對人類心理學史最重要的貢獻在於他的罪惡論，用我們上文中用過的詞語來說，在於他對使基督成為必要的因素，而不是使基督成為可能的因素的研究，在於他對人類苦難，而不是人類宏偉

的研究。李普曼(W. Lippman)在德國進攻蘇聯以月，珍珠港事件以前五個星期，為一九四一年十日寫的一篇專欄文章中首先引證了奧古斯丁的罪惡論。他受到啟發，思索他所說的人性內部存在的「惡」：

近二百年來，懷疑主義盛行的現代世界直聽取一種人性論概念，在這一概念中信仰時代所熟知的罪惡現實，一直是被打折的。幾乎我們所有的人都是在充滿輕易的樂主義環境下長大成人的，所以我們對於惡魔志的含義幾乎一無所知——雖然我們的祖先如指掌。我們現在不得不重新發現這一雖然被忘卻、卻是本質性的真理——還有我們已經失去的許多其他真理，因為我們儘管認為自己聰明、多知多懂，其實我們是又淺薄、又盲目的。²⁷

在那幾年，和李普曼同時經過深思而對「信仰時代」之奧古斯丁傳統加以稱頌的，還有尼布爾；尼布爾(R. Niebuhr)所作的吉福特系列演座(Gifford Lectures)《人的本性與命運》(1939年發表講演，1941-42年出版)，是刻不容緩地重述奧古斯丁人類學的一項努力。

耶穌形象在奧古斯丁人類學中起了甚麼作用呢？這一問題作出答案的最基本組成部分應該在對於《懺悔錄》、其形式與語氣的重新評價中找到。²⁸就著作

21. Augustine, 《論三一論》12.4.4。

22. D.L. Sayers, 《造物主的心》, New York, 1941, 頁33-41。

23. Augustine, 《懺悔錄》13.11.12。

24. Augustine, 《論三一論》9.2.2。

25. 同上, 10.11.17-12.19。

26. 同上, 7.4.7; 15.12.43-44。

27. R. Steel, 《瓦爾特·李普曼與美國世紀》, Boston, 1980, 頁390-91。

28. 關於《懺悔錄》，主要參見P. Brown, 《奧古斯丁傳》，頁158-81，以及用的文獻。

構而言，從第一句話到最後一句話，這是一篇長篇祈禱，所以理所當然稱為懺悔錄，被界定為對自己的責難和對上帝的讚頌。²⁹這篇祈禱的主要文學啟發來源於拉丁文的《詩篇》；奧古斯丁顯然熟記了《詩篇》，而且像一位對位法專家一樣，從中奏出狂想曲樂段。³⁰但是，因為他是把《詩篇》當作基督的聲音來閱讀的，所以，對於他的《懺悔錄》來說，主要的宗教性啟發是他對上帝恩典的意識；他是通過天主教教會在基督那裏逐漸認識到上帝的恩典的。

因此，他是「在可感可知的上帝在場的恩准氣氛」和上帝的恩典中寫作《懺悔錄》的祈禱的。³¹雖然在任何這類回憶錄中都不可避免地有一定數量的自欺，但是奧古斯丁在《懺悔錄》中是盡其可能誠實地說話的，因為他所懺悔的罪上帝通過基督已經予以原諒。³²他是在上帝面前表達「我的懺悔的供奉」的，上帝的眼睛甚至可以洞察最為封閉的心靈，也洞察到他的內心，因此，對上帝是不可能說謊話的。但是，他是在上帝面前表達「一顆破碎和悔罪的心的懺悔」，上帝的恩典「通過我們的主耶穌基督」使他從罪的勢力中得到解救，因此，對上帝是沒有必要說謊話的。是「我們的生命」基督「忍受了我們的死」，奧古斯丁說，「我的靈魂」是向他「懺悔，他醫治我的靈魂，因為我的靈魂對他有罪。」³³在散見於《懺悔錄》對基督的一系列頓呼(apostrophes)中，奧古斯丁虔誠地表述了他在其他地方肯定並且維護過的教義：耶穌基督是上帝之子，是恩典的

29. Augustine, 《懺悔錄》6.6.9。

30. 見G.N. Knauer, 《奧古斯丁懺悔中對詩篇的引用》, Göttingen, 1955。

31. A. C. Outler, 奧古斯丁《懺悔錄》導言, Philadelphia, 1955, 頁17。

32. Augustine, 《懺悔錄》2.7.15。

33. 同上, 5.1.1; 7.21.17; 4.12.19。

源泉，是希望的依據，是祈禱、崇拜和懺悔的尊敬對象。³⁴

因而，在上帝面前，憑藉基督，在檢驗自己靈魂和回憶的同時，奧古斯丁在《懺悔錄》中把注意力集中於他青年時代所犯的各種罪，其中至少有兩項在心理學方面變得廣為人知。其一是在第三卷開始處描寫的，是「因愛而愛」，卻又不懂愛的真正本性。³⁵艾略特(T.S. Eliot)複述了奧古斯丁的話：³⁶

然後我來到迦太基，
燃燒，燃燒，燃燒，燃燒
啊主啊你解救我吧
啊主啊你解救我
我在燃燒。

如果按照希伯來聖經和新約說法，情欲不是自然的性欲，而是把另外一個人首先看作是性的對象之傾向，那麼，奧古斯丁對深藏的欲火的檢驗就會顯得遠不如初看上去那樣奇妙。³⁷雖然他在論說性欲，甚至婚姻界線內性欲時在用語上不可否認地常走極端，但是同時也不斷地反駁「結婚和通姦是兩種罪惡，後者更壞」的異端觀念，取代以「結婚和節欲是兩種好事，後者更好」這一正統天主教原則；這一原則，現代讀者無論作何感想，在耶穌本人的訓導中，在使徒保羅訓導中，以及古代晚期貴族異教徒的教導中卻是得到贊同的。³⁸對於奧

34. 這些頓呼中最明顯的一個，見於《懺悔錄》卷十結尾10.43.68-70。

35. Augustine, 《懺悔錄》3.1.1。

36. T.S. Eliot, 「荒原」307-11, 載於*Collected Poems 1909-1935*, New York, 1936。

37. 參照C. Klegeman, 「聖奧古斯丁《懺悔錄》的心理分析研究」, 載於*Journal of the American Psychoanalytic Association* 5, 1957, 頁469-84。

38. Augustine, 《論婚姻之善》8; 《馬太福音》19:12; 《哥林多前書》7:1-5; E.R.

古斯丁來說，贊成婚姻神聖性的確鑿證據來自使徒保羅的其他一些話：「你們作丈夫的，要愛你們的妻子：正如基督愛教會，為教會捨己……這是極大的聖事 (magnum sacramentum)，但我是指着基督和教會說的。」³⁹婚姻是基督和教會的一件聖事。

《懺悔錄》中提及的引起很大心理學興趣的另一件罪事是第二卷末尾關於梨樹的著名軼事。⁴⁰霍爾姆斯(J. Holmes)對這個故事評論道：「看看一個人在十幾歲的時候掠奪地採摘一棵梨樹果實堆積成山，實在是件怪事。」⁴¹但是，仔細閱讀全段記錄就可看出，奧古斯丁對這一節的回憶給他提供了一個探索罪惡行為動機深層奧秘的機會。那些梨對他並沒有甚麼特殊吸引力，他也覺得不很好吃；他不需要那些梨。他所需要的是偷竊；這一需要得到滿足之後，他把梨扔給豬吃了。即使說如果沒有他的伙伴慫恿他就可能不會幹出這種事，但是，他所傾心的不是他的伙伴，而是偷盜本身。在總結這件事的時候，他說「我自己變成了一片貧瘠的土地」；從他所特有的比喻風格來看，他是複述伊甸園的故事和英國一位傾心於奧古斯丁的詩人和神學家所說的故事，亦即：

那果實

帶着令人致命的味道在那禁樹上
給世界帶來死亡和一切愁苦，

造成伊甸園的淪喪，直到一個偉人
來振興我們，恢復神佑的天地。⁴²

這個「偉人」就是耶穌基督；擺脫了非理性罪惡制的靈魂，現在可以在他的「果實」中得到「樂」。⁴³因此，他是第二個亞當；通過他，上帝的恩才得戰勝罪惡和死亡；而罪惡和死亡是通過第一個亞當瀕臨人類的。⁴⁴

因為奧古斯丁關於人類苦難的理論從這一意義上具有高度個人性質和明顯的自傳性質，所以他憤怒地絕這樣的看法，即：他不過是在從自己的觀點經驗中行推斷，並且將其概括成為普遍的情況。⁴⁵毋寧說，是在尋求考慮從經驗論觀點來看已經可以被認為是普遍情況的事物的。因為，如果按某些人可能有的看法，一個人正好夾在善與惡中間，因而面對亞當和夏娃曾經面臨過的選擇，⁴⁶那麼，應該如何來看待人都要作出亞當和夏娃所作出的那種選擇——即背善向惡這一統計學上的常規呢？⁴⁷這不是要否認「世界上可能有義人偉大的人，他們勇敢、謹慎、有節操、有耐心、虔誠寬厚」；但是，即使他們也不可能是「無罪的」。⁴⁸誰能夠比聖徒和使徒更神聖呢？「但是，主(耶穌)仍然讓他們在禱告中說『原諒我們的罪過吧。』」⁴⁹

這條規則只有一個無條件的例外，即作為義者上帝

42. Milton, 《失樂園》1.1-5。

43. Augustine, 《懺悔錄》13.26.39-40。

44. Augustine, 《論精神與證書》6.9。

45. Augustine, 《論婚姻和色欲》2.12.25。

46. Augustine, 《論自然與恩典》7.8。

47. Augustine, 《論精神與證書》1.1。

48. Augustine, 《論赦罪》2.13.18。

49. Augustine, 《駁貝拉基派二書信》3.5.14-15。

Dodds, 《憂慮時代的異教徒和基督徒》, Cambridge, 1965, 頁29-30。

39. Augustine, 《論婚姻和色欲》1.21.23-1.22.24; 《論節欲》22-23。

40. Augustine, 《懺悔錄》13.26.39-40。

41. 「霍爾姆斯1921年1月5日致拉斯基信」, *Holmes-Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski, 1916-35*, M.D. Howe 編, 兩卷本, Cambridge, 1953, 卷一, 頁300。

和有罪人類中間調解者的耶穌基督；用一句在這裏絕對不是老話的老話說，祂是證實這條規則的例外。⁵⁰因為他無罪救世主的身分證實了拯救的必要性，任何一個否認罪的普遍性的人，從推理上看，都必定是在否認耶穌所完成的拯救和調解的普遍性的。對於奧古斯丁來說，在他對人類狀況的分析中，這是具有決定性意義的論據。對於一些「普通」人來說，死亡不僅是普遍的，而且是非情願的：雖然有可能選擇在此一時或者彼一時死，但是不可能選擇死或者不死。耶穌基督是一個例外，他從天性上說不是凡人，但是他「為凡人而死」，因此，只有他才能夠這樣談論自己：「我將命捨去，好再取回來。沒有人奪我的命去，是我自己捨的。」⁵¹因而，奧古斯丁對人性和心理最有影響力的深入理解，即有關原罪的觀念，不僅是一種談論人類苦難的方式，而且還是承認和讚頌耶穌的獨特性的一種方法。

雖然《懺悔錄》中的內省敏感、坦率，但是大概依然可以說，如果沒有基督的啟示，從醫療到診斷進行反向地論證，他是不太可能達到這樣的深入理解的。對於這一假設的進一步的充實來源於他對處女誕生說的使用。⁵²耶穌在沒有人父條件下由處女馬利亞誕生的斷言見於《馬太福音》和《路加福音》，卻沒有對這一現象含義的特別闡釋；但是，這一斷言在其他兩部福音書中是沒有的，也不見於保羅書信。保羅說耶穌「為女子所生」，指耶穌完全是、誠然是人，⁵³但是這並沒有以這種或那種方式示意有人父存在。奧古斯丁和他的導師安

50. Augustine, 《論義之完美》21.44; 12.29。

51. 《約翰福音》10:17-18; Augustine, 《約翰福音論》47.11-13; 《論詩篇》89.37。

52. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁286-90。

53. 《加拉太書》4:4; Irenaeus, 《反異端論》3.22.1。

布羅斯還必須從處女誕生說中得出一個結論：因為有耶穌不需要再次誕生才可能以這一方式誕生」，一切以正常方式，即由於父母親交合而誕生的人，要通過洗禮在基督裏重新誕生。⁵⁴《詩篇》中說：是在罪孽裏生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪。詩的作者是意識到通過對基督的「同一信仰」（現由天主教會言明）而獲得原諒的。⁵⁵正因為如此，奧古斯丁才把上文引用過的論文定名為《論基督的恩典和原罪》；奧古斯丁發現，沒有關於原罪的知識，則關於基督恩典的知識就難於理解，但是他也看到，若沒有關於基督恩典的知識，則關於原罪的知識也是難以接受的。

耶穌是奧古斯丁給予原罪普遍性原理的唯一無例外的例外。但是，還有一個他必須考慮的例外，即：耶穌母親處女馬利亞。奧古斯丁在否定了各種男女聖徒都全無罪的論說之後繼續說：「我們必須把聖母處女馬利亞視為例外；在論及原罪說時，**出於對主的尊崇**，我想對馬利亞提出疑問；因為從主那裏我們得知，有多寬厚的、戰勝每種事件之罪的恩典賜給了馬利亞；馬利亞有孕育和誕生毫無異議是無罪的耶穌之功績。」⁵⁶一附加例外的成果不僅對虔敬和神學，而且對以後一千五百年的藝術和文學也發生了深刻的影響。幾乎恰恰過了一千年，一次教會會議（1439年巴塞爾公會議）才定了在世人當中只有馬利亞是無罪受孕的這一論說，是那次會議卻又被認為無權作出這一規定。因而，遲一八五四年，教皇庇護九世才決定此論說為「鑑於耶穌，(全)人類救世主的功績」（全人類也包括馬利亞

54. Augustine, 《手冊》，14.48。

55. Augustine, 《論基督恩典與原罪》2.25.29; 《詩篇》51:5。

56. Augustine, 《論自然與恩典》36.42; 粗體為本書作者所標。

內)，馬利亞得允成為原罪普遍性的一個例外。⁵⁷但是，早在成為一條教義之前，馬利亞的聖靈懷胎就名副其實地成為成千上萬件繪畫和詩作的主题；在這些作品中，題材的變體雖然不可勝數，但是，奧古斯丁「出自對主的尊崇」這句話卻表現出把馬利亞的形象作為突現耶穌形象而加以使用這一方面：中世紀晚期畫家的熟悉題材，例如處女加冕，表現她從她神子那裏接受了冠冕。相反，在崇敬或思辨歌頌基督為主，為王因而失去了與這位拿撒勒人的聯繫之時，馬利亞就取代了他；她是人性的、充滿同情心和平易近人的。因此，對她的崇敬和對她的思考也不再是依據「出自對主的尊崇」而展開了。

「認識你自己」是刻在德爾菲神示廟宇上的箴言。把德爾菲神示和先知以賽亞聯繫起來的作法表明，⁵⁸奧古斯丁以前的其他的人會常常把這句箴言歸於蘇格拉底，將其用於以基督為依據來理解自己的需要；吉爾森(E. Gilson)在談論他所說的「基督教蘇格拉底主義」時自然是正確的；但是，在那一個文段中，他首先提及「聖奧古斯丁的深刻的心理學探索」，這卻又意味深長。⁵⁹這些探索來源於奧古斯丁的存在需要，但是又把他引導到了耶穌、「謙遜的道」那裏，引向「他受難的榮耀」。⁶⁰只有在這裏，他才能夠面對、理解、說明這些需要，因為奧古斯丁的耶穌是理解人是甚麼、人通過耶穌能夠成為甚麼的一把鑰匙。正如他在《懺悔錄》卷首語所說：

啊，主啊，你是偉大的，理應得到高度讚頌……人想要讚頌你，皆因人是你造物的部分，人帶有人的人性，又是自己之罪的證……你為了你自己而創造了我們；我們的只要不在你那裏得到安適，就不會平靜來……啊主，我憑藉你賜給我的信仰，你通你的兒子的人性在我身上啟迪出的信仰，來喚你。

57. J. Pelikan, 《基督教傳統》4:38-50。

58. 見以上第三章。

59. Basil of Caesarea, 《六日談》9.6; E. Gilson, 《中世紀哲學的精神》, 第二版, Paris, 1944, 頁218-19。

60. 見以上第五章注53。

第七章
真實的形象

他是不可見的上帝的形象

耶穌基督在四世紀取得對於希臘羅馬眾神的勝利，並沒有像友與敵所預想的那樣，造成宗教藝術的衰落；¹相反，這一勝利是以後一千五百年藝術創造力大量而輝煌發揮的原因，這在整個藝術史上大概是史無前例的。這個現象是如何出現，為甚麼會出現的呢？耶穌是怎樣從以形象體現的神性象徵的對立面演變成一切象徵最為重要最為具體的靈感，而最終又成為一切象徵手法的主要理論依據的呢？而最終又成為一切表現方式的主要理論依據的呢？

基督徒是接受摩西十誡之永恆有效性的，²在十誡中，禁止偶像崇拜式的宗教藝術是明確而全面的：「不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象，彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。」(出20:4)耶穌擁護者在引證希伯來聖經這些禁令和異教思想家，如西塞羅(Cicero)的意見「人崇拜的神是虛假的」之同時，宣佈自己同意猶太教和大部分古典異教，因為後者拒絕具體的形象，但是他們譴責開明異教徒的超然心態和前後不一致，竟允許「愚昧無知者」保留他們的具體形象。³不僅如此，他們走得比猶太教更遠，指責有關宗教建築學的觀

1. Origen, 《駁克爾索》7.65-67; Arnobius, 《反異端案》1.38-39。

2. Irenaeus, 《反異端論》4.16.4。

3. Lactantius, 《神性原理》2.2-4。

念本身：「創造了世界和世上一切的上帝，即地的主，就不會住在人造的神龕之中。」⁴這形象禁令用於崇拜形象的偶像崇拜者，也用於這些形象的藝術家——因為這些藝術家推行的是「騙性藝術」；他們稱讚「對寺廟和神龕不屑一顧的人」。⁵這樣，與異教，而且在某些方面甚至與成對照的是，他們以神性在耶穌身上顯現這一揚上帝：上帝超越了人手塑造聖像的一切努力。靈魂才是「上帝的形象」。⁶既不存在神聖的，也不存在神聖的地方；甚至連耶穌誕生和埋葬的器具任何特殊的神聖品格。⁷

由於二十世紀在杜拉·歐羅波斯(Dura Europos)的考古研究，現在我們在以往數代學者所未及的程度上知道，摩西律法中對形象的絕對禁令並未在早期基督教同代的猶太教製造聖像，和在禮拜地顯示。據克萊林(C. Kraeling)認為，「杜拉會堂依古代猶太教最為優異、最為適切的宏偉建築」。「杜拉會堂的繪畫可以確切稱為拜占庭藝術的」。⁸克萊林特別提出杜拉會堂兩位猶太藝術家的稱一位為「象徵派」(不太令人驚奇)，另一位為「寫實派」。甚至還認為「(杜拉壁畫)的繪畫原型曾參考希臘文本的聖經文獻：如希臘文舊約；對各卷經文的希臘文複述，還有其他希臘文學類型，如戲劇或者歷史著作，其作者為希臘化時期猶太人」。但⁹但是在著作結尾處克萊林提出警告

4. 《使徒行傳》17:24; Arnobius, 《反異端案》6.3-5。

5. Tertullian, 《論偶像崇拜》4; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》。

6. Origen, 《駁克爾索》7.65。

7. Gregory of Nyssa, 《書信集》2。

8. C. H. Kraeling, 《猶太會堂》，第二版，New York, 1979, 頁384。

9. H. R. Willoughby, 「猶太會堂評論」, *Journal of Near Eastern Studies*。

對文學傳統的細心研究表明，基督徒在接受了猶太民族的聖經之後，必須面對已經多方令後馬加比王朝(post-Maccabean)時期猶太人專注的同一項禁用形象的條規，而且沒有找到輕易的解決辦法。甚至在巴勒斯坦猶太教找到更為自由地解釋聖經誡命的方法之後，基督教著述家還依然在討論誡命之時採取保守的立場。¹⁰

雖然在早期基督教的藝術實踐和希臘猶太教藝術實踐中間存在引人入勝、不可否認的平行關係，但是，無論是在巴勒斯坦還是在猶太籍基督徒中間，我們都不能把基督教方面的發展情況簡單地解釋為對猶太教種種方面的改編。這樣做就會把二者的特殊品格和特殊問題簡單化。對於早期基督教而言，這些專門的品格和專門的問題，顯然是與耶穌的生平和位格有聯繫的。雖然早期基督教從一開始¹¹就遇到了這些問題，但是，只有隨着對八、九世紀對形象的使用提出挑戰，耶穌位格和信息的拜占庭正統解釋者才被迫明確提出一種以基督位格為依據的綜合性的哲學的和神學的美學；在這一美學範圍內，繪製神性形象的合法性才適當地出現。¹²

對於探討拜占庭聖像學美學問題的任何方法來說，十分重要的是對於新約和早期教會教父的一致的肯定態度，即：從某種特殊和唯一的意義上看，正如亞歷山大

1月，頁56。

10. Kraeling, 《猶太會堂》，頁399。

11. 見H. von Campenhausen的一篇很有見解的文章，「早期教會中有關形象的神學問題」，載於*Tradition and Life in the Church*, A.V. Littledale譯，Philadelphia, 1968, 頁171-200。

12. 這方面的一些有啟發性的觀點，見G. Mathew, 《拜占庭美學》，New York, 1964。

城的克來門特在探討《歌羅西書》主題時所言之帝的形象即他的邏各斯，即心智的真正的子各斯、光明的原型的「光明」；¹³根據洛斯基(V. Lossky)說法，「只有在道成肉身(更可以說：依據事實、道成肉身的事件)的語境中，人是按上帝創造這一原理才獲得了全部的神學價值。」像在本書序言中所說的那樣遵從懷特海的見解在過往世代的論爭中尋求「一個時代各種體系意識地提出的基本假設」；¹⁵耶穌基督就是上帝形象的假設，是八、九世紀形象論爭兩種主要擁護者都已接受了。但是，從關於耶穌基督神學假設中他們得出的關於宗教藝術的結論卻是不同的。

這一假設最早運用於宗教藝術問題的作法反對者。¹⁶君士坦丁皇帝的姊妹君士坦霞(Co)寫信給該撒利亞的猶西比烏，索求基督的形象。猶西比烏回答道：「我不知道是甚麼促使您要求畫出的形象。您想要甚麼樣的基督形象呢？是真實態的實在而不可變遷的形象呢，還是他為了我出『奴僕形象』而呈現出的形象呢？」¹⁷猶西比烏的兩種選擇就其對聖像學的含義來說是意味深長的。猶西比烏雖然對君士坦霞對基督形象的興趣感到不能想象每個人都會對基督「為了我們、顯僕形象」儀態感興趣的，因為那形象是過渡

13. 《歌羅西書》1:15; Clement of Alexandria, 《勸勉希臘人》10。

14. V. Lossky, 《依據上帝的形象與容貌》，J. Erickson 和T.E. Bird譯，1974, 頁136。

15. Whitehead, 《科學與現代世界》，頁49-50。

16. 關於四世紀對這問題的思考，見G. Florovsky, 「俄里根、猶西比烏的爭論」, *Church History* 19, 1950, 頁77-96。

17. Eusebius, 《致君士坦霞》，引錄《腓立比書》2:7。

是永遠重要的；可以設想，在一世紀於耶路撒冷見到耶穌本身的一個目擊者都有可能畫出這樣一幅畫，或者，如果當時有攝影技術，也會為他拍照的。但是，那不可能是本身即為真實形象的一個人的「真實形象」。對於猶西比烏來說，那個形象的「真實」形象應該是不可改變的，因為只有那個形象才能「真實地描繪他的儀態」。從定義上說，這樣的形象是不可能的。因此，對於猶西比烏而言，關於基督位格權威學說的要求，已經預先排除了繪製形象的努力依據。

猶西比烏變成了八世紀，尤其是九世紀聖像破壞者的「首要領袖」(coryphaeus and acropolis)¹⁸，因為他把基督形象問題放置在關於形象問題爭論的中心點上了。在把作為形象的基督的概念和這個問題聯繫在一起的同時，偶像破壞者援引了四世紀和五世紀各次公會議的權威；在這些會議上，基督作為天父形象的資格得到了最終的規定。基督形象能夠成為真實形象的唯一方式乃是基督本身即聖父的真實形象。三二五年的尼西亞大公會議規定了基督作為聖三位一體中聖父真實形象的資格的意義，宣佈他是和他以形象代表的上帝「為一」的。¹⁹因此，據君士坦丁五世皇帝認為，基督聖像如果不是和基督「為一」，則不可能成為他真實的形象，正如神子基督是和聖父為一的那樣。²⁰顯然，人手製造的藝術品，甚至被認為是非人手、即由天使²¹所創造的藝術品，都是不能企望滿足這一資格條件的。可謂與基督「為一」的唯一基督形象(正如基督與聖父為一那樣)是聖體，因為聖體真實代表了基督的體和血。據君士坦丁

認為，聖體的麵包實實在在地就是「他的軀體形象，呈現了他肉體的形態，因而變成了他軀體的形象。」²²聖像破壞者教訓說：「已經為我們作見證的基督是可以被繪製為形象的，但是只能如神性的神聖教導所說：『這樣作是為了紀念我。』雖然不能允許把他繪製成一個形象，或者以其他任何方式紀念他，因為(聖體中的)這種表達是真實的，這種方式是神聖的。」²³這樣，作為人人認可與原體無異的聖體，就預先排除了其他每種所謂的基督形象。

在三二五年尼西亞公會議以後，最重要的公會議於四五一年在迦西頓(Chalcedon)舉行。該會議上，基督身上的神性與人性之間的關係形成了教義；在以後一千五百年間，這條教義一直是屬格的正統信仰的定義。²⁴形象反對者以迦西頓為根據，堅持認為作為上帝真實形象的基督是「不能理解、不會變化、不能度量的」，因為這為上帝所特有。²⁵他們顯然認為，這條規則甚於基督的奇跡和他在世時的苦難，而這一切「與形象，則不符規則」。²⁶然而，無論「在受難前」的基督身分可能是甚麼，日後的藝術家在地下也沒有權利再嘗試描繪他，因為現在「基督繼承了永生性，不會腐朽」，正是這一點超出藝術再現的能力。²⁷在援引於迦西頓制訂、由一神論上的神性與人性二者構成的關於基督的正統教義時，他們以選言三段論方式提出了對基督形象

18. Nicephorus, 《為神聖形象大辯護》12。

19. 同上, 頁52-53。

20. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》1.15。

21. John of Jerusalem, 《駁君士坦丁·卡巴林》4。

22. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》2.3。

23. Theodore of Studios, 《駁聖像破壞者的詩作》1.10。

24. J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷一, 頁263-66。

25. John of Jerusalem, 《駁君士坦丁·卡巴林》4。

26. John of Damascus, 《論形象》3.2。

27. Nicephorus, 《駁聖像破壞者》3.38。

對態度。繪製基督形象的人或者是在以聖像描繪他的神性，或者不是：如果是，他們就違背了不能描述、不能勾勒的這一本質屬性；如果不是，他們就分離了基督的這兩種性質，因而分割了他單一的位格。在兩種場合下，他們都因反對基督位格而犯有褻瀆罪和異端罪，因為耶穌位格早已在正教會公會議，尤其是尼西亞公會議和迦西頓公會議上確定。正如聖像破壞者中最具深刻思想的理論家君士坦丁五世皇帝所說：「如果有人製造出一個基督形象……那麼，他就是還沒有深入理解」那兩次公會議制訂的「基督兩種性格不可分割地結合為一這一教義的底蘊。」²⁸

對於從藝術上描繪耶穌基督的這些指責的依據，看來是對描繪手段和他個人肉體諸方面的根深蒂固的厭惡：「用工具手段來描繪基督是可恥而低下的。應該只限於……通過神聖和正義來從心智上(對他)加以觀照。」²⁹把他描繪成為一個形象，使觀眾的目光集注於耶穌這個人的「可恥而低下」的方面，必然大大削弱對於他的重要方面的注意，即與其說是他無所不在的品性不如說是超越的品格。反對希臘人而保衛福音書者長期以來善於引用希臘優秀思想家言論，堅持認為，外在的肉體圖畫一旦用以取代聖靈，虛幻的聖像一旦取代真理，則柏拉圖傳統的要求和《約翰福音》「上帝是靈，所以拜他的，必須用心靈和誠實拜他」的要求就已遭違背。³⁰因而，八世紀和九世紀拜占庭的基督徒反對形象者身後已經具有一段猶太教、希臘人和基督教的突出的鬥爭史：爭取從對神性的毫無價值的軀體再現方式中

28. 同上，1.42；2.1。

29. Theodore of Studios，〈駁聖像破壞者的詩作〉1.7。

30. 《約翰福音》4:24；參考Origen，〈論首要原理〉1.1.4。

刪除神性。耶穌基督本身已經是真實的形象，其他形象都是虛假的。³¹

「我們和你們在一起宣佈：神子是天父上帝的形象」，聖像保衛者對聖像破壞者說。³²用懷特海的說，這是那一時代各種不同思想體系擁護者提出的基礎設想。但是，作為真實形象的耶穌基督早已由於道成肉身和處女馬利亞給予的誕生成為人，因而具有肉體，物質的，所以每種基督教聖像都不是一個偶像，而是形象的一種形象：從本質上看，這就是基督教藝術。記入正統傳統中關於基督見解的邏輯含義(正如聖像破壞者所引用)，是對在圖象中再現基督這一作法的護。基督教藝術中形象問題的這一事例被引入關於形的整體理論語境之中，這一理論是對於聖經觀點與哲學觀點、希伯來語與希臘語的巧妙結合的又一說明；我已經數次指出這一情況。神性的和人性的全部現實，以這種或那種方式加入了所謂的形象大鏈條。如果指說形象是一些想把偶像崇拜走私帶進教會的人發明的巧把戲，那就是錯誤的。是誰發明了形象呢？大馬士的約翰回答說：「上帝自己是第一個」這樣做的。³⁴上帝是宇宙中第一個和原初的形象創造者。

從「形象」這個詞語的最根本意義上看，上帝之是上帝的唯一形象，「是活的形象，在各個方面都是的形象，是和他毫無區別的不可見的天父的形象」，不過這只是神子而不是天父而已。³⁵正如《歌羅西書》所說：「愛子是那不能看見之上帝的形象。」(西1:15)E

31. Nicephorus，〈駁聖像破壞者〉3.18。

32. 同上，3.19。

33. Theodore of Studios，〈駁聖像破壞者的詩作〉1.16。

34. John of Damascus，〈論形象〉126。

35. 接下來是一個梗概，特別是對大馬士革的約翰的《論形象》1.9-13；3.18-23的解釋。

此，對神子的崇拜不是偶像崇拜，因為在常常被引用的該撒利亞的巴西勒的定義中，「給予形象(神子)的榮耀都會傳遞給原型(聖父)的。」³⁶形象鏈條中一切其他形象，由於在某種方式上參預了聖三位一體範圍內這種原初和永恆的形象製作，都有權利被稱為「形象」。即使是聖靈，也是神子的形象，因為「若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的。」(林前12:3)因此，撇開人類歷史不論，在上帝的存在本身之中，就有某種形象創造和某種形象顯現，這表現了聖父、聖子和聖靈永恆關係的秘密。在這一意義上，神之子在道成肉身之前就不僅僅是「不可見的上帝的形象」，而且也是「不可見的上帝的不可見的形象」，是不為人所知和不可知的，除非他決定讓自己可知、可見。

從某種次要和派生的意義上看，形象可以用來指稱「將要被上帝創造的萬物在上帝裏存有的形象和典範」。因為上帝是絕對的，不可改變的，「在他並沒有改變」(雅1:17)，他作為宇宙的藝術家般的創造者，並沒有直接地創造經驗世界的細節。反之，創造就在於設計這些形象和典範，可以稱之為經驗世界的「先定(proorismoi)」。³⁷在任何細節現實這樣地形成之前，這種細節現實作為形象就已經在上帝的「籌劃(boulē)」之中已經先定，而且，在這一意義上，已經具備了現實性。先於經驗現實的現實可在建築師的工作中找到範例；建築師「在一座房屋建造之前，就已經想象好那房屋的樣式和佈局。」對於四世紀哲學家所表現出來的基督教新柏拉圖主義傳統而言，一個尚未到來經驗世界的這些形象是被邏各斯、通過邏各斯、宇宙的基督創造

36. Basil, 《論聖靈》18.45。

37. Pseudo-Dionysius the Areopagite, 《論神性名稱》1.5。

的，因為「萬物是藉着他造的；凡被造的，沒有不是藉着他造的」(約1:3)。上帝通過邏各斯，他的形像創造了我們所見的世界；他的形象又產生了柏拉圖的形象，即這個世界將從中來臨的形象。

從這一意義上看，雖然整個被創造的世界是一個形象，或者，更準確地說，是上帝形象的形象，是人卻對這一光榮的稱號有一種特殊的要求。因

《創世記》的創世故事中，據說以色列的上帝是藉着自己的形象創造了人的。而且，他是在和自己商議才這樣做的：「我們要照着我們的形象，按照我們的式造人」(創1:26)無論《創世記》中這些希伯來詞代詞原來的含義是甚麼，基督徒解釋者幾乎「從始」就認為這些複數代詞是指三位一體秘密中聖父子之間的某種協商；³⁸而奧古斯丁甚至把這些代詞我們已經討論過的他那具有挑戰性的假設基礎，其所體現的上帝形象本身在結構上也是三一性質的。對於造物主上帝體現在人身上的形象來說，造物是「模仿」所得一種形象的例證，在人的生活和思想中顯出形象創造者上帝的本性。這樣，依西乃山律法禁止造物形象的上帝本身在造物身上就製造了形象，而造物被禁止成為形象製造者；早期基督教思想中反對形像論爭常常是以這一論據為基礎的，即：上帝原本不取木、石依託形象，而只有他崇高造物的理性靈魂。因而，不准製造形象命令的依據不是對於形象的低價，而是崇高的評價：因為關於上帝的確切形象只和人類心智同樣高貴的，嘗試用某種價值較低的圖

38. Justin Martyr, 《與特里豐對談錄》62。

39. Augustine, 《論三一論》7.6.12。

40. Origen, 《駁克爾索》7.65。見以上頁41。

加以取代，就是降低形象創造者上帝和作為形象的人的品格。

除了我們可以稱之為形而上學式用法的「形象」這一詞語的用法，還有歷史的用法。人的心智的構成方式，使其只能通過物質形象來感受精神的真實性。它甚至不能夠描寫非非物質的「造物」，如天使，除非使用「物質語言」。⁴¹聖經本身早已使其言說方式來適用於人類思維和語言的這一特徵，使用簡樸，甚至平凡的比喻來表現其崇高的內容。因為如果沒有心智的巧妙活動，就不可能為關於上帝的純粹心智上和靈魂上的景觀提供出這類的比喻；而且，「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉着所造之物就可以曉得」（羅1:20）。因此，在經驗和歷史世界的這些可見現實中，是存在着上帝超越存在的形象的，而把這些暫時性現實當作永恆現實的比喻來使用，就不可避免了；三位一體本身的諸形象和象徵業已表明這一點。

正如聖經用法同樣表明的那樣，這類歷史形象在時間上可以既向上又向下運動，既可描述「將來要出現的事物」也可描述「過去已經發生的事物。」據基督教的闡釋，希伯來聖經就充滿了各種形象和對隨着耶穌到來而完成的一切期望。這些形象和期望本身都是真實的；在走出埃及過程中，雅各的確橫渡過紅海，其日期，歷史研究至少在原則上是可以確定的。但是，同時那也是以後要出現的事的形象：渡過紅海是一種基督教洗禮的「類型」。另一方面，同樣，有些形象是要成為「以往事件、某種光輝成就或某種美德的紀念碑，以示頌揚、崇敬和紀念。」寫作成為對往事追憶的一部史書是這樣

一種形象，目的是告訴後代所發生的事情，並對他們行涉及美德與罪惡的教育。紀念歷史事件和人物的字形象，實質上與書籍沒有區別；事實上那是「給不識字人的書」，只在形式上，而不是在內容上有別經。⁴²

然而，在形而上學的和歷史的這兩類形象中間有一個深廣鴻溝的。只要這一鴻溝存在，對宗教藝術唯一可能的辯護就是「給不識字人的書」這一短語達的訓導。偶像崇拜是偶像崇拜者想要越過這道鴻溝的嘗試，設定裝在牆上或拿在手中的一個藝術的史的形象的確就是一個宇宙的和形而上學的形象，接近了宇宙第一原則。第二誡條中對雕刻形象的禁神性的斷言和限制，旨在保存在這一鴻溝。但是，鴻溝——實際上包括可見與不可見，時間與永恆之離本身的每一條鴻溝，都已在道成肉身之際被架樑。宇宙的和形而上學的道在現世的和歷史的人物勒的耶穌身上化為肉身一事，提供了我們可以稱之為象大鏈條中缺失的一環。偶像崇拜利用錯置具體性見去正確直覺出理論上形象本身的特徵，但是在對事物的運用中錯誤地實施了這一特徵；這種具體性現在已經被福音書中所描寫、被大馬士革的約翰在拜占庭聖像分類目錄的文段中所敘述的耶穌生平事件所取代：

因為天性優異，他超越了一切數量、尺度和幅度，他依上帝的儀態生存，現在又採用了奴僕的形象，把自己局限在一定的數量和尺度之內，並且獲得軀體特徵，所以你們可以不必

41. Gregory of Nazianus, 《神學講演》2.31。

42. John of Damascus, 《論形象》1。

遲疑，畫他的象，宣佈他的名字，讓所有的人瞻仰，因為他已決定讓大家一覽他的一切：他從上天到地上的不可言說的降臨，他為處女誕生，在約旦河水中的洗禮，在他泊山上的變容，他為我們擺脫苦難而遭受的苦難，他憑藉他(人的)肉體活動完成的、象徵着他神性與神性活動的奇跡，被埋葬，復活，和顯示救主已完成對我們的拯救的升天：你們可以描寫全部這些事件，用語言，也用顏料，用書籍，也用圖畫。⁴³

就這樣，禁止作為以可見形體描繪神性的偶像崇拜努力的宗教藝術的上帝，現在卻主動地以可見的形體描述自己，不是以比喻或者紀念物，而是以個體，或者，名符其實地說，「以肉體」。形而上學的變成了歷史的，作為聖父真實形象的宇宙邏各斯現在從永恆變成了時間的一部分，可以被描繪成為他神—人位格的形象，因為這一位格完成了拯救史的全部事件。以上帝形象對亞當和夏娃的創造，一直是對第二亞當耶穌和第二夏娃馬利亞來臨的預期，所以，對基督和他母親的描繪同時可能是對以人性出現的上帝真實形象的描繪。形象對他的描繪是從他獨特位格的個體特性，而不是抽象的人性為着眼點的。然而，聖像中刻劃的耶穌的人性，推而廣之還有他的聖徒，和一切能夠活在他裏面的人的人性，是一種充滿了神性臨在(the presence of divinity)的人性：在這一意義上，被刻劃的是「被神化」的基督軀體；東正教談論基督帶來的拯救時最有特徵的用語是稱其為「神化」(希臘語中的theōsis，俄語中的обожсение)。⁴⁴

43. 同上，3.8。

聖像的聖像學(這裏有意使用幾乎是不可避免的同義重複)的設計很好，可以同時包含兩個論題：特殊性神化，因此，也包含了二十世紀最深刻的聖像闡釋者一，特魯別茨科伊(E.N. Trubetskoi)所說的「顏色理論或者「形象的觀照」。⁴⁵

大約在六世紀，大約在君士坦丁堡創作的全能基督或統領者基督的聖像體現了特殊性與神化的結合。它於保存在西乃山聖卡特琳修道院(Monastery of St. Catherine)的一小批重要畫作。聖像破壞者完成任務十徹底，其後果之一就是聖像破壞運動之前的聖像存留來的為數很少。⁴⁶在這些劫後餘生的聖像當中，全能基督佔有特殊的位置，它是在後來塗上的顏料層下面被現的。這是一幅特殊的人的面容，正如格拉巴爾(Grabar)所說，在這幅肖象中「藝術家達到了一種超然永恆的效果，用繪畫表現了神性」。但是，他繼續說藝術家努力巧妙地「使用了抽象化的特徵和相當自然義的特徵，因而他能夠用繪畫來表達關於基督兩種性——神性與人性——的教義。」⁴⁷「統領者上帝邏各斯(ho Pantokratōr Theos Logos)」一直是基督的稱號一。⁴⁸在刻劃統領者永恆性和拿撒勒耶穌的歷史性不分離的結合同時，全能基督的這幅拜占庭聖像成功地成了關於他的概念：他不僅體現了他教導中的真和他平中的善，也體現了他形體的美，因為「你比世人美」(詩45:2)。

44. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷二，頁10-16。

45. E.N. Trubetskoi, 《聖像：色彩的神學》，G. Vahar譯，New York, 1973。

46. 參考E. Kitzinger, 「聖像破壞前的聖像崇拜」, *Dumbarton Oaks Papers* (1954), 頁85-150。

47. A. Grabar, 《早期基督教藝術：從基督教的興起到狄奧多之死》，S. Gibert Emmons譯，New York, 1968, 「目錄」, 頁15。

48. Clement of Alexandria, 《導師》3.7。

在本書序言中引用的作為表現耶穌對人類文化多層面意義方式的真、善、美三合一概念範圍之內，美的概念之形成佔據的時間最長。奧古斯丁偶然提及，卻已失傳的自己早期一本著作題為《論美與適當》。⁴⁹在《懺悔錄》最令人難忘的一個片斷中，他感歎道：「我愛你愛得太遲了，你是既古老又清新的美，我得以愛你，卻愛得太遲了啊！」⁵⁰然而，如果說奧古斯丁有一種論美理論的話，那麼，這一理論之形成的最成功的地方是他聯繫他的符號美學對語言及其意義的分析，⁵¹是他的論文《論音樂》，這兩者後來促成了整整一千年拉丁語西方的中世紀美學理論和實踐。

但是，從基督教對宗教藝術的維護來看，只有到了九世紀，在希臘語東方中才出現對耶穌位格更為深刻意義的某種探索和運用。正如聖像破壞者十分清晰看到的那樣，美過去是(現在依然是)三合一中最為微妙、最為危險者：把聖與真(理智主義)與善(道德論)同一起來的危險一而再、再而三地顯現在猶太教史和基督教史之中，但是，值得注意的是，第二誡條本身和希伯來先知的信息特別提出聖與美的同一是罪的特別誘惑。能夠面對這一誘惑現實情況的一種美學的形成需要哲學的和神學的辯護。當然，除此之外，宗教藝術還必須得到某種靈感，超出枯燥訓誡的靈感，然後才可能出現美學的辯護；在對宗教藝術的有力維護出現之前，還必須出現對宗教藝術的某種得力的哲學與神學的挑戰。而這一切——靈感、挑戰和辯護——最終是耶穌的位格提供的；耶穌被視為藝術延續的依據和藝術更新的源泉，是

「既古老又清新的美」，這一點也許並不是奧古斯原意所在吧。

49. Augustine, 《懺悔錄》4.13.20。

50. 同上, 10.27.38。

51. Augustine, 《論基督教教義》2.1.1-2。

第八章

被釘十字架的基督

但我斷不以別的誇口，只誇我們
主耶穌基督的十字架。因這十字架，就我而論，
世界已經釘在十字架上；就世界而論，
我已經釘在十字架上。

耶穌的追隨者很早就得出這樣的結論：他活着是為了死，他的死不是他生命的中斷，而是生命的最終目的。¹即使我們最細心地閱讀福音書，它們給予我們的也不過是關於耶穌一生中不到一百天的信息，但是關於他生命的最後兩、三天，給予我們的是詳細的，幾乎是每一個小時的場景。這種場景的高潮是對耶穌受難日和他最後在十字架上三小時的敘述。使徒信經和尼西亞信經承認這一點，從他為「處女馬利亞誕生」直接過渡到「在本丟·彼拉多指揮下」被釘上十字架。在《麥克佩斯》(Macbeth)中所說的關於大鄉紳的話，用到耶穌身上是十分確切的：「在他一生之中，只有生命的終結才對他適宜。」²

首先，使徒保羅確切說明了十字架上之死的這種突出地位。他說：「但我斷不以別的誇口，只誇我們主耶穌的十字架；因這十字架，就我而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我已經釘在十字架上。」(加6:14)但是，十字架的福音充滿了新約和早期基督教文

1. 見《路加福音》24:13-35，這段非常有啟示性的以馬忤斯節錄概括了「四十天的福音」。

2. 莎士比亞，《麥克佩斯》1.4.7。

獻。基督是「神的羔羊，除去世人罪孽的」(約1:29)。
《以賽亞書》五十三章關於一個「為我們的過犯受害為我們的罪孽壓傷」的受苦僕人的預言被認為是指十字架上的耶穌。³使用十字符號作為一個認同標記和驅魔鬼勢力的手段，在新約中沒有提及；但這一點很早出現在基督教史之中，而且被提及時，已被視為理所當然。德爾圖良說：「每向前走一步，挪動一步，每次門和出去……在日常生活所有行為過程中，我們都在額上劃十字」，十字架的符號變成了一種不成文傳統在的首要證明，這一傳統每個人都已遵守，雖然聖經有指出如此要求。⁴不屬於教會的人會時時注意到這習俗。尤里安(Julian)皇帝被基督徒稱為「背教者」，為他背棄了他童年時代的基督教，在四世紀對基督徒怨說：「你們崇敬那十字架的木頭，在前額上劃十字還把它刻在你們的大門上」；⁵在一本流傳最廣，描第二次世界大戰事件的小說中，一艘船遭魚雷襲擊，在下沉，有一個船員注意到另外「一個十字劃出，便起他是一個羅馬天主教徒」；⁶一八九七年三月十日，馬勒(G. Mahler)在訪問莫斯科時注意到那裏的人「偏激透頂。每走兩步便有一個聖像，或者一座教堂每個行人都要停步，捶打胸膛，劃十字，這就是俄國習俗。」⁷(當然，在俄國，「習慣」作法是從右肩向肩劃，而不是像在西方那樣從左到右。偵探小說愛好大概記憶猶新，一個一個的西方特務，雖然俄國話說無懈可擊，但是因為進餐時劃十字劃錯了方向而露出

3. 《以賽亞書》53:5；《使徒行傳》8:26-39；也參考《馬太福音》8:17。

4. Tertullian, 《查普萊特》3；Basil of Caesarea, 《論聖靈》27.66。

5. Julian, 《反駁加利利人》194D, 婁伯版, 3:373。

6. N. Monsarrat, 《殘酷之海》, New York, 1963, 頁319。

7. 馬勒1897年3月15日致恩那·馮·米登堡的信, 載於《馬勒書信選集》K. Martner編, New York, 1979, 頁215。

綻。)

正如馬勒在沙皇俄國所見到的那樣，耶穌基督的十字架象徵充滿了中世紀歐洲各民族文化和民俗——他們的文學、音樂、藝術和建築，為其他象徵望塵莫及。為了至少給中世紀文化中這種無所不在的混雜十字印象理出一個脈絡，引用一下使徒保羅提出的區分法也許不無裨益。他寫道：「我們卻是傳釘十字架的基督……上帝的能力，上帝的智慧」(林前1:23-24)。正如奧古斯丁在解釋這話時所見，雖然在聖經用語中，在上帝的能力和上帝的智慧之間沒有清晰的區別，但是這一區別是有助於人的。⁸

既然是上帝的能力，十字符號就是對付邪惡的護符。東方和西方的中世紀聖徒傳中充滿了關於十字符號奇異力量的故事。例如，在一篇偽經使徒行傳中，在一道鎖着的門上劃十字，門就奇蹟般地開了，使徒得以進入；在一篇殉教記中，因劃十字而停止了狗吠。⁹奧古斯丁記述了伽太基的一位婦女，因患乳腺癌，「在夢中得到提示，等待受洗之後從洗禮所出來的第一個女人，請她來，在自己的腫塊上劃基督符號(劃十字)。她照辦了，得到徹底的醫治。」¹⁰七世紀的一位基督教傳教士雷馬克魯斯(Remaclus)對着一道獻給異教諸神的泉水劃十字，趕走了異教諸神，旋即淨化了泉水。¹¹在中世紀訴訟中，「十字架裁判(judicium crucis)」是處理爭端的一種方法，因此，八世紀的一部法典規定：「若女人控告其夫未與其共處(即婚姻未成事實)，則可令夫婦面十

8. Augustine, 《論三一論》7.1.1。

9. 《安德烈和馬太行傳》19；《尼留斯與阿克留斯殉難記》13。

10. Augustine, 《上帝之城》22.8。

11. Heriger of Lobbes, 《雷馬克魯斯傳》12。

十字架；若控告屬實，則令夫婦離異。」¹²在數種民學中特別常見的是十字架治病治傷的故事。若目睹十字架，則可遏止熱病或歇斯底里症。也有戰場或騎士出血的報告，止血帶包紮不能止血，但十字架則止血。有時候它甚至可以起死回生。在斯拉夫人和特瓦尼亞人(Transylvanians)民間故事中，十字架有反吸血鬼的特殊力量，這在《德拉古拉》(Dracula)這部和電影中得到了生動的描寫。

上段最後一例表明，在十字架這些用途(其中至少肯定是接近魔術的)和古代與中世紀相信魔鬼和魔鬼勢力二者之間有某種密切聯繫。凱斯(S.J. Case)一個耳熟能詳的警句說：「古代世界天幕低垂」。文的描寫是：

天地之間通道上交通擁擠不堪。眾神和眾靈稠密居於空中上層，時刻準備干涉人間事務。魔鬼強力出自下界或居於大地遙遠一隅，時時刻刻威脅人類福祉。整個自然的生存都伴同着超自然力量。

雖然中世紀基督教強化了這種對惡魔勢力的信，但是也提供了打破其魔力的符咒：聖水、聖物、咒聖體聖主，但最重要的是十字符號。這一切都變成上帝戰勝惡魔力量的工具。其中，十字架同時可以充法力的驅邪符，而且，因為和耶穌被釘上十字架有分割的聯繫，依情況不同而效力不等，可以提醒人勝惡魔和疾病的力量不在於驅邪符或手勢，那力量

12. 此例和其他例子載於J.F. Niermeyer, 《中世紀拉丁語簡明辭典》，Leiden 條目。

13. S.J. Case, 《基督教超自然主義的起源》，Chicago, 1946, 頁1。

上是上帝的力量；上帝出現在耶穌的生與死之中，就是為了打破惡的勢力。

十字架原物遺物的力量是特殊的。這些遺物在公元後三個世紀中不為人知，在三五〇年代才開始提及。¹⁴該撒利亞的猶西比烏是關於君士坦丁及其家庭情況最重要的提供者，他雖然沒有記述，但是在耶路撒冷發現十字架一事是歸功於君士坦丁皇帝的母親聖海倫娜(St. Helena)的，該故事的幾種變體均有記錄。據說，她在當時的聖塚(Holy Sepulcher)教堂下面一室中發現不是一個，而是三個十字架。遵從神示，她決定確證哪一個十字架是真的，把三個都用於一具死屍；能起死回生的便是真十字架。¹⁵編年史家斯科拉斯迪科斯(S. Scholasticus)告訴我們，在發現十字架後，

皇帝母親在墳墓地點修建了一座宏偉的教堂……她把十字架的一部分留在那裏，裝入一個銀箱，以供人觀看。另一部分她交給了皇帝；皇帝深信只要有此遺物保存，城市就十分安全，把這一部分藏進自己塑像之內……在君士坦丁堡……而且，用來把耶穌雙手固在十字架上的鐵釘(因為他母親在墓塚之中發現釘子之後，也送交給了他)，君士坦丁也收起，命人打製成馬勒棒和一個頭盔，在領兵作戰時使用。¹⁶

但是，真十字架的這兩部分，其一在耶路撒冷，其二在君士坦丁堡，卻並不證明是僅有的兩部分。早在三

14. 見H. Chirat在《天主教百科全書》中以各種參考資料和傳說的大量文獻對「十字架，神聖的發現」(Cross, Finding of the Holy)條目的細緻論述。

15. S. Severus, 《編年史》2.34.4。

16. S. Scholasticus, 《教會史》1.17；粗體為本書作者所標。

五〇年，耶路撒冷的西里爾(Cyril of Jerusalem)就對否認耶穌被釘上十字架一事的人斷言：「從那時起，整個世界都充滿了那木製十字架的碎片。」¹⁷我們有提及這木片的資料：在四世紀後半期的卡帕多西亞(Cappadocia)和安提阿(Antioch)，在五世紀初的高盧；在五世紀中期，耶路撒冷的宗主教朱文納爾(Juvenal)曾把一塊送給在羅馬的利奧一世教宗。在六〇四年逝世的格列高利一世教宗，曾送給倫巴特人(Lombards)的女王戴奧德琳(Theodelinde)一塊，送給皈依天主教的西哥特人國王卡雷特一世(Recared I)一塊。海倫娜發現(在拉丁文中這個詞，後來，雖然不是故意諷刺，在英語中卻變「發明」)十字架變成了加羅林時期中世紀教會年曆的一個節日，每年五月三日要紀念一番(直到一九六〇年第二次梵蒂岡公會會議才為了拉丁語儀禮而取消)。十字架在七世紀被波斯人截獲，又被赫拉克留(Heraclius)皇帝收復，但是在十二世紀因為伯利恆主搬着它參戰而遺失；當然，遺留下來全部碎片，用耶路撒冷的西里爾的話說，在中世紀，充滿了「整個世界」，難怪有人挖苦說，用那真十字架的這些碎片，足以重新建立一整座耶路撒冷城的。

索克拉特斯(Socrates)的《教會史》中的記載表明十字架據信就是「上帝的威力」，不僅可驅趕疾病和如此類的災禍，而且首先用於戰鬥。這種威力也不限於這真十字架：在取得米爾維橋的勝利之後，君士坦丁令他每支軍隊作戰時都打出十字旗。猶西比烏所說「保證勝利十字架(Ho nikopoios stauros)」變成了陸地海上的軍徽。¹⁸著名的「希臘火」(顯然是一種硫、

17. Cyril of Jerusalem, 《教義講演》4.10; 10.19; 13.4。

18. Eusebius, 《君士坦丁傳》1.41。

石和石油的混合物，不過配方依然是拜占庭的一個秘密)的一定幫助，又有拜占庭軍事科學戰略知識，十字架確實保證了勝利；君士坦丁堡城的戰略位置保衛該城不受入侵者侵襲長達一千年。在西方，十字架也被認為是戰爭中可得保護的依據；在十一世紀末，它又成為遠征巴勒斯坦的核心象徵；遠征得名「十字軍東征」：「扛起十字架」就是指加入十字軍遠征。

人們相信十字架具有無往而不勝的力量，因為它是一切勝利之中最偉大勝利的工具，這就是體現在耶穌的死與復活中的，上帝力量戰勝邪惡勢力的宇宙性勝利。大馬士革的約翰說：「十字架的道可稱為上帝的力量，因為上帝的威力，亦即他戰勝死的勝利，是通過十字架向我們展示的。」¹⁹這一觀念最早的形式把這一勝利描寫成上帝對奴役人類的敵人同盟，即魔鬼、死亡和罪惡所施的一項巧計。在最突出的——也最有爭議的——關於該巧計形象之一中，魔鬼及其盟友被描述成一條大魚，這條大魚吞下了自亞當以來所有的人。當耶穌的人性被投入水池，大魚把它當作另一件可吞下的犧牲品。但是，藏在基督人性誘餌之中的有基督人性的倒鉤，在魔鬼吞下死在十字架上的耶穌這個人時，他受到神性的刺戳。他必須反芻吐出耶穌的人性，以及耶穌視為一切歸己的人；死亡和魔鬼雖然佔有了人類，但現在本身卻被捉住。因此，解放和勝利是通過十字架到來的。

關於十字架的這一理論，以一種更為微妙和高超的形式，變為**勝利者基督**的比喻，奧倫(G. Aulén)以此作為論十字架意義的、頗有爭議的著作的標題。在這裏，在奧倫所毫不遲疑地說的關於十字架拯救的「經典」理論中，十字架變成了上帝侵入敵人領地和耶穌基督藉以完

19. John of Damascus, 《正教信仰》4.11。

成拯救人類的「奇異戰鬥(mirabile duellum)」的象徵。勝利者基督的主題雖然掩蔽了早期巧計比喻的較為顯著的方面，但是依然保存了這一解釋，即：上帝和人類是十字架上的基督必須加以對付的敵人。基督在十字架上的死亡因而是他對這些敵人及其勢力的屈服；他戰勝他們，他變弱了。但是，他把這些敵人也帶進了墳墓。在復活時，基督擺脫了他們的勢力，但是他們依然在墳墓之中。雖然對作為上帝威力的十字架的這一解釋在希臘語東方比在拉丁語西方更為流行，但是在西方，這一解釋消失了，而且，據奧倫認為，宗教改革恢復了它。因巴赫的所謂復活節大合唱(四號大合唱)「裹屍布中基督」，是對勝利者基督的頌揚；巴赫「聖約翰的受難曲」中在十字架上臨死時說的話「現在完了！」變成男中音詠歎調的感歎：

猶大的英雄以力取勝

結束了戰鬥：

「現在完了！」

作為神力在勝利者基督裏的表現，十字架被解讀為在宇宙舞台和世界史舞台上，對上帝與上帝之敵之爭奪人類前途而進行的戲劇性戰鬥的再現。²¹關於這一理論，無論在神學方面有何優越或不優越之處，但是在和中世紀的藝術和音樂的關係上，都具有能作為一個單一行為兩個部分的十字架和復活聯繫起長處。在中世紀的禮拜音樂中，這一聯繫的形式是

20. G. Aulén, 《凱旋者基督：神人和合思想三主要類型歷史研究》，A.G. 譯，New York, 1969, 頁4-7。

21. Athanasius, 《論道成肉身》29.1。

耶穌受難日和復活節形成最為強烈的對照：在教會年中，耶穌受難日是不演奏彌撒曲的唯一的一天，因為在這一天要紀念在髑髏地十字架基督原初的犧牲。²²中世紀藝術遵循至少可追溯到三世紀前半期的俄利根的传统，²³把耶穌被釘上十字架一事描述為發生在亞當頭骨被埋葬的地方；中世紀的教徒遊行和禮拜戲劇保持了勝利者基督的主題，雖然拉丁神學已經不再能夠圓滿地處理這個主題，因為它正全力以赴地把基督之死解釋為贖罪之舉。²⁴

英語早期詩作最偉大者之一，《十字架之夢》，令十字架描述的「青年英雄」為了與死亡戰鬥而上十字架，雖然在戰鬥中失利，卻依然要得勝。早在六世紀，詩人佛圖納圖斯(V. Fortunatus)就已經用兩首拉丁文詩對十字架進行了戲劇性的闡釋，這兩首詩後來成為中世紀封齋期音樂和詩歌的標準組成部分。²⁵其中一首，是他受命寫的，因為在五六九年，拜占庭皇帝查斯丁尼二世把真十字架的一片送給了法蘭克人女王拉德貢德(Rhadegund)。這首詩是運送十字架片段到來的遊行行列頌歌：

皇家旌旗招展前進
十字架神秘的光輝閃閃。

另一首更加突出了勝利者基督：

我的歌聲讚頌光榮的戰鬥

22. W. J. O'shea, 《聖週之意義》, 1958。

23. Origen, 《評馬太福音》27:32。

24. K. Young, 《中世紀教會戲劇》, 兩卷本, Oxford, 1933。

25. F.J.E. Raby編, 《牛津中世紀拉丁語詩集》, Oxford, 1959, 頁74-6。

讚頌混亂紛爭的結束。

現在在戰利品十字架之上

凱旋的高歌洪亮、飛揚；

基督為整個世界贖罪，

雖然犧牲，但是贏得了勝利。

同樣可運用於十字架象徵的另一種古代文學形式是形體詩(carmen figuratum)。形體詩把詩歌形式和視覺形體結合為一，變換詩行長度，呈現出預計的形狀，然後可以附加其他形象。十字架形式很便於這樣的設計。在這些十字架詩中，最有名的是九世紀學者兼作者摩魯斯(R. Maurus)的《讚美聖十字架》(De laudibus sanctae crucis)，「讚美」的主導題材是勝利者基督。²⁶其詩句大部分都被鑲入正方「格」中，每一句的字母數都等於詩的正文行數組成，這一方法允許具有等同長度臂的十字加於本文。進一步的加工則是安排四部福音書作者的傳統象徵：人代表馬太、獅子代表馬可、牛代表路加、鷹代表約翰(啟4:6-10)，形成一個十字。

十字架既是上帝能力的象徵，又可作為上帝智慧的標記；上帝智慧，依保羅所言，是「上帝的愚拙」，各比人自吹自擂的聰明要強得多(林前1:25)。德爾圖良說過：「世人的智慧對上帝來說是愚拙，同樣，上帝的智慧在世人看來也是愚拙。」²⁷中世紀的著作家和藝術家因為尋求讚揚作為智慧的十字架，所以常常不辭勞苦首先探索它的「愚拙」。上文引用，常常被歸於德爾圖良的那句話「因其荒謬我才信它」的可貴之處就在於此，特別是在奧古斯丁言論誇張悖謬語言背後，如：

26. 見M. Manitius, 《中世紀拉丁文學史》, 三卷本, Munich, 1911-31, 卷一, 頁295-296。其說法有偏見, 但簡練。

27. Tertullian, 《駁馬西昂》2.2。

基督的醜陋使你們成形。如果他不自願遭難變醜，你們就不可能恢復你們已經失去的儀容。因此，他被送上十字架，變得醜陋。但是，他的醜陋正是我們的美容。因此，此生此世，就讓我們恪守醜陋的基督。²⁸

從君士坦丁立法禁止繼續使用十字架作為死刑執行工具一事來看，很明顯，基督徒雖然把十字架當作「皇家旗」來稱頌，但是沒有忘記，十字架首先是一種苦刑工具、行刑台，因此，用新約的話來說(林前1:23)，是絆腳石，是令人厭惡的東西。²⁹首先它超越了被遺棄在十字架上呼喊的基督教信仰，用《詩篇》中話說：「我的上帝，我的上帝，為甚麼離棄我？」這一切，引發了他們的恐懼和驚駭。³⁰因而，智慧的開端即接受這一基督教真理：他們所相信「與聖父為一」的耶穌曾被聖父離棄在十字架上——不論我們能或不能從中悟出任何道理來。

他們談到作為智慧的十字架時，常常說十字架上的耶穌是苦難中特有忍耐心和寬恕心的典範：「你們蒙召原是為此；因基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳踪行。他並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐，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。」(彼前2:21-23)中世紀最為廣泛閱讀的書籍之一是格列高利一世教宗在六世紀末編寫的《倫理叢談》(Moralia)；這是對《約伯記》的一篇長篇說明文，認為舊約中那「外邦聖徒」的苦難是要引起人

28. Augustine, 《講道集》44.6.6。

29. Sozomen, 《教會史》1.8。

30. 《馬太福音》27:46；《馬可福音》15:34；《詩篇》22:1。見Pelikan, 《基督教傳統》，卷一，頁245-46，見一些有代表性的說法。

們對耶穌具有代表性的苦難的注意。一位八世紀的作家直截了當地規定，基督徒是「事事模仿和追隨其人。」³¹九世紀克呂尼的奧多(Odo of Cluny)，一位院院長，寫作了一本七卷本的史詩，敘述「失樂園」「復樂園」(這部作品不會威脅彌爾頓的偉大，但含有許多中世紀的虔敬和情感)；在這部作品裏，的來臨，是要拯救世人擺脫驕傲自大，「特別以他度屈辱之中所作的一切進行教導，說：我心裏柔卑，你們……學我的樣式。」³²

然而，對於作為真正智慧基礎的基督榜樣進行的這種持續強調，並不是智慧的全部內容。基督不是應該追隨的聖徒之一，他的十字架的智慧比榜樣重要。對十字架意義的更深刻的思索促使人思考怎樣夠正確理解上帝對人的態度。十字架的形狀本身已了它對上帝全部姿態的理解：垂直線和橫線代表上帝高度和廣度，放置基督頭部的交叉點代表被釘上十字架的基督裏的統一和終極的和諧。³³因為十字架一方面世界上邪惡勢力的最為明顯的證據，正如格列高利一世教宗提示一位受苦的同僚那樣，耶穌在客西馬利園對捕他的人說：「現在卻是你們的時候，黑暗掌了。」³⁴但是，與此同時，十字架也是最高的證明論人類計劃可能密謀甚麼，上帝的意志和道終將佔地位。正如約瑟在埃及對他的兄弟所說的那樣，現在通過體現在十字架裏的上帝的智慧也可以對全世界說「從前你們的意思是要害我，但上帝的意思原是好的

31. Priminus, 《新卡拉普蘇斯》13。

32. Odo of Cluny, 《神職》5.559-62；《馬太福音》11:29。

33. John of Damascus, 《正教信仰》4.11。

34. 《路加福音》22:53；Gregory the Great, 《書信》6.2。

要保全許多人的性命，成就今日的光景。」³⁵真正的智慧，十字架的智慧，在於把這兩個方面聚集為一，既不像淺薄的樂觀主義那樣想要無視惡的存在和勢力，也不像命定論二元主義那樣允許惡的存在和勢力否定唯一上帝的主權。³⁶因此，基督徒哲學家博埃修斯(Boethius)曾經從對命運的關係方面(沒有提及聖經或者基督)把上帝的保佑定義為「決定一切事務的、寓於最高統領者的神性類型」；神的保佑這一概念在基督教哲學家和神學家阿奎那手裏，變成了對關係到世界的上帝活動的檢驗的一部分，而這種檢驗的終極基礎則是不配得到的上帝之愛。³⁷

因而，十字架的智慧不僅展示了人類倫理，也展示了神性的愛。阿貝拉(P. Abelard)把這一點作為對基督通過生與死所做的一切進行描寫的核心，在一篇題為「十字架」的祈禱文中強調，基督裏的上帝之愛「我們是不能夠憑我們的痛苦，在耶穌的受難中享有的，也不能夠因為肩負我們自己的十字架來追隨耶穌。」³⁸因此，他堅持認為，因為他作如下教導而受指責是不公平的，即：基督只提供了一個供我們模仿的典範，似乎一種沒有得到援助的人性有能力做出這樣的模仿。相反，十字架智慧的基本意義寓於《約翰福音》中耶穌的話裏：

「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的。」(約15:13)這種愛的根據和淵源只在上帝；從上帝來到人類，通過十字架。因為「有了關於基督的信仰，我們的愛就增長，所經由的是這一信念，即：上帝在基督裏把我們的天性和他自己聯結起來，通過這種天性的痛苦，他向

我們展示了他談論的崇高的愛。」只有在耶穌裏，在十字架裏，才能見出愛的真正性質。因此，十字架的目的是促成罪人的轉變，用神性之愛陽光的溫暖融化我們冷凍的心。基督死在十字架上，不是想要改變上帝的心智(上帝的一切都是不可改變的)，像阿貝拉所批評的關於十字架的某種虔敬言論的意圖那樣，而是「要展示(上帝)對我們的愛，或者是要說服我們，我們應該熱愛上帝，『上帝既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了。』」³⁹真正的愛是捨己的愛，上帝讓他自己的兒子死在十字架上，以此獨特地表達了他這種愛。這顯現出了愛的真實性質和上帝的愛的深度，從而使人類愛、甚至自我犧牲的人類之愛成為可能。

批評阿貝拉的人找不出關於十字架智慧的這種語言有甚麼不正確或不充實的地方。當然，人人都會同意被釘在十字架上的基督是忍耐的典範；也不會有人否認，基督的十字架是上帝之愛的崇高啟示，實際上愛——無論是神性的愛還是人性的愛的定義的最後啟示。問題是，這種表述語言是否竭盡了十字架的智慧，或者對於十字架加以更為深入的研究是否會引導到某種思想和談論十字架的其他方式。這一其他方式在論中世紀思想最有影響著作之一、坎特伯雷的安瑟倫(Anselm of Canterbury)的《上帝為何成人》(*Cur deus homo*)中得到最終的規定。安瑟倫的這部論著，比從奧古斯丁到宗教改革時期期間論基督教信仰的任何其他學說的任何其他論著，在形成不僅羅馬天主教徒，而且還有大部分新教教徒的觀點方面，都起了更大的作用；許多新教教徒極力讚賞他，不僅承認他們理解的十字架智慧來源於他，而

35. 《創世記》50:20；見Cassian，《公會議》3.11的說明。

36. 參照Augustine，《駁佩拉基派二書信》3.9.25。

37. Boethius，《哲學的安撫》4.6；T. Aquinas，《神學大全》I.q.23.a.4。

38. Abelard，《講道集》12。

39. Abelard，《論羅馬書》2；《羅馬書》8:32。

且歸於聖經本身。⁴⁰

安瑟倫的《上帝為何成人》屬於對「十字架智慧」論題的研究，還有一個原因；在這部論著中，他發展了自己的論據，說「似乎基督不存在(remoto Christo)」，宣稱只憑理性。安瑟倫思想的基本前提是上帝和宇宙的和諧，上帝沒有以隨意性的行為破壞這一和諧，因為這樣的行為會損害宇宙本身的倫理秩序。⁴¹安瑟倫規定這一倫理秩序的用語是「公正(rectitudo)」。公正即讓每人得到應得的榮譽。人類雖然被創造享有這一公正，卻拒絕給予上帝應得的榮譽，陷入罪惡。上帝不能簡單地無視或者下諭原諒這一情況而不致損害「公正」和倫理秩序；神性正義要求如此，安瑟倫可以將其規定為「上帝嚴肅對待。」但是，人的智慧和上帝的啟示清晰表明，上帝不僅是正義，而且也是慈悲的上帝，他宣佈：「我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活。」(結33:11)

根據安瑟倫的推理，這就是神性的難題，而十字架的智慧為它提供了解決答案。因為上帝的正義宣稱違背道德意志必導致死亡，所以和上帝的慈悲發生衝突，因為上帝的慈悲是要生，而不是死。人因為有罪，除永遠沉淪之外，是無法付出懲罰代價的；上帝想要寬恕，除割斷宇宙道德秩序之外，是做不到寬恕的。只有能夠付出懲罰代價(通過成為人)，但同時又能夠使所付代價具有確定的價值(通過具備神性)，才有可能同時實現上帝寬恕的至高命令和滿足上帝的正義的要求。而且，付出代價必須是自願的，不能由為了一己利益而應付出的人付出，因為這對他人無益。因而，上帝必須降世為人，

40. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷三, 頁106-57; 卷四, 頁23-25、156-57、161-63。

41. G. Phelan, 《聖安瑟倫的智慧》, Latrobe, 1960, 頁30-31。

並且必須慘死在十字上架上，以達到上帝寬恕的目的。滿足上帝的正義，從而宏揚「公正」。可以說，他在十字架上的死使上帝在倫理上可以作出寬恕。

至於勝利者基督的比喻，則我們的興趣不在於安瑟倫的贖罪學說在神學上是否完備，而在於它與「被釘在十字架上基督」的耶穌形象文化意義的關係。如果說這個比喻表現了文學和藝術中的戲劇特色，那麼，這個比喻則包括了源於西方中世紀教會和社會結構與實踐的論題。描寫發生在十字架上事件的用語「贖罪」，來源於教會懲處實踐和教會法典：一個對罪過真正悔悟，懺悔了罪孽，得赦免的罪人，依然必須賠償罪造成的損失。從宇宙尺度來看，整個人類的罪也是如此，而基督在十字架上的死亡就是一種賠償和彌補的事件，人類贖罪的行為就與此聯繫了起來。不僅如此，教會的贖罪制度還可能包括了民法的回響：根據古代日耳曼人賠償金法(wergild)要求，一個人若犯了罪，必須依照受損失一方的地位為罪過進行賠償。在這個案例中，上帝是受損的一方，因此，只有既是上帝，又是人的人所付的賠償金才是充分的。在得出「基督似乎不存在」這一定義的同時，安瑟倫能夠宣佈這是「十字架的智慧」，這一智慧是與全部人類處境息息相關的，而且可被人的理性和通過上帝的啟示得到察覺。他說：「因此，我們顯然已經走近基督，我們承認他既是上帝又是人，而且為了我們而死去。」⁴²

因此，在其每個文化層次上，無論是東方還是西方的中世紀社會，從字面意義和比喻意義上看，都是充滿了十字架的象徵的。這樣，無論我們想要準備給予上文引用過的耶路撒冷的西里爾命題「整個世界都充滿了那

42. Anselm, 《上帝為何成人》2.15。

木製十字架的碎片」何等的歷史可信性，我們都可以在中世紀看到另外一個命題的實現；這一命題雖然明顯地更為謙虛，但實際上是更為宏揚的：比西里爾年長的同時代人，亞歷山大城的亞大納西，在年僅廿二歲時在他第一部著作第一段中寫道：「基督十字架的威力已經充滿了全世界。」⁴³

第九章 管理世界的修士

43. Athanasius, 《反異端論》1。

他們拋棄了一切，跟隨了他。

「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我。」(可8:34)耶穌在福音書中說的這句話，從一開始，就是對於一切想要追隨他之人之門徒身分的紀律和捨己的要求。¹但是，在六世紀初期，這句話變成了西方基督教隱修制的章程，規定為了基督而捨棄世界，後來又以基督這統治世界的修士的名義征服了世界。

這一語錄也形成了作為完美修士的耶穌的形象，他之所以有權利發出這一號召，是因為他自己無條件地遵守了這一號召。他獨特地捨己，並背起了他的十字架。無論是敵人還是友人都沒有能夠讓他偏離對自己和對世界的捨棄。試探者要「將世上的萬國與萬國的榮華」都給他(似乎這一切都是那試探者自己的財物)，但是他憤怒地拒絕了(太4:8-10)；在觀看他奇蹟的衆人「要來強逼他作王，就獨自退到山上去了」(約6:15)；在使徒彼得勸他不要背起十字架時，他用福音書中一些最強烈的指責的話反駁說(太16:23)：「撒但，退我後邊去吧！」雖然有些段落把他的生活方式和更為苦行的施洗者約翰的生活方式對比(路7:31-35)，但是，在全部四福音書中，隱修生活的基本要求對耶穌的形象依然是根本性的。正是通過他對世界的捨棄，他征服了世界，建立了他永恆的王國；他又邀請了他的追隨者也通過捨棄世界，背起

1. 作為第二世紀的例子，見Irenaeus，《反異端論》4.5.4。

十字架，跟從他來共享這王國。

就這樣，修士開始仿效基督。但是，在他們美之境時，他們也同樣令基督仿效他們。「修士是中世紀許多修道手書和祭壇裝飾的主題，也是道傳統現代變體作品的主題。二十世紀作品的主題。二十世紀的一例是題為「基督和平」的雕像。基督現在與本篤會修士聯繫起來的有寬鬆下垂衣褶連(雖然本篤會修士原本並無特殊衣飾)，²腳上穿拖的臉上長滿鬍鬚，眉毛濃長，但在其他方面則合造型。他左手持福音書，其封面中央刻有十字架圓圈代表四部福音書作者。他用右手宣佈和平，福。然而，他的裝束和福音書表明，他同時發喚，背起十字架和跟從他的召喚，因為只有服從喚，才能有基督和平。即使是對於那些而不能、放棄世界而進入修道院的人，這一召喚也是一個一個應許。

從某種意義上說，基督教隱修制是比基督教的，因為在基督教成長所在的猶太教環境和異中，是存在着隱士和隱修社團的。³異教的、猶和基督教的全部這三種隱修形式，都始於埃及沙漠。埃及沙漠中曾有特拉普提派(Therapeutae)居住，山大城的猶太神學家和耶穌同時代人斐洛(Philo)的一個猶太教隱修團體，見他的論著《論冥想》(On the Contemplative Life)。⁴特拉普提派十分類似基督教隱修社團，所以四世紀基督教史學家猶西比

2. 見Benedict of Nursia，《規則》55。

3. M.M. Deems，「基督教禁欲主義的根源」，載於*Environmental Christian History*，J.T. McNeill等編，Chicago，1939，頁149-66。

4. 見由F.C. Conybeare編輯並論述，仍有用的《斐洛：論觀照生活，或論卷》，Oxford，1895。

洛的描寫解釋為對一世紀一基督教團體的敘述，並用它來證實基督教隱修制使徒制古代傳統。⁵就在一個世紀以前，有些史學家仍然被這一相似性打動，以致他們想要揭示斐洛的論著是三世紀的一篇基督教抄襲文，是「多數學者所接受的」一種理論。⁶現在，人人都接受了《論冥想生涯》的真實性和斐洛的作者資格，而這部著作從死海古卷中對猶太教隱修制的描寫中獲得了進一步的證實。因此，今天，這一論著是埃及曾存在過預示了基督教禁欲主義的苦行思想的證明。

埃及的基督教苦行主義在埃及的聖安東尼的生平事蹟中得到了最為經久的表現，他生活在從三世紀中期到四世紀中期；也在安東尼死後由他的友人，亞歷山大城主教亞大納西寫的頗具影響的《安東尼傳》中得到表現。這部傳記雖然是亞大納西用希臘文寫成的，但是看來至少部分地也是為西方讀者寫的，因為問世以後不久，便為他們譯成了拉丁文。⁷那個世紀後期的西方讀者之一，看來就是奧古斯丁。⁸他後來建立了他自己的隱修社團，並為該社團寫了一封信；這一書信最終變成了所謂《聖奧古斯丁準則》(*Rule of St. Augustine*)的依據(儘管《準則》顯然不是奧古斯丁本人，而是他的門徒之一寫的)。⁹但是，西方苦行主義最有影響的文件，也是西方文明最有影響的文件之一，是大約一個世紀以後寫的《努西亞的本尼狄克準則》(*Rule of St. Benedict of*

5. Eusebius, 《教會史》2.17。

6. H.J. Lawlor和J.E.L. Oulton編, 《教會史》, 兩卷本, London, 1954, 卷二, 頁67。

7. G. Garitte, 《亞大納西著〈聖安東尼傳〉本文之一重要見證》, 布魯塞爾, 1939。也見以上頁31。

8. Augustine, 《懺悔錄》8.6.15。

9. 見J.C. Dickinson, 《奧斯定法規起源及其引入英國》, London, 1950, 頁255-72。

Nursia)。這部《準則》為一種解釋提供了雄辯的見解。隱修制是理解耶穌生平和位格的一種方式，因而也如同耶穌是統治世界的修士這一形象的方式。本尼狄克《準則》的中心目的是教導新入院修士「為隨從基督如何捨棄自己」，如何「以福音書為我們的指南(依福音)作法努力」，如何通過堅持隱修生活「耐心地體悟基督的受難，從而得以有資格在他的王國中與他同在」，總而言之，「珍重對基督的愛，高於一切(*amori Christi praeponere*)」。¹⁰還有，對基督的愛體現出最初促使隱修制興起的基本衝動之一。一位西方苦行主義史學家寫道：「深藏於隱修意識之中的是獨處。」¹¹於是，他繼續說：「你會苦惱地發現，在基督教意識中深刻地貫穿着一句格言：你必須把生人當作基督來對待；他們的確可能就是基督。」因此，本尼狄克在抄寫福音書(太25:35)的同時在《準則》中規定：「凡是前來修道院的客人，都應被當作基督來接待。」¹¹

總之，本尼狄克規定修道生活為參預基督的生活。構成修士誓言的全部三項特殊修道德性——守貧、貞潔和服從——都是以作為此三項德性的楷模和體現的基督為憑據的。在一個後來成為中世紀修道士傳記中每每用的場景中，安東尼正在教堂中，當時「有人正在朗讀福音書，他聽見主正在對富人說：『你若願意作完人，可去變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我。』於是安東尼，以為……這話是念給他聽的，立即離開教堂，把祖傳產業散發給了裏人。」¹²同樣，安東尼成功地維護了貞潔，這一點

10. Benedict, 《規則》4；序論。

11. O. Chadwick, 《本篤派理想的形成》, Washington, 1981, 頁22；Benedict, 《規則》53。

12. Athanasius, 《安東尼傳》2；《馬太福音》19:11。

解釋成為「他同魔鬼的鬥爭，或者，這一勝利是救主在安東尼身上的功績。」¹³本尼狄克《準則》中根本性的對修道院長之德的服從，在院長的職位中得到保證，因為院長被「公認以基督的名義在修道院中提供基督的住處」，而且以基督為榜樣，基督之來臨，不是出於他自己的意志，而是遵從了派遣他來臨的上帝的意志。¹⁴因此，即使沒有明確提及耶穌的名字，修士所遵循的生活方式也被看作是福音生活(vita evangelica)，即福音書規定的生活方式；這一方式，基督已經先實行，後來又加以推行了。修士所做的一切，在這樣或那樣的方式上，都是在實踐中的福音生活。

雖然從開始起基督教運動中就一直存在着苦行衝動，例如使徒保羅就曾明確提及(林前7:1-7)，但是恰恰在教會謀求與羅馬帝國和世界取得和平的時候，在有如安東尼的修道生活中變得鮮明起來，則不是巧合。教會為和平而付出的一部分代價是必須和一些人取得妥協，這些人不能，或者無論如何沒有極為認真地對待它的信息，但是，他們又願意成為基督徒，正如他們曾經願意做異教徒那樣，只要代價不是太高。既然做一名名義上的基督徒比做名義上的異教徒更容易，開始湧入教會的許多人就不是想要成為為了基督的「運動員」；但是，這正是亞大納西用來形容苦行者安東尼的用語，因為安東尼經受了嚴酷的訓練，以求在和魔鬼、世界和肉欲的基督般的競爭中較量並取得勝利。¹⁵這些隱修的運動員，如一位學者所說，「不僅名符其實地躲避世界，而且也躲避世俗性的教會。」¹⁶如果這樣解釋，則四世紀

13. Athanasius, 《安東尼傳》7。

14. Benedict, 《規則》2.5；《約翰福音》6:38。

15. Athanasius, 《安東尼傳》12。

16. A. von Harnack, 「隱修制：理想和歷史」，載於*Reden und Aufsätze*，卷一，頁

和五世紀的隱修制就是以耶穌真正教導的名義進行的。這種抗議，反對君士坦丁決定的不可避免的副產品，反對教會的世俗化和降低福音書規定的門徒資格標準。

這樣，就把雙重的門徒身分標準引入了教會的生產和教導；這雙重標準的依據是一種二分法：變為「一條」的耶穌倫理要求，這些要求「指出必要性」，被認為對每個人都有約束力，和「完美的諮詢」，「可供選擇」，最終地只對隱修運動員有約束力。¹⁷耶穌在福音書中說：「你若願意作完全人，可去變賣你所有的，給窮人」；在同一章中他也談到了那些「為天國的緣自關的」人(太19:21、12)。這些都不是規定拯救必要條件的誡條，而是完美的諮詢；為了表達明確，他明顯給這一說明追加了關於為了天國而放棄婚姻的補充「這話誰能領受，就可以領受。」不過，中世紀教會定婚配是一種聖事，是傳達上帝恩典所經由的神聖徵，它從沒有把獨身不婚或隱修誓言視為聖事——雖在西方中(雖不在拜占庭)神父的聖職任命之先決條件獨身不婚是七大聖事之一。然而，登山寶訓是要求聆聽的人「完全」(「完美」)的(太5:48)；關於完美的意義來越不是在社會內部基督教信徒的家庭生活和日常工作中尋求，而是在修士和修女的生活中尋求；對他們來說，「宗教的」這一語詞的用法就像一個技術術語那樣的嚴格。

但是，反對世俗化教會的這種抗議變成了征服這一教會的手段，也變成了征服那教會與其達到和平的世界的手段。隱修制征服拜占庭教會最突出的標記是要求教會獨身。在涉及整個教會的公會議上——包括三二五年

101。

17. 這區別在T. Aquinas的《神學大全》II-1.q.108.a.4中被明確概括出來。

的第一次這類的尼西亞公會議——東方代表持續地反對西方教會人士使獨身成為對全部教區神職人員的要求之努力：已婚男子可任聖職，雖然已任聖職男子不可結婚。¹⁸晚至四世紀，甚至東方的幾位主教都結了婚，在任主教聖職後仍保持着婚姻：例如納西盎的格列高利，以「神學家」之名知名，後來成為君士坦丁堡的宗主教，原來就是老格列高利·納西盎主教的兒子；當這個兒子出生之時，他已經是神父。¹⁹但是，從那個世紀開始，教會東部各省立法機構已開始明文規定，雖然教區神職人員可以保持婚姻，但主教則必須獨身。這項立法收入《查斯丁尼法典》(Code of Justinian)中的民法，禁止一家之父選入主教職位，但允許無子女已婚男子入選，條件是他必須和妻子分離。²⁰正如六九二年所謂的東部教會特魯蘭會議(Trullan Synod)所規定，這通常是指那妻子進入修道院。²¹

實際上，要求主教獨身，但允許教區神職人員結婚這兩條規定的結合使修士實際上壟斷了東方諸教會的主教職位。十五世紀一位希臘主教這樣說：

(隱修制)威信很大、權位很高，所以整個教會實際上都被修士控制。因此，如果你們全力詢問，你們也幾乎難以發現任何一個世俗之人被提升到聖教階職位(顯然，世俗神職人員也是「世俗之人」的一部分)；因為那些職位已分配給修士。而且，你們知道，如果有人被任命(主教或宗主教)聖職，則按教會規定，他

18. S. Scholasticus, 《教會史》1.11。

19. Gregory of Nazianzus, 《講道集》12, 在他擔任Nazianzus主教副手職務期間。

20. 《國法大全：查斯丁尼法典》1.3.47; 《新律》6.1; 123.1。

21. T. Synod, 教規48。

們必須首先穿上修士之僧袍。²²

因此，在通常情況下，一名主教或宗主教都隱修生活的背景。如果一名未婚教區神父或者受選任職，那麼，至少從八世紀起，他們在接受前，是要按隱修制發誓的。如果一個俗人入選者佛提烏(Photius)於八五八年被選為君士坦丁堡那一著名案例，則結果就是「隱修界異口同聲地忠這位新的宗主教。」²³在佛提烏入選前一個世紀的像衝突中，拜占庭修士是肖像支持者和鼓動者，要的作用，實際上是決定性的作用，調動起群眾反對敵人，包括地位最高的敵人，皇帝和宗主教。值得注意的是，在關於破壞聖像的爭論之後才規定宗主教或者主教當選人必須是修士，或者應該成為修士。教會中凡俗世界的人獲得了控制凡俗世界中的權力。

東正教中修士的統治地位在十九世紀東正教為知名的文學追隨者中依然是明晰可見的，這兩人是陀思妥耶夫斯基和托爾斯泰。《卡拉馬佐夫兄弟》佐西馬(Zossima)長老是拜占庭和俄羅斯隱修理想主義和鼓吹者，這在長老身上達到了極點：

(人們)也一定會感到奇怪，如果我說，許就靠着這類渴求隱修祈禱的溫順的人，俄羅斯有朝一日會得到拯救！因為他們確乎「每月，每日每時」在潛心提高自己的修養。前，他們維護着那些最早的神父、使徒和殉

22. Symeon of Thessalonica, 《論祭司職位》。

23. F. Dvornik, 《佛提烏分裂：歷史與傳說》，Cambridge, 1948, 頁63。補充一句：這不僅因為他曾是一個俗人。

者所維護的上帝的真理的純潔性，莊嚴而純正地保存着基督的形象，以備一旦需要，就把它顯示在塵世的動盪不定的信念之前。這是一種偉大的思想。這顆明星將要從東方升起來。²⁴

托爾斯泰也放棄了俄羅斯正教，而且比陀思妥耶夫斯基更為激進，但是依然以「真正的希臘修士」面貌出現。²⁵因此，馬薩里克(T.G. Masaryk)認為《卡拉馬佐夫兄弟》中佐西馬長老的言論是「這部小說的精華部分」，並且進一步說，陀思妥耶夫斯基和托爾斯泰，儘管在信仰和思想方面有尖銳的分歧，但是在接受「修士的苦行理想」上「見解類似」；他們二人由於「他們苦行主義的環境」²⁶而都具有這種理想。

在拉丁語西方，修士耶穌在中世紀隱修制發展過程中的境遇構成了歷次的改革運動史。每一次運動都旨在使隱修理想復興；通過隱修理想的復興來達到教會和教宗職權的更新；通過教會和教宗職權的更新來拯救和淨潔中世紀社會。在努西亞的本尼狄克(他在大約529年建立了卡西諾山修道院)和馬丁·路德(他於1505年進入愛爾福特奧斯定隱士會)之間幾乎恰恰一千年的這些運動的思想和制度的演變，對歐洲史和世界史都具有不可估量的重要性。²⁷修士基督的初始楷模，這一楷模模仿者的修士楷模，一次又一次地活躍了這些改革運動。有一

24. F. Dostoevsky, 《卡拉馬佐夫兄弟》，卷六：「俄國修士」，第三章：「佐西馬長老的談話和勸告」；粗體為本書作者所標。中文版，北京，1981，頁468。

25. Harnack, 「教堂的設備及修士的生活方式」，頁111。

26. T.G. Masaryk, 《俄羅斯精神》，三卷本，London, 1967-68, 卷三，頁15, 204。

27. 「宗教規則」和「附加規則和反規則」兩章，載於R. W. Southern, 《中世紀西派社會與教會》，The Pelican History of the Church, 卷二，1970，頁214-358，幾佔這本篇幅不多的書的一半。

種令人壓抑的模式重複以幾種方式存在，因為每一次隱修制改革都各自抗議修道院的衰落和停滯，都設立起行政和紀律規章來扭轉衰落的傾向，在佔主導地位一、兩個世紀之後，又證明其本身是容易受到同樣的停滯和衰落傾向影響的：加羅林時期的阿尼安的本尼狄克(Benedict of Aniane)；克呂尼的奧多和大約一個世紀以後的克呂尼改革運動；此後大約一個世紀的隱修改革始於西多(Citeaux)，通過聖伯爾納(St. Bernard)的宏偉的一生和基督中心倫理思想在全歐洲傳播了西多信息；然後有十二世紀和十三世紀的修士重新致力於更新；耶穌會士在十六世紀的西班牙反對新教改革，乞靈於強烈的基督神秘主義。

但是，在每種情況下都值得注意的，改革不僅每次都是**必要的**，而且也是**可能的**，因為修士耶穌形象所代表的理想的變革力量被重新肯定，又因為耶穌又一次返回，並且「趕出殿裏一切作買賣的人」(太21:12)——至少是暫時地。

通過中世紀隱修制內部的這些改革運動，隱修制對教會的征服力求更為徹底。早在四世紀初，西班牙的地區宗教會議就要求教區神職人員獨身，在四世紀末，許多教宗和公會會議都已經推廣這一要求。然而，只有在幾個世紀之後，在隱修制在西方教會組織結構範圍之內享有統治地位的時候，才有可能嚴格而持續地強制施行這一要求。這種強制施行和希爾德布蘭德(Hildebrand)的工作有聯繫。他是十一世紀的改革家和修士(雖然有些學者爭議說，從學理上看，他不是修士)，他輔佐教宗七五年後才在一〇七三年升為教宗，改名為格列高利七世。²⁸他接受了克呂尼修會的影響和訓練，該修會決心

28. 尤其見W. Ullmann, 《中世紀教皇職權的成長：修士權力與俗人權力思想關係

根除損害本尼狄克隱修制的腐敗現象，這一切都鼓勵了他完成他的教會改革方案。克呂尼改革令他深信，俾使教會和教宗遵從基督意志的辦法是令隱修生活恢復本源的理想，然後再把這些理想用於整個教會的生活。這一改革綱領的基本組成部分是嚴格施行教職人員獨身；按照教宗約翰·保羅二世最近的規定，這種獨身可以定義為對耶穌基督的模仿，「神父是一種獨身生活的人，他之獨身是為使其他的人不獨身。」²⁹在十一世紀的社會背景和政治背景下，這是一個確保神父和主教在經濟上獨立於世俗當局的手段，因而也是依靠教會和教宗權力的手段。但是，從教宗格列高利七世的書信中可以看出，在對神父和主教職位的這一行政改革中，他洞察到了更多的內容：從精神上振興教會對基督的忠誠。

而這種新的忠誠態度和經濟依賴反過來又是為基督征服世界的一種手段。基督教隱修制的憲章，耶穌關於捨己、背起十字架、叫他們跟從他的話，在《馬太福音》中是在教宗憲章，耶穌對彼得說的話幾行之後出現的：「我還告訴你，你是彼得(Petros)，我要把我的教會建造在這磐石(petra)上；陰間的權柄，不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你；凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」(太16:18-19)格列高利七世引用了這一段話，制訂了基督征服世界和帝國的條件：

那麼，現在告訴我，國王是這條準則的例外嗎？他們不是也屬於上帝之子託給受福的彼得的羊嗎？我問你們，除了那拒絕背負主(耶

蘇)的枷鎖、卻要承擔魔鬼的重擔、拒絕承屬於基督羊群的人，在這普遍施發禁令和服從的權威中，有誰能夠自認為逍遙於彼得的權力之外呢？³⁰

在和亨利四世皇帝於一〇七七年在卡諾沙(Canossa)的著名的衝突中(皇帝的戰術可能得勝，但是教宗可以說贏得了戰爭)，皇帝稱格列高利七世「希爾蘭德，現在根本不是教宗，不過是個冒充的修士」格列高利七世依然重新肯定基督定罪和釋罪的權威免了亨利。修士希爾德布蘭德不僅征服了教會和權威，而且征服了帝國和世界——以修士耶穌的名義。然而，這類最出色的征服，發生在半個多世紀後，在一一四五年一位西多修道院長被選為教宗尤金三世(Eugenius III)之時。他是明谷(Clairvaux)隱修院院爾納的門徒，以其對作為心靈伴侶基督的熱烈而神忠誠聞名。他在基督裏的兒子現在變為他在基督裏親，伯爾納對他發表了中世紀隱修制和中世紀教宗史中最為感人的論說之一：《論思考》(Consideration)³¹。伯爾納參考了觀照生活與行動生間的隱修區別，勸告他往日的學生不要讓教宗權力政細節使他偏離教會中之首要：耶穌基督的位格。調，教宗不應該成為君士坦丁的繼承者，而成為彼繼承者。原因在於主張觀照和研究的隱修理想不僅與教會的管理無關，而且是核心。十五和十六世紀種類型的教會改革家對伯爾納論述的運用，都記錄

究》，第二版，London，頁262-309。

29. 《不必害怕！安德烈·費羅薩與教皇約翰·保羅二世談話錄》，J.R. Foster譯，New York，1984，頁150。

30. 格列高利七世1081年3月15日致麥次主教赫曼的信。載於*Das Register Gregorius VII*，Erich Caspas編，二卷本，Berlin，1920-23，卷二，頁544。

31. E. T. Kennan，「明谷的聖伯爾納在十二世紀中葉的思考：一篇學術評語」*Traditio* 23，1967，頁73-115。

基督而捨棄世界的隱修理想實際上是如何為了基督而征服世界的。³²

隱修士為基督完成的最持久的征服之一是中世紀傳教成果。日耳曼、斯拉夫蠻族和遷入歐洲的歐亞部落皈依基督教幾乎完全是修士的成就。戴利(L.J. Daly)說：

蠻族皈依史中最為顯著的是修士完成的偉大傳教業績。無論是拜占庭派出的傳教團還是從羅馬出發的傳教團，還是來自凱爾特愛爾蘭，還是來自新近皈依的英格蘭的傳教團，傳教士都是修士。把條頓民族和斯拉夫民族導向基督教和文明的巨大成就，是歐洲各地千百修士通過持續不斷的自我犧牲和英勇奮鬥而取得的。³³

新教學者也承認，「如果沒有修士」³⁴，耶穌基督的名字在歐洲和南、北美洲也不會廣為人知。例如，「派往斯拉夫人的使徒」，九世紀的聖徒西里爾和美多迪烏，是拜占庭修士；教宗約翰·保羅二世把他們二人和聖本尼狄克定名為「歐洲的共同保護者聖徒」，從而又一次承認了東西方修士在基督教傳教和傳播中的具決定性意義的貢獻。反之，十六世紀改革家取締隱修院修會一事，自然應該被看作是兩個多世紀以來新教大部分幾乎(雖不完全)全面喪失傳教指令的主要原因。³⁵

沒有記錄表明本尼狄克在創建卡西諾山隱修院

(Monte Cassino)時預見到了他修士的傳教作用。在《規則》中沒有規定，甚至沒有附加規定，稱每天花費時間進行「聖事宣讀」，³⁶如果這樣，則不可避免向本尼狄克隱修制的另一種偉大的征服，引向它對學界的幾百年的統領；因為「在聖本尼狄克的《準則》中尚未發現關於學習或研究文獻的價值的稱許或不稱許的判斷」。³⁷我們只要查看一下，在標準的現代版中，許多古代著作今天之所以還存在供我們閱讀，因為修士在中世紀隱修院繕寫室中抄寫，我們也許開始理解，修士基督是如何徹底地征服了中世紀的歐洲。這一點不僅是教父和基督教聖徒著作的情況，古代古典和異教作者著作的情況。許多中世紀修士的幾近崇拜式的忠誠，在埃科(U. Eco)的《玫瑰之名》(*Name of the Rose*)中得到描寫；而該書之主人公斯克維爾的威廉，在一場銷毀修道院全部藏書的浩劫後，在埃科著作尾聲之中以啟示的感歎總結說：「基督教界最偉大的圖書館。現在，那反基督者近尺，因為任何知識學問也阻擋不了他。」³⁸那座隱修院圖書館制止了反基督分子，因為那圖書館代表了基門徒身分對心智的要求，埃蒂恩·吉爾松在一篇文章曾稱之為「為基督服務的智慧」。³⁹

這些修士雖然是有獻身精神的傳教士和學者，沒有忘記——或者，既然我們是在談四世紀，有時忘記；但每次忘記都被反覆提醒——他們為這位王國的首先應該是以崇拜基督信仰，和以模仿耶穌的榜樣

32. 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷三, 頁300; 卷四, 頁71。

33. L. J. Daly, 《本篤派隱修制在十二世紀的形成與發展》, New York, 1965, 頁135-36。

34. K.S. Latourette, 《基督教傳播史》, 七卷本, New York, 1938-45, 卷二, 頁17; 卷三, 頁26。

35. J. Pelikan, 《精神與結構》, New York, 1968, 頁52-56。

36. Benedict, 《規則》48。

37. J. Leclercq, 《好學與追求上帝: 隱修制文化研究》, C. Misrahi譯, New York, 1962, 頁31。

38. U. Eco, 《玫瑰之名》, W. Weaver譯, New York, 1983, 頁491。

39. A.R. Caponigri編, 《現代天主教思想家》, New York, 1960, 頁495-506。

式來完成的。「上帝的工作」(Opus Dei)過去是、現在依然是本尼狄克派的用語，指的是祈禱和修道院的禮拜服務，而不是指社團或修士個人的任何其他活動。雖然本尼狄克本人是俗人，沒有建立由已任命神父聖職的人組成的隱修會，但是修士任聖職一再地成為一種程式，結果，傳教團、教區和課室裏「行動的生活」變成了排除「觀照的生活」的危險。因此，有必要向隱修社團再一次指出他們首要的「使命」：早已引用過的《努西亞的本尼狄克準則》的規定：「對於基督之愛的珍惜高於一切」。⁴⁰在實現這一使命的過程中，本尼狄克隱修制在中世紀成為——同樣在二十世紀，在諸如美國的聖約翰隱修院、法國的索爾斯姆隱修院、德國的伯倫與馬利亞、拉赫隱修院等地——也成為更新和改革禮拜禮儀、禮拜藝術和聖樂的主要推動力，其成果，自第二次梵蒂岡公會議以來，在世界上每一個羅馬天主教教區都是明顯的。

在關於修士耶穌的這篇討論中，一直沒有明確提及在中世紀，實際上在歷史上最完全地體現基督為征服俗世而捨棄俗世這一理想的一個人：阿西西的聖方濟各(Francis of Assisi)；但丁說，在方濟各身上「初升的太陽又在世界上升起(nacque al mondo unsole)」。⁴¹這一忽略乃因會有另外一整章，「神性楷模和人的楷模」，專門獻給作為另一位基督(alter Christus)的阿西西的方濟各。然而，這一章也還必須以修士方濟各作結，因為每一個人在聽到耶穌的話：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我」(可8:34)時，都會不由自主地首先想起聖方濟各的形象。

40. Benedict, 《規則》4；參考C. J. Barry, 《崇拜與勞作》，1956，頁85。

41. Dante, 《天堂》11.50。

第十章 心靈的伴侶

良人屬我，我也屬他。

耶穌，我心靈的情人，
讓我飛向你的胸襟，
無論是眼底大水滔滔，
或者是高天風雨咆哮。

威斯利(C. Wesley)在一七三八年他弟弟約翰皈依基督教之後不久寫了這首已為人熟知的英語頌歌，當時因為閱讀馬丁·路德的《羅馬書序》，他心中「充滿奇異的溫暖」。自此以後，正如頌歌學家朱利安(J. Julian)所說：「隨着時間的過去，這首頌歌的名氣不斷增長，幾乎沒有選集不把它收入。」¹但是，朱利安又說：「這首頌歌第一節引起了問題，結果造成二十多種解讀前四行的方法。第一個困難是用在我們的主身上的字眼『情人』」，這個詞語被刪改成了「耶穌，我心靈的歸宿」，或者「耶穌，我心靈的救主」。在此之前幾年，莫拉維亞赫倫胡特教會(the Moravian Church at Herrnhut)創辦人(威斯利從中得到也許是寫作這首詩的靈感)，津岑多夫伯爵(N. von Zinzendorf)也寫了一首同樣受到歡迎的頌歌「心靈的伴侶，啊，你上帝的羔羊！」("Seelenbräutigam, O du Gottes Lamm!")²

1. J. Julian, 《頌歌學辭典》，第二版，New York, 1957, 頁590-91。

2. 同上，頁1038。

稱耶穌為「心靈的情人」或者「心靈的伴侶」之合法性一案，隨整體神秘問題的心理學的和宗教的合法性而起落，也隨着對通常標定為「基督神秘主義」³的它的特殊次類的評價而起落。從一個實際的定義上看，神秘主義可以規定為「與終極現實合一的直接經驗」。⁴這雖然不是一種普遍的現象，但至少是一種廣泛分佈在世界大多數民族和人類大多數宗教中的一種現象。在一些宗教中，如印度教和源於印度教的佛教中，神秘主義十分接近對於來自其主要解釋者的宗教傳統的規範理解核心，因此，神秘主義和宗教之間的區別變得難以規定。在其他宗教中，例如，在儒教的某些脈絡中，神秘主義的因素，即使有，看來也是相當的難以捉摸的。

在基督教中，基督神秘主義是隨着拿撒勒的耶穌形象變成神秘經驗、神秘思想和神秘語言的對象之時產生的。耶穌雖然屬於以色列先知系譜，但是依其信息，有時候被解釋成為一般所謂神秘事物之大部分的反論。赫舍爾(A.J. Heschel)的學術研究包括以色列先知和偉大的猶太教神秘論，他提出了警句式的區分法：「神秘行為中重要的是某事發生，預言行為中重要的是說了某些話。」⁵可是，希伯來聖經中的預言文獻，從以賽亞的初始幻境到以西結和但以理的啟示欣喜，是充滿了酷似的神秘經驗、神秘思想和神秘語言的。再者，在後聖經的猶太教中，這些因素常常扮演主導的角色。⁶

雖然不可忽視猶太教中的神秘主義傳統，但是還是可以指出，基督神秘主義的興起不是和這一傳統有最緊

3. 顯然，我更多受惠於D. Knowles, 《英國神秘主義傳統》，New York, 1961, 頁1-38的論述。

4. 這裏，我採用我所撰寫的「神秘主義」條目中的定義，該條目收在《大英百科全書》第十四版中。

5. A.J. Heschel, 《先知》，New York, 1963, 頁364；粗體為本書作者所標。

6. G.G. Scholem, 《猶太神秘主義主流》，耶路撒冷，1941。

密的聯繫，而是和我們在援引迪克斯時所說的「基督教的非猶太化」有聯繫。教會不是在猶太花園裏，而是在希臘花園裏培育出基督神秘主義的最纖細——也是最危險和問題最多的花朵來的。有關神秘主義的大部分詞彙，即使是用於向耶穌位格表達忠誠的那些，也是來自新柏拉圖主義文獻。⁷作為一種上升(anagōgē)，即對於通往和終極現實關係的途徑之理解的，和古代古典對這種神秘上升三個步驟的羅列：淨化(katharsis)、啟明(ellampsis)和合一(heusis)，都可追溯到五世紀新柏拉圖主義偉大體系作者普羅克魯斯(Proclus)；通過他，大部分又歸於普洛丁(Plotinus)，甚至最後歸於柏拉圖本人。雖然普洛丁和普羅克魯斯都批評基督教，但是他們也多方得益於基督教；反之，反對他們的基督徒又分享他們的新柏拉圖主義，特別是神秘幻境的因素。

因此，在六世紀出現了看起來已把基督教因素和新柏拉圖因素幾乎不加選擇地混合為一、作者是亞略巴古的官丟尼修(Dionysius the Areopagite)的一部希臘文著作集，就不足為奇了。在使徒行傳中，這位丟尼修是和雅典呼應使徒保羅傳教的「參與和相信」的女人一起被提及，並被指出姓氏的唯一的男人；在二世紀，看來他已作為雅典基督教教會首任主教而知名；在六世紀，他突然推出這一篇幅浩大的基督教新柏拉圖主義思辯文集；在九世紀，他被和法國佑護聖徒和三世紀巴黎主教聖丹尼斯認同。⁸偽丟尼修的思想既然被認定為具有如此重大和幾近使徒般的信度，在六世紀就被信以為真，幾乎毫無異議，而且在整整一千年中依然保持其權威地

位，依然幾乎毫無異議，直到十五、十六世紀，才受到挑戰。

在托名亞略巴古的官丟尼修的這些著述所詳述的神秘要略中，耶穌的位格佔有甚麼地位呢？難以回答。一位拜占庭思想史學家的話說，雖然「丟尼修無處不地……提及耶穌基督的名字，承認信仰道成肉身」，但是，必須承認，「他的思想體系結構是和他的聖職位格完全無關的。『耶穌』對於他來說……是『一切神聖觀念和全部神聖活動的原理、實質』」，但是，在核心或者決定性的意義上，卻不是馬利亞的兒子和拿撒勒那個人。⁹

但是，在偽丟尼修的基督教新柏拉圖主義神秘主義中，無論耶穌的地位是甚麼，這一地位所激發的基督神秘主義隨後的歷史卻在新柏拉圖主義因素和聖經因素間表現出一種複雜而微妙的綜合。這一綜合的成績是九世紀的懺悔者馬克西莫斯(Maximus Confessor)的歷史性成就；懺悔者馬克西莫斯在君士坦丁堡開始了他的工作，卻長期流亡在西方地區。¹⁰在西歐開始進入成年期時，亦即在九世紀查理曼時期，神秘思想和形象代表這種綜合；應該指出，懺悔者馬克西莫斯和假丟尼修著述在加羅林時代被從希臘文譯成拉丁文，因而得以在西方地區流傳。由於在九世紀西方引入同時既是新柏拉圖主義的和基督教的，又是丟尼修和馬克西莫斯的貢獻，遂出現中世紀和以後的基督神秘主義的大部分。

雖然偽丟尼修無疑是大部分基督神秘主義的源泉，但是它主要的啟發來源則是對作為基督教寓言的《雅

7. J. Daniélou, 《柏拉圖主義與神秘主義神學：論尼斯的聖格列高利的聖靈教義》，Paris, 1944。

8. 《使徒行傳》17:34; Eusebius, 《教會史》3.4.11; 4.23.3; Hilduin of St. Denis, *Vita Dionysii*。

9. J. Meyendorff, 《拜占庭神示中的基督》，Washington, 1969, 頁81。

10. 見J. Pelikan為《懺悔者馬克西莫斯》(New York, 1985)所寫的「序論」，該書1-13。

歌》的闡釋。大部分學者——無論是猶太教，還是羅馬天主教或者新教學者——今天都同意，《雅歌》原來是歌頌男女愛情的詩。但是在其全部歷史上，事實上它是被當作寓言閱讀的，它以此進入猶太教教會法之後，更是如此。著名拉比阿其巴(Rabbi Aqiba)在確立希伯來聖經法規的、於公元九〇年的賈尼亞(Jamnia)公會議上維護了它的法規性，宣佈：「整個世界的價值都不足匹配《雅歌》賜給以色列那一天的價值，因為全部經書都是神聖的，而《雅歌》更是聖中之聖。」從這一解釋派生出來拉比制訂的一條規則：「在宴會廳裝腔作勢哼唱《雅歌》，把它當流行歌曲來唱的人，不得進入即將來臨的世界。」¹¹

《雅歌》的寓言化是否先於它在猶太教中的法規地位，是學者爭論的主題；但是，在基督教闡釋者承擔起理解它的任務時，它的確已經是一種寓言，直到現代。正如來克勒克(J. Leclercq)所說的，所羅門的歌是「在中世紀修道院中是讀者最多、加注最多的書」，甚至超過四福音書。而且，用來克勒克的區分法來看，對這部書的經院注釋「大部分談的是上帝與整個教會的關係……而隱修注釋的對象則是上帝與每個心靈的關係、基督在心靈中的存在，通過慈愛實現的精神統合。」¹²我們現有的最早的基督教注釋全文來自三世紀的俄利根(Origen)，其次是四世紀尼斯的格列高利(Gregory of Nyssa)的注釋；但是，最偉大的注釋出自十二世紀的明谷的伯爾納(Bernard of Clairvaux)，共有八十六篇，涉及《雅歌》的前兩章和第三章的起始部分。¹³

11. M. H. Popo, 《雅歌：譯本附序言及詳論》，New York, 1977, 頁18-19。

12. Leclercq, 《好學》，頁90-91。

13. 見E. Gilson在《聖伯爾納的神秘主義神學》(London, 1940)一書中的巧妙論述。

按伯爾納寓言化觀點閱讀，《雅歌》變成了對於耶穌為心靈伴侶的耶穌的一種敘述。「(所羅門)憑藉上天啟示歌唱，讚頌基督及其教會，讚頌聖愛的恩典和持久婚姻的聖潔；同時，他也表現了神聖心靈的最深的渴望。」¹⁴所以，他宣佈：「作為一個人，我向其他的人把他當作一個人來談論(Ipsam saltem hominem hominibus loquor.)」¹⁵這個宣告令他把福音書中耶穌全部連續的生活階段和受難，「我主的全部辛勞和痛苦經驗」：他的童年、勞動、訓導、祈禱、齋戒、受難和埋葬，都看作是對《雅歌》歌詞的注釋(1:13)：「我以我的良人為一袋沒藥，常在我懷中。」¹⁶沒藥是他苦難的比喻，《雅歌》中稱頌的百合花則代表了「他一生全部事件」中的榮譽和祝福。¹⁷歌中談到的「親吻」是「耶穌基督這個人」，是他的嘴發出親吻，而人類則通過他的人性接受這親吻。¹⁸伯爾納說：「是他；他有生命的、強力的語言，對於我是一個親吻……傳導快樂，揭示秘密。」¹⁹心靈回應伴侶的召喚，跟隨他進入他的愛之內室。他那表現在十字架裏的、對心靈的愛，成為心靈對他的愛的源泉和對象：「正是這一點更甘美地吸引着我的注意力，更正確地要求着我的注意力，通過更緊密的紐帶和更強勁的力量保存着我的注意力。」²⁰心靈與心靈伴侶之間這種愛的交流的結尾是心靈與伴侶話語中頌讚的合一之成功(歌2:16)：

良人屬我，我也屬他；

14. Bernard, 《頌歌》1.4.8。

15. 同上, 22.1.3。

16. 同上, 43.3。

17. 同上, 70.7。

18. 同上, 2.2.3。

19. 同上, 2.1.2。

20. 同上, 20.2。

他在百合花中牧放群羊。

據對此詩較早的一篇注釋記：「這樣一來，二者就已合一：上帝來到心靈這裏，心靈則和上帝合一。她說：『良人屬我，我也屬他；他在百合花中牧放群羊。』(我也屬他)他改變了我們的人性，從晦暗不明現象的王國導引到終極真理的王國。」²¹

關於上升的神秘概念，是中世紀基督神秘主義名作之一，波納文圖拉(Bonaventure)的《心靈走向上帝之旅》(*Itinerarium mentis in Deum*)的基礎。²²心智之開端，是在感覺世界可見造物中間。但是，在心智深入考慮這些造物之時，則充滿了敬畏之感，並欲求上升。它對自己的觀照，因為「我們心智的明鏡」，而使它充滿了更多、更高地感受上帝存在的嚮往。²³因為受自己的罪拖累，它渴望原諒和恩典。它因俗世之夜——它自己製造的、和圍困它的魔鬼之夜——而盲目，它奮力追求永恆的光明。因此，心智通過幾個連續的階段，從造物走向造物主。為此，神秘主義者不僅必須承認智慧的力量，而且也必須承認它的局限性，必須承認意志、欲望和愛的威力。對於神秘上升的每一階段(itinerarium)來說，據波納文圖拉認為，耶穌人性的「階梯」都具有決定性意義。²⁴我們從他的雙腳上升，到他胸側的傷口，到他一度戴着荊冠，現在戴着榮耀頭部。用《雅歌》的語言說，耶穌邀請心靈到他那裏，和他同在。波納文圖拉說：「如果一個形象是一種被表達出來的相似性」，那

21. Gregory of Nyssa, 《論雅歌講道》6。

22. E. Gilson, 《波納文圖拉的哲學》, I. Trethowan和F.J. Sheed譯, New York, 1938。

23. Bonaventure, 《通往上帝的心靈旅行》, E. Cousins編, New York, 1978, 頁77。

24. 同上, 頁88。

麼，「在上帝之子，作為從本性上看不可見的上帝的形象的基督裏」，人就能夠「達到某種完美」。²⁵

因此，神秘上升的三個階段——淨化、啟明和合一——是容易適應作為心靈伴侶的基督的這一形象的。心靈甚至在敢於期望它所渴求的對象之前，就必須淨潔其不純之處，並且得到赦罪。但是，它也必須清除對自己的肉體、物質和感性事物的熱衷。因為一切人都有與生俱來的肉體性，所以「道成肉身(Verbum caro factum est)」，可以說，名符其實地變成為「肉體的」。上帝即道，只有這樣，他才能夠把「只能以肉體方式去愛的肉體的人之全部愛戀之情，吸引到他神聖肉體的拯救之愛上去，再逐步地把他們引導到一種純粹的和精神的愛意上去。」²⁶耶穌從童年逐漸進入壯年，以便把這種純淨化帶給人生各個年齡：²⁷這樣，伯爾納在完美的分析中把神秘上升的第一步——純淨化，和福音書對耶穌人生經歷的敘述結合為一。

神秘上升的第二步是啟明，也使用了耶穌是光明這一為人熟知的聖經比喻。這一點顯見於諾維奇的朱麗安(Julian of Norwich)所說的話；諾爾斯(D. Knowles)稱她「在心智和情感上是她那時代最傑出的之一，也許就是最傑出的英國婦女」。²⁸對於朱麗安，「上帝、我們的造物主、天父和聖靈是寓於我們救主基督耶穌裏的光明」。²⁹耶穌的苦難和十字架變成戰勝她所說的「罪的黑暗」和心靈「失明」的一種方法。³⁰她說，罪的黑暗「是沒有實體或些許存在形式的」，不是一種現實，只是缺乏

25. 同上, 頁108-09。

26. Bernard, 《頌歌》20.6。

27. 同上, 66.10。

28. Knowles, 《英國神秘主義傳統》, 頁135。

29. Julian of Norwich, 《聖愛之啟示》83, J. Walsh譯, New York, 1961, 頁206。

30. Julian of Norwich, 《啟示》72, Walsh編, 頁186。

光明，正如惡是缺乏善，雖然作為惡的惡是不存在的。因為心靈自己不知道這一情況，所以生活在黑暗中，似乎那黑暗是真實的。只有隨着光明，即耶穌的來臨，隨着他苦難的展示，這一不真實的黑暗的勢力才變得明顯，因而失去效力。³¹在他的光明統領了自然世界的自然之光時，這些光也要失去效力。另外一位英國神秘主義者海利克(R. Herrick)³²說：

我的眼睛定會
看到一切時代
是如何埋葬在
無限的永恆裏。

月亮不能驅動
群星，但月亮
和黑夜必定沉沒在
一個無盡的白晝裏。

在淨化和啟明之後，合一到來。在這裏，《約翰福音》的語言特別適合基督神秘主義的語言的使用。「你們要常在我裏面，我也常在你們裏面」，耶穌在這部福音書中對門徒說(約15:4)；他在被出賣的那一夜為他的門徒作大祭司禱告，懇求他天父：「使他們都合而為一；正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面，叫世人可以信你差了我來。」(約17:21)如果把耶穌的這些話和上文引用過的《雅歌》的話「良人屬我，我也屬他」聯繫在一起，那麼，在神聖而不可分的三位

31. 同上，頁91-92。

32. R. Herrick, 「永恆」，收在《牛津英文神秘主義名句》，Oxford, 1917, 頁20-21。

一體的秘密中耶穌和天父的永恆合一，就變成了新教祈禱後來所說的新郎與新娘，基督與心靈之間「神秘合一」(unio mystica)的根據。

我們沒有牽強附會之意，但是，把但丁的《神曲》當作對於這三個階段的稱頌來閱讀，甚至是可行的；當然，《地獄》、《淨界》、《天堂》這三部長詩不符合淨化、啟明和合一(在地獄中均不可能)，但是，這三個主題標誌着心靈上升，因而也是詩人上升的三步驟。

《淨界》一一敘述了通過基督的懲處和恩典，七罪得以淨除的方式，這幾乎是對於神秘主義者所指的「淨化之路(via purgationis)」所作的一種臨床分析。例如，在多處有模仿奧古斯丁作品的第十七篇，罪被追溯到愛的「過多或不足」造成的紊亂，而人的心原是由愛，和為了愛而被創造的。³³因而，淨化就在於依照上帝的意志重新理順愛。基督神秘主義所尋求的啟明在《天堂》篇一開始即已說明：

他推動一切事物，他的榮耀遍及宇宙，或多或少地照亮各地。我曾在接受他最多光明的天堂之中。

在《天堂》篇最後一歌中，這一「僅只留駐於你的永恆光明」統領了詩人的心智。他不顧及智慧的要求，像有如波納文圖拉那樣的神秘主義者所說的，必定、而且的確轉向意志及其願望；意志及其願望把他引向和神性之愛的和諧與合一：

但是愛推動太陽和星辰，

33. Dante, 《淨界》17.96。

像均衡旋轉的車輪一樣
也推動我的意志和意願。

淨化、啟明和與心靈伴侶基督的神秘合一的題材也形成了文學與藝術中對聖徒傳的描寫方式。這些題材多出現於中世紀、反改革時期和巴羅克時期(Baroque)³⁴的女聖徒傳中。十三世紀的方濟各派聖徒，科爾托納的瑪格麗特(Margret of Cortona)，「新馬格達蓮娜(the new Magdalene)」，是一特別明顯的例子，她的啟示和神祕經驗來自一次對基督的皈依，那次皈依是在她與之在婚姻聖事之外同居九年之後的一個貴族青年慘死後出現的。《聖徒行傳》(Acts of the Saints)中她的正式傳記告訴我們「她聽到耶穌基督溫和地呼喚她」，於是「她飄然進入極度的欣喜，失去知覺和活動能力」。³⁵這一經歷在蘭弗朗哥(G. Lanfranco)約在一六二〇年創作的「科爾托納的聖瑪格麗特之欣喜」中得到生動的刻畫；在畫作中，「聖徒完全沉入喜悅，被天使扶起」，她的目光「凝望着由天使負起的雲團上寶座中的基督」。³⁶依據聖像學和聖徒傳學，看來可以毫不誇張地說，在蘭弗朗哥對她「劇烈激情」的描繪中，在「衣飾皺褶和光與暗迅速的閃爍變動中」，我們所看到的「不只是關於某種已昇華的愛欲經驗的暗示」。³⁷

中世紀神秘主義者和思想家對基督神秘主義中這些傾向的態度絕對不是輕信的或不持批判性的，而且，他

34. 作為一般的介紹，諸如「多情的幻覺」一類詞語是結合一種非批判用法的，見H. O. Taylor, 《中世紀心智、中世紀思想與情感發展史》，第四版，兩卷本，London, 1938, 卷二，頁458-86。

35. 《聖徒行傳》，Paris, 1865, 卷三，頁308。

36. M. Liverani, 「科爾托納的瑪格麗特：聖象學」，載於Bibliotheca Sanctorum, 十二卷，Rome, 1961-69, 卷八，頁772。

37. J.R. Martin, 《巴羅克時代》，New York, 1977, 頁102-03。

們之中很多人力求控制住潛在的危險。這些危險中最明顯的，正如基督教藝術和基督教神秘主義對《雅歌》的評論所顯示的，是情欲。歸根結柢，即使當作寓言來讀，《雅歌》仍然是愛情詩；而且是十分明確的愛情詩；不僅如此，寓言還可以輕易地返回到它想要超越的情欲本身去。³⁸在吟遊詩人的許多詩中，如其編輯者所說：「對貴婦人的崇拜表現出某種文學上的馬利亞崇拜；但是所讚頌的愛情，雖然精緻高雅，卻是淫褻的。」³⁹因此，獻給受福處女馬利亞的抒情詩和獻給其他情人的抒情詩，常常是可以互換的，那些表現海誓山盟的詩行用來掩蓋——其實是欲蓋彌彰——詩人對他貴婦人愛情的真正欲望。「心靈」(soul)這個詞在大部分歐洲語言中是女性的：在希臘語中是psychē，在拉丁文及其派生語言中是anima，在德語中是Seele，在斯拉夫諸語言中是dusha。這一點使關於心靈伴侶的比喻輸入高度情欲的性形象中更加容易。堅持被釘上十字架的耶穌是伴侶的身分也不足以預防這類形象的侵襲。朱麗安宣佈「我們的感性只在第二位格基督耶穌」，把這類靈明送入一種充分形成的三位一體論中，這時候，她是小心翼翼的。⁴⁰但是，在獻給被釘上十字架的基督的讚歌和禱詞(如在赫倫胡特的莫拉維亞教會的那些)中，他胸側的傷口變成崇拜和渴望合一的對象，因而染上強烈的性欲情調。情緒和情感之間的界限容易逾越，而作為基督神性之愛的愛和作為為基督的情欲之愛的愛的界限亦然；同時跨過兩條界限是輕而易舉的。

劃分基督神秘主義和泛神論的界限，也容易逾越，

38. 見Pope在《雅歌》頁89-229「聖歌的解釋」中的詳細說明。

39. T. G. Bergin, 《但丁》，New York, 1965, 頁46。

40. Julian of Norwich, 《啟示》58, Walsh編, 頁159-60。

尤其是在中世紀。⁴¹與神性合一的渴望看來常常變成消除造物主與造物之間區別的某種渴望。猶太教神秘主義常常研討這個問題，但是，對於基督神秘主義來說，這種誘惑看來似乎甚至是更為陰險的。為反抗這種傾向而被援引的正統的核心教義就是，如波納文圖拉所說：在耶穌的位格裏「第一原理與最後原理相結合……永恆的人和暫時的人合一」。⁴²這話可以被理解為是指，在他裏面，造物主與創造者的區別已被超越，也許甚至被消除。基督神秘主義的目標和成就已在新約的話裏得到規定：「我們現在是上帝的兒女，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。」（約壹3:2）。這可以被解釋為一種應許：造物的心靈狀態，現在是軀體牢獄的囚犯，這種造物心靈狀態在心靈「從孤獨者飛向孤獨者時」，將會被脫除。十五世紀各派神秘主義者都受到譴責，尤其是更為正統的神秘主義者的譴責，說他們懷有一種末世論；依照此論，一切來源於上帝的，都要被重新消融在上帝之中。⁴³

在中世紀，更多地在虔敬派新教學說中，基督神秘主義許多脈絡中同樣蘊含着個人主義；用一位極端主義批評家的話來說，「在為不自私的愛進行鬥爭當中，神秘主義被證明是自我中心主義虔敬的最細膩形式，即極致。」⁴⁴正如我們早已注意到的那樣，對《雅歌》神秘主義評論的經院主義傳統解讀《雅歌》，是將其當成對於基督與教會之間關係的一種揭示，正如一種猶太教教

41. F. von Hügel, 《對熱那亞聖卡特琳及其友人之研究中的宗教神秘主義因素》，第四版，兩卷本，London, 1961, 卷二，頁309-40。

42. Bonaventure, 《旅行》6.5, Cousins編，頁107。

43. J. Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁63-68。

44. A. Nygren, 《摯愛與欲愛》，P. S. Watson譯，Philadelphia, 1953, 頁650。

義傳統則視其為上帝與以色列人民之間關係的一種比喻。但是在隱修制傳統中，《雅歌》常常變成基督和個體心靈的一種比喻。「良人屬我，我也屬他」變成一種描寫我自己與耶穌私密關係和他與我的關係的方法，同時排除，或至少忽略他人。有一首著名的抒情宗教歌曲十分直言不諱地表現了這種個人主義：

我獨自來到這個花園，
玫瑰花上還有露珠點點。
我聽見一個聲音
飄落到我耳邊——
是上帝之子的惠臨。
他和我一起漫步，我們輕談，
他說我是他的人。
我們在那兒逗留共享的喜悅，
其他任何人從沒有過體驗。

基督神秘主義，無論是情感的還是崇高的，都反覆地高度證實，在古典的真、善、美三合體中，美是如何能夠最有效地——也最具誘惑性地——描繪了他的。在回應人類精神對超越的涵義和純真的滿足之最深刻的渴望之同時，淨化、啟明以及和「完美救主」合一的感受成功地使每種自然感性崇高化，並將其提升，化為優雅的境界：一切都不應涉褻瀆之嫌，一切都可為神聖。但是，在此過程中，人有時受到巨大誘惑，在美的眩目光芒中看不到真和善，或者「把歷史事件融入宗教感受」，其真正的危險「不是失去神子道成肉身的教義，而是對它估價不足」，造成「一種在歷史現實中沒有合法根據的神靈化展示之困境」。⁴⁵因為脫離了聖經本文

45. Hanson, 《寓言與事件》，頁283。

的嚴格的語法意義，神秘主義的釋義在這方面是特別容易受到侵害的。但是，因為這個問題出現在中世紀中後期的基督神秘主義中，所以，在同一時期，也出現了一種承擔整個問題的新的主觀性。作為基督神秘主義發展頂點的這一形象，同時也是一種重新鑑識作為神性楷模和人的楷模之拿撒勒的歷史的耶穌之源頭。

第十一章

神性楷模和人的楷模

當負我的軛，
學我的樣式。

如果對一組有知識、有思想的人進行一次民意測驗，問「在過去兩千年間那一位歷史人物最完整地體現出了耶穌基督的生活方式和教導？」這一問題，則答案中最常提到的人一定是阿西西的方濟各。¹受測驗的人如果不屬於任何教會，這一答案很可能出現得更為頻繁。而且，他的許多同時代的人，或者，在他去世後一百年左右以內生活的人，很可能也會作出同一答案的。阿西西的方濟各對耶穌生活方式的模仿和對他教導的遵從(這些教導，至少在原則上，應是對每個信徒都有約束力的)所達到的忠誠水平，給他帶來了最後由庇烏十一世教宗正式賜予的稱號：「第二基督」(alter Christus)。²

在自己早期生活中，沒有情況表明貝爾納多尼的喬萬尼(Giovanni di Bernadone)會在歷史上得到如此的地位。他於一一八一或一一八二年生在阿西西的一個商人家庭；他希求騎士頭銜和騎士生涯。但是，他皈依成為基督十字團騎士和「大王的先驅者」。³皈依的原因一般都比皈依者或皈依者追隨者後來的解釋更為複雜。保羅

1. 有關的文本大多收集在《阿西西的聖方濟各：著作與早期傳記》，M.A. Habig編，Chicago，1972。

2. Pius XI，《贖罪禮儀》，1926年4月30日。

3. Thomas of Celano，《聖方濟各第一傳記》7.16，Habig編，頁242。

和奧古斯丁如此，方濟各亦然。從已經被詳細研究過方濟各生平文獻來看，顯然，他的轉變不是一時盲目衝動的結果，而是離開舊生活方式向重新理解他自己和他在世使命的漸進運動過程。同樣顯然的是，處在這一轉變中心位置的是作為神性楷模和人的楷模的歷史上的耶穌其人。有一天，在禱告之時，方濟各看到被釘上十字架的基督的形象，那一景象終生伴隨了他。他理解，這一景象的涵義是，基督用隱修史上世世代代為人熟知的福音書中的話正在親自召喚他：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架，來跟從我」(太16:24)。⁴

方濟各照辦了。他的正式傳記記載：「從那時起他培育了一種知貧精神，一種深厚的謙恭感，和深廣同情心的態度。」⁵基督讓背負十字架跟從他的召喚還包括一項特殊教導：「去修葺我的房屋(教堂)，它已經完全破損。」起初，方濟各從字面意義上解釋這一指示，動手修繕了附近幾座需要補修的教堂房屋。但是他逐漸領悟到，基督呼喚他去重建的教堂不只是這座聖所或者那座教區教堂，而是基督在塵世的教會本身。這項使命的這一中心內容是公元一二〇九年二月廿四日向他揭示的——這一日期，還有他生平中其他紀念日，他的門徒是每年都要慶祝的。在那一天，方濟各感受到耶穌在任塵世聖職期間第一次派遣十二個門徒之時所說的話(與太28:19-20所記在復活之後派遣不同)，也是說給他聽的：「隨走隨傳，說『天國近了。』……腰袋裏不要帶金銀銅錢。」(太10:7、9)⁶雖然這一要求嚴格——或者，完全準確地說，正是因為嚴格——但是方濟各幾乎立即開始吸引追隨者，他們都想要按這種激進的福音派生活

4. Francis of Assisi，《規則》，Habig編，頁31。

5. Bonaventure，《聖方濟各主導傳記》1.6，Habig編，頁639。

6. Thomas of Celano，《第一傳記》9.22，Habig編，頁246-47。

方式生活：最初有五人，後有十二人，但是到公元一二二一年至少已有三千人。阿西西附近的天使聖馬利亞小教堂(俗稱波提翁古拉小教堂)是方濟各修繕過的建築物之一。用波納文圖拉的話說，小教堂變成了「聖方濟各依神示建立小兄弟修士會的地方。」⁷(也是方濟各於公元一二二六年十月三日去世的地方)。

和本尼狄克與中世紀其他隱修會創建者一樣，方濟各為他的追隨者小組制訂了隱修規則。制訂之後，在一二〇九年或公元一二一〇年，很快得到教宗英諾森三世的批准。但是，教宗的批准沒有成文形式。而且，「規則」草案也沒有書面文字留傳下來，我們只好依靠有關其內容的各種敘述(有時是相互矛盾的)。從全部有關論述可以看出，方濟各為修會組織和行為避免制定冗長條規，寧願「在其大部分之中使用聖福音書的話」。⁸但是，這種解釋忽視了修會組織和管理方式中的決定性因素：方濟各本人的品格。流傳至今的資料令我們得出這一結論：他必定是幾近具有魔力的人。正是這一點從各地區，社會許多不同行業中吸引來了追隨者。他們所以前來，是因為方濟各的魔力；他們所以前來，是因為耶穌福音書的權威——在他們看來，這兩項原因已經合而為一。因為方濟各忠誠於他的第一位傳記作者，塞拉諾的托馬斯(Thomas of Celano)所說的基督「道成肉身的謙恭」。⁹

對基督這種忠誠態度的表現形式是「在一切事上」有意地順從他生活中的一切細節。這種順從名符其實，完全徹底，所以以後幾代的方濟各追隨者培育出一種特別的文學體裁，即雙重傳記(double biography)。擁有眾多

7. Bonaventure, 《主導傳記》2.8, Habig編, 頁645-46。

8. Thomas of Celano, 《第一傳記》13.32, Habig編, 頁254。

9. 同上, 頁299。

讀者的普魯塔克(Plutarch)的《平行傳》(Parallel Lives)對一並列地描述了希臘和羅馬的偉人，例如亞歷山大帝和尤利·該撒，對他們加以比較和對照，並得出倫道德總結。而耶穌和方濟各的雙重傳記則把這一方法向前發展幾步。在兩種情況中，現存的資料——四福音書和多種「方濟各傳」原本——都是很片斷性的，作傳記，不能滿足想要知道這位大師一切情況的門徒之求。滿足這一需求的方法是用平行的傳記來填充空白因為在基督的全部模仿者中間方濟各最為完美，所以研究其一的生平就可能更多地知道其二的情況。

耶穌生平和方濟各生平之間平行現象最富戲劇性證明出現在方濟各生命末期，公元一二二四年九月。他的習慣，他退隱到阿雷佐和佛羅倫薩之間的阿爾維亞山，在這裏，幾年以前為方濟各派修建了天使聖馬利亞教堂的附屬小教堂。方濟各遵照基督受試探前(太4:1-13)在沙漠中的例子(基督也是遵照摩西的範例：出34:28)在山上渡過四十天。在舉榮聖架節九月十四日當天或前後，他見一幻象。他看見一個天使，有六個翅膀的撒拉弗(賽6:1-13)，在撒拉弗的翅膀之間，方濟各忽然看到被釘上十字架的基督的形象。這一幻象令他萬分驚異後來，用他傳記作者波納文圖拉的話說：

幻象消失後，他內心燃起渴望，身上出現了奇異的印記。釘痕立即開始在他雙手及雙腳上顯現，正如他在幻象中看到被釘上十字架的那個人那樣。他的手腳中心似乎被釘子刺透……他的右胸側也似乎被槍矛刺穿，留下一個鉛灰色傷口，時時流血。¹⁰

10. Bonaventure, 《主導傳記》13.3, Habig編, 頁731。

方濟各的門徒會回顧起使徒保羅的話：「我身上帶着耶穌的印記」(加6:17)，由此可知，上面提及也是這種「印記」。¹¹在《天堂》篇裏，但丁讓阿奎那(他是多米尼克派，不是方濟各派)稱之為「最後的印記」(l'ultimo sigillo)。¹²

方濟各看來是歷史上第一個接受印記的人，但是在他之後出現過其他同樣的事例，據一種檢查，大約多達三百例得到相當好的確證。¹³現在，只有最不可救藥的懷疑主義者才會對方濟各四肢和胸側確有印記之記錄的歷史精確性提出疑問。至少較為近期的幾例是也得到充分證實的，有時候檢驗的醫生本人不是信徒。不過這些事例是否可以歸於某種奇跡或者自宰感應，完全是另外一個問題。總之，有案可查的是，有的虔誠的穆斯林身上出現過先知穆罕默德在戰鬥中造成的傷痕印記。就全部有過類似經驗的基督徒來說，把這些印記歸於自宰感應，然後稱之為奇跡，恐有任意之嫌。對於這一難題無論正確答案是甚麼，大概幾乎每個人都會同意，方濟各得印記一事代表了一種特殊情況，從多方面看，是僅有的。其獨特性的理由，基本上在於方濟各作為「第二基督」的獨特性：如果說有誰身上帶有基督受難的印記是恰當的，那麼，這一現象就應該出現在方濟各身上。顯然，他不是為自尊的理由接受這些印記的；事實上，他甚至模仿基督(太16:20)對自己的特殊身分保守秘密。¹⁴而且，他認為那些印記不是模仿基督的首要形式。榮耀之所在，或榮耀之缺如，都在於貧窮。

貧窮一直是耶穌所感受、所經歷、所宣稱的上帝之

11. Thomas of Celano, 《第一傳記》4.98, Habig編, 頁312。

12. Dante, 《天堂》11.107。

13. 「聖疤」條目, 《天主教神學辭典》, 十五卷本, Paris, 1903-50。

14. Thomas of Celano, 《第一傳記》4.95-96, 9.113; Habig編, 頁310, 326。

國的一個突出特徵。¹⁵在《馬太福音》中耶穌說：「狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方。」(太8:20)隨着基督教隱修制的發展，我們已經注意到貧窮成為基督運動員的特徵，他們力求更充分實現的美諮詢答案超過了世上普通信徒的水平。除了終生的善和服從，貧窮的誓言也是每個隱修會「規則」的要求；這是對個人的要求，不一定是對修會本身的要求。在整個中世紀，這一區分一直是困境和腐敗的根源。道院積累了大量地產，其圖書館不斷擴大，金銀珠寶修道院變成歐洲豪門大族的競爭對手。諷刺作家和道論者喜歡把這種情景和福音書中門徒的言論加以對比「看哪，我們已經撇下所有的跟從你了。」(可10:28)

方濟各和這一隱修傳統的這些曖昧作法徹底決裂他在《規則》第二稿中按新約用語把他的追隨者描寫為「客旅，是寄居的」，這些人脫離了物質財富施加給財富佔有者的狂暴控制。¹⁶這一脫離作法的基礎是名符其實地模仿基督的榜樣，嚴格遵守他的教導。貧窮不是無產，而是一種積極的善，是「美德之皇后」，因為它可以和基督與馬利亞認同。¹⁷有關方濟各的早期傳說之一，因畫入幾幅繪畫而傳揚；該傳說描寫他在森林中尋找貧窮。他遇到一個女人，女人問他在作甚麼。他回答說：「我宣佈過要尋找貧窮，因為我已經拋棄了財產；我還要繼續找她，呼喚她，一直到找到為止。」那女人告訴他自己的名字叫頗貧塔絲(Paupertas)，意思是貧窮夫人。他決定認她做新娘，婚禮是主基督親自主持的。

15. L.E. Keck, 「猶太基督聖徒中的貧民」, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, 頁54-78。

16. Francis, 《規則》, Habig編, 頁61; 《希伯來書》11:13; 《彼得前書》2:11。

17. Francis, 《規則》, Habig編, 頁39; Bonaventure, 《主導傳記》7.1, Habig編, 頁680。

然而，如果把方濟各派捨離物質財富解釋為憎恨物質和自然世界，那就是嚴重錯誤的。恰恰相反，阿西西的方濟各盡了重新發現自然的責任，他把積極享受自然界的作法引入中世紀的基督教，這類先例很少。切斯特頓(Chesterton)說過，歐洲似乎首先必須走過淨潔的隧道，在隧道中清除掉自己身上從古代古典和蠻族傳統得來的、降低人格的自然崇拜，然後，在方濟各那裏，「人剝去了自己心靈上那最後一片自然崇拜破布，才得全新返回自然」。¹⁸方濟各寫了現已家喻戶曉的《太陽兄弟頌》(*Canticle of Brother Sun*)，這是意大利白話文學史上第一篇重要作品；方濟各唱道：

我主，你創造一切，光榮全歸於你，
首先是我的太陽兄弟，
是他把白晝送來。

月亮是他的姊妹，風是他的兄弟；在據說是他在生命最後一小時添加的一節中，「死亡姊妹」也是上帝的一項贈禮。¹⁹許多為了自然而歌頌上帝的最知名的頌歌，包括亞歷山大(C.F. Alexander)的著名的「致一切輝煌優美造物」(*All Things Bright and Beautiful*)，都是對方濟各素材的加工。

對於造物世界的這一器重態度，也見於方濟各對人體的思考和言談，但方式奇特。在一定程度上，他對人類自然的軀體方面的指摘是徹底的，幾乎人人都認為太過分。他把他的食物混上灰燼，以免那食物顯得過分誘人；在他覺得受到性欲誘惑時，他「就跳進結滿冰塊的

18. G.K. Chesterton, 《阿西西的聖方濟各》, New York, 1931, 頁51。

19. Francis, 《太陽兄弟頌歌》, Habig編, 頁130-31。

溝裏去」。²⁰然而，甚至連這些極端禁欲捨己的作是生活觀和世界觀整體的一部分。這一切都歸於他基督跟從者和十字架背負者的忠誠態度；他時時記徒保羅的話：「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體體的邪情私欲，同釘在十字架上了。我們若是靠聖生，就當靠聖靈行事。」(加5:24-25)全部這些自我行為的目的，是為了更高的目標而嚴格控制軀體。如方濟各的禁欲主義者和今天的運動員之間的相似僅僅是外在的，現今的運動員面色沉穩，接緊每一肉，扭動每一條神經，使他們的軀體受苦——全是比賽的勝利。方濟各也可能說出與使徒同樣的話：「我們不過是要得能壞的冠冕；我們卻是要得不能壞的冠冕……我是攻克己身，叫身服我。」(林前9:25、27)

發現自然和認同他軀體的痛苦與基督的痛苦之直接後果，是對基督人性的一種新穎而更為深刻的認識。基督的人性已在他的出生和苦難中揭示出來。方濟各的跟從者相信，「少兒基督在許多人的心裏已被忘記」，是，「通過他的僕人聖方濟各又被復生。」²¹如果耶穌最終地得到極為嚴肅的對待，那他在人類史範圍內就該有真實的形象。因此，耶穌基督所過的人的生活之始和終結，在方濟各的生平與事業中都得到了新形式表現。在基督教曆書發展過程中，聖誕節的慶祝出現相當遲，是在其他節日已經確立之後。²²它的日益增加的重要性很可能是和五世紀和六世紀對耶穌真實而完全人性不斷增長的強調有關。據塞拉諾的托馬斯認為，方濟各「對嬰兒耶穌誕辰加以紀念的熱情非凡，勝過其

20. Thomas of Celano, 《第一傳記》19.51, 16.42; Habig編, 頁272、264。

21. Thomas of Celano, 《第一傳記》30.86, Habig編, 頁301。

22. O. Cullmann, 「聖誕節的起源」, 載於*The Early Church*, A.J.B. Higgins Philadelphia, 1956, 頁17-36。

一切節日，他說這是節日的節日。」²³作為慶祝這一節日的主要貢獻，方濟各於公元一二二三年在格萊喬的翁伯利安村設立了一所孤兒院，當年在聖誕節前夕做了午夜彌撒，由方濟各任彌撒輔祭，宣教「關於這謙恭之王的誕生，對他十分鍾愛，稱之為伯利恆聖嬰。」²⁴

方濟各信仰基督這一主題對於藝術史和虔敬史雖然重要，但是，他在這兩個領域中所留下的最持久的印象來自他對十字架基督的專注。他接受了新約中的決心，

「不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架」（林前2:2）。整整一生，方濟各都在參與基督受難的事件，所以，從方濟各被描述為參與者的各個單元場景大概是可重建全部的受難福音史的。波納文圖拉寫道：「基督被釘在十字架上，悽慘、裸體、忍受劇痛；而方濟各則要事事向他看齊。」²⁵方濟各追求順從基督，在生與死兩方面都完全模仿他。同代人對方濟各的認知和基督形象之間的關係是高度互補的，所以，有關這位帶有印記的修士的故事導致了對於基督神性楷模和人的楷模的更為深刻的認識。方濟各的基督，不因為神性的存在和力量在他身上而使他人性麻木，以致十字架不使他感覺劇痛。反之，正如新約所說：「因我們的大祭司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，只是他沒有犯罪。」（來4:15）作為第二基督的方濟各的經歷，特別是他依從十字架的經歷，賦予了繪畫和詩歌一種新的現實主義，因為這兩者都努力為這一基本信念塑造形象；這一信念是：在耶穌的苦難和十字架上之死裏，神性生活的秘密和人的生活的秘密都已變得明

23. Thomas of Celano, 《聖方濟各第二傳記》151.199, Habig編, 頁521。

24. Bonaventure, 《主導傳記》10.7, Habig編, 頁711。

25. Bonaventure, 《主導傳記》14.4, Habig編, 頁739。

晰起來。

但是，在方濟各的實際行動中，已經證實最有爭的事項，不是他在基督受難方面對他的遵從，而是在貧方面對他的遵從。通過自己對貧窮夫人的行動和對隨者進行教導所用的語言，方濟各明確而嚴謹地解釋守貧誓言。²⁶基督、處女馬利亞和門徒都戒除佔有金錢和財產，因此，絕對的貧窮對實現福音具有本質性意義。方濟各去世以後，後來被稱作精神派的他的一批追隨者堅持認為，這一嚴密解釋是唯一可以接受的，因為方濟各的「規則」和「遺囑」受神意寫成。他們一些人把這種堅持的態度和因教會及其機構與世俗主義的妥協而加以譴責結合起來，視自己為一種新的「精神教會」的先驅者；在這一教會中，福音的純潔性，即方濟各這位「有永遠的福音」的「天使」（啟14:6）所宣稱的福音的純潔性，將得恢復，絕對的貧窮將被守護。有時被稱為修道士的方濟各追隨者中較為溫和的一派則避免把制度化教會和「精神教會」這樣尖銳地對立起來。他們認為他們最穩健的解釋者是波納文圖拉，一位神學家、哲學家、神秘主義作家和方濟各派聖徒，他對「規則」的標準解釋和他得到公認的方濟各「傳記」（旨在取代以往的全部「傳記」）使方濟各教義被教會接受，使波納文圖拉常常被稱為「小兄弟會第二創建人」。

對貧窮的這一爭論帶來了某些未曾預料到的政治後果。因為基督、馬利亞和使徒實踐全然守貧，所以教會必須遵從他們的榜樣，避免佔有財物——世上沒有比這一教義更為超俗、更為非政治化、實際上更為理想主義的了。然而，歷史，尤其是教會的歷史，充滿了莫名其

26. Francis, 《1221年規則》8, 《1223年規則》6; Habig編, 頁38、60。

妙的諷刺，此即其一：這一超俗的立場和十四世紀的形形色色激進世俗主義者結成同盟，這些世俗主義者振振有詞地強調國家權威統領教會權威。卓越的方濟各派哲學家 and 神學家，奧克海姆的威廉(William of Ockham)攻擊教宗約翰廿二世修改方濟各關於貧窮的「規則」和「遺囑」。在接踵而來的衝突中，奧克海姆到神聖羅馬帝國皇帝，巴伐利亞的路易宮廷尋求政治避難，而這位皇帝正集中精力就教會與國家的相對權益問題和教宗權威進行鬥爭。皇帝和他的左右手拿來奧克海姆的一些論據，用事實上是反方濟各的方式加以改編使用(這是虔誠教會人士和堅持自稱為正統天主教徒的奧克海姆不願看到的)，進而扮演起解放者的角色，要讓真正的教會擺脫財產和權力的重擔。於是，在這一過程中，耶穌的形象對於現代政治哲學的奠基原理和「世俗價值觀」的形成，做出了某種貢獻。²⁷這與有印記的方濟各和他對福音書中提出的儉樸生活的追求之間的距離，的確有十萬八千里。

即使在中世紀晚期的政治紛爭中，對福音書真切性的追求也依然繼續影響着人心和人的生活。雖然歷史學家有時候傾向於強調當時的政治鬥爭而忽略其他一切，但是，方濟各派對於神性楷模和人的楷模基督的忠誠，在許多方面都是一個更為普遍的、也是更為持久的論題。十五世紀初，有一本題為《效法基督》(*The imitation of Christ*)的書問世，據說在歷史上除聖經外流傳最廣。該書原為佚名，但被認為是萊因地區神秘主義者肯培(Thomas à Kempis)所作，他於一四七一年去世。不論此書作者是誰，其中心形象毫無疑問是耶穌基督。它

告誡(按十六世紀英譯本)道：「要把十字架形象永遠擺在你面前」；還以方濟各的精神感歎：「按上帝的意思，我們不做其他事，只要全心全意頌揚我們的主耶穌基督。」²⁸在第一章裏，就宣佈：「讓我們專注研究耶穌基督的生平。」這一研究是取得準確的自我認識和正承認上帝現實的基礎。只理解教會教義或聖經的語言是不夠的，「誰想要平實理解和品味基督的話，都應該會把自己的生活順從他的生活。」方濟各派對作為神性楷模和人的楷模之耶穌的頌揚，再一次被肯定為可以代替一般宗教的沾沾自喜心態。

這種肯定作法長盛不衰。在一九二六年，方濟各派七百年周年之年，有二百萬朝拜者來到阿西西。當然他們大部分人都是虔誠的教會成員，像波納文圖拉和方濟各本人那樣地深信，對制度化教會的忠誠和對基督的模仿不僅不是互不相容，而且是相輔相成，最終可以合一的。另外一方面，無論方濟各原意如何，他也變成現代世界上數目越來越多的人的守護聖徒；這些人在日益與教會疏異的同時變得對耶穌更為忠誠；在教權制、天主教和福音書永恆有效教導之間，或者，正如他們常說的措辭那樣，在耶穌的教會和關於耶穌的教會之間，人們發現了一個不可調和的衝突。沒有宗教圖畫或聖像甚至沒有一個十字架的房屋，大概總還會有一個牌子，有的寫上《聖方濟各祈禱文》中頗具情感、耳熟能詳的語句：「主啊，讓我充當你和平的工具吧。」在現代方濟各的最有影響的解釋不是以波納文圖拉為依據的教會的官方解釋，而是撒巴帖(P. Sabatier)的，他認為方濟各原來的信息被他後來的門徒(顯然有波納文圖拉)

27. A. Gewirth, 《帕都亞的馬西留斯與中世紀政治哲學》, New York, 1951, 頁78-85, 295-96。

28. Thomas à Kempis, 《效法基督》1.25, London, 1910, 頁56-57。

改，以求教會當局接受方濟各。²⁹當代學者對方濟各正統本文所持懷疑態度可能不如撒巴帖強烈，但是，甚至他們也必須依靠他的研究著作和版本來反駁他。

這一含糊局面貫穿了方濟各和方濟各精神全部研究史。在一幅據認為是喬托(Giotto)作品的繪畫中，記錄了有關聖方濟各無數傳說中最古老之一的題材。在接受了基督召喚他改變原有生活方式而遵循福音生活方式的啟示之後，方濟各來到羅馬，尋求教宗的批准，以便建立一個新的修會。上文已經提及，在一二〇九年或者一二一〇年，方濟各得到批准，但只是口頭上的。但是，至少是根據傳說和喬托的繪畫，批准進行得很隆重。雖然教宗英諾森三世因為方濟各聖潔和他忠誠於福音的力量深受感動，但是在他和教會要員眾紅衣主教商議之前，對批准申請一事一直拖延。不同要員對方濟各表現出各種疑慮，尤其是針對域內各種異教運動的傳教言論，和方濟各遵從神性楷模和人的楷模基督而提出徹底守貧信息之間存在的明顯類似之處，十分疑慮。其他人的反應較為積極。

當然，決定最終是取決於教宗本人的。次日夜裏，教宗英諾森三世作了一個夢(因此喬托這幅壁畫名稱之一為「教宗英諾森三世之夢」)。壁畫中主要人物有兩個：方濟各在左方，教宗英諾森三世在右方。教宗睡在一張有拱蓋的華麗床榻之上，有兩名守衛伺候。甚至在睡眠之中，他也穿着主教職位象徵的長袍，戴着一頂精美睡帽。教宗之夢對象，方濟各，則穿着已成為他標記的粗布法衣，腰繫一繩，赤腳——形成對比。他左手扶在腰間，右手托着一個建築物，即莊嚴的聖約翰·拉特

蘭教堂，這是君士坦丁一世皇帝捐贈給教會的，是作羅馬主教的教宗職權所在地。教堂傾斜到了一個危險角度，而且，在英諾森夢中，已瀕臨倒塌，多虧這年輕人來把它扶住。依據夢中所見情景，教宗才恩准了他的請求，通過了第一「規則」。

對比再明顯不過。在這裏出現的是登上聖彼得堂座的最有權威的人，最早的《方濟各傳》稱他為「一馳名天下的人，滿腹經綸，長於言辭，對於基督教信事業所要求之正義懷有熾烈熱情。」³⁰——一九八八年成教宗之時才滿卅七歲，在幾乎二十年間為彼得之舟(Bark of Peter)領航，能夠快捷領悟一切需要。他的人無懈可擊，能言善辯，在當選教宗之前既已深信，作彼得的繼承人，教宗正是聆聽基督之言的人：「我要我的教會建造在這磐石上」(太16:18)。當選以後，他力實現他早先具有的關於教宗權職的見解，他取得了功。他相信，教宗「低於上帝，但高於常人」，是二之間的中介。在一二一五年於拉特蘭(Lateran)舉行的世紀最偉大的教會公會議上，他被稱頌為「世界之主(dominus mundi)。從歷史上看，如果沒有教會，就不有福音，不會有阿西西的方濟各；而教會的延續，基的存在和威力，在教宗英諾森三世在位期間，變得不可見可觀、而且幾乎是可感可觸了。而在喬托畫作的另一側，是阿西西這位青年人的樸實形象，當時正值七、八歲年齡。他的雙眼仰望上天，表面上看毫不費力地用一肩承擔起拉特蘭——和世界的全部重量。喬托的繪畫和以後的歷史共同提出了一個問題，儘管沒有做出回答：

他們兩位之中，誰確實是「基督的代理」呢？

29. A.G. Little, 「聖方濟各的編史學家保羅·沙伯替爾」, 載於 *Franciscan Papers, Lists and Documents*, Manchester, 1929, 頁179-188。

30. Thomas of Celano, 《第一傳記》13.33, Habig編, 頁255。

第十二章
無所不在的人

真理在耶穌裏，你們要
更新你們心智的精神，
取得新的氣質。

「世界和人的發現」和「個人的發展」是十四、十五和十六世紀文藝復興時期的兩個主要論題，現代最負盛名的文藝復興時期的解釋者伯克哈特(J. Burckhardt)說：

在中世紀，人類意識的兩個方面——內向的和外向的——都在一個共同的帷幕下處於夢境之中或者半甦醒狀態。這道帷幕是由信仰、幻景和幼稚的先見織造的，透過這道帷幕所看到的世界和歷史被包裹在奇異的光彩之中……(但是，在意大利文藝復興時期)主觀的方面……維護了自己的權利……人變成了一種精神的個體，並承認自己是如此的個體。請注意個體發展較高級和最高級階段所用的用語：個別的人(uomo singolare)和獨特的人(uomo unico)。¹

伯克哈特沒有說這一變化原因在於在某種程度上放

1. J. Burckhardt, 《意大利文藝復興時期的文明》，S.G.C. Middlemore譯，兩卷本，New York, 1958，卷一，頁143及注1；粗體是原有的。

棄了耶穌形象的權威；意味深長的是，在這一對耶穌的形象緘口不談。

但是，具有諷刺意義的是，「文藝(rinascimento)的概念和名稱(無論這種思想的終極能是甚麼)，從原理上看，是通過耶穌的教導和文明的語彙的。²在《約翰福音》中，耶穌對門徒說：「人若不重生(在拉丁文聖經中『重"renatus"」)，就不能見上帝的國。」(約3:3)在據說是一位使徒約翰寫的啟示錄近末尾處，耶穌那「重生」說：『看哪，我將一切都更新了！』」(啟21:5)文藝復興時期的人文主義者雖然常常把文藝復興的「新」與中世紀的所謂「戈特的」(Gothic)或蠻族的頹廢以對比，但是，儘管他們敬佩耶穌，對他忠誠服中世紀神學的代表人物。事實上，鹿特丹的伊拉斯謨(Erasmus of Rotterdam)在援引上文摘錄的《約翰福音》一段的時候，已經十分明確地認同了文藝復興和基督位格。在他審訂的一五一六年希臘文新約序言中，他寫道：「基督稱基督哲學為『再生』(renascentia[從]基督哲學如果不是把(人的)自然性恢復到創造它的善，還能是甚麼呢？」³但丁的《新生(Nuova)也可以被看作是關於更新和「新生」的同一問題論著。因此，在布爾達赫(K. Burdach)的適切評語中，「確立人文主義、藝術、文學生活和學術生活新文藝復興」的興起，「不是和基督宗教對立的」(伯克哈特以降大部分史學界所想象的那樣)，「而是宗教復興的充沛活力。」⁴無所不在的人(Univers

2. H.R. Willoughby, 《異教復興》，Chicago, 1929, 頁287-88。

3. Erasmus, 《帕拉塞爾西斯》，載於*Christian Humanism and the Renaissance*, Selected Writings of Erasmus, J.C. Olin編, New York, 1975, 頁100。

4. K. Burdach, 「文藝復興和宗教改革的詞義與起源」, *Reformation K*

的稱號即由此而來；這一稱號即使在大眾化的雜誌中，也逐漸以文藝復興時期的口號而為人熟知；⁵人文主義者不僅使用，而且曾努力體現的這個稱號，很有資格充當文藝復興時期思想與藝術所給予耶穌的地位之總結，因為只有耶穌才可能在嚴格而整體的意義上被稱作為個別的人和獨特的人。「無所不在的人」在基督教傳統中一向是他的稱號，⁶在文藝復興時期才得到應有的地位。

把文藝復興看作為反對關於基督之傳統的和中世紀的觀念，如道成肉身的學說和神性與人性這兩種特性的概念的自然主義叛逆的作法，看來在十九世紀某些文藝復興藝術史學者中間幾乎已經成為一個綱領。為尋求這種解釋的根源，同樣地為尋求十九世紀思想史和美學史的根源，我們必須看看歌德。他論達·芬奇「最後的晚餐」的論文一八一七年用德語寫成，四年後就被譯成英語；論文鑑定達·芬奇對耶穌的刻畫是「最大膽的遵從自然的嘗試，同時，主題卻是超自然的」，結果，「神的威儀、不受控制的意志、力量和強大」沒有得到表現。⁷派特(W. Pater)在頗有影響的著作《文藝復興：藝術與詩歌研究》中表示欽佩歌德，卻也提出了他自己的結論：「雖然(列奧納多·達·芬奇)連續不斷地表現神聖的主題，但是，在畫家中間，他是最褻瀆的。」因此，達·芬奇「最後的晚餐」雖然是描繪最神聖的主題之一，但是派特還是努力把它解釋為這樣的一幅畫：耶穌在他被出賣之夜舉辦主的最後晚餐一事「不過是提供

Humanismus，第二版，Berlin & Leipzig，1926，頁83。

5. 「文藝復興」條目，《韋氏原版英語辭典國際版第三版》，節錄《視野雜誌》。

6. 見J. Pelikan，《基督教傳統》，卷二，頁75-90。

7. Goethe，「關於列奧納多·達·芬奇的名畫〈最後的晚餐〉的談話」，載於*Goethe On Art*，Berkeley & Los Angeles，1980，頁192。

了完成某種超出常人聯想範圍的工作之藉口」。件作品的靈感是遠離一般與耶穌形象傳統上聯繫論題的一種美學自然主義：

這是讓一個既定主題脫離傳統聯想範圍又一次努力。在中世紀神秘演變之後，又有努力不把聖餐視為聖壇的蒼白主體，而看作和友人告別晚宴，真是奇怪……瓦薩里(Vasari)認為畫幅中央人物頭部沒有畫完。但是完成也好，未完成也好，或者是由於年久褪色變質，效果也好，耶穌的頭部只體現出了周圍全部人物的情緒——透過這些幽靈般的人物你可以看到牆壁，雖然在那個秋日午後映照在牆上的樹影陰影十分微弱。這一形象最為微弱，在全部人物形象中最有靈氣。⁸

但是，不久以前，文藝復興藝術史學者開始微，更深刻地解釋了這種假設的自然主義。藝術史學家斯坦貝格(L. Steinberg)論文藝復興時期畫家描繪耶穌的論文的主題，本來可能專注於感官論，但實際把這一論題和作為「基督教正統中心」的道成肉身的中心主題聯繫起來。論文指出，與基督教史上許許多多驅者不同，「文藝復興時期的文化不僅提倡了一種肉身神學(像以往希臘教會那樣)，而且培育出了充分表現方法。」因此，結論是，「我們可以認為文藝復興時期藝術是能夠稱頌完備基督教正統的基督教藝術——和最後的一個階段。」⁹雖然可以不同意對拜占

8. W. Pater，《文藝復興：藝術與詩歌研究：1893文本》，D. H. Hill編，Berkeley & Los Angeles，1980，頁93-95。

9. L. Steinberg，《文藝復興時期藝術與現代健忘症中的基督的性欲》，New York，1980，頁100。

像神學涵義的這種解釋，但是，由於對文藝復興時期所見的基督的這一解釋，包括了藝術史和思想史的解釋，問題變得重要得多了。

描繪耶穌為無所不在的人，又把我們在本書中一直討論的幾個主題和「形象」優異地結合起來的文藝復興時期眾多繪畫作品之一，是台奧托科波洛斯(K. Theotokopoulos)的「救主」(The Savior)，後人稱這位畫家為格列科(El Greco)。肖象模特兒是托萊多的一個猶太青年，因為格列科想要嚴肅對待耶穌的猶太人身分。很明顯，他學會了意大利文藝復興時期繪畫大師的風格，尤其是他的老師提香(Titian)的風格。但是，區別這一肖象和那一時期許多其他肖象的是另外一種品質：「他的繪畫的投光部分和日光幾乎沒有共同之處。代表了一種惠格(R. Huyghe)所描寫的『色彩的超自然迸發』……被描寫成『發自格列科充滿信仰靈魂之眼的精神感受。』」¹⁰這個耶穌的確是歷史的形象，的確是猶太人；但是，繪制它的方法也出現在拜占庭聖像傳統之中，即主顯聖容節的耶穌。全部形象又充滿了十六世紀西班牙基督神秘主義的精神；格列科正是在這一氛圍中創作的。結果是幾種藝術的、神秘主義的和神學的傳統之優秀的綜合；這種綜合令人感到不斷出現在文藝復興時期對作為無所不在的人的耶穌的見解之中。

文藝復興時期這種關於無所不在的人之觀點的代表人物是阿切沃利(D. Acciaiuoli)，一位人文主義者和政治家，出身於佛羅倫薩最大豪門望族之一。在一四六八年四月十三日一次關於和達·芬奇繪畫主題一樣的講道中，他對聖餐的論述脫離了「(經院主義)眾博士就聖餐

主題、形式、有效原因和最後原因、麵包和酒的原質如何轉換成為基督最真實肉體等等所做出的許多細緻入微的研究成果。」但是，如果把這樣一篇反對經院主義哲學神學的論述視為放棄神子在耶穌這個人裏道成肉身的正統教義，那就是一個嚴重的時代錯誤。相反，甚至在阿切沃利與這一教義的經院主義變體(或者，如他所說，歪曲和不必要的複雜化)絕裂的時候，他也是真誠而有力地肯定它的：

我親愛的父親們，我們的救主耶穌基督極大地施惠於人性，他先承擔了我們肉體的創痛，然後一生中又教導人民，在讀者中傳播他的學說，解救弱者，復生死者，取走罪惡，完成最神聖的工作——成為每種美德的最獨特的榜樣。

因此，正如特林考斯(Trinkaus)所說，對於阿切沃利而言，聖餐是「基督強化對他學說信仰的最為重要的方式，是對神性道成肉身的一種紀念；正是由於這一點，通過這一點，基督才成為人類偉大導師的。」出自對耶穌這位「導師和榜樣」的崇敬，阿切沃利參與了方濟各派對福音形象的復興，和同一世紀早些時候被《效法基督》頌揚的基督站在一起。因此，「把人文主義者的人性觀和他們對宗教(尤其是他們想象中的耶穌形象)強硬分開，或者，另一方面，將二者生硬聯結起來，都是困難的，本質上是武斷的。」¹¹

但丁在基督神秘主義歷史上的地位本書已討論過；

1983，頁71-72。

10. 《梵蒂岡珍品》，New Orleans，1984，頁57。

11. C. Trinkaus，《依據我們的形象和容貌：意大利人文主義思想中的人性與神性》，兩卷本，Chicago，1970，卷二，頁644-50。

他在文藝復興時期耶穌形象史中也佔有重要地位。讚賞中世紀的人和讚賞文藝復興的人可能爭議誰更有權利認為但丁屬於自己一方，但是，就我們討論的目的而言，只需要指出(正如伯克哈特自己也認可的那樣)，在他對意大利文藝復興的系統解釋「全部要點中」，「第一見證人非但丁莫屬」，這可能最雄辯地見於伯克哈特對無所不在的人(l'uomo universale)的理想的討論。¹²但是，在一定的程度上伯克哈特未得充分贊成的一點是，但丁對這一理想，對自己的詩和政治的靈感是和耶穌的位格密不可分。

這一靈感讓人覺得出現在但丁第一部書的標題之中：「新生」。該書所談的「新生活」首先是指但丁的青年時代，因為詩人也用這個短語在《神曲》中描述他的青年歲月。¹³但是，把此短語的涵義只降低到這樣的一點對它本身和該書的論據是遠非完全公正的；該書形象微妙，用詞含有多重的意義。例如，但丁在《新生》中推出一個人物——一個叫喬萬娜(Giovanna [喬安(Joan)])的年輕婦女，他「第一位友人」卡瓦爾康提(G. Cavalcanti)的女友；她的愛稱是普里馬薇拉(Primavera，春天)。但是在這裏但丁被告知，喬萬娜之所以也叫普里馬薇拉是因為，作為貝雅特里齊(Beatrice)的先驅，她「首先來臨」(在意大利語中，「普里馬薇拉」與「首先來臨」諧音[prima verrà]——譯注)。從另一個意義上看，她的名字又來自她的愛稱；她叫喬萬娜是為紀念洗禮者約翰(在意大利人名字中，「喬萬尼」、「喬萬娜」是和英、美、德名字「約翰」，和法國人名字「讓」、西班牙人名字「胡安」、俄國人名字「伊

萬」、波蘭和捷克人的「楊」等對應的，實為一名——譯注)，他同樣是被指派首先來臨宣佈基督的到來的。¹⁴因而，貝雅特里齊，作為愛的化身，用辛格爾頓(Singleton)的說法，是「基督的同形和比喻」。¹⁵

如果這是貝雅特里齊「已經在《新生》」中的作用，那麼，在《神曲》中，她就變成為「神學——被恩典、甚至被基督信仰所照亮的學問的一個象徵。」¹⁶在《淨界》末尾，她向但丁許諾，他將是「永遠和我同在的羅馬公民，在羅馬，基督是一個『羅馬人』」，亦即，天堂中的人。¹⁷《天堂》就完全是這一許諾將會怎樣實現的圖景。作為詩人「溫柔親愛的向導」，¹⁸貝雅特里齊的作用是引導他——和讀者——走向基督和基督的母親，這二者永遠是不可分離、有時候幾乎是不可區分的。在貝雅特里齊接着對但丁說的話裏，馬利亞是「玫瑰，神的道在其中成為肉身」，但是，像上帝的「花園」中的所有其他花卉一樣，馬利亞也是「在基督的光明下盛開的」，不是由於她自己的能力。¹⁹她是「我在清晨和晚間永遠祈禱的美麗花朵」，天使之愛對她歌唱，將要繼續「在你，天堂的聖母，周圍翱翔，直到你跟從你的兒子，因為進入最高天域而使之更加神聖。」²⁰在致天堂皇后(Regina coeli)的一首頌歌中，彼得和凱旋的教會，「在被稱頌的上帝之子和馬利亞的指引下」，獲得「勝利」的「瑰寶」。²¹依據描寫駐有明谷

14. Dante, 《新生》24, 載於Mark Musa, *Dante's "Vita Nuova": A Translation and an Essay*, Bloomington, 1973, 頁52。

15. C.S. Singleton, 《論〈新生〉》, Cambridge, 1949, 頁112。

16. Bergin, 《但丁》, 頁85。

17. Dante, 《淨界》32.101-02。

18. Dante, 《天堂》23.34。

19. 同上, 23.71-74。

20. 同上, 23.106-08。

21. 同上, 23.133-39。

12. Burckhardt, 《文藝復興時期的文明》, 卷一, 頁151, 也看卷一, 頁147。

13. Dante, 《淨界》30.15。

的伯爾納和處女馬利亞的最高天的最後三首篇章中的這些情景，有些研究但丁的優秀學者認為，《天堂》所着重的是馬利亞，而不是基督；在詩的結尾處，基督看起來已經變得超越得不可企及。在給予「貝雅特里齊在拯救客觀過程中的一定地位……這一破壞了教會教義的因素」以後，但丁看來已把貝雅特里齊和馬利亞混合起來成為歌德「永恆女性」的原型和耶穌基督的代替物。²²但是，如果一些學者得到了這樣的印象，這也不是詩人的意圖。²³因為甚至在他對馬利亞感到崇敬和喜悅時，他對她的儀態的描寫也是「她的面容最像基督」。²⁴她用她的眼睛把詩人的注意力引向「永恆的光明」，因為她自己受到這光明的沐浴；引向永恆的愛，因為她也得到這愛的拯救和支持；這光明和愛是通過耶穌，無所不在的人，上帝之子和馬利亞之子來臨的。²⁵

但丁在他的政治理論中也援引耶穌。作為保皇黨成員，他支持帝國權利，反對教宗權位的世俗要求。神學對這些要求的擁護是基督對彼得的委託，把天國的鑰匙給他，凡(quodcunque)他在教會和國家內捆綁和釋放的，在天上也要捆綁和釋放(太16:18-19)。但是但丁堅持認為，基督不是叫人「絕對地」、不加分辨地理解這個「凡是」，而是指這「應該和某一特殊等級的事物」有關，亦即授予赦罪和寬恕的權威。²⁶雖然按上帝形象創造一個單一人類這一聖經教義意味着一個單一的世界政

22. E.R. Curtius, 《歐洲文學與拉丁語中世紀》, W.R. Trask譯, Princeton, 1973, 頁372-73。

23. 嚴謹的論述, 見E. Gilson, 《但丁與哲學》, V. Moore譯, New York, 1949, 頁1-82。

24. Dante, 《天堂》32.85-86。

25. 同上, 33.43; 33.145。

26. Dante, 《論世界政府或〈君主論〉》3.8, H.W. Schneider譯, New York, 1957, 頁64。

府是最好的，但是這並不表明教宗職權必定具有精神的和世俗的權威，或者它必定發揮世界政府的作用。²⁷因為人是為一個雙重的目標創造出來的：「此生的極樂……和永生的極樂。」²⁸永生的極樂是基督及其苦難的賜贈和成就；但是，在受難中間，同一位基督向本丟·彼拉多宣佈：「我的國不屬這世界」(約18:36)。

據但丁認為，這不應該像後來的一種世俗主義所理解的那樣，「似乎作為上帝的基督，不是這個世界的主」；它的涵義是，「作為教會的榜樣」，他不對這世界的諸王國施加統治。²⁹因此，就但丁在《君主論》中的立場而言，這樣說大概是公平的：他的問題在於耶穌兩組語錄之間的關係，兩組語錄都是權威性的，還在於決定哪些語錄應該依據其他哪些加以解釋這一眾所周知的聖經釋義學問題。他說，最忠實於在耶穌生平和教導中表明的上帝意志的作法，是讓教會成為教會，讓帝國成為帝國，不要使其中任何一方的本質特徵從屬於任何另一方。而且，正如康托羅維奇(Kantorowicz)雄辯地論證的：

目的二元性不一定意味着忠誠的衝突或甚至互相對立。在但丁著作中沒有「人的」和「基督教的」之間的對立。但丁以一名基督徒的身分寫作，對一個基督教社會說話，他在《君主論》末段明確地說：「依據某種方式(quodammodo)，這種世俗真福是注定轉化為不朽真福的。」³⁰

27. Dante, 《君主論》1.8, Schneider編, 頁11。

28. Dante, 《君主論》3.16, Schneider編, 頁78。

29. Dante, 《君主論》3.15, Schneider編, 頁77。

30. E.H. Kantorowicz, 《一王兩體：中世紀政治哲學研究》, Princeton, 1957, 頁464。

也正因此，他最高的權威是上帝在耶穌基督裏的啟示。

但是，大多數研究文藝復興的學者大概會同意這一判斷的：「如果我們想要評價人文主義學術對文藝復興時期神學的積極貢獻，我們就必須首先強調他們在所謂的神聖語文學方面所取得的全部成就。」³¹這一意義上的「神聖語文學」參與了伯克哈特所說的、文藝復興時期人文主義者所從事的、更為總體性的「古典古代復興」。伯克哈特說：「如果沒有那個時代一些蒐集者的熱情努力，他們在研究方面的不辭勞苦，我們現在肯定只能享有現在就在手邊的文獻、尤其是希臘人的文獻的一小部分。」³²對於古典古代文獻的熱情不只是思古或好奇，雖然二者無疑曾是存在的。這種熱情的根據是他們確信，當時時代的淺薄和迷信原因在於對古典古代無知，因此，恢復那一過去時代的知識不啻為一道解毒劑。他們的口號是：「返回到原作去！」("Ad fontes!")

雖然這些古典「原作」是用拉丁文和希臘文寫作的，而西塞羅(Cicero)為也許是最重要的單一作者，但是文藝復興人文主義所推行的重大革新是研究希臘語的新興趣。彼特拉克(Petrarch)從君士坦丁堡的西凱羅斯(N. Sygeros)那裏得到一部荷馬詩篇的手抄本，十分珍惜，但是沒有學會閱讀；他在給贈送者的一封信中說：「能夠看看穿原來服裝的希臘人，即使不是一種優越，也肯定是一種愉快。」³³這一感人軼事可以提醒我們，在中

世紀，《伊里亞特》(*Iliad*)和《奧德賽》(*Odyssey*)是鮮人知的，只聽說過那是《伊尼特》(*Aeneid*)的資料源。但是，在流亡的希臘學者從君士坦丁堡來到西方區手裏捧着他們經典的手抄本時，他們激發了研究希作者的興趣。³⁴然而，這些作者的名單不僅收入了希古典哲學家、詩人和戲劇家，還收入了希臘教會教父頌歌作者。³⁵首先，每個人都盼望研讀的一本希臘文是希臘文新約。因為荷馬和柏拉圖的希臘文在中世紀部分時期內幾乎無人通曉，所以，中世紀重要神學家傳教士中大部分人也不能夠權威地釋讀新約原文。甚奧古斯丁對聖經希臘文和教父遺著的希臘文也不甚了。他雖然是釋經天才，卻沒有能力作出獨立的哲學判斷或者使用希臘基督教學者著作，因為新約原文語言不是這些學者的母語。這一情況勢必造成「對拉丁教會文化具有重大後果的一種『光榮的孤立』。」³⁶阿奎那也是依靠聖經的拉丁文譯本的，有時候，為了進行解釋還依靠了誤譯。例如，他使用了《以弗所書》五章卅二節中關於婚姻的話：「這是極大的奧秘」，而在通俗拉丁文本聖經中則為「這是一件大聖事」(*Sacramentum hoc magnum est*)，作為聖經勘定本，指婚姻是教會七大聖事之一。³⁷

十五世紀和十六世紀西方學者對希臘文新約的重新使用同時也造成了對全部勘定文本的一種語文學的複審。這一運動的先驅者是意大利學者瓦拉(L. Valla)，他屬於「最具獨特性和最有影響的意大利人文主義者行

31. P.O. Kristeller, 《文藝復興時期思想：古典的、經院哲學的與人文主義的淵源》，New York, 1961, 頁79。

32. Burckhardt, 《文藝復興時期的文明》，卷一，頁196。

33. 彼特拉克1354年1月10日致尼古拉·西格洛斯的信，載於《彼特拉克書信集》，M. Bishop編，Bloomington, 1966, 頁153。

34. D.J. Geanakoplos, 《威尼斯的希臘學者：希臘知識從拜占庭向西歐傳播研究》，Cambridge, 1962。

35. 見Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁76-78。

36. P. Brown, 《奧古斯丁傳》，頁271。

37. T. Aquinas, 《神學大全》3.44; Pelikan, 《基督教傳統》，卷三，頁212; 卷四，頁295。

列。」³⁸在一篇諷刺性的《聖托馬斯·阿奎那頌》中，他號召從經院哲學返回以奧古斯丁和其他教父為代表的真實的基督教古代去，首先是新約所代表的古代。³⁹瓦拉的《新約注疏》不是對福音書和使徒的綜合性和系統性的評論，而是對各種版本不連貫的語法和語文學評注。他嚴厲批評簡單地等同希臘語詞mysterion(奧秘)和拉丁語詞sacramentum(聖事)的作法，因為該詞所指不是基督所設教會的禮拜儀式，而是指上帝先前隱而不露，現在才顯現在基督之中。同樣，耶穌教導開始時沒有說(像中世紀誤讀出的意思那樣)「施行懲罰吧」(Poenitentiam agite)，而是「你悔過吧」，亦即「改變你的心智」；而天使對處女馬利亞的敬禮，在希臘文是kecharitōmene，不是指「充滿恩典」(gratia plena)，像「福哉馬利亞」所指，而是「得到高度恩寵」。⁴⁰

雖然瓦拉把神聖語文學用於福音書本文一事在他那時代引起爭議，而且，因為和宗教改革派一起使用了這樣的語文學，促使特蘭托公會議把通俗拉丁文本聖經定為官方聖經版本，但是，並不是瓦拉，而是甚至更為知名的同事鹿特丹的伊拉斯謨(Erasmus)，依靠希臘文經典，把對於耶穌原有信息提升為教會改革和神學復興的綜合性綱領。他是在一五〇五年這樣做的，發表了瓦拉的《新約注疏》，附有他寫的一篇序言，題為「普通教授伊拉斯謨致基督教界的初次演講」。⁴¹他堅持認為，神學必須建立在語法上。這的確是「返回到原著去！」：關於希臘文原文新約的知識對於福音書信息的

38. C. Trinkaus, 瓦拉「介紹」，載於*The Renaissance Philosophy of Man*, E. Cassirer等編, Chicago, 1948, 頁147。

39. H.H. Gray, 「瓦拉的聖托馬斯·阿奎那頌」，載於*Three Essays*, Chicago, 1978, 頁23-40。

40. 有關所有這些章節，見Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁308-09。

41. E.H. Harbison, 《宗教改革時期的基督教學者》，New York, 1956, 頁85。

解釋者是至關緊要的。希臘文原文新約應該清除通俗拉丁文聖經中的誤譯，後來神學家強加給它的錯誤解釋，和手抄本造成的謬誤。為此目的，伊拉斯謨在一五一六年發表了他最重要的著作《新工具論》，首版希臘文新約，這一版本一勞永逸地在西方文化中使耶穌的形象革命化了。它最明顯的作用也許是通過新教改革實現的，但是對希臘語新約的研究絕對不限於新教教徒。因為不僅羅馬天主教人文主義者，如瓦拉和伊拉斯謨，而且還有西班牙羅馬天主教教士，托萊多主教和阿爾卡拉大學創建者，紅衣主教希門涅斯(Ximénez)，也促進了這一研究，用幾種語言出版了聖經豪華版(Complutensian Polyglot)，共六大卷；其中新約早在一五一四年印刷，比《新工具論》早兩年，但直到伊拉斯謨版本之後才得流傳。

雖然伊拉斯謨知名是靠他的希臘文新約和諷刺作品，尤其是一五〇九年的《愚蠢頌》，但是，即使在這些作品中，他也是從事他畢生的工作的：使用聖語文學來發現和再發現「基督哲學」(philosophia Christi)。在《愚蠢頌》中，他號召教宗嚴肅對待他們「基督代理人」的頭銜，「模仿他的守貧、勞作、教導、十字架、不圖安逸」；因為，看看福音書就知道「基督的全部教導所教誨的就是柔弱、寬容和不關注一己的生活。」⁴²最為雄辯的是，他在一五〇三年出版的《基督的戰士手冊》(*Enchiridion militis Christiani*)中詳論了這種基督哲學。手冊中心議題是：「讓基督成為你生活中唯一的目標。向他貢獻出你全部的熱情、你全部的努力、你的閒暇和你的業務。不要把基督只看成平淡的道，看成空

42. Erasmus, 《愚蠢頌》，載於*The Essential Erasmus*, J.P. Dolan編, New York, 1964, 頁157, 165。

話，而應該看作是寬恕、純樸、忍耐和純淨——總之，要從他教導我們的一切來考慮。」因為耶穌是「神性的唯一原型」。⁴³

因此，真實的耶穌是福音書中的耶穌，他的生平和教導應該依據希臘文新約原本來研究。在《手冊》完結處，伊拉斯謨維護了基督哲學和基督教人文主義的結合，反對「認為真正宗教與人文學科」(bonae literae)或者「希臘文與拉丁文知識毫不相干的某些惡意批評家」。⁴⁴但是，伊拉斯謨人文主義同事正是通過對福音書的人文主義研究，而將文學方法和語文學方法應用到古典古代其他文獻的研究中，讀者才得以發現福音書的涵義，進而學習了耶穌說的「生命之言」，這些話「源源不斷地來自與神性須臾不分離、唯一使我們復原到永生的一個心靈」。⁴⁵福音書是認知耶穌的一把鑰匙。但是，同時，反之亦然：耶穌是理解福音書和聖經整體的一把鑰匙。取代「滿足於文字」——即使本文文字是明確的，語法是正確的——讀者應該「轉入更深刻的奧秘」，而只有通過耶穌的位格才能達到這些奧秘。因為，「除了父，沒有人知道子是誰；除了子和子所願意指示的，沒有人知道父是誰。」⁴⁶

伊拉斯謨努力使耶穌的位格和信息從經院主義神學家強加的紛亂中解脫出來，同時返回到不同的早期基督教作者的「基督教蘇格拉底主義」那裏去。「認識你自己」這句格言，古代古典著作家「深信是上天的贈言」，但是基督徒也可以接受，因為它符合聖經的啟迪和耶穌的教導。作為「智慧的作者，本身又是智慧，真

43. Erasmus, 《手冊》2.4, 2.6; Dolan編, 頁58、71。

44. Erasmus, 《手冊》, 結論部分, Dolan編, 頁93。

45. Erasmus, 《手冊》1.1, Dolan編, 頁33。

46. Erasmus, 《手冊》1.2, Dolan編, 頁38; 《路加福音》10:22。

正的光明，唯一摧毀世間愚昧之黑夜的光明」，耶穌教導說，「智慧之冠是認識你自己」。⁴⁷因此，信息是上帝本身的啟示；若是沒有這一啟示，則

「愚昧」和黑暗。還有，伊拉斯謨也可發出號召：「基督之道是最可感、最合乎邏輯、應予遵循的……如為基督而放棄世界，你是一無所失的。反之，你的要好得多。你是把銀換成金，把石頭換成寶石。」⁴⁸維護這種基督教蘇格拉底主義的同時，在全部古文中，他可以「最大限度地推薦柏拉圖主義者」，因為「不僅他們的思想，而且他們的表達方式也是接近福音書的。」⁴⁹和最優秀的、處處熟知的思想保持和這一點使耶穌成為無所不在的人。

這種把基督哲學和異教哲學明顯等同起來的作法令馬丁·路德深信伊拉斯謨處理聖經信息不嚴肅，「上是一個懷疑主義者，「一個伊壁鳩魯」，一個道者。因為宗教改革史學家和基督教教義史學家許多是路德遺產的產物，他們是傾向於在這一判斷上進行的。這樣做，他們不僅誤解了伊拉斯謨，而且做對他的偽證。正如伊拉斯謨的一位解釋者所說：「伊拉斯謨的角色，在嚴肅的場合被誤解為異教的輕狂，是背離伊拉斯謨的。」⁵⁰伊拉斯謨在一五三六年七月十二日逝世，虔誠獻身於基督哲學和無所不在的人耶穌創建的教會——不是現有的，而是耶穌想要看到的教會；他領受了這一教會的聖禮，塗聖油式和踏上最後旅途(via)的臨終聖餐。他逝世時嘴裏反覆發出對耶穌的福

47. Erasmus, 《手冊》1.3, Dolan編, 頁42、40。見以上第六章。

48. Erasmus, 《手冊》2.3, Dolan編, 頁56-57。

49. Erasmus, 《手冊》1.2, Dolan編, 頁36。

50. M. Boyle, 《令異教奧秘基督教化：伊拉斯謨追求智慧》，Toronto, 1920。

「啊，耶穌，寬恕我吧；主解救我。」("O Jesu
misericordia; Domine libera me.")⁵¹

第十三章 永恆的明鏡

51. R.H. Bainton, 《基督教界的伊拉斯謨》, New York, 1969, 頁272。

凡看見我的，就看見了
天父。

宗教改革是作為制度化教會威權向歷史的耶穌發出一項呼籲爆發的。一五一七年十月卅一日，奧古斯丁修道團修士，維滕貝格大學神學博士馬丁·路德張貼出九十五條論綱，讓一切來訪者辯論。第一條論綱是：「以我主耶穌基督的名義。阿門。我主耶穌基督說：『你們應當悔改』(Poenitentiam agite)(太4:17)，他是要求信徒一生悔改。」¹對福音書中耶穌信息的這一援引，是直接把像瓦拉和伊拉斯謨這樣的基督教人文主義者的神聖語文學和新約學術用於教會的聖禮活動。在逝世以前，作為一位神學家和聖經注釋者，馬丁·路德在自己的著作中不僅遍論了四福音書，而且也遍論了新約和舊約各卷。特別是使徒保羅的書信，成為他關注的焦點，尤其是關於因信稱義教義的爭論。正如他在去世一年以前寫的為自己一生辯護書中所描寫的，他成為改革者，是在他思考《羅馬書》中保羅之言的涵義(羅1:17)之時：「因為上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。如經上所記：『義人必因信得生』。」²他深深感到困惑的是上帝是正義的審判官，

1. M. Luther, 「九十五條論綱」1, 載於《路德著作集》(美國版), J. Pelikan和H. Lehmann編, 五十五卷本, Saint Louis & Philadelphia, 1955-, 卷卅一, 頁25。

2. M. Luther, 「拉丁文著作序言」, 載於《路德著作集》, 卷卅四, 頁336-37。

懲惡揚善這一點怎麼能夠成為基督福音這「好消息」的內容？為了揭示這一令人畏懼的信息，耶穌的確有必要來臨嗎？後來他突然間領悟到，保羅在這裏談論的「上帝之義」不是上帝為義(消極的義)所依據的義，而是為了耶穌基督，上帝通過稱義赦罪使罪人為義的那種義。路德說，在他發現這一點之時，好像天堂的大門已經向他敞開。

因此，為了理解作為教會史和神學史之一章的路德和改革，專注於他作為使徒保羅解釋者的工作的確是恰當的；雖然不當之處在於忽視他對聖經其他部分的研究，這一研究涉及了對他的許多討論。但是，路德和其他改革者從使徒保羅那裏所得知的，首先是「不知道別的，只知道耶穌基督並他釘十字架」(林前2:2)。因信稱義是上帝通過耶穌的生死和復活而恢復人和上帝的正確關係的。這是宗教改革所肯定的核心。用路德頗有獨特見解的話來說，耶穌是「(上帝)慈父之心的明鏡，除此之外，我們所見到的上帝只是一個憤怒而威嚴的法官」。³同樣地，對於加爾文來說，「基督是明鏡，我們必須在不自欺的情況下才可能在此鏡中細察我們的選擇」。⁴加爾文在蘇黎士的同事布林格(H. Bullinger)在改革宗教會的公開懺悔中說：「讓基督成為我們可在其中觀察我們預定情況的明鏡。」⁵

因而，「明鏡」是宗教改革思想中的「關鍵比喻」。⁶所以，改革者把耶穌形象解釋為永恆的明鏡之方式對改革在宗教方面的成就及其文化貢獻，都是重要

3. M. Luther, 《大教義問答》2.3.65。

4. J. Calvin, 《基督教原理》3.24.5. J.T. McNeill, 兩卷本, Philadelphia, 卷二, 頁970。

5. 《瑞士基督教第二懺悔書》10。比如, 見J. Pelikan, 《基督教傳統》, 卷四, 頁167、230-31、240-41。

6. B.A. Gerrish, 《新教舊與新：宗教改革遺產》, Chicago, 1982, 頁150-59。

的。與此同時，顯然，改革者在這面明鏡中見到的映象是不相同的。他們在原則上可能都同意我們所見到的普遍的基督教共識，即：耶穌，作為永恆的明鏡，是真、善、美的啟示(雖然他們不一定總是覺得這類抽象的哲學術語令人愉快)。但是，只有在基督作為「真」的明鏡的意義方面，他們才可能是取得確實的共識的：基督是路德所說的「隱匿的上帝」(Deus absconditus)的真正顯示，是聖經裏記載的神性真理的源泉。加爾文和路德一樣確信，為求關於上帝的真知，必須注意出現在真理明鏡耶穌身上的啟示。他引用了新約的話：「我們得知上帝榮耀的光顯在耶穌基督的面上」(林後4:6)，解釋說：「當(上帝)出現於其中之時，他的形象，也就是他，使其自身顯現；而在此之前，他的面貌是不清晰的，隱約的。」⁷

霍爾不僅提及路德，而且提及十六世紀整個宗教改革運動的時候，說：「事實上，宗教改革豐富了文化的全部領域」。⁸在這些領域中，主要的一方面是文學、藝術和音樂，受到作為美的明鏡的耶穌的鼓舞，另一方面是政治秩序，受到作為善的明鏡的耶穌的照耀。在宗教改革時期的歐洲，全部這些領域都經歷了復興和革新，改革教會之中沒有一個對任何一個領域有過壟斷。但是，在兩位主要改革者——路德和加爾文之間，在兩派主要改革傳統——路德宗和改革宗之間，在耶穌是美的明鏡和善的明鏡的定義方面，出現了明顯的差異：加爾文及其擁護者擔心前者造成偶像崇拜的可能性，而路德及其擁護者則對後者的政治涵義持極端猶豫的態度。

7. J. Calvin, 《基督教原理》2.9.1, McNeill編, 卷一, 頁424。

8. K. Holl, 《宗教改革的文化意義》, K. & B. Hertz和J.H. Lichtblau譯, New York, 1959, 頁151。

關於耶穌即明鏡準確意義的這些爭議在文化和社會兩方面的作用，當然與關於教義的神學爭議不無關係，而且，在過去四百年間的歷史中表現出越來越為深遠的重要性。

雖然路德主要的神學貢獻肯定是他的因信稱義說，但是他最重要的文學成就同樣可以肯定是他的新約德語譯本；他是在十一個星期之內完成譯事的，從一五二一年十二月中旬到一五二二年三月初。當然，他想最終地翻譯整部聖經，但是，他的德譯新約推動了歷史：在他生前，經過各種修訂，出版了約一百版，以後則不計其數。甚至那些對他的神學持漠視或惶恐態度的人，也不得不承認他的語言天才；的確，他的幾名神學對手在以後的二十年間不得不在語言方面向他致以極度的敬意，因為他們在把聖經譯成德語過程中廣泛地參閱了他的譯作。⁹邦卡姆(H. Bornkamm)在評論一五二一年新約德譯本時絕非誇張地談到了「路德語言雄鷹般的翱翔和他中世紀先驅者用詞之間的區別」，從而下結論說，路德「完全是依靠自己完成把新約納入德語真正規範之中這一任務的。」他還補充說，「是某種奇異的天意把德語最偉大的雕塑家路德」置入正確的時間和地點，來完成他對現代德語的塑造所作的歷史性貢獻的。¹⁰拉丁文真正獲得世界通用語言的地位，是在耶柔米通俗拉丁文本聖經(Jerome's Vulgate translation of the Bible)在拉丁文史上打開新的一章之時。¹¹同樣，以路德為先驅，宗教改革時期聖經各種俗語譯本也構成了這些語言發展中的轉折點；從此以後，這一過程也繼續發生在其他語言之中。

9. M. Reu, 《路德德譯本聖經》, Columbus, 1934, 頁180-81。

10. H. Bornkamm, 《路德思想天地》, M. H. Bertram譯, Saint Louis, 1958, 頁273-83。

11. Auerbach, 《文學語言及其聽眾》, 頁45-50。

在路德的四福音書德譯本中，同樣在他關於福音書的講道(保存下來的有一千多篇)中，耶穌的教導和生平都得到生動細緻的描述。¹²他擯棄了對舊約、尤其是新約的傳統的比喻解釋方法，因為這種舊方法把聖經當成一個「蠟鼻子」，誰都可以上下左右前後地任意扭動；他的努力所在是重構福音書耶穌的歷史，使他活在聽眾的心中。¹³海涅(H. Heine)評論路德，說路德「可以像撒潑女人那樣罵街，也可以像是一個溫柔通情的少女」¹⁴，這一考語最顯見於路德的譯文、對福音書的複述和他為講道所作的、以這些文本為依據的敘述之中。他絕對沒有把福音書的語言輸入保羅書信語調之中——雖然可能有人希望他這樣做，有些學者斷言他是這樣做的——他曾努力讓每個福音書作者，或者，按每位福音書作者風格讓耶穌以某種有區別的語調說話。雖然他堅持「只有四位福音書作者和四部福音書的觀念必須放棄」，因為事實上只有一部單一的福音書，¹⁵但是他在幾部福音書處理單獨題材的方式中間進行了比較和對照。¹⁶

結果是，對耶穌的描寫語言十分生動，耶穌變成了一位十六世紀的當代人。對那些就聖嬰耶穌傷感歎息和就他的貧困大表同情，還說「我當時在場多好！我會馬上去幫助那個小孩子的！」的人，路德回應說：「那你為甚麼不現在就幫助？你的鄰居中間就有基督。」¹⁷登

12. 有關《馬可福音》和《約翰福音》的這些講道篇的真正數目，可在《路德著作集》的卷廿一至廿四中找到。

13. J. Pelikan, 《路德闡釋：宗教改革家釋經著作引論》，Saint Louis, 1959, 尤其在頁89-108。

14. H. Heine, 《德國的宗教與哲學》，J. Snodgrass譯，Boston, 1959, 頁46。

15. M. Luther, 「新約序」，載於《路德著作集》，卷卅五，頁357。

16. 只舉許多例子其中之一，見「《約翰福音》講道」，載於《路德著作集》，卷廿二，頁37-38。

17. 《馬丁·路德聖誕節書》，R.H. Bainton編，Philadelphia, 1948, 頁38。

山寶訓中關於觀察野地裏的百合花和天上的飛鳥(26-27)的著名告誡，在路德手裏變成了一場討論的題：耶穌是如何

把飛鳥變成我們的校長和教師的。這對我們來說是一個巨大而經久的恥辱：在福音書中的一隻孤立無援的麻雀，竟能夠成為一個神學家和給最聰明的人的一個傳教士……那麻雀好像是在告訴我們：「看看，你這可憐的人！你有房屋，有家，有錢，有財產……可是你找不到安寧。」¹⁸

耶穌的敵人很像路德的敵人；有時需要提示讀者是，福音書原文語言不是德語，而是希臘語。在加爾的解釋中，也像在路德的解釋中那樣，福音書故事的景需求直截了當和挑戰性的力量，這一點，例如，可於對耶穌和一女人在井旁會見的生動描述。¹⁹

路德能夠用來把耶穌變成一個同時代人的文學量，表現了他關於耶穌是美的明鏡之概念。在繪畫面，路德力求把他對福音書真實信息的理解傳入中世紀晚期的宗教藝術：特別是耶穌的人性，這是永恆的明鏡。因此，他批評處女馬利亞的中世紀畫象畫家時，是因為他們把她穿上現代服裝和置入現代背景而損害福音書的文字意義，而是因為他們把她畫得「她的一切都(寒酸)而令人齒冷，只畫豪華和高雅之物」；他們應該畫出的是，正如她自己在聖母頌歌中所說的，要表現「在她身上上帝的極度富足是如何和她的赤貧結合起

18. M. Luther, 「登山寶訓」，載於《路德著作集》，卷廿一，頁197-98。

19. J. Calvin, 《聖約翰福音1-10》，T. Parker譯，Grand Rapids, 1959, 頁89-103。

來的。」²⁰丟勒同意路德的見解，將其反映在他的藝術中；丟勒的傳記作家談到由於他接受了路德的教導而在他信仰與生活中實現了「主題與風格雙方面的轉變」；轉變的結果是「這位在使北方世界熟悉異教古代真正精神方面比任何其他人貢獻更大的人，現在除了科學插圖、旅行畫稿和肖象之外，實際上放棄了世俗主題。」²¹

遵從路德使用繪畫，讓作為永恆明鏡的福音書中的基督賦予現代特徵的意願，小格拉納赫(L. Cranach the Younger)幾次描繪福音書中的事件，似乎事件發生之時路德本人在場。小格拉納赫這一體裁最成功的繪畫大概是「最後的晚餐」，為德紹-米爾登澤的聖馬利亞教堂製作，一五六五年奉獻。和以往無數畫作一樣，耶穌正主持主的晚餐，坐在桌子周圍的十二名門徒穿着像是十六世紀的德國市民，包括緊握着銀幣的猶大。但是，突然，在坐的這一組人中間，明確無誤地出現了路德，他的維滕貝格同事梅蘭希頓(P. Melancton)和安哈爾特(Anhalt)親王的面容。因而，一世紀的事件坦然大方地被遷移到了十六世紀。

路德對福音書釋讀的現代性，大概最富戲劇性、最有說服力地表現在巴赫「聖馬太受難」和「聖約翰受難」中關於耶穌受難與慘死福音故事的背景裏。正如研究現代精神的最深刻的歷史學家之一所說，路德和宗教改革的真正意義「僅僅依靠教義著作是不能夠充分體會的。表現這一意義的文件是路德的著作、教會合唱、巴赫和韓德爾(Handel)的聖樂，以及教會社團生活的結

構」。²²宗教改革復興教會生活綱領支柱之一，除了把聖經譯成俗語和依靠這些譯本來活躍傳教活動，還有就是創作會眾合唱的俗語聖歌。有些改革團體反對創作新歌，寧願依靠《詩篇》這一「上帝聖歌集」的改寫詞，創造出像《日內瓦詩篇集》和《榮耀聖歌集》。但是，路德並「不認為，福音應該消除和損害全部藝術，像某些偽宗教人士主張的那樣」。他接着說，他願意「看到一切藝術，尤其是音樂，用來為給予和創造了他們的上帝服務」。²³他繼承和發展了中世紀晚期興起的頌歌和合唱的風格，賦予了新的生命；路德的頌歌合唱在有如戈哈特(P. Gerhardt)這樣的詩人和作曲家的作品裏達到頂峰，成為宗教改革時期主要文化豐碑之一。

在大合唱和後來更大規模地在《受難曲》中，是巴赫的天才把兩種改革因素結合為一，即：路德的福音書譯文和路德頌歌合唱。結果是，聽眾能夠體驗到作為永恆明鏡的耶穌的生活和慘死，感受到無比的清新和力量。用索德布洛姆(N. Söderblom)的話說：

受難曲音樂在教會範圍內創作，在十六世紀達到了一種新的深度、新的豐饒和新的力度，獨特地構成了對舊約和新約中啟示源泉的最為重要的補充。如果你們問詢第五福音書，那我就毫不遲疑地提出在約翰·塞巴斯蒂安·巴赫創作達到頂峰中對拯救史的闡釋。「聖馬太的受難」和「B小調彌撒曲」表現了對受難和拯救這一信仰的深刻理解。²⁴

20. M. Luther, 「頌歌」, 載於《路德著作集》, 卷廿一, 頁323。

21. Panofsky, 《阿爾布萊希特·丟勒生平與藝術》, 頁199。

22. N. Dilthey, 《文藝復興與宗教改革以來的世界觀和對人的分析》, 第七版, Stuttgart, 1964, 頁515。

23. M. Luther, 「1524年維登堡頌歌序」, 載於《路德著作集》, 卷五十三, 頁316。

24. N. Söderblom, 《基督受難史》, Stockholm, 1928, 頁430-31; C. Bergendoff提供譯文。

巴赫是第五福音書作者。

然而，如果只專注於這些新教文化中作為永恆明鏡的耶穌，而忽視十六世紀天主教改革所蘊育的宗教和文化復興中耶穌位格處於轉變過程中的存在，那就違背了歷史的真實和全基督教的完整性。基督與我們同在是西班牙天主教改革名作之一，列昂(L. León)《基督之名》的中心議題。從該書名稱可以看出，它是亞略巴古的官丟尼修論文《論聖名》的延續和擴展；《論聖名》在中世紀基督神秘主義史中起過影響深遠的作用。列昂看來做出了結論：現在是澄清基督神秘主義中的「基督」和探討他各種名字的涵義的時候了。他在第一卷中說：

「聖經給予基督的名字很多，一如他的美德和品性。」²⁵在論著其餘部分裏，作者運用了他的希伯來文知識分析了希伯來文聖經各卷中提到的各種名稱，基本上有十個可適當地用於耶穌。他寫道，「耶穌的精神深入並改變着」人的心靈和人的性格，因為「在耶穌基督裏，正如在深井裏，在大洋裏那樣，我們會找到上帝的寶藏」。²⁶通過「耶穌給予我們的新律法」，²⁷這一寶藏帶來了「美」和「德」。人生的目的和完美就是找到這一寶藏和服從這些「新的律法」。

列昂所談論的基督神秘主義在十字架聖約翰(St. John of the Cross)的詩歌中，在神靈性和文學表現力兩方面都達到了更大的高度；而十字架聖約翰，許多歷史學家和文學批評家都認為他是西班牙中最優秀的詩人。像但丁一樣，他也既是詩人，又是哲學家，受過阿奎那思想的教導，力爭化解智慧與意志之間、關於上帝的知識

25. L. de León, 《基督之名》, 卷一, Durán-Kluback版, New York, 1984, 頁42。

26. L. de León, 《基督之名》, 卷三, Durán-Kluback版, 頁303、366。

27. L. de León, 《基督之名》, 卷二, Durán-Kluback版, 頁202。

和上帝之愛之間的種種張力。對於他而言，解決辦法在於作為永恆明鏡的耶穌之位格；耶穌同時是認識上帝和揭示上帝之愛的根據。在他的《心靈之歌》(*Canciones de el alma*)中，他探討了「精神否定之路」；²⁸這一點——我們已經看到——是四世紀說希臘語的基督教新柏拉圖主義者研討宇宙基督意義時的哲學依據。但是，關於基督的知識，甚至通過否定得到的這種深刻的知識，本身都是不充分的：必須有基督之愛接續。因此，在短詩《基督與心靈》中，他把一個青年戀人「他心中的愛像致命的創傷」這一困境作為心靈與基督之間神秘之愛的比喻。²⁹知和愛這兩個主題在他的敘事歌《論道成肉身》³⁰中匯合，十字架聖約翰在這裏再現了耶穌和天父關於天父為他找到的神秘塵世新娘的對話。「完美之愛」將在耶穌和這位新娘的結合中實現。但是，耶穌同時對天父上帝說：

怎樣更好地稱揚你的威力、
理性的美好和心智的深邃？
我要把嶄新的消息
傳送給整個的世界：
這消息是美、是和平
還有無限的至高權威。

這樣，上帝的心智和理性、神性的邏各斯、上帝的愛和意志、神性的新郎，都出現在永恆的明鏡耶穌之中。

28. 《十字架聖約翰詩選》，J.F. Nims編，第三版，Chicago，1979，頁18-19。

29. 同上，頁40-41。

30. 同上，頁68-71。

在耶穌為美的明鏡這一形象之基本觀念方面(不總是在語言方面)，路德也許沒遇到甚麼困難，因為他自己也常常使用類似的比喻。但是，在把耶穌規定為政治秩序方面善的明鏡之時，路德則劃出界限，不去致力使耶穌的位格和信息直接地具有現代性和關聯性。十六世紀的某些激進的改革者，在重新規定對「門徒資格」的要求時，要求改革整個社會的、經濟的和政治的制度。他們相信，為了使社會順從聖經律法中宣佈的上帝意志，這是必不可少的，似乎聖經律法雖然在登山寶訓中已總結成文，卻又在耶穌教導中從根本上重新制訂。在一五三〇至三二年的講道中，路德詳論了登山寶訓，嚴厲批評了那些「不能恰當區分世俗與聖靈、基督王國與塵世王國的」人。這些人沒有理解，在登山寶訓中耶穌「不是在干涉政府的責任和權威，而是在教導基督徒個人在不計其官方地位和權威的條件下個人應該如何生活」。因為，「無法迴避的是，基督徒不得不是某種世俗的人。」³¹既然如此，基督徒就不應該用耶穌的教導或者聖經律法來治理國家。治理國家最好的辦法是依靠理性，而不是依靠啟示，依靠「薩克森人之鏡」(Sacksenspiegel)，而不是永恆之明鏡耶穌的法規。耶穌禁止起誓，但政府要求起誓，二者都對，都在適當的範圍之內。為了治理良好，不一定必須做基督徒，而福音書啟示的解釋者對治理良好含義的特點也沒有特殊的見地。因此，路德和他的宗教改革雖然無疑捲入了政治——在一五四六年他去世之前，他正在為兩位公爵進行調解——但是，作為福音書的講解者，他並沒有制訂出一套「基督教政治」，因為耶穌基督不是為了這個目的來到塵世間的。

31. M. Luther, 「登山寶訓」, 載於《路德著作集》, 卷廿一, 頁105-09。

為了澄清宗教改革時期的基督教政治，而且是那種特別在英語世界從根本上重新規定了政府性質的基督教政治，我們不必仰賴維滕貝格，而應該注目日內瓦。因為，除了雙重預定論和主的晚餐中基督肉和血臨在的性質這類教義問題之外，路德改革和加爾文改革的主要區別應該在這裏，在耶穌作為善的明鏡形象之政治意義和社會意義的定義中去尋找。加爾文不像路德那樣滿意地信任世俗統治者可以在理性和法制傳統中找到指南，雖然理性和法制傳統作為健全統治的組成部分是重要的。在《基督教原理》最後一章，他承認「基督的聖靈王國和公民司法是完全不同的事物」。³²但他在下一段又斷言：

只要我們生活在人群當中，公民政府就有其既定目標：珍惜和維護對上帝的外在崇拜，保護健全的虔敬教義和教會的地位，調節我們的生活使之適應人的社會，培育我們的行為方式符合公民義理，調解我們相互的關係，促進總體的和平和安寧。³³

因此，官員應該「把授予他們自己的權力移交給基督，讓他(耶穌基督)單獨君臨一切人之上」。³⁴「我們選舉活動的總裁和裁判」，他依據上文判斷，應該是上帝。上帝在他的律法中早已規定，國家和社會應該如何運行，為達到這些目的官員應該如何執政。因而，在他堅持之下，日內瓦的在職官員——二百人公會議，在一

32. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.1, McNeill版, 2:1486。

33. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.2, McNeill版, 2:1487。

34. J. Calvin, 《基督教原理》4.20.5, McNeill版, 2:1490; 粗體為本作者所標。

五五四年二月二日宣誓「按改革要求行事，忘卻一些仇恨，增進和諧」。進一步而言，「按改革要求行事」意味着他們將努力使日內瓦法規和上帝之道與意志諧調起來；上帝之道與意志反映在聖經律法，這主要地反映在耶穌的位格和信息之中，所以，正如加爾文在《基督教原理》中所說的，耶穌基督「單獨君臨一切人之上」。

但是，如果政府要達到對作為善的明鏡之基督如此程度的忠誠，那麼，重要的是必須全然真實，純潔地傳播和教導上帝之道，將其具體地運用於個人和社會的全部生活。當然，在原則上，有關一切信徒皆為祭司的宗教改革觀念是指不僅教職人員，而且還有俗人，不僅神學家，而且還有官員，都有能力閱讀、理解和運用聖經的教導。然而，聖經人文主義者的神聖語文學對宗教改革的貢獻之一，實際上是與一切信徒皆為祭司觀念抵觸的堅定態度：應該以用希伯來文和希臘文寫作的真正原文為依據來理解聖經，而在大部分情況下，只有教職人員和神學家才能恰當地理解這種原文。這樣，改革時期教職人員的學術權威取代了中世紀教職人員的祭司權威。因而，從功能上看，對一種將包含上帝在明鏡耶穌基督身上為社會顯示的意志的政府形式之尋求，就導致到了一種經常所說的「神權政治」。麥克尼爾(J.T. McNeill)嘗試澄清這在甚麼意義上是，在甚麼意義上不是，神權政治：

「神權政治」這個詞常常用於加爾文時代的日內瓦，但是現在，對大多數人來說，它的詞義是模糊的。許多人(可以說也包括許多神職人員)把「神權政治」，即上帝的統治和「祭司統治」，即神職人員統治，混為一談……加爾文希望，作為上帝代理人的官員有

他們自己應有的活動範圍。但是，因為他的職業意識十分強烈，他的精神能量遠遠地超過了他政治伙伴，所以他最終地上升獲得了控制權。³⁵

而且，依照加爾文對公民政府及其按基督律法塑造社會這一任務的理解，他的擁護者最終建立了一種可以完成這一任務的社會；這樣的社會所依據的假定是，基督律法的確有一種信息，對統治者和被統治者常常都是十分專門而具體的信息。殖民時代新英格蘭清教徒牧師的選舉佈道就是以這一假設為依據的。³⁶科頓(J. Cotton)說：「按照上帝之家，即他的教會塑造公民，比讓教會適應公民國家更好。」³⁷一位學者在評論科頓的言論時說：「每一個清教徒都一定會同意的。」³⁸不同意這一假設的少數人之一是威廉斯(R. Williams)，他否定聖經「政府」(無論是在以色列王國還是在耶穌所宣佈的上帝之國)和清教所宣稱的「聖徒統治」之間的連續性。³⁹本書以後論解放者耶穌的一章將要說明，從多方面看，是林肯，在關於奴隸制的衝突中，發現了這傳統的假設中的謬誤。⁴⁰又據林肯認為，在這方面具有決定意義的權威是作為永恆的明鏡的耶穌位格；耶穌在可以追溯到宗教改革的兩項傳統之中提供了對「神權政治」的辯護及其最有力量反駁。

35. J.T. McNeill, 《加爾文主義的歷史與特徵》, New York, 1954, 頁185。

36. 見P. Miller, 《1630-1650年麻塞諸塞的正教》, Boston, 1959, 頁245-53。

37. H.R. Niebuhr, 《上帝之國在美國》, New York, 1937, 頁80。

38. W.S. Hudson, 《美國教會的偉大傳統》, New York, 1963, 頁49。

39. 見P. Miller, 《羅杰·威廉斯對美國傳統的貢獻》, New York, 1953, 頁38。

40. S.E. Mead, 《生動的實驗：基督教在美國的形成》, New York, 1963, 頁72-89, 見以下頁209-10。

第十四章
和平之君

有一嬰孩為我們而生，有一子
賜給我們……他名稱為……
和平的君。

基督之名之一是「和平之君」，列昂按天主教改革的精神著文，便以此為標題，並獻給他。此名稱來自以賽亞(賽9:6)：「有一嬰孩為我們而生，有一子賜給我們……他名稱為……和平的君。」¹宗教改革時期也是宗教戰爭時期；在這一時期有充足的理由再一次強調：作為和平之君的耶穌曾經號召他的追隨者在每一個時代都努力尋求和平之路，而非戰爭之路。改革最後一批領袖之一，夸美紐斯(科敏斯基，J.A. Comenius [J.A. Komensky])，和他的莫拉維亞教會和民族飽嘗宗教戰爭之苦；他堅持認為耶穌基督

是心靈和軀體受奴役狀態的唯一解救者(約8:32-36)。塵世君王周圍的人完全不懂和平之道，他們不要寶杖，卻聚積了長矛、刀劍、戰車、絞索、十字架、火刑柱和劊子手，因而讓人懼怕，而不是愛戴這些君王。這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？他囑託他的追隨者實施愛、同情和互助，這難道是也來源於他的教導嗎？²

1. L. de Léon, 《基督之名》，卷二，Durán-Kluback版，頁212-39。

2. J.A. Comenius, 《和平天使》9, W.A. Morison譯, New York, 頁39; 粗體原有。

這是在一六六七年，恰恰在路德提出九十五條論綱一百五十年之後，向宗教改革一切後繼者(不論其派別如何)提出來的一個很好的問題。因為改革重又提出許多看來已經一勞永逸得到解決的許多問題，所以戰爭問題也要求得到研究：正如夸美紐斯提問的：「這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？」

宗教改革回答了耶穌位格和教導對戰爭問題具有甚麼意義這個問題，正如也回答了大部分其他問題那樣，提出廣泛的理論，有些反映了歷史上的戰爭觀點，有些則是新的變體觀點和新的取代方法。遍及這些廣泛理論的、關於「耶穌與戰爭」的標準三重類型，可以把這種多樣性很方便地歸納起來：關於「正義戰爭」的學說，關於某種「十字軍」的理論，和關於基督教和平主義的思想。³耶穌對每一項都提供了基本的辯護。

大概十六世紀對於作為「一切教師中最優秀者」有關戰爭教導的正義戰爭學說之最為廣泛流傳的答辯，就是路德的一篇專題評論。針對這個問題，路德說：

我們是因為基督信仰而對上帝稱義的，基督信仰和當兵、參戰、殺戮、搶劫、放火——因為軍法要求我們在戰時這樣對付敵人——可以相容嗎？這種行徑是不是有罪和不義的呢？是不是叫我們在上帝面前痛感內疚呢？一個基督徒是否必須只作好事、慈愛，而不加害於人呢？⁴

路德的回答是符合他的神學和政治理論的。上文描

3. 作為一個有用的考察，見R.H. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度：歷史概述與批判重審》，New York, 1960。

4. Luther, 「士兵是否也可得救」，載於《路德著作集》，卷四十六，頁95。

述的兩個王國——基督的精神王國和這個世界的塵世王國——之間的區別，以及公職與個人人格之間相應的區別，向他提供了一個架構，在此架構之內可以解決耶穌宣揚的愛的絕對性倫理和政治生活、乃至軍事任務具體活動之間的矛盾。絕對的愛是作為個人的基督追隨者的應盡義務，但這種愛不是束縛公職任務以讓同樣是耶穌的追隨者去擔任的規範，因而，這類任務不必順從同樣的誠命。依照路德的見解，耶穌和他上帝之國的新倫理的來臨沒有推翻人類社會政治權威的規定，甚至包括士兵參加戰爭公職的規定。

根據路德的見解，這兩種王國的性質已表現在耶穌對彼拉多說的話裏(但丁在《君主論》裏也曾引用)：

「我的國不屬這世界；我的國若屬這世界，我的臣僕必要戰爭。」(約18:36)。這些話一方面表示，基督不願意干涉這個世界的王國及事務，因為他的國屬另一世界，因此，軍事行動不是保衛基督王國的妥當手段。但是，根據路德的解讀，這些話也表明，就其本身而言，「戰爭不是錯誤的」，因為，另一方面，耶穌是在說，在屬於這個世界的王國裏，他的「臣僕」作為公民去參戰是妥當的。同樣，加爾文和路德都證明，⁵當兵丁來問施洗者約翰「我們當作甚麼呢？」的時候，約翰並沒有告訴他們，他們的義務是以愛的名義放棄他們戰鬥與殺戮的有罪公職；他只說：「不要以強暴待人，也不要訛詐人，自己有錢糧就當知足。」(加3:14)總之，據路德認為，「他讚揚了軍事職業，但是同時禁止濫用軍事手段。不能讓濫用手段影響軍事職責」。因此，基督的來臨意味着引出一種全新的誠命，即愛受到損害的誠命；但是這道誠命不是向彼拉多和當時羅馬帝國其他軍官提

5. Calvin, 《基督教原理》4.20.11-12, McNeill版, 2:1499-1501。

出的，也不是向士兵提出的，無論他們是異教徒，還是基督徒；他們的任務是繼續服從他們公職的誠命。⁶

路德通過一項更為精闢而剴切的闡釋探討了耶穌的另一語錄，該語錄似乎是在使用激進的愛的倫理來禁止他的門徒使用武力。在客西馬尼園，彼得為了保護耶穌，用刀砍了一下捉拿他的一個人，於是，耶穌責備他說：「收刀入鞘呢！凡動刀的，必死在刀下。」(太26:52)。從表面上看，耶穌這些話似乎的確是禁止使用武力，而且還威脅說使用暴力者必將遭受同等暴力之害。因此，耶穌的誠命看來是《申命記》中主對以色列人民所說之話的展延和進一步運用；《申命記》(32:35)的話被使徒保羅在《羅馬書》(12:19)中引用：「親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒；因為經上記着：『主說：伸冤在我，我必報應。』」但是，從路德關於兩個王國的教義來看，耶穌話裏警告的真實意義是，「刀」是「貴重的資產」，通過它，上帝獨有的報應權利得以實現：「凡動刀的(指私人，而非忠實執行公務)，必死在刀下」，刀應該由實施公務的人來鍛造，無論他們是行刑者或者士兵，異教徒或者基督徒。路德作出結論：「因此，已經肯定和明確的是，上帝的旨意在於要用世俗的刀和法律來懲治惡人，保護正直之人」；而且，刀也可以讓基督徒使用。⁷

至於耶穌在登山寶訓中的禁令「你們不要論斷人」(太7:1)，也要從「伸冤在我」這一聲明(羅12:19)來看待。⁸耶穌的誠命，與其說是要禁止戰爭和使用武力，不如說是要求他的追隨者尊重現行政治制度。而且，即

6. Luther, 「士兵是否也可得救」, 載於《路德著作集》, 卷四十六, 頁97。

7. Luther, 「世俗權威：應該服從到何程度」, 載於《路德著作集》, 卷四十五, 頁87。

8. Luther, 「士兵是否也可得救」, 載於《路德著作集》, 卷四十六, 頁113。

使統治者不講正義，鎮壓成性，他們也應該表示尊重。因為，「如果這王不服從上帝律法和地上的律法，你們就應該攻打他、論斷他、向他報復嗎？」這正是耶穌在登山寶訓中所禁止的。因此，路德把耶穌的倫理讀解為對革命的譴責，而不是對戰爭的譴責。因為，從定義上看，革命是一種非正義活動，而戰爭可能是達到正義的工具。因此，改革——無論是路德派，還是加爾文派，還是安立甘派的改革的主流，依照自己對耶穌針對戰爭問題之愛的倫理的理解，都是接近奧古斯丁和阿奎那中世紀「正義戰爭」傳統的。⁹

奧古斯丁譴責過羅馬的軍國主義及其對武裝暴力的頌揚，而且用戰爭證明人類可能是比野獸更殘忍和嗜血的。¹⁰不過，雖然有幾分勉強，他還是承認，因為人類的錯誤行為，可能是存在着「正義戰爭」的，但又補充說，即使在這種情況下，我們也應該「為正義戰爭的必要性而哀悼」，而不是引以為榮。¹¹他在致非洲省基督徒省長的書信中詳述了自己的觀點，那位省長曾就自己的各種政治任務，包括戰爭，向他請教。奧古斯丁警告說：「和平應該是你追求的目標」，所以「戰爭僅在必要時才能進行，而且進行也是為了讓上帝把人從緊急狀態中解救出來，讓他們享有和平。」奧古斯丁認為和平優先於戰爭：「尋求和平不是為了發動戰爭；進行戰爭是為了贏得和平。」「正義戰爭」的目的和意圖是獲取和平。因此，「即使發動戰爭」，基督追隨者也要「珍惜和平締造者的精神」。對戰爭與和平這一解釋的確定論據來自耶穌，他在登山寶訓論八福時(太5:9)說：「使

人和睦的人有福了。」¹²在考察戰爭問題中，阿奎那引用了耶穌許多同類的語錄和新約其他段落，而且他也從私人個人和公職之間的區別中進行推導。這樣，他把奧古斯丁關於正義戰爭的定義系統化了，提出進行正義戰爭的三個條件：進行戰爭的人必須具有作戰的權威，必須有「正義的理由」，進行戰爭必須有爭取仁善和爭取和平的「正確動機」。耶穌的話，例如在登山寶訓中的「不要與惡人作對」(太5:39)，對作為私人個人的耶穌追隨者來說的確是終極權威，然而，在執行公務之時，「為了公益有時必須採用別的辦法行事」。¹³阿奎那後來的追隨者又添加了第四個條件(在近來關於核戰爭的討論中變得重要起來)：戰爭必須「適當有限地(debito modo)」進行。¹⁴

在依據耶穌譴責暴力的絕對性方式和他讚揚和平的明確無疑方式來解釋正義戰爭應該如何的過程中，像路德等的改革派重複了奧古斯丁和阿奎那的大部分中世紀教義，同時附加了他們自己對福音書的倫理和政治意義的考慮。但是，在中世紀神學的戰爭論述中有一個方面，路德是徹底地和他的先驅者決裂了的，這就是關於十字軍的見解。作為對於超出奧古斯丁正義戰爭思想中包括的悲慘的必然性之戰爭道義模糊性的解決辦法，十字軍把耶穌十字架神聖象徵銘刻在「神聖和平與聖戰」的事業上。¹⁵「背起十字架」意指參戰打擊巴勒斯坦的土耳其人，外衣肩部裝飾上紅布十字架。儘管關於教宗烏爾班二世一〇九五年十一月廿七日在克勒蒙公會議上

9. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度》, 頁136-47。

10. Augustine, 《上帝之城》3.14; 12.22。

11. 同上, 19.7。

12. Augustine, 《書信》189.2。

13. T. Aquinas, 《神學大全》2.2.40。

14. J.C. Murray, 「評戰爭的道德問題」, *Theological Studies* 20 (1959), 頁40-61, 仍是一篇重要的概論。

15. S. Runciman, 《十字軍史》, 三卷本, Cambridge, 1951-54, 卷一, 頁83-92。

講道情況在幾種資料中的敘述很不一致，但是，看來有一點是明確的：他應許為佩戴十字架的人恕罪和赦免。而且，看來，他還把佩戴了十字架在反對異教土耳其人戰鬥中犧牲的人之死，描寫為加入了基督的受難和慘死。蘭西曼(Runciman)指出，這種出自耶穌名義的「十字軍討伐狂熱總是為屠殺上帝的敵人提出藉口」，並且導致對猶太人的大屠殺；甚至導致他所說的「對基督教界的大背叛」，一二〇四年第四次十字軍東征中基督教十字軍對基督教君士坦丁堡的洗劫，一次「對人類的犯罪」和「巨大的政治愚蠢行為」，也是對耶穌教導的粗暴違反，而他們卻又是以他的名義出征，還佩戴着他的十字架章記的。¹⁶

在改革時期以前，氣氛就已經巨變；一位歷史學家有幾分誇張地說：「在十六世紀，十字軍的觀念已漸被遺忘。」¹⁷用另外一位學者的話，更確切地說，「關於十字軍的觀念，直到十七世紀是不斷地縈繞着西方君主的想象的。」¹⁸確實被遺忘的是派往巴勒斯坦的十字軍從異教徒手中解放聖地的實際可能性，因為，現在，對基督教的歐洲來說，異教徒已經成為一種明確的、現實的危險。一四五三年，曾在一二〇四年遭受西方基督教侵略的拜占庭帝國首都君士坦丁堡，被鄂圖曼帝國土耳其人攻陷，這些土耳其人在以後的七十五年內威脅了中部歐洲：貝爾格來德在一五二〇年向他們投降；維也納處境凶險，在一五二六年，在莫哈茨(Mohacs)戰役中，匈牙利軍隊和國王路易二世面對土耳其軍隊的強大威力

16. Runciman, 《十字軍史》，卷三，頁7；卷二，頁287；卷三，頁130。

17. H. Pfeffermann, 《文藝復興時期教皇和土耳其人的合作》，Winterthur, 1946, 頁63。

18. A.S. Atiya, 「十字軍的餘殃」，載於*A History of the Crusades*, K.M. Setton編，五卷本，Madison, 1955-75, 卷三，頁660。

而敗北。由於印刷術在此之前不久發明，關於土耳其人號召妥協議和土耳其人號召抗戰，甚至恢復十字軍，不過這一次不是曾經佔領巴勒斯坦的土耳其人，而是把短刀指向在基督教界心藏的土耳其人。發生這些事件的時間，宗教改革似乎把自己的短刀指向基督教界，分裂基督教派力量的時候；而這也是他們應該團結起來對抗土耳其人的時候。雙重威脅同時出現，迫使神聖羅馬帝國皇帝查理五世於一五三〇年在奧格斯堡召開議會，而奧格斯堡信經與路德改革派提出機會。

信經提出改革派的正式主張，即：因為「世界上一切政府，一切統治方法和法律都是上帝確立和任命」，所以基督徒「用刀劍懲治惡人」和「參加正義戰爭」是完全合法的。還特別宣佈，查理五世皇帝「陛下可像大衛王那樣，以莊嚴神聖之方式模仿大衛，對土耳其人開戰」。是，神聖羅馬帝國皇帝和古代以色列國王間的相似之處，有把這位皇帝變成為一神權政治統治者；這樣的統治是以耶穌的名義治國和作戰的。因此，贊同對土耳其人進行戰爭的現成理由不是擊敗基督十字架之敵人的十字軍聖戰理想，而是查理五世，「為忠於皇職」像以大衛王那樣，有權利，實際上有義務，「去保衛和（他的）臣民。」路德一五二六年論土耳其戰爭的論述支持此立場。宣講某種十字軍討伐，要求「教會維護信仰保衛者——皇帝」武力反抗土耳其人是錯誤的。反，武力對抗土耳其人是歐洲君主的任務，「無論本身是不是基督徒」，因為這符合他們在這世界上的職責。²⁰宗教改革主流支持反土耳其人的戰爭，

19. 《奧格斯堡懺悔錄》16.1-2；21.1。

20. Luther, 「論反土耳其人戰爭」，載於《路德著作集》，卷四十六，頁186。

十字軍理想，但是堅持正義戰爭理論：這樣的戰爭之所以合法，是因為耶穌承認彼拉多和該撒具有來自上帝的權威(約19:11)，而不是因為在彼拉多指揮下耶穌被釘上十字架一事就把權威交給了他的門徒和他的教會(太28:19-20)。

奇異的是，宗教改革時期最類似十字軍理想的思想不是來自羅馬天主教或者主流新教，而是來自激進改革派左翼領袖之一，閔采爾(T. Muentzer)。²¹他深信，「上帝之子基督及其門徒」建立了純正的信仰，但是這信仰在建立之後立即被腐蝕，因此，教會建成所依的憑據「寶石耶穌基督」已經被他的假門徒「完全踐踏」。閔采爾在一五二四年七月十三日所作的、被他的編輯正確地形容為「宗教改革時最傑出講道演說之一」之中，宣佈了那寶石耶穌基督的報應；寶石「將要落下，打擊這些(平淡)理性的圖謀，將其徹底摧毀。」因為耶穌早已警告過：「你們不要想我來是叫地上太平；我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。」(太10:34)而且，他還「十分嚴肅地下令說：『至於我那些仇敵，不要我作他們王的，把他們拉來，在我面前殺了吧！』」(路19:27)為甚麼閔采爾自己稱之為「上帝的溫和之子」的和平之君竟發出這樣一道嗜血的命令呢？

哎，因為他們毀壞了基督的政府……如果你們想要充當真正的君主，你們必須開始從根本上治理，而且，像基督所命令的，把他的敵人從當選的人中間驅趕出去。因為你們就是這樣的工具。我敬愛的諸位，用不着再彈甚麼上

21. 見E.W. Gritsch, 《沒有教會的宗教改革家：托馬斯·閔采爾的生平與思想》，Philadelphia, 1967。

帝必定會這樣作，無須你們動用刀劍這種老調子了。不然那刀劍在鞘裏就要長銹變成爛鐵的！

耶穌所召喚的百分之百地是基督教革命，是一種聖戰。²²在下一年，閔采爾被捕並處死，但是他的精神繼續活着，活在十七世紀英國清教中出現的第五王國派(the Fifth Monarchy Men)的激進政治啟示主義中，活在二十世紀東歐和第三世界的一些基督徒的努力之中；對於他們來說，閔采爾和其他基督教革命家名符其實地變成了教父，和一位解放神學提倡者所說的「革命實踐基督學」²³的真實聲音。

閔采爾的聖戰神學在農民戰爭的災難中告終，路德的正義戰爭理論在三十年戰爭的厄運中告終。無論是聖戰還是義戰，都沒有對夸美紐斯所說的：「這難道是一切教師中最優秀者的教導嗎？」——亦即耶穌與戰爭的難題提出一個新的答案。十六和十七世紀對這一難題的唯一真正新回答(他們堅持說事實上這是很古老的回答)首先來自伊拉斯謨，然後來自再洗禮派、貴格派和宗教改革激進派中其他主張和平團體，他們是對耶穌位格和信息的一種理解方式的見證，按此理解方式，聖戰不聖，義戰不義。²⁴雖然因為他們反戰而常引起出自理性和人類普遍道德論的爭論，但是，構成他們論據核心的是神學，尤其是基督論——與其說是原理上的教義基督論，不如說是生活與實踐的基督論。²⁵

22. T. Muentzer, 「在帝王前講道」, 載於*Spiritual and Anabaptist Writers*, G.H. Williams編, Philadelphia, 1957, 頁50-53、65-66。

23. G. Casalis, 《正確思想不會從天上掉下來：歸納神學組成部分》, J.M. Lyons和M. John譯, New York, 1984, 頁114。

24. 有關全部運動, 見G.H. Williams, 《激進的宗教改革》, Philadelphia, 1962。

25. H. Bender, 「十六世紀再洗禮教徒的和平主義」, *Church History* 24, (1955),

這一論據的基礎是關於基督教即「門徒身分」本質的定義。²⁶再洗禮派在和瑞士改革宗於佐芬根進行的一場辯論中宣稱：「在《馬太福音》九章中，基督來到收稅官馬太身邊，對他說：『你跟從我來。』(太9:9)」在恢復新約中把與過去決裂作為獲得真正門徒身分條件的號召之同時，他們擯棄了門徒身分的外在標準，如參加制度化教會外在儀禮和頌經。這些外在標準和所謂恩典手段必須從屬於耶穌的位格；因為「基督本身是手段，除非一生跟從他，誰也不能真正理解他。」雖然再洗禮派和中世紀隱修制之間存在着某些明顯的相似性，這一點已被新教對雙方的批評家指出——路德喜歡的給再洗禮派的評論之一是「新修士」，但是，在激進式的門徒身分中，這樣跟從基督的方式甚至超出了《效法基督》和其他虔敬隱修著作中所列的跟從觀念。在再洗禮派信徒身分神學中，耶穌是例證，也是榜樣：當然，是嚴格順從上帝律法和意志要求而虔誠生活的例證，但是這種生活又是在上帝指引下，在世界上具體實現之方式的榜樣。這一方式是「十字架的方式」，信徒以這一方式跟從耶穌入死，又通過死而復生。²⁷宗教改革時期產生的一些最深刻地震撼人心的文獻是再洗禮派殉教者的故事；這些人，正如他們的敵人之一所說的，「走向絞刑架似乎是去跳舞」，因為他們把絞刑架和火刑木柴看作是通過十字架之路參與耶穌生、死與復活之機會。

這一信徒身分定義的首要要求是完全遵從上帝意志，服從並模仿耶穌，再洗禮派稱之為「被動」或「順服」。和閔采爾的革命主動精神形成強烈對比的是，福

頁119-131。

26. Pelikan, 《基督教傳統》，卷四，頁313-22。

27. E. Stauffer, 「再洗禮教徒的殉教神學」, *Mennonite Quarterly Review* 19(1945), 頁179-214。

音派再洗禮者相信，他們自己是應召而全然依靠上帝服地生活的，這是基督本身過的那一種生活。他們備按耶穌意志把外部世界和公民秩序重新塑造為一基督教社會，而是準備成為耶穌所指稱的「小群」(路32)，即忠誠門徒和真正教會的一個實在團體。因此與路德解釋基督徒生活世俗性的方式成為鮮明對照。門徒號召耶穌的真正門徒從根本上脫離世界和世俗生活。路德運用自己兩類王國的教義，區分開了作為公民的基督徒的義務和作為門徒的基督徒的義務。據路德對聖經的解讀，兩種義務均為必要，但是耶穌在有如登山訓的段落中只談後者，而不提及政府和公民身分的外在規定，如他的門徒理當充分參與的軍役。再洗禮派根據自己對基督之國和塵世之國的區分法，攻擊了路德區分法，認為這是逃避門徒身分全部代價和門徒身分所引的十字架之路：耶穌是和平之君。

和平主義再洗禮派把他們對戰爭和使用武力的解讀置入了耶穌形象的語境中；關於這一點，有一個簡要描述出現在通稱施來特海姆信經(Schleitheim Confession)一五二七年七條之中：

我們同意如下的刀劍論點：刀劍是基督完美範圍之外為上帝所用的。刀劍懲治並處死惡人，看守並保護好人。在(舊約)律法中，刀劍之職為懲治和處死惡人，同樣的(刀劍現在)其職為供塵世官吏使用。但在基督的完美之中，只有禁令作為警誡和將有罪者逐出教門之用，無需處死肉體——僅止警誡和命令不再犯罪。²⁸

28. 一個適宜的英文版是H.J. Hillerbrand版，《宗教改革》，New York, 1964, 235-38。

這一立場在辯論中雖然受到反對者一般性的指責，但它絕不是無政府主義。新約中的話一向是政府的傳統合法性的依據，即：「在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於上帝的。凡掌權的都是上帝所命的」。再洗禮派在對此作出回應之時，也承認是上帝設立政府的，如下文所說：「因為他不是空空的佩劍」（羅13:1-4）。他們無意推翻政府職權，而是加以支持。他們所反對的是基督追隨者本身可以當官和鑄造刀劍的思想。因為政府是「在基督完美範圍之外」設置的，所以生活在「基督完美」之內的人求助於禁令和逐出教門令的紀律措施，而不是刀劍，作為完成上帝意志的手段。

與「基督完美」論類似的一個概念形成了基督和平主義歷史上的下一階段。公誼會先在英國，後在美國就反對基督徒參戰案從神學上制訂定出更周密的規定。這是巴克來(R. Barclay)的成就，他是一位重要的系統神學家和貴格派運動辯護人。巴克來承認對於「基督教世界現有官員」來說，戰爭不是「完全非法的」，因為他們「離開基督宗教的完美」尚遠。他繼續說：「對於讓基督帶到這裏的人來說，用武器自衛是不合法的，但是他們首先應該相信主。」因為基督的精神引導他們看見了戰爭和「基督律法」之間的基本差異。對於基督律法的真正遵從要求貴格派不發動戰爭，而是「忍受住被掠奪、被逮捕、被監禁、被流放、被毆打、被誹謗，而不加反抗，只信賴上帝，信賴他會保衛我們，通過十字架之路把我們引入他的王國。」即使大多數自稱基督追隨者的人想要製造刀劍參加戰爭，也無關緊要，因為上帝「引導我們進入他的王國」²⁹不是憑藉多數人的路，而是通過和平之君耶穌的「十字架之路」。

29. Bainton, 《基督教對戰爭與和平的態度》，頁157-65。

但是，耶穌和平之君的形象，在宗教改革時期的基督聖像學中不是一個突出的論題。部分原因在於基督和平主義的擁護者對教會使用形象一事也持批評態度。但是，把耶穌和平之君形象戲劇化在本質上也是更為普遍的。由於十九世紀的一首《第九交響樂》，現在就有十首像《軍隊進行曲》和《一八一二年序曲》這類作品。對於和平之君的最有效的表現是由於一種無意識的諷刺完成的。因而，意大利文藝復興時期文學最後一部偉大作品——塔索(T. Tasso)的《解放了的耶路撒冷》(*Jerusalem Delivered*)中的一幅插圖，看來就是上文引用過夸美狄亞的《和平天使》中羅列物件的一種描繪：「長矛、刀、戰車、絞索、十字架、火刑柱和劊子手」。事實上表現了對十字軍這類描述的主題，如：

有人披甲冑衫，有人披鐵片，
有人穿胸鎧，有人背鎧亮閃閃，
有人穿鱗甲，有人鱗鎧短，
人人都把盔甲快快穿完，
長官把每個士兵仔細查看，
他們的旗幟光輝，迎風招展，
皇家的旌旗聳立高天
凱旋的十字架下異教徒死亡無限。³⁰

「凱旋的十字架」對一切基督徒，包括和平主義者和十字軍武士，都是神聖的。但是，和平主義者是通過它戰勝甲冑和武器，而不是通過甲冑和武器取勝：和平之君抓住劍刃，從士兵手裏把劍奪去，把劍柄指向上；劃出十字架的符號。

30. T. Tasso, 《解放了的耶路撒冷》1.72, E. Fairfax譯, Carbondale, 1962, 頁

值得注意的是，與耶穌形象整部歷史有關，有些譴責傳統地使用耶穌形象為戰爭辯護的人，同時強勁地開展反對關於耶穌基督位格傳統教義的運動。有些再洗禮派分子，如約里斯(D. Joris)，變成了反三一論派，而貴格派某些人強調理性與「內在光明」的作法的確等於在某種程度上放棄了基督教正統教義。維護正義戰爭教義和基督裏的兩種性質教義的人表白，在援引耶穌基督作為反戰神性權威的實踐中發現了作法的矛盾，因為耶穌許多傳統的神聖權利被系統地否定。因為如果主耶穌的確享有得到徹底服從、禁止甚至在自衛時使用武力和取消國家與社會的基本要求的絕對權利，那麼，他必定是比再洗禮派和貴格派許多簡單化基督論規定條文所承認的情況更為重要得多的。

這一論據無疑具有很大的有效性。然而，雙方所讀的福音書包含着一則關於耶穌的寓言，以完全不同方式對說好話和作好事加以對比：「又說：一個人有兩個兒子。他對大兒子說：『我兒，你今天到葡萄園裏去作工。』他回答說：『我不去。』以後自己懊悔就去了。又對小兒子也是這樣說。他回答說：『父啊，我去。』他卻不去。你們想這兩個兒子，是那一個遵行父命呢？」(太21:28-31)

第十五章 常識教師

真正的光明給每一個人
啟蒙。

在理性的時代，即十七和十八世紀啟蒙主義時代，耶穌基督的正統基督教形象受到劇烈的攻擊和嚴厲的審議。在這一時期研究他的種種努力之中，最有名的是寫作耶穌傳記的初期嘗試，即施威策(或者他的英語譯者)所說的「對歷史的耶穌之尋求」。但是，啟蒙主義對歷史上的耶穌的尋求，是在啟蒙主義哲學放棄了宇宙的基督之時，才成為可能和必要的。¹

一七三〇年，在倫敦出版了丁達爾(M. Tindal)的《和創世同樣古老的基督教，或者，福音書，自然宗教之再版》的第一卷。從該書引起的名符其實的幾百種反應來看，丁達爾似乎確實攻擊了耶穌基督的福音。事實上，他是——或者，無論如何，他認為他是——在保衛福音，而且使用的是他相信對他已開放的方式，亦即，把福音的本質和理性與自然宗教等同起來，並確認耶穌的本質是常識教師。為支持從新理解耶穌已變得必不可少這一論據，他援引的因素之一是，作為耶穌位格獨特性證據的奇跡和他的啟示的有效性已經消失。在基督教史大部分時間內，看來對於奇跡據認為無需檢驗的歷史證明是可以進行辯論的。對於聖經中奇跡故事可信性的

1. 見P. Gay, 《啟蒙主義釋義》, 兩卷本, New York, 1966-69, 卷一, 頁256-321。

任何問題，事實上都可能被棄置，因為那是「
的存在，或者否認神力會干預人間事務」。2
通過奇跡贏得權威的」，奇跡的目的是「
他」。3當然，基督教的許多維護者是一向認
證據的模糊性的，這是一種循環式的論據：奇
歷史可信性以關於耶穌神性的神學學說為依據
學說又受到據信是關於奇跡在科學上和哲學上
的評價。然而，只要這循環圈沒有被打破，這
據就一直有效。反之，這循環圈一旦被打破，
方面——科學哲學方面、歷史方面和神學方面
破，不過不是同時都被打破。我們必須依次一
同時看看這對耶穌形象的涵義。

雖然對於作為邏各斯和宇宙基督的耶穌的一
一直是現代科學思想的哲學依據之一，但是十
世紀的科學思想逐漸地腐蝕了這種感知。
Newton)為這一變化提供了最重要的證明。古
父的「否定性神學」一直在牛頓身上延續；他
名的著作結論中說：「因為一個盲人沒有顏色
所以我們對於全知的上帝感知和理解萬物的方
概念。」但是，作為研究可以「依據事物表徵
帝)」之健全的自然哲學的一項內容，他也表
的信念，即「太陽、行星和彗星這一最為美麗
不應該歸因於某種「盲目的形而上學必然性」
能來自一個智慧而強有力上帝的主張和統治」
理一切事務，「不是作為世界的靈魂，而是作
主」。4他在別處斷言，一方面承認第一動因

2. Augustine, 《上帝之城》10.18。

3. Augustine, 《論信仰之裨益》14.32。

4. I. Newton, 《自然哲學的數學原理》, 卷三, 「宇宙體系」。

「變換自然法則」(顯然因而允許奇跡出現)，同時，另一方面，設定世界「一旦形成……就可憑藉這些法律延續許多世代」(顯然因而預先排除了奇跡)，⁵在此兩者之間「毫無矛盾」。在自己的談論神學和闡釋聖經的著作中，牛頓接受了聖經奇跡故事，認為可信，特別是關於據信為耶穌完成的奇跡的故事，但是，這些奇跡沒有導至宇宙基督的正統形象。因為他擯棄了關於三位一體和基督位格的傳統教義，認為不符合理性和聖經，而且，像彌爾頓一樣，宣教耶穌隸屬於天父，所以得到「阿里烏派」(Arian)的稱號。⁶

因此，要排除作為不可接受的證據之奇跡本身。休謨(D. Hume)論斷：「在全部歷史中，還沒有發現一件奇跡得到數量足夠的、具有不容置疑判斷力、受過教育、有知識的人士的確證，從而能夠消除我們對奇跡的幻覺。」⁷在思考啟蒙主義時期攻擊天主教，進而割斷全部具有歷史意義的基督教的習慣作法時，他提到了各種被宣稱的奇跡，過去的和現在的，「希臘的、中國的和羅馬天主教的」，但是對福音書中的奇跡避而不談，只考慮了摩西五經中描述的奇跡。在強調理性不是、而信仰才是「我們最神聖的宗教」的基礎之同時，他總結說，信仰本身是最偉大的奇跡，事實上是唯一的奇跡：

從整體上看，我們可以總結說，基督宗教不僅首先伴隨有奇跡，而且時至今日，有理性的人也不會信仰它沒有奇跡。理性本身不是以令我們相信奇跡的真實性：任何為信仰所動而

贊同信仰的人，都會親自意識到持續存在的奇跡，奇跡推翻了他理解力的全部準則，讓他決心信仰與習慣和經驗極為相反的事物。

在這種情況下，耶穌的奇跡失去了證實他身分的全部力量。正如歌德藉浮士德之口所說的：「奇跡是信仰最珍惜的孩子」，而不是相反。⁸

因此，對於科學(通稱自然哲學)和歷史而言，奇跡是一個研究題目。吉本(E. Gibbon)研究了基督教在羅馬帝國取得勝利的五項歷史原因，奇跡居第三位。吉本用奇跡問題描寫了「輕信」和「狂熱」在一至三世紀基督教運動中佔主導地位的方式。他稍帶戲謔口氣地說：

「一個歷史學家的任務，並沒有號召他去」對於奇跡在使徒時代以後是否依然存在「這個可愛而重要的爭論強硬地塞進他個人的判斷。」而且，他更加詼諧地結束了這一章，還探討了使徒時代的奇跡，首先是耶穌本人完成的奇跡。吉本問道：「全能上帝親手把這些證據不是交給異教和哲學界的理性，而是他們的感官，他們卻漠然不加理會，我們怎麼能原諒他們呢？」他繼續說：

「在基督、他的使徒和使徒之首批門徒的時代，他們宣教的教義得到不計其數奇跡的印證……為了教會的利益，自然法則常常被擱置起來。」往下，他集中談論一件最為石破天驚的奇跡，他開玩笑似地責備古典作家「未曾提及自天地創造以來，凡人眼睛所看到的最最偉大的現象……受難日反常的昏暗」，在受難日耶穌被釘上十字架後太陽被遮蔽了三個小時。⁹

5. Newton, 《光學》, 卷三, 第一部分。

6. E. A. Burtt, 《現代科學的形而上學基礎》, 第二版, New York, 1954, 頁283-302。

7. D. Hume, 《人類理解論》, 第十段第二部分, New York, 頁657-67。

8. Goethe, 《浮士德》766。

9. E. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》, 七卷本, London, 1896-1900, 卷二, 頁2831, 69-70。

本着同一精神，吉本沒有把耶穌基督形象指令性的道德與宗教權威當作「基督教會迅速成長五項次要原因」之一列出，但是指出，作為對於整個問題的「明確而令人滿意的回答」，基督教的勝利(或者，如他後來所說，「野蠻與宗教的勝利」)「是有賴於教義本身的令人信服的證明、有賴於其偉大創造者統領旨意的」。然而，對於這一答案的探討，超出了「一個歷史學家的任務範圍」。不過，他仍然對早期基督教進行了一定的研究，給予了從多方面看是徹底的、歷史的分析。在後來各章中，他討論了三一論教義的起源和發展，特別包括了基督「與天父同一」這一見解，和道成肉身的教義的歷史。¹⁰但是，只有在和關於基督的位格與各種本性的神學爭論聯繫起來之時，他才就耶穌生平說出了有分量的話，然後，他用一段文章加以論述：

拿撒勒的耶穌熟識的同伴和這位朋友與同胞聯繫密切，這個人在理性與軀體生活全部行動中看來和他們本身為同類。他從幼年到青年、到壯年的發展標誌着他在形體與智慧方面的常規增長；後來，在心智和軀體的極端痛苦之後，他在十字架上死去。他是為服務人類而活着、而死去的……他為朋友和國家流的淚水可以被看作為他人性的最為純潔的證明。¹¹

一位二十世紀學者認為，稱「符類福音書中表現出的基督教核心形象之獨特魅力……為基督教成功的首要因素」不過是「十九世紀理想主義和人文主義的產

10. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，卷二，頁335-87；卷五，頁96-168頁。

11. Gibbon, 《羅馬帝國衰亡史》，卷五，頁97-98。

品」，這可能是對的。¹²但是，這並不說明耶穌的生與死、教導與奇跡、先在與讚譽在基督教運動的成功之中作用不顯著。然而，史學家吉本不是在研究這一歷史。

吉本時代其他史學家不像他那樣猶疑。實際上，依靠福音書素材來重建耶穌傳記的努力，在吉本於一七七六年發表他著作第一卷之時，正在成為各國學者和文人的頭等專注所在。一七七八年，德國哲學家 and 文學批評家萊辛(G.E. Lessing)刊用了一篇論文，題為《論耶穌之意圖及其教導》，作為佚名作者《沃爾芬畢特爾片段》(Wolfenbüttel Fragments)七篇之中最後一篇。該文之發表開始了一場關於耶穌真實信息和目的的爭論，這場爭論至今已延續兩個世紀，依然沒有減弱的跡象。這篇論文，以及以前發表的六篇《片段》的作者是來馬魯斯(H.S. Reimarus)，他在去世之際留下了一部浩大的著作，名為《為上帝之有理性崇拜者辯護》。他在文章中為一種宗教的自然神論哲學辯護，有許多觀點近似丁達爾，反對傳統基督教造物主與創世教義，堅持認為福音書中的耶穌「沒有教導新的真理或信條，也沒有想要教導這一切」。因為，「如果耶穌自己想要詳細討論三個不同位格在一個神性之中這一奇怪教義……那他還會保持沉默，直到復活之後嗎？」¹³耶穌及其信息的成功不應歸功於「不值一提」的奇跡，也不應歸功於像三位一體這類所謂基督教真理的揭示，而應該歸功於純粹的自然動力和原因，「這是一種永遠自然地運轉、一向如此運轉的理性，我們不需要甚麼奇跡來理解和澄清一切。這是把一切人迅速聚集起來的那真正的大風(徒2:2)。這是完

12. A.D. Nock, 《皈依：從亞歷山大大帝到奧古斯丁的宗教中的舊與新》，Oxford, 1933, 頁210。

13. H.S. Reimarus, 《片斷》，R. S. Fraser譯，Philadelphia, 1970, 頁72、95-96。

成一切奇跡的、真實的、原來的語言。」¹⁴

由於萊辛發表來馬魯斯論文而引起的這場爭論，當然是涉及神學史和新約研究史的，但是卻遠遠超出了神學界，因而也涉及到了我們對耶穌在文化史上地位的研究。萊辛之後一世紀，另一位德國文學家和凱克(L. Keck)所說的「前神學家」，施特勞斯(D.F. Strauss)，又一次注目於來馬魯斯，以求為自己對「神話」概念的探索答辯，他認為「神話」是在福音書故事之內和背後尋找那不易把握的形象之手段。¹⁵施特勞斯的《耶穌傳》於一八三五至三六年首次出版，獲得國際好評，是流行讀物又是學術讀物，由英國青年女學者伊文思(M.A. Evans)譯成英語(佚名發表)。她在一八五四年又翻譯了費爾巴哈(L. Feurbach)的《基督教的本質》(*Essence of Christianity*)，但她以筆名艾略特(G. Eliot)更為知名。¹⁶她的傳記作者評論她的施特勞斯著作譯本時說：「十九世紀的著作很少對英國宗教思想產生過更為深遠的影響」。¹⁷來馬魯斯的大膽勇敢為施特勞斯先在德國、後在英國和美國發揮深遠影響鋪平了道路。

萊辛的思想和艾略特對施特勞斯的《耶穌傳》的興趣表明，對歷史上的耶穌的尋求，不限於德國聖經學者和神學學者，儘管他們的姓名構成了施威策《尋找耶穌》的內容目錄。而且，正如普夫來德勒(O. Pfleiderer)指出的那樣，甚至對於神學家來說，「研究福音書文字細節」已變得十分重要，「以致對於福音史的重大問題的興趣都被冷落」。¹⁸但是，在十八世紀後期和十九世

紀初期，對於歷史上的耶穌的尋求至少變成了除了神和新教學者以外的知識分子的使命。在尋找理解現實評價道德和組織社會的新方法過程中，由於舊的正統經被放棄，他們便着手重新闡釋西方文化的主要經典以便讓這些經典的長盛不衰的信息及於一個新的時代。如果說和三位一體中上帝的形而上學的統一，和來自天的奇跡般啟示對耶穌信息不再是依憑，那麼，他的信息和人類最優秀智慧之間的和諧則在處處都可能是。他人看到部分的地方，他「沉穩地觀察生活，並且看到了生活的整體」(阿諾德[M. Arnold]這樣談論索福克勒斯)，但是他這樣作的方法是和人類的其他經驗密切相關的。

因此，尋找歷史耶穌的啟蒙主義學者同時也是在從事可以說是尋求歷史上的荷馬，尋求歷史上的蘇格拉底，以及尋求歷史上的摩西。在來馬魯斯論福音書耶穌論文發表後不到二十年，當代古典文學研究先驅者之一，沃爾夫(F.A. Wolf)寫出了他的《荷馬緒論》(*Prolegomena ad Homerum*)。他在該文中說，荷馬不是寫作《伊里亞特》和《奧德賽》的一個天才詩人個人的名字，而是現在收入這兩篇史詩多樣資料的集合名稱。沃爾夫的方法和其他學者鑑定收入摩西五經的多樣資料的技巧有一些類似之處，但是也類似通過研究福音書來檢驗出各種層次區分的努力。同時代其他學者則再一次致力於古今長存的蘇格拉底問題；但是，葉格爾(Jaeger)說：「是施萊爾馬赫首先用一個壓縮了的問題表現出了這個歷史問題的複雜性。」柏拉圖著作德語譯者施萊爾馬赫在涉及符類福音書與《約翰福音》之間關係問題的一篇論文(在他後來的《耶穌生平講演》中又曾提及此文)中問道：「除了色諾芬(Xenophon)所說的關於蘇格拉底的話，在不對色諾芬斷言宣稱的蘇格拉底性格特徵和

14. Reimarus, 《片斷》, 頁269。

15. L.E. Keck編, 《基督信仰與歷史的耶穌》, Philadelphia, 1977, 頁xxxiii。

16. D.F. Strauss, 《耶穌傳》, 批判審訂版第五版, London, 1906。

17. G. Haight, 《喬治·艾略特傳》, New York, 1968, 頁59。

18. O. Pfleiderer, 施特勞斯《耶穌傳》英文版「序言」, 頁xxi。

生活規則提出異議的情況下，蘇格拉底還**可能**是甚麼樣的呢？蘇格拉底向柏拉圖提供了後者在對話中描寫他的動機和理由，那麼，蘇格拉底**必定**是甚麼樣的呢？」¹⁹

我們早已經看到，在二世紀和三世紀，人們就已經注目於蘇格拉底和耶穌之間平行的情況。而在啟蒙主義時代，當然，這些類似點的重要性就不止於純粹文學方面了。蘇格拉底和耶穌都是優秀教師，他們兩人都要求並實踐了高度的生活檢樸原則，兩人都被視為他們能在社會之宗教的叛逆者，兩人都沒寫作，兩人都被處死，兩人都變成為傳統的主體——但這兩種傳統很難，或者不可能諧調起來。但是，對於這平行方面的研究甚至超越了這些鮮明的類似之點。啟蒙主義思想家認為，超越了據信的聖經啟示之範圍，蘇格拉底是必定來自耶穌所稱天父的上帝之智慧與道德力量存在的證明。如果如

《約翰福音》序言論定，在拿撒勒的耶穌身上成為肉身的邏各斯——道是「真光，照亮一切生在世上的人」（約1:9），那麼，無論蘇格拉底是猶太人還是基督徒，希臘人還是異教徒，他都使上帝的啟示活動——或許甚至上帝的拯救活動——僅限於以色列人民史與教會的願望變得極為困難了。如果真正的上帝是通過蘇格拉底言說和行動的，這就表明上帝的真理是普遍的。如果是普遍的，則蘇格拉底和耶穌必定教導說那是普遍的。

另一方面，即使那些準備承認這一平行比較的影響力的人也關心鑑別出耶穌位格與教導之優越與獨特，只要能夠在使徒和福音書作者帷幕之後找出耶穌真正的位格和確切的教導。科學家和學者普里斯特利(J. Priestley)特別研究了從關於耶穌的資料中分析出歷史的耶穌這個

19. W. Jaeger, 《希臘文化的理想》, G. Highet譯, 三卷本, New York, 1943-51, 卷二, 頁21。粗體為本書作者所標。

問題，寫作了一部巨著《對基督教的竄改》(*Corruptions of Christianity*)，編寫了《諸福音書的和諧》(*Harmony of the Gospels*)。在另外一部著作，一篇六十一頁的長文中，他探討了耶穌與蘇格拉底的類似點與區別，力求公正對待蘇格拉底哲學的偉大和道德形象，不自然歸宿到耶穌本質上的優越地位一方：

在比較蘇格拉底和耶穌的性格、倫理教誨和整體生平之時，我認為，不可能不令人深切感受到啟示宗教的突出優點，例如猶太教徒的宗教和基督徒的宗教，對人的心智予以啟蒙和擴展，予以一種高超優異的性格。僅此一點就足以說明蘇格拉底和耶穌及其各自門徒之間的區別；這一情況對於我們的目標已經足夠。²⁰

對於普里斯特利來說，耶穌不再是宇宙的基督或三位一體中的第二位格，而是有神性靈感的教師，是蘇格拉底所不及的。

普里斯特利的《蘇格拉底與耶穌之比較》以及其神學和聖經研究著作，對於一個人具有深遠的影響，個人在尋求歷史耶穌全部眾多參加者中間最為優秀者(雖然施威策連他的名字也未提及)，這就是美國第三任總統傑佛遜(T. Jefferson)。傑佛遜對於耶穌和福音書的興趣不僅僅是他深廣而具洞察力的智慧所關注的似乎無限的學術與科學愛好之一，而且，在他成年之後大部分月中，他都是注意這些問題的。布爾斯丁(D. Boorstin)說，他深信「經過淨潔的基督教在十八世紀美國的實際環境中可以促進道德的健康」。²¹因此，在他動手去

20. J. Priestley, 《蘇格拉底與耶穌的比較》, Philadelphia, 頁48。

21. D.J. Boorstin, 《托馬斯·傑佛遜的失去的世界》, Boston, 1960, 頁156。

現(或者重新發現)這樣業已淨潔化的基督教的時候，他是同時以政治家和哲學家的身分行事的；他的發現取得的成果，融入了他塑造美國傳統的過程。

他在四十五、六歲時寫道，他「從早年時起」，就感受到「難以諧調」傳統基督教教義中「統一和三一論的觀念」。依據他的判斷，為說明拿撒勒的耶穌，是不需要像三一論這樣的教義的，因為耶穌是「一個人，私生，有一顆仁愛的心，熱情的心智，起初毫無需求神性之非分之想，最後則信賴神性，因誘惑之罪名按羅馬法律被以極刑處死」。單只放棄正統基督教教義和禮拜式傳統，或者恢復聖經信息是不夠的。傑佛遜深信，他所尋求的淨潔化的基督教，耶穌的真實信息，是不會自動地等同於福音書的全部內容的，因此，有必要從現行版本文本中提取出這一信息。出於這一信念，他作出兩個嘗試，即他所說的「把他的精華從被掩埋其中的垃圾中提取出來，這一精華因其光澤很容易從他傳記作者的渣滓中區分開來，正如金鋼石可以從糞堆中撿拾出來一樣。」²²

第一次嘗試是在傑佛遜總統任職期間，一八〇四年二月完成的。他後來表白說，在白宮工作「太繁雜匆忙」；他完成這項任務「在華盛頓只用了兩、三個夜晚，在完成晚間閱讀當天來信和文件之後。」從傑佛遜手跡的複製版的第一頁照片可以看出，他的成果標題為「拿撒勒的耶穌之哲學」(*The Philosophy of Jesus of Nazareth*)。副標題確認這是「摘自《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》和《約翰福音》提供之對耶穌生平與教義之敘述」，而他所提出的是「新約之摘要，

提供印地安人使用，使其不因有超過其理解能力的事或信仰而感困惑」。無論他用「印地安人」這個字是美洲原住民還是指他的政治對手，他的確親自從兩本語新約中剪下了他認為是真實的語錄，因為他已經過，這些語錄「很容易」從福音書作者的「垃圾」區分出來」。

離開總統職位以後很久，傑佛遜才又重新進行新研究，大約在一八二〇年夏天完成了更為宏偉的編寫作，題為「拿撒勒的耶穌之生平與倫理教誨，摘自希語、拉丁語、法語和英語版之福音書」。正文用四種語言分列四欄，按傑佛遜事先制訂的目錄黏在一起。未入的在許多方面都比已收入的更有啟發性。福音故事首尾全被刪除。《約翰福音》的序言消失，同樣消失還有報喜、處女生育、天使在牧人面前顯現的故事。述的結尾是《約翰福音》十九章四十二節的前半和《太福音》廿七章六十節後半的合併：「他們就把耶穌放在那裏，又把大石頭滾到墓門口，就去了。」沒有到復活。在《耶穌之哲學》中，《路加福音》二章四節以全文出現：「孩子漸漸長大，強健起來，充滿智慧，又有上帝的恩在他身上。」但是，在《拿撒勒的耶穌之生平與倫理教誨》中，傑佛遜卻不厭其煩地從四語文中刪去了最後的字「又有上帝的恩在他身上」。傑佛遜改編的福音書的編輯很溫和但是也實際地說「雖然許多傑出的聖經學者在分解新約的許多層次這一挑戰面前裹足不前，但是講求理性主義的傑佛遜對於自己分辨耶穌教訓的真偽的能力極為自信。」²⁴

從這種分辨真偽方法中浮現出來的耶穌，是常識教

22. 傑佛遜1819年10月31日致威廉·肖特的信，載於*Jefferson's Extracts from the Gospels*, Princeton, 1983, 頁388。

23. Adams, 《傑佛遜福音書摘要》，頁60；頁135和注(頁300)。

24. 同上，頁27-28。

師，或者，用傑佛遜的話來說，是「他的國家被剝奪的宗教之一切改革者中間最偉大的」。他的信息內容是絕對之愛與服務的道德，既不取決於三一論教義和基督裏的兩種性格，最終甚至也不取決於他享有來自上帝的獨特靈感這一見解，而是以其固有的價值取信於聽眾的。但是有一部研究傑佛遜的著作指出，傑佛遜有「一種關於不證自明的真理的概念，這符合他本人所受的整體訓練、他為人所知的閱讀習慣和優異能力，和他在(獨立)宣言之中使用的語言」；然而，他所列舉的「不證自明的真理」比他幾位同時代人所提出的同類真理「更為特殊」和「更令人困惑」。²⁵顯然，這種特殊性和困惑性的一個根源在於他對常識教師耶穌信息中所包含的「哲學」和「道德」的理解方法。啟蒙主義時期耶穌形象許多這類因素都在傑佛遜的同事福蘭克林(B. Franklin)逝世之前幾週寫給耶魯學院校長斯泰爾斯(E. Stiles)的一封信中得到言簡意賅的總結：

至於拿撒勒的耶穌——你特別想聽聽我對他的見解——我想，他留給我們的道德和宗教體系，是世界已經看到或者可能看到的體系中最好的；但是，我懷疑，這個體系受到了各種各樣破壞性的變化，而且，和大多數英國持不同見解者一樣，我懷疑他的神性，雖然，因為我沒有研究過，這個問題我不便多加議論，而且現在不必多費心思，因為我預計不久以後就會有了解真 \$ 無需多費周折的機會。但是，我看，相信這一體系沒有害處，只要這一信仰帶來好的結果——大概會帶來的——這結果就

25. G. Wills, 《為美國奠基：傑佛遜的獨立宣言》，New York, 1979, 頁191。

是他的教義受到更大的尊重和更好的服從。

認為「他那個時代很少其他美國人可能說出的話也許是正確的，²⁷但是，對福蘭克林和傑說，這一常識信息已經足夠，而《可憐的理查書》可以當作這種常識的彙編版來讀。然而，對來說，這不是太多，就是太少，或者既過多又過

26. 《本傑明·福蘭克林自傳體著述》，New York, 1945, 頁784。

27. H.F. May, 《啟蒙主義在美國》，New York, 1976, 頁128-29。

第十六章
靈魂詩人

你是人子中最優雅的；
恩典湧上了你的雙唇。

在莎士比亞讓哈姆雷特說：「霍拉旭(Horatio)，天上和地上的事情，是比你在哲學裏夢想到的更多」這句話¹的時候，他很可能已經預計到十九世紀大部分思想和文學對其十八世紀先驅者提出的譴責：通過把奧秘降低為理性，把超越平淡為常識的辦法，啟蒙主義理性主義廢黜了迷信，卻把庸俗送上王位。十九世紀用以取代這種理性的是，用韋勒克(René Wellek)的話來說，「那種顯然注定要失敗，並且被我們時代棄絕的嘗試：用被看成『全部知識的總和』的詩歌來認同主體與客體、調和人與自然、意識與無意識」。²韋勒克是在給浪漫主義下定義，以反駁洛夫喬伊的斷言：「『浪漫主義的』這個詞表示的事物太多，以致就其本身而言甚麼都表示不了」。³就我們現在的目標而言，我們可以規定「浪漫主義的」表示十九世紀不同作家和思想家超越對歷史耶穌的尋求而走向可以被稱為靈魂詩人的耶穌的努力；而這樣的耶穌，用韋勒克的話說，是能夠認同主體與客體、調和人與自然、意識與無意識的。

基督信仰這一浪漫主義變體在德國的主要闡釋者，

1. 莎士比亞，《哈姆雷特》1.5.166-67。

2. R. Wellek, 「浪漫主義重審」，載於*Concepts of Criticism*, New Haven, 1963, 頁221。

3. A.O. Lovejoy, 《思想史論文集》，New York, 1955, 頁232。

上一章被援引的施萊爾馬赫，好像是要宣告十八世紀的結束似的，於一七九九年出版了他的《論宗教，致有教養的宗教蔑視者》。⁴一八〇六年，他繼而發表了一篇論基督的柏拉圖式的對話「聖誕節前夜慶祝」，一八一九年成為「發表公開講演論述耶穌生平之第一人」，使這一內容成為一八一九年到一八三二年之間在柏林大學發表的五次學術演說的主題，但是依學生聽講筆記寫成的書卻直到一八六四年方才問世。⁵施萊爾馬赫最為經久的成就是是一本系統神學著作，題為《基督教信仰》，於一八二一至二二年出版。⁶在英國作家中間，傳播德國浪漫主義大概最深刻，也是最重要的人是柯爾律治(S.T. Coleridge)，他和施萊爾馬赫在同一年逝世。⁷柯爾律治一八二五年的《思考輔導》(*Aids to Reflection*)和死後發表的《一個慣於探索的靈魂之自白》，以哲學和神學散文形式講述了他在詩歌中表達的某些思想，特別是因為在一八一〇年以後，他發現自己更接近具有歷史意義的基督教信仰。柯爾律治又是愛默生(R.W. Emerson)心智和精神成長中的主要驅動力量，愛默生已屬於下一代人，大體上是十九世紀美國最有影響力的思想家。⁸我們雖然承認洛夫喬伊改正性的見解「我們應該使用『浪漫主義』這個詞的複數」，⁹但是我們大概可以得允概括地說，這三個人——一個德國人、一個英國人和一個美國人——中的每一個，都以他獨自的方式扮演了十九

4. F. Schleiermacher, 《論宗教：致有教養的宗教蔑視者》，J. Oman譯，New York, 1958。

5. J.C. Verheyden, 施萊爾馬赫《耶穌傳》「序言」，Philadelphia, 1975, 頁xi。

6. Schleiermacher, 《基督教信仰》，H.R. Mackintosh和J.S. Stewart譯，Edinburgh, 1928。

7. S.T. Coleridge, 《全集》，New York, 1956。

8. 《愛默生散文及其他著作集》，New York, 1940。

9. Lovejoy, 《論文集》，頁235。

世紀浪漫主義文學和哲學精神發言人的角色，而且每個人都探索了這一精神在耶穌位格中的體現。

和理性主義者一樣，他們都認為不能把福音書中耶穌奇跡故事當作名符其實的歷史真實來接受。但是，他們沒有對這些故事只加一番解釋而了事，而是努力將其收入在一種更為綜合性的世界觀之中。¹⁰柯爾律治說，「現在我們所考查的與一般經驗相對立的奇跡」，若加以進一步探索，「更高一級的專注，則可以被看作是一個偉大而繁複奇跡的和諧的組成部分，而經驗與信仰之間的對立也就可以和直覺理性統一起來」。¹¹十八世紀啟蒙主義認為奇跡違反自然法則，對奇跡觀念嚴加批評，神學辯護派則維護奇跡：雙方都沒有抓住要點；因為，用愛默生一八三六年發表的第一部著作中的話來說，「飽學之士失去了詩人氣質」，因為他們沒有理解「一種猜想常常是比一種不可爭議的肯定意見更有成果的，一個夢境可以比一百次諧調的實驗把我們更深入地引進自然的奧秘中去。」¹²

在對於會超越自然與奇跡之間或者經驗與信仰之間對立的「直覺理性統一」的尋求過程中，他們承認，耶穌是一個關鍵的問題，而且，他們相信，耶穌也是解決這一問題的依據。人們所說的「柯爾律治對基督的變化不定的態度」，實際上是跳出十八世紀形成的困境之一種努力。¹³同樣，施萊爾馬赫在關於《耶穌傳》的講演中放棄了「我們依憑教條式術語硬塞進『奇跡』這個詞中的那種超自然與自然之間的對比」，認為它無濟於

事。¹⁴作為「象徵」和「力作」，奇跡是重要的；在奇跡中，首要的組成部分不是對自然法則的擱置，而是「意義」。因此，面對福音書中的奇跡故事，耶穌的這位傳記作者必須把這些故事和他生平與事業的中心議題聯繫起來：

這些行動越是更多地被理解為基督的道德行為，我們越能更多地在基督取得某一效果的方式和其他人採用的方式之間加以比較，我們就能夠更多地把這些行動理解為耶穌生平的真正組成部分。我們把這些行為當作基督道德行為理解得越少，同時我們發現的類似情況越少，那我們就越少可能形成對故事確切涵意的理解，越少可能領悟作為依據的那些事實。¹⁵

以此為基礎，施萊爾馬赫覺得能夠以各種類別來劃分奇跡故事，並且探討每一故事的歷史內容。

在施萊爾馬赫《耶穌傳》中，中心內容是耶穌「上帝意識的發展情況」；這一意識和其他人的上帝意識比較，一方面是「完美的」，因而在程度上是獨特的，但在另一方面，在種類上又不是根本不同的。¹⁶可以理解的是，對這一主題的討論會旋即引發出對神性與人性兩種性格正統教義中固有的問題的探討，而對於耶穌上帝意識的研究方法則可視為那一教義的代用物。因而，《耶穌傳》構成了施萊爾馬赫自身成長過程中的一個過渡，從一七九九年《論宗教講演》最後一篇中有些狂熱情緒的耶穌描述，到一八二一至二二年《基督教信仰》

10. 見J.R. Barth, 《柯爾律治與基督教教義》, Cambridge, 1969, 頁37-42。

11. Coleridge, 「友人」, 載於Works, 卷二, 頁468。

12. Emerson, 《自然》, 頁37。

13. J.D. Boulger, 《宗教思想家柯爾律治》, New York, 1961, 頁175。

14. Schleiermacher, 《耶穌傳》, 頁190-229。

15. 同上, 頁205。

16. 同上, 頁87-122。

中完全清晰、遠為細膩的形象描述這一過渡。在《講演》中，施萊爾馬赫堅持認為，耶穌與眾不同之點既不是「他道德教誨的純潔性」，甚至也不是「他性格的個性，高度的權力與感人的溫柔之緊密結合」，因為這兩者存在於每一位宗教教師身上；而是「真正神性的因素光輝的淨潔，他將要展示的思想在他心靈中所達到的那種光輝淨潔」，也就是說，「一切限定的都要求一種更高級的思考，以求與神性契合，而對於受制於限定與特殊、太過實際而不能想象這一形式的神性的人，拯救只能在救贖之中找到」。¹⁷所以，靈魂的詩人就是在《講演》開始之時宣佈的主題的極致：

我以一個普通人的資格，按照我的觀點向你們談一談人性的神聖奧秘，談談我以自己青春熱情對未知的尋求，我自那以後的思想和感受，我生存的至深泉源，這泉源對於我將永遠是至高無上的，無論我怎樣地被時間和人的變化所推動。¹⁸

在二十年以後寫作《基督教信仰》的時候，施萊爾馬赫已經把耶穌規定為真實人性在與上帝關係方面和上帝意識方面的「原型」(Urbild)；他說，在耶穌基督裏，「原型必定已經變成為完全歷史的……這一個人的每一個歷史時刻都必定是包容着原型的」。¹⁹

因為這樣的「上帝意識」和神性靈感以特殊的力量表現在藝術家和詩人身上，所以審美經驗為解釋耶穌的

17. 同上，頁246。

18. 《論宗教》，頁3。

19. Schleiermacher, 《基督教信仰》，第九十章。

形象提供了最恰當的範疇。黑格爾在他論耶穌生平與導的一篇早期著作《基督教精神及其命運》中，把「理」定義為「以智慧表現的美」，因而他看到的「耶穌精神」是「提升到高於道德的精神」。²⁰當然，從基督教興起的時期，耶穌就是藝術家、詩人和音樂家的一靈感。使十九世紀大部分時間脫離了普遍傳統的原因一種努力，即：令從詩歌上和藝術上對他的理解超過義上的、道德上的和甚至歷史上的理解。布萊克(Blake)的強而有力的詩作《永恆的福音》(*The Everlast Gospel*，他沒有最後完成)類似那一時代重新發現被掩在傳統和教義之下的真實耶穌的其他嘗試：布萊克的耶穌體現了他所說的「詩意」，用他的話棄絕了、用他行動背離了溫和而高雅的宗教的常規舊習。這是對於耶穌本質上的啟示形象的重述；這是福音書信息的原本目，而啟蒙主義以及一切奇跡的因素都沉入其中。²¹且，在布萊克那裏，「從詩歌上和藝術上對耶穌的解」這句話是具有特殊意義的，因為布萊克創作了耶穌的一系列形象，在其中自然和超自然之間的對立已經超越。這樣，在「基督復活後出現在使徒面前」(完於十八世紀向十九世紀的過渡之前)這幅繪畫中，環中心人物的光輝顯然屬於不同於自然現實的另一種實，但是基督雙手和胸側的傷痕可以證實復活的耶穌歷史的耶穌之間的同一；而歷史的耶穌，門徒早就知是自然世界的一部分。因為這些傷痕，因為「崇敬凝復活的基督的青年使徒和其他在他面前頂禮膜拜(他乎被當作偶像)之間的對比」，正如巴特林(M. Butlin)說，這就「引人更多地觀察對持懷疑態度的多馬的持

20. G.W.F. Hegel, 《早期神學著作》，T.M. Knox譯，Chicago, 1948, 頁196、212。

21. H. Bloom, 《布萊克的啟示錄》，第二版，New York, 1970。

繪」。²²而且，還可以追加一句，持懷疑態度的多馬在多方面早已變成了啟蒙主義的守護神。

憑藉對自然界的科學發現設定，現在已把全部奧秘從自然界中祓除，這未免是一個倉促而膚淺的結論。如果說信仰的奧秘對於十八世紀人士中間的持懷疑態度的多馬們沒有甚麼意義的話，那麼，美的奧秘可能有。在一個有名的(有時被嘲笑的)文段中，這一點被稱作為「一個不能忍受可能的損失之形象……與其說是形象，不如說是永恆性重複的應許」，²³愛默生談了美的奧秘：

站在赤裸的大地上，我的頭部沐浴在清新的空氣中，我抬頭仰望無限的長空——全部俗陋的自顧之感全然消失。我變成了透明的眼珠；我是虛無；我看到了一切；普遍存在(the Universal Being)的大潮穿過我而流動；我是上帝的組成部分……我熱愛無限的和永恆的美。²⁴

在下文他接着說：「古代希臘人把世界叫作kosmos，即『美』(在英語中cosmos，意為「和諧；宇宙」——譯注)。這是萬物的素質，或者，這是人眼的塑造力量，一切原有的形態，如天空、山巒、樹木、動物，都給予我們其本身內在和其本身享有的喜悅。」因而，正如愛默生在他早期講演中所說的，他努力「用一個藝術家的眼光觀看自然」，因為這樣他可以「從那位

偉大藝術家那裏學習；這位偉大藝術家的血液在我血管裏跳動，他的審美趣味湧現在我們自己對美之中」。²⁵在人類意識之中和之下存在的美的奧秘構成了愛默生對中世紀經院學說所說的造物主與造物間的類似狀態(analogia entis)之說的變體，此說現在成了美學上的自然類似說(analogia Naturae)。

施萊爾馬赫作過關於耶穌生平的演講，青年黑探討論基督教初始時期表現出浪漫主義，但是愛默生的美學原理比他們二人更多地塑造了一八六三年由生同時代人、法國人勒南(E. Renan)發表的耶穌傳的特徵；勒南的書被也許有些誇張地稱為「就這一主寫出的最聞名和最經久不衰的著作」。²⁶這本書在後六個月之內出售了六萬冊。勒南的《耶穌傳》讚他自己所說的「心靈的詩——信仰、自由、美德誠」，而這也是耶穌這位靈魂詩人所宣講的。²⁷他「這個每天都主導着世界命運的人，我們可以稱之性的」，但不是取這個詞被關於兩種本性的正統教用該詞時的涵義，而是因為「對他的崇拜將會經常新該詞的青春，關於他生平的故事將會引出無限水，他的苦難將會感動絕大多數的心」。²⁸勒南是個歷史學家的身分寫作的；一八六二年被指定為法學院的教授，但一八六四年被迫離職。但是，作為歷史學家，他卻援引審美奧秘，將其當作救治狂熱的理性主義的歷史懷疑主義的良藥。他強調，歷史學家亦有理解信仰是如何「迷醉和滿足了人類良知的」，但同樣有必要不再去相信它，因為「絕對的信仰和真誠的

22. 《威廉·布萊克的繪畫與素描》，M. Butlin編，兩卷本，New Haven，1981，正文頁175-76。

23. Bloom，《來自豐富想象的形像》，New York，1976，頁50。

24. Emerson，《自然》，頁6，9。

25. R.W. Emerson，《早期講演》，三卷本，Cambridge，1961-72，卷一，頁73。

26. J.H. Holmes，歐內斯特·勒南《耶穌傳》「序言」，New York，1927，頁22。

27. Renan，《耶穌傳》，頁69。

28. 同上，頁392-93。

史勢不兩立」。但是，他感到快慰的是他相信「避免把身心完全獻於捕獲人們崇敬心情的任何形體，並不能剝奪我們對這些形體中的善與美的欣賞」。²⁹這也應該就是與耶穌同在。

以這樣的模式塑造耶穌位格的許多努力，包括勒南的在內，在倫理問題上都不成功。雖然大力嘗試，但是他們沒有能夠把真、善和美結合起來，也沒有能夠把他們對耶穌之審美賞識的基本範疇和無疑體現在耶穌對門徒講道之中的先知嚴肅性連結起來。對於愛默生而言，危機來自內戰爆發以前幾十年內關於奴隸制的衝突；他的傳記作者，和丘吉爾(W. Churchill)《第二次世界大戰史》第一卷標題呼應，把那一時代喻為「山雨欲來」(The Gathering Storm)。³⁰在一八四四年的《散文：第二輯》中，他把第一篇定名為「詩人」，嘗試把真、善、美統合起來。他說：「宇宙有三個孩子，是同時誕生的」。他繼續說：「從神學上看」，他們被叫做「聖父、聖靈和聖子」，但是，「我們可以相應地稱之為知者、行者和言者」。他解釋說：「他們分別代表愛真、愛善和愛美。」他又顯然暗示着他已放棄的三位一體教義，補充說：「此三者是平等的。」詩人的任務是成為言者和命名者，和表現美。憑藉這一任務，他是因襲上帝的。「世界不是被塗色或被裝飾的，而是從一開始就是美的；上帝沒有創造美的事物，美就是宇宙的創造者。」因為耶穌是靈魂詩人，所以詩人現在就是三體一體中的第二位，通過他，作為宇宙創造者的美才發出光輝，顯現出它與真和善本質上的一致。但是在文章末尾愛默生歎息道：「我尋找我所描述的詩人是徒勞的……

29. 同上，頁65。

30. G.W. Allen, 《愛默生傳》，New York, 1981, 頁570-92。

時間和自然會贈予我們很多禮物，但是還沒有給予我一個合時的人，一個新宗教，一個眾所期望的調劑者。」³¹愛默生在一八四七年的《詩集》³²中一首詩「把一切獻給愛」的末尾寫道：

你們要悉知：
半神去之時，
正是眾神到來之日。

但是，雖然耶穌已經代替「半神」去了，卻沒有「神」、沒有靈魂詩人來到，以整合真、善、美。

不僅耶穌的道德觀不能夠適宜於浪漫主義對啟蒙主義的反應。雖然施萊爾馬赫和勒南作出大膽的努力，但歷史的耶穌依然沒有符合浪漫主義的各種範疇要求。巴特(K. Barth)說：「拿撒勒的耶穌極為不適宜於這種神學……宗教中的歷史性，客觀因素，主耶穌，對於神學家來說是一個問題兒童(Sorgenkind)；一個問題兒童當然完全應該給予器重，而且也多少得到了器重，然而卻依然是一個問題兒童。」³³在這一批評中，巴特是在回應施特勞斯的評論；施特勞斯注意到，施萊爾馬赫講演課程雖然名為「耶穌傳」，但事實上「他通篇用的都是『基督』這個名字」，而不是「耶穌」。³⁴施威策重複了這一批評。³⁵施特勞斯特別在《基督教信仰》中部分地反駁了施萊爾馬赫，因為後者努力把對福音書中耶穌的批判性歷史研究和對教會教義中基督的肯定態度結合

31. Emerson, 《散文第二輯》，頁321、338。

32. 《詩集》，頁775。

33. K. Barth, 《十九世紀新教神學》，蘇黎世，1947，頁385、412-13。

34. D.F. Strauss, 《信仰中的基督與歷史上的耶穌》，L.E. Keck譯，Philadelphia, 1977，頁37。

35. Schweitzer, 《求索》，頁67。

起來；這樣的任務，施特勞斯認為是既無法實現，而且本質上也是不誠實的。巴特在二十世紀以任何其他人無法匹敵的方式完成了這個任務；但是對於巴特來說，施萊爾馬赫提出的耶穌的浪漫主義形象，也是一個突出的失敗。

但是，巴特對施特勞斯著作和施萊爾馬赫《論宗教講演》中的辯護努力是懷有敵意的；講演的副標題清楚表明是給「(宗教)蔑視者中間有文化教養者」聽的。為了吸引有文化教養的蔑視者的注意，發表《講演》的施萊爾馬赫便隨時準備削、減、增、除，儘管這會引起對基督教傳統的忽視與歪曲而不顧。巴特指責說：「在這種(簡單化)意義上，甚至《講演》明確的藝術風格也可以被理解為『護教性的』；施萊爾馬赫正是在這一意義上來主動適應」他聽眾的語言的，「正如他自己說的，這與其說是在提出論據，不如說在表演音樂。」巴特最後說：

作為基督教護教者，他的表演像一個音樂行家拉小提琴一樣，(自由選擇)音調和表演方式，即使聽起來不悅耳，對聽眾卻至少是可以接受的。施萊爾馬赫的言談不像是(基督啟示的)一個有責任心的僕人，而是一個自由表演大師，風格具有真正行家氣派。³⁶

歷史的耶穌，「問題兒童」，對於巴特來說正是這一傾向的例證。

從教會的特權聖所內部，及其教義神學來看，對於這種簡單化護教學作法中關於耶穌位格教義觀點的這種

36. Barth, 《十九世紀新教神學》，頁397-99。

透視，當然可以提出嚴肅的問題。但是，耶穌這些形對十九世紀大多數民衆的吸引力看來是不容置疑的，別是因為當時教會與教義中的傳統的基督已經不再對他們說話。浪漫主義，在這裏使用的該詞的意義上，至是部分地是從和尋求歷史的耶穌有關係的信仰危機中生的。而且，作為一種有關過去的觀點和作為理解過去的方法，十九世紀浪漫主義在其具體運作中表明，和

「歷史的」這一稱號有特殊要求的理性主義比較，對過去的信息具有遠為敏感的觸覺。例如，在中世紀研究顯然成長為一個學術領域的時期，如果沒有浪漫主義所不在的力量，現在就很難看出我們現今對中世紀文和思想的意識是怎麼發展起來的。美國神學中的浪漫主義主導楷模沙夫(P. Schaf)在一八四五年發表了他的《教原理》(*Principle of Protestantism*)，該書述明了他有歷史發展的理論，並且把改革包括在理論之中。³⁷年，有時候和浪漫主義有聯繫的紐曼(J.H. Newman)發了他劃時代的《論發展》(*Essay on Development*)，該文「傳統之重新發現」和「傳統之恢復」中都起了重大作用。³⁸相比起現代的存在主義(Existentialism)，浪漫義遠遠更能正面評價傳統之深度和複雜性，進而使傳活現——至少對接受浪漫主義前設的人來說如是。

一八三八年七月十五日，星期日，在畢業晚會上愛默生應哈佛神學院高年級的邀請，發表了講話；這講話使新英格蘭蒙受恥辱，使他本人在幾乎三十年內不得重返哈佛。³⁹他在講話中攻擊了「歷史的基督教」因為它「執着……於有害地誇大耶穌的位格」，而實際

37. J.H. Nichols, 《美國神學中的浪漫主義》，Chicago, 1961, 頁107-39。

38. J. Pelikan, 《為傳統辯護——1983年傑佛遜人文科學講演》，New Haven, 1984, 頁3-40。

39. Emerson, 《講演》，頁67-84；粗體為原作者所標。

上「靈魂是不知道甚麼位格的」。講演不強調「(你們大家)遵從你們心中的無限律法生活，要和天與地以一切可愛的形體向你們映射出的美朝夕相處」，而要求「你們必須讓你們的性格依從基督的本性；你們必須接受我們的解釋，接受凡人制作的他的形象。」這是對於「每個人都要擴展到宇宙整個範圍，沒有選擇，而是一種自然歡快的愛」之誠命的違反。

但這也是對耶穌真實形象的破壞。「他的教義和對他的記憶」在他那時代，甚至更多地在「以後的時代」都遭受到嚴重的「歪曲」。他說話時用的比喻被按字面意義接受，「他言辭中形象取代了他的真理」。教會看不出散文和詩歌之間的區別，而自稱是他正統追隨者的人則威脅他們神學對手說：「從天上下來的就是耶和華。你要是敢說他是凡人，我就要你的命。」當然，「他談到了奇跡」，但只因為「他覺得人的生命是一個奇跡……他還知道，隨着性格的提升，這種每日的奇跡會發出光輝」。但是，在神學家和修道院院長的嘴裏，「奇跡這個詞……給人一種錯誤的印象」，這不是「和成熟的苜蓿與雨水在一起，這是魔鬼」。這種歪曲的後果就是基督徒千篇一律的傳教。愛默生說：「有一次我聽一個教士說話，他放肆地引誘我說我不想到教堂去。我想，人們是到他們常去的地方去的，否則下午就沒有人再去寺院。」他說，「這種教士不明白他們是令他的福音不愉快的，剪去了它美麗的髮髻和上天的屬性。」

靈魂詩人耶穌的真正信息是何等的不同。「真正的皈依、真正的基督，現在、永遠，都是通過接受美的情感而形成的。」這些美的情感不限於福音書中的耶穌，但是是在那裏達到極緻的，因為是普遍的：

耶穌基督是屬於真正的先知群的。他以明亮的目光看到了心靈的奧秘。他受到心靈高度和諧的吸引，為它的美而欣喜，他生活在其中，他的存在就在那裏。在全部歷史中，只有他來評估人的偉大。他對你的和我的所有是真誠的。他看到上帝自身是呈現在人之中的，而且進一步重新得到這個世界。在這種崇高情操的欣悅之中，他說：「我是神性的，上帝通過我而行動，通過我而說話。你若想見上帝，就見我；或者，你若也像我現在這樣思想，我見到你。」

因而，愛默生繼續說：「一位真正教師的職務是向我們表明，上帝永存，而不是存在過；上帝永言，而不是曾言。」不然，「真正的基督教——像基督對人的無限性之信賴的信仰——就會喪失。」最後，他希望「那令」聖經「中那些東方人心靈欣悅的崇高之美也將在西方言說」，並且表明「義務、任務是和科學、和美、和歡樂是一件事。」因此，他要求耶穌基督的新教職人員：「你自己是聖靈的一個新生歌手，你要拋棄一切服從，要首先讓人認識上帝。」因為這才是真正忠誠於靈魂詩人耶穌的位格和信息。

但是，對耶穌位格的詩歌表現也可以向完全另一個方向發展，不是否定對他的正統的歷史信仰，而是要肯定這一信仰。最有說服力的例證之一是陀思妥耶夫斯基《罪與罰》中拉斯柯爾尼科夫請索尼婭為他朗讀拉撒路復活故事的那一場景。⁴⁰他親吻了她的腳，說：「我不是向你拜倒，我是向人類的全部苦難拜倒。」然後，他

40. F. Dostoevsky, 《罪與罰》4.4。

拿起俄語版新約，讓她找出拉撒路的故事。「唸吧！」他傷心地對她高聲說，接着又更急切地重複這個請求，可是她很猶疑。他漸漸明白了，她是處在不想為他唸和「想為他唸了再唸的強烈願望」這兩難中間，於是他要求得更為迫切了。她在朗讀《約翰福音》十一章段落時，似乎她是在「當眾懺悔」(ispoviedovala)。起初，索尼婭朗讀這福音故事的方法「激烈地再現了」對於拒絕接受基督的人的「疑慮、非議和責難」。但是，在她讀到拉撒路復活的奇跡時，就「欣喜得全身發冷和顫抖(drozhai cholodeja)，好像她親眼目睹了一般。」蠟燭淚盡，快要熄滅的光灑在「這殺人犯和賣淫女人身上，他們剛才還如此奇怪地一起朗讀聖書哩。」顯然，陀思妥耶夫斯基是把他們看作為新的抹大拉的瑪利亞和新拉撒路的。結果是，拉斯柯爾尼科夫領悟到他必須向她說明是他自己謀殺了那放高利貸的老太婆。他向她坦白之後，她告訴他必須做的是：「你馬上走，立刻就走……你得親吻你玷污了的土地！」正因為索尼婭知道福音故事是真實的，所以通過拉撒路復活這耶穌奇跡故事，拉斯柯爾尼科夫才得以真實地意識到他的自我，意識到和土地的親緣關係；這就是韋勒克在上文引證過的浪漫主義定義中所說的人與自然、意識與無意識、主體與客體的和解。這一和解以及與基督的認同的完整詩意，從陀思妥耶夫斯基寫作這部小說札記中一條最後沒有使用的條目來看，是更明顯的：⁴¹

好，親吻聖經，親吻它，現在唸吧。

(拉撒路那一頁)

(後來，在斯維德里蓋洛夫給她錢的時候)

「我自己，(就是)一個死了的拉撒路，但是基督把我復活了。」

注意：索尼婭跟隨他來到曠地，四十步以後。

這個基督也是靈魂的詩人。

41. 《罪與罰》札記，E. Wasiolek編，Chicago，1967，頁231。

第十七章
解放者

並不分猶太人、希利尼人
 自主的、為奴的
 或男或女，
 因為你們在基督耶穌裏都成為一了。
 基督釋放了我們，叫我們得以自由，
 所以要站立得穩，
 不要再被奴僕的軛挾制。

在理性主義和浪漫主義的耶穌身上，有時候難以看清，為甚麼他竟受到酷刑，為甚麼他的形象變得這樣適宜於時代的精神。例如，用英語寫成的、讀者最多的著作之一，一八九六年出版的謝爾頓(C.M. Sheldon)的《踏着他的足跡》(*In His Step*)，理想化地描寫了對一個美國社區的商業上和社會方面的成功的等待，因為在這個社區裏人人都決心認真地遵循耶穌的足跡。當然，實際行動如此高尚的一個典範、理性如此令人信服的一位教師、具有如此令人目眩之美的一個形象，對於第一世紀和對於十八或十九世紀應該是具有同等的魅力的。

然而，那位十九世紀俄國作家在《罪與罰》中敘述了索尼婭和拉斯柯爾尼科夫一起朗讀拉撒路復活的福音故事這一情節，生動表現了他們對靈魂詩人耶穌的感受，同時，也許是比以往或以降的任何人都更深刻地表現了解放者耶穌的意義；而這一解放者在一世紀——或人類歷史其他任何一個世紀——是注定不受重視的。陀思妥耶夫斯基在伊凡·卡拉馬佐夫對宗教大法官的想象

中表現出了這一點。¹基督返回人間，以他的顯現和跡為人祝福，受到歡迎。但是他又一次被逮捕，這一命令是由宗教大法官、塞維利亞紅衣主教和信仰保衛下的；所面對的是一種最後終於成功地改正了他在人時所犯全部錯誤的制度化基督教的這個發言人。在夏(W. Sharp)的木版畫名作中，這兩個人形成戲劇性對照：年邁的宗教大法官形容枯槁，身穿法衣，面對那囚徒受到光照。耶穌的面部不可見，因為他轉向大法官，朝觀眾；但是佔有畫面主導地位的是這囚徒的背光體，不是大法官受光的形體。因為囚徒耶穌事實上是放者耶穌，大法官是承認的，他又重新提出撒但，「聰明而勇敢的精靈、這自我毀滅和非存在的精靈」，在荒野中試探耶穌時間的三個問題。「因為在這三個問題中，彷彿集中預示了人類未來的全部歷史，同時還顯示了三個形象，其中囊括了大地上人類本性的一切無法解決的歷史性矛盾。」

撒但的第一個問題是：「你若是上帝的兒子，可以吩咐這些石頭變成食物」(太4:3)，這個問題提出了在列二者之間的選擇：把石頭變成麵包，「人類就會像羊群一樣跟着你跑，感激而且馴順」，和「人因為頭腦簡單、天然不易管理而甚至不能理解的某種自由的承諾」；「因為對於一個人和人類社會來說，沒有甚麼比自由更不堪忍受了」。耶穌選擇充當解放者，而不當麵包國王，但是在這裏他是錯誤的。他提供的自由只是給社會上層的。出了這個錯誤以後，他的追隨者一直不斷地投靠教會和國內的世俗權力，「把他們的自由投放在我們腳下，告訴我們說：『讓我們當你們的奴隸，但是要給我們飯吃。』」大法官評論完了對耶穌的試探之

1. Dostoevsky, 《卡拉馬佐夫兄弟》5.5。

後：

等待了好一會兒，看那個囚犯怎樣回答……但是他(耶穌)忽然一言不發地走近老人身邊，默默地吻他那沒有血色的、九十歲的嘴唇。這就是全部的回答。老人打了個哆嗦。他的嘴角微微抽搐了一下；他走到門邊，打開門，對犯人說：「你去吧，不要再來……從此不要來……永遠別來，永遠別來！」說罷就放他到「城市的黑暗大街上」去。於是犯人就走了。

顯然，陀思妥耶夫斯基(或者至少是小說人物之一伊凡·卡拉馬佐夫)的意思是，他的確再也沒有回來。

耶穌的常規形象是作為國家和教會現狀的支柱，但與此同時，在他那時代和以後的每一個時代，都有一種把他描述成為解放者的沿續不斷的傳統。顯然，他的許多同時代人都把他看成為向每一種社會制度提出挑戰、要求每一種社會制度在上帝審判時做出說明的人。但是，首先是在十九和二十世紀，這位曾經宣講過反對人類一切壓迫者的上帝正義的第一世紀先知變成了解放者耶穌。解放者耶穌於是變成了——在我們的時代復又變成，而且已經是——一個要推翻各種帝國，甚至所謂基督教帝國的政治力量。耶穌基督裏的解放章程和程序在所謂基督教自由大憲章中被規定，這大憲章是保羅致加拉太人書信：「並不分猶太人，希利尼人，自由的，為奴的，或男或女；因為你們在基督耶穌裏都成為一了……基督釋放了我們，叫我們得以自由，所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」²不分猶太人和希利

2. 《加拉太書》3:28, 5:1。

尼人(希臘人——譯注)，不分奴隸和自由人女；按歷史變遷，這三種限定法原來都是以基督的名義得到維護的，被認定為屬於自然法則，但是，這些限定終於以解放者耶穌的戰，最後被克服。

從十七世紀到十九世紀，對於解放者耶穌的序關係這一複雜難題來說，最為持續的考驗是關於奴隸制的爭論。³雙方都援引聖經文本和耶穌的權威。正如林肯在一八六五年三月四日第二次演說中所說，雙方都「研讀同樣一部聖經，向同一個上帝報告，都援引上帝來反駁對方。」而且，他還在演說中指出：「看起來可能奇怪的是，有些人在為流着汗水掙來的麵包時也竟敢求助於正義的上帝。」⁴是，他又補充引用耶穌登山寶訓中的誡命：「不要論斷人，免得你們被論斷」(太7:1)。然而，首領意識到「既然人是限定的，人永遠不能夠絕對有確地感受無限上帝的意志」，這一點使「林肯成為美國歷史的精神核心。」⁴對於像《美國旗幟》主編、新英格蘭著名文學家洛厄爾(J.R. Lowell)這樣的廢奴主義者來說，耶穌權威對這一情況是無疑的。⁵面對和墨西哥的戰爭對奴隸制前途的憂義，他在一八四五年一首詩發出呼籲，反對奴隸戰爭的不義，這首詩在以後的一百多年成為社會的一首戰歌：

每一個人和每一個民族

3. 簡要的說明，見J.F. Maxwell, 《奴隸制與天主教會》，London, 1888, 88-125。

4. Mead, 《生動的實驗》，頁73。

5. 見Julian, 《頌歌學辭典》2:1684。

現在都必須做出抉擇，
在真理與謬誤的搏鬥中
選擇佳善還是選擇邪惡；
上帝的新彌賽亞，偉大的事業，
向每個人提供了鮮花或者枯萎，
選擇的依憑永遠不變，
或者是光明，或者是黑暗。

借助殉教者火刑的光輝
我走上耶穌淌血的足跡，
踏上一個又一個的新曠地，
背負着十字架，永不返回；
新的情況提出新的義務，
時代讓古老的佳善苦口；
誰若想要和真理為友，
就必須依然向上，向前奮鬥。

因此，一方面，十七世紀一位聖公會主教，桑德森(R. Sanderson)，曾宣佈說，基督徒「不能承認任何人是我們最高的主，不能讓我們自己完全、絕對地依從於任何人的意志……只能承認和依從我們在天上的主基督。」但是，另一方面，在同一篇宣教講演中，他卻拒而不解釋基督對塵世各級統治者的至高支配地位，而這些統治者的行動「似乎表明，基督或者他的使徒具有某種目的……要鬆弛那些繩索和繫縛……這些繩索和繫縛把……全部人類社會藉以組成的許許多細小成員和部分捆縛成為一體」，其中也包括奴隸制的繩索。⁶

在關於稱耶穌為解放者這一命題的涵義之同一篇宣教講演中這兩種論斷的對立情況，可以輕易在關於奴隸

6. D.B. Davis, 《西方文化中的奴隸制問題》, New York, 1966, 頁199-200。

制爭論的文獻中一再看到。但是，這些文獻中表現出的對立並不為現代所獨有，因為似乎早已經存在於福音書對耶穌的描述之中。在自稱為基督追隨者的人中間早就存在一種對奴隸制的不安情緒。他們承認，因為的來臨，「奴隸制已經從任何一種據認為是源於人性結構的內在必然性中剔除」。⁷奧古斯丁表述過這種情緒，他說造物主原本的意圖是「他的有理性的造物只能夠統治沒有理性的造物：不是人對人，而是人對動物的統治。」因此，奴隸制不是上帝創造的自然的制度，而是人類陷入罪惡造成的後果。⁸然而，在一個墮落的世界裏，是必須接受人類一切制度的不完美之處的，所以，奴隸制也不能不得到容忍，因而，不能援引解放者基督的權威作為以革命力量推翻它的理由。這種社會保守主義最有力的證明見於保羅致腓利門書。在該書裏，這位宣告了「不分……自主的，為奴的」這一大憲章的使徒通告一固奴隸主腓利門說準備把一個潛逃的奴隸阿尼西母送還給他，因為「不知道你的意思，我就不願意這樣行」；但是他希望，腓利門可以「永遠得着他：不再是奴僕，乃是高過奴僕，是親愛的兄弟」；諾克斯(J. Knox)認為這意味着阿尼西母可能成為一個福音派基督徒。⁹雖然萊特福特(Lightfoot)主教說「『解放』這個字看來在他那裏已經脫口而出」，¹⁰但是保羅卻沒有強迫腓利門憑基督徒義務感放走阿尼西母(門14-16)，而且也沒有(以這種或那種方式)談論基督教對作為一種制度的奴隸制的態度這一總體性的問題。

因此，那些繼續認為這種制度可以容忍的人是可能

7. W. Gass, 《基督教倫理學史》，三卷本，Berlin, 1881-87, 卷一，頁226。

8. Augustine, 《上帝之城》19.15。

9. J. Knox, 《保羅書信中的腓利門》，Chicago, 1935, 頁46-56。

10. J.B. Lightfoot, 《聖保羅致歌羅西的聖徒和腓利門》，London, 1900, 頁321。

絲毫不爽地承認新約的話的：一個人具有對另外一個人的所有權，無論按舊約、新約，嚴格的話，都不是違法的。¹¹和為該撒上稅(太22:21)問題一樣，在這裏，新約似乎認為社會上存在着奴隸制是理所當然的。奴隸制甚至被用來類比信徒與基督支配地位的關係，和罪人與魔鬼支配地位的關係。¹²因而，使用耶穌的話作為反對奴隸制的武器，比使用他關於上帝之國的言說作為指控一切塵世王國篡權的依據並不更合理。然而，使徒致腓利門的書信之精神——如果不是信件——的確對奴隸制提出了問題；新的情況的確提出了新的任務。所以，即使教會「允許(奴隸制)延續」，它「也是完全意識到這種制度和作為基督教理想的內在自由與平等之間的脫節的。」¹³這只是一個時間問題——的確需要一段很長的時間——對於容忍奴隸制和宣告耶穌為解放者二者之間的脫節情況的認識才產生了具有決定意義的行動。

重新發現耶穌為解放者一事不限於關於奴隸制的爭論，也不限於英國人和美國人的思想。大概十九世紀最廣為人知的這類發現屬於托爾斯泰。托爾斯泰未經審查本的小說《復活》是在《卡拉馬佐夫兄弟》之後二十年發表的；在《復活》中，解放者與宗教大法官的同一對照復又出現，也是在監獄裏：一位探監者「十分驚奇地看到耶穌被釘上十字架的大畫掛在一個神龕裏。『這是甚麼意思呢？』他很詫異；他的思想不由自主地把基督的形象和解放——而不是坐監獄——聯繫了起來。」¹⁴托爾斯泰《復活》的信息是：耶穌的教導是叫人按字面

11. I. Mendelsohn, 《古代近東的奴隸制：比較研究》，New York, 1949。

12. 《羅馬書》6:16；《約翰福音》8:34；《彼得後書》2:19。

13. E. Troeltsch, 《基督教會的社會教導》，O. Wyon譯，兩卷本，New York, 1960，卷一，頁133。

14. L.N. Tolstoy, 《復活》，第一部，第四十一章。

意義理解的。小說最後一章是對福音書幾個部分論，首先是登山寶訓的誡命：小說主人公「想象着果人被教導會遵循這些誡命，那麼人的生活可能變什麼樣子。」他感到激動和歡欣，「像讀福音書的大人的感受一樣」，這使他深信不疑「人的唯一任務踐這些誡命，生活的唯一理性意義就在於此。」憑一感悟，「似乎在長時間的渴求和痛苦之後，他突到了和平和解放。」¹⁵

一位(前)蘇聯文學史學者彼得羅夫(G.I. Petrov)術專著寫道：「小說《復活》在一八九九年出版之在政府和教會高層中間引起不悅和困窘。」¹⁶托爾的激進基督教觀招致他被逐出俄羅斯正教會，但是耶穌信息的重新解釋也吸引了俄羅斯內外和正教教外的關切和注意。他們到在雅斯納亞·波里(Yasnaya Polyana)的托爾斯泰住地去拜訪他，訪問這基督教的先知，從全世界給他寫信。甚至蕭伯納(Shaw)也和他通信，討論他自己的「神學」，不過爾斯泰覺得蕭伯納對福音的輕浮態度令人反感，「關於上帝和罪惡的問題委實太重要，不應以開玩笑口氣談論。」¹⁷柏林(I. Berlin)說，托爾斯泰在自己說裏「是從多層面感受現實的，現實對於他是個別的集合，他觀察其裏裏外外，其清晰程度和洞察力是無以倫比的。」但是依據他的哲學和神學，「他信一個廣大的、單體性的整體」，他最後規定這一是「脫離了一切繁複神學或者形而上學的一種簡單督教倫理……一種驅逐掉不符合一個總體的、十分

15. Tolstoy, 《復活》，第三部，第廿八章。

16. G.I. Petrov, 《列夫·托爾斯泰與教會分離》，Moscow, 1978, 頁28。

17. 托爾斯泰1910年5月9日致蕭伯納的信，New York, 1978, 《托爾斯泰書信卷二》，頁700。

的標準之一切的必然性；這個標準就是：農民喜歡甚麼，或者不喜歡甚麼，或者福音所宣佈的善」；這兩種標準對托爾斯泰來說常常就是一個。¹⁸「只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(太5:39)；托爾斯泰關於按字面意義使用耶穌這些話的激進觀點，對於大部分的解放預言家和被壓迫者的鬥士來說，是極度缺乏實用價值的，是向非正義的投降，事實上是「群眾的鴉片煙」。

有一個例外：在南非，有一個印度出生的青年律師，受到了托爾斯泰宗教哲學和倫理哲學的強大影響。他後來寫道，托爾斯泰的著作《上帝之國在你心中》(*The Kingdom of God Is Within You*)「令我無比感動。給我留下了持久的印象。在這部著作的獨立思維，深刻的道德和真實性面前，全部(其他基督教的)……著作……都顯得蒼白無力，失去了意義。」¹⁹在托爾斯泰逝世的一九一〇年，他還繼續在南非籌建一個托爾斯泰式公社。托爾斯泰在逝世前兩個月，一九一〇年九月七日，還會(用英語)寫信給這位在南非的他的崇拜者。除了給朋友和家人的一些私人性便條之外，這是他最後的書信，幾乎是最後的宗教哲學遺囑：

我活得越長，特別是現在，在我強烈感覺到死亡臨近之時，我越想告訴他人我特別強烈感受到的是甚麼，和我認為具有重大意義的是甚麼，亦即甚麼是不抵抗主義，但是實際上這就是雖然被多加錯誤解釋，卻依然保持原樣的關於愛的教導……這條原理已經被全世界的聖

賢宣講過，印度的、中國的、猶太的、希臘的和羅馬的聖賢。我認為表達得最清晰的是基督……外觀如此輝煌的整個基督教文明，都是在(對於解放者耶穌真正教導的)一種顯然、奇怪、有時是有意識的、但是絕大部分是無意識的誤解和矛盾之基礎上成長起來的……一千九百年以來，基督教世界是一直這樣生活的……有這樣一個矛盾一直存在着；這個矛盾遲早、也許很快就會暴露出來，或者會讓人停止接受為保存權力而必不可少的基督宗教，或者會終止為保存權力同樣必不可少的一支軍隊及受其支撐的暴力的存在。²⁰

「你們大英帝國政府和我們俄羅斯政府」，雖然義上忠誠於耶穌基督的權位，卻不得不面對這一矛盾其後果。

托爾斯泰在南非的這位印度門徒和筆友的名字是地(M. Gandhi)。他那為埃利克森(E. Erikson)所恰如其分定名為「戰鬥性非暴力」的哲學，包含有他起初放棄但後來又比較重視的傳統的印度教因素，和基督教素，或者，更具體些，耶穌教導的因素。托爾斯泰的釋幫助他理解了耶穌的真實信息；他和他的印度同胞已從傳教士那裏學習了傳統基督教之內和之後的這種信息。所以，「一群經濟學家會聽取論耶穌的講演(『許你們會把我這種插曲看成一種受歡迎的對舊路的偏吧』)。」²¹一九四八年一月三十日甘地殉教而橫死時，歷史已經實現了托爾斯泰臨終時的預言。「你們

18. I. Berlin, 「刺猬和狐狸」, *Russian Thinkers*, New York, 1978, 頁51-52。

19. M. K. Gandhi, 《自傳：我的真理實驗故事》, M. Desai譯, Boston, 1957, 頁137-38。

20. 托爾斯泰1910年9月7日致甘地的信, 《書信集》, 卷二, 頁706-08。

21. E. Erikson, 《甘地的真理：戰鬥的非暴力的起源》, New York, 1969, 頁281

大英」帝國和「我們的俄羅斯」帝國，都宣稱各自政府體現了基督的價值觀，卻又被那稱為解放鬥士和非暴力鬥士的力量推翻，雖然二者都不屬於包容在解放者耶穌的信息之內的那種傳統基督教信仰。

但是，憑藉他那遵循解放者耶穌精神的非暴力福音，甘地不斷贏得許多門徒。他們必將得知，踏上解放者耶穌的足跡，和聖雄甘地的足跡，可以把他們暫時地引向——正如引導了甘地那樣——像聖枝主日那樣凱旋的遊行行列(太21:1-11)。但是這最終會把他們引向緊隨凱旋而來的、和國教的衝突。²²有些人(借用謝爾頓的標題用字)「踏着他的足跡」跟隨解放者耶穌而走完從聖枝主日到耶穌受難日的全程，凱旋的道路變成十字架的道路，對基督的模仿實實在在地——用新約的話說——「效法他的死」。²³這些人之一是馬丁·路德·金(M.L. King, Jr.)，他像甘地一樣，於一九六八年四月四日遭受暗殺者槍彈襲擊而殉教。

完全遵從耶穌的生活，甚至他的死亡，革命性地依從他的誠命，對於馬丁·路德·金從中出現的那種傳統也不是陌生的。他是一個美國黑人和自信遵循了十六世紀大陸再洗禮派精神譜系的美國洗禮派教徒，他的祖先在歷史上一向是被蔑視的少數民族，他們常常被迫去認識「門徒身分的代價」，為此忍受壓迫，甚至死亡。像許多新教領導人一樣，他出身於牧師家庭，後來他常常回憶起，早在他上學學會識字讀書之前，在家裏和學校他就聽到過福音書中的故事和言論。作為一個本科大學生，他最後決定繼承他父親和祖父的事業任牧師之職，進入神學院和神學研究生院。他的研究和學習形成了他

22. 《馬太福音》21:12-17；《馬太福音》23。

23. 《腓立比書》3:10。

神學、哲學和道德原則，這些原則後來鑄成了他的生活方式，構成了他的信息，決定了他的公眾事務生涯，造成他的死亡。

他在當神學院學生和研究生時讀過的許多書都是當時大多數研究神學的新教學生讀的標準用書，他的博士論文是關於悌立希(P. Tillich)和維曼(H.N. Wieman)思想中有關上帝的教義的；在他閱讀書目中有一個名字很突出，在其他大部分學生那裏是沒有的，這就是甘地；甘地一九四八年之死，正和馬丁·路德·金在神學院的畢業巧合。甘地在為印度從大英帝國殖民主義下獲得解放的鬥爭中使用了非暴力方法，也曾表示過這樣的希望：

「非暴力主義的純真信息」將要通過美國黑人「傳遞給全世界。」在美國，一位頗孚眾望、對甘地感恩戴德的黑人基督徒是瑟爾曼(H. Thurman)。²⁴瑟爾曼通過、並超越甘地的哲學而達到了甘地引用過的耶穌信息，把耶穌描述成為特別是那些被拒絕得到機會和給予滿足的人的解放者。但是，是另外一位黑人牧師和思想家，約翰遜(M. Johnson)，在費城克羅澤神學院的一次講演，使這位青年神學生直接接觸了作為一個十分實際可行當代思想體系的甘地思想。他回憶說，約翰遜讓他深信，甘地是「歷史上把耶穌之愛的倫理當作超過個人之間平凡相互交流的倫理來體驗的第一人。」多年後，在他最後一本書中，他依然援引甘地反對「虛無主義哲學」和有可能把他的革命變得「血腥和狂暴」之危險的憎恨情感。馬丁·路德·金宣告：「聖雄甘地在印度發起的運動之新穎在於，他讓革命立足於希望和愛、希望和非暴力之上。」²⁵

24. H. Thurman, 《耶穌與無遺產者》，New York, 1949。

25. M.L. King, Jr., 《我們從這裏走向何方：混亂還是集體？》，Boston, 1968，

把耶穌教導解釋為放棄暴力和超越個人主義的愛之倫理，這一作法代表了馬丁·路德·金思想與行動的智慧與道義的基礎。在神學院他當作聖經課文來研讀的登山寶訓，在他任牧師聖職的壯年，變成了政治和社會行動主義的教本。後來他回憶道：

我前去蒙哥馬利任牧師之時，絕沒想到後來我會捲入一場可以運用非暴力反抗的危機。我沒有發動，也沒有提出抗議運動。我不過是響應了人們的呼籲，當了發言人而已。抗議運動開始之時，我的思想，有意識地或者無意識地返回到了登山寶訓及其關於愛的崇高教導，返回到了甘地的非暴力反抗方法。²⁶

甘地和登山寶訓一直鼓舞着他。他通過這些經驗而加以解釋的登山寶訓的要點，貫穿了他全部的講演和面向公眾的文件。這些文件中最深刻的大概是一九六三年四月十六日完成的《伯明翰監獄書信》(*Letter from Birmingham Jail*)。在這一文件中，他表達出了一個預言性的希望：「有朝一日，美國南方將會理解，這些被剝奪繼承權的上帝的孩子坐在午餐桌前的時候，他們事實上是正站立起來擁護美國夢中最佳善的部分，和我們猶太－基督教遺產中最高神聖的價值觀。」²⁷

對於馬丁·路德·金的全部批評家，甚至對於他的一些支持者，以及耶穌教導和登山寶訓學術和神學解釋者(他們此時已達成某種共識，即耶穌信息是一種「一

貫性的末日論」)來說，這番話顯得太過天真。但馬丁·路德·金對登山寶訓的解釋事實上是經過周密考慮的、高度完備的策略。一九五九年，他和夫人科林·金到甘地之國印度去朝拜，在那裏他們看到了「甘地的」聖雄所取得的一些具體成果。甘地通過「戰鬥非暴力」完成的解放，是在他之前，可以追溯到一九四七年印度士兵大起義以及更遠的、前仆後繼的多次起義所未能獲得的。馬丁·路德·金記述說：「我到印度之時，比以往更加相信，非暴力反抗是被壓迫人民爭取自由鬥爭中所能得到的最有威力的武器。」在談到甘地具有歷史意義的成就時，他補充說：「看到一個非暴力運動的成果，真是備感鼓舞。」²⁸

在以後十年他自己發動的一系列非暴力運動中，考驗了這一哲學。甚至他的許多追隨者，不論是黑人或是白人，都強調非暴力時代已經告終，登山寶訓中的「非暴力」信息作為「被壓迫人民爭取自由鬥爭中所能得到的最有威力的武器」不可能取得成功。他一再承認，他認為他們的鬥爭日益具有說服力，他們的急切心情感人，他們採取非暴力行動的策略吸引力越來越大。但是，每一次承認之後，他都重申他對作為美國黑人解放政治綱領的登山寶訓的實際可行性的基本忠誠態度。這一綱領的核心是把美國社會看作是「可愛的集體」。²⁹他特別在他的著作《大步走向自由》(*Stride toward Freedom*)³⁰中詳盡地描寫了這一集體。這將是一個社會，在這個社會裏，在正義、權力和愛的標準三合一中，正義的歷史定義將逐漸地使愛對權力的節制化變為現實。他知道這不會在突然之間

頁44。

26. M.L. King, Jr., 《大步走向自由》，New York, 1958, 頁101。

27. D.L. Lewis, 《馬丁·路德·金：評傳》，Baltimore, 1971, 頁191。

28. 同上，頁105。

29. K.L. Smith 和 I. G. Zepp, Jr., 《尋找可愛的集體：馬丁·路德·金的思想》，Valley Forge, 1974。

30. King, 《大步走向自由》，頁102-06, 189-224。

發生，而且他十分現實地承認還有很多人不會被福音中愛的誠命改變，只有法律，法律的強行實施，才能改變他們。但是他從甘地那裏得知，「個人之間的平凡交往」不是「耶穌之愛的倫理」的最深刻涵義，雖然基督徒對此解釋了千百年。愛的倫理將必定貫穿和改革社會各種結構；而且，通過這些結構，創造出一種愛與正義的環境；通過權力使頑固不化的人順從這一環境。

在一位研究美國黑人文學的優秀學者被問道為甚麼馬丁·路德·金沒有變成馬克思主義者，為甚麼他的追隨者接受了他的非暴力哲學的時候，他毫不遲疑地回答：「這是由於耶穌形象強大無比的力量。」在許多情況下，雖然反響緩慢得令人痛苦，但這也是馬丁·路德·金的信息在白人基督徒中間引起正面反響的原因。顯然，還有許多人沒有做出這樣的反響，馬丁·路德·金變成了他們的犧牲品——他早就知道他很可能會有這樣的遭遇。但是，他的死亡證實了他的生活信念，即：他一直受到召喚，去遵循耶穌的足跡。所以，在一九六三年十二月接受諾貝爾獎時，他再一次重複了登山寶訓中宣告的解放福音中耶穌的誠命和應許：

在歲月飛逝而去的時候，在真理之燦爛光輝集中照耀我們這個奇跡般的時代的時候，男男女女一定會知道，兒童也將會得到教導：我們會擁有一片更美好的大地、更好的人民、更崇高的文明，因為上帝的謙恭的孩子曾經是願意「為了正義而受苦難的」。

雖然在神學上和政治上有涵義不明之處，但是這種讀解耶穌信息的方法繼續鼓舞着爭取人類解放的運動。特別是在第三世界，他們舉出解放者耶穌來和一切神聖

的和世俗的宗教大法官抗衡。但是，現在，人們認為正在把原來的論斷(太4:4)調轉過來，讀解為：人不僅靠上帝之道，也要靠麵包生活，不僅認可戰鬥性的非力，也認可直接的行動，不僅祈福給那期待來生降臨超自然的仁善的某種精神貧乏，也引導第三世界勞苦眾走向今生、今世的自然恩惠。這就是卡薩里(Casalis)所說的「革命實踐基督學」³¹。如果我們比較約中八福之一兩種異文，那麼，解放者耶穌的這一形和解放者耶穌早期諸形象之間的對比就可能變得明顯。非政治地解釋解放者基督一派人士指出，《馬太音》中更為人熟悉的文段是：「虛心的人有福了！因天國是他們的」(太5:3)。但是，解放神學是以耶穌《路加福音》中的呼籲為基礎的，「你們貧窮的人有福了！……但你們富足的人有禍了！」(路6:20、24)。³²是，如果陀思妥耶夫斯基關於宗教大法官的故事是對解放者耶穌最為深刻的描述的話，那麼，美國的內戰則不僅引起林肯為某種特殊政治行動而引用耶穌權威時承襲了這種不明涵義，而且也引起以政治解放者耶穌的名義生活和死去的最為激動人心的呼籲。一八六二年一月豪何奧(J.W. Howe)借用耶穌的浪漫主義形象，寫作並發表了《共和國戰鬥讚歌》：

在大海彼岸美麗百合花叢中基督誕生，
他心中的榮耀要把你和我都來改變；
他死是為使人神聖，讓我們為人解放犧牲，
上帝在闊步前進。

31. Casalis, 《正確的思想不會從天上掉下來》，頁114。

32. G. Gutierrez, 《解放神學：歷史、政治與拯救》，New York, 1973。

第十八章
屬於整個世界的人

在耶路撒冷、猶太全地，
和撒馬利亞，
直到地極。

拿撒勒原來是習俗英語裏所說那種窮鄉僻壤、微不足道的村莊。《約翰福音》中拿但業問(約1:46)「拿撒勒還能出甚麼好的嗎？」這句話聽着就像一句老生常談。所以，拿撒勒的耶穌是一個村裏人，鄉下人。他在幼兒時期隨父母逃往埃及的故事無論具有甚麼歷史地位，他成人之後足跡所到之處不超過地中海東岸那塊地區的疆界。就我們所知，他不懂當時的世界通用語拉丁語和希臘語，雖然《約翰福音》說兩種語言都寫在掛在十字架上的牌子上(約19:20)。唯一提及他用文字寫字的地方——他俯身用手指在地上寫字——出現在文本真實性有疑問的段落裏；大部分手抄本都把它收在《約翰福音》裏(約8:6、8)。他談到「你們知道外邦人有君王為主治理他們，有大臣操權管束他們」(太20:25)，但是似乎是在談論屬於遠離他自己地方的一個世界的現象。甚至在復活之後的一次顯現中，《使徒行傳》的作者也是讓他談論外面的世界，像一個外省人一樣，把世界分為自己周圍的環境和其他地域：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得着能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。」¹因此，住在

1. 《使徒行傳》1:8。

羅馬帝國大都會那些誹謗他的人能夠對他嗤之以鼻，決定他出現在「大地甚麼地方一個小角落裏」，(用一個來很恰當的一個現代語句來說)沒見過真正的世面。

拿撒勒的耶穌也許是外省人吧，但是耶穌基督是一個屬於全世界的人。他的名字在地理上的傳播，排一切藩籬，超過了異教內部見過世面的誹謗之徒；基督教內部《使徒行傳》作者的想象；他的姓氏早已遠超出「大地甚麼地方一個小角落」，四遠馳名到地極」。據沃茨(I. Watts)對《詩篇》第七十二篇寫：

只要太陽每天連續地旅行，
基督就定會把一切統領，
他的王國從海岸到海岸擴展，
直到月亮不能夠再盈虧缺圓。
萬國人民以萬國的言語，
用最美的歌聲把他的愛道敘。³

這首頌歌在一七一九年發表，當時他的影響最劇性的增長正在開始。因為這一重大發展，用英語的最著名的基督教傳播史之七卷中有三卷論述十世紀，稱其為「偉大的世紀」。⁴在耶穌王的帝國，永遠不落；耶穌是屬於全世界的人。

基督教傳教活動的偉大世紀在許多方面也是歐民主義囂張的世紀，這不是巧合。⁵和過去幾百年

2. Eusebius, 《教會史》1.4.2。

3. 見Julian, 《頌歌學辭典》1:601, 並對這部頌歌在南洋傳教史上的地位明。

4. K.S. Latourette, 《基督教傳播史》，七卷本, New York, 1939-45。

5. A. Schlesinger, Jr., 「傳教活動和帝國主義理論」, 載於*The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, 1974, 頁336-73。

基督教的現象一樣，傳教活動和軍事活動有時候是攜手並進的，都為對方的目的服務，其方式或本質不是常常符合基督精神的。中世紀的基督教傳教方法常常是用戰爭征服整個部落，然後強令整個敵軍在附近的河水中洗禮。⁶儘管方法多有不同，但這種方式延續出現在近代傳教活動之中。因而，雖然耶穌本人原來生活在近東，但是，作為一種歐洲宗教，他的信息來到世界各國和海上的島嶼；在**來自歐洲的宗教**和常常又是**關於歐洲的宗教**的雙重意義上，這都是一種歐洲的宗教。的確，在「偉大的世紀」之末和第一次世界大戰之前夕，顯然是貝洛克(H. Belloc)杜撰出一句具有挑戰性的格言：「基督教信仰即歐洲，歐洲即基督教信仰」。⁷

認同歐洲和「基督教信仰」的作法，一方面意味着，凡是接受歐洲經濟、政治和軍事統治，因而接受了歐洲文明的人，都承受了要皈依歐洲對耶穌基督之信仰的壓力。但是，這同樣也意味着，對耶穌基督的信仰必須以歐洲的條件為依據，或取或捨，而這一信仰所取的形式——組織、倫理、教義、儀式諸方面的形式，雖然按必要性應盡可能多地採納，卻又按可能性盡可能少地採納，但是必須是這種信仰所採用的歐洲輪廓的形式。

把傳教活動視為白種人帝國主義道袍而拒斥，這雖然在現代東方和西方反殖民主義文獻中已經變成一部分固定的見解，卻是一種簡單化作法。這種簡單化作法忽視了貫穿「偉大的世紀」和以前很久基督教傳教史中的傳記、宗教和政治的現實情況，因為傳教士一直是以耶穌的名義來努力理解，並學會尊重他們所面臨的各種文

6. K. Holl, 「古代和中世紀教會的傳教方法」, 載於 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 三卷本, Darmstadt, 卷三, 頁117-29。

7. H. Belloc, 《歐洲與信仰》, New York, 1921, 頁viii。

化的特性的。而且，還應該指出，在這方面，在歷史上，東方教會和西方教會的傳教方法之間是存在着明的區別的。基督教傳教士君士坦丁-西里爾和美多迪在九世紀來到斯拉夫人那裏時，他們不僅把聖經，而把東正教會的禮拜文獻翻譯成斯拉夫語。⁸與此成為照的是，奧古斯丁在五九七年到英格蘭人那裏去的時候，他不僅帶去了福音信息和羅馬教廷的權威，而且帶去了拉丁文彌撒祈禱文，並且把接受拉丁文彌撒作為皈依基督信仰的條件。⁹像西里爾和美多迪烏這樣說希臘語的傳教士沒有教他們的斯拉夫人門徒學習閱讀希臘語，可是西派傳教士卻必須教會他們使之改變信仰的比薩族基礎拉丁語，講解學會拉丁語的意義。在加羅林時期，「處處使用拉丁語，不可逆轉地及於祈禱書和書面文字」，拉丁語變成了一種「純粹的人工語言」。然而，它也是「精神生活唯一的媒介」，而且，與這一過程幾乎無關、完全無意的是，它能夠又一次變成接近基督教以前的羅馬文化遺產和古典拉丁語文學的一種途徑。¹⁰

但是，基督徒理解和尊重一種當地文化最突出的例子見於一位羅馬天主教傳教士，而不是東正教傳教士的工作，這就是耶穌會教士利馬竇(M. Ricci)在中國的功績。一位中國文化史當代英國學者稱他為「歷史上最優異和光輝的人士之一」。¹¹第一代耶穌會教士，在沙勿略(F. Xavier)的領導和鼓舞下，把向中國傳教工作列為議事日程重要項目。但是在傳教過程中，耶穌會教士原是

8. F. Dvornik, 《拜占庭傳教團在斯拉夫人中間》, New Brunswick, 1970, 頁107-109。

9. V. Bede, 《英國人民教會史》22。

10. Auerbach, 《文學語言及其聽眾》, 頁120-21。

11. J. Needham, 《中國科學與文明：引論》, 二卷本, Cambridge, 1961, 卷一, 頁148。

一直遵從西方教會的中世紀工作模式的，介紹羅馬天主教彌撒祈禱式，禁止使用白話漢語，強令使用拉丁語。隨着利馬竇於一五八二年來到澳門，這種方法受到嚴格重審。利馬竇身穿佛教僧服，後來又穿上儒家士裝，成為自然科學和中國史並中國文學的知名權威。

這種博學使他能夠把耶穌的位格和信息表現為中國文化具有歷史意義的追求和渴望的實現，十分類似早期教父把耶穌表現為希臘－羅馬對邏各斯的信仰的頂峰，新約把耶穌表現為猶太人對彌賽亞的希望實現。利馬竇認為，中國人「肯定能夠成為基督徒，因為他們的學說之本質不包含任何與天主教信仰對立的成分，天主教信仰在任何方面也不妨礙他們，事實上反而會幫助他們達到他們經典作為目標提出的安寧與大同。」¹²在他在世之時，尤其是他於一六一〇年逝世之後出現的關於「調和主義」之合法性的「中國禮儀之爭」的年代裏，利馬竇都曾被指責損害了基督位格的獨特性。但是，依據他的像《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*, 1603)這樣的漢語神學著作，對他的功績的興趣之高漲一事表明，利馬竇一直是一位正統的天主教信徒，正是他的正統使他嚴肅認真地對待了中國諸傳統的完整性。¹³雖然對當地思想和文化的關注不如利馬竇深切，但是，十九世紀的羅馬天主教傳教士和新教傳教士都常常努力以耶穌的名義忠誠於福音傳播工作，同時深深地(越來越深入地)尊重他們被派往的國度的本地文化和本地傳統。

和過去一樣，十九世紀和二十世紀的基督教傳教團

造成了許多社會變化和宗教教派歸屬的變化。對於未來文化發展來說，這些變化中最重要的大概是傳與促進世界讀寫能力運動之間的緊密關係。對於其人的歷史而言，這種成就之重大意義的標誌是大多拉夫人使用的字母表，稱為西里爾字母表，以表彰九世紀「派往斯拉夫人處的使徒」聖西里爾；他和他的美多迪烏一直受到傳統性的讚譽，因為他們創造了字母表，以希臘語抄本大圓體字母為依據，又因為夫語音素複雜而添加幾個希伯來語字母。因而，不於九世紀的斯拉夫人，而且對於十九世紀的其他所教徒來說，一千多年來，傳教士文化的兩種基本因一向是聖經的，尤其是新約的翻譯工作和傳教士學教育。在非洲和南太平洋的一個又一個國家，基督教傳教士在到來之際，都發現沒有一種本地語言有書字，因此，為了翻譯上帝之道，必須為這些語言的或幾種創造書面文字。因此，在許多情況下，本地外國人對某一語言的科學理解的最初的努力，均來自傳教士。他們編寫了第一批字典，整理寫作了批語法書，創造了第一批字母表。因而，用這些語出來的第一個重要的名字一定是耶穌的名字，使該的發音適應於這些語言的特殊音位結構，一如在歐部語言中的情況那樣。新教傳教聖經公會，特別是顛與外國聖經公會(*the British and Foreign Bible Society*)。國聖經公會，起源都歸功於十九世紀基督教傳教團十九世紀和二十世紀，他們把福音書，有時還有新他部分和整本聖經，翻譯成其他一千多種語言，平均年五種以上。¹⁴

新教傳教協會和羅馬天主教團建立的學校和這

12. 同樣引自J.D. Spence, 《利馬竇紀念館》, New York, 1984, 頁210。

13. 我只知道真正的意思在無名氏法文譯本, 《一位中國學者與一位歐洲醫生關於上帝真實概念的談話》中的「真正的意義」, 載於*Lettres édifiantes et curieuses* 25 (1811), 頁143-385。

14. 這方面的資料收集在《譯成千種語言的書》(New York, 1938)中。

業有密切的聯繫，而且經常發揮福音書翻譯和為這一翻譯工作提供依據的語言學研究二者之中心的作用。¹⁵同時，這些學校還教基督徒子女和任何其他來就學的人西方語言，和已派遣傳教士的教會的西方基督教文化。這一情況造成了他們對待當地文化的困惑感，因為教會學校的教師想要以基督的名義來掌握這種文化，而且覺得必須也以基督的名義來拔鋤其邪異之因素。因為各地的本來傳說和作法被認為是和異教的精神和迷信揉合為一，所以這樣的學校認為宣講這些東西不是自己使命的一部分；然而，為了教授耶穌信息，這些教師又必須學習這種文化，雖然不一定講授。在畢業於這些學校的亞洲和非洲的領導人的回憶錄中，作為攻擊白種人基督教殖民主義的一部分，他們幾乎都必不可少地要表達出痛苦和指責，指出自己本國文化之根的喪失是傳教士教育和帝國主義學校在傳教領域和自己國家中的副產品。例如，尼赫魯(J. Nehru)是在海屢(Harrow)和劍橋(Cambridge)受教育的，用他自己雄辯的英語詞句來說，他變成了「一個東西方的奇怪混合物，所到之處，無所適從，在祖國則全然格格不入」，痛感自己與印度平民宗教之間存在着深廣的疏異——他一直沒有擺脫這種疏異感。¹⁶尼赫魯的話很可能表達了許多國家數代人的心聲，這些人有的是虔誠的基督徒，大部分則是被從本國文化中連根拔起的亞洲人或非洲人，他們在「所到之處，無所適從，在祖國則全然格格不入」。因此，在許多整體文化的生命中，而不僅僅是個體家庭的生命中，雖然嚴酷，卻名副其實地實現了耶穌在福音書中的話所描寫的那種疏異：「因為我來是叫『人與父親生疏，女兒與母親生

15. 只舉許多例子之一，見F.M. Yang, 「天主教傳教士對中國方言研究的貢獻」, *Orbis* 9 (1960), 頁158-85。

16. J. Nehru, 《自傳：走向自由》, Boston, 1958, 頁236-50。

疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵就是自己家裏人。』」(太10:35-36)

所以，耶穌被看作是一個西方形象，在「青年會」早期宗教藝術中，他所一直得到的藝術表現一如在歐洲、英國和美國傳教運動福音派和虔敬派文獻中所得。但是，從利馬竇和甚至更早的時期，傳教活動的基督教藝術承認有必要用新觀眾喜聞樂見的形式來表現耶穌的形象。所以，利馬竇為他在中國的目的採用一個叫威利克斯(A. Wierix)的人之版畫中的一幅，該畫表現復活後的基督和彼得(約21)，他把畫改變，用以描繪彼得在水上行走(太14)。¹⁷同樣主題也出現在莫尼·劉和佩(音譯，H.P. Liu)的《暴風雨平息》(*The Stillness of the Tempest*)之中；這位女畫家有中國姓氏和一個教名，是奧古斯丁母親的名字(Monika)。在這裏，一個中國的耶穌站在船頭，責備暴風雨，下令說：「住了吧，靜了吧！」(可4:39)；在這個時候，他驚恐的中國門徒——大部分長着鬍子，像西方藝術中的人物，但是臉型是東方的——正在用力划槳，用力拉飄揚的帆。傳教士及其會眾是熟悉海上暴風雨的險境的，顯示耶穌對自然力量主權的奇跡控制了他們的處境。

然而，福音派和虔敬派也很早就已經承認——有時候在傳教地帶比在家園更為明確——給非基督教世界送去耶穌的肖象——甚至具有本地面容的耶穌肖象，或者送去關於耶穌的文獻——甚至用地方口頭語言出版的關於耶穌的文獻，都是不夠的。即使在耶穌在世之時，這也是不夠的，所以，他是以一個治病人者，而不是教師的身分來臨。同樣，在第二世紀和第三世紀，他的追隨者的傳教活動也是助人和治病，而不單純是宣講福音。

17. Spence, 《利馬竇紀念館》, 頁59-92。

「拯救」這個詞，在希臘語裏是sotēria，在拉丁語及其派生諸語言中是salus，在德語及其同源諸語言中是Heil，都有「健康」之意義。哈納克指出：

基督教的宣教進入了這個渴望拯救的世界。在它通過予人印象深刻的宗教哲學獲得最終的勝利以前很久，它的成功就已經因為它應許和提供拯救這一事實而得到保證。因為這一特點，它勝過了其他一切宗教和教派。它的作為超過豎立與夢想國中想象的藥王(Aesculapius)對立的真實的耶穌。基督教有意地、認真地採納了「拯救、或治療宗教」的形式，或者「靈魂與軀體醫學」的形式，同時還承認自己要務之一是堅持不懈地關懷軀體患病者。¹⁸

對於通過耶穌實現拯救的福音全貌的這一敏銳的描寫，既適用於十九和二十世紀，也適用於二和三世紀。在三世紀，俄里根對耶穌的描寫是「在他身上的邏各斯和醫療力量(therapeia)，比靈魂中的任何邪惡更為強大」。¹⁹新約最後一章描寫了有上帝羔羊耶穌基督和生命樹的上帝之城，解釋說「樹上的葉子乃為醫治萬民」(啟22:2)。

在一個從狂暴肆虐的飢餓、疾病和戰爭中救助各民族的時代裏，這種救助已經變成了主導的道德誠命，而醫治者耶穌已經佔有了中心位置。依據一八六四年改善戰地軍隊傷病員狀況日內瓦會議的規定，為實施這一道德誠命而創建的國際組織取名「紅十字會」，這就是耶

穌中心地位的象徵；該會標誌反轉使用瑞士國旗色，是一個白色背景上的紅十字。然而，以耶穌名講福音和救助治療使命二者之間的聯繫也一直是一論的問題，特別是在二十世紀。這一爭論也像是對福音書中一句話字面意義的一則評論：「凡因你們是督，給你們一杯水喝的，我實在告訴你們，他不能賞賜。」²⁰可以說似乎在每一個時代都有一些人十視稱呼基督的名字、辨清這一名字的教義意義和神義，反對這一名字的敵人來保衛它——但是，他們稱呼他的名字，卻不給一杯水。然而，看來，其他能給予一杯水、提供治療，改善境遇不佳者的社會——不過，雖然這樣作，卻不明顯地提及基督的名耶穌這句話的意思是不是說回應他的召喚這些方式每一種都僅僅是對這一二元誠命的某種部分的服從。在回答這個問題過程中，關於基督門徒在當今世界要責任的大部分爭論，都集中在這一誠命兩個組成之間這一脫節情況。

這一爭論的一個日益發展的特徵，是強調耶穌和追隨古代其他道之大師的人之間的合作，而不爭。主張這種合作的那些耶穌追隨者堅持認為，他耶穌位格的普遍性和他的信息的普遍性的忠誠程度亞於擁護通過傳播福音進行征服這種傳統方法的人是，他們強調，耶穌之普遍性在世界上確立，不是消除已經賦予世界各民族的光明與真理的各種因素法。因為，無論那真理的近似的和歷史的源泉是甚其最終的淵源都是上帝，耶穌稱之為父的那同一帝；否則，對上帝一元性的承認就是空洞的。對於的基督教之多種因素、特別是它的教條主義和文化

18. Harnack, 《傳教與傳播》, (見第六章注5), 頁108; 粗體是原有的。

19. Origen, 《駁克爾索》8.72。

20. 《馬可福音》9:41。

主義的批判，引發出這樣一個見解：基督教在和其他信仰的接觸中，固然可提供許多教導，但是也有很多東西要學習。耶穌的確是屬於全世界的人；之所以如此，是因為他使人更加深刻地認知上帝的全部啟示，無論這種啟示在世界史上何時出現；正因為如此，他自己的教誨和信息繼而也獲得了更為深刻的意義。依據索得布洛姆主教一九三一年在吉弗特講演中提出的精闢論斷，「作為歷史啟示者，作為已成肉身的道和髑髏地的奧秘之基督的獨特性，在本質上是基督教的獨特性格」，這一點強化了這一斷言，即，「上帝在歷史中，在教會之內和之外顯現着自己」。²¹對於這一立場最為完整的陳述是一九三二年代表美國七個新教教派的一個評審委員會發表的、發人深思、篇幅浩大的報告：《傳教重審：百年之後一俗人之探索》(*Re-thinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*)。

這一「俗人之探索」的諸作者在對世界，尤其是在亞洲和非洲的傳教活動作出廣泛的概述之後，用了七卷的資料評述了傳教和基督教在世界的事奉情況，不僅對於特殊的策略，而且對其基礎哲學也作出令人信服的重審。他們的結論是，對耶穌之特殊性及其信息的絕對性的強調，在傳教活動綱領之中雖屬必要，但終為一暫時之因素。一位傳教史學者總結了《傳教重審》的原則：

一般認為，今日傳教士的任務，乃是看到其他宗教中的優點，幫助這些宗教的信徒去發現、或者重新發現他們自己傳統中的全部精華，在社會改革和純淨宗教表現方式中和全部

其他傳統中最活躍、最有進取心的人士合作。目標不應該是改變他們的信仰，即把一種宗教信仰成員引入另一種信仰，或者企圖建立基督教的壟斷地位。合作應該取代強令。可以辯證出來的最終目的，是各種宗教擺脫其孤立狀況，參與一種全世界的聯誼境界，從而讓每種宗教都找到自己恰當的地位。²²

傳統的基督教定則是「除他(耶穌)以外，別無救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以得救」(徒 4:12)，對這一定則的如此劇烈的審議不免地要引起激烈的討論和廣泛的爭議，特別是這一提出之時，正值巴特重又強調耶穌之獨特性和耶穌的核心性。

重新定義耶穌普遍性的這些提議出現之時，也西方學者對其他宗教傳統的語言和文化予以新的注目。不足為奇的是，這些學者中有許多人在家庭教育、或者在兩方面，都和基督教傳教團活動有聯繫。傳教士的子女，還有許多傳教士本人，都是向歐美解釋東方諸文化的先驅者。作為把福音書譯成多種語言之壯舉必不可少準備工作的語言學學術研究現在變成了一座橋樑，帶引西方旅行者作反方向旅行。一八七五年，德國出生的優秀學者，牛津大學教授、印度學學者繆勒(F.M. Müller)，開始出版《東方聖書》(*Sacred Books of the East*)，最後共出五十一卷。這套向不能夠研讀原著的讀者展現出了東方，尤其是印教聖賢的精神財富。與此同時，由於一八九三年在哥倫布舉辦哥倫布世界博覽會，以紀念哥倫布發現新世

21. N. Söderblom, 《活的上帝：個人宗教之基本形式》，Boston, 1962, 頁349, 379。

22. S. Neill, 《基督教傳教史》，Baltimore, 1964, 頁456。

百周年，也舉行了一次世界宗教公會會議，其目的在於彰顯這一發現的宗教涵義，即：人類不獨是歐洲人，因而也不獨是基督徒，而是全球的、普天下的人。雖然基督教傳教活動在十九世紀和二十世紀取得了重大成就，但是，看來不可置疑的是，基督徒在世界人口中所佔的比例仍在不斷地減少，因此，看來不能設想基督教會和基督信息會征服世界全部人口並取代人類其他一切宗教。如果說耶穌是屬於全世界的人，那麼必須採取某種其他的方式才能如此。

從這一日益加深的新普遍論的精神中演化出來的最為重大的文件可能不是一九三二年的《傳教重審》，而是卅三年以後，在一九六五年十月廿八日發表的一個文件，即第二次梵蒂岡公會會議的《教會對非基督宗教態度宣言》(*The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions Nostra aetate*)。在一系列的簡潔而鮮明的段落中，宣言描寫了原始宗教、印度教、佛教和伊斯蘭教中發揮作用的宗教追求和精神價值；宣言以具有歷史意義的肯定性態度表明：

天主教會絕不反對這些宗教中一切真理的和神聖的因素。天主教會誠摯地尊重這些行為方式和生活方式；這些教規和訓導，雖然在許多細節上有別於天主教的規定和主張，但是依然常常映射出啟發一切人的真理之光明(約1:9)。的確，天主教會宣佈，而且必須宣佈，基督是「道路、真理、生命」(約14:6)，人在基督身上找到充實的宗教生命，而上帝也是以他來使萬物與自己和解的。²³

宣言引用《約翰福音》中的兩段清楚地說明了問

23. 《第二次梵蒂岡公會會議文件》，頁660-68。

題。在《約翰福音》中，耶穌說他自己是「道路、真理、生命」，還說，人只有通過他才能來到天父身邊。但是，《約翰福音》也提供了啟蒙主義時期耶穌形象普遍論的題銘；《約翰福音》在序文中宣佈在耶穌身上成為肉身的上帝之邏各斯即道是為來到這世界上的每一個人啟蒙的。第二次梵蒂岡公會會議引用這兩段文字的權威，致力於同時肯定普遍性與特殊性，並且以耶穌的形象作為二者的依據。

在第二次梵蒂岡公會會議上和基督教全部歷史上，特別是第二次世界大戰以來的一個特別的問題，是基督教與其母體信仰猶太教之間的關係問題。大屠殺發生在名義上的基督教土地之上，而且，諸教會在反對大屠殺方面的記錄在基督教史上不是最高尚的一頁。在德國羅馬天主教徒和新教徒中間，正像新約對使徒保羅參預司提反殉難的敘述那樣，有人「同意」猶太人的「死亡」(徒8:1)，而更多的人(現在看起來不過是事後之聰明)則對當時情況視而不見、麻木不仁。第二次梵蒂岡公會會議宣佈，它「對任何時代、任何來源的針對猶太人的反猶主義的仇恨、迫害和表現都深感遺憾」；而所謂來源看來是包括教會過去的一切正式文件和文獻的。²⁴它還譴責任何「不分青紅皂白指控當時在世的猶太人或者今日猶太人」對耶穌之死負有罪責的企圖，堅持認為「不應該認為猶太人是受到上帝的非難和責備的」。

對於基督教與猶太教之間關係的這種反思部分地是全世界對於大屠殺痛感驚駭造成的後果，但是，這種反思也是伴隨基督教的理解力和反思的深化而來臨的。結果是自第一世紀以來基督教對於猶太教地位的最具根本性的重審。具有諷刺意義的是，德國納粹反猶主義凶狂

24. 同上，頁666-67。

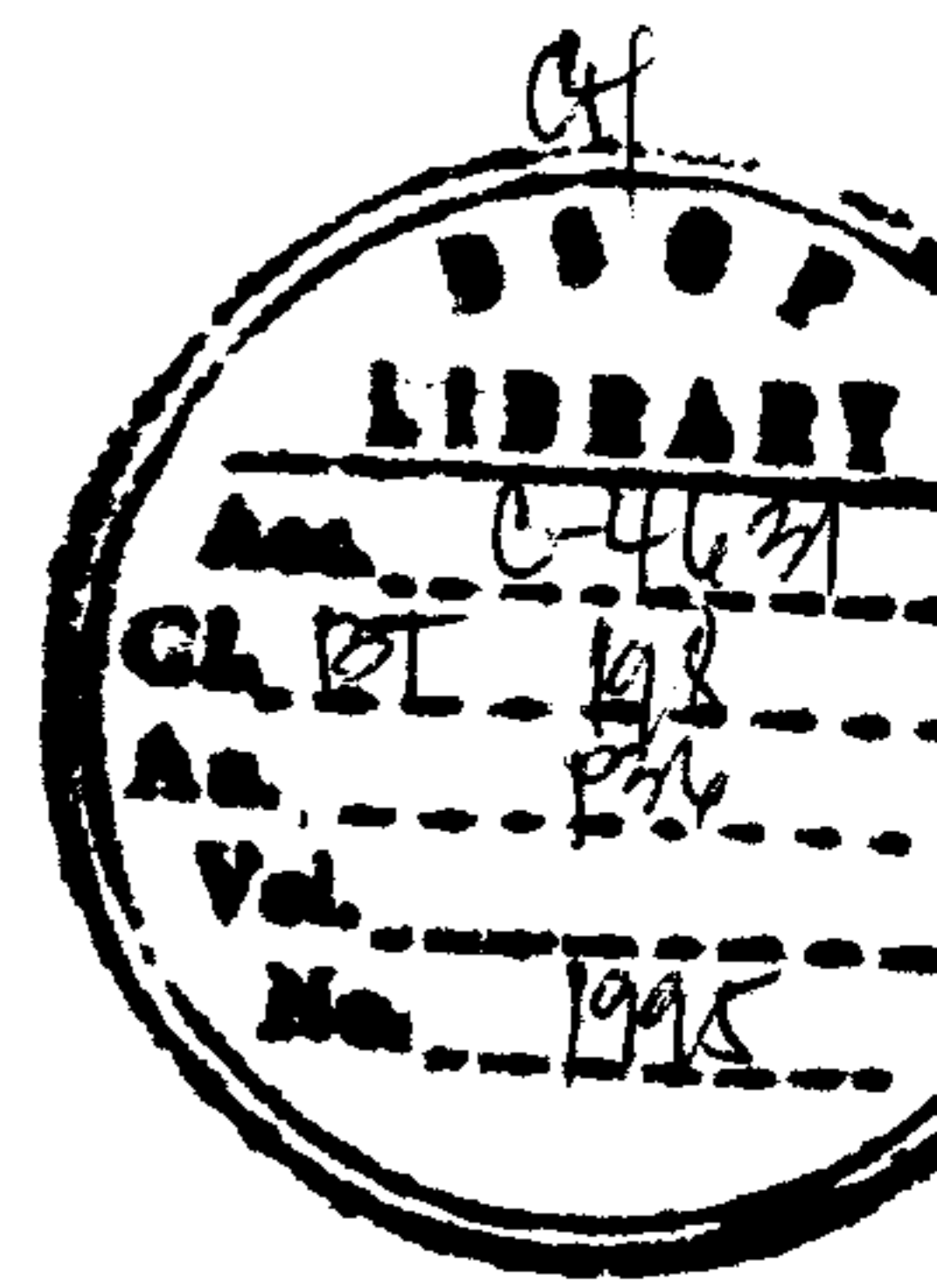
和大屠殺的年代，也是基督徒培育對耶穌、使徒和新約的猶太教特徵的新意識的年代，這一意識在梵蒂岡公會議的語言中得到表達。在德國納粹時代開始的一九三三年，也是在德國，出版了二十世紀影響最為深遠的聖經參考書之一，即基特爾(G. Kittel)²⁵編輯的多卷本《新約神學辭典》(*Theological Dictionary of the New Testament*)的第一卷。從基特爾《辭典》數百條目中可以得出的最重要的學術和神學總結很可能就是：新約的教導和語言，包括耶穌本人的教導和語言，如果脫離了猶太教語境背景，就不能得到理解。還依然是在《約翰福音》中，雖然某些語言對猶太人有些敵意，但是耶穌作為一名猶太人對一名非猶太人說話時的記述是：「我們(猶太人)所拜的，我們知道，因為救恩是從猶太人出來的」(約4:22)。在緊接下一句經文中，他繼續說：「時候將到，如今就是了，那真正拜父的(這當然是指猶太人和外邦人)，要用心靈和誠實拜他。」在這裏，主題又一次是普遍性與特殊性，因為二者都以猶太人耶穌的形象為根據。

由於宗教信仰與宗教學術這些潮流和懷疑主義與宗教相對主義同樣強而有力影響的奇異混合，耶穌的普遍性與特殊性不僅對於二十世紀的基督徒，而且對於人類，也變成為一個重大議題。本書後幾章說明，隨着對於組織化教會敬重的減弱，對耶穌的尊崇已經增長。

「二千年間之耶穌」的形象的統一性和多樣性已經表明，耶穌身上所具有的內涵比神學家的哲學和基督論所能夢想到的還要多。在教會之內，和遠在教堂圍牆之外，他的位格和信息，用奧古斯丁的話來說，是一種

25. 有關對其現象的譏諷，見R.P. Ericksen, 《希特勒時期的神學家：戈哈特·基特爾，保羅·阿爾特豪斯與艾馬努埃爾·赫什》，New Haven, 1985。

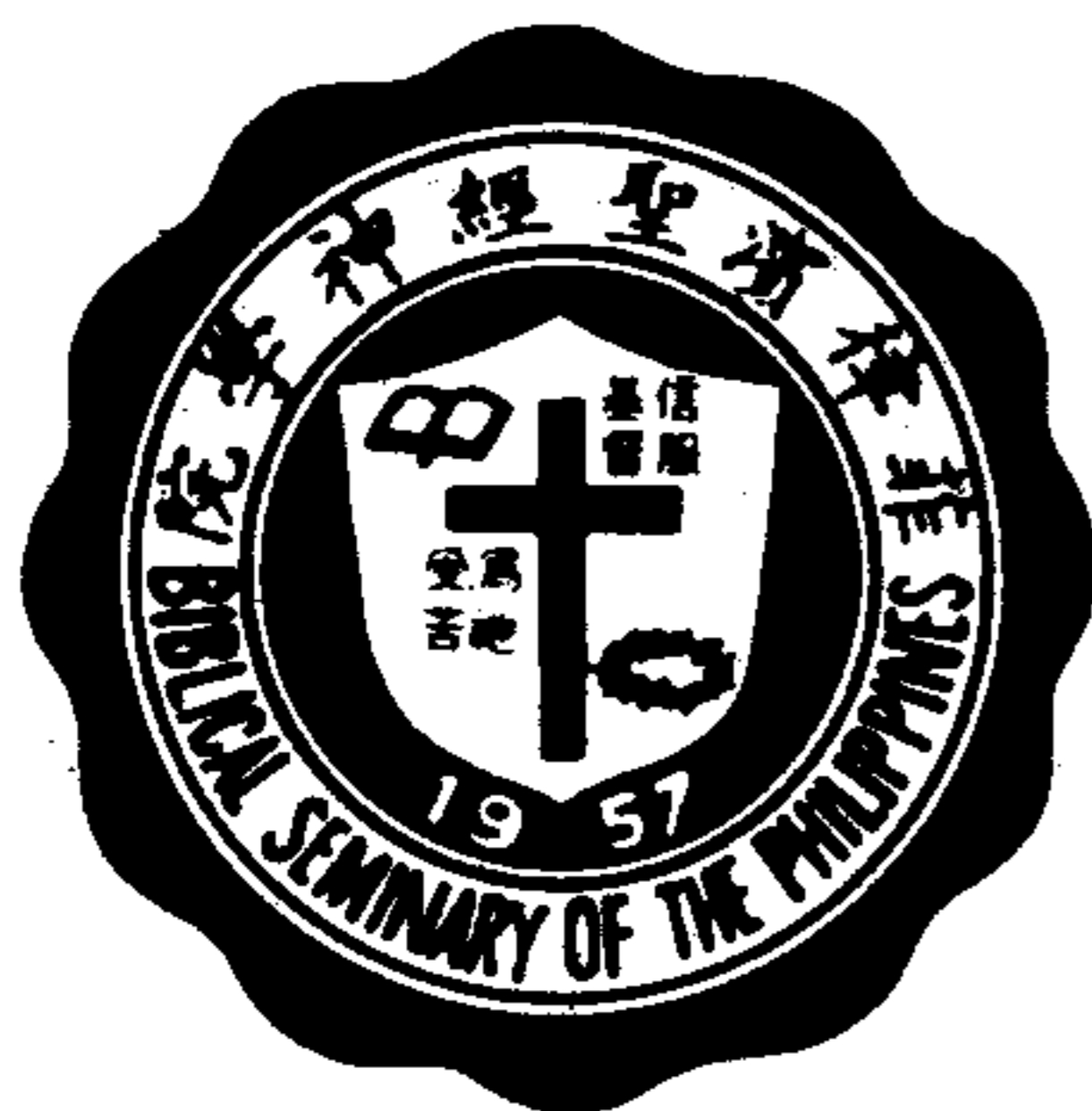
「永遠古老、永遠年輕的美」；²⁶現在，他屬於整個世界。



26. Augustine, 《懺悔錄》9.27.38。

CH
BT
198
P36
1995

BSOP
LIBRARY



GENERAL RULES

1. Protect book from damage.
2. Do not write / mark inside.
3. Remember to return books promptly.

C-4631

研究系列

- Barth, K. / Küng H., *Mozart's Freedom and Traces of Transcendence*
巴特/漢斯·昆 莫扎特的自由與超驗的踪跡
- Bellah, R.N., *Beyond Belief*
貝拉 超越相信
- Berger, P., *A Rumor of Angels*
伯格 天使的傳言
- Bomann, T., *Hebraisches Denken im Vergleich mit Griechischem*
波曼 希伯來思想與希臘思想之比較研究
- Brändle, R., *Ethik der Schrift an Diognet*
布倫德 第歐根尼書簡的倫理學
- Cox, H., *The Secular City*
科克斯 世俗城市
- Flonovsky, G., *The Way of Russian Theology*
弗洛羅夫斯基 俄羅斯神學之路
- Hecker, J., *Religion Under the Soviets*
赫克 俄羅斯的宗教
- Jonas, H., *The Gnostic Religion*
約納斯 神秘知識的宗教
- Lévinas, E., *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*
列維納 艱難的自由：猶太思想研究
- Loewith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*
洛維什 世界史與救恩事件
- Luckmann, T., *The Invisible Religion*
盧克曼 看不見的宗教
- Luhmann, N., *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*
盧曼 宗教教義與社會演化
- Ott, H., *Wirklichkeit und Glaube*
奧特 實在與信仰
- Pannenberg W., *Was ist der Mensch ?*
潘能伯格 人是甚麼？
- Pelikan, J., *Jesus Through the Centuries*
帕利坎 歷代耶穌形象
Christian Tradition I-V
基督教傳統 卷一至卷五
- Peter, N., *Overbeck und Christlichkeit in der Moderne*
帕特 歐韋貝克與基督教的現代性
- Ruether, R.R., *Sexism and God-talk*
蘿特 性別主義與言說上帝
- Simmel, G., *Zur Soziologie der Religion*
西美爾 宗教問題
- Theozkyj, E., *Philosophy of Christian Marriage*
特洛茨科依 基督教的婚姻哲學
- Torrance, T.F., *Theological Science*
托倫斯 神學的科學
- Tracy, D., *Plurality and Ambiguity*
特雷西 詮釋學、宗教、希望
- Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentums*
特洛爾奇 基督教的絕對性
- Wessell, L., *Reinterpretation of Lessings' Theology*
維塞爾 萊辛神學再釋