

A Christianity

基督教学术研究文库

Academic Studies Library

历代耶稣形象

【美】帕利坎著·杨德友译



上海三联书店

0104571

B979

A Christianity

5



201046714

基督教学术研究文库

Academic Studies Library

刘小枫主编

中央社会主义学院

DF90/18 书 ☆

历代耶稣形象

[美] 帕利坎著 · 杨德友 译



上海三联书店

历代耶稣形象

著 者/[美]帕利坎

译 者/杨德友

责任编辑/赵立新

装帧设计/姜 明

责任制作/钱震华

责任校对/张大伟

出 版/上海三联书店

(200233) 中国上海市钦州南路 81 号

发 行/新华书店 上海发行所

上海三联书店

印 刷/华东师范大学印刷厂

版 次/1999 年 8 月第 1 版

印 次/1999 年 8 月第 1 次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/221 千字

印 张/9.5

印 数/1—5100

ISBN7 - 5426 - 1028 - 7

B·86 定价 14.30 元

图书在版编目(CIP)数据

历代耶稣形象/(美)帕利坎(Pelikan, J.)著;杨德友
译. —上海:上海三联书店,1999.9

(基督教学术研究文库)

书名原文: Jesus Through the Centuries. His Place in
the History of Culture

ISBN 7-5426-1028-7

I. 历… II. ①帕…②杨… III. 基督教-研究
IV. B979

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999)第 45729 号

2010/18

总 序

百余年来,无论欧美还是中国思想文化界,都发生了很大的变化,这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文——社会科学学术形态。一种实证知识性的思想原则和与之相应的知识学方法构成了现代学术的品质。大学和研究机构在现代社会中的设置和扩建,为现代学术提供了制度性的基础。因此,从知识学原则和学术建制两方面看,现代学术都与传统的思想文化形态有性质上的不同。

现代学术(人文——社会科学)的首要任务是,以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会,尽可能与意识形态保持距离地反省人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中,基督教神学自身作为一门传统思想学术也发生了变化,成为人文——社会科学学术的一个组成部分。

百年来,汉语的现代学术建设已初具形态和规模,无论是欧美现代学术典籍的翻译还是汉语思想学术的研究本身,已呈积极发展之势。

基督教文化不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍是其基本

结构要素,亦已成为汉语文化的一个组成部分。从现代学术的角度,研究基督教的思想和社会之历史和现实,是汉语学术界的一项任务。在汉语现代学术的百年发展史中,对基督教思想和社会的学术研究,实际最显单薄。

本文库致力建设基督教文化研究的学术领域,主要译介欧美现代学术(19世纪末以来)中基督教文化研究具有学术份量的典籍,亦刊行汉语学者的相关学术研究成果,俾益于发展中的汉语人文——社会科学以至思想文化。

文库的编译工作由我国人文学者从事,邀聘海内外资深学者为编译学术顾问。现代学术的发展很快,新概念迭出,译述之难,事者皆知。文库编、译者诚愿学术界同仁不吝指教,共臻学术。

刘小枫博士

1994年10月于南京

中译本导言

基督宗教的基本教义、崇拜活动、伦理原则，是以耶稣基督的身位为中心标志的，正是耶稣基督的形象使基督宗教与其他宗教在教义原理、宗教实践和生活观念等方面区别开来。

因此，从整个世界文化和世界宗教的范围来看，耶稣基督的身位具有一个统一的形象；但从历史的角度看，这个统一的形象是不存在的，即使在基督宗教的内部亦如此。描述耶稣基督的基本文本四福音书，已呈现多样性，历史中的教会和神学，对四福音书的阐释，就更是多样了。基督教思想史是对耶稣基督临世事件的阐释的历史，由此形成了基督宗教思想的传统。本书作者，美国耶鲁大学思想史学教授帕利坎（J. Pelikan, 1923 - ）的五卷本著作《基督教传统：基督教学说发展史》提供了一幅画卷。

耶稣基督形象在历史上不仅对基督宗教的形成和发展是决定性的，而且对整个欧洲和北美（所谓“西方”）文化的影响亦是决定性的。《基督教传统》提供了对基督宗教思想内部的耶稣基督形象之多样性的历史性描述，本书则提供了对

更大范围的西方文化史中的耶稣基督形象之多样性的历史性描绘。

在基督神学中,有一门专门的论域——基督论,它虽不等于整个基督教神学思想的论域,但确是基督教神学中最重要、最富特色甚至最有歧义的论域。神学中的基督论史可以想见是极富意蕴的一门学科。

本书堪称基督论的文化史,它着重描述的不是历代神学思想中的基督论,而是西方历代文化形态中的基督论,在此意义上,本书是一部富有创意性的文化史杰作,有助于对耶稣基督形象的更为全面的认识。

历代神学思想中的基督论与历代文化形态中的基督论是不同的,尽管在某种程度上有叠合的情形,因此,作者称本书是五卷本的《基督教传统》的另一半,两书合璧方构成一幅整全的耶稣基督的历史画像。

与五卷本的《基督教传统》相比,本书相当粗略,仅提供了一个粗线条的描绘,这不仅指篇幅,在内容上亦有残缺,例如,本书基本上没有给东方正教地区的文化形态中的耶稣基督形象足够的篇幅,而这方面的著作,当然是有的(如 J. Meyendorff,《拜占庭神学中的基督》;P. Evdokimov,《俄罗斯思想中的基督》)。因此需要指出,本书主要提供了西方基督教文化地区中的耶稣形象史。此外,本书对这一文化地区中的耶稣形象在当代的表达亦着墨不多,这一方面的情形同样是相当令人感兴趣的(如 J. Kuschel 对现代文学中的耶稣形象之研究)。

尽管如此,本书至少出色地表明了耶稣基督形象在西方文化史中是丰富而鲜明的,充分证实了耶稣基督的身位

对文化的广泛的激励性,更重要的是,它提醒我们关注汉语文化中的耶稣基督形象,和认真看待不同历史时期的不同的耶稣形象。

刘小枫
1995年3月

序 言

我要说,长期以来我就想要写这本书的。在《基督教传统》中,我描述了耶稣基督其人其事对于基督教教会的信仰和教导的意义的历史,现在我要在这里描述故事的另外一半:他在文化通史中的地位。

克雷孟梭(Clemenceau)曾经说过,战争是极为重大的事件,不能只限于军事。同样,耶稣是极为重要的形象,不能只留给神学家和教会去研究。应耶鲁大学德维因讲座(W. C. Devane Lectures)的邀请,在一个学术环境中发表公开讲演,正好提供了我写作这本我一直要写的书的机会。讲座的听众有市民和学者,具有不同的年龄、社会背景、教育水平和宗教信仰。本书同样是为这样的读者写的。因此,我在引用文献时尽可能地使用通行版本,改写或采纳以往的各种译文(包括我自己的),而不去时时进行学究式的解释;《圣经》引文通常摘自标准修订版(R. S. V)。

我得益于听众和学生、同事和评论者,在此向他们表示衷心感谢。尤其感谢本书编辑莱登(J. G. Ryden)和霍夫迈尔(B. Hofmaier),他们敏于听取见解,修改我的原稿时表现出高雅的趣味,

2 历代耶稣形象

使我避免了粗陋和错谬。

本书献词旨在表达,我对明尼苏达州科利治维尔洗礼者圣约翰修道院(Abbey of St. John the Baptist)我的兄弟的手足之情;我是这一修道院本笃会大家庭的义子,并以此自豪。

目 录

中译本导言

序 言

引 论：真、善、美 1

本书性质和写作目的：本书既不是耶稣生平，也不是基督教史，甚至不是关于耶稣的神学学说史，而是对他在文化史上之地位的一系列形象的描述。

第一章 拉比——犹太教教师 11

耶稣是1世纪犹太教背景中的教师和先知。在涉及以色列传统方面，《新约》具有犹太民族性。

第二章 历史的转折点 25

基督对人类历史的意义。1世纪和2世纪的启示论、先知论和伦理学。耶稣生平对于传记写作和历史编撰学的意义。

第三章 外邦人的光明 41

异教对基督的“预表”，尤其是苏格拉底和维吉尔。基督教传教士和护教者带给2世纪和3世纪希腊-罗马世界的信息。

- 第四章 万王之王** 57
- 在2世纪和3世纪的罗马帝国,该撒的主权与基督的主权。作为基督徒的君士坦丁像该撒那样取得胜利;“基督教帝国”在4世纪兴起。
- 第五章 宇宙性的基督** 71
- 在3世纪和4世纪基督教化的柏拉图哲学中,逻各斯即基督是心智、理性和上帝之道,是宇宙的意义。
- 第六章 人子** 87
- 按照在5世纪首先由奥古斯丁提出的基督教心理学和人类学学说,道成肉身的上帝之子既显现出人类生命的应许,也揭示出恶的势力。
- 第七章 真实的形象** 103
- 基督是拜占庭文化中新艺术和新建筑形式的灵感源泉。8世纪和9世纪的圣像画的艺术涵义和形而上学涵义。
- 第八章 被钉十字架的基督** 119
- 文学和艺术中的十字架。在中世纪,被钉十字架的基督是“上帝的力量和上帝的智慧”。10世纪和11世纪语言中关于基督救恩事工的隐喻。
- 第九章 统治世界的修士** 135
- 本笃会把“爱基督”定义为对世界的否定。隐修制征服世界和教会。11世纪和12世纪的西方中世纪社会中的隐修制度与政治。
- 第十章 灵魂的新郎** 151
- 基督神秘论中的基督教的和非基督教的来源。对《雅歌》的寓意解释:圣爱与俗爱。神秘语言与思想中的世俗与神圣之关系问题。
- 第十一章 神性楷模和人的楷模** 167

通过“第二基督”方济各重新发现耶稣完整的人性。在 13 世纪和 14 世纪方济各化的耶稣形象启发人要求社会和建制教会彻底改革。

第十二章 普遍的人 181

15 世纪和 16 世纪的文艺复兴;文艺复兴时期的耶稣形象体现出基督福音的再生。伊拉斯谟和其他人文主义者的“神圣语文学”和“基督哲学”。

第十三章 永恒的明镜 197

宗教改革时期的基督形象。基督在新的俗语论述中是真的明镜,在加尔文的基督教政治和宗教改革后的传统中是善的明镜,在宗教改革的艺术中和在西班牙天主教改革的文学中是美的明镜。

第十四章 和平之君 211

宗教改革与宗教战争。以耶稣的教导和榜样来辩护的“正义战争”。十字军东征是以耶稣之名加以神圣化的“圣战”。以基督为和平之君的和平主义精神兴起。

第十五章 常识教师 227

18 世纪启蒙运动的学术和哲学寻求历史的耶稣。努力超越(或抛弃)教义中的基督,走向他所体现的伦理。

第十六章 属灵诗人 241

19 世纪哲学中的唯心主义和文学艺术中的浪漫主义:抗议正统僵化和理性主义的平庸、描述“神圣灵魂游吟诗人”(爱默生语)。耶稣之美与崇高。

第十七章 解放者 257

在整个 19 世纪和 20 世纪,从托尔斯泰到圣雄甘地、到马丁·路德·金,都采纳耶稣对他那个时代的经济和社会非公义的先知性对抗态度,将其作为校正人类的社会关系

与私人关系之革命性变革的动力。

第十八章 属于整个世界的人

273

19世纪和20世纪耶稣的福音空前地流传于亚洲和非洲。耶稣与其他“道之师”之关系。耶稣是一位世界形象,已经超逾基督教界。

引论 真、善、美

从他丰满的恩典里，我们都领受了，而且恩上加恩。

无论人们怎样以个人身分看待或者信仰拿撒勒的耶稣，他在西方文化几近两千年的历史中都是一个高于其他形象的形象。如果可能的话，用某种超级磁铁，把至少带有他名字的痕迹的每一小片金属都从这漫长的历史中吸出来，那么，还能剩下什么呢？人类的绝大部分是以他的诞生之日标记日历的，千百万人以他的名字提出指责，以他的名字来祈祷。

“耶稣基督，昨日今日一直到永远是一样的。你们不要被那诸般怪异的教训勾引了去。”(来 13:8-9)后来被称作“希伯来书”的一世纪文献的佚名(至今依然不知名)作者，就是用这几句话来劝告他那些也许刚从犹太教皈依基督教的读者的，劝他们对真实而具权威性的基督传统的积累保持忠诚，因为这种积累是通过第一代基督徒中的使徒——他们中的一些人当时依然健在——传达给他们的。

“昨日今日一直到永远是一样的”最终拥有了一种形而上学和神学的意义，因为“是一样的”被理解为是指耶稣基督，以其永

生来看,是“永远不变的上帝的形象,因而也同样永远不变。”^①但是,就本书写作目的而言,主要引起我们注意的不是这句话的形而上学或者神学的意义,而是历史的意义。我们用史怀泽(A. Schweitzer)在20世纪说的话来取代一世纪的表达式:“昨日今日一直到永远是一样的”,不是更显得准确些吗?史怀泽说:“历代都在耶稣那里找到自己的思想,这实际上是历代都使耶稣活在人们中间的唯一的方法”。因为,典型的是,人们“是依据自己的性格来创造他的”。他下结论说:“像以写《耶稣传》那样来揭示某人真正自我的历史任务,是不存在的。”^②

本书叙述的耶稣形象的历史,出现在1世纪与20世纪之间。确切的原因,用史怀泽的话来说,是每个历史时代都必定按照自己的性格来描绘耶稣,所以本书的主要任务是把这些形象置于其历史环境之中。我们想看看,每个时代给予耶稣形象增加了什么因素。对于每一个时代来说,耶稣的生平与教导都提供了对于人类生存和人类命运最基本问题的某种答案(常常是唯一的答案),而且,这些问题是向福音书中展示的耶稣这个人提出的。如果我们想要理解过往世纪在那里找到的答案,就必须深入过往世纪的问题;在大多情况下,这些问题都不会是我们的问题,而且,在许多场合中,也无疑就是过往世纪的问题。因而,怀特海(A. N. Whitehead)以挑战性的口吻说:

如果你们要批判(或者还可以补充一词:解释)一个时代的哲学,可以不必把注意力放在这一哲学的代表人物感到有必要明确维护的那些思想立场上。有一

^① Athanasius,《驳阿里乌派》1.10.36。

^② A. Schweitzer,《寻找历史上的耶稣》,W. Montgomery 译,New York,1961,第4页;此处译文有改动。

些基本的假设,是一个时代内各种体系的维护者都要无意识地作为前提的。这些假设十分明显,人们都不知道自己假设了什么,因为他们从来没有想到以其他方式提出问题。因为有了这些假设,所以一定数量的哲学体系就可能存在。^①

在过去两千年中,如此持续不断地提出每一时代“基本假设”的问题即使有,也是不多的,都远不如想要探明拿撒勒的耶稣形象这种尝试的意义。

但是,出自同一原因,怀特海所说的“一个时代的哲学”与该时代的耶稣形象之间的关系,如果颠倒过来,也是成立的:每一个时代描绘耶稣的方式常常就是理解那个时代特质的一把钥匙。无论我们是专业历史学者还是业余爱好者,都力求理解和欣赏昔日的遗物,但是常常感到失望,这不仅仅是由于许多最能引发那种体验的重要遗物不可企及(因为流传到现在的只有细小片断,而且不一定最有代表性),还因为我们缺乏适合接收另一个时代和地方发出的信号的“天线”。我们不能够,也不可能相信我们的常识会向我们提供过往时代的“外语”的正确译文;从定义上看,所有过去的语言都是外语,即使过往时代说的是英语。对于这种失望感的敏感是一种必要的先决条件,但是它也可能变为一种历史学家的职业病;历史学家可能在努力之后陷于绝望,变成所谓“分析瘫痪症”的牺牲品。

对付这种失望感的各种办法都应该包含的一个因素,是在变化与多样性内部寻找延续性的例证,而且,如果可能,找到同时标记变化和延续性二者的问题或者主题。这一点可以通过参考远离本书主题的史学研究领域而得到说明。从希伯来文《圣

^① A. N. Whitehead,《科学与现代世界》,New York, 1925,第 49 - 50 页。

经》和荷马史诗诞生的时代起,橄榄油一直是地中海沿岸各民族的膳食、药品和贸易的主要成分。所以,当代最优秀的一位社会和经济史学家布罗代尔(F. Braudel)就能够从地理学方面,把地中海地区确定为“从橄榄树生长的北线到棕榈树生长的北线之间的地区。南下路上的第一棵橄榄树标志着地中海地区的起点,第一片密集棕榈林标志着其终点。”^① 但是,比较一下荷马史诗和希伯来文《圣经》,就可见出橄榄油的实际用途和比喻性用途的某种多样性。因而,如果研究作为佐料和化妆品、文化现象和商品的橄榄油的历史,那么,大概就能够发现地中海世界在过去 3000 年中的许多方面的连续性以及非连续性。

同样地,耶稣形象史说明了过去两千年的连续性和非连续性。美国现代学术界的思想史这一独立学科的奠基人洛夫乔伊(A. O. Lovejoy),只用思想史来说明非连续性。他在《存在的大链条》中写道:“‘基督教’这个词语不是关心特定观念的史学家所寻找的那种类型的任何一个单元的名称。”洛夫乔伊完全不把基督教史视为这样的一个单元,而是视为“一系列的事实;这些事实从整体来看,除了名称之外,几乎没有共同之处。”虽然他欣然承认——因为这一系列事实令他承认,这些事实有一个共同点,即“崇敬某一个形象”,即耶稣基督,但是他赶快补充说,耶稣的“品格和教导……被设想得极为多种多样,所以,这里的一致性也仅是名称的一致性而已。”^② 但是,洛夫乔伊还将不得不承认的一点是:解释耶稣名字的近乎无限的——并且是无限不同的——方式之中的每一种,都可以在福音书中对耶稣的最初描

^① F. Braudel,《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》,S. Reynold 译,两卷本,New York, 1972,卷一,第 168 页。

^② A. O. Lovejoy,《存在的大链条:一个观念的历史之研究》,Cambridge, 1936,第 6 页。

述(或众多描述中)找到根据。因而,在这部历史之中是的确存在着连续性的;不过,描述耶稣基督意义的各种方式中的一个同样突出的特点,就是其不连续性。

这种不连续性导致了用于描述这种意义的概念和用语的巨大多样性和不平衡性,从最朴素、非浅白的到最深刻、复杂的都有。据福音书记载,耶稣说:“父啊,天地的主,我感谢你,因为你将这些事,向聪明通达人就藏起来,向婴孩就显出来。”(路10:21)这几句话可以用来提醒神学家和哲学家,“人的分辨力因为受到太多限制,因而受阻,无法企及上帝的秘密,上帝的秘密‘向婴孩就显出来’。”^①但是,紧接下一段耶稣的话就声明,“一切所有的,都是我父交付我的;除了父,没有人知道子是谁;除了子和子所愿意指示的,没有人知道父是谁。”(路10:22)思想史上一些最“聪明睿智的”学者花费了几百年的思考和争论的功夫来探索这个说法的含意。^②结果是形成了一个形而上学的传统,从奥古斯丁到黑格尔,都把三位一体当作存在的一切秘密中最深邃者而加以解释。因此,这里即将描述的一些形象可能十分简单明了,另外一些则微妙,艰深,不易把握;但是,关于这两种情况的章节毕竟是这本历史的组成部分。用教父喜欢的一个比喻来说,福音书是一条河,大象在其中可能沉没,但是蚊子可以浮游。出于同样的原因,本书后几章中的形象可能常常比前几章中的形象散漫得多;在这一历史的第二个千年中,制度化的基督教的威望在西方社会逐渐衰落。但是,奇异的是,在这一时期,远在建制教会界限之外,作为个体的耶稣的重要性却增长

① J. Calvin,《基督教原理》,两卷本,Philadelphia,1960,卷一,第581页。

② 比如,见 Athanasius,《论路加福音十章廿二节》;Gregory of Nyssa,《驳尤诺米》2.4,见第41页。

了,他的声誉也广为传播。

对于要求肯定他“昨日今日一直到永远是一样”的信徒的眼睛来说,耶稣形象的变幻可能模糊了他的形象,尽管如此,这种多样性本身对于文化史来说却是一种宝藏,因为它把连续性与不连续性结合起来了。任何一个时代对耶稣的描绘都不仅限于信仰史,虽然信仰是这部历史的中心。信仰史,特别是信仰耶稣基督的历史,构成学术研究和阐释的特有主题,这一点当然是妥当的(或者,用《公祷书》耳熟能详的词句说:“适当、正确和有益的”)。在19世纪初,基督教思想史作为一门独特历史学科的兴起,构成了现代学术史中的一章;基督教思想史有别于哲学史、基督教会史和教义神学,但是与这三个领域都有持续的关系。^①关于基督的教义被规定为“耶稣基督教会以上帝的话为依据所信仰、教导和告白的一切”^②,对这一教义的复杂演变的叙述,根本没有穷尽耶稣对于人类文化发展所具有的意义之历史。因为,《约翰福音》说:“从他丰满的恩典里我们都领受了,而且恩上加恩。”(约1:16)这种丰满已经证明是不可穷尽的,也不能降低为惯用语,无论是教义的和反教义的惯用语。借用埃勒特(W. Elert)的话来说,与“基督的教义”并列的还一直有“基督的形象”。^③《历代耶稣形象》是一部“基督形象”(或诸形象)史。

因而,这既不是一部耶稣生平,也不是作为一个运动或一种制度的基督教的历史。传记文学,例如《耶稣传》这种体裁的发明,严格地说,是一种现代现象,因为学者逐渐相信,通过把批判

^① J. Pelikan, “历史上的进展”,《历史神学:基督教思想的延续与变迁》,New York, 1971, 第33-67页。

^② Pelikan,《基督教传统》,Chicago, 1971, 卷一,第一章。

^③ W. Elert, “基督教组织和基督教教义”,《古代教会基督论的终结》,Berlin, 1957, 第12-25页。

性史学的方法应用于福音书中的原始资料,他们就能够重构他的生平;史怀泽的《寻找历史上的耶稣》依然是对 18 到 20 世纪的这种传记文学之发展的标准总括。当然,任何一个时代对耶稣生平的重构,包括福音书中的耶稣生平的重构,都将是这部 2000 年间耶稣史不可缺少的资料。但是,我们在这里所关注的不仅是思想史,无论是神学思想还是非神学思想,或者甚至是反神学思想。例如,以视觉形式刻画耶稣的努力也同样是这个故事“资料”。这些展现之作用,不仅如在 8 世纪和 9 世纪的拜占庭帝国和 16 世纪宗教改革时期那样,艺术刻画耶稣的合法性成为激烈争论的主题,而且对于艺术史和美学史、欧洲的东西方政治史都具有深远的意义。但是,在每一章中,在有如盎格鲁-撒克逊人诺森布里亚王国(Anglo-Saxon Northumbria)路边十字架,加罗林王朝(Carolingian)微型画,或者文艺复兴时期绘画等艺术作品中对耶稣的描绘,也为我们提供了耶稣文化史的素材,我们会集中注意这类描绘的例子。同样地,在全书中,我们还将反复引用文学作品,从古英语的《十字架之梦》(*Dream of the Rood*)到但丁的《神曲》,到陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》中大法官的故事,以估定耶稣对文化的影响。

然而,在副标题“及其在文化史上的地位”中,文化一词不是单指所谓的“高级文化”,即诗人、哲学家、艺术家的创作。耶稣因与受有教养、有体面的社会排斥的人结交而遭到当时的人们的斥责,如果只依据他对有教养的富人阶层的生活和思想的促进和美化所作的贡献来解释他,这难道不是一种讽刺吗?但是,这里所用的文化这个词,其意义几乎和在人类学上一样,包括了社会生活和国家生活,包括的程度不亚于文学、哲学和艺术。因此,我们也将注意在政治、社会和经济方面解释耶稣的历史,而且,我们把引用耶稣的名字来为政治活动辩护这种时尚作法,收

入我们的探索目录中,因为这种作法在激进的和保守的运动史上都变得越来越明显。

如此范围内的形象最具包容性的框架是由古典的美、真、善三合一观念提供的,这个观念本身在基督教思想史上起了重大作用。^①与这一古典的三合一观念对应的(虽然绝不是同一的),是耶稣即道路、真理和生命的圣经的三合一观念;耶稣在《约翰福音》(14:6)中就是这样描述自己的。《约翰福音》中的这一表达式是拉文纳的大主教教堂(Archiepiscopal Chapel at Ravenna)中耶稣的一个鲜明形象的主题:“我就是道路、真理、生命。”^②正如古代一位基督徒作家说过的,“说‘我就是道路’的他……重新按他自己的形象塑造着我们”,表现出了——正如另外一位早期基督徒作家所说的——“美的品格”^③;作为真理的基督,逐渐被看作是一切真实的完满和体现,“那光是真光,照亮一切生在世上的人。”(约1:9);作为生命的基督是一切确实的善的“源泉”。^④因此,拉文纳的镶嵌画把耶稣总结为道路、真理和生命,同时也把基督概括为真、善、美。

在柏林大学1899至1900学年的系列讲座中,当时颇富盛名的学者哈纳克(A. von Harnack)试图回答“什么是基督教?”这个问题。他的讲演后来编辑成书,原版发行超过10万本,被译成10几种语言,英文版和德文版至今依然流行。^⑤哈纳克的绪论开头的话足以作为本引论的结束语:

① 见 Pelikan,《为了基督的圣愚:论真、善、美》,Philadelphia,1955。

② 关于这个形象,跟拉文纳的类似形象有关的,见 S. K. Kostof,《拉文纳正统洗礼所》,New Haven,1965,第67-68页。

③ Gregory of Nyssa,《驳尤诺米》2.10; Augustine,《论三一论》6.10.11。

④ Augustine,《约翰福音论》22.8。

⑤ A. von Zahn - Harnack,《哈纳克》,第二版, Berlin,1951,第181-188页。

伟大的英国哲学家穆勒(J.S. Mill)曾经说过：“人类一再被提醒，世上曾有一位名叫苏格拉底的人”。这自然正确无疑；但是，更为重要的是，要提醒人类，曾经有一位名叫耶稣基督的人一度生活在他们中间。^①

本书中的多种形象代表着“历代以来”的一系列的这类提示。

^① A. Hamack,《什么是基督教》, T. B. Saunders 译, New York, 1957, 第 1 页；此处译文有改动。节录引自 J.S. Mill,《自由论》, 第二章, 载于 *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939, 第 967 页。

第一章 拉比——犹太教教师

一道荣耀的光明
洒向以色列人

对于耶稣在人类文化史上位置的研究必须从新约开始。这不仅仅是出于显而易见的原因：从 1 世纪以来，对于他的全部描述都以新约为基础，或者声称以新约为基础；当然，的确是这样。而且还因为，如果我们在开始的时候不考虑四福音书传达给我们的依据的性质和文学体裁，那我们就无法理解后来这些描述的历史。新约中对耶稣的描述事实上是一种呈现：它更像一组绘画，而不太像一张照片。

即使我们解决不了作者是谁和写作时期的全部棘手问题，我们也必须承认，在耶稣治病助人和各福音书编写之间的几十年间，对于他所说的话和所做的事的回忆，都一直是在基督教各种团体中间以口头传说的形式流传着的，而且很可能流传到这些团体之外。这样，使徒保罗在大约公元 55 年（即耶稣死后大约 20 年左右）在写信给哥林多的这样一个团体时，就能够告诉他们，在几年前，大约 50 年代初期，他访问哥林多的时候，曾把“福音告诉你们知道”；更早些时候，可能在 40 年代，他还谈过耶

稣的死和复活(林前 15:1-7)以及主的晚餐的规定(林前 11:23-26)。但是,值得注意的是,除了主的晚餐规定那些话,保罗在他的书信中没有引用过我们现在在福音书中看到的耶稣的原话。除了关于主的晚餐规定,他没有提及耶稣诞生和在十字架上惨死之间的任何一个事件。从保罗的写作中,我们不可能知道耶稣曾用比喻(Parables)和格言进行教导,或者完成过奇迹,或者为处女所生。这些信息,我们得自最终记载在福音书中的早期基督教团体的口头传说;而至少是以现在面貌出现的全部的福音书,大概出现得比大部分、或者全部的保罗书信要晚。

因此,我们应该知道,在时间上,甚至在逻辑上,基督徒的传说是出现在基督教经书之前的;因为在新约、或者新约中的任何一部书出现之前,是存在着教会的传说的。口头传说的素材在化为书面形式以前,是经历过教会的生活和体验时期的,这种体验宣称上帝的圣灵存在,门徒看到这圣灵在耶稣受洗时降临在他身上,看到圣灵在复活节后第五天、在圣灵降临节的奇迹中降临到最早的信徒身上。基督徒认为他们所称的“新约”的编写全靠这圣灵的活动;然后,在他们指称希伯来圣经时才称之为旧约。因为对耶稣言论、生平事件和治病助人的叙述,是在这种条件下传到福音书作者和编写人那里的,所以,想要解释叙述中的某一语录或者故事的人,必定不仅总要询问那语录或故事在耶稣生平和教导中的地位,而且也要询问其在对往事记忆犹新之团体中的作用。有些人认为历史人物耶稣——如果确有其人的话——早已不可挽回地消失在早期基督教会祈祷的烟幕背后;对于这些人的极度怀疑主义虽然不能提出保证,但是,有必要提出这样一个告诫:耶稣后来的每一个形象事实上都不是以未加修订过的原本福音书为依据的,相反,新约中的形象本身就是一幅经过润色的图像。

显然(如果从后来近 2000 年的,尤其是 20 世纪的大部分史论来看,则绝不显然),依据最早期的描述,耶稣是一个犹太人。因此,理解和阐释他的福音的首批尝试是在犹太教范围之内进行的,同样,理解他在文化史上地位的尝试也必须在那里开始。新约虽然是用希腊文写的,但是耶稣和他的门徒说的却是阿拉姆语,这是与希伯来语有亲属关系的闪语之一,但绝对不相同。^① 当时,希伯来语大体上仅用于礼拜和学术,而巴勒斯坦犹太人说的话是阿拉姆语,在很多情况下还有希腊语。同时,巴勒斯坦境外的许多犹太人,例如在亚历山大城的,显然甚至不会说阿拉姆语,更不会说希伯来语,只会说希腊语,因此,有时候被称为希腊语犹太人。^② 早期基督教社团所使用的福音书和其他书籍中到处散见用希腊字母拼写的阿拉姆语词汇和短句,这反映了当时的语言情况:在基督教教导和礼拜中向使用希腊语的过渡完成之前,各种语句和礼拜规则可想而知是用阿拉姆语重复诵读的。这包括很熟悉的词,如“和撒那”,以及耶稣在十字架上因被离弃而发出的呼叫:“我的上帝,我的上帝!为什么离弃我?”^③ (诗 22:1,“Eloi, Eloi, lama sabachthani?”,而希伯来语则为“Eli, Eli, lama azavtani?”)

新约中出现的阿拉姆语词汇,至少有四个词是对耶稣的称呼;这些称呼能够向我们提供一套方便的称号,供我们考虑犹太语言和耶稣最早追随者在谈论他时的犹太语称谓:耶稣是拉比,

① 有关这问题的一篇简短而很有帮助评论,见 M. Black,“耶稣用语复原”,载于 *New Testament Studies* 3 (1956-57),第 305-313 页;还有他的长篇专著,《从阿拉姆语看福音书和使徒行传》,Oxford,1967。

② 《使徒行传》6:1,9:29。

③ 《马可福音》15:34;《马太福音》27:46 中的说法稍有不同,这两段音译的文本变异更大。

即犹太教教师；耶稣是 *amen*，即先知；耶稣是 *messias*，即基督；耶稣是 *mar*，即主。

这些称呼之中最为中性和最少争议的大概是“拉比”，和有关的“我的拉比”。^①除了两段以外，福音书只把这个阿拉姆语词用于耶稣；^②如果我们下结论——看来我们是有理由下结论的——认为“教师”或“大师”（见希腊语新约中的 *didaskalos* 一词）可断定为那个阿拉姆语称呼的译语，那么，看来就有把握说，当时耶稣以拉比知名，而且他周围的追随者和其他人也是这样称呼他的。但是，至少在泛泛而读时，福音书总是显得强调耶稣和其他拉比之间的区别，而不是相似性。但是，随着对与耶稣同时或近乎同时的犹太教的学术研究的进步，相似性和区别都已变得明显。一方面，研究福音书与拉比来源之间关系的学者，以其“最初的基本观察”得出结论，即“基督教传统接受了犹太语的资料，并将其归属于耶稣”；另一方面，比较表明，像是借用于拉比的许多段落事实上是“为了区别于犹太教而作的增补。”^③对于这两个特点的一个很好的注解是一件轶事：在《路加福音》的一则故事中，耶稣以拉比身分讲道即以此轶事开始（路 4:16-30）。

路加告诉我们，耶稣在受洗和经受魔鬼引诱之后（据《马太福音》和《马可福音》，这两件事也是耶稣讲道生涯的开始），“来到拿撒勒，就是他长大的地方。在安息日，照他平常的规矩进了会堂，站起来要念圣经。”依照拉比例行的仪程，他拿起一卷希伯来文圣经，诵读，大概对经文用阿拉姆语翻译并复述，然后再加评论。他念的是《以赛亚书》第六十一章的语句：

① 大致上参见 E. M. Meyers 和 J. F. Strange, 《考古学、经师和早期基督教》，Nashville, 1981。

② 例外见于《马太福音》23:7-8 和《约翰福音》3:26。

③ R. Bultmann, 《符类传统史》，J. Marsh 译，New York, 1963, 第 125-126 页。

主耶和华的灵在我身上；
因为耶和华用膏膏我，
叫我传好信息给谦卑的人，
差遣我医好伤心的人，
报告被掳的得释放，
被囚的出监牢；
报告耶和华的恩年。

但是，他接下来没有采用拉比的常规作法，即说明经文，比较和对照以往的解释，然后把经文传达给听众；他照直宣布：“今天这经应验在你们耳中了。”虽然对他这种大胆宣称的最初反应据说是“希奇他口中所出的恩言”，但是，他进一步的讲解却造成相反的反应，会堂里的人“都怒气满胸”。

但是，在作为拉比的基督和拉比传统代表者之间许多对抗场面的背后，在福音书中出现的他传道的方式中，种种相似性都是明显可见的。最熟悉的方式之一是问和答，而问题常常是以让人左右为难的问题提出的。一个女人有过7个丈夫（依次地，而不是同时地），在复活时她该是谁的妻子？一个忠诚的犹太人给罗马当局缴税是合法的吗？为获得永生，我必须做什么？在天国中谁最大？^①在福音书叙事中，提出每一个这样问题的都像是一个普通的人。有时候，在所谓的辩论性对话中，耶稣的对手是普通人；有时候，是他的一个门徒。这就给拉比耶稣机会，把观点彻底说清楚，他常常把问题颠倒过来。有一个古老的故事，说一个拉比受到学生的质问：“你们拉比为什么常常用提问

^① 《马太福音》22:23 - 33;《马太福音》22:15 - 22;《马可福音》10:17 - 22;《马太福音》18:1 - 6。

方式教导呢？”那拉比回答：“提问题有什么不对吗？”福音书里有一则对拉比教学法的鲜明例证；这个例证和我们在这里讨论的涉及相似性和区别的几个问题有关。故事如下：

耶稣进了殿，正教训人的时候，祭司长和民间的长老来问他说：“你仗着什么权柄作这些事？给你这权柄的是谁呢？”耶稣回答说：“我也要问你们一句话，你们若告诉我，我就告诉你们我仗着什么权柄作这些事。约翰的洗礼是从哪里来的？是从天上来的？还是从人间来的呢？”他们彼此商议说：“我们若说‘从天上来’，他必对我们说：‘这样，你们为什么不信呢？’若说‘从人间来’，我们又怕百姓，因为他们都以约翰为先知。”于是回答耶稣说：“我们不知道。”耶稣说：“我也不告诉你们我仗着什么权柄作这些事。”（太 21:23 - 27）

但是，对于新约的全部作者来说，耶稣教导所用的最典型的形式是比喻。马太告诉我们：“这都是耶稣用比喻对众人说的话；若不用比喻，就不对他们说什么。”（太 13:34）但是，“比喻”（希腊文为 *Parabolē*）这个词取自希腊文旧约圣经；把希伯来文圣经译成希腊文的犹太学者用这个词翻译了希伯来文词 *mashal*。因此，在这里，福音书作者关于耶稣使用比喻的叙述，也只有从耶稣的犹太人背景的场合来看才是有意义的。最近依据这种场合对耶稣比喻的解释，从根本上改变了对于一个要点的习惯性解释，而这一要点是在对于上帝之国和人生某些事件之间进行许多这类比较之中提出的，尽管这些比较在外观上平淡无奇。^① 一个例子是关于浪子的著名比喻（路 15:11 - 32），在某种方式上

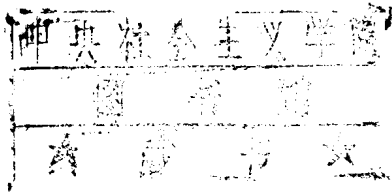
① 可参，见 W. O. E. Oesterley:《从犹太福音看福音书的比喻》，New York, 1936。

可以更恰当地叫作长子比喻。从整体看,这则比喻的思想在于父亲对于代表了以色列人的长子所说的话:“儿啊!你常和我同在,我一切所有的,都是你的;只是你这个兄弟,是死而复活、失而又得的,所以我们理当欢喜快乐。”这一要点常常被基督教阐释者忽视,因为他们急于强调教会的独特性和特殊性;教会被视为那个重新获得父亲恩爱的浪子弟弟。上帝和以色列之间的历史性契约是永恒的,而其他民族也正在被引入这个契约。耶稣的这一比喻肯定了上帝和以色列的持续性关系的传统与上帝和教会关系的更新;这是一种双重的契约。

在传统与更新之间,以及在把耶稣的角色描述为拉比与把一种新的、独一无二的权威归于他之间,存在着摇摆不定的情况,所以必须寻求附加的称号和类别来描述他的善事和义举。在这些称号和类别中,次级的称号就是先知,它见于圣徒主日故事中的宣告:“这是加利利拿撒勒的先知耶稣。”(太 21:11)大概这一宣称的最有意义的说法又一次是阿拉姆语的:“那为阿们的,为诚信真实见证的,在上帝创造万物之上为元首的”(启 3:14)。自希伯来文圣经问世以来,阿们就一直结束一次祈祷的肯定用语,例如,在摩西最终告诫以色列人时大声合诵律法,每一句的结尾都是:“百姓都要说:‘阿们’”(申 27:14-26)。“阿们”在早期基督教中继续起着这一作用。殉教者游斯丁在为非犹太人异教徒读者描述 2 世纪基督教社团的礼拜仪式时说,在祈祷结束时“所有在场的人都表示同意,说‘阿们’”。他解释说,“‘阿们’这个词等于希伯来文中的‘就是这样!’”。^①

但是,“阿们”含义的进一步扩展在新约中变得明显起来,首次见于福音书中最有名的启示(或诸启示的总汇),即所谓的登

① Justin Martyr,《第一护教书》65.4。



山宝训。在这里出现了语法学家所说的断定式插入语：“我实在告诉你们”(Amēn Legō hymin)这句话在四部福音书中先后这样使用了大约 75 次,但只用于耶稣的言论,用以引发权威性的教导。耶稣因为具有做出这类教导的权威,所以是一个先知。尽管英语有英语词义,但是,在这里,“先知”这个词并不是单指、或甚至主要指“预告”的人,虽然耶稣的言论包含有许多预告;它是指“传授”的人,即全权代表他者说话的人。这就是启示录中称号的基础:“阿们,忠实和真正的见证”;这也是为什么阿们程式开始在登山宝训中出现;而登山宝训,即使在耶稣最早的形象中,也是显示在拉比传统与预言更新之间变化不定的一个文件。

犹太教学者和基督教学者对登山宝训发挥作用的解释方法,与拉比犹太教文献二者所做的比较,已经论述了这一变化不定的情况。在登山宝训中,耶稣在作为引言宣告了八福之后断言说:“莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉,乃是要成全。我实在(amēn)告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一划也不能废去,都要成全。”(太 5:17-18)摩西在西乃山上给予以色列人民的律法的永恒效力得到响亮的肯定,接着便是从该律法中引用的一系列语录。每一条语录都以“你们听见有吩咐古人的话”引语开始;每一条语录之后,都伴随有以执法者般的引语“我实在告诉你”^①为开始的评论。评论的主旨在于强化诫命,不仅包括对诫命的外在的遵从,而且包括了内在的精神和内心的动机。所有这些评论都是对这一警诫的阐述,即:追随耶稣者的义必定超过其他追随律法文士的人们的义(太 5:20)。

为确定耶稣不仅是拉比,而且还是先知的特殊身分,登山宝

① 《马太福音》5:21-48;黑体字为本书作者所标。

训的结束语说：“耶稣讲完了这些话，众人都希奇他的教训；因为他教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。耶稣下了山，有许多人跟着他。”（太 7:28 - 8:1）接着，有几个奇迹故事。正如一篇近期研究著作所说，在这些故事里，“马太所致力于强调的重点，使人又一次回忆起拉比传说中奇迹的作用：增加耶稣的活动、特别是他对律法的解释的权威性。”^① 新约不仅仅把完成奇迹的力量归属于耶稣及其追随者，耶稣在针对他和鬼王别西卜共谋的指控进行自我辩护时反驳说：“我若靠着别西卜赶鬼，你们的子弟赶鬼，又靠着谁呢？”（太 12:27）但是，新约引用奇迹，是要用奇迹充实拉比-先知的立场。在我们考察阿拉姆语的称号时，还应该注意到存在着耶稣用以完成几件奇迹的阿拉姆语引语：“‘以法大！（Ephphatha）’就是说：‘开了吧！’”去治一个聋子；“‘大利大古米（Talithacumi）’，就是说，‘闺女，我吩咐你起来！’”让一个孩子起死回生。^②

把耶稣等同于先知，旨在肯定耶稣是以色列先知的延续，断定他作为先知而比他们高超，因为他们曾预言他的到来，并且准备遵从他的权威。在摩西五经（申 18:15 - 22）中，以色列的上帝告诉摩西，并且通过他告诉人民，他要“从你们弟兄中间，给你兴起一位先知”，人民应该听从他。在此语境中，这是规定约书亚为摩西的法定继承人；但是，在新约本身的范围内，后来更大程度上在基督教作家中间，例如在大约公元 200 年的亚历山大城的革利免（Clement of Alexandria）那里，先知来临的应许被认为是指耶稣，他与约书亚同名。^③ 他被描述成为一位同时实现并且

① H. C. Kee,《早期基督教世界中的奇迹：社会历史方法研究》，New Haven, 1983, 第 188 页。

② 《马可福音》7:34, 5:41。

③ 《使徒行传》3:22 - 23, 7:37; Clement of Alexandria,《导师》1.7。

超过了摩西教导的先知,一位确保了摩西律法并且超越了这一律法的拉比。用《约翰福音》的话来说(1:17):“律法本是借着摩西传的;恩典和真理都是由耶稣基督来的。”对于描述恩典和真理的这样一种启示,拉比和先知这样的类群虽属必要,却并不足够。对于新约时期之后犹太传统中关于耶稣的描述的研究表明,基督教曾设法把耶稣限定在这些类群之中,但是,在和犹太教的争议中坚持认为,耶稣脱离了全部这一类群秩序。这样,在伊斯兰教后来也把耶稣定为一位伟大的先知——在许多方面比摩西更伟大,但是依然是作为穆罕默德先驱者行动的先知的时候,这对于像8世纪大马士革的约翰(John of Damascus)这样的反伊斯兰教的基督教辩护士来说,就不够了,因而甚至也是不准确的。^① 结果,作为基督徒与犹太人之间、基督徒与穆斯林之间汇合点的耶稣形象的潜在意义,就一直没有得到具体的体现。

拉比和先知都依从了另外两个类群,其中每一个都同样用阿拉姆语表示,然后以希腊语翻译: Messias(阿拉姆语的“弥赛亚”)翻译成希腊语是 ho Christos,即“基督”,受膏者;^② 第二个是 Marana,即“我们的主”,用于礼拜仪式中; Maranatha,“主必来!”译成希腊语是 Ho Kyrios,被使徒保罗和很早期的礼拜祈祷引用。^③ 作为耶稣的名字,“基督”和“主”这两个称号在以后得到广泛使用,也用以规定他为上帝之子和三位一体中的第二位。查斯丁尼(Justinian)建造君士坦丁堡圣索菲亚大堂,巴赫(J. S. Bach)创作《B小调弥撒曲》,都不只是以一位伟大的教师、甚至世上存在过的最伟大的教师的名义完成的。世界上没有纪念苏

① J. Pelikan,《基督教传统》,卷二,第209-210,238-240页。

② 《约翰福音》1:41,4:25。

③ 《哥林多前书》16:22;《十二信徒遗训》10.6。

格拉底的大教堂。但是,在确立的过程中,“基督”和“主”,甚至“拉比”和“先知”,都常失去其大部分闪语内容。对于第一世纪的基督教徒来说,耶稣即拉比的概念是不言自明的,对于第二世纪的基督教徒来说,这一概念令人困惑,对于第三世纪和以后的基督教徒来说,它的含义是模糊的。

迪克斯(Dix)所说的“基督教非犹太教化,”^①即这种变革的端倪,已见于新约。使徒保罗在地中海世界犹太人会堂开始讲道之后,决心“转向外邦人去”(徒 13:46),公元 70 年罗马军队在提图斯(Titus)率领下摧毁了耶路撒冷,破坏了圣殿,因此种种,基督教运动在其拥护者和外观方面都日益具有外邦人而不是犹太人的性质。在这样的背景下,正如我们仍有机会在这一章和以下各章中所看到的,耶稣生平中的犹太教因素引起日益增加的疑问,必须向福音书的外邦人读者做出解释。例如,《约翰福音》的作者认为自己有义务说明在迦拿地方婚礼上耶稣把石缸里的水变成酒的故事,指出那些石缸是“照犹太人洁净的规矩”(约 2:6)使用的;这一点,即使没有人告诉犹太读者,他们也必定是知道的。因此,使徒行传可以当作一部《双城记》来阅读:第一章背景在耶路撒冷,有复活后的耶稣及其门徒,因为耶稣嘱咐“他们不要离开耶路撒冷”;但是,最后一章,亦即全书之末尾,达到了高潮,使徒保罗完成了最后的航行,句子简单而快捷:“这样,我们来到罗马。”

在基督教思想中,使徒保罗常常作为一位主要责任者出现:他负责福音的非犹太教化,甚至负责耶稣的身位从犹太教意义上的拉比向希腊意义上的神的转化。对保罗的这类解释在 19 世纪圣经批判的某些流派中几乎成为法规,特别是鲍尔(F. C.

① G. Dix,《犹太人和希腊人,原始教会研究》,New York, 1953, 第 109 页。

Baur)一派。鲍尔把保罗与彼得之间的争论看成是彼得派与保罗派之间的冲突;认为彼得派通过“犹太教化”把福音歪曲为一种新律法,而保罗派的普遍观点是把福音看作给全人类的、关于耶稣的信息。^①当然,对于彼得与保罗之间、律法与福音之间的对立的这种描述,常常是用罗马天主教(追溯彼得为第一任教皇)和新教(起源于路德对保罗书信的解释)之间对立语言所表达。路德最推崇的使徒书信是《罗马书》;《罗马书》变成了这一假设的脱离犹太教独立宣言的特许状。

然而,自那时以来,学者不仅重新把耶稣的形象置入一世纪犹太教的背景之中,而且还发现了新约的犹太性质,尤其是使徒保罗的、特别是他的《罗马书》的犹太性质。他们的结论是,用斯坦达尔(K. Stendahl)的话来说,“在这封信中,保罗强调的重点的确是犹太人与外邦人之间的关系,而不是称义论或者预定论,而且肯定不是其他虽然妥当然而抽象的神学论题。”如果这样来阅读《罗马书》,那么,“《罗马书》的中心就是九至十一章,亦即他对教会与犹太教会堂、教会与犹太人民之间关系的思考,而不是对‘基督教’与‘犹太教’之间的关系、福音书对律法态度的思考。”^②《罗马书》九至十一章是保罗对于他就教会与犹太会堂之间关系所做的斗争的描写,并得出预言和应许:“于是以色列全家都要得救”,在这里应该细心注意:不是皈依基督教,而是得救,因为,用保罗的话说,“……就着拣选说,他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为上帝的恩赐和选召,是没有后悔的。”(罗 11:26-29)

斯坦达尔评论道:“令人惊奇的是可以注意到,保罗在写作

^① 见 P. C. Hodgson,《历史神学的形成》,New York, 1966。

^② K. Stendahl,《保罗在犹太人与外邦人中间》,Philadelphia, 1976,第4页;黑体字为原有。

《罗马书》这一大段(10:18 - 11:36)时,没有用耶稣基督的名字。”但是,如果我们接受对于《罗马书》中反映出来的保罗心态的这种理解,那么,他在《罗马书》其余部分中对耶稣基督的多种提法就具有一种特殊的意义:从第一章中“我主耶稣基督,按肉体说,是从大卫后裔生的”,到最后一章最后一段“所讲的耶稣基督”,“这奥秘如今显明出来,而且按着永生上帝的命,借众先知的书指示万国的民,使他们信服真道。”保罗在别处说过,《罗马书》中的耶稣基督属于“以色列族……是希伯来人所生的希伯来人”。(腓 3:5)被视为保罗信息和犹太人特殊神宠论二者之间区别的普遍性问题本身,对于保罗来说,就必定令耶稣为一个犹太人。因为只有通过耶稣的犹太人身分,上帝和以色列的契约、上帝的恩赐和没有后悔的选召才能及于世界上所有的人以及外邦人,外邦人“得接在其中,一同得着橄榄根的肥汁”,及于以色列的人民(罗 11:17)。

在以后的几个世纪里,出于必要,这个主题被反复提起,而且也发展出来描述耶稣的其他许多方式;对于那几百年来说,这些方式比他作为拉比的形象更有意义。但是没有人能够在探讨作为拉比的耶稣这个主题的同时,却又忽视犹太会堂与教会之间、耶稣所属的人民与属于耶稣的人民之间关系的随后的历史。在考察这一历史的时候,重要的是应该记取近来有人提出的见解,即:“我们没有准许以我们对晚近时代事件现时的感受,来评价遥远的过去。”^① 不过,基督徒与犹太教徒之间宗教、伦理和政治诸方面关系,像一条红线一样贯穿着文化史的大部分。即使我们注意不可急于对生者和死者妄加评论的告诫,但是,因为

^① R. L. Wilken,《约翰,克里索斯托姆与犹太人》,Berkeley & Los Angeles, 1983, 第162页。

最终有另一位法官将会审判,而且要审判我们,所以,我们这些生活在 20 世纪里的人就有一种特殊的责任,要注重这条红线,尤其是在我们研究各个世纪里的耶稣形象史之际。

像夏加尔(M. Chagall)的《白色的磔刑》(White Crucifixion)这样一个产生于 20 世纪的形象有力地表明了这一点。夏加尔绘画中被钉上十字架的人穿的不是莫名其妙的缠腰布,而是一位虔诚而有洞察力的拉比在祈祷时穿的服装(tallith)。他的预言“人要把你们赶出会堂,并且时候将到,凡杀你们的,就以为是事奉上帝。”(约 16:2)被视为已经实现,具有崇高的讽刺意义,因为有些自称为他的门徒的人把对犹太人的迫害看作是事奉上帝。而这中心形象的确是属于以色列人民的,但是,他也同样地属于教会、属于整个世界——正因为他是属于以色列人民的。

提出问题是比回答问题容易的,避免问题是比首先提出问题容易的。但是,我们必须问:在以色列的苦难史和人类苦难史的背景中,如果每一个基督教教会、基督教家庭都不仅仅把玛利亚当作圣母、天后,而且也当作犹太少女和新米利暗,并且崇敬她的各种圣像;不仅把基督当作统领,而且也当作大卫之子拿撒勒的拉比耶稣(Rabbi Jeshua bar - Joseph),并且崇敬他的各种圣像,那么,世上还会有反犹太主义、还会有如此繁多的大规模屠杀犹太人事件、还会出现一个奥斯维辛集中营吗?

第二章 历史的转折点

及至时候满足，
上帝就差遣他的儿子，
为女子所生，且生在律法以下。

耶稣同时代人都知道他是拉比，但是，这位拉比的教导和讲道的中心内容是“日期满了，上帝的国近了。你们当悔改，信福音。”（可 1:14 - 15）他的许多早期追随者都发现不可避免地要把他描述为先知，但是，进一步的思考引导他们廓清他先知使命的独特之处：“上帝既在古时借着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，借着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的，也曾借着他创造诸世界。他是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真象，常用他权能的命令托住万有。”（来 1:1 - 3）

“日期满了……就在这末世”：从最早几代基督教信徒的这些和另外一些声音中可以看出，他们在寻求一种不会在他们确信的耶稣来临之意义的重压下失效的语言在完成这一任务的同时，他们发觉必须创建一种历史的语法。不仅历史和时间的范畴，而且宇宙和空间的范畴，也被用来为这项任务服务；在这一任务完成之前，基督的追随者曾努力改变他们所继承的希腊哲学形而上学

的体系。这一过程的最富挑战性和最深刻的分析家之一科奇兰(C. N. Cochrane)认为：“但是，基督教与古代古典主义的分歧在历史方面表现得最为明显或重大。”他总结说：“的确，从十分真切的意义上看，历史标志着两者之间存在的问题的症结。”^① 它也同样标志着教会与犹太会堂之间存在的问题的症结。教会自称是新以色列和真正的以色列，占有了源于对走出埃及所完成的以色列的拯救之解释的历史意义之要领，并且进一步把这一要领用于耶稣起死回生所完成的对人类的拯救。

因此，像历史上所描绘耶稣的其他形象一样，这一形象也源于犹太教传说。他的早期追随者之一，听耶稣自称是“我是初，我是终”，亦即历史的主，便使用令人联想起《以西结书》、《但以理书》和后来的犹太预言性著作的语体断言：

我转过身来，要看是谁发声与我说话：既转过来，就看见七个金灯台。灯台中间有一位好像人子，身穿长衣，直垂到脚，胸间束着金带。他的头与发皆白，如白羊毛，如雪；眼目如同火焰；脚好像在炉中锻炼光明的铜；声音如同众水的声音。他右手拿着七星，从他口中出来一把两刃的利剑；面貌如同烈日放光。（启 1：12-16）

丢勒(A. Dürer)的《七个烛台的景象》(Vision of the Seven Candlesticks)，除了一些细节以外(如：鞋代替了“脚好像在炉中锻炼光明的铜”)，以其“景象的非现实感”，“空间的三维同时既

^① C. N. Cochrane,《基督教与古典文化：从奥古斯丁的思想与行为研究》，Oxford, 1944, 第456页。

被强调又被否定”，^① 看起来几乎可以作为上文的《启示录》的凭据，而不是相反。丢勒木版画中的威严形象的确是历史的主，君临天地、君临永恒与时间的王，表明“我是阿拉法，我是俄梅戛；我是初，我是终。”^②

从现代犹太著述中我们知道，耶稣自己关于上帝之国的宣称，以及他的追随者关于他的宣称，都是犹太启示论（Jewish apocalypticism）的回响；这种启示论即一种热切的期望：以色列的上帝定会战胜以色列的敌人。虽应许已久、经常延宕，但这个期望却终将实现。听取耶稣和耶稣以前的洗礼者约翰作此宣告的一代人，据说是翘首“指望”的一代（路 3：15）。《使徒行传》描写耶稣即将从他们之中隐去之前，依然询问他：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”耶稣对他们说：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的”（徒 1：6-7）。

但是，这样说显然回避了与犹太人和早期基督教徒对上帝之国的盼望相关的最深刻的难题。因此，尤其是在 20 世纪，新约研究学者一直强调考虑启示盼望（apocalyptic expectation）不仅对于耶稣听众、而且在耶稣本身发出的信息中所占有的地位。^③ 在耶稣的信息中，对悔改的呼吁和道德变化的教诲再三以耶稣二次来临（Parousia）之应许为依据：人子在祥云中的来临将会很快地结束人类历史，并开始上帝之国的秩序。特别是登山宝训中的道德教导，如转过左脸的训导，对于现实世界的生活常常显得是一套极不实际的伦理规章（当然托尔斯泰是例外），但是却

① E. Panofsky,《阿尔布莱希特·丢勒的生平与艺术》,Princeton,1955,第 56-57 页。

② 《启示录》21:6,1:8。

③ 试图表述这一问题的两本最渊博的书是：A. Wilder,《耶稣教导中的伦理学和末世论》，修订版，New York,1950；R. Otto,《上帝之国与人之子》，F. V. Filson 和 B. L. Wolff 译，London,1938。

宣布了在他的门徒在地上传教与历史结束之间的短暂过渡期应该做的事情。据马太记载,耶稣告诉他的门徒:“以色列的城邑,你们还没有走遍,人子就到了。”三部对观福音书都引用耶稣结束讲道之前所说的话:“我实在告诉你们,这世代还没有过去,这些事都要成就。天地要废去,我的话却不能废去。”^①

但是,那一代人没有能够见到这一切:人子没有来,天和地都没有终结。有人甚至指出,“迄今的全部‘基督教’史,亦即,其真实的内在历史,都是以耶稣二次来临的拖延、‘耶稣二次来临’的不出现、末世论被遗弃为基础的。”^②就“我的话却不能废去”这一应许来说,对于第二次来临启示希望的失望感说明了什么呢?一种权威的有效性显然是取决于对于历史终结的宣布;而耶稣的身位怎么能够、是怎样地把握住了这一权威的呢?20世纪的学者一直致力于把这种失望感带来的危机,界定为最初几个世纪基督教的主要精神创伤以及建制教会与关于耶稣身位的教义之兴起的原因。然而,有几分令人惊奇的是,由“耶稣二次降临延宕”造成的创伤假说,在2世纪和3世纪的文献中得到的探索很少。然而,这些文献所揭示的是,在同一些人的内心中,并存而且结合起来的是对历史即将结束的热切的启示盼望,和一种愿意与人类历史继续发展的前景共存的心理:这两者都表现为日益强调耶稣中心论。

第一位使用拉丁文写作的重要的基督教作家、北非思想家德尔图良(Tertullian)就是这种结合在2世纪末的一例^③。德尔图良在警告他的信徒同伴不要观看罗马社会中伤风败俗的表演

① 《马太福音》10:23《马太福音》24:34;《马可福音》13:30;《路加福音》21:32。

② Schweitzer,《寻找历史上的耶稣》,第360页。

③ J. Pelikan,“德尔图良的末世论”,载于 Church History 21(1952),第108-122页。

和展览的同时,要求他们期待重大日子到来之时的场景:胜利的基督将会像罗马征服者那样地随着凯旋的队伍,带着大量的俘虏归来;那些俘虏曾经是迫害人民的君主和总督、嘲笑过他的福音的哲学家和诗人、讥讽过他诚命的演员和其他的“罪恶的仆人”。他在另一处写道:“因而,不武装起来,我们就不能前进……让我们大家祈祷,期望天使的号角吧。”^①但是,同样是这一位德尔图良,在答复指控他背叛罗马帝国时却宣布:“我们还要为一切皇帝、为皇帝的大臣、为一切掌权的人、为了世界的福祉、为天下和平、为**终极圆满实现的延迟**而祈祷。”^②有关罗马皇帝的这类言论,从某种意义上看,为在4世纪形成关于以耶稣基督的名义、以耶稣的力量进行统治的基督教罗马皇帝的观念作了准备。但是,在当下的语境中,我们必须特别留意一下基督徒为耶稣基督第二次来临的延迟而祈祷这一断语。

德尔图良的这一断语代表的恰恰是对历史含义的一种新理解;依据这种理解,耶稣不只是以其在未来的第二次来临而标志着历史的终结,像天真的启示论从字面上理解他的那样,而且已经是历史的转折点;这个历史,即使还要发展下去,也已经被他过去第一次的来临所改变,所逆转。德尔图良也同样地以一个卓越人物的身分被记入三一论和基督位格论教义的发展史,他在他的神学教条中预示了统领3世纪和4世纪大部分辩论的最后结论。然而,在这两个世纪中,在阐明三一论过程中不仅形成了作为上帝之子的耶稣在神学上的和教义上的意义,而且也澄清了耶稣的文化意义,因为耶稣是历史转折的中枢,因而也是解释历史过程的新方法和一种新的历史编纂学的基础。

① Tertullian,《论表演》30;《论祈祷》29。

② Tertullian,《护教篇》39;黑体字为书作者所标定。

对历史过程的这种新解释始于以色列史,而这一历史的主要目标现在被认为应该是耶稣的诞生、惨死和复活。这一点在对犹太教经书中先知传说的解释以及运用中已经变得明显。在描述以色列的孩子走出埃及时,先知何西阿以上帝的名义说:“以色列年幼的时候我爱他,就从埃及召出我的儿子来。”(何 11:1)但是,在基督教福音书作者手里,这些话变成了耶稣举家为逃避希律王谋杀阴谋的预言。(太 2:15)所谓的登基诗篇认同上帝是以色列的真正的王,虽然以色列有像大卫这样的人间的王,但诗篇九十六篇依然宣布:“耶和華作王!”但是,基督教哲学家和诗人们给这段话添加了明显让人想起十字架上的耶稣的文字,现在变成了“主从树上作王”,他们还指责犹太人删去了这几个字。^① 基督徒为表明基督与圣经的关联而大肆篡改希伯来《圣经》,编写各种文集和注释。^② 而以色列的先知早已经在耶稣身上发现了他们的目标和他们的归宿。

同样情况的还有以色列王国,基督徒视其为已经变成真实的上帝之国,耶稣“从树上”进行统治。以色列早已经变为一个王国,由扫罗治理;但是,“当他被弃绝、在战斗中败北、他的后裔也遭弃绝不能再推出国王之时,大卫继承了王国,他的儿子基督现在受到重大召唤。”大卫王“为上帝之民的这位杰出青年奠定了出发点和基础,”建立了他的国都耶路撒冷。但是,即使作为“尘世耶路撒冷”的王,他也是“天上耶路撒冷的儿子”。他得到的应许是“他的后代行将在耶路撒冷作王,代代相传。”^③ 但是,

① 《诗篇》96:10;黑体字为本书作者所标。Justin,《与特里丰谈话录》73.1;V. Fortunatus,《大路》2.7。

② Irenaeus,《使徒祈祷之证》;Cyprian,《见证》。

③ Augustine,《上帝之城》16.43;17.20;17.4。

大卫王超越了他自己和自己的王国,看到了耶稣基督为王的前景,在诗篇四十五篇中作出宣告;据基督教对历史的解释,这首诗是献给作王的基督的:

上帝啊,你的宝座是永永远远的;
 你的国权是正直的。
 你喜爱公义,恨恶罪恶;
 所以上帝——就是你的上帝——用喜乐油膏你,
 “按希腊文旧约圣经:立你为基督”
 胜过膏你的同伴。(诗 45:6-7)

可见,大卫在第一行中称他为上帝,又视他与王和基督同一,是涂过油膏的王,“高于、不同于在昔日象征性地涂过油膏的那些人。”^① 依据“上帝意愿的命令或允许”对犹太和以色列分立王国的全部历史加以考察表明,所罗门儿子罗波安以来的列王,并没有“以其谜一般的语言或者行动来预言什么可能归属于基督和教会的东西”,但是,他们依然预示着基督的来临。虽然分立的王国终于在耶路撒冷一位君王领导下得到统一,但这是旨在预告基督是一位并且是唯一一位王;而且,他们的王国不再享有自己的权威和主权,因为“基督认定他们是罗马人的属国。”^②

依据基督徒的理由,只有从耶稣为其转折点的观点来看,以色列祭师身分的变迁和继任史才有意义。亚伦的利未大祭司身分是暂时的,不过是个影子,而其实质现在最终地显现在真正的

① Augustine,《上帝之城》17.16; Eusebius,《教会史》1.3.14-15。

② Augustine,《上帝之城》17.20-23。

大祭司耶稣基督身上；因为“这位既是永远常存的，他祭司的职任，就长久不更换。”（来 7:24）对大祭司以利发出的威胁和预言（撒上 2:27-36）：“我要为自己立一个忠心的祭司；他必照我的心意而行”并没有在以色列的祭司职任和祭司中间实现，因为他们都是暂时的；但是这威胁和预言必定“通过”作为永恒大祭司的“基督耶稣”^①。虽然在新约中“祭司”这个词从未明显地指基督教的神职人员，甚至没有指传道的耶稣门徒，而仅仅是指作为祭司的基督本身，或者旧约中的诸祭司，或者全部祭司信徒，但是，教会依然很快地拿这个词指它任命的神职人员。^② 因此，祭司职任史被看作是始于影子般的人物麦基洗德，他带着“饼和酒”，又始于摩西的兄弟亚伦，在亚伦那里成形；但是，这一历史全都导向耶稣基督；从他那里又导向新约教会的教士阶层和弥撒供奉。^③

因而，以色列的全部历史在作为先知、祭司和王的耶稣身上发展到了它的转折点。^④ 同样，他被认同为世界全部民族整个历史的转折点，而这整个的历史则总括在“万国之主妇”（mistress of nations）罗马帝国的历史中。虽然事实上这是 3、4、5 世纪的一个主要论题，但是说明这一论证的最重大、最有影响力的杰作是笔者在绪言中所说的“伟大而艰巨的著作”，即：奥古斯丁的《上帝之城》（*City of God*）。^⑤ 对于确定耶稣在世界史上的地位这一

① Augustine,《上帝之城》17.5-6。

② J. Pelikan,《基督教传统》，卷一，第 25-26 页。

③ F. L. Horton, Jr.,《麦基洗德传说：公元 5 世纪以前和希伯来书中文献批判审查》Cambridge, 1976。

④ Eusebius,《教会史》1.19; Augustine,《上帝之城》17.4; J. Calvin,《基督教原理》2.15, McNeill 版，卷一，第 494-503 页。

⑤ P. Brown,《奥古斯丁传》，London, 1969, 第 299-312 页。

任务而言,实际上,对于向外邦人世界解释耶稣位格与启示的全部努力而言,作为主要由犹太人基督徒写作的一部书,新约提供的指导远不如它为规定耶稣在以色列史范围内的地位提供的指导清晰。但是,它谈到了他在等候满足之期到来。^①

模仿保罗的语言,一位早期基督教作家试图解释上帝为什么等待如此长的时间,把世界史划分为两个“时期”或者“时代”,依据则是在耶稣身上发现和确立的“模式”。^② 其他作者也努力确定耶稣来临与罗马史之间的某种联系早已始于《路加福音》开始的几章,记载如“该撒亚古士督有旨意下来,叫天下人民都报名上册”,还有“该撒提庇留在位第十五年”。^③ 但是,彻底检验这种联系的催化剂是这一指控:用罗马诸神取代基督引起他们愤怒,于是对该城加以惩罚,造成罗马的灭亡。奥古斯丁辩论说,“不仅在基督开始教导以前,甚至在他诞生于处女马利亚之前”,罗马历史的特点就已经是“往昔时代的可悲的恶端”,这些恶端不是在罗马遭受军事失败之时,而是在它取得军事胜利之时,就已经变得“不可容忍、令人惊骇”。^④ 事实上,“在迦太基被消灭,罗马共和国摆脱了它的后顾之忧之时,从万事亨通的局面中却立即滋生出一大堆灾难性的罪恶来”,首先是“统治欲望”集中在“一小撮权势者”手中,而“其余的劳苦大众”则被迫受其奴役。^⑤ 罗马不能够对付的不是失败和衰落,而是胜利和繁荣。因此,有人指责基督所肇始逆转的罗马帝国的扩张,没有自然而然地给人类带来明显的福利;因为,按照常被引用的奥古斯丁的

① 《以弗所书》1:10;《加拉太书》4:4。

② 《致狄奥尼图斯书》9。

③ 《路加福音》2:1,3:1;Eusebius,《教会史》1.5.2。

④ Augustine,《上帝之城》2.18-19。

⑤ 同上,1.30。

一句名言所说：“如果正义被取消，那么，帝国不就是盗窃罪的悦耳代名词(*grande latrocinium*)了吗？”^①

另外一方面，据奥古斯丁认为，罗马许多毫无疑问的伟大成就，可以归结为罗马历史学家萨卢斯特(Sallust)所认定的罗马的雄心，“荣耀欲”和威望；这一切对罪恶和道德败坏起了限制作用。^②采取行动并因体现在基督身上而知名的上帝也应用这些因素达到历史目的，这不是幸运、或者命运、或者星象威力的结果，而是由于“事物与时机的秩序使然，这一秩序对我们是隐而不见的，但是(上帝)悉知……他像主一样统治，像总督一样治理。”^③奥古斯丁有力地维护了圣经所说的“世代”的“事物与时机的秩序”这一概念，反对历史是重复的，“同一世俗事件要被同样循环周期重演”的理论。^④耶稣基督的生平和身位是反对历史循环理论的坚强论据：因为“为了我们的罪，基督死过一次，起死回生以后，不会再死的”；同样应该真实的是，柏拉图只在历史上一个时刻在学院讲课，而不会在“即将来临的无限循环周期”中不断地重复。^⑤基督的生、死和复活是一个唯一的、不可重复的事件，同时又是一个信息和“从人类起始就已宣告的秘密”；正是因为考虑到了这一点，道森(C. Dawson)^⑥才能够稍许夸张地称奥古斯丁“不仅是基督教历史哲学的奠基人”，而且“实际上是世界上第一个发现时间的意义的人。”^⑦

① Augustine,《上帝之城》,4.3-4

② Sallust,《卡蒂利纳》7; Augustine,《上帝之城》5.12-13。

③ Augustine,《上帝之城》4.33;5.1;5.11。

④ 同上,16.10;12.18。

⑤ Augustine,《上帝之城》12.13;Origen,《驳克尔索》4.67。

⑥ Augustine,《上帝之城》7.32。

⑦ C. Dawson,“圣奥古斯丁和他的时代”,载于 St. Augustine 'D' Arcy 编,《圣奥古斯丁》,New York,1957,第69页。

所以,对于奥古斯丁而言,时间和历史是至关紧要的(英语该词为 *crucial*,与“十字架” *cross*, *crux* 为一词根——译注),是 *crucialis* 这个词字面意义上的“紧要”,因为这个词类属于 *crux Christi*,亦即基督的十字架(*crucialis* 这个词的这一用法既没有古典的先例,也甚至没有教父使用的先例;而英语中这个词显然是培根[F. Bacon]创造的);^① 基督十字架史既是他的救赎工作,也是供人模仿的典范。^② 但是,被看作是历史转折点的耶稣生平事件不仅影响了对历史的解释,也是复兴和改变对于编写历史的兴趣的原因。奥古斯丁虽然不仅写作过许多体裁的作品,而且在《忏悔录》中创造了在古典著作和基督教著作中都前无古人的文学体裁,但是他自己从来没有尝试写作叙事性历史,也许他的一二部有争议的著作具有这种历史的特征,这是例外。但是在奥古斯丁以前的那个世纪中有两位希腊基督徒作者,该撒利亚的犹西比乌(*Eusebius of Caesarea*)和亚历山大城的阿太纳修(*Athanasius of Alexandria*),受到耶稣基督的鼓舞,可资作为这一新的历史编纂学的证明。在4世纪针对耶稣基督身位与上帝关系(*Godhead*)的大辩论中,他们又恰好立场对立,这一点使他们对于历史编写法的共同贡献更值得注意。

虽然犹西比乌有时被指责表现出过度的乐观主义,甚至不诚实,^③ 但是,作为公元初3个世纪的一位历史学家,他的著作是理解那个时期所必不可少的:如果研究那个时期的教会史,却又剔除来源于犹西比乌的资料,那么剩下的也就仅仅是东鳞西爪了。犹西比乌是维护基督启示的两部著作《福音的准备》和

① 见《牛津英语辞典》,“*crucial*”条目。

② *Augustine*,《论信经》9。

③ *M. Werner*,《基督教教义的兴起》,Bern, 1941,第112-113页,也见第50页。

《福音的展示》的作者,又是研究以往世纪护教著作的重要史学家,但是他对他的先驱者持批判态度,认为他们专注于“论证”,而不理会“事件”。^①他在自己的著作《教会史》中开始扭转这种不平衡状态,具体的办法是以耶稣生平为依据写历史。

在《教会史》前言中,他评述了异教批评家反对基督和基督教两种意见:基督是“人类史中晚近来临的”,基督的国家“隐藏在世界某地某一角落里”,总之,基督是“新来的和奇怪的”。他对这些反对意见的回应是,首先叙述耶稣本人的历史。^②据犹西比乌认为,这历史可以一直追溯到人类经验的始初,因为凡是感受到上帝出现的人都可以被称作“即使不是名义上、也是事实上的”基督徒。^③但是,这一历史也延展到了作者所在的时代;因为犹西比乌,像古典古代史学家一样,是专注于当代事件的。但是,这里有一个基本的区别:据犹西比乌认为,他所讲述的具有决定意义的历史事件不是发生在他那一生的时间之中,而是已经发生在耶稣基督的生平之中。一位学者指出:“依据上帝为世界制订的计划,他的兴趣在于把握耶稣进入世界一事的普遍的历史意义。”^④为表明这些意义,他提出的不是论据,而是事件:他编写了一部历史述评,其转折点是耶稣基督诞生时的“奥古斯都元首政治(“Principate of Augustus”))”。^⑤

犹西比乌同时代人,一度又是他的对手的亚历山大城主教亚大纳西,主要以教义神学和神学辩论知名。不过,在许多方

① Eusebius,《福音的准备》1.3.6-7。

② 这里,引用了笔者自己的著作,《耶稣基督在通史一个时期的完结》(London, 1965)一书中第48-56页的内容。

③ Eusebius,《教会史》1.4.6。

④ C. F. G. Heinrici,《犹西比乌教会中的原基督教界》,Leipzig, 1894,第21页。

⑤ Eusebius,《教会史》4.26.7,引自 Melito of Sardis。

面,他写作的最有影响力的一本书只偶然论及教义和辩驳。这就是《安东尼传》,埃及基督教隐修制度奠基人的传记;这部著作,连最严厉批判亚大纳西的人也不得不赞赏。^①显然,这部著作至少部分地是为西方读者写的,作者在世时就已从希腊文译成拉丁文;看来,拉丁文本对奥古斯丁皈依基督教起过作用。^②就我们现在目的而言,《安东尼传》是新的历史编纂法的优秀范例,也是受福音书中耶稣生平启发而写作的新传记的优秀范例。

当然,这本书和各种希腊异教传记之间有许多类似点。普鲁塔克(Plutarch)的名作《希腊罗马名人传》虽然展现了共同之处,但是区别是更为鲜明的。对希腊文《圣徒传》的文学形式研究最透彻的霍尔(K. Holl)特别提出波西多纽斯(Posidonius)的传记和提安纳的阿波罗纽斯(Apollonius of Tyana)的传记作为范例。^③虽然《安东尼传》的目的是表现安东尼为一种理想的化身,但是,这不妨碍亚大纳西把他的生平具体地描写成一种生存斗争,而且这一斗争直到他死方才结束。就整体而言,这是一种把安东尼的一生作为“体现在安东尼身上的救世主的工作”来描写的努力。^④显然,安东尼选择隐修生活,是因为唯其如此他才能够最有效地遵从耶稣的教导。^⑤《安东尼传》充满了奇迹故事,也详细记载着安东尼反对异教的讲道诵词。早期基督教文献史专家凯斯登(J. Quasten)准确地总结了亚大纳西的《安东尼传》在传记史上的地位:

① E. Schwartz,《论亚大纳西的历史》,Berlin,1959,第286页注3。

② 见第九章。

③ K. Holl,“希腊圣徒传的著述方式”,载于 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*,三卷本,Darmstadt,重印本,1964,卷二,第249-269页。

④ Athanasius,《安东尼传》7。

⑤ 同上,1-2。

毫无疑问,古典古代的英雄传记典范和新型的圣徒传为亚大纳西提供了灵感。但是,他的伟大成就依然在于他以基督教的模式改造了表现民众理想的传统方式,展现了受到恩宠力量佑助的基督模仿者的同样的英雄精神。因此,他创造了一种新型的传记;这种新型传记足以成为后世全部希腊文与拉丁文圣徒传的楷模。^①

中世纪的这样的一部传记,毕德(Bede)的《卡思伯特传》(*Life of Cuthbert*)就是《安东尼传》所建立的传统的一个突出例证。正如近期一部研究著作所指出的那样:“能够指出像卡思伯特这样的一位圣徒模仿基督和其他圣徒是平淡无奇的,但是,在我们谈论传记时,我们常常倾向于忘记现实和这种模仿的含义。”^②福音书中的耶稣传对于卡思伯特的生平(他的生活方式)是一个转折点,对于《卡思伯特传》(毕德写的传记)也是一个转折点。

欧洲的日历后来变成现代世界大多数国家和地区通用的日历,这一事实表明关于耶稣形象意义的这一观点,已经被承认为历史的转折点,作为发展过程的历史的转折点和作为叙事方法的历史的转折点。我们已经注意到,从路加到犹西比乌和以后的基督教历史家,是采用以皇帝在位为依据的罗马历法来记录事件的。皇帝在位时期又按年代推进,从罗穆卢斯和莱穆斯建造罗马的传说日期算起:简称 A. U. C.(自建城算起,即公元前 753 年。而我们所知道的李维(Livy)的《罗马史》的真实标题即为《自建城算起》——*Ab Urbe Condita*)。公元 284 年到 305 年在

① J. Quasten,《教父传》,迄今出三卷,Westminster,1951,卷三,第 43 页。

② J. H. Anderson,《传记真实:都铎-斯图亚特王朝时期对历史人物的记述》,New Haven,1984,第 21-22 页。

位的戴克里先(Diocletian)皇帝统治期间,对教会的迫害使一些基督徒团体从所谓殉道者时期开始标记日历。例如,4世纪的《亚大纳西喜乐信件索引》是按埃及日历每年内的月、日安排的,但是又标明第一封“喜乐信件”年代为“戴克里先在位第四十四年”,亦即公元327年。^①这个历法依然为埃及亚大纳西科普特教会和埃塞俄比亚的基督徒保存。

但是,在6世纪,居住在罗马的一位西西亚(Scythian)僧侣,狄奥尼索斯·伊西古斯(Dionysius Exiguus,“小戴尼”),提出一种新的计算法。这一计算法的命名,不是依据罗穆卢斯和莱穆斯创建罗马的异教神话,不是按迫害者戴克里先在位年代,而是依据耶稣基督道成肉身,特别是天使加百列通告处女马利亚生耶稣的报喜之日,即从建城算起第753年的3月25日。出于至今尚有几分不明的原因,狄奥尼索斯算错了4至7年,造成失误,所以有时候有人说耶稣生于公元前4年。这些细微情节可忽略不计,狄奥尼索斯规定的“基督教纪元”逐渐地确立了下来,虽然确立过程经历了许多世纪,但是现在已普及万国。^②从此以后,历史和传记的年代都标明“公元”或“公元后”(A. D.)和“公元前”(B. C),依“我主之年代”计算。甚至连反基督者的生平也按基督年代标记日期;基督敌人的传记写作也不出此例,因此,我们说尼禄死于公元后68年,斯大林死于公元1953年。无论如何,在这一意义上——而且不仅仅是在这一意义上,每个人都不得不承认,因为拿撒勒的耶稣,历史将永远不会恢复旧貌。

^① 见 A. Robertson,《尼西亚公会议和后尼西亚的教会教父》一书,卷四,第502、503页的译文和很有用的表格。

^② B. Krusch,《基督教中世纪年代记研究:我们现今历法之起源》,二卷本, Berlin, 1938,卷二,第59-87页。

第三章 外邦人的光明

他虽然离去
却留下了见证

尼布尔(R. Niebuhr)说过：“对于没有提出的问题作出回答，极为不可思议。”^①接着，他用这隽语作依据把人类文化分为两种，一种“预期了基督”(a Christ is expected)，另一种“没有预期基督”(a Christ is not expected)。但是，耶稣的门徒，在公元初的三个世纪中，曾致力于向他们的会众讲解耶稣的信息和业绩，他们完成使命的根据是正在传播的假设，即：没有“没有预期基督”的文化。因此，耶稣以其身位、教导、生与死对于一个事实上在各地早已提出的一个问题做出了神性的回答，代表了一种普遍的渴望的神性实现，总之，体现出了最早门徒之一所说的通过耶稣基督，“(全人类)皈依，并且走上通向上帝之路的希望”就是“我们共同的名字和共同的希望。”^②

在把这共同希望的信息传递给外邦人世界的同时，他们力求

① R. Niebuhr,《人的本性和命运》，二卷本，New York, 1941-43, 卷二，第6页。

② Ignatius,《以弗所书》10:1, 1:2。

在希腊-罗马文化中发现可以用耶稣基督共同的名字当作答案的那些问题。正如对于童年的他所作出的预言那样，^① 他是：

你的救恩，
就是你在万民面前所预备的；
是照亮外邦人的光，
又是你民以色列的荣耀。

与看来成效显著的技巧类似，从新约开始，在使用希伯来文圣经把耶稣解释为以色列人民的荣耀的同时，也发现了几种把他解释为是外邦人启示之光明的方法。这些方法一般可以分为三组：非犹太人对基督的预言；外邦人对有关耶稣的学说的预表；异教徒对于他的死所达到的救赎所作的预示或“类型”。

虽然弥赛亚希望和弥赛亚预言是犹太民族历史的特征，却不为以色列所独有。奥古斯丁说：“即使在其他民族中，这一秘密也曾向一些人揭示出来，他们也迫不及待地加以宣扬。”^② 约伯、摩西的岳父叶忒罗、先知巴兰是希伯来圣经中谈到的三位这类的“外邦人圣徒”；拉比和教父均不得不承认他们的存在。^③ 有了这种以圣经为凭的保证，基督教护教士在外邦人文献中还找到了指向耶稣的弥赛亚预言的其他证据。

大概最富有戏剧性和肯定几乎是最为人熟知的就是罗马诗人维吉尔(Vergil)第四首《牧歌》(*Eclogues*)中的预言了。^④ 它预

① 《路加福音》2:32; Prosper of Aquitaine,《万国之呼吁》2.18.

② Augustine,《上帝之城》18.47.

③ J. Baskin,《法老的顾问:经师与教父传统中的约伯、叶忒罗和巴兰》。Chico, 1983.

④ Vergil,《牧歌》4.5-5.2.

言了“时代新秩序”的启始；因为“现在处女正在返回(jam redit et virgo)”，“一个新的人类正从天上降临。而实现这一变化的将是“一个婴儿的诞生(nascenti puero)，因为有了他，人类的黑铁时代就要告终，黄金时代即将开始。”他的诞生还将改变人性。因为

有你的指引，我们古来已有的邪恶的痕迹，
一经消除，尘世就摆脱不断增长的恐惧。

大自然也会发生变化：

啊，孩子，为了你，即使大地不加耕种，
也会自由地合盘托出它的馈赠。

……

你的摇篮会用温存的鲜花把你
照拂。那蛇也必将死去。

因此：

快显现你伟大的荣耀，日子已经满期，众神钟爱的
孩子，丘必特的后裔！

看一切都在雀跃：穹窿下世界的威力，
大地、大洋，还有深阔无比的天空，
看啊，一切都欢欣无比，喜迎新时代的来临！

这些诗句是从拉丁文翻译出来的，力求英文文字呈中间性，即不用圣经体。早期基督徒把这些语句也看作是给以色列域外人民的弥赛亚希望的证明，是不足为奇的。这些语句看起来特别

近似《以赛亚书》中的预言,但是又显得是圣经语音语调的回响:预告了“新天新地”;企盼新人类,其公民身分是天上的,而不是地上的;预示了在这堕落的世界上与人性息息相连的古老的恶习被消除;甚至描写了人类古老恶敌蛇的毁灭,正像给予伊甸园中的亚当和夏娃的安慰语所应许的那样。全部这一切的实现全靠奇异的马利亚的出现和神子的诞生——他正是上帝的亲子。^①

第四首《牧歌》作为一首赞颂奥古斯都的诗虽然可能是得体的(尽管有几分讽刺意义),但是君士坦丁皇帝在公元313年发表了一篇耶稣受难节《致圣徒辞》,宣称这首牧歌是关于耶稣的预言。他引用希腊文译本的维吉尔作品,逐行地给这首《牧歌》加以基督教的评论。^②虽然耶柔米无意接受对维吉尔的弥赛亚式的解释,但是奥古斯丁,像君士坦丁一样,认为“这位最有名的诗人写的是基督。”^③在中世纪结束以前一直在曼都亚(Mantua)流行的圣保罗弥撒曲伴同有一个传说:这位圣徒曾瞻仰过维吉尔在那不勒斯的坟墓而哭泣,因为不能早来,失去目睹诗人风采的机会。^④但是,最令人难忘的是《炼狱》第廿二篇引用第四首《牧歌》称颂耶稣的来临。^⑤但丁引用了意大利语译本中的维吉尔的诗句:

世界正在更生;
正义和人类的光辉时代来临,

① 比较《以赛亚书》61:17(启21:1);《腓立比书》3:20;《以赛亚书》53:5;《创世记》3:15;《以赛亚书》7:14;《以赛亚书》9:6。

② Constantine,《致圣徒辞》19-21。

③ Jerome,《书信》53.7;Augustine,《上帝之城》10.27;Augustine,《书信》137.3.12。

④ D. Comparetti,《维吉尔在中世纪》,E. F. M. Benecke 译, London, 1966, 第98页注6。

⑤ Dante,《净界》22.70-73。

神子从新的天上降临，
然后又添加一句致维吉尔的颂辞：

通过你，我成为诗人，通过你，我成为基督徒。

维吉尔的第四《牧歌》被视为关于耶稣的预言这一点，由于维吉尔提及希腊罗马的女先知西比尔(the Cumaean Sibyl)的权威，对于维吉尔的基督徒解释者而言得到了加强；维吉尔在《伊尼特》中谈到她，说她“唱出令人惊恐的谜语(horreudas canit ambages)。”^①当时存有不同女先知神谕的数种言论集，但是最重要的一本在公元前83年丘必特神殿火灾中被毁。这一事件给以后几个世纪的特色人士——异教徒、犹太教徒和基督徒——提供了一个不可多得的机会来编写、改写新的神谕文集，于是，基督教(或基督教化的)言论被整本整本地收入。

基督教早期最重要批评家之一写道：“不必称耶稣为上帝之子，还是把这一荣誉赋予西比尔为佳。”但是基督徒却常常使用西比尔来加强他们关于耶稣即上帝之子的要求，我们从同一出处还知道，基督徒是常常引用西比尔神谕的，虽然那些神谕被多处修改^②他们以得自圣灵的灵感权威来引用神谕，视之为先知书，认为这种权威有资格等同于希腊文圣经本身的权威。^③西比尔“既为先知、又为诗人。”^④在《致圣徒辞》中，君士坦丁也乞灵于西比尔，发现她的一首诗中每行诗第一个字母合起来即可拼写出希腊词语“耶稣基督，上帝之子，救世主，十字架”^⑤，而这

① Vergil,《伊尼特》6.99。

② Ongen,《驳克尔索》7.56;7.53。

③ Theophilus,《致奥托吕柯斯》2.9;Lactantius,《神性原理》1.6。

④ Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》2。

⑤ Constantine,《致圣徒辞》18。

些词的第一字母又可拼成希腊语词“鱼”(ichthys),这又是基督的一个象征^①——据认为,一位罗马的异教女先知早已预示了这一切(当然,事实上是一位佚名的基督徒编纂者所为)。

除了提供关于基督来临、甚至他的名字的这种据说是古代罗马的预言之外,关于西比尔的传说,作为一种检验基督在末日来临进行审判的依据,是特别有用的。即使从其原来的未经改变的形式来看,西比尔的话显然也包含着涉及未来神性惩罚的威吓和警告。在犹太教徒,尤其是在基督徒手中,这些威吓变得更为广泛、更为明显。为了充实耶稣作为对一切活人和死人的审判官第二次来临的教义,基督教护教者引用了西比尔的预言:一些变化的、要腐败的东西在最后的审判中都被摧毁;还以她为凭据,认为上帝是饥荒、病疫和其他严厉惩罚的源泉。^②就其作用而言,基督第二次来临并审判一切活人和死人的预言,使西比尔的神谕在中世纪神学和民俗中大受欢迎,在中世纪艺术,尤其是中世纪晚期和文艺复兴时期的意大利艺术中尤其如此。^③

这一艺术的顶峰是,除了西斯廷教堂(Sistine Chapel)左右两面墙壁之外,米开朗基罗在天花板上壁画中相间地画出了旧约中的5个女先知和5个男先知。虽然托尔奈(C. de Tolnay)看到了米开朗基罗在描绘他们的时候强调的重点不同,但他认为:“先知与西比尔的关联表现回复到了一种旧的文学艺术传统,即:西比尔总是被描绘为预示基督的来临和受难。”^④虽然托尔

① Augustine,《上帝之城》18.23。

② Justin Martyr,《第一护教书》20;Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》8.27.4。

③ A. Rossi,“意大利形体艺术中的女预言家”,载于L'Arte18(1915),第272-285页。

④ C. de Tolnay,《西斯廷天花板绘画》,Princeton,1945,第46、57页。

奈认为“米开朗基罗设想西比尔和先知形成对照”，米开朗基罗给予他们的尺寸和位置可以理解为用以表示他实际上是遵从传统的，即：把德尔斐的西比尔(Delphic Sibyl)和先知以赛亚描绘得共同占有预言基督第一次和第二次来临见证者的地位。作为关于基督的预言，西比尔的话被永远地收入塞拉诺的托马斯(Thomas of Celano)的“愤怒的时日”一歌的歌词中，这首歌在莫祭弥撒曲中被唱过无数次(至少直到第二次梵蒂冈公会议以前)：

愤怒的时日，可怕的一天，
整个世界都将化为灰烬；
正如大卫和先知所预言。

描述耶稣为外邦人之光明的第二个方法见于外邦人在思想上对基督教的耶稣教义的期待。这一方法最完备的阐述来源于2世纪末亚历山大城的克莱门。虽然他广泛地，却不总是深入地阅读过希腊古典文学，尤其是荷马和柏拉图，但是他坚持认为自己是耶稣这位神性导师的忠实学生。他在《导师》一书中这样描述这位导师：

我们的导师是上帝之子，他像他的父亲一样没有罪，无可指摘，具有一个没有情欲的心灵；他是具有人的外貌的上帝，毫无瑕疵，是天父旨意的遂行者，是逻各斯即上帝，他在天父之中，在天父的右手手边，是有上帝形体的上帝。对于我们，他是一尘不染的形象。我们大家都要竭尽全力把我们的灵魂和他同化。^①

^① Clement of Alexandria,《导师》1.2。

对于被承认是对耶稣与上帝关系的正统信仰,这是一种明确而完备的表白,这一点在当时的每一位思想家那里都得以体现。还有:

他以他的教导和他生平的证据说明他从那里来,他是谁。他表明,他是使者、调解者、我们的救星、逻各斯、生命的源泉和普及整个大地的和平。总之,通过他,整个宇宙都已经变成了幸福的海洋。^①

或者,像奥斯本(E. Osborn)对上面一段话的复述那样:“主虽然因谦逊而被轻视,却是上帝的道,是为人所知的上帝,和造物的主是同等的。他成为肉身,演出人得拯救的戏剧。”^②

但是,奥斯本又指出,与此同时,“(关于耶稣身位的)这种高度的和抒情式的热情与柏拉图主义结合了起来,因而,上帝之子是最高度的优异、最完美、神圣、有力、庄重、威严和仁义。”^③ 这位虔敬而正统的耶稣位格拥护者同时也是柏拉图哲学的拥护者,却不感到些许的矛盾,因为他为柏拉图哲学设定了一项高度而神圣的使命。他认为,“在主(耶稣)来临之前,对于寻求义的希腊人来说,哲学是必不可少的。”哲学可以扮演这个角色,因为同一个“上帝是一切好事的原因”——当然这包括基督在新约和旧约中的启示,但也包括希腊哲学给予希腊人的启蒙。他又欣然提出,“哲学大概是(上帝)直接、首先给予希腊人的”,虽然不是永恒的赠予,但也是“在主必召唤希腊人之前。”使徒保罗在《加拉太书》中说,摩西律法是一个导师或者“训蒙的师傅,引我

① Clement of Alexandria,《劝勉》10.110。

② E. Osborn,《基督教哲学的兴起》,Cambridge,1981,第219页。

③ 同上。

们到基督那里”。克莱门也几乎同样认为，“哲学是一种准备，为因基督而得完美的人铺平了道路。”总之，是“把希腊心智引向基督的导师”。^① 总之，正如查德维克(H. Chadwick)所说，对于克莱门而言，“旧约和希腊哲学都同样是把我们将引向基督的导师，又是基督教长江大河的支流。”^②

大多数学术评论家，无论是推崇或者贬抑克莱门，在评论这一论断的时候，都专注于他就哲学所说过的话，而未及同样细心地指出，按照克莱门的原意，哲学应该“把希腊心智导向基督”：希腊人所发现的“真正的哲学”将要导向基督所发现的“真正的神学”。^③ 克莱门等和其他早期基督教哲学家，都宣称对涉及基督的基督教教义的哲学预示归于自己，这些预示中最重要的大概是柏拉图的《第迈欧篇》(Timaeus)，该对话描述了世界的创造是如何完成的。《第迈欧篇》中关于造物主是“父”和关于神性现实三阶段的论述，对克莱门来说正是“神圣三一论”的明证。^④ 这篇对话和《法律篇》是柏拉图晚年两大著作；这篇对话在许多世纪之中，在使用拉丁文的中世纪，都是柏拉图对话中最为知名的。^⑤ 在这篇作品中，柏拉图宣称，“寻找这一宇宙的创造者和父亲是一项艰巨任务；找到之后，向全人类宣扬他又恐怕是不可能的。”但是他强调，一切问题之中最根本的是，“普遍同意在询问任何事情之开始之时必定提出的”，即：“既然没有初始之源，它是否一直存在；或者，如果始于某种初源，它是否会存在下来？”对此，柏拉图作出

① Clement of Alexandria,《原理》1.5;《加拉太书》3:24。

② H. Chadwick,《早期基督教思想与古典传统》,New York, Oxford, 1966,第40页。

③ Clement of Alexandria,《原理》5.9;黑体字为本书作者所标。

④ 同上,5.14。

⑤ R. Klibansky,《柏拉图传统在中世纪的延续》,第二版,Millwood(New Jersey), 1982。

答复：“它(宇宙)已经存在下来，因为它可观、可触、有形体，全部这类事物均可感知。”对话主体部分描述了创造的行动使秩序从混乱中出现。造物主“绝无妒意……欲求一切事物都尽其可能地像他自身”；他补充说：“这就是始成和世界秩序高度有效的原理。”^① 这种“始成”通过一个创造中介的行动完成，该中介不如上帝崇高，却远比造物崇高，这就是造物主，他从原来的混沌中造出秩序和理性，因而把“形体”赋予“万物”。

克莱门广泛引用了柏拉图的《第迈欧篇》，包括上面引证过的几段，来证明“哲学家听到了摩西说这样的话，然后教导说世界是创造的。”^② 因为他确信柏拉图是从摩西那里得知这一点的，所以他认为有充足的理由以《创世记》前几章为依据来解释《第迈欧篇》，这就是说，当然，同时是以柏拉图为依据来解释《创世记》。这一解释的关键是耶稣是上帝之子；柏拉图在《第迈欧篇》中说，只有以上帝的“嗣子”为依据才有可能理解上帝。耶稣也说过同样的话：“除了子和子所愿意指示的，没有人知道父是谁。”^③ 所以，柏拉图《第迈欧篇》的造物主就是《创世记》故事中上帝的造物的道，也是《约翰福音》的序言；依据《约翰福音》序言，万物之形都是通过道，或者，上帝的逻各斯被造的。作为先在的造物主和逻各斯、道和上帝的理性，耶稣从原初的混乱中理出秩序和理性；据《创世记》和《第迈欧篇》，依照上帝的形象，人以他的理性被创造出来；克莱门解释说，耶稣自身就是“作为神性的和威严的逻各斯的上帝形象，是不可能遭受损害的人；而这

① Plato,《提马尤斯》28 - 29;《提马尤斯》的所有译文引自 F. M. Comford,《柏拉图的宇宙论》, London, 1937.

② Clement of Alexandria,《原理》5. 14.

③ Clement of Alexandria,《原理》5. 13. 84 引用《提马尤斯》40 和《路加福音》10: 22.

个形象的形象即为人的心智”，人的理性以神性理性，即耶稣基督为楷模。^①

鉴定耶稣为外邦人的光明并不亚于以色列民族的荣耀之第三种技巧，可见于古代史和古代经典文学，即关于可以解释为耶稣的和通过他获得拯救的“模式”和先期形象构成。根据公元3世纪亚历山大城俄利根(Origen of Alexandria)的定义，“一个模式就是在(旧约)先父中、先于我们到来、并且在我们之间实现的那种形象。”例如，约书亚征服了耶利哥，第一个约书亚，嫩的儿子的这个功绩预示了第二个约书亚，即马利亚的儿子耶稣所完成的救赎；因为在阿拉姆语和希腊语里这两个名字是一样的^②。因而，“摩西在旷野怎样举起(铜)蛇，人子也必照样被举起来(到十字架上)。叫一切信他的都得永生。”^③

殉道者游斯丁在把关于耶稣的论据向一位名叫特里佛(Tryho,很可能是密什纳书(Mishnah)中提到的著名的拉比特里丰(Tarphon)的拉比介绍的时候，认为旧约中无论什么地方出现的木头或者一棵树都可能是十字架的一个模式或者形象。但是，在他向罗马皇帝安东尼·庇乌斯(Antonius Pius)上奏关于耶稣的论据时，他引用了非犹太教的文献和例证，提出十字架是耶稣“权力与统治的最伟大的象征”^④。在《第迈欧篇》中，柏拉图在援引默多克(I. Murdoch)所说的“欧洲哲学中最为经久不衰的形象”之一时，^⑤ 教导说，在创造宇宙过程中，造物主“把(灵魂)

① Clement of Alexandria,《原理》5.14。

② 比较 H. de Lubac,《历史与精神——俄利根所见的圣经智慧》, Paris, 1950, 第144 - 145 页。

③ 《约翰福音》3:14 - 15; Augustine,《约翰福音论》12.11。

④ Justin Martyr,《第一护教书》55;《与特里丰对话录》86。

⑤ I. Murdoch,《火与太阳：为什么柏拉图驱逐艺术家》, Oxford, 1977, 第87页。

分为两半,使两者在当中交叉,形成字母 X 的样子。”^① 游斯丁重复了犹太教和基督教护教者对柏拉图的贯用指责,即柏拉图借用过希伯来圣经,坚持认为柏拉图虽然误解了摩西“并且不理解那是十字架的形象”,却说过逻各斯“仅次于第一上帝,被呈十字形地置于宇宙中间。”^②

在游斯丁十字架实例目录中,最引人入胜之一的是桅杆这个十字架象征,因为没有桅杆就不能在海上航行。在全部基督教史上,水手是一直被提醒注意这个象征的;这个象征给向外邦人解释耶稣身位的人提供了机会,在古典文学的最初源泉发现一种十字架的“模式”,和摩西提起铜蛇并将其置于木杆上所用的那木杆相应,这就是奥德赛(Odysseus)被缚于船桅杆上的故事。^③ 故事见于荷马《奥德赛》第十二卷,^④ 奥德赛指示他的同伴,转述神性的西赛(Circe)的指令:

她首先告诉我们不可接近那些赛壬女妖(Sirens),不可听她们唱歌,不可去她们开着花儿的草地。她说,只有我一个人可以听她们唱歌,但是你们必须用大粗绳子把我捆起来,让我直立着,再把我结结实实地捆在桅杆上,把绳子头儿扎在桅杆后面。我要是恳求你们,央告你们松绑放开我,你们就必须用更多的大小绳子把我捆牢固。

① Plato,《提马尤斯》36B。

② Justin Martyr,《第一护教书》60。

③ H. Rahner,“航海中的奥德赛”,载于 *Zeitschrift für katholische Theologie* 65 (1941),第 123 - 52 页;英文摘要见他的《希腊神话与基督教奥秘》,B. Battershaw 译,New York, 1963,第 371 - 386 页。

④ Homer,《奥得赛》12.158 - 64, R. Lattimore 译,New York, 1967;粗体为本书作者所标。

虽然包括游斯丁和德尔图良在内的某些早期基督教著作家不断重复柏拉图对荷马的批评,^①但是,甚至德尔图良也不得不承认荷马是“诗人之王,诗歌中波涛汹涌的海洋。”^②然而,还是亚历山大城的克莱门又一次最有效、最深刻地使用了捆在桅杆上的奥德赛的形象,认定这是对耶稣的预示。西赛对奥德赛及其一行的指令是双重的:堵住他手下人的耳朵,以躲避赛壬女妖的诱惑,把奥德赛捆绑在桅杆上,让他一人听到赛壬女妖的歌声,又能战胜那歌声。这两个细节都适用于基督教信徒。他们必须避开罪和错误,“正像我们要避开危险的荒野,或者凶险的大漩涡,或者神话中的赛壬女妖一样”;正如奥德赛对他的舵手发出命令^③那样:

你们必须让她不得接近炊烟和水罐,努力注意海里的岩石;不然,你们不知不觉的时候,她就要从那里漂移过来,咱们大家就大祸临头了。

但是,他们之所以能够如此,都是因为有了耶稣、逻各斯和上帝的道,和基督徒奥德赛:

划船穿过她们的音乐,把它抛在后边,不然它要把你们杀死的。但是,你们是能够战胜那毁灭的黑暗势力的。紧靠着那木杆(十字架),你们就可以避免毁灭。上帝的逻各斯就是你们的领航员,圣灵会把你们引向上天的港口去停泊。^④

① Justin Martyr,《第二护教书》10; Tertullian,《护教书》4。

② Tertullian,《致万国》1.10。

③ Homer,《奥得赛》12.219-221。

④ Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》12.118.4。

在拜占庭时期,《伊里亚特》和《奥德赛》的各种基督教评论家突显了这一形象,在这一过程中协助保护了这两部古代经典作品,使之避开了使用不当的宗教偏见的狂热。^① 4世纪的一具基督徒的石棺,用大理石制成,现存于罗马德尔美博物馆(Museo delle Terme),显示了在桅杆上的奥德赛,那桅杆上升至横梁,形成一个十字架。^② 一段晚期拜占庭祷词说:“啊,人,不要惧怕今生大海中滔天咆哮的浪涛。十字架是一种不可销毁的力量,你可以把你的肉身依附在对那被钉上十字架者的崇敬上,这样,你就会战胜巨痛到达休息的港湾。”^③ 桅杆上的奥德赛的故事变成了外邦人“基督样式”的永恒组成部分。

在使用希伯来圣经和犹太教传说解释耶稣的意义的时候,基督徒用全部这三种方法来解释摩西;这三种方法是:对十字架的预示,对教义的预期和对基督来临的预言。他对捆绑和牺牲以撒的描写是最为流行的救赎形象之一;上帝也像亚伯拉罕一样,愿意奉献自己头生的儿子作牺牲。^④ 摩西对于通过上帝之言创世的叙述,对于基督教认定耶稣即逻各斯或者上帝之道具有根本性的意义;耶稣是永远和上帝在一起的,他向造物世界解释了上帝的旨意。^⑤ 他的预言:另外一位先知,约书亚—耶稣,将要出来作他合法的后继者,给了基督徒作出宣示的依据,即:“摩西在让位给作为完美的导师的逻各斯的同时,预言了这导师的名字和职位。”^⑥

① K. Krumbacher,《拜占庭文学史》,第二版,Munich,1897,第529-530、538页。

② J. Wilpert,《古代基督徒石棺》,两卷本,Rome,1919,卷一,第24页。

③ 引自 Rahner,《希腊神话与基督教奥秘》,第381页;此处译文稍作改动。

④ D. Lerch,《以撒牺牲在基督教中的意义:释义史研究》,Tübingen,1950。

⑤ G. L. Prestige,《教父思想中的上帝》,London,1956,第117-124页。

⑥ 《申命记》18:15-22;Clement of Alexandria,《导师》1.7。

另一方面,在他们把耶稣的信息传递给外邦人的时候,苏格拉底完成了类似于摩西的工作。^①他本身是基督的一个样式和先驱者。后来出现在耶稣身上的神性逻各斯,也活跃在苏格拉底身上,它突显了希腊人的多神教和魔鬼崇拜的邪恶。苏格拉底“理性地,亦即合乎逻各斯(元逻各)地生活”,是“基督之前的基督徒”,而且,像基督一样,他也被理性和逻各斯的敌人处死。游斯丁说:“苏格拉底被指控犯的罪和我们”、和耶稣受到的指控一样。^②关于耶稣基督的教导同样可以正确地被认为是苏格拉底预示了基督教义,尤其是关于永生的基督教教义。新约断定耶稣“已经把死废去,藉着福音,将不能坏的生命彰显出来”,但是大多数早期基督教思想家(少数人除外,如叙利亚的塔提安[Tatian of Syrial])没有认为这是指在耶稣以前还不存在对永生的意识。^③恰恰相反,克莱门在引证《诗篇》和柏拉图的《理想国》而论最后审判时,作出了结论:“从此可以知道,灵魂是永生的”,圣经和哲学都同意这一学说。^④

但是,苏格拉底和柏拉图,作为有关耶稣的预言的来源,也是可以为基督的解释者服务的,不仅像维吉尔那样,涉及这婴儿的诞生,而且甚至涉及他在十字架上的惨死。克莱门在历数关于创世的各种异教预言、安息日和其他圣经的主题时,指出了一个预言:他说“柏拉图几乎预言了拯救史(oikonomia)。”这一段出

① A. von Hamack, “苏格拉底和古代教会”, *Reden und Aufsätze*, 两卷本, Giessen, 1906, 卷一, 第 27 - 48 页; G. MacGregor, 《毒酒与十字架:人道主义、苏格拉底与基督》, Philadelphia, 1963。

② Justin Martyr, 《第一护教书》5, 46; 《第二护教书》10。

③ 《提摩太后书》1: 10; J. Pelikan, 《死亡的形体:早期教父论生、死与永恒》, New York, 1961。

④ Clement of Alexandria, 《原理》5. 14。

色的叙述见于《理想国》第二卷苏格拉底和格劳孔(Glaucon)的对话。^① 格劳孔在区分义与不义时指出,我们绝大多数人在大部分时间内都是既义又不义的,但是将要出现一个全然不义的非义人,和一个全义的义人。让这一个“义人,以其高尚和纯朴,用埃斯库罗斯(Aeschylus)的话来说,虽然想要成为一个好人,却不只予人以好人的印象”,让他受到他是最坏之人的指控吧。而且,让他“直到死亡之时仍然保持坚定,显得不义,却又真义。”结果会如何呢?格劳孔为其答案的恐怖先向苏格拉底致歉,回答〔为再一次保持语言的中间性,我们使用默雷(G. Murray)的英译〕必然如下:“他将受到拷打、折磨、捆绑,眼睛被烧坏,经过种种羞辱恶刑之后,被戳刺,被钉上十字架。”^②

耶稣基督的使徒保罗曾对希腊人谈到过“未知的上帝”,同样,保罗的继承者继续向希腊人和全体外邦人谈论“未识之耶稣”:“你们所不认识而敬拜的,我现在告诉你们。”^③

① Plato,《理想国》2.360-61;除最后一段引文,所以节录都为本书作者所译。

② G. Murray,《希腊宗教之五阶段》,Boston,1951,第157页,以及他有关希腊动词 *anaschindyleo* 的脚注。

③ 《使徒行传》17:23; Clement of Alexandria,《原理》5.12。

第四章 万王之王

世上的国成了我主和主基督的国。
他要作王；
直到永永远远。

福音书告诉我们，甚至在耶稣诞生以前，天使就已经向他母亲报喜：“主上帝要把他祖大卫的位给他：他要作雅各家的王，直到永远。”（路 1:32-33）他诞生以后，有几个博士从东方来，问：“那生下来作犹太人之王的在哪里？”（太 2:2）在圣枝主日进入耶路撒冷一事让他的门徒想起了先知的预言：“看哪！你的王来到你这里，是温柔的，又骑着驴”（太 21:5）。那一个星期最后一天他在十字架上惨死之时，彼拉多用三种语言写了一个牌子，放在他头的上方：“犹太人的王，拿撒勒人耶稣”（约 19:19）。新约中最后一卷书，使用了世间君主都很渴求的一个称号来称颂他为“万主之主，万王之王”（启 17:14）。

而彼拉多竟还问他（约 18:37）：“这样，你是王吗？”

彼拉多的问题可能，而且已经得到了许多不同的答案。

“王”这个称号没有保留在十字架上,而是传遍了世界各民族、各个帝国。十字架还广泛流传,用以装饰各个帝国和民族的王冠、国旗和公共建筑,以及在战争中死亡的人的坟墓。正如奥古斯丁所说的:“他在十字架上曾被人嘲讽,但是,现在他把那十字架印在众国王眉宇之间。”^① 在把耶稣送上万王之王宝座的全过程结束之前,十字架就已经改变了人类一大部分的政治生活。在以后各章里我们会一再看到,“君王神权”和“圣战”理论的大部分是以耶稣基督是王这一前提为依据的,而关于最终弃绝一切战争和君王神权的大多数言论也莫不如此。探索耶稣称王在与其他政治论题和象征互动过程中的历史变迁,就可以理解西方政治史中一切高尚事物,和一切恶魔般事物的大部分:就连纳粹的卐字(*swastika*),虽然其形式比基督教还古老,但也是用来恶毒反讽基督的十字架的,这一点鲜明地见于它的名称:弯钩十字架卐(*Hakenkreuz*:)。“这样,你是王吗?”——彼拉多的问题的确依然是一个很好的问题。

伴随着耶稣为万王之王这一形象的是一种期望,即:他即将在地上建立他的王国,圣徒将和他一起治理一千年;对这一期望的经典叙述是《启示录》第二十章。但以理关于四国将从地上消失的预言(但 7:17-27)现在应该实现,第四个国就是罗马帝国。^② 几位早期教会作家在宣称基督“将要消灭暂时性的王国和建立永恒王国”,进而详尽地描述了为王的基督来临时将要对人类生活和自然本身的变革。^③ 在论证对来临王国的这一千年希望之时,《启示录》作者听到了天上有大声音说:“世上的国成了我主

① Augustine,《论诗篇》76.7。

② Justin Martyr,《第一护教书》31。

③ Irenaeus,《反异端论》5.26.2;5.33-34(引自 Papias)。

和主基督的国；他要作王，直到永永远远。”(启 11:15)然而，我们应该注意，正如对千禧年(millenarian)抱有希望的各种鼓吹人物已经注意到的那样，这种对于基督统治的名符其实的期待甚至在二世纪在基督徒中间也绝不是普遍的。因而，爱勒留(Irenaeus)承认，他不同意某些人把这一切解释成为对天上永生的一种比喻，而殉道士游斯丁则认为，虽然他“像其他许多人那样”恪守对基督地上王国的期待，但是也还有“很多人属于纯洁而虔敬的信仰，虽然是真正的基督徒，但想法都不一样。”^①

而且，千禧年论者和反千禧年论者都会回答彼拉多的问题，说游斯丁所说的话：“基督的确是永远的王。”^② 虽然问题出自提庇留·该撒(Tiberius Caesar)的这位代表，即彼拉多，但这个问题在以后的各个世纪仍不断地复现在其他各位该撒之代表的言论中。例如，从有关 180 年北非西利乌姆(Scillium)七男五女殉难的叙述(已证明确实可信)中可以得知，对于基督教殉道者以及迫害他们的异教徒，“万王之王”这一称号在用于耶稣时是表明一种反对该撒称至高无上之王的态度的。^③ 而该撒的代表大约同时也问过斯米尔纳的波利卡普(Polycarp of Smyrna)：“说‘该撒是主’，对他烧香，拯救你的生命有什么不好呢？”但是，据《波利卡普殉教记》载，他回答道：“86 年来，我一直是(耶稣基督的)仆人，他从没有伤害我。我怎么能够亵渎拯救了我的王呢？”^④ 《伊纳爵殉教记》中也有同类故事，如果属实，则在时间上是更

① Irenaeus,《反异端论》5.35.1; Justin Martyr,《与特里丰对话录》80; 见 R. P. C. Hanson'《寓言与事件》Richmond 1959 第 333 页—356 页。

② Justin Martyr,《与特里丰对话录》135。

③ 《西里乌姆殉教案》6, 载于 The Acts of the Christian Martyrs' H. Musurillo 编, Oxford, 1972, 第 86—89 页。

④ 《波利卡普殉教记》第 8—9 页。

早的；伊纳爵（Ignatius）曾当面告诉图拉真（Trajan）皇帝：“我有天上的王基督（在我心里）……但愿我现在享受他的国。”^①

但是，在把耶稣当作高超于尘世间君王的天上之王，而对他表示忠诚的同时，基督教护教者也反复申明，这一态度没有让耶稣的追随者不忠于他们世间的君主。他们对罗马皇帝本人说：“陛下如果听说我们寻求王国，那么陛下无需多加查询即可知，我们说的是一个人间的王国。”他们坚持说，他们谈论的不是政治上的王国，而是“和上帝同在的”王国。因为，如果是尘世间的、政治上的王国，那么，他们就会毫不迟疑地作出政治妥协，否定基督而求得自己的安全。但是，耶稣基督是“荣耀的王”，他对人生提出了终极的要求。为了回应这一最终的要求，“我们只对上帝示以崇拜，但是在其他方面，我们则乐于为陛下服务，承认陛下是王，是君主。”^② 为了证实他们的忠诚，他们引用了“为我们的君王安全”的祈祷，这些祈祷在基督教圣礼中是献给“永恒、真正、活生生的上帝的；他们必定寻求上帝的恩典，超过其他一切恩典……我们祈求帝国的安全，皇室的兴盛。”他们拒绝做的事是把皇帝奉为神，言称“该撒是主”，和以他的“灵”起誓。^③ 现世的诸王国都是上帝建立的，而不是如某些异教徒所说的那样由魔鬼建立的；因为由上帝建立，所以值得在上帝护佑下服从。^④ 总之，“就归于众国王和众皇帝的荣耀而言”，指令就是服从，但只是服从而非偶像崇拜：“这样，该撒的物当归给该撒，上帝的物当归给上帝。”^⑤ 但是，即使该撒自称是主，也仅仅是国

① 《伊纳爵殉教记》2。

② Justin Martyr,《第一护教书》11;51;17。

③ Tertullian,《护教书》30-32;《提摩太前书》2:2。

④ Irenaeus,《反异端论》5.24.1;《罗马书》13:1·4·6。

⑤ Tertullian,《论偶像崇拜》15;《马太福音》22:21。

王和皇帝,而耶稣则是万王之王和万主之主;而非众主之一,^①凡归给该撒的一切,也首先归给上帝。

由于研究古代晚期社会史和政治史的学者近期的缜密考察,我们方才开始更好地理解罗马帝国迫害基督徒行为背后复杂的政治、社会、经济、心理和意识形态诸因素,当然还有宗教因素。^②然而,正如这些学者业已表明的那样,我们仍然有必要下结论说,作为王和主的耶稣形象是一再和自称王和主的该撒的主权发生冲突的。基督徒从来没有把耶稣视为某种“自下而上”的政治革命的领袖,因为这就意味着帝国的终结,并且由另外一种政治制度取代。但是,虽然他们真诚反驳说他们是为推迟世界的终结、是为帝国的康宁而祈祷的,他们却依然期待着基督的第二次来临,这就意味着“自上而下”地终结世界,因而也终结帝国。罗马帝国的延续是这种终结的最终障碍;罗马一旦灭亡,世界也就终结。

这些人士中有一位简洁而雄辩地总结了这一复杂情况:

你们是否认为(上帝)派(耶稣)来,像有些人设想的那样,是为了建立某种政治主权(暴政),散布惧怕和恐怖?绝非如此。上帝是以温柔平和的态度派他来的,正如一个国王派遣他那本身也是国王的儿子一样。上帝派遣他,正像(上帝)派遣上帝一样……上帝将会(再)派遣他来审判,有谁能经受得住他的显现呢……(因此)基督徒在地区、语言或习俗上是和其他的人没有区别的。因为他们不是生活在自己的城市里,也不

^① 《哥林多前书》8:4-6;见 Augustine,《上帝之城》9.23 的说明。

^② 以上均见 W. H. C. Frend,《早期教会中的殉教与迫害:从马加比到多那图斯的冲突研究》,Oxford, 1965。

是使用某种不同的语言,也不是以某种独特的方式生活……但是,虽然他们因偶然机遇而住在希腊人和野蛮人的城市里……他们公民身分的构成却是奇异的,而且,可以设想,是奇妙的。他们住在自己的国度,但仅仅是过客……**每一个外国对他们来说都是祖国,每一个祖国又都是一个外国。**^①

研究罗马帝国的后来的学者有时感到迷惑不解的这一情况背后原因之一就在这里,所以,就连在道德上和政治上都是“最好的”几个皇帝,如马卡斯·奥勒留(M. Aurelius)和戴克里先(Diocletian),也都发动了对基督徒的最为残酷的迫害。因为耶稣是王,基督徒只能临时性地忠诚于该撒;因为耶稣是王,基督徒不能够最佳地给予该撒所要求的,甚至所需要的那种程度的忠诚,以利于像维吉尔所说的那样,让罗马帝国“千秋万代,与世长存。(imperium sine fine)”^②

基督教对历史和政治的各种程式化解释所没有预见的一种可能性是,该撒自己也可能承认万王之王耶稣的主权。德尔图良说过:“如果基督徒能够当该撒,那么该撒也是能够信仰基督的”;但是这里有用语的前后矛盾。^③然而这一伦理的矛盾在4世纪变成了政治现实,因为罗马皇帝君士坦丁一世变成了基督徒,宣布忠于耶稣基督,采用十字架作为他军事和王位的官方象征。

君士坦丁皈依基督“是否真诚”的问题是一个现代人提出的问题,因为这在现代有广泛的争议,又因为这表现了处理问题的

① 《致狄奥尼图斯书》7,5;粗体为本书作者所标。

② Vergil,《伊尼特》1.279。

③ Tertullian,《护教书》21。

一种现代的——事实上是一种过时的方式。对于他的同时代人来说,这不是一个重大的问题:宫廷神学家和史学家犹西比乌当时写作的《君士坦丁传》是对这位被塑造为圣徒的皇帝生平的颂歌。但是,在19和20世纪的史学中,这篇传记受到根本性的挑战,犹西比乌被当作“古代第一个完全不诚实的史学家”而被否定;因为事实上君士坦丁,依据拿破伦的形象,可以被鉴定为“一个天才的伟人,在政治上全无道德观念,看待宗教问题完全和单一地从政治功利主义出发。”^① 另一方面,“……君士坦丁自视为基督徒这一点,文件是毫不怀疑的。”^② 因此,麦克默伦的看法大概最为可信,即:君士坦丁的精神“不是瞬时地,真实地而是更为细微地、不知不觉地、从一方的模糊的边缘,向另一方的边缘”,从异教过渡到基督教的,显然没有通过两方中任何一方的中心。^③

虽然君士坦丁自己在3世纪20年代以前——至少在保存下来的文件中——可能没有频繁提及耶稣基督的名字,但是,他的名字在基督教对于前10年事件的两项重要历史重建中,特别是对312年10月28日所谓米尔维桥(Milvian Bridge)战役重建中,占有重要地位:一是君士坦丁皇帝御师拉克坦修斯(Lactantius)的,他死于320年;二是犹西比乌的,他于皇帝在337年去世之后,自己340年去世之前完成了《君士坦丁传》。据拉克坦修斯记载,在战役前夜,“君士坦丁于梦中得到指示,在他士兵盾牌上画出一个上天的标记,然后进行战役。他按指示做了”,在士兵盾牌上标志了“☩”字样。^④ 因此,根据拉克坦修斯对公元312年事件的叙述,君士坦丁看来是把他的战车和耶稣基督的星联

① J. Burckhardt,《君士坦丁大帝的时代》,Vienna,第242页。

② H. Doerries,《君士坦丁大帝》,R. H. Bainton译,New York, 1972,第229-230页。

③ R. MacMullen,《君士坦丁》,New York, 1969,第111页。

④ Lactantius,《论迫害者之死的方式》44;《神性原理》4.26-27;《梗概》47。

系了起来,借助基督的胜利而得胜,并且,从此以后,要通过耶稣永恒而不可摧毁的王权来实施他自己的君王权威。

在犹西比乌笔下,君士坦丁的胜利和王权,就是胜利者和君王基督通过十字架标记取得的一项成就;而他对君士坦丁得胜和王权的历史的和神学的解释,则变成了一种成熟的历史神学和对基督教罗马帝国观念的辩护。^①“这样,一切人的上帝,整个宇宙的最高主宰,以后就以其意志指定君士坦丁为……君主。”犹西比乌就是如此开始记述的。犹西比乌报告说,君士坦丁多年后发誓向他追述,在公元312年10月27日,在他祈祷之时,他“亲眼目睹在天上、在太阳上方有一个光明的十字架这一褒奖,十字架包含这样一句铭文:以此征战(Toutō nika)。”而且,君士坦丁的整个大军,也都目击了天上的这一显现,“惊喜万状”。据犹西比乌说,梦是在这之后来临的。“然而,在梦中,上帝的基督在他面前出现,带着他在天上看到的那个标记;基督命令他制作他在天上看到的标记,并且在对敌战斗中将其当作护符来使用。”他照办了。犹西比乌总结道:“皇帝经常使用这一救助标记,当成对付各种叛逆和敌对势力的护符,而且下令全军将士头上戴有类似的标志。”

另一方面,犹西比乌在《教会史》中叙述君士坦丁的胜利时报告说,在米尔维桥战役之后,君士坦丁下令为了庆祝胜利将在罗马竖立起来的他本人雕像手中“拿着救世主受难……救主标志十字架这一褒奖”;那雕像上刻有拉丁文铭文:“依凭救主这一象征,勇气之真正考验,我从暴君枷锁之下拯救并解放了你们的城市,恢复了元老院和被解放罗马人民古代的光荣和光辉。”自此以后,罗马得到了基督的保护。对于罗马该撒的继承者君士

^① Eusebius,《君士坦丁传》1.24-31。

坦丁来说,被钉上十字架的王耶稣不仅变成了胜利者基督,而且也变成了元老院和罗马人民传统荣誉的恢复者。^①

君士坦丁对这一恩赐作出了报答。“为了感谢救世主佑助他对敌取得的胜利”,^②他在一个取名为尼基(Nike,意思是胜利)的城市,即比提尼亚的尼西亚(Neceae in Bithynia)召开了第一届尼西亚大公会议,旨在恢复教会与帝国的和谐。造成不和谐的基本问题是上帝和作为上帝之子耶稣之间的关系问题:用一位现代学者的话来说,“出现在尘世间、把人和上帝重新联结起来的神是否等同于统治天和地的最高的神,或者,他是一个半神吗?”^③尼西亚大公会议和以后全部基督教正统对这个问题的回答是,作为上帝之子的耶稣是“生而就不是创造出来的,与天父性质同等(homoousios)。”^④据犹西比乌认为,这一教义是君士坦丁亲自干预大公会议言论的结果,因为“我们的皇帝得到上帝最大之爱,开始对(基督的)神性根源和他在一切世代之前的存在做出论证(用拉丁文,当时有译员提供希腊文翻译):他实际上是在天父身内,没有出生;甚至在他实际出生之前,天父就一直是父,正如(子)一直是王和救主一样。”^⑤

尼西亚大公会议接受了这些教义声明之后,这一教义便成了教会和帝国的律法。君士坦丁致函亚历山大城的教会,写道:“某些人对全能救主、我们的生命和希望无耻地大肆亵渎,胆大包天”,现在已得到惩罚和镇压;“除了上帝的教义,并无其他可

① Eusebius,《教会史》9.9.10-11。

② Eusebius,《君士坦丁传》1.6-7。

③ A. Hamack,《教义史大纲》,第四版,Tübingen,1905,第192页。

④ 有关这些争论与选择的较详细解释,见J. Pelikan,《基督教传统》1:172-225。

⑤ Theodoret,《教会史》1.11-12。

用来评判三百个主教。”^①因而,君士坦丁致函他统治省分的全部教会,“在主教圣会中决定的一切,都应该被看作是显示出上帝旨意的。”然后,他以此为依据颁发敕令对付异教徒,禁止他们集会,没收他们的教会建筑物和集会地点。^②这道敕令对待持异议的基督徒比对异教徒更为严厉;君士坦丁对异教徒实施的是程度很高的宽容,禁止任何人“强迫他人”接受基督教。^③这“是基督徒皇帝以后对异教立法的基础。”^④这种立法的基础是对尼西亚信经的肯定,即:作为主和上帝之子的耶稣基督是和天父在一起的,“他的王位永无止境。”只有那些遵从罗马法《犹奥多西法规》(Theodosian Code)所说的尼西亚信经中的“使徒规章”的人,才有权利在基督教帝国中从政。(因为这仍然是16世纪神圣罗马帝国的律法,所以新教改革派出自政治原因、而非神学原因表明他们忠于三一信条的正统。)由于4世纪的这些事件,在以后的1000多年之中,谁如果想要暂时地称王,都必须承认基督是永恒的王。

但是,这没有自动地解决政治主权的问题,因为在基督的永恒王位和世间君主暂时王位之间划定联系线索的方式有好几种,而且各不相同。在君士坦丁所在的那个世纪,在他的两大都市罗马和君士坦丁堡,耶稣基督为王的定义已经产生各不相同的政治理论。一种理论是君士坦丁本人看来实施已久,或者说这一理论在以后二三百年在拜占庭基督教界得到了演化,它的顶峰见于查士丁尼大帝(Justinian the Great)的事业和思想。

① Socrates,《教会史》1.9。

② Eusebius,《君士坦丁传》3.20,64-65。

③ 同上,2.56-60。

④ H. Doerries,《君士坦丁与宗教自由》,R. H. Bainton 译,New Haven,1960,第

犹西比乌曾说过,君士坦丁皇帝在尼西亚大公会议期间设宴招待教会各主教,“我们也许会想到,这是基督之国的先兆”^① 这句话的含义甚至超过作者的设想。基督曾经向他的门徒应许,他将要在天父之国与他们再次共食共饮(太 26:29)。在福音书关于主的晚餐的叙述中都添上了这一应许,对于大多数解释者来说,这意味着,在每次纪念最后晚餐之时,基督都通过执事神父以主人资格出现,而教友则是客人,以此来预示基督的永恒王国。但是,在君士坦丁的宴会上,因为已被任命圣职的皇帝是主人,众主教是客人,所以预示了基督的王国。

在政治方面也是如此。在向主教和神职人员致词时,君士坦丁的语言是恭顺有礼的,但是在这恭顺仪态背后,却是一个深知真正权力何在的人所具有的坚定政策。正如犹西比乌在《教会史》末尾所说的,皇帝(不仅仅包括君士坦丁)“有上帝这宇宙的王、有上帝之子这一切人的救主为响导和盟友……来对付憎恨上帝的人。”^② 宇宙之王天父上帝把权威授给了耶稣,所以他在升天之前说:“天上地下所有的权柄都赐给我了。”(太 28:18)这种权威被传授给了皇帝,从君士坦丁开始;作为王的基督决定通过皇帝来对世界行使主权,所以显现在皇帝的梦中。皇帝是“由上帝加冕的(theostephēs)”,这一观念反映在拜占庭的加冕仪式之中。^③ 早在454年,君士坦丁堡主教就主持了利奥一世(Leo I)皇帝的加冕仪式。但是,在拜占庭,不像拉丁语西方所认为的那样,这并不表明皇帝的权威来自教皇,或者甚至来自教会。相反,在主教接受圣职时,拜占庭的皇帝总要宣告:“凭上帝

① Eusebius,《君士坦丁传》3.15。

② Eusebius,《教会史》10.9.4。

③ F.E. Brightman,“拜占庭帝王的即位典礼”,载于 Journal of Theological Studies 2(1901),第359-392页。

的恩典,凭来源于上帝恩典的我皇室的威力,此人被任命为君士坦丁堡的主教。”查斯丁尼皇帝就是麦基洗德,既是国王,又是神父。^① 在君士坦丁堡圣索菲亚大教堂南廊中的一幅镶嵌画形象地展现了这种政治神学。王基督坐落在中间;他的位置表明,他是一切人的主。在他的一侧站着莫诺马修斯·君士坦丁九世 (Constantine IX Monomachus) 皇帝,另一侧是皇后佐埃 (Zoe),没有神父作为中介,因为他们的主权直接来自基督。(但是,在政治现实中,这条线划得有时不如在政治神学中清楚;因为君士坦丁是佐埃的第三个丈夫,而且镶嵌画的这一部分是敲掉原来形象的重作,君士坦丁的形象取代了他的前任。)还有,在破除圣像的争论中变得明显的是,就连这一权威也是有限制的:皇帝可以以王基督的名义进行统治,但是他最好不必用作为上帝形象的基督的形象行按手礼。

拜占庭市改建为君士坦丁堡——常被称作新罗马——的仪式于 330 年 5 月 11 日举行,除其他原因外,这也是君士坦丁下定决心的结果:他要重振帝国,要建立一个名符其实的基督教首都,以取代旧罗马那个异教首都。但是,即使首都从罗马迁往君士坦丁堡,罗马的许多光辉也无法迁移。这种光辉一如既往地落在罗马主教身上。452 年,教皇利奥一世在曼图亚 (Mantua) 面对匈奴王亚提拉 (Attila),说服他不要围困罗马;他也从其他蛮族征服者手下拯救了这个城市。^② 在这一背景下,基督为王的权威所包含的政治含义在旧罗马和在新罗马是很不一样的。耶稣基督升天之前说:“天上地下所有的权柄都赐给我了”(太 28:

① 《创世记》14:18;《诗篇》110:4;《希伯来书》7:1-17。

② C. Lepelley, “列昂……和罗马城”, *Revue des sciences religieuses* 35, 1961, 第 130-150 页。

18),然后向作为首批主教的使徒颁发“大使命”。而且,对于其中之一,即作为首任教皇的彼得,他授予了“捆绑和释放”权——虽然是捆绑和释放罪人,但是,正如解释所言,也是捆绑和释放政治权威。^①

公元800年圣诞节教皇利奥三世在罗马圣彼得大堂为查理曼加冕允其称帝变成了一个模式,使西方人相信政治主权的移交过程:从上帝到基督,从基督到使徒彼得,从彼得到“彼得王位”的继承者,从这些继承者到皇帝和国王。因此,在亨利四世皇帝诋毁教皇格列高利七世的权威时,教皇在1076年的兰登宗教会议(Lenten Synod)上发表敕书革除亨利教籍,废黜他的王位,却不是面向这位国王,而是面向使徒彼得。基督具有政治王权的理论,无论是以政治秩序自主权的名义,还是以基督永恒王权的名义,都遭到了中世纪晚期各种思想家——包括但丁——的反对。出人意料的是,使教皇政治权威合法化的法案最后被归属于君士坦丁皇帝。8世纪一部被称作《君士坦丁的奉献》(The Donation of Constantine)的伪书描述他把皇帝权威和司法权永恒地奉献给了教皇,以报答基督通过教皇西尔维斯特一世(Sylvester I)对他的善待——这位教皇医治了他的麻疯病。基督是王,教会是君主国,教皇是君主,凭借他的权威,世间的君主实施他们的权威。基督告诉他的门徒说,他们手里有两把刀已经“够了”(路22:38),这两把刀就是:彼得及其继承者既有教会统辖这把“精神的刀”,还有政治统治的“暂时的刀”,虽然他们可能要通过世俗统治者的媒介来实施后者。^②

① 《马太福音》16:18-19;见J.Pelikan,《基督教传统》4:81-84。

② 见W.Ullmann,《中世纪教皇权力:中世纪教规学者的政治理论》,London,1949。

“这样，你是王吗？”彼拉多问耶稣，但是在他放在十字架上的牌子上又称耶稣为王。但是，即使是在他们面对拜占庭皇帝或者罗马主教的胜利而称颂耶稣王位之时，那些宣布遵从他的人也不得不考虑万王之王的耶稣和王的总督彼拉多之间的对峙时所显出的深远含义；记载在《约翰福音》第十八章中的问答又令彼拉多提出了另外一个问题：

彼拉多又进了衙门，叫耶稣来，对他说，你是犹太人的王吗？……耶稣回答说，我的国不属这世界……彼拉多就对他说，这样，你是王吗？耶稣回答说，你说我是王；我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证，凡属真理的人就听我的话。彼拉多说，真理是什么呢？（约 18:33 - 38）

彼拉多的后一个问题在两千年间也同样得到了极为多种多样的回答，然而全部这些回答都来源于耶稣形象的启发。

第五章 宇宙性的基督

万有都是借着他造的,又是为他造的。
他在万有之先;万有也靠他而立。

20世纪最具睿智人士之一怀特海在称为《科学与现代世界》系列讲座第一讲中,谈到科学信仰和哲学信仰时说,“每一个有细节的事件都可能全然确切地与其先期事件相关,从而证实着总体的原理。”他继续说,“不相信这一点,科学家的艰苦卓绝的辛劳就会没有希望。与想象力形成均衡的这种本能性的信念,乃是研究工作的推动力量,即:有某一秘密存在,但是这秘密是可以揭示的。”接着他又提出这样一个根本性的问题:“这一信念是怎样如此显明地根植于欧洲人的心智的呢?”他的回答是:

如果我们比较这一思维基调和与其他文明本来面目的态度,那么看来就只有一个根源。这一根源必定来自中世纪对于上帝的理性的坚持;这一理性被认为既具有耶和华的位格的力量,也具有一位希腊哲学家的

理性。^①

这一坚持的态度及其与信仰的这一结合——“耶和華的位格的力量”加“一位希腊哲学家的理性”——的概要，就是中世纪的和基督教的关于耶稣基督即成肉身之道的教义。

在4世纪之初已经变得明显的是，耶稣之后最初几代人期间所适应、所采纳的所有对于基督的至尊的称号(titles of majesty for Christ)之中，^② 产生了最为重大后果的莫过于逻各斯(道)这个称号；其后果对思想史之重大，正如君王之称号之对于政治史。的确，4世纪的一位基督教哲学家有理由说，“关于逻各斯的称号是如此众多、如此高尚、如此伟大”，^③ 以至于把所有其他称号都化作这个称号的附加性宾词。直到今天，像琼生(B. Jonson)形容莎士比亚那样，“拉丁文稍懂、希腊文更不行”的人(即不懂古文——译注)也能常常背诵《约翰福音》的卷头语：“太初有道(En archē ēn ho logos)”；在歌德(Goethe)的《浮士德》(Faust)开卷的几页里，那位年迈的哲学家独坐书房，反复思考着这句话，尝试用几个词来翻译这句话：“太初有道、有思、有力、有行”。^④ 逻各斯这个词既可能有其中任何一种意义，又可能包含了上述全部的意义，而且还可能含有许多其他的意义，如“理性”、“结构”或者“目标”。

4世纪对于作为逻各斯的耶稣的思考所得到的主要成果是载入尼西亚信经中的圣三一论教义。在大部分基督教史中，三一论没有被质疑，一直是真正正统信仰和教导的不可质疑的试

① A. N. Whitehead,《科学与现代世界》,1925,第13页。

② F. Hahn,《基督的崇高称号及其在早期基督教界的历史》,Göttingen,1963。

③ Gregory of Nazianzus,《神学讲演》36.11。

④ Goethe,《浮士德》1224-1237。

金石。三一论纲要见于各种系统神学,如加尔文的《基督教原理》,各种教义问答,各种布道。基督教的礼拜和圣歌,从拉丁文祝祷词“荣耀归于天父(Gloria Patri)”,到19世纪赫贝尔主教(Bishop R. Heber)的赞歌“神圣、神圣、神圣”,对三一论信仰的表达常常优于神学;加尔文甚至认为尼西亚信经吟诵比朗读更好。在基督教教义发展史上,三一论教义的发展是重要的一章,可以说是最重要的一章,在对这一历史的任何论述中都必定是极为重要的。但是,认定耶稣即逻各斯的过程也创造了思想史、哲学史和科学史。4世纪和5世纪的基督教哲学家曾努力论述耶稣是谁、做过什么事,因为把这个称号用于耶稣,就能够把他解释成为现实结构(形而上学)的神性线索,而在形而上学范围之内,又是存在之谜(本体论)的神性线索——总之,解释成为宇宙性的基督。

同样,在4世纪,在把耶稣解释成为宇宙性的基督方面,还有另外一种见证。罗马的拉特莱诺博物馆(Lateran Museum)中的一具4世纪基督徒石棺鲜明地表现了他遍及宇宙的主权。在石棺侧面大理石横饰带上两条精雕细刻圆柱之间的中央,坐在宝座上的是基督的形体,比两侧的形体高。他的左手握着书卷,右手抬起,做出祝福和权威的姿势。他脚下是一个宇宙的化身。使徒保罗宣布:“因为基督必要作王,等上帝把一切仇敌,都放在他的脚下。尽末了所毁灭的仇敌,就是死。”(林前15:25-26)还有听起来如同颂歌的话:

爱子是那不能看见之上帝的像,是首生的,在一切被造的以先;因为万有都是靠他造的,无论是天上的,地上的,能看见的,不能看见的,或是有位的,主治的,执政的,掌权的,一概都是借着他造的,又是为他造的。

他在万有之先；万有也靠他而立。他也是教会全体之首。他是元始，是从死里首先复生的，使他可以在凡事上居首位。因为父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住。
(西 1:15 - 19)

在这具旨在通过“从死里首先复生的”，来肯定对死亡这“尽末了……的仇敌”的胜利的4世纪石棺上，他的胜利和他的主的身分之宇宙维度得到了可见的形体表现，正如同时在一三一论中这同一维度得到了概念性的表现一样。

《约翰福音》的卷头语“太初有道”显然意在复述《创世纪》的卷头语：“起初上帝创造天地……上帝说”。无论如何，这是早期基督徒同时阅读这两段经文的方式。^① 因为上帝的话（这是对逻各斯的一种解释）创造了世界，上帝的话也使世界成为可以理解的：作为逻各斯的耶稣基督，是揭示上帝对世界的道和意志的上帝之言。作为神性启示的媒介，他也是神性启示的实施者，尤其是关于宇宙及其创造方面的启示的实施者。他的“确实可靠性”是全部人类理解力的基础。^② 因此，在4世纪，该撒利亚的巴西勒(Basil of Caesarea)在准备解释宇宙的意义时，首先使用《创世纪》中记载的六天创世的故事，又在他的《六日谈》中发挥；这是一本神学、哲学、科学和迷信的奇异混合的书，不久以后就被米兰的安布罗斯(Ambrose of Milan)拿去，用拉丁文改编。

我们已经看到，许多早期基督教思想家在他们对于圣经创世故事的解释中增添了一种受到柏拉图《第迈欧篇》深刻影响的、对宇宙起源的理解；基督徒的信念大大强化了对柏拉图宇宙论的使

① Gregory of T. Armstrong,《创世纪在古代教会》,Tübingen,1962。

② Gregory of Nyssa,《论人的创造》25.2。

用；这信念是：柏拉图读过《创世记》，并且在《第迈欧》中领悟到——无论多么隐约——宇宙的结构是十字架形的。^① 因此，从一开始，基督教的创世观——即使是通过道成肉身作为耶稣的逻各斯的创世——就是后代人所说的“混合学说”，亦即：神性启示和人类理性在其中都有话可说。这两种认知方式的互动，无论是被视为和谐也好，或者矛盾也好，不仅协助形成了神学史，而且还协助形成了哲学史和科学史，一直到 19 世纪和 20 世纪。^② 对于 4 世纪大多数教父来说，把尼西亚信经宗教 - 神学宇宙开创论（“我们信仰一个上帝，天和地以及一切可见物与不可见物的创造者”）和《提马尤斯》及其诠释者，包括基督徒诠释者在内所规定的）柏拉图与柏拉图主义哲学 - 科学宇宙开创论联结在一起的，是对逻各斯学说内容的进一步的肯定（虽然逻各斯这个术语没有在尼西亚信经中出现），因为它宣布“万物都是通过唯一的主耶稣基督，上帝之子，创造的。”但是，这一肯定的态度也在两种有分歧的感受宇宙现实的方式中间划出了分界线。

两者之间关系的判例是关于创世的定义，即“从虚无中造出 (creatio ex nihilo)”。^③ 这个定义是针对物质是永恒的，因而与造物主永远同在这一观念的。^④ 虽然“希腊哲学家尽心竭力地解释自然”，他们能够作到的，例如在《第迈欧篇》这样的著作中，只是“某种想象，而不是对《创世记》中‘那隐而不露学说’的明确理解”；那学说其实早已通过上帝之言向摩西、经过摩西揭示了。^⑤

① 见第三章。

② J. Pelikan, “基督教史中的创世和因果性”, 载于 *Issues in Evolution* S. Tax 和 C. Callender 编, Chicago, 1960, 第 329 - 340 页。

③ J. Pelikan, 《基督教传统》, 卷一, 第 35 - 37 页; 卷三, 第 290 - 291 页。

④ Gregory of Nyssa, 《论人的创造》24。

⑤ Basil of Caesarea, 《六日谈》1.2; 3.8。Gregory of Nyssa, 《论人的创造》。

因此,从神性智慧、而不是从世俗智慧来看待宇宙,就是旨在承认,从原初到现在“上帝的话都是遍及一切造物的”。^①上帝所说的话,和上帝对某一人说的话,“我们要照着我们的形象……造人”,正是“他儿子……借着 he 创造诸世界……常用 he 权能的命令托住万有”,逻各斯耶稣基督被视为三位一体的“第二位”和宇宙的基督。^②

4世纪一位使用拉丁文的希腊思想研究者十分简洁地对此加以论述说:“一切存在都起源于天父。天父在基督身上、又通过基督,是一切的渊源。与其他一切成为对照的是,他是独自存在的。”^③在这样的一个定义中,有必要澄清上帝在创世时所说的话,体现在耶稣身上的逻各斯,据《箴言》记,是否是在说:“在耶和華造化的起头,在太初创造万物之先,就有了我。”^④果真如此,则逻各斯就应是造物中为首者,但是依然仅仅是一个造物,是创世程序的一部分。据基督教正统学说,只有这样的两种可能性:或者是造物,或者是造物主。在整个4世纪就三一论进行的激烈辩论的结论是,作为创世时上帝所说的话的逻各斯是在创世之前就永恒地和上帝在一起的,因而是共享永恒的,“与天父共存的”。奥古斯丁在《忏悔录》卷十一对创世进行了精妙的论述;他问道:“啊,上帝,你是怎样创造天和地呢?”接着便回答道,是在上帝永恒地说着的话中,而一切造物也被上帝的话永恒地论及:“啊,上帝,起初,你创造了天和地——在你的话、你的子、你的权、你的智、你的真之中;你的话是奇异的,你的创造是

① Basil of Caesarea,《六日谈》6.1;9.2。

② Basil of Caesarea,《六日谈》9.6;《创世记》1:26(粗体为本书作者所标);《希伯来书》1:2-3。

③ Hilary of Poitiers,《论三一论》2.6。

④ 《箴言》8:22(粗体为本书作者所标);Athanasius,《驳阿里乌派》2.18。

奇异的。”^①

但是，“上帝的逻各斯”用于耶稣基督其意义就远远超过“上帝的话”，甚至超过神性的启示；有其他许多希腊语词足以表达这些内容，其中好几个都用在《新约》和其他早期基督教文献之中。使用逻各斯这一特殊名称还表明耶稣基督身上也有理性和宇宙的心智。“没有逻各斯”(alogos)在古希腊语中的含义是没有理性或者反理性；^② 因此，2世纪那些反对使用逻各斯学说，因而也反对包含这一学说的《约翰福音》的基督教异教徒就被划定为“反逻各斯派”，而否定逻各斯永恒性的4世纪思想家则被指控宣讲上帝曾一度没有逻各斯，一度疯狂。^③ 正统思想坚持认为：“上帝从来不是没有逻各斯的，上帝从来就是天父。”^④ 因为基督教哲学家深入思考把耶稣认同为永恒逻各斯一事的深远内涵，所以作为理性的逻各斯的宇宙论意义在创世学说范围内就变得明显起来。

他们当中有一人提出一个修辞性的问题：“人的伟大之处何在？”回答是“在于人是在造物主的形象之中。”然后他分析了这一学说对于基督与创世关系的意义：^⑤

如果你们检验表现神性之美的其他的论点，你们就会看到，这些论点之中也完美地包含着与我们表达的(上帝)形象相像的情况。上帝是心智和道：“太初有道”，保罗的拥护者是“有基督的心”的，基督的心“在我里面说话”。人性没有远离这些；你们在你们里面看到

① Augustine,《忏悔录》11.3.5 - 11.9.11。

② 出自柏拉图《泰阿泰德篇》203,这话出现二次,这些句子中各出现一次。

③ Epiphanius of Salamis,《反一切异端论》51.3; Gregory of Nyssa,《教义大纲》1。

④ Gregory of Nazianzus,《神学讲演》3.17。

⑤ Gregory of Nyssa,《论人的创造》16.2; 5.2(约1:1; 林前13:3)。

了道和悟性,这其实是对本源的心和道(亦即作为逻各斯的基督)的模仿。

因此,在已化身为耶稣的上帝的逻各斯,与在每一个人身上化身并且从内里令每个人可感知的人性的逻各斯之间,是存在着某种类似性的。但是上帝的逻各斯,因为对天父的关系正如道之对于心,所以是神性的造物主,宇宙中的一切都是通过他造就的,因而“这个名称(逻各斯)之所以赋予他,正是因为他存在于万有之中。”^①

从对作为上帝创造的宇宙和作为上帝理性的逻各斯之间关系的这一描述中,可以看出知识理论的两重含义。一方面,把逻各斯认同为宇宙理性与心智这一情况实际上抵销了基督教运动从一开始就特有的一种倾向,即沉迷于对基督的信仰、以至达到颂扬非理性这样一种矛盾之中。德尔图良没有说过(或者,准确地说,从来没有说过)常常被归属于他的一句话:“惟其荒谬,我才信仰(Credo quia absurdum)。”但是他的确说过:“上帝之子死了,这一点是一定要相信的,因为它毫无意义(quia ineptum est)。他被埋葬,但又复活,这一事实是确定无疑的,因为是不可能的。”^②他在别处说过:“我们既然有了基督耶稣,既然享受了福音,就不再需要好奇的争论,不需要询问了!雅典和耶路撒冷有什么关系?”^③

这类的情感在世世代代基督教拘泥字面意义倾向和反理性主义的历史中,有时自封为执着和权威,是有可能阻塞哲学思考和中断科学研究的,因为思考和研究都以宇宙间存在着某种理性秩序的假设为前提。但是,在4世纪后半期,那些依然接受信

^① Gregory of Nazianzus,《神学讲演》4.20。

^② Tertullian,《论基督的肉体》5。

^③ Tertullian,《论异端无权成立》7。

仰基督这一矛盾的人已有可能肯定理性思维的实效性,求助于“我们的双眼和自然的法则”的证明。^①天父上帝通过他永恒的子逻各斯完成的创世不可能是任意的或偶然的,也不可能是“凭机遇而无理性地设想的”;但是,必须有“一个有用的目的”。^②这样肯定宇宙理性的自然结果,是否定古代占星术所代表的那种特殊形式的任意性和机遇论。^③人和其他造物的根本差别是,因为人体是依上帝形象,通过造物的逻各斯的特殊行动而造的,所以人必定有语言能力(logikos),或者“适合于使用理性”,或者,在任何情况下“都反映出造物的逻各斯的存在。”^④

4世纪基督教哲学家的信心,是显示在基督身上的神性理性给予人的理性探索被造自然之活动的一种能力,但是,这种信心却又受到了辩证法另外一极的限制,即:加诸于人类理解终极现实能力之上的限制,和以基督启示为依据的、对这些限制的深刻领悟。正如经常出现的那种局面所示,有一位基督教异端分子成为一种根本性洞察力的催化剂:4世纪一位最卓越的基督教哲学家,尤诺米(Eunomius),被不止一个他的正统反对者引证,说他曾断言他对上帝本质的理解和上帝本身对自己的理解一样好。我们无需接受这种引用语的历史准确性,就可以知道,对比之下,他的正统派反对者正在表明,关于上帝的许多情况他们是不能理解的。为了研究造物,欲知其“本质”,知其“名称”即可,但是,“我们在圣父、圣子和圣灵中得知的(上帝的)非造的本性,是超越了名称的一切意义的。”^⑤因为“上帝是不能用语言表

① Gregory of Nazianzus,《神学讲演》2.6。

② Basil of Caesarea,《六日谈》1.6。

③ 同上,6.5-7。

④ Gregory of Nyssa,《论人的创造》8.8。

⑤ Gregory of Nyssa,《驳尤诺米》2.3。

现的”；“我们依据其属性来勾勒它”，所以“得到关于它的某种隐约、微弱和部分的观念”，所以“我们最优秀的神学家”依靠现有的这类知识片断来谈论上帝。^① 结果可以被称作是“圣经实证主义”，它可以用普瓦蒂埃的奚拉里(Hilary of Poitiers)的一句话来表达：“只有在上帝谈他自己的时候，他才是可以信仰的(Ipsi de Deo credendum est).”^② 上帝以逻各斯决断性的说话，化为耶稣基督的肉身。这样，宇宙就是确实可知的，但同时依然是神秘的，因为逻各斯是上帝的心智和理性。

因为化身为耶稣的逻各斯是上帝的理性，所以也可能在宇宙结构本身中看到逻各斯。该撒利亚的巴西勒遵照现在所熟悉的格式把圣经《创世记》对创世的叙述和柏拉图关于理念先在的学说结合起来，对这一结构提出了形象的描述：

在现在引起我们注意的一切事物存在以前，上帝在其心智中设计并且决定促成诞生存在的一切诞生之后，他就想象了世界应该呈现的模样，并且创造了与他想要给予世界的形式相和谐的物质……他以不可消解情感的链环把宇宙所有不同的部分连结在一起，在各部分之间建立了十分完美的团契与和谐，因此，虽然遥远，那相距最遥远的事物看上去也统一在一种宇宙的交感力之中。^③

这把原子和星系联结起来的和谐，表现为一种宇宙的体系

① Gregory of Nazianzus,《神学讲演》4.17。

② J. Pelikan,《基督教义的发展：几篇历史序言》，New Haven 1969,第129-131页；Hilary,《论三一论》4。

③ Basil of Caesarea,《六日谈》2.2。

(systēma),全是由“造物主-逻各斯的宏伟”成就的。^①以希腊语词“体系”表达的宇宙和谐的概念也十分接近我们所引用过的新约中关于宇宙基督的最强有力的论断;用巴西勒的话来说,由于宇宙基督,“万有都有延续性和规章”,他“先于一切被造的”,“无论是天上的、地上的”都是靠他造的,而且,“万有也靠他而立‘或者:组成宇宙体系(synestēken)’”。^②

把耶稣身上的造物主-逻各斯认定为宇宙结构的基础,和“上帝的逻各斯在整个宇宙之中”的信念,其依据在于更加根本性地认定逻各斯是从无中创世的主体,或者,用圣经语言和哲学语言共有的一个术语,从非存在中创世。^③造物主可以被描述是“存在者(ho ōn)”,而造物的存在则由造物主衍生,来源于享有造物主,他们是不能“自立的”。^④因此,就十足的意义而言,只有造物主才能被说成是“存在”。同样道理,对上帝使用天父这一名称不是一个比喻。仅仅因为上帝是逻各斯-子的父,父亲这个词也被用于人的生父;但这样的用法则是一个比喻。据新约认为,作为逻各斯之父,上帝是“父”,“天上地上的各家,都是从他得名”,而在人类家庭中,双亲和子女则是他们上帝的原型的“仿制”。^⑤逻各斯不可能是一个造物,甚至第一造物,因为一切造物都是从非存在中产生,而作为促使他们从非存在中产生的主体,造物主-逻各斯必定享有完全的、非比喻意义上的“存在”。^⑥

① Gregory of Nazianzus,《神学讲演》38.10-11。

② Basil of Caesarea,《论圣灵》7;《歌罗西书》1:15-17。

③ 《罗马书》4:17; Athanasius,《论道成肉身》42。

④ Athanasius,《驳阿里乌派》3.63。

⑤ Athanasius,《驳阿里乌派》1.23;3.19-20(弗3:14-15)。

⑥ Athanasius,《驳阿里乌派》1.25。

因此,正是作为宇宙理性的逻各斯把“宇宙纳入秩序的宇宙”。^①宇宙通过这种起构建作用的逻各斯被从非存在中造出,便在其“秩序与天佑”中显示出“高于一切、掌管一切的上帝的逻各斯”的权威面貌。^②宇宙不是“荒谬的”或者“失去了逻各斯(非逻各斯的)”,而是全靠逻各斯才有意义。但是,反之,宇宙把握现实得自它对逻各斯的把握;没有逻各斯它又会倒退到非存在中去;正是逻各斯原创性地把它从非存在中创造出来的。总之,

善者不怨。因此,上帝是不怨存在的,而且愿一切都存在,以昭示坚定不移的爱。上帝看到,全部造出的自然,如果自行其是,就会变迁而遭到消解。为防止这一情况,使宇宙免于解体而归于非存在状态,上帝使用上帝自己的逻各斯造出万物,并赋予造物以存在……上帝通过逻各斯来引导(宇宙),因而,凭借逻各斯的指导、佑助与谐调,造物得到启明,得以永远安然存活。^③

因为罪就是背离上帝,背离逻各斯,有罪的人面临的危险是重新落入非存在的深渊;正是逻各斯的创造行动把他们从非存在的深渊中呼唤出来的。

为了面对和克服这一威胁,逻各斯,即宇宙教主,化身为耶稣基督;耶稣受难,在十字架上死去,又死而复生,战胜了罪、死亡和地狱。这是必要的,因为逻各斯塑造的这个世界现在已经变成了一个堕落的世界。4世纪和5世纪的希腊基督教哲学家,与特别表现在西方思想中后期的基督教个人主义形成对照,总是十分近

① Athanasius,《驳异端》45。

② Athanasius,《致埃及诸主教》15。

③ Athanasius,《驳异端》41。

似地看待人和宇宙。首先,在对于通过逻各斯创世的理解方面,情况就是如此,而在诊断人类困境和通过现已化身为基督的同一逻各斯进行神性的治疗方面,也是应该如此的。因此,不仅“万有也靠他而立”,即:靠作为宇宙建构的逻各斯基督,而且也一定是靠救主逻各斯的,因为“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制,得享上帝儿女自由的荣耀。”^①

在希腊语东方比在拉丁语西方中更强调宇宙的基督,一个原因可见于关于存在和逻各斯创世的观念,这些观念我们在上文已通过亚大纳西和4世纪其他东方思想家的著作加以讨论。现在,在把死亡解释为罪过结果的哲学神学,和倾向于把死亡视为过渡与非永恒性后果的哲学神学之间可以划出分界线了;两种强调重点都不是完全不包容对方的,但区别是清晰的。如果罪被界定为堕入造物逻各斯从中造出人类的那种虚无,那么,就有理由把人类灵魂困境描写成“自我想象的恶”,因而,描写成“正在做某事”;其次,由于所犯之罪是非存在,“事实上它没有做任何事。”^② 这样的灵魂受到了欺骗,相信非存在是“唯一真实的现实”,而上帝的现实是“非存在”。对于存在与非存在之间这种造出的形而上的极端性的完全颠倒即是堕落的含义。因为,在亚大纳西的断语中,“从本性上看,人是服从过渡性(phthartos)的,因为人是从非存在中造出的。”^③ 形容词“过渡的”及其同源词具有决定性的重要意义。因为这个词把对罪和堕落的理解置入了不仅人性、而且宇宙本身都要屈从的过渡和衰落的语境中;人和宇宙都是从无中创造的。人和世界的堕落都是因为丧失对真正存在的微弱依靠,因

① Athanasius,《驳阿里乌派》2.63(西1:17;罗8:21)。

② Athanasius,《驳异端》7-8。

③ Athanasius,《论道成肉身》5。

而是堕入深渊。就人类而言,这种堕落尤为可悲,因为只有亚当和夏娃是(地上其他任何造物都不是)依照上帝的形象,亦即神性逻各斯的形象造的。^① 虽然有人提出许多相反的论断,但是关于人类处境的这一观点所强调的是作为容易堕落和过渡的死亡,而不是作为罪和“罪的工价”(罗 6:23)的死亡。

关于在宇宙衰落条件下人之堕落的这一观点的推论体系,乃是对逻各斯耶稣救世活动的一种理解;他的救世活动不仅将其用于赎反对上帝律法和上帝旨意之罪,而且用于修补因疏弃被界定为“存在者”的上帝而造成的存在中的裂隙;因此不仅应用于罪,也应用于本体论。^② 逻各斯化身为耶稣,使人能够超越自己,而且,用新约中一句意味深长的话来说,“与神的性情有分。”(彼后 1:4)不只一位希腊教父说过:“上帝的逻各斯变得具有人性,所以你们可以从人那里得知,人怎样能够变得具有神性。”^③ 人真正的伟大之处在于他的上帝形象,^④ 但按上帝形象最初造人是通过逻各斯的;通过同一个逻各斯,这一创造现在不仅要达到复兴,而且要达到成功和完美:他的道成肉身要形成我们对他的神格化。在这一成功之中,整个宇宙都能恰当地享有一份;“教会的建立是世界的重新创造”,在其中“逻各斯已经创造了繁星”,一个新的天和一个新的地。^⑤

从宇宙创造归功于逻各斯耶稣这一点,经过必要的推断可以得知,逻各斯不仅是开端,也是终结,是宇宙的目的。^⑥ 他是终结,

① Gregory of Nyssa,《论人的创造》5.2;30.34。

② 参考 Pelikan,《基督教传统》,卷一,第344-345页,卷二,第10-16页。

③ Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》1.8.4; Athanasius,《论道成肉身》54.3。

④ Gregory of Nyssa,《论人的创造》16.2。

⑤ Gregory of Nyssa,《论雅歌的讲道》13。

⑥ Basil of Caesarea,《六日谈》1.3:3.6。

也是开端。这一学说成为基督教哲学的关键之后,就变成原始基督教对世界即刻终结和基督即刻到来进行审判的期待。时间是依顺序向前运动的这一见解应该令我们承认时间也是有终结的,正如它有一个开端一样。因此,“如果我们设定上帝的意志力量是一切存在物的充分的始因,因为一切都从无生成,那么,我们在把世界的重建归于这一力量的时候,就不会让我们的信仰立足于某种非或然性。”^①

把这种逻各斯观作为宇宙的极致即世界史和宇宙史大戏的纲要,我们在上文已经从《哥林多前书》第十五章中引证。耶稣是作为真正的人来的,要成为第二个亚当;“死既是因一人而来,死人复活也是因一个而来。”他复活了,成为“初熟的果子”,而在他之后,“在基督里众人也都要复活”。“再后末期到了”,他“就把国交与父上帝。因为基督必要作王,等上帝把一切仇敌都放在他的脚下。尽末了所毁灭的仇敌就是死……叫上帝在万物之上,为万物之主。”(林前 15:20-28)但是,如果宇宙某处仍然有某种为他那治病救人的爱所不及的病痛,那么,在基督里来临的上帝还真的是“在万物之上,为万物之主”吗?如果,按《约翰福音》所说(1:9),逻各斯是“真光,照亮一切生在世上的人”,那么,还可能那已经来到世界、而且在逻各斯里照亮一切的光所不能穿透的黑暗深渊吗?作为上帝的道,逻各斯已经在创世时说话,在以色列的先知里说话,又具有决定意义地在耶稣的生平和教训中说了话。作为上帝的理性,逻各斯从世界的疯狂和恶的势力中理出意义来。作为宇宙的结构,逻各斯已提出应许,在已被感受到的宇宙不同因素之间可能有-一种“体系”和某种联系。作为宇宙的救主,逻各斯不是从已造的秩序的善中采撷出人性的,而是把已造的秩

^① Gregory of Nyssa,《论人的创造》23.1.5.

序转化成为给已变革的人性一个适当的“环境”。而且,作为宇宙的目的,逻各斯代表了一种希望,即:魔鬼在“万物的回复中(apokatastasis tōn pantōn)”也能最终地恢复完美,“由于世界的重新组建,人类也会被改变,由过渡性和尘世性走向不被腐化和永恒。”^①

但是,让我们不要忘记——有时候他们看来已经忘记,虽然更多的时候他们是记得的^②——4世纪基督教哲学家关于先在的道和逻各斯的全部这些形而上的观念,都是应该找到其宗教的和伦理的核心,甚至找到理性的辩解的——在福音书中,在“谦逊的道(sermo humilis)中”,在“他在十字架上受难的荣耀中”。^③“太初有道”:许多从未听说过拿撒勒的耶稣的思想家可能说过、已经说过这句话。但是,俾使宇宙基督逻各斯的肖像超凡绝伦的是这样的一个声明:道在耶稣里成为肉身,化身的道耶稣在十字架上受难并且死去。^④然而,如果这一声明是真实的,那么最终就无法避免同样地声明:恰恰是宇宙,才是通过他来临的爱的对象。《约翰福音》以逻各斯教义开卷,继而以其最著名的诗行说:“上帝爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不致灭亡,反得永生。”(约3:16)这里的“一切”人,的确是指每一个人;但是,在这一段里,“世人”的希腊语词仍然是“宇宙(kosmos)”。

① Gregory of Nyssa,《论人的创造》,22.5。

② Gregory of Nazianzus,《神学讲演》39.13;45.26。

③ E. Auerbach,“‘谦逊的道’和‘受难的荣耀’”,载于 *Literary language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, R. Manheim 译, New York, 1965, 第 27-81 页。

④ Augustine,《忏悔录》7.18.24-25。

第六章 人 子

你们看这个人！

从福音书中可以看到，耶稣最喜欢的对他自己的称呼是“人子”；这一称呼在对观福音书中出现约 70 次，在《约翰福音》中出现 11 或 12 次。^① 在希伯来文圣经中，这个词有时候用来指人，意思为“凡人”。^② 但是，在公元 1 世纪，在犹太教的用法中，这个词已经获得了启示的内涵，这种内涵也被这个词带进关于耶稣的许多话里：“闪电从东边发出，直照到西边。人子降临，也要这样……那时，人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭。他们要看见人子，有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。”（太 24:27、30）在新约之后的基督教用法中，这一称号几乎立即获得了它的原来意义，尤其是因为它逐渐被用来指耶稣的人性，与“神子”并列——“神子”一词是指他的神性。^③

① 出自许多文献，见 C. H. Kraeling,《人与人子》，New York, 1927。

② 比如，像在《诗篇》8:4 那样（参来 2:6-9）尤其在《以西结书》中，那里，它作为先知本人的称号出现约 90 次。

③ 作为同样的一个古老例子，见 Ignatius,《以弗所书》20.2。

这样,虽然耶稣从一开始就被他的门徒看作是对神性的一种揭示,但是,随着他们对他思考的深化,他们逐渐认识到,这充分表示,耶稣同时也是关于人性秘密的启示,而且,据第二次梵蒂冈大公会议规定,“只有在成为肉身的道的秘密中,人的秘密才能揭示。”^①从逻辑上看,可能正好相反:诊断应先于处方。如果说基督教教义问答和讲道的逻辑,或者每一个历史时期教义神学著作的逻辑是某种指南的话,那么,关于创世和人的堕落的教义必定首先出现,然后才有关于基督位格和工作的教义,作为对人类困境的神性答案。但是,在历史上,情况不是这样发展的,因为耶稣作为神子、逻各斯和宇宙的基督的地位必须首先澄清,然后才有可能充分地理解人类的困境。基督教思想不令惩罚符合罪过,而是在度量人类罪过大小,首先使用十字架神性惩罚被强加其身上的那个人的尺度,从而(过渡到拯救即健康这一原有的比喻)使诊断符合处方。哈纳克说过:“早在(基督教)凭借一种予人深刻印象的宗教哲学取得最后胜利以前,它的成功就已经有了保证,因为它应许并且提供了拯救。”^②但是,因为它从因基督得救的福音中吸取了关于人的教义的必要含义,所以变成了“予人深刻印象的宗教哲学”。

20世纪一位风格强劲的美国画家莱因哈特(S. Reinhardt)的冷峭绘画《光》(Light)就记录了这一论断,即:人类困境的尺度只有在其救赎的光明中才变得十分清晰。被钉在十字架上的基督,“这个人(Ecce Homo),出现在画面上方,但是作为此绘画得名依据的光明见于已复活的基督的形象,他在第三维度中从十字架上的阴暗形象里涌现出来。他挥动那荆冠,像摇手鼓一样,要引人注

^① “现代世界中天主教的教会制”22,载于 The Documents of Vatican II, W. M. Abbott 编 New York, 1966, 第 200 页。

^② A. von Hamack,《公元初三百年基督教的传教与传播》,J. Moffatt 译,两卷本, London, 1908, 卷一, 第 108 页。

意。但是没有人理会他。另外两个人物的脸扭向他方,破坏了绘画中全部的和谐规则:那女人正沉迷于狂喜之中,那男人在另一侧大吹单簧管。这不仅是因为他们醉生梦死,才有意冷落耶稣这世界的光明。而且,耶稣还以他的一次显现向他们揭示了他们真实的处境。通过光明的来临,卑下和高尚现在都变得显而易见。用《约翰福音》的话来说:“光来到世间,世人因自己的行为是恶的,不爱光,倒爱黑暗,定他们的罪就是在此。凡作恶的便恨光,并不来就光,恐怕他的行为受责备。”(约 3:19-20)

光明的来临怎样被证实为对黑暗的启示、^①对罪恶的鉴定和对论断的澄清,对这一切的界定是希波的奥古斯丁的具有历史意义的成就;尼西亚公会议基本规定耶稣是三位一体的第二位,“来自上帝的上帝,来自光明的光明”,他是在这一正统教义一个世纪之后死去的。第一次尼西亚公会议必须先确定光明耶稣是什么,奥古斯丁才能够确定耶稣**必定**是什么的理由。这一顺序的历史原因很复杂,奥古斯丁本人的思想发展和宗教观的发展也是如此。但是,在这些历史原因内部和背后,还有一个可见于人类困境之中的原因;这个原因得到奥古斯丁一个忠实门徒准确而精辟的叙述。这位门徒就是在奥古斯丁去世大约 1200 年之后诞生的法国科学家和基督教哲学家帕斯卡尔(B. Pascal)。他说:“不理解人类的悲惨,关于上帝的知识会造成骄傲。没有关于上帝的知识,只了解人类的悲惨,就会造成绝望。而关于耶稣的知识则构成中庸之道,因为在他的身上我们会既看到上帝又看到我们的悲惨……(悲惨和)伟大。”^②帕斯卡尔是说,凭对人性的任何理解都很容易识别悲惨或伟大,但是把两者联系起来看待并

① 见 Augustine,《约翰福音论》12.13 对此的讨论。

② B. Pascal,《随想录》526,431。

从中得到必要的哲学的和心理学的结论,已经被证明困难得多。对于帕斯卡尔和在他以前的奥古斯丁来说,这一联系是可以以“关于耶稣基督的知识”来建立的。在寻求理解耶稣形象史这一章的努力中,回顾一下19世纪思想家施莱尔马赫(F. Schleiermacher)提出的区分也许是有益的。他说:“如果说人可以在(在耶稣基督里)得到救赎,则他们必须是需要救赎和有力量接受救赎”;肯定其中之一而不肯定其二则是“异教”。^①靠着奥古斯丁对作为人类伟大与悲惨之关键的耶稣基督描述之形象的精神,他得以把以下两者结合起来,即:使基督和救赎成为可能的因素,和使基督和救赎成为必要的因素。因而。“人类的狂傲才可能通过”体现在耶稣基督位格与生平中的“上帝的谦逊得到医治。”^②

奥古斯丁关于人类困境和人类苦难的谈论大部分都是他自己的独特见解,但是,他在使用耶稣的形象来界定人类的伟大之时,他是依凭在他以前的第二、第三和第四世纪的思想的,这一点,例如,早已得到尼斯的格列高里(Gregory of Nyssa)的总结:“那么,依据教会的定义,人类的伟大归结在那里呢?不在于它酷似被造的世界,而在于它在造物主性格的形象之中。”^③对尼斯的格列高里及其继承者而言,上帝的形象的确就是耶稣这个人。然而,在耶稣这个人道成肉身之际,这是人的肉身,而不是任何其他种类的肉身,因为人是按照上帝的形象创造的,基督里的道成肉身更新了这一形象。^④ 在就原罪进行辩论的过程

① F. D. E. Schleiermacher,《基督教信仰》,H. R. Mackintosh 和 J. S. Stewart 译,Edinburgh, 1928,第98页。

② Augustine,《手册》108。

③ Gregory of Nyssa,《论人的创造》16.2。

④ 关于奥古斯丁对形象和复活的想法,参考 G. B. Ladner,《改革设想:对教父时代基督教思想与行动的影响》,Cambridge, 1959,第185-203页。

中,虽然奥古斯丁有时候说的话似乎是指由于亚当的堕落上帝形象已遭削减,但是在他行将就木之际的进一步思索中他明确表示,关于堕落的教义不应该被解释为“似乎人类已经丧失了全部的上帝形象。”^①

如果罪和堕落已经全然销毁了上帝的形象,那么,在这样的人性与逻各斯在耶稣真正人性中的化身之间就不会有接触点。^②所以,耶稣不仅是神性的形象,而且也是人性的形象,因为人性本来是被如此设计的,因为人性通过他方可能形成;从这一意义上看,他是“理想的人”。上帝派他来,表明上帝是多么深切地爱人类,“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了,岂不也把万物和他一同白白地赐给我们么?”(罗 8:32)奥古斯丁这样解释保罗的话:“但是,上帝是爱我们的,爱我们应该变成的样子,而不是(现在)我们的样子。”^③这种未来情况的轮廓现在已经可以看到,不是在我们经验中的人性之中,而是在道成肉身的耶稣的人性之中;经验中的人性看到这一前景,就充满了努力奔向这一理想的渴望和意愿。因此,“基督耶稣是上帝和人之间的调解者,不是因为他有神性,而是因为他有人性”,不仅因为他是“一切完美”的源泉,而且也是“一切完美的目的”。^④他既是开端,又是终结。

在奥古斯丁的思想中,甚至在他作为基督徒的思想中,人性的耶稣不是永远都占有重要地位的。因此,在他早期的论文《导师》中他曾说过,为获得智慧“我们不必去听从任何人说的话,在我们身外发出的声响。我们要听从在我们心智中占主导地位的

① Augustine,《反驳集》1.25.68;2.24.2。

② Augustine,《书答摩尼教徒浮士德》24.2。

③ Augustine,《论三一论》1.10.21。

④ Augustine,《约翰一书十讲》4.5-6;10.6;《论约翰福音》82.4;《忏悔录》10.43。

真理；虽然必定会有人要求我们去听从某人的谈话。”内在的导师叫“基督”，为完成这种作用他不一定必须是福音书中那样的真实的人，但是看起来他是作为对深藏灵魂中的真理的回忆而以某种柏拉图式方式活动的。^① 同样强调性语言也见于其他章节，是耳熟能详的：“那么，你想知道什么呢？我想要知道上帝和灵魂。没有别的了吗？绝对没有了。”^② 他终于变得对柏拉图的回忆说持更加批判的态度，他承认他完成过渡有困难——从“我尽力求知、毫不怀疑的逻各斯的不可变性”（这一点，即使不做基督徒也是可以接受的）到《约翰福音》中的话“道成肉身”意义的充分理解的过渡；奥古斯丁承认，他“只是后来”才理解了“道成肉身”的。^③ 但是他一旦理解了这句话，其谦恭内涵见于福音书叙述中的“道成肉身”的精神，就统领了他关于基督的用语、他对他认为是基督声音^④ 的《诗篇》的讨论，和他对《约翰福音》的阐释；《约翰福音》对先存的、化身的、却又“谦恭的”逻各斯的教训，使这一福音书在四福音书中最为“崇高”。^⑤

同样，由于《约翰福音》对先在和化身的逻各斯的描述，奥古斯丁在详解这一福音书的几年中，发挥了他对上帝形象内容和独特而最崇高的心理学洞察力：认定上帝的形象是三位一体的形象。他研究了“三位一体”的各种“足迹”和方式，在这种“足迹”或者方式中，就其结构本身而言既是单一、却又在内部包含某种关系的人类心智是一、也是三，可以被解释成为圣父、圣子和圣灵之

① Augustine,《导师》38。

② Augustine,《独白》2.7。

③ Augustine,《论三一论》12.15.24;《忏悔录》7.18.24-25。

④ W. S. Babcock, “互换的基督：奥古斯丁《诗篇讲解》的基督论研究”，博士论文，Yale, 1971。

⑤ Augustine,《约翰福音论》36.1-2。

间关系的一种反映。^① 这一点启发了 20 世纪作家和文学评论家赛尔斯(D. L. Sayers)去探索反映在文学与艺术中的“创造性想象力”,并且发现三一论“创造性形象”与其类似之点,即反映在有历史意义的基督教信条和奥古斯丁思想中的三一论结构。^②

奥古斯丁认为,“三一论的足迹”之一就是存在、知识和意志这在心智内部相互有别、却又依然是一个心智的能力的三位一体:“我存在,我知道,我愿意。”^③ 还有,“我……爱某物之时,就牵涉到三个现实:我自己、被爱者和爱本身。”^④ 类似点中最深刻者是“记忆、理解(intelligentia)和意志”的类似:这不是“三种生活,而是一种生活;不是三种心智,而是一种心智”,却又互不等同。^⑤ 奥古斯丁轻易承认了全部这些观念的欠缺,明显地感受到这些观念的随意性,包括三一论教义本身的用语(这三一论教义在信仰必须保持完全不沉默的情况下是必要的,但是不能够就上帝内在生活的秘密提供精确的描述。)^⑥ 然而下面的一点是确定无疑的:对于天主教徒奥古斯丁的思想来说,耶稣基督是打开三一论秘密的一把钥匙;通过三一论,也是打开人类心智秘密的一把钥匙。

对人类心智与三位一体心理学相似性的研究虽然深刻而富启发性,但是奥古斯丁对人类心理学史最重要的贡献在于他的罪恶论,用我们上文中用过的词语来说,在于他对使基督成为必要的因素、而不是使基督成为可能的因素的研究,在于他对人类

① Augustine,《论三一论》12.4.4.。

② D. L. Sayers,《造物主的心》,New York,1941,第 33-41 页。

③ Augustine,《忏悔录》13.11.12。

④ Augustine,《论三一论》9.2.2。

⑤ 同上,10.11.17-12.19。

⑥ 同上,7.4.7;15.12.43-44。

的悲惨,而不是人类的伟大的研究。李普曼(W. Lippman)在德国进攻苏联以后4个月,珍珠港事件以前5个星期,为1941年10月30日写的一篇专栏文章中首先引证了奥古斯丁的罪恶论;他受到启发,思索他所说的人性内部存在的“冰冷的恶”:

近200年来,怀疑主义盛行的现代世界一直听取一种人性论概念,在这一概念中信仰的时代所熟知的罪恶现实,一直是被打折扣的。几乎我们所有的人都是在充满轻松的乐观主义环境下长大成人的,所以我们对于恶魔意志的含义几乎一无所知——虽然我们的祖先了如指掌。我们现在不得不重新发现这一虽然被忘却,却是本质性的真理——还有我们已经失去的许多其他真理,因为我们尽管认为自己开明、多知多识,其实我们是既浅薄又盲目。^①

在那几年,和李普曼同时经过深思而对“信仰的时代”之奥古斯丁传统加以称颂的,还有尼布尔;尼布尔(R. Niebuhr)所作的吉福特系列演座(Gifford Lectures)《人的本性与命运》(1939年发表讲演,1941-1943年出版),是批判地重述奥古斯丁人类学的一项努力。

耶稣形象在奥古斯丁人类学中起了什么作用呢?对这一问题作出答案的最基本组成部分应该在对于《忏悔录》,对其形式与语气的重新评价中找到。^②就著作的结构而言,从第一句话到最后一句话,这是一篇长篇祈祷,所以理所当然称为忏悔录,

^① R. Steel.《瓦尔特·李普曼与美国世纪》,Boston,1980,第390-391页。

^② 关于《忏悔录》,主要参见P. Brown,《奥古斯丁传》,第158-181页,以及那里引用的文献。

被界定为对自己的责难和对上帝的赞颂。^①这篇祈祷的主要文学启发来源于拉丁文的《诗篇》；奥古斯丁显然熟记了《诗篇》，而且像一位对位法专家一样，从中奏出狂想曲乐段。^②但是，因为他是把《诗篇》当作基督的声音来阅读的，所以，对于他的《忏悔录》来说，主要的宗教性启发是他对上帝恩典的意识；他是通过天主教教会在基督那里逐渐认识到上帝的恩典的。

因此，他是“在可感可知的上帝在场的恩准气氛”和上帝的恩典中写作《忏悔录》的祈祷的。^③虽然在任何这类回忆录中都不可避免地有一定数量的自欺，但是奥古斯丁在《忏悔录》中是尽可能诚实地说话的，因为他所忏悔的罪上帝通过基督已经予以原谅。^④他是在上帝面前表达“我的忏悔的供奉”的，上帝的眼睛甚至可以洞察最为封闭的心灵，也洞察到他的内心，因此，对上帝是不可能说谎话的。但是，他是在上帝面前表达“一颗破碎和悔罪的心的忏悔”，上帝的恩典“通过我们的主耶稣基督”使他从罪的势力中得到解救，因此，对上帝是没有必要说谎话的。是“我们的生命”基督“承担了我们的死亡”，奥古斯丁说，“我的灵魂”是向他“忏悔，他医治我的灵魂，因为我的灵魂对他有罪。”^⑤在散见于《忏悔录》对基督的一系列顿呼（apostrophes）中，奥古斯丁虔诚地表述了他在其他地方肯定并且维护过的教义：耶稣基督是上帝之子，是恩典的源泉，是希望的依据，是祈祷、崇拜和忏悔的尊敬对象。^⑥

① Augustine,《忏悔录》6.6.9。

② 见 G. N. Knauer,《奥古斯丁忏悔录中对诗篇的引用》,Göttingen,1955。

③ A. C. Outler,奥古斯丁《忏悔录》导言,Philadelphia,1955,第17页。

④ Augustine,《忏悔录》2.7.15。

⑤ 同上,5.1.1;7.21.17;4.12.19。

⑥ 这些顿呼中最明显的一个,见于《忏悔录》卷十结尾10.43.68-70。

因而,在上帝面前,凭借基督,在检验自己灵魂和回忆的同时,奥古斯丁在《忏悔录》中把注意力集中于他青年时代所犯的各种罪,其中至少有两项在心理学方面变得广为人知。其一是在第三卷开始处描写的,是“因爱而爱”,却又不爱爱的真正本性。^① 艾略特(T. S. Eliot)复述了奥古斯丁的话:^②

然后我来到迦太基,
燃烧,燃烧,燃烧,燃烧
啊主啊你解救我吧
啊主啊你解救我
我在燃烧。

如果按照希伯来圣经和新约说法,情欲不是自然的性欲,而是把另外一个人首先看作是性的对象之倾向,那么,奥古斯丁对深藏的欲火的检验就会显得远不如初看上去那样奇妙。^③ 虽然他在论说性欲,甚至婚姻界线内的性欲时在用语上不可否认地常走极端,但是同时也不断地反驳“结婚和通奸是两种罪恶,后者更坏”的异端观念,取代以“结婚和节欲是两种好事,后者更好”这一正统天主教原则;这一原则,现代读者无论作何感想,在耶稣本人的训导中,在使徒保罗的训导中,以及古代晚期贵族异教徒的教导中却是得到赞同的。^④ 对于奥古斯丁来说,赞成婚姻神圣性的确凿论据来自使徒保罗的其他一些话:“你们作丈夫

① Augustine,《忏悔录》3.1.1。

② T. S. Eliot,“荒原”307-11,载于 Collected Poems 1909-1935, New York, 1936。

③ 参照 C. Klegeman,“圣奥古斯丁《忏悔录》的心理分析研究”,载于 Journal of the American Psychoanalytic Association 5, 1957, 第 469-484 页。

④ Augustine,《论婚姻之善》8;《马太福音》19:12;《哥林多前书》7:1-5; E. R. Dodds,《忧虑时代的异教徒和基督徒》,Cambridge, 1965, 第 29-30 页。

的,要爱你们的妻子:正如基督爱教会,为教会舍己……这是极大的圣事(magnum sacramentum),但我是指着基督和教会说的。”^① 婚姻是基督和教会的一件圣事。

《忏悔录》中提及的引起很大心理学兴趣的另一件罪事是第二卷末尾关于梨树的著名轶事。^② 霍尔姆斯(J. Holmes)对这个故事评论道:“看看一个人在十几岁的时候掠夺地采摘一棵梨树果实堆积成山,实在是件怪事。”^③ 但是,仔细阅读全段记录就可看出,奥古斯丁对这一节的回忆给他提供了一个探索罪恶行为动机深层奥秘的机会。那些梨对他并没有什么特殊吸引力,他也觉得不很好吃;他不需要那些梨。他所需要的是偷窃;这一需要得到满足之后,他把梨扔给猪吃了。即使说如果没有他的伙伴怂恿他就可能不会干出这种事,但是,他所倾心的不是他的伙伴,而是偷盗本身。在总结这件事的时候,他说“我自己变成了一片贫瘠的土地”;从他所特有的比喻风格来看,他是在回应伊甸园的故事。对此,英国一位倾心于奥古斯丁的诗人和神学家称之为:

那 果 实

带着令人致命的味道在那禁树上
给世界带来死亡和一切愁苦,
造成伊甸园的沦丧,直到一个伟人
来振兴我们,恢复神佑的天地。^④

① Augustine,《论婚姻和色欲》1.21.23-1.22.24;《论节欲》22-23。

② Augustine,《忏悔录》13.26.39-40;《论节欲》22-23。

③ “霍尔姆斯 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 编,两卷本, Cambridge, 1953, 卷一, 第 300 页。

④ Milton,《失乐园》1.1-5。

这个“伟人”就是耶稣基督；摆脱了非理性罪恶控制的灵魂，现在可以在他的“果实”中得到“欢乐”。^① 因此，他是第二亚当；通过他，上帝的恩典才得以战胜罪恶和死亡；而罪恶和死亡是通过第一亚当濒临人类的。^②

因为奥古斯丁关于人类悲惨的理论从这一意义上说具有高度个人性质和明显的自传性质，所以他愤怒地拒绝这样的看法，即：他不过是在从自己的观点经验中进行推断，并且将其概括成为普遍的情况。^③ 毋宁说，他是在寻求考虑从经验论观点来看已经可以被认为是普遍情况的事物的。因为，如果按某些人可能有的看法，每一个人都正好夹在善与恶中间，因而面对亚当和夏娃曾经面临过的选择，^④ 那么，应该如何来看待人人都要作出亚当和夏娃所作出的那种选择——即背善向善这一统计学上的常规呢？^⑤ 这不是要否认“世界上可能有义人、伟大的人，他们勇敢、谨慎、有节操、有耐心、虔诚、宽厚”；但是，即使他们也不可能是“无罪的”。^⑥ 有谁能够比圣徒和使徒更神圣呢？“但是，主（耶稣）仍然让他们在祷告中说‘原谅我们的罪过吧。’”^⑦

这条规则只有一个无条件的例外，即作为义者上帝和有罪人类中间调解者的耶稣基督；用一句在这里绝对不是老话的老话说，他是证实这条规则的例外。^⑧ 因为他无罪救世主的身分证实了拯救的必要性，任何一个否认罪的普遍性的人，从推理上

① Augustine,《忏悔录》13.26.39-40。

② Augustine,《论精神与证书》6.9。

③ Augustine,《论婚姻和色欲》2.12.25。

④ Augustine,《论自然与恩典》7.8。

⑤ Augustine,《论精神与证书》1.1。

⑥ Augustine,《论赦罪》2.13.18。

⑦ Augustine,《驳贝拉基派二书信》3.5.14-15。

⑧ Augustine,《论义之完美》21.44;12.29。

看,都必定是在否认耶稣所完成的拯救和调解的普遍性的。对于奥古斯丁来说,在他对人类状况的分析中,这是具有决定性意义的论据。对于一些“普通”人来说,死亡不仅是普遍的,而且是非人所愿的:虽然有可能选择在此一时或者彼一时死,但是不可能选择死或者不死。耶稣基督是一个例外,他从天性上说不是凡人,但是他“为凡人而死”,因此,只有他才能够这样谈论自己:“我将命舍去,好再取回来。没有人夺我的命去,是我自己舍的。”^①因而,奥古斯丁对人性和心理最有影响力的深入理解,即有关原罪的观念,不仅是一种谈论人类苦难的方式,而且还是承认和赞颂耶稣的独特性的一种方法。

虽然《忏悔录》中的内省敏感、坦率,但是大概依然可以说,如果没有基督的启示,从医疗到诊断进行反向地论证,他是不太可能达到这样的深入理解的。对于这一假设的进一步的充实来源于他对处女诞生说的使用。^②耶稣在没有人父条件下由处女马利亚诞生的断言见于《马太福音》和《路加福音》,却没有对这一现象含义的特别阐释;但是,这一断言在其他两部福音书中是没有的,也不见于保罗书信。保罗说耶稣“为女子所生”,指耶稣完全是、确实是人,^③但是这并没有以这种或那种方式示意有人父存在。奥古斯丁和他的导师安布罗斯还必须从处女诞生说中得出一个结论:因为“只有耶稣不需要再次诞生才可能以这一方式诞生”,所以一切以正常方式,即由于父母亲交合而诞生的人,都需要通过洗礼在基督里重新诞生。^④《诗篇》中说:“我是在罪孽里生的,在我母亲怀胎的时候,就有了罪”,诗的作者是意

① 《约翰福音》10:17-18; Augustine,《约翰福音论》47.11-13;《论诗篇》89.37。
 ② 见 J. Pelikan,《基督教传统》,卷一,第286-290页。
 ③ 《加拉太书》4:4; Lrenaeus,《反异端论》3.22.1。
 ④ Augustine,《手册》,14.48。

识到通过对基督的“自身同一的信仰”(现在已由天主教会言明)而获得原谅的。^①正因为如此,奥古斯丁才把上文引用过的论文定名为《论基督的恩典和原罪》;奥古斯丁发现,没有关于原罪的知识,则关于基督恩典的知识就难于理解,但是他也看到,若没有关于基督恩典的知识,则关于原罪的知识也是难以接受的。

耶稣是奥古斯丁给予原罪普遍性原理的唯一无条件的例外。但是,还有一个他必须考虑的例外,即:耶稣母亲处女马利亚。奥古斯丁在否定了各种男女圣徒都完全无罪的论说之后继续说:“我们必须把圣母处女马利亚视为例外;在论及原罪说时,出于对主的尊崇,我不想对马利亚提出疑问;因为从主那里我们得知,有多么宽厚的、战胜每种事件之罪的恩典赐给了马利亚;马利亚有孕育和诞生毫无异议是无罪的耶稣之功绩。”^②这一附加例外的成果不仅对虔敬和神学,而且对以后1500年的艺术和文学也发生了深刻的影响。几乎恰恰经过了1000年,一次教会会议(1439年巴塞尔公会议)才规定了在世人当中只有马利亚是无罪受孕的这一论说,但是那次会议却又被认为无权作出这一规定。因而,迟至1854年,教皇庇护九世才决定此论说为“鉴于基督耶稣,(全)人类救世主的功绩”(全人类也包括马利亚在内),马利亚得允成为原罪普遍性的一个例外。^③但是,早在成为一条教义之前,马利亚的圣灵怀胎就名副其实地成为成千上万件绘画和诗作的主题;在这些作品中,题材的变体虽然不可胜数,但是,奥古斯丁“出自对主的尊崇”这句话却表现在把马利亚的形象作为突现耶稣形象而加以使用这一方面:中世纪晚期

① Augustine,《论基督恩典与原罪》2.25.29;《诗篇》51:5。

② Augustine,《论自然与恩典》36.42;黑体字为本书作者所标。

③ J. Pelikan,《基督教传统》4:38-50。

画家的熟悉题材,例如处女加冕,表现她从她神子那里接受了冠冕。相反,在崇敬或冥思基督为主、为王因而失去了与这位拿撒勒人的联系之时,马利亚就取代了他;她是人性的、充满同情心和平易近人的。因此,对她的崇敬和对她的冥思也不再是依据“出自对主的尊崇”而展开了。

“认识你自己”是刻在德尔斐神殿上的箴言。把德尔斐神谕和先知以赛亚联系起来的作法表明,^① 奥古斯丁以前的其他的人曾常常把这句箴言归于苏格拉底,将其用于以基督为依据来理解自己的需要;吉尔森(E. Gilson)在谈论他所说的“基督教苏格拉底主义”时自然是正确的;但是,在那一段文字中,他首先提及“圣奥古斯丁的深刻的心理学探索”,这却又意味深长。^② 这些探索来源于奥古斯丁的存在需要,但是又把他引导到了耶稣、“谦逊的道”那里,引向“他受难的荣耀”。^③ 只有在这里,他才能够面对、理解、说明这些需要,因为奥古斯丁的耶稣是理解人是什么、人通过耶稣能够成为什么的一把钥匙。正如他在《忏悔录》卷首语所说:

啊,主啊,你是伟大的,理应得到高度的赞颂……
人想要赞颂你,皆因人是你造物的一部分,人带有人的人性,又是自己之罪的见证……你为了你自己而创造了我们;我们的心只要不在你那里得到安适,就不会平静下来……啊主,我凭藉你赐给我的信仰,你通过你的儿子的人性在我身上启迪出的信仰,来呼唤你。

① 见以上第三章。

② Basil of Caesarea,《六日谈》9.6; E. Gilson,《中世纪哲学的精神》,第二版,Paris,1944,第218-19页。

③ 见以上第五章注53。

第七章 真实的形象

他是不可见的上帝的形象

耶稣基督在4世纪取得对于希腊罗马众神的胜利,并没有像基督教的朋友和敌人所预想的那样,造成宗教艺术的衰落;①相反,这一胜利是以后1500年艺术创造力大量而辉煌发挥的原因,这在整个艺术史上大概是史无前例的。这个现象是如何出现、为什么会出现的呢?耶稣是怎样从以形象体现的神性象征的对立面演变成一切象征最为重要最为具体的灵感,而最终又成为一切象征手法的主要理论依据的呢?而最终又成为一切表现方式的主要理论依据的呢?

基督徒是接受摩西十诫之永恒有效性的,②在十诫中,禁止偶像崇拜式的宗教艺术是明确而全面的:“不可为自己雕刻偶像,也不可做什么形象,仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。”

① Origen,《驳克尔索》7.65-67; Amobius,《反异端案》1.38-39。

② Irenaeus,《反异端论》4.16.4。

(出 20:4)耶稣拥护者在引证希伯来圣经这些禁令和像西塞罗(Cicero)这样的异教思想家的意见“人崇拜的神是虚假的”的同时,宣布自己同意犹太教和大部分古典异教,因为后者拒绝具体的形象,但是他们谴责开明异教徒的超然心态和前后不一致,竟允许“愚昧无知者”保留他们的具体形象。^① 不仅如此,他们走得比犹太教更远,指责有关宗教建筑学的观念本身:“创造了世界和世上一切的上帝,既然是天和地的主,就不会住在人造的神龛之中。”^② 他们不仅把这形象禁令用于崇拜形象的偶像崇拜者,也用于创造这些形象的艺术师——因为这些艺术家推行的是一种“欺骗性艺术”;他们称赞“对寺庙和神龛不屑一顾”的人。^③ 这样,与异教、而且在某些方面甚至与犹太教形成对照的是,他们以神性在耶稣身上显现这一名义来颂扬上帝:上帝超越了人手塑造圣像的一切努力;理性的灵魂才是“上帝的形象”。^④ 既不存在神圣的形象,也不存在神圣的地方;甚至连耶稣诞生和埋葬的地方也不具任何特殊的神圣品格。^⑤

由于 20 世纪在杜拉·欧罗波斯(Dura Europos)进行的考古研究,现在我们在以往数代学者所未及的程度上知道,摩西律法中对形象的绝对禁令并未阻止与早期基督教同代的犹太教制造圣像并在礼拜地点加以展示。据克莱林(C. Kraeling)认为,“杜拉会堂依其装饰是古代犹太教最为优异、最为适切的宏伟建筑之一”,“杜拉会堂的绘画可以确切地称为拜占庭艺术先驱”。^⑥

① Lactantius,《神性原理》2.2-4.

② 《使徒行传》17:24; Amobius,《反异端案》6.3-5.

③ Tertullian,《论偶像崇拜》4; Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》4.

④ Origen,《驳克尔索》7.65.

⑤ Gregory of Nyssa,《书信集》2.

⑥ C. H. Kraeling,《犹太会堂》,第二版,New York, 1979,第 384 页。

克莱林特别提出杜拉会堂两位犹太艺术家的作品：他称一位为“象征派”（不太令人惊奇），另一位为“再现派”。甚至还认为“（杜拉壁画）的绘画原型曾经启迪了希腊文本的圣经文献：如希腊文旧约；对各卷或圣经片段的希腊文复述，还有其他希腊文学类型，如史诗、悲剧或者历史著作，其作者为希腊化时期犹太人，主题源于圣经。”^①但是在著作结尾处克莱林提出警告：

对文学传统的细心研究表明，基督徒在接受了犹太民族的圣经之后，必须面对已经多方令后马加比王朝（post-Maccabean）时期犹太人专注的同一项禁用形象的条规，而且没有找到轻易的解决办法。甚至在巴勒斯坦犹太教找到更为自由地解释圣经诫命的方法之后，基督教著述家还依然在讨论诫命之时采取保守的立场。^②

虽然在早期基督教的艺术实践和希腊化犹太教艺术实践中间存在着引人入胜、不可否认的平行关系，但是，无论是在巴勒斯坦还是在犹太籍基督徒中间，我们都不能把基督教方面的发展情况简单地解释为对犹太教种种方面的改编。这样做就会把二者的特殊品格和特殊问题简单化。对于早期基督教而言，这些专门的品格和专门的问题，显然是与耶稣的生平和位格有联系的。虽然早期基督教从一开始^③就遇到了这些问题，但是，只有随着对八九世纪对形象的使用提出挑战，对耶稣位格和信

^① H. R. Willoughby, “犹太会堂评论”, *Journal of Near Eastern Studies* 20, 1961年1月, 第56页。

^② Kraeling, 《犹太会堂》, 第399页。

^③ 见 H. von Campenhausen 的一篇很有见解的文章, “早期教会中有关形象的神学问题”, 载于 *Tradition and Life in the Church*, A. V. Littleale 译, Philadelphia, 1968, 第171-200页。

息的拜占庭正统解释者才被迫明确提出一种以基督位格为依据的综合性的哲学的和神学的美学;在这一美学范围内,绘制神性形象的合法性才适当地得以出现。^①

对于探讨拜占庭圣像学美学问题的任何方法来说,重要的是对于新约和早期教会教父的一致的肯定态度,即:从某种特殊和唯一的意义上看,正如亚历山大城的克莱门在探讨《歌罗西书》主题时所说的,“上帝的形象即他的逻各斯,即心智的真正的子、神性的逻各斯、光明的原型的光明”^② 根据洛斯基(V. Lossky)的说法,“只有在道成肉身(更可以说:依据道成肉身的事实、道成肉身的事件)的语境中,人是按上帝形象所创造这一原理才获得了全部的神学价值。”^③ 我们如果像在本书导言中所说的那样遵从怀特海的见解,就应该在过往世代的论争中寻求“一个时代各种体系代表者无意识地提出的基本假设”;^④ 耶稣基督就是上帝的唯一形象的假设,是八九世纪形象论争两种主要不同主张拥护者都已接受的。但是,从关于耶稣基督的这一神学假设中他们得出的关于宗教艺术的结论却是直接对立的。

这一假设最早运用于宗教艺术问题的作法见于形象反对者。^⑤ 君士坦丁皇帝的姊妹君士坦霞(Constantia)曾写信给该撒利亚的犹西比乌,索求基督的形象。犹西比乌回答道:“我不知

① 这方面的一些有启发性的观点,见 G. Mathew,《拜占庭美学》,New York, 1964。

② 《歌罗西书》1:15; Clement of Alexandria,《劝勉希腊人》10。

③ V. Lossky,《依据上帝的形象与容貌》,J. Erickson 和 T. E. Bird 译,New York, 1974,第 136 页。

④ Whitchhead,《科学与现代世界》,第 49-50 页。

⑤ 关于四世纪对这问题的思考,见 G. Florovsky,“俄里根,犹西比乌和反对圣像崇拜的争论”,Church History 19,1950,第 77-96 页。

道是什么促使您要求画出我们救主的形象。你想要什么样的基督形象呢？是真实描绘他仪态的实在而不可变迁的形象呢，还是他为了我们、显示出‘奴仆形象’而呈现出的形象呢？”^① 犹西比乌提出的两种选择就其对圣像学的含义来说是意味深长的。犹西比乌虽然对君士坦霞对基督形象的兴趣感到困惑，却也不能想象每个人都会对基督“为了我们、显示出‘奴仆形象’”的仪态感兴趣的，因为那形象是过渡性的，不是永远重要的；可以设想，在1世纪于耶路撒冷见到耶稣本身的一个目击者都有可能画出这样一幅画，或者，如果当时有摄影技术，也会为他拍照的。但是，那不可能是本身即为真实形象的一个人的“真实形象”。对于犹西比乌来说，那个形象的“真实”形象应该是不可改变的，因为只有那个形象才能“真实地描绘他的仪态”。从定义上说，这样的形象是不可能的。因此，对于犹西比乌而言，关于基督位格权威学说的要求，已经预先排除了绘制形象的努力之依据。

犹西比乌变成了8世纪、尤其是9世纪圣像破坏者的“首要领袖”(coryphaeus and acropolis)^②，因为他把基督形象问题放置在关于形象问题争论的中心点上了。在把作为形象的基督的概念和这个问题联系在一起的同时，偶像破坏者援引了4世纪和5世纪各次公会议的权威；在这些会议上，基督作为天父形象的资格得到了最终的规定。基督形象能够成为真实形象的唯一方式乃是基督本身即圣父的真实形象。325年的尼西亚大公会议规定了基督作为圣三位一体中圣父真实形象的资格的意义，宣布他是和他以形象代表的上帝“为一”的。^③ 因此，据君士坦丁五

① Eusebius,《致君士坦霞》, 引录《腓立比书》2:7。

② Nicephorus,《为神圣形象大辩护》12。

③ 同上, 第52-53页。

世皇帝认为,基督圣像如果不是和基督“为一”,则不可能成为他真实的形象,正如神子基督是和圣父为一的那样。^①显然,人手制造的艺术品,甚至被认为是非人手、即由天使^②所创造的艺术品,都是不能企望满足这一资格条件的。可谓与基督“为一”的唯一基督形象(正如基督与圣父为一那样)是圣体,因为圣体真实代表了基督的体和血。据君士坦丁认为,圣体的面包实实在在地就是“他的躯体的一种形象,呈现了他肉体的形态,因而变成了他躯体的一种类型。”^③圣像破坏者教训说:“已经为我们作出规定:基督是可以被绘制为形象的,但是只能如神性传说传达的神圣教导所说:‘这样做是为了纪念我。’因此,显然不能允许把他绘制成一个形象,或者以其他方式来纪念他,因为(圣体中的)这种表达是真实的,这种表达方式是神圣的。”^④这样,作为人人认可与原体为一的形象的圣体,就预先排除了其他每种所谓的基督形象。

在325年尼西亚公会议以后,最重要的一次教会公会议于451年在迦西顿(Chalcedon)举行;在这次会议上,基督身上的神性与人性之间的关系形成一条教义;在以后1500年间,这条教义一直是关于耶稣位格的正统信仰的定义。^⑤形象反对者以迦西顿条规为依据,坚持认为作为上帝真实形象的基督是“不能描述、不能理解、不会变化、不能度量的”,因为这种超越性为上帝所特有。^⑥他们显然认为,这条规则甚至也适用于基督的奇迹

① Nicephorus,《驳圣像破坏者》1.15。

② John of Jerusalem,《驳君士坦丁·卡巴林》4。

③ Nicephorus,《驳圣像破坏者》2.3。

④ Theodore of Studios,《驳圣像破坏者的诗作》1.10。

⑤ J. Pelikan,《基督教传统》,卷一,第263-66页。

⑥ John of Jerusalem,《驳君士坦丁·卡巴林》4。

和他在世时的苦难,而这一切“若绘制为形象,则不合规则”。^①然而,无论“在受难和复活以前”的基督身分可能是什么,日后的艺术家在任何情况下也没有权利再尝试描绘他,因为现在“基督的体已经继承了永生性,不会腐朽”,正是这一点超出了任何艺术再现的能力。^②在援引于迦西顿制订、由一个个人身上的神性与人性两者构成的关于基督的正统教义的同时,他们以选言三段论方式提出了对基督形象制作的反对态度。绘制基督形象的人或者是在以圣像描绘他的神性,或者不是;如果是,他们就违背了不能描述、不能勾勒的这一本质属性;如果不是,他们就分离了基督的这两种性质,因而分割了他单一的位格。在两种场合下,他们都因反对基督位格而犯有亵渎罪和异端罪,因为耶稣位格早已在正教会公会议,尤其是尼西亚公会议和迦西顿公会议上确定。正如圣像破坏者中最具深刻思想的理论家君士坦丁五世皇帝所说:“如果有人制造出一个基督形象……那么,他就是还没有深入理解”那两次公会议制订的“基督两种性格不可分割地结合为一这一教义的底蕴。”^③

对于从艺术上描绘耶稣基督的这些指责的依据,看来是对描绘手段和他个人肉体诸方面的根深蒂固的厌恶:“用工具手段来描绘基督是可耻而低下的。应该只限于……通过神圣和正义来从心智上(对他)加以观照。”^④把他描绘成为一个形象,使观众的目光集注于耶稣这个人的“可耻而低下”的方面,必然大大削弱对于他的重要方面,即与其说是他无所不在的品性不如说是超越的品格的注意。反对希腊人而保卫福音书者长期以来善

① John of Damascus,《论形象》3.2。

② Nicephorus,《驳圣像破坏者》3.38。

③ Nicephorus,《驳圣像破坏者》,1.42;2.1。

④ Theodore of Studios,《驳圣像破坏者的诗作》1.7。

于引用希腊优秀思想家言论,坚持认为,外在的肉体图画一旦用以取代圣灵,虚幻的圣像一旦取代真理,则柏拉图传统的要求和《约翰福音》“上帝是灵,所以拜他的,必须用心灵和诚实拜他”的要求就已遭违背。^①因而,8世纪和9世纪拜占庭的基督徒反对形象者身后已经具有一段犹太教、希腊人和基督教的突出的斗争史:争取对对神性的毫无价值的躯体再现方式中删除神性。耶稣基督本身已经是真实的形象,其他一切形象都是虚假的。^②

“我们和你们在一起宣布:神子是天父上帝的形象”,圣像保卫者对圣像破坏者说。^③用怀特海的话说,这是那一时代各种不同思想体系拥护者提出的基本设想。但是,作为真实形象的耶稣基督早已由于道成肉身和处女马利亚给予的诞生成为人,因而具有肉体,是物质的,所以每种基督教圣像都不是一个偶像,而是原形象的一种形象:从本质上看,这就是基督教艺术。^④记入正统传统中关于基督见解的逻辑含义(正如圣像破坏者所引用),是对在图像中再现基督这一作法的辩护。基督教艺术中形象问题的这一事例被引入关于形象的整体理论语境之中,这一理论是对于圣经观点与哲学观点、希伯来语与希腊语的巧妙结合的又一说明;我们已经数次指出这一情况。神性的和人性的全部现实,都以这种或那种方式加入了所谓的形象大链条。如果指责说形象是一些想把偶像崇拜走私带进教会的人发明的新巧把戏,那就是错误的。是谁发明了形象呢?大马士革的约翰回答说:“上帝自己是第一个”这样做的。^⑤上帝是宇宙中第

① 《约翰福音》4:24;参考 Origen,《论首要原理》1.1.4。

② Nicephorus,《驳圣像破坏者》3.18。

③ 同上,3.19。

④ Theodore of Studios,《驳圣像破坏者的诗作》1.16。

⑤ John of Damascus,《论形象》3.26。

一个和原初的形象创造者。

从“形象”这个词语的最根本意义上看,上帝之子是上帝的唯一形象,“是活的形象,在各个方面都是他的形象,是和他毫无区别的不可见的天父的形象”,只不过这是神子而不是天父而已。^①正如《歌罗西书》所说:“爱子是那不能看见之上帝的形象。”(西 1:15)因此,对神子的崇拜不是偶像崇拜,因为在常常被引用的该撒利亚的巴西勒的定义中,“给予形象(神子)的荣耀都会传递给原型(圣父)的。”^② 形象链条中一切其他形象,由于在某种方式上参与了圣三位一体范围内这种原初和永恒的形象制作,都有权利被称为“形象”。即使是圣灵,也是神子的形象,因为“若不是被圣灵感动的,也没有能说耶稣是主的。”(林前 12:3)因此,撇开人类历史不论,在上帝的存在本身之中,就有某种形象创造和某种形象显现,这表现了圣父、圣子和圣灵永恒关系的秘密。在这一意义上,神之子在道成肉身之前就不仅仅是“不可见的上帝的形象”,而且也是“不可见的上帝的不可见的形象”,是不为人所知和不可知的,除非他决定让自己可知、可见。

从某种次要和派生的意义上看,形象可以用来指称“将要被上帝创造的万物在上帝里存有的形象和典范。”因为上帝是绝对的,不可改变的,“在他并没有改变”(雅 1:17),他作为宇宙的艺术家般的创造者,并没有直接地创造经验世界的细节。反之,创造就在于设计这些形象和典范,可以称之为经验世界的“先定(proorismoi)。”^③ 在任何细节现实这样地形成之前,这种细节现实作为形象就已经在上帝的“筹划(boulē)”之中已经先定,而且,

① 接下来是一个梗概,特别是对大马士革的约翰的《论形象》1.9--13;3.18--23的解释。

② Basil,《论圣灵》18.45。

③ Pseudo-Dionysius the Areopagite,《论神性名称》1.5。

在这一意义上,已经具备了现实性。先于经验现实的现实可在建筑师的工作中找到范例;建筑师“在一座房屋建造之前,就已经想象好那房屋的样式和布局。”对于4世纪哲学家所表现出来的基督教新柏拉图主义传统而言,一个尚未到来的经验世界的这些形象是被逻各斯、通过逻各斯、宇宙的基督创造的,因为“万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的”(约1:3)。上帝通过逻各斯、他的形象创造了我们所见的世界;他的形象又产生了柏拉图的形象,即这个世界将从中来临的形象。

从这一意义上看,虽然整个被创造的世界是上帝的一个形象,或者,更准确地说,是上帝形象的形象,但是人却对这一光荣的称号有一种特殊的要求。因为在《创世记》的创世故事中,据说以色列的上帝是按照他自己的形象创造了人的。而且,他是在和自己商议之后才这样做的:“我们要照着我们的形象,按照我们的样式造人”(创1:26)无论《创世纪》中这些希伯来语复数代词原来的含义是什么,基督徒解释者几乎“从一开始”就认为这些复数代词是指三位一体秘密中圣父和圣子之间的某种协商;^①而奥古斯丁甚至把这些代词作为我们已经讨论过的那具有挑战性的假设基础,即:人所体现的上帝形象本身在结构上也是三一性质的。^②对于造物主上帝体现在人身上的形象来说,造物是“通过模仿”得到一种形象的例证,在人的生活 and 思想中反映出形象创造者上帝的本性。这样,依西乃山律法禁止制造形象的上帝本身在造物身上就制造了形象,而造物却被禁止成为形象制造者;早期基督教思想中反对形象的论争常常是以这一论据为基础的,即:上帝原本不可能有依托于木、石的形象,而只有他崇高造物的理

① Justin Martyr,《与特里丰对谈录》62。

② Augustine,《论三一论》7.6.12。

性灵魂。^①因而,不准制造形象之命令的依据不是对于形象的低下评价,而是崇高的评价:因为关于上帝的确切形象只能是和人类心智同样高贵的,尝试用某种价值较低的图画来加以取代,就是降低形象创造者上帝和作为形象的人的品格。

除了我们可以称之为形而上学式用法的“形象”这一词语的用法,还有历史的用法。人的心智的构成方式,使其只能通过物质形象来感受精神的真实性。它甚至不能够描写非物质的“造物”,如天使,除非使用“物质语言”。^②圣经本身早已使其言说方式来适用于人类思维和语言的这一特征,使用简朴,甚至平凡的比喻来表现其崇高的内容。因为如果没有心智的巧妙活动,就不可能为关于上帝的纯粹心智上和灵魂上的景观提供出这类的比喻;而且,“自从造天地以来,上帝的永能和神性是明明可知的,虽是眼不能见,但借着所造之物就可以晓得”(罗1:20)。因此,在经验和历史世界的这些可见现实中,是存在着上帝超越存在的形象的,而把这些暂时性现实当作永恒现实的比喻来使用,就不可避免了;三位一体本身的诸形象和象征业已表明这一点。

正如圣经用法同样表明的那样,这类历史形象在时间上可以既向上又向下运动,既可描述“将来要出现的事物”,也可描述“过去已经发生的事物。”据基督教的阐释,希伯来圣经就充满了各种形象和对随着耶稣到来而完成的一切期望。这些形象和期望本身都是真实的;在走出埃及的过程中,雅各的确横渡过红海,其日期,历史研究至少在原则上是可以确定的。但是,同时那也是以后要出现的事的形象;渡过红海是一种基督教洗礼的“类型”。另一方面,同样,有些形象是要成为“以往事件、某种光辉成就或某

① Origen,《驳克尔索》7.65。见以上第41页。

② Gregory of Nazianzus,《神学讲演》2.31。

种美德的纪念碑,以示颂扬、崇敬和纪念。”写作成为对往事追忆的一部史书是这样一种形象,目的是告诉后代所发生的事情,并对他们进行涉及美德与罪恶的教育。纪念历史事件和人物的非文字形象,实质上与书籍没有区别;事实上那是“给不识字人的书”,只在形式上、而不是在内容上有别于圣经。^①

然而,在形而上学的和历史的这两类形象中间,是有一个难以逾越的鸿沟的。只要这一鸿沟存在,对宗教艺术的唯一可能的辩护就是“给不识字人的书”这一短语所表达的训导。偶像崇拜是偶像崇拜者想要越过这道鸿沟的徒劳尝试,设定装在墙上或拿在手中的一个艺术的、历史的形象的确就是一个宇宙的和形而上学的形象,真正接近了宇宙第一原则。十诫的第二诫中对雕刻形象的禁止是神性的断言和限制,旨在保存这一鸿沟。但是,这一鸿沟——实际上包括可见与不可见,时间与永恒之间分离本身的每一条鸿沟,都已在道成肉身之际被架上桥梁。宇宙的和形而上学的道在现世的和历史的人物拿撒勒的耶稣身上化为肉身一事,提供了我们可以称之为形象大链条中缺失的一环。偶像崇拜利用错置具体性的谬见去正确直觉出理论上形象本身的特征,但是在对具体事物的运用中错误地实施了这一特征;这种具体性谬误现在已经被福音书中所描写、被大马士革的约翰在颇似拜占庭圣像分类目录的文段中所叙述的耶稣生平具体事件所取代:

因为天性优异,他超越了一切数量、尺度和幅度,
他依上帝的仪态生存,现在又采用了奴仆的形象,把自己局限在一定的数量和尺度之内,并且获得躯体特征,

^① John of Damascus,《论形象》1。

所以你们可以不必迟疑,画他的像,宣布他的名字,让所有的人瞻仰,因为他已决定让大家一览他的一切:他从天到地上的不可言说的降临,他为处女诞生,在约旦河水中的洗礼,在他泊山上的变容,他为我们摆脱苦难而遭受的苦难,他凭借他(人的)肉体活动完成的、象征着他神性与神性活动的奇迹,被埋葬,复活,和显示救主已完成对我们的拯救的升天:你们可以描写全部这些事件,用语言,也用颜料,用书籍,也用图画。^①

就这样,禁止作为以可见形体描绘神性的偶像崇拜努力的宗教艺术的上帝,现在却主动地以可见的形体描述自己,不是以比喻或者纪念物,而是以个体,或者,名副其实地说,“以肉体”。形而上学的变成了历史的,作为圣父真实形象的宇宙逻各斯现在从永恒变成了时间的一部分,可以被描绘成为他神-人位格的形象,因为这一位格完成了拯救史的全部事件。以上帝形象对亚当和夏娃的创造,一直是对第二亚当耶稣和第二夏娃马利亚来临的预期,所以,对基督和他母亲的描绘同时可能是对以人性出现的上帝真实形象的描绘。形象对他的描绘是从他独特位格的个体特性、而不是抽象的人性为着眼点的。然而,圣像中刻划的耶稣的人性,推而广之还有他的圣徒,和一切能够活在他里面的人的人性,是一种充满了神性临在(the presence of divinity)的人性:在这一意义上,被刻划的是“被神化”的基督躯体;东正教谈论基督带来的拯救时最有特征的用语是称其为“神化”(希腊语中的 theōsis,俄语中的 осочехне)。^② 圣像的圣像学(这里有意

^① John of Damascus,《论形象》,3.8。

^② J. Pelikan,《基督教传统》,卷二,第10-16页。

使用几乎是不可避免的同义语重复)的设计很好,可以同时包含两个论题:特殊性和神化,因此,也包含了20世纪最深刻的圣像阐释者之一,特鲁别茨科伊(E. N. Trubetskoi)所说的“颜色理论”或者“形象的观照”。^①

大约在6世纪,大约在君士坦丁堡创作的全能基督或统治者基督的圣像体现了特殊性与神化的结合。它属于保存在西乃山圣卡特琳修道院(Monastery of St. Catherine)的一小批重要画作。圣像破坏者完成任务十分彻底,其后果之一就是圣像破坏运动之前的圣像存留下来的为数很少。^②在这些劫后余生的圣像当中,全能基督占有特殊的位置,它是在后来涂上的颜料层下面被发现的。这是一幅特殊的人的面容。正如格拉巴尔(A. Grabar)所说,在这幅肖像中“艺术家达到了一种超然和永恒的效果,用绘画表现了神性”。但是,他继续说,艺术家努力巧妙地“使用了抽象化的特征和相当自然主义的特征,因而他能够用绘画来表达关于基督两种特性——神性与人性——的教义。”^③“统治者上帝逻各斯(ho Pantokratōr Theos Logos)”一直是基督的称号之一。^④在刻划统治者永恒性和拿撒勒耶稣的历史性不可分离的结合同时,全能基督的这幅拜占庭圣像成功地形成了关于他的概念:他不仅体现了他教导中的真和他生平中的善,也体现了他形体的美,因为“你比世人更美”(诗45:2)。

在本书序言中引用的作为表现耶稣对人类文化多层次意义

① E. N. Trubetskoi,《圣像:色彩的神学》,G. Vahar译,New York,1973。

② 参考E. Kitzinger,“圣像破坏前的圣像崇拜”,Dumbarton Oaks Papers 7(1954),第85-150页。

③ A. Grabar,《早期基督教艺术:从基督教的兴起到狄奥多之死》,S. Gibert和J. Emmons译,New York,1968,“目录”,第15页。

④ Clement of Alexandria,《导师》3.7。

方式的真、善、美三合一概念范围之内,美的概念之形成占据的时间最长。奥古斯丁偶然提及,却已失传的自己早期一本著作的标题就是《论美与适当》。^① 在《忏悔录》最令人难忘的一个片段中,他感叹道:“我爱你爱得太迟了,你是既古老又清新的美,我得以爱你,却爱得太迟了啊!”^② 然而,如果说奥古斯丁有一种关于美的理论的话,那么,这一理论之形成的最成功的地方是他联系他的符号美学对语言及其意义的分析,^③ 是他的论文《论音乐》,这两者后来促成了整整 1000 年拉丁语西方的中世纪的审美理论和实践。

但是,从基督教对宗教艺术的维护来看,只有到了 9 世纪,在希腊语东方中才出现对耶稣位格更具深刻意义的某种探索和运用。正如圣像破坏者十分清晰地看到的那样,美过去是(现在依然是)三合一中最为微妙、最为危险者:把圣与真(理智主义)与善(道德论)同一起来的危险一而再、再而三地显现在犹太教史和基督教史之中,但是,值得注意的是,第二诫本身和希伯来先知的信息特别提出圣与美的同一是罪的特别诱惑。能够面对这一诱惑现实情况的一种美学的形成需要哲学的和神学的辩护。当然,除此之外,宗教艺术还必须得到某种灵感,超出枯燥训诫的灵感,然后才可能出现美学的辩护;在对宗教艺术的有力维护出现之前,还必须出现对宗教艺术的某种得力的哲学与神学的挑战。而这一切——灵感、挑战和辩护——最终是耶稣的位格提供的;耶稣被视为艺术延续的依据和艺术更新的源泉,是“既古老又清新的美”,这一点也许并不是奥古斯丁的原意所在。

① Augustine,《忏悔录》4.13.20。

② 同上,10.27.38。

③ Augustine,《论基督教教义》2.1.1-2。

第八章 被钉十字架的基督

但我断不以别的夸口，只夸我们
主耶稣基督的十字架。因这十字架，就我而论，
世界已经钉在十字架上；就世界而论，
我已经钉在十字架上。

耶稣的追随者很早就得出这样的结论：他活着是为了死，他的死不是他生命的中断，而是生命的最终目的。^①即使我们最细心地阅读福音书，它们给予我们的也不过是关于耶稣一生中不到一百天的信息，但是关于他生命的最后两、三天，给予我们的是详细的、几乎是每一个小时的场景。这种场景的高潮是对耶稣受难日和他最后在十字架上3小时的叙述。使徒信经和尼西亚信经承认这一点，从他为“处女马利亚诞生”直接过渡到“在本丢·彼拉多指挥下”被钉上十字架。在《麦克白》(Macbeth)中所说的关于大乡绅的话，用到耶稣身上是十分确切的：“在他一

^① 见《路加福音》24:13-35，这段非常有启示性的以马忤斯节录概括了“四十天的福音”。

生之中,只有生命的终结才对他适宜。”^①

首先,使徒保罗确切说明了十字架上之死的这种突出地位。他说:“但我断不以别的夸口,只夸我们主耶稣的十字架;因这十字架,就我而论,世界已经钉在十字架上;就世界而论,我已经钉在十字架上。”(加 6:14)但是,十字架的福音充满了新约和早期基督教文献。基督是“神的羔羊,除去世人罪孽的”(约 1:29)。《以赛亚书》五十三章关于一个“为我们的过犯受害,为我们的罪孽压伤”的受苦仆人的预言被认为是指十字架上的耶稣。^② 使用十字符号作为一个认同标记和驱逐魔鬼势力的手段,在新约中没有提及;但这一点很早就出现在基督教史之中,而且被提及,已被视为理所当然。德尔图良说:“每向前走一步,挪动一步,每次进门和出去……在日常生活所有行为过程中,我们都在前额上划十字”,十字架的符号变成了一种不成文传统存在的首要证明,这一传统每个人都已遵守,虽然圣经没有指出如此要求。^③ 不属于教会的人会时时注意到这一习俗。朱里安(Julian)皇帝被基督徒称为“背教者”,因为他背弃了他童年时代的基督教,在4世纪对基督徒抱怨说:“你们崇敬那十字架的木头,在前额上划十字,还把它刻在你们的大门上”;^④ 在一本流传最广,描述第二次世界大战事件的小说中,一艘船遭鱼雷袭击,正在下沉,有一个船员注意到另外一个船员“在他自己身上划十字,便记起他是一个罗马天主教徒”;^⑤ 1897年3月15日,马勒(G. Mahler)在访问莫斯科时注意到那里的人都“偏激透顶。每走两

① 莎士比亚,《麦克白》1.4.7。

② 《以赛亚书》53:5;《使徒行传》8:26-39;也参考《马太福音》8:17。

③ Tertullian,《查普莱特》3;Basil of Caesarea,《论圣灵》27.66。

④ Julian,《反驳加利利人》194D,娄伯版,3:373。

⑤ N. Monsarrat,《残酷之海》,New York,1963,第319页。

步便有一个圣像,或者一座教堂,每个行人都要停步,捶打胸膛,划十字,这就是俄国的习俗。”^①(当然,在俄国,“习惯”作法是从右肩向左肩划,而不是像在西方那样从左到右。侦探小说爱好者大概记忆犹新,一个一个的西方特务,虽然俄国话说得无懈可击,但是因为进餐时划十字划错了方向而露出破绽。)

正如马勒在沙皇俄国所见到的那样,耶稣基督的十字架象征充满了中世纪欧洲各民族的文化 and 民俗——他们的文学、音乐、艺术和建筑,为其他象征望尘莫及。为了至少给中世纪文化中这种无所不在的混杂十字印象理出一个脉络,引用一下使徒保罗提出的区分法也许不无裨益。他写道:“我们却是传钉十字架的基督……上帝的能力,上帝的智慧”(林前 1:23-24)。正如奥古斯丁在解释这话时所见,虽然在圣经用语中,在上帝的能力和上帝的智慧之间没有清晰的差别,但是这一区别是有助于人的。^②

既然是上帝的能力,十字符号就是对付邪恶的护符。东方和西方的中世纪圣徒传中充满了关于十字符号奇异力量的故事。例如,在一篇伪经使徒行传中,在一道锁着的门上划十字,门就奇迹般地开了,使徒得以进入;在一篇殉教记中,因划十字而停止了狗吠。^③ 奥古斯丁记述了伽太基的一位妇女,因患乳腺癌,“在梦中得到提示,等待受洗之后从洗礼所出来的第一个女人,请她来,在自己的肿块上划基督符号(划十字)。她照办了,得到彻底的医治。”^④ 7世纪的一位基督教传教士雷马克鲁

① 马勒 1897 年 3 月 15 日致恩那·冯·米登堡的信,载于《马勒书信选集》,K. Martner 编, New York, 1979, 第 215 页。

② Augustine,《论三一论》7.1.1.

③ 《安德烈和马太行传》19;《尼留斯与阿克留斯殉难记》13.

④ Augustine,《上帝之诚》22.8.

斯(Remaclus)对着一道献给异教诸神的泉水划十字,赶走了异教诸神,旋即净化了泉水。^①在中世纪诉讼中,“十字架裁判(judicium crucis)”是处理争端的一种方法,因此,8世纪的一部法典规定:“若女人控告其夫未与其共处(即婚姻未成事实),则可令夫妇画十字架;若控告属实,则令夫妇离异。”^②在数种民间文学中特别常见的是十字架治病治伤的故事。若目睹十字架,则可遏止热病或歇斯底里症。也有战场或骑士武斗出血的报告,止血带包扎不能止流,但十字架则可止血。有时候它甚至可以起死回生。在斯拉夫人和特兰西瓦尼亚人(Transylvanians)民间故事中,十字架有反击吸血鬼的特殊力量,这在《德拉古拉》(Dracula)这部小说和电影中得到了生动的描写。

上段最后一例表明,在十字架这些用途(其中许多至少肯定是接近巫术的)和古代与中世纪相信魔鬼存在和魔鬼势力二者之间有某种密切联系。凯斯(S.J. Case)的一个耳熟能详的警句说:“古代世界天幕低垂”。^③下文的描写是:

天地之间通道上交通拥挤不堪。众神和众灵稠密居于空中一层,时刻准备干涉人间事务。魔鬼强力出自下界或居于大地遥远一隅,时时刻刻威胁人类福祉。整个自然的生存都伴随着超自然力量。

虽然中世纪基督教强化了这种对恶魔势力的信服,但是也提供了打破其魔力的符咒:圣水、圣物、咒语、圣体圣主,但最重

① Heriger of Lobbes,《雷马克鲁斯传》12。

② 此例和其他例子载于 J. F. Niermeyer,《中世纪拉丁语简明辞典》,Leiden,“crux”条目。

③ S. J. Case,《基督教超自然主义的起源》,Chicago,1946,第1页。

要的是十字符号。这一切都变成了上帝战胜恶魔力量的工具。其中,十字架同时可以充当有法力的驱邪符,而且,因为和耶稣被钉上十字架有不可分割的联系,依情况不同而效力不等,可以提醒人,战胜恶魔和疾病的力量不在于驱邪符或手势,那力量事实上是上帝的力量;上帝出现在耶稣的生与死之中,就是为了打破恶的势力。

十字架原物遗物的力量是特殊的。这些遗物在公元后3个世纪中不为人知,在350年代才开始提及。^① 该撒利亚的犹西比乌是关于君士坦丁及其家庭情况最重要的提供者,他虽然没有记述,但是在耶路撒冷发现十字架一事是归功于君士坦丁皇帝的母亲圣海伦娜(St. Helena)的,该故事的几种变体均有记录。据说,她在当时的圣冢(Holy Sepulcher)教堂下面一室中发现不是一个,而是三个十字架。遵从神示,她决定确证哪一个十字架是真的,把三个都用于一具死尸;能起死回生的便是真十字架。^② 编年史家斯科拉斯迪科斯(S. Scholasticus)告诉我们,在发现十字架后,

皇帝母亲在坟基地点修建了一座宏伟的教堂……她把十字架的一部分留在那里,装入一个银箱,以供人观看。另一部分她交给了皇帝;皇帝深信只要有此遗物保存,城市就十分安全,把这一部分藏进自己塑像之内……在君士坦丁堡……而且,用来把耶稣双手固在十字架上的铁钉(因为他母亲在墓冢之中发现钉子之后,也送交给了他),君士坦丁也收起,命人打制成马鞍

① 见 H. Chirat 在《天主教百科全书》中以各种参考资料和传说的大量文献对“十字架,神圣的发现”(Cross, Finding of the Holy)条目的细致论述。

② S. Severus,《编年史》2.34.4。

棒和一个头盔,在领兵作战时使用。^①

但是,真十字架的这两部分,其一在耶路撒冷,其二在君士坦丁堡,却并不证明是仅有的两部分。早在350年,耶路撒冷的西里尔(Cyril Of Jerusalem)就对否认耶稣被钉上十字架一事的人断言:“从那时起,整个世界都充满了那木制十字架的碎片。”^②我们有提及这些木片的资料:在4世纪后半期的卡帕多西亚(Cappadocia)和安提阿(Antioch),在5世纪初的高卢;在5世纪中期,耶路撒冷的宗主教朱文纳尔(Juvenal)曾把一块送给在罗马的利奥一世教皇。在604年逝世的格列高利一世教皇,曾送给伦巴特人(Lombards)的女王戴奥德琳德(Theodelinde)一块,送给皈依天主教的西哥特人国王雷卡雷特一世(Recared I)一块。海伦娜发现(在拉丁文中用这个词,后来,虽然不是故意讽刺,在英语中却变成“发明”),十字架变成了加罗林时期中世纪教会年历中的一个节日,每年5月3日要纪念一番(直到1960年第二次梵蒂冈公会议才为了拉丁语仪礼而取消)。真十字架在7世纪被波斯人截获,又被赫拉克留斯(Heraclius)皇帝收复,但是在12世纪因为伯利恒主教搬着它参战而遗失;当然,遗留下来全部碎片,用耶路撒冷的西里尔的话说,在中世纪,充满了“整个世界”,难怪有人挖苦说,用那真十字架的这些碎片,是足以重新建立一整座耶路撒冷城的。

索克拉特斯(Socrates)的《教会史》中的记载表明,十字架据信就是“上帝的威力”,不仅可驱赶疾病和诸如此类的灾祸,而且首先用于战斗。这种威力也不限于这真十字架:在取得米尔维桥的胜利之后,君士坦丁下令他每支军队作战时都打出十字旗。

① S. Scholasticus,《教会史》1.17;黑体字为本书作者所标。

② Cyril of Jerusalem,《教义讲演》4.10;10.19;13.4。

犹西比乌所说的“保证胜利十字架(Ho nikopios stauros)”变成了陆地和海上的军徽。^① 有著名的“希腊火”(显然是一种硫、硝石和石油的混合物,不过配方依然是拜占庭的一个秘密)的一定帮助,又有拜占庭军事科学战略知识,十字架确实保证了胜利;君士坦丁堡城的战略位置保卫该城不受人侵者侵袭长达 1000 年。在西方,十字架也被认为是战争中可得保护的依据;在 11 世纪末,它又成为远征巴勒斯坦的核心象征;远征得名“十字军东征”：“扛起十字架”就是指加入十字军远征。

人们相信十字架具有无往而不胜的力量,因为它是一切胜利之中最伟大胜利的工具,这就是体现在耶稣的死与复活中的、上帝力量战胜邪恶势力的宇宙性胜利。大马士革的约翰说:“十字架的道可称为上帝的力量,因为上帝的威力,亦即他对死亡的战胜,是通过十字架向我们展示的。”^② 这一观念最早的形式把这一胜利描写成上帝对奴役人类的敌人同盟,即魔鬼、死亡和罪恶所施的一项巧计。在最突出的——也最有争议的——关于该巧计形象之一中,魔鬼及其盟友被描述成一条大鱼,这条大鱼吞下了自亚当以来所有的人。当耶稣的人性被投入水池,大鱼把它当作另一件可吞下的牺牲品。但是,藏在基督人性诱饵之中的有基督人性的倒钩,在魔鬼吞下死在十字架上的耶稣这个人时,他受到神性的刺戳。他必须反刍吐出耶稣的人性,以及耶稣视为一切归己的人;死亡和魔鬼虽然占有了人类,但现在本身却被捉住。因此,解放和胜利是通过十字架到来的。

关于十字架的这一理论,以一种更为微妙和高超的形式,变为胜利者基督的比喻,奥伦(G. Aulén)以此作为论十字架意义

① Eusebius,《君士坦丁传》1.41。

② John of Damascus,《正教信仰》4.11。

的、颇有争议的著作的标题。在这里,在奥伦所毫不迟疑地说的关于十字架拯救的“经典”理论中,十字架变成了上帝侵入敌人领地和耶稣基督借以完成拯救人类的“神奇决战(mirabile duellum)”的象征。^① 胜利者基督的主题虽然掩蔽了早期巧计比喻的较为粗俗的方面,但是依然保存了这一解释,即:上帝和人的敌人是十字架上的基督必须加以对付的敌人。基督在十字架上的死亡因而是对这些敌人及其势力的屈服;面对他们,他变弱了。但是,他把这些敌人也带进了坟墓。在复活时,基督摆脱了他们的势力,但是他们依然留在坟墓之中。虽然对作为上帝威力的十字架的这一解释在希腊语东方比在拉丁语西方更为流行,但是在西方从未消失,而且,据奥伦认为,宗教改革恢复了它。因此,巴赫的所谓复活节大合唱(四号大合唱)“裹尸布中的基督”,是对胜利者基督的颂扬;巴赫“圣约翰的受难”中在十字架上临死时说的话“现在完了!”变成男高音咏叹调的感叹:

犹大的英雄以力取胜
结束了战斗:
“现在完了!”

作为神力在胜利者基督里的表现,十字架被解释为在宇宙舞台和世界史舞台上,对上帝与上帝之敌之间为争夺人类前途而进行的戏剧性战斗的再现。^② 关于赎罪的这一理论,无论在神学方面有何优越或不优越之处,但是在和中世纪的艺术和音乐的关系上,都具有能够把作为一个单一行为的两个部分的十

^① G. Aulén,《凯旋者基督:神人和合思想三主要类型历史研究》,A. G. Hebert 译,New York, 1969,第4-7页。

^② Athanasius,《论道成肉身》29.1。

字架和复活联系起来的长处。在中世纪的礼拜音乐中,这一联系的形式是使耶稣受难日和复活节形成最为强烈的对照:在教会年中,耶稣受难日是不演奏弥撒曲的唯一的一天,因为在这一天要纪念在髑髅地十字架基督原初的牺牲。^① 中世纪艺术遵循至少可追溯到3世纪前半期的俄利根的传统,^② 把耶稣被钉上十字架一事描述为发生在亚当头骨被埋葬的地方;中世纪的教徒游行和礼拜戏剧保持了胜利者基督的主题,虽然拉丁神学已经不再能够圆满地处理这个主题,因为它正全力以赴地把基督之死解释为赎罪之举。^③

英语早期诗作最伟大者之一,《十字架之梦》,把十字架描述为“青年英雄”为了与死亡战斗而登上它,虽然在战斗中失利,却依然要得胜。早在6世纪,诗人佛图纳图斯(V. Fortunatus)就已经用两首拉丁文诗对十字架进行了戏剧性的阐释,这两首诗后来成为中世纪封斋期音乐和诗歌的标准组成部分。^④ 其中一首,是他受命写的,因为在569年,拜占庭皇帝查士丁尼二世把真十字架的一片送给了法兰克人女王拉德贡德(Rhadegund)。这首诗是运送十字架碎片到来的游行行列颂歌:

皇家旌旗招展前进
神秘的十字架光辉闪闪。

另一首更加突出了胜利者基督:

我的歌声赞颂光荣的战斗

① W. J. O'shea,《圣周之意义》,1958。

② Origen,《评马太福音》27:32。

③ K. Young,《中世纪教会戏剧》,两卷本,Oxford,1933。

④ F. J. E. Raby 编,《牛津中世纪拉丁语诗集》,Oxford,1959,第74-76页。

赞颂混乱纷争的结束。
 现在在战利品十字架之上
 凯旋的高歌洪亮、飞扬；
 基督为整个世界赎罪，
 虽然牺牲，但是赢得了胜利。

同样可运用于十字架象征的另一种古代文学形式是形体诗(carmen figuratum)。形体诗把诗歌形式和视觉形体结合为一，变换诗行长度，呈现出预计的形状，然后可以附加其他形象。十字架形式很便于这样的设计。在这些十字架诗中，最有名的是9世纪学者兼作家摩鲁斯(R. Maurus)的《赞美圣十字架》(De laudibus sanctae crucis)，“赞美”的主导题材是胜利者基督。^① 其诗句大部分都被镶入正方“格”中，每一句的字母数都等同于诗的正文行数组成，这一方法允许具有等同长度臂的十字加于本文。进一步的加工则是安排四部福音书作者的传统象征：人代表马太、狮子代表马可、牛代表路加、鹰代表约翰(启4:6-10)，形成一个十字。

十字架既是上帝能力的象征，又可作为上帝智慧的标记；上帝智慧，依保罗所言，是“上帝的愚拙”，却比人自吹自擂的聪明要强得多(林前1:25)。德尔图良说过：“世人的智慧对上帝的来说是愚拙，同样，上帝的智慧在世人看来也是愚拙。”^② 中世纪的著作家和艺术家因为寻求赞扬作为智慧的十字架，所以常常不辞劳苦首先探索它的“愚拙”。上文引用，常常被归于德尔图良的那句话“惟其荒谬我才相信”的可贵之处就在于此，特别是在奥古斯丁极具悖论色彩的语言背后，如：

① 见 M. Manitius,《中世纪拉丁文学史》，三卷本，Munich, 1911-31,卷一，第295-296页。其说法有偏见，但简练。

② Tertullian,《驳马西昂》2.2。

基督的丑陋使你们成形。如果他不自愿遭难变丑,你们就不可能恢复你们已经失去的仪容。因此,他被送上十字架,变得丑陋。但是,他的丑陋正是我们的美貌。因此,此生此世,就让我们恪守丑陋的基督。^①

从君士坦丁立法禁止继续使用十字架作为死刑执行工具一事来看,很明显,基督徒虽然把十字架当作“皇家旗帜”来称颂,但是没有忘记,十字架首先是一种苦刑工具、行刑台,因此,用新约的话来说(林前 1:23),是绊脚石,是令人厌恶的东西。^② 首先它超越了被遗弃在十字架上呼喊的基督教信仰,用《诗篇》中话说:“我的上帝,我的上帝,你为什么离弃我?”这一切,引发了他们的恐惧和惊骇。^③ 因而,智慧的开端即接受这一基督教真理:他们所相信“与圣父为一”的耶稣曾被圣父离弃在十字架上——不论我们能或不能从中悟出任何道理来。

他们谈到作为智慧的十字架时,常常说十字架上的耶稣是苦难中特有的忍耐心和宽恕心的典范:“你们蒙召原是为;因基督也为你们受过苦,给你们留下榜样,叫你们跟随他的脚踪行。他并没有犯罪,口里也没有诡诈,他被骂不还口;受害不说威吓的话,只将自己交托那按公义审判人的主。”(彼前 2:21-23)中世纪最为广泛阅读的书籍之一是格列高利一世教皇在 6 世纪末编写的《道德论》(Moralia);这是对《约伯记》的一篇长篇解释,认为旧约中那“外邦圣徒”的苦难是要引起人们对耶稣具有代表性的苦难的注意。一位 8 世纪的著作家直截了当地规定,基督徒是“事事

① Augustine,《讲道集》44.6.6.

② Sozomen,《教会史》1.8.

③ 《马太福音》27:46;《马可福音》15:34;《诗篇》22:1。见 Pelikan,《基督教传统》,卷一,第 245-246 页,见一些有代表性的说法。

模仿和追随基督的人。”^① 9世纪克吕尼的奥多(Odo of Cluny),一位修道院院长,写作了一本七卷本的史诗,叙述“失乐园”和“复乐园”(这部作品不会威胁弥尔顿的伟大,但是包含有许多中世纪的虔敬和情感);在这部作品里,基督的来临,是要拯救世人摆脱骄傲自大,“特别以他于极度屈辱之中所作的一切进行教导,说:我心里柔和谦卑,你们……学我的样式。”^②

然而,对于作为真正智慧基础的基督榜样进行模仿的这种持续强调,并不是智慧的全部内容。基督不单纯是应该追随的圣徒之一,他的十字架的智慧比榜样更重要。对十字架意义的更深刻的思索促使人思考怎样才能够正确理解上帝对人的态度。十字架的形状本身已象征了它对上帝全部姿态的理解:垂直线和横线代表宇宙的高度和广度,放置基督头部的交叉点代表被钉上十字架的基督里的统一和终极的和谐。^③ 因为十字架一方面是世界上邪恶势力的最为明显的证据,正如格列高利一世教皇提示一位受苦的同僚那样,耶稣在客西马尼园对逮捕他的人说:“现在却是你们的时候,黑暗掌权了。”^④ 但是,与此同时,十字架也是最高的证明:无论人类计划可能密谋什么,上帝的意志和道终将占主导地位。正如约瑟在埃及对他的兄弟所说的那样,现在,通过体现在十字架里的上帝的智慧也可以对全世界说:“从前你们的意思是要害我,但上帝的意思原是好的,要保全许多人的性命,成就今日的光景。”^⑤ 真正的智慧,十字架的智慧,在于把这两个方面聚集为一,既不像浅薄的乐观主义那样

① Priminus,《斯卡拉普苏斯》13。

② Odo of Cluny,《神职》5.559-562;《马太福音》11:29。

③ John of Damascus,《正教信仰》4.11。

④ 《路加福音》22:53; Gregory the Great,《书信》6.2。

⑤ 《创世记》50:20; 见 Cassian,《公会议》3.11的说明。

想要无视恶的存在和势力,也不像命定论二元主义那样允许恶的存在和势力否定唯一上帝的主权。^① 因此,基督徒哲学家博埃修斯(Boethius)曾经从对命运的关系方面(没有提及圣经或者基督)把上帝的保佑定义为“决定一切事务的、寓于最高统领者的神性类型”;神的保佑这一概念,在基督教哲学家和神学家阿奎那手里,变成了对关系到世界的上帝活动的检验的一部分,而这种检验的终极基础则是不配得到的上帝之爱。^②

因而,十字架的智慧不仅展示了人类伦理,也展示了神性的爱。阿伯拉尔(P. Abelard)把这一点作为对基督通过生与死所做的一切进行描写的核心,在一篇题为“十字架”的祈祷文中强调,基督里的上帝之爱“我们是不能够凭我们的痛苦,在耶稣的受难中享有的,也不能够因为肩负我们自己的十字架来追随耶稣。”^③ 因此,他坚持认为,因为他作如下教导而受指责是不公平的,即:基督只提供了一个供我们模仿的典范,似乎一种没有得到援助的人性有能力做出这样的模仿。相反,十字架智慧的基本意义寓于《约翰福音》中耶稣的话里:“人为朋友舍命,人的爱心没有比这个大的。”(约 15:13)这种爱的根据和渊源只在上帝;从上帝来到人类,通过十字架。因为“有了关于基督的信仰,我们的爱就增长,所经由的是这一信念,即:上帝在基督里把我们的天性和他自己联结起来,通过这种天性的痛苦,他向我们展示了他谈论的崇高的爱。”只有在耶稣里,在他的十字架里,才能见出爱的真正性质。因此,十字架的目的是促成罪人的转变,用神性之爱阳光的温暖融化他们冷冻的心。基督死在十字架上,

① 参照 Augustine,《驳佩拉基派二书信》3.9.25。

② Boethius,《哲学的安抚》4.6; T. Aquinas,《神学大全》I. q. 23. a. 4。

③ Abelard,《讲道集》12。

不是想要改变上帝的心智(上帝的一切都是不可改变的),像阿伯拉尔所批评的关于十字架的某种虔敬言论的意图那样,而是“要展示(上帝)对我们的爱,或者是要说服我们,我们应该热爱上帝,‘上帝既不爱惜自己的儿子,为我们众人舍了。’”^①真正的爱是舍己的爱,上帝让他自己的儿子死在十字架上,以此独特地表达了他这种爱。这显现出了爱的真实性质和上帝的爱的深度,从而使人类之爱、甚至自我牺牲的人类之爱成为可能。

批评阿伯拉尔的人找不出关于十字架智慧的这种语言有什么不正确或不充实的地方。当然,人人都会同意,被钉在十字架上的基督是忍耐的典范;也不会有人否认,基督的十字架是上帝之爱的崇高启示,实际上是爱——无论是神性的爱还是人性的爱的定义的最后启示。问题是,这种表述语言是否竭尽了十字架的智慧,或者,对于十字架加以更为深入的研究是否会引导到某种思考和谈论十字架的别的方式。这一别的方式在论中世纪思想最有影响著作之一、坎特伯雷的安瑟伦(Anselm of Canterbury)的《上帝为何成人》(Cur deus homo)中得到最终的规定。安瑟伦的这部论著,比从奥古斯丁到宗教改革时期期间论基督教信仰的任何其他学说的任何其他论著,不仅在形成罗马天主教徒,而且在形成大部分新教教徒的观点方面,都起了更大的作用;许多新教教徒极度赞赏他,不仅承认他们理解的十字架智慧来源于他,而且归于圣经本身。^②

安瑟伦的《上帝为何成人》之所以属于对“十字架智慧”论题的研究,还有一个原因;在这部论著中,他发展了自己的论据,说

① Abelard,《论罗马书》2;《罗马书》8:32。

② 见J. Pelikan,《基督教传统》,卷三,第106-157页;卷四,第23-25、156-157、161-63页。

“似乎基督并不存在(*remoto Christo*)”,宣称只凭理性。安瑟伦思想的基本前提是上帝和宇宙的和谐,上帝没有以随意性的行为破坏这一和谐,因为这样的行为会损害宇宙本身的伦理秩序。^①安瑟伦规定这一伦理秩序的用语是“公正(*rectitudo*)”。公正即让每人得到应得的荣誉。人类虽然被创造享有这一公正,却拒绝给予上帝应得的荣誉,陷入罪恶。上帝不能简单地无视或者下谕原谅这一情况而不致损害“公正”和伦理秩序;神性正义要求如此,安瑟伦可以将其规定为“上帝是严肃对待自己的”。但是,人的智慧和上帝的启示清晰表明,上帝不仅是正义,而且也是慈悲的上帝,他宣布:“我断不喜悦恶人死亡,惟喜悦恶人转离所行的道而活。”(结 33:11)

根据安瑟伦的推理,这就是神性的二律背反,而十字架的智慧为它提供了解决办法。因为上帝的正义宣称违背道德意志必导致死亡,所以与上帝的慈悲发生冲突,因为上帝的慈悲是要生,而不是死。人因为有罪,除永远沉沦之外,是无法付出惩罚代价的;上帝想要宽恕,除割断宇宙道德秩序之外,是做不到宽恕的。只有能够付出惩罚代价(通过成为人),但同时又能够使所付代价具有确定的价值(通过具备神性),才有可能同时实现上帝宽恕的至高命令和满足上帝的正义的要求。而且,付出代价必须是自愿的,不能由为了一己利益而付出的人付出,因为这对他人无益。因而,上帝必须降世为人,并且必须惨死在十字架上,以达到上帝宽恕的目的,满足上帝的正义,从而宏扬“公正”。可以说,他在十字架上的死使上帝在伦理上可以作出宽恕。

至于胜利者基督的比喻,则我们的兴趣不在于安瑟伦的赎罪学说在神学上是否完备,而在于它与“被钉在十字架上基督”

^① C. Phelan,《圣安瑟伦的智慧》,Latrobe,1960,第30-31页。

的耶稣形象之文化意义的关系。如果说那个比喻表现了文学和艺术中的戏剧特色,那么,这个比喻则包括了源于西方中世纪教会和社会结构与实践的论题。描写发生在十字架上事件的用语“赎罪”,来源于教会惩处实践和教会法典:一个对罪过真正悔悟,忏悔了罪孽,得赦免的罪人,依然必须赔偿罪造成的损失。从宇宙尺度来看,整个人类的罪也是如此,而基督在十字架上的死亡就是一种赔偿和弥补的事件,人类赎罪的行为就与此联系了起来。不仅如此,教会的赎罪制度还可能包括了民法的回响:根据古代日耳曼人赔偿金法(weigild)要求,一个人若犯了罪,必须依照受损失一方的地位为罪过进行赔偿。在这个案例中,上帝是受损的一方,因此,只有既是上帝,又是人的人所付的赔偿金才是充分的。在得出“基督似乎不存在”这一定义的同时,安瑟伦能够宣布这是“十字架的智慧”,这一智慧是与全部人类处境息息相关的,而且可被人的理性并通过上帝的启示而察觉。他说:“因此,我们显然已经走近基督,我们承认他既是上帝又是人,而且为了我们而死去。”^①

因此,在其每个文化层次上,无论是东方还是西方的中世纪社会,从字面意义和比喻意义上看,都是充满了十字架的象征的。这样,无论我们想要准备给予上文引用过的耶路撒冷的西里尔命题“整个世界都充满了那木制十字架的碎片”以何等的历史可信性,我们都可以在中世纪看到另外一个命题的实现;这一命题虽然明显地更为谦虚,但实际上是更为张扬的:比西里尔年长的同时代人,亚历山大城的亚大纳西,在年仅22岁时在他第一部著作第一段中写道:“基督十字架的威力已经充满了全世界。”^②

^① Anselm,《上帝为何成人》2.15。

^② Athanasius,《反异端论》1。

第九章 统治世界的修士

他们抛弃了一切,跟随了他。

“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架来跟从我。”(可 8:34)耶稣在福音书中说的这句话,从一开始,就是对于一切想要追随他的人之门徒身分的纪律和舍己的要求。^①但是,在 6 世纪初期,这句话变成了西方基督教隐修制的章程,规定为了基督而舍弃世界,后来又以基督这统治世界的修士的名义征服了世界。

这一语录也形成了作为完美修士的耶稣的形象,他之所以有权利发出这一号召,是因为他自己无条件地遵守了这一号召。他独特地舍己,并背起了他的十字架。无论是敌人还是友人都没有能够让他偏离对自己和对世界的舍弃。试探者要“将世上的万国与万国的荣华”都给他(似乎这一切都是那试探者自己的财物),但是他愤怒地拒绝了(太 4:8-10);在观看他奇迹的众人“要来强逼他作王,就独自退到山上去了。”(约 6:15)在使徒

^① 作为第二世纪的例子,见 Irenaeus,《反异端论》4.5.4。

彼得劝他不要背起十字架时,他用福音书中一些最强烈的指责的话反驳说(太 16:23):“撒但,退我后边去吧!”虽然有些段落把他的生活方式和更为苦行的施洗者约翰的生活方式对比(路 7:31-35),但是,在全部四福音书中,隐修生活的基本要求对耶稣的形象依然是根本性的。正是通过他对世界的舍弃,他征服了世界,建立了他永恒的王国;他又邀请了他的追随者也通过舍弃世界、背起十字架,跟从他来共享这王国。

就这样,修士开始效法基督。但是,在他们达到完美之境时,他们也同样令基督仿效他们。“修士基督”是中世纪许多修道手书和祭坛装饰的主题,也是这一修道传统的现代变体作品的主题。20 世纪的一个例子是题为《基督和平》的雕像。基督被穿上现在与本笃会修士联系起来的有宽松下垂衣褶连帽长袍(虽然本笃会修士原本并无特殊衣饰),^① 脚上穿拖鞋。他的脸上长满胡须,眉毛浓长,但在其他方面则合乎传统造型。他左手持福音书,其封面中央刻有十字架,四个圆圈代表四部福音书作者。他用右手宣布和平,或者祝福。然而,他的装束和福音书表明,他同时发出舍弃世界,背起十字架和跟从他的召唤,因为只有服从这一召唤,才能有基督和平。即使是对于那些或不能、或不愿放弃世界而进入修道院的人,这一召唤也是一个挑战、一个应许。

从某种意义上说,基督教隐修制比基督教更古老,因为在基督教成长所在的犹太教环境和异教环境中,是存在着隐士和隐修社团的。^② 异教的、犹太教的和基督教的全部这三种隐修形

① 见 Benedict of Nursia,《规则》55。

② M. M. Deems,“基督教禁欲主义的根源”,载于 Environmental Factors in Christian History, J. T. McNeill 等编, Chicago, 1939, 第 149 - 166 页。

式,都始于埃及沙漠。在埃及沙漠中曾有特拉普提派(Therapeutae)居住,亚历山大城的犹太神学家和耶稣的同时代人斐洛(Philo)描写过一个犹太教隐修团体,此见于他的论著《论冥想生涯》(On the Contemplative Life)。^① 特拉普提派十分类似早期基督教隐修社团,所以4世纪基督教史学家犹西比乌把斐洛的描写解释为对一世纪一基督教团体的叙述,并用它来证明基督教隐修制传统可以追溯到使徒时代。^② 就在一个世纪以前,有些史学家仍然被这一相似性打动,以致他们想要揭示斐洛的论著是3世纪的一篇基督教抄袭文,这是“多数学者所接受的”一种说法。^③ 现在,人人都接受了《论冥想生涯》的真实性和斐洛的作者资格,而这部著作因死海古卷中对犹太教隐修制的描写而获得了进一步的证实。因此,今天,这一论著是埃及曾存在过预示了基督教禁欲主义苦行思想的证明。

埃及的基督教苦行主义在埃及的圣安东尼的生平事迹中得到了最具说服力的表现,他生活在3世纪中期到4世纪中期;它也在安东尼死后由他的友人,亚历山大城主教亚大纳西写的颇具影响的《安东尼传》中得到表现。这部传记虽然是亚大纳西用希腊文写成的,但是看来至少部分地也是为西方读者写的,因为它问世以后不久,便由他们译成了拉丁文。^④ 那个世纪后期的西方读者之一,看来就是奥古斯丁。^⑤ 他后来建立了他自己的

① 见由 F. C. Conybeare 编辑并论述,仍有用的《斐洛:论观照生活,或论美德第四卷》,Oxford, 1895。

② Eusebius,《教会史》2. 17。

③ H. J. Lawlor 和 J. E. L. Oulton 编,《教会史》,两卷本, London, 1954, 卷二, 第 67 页。

④ G. Garitte,《亚大纳西著〈圣安东尼传〉本文之一重要见证》,布鲁塞尔, 1939。也见以上第 31 页。

⑤ Augustine,《忏悔录》8. 6. 15。

隐修社团,并为该社团写了一封信;这一书信最终变成了所谓《圣奥古斯丁准则》(Rule of St. Augustine)的依据(尽管《准则》显然不是奥古斯丁本人,而是他的一个门徒写的)。^①但是,西方苦行主义最有影响的文件,也是西方文明最有影响的文件之一,是大约一个世纪以后写的《努西亚的本尼迪克准则》(Rule of St. Benedict of Nursia)。这部《准则》为一种解释提供了雄辩的证据:隐修制是理解耶稣生平和位格的一种方式,因而也是认定耶稣是统治世界的修士这一形象的方式。《本尼迪克准则》的中心目的是教导新入院修士“为随从基督应如何舍弃自己”,如何“以福音书为我们的指南依循(基督的)道路前行”,如何通过坚持隐修生活“耐心地体验基督的受难,从而得以有资格在他的王国中与他同在”,总而言之,“把对基督的爱置于至高无上的地位(nihil amoris Christi praeponere)”。^②还有,对基督的爱体现出了最初促使隐修制兴起的基本冲动之一。一位西方苦行主义史学家写道:“深藏于隐修意识之中的是独处。”但是,他继续说:“你会苦恼地发现,在基督教意识之中深刻地贯穿着一句格言:你必须把生人当作基督来接待;他们的确可能就是基督。”因此,本尼迪克在援引福音书(太 25:35)的同时,在《准则》中规定:“凡是前来修道院的客人,都应被当作基督来接待。”^③

总之,本尼迪克规定修道生活为参与基督的生活。构成修士誓言的全部三项特殊修道德性——守贫、贞洁和服从——都是以作为此三项德性的楷模和体现的基督为凭据的。在一个后

① 见 J. C. Dickinson,《奥斯定法规起源及其引入英国》,London, 1950, 第 255 - 272 页。

② Benedict,《规则》4;序论。

③ O. Chadwick,《本笃派理想的形成》,Washington, 1981, 第 22 页;Benedict,《规则》53。

来成为中世纪修道士传记中每每使用的场景中,安东尼正在教堂中,当时“有人正在朗读福音书,他听见主正在对富人说:‘你若愿意作完全人,可去变卖你所有的,分给穷人,就必有财宝在天上,你还要来跟从我。’于是安东尼,以为……这一段是念给他听的,立即离开教堂,把祖传产业散发给了村里人。”^① 同样,安东尼成功地维护了贞洁,这一点被解释成为“他同魔鬼的斗争,或者,这一胜利是救主在安东尼身上的功绩。”^② 《本尼狄克准则》中根本性的是对修道院长之德的服从,这在院长的职位中得到保证,因为院长被“公认以基督的名义在修道院中提供基督的住处”,而且以基督为榜样,基督之来临,不是出于他自己的意志,而是遵从了派遣他来临的上帝的意志。^③ 因此,即使没有明确提及耶稣的名字,修士所遵循的生活方式也被看作是福音生活(*vita evangelica*),即福音书规定的生活方式;这一方式,基督已经先实行,后来又加以推行了。修士所做的一切,在这样或那样的方式上,都是在实践中的福音生活。

虽然从开始起基督教运动中就一直存在着苦行冲动,例如使徒保罗就曾明确提及(林前 7:1-7),但恰恰是在教会谋求与罗马帝国和世界取得和平的时候,在安东尼式的修道生活中变得鲜明起来,这并非巧合。教会为和平而付出的一部分代价是必须和一些人取得妥协,这些人不能,或者无论如何没有极为认真地对待它的信息,但是,他们又愿意成为基督徒,正如他们曾经愿意做异教徒那样,只要代价不是太高。既然做一名名义上的基督徒比做名义上的异教徒更容易,开始涌入教会的许多人

① Athanasius,《安东尼传》2;《马太福音》19:11。

② Athanasius,《安东尼传》7。

③ Benedict,《规则》2.5;《约翰福音》6:38。

就不是想要成为为了基督的“运动员”；但是，这正是亚大纳西用来形容苦行者安东尼的用语，因为安东尼经受了严酷的训练，以求在与魔鬼、世界和肉欲的基督般的竞争中较量并取得胜利。^① 这些隐修的运动员，如一位学者所说，“不仅名符其实地躲避世界，而且也躲避世俗性的教会。”^② 如果这样解释，则4世纪和5世纪的隐修制就是以耶稣真正教导的名义进行的一种抗议，反对君士坦丁决定的不可避免的副产品，反对教会的世俗化和降低福音书规定的门徒资格标准。

这样，就把双重的门徒身分标准引入了教会的生活和教导；这双重标准的依据是一种二分法：一是变为“诫条”的耶稣伦理要求，这些要求“指出必要性”，被认为对每个人都有约束力；二是“完美的劝导”，“可供选择”，最终只对隐修运动员有约束力。^③ 耶稣在福音书中说：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人”；在同一章中他也谈到了那些“为天国的缘故自阉的”人（太 19:21、12）。这些都不是规定拯救必要条件的诫条，而是完美的劝导；为了表达明确，他明显地给这一说明追加了关于为了天国而放弃婚姻的补充：“这话谁能领受，就可以领受。”不过，中世纪教会规定婚配是一种圣事，是传达上帝恩典所经由的神圣象征，它从没有把独身不婚或隐修誓言视为圣事——虽然在西方（而不是在拜占庭），神父的圣职任命之先决条件是：独身不婚是七大圣事之一。然而，登山宝训是要求聆听的人“完全”（“完美”）的（太 5:48）；关于完美的意义越来越不是在社会内部基督教信徒的家庭生活和日常工作中寻求，而是在修士和

① Athanasius,《安东尼传》12。

② A. von Harnack,“隐修制:理想和历史”,载于 *Reden und Aufsätze*,卷一,第101页。

③ 这区别在 T. Aquinas 的《神学大全》11-1. q. 108. a. 4 中被明确概括出来。

修女的生活中寻求;对他们来说,“宗教的”这一语词的用法就像一个技术术语那样的严格。

但是,反对世俗化教会的这种抗议变成了征服这一教会的手段,也变成了征服教会与其达到和平的世界的手段。隐修制征服拜占庭教会最突出的标记是要求主教独身。在涉及整个教会的公会议上——包括 325 年的第一次的尼西亚公会议,东方代表持续地反对西方教会人士使独身成为对全部教区神职人员的要求之努力:已婚男子可任圣职,虽然已任圣职男子不可结婚。^① 晚至 4 世纪,甚至东方的几位主教都结了婚,在任主教圣职后仍保持着婚姻:例如纳西盎的格列高利,以“神学家”而知名,后来成为君士坦丁堡的宗主教,原来就是老格列高利·纳西盎主教的儿子;当这个儿子出生之时,他已经是神父。^② 但是,从那个世纪开始,教会东部各省立法机构已开始明文规定,虽然教区神职人员可以保持婚姻,但主教则必须独身。这项立法收入《查士丁尼法典》(Code of Justinian)中的民法,禁止一家之父选入主教职位,但允许无子女已婚男子入选,条件是他必须和妻子分离。^③ 正如 692 年所谓的东部教会特鲁兰会议 (Trullan Synod) 所规定,这通常意味着那妻子进入女修道院。^④

实际上,要求主教独身,但允许教区神职人员结婚这两条规定的结合使修士实际上垄断了东方诸教会的主教职位。15 世纪一位希腊主教这样说:

(隐修制)威信很大,权位很高,所以整个教会实际

① S. Scholasticus,《教会史》1.11。

② Gregory of Nazianzus,《讲道集》12,在他担任 Nazianzus 主教副手职务期间。

③ 《国法大全:查士丁尼法典》1.3.47;《新律》6.1;123.1。

④ T. Synod,教规 48。

上都被修士控制。因此,如果你们全力询问,你们也几乎难以发现任何一个世俗之人被提升到圣教阶职位(显然,世俗神职人员也是“世俗之人”的一部分);因为那些职位已分配给修士。而且,你们知道,如果有人被任命圣职(主教或宗主教),则按教会规定,他们必须首先穿上修士之僧袍。^①

因此,在通常情况下,一名主教或宗主教都是来自隐修生活的背景。如果一名未婚教区神父或者一名鳏夫受选任职,那么,至少从8世纪起,他们在接受圣职之前,是要按隐修制发誓的。如果一个俗人入选,例如学者佛提乌(Photius)于858年被选为君士坦丁堡宗主教那一著名案例,则结果就是“隐修界异口同声地拒绝效忠这位新的宗主教。”^②在佛提乌入选前一个世纪的圣像冲突中,拜占庭修士是肖像支持者和鼓动者,他们起了重要的,实际上是决定性的作用,调动起群众反对象象的敌人,包括地位最高的敌人,皇帝和宗主教。值得注意的是,在关于破坏圣像的争论之后才规定宗主教当选人或者主教当选人必须是修士,或者应该成为修士。避开教会中凡俗世界的人获得了控制凡俗世界中的教会的权力。

东正教中修士的统治地位在19世纪东正教两位最为知名的文学追随者中依然是明晰可见的,这两位作家是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。《卡拉马佐夫兄弟》中佐西马(Zossima)长老是拜占庭和俄罗斯隐修理想的践行者和鼓吹者,隐修理想在长老

^① Symeon of Thessalonica,《论祭司职位》。

^② F. Dvornik,《佛提乌分裂:历史与传说》,Cambridge, 1948,第63-64页。也许应补充一句:这不仅因为他曾是一个俗人。

身上达到了极点：

（人们）也一定会感到奇怪，如果我说，也许就靠着这类渴求隐修祈祷的温顺的人，俄罗斯有朝一日会得到拯救！因为他们确乎“每年每月，每日每时”在潜心提高自己的修养。眼前，他们维护着那些最早的神父、使徒和殉难者所维护的上帝的真理的纯洁性，**庄严而纯正地保存着基督的形象**，以备一旦需要，就把它显示在尘世的动荡不定的信念之前。这是一种伟大的思想。这颗明星将要从东方升起来。^①

托尔斯泰也拒斥俄罗斯正教，而且比陀思妥耶夫斯基更为激进，但他依然以“真正的希腊修士”面貌出现。^② 因此，马萨里克(T. G. Masaryk)认为《卡拉马佐夫兄弟》中佐西马长老的言论是“这部小说的精华部分”，并且进一步说，陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，尽管在信仰和思想方面有尖锐的分歧，但是在接受“修士的苦行理想”上“见解类似”；他们二人由于“他们苦行主义的环境”^③ 而都具有这种理想。

在拉丁语西方，修士耶稣在中世纪隐修制发展过程中的境遇构成了历次的改革运动史。每一次运动都旨在使隐修理想复兴；通过隐修理想的复兴来达到教会和教皇职权的更新；通过教会和教皇职权的更新来拯救和净化中世纪社会。在努西亚的本尼迪克（他在大约 529 年建立了卡西诺山修道院）和马丁·路德

① F. Dostoevsky,《卡拉马佐夫兄弟》，卷六：“俄国修士”，第三章：“佐西马长老的谈话和劝告”；粗体为本书作者所标。见该书中文版，北京，1981，第 468 页。

② Hamack,“教堂的设备及修士的生活方式”，第 111 页。

③ T. G. Masaryk,《俄罗斯精神》，三卷本，London, 1967-68, 卷三，第 15 页、204 页。

(他于 1505 年进入爱尔福特奥斯定隐士会)之间几乎正好 1000 年的这些运动的思想 and 制度的演变,对欧洲史和世界史都具有不可估量的重要性。^① 修士基督的初始楷模、这一楷模模仿者的修士楷模,一次又一次地活跃了这些改革运动。有一种令人压抑的模式重复以几种方式存在,因为每一次隐修制改革都各自抗议修道院的衰落和停滞,都设立起行政和纪律规章来扭转衰落的倾向,在占主导地位一二个世纪之后,又证明其本身是容易受到同样的停滞和衰落倾向影响的:加罗林时期的阿尼安的本尼迪克(Benedict of Aniane);克吕尼的奥多和大约一个世纪以后的克吕尼改革运动;此后大约一个世纪的隐修改革始于西多(Citeaux),通过圣伯尔纳(St. Bernard)的伟大的一生和基督中心伦理思想在全欧洲传播了西多的信息;然后,有 12 世纪和 13 世纪的修士重新致力于更新;耶稣会在 16 世纪的西班牙反对新教改革,乞灵于强烈的基督神秘主义。

但是,在每种情况下都值得注意的是,改革不仅每次都是**必要的**,而且也是**可能的**,因为修士耶稣形象所代表的理想的变革力量被重新肯定,又因为耶稣又一次返回,并且“赶出殿里一切作买卖的人”(太 21:12)——至少是暂时地。

通过中世纪隐修制内部的这些改革运动,隐修制对教会的征服力求更为彻底。早在 4 世纪初,西班牙的地区宗教会议就要求教区神职人员独身,在 4 世纪末,许多教宗和公会议都已经推广这一要求。然而,只有在几个世纪之后,在隐修制在西方教会组织结构范围之内享有统治地位的时候,才有可能严格而持

^① “宗教规则”和“附加规则和反规则”两章,载于 R. W. Southern,《中世纪西派社会与教会》,The Pelican History of the Church,卷二,1970,第 214-358 页,几占这篇篇幅不多的书的一半。

续地强制施行这一要求。这种强制施行和希尔德布兰德(Hildebrand)的工作有联系。他是11世纪的改革家和修士(虽然有些学者争议说,从学理上看,他不是修士),他辅佐教皇25年后才在1073年升为教皇,改名为格列高利七世。^①他接受了克吕尼修会的影响和训练,该修会决心根除损害本尼狄克隐修制的腐败现象,这一切都鼓励了他完成他的教会改革方案。克吕尼改革令他深信,俾使教会和教皇遵从基督意志的办法是令隐修生活恢复本源的理想,然后再把这些理想用于整个教会的生活。这一改革纲领的基本组成部分是严格施行教职人员独身;按照教宗约翰·保罗二世最近的规定,这种独身可以定义为对耶稣基督的模仿,“神父是一种独身生活的人,他之独身是为了使其他的人不独身。”^②在11世纪的社会背景和政治背景下,这是一个确保神父和主教在经济上独立于世俗当局的手段,因而也是依靠教会和教皇权力的手段。但是,从教皇格列高利七世的书信中可以见出,在对神父和主教职位的这一行政改革中,他洞察到了更多的内容:从精神上振兴教会对基督的忠诚。

而这种新的忠诚态度和经济依赖反过来又成为基督征服世界的一种手段。基督教隐修制的宪章,耶稣关于舍己、背起十字架,叫他们跟从他的话,在《马太福音》中是在教宗宪章、耶稣对彼得说的话几行之后出现的:“我还告诉你,你是彼得(Petros),我要把我的教会建造在这磐石(petra)上;阴间的权柄,不能胜过他。我要把天国的钥匙给你;凡你在地上所捆绑的,在天上也要捆绑;凡你在地上所释放的,在天上也要释放。”(太16:18-19)格列高

^① 尤其见 W. Ullmann,《中世纪教皇职权的成长:修士权力与俗人权力思想关系研究》,第二版, London, 第262-309页。

^② 《不必害怕! 安德烈·费罗萨与教皇约翰·保罗二世谈话录》, J. R. Foster 译, New York, 1984, 第150页。

利七世引用了这一段话,制订了基督征服世界和帝国的条件:

那么,现在告诉我,国王是这条准则的例外吗?他们不是也属于上帝之子托给受福的彼得的羊吗?我问你们,除了那拒绝背负主(耶稣)的枷锁、却要承担魔鬼的重担、拒绝承认属于基督羊群的人,在这普遍施发禁令和服从令的权威中,有谁能够自认为逍遥于彼得的权力之外呢?①

在和亨利四世皇帝于1077年在卡诺沙(Canossa)的著名的冲突中(皇帝的战术可能得胜,但是教皇的战略可以说赢得了战争),皇帝称格列高利七世“希尔德布兰德,现在根本不是教皇,不过是个冒充的修士”,但格列高利七世依然重新肯定基督定罪和释罪的权威,赦免了亨利。修士希尔德布兰德不仅征服了教会和教皇权威,而且征服了帝国和世界——以修士耶稣的名义。

然而,这类征服中最出色的,发生在半个多世纪以后,在1145年一位西多修道院长被选为教皇尤金三世(Eugenius III)之时。他是明谷(Clairvaux)隐修院院长伯尔纳的门徒,以其对作为心灵伴侣基督的热烈而神秘的忠诚闻名。他在基督里的儿子现在变为他在基督里的父亲,伯尔纳对他发表了中世纪隐修制和中世纪教皇权威史中最为感人的论说之一:《论关怀》(On Consideration)②。伯尔纳参考了冥想式生活与行动式生活之间在隐修上的区别,劝告他往日的学生不要让教皇权力的行政细节使

① 格列高利七世1081年3月15日致麦次主教赫曼的信。载于Das Register Gregors VII, Erich Caspas编,二卷本,Berlin,1920-1923,卷二,第544页。

② E.T. Kennan,“明谷的圣伯尔纳在十二世纪中叶的思考:一篇学术评论”,Traditio 23,1967,第73-115页。

他偏离教会中之首要：耶稣基督的位格。他强调，教皇不应该成为君士坦丁的继承者，而应成为彼得的继承者。原因在于主张冥想和研究的隐修理想不仅不是与管理教会无关，而且是核心。15和16世纪的每种类型的教会改革家对伯尔纳论述的运用，都记录了为基督而舍弃世界的隐修理想实际上是如何为了基督而征服世界的。^①

隐修士为基督完成的最持久的征服之一是中世纪传教成果。日耳曼、斯拉夫蛮族和迁入欧洲的欧亚部落皈依基督教几乎完全是修士的成就。戴利(L. J. Daly)说：

蛮族皈依史中最为显著的是修士完成的伟大传教业绩。无论是拜占庭派出的传教团还是从罗马出发的传教团，还是来自凯尔特人的爱尔兰，还是来自新近皈依的英格兰的传教团，传教士都是修士。把条顿民族和斯拉夫民族导向基督教和文明的巨大成就，是欧洲各地千百修士通过持续不断的自我牺牲和英勇奋斗而取得的。^②

新教学者也承认，“如果没有修士”^③，耶稣基督的名字在欧洲和南、北美洲也不会广为人知。例如，“派往斯拉夫人的使徒”，9世纪的圣徒西里尔和美多迪乌，是拜占庭修士；教皇约翰·保罗二世把他们二人和圣本尼迪克定名为“欧洲的共同保护

① 见 J. Pelikan,《基督教传统》，卷三，第 300 页，卷四，第 71 页。

② L. J. Daly,《本笃派隐修制在十二世纪的形成与发展》，New York, 1965, 第 135 - 136 页。

③ K. S. Latourette,《基督教传播史》，七卷本，New York, 1938 - 1945, 卷二，第 17 页；卷三，第 26 页。

者圣徒”，从而又一次承认了东西方修士在基督教传教和传播中的具决定性意义的贡献。反之，16世纪改革家取缔隐修院修会一事，自然应该被看作是两个多世纪以来新教大部分几乎(虽不完全)全面丧失传教指令的主要原因。^①

没有记录表明本尼迪克在创建卡西诺山隐修院(Monte Cassino)时预见到了他修士的传教作用。在《准则》中没有规定、甚至没有附加规定，称每天花费一定时间进行“圣事宣读”，^②如果这样，则不可避免地引向本尼迪克隐修制的另一种伟大的征服，引向它对欧洲学界的几百年的统领；因为“在圣本尼迪克的《准则》中尚未发现关于学习或研究文献的价值的称许或不称许的判断。”^③我们只要查看一下，在标准的现代版本之中，许多古代著作今天之所以还存在，供我们阅读，全是因为修士在中世纪隐修院缮写室中抄写，我们也许就会开始理解，修士基督是如何彻底地征服了中世纪的学界的。这一点不仅是教父和基督教圣徒著作的情况，也是古代古典和异教作者著作的情况。许多中世纪修士对学术的几近崇拜式的忠诚，在埃科(U. Eco)的《玫瑰之名》(Name of the Rose)中得到描写；而该书之主人公，巴斯克维尔的威廉，在一场销毁修道院全部藏书的浩劫之后，在埃科著作尾声之中以启示的感叹总结说：“这是基督教界最伟大的图书馆。现在，那反基督者近在咫尺，因为任何知识学问也阻挡不了他。”^④那座隐修院图书馆制止了反基督分子，因为那图书馆代表了基督教门徒身分对心智的要求，埃蒂恩·吉尔松在一篇

① J. Pelikan,《精神与结构》, New York, 1968, 第52-56页。

② Benedict,《规则》48。

③ J. Leclercq,《好学与追求上帝: 隐修制文化研究》, C. Misrahi 译, New York, 1962, 第31页。

④ U. Eco,《玫瑰之名》, W. Weaver 译, New York, 1983, 第491页。

文章中曾称之为“为基督服务的智慧”。^①

这些修士虽然是有献身精神的传教士和学者,但是没有忘记——或者,既然我们是在谈4世纪,有时候忘记;但每次忘记都被反复提醒——他们为这位王的服务首先应该是以崇拜基督信仰,和以效法耶稣的榜样的方式来完成的。“上帝的事工”(Opus Dei)过去是、现在依然是本尼迪克派的用语,指的是祈祷和修道院的礼拜服务,而不是指社团或修士个人的任何其他活动。虽然本尼迪克本人是俗人,没有建立由自己任命神父圣职的人组成的隐修会,但是修士任圣职一再地成为一种程式,结果,传教团、教区和课堂里“行动的生活”变成了排除“冥想的生活”的危险。因此,有必要向隐修社团再一次指出他们首要的“使命”:早已引用过的《努西亚的本尼迪克准则》的规定:“把对基督的爱至于至高无上的地位”。^② 在实现这一使命的过程中,本尼迪克隐修制在中世纪成为——同样在20世纪,在诸如美国的圣约翰隐修院、法国的索尔斯姆隐修院、德国的伯伦与马利亚·拉赫隐修院等地——也成为更新和改革礼拜礼仪、礼拜艺术和圣乐的主要推动力,其成果,自第二次梵蒂冈公会议以来,在世界上每一个罗马天主教教区都是明显的。

在关于修士耶稣的这篇讨论中,一直没有明确提及在中世纪、实际上在历史上最完全地体现基督为征服俗世而舍弃俗世这一理想的一个人:阿西西的圣方济各(Francis of Assisi);但丁说,在方济各身上“初升的太阳又在世界上升起(nacque al mondo unsole)”。^③ 这一忽略乃因本书有另外一整章,“神性楷模和人

① A. R. Caponigri 编,《现代天主教思想家》,New York, 1960, 第495-506页。

② Benedict,《规则》4;参考 C. J. Barry,《崇拜与劳作》,1956,第85页。

③ Dante,《天堂》11.50。

的楷模”，专门献给作为另一位基督(alter Christus)的阿西西的方济各。然而，这一章也还必须以修土方济各作结，因为每一个人在听到耶稣的话：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我”(可 8:34)时，都会不由自主地首先想起圣方济各的形象。

第十章 灵魂的新郎

良人属我，我也属他。
耶稣，我心灵的情人，
让我飞向你的胸襟，
无论是眼前大水滔滔，
或者是高天风雨咆哮。

卫斯理(C. Wesley)在 1738 年他弟弟约翰皈依基督教之后不久，写了这首已为人熟知的英语圣歌，当时因为阅读马丁·路德的《罗马书序》，他心中“充满奇异的温暖”。自此以后，正如圣歌学家朱利安(J. Julian)所说：“随着时间的过去，这首颂歌的名气不断增长，几乎没有选集不把它收入。”^①但是，朱利安又说：“这首颂歌第一节引起了问题，结果造成 20 多种解读前四行的方法。第一个困难是用于我们的主身上的字眼‘情人’”，这个词语被删改成了“耶稣，我灵魂的新郎”，或者“耶稣，我心灵的救主”。在此之前几年，赫伦胡特的莫拉维亚教堂(the Moravian Church at Hermhut)修建者(卫斯理从中得到也许是写

^① J. Julian,《颂歌学辞典》，第二版, New York, 1957, 第 590 - 591 页。

作这首诗的灵感),津岑多夫伯爵(N. von Zinzendorf)也写了一首同样受到欢迎的圣歌“心灵的伴侣,啊,你上帝的羔羊!”(“Seelenbräutigam, O du Gottes Lamm!”)^①

称耶稣为“心灵的情人”或者“心灵的伴侣”之合法性一案,随整个神秘问题的心理学和宗教的合法性而起落,也随着对通常标定为“基督神秘主义”(Christ - mgsticism)^②的它的特殊次类的评价而起落。从一个实际的定义上看,神秘主义可以规定为“与终极实在合一的直接经验”。^③这虽然不是一种普遍的现象,但至少是一种广泛分布在世界大多数民族和人类大多数宗教中的一种现象。在一些宗教中,如印度教和源于印度教的佛教中,神秘主义十分接近对于来自其主要解释者的宗教传统规范理解的核心,因此,神秘主义和宗教之间的区别变得难以规定。在其他宗教中,例如,在儒教的某些支脉中,神秘主义的因素,即使有,看来也是相当难以捉摸的。

在基督教中,基督神秘主义是随着拿撒勒的耶稣形象变成神秘经验、神秘思想和神秘语言的对象而产生的。耶稣虽然属于以色列先知系谱,但是依其信息,有时候恰恰被解释成为一般所谓神秘事物之反面。赫舍尔(A. J. Heschel)的学术研究包括以色列先知和伟大的犹太教神秘论,他提出了警句式的区分法:“神秘行为中重要的是某事发生,先知行为中重要的是说了某些话。”^④可是,希伯来圣经中的先知文献,从以赛亚的初始幻境

① J. Julian,《颂歌学辞典》,第二版,New York, 1957,第1038页。

② 显然,我更多受惠于 D. Knowles,《英国神秘主义传统》,New York, 1961,第1-38页的论述。

③ 这里,我采用我所撰写的“神秘主义”条目中的定义,该条目收在《大英百科全书》第十四版中。

④ A. J. Heschel,《先知》,New York, 1963,第364页;黑体字为本书作者所标。

到以西结和但以理的启示欣喜,充满了酷似神秘经验、神秘思想和神秘语言的因素。再者,在后圣经的犹太教中,这些因素常常扮演主导的角色。^①

虽然不可忽视犹太教中的神秘主义传统,但是还是可以指出,基督神秘主义的兴起不是和这一传统有最紧密的联系,而是与我们在援引迪克斯时所说的“基督教的解犹太化”有联系。教会不是在犹太花园里,而是在希腊花园里培育出基督神秘主义的最纤细——也是最危险和问题最多的花朵来的。有关神秘主义的大部分词汇,即使是用于向耶稣位格表达忠诚的那些,也是来自新柏拉图主义文献。^②作为一种攀升(anagōgē),即对于通往与终极现实发生关联之途径的理解,和古代经典对这种神秘攀升三个步骤的罗列:净化(katharsis)、启明(ellampsis)和合一(heusis),都可追溯到5世纪对新柏拉图主义进行体系化的大学者普罗克鲁斯(Proclus);通过他,大部分又归于普罗提诺(Plotinus),甚至最后归于柏拉图本人。虽然普罗提诺和普罗克鲁斯都批评基督教,但是他们也多方得益于基督教;反之,反对他们的基督徒又分享他们的新柏拉图主义,特别是神秘幻境的因素。

因此,在6世纪出现了看起来已把基督教因素和新柏拉图因素几乎不加选择地混合为一,作者是亚略巴古的狄奥尼修斯(Dionysius the Areopagite)的一部希腊文著作集,就不足为奇了。在使徒行传中,这位狄奥尼修斯是与在雅典呼应使徒保罗传教的“参与和相信”的女人一起被提及、并被指出姓氏的唯一的男人;在2世纪,看来他已作为雅典基督教教会首任主教而知名;

① G. G. Scholem,《犹太神秘主义主流》,耶路撒冷,1941。

② Daniélou,《柏拉图主义与神秘主义神学:论尼斯的圣格列高利的圣灵教义》,Paris, 1944。

在6世纪,他突然推出这一篇幅浩大的基督教新柏拉图主义思辨文集;在9世纪,他被认为是法国护佑圣徒和3世纪巴黎主教圣丹尼斯。^①托名狄奥尼修斯的思想既然被认定为具有如此重大和几近使徒般的可信度,在6世纪就被信以为真,几乎毫无异议,而且在整整1000年中依然保持其权威地位,依然几乎毫无异议,直到15、16世纪,才受到挑战。

在托名亚略巴古的狄奥尼修斯的这些著述所详述的神秘格局中,耶稣的位格占有什么地位呢?难以回答。用一位拜占庭思想史家的话说,虽然“狄奥尼修斯无疑义地……提及耶稣基督的名字,承认信仰道成肉身”,但是,必须承认,“他的思想体系结构是和他的圣职信仰完全无关的。‘耶稣’对于他来说……是‘一切神圣信念和全部神圣活动的原理、实质’”,但是,在核心的或者决定性的意义上,却不是马利亚的儿子和拿撒勒的那个人。^②

但是,在托名狄奥尼修斯的基督教新柏拉图主义神秘主义中,无论耶稣的地位是什么,这一地位所激发的基督神秘主义随后的历史却在新柏拉图主义因素和圣经因素之间表现出一种复杂而微妙的综合。这一综合的成绩是7世纪的忏悔者马克西莫斯(Maximus Confessor)的历史性成就;忏悔者马克西莫斯在君士坦丁堡开始了他的工作,却长期流亡在西方地区。^③在西欧开始进入成年期之时,亦即在9世纪查理曼时期,神秘思想和形象代表了这种综合;应该指出,忏悔者马克西莫斯和托名狄奥尼修斯的著述在加罗林时代被从希腊文译成拉丁文,因而得以在西

① 《使徒行传》17:34; Eusebius,《教会史》3.4.11;4.23.3; Hilduin of St. Denis, Vita Dionysii.

② J. Meyendorff,《拜占庭神示中的基督》,Washington,1969,第81页。

③ 见 J. Pelikan 为《忏悔者马克西莫斯》(New York,1985)所写的“序论”,该书第1-13页。

方地区流传。由于在9世纪西方同时引入的文献既是新柏拉图主义和基督教的、又是狄奥尼修斯和马克西莫斯的,中世纪和以后的基督神秘主义的大部分内容就出现了。

虽然伪狄奥尼修斯无疑是大部分基督神秘主义的源泉,但是它主要的灵感来源则是对作为基督教寓言的《雅歌》的阐释。大部分学者——无论是犹太教、还是罗马天主教或者新教学者——今天都同意,《雅歌》原来是歌颂男女爱情的诗。但是在其全部历史上,它事实上是被当作寓言来阅读的,它因此进入犹太教教会法之后,更是如此。著名拉比阿其巴(Rabbi Aqiba)在确立希伯来圣经法规的、于公元90年召开的贾尼亚(Jamia)会议上维护了它的法规性,他宣布:“整个世界的价值都不足匹配《雅歌》赐给以色列那一天的价值,因为全部经书都是神圣的,而《雅歌》更是圣中之圣。”从这一解释派生出来拉比制订的一条规则:“在宴会厅装腔作势哼唱《雅歌》,把它当流行歌曲来唱的人,不得进入即将来临的世界。”^①

《雅歌》的寓言化是否先于它在犹太教中的法规地位,是学者争论的主题;但是,在基督教阐释者承担起理解它的任务时,它的确已经是一种寓言,直到现代。正如来克勒克(J. Leclercq)所说的,所罗门的歌“在中世纪修道院中是读者最多、加注最多的书”,甚至超过四福音书。而且,用来克勒克的区分法来看,对这部书的经院注释“大部分谈的是上帝与整个教会的关系……而隐修注释的对象则是上帝与每个心灵的关系、基督在心灵中的存在、通过慈爱实现的精神统合。”^② 我们现有的最早的基督教注释全文来自3世纪的俄利根(Origen),其次是4世纪尼斯的

① M. H. Popo,《雅歌:译本附序言及详论》,New York,1977,第18-19页。

② Leclercq,《好学》,第90-91页。

格列高利(Gregory of Nyssa)的注释;但是,最伟大的注释出自12世纪的明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux),共有86篇,涉及《雅歌》的前两章和第三章的起始部分。^①

按伯尔纳寓言化观点阅读,《雅歌》变成了对于作为灵魂的新郎的耶稣的一种叙述。“(所罗门)凭借上天启示歌唱,赞颂基督及其教会,赞颂圣爱的恩典和持久婚姻的神圣;同时,他也表现了神圣心灵的最深的欲望。”^② 所以,他宣布:“作为一个人,我向其他的人把他当作一个人来谈论(Ipsium saltem hominem homo hominibus loquor)。”^③ 这个宣告令他把福音书中耶稣全部连续的生活阶段和受难,“我主的全部辛劳和痛苦经验”:他的童年、劳动、训导、祈祷、斋戒、受难和埋葬,都看作是对《雅歌》歌词的注释(1:13):“我以我的良人为一袋没药,常在我怀中。”^④ 没药是他苦难的比喻,《雅歌》中称颂的百合花则代表了“他一生全部事件”中的荣誉和祝福。^⑤ 歌中谈到的“亲吻”是“耶稣基督这个人”,是他的嘴发出亲吻,而人类则通过他的人性接受这亲吻。^⑥ 伯尔纳说:“是他;他有生命的、强力的语言,对于我是一个亲吻……传导快乐,揭示秘密。”^⑦ 灵魂回应新郎的召唤,跟随他进入他的爱之内室。他那表现在十字架上的、对灵魂的爱,成为灵魂对他的爱的源泉和对象:“正是这一点更甘美地吸引着我的注意力,更正确地要求着我的注意力,通过更紧密的纽带和

① 见 E. Gilson 在《圣伯尔纳的神秘主义神学》(London, 1940)一书中的巧妙论述。

② Bernard,《雅歌》1.4.8。

③ 同上,22.1.3。

④ 同上,43.3。

⑤ 同上,70.7。

⑥ 同上,2.2.3。

⑦ 同上,2.1.2。

更强劲的力量保存着我的注意力。”^① 灵魂与灵魂的新郎伴侣之间这种爱的交流的结尾是灵魂与新郎话语中颂赞的合一之成功(歌 2:16):

良人属我,我也属他;
他在百合花中牧放群羊。

据对此诗较早的一篇注释记:“这样一来,二者就已合一:上帝来到灵魂这里,灵魂则和上帝合一。她说‘良人属我,我也属他;他在百合花中牧放群羊。’(我所属的)他改变了我们的人性,从晦暗不明的现象的王国导引到终极真理的王国。”^②

关于攀升的神秘概念,是中世纪基督神秘主义名作之一,波纳文图拉(Bonaventure)的《心灵走向上帝之旅》(Itinerarium mentis in Deum)的基础。^③ 心智之开端,是在感觉世界可见造物中间。但是,在心智深入关切这些造物之时,则充满了敬畏之感,并欲求上升。因为“我们心智的明镜”,它对自己的观照,使它充满了更多、更高地感受上帝存在的向往。^④ 因为受自己的罪拖累,它渴望原谅和恩典。它因俗世之夜——它自己制造的、和围困它的魔鬼之夜——而盲目,它奋力追求永恒的光明。因此,心智通过几个连续的阶段,从造物走向造物主。为此,神秘主义者不仅必须承认智慧的力量,而且也必须承认它的局限性,必须承认意志、欲望和爱的威力。对于神秘上升的每一阶段(itinerarium)来说,据波纳文图拉认为,耶稣人性的“阶梯”都具有决定性意

① Bernard,《颂歌》,20.2。

② Gregory of Nyssa,《论雅歌讲道》6。

③ E. Gilson,《波纳文图拉的哲学》,I. Trethowan 和 F. J. Sheed 译, New York, 1938。

④ Bonaventure,《通往上帝的心灵旅行》,E. Cousins 编, New York, 1978, 第 77 页。

义。^① 我们从他的双脚上升,到他胸侧的伤口,到他一度戴着荆冠、现在戴着荣耀的头部。用《雅歌》的语言来说,耶稣邀请灵魂到他那里,和他同在。波纳文图拉说:“如果一个形象是一种被表达出来的相似性”,那么,“在上帝之子,作为从本性上是不可见的上帝的形象的基督里”,人就能够“达到某种完美。”^②

因此,神秘攀升的三个阶段——净化、启明和合一——是容易适应作为灵魂的新郎的基督的这一形象的。灵魂甚至在敢于期望它所渴求的对象之前,就必须净洁其不纯之处,并且得到赦罪。但是,它也必须清除对自己的肉体、物质和感性事物的热衷。因为一切人都有与生俱来的肉体性,所以“道成肉身(*Verbum caro factum est*)”,可以说,名符其实地变成为“肉体的”。上帝即道,只有这样,他才能够把“只能以肉体方式去爱的肉体的人之全部爱恋之情,吸引到他神圣肉体的拯救之爱上去,再逐步地把他们引导到一种纯粹的和精神的爱意上去。”^③ 耶稣从童年逐渐进入壮年,以便把这种纯净化带给人人生各个时期。^④ 这样,伯尔纳在完美的分析中把神秘攀升的第一步——净化,和福音书对耶稣人生经历的叙述结合为一。

神秘攀升的第二步是启明,也使用了耶稣是光这一为人熟知的圣经比喻。这一点显见于诺维奇的朱丽安(*Julian of Norwich*)言论;诺尔斯(*D. Knowles*)称她“在心智和情感上是她那个时代最杰出者之一,也许她就是最杰出的英国妇女。”^⑤ 对于朱

① 同上,第88页。

② Bonaventure,《通往上帝的心灵旅行》,E. Cousins 编,New York,1978,第108-109页。

③ Bernard,《颂歌》20.6。

④ 同上,66.10。

⑤ Knowles,《英国神秘主义传统》,第135页。

丽安，“上帝、我们的造物主、天父和圣灵是寓于我们救主耶稣基督里的光明”。^① 耶稣的苦难和十字架变成战胜她所说的“罪的黑暗”和心灵“失明”的一种方法。^② 她说，罪的黑暗“是没有实体或些许存在形式的”，不是一种实在，只是光的匮乏，正如恶是善的匮乏，虽然作为恶的恶是不存在的。因为灵魂自己不知道这一情况，所以生活在黑暗中，似乎那黑暗是真实的。只有随着光明，即耶稣的来临，随着他苦难的展示，这一不真实的黑暗的势力才变得明显，因而失去效力。^③ 在他的光明统领了自然世界的自然之光时，这些光也要失去效力。另外一位英国神秘主义者海利克(R. Herrick)^④ 说：

我的眼睛定会
看到一切时代
是如何湮没在
无垠的永恒之海里。

月亮永远不能吞没
群星，但月亮
和黑夜必定沉没在
一个无尽的白昼里。

在净化和启明之后，合一到来。在这里，《约翰福音》的语言

① Julian of Norwich,《圣爱之启示》83, J. Walsh 译, New York, 1961, 第 206 页。

② Julian of Norwich,《启示》72, Walsh 编, 第 186 页。

③ Julian of Norwich,《启示》72, Walsh 编, 第 91 - 92 页。

④ R. Herrick, “永恒”, 收在《牛津英文神秘主义名句》, Oxford, 1917, 第 20 - 21 页。

特别适合基督神秘主义的语言的使用。“你们要常在我里面,我也常在你们里面”,耶稣在这部福音书中对门徒这样说(约 15:4);他在被出卖的那一夜为他的门徒作大祭司式的祷告,他恳求天父:“使他们都合而为一;正如你父在我里面,我在你里面,使他们也在我们里面,叫世人可以信你差了我来。”(约 17:21)如果把耶稣的这些话和上文引用过的《雅歌》的话“良人属我,我也属他”联系在一起,那么,在神圣而不可分的三位一体的秘密中耶稣和天父的永恒合一,就变成了新教祈祷后来所说的新郎与新娘,基督与灵魂之间“神秘合一”(unio mystica)的根据。

我们没有牵强附会之意,但是,把但丁的《神曲》当作对于这三个阶段的称颂来阅读,甚至是可行的;当然,《地狱》、《炼狱》、《天堂》这三部长诗不符合净化、启明和合一(在地狱中均不可能),但是,这三个主题标志着心灵攀升,因而也是诗人攀升的三步骤。《炼狱》一一叙述了通过基督的惩处和恩典,七罪得以净除的方式,这几乎是对于神秘主义者所指的“净化之路(via purgationis)”所作的一种临床分析。例如,在多处有模仿奥古斯丁作品的第十七篇,罪被追溯到爱的“过多或不足”造成的紊乱,而人的心原是由爱,和为了爱而被创造的。^①因而,净化就在于依照上帝的意志重新理顺爱。基督神秘主义所寻求的启明在《天堂》篇一开始即已说明:

他推动一切事物,他的荣耀遍及宇宙,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》篇最后一歌中,这一“仅只留驻于你的永恒光明”

^① Dante,《净界》17.96。

统领了诗人的心智。他不顾及智慧的要求,像有如波纳文图拉那样的神秘主义者所说的,必定、而且的确转向意志及其愿望;意志及其愿望把他引向和神性之爱的和谐与合一:

但是爱推动太阳和星辰,
像均衡旋转的车轮一样,
也推动我的意志和意愿。

净化、启明和与灵魂的新郎基督的神秘合一的题材也形成了文学与艺术中对圣徒传的描写方式。这些题材多出现于中世纪、反改革时期和巴洛克时期(Baroque)^①的女圣徒传中。13世纪的方济各派圣徒,科尔托纳的玛格丽特(Margret of Cortona),“新马格达莲娜(the new Magdalene)”,是一个特别明显的例子,她的启示和神秘经验来自一次对基督的皈依,那次皈依是在她与之在婚姻圣事之外同居9年之后的一个贵族青年惨死后出现的。《圣徒行传》(Acts of the Saints)中她的正式传记告诉我们“她听到耶稣基督温和地呼唤她”,于是“她飘然进入极度的欣喜,失去知觉和活动能力。”^②这一经历在兰弗朗哥(G. Lanfranco)约在1620年创作的“科尔托纳的圣玛格丽特之欣喜”中得到生动的刻画;在画作中,“圣徒完全沉入喜悦,被天使扶起”,她的目光“凝望着由天使负起的云团上宝座中的基督”。^③依据圣像

① 作为一般的介绍,诸如“多情的幻觉”一类词语是结合一种非批判用法的,见H. O. Taylor,《中世纪心智、中世纪思想与情感发展史》,第四版,两卷本, London, 1938,卷二,第458-86页。

② 《圣徒行传》, Paris, 1865,卷三,第308页。

③ M. Liverani,“科尔托纳的玛格丽特:圣象学”,载于Bibliotheca Sanctorum,十二卷, Rome, 1961-1969,卷八,第772页。

学和圣徒传学,看来可以毫不夸张地说,在兰弗朗哥对她“剧烈激情”的描绘中,在“衣饰褶皱和光与暗迅速的闪烁变动中”,我们所看到的“不只是关于某种已升华的爱欲经验的暗示。”^①

中世纪神秘主义者和思想家对基督神秘主义中这些倾向的态度绝对不是轻信的不持批判性的,而且,他们之中很多人力求控制住潜在的危险。这些危险中最明显的,正如基督教艺术和基督教神秘主义对《雅歌》的评论所显示的,是情欲。归根结蒂,即使当作寓言来读,《雅歌》仍然是爱情诗;而且是十分明确的爱情诗;不仅如此,寓言还可以轻易地返回到它想要超越的情欲本身去。^② 在游吟诗人的许多诗中,如其编辑者所说:“对贵妇人的崇拜表现出某种文学上的马利亚崇拜;但是所赞颂的爱情,虽然精致高雅,却是淫荡的。”^③ 因此,献给受福处女马利亚的抒情诗和献给某一情人的抒情诗,常常是可以互换的,那些表现海誓山盟的诗行用来掩盖——其实是欲盖弥彰——诗人对贵妇人爱情的真正欲望。“灵魂”(soul)这个词在大部分欧洲语言中是女性的:在希腊语中是 *psychē*,在拉丁文及其派生语言中是 *anima*,在德语中是 *Seele*,在斯拉夫诸语言中是 *dusha*。这一点使关于灵魂的新郎的比喻输入高度情欲的性形象中更加容易。坚持被钉上十字架的耶稣是新郎的身分也不足以预防这类形象的侵袭。朱丽安宣布“我们的感性只针对第二位格基督耶稣”,当她把这类声明送入一种充分形成的三一论中的时候,她是小心翼翼的。^④ 但是,在献给被钉上十字架的基督的圣歌和祷词(如在赫伦胡特的莫拉维亚教堂中的那些)中,他胸侧的伤口变成崇

① J. R. Martin,《巴洛克时代》,New York,1977,第102-103页。

② 见Pope在《雅歌》第89-229页“圣歌的解释”中的详细说明。

③ T. G. Bergin,《但丁》,New York,1965,第46页。

④ Julian of Norwich,《启示》58, Walsh编,第159-160页。

拜和渴望合一的对象,因而染上强烈的性欲情调。情绪和情感之间的界限容易逾越,而作为基督神性之爱的爱和作为为基督的情欲之爱的爱的界限亦然;同时跨过两条界限是轻而易举的。

划分基督神秘主义和泛神论的界限,也容易逾越,尤其是在中世纪。^①与神性合一的渴望看来常常变成消除造物主与造物之间区别的某种渴望。犹太教神秘主义常常探讨这个问题,但是,对于基督神秘主义来说,这种诱惑看来似乎甚至是更为险恶的。为反抗这种倾向而被援引的正统的核心教义就是,如波纳文图拉所说:在耶稣的位格里“第一原理与最后原理相结合……永恒的人和暂时的人合一”。^②这话可以被理解为是指,在他里面,造物主(Creator)与创造者(creator)的区别已被超越,也许甚至被消除。基督神秘主义的目标和成就已在新约的话里得到规定:“我们现在是上帝的儿女,将来如何,还未显明;但我们知道,主若显现,我们必要像他,因为必得见他的真体。”(约壹 3:2)。这可以被解释为一种应许:造物的灵魂状态,现在是肉体牢狱的囚犯,这种造物的灵魂状态在灵魂“从孤独者飞向孤独者时”,将会被消除。15世纪各派神秘主义者都受到谴责,尤其是受到更为正统的神秘主义者的谴责,说他们暗含着一种末世论;依照此论,一切来源于上帝的,都要被重新消融在上帝之中。^③

在中世纪,甚至在虔敬派新教学中,基督神秘主义许多派别中,同样蕴含着个人主义;用一位极端主义批评家的话来说,“在为不自私的爱进行斗争当中,神秘主义被证明是自我中心主

① F. von Hugel,《对热那亚圣卡特琳及其友人之研究中的宗教神秘主义因素》,第四版,两卷本, London, 1961, 卷二, 第 309 - 340 页。

② Bonaventure,《旅行》6.5, Cousins 编, 第 107 页。

③ J. Pelikan,《基督教传统》,卷四, 第 63 - 68 页。

义虔诚的最细腻形式,即极致。”^①正如我们早已注意到的那样,对《雅歌》的神秘主义评论的经院主义传统是将《雅歌》当成对于基督与教会之间关系的一种揭示,正如一种犹太教教义传统则视其为上帝与以色列人民之间关系的一种比喻。但是在隐修制传统中,《雅歌》常常变成基督和个体灵魂的一种比喻。“良人属我,我也属他”变成描写我自己与耶稣隐密关系和他与我的关系的一种方法,而他人是排斥、或至少是忽略的。有一首著名的浅白的宗教歌曲十分露骨地表现了这种个人主义:

我独自来到这个花园,
玫瑰花上还有露珠点点。
我听见一个声音
飘落到我耳边——
是上帝之子的惠临。
他和我一起漫步,我们轻谈,
他说我是他的人。
我们在那儿逗留共享的喜悦,
其他任何人从没有体验过它。

基督神秘主义,无论是情感性的还是升华性的,都反复地高度证实,在古典的真、善、美三合体中,美如何能够最有效地——也最具诱惑性地——呈现出耶稣的形象。在回应人类精神对超越的意义和本真的满足这一最深刻的渴望的同时,净化、启明以及和“完美救主”合一的感受成功地使每种自然感性变得崇高,并将其提升为领承神恩的方式:一切俗态皆可去除,一切都可变

^① A. Nygren,《挚爱与欲爱》,P. S. Watson 译,Philadelphia, 1953,第650页。

得神圣。但是,在此过程中,人有时受到巨大诱惑,在美的眩目光芒中看不到真和善,或者“把历史事件融入宗教感受”,其真正的危险“不是失去神子道成肉身的教义,而是对它估价不足”,造成“一种在历史现实中没有合法根据的灵性化解释之困境。”^①因为脱离了圣经本文的严格的语法意义,神秘主义的释义在这方面是特别容易受到侵害的。但是,因为这个问题出现在中世纪中后期的基督神秘主义中,所以,在同一时期,也出现了一种承担整个问题的新的主观性。作为基督神秘主义发展顶点的这一形象,同时也是一种重新体认历史上的拿撒勒人耶稣的起因,而这个耶稣既是神性的楷模,又是富有人性的楷模。

^① Hanson,《寓言与事件》,第283页。



第十一章 神性楷模和人的楷模

当负我的轭，
学我的样式。

如果对一组有知识、有思想的人进行一次民意测验，问“在过去 2000 年间哪一位历史人物最完整地体现出了耶稣基督的生活方式和教导？”这一问题，则答案中最常提到的人一定是阿西西的方济各。^① 受测验的人如果不属于任何教会，这一答案很可能出现得更为频繁。而且，他的许多同时代的人，或者，在他去世后 100 年左右以内生活的人，很可能也会作出同一答案的。阿西西的方济各对耶稣生活方式的效法和他教导的遵从（这些教导，至少在原则上，应是对每个信徒都有约束力的）所达到的忠诚水平，给他带来了最后由庇乌十一世教皇正式赐予的称号：“另一位基督”（alter Christus）。^②

在自己早期生活中，没有情况表明贝尔纳多尼的乔万尼（Giovanni di Bernadone）会在历史上得到如此的地位。他于 1181

① 有关的文本大多收集在《阿西西的圣方济各：著作与早期传记》M. A. Habig 编，Chicago, 1972。

② Pius XI,《赎罪礼仪》，1926 年 4 月 30 日。

或 1182 年生在西西的一个商人家庭；他希求骑士头衔和骑士生涯。但是，他皈依成为基督十字团骑士和“大王的先驱者”。^① 皈依的原因一般都比皈依者或皈依者追随者后来的解释更为复杂。保罗和奥古斯丁如此，方济各亦然。从已经被详细研究过的方济各生平文献来看，显然，他的转变不是一时盲目热情的结果，而是离开旧生活方式，向重新理解他自己和他在世使命的渐进运动过程。同样显然的是，处在这一转变中心位置的是作为神性楷模和人的楷模的历史上的耶稣其人。有一天，在祷告之时，方济各看到被钉上十字架的基督的形象，那一景象终生伴随着他。他理解，这一景象的含意是，基督用隐修史上世代代为人熟知的福音书中的话正在亲自召唤他：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我”（太 16:24）。^②

方济各照办了。他的正式传记记载：“从那时起，他培育了一种守贫精神，一种深厚的谦恭感，和深广同情的态度。”^③ 基督让背负十字架跟从他的召唤还包括一项特殊教导：“去修葺我的房屋（教堂），它已经完全破损。”起初，方济各从字面意义上解释这一指示，动手修缮了附近几座需要补修的教堂房屋。但是他逐渐领悟到，基督呼唤他去重建的教堂不只是这座圣所或者那座教区教堂，而是基督在尘世的教会本身。这项使命的这一中心内容是公元 1209 年 2 月 24 日向他揭示的——这一日期，还有他生平中其他纪念日，他的门徒是每年都要庆祝的。在那一天，方济各感受到耶稣在任尘世圣职期间第一次派遣 12 个门徒之时所说的话（与太 28:19-20 所记在复活之后派遣不同），

① Thomas of Celano,《圣方济各第一传记》7.16, Habig 编, 第 242 页。

② Francis of Assisi,《规则》, Habig 编, 第 31 页。

③ Bonaventure,《圣方济各主导传记》1.6, Habig 编, 第 639 页。

也是说给他听的：“随走随传，说‘天国近了。’……腰袋里不要带金银铜钱。”（太10:7,9）^① 虽然这一要求严格——或者，完全准确地说，正是因为严格——但是方济各几乎立即开始吸引追随者，他们都想要按这种激进的福音派生活方式生活：最初有5人，后有12人，但是到公元1221年至少已有3000人。阿西西附近的天使圣马利亚小教堂（俗称波提翁古拉小教堂）是方济各修缮过的建筑物之一。用波纳文图拉的话说，小教堂变成了“圣方济各依神示建立小兄弟修士会的地方。”^②（也是方济各于公元1226年10月3日去世的地方）。

和本尼迪克与中世纪其他隐修会创建者一样，方济各为他的追随者小组制订了隐修规则。制订之后，在1209年或公元1210年，很快得到教皇英诺森三世的批准。但是，教皇的批准没有成文形式。而且，“规则”草案也没有书面文字留传下来，我们只好依靠有关其内容的各种叙述（有时是相互矛盾的）。从全部有关论述可以看出，方济各为修会组织和行为避免制定冗长条规，宁愿“在其大部分之中使用圣福音书的话”。^③ 但是，这种解释忽视了修会组织和管理方式中的决定性因素：方济各本人的品格。流传至今的资料令我们得出这一结论：他必定是几近具有魔力的人。正是这一点从各地区、社会许多不同行业中吸引来了追随者。他们所以前来，是因为方济各的魔力；他们所以前来，是因为耶稣福音书的权威——在他们看来，这两项原因已经合而为一。因为方济各忠诚于他的第一位传记作者，塞拉诺的托马斯（Thomas of Celano）所说的基督“道成肉身的谦恭。”^④

① Thomas of Celano,《第一传记》9.22, Habig 编,第246-247页。

② Bonaventure,《主导传记》2.8, Hibig 编,第645-646页。

③ Thomas of Celano,《第一传记》13.32, Habig 编,第254页。

④ 同上,第299页。

对基督这种忠诚态度的表现形式是“在一切事上”有意地顺从他生活中的一切细节。这种顺从名符其实,完全彻底,所以以后几代的方济各追随者培育出一种特别的文学体裁,即双重传记(double biography)。拥有众多读者的普鲁塔克(Plutarch)的《平行列传》(Parallel Lives)一对一并列地描述了希腊和罗马的伟人,例如亚历山大大帝和尤利·该撒,对他们加以比较和对照,并得出伦理道德总结。而耶稣和方济各的双重传记则把这一方法又向前发展几步。在两种情况中,现存的资料——四福音书和多种“方济各传”原本——都是很片断性的,作为传记,不能满足想要知道这位大师一切情况的门徒之要求。满足这一需求的方法是用平行的传记来填充空白:因为在基督的全部效法者中间,方济各最为完美,所以,研究其一的生平就可能更多地知道其二的情况。

耶稣生平和方济各生平之间平行现象最富戏剧性的证明出现在方济各生命末期,公元1224年9月。按他的习惯,他退隐到阿雷佐和佛罗伦萨之间的阿尔维尼亚山,在这里,几年以前为方济各派修建了天使圣马利亚教堂的附属小教堂。方济各遵照基督受试探前(太4:2)在沙漠中的例子——基督也是遵照摩西的范例(出34:28),在山上度过40天。在举荣圣架节9月14日当天或者前后,他见一异象。他看见一个天使,有6个翅膀的撒拉弗(赛6:1-13),在撒拉弗的翅膀之间,方济各忽然看到被钉上十字架的基督的形象。这一异象令他万分惊异,后来,用他传记作者波纳文图拉的话说:

异象消失后,他内心燃起渴望,身上出现了奇异的印记。钉痕立即开始在他双手及双脚上显现,正如他在异象中看到被钉上十字架的那个人那样。他的手脚中心似乎被钉子刺透……他的右胸侧也似乎被枪矛刺

穿,留下一个铅灰色伤口,时时流血。^①

方济各的门徒会回顾起使徒保罗的话:“我身上带着耶稣的印记”(加 6:17),由此可知,上面提及也是这种“印记”。^② 在《天堂》篇里,但丁让阿奎那(他是多米尼克派,不是方济各派)称之为“最后的印记”(l'ultimo sigillo)。^③

方济各看来是历史上第一个接受印记的人,但是在他之后出现过其他同样的事例,据一种检查,大约多达 300 例得到相当好的确证。^④ 现在,只有最不可救药的怀疑主义者才会对方济各四肢和胸侧确有印记之记录的历史精确性提出疑问。至少较为近期的几例也是得到充分证实的,有时候检验的医生本人不是信徒。不过这些事例是否可以归于某种奇迹或者自伤感应,完全是另外一个问题。总之,有案可查的是,有的虔诚的穆斯林身上出现过先知穆罕默德在战斗中造成的伤痕印记。就全部有过类似经验的基督徒来说,把这些印记归于自伤感应,然后称之为奇迹,恐有任意之嫌。对于这一难题无论正确答案是什么,大概几乎每个人都会同意,方济各得印记一事代表了一种特殊情况,从多方面看,是仅有的。其独特性的理由,基本上在于方济各作为“第二基督”的独特性:如果说有谁身上带有基督受难的印记是恰当的,那么,这一现象就应该出现在方济各身上。显然,他不是为自尊的理由接受这些印记的:事实上,他甚至效法基督(太 16:20),对自己的特殊身分保守秘密。^⑤ 而且,他认为那些印记不是效法基督的首要形式。荣耀之所在,或荣耀之阙

① Bonaventure,《主导传记》13.3, Habig 编,第 731 页。

② Thomas of Celano,《第一传记》4.98, Habig 编,第 312 页。

③ Dante,《天堂》11.107。

④ “圣疤”条目,《天主教神学辞典》,十五卷本,Paris,1903-1950。

⑤ Thomas of Celano,《第一传记》4.95-96,9.113; Habig 编,第 310、326 页。

如,都在于贫穷。

贫穷一直是耶稣所感受、所经历、所宣称的上帝之国的一个突出特征。^① 在《马太福音》中耶稣说:“狐狸有洞,天空的飞鸟有窝,人子却没有枕头的地方。”(太 8:20)随着基督教隐修制的发展,我们已经注意到,贫穷成为基督运动员的特征,他们力求更充分实现的完美咨询答案超过了世上普通信徒的水平。除了终生的慈善和服从,贫穷的誓言也是每个隐修会“规则”的要求;这是对个人的要求,不一定是对修会本身的要求。在整个中世纪,这一区分一直是困境和腐败的根源。修道院积累了大量地产,其图书馆不断扩大,金银珠宝把修道院变成欧洲豪门大族的竞争对手。讽刺作家和道德论者喜欢把这种情景和福音书中门徒的言论加以对比:“看哪,我们已经撇下所有的跟从你了。”(可 10:28)

方济各和这一隐修传统的这些暧昧做法彻底决裂。他在《规则》第二稿中按新约用语把他的追随者描写为“客旅,是寄居的”,这些人脱离了物质财富施加给财富占有者的狂暴控制。^② 这一脱离做法的基础是名符其实地效法基督的榜样,严格遵守他的教导。贫穷不是潦倒,而是一种积极的善,是“美德之皇后”,因为它可以与基督和马利亚同一。^③ 有关方济各的早期传说之一,因画入几幅画中而传扬;该传说描写他在森林中寻找贫穷。他遇到一个女人,女人问他在作什么。他回答说:“我宣布过要寻找贫穷,因为我已经抛弃了财产;我还要继续找她,呼唤

① L. E. Koek, “犹太基督圣徒中的贫民”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 57, 1966, 第 54 - 78 页。

② Francis, 《规则》, Habig 编, 第 61 页;《希伯来书》11:13;《彼得前书》2:11。

③ Francis, 《规则》, Habig 编, 第 39 页; Bonaventure, 《主导传记》7.1, Habig 编, 第 680 页。

她,一直到找到为止。”那女人告诉他自己的名字叫颇贫塔丝(Paupertas),意思是贫穷夫人。他决定认她做新娘,婚礼是主基督亲自主持的。

然而,如果把方济各派舍弃物质财富解释为憎恨物质和自然世界,那就是严重错误的。恰恰相反,阿西西的方济各尽了重新发现自然的责任,他把积极享受自然界的做法引入中世纪的基督教,这类先例很少。切斯特顿(Chesterton)说过,欧洲似乎首先必须走过净洁的隧道,在隧道中清除掉自己身上从古代和蛮族传统得来的、降低人格的自然崇拜,然后,在方济各那里,“人剥去了自己心灵上那最后一片自然崇拜破布,才得以全新返回自然”。^①方济各写了现已家喻户晓的《太阳兄弟颂》(Canticle of Brother Sun),这是意大利白话文学史上第一篇重要作品;方济各唱道:

我主,你创造一切,光荣全归于你,
首先是我的太阳兄弟,
是他把白昼送来。

月亮是他的姊妹,风是他的兄弟;在据说是他在生命最后一小时添加的一节中,“死亡姊妹”也是上帝的一项馈赠。^②许多为了自然而歌颂上帝的最知名的颂歌,包括亚历山大(C. F. Alexander)的著名的“致一切辉煌优美造物”(All Things Bright and Beautiful),都是对方济各素材的加工。

对于造物世界的这一器重态度,也见于方济各对人体的思考和言谈,但方式奇特。在一定程度上,他对人类自然的躯体方面的指摘是彻底的,几乎人人都认为太过分。他把他的食物混

① G. K. Chesterton,《阿西西的圣方济各》,New York, 1931,第51页。

② Francis,《太阳兄弟颂歌》,Habig编,第130-131页。

上灰烬,以免那食物显得过分诱人;在他觉得受到性欲诱惑时,他“就跳进结满冰块的沟里去”,^①然而,甚至连这些极端禁欲舍己的作法也是生活观和世界观整体的一部分。这一切都归于他作为基督跟从者和十字架背负者的忠诚态度;他时时记取使徒保罗的话:“凡属基督耶稣的人,是已经把肉体连肉体的邪情私欲,同钉在十字架上了。我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事。”(加 5:24-25)全部这些自我禁欲行为的目的,是为了更高的目标而严格控制躯体。像方济各这样的禁欲主义者和今天的运动员之间的相似性不仅仅是外在的,现今的运动员面色沉稳,接紧每一块肌肉,扭动每一根神经,使他们的躯体受苦——全是为了比赛的胜利。方济各也可能说出与使徒同样的话:“他们不过是要得能坏的冠冕;我们却是要得不能坏的冠冕……我是攻克己身,叫身服我。”(林前 9:25、27)

发现自然,与把他躯体的痛苦与基督的痛苦等同起来之直接后果,是对基督人性的一种新颖而更为深刻的认识;基督的人性已在他的出生和苦难中揭示出来。方济各的跟从者相信,“少年基督在许多人的心里已被忘记”,但是,“通过他的仆人圣方济各又得以复生。”^②如果耶稣最终得到极为严肃的对待,那他在人类史范围内就应该有真实的形象。因此,耶稣基督所过的人的生活之开端和终结,在方济各的生平与事业中都得到了新形式的表现。在基督教历书发展过程中,圣诞节的庆祝出现得相当迟,是在其他节日已经确立之后。^③它的日益增长的重要性很可能是与5世纪和6世纪对耶稣真实而完全人性不断增长的

① Thomas of Celano,《第一传记》19.51,16.42;Habig编,第264、272页。

② Thomas of Celano,《第一传记》30.86;Habig编,第301页。

③ O.Cullmann,“圣诞节的起源”,载于The Early Church, A. J. B. Higgins编, Philadelphia, 1956,第17-36页。

强调有关。据塞拉诺的托马斯认为,方济各“对婴儿耶稣诞辰加以纪念的热情非凡,胜过其他一切节日,他说这是节日的节日。”^①作为庆祝这一节日的主要贡献,方济各于公元1223年在格莱乔的翁伯利安村设立了一所孤儿院,当年在圣诞节前夕做了午夜弥撒,由方济各任弥撒辅祭,宣教“关于这谦恭之王的诞生,对他十分钟爱,称之为伯利恒圣婴。”^②

方济各信仰基督这一主题对于艺术史和虔敬史虽然重要,但是,他在这两个领域中所留下的最持久的印象来自他对十字架上的基督的专注。他接受了新约中的决心,“不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架”(林前2:2)。整整一生,方济各都在参与基督受难的事件,所以,从方济各被描述为参与者的各个单元场景大概是可以重建全部的受难福音史的。波纳文图拉写道:“基督被钉在十字架上,凄惨、裸体、忍受剧痛;而方济各则要事事向他看齐。”^③方济各追求顺从基督,在生与死两方面都完全效法他。同代人对方济各的认知和基督形象之间的关系是高度互补的,所以,有关这位带有印记的修士的故事导致了对于基督神性楷模和人的楷模的更为深刻的认识。方济各的基督,不因为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觉剧痛。反之,正如新约所说,“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱;他也曾凡事受过试探,与我们一样,只是他没有犯罪。”(来4:15)作为另一位基督的方济各的经历,特别是他依从十字架的经历,赋予了绘画和诗歌一种新的现实主义,因为这两种艺术都努力为这一基本信念塑造形象;这一信念

① Thomas of Celano,《圣方济各第二传记》151.199, Habig 编,第521页。

② Bonaventure,《主导传记》10.7, Habig 编,第711页。

③ Bonaventure,《主导传记》14.4, Habig 编,第739页。

是：在耶稣的苦难和十字架上惨死中，神性生活的秘密和人的生活的秘密都已变得明晰起来。

但是，在方济各的实际行动中，已经证实最有争议的事项，不是他在基督受难方面对他的遵从，而是在守贫方面对他的遵从。通过自己对贫穷夫人的行动和对追随者进行教导所用的语言，方济各明确而严谨地解释了守贫誓言。^① 基督、处女马利亚和门徒都戒除占有金钱和财产，因此，绝对的贫穷对实现福音具有本质性意义。方济各去世以后，后来被称作精神派的他的一批追随者坚持认为，这一严密解释是唯一可以接受的，因为方济各的“规则”和“遗嘱”受神意写成。他们一些人把这种坚持的态度和因教会及其机构与世俗主义的妥协而加以谴责结合起来，视自己为一种新的“精神教会”的先驱者；在这一教会中，福音的纯洁性，即方济各这位“有永远的福音”的“天使”（启 14:6）所宣称的福音的纯洁性，将得到恢复，绝对的贫穷将被守护。有时被称为修士的方济各追随者中较为温和的一派则避免把制度化教会和“精神教会”这样尖锐地对立起来。他们认为他们最稳健的解释者是波纳文图拉，一位神学家、哲学家、神秘主义作家和方济各派圣徒，他对“规则”的标准解释和他得到公认的方济各“传记”（旨在取代以往的全部“传记”）使方济各教义被教会接受，使波纳文图拉常常被称为“小兄弟会第二创建人”。

对贫穷的这一争论带来了某些未曾预料到的政治后果。因为基督、马利亚和使徒实践全然守贫，所以教会必须遵从他们的榜样，避免占有财物——世上没有比这一教义更为超俗、更为非政治化、实际上更为理想主义的了。然而，历史，尤其是教会的历史，充满了莫名其妙的讽刺，此即其一：这一超俗的立场和 14

^① Francis,《1221年规则》8,《1223年规则》6;Habig编,第38,60页。

世纪的形形色色激进世俗主义者结成同盟,这些世俗主义者振振有词地强调国家权威统领教会权威。卓越的方济各派哲学家和神学家,奥克海姆的威廉(William of Ockham)攻击教皇约翰廿二世修改方济各关于贫穷的“规则”和“遗嘱”。在接踵而来的冲突中,奥克海姆到神圣罗马帝国皇帝、巴伐利亚的路易的宫廷寻求政治避难,而这位皇帝正集中精力就教会与国家的相对权益问题和教皇权威进行斗争。皇帝和他的左右手拿来奥克海姆的一些论据,用事实上是反方济各的方式加以改编使用(这是虔诚教会人士和坚持自称为正统天主教徒的奥克海姆不愿看到的),进而扮演起解放者的角色,要让真正的教会摆脱财产和权力的重担。于是,在这一过程中,耶稣的形象对于现代政治哲学的奠基原理和“世俗价值观”的形成,做出了某种贡献。^①这与有印记的方济各和他对福音书中提出的俭朴生活的追求之间的距离,的确有十万八千里。

即使在中世纪晚期的政治纷争中,对福音书真切性的追求也依然继续影响着人心和人的生活。虽然历史学家有时候倾向于强调当时的政治斗争而忽略其他一切,但是,方济各派对于神性楷模和人的楷模基督的忠诚,在许多方面都是一个更为普遍的、也是更为持久的论题。15世纪初,有一本题为《效法基督》(The imitation of Christ)的书问世,据说在历史上除圣经外流传最广。该书原为佚名,但被认为是莱茵地区神秘主义者肯皮斯(Thomas à Kempis)所作,他于1471年去世。不论此书作者是谁,其中心形象毫无疑问是耶稣基督。它告诫(按16世纪英译本)道:“要把十字架形象永远地摆在你面前”;还以方济各的精神感

^① A. Gewirth,《帕都亚的马西诺斯与中世纪政治哲学》,New York,1951,第78-85,295-296页。

叹：“按上帝旨意，我们不做其他事，只要全心全意颂扬我们的主耶稣基督。”^① 在第一章里，就宣布：“让我们专注研究耶稣基督的生平。”这一研究是取得准确的自我认识和真正承认上帝现实的基础。只理解教会教义或圣经的话是不够的，“谁想要平实理解和品味基督的话，都应该学会使自己的生活在他的生活。”方济各派对作为神性楷模和人的楷模之耶稣的颂扬，再一次被肯定为可以取代一般宗教沾沾自喜心态的东西。

这种肯定做法长盛不衰。在 1926 年，方济各逝世 700 周年之时，有 200 万朝拜者来到阿西西。当然，他们大部分人都是虔诚的教会成员，像波纳文图拉和方济各本人那样地深信，对制度化教会的忠诚，对基督的效法不仅不是互不相容，而且是相辅相成，最终可以同一的。另外一方面，无论方济各原意如何，他也变成了现代世界上数目越来越多的人的守护圣徒；这些人在日益与教会疏异的同时变得对耶稣更为忠诚；在教权制基督教和福音书永恒有效教导之间，或者，正如他们常常的措辞那样，在耶稣的教会和关于耶稣的教会之间，他们发现了一个不可调和的冲突。没有宗教图画或圣像、甚至没有一个十字架的房屋，大概总还会有一个牌子，有的写上《圣方济各祈祷文》中颇具情感、耳熟能详的语句：“主啊，让我充当你和平的工具吧。”在现代对方济各的最有影响的解释不是以波纳文图拉为依据的教会的官方解释，而是撒巴帖(P. Sabatier)的解释，他认为方济各原来的信息被他后来的门徒(显然有波纳文图拉)删改，以求教会当局接受方济各。^② 当代学者对方济各正统本文所持怀疑态度可能

^① Thomas à Kempis,《效法基督》1.25, London, 1910, 第 56 - 57 页。

^② A. G. Little, “圣方济各的编史学家保罗·沙伯特尔”, 载于 *Franciscan Papers, Lists and Documents*, Manchester, 1929, 第 179 - 188 页。

不如撒巴帖强烈,但是,甚至他们也必须依靠他的研究著作和版本来反驳他。

这一暧昧局面贯穿了方济各和方济各精神全部研究史。在一幅据认为是乔托(Giotto)作品的绘画中,记录了有关圣方济各无数传说中最古老之一的题材。在接受了基督召唤他改变原有生活方式而遵循福音生活方式的启示之后,方济各来到罗马,寻求教皇的批准,以便建立一个新的修会。上文已经提及,在1209年或者1210年,方济各得到批准,但只是口头上的。但是,至少是根据传说和乔托的绘画,批准进行得很隆重。虽然教皇英诺森三世因为方济各的圣洁和他忠诚于福音的力量而深受感动,但是在他和教会要员众红衣主教商议之前,对批准申请一事一直拖延。不同要员对方济各表现出各种疑虑,尤其是针对城内各种异教运动和方济各遵从神性楷模和人的楷模基督而提出彻底守贫信息之间存在明显类似之处的传教言论,十分疑虑。其他人的反应则较为积极。

当然,决定最终是取决于教皇本人的。次日夜里,教皇英诺森三世作了一个梦(因此乔托这幅壁画名称之一为“教皇英诺森三世之梦”)。壁画中主要人物有两个:方济各在左方,教皇英诺森三世在右方,教皇睡在一张有拱盖的华丽床榻之上,有两名守卫伺候。甚至在睡眠之中,他也穿着主教职位象征的长袍,戴着一顶精美睡帽。教皇所梦之对象,方济各,则穿着已成为他标记的粗布法衣,腰扎一绳,赤脚——这形成了对比。他左手扶在腰间,右手托着一个建筑物,即庄严的圣约翰·拉特兰教堂,这是君士坦丁一世皇帝捐赠给教会的,是作为罗马主教的教皇职权所在地。教堂倾斜到了一个危险的角度,而且,在英诺森梦中,已濒临倒塌,多亏这个青年人来把它扶住。依据梦中所见情景,教皇才恩准了他的请求,通过了第一“规则”。

对比再明显不过。在这里出现的是登上圣彼得堂宝座的最有权威的人,最早的《方济各传》称他为“一个驰名天下的人,满腹经纶,长于言辞,对于基督教信仰事业所要求之正义怀有炽烈热情。”^① 1198年成为教皇时年满37岁,在几乎20年间为彼得之舟(the Bark of Peter)领航,能够快捷领悟一切需要。他的人品无懈可击,能言善辩,在当选教皇之前既已深信,作为彼得的继承人,教皇正是聆听基督之言的人:“我要把我的教会建造在这磐石上”(太16:18)。当选以后,他竭力实现他早先具有的关于教皇权职的见解,他取得了成功。他相信,教皇“低于上帝,但高于常人”,是二者之间的中介。在1215年于拉特兰(Lateran)举行的中世纪最伟大的教会公会议上,他被称颂为“世界之主宰”(dominus mundi)。从历史上看,如果没有教会,就不会有福音,不会有阿西西的方济各;而教会的延续,基督的存在和威力,在教皇英诺森三世在位期间,变得不仅可见可观,而且几乎是可感可触了。而在乔托画作的另一侧,是阿西西这位青年人的朴实形象,当时正值二十七八岁。他的双眼仰望上天,表面上看毫不费力地用一肩承担起拉特兰——和世界的全部重量。乔托的绘画和以后的历史共同提出了一个问题,尽管没有做出回答:

他们两位之中,谁确实是“基督的代理者”呢?

^① Thomas of Celano,《第一传记》13.33, Habig编,第255页。

第十二章 普遍的人

真理在耶稣里,你们要
更新你们心智的精神,
取得新的气质。

“世界和人的发现”和“个人的发展”是14、15和16世纪文艺复兴时期的两个主要论题,现代最负盛名的文艺复兴时期的解释者布克哈特(J. Burckhardt)说:

在中世纪,人类意识的两个方面——内向的和外向的——都在一个共同的帷幕下处于梦境之中或者半苏醒状态。这道帷幕是由信仰、幻景和幼稚的先见织造的,透过这道帷幕所看到的世界和历史被包裹在奇异的光彩之中……(但是,在意大利文艺复兴时期)**主观**的方面……维护了自己的权利……人变成了一种**精神的个体**,并承认自己是如此的个体。请注意个体发展较高级和最高级阶段所用的用语:个别的人(*uomo singolare*)和独特的人(*uomo unico*)。^①

① J. Burckhardt,《意大利文艺复兴时期的文明》,S.G.C. Middlemore译,两卷本, New York, 1958,卷一,第143页及注1;黑体字是原有的。

布克哈特没有说这一变化的原因在于在某种程度上放弃了耶稣形象的权威;意味深长的是,在这一语境中他对耶稣的形象缄口不谈。

但是,具有讽刺意味的是,“文艺复兴”(rinascimento)的概念和名称(无论这种思想的终极渊源可能是什么),从原理上看,是通过耶稣的教导进入欧洲文明的语汇的。^① 在《约翰福音》中,耶稣对尼哥底母说:“人若不重生(在拉丁文圣经中‘重生’为“renatus”——引者),就不能见上帝的国。”(约 3:3)在据认为是同一位使徒约翰写的启示录近末尾处,耶稣那“坐宝座的说:‘看哪,我将一切都更新了!’”(启 21:5)文艺复兴时期的人文主义者虽然常常把文艺复兴的“新生”和中世纪的所谓“哥特式的”(Gothic)或蛮族的颓废倾向加以对比,但是,尽管他们敬佩耶稣,对他忠诚,却不信服中世纪神学的代表人物。事实上,鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)在援引上文摘录的《约翰福音》那一段的时候,已经十分明确地把复兴和耶稣的位格等同起来。在他审订的 1516 年希腊文新约序言中,他问道:“基督称基督哲学为‘再生’(renascentia‘复兴’);基督哲学如果不是把(人的)自然性恢复到创造它时的原有的善,还能是什么呢?”^② 但丁的《新生》(Vita Nuova)也可以被看作是关于更新和“新生”的同一个论题论著。因此,用布尔达赫(K. Burdach)的中肯的话来说,“确立人文主义、艺术、文学生活和学术生活新概念的文艺复兴”的兴起,“不是和基督宗教对立的”(像布克哈特以降大部分史学界所想象的那样),“而是源于宗教复兴的充沛活力。”^③ 普通的

① H. R. Willoughby,《异教复兴》,Chicago, 1929,第 287-288 页。

② Erasmus,《帕拉塞尔西斯》,载于 Christian Humanism and the Reformation: Selected Writings of Erasmus, J. C. Olin 编, New York, 1975,第 100 页。

③ K. Burdach,“文艺复兴和宗教改革的词义与起源”,Reformation Renaissance Humanismus,第二版, Berlin & Leipzig, 1926,第 83 页。

人(Universal Man)的称号即由此而来;这一称号即使在大众化的杂志中,也逐渐以文艺复兴时期的口号而为人熟知;^①人文主义者不仅使用,而且曾努力体现的这个称号,很有资格充当文艺复兴时期思想与艺术所给予耶稣的地位之总结,因为只有耶稣才可能在严格而整体的意义上被称作个别的人和独特的人。“普遍的人”在基督教传统中一向是他的称号,^②在文艺复兴时期才得到应有的地位。

把文艺复兴看作是反对关于基督之传统和中世纪的观念,如道成肉身的学说和神性与人性这两种特性的概念,这种自然主义叛逆的做法,看来在19世纪某些文艺复兴艺术史学者中间几乎已经成为一个纲领。为寻求这种解释的根源,同时也为寻求19世纪思想史和美学史的根源,我们必须看看歌德。他论达·芬奇“最后的晚餐”的论文1817年用德语写成,4年后就被译成英语;论文鉴定达·芬奇对耶稣的刻画是“最大胆的遵从自然的尝试,同时,主题却是超自然的”,结果,“神的威仪、不受控制的意志、力量和强大”没有得到表现。^③派特(W. Pater)在颇有影响的著作《文艺复兴:艺术与诗歌研究》中表示钦佩歌德,却也提出了他自己的结论:“虽然(列奥纳多·达·芬奇)连续不断地表现神圣的主题,但是,在画家中间,他是最读神的。”因此,达·芬奇“最后的晚餐”虽然是描绘最神圣的主题之一,但是派特还是努力把它解释为这样的一幅画:耶稣在他被出卖之夜举办主的最后晚餐一事“不过是提供了完成某种超过常人联想范围的工作之借口”。创作这件作品的灵感是远离一般传统上与耶稣形象

① “文艺复兴”条目,《韦氏原版英语辞典国际版第三版》,节录《视野杂志》。

② 见 J. Pelikan,《基督教传统》,卷二,第75-90页。

③ Goethe,“关于列奥纳多·达·芬奇的名画《最后的晚餐》的谈话”,载于 Goethe On Art, Berkeley & Los Angeles, 1980, 第192页。

联系在一起论题的,是一种美学自然主义:

这是让一个既定主题脱离传统联想范围的又一次努力。在中世纪神秘演变之后,又有人努力不把圣餐视为圣坛的苍白主体,而视为和友人告别的晚餐,真是奇怪……瓦萨里(Vasari)认为画幅中央人物头部没有画完。但是完成也好,未完成也好,或者是由于年久褪色效果变质也好,耶稣的头部只体现出了周围全部人物的情绪——透过这些幽灵般的人物,你可以看到墙壁,虽然在那个秋日午后映照在墙上的树叶阴影十分微弱。这一形象最为微弱,但在全部人物形象中最有灵气。^①

但是,不久以前,文艺复兴艺术史学者开始更细微、更深刻地解释了这种假设的自然主义。艺术史学者斯坦贝格(L. Steinberg)论文艺复兴时期画家描绘耶稣性征的论文的主题,本来可能专注于感官论,但实际上却把这一论题和作为“基督教正统中心”的道成肉身教义的中心主题联系起来。论文指出,与基督教史上许多先驱者不同,“文艺复兴时期的文化不仅提倡了一种道成肉身神学(像以往希腊教会那样),而且培育出了充分的表现方法。”因此,结论是,“我们可以认为文艺复兴时期艺术是能够称颂完备基督教正统的基督教艺术的第一和最后的一个阶段。”^② 虽然可以不同意对拜占庭圣像神学涵义的这种解释,但

^① W. Pater,《文艺复兴:艺术与诗歌研究:1893文本》,D. H. Hill编, Berkeley & Los Angeles, 1980,第93-95页。

^② I. Steinberg,《文艺复兴时期艺术与现代健忘症中的基督的性欲》,New York, 1983,第71-72页。

是,由于对文艺复兴时期所见的基督的这一解释,包括了艺术史和思想史的解释,问题就变得重要得多了。

描绘耶稣为普遍的人,又把我们在本书中一直讨论的几个主题和“形象”优异地结合起来的文艺复兴时期众多绘画作品之一,是台奥托科波洛斯(K. Theotokopoulos)的“救主”(The Savior),后人称这位画家为格列科(El Greco)。肖像模特儿是托莱多的一个犹太青年,因为格列科想要严肃对待耶稣的犹太人身份。很明显,他学会了意大利文艺复兴时期绘画大师的风格,尤其是他的老师提香(Titian)的风格。但是,区别这一肖像和那一时期许多其他肖像的是另外一种品质:“他的绘画的投光部分和日光几乎没有共同之处。代表了一种惠格(R. Huyghe)所描写的‘色彩的超自然迸发’……被描写成‘发自格列科充满信仰的灵魂之眼的精神感受。’”^①这个耶稣的确是历史的形象,的确是犹太人;但是,绘制它的方法也出现在拜占庭圣像传统之中,即主显圣容节的耶稣。全部形象又充满了16世纪西班牙基督神秘主义的精神;格列科正是在这一氛围中创作的。结果是几种艺术的、神秘主义的和神学的传统之优秀的综合;这种综合令人感到不断出现在文艺复兴时期对作为普遍的人的耶稣的见解之中。

文艺复兴时期这种关于普遍的人之观点的代表人物是阿切沃利(D. Acciaiuoli),一位人文主义者和政治家,出身于佛罗伦萨最大的豪门望族之一。在1468年4月13日一次关于和达·芬奇绘画主题一样的讲道中,他对圣餐的论述脱离了“(经院主义)众博士就圣餐主题、形式、有效原因和最后原因、面包和酒的原质如何转换成为基督最真实肉体等等所做出的许多细致入微的

^① 《梵蒂冈珍品》,New Orleans,1984,第57页。

研究成果。”但是,如果把这样一篇反对经院主义哲学神学的论述视为放弃神子在耶稣这个人里道成肉身的正统教义,那就是一个严重的时代错误。相反,甚至在阿切沃利与这一教义的经院主义变体(或者,如他所说,歪曲和不必要的复杂化)决裂的时候,他也是真诚而有力地肯定它的:

我亲爱的父亲们,我们的救主耶稣基督极大地施惠于人性,他先承担了我们肉体的创痛,然后一生中又教导人民,在读者中传播他的学说,解救弱者,复生死者,取走罪恶,完成最神圣的工作——成为每种美德的最独特的榜样。

因此,正如特林考斯(Trinkaus)所说,对于阿切沃利而言,圣餐是“基督强化对他学说信仰的最为重要的方式,是对神性道成肉身的一种纪念;正是由于这一点,通过这一点,基督才成为人类伟大的导师。”出自对耶稣这位“导师和榜样”的崇敬,阿切沃利参与了方济各派对福音形象的复兴,和同一世纪早些时候被《效法基督》颂扬的基督站在一起。因此,“把人文主义者的人性观和他们对宗教(尤其是他们想象中的耶稣形象)强硬分开,或者,另一方面,将二者生硬联结起来,都是困难的,本质上是武断的。”^①

但丁在基督神秘主义历史上的地位本书已讨论过;他在文艺复兴时期耶稣形象史中也占有重要地位。赞赏中世纪的人和赞赏文艺复兴的人可能争议谁更有权利认为但丁属于自己一方,但是,就我们讨论的目的而言,只需要指出(正如布克哈特自己也认可的那样),在他对意大利文艺复兴的系统解释“全部要

^① C. Trinkaus,《依据我们的形象和容貌:意大利人文主义思想中的人性之神性》,两卷本,Chicago,1970,卷二,第644-650页。

点中”，“第一见证人非但丁莫属”，这可能最雄辩地见于伯克哈特对普遍的人(I'uomo universale)的理想的讨论。^①但是，在一定的程度上布克哈特未得充分赞成的一点是，但丁对这一理想，对自己的诗和政治的灵感是和耶稣的位格密不可分的。

这一灵感让人觉得出现在但丁第一部书的标题之中：“新生”。该书所谈的“新生活”首先是指但丁的青年时代，因为诗人也用这个短语在《神曲》中描述他的青年岁月。^②但是，把此短语的涵义只降低到这样的一点，对它本身和该书的论据是远非完全公正的；该书形象微妙，用词含有多重的意义。例如，但丁在《新生》中推出一个人物——一个叫乔万娜(Giovanna[乔安(Joan)])的年轻妇女，他“第一位友人”卡瓦尔康提(G. Cavalcanti)的女友；她的爱称是普里马薇拉(Primavera, 春天)。但是在这里但丁被告知，乔万娜之所以也叫普里马薇拉是因为，作为贝雅特里齐(Beatrice)的先驱，她“首先来临”(在意大利语中，“普里马薇拉”与“首先来临”谐音[Prima verra]——译注)。从另一个意义上看，她的名字又来自她的爱称；她叫乔万娜是为纪念施洗者约翰(在意大利人名字中，“乔万尼”、“乔万娜”是和英、美、德名字“约翰”，和法国人名字“让”、西班牙人名字“胡安”、俄国人名“伊万”、波兰和捷克人的“扬”等对应的，实为一名——译注)，他同样是被指派首先来临宣布基督的到来的。^③因而，贝雅特里齐，作为爱的化身，用辛格尔顿(Singleton)的说法，是“基督的同形和比喻”。^④

① Burckhardt,《文艺复兴时期的文明》,卷一,第151页,也看卷一,第147页。

② Dante,《净界》30.15。

③ Dante,《新生》24,载于Mark Musa, Dante's "Vita Nuova": A Translation and an Essay, Bloomington, 1973,第52页。

④ C.S.Singleton,《论〈新生〉》,Cambridge, 1949,第112页。

如果这是贝雅特里齐“已经在《新生》”中的作用,那么,在《神曲》中,她就变成“神学——被恩典、甚至被基督信仰所照亮的学问的一个象征。”^① 在《炼狱》末尾,她向但丁许诺,他将“永远和我同在的罗马公民,在罗马,基督是一个‘罗马人’”,亦即,天堂中的人。^② 《天堂》就完全是这一许诺将会怎样实现的图景。作为诗人“温柔亲爱的向导”,^③ 贝雅特里齐的作用是引导他——和读者——走向基督和基督的母亲,这二者永远是不可分离,有时候几乎是不可区分的。在贝雅特里齐接着对但丁说的话里,马利亚是“玫瑰,神的道在其中成为肉身”,但是,像上帝的“花园”中的所有其他花卉一样,马利亚也是“在基督的光明下盛开的”,不是由于她自己的能力。^④ 她是“我在清晨和晚间永远祈祷的美丽花朵”,天使之爱对她歌唱,将要继续“在你,天堂的圣母,周围翱翔,直到你跟从你的儿子,因为进入最高天界而使之更加神圣。”^⑤ 在致天堂皇后(Regina coeli)的一首颂歌中,彼得和凯旋的教会,“在被称颂的上帝之子和马利亚的指引下”,获得“胜利”的“瑰宝”。^⑥ 依据描写驻有明谷的伯尔纳和处女马利亚的最高天的最后三首篇章中的这些情景,有些研究但丁的优秀学者认为,《天堂》所强调的是马利亚,而不是基督;在诗的结尾处,基督看起来已经变得超越得不可企及。在给予“贝雅特里齐在拯救客观过程中的一定地位……这一破坏了教会教义的因素”以后,但丁看来已把贝雅特里齐和马利亚混合起来成

① Bergin,《但丁》,第85页。

② Dante,《净界》32.101-102。

③ Dante,《天堂》23.34。

④ 同上,23.71-74。

⑤ 同上,23.106-108。

⑥ 同上,23.133-139。

为歌德“永恒女性”的原型和耶稣基督的替代者。^①但是,如果一些学者得到了这样的印象,这也不是诗人的意图。^②因为甚至在他对马利亚感到崇敬和喜悦时,他对她的仪态的描写也是“她的面容最像基督”。^③她用她的眼睛把诗人的注意力引向“永恒的光”,因为她自己受到这光的沐浴;引向永恒的爱,因为她也得到这爱的拯救和支持;这光和爱是通过耶稣,普遍的人,上帝之子和马利亚之子来临的。^④

但丁在他的政治理论中也援引耶稣。作为保皇党成员,他支持帝国权利,反对教皇权位的世俗要求。神学对这些要求的拥护是基督对彼得的委托,把天国的钥匙给他,他在教会和国家内捆绑和释放的无论是什么(*quodcunque*),在天上也要捆绑和释放(太 16:18-19)。但是但丁坚持认为,基督不是叫人“绝对地”、不加分辨地理解这个“无论是什么”,而是指这“应该和某一特殊等级的事物”有关,亦即授予赦罪和宽恕的权威。^⑤虽然按上帝形象创造一个单一人类这一圣经教义意味着一个单一的世界政府是最好的,但是这并不表明教皇职权必定具有精神的和世俗的权威,或者它必定发挥世界政府的作用。^⑥因为人是为一个双重的目标创造出来的:“此生的极乐……和永生的

① E. R. Curtius,《欧洲文学与拉丁语中世纪》,W. R. Trask 译,Princeton, 1973, 第 372-73 页。

② 严谨的论述,见 E. Gilson,《但丁与哲学》,V. Moore 译,New York, 1949, 第 1-82 页。

③ Dante,《天堂》32.85-86。

④ 同上,33.43;33.145。

⑤ Dante,《论世界政府或〈君主论〉》3.8, H. W. Schneider 译,New York, 1957, 第 64 页。

⑥ Dante,《君主论》1.8, Schneider 编,第 11 页。

极乐。”^①永生的极乐是基督及其苦难的馈赠和成就；但是，在受难中间，同一位基督向本丢·彼拉多宣布：“我的国不属这世界”（约 18:36）。

据但丁认为，这不应该像后来的一种世俗主义所理解的那样，“似乎作为上帝的基督，不是这个世界的主”；它的涵义是，“作为教会的榜样”，他不对这世界的诸王国施加统治。^②因此，就但丁在《君主论》中的立场而言，这样说大概是公平的：他的问题在于耶稣两组语录之间的关系，两组语录都是权威性的，还在于决定哪些语录应该依据其他哪些加以解释这一众所周知的圣经释义学问题。他说，最忠实于在耶稣生平和教导中表明的上帝意志的做法，是让教会成为教会，让帝国成为帝国，不要使其任何一方本质特征从属于另一方。而且，正如康托罗维奇（Kantorowicz）雄辩地论证的：

目的二元性不一定意味着忠诚的冲突或甚至互相对立。在但丁著作中没有“人的”和“基督教的”之间的对立。但丁以一名基督徒的身份写作，对一个基督教社会说话，他在《君主论》末段明确地说：“依据某种方式（quodammodo），这种世俗真福是注定转化为不朽真福的。”^③

也正因此，他最高的权威是上帝在耶稣基督里的启示。但是，大多数研究文艺复兴的学者大概会同意见这一判断

^① Dante,《君主论》3.16, Schneider 编,第 78 页。

^② Dante,《君主论》3.15, Schneider 编,第 77 页。

^③ E. H. Kantorowicz,《一王两体:中世纪政治哲学研究》,Princeton, 1957,第 464

的：“如果我们想要评价人文主义学术对文艺复兴时期神学的积极贡献，我们就必须首先强调他们在所谓的神圣语文学方面所取得的全部成就。”^① 这一意义上的“神圣语文学”参与了布克哈特所说的、文艺复兴时期人文主义者所从事的、更为总体性的“古典的复兴”。布克哈特说：“如果没有那个时代一些搜集者的热情努力，他们在研究方面的不辞劳苦，我们现在肯定只能享有现在就在手边的文献、尤其是希腊文的文献的一小部分。”^② 对于古代文献的热情不只是思古或好奇，虽然二者无疑曾是存在的。这种热情的根据是他们确信，当时时代的浅薄和迷信的原因在于对古典时代的无知，因此，恢复那一过去时代的知识不啻为一道解毒剂。他们的口号是：“回到源头去！”（“Ad fontes！”）

虽然这些古典“原作”是用拉丁文和希腊文写作的，而西塞罗(Cicero)也许是最重要的单一作者，但是文艺复兴人文主义所推行的重大革新是研究希腊语的新兴趣。彼特拉克(Petrarch)从君士坦丁堡的西凯罗斯(N. Sygeros)那里得到一部荷马诗篇的手抄本，十分珍惜，但是没有学会阅读；他在给赠送者的一封信中说：“能够看看穿原来服装的希腊人，即使不是一种优越，也肯定是一种愉快。”^③ 这一感人轶事可以提醒我们，在中世纪，《伊利亚特》(Iiad)和《奥德赛》(odyssey)是鲜为人知的，只听说过那是《伊尼特》(Aeneid)的资料来源。但是，在流亡的希腊学者从君士坦丁堡来到西方地区手里捧着他们经典的手抄本时，他们

① P. O. Kristeller,《文艺复兴时期思想：古典的、经院哲学的与人文主义的渊源》，New York, 1961, 第79页。

② Burckhardt,《文艺复兴时期的文明》，卷一，第196页。

③ 彼特拉克1354年1月10日致尼古拉·西格洛斯的信，载于《彼特拉克书信集》，M. Bishop编，Bloomington, 1966, 第153页。

激发了研究希腊作者的兴趣。^①然而,这些作者的名单不仅收入了希腊古典哲学家、诗人和戏剧家,还收入了希腊教会教父和圣歌作者。^②首先,每个人都盼望研读的一本希腊文书是希腊文新约。因为荷马和柏拉图的希腊文在中世纪大部分时期内几乎无人通晓,所以,中世纪重要神学家和传教士中大部分人也不能够权威地释读新约原文。甚至奥古斯丁对圣经希腊文和教父遗著的希腊文也不甚了了。他虽然是释经天才,却没有能力作出独立的哲学判断或者使用希腊基督教学者的著作,因为新约原文语言是这些学者的母语。这一情况势必造成“对拉丁教会文化具有重大后果的一种‘光荣的孤立’。”^③阿奎那也是依靠圣经的拉丁文译本的,有时候,为了进行解释还依靠了误译。例如,他使用了《以弗所书》五章卅二节中关于婚姻的话:“这是极大的奥秘”,而在作为圣经勘定本的通俗拉丁文本圣经中则为“这是一件大圣事”(Sacramentum hoc magnum est),指婚姻是教会七大圣事之一。^④

15和16世纪西方学者对希腊文新约的重新使用同时也造成了对全部勘定文本的一种语文学的复审。这一运动的先驱者是意大利学者瓦拉(L. Valla),他属于“最具独特性和最有影响的意大利人文主义者行列。”^⑤在一篇讽刺性的《圣托马斯·阿奎那颂》中,他号召从经院哲学返回以奥古斯丁和其他教父

① D. J. Geanakoplos,《威尼斯的希腊学者:希腊知识从拜占庭向西欧传播研究》,Cambridge, 1962。

② 见 Pelikan,《基督教传统》,卷四,第76-78页。

③ P. Brown,《奥古斯丁传》,第271页。

④ T. Aquinas,《神学大全》3.44; Pelikan,《基督教传统》,卷三,第212页;卷四,第295页。

⑤ C. Trinkaus,瓦拉“介绍”,载于《The Renaissance Philosophy of Man》, E. Cassirer 等编, Chicago, 1948, 第147页。

为代表的真实的基督教古代去,首先是新约所代表的古代。^①瓦拉的《新约注疏》不是对福音书和使徒的综合性和系统性的评论,而是对各种版本不连贯的语法和语文学评注。他严厉批评简单地等同希腊语词 *mysterion*(奥秘)和拉丁语词 *sacramentum*(圣事)的作法,因为该词所指不是基督所设教会的礼拜仪式,而是指上帝先前隐而不露,现在才显现在基督之中。同样,耶稣教导开始时没有说(像中世纪误读出的意思那样)“施行惩罚吧”(Poenitentiam agite),而是“你悔过吧”,亦即“改变你的心智”;而天使对处女马利亚的敬礼,在希腊文是 *kecharitōmene*,不是指“充满恩典”(gratia plena),像“福哉马利亚”所指,而是“得到高度恩宠”。^②

虽然瓦拉把神圣语文学用于福音书本文一事在他那时代引起争议,而且,因为和宗教改革派一起使用了这样的语文学,促使特兰托公会议把通俗拉丁文本圣经定为官方圣经版本,但是,并不是瓦拉,而是甚至更为知名的同事鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus),依靠希腊文经典,把对于耶稣原有信息提升为教会改革和神学复兴的综合性纲领。他是在1505年这样做的,发表了瓦拉的《新约注疏》,附有他写的一篇序言,题为“普通教授伊拉斯谟致基督教界的初次演讲”。^③他坚持认为,神学必须建立在语法上。这的确是“回到源头去!”:关于希腊文原文新约的知识对于福音书信息的解释者是至关重要的。希腊文原文新约应该清除通俗拉丁文圣经中的误译,后来神学家强加给它的错误解释,和手抄本造成的谬误。为此目的,伊拉斯谟在1516年发

① H. H. Gray, “瓦拉的圣托马斯·阿奎那颂”,载于 *Three Essays*, Chicago, 1978, 第23-40页。

② 有关所有章节,见 Pelikan, 《基督教传统》,卷四,第308-309页。

③ E. H. Harbison, 《宗教改革时期的基督教学者》, New York, 1956, 第85页。

表了他最重要的著作《新工具》，希腊文新约也首次印刷出版了，而这一版本一劳永逸地在西方文化中使耶稣的形象革命化了。它最明显的作用也许是通过新教改革实现的，但是对希腊语新约的研究绝对不限于新教徒。因为不仅罗马天主教人文主义者，如瓦拉和伊拉斯谟，而且还有西班牙罗马天主教教士，托莱多主教和阿尔卡拉大学创建者，红衣主教希门涅斯(Ximénez)，也促进了这一研究，用几种语言出版了圣经豪华版(Complutensian Polyglot)，共六大卷；其中新约早在1514年印刷，比《新工具》早两年，但直到伊拉斯谟版本之后才得以流传。

虽然伊拉斯谟知名是靠他的希腊文新约和讽刺作品，尤其是1509年的《愚蠢颂》，但是，即使在这些作品中，他也是从事他毕生的工作的：使用圣语文学来发现和再发现“基督哲学”(philosophia Christi)。在《愚蠢颂》中，他号召教皇严肃对待他们“基督代理人”的头衔，“效法他的守贫、劳作、教导、十字架、不图安逸”；因为，看看福音书就知道“基督的全部教导所教诲的就是柔弱、宽容和不关注一己的生活。”^①最为雄辩的是，他在1503年出版的《基督的战士手册》(Enchiridion militis Christiani)中详论了这种基督哲学。手册中心议题是：“让基督成为你生活中唯一的目标。向他贡献出你全部的热情、你全部的努力、你的闲暇和你的业务。不要把基督只看成平淡的道，看成空话，而应该看作是宽恕、纯朴、忍耐和纯净——总之，要从他教导我们的一切来考虑。”因为耶稣是“神性的唯一原型”。^②

因此，真实的耶稣是福音书中的耶稣，他的生平和教导应该

^① Erasmus,《愚蠢颂》,载于The Essential Erasmus, J. P. Dolan 编, New York, 1964, 第157、165页。

^② Erasmus,《手册》2.4,2.6; Dolan 编,第58、71页。

依据希腊文新约原本来研究。在《手册》完结处,伊拉斯谟维护了基督哲学和基督教人文主义的结合,反对“认为真正宗教与人文学科”(bonae literae)或者“希腊文与拉丁文知识毫不相干的某些恶意批评家”。^①但是,伊拉斯谟人文主义同事正是通过对福音书的人文主义研究,而将文学方法和语文学方法应用到古典时代其他文献的研究中,读者才得以发现福音书的涵义,进而学习了耶稣说的“生命之言”,这些话“源源不断地来自与神性须臾不分离、唯一使我们复原到永生的一个灵魂”。^②福音书是认知耶稣的一把钥匙。但同时,反之亦然:耶稣是理解福音书和圣经整体的一把钥匙。取代“满足于文字”——即使经文文字是明确的、语法是正确的——读者应该“转入更深刻的奥秘”,而只有通过耶稣的位格才能达到这些奥秘。因为,“除了父,没有人知道子是谁;除了子和子所愿意指示的,没有人知道父是谁。”^③

伊拉斯谟努力使耶稣的位格和信息从经院主义神学家强加的纷乱中解脱出来,同时返回到各个早期基督教著作家的“基督教苏格拉底主义”那里去。“认识你自己”这句格言,古典时代的著作家“深信是上天的赠言”,但是基督徒也可以接受,因为它符合圣经的启迪和耶稣的教导。作为“智慧的作者,本身又是智慧,真正的光明,唯一摧毁世间愚昧之黑夜的光明”,耶稣基督教导说,“智慧之冠是认识你自己”。^④因此,他的信息是上帝本身的启示;若是没有这一启示,则会有“愚昧”和黑暗。还有,伊拉斯谟也可发出号召:“基督之道是最可感、最合乎逻辑、应予遵循的……如果你为基督而放弃世界,你是一无所失的。反之,你的

① Erasmus,《手册》,结论部分,Dolan 编,第93页。

② Erasmus,《手册》1.1,Dolan 编,第33页。

③ Erasmus,《手册》1.2,Dolan 编,第38页;《路加福音》10:22。

④ Erasmus,《手册》1.3,Dolan 编,第42、40页。见以上第六页。

所得要好得多。你是把银换成金，把石头换成宝石。”^① 在维护这种基督教苏格拉底主义的同时，在全部古代经典中，他可以“最大限度地推荐柏拉图主义者”，因为，“不仅他们的思想，而且他们的表达方式也是接近福音书的。”^② 和最优秀的、处处熟知的思想保持和谐，这一点使耶稣成为普遍的人。

这种把基督哲学和异教哲学明显等同起来的作法，令马丁·路德深信伊拉斯谟处理圣经信息不严肃，本质上是一个怀疑主义者，“一个伊壁鸠鲁”，一个道德论者。因为宗教改革史学家和基督教教义史学家许多人都是路德遗产的产物，他们是倾向于在这一判断上追随路德的。这样做，他们不仅误解了伊拉斯谟，而且做了反对他的伪证。正如伊拉斯谟的一位解释者所说：“傻瓜的角色，在严肃的场合被误解为异教的轻狂，是背离了伊拉斯谟的。”^③ 伊拉斯谟在 1536 年 7 月 12 日逝世，虔诚献身于基督哲学和普遍的人耶稣创建的教会——不是现有的、而是耶稣想要看到的教会；他接受了这一教会的圣礼，涂圣油式和踏上最后旅途(viaticum)的临终圣餐。他逝世时嘴里反复发出对耶稣的祷告：“啊，耶稣，宽恕我吧；主解救我。”(“O Jesu misericordia; Domine libera me.”)^④

① Erasmus,《手册》2.3, Dolan 编,第 56-57 页。

② Erasmus,《手册》1.2, Dolan 编,第 36 页。

③ M. Boyle,《论异教奥秘基督教化:伊拉斯谟追求智慧》,Toronto,1981,第 92 页。

④ R. H. Bainton,《基督教界的伊拉斯谟》,New York,1969,第 272 页。

第十三章 永恒的明镜

凡看见我的,就看见了
天父。

宗教改革是作为制度化教会威权向历史的耶稣发出的一项呼吁爆发的。1517年10月31日,奥古斯丁修道团修士,维滕贝格大学神学博士马丁·路德张贴出95条论纲,让一切来访者辩论。第一条论纲是:“以我主耶稣基督的名义。阿门。我主耶稣基督说‘你们应当悔改’(Poenitentiam agite)(太4:17),他是要求信徒一生悔改。”^①对福音书中耶稣信息的这一援引,是直接把像瓦拉和伊拉斯谟这样的基督教人文主义者的神圣语文学和新约学术用于教会的圣礼活动。在逝世以前,作为一位神学家和圣经注释者,马丁·路德在自己的著作中不仅遍论了四福音书,而且也遍论了新约和旧约各卷。特别是使徒保罗的书信,成为他关注的焦点,尤其是关于因信称义教义的争论。正如他在去世一年以前写的为自己一生辩护的书中所描写的,他成为改革

^① M. Luther, “九十五条论纲”1, 载于《路德著作集》(美国版), J. Pelikan 和 H. Lehmann 编, 五十五卷本, Saint Louis & Philadelphia, 1955 - , 卷卅一, 第25页。

者,是在他思考《罗马书》中保罗之言的含义(罗 1:17)之时:“因为上帝的义正在这福音上显明出来;这义是本于信,以至于信。如经上所记:‘义人必因信得生’。”^① 他深深感到困惑的是上帝是正义的审判官,惩恶扬善这一点怎么能够成为基督福音这“好消息”的内容?为了揭示这一令人畏惧的信息,耶稣的确有必要来临吗?后来他突然间领悟到,保罗在这里谈论的“上帝之义”不是上帝为义(消极的义)所依据的义,而是为了耶稣基督,上帝通过在称义中赦罪而使罪人为义的那种义(积极的义)。路德说,在他发现这一点之时,好像天堂的大门已经向他敞开。

因此,为了理解作为教会史和神学史之一章的路德和改革,专注于他作为使徒保罗解释者的工作的确是恰当的;虽然不当之处在于忽视他对圣经其他部分的研究,这一研究涉及到对他的许多讨论。但是,路德和其他改革者从使徒保罗那里所得知的,首先是“不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架”(林前 2:2)。因信称义是上帝通过耶稣的生死和复活而恢复人和上帝的正确关系的。这是宗教改革所肯定的核心。用路德颇有独特见解的话来说,耶稣是“(上帝)慈父之心的明镜,除此之外,我们所见到的上帝只是一个愤怒而威严的法官”。^② 同样地,对于加尔文来说,“基督是明镜,我们必须不自欺的情况下才可能在此镜中细察我们的选择。”^③ 加尔文在苏黎士的同事布林格(H. Bullinger)在改革宗教会的公开忏悔中说:“让基督成为我们可在其中观察我们预定情况的明镜。”^④

① M. Luther, “拉丁文著作序言”, 载于《路德著作集》, 卷卅四, 第 336 - 37 页。

② M. Luther, 《大教义问答》2.3.65。

③ J. Calvin, 《基督教原理》3.24.5。J. T. McNeill, 两卷, Philadelphia, 卷二, 第 970 页。

④ 《瑞士基督教第二忏悔书》10。比如, 见 J. Pelikan, 《基督教传统》, 卷四, 第 167、230 - 31、240 - 41 页。

因而，“明镜”是宗教改革思想中的“关键比喻”。^① 所以，改革者把耶稣形象解释为永恒的明镜之方式对改革在宗教方面的成就及其文化贡献，都是重要的。与此同时，改革者在这面明镜中见到的映象显然是不相同的。他们在原则上可能都同意我们所见到的普遍的基督教共识，即：耶稣，作为永恒的明镜，是真、善、美的启示（虽然他们不一定总是觉得这类抽象的哲学术语令人愉快）。但是，只有在基督作为“真”的明镜的意义方面，他们才可能取得确实的共识：基督是路德所说的“隐秘的上帝”（*Deus absconditus*）的真正显示，是圣经里记载的神性真理的源泉。加尔文和路德一样确信，为求关于上帝的真知，必须注意出现在真理明镜耶稣身上的启示。他引用了新约的话：“我们得知上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后 4:6），解释说：“当（上帝）出现于其中之时，他的形象，也就是他，使其自身显现；而在此之前，他的面貌是不清晰的，隐约的。”^②

霍尔不仅提及路德，而且提及 16 世纪整个宗教改革运动的时候，说：“事实上，宗教改革丰富了文化的全部领域。”^③ 在这些领域中，主要的一方面是文学、艺术和音乐，受到作为美的明镜的耶稣的鼓舞，另一方面是政治秩序，受到作为善的明镜的耶稣的照耀。在宗教改革时期的欧洲，全部这些领域都经历了复兴和革新，改革教会之中没有一个对任何一个领域有过垄断。但是，在两位主要改革者——路德和加尔文之间，在两派主要改革传统——路德宗和改革宗之间，在耶稣是美的明镜和善的明镜的定义方面，出现了明显的差异：加尔文及其拥护者

① B. A. Gerrish, 《新教旧与新：宗教改革遗产》，Chicago, 1982, 第 150 - 159 页。

② J. Calvin, 《基督教原理》2.9.1, McNeill 编, 卷一, 第 424 页。

③ K. Holl, 《宗教改革的文化意义》，K. & B. Hertz 和 J. H. Lichtblau 译, New York, 1959, 第 151 页。

担心前者造成偶像崇拜的可能性,而路德及其拥护者则对后者的政治含意持极端犹豫的态度。关于耶稣即明镜之准确意义的这些争议在文化和社会两方面的作用,当然与关于教义的神学争议不无关系,而且,在过去 400 年间的历史中表现出越来越深远的重要性。

虽然路德主要的神学贡献肯定是他的因信称义说,但是他最重要的文学成就同样可以肯定是他的新约德语译本;他是在 11 个星期之内完成译事的,从 1521 年 12 月中旬到 1522 年 3 月初。当然,他想最终翻译整部圣经,但是,他的德译新约推动了历史:在他生前,经过各种修订,出版了约 100 版,以后则不计其数。甚至那些对他的神学持漠视或惶恐态度的人,也不得不承认他的语言天才;的确,他的几名神学对手在以后的 20 年间不得不在语言方面向他致以极度的敬意,因为他们把圣经译成德语过程中广泛地参阅了他的译作。^① 邦卡姆(H. Bornkamm)在评论 1521 年新约德译本时绝非夸张地谈到了“路德语言雄鹰般的翱翔与他中世纪先驱者用词之间的区别”,从而下结论说,路德“完全是依靠自己来完成把新约纳入德语真正规范之中这一任务的。”他还补充说,“是某种奇异的天意把德语最伟大的雕塑家路德”置入正确的时间和地点,来完成他对现代德语的塑造所作的历史性贡献的。^② 拉丁文真正获得世界通用语言的地位,是在耶柔米通俗拉丁文本圣经(Jerome's Vulgate translation of the Bible)在拉丁文史上打开新的一章之时。^③ 同样,以路德为先驱,宗教改革时期圣经各种俗语译本也构成了这些语言发展中

① M. Reu,《路德德译本圣经》,Columbus,1934,第 180-81 页。

② H. Bornkamm,《路德思想天地》,M. H. Bertram 译,Saint Louis,1958,第 273-283 页。

③ Auerbach,《文学语言及其听众》,第 45-50 页。

的转折点；从此以后，这一过程也继续发生在其他语言之中。

在路德的四福音书德译本中，同样在他关于福音书的讲道（保存下来的有一千多篇）中，耶稣的教导和生平都得到生动细致的描述。^① 他摒弃了对旧约、尤其是新约的传统的比喻解释方法，因为这种旧方法把圣经当成一个“蜡鼻子”，谁都可以上下左右前后地任意扭动；他的努力所在是重构福音书耶稣的历史，使他活在听众的心中。^② 海涅（H. Heine）评论路德，说路德“可以像撒泼女人那样骂街，也可以像是一个温柔通情的少女”，^③ 这一评语最显见于路德的译文、对福音书的复述和他为讲道所作的、以这些文本为依据的叙述之中。他绝对没有把福音书的语言输入保罗书信语调之中——虽然可能有人希望他这样做，有些学者断言他是这样做的——他曾努力让每个福音书作者，或者，按每位福音书作者的风格，让耶稣以某种有区别的语调说话。虽然他坚持“只有四位福音书作者和四部福音书的观念必须放弃”，因为事实上只有一部单一的福音书，^④ 但是他在几部福音书处理单独题材的方式中间进行了比较和对照。^⑤

结果是，对耶稣的描写语言十分生动，耶稣变成了一位 16 世纪的当代人。对那些就圣婴耶稣伤感叹息和就他的贫困大表同情，还说“我当时在场多好！我会马上去帮助那个小孩子的！”的人，路德回应说：“那你为什么不现在就帮助？你的邻居中间

① 有关《马可福音》和《约翰福音》的这些讲道篇的真正数目，可在《路德著作集》的卷廿一至廿四中找到。

② J. Pelikan,《路德阐释：宗教改革家释经著作引论》，Saint Louis, 1959, 尤其在第 89 - 108 页。

③ H. Heine,《德国的宗教与哲学》，J. Snodgrass 译，Boston, 1959, 第 46 页。

④ M. Luther,“新约序”，载于《路德著作集》，卷卅五，第 357 页。

⑤ 只举许多例子其中之一，见“《约翰福音》讲道”，载于《路德著作集》，卷廿二，第 37 - 38 页。

就有基督。”^① 登山宝训中关于观察野地里的百合花和天上的飞鸟(太 6:26-27)的著名告诫,在路德手里变成了一场讨论的主题:耶稣是如何

把飞鸟变成我们的校长和教师的。这对我们来说是一个巨大而经久的耻辱:在福音书中的一只孤立无援的麻雀,竟能够成为一个神学家和给最聪明的人的一个传教士……那麻雀好像是在告诉我们:“看看,你这可怜的人!你有房屋,有家,有钱,有财产……可是你找不到安宁。”^②

耶稣的敌人很像路德的敌人;有时需要提示读者的是,福音书原文语言不是德语,而是希腊语。在加尔文的解释中,也像在路德的解释中那样,福音书故事的情景需求直截了当和挑战性的力量,这一点,例如,可见于对耶稣和一女人在井旁会见的生动描述。^③

路德能够用来把耶稣变成一个同时代人的文学力量,表现了他关于耶稣是美的明镜之概念。在绘画方面,路德力求把他对福音书真实信息的理解传入中世纪晚期的宗教艺术:特别是耶稣的人性,这是永恒的明镜。因此,他批评处女马利亚的中世纪画像画家时,不是因为他们把她穿上现代服装和置入现代背景而损害了福音书的文字意义,而是因为他们把她画得“她的一切都不(寒酸)而令人齿冷,只画豪华和高雅之物”;他们应该画出的是,正如她自己在圣母颂歌中所说的,要表现“在她身上上帝的极度富足是如何与她的赤贫结合起来的。”^④ 丢勒同意路

① 《马丁·路德圣诞节书》, R. H. Bainton 编, Philadelphia, 1948, 第 38 页。

② M. Luther, “登山宝训”, 载于《路德著作集》, 卷廿一, 第 197-198 页。

③ J. Calvin, 《圣约翰福音 1-10》, T. Parker 译, Grand Rapids, 1959, 第 89-103 页。

④ M. Luther, “颂歌”, 载于《路德著作集》, 卷廿一, 第 323 页。

德的见解,将其反映在他的艺术中;丢勒的传记作家谈到由于他接受了路德的教导而在他信仰与生活中实现了“主题与风格双方面的转变”;转变的结果是“这位在使北方世界熟悉异教古代真正精神方面比任何其他人贡献更大的人,现在除了科学插图、旅行画稿和肖像之外,实际上放弃了世俗主题。”^①

遵从路德使用绘画,让作为永恒明镜的福音书中的基督赋予现代特征的意愿,小格拉纳赫(L. Cranach the Younger)几次描绘福音书中的事件,似乎事件发生之时路德本人在场。小格拉纳赫这一体裁最成功的绘画大概是《最后的晚餐》,为德绍-米尔登泽的圣马利亚教堂创作,1565年奉献。和以往无数画作一样,耶稣正主持主的晚餐,坐在桌子周围的12名门徒的穿着像是16世纪的德国市民,包括紧握着银币的犹太。但是,令人惊异的是,在坐的这一组人中间,明确无误地出现了路德、他的维滕贝格同事梅兰希顿(P. Melancthon)和安哈尔特(Anhalt)亲王的面容。因而,1世纪的事件坦然大方地被迁移到了16世纪。

路德对福音书释读的现代性,大概最富戏剧性、最有说服力地表现在巴赫《圣马太受难曲》和《圣约翰受难曲》中关于耶稣受难与惨死的福音故事的背景里。正如研究现代精神的最深刻的历史学家之一所说,路德和宗教改革的真正意义“仅仅依靠教义著作是不能够充分体会的。表现这一意义的文件是路德的著作、教会合唱、巴赫和韩德尔(Handel)的圣乐,以及教会社团生活的结构。”^② 宗教改革复兴教会生活纲领的支柱,除了把圣经译成俗语和依靠这些译本来活跃传教活动,还有就是创作会众

^① Panofsky,《阿尔布莱希特·丢勒生平与艺术》,第199页。

^② N. Dilthey,《文艺复兴与宗教改革以来的世界观和对人的分析》,第七版,Stuttgart,1964,第515页。

合唱的俗语圣歌。有些改革团体反对创作新歌,宁愿依靠《诗篇》这一“上帝圣歌集”的改写词,创造出像《日内瓦诗篇集》和《荣耀圣歌集》。但是,路德并不认为,福音应该消除和损害全部艺术,像某些伪宗教人士主张的那样。”他接着说,他愿意“看到一切艺术,尤其是音乐,用来为给予和创造了他们的上帝服务。”^① 他继承和发展了中世纪晚期兴起的圣歌和合唱的风格,赋予了新的生命;路德的颂歌合唱在有如戈哈特(P. Gerhardt)这样的诗人和作曲家的作品里达到顶峰,成为宗教改革时期主要文化丰碑之一。

在大合唱和后来更大规模地在《受难曲》中,是巴赫的天才把两种改革因素结合为一,即:路德的福音书译文和路德圣歌合唱。结果是,听众能够体验到作为永恒明镜的耶稣的生活和惨死,感受到无比的清新和力量。用索德布洛姆(N. Söderblom)的话说:

受难曲音乐在教会范围内创作,在16世纪达到了一种新的深度、新的丰饶和新的力度,独特地构成了对旧约和新约中启示源泉的最为重要的补充。如果你们问询第五福音书,那我就毫不迟疑地提出在约翰·塞巴斯蒂安·巴赫创作达到顶峰中对拯救史的阐释。《圣马太的受难曲》和《B小调弥撒曲》表现了对受难和拯救这一信仰的深刻理解。^②

巴赫是第五福音书作者。

^① M. Luther, “1524年维登堡颂歌序”,载于《路德著作集》,卷五十三,第316页。

^② N. Söderblom, 《基督受难史》,Stockholm, 1928,第430-31页;C. Bergendoff提供译文。

然而,如果只专注于这些新教文化中作为永恒明镜的耶稣,而忽视16世纪天主教改革所蕴育的宗教和文化复兴中耶稣人格处于转变过程中的存在,那就违背了历史的真实和整个基督教的完整性。基督与我们同在是西班牙天主教改革名作之一,列昂(L. León)《基督之名》的中心议题。从该书名称可以看出,它是亚略巴古的托名狄奥尼修斯的论文《论圣名》的延续和扩展;《论圣名》在中世纪基督神秘主义史中起过影响深远的作用。列昂看来做出了结论:现在是澄清基督神秘主义中的“基督”和探讨他各种名字的含义的时候了。他在第一卷中说:“圣经给予基督的名字很多,一如他的美德和品性。”^① 在论著的其余部分里,作者运用他的希伯来文知识分析了希伯来文圣经各卷中提到的各种名称,基本上有十个可适当地用于耶稣。他写道,“耶稣的精神深入并改变着”人的灵魂和人的性格,因为“在耶稣基督里,正如在深井里,在大洋里那样,我们会找到上帝的宝藏。”^② 通过“耶稣给予我们的新律法”,^③ 这一宝藏带来了“美”和“德”。人生的目的和完美就是找到这一宝藏和服从这些“新的律法”。

列昂所谈论的基督神秘主义在十字架的圣约翰(St. John of the Cross)的诗歌中,在精神性和文学表现力两方面都达到了更高的高度;而十字架的圣约翰,许多历史学家和文学批评家都认为他是西班牙最优秀的诗人。像但丁一样,他也既是诗人,又是哲学家,受过阿奎那思想的教导,力争化解智慧与意志之间、关于上帝的知识和上帝之爱之间的种种张力。对于他而言,解决

① L. de León,《基督之名》,卷一, Durán - Kluback 版, New York, 1984, 第 42 页。

② L. de León,《基督之名》,卷三, Durán - Kluback 版, 第 303、366 页。

③ L. de León,《基督之名》,卷二, Durán - Kluback 版, 第 202 页。

办法在于作为永恒明镜的耶稣之位格；耶稣同时是认识上帝和揭示上帝之爱的根据。在他的《灵魂之歌》(Canciones de el alma)中,他探讨了“精神否定之路”；^① 这一点——我们已经看到——是4世纪说希腊语的基督教新柏拉图主义者研讨宇宙基督意义时的哲学依据。但是,关于基督的知识,甚至通过否定得到的这种深刻的知识,本身都是不充分的:必须有基督之爱接续。因此,在短诗《基督与灵魂》中,他把一个青年恋人“他心中的爱像致命的创伤”这一困境作为灵魂与基督之间神秘之爱的比喻。^② 知和爱这两个主题在他的诗歌《论道成肉身》^③ 中汇合,十字架的圣约翰在这里再现了耶稣和天父关于天父为他找到的神秘尘世新娘的对话。“完美之爱”将在耶稣和这位新娘的结合中实现。但是,耶稣同时对天父上帝说:

怎样更好地称扬你的威力、
理性的美好和心智的深邃?
我要把崭新的消息
传送给整个世界:
这消息是美,是和平
还有无限的至高权威。

这样,上帝的心智和理性、神性的逻各斯、上帝的爱和意志、神性的新郎,都出现在永恒的明镜耶稣之中。

在耶稣为美的明镜这一形象之基本观念方面(不总是在语

① 《十字架圣约翰诗选》,J. F. Nims 编,第三版,Chicago, 1979,第18-19页。

② 同上,第40-41页。

③ 同上,第68-71页。

言方面),路德也许没遇到什么困难,因为他自己也常常使用类似的比喻。但是,在把耶稣规定为政治秩序方面善的明镜之时,路德则划出界限,不去致力使耶稣的位格和信息直接地具有当下性和相关性。16世纪的某些激进的改革者,在重新规定对“门徒资格”的要求时,要求改革整个社会的、经济的和政治的制度。他们相信,为了使社会顺从圣经律法中宣布的上帝意志,这是必不可少的,似乎圣经律法虽然在登山宝训中已总结成文,却又在耶稣教导中从根本上重新制订。在1530至1532年的讲道中,路德详论了登山宝训,严厉批评了那些“不能恰当区分世俗与圣灵、基督王国与尘世王国的”人。这些人没有理解,在登山宝训中耶稣“不是在干涉政府的责任和权威,而是在教导基督徒个人在不计其官方地位和权威的条件下应该如何生活”。因为,“无法回避的是,基督徒不得不是某种世俗的人。”^①既然如此,基督徒就不应该用耶稣的教导或者圣经律法来治理国家。治理国家最好的办法是依靠理性,而不是依靠启示,依靠“萨克森人之镜”(Sackenspiegel),而不是永恒之明镜耶稣的法规。耶稣禁止起誓,但政府要求起誓,二者都对,都在适当的范围之内。为了治理良好,不一定必须做基督徒,而福音书启示的解释者对治理良好含义的特点也没有特殊的见地。因此,路德和他的宗教改革虽然无疑卷入了政治——在1546年他去世之前,他正在为两位公爵进行调解——但是,作为福音书的讲解者,他并没有制订出一套“基督教政治”,因为耶稣基督不是为了这个目的来到尘世间的。

为了澄清宗教改革时期的基督教政治,而且是那种特别在英语世界从根本上重新规定了政府性质的基督教政治,我们不

^① M. Luther,“登山宝训”,载于《路德著作集》,卷廿一,第105-109页。

必仰赖维滕贝格,而应该注目日内瓦。因为,除了双重预定论和主的晚餐中基督肉和血临在的性质这类教义问题之外,路德改革和加尔文改革的主要区别应该在这里,在耶稣作为善的明镜形象之政治意义和社会意义的定义中寻找。加尔文不像路德那样满意地信任世俗统治者可以在理性和法制传统中找到指南,虽然理性和法制传统作为健全统治的组成部分是重要的。在《基督教原理》最后一章,他承认“基督的圣灵王国和公民司法是完全不同的事物”。^①但他在下一段又断言:

只要我们生活在人群当中,公民政府就有其既定目标:珍惜和维护对上帝的在外崇拜,保护健全的虔敬教义和教会的地位,调节我们的生活使之适应人的社会,培育我们的行为方式,使之符合民事公正,调解我们相互的关系,促进总体的和平和安宁。^②

因此,官员应该“把授予他们自己的权力移交给基督,让他(耶稣基督)单独君临一切人之上”。^③“我们选举活动的总裁和裁判”,他依据上文判断,应该是上帝。上帝在他的律法中早已规定,国家和社会应该如何运行,为达到这些目的官员应该如何执政。因而,在他坚持之下,日内瓦的在职官员——200人公会议,在1554年2月2日宣誓“按改革要求行事,忘却一切仇恨,增进和谐”。进一步而言,“按改革要求行事”意味着他们将努力使日内瓦法规和上帝之道与意志谐调起来;上帝之道与意志反

① J. Calvin,《基督教原理》4.20.1, McNeill 版, 2: 1486。

② J. Calvin,《基督教原理》4.20.2, McNeill 版, 2: 1487。

③ J. Calvin,《基督教原理》4.20.5, McNeill 版, 2: 1490; 粗体为本作者所标。

映在圣经律法,并主要地反映在耶稣的位格和信息之中,所以,正如加尔文在《基督教原理》中所说的,耶稣基督“单独君临一切人之上”。

但是,如果政府要达到对作为善的明镜之基督如此程度的忠诚,那么,重要的是必须全然真实、纯洁地传播和教导上帝之道,将其具体地运用于个人和社会的全部生活。当然,在原则上,有关一切信徒皆为祭司的宗教改革观念是指不仅教职人员,而且还有俗人,不仅神学家,而且还有官员,都有能力阅读、理解和运用圣经的教导。然而,圣经人文主义者的神圣语文学对宗教改革的贡献之一,实际上是与一切信徒皆为祭司观念抵触的坚定态度:应该以用希伯来文和希腊文写作的真正原文为依据来理解圣经,而在大部分情况下,只有教职人员和神学家才能恰当地理解这种原文。这样,改革时期教职人员的学术权威取代了中世纪教职人员的祭司权威。因而,从功能上看,对一种将包含上帝在明镜耶稣基督身上为社会显示的意志的政府形式之寻求,就导致到了一种经常所说的“神权政治”。麦克尼尔(J. T. McNeill)尝试澄清这在什么意义上是,在什么意义上不是神权政治:

“神权政治”这个词常常用于加尔文时代的日内瓦,但是现在,对大多数人来说,它的词义是模糊的。许多人(可以说也包括许多神职人员)把“神权政治”,即上帝的统治和“祭司统治”,即神职人员统治,混为一谈……加尔文希望,作为上帝代理人的官员有他们自己应有的活动范围。但是,因为他的职业意识十分强烈,他的精神能量远远地超过了他的政治伙伴,所以他最终上升,获得了控制权。^①

① J. T. McNeill,《加尔文主义的历史与特征》,New York, 1954,第185页。

而且,依照加尔文对公民政府及其按基督律法塑造社会这一任务的理解,他的拥护者最终建立了一种可以完成这一任务的社会;这样的社会所依据的假定是,基督律法的确有一种信息,对统治者和被统治者常常都是十分专门而具体的信息。殖民时代新英格兰清教徒牧师的选举布道就是以这一假设为依据的。^①科顿(J. Cotton)说:“按照上帝之家,即他的教会塑造公民,比让教会适应公民国家更好。”^②一位学者在评论科顿的言论时说:“每一个清教徒都一定会同意的。”^③不同意这一假设的少数人之一是威廉斯(R. Williams),他否定圣经“政府”(无论是在以色列王国还是在耶稣所宣布的上帝之国)和清教所宣称的“圣徒统治”之间的连续性。^④本书后面论解放者耶稣的一章将要说明,从多方面看,是林肯,在关于奴隶制的冲突中,发现了这传统的假设中的谬误。^⑤又据林肯认为,在这方面具有决定意义的权威是作为永恒的明镜的耶稣位格;耶稣在可以追溯到宗教改革的两项传统之中提供了对“神权政治”的辩护以及对它最有力量反驳。

① 见 P. Miller,《1630 - 1650 年麻塞诸塞的正教》,Boston, 1959,第 245 - 53 页。

② H. R. Niebuhr,《上帝之国在美国》,New York, 1937,第 80 页。

③ W. S. Hudson,《美国教会的伟大传统》,New York, 1963,第 49 页。

④ 见 P. Miller,《罗杰·威廉斯对美国传统的贡献》,New York, 1953,第 38 页。

⑤ S. E. Mead,《生动的实验:基督教在美国的形成》,New York, 1963,第 72 - 89 页,见以下第 209 - 10 页。

第十四章 和平之君

有一婴孩为我们而生，有一子
赐给我们……他名称为……
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，便以此为标题，并献给他。此名称来自以赛亚(赛 9:6):“有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们……他名称为……和平的君。”^① 宗教改革时期也是宗教战争时期；在这一时期有充足的理由再一次强调：作为和平之君的耶稣曾经号召他的追随者在每一个时代都努力寻求和平之路，而非战争之路。改革最后一批领袖之一，夸美纽斯(科敏斯基, J. A. Comenius [J. A. Komen-sky])，和他的莫拉维亚教会和民族饱尝宗教战争之苦；他坚持认为耶稣基督

是灵魂和肉体受奴役状态的唯一解救者(约 8:32
- 36)。尘世君王周围的人完全不懂和平之道，他们不

^① L. de Léon,《基督之名》，卷二，Durrin - Kluback 版，第 212 - 239 页。

要宝杖,却聚积了长茅、刀剑、战车、绞索、十字架、火刑柱和刽子手,因而让人惧怕,而不是爱戴这些君王。这难道是一切教师中最优秀者的教导吗?他嘱托他的追随者实施爱、同情和互助,这难道是也来源于他的教导吗?^①

这是在1667年,恰恰在路德提出95条论纲150年之后,向宗教改革一切后继者(不论其派别如何)提出来的一个很好的问题。因为改革重又提出许多看来已经一劳永逸得到解决的许多问题,所以战争问题也要求得到研究。正如夸美纽斯提问的:“这难道是一切教师中最优秀者的教导吗?”

宗教改革回答了耶稣位格和教导对战争问题具有什么意义这个问题,正如也回答了大部分其他问题一样,提出广泛的理论,有些反映了历史上的战争观点,有些则是新的变体观点和新的取代方法。遍及这些广泛理论的、关于“耶稣与战争”的标准的三重类型,可以把这种多样性很方便地归纳起来:关于“正义战争”的学说,关于某种“十字军”的理论,和关于基督教和平主义的思想。^② 耶稣对每一项都提供了基本的辩护。

大概16世纪对于作为“一切教师中最优秀者”有关战争教导的正义战争学说之最为广泛流传的答辩,就是路德的一篇专题评论。针对这个问题,路德说:

我们是因为基督信仰而对上帝称义的,基督信仰和当兵、参战、杀戮、抢劫、放火——因为军法要求我们

^① J. A. Comenius,《和平天使》9, W. A. Morison 译, New York, 第39页;粗体原有。

^② 作为一个有用的考察,见 R. H. Bainton,《基督教对战争与和平的态度:历史概述与批判重审》, New York, 1960。

在战时这样对付敌人——可以相容吗？这种行径是不是有罪和不义的呢？是不是叫我们在上帝面前痛感内疚呢？一个基督徒是否必须只作好事、慈爱，而不加害于人呢？^①

路德的回答是符合他的神学和政治理论的。上文描述的两个王国——基督的精神王国和这个世界的尘世王国——之间的区别，以及公职与个人人格之间相应的区别，向他提供了一个架构，在此架构之内可以解决耶稣宣扬的爱的绝对性伦理和政治生活、乃至军事任务具体活动之间的矛盾。绝对的爱是作为个人的基督追随者的应尽义务，但这种爱不是束缚公职任务以让同样是耶稣的追随者去担任的规范，因而，这类任务不必顺从同样的诫命。依照路德的见解，耶稣和他上帝之国的新伦理的来临没有推翻人类社会政治权威的规定，甚至包括士兵参加战争公职的规定。

根据路德的见解，这两种王国的性质已表现在耶稣对彼拉多说的话里（但丁在《君主论》里也曾引用）：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要战争。”（约 18:36）。这些话一方面表示，基督不愿意干涉这个世界的王国及事务，因为他的国属另一世界，因此，军事行动不是保卫基督王国的妥当手段。但是，根据路德的解读，这些话也表明，就其本身而言，“战争不是错误的”，因为，另一方面，耶稣是在说，在属于这个世界的王国里，他的“臣仆”作为公民去参战是妥当的。同样，加尔文和路德都证明，^② 当兵丁来问施洗者约翰“我们当作什

① Luther, “士兵是否也可得救”, 载于《路德著作集》, 卷 46, 第 95 页。

② Calvin, 《基督教原理》4.20.11-12, McNeill 版, 2:1499-1501。

么呢?”的时候,约翰并没有告诉他们,他们的义务是以爱的名义放弃他们战斗与杀戮的有罪公职;他只是说:“不要以强暴待人,也不要讹诈人,自己有钱粮就当知足。”(加 3:14)总之,据路德认为,“他赞扬了军事职业,但是同时禁止滥用军事手段。不能让滥用手段影响军事职责”。因此,基督的来临意味着引出一种全新的诫命,即爱受到损害的诫命;但是这道诫命不是向彼拉多和当时罗马帝国其他军官提出的,也不是向士兵提出的,无论他们是异教徒,还是基督徒;他们的任务是继续服从他们公职的诫命。^①

路德通过一项更为精辟而剖切的阐释探讨了耶稣的另一语录,该语录似乎是在使用激进的爱的伦理来禁止他的门徒使用武力。在客西马尼园,彼得为了保护耶稣,用刀砍了一下捉拿他的一个人,于是,耶稣责备他说:“收刀入鞘呢!凡动刀的,必死在刀下。”(太 26:52)。从表面上看,耶稣这些话似乎的确是禁止使用武力,而且还威胁说使用暴力者必将遭受同等暴力之害。因此,耶稣的诫命看来是《申命记》中主对以色列人民所说之话的展延和进一步运用;《申命记》(32:35)的话被使徒保罗在《罗马书》(12:19)中引用:“亲爱的弟兄,不要自己伸冤,宁可让步,听凭主怒;因为经上记着:‘主说:伸冤在我,我必报应。’”但是,从路德关于两个王国的教义来看,耶稣话里警告的真实意义是,“刀”是“贵重的资产”,通过它,上帝独有的报应权利得以实现:“凡动刀的(指私人,而非忠实执行公务),必死在刀下”,刀应该由实施公务的人来锻造,无论他们是行刑者或者士兵,异教徒或者基督徒。路德作出结论:“因此,已经肯定和明确的是,上帝的旨意在于要用世俗的刀和法律来惩治恶人,保护正直之人”;而

^① Luther,“士兵是否也可得救”载于《路德著作集》,卷 46,第 97 页。

且,刀也可以让基督徒使用。^①

至于耶稣在登山宝训中的禁令“你们不要论断人”(太7:1),也要从“伸冤在我”这一声明(罗12:19)来看待。^② 耶稣的诫命,与其说是要禁止战争和使用武力,不如说是要求他的追随者尊重现行政治制度。而且,即使统治者不讲正义,暴虐成性,他们也应该表示尊重。因为,“如果这王不服从上帝律法和地上的律法,你们就应该攻打他、论断他、向他报复吗?”这正是耶稣在登山宝训中所禁止的。因此,路德把耶稣的伦理读解为对革命的谴责,而不是对战争的谴责。因为,从定义上看,革命是一种非正义活动,而战争可能是达到正义的工具。因此,改革——无论是路德派,还是加尔文派,还是安立甘派的改革的主流,依照自己对耶稣关于战争问题之爱的伦理的理解,都是接近奥古斯丁和阿奎那中世纪“正义战争”传统的。^③

奥古斯丁谴责过罗马的军国主义及其对武装暴力的颂扬,而且用战争证明人类可能比野兽更残忍和嗜血。^④ 不过,虽然有几分勉强,他还是承认,因为人类的错误行为,可能是存在着“正义战争”的,但又补充说,即使在这种情况下,我们也应该“为正义战争的必要性而哀悼”,而不是引以为荣。^⑤ 他在致非洲省基督徒省长的书信中详述了自己的观点,那位省长曾就自己的各种政治任务,包括战争,向他请教。奥古斯丁警告说:“和平应该是你追求的目标”,所以“战争仅在必要时才能进行,而且进行

① Luther,“世俗权威:应该服从到何程度”,载于《路德著作集》,卷45,第8页。

② Luther,“士兵是否也可得救”,载于《路德著作集》,卷46,第113页。

③ Bainton,《基督教对战争与和平的态度》,第136—47页。

④ Augustine,《上帝之城》3.14;12.22。

⑤ 同上,19.7。

也是为了让上帝把人从紧急状态中解救出来,让他们享有和平。”奥古斯丁认为和平优先于战争:“寻求和平不是为了发动战争;进行战争是为了赢得和平。”“正义战争”的目的和意图是获取和平。因此,“即使发动战争”,基督追随者也要“珍惜和平缔造者的精神”。对战争与和平这一解释的确定论据来自耶稣,他在登山宝训论八福时(太5:9)说:“使人和睦的人有福了。”^① 在考察战争问题中,阿奎那引用了耶稣许多同类的语录和新约其他段落,而且他也从私人个体和公职之间的区别中进行推导。这样,他把奥古斯丁关于正义战争的定义系统化了,提出进行正义战争的三个条件:进行战争的人必须具有作战的权威,必须有“正义的理由”,进行战争必须有争取仁善和争取和平的“正确动机”。耶稣的话,例如在登山宝训中的“不要与恶人作对”(太5:39),对作为私人个体的耶稣追随者来说的确是终极权威,然而,在执行公务之时,“为了公益有时必须采用别的办法行事”。^② 阿奎那后来的追随者又添加了第四个条件(在近来关于核战争的讨论中变得重要起来):战争必须“适当有限地(debitomodo)”进行。^③

在依据耶稣谴责暴力的绝对性方式和他赞扬和平的明确无疑方式来解释正义战争应该如何的过程中,像路德等的改革派重复了奥古斯丁和阿奎那的大部分中世纪教义,同时附加了他们自己对福音书的伦理和政治意义的考虑。但是,在中世纪神学的战争论述中有一个方面,路德是彻底和他的先驱者决裂了的,这就是关于十字军的见解。作为对于超出奥古斯丁正义战

① Augustine,《书信》189.2。

② T. Aquinas,《神学大全》2;2.40。

③ J. C. Murray,“评战争的道德问题”,Theological Studies20(1959),第40-61页,仍是一篇重要的概论。

争思想中包括的悲惨的必然性之战争道义模糊性的解决办法，十字军把耶稣十字架神圣象征铭刻在“神圣和平与圣战”的事业上。^①“背起十字架”意指参战打击巴勒斯坦的土耳其人，外衣肩部装饰上红布十字架。尽管关于教皇乌尔班二世 1095 年 11 月 27 日在克勒蒙公会议上讲道情况在几种资料中的叙述很不一致，但是，看来有一点是明确的：他应许为佩戴十字架的人恕罪和赦免。而且，看来，他还把佩戴了十字架在反对异教土耳其人战斗中牺牲人之死，描写为加入了基督的受难和惨死。兰西曼 (Runciman) 指出，这种出自耶稣名义的“十字军讨伐狂热总是为屠杀上帝的敌人提出藉口”，并且导致对犹太人的大屠杀：甚至导致他所说的“对基督教界的大背叛”，1204 年第四次十字军东征中基督教十字军对基督教君士坦丁堡的洗劫，一次“对人类的犯罪”和“巨大的政治愚蠢行为”，也是对耶稣教导的粗暴违反，而他们却又是以他的名义出征，还佩戴着他的十字架标记的。^②

在改革时期以前，气氛就已经巨变；一位历史学家有几分夸张地说：“在 16 世纪，十字军的观念已渐被遗忘。”^③用另外一位学者的话，更确切地说，“关于十字军的观念，直到 17 世纪是不断地萦绕着西方君主的想象的。”^④确实被遗忘的是派往巴勒斯坦的十字军从异教徒手中解放圣地的实际可能性，因为，现在，对基督教的欧洲来说，异教徒已经成为一种明确的、现实的危险。1453 年，曾在 1204 年遭受西方基督教侵略的拜占庭帝国

① S. Runciman,《十字军史》，三卷本，Cambridge, 1951 - 54, 卷一，第 83 - 92 页。

② Runciman,《十字军史》，卷三，第 7 页；卷二，第 287 页；卷三，第 130 页。

③ H. Pfeffermann,《文艺复兴时期教皇和土耳其人的合作》，Winterthur, 1946, 第 63 页。

④ A. S. Atiya,“十字军的余映”，载于 A History of the Crusades, K. M. Setton 编，五卷本，Madison, 1955 - 75, 卷三，第 660 页。

首都君士坦丁堡,被鄂图曼帝国土耳其人攻陷,这些土耳其人在以后的75年内威胁了中部欧洲:贝尔格莱德在1520年向他们投降;维也纳处境凶险,在1526年,在莫哈茨(Mohacs)战役中,匈牙利军队和国王路易二世面对土耳其军队的强大威力而败北,由于印刷术在此之前不久发明,关于土耳其灾祸的大量宣传品席卷中部欧洲,有人号召妥协议和,有人号召抗战,甚至恢复十字军,不过这一次不是针对已经占领巴勒斯坦的土耳其人,而是把短刀指向在西方基督教界心脏的土耳其人。发生这些事件的时间,正是宗教改革似乎把自己的短刀指向基督教界,分裂基督教各派力量的时候;而这也是他们应该团结起来对抗共同敌人的时候。双重威胁同时出现,迫使神圣罗马帝国于1530年在奥格斯堡召开议会,而奥格斯堡信经则为路德改革派提供了机会。

信经提出改革派的正式主张,即:因为“世界上一切政府、一切统治方法和法律都是上帝确立和任命的”,所以基督徒“用刀剑惩治恶人”和“参加正义战争”是完全合法的。还特别宣布,查理五世皇帝“陛下可以以庄严神圣之方式模仿大卫,对土耳其人开战”。^①但是,神圣罗马帝国皇帝和古代以色列国王间的相似性没有把这位皇帝变成为一神权政治统治者;这样的统治者是以耶稣的名义治国和作战的。因此,赞同对土耳其人进行战争的现成理由不是击败基督十字架之敌人的十字军圣战理想,而是查理五世,“为忠于皇职”像以色列大卫王那样,有权利、实际上有义务,“去保卫和保护(他的)臣民。”路德1526年论土耳其战争的论说也持此立场。宣讲某种十字军讨伐,要求“教会维护者和信仰保卫者——皇帝”武力反抗土耳其人是错误的;相反,

^① 《奥格斯堡忏悔录》16.1-2:21.1。

武力对抗土耳其人是欧洲君主的任务，“无论他们本身是不是基督徒”，因为这符合他们在这世界上治国的职责。^① 宗教改革主流支持反土耳其人的战争，摒弃十字军理想，但是坚持正义战争理论：这样的战争之所以合法，是因为耶稣承认彼拉多和该撒具有来自上帝的权威（约 19:11），而不是因为在彼拉多指挥下耶稣被钉上十字架一事就把权威交给了他的门徒和他的教会（太 28:19-20）。

奇异的是，宗教改革时期最类似十字军理想的思想不是来自罗马天主教或者主流新教，而是来自激进改革派左翼领袖之一，闵采尔（T. Muentzer）。^② 他深信，“上帝之子基督及其门徒”建立了纯正的信仰，但是这信仰在建立之后立即被腐蚀，因此，教会建成所依的凭据“宝石耶稣基督”已经被他的假门徒“完全践踏”。闵采尔在 1524 年 7 月 13 日所作的、被他的编辑正确地形容为“宗教改革时期最杰出讲道演说之一”之中，宣布了那宝石耶稣基督的报应；宝石“将要落下，打击这些（平淡）理性的图谋，将其彻底摧毁。”因为耶稣早已警告过：“你们不要想我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”（太 10:34）而且，他还“十分严肃地下令说：‘至于我那些仇敌，不要我作他们王的，把他们拉来，在我面前杀了吧！’”（路 19:27）为什么闵采尔自己称之为“上帝的温和之子”的和平之君竟发出这样一道嗜血的命令呢？

哎，因为他们毁坏了基督的政府……如果你们想

① Luther, “论反土耳其人战争”, 载于《路德著作集》, 卷四十六, 第 186-88 页。

② 见 E. W. Gritsch, 《没有教会的宗教改革家: 托马斯·闵采尔的生平与思想》, Philadelphia, 1967。

要充当真正的君主,你们必须开始从根本上治理,而且,像基督所命令的,把他的敌人从当选的人中间驱赶出去。因为你们就是这样的工具。我敬爱的诸位,用不着再弹什么上帝必定会这样做。无须你们动用刀剑这种老调子了。不然那刀剑在鞘里就要长锈变成烂铁的!

耶稣所召唤的百分之百地是基督教革命,是一种圣战。^①在下一年,闵采尔被捕并处死,但是他的精神继续活着,活在17世纪英国清教中出现的第五王国派(the Fifth Monarchy Men)的激进政治启示主义中,活在20世纪东欧和第三世界的一些基督徒的努力之中;对于他们来说,闵采尔和其他基督教革命家名符其实地变成了教父,和一位解放神学提倡者所说的“革命实践基督论”^②的真实声音。

闵采尔的圣战神学在农民战争的灾难中告终,路德的正义战争理论在30年战争的厄运中告终。无论是圣战还是义战,都没有对夸美纽斯所说的:“这难道是一切教师中最优秀者的教导吗?”——亦即耶稣与战争的问题提出一个新的答案。16和17世纪对这一难题的唯一真正新答案(他们坚持说事实上这是很古老的答案)首先来自伊拉斯谟,然后来自再洗礼派、贵格派和宗教改革激进派中其他主张和平团体,他们是对耶稣位格和信息的一种理解方式的见证,按此理解方式,圣战不圣,义战不

① T. Muentzer, “在帝王前讲道”, 载于 *Spiritual and Anabaptist Writers*, G. H. Williams 编, Philadelphia, 1957, 第 50 - 53、65 - 66 页。

② G. Casalis, 《正确思想不会从天上掉下来: 归纳神学组成部分》, J. M. Lyons 和 M. John 译, New York, 1984, 第 114 页。

义。^①虽然因为他们反战而常引起出自理性和人类普遍道德论的争论,但是,构成他们论据核心的是神学,尤其是基督论——与其说是原理上的教义基督论,不如说是生活与实践的基督论。^②

这一论据的基础是关于基督教即“门徒身分”本质的定义^③。再洗礼派在和瑞士改革宗于佐芬根进行的一场辩论中宣称:“在《马太福音》九章中,基督来到收税官马太身边,对他说:‘你跟从我来。’(太9:9)”在恢复新约中把与过去决裂作为获得真正门徒身分条件的号召的同时,他们摈弃了门徒身分的外在标准,如参加制度化教会外在仪礼和颂经。这些外在标准和所谓恩典手段必须从属于耶稣的位格;因这“基督本身是手段,除非一生跟从他,谁也不能真正理解他。”虽然再洗礼派和中世纪隐修制之间存在着某些明显的相似性,这一点已被新教内部敌对双方的批评家指出——路德喜欢的给再洗礼派的评论之一是“新修士”,但是,在激进式的门徒身分中,这样跟从基督的方式甚至超出了《效法基督》和其他虔敬隐修著作中所列的跟从观念。在再洗礼派信徒身分神学中,耶稣是例证,也是榜样:当然,是严格顺从上帝律法和意志要求而虔诚生活的例证,但是这种生活又是在上帝指引下,在世界上具体实现之方式的榜样。这一方式是“十字架的方式”,信徒以这一方式跟从耶稣入死,又通过死而复生。^④ 宗教改革时期产生的一些最深刻地震撼人心的

① 有关全部运动,见 G. H. Williams,《激进的宗教改革》,Philadelphia, 1962。

② H. Bender,“16世纪再浸礼教徒的和平主义”,Church, History 24, (1955), 第119-131页。

③ Pelikan,《基督教传统》,卷四,第313-322页。

④ E. Stauffer,“再浸礼教徒的殉教神学”,Mennonite Quarterly Review 19(1945), 第179-214页。

文献是再洗礼派殉教者的故事；这些人，正如他们的敌人之一所说的，“走向绞刑架似乎是去跳舞”，因为他们把绞刑架和火刑木柴看作是通过十字架之路参与耶稣生、死与复活之机会。

这一信徒身分定义的首要要求是完全遵从上帝意志，服从并模仿耶稣，再洗礼派称之为“被动”或“顺服”。和闵采尔的革命主动精神形成强烈对比的是，福音派再洗礼派相信，他们自己是应召而全然依靠上帝顺服地生活的，这是基督本身过的那一种生活。他们不准按耶稣意志把外部世界和公民秩序重新塑造为一个基督教社会，而是准备成为耶稣所指称的“小群”（路12:32），即忠诚门徒和真正教会的一个实在团体。因此，与路德解释基督徒生活世俗性的方式成为鲜明对照，他们号召耶稣的真正门徒从根本上脱离世界和世俗生活。路德运用自己两类王国的教义，区分开了作为公民的基督徒的义务和作为门徒的基督徒的义务。据路德对福音书的解读，两种义务均为必要，但是耶稣在诸如登山宝训的段落中只谈后者，而不提及政府和公民身分的外部规定，如他的门徒理当充分参与的军役。再洗礼派根据自己对基督之国和尘世之国的区分法，攻击了路德区分法，认为这是逃避门徒身分全部代价和门徒身分所引向的十字架之路：耶稣是和平之君。

和平主义再洗礼派把他们对战争和使用武力的解释置入了耶稣形象的语境中；关于这一点，有一个简要论述出现在通称施来特姆信经（Schleitheim Confession）的1527年七条信经之中：

我们同意如下的刀剑论点：刀剑是基督完美范围之外为上帝所用的。刀剑惩治并处死恶人，看守并保护好人。在（旧约）律法中，刀剑之职为惩治和处死恶人，同样，（刀剑现在）其职为供尘世官吏使用。但在基督的完美之中，只有禁令作为警诫和将有罪者逐出教

门之用,无需处死肉体——仅止警诫和命令不再犯罪。^①

这一立场在辩论中虽然受到反对者一般性的指责,但它绝不是无政府主义。新约中的话一向是政府的传统合法性的依据,即:“在上有权柄的,人人当顺服他,因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的”。再洗礼派在对此作出回应之时,也承认是上帝设立政府的,如下文所说:“因为他不是空空的佩剑”(罗 13:1-4)。他们无意推翻政府职权,而是加以支持。他们所反对的是基督追随者本身可以当官和铸造刀剑的思想。因为政府是“在基督完美范围之外”设置的,所以生活在“基督完美”之内的人求助于禁令和逐出教门令的纪律措施,而不是刀剑,作为完成上帝意志的手段。

与“基督完美”论类似的一个概念形成了基督和平主义历史上的下一阶段。公谊会先在英国,后在美国就反对基督徒参战案从神学上制订出更周密的规定。这是巴克雷(R. Barclay)的成就,他是一位重要的系统神学家和贵格派运动辩护人。巴克雷承认对于“基督教世界现有官员”来说,战争不是“完全非法的”,因为他们“离开基督宗教的完美”尚远。他继续说:“对于让基督带到这里的人来说,用武器自卫是不合法的,但是他们首先应该相信主。”因为基督的精神引导他们看见了战争和“基督律法”之间的基本差异。对于基督律法的真正遵从要求贵格派不发动战争,而是“忍受住被掠夺、被逮捕、被监禁、被流放、被殴打、被诽谤,而不加反抗,只信赖上帝,信赖他会保卫我们,通过十字架之路把我们引入他的王国。”即使大多数自称基督追随者

^① 一个适宜的英文版是 H. J. Hillerbrand 版,《宗教改革》,New York, 1964, 第 235-238 页。

的人想要制造刀剑,参加战争,也无关紧要,因为上帝“引导我们进入他的王国”^①,不是凭藉多数人的路,而是通过和平之君耶稣的“十字架之路”。

但是,耶稣和平之君的形象,在宗教改革时期的基督圣像学中不是一个突出的论题。部分原因在于基督和平主义的拥护者对教会使用形象一事也持批评态度。但是,把耶稣和平之君形象戏剧化在本质上也是更为困难的。由于19世纪的一首《第九交响曲》,现在就有几十首像《军队进行曲》和《一八一二年序曲》这类的作品。对于和平之君的最有效的表现是由一种无意的反讽来完成的。因而,意大利文艺复兴时期文学最后一部杰作——塔索(T. Tasso)的《解放了的耶路撒冷》(Jerusalem Delivered)中的一幅插图,看来就是上文引用过夸美纽斯《和平天使》中罗列物件的一种描绘:“长矛、刀剑、战车、绞索、十字架、火刑柱和刽子手”。事实上,它表现了对十字军这类描述的主题,如:

有人披甲胄衫,有人披铁片,
有人穿胸铠,有人背铠亮闪闪,
有人穿鳞甲,有人鳞铠短,
人人都把盔甲快快穿完,
长官把每个士兵仔细查看,
他们的旗帜鲜艳,迎风招展,
皇家的旌旗耸立高天
凯旋的十字架下异教徒死亡无限。^②

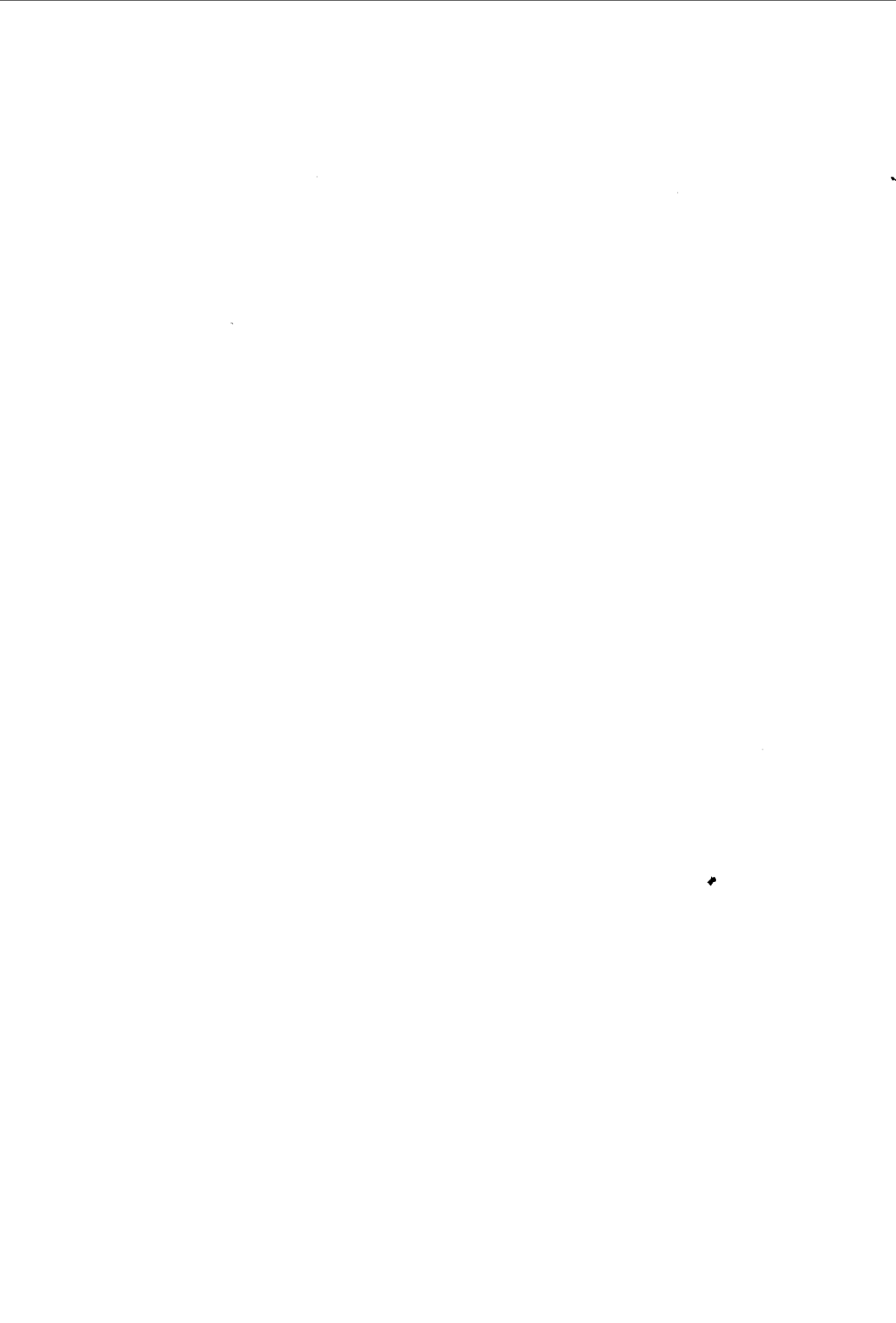
^① Bainton,《基督教对战争与和平的态度》,第157-165页。

^② T. Tasso,《解放了的耶路撒冷》,1.72, E. Fairfax 译, Carbondale, 1962, 第21页。

“凯旋的十字架”对一切基督徒,包括和平主义者和十字军武士,都是神圣的。但是,和平主义者是看到它战胜甲冑和武器,而不是通过甲冑和武器取胜:和平之君抓住剑刃,从士兵手里把剑夺去,把剑柄指向天上,划出十字架的符号。

值得注意的是,与耶稣形象整部历史有关,有些谴责传统地使用耶稣形象为战争辩护的人,同时强劲地开展反对关于耶稣基督位格传统教义的运动。有些再洗礼派分子,如约里斯(D. Joris),变成了反三一论派,而贵格派某些人强调理性与“内在之光”的作法的确等于在某种程度上放弃了基督教正统教义。维护正义战争教义和基督里的两种性质教义的人表白,在援引耶稣基督作为反战神性权威的实践中发现了做法上的矛盾,因为耶稣许多传统的神圣权利被系统地否定。因为如果主耶稣的确享有得到彻底服从、禁止甚至在自卫时使用武力和取消国家与社会的基本要求的绝对权利,那么,他必定是比再洗礼派和贵格派许多简单化基督论规定条文所承认的情况重要得多的。

这一论据无疑具有很大的有效性。然而,双方所读的福音书包含着—则关于耶稣的寓言,以完全不同方式对说好话和作好事加以对比:“又说:一个人有两个儿子。他对大儿子说:‘我儿,你今天到葡萄园里去作工。’他回答说:‘我不去。’以后自己懊悔就去了。又对小儿子也是这样说。他回答说:‘父啊,我去。’他却不去,你们想这两个儿子,是哪一个遵行父命呢?”(太 21:28-31)



第十五章 常识教师

真正的光照亮
每一个人。

在理性的时代,即 17 和 18 世纪启蒙主义时代,耶稣基督的正统基督教形象受到剧烈的攻击和严厉的质疑。在这一时期研究他的种种努力之中,最有名的是写作耶稣传记的初期尝试,即史怀泽(或者他的英语译者)所说的“对历史的耶稣之寻求”。但是,启蒙主义对历史上的耶稣的寻求,是在启蒙主义哲学放弃了宇宙性基督之时,才成为可能和必要的。^①

1730 年,在伦敦出版了丁达尔(M. Tindal)的《和创世同样古老的基督教,或者,福音书,自然宗教之再版》的第一卷。从该书引起的几百种以书面形式表现的反应来看,丁达尔似乎确实攻击了耶稣基督的福音。事实上,他是——或者,无论如何,他认为他是——在保卫福音,而且使用的是他相信对他已开放的方

^① 见 P. Gay,《启蒙主义释义》,两卷本,New York, 1966 - 69,卷一,第 256 - 321 页。

式,亦即,把福音的本质和理性与自然宗教等同起来,并确认耶稣的本质是常识教师。为支持重新理解耶稣已变得必不可少这一论据,他所持的论点之一是,作为耶稣位格独特性证据的奇迹和他的启示的有效性已经消失。在基督教史大部分时间内,看来对于奇迹据认为无需检验的历史证明是可以进行辩论的。对于圣经中奇迹故事可信性的任何问题,事实上都可能被弃置,因为那是“否认神力的存在,或者否认神力会干预人间事务”。^①耶稣“是通过奇迹赢得权威的”,奇迹的目的是“让人信赖他”。^②当然,基督教的许多维护者是一向认识到这些证据的模糊性的,这是一种循环式的论据:奇迹故事的历史可信性以关于耶稣神性的神学学说为依据,但这一学说又受到据信是关于奇迹在科学上和哲学上的可能性的评价。然而,只要这循环圈没有被打破,这种循环论据就一直有效。反之,这循环圈一旦被打破,就会在几方面——科学-哲学方面、历史方面和神学方面——被打破,不过不是同时都被打破。我们必须依次——探讨,同时看看这对耶稣形象的意义。

虽然对于作为逻各斯和宇宙性基督的耶稣的感知曾经一直是现代科学思想的哲学依据之一,但是17和18世纪的科学思想逐渐地消解了这种看法。牛顿(I. Newton)为这一变化提供了最重要的证明。古代希腊教父的“否定神学”一直在牛顿身上延续;在他最著名的著作的结语中说:“因为一个盲人没有颜色的概念,所以我们对于全知的上帝感知和理解万物的方式也没有概念。”但是,作为研究可以“依据事物表征揭示(上帝)”之健全的自然哲学的一项内容,他也表达了自己的信念,即“太阳、行

① Augustine,《上帝之城》10.18。

② Augustine,《论信仰之神益》14.32。

星和彗星这一最为美丽的体系”，不应该归因于某种“盲目的形而上学必然性”，而“只能来自一个智慧而强有力上帝的主张和统治”，上帝管理一切事务，“不是作为世界的灵魂，而是作为万象之主”。^① 他在别处断言，一方面承认作为第一动因的上帝可能“变换自然法则”（显然因而允许奇迹出现），同时，另一方面，设定世界“一旦形成……就可凭藉这些法律延续许多世代”（这样显然预先排除了奇迹），^② 在此两者之间“毫无矛盾”。在自己的谈论神学和阐释圣经的著作中，牛顿接受了圣经奇迹故事，认为可信，特别是关于据信为耶稣完成的奇迹的故事，但是，这些奇迹没有导致宇宙性基督的正统形象。因为他摈弃了关于三位一体和基督位格的传统教义，认为不符合理性和圣经，而且，像弥尔顿一样，宣称耶稣隶属于天父，所以得到“阿里乌派”（Arian）的称号。^③

因此，要排除作为不可接受的证据之奇迹本身。休谟（D. Hume）论断：“在全部历史中，还没有发现一件奇迹得到数量足够的、具有不容置疑判断力、受过教育、有知识的人士的确证，从而能够消除我们对奇迹的幻觉。”^④ 在思考启蒙主义时期攻击天主教、进而割断全部具有历史意义的基督教的习惯作法时，他提到了各种被宣称的奇迹，过去的和现在的，“希腊的、中国的和罗马天主教的”，但是对福音书中的奇迹避而不谈，只考虑了摩西五经中描述的奇迹。在强调理性不是、而信仰才是“我们最神圣的宗教”的基础的同时，他总结说，信仰本身是最伟大的奇迹，

① I. Newton,《自然哲学的数学原理》,卷三,“宇宙体系”。

② Newton,《光学》,卷三,第一部分。

③ E. A. Burtt,《现代科学的形而上学基础》,第二版,New York,1954,第283-302页。

④ D. Hume,《人类理解论》,第十章第二部分,New York,第657-667页。

事实上是唯一的奇迹：

从整体上看，我们可以总结说，基督宗教不仅首先伴随有奇迹，而且时至今日，有理性的人也不会信仰它没有奇迹。理性本身不足以令我们相信奇迹的真实性；任何为信仰所动而赞同信仰的人，都会亲自意识到持续存在的奇迹，奇迹推翻了他理解力的全部准则，让他决心信仰与习惯和经验极为相反的事物。

在这种情况下，耶稣的奇迹失去了证实他身分的全部力量。正如歌德借浮士德之口所说的：“奇迹是信仰最珍惜的孩子”，而不是相反。^①

因此，对于科学（通称自然哲学）和历史而言，奇迹是一个研究题目。吉本（E. Gibbon）研究了基督教在罗马帝国取得胜利的五项历史原因，奇迹居第三位。吉本用奇迹问题描写了“轻信”和“狂热”在1至3世纪基督教运动中占主导地位的方式。他稍带戏谑口气地说：“一个历史学家的任务，并没有号召他去”对于奇迹在使徒时代以后是否依然存在“这个可爱而重要的争论强硬地塞进他个人的判断。”而且，他更加诙谐地结束了这一章，还探讨了使徒时代的奇迹，首先是耶稣本人完成的奇迹。吉本问道：“全能上帝亲手把这些证据不是交给异教和哲学界的理性，而是他们的感官，他们却漠然不加理会，我们怎么能原谅他们呢？”他继续说：“在基督、他的使徒和使徒之首批门徒的时代，他们宣教的教义得到不计其数奇迹的印证……为了教会的利益，自然法则常常被搁置起来。”往下，他集中谈论一件最为石破天

^① Goethe,《浮士德》766。

惊的奇迹,他开玩笑似地责备古典作家“未曾提及自天地创造以来,凡人眼睛所看到的最伟大的现象……受难日反常的昏暗”,在受难日耶稣被钉上十字架后太阳被遮蔽了三个小时。^①

本着同一精神,吉本没有把耶稣基督形象指令性的道德与宗教权威当作“基督教会迅速成长的五项次要原因”之一列出,但是指出,作为对于整个问题的“明确而令人满意的回答”,基督教的胜利(或者,如他后来所说,“野蛮与宗教的胜利”)“是有赖于教义本身的令人信服的证明,有赖于其伟大创造者统领旨意的”。然而,对于这一答案的探讨,超出了“一个历史学家的任务范围”。不过,他仍然对早期基督教进行了一定的研究,给予了从多方面看是彻底的、历史的分析。在后来各章中,他讨论了三论教义的起源和发展,特别包括了基督“与天父同一”这一见解,和道成肉身的教义的历史。^②但是,只有在把关于基督的位格与各种本性的神学争论联系起来之时,他才就耶稣生平说出了有分量的话,然后,他用一段文章加以论述:

拿撒勒的耶稣熟识的同伴和这位朋友与同胞联系密切,这个人在理性与躯体生活的全部行动中看来和他们本身为同类。他从幼年到青年、壮年的发展,标志着他在形体与智慧方面的常规增长;后来,在心智和躯体的极端痛苦之后,他在十字架上死去。他是为服务人类而活着、而死去的……他为朋友和国家流的泪水可以被看作是他人性的最为纯洁的证明。^③

① E. Gibbon,《罗马帝国衰亡史》,七卷本,London, 1896-1900,卷二,第28-31、69-70页。

② Gibbon,《罗马帝国衰亡史》,卷二,第335-87页;卷五,第96-168页。

③ Gibbon,《罗马帝国衰亡史》,卷五,第97-98页。

一位 20 世纪学者认为,称“对观福音中表现出的基督教核心形象之独特魅力……为基督教成功的首要因素”不过是“19 世纪理想主义和人文主义的产品”,这可能是对的。^①但是,这并不说明耶稣的生与死、教导与奇迹、先在(preexistence)与升天(exaltation)在基督教运动的成功中作用不显著。然而,史学家吉本不是在研究这一历史。

吉本时代其他史学家不像他那样犹疑。实际上,依靠福音书素材来重建耶稣传记的努力,在吉本于 1776 年发表他著作第一卷之时,正在成为各国学者和文人的头等专注所在。1778 年,德国哲学家和文学批评家莱辛(G. E. Lessing)刊用了一篇论文,题为《论耶稣之意图及其教导》,作为佚名作者《沃尔芬毕特尔片段》(Wolfenbüttel Fragments)七篇中最后一篇。该文之发表开始了一场关于耶稣真实信息和目的的争论,这场争论至今已延续两个世纪,依然没有减弱的迹象。这篇论文,以及以前发表的六篇《片段》的作者是莱马鲁斯(H. S. Reimarus),他在去世之际留下了一部浩大的著作,名为《为有理性的崇拜者申辩》。他在文章中为一种宗教的自然神论哲学辩护,有许多观点近似丁达尔,反对传统基督教造物主与创世教义,坚持认为福音书中的耶稣“没有教导新的真理或信条,也没有想要教导这一切”。因为,“如果耶稣自己想要详细讨论三个不同位格在一个神性之中这一奇怪教义……那他还会保持沉默,直到复活之后吗?”^②耶稣及其信息的成功不应归功于“不值一提”的奇迹,也不应归功于像三位一体这类所谓基督教真理的揭示,而应该归功于纯粹

① A. D. Nock,《皈依:从亚历山大大帝到奥古斯丁的宗教中的旧与新》,Oxford, 1933,第 210 页。

② H. S. Reimarus,《片断》,R. S. Fraser 译,Philadelphia, 1970,第 72、95 - 96 页。

的自然动力和原因，“这是一种永远自然地运转、一向如此运转的理性，我们不需要什么奇迹来理解和澄清一切。这是把一切人迅速聚集起来的那真正的大风(徒 2:2)。这是展示奇迹的真正原创性的语言。”^①

由于莱辛发表莱马鲁斯论文而引起的这场争论，当然是涉及神学史和新约研究史的，但是却远远超出了神学界，因而也涉及到了我们对耶稣在文化史上地位的研究。莱辛之后 1 世纪，又有一位德国文人，用凯克(L. Keck)的话来说，一位“前神学家”和凯克(L. Keck)所说的“前神学家”，施特劳斯(D. F. Strauss)，又一次注目于莱马鲁斯，以求为自己对“神话”概念的探索答辩，他认为“神话”是在福音书故事之内和背后寻找那不易把握的形象之手段。^② 施特劳斯的《耶稣传》于 1835 至 36 年首次出版，获得国际好评，是流行读物又是学术读物，由英国青年女学者伊文思(M. A. Evans)译成英语(佚名发表)。她在 1854 年又翻译了费尔巴哈(L. Feurbach)的《基督教的本质》(Essence of Christianity)，不过她以笔名乔治·艾略特(G. Eliot)更为知名。^③ 她的传记作者评论她的施特劳斯著作译本时说：“19 世纪的著作很少有像这本书那样对英国宗教思想产生过更为深远的影响”。^④ 莱马鲁斯的勇敢行为为施特劳斯先在德国、后在英国和美国发挥深远影响铺平了道路。

莱辛的思想和艾略特对施特劳斯的《耶稣传》的兴趣表明，对历史上的耶稣的寻求，不限于德国圣经学者和神学学者，尽管他们的姓名构成了史怀泽《寻找耶稣》的内容目录。而且，正如

① Reimarus,《片断》,第 269 页。

② L. E. Keck 编,《基督信仰与历史的耶稣》,Philadelphia, 1977,第 xxxiii 页。

③ D. F. Strauss,《耶稣传》,批判审订版第五版,London, 1906。

④ G. Haight,《乔治·艾略特传》,New York, 1968,第 59 页。

普夫来德勒(O. Pfleiderer)指出的那样,甚至对于神学家来说,“研究福音书文字细节”已变得十分重要,“以致对于福音史的重大问题的兴趣都被冷落”。^①但是,在18世纪后期和19世纪初期,对于历史上的耶稣的寻求至少变成了除了神学和新教学者以外的知识分子的使命。在寻找理解现实、评价道德和组织社会的新方法过程中,由于旧的正统已经被放弃,他们便着手重新阐释西方文化的主要经典,以便让这些经典的长盛不衰的信息在一个新的时代发挥效力。如果说和三位一体中上帝的形而上学的统一,以及来自上天的奇迹般启示对耶稣信息不再是依凭,那么,他的信息和人类最优秀智慧之间的和谐则处处都可能存在。在他人看到部分的地方,他“沉稳地观察生活,并且看到了生活的整体”(马修·阿诺德这样谈论索福克勒斯),但是他这样做的方法是和人类的其他经验密切相关的。

因此,寻求历史上的耶稣的启蒙主义学者同时也可以说是在寻求历史上的荷马,寻求历史上的苏格拉底,以及寻求历史上的摩西。在莱马鲁斯论福音书中的耶稣的论文发表后不到20年,当代古典文学研究先驱者之一,沃尔夫(F. A. Wolf)写出了他的《荷马绪论》(Prolegomena ad Homerum)。他在该文中说,荷马不是写作《伊里亚特》和《奥德赛》的一个天才诗人个人的名字,而是现在业已汇入这两篇史诗中的各种因素的复合源泉的统称。沃尔夫的方法与其他学者鉴定收入摩西五经的多样资料的技巧有一些类似之处,但是也类似于通过研究福音书来检验出各种层次区分的努力。同时代其他学者则再一次致力于古今长存的苏格拉底问题;但是,耶格尔(Jaeger)说:“是施莱尔马赫首先用一个压缩了的问题表现出了这个历史问题的复杂性。”柏拉

^① O. Pfleiderer, 施特劳斯《耶稣传》英文版“序言”,第xxi页。

图著作德语译者施莱尔马赫在涉及对观福音与《约翰福音》之间关系问题的一篇文章(在他后来的《耶稣生平讲演》中又曾提及此文)中问道:“除了色诺芬尼(Xenophon)所说的关于苏格拉底的话,在不对色诺芬尼断言宣称的苏格拉底性格特征和生活规则提出异议的情况下,苏格拉底还可能是什么样的呢?苏格拉底向柏拉图提供了后者在对话中描写他的动机和理由,那么,苏格拉底必定是什么样的呢?”^①

我们早已经看到,在2世纪和3世纪,人们就已经注目于苏格拉底和耶稣之间平行的情况。而在启蒙主义时代,这些类似点的重要性当然就不止于纯粹文学方面了。苏格拉底和耶稣都是优秀的导师,他们两人都要求并实践了高度的生活检朴原则,两人都被视为他们所在社会之宗教的叛逆者,两人都没有写作,两人都被处死,两人都变成为传统的主体——虽然这两种传统很难或者不可能谐调起来。但是,对于这平行方面的研究甚至超越了这些鲜明的类似之点。启蒙主义思想家认为,撇开通常所说的圣经上的启示意义不谈,苏格拉底是必定来自耶稣所称天父的上帝之智慧与道德力量存在的证明。如果如《约翰福音》序言论定,在拿撒勒的耶稣身上成为肉身的逻各斯一道是“真光,照亮一切生在世上的人”(约1:9),那么,无论苏格拉底是犹太人还是基督徒,希腊人还是异教徒,他都使上帝的启示活动——或许甚至上帝的拯救活动——仅限于以色列民族的历史史与教会的愿望变得极为困难了。如果真正的上帝是通过苏格拉底来言说和行动的,这就表明上帝的真理是普遍的。如果是普遍的,则苏格拉底和耶稣必定教导说那是普遍的。

^① W. Jaeger,《希腊文化的理想》,G. Highet 译,三卷本,New York, 1943 - 1951, 卷二,第21页。黑体字为本书作者所标。

另一方面,即使那些准备承认这一平行比较的影响力的人也关心鉴别出耶稣位格与教导之优越与独特,只要能够在使徒和福音书作者帷幕之后找出耶稣真正的位格和确切的教导。科学家和学者普里斯特利(J. Priestley)特别研究了从关于耶稣的资料中分析出历史的耶稣这个问题,写作了一部巨著《对基督教的篡改》(The Corruptions of Christianity),编写了《诸福音书的和谐》(A Harmony of the Gospels)。在另外一篇著作,一篇60页的长文中,他探讨了耶稣与苏格拉底的类似点与区别,力求公正对待苏格拉底在哲学的伟大和道德上的威严,不过其落脚点仍然是认为耶稣在本质上是至高无上的:

在比较苏格拉底和耶稣的性格、伦理教诲和整体生平时,我认为,不可能不令人深切感受到启示宗教的突出优点,例如犹太教徒的宗教和基督徒的宗教,对人的心智予以启蒙和扩展,予以一种高超优异的性格。仅此一点就足以说明苏格拉底和耶稣及其各自门徒之间的区别;这一情况对于我们的目标已经足够。^①

对于普里斯特利来说,耶稣不再是宇宙性基督或者三位一体中的第二位格,而是有神性附身的教师,是苏格拉底所不及的。

普里斯特利的《苏格拉底与耶稣之比较》以及其他神学和圣经研究著作,对于一个人具有深远的影响,这个人在寻求历史上的耶稣所有众多参加者中间最为优秀(虽然史怀泽连他的名字也未提及),这就是美国第三任总统杰佛逊(T. Jefferson)。杰佛

^① J. Priestley,《苏格拉底与耶稣的比较》,Philadelphia,第48页。

逊对于耶稣和福音书的兴趣不仅仅是他深广而具洞察力的智慧所关注的似乎无限多的学术与科学爱好之一,而且,在他成年之后大部分岁月中,他都是注意这些问题的。布尔斯丁(D. Boorstin)说,他深信“净化后的基督教在18世纪美国的实际环境中可以促进道德的健康”。^①因此,在他动手去发现(或者重新发现)这样业已净化的基督教的时候,他是同时以政治家和哲学家的身分行事的;他的发现取得的成果,融入了他塑造美国传统的过程之中。

他在四十五六岁时写道,他“从早年时起”,就感受到“难以谐调”传统基督教教义中“统一和三一论的观念”。依据他的判断,为说明拿撒勒的耶稣,是不需要像三一论这样的教义的,因为耶稣是“一个人,非婚而生,有一颗仁爱的心,热情的心智,起初毫不需求神性之非分之想,最后则信赖神性,因诱惑之罪名按罗马法律被以极刑处死”。单只放弃正统基督教教义和礼拜式传统、或者恢复圣经信息是不够的。杰佛逊深信,他所寻求的净化的基督教,耶稣的真实信息,是不会自动地等同于福音书的全部内容的,因此,有必要从现行版本的文本中提取出这一信息。出于这一信念,他作出两个尝试,即他所说的“把他的精华从被掩埋其中的垃圾中提取出来,这一精华因其光泽很容易从他传记作者的渣滓中区分开来,正如金刚石可以从粪堆中捡拾出来一样。”^②

第一次尝试是在杰佛逊总统任职期间,1804年2月完成的。他后来表白说,在白宫工作“太繁杂匆忙”;他完成这项任务

^① D. J. Boorstin《托马斯·杰佛逊的失去的世界》, Boston, 1960, 第156页。

^② 杰佛逊1819年10月31日致威廉·肖特的信,载于Jefferson's Extracts from the Gospels, Princeton, 1983, 第388页。

“在华盛顿只用了两、三个夜晚,在完成晚间阅读当天来信和文件之后。”从杰佛逊手迹的复制版的第一页照片可以看出,他的成果标题为“拿撒勒的耶稣之哲学”(The Philosophy of Jesus of Nazareth)。副标题确认这是“摘自《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》所提供的对耶稣生平与教义之叙述”,而他所提出的是“新约之摘要,提供印地安人使用,使其不因有超过其理解能力的事实或信仰而感困惑”。无论他用“印地安人”这个字是指美洲原住民还是指他的政治对手,他的确亲自从两本英语新约中剪下了他认为是真实的语录,因为他已经说过,这些语录“很容易”从福音书作者的“垃圾”中“区分出来”。

离开总统职位以后很久,杰佛逊又重新进行新约研究,大约在1820年夏天完成了更为宏伟的编写工作,题为“拿撒勒的耶稣之生平与伦理教海,摘自希腊语、拉丁语、法语和英语版之福音书”。正文用四种语言分列四栏,按杰佛逊事先制订的目录粘在一起。未收入的在许多方面都比已收入的更有启发性。福音故事的首尾全被删除。《约翰福音》的序言消失,同样消失的还有报喜、处女生育、天使在牧人面前显现的故事。叙述的结尾是《约翰福音》十九章四十二节的前半和《马太福音》廿七章六十节后半的合并:“他们就把耶稣安放在那里,又把大石头滚到墓门口,就去了。”没有提到复活。在《耶稣之哲学》中,《路加福音》二章四十节以全文出现:“孩子渐渐长大,强健起来,充满智慧,又有上帝的恩在他身上。”但是,在《拿撒勒的耶稣之生平与伦理教海》中,杰佛逊却不厌其烦地从四种语文中删去了最后的字“又有上帝的恩在他身上”。^①杰佛逊改编的福音书的编辑很温和但是也中肯地说:“虽然许多杰出的圣经学者在分解新约的许多

^① Adams,《杰佛逊福音书摘要》,第60页;第135页和注(第300页)。

层次这一挑战面前裹足不前,但是讲求理性主义的杰佛逊对于自己分辨耶稣教训的真伪的能力极为自信。”^①

从这种分辩真伪的方法中浮现出来的耶稣,是常识教师,或者,用杰佛逊的话来说,是“改革他的国家已遭败坏的宗教的所有人当中最伟大的”。他的信息内容是绝对之爱与服侍的道德,既不取决于三一论教义和基督身上的两种本性,最终甚至也不取决于他享有来自上帝的独特灵感这一见解,而是以其固有的价值取信于听众的。但是有一部研究杰佛逊的著作指出,杰佛逊有“一种关于不证自明的真理的概念,这符合他本人所受的整体训练、他为人所知的阅读习惯和优异能力,和他在(独立)宣言之中使用的语言”;然而,他所列举的“不证自明的真理”比他几位同时代人所提出的同类真理“更为特殊”和“更令人困惑”。^②显然,这种特殊性和困惑性的一个根源在于他对常识教师耶稣信息中所包含的“哲学”和“道德”的理解方法。启蒙主义时期的耶稣形象中许多这类因素都在杰佛逊的同事富兰克林(B. Franklin)逝世之前几周写给耶鲁学院校长斯泰尔斯(E. Stiles)的一封信中得到言简意赅的总结:

至于拿撒勒的耶稣——你特别想听听我对他的见解——我想,他留给我们的道德和宗教体系,是世界已经看到或者可能看到的体系中最好的;但是,我怀疑,这个体系受到了各种各样破坏性的改变,而且,和大多数英国持异见者一样,我怀疑他的神性,虽然,因为我没有研究过,这个问题我不便多加议论,而且现在不必

^① Adams,《杰佛逊福音书摘要》,第27-28页。

^② G. Wills,《为美国奠基:杰佛逊的独立宣言》,New York,1979,第191页。

多费心思,因为我预计不久以后就会有了解真相无需多费周折的机会。但是,我看,相信这一体系没有害处,只要这一信仰带来好的结果——大概会带来的,这结果就是他的教义受到更大的尊重和更好的服从。^①

认为“他那个时代很少其他美国人可能说出”这样的话也许是正确的,^②但是,对富兰克林和杰佛逊来说,这一常识信息已经足够,而《可怜的理查德的历书》可以当作这种常识的汇编版来读。然而,对许多人来说,这不是太多,就是太少,或者既过多又过少。

① 《本杰明·富兰克林自传体著述》,New York,1945,第784页。

② H. F. May,《启蒙运动在美国》,New York,1976,第128-129页。

第十六章 属灵诗人

你是人子中最优雅的；
恩典涌上了你的双唇。

在莎士比亚让哈姆雷特说：“霍拉旭(Horatio)，天上和地上的事情，是比你在哲学里梦想到的更多”这句话^①的时候，他很可能已经预计到19世纪大部分思想和文学对其18世纪先驱者提出的谴责：通过把奥秘降低为理性，把超越淡化为常识的办法，启蒙运动的理性主义废黜了迷信，却把平庸送上王位。19世纪用以取代这种理性的是，用韦勒克(René Wellek)的话来说，“那种显然注定要失败并且被我们时代弃绝的尝试：用被看成‘全部知识的总和’的诗歌来把主体与客体、调和人与自然、意识与无意识等同起来”。^②韦勒克是在给浪漫主义下定义，以反驳洛夫乔伊的断言：“‘浪漫主义的’这个词表示的事物太多，以致

① 莎士比亚，《哈姆雷特》1.5.166-167。

② R. Wellek, “浪漫主义重审”，载于 Concepts of Criticism, New Haven, 1963, 第221页。

就其本身而言什么都表示不了”。^① 就我们现在的目标而言,我们可以规定“浪漫主义的”表示 19 世纪不同作家和思想家超越对历史上的耶稣的寻求而走向可以被称为属灵诗人的耶稣的努力;而这样的耶稣,用韦勒克的话说,是能够把主体与客体、调和人与自然、意识与无意识等同起来的。

基督信仰这一浪漫主义变体在德国的主要阐释者,上一章被援引的施莱尔马赫,好像是要宣告 18 世纪的结束似的,于 1799 年出版了他的《论宗教,致有教养的宗教蔑视者》。^② 1806 年,他继而发表了一篇论基督的柏拉图式的对话“圣诞节前夜庆祝”,1819 年,他成为“发表公开讲演论述耶稣生平之第一人”,使这一内容成为 1819 年到 1832 年之间在柏林大学发表的五次学术演说的主题,但是依学生听讲笔记写成的书却直到 1864 年方才问世。^③ 施莱尔马赫意义最为深远的成就是一本系统神学著作,题为《基督教信仰》,于 1821 至 22 年出版。^④ 在英国作家中间,传播德国浪漫主义大概最深刻,也是最重要的人是柯勒律治(S. T. Coleridge),他和施莱尔马赫在同一年逝世。^⑤ 柯尔律治 1825 年的《反省孔见》(Aids to Reflection)和死后发表的《一个惯于探索的灵魂之自白》,以哲学和神学散文形式讲述了他在诗歌中表达的某些思想,特别是因为在 1810 年以后,他发现自己更接近具有历史意义的基督教信仰。柯尔律治又是爱默生(R. W.

① A. O. Lovejoy,《思想史论文集》,New York,1955,第 232 页。

② F. Schleiermacher,《论宗教:致有教养的宗教蔑视者》,J. Oman 译,New York,1985。

③ J. C. Verheyden,施莱尔马赫《耶稣传》“序言”,Philadelphia,1975,第 xi 页。

④ Schleiermacher,《基督教信仰》,H. R. Mackintosh 和 J. S. Stewart 译,Edinburgh,1928。

⑤ S. T. Coleridge,《全集》,New York,1956。

Emerson)心智和精神成长中的主要驱动力量,爱默生已属于下一代人,大体上是 19 世纪美国最有影响力的思想家。^① 我们虽然承认洛夫乔伊改正性的见解“我们应该使用‘浪漫主义’这个词的复数”,^② 但是我们大概可以得允概括地说,这三个人——一个德国人,一个英国人和一个美国人——中的每一个,都以他独自的方式扮演了 19 世纪浪漫主义文学和哲学精神发言人的角色,而且每个人都探索了这一精神在耶稣位格中的体现。

和理性主义者一样,他们都认为不能把福音书中耶稣奇迹故事当作名符其实的历史真实来接受。但是,他们没有对这些故事只加一番解释而了事,而是努力将其收入在一种更为综合性的世界观之中。^③ 柯勒律治说,“现在我们所考察的与一般经验相对立的奇迹”,若加以进一步探索,“更高一级的专注,则可以被看作是一个伟大而繁复奇迹的和谐的组成部分,而经验与信仰之间的对立也就可以和直觉理性统一起来”,^④ 18 世纪启蒙主义认为奇迹违反自然法则,对奇迹观念严加批评,神学辩论派则维护奇迹:双方都没有抓住要点;因为,用爱默生 1836 年发表的第一部著作中的话来说,“饱学之士失去了诗人气质”,因为他们没有理解“一种猜想常常是比一种不可争议的肯定意见更有成果的,一个梦境可以比一百次周密的实验把我们更深入地引进自然的奥秘中去。”^⑤

在对于能超越自然与奇迹之间或者经验与信仰之间对立的“直觉理性统一”的寻求过程中,他们承认,耶稣是一个关键的问题,而且,他们相信,耶稣也是解决这一问题的依据。人们所说

① 《爱默生散文及其他著作集》,New York,1940。

② Lovejoy,《论文集》,第 235 页。

③ 见 J. R. Barh,《柯尔律治与基督教教义》,Cambridge,1969,第 37-42 页。

④ Coleridge,“友人”,载于 Works,卷二,第 468 页。

⑤ Emerson,《自然》,第 37 页。

的“柯勒律治对基督的变化不定的态度，“实际上是跳出 18 世纪形成的困境之一种努力”。^① 同样，施莱尔马赫在关于《耶稣传》的讲演中放弃了“我们依凭教条式术语硬塞进‘奇迹’这个词中的那种超自然与自然之间的对比”，认为它无济于事。^② 作为“征兆”和“强有力的工作”，奇迹是重要的；在奇迹中，首要的组成部分不是对自然法则的搁置，而是“意味”。因此，面对福音书中的奇迹故事，耶稣的这位传记作者必须把这些故事和他生平与事业的中心议题联系起来：

这些行动越是更多地被理解为基督的道德行为，我们越能更多地在基督取得某一效果的方式和其他人采用的方式之间加以比较，我们就越能够把这些行动理解为耶稣生平的真正组成部分。我们把这些行为当作基督道德行为理解得越少，同时我们发现的类似情况越少，那我们就越少可能形成对故事确切涵义的理解，越少可能领悟作为依据的那些事实。^③

以此为基础，施莱尔马赫觉得能够以各种类别来划分奇迹故事，并且探讨每一故事的历史内容。

在施莱尔马赫的《耶稣传》中，中心内容是耶稣“上帝意识的发展情况”；这一意识和其他人的上帝意识比较，一方面是“完美的”，因而在程度上是独特的，但在另一方面，在种类上又不是根本不同的。^④ 可以理解的是，对这一主题的讨论会立即引发出对耶稣的神性与人性两种本性的正统教义中固有的问题的探

① J. D. Boulger,《宗教思想家柯尔律治》, New York, 1961, 第 175 页。

② Schleiermacher,《耶稣传》, 第 190-229 页。

③ Adams,《杰佛逊福查书摘要》, 第 205 页。

④ Schleiermacher,《耶稣传》, 第 87-122 页。

讨,而对于耶稣上帝意识的研究方法则可视作那一教义的代用物。因而,《耶稣传》构成了施莱尔马赫自身成长过程中的一个过渡,从1799年《论宗教讲演》最后一篇中有些狂热情绪的耶稣描述,到1821至1822年《基督教信仰》中,完全清晰、远为细腻的形象表现出这一过渡。在《讲演》中,施莱尔马赫坚持认为,耶稣与众不同之点既不是“他道德教诲的纯洁性”,甚至也不是“他性格的个体性,高度的权力与感人的温柔之紧密结合”,因为这两者存在于每一位宗教教师身上;“真正神性的因素是光辉的纯洁,他将要展示的思想在他心灵中所达到的那种光辉的纯洁”,也就是说,“一切限定的都要求一种更高级的思考,以求与神性契合,而对于受制于限定与特殊、太过实际而不能想象这一形式的神性的人,拯救只能在赎罪之中找到”。^① 所以,属灵的诗人就是在《讲演》开始之时宣布的主题的极致:

我以一个普通人的资格,按照我的观点向你们谈一谈人性的神圣奥秘,谈谈我以自己青春的热情对未知的寻求,我自那以后的思想和感受,我生存的至深泉源,这泉源对于我将永远是至高无上的,无论我怎样地被时间和人类群体的变化所推动。^②

在20年以后写作《基督教信仰》的时候,施莱尔马赫已经把耶稣规定为真实人性在与上帝关系方面和上帝意识方面的“原型”(Urbild);他说,在耶稣基督里,“原型必定已经完全变成历史性的……这一个人的每一个历史时刻都必定是包容着原型的”。^③

① Schleiermacher,《耶稣传》,第246页。

② 《论宗教》,第3页。

③ Schleiermacher,《基督教信仰》,第九十章。

因为这样的“上帝意识”和神性灵感以特殊的力量表现在艺术家和诗人身上,所以审美经验为解释耶稣的形象提供了最恰当的范畴。黑格尔在他论耶稣生平与教导的一篇早期著作《基督教精神及其命运》中,把“真理”定义为“以智慧表现的美”,因而他看到的“耶稣精神”是“一种高于道德的精神”。^①当然,从基督教兴起的时期,耶稣就是艺术家、诗人和音乐家的一种灵感。使19世纪大部分时间脱离了普遍传统的原因是一种努力,即:令从诗歌上和艺术上对他的理解超过教义上的、道德上的、甚至历史上的理解。布莱克(W. Blake)的强而有力的诗作《永恒的福音》(The Everlasting Gospel,他没有最后完成)类似那一时代重新发现被掩埋在传统和教义之下的真实耶稣的其他尝试:布莱克的耶稣体现了他所说的“诗意”,用他的话弃绝了、用他的行动背离了温和而雅致的宗教的常规旧习。这是对于耶稣本质上的启示形象的重述;这是福音书信息的原本面目,而启蒙主义以及一切奇迹的因素都包蕴其中。^②而且,在布莱克那里,“从诗歌上和艺术上对耶稣的理解”这句话是具有特殊意义的,因为布莱克创作了耶稣的一系列形象,在其中自然和超自然之间的对立已经被超越。这样,在《基督复活后出现在使徒面前》(完成于18世纪向19世纪的过渡之前)这幅绘画中,环绕中心人物的光辉显然属于不同于自然现实的另一种现实,但是基督双手和胸侧的伤痕可以证实复活的耶稣和历史的耶稣之间的同一;而历史的耶稣,门徒早就知道是自然世界的一部分。因为这些伤痕,因为“崇敬凝望复活的基督的青年使徒和其他在他面前顶礼膜拜(他似乎被当作偶像)之间的对比”,正如巴特林(M. Butlin)所

① G. W. F. Hegel,《早期神学著作》,T. M. Knox 译,Chicago,1948,第196、212页。

② H. Bloom,《布莱克的启示录》,第二版,New York,1970。

说,这就“引人更多地观察对持怀疑态度的多马的描绘”。^①而且,还可以追加一名,持怀疑态度的多马在多方面早已变成了启蒙运动的守护神。

凭藉对自然界的科学发现就认定,现在已把全部奥秘从自然界中拔除,这未免是一个仓促而肤浅的结论。如果说信仰的奥秘对于18世纪心智幼稚的人当中的持怀疑态度的多马们没有什么触动的话,那么,美的奥秘可能触动他们。爱默生的一段著名的(有时被认为是荒谬的)话中,把美的奥秘称作是“一个不能忍受可能的损失之形象……与其说是形象,不如说是永恒性重复的应许”,^②爱默生是这样说的:

站在赤裸的大地上,我的头部沐浴在清新的空气中,我抬头仰望无限的长空——全部卑下的自私感受全然消失。我变成了透明的眼珠;我是虚无;我看到了一切;普遍存在(the Universal Being)的大潮穿过我而流动;我是上帝的组成部分……我热爱无限的和永恒的美。^③

在下文他接着说:“古代希腊人把世界叫作 kosmos,即‘美’(在英语中 cosmos,意为“和谐、宇宙”——译注)。这是万物的素质,或者,这是人眼的塑造力量,一切原有的形态,如天空、山峦、树木、动物,都给予我们其本身内在和其本身享有的喜悦。”因而,正如爱默生在他早期讲演中所说的,他努力“用一个艺术家的眼光观看自然”,因为这样他可以“从那位伟大艺术家那里学习;这位伟大艺术家的血液在我们的血管里跳动,他的审美趣味

^① 《威廉·布莱克的绘画与素描》,M. Butlin 编,两卷本,New Haven,1981,正文第175-176页。

^② Bloom,《来自丰富想象的形象》,New York,1976,第50页。

^③ Emerson,《自然》,第6,9页。

涌现在我们自己对美的感受之中”^① 在人类意识之中和之下存在的美的奥秘感,构成了爱默生对中世纪经院学说所说的造物主与造物之间的类似状态(analogia entis)之说的变体,此说现在变成了美学上的自然类似说(analogia Naturae)。

施莱尔马赫作过关于耶稣生平的演讲,青年黑格尔探讨基督教初始时期表现出浪漫主义,但是爱默生论述的美学原理比他们二人更多地塑造了 1863 年由爱默生同时代人、法国人勒南(E. Renan)发表的耶稣传的表达特征;勒南的书被也许有些夸张地称为“就这一主题而写出的最闻名和最经久不衰的著作”。^② 这本书在出版后六个月之内售出了六万册。勒南的《耶稣传》赞颂了他自己所说的“心灵的诗——信仰、自由、美德、忠诚”,而这也是耶稣这位灵魂诗人所宣讲的。^③ 他说:“这个每天都主导着世界命运的人,我们可以称之为神性的”,但不是取这个词被关于两种本性的正统教义使用该词时的含义,而是因为“对他的崇拜将会经常地更新该词的青春,关于他生平的故事将会引出无限的泪水,他的苦难将会感动绝大多数的心”。^④ 勒南是以一个历史学家的身分写作的;1862 年被指定为法兰西学院的教授,但 1864 年被迫离职。但是,作为历史学家,他却援引审美奥秘,将其当作救治狂热的理性主义的历史怀疑主义的良药。他强调,历史学家亦有必要理解信仰是如何“迷醉和满足了人类良知的”,但也同样有必要不再去相信它,因为“绝对的信仰和可信的历史势不两立”。但是,他感到快慰的是他相信“避免把身心完全献于捕获人们崇敬心情的任何形式,并不能剥夺我们对这些

① R. W. Emerson,《早期讲演》,三卷本, Cambridge, 1961 - 72, 卷一, 第 73 页。

② J. H. Holmes, 欧内斯特·勒内《耶稣传》“序言”, New York, 1927, 第 23 页。

③ Renan,《耶稣传》,第 69 页。

④ Renan,《耶稣传》,第 392 - 393 页。

形体中的善与美的欣赏”。^①这也应该就是与耶稣同在。

以这样的模式塑造耶稣位格的许多努力,包括勒南努力在内,在伦理问题上都不成功。虽然大力尝试,但是他们没有能够把真、善和美结合起来,也没有能够把他们对耶稣之审美感悟的基本范畴和无疑体现在耶稣对门徒讲道之中的先知严肃性连结起来。对于爱默生而言,危机来自内战爆发以前几十年内关于奴隶制的冲突;他的传记作者,和丘吉尔(W. Churchill)《第二次世界大战史》第一卷标题呼应,把那一时代喻为“山雨欲来”(The Gathering Storm)。^②在1844年的《随笔集(下)》中,他把第一篇定名为“诗人”,尝试把真、善、美统合起来。他说:“宇宙有三个孩子,是同时诞生的”。他继续说:“从神学上看”,他们被叫做“圣父、圣灵和圣子”,但是,“我们可以相应地称之为知者、行者和言者”。他解释说:“他们分别代表爱真、爱善和爱美。”他又显然暗示着他已放弃的三位一体教义,补充说:“此三者是平等的。”诗人的任务是成为言者和命名者,并表现美。凭藉这一事业,他延续着上帝的使命。“世界不是被涂色或被装饰的,而是从一开始就是美的;上帝没有创造美的事物,美就是宇宙的创造者。”因为耶稣是精神诗人,所以诗人现在就是三体一体中的第二位,通过他,作为宇宙创造者的美才发出光辉,显现出它与真和善本质上的一致。但是在文章末尾爱默生叹息道:“我寻找我所描述的诗人是徒劳的……时间和自然会赠予我们很多礼物,但是还没有给予我们一个合时的人、一个新的宗教,一个众望所归的调解者。”^③爱默生在1847年的《诗集》^④中一首题为《把一切献给

① Renan,《耶稣传》,第65页。

② G. W. Allen,《爱默生传》,New York,1981,第570-592页。

③ Emerson,《随笔集(下)》,第321、338页。

④ 《诗集》,第775页。

爱》的诗的末尾这样写道：

你们要悉知：
半神离去之时，
正是众神到来之日。

但是，虽然耶稣已经代替“半神”去了。却没有“神”、没有属灵诗人到来，以整合真、善、美。

并非只有耶稣的道德观不能够适宜于浪漫主义对启蒙主义的反应。虽然施莱尔马赫和勒南作出大胆的努力，但历史上的耶稣依然没有符合浪漫主义的各种范畴要求。巴特(K. Barth)说：“拿撒勒的耶稣极不适宜于这种神学……宗教中的历史性，客观因素，主耶稣，对于神学家来说是一个问题儿童(Sorgenkind)；一个问题儿童当然完全应该给予关注，而且也多少得到了关注，然而却依然是一个问题儿童。”^① 在这一批评中，巴特是在回应施特劳斯的评论；施特劳斯注意到，施莱尔马赫讲演课程虽然名为“耶稣传”，但事实上“他通篇用的都是‘基督’这个名字”，而不是“耶稣”。^② 史怀泽重复了这一批评。^③ 施特劳斯特别在《基督教信仰》中部分地反驳了施莱尔马赫，因为后者努力把对福音书中耶稣的批判性历史研究和对教会教义中基督的肯定态度结合起来；这样的任务，施特劳斯认为是既无法实现，而且本质上也是不诚实的。巴特在 20 世纪以任何其他人无法匹敌的方式完成了这个任务；但是对于巴特来说，施莱尔马赫提

① K. Barth, 《十九世纪新教神学》，苏黎世，1947，第 385、412 - 413 页。

② D. F. Strauss, 《信仰中的基督与历史上的耶稣》，L. E. Keck 译，Philadelphia, 1977，第 37 页。

③ Schweitzer, 《求索》，第 67 页。

出的耶稣的浪漫主义形象,也是一个明显的失败。

但是,巴特对施特劳斯著作和施莱尔马赫《论宗教讲演》中的辩护努力是怀有敌意的;讲演的副标题清楚表明是给“(宗教)蔑视者中间有文化教养者”听的。为了吸引有文化教养的蔑视者的注意,发表《讲演》的施莱尔马赫便随时准备削、减、增、删,而不顾这将会引起对基督教传统的忽视与歪曲。巴特指责说:“在这种(简单化)意义上,甚至《讲演》明确的艺术风格也可以被理解为‘护教性的’;施莱尔马赫正是在这一意义上来主动适应”他听众的语言的,“正如他自己说的,这与其说是在提出论据,不如说在表演音乐。”巴特最后说:

作为基督教护教者,他的表演像一个音乐行家拉小提琴一样,(自由选择)音调和表演方式,即使听起来不悦耳,对听众却至少是可以接受的。施莱尔马赫的言谈不像是(基督启示的)一个有责任心的仆人,而是一个自由表演大师,而风格具有真正行家的气派。^①

历史的耶稣、“问题儿童”,对于巴特来说正是这一倾向的例证。

从教会的特权圣所内部,及其教义神学来看,对于这种简单化护教学做法中关于耶稣位格教义观点的这种透视,当然可以提出严肃的问题。但是,耶稣这些形象对19世纪大多数民众的吸引力看来是不容置疑的,特别是因为当时教会与教义中的传统的基督已经不再对他们说话。浪漫主义,在这里使用的该词的含义上,至少部分地是从与寻求历史上的耶稣有关系的信仰

^① Barth,《19世纪新教神学》,第397-399页。

危机中产生的。而且,作为一种有关过去的观点和作为理解过去的方法,19世纪浪漫主义在其具体运作中表明,与对“历史的”这一称号有特殊要求的理性主义比较,它对于过去的信息具有远为敏感的触觉,例如,在中世纪研究显然成长为一个学术领域的时期,如果没有浪漫主义无所不在的力量,现在就很难看出我们现今对中世纪文化和思想意识是怎么发展起来的。美国神学中的浪漫主义主导楷模沙夫(P. Schaf)在1845年发表了他的《新教原理》(Principle of Protestantism),该书表达了他有关历史发展的理论,并且把改革包括在理论之中。^① 同年,有时候和浪漫主义有联系的纽曼(J. H. Newman)发表了他划时代的《论发展》(Essay on Development),该文在“传统之重新发现”和“传统之恢复”中都起了重大的作用。^② 相比起现代的存在主义(Existentialism),浪漫主义远远更能正面评价传统之深度和复杂性,进而使传统活现——至少对接受浪漫主义预设的人来说如是。

1838年7月15日,星期日,在毕业晚会上,爱默生应哈佛神学院高年级的邀请,发表了讲话;这篇讲话使新英格兰蒙受耻辱,使他本人在几乎30年内不得重返哈佛。^③ 他在讲话中攻击了“历史性基督教”,因为它“执着……于有害地夸大耶稣的位格”,而实际上“灵魂是不知道什么位格的”。讲演不强调“(你们大家)遵从你们心中的无限律法生活,要和天与地以一切可爱的形体向你们映射出的美朝夕相处”,而要求“你们必须让你们的性格依从基督的本性;你们必须接受我们的解释,接受凡人制作的他的形象。”这是对于“每个人都要扩展到整个宇宙范围,没有

① J. H. Nichols,《美国神学中的浪漫主义》,Chicago,1961,第107-139页。

② J. Pelikan,《为传统辩护——1983年杰佛逊人文科学讲演》,New Haven,1984,第3-40页。

③ Emerson,《讲演》,第67-84页;黑体字为原作者所标。

选择,而是一种自然欢快的爱”之诫命的违反。

但这也是对耶稣真实形象的破坏。“他的教义和对他的记忆”在他那时代、甚至更多地在“以后的时代”都遭受到严重的“歪曲”。他说话时用的比喻被按字面意义接受,“他措辞的特点取代了他的真理”。教会看不出散文和诗歌之间的区别,而自称是他正统追随者的人则威胁他们神学对手说:“从天上下来的就是耶和華。你要是敢说他是凡人,我就要你的命。”当然,“他谈到了奇迹”,但只因为“他觉得人的生命是一个奇迹……他还知道,随着性格的提升,这种每日的奇迹会发出光辉”。但是,在神学家和修道院院长的嘴里,“奇迹这个词……给人一种错误的印象”,这不是“和成熟的首蓿与雨水在一起,这是魔鬼”。这种歪曲的后果就是基督教千篇一律的布道。爱默生说:“有一次我听一个教士说话,他放肆地引诱我说我不想到教堂去。我想,人们是到他们常去的地方去的,否则下午就没有人再去寺院。”他说,“这种教士不明白他们是令他的福音不愉快的,剪去了它美丽的发卷和上天的属性。”

精神诗人耶稣的真正信息是何等的不同。“真正的皈依、真正的基督,现在、永远,都是通过接受美的情感而形成的。”这些美的情感不限于福音书中的耶稣,但是是在那里达到极致的,因为是普遍的:

耶稣基督是属于真正的先知群的。他以明亮的目光看到了心灵的奥秘。他受到心灵高度和谐的吸引,为它的美而欣喜,他生活在那里,他的存在就在那里。在全部历史中,只有他来评估人的伟大。一个对你来说是真实的人,对我来说也是真实的。他看到上帝自身是呈现在人之中的,而且进一步重新得到这个世界。

在这种崇高情操的欣悦之中,他说:“我是神性的,上帝通过我而行动,通过我而说话。你若想见上帝,就见我;或者,你若也像我现在这样思想,我就见到了你。”

因而,爱默生继续说:“一位真正教师的职务是向我们表明,上帝永存,而不是存在过;上帝永言,而不是曾言。”不然,“真正的基督教——像基督对人的无限性之信赖的信仰——就会丧失。”最后,他希望“那令”圣经“中那些东方人心灵欣悦的崇高之美也将在西方言说”,并且表明“义务、任务是和科学、和美、和欢乐是一件事。”因此,他要求耶稣基督的新教职人员:“你自己是圣灵的一个新生歌手,你要抛弃一切顺从,要首先让人认识上帝。”因为这才是真正忠诚于属灵诗人耶稣的位格和信息。

但是,对耶稣位格的诗歌表现也可以向完全另一个方向发展,不是否定对他的正统的历史信仰,而是要肯定这一信仰。最有说服力的例证之一是陀思妥耶夫斯基《罪与罚》中拉斯柯尔尼科夫请索尼娅为他朗读拉撒路复活故事的那一场景。^①他亲吻了她的脚,说:“我不是向你拜倒,我是向人类的全部苦难拜倒。”然后,他拿起俄语版新约,让她找出拉撒路的故事。“念吧!”他伤心地对她高声说,接着又更急切地重复这个请求,可是她很犹疑。他渐渐明白了,她是处在不想为他念和“想为他念了再念的强烈愿望”这两难中间,于是他要求得更为迫切了。她在朗读《约翰福音》十一章的段落时,似乎她是在“当众忏悔”(ispoviedovala)。起初,索尼娅朗读这福音故事的方法“激烈地再现了”对于拒绝接受基督的人的“疑虑、非议和责难”。但是,在她读到拉撒路复活的奇迹时,就“欣喜得全身发冷和颤抖(drozhai

^① F. Dostoevsky,《罪与罚》4.4。

cholodeja),好像她亲眼目睹了一般。”蜡烛泪尽,快要熄灭的光洒在“这杀人犯和卖淫女人身上,他们刚才还如此奇怪地一起朗读圣书哩。”显然,陀思妥耶夫斯基是把他们看作是新的抹大拉的玛利亚和新拉撒路的。结果是,拉斯柯尔尼科夫领悟到他必须向她说明是他自己谋杀了那放高利贷的老太婆。他向她坦白之后,她告诉他必须做的是:“你马上走,立刻就走……你得亲吻你玷污了的土地!”正因为索尼娅知道福音故事是真实的,所以通过拉撒路复活这耶稣奇迹故事,拉斯柯尔尼科夫才得以真实地意识到他的自我,意识到和土地的亲缘关系;这就是韦勒克在上文引证过的浪漫主义定义中所说的人与自然、意识与无意识、主体与客体的和解。这一和解以及与基督的合一的完整诗意,从陀思妥耶夫斯基写作这部小说札记中一条最后没有使用的条目来看,是更明显的:^①

好,亲吻圣经,亲吻它,现在念吧。

(拉撒路那一页)

(后来,在斯维德里盖洛夫给她钱的时候)

“我自己,(就是)一个死了的拉撒路,但是基督把我复活了。”

注意:索尼娅跟随他来到骷髅地,40步以后。

这个基督也是属灵的诗人。

^① 《罪与罚》札记, E. Wasiolek 编, Chicago, 1967, 第 231 页。

第十七章 解 放 者

并不分犹太人、希利尼人
自主的、为奴的
或男或女，
因为你们在基督耶稣里都成为一了。
基督释放了我们，叫我们得以自由。
所以要站立得稳，
不要再被奴仆的轭挟制。

在理性主义和浪漫主义的耶稣身上，有时候难以看清，为什么他竟受到酷刑，为什么他的形象变得这样适宜于时代的精神。例如，用英语写成的、读者最多的著作之一，1896年出版的谢尔顿(C. M. Sheldon)的《踏着他的足迹》(In His Step)，理想化地描写了对一个美国社区的商业上和社会方面的成功的等待，因为在这个社区里人人都决心认真地遵循耶稣的足迹。当然，实际行动如此高尚的一个典范、理性如此令人信服的一位教师、具有如此令人目眩之美的一个形象，对于第一世纪和对于18或19世纪应该是具有同等的魅力的。

然而,那位 19 世纪俄国作家在《罪与罚》中叙述了索尼娅和拉斯柯尔尼科夫一起朗读拉撒路复活的福音故事这一情节,生动表现了他们对属灵诗人耶稣的感受,同时,也许是比较以前或以后的任何人都更深刻地表现了解放者耶稣的意义;而这一解放者在 1 世纪——或人类历史其他任何一个世纪——是注定不受重视的。陀思妥耶夫斯基在伊凡·卡拉马佐夫对宗教大法官的想象中表现出了这一点。^① 基督返回人间,以他的显现和奇迹为人祝福,受到欢迎。但是他又一次被逮捕,这一次命令是由宗教大法官、塞维利亚红衣主教和信仰保卫者下的;所面对的是一种最后终于成功地改正了他在人间时所犯全部错误的制度化基督教的这个发言人。在夏普(W. Sharp)的木版画名作中,这两个人形成戏剧性对照。年迈的宗教大法官形容枯槁,身穿法衣,面对那囚徒,受到光照。耶稣的面部不可见,因为他转向大法官,背朝观众;但是占有画面主导地位的是这囚徒的背光形体,不是大法官受光的形体。因为囚徒耶稣事实上是解放者耶稣,大法官是承认的,他又重新提到撒但,“这聪明而勇敢的精灵、这自我毁灭和非存在的精灵”,在荒野中试探耶稣时间的三个问题。“因为在这三个问题中,仿佛集中预示了人类未来的全部历史,同时还显示了三个形象,其中囊括了大地上人类本性的一切无法解决的历史性矛盾。”

撒但的第一个问题是:“你若是上帝的儿子,可以吩咐这些石头变成食物”(太 4:3),这个问题提出了在下列二者之间的选择:把石头变成面包,“人类就会像羊群一样跟着你跑,感激而且驯顺”,和“人因为头脑简单、天然不易管理而甚至不能理解的某种自由的许诺”;“因为对于一个人和人类社会来说,没有什么比

^① Dostoevsky,《卡拉马佐夫兄弟》5.5。

自由更不堪忍受了。”耶稣选择充当解放者，而不当面包国王，但是在这里他是错误的。他提供的自由只是给社会上层的。出了这个错误以后，他的追随者一直不断地投靠教会和国内的世俗权力，“把他们的自由投放在我们脚下，告诉我们说：‘让我们当你们的奴隶，但是要给我们饭吃。’”大法官评论完了对耶稣的试探之后：

等待了好一会儿，看那个囚犯怎样回答……但是他(耶稣)忽然一言不发地走近老人身边，默默地吻他那没有血色的、90岁的嘴唇。这就是全部的回答。老人打了个哆嗦。他的嘴角微微抽搐了一下：他走到门边，打开门，对犯人说：“你去吧，不要再来……从此不要来……永远别来，永远别来！”说罢就放他到“诚市的黑暗大街上”去。于是犯人就走了。

显然，陀思妥耶夫斯基(或者至少是小说人物之一伊凡·卡拉马佐夫)的意思是，他的确再也没有回来。

耶稣的常规形象是作为国家和教会现状的支柱，但与此同时，在他那时代和以后的每一个时代，都有一种把他描述成为解放者的延续不断的传统。显然，他的许多同时代人都把他看成是向每一种社会制度提出挑战、要求每一种社会制度在上帝审判时做出说明的人。但是，首先是在19和20世纪，这位曾经宣讲过反对人类一切压迫者的上帝正义的第一世纪先知变成了解放者耶稣。解放者耶稣于是变成了——在我们的时代后又变成，而且已经是——一个要推翻各种帝国，甚至要推翻所谓基督教帝国的政治力量。耶稣基督里的解放章程和程序在所谓基督教自由大宪章中被规定，这大宪章是保罗致加拉太人的书信：

“并不分犹太人,希利尼人,自由的,为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为一了……基督释放了我们,叫我们得以自由,所以要站立得稳,不要再被奴仆的轭挟制。”^①不分犹太人和希利尼人(即希腊人——译注),不分奴隶和自由人,不分男和女;按历史变迁,这三种限定法原来都是以创造者和主基督的名义得到维护的,被认定为属于自然秩序和自然法则,但是,这些限定终于被以解放者耶稣的名义受到挑战,最后被克服。

从17世纪到19世纪,对于解放者耶稣与社会秩序关系这一复杂难题来说,最为持续的考验事实就是关于奴隶制的争论。^②双方都援引圣经文本和耶稣位格的权威。正如林肯在1865年3月4日第二次就职演说中所说,双方都“研读同样一部圣经,向同一位上帝祷告,都援引上帝来反驳对方。”而且,他还在同一篇演说中指出:“看起来可能奇怪的是,有些人在抢夺别人流着汗水挣来的面包时也竟敢求助于正义的上帝。”但是,他又补充引用耶稣登山宝训中的诫命:“你们不要论断人,免得你们被论断”(太7:1)。然而,首先是他认识到“既然人是限定的,人永远不能够绝对有把握去正确地感受无限上帝的意志”,这一点使“林肯成为真正意义上的美国历史的精神核心。”^③对于像《反奴隶制旗帜》主编、新英格兰著名文学家洛厄尔(J. R. Lowell)这样的废奴主义者来说,耶稣的权威对这一情况是更为明确无疑的。^④面对与墨西哥的战争对奴隶制前途的种种意义,他在1845年写的一首诗发出呼吁,反对奴隶制和战争的不义,这首

① 《加拉太书》3:28,5:1。

② 简要的说明,见 J. F. Maxwell,《奴隶制与天主教会》,London,1975,主要在第88-125页。

③ Mead,《生动的实验》,第73页。

④ 见 Julian,《颂歌学辞典》2:1684。

诗在以后的 100 多年成为社会福音派的一首战歌：

每一个人和每一个民族
现在都必须作出抉择，
在真理与谬误的搏斗中
选择良善还是选择邪恶；
上帝的新弥赛亚，伟大的事业，
向每个人提供了鲜花或者枯萎，
选择的依凭永远不变，
或者是光明，或者是黑暗。

借助殉教者火刑的光辉
我走上耶稣淌血的足迹，
踏上一个又一个的新骷髅地，
背负着十字架，永不返回；
新的情况提出新的义务，
时代让古老的良善难以彰显；
谁若想要与真理为友，
就必须毅然向上，勇往直前。

因此，一方面，17 世纪一位圣公会主教，桑德森 (R. Sanderson)，曾宣布说，基督徒“不能承认任何人是我们最高的主，不能让我们自己完全、绝对地依从于任何人的意志……只能承认和依从我们在天上的主基督。”但是，另一方面，在同一篇宣教讲演中，他却拒绝解释基督对尘世各级统治者的至高支配地位，而这些统治者的行动“似乎表明，基督或者他的使徒具有某种目的……要松弛那些绳索和系缚……这些绳索和系缚把……全部人类社会借以组成的许许多多细小成员和部分捆绑成为一体”，其中

也包括奴隶制的绳索。^①

在关于称耶稣为解放者这一命题的涵义之同一篇宣教讲演中这两种论断的对立情况,可以轻易在关于奴隶制争论的文献中一再看到。但是,这些文献中表现出来的对立并不为现代所独有,因为似乎早已经存在于福音书对耶稣的描述之中。在自称为基督追随者的人中间,早就存在一种对奴隶制的不安情绪。他们承认,因为他的来临,“奴隶制已经从任何一种据认为是源于人性结构的内在必然性中剔除”。^② 奥古斯丁表述过这种情绪,他说造物主原本的意图是“他的有理性的造物只能够统治没有理性的造物:不是人对人,而是人对动物的统治。”因此,奴隶制不是上帝创造的自然的制度,而是人类陷入罪恶所造成的后果。^③ 然而,在一个堕落的世界里,是必须接受人类一切制度的不完美之处的,所以,奴隶制也不能不得到容忍,因而,不能援引解放者基督的权威作为以革命力量推翻它的理由。这种社会保守主义最有力的证明见于保罗致腓利门书。在该书里,这位宣告了“不分……自主的,为奴的”这一大宪章的使徒通告一个奴隶主腓利门说准备把一个潜逃的奴隶阿尼西母送还给他,因为“不知道你的意思,我就不愿意这样行”;但是他希望,腓利门可以“永远得着他:不再是奴仆,乃是高过奴仆,是亲爱的兄弟”;诺克斯(J. Knox)认为这意味着阿尼西母可能成为一个福音派基督徒。^④ 虽然莱特福特(Lightfoot)主教说“‘解放’这个词看来在他那里已经脱口而出”,^⑤ 但是保罗却没有强迫腓利门凭基督徒

① D. B. Davis,《西方文化中的奴隶制问题》,New York,1966,第199-200页。

② W. Gass,《基督教伦理学史》,三卷本,Berlin,1881-87,卷一,第226页。

③ Augustine,《上帝之诚》19.15。

④ J. Knox,《保罗书信中的腓利门》,Chicago,1935,第46-56页。

⑤ J. B. Lightfoot,《圣保罗致歌罗西的圣徒和腓利门》,London,1990,第321页。

义务感放走阿尼西母(门 14-16),而且也没有(以这种或那种方式)谈论基督教对作为一种制度的奴隶制的态度这一总体性的问题。

因此,那些继续认为这种制度可以容忍的人是可能丝毫不爽地承认新约的话的:一个人具有对另外一个人的所有权,无论按旧约、新约,严格地说,都不是违法的。^① 与为该撒上税(太 22:21)的问题一样,在这里,新约似乎认为社会上存在着奴隶制是理所当然的。奴隶制甚至被用来类比信徒与基督支配地位的关系,和罪人与魔鬼支配地位的关系。^② 因而,使用耶稣的话作为反对奴隶制的武器,比使用他关于上帝之国的言说作为指控一切尘世王国篡权的依据并不更合理。然而,使徒致腓利门的书信之精神——如果不是信件——的确对奴隶制提出了问题;新的情况的确提出了新的任务。所以,即使教会“允许(奴隶制)延续”,它“也是完全意识到这种制度和作为基督教理想的内在自由与平等之间的脱节的。”^③ 这只是一个时间问题——的确需要一段很长的时间——对于容忍奴隶制和宣告耶稣为解放者二者之间的脱节情况的认识才产生了具有决定意义的行动。

重新发现耶稣为解放者一事不限于关于奴隶制的争论,也不限于英国人和美国人的思想。大概 19 世纪最广为人知的这类发现属于托尔斯泰。托尔斯泰未经审查本的小说《复活》是在《卡拉马佐夫兄弟》之后 20 年发表的;在《复活》中,解放者与宗教大法官的同一对照复又出现,也是在监狱里:一位探监者“十分惊奇地看到耶稣被钉上十字架的大画挂在一个神龛里。‘这

① I. Mendelsohn,《古代近东的奴隶制:比较研究》,New York,1949。

② 《罗马书》6:16;《约翰福音》8:34;《彼得后书》2:19。

③ E. Troeltsch,《基督教会的社会教导》,O. Wyon 译,两卷本,New York,1960,卷一,第 133 页。

是什么意思呢?他很诧异;他的思想不由自主地把基督的形象和解放——而不是坐监狱——联系了起来。”^① 托尔斯泰《复活》的信息是:耶稣的教导是叫人按字面意义理解的。小说最后一章是对福音书几个部分的评论,首先是登山宝训的诫命:小说主人公“想象着,如果人被教导遵循这些诫命,那么人的生活可能变成什么样子。”他感到激动和欢欣,“像读福音书的大量的人的感受一样”。这使他深信不疑“人的唯一任务是实践这些诫命,生活的唯一合理的意义就在于此。”凭借这一感悟,“似乎在长时间的渴求和痛苦之后,他突然找到了和平和解放。”^②

一位苏联文学史学者彼得罗夫(G. I. Petrov)的学术专著写道:“小说《复活》在1899年出版之后,在政府和教会高层中间引起不悦和困窘。”^③ 托尔斯泰的激进基督教观招致他被逐出俄罗斯正教会,但是他对耶稣信息的重新解释也吸引了俄罗斯内外和正教教会内外的关切和注意。他们到在雅斯纳亚·波良纳(Yasnaya Polyana)的托尔斯泰住地去拜访他,访问这种新基督教的先知,从全世界给他写信。甚至萧伯纳(G. B. Shaw)也和他通信,讨论他自己的“神学”,不过,托尔斯泰觉得萧伯纳对福音的轻浮态度令人反感,因为“关于上帝与恶恶的问题委实太重要,不应以开玩笑的口气谈论。”^④ 柏林(I. Berlin)说,托尔斯泰在自己的小说里“是从多层次感受现实的,现实对于他是个别实体的集合,他观察其里里外外,其清晰程度和洞察力几乎是无与伦比的。”但是依据他的哲学和神学,“他只相信一个广大的、一体性

① L. N. Tolstoy,《复活》,第一部,第四十一章。

② Tolstoy,《复活》,第三部,第廿八章。

③ G. I. Petrov,《列夫·托尔斯泰与教会分离》,Moscow, 1978,第28页。

④ 托尔斯泰1910年5月9日致萧伯纳的信,New York, 1978,《托尔斯泰书信集》,卷二,第700页。

的整体”，他最后规定这一整体是“脱离了一切繁复神学或者形而上学的一种简单的基督教伦理……一种驱逐掉不符合一个总体的、十分简单的标准之一切的必须性；这个标准就是：农民喜欢什么，或者不喜欢什么，或者福音书所宣布的善是什么”；这两种标准对托尔斯泰来说常常就是一个。^①“只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”（太5:39）：托尔斯泰关于按字面意义使用耶稣这些话的激进观点，对于大部分的解放预言家和被压迫者的斗士来说，是极度缺乏实用价值的，是向非正义的投降，事实上是“大众的鸦片”。

有一个例外：在南非，有一个印度出生的青年律师，受到了托尔斯泰宗教哲学和伦理哲学的强大影响。他后来写道，托尔斯泰的著作《上帝之国在你心中》（*The Kingdom of God Is Within You*）“令我无比感动。给我留下了持久的印象。在这部著作的独立思维、深刻的道德和真实性面前，全部（其他基督教的）……著作……都显得苍白无力，失去了意义。”^②在托尔斯泰逝世的1910年，他还继续在南非筹建一个托尔斯泰式公社。托尔斯泰在逝世前两个月，1910年9月7日，还曾（用英语）写信给这位在南非的他的崇拜者。除了给朋友和家人的一些私人便条之外，这是他最后的书信，几乎是最后的宗教哲学遗嘱：

我活得越长，特别是现在，在我强烈感觉到死亡临近之时，我越想告诉他人我特别强烈感受到的是什么，和我认为具有重大意义的是什么，亦即什么是不抵抗

^① I. Berlin, “刺猬和狐狸”, *Russian Thinkers*, New York, 1978, 第 51 - 52 页。

^② M. K. Gandhi, 《自传：我的真理实验故事》，M. Desai 译，Boston, 1957, 第 137 - 138 页。

主义,但是实际上这就是虽然被多加错误解释,却依然保持原样的关于爱的教导……这条原理已经被全世界的圣贤宣讲过,印度的、中国的、犹太的、希腊的和罗马的圣贤。我认为表达得最清晰的是基督……外观如此辉煌的整个基督教文明,都是在(对于解放者耶稣真正教导的)一种显然、奇怪、有时是有意识的但绝大部分是无意识的误解和矛盾之基础上成长起来的……1900年以来,基督教世界是一直这样生活的……有一个矛盾一直存在着;这个矛盾迟早、也许很快就会暴露出来,或者会让人停止接受对保存权力来说是必不可少的基督宗教,或者会终止对保存权力来说同样是必不可少的一支军队及受其支撑的暴力的存在。^①

“你们大英帝国政府和我们俄罗斯政府”,虽然名义上忠诚于耶稣基督的权位,却不得不面对这一矛盾及其后果。

托尔斯泰在南非的这位印度门徒和笔友的名字是甘地(M. Gandhi)。他那为埃利克森(E. Erikson)所恰如其分地定名为“战斗性非暴力”的哲学,包含有他起初放弃、但后来又比较重视的传统的印度教因素,以及基督教因素,或者,更具体些,耶稣教导的因素。托尔斯泰的解释帮助他理解了耶稣的真实信息;他和他的印度同胞早已从传教士那里学习了传统基督教之内和之后的这种信息。所以,“一群经济学家会听取论耶稣的讲演(‘也许你们会把我这种插曲看成一种受欢迎的对旧路的偏离吧’)。”^② 1948年1月30日甘地殉教而横死之时,历史已经实现了托尔斯

① 托尔斯泰1910年9月7日致甘地的信,《书信集》,卷二,第706-708页。

② E. Erikson,《甘地的真理:战斗的非暴力的起源》,New York,1969,第281页。

泰临终时的预言。“你们的大英帝国”和“我们的俄罗斯”帝国，都宣称各自政府体现了基督的价值观，却又被那称为解放斗士和非暴力斗士的力量推翻，虽然二者都不属于包容在解放者耶稣的信息之内的那种传统基督教信仰。

但是，凭借他那遵循解放者耶稣精神的非暴力福音，甘地不断赢得许多门徒。他们必将得知，踏上解放者耶稣的足迹，和圣雄甘地的足迹，可以把他们暂时地引向——正如引导了甘地那样——像圣枝主日那样凯旋的游行行列（太 21：1 - 11）。但是这最终会把他们引向紧随凯旋而来的、与国教的冲突。^① 有些人（借用谢尔顿的标题用字）“踏着他的足迹”跟随解放者耶稣而走完从圣枝主日到耶稣受难日的全程，凯旋的道路变成十字架的道路，对基督的效法实实在在地——用新约的话说——“效法他的死”。^② 这些人之一是马丁·路德·金（M. L. King, Jr.），他像甘地一样，于 1968 年 4 月 4 日遭受暗杀者枪弹袭击而殉教。

完成全与耶稣的生活，甚至与他的死亡合一，革命性地依从他的诫命，对于马丁·路德·金从中出现的那种传统也不是陌生的。他是一个美国黑人和自信遵循了 16 世纪大陆再洗礼派精神谱系的美国洗礼派教徒，他的祖先在历史上一向是被蔑视的少数民族，他们常常被迫去认识“门徒身分的代价”，为此忍受压迫，甚至死亡。像许多新教领导人一样，他出身于牧师家庭，后来他常常回忆起，早在他上学学会识字读书之前，在家里和学校他就听到过福音书中的故事和言论。作为一个本科大学生，他最后决定继承他父亲和祖父的事业任牧师之职，进入神学院和神学研究生院。他的研究和学习形成了他的神学、哲学和道德

① 《马太福音》21：12 - 17；《马太福音》23。

② 《腓立比书》3：10。

原则,这些原则,后来铸成了他的生活方式,构成了他的信息,决定了他的公众事务生涯,造成了他的死亡。

他在当神学院学生和研究生时读过的许多书都是当时大多数研究神学的新教学生读的标准用书,他的博士论文是关于蒂立希(P. Tillich)和维曼(H. N. Wieman)思想中有关上帝的教义的;在他阅读书目中有一个名字很突出,在其他大部分学生那里是没有的,这就是甘地;甘地 1948 年之死,正和马丁·路德·金在神学院的毕业巧合。甘地在为印度从大英帝国殖民主义下获得解放的斗争中使用了非暴力方法,也曾表示过这样的希望:“非暴力主义的纯真信息”将要通过美国黑人“传递给全世界”。在美国,一位颇孚众望、对甘地感恩戴德的黑人基督徒是瑟尔曼(H. Thurman)。^① 瑟尔曼通过、并超越甘地的哲学而达到了甘地说到过的耶稣信息,把耶稣描述成为特属于那些被拒绝得到机会和给予满足的人的解放者。但是,是另外一位黑人牧师和思想家,约翰逊(M. Johnson),在费城克罗泽神学院的一次讲演,使这位青年神学生直接接触了作为一个十分实际可行的当代思想体系的甘地思想。他回忆说,约翰逊让他深信,甘地是“历史上把耶稣之爱的伦理当作超乎仅用于个体之间交易性行为的伦理来体验的第一人。”多年后,在他最后一本书中,他依然提到甘地反对“虚无主义哲学”和有可能把他的革命变得“血腥和狂暴”之危险的憎恶感。马丁·路德·金宣告:“圣雄甘地在印度发起的运动之新颖性在于,他让革命立足于希望和爱、希望和非暴力之上。”^②

^① H. Thurman,《耶稣与无遗产者》,New York, 1949。

^② M. L. King, Jr.,《我们从这里走向何方:混乱还是集体?》,Boston, 1968, 第 44 页。

把耶稣教导解释为放弃暴力和超越个人主义的爱之伦理，这一做法代表了马丁·路德·金思想与行动的智慧与道义的基础。在神学院他当作圣经课文来研读的登山宝训，在他任牧师圣职的壮年，变成了政治和社会行动主义的教本。后来他回忆道：

我前去蒙哥马利任牧师之时，绝没想到后来我会卷入一场可以运用非暴力反抗的危机。我没有发动，也没有提出抗议运动。我不过是响应了人们的呼吁，当了发言人而已。抗议运动开始之时，我的思想，有意识地或者无意识地返回到了登山宝训及其关于爱的崇高教导，返回到了甘地的非暴力反抗方法。^①

甘地和登山宝训一直鼓舞着他。他通过这些经验而加以解释的登山宝训的要点，贯穿了他全部的讲演和面向公众的文件。这些文件中最深刻的大概是1963年4月16日完成的《伯明翰监狱书信》(Letter from Birmingham Jail)。在这一文件中，他表达出了一个预言性的希望：“有朝一日，美国南方将会理解，这些被剥夺继承权的上帝的孩子坐在午餐桌前的时候，他们事实上是正站立起来拥护美国梦中最佳善的部分，和我们犹太-基督教遗产中最为神圣的价值观。”^②

对于马丁·路德·金的全部批评家，甚至对于他的一些支持者，以及耶稣教导和登山宝训学术和神学解释者(他们此时已达成某种共识，即耶稣信息是一种“一贯性的末世论”)来说，这番

① M. L. King, Jr., 《大步走向自由》，New York, 1958, 第101页。

② D. L. Lewis, 《马丁·路德·金：评传》，Baltimore, 1971, 第191页。

话显得太过天真。但是,马丁·路德·金对登山宝训的解释事实上是经过周密思考的、高度完备的策略。1959年,他和夫人科来塔·金到甘地之国印度去朝拜,在那里他们看到了“天真的”圣雄所取得的一些具体成果。甘地通过“战斗性的非暴力”完成的解放,是在他之前,可以追溯到1857年印度士兵大起义以及更远的、前仆后继的多次印度起义所未能获得的。马丁·路德·金记述说:“我离开印度之时,比以往更加相信,非暴力反抗是被压迫人民争取自由斗争中所能得到的最有威力的武器。”在谈到甘地具有历史意义的成就时,他补充说:“看到一个非暴力运动的成果,真是备感鼓舞。”^①

在以后十年他自己发动的一系列非暴力运动中,他检验了这一哲学。甚至他的许多追随者,不论是黑人还是白人,都强调非暴力时代已经告终,登山宝训中的解放信息作为“被压迫人民争取自由斗争中所能得到的武器”不可能取得成功。他一再承认,他认为他们的论据日益具有说服力,他们的急切心情感人,他们采取直接行动的策略吸引力越来越大。但是,每一次承认之末他都重申他对作为美国黑人解放政治纲领的登山宝训教导实际可行性的基本忠诚态度。这一纲领的核心是把人类社会看作是“可爱的共同体”。^② 他特别在他的著作《大踏步走向自由》(Stride toward Freedom)^③ 中详尽地描绘了这一共同体。这将是一个社会,在这个社会里,在正义、权力和爱的标准三合一中,正义的历史定义将逐渐通过爱对权力的节制而化为现实。他知道这不会在突然之间发生,而且他十分现实地承认还有很多人不

① D. L. Lewis,《马丁·路德·金:评传》,Baltimore, 1971,第105页。

② K. L. Smith 和 I. G. Zepp, Jr.,《寻找可爱的集体:马丁·路德·金的思想》,Valley Forge, 1974。

③ King,《大步走向自由》,第102-106,189-224页。

会被福音中爱的诫命改变,只有法律,法律的强行实施,才能改变他们。但是他从甘地那里得知,“个体之间的交易性行为”不是“耶稣之爱的伦理”的最深刻涵义,虽然基督教对此解释了千百年。爱的伦理将必定贯穿和改革社会的各种结构;而且,通过这些结构,创造出一种爱与正义的环境;通过权力使顽固不化的人顺从这一环境。

在一位研究美国黑人文学的优秀学者被问及为什么马丁·路德·金没有变成马克思主义者,为什么他的追随者接受了他的非暴力哲学的时候,他毫不迟疑地回答:“这是由于耶稣形象强大无比的力量。”在许多情况下,虽然反响缓慢得令人痛苦,但这也是马丁·路德·金的信息在白人基督徒中间引起正面反响的原因。显然,还有许多人没有做出这样的反响,马丁·路德·金变成了他们的牺牲品——他早就知道他很可能会有这样的遭遇。但是,他的死亡证实了他的生活信念,即:他一直受到召唤,去遵循耶稣的足迹。所以,在1963年12月接受诺贝尔奖时,他再一次重复了登山宝训中宣告的解放福音中耶稣的诫命和应许:

在岁月飞逝而去的时候,在真理之灿烂光辉集中照耀我们这个奇迹般的时代的时候,男男女女一定会知道,儿童也将会得到教导:我们会拥有一片更美好的大地、更好的人民、更崇高的文明,因为上帝的谦恭的孩子曾经是愿意“为了正义而受苦难的”。

虽然在神学上和政治上有含义不明之处,但是这种读解耶稣信息的方法继续鼓舞着争取人类解放的运动。特别是在第三世界,他们举出解放者耶稣来与一切神圣的和世俗的宗教大法官抗衡。但是,现在,人们认为他正在把原来的论断(太4:4)调

转过来,读解为:人不仅要靠上帝之道,也要靠面包生活,不仅认可战斗性的非暴力,也认可直接的行动,不仅祝福那期待来生降临的超自然恩惠的精神的清贫,也引导第三世界劳苦大众走向今生、今世的自然恩惠。这就是卡萨里斯(Casalis)所说的“革命实践基督论”^①。如果我们比较新约中八福之一两种异文,那么,解放者耶稣的这一形象和解放者耶稣早期诸形象之间的对比就可能变得明显可察。非政治地解释解放者基督的一派人士指出,“马太福音”中更为人们熟悉的文句是:“虚心的人有福了!因为天国是他们的”(太5:3)。但是,解放神学是以耶稣在《路加福音》中的呼吁为基础的,“你们贫穷的人有福了!……但你们富足的人有祸了!”(路6:20,24)。^②但是,如果陀思妥耶夫斯基关于宗教大法官的故事是对解放者耶稣最为深刻的描述的话,那么,美国的内战则不仅引起林肯为某种特殊政治行动而引用耶稣权威时承认了这种含义的模糊性,而且也引起以政治解放者耶稣的名义生活和死去的最为激动人心的呼吁。1862年1月,豪何奥(J. W. Howe)借用耶稣的浪漫主义形象,写作并发表了《共和国战斗赞歌》:

在大海彼岸美丽百合花丛中基督诞生,
他心中的荣耀要把你和我都来改变;
他死是为使人神圣,让我们为了人的自由而死,
而此时上帝正阔步前进。

^① Casalis,《正确的思想不会从天上掉下来》,第114页。

^② G. Gutierrez,《解放神学:历史、政治与拯救》,New York,1973。

第十八章 属于整个世界的人

在耶路撒冷、犹太全地，
和撒马利亚，
直到地极。

拿撒勒原来是习俗英语里所说那种穷乡僻壤(hick town)、微不足道的村庄。《约翰福音》中拿但业问(约 1:46)“拿撒勒还能出什么好的吗?”这句话听着就像一句老生常谈。所以,拿撒勒的耶稣是一个村里人,乡下人。他在幼儿时期随父母逃往埃及的故事无论具有什么历史地位,他成人之后足迹所到之处不超过地中海东岸那块地区的疆界。就我们所知,他不懂当时的世界通用语拉丁语和希腊语,虽然《约翰福音》说两种语言都写在挂在十字架上的牌子上(约 19:20)。唯一提及他用文字写字的地方——他俯身用手指在地上写字——出现在文本真实性有疑问的段落里;大部分手抄本都把它收在《约翰福音》里(约 8:6,8)。他谈到“你们知道外邦人有君王为主治理他们,有大臣操权管束他们”(太 20:25),但是似乎是在谈论属于远离他自己地方的一个世界的现象。甚至在复活之后的一次显现中,《使徒行

传》的作者也是让他谈论外面的世界,像一个外省人一样,把世界分为自己周围的环境和其他地域:“但圣灵降临在你们身上,你们就必得着能力,并要在耶路撒冷、犹太全地,和撒玛利亚,直到地极,作我的见证。”^① 因此,住在罗马帝国大都会那些诽谤他的人能够对他嗤之以鼻,认定他出现在“大地某处的某个小角落里”,(用看起来很恰当的一个现代语句来说)没见过真正的世面。^②

拿撒勒的耶稣可以说是外省人,但耶稣基督是一个属于全世界的人。他的名字在地理上的传播,打破了一切藩篱,超过了异教内部见过世面的诽谤之徒,或者基督教内部《使徒行传》作者的想象;他的姓氏早已远远超出“大地某处某个小角落里”,四远驰名,“直到地极”。据沃茨(I. Watts)对《诗篇》第七十二篇的改写:

只要太阳每天连续地旅行,
基督就定会是一切统领,
他的王国从海岸到海岸扩展,
直到月亮不能够再盈亏缺圆。
万国人民以万国的言语,
用最美的歌声把他的爱道叙。^③

这首颂歌在 1719 年发表,当时他的影响最富戏剧性的增长正在开始。因为这一重大发展,用英语写成的最著名的基督教传播史之七卷中有三卷论述 19 世纪,称其为“伟大的世纪”。^④

① 《使徒行传》1:8。

② Eusebius,《教会史》1.4.2。

③ 见 Julian,《颂歌学辞典》1:601,并对这部颂歌在南洋传教史上的地位作了说明。

④ K. S. Latourette《基督教传播史》,七卷本,New York,1939-1945。

在耶稣王的帝国,太阳永远不落;耶稣是属于全世界的人。

基督教传教活动的伟大世纪在许多方面也是欧洲殖民主义嚣张的世纪,这不是巧合。^①与过去几百年皈依基督教的现象一样,传教活动和军事活动有时候是携手并进的,都为对方的目的服务,其方式或本质不是常常符合基督精神的。中世纪的基督教传教方法常常是用战争征服整个部落,然后强令整个敌军在附近的河水中洗礼。^②尽管方法多有不同,但这种方式继续出现在近代传教活动之中。因而,虽然耶稣本人原来生活在近东,但是,作为一种欧洲宗教,他的信息来到世界各国和海上的岛屿;在来自欧洲的宗教和常常又是关于欧洲的宗教的双重意义上,这都是一种欧洲的宗教。的确,在“伟大的世纪”之末和第一次世界大战之前夕,显然是贝洛克(H. Belloc)杜撰出一句具有挑战性的格言:“基督教信仰即欧洲,欧洲即基督教信仰”。^③

把欧洲和“基督教信仰”等同起来的做法,一方面意味着,凡是接受欧洲经济、政治和军事统治,因而接受了欧洲文明的人,都承受了要皈依欧洲对耶稣基督之信仰的压力。但是,这同样也意味着,对耶稣基督的信仰必须以欧洲的条件为依据,或取或舍,而这一信仰所取的形式——组织、伦理、教义、仪式诸方面的形式,虽然按必要性应尽可能多地采纳,却又按可能性尽可能少地采纳,但是必须是这种信仰所采用的欧洲轮廓的形式。

把传教活动视为白种人帝国主义的道袍而拒斥,这虽然在现代东方和西方反殖民主义文献中已经变成一部分固定的见

① A. Schlesinger, Jr., “传教活动和帝国主义理论”, 载于 *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, 1974, 第 336 - 373 页。

② K. Holl, “古代和中世纪教会的传教方法”, 载于 *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 三卷本, Darmstadt, 卷三, 第 117 - 129 页。

③ H. Belloc, 《欧洲与信仰》, New York, 1921, 第 viii 页。

解,却是一种简单化做法。这种简单化做法忽视了贯穿“伟大的世纪”和以前很久基督教传教史中的传记、宗教和政治的现实情况,因为传教士一直是以耶稣的名义来努力理解,并学会尊重他们所面临的各种文化的特性的。而且,还应该指出,在这方面,在历史上,东方教会和西方教会的传教方法之间是存在着明显的区别的。基督教传教士君士坦丁-西里尔和美多迪乌在9世纪来到斯拉夫人那里时,他们不仅把圣经,而且把东正教会的礼拜文献翻译成斯拉夫语。^①与此成为对照的是,奥古斯丁在597年到英格兰人那里去的时候,他不仅带去了福音信息和罗马教廷的权威,而且带去了拉丁文弥撒祈祷文,并且把接受拉丁文弥撒作为皈依基督信仰的条件。^②像西里尔和美多迪乌这样说希腊语的传教士没有教他们的斯拉夫人门徒学习阅读希腊语,可是西方教会传教士却必须教会他们使之改变信仰的民族基础拉丁语,讲解学会拉丁语的意义。在加罗林时期,“处处使用拉丁语,不可逆转地及于祈祷书和书面文字”,拉丁语变成了一种“纯粹的人工语言”。然而,它也是“精神生活唯一的媒介”,而且,与这一过程几乎无关、完全无意的是,它能够又一次变成接近基督教以前的罗马文化遗产和古典拉丁语文学的一种途径。^③

但是,基督徒理解和尊重一种当地文化最突出的例子见于一位罗马天主教传教士,而不是东正教传教士的工作,这就是耶稣会教士利马竇(M. Ricci)在中国的功绩。一位研究中国文化史的当代英国学者称他为“历史上最优异和最杰出的人士之一”。^④第

① F. Dvorník,《拜占庭传教团在斯拉夫人中间》,New Brunswick,1970,第107-109页。

② V. Bede,《英国人民教会史》22。

③ Auerbach,《文学语言及其听众》,第120-121页。

④ J. Needham,《中国科学与文明:引论》二卷本,Carbridge,1961,卷一,第148页。

一代耶稣会教士,在沙勿略(F. Xavier)的领导和鼓舞下,把向中国传教的工作列为议事日程的重要项目。但是在传教过程中,耶稣会教士原是一直遵从西方教会的中世纪工作模式的,介绍罗马天主教弥撒祈祷仪式,禁止使用白话汉语,强令使用拉丁语。随着利马窦于1582年来到澳门,这种方法受到严格重审。利马窦身穿佛教僧服,后来又穿上儒士服装,成为自然科学、中国史和中国文学的知名权威。

这种博学使他能够把耶稣的位格和信息表现为中国文化具有历史意义的追求和渴望的实现,十分类似早期教父把耶稣表现为希腊-罗马对逻各斯的信仰的极致,新约把耶稣表现为犹太人对弥赛亚的希望的实现。利马窦认为,中国人“肯定能够成为基督徒,因为他们的学说之本质不包含任何与天主教信仰对立的成分,天主教信仰在任何方面也不妨碍他们,事实上反而会帮助他们达到他们的经典作为目标提出的安宁与大同。”^① 在他在世之时,尤其是他于1610年逝世之后出现的关于“调和主义”之合法性的“中国礼仪之争”的年代里,利马窦都曾被指责损害了基督位格的独特性。但是,依据他的像《天主实义》(The True Meaning of the Lord of Heaven, 1603)这样的汉语神学著作,对他的功绩的兴趣之高涨一事表明,利马窦一直是一位正统的天主教信徒,正是他的正统使他严肃认真地对待了中国传统的完整性。^② 虽然对当地思想和文化的关注不如利马窦深切,但是,19世纪的罗马天主教传教士和新教传教士都常常努力以耶稣的名义忠诚于福音传播工作,同时深深地(越来越深入地)尊重

① 同样引自 J. D. Spence,《利马窦纪念馆》,New York, 1984, 第 210 页。

② 我只知道真正的意思在无名氏法文译本,《一位中国学者与一位欧洲医生关于上帝真实概念的谈话》中的“真正的意义”,载于 *Lettres édifiantes et curieuses* 25 (1811), 第 143 - 385 页。

他们被派往的国度的本地文化和本地传统。

和过去一样,19世纪和20世纪的基督教传教团造成了许多社会变化和宗教教派归属的变化。对于各国未来文化发展来说,这些变化中最重要的大概是传教团与促进世界读写能力运动之间的紧密关系。对于斯拉夫人的历史而言,这种成就之重大意义的标志是大多数斯拉夫人使用的字母表,称为西里尔字母表,以表彰9世纪“派往斯拉夫人处的使徒”圣西里尔;他和他的哥哥美多迪乌一直受到传统性的赞誉,因为他们创造了这一字母表,以希腊语抄本大圆体字母为依据,又因为斯拉夫语音素复杂而添加几个希伯来语字母。因而,不仅对于9世纪的斯拉夫人,而且对于19世纪的其他所谓异教徒来说,1000多年来,传教士文化的两种基本因素都一向是圣经的、尤其是新约的翻译工作和传教士学校的教育。在非洲和南太平洋的一个又一个国家,基督教传教士在到来之际,都发现没有一种本地语言有书面文字,因此,为了翻译上帝之道,必须为这些语言的一种或几种创造书面语汇。因此,在许多情况下,本地人或外国人对某一语言的科学理解的最初的努力,均来自基督教传教士。他们编写了第一批字典,整理写作了第一批语法书,创造了第一批字母表。因而,用这些语言写出来的第一个重要的名字一定是耶稣的名字,使该名字的发音适应于这些语言的特殊音位结构,一如在欧洲全部语言中的情况那样。新教传教圣经公会,特别是不列颠与外国圣经公会(the British and Foreign Bible Society)和美国圣经公会的起源都归功于19世纪基督教传教团。在19世纪和20世纪,他们把福音书,有时还有新约其他部分和整本圣经,翻译成其他1000多种语言,平均每年5种以上。^①

^① 这方面的资料收集在《译成千种语言的书》(New York, 1938)中。

新教传教协会和罗马天主教团建立的学校和这一事业有密切的联系,而且在福音书翻译和为这一翻译工作提供依据的语言学研究这两项工作中发挥中心的作用。^①同时,这些学校还教基督徒子女和任何其他来就学的人西方语言,和派遣传教士的教会的西方基督教文化。这一情况造成了他们对待当地文化的困惑感,因为教会学校的教师想要以基督的名义来掌握这种文化,而且觉得必须也以基督的名义来拔锄其邪异因素。因为各地的本来传说和践行被认为是和异教的精神和迷信糅合为一的,所以这样的学校认为宣讲这些东西不是自己使命的一部分;然而,为了教授耶稣信息,这些教师又必须学习这种文化,虽然不一定讲授。在毕业于这些学校的亚洲和非洲的领导人的回忆录中,作为攻击白种人基督教殖民主义的一部分,他们几乎都必不可少地要表达出痛苦和指责,指出自己本国文化之根的丧失是传教士教育和帝国主义学校在传教领域和自己国家中的副产品。例如,尼赫鲁(J. Nehru)是在海屡(Harrow)和剑桥(Cambridge)受教育的,用他自己雄辩的英语词句来说,他变成了“一个东西方的奇怪混合物,所到之处,无所适从,在祖国则全然格格不入”,痛感自己与印度平民宗教之间存在着深广的疏离——他一直没有摆脱这种疏离感。^②尼赫鲁的话很可能表达了许多国家数代人的心声,这些人有的是虔诚的基督徒,大部分则是被从本国文化中连根拔起的亚洲人或非洲人,他们在“所到之处,无所适从,在祖国则全然格格不入”。因此,在许多整体文化的生活中,而不仅仅是个体家庭的生活中,虽然严酷,却名副其实

^① 只举许多例子之一,见 F. M. Yang,“天主教传教士对中国方言研究的贡献”,*Orbis*9(1960),第 158-185 页。

^② J. Nehru,《自传:走向自由》,Boston,1958,第 236-250 页。

地实现了耶稣在福音书中的话所描写的那种疏离：“因为我来是叫‘人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。’”(太 10:35-36)

所以，耶稣被看作是一个西方形象，在“青年教会”早期宗教艺术中，他所一直得到的艺术表现一如他在欧洲、英国和美国传教运动福音派和虔敬派文献中之所得。但是，从利马窦和甚至更早的时期，传教活动中的基督教艺术承认有必要用新观众喜闻乐见的形式来表现耶稣的形象。所以，利马窦为他在中国的目的，采用了一个叫威利克斯(A. Wierix)的人的版画中的一幅，该画表现复活后的基督和彼得(约 21)，他把画改变，用以描绘彼得在水上行走(太 14)。^① 同样主题也出现在莫尼卡·刘和佩(音译，H.P. Liu)的《暴风雨平息》(The Stilling of the Tempest)之中；这位女画家有中国姓氏和一个教名——是奥古斯丁母亲的名字(Monika)。在这里，一个中国的耶稣站在船头，责备暴风雨，下令说：“住了吧！静了吧！”(可 4:39)；在这个时候，他惊恐的中国门徒——大部分长着胡子，像西方艺术中的人物，但是脸型是东方的——正在用力划桨，用力拉飘扬的帆。传教士及其会众是熟悉海上暴风雨的险境的，显示耶稣对自然力量主权的奇迹控制了他们的处境。

然而，福音派和虔敬派也很早就已经承认——有时候在传教地带比在家园更为明确——给非基督教世界送去耶稣的肖像——甚至具有本地面容的耶稣肖像，或者送去关于耶稣的文献——甚至用地方口头语言出版的关于耶稣的文献，都是不够的。即使在耶稣在世之时，这也是不够的，所以，他是以一个治病者，而不是教师的身分来临。同样，在第 2 世纪和第 3 世

^① Spence,《利马窦纪念馆》，第 59-92 页。

纪,他的追随者的传教活动也是助人和治病,而不单纯是宣讲福音。“拯救”这个词,在希腊语里是 *sotēria*,在拉丁语及其派生诸语言中是 *salus*,在德语及其同源诸语言中是 *Heil*,都有“健康”之意义。哈纳克指出:

基督教的宣教进入了这个渴望拯救的世界。在它通过予人印象深刻的宗教哲学获得最终的胜利以前很久,它的成功就已经因为它应许和提供拯救这一事实而得到保证。因为这一特点,它胜过了其他一切宗教和教派。它的做法并不仅限于树立与梦想国中想象的药王(*Aesculapius*)对立的真实的耶稣。**基督教有意地、认真地采纳了“拯救或治疗宗教”的形式,或者“灵魂与躯体医学”的形式,同时还承认自己的要务之一是坚持不懈地关怀躯体患病者。**^①

对于通过耶稣实现拯救的福音全貌的这一敏锐的描写,既适用于19和20世纪,也适用于2和3世纪。在3世纪,俄里根对耶稣的描写是“在他身上的逻各斯和治疗力量(*therapeia*),比灵魂中的任何邪恶更为强大”。^② 新约最后一章描写了有上帝羔羊耶稣基督和生命树的上帝之城,解释说“树上的叶子乃为医治万民”(启 22:2)。

在一个从狂暴肆虐的饥饿、疾病和战争中救助各民族的时代里,这种救助已经变成了主导的道德诫命,而医治者耶稣已经占有了中心位置。依据1864年改善战地军队伤病员状况日内

① Hamack,《传教与传播》,(见第六章注5),第108页;重点是原有的。

② Origen,《驳克尔索》,8.72。

瓦会议的规定,为实施这一道德诫命而创建的国际组织取名“红十字会”,这就是耶稣中心地位的象征;该会标志反转使用瑞士国旗的颜色,是一个白色背景上的红十字。然而,以耶稣名义宣讲福音和救助治疗使命二者之间的联系也一直是一个争论的问题,特别是在20世纪。这一争论也像是对于福音书中一句话字面意义的一则评论:“凡因你们是属基督,给你们一杯水喝的,我实在告诉你们,他不能不得赏赐。”(可9:41)可以说似乎在每一个时代都有一些人十分重视称呼基督的名字、辨清一名字的教义意义和神学意义,抵御敌人对这一名字的攻击——但是,他们虽然称呼他的名字,却不给一杯水。而另外一些人却给人一杯水,提供治疗,改善境遇不佳者的社会处境——不过,虽然这样做,却不明显地提及基督的名字。耶稣这句话的意思是不是说这些回应他的召唤的方式中的每一种都仅仅是对这一双重诫命的某种部分的服从呢?在回答这个问题过程中,关于基督门徒在当今世界的首要责任的大部分争论,都集中在这一诫命两个组成部分之间脱节的情况。

这一争论的一个日益发展的特征,是强调耶稣门徒和追随古代其他传道大师的人之间的合作,而不是竞争。主张这种合作的那些耶稣追随者坚持认为,他们对耶稣位格的普遍性和他的信息的普遍性的忠诚程度,不亚于拥护通过传播福音进行征服这一传统方法的人。但是,他们强调,耶稣之普遍性在世界上确立,不是通过消除已经赋予世界各民族的光明与真理的各种因素的办法。因为,无论那真理的近似的和历史的源泉是什么,其最终的渊源都是上帝,耶稣称之为父的那同一个上帝;否则,对上帝一元性的承认就是空洞的。对于历史的基督教之多种因素、特别是它的教条主义和文化帝国主义的批判,引出这样一个见解:基督教在和其他信仰的接触中,固然可提供许多教导,

但是也有很多东西要学习。耶稣的确是属于全世界的人；之所以如此，是因为他使人更加深刻地领会上帝的全部启示，无论这种启示在世界史上何时出现；正因为如此，他自己的教诲和信息继而也获得了更为深刻的意义。依据索得布洛姆主教 1931 年在吉弗特讲演中提出的精辟论断，“作为历史启示者、作为已成肉身的道和骷髅地的奥秘之基督的独特性，在本质上是基督教的独特性格”，这一点强化了这一断言，即，“上帝在历史中，在教会之内和之外显现着自己”。^① 对于这一立场最为完整的陈述是 1932 年代表美国七个新教教派的一个评审委员会发表的、发人深思、篇幅浩大的报告：《传教重审：百年之后一俗人之探索》（*Rethinking Missions: A Layman's Inquiry after One Hundred Years*）。

这一“俗人之探索”的诸作者在对世界，尤其是在亚洲和非洲的传教活动作出广泛的概述之后，用了七卷的资料评述了传教和基督教在世界的事奉情况，不仅对于特殊的策略，而且对其基础哲学也作出令人信服的重审。他们的结论是，对耶稣之特殊性及其信息的绝对性的强调，在传教活动纲领之中虽属必要，但终为一暂时之因素。一位传教史学者总结了《传教重审》的原则：

一般认为，今日传教士的任务，乃是看到其他宗教中的优点，帮助这些宗教的信徒去发现、或者重新发现他们自己传统中的全部精华，在社会改革和纯净宗教表现方式中，与全部其他传统中最活跃、最有进取心的人士合作。目标不应该是改变他们的信仰，即把一种

^① N. Söderblom, 《活的上帝：个人宗教之基本形式》，Boston, 1962, 第 349 - 379 页。

宗教信仰成员引入另一种信仰,或者企图建立基督教的垄断地位。合作应该取代强令。可以辨识出来的最终目的,是各种宗教摆脱其孤立状况,参与一种全世界的联谊境界,从而让每种宗教都找到自己恰当的地位。^①

传统的基督教定则是“除他(耶稣)以外,别无拯救;因为在天下人间,没有赐下别的名,我们可以靠着得救”(徒4:12),对这一定则的如此剧烈的审议不可避免地要引起激烈的讨论和广泛的争议,特别是这一审议提出之时,正值巴特重又强调耶稣之独一无二性和耶稣要求的核心性。

重新定义耶稣普遍性的这些提议出现之时,也正值西方学者对其他宗教传统的语言和文化予以新的注意之日。不足为奇的是,这些学者中有许多人在家庭或教育、或者在这两方面,都和基督教传教团活动有联系。新教传教士的子女,还有许多传教士本人,都是向欧洲和美国解释东方诸文化的先驱者。作为把福音书译成一千多种语言之壮举必不可少准备工作的语言学学术研究,现在变成了一座桥梁,引导西方旅行者作反方向旅行。1875年,德国出生的优秀学者,牛津大学教授,印度学学者缪勒(F. M. Müller),开始出版《东方圣典》(Sacred Books of the East),最后共出51卷。这套丛书向不能够研读原著的读者展现出了东方,尤其是印度宗教圣贤的精神财富。与此同时,由于1893年在芝加哥举办哥伦布世界博览会,以纪念哥伦布发现新大陆400周年,也举行了一次世界宗教公会议,其目的在于彰显这一发现的宗教意义,即:人类不独是欧洲人,因而也不独是基

^① S. Neill,《基督教传教史》,Baltimore,1964,第456页。

信徒,而是全球的、普天下的人。虽然基督教传教活动在 19 世纪和 20 世纪取得了重大成就,但是,看来不可置疑的是,基督徒在世界人口中所占的比例仍在不断地减少,因此,看来不能设想基督教会和基督信息会征服世界全部人口并取代人类其他一切宗教。如果说耶稣是属于全世界的人,那么必须采取某种其他的方式才能如此。

从这一日益加深的新普遍论的精神中演化出来的最为重大的文件可能不是 1932 年的《传教重审》,而是 33 年以后,在 1965 年 10 月 28 日发表的一个文件,即第二次梵蒂冈公会议的《教会
对非基督宗教态度宣言》(The Declaration on the Relationship of the Church to Non - Christian Religions Nostra aetate)。在一系列的简洁而鲜明的段落中,宣言描写了原始宗教、印度教、佛教和伊斯兰教中发挥作用的宗教追求和精神价值;宣言以具有历史意义的肯定性态度表明:

天主教会绝不反对这些宗教中一切真理的和神圣的因素。天主教会诚挚地尊重这些行为方式和生活方式;这些教规和训导,虽然在许多细节上有别于天主教的规定和主张,但是依然常常映射出启发一切人的真理之光明(约 1:9)。的确,天主教会宣布,而且必须宣布,基督是“道路、真理、生命”(约 14:6),人在基督身上找到充实的宗教生命,而上帝也是以他来使万物与自己和解的。^①

宣言引用《约翰福音》中的两段清楚地说明了问题。在《约

^① 《第二次梵蒂冈公会议文件》,第 660--668 页。

翰福音》中,耶稣说自己是“道路、真理、生命”,还说,人只有通过他才能来到天父身边。但是,《约翰福音》也提供了启蒙运动时期耶稣形象普遍论的题铭;《约翰福音》在序文中宣布,在耶稣身上成为肉身的上帝之逻各斯即道,是为来到这世界上每一个人启蒙的。第二次梵蒂冈公会议引用这两段文字的权威,致力于同时肯定普遍性与特殊性,并且以耶稣的形象作为二者的依据。

在第二次梵蒂冈公会议上和基督教全部历史上,特别是第二次世界大战以来的一个特别的问题,是基督教与其母体信仰犹太教之间的关系问题。大屠杀发生在名义上的基督教土地之上,而且,诸教会在反对大屠杀方面的记录在基督教史上不是最高尚的一页。在德国的罗马天主教徒和新教徒中间,正像新约叙述的,使徒保罗曾卷入到司提反殉难的事件中,有人“同意”犹太人的“死亡”(徒8:1),而更多的人(现在看起来不过是事后之聪明)则对当时情况视而不见、麻木不仁。第二次梵蒂冈公会议宣布,它“对任何时代、任何来源的针对犹太人的反犹太主义的仇恨、迫害和表现都深感遗憾”;而所谓来源看来是包括教会过去的一切正式文件和文献的。^① 它还谴责任何“不分青红皂白指控当时在世的犹太人或者今日犹太人”对耶稣之死负有罪责的企图,坚持认为“不应该认为犹太人是受到上帝的非难和责备的”。

对于基督教与犹太教之间关系的这种反思,在一定程度上是全世界对于大屠杀痛感惊骇而造成的后果,但是,这种反思也是伴随基督教的理解力和反思的深化而来临的。结果是自第一世纪以来基督教对于犹太教地位的最具根本性的重审。具有讽刺意义的是,德国纳粹反犹太主义凶狂和大屠杀的年代,也是基督徒

^① 《第二次梵蒂冈公会议文件》,第666-667页。

培育对耶稣、使徒和新约的犹太教特征的新意识的年代,这一意识在梵蒂冈公会议的语言中得到表达。在德国纳粹时代开始的1932年,也是在德国,出版了20世纪影响最为深远的圣经参考书之一,即基特尔(G. Kittel)^①编辑的多卷本《新约神学辞典》(Theological Dictionary of the New Testament)的第一卷。从基特尔《辞典》数百条目中可以得出的最重要的学术和神学总结很可能就是:新约的教导和语言,包括耶稣本人的教导和语言,如果脱离了犹太教语境,就不能得到理解。还依然是在《约翰福音》中,虽然某些语言对犹太人有些敌意,但是耶稣作为一名犹太人对一名非犹太人说话时的记述是:“我们(犹太人)所拜的,我们知道,因为救恩是从犹太人出来的”(约4:22)。在紧接下一句经文中,他继续说:“时候将到,如今就是了,那真正拜父的(这当然是指犹太人和外邦人),要用心灵和诚实拜他。”在这里,主题又一次是普遍性与特殊性,因为二者都以犹太人耶稣的形象为根据。

由于宗教信仰和宗教学术的这些潮流是与怀疑主义和宗教相对主义同样强有力影响奇异混合的,耶稣的普遍性与特殊性不仅对于20世纪的基督徒,而且对于人类,也成为一个重大议题。本书后几章说明,随着对于组织化教会敬重的减弱,对耶稣的尊崇已经增长。“二千年间之耶稣”的形象的统一性和多样性已经表明,耶稣身上所具有的内涵比神学家的哲学和基督论所能梦想到的还要多。在教会之内,和远在教堂围墙之外,他的位格和信息,用奥古斯丁的话来说,是一种“永远古老、永远年轻的美”^②;现在,他属于整个世界。

^① 有关对其现象的讥讽,见 R. P. Ericksen,《希特勒时期的神学家:戈哈特·基特尔,保罗·阿尔特豪斯与艾马努埃尔·赫什》,New Haven, 1985。

^② Augustine,《忏悔录》9.27.38。