

导 言

“人应该是自由的，他不能成为奴隶，因为他应该成为人。这就是上帝的意志。”¹

一

人对他自身来说总是一个问题，这在人所生存的事物中间是一个非常奇特的事情，这种困扰本身就显得意味深长。人提出自我和宇宙的价值、意义和目的问题，并且对他所设想的答案永远感到不满，对这个他所生存其中的世界有着终极的不适应。他是这个世界上唯一有意识地对自己感到不满、并力图克服这种不满而获得超越的存在。人总是与世界有所冲突，跟自己也有所冲突，无论现实对他如何阿谀，也无论他对现实如何奉承，他总表现为现实的反抗者，他甚至能够反对他自己。人无缘无故地思念另一种生活，认为他高于他所取得的任何成就。

这是从哪里来的呢？舍勒曾指出，不可能生物学地论证人的优势和高尚，只有根据精神的原则，人才区别于动物²。舍勒在这种说法中当然是乐观的，因为他只提及了人的“优势和高尚”即所谓的人的“好”，而人的“恶”的特殊

¹ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p51。

² 舍勒确定了人学的四个类型，（1）犹太—基督教类型：人是上帝的造物以及堕落；（2）古希腊类型：人是理性的载体；（3）自然科学类型：人是动物进化的结果；（4）颓废类型：意识、理性和精神的产生是生物的衰落，是生命的弱化。参见舍勒《人在宇宙中的地位》，《舍勒全集》，上海三联书店。

性同样也使人区别于动物，这同样必须诉诸于精神的原则才能得到解释。但问题是那个“精神的原则”出自何处？从世界出发来理解世界、或从世界出发来理解人，或者从人出发来理解世界和他自身，都对解释这个能够评判一切的意义设置了困难。更有趣的是，人的确是这样一种存在，他没有局限在自己的体验和行为所及的范围内，即他并不是被束缚在周围可见世界上的，而是对未知世界开放的，他对感知现实所作出回答的可能性，几乎是无限地变化着的。世界中只有人超出他面前的处境提出问题，同时也超出他处境地作出回答。不仅如此，“他还要超越任何一种可能的世界影像，超越对世界影像的追求，不管这种追求是多么必要。……假如我们的使命不是迫使我们超越世界，那么，我们就不会继续追求了，而且也没有了继续追求的动因。”³也就是说，即使在自己的创造中，人也没有得到持久的安宁，人把自然变成文化，又不断用一种文化代替另一种文化，但是人在这种文化中也没有得到最终的满足。这表明，人的使命也超越了文化，既超越了现存的文化，也超越了任何尚未塑造的文化。潘能伯格把“人独有的超出和超越自己的此在的一切现存规则而提出问题和向前推进的自由，叫做‘对世界开放’”。⁴借用他的说法，我把这种“对世界的开放”叫做“人的自由”，这种自由是人的生存和历史创造中最根本的动力之一。

人的问题之所以困难，是因为人在自然界中根本上是个新事物。人里面包含着某种普遍内容，很难解释为是在自然界和历史进程的其他现实中获得的，

³《人是什么——从神学看当代人类学》，潘能伯格著，李秋零、田薇译，基督教学术研究文库，上海三联书店，1997年，p7。

⁴同上，p3。

相反，自然界和历史的诸多特征却是可以在人的特殊性中加以诠释的。说人“对世界开放”和他的无穷可能性，实际上意味着人面对的是无限，他进入无限之中，也允许无限进入自身之中。人不能单单地被理解为这个世界的一部分，只有在与超越者的关系中才能理解人这一思想不是一个新观念，却一直是一个意义非常的观念。不能从自然界来直接解决人的问题，因为不能从比人低的东西、甚至与人同等的东西出发理解人，要理解人，只能从比人高的东西出发。实际上，我们所看到的关于一个人的一切，都不能穷尽这个人。因此，在宗教意识里，人的问题才被最深刻地提出来。在宗教里，人找到一个超越宇宙的根据，来设想自我与宇宙的意义和目的。正如尼布尔所称，“意义的问题乃是宗教的基本问题，它超越了寻求事物之间关系的通常的理性问题，正如人的灵性自由超越了人的理性能力。”⁵

马克思不仅把自由看为是人与动物的区别，而且把以自由人为目标的人的自由而全面的发展看作是未来社会的基本原则，也是未来社会的基本特征。他在《1844年经济学-哲学手稿》中明确指出，“生命活动的性质包含着一个物种的全部特性、它的类的特性，而自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性。”对人而言，自由或自由人这一价值目标能够涵盖其它价值的最高综合性价值，对这个价值的探讨，实际上就是所有其它价值的具体展开。人的物质价值和精神价值，在一定意义上都是自由价值的组成部分，是自由价值在不同方面即不同价值客

⁵ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, 根据 1996 年 Westminster John Knox Press, p164。

体中的表现。人的精神有一种倾向，就是力求摆脱生命活动的外在规定性，由自己来设定活动的目的；人根据这个目的，通过自己的能动活动，使外在的规定服从自己目的的需要。当然，人可以能动地设置他的目的，但能否设置他行动的结果，这是另外一个问题，将在后文中展开。总之，人对自由的认识和追求贯穿了整部人类历史，在具体历史时段中，自由的内容和自由的实现程度都会反映出那段历史的特征，人类的诸多进步和悲剧常常是围绕着对自由的追寻或不解以至于滥用。

西方世界对自由的论述大致包含下面三个方面：

1. 在社会历史中，当主体想要满足其欲望时他行动的可能性，如反对克制、奴役，争取政治自由、个人解放等；
2. 与必然性无关的自主的力量，如自由意志，反对决定论的必然性以及命运运的克服；
3. 理性主体籍着内在理性战胜情感、以超越的动机战胜低级动机而实现的完满如道德论、神秘主义和一些宗教观念。

很难说人类最早意识到的是哪一种自由观念。苏格拉底和柏拉图把自由当作是内在于人的解放，随心所欲满足欲望的作恶者是他自身的奴隶。人在正确和错误的中间到底有没有自由的选择，将美德与智慧等同的苏格拉底并没有给出答案。如果罪恶是源于对真善的无知，那么从逻辑上就可以排除选择的自由。亚里士多德反对苏格拉底的原则，他认为恶也可以是故意造成的，但他的自由很

难与自发区别开来。斯多亚学派一方面持严格的因果决定论，仿佛是古代“命运”观念的复苏，但同时又强烈主张人有能力成为自己的主人并达到美德，可以说实际上，斯多亚学派认为的真自由就是接受必然性，通过服从普遍理性来脱离情欲和感情、从而能够成为自己主人的人是智慧的，在他之中有一种人性的完美。伊壁鸠鲁学派及其追随者也有很大的矛盾，他们基本上是唯物主义者，却承认人有脱离命运恐惧感的自由选择。在古希腊哲学中，以上三种自由观的问题都不同程度地被提了出来。

基督教、或者更确切地说，犹太教和基督教都强调自由的观念：上帝在创造中的自由、呼召救恩的自由、以及人的自由，没有人的自由，一切规则和制裁都是没有意义的。

基督教的根本信息是救赎，即解放，基督徒从屈服于罪、肉体、律法中解放出来享受属灵的自由。早期教父反对诺斯替主义，知识并不能改变人的根本属性因此诺斯替认为有所谓命定的靠特殊知识而获救得自由的精英团体在正统基督教看来是不可能的。安瑟伦认为自由本质上是一种力量，这种力量能够使人保持意志的正直性⁶。圣伯尔纳（St. Bernard）把自由分成三种：与必然性相反的自然自由、从罪中解放出来的恩典的自由和从苦难中解放出来的荣耀的自由⁷。对路德和加尔文来说，在堕落和完全受欲望所奴役的人之内，不再有自由意志，它与上帝的预知和统治不相调和，路德更是把自由意志比喻成一匹马，上帝或撒旦

⁶ 参 Anselm, *Three Philosophical Dialogues*, translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc, 2002。

⁷ 参 *New Catholic Encyclopedia*, by the Catholic University of America, McGraw-Hill Book Company, 1967。

都可以来驾驭，而同时代的天主教人文主义者们却坚持罪并未完全败坏人的意志，人仍然有自由，否则惩罚就是没有根据的。

但神学家的问题不同于哲学家。当神学家 T. Hobbes 提出决定论时，笛卡尔却有力地肯定上帝的自由和人的自由。上帝的自由是绝对的，是上帝的无限完美的一个特征、也是他至高独立性的一个方面。在某种意义上，人的自由也是无限的，是创造主的一个标志，人可以单单为了显示他的自由而反对明显的、众所周知的善，因此这个自由并不能算为人的完美，因为它也可能成为错误和罪恶的根源，而完美的自由对他来说，应该是不可抗拒地坚持善。对斯宾诺沙而言，如果某物是因其属性的唯一的必然性而存在的，且它能决定自己的行动的话，它就是自由的，而只有一种存在符合这个定义，那就是上帝或本质（God or substance），而上帝的自由和必然性是等同的，上帝没有选择的自由，因为在他没有偶然性。一切从他而出的事情都是作为结论从原则出发得来的。人也没有选择的自由，他的活动不仅由他的本质所决定，也被其它存在的行动所决定。但斯宾诺沙作为理性主义者又肯定，上面所提过的第三种意义上的人的自由的确存在，就是由理性决定的从欲望和感情中解脱出来的那种自由。而莱布尼兹反对这种必然论（necessitarianism），努力恢复自由选择。他认为，自由的行动具有以下特征：（1）自发性，因为本质是所有决定的唯一原因；（2）知性；（3）偶然性，相反的行动并不意味着逻辑和形而上的矛盾。十八世纪的经验主义和唯物主义承认自由是人的属性，但否定意志，因为意志很容易受快乐的影响，比

如根据洛克，意志有“趋乐避苦”的欲望，而根据休谟，人的内在和外在的事实常常依赖于他们的先辈。那个时期的自由观取得了令人瞩目的成就，它关注的是第一种自由，在政治和经济领域的发展中结束了旧的政体，开创了新的社会形态。康德的自由观也分为两个范畴，纯粹理性排斥现象世界的自由，允许本体世界的自由的可能性，而实践理性在面对责任时，凭着暗含了自由的纯粹理性作出决定。实际上，康德对自由有两种观念：一个是否定的，是开始一连串现象的能力，一个是肯定的，是安置道德律时实践理性的自我决定。

当代哲学大量使用自由的概念，但意义各不相同。费希特抬高了创造自由，因着自由，人为自己建立了一个道德应当被实践的世界，黑格尔把自由放在理性之中，这样的自由观排除了偶然性，它包含了内在的必然性，因此可以在组织化很好的国家当中实现。马克思也同样认为自由应当作为人的理性和真正自我的实现，他吸收了黑格尔的观念，加进了唯物主义，真正的自由是当人控制物理世界和社会机制时（目前的情况似乎正相反）每个人应当拥有的，因为马克思主义强调实践，因此严格地说，它谈得更多的是解放而不是自由，人通过解放自己而懂得什么是自由。马克思主义自由观的独到之处是坚持决定论和自由之间的辩证法，没有决定论，自由就是不可能的。伯格森强调精神的自由来反对物质决定论，在他的影响下，意识流小说表现出人甚至可以在精神的自由中克服时间的堡垒，普鲁斯特的巨著《追忆似水年华》在美学上实现了这种自由。存在主义肯定自由，同时也肯定了焦虑和虚无，克尔凯戈尔坚持自由的非理性方面

才是焦虑的根由，而“选择”在萨特的本体论中扮演了非常重要的角色，对他来说，自由是一种有意识的存在，“选择”创造价值，但同时它又是荒谬的。如果说人生的目的是为了最大限度地满足欲望，那么自由就意味着尽可能地摆脱各种限制和束缚，这种“free...from”的自由被称之为“消极自由”；如果认为人的理性可以设定生活的目标，而人又能够通过建立一些必要的准则来达到他所设定的目标，那么这种朝向目标“free...to”的自由被称之为“积极自由”，我们既自由地选择目标，也可以自由地选择籍以实现这个目标的规范。霍布斯相信“消极自由”，而洛克支持“积极自由”。

在它的形而上学本质上，自由不仅意味着主体的非必然性，而且还意味着主体的自我决定，对主体思考的不同方式带来对自由理解的不同形态，比如：

(1) 人被外在所决定；(2) 人通过他的意志决定其内在和外在的行为；(3) 在意志主体中，自我不是完全由自然、环境、甚至是动机所决定的；(4) 超我反对自我和本我，等等。

而在对主体的宗教诠释里又增加了一个属灵的维度，人若没有灵的层面，活动就只具有自然的自发性，这种自发性就仍然被自然界和它活动的具体条件来决定，而有了灵就有了一种新的自发性，因为灵要按照它的本质来行动，灵的特点是向无限者和绝对者开放，且渴望由绝对者本身来满足，主体就以这样的方式来躲开了决定论。也就是说，其它的存在者，仅仅只是它们之所是，即只能按照它们在具体情况下之所是来行动，并且可以按照这些行动作出对它们的

评价，按照马克思的说法，“动物是和它的生命活动直接同一的，它没有自己和自己的生命活动之间的区别。它就是这种生命活动。”而灵则不被任何决定、结局或价值所困，它能够超越它们，人不仅能将世界和他自己的行动纳入反思的范围，而且他自身也超出了这个反思，即只有人，无论他做了什么，被怎样决定，他都超出这些范畴，我们所观察到的人，无论是他外在的言行、内心深处的愿望，还是根据这些对他所产生的评价、甚至包括他对他自己的全部了解，都不能穷尽这个人的存在。灵的这个条件与本体论的自由相关，在灵里面自由地出现了存在的有积极意义的不确定性和可能性，它超越了各种各样的决定论，行动的自由植根于这种本体论的自由之中。

人的自我决定并不只是说他能超越自然秩序，对自然所提供的种种加以选择，而且他还能够超越他的自我，在种种选择项中去选择他的目的和最终的结局。但同时，人仍然是一个被造物，他的生命的确被自然所限制着，他的选择又不能超出世界所给定的范围。人类自由的这一矛盾，克尔凯戈尔以一种绕口令的方式作出了表述：“人之处境的真实情况就是他的选择、决定和他的被选择、被决定是同时存在的，我所选择的不是我所能决定的，因为假如它没有被决定，我就不能选择它，然而如果我不是通过我的选择来决定了它，我就不是真正地选择了它。它存在着，因为如果它不存在，那我就不能选择它，它不存在，但通过我的选择成为了实在，否则我的选择就是一个幻觉。”⁸

⁸ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol.1, Westminster John Knox Press, 1996, p163.
Kierkegaard, *Either /Or*, p182.

二

本论文着意要探讨的是基督教中人的问题，特别是人的自由问题。基督教中特殊的创造和救赎的观念使人的自由问题呈现出不同的面貌。基督教所给出的把圣经宗教和其它宗教区别出来的定义有很多，比如说它是先知的，是历史的，是末世的，或是启示的。一个启示宗教所希望得到的启示，乃是在这个变迁流逝的世界现象之外，是否有维系它的永恒旨意和目的。基督教宣称，这个希望在个人和历史的经验中得到了应证。神秘主义常常相信人的意识在某种深度上是可以参透上帝的秘密的，且能够通过消灭自我意识达到与上帝的联合。但圣经的原则认为这是一种臆想，它认为有限的人除非有上帝亲自的启示，否则是很难了解上帝的意图、并与之建立合宜的关系的。圣经相信，这个超越的上帝能够在有限的历史过程中显现他自己，圣经的启示观同时强调了两个方面，即上帝对世界和人的超越作为以及亲密的关系，其中包括了人的被造、人的自由与自由的限制、人的罪性及其遭致的审判、还有形成基督教最重要的观念——即那胜过审判的上帝的怜悯。

圣经虽然强调是启示真理，但对它所启示的内容部分地能在经验中得到确证。比如在人的意识中有两种普遍经验，一是对人生有限和依赖性的认识，这常常在文学、哲学中有很多相当黯淡的描绘，还有一种是人隐隐意识到自己被自身之外的某种东西所监察着，这种经验被诗篇作者描述为：“耶和华啊，你已经

监察我，认识我。我坐下，我起来，你都晓得……你也深知我一切所行的。”⁹诗人推崇人与上帝的这种关系，因为正是因为有了这种关系，人的伟大才和上帝的伟大一样重要。这种经验并不止于这一种高昂的情绪，它的普遍性还可以从约伯记中看出来，约伯在他的苦难中并非对此感谢称颂，相反却是抗议，他认为上帝的监察是将人生置于一种不可忍受的约束之下，所以他说，“人是什么，你竟看他为大，将他放在心上，每早监察他，时刻试验他？”他觉得上帝对人的软弱简直是太苛刻了，“你任凭我吧，因我的日子都是虚空。”所以他盼望死亡来临，好让上帝无可监察，“我现今要躺卧在尘土中，你明朝要寻找我，我却不见在了”¹⁰这种对时刻临在之上帝的抗议和抱怨，较之那虔敬感恩的称谢，对普通人来说更为真实。

圣经不以自然的因果关系和变迁无常来作为解释宇宙的最终原则，也拒绝以人内心的需要、心智的特殊性、理性法则来解释，这样就必须将宇宙秩序归诸于一个更自由的终极领域。圣经中上帝启示自己就是那一个超越者，是世界的渊源和中心，同时启示人的骄傲和对上帝的抵制足以毁灭他自己。

除了阐明人存在的短暂性和有限性以外，旧约圣经不断地宣告因神人之间有特殊关系，而赋予人类显著的尊严性，上帝和人没有亲属关系，人不是堕落的神，也不是巴比伦神话中有一部分是神的素质所组成的。上帝让他成为独立自主的被造物，并且有上帝的形象，上帝把其他被造物的统治权交托给他。为此，

⁹ 诗篇 39。

¹⁰ 约伯记 7: 16—21。

人虽然也受被造物界的法则统辖，但他比任何被造物更亲近上帝。……在旧约中人所受的最严厉的处罚之一，就是贬为与动物同级，如但以理书 4：13—19；诗篇 73：22¹¹。人的地位普遍地优越于整个自然，这在圣经中是明显的，在整个东方世界里，“自然”常被神化，并且为避免神明和精灵加害于人，人就用宗教仪式去崇拜它们，但希伯来宗教里人不是籍着崇拜自然而得救，人是在管理着自然。

概括来说，基督教的人性观有基本的三点：1、在“人具有上帝的形象”的教义里，注重的是人灵性中的超越高度；2、坚持人是被造的、因而是软弱的、依赖的、有限的存在，深陷于自然界的必然性和偶然性中¹²；3、人心中的罪恶乃是不承认他的依赖性，不肯接受上帝的旨意，妄以为可以脱离上帝而成为自身的主宰，最终以他自己为最后的超越者。基督教人观总是把人看作有“上帝的形象”和“被造之物”的合一体，或者说人是无可限量的被造物。因此可以看出，基督教对人的看法，既不是自然主义的，也不是理想主义的。基督教既考虑到了人的自我超越能力、又考虑到了人的被造性质以及罪恶的基本现实。

按照基督教，人有自由是因为具有“上帝的形象”，上帝是自由的，因此“人是自由的存在物，在人身上有原初的、非被造的、先于世界的自由。”¹³但人

¹¹ 诗篇 73：22 “我这样愚昧无知，在你面前如畜类一般。”

¹² 这种“上帝形象”和“被造之物”的结合体的观念，在陀斯妥耶夫斯基的小说中有着精彩的描写，当人处于最高的灵性地位时，他仍然是一个被造物，而即使是在他生活最鄙陋之处，他也仍然显出若干上帝的形象。他称自己的作品为“在抹布的褶皱中闪现的人性”，如《卡拉马佐夫兄弟》中的长子德米特里性情暴虐、生活放荡，但他仍然喊道：“我虽然下贱卑劣，但还是你上帝的儿子。”鲁迅曾评论道，陀斯妥耶夫斯基的主人公“同时是人的灵魂的伟大审问者，同时也是伟大的犯人。审问者在堂上举劾着他自己的恶，犯人在阶下陈述着他自己的善，审问者灵魂中揭发污秽，犯人所揭发的污秽中阐明那埋藏着的光辉。”

¹³ 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，张百春译，学林出版社，2000年，p138。

的自由与上帝的自由不同，上帝的自由是已经实现了的，因为上帝完全等同于他的属性和本质，用圣经里的话说，就是“因为他不会背乎自己”¹⁴；而人的自由是尚未实现的，有待于抉择的，因为他还不完全等同于他的属性，而他是否等同于他自己的属性和本质正是自由与否的标志，在这一点上，异化的概念是正确的¹⁵。人可以屈从于他的本质，也可以屈从于他的非本质或次本质，他的这个选择可以称为自由，人永远拥有这种自由，他在任何处境下都有这个自由，但还有一种自由，是这种选择的结果，这个结果是他的选择自由所不能决定的，当他选择他的本质时，他就是自由的，而当他选择次本质或非本质时，他自身的自由就丧失了，也就是说，他实现他自己的那种可能性在这个事件中丧失了。因此，基督教认为，一个自由的行为可能包含着永恒的命运，这一点在希腊人思想中是陌生的¹⁶。

在什么意义上、在哪一点上，人——堕落而被罪奴役的人——是自由的？上帝若不干预人的自由的话，他如何使人向善？人永远拥有第一种自由，即选择的自由，现代社会无节制地夸大了这种自由，而在这种自由之中，却永远存在着失败的可能性；但堕落的人没有第二种自由，即他总是被诱惑去放弃自己的根本利益，而选择次本质。圣经认为上帝的普遍恩典使人继续持有第一种自由而只有上帝的特殊恩典才能使人在失败中仍然有可能享有第二种自由。

任何自由都不是独立和无条件的，许多人认为上帝的自由之所以是完全的，

¹⁴ 提摩太后书 2: 13。

¹⁵ 其它被造物也同样等同于它们各自的属性。

¹⁶ 基督教的重要信心是恩典，自由与恩典中间的和谐问题是基督教的特有问題，同时它也进一步将神圣预知与自由的问题复杂化了。本文的研究不涉及这个方面。

是因为它是独立的和无条件的，这种思想是错误的，它可以导致自由论上的无政府主义。上帝的自由也不是无条件的，因为上帝的自由不能背乎他的善，在基督教中，上帝的自由更不是独立的，因为三位一体的教义规定了上帝本身是在关系之中的。上帝的自由之所以是完全的，是因为他对自己的决定永远不是偶然的，而是永远合乎他的善，合乎他的丰富性。上帝将自由赋予人，希望人在其多样性和差异性中表达他的自由，正是人的自由使得世界具有了偶然性，但因为这种偶然性最终是由上帝的善和自由来保障的，所以它不象存在主义者所认定的那样是荒谬的、令人沮丧的，而是变成了爱的自由的表述。因此，只有自由才能实现个体性，也只有通过自由，灵性才能表达它自身，世界因有自由而具有的价值也就在于此。

自由是一种非常具有创造性的力量，它能使人在由一切被造物所决定的处境下突破其决定性，而创造性地实现人最根本的目的。在基督教中，这种自由是可能的，是靠信仰达成的，信仰能够给人提高这样一种创造性的力量，使得人在他的处境中创造出这个处境本身所没有、也不能赋予他的价值。自由的标志就是人能否创造性地参与他的本质。

然而，人的受造性终归决定了人的有限性，但有限性绝非罪的理由，因为上帝看他所造的甚好。人的有限性决定了他的依赖性，而他对依赖什么、如何依赖却被赋予了选择的自由，在这个决定里，考验着人对世界、对他自己和对创造主的领悟和忠诚。因此，人拥有自由本身就意味着人面临失去自由的诱惑，诱惑

正是自由内部的一项内容。而事实上，诱惑是人在这个经验世界中所经历的最真实的事件之一。诱惑的根源就是人是自由的存在物，并且可能在这个自由中脱离上帝，失去自由和他的本质，也可以说，人的真正自由其实是既在他自身之中、但又尚未完成的属性，因此他有可能被诱惑失去对这个自由的最终实现。

三

基督是基督教的核心要义。基督教信仰认为，耶稣就是道成肉身的上帝，他的一生就是上帝亲自临在世界对自己所作的直接启示，这个人的生与死显明了上帝的品格，特别是上帝的公义和慈爱、忿怒和怜悯这个尚未解决的问题，即基督教在耶稣的十字架上看见一个保证，上帝的审判并非上帝对人的最后裁断，同时，上帝的怜悯也并非是通过抹煞历史中的善恶来将审判抹煞掉。基督教并不回避它在关于赎罪和称义的教义上有许多困难之处，而认为这恰是上帝对人的愤怒和赦免的最终奥妙，基督教所宣称的福音就是上帝以他自己的牺牲来克服人所不能克服的罪恶及其审判。拯救成为一种恩惠，这足以打击人的道德成就感因为人无论在道德上进到什么地步，都摆脱不了自我夸耀，而这样一种自骄、自得的安全感恰是基督教所认定的罪恶的根源。

基督教信仰中的基督神人二性表明它相信，在耶稣的人生中既启示了上帝的品格，也启示了人的本质，也就是说，它相信人只能在上帝的品格中才能找到人的真实本质。这位耶稣一生既经历了与人相同的普通事件，也有非同寻常的

遭遇，其中耶稣经受的试探诱惑就是二者兼而有之的。基督教教义中虽然把耶稣当作上帝本身，但新约从未把耶稣曾受试探当作一个丑闻性的事件，早期的基督徒把耶稣记成一个曾经非常极端地遭受试探和忍受试探的人¹⁷，基督教把耶稣受试探但未曾犯罪当作他是救主的重要明证，希伯来书 4: 15 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。”而且根据希伯来书 2: 17-18，“所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在上帝的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。”早期教会中就已经有人把耶稣的一生看作是在诱惑之下的一生，受诱惑是他一生的基本特征，而且他所遭遇的试探诱惑不仅仅是人所普遍遭遇的诱惑，更是这些诱惑的极端形式。

基督教认为，只有在相同的处境中，救助才有可能，所以耶稣出生贫贱、遭人背叛、甚至被上帝离弃，同样，在他结束隐蔽的生活、正要踏向世界大舞台的时候，他在寸草不生的旷野经受撒旦的试探。诱惑是生活中最真实的事件之一是我们经验中最牢固的经验之一。基督教说，当人在患难和试探中被上帝的手握住时，那同时也是一只人的手，一只与这个被救助的人一样的人性的手，这就是基督教所相信最大的安慰，也是“以马内利”的明证¹⁸。

本论文的焦点就集中在耶稣在旷野的诱惑这一事件。诱惑是惊心动魄的，因为这是在魔鬼与上帝之间展开的，在这两个宇宙间最大的对立面、也是两个最

¹⁷ Susan R. Garrett 的 *The Temptation of Jesus in Mark's Gospel* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1998) 中，就把遭受和拒绝试探作为耶稣的生平的最重要活动，以此来探讨耶稣生活的实质内容。

¹⁸ 以马内利，就是上帝与我们同在。参马太福音 1: 23。

洞察人之本性的神秘存在之间发生的。我们是把它解释为历史事实呢还是纯粹的象征呢？只把这个故事当作象征恐怕会失去它的深度。由于现代人只准备接受那些在人性以内可以得到充分解释的事情，因此不习惯将撒旦当作真实的存在，虽然我们也认为确有诱惑，但诱惑的源头不会超出我们自身以外，然而，圣经认为不能抹煞我们自身中恶的倾向与撒旦的怂恿之间的区别，这种抹煞是幼稚和不真实的。当然，诱惑的强度在某种意义上说，的确取决于人的内在感受。耶稣所遭遇的从它的内容上看是一个真正的诱惑，而且耶稣首先不是作为上帝而是作为活生生的血肉之躯站在撒旦面前的，他被赋予了和我们一样的自由抉择，他也是要在肉体 and 物质的条件下对本质作出选择，他的顺从不是事先假定的，不是理所当然的¹⁹，他真实地经历了内心的挣扎。

耶稣到旷野，会想什么呢？我应当怎样生活才是我对上帝的经验的真实态度呢，我应当怎样生活才不否定我所看见和感到的荣耀呢？那荣耀完全是另一个世界的吗，是超越了人的经验所能实现的吗？它是某种孤立的东西吗，是人类经验中的偏见吗？是某种不属于自然界、不属于人类生活中正常情况的某种东西侵入到我里面了吗？我们猜测他可能想到了这些，而这一切仍都是个问题。

关于耶稣在旷野所受的试探，无数神学家怀着敬畏和解经的热情从未停止过对这段经文的诠释，连对这个事件语焉不详、只有寥寥两句经文来记述的最简洁的马可福音 1: 12—13，释经也是成果非凡。但对耶稣这一段特殊经历给予最

¹⁹ 类似的讨论可参见 R. S. Barbour, *Gethsemane in the Tradition of the Passion*, New Testament Studies 16 (1969-70), p247。

精妙的天才发挥的，却当数俄国十九世纪伟大的现实主义文学家陀斯妥耶夫斯基在其天才著作《卡拉马佐夫兄弟》中的一段虚构，叫做《宗教大法官》。《卡拉马佐夫兄弟》的艺术成就可以算作文学的颠峰造诣，而其中的“宗教大法官”无论艺术性、思想性的高度简直令人瞠目结舌，弗洛伊德对此推崇备至，从他的赞誉可窥一斑：“《卡拉马佐夫兄弟》是迄今最壮丽的长篇小说。小说里关于宗教大法官的描写是世界文学中的高峰之一，其价值之高是难以估量的。”²⁰考虑到此后的研究将涉及到“宗教大法官”中的思想，因而在导言中对此先加以概括地说明。

《卡拉马佐夫兄弟》中的老二伊凡是无神论者和怀疑论者，但他的怀疑和拒绝上帝又使他内心深受折磨，剧终当他看到自己的观念所造成的后果时，理智崩溃了。书中第二部第二卷中，他向可爱纯洁的基督徒弟弟阿辽沙讲述了一个他自己虚构的故事，名叫《宗教大法官》，这被称为是“全书最重大、最震撼灵魂的一次精神事件”，“人们可以说这是人类意识中最悲惨的思想，上面引述的文字是世界文学中最痛苦的文字”。²¹故事发生在十六世纪的西班牙，耶稣基督在被钉死 1500 年以后，再次来到这个世界，象上一次一样医治病人，使死人复活，他眼里闪耀着爱与同情，走在街上，人们认出了他，簇拥着他，激动地欢呼着，但突然，九十多岁的担任宗教大法官的红衣主教穿着粗糙的旧教士服带着卫队前来，不由分说地将他抓走了。深夜，大法官独自来到囚房，与他所抓的

²⁰ 弗洛伊德，《弗洛伊德论美文集》，知识出版社，1987，p150。

²¹ V.Razanov: *Dostoevsky and the Legend of the Grand Inquisitor*: pp.159—173.

这个囚犯——他清楚地知道这就是基督本人——长谈，解释他为什么要阻拦基督工作，而且还要将他驱逐出去。在大法官的讲述中，基督始终一言不发。

大法官先发制人，问基督为什么来妨碍他们，并威胁要把他当作异教徒烧死，大法官说，之所以要阻挠耶稣的工作，是因为耶稣的工作已经和教会的工作完全不一样了。大法官提醒基督回想撒旦曾对他施行的三个诱惑，耶稣拒绝了这三个诱惑，他就放弃了唯一可以使人幸福的道路，他的拒绝的确表明捍卫人的自由，但大法官说，自由对人来说是一场灾难，是不可担负的重担，基督给人自由来抉择是否跟从他，但几乎没有人能有足够的坚强来保持忠诚，而不能做到就会永远受咒诅，大法官说基督当时完全可以不给人以自由，而是通过攫取权力、给人以安全来代替自由，那些软弱而不能跟从基督的人固然会受咒诅，但至少他们在地上可以享受幸福安全的生活，而无需承担什么难以担当的重负。大法官说教会现在就是在纠正基督的这个错误，教会拿走了自由，用安全来代替自由，是为了在这个世界给大多数人带来幸福。因此，大法官必须把基督关起来，因为如果任凭基督所为，就会破坏教会的工作，重新给人以自由的重负。大法官坚持他才是真正同情并拯救人类的。他接下来剖析了这三个诱惑。耶稣拒绝了第一个试探，因为他说“人不是单靠食物活着，乃是靠神口里所出的一切话”，大法官说绝大多数人都是软弱的，他们不能在饥肠辘辘的情况下靠着上帝的话生活，基督理应当带来食物，将人从饥饿中解放出来得自由，而不是让人在饥饿的时候有什么选择的自由。第二个诱惑是行神迹，撒旦引用圣经的话诱

惑耶稣从高处跳下，而不会受损。大法官说基督应当给人行这个神迹，因为大部分人为了满足宗教的信念需要看到神迹，人需要崇拜超自然的东西。第三个诱惑是权力，撒旦将万国和万国的荣华都显给耶稣看，诱惑他做世界的王。大法官说基督也应该拿下这个权力，但他没有，所以现在教会就以他的名义来拿，好让人为了安全而放弃自由。大法官最后告诉基督的是，他们追随的是撒旦而不是他自从教会征服了罗马帝国之后，它所做的就是撒旦的工作，这不是恶的，恰恰是因为教会为人类寻求最好的和最安全的利益。故事的结尾意味深长却出人意料基督听完之后，走上前来吻了大法官，大法官放了他，并叫他再也不要回来了。

故事本身叫人目瞪口呆，常常使人无法作出判断。作者陀斯妥耶夫斯基是站在基督一边、强烈地反对大法官的，但后者也不是等闲之辈，他的讲述和宣称极为雄辩，甚至能令坚守信仰的人乱了方寸。大法官的人生观确实是对人性深刻而真实的描绘，而且有历史本身的发展为他佐证。这位大法官如今已位极人间至尊，具有极高的智慧，握有极大的权柄，但他也曾备受艰难和迫害，曾经在沙漠吃过蝗虫和树根²²。他以前也许一直坚守贫穷、拒绝权力，坚持一种最纯洁的信仰，坚持人的自由选择，但后来却改变了想法。这是他第一次讲出他在这整个九十年的人生中、经过对人性的深入观察和沉思默想之后提出的最大疑问，这是代表人对上帝的提问，被造物对造物主的提问，所提出的问题是有关人性、人生社会及其历史命运的一个根本问题。

²² 沙漠教父的修炼之道，圣经新约中的第一人施洗约翰就是如此风格，由此代表基督教中最克己的一支，多数有禁欲主义倾向。

宗教大法官实际上对灵的世界有着异乎寻常的敏感，他高度评价这三个诱惑的深度，将之称为“神迹”本身，但他却愤然抛弃了基督对这三个诱惑的答复，另立门户却又以基督的名义。诱惑事件在这个反对者的口中呈现出它的深度他说：

“如果说人世间真的出现过什么伟大的奇迹，那么就在那一天，就在提出三个诱惑的那一天。提出这三个问题本身就是一个奇迹。如果我们作一个假设，当然仅仅是打个比方，或者作个试验，假如那恶魔提出的三个问题在《圣经》里已经不留痕迹地消失了，而现在需要重新恢复，需要挖空心思重新想出来，编出来，为此召集世界上所有的贤者——掌权者、最高主教、学者、哲学家、诗人——并交给他们一项任务请大家构想并编造三个问题，这些问题不仅要符合事情的原状，而且要用三句话，只用三句人类的语言说清楚世界和人类的未来，那么你是否认为全世界所有的聪明人通力合作之后能够提出三个问题，它们在力度和深度上跟当初那个聪明能干的魔鬼向你提出的那三个问题不相上下呢？单凭这三个问题，就可以知道你不是在跟现有全部的人类智慧打交道，你碰到的是永恒的抽象的智慧。因为这个问题似乎把人类未来的整个历史集合成一个整体，并且预告了它的前途，同时也出现了三个形象，它们囊括了全世界人类本性中所有无法解决的矛盾。这在

当时不可能看得清楚，因为未来的情形还无法知道。但是现在，过了十五个世纪以后，我们看到这三个问题所包括的一切已经被认识、被预告被证实了，再也不能增添或减少任何内容了。”²³

在宗教大法官看来，再没有比在这三种诱惑中所揭示的一切更真实的了，在这三个问题中，仿佛集中预示了人类未来的全部历史，囊括了人类天性的一切无法解决的历史性矛盾，这就是诱惑耶稣取消对上帝忠诚的三样东西，大法官总结为物质、神迹和权力。

大法官认为这三个方面是在三个诱惑中分别呈现的，其实不然，第一个关于“饼”的诱惑就全然涵盖了种种。因为这不单纯是一个“饼”的问题，一个经济的问题，它也是一个社会问题，一个分配正义的问题，一个涉及到人间社会和政治秩序的基本问题，一个涉及到权威、崇拜以及统治的合法性的基本问题。

²⁴因此我将研究限制在耶稣在旷野所遭遇的第一个诱惑里，这是自由与诱惑的典型事例。

当我们怀着自豪的心情宣称人是自由的、人是超越的、人是灵性的时候，这一切却都如此不堪一击，饥饿就能使人忘记并丧失这一切。耶稣代表人在旷野与诱惑相遇，诱惑实际上很简单，你能在饥饿以及饥饿所代表的一切处境中相信上帝、坚持你的自由吗？在这种状况下，人并非通常把自由放在首位，而是物质需要，一个饥饿的人不知道除了饱足之外救赎还有其它意义，他或者屈服于一

²³ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，pp.306-307。

²⁴ 参何怀宏，《道德、上帝与人——陀斯妥耶夫斯基的问题》，第六章，人的自由。
<http://www.phil.pku.edu.cn/personal/hehh/xszz/ddsd/15.htm>

个权威、或者寄希望于神迹来得到保障，并顺便从中获得生命的意义。

这就是耶稣在旷野时候的处境，按照圣经，他已经禁食四十天了，饥饿使身体衰竭，而且唤起了一种非常难以克制的专横的欲望，食物是他最紧迫的愿望，况且以他的权柄制造出食物既可以缓解饥饿又可以证明他神子的身份，撒旦的这个提议看上去既天真无邪又值得赞许。身体的需要成了试探的机会，胃口的满足也成了寻求神迹的目的。更有意思的是，耶稣不仅是作为普通人在旷野挨饿，按照基督教的教义，他同时也是作为弥赛亚在决定：究竟应当在什么基础上建立人的命运？上帝的话语、法则？还是饼以及饼所代表的一切？

论文第一章讨论该诱惑事件的历史背景和文本的一些细节问题，结合了西方传统解经对于该事件在描述性差异、关键词理解上的研究成果，重点探讨了耶稣在当时代可能遭遇的社会问题、民族问题——这些问题将在后面的论述中展开为对耶稣的诱惑——和旷野事件在教义中的地位以及与旧约圣经的关联，反映出诱惑事件在整部圣经中有一种历史和教义上的连贯性。基督教的自由观是建立在人性论的基础之上的，因此第二章在讨论耶稣作为“人”在面包问题上所经历的普遍境遇时，首先考察了与自然主义、世俗主义、理想主义、二元论等人性论不同的基督教人性论，从而理解这个试探中自由与诱惑的含义，耶稣的旷野试探与亚当的伊甸园试探指向的都是“无神的尝试”，因此构成了二者之间的诸多可比之处，其中也特别将“理性主义批判”作为对原罪问题的新解来探讨自由的问题。除了饥饿与匮乏中耶稣代表着普通人的普遍境遇之外，他作为弥赛亚

还身负另外的压力，就是要决定什么是“救赎”，以怎样的方式“救赎”，因此第三章讨论当罪恶问题转化成饥饿问题时，耶稣面临着社会变革的“解放”诱惑和他个人为王的“荣耀”诱惑。面包不仅仅是人生存的物质方式，而且还是生存的意义方式，因此，第四章探讨了旧约圣经中的十诫命里关于偶像崇拜的第一、二诫命，以及历史和生活中偶像崇拜问题与自由的冲突。第五章提出旷野诱惑还包括了虚假的宗教情怀——神迹信仰——和由此而来的对自由与力量、权柄关系的诱惑性理解。当耶稣拒绝“面包”中的种种试探时，他最后的、也是最深刻的诱惑凸现出来，那就是对苦难的逃避，第六章探讨基督教的苦难观对神正论的重新解释和苦弱之上帝之于自由的意义。耶稣拒绝旷野试探所呈现出来的圣经中的自由观对社会性的自由、历史文明中的自由、成功者的自由等都提出了质疑。

耶稣最终抉择了抗拒试探，而人也最终弃绝了耶稣，——二者甚至都是同样以“自由”的名义，他们之间的对抗所揭示出的“自由”差异何在呢？基督教所认定的自由到底意味着什么呢？是一种可能呢还是一个幻觉？让我们重新回到公元三十年左右的巴勒斯坦的旷野。

第壹章 耶稣受试探的历史背景 及其在教义中的传统意义

为了使这个事件对犹太读者更有意义，福音书作者采用了犹太律法教师拉比的写作方式，以比喻的形式讲述耶稣被试探。如果是这样，那我们就无需在巴勒斯坦地图上去寻找马太在 4: 8 中所提到的高山，也无需坚持魔鬼将耶稣真的带至殿顶，或是他们之间有人际交流意义上的语言对话，这些在描述上都属于比喻的层面，但这种看法决不鼓励我们轻率地、浪漫地、虚拟地对待这个文本，基督教认为福音书作者虽然伴以某种想象的方式讲述了耶稣受试探，但它却在

更为惊人的意义上比我们所猜想的还要真实和可畏。耶稣受试探并非象某些神秘主义者所认为的那样属于孤立的灵修层面，耶稣生活和受试探的历史环境以及他的犹太背景都是旷野诱惑的大背景、甚至直接构成了诱惑的内容。本章梳理了基督教传统释经学的成果，对文本做了一个字句上的分析和历史的描述，特别指出了耶稣受试探与旧约历史中以色列民旷野飘零事件之间的相关性以及由此而来的耶稣受试探的挽回效应；考察耶稣身处的历史背景以理解犹太民族将“弥赛亚”期待政治化而给耶稣作为解放者受诱惑所带来的压力，也为第三章的阐释作了预备。

第一节 耶稣所处的时代背景

一

耶稣诞生于公元前约 4 或 5 年²⁵，是作为犹太人诞生在罗马帝国治下的巴勒斯坦地区。基督教将耶稣的诞生标识为“新约时代”的开始²⁶，直觉上，很多人会以为新约时代所承继的历史背景就是旧约时代的历史，而实际上，新旧约之间还相隔了约四百年的历史，其间犹太民族政治状况发生了很大变化，产生了许多教派，其宗教文化也有改变，且公元前 250 年左右，七十士译本面世，

²⁵ 中外古代的历法大多以帝王立国或在位来换算，今日通行的历法是以耶稣诞生为界，分为公元前后两纪，这种计算始于公元 525 年，由一位名为丢尼修·埃塞古厄斯的修道士提出的，他把耶稣出生的年份定为公元元年。而事实上，经史学家、历法学家的大量考证，按照现行的历法，耶稣诞生于公元前 4 或 5 年。

²⁶ 新约时代又以耶稣生前与生后为界划分为“耶稣时期”和“耶稣后时期”，有关耶稣时期的历史，四部福音书作了详细的记述，耶稣后时期则由使徒行传和保罗书信提供了资料。

旧约从希伯来文翻译成希腊文，开始在更广泛的领域里产生影响。

必须清楚地说明犹太人在新旧约前后几百年的民族经历，才能理解耶稣时代的犹太人对他的宣称为“上帝儿子”作何期待，才能理解耶稣所面临的真正试探。现将大事记列表如下：

- 公元前 722 年，亚述国灭北以色列（首都撒玛利亚）
- 公元前 612 年，巴比伦灭亚述
- 公元前 587 年，巴比伦灭南犹太（首都耶路撒冷）
- 公元前 539 年，米底—波斯（Mede-Persia）帝国灭巴比伦
- 公元前 333 年，马其顿亚历山大大帝灭波斯
- 亚历山大死后，埃及的托勒密统治以色列
- 塞琉古王安提阿古把巴勒斯坦从埃及分割出来
- 公元前 143、2—63 年，犹太人在马加比家族领导下独立，为期只有八十年
- 公元前 63 年，庞培攻占耶路撒冷，自此，犹太一带直辖于罗马中央政府的叙利亚省的一部分
- 公元 64 年，罗马城失火，尼禄迫害基督徒
- 公元 66—73、74 年，第一次犹太人叛乱
- 公元 130—135 年，第二次犹太人叛乱

也就是说，犹太人早在公元前八世纪就开始国破家亡²⁷。长期在异族的统治

²⁷ 直至公元后 1948 年 5 月 14 日以色列复国、宣告独立。

下，犹太人早已蓄积了满腔的民族主义情绪，特别是他们对其“上帝选民”身份的强烈的自我意识，更使得他们在心中激起了强烈的骄傲和愤恨。公元前 63 年，庞培率领罗马军队进攻耶路撒冷，废掉了犹太人马加比家族为期八十年的“哈斯摩尼阿王朝”最后一位统治者亚立斯托布二世。罗马人以力量自骄，对弱小的殖民地极尽欺凌，特别对犹太民族的宗教信仰横加侮辱，这使得犹太人和罗马人的冲突愈加白热化，实际上，革命一触即发。

犹太人在长期的被欺压的过程中，根据本民族的信仰，积累了对弥赛亚的盼望，他们回忆起了带领以色列人出埃及的伟大民族英雄摩西，回忆起上帝对恢复大卫王国的保证，然而，从旧约最后一部先知书玛拉基书到新约的施洗约翰，上帝整整沉默了四百年。当时，革命的激进主义犹太人中间的普遍而公开的情绪，其目标是推翻罗马政权，起码是罗马在犹太地区的殖民政权，他们当然地认为推翻反上帝的罗马帝国是一项神圣使命，并借此要恢复大卫国的光荣秩序。

因此，可以说，在耶稣时代，革命随时可能爆发，人民翘首以待的是一个有特别号召力的领袖。这可以从犹太人的第一次、第二次叛乱中看出。第二次叛乱时的领袖是哥斯巴的儿子西门（Simon ben Koziba，希伯来名字），也称为“巴柯巴”（Bar Kokhba），亚兰语意思是“明星”，当时他的支持者根据民数记 24：17 “有星要出于雅各，有杖要兴于以色列，必打破摩押的西角，毁坏扰乱之子”，认为他就是那位预言的“弥赛亚”，这场叛乱开始时规模颇大，

以色列人对此寄予了极大的期望。由此可见，犹太人的“政治弥赛亚”期待根深蒂固，且日渐高涨。

“无疑，耶稣的故乡加利利对革命号召是最敏感的，而且被认为是奋锐党革命运动的发祥地。其次，毫无疑义的是，至少有耶稣的一个追随者，奋锐党人西门是革命者。”²⁸从对异族罗马人统治的精神反抗和政治反抗来看，没有一个民族像犹太人那样顽强。罗马当局对犹太人造反的惧怕是有充分理由的，因为在很长时期以内，叛逆的情绪和形势是极其严峻的，而且，这些造反派与妥协的犹太教会的高层领导不同，他们拒绝与殖民政府进行任何形式的合作，甚至号召群众拒绝纳税。

局部的起义、造反此起彼伏，虽然无法与罗马的强大军事力量抗衡，但也无法完全被消灭，相反，每一次的镇压更加激起民愤。在盛大的传统节日，大批犹太人云集耶路撒冷，情况就总是非常险峻，罗马在犹太地区的执政官往往就会亲临耶路撒冷坐镇，本丢·彼拉多也是如此²⁹。实际上，在彼拉多治下，他连续不断的暴虐行为和对犹太民族宗教、传统的蔑视造成了一股强烈的不满情绪³⁰，起义随时会爆发。然而，直到彼拉多因其残暴政策而被罗马免职的三十年后，分散活动的小股“游击战”才演变为当局无法阻止的一场伟大的民族战争。此次战争中，又有一个奋锐党领袖吉沙拉的约翰是加利利人，他在和其他革命者发生长期冲突之后保卫了圣殿地区，直到罗马人攻破三重围墙，圣殿最终被

²⁸ 汉斯·昆《论基督徒》，杨德友译，房志容校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p222。

²⁹ 耶稣传道时期的罗马巡抚，曾亲审耶稣，并下令定耶稣上十字架，公元26年任职，公元36年被免职。

³⁰ 参路加福音13:1。

大火烧毁，随着耶路撒冷被占领，革命悲剧性地告终了。即使如此，仍有一个抵抗组织坚持在马萨达要塞顽强坚守了三年左右，最后一批抵抗战士宁死不屈，自杀身亡，因此该地区成为了犹太人的民族圣地。

二

由此可见，犹太民族的内心所怀着的是对一个解放者的期待，他能够给予这个贫困、弱小的殖民地国家的人民以面包和自由，这一点，无论是犹太人还是罗马人，都心知肚明，二者都对自由、解放的问题极其敏感。耶稣公开传道之后因其广施善行和神迹奇事深入人心，特别是犹太人民族主义地理解了他所宣讲的“上帝之国的来临”，对他给予了深切的期望，认为他就是等待已久的政治弥赛亚——恢复大卫王国的救主基督，甚至他的门徒在他复活、重新听他传讲上帝之国四十天后、在他升天以前仍然执着地问他：“你复兴以色列国就在这时候吗？”³¹耶稣本人对此也许啼笑皆非。不仅是他的人民、他的追随者如此期待，连他的敌人——法利赛人等宗教领袖——也以此为把柄来状告他，“犹太人的王”是耶稣受死的罪名，那些一心想要置耶稣于死地的人甚至用这个词语来威胁犹豫的彼拉多，这一罪名起了决定性的作用，耶稣被罗马当局处以死刑是出自政治原因，十字架是当时惩处奴隶和造反者的死刑。

因此，有人把耶稣当作社会政治意义上的革命家、解放者是不奇怪的，但正如汉斯·昆在《论基督徒》中特别澄清的那样：“然而，我们不能把耶稣认

³¹ 使徒行传 1: 6。

作为一个游击战士、造反者、政治鼓动者和革命者，或者把他的上帝之国的讯息变为政治—社会行动纲领，除非我们歪曲和重新解释全部的福音书记述，完全片面地选取资料，不负责任和武断地断章取义——无论是耶稣的言论还是集体的创作，大大地忽视作为一个整体的耶稣的讯息：总之，除非我们使用长篇小说作者的想象力，而不采用历史批评方法。……为了耶稣自己的缘故，不管时代精神怎样——他既不是某一制度的支持者，也不是政治—社会革命家。”³²

有趣的是，虽然到今天解放神学仍然把他理解为对拉丁美洲解放运动的直接支持者和理论依据，但考虑到耶稣当时的情况仍是发人深思的。虽然他尖锐地批评社会不义、抨击富有者和王宫中身着“细软衣服的人”³³，讽刺世上的王³⁴，还骂希律是一只狐狸³⁵，他代表了贫穷的人、受迫害的人、被遗忘的人，虽然他自己也是直接被罗马当局所杀害，但有趣的是，他却从未像他的同胞那样将罗马视为敌人，而实际上，真正要置他于死地的也并非罗马人，而是犹太人，特别是犹太的宗教代表。这表明，与他真正相冲突的并非社会政治矛盾，而是自己民族之中的宗教信仰的差异。耶稣屡次预言自己的受难，每一次都明确指出是被“长老、祭司和文士”³⁶弃绝、迫害，但他从未言及罗马人，只偶尔含糊地说道“人”³⁷或“外邦人”³⁸。他曾强烈谴责文士和法利赛人，其严厉近乎咒诅³⁹，

³² 汉斯·昆，《论基督徒》，杨德友译，房志荣校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p226。

³³ 马太福音 11: 8。

³⁴ 路加福音 22: 25。

³⁵ 路加福音 13: 32。

³⁶ 参马太福音 16: 21；马可福音 8: 31；路加福音 9: 22。

³⁷ 马太福音 17: 22, 23；马可福音 9: 3；路加福音 9: 44。

³⁸ 马可福音 10: 33, 34；路加福音 18: 32, 33。

³⁹ 马太福音 23 章。

但他似乎从未以这样的语气论及殖民地的政治，而且根据福音书的记载，有人曾向他控诉彼拉多的残暴以及褻渎的行径，希望得到耶稣对革命的同情与支持，甚至可能期待他振臂一呼、揭竿而起，但出乎预料的是，他不仅没有抨击罗马当局，反倒严厉地要求自己的人民悔改⁴⁰。他从未陷入煽动反罗马的民族情绪之中，“他避免使用有如弥赛亚和大卫之子这样的称号，因为这类称号可能受到错误的政治解释。在他关于上帝之国的讯息中没有丝毫的民族主义和对非信徒的偏见。他从不谈论恢复大卫王国的权力和荣誉。他从未显示出具有政治目的的行动迹象以求获取世俗权力。相反，他没有政治希望，没有革命战略和策略，不为政治目的而争取名誉，不巧妙周到地与特别的团体联合，不想方设法长期周旋于各种机构，没有积累权力的倾向。我们所看到的均与此相反：放弃权力、宽容、恩惠、和平；脱离暴力与反暴力的恶性循环，犯罪与惩罚的恶性循环。”⁴¹

“耶稣一生中反反复复面临的诱惑之一，就是以所谓的正义革命的方式，也即暴力的方式去履行社会责任，从社会中退出对他从未构成过诱惑，……如果我们能够理解他既拒绝寂静主义的清静无为、又拒绝政治建设的责任和宗教战争，那么我们或许能理解耶稣。”⁴²根据希伯来书 4: 17，耶稣所遭遇的试探诱惑是人所普遍遭遇的诱惑的典型，而且首先是犹太人在当时代所受的诱惑的典型，那么那个时代的犹太人所盼望的是什么呢？就是像摩西、大卫那样的民族英雄，发动一场圣战，将他们的压迫者罗马敌人彻底打败，据 Jeffrey B. Gibson 说，

⁴⁰ 路加福音 13: 1-5。

⁴¹ 汉斯·昆《论基督徒》，杨德友译，房志容校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p227。

⁴² John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p 98.

耶稣时代的犹太人差不多个个都被叛乱的魅力所迷住了，热血沸腾⁴³。

正如汉斯·昆所说的，如果耶稣在巴勒斯坦完成的是一项激烈的农业改革，那他早就被人遗忘了，如果他寻求的是犹太人奴隶的普遍解放，那么他最多不过是斯巴达克斯，他的十字架也与斯巴达克斯起义失败后阿比安大道上七千格十字架没有任何区别。⁴⁴

但耶稣之所以不是历史的一段小插曲，乃是因为他没有要求、更没有发动一场社会的、经济的、政治的革命，这个人所产生的影响连续不断地改变了世界是因为他坚持要从人的内在和隐秘的天性出发颠覆这个世界。他认为人必须摆脱的不是现存的某种社会制度，人要彻底摆脱真正异己的势力，那就是恶的力量，它包括仇恨、死亡、人的自私自爱以及在某种情况下的世俗力量等等，他呼唤人内在的自由，并以他自己的一生来验证这种自由是否可能。

耶稣所处的时代，犹太人的宗教、司法、行政是密不可分地交织在一起的，这一结构受到同一批人的管辖：由神职人员组成的教阶，他们世袭教职，因向罗马政权妥协而在犹太人不得人心。他们大概有七十人，在一切宗教事务和公民事务中享有极大的权力，是耶路撒冷的最高理事会。大祭司虽然是罗马官方指定的，却永远是犹太人民的最高代表，其次还有长老和律法师，耶稣与这些当时重要的宗教阶层都没有什么关系，实际上，这些人很快都变成了他的敌人，显然从一开始他就不属于他们。

⁴³ 参 Jeffrey B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, Sheffield Academic Press, 1995, p11。

⁴⁴ 参汉斯·昆《论基督徒》，杨德友译，房志容校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p231。

“历史的耶稣不是自由—保守政府党派成员或同情者。”⁴⁵福音书中常常提到的、不相信复活的犹太教支派撒都该人，在政治上是对外的自由主义和对内的保守主义的混合体，他们对罗马主权妥协，实行适应和缓和的“对外政策”，但对内则保存他们自己的权力，以求维持神职的、教会的国家中一切可以维持的东西。但耶稣既不附同罗马主权、罗马精神，也无意维护现存秩序，既不赞同当时教阶对律法所持的保守解释，也没有放弃犹太教中所特有的对“上帝之国”的光荣信念。

当时的犹太贵族——高级教阶中的领导和政治家，对罗马人强大的世俗权力和希腊文明的丰富性五体投地，但在民间，广大的犹太人相信，上帝对犹太人的永恒统治即将到来，随即到来的是犹太人对世界的统治，这就是上帝要临到的对世界的末日的、最终的完成。耶稣分享了他同时代人对末日的强烈期待，但他对上帝之国的理解，与他们却是不同的，审判不是对异教徒的审判、对上帝敌人的无情镇压和以色列的最后胜利。对他来说，现存制度不是最终的，任何制度都不是最终的，而历史正走向其终结，他相信在他有生之年，上帝就会改变甚至结束历史的进程，痛苦和死亡将要被消灭，拯救和和平将永远确立，这就是世界的转折点和对世界的审判。

第三节 耶稣遭遇试探时的个人背景

⁴⁵ 汉斯·昆《论基督徒》，杨德友译，房志容校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p217

根据路加福音，耶稣的传道生活是始于三十岁⁴⁶。福音书对耶稣两岁以前的相关生活有较细致的记述，根据这些资料，重整如下：

- 耶稣诞生（路加福音 2：1—7）
- 牧羊人到访（路加福音 2：8—20）
- 耶稣受割礼并在圣殿奉献（路加福音 2：21—38）
- 耶稣与父母返回拿撒勒暂住（路加福音 2：39）
- 几位星象家到伯利恒探访小孩耶稣（马太福音 2：1—11）
- 逃往埃及（马太福音 2：13—21）
- 再返回拿撒勒定居（马太福音 2：22—23）

耶稣此后一直到公开传道的生活几乎不见于福音书和其它材料⁴⁷，不为后人所详知，按照约翰福音提及的四个年度的节日⁴⁸，耶稣的传道生涯大概有三年半左右。

根据福音书，施洗约翰的唤醒运动稍早于耶稣的公开活动，并且耶稣也接受了约翰的施洗，这一事件是耶稣生涯的转折点，它是耶稣开始圣工的第一次公开活动，是他登上历史舞台的第一次公开亮相，从此他结束了他不为人所知的隐秘生活，他的生涯至此就与神圣使命联系起来了。四部福音书中的三部对观福音书同时记载了耶稣在旷野受试探和约旦河受洗，而且都明显地将这两件事情在时间上和意义上联结起来⁴⁹，并且都记载了施洗之时所发生的难以置信和不可思议的事情。鉴于这一事件的特殊性质，现将对此记录最为详尽的马太福音 3：13—17 摘录于此：

⁴⁶ 路加福音 3：23。

⁴⁷ 关于耶稣的少年时代，只有路加福音 2：41—52 记述了耶稣 12 岁时的一段经历。

⁴⁸ 约翰福音 2：23；5：1；6：4；12：1。

⁴⁹ 详可参 Don B. Garlington, *Jesus, the Unique Son of God: Tested and Faithful*, Bibliotheca Sacra 150, July-September 1994, p284-308。三部福音书在这件事上都提及圣灵，由此可知耶稣受试探的必然性和必要性，这是福音书中三位一体同时在场的唯一时间，至于上帝和圣灵在这个试探中的角色，本文中不作讨论。

“当下，耶稣从加利利来到约旦河，见了约翰，要受他的洗。约翰想要拦住他，说：‘我当受你的洗，你反倒上我这里来吗？’耶稣回答说：‘你暂且许我，因为我们理当这样尽诸般的义。’于是约翰许了他。耶稣受了洗，随即从水里上来。天忽然为他开了，他就看见上帝的灵仿佛鸽子降下，落在他身上。从天上有声音说：‘这是我的爱子，我所喜悦的。’”

这一事件是不同寻常的——无论其历史考据如何，一般认为耶稣在受洗时即意识到了自己的天职与呼召并不是不可能的。这个事件不仅仅是耶稣人生的转折点，而且也是基督教教义中非常关键的一环⁵⁰，耶稣是上帝的儿子，同时又与罪人联合的思想首次在这里出现，并且，这是圣经中唯一一次三位一体全部在场的事例：圣子耶稣，圣灵以鸽子的形状降下，圣父籍着天上传来的声音显现。

这个事件中，耶稣首次被确证为“上帝的儿子”，受洗结束以后，福音书说随后，“耶稣就被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。”⁵¹值得注意的是，三个试探中有两个试探直接以“你若是上帝的儿子”为开头，表明试探的核心就是撒旦以他的“神子”身份作诱饵，要他以权柄、神迹等来满足自己的欲望，同时证明自己的特殊身份⁵²。耶稣受试探时的个人处境是孤单的，地点是旷野，这无论

⁵⁰ 这一事件曾经造成了教义的问题，因为施洗约翰的洗礼是悔改的洗礼，这与耶稣的无罪性大相冲突。但很快就消除了争议，教义认为这恰恰是道成肉身的无罪的耶稣借以与世人即罪人联合、认同的方式，他根本上与罪人联合是在十字架上，挂在罪人中间。

⁵¹ 马太福音 4: 1。

⁵² 在此解经家们有两种意见，一种是撒旦已经知晓耶稣的身份和使命，他只是来诱惑他从这个身份跌落，另一种意见是撒旦并不知晓上帝的救赎计划，因此他不能肯定耶稣就是上帝的儿子，因此他来作此试探，好使自己有所领悟。笔者较同意第一种意见。

在地理上还是属灵经历上都是险恶之地，他禁食四十天，身体的虚弱衰竭达到了极限，因此食物对他来说是致命的诱惑，不仅在于填饱肚子，还必须挣扎着回答在饥饿中产生的一个困惑：“我是上帝的儿子吗？那为什么挨饿？我可以尝试通过解决饥饿来证明这个身份吗？我到底是不是上帝的儿子？我必须做点什么。”在受洗之后和禁食之时，可能最折磨他的就是自己到底是谁，“你若是上帝的儿子”，受洗时上帝宣布的是他的神性，禁食时活生生感到的是自己的人性，“我到底是谁？”他怎样才能确证自己的身份呢？撒旦提出了三个诱惑，它们不仅可以解决一时之需，而且即刻就能产生“神子”身份的效应。耶稣的内心挣扎是真实的，但最终拒绝了这些诱惑，他没有任何作为，他以顺服上帝来表明了他就是上帝的儿子。根据 Thompson 的研究，“马太和路加在记录天上传下来的声音时，在他们的思想背景里面已经作了一个区别，就是以色列民对待上帝声音的反应跟耶稣的反应是截然不同的，后者被证明是信实的、顺从的仆人。”⁵³

基督教教义认为，耶稣若要担当救赎的使命，必得经受人所受的诱惑和试炼，因为这是他同情人之软弱的基础，也是软弱的人知晓他的同情而得安慰的基础，他也必须胜过这些试探，好显明他的无罪，从而可以成为救赎主。他胜过了试探，显明他是上帝，同时，他确以血肉之躯承受了试探，也向人表明了人在生活中当有的本质和品格。用圣经的话说，就是“他能体谅那愚蒙的和迷失的

⁵³ G. H. P. Thompson, *Called-Proved-Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke*, *Journal of theological Studies* NS 11, 1960, p9.

人，因为他自己也是被软弱所困。”⁵⁴“他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。”⁵⁵总之，他在旷野受试探，与他在受洗时对施洗约翰所作的解释是一样的，就是“理当这样尽诸般的义”⁵⁶。

经历试探之后，耶稣开始传道，他的信息以天国为中心：“天国近了，你们当悔改，信福音。”⁵⁷他所传之道与苦修克己的施洗约翰的威胁性审判信息不同，他的话从一开始就是友好而愉快的，是关于正在到来的上帝恩惠、和平、正义欢乐之国的信息，贫穷和压迫将要结束，甚至疾病、痛苦和死亡也将消灭，这是对穷人、任何一类不幸之人、负罪之人的解放的信息，是关于爱与谅解的信息

第三节 三部对观福音书对此事件的描述差异

马太福音、马可福音、路加福音三部对观福音书或称符类福音书记述了耶稣受试探的事件。这是一个极其隐蔽的事件，除当事人外，没有第三者在场可以证明事件的真实性，甚至第二者撒旦的考据性也是相当困难的。因此，这个事件在考据学意义上是无法得出结论的。如果它是初期教会所创造的，那么它就完全是想像的，但是，这个结论也仍然轻率，因为三个诱惑的材料毫无疑问远胜过初期教会使徒的能力，我们现在读到的是一个非常严密、充满神学见识、对耶稣的生涯和使命有着充分了解的记录，其中闪耀着史无前例的宗教观、诗学意味以及

⁵⁴ 希伯来书 5: 2。

⁵⁵ 希伯来书 2: 18。

⁵⁶ 马太福音 3: 15。

⁵⁷ 《圣经》马可福音 1: 15。

富有想象力的图像所具有的智慧的光芒，综合这一切因素，很难肯定地宣称它来自宗教团体，而更象是来自耶稣自己。这样，问题就更加复杂了，因为这或许是他讲述自己所经历的事实，也可能是他为了阐释道理而使用了想像和寓言的方式来表达，为的是更加生动、明了，这种方法在耶稣传道生涯中是很常见的，所以，对于该事件是否真的如此发生，并不因为材料来自耶稣而自行解决。

对观福音书对该事件的记述非常相似，虽然马可福音极其简洁，但短短的两句话也包含了故事的基本因素：圣灵、基督、旷野、野兽、四十天、撒旦、试探、事奉的天使。路加福音和马太福音虽有些差别，但都不是决定性的，最显著的差别是后两个试探的顺序不同，一般认为马太福音是原版，而路加福音则有所改动，因为前两个试探都是以“你若是上帝的儿子”开头，似乎是一个整体，而最后一个是关于“敬拜”，即诱惑“背叛”和“偶像崇拜”，这是罪中最极端的形式，最具戏剧性。有人认为路加对圣殿和耶路撒冷特别有兴趣，所以可能他认为有关圣殿的试探是高潮。虽然这些说法都缺乏足够的证据，但还是有一定的说服力。当然也没有完全令人满意的解释。

三个版本有完全相同的四个要素：（1）耶稣被圣灵充满；（2）魔鬼的出现；（3）地点是旷野；（4）时间有四十天。马太福音、路加福音的记述与马可福音的记述的差别是明显的，马可福音根本没有提及耶稣受试探的内容，除此之外，还有下面五点马太福音与路加福音相同而与马可福音的不同之处：

1. 马太福音与路加福音直接指出了耶稣的名字，而马可福音则在受洗的描述之后用第三人称代词“他”表示⁵⁸；
2. 马太福音与路加福音在指撒旦时用 *diabolos*，意为魔鬼，马可福音用 *satanas*，即撒旦；
3. 关于耶稣禁食或没有吃东西的说法，马太福音说“禁食四十昼夜”，路加福音记“没有吃什么”，马可福音对此没有说明；
4. “四十”的位置：马太福音与路加福音写“天四十”，马可福音记“四十天”；
5. 马太福音与路加福音明确记载耶稣有“*epeinasen*” (饥饿)，马可福音未加说明；
6. 马可福音提到耶稣在旷野有“野兽和天使”作伴，马太福音提到有“天使”，路加福音对此不置一词。

三者之间还有一些差别，如在马太福音中，耶稣是在禁食四十天之后遭遇试探的，而在马可福音与路加福音中，试探明显是发生在四十天当中的。马太福音和路加福音都有共同的 Q 来源⁵⁹，但两者的描述也有一些差异，如马太福音在第一个试探的关键词“石头”上用了复数，而路加福音则用单数⁶⁰；关于马太

⁵⁸ 马可福音的中文和合本把代词译为耶稣，英文译本忠实于希腊原文。

⁵⁹ 马太福音和路加福音所共有而不见于马可福音的经文，我们并没有现存的其它文献可以作为其蓝本的证据，学者将之称为“Q”来源，Q 是德语 *Quelle* 的简写，意即“来源”。

⁶⁰ 有学者解释说路加这样做是为了创造更为现实的画面。事实上，马太福音常常在马可福音和路加福音使用单数的地方使用复数，如马太福音 8: 26 与马可福音 4: 39 记载耶稣斥责风浪，对于“风”，马太福音用了复数，而马可福音用单数；其它例子还有太 13: 2 与可 4: 1；太 13: 5 与可 4: 5；太 13: 11 与可 4: 11；太 26: 15 与可 14: 11。参 W. D. Davies, F. B. A. & Dale C. Allison, Jr., Ph.D., *A Critical and Exegetical Commentary On The Gospel According to Saint Matthew, by Volume I*, Edinburgh T. & T. Clark Limited, 59 George Street, 1988, p.350-374.

福音所记的第二个试探，也就是路加福音所记的第三个试探中，耶稣所到之处，马太说是“圣城”，路加则点明了是“耶路撒冷”。

三部对观福音书中，一般认为马可福音是最早撰写的，但也有不确定的因素。就这个故事而言，因三个版本在细节上的差异，它们之间的关系一直困扰着西方解经学者，他们在三个可能性的问题上争论不休，即 a. Q 故事来源于马可福音；b. 马可的故事来源于 Q；c. 二者有独立但重叠的故事传统。路加把耶路撒冷作为试探的高潮，是为了合乎路加福音一使徒行传的圣殿主题⁶¹。Donaldson 并不认为马太福音的顺序肯定是原初的，照他看来，巴勒斯坦的地貌背景是旷野—高山—圣殿，圣殿作为犹太人宗教生活的中心，地位高于其它任何背景，因而路加的顺序更符合某种神圣的因素⁶²。而马太福音的戏剧紧张是在高山试探中达到高潮的，因为在这个诱惑里，撒旦直踏试探的根本——“拜我”。大部分学者为顺序争论不休，他们相信，马太和路加在顺序里有意识地透露了他们各自的神学，比如，马太的叙述顺序恰好符合以色列在旷野漂泊时期所经历的试探顺序，因此他强调耶稣与以色列民族的对应关系和他如何超越且完成以色列的历史，而路加的叙述将耶路撒冷放在最后，他强调的是耶稣在耶路撒冷的受难与复活，表明他的神学是指向未来的，这些神学上的讨论相当富有成果，但至今并没有一致性的结论。不过，我对顺序差异的简单解释是，这三个试探在这四十天内是持续不断来回往复地施加给耶稣的，不是瞬间和一次性完成的，

⁶¹ 参 J. B. Chance, *Jerusalem, Temple, and the New Age in Luke-Acts*, Mercer University Press, 1988; P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: the Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, 1987, p131-163。

⁶² Donaldson, *Jesus on the Mountain*, 1987, p89-90.

如第一个“饼”的试探，饥饿所造成的软弱在肉体和精神上都反复折磨着他，因此它也可能在记述中成为最后一个试探，这更加表明了这场争战的真实性。

值得注意的是，第四福音书即约翰福音没有记载耶稣受试探的故事，不仅如此，作者还好像有意排斥这件事，因为在记录耶稣公开活动的最初时间里，作者把耶稣受洗、施洗约翰指认耶稣、耶稣呼召第一批门徒以及到他在迦南的第一个神迹这一系列事件都用了最短的时限来串联起来，如次日、再次日、又次日第三日⁶³，这样的话，这些事件的发生在时间上非常紧密，那么在对观福音书中所记载的四十天的旷野试探就根本无法插入，关于约翰福音与对观福音书的这种不一致，使得对福音书的历史真实性持怀疑和否定态度的人大得证据，也使得护教的圣经学者伤透脑筋，但这个分歧和纠缠并没有使基督教的教义产生什么动摇。对作者约翰为什么不在福音书中关注这件事，传统的释经认为，并非因为约翰不知道这件事或者是他认为这件事从历史眼光看没什么充分的证据，而是因为这件事的某些方面不合他的神学，在约翰看来，照大卫·弗里德里希·施特劳斯的说法，在约翰的教条主义里，魔鬼虽然是人类犯罪的根源，也是耶稣的仇敌，但是，魔鬼以可见的形体出现在耶稣面前却和他原本所受的希腊式教育格格不入，而且魔鬼居然以平等的身份和耶稣较量，这也不符合他所认信的耶稣作为上帝儿子的全能者的高贵身份⁶⁴，因此他在自己的福音书中取消了他认为是魔鬼平起平坐地对待耶稣发动的这场攻击。

⁶³ 约翰福音 1: 29, 35, 43, 2: 1。

⁶⁴ 参大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》第二卷，吴永泉译，商务印书馆，1996。

由于本论文研讨的是耶稣关于“饼”的诱惑，而它在马太福音和路加福音的顺序上都是毫无争议的第一个诱惑，因此没有顺序上的顾虑，而我决定采用马太福音为文本，纯属个人喜好，并非因为有其它神学上的缘故。考虑到这个文本对本研究的重要性，包括其它两个试探，虽然不在本研究中做重点考察，但也与此相关甚密，因而一并将之摘录于下，马太福音 4：1—11：

“当时，耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。他禁食四十昼夜，后来就饿了。那试探人的近前来，对他说：‘你若是上帝的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。’”耶稣却回答说：‘经上记着说：人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’魔鬼就带他进了圣城叫他站在殿顶上，对他说：‘你若是上帝的儿子，可以跳下去，因为经上记着说：主要为你吩咐他的使者用手托着你，免得你的脚碰在石头上。’耶稣对他说：‘经上又记着说，不可试探主你的上帝。’魔鬼又带他上了一座最高的山，将世上的万国与万国的荣华都指给他看，对他说：‘你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。’耶稣说：‘撒旦退去吧！因为经上记着说：当拜主——你的上帝，单要侍奉他。’于是魔鬼离了耶稣，有天使来伺候他。”⁶⁵

第四节 关键词探意

⁶⁵ 论文中所有经文的中文出处皆为圣经和合本。

“魔鬼”：在这个事件中，马太福音和路加福音都用了“魔鬼”二字，在希腊语中是 *diabolos*，而马可福音则称之为 *satanas*。实际上，马太按照当时犹太人的宗教理解和习惯用法在马太福音中使用了好几个词表示这同一个意思，如马太福音 4: 1, 5, 8, 11; 13: 39; 25: 41 中的 *diabolos*（中文译为魔鬼）、马太福音 4: 10; 12: 26; 16: 23 中的 *satanas*（中文译为撒旦）和马太福音 10: 25; 12: 24, 27 中的 *beelzebul*（中文译为别西卜）等同，马太福音 4: 10 的中文和合本对撒旦有一行小注：“撒旦，就是抵挡的意思，乃魔鬼的别名。”*diabolos* 来自 *diaballo*，后者意思是毁谤，控告⁶⁶，路加福音 16: 1：“耶稣又对门徒说：“有一个财主的管家，别人向他主人告他浪费主人的财物”中的“告”，用的就是这个词，而 *diabolos* 就是谤渎者，诬控者的意思，希腊文就用它来翻译希伯莱文的魔鬼撒旦，提摩太前书 3: 11、马太福音 4: 1、约翰福音 8: 44、使徒行传 13: 10 中的魔鬼都是用的这个词。而 *satanas* 是希伯莱语“撒旦”的译音，原义指敌人，以下是新约中非常典型的用法：马太福音 4: 10, 12: 26, 16: 28、马可福音 1: 13, 22: 3, 31、约翰福音 13: 27、使徒行传 5: 3, 26: 18、罗马书 16: 20、哥林多前书 5: 5, 7: 5、哥林多后书 2: 11, 11: 14, 12: :7、帖撒罗尼迦前书 2: 18、帖撒罗尼迦后书 2: 9、提摩太前书 1: 20, 5: 15、启示录 2: 9, 13, 24, 3: 9, 12: 9, 20: 2, 7。

对撒旦的认识，旧约不止一种看法，比如，以赛亚的上帝既造“光明，又

⁶⁶ 《新约希汉英字典》，司徒雷登编著，信义宗联合出版社，1953，香港，P49。

造黑暗，既造善也造恶”⁶⁷；约伯的上帝有一个法庭，在地上往返的撒旦也加入其中，且是一个忠实而顺服的仆人⁶⁸；而当我们读到历代志上时，大卫的上帝和撒旦是截然分开的，且是敌对的阵营。而且，照 Neil Forsyth 的话说，那“恶者”还成了一种独立的力量在某种程度上掌管人类事件⁶⁹。

基督教把魔鬼看作是抵挡至高上帝的灵的存在，它虽是上帝的对立面，却不是二元论意义上的对立面，因为基督教坚持这种对立不是对称的，上帝仍是它的主，虽然它抗拒这一点。以马太福音为例，称它是“仇敌”（太 13：39），“恶者”（太 6：13），最终注定失败，与它的乱党一同被扔进永火（太 25：41）。在圣经中，它就是破坏人性并疏离神人关系的邪恶力量（cf. 太 12：27，17：14-21），人的本性不能胜过它，反倒被欺骗，耶稣在世的工作除了传道、医治以外最大的就是赶鬼了，而且最终要捆绑它（太 12：29），基督教相信它最终屈服于耶稣的名。

在旧约中，撒旦是天上的控告者，它挑动上帝来试验人，如历代志上 21：1 “撒旦起来攻击以色列人，激动大卫数点他们。”诗篇 109：6：“愿你派一个恶人辖治他，派一个对头站在他右边！”；约伯记 1—2 章，魔鬼贬低、污蔑约伯的信仰，挑起打赌的事端；撒迦利亚书 3：1—10：“大祭司约书亚站在耶和华的使者面前；撒旦也站在约书亚的右边，与他作对”。到了新约，有了一些变化撒旦有了其它的叫法，变成了魔鬼，完全的恶者，致力于败坏以色列民族和世

⁶⁷ 参以赛亚 45：7。

⁶⁸ 参约伯记 1：6—12。

⁶⁹ 参 N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and Combat Myth*, Princeton, 1987, p122。

上的每一件美善的事。基督教相信耶稣来就是要制伏它，将人从它所代表的罪恶与死亡中拯救出来，根据马可福音 3：27 “捆绑壮士”和路加福音 10：18 “我曾看见撒旦从天上降落，象闪电一样”，还有耶稣宣称的天国（如可 10：2—9），表明基督教相信耶稣的确以特殊的方式遇见了撒旦并且战胜了他，耶稣在马可福音 8：33 中向彼得喊道：“撒旦退去吧”以及路加福音 22：31—32 “撒旦想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样”，在这些经文中，耶稣所洞察到的“撒旦”显然与他在旷野孤独的斗争中所遇见的，是同一张脸。

马太在记述这个事件时还用了“那试探人的”来称呼魔鬼⁷⁰，这个词的希腊文是 *peirazon*，这个名称表明了魔鬼的主要特征之一就是试探引诱，如哥林多前书 7：5 说“……免得撒旦趁着你们情不自禁，引诱你们”；启示录 2：10：“魔鬼……叫你们被试验”。这个词在新约中除了马太福音 4：3 之外，只在帖撒罗尼迦前书 3：5 中重复出现过，“……恐怕那诱惑人的到底诱惑了你们，叫我们的劳苦归于徒然。”犹太人中对试探出现了两种理解，一是上帝是试探的根源，如撒母耳记下 24：1，“耶和华又向以色列人发怒，就激动大卫，使他吩咐人去数点以色列人和犹太人。”二是认为撒旦而非上帝才是试探的根源，历代志上 21：1 对大卫数点人民这同一个事件给出了完全不同的解释，“撒旦起来攻击以色列人，激动大卫数点他们。”这两种观念混合着出现在旧约当中，比如创世纪 22：1 上帝吩咐亚伯拉罕献以撒，约伯记中撒旦攻击约伯而导致打赌

⁷⁰ 马太福音 4：3。

等。到了新约，雅各书 1: 13 对这一问题给出了明确的解答：“人被试探，不可说：‘我是被上帝试探’，因为上帝不能被恶试探，他也不试探人。”“那试探人的” *peirazon* 一词从动词“试探” *peirazein* 而来，这个词是本论文的研究核心，因此必须有所了解。

“试探”：“试探”这个词在希伯来文中是在“约”的意义上使用的⁷¹。希伯来文的动词“试探”有很明确的含意，意思是“经过试炼”，“使其坚硬”，或“经火考验”，“净化”，在旧约中一般跟人称名词或代词做宾语，并且用在宗教的语境中，这个词表达了上帝与他的子民之间的关系，有时是在肯定的意义上使用——上帝怎样试炼他的子民，有时是在否定的意义上使用——人怎样试探他们的上帝，即这个词是在“约”的范围中使用的——上帝和他的敬拜者有一个盟约，无论后者是个人还是民族还是家庭或王，在这些语境中这个词基本上指“测试约的一方是否守信”。值得注意的是，旧约从未说过耶和华试炼不信的人，相反试验的总是他的子民，他自己的产业，这个词若指向个人，那么这个人必定是很虔诚的人，如约伯，“那人完全正直，敬畏上帝，远离恶事”⁷²；诗篇 11: 5 也说“耶和华试验义人”。同样，当以色列是这个动词的主语时，它所试探的也总是耶和华而非巴力⁷³或其它的神。这个约的内容简单说来就是：耶和华作与他立约之民的上帝，与他们同在并赐下神圣的祝福

⁷¹ 参 Birger Gerhardsson, *The Testing of God's Son, An Analysis of an Early Christian Midrash*, CWK GLEERUP LUND SWEDEN, 1966, p25-27。

⁷² 约伯记 1: 1。

⁷³ Baal, 古腓尼基人所信仰的太阳神，在圣经的记载中，犹太人常常陷入巴力神崇拜。

（如出埃及记 6：7，19：3 ff，29：49 ff；利未记 26：11ff；申命记 28：1—14，以西结书 37：26ff），而立约之民的责任是敬畏神、爱神、荣耀神，顺从他的话语。

旧约当中有大量上帝试验人的事例，创世纪 22：1，上帝试验亚伯拉罕献以撒；出埃及记 16：4，神赐吗哪之前对摩西说“我要试验他们遵不遵守我的法度。”；20：20；申 8：2；神将以色列带到旷野是为了“苦炼你，试验你，要知道你内心如何”，还有出埃及记 20：20、申命记 13：3 等，士师记中也有这样的思想，如士师记 2：22；3：4ff，3：1 等，虽然在约伯记中没有出现这个词，但它实际上却是这个主题的重要文献，撒旦从上帝得到允许，夺走了一切约伯从上帝而来的东西，试验要显明在这样的处境下他是否站立得稳，或是暴露出他的不义而咒诅上帝。同样，在旧约中，也有人试探上帝的例子，如出埃及记 17：2，17：7，民数记 14：22，诗篇 78：18，41，56。犹太人认为上帝试验人是与上帝的主权相一致的，然而，人试探上帝则是一种极大的冒犯，因为上帝是绝对可信的，约伯记讨论和强调的问题之一，就是人不能论断他的创造主。

Henrietta Leyser 把试探看为两个方面，一是作为被咒诅的伊甸园的可怕结果，是一种一直存在着的必须战斗和力图避免争战的苦恼折磨，另一方面，它又是人类真实处境的一部分，尽管痛苦，它却是一种属灵成长的方式，因此具有积极的价值⁷⁴。

⁷⁴ 参 Henrietta Leyser, *Two concepts of Temptation, from Belief and Culture in the Middle Ages*, Edited by Richard Gameson and Henrietta Leyser, Orford University Press, 2001, P319。

在新约中，与上帝有关的试验除了用 *peirazein* 外，还有一个词 *dokimazo*，前者在希伯莱文中等同于 *nāsâ*，后者等同于 *bāhan*，圣经相信，来自上帝的 *peirazein* 是积极的，上帝测验人心、将人的信心推进到更深的地步，因而有验而嘉许的意思，这样的用法如帖撒罗尼迦前书 2：4，提摩太前书 3：10，希伯莱书 11：17 等，而魔鬼的试探在新约中则从未采用 *peirazein*，而是 *dokimazo*，它怀着邪恶的目的，意在使人跌倒毁灭，完全是消极的，如哥林多前书 7：5，帖撒罗尼迦前书 3：5，启示录 2：10 等，在对观福音书中，法利赛人故意刁难耶稣、质疑他的权柄时也用的是这个词，如在马太福音中就有：16：1；19：3；22：18，35。圣经的中文译本较好地领悟了这一思想，因此在翻译前者时一般采用“试验”，而后者采用“试探”。但是实际上，根据基督教信仰，没有事情不是出于上帝，因此任何磨难中总是含有上帝和撒旦两个方面，这在耶稣旷野试探中也是明显的，因为虽然是撒旦实施诱惑，但耶稣却是被“圣灵引到旷野或催逼到旷野”而受试探的，可以说，耶稣与撒旦在旷野的对峙是上帝允许甚至是由上帝发起的。

“旷野”：每部福音书都清楚地设定了耶稣受试探的地点——旷野，这不仅仅是指出了故事的地理位置，而且有它的意义指向，旷野总是与艰难的处境相联系的，犹太教和基督教信仰中，以及在波斯、埃及的宗教中，旷野都是恶灵出没之地，是社会边缘的危险地带，如申命记 32：10 “耶和华遇见他在旷野

——荒凉野兽吼叫之地……”，在圣经中，伊甸代表祝福之地，而旷野代表险恶和咒诅之地⁷⁵，因此在属灵上代表着孤独、艰辛和患难，充满了试验、考验和试探的主题，圣经中最鲜明的旷野故事就是旧约中以色列人出埃及时所经历的旷野事件。⁷⁶

“你若是上帝的儿子”：在圣经中，“子”这个字有几种用法，一般性的或特有所指的。在希腊文中有两个字被译作“子”，*teknon* 和 *huios*。*Teknon* 在希腊文中是一般性用法，他的字根与婴孩诞生有关，而且可以译作儿子、女儿或孩子；另一个希腊字 *huios*，根据“史特朗汇编大全”指出此词“在直接或特指血统关系时，用法非常广泛。”而马太福音在描述受洗听到的声音和撒旦的试探时，使用的都是后者，它意在强调一种特殊关系。

“上帝的儿子”是以色列人根深蒂固的传统宗教意识形态中的重要观念，他们认为自己是选民、上帝立约之民和上帝的儿子⁷⁷，特别是“上帝的儿子”最能反映出他们与上帝之间的亲密关系。但这种关系并不仅仅是在创造中被造物与创造者建立的关系，而是在救援中罪人与救赎主根据认信而建立的关系，旧约圣经多次提及“上帝的儿子”的称呼，首次出现是在出埃及记 4: 22 中耶和华向摩西所讲，“你要对法老说：‘耶和华这样说：以色列是我的儿子，我的长子。’”此时，耶和华对以色列的救赎计划即将实施，此后，圣经反复重申以色

⁷⁵ 参 J. Pedersen, *Israel, Its life and Culture*, 2 vols, London: Cumberlege, 1946。

⁷⁶ 参 W. R. Stegner, “Wilderness and Testing in the Scrolls and in Matthew 4:1-11”, *Bible Review* 12, 1967, p18-27。

⁷⁷ 参 Gerhardsson, *The Testing of God's Son- Matthew 4:1-11 & Par*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1966, G. P. p21.

列民与上帝的这一特殊关系，如申命记 1: 31 “你们在旷野所行的路上，也曾见耶和华——你们的神抚养你们，如同人抚养儿子一般，直等你们来到这地方”；申命记 8: 5 “你当心里思想，耶和华——你上帝管教你，好像人管教儿子一样”；申命记 32: 5, 6 “愚昧无知的民哪，你们这样报答耶和华吗？他岂不是你的父、将你买来的吗？他是制造你、建立你的”；何西阿书 11: 1 “以色列年幼的时候，我爱他，就从埃及召出我的儿子来。”耶利米书 31: 9 “因为我是以色列的父，以法莲是我的长子。”君王在旧约中也被称为“上帝的儿子”，如撒母耳下 7: 14，诗篇 2: 7，诗篇 89: 27 等，所以，“上帝的儿子”也指“受膏者”。

在犹太人的观念中，这个“儿子”的名分是恩典的赐予，也是“约”的最坚固表现，因此，它不仅仅是享受恩待的权利，也是一项赋有使命的义务，儿子永远不能背叛父亲，且要荣耀父亲的名，传扬他的作为。在圣经所记载的历史中，以色列民族的一切失败都可以归诸于它从这个名分中跌落。

这个词后来在福音书中频繁地用来表现耶稣生活的各个方面——在他公共的事工上，在痛苦和未来将得的荣耀上，耶稣不断赋予了这个称呼更丰富的含意。休庇更详细说明：“在圣经中，也有其他人被称作神的儿子，例如天使、亚当、以西结和基督徒，但基督是儿子有其唯一独特的意义。葛腓斯·汤玛士（Griffith Thomas）很谨慎的注释这个头衔，在希腊文中‘神的儿子’主要以以下几种形式出现：有时在两个字前都有冠词，有时这两个词前的冠词一起省略

掉。第一种形式乃是神性的头衔，在新约中出现了二十五次是用在基督身上。因着这个头衔，犹太人听明白了基督崇高的自称，并因这字暗指的涵意而定他的罪(马太福音 26: 67; 路加福音 22: 70; 约翰福音 19: 7)，这是神性的宣告，而不仅是弥赛亚，主从未将他的子性与其他人的子性分在一类，他很明确而仔细的保持着这两者的区别和隔离（约翰福音二十：17），门徒了解基督是神的儿子，乃是永恒的上帝。”⁷⁸

实际上，耶稣作为“上帝的儿子”有两方面的含意：一是在他的人性的意义上使用，他是犹太人中的一员，他所要经历的正是犹太人在历史上所经历过的；二是在他的神性的意义上使用，表明他与上帝有着异乎寻常的关系，是上帝所许诺的弥赛亚。旧约中，虽然以色列人把自己认定为上帝的儿子，但很明显的是，整部旧约没有一个人称上帝为“天父”，因此当耶稣称上帝为他自己的父时，犹太人明白他有与众不同的含意。当耶稣提到上帝是“我父”的时候，他乃是在声称他与父有一种特别、独一、自然的关系。巴瑞特（C.K.Barrett）评论道：“耶稣称上帝是他自己的父，这种说话形式并非出于礼拜式的习俗，或以色列人身为上帝子民的观念而言的。由耶稣与上帝一致的行动推测出耶稣与神同等。”⁷⁹

如果耶稣要与以色列民共享这个称呼，那么他就必要与以色列人一样经历旷野的试炼，而以色列民在旷野饥饿时，就向上帝和摩西大发怨言⁸⁰，魔鬼发

⁷⁸ 参麦道卫，拉森，《耶稣—神的儿子》，第五章。<http://www.josh.org/translations/chinese/BOOK05/406.htm>。

⁷⁹ 同上。

⁸⁰ 出埃及记 16；民数记 11。

现耶稣正好处于同样的处境，因此他想使他对自己肉身的需要产生无端的焦虑；如果耶稣是特指的弥赛亚的话，那么他就必须在旷野中胜过这些试探。在受洗时耶稣听见了上帝称他为“儿子”的声音，而这个身份在旷野中立刻被撒旦用来诱惑，因此可以推想撒旦诱惑他去做某些事情来确证他的儿子身份，我们将会在第三章中对此特别加以论述。

另外需要说明的是，虽然从字面意义上去发现经文所蕴积的意义是解经中非常有效的方法，但试探这个事件也不能完全从字面上来解释，否则反而会损害它在更深意义上的真实性，如在经文中提到撒旦带耶稣到一座高山，且不说耶稣受试探的那个旷野并没有这样一座高山，而且世界上也没有一座高山，从上面可以看见万国以及万国的荣华，但有意思的是，这并没有给基督教解释这个事件的真实性带来障碍，宗教并不由此承认事件的虚幻，反而认为它更加表明了其内在的属灵层面，这是在耶稣与撒旦较量的灵里面发生的，在那里有非常真实的内心挣扎。

第伍节 该事件与旧约历史的关联和意义

耶稣受试探在圣经中不是一个孤立的事件，而是与旧约有着千丝万缕的联系，特别是旧约的旷野故事的反复。以色列民在旷野飘流且受试探的故事详细记载在民数记和申命记中，出埃及事件是以色列建国史的最早雏型，其民族意义

重大。耶和华广施神迹，带领在埃及为奴四百年的以色列民战胜法老、出了埃及。以色列人在西奈山下领受律法，住了一年以后，拔营起行，向应许之地迦南进发，他们来到巴兰旷野，于是每支派各选一个领袖，一同去窥探迦南地，四十天以后，这十二个探子回来报告，除约书亚和迦勒二人外，探子们都带来令人丧胆的报告，以至于以色列人整夜哭号，悖逆耶和华，招致上帝的愤怒，使以色列人在旷野漂流了四十年，悖逆的那一代几尽消亡，不得进入迦南美地，耶和华在怒中这样说：“你们的儿女必在旷野飘流四十年，担当你们淫行的罪，直到你们的尸首在旷野消灭。按你们窥探那地的四十日，一年顶一日，你们要担当罪孽四十年，就知道我与你们疏远了。”⁸¹

耶稣也被带到旷野，基督教传统解经对该事件与旧约的关系在认识上是基本一致的，即耶稣在旷野受试探与旧约的申命记紧密相连⁸²，非常明显的是，耶稣对三个试探的回答都直接出自申命记，分别是申命记 8：3 “……人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”；申命记 6：16 “你们不可试探耶和华——你们的上帝”；申命记 6：13 “你要敬畏耶和华——你的上帝，事奉他……”。这三句话所对应的故事分别是（1）出埃及记 16 章和民数记 11 章，以色列民两次以食物为由抱怨悖逆，（2）出埃及记 17 章，因水争闹试探耶和华，（3）出埃及记 32 章，以色列人造金牛犊作偶像，抛弃耶和华。

申命记是摩西五经的最后一部，相传是摩西得知自己不久于人世后，向以

⁸¹ 民数记 14：33—34，整个故事参民数记 13—19 章。

⁸² 参见 B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt.4:1-11 & Par)*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1966, G. P. Thompson, *Called-Proved-Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke*, JTS, 1960, Nov, p1-12.

色列民重申上帝与他们的立约，其中回顾了以色列民出埃及后的种种历程，要他们牢记过去的教训，在应许之地过敬虔的生活。耶稣的三个回答都直接出自申命记 6—8 章，而且他当时的处境也与申命记故事相似，如被上帝引导、旷野、饥饿、顺从上帝的话语的必要性等等，表明这两个故事之间的关系绝不是偶然的，耶稣是被上帝引到这里，作为一个犹太人重新经历以色列的民族经历，在那段历史中，以色列民失败了，而耶稣必须挽回这个失败。

耶稣取自申命记的三个回答决定了神子在受试探时的态度，但申命记与旧约中其它关于旷野飘零的经文又是不可分的。“上帝的儿子”的主题在以色列的传统宗教形态中是根深蒂固的，它也常常替换为“拣选”或“约”的主题，许多世纪以来，以色列民已经习惯于将自己当作选民、与上帝立约的民族和上帝的儿子。这种理解特别是与他们早期历史中的事件和传统相关的：神迹般地出埃及在旷野徘徊四十年以及西奈山立约，由此可知耶和华是如何“造”他的子民，“生”他们，即他如何“找到”他们并“拣选”他们的，也就是他如何成为他们的“父亲”，他们怎样成为他的“儿子”的。

耶稣“被引到旷野”，也使人想起出埃及记，如同上帝引导以色列民出埃及、经过水——红海——而进入旷野一样，圣灵在耶稣受洗之后将他引到旷野。他以“上帝的儿子”的身份被圣灵引到旷野受试探，且经历四十天，也与以色列民出埃及之后，被上帝领到旷野四十年受训练和试验，上帝在那里也将他们称为“上帝的儿子”。旷野这个环境所提出的人生问题就是饥饿的问题、物质问

题，在食物的严峻考验下如何生存、如何保持对上帝的忠诚的问题，这对于以色列民和耶稣来说是一样的，虽然耶稣在对试探作回答时所引用的申命记经文的顺序与在申命记中的顺序是不同的——他引用的是申命记 8：2—3；6：16；6：13，但与出埃及记中以色列民受试探的事件顺序是一致的：吗哪（出 16 章）、在玛撒的试探（出 17 章）、崇拜偶像金牛犊（出 32 章）。

耶稣在旷野经历了禁食，福音书特别提到“四十昼夜”。“四十”在犹太传统中是使用频繁的有象征意义的整数。“四十天”在圣经和犹太传统中是非常重要的，正如早期教父所说，它总是与艰难、折磨和惩罚连在一起⁸³。诺亚时代的洪水持续了四十天（创世纪 7：4，12，17；8：6）；雅各死后熏尸四十天（创世纪 50：3）；摩西的禁食（出埃及记 24：18；34：28；申命记 9：9，11，25；10：10），以利亚的禁食四十天（列王记上 19：8），以及亚当的惩罚性禁食（LAE5—6）和亚伯拉罕的禁食（次经 Apoc. Abr.12:1-2），“四十天”也是以西结向右侧卧的时期，象征着担当犹大家的惩罚的时间，以西结书 4：6，“再者，你满了这些日子，还要向右侧卧，担当犹大家的罪孽。我给你定规侧卧四十日，一日顶一年。”先知约拿的宣告，约拿记 3：4：“约拿进城走了一日，宣告说：‘再等四十日，尼尼微必倾覆了！’”。根据 Jub.3：9，亚当被造后在伊甸园四十天，根据 LAB 61：2，以色列民领受律法时，曾在旷野禁食四十天。民数记 14：33—34 清楚地说明以色列民在旷野飘荡四十年是因窥探

⁸³ cf. Origin, *Commentary On Deut. on 25.3*, & Augustine, *Confession on Ev. 2.4.8-9*.

迦南地的四十天的失败而遭受的惩罚和磨难：“你们的儿女必在旷野飘流四十年，……按你们窥探那地的四十日，一年顶一日，你们要担当罪孽四十年……。”使徒行传中，耶稣复活与升天相隔四十天（徒 1: 3），把“四十”当作约整数的还有撒母耳上 17: 16；Jub.5: 25；50: 4；使徒行传 4: 22；7: 23；23: 13, 21，根据这些经文，“四十”也常常表示更新、成就。与耶稣的试探相近的是，以色列民在旷野飘荡了四十年，出埃及记 16: 35；民数记 14: 33；申命记 2: 7；8: 2, 4；29: 5；尼西米记 9: 21；诗篇 95: 10；阿摩斯书 2: 10；使徒行传 7: 36。在大多数的经文中，旷野时期就是试验时期，申命记 8: 2—3 揭示了这个意义，“你也要纪念耶和华——你的神在旷野引导你这四十年，是要苦练你，试验你，要知道你心内如何，肯守他诫命不肯。他苦练你，任你饥饿，将你和你列祖所不认识的吗哪赐给你吃，使你知道，人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话。”。这与马太福音 4: 1—2 的相似性是惊人的。何况，在民数记 14: 34 和以西结书 4: 5—6 中，圣经明确表示四十天可以象征着四十年，因此我们有理由将耶稣生平中这四十天理解为与以色列民在旷野的四十年相对应。

耶稣受试探的故事除了与以色列整个民族对应之外，他也像亚当一样被撒旦诱惑，在马可福音中，马可的基督论就是耶稣是最后的亚当，马可福音所记述的耶稣受试探的故事里添加了野兽与天使，乐园的主题是很明显的，保罗也将耶稣与亚当相提并论，表示他对堕落故事和救赎故事的特殊看法，保罗的这

种神学是非常有见地的，对后世也产生了深远的影响，在第二章中我们会讨论耶稣与亚当的试探故事之比较。

还有一种看法，是上世纪五六十年代提出来的，有的学者根据犹太拉比的观念将耶稣在旷野的经历对应于摩西，认为他们都有解放的使命，后者是第一个解救者，带领以色列人出埃及，前者是最后一个解救者，其救援具有普世意义，在解经上出埃及记一般被认为是耶稣救赎的预演和缩影，并且二人都有四十天不吃不喝的经历，都有圣灵引导，都是上帝忠心的仆人等等⁸⁴。但笔者认为不管他们在其它方面何其相似，在试探故事中的对应却是牵强的，因为在旧约旷野中，被试探的不是解救者摩西，而是以色列众民，而在耶稣的试探中，耶稣不仅作为以色列的代表和人的代表受试探，而且也同时作为解救者——弥赛亚而被试探。

第三章 耶稣作为“人”受诱惑

基督教关于耶稣神人二性的教义是其信仰的核心之一，是基督论的重要内容，用一句话概括就是约翰福音所说的“道成肉身”⁸⁵。教会史上特别是早期教

⁸⁴ Don B. Garlington, *Jesus, the Unique Son of God: Tested and Faithful*, *Bibliotheca Sacra* 150, July-September 1994, p284-308。

⁸⁵ 约翰福音 1: 14 “道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父

会中所发生的许多异端都起因于对耶稣的神人二性发生争议，未能将耶稣位格的合一性全部包容在教义的声明里，有的人完全或部分地否认耶稣的神性，又有的人则完全或部分地驳斥他的人性，有的人着重其合一，却又忽视了神人二性的区分，有的人则将神人二性区分清楚，却又忽视了耶稣位格上的合一。如伊便尼派（Ebionism）⁸⁶、非“道”派（Alogi）、神格唯一论派（Monarchians）⁸⁷否认耶稣的神性；诺斯替主义（Gnostics）⁸⁸、幻影派（Phantasm）⁸⁹、形态派（Modalists）则拒绝基督的人性，还有的不那么极端地全然取消二性之一，如阿里乌反对在基督里成为肉身的圣子的道（the Son-Logos），认为他没有绝对的神性，而老底嘉主教阿波利纳里（Apollinaris）则否认基督的真实人性，因为完全的人性必然包含罪。此类争辩在不同历史阶段以不同的论题贯穿着教会史。本文不探讨耶稣神人二性的争端，不过有一点想提及的是，18世纪时，对于基督位格的研究发生了一场大变革，18世纪之前，研究的出发点是神学性的，总的来说是以基督的神性为中心，立足于三位一体中的圣子、对二性作比较平衡的

独生子的容光。”

⁸⁶ 在二世纪出现的一种基督论异端，得名于希伯来文“伊便尼”（Ebion）一词，意思是贫穷。该派出自犹太基督徒，在使徒时代在教会中有相当的势力，公元70年，耶路撒冷被罗马毁坏之后，他们仍在约旦河东发展，他们引用马太福音5:3和路加福音4:18,7:22中耶稣的话，自命为耶稣的真实贫穷信徒，他们反对保罗的教训，高举雅各书，实行禁欲主义，严守旧约律法。伊便尼派按照旧约的教导认为，上帝只有一位，因此耶稣不是上帝的儿子，只不过是一个特别蒙福的先知，和摩西一样，他们否认童女怀孕，坚持耶稣出于约瑟和玛利亚，但他具有履行律法的特殊能力，就被立为上帝的儿子，在受洗时被膏为弥赛亚，上帝赐予圣灵。伊便尼派承认耶稣再临。他们的观点在否认基督的神学学说中很有代表性。

⁸⁷ 神格唯一论，出现于公元2世纪，顾名思义，维护神格的唯一性，又被称为“嗣子论”（Adoptionism）。

⁸⁸ 诺斯替主义得名于Gnost，意为知识，又称灵智派，在公元1世纪时就已盛行于地中海附近，它混合了基督教使徒的教训、希腊神话和星象方术和其它异教的观点。他们相信得救是靠一种特殊的秘密知识，只有少数精英人物才能获得，他们认为物质是腐败的，肉体是邪恶的，因此否认基督的人性。

⁸⁹ 幻影派或称多西特派（Docetism），这是一种受希腊哲学影响，从诺斯替发展而来的学说，“多西特”一词来自于希腊文的“似乎”，该学派认为，物质、肉体是邪恶的，因此基督并不具有真正的肉身，他只是一个幻影，按照他们的解释，基督只是“似乎”成为人，“似乎”死在十字架上，他们认为正是这个“似乎”骗过了撒旦，使它以为已经将上帝钉死。

处理，但到了 18 世纪，因为历史神学的兴起，开始了一种新的基督论研究，在福音书对耶稣生活的描述上有了许多新的发现，这些观点不是从神学出发的，而是属于人类学方面的，其结论当然也招致了正统神学家的反对，正统神学坚持基督人性论与基督凡人论是不能混淆的。现代的基督论建立在自然主义和泛神论基础上，对神人合一又有了新的说法，认为基督是一个对上帝有更高的意识并且更多地接纳了上帝的人，在这个意义上，他与上帝合一，这就取消了传统基督论中基督来源上的神圣性。

本文不讨论基督二性的神学争端，而是在承认耶稣确有其人的基础上，承认他的人性也是真实的，那么他在旷野遭受的试探就首先是一个普通人所遭遇的试探。在基督教教义中，耶稣作为人类的代表是“第二亚当”，所以他在旷野的遭遇并非是一己的偶然处境，而是人在生活中的普遍情境，不仅如此，他的救赎事工也要求他经历、忍受并胜过人受试探的普遍境遇，而这个普遍境遇就首先表现为饥饿和匮乏。

基督教的自由观是建立在基督教的人性论基础上的，本章从基督教的创造论出发阐释了这种人性观与脱离超越者和神圣事物的自然主义、世俗主义和灵肉分离的二元论以及和理想主义等人性观之间的区别，从而理解这个试探中诱惑和自由的内涵。面包问题深刻反映出了人的应该本质和他在世界的存在条件之间的重大矛盾，选择面包意味着把这个给定的世界作为最后的现实，意味着他的生命评价取决于其生存的经济活动以及由此为基础的各种人间成就，而这样一

种现世态度所导致的生存状态就是奴役，人沉溺于这种生存的焦虑是没完没了的，必须超过这些去有所信赖。而信赖的问题却以一种与理性相对立的方式在创世纪中的善恶果树之诫命中首次被提出来，自由在诫命中也以对盟约的忠诚表现出来，而过分依赖理性则成为被基督教称为的“原罪”事件的起因。本章试图从理性与信仰的角度来重新阐释“原罪”故事以及二者与自由的关系，并且把耶稣在旷野的试探作为“第二亚当”与“第一亚当”在伊甸园的诱惑作比较，二者都显为“无神的尝试”，而自由的狂欢也就会变成为自由的重负。人之所以受试探总是出于人所处的自由和有限的矛盾处境，这就是试探的一般意义，试探总是指向人的自由，人总是被引诱要么忘记界限、要么被引诱忘记自由，而在基督教观念中，人的界限最初只被设定在他与超越者的关系上，如果他守住这个界限，那么他不仅在被造世界中是主动的、甚至在与上帝的关系中也是符合他本质地自由着的，而当他脱离超越者时，反而陷入了对被造世界的依赖、为世界所决定。因此，自由不仅表现为选择的自由，更表现为对根本利益和本质的抉择

第一节 诱惑的内容

马太福音 4：2—3 “他禁食四十天，后来就饿了。那试探人的近前来，对他说：‘你若是上帝的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。’”

从耶稣的回答上可以看到这个诱惑的实质，“耶稣却回答说：‘人活着，

不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’”即撒旦在这个诱惑中的潜台词是——“你可以单靠食物活着，与上帝以及上帝的话语无关。”它的意图在于籍着显然的人的肉体需要去否定超越者及其法则在人生命中的目的和作为，这主要表现为以下三种形式。

1. 饿了就吃的自然主义

在哲学上，自然主义是这样一种立场，用严格的自然范畴来解释一切现象和价值，把自然看作是一切存在的最原初和最根本的源头，根据 J. M. Ferreira 在 *Skepticism and Reasonable Doubt* 和 P. F. Strawson 的 *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* 中的解释，自然主义通常与理想主义相对，有时候等同于经验主义或唯物主义，与实证主义的区分不明显。自然主义寻求动机（causes），但不关心理性（reasons）⁹⁰。自然主义伦理学认为，“善”、“正确”之类都是自然的属性，也就是说，它们完全是自然世界中的事物的属性，也可以这么说，“好与坏”、“正确与错误”、“道德与不道德”只不过是某些事情的复杂属性的简略说法，比如那些人所需要的、所欲望的、能给人带来快乐、保障幸福等诸如此类的事情，这些传统的伦理学的句式也可以用非伦理学的句式来表示，因为它所表达的终归是关于人的欲望的事实。

把自然看作是一切存在的最原初和最根本的源头，凡事都可以用自然的术语来诠释，因此，自然的界限也就是一切存在现实的界限，也就是说，一切现

⁹⁰ See *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition. Columbia University Press, 2003.

象都可以在自然内部得以解释。如果只在物理意义、物质意义和自然界意义上来理解自然，那么自然主义就会倾向于把物质世界看作是唯一的实在，把一切律例都降低到机械的水平，否认物质之外还有精神，最多认为精神和道德是物质的一种特殊表现，并且严格地受物质律的支配。自然主义的显著特征就是否认世界有超越的原因，即使他们对超越者或上帝采取不可知的态度，但他们也认定这些力量不可能干预自然律，也否认有所谓的启示或永恒的秩序能够作用于人。

物质主义的自然主义断言，物质是唯一的实在，所有宇宙的法则都可以简化成机械的法则，世界上所有的现实存在，包括我们称之为意识的过程，都只不过是物质的表现，服从于与物质一样的法则。即使有的人将物质的解释限制在自然之中、而对上帝的存在采取开放的态度，大部分的物质主义也都仍然倾向于无神论和自然主义⁹¹。如果物质是唯一的现实，那么世界上无论发生什么事，都只不过是物质的结果，物理学可以对此作出解释，而没有什么所谓的目的论。生活只是包含了物理和化学的综合问题，意识也是物质的产物，理性也可以降低为感官以至于本能，心灵是无能为力的附属物，是物质的偶发现象，即使压制心灵，整个世界也依然照原本的轨道运行无违。人是物质环境中的一种短暂的存在，人的一切活动无论是精神的还是生理的，都由物质所决定，如此，即使没有自由、责任、永生，人也照样生存。这种自然主义的原则在许多领域发生了重要的影响如文艺中的自然主义认为，艺术应当完全摹仿自然，无需想象和任何道德上的

⁹¹ 古希腊哲学曾努力把宇宙还原为某种特殊的元素，但它们基本上不是唯物主义的，而是万物有灵论的、或万物生命论的，同时注意到“心灵”和“理性”的原则。18 世纪后期的法国学派和 19 世纪后期的德国学派有唯物主义的代表。

考虑；社会学和政治学上的自然主义主张，公共社会和全民进步的最大利益要求社会不要把精力放在宗教上；自然主义的历史学认为历史事件的顺序原则与物理世界里的一样；自然主义伦理学假定自然是人之行为的最高向导，人的属性就是自然性，因此顺从自然性在道德上没有任何问题，如斯多亚学派和犬儒主义，他们希望返回纯粹的自然状态，尼采在伦理上也是自然主义的，他反对当时流行的道德标准，因为这些标准宠爱穷人、弱者、受苦的人，赞扬慈悲、同情、怜悯和谦卑，因此它们是真正进步的障碍，为了人类的进步和超人的发展，必须重返道德的原始状态和自然标准，这才是充满活力的，最强大的，而最强大的也是最好的。

总的来说，自然主义意味着拒斥任何建立在神圣启示之上的责任，也否认任何先于人之行为的标准或法则。自然主义在耶稣所遭遇的试探中的表现是明显的，撒旦向耶稣建议，“饿了就应当吃”，肉体的需要就是人唯一的需要。“饿了就吃”有什么错？在自然主义者看来，这即是善。自然选择是自然主义的前提既然生存是选择下来的，那么提高自然的生存能力就十分重要了，甚至是唯一重要的事情，因此食物就是直接且唯一影响人生存的因素。自然主义从自然的立场解释世界和人，完全排除了历史性和启示性的内容。

2. 限于世界的世俗主义

“世俗”一词（secular）来自拉丁语，本来主要用于科学领域，指一些在

时间中延续的过程或现象不规则地或周期性地发生循环，比如“地球的世俗冷却”、“每年温度改变而引起的世俗变化”。广义上也用于一些持久或长远的事情。中世纪和晚期拉丁语中，saecularis 主要用于表达属于此岸世界的事物，在当时的语境中，主要用它来表达与属灵事物相反的短暂性的事物，也用它来区别规范的、修道的牧师与那些不受宗教秩序所束缚的人⁹²。根据 Wikipedia 的网上百科全书，世俗（“secular”）一词指的是“与时间相关”。天文学中，这个词指行星运动中相对于周期混乱的长期混乱。因为把上帝当作时间之外的超自然存在，所以这个词也就指与超自然对应的自然。

“世俗主义”（Secularism）这个词是 George Jacob Holyoake 在 1846 年首次使用，表示“一种观念，这种观念只关注能够被生活经验所检验的问题”，更明确地说，“世俗主义寻求人的身体、道德、智力的最高程度的发展，把这当作人生的直接责任，自然道德在实践上是充分自足的，通过物质手段就可以促进人类进步，对那些用理性来规范生活、用服务来提高生活的人来说，就可以达成一致来作为联合的纽带。”世俗主义也是关于此生的责任规则，世俗主义者发现神学是不确定的、不充分的、不可靠和不能信赖的，世俗主义一般有三个原则（1）通过物质手段改进生活；（2）科学是人的有效上帝；（3）行善总是好的，“不管还有没有别的善，今生的善总是好的，寻求这种善也是好的。”⁹³

1870 年，两种世俗主义展开过辩论，Holyoake 作为不可知论者，认为世俗

⁹² 参 *The 1911 edition Encyclopedia*: <http://18.1911encyclopedia.org/S/SE/SECULARISM.htm>。

⁹³ 参 <http://www.newadvent.org/cathen/13676a.htm>: *The Catholic Encyclopedia* 1914。

主义只建立在对自然的研究上，与宗教无关，而 Bradlaugh 则主张，世俗主义应当从反对宗教开始，在辩论中，后者说过：“虽然目前世俗主义者都还不是无神论者，但接受世俗主义的逻辑结果肯定是走向无神论。” Holyoake 断言：

“世俗主义并不反对基督教，它只是独立于它，它也不质疑基督教的主张，它只是发展了其它的主张。世俗主义并没有说别处没有真理，而是认为在世俗中也有真理，它是独立存在的，而且作用到永久。世俗的知识建立在今生的基础上的也只与今生的行为相关，有益于今生的福利，也能够为今生的经验所检验。”⁹⁴ 话虽如此，但实际上，他在许多著作中一再反驳基督教。在对神学的批判上，世俗主义增加了对文化、社会进步、提高生活的物质条件，特别是工人阶级的生活条件，在伦理上，它是功利主义的，仅仅寻求此世的最大利益，因为来世和上帝一样都属于思想中有争议的领域，因此它“要用虔诚的用处去代替有用之人的虔诚。”

世俗主义的基本原则是，人的全部行为只应该为今生的考虑所引导，任何超越此生的事情都应当被忽视掉，上帝存在与否或灵魂是否永生之类的问题最好不要去回答，行为的动机也不应当建立在这些事情的基础上，因此从基督教而生发出来的动机都是没有价值的，“世俗的事情与上帝的分离就好像是陆地与海洋分离一样。”世俗主义确信，生活以及对宇宙的理解都不依赖于超自然力量，比如在这之前人们惯以依赖的诸神。在世俗社会中，宗教只属于私人事件，

⁹⁴ 同上。

在公共生活领域中不应当加以讨论，确切地说，世俗主义并不等同于无神论。世俗主义的支持者认为它是启蒙运动的不可避免的结果，即人们脱离宗教而转向科学和理性的结果。

基督教对世俗主义的回答是，虽然教会与世俗主义一样关心改进今世，一样尊重科学成就，一样希望履行今生的责任，但是无论如何不能把今生看作最后的终局，看作独立于来世。宗教认为物质世界的知识应该导向属灵生活的知识而对人不能只在科学和理性中加以理解，在今生的所有责任当中，必须加上那些从超越者而来的责任，为来世做预备的责任。如果超越者存在的话，世俗主义怎么能说自然道德是自足的呢？如果世俗主义没有说别处无真理，那么又怎么能要求只遵照世俗生活的真理呢？因此总的来说，无神论是与世俗主义相一致的，无神论是世俗主义的一种，但世俗主义不一定就是无神论。

人在营造今生幸福的时候，如果承认超越者、启示和永生，那么整个今生生活也就会有所改变，这些问题不可忽视，因为它们能够发展出一套完全不同的生活行为、智性和道德。只考虑人的今世生活，这在宗教中是不够的，因为在世俗中所发现的真理还必须用更高的价值来判断。基督教也不承认宗教仅仅是个人的事情，因为上帝不仅是个人的上帝，也是社会的上帝，因此国家不应该对宗教事物冷淡。至于教会与国家在实践上如何行事，这依赖于各种不同的环境不可能有任何的统一规则来决定。但有一点在基督教中、至少是在圣经中是明确的，宗教是个人的事务也是社会的事务。

虽然“世俗主义”（Secularism）这个词是 G. J. Holyoake 在维多利亚时期提出来的，但从耶稣受试探的故事来看，它的起源要早得多。道德的基础就在今生之内，无需考虑上帝和永恒的未来。而食物就是这个世界的最大代表。

3. 灵肉分离的二元论

即使反对自然主义和世俗主义、而承认属灵事物比如上帝、灵魂的实体性，也容易跌入撒旦在这个诱惑中的另一个陷阱，即将肉体与灵魂分离开来，一旦将二者分离，就会陷入于二元论。肉体与灵魂、物质与属灵的关系困扰着人，一旦将之分离，则人失去自由。因为在某种意义上，自由是肉体与灵魂的和谐共舞。一旦分离，不管是一元论还是二元论，都不能解决自由问题。

二元论透过对自然界的观察，发现自然界充满阴晴、昼夜、明暗、雄雌、动静、天地、刚柔等对偶的事物和原则，空间上有上下、内外、前后之相对，时间上有古今、新旧之对比，数量上有大小、多少、轻重，抽象范畴上有生死、有无、正反、常变、是非、成败、得失、善恶、灵肉、吉凶等之相对，如此类推，宇宙间就存在着两个基本原则。宗教上典型的是公元三世纪时由巴比伦一带的摩尼（Mani, 216-277AD）创立的摩尼教，奥古斯丁早年曾追随此教。该教认为宇宙亘古以来就有两股善恶、明暗的力量，彼此对峙，上帝与属灵之物都属善的光明的力量，而属物质的一切都在恶的一方。

纵览各式各样的希腊文作家，比如哲学家柏拉图，文学家蒲鲁塔克

(Plutarch)，以及受希腊哲学影响深刻的犹太人斐罗，便可以知道二元论也是希腊哲学与希腊宗教思想中的观念。值得注意的是，斐罗虽然承认旧约圣经是上帝的启示，但他却用哲学的二元论来注释旧约圣经，这二元论认为，有两种存在的领域——现象界与真相（本体）界：易变、过渡、可见的世界与不可见、永恒的、神的领域，最终实体只属于上头的世界。人，像宇宙一样，是个二元体身体与灵魂，身体属于现象界，而灵魂属于真相（本体）界，可见的世界，包括人的身体，本身并非邪恶，但却是灵魂的累赘和羁绊。描述这两者之间的关系有一句名言：Soma-sema，即身体是灵魂的坟墓或牢房，智者就是那些能够主宰他身体的七情六欲、并让他的 nous（心智）管辖自己较低欲望的人。「得救」属于那些克制情欲的人，当他们死时，灵魂就可以从身体的捆绑中得释放，并且自由地享受福佑的不朽。因此得救是人借知识而获得的。柏拉图教导说，人的理性能够了解世界与人本身存有的真相，并因此能够主宰身体。斐罗也教导说从属地的捆绑中得释放是凭借了对上帝和对世界的知识，柏拉图用辩证推理来获得这项知识，但斐罗则以摩西律法的启示和预言代替。

早期基督教在创世和护佑问题上的争论主要集中在一元论与二元论之上，这表现为主张创造世界的神和拯救世界的神是否同一个神，以及神是否必须用原先就存在的物质创造世界。这个问题的焦点是如何说明恶的存在，以及如何才能摆脱恶而得到拯救。在基督教传播的初期，诺斯替派是二元论的主要拥护者。伊里奈乌和德尔图良等反对诺斯替派的二元论观点，他们的思想后来被视为基

基督教的正统，而诺斯替派则被视为异端。诺斯替主义主张，创造物质世界的恶神与拯救人类上天堂的善神相对立，天上的精神世界和地上的物质世界相对立，人的灵魂和肉身相对立，人想获得拯救必须使自己的灵魂脱离物质世界，回到其原先的超越领域中去，与善神合一。诺斯替主义反映出与希腊哲学的融合，充分发展的诺斯替主义认为，物质本身是邪恶的，人要得救必须接受灵智（gnosis），这灵智是那位从天降下、又升上天的救赎者所赐与的。

有学者认为四福音书中最后一部的作者约翰的神学中也有二元论的因素，因为他常常论及光明与黑暗等两种对立的因素，布尔特曼就是其中之一，虽然他的学术很有份量，但在这个问题的论述上仍然不够充分。当约翰强调说：“道成了肉身，住在我们中间”⁹⁵的时候，他实际上有意反驳诺斯替主义在属灵世界与物质世界之间放置深渊悬隔的观念，再者，约翰的救赎论并非像诺斯替主义所认为的那样，救赎是灵魂逃脱世界和历史，约翰的救赎论恰是在世界与历史之内与上帝活泼的相交，这种相交最终将在末日复活时臻于完全。圣经的基本结构是：天上有一位上帝，他在历史中成为肉体以便寻访人，要改变这堕落的世界，将永生带给人，圣经宣称的复活不仅仅是灵魂的复苏，而且同时伴有身体的复活，这表明圣经认为身体并不直接带来邪恶。

圣经不像新柏拉图主义所说的，这个世界是神的永恒和统一腐败的结果，也不是佛教所主张的，一切具有缺失和依赖性的生命，因为它的欲望和痛苦而

⁹⁵ 约翰福音 1: 14。

变成了邪恶。圣经虽然常常同时提及圣灵与撒旦，但旧约宗教及福音作者并非二元论者，他们坚持认为撒旦并非和上帝同等是独立和完全的实在，圣经认定撒旦是被造物，即使堕落也改变不了它仍然最终效力于上帝的旨意——不管它自身是否愿意。并且与撒旦的斗争也不是一种反抗盲目的、非人格的力量的斗争，比如象与敌意的自然界力量的抗争，而是与一个人格的敌人——有目的性的、充满能力的、完全恶意的敌人——相争战。所以，耶稣在旷野的争战不是什么与大自然的抗争（以色列人在旷野四十年也是如此）、也并非只是与他心里的某种欲望抗争，按照基督教的教义，除了自然界与我们人自身之外，的确存在着更加深刻的良善或者邪恶的力量。

二元论在人性观上的结论就是假定身体为恶，心智或灵性为善。这种灵肉相分的二元论与圣经的人性观迥然不同，实际上圣经根本不知道善的心灵和恶的身体之说。自然活力并非罪恶，所以拯救也不是在于使自然的冲动在理性的约束下归于衰弱。世界不够好，不是因为物质，而是因为有恶与奴役。肉体虽与灵不同，但根本上说，并不是恶的。圣经从来不支持肉体为恶而灵为善的二元论，恶不是物质性，恶是灵的堕落，圣经中所批评的“眼目的情欲、肉体的情欲”并不是从肉体来的，而是从“今生的骄傲”来的，骄傲生出典型的灵之恶。圣经从未倡导人过脱离肉体和生活，肉体能够维持今生生命、从而使信心有成长的空间；但从永恒来说，肉体却不能使人得到永远的生命，所谓“从肉身生的，

就是肉身”⁹⁶。同时基督教也反对关于灵魂不灭的唯灵论，相信完整的人的复活，包括相信肉体的复活，即在丧失肉体形式的情况下，灵魂和肉体的分离不可能导致完整的人的永生。

基督教的人性观是决定基督教信仰的基本假设。基督教对上帝为创造主的信仰超出了理性之说和二元论，上帝创造了世界，因而世界绝不是上帝，但并不因为它不是上帝就成为邪恶的，它既是上帝所造，就是善的。这样一种世界观反映在基督教的人性观中，就是领悟到人性中的灵肉一致——这是理性主义和自然主义都错过了的，它拒绝认为身体是恶，也拒绝浪漫主义把自然当成人的善、而把理性当成人的恶。按照基督教创造论的看法，人无论在身体、灵魂上都是被造的和有限的。这种创造论的超理性假定，如果要从理性上阐明就立刻会产生矛盾和危险，因为把万物都归诸于理性的和谐之理性，还必须要以一个理性之中的已知事物来作为解释的原则，然后以这个原则来统摄万物，因此它必然将它自己作为最后的原则，其结果就是宣布它自己是上帝。

人在自身中携带着上帝的形象，神人性对倾向于一元论或二元论的思维而言是一个重大的矛盾。基督教在生活实践中经常产生各种形式的禁欲主义，那便是受到了非圣经的二元论的影响。

在撒旦对耶稣的诱惑里，可能存在这样一个试探，肉体的问题与灵魂的问题无关，肉体的问题应当由肉体来解决，对这种灵肉分离，别尔嘉耶夫如此论到：“肉体的形式完全不是物质，完全不是物理世界的现象，肉体的形式不但

⁹⁶ 约翰福音 3: 6。

具有灵魂的特征，而且还具有精神的特征。……肉体的形式是精神-灵魂的形式。……精神把肉体包含在自身之中，并使肉体精神化，向肉体传递另外的质。但这同样也要求克服机械论的世界观，它使肉体丧失灵魂的特征，敌视肉体的形式。……（不依赖于物质，而是对物质的克服。）人格主义还应该承认人的肉体的价值，不允许愚蠢地对待肉体，承认肉体对人的真正生存的权利。所以，面包问题也就成了精神问题。”⁹⁷

第3节 圣经的人论

创世纪1: 1: “起初上帝创造天地。”

创世纪1: 26—27: “我们要照我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。上帝就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”

—

圣经的世界观是创造论的，它很方便地将一切事物分为两类，即创造者和被造物。圣经认为，一切有限的被造物都超越自身地表明它产生的根源和发展的归宿，圣经启示上帝为创造主，意味着世界不是自生、自有、自明的，而是以它

⁹⁷ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，pp.32—33。

之外的渊源为指归。世界是上帝所造的，所以是善的。

人作为整个创造活动和成就的高峰，按照圣经，他有其神秘和神圣的来源，就是他不仅为上帝所造，而且还拥有上帝的形像，这表明，人不仅有所有被造物的局限性，而且还有不可思议的超越性，这种超越性使他内在地与永恒相连接，并且只有当他实现这种永恒时，才能实现他的本质。

按照一般解经家的释经⁹⁸，经文中的上帝的“形像”和“样式”并非两种不同的东西，这两个词语被同时提及只是与希伯来诗辞中喜用骈俪的风格相合。人具有“上帝的形像”⁹⁹并不意味着取消了无限之上帝与他手中造物之间有深刻的区别，而是表明人在一切被造物中的特殊性质和地位，乃是他具有上帝的属性，而耶稣论到上帝时说“上帝是灵”¹⁰⁰。因此圣经认为，承受上帝形像的也必须是灵，灵的成分包括知、情、意、良心、圣洁、创造性、敬拜等等品性及其活动在人身上，有某种看不透彻的东西，它总是超过了我们对自己的理解，而不能充分看透的东西总是具有一种隐密性，这种隐密性避开了我们的认知，灵魂似乎就是这种东西，灵魂是一种与肉体完全不同的现实，人似乎总是借助于灵魂而穿梭于与现实领域不同的它域。

很容易看到，动物的需要仅仅限于它的周围世界，而人的需要却没有界限。他不仅依赖于周围环境的某些条件，而且还依赖于某种每当他要求实现、就变得

⁹⁸ 如 John Calvin, Matthew Henry, John Wesley 等认为，从创世纪的作者摩西在其它地方重申这一事件时常只提到“形像”而省略了“样式”，这表明后者并不增加意义。

⁹⁹ 实际上，每个时代都愿意把他们对人的最高理想读到这句经文中来。所以，对一世纪时亚历山大讲希腊语的犹太人来说，它的意思可能是“永生”；对一个中世纪经院哲学的解经者来说，或许就是“自我意识的理性恩赐”，当然，或许还有人在其中发现了人直立行走的样子。

¹⁰⁰ 约翰福音 4: 24。

困难甚至在他面前消失的东西。人的持久的需求和依赖是以一种体验彼岸世界的对象为前提的，即使他不知道怎样来称呼它。关于人在无限的追求中所依赖的这个对象，圣经的语言把它表述为上帝。“只有当上帝这个词指的是人无限依赖的对象时，它才能获得赋有意义的运用。”¹⁰¹而人的这些不为此在所限制的特征也只有作为探讨上帝的问题时，才是最终可以理解的。“无限制地进入已经发现的世界领域，不停留在任何一事物中，正是在出现这种对世界开放的行动和永不停息的追求的同时刻，人必须以某种方式把他的中心固定在世界之外和世界的彼岸。”¹⁰²

人非常努力地超越他在世界上所遇到的一切。人的需要总是超出人在物质财富中能够获得的一切，甚至超出了人为了满足这种需要而能够计划和想出的一切。人不可抑制地在生活的艰难、谬误、不义和奴役中追求真理、良善和自由，即使这些明显地超出了他现实世界当中的能力，不管这些理想曾经如何在历史中遭受重创，也仍然不能认为它们是愚蠢和过时的。人普遍意识到了他自身在宇宙中的优越性，以及这个优越性所带来的使命感，同时他也感到了自己与禽兽的亲密关系和某种良心的不安。尽管每个人都会在无垠的宇宙中消失，成为虚空，但人却还是不自觉地坚持自己是世界的中心。不管理想主义、自然主义、虚无主义对人阐释如何不同，不管人评价自己为重要还是不重要，实际上他都假定了一个自身之外的标准，即世界之外的一个意义立场。

¹⁰¹ 潘能伯格，《人是什么——从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，基督教学术研究文库，上海三联书店，1997年，p9。

¹⁰² 舍勒，《人在宇宙中的地位》，1947，p82。

人的这种特殊性在许多哲学领域内被解释为“理性”，但圣经认为这是不够说明人的，并提出了“灵魂”的观念，主张这才是人的根本性。著名神学家和神学政治学家尼布尔在论及人的本性时说：“席勒依据圣经传统，提出‘灵性’¹⁰³一词，与希腊字的 nous 相区别，来表明人性中的这一种特别的品质和才能，因为这个词‘虽然包括理性的概念，但除了思想观念的能力之外，也包含能够理解原初的现象或意义，而且更具有一种为善、为爱、为痛悔和虔诚所有的特殊感情和意志能力。’他又说：‘人性和那被称为人的卓越品质的东西，超越了我们通常所说的知性和选择的自由，即使这个知性和选择的自由能上升到极高的程度，还是达不到那种卓越的品质。……光就技术的智能来说，爱迪生和一只聪明的猴子之间的差别，只是程度而已，即使那个程度很大，但正是人的灵性才使他不仅仅是一个有机体，乃是将整个时间和空间世界、包括他自己都囊括为他认识的对象。’”¹⁰⁴人的灵性显然是超出了自然的过程，不能为自然必然性所完全拘束。“在那纯粹求生存的自然冲动与那显然属于人的骄傲和权能的灵性冲动之间有一个鸿沟。照卢梭的话说，‘在使动物趋向于自我保护的自然感觉’和‘在社会中使人重视自己而轻视他人的人为感受’之间有显然的区别。”¹⁰⁵

二

概括来讲，基督教的人性观有基本的三点：1、在“人具有上帝的形象”的

¹⁰³ 德文是 Geist, 英文译为 spirit。

¹⁰⁴ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol.1, Westminster John Knox Press, 1996, p162.

¹⁰⁵ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol.1, Westminster John Knox Press, 1996, p100.

教义里，注重的是人灵性中的超越高度；2、坚持人是被造的、因而是软弱的、依赖的有限的存在，深陷于自然界的必然性和偶然性中；3、人心中的罪恶乃是不承认他的依赖性，不肯接受上帝的旨意，妄以为可以脱离上帝而成为自身的主宰，最终以他自己就是那最后的超越者。

这种“上帝形象”和“被造之物”的结合体的观念，以及人的罪恶的现实性在陀斯妥耶夫斯基的小说中有着精彩的描写，当人处于最高的灵性地位时，他仍然是一个被造物，而即使是在他生活最鄙陋之处，他也仍然显出若干上帝的形象。作家称自己的作品为“在抹布的褶皱中闪现的人性”，在《卡拉马佐夫兄弟》中，长子德米特里性情暴虐、生活放荡，但他仍然喊道：“我虽然下贱卑劣，但还是你上帝的儿子。”鲁迅是陀斯妥耶夫斯基在中国最深刻的读者，他对陀斯妥耶夫斯基的人物形像的评论是经典之语，他说这些人物“同时是人的灵魂的伟大审问者，同时也是伟大的犯人。审问者在堂上举劾着他自己的恶，犯人在阶下陈述着他自己的善，审问者灵魂中揭发污秽，犯人所揭发的污秽中阐明那埋藏着的光辉。”尼采虽然宣告了上帝之死，但他仍然坚持人的被造性，无论怎样解读下面的话，这一点仍是非常明确的：“人是受造物和创造者的统一体：人身上有材料、碎片、泥土、污垢、荒谬和混乱；但是，人身上也有创造者、塑造者、大锤般的坚硬、神的目睹者和第七日——你们明白这个矛盾吗？你们明白你们的怜悯是针对‘人身上的受造物’的吗？——它就应当被创造，又被毁灭、被破坏、被烧毁、被锻造、被净化；你所怜悯的东西是必然要受苦和应当受苦

的。”¹⁰⁶

因此可以看出，基督教人性观的明显特点就是坚持对人的理解在根本上要从上帝出发，而不是从人的理性之独特、或者人与自然的关系上去理解。根据圣经，人是按上帝的形象造的。人能够认识世界，并且能够把自身作为意识的对象表明他能够超越于自身和世界之外，而那种能够衡量世界、构成一般概念、并分析宇宙秩序的理性能力，只不过是基督教所认识的“灵性”的一个方面而已。人的灵魂有无归宿，这是一切宗教的基本关心，人既超出世界和自身之外，他就不能在世界和自身之内找到人生的意义，他不能说自然中的因果关系就是生命的意义，因为人自身之内的自由与自然的因果关系迥然不同，也不能说理性就是人生意义的原则，因为他能够超越自身的理性过程，并对理性本身质疑。神秘主义和基督教都同意从某种永恒的观点去了解人生。根据基督教的信仰，灵性的自由最后只受上帝意志的限制，而人心中的奥秘也只有上帝的智慧才能完全了解，并给予裁断。人对上帝旨意的服从，才使有限的人的意志与上帝所管理的整个世界秩序有正当的关系。因而，人对上帝有着不可推卸的责任。按照别尔嘉耶夫的说法，贬低人的学说，都贬低上帝，而贬低上帝的学说，也都贬低人¹⁰⁷。

因为承认人里面有神秘而神圣的来源，所以基督教比其它人性观都坚持人具有更高的地位，但同时对人的罪恶及其审判也有着特别严厉的看法。圣经认为

¹⁰⁶ 尼采《在善恶的彼岸》§22。

¹⁰⁷ 圣经认为，人的本质及其价值只能从人与上帝的关系来界定。人是一个位格，这是基督教对人学的贡献。

“位格”（Persona）在希腊原文中是指演员的面具，表示一个个体在场。位格不是一个物理学对象，也不是一个心理学对象，也不是完全在经验当中的东西，他不是我们熟习的“自我”，也不是纯粹精神。舍勒把位格的本质和行为规定为爱。

罪恶同样也是人性之中不可争议的一部分。尼布尔在《人的本性与命运》中说到人对自己总是一个问题，人对自身的看法存在着一个矛盾，若人不在自身之中看到根本的罪恶，那么社会上、历史上的一切邪恶就都无从了解，但如果说人知道并承认自身的罪恶，那么又怎能说他根本上是邪恶的呢？人在宇宙中的地位也有一个矛盾，人无论如何要占据宇宙的中心，认为人是万物的尺度，每一种哲学都渲染着以人为中心的趋势，即使是基督教哲学，也相信上帝的使命是旨在救人脱离某种处境，但同时人也常常忠告自己，必须抑制妄想，承认他不过是宇宙中的微尘，且命运多舛。基督教对这种矛盾也不能给出简单的解释，但它指出了关于人的两件事，一方面较为显然，人是自然之子，不得不屈服于自然的兴衰、被自然的必然条件所遏，且受种种自然冲动的驱使，受限于自然所许可的生命年限之内，虽然体质、能力因人而异，但总的来说，自由都是十分有限的；另一方面似乎在许多人看来并不显然，就是基督教所认为的，人还有超越于他的本性、生命、自然、理性甚至宇宙之外的灵性。

这两个方面分别体现在自然主义和理想主义两种哲学上，着重于人的理性才能或者人的其它超越性的哲学，往往因为忽略了人与自然的关系，而显得太漫无边际地将人列在神圣和永恒的席位中，而自然主义又太随便地掩盖了人有别于自然万物的独特之性。理性主义是理想主义的一种，它未能完全理解人的有限性对于人来说是一个基本的事实，近代人普遍认为人基本上是善良自足的，足以成为万物的尺度。唯心主义的黑格尔和唯物主义的马克思都在根本上相信人

的德行，所不同的只是人的善良本性在什么条件下、采取什么方式才能实现的问题上有所区分，黑格尔认为要与普遍精神相统一，而马克思认为充足的物质条件和正当的分配制度才是实现德行的基础。

斯多亚派对人的情欲和冲动生活采取消极态度，致使理性与人的冲动对立。德谟克利特和伊壁鸠鲁按照着自然主义和唯物主义，认为人虽有独具的理性，但总的来说仍不超出自然之外，完全是自然的一部分，这种古希腊的唯物论并不比柏拉图和亚里士多德缺乏理性观，只是把宇宙中的理性视为机械的必然性，并用这种机械主义来解释人性。古典的人性观比基督教人性观来得乐观，它并未发现人性中的重大缺失，对于具有理性的人的德行有着充分的信赖，但同时它也与近代人的观念不同，并不认为人可以兼得德行和幸福，犹如荷马在伊利亚特中让人唏嘘不已的名句，他借宙斯之口叹道：“凡栖息于世界之中的万物，我以为没有比人更为可怜的。”希腊悲剧中流露出与希腊哲学不同的悲观主义，倒是与基督教的人生见解略有相似。希腊悲剧中的主角常常被忠告要记得他们是凡人，必须谦虚自抑才能避免灾祸，但他们往往因生机勃勃而触犯神怒，这是他们的创造性作为所带来的骄傲所致，是不可避免的，他们的悲剧不止是各种生机与宙斯相触，而且各种生机之间也彼此冲突。因此反映在希腊悲剧中的冲突不是发生在神与魔鬼、灵魂与物质、善与恶之间的，而是发生在诸神之间的，特别可以称之为在宙斯与狄俄尼索斯之间的。在希腊悲剧中，人的灵性之表达，不在于知性或心灵的和谐，而在于生机勃勃，但希腊悲剧对这种生机勃勃所引起

的难以避免的傲慢却没有加以批判，应该说这种批判是在基督教中完成的。

圣经不以自然的因果关系和变迁无常来作为解释宇宙的最终原则，也拒绝以人内心的欲望、心智的特殊性、生命的冲动、理性的法则来解释，这样就必须将宇宙秩序归诸于一个更自由的终极领域，圣经中的上帝启示自己就是那一个超越者，是世界的渊源和中心，同时启示人的骄傲和对上帝的抵制足以毁灭他自己。基督教认为，人的灵性自由使他可以打破自然中的和谐，但他灵性的骄傲却阻止他建立新的和谐，他的灵性自由使他能够创造性地运用自然的力量和过程，但他不肯持守他根本上的有限地位，这使他与自然和理性的约束发生重大冲突，最终遭到了某种制裁。

圣经清楚地将人的有限性与罪恶区别开来，人的物质性和有限性都不是罪恶，也不是罪恶的原因，罪恶就是属灵的骄傲，是人对自身之中上帝形像的歪曲。人具有超越性是因为人有灵性，而灵性则直接证明着人对上帝的依赖性，若人试图抵制抗拒这个依赖关系，必使超越性本身成为问题，基督教认为人摆脱对上帝的依赖而仍然坚持那个超越性就成为罪与毁灭的根源，人也最终会取消他曾坚持的超越性，被困于自然限制和变迁之中，他的选择再也无法超出这个世界所定的、社会所强迫他接受的范围，而人原本在超越性中所追求的自由也就丧失了。因此，按照基督教的信念，人要真实地了解自己，必须相信他为一位超越者所了解，即为上帝所知所爱，并且也为超越者所规范，即要顺从上帝的话语、旨意来发现和实现自己，这种观点使人与上帝密切联系起来，但又不妄以自

己为上帝，使人从被造物的身份来确知与上帝的距离，而又不会认为有限本身就是恶。

罪恶的现实性引出基督教中解决罪恶的教义，人类因罪恶而对自身造成的伤害和毁灭无能为力，因此救赎成为“爱的上帝”的必然使命和作为。上帝如何救赎，是否在救赎中运用面包将在以后的章节中进行讨论。

总之，圣经对人的看法既不是自然主义、世俗主义，也不是理想主义的，既不是简单的乐观主义，也不是简单的悲观主义的。理想主义的错误在于忽略了人的有限性和罪恶，例如理性主义把理性当作人内在和谐的根本原则，而自然主义、世俗主义、物质主义则撇开人的超越性，仅仅把人解释为自然的一部分。圣经坚持，必须在人与上帝的关系中看待人的价值。人的有限性、渺小是在上帝的权能、永恒和荣耀之中显出的，由此他当谦卑、谨慎、自守，但同时，人的有限又不能使他被束缚在其它事物之中，这既是他的权利，也是他的义务，因为他的本质乃是要跟超越者联合，他很可能在履行这种联合时惨败，由此招致罪恶和毁灭，但是在失败中他必须知道，他仍是在上帝手中的，上帝的怜悯必使审判不成为个人和历史命运的最终结局。

耶稣在旷野所受的试探就将表明圣经对人的这一看法。

第叁节 面包问题

马太福音4：4 “耶稣却回答说：‘经上记着说：人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。’”

一

人当然靠食物活着。然而耶稣在四十天禁食之后发言，说他不能完全承认这一点，他认为，人之所以作为人而存在，在食物之外必须依靠神圣者及其法则。撒旦的建议之所以成为诱惑，乃是因为它没有提及这个神圣者及其法则，而这个诱惑之所以难以辨认，是因为特别是在耶稣饥饿时它听起来似乎完全出于善意。

从耶稣的回答来看，这个诱惑潜藏的真正语意乃是，撒旦说：“你可以单靠食物活着”，即人完全可以脱离上帝及其法则而活着。耶稣拒绝了这个建议，他回答了关于人根本上应该依赖何物而生存的问题，他不是否认食物在人生活中的重要性，而是否认了食物在人生活中的唯一性或先行性，即使是在饥饿难耐之时，在贫穷肆虐、经济困顿之时，食物仍然不是人的真正出路，他拒绝在忽略上帝及其法则的情况下缓解自己的饥饿，即如果耶稣在这个时候承认了面包，就表明他承认了人必须服从于由其它被造物所决定的命运，否认了人内在的灵性自由。圣经的人观坚持，信仰是人的生命之道，无论是食物饱足还是食物匮乏人都应当在食物之外去信赖。克尔凯戈尔曾用这句话深刻地论到人与上帝和世界的关系：“信仰的矛盾就在于个人超越了普遍事物，正是个人与绝对者之间的

关系决定了他与普遍事物的关系，而不是他与普遍事物的关系决定他与绝对者之间的关系。”¹⁰⁸

面包问题深刻反映出了人的应该本质和他在世界的存在条件之间的重大矛盾，选择面包意味着把这个给定的世界作为最后的现实，意味着他的生命评价取决于其生存的经济活动以及以此为基础的各种人间成就。这个诱惑是普遍的，Marcian Strange 曾在他的布道文中以极为善解人意的口吻深切地说道：“哪个基督徒没有经历这种愿望，就是去享受美好的现世人生、并磨钝对上帝及其话语的渴慕？谁没有感到努力结合二者时的紧张，就是一边快乐地接受神的被造物所提供的善、美和享乐，一边又意识到人被造确是为了更好的、但不是马上吸引人的目的？谁没有经历基督在旷野的第一个诱惑呢？”¹⁰⁹人因受食物所迫而放弃上帝、放弃上帝的法则、放弃任何灵性超越的活动及其祝福是一个普遍的悲剧。这种放弃常常显得十分轻率，在圣经中通过以扫的故事表明出来。创世纪记载，以扫作为双胞胎的长子，本应继承上帝属灵的名分和祝福，同时也担当与此相符的使命，这将是他一生的荣耀，但一日以扫打猎归来，正碰上处心积虑想要夺取这长子名分的弟弟雅各在厨房熬汤，他就出卖了上帝给他的名分，好换取一碗红豆汤来充饥，他的理由恐怕是我们所熟习的，他说：“我将要死了，这长子的名分于我有什么益处呢？”圣经说他做这个买卖时起了誓，意思是永不后悔，“他吃了喝了，便起来就走了”，然后圣经评价说“这就是以扫轻看了

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Fear and Trembling*, quoted by W. Lowrie, Kierkegaard, p.264.

¹⁰⁹ Marcian Strange, *Holy Scripture Temptation*, O.S.B., Worship, March 1962, Vol. XXXVI: IV pp.227-234.

他长子的名分”¹¹⁰，他将肉体的一时之需当作最终的现实，新约圣经对他下了定论，他从此就成了这一类人的代表，“有贪恋世俗如以扫的”¹¹¹。撒旦要的就是也让耶稣随自己的所欲要求食物，像以扫，像旷野中的以色列民¹¹²，其目的是让耶稣在饥饿难耐、生存无法保障之时，打破他对天父的看顾完全确信的心情从而继续奴役历史的进程。如果耶稣屈服于面包的诱惑，那么他就不可能成为人奴役的解救者，而只不过成为另一个以扫而已，成为在旷野因食物缺乏而咒诅上帝、宁肯放弃自由而回归埃及肉锅的以色列民中的一员。

二

面包是人在这个世界生存的基本条件，是其它保障的基础，因此可以说它就是这个世界的最大代表。“吃和吃得更好”不仅成为手段而且成为了目的，因着它，人可以享受更多的稳妥、安全和尊重，它成为个人成就和社会文明的标志。然而，对面包的专注必将导致焦虑。因为，如果人的命运依赖于这种面包以及面包之上的成就，人的幸福和快乐就取决于成功的机遇，那么人就永远受到未来的威胁，人的价值终究会因这种焦虑而耗尽。当人面临耶稣的这个选择时，他确是有选择的自由的，但当人选择面包时，却并非是他的自由所决定的，而是他潜意识中的恐惧所决定的，是对物质缺失的恐惧，是因饥饿和安全得不到保障的恐惧，是对在社会中的尊重感得不到实现和评价贬低的恐惧。

¹¹⁰ 创世纪 25：27—34。

¹¹¹ 希伯来书 12：16。

¹¹² 诗篇 78：17—18：“他们却仍旧得罪他，在干燥之地悖逆至高者；他们心中试探神，随自己所欲的求食物。”

人沉溺于这种生存的焦虑是没完没了的，它绝不会因为更多的占有和征服而得以克服。正如潘能伯格所说，“没有一个人能够完全沉溺于对生存条件的担忧和操心，因为没有人能够了结此事。每个人都必须超出这些去信赖。”¹¹³我们生活所依据的现实，作为整体总是未知的，即使我们知道如何加以安排的个别事件，也常常与我们的预见和计划相左，即使我们已经拥在怀中、确实获得的东西，也是不稳定的，因而，我们必须超过这些去有所信赖。

信赖是与自由相关的。克尔凯戈尔曾论述过，信赖缺失的地方，是不安、焦虑和惊惧，这恰好是自由所应当脱离的情绪。但信赖本身也是冒险的，新约希伯莱书对“信”下了个定义，说“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据。”¹¹⁴信赖是与盼望的根基相联系的，不是与“所见”等同的，“所见”不仅表示他可以诉诸于官能，而且表示他可以将之作为对象，可以拥有并进行支配，可以从中得到立即的保障，所以，人在他所能支配事物的地方，大概不会赞同冒险的信赖，而是更喜欢保障自身。这种价值观在评价人时不根据他们如何存在着，而是根据他们拥有的可见财富来评价。因此，只要有可能，人总是努力争取以支配来代替信赖，潘能伯格描述了人因争取这种支配而最终被支配，他说：“一方面，对于一种追求全面保障的生活来说，自我信赖代替了对上帝的信赖。另一方面，人争取保障自己的手段，却获得了支配人的力量，因为他们必须信赖保障自己此在的手段。最后，人成了他自己的手段和发明的奴隶，他必须为这些手

¹¹³ 潘能伯格，《人是什么——从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，基督教学术研究文库，上海三联书店，1997年，p27。

¹¹⁴ 希伯莱书 11: 1。

段和发明而劳心劳力、并迫使自身适应其固有规律，这表明了技术文明下的现代人特征。……对于技术文明下的人来说，事物成为纯粹的手段，但它们却以这种方式取得了统治人的力量，粉碎了人对无限制地支配现实的追求。”¹¹⁵因此，“对世界的支配应该根据一种无限的信赖加以规定，并在对无限的上帝的委托中发生。由于人想在整体上支配自己的生活，所以，人不得不信赖有限事物和自身。”¹¹⁶

在基督教思想中，对世界的支配属于人的使命之一，它的根据就在于创世纪中上帝对人在世界的活动作了一番指示，“……使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，并地上所爬的一切昆虫。”¹¹⁷因此，这种支配的最终权力和目的不在人自身，而是与无限地信赖上帝相关的，即是从上帝中产生的。正是由于人要信赖无限的上帝，他才受到召唤，去超越每一种有限的环境或处境，这种超越是人能够支配世界的前提条件。只有对在内心中不依赖的事物，人才能实施支配，只有因着信赖，人才可能超越有限性，只有从信赖出发，人才能够不沉迷于世界，而是真正支配世界，只有对上帝的信赖，才能毫无所惧地对生活也积极地信赖，才能克服对生活的无休止的焦虑。将自己的生存交在上帝手里，上帝的存在和应许应该无条件地得到信赖，即使是在饥饿缺饼的处境下。

三

¹¹⁵ 潘能伯格，《人是什么——从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，基督教学术研究文库，上海三联书店，1997年，pp.33-34。

¹¹⁶ 同上，p34。

¹¹⁷ 创世纪 1: 28。

耶稣此时就处在饥饿缺饼的情况下，撒旦对此说：“你需要的就是食物，单单是食物”，这个建议之所以是诱惑，就在于它听起来非常合理，非常富有同情心，人在缺衣少食的情况下需要的不是上帝以及上帝对人生的指导，对一个快要饿死的人布道简直惨无人道。但是，在缺衣少食之时不需要上帝及其法则的人，在丰衣足食之时会需要上帝及其法则吗？“靠食物活着”就是指人只着眼于现实的饱足、稳妥、效益、成功和快乐，在缺乏时不择手段，在丰足时沉溺于傲慢之中，二者都失去了站在彼岸来看此岸的价值尺度。当人陷于只用物质来支配世界、获取生活保障、克服焦虑的心情时，耶稣说“人不能单靠食物活着”是指出了现世生活中追求的稳妥和满足都是徒劳的。旧约圣经的智慧书说：“个人最稳妥的时候，真是全然虚幻。……他们忙碌，真实枉然，积蓄财宝，不知将来有谁收取。”¹¹⁸

“‘对单一食物’关切将使人们的良心黯淡，与良心一同黯淡的还有同情心，因为既不能把这些感情加到‘食物’上，也不能从‘对食物的关切’中推导出这些情感。”¹¹⁹每个人为了自己能拿最多的东西，而把弱者挤出这个盛宴，难道这不是我们今天的经济原则吗？因此，专注于物质将带来不义、焦虑和恐惧不仅穷人在这样的价值观里永远受欺辱，而且更使人产生对未来安全与保障的焦虑，还会使人的生活陷入到幻觉中去。古往今来的智者都说财富不能提供幸福但人们并不能在生活实践中理解这一点。

¹¹⁸ 诗篇 39: 5。

¹¹⁹ 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p113。

别尔嘉耶夫认为资产阶级就是逃避自己的超越本质而陷于物质奴役的典型，他这样评价他们：“资产者很少感觉到世界的空虚，世界福利的渺小。他严肃地对待经济上的强盛，他常常无私地崇拜这个强盛。资产者生活在有限之中，他害怕无限的吸引。确实，他承认经济强力的无限增长，但这是掩盖精神上的他想知道的唯一的无限性，他用自己所确定的生活秩序来掩盖精神上的无限性。他承认财富增长的无限性，生活有组织性的增长的无限性，但这只能把他束缚在有限性之中。资产者是不愿意超越自己的存在物。超验的东西阻碍他在大地上安排生活。”别尔嘉耶夫的深刻就在于他不是以阶级论来结束这个问题的，他最后总结道，“资产者是这个世界的永恒形象，他不一定非与某种制度相关，尽管在资本主义制度里它能获得自己最清楚的表现和最出色的胜利。无产者和资产者是相关的，一个可以变成另一个。”¹²⁰

那么，人在困顿之中应当如何选择自己的真实存在？当人按照撒旦的建议选择面包时，人沦为了世界的奴隶，因为他不敢面对和抉择自己的本质、逃避责任、任由环境来影响和处置自己的人生，这样一种现世态度所导致的生存状态就是奴役。别尔嘉耶夫论到奴役与自由时说，“奴役总是意味着异化，意味着人的本质向外抛出。费尔巴哈以及马克思都认识到了人的奴役的这个根源，但却把这一点与唯物主义哲学联系起来，唯物主义哲学就是使人的奴役合法化。……人的经济上的奴役就意味着人的本质的异化，意味着把人变成物。这一点上马克思是

¹²⁰ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p214—215。

对的。但是，为了解放人，应该把他的精神本质还给他，他应该意识到自己是自由的和精神的存​​在物。”¹²¹不能以任何籍口将这个奴役合法化，人不是环境的产物，条件的匮乏和充足都不能决定人，人的精神本质应该在任何处境下都有其自由的表现，但是，如果仍然认为对人来说，灵的需求是个错觉，那么这个自由就不可能实现。别尔嘉耶夫说，“我们把人向物的这个转变称为死亡。”¹²²选择面包就意味着把经济活动当作人的根本活动，当作获得自由和解放的手段。

西方自近代启蒙主义之后，人们乐观地认为天国的秘密就在人间，掀起了世俗运动，世俗化是指世界脱离了神圣化，世界本身变成了“自有永有”的¹²³，世界自身解释自身、持定自身、发展自身。甚至教会内部也有许多人认为教会也应该改弦更张，走向社会运动就是上帝之国在人间的显现，因此，神圣与世俗等同起来。十九世纪末兴起的社会福音(social gospel)运动，以及 20 世纪的解放神学 (liberation theology)，都鼓吹社会改革，强调教会的首要责任应该是照顾穷人与被欺压者，极端的社会神学改革者，甚至主张上帝的国度可以藉着社会进步或革命而在今天实现，基督教的非福音派也逐渐开始远离教会传统通过传道来拯救灵魂的圣工。正是在这样的背景下，巴特感到这是基督教陷入危险的标志他断然宣称“上帝就是上帝”来反对当时流行的自由主义神学。“但严酷的现实和内心的反思使巴特认识到，乌托邦式的社会主义宗教理论是危险的。”¹²⁴巴特

¹²¹ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p65。

¹²² 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p58。

¹²³ 在出埃及记中，上帝向摩西也是向人第一次启示他的名字和属性，即“我是自有永有的”，圣经认为唯有上帝拥有这个属性。英文为 I Am who I Am。

¹²⁴ 刘小枫，《上帝就是上帝》，选自《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995，p48。

虽然过分强调了上帝与人的距离而使其神学倍受争议，但巴特的积极意义就在于他坚决否定能将世俗的东西神圣化，或将神圣的东西世俗化。人不能把此岸的力量变成彼岸的力量。

天国是否可以在这个世界的繁荣之下实现？或者说，天国是否只包含了世界的繁荣？基督教并不因为有天国的观念而成为虚幻的，相反，基督教是历史的，是现实主义的，它对人的现实关切一直伸向永恒，同时并不因对永恒的关切而放弃对现实的关怀。但是，基督教在描述现实人生时有个相对于天国的“客旅”的观念，所以，无论它如何关怀现实，它的盼望终究是在基督的救赎当中，而不是在社会的改造当中。耶稣坚持认为，人必须摆脱功利，必须面对自己在上帝面前的责任和真实存在，如同 G. Ebeling 在《基督信仰的本质》中说道：“必须放弃自己的稳靠，随时准备寻找仅仅在不可见的将来和上帝那里才会出现的稳靠。”因此，必须拒绝在现实的稳妥和优厚中安身立命，拒绝任何要代替上帝的东西，而面包总是被人用来代替上帝。耶稣在登山宝训中建立了新约的新伦理他以诗意般的口吻讲道：“生命胜于饮食吗，身体胜于衣裳吗？”¹²⁵，来号召人们对生命本质的关注应当超过对次要东西的关注，号召人们总是选择他的根本利益，而不是次要利益，当他的生命胜过了环境、条件所带给他的困顿时他就获得了真正的自由。

这种自由的实现，在耶稣的旷野诱惑里被表述为“靠上帝口中所出的一切

¹²⁵ 马太福音 6: 25。

话活着”，耶稣对此在后来有过更加清楚的解释，他对门徒说：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”¹²⁶由这句话，大概可以否定人类为了自由所做的大部分事情。那么，自由与上帝话语的关系、即自由与诫命的关系是怎样的呢

第四节 自由与诫命

创世纪2：16—17 “耶和华上帝吩咐他说：‘园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为吃的日子必定死。’”

1. 自由与顺从

—

上帝创造亚当之后，给他安置了一处家园，就是被称为东方的“伊甸园”。按照上帝的设置，伊甸园中有亚当所需要的一切：食物、优美的环境、美的享受、工作、爱情、永生，特别重要和蹊跷的是，上帝在园子当中设立了两棵树：生命树和知识树。上帝对生命树的果子未加任何限制，却对知识树向亚当立下一条诫命——“不可吃”¹²⁷，从此，埋下了人在圣经中最富有戏剧性变化的根由。

圣经描绘了“东方伊甸园”的胜景和人在其中可以享受的欢乐。亚当在伊甸园从事的创造性活动是无限自由的，这表现在他未受任何限制地“修理看

¹²⁶ 约翰福音 8：32。

¹²⁷ 参创世纪 2：8—17。

守”¹²⁸和“为万物命名”¹²⁹上，而且，根据上帝的恩典，“园中各样树上的果子，你可以随意吃”，这表明亚当的生活并无任何匮乏，劳动也不是谋生的强制性条件，即没有当今我们的物质、劳动及其异化问题。永远的时间是幸福的所需，如果人有“永远”，就有机会能够挽回一切的失败，克服所有的悲伤，人就可以无止境地发展自己的目标，无限地创造幸福。但同时，永生也被设立在亚当的顺服之上，这对赐给他的自由是一个严峻的考验。

上帝设立了一棵不允许亚当食用的知识树，其实，我们不一定非得把生命树和知识树当作是神秘不可思议、具有特殊效力的树，食之就有生命或知识的果效，而是它们是上帝设立的一个自由的标记。创造者定立被造物的属性，根据它们的地位设置界限。被造物不可避免地要有一个限定，以此作为与创造者的区别以及与其它形形色色被造物的区别，这个限制必须存在，一切被造物都因各自的属性被设定了有其活动的范围，树的根扎在大地，鸟的家安在天空，鱼的快乐锁定在水中。圣经认为这个界限是上帝在他的智慧和美善中任意定立的。亚当作为被造物，也必须有一个界限，这个界限就是创造的秩序。那么人的界限在那里呢？——人拥有上帝的形像，有无限超越的灵魂，人那时候甚至没有死亡——根据圣经，人最原初的界限，就是不能吃那棵树上的果子，这个诫命就是人最初能够与造物者和其它被造物相区别出来的那一个界限，这个限定不仅是一切造物之中限制最少的一个，而且它的特别之处乃是，遵从这个界限完全诉

¹²⁸ 参创世记 2: 15。

¹²⁹ 参创世记 2: 19—20。

诸于人的自由意志。也就是说，除了人之外，其它造物对它们各自的界限的遵从都是机械的，如石头，或者是本能的，如动物。唯有人，他对界限的遵从被设立为自发的、自由的，也就是说，这个事件是可以由他来决定，可以被他的反抗和抵制的。比如，自然界中的热量在正常情况下，必须从热量高的事物流向热量低的事物，这是必然律，然而，就人而言，富人将财富分给穷人虽然是上帝所喜悦的，却是一个他可以自主的行为，他可以效法上帝的爱和慷慨捐资出去，也可以根据自我利益的原则紧守其产业。

这个界限是以否定的语式表达出来的，那么是否否定了亚当的自由呢？圣经并不这样认为。正是因为亚当是自由的，又是软弱的，所以他需要人生的指导人被安置在乐园中，不是仅仅为了照顾看守它，而且还要学会在比他伟大的权威之下负责任地生活。表面上看，自由似乎受到了令人不快的限制，而事实上，人的自由正是因为诫命而被凸现出来，即上帝将人实施诫命的行动赋予了自由，自由如果不是在可抉择之中被体现出来，则自由就无从谈起，从这个意义上说，诫命恰是自由的前提，是对自由的支持，是发挥自由最好的舞台。诫命中惩罚的部分也不是首先作为对自由的威胁而产生作用的，它也是自由抉择所必须的条件，因为若是后果没有被显明，人也就无从选择。因此，诫命产生了人，也是为了人。

诫命完全没有贬损亚当的人格、自由和他的创造性活动，相反，更将这些促成为自觉的行为，诫命也没有损害他的幸福，相反，使他的幸福有了深刻的

根据，诫命使他意识到上帝及其法则，使他意识到自己的属灵本质，诫命使他领悟到他的生命应该对谁负责，诫命提醒他，自己与上帝之间有着不可替代的关系，这种关系必须谨慎地加以维护。

因此，自由不是一个独立的个体在无所依傍的情况下达成的，按照圣经，它在且只在“关系”中才能实现。而人不是首先根据他与社会和宇宙的关系而被决定的，乃是根据他和上帝的关系而被决定的，人就在这个隐秘的关系中吸取力量，来建立其与世界和其他人的自由关系，进行各种自由的创造性活动，即人的第一关系是人与上帝之间的关系，这种关系被诫命确定下来，通过诫命，亚当与上帝订立了人和上帝之间的第一个“约”，上帝赐下一切所需，而人要履行的就是对上帝的忠诚，不越过上帝为他所立的份，即按照上帝的法则——诫命来生活。在圣经中这是亚当能够赢得生命、享受幸福的秘诀，上帝因着爱赐给了亚当诫命和自由，因此，上帝也籍着自由呼唤人自发的爱来遵从这个诫命。

二

自由作为一种内在的属性赋予了亚当，它是无限可能的，但也是尚未实现的，亚当必须在每一次路经知识树时籍着他的选择来实现，也就是说，他不可改变地拥有或此或彼的选择自由，但是，自由的真正实现乃是他每一次都能选择符合他本质、目的和根本利益的那个选项，在这个选项下面，他能够拥有生命和一切属灵、属肉的祝福。为此，他必须有对“界限”的充分意识和谦卑顺从，

根据诫命，自由就是对盟约的忠诚。对上帝的抗拒将被证明是对人自身本质的抗拒，在这种抗拒中，自由将不复存在。

实际上，自由从来不是“无所不能”，若从“无所不能”这个意义上说，上帝也不是自由的，因为他虽然被定义为全能的，但却不是什么都能够做的，比如上帝不能撒谎，这个“不能”不是建立在“力量”的基础上，而是建立在“善”的前提下。同样，亚当也为“善”所召唤来遵守这个诫命，这个诫命所表达的自由不仅仅是“善恶两可”的抉择，而且总是“善”的抉择。遗憾的是，亚当只发挥了前者，把选择的自由变成了“悖逆的心”。耶和华对先知耶利米痛切地论及人的这个被误用的自由：“耶和华说：……我以永远的定例，用沙为海的界限，水不得越过。……波浪虽然翻腾，却不能逾越；虽然砰訇，却不能过去但这百姓有背叛忤逆的心，他们叛我而去。”¹³⁰

撒旦对亚当的诱惑就是要他打破诫命放在人身上的界限和这界限所表达的“善”，它说，你不必遵守这个诫命，也不需要任何指导，你根本就可以像上帝那样无所不知，像他那样自由，没有什么能够限制你，你是毫无限制的存在。撒旦诱惑他冲破界限，打破与创造主的区别，违背创造的秩序，背叛他与上帝之间的信赖。简而言之，撒旦仿佛对鱼说，游上岸，所谓水的界限是不真实的，你将会发现你的伟大。

这棵树的果子本身是否有害呢？或者说吃这果子是一种道德上的错误吗？圣经并没有提示这种结论。经文中没有证据表明这果子自身是有害的，事实上，

¹³⁰ 耶利米书 5: 22。

经文说到它也“好作食物”¹³¹，人在身体方面并没有受到任何损害，也没有地方表明这棵树拥有某种特异的属性，使得人在道德上不能享用它，因此，吃这果子被称为恶只是因为上帝禁止它，我们甚至可以说，吃还是不吃本身是无关紧要的，问题在于这个行动背后的意义，上帝通过这个命令将善与恶的区分和冲突烙在了人的意识里。按照这个经文，恶原本不是某种人在其自身、或者凭他自己的发现来认定的某种有害的、不可接受的、道德上所反对的东西，而是恶是为上帝所察觉、其本质是与上帝的意志相冲突的东西。

教会曾把这条上帝的禁令称为“试验性的诫命”（trial command），它将人放在一个选择、一个决定面前，放在善与恶的冲突面前，这试验是上帝在他的智慧和旨意里定立的，与禁令一起宣布的是可怕的惩罚——“你吃的日子必定死”。看接下来的故事和我们的历史可知，这些话的主旨并没有削弱，它的意思是，违背诫命的那一日，人就将成为死亡的牺牲品。选择是清楚的，或者是通过完全的顺服而继续享受生命和自由，这就是善，或者是宣布他从上帝的旨意中脱离出来而与生命隔绝，遭致死亡，这就是恶。

对人而言，其实根本没有“绝对的自由”，人可以设定自己的目的，但却不能设定事情最终发展的结局；人可以选择行为，却不能选择后果。既然上帝规范了顺从与生命之间的关系，那么人也就只能有两种结果，当他选择某一行为时，就不得不把后果也接受下来。按照夏娃的选择，她选择了信赖撒旦而不是上

¹³¹ 创世纪 3: 6。

帝，而亚当，则选择了信赖夏娃而不是上帝，上帝及其盟约就这样被背叛了。按照诫命所规定的后果，就是死亡，肉体的死亡就是与世界分离，属灵的死亡就是与上帝隔绝。诫命定规“你吃的日子必定死”，的确，就在他吃的那时候，他立刻就从一个永生的存在变成了会死、会衰败、会腐朽的存在，他的存在完全被改变了，照圣经的话说，“死就在他头上作了王”¹³²。不仅如此，咒诅后，人沦为了“汗流满面才能糊口”的存在，赶出乐园去劳作，而且，大地也被咒诅“长出荆棘和蒺藜来”，这就是生存的重重障碍和艰辛。人在“照看园子”、“随意吃果子”和汗流满面耕作土地之间有着令人心酸的反差，这种反差不仅是因为物质艰难所造成的，更可怕的是，加上死亡的威胁，人不得不在恶劣的生存条件中挣扎，不得不关心饮食超过关心生命，不得不沦为这个世界的奴隶。自此，人选择自由——即总是选择他的目的和本质的自由——变得异常艰难。人总是被诱惑沉溺于世界而失去他的本质，他失去了原初的“义”，即上帝在他里面的完美形像。

总之，人在这个诱惑下否认了自己的被造性、软弱性和依赖性，他要给自己超出许可的自由，于是想废掉那唯一的诫命，可是具有讽刺意味的是，其结果并没有取消诫命，反而诫命越来越多，随后摩西就领受了十条诫命以及对这些诫命作出解释的千万条繁复的法规。今天，在启蒙主义、人本主义的影响下，人仍旧寻求突破各种各样的界限来表明自身的伟大，而实际上，我们在历史中

¹³² 罗马书 5: 14。

可以看到，人在历史命运中的自由是很少的，不仅因为人在选择自己的根本利益时总是受到蒙蔽，而且，即使是选对了方向，因为他的堕落，使他所有的创造活动也都不可避免地同时带来了破坏性。

2. 理性与信仰

创世纪3：5 “你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。”

—

伊甸园中特别提及的两棵树是生命树和“善恶的知识树”。根据希伯来圣经，此处的“生命”一词是用了复数形式，在希伯来语用法中，叫做“抽象的复数”，再加上定冠词的使用，更加肯定这是用于指称抽象的概念，第二棵是“善恶的知识树”，注意定冠词放在“知识（knowledge）”之前，而非善恶之前，这表明，不是某种特殊的善恶，而是普遍的善恶，指的是善恶知识的全部领域¹³³。亚当接受了撒旦的挑逗，因为当人想到他可以知晓一切的时候，就立刻发觉他不能再满足于那已经得到的，因此就反叛其“约”的伙伴，想把不属于他的东西当作战利品夺取过来，根据创造的神话，这个东西就是善恶的知识，它可能意味着“全部”的知识。因为在希伯来人的观念里，知识是比才智更富有力量的存在，也就是指可能使他成为神的全部力量。¹³⁴也可以这样来理解，根

¹³³ 参 G.Ch.Aalders(Gerhard Charles 1880-), *Bible Student's Commentary, Genesis volume 1*, translated by William Haynen, Regency Reference Library Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan,1981。

¹³⁴ 雅各·艾德门，《旧约神学》，宋泉盛译，东南亚神学院协会出版社，1992，p346。

据 Robert Davidson 的释经，善恶这个词最好把它当作希伯来的一个习惯用语，其同义词是“一切”，如创世纪 24：50 “我们不能向你说好说歹”，这里的“好歹”跟诫命中的“善恶”用的是同一个词，意思是“我们什么也不能说”。因此，善恶的知识也可以说就是知识的总和。在这个禁止的诫命中，人被警告他必须服从某种限制，他不是全知的，也不是全能的¹³⁵。知识树作为亚当所领受的诫命的标志，是与生命树相对立的，即在这个描述中，上帝不仅区别了生命树和知识树——即生命不等同于知识，而且在某种程度上将它们的关系推向矛盾的两端，在它们之间造成了紧张的冲突。很明显，这两棵树彼此之间有明确的关系，吃一棵排斥吃另一棵，非此即彼，人吃一棵而不吃另一棵，应该有更内在的原因，就是这两棵树代表着诫命的两个方面，如果人选择顺从，他就不会吃知识果，而会吃生命果，得永生，如果他选择不顺从，他就不会碰生命果，反吃知识果，而成为死亡的牺牲品。乐园的叙述很清楚地刻划了人是站在两种可能性面前，或者他得着永生，这是他现在就拥有的，或者他屈从于死，这是他以前没有屈从过的。从上帝的诫命来看，上帝定命，生命树的价值认可超过了知识树，而且若要选择知识，必将以丧失生命为代价，即知识将使人失去存在的快乐，把人带入非存在的门槛。

《创世纪》中关于堕落的内容到底讲述的是什么呢？实际上，上帝宣布这个诫命的同时提出了他的理由，就是：你吃的日子必定死。这就确立了知识树上的

¹³⁵ Robert Davidson, *Genesis 1-11 Commentary*, Cambridge University Press, 1973, p35。

果子与死亡之间的联系。舍斯托夫认为，上帝之言的含意不在于我们前面论述的人若不听诫命就会受罚，而在于上帝清楚地讲明，在知识中隐藏着死。

那么“知识”是指什么呢？按照圣经，这是关于“善恶”的知识（the knowledge of good and evil），黑格尔在其《哲学史讲演录》中明确说道：“令人识别善恶的知识之树上的果实，是来自自身的知识，也就是理性——这是往后一切时代的哲学的普遍原则。”¹³⁶黑格尔的这句话一语道破真谛，原来在伊甸园中的那个诫命所表现的激烈冲突，应当就是千古争议不休的理性与信仰、以及理性与自由之间的矛盾。舍斯托夫说：“如果上帝说的是真理，那么知识带来死亡如果蛇说的是真理，那么知识使人等同于上帝。这就是第一个人所面临的问题，这也是我们现在所面临的问题。”¹³⁷如此，这个知识所代表的就是宇宙的普遍知识，即宇宙中的所有现实都可以作为认知的对象而获得的知识，这种知识囊括一切，为了获得这种知识，必须把思考作为最重要的甚至是唯一的方式，包括各种逻辑形式，归纳，演绎，分析，论证，以及计划、解释、判断、评估等等，这种知识的基础和知识本身以及取得它的手段通常都被称之为理性，而认为它实施的范围是无限宽广、它的结论是至高无暇、它是衡量一切事物存在的真伪标准和意义标准的态度，一般认为就是理性主义。理性不仅被看作是人的一种才能更被看为是人的种差，因此，当理性主义认为理性是一切命题的终极仲裁者时，也同时确定了其实人才是万物的尺度。

¹³⁶ 黑格尔，《哲学史讲演录》，第二卷，商务印书馆，1959年版，p44-45。

¹³⁷ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p190。

的确如黑格尔所说，理性的原则就是哲学的原则，也是哲学家看为高尚和自由的原则。柏拉图教导说，对人来说最大的不幸就是成为理性的“憎恶者”，对亚里士多德来说，知识就是普遍必然的知识¹³⁸，毫不动摇地相信知识是真理的唯一源泉成为哲学的前提和检验哲学的标准。但是，这种唯有知识能够带来真理和自由的信念是从何而来的呢？在圣经故事中它作为人所遇到的第一个需要作出判断的、有分歧的意见出现在善恶果树的故事中了。

无论如何，在苏格拉底之后，有思想的人类的最优秀代表，都不能不把真理同知善恶树的果实等同起来。这就是柏拉图对“憎恶理性者”之警告的意义所在，也是亚里士多德的“必然性”和“遵从必然性”的本质所在，也是笛卡尔的“应当怀疑一切”、“我知故我在”和斯宾诺莎的“真实之物是它自身和虚假之物的指针”的本质所在：康德也是从这里开始他的理性批判的，他承认理性渴求必然的判断。所有这一切都是苏格拉底的遗产。在苏格拉底之后，真理对人们来说就和普遍必然的判断融为一体了，谁也不怀疑，认清了现象的普遍联系，也就实现了哲学的最高任务，而且，知识树上的果实不仅成为后来全部哲学之原则，而且力图成为世界上人类梦想着可能获得的最伟大的胜利和成就。

中世纪的基督教哲学和许多神学也不能避免用理性把启示作为对象来认知和审查。按照圣经本身的说法，圣经直接来自于上帝的启示，之所以如此，正是因为它所启示的内容是人无法凭理性达到的，它与人的理性所能作出的判断和

¹³⁸ 亚里士多德，《形而上学》，第十一章，1059b 26；1060b 20。

结论是两回事。启示是直接的，自明的，它不以任何理性的对象为根据，也永远不为自己辩护，而理性主义的实质则在于，它不仅要对自己的全部原理进行论证和证明，而且要对启示进行审查。中世纪哲学给自己提出的任务就是用理性来支持和论证启示真理，据说，安瑟伦的《独白》最初叫做《高于信仰的合理性的思考》。任何事物都要站在理性的审判台前，启示真理也不例外，唯有经过理性的批准，断言和结论才是可靠的。如果把知识看作是真理的自然源泉和唯一源泉那么他就没有任何必要承认诸神，即使它是上帝的表达，那也不过是借用来表达必然性之理性真理的至高无上的地位，也就是被舍斯托夫称为的“亚里士多德的上帝”。

德尔图良在其护教著作中留下一句传世不衰但又倍受争议的话——“我信，正因为其荒谬。”德尔图良认为哲学家的思想源于人的自傲，因此他宣称“雅典与耶路撒冷”没有任何关系，知识树和生命树不是同一棵树。从此，理性与信仰的争端大多以“雅典与耶路撒冷”来冠名。奇怪的是，斯宾诺莎从与德尔图良完全相反的立场出发，而得出的同一个结论却并没有受到与他的前辈所受到的同样质疑，他说：“总的来说，我们可以得一断然的结论曰，《圣经》既不可能适应理性，理性也不可能属于《圣经》。”¹³⁹理由可能就在于他们的根本立场不同，德尔图良站在信仰的立场排斥理性与斯宾诺莎站在理性的立场排斥信仰，前者给人依靠理性所产生的自尊和傲慢泼了一盆凉水，而后者则用理性来审判了启

¹³⁹ 斯宾诺莎，《神学政治论》，第十五章，商务印书馆，1963年版，p208。

示。如果我们现在问我们的理性，真理在哪一方，但如果我们提前同意，理性就是解决这个世代之争的终极裁判，那么只能得出一个结论——按照舍斯托夫的说法——“蛇的事业注定取得完全胜利”，当理性还是法官时，另外的裁决就是不可指望的，理性就是知识的源泉本身，能指望它谴责知识吗？但是，“有必要使《出埃及记》的形而上学¹⁴⁰服从和接受认识论吗？反过来说，有必要用希腊哲学留给我们的理性原则来检验和矫正《出埃及记》的认识论吗？”¹⁴¹ 舍斯托夫站在圣经的立场上，下了个结论：“希腊人的‘真理’同圣经的‘启示’之间的根本对立就在于此：对希腊人来说，知识树的果实是全部未来时代之哲学的源泉，也是获得自由的开端，对圣经来说，这种果实则是受奴役的开端，标志着人的堕落。”¹⁴² “知识与自由的联系，确切地说，是知识与丧失自由的联系。”¹⁴³ 舍斯托夫作为受过欧洲启蒙主义之后的教育的人，即因启蒙教育而受益的人如何能作出这个结论？日常经验使我们相信，有知识的人对无知识的人具有全部优势，其中就包括自由和幸福。

二

的确，在尼采、克尔凯戈尔之前，没有人对理性本身提出质疑，康德写作《纯粹理性批判》，他宣布“理性渴求普遍必然的判断”，这实际上是为理性高

¹⁴⁰ 《出埃及记》是摩西五经的第二部，紧随创世记，摩西记载了耶和华以各种神迹奇事带领以色列人出埃及，如十灾、开红海、旷野降吗哪、击石为泉、赐十诫命等，特别是以羔羊之血涂抹门框作为救赎的记号，被称为“逾越节”的标志，也是信仰耶稣十字架流血即可赎罪的预表，出埃及记完全避开了认知。

¹⁴¹ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p187。

¹⁴² 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p233。

¹⁴³ 同上，p141

唱了赞歌，他没有问为什么我们必须首先寻求理性所给予的东西，理性自身的基础和目的是什么，是否可以有对理性本身的怀疑。哲学认为，信任理性是当然的，也是唯一有效的，任何可能的信任都应当建立在知识的基础上，只靠知识本身就能驱散愚昧和恐惧，但是，这同时也表明，认识归根结底是靠对它的信任来维持的，人的认识是发展着的，这也表明它在时间内总是被限制着的，人必须超出所有人类经验积累至今所涵盖的所有知识去决定知识本身是否最终值得信任还是不值得信任，因此，知识本身是不可完全以自身为基础的，它还要求对自己的信任，实际上，我们根本不知道对理性的信任究竟从何而来，但似乎具有讽刺意味的是，我们对理性的信任仿佛被一种激情所控制住了。因此，**必须区别理性与对理性的信任**。现代主义的反理性是如何出现的？就是因为发现了对理性的不信任。如果理性不能为自身提供信任的保证，那么就招来焦虑与恐惧，克尔凯戈尔所提供的文本就是如此。这样说来，尼采并非反对理性本身，而是反对对理性的那种令人诧异的绝对信任。

理性在古典哲学中虽然从未受过重创，但实际上它也不断地经受了挑战。浪漫主义对理性主义的抗议提出，理性的约束压抑了人的情感发挥、摧残了自然的生机活力，这种抗议的最后形式是在尼采哲学中表达出来的，他最初赞叹古希腊的狄俄尼索斯的酒神精神，以此来抵制苏格拉底思想中的理性原则。唯物主义虽然也是理性主义的一个分支，但它对理性主义也有着尖锐的抗议，唯物主义认为物质才是决定一切的力量，理性妄想自己能够创造并控制住肉体的活力，

是虚伪幼稚的，马克思主义认为历史的创造和进步源于社会的生产关系。当然，马克思主义并不否认有一种形式的理性原则，但它反对黑格尔从纯粹理性中來提取历史的动力，这动力是在历史的经济关系及其引发的阶级斗争之中的¹⁴⁴。弗洛伊德提出无意识，更是将理性意识贬到极处，他认为人的意识只不过是深沉的无意识冲动的工具，人类行为的动机并非如启蒙主义所宣称的那样是理性，而相反是非理性，理性意识的正当用途也不是拿来约束和制裁无意识，相反，倒是替无意识辩护，弗洛伊德将无意识的幽暗揭示出来，使人看到了理性的虚妄，对所谓文明社会的约束产生了怀疑。

我们的理性对历史及其圆满结束的预见在二十世纪遭到了重创，而在此之前的先驱思想家就发现了这些理性和预见没有任何意义，他们在业已实现的历史中看到许多不可认识的、奇怪的、非理性的东西，而且在个体身上也根本没有这种所谓能够满足人本性的理性公式。理性真的能够穷尽人的本性吗？从克尔凯戈尔开始，在哲学范围内正面反对理性主义的斗争就没有消停过，克尔凯戈尔抨击黑格尔，尼采抨击苏格拉底，舍斯托夫的矛头指向康德和斯宾诺莎。根据舍斯托夫的归纳，斯宾诺莎认为，哲学的原则就是“勿哭，勿笑，勿咒诅，只要理解”¹⁴⁵。这引起了克尔凯戈尔等人的强烈反感，正因为如此，克尔凯戈尔才从生存处境出发，从苏格拉底、黑格尔转向约伯，从苏格拉底的上帝转向约伯的上帝。当克尔凯戈尔明白理性根本不能对抗现实也不能安慰生存现实时，即理性从

¹⁴⁴ 如果用生物学的说法，那动力就是饥饿的冲动，但马克思的高明和局限都同时在于，他没有把人类历史的活力降低到生物学的水平上，那决定人类思想的不是单纯的饥饿冲动，而是那些用来要满足这饥饿的社会组织。

¹⁴⁵ 参舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年。

来没有为人的眼泪、欢笑和诅咒留下任何空间，理性只是冷冰冰地叫人理解并服从那个“必然性真理”。而克尔凯戈尔却发现，在他个人生命中最深沉的东西，不是理解，而是某种渴望，渴望“某种曾经发生过的事情未曾发生，而某种未曾发生的事情却会发生”，这实际上就是对“救赎”的基本期盼。

克尔凯戈尔哲学最动人的地方就在于，他的真实生活事件和心灵的痛苦成了哲学的基本问题。那么他所渴望解决的究竟是什么呢，即他屡次提及的私人生活中的“肉中刺”是什么呢？克尔凯戈尔竭尽暗示之能事——特别是在他的日记当中，但他同时又将其思想、虚构和现实生活搅在一起，为的就是把好奇者弄糊涂而不能得出什么结论。但无论他怎样掩盖，有一点还是无疑的，正如世人纷纷猜测的那样，就是与他迫不得已而解除婚约相关，他竭尽全力使人相信这是他自愿的，甚至是某种牺牲，但种种迹象表明，特别是他终生因此事而感到的挫折感与伤害、绝望，以及他个人的不甘心等等，都表明他是被迫的，并且，这种被迫是非常令他厌恶和自以为耻的，虽然他没有勇气向人告知他的秘密，但实际上，他终生都在期待上帝能够把他的未婚妻丽琪娜·奥尔森还给他。但理性嘲笑了他，理性所认知的必然性是岿然不动的，无法劝说的，是受矛盾律支配的，当他绝望的时候，理性不为所动，而且居然嘲笑了他，所以克尔凯戈尔愤怒了。由此，所谓哲学家们的理性和自由的思想，在他看来就好像是一场恶意的玩笑，因为它们完全不顾及他的内心挣扎着的欲望和痛苦。从他的著作书名就可以看到 he 内心的紧张，《恐惧与颤栗》、《恐惧概念》、《论绝望》、《肉中刺》等。

他曾在日记中写道：“我觉得，我写的东西能让石头落泪。”“多希望人们能知道，我如何痛苦，我如何一直痛苦，我的生存是同怎样的痛苦联系在一起的！”他感到他的苦难如此深重，以至于连石头也会号啕大哭，而理性却只会冷漠观望，甚至把他当作疯子、傻子，完全无视他所受的折磨以及渴望从中解放出来的激情。

花时间来考虑克尔凯戈尔的个人问题，并不是出于对他私生活的好奇，也不是因为这件事情是极其特异的事件，相反，这恰是一件普通的事件——人在恋爱中受挫，因此可以说明这是我们在日常经验中、在普通情景下都会遭受的磨难，而克尔凯戈尔唤起了我们心中不得已而被压抑了的痛苦、被理性说服去放弃了的渴望。克尔凯戈尔喜欢反复提到亚伯拉罕献祭以撒的故事，同时他也讲述了一个穷青年爱上公主的故事，人人都清楚，这个穷青年是不可能得到公主的，但是，克尔凯戈尔偏偏要认为，这种不可能性就是理性所给予的奴役，它剥夺了我们心中的期望，甚至剥夺了我们痛苦和申诉的权利，而这时，唯有信仰是最需要的，信仰意味着，上帝能够赐给亚伯拉罕一个新的儿子，上帝可以使以撒从死里复活，上帝可以使寒微的青年与公主结合，上帝更可以把丽琪娜·奥尔森还给克尔凯戈尔。这真是不可思议，但是“克尔凯戈尔期待着，他所经受的恐惧能最终摧毁对现实和经验的信任，这种信任使人具有自己的理性，由于这种信任，人们把现实之物作为必然之物来‘接受’。他的确积蓄了全部力量和自己心灵的全部绝望（他写道，哲学的开端不是惊奇，如希腊人所教导的那样，

而是绝望），以便为自己夺回‘哭和诅咒’的权力，用自己的眼泪和诅咒来对抗以普遍必然真理束缚人意志的理性的无限奢望。”¹⁴⁶理性声称“那是不可能的”是对的，因为理性只能如此声称，但正因为如此，克尔凯戈尔就抛弃了它，克尔凯戈尔的勇气是惊人的，他完全了解他选择的意义，“克尔凯戈尔看到，不得不在亚伯拉罕和苏格拉底之间作出选择，在被圣经认作义人的亚伯拉罕和被多神教之神认作最智慧者之间作出选择。克尔凯戈尔完全意识到了自己所负的巨大责任的压力，因此他选择了亚伯拉罕一方。”¹⁴⁷他断言，哲学不应当如希腊哲学家所言是起源于惊奇，而是起源于绝望。确切地说，这个分歧表明，希腊哲学的确起源于惊奇，而基督教哲学则以绝望为基础，因此前者引向理性和认识，后者则从前者的可能性结束的地方开始，甚至不顾常识，不惜被理性嘲笑为“愚蠢”和“荒谬”。克尔凯戈尔从著名的“公众教师”黑格尔走向了私人思想家约伯，他重新定义哲学的开端是绝望，是“耶和华啊，我从深处向你求告。”¹⁴⁸但是可惜，克尔凯戈尔在他的抗争之后，最终看到的仍是虚无，而虚无其实是理性的最高结论，圣经的传道书深刻地表述了这一点，无神论未必是虚无的，但根本上说，虚无都是无神的，克尔凯戈尔终生挣扎在信仰与信仰落空的虚无之中。

与克尔凯戈尔的感受非常相似的反理性主义的斗士还有俄国伟大的现实主义作家陀斯妥耶夫斯基，他敏锐地觉察出理性对人的捆绑，并且在他的小说中

¹⁴⁶ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p150。

¹⁴⁷ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p153。

¹⁴⁸ 诗篇 130: 1。

天才般地展现出来。陀斯妥耶夫斯基把我们思维的自明性看作是中魔法和精神昏睡，在他的《地下室手记》中，他借一个“狂人”来反抗理性的强迫性。他写道

“如此说来，不可能性岂不是石墙吗！什么样的石墙呢？嗯，当然是自然规律，是自然科学的结论，是数学。比如说，人家向你证明说，你是从猿进化来的，那也不必皱眉头，你就完全接受好了……‘对不起’，有人对你们嚷道，‘反对是不可能的：那是二二得四呀！自然并不请求你们的允许；自然并不管你们的愿望如何，也不管你们喜不喜欢它的规律。你们必须照样接受它，因此也得接受他的一切结论。墙就是墙……如此等等’。我的老天爷，当我由于某种原因对于自然规律和二二得四并不喜欢的时候，自然规律和算术与我又有什么关系呢？当然喽，假如我真的没有力气用脑袋撞开这堵墙，我就不去撞它，可是我不会仅仅因为在我面前的是一堵石墙，而我的力气还不够去撞开它，就向它妥协。这样的石墙也仿佛仅仅因为它是二二得四就真的包含某种和平的字眼儿。”¹⁴⁹如果我们把这些让人目瞪口呆的疯话翻译成哲学语言，我们就必须承认，这是对我们理性所渴求的普遍必然判断的坚决的反抗。“墙对他们来说是有着某种令人宽慰的、道德上允许的和终极的、甚至似乎是某种神秘的东西。”¹⁵⁰“但先生们，须知二二得四已经不是生活，它已经是死亡的开始了。至少人总是有些害怕这个二二得四的，我现在就害怕。……二二得四——这是在耍无赖；二二得四横眉立

¹⁴⁹ 陀斯妥耶夫斯基，《地下室手记》，俄汉对照本，商务印书馆，1995年，p23-24。

¹⁵⁰ 同上，p17。

目、双手叉腰站着挡住了你们的去路，并吐着唾沫。”¹⁵¹

自明性和如此渴求自明性的理性根本没有使陀斯妥耶夫斯基满意，而是使他“愤怒”，他遇见自明真理时就辱骂它们、嘲笑它们，向它们伸舌头吐口水。按照他的主人公的说法，他不想按照“合理的自由”来生活，而愿意按照自己的“愚蠢的自由”来生活，我们觉得这是极端反常的，我们不容许有这样的表达，诗情的柏拉图、节制的亚里士多德都为我们作出了理性和理性美德的榜样，但是陀斯妥耶夫斯基不相信它，要用脑袋去撞这面必然性真理的墙，因为，“无论思想的工作是多么顽强，它永远也不能覆盖整个现实，它将适合虚假的人，而不是现实的人。在人身上隐藏着创造的行为，正是这个行为把生命带给他也给他带来痛苦和喜悦，理性既不能理解，也不能改变这些痛苦和喜悦。”¹⁵²

哲学历来向苏格拉底表示敬意，让哲学来反对苏格拉底本来是不可能的，但是尼采作为例外打破了这种敬意，他对苏格拉底的理性原则持批判甚而蔑视的态度，这个态度本身就是石破天惊的。苏格拉底教导说，美德即知识，他开创了一条自律伦理学的道路，结论是理性=美德=幸福，如果套用圣经的词语，那就是知识=德行=拯救，可是这个公式在尼采的眼里，“自柏拉图以来的希腊哲学家，他们的道德主义都是病态的产物，他们对辩证法的高度评价也是如此。理性=美德=幸福，这仅仅意味着，必须跟随苏格拉底，始终不渝地维护平静的光明，理性的光明，以便对抗黑暗的欲望。无论如何都需要清楚、明白、合

¹⁵¹ 同上，p66-67。

¹⁵² 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p38。

理：任何向本能和无意识的让步都降低人的声望。”¹⁵³尼采尖锐地抨击这个从苏格拉底就形成的对理性的信念，从尼采的下面这番话仍然可以令人惊异地看出他身世的基督教背景，甚至连基督教神学对理性的批判也没有达到如此深刻的程度，他说：“苏格拉底似乎是个医生，是拯救者。是否需要揭露他对理性的信仰（无论此信仰有多大价值）中所包含的错误呢？当哲学家和道德家们认为，只要他们决心开始与 decadence (堕落) 作战，便能胜过自己的堕落，——这只是他们的自欺。脱离堕落——这是他们力不能及的：他们所选择的拯救手段本身，也只不过是堕落的一种表现，他们改变了堕落的表现，却没有摆脱堕落。”¹⁵⁴在这个评价里，尼采甚至自觉地把理性看为堕落的一种表现，这其中的关系也令我们想到伊甸园中的堕落故事，舍斯托夫更是不加掩饰地将苏格拉底与亚当联系起来，他说：“我们都知道，苏格拉底的智慧在于，把最高幸福看作是思考和谈论美德，也就是食善恶树的果实。难怪黑格尔在谈论苏格拉底时提起了关于陷入罪孽的《圣经》故事。罪孽原来是这样遗传的：苏格拉底在重复亚当。”¹⁵⁵

三

“苏格拉底在重复亚当”，这个结论对我们来说还是很突然的，那么我们再回到圣经中的堕落故事。本来，亚当遵守这个诫命是出于对上帝的信任，他对世界的认知也完全是建立在这个基础上的，但因为他的被造性，他在知性上不

¹⁵³ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p310。

¹⁵⁴ 尼采，《偶像的黄昏》“苏格拉底问题”，11。参见《尼采文集·查拉图斯特拉卷》，青海人民出版社，1995年版，p311。

¹⁵⁵ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p91。

能了解宇宙的所有秘密和上帝的全盘计划，他必须尊重上帝的判断、信赖上帝对他的指导。但是，蛇的做法是攻击这个指导，宣称背后藏有谎言——因为嫉妒的上帝想要阻拦人得到某些利益，但人可以不费吹灰之力、只要一吃禁果就可以得到种种好处，其中包括“你就可以像上帝”。此处经文中的上帝希伯莱文用的是复数，即撒旦蛊惑人可以称为诸神中的一员，它被称为诱惑就是因为唤起了人的骄傲，不愿意接受限制，而做法就是坚持知道一切，用理性来抵抗对上帝的信赖，用知识树来抵抗生命树。蛇的诱惑在于：你不需要信赖上帝和他的法则，你只需要认知一切，脱离上帝去认知一切，作出与他无关的对世界的判断，是知识树而不是生命树能够满足你的最终需要，普遍必然真理带来最高福利，有了这样的知识，我们就无需上帝和他的旨意，相反，倒要与他平起平坐；我们也应当把知识给我们的答案当作是最后的终极答案来接受，这个回答不应也不需要被别的东西来加以重审。一句话，撒旦意在表明，人需要的不是信仰，而是知识，是在知性上占有一切。

人是否可以在知性上占有一切呢？一件很有意思的事情是，亚当在伊甸园中给万物命名，而万物中只有两个事物上帝没有让人来命名，它们的名字是上帝在诫命中直接指称的，这就是“生命树和知识树”，上帝还规定了这两者的非此即彼性，表明这两个事物在根本上都不能完全俯伏在人的知性之下。生命乃是一个恩典，它来自与创造主合宜的关系，而脱离上帝的知识是不存在的，妄将上帝纳入认知对象也是一个幻觉，知识树及其它所代表的东西并不在我们的

掌管之下，而诱惑就是把这些“不在我们掌管之下的东西”变成在我们掌管之下的东西。蛇的建议是用知识之树来代替生命之树，其实质是许诺完全的独立，许诺人将会象上帝一样“无穷”，理性可以知一切如同神明，结果却是理性被必然性所束缚，失去自由和生命。

舍斯托夫正是在这样的语境中将苏格拉底描述为亚当的：“苏格拉底走向理性，正如第一人把手伸向知识树一样，但在他希望得到改造和生命的地方，他找到的却是朽坏和死亡。”¹⁵⁶在圣经中，理性与信仰之间的关系问题，被描述为人所遇到的第一个问题始终困扰着人¹⁵⁷，——而且是以诱惑的形式出现的。圣经的态度是，对理性的信任超过对上帝的信任是一个诱惑，屈从于理性的霸权是一个诱惑，这甚至可以被表达为“原罪”。

在堕落故事中，理性和感知不是绝对的善，也不是善的绝对工具。克尔凯戈尔自己在《致死之症》中，就使徒保罗的名言“凡不出于信的都是罪”¹⁵⁸写道“同罪孽对立的不是美德，而是信仰，这是对基督教的最确定的定义。”按照圣经，知识在某种难以了解的性质上排除信仰，因此，脱离上帝的知识和将理性不能覆盖的一切存在都纳入认知对象的知识，在本质上也是罪。上帝对亚当说：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死”，虽然这句话完全不符合我们的知识观和善恶观，但其立场是完全明确的，舍斯托夫说，“在这句话里，才在人类历史上唯一一次响起了称得上是对纯粹理性的批判的

¹⁵⁶ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p123。

¹⁵⁷ 在基督教内部，这个问题也是争执不休，除了德尔图良的“因其荒谬才信”之外，还有奥古斯丁的名言：“信仰寻求理解”，以及阿奎那的“理解是为了相信”等等。

¹⁵⁸ 罗马书 14：23。

声音。”上帝明确地让人不要信任知识树上的果子，它们有巨大的危险。亚当在堕落之前是有知识的，这表现在他“看守管理”园子并为万物命名上，他也是能够分别善恶的，这表现在他并不是一开始就吞吃禁果的，而是顺从的，因为分别善恶的能力不是因为吃这树上的果子而获得的，而恰是因为不吃才获得的，因为，上帝宣布吃是恶的，不吃才是善的。可以说，“亚当在堕落之前是参与了神的自由和全能的，只是在堕落之后，才陷入知识的权力之下——在那一刻便失去了最珍贵的上帝的恩赐，即自由。因为自由不在于选择善恶的可能性，如我们现在所认为的那样，自由是不允许恶进入世界的权利和力量。”¹⁵⁹

因此，从这个故事所得出的圣经结论是，人要顺从的秩序原则，不是人的理性范式，而是上帝的旨意。根据基督教信仰，人的理性都包含着历史的相对性所以基督教把与此相反的意见看作是人的灵魂有罪的主要证据，因为在灵性的骄傲上，人以为他的逻辑体系和理性整合具有绝对的效力，建立在此基础上的启蒙主义有一个愿望，就是借助理性建立人类生活的完美大厦，根除一切不义和痛苦，将历史结束在人类梦想达成的地方。然而，明显地，就人的完整性来说“人是理性的”还不够，理性、普遍法则、和谐、至善不能安慰像陀斯妥耶夫斯基、尼采、克尔凯戈尔这样的人，知识形而上、道德形而上根本不能触及个人的生存，在他们看来，人艰难的无所皈依便是人生悲剧的实质，克尔凯戈尔、舍斯托夫经历过心灵的折磨之后，毅然地用亚伯拉罕和约伯的上帝取代了形而上

¹⁵⁹ 舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p170。

学上帝即苏格拉底、柏拉图的上帝¹⁶⁰。

理性主义所主张的知识=美德=幸福的公式，亚里士多德在其伦理学名著《尼各马可伦理学》中是这样表达的：“比所有人都幸福的神的活动——是纯粹思辨，人的全部活动中与此最接近的活动也是最幸福的活动。”¹⁶¹对此，基督教并不认可，甚至认为这是一个幻觉，天国的钥匙绝不系在知识上，知识也不等同于德行。在保罗那里我们读到，对人来说最主要最根本的东西并不在理性中、不在知识中，知识使人傲慢，而且如果没有爱，知识所给予的一切就毫无价值，在基督教中，“信”则被称为美德之一¹⁶²，因而福音书提出的拯救之路是信仰之路，而不是认知之路，靠知识、才智、道德、行为不能得到拯救，唯有信仰，这才是生命树，也就是帕斯卡尔所说的“然而这种信仰就在人心中，它使人不说 scio，而是说 credo。”¹⁶³

四

信仰与理性冲突的古老论争，应该说是意义的终极原则不能与次要原则相冲突，同时，终极原则也不能由次要原则来裁判，否则当理性追问信仰中的上

¹⁶⁰ 约伯的“我从深处向你求告”才是个体生命的实情，舍斯托夫下面的一段话深刻指出了理性上帝在个体存在中的无能：“一旦一个人由于命运的安排在现实面前碰得头破血流，在恐怖中他就会突然发现，所有美好的先验判断统统是假的，这时，他便有生以来第一次被无法抑制的怀疑攫住了，这一怀疑随即摧毁了那貌似坚固的空中楼阁的墙脚，苏格拉底、柏拉图、善、人性、理念——所有这一切从前都是天使和圣人，他们集合在一切，保护人的内在灵魂不受怀疑主义和悲观主义恶魔的侵害和攻击——如今竟消失的无影无踪，化为乌有，于是，人便面临自己最可怖的敌人，在其一生中第一次体会到令人胆寒的孤独，在这孤独之中，哪怕是最热忱、最温情的心灵也不能把他解救出来。确切地说，悲剧哲学正是从这一点开始的，希望永远失去了，而生命却孤单地留下来，而且，在前面尚有漫长的生命之路要走。你不能死，即使你不喜欢生。”

¹⁶¹ 亚里士多德《尼各马可伦理学》1178b 21。

¹⁶² 基督教对伦理学的贡献之一是提出了“信、望、爱”。哥林多前书 13: 13。

¹⁶³ Scio 是“我知道”，credo 是“我信仰”。帕斯卡尔《思想录》，商务出版社，1997，p120。

帝是否合理的时候，这个问题本身已经包含了否定的答案，因为此时的理性已经把自己当作上帝，它当然不能允许另一个上帝，当理性要对宗教下一个判断时，它常常说，其实宗教信仰中的上帝跟理性所构成的上帝在本质上是一样的，只是宗教领悟的那种方式比较粗劣，而理性的领悟方式精致纯粹而已。由此，形而上学上帝就取代了圣经的启示上帝。而实质上，二者的差别是不能被抹煞的，海德格尔在《同一与差异》中清楚地区别圣经中的上帝和形而上学的上帝，“对（作为第一因的）上帝，人们既不能祈祷，也不能为之献身。在第一推动力面前人们既不能出于羞愧而下跪，也不能在这种上帝面前载歌载舞。”¹⁶⁴而圣经中所描述的上帝，是一个充满可能性的上帝，是能够倾听、谈话和答复、是人能够用祷告来摇动其手臂的上帝，是能够因着怜悯而改变过去、现在和未来的上帝。前者的上帝是用来论证的，后者的上帝是用来敬拜的，无论是理性所建立的还是理性所驳斥的也只能是第一个上帝。尼采宣布“上帝死了”，如果把这句话当作欧洲思想发展的总结，那么他是对的，他所宣布的“上帝死了”的那个上帝正是经由启蒙主义为理性所建立和驳斥的上帝，尼采的宣布表明，这样的上帝是没有前途的，用利科的话说，就是：“哪一个上帝死了？我们能回答说：形而上学的上帝死了，还有神学的上帝也死了，只要神学以第一因、必然存在、第一推动力的形而上学为基础，并把这些东西视为价值之本源和绝对的善。海德格尔把本体和神学合为一个表达——本体神学，我们不妨说，自康德以来的本体神

¹⁶⁴ 刘小枫，《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995，p263。

学的上帝死了。”¹⁶⁵

理性主义渗进基督教，产生了它的必然后果，就是律法主义，路德依据保罗的罗马书和加拉太书来反抗天主教的形式主义和律法主义传统，舍斯托夫赞同路德的观点，他更加强调地指出了这种律法主义的希腊思想根源，就是理性主义本体论及其相关的理性主义伦理学的形而上学传统¹⁶⁶，他还认为，斯宾诺莎的《伦理学》就是这种律法主义伦理学的完美典范。但是，这种说法是不够充分、也不够公平的，在耶稣的时代，法利赛人已经被称为是律法主义的代表，而耶稣与他们的斗争就是与律法主义的斗争，这些宗教领导人深深植根于犹太传统，他们的律法主义与希腊的形而上学本体论应该说没有什么直接的关系，要希腊为所有的律法主义负责是过于它所该受的。但可以发现的是，所有的律法主义与理性主义的根源确是同出一辙的——即灵骄傲，而归根到底，律法主义所赞同的道德也的确是理性主义的，因为律法主义凭行为、成就和功德得救，实际上与理性主义一样信赖自身，都不需要恩典。马丁路德在对加拉太书注经时说“任何东西都不像律法和理性那样和信仰作对。”¹⁶⁷在圣经中，这种律法主义直接被耶稣抨击为“假冒为善”。而尼采对理性的虚妄的深刻洞见和对基督教道德主义的虚伪的尖锐批判，正是符合圣经的。利科指出，“尼采对基督教道德的攻击，在很大程度上是指柏拉图主义的基督教，是针对一种伦理的超自然主

¹⁶⁵ 利科《解释的冲突》，Evanston, 1974, p445。（刘小枫，《从绝望哲学到圣经哲学》，选自《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995。）

¹⁶⁶ 参舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年。

¹⁶⁷ 马丁路德，《加拉太书注释》2：13。

义。”¹⁶⁸尼采反对基督教形而上学化、道德化、律法化的成就，是同时代的基督教内部都没有达到的高度，基督教对尼采的全盘排斥是感情用事的、是不智的，相反它完全可以从获益。

尼采虽然批判了基督教所反对的理性主义和律法主义，但他并没有因此而走向福音；同时，虽然他不接受基督教的启示论，也对路德十分不以为然，但他的《偶像的黄昏》的副标题却是“人们怎样用大锤进行哲学思考”，这个副标题却是出自圣经和路德，圣经中常用“大锤”比喻上帝的启示，如耶利米书 23: 29 “耶和华说：‘我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？’”马丁路德在《加拉太书注释 3: 19》中说：“因为人心里充满了傲慢，以为自己有知识，自己是正义的，是神圣的，……因此主必须有能打碎磐石的大锤和能移动高山的烈火，以便驯服那个桀骜不驯的怪物——傲慢，使虚无化的人对自己的力量、正义和事业感到无望。”这表明，如果理性自身无法发出打碎理性虚妄的最终力量，那么上帝的启示就是必需的武器，这就是路德所说的“神的大锤”。

堕落故事就这样讲述了一个人和上帝错位的事件，人被诱惑想要满足他的知性，而上帝说，你需要的是顺从中的生命，人想要一切事情的答案，上帝却说你应该去信赖。审判粉碎了人的自负，他想要变成和上帝一样，结果是返回了泥土，他追求全知，找到的却是死亡，他想要独立自主，却因为无法解决生存

¹⁶⁸ 利科《释义的冲突》，林宏涛译，台北，使者出版社，1990年。

困窘而失去了自由。吉尔松在《中世纪哲学精神》中说，“基督徒的生活有唯一的目的：获得拯救。拯救是靠信仰获得的。把理性运用于信仰——就意味着毁灭理性……一句话，正是魔鬼教人渴求知识的，原罪的原因和我们全部恶的根源也正在于这种渴求中。”¹⁶⁹在圣经中，恶的对立面是善，而罪的对立面就是信。

当然，这个故事的特殊性使理性与信仰完全处在了非此即彼的冲突当中，因为它要求的是人必须抉择哪一个是生命的终极原则，哪一个是我们对超越者的态度，所以，也只有在这样的抉择中，二者才是非此即彼的。实际上，基督教并不是机械地理解信仰与理性的关系的，信仰不是与理性相对立，而是上帝的启示本身已经逾越了与理性的对立，启示既不蒙蔽理性也不反对理性，而是使它谦卑和敬虔，最终促成理性的目的——领悟真理。理性的目的的确是认识真理在这一点上希腊哲学并没有搞错，但圣经质疑它可以凭借自身去做到，圣经所提供的路径乃是，籍着信仰的激励和启发在信赖之中与爱——代表情感——和决断——代表意志——共同完成这个目的，而僭妄的理性是幼稚的理性、是尚未完成的理性。

第五节 亚当所受的试探与耶稣所受的试探之比较

1. 亚当受试探¹⁷⁰

¹⁶⁹ 引自舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000年，p222。

¹⁷⁰ 虽然圣经的堕落故事是以夏娃受诱惑展开的，堕落的第一人是夏娃，但在传统的基督教和西方的其它文化表述中，仍旧将人的堕落称之为“亚当的堕落”，本文沿袭这种方便的表述方式，并非反对将女性作为人类代表的女权主义神学。

撒旦对夏娃的诱惑分为两个步骤完成，首先，它对女人说：“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”撒旦用一种特殊的方式转述了上帝的诫命，“岂是真说”引起夏娃对诫命的疑惑，上帝的诫命本是“园中各样树上的果子，你都可以吃，除了……”，而撒旦故意无限制地扩大了律法的范围，使对上帝赐予的无限恩典的满足和感恩变成了对诫命的不满和负担。女人开始与它对话，诱惑的果效已经有所反应，怀疑已经种在她心里，她重复上帝诫命的话说明了这一点，“园中树上的果子，我们可以吃，惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”一方面，她无端地使诫命更加苛刻（“不可摸”），另一方面，使惩罚没有上帝所说的那么严重（有可能死）。有趣的是，女人省略了树的名字，它被省略，是因为被混同在它树里面了，夏娃只大致指出了地方，而没有指出确切的字，这被当作是怀疑和相对的症状，女人并没有认识到上帝诫命的清晰、公正和美善，因为她笼统地说园中间的那棵树，但其实园当中有两棵树，而当女人被诱惑时，她完全没有注意到生命树。于是撒旦开始第二个步骤，创世纪 3：4—5：“蛇对女人说‘你们不一定死；你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。’”撒旦否认存在着夏娃所领悟的危险，更进一步提议会有好处，他的意思是，并不像你所相信的那样，你不必如此去相信，它暗示上帝的禁令是居心叵测，因为你吃禁果的结局是你意想不到的好，就是“便如上帝知道善恶”，前文讲过，

希伯来文中这里用的是“神”的复数形式，表明它的意思乃是，你可以成为神，成为诸神中的一员，也就是说，你可以与他同等，与他竞争，可以摆脱对他的依赖而自足，你也可以决定善恶，可以脱离他的指导而自在自明。

我们再来讨论这句对亚当来说生死攸关的话，“便如上帝知道善恶”。上文已经谈到，这里的“善恶”是指一切事情，更指着宇宙中的普遍知识，“知道善恶”暗示着理性的全能，它激起人理性的骄傲，否认他作为被造物的理性的界限，要他突破对被造物来说的必然未知，打破在这种未知中应当给予的对上帝的信任，人坚持要知晓一切，也坚信能够知晓一切。除此之外，“知道”在圣经中还有一个突出的用法，对照旧约的其它经文，“知道”及其同义词在犹太人中还表示“分别”，即区分¹⁷¹，如申命记 1: 39：“并且你们的妇人孩子，就是你们所说、必被掳掠的，和今日不知善恶的儿女，必进入那地。”原文是“不能区别善恶的儿女”；又如撒母耳下 14: 17 “因为我主我王能辨别是非，如同上帝的使者一样。”列王记上 3: 9 “所以求你赐我智慧，可以判断你的民，能辨别是非。”以赛亚书 7: 15—16 “到他晓得弃恶择善的时候，他必吃奶与蜜。”¹⁷²根据 G.. Ch. Aalders 的注经，这些经文中“知道”的意思都是“分辨善恶的能力”，关于善与恶，特别是在撒母耳下 14: 17 和列王记上 3: 9 中，实际上等同于正义和不义，但在更为宽泛的意义上，也指什么是有益的、什么是有害性的，有价值的和无价值的，吸引人的和不吸引人的。所以，在这个诫命中

¹⁷¹ 中文圣经在对上帝的这一诫命的翻译上有效地忠实了这个原义，中文译本里，上帝称禁树为“分别善恶树”。

¹⁷² 参 Gerhard Charles Aalders, *Bible Student's Commentary*, Genesis volume 1, translated by William Haynen, Regency Reference Library Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1981

生命树在特别的意义上与拥有生命相关¹⁷³，知识树也是在特别的意义上与分别善恶相关。因此，这棵“善恶树”也是用来规范人的全部行为的，表示的是引导人领悟什么是合适的、什么是不合适的，什么该做、什么不该做。在禁吃“善恶树”的诫命中，善恶树作为上帝所定立的一个标志来规范人的思想和行为，善和恶的知识不是通过吃善恶树上的果子来获得的，而是恰好相反，是通过“不吃”来获得的，“不吃”就是领悟并持守了上帝所定立的善，“吃”就是打破了上帝定立的善而走向了它的对立面。也就是说，亚当在吃禁果之前，是能够分辨是非善恶的，他每次从树下经过而抉择不吃都是在操练这个他已经具有的能力和德行。但是撒旦的诱惑歪曲了这个诫命，使得人误以为人必须通过自己的努力和判断来获得这个能力，更进一步讲，撒旦诱惑人的是，无需上帝的定命，人必须自己明白什么是善和恶，甚至自己决定什么是善和恶。但问题是获得这种能力怎么会在圣经中被称为“罪”呢？

再回到蛇对夏娃的进攻，无需怕死，相反，“眼睛就明亮了”，它将上帝的目的暗示成丑恶的，上帝不让人享受某些非常有价值的事情，死的威胁不过是上帝恐吓的伎俩，以阻止人变得象他一样，它揭露说上帝是出于嫉妒。女人开始同意蛇。的确，这果子可以作食物，又悦人的眼目，她不明白为什么不应该吃没有什么能证实上帝的诫命，也许真的不会死，反而能产生前所未有的洞察力和悟性，“能够分别善恶”强烈地吸引着她，若是这样，她就可以象上帝，与

¹⁷³ 希伯来文中，生命树的“生命”没有用定冠词，表示一种普遍和抽象意义上的生命。

他处于同等的水平，不再屈从于他，她将不再受制于上帝对善恶的描述和定规，而是独立于上帝，从此将与他享有平等的权利，她将自主地判断什么是善、什么是恶。由蛇所宣称的完全的自治和独立诱惑着她。必须非常注意基督教的这个观点，即把人企图拥有对善恶的决定权解释为最初的堕落。

那么人到底有没有对善恶的最终判断权呢？圣经认为没有。“对善恶的决定权”是最终极、最完全的自由，它决定着世界的秩序，决定着一切被造物的界限，决定着宇宙中的所有法则，决定着好坏、正义与不义、当做和不当做以及这一切的后果，这种彻底的自由在圣经中被明确为只有上帝拥有，上帝是唯一的创造者，也是唯一的审判者，只有他才能作出最终的裁决。撒旦说你若是能判断善恶，就可以与上帝一样，在上帝具有判断权这一意义上是对的。人作为拥有上帝形像的存在，他是无限自由的，因为他不为其它被造物和被造环境所决定，能够与超越者无限沟通，但他同时作为被造物，其自由也是“有限的自由”，也就是说，他仍然为创造主所规定，他自由的限制就在于他无权决定宇宙的秩序和“好坏”的区分，他和其它被造物一样，只能在顺服上帝的“善恶”定规之下才能享受其特别的属灵自由。用蒂里希的话说，“人在本质上是‘有限定的自由’。自由的含义不是任性，而是通过他存在中心的决断来决定他自己的能力……在这些限制之内，他被要求去把自己造成应该成为的那种人，去完成他的使命。……但是无论形成怎样的规范，人都有反对它的力量，都有否定他的本质性存在的力量，都有失去他命运的力量，在人与自己相异化的情况下，这便成

为一种现实。”¹⁷⁴蒂里希的后半段话表明，人对他自己的限制的持守与万物不同也被设定为是自由的，因而人是被召唤来自发地顺从上帝所定命的“善恶”，人能够在抉择中打破上帝的法则，然而人真正的自由不在于打破的能力，乃在于顺服的能力。当他反对上帝和这个规范时，他并没有获得更多的自由，反而失去了他的本质和自由。这就是圣经中记载最早的人的异化。人僭妄地要夺取他本质中所没有的自由——判断善恶的自由，想要脱离上帝而决定是非、决定什么合适什么不合适，这在圣经中被解释为堕落和“原罪”，更根本上说，从善恶树上摘果子就意味着对无神的尝试，拒绝上帝的召唤式的诫命，这是对创世的反抗。从本质上说，耶稣在旷野所受的诱惑也仍然是无神的诱惑。

夏娃吃了果子，她相信撒旦胜过了相信上帝，她吃了之后又给她丈夫，亚当也吃了，因为他相信妻子胜过了相信上帝，第一对夫妇作为人类的代表，作出了这个决定，就是对上帝的信赖是可有可无的，甚至是必须无的，因为人可以“像上帝一样”。那么人是否如愿以偿呢？分两方面看，首先，圣经讲到亚当夏娃吃了果子之后的第一个反应确如撒旦所称“你的眼睛就明亮了”，但可惜的是——按照圣经的看法——是“属肉的眼睛”睁开了，他们看到“对方赤身露体”，就以为羞耻，而创世纪 2: 25 特意提到在此之前，“夫妻二人赤身露体，并不感到羞耻”，身体本身并未发生任何变化，而是人的眼光发生了变化，人看待事物、看待人的属灵的纯洁性失去了，在这样的目光下，人不过成了欲望

¹⁷⁴ 蒂里希，《存在的勇气》，《蒂里希选集》上，何光沪选编，上海三联书店，1999，p187—188。

的对象，因而相互感到羞耻；其次，圣经的确承认人通过对上帝的反抗在某种程度上获得了自己对“善恶”的决定权，创世纪 3：22 说上帝要将人从伊甸园赶出去，因为“那人已经与我们相似，能知道善恶”，就是说，从那时起，人开始建立以人为根本立场的对世界的看法，且人人都有各自的世界观、价值观，这就是人开始以自身为标准来评判善恶，每个时代、每个民族、每个个人都有自己的道德原则，各自任凭自己来决定世界的好坏。可以说，道德上的善和恶是这时候才产生的，也就是说，按照圣经，道德上的善恶区分是堕落的一个结果，它的原则并不是最初的、也不是最终的。“知道善恶”的“知道”在希伯来文中还有一层特别的意思，它最明显的使用是在创世纪 4：1 “那人与妻子同房，夏娃就怀了孕，生了该隐。”中文翻译为“同房”的那个词，就是希伯来文中的“知道，认识”的那个字。在汉语译为“知道善恶”的“知道”和“与妻子同房”的“同房”的词，英文都译为“to know”，圣经中的这一用法给我们一个提示，真正的认识、知道是通过建立“关系”、并在某种深刻的“关系”中发生的，是某种参与使人获得某种特别的知识。因而，也可以说，人原本遵守上帝的诫命而了解的善是不涉及恶的，而后来人“知道善恶”是因为他参与了“善恶”，他渗透在“善恶”中间而对此加以评断，他既与善有关系，也跟恶有关系，这就是人的道德处境，它与原初上帝所定命的“善恶”不是一回事。吉尔松在《中世纪哲学精神》中谈到了这种恶，“正因为如此，头等的道德恶才在基督教哲学中获得了一个专门的称谓，它包括由原罪所产生的全部错误。基督徒在使

用这个词的时候，每次所说的都是，在他的理解中，由被造宇宙中的自由意志所造成的道德恶，是指直接触犯了受造物与上帝之间的基本依赖关系：上帝的这个无缘无故的小小诫命意味着承认这种依赖性；违背此诫命意味着否定这种依赖性并宣布，对受造物是好的，对上帝之善本身更好。”¹⁷⁵

别尔嘉耶夫深刻地指出，伦理学上的善仍然包含着不可解决的恶的因素，因此伦理学必须回到堕落事件，他在论《关于善恶标准的伦理学基本问题》时说“伦理学的基本问题，是关于善和恶标准的问题，关于道德的起源问题，这个基本问题就在于区分和评价的产生。……这是个无比深刻的问题。区分是从哪儿来的，在区分之后才产生的善能否作为区分的标准？其实，最高的价值在善恶的彼岸。这个问题很少被彻底地提出来。一般情况下伦理学完全都在善恶的此岸对这样的伦理学来说，善是没有问题的。彻底地提出这个问题的是尼采。……伦理学不仅应该为道德做论证，而且还应该对道德上的谎言进行揭露。这个问题的悖论性在于，‘善’遭到了怀疑，也就是说，遭到怀疑的是，‘善’是不是善的，‘善’是不是恶？”¹⁷⁶。的确，尼采在他的时代的惊人之举之一就是发现了道德上的善中隐藏着恶，当他表述为基督教的道德主义中也隐藏着恶时，是完全正确的，这对于基督教反思律法主义、道德主义、理性主义都是极大的贡献。

詹姆斯·C. 利文斯顿对尼采的下面这一评述是非常恰当的，他说：“事实上，

¹⁷⁵ 吉尔松《中世纪哲学精神》，巴黎，1948年版，p22，引自《雅典于耶路撒冷》舍斯托夫，第三篇，p194。

¹⁷⁶ 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，张百春译，学林出版社，2000，p23—24。别尔嘉耶夫还举了一个例子来说明人在此岸的善与恶的划分：“对什么是善，什么是恶的问题，霍屯督人答道：‘当我偷别人的妻子时，就是善，当别人偷我的妻子时，就是恶。’”别尔嘉耶夫说，这样的霍屯督人实际上在我们中间占主导地位，他当然是个道德主义者。

对于基督教和现代世界，尼采最大的贡献之一就是，他洞察到了我们的很多‘有德’行为中隐藏的不正当的动机，已经即便是在我们最为利他主义的行动中自我主义的‘强力意志’所起的作用。”¹⁷⁷

因着上帝赐给人的自由，上帝让人自己决定是否要依从上帝对“善恶”的判断，在面对第一个诫命时，人选择了否定，因此上帝在某种意义上承认“人知道善恶”了，既然人选择背离上帝，作为结果，人被赶出了“伊甸园”，创世记 3: 23: “耶和华上帝便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土。”人是否真的占据了上帝“判断善恶”的权力呢？没有。一方面，人的判断最终还要被判断，这就是新约中耶稣所绝对禁止的：“你们不要论断人，就不被论断；你们不要定人的罪，就不被定罪。”¹⁷⁸人并不因为他妄夺这个权力而拥有这个权力，上帝禁止人做审判者，因为他自己才是唯一的审判者，人不能凭自己说好说歹；另一方面，因为唯有上帝才具备裁夺“善恶”的自由和能力，人既要背负他所不能胜任的自由、力行他不能胜任的事件，自由就成了重负，能力变成了绝望。

2. 自由的重负

人拒绝造物主对“善恶”的看法，试图在这个标准之外作出自己的判断和选择，这就是我们今天的自由。但在本质上，任何被造物都被排斥在这种自由之外，即排除在这种无所依傍的、无条件的自由、为善恶擅自拟定标准的自由之外

¹⁷⁷ James C. Livingston, 《现代基督教思想》上卷，何光沪译，四川人民出版社，1999，p413。

¹⁷⁸ 路加福音 6: 37。

在圣经中，上帝在某种意义上，任凭人擅自行事，但人得到他所想要的自由后，却是被放逐、被咒诅了。其实，承认一个外在的标准并非贬低人性之尊严，就好比承认公路上有时速之标准和限制并不否定司机的驾驶技术一样。圣经指出，当初人被撒旦诱惑之时，撒旦以人的道德无限性、人的道德自律为饵，他讹言人违背上帝的标准，也“不一定死”，且“能知善恶”。“能知善恶”者不仅可以分辨善恶，更能自我决定何为善恶。自此，人自命可以自我制定道德之善恶，更有能力自我实践道德精神。蛇告诉女人他们可以与上帝同等，不依赖他，而能独立自主地分别善恶，从某种意义上来说，这正是人悖逆的结果。人将他自己从上帝那里解放出来了，人变成了他自己的律法和标准，而无需服从上帝的意志。人根据他自己的发现来判断善恶，有时也发明善恶，虽然他根本无法绝对地从上帝那里脱离出来，但他却再也无法领悟到这一点，在堕落之后，他确实成了自己的标准，根据他自己的成就和喜好分别善恶。

在题为《存在主义是一种人道主义》的演讲中，萨特说：“陀斯妥也夫斯基曾说如果上帝不存在，那么什么都是被允许的。这就是存在主义的起点。”他和尼采一样，都将“上帝已死”作为其思想的起点，在他的世界中，没有上帝，只有人，他们象《恶心》中的洛根丁一样，“孤零零地活着，完全孤零零一个人”。萨特进一步把他的存在主义概括为两大原则，第一是“存在先于本质”，即对“类本质”的一种全然背弃，他吃惊地发现，人作为“自为的有”，却是一个“无”，除了自由，没有既定不变的“本质”，你要成为什么样的人，那

是你的自由；你要获得什么样的本质，那要看你怎样进行你的自由选择。于是，自由就在这样自主的选择和行动中获得了，奴役也便“显然”地被排除出视野之外。第二是“人必须对他自己负责”。人是自由的，人成为各种价值的唯一根源，人可以也必须选择价值尺度、理想和行动，但选择的后果却要让自己来承担不管是痛苦还是焦虑，都只能自己独自担当。人必须为他所选择的负上全部责任。

但是，这样的承担是何等的艰难。当上帝被此世再次弃绝后，自由是被“抛给”人的，就象萨特所说，人“不得不自由”，人必须选择，人也许可以躲避灾难，但却无法躲避自由，即便你不选择，那也是你的选择。然而，有限的个体无法参透未来，甚至连明天也无法确知，而且，他在抵制上帝的时候同时把上帝法则中的后果也否弃了，那么他怎么知道自己的选择终了是什么结局呢？他的自由便是自己制定选择项，自己洞察并颁布选择的后果，但同时还必须承担选择之后才发现并不是这么回事的终局。这一切对他来说是何等的“重负”呢？选择的困境，实际上成为了无所依傍的绝境。在一个无人的沙漠，尽管有无数的道路可以选择或任凭他开拓，但没有地图的标识、罗盘的指引，再多的自由选择也是枉然，绿洲依然是一个海市蜃楼，依然是无路可走的困惑和恐惧。在今天这个世界，不是缺乏道路，而是道路太多了，正如某首歌中所唱的，“到处都是正确答案”。然而，俯拾皆是的“正确答案”带来的却是选择的困境，导致的是无止境的焦虑。焦虑被存在主义解释为是一种从自由而来的瓦解和崩溃，这几乎成了一种世纪心态，折磨着现代人，人们不知道该成为什么样的人，怎样成为

那种人，面临无穷的选择和机会，他们只是惶惶然，失去了方向，失去了根基，也失去了勇气。自由竟走向了它的反面，人“自由”地走进了奴役的绳索，无法解脱。这就是所谓自由者的境况。

萨特说，自由是抛给个体的，它迫使人去寻找“有”的充满，“人不得不自由”，这是自由的宣告，也是自由的无奈。人获得了抛弃上帝的自由、欲为上帝的自由，却被放逐在N个十字街口，他必须为这个“像上帝”的自由独自负责，自由的狂欢很快变成了自由的重负，选择的艰难消解了自由的喜悦。正如萨特所感叹的，“人只不过是一堆无益的激情”，他自由的激情在选择的艰难和空虚面前变成了焦虑的激情。生活是被自由折磨着。自由之路何在？作为存在主义大师的萨特，对他来说，应该是左右逢源、处处是道路，但出人意料的是，他写了一部戏剧，题为《无出路》（NO EXIT），生活被自由折磨，自由被虚无包围，个体自由的反抗之旅，竟是一条悲剧之途。

从此，人受到了来自自由的威胁，受到了“非存在”的威胁。用存在主义的话说，就是同自己的本质存在疏远或隔离，因为他的本质实际上是必须有所依赖的，但在自由中这种依赖被剥夺了，或者说是被他放弃了，超越自由界限的自由，成为了对他自身自由的背叛。

按照存在主义的解读，焦虑揭示了人的自由和局限是何其彻底。一方面，它意识到人被完全抛入世间，没有任何归属、没有任何指南地自由着，但它也意识到人不堪这种自由的重负，人无力承担这种自由，因为他是有限的、可悲的。

既然人被抛向种种的可能性，他就必须为这些担负全部的责任，自己承担起误入歧途的所有危险和对于这种威胁的焦虑，由此人产生了恐惧，这些情绪打碎了他本来向自由所期待的自满自足和安定感。克尔凯戈尔既是心理学又是本体论地描绘过“恐惧”：“人们可以把恐惧比作眩晕。一个人的眼睛偶然向下一望，看见了裂开大嘴的深渊，他就会眩晕起来……同时地，恐惧就是自由之眩晕，当自由向下凝望它自己的可能性时，这种眩晕就发生了。”自由带来的并非狂欢而是深渊。

人面临无限的可能性，每一种可能性的结局都是不同的，但意义却是从未被揭示的，因为他将之废弃了。人必须作出判断的不仅是可知的事情，也必须判断那些不可知的事情。人何以堪？他开始逃避他曾经朝思暮想的自由。人之所以逃避他的自由，就是因为他的自由所提供的无限可能性无法解答意义和终局问题，不仅任何一种选择都在意义上是不明了的，而且选择本身的丰富性也只是加重了抉择的偶然性，而这种偶然性所引起的就是对无意义和空虚的焦虑。人本质中的完整性被打破了。在创世纪故事里是这样表述的，他们不再能享受与上帝之间正确合宜、信任亲密的关系，不能再享受上帝所定命的意义世界，而是转向焦虑的惧怕，这使他们藏了起来¹⁷⁹。他们被赶出伊甸园后，自由作为一种真实的号召、一种回家的梦想、同时也作为一个讽刺性的标志，来评说着人类的历史生活。

¹⁷⁹ 参创世纪 3: 8—9。

3. 两种试探的比较

一

在基督教传统释经中，很多都提及耶稣所受的试探与亚当所受的试探有某种关联。比如很多教父认为耶稣的试探与亚当、夏娃的诱惑之间形成很有意义的对应，爱任纽¹⁸⁰认为在基督的诱惑里有亚当、夏娃诱惑中所遇事情的总和。大贵格利¹⁸¹发展了这种思想，他说，撒旦是在三个方面攻击了第一个人：不正当的感观快乐、极度的虚荣心和贪婪，它指示给亚当看禁果并鼓动他吃，这是感观快乐的诱惑，它说你可以成为上帝，这是虚荣的诱惑，它提到知道善恶，这是贪婪的诱惑。撒旦也以此来试探耶稣，第一个诱惑中的“饼”是感观的诱惑，第二个诱惑中“从殿顶上跳下去”是虚荣心的诱惑，第三个诱惑中“世上的万国和万国的荣华”是贪婪的诱惑。拉丁教父中的安波罗斯¹⁸²和奥古斯丁以及希腊教父

¹⁸⁰ 爱任纽，St. Irenaeus，约于公元120年—130年生于小亚细亚，约卒于200年，曾任高卢（Gaul）Lyons教会长老，后又任监督。其著述颇丰，但仅存两部，其一是《明证》（Demonstration），主要是证明基督及基督徒的信仰为旧约预言的应验，并指出上帝救恩的历程是照着上帝于人所立的约（covenant）而完成；另一部是广为人知的《驳异端》（Against Heresies），主要是为了反驳Valentinianism异端而教导使徒的教训，宣扬合乎圣经的创造观，救赎、复活与包含前年国的末世观。在教义上，神学家认为爱任纽最显著的学说是他的“撤销论”（Recapitulation Theory）。另外，其著作也深深影响西方教会组织的成形，例如他强调罗马教会是由使徒彼得与保罗所创建，作为众教会的模型，也在众教会中居重要的地位。我们虽然不能说爱任纽有高举罗马教会的观念，但他的想法的确成为后来罗马天主教许多不合圣经之理论的根源。在正典的形成上，爱任纽还是教父中首位强调基督徒的圣经必须包括旧约与新约，而他所提出的新约正典，与今日基督徒的新约圣经极为接近。（参E. Ferguson, “Irenaeus” in *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids: Baker Books, 1996, p.569）

¹⁸¹ 大贵格利，St. Great Gregory，使西罗马帝国的教会兴盛的关键人物，约540-604 A.D.，他被视为最后的教父，也是第一位教皇，是罗马天主教传统的开山祖师。因此大多数史学家都以贵格利一世登基作教皇的那年为罗马天主教传统兴起的肇始。天主教中的许多传统始于他，如严禁神父结婚，承认炼狱和教皇的中保作用。

¹⁸² 安波罗斯，St. Ambrose, 340-397年，出生罗马贵族，是当时著名的诗人和演说家，曾作过律师，并于三十三岁时担任米兰总督，后任米兰主教。

中的区梭多模¹⁸³也有类似的解释，直到中世纪这样的阐释仍被许多解经家所用，至今仍得到一些作者的认同。但也有一些现代权威，他们看待试探以及试探之间的逻辑联系的方式是很不同的。比如 Godet，他喜欢路加福音对试探描述的顺序认为第一个试探是有关耶稣的人性，第二个试探是有关他的弥赛亚圣工，第三个试探是关于他的神圣权柄。还有的人认为耶稣所说的试探是一步一步滥用权柄先是高过无生命的属性（“物质”）、再是超过人（“冒险”）、最后是超过神（“敬拜”），也有的人认为这三个试探是在肉、魂、灵三个方面攻击耶稣（body, mind and spirit），或者用新约的话讲，就是包含了“肉体的情欲、眼目的情欲并今生的骄傲”¹⁸⁴。现代有更多的阐释者认为耶稣既然是弥赛亚，而且这试探出自他的弥赛亚圣工刚刚开始之时，因此撒旦的目的是引诱他偏离父神所指定的成就圣工的方式¹⁸⁵。关于耶稣作为“弥赛亚”受试探将在下一章探讨，此处只将耶稣作为与亚当一样意义上的人受试探来进行比较。对观福音书对耶稣受试探的解释重点是不同的，在 Q 中，耶稣就是上帝的儿子，在旧约中更多地与作为上帝儿子的以色列人在旷野的故事联系起来，而马可福音对耶稣受试探的描述，向来被认为是对观福音书中明显地与亚当的试探相对应的描述，在试探中马可福音把耶稣解释为最后的亚当，他象亚当一样被撒旦诱惑，但他没有屈服，结果就是复得乐园，马可对试探的描述独特地提到了野兽是驯良的，人再

¹⁸³ 区梭多模 St John Chrysostom, 344—407 年，先为安提阿主教，394 年转任康斯坦丁堡主教，曾毁壞以弗所亞底米神，留下 600—700 篇讲道，是著作最多的希腊教父。

¹⁸⁴ 约翰一书 2: 16。

¹⁸⁵ 参 Gerald Vann, O. P. & P. K. Meagher, *The Temptations of Christ*, O. P. Sheed and Ward: New York, 1957。

一次与天使同居，且被天使侍奉等等¹⁸⁶，这种天国景象是与亚当故事的色彩相一致的。而更有效的对比，应该来自于这两个试探的根本内容。

诉诸于食物，这是撒旦在两个试探中所用的同一个工具，食物成了人与上帝关系中的试金石。亚当身在伊甸园，在饱足的时候，被诱惑摘吃了禁果，他是在一无所缺中忘却了自己的界限，以为自己可以通过某种方式争得上帝的特权，达到与上帝同等，这表明他试图独立于他的创造者，如上文所述，这是亚当“无神”的尝试。而耶稣此刻在荒凉的旷野饥饿了四十天，匮乏正是他受试探的物质环境和心理环境，同样，他的诱惑也是让他在食物和上帝之间做出选择，诱惑的实质就是他的生活与上帝无涉，他的需要与上帝无关，以此来宣称他的自主权。我们曾注意过，以色列民在旷野中对上帝的悖逆也同样是和食物相关的诗篇在总结以色列的这段历史时说：“他们却仍旧得罪他，在干燥之地悖逆至高者。他们心中试探上帝，随自己所欲的求食物。”¹⁸⁷以色列民对上帝所赐吗哪的不满和喋喋不休的抱怨就等同于对上帝的拒斥、对上帝所赐的法则的拒斥、对上帝所赐的自由的拒斥¹⁸⁸。简言之，撒旦想要劝说耶稣重蹈亚当和以色列民的覆辙，就是与上帝脱离关系。

试探之所以可能发生，根本上是因为人“是自由的被造物”。亚当被蛇引诱，为的是反抗上帝的创造秩序，要取消并超越上帝所加诸于他的限制，去僭获他的本质中并没有赋予的自由；而耶稣受到的试探，是要他忘却他本质中的

¹⁸⁶ 参马可福音 1: 13，创世纪 1: 19—20；以赛亚书 11: 6—9；65: 25；何西阿书 2: 18。

¹⁸⁷ 诗篇 78: 17—18。

¹⁸⁸ 民数记 11: 4—6, 10。

自由，忘却他作为属灵的存在必须超越于他的处境，取消他不能为其它被造物所决定的特权和责任，这个诱惑要将他置于他本质中不能为之所困的限制之中。

由此可见，人所以受试探总是出于人所处的自由和有限的矛盾处境，这就是试探的一般意义，试探总是指向人的自由。人是“有限的自由”，但人总是被引诱要么忘记界限、要么被引诱忘记自由。人居然是这样一种存在，他能够在自由中背弃自由，甚至以自由之名丧失自由。蒂里希谈到人之自由的几个层次时说：

“人是自由的，因为他具有语言。凭借语言，人有了一般概念，这使他摆脱了即使最高级的动物也得服从的具体环境的束缚。人是自由的，因为他能够就他遇到的这个世界，包括他自己，提出问题，还能够深入到实在的越来越深的层次……最后，人是自由的，因为他有力量同自己、同自己的本性相对抗。人是自由的，甚至能摆脱自己的自由，就是说，人能放弃自己的人性。”¹⁸⁹

人能在自由中打破自己的人性，从亚当堕落的故事来看，他通过自己的自由把上帝挤出了他的世界，诱惑告诉他，上帝的话不一定对，你无需遵从，也就是，没有上帝，认识和生活也是完全可能的，而的确，自从康德以来，上帝就被放逐到了经验之外的领域。伊甸园的诱惑极力劝服人，人心和人性是自主的和自律的，撒旦怂恿了人自大、以至于脱离上帝的野心。人脱离对上帝的依赖，他的自由是不可忍受的，是一个重负，存在主义从消极的方面深刻地认识到了这一点。按照圣经的理解，上帝的诫命是诉诸于对生命、爱与信赖的召唤，这是

¹⁸⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol II, Chicago University Press, 1951, p31—32.

真正的自由所享有的东西，而人却妄想脱离自己的根基而自成根基，但审判粉碎了人的自负，他想要变成和上帝一样，结果注定是返回泥土，他追求全知，找到的却是死亡，创世纪的堕落故事整个地是一个悲剧，是一个破碎的梦，这个梦是因人的张狂的自我意志而破碎的，他为脱离上帝的独立自主付出了代价，失去了他真正的生命，这一切对创世纪作者来说，不是一个古老的故事，而是当下的现实，在人极力要超出被造物对上帝依赖的界限、要抓取自治中，作者发现了这个世界所有邪恶和冲突的根源——骄傲。注意，这个事件在基督教教义中被当作是“原罪”，“罪”在希伯莱文的原义中表示的是“箭未中靶心”，即“偏离”、“不合目的”之意，用这个字来表达圣经中最原初的罪是十分恰当的因为正是它使人背离了他的本质和根本利益。尼布尔说“人的无限雄心正在于他想要掩饰他的软弱，否认他自己的依赖性和次要的地位。”¹⁹⁰骄傲破坏了人与创造者以及其它被造物的正当关系，在社会伦理和政治伦理的领域中，骄傲也可以直接导致不公正。

从创世纪对人的创造中可以看出，人对其它被造物享有特别的权利，如“园中各样树上的果子，你可以随意吃”、“那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字”、“安置在伊甸园，使他修理看守”、“治理这地、管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”。也就是说，人在与被造世界的关系上，他是最主动的，没有任何界限，而唯一的界限乃是他与超越者的关系，他不可越过被

¹⁹⁰ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p98.

造物对超越者的依赖和信任，如果他守住这个界限，那么他在这个被造世界中、甚至在与上帝的关系中是符合他本质地自由着的。然而，人试图脱离他唯一的界限，当他脱离超越者时，意想不到的，他反而深深地陷进了对被造世界的依赖，陷入了与他一样被造、甚而在被造秩序和特权上低于他的被造物的依靠，他不想为创造主的法则所决定，结果却是为世界所决定。在咒诅中，他沦为了“汗流满面才能糊口”的存在，“必终生劳苦才能从地里得吃的”，而这地却开始“生出荆棘”，且他终要“归于尘土”，他的生存从此成了从这世界讨生活的生存、被这个世界的环境和条件所决定的生存，他的自由从此被生存所困，原本的超越性、属灵性将要耗费在他与物质世界的艰难而无休止的战斗中，他的自由因着突破界限而失去，他所陷入其中的世界从此只提醒他现实的残酷界限而使他终于遗忘了自由。

这也就是耶稣在旷野遭受试探时人的处境，撒旦再也没有说过“人应该是无限自由的”——它只说人需要吃，因为自由已经失去甚而被遗忘了，撒旦的任务就是使人再也不能想起他的自由本质，而耶稣来就是要克服人对这个世界的不正当依赖、恢复人不为世界所决定的自由，因此耶稣必须深处环境的困顿，在极端的限制之下考虑上帝与自由、世界与自由，而这时撒旦的诱惑变成了：

“看，你饿了，这就是你的现实和终极现实，你怎么能饿着实现你的自由和超越呢？上帝有什么用呢，哪来的上帝呢，食物就是你的上帝，当你吃饱了就自由了，就有了一切，因此你的任务不是自由，而是吃。”在这个诱惑中，撒旦强

调和坚持的是人的软弱——饥饿——和限制——匮乏，使人陷入这个世界和对这个世界的欲望之中，如果说亚当的诱惑是骄傲的话，那么耶稣所受的试探就是情欲。

这一切都是在人的有限性和自由的深刻矛盾中发生的，亚当在解决人的有限性与自由的问题时，抹煞了人的有限性，妄以为与上帝同等，这在圣经中被看为原罪——即骄傲，而有的人解决有限性和自由的问题时，却是掩藏了人的自由地位，而使人屈服于某种自然需要或生机之下，在圣经中这就是基本的情欲了，耶稣在旷野所遭受的就是第二种试探。因此，人既有自由也有限制，二者都可以成为试探的成分，试探在于人可能的两种倾向，或是在骄傲、僭妄和自爱中否认他存在的软弱性、依赖性、偶然性和暂时性，或是在情欲中逃避他的自由情欲就是迷失在各种生存的过程、活动和利益之中，而逃避灵性的自由和无限可能性，其结果就是对世界上的有限价值表示出无限的热情和忠诚。记得阿奎那对情欲所作的经典定义是：“情欲就是人过分地倾向于那易变的善。”亚当所遭遇的试探在于妄加自由，否定限制，致使人最终丧失自由，因而耶稣所面对的试探就是人受制于界限而否定自由，耶稣坚持人是且必须是自由的这一立场，决意挽回亚当的失败，在这个意义上，耶稣确实是“第二亚当”。

二

然而，不管是第一种诱惑还是第二种诱惑，撒旦所使用的方式在某种程度

上是完全一致的，那就是极力劝诱人脱离上帝。首先，上帝在对亚当的诫命中、以及在对以色列颁布的十诫命中，都是一个意思，就是号召人与他保持合宜的关系，信赖他，遵守他所定立的善恶法则，不可越过人的本分，但他们都失败了。亚当挑战上帝的诫命，表明他试图成为自足的，不需要任何引导和依靠，出现于十四世纪的《德意志神学》的匿名作者直截了当地说：问题不在于苹果，亚当即使吃了七个苹果也不会有任何不幸，不幸在于他拒绝上帝的话；耶稣在旷野中受试探屈服于面包——“单靠食物活着”，表明诱惑同样是要在人的生活中排斥上帝，耶稣意识到这个诱惑，他作出了与亚当相反的回答，“人要靠上帝口里所出的一切话活着”，亚当作为诫命的失败者打破了与上帝的关联，而耶稣作为胜利者重新建立了人与上帝的关联。

因此，可以说，两个诱惑的核心都是“无神”，它在人的任何处境下都发生着。饱足时，人要的是在虚荣和骄傲中排斥上帝，饥饿时人是在情欲的追求中挤走上帝，一句话，在上帝之外得以生活。对此，陀斯妥耶夫斯基有着一个简洁而经典的评述：“如果没有上帝，我就什么都可以做了”，他之所以这样说，是因为他深刻地意识到，人既不能在自然界中、也不能在社会生活中找到自己生活的具有最终约束力的尺度，在任何地方也找不到自己生活中一切个别决定所应当从属的最终目的，在这个意义上讲，他是正确的，既然没有诸神，既然灵魂不是不死的，既然人的生存是以生开始、以死结束的短暂生命，既然我们的存在不是由看不见的和高于我们的存在联系在一起的，一句话，既然世界万物都

是有始有终的，——那么，有什么东西能够约束和有什么必要约束人的任性呢？为什么不给予人的情欲和愿望以全面自由的空间呢？但同时，在另一方面，也可以这样表述：“如果没有上帝，我就什么也不能做了”，即若是人否定了他的存在依据，他就不能做任何成就他本质的事情了，也不能完成他本质中的最后目的了。“无神”使他摧毁了自己自由的超越性根据，否认了那个根据，超越性不存在了，自由也不存在了，他在世界的忧愁是“叫人死的”¹⁹¹，他看得见的忙碌都是徒劳的¹⁹²，所挣得的也都是“转眼成空的”¹⁹³。

今天，我们仍是在这两种诱惑之下，或是人因自己的成就而忘乎所以，以为人能上天登上月球，也就毫无疑问能够握有天国的钥匙，即幸福完全可以“无神”地、自我地获得；或者在种种困顿中认现实为主宰，屈服于政治生活和经济生活的囿圄，成为被短暂事物所困的存在。这就是我们身处的世俗社会的特征。按照《简明牛津英语词典》，“世俗是指区别于宗教和神圣事物、从属于这个经验世界以及在其中的所有事件，世俗主义是这样一种理论，认为道德应该只建立在今生的人类福利的基础上，排斥一切来自上帝和未来的信念。”¹⁹⁴这也被称之为“人本主义中心的人道主义”，自文艺复兴、经启蒙运动之后，人本主义成了近代历史的主流力量，它在促进人类进步、改善人类生活及其各项福利方面作出了重大贡献。人文主义认为，人只有此生，应该根据创造性的工作和快乐原则来过这一生，人的幸福就是它自己的理由，无需任何来自超自然的认可或支

¹⁹¹ 哥林多后书 7: 10。

¹⁹² 传道书 1: 2—3。

¹⁹³ 诗篇 90: 10。

¹⁹⁴ *Shorter Oxford English Dictionary*, ed. C.T. Onions, 3rd ed, Oxford: O.U.P., 1973, II, p1926。

持，在任何情况下，超自然力量——通常认为是天国的上帝或永恒的天国形式——都是不存在的，人用他自己的才智和与他人的自由合作，就能够在地上建立一个持久和平与美好的大本营。虽然有的人本主义者对非人格神或非决定论神持较开明的态度，但总的来说，人文主义的终极信仰在于人，它相信人通过理性和科学方法以及坚决的意志和勇气，拥有解决自己所有问题的能力或潜力，人文主义相信一种伦理或道德，这种伦理把一切人的价值置于此世的经验和关系，把此世的快乐、自由和人类的进步——包括经济、文化和伦理——作为最高目的，它也相信，个体通过将个人的满足和持续的自我发展与有意义的工作和其它对社会福利有益的活动和谐地联系起来，就可以获得美善的生活。因此，人文主义是非常乐观的，它相信可以有一个深远的社会计划，在繁荣的经济秩序下，在全世界建立民主、和平的生活，这就是天国。

人本主义和神本主义的官司究竟将如何打下去，还是一个未知数，本文讨论的是圣经的人观，圣经当然是以神为本的主义，坚持人的特殊被造性，就是人当中包含着无限与有限的矛盾，变迁中又有着恒定的本源。人调节着时间、自然、宇宙、甚至社会制度以使它们与自己相适应，而且还能追究这一切事件的意义，这就表明他在某种程度上站在了这一切之外，且超乎它们之上，但也正是人的这种超越宇宙之上的性质，引诱他夸口自大，以为自己是上帝，自己是宇宙的中心，也就是说，人能够对超越者有所意识，但也因为他的局限，他完全可能错误地把自己身上的超越性当作上帝本身，即把自己认作上帝。然而，不可

否认，他还是处在自然的变迁和他自己的有限当中，历史的种种经验也使他无法以这种僭妄来说服自己，人反复地陷在建造巴比塔的挫折和失败当中。

自由和界限都在人的本质之内，因此人永远不能避免这二者成为其试探的可能性，那么如何把握这二者的分寸呢？圣经认为，对上帝的信赖可以使人同时领悟自由和界限。按照圣经，人的界限永远不在世界之中，乃在于与上帝的关系、在于上帝对他的那个限定，即人拥有不为其它被造物所决定的自由，但他没有抗拒上帝法则的自由，他若是强夺这个自由，他就失去了超越自身、超越被造世界的自由。亚当代表人类失去这一自由之后，人就倾向于在世界中安身立命了他常常努力通过自己的成就、即他在这个世界中的所得来确定自身，或者通过消遣也好、禁欲也好来摆脱自身。对上帝的遗忘既发生在舒适之中，也发生在困境之中，根据奥古斯丁，这种遗忘的深刻根源是自我中心性，他称之为“自爱”，因骄傲而抗命是自爱，因情欲而沉溺于世界也是“自爱”。在第一种自爱中，亚当以自身中携带着的上帝的超越性来对抗上帝，在第二种自爱中，耶稣受诱惑以自身的界限为由、用非超越的世界来排挤或代替上帝，因着饥饿等各种生机冲动以及权势等各种社会冲动而听命、效忠于周围的环境，最终为后者所吞噬。

亚当堕落的后果正是耶稣受试探的前提和基本内容，前者是否认界限、妄加自由，结果是沉沦于世界之中，丧失了自由；后者是否认那丧失了的自由、自甘于世界的界限，因而永失自由。前者是亚当撇弃了上帝的话语而失落了自由，后者是耶稣坚持上帝的话语而克服了世界、赢回了自由。因此，圣经的结论乃是

自由与否取决于对超越者的看法。

第参章 耶稣作为“弥赛亚”受试探

经过早期教会的无数激烈争执和护教活动，在尼西亚会议后，耶稣的完全神人二性在基督教教义中已得到明确和彻底的维护。就试探而言，虽然他所受的试探被相信是人之处境的共同状态，按照教义也必须是人的普遍状态，正如希

伯莱书 4: 15 所言：“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”但同时，耶稣在其短暂生涯中的任何事件上也没有失却其基督身份，他总是以神人二性的身份存在着，也就是说，在这些试探中也仍然同时包含着属于他个人的和弥赛亚的特征。撒旦在试探时，一开始就呼出耶稣的特殊身份：“你若是上帝的儿子”，可见这个试探同时是针对了耶稣的特殊身份和使命的。他当时不仅受到肉体饥饿、物质匮乏的折磨，而且由于他的特殊身份，这种困境在他心里引起了一种怀疑，它困扰着他，即，救赎的核心到底是什么，怎样才算是救赎，上帝为人所定命的救赎是否是正义的、上帝为他的儿子所命定的使命和道路是否是合适的，应该如何实现弥赛亚理想？耶稣是在公开传道生涯之前来到旷野受试探的，因此这件事完全可以认为是对他作为“弥赛亚”的资格考核。

耶稣时代的犹太人将弥赛亚观政治化和民族主义化，这对耶稣声称要实现的自由是一个巨大的压力，他作为“救主”经历了建立在“面包”之上的经济革命、政治解放以及此岸文明的诱惑，面包被当作自由的尺度、拯救的途径、为王的手段和文明的旗帜而为历史所接纳。但耶稣坚持世界的奴役不在于饥饿而在于罪恶，他拒绝将救主的身份等同于“面包师”的身份，拒绝将抵制罪恶的使命偷换成建设今生幸福的种种实践，他超越了社会革命家的道路——致力于改善生活、建立社会公正，也否定了社会革命所建构的成功者的历史。人到底需要什么样的拯救，这是人类历史的困扰。本章讨论了基督教的罪恶观与近代人的乐

观主义及其历史观之间的分歧，基督教的自由理想与以面包为基础所建立起来的社会理想之间的冲突以及双方对彼此的质疑。

第壹节 何为“弥赛亚”

一

“弥赛亚”是犹太民族贡献给世界的最独特的观念之一，也是希伯莱人信仰的最高峰。

弥赛亚，希伯莱语中是“mashiach”，意思是“受膏者”，在旧约 39 卷经文中使用过 70 次，希腊文音译为“messias”，在希腊文中又写作“Christos”，汉语将前者译为“弥赛亚”，将后者译为“基督”，指的都是同一个意思，或者说，旧约中的弥赛亚“Mashiach”一词就相当于新约中的基督“christos”。在希伯莱圣经即旧约圣经中，弥赛亚观念在众多篇章中占有显著的地位。以色列的祭司、先知和王都要经圣油膏抹来确立，以示区别为圣，各司其职，因此这个词首先泛指凡用圣油膏抹的人。出埃及记 28：41 立下祭司被膏的定规：“要把这些给你的哥哥亚伦和他的儿子穿戴，又要膏他们，将他们分别为圣，好给我供祭司的职分。”出埃及记 40：15 定下亚伦之子世代被膏作祭司：“怎样膏他们的父亲，也要照样膏他们，使他们给我供祭司的职分。他们世

世代代凡受膏的，就永远当祭司的职任。”还有民数记 3：3¹⁹⁵等。先知也要被膏如列王记上 19：16 上帝启示先知以利亚时同时提到膏王和先知：“又膏宁示的孙子耶户作以色列王，并膏亚伯·米何拉人沙法的儿子以利沙作先知接续你。”以色列的诸王也都被称为“被膏者”¹⁹⁶，如撒母耳上 2：10 说“……将力量赐与所立的王，高举受膏者的角”；撒母耳上 9：16 上帝拣选扫罗为王时指示撒母耳先知说：“明日这时候，我必使一个人从便雅悯地到你这里来，你要膏他作我民以色列的君。”随后，上帝废弃扫罗拣选大卫，他同样指示撒母耳说“……我所指给你的人，你要膏他。”¹⁹⁷当大卫与拔士巴同寝犯罪之后，先知拿单来斥责大卫，告诉他上帝的话说：“耶和华——以色列的上帝如此说：‘我膏你作以色列的王，救你脱离扫罗的手。’”还有撒母耳上 2：35¹⁹⁸、撒母耳上 12：3，5¹⁹⁹等直接指称耶和华所膏立的王、祭司或先知。

“mashiach”作为希伯来人信仰的高峰，表示的是选民所期盼的一位特殊人物——“大受膏者”弥赛亚、特殊的王，经文预言他受膏“胜过膏你的同伴”²⁰⁰，他将祭司、先知、王三职集于一身，是先知们在旧约中所一直传讲的人说他来是为了成就上帝对他们的目的并救赎他们，这就是弥赛亚，关于弥赛亚

¹⁹⁵ 民数记 3：3：“这是亚伦儿子的名字，都是受膏的祭司，是摩西叫他们承接圣职供祭司职分的。”

¹⁹⁶ 旧约中有一处提到外族之王居流士被膏，这是很奇怪的，参以赛亚书 45：1。

¹⁹⁷ 撒母耳上 16：3。

¹⁹⁸ 撒母耳上 2：35 上帝要废掉老祭司以利、启示将拣选新的祭司即撒母耳时提到上帝将要为以色列设立王：“我要为自己立一个忠心的祭司；他必照我的心意行。我要为他建造坚固的家，他必永远行在我的受膏者面前。”

¹⁹⁹ 撒母耳上 12：3，5 撒母耳临终时的表白，3 “我在这里，你们要在耶和华和他的受膏者面前给我作见证。……” 5 “……有耶和华和他的受膏者今日为证。”

²⁰⁰ 诗篇 45：7。

的来临被称为是“福音”，也叫“好消息”。基督教认为最早的福音预言是在堕落故事中，创世纪 3：15 被称为是“原始福音”，是关于弥赛亚来临以及他在地上的圣工之最早启示，后来的预言对此愈加明确和丰富，大致可以分为几个阶段：族长时期、摩西时期、大卫时期和先知时期，所有这些先知的话语和活动构成了旧约经典的重要部分，犹太人将这种期待代代相传，它不仅是一种信念上的支持，而且对犹太人生活的方方面面发生了深刻的影响。基督教直接承继了这种信念，并在认信上发生了重大的突破，他们把公元一世纪的耶稣看作是这一预言的直接应验，即他本人就是翘首以待的弥赛亚，当然这一结论不能为正统的犹太教所接受。

大致疏理圣经中的弥赛亚预言，我们可以得到关于弥赛亚观念的轮廓。第一次预言出现在伊甸园中人偷吃禁果之后上帝的第一个咒诅：“我又要叫你²⁰¹和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。”²⁰²接下来解经家们还认为创世纪 9：26²⁰³中对挪亚之子闪的地位的预言也属弥赛亚预言，但实际上相当隐晦，接下来创世纪 12：2—3 亚伯拉罕蒙召²⁰⁴、雅各对犹大的祝福——创世纪 49：10²⁰⁵，先知巴兰对以色列的预言——民数记 24：17—19——都被认为是极为明显的弥赛亚预言：“我看他却不在现时；我望他却不在近日。有星要出于雅各，有仗要兴于以色列，必打破摩押

²⁰¹ 指蛇。

²⁰² 创世纪 3：15。

²⁰³ 创世纪 9：26：“又说，耶和华——闪的上帝是应当称颂的！愿迦南作闪的奴仆。”

²⁰⁴ 创世纪 12：2—3：“我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”

²⁰⁵ 创世纪 49：10：“圭必不离犹大，仗必不离他两脚之间，只等细罗来到，万民都必归顺。”

的四角，毁坏扰乱之子。他必得以东为基业，有得仇敌之地西珥为产业；以色列必行事勇敢。有一位出于雅各的，必掌大权；他要除灭城中的余民。”申命记 18：18 也被认为是上帝的弥赛亚应许；“我必在他们弟兄中间给他们兴起一位先知，像你。我要将当说的话传给他；他要将我一切吩咐的都传给他们。”摩西五经中的弥赛亚预言为犹太人的弥赛亚理想奠定了基调，弥赛亚是得胜的、拯救的、出自犹大因而是民族的，特别是申命记 18：18 更是把弥赛亚与摩西的事迹作一个比附，这为后来对弥赛亚的政治性理解创造了园地。诗篇中指向弥赛亚的预言很多，如 2，16，22，110 等，这个阶段预言日渐清晰，被膏者的名为王、且出于大卫血统，他被高升，其国度是属灵的、而非属世的，其中出现了受难的预言，如著名的诗篇 22 篇。此后的先知宣告弥赛亚为王、是大卫家的统治者，他要来变革且重建犹太国，还要洁净教会，如以赛亚书 11，40—66。在以赛亚书中他的重建还不止于犹太人，异族也都要来分享那最后的欢庆，如以赛亚书 2，66。因为弥迦书 5：2 的预言，犹太人对弥赛亚的出生地深信不疑²⁰⁶，大卫的血统再次出现在撒迦利亚书 12：1—14，弥赛亚的先驱者也在玛拉基书 3：1，4：5—6 中被启示。希腊文形式的“messias”只在新约中出现过两次，分别见于约翰福音 1：41 和 4：25，两处都直接指向耶稣本人，约翰福音 1：41—42：“他先找着自己的哥哥西门，对他说：‘我们遇见弥赛亚了。’于是带他去见耶稣。”约翰福音 4：25—26：“妇人说：‘我知道弥赛亚要来；他来了，必

²⁰⁶ 弥迦书 5：2：“伯利恒的以法他啊，你在犹大诸城中为小，将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我掌权的；他的根源从亘古，从太初就有。”

将一切的事都告诉我们。’耶稣说：‘这和你说话的就是他！’”基督教的新约圣经将旧约圣经当作是对弥赛亚启示的预备，而上帝对其子民的应许就在历史上籍着耶稣这个特殊的人物成就了，因而新约是旧约的完成。可以说，对弥赛亚的看法之分歧就是犹太教和基督教之分歧的核心。

二

犹太人的民族历史的确是一部苦难史，从公元前 8 世纪就开始亡家亡国，先是公元前 722 年，北以色列为亚述所灭，一百多年后，南犹大也不能幸免，公元前 587 年被巴比伦所灭，几乎全民族被虏至巴比伦为奴。巴比伦灭亚述、波斯灭巴比伦，马其顿灭波斯，之后埃及再次统治以色列，犹太人虽几异其首，也无法改变被奴役的命运，犹太人在马加比家族领导下的为期 80 年的短暂独立之后，在公元前 63 年，庞培又攻占了耶路撒冷，公元后 70 年，圣殿被罗马军队毁灭，至此，犹太人散居世界各地，开始了近两千年的民族流亡，在异族中受尽欺凌，应证了圣经旧约中上帝的话：“耶和华必使你败在仇敌面前，你从一条路上去攻击他们，必从七条路逃跑。你必在天下万国中抛来抛去。”²⁰⁷

在长期的异族统治中，犹太人发展了先知预言中的“弥赛亚”观念，希伯莱经卷中，弥赛亚就是期待已久的“受膏者”——将以色列民从异族统治和压迫下解放出来的以色列的王和军事领袖，严格地说，基督教信仰核心中的历经

²⁰⁷ 申命记 26: 25，与此相近的还有耶利米书 15: 4，以西结书 23: 46。

受难然后复活的弥赛亚观念在旧约中是没有的，根据塔木德²⁰⁸，“弥赛亚来临前后世界的不同就是我们脱离了异族的压迫。”从根本上说，犹太人认为弥赛亚是上帝在世界的代言人，他将要在世界恢复公义的秩序，但他们对自己选民身份的意识 and 长期饱受异族统治的痛苦之间的强烈反差，使他们对弥赛亚恢复世界公义的盼望集中在对以色列民自己的政治解放上，后者就等同于前者，因此在旧约中，弥赛亚含意的属灵意味与政治意味是很难区分的。

犹太人在民族受辱中等待着上帝使者的到来，而在旧约最后一个先知玛拉基到新约的第一个先知约翰之间有长达四百多年的时间，上帝沉默着，没有赐下任何先知，也就是说，没有任何上帝的话语，也没有拯救者，这段历史被称为“静默时期”。在耶稣的时代，由于罗马人对犹太人的政治经济压迫和宗教上的歧视和侮辱，使犹太人与罗马人的矛盾日益激化，几乎是一触即发，犹太人凭着先知留下的“弥赛亚”预言苦苦等待着上帝的使者，他们相信他到来时振臂一呼，就会发生像他们伟大的民族英雄和政治领袖摩西带领以色列人出埃及时那样的壮举，当时埃及人受到致命的打击，而他们则彻底地恢复了自由和自治。雅各·加顿亥斯（Jacob Gartenhus）如此说明当时犹太人的这种强烈信念：

“犹太人所等待的弥赛亚是一位可以拯救他们脱离罗马压制的人，……他们盼望弥赛亚的来临主要是为了民族自由。”犹太百科全书也指出当时犹太人“及其渴望所应许那出自大卫家的拯救者，就是那能救他们脱离外族强权，消灭罗马

²⁰⁸ Talmud，是犹太拉比和学者对希伯来圣经中的律法所作的讲解和阐释，分为《密西拿》（Mishnah）和《革马拉》（Gemara）。

人苟政的。他要在当地建立和平公义的国度。”²⁰⁹

律法和对弥赛亚的盼望一直都是犹太民族共所关心的，在北以色列和南犹太被灭之前，他们就寄希望于上帝能再给他们一个像大卫一样的君王，国力强盛，遍行公义，名扬天下。当国势衰微乃至亡国亡家之后，他们更是盼望上帝复兴以色列国，而这一复兴就是上帝在预言中所应许给他们的弥赛亚的作为，这种期盼随着异族压迫的长久而显得更加迫切，公元前二世纪时，犹太人中甚至出现了一种新的文学样式，叫做“启示文学”，启示文学的作者都相信上帝即将来临，审判万邦，无论希腊、罗马等当时庞大的政权都要被消灭，历史将要进入一个新的时期，以色列人不仅摆脱压迫，而且要作为上帝的选民位居世界之上。

耶稣时代的犹太人所盼望的弥赛亚是属世的王，使徒们在耶稣复活之前也是这样想的，如马太福音 20：20—21²¹⁰、路加福音 24：21²¹¹、使徒行传 1：6²¹²等而比较纯粹的信心在路加福音 2：30—32 和 23：42 中可以看到，前者是一个叫西缅的老人见到婴儿耶稣时所发的感慨²¹³，后者是与耶稣同钉十字架的一个犯人对耶稣的呼求，他明知道耶稣也和他一样即将死于耻辱的十字架上，因此他

²⁰⁹ 参 Gerald Vann, *The Temptations of Christ*, O. P. & P. K. Meagher, O. P. Sheed and Ward: New York, 1957。

²¹⁰ 马太福音 20：20—21：“那时，西庇太儿子的母亲同她两个儿子上前来拜耶稣，求他一件事。耶稣说：‘你要什么呢？’她说：‘愿你叫我这两个儿子在你国度里，一个坐你右边，一个坐你左边。’”这是门徒们以为耶稣要复兴以色列国，因此开展权力斗争的标志性事件。

²¹¹ 路加福音 24：21：“但我们素来盼望、要赎以色列民的就是他！”

²¹² 使徒行传 1：6：“他们聚集的时候，问耶稣说：‘主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？’”

²¹³ 路加福音 2：30—32：“因为我的眼睛已经看见你的救恩——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。”

的呼求不可能是建立在对耶稣复兴民族的英雄大业的期待之上²¹⁴，约翰福音 4:25 提到一个女人对弥赛亚的理解，它也被认为是较为纯粹的属灵盼望²¹⁵。不管这些盼望是纯粹的属灵盼望、还是政治性的解放期待，它的实现都系于一人——那就是弥赛亚身上，由于弥赛亚的原义是“受膏者”，而受膏者多指君王、祭司或先知，所以犹太人逐渐产生了对弥赛亚的几种看法，有些人相信他是一位先知，可能是以利亚或施洗约翰再生，也有一些人，在两约之间的后期，认为弥赛亚是一位祭司，因而把盼望转向利未支派。在耶稣时代，非常多的犹太人相信必须经由民族解放斗争获得自由，因此相信号召人民拿起武器抗击罗马人并取得实际胜利的人就是上帝差来拯救的弥赛亚。但也有一些人仰望一位超然的弥赛亚，因为地上强权的优势和压制，以及屡次武装反抗来恢复以色列国的企图均遭惨败，使他们不再寄希望于人，而认为弥赛亚必是超自然的天使之类，由上帝差遣从天而降，以神迹奇事来拯救以色列人脱离异族的压迫。还有的人，渐渐地不再相信弥赛亚其人，但仍然相信有一个全然公义和平的上帝所应许的弥赛亚时代，由此来维持着犹太人的弥赛亚信念。

三

希伯来圣经，即旧约圣经非常肯定地预言了弥赛亚的到来，而且肯定他是大卫王的子孙，说他将要被膏为以色列民的新领袖，他将重建以色列，恢复以

²¹⁴ 路加福音 23: 42: “耶稣啊，你得国降临的时候，求你纪念我！”

²¹⁵ 约翰福音 4: 25: “我知道弥赛亚（就是那称为基督的）要来；他来了，必将一切的事都告诉我们。”

色列的黄金时代——辉煌的大卫国。当时最普遍的观念，认为弥赛亚是一位战士型的君王，将以政治家和军事领袖的姿态出现，消灭犹太人的外敌，制胜列邦，率领上帝的选民获得历史的最终胜利。这位弥赛亚的原型就是以色列人的伟大的民族英雄和政治军事领袖、也是律法与先知的代表人物摩西。这种观念直接影响了当时和后来的犹太人对耶稣的接纳程度。犹太民族的弥赛亚观与基督教把耶稣认作弥赛亚的观念相距甚远。犹太人所相信的弥赛亚一般来说是一个纯粹的人，而基督教认为上帝的终极神迹就是他自己道成肉身，所以上帝本人就是弥赛亚，他既是完全的人，又是完全的神，这个事件在一个名叫耶稣的人的身上成就了。而耶稣作为上帝被钉在十字架上这一事件对犹太人来说相当困难，上帝怎么会受苦至死呢？这种思想对犹太人来说无论如何不可理解，对犹太人来说，弥赛亚是大卫血统的传人，将要在上帝决定的时间内引领以色列人和世界万邦进入一个和平兴盛的弥赛亚时代。犹太人相信，这位弥赛亚的工作包括：让以色列民回到 Torah，即律法，使以色列民重返以色列国，重建耶路撒冷圣殿，以色列民平等地住在万邦之中，且有足够的势力保卫自己，最后，战争、仇恨和饥荒将永远结束，和平和繁荣的时代将会来临。犹太人对弥赛亚的传统理解并不是超自然的，一位叫 Maimonides 的拉比曾经写道，“弥赛亚时代就是犹太人重获独立，重返以色列地，弥赛亚将是伟大的王，声名卓越，他在万邦中的声誉胜过所罗门王，他的公义和作为将使万民爱戴他、事奉他……弥赛亚时代除了犹太人重获独立之外，什么也不会改变，贫穷和富足、软弱和刚强仍然存在，但人的谋生会

容易得多，事情都是事半功倍，智者将会增多，战争不复存在，弥赛亚时代是一个公义的社会，由良善和智慧来统治，由弥赛亚——公义诚实、智慧敬神之君来掌权，先知以赛亚说‘虎狼与羊群同居，豹子与小孩同卧’²¹⁶，但并不是说自然的律法会有所改变，这只是寓言，意思是犹太人将会安居乐业，甚至与以前的敌国也能和平共处，所有的民族都将回到真正的宗教——一神教。所有关于弥赛亚的预言都是寓言式的，只有到了弥赛亚时代我们才能知道这些寓言的意义，我们的智者和先知过去并不盼望弥赛亚时代，那是他们便于自己能够统治世界。”²¹⁷没有人知道弥赛亚什么时候来，也不知道他是否具有超凡的魅力，也不知道他是否是人类从罪恶中得以救赎的象征，但通过弥赛亚的观念，犹太人认为，每一个个体都必须这样生活，好像他个人对这个景象模糊、尚未到来的弥赛亚时代负有极大的责任，用先知哈巴谷的话说，就是虽然上帝延迟，但我们仍要每天等候²¹⁸。如上所述，对弥赛亚个人的信念在犹太人中占绝大多数，但也有人在经历许多斗争的失败之后，不再把希望寄托于任何个人，而宁愿相信有一个弥赛亚时代，而严格来说，复国主义的犹太人对二者都不相信，但他们仍然教导人们应该用这个术语所蕴涵的理想、信念和力量来建造这样一个世界。直到今天，犹太人仍然相信并等候这位将会给犹太民族带来振兴和为世界造福的救主弥赛亚。这种独特的观念使犹太民族在两千多年的流亡和迫害生活中仍然具

²¹⁶ 参以赛亚书 11: 6—9。

²¹⁷ *Emet ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*, not a public domain work, 参 http://en.wikipedia.org/messiah#In_the_Hebrew_Bible.

²¹⁸ 哈巴谷书 2: 3。

有不可思议的凝聚力，保持着难以置信的民族文化和信仰的统一性，这种极为独特的民族意识和传承到了二十世纪经由纳粹的逼迫而更加顽强，以至于导致了完全出乎历史意料之外的 1948 年以色列的复国。在为复国鼓旗呐喊之时，弥赛亚的信念重新被犹太人记起，产生了极为有效的号召力，不仅犹太人自己被民族复兴的信念所唤醒，也得到了西方世界的广泛同情和认同。著名的犹太学者马丁·布伯曾经为犹太复国而争取世界支持时发表过一篇演讲，是以他和犹大·马格内斯的对话形式展开的，当然从非常现实的角度说，知识分子的书生意气一席话对复国大业并没有产生什么直接的影响，但他们在讲话中积极为弥赛亚思想辩护，——即把它当作犹太人最深刻、最具民族性的思想，同时也把弥赛亚理想称之为全世界的共同财富，——赢得了不少人的赞同，这些犹太学者既强调了弥赛亚观念的民族性、独特性，又恰当地淡化了其咄咄逼人的政治性所带来的紧张感，以争取世界力量的支持，布伯就是这样来阐释弥赛亚信念在犹太民族的历史和世界文化上的作用的：

“就人类的历史而论，这样的传统让人心驰神往，同时也对日后有决定性的影响，因为它使这个新的民族面临一项使命，即，在迦南建立一个模范的、
“公正的”共同体，而且，这项使命必须由他们全体作为一个民族来完成。稍后有了各位‘先知’，——这种称呼在以往历史上是没有的，——经过他们的解释，这项使命就成为，要求这个共同体把社会和政治正义的溪流传播到世界各个角落。由此就产生了人类诸多观念中最有创造力、也最为矛盾的一种，即弥赛

亚信仰，由此，以色列民族也就成为人类行动的中心，引领人类直到天国在尘世实现，而且，这项活动是需要所有民族齐心协力来完成的。它要求一切世代都为了这神圣的一刻，献出自己的一切力量和资源。倘若不是由于这种观念的作用，无论克伦威尔还是林肯，他们都无法设想自己的使命。正是由于这种观念，基督教民族在失望困顿的时候，也一再地受到伟大的激励，要重新塑造自己的公共生活；也正是由于这种观念，才有了一种憧憬，希望个人、还有民族能够在自愿的基础上实现真正的、公平的合作。然而，在创造这一观念的以色列民族那里，这一观念却发展为一种无以伦比的生存力量。他们虽然受到驱逐，离开了自己的应许之地，然而近两千年来，借助对回归故土、实现神的许诺、实现弥赛亚观念的虔诚信仰，这个民族一直生存了下来。虽然他们生活的处境，换成其他的民族都必定会造成分崩离析的结果，然而，正是由于他们所感到的和这片土地的内在联系，由于对神所应许的重新与这片土地结合为一体的信心，他们获得了一种永恒的推动力量，从而不断使自己新生。”²¹⁹

由此可见，“弥赛亚”信念的确寄托着犹太民族那种富于激发性的希望，他们盼望出现一个能把正义与和平带给被社会歧视、文化控制和帝国压迫压垮了的犹太人的未来的理想统治者、一个救世主或弥赛亚。在公元一世纪，随着本民族所遭遇的殖民压迫越来越严重，这种希望就越来越强烈，并在这个盼望的基础上发展了独特的末世论，上帝对世界的最终干预必将到来，这种干预对人来

²¹⁹ 马丁·布伯，犹太·马格内斯《阿拉伯人和犹太人的联合体》，1946，林猛译，<http://isreal.xiloo.com/enter/hhistory/speech/speech3.htm>。

说还是模糊的，但却是确定无疑的，上帝或许会动用可怕的力量，迅速地整顿这个无序的、罪恶的世界。

四

基督教就是这时候从犹太教直接发展而来的，第一代基督徒就是犹太人，他们也都赞成犹太人的传统信仰及其实践，其中就包括了弥赛亚的信念——弥赛亚是大卫的子孙，将要恢复犹太人的独立，而根据犹太人的主流信念，耶稣并没有能够恢复以色列国，他被罗马人钉死了，这就根本上否定了他是弥赛亚。然而，当时的一些耶稣的追随者大概被他的十字架和复活事件所打动，对希伯来圣经经文作出了异乎寻常的解释，重新定义了弥赛亚的概念，甚至包括复活和再临的应许。基督教对旧约圣经的阅读表明，他们认为旧约的核心就是弥赛亚也就是耶稣基督，他们认为先知们关于弥赛亚的预言随着时代是越来越明确、越来越充分的，最后在耶稣的出生、事迹、死亡甚至复活的事件中得到了实现。

而犹太教的拥护者，甚至包括一些现代的圣经学者，他们拒绝希伯来圣经曾经预言地指出过基督教所信仰的耶稣。这些解释不同的原因非常复杂，但其中较为明确的原因之一是使用圣经的版本不同，基督教所依赖的是旧约的希腊译本——七十士译本 Septuagint，其中有很多预言比希伯来的马所拉本圣经²²⁰更清楚地指向耶稣，例如，七十士译本说弥赛亚将为“童女”所生，意为未婚的处

²²⁰ Masorah, 6—10 世纪根据圣经文句、读音和评注的口传传统编写而成的圣经马所拉本。

女，而在希伯来本中说的只是“年轻女子”。七十士译本是在耶稣诞生前 200 年由 70 位犹太人所译，现存最早的完整抄本大约是在公元三或四世纪，在亚历山大的犹太社区中广泛使用，但却不被其它地方的犹太社区所接受，他们所接受的是 Tanakh²²¹，这种圣经与七十士译本有许多的不同，跟弥赛亚也没什么关系，现存最早的马所拉本大约是在公元八或九世纪，其中有一些部分被死海古卷所证实了。当时，拿撒勒的耶稣曾被犹太人看为可能的弥赛亚，有的相信并跟从了他，这就导致了犹太教中的分裂，跟从他的人后来被称为基督徒。而大部分犹太人把这些弥赛亚的预言都解释为带领以色列民脱离罗马压迫的政治和军事领袖，而耶稣不被大多数犹太人所接受的原因就是他并没有成就他们所期待弥赛亚去完成的民族大业。

在犹太人中还有一些曾经被传为弥赛亚的人物，大批的追随者跟从他们，希望由此复兴以色列国，从这些人物的事迹中我们可以知道，当时犹太人中间普遍的弥赛亚观念的确含有极为浓厚的民族性和政治性，常常直接表现为解放斗争，而大凡以民族解放为口号号召人民起事、且在一段时间内有所作为的人都相当具有鼓动性，并被时人当成“弥赛亚”。根据犹太历史学家约瑟夫的记载，公元一世纪时，在圣殿被毁前曾有一些“弥赛亚”起来反抗罗马的压迫，当时前途可观，还发动了不少追随者。约 44 年，一个叫 Theudas 的人宣称自己是先知，号召人民带着一切财产来跟从他到约旦，他要在那里为他们分配，根据使

²²¹ 塔纳克，犹太教的圣经三书（犹太人对旧约圣经的简称），由首字母的简缩变体而成 TORAH+NEBIIM+KETUBIM。

徒行传，他招募了近 400 人，Cuspius Fadus 差了一队骑兵来镇压，杀掉不少追随者，俘虏了领袖并斩首示众。还据说又有一个从埃及来的弥赛亚召集了 3 万人到了橄榄山，与耶路撒冷对待，应许耶路撒冷墙将在他的命令下倒塌，然后他与跟随者将要占领这座城市，但 Felix 带领军队扫平了这些乌合之众，所谓的先知也不见了，而跟从他的人却被杀被虏被打散了。约瑟夫还记载过一个弥赛亚，应许人们从悲惨的生活中得以释放——如果他们跟着他到旷野的话，但他以及追随者都被 Festus 的部队杀死了，甚至当耶路撒冷已经被罗马人毁灭之后，还有一个先知被抵御的民众唆使，为让人民免遭惩罚、而宣告上帝命令他们去圣殿在那里等候救援的神迹，结果去的人都不免一死。这些“弥赛亚”们都期待经由上帝的干预而使人民得以解放。除此之外，还有一些人直接诉诸于武力，比如 Menahem，他是一个战士，且作了犹太狂热份子的头，使希律王伤透了脑筋，战争爆发时，他攻击了 Masada，用那里的武器装备了跟从他的人，然后向耶路撒冷进发，攻占了 Antonia 要塞，打败了 Agrippa II 的军队，因为这些胜利，他愈加大胆，行事也像一个王，宣称对所有的军队都有统率权，这引起了另一个狂热领袖的不满，在一场阴谋中丧生，他有可能就是塔木德中提到的 Menahem ben Hezekiah，又被称为“来拯救的安慰者”。圣殿被毁后，这类弥赛亚们消停了一段时间，六十年后，一场大规模的政治弥赛亚运动在 Shimeon Bar Kokhba 的领导下展开了，这场叛乱反对罗马，领导人也被一些拉比拥戴为弥赛亚王，根据是民数记 24: 17: “我看他却不在现时；我望他却不在近日。有星要出于

雅各，有仗要兴于以色列，必打破摩押的四角，毁坏扰乱之子。”虽然也有人怀疑他的弥赛亚身份，但他还是继续领导他们，于 133—135 年发起了一场反对罗马的战争，他随后死在了 Bethar，这场弥赛亚运动也以失败和悲惨告终。这之后弥赛亚运动沉寂了几百年，但犹太人对弥赛亚的盼望却一直保存着，根据塔木德，弥赛亚在 440 年或 471 年出现了，这正是罗马帝国被入侵的时期，在 Crete 出现了一个弥赛亚，自称是摩西，赢得了相当多的犹太人，应许要向摩西一样领导他们经过红海重返巴勒斯坦，其追随者们抛弃了家产等待着这一天，在他的命令之下，很多人投身红海，而最终那个弥赛亚也消失了。凡此种种，直到十八世纪自称为大卫王投胎的 Jacob Frank，不胜枚举。

由此看来，耶稣作为弥赛亚的观念在当时大部分犹太人中是非常不合时宜的。根据福音书的记载，耶稣生前由于广施神迹而曾经被大众寄与了厚望，他的门徒也不例外，都把他当作了复兴以色列国的领袖，甚至门徒们做好了事成之后加官进爵的准备，并还为此明争暗斗。他们在耶稣复活之后向他们显现时所关心的问题仍然是“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”²²²对耶稣事件的属灵含意仍深感不解。在耶稣升天之后，门徒们突然领悟了耶稣的教导和他个人的信仰实践都远远超出了以色列民对弥赛亚观念的“民族性”和“战争性”的狭隘理解，门徒们逐渐按照耶稣的教训来重新解释希伯来圣经，他们发现以赛亚先知被圣灵感动而宣讲的那位集先知、祭司和君王于一身的弥赛亚，其使命不在

²²² 使徒行传 1: 6。

于仅仅将以色列民带向胜利，而是要使世界和人与上帝最终达成和解。我们一再强调，耶稣时代以色列人的民族主义是很强的，他们认为上帝的胜利与以色列的胜利是一回事，也只能是一回事，然而，通过耶稣的教导和门徒们对希伯来圣经的重新解读，上帝的胜利不是兴起一个民族，而是上帝要在历史和永恒上战胜一切邪恶和不义，这种战胜不是使罪人受审判而告终，而是上帝的爱使历史不会结束在审判上，而是结束在恩典上，整个人类历史的失败将被纠正和挽回，人们寻求的不应当只是自己民族的复兴及其带来的各项利益，而是世界通过上帝的恩典和权能最终在所有人身上实现的救赎，也就是说，上帝对沉沦之人的救赎才是弥赛亚的意义。这个意义在基督教中通过“十字架的受难”揭示出来。然而，当这位基督以耶稣的身份到来时，几乎没有人认识到他身上包含了他们祖祖辈辈所期待的一切，他看上去完全不像他们所知道的传统的先知、祭司和君王。但是他的门徒们在他结束尘世生活之后，开始认识到他的全部讲道和短暂生涯就是上帝的最终恩典的启示，他直接代表了上帝的爱与救赎，代表了“上帝与人同在”的真实性。

第弍节 “弥赛亚”的诱惑

就基督教来讲，“弥赛亚”已经有其确定的、限制性的意义，即耶稣就是上帝成就在地上的弥赛亚，因而，耶稣在世上的短暂生涯不仅具有普通人的生

存意义，而且直接体现了上帝实施的救赎之路，可以说，他生活中的每一件事情都同时具备了这两方面的特征，旷野的试探故事也不例外。如果说耶稣在旷野中作为普通人的试探是怎样成为符合人的根本目的和本质的人，那么也可以说，他作为“弥赛亚”一定也经历了一种特殊、更为隐秘的诱惑，因为这段故事恰好发生在耶稣进入他的使命生涯——即他参与拯救的圣工之前，因此有理由说撒旦向他提出的诱惑中包含着怎样成为“弥赛亚”的试探，也就是说耶稣经历了有否其它的救赎道路，或者直接针对他的使命、有否其它成为救赎主的道路的问题折磨。

耶稣在旷野经历的三个诱惑都有其“弥赛亚”方面的试探，就第一个诱惑而言，撒旦提出了以“面包”即改善生存条件为目标和手段的人类解放，同时以利用“面包”即各种生存福利而称王的诱惑。撒旦劝说耶稣，既然食物并没有什么不好，而且你也饿了，那为什么不让食物作为你是“上帝的儿子”的标志呢？何况还有许多人因饥饿而等待救主呢？即使你可以忍饥挨饿，可是你作为上帝的儿子，难道可以为了你的个人理想，就能眼睁睁地看着你的子民挣扎在饥饿线上吗？你如何对自己且向众人证明你的神子身份呢？难道证明你的身份也有错吗？怜悯自己、怜悯他人也有错吗？在这个诱惑中，耶稣在旷野或许仿佛看见了他的子民面黄肌瘦、全都举着空荡荡的肚子，向他发出“饼，饼”的哀鸣。当他作为普通人时，撒旦诉诸于耶稣的个人感官，要他为自己的饥饿感到难过，从而背弃上帝；当他作为弥赛亚时，撒旦诉诸于“上帝儿子”应该有的同情心，

让他为众人的饥饿感到难过，让他在这种难过中重新调整自己的责任，你的到来不是为了解救这些人吗，他们忍饥挨饿，还有什么比改变他们的生存状况更大、更真实的解救呢？你来不是为了给“穷人”传福音吗，正如以赛亚所预言的²²³？穷人需要什么？——饼！对人来讲，难道还有比饼更大的福音吗？为了这些人，将石头变成饼吧，这才是上帝的儿子应当做的，这才是上帝的爱应当成就的基本内容、甚至是唯一内容。总之，如果你是上帝的儿子，那就让饼来证明吧。

撒旦说出了这个世界的真相，面包是此岸生活的最大要义，没有面包就没有生命，没有面包就没有解放，没有面包就没有自由，面包是此岸生活的最大代表，在任何时候，它都是一个尺度，衡量着拥有面包之人的财富、地位、社会价值、重要程度，衡量着一个社会的进步、文明和自由的程度，饼当然地还象征着这个世界的一切好东西：安全、健康、舒适、快乐、休息、甚至爱，以及可以从痛苦、紧张和焦虑中解放出来的巨大力量。人不就是需要面包吗？人甚至有求于上帝的也无非是面包而已，何况在公元一世纪耶稣时代处于绝对贫困之中的犹太人呢？

并且，撒旦的诱惑以“你若是”开头，“你若是上帝的儿子”，竭力让他落入证明自己身份和权柄的虚荣之中。你到底是不是上帝的儿子，对你自己和对百姓，都需要物质的、感观的检验，这违背了“信”的定义。你是上帝的儿子吗

²²³ 以赛亚书 61：1。

你只是一个快要饿死的人罢了。如果你坚持是上帝的儿子，那么证明它吧，——用你的能力。如果你是弥赛亚，那么证明它吧，——用你的怜悯。

食物的确是现实的必须，但用纯经济学的价值来看待任何事情却是错误的。在路加福音里，耶稣受试探之后所说的第一句话，就是在会堂里念以赛亚书 61: 1 “叫我传福音给贫穷的人”，这无疑是对撒旦的诱惑“对穷人不要传道，只要给面包”的一记响亮的耳光。耶稣通过拒绝这个诱惑，超越了社会革命家的道路——致力于改善生活、建立社会公正。

1、*面包是为王的手段*

据新约圣经，当耶稣在约旦河受洗之时，他的特殊身份经由天上的声音透露出来——“上帝的爱子”²²⁴，他是来临的弥赛亚，要到这世界作王，那么怎样才能使人追随拥护他为王、叫人认信他是弥赛亚？也就是说，他怎样才能毫无疑问地证明自己确实是上帝的儿子呢？这时撒旦提出一个建议：“如果你是上帝的儿子，就为百姓带来食物、带来丰裕的物质保障，如果你使他们脱离了饥饿人们就会热烈地追随你，你自然就是他们的王了。”撒旦的确如“宗教大法官”所称的是“强大而聪明的魂灵”，他在这里令人吃惊地指出了²²⁴ 一个为王的简单秘密——**许诺并带来食物！**这个建议所表明的不仅仅是预言，而且揭露了人类历史的真实，一切经济、政治、革命的秘密就是许诺面包！革命许诺均贫富，政客许诺更多的就业机会，只要能够带来面包和更多更好的面包，人们就会热忱

²²⁴ 马太福音 3: 16, 17; 马可福音 1: 11; 路加福音 3: 22。

地、感激地拥护你，誓死追随你，拜倒在你的脚下，甚至将他们的自由交给你。难道人类历史中不是常常显明，人总是把能够带来食物的人认作是“上帝的儿子”、他们的救主吗？撒旦走近耶稣，告诉他这个方法是为王的最便捷的道路，而且在历史上从未失败过。因为，人需要的莫过于面包，如果真的有上帝，那么人所求于上帝的，也无非是面包。

因此，人需要救主的全部意义和全部讽刺性就在于——**救主就是面包师！**犹太人所长久期待的弥赛亚就是象摩西那样解放同胞，其中当然包括以色列民所经历过的从天上降下食物来喂养百姓²²⁵。根据文本，正是上帝的儿子正在被试探，场景的描写具体，笔墨质朴，在禁食四十个昼夜之后，他饿了，由此也明白了人类的饥饿，难道不是因为饥饿才需要救主的吗？救主的功能岂不是保障他的人民得以饱足吗？Birger Gerhardsson 在解释耶稣受试探时，不同意诱惑是关于行神迹—滥用弥赛亚的权能，因为当时周围并没有观众，他认为注意力必须放在旧约和犹太思想中关于“饥饿及其满足”的观念，特别是在以色列民的旷野飘流时期的这种观念²²⁶。旧约中有个基本观念，作为创造主和维护主的上帝总是给被造物赐下生命和粮食，如诗篇 136：25；146：7。旧约特别强调耶和华的选民可以有免于饥饿的安全感，比如“少壮狮子还缺食忍饿，但寻求耶和华的什么好处都不缺。”²²⁷“耶和華的眼目看顧敬畏他的人和仰望他慈愛的人，

²²⁵ 参见 Gerhardsson, *The testing of God's Son*, p44, 出埃及记记载了以色列民在旷野吃天上降下的吗哪达四十年之久。

²²⁶ Birger Gerhardsson, *The Testing of God's Son*, p45。

²²⁷ 诗篇 34：10。

要救他们的命脱离死亡，并使他们在饥荒中存活。”²²⁸以及诗篇 33：19 等等。在旧约信仰和晚期犹太世界中这是很基本的思想，即耶和华的应许中的确包括了现实世界中的必需品。根据申命记及其它经文，以色列民在旷野时期就充分享受了这种祝福，申命记 2：7 “这四十年耶和华—你的神常与你同在，故此你一无所缺。” 尼希米记 9：21 “在旷野四十年，你养育他们，他们就一无所缺；衣服没有穿破，脚也没有肿。” 申命记清楚地记载了以色列民遭遇饥饿时，耶和华就从天赐下吗哪，但以色列民嫌弃它，抱怨它“口味淡泊”²²⁹，这时，他们充满了强烈的贪欲，渴想埃及为奴之地的肉锅²³⁰，埋怨发恨，因此耶和华发怒降下鹌鹑肉的同时降下了惩罚²³¹。圣经把以色列民对耶和华所赐粮食不满足看为是一种贪欲，民数记 11：4 记述到：“他们中间的闲杂人大起贪欲的心；以色列人又哭号说：‘谁给我们肉吃呢？’”。诗篇 78：18 “他们心中试探神，随自己所欲的求食物。” 他们抱怨要横的地方被称为基博罗·哈他瓦，“肉在他们牙齿之间尚未嚼烂，耶和华的怒气就向他们发作，用最重的灾殃击杀了他们。那地方方便叫做基博罗·哈他瓦（就是贪欲之人的坟墓），因为他们在那里葬埋那起贪欲之心的人。”²³²实际上，在旧约圣经中饥饿得饱并不是罪，而是正当而自然的强烈的饥饿感“使心衰竭”²³³，饥饿意味着“心血枯竭”²³⁴，而只有当饥饿和

²²⁸ 诗篇 33：18—19。

²²⁹ 民数记 21：5，11：6。

²³⁰ 出埃及记 16：2f；民数记 21：4ff，21：4ff。

²³¹ 民 11：10，33ff；诗篇 78：26ff。

²³² 民数记 11：34。

²³³ 诗篇 102：4。

²³⁴ 民数记 11：6。

吃喝与耶和華所定規的、或與他所給予的條件相衝突時，才被認為是罪。以色列民在曠野四十年食用嗎哪的經歷之後，對救主留下的記憶就理所當然地包括了食物的供應，也就是說，救主必須是麵包師，或者首先是麵包師，當走在通向自由和真理的道路上時，如果伙食開得不好，那麼這個救主是不稱職的，否棄他也是理所當然的。

羅贊諾夫指出，從石頭變餅實際上就等同於從希律到猶太戰爭爆發時期活躍在巴勒斯坦地區的经济改革²³⁵。人“現在只注意自己的痛苦，用疲憊的眼睛四處尋找，看誰能消除這些痛苦，平息或者至少壓制這些痛苦。胆怯的顫抖的人類準備奔向任何一個能夠為它做點事情的人，準備虔敬地敬拜能夠用成功的機器減輕它的勞動的人，用新的化合物給他的土地施肥的人……。”²³⁶世人難道不是因為飢餓才盼望救主的嗎？我們心裡都清楚，一個不能改變人的現實生存狀況的王，只能是“偽王”。

撒旦的誘惑是強有力的，對耶穌而言，這個誘惑訴諸於三個方面：一是怜悯心。這個誘惑對耶穌來說是相當掙扎的，因為耶穌心中懷著極大的救世同情，所有的貧困、飢餓、疾病、壓迫都在他心中引起深刻的痛苦，而一切豐足、婚宴、解放、健康、平安、自由都使他感到幸福，一個以兼濟天下為己任的人看到他的百姓面黃肌瘦、飢腸轆轆而能夠忍心拒絕他們想要果腹的基本願望嗎？耶穌曾因著無限的同情而伸手摸麻風病人去醫治他、安慰他心靈的創傷，耶穌也曾不忍各

²³⁵ 參羅贊諾夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，張百春譯，華夏出版社，2002。

²³⁶ 羅贊諾夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，張百春譯，華夏出版社，2002，p108。

种病痛者多受一天的折磨而在安息日救助他们，最终遭致了当时宗教领袖的排斥和憎恶而被害，耶稣还曾不忍罪人受审判而自己代上十字架，这样的耶稣怎么能够眼睁睁地任由他的子民如此匮乏、饥饿难耐而否定他们最朴素的要求呢？

他既是上帝的儿子，就应当为人的需要负起责任，耶稣不仅要承受自己饥饿所带来的痛苦，而且还要承受所有的人的饥饿所带给他的压力和折磨，如果他要抵御这个诱惑，他就必须裁断和抑制自己的同情；二是为王的野心。据新约圣经他来世界的目的就是为了让人们知道他是上帝的儿子、是弥赛亚而使人相信他、跟从他，只要他作了王，他想要达成什么样的理想都可以顺利地实现，他可以以王的身份恢复以色列国，恢复上帝的律法，教导人们幸福和自由的真理，也就是说，如果他是王，他想要人们如何敬拜上帝、如何遵守律法都可以，因此，他当下的首要任务就是当王；三是简便的道路。赐下面包就是救主表达怜悯和顺利为王的最大捷径。耶稣终其一身都在挣扎这个诱惑，根据福音书的记载，他屡次被逼作王，他拥有追随者最多的时候，便是他戏剧性地以神迹喂饱五千人、四千人之后，那时的他立即拥有了巨大的号召力，耶稣本来可以一直将他自己显现为面包所代表的美好现世生活之永不枯竭的源泉，从而来吸引人跟从他。这是一个非常大的诱惑，以至于使我们想到如果他不受这个诱惑的话，他的人性就不够完全。然而面对如此众多的跟随者，耶稣说出一个真相，这也刺伤了百姓的心。他说：“我实实在在地告诉你们，你们找我，并不是因见了神迹，乃是因吃饼

得饱。”²³⁷随后他竟教导他们不要为必坏的食物劳力，他分明拒绝了百姓的得饱要求而使他们大感失望，随即福音书记载“从此，他门徒中多有退去的，不再与他同行。”²³⁸耶稣拒绝了容易便捷的方式为王，而顺从上帝、选择了一条极为坎坷、苦难的道路，那就是十字架道路，这一点将在第六章中专章论述。

耶稣拒绝了这个为王的方式，不是因为他对面包能够使他顺利为王一无所知，而是恰恰相反，他太了解人心，他知道人必因食物而跟随他、拜他、将灵魂交托给他，但是，这就无异于用面包来贿赂人的灵魂和自由。作那些勉强维持生计之人的王，没有比赐给面包更能显示他的力量和怜悯的了，百姓们由于疾病、债务、兵役、死亡等等已经使他们陷入了赤贫和乞讨。然而，耶稣清楚地知道，当人们因食物而称他为救主时，他们实际上是在得救的名义下重新成为了奴隶，那是灵魂上的奴隶，自由因着面包的魔力而成为不可能。耶稣来作王，是要作自由人的王，不是奴隶的王。

2、面包是拯救的方式

一

如前文所述，面包问题深刻地反映出了人的应该本质和他在世界的存在条件之间的矛盾，选择面包意味着把这个给定的世界作为最后的现实，选择面包意味着把改善生活境遇当作人在世的首要任务，或者更直接地说，把经济活动

²³⁷ 约翰福音 6: 26。

²³⁸ 约翰福音 6: 66。

当作人的根本活动、当作获得自由和解放的手段，一句话，脱离饥饿、脱离匮乏的现实处境、争取更大福利的成功的社会政治、经济运动就等于拯救。

犹太历史到了耶稣的时代，被毁的圣殿已经得以重建，犹太人又再一次以它为荣。罗马军队占领了这片土地，罗马的权势越压迫人，犹太人越起来反抗，这时有一种非常普遍的期待，盼望一位领袖，就是神差来的弥赛亚，他会发动一场战争来解放神的选民脱离新法老，恢复希伯莱王国的强盛。当时有很多穷人饥饿之人、患病之人，都想知道耶和華究竟会不会施恩看顾他们。在约旦河施洗和旷野四十天试探之后，耶稣就在这些人中间开始工作了。

因此当他开始工作时，在他身上必定有很大的压力，可能会使他将注意力和力量转移到另一个目标，即给那些跟从他的人提供好的现世生活，他们中的大部分人从来没有看到过、更没有享受过这种生活，面包不仅可以满足他自己的饥饿和贫寒，还能喂饱众人，那些被生活困顿所压伤的以色列百姓。如果这是天父的旨意的话，他本来可以每天奇迹般地赐下面包，这个诱惑从那些面黄肌瘦的脸上升起来，从瞎子的眼睛里、从患麻风的身体中、从那些痛苦的心灵中升起来，他们都是他的造物，他们如此深深地打动着，他看着他们，会想到拯救的意义就是让他们脱离生活的重压，让他们吃好、穿好、住好，自由不是首先脱贫还能是什么呢？穷人的福音不是得饼还能是什么呢？饼还可以象征着这个世界的一切好东西：饱足、安全、财富、舒适、快乐、休息、友爱、健康以及能够从痛苦、紧张和焦虑中解放出来的力量。因此，哪里有饥饿、哪里有贫穷，哪里就有

奴役和压迫，哪里就有对解放及自由的渴望和斗争，均贫富、民主革命、民族革命、工业革命、各项经济改革无一不是为着人类最后的解放应运而生的，只要生活得到改善，人人都拥有丰裕的生活财富，就可以发展人的全面道德，就可以建立完全的社会公正，就可以实现自由。

但是归根结底，这是一种物质主义的立场，或者说是经济学的立场。经济学并没有错，但用纯经济学的价值来看待任何事物却是错误的。在约翰福音中，记载了一个女人向耶稣献香膏的故事²³⁹，这个名叫玛利亚的女人在耶稣坐席时，竟拿出“一斤极贵的真哪哒香膏”来抹耶稣的脚，立时香气四溢，满座皆惊，犹大马上作出反应，说“这香膏为什么不卖三十两银子周济穷人呢？”犹大的立场代表着经济学和社会学的立场，也是物质主义者的立场。实用毕竟是好的。犹大是对的，浪费是错误的，关心穷人是好的，但他不明白，这不是生命中唯一的内容。当耶稣屡次论及他要被害、被钉十字架后，犹大终于失望乃至绝望了他舍弃了一切跟随耶稣三年半，但耶稣没有象他所预想的那样带来民族的解放和社会的繁荣，耶稣竟甘愿受难、受死，犹大不需要这样的救主，不承认有这样的拯救，还不如拿耶稣卖三十两银子来得划算。犹大终于卖了耶稣三十俩银子。

在路加福音里，耶稣受试探之后公开说的第一句话，就是在会堂里念以赛亚书 61：1 “叫我传福音给贫穷的人”，那么，对于贫穷的人来说，什么是“福音”呢？无非是生活状态的改善，即饼的给予，因此耶稣在旷野里的确面

²³⁹ 约翰福音 12：1—8。

临了这样的诱惑，他的救赎使命就是实现尘世生活的福利，这就是拯救，如果说历史上不断地发生着什么事，那就是人不断地斗争、期望获得这个解放。

经济贫困带来奴役、经济繁荣带来解放，这就是我们通常关于自由和拯救的理解，然而，这种物质决定论本身却是对人自由的奴役，是对人不能为环境所困的超越性的歪曲，是耶稣在旷野、在饥饿之中所坚决反对的。马克思主义认为在物质文明高度发达、人类的物质欲望得到满足后，就可以实现完全的社会和谐，但在马克思学说中占重要地位的罪恶的象征，如整个资产阶级的贪婪，就不是出自饥饿的冲动，更不是有组织的饥饿冲动。使我们惊讶的是，贪婪常常与物质的发达成正比例增长，贪婪从来不是穷人的罪，而是富人的罪。改变社会制度、社会组织就能改变人，但这种理论的支持者忘记了，在历史上，任何社会制度都曾有过不同程度的僭妄，以为从此可以建立没有破坏性的社会秩序，甚至人的一切欲望都会因着社会的和谐而驯服，然而，历史所证明的只是历史的残酷。

耶稣到底要带来什么样的拯救？这个问题不仅曾经困扰过在旷野的耶稣，而且不断地困扰着历史中的基督教。二十世纪下半叶，拉丁美洲出现了著名的“解放神学”，从历史上说，其实它不是个新事物，耶稣碰到过，马丁路德也碰到过。二十世纪的拉丁美洲仍然挣扎在饥饿、贫困、压迫之下，受到天主教梵蒂冈第二届公会议关注人性尊严和社会革新之需的触动，加上政治神学以及马

克思主义等学说影响²⁴⁰，在拉美本土发展了独特的“解放神学”，又称为“革命神学”，并且在美国、欧洲产生极大的影响。1972年，在智利的圣地亚哥召开了“拥护社会主义的基督徒”首届大会，并签署了代表其基本神学思想的会议文件，此次会议在天主教和新教中引起巨大反响，使得基督教与社会主义的对话成为当时的热门话题，从二者的结合就可以勾勒出解放神学的大致主张。解放神学同情贫苦大众，坚持对剥削制度和剥削阶层的批判，并且要求以反抗和变革来表述基督教的上帝之道。他们认为，在圣经中反映出来的上帝对穷人的爱与支持必须贯彻到具体的社会实践中，他们不仅主张立刻还穷人以生产资料和生活资料，而且赞成通过夺取政权的方式达到对生产和生活资料以及国家财政的掌握，并追求一种更为合理的全球性经济计划的实现。“解放”之所以成为神学是因为认为教会必须倡导、组织和实现这种解放，这是教会在此世的不可推卸的使命。莫尔特曼主张，基督教会必须进行自我批判，使自己置身于现实的社会解放实践，否则，在世界上的革命性的决断场合，基督教会就不会有真正的立足之地。他把“革命”理解为“经济、政治、道德和精神体系基础的变革，”出埃及记在传统解经中就是象征着“从罪恶和奴役之地走向美善和自由之地”的救赎事件，是耶稣代赎的预表，莫尔特曼将之解读为“出埃及记是一个宗教政治上的解放事件”²⁴¹。解放神学或革命神学给20世纪中期的神学带来了一股新鲜而激进空气，它号召基督教会要站在革命的立场对历史负责，对基督教会

²⁴⁰ Cf. *The Modern Theologians*, edited by David F. Ford, Blackwell Publishers Ltd, 1997, p409-425.

²⁴¹ 参莫尔特曼，《革命中的上帝》，转引自刘小枫主编，《20世纪西方宗教哲学文选》，下，p1671—1688。

历史中的责任提出了时代性的纲领，将教会从布道的狭小而温和的空间推到变革社会现实的前台，而“基督教的希望之可靠性在改变现在时才会变得切实可行”²⁴²。可想而知，解放神学当时在基督教内外掀起轩然大波。西方从资产阶级革命后才逐渐摆脱自公元4世纪就在罗马帝国开始的政教合一的政治宗教形式，这种国家形式曾使政治、宗教在历史实践中两败俱伤，“宗教必须脱离政治”成为西方的一个基本共识，而解放神学的倡导将使基督教走向哪里？基督教的现实拯救理论是否重蹈世俗弥赛亚主义的覆辙？解放神学对基督教会在残酷的社会现实中的“不作为”提出质疑，要求教会在时代中担当重大的历史使命，具体说来，就是为贫困人民争取政治、经济和各样社会权力，当然，解放神学的最终目的不是要让穷人变成富人、富人变成穷人，或者在二者之间调停，而是想要寻求某种道路，使得人成为新人，而它所提出的道路就是现实的革命。²⁴³

二

默茨²⁴⁴在他的《历史与社会中的信仰》一书中对“解放”和“解救”做了一个区分，这种区分是极富启发性的²⁴⁵。根据他的区分，今天我们所理解的解放就

²⁴² 同上，p1680。

²⁴³ 传统神学对解放神学的论争主要涉及三个方面：1、救赎与解放是否等同；2、政治是否象解放神学所认为的那样是人类生活的基本活动；3、有关社会、伦理的某些神学争论，如革命变革的价值根据、革命中的伦理原则、革命中的暴力运用，甚至包括革命之后的权力分配，如果革命成功，教会就不可避免地卷入政教合一，历史的悲剧就会重演。就这些问题的困难和复杂程度看，传统神学对解放神学的批评，不能简单地说是落伍保守的立场。

²⁴⁴ Johann Baptist Metz, 1928-，德国现代天主教神学家，德国明斯特大学神学系教授，“新政治神学”的倡导者。

²⁴⁵ Schubert Ogden 在他的著作中也对解放神学的神学家把救赎和解放等同起来做了批判：*Faith and Freedom: Toward a theology of liberation*, Nashville, TN, 1979。

是现代革命和启蒙运动史上人的集团和阶级的自我解放，其行动的主体和对象都是人自身，具有强烈的自我性，强调解放目的的自定、解放行为的自治、解放后果的自裁，因此解放是排斥恩典的，至少是令恩典退居其次的；相形之下，解救是自上而下的，表明了人类行为的软弱和无奈，外界强力的干预才使得人类能够脱离困境，因而是恩典性的。马克思主义是前者的代表，反对用“救世主”的观念来容忍现存的一切不合理、推诿人类解放自身的责任，马克思的实践哲学不仅直接在二十世纪产生了新的国家形态和意识形态，而且催发了拉美的解放神学，默茨论到：“马克思说：‘一切解放都是使人类世界、使诸关系回归于自身。’这种解放史在某种程度上不仅是范畴性的，而且也是先验性的；它涉及到人的自由观念之根，并最终将其革命化。在受监护、享受有限权力和遭受社会压迫的个别集团和阶级的自我解放过程中，开始了‘普遍人性的解放’，这种解放在马克思主义中坚决反对任何形式之恩赐的、被施予的、解救的自由，因为这种自由的假象，诱惑人们不再去争取真正的自由。”²⁴⁶马克思主义打破了人类对恩赐和平、恩赐解放的梦幻，而重新将解除压迫、争取自由的权利和责任交还给人。实际上，自启蒙运动以来，在现代历史和自由理论中，过去被尊为救赎主的上帝被推离历史的中心地位，进而人类作为自身的解放者取代了上帝而成为普遍的历史主体。但是默茨同时看到，“在现代历史的进程中，那些在普遍的人类自我解放的历史之内出现的矛盾日益明显。可以看到，革命历史中有可能蜕

²⁴⁶ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p128。

变而成为新的暴力与压迫的历史；解放的社会在产生新的受难史。”²⁴⁷这是反思一。

反思二，默茨在说明解放和解救时作出一个重要的区分，解放是成者的历史，而解救是弱者、败者的历史。也就是说，解放必要使解放的行动者和对象获得胜利，失败的解放并不成其为解放，即不管解放的合法性如何，它将不可避免地产生失败者，因而由解放带来的人类历史其实不过是“成者为王”的历史，因而对于解放过程中的失败者或失败的集体而言，他们的拯救或许就成为没有希望的事情，历史永远站在成者的一边，并不关心败者的利益，因此败者作为败者的解放和自由问题并没有被解放本身所考虑，解放的自由所带来的不是真正自由的价值原则，而是达尔文的进化论，因为在解放史中，自由总是表现为成功者的自由，——不管他过去是否是被压迫者，所以，成者的自由史就是成者史。但是，成者的功绩之一就是不断地创造了败者，而败者也惟有通过成为成者才能获得自由，这就是解放史的斗争过程，不断地产生败者，因而永远不能从根本上带来解救。还有，另一方面，可以说，所有的成者都有可能在另一个历史时空中转换成阻碍实现自由的力量或败者，因此，解放并不能彻底地完成。

而相对于解放的基督教传统中的解救观念，意在真正彻底地关乎弱者、败者、不幸者，人生中的任何一种失败都必须被挽回，所有社会的败者、被弃者无论其原因如何，无论是身体、智力、性格、道德、还是罪恶的原因、使得人孤独、软

²⁴⁷ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p128。

弱、被排斥、被定罪都应当得到解救，脱离由他们的失败所造成的苦境。基督教宣称，上帝与穷人同在，包括各种各样的贫穷，基督教认为，人都是潜在的穷人，人的富足和成功实在是表面的、短暂的。因此，解救能够把由解放所带来的矛盾和困难作为解救的对象重新纳入自己的过程之中。

反思三，解放如何面对非必然性死亡、个体受难、私人幸福的丧失？以及已经由这一切所造成的事实上的人生无价值状态？“在组织生活的外部领域里寻找对人的痛苦和不幸的彻底摆脱，这是最大的理性主义的幻想。……不能组织人的幸福、不能理性—技术地战胜悬在人头上的厄运、生活的悲剧矛盾和死亡，不能消灭秘密。……可以战胜社会不平等，人对人的剥削。新的人类社会组织可以做到这一点。但是，靠这一点不能消除社会的内部悲剧，而只能使之加强，忧郁将成为更沉重的，因此还将出现更紧张的精神性，这个精神性现在还受到外部的不幸和社会的混乱的压制。”²⁴⁸就人的自由而言，人不仅寻求外部的解放，而且也寻求内部的解放，不仅是社会的解放，还有精神的解放，这是最普遍的人生经验之一。人对摆脱平庸、社会日常性、孤独、死亡的渴望决不会低于对摆脱社会矛盾所带来的悲剧的渴望，前者的渴望有时会被遮蔽，但不可能最终被遮蔽。

拉丁美洲的解放神学使基督教正视现实生活中的不义，关注被压迫的穷人并唤起教会对改造现实制度的责任感，解放神学的读者和论争者大多是欧美第一、二世界国家中的神学家和牧师，当他们按照基督教的传统教义提出反驳时，

²⁴⁸ 尼古拉·别尔嘉耶夫，《精神与实在》，张源等译，西方思想经典文库，中国城市出版社，2002，p106。

解放神学曾针锋相对地说，解放神学本来就不是主教们的神学、不是神学家的神学，而是穷人的神学，因而拯救应当从面包开始。面包是合法的，因而争取面包的解放也是合法的，但解放神学的前途不在于论证和辩护“解放”在神学中的合法性，它的前途在于不能让“解放”最终代替了“解救”。默茨作为“新政治神学”的倡导者，探索基督教在社会生活中对公共事务的批判和参与，他的批判既指向基督教内部、也指向社会领域，要对脱离具体处境的传统神学进行修正²⁴⁹，使基督教的价值观和分辨力渗进社会生活的具体实践。他认为“解放”的观念的确会给“解救”的观念产生诱惑，因此，要“在解救观念中避开解放史的种种诱惑，它也不致简单地使解救的逻各斯屈从于解放的逻各斯。证明现代解放史在基督教中的合法性也许是一个重要的前提；但这一证明代替不了自身之内关于解救与解放之间关系的规定，也没有消除下述嫌疑：基督的解救福音在其活动史上似乎参与造成了一种最终使自身多余并使解救被解放所代替的状况。”²⁵⁰

回到旷野耶稣对这个问题的回答，他的态度仍然是明确的，他没有否认面包，他只是提到了上帝的话语，说人活着要靠神的话语。需要面包是毋庸置疑的但问题是，如果世界已然充满了面包，我们是不是就全然完成了世界的拯救？也就是说，当以面包为核心的解放可能取代上帝福音的救赎时，耶稣拒绝了。撒旦在这个诱惑中，试图将耶稣的使命从救赎罪恶转向谋求世界的福利，困苦人

²⁴⁹ 默茨曾经提出新政治神学是“奥斯维辛以后的神学”，神学不能够是对于人类不幸、历史灾难的具体处境持冷漠态度的历史唯心主义。

²⁵⁰ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p130。

的脸很容易使人得出结论：穷人的福音和拯救就是面包，而耶稣的回答无疑是对撒旦的诱惑“对穷人不要传道，只要给面包”的一记响亮的耳光。耶稣重新设立了事情的次序。福音的解放是在社会的各种匮乏和限制的背景下展开的，这些是它的背景，而并非条件。耶稣在这个诱惑中拒绝面包并非因为他是现实生活中的浪漫主义者、或是政治幼稚的幻想者，他承认，食物是现实的必须，但这个“必须”不能蒙蔽更深刻、更美善的渴慕，上帝才是终极和绝对的必须。基督教不是从现实出发去关注和改造现实，乃是从末世论、即未来的拯救的观念出发来关注和改造现实的，因此基督教的人道主义在根本上不是显明在面包问题上。

耶稣超越了社会革命家的道路——通过致力于改善生活、变革现实制度来建立社会公正，耶稣所给予的，不是克服社会贫困的无畏斗争，也不是不考虑具体苦难和现实压迫的“政治清白”的高傲，他不是鄙薄政治权力的犬儒主义者，他所唤起的自由，不是自由的浪漫主义，也不是自由的现实条件，而是通过救赎来改变人心，使人不再受制于罪恶和死亡、不再受制于一切被造的现实条件和人的此世生命。因为，人的“真正的悲剧是，人在其中向上帝呼救，从深处向上帝求告，而不是这样的悲剧，人在其中向社会呼救。……生活的外在冲突和悲剧通过摆脱社会桎梏和社会偏见能够获得缓解，但是内在的和永恒的悲剧则只能因此而加强和深化。人的社会解放揭露一切社会乌托邦和社会梦想的谎言、肤浅和欺骗性。当然这并不意味着没有必要为社会解放而进行斗争。这个斗争是需要的，首先是为了揭示生活的深度和生活的内在冲突，而且所获得的解放将

拥有纯粹的宗教、道德和精神意义。”

正如汉斯昆所说的，如果耶稣在巴勒斯坦完成的是一项激烈的农业改革，那他早就被人遗忘了，如果他寻求的是犹太人奴隶的普遍解放，那么他最多不过是斯巴达克斯，他的十字架也与斯巴达克斯起义失败后阿比安大道上七千格十字架没有任何区别。²⁵¹但耶稣之所以不是历史的一段小插曲，乃是因为他没有要求、更没有发动一场社会的、经济的、政治的革命，他连续不断地改变了世界是因为他坚持要从人的内在和隐秘的天性出发颠覆这个世界，他认为人必须摆脱的不是现存的某种社会制度，人要彻底摆脱真正异己的势力，那就是恶的力量，它包括仇恨、死亡、人的自私自爱以及在某种情况下的世俗力量等等，他呼唤人内在的自由，并以他自己的一生来验证这种自由是否可能。

3、*面包是自由的标志*

面包在这个世界上作为现实的必须不仅指向物质，还包括舒适、安全、尊重成就、优越、行事的余地、友谊、更多的可能性等等，这一切合起来无非是指向自由。面包作为自由的现实条件而最终成为了自由的标志，而上帝所设想的要带给人类不被面包所决定的那种自由却要在面包面前失败。天才性地论及面包直接代表自由、作为对耶稣的诱惑出现在旷野的是陀斯妥耶夫斯基的伟大著作《卡拉马佐夫兄弟》，在这部恢宏的巨著中，陀斯妥耶夫斯基借用伊万——一个坚定的、同时又备受其哲学所折磨的无神论者——虚构了一个“宗教大法官”的故事。故

²⁵¹ 参汉斯·昆《论基督徒》，杨德友译，房志荣校，历代基督教学术文库，三联书店，1995，p231。

事发生在十六世纪的西班牙，耶稣基督在被钉死 1500 年后再次回到人间，依然是那样谦卑柔和，走在街上，虽然貌不惊人，但是人们还是立刻认出了他，他的眼睛里闪耀着圣洁与爱的光芒，人们激动地簇拥着他，欢呼着，沉浸在上帝之国来临的欢乐中，但突然，九十多岁的担任宗教大法官的红衣主教穿着粗糙的旧教士服带着卫队来，不由分说地将他抓走了。深夜，大法官独自来到囚房，与他所抓的这个囚犯——他清楚地知道这就是基督本人——长谈，解释他为什么要阻拦基督的工作，而且还要将他驱逐出去。在与大法官的对峙中，基督始终一言不发。

大法官虽然清楚地知道他所面对的就是耶稣基督——他一生所认信的救主本人，他还是一开始就威胁说要把耶稣当作异教徒在广场上烧死。这位年轻时期曾经在沙漠里励志苦修、追随基督、后来身居高位、做上红衣主教的大法官居然如此离经叛道，实在令人瞠目，而他一番当面反对耶稣的雄辩，更令人结舌。大法官的陈述主要围绕着耶稣在旷野里所受的三个诱惑，在大法官眼里，耶稣拒绝了这三个诱惑，就等于放弃了唯一可以使人幸福的道路。大法官承认，耶稣的拒绝的确表明他捍卫的是人的自由，但大法官说，自由对人来说是一场灾难，是不可担负的重担，基督给人自由来抉择是否跟从他，但是几乎没有人能有足够的坚强来保持忠诚，而一旦软弱、失败就会永远受咒诅。大法官说，基督当时完全可以不给人以自由，而是通过攫取权力、给人以安全来代替自由，那些软弱而不能跟从基督的人固然会受咒诅，但至少他们在地地上可以享受幸福安全的生

活，而无需承担什么难以担当的重负。大法官说教会现在就是在纠正基督的这个错误，教会拿走了自由，用安全来代替自由，是为了在这个世界给大多数人带来幸福。因此，他必须把基督关起来，因为如果听任基督，就会破坏教会的工作重新给人以自由的重负。大法官坚持他才是真正同情人类、拯救人类的。大法官对耶稣旷野诱惑的理解和阐释就基督教而言，是反动的，但却是天才性的。因为不可能比他说得更好，所以我不得不长篇引用陀斯妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中“宗教大法官”里大法官质问基督的一段话：

“现在请你自己判断一下，究竟谁说得有道理？是你还是当时向你提出问题的那个魔鬼？你回想一下第一个问题，虽然不能做到一字不差，但大意是这样的：你想到人间去，而且又是赤手空拳，只带着给予自由的诺言，但是他们由于单纯和与时俱来的卑劣的天性，不可能正确理解自由，他们对自由感到害怕和恐惧。因为对人类和人类社会来说从来没有什么东西比自由更加无法容忍！你没有看见这片光秃秃的被烤得滚烫的沙漠里的那些石头吗？只要你把石头变成面包，那么人类就会象羊群那样跟你走，对你感恩戴德，俯首听命，尽管永远有些战战兢兢，生怕你缩回自己的手，不再供给他们面包！但是你不愿让人失去自由，你拒绝了他的建议，因为照你的判断，如果驯服是用面包换来的，那还有什么自由可言呢？你反

驳说，人不可能单靠面包活着。但你可知道，地上的魔鬼为了这面包可以起来反对你，跟你交战，并且战胜你，而大家会跟着他跑，赞美他：‘谁能比得上这野兽，他给我们从天上取来了火种！’你可知道，几百年后，连人类也会通过自己贤达和科学的嘴宣布，不存在犯罪，也无所谓罪孽，只有饥肠辘辘的人。‘填饱他们的肚皮，然后再叫他们讲道德！’这就是他们举起的那面用来反对你、摧毁你圣殿的旗帜上的口号。……结果他们把自己的自由送到我们脚下并且对我们说：‘你们尽管奴役我们吧，只要给我们面包吃就行。’他们自己终究会明白，自由和面包二者不可兼得，因为他们彼此间永远永远不善于平均分配！他们终究会彻底相信他们永远不可能是自由的，因为他们软弱、渺小、不讲道德、叛逆成性，你许诺给他们天上的面包，但是我再重复一遍，在这些软弱、渺小、无德无行、不义不仁之辈的心目中，天上的面包能跟地上的面包相比吗？”²⁵²

上帝许诺的自由敌不过地上一片面包。罗赞诺夫沉痛地说过，《宗教大法官》是“全书最重大、最震撼灵魂的一次精神事件”，“人们可以说这是人类意识中最悲惨的思想，上面引述的文字是世界文学中最痛苦的文字”，他说“在这里，在启示录的形象里表达了人身上全部人间的、向下降的东西对人身上全部天上的、向上升的东西的反抗，并指出这个反抗的胜利的结局，我们所有人都是

²⁵² 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，1996，p307—308。

这个胜利结局的忧伤的见证人。贫穷、令人忧郁的痛苦、没有被温暖的肢体和饥饿的肚子的疼痛及压制人的心灵里的神的东西，他将拒绝一切神圣的东西，去敬拜粗野的、甚至是低级的，但却能给人以食物和温暖的东西，如同敬拜新的圣物一样。他将嘲笑自己以前的义人，如同没有用的人一样，敬拜新的义人，开始用新的义人编制新的圣人日历，纪念他们的生日，并把他们当作是‘人类的恩人’。”²⁵³

大法官对人类灵魂洞察秋毫，这使他明里作为耶稣基督事业的继承者、暗地里却是耶稣基督的反对者。他对人类灵魂的软弱、粗俗和卑贱的了解远远胜过近代一切乐观主义的人性论，他对人类灵魂所持的评价如此之低，并非出自他有某种反人类的倾向，恰好相反，他深刻地同情着软弱不幸的人类，不忍看着他们在地上因为那个遥不可及的自由而弄得连短暂的幸福都丧失了，不忍看着他们为了那不能承担的自由付上如此高昂的代价，他要代表大多数人争取幸福。因此他认为正是他而不是基督才是真正爱着软弱的人类、并肩负着拯救的使命，他再次质问耶稣：

“假如为了天上的面包有几千几万个人跟着你跑，那么还有几百万人却不能为了天上的面包而放弃地上的面包，那他们怎么办呢？难道只有那几万个伟大的强者你才认为是宝贵的，而其余的芸芸众生，那些不可胜数的同样爱你的弱者，他们只能充当强者手中的材

²⁵³ 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p108。

**料吗？不，我们也珍惜弱者，虽然他们不讲道德，叛逆成性，但最
终会变得驯服的。他们会对我们感到惊讶，会把我们奉为神明，因为
我们充当他们的领袖，同意承担自由并统治他们——在他们看来当
自由的人实在是件可怕的事情！……这就是旷野里的第一个问题的
含意，这也就是你用至高无上的自由的名义加以拒绝的东西。”²⁵⁴**

我们提到过，撒旦的诱惑在一个方面诉诸于耶稣的同情心，大法官指责耶稣没有真正的怜悯人，既没有怜悯人的肉体上的软弱——饥饿，也没有怜悯人灵魂上的软弱——根本不可能作出对自由的选择。大法官承认耶稣所怀理想的高度，但是，耶稣两手空空、自己缺衣少食的情况下许诺自由是幼稚的，他代表上帝向人提出的不可能的忠诚更是残酷的，因此，真正的怜悯不是提高人的高度，而是迁就人的卑下，在这里，“怜悯可以成为反上帝和对抗上帝的根源。出于对被造物的怜悯和同情，人可能放弃造物主。无神论可能有很高尚的原由。……由于对痛苦的和呻吟着的被造物的怜悯，我可能反抗造物主并抛弃造物主。”罗赞诺夫理解了《卡拉马佐夫兄弟》中伊万——《宗教大法官》的作者——所持的无神论的理由——在“怜悯”的名义下反对上帝，但他同时对此提出了批判，他说“这就是折磨着陀斯妥耶夫斯基的伊万·卡拉马佐夫问题。……怜悯是人属于另外一个世界的最强有力的证明。怜悯和同情可以导致否定的结果，如果它们不能与人的自由和尊严保持一致的话。”显然，罗赞诺夫认为，伊万也好，宗教大

²⁵⁴ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，1996，p308—309。

法官也好，他们的怜悯和迁就并没有给人带来尊严和自由，反而贬低了人，因为他们抛弃了人的超越性，同时也贬低了上帝的救赎。因为，宗教大法官没有理解的是，耶稣在旷野胜过了试探，不仅表明他坚持了人的超越性、也要求人越过面包而达到他的应当本质，而人的软弱不可能使他尤其在缺乏现实条件的情况下保持对上帝和自由的渴慕与忠诚，因此，耶稣对人提出的这个不可妥协的要求的确使得软弱的人类在他面前都成为了失败者，但是，将自己显明为胜利者、将人类显明为失败者和可诅咒者并不是耶稣使命的目的，他乃是要将这一切的人——已经在诱惑中失败、或者可能在诱惑中跌倒的人，全都纳入救赎的范畴，他来不仅仅是代表上帝对在世的生活提出绝对的高要求，而且是代表上帝来救赎一切在这个要求和律法中失败的人，——基督教将他们称为“罪人”。因此并不象宗教大法官所说的那样，耶稣仅仅是那些历史上少数的、极其坚强而勉为其难地跟从他的人的救主，耶稣乃是一切没有希望、无可救药、因各样软弱而灵魂扭曲之人的救主。在福音书中，耶稣并没有站在法利赛人——当时正统的犹太宗教领袖——一边，相反，他与税吏、娼妓同席，他们都是当时严重的、不可饶恕的罪人，这些人才需要心灵的释放、需要灵魂的自由。耶稣本人将他的使命与对人的关心描述为“康健的人用不着医生，有病的人才用得着。我来本不是召义人，乃是召罪人。”²⁵⁵

4、面包是文明的旗帜

²⁵⁵ 马可福音 2: 17。

在人类的文明史上，不断有革命来取代矛盾激化的现实，不断用一种政治来替代另一种政治，不断更新一种经济来淘汰另一种经济，而无论是革命也好、政治也好、经济也好，若要取得成功，其核心的秘密就在于向人们许诺面包，而在历史的进程中，人们的确一而再、再而三地将那些许诺面包、提供面包的人当作“上帝的儿子”或“救主”来追随。不仅如此，工具革命、能源革命、技术革命实际上无一不是为着取得更多更好的面包。面包成了文明的核心，自有人类以来，人类文明的成就无非是将越来越多的石头变成越来越多的面包，或者说，将越来越多的自然资源变成越来越多的生产资料和生活资料。并且在今天，对一个社会文化的文明程度的核算，也无非是考察它的面包状况，文明发达的标志可以说就是该社会的物质财富的丰裕状况。可以说，我们建造的文明就是一座以面包为旗帜的现代巴别塔。

撒旦在旷野诱惑中建议将石头变成饼，而耶稣在回答时提到上帝的话语，在他们的争执和较量中包含了这样一个问题，到底应该在什么基础上建立人的命运？是上帝的话语、法则？还是饼以及饼所代表的一切？

别尔嘉耶夫论到人的奴役和自由时认为，文明本来是人为了摆脱自然界的必然性对人的主宰而创造的，文明是人自主性和创造性的标志，只有人能够发展文明，因而文明中应该包括人的精神自由，但是，历史却表明，文明可以反过来奴役人，人会受到文明的奴役以及文化价值的诱惑。同时，也正是在与自然

界斗争而建立文明社会的过程中，因为文明的旗帜是面包和越来越多的面包，因而开始了人压迫人，产生了统治与奴役的关系。许多先贤们早已注意到文明的美好面纱下有着某种与人的本质相异的情况，卢梭就喊出了启蒙运动中最异类的声音，包括“返回自然”，伏尔泰将之粗俗地理解为卢梭想要回到“四肢爬行”的状态而予以攻击，事实上，卢梭并非只谈论文明和自然，他谈的是人的自由。别尔嘉耶夫说，“文明是人创造的，为的是摆脱自然界的自发力量的统治人发明了工具，并把这些工具放置在自己与自然界之间，然后对这些工具进行无限的完善。智力是人最强有力的工具，人在理智里获得了异常的敏感性。……人提出了文明的代价问题。……对文明的正当性的怀疑对俄罗斯思想而言是很有特色的。……文明不是人类生存的最终目的和最高价值。……自然界不能对文明进行审判，这个审判只能由精神来进行。……**这里的问题不在于要从文明走向自然界，而在于要从文明走向自由。**浪漫主义想回归自然界，如卢梭就呼吁过要回到这样的自然界，托尔斯泰为了摆脱文明的谎言呼吁要回到自然界，这个自然界根本不是作为决定论和规律性的客体化王国的自然界，而是另外一个被改变了的自然界，是很接近自由王国的自然界……。”²⁵⁶

今天，将石头变成饼的物质生产活动成了全球式的大规模的社会活动，如何描述由此而带来的人类文明呢，我想起了90年代初、作为“亚洲四小龙”而经济腾飞的韩国刊发了一幅著名的漫画，画面上，在一间现代化家居里住着一

²⁵⁶ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p138—139。

头猪。还是引用别尔嘉耶夫的话说，“我们把人向物的这个转变称为死亡。”²⁵⁷

第叁节 自由问题向面包问题转换的关键是罪恶观的改变

一

按照新约圣经，耶稣作为救主的意义在于他要将人类从罪恶和死亡中救赎出来，也就是说，耶稣看来，罪恶是人的基本现实，然而，在旷野诱惑中，撒旦巧妙地将“罪恶与自由”的问题转化成了“饥饿与面包”的问题，而作为诱惑，人若选择面包就表明，人没有能够理解他所要解决的问题并非衣食问题，而是灵魂中的罪恶问题。

第二章已经谈到，基督教人性论的基本立场包括三方面：被造物的有限性、拥有“上帝形像”的超越性以及人的罪恶。人的有限性在基督教中不是个问题，有限性不是罪，也不代表邪恶，而恰恰是人妄图否定和摆脱自身的有限性，图谋那完全的、脱离上帝的独立自主才使人蒙上罪性。由此可见，圣经视人为罪人并不是因为他是人，乃是因为他反叛了他的上帝。虽然人的有限性为说明他的罪准备了很好的理由，但二者是根本不同的，有限性是创造中所设立的秩序，而罪是反抗这个秩序，罪拒绝选择上帝，因此罪的结果就是被造物 and 创造主的关系的破坏²⁵⁸。基督教认为，人的灵性自由使他可以打破自然中的和谐，但他灵性

²⁵⁷ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p58。

²⁵⁸ 在希伯来文中，“罪”这个词的原义是指射箭时未中靶心，表示偏离。

的骄傲却阻止他能够建立新的和谐，他的灵性自由使他能够创造性地运用自然的力量和过程，但他不肯持守他根本上的有限地位，使他与自然和理性的约束发生重大冲突，最终遭到了某种制裁。

按照圣经先知的看法，人的真正罪恶，乃是不承认他的软弱、有限和他的依赖性，而妄想抓住一种人所不可能有的权力和安全，企图超越被造物的限度，虚张自己的德行和知识。先知在圣经中强调，人的罪常常是因为他的虚荣和骄傲妄以为他自己、他的民族、他的文化和制度是神圣的。因此，罪恶乃是人不愿意承认自己的被造地位和对上帝的依赖，而图谋自己完全独立自主，正是这种虚浮叫人妄想成为完全不受支配的存在。而近代人在技术上日新月异的成就愈加掩盖了他对自然过程的依赖本质，更加促进了人对自身才能、德行与安全的骄傲之心。

基督教对人之超越性的看法使它坚持人具有极高的地位，但同时对人的罪恶也有着特别严厉的看法。基督教肯定罪恶的实在性和严重性，并且坚持把罪恶归之于人自身的错误而不是其它因素，这种看法把人置于不可抗拒的审判之下，因此，基督教产生了一颗不安的良心。而且圣经认为，良心不仅仅是人的一种自我道德的裁断，而是表明人在上帝面前有某种绝对的义务必须履行，它是被命令着、被裁判着的，如果没有终极者及其最终的审判，人的良心就是虚妄的，因为这样的话，它不过就成了人在社会中所受到的评价和他对自己所作的褒贬而已，这样一来，不管人当时在某种特殊情形下如何对自己不满，那也是临时的，

最终所给予自己的评价总是“我是对的，是善的”，因而人不可能最终反对自己，决不允许自己站在审判台上，但同时，与此相左的情况也是存在的，即人的道德成就总是不能完全让人自安。因此圣经坚持，人若不意识到自己是面对上帝，他就不能认识自己，如果不站在终极者面前审视自己，那么良心始终是“罪人的义”。

二

现代文明显著的特征之一就是对人自身的罪恶关注不够，这被尼布尔称为“现代人苟安的良心”²⁵⁹。现代道德心安理得地谈论着人的有限，毫不怀疑地想象着理性终将朝着日臻完善的境界发展，而能够最终消除这个有限。基督教的“创造论”、“堕落论”和“救赎论”为现代人所见弃，因为这些主张与现代人的自得其满的心情和安全感格格不入。这些教义中所说的罪，现代人觉得很幼稚只当作是原始人对自然的神奇感到惊恐的心理遗迹，而我们有幸已经从中解放出来了，并对此感到沾沾自喜。西方还流行着这样一句话，说罪的意识是“青春期心理的某种变态心情。”20世纪的人类生活充满了战争的血腥、社会的紊乱和政治的糜烂，但这似乎并未根本上动摇现代人自以为善的自信心，仍然认为人类只是腐败制度的牺牲品，而那制度正是他准备、而且也能够摧毁的，或者认为那不过是人类的蒙昧无知造成的，完全可以通过适当的教育来克服。总之，人是

²⁵⁹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p23. “Modern man has an essentially easy conscience.”

纯洁而有德行的，因此也总是安全的，不会见弃于某种和谐秩序之外，人在历史上的悲剧不是本质的，而是由于历史中某种偶然的腐败因素或理性的松懈所造成的，因而现代人的拯救途径不外乎是社会变革、追加福利、发展教育等等。

学过历史我们就知道，每个时代都有把邪恶归给特殊历史因素的理论。尼布尔曾举例道，“十八世纪人的邪恶被指为是由腐败宗教或暴虐政府以及立法者的无知所造成的，这些恶劣的影响把自然的和谐破坏了；十九世纪马克思将人的矛盾归诸于社会的阶级制度。”²⁶⁰诚然，十八世纪看到的是对的，在那个时代一切的暴政、狂热和腐败中，都有宗教的因素，因为当时的宗教几乎支持了所有不合理的制度和秩序；而资本主义原始积累到了十九世纪所带来的贪欲的膨胀、劳工的贫穷使得生产和生活资料的分配也的确成为了重大的时代问题。尼布尔继续说道，“这每一种解释，都说明了某个社会中的特定罪恶的性质，并指出很多补救的方法，但是没有一种理论能说明，如果人性中不存在邪恶，那么它怎么能在人类的历史中发生呢。……人类历史中某一种特定邪恶之彰显，不能算为一切邪恶的来源，相反，它却是根深蒂固的邪恶的结果。”²⁶¹人将种种邪恶归于历史的特殊原因，却不问这种种特殊原因是如何产生的。基督教坚持，虽然每一个具体的罪行都有社会历史的原因，但罪的本质只能在人与上帝的关系中才能充分了解，就像大卫王在与其部将之妻拔士巴同寝、且计杀其夫之后向上帝认罪时所说的话：“我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶。”²⁶²大卫

²⁶⁰ *The Nature and Destiny of Man*, 同上, p97—98

²⁶¹ *The Nature and Destiny of Man*, 同上, p97—98。

²⁶² 诗篇 51: 4, 撒母耳记下 11、12 章详细记载了此事。

深知，他不仅仅是得罪了拔士巴和她的丈夫，而是得罪了上帝，而且从本质上看，他惟独得罪了上帝。

基督教并不认为人的罪恶是人之有限性的必然结果，人不能因为无法克服有限性而迁就罪恶，人也不能象理性主义和神秘的二元论那样开脱罪恶，以为罪并不在他的真实自我之中，即罪只不过是与人体的必然性相关联。在基督教中并不是无限的人审判有限的人，而是永恒而圣洁的上帝审判有罪的人，人抵触了上帝，抵触了自己的真实本质，因而是有罪的、且招致了毁灭。“所以人的罪不是肉体的而是灵魂的，虽然它也传染到了肉体、扰乱了肉体的和谐。换句话说人是罪人并非因为他在整体当中是一个有限的个体，而恰恰是因为他能够测度整体的才能将他出卖了，使他将自己想象为整体。”²⁶³

在基督教看为人类不能自拔、不能自救的罪恶，近代人却相当乐观。一方面“假如现代文化是从人的理性才能的独到性去理解人，那它就会认为罪恶的根源在于人纠缠于他的自然冲动和自然条件之中，而他希望藉增加理性才能来摆脱这些冲动和条件。”²⁶⁴ 因此，人有必要从自然的混乱上升至心智的和谐，理性的和谐和力量完全可以胜过自然冲动和欲望的混乱；另一方面，如果从人与自然的关系上去看人，就希望引人脱离灵魂生活的挣扎纷扰而重返大自然的和谐、宁静无害中，如法国启蒙运动中卢梭的浪漫主义。这两者都源于近代人深信理性的人或自然的人在本质上是善的，但二者的或此或彼，也表明了拯救之道

²⁶³ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p16-17.

²⁶⁴ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p23.

实在是矛盾重重。总之，近代文化提出了诸多意见来改善它们认为是人类暂时不合意的状态，比如，期望通过政治和经济的变革来消除人类罪恶，或期望由个人的方法回复到所谓的自然淳朴的善。作为教育学家的杜威反对抵制科技、返回自然的理论，他认为世界的确存在着许多不义，但它们不是因为科学和技术的进步带来的，而恰恰是没有用科学方法的旧制度带来的。他曾宣称，一切过去和现在的失败，都是因为我们“未曾尽力利用已有的科学资料和试验方法。”²⁶⁵他的得意学说之一乃是，人在行动上背叛自己的理想是由于错误的教育方法。杜威当然有理由得到教育界的青睐。

在现代人中，弗洛伊德倒是对人持一种悲观看法，他并不以人性为良善，倒是承认人确有一颗不安的良心，但这却是不必要的，对基督教来说是罪的核心东西，在弗氏眼里只不过是人性中的常态。尼布尔对此所作的评论是一针见血的，他说：“近代心理学特别是弗洛伊德心理学认为这种罪感是不正常的，也是不必要的，它完全是文明压抑而造成的，这种见解是把灵性和自然的关系看得太肤浅了。”²⁶⁶

人很容易感到自己是正义的，就连在“原罪”理论的发祥地——以色列民那里，“罪恶”这个概念在旧约中也常常被以色列人用于外邦人而不是他们自己，他们的选民意识使他们以为自己已经是正义的，已经符合了上帝的标准，旧约中那些痛心疾首、泪流成河的先知们与君王、与百姓、与假先知之间的冲突

²⁶⁵ 同上，p110。Dewey, *Liberalism and Social Action*, p51。

²⁶⁶ 同上，p238，尼布尔还指出，性行为的羞耻感是存在于文明社会的各种风俗之前的，性的放荡才是社会在生活领域设立约束和限制的原因，而不是它的后果，如果想籍着开放性生活摧毁贞洁和廉耻，必然增加而不是缓解人类性生活的困难。

正是起因于先知们严厉地斥责在他们中间的罪恶。尼布尔所指出的以色列民的错误是发人深省的，他说：“以色列民之不能履行他们的特殊使命，不是因为任何天然的惰性或有限的心智、不能理解这个神圣使命，相反，按照先知的看法，以色列民的罪根在于他们总是妄以为自己所行的就完全是上帝的旨意。以色列民特别犯了这个错误，但先知也认为，那些上帝籍以惩罚以色列民的国家也犯了同样的错误。”²⁶⁷也就是说，无一人能免于这个“不认错”的错误。圣经中最有意思的事情之一就是先知的痛切忧患的审判感与以色列民众骄然自得的乐观心情之间形成的强烈对照。

莱因霍尔德·尼布尔对“人是罪人”的强调使他建立了基督教现实主义政治学和伦理学，詹姆斯 C. 利文斯顿在《现代基督教思想》中中肯地评价了尼布尔，也论及了现代人的特征，他说，“尼布尔认为现代文化的标志之一，是否认人是罪人，以及随之而来的‘平静的良心’。由于这种否认，现代人一直为在历史中经验到的种种恶事寻找各种各样的替罪羊。他在每个地方都发现了恶事，惟独在他自己心里没有发现。正像亚当责怪夏娃，夏娃责怪蛇一样，现在人们由继续手指着别处替自己辩解。生活中的恶事，都被归咎于这种社会努力，文化的落后，恶劣的环境，制度的刻板，以及有毛病的教育。”²⁶⁸这样一来，人毫不怀疑地设置了他在历史中的责任，不是把自己作为罪人来改变、而是作为义人来投身自然和社会的改造，并以此证明自己的义。启蒙运动以来，这一点更加显著。

²⁶⁷ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p137.

²⁶⁸ 詹姆斯 C. 利文斯顿，《现代基督教思想：从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》，何光沪译，四川人民出版社，1999。

“与此矛盾的证据不管怎样积累，似乎也不能打破现代人对自已的良好看法。他把自己视为他马上要去摧毁或改造的种种腐败制度的受害者，或者一种适当的教育马上可以克服的种种无知混乱的受害者。可是他又继续认为自己是本质上未受损害的，是有德行的。”²⁶⁹

三

这就是所有的革命、解放都遗忘了的重要的一点，解放者看到了历史的恶，但他却没有看见自身的恶，他把历史的恶完全归结到他要反对的特定群体身上——往往是当权者身上，在某种意义上这是正确的，于是他的反抗唤起了更多的支持，他最后通过斗争取得了胜利，也就是说，成为了下一轮的当权者。他宣布，那个代表着罪恶、压迫的阶级、集团已经被消灭了，自由到来了，新的时代的人不必为那些罪恶负任何责任，他们可以自由地生活、可以清清白白地创造新的历史了。

但是，解放者在这里遇到一个问题，就是既然他把人看作是历史的主体，那么人就必须承担起历史中罪恶的责任，那么谁来付这个责任呢？当然，历史的成者为王，将一切罪恶、不义归于败者，即将历史中罪恶史的那部分算在败者的名下，而将成功、胜利、进步留在“尘世”，纳入解放性历史行为的帐内。这被默茨看为“没有真正主体的历史过程”，而由这种解放所带来的自由永远是一种为历史的某个时期的解放者、成功者开脱罪责并令其称义的完美理论，默茨

²⁶⁹ R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol.1, Westminster John Knox Press, 1996, p94—95.

将之称为“不包含‘解救史’的解放史，暴露出自己是一种抽象的成功史、抽象的成者史，即所谓半吊子的自由史。”²⁷⁰马克思主义的解放史观点，虽然明确了历史的主体是无产阶级，但它所说的解放史仍然是一种成功史，解放史中的两个或多个敌对阵营必须将敌人置于死地，因为这种胜利不仅可以带来社会的统治利益、以及或许相对于前段历史而言的进步和自由，而且在某种意义上意味着永远的胜利，即可以将历史罪恶的全部责任归诸于那个丧失权力的不在场的败者。人类的解放史不断地重复着这样的故事。因此，可以看出，这样的解放史与自由存在着悖论，解放者拒绝承担罪责，因此他所带来的自由归根结底更象是精心掩饰的开脱。因为他是成功者，所以他就可以“自由地”重新开始生活并建造历史。在此提出的问题是，自由史就是成功史吗？

今天的情况更加复杂，解放的过程与过去的历史相比，更不在乎人力，而是与技术和经济的进步过程越加紧密地联系起来，也就是说，行动的力量和历史的主体更加“无主体性”，那个原本的责任能力人作为历史主体瓦解了。我们有理由担心，技术进步所带来的强迫机械论更加不会顾念人的受难、罪恶以及败者。

如果说自由就是一种推卸罪责的生活的话，那么人就丧失了寻求解救与和解的向往，这恰恰是阿多尔诺满怀焦虑所预见到的：平庸。这就是这种自由的最终表现——崇拜平庸²⁷¹。有迹象表明，我们今天普遍的人生目标和政治事件都向

²⁷⁰ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p133。

²⁷¹ 参 J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p135。

着这个方向前去。但是，“与此相反，基督教救援论径直进入作为罪过史之受难史的视野，它总是包含着（如拉纳所表述的那样）‘教导，即以宣示奥妙的方式指教人承认其有罪处境’。这当然并非为了施行新的压迫，并非为了通过灌输有罪感而冷酷地实现或者稳定人的统治利益，并非为了使无权者更有罪，使有权势者的权势更无罪，并非为了通过有罪说教，更有效地为那些享有特权者和正在赋予自己以特权者辩解，将罪过奥妙作为难以捉摸的剥削的一个思考因素而加以利用；所有这一切并不是抽象的威胁，它们在基督教史中屡见不鲜，而且一度成为现实，任何一种救援论，不论是多么真诚、多么确定无疑，都以一种迄今未知的敏感，经受有关的意识形态与宗教批判的怀疑。……所以，救援论作为政治的解救神学加以讨论，可能更有意义。但正是作为政治的解救神学，它却不可能也不可以避开这个不受欢迎的、对许多人而言早已是陈词滥调的论题：罪过。”²⁷²

四

基督教坚持人的基本现实和最大的困境乃是罪恶，因为它发现，我们希望籍着劳动、社会斗争所摆脱的那些绝望，事实上仍在折磨和吞噬着我们的灵魂，而一切律法和道德也都不能在根本上引导德性，因为根本没有任何外在的规范可以保证行为的动机，每一个行为在善和恶上都有无限的可能性。世人之罪在历

²⁷² J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p135。

史中表现得如此强大和顽固，任何认为可以通过制度来加以协调人心的理论都证明是软弱的。“作为堕落的，被自然力量所决定了的存在物，人完全受经济利益、无意识的性欲和各种关切所驱动。陀思妥耶夫斯基所揭示的人对痛苦和苦难的需求，克尔凯戈尔所揭示的人的恐惧和绝望，尼采所揭示的人对强力的意志和人的残忍性，也都证明人是堕落的存在物，但这个存在物为自己的堕落而痛苦，并希望克服堕落。”²⁷³然而，基督教的人皆有罪的教义却不是由此而作出的一般性结论，因为它在任何时候、对任何人和集团都是一个活生生的挑战，它决心要打破人的自尊心，要人重审自己表面上的道德和才能，特别是那些自以为义的评价，所以任何一种道德情况都可以引用保罗的话来审核：“你这论断人的，无论你是谁，也无可推诿；你在什么事上论断人，就在什么事上定自己的罪；因你这论断人的，自己所行却和别人一样。”²⁷⁴

虽然对自身罪恶的认识必定伤害人的自尊心、打破人对自身及其成就的一切谄媚，但是，对罪的深刻的意识和体验却不是低级的体验，而是高级的体验，良心的极度敏感正是圣徒的标记，而麻木恰是流氓的标记。别尔嘉耶夫说：“关于堕落的神话过分地抬高了人的地位，而不是贬低了人。……如果人是堕落的存在物，如果人是由于他所固有的原初自由而堕落的，那么，这就意味着，人是高尚的存在物，是自由的精神。对自身中原罪的意识不是人的自我贬低，而且还是人的自我提高。……关于堕落的神话就是关于人之伟大的神话。”²⁷⁵因此

²⁷³ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p19。

²⁷⁴ 罗马书 2: 1。

²⁷⁵ 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，张百春译，学林出版社，2000，p54—55。

他认为，“堕落的观念实质上是个高傲的观念，通过这个观念人走出了被贬低的状态。”²⁷⁶罪恰好表明了人应当具备的善与自由，因而，基督教对罪恶的表述实际上提高了、而不是降低了人的本性和地位。

实际上，体验到罪恶是高尚的开始，而不是结束，人的罪恶甚至体现在对自己能够觉知自身的罪恶而感到沾沾自喜。对罪恶的领悟应当导向忧伤痛悔，一心要想克服罪恶，而按照基督教的教义，人无法凭借自己的道德、毅力、热情、意愿来克服，所以，耶稣的到来正是为了解决此事，就是上帝既要对人谴责，又要与人和解，而只有意识到了罪恶的严重性，上帝的怜悯才有意义。

在旷野试探中，耶稣作为“上帝的儿子”——弥赛亚、救赎主——曾经经历这样一个诱惑，就是“**没有罪，只有饥饿，没有罪人，只有饥饿的人**”。整个现代文明都没能够识别和抵御这个诱惑，现代文明将面包问题作为世界、人生的根本问题，即使承认罪恶，那也是将罪作为相对性的，是由环境、教育和一般的外部状态的影响——或者根本上说，是面包问题不如意——引起的，而个体意志在本质上是无辜的，所以任何的恶都被归结为社会不合理的制度，因此，善与恶的斗争问题在现代文明这里就变成了人类社会完善建制的问题，特别是如何不断地扩大再生产以及生产资料、生活资料的分配问题。

但是，耶稣拒绝了这个诱惑，他坚持认为这个世界不仅饥饿，而且充满了邪恶，并且事情的次序和解决事情的次序都应当是反过来的。很有意思的是，他虽然站在穷人一边，但却从来不象我们想象的那样抨击当时造成穷人贫困的经

²⁷⁶ 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，学林出版社，2000，p37。

济制度、社会制度，特别是殖民地的人权问题，他触及的是人内在的心灵状况，他拒绝将其使命从救赎罪恶改变为追加社会福利。

这使我想起了一则有关耶稣诞生时的故事，传说他出生时正值罗马皇帝凯撒奥古斯都在罗马所辖区域内大行人口普查，耶稣的母亲就把他生在了回家乡的半道上，故事传说耶稣是出生在马槽里的，因为马利亚正待分娩之时，“客店里没有地方”²⁷⁷。这个人长大后立志要改变世界，使其更加美善，那么他最可能做的事请也许是在世界上建满客店，好让一切分娩之人、病痛之人、无处遮身之人都能够得到荫蔽，所谓杜甫之诗所表达的良好愿望——“安得广厦千万间，大庇天下寒士尽欢颜”，因为“住房是世界性的普遍问题”。然而，耶稣没有做类似的事情，最能解释他为什么没有这样做的原因是，他并不认为自己出身在马槽里是因为“客店里没有地方”，而是因为人心里面没有地方。客店里没有地方只能说明当时人满为患，但是听见产妇的哀求、哭喊却没有一人肯出来为她让出地方。这就是人心的败坏与邪恶。因此，耶稣来不是为了改善居住条件、伙食状况，而是来改变人心的罪恶。

第四章 诱惑的核心是人的敬拜对象问题

²⁷⁷ 路加福音 2: 7。

面包问题不仅仅是一个拯救或称王的手段问题，也不仅仅是经济问题、分配问题，它还指向更深的含义——就是人在此世的生活中心和生活意义问题，圣经将之理解为“敬拜”问题，人通过对某种价值的自觉或不自觉的敬拜而表现出对生活意义的描述，而全世界无可争议的敬拜对象就是“面包”。相对于稳定而实际的面包，耶稣所承诺的“上帝和自由”不仅没有在历史上带来统一和稳妥，反而持续不断地造成了混乱。耶稣在这个诱惑中必须决定的是，什么是人生存中的最高价值，是上帝和上帝所赋予的自由，还是面包？圣经从十诫中否定偶像崇拜的第一、二诫命来阐明了如何通过设定敬拜对象来设定人生意义及其终极范畴。把有限的或偶然的价值抬高到无限和必然的价值高度，把生活中的次要原则当作终极原则，把部分想象为整体，为有限的价值要求绝对的地位，这就是无论历史还是日常生活难以避免的偶像崇拜，本章最后还讨论了几种常见的偶像诱惑及其对人的奴役形式，从而理解终极范畴与自由之间的关系。

第壹节 诱惑如何关乎敬拜

1. 何为敬拜？

一些宗教人类学家在证明人类是自然界唯一具有灵性的存在时曾指出，只有人类——无论是原始时期的部落时代、还是现代文明发达的时代——有一种叫

做“祭祀”的活动，无论是祭拜祖先、圣贤还是祭天祭地、或者烧香拜佛、求财问灾，实际上都是人致力于与超越者进行的一种对话。这种沟通表明，人具有超出自然界去领悟、去表达、甚至去成全的某种特质，人经由这些活动、这种特质才能完全体现出他自己的存在。按照圣经的看法，人被完全的上帝所造，所以在人心中——不管他堕落到何等的地步——都有对永恒和完美事物的渴慕，人盼望用这种永恒和完美来成全自己，愿意自己属于它们，这就是敬拜的心情，而上帝作为一切美善事物之根，在圣经中就被表达为最为合宜的敬拜对象。

从严格意义上说，敬拜是指对某种神性的或具有超自然力之存在的一种宗教性的尊崇；从广义上说，是对拥有支配力量的某个人或某种事物的崇敬或屈服，不管这种支配力量是它们自身具有的、还是人想像出来的，就前者而言，敬拜的对象是超越的、完美的，而就后者而言，敬拜的对象只是片面地具有某种功能。或者简单地说，人在生活中有所选择地将某种事物的价值认定为最高价值、并且在实践中将自己投身其中，为了这个价值付出时间、金钱、精力、感情、忠诚等等，都可以称之为敬拜。西蒙·薇依在谈到偶像崇拜时说道：“所有的人都准备着为自己心爱之物而死。他们之间只由于所爱之物的层次和爱的集中或分散而有差别。”²⁷⁸敬拜根本上是人的心灵和意志的内在行为，但也是现实生活中可见的生活方式。所以，事实上，敬拜的那个最高价值就表现出了人对生活意义的描述，人通过自觉或不自觉的敬拜，为自己设定了一个生活的中心，用路德在

²⁷⁸ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p95。

《关于第一诫命的大教义问答》中的话说：“你使自己的心灵信仰和信赖的，本来就是你的上帝。”而陀斯妥耶夫斯基在他的另一部作品《少年》中，有一个老头子这样说：“不崇拜，人是不可能存在的，这样的人是不能忍受自己的，而且任何人也不能忍受自己。”因为，人无法不在其生活中有所信赖、有所追寻，无法不在生活中有一个目的和中心，而这就是敬拜的基本内容。

2. 陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》

我们还记得，在陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》中，大法官谴责耶稣不顾人间疾苦、而坚持他自己对人的理想高度，宁可让自己和百姓忍饥挨饿，也要坚持对上帝话语的忠诚，这使得耶稣终于失去了成为救主的大好机会。实际上，大法官很清楚，面包问题不仅仅是一个拯救或称王的手段问题，它还指向更深的含义。宗教大法官宣称，即使人有充足的面包，但没有稳定的人生目标的话，人还是无法生活，带领百姓的人必须俘虏他们的良心，给面包的同时，也要顺便给出人生的意义——这就是敬拜的问题。耶稣在旷野，不仅仅被期待着产出面包而且经由面包向人指出一个无可争议的、稳定的敬拜对象。

大法官是这样揭示出这个问题的，他恼恨地对耶稣说：

“这个问题包含着这世界上一个最高的秘密，假如你接受了‘面包’，那你就解决了无论是对每一个人还是全人类来说都是普遍而永恒的烦恼——那就是‘崇拜谁’的问题。人一旦获得了自由，

就要尽快找到崇拜的对象——这是一件令人最最烦恼的事情。但是人们所要寻找的应该是无可争辩的崇拜对象，应该是大家一下子普遍崇拜的对象。——正是需要大家共同崇拜这一点才构成了有史以来每一个人也是全人类的最重要的痛苦。为了这种共同的崇拜，他们互相残杀。他们制造了各自的上帝，并且彼此挑衅：‘抛弃你们的上帝，来崇拜我们的上帝，不然就要杀死你们，杀死你们的上帝！’……人们总是需要向偶像顶礼膜拜。你本来就知道，而且不可能不知道人性的这个主要秘密，但是你却拒绝了希望你举起的这面可以迫使大家无条件地崇拜你的唯一的绝对的旗帜——地上的面包的旗帜，你却为了自由和天上的面包而加以拒绝了。……人的最大烦恼莫过于要找到一个合适的对象，以便尽快把这个可怜虫的那份与时俱来的自由转交给他。……只要你拿出面包，人们就会崇拜你，因为面包是最无可争议的东西。……可结果又怎样呢？你非但没有控制人们的自由，反而增加了他们的自由！……你不去提供可以一劳永逸地安慰人类良心的坚实基础，反而选择了种种不寻常的破费猜测的难以确定的东西，选择了人们力不胜任的东西，所以你这样做似乎完全不是出于对他们的爱……。”²⁷⁹

从大法官激动的讲述里，我们得到这样一个印象，就是基督教并没有能够

²⁷⁹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p309—310。

拯救世界，相反搞乱了这个世界，因为耶稣来是想要将上帝和自由带给人间，可是它怎么能让人统一和稳定呢，恰好相反，这是些多么让人混乱的东西——无论是历史的混乱还是心灵的混乱。可是耶稣拒绝贿赂人的灵魂，而是希望人在自由中跟从上帝——哪怕是饥寒交迫之时，他要让人每时每刻都有自由的良心的裁断，人必须独自地在各种现实的选择中将最高的价值决定出来，而且，这种决定不是一劳永逸的，而是在每个生存处境中、在每个当下，他都必须选择在何种价值下付出他的忠诚，可是，人难道不是在这样的时刻才最显软弱、最受折磨吗？不是在这样的时刻才良莠不齐吗？才永远的各自有理吗？基督若是来拯救人类，他就应当竖起一面非常显然的旗帜、人人都点头称是的旗帜。然而在整个世间，还有什么比“面包”更加使人愿意聚集在它的麾下呢？还有什么比“面包”更加使人感到无可争议的满足和安全呢？还有什么比“面包”更加能让人团结、更能让人共同奋斗呢？

宗教大法官对人性的洞察的确让人惊叹，特别是他作为耶稣的反对者来讲这番话更令人感到震惊。宗教大法官至始至终没有否认耶稣所持守的理想之高度但是他却反对耶稣不顾念人之软弱的实际情况而持守这个理想，在他看来，耶稣并没有拯救这个世界，反而让可怜的人更加可怜了，因为他们在良心的自由里面感到困惑和负担，因为他们在那个完美的理想下除了失败毫无出路。或者说大法官相信，耶稣基督关于拯救世界的方法正是以它自己的高度损害了这个可怜的世界，它给人心带来的不是安慰和稳妥，而是无休无止的心灵的挣扎，它

给历史带来的也不是和解与统一，而是混乱与仇恨，历史应该抛弃耶稣所倡议的那个信仰和自由的维度，重新寻找一个各民族之间都能同意的无可争议的崇拜对象，让世界相安无事。而耶稣并没有来满足人的这个需要，却带来了永恒与短暂、超越与限制、善和恶的选择项，并让这一切都取决于个体的决断，这实际上是让我们的良心在自由中受苦。因而耶稣注定失败。历史将寻求新的出路，尽管会降低人的本质水平，但那又何妨呢？历史可以以同情人类的名义来完成这个使命：“消除人身上一切不确定的、令人不安的、痛苦的东西，简化他的本性所知道的一切简单而清晰的愿望，强迫他在此世界去认识，在此世界去感觉，在此世界去愿望——这就是满足他的手段，最终安慰他的手段。”²⁸⁰而毫无疑问只有面包可以担负起这个重任，它能够代表一切人的呼声，是最无可争议的生活的中心。马丁·路德在《关于第一诫命的大教义问答》中说：“一个上帝意味着人们在所有的困境中都应该知道向他寻求善和安慰。”如果这个上帝不是面包生活将变得没完没了地复杂，而我们，的确是渴望在面包中寻求善和安慰的，这就是我们所建立的生活。

因此，耶稣在这个诱惑中必须决定的是，什么是人的生存中的最高价值，是上帝和上帝所赋予的自由，还是面包？也就是通过设定敬拜对象来设定人生的意义以及人生的终极范畴。宗教大法官凭着他对人性洞察的深度来反对了耶稣理想的高度，他在评价耶稣拒绝的第三个诱惑时所说的话同样也适合于第一个

²⁸⁰ 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p118。

诱惑，他说：“假如你听从了伟大的魔鬼的第三个劝告，你就满足了人类在地上追求的一切，那就是：崇拜谁？把良心交给谁？通过什么方式大家才能最后结成一个没有争吵、和睦一致的蚂蚁窝？……假如你接受了全世界和恺撒的紫袍你本来可以建立一个全世界的王国，给全世界带来安宁。因为能掌握人类的，不就是那些掌握了他们的良心、手里握住他们的面包的人吗！于是我们拿起了恺撒的宝剑，既然拿起了这把剑，理所当然地要抛弃你，跟着他走了。”²⁸¹大法官代表人类作出了决定，就是抛弃耶稣的道路，抛弃他为信仰和自由而奔走的天路历程，大法官要迁就人类的软弱本性，把人类的道路重新拉回到尘世，拾回耶稣拒绝的面包以及面包所代表的一切。

实际上，整部圣经所讨论的就是人应当在此世生活中的敬拜问题。在圣经的表述中，人的生存问题就是信仰问题，心灵所信赖的就是“上帝”，如果他与圣经所启示的上帝一致，那么生活就合乎人的本质规定，如果不是，人就被定罪而成为沦落的存在，失去他的自由的目的。圣经强调，生活的核心与生活的现实条件不是一回事，相互之间不能构成对彼此的替代和规定。圣经严肃地涉及了敬拜问题，每次当上帝呼召人的时候，他都清楚地向人显明“我是亚伯拉罕的上帝……”诸如此类，以免人将他的品质和作为以及与人的关系认错。而敬拜的对象和方式也在圣经中给出了严格的规定，这早在摩西五经的十诫命中就作为一份清楚的文献被犹太人接纳了。

²⁸¹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p313。

第三节 旧约圣经中十诫命之一、二诫命对敬拜的规范

1. 十诫命的背景

圣经对以色列人的敬拜问题明确提出规范，它作为诫命出现在希伯来圣经的第二部，也就是摩西五经的第二部出埃及记 20 章 1—17 节。起首第一、二节被称为是十诫命的序言：“上帝吩咐这一切的话说：我是耶和华——你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”这句话是上帝旧事重提，不仅使我们清楚地知道了颁布十诫命的背景，更是可以了解上帝与以色列民之间的特殊关系。

根据创世纪和出埃及记的记载，在亚伯拉罕被上帝拣选之后的第四代雅各的时期，全家就因着饥荒下到埃及，而那时，雅各最疼爱的儿子约瑟因为被嫉妒的哥哥们卖身为奴，后来却奇迹般地在埃及做了宰相，因此他能够在埃及的歌珊地为自己的兄族同胞争取了在埃及的永久居住权，并在当时受到礼遇²⁸²，但在约瑟死后，埃及渐渐地将以色列人当作奴隶，而当初来到埃及的雅各家族由 70 个人在 430 年间也逐渐发展成为一个庞大的民族，埃及王害怕这个异族人的繁盛对自己构成威胁，因此对他们横加迫害，最极端的例子是一位法老曾下令杀死所有的希伯来男婴²⁸³，这位法老就是著名的 Thutmose 一世（B.C.1539-1514），摩西就出生在这个时期，但他被法老女儿所救，并得以在埃及的王宫

²⁸² 参创世纪 37—47 章。

²⁸³ 参出埃及记 1: 8—16。

中教养长大，摩西得知自己的身世后离开富贵荣华的王宫、抛弃了锦绣前程，在旷野放羊四十年，后被上帝呼召来拯救同胞出埃及，经过与法老的斗争和上帝降下的十灾，终于迫使法老让以色列人出埃及。后来以色列人因罪惹怒上帝，以至于在旷野漂泊四十年才最终得以进入应许的迦南美地，摩西也成为以色列人的政治军事领袖以及宗教信仰的灵魂人物。希伯来圣经记载，以色列人出埃及并且过红海之后到达了西奈山，在这里上帝向摩西颁布了对以色列人的十诫命²⁸⁴。经由出埃及的经历，以色列民称信耶和華為其民族的救赎主，特别是上帝在万族之中，唯独给以色列民颁布了律法，并称这个律法是上帝与他们立约的凭据，因此他们相信他们与上帝之间存在着某种特殊的关系，他们是上帝的选民。在出埃及事件之前，上帝的旨意是通过对个人的启示表明出来，如亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟等，从出埃及开始，上帝的品格、旨意以及对历史的干预就在他与一个民族的特殊关系中表现出来。

无论是在政治上、还是在宗教上，出埃及事件都是以色列民族史上最大的事件。因为出埃及，他们具有了作为上帝选民的觉悟，由此形成了以色列国极其宗教的基础。可以说，出埃及记是作为上帝选民的以色列民族最初的建国史，这种独特的选民意识的自觉性及其传承使得以色列人在长期的异族统治、家国丧失以及民族大流浪中，不仅能够战胜种种磨难而生存，而且其民族特有的文化、信仰都得以保全。出埃及的主题就是“救赎”，上帝将陷在奴役中的百姓拯救出来

²⁸⁴ 大多数保守派圣经学者认为出埃及的事件大概发生在公元前 1445 年左右，至于摩西何时写成出埃及记，则不可考，参《旧约辅读》，上，浙江省基督教协会。尤其是根据列王记上 6: 1 可以推算，出埃及的事件发生在所罗门成为以色列王的第四年即 B.C.986 年到 480 年前的 B.C.1446 年间。

重获自由与新生，因此救赎的目的是自由，但是，根据出埃及记的记载，脱离法老之手还不是这个关于自由的故事的结束，而只是个开头。圣经写道，以色列民出埃及之后，上帝马上为他们制定了律法，且在西奈山向全会众颁布。这表明了圣经中自由与律法的关系，自由不是无疆界的活动场所。最能说明这个问题的是当摩西在西奈山上领受诫命时，发生的一件很严重的插曲：以色列民以为在山上已经呆了四十天的摩西不能生还，就在山下铸造偶像，且向它敬拜，又吃喝狂欢²⁸⁵，圣经称之为“放肆”²⁸⁶。这件事使上帝大大震怒，差点灭掉整个以色列民族，摩西也在盛怒之下将上帝刻写律法的两块石板摔碎，后来上帝再次书写律法，这才成为以后以色列民约柜中的两块十诫石板。由此可见，在希伯来圣经的观念中，上帝所赐的自由包括赐下律法，没有自由的律法是一种捆绑或负担，或者说是奴役，而没有律法的自由则是“放肆”。上帝对以色列民的救赎分为两步，首先把他们从埃及的奴役中解放出来，然后紧接着赐下律法，因为如果没有律法，这群以色列的乌合之众很快就会将迦南地变成新的奴役之地——另一个埃及。当上帝在西奈山赐下诫命时，诫命并不是束缚和捆绑，而是自由的基础，遵行律法也是自由的最后完成。按照朋霍费尔的说法，“服从独立，会导致康德式的义务伦理学，自由独立，会导致不负责任的天才伦理学”。²⁸⁷任何一方试图摆脱另一方，不仅破坏对方，而且破坏自身，双方都必须既为对方也为

²⁸⁵ 参出埃及记 32：1—6。

²⁸⁶ 出埃及记 32：25。

²⁸⁷ 参朋霍费尔 (D. Bonhoeffer)，《伦理学》，胡其鼎译，香港：汉语基督教文化研究所，2000，P214-218。

自身负责。

十诫命不仅是希伯来宗教的命脉，而且也是基督教的基石。犹太教和基督教都相信，上帝颁布十诫命，是在社会中规范了秩序、道德、伦理，显然不能轻率地说，十诫命是根据摩西所把持的政府的目的而设置的，也不能说这是建立在人类的道德偏见之上、或是符合人的世俗愿望的，因为这十条诫命最终显明的不是人的理性优势和道德成就，恰好相反，它将显出人的软弱和罪恶。

上帝的名字——即耶和華——出现在摩西十诫的起头，其作用是多方面的：第一，交代了十诫命的出处不是摩西擅自而为，乃是上帝的亲口之语，增强了十诫命的庄严感；第二，作为摩西十诫的序言将圣经前几章的事件作了总结重述，就是上帝将以色列民从埃及释放出来；第三，既已拯救出来，上帝的应许就与他的实际作为相符合，所以，这个名字也将他的品性显明出来，当以色列人听到上帝之名时，他们就会理解救赎的性质和他对其子民的目的。Zimmerli 在论到十诫命时写道，“耶和華对其子民所说的全部话都是这个基本宣称的发展：‘我是耶和華’”²⁸⁸。第四，既有这段不寻常的救赎历史，就表明上帝对以色列民的一种特权，也表明了以色列民度上帝负有的某种责任，这使得诫命能够颁布和誓言遵守；第五，这个自我介绍指向救赎的历史，同时也指出上帝与其子民之间关系的一个新阶段，即指出了未来。有了这个前言就很清楚，应该这样来理解诫命，将子民从绑索中拯救出来是耶和華的意志，前言确认了上帝要

²⁸⁸ Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1974, P408。

人知道他的意志的权威性，因为他已经做成这事，但赐律法与救出埃及并不是完全一样的，它代表了自由的新阶段，在这个阶段，上帝要与他的子民立约，他将他们从埃及为奴之家拯救出来时并未要求事先的责任，而现在，他通过颁布律法表达了他对以色列百姓的愿望和期待，他有所要求，也答应有所回报，圣经认为这是人不从自由当中跌落而需要履行的责任。

2. 十诫命的概况

摩西十诫在旧约中处处表明有着特殊的地位，证据是多方面的，不仅是后来的犹太人和基督徒的释经者这样说，旧约本身也说明了它的重要地位。十诫有一个特别的名称，就是“ten words”，除了出埃及记 20 章记载这个诫命以外，摩西在申命记中又重复了一遍，清楚地把它作为立约的根本基础。出埃及记中的叙述、特别是申命记的叙述“这些话是耶和华……晓谕你们的；此外并没有添别的话”²⁸⁹，强调了诫命的终极性，先知书（如 Hos.4.1ff.; Jer.7.9ff.）和诗篇（如 50, 81）对诫命的思考证明了它们对以色列人的信仰有着决定性的影响。摩西十诫的中心地位在以色列人看来，就是因为它是与上帝在西奈山上的启示紧紧相连的，与其它律法相比，它的特殊性有一个特殊的表达，就是上帝亲自且直接的讲话，“上帝吩咐这一切的话说……”。诫命绝不是一种任意的契约，只不过是在无意之中显现了重要性，相反，诫命是对人生活的严格规范，更重要的是，

²⁸⁹ 申命记 5: 22。

它反映了上帝自己的基本性格，是上帝的庄严使得对他意志的启示必须加以遵从。承受诫命的以色列人清楚，打破诫命就是将他自己置于上帝子民的既定生活之外，违背不是一种轻罪，而是打破了神人关系，它与当初上帝在伊甸园中赐给亚当的诫命一样，是生命和死亡的界碑。

从文本的形式来讲，十诫命主要是由否定性的命令形式颁布的，借用 M. 斯戴克豪思的话说，“它们划出了一个界限，告诉我们什么是超出了界限的。这种情况是合适的，因为唯有否定的界限给人以在原则的界限中的最大自由。”²⁹⁰ 十诫命中只有两个是肯定式的，就是守安息日和孝敬父母²⁹¹。希伯来圣经律法的特征往往是一系列肯定式和否定式并置，比如出埃及记 34：14 以下，利未记 19：14 以下，申命记 14：11 以下，在这两种形式之间并没有明显的内在紧张，也没有明显的证据表明否定性的或肯定性的诫命具有优先权。十诫命中每个诫命句式长短不一，句子在风格上也不同，包括动机句（出 20：7，11，13，）附加说明（出 20：10，17），分词归属（出 20：5f）²⁹²（motivation clauses, additional specifications, participial ascription）。十诫命中讲话者开头用第一人称，但没有连贯到底，从第 7 节即第三诫命开始，上帝以第三人称说话，这种变化在其它律法中也是常见的，比如出埃及记 34：19，23；22：26，27：利未记 19：5，8，12，19 等等。至于为什么会有这种人称上的转换，原因不明，不过，

²⁹⁰ 包利民，M. 斯戴克豪思，《现代性价值辩证论—规范伦理的形态学及其资源》，学林出版社，2000，p241。

²⁹¹ 参出埃及记 20：8，12。

²⁹² 参 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1974, p397 ff。

第二人称单数作为听话者在十诫命中倒是首尾一致的。十诫命是希伯来民族首先接受的律法，但在后来众多的摩西律法以及整部圣经中，并不曾十分明显地严格列举过十诫命，这使得一些圣经学者猜测，可能十诫命是后来才成为以色列的律法模式的，也可能在早期还不是如此。另外值得注意的是，诫命的顺序其实并没有遵从严格的逻辑次序，在这个方面，缺乏严格的顺序是大部分旧约律法的一贯特征，虽然如此，还是有一些顺序上的标记，比如第一诫命表明是最重要的。此外，与上帝有关的和与人有关的诫命看上去也做了分组，形成很明显的对比，但实际上，在希伯来人那里，却没有我们今天的这种区分——即把与上帝和与人相关的律法分为“宗教的”和“伦理的”这种区分，这种二分法其实在旧约里是找不到的，二者的融合在最早的希伯来传统中就是旧约律法的特征。

摩西十诫的单纯性使人震惊，这种单纯性很大程度上来源于其中的绝对式口吻，整部诫命都有一种连贯的决然的风格（the apodictic style），给人留下极其强烈的印象，说一不二，绝没有例外的情形，也就是说，十诫命根本没有考虑采用决疑的风格（the casuistic style），这在摩西诫命中是一个非常不寻常的特征。因为在其它律法、法令中，这两种风格都是混合的，比如出埃及记 22：15 以下讨论索赔的两种情况和如何对待婢女的两种情况，解决方法是按照情况可选择的，而利未记 19：3 重申孝敬父母的诫命时，又是决然的风格。与十诫命最接近的是申命记 27：15—26 的十二个诅咒，决然而没有余地。这种绝对的风格赋予了十诫命一种异乎寻常的严肃和庄重，这也使得虽然就内容而言，在旧

约中有一些与摩西十诫的单个诫命平行的律法，但就整个十诫来说，没有可与之相比的。十诫命是严厉的，但其严厉性并不是通过制裁表现出来的，实际上令人奇怪的是，十诫命几乎没有提及制裁，然而在旧约的其它地方，类似的诫命往往都附带着可怕的死亡的惩罚——如果不顺从的话，如出埃及记 21：15 以下的经文，22：19，31：12 以下，利未记 20：6 以下，申命记 27：15 以下的经文等。虽然没有列出严格的惩罚，但是却没有人能轻忽它对顺从的绝对性要求，因为，十诫所触动的是那些对社会生活极端重要的领域。十诫命也不是对某一部分人说的，比如对祭司阶层或先知，而是对每一个人说的，而且我们可以猜测，在上帝颁布它们的时候，以色列人应当是相当明了其所指的，无需法律的解释，而是直截了当的，立刻呈现出它的意义。可以看出，摩西十诫与大部分旧约律法的区别还在于没有或很少与特定的历史时期相关，并不涉及特定的时代、制度等它处理的是从人类也是个人从开头到末了的生活的中心问题。当然，摩西十诫是在西奈山、在一个具体的历史背景下被赐予的，并且约的义务也要在历史中履行然而，这些诫命在变化不居的历史过程中却不是一个短暂的阶段，虽然承认它的某种普遍性并不能把它当作纯粹刻板的原则——比如对安息日的遵守在今天已有了很大的不同，尽管如此，它还是留下了某种不变的神圣内涵和伦理精神，在其中我们依然可以找到重建今天的共同生活的资源。

十条诫命按照内容可以分为两部分，第一部分关于人如何向上帝尽责，如何与超越者形成良好的关系，这是十条诫命中的前四条，包括尊重上帝的神圣

性、他的名字和日子，第二部分关于人如何对他人尽责，如何形成良好的社会关系，这是十诫命中的后六条，包括人在世上最宝贵的拥有——生命、妻子、财产和名誉。十诫命涉及的范围非常深广，涉及到生活的每一个部分，它规定人的所行，如不能杀人、不能偷盗等，也规定人的所言，如不能妄称上帝之名、不能作假见证，还规定了人的所思所想，如不能贪心。

对于是否存在着普遍的决定性原则和伦理的绝对规范——即律法，这个问题对现代人来说比起对以色列人来说要陌生得多，今天在各种生活情境中无限制地道德让步，无限制地决疑，使得我们对善与恶、对与错的裁断变得无限制地推诿，也使得我们的生活变得无限制地复杂起来。M. Stackhouse 说：“存在着上帝的律法，对于有些现代化者来说，是一个深刻的洞见。不过，也许由于对于上帝的律法的某些诠释变得过于形式主义和自圣化，或是与部族主义相联系，许多人今天已经不再感到这一观念的可信性了。还有些人过于沉迷于启蒙的人类自主的观点，结果只相信各种反规范学说。然而，上帝所立下的道德律法的观点仍然对于‘是否有正确与错误’的问题作出肯定的回答。它认为存在着这样的律法，这种律法具有人类的发明所没有的神圣性与永恒性。”²⁹³这种神圣性和永恒性对于当初领受律法的以色列百姓来说，是自明的。

3. 第一诫命

²⁹³ 包利民，M. 斯戴克豪思，《现代性价值辩证论——规范伦理的形态学及其资源》，学林出版社，2000，p229。

出埃及记20:3 “除了我以外，你不可有别的上帝。”

—

多神论在古代的各个民族各个文化中都是很普遍的观念，但是从这条诫命上看，禁止多神论在以色列人那里似乎很早就开始了。以色列人为什么会有这种思想，它来自何处、如何生成，除了在希伯来圣经的诫命中冷不丁地突然明令禁止之外，其他文化遗物都很难加以说明。然而，严格的一神论 Monotheism——即只相信宇宙间只有一个完美的超自然力量——是后来才在以色列中发展起来的，早期的一神论只能算是“henotheism”，表示的是虽然只敬拜一个神，但是并不否认有其他神存在。事实上，“只有耶和华作为唯一的神存在”这个排他性的宣称并没有包括在第一诫命里面，第一诫命的时代和出处常常引起争论，但是到了先知以赛亚的时代，却从这个先知口中明确提出了“除耶和华之外，没有别的神”，这是这个殉道先知反复传达的非常特别的几个信息之一²⁹⁴。一神论在以色列人那里是什么时候开始的，Henotheism 是如何发展成为 Monotheism 的，这些都是很难回答的问题，但有共识的是，在第一诫命中，这个以色列民无条件地排斥其它神的严格禁令描述了上帝与以色列的特殊关系，以色列人的一神的观念在其民族传统的最早阶段就反映出来了，而且是以一种约的形式突然出现在他们的信仰中，虽然他们在后来的历史实践中屡次失败。实际上，在希伯来圣经的记载中，以色列民最常犯的罪就是崇拜了别神，遭致上帝极大的愤怒，从

²⁹⁴ 如以赛亚书 43: 10—12, 44: 6, 45: 21。

希伯来圣经的历史观甚至可以说，这个民族的历史简直就是因敬拜上帝而盛、因崇拜别神而衰的历史，出旧约圣经的记载来看，以色列民直到被掳在巴比伦为奴又归回耶路撒冷之后，才根本上形成了严格的一神论。

摩西五经生动地记载了以色列民在建国之前、还在旷野流浪时屡屡生出另拜他神的思想，让我们稍微回顾以下这些有趣的故事。当以色列民作为上帝的选民从为奴之地埃及解救出来，经红海进入西奈荒漠的自由之地时，敬拜的试验时期也开始了，即传统所说的进入了试探。在埃及为奴是很艰难的，但西奈山的自由也不是那么容易。当食物用尽时，以色列民被诱惑放弃希望，并且但愿没有出埃及，因为在他们一厢情愿的回忆里，在埃及有吃有喝而死，胜过在沙漠中挨饿。即使上帝以吗哪救援他们，但当缺水时他们又怀疑他是否能使他们免于渴死，所以他们挑战他，试探他，要求立刻以水为神迹来证实他的权柄和良善的意志。他们最终得到了水，也存活了下来，但充满敌意的沙漠部落仍然威胁着他们的生命，成为上帝的选民并没有使他们魔术般地所向披靡，相反，他们吃了败仗，于是他们开始考虑，如果有一个比耶和华更强大的神就好了。但耶和华保护着他们，并且在西奈山庄重立约保护他们，但他们也要顺从他，此后，以色列民作为上帝的子民继续受试验，在旷野受试探长达四十年之久。虽然他们并非在所有的试探中都失败了，但圣经清楚地记载了，当耶和华在旷野中引领他们期间，他们的失败比胜利更加普遍，比起毫无饮食保障地顺从神，饱饱的肚囊更加悦人心意，当面对危险时，软弱的以色列人玩味着这种想法，即可能有比

耶和華更強大的神，如果他們找到他並敬拜這位更強大之神的話，他們就會變得更強壯。

聖經反復強調了以色列人在曠野中的失敗，描述了出埃及的這一代希伯來人如何不能得進應許之地，而他們的子孫在經過約旦河之後，跟隨他們的第二代領袖約書亞進入了迦南地。在迦南，以色列民的試驗期仍在繼續，迦南地有各種宗教，包括崇拜當地的神和女神，以此從這些各路神仙獲得豐富的物產，並且多子多孫，因此這些宗教對上帝的子民來說具有很大的吸引力，他們总是在這種誘惑面前跌倒，去崇拜別神，因為地大物博和成群的牛羊對他們來說，遠比聽從上帝的話更加重要。當以色列民占領迦南地之初，他們覺得需要一個象外邦人的王作領袖，聖經責備了他們，因為他們不願意耶和華做他們的王，耶和華勉強同意他們可以有一個王，能夠給他們帶來安全和保障，這種安全比起要討耶和華喜悅才賜予的安全要來得更加切實可靠。耶和華定立的第一個王是掃羅王，他使人大大失望，此後的大衛王雖然一生蒙神所愛，但还是不能完全，而大衛王之子所羅門雖然得到很多應許，但他最後把希伯來民族引向了滅亡，就因為他崇拜外邦人的神。此後，以色列民族崇拜別神就越發不可收拾，在公元前6世紀，大衛王朝崩潰之前，不管是南猶大的王、還是北以色列的王，也都屈服於同樣的誘惑。

有意思的是，在聖經中，上帝懲罰滅亡其他民族時，從來不是因為這些民族崇拜他神——而他們顯然是崇拜耶和華以外的神的，單單只有以色列人有這

个罪名的殊荣，并遭致可怕的重罚。原因很简单，就是因为上帝向以色列民启示了他自己，并明确地颁布了这条诫命，而其他民族对此却一无所知。从希伯来圣经看，以色列民屡遭毁灭的原因就只有一个，那就是崇拜了别神。

二

Von Rad 曾说第一诫命是十诫中最普遍又是最简洁的²⁹⁵。它是整个十诫命的基础，由一个非常短促的祈使句构成，是以清晰决然、不容置疑的口吻颁布的，诫命并没有对自身加以充分的解释，这倒给此后无数的解经家留下了发挥的空间。要短平快地了解传统基督教对这一诫命的理解，莫过于读读马丁·路德对这一诫命的解释，他在《基督徒大问答》中说：“‘上帝’就是我们从之可以盼望一切好处，并在各样患难中可以安身立命者。因此，‘有上帝’正是要全心信赖他的意思，……惟独心之所赖塑成上帝或偶像。若所信所赖正确，即上帝亦真反之，信赖错了，则上帝亦不真。……你心中现在所依恋和信赖的，其实那就是你的上帝了。所以这条诫命的目的，在要求内心有正确的信仰和信赖，以唯一的真神为目标，也惟独依恋他，即‘你要留心，让我为你独一的神，永不要寻找别的。’……你的心不可依恋别的。……谁有钱财，就以为安全、快乐不惊，好象坐在天堂里面一样；反之，谁若一贫如洗，就怀疑沮丧，好象不知有上帝一样。也有人以高深学问，聪明、权力、声望、友谊及荣誉为重为傲。……要将整个的心，一切的盼望惟独寄托于上帝，并除此而外，别无所靠，……因为他是唯

²⁹⁵ *Old Testament Theology I*, p204.

一的、永恒的善。……外邦人实际上是将自己编织的幻像和对上帝的梦想当作偶像。……有一种假礼拜，即要籍着自己的功劳寻觅帮助、安慰和福气，并胆敢撒下上帝而登天。……第一诫命使我们看出，上帝不允许僭越，也不允许我们靠赖别的东西。”²⁹⁶

第一诫命涉及上帝，耶和华宣称“除了他以外，不可有别的神”意味着，除了他以外，没有与上帝相媲美的力量，没有他以外的神圣者，或者说，这个诫命的目的是禁止敬拜任何低于神圣性的事物。一切转变成绝对的相对，一切转变成无限的有限，一切转变成神圣的庸俗，一切转变成神性的人性的东西，在这条诫命下，都具有罪恶的特征。这条诫命带有某种普遍性，就是每个人、每个团体——无论是政治的、经济的，无论是中世纪还是现在的世俗化社会——都有自己的上帝，上帝就是所谓的终极信念，如 M. 斯戴克豪思在诠释这个诫命时说：“人们把自己的终极信念置于各种事物之中。权力是其一，财富是其一。家族的和国家的骄傲是另一。进步、财政上的安全感、名誉或自由，总之，一切能够维系我们在生活中的地位的东西。这些东西本身并不一定是邪恶的，它们都潜在地是好的。但是，如果我们不相信在它们之外还有把它们保持在一定范围之中的东西，则它们会引诱我们把自己的信仰置于流变的价值之中。那时我们就会发现它们控制我们的忠诚，决定我们的道德，并制约我们的社会。”²⁹⁷

²⁹⁶ 路德文选 5，《基督徒大问答》，邓肇明译，道声出版社，1972 年，p11-17。

²⁹⁷ 包利民，M. 斯戴克豪思，《现代性价值辩证论—规范伦理的形态学及其资源》，学林出版社，2000，P238。

4. 第二诫命

出埃及记 20：4，5：“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。不可跪拜这些像，也不可事奉它……”

—

这条诫命简单地称作“禁止偶像崇拜”。以色列信仰的一个显著特征就是拒绝制作他们所崇拜的上帝——耶和华的像，而且在他们民族形成的早期就以严令的方式宣布出来，这在其它宗教形式中是非常独特的，甚至可以说是唯一的，这一点在比较宗教学的视野中也是让人惊异的。“不能制造偶像”背后的理由并没有在这个诫命中给与充分的说明，重点就是放在严禁上，诫命的后面提到遵守或不遵守的严格后果，仿佛诫命的基础就是上帝强烈的愤怒。由此可以推断拜偶像是侵犯了上帝的某种特殊权力，但并没有说明这是为什么，除了出埃及记 20：4—5 之外，还有大量与此诫命相应的经文分散在摩西五经中，诸如出埃及记 20：23，34：17，利未记 19：4，申命记 27：15 等等，然而这些对应只是更加具体地重复了诫命的意思，但对了解诫命背后的原因没多大帮助。也许最有帮助的对应是申命记 4：9—20 对西奈山的解释，它尝试探索诫命背后的原因，特别是 4：12，15，16，反复重申上帝向人启示的是他的话语而非形像，作者认为因为上帝没有在形式上或说形像上启示他自己，而只是在声音里启示，所

以色列人应该谨防制造雕刻的偶像，比如申命记 4：15 “所以，你们要分外谨慎；因为耶和华在何烈山、从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形像，唯恐你们败坏自己，雕刻偶像……。”这样看来，雕刻偶像、崇拜偶像是一种对上帝用话语启示他自己的方式的一种不正确的回应，因而必须被禁止。也就是说按照西奈山事件的申命记解释是，唯有上帝的话语必须被关心和领悟，而不是他的形式或者形像²⁹⁸。

希伯来词 *pesel* 本来是指“雕刻偶像”，但先知以赛亚传讲的信息却提供了更加深广的意味，以赛亚书 40：18—19：“你们究竟将谁比上帝，用什么形象与上帝比较呢？偶像是匠人铸造，银匠用金包裹，为它铸造银链。”以赛亚书 44：9—10：“制造雕刻偶像的尽都虚空；他们所喜悦的都无益处；他们的见证无所看见，无所知晓，他们便觉羞愧。谁制造神像，铸造无益的偶像？”理解这个诫命的意义的另一个途径是比较宗教学的视野。K. H. Bernhardt 曾对原始宗教和古代近东宗教做了细致的调查，他强有力地提出，即使是在最原始的阶段，偶像也从来没有被当作等同于上帝本身，崇拜偶像的人严格说来并不是崇拜偶像，他以为神性的某些因素存在于偶像之中，或者说，偶像的形式也可以用来代表超越者的卓越品性，也就是说，偶像只是作为一个工具使上帝的灵功能化，它的功效并不在于偶像塑造的准确性或是如何栩栩如生，而是在于神性籍着偶像而临在的程度²⁹⁹。

²⁹⁸ 有意思的对应是，唐僧西行带回来的不是一尊尊佛像，而是一卷卷经文。

²⁹⁹ 参 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1974, p408。

而这恰恰就是第二诫命所反对的。它认为，任何偶像都不可能正确揭示上帝的品性，哪怕是上帝品性的任何一个方面。上帝是超越的，也是在历史的动态中向人启示他自己，而不是在静态的、无生气的偶像中就此凝固的，不能用物质的形式来思考他，也不能用人的技艺、理性、想像力来固定他。雕刻偶像是认识上帝、敬拜上帝的最一劳永逸的方式，而这条诫命恰恰就是禁止人因着自己的目的而把上帝强行纳入某种固定的形式之中。因此，Brevard S. Childs 认为诫命的中心问题是合法崇拜的性质，耶和华对他自己的启示高于人的见证和领悟，禁止偶像的基础是在十诫命的前言中，上帝自我介绍说“我是耶和华”，它概括了上帝对自己的证明和启示，与这个真见证相比，任何偶像的替代——不管它是精致的还是粗俗的、是属灵的还是属世的——都被判定是一个假见证，因此在对超越者或终极信念的态度上是一个错觉。³⁰⁰

以色列民在这个诫命上教训深而多，据不完全统计，以色列人崇拜过的偶像有：摩押人的基抹即日神、叙利亚人的巴力即太阳神、腓尼基人的亚斯托勒即月亮女神、亚扪人的摩洛即火神、非利士人的大衮即海妖。连以色列人中的最有智慧的王——所罗门，也在晚年的时候，因为嫔妃的诱惑，为火神和月亮女神建立过庙宇，犯下背弃真神、膜拜偶像的错误。以色列人为自己崇拜偶像的行为付出了沉重的代价，单是因为崇拜基抹，上帝就降下瘟疫，杀死了二万四千人。非常具有讽刺意味的是，当摩西在西奈山上领受律法之时，那一群刚刚被上帝

³⁰⁰ 参 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1974, p409.

救出埃及的以色列人就在山脚下铸造了一尊金牛犊像来崇拜，这一行为对上帝的冒犯差点遭致整个民族的毁灭。此后，以色列建国，但他们仍然在这个问题上屡犯屡改、屡改屡犯。在所罗门建造圣殿之后，以色列人就以耶路撒冷的圣殿为骄傲，认为上帝就住在他们的殿中，殿就是上帝的慈爱在他们中间的强有力的证明，但围绕这个圣殿，他们的肯定变成了假定，骄傲成了虚空，他们赋予圣殿以迷信的价值，把它当成耶和华喜悦他们的证据，以为无论他们过什么样的生活，立在锡安的圣殿都自动地确保耶和华会保护他们。先知耶利米曾警告他们这种愚蠢的想法将是灾难性的，但无人肯听，最终巴比伦王尼布甲尼撒摧毁了这座圣殿，令以色列人无比震惊的是，他们崇拜的耶和华上帝对此并未加以阻拦，圣殿成为偶像的想法也寿终正寝。

理解这个诫命是相当困难的。这个禁令毫无宽容的余地，表明它所禁止的事情是不可通融地绝对错误的。巴特曾说过：“难道可以说偶像崇拜是真实的上帝崇拜的某种不完善的前形式吗？”³⁰¹这句话中蕴含的对某种辩解的微妙讽刺是意味深长的。上帝禁止用外在的东西来捕捉上帝的本质，这里提出一个警告，通过任何偶像都不能达到对真理的认识。这个禁止否定了人能够通过他自己的行为来保障上帝的在场，它也肯定了上帝是如此奇妙以至于人想要描绘他的任何努力都是不够恰当的。任何想要代表超越者、代替超越者的事物，无论本身的善如何，都会因为属性不够而贬低了这个超越者，而这种贬低在第二诫命中被看

³⁰¹ 刘小枫，《上帝就是上帝》，选自《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995，p59。

作是罪恶和灾难。

二

路德在《关于第一诫命的大教义问答》中把第一诫命与第二诫命关联起来，说：“一个上帝意味着人们在所有的困境中都应该知道向他寻求善和安慰。因此拥有一位上帝，无非是说从心底里信赖他，信仰他，就像我常说的那样，唯有心灵的信赖和信仰才造成了两个东西，好上帝和偶像。”也就是说，当有所谓代替上帝的事物时，这就是同时触犯了第一条和第二条诫命，敬拜上帝以外的，或用错误的方式敬拜上帝，都是前一、二诫命的禁止范畴。不过首先清楚的是，第二诫命最初肯定与第一诫命的功能不同，但在何时把对它们二者的解释联系起来的不得而知，然而，仔细考察可以看到，十诫命中前三个诫命——第三条是“不可妄称耶和华的名”——都有一个共同点，就是禁止把非神圣性的东西加诸于神圣者身上，也禁止把神性附加在非神性的东西上。

因此也可以说，第二诫命是第一诫命的继续，不能因制造的形像而忽视真上帝、转移注意力。知识、技艺、钱、工作都可能成为偶像。人用木头、铁造偶像，也用精神造偶像，人创造了许多关于上帝的错误观念，人总是试图描述上帝。无论是人雕刻的偶像，还是人对上帝的观念都可能对第二诫命的冒犯，对上帝的观念代替了上帝，这是第二诫命所禁止的。上帝是超越者，或者用圣经的话说上帝是灵，所以不能用任何物质世界的形态、有限的形态来思考和表现他。如果

上帝是无限的，他就不能够象其它对象一样成为客体，凡是我们能够当作确定地加以把握的有限事物，都不能涵盖一切而作为超越者存在，它们都不是最终的整体，因此也是有限的。如果无限的上帝以可把握的、有限的形象表现出来，那么，他就不可能成为我们信赖的对象。在这个意义上，马丁·路德刚才的话“心灵的信赖构成上帝或是偶像”是非常准确的。“无限上帝的有限化意味着宗教的瓦解，不仅是一种宗教被其它对神的体验和对神的表象所排挤，而且是宗教在根本上的瓦解。一切有限的事物都是可支配的。在宗教的崇拜中，上帝的有限化始终意味着对上帝的支配。但当人意识到崇拜的是有限的内容时，这种觉醒就将轻而易举地引导人们疏远一切宗教。从宗教对无限者的有限化中常常引导出迈向启蒙的一步。”马克吐温曾说过：宗教是非常危险的事情，除非你真的弄对了。上帝把自己启示给犹太人的同时又赐下这条诫命，表明犹太人虽然得晓上帝但仍然可能抱有对上帝的错误看法，这条诫命所提醒的首先不是其他宗教，而是犹太教和从犹太教而来的基督教，他们所敬拜的也仍然可能不是那一位真上帝，而是他们自己观念中的上帝。事实上，希伯来圣经毫不讳言，上帝最恨恶的以色列人所犯的罪就是偶像崇拜，以色列人常常因为拜偶像而遭致毁灭性的打击。

第二诫命中有着一一种惊人的洞察力。首先，它肯定了人具有创造性，这种创造力的顶峰就是创造偶像。十诫命的每一条都是对人的能力的限制，这种限制不是指人在智力上、能力上做不到，而是指人没有这个权力——比如说第五诫命

“不能杀人”，或者说当人执意要这样做的时候，带给他的将是错误、悔恨、奴役和灾难。第二诫命包含了对人是属灵生物的肯定，因为他居然能够创造偶像，能够模仿上帝、创造有关上帝的一切，但这却是不被允许的。人能够造出许多的东西，唯有一件他不能造，那就是不能造对人有支配权力的东西——偶像。M. 斯戴克豪思对这条诫命的解释很让人深思，他说：“人制造东西。我们分有上帝的创造力。但是如果我们以为人能够控制一切东西并能够从我们的想像、技术或手艺中找到真理，那就错了。”³⁰²

偶像崇拜是很容易倾向的事情，因为任何事物都有价值，而价值的认定很容易出现偏差而致使其价值轻而易举地变成了偶像即最终价值，把它当作了评判其它价值的价值，把它当作生活的最后指南。就如西蒙·薇依所说的：“崇拜偶像产生于对绝对善的渴望。”³⁰³实际上，人所敬拜的偶像都具有善的形式，而它之所以是偶像，就因为它是有限的善、部分的善，如果把对无限者的感情和忠诚投入到这些有限者中，这就是偶像崇拜。

第参节 自由与偶像崇拜

—

³⁰²包利民，M. 斯戴克豪思，《现代性价值辩证论—规范伦理的形态学及其资源》，学林出版社，2000，P238。

³⁰³西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p95。

基督教相信，十诫命是基于上帝对人性软弱的了解而赐下的，因而它直接说明了人性中可能出现的恶。圣经中多次清楚地强调了诫命的后果，遵行的必得着生命和永福，悖逆的必受咒诅和严罚。诫命的颁布是在以色列民脱离奴役、出埃及之后，意在使百姓永享自由。遵守第一、二诫命是遵守其他诫命的基础，如果在第一、二诫命上有误，则必然导致在其它诫命上失败，比如，拜金主义会导致偷——第八诫命——不正当地获得利益，享乐主义会导致奸淫——第七诫命——不正当地获得快乐。

问题当然复杂得多，我们可以理解杀人以后凶手会变成阶下囚，但是在敬拜的问题上出了差错何以会导致失去生命和自由呢？而敬拜的问题被列在诫命的前头，表明人在这种差错上的软弱可能远远胜过了杀人越货，或者说，比起杀人偷盗来，人更容易拜偶像。人是怎样滑向偶像崇拜的呢？当我们解释世界的意义和原则时，如果不引用一个超越世界的东西作为起点或终点，而是在世界之中找到某种价值作为解释意义的原则，这在基督教中就被称为偶像崇拜，即把有限的或偶然的价值抬高到无限和必然的价值高度，把一种本来需要解释的东西，当作意义系统的终极原则。自然和社会中的一切事物都可能被当成是偶像崇拜的对象，按照基督教的看法，人是极其轻易地就被偶像崇拜虏去，因为人常常将生活中的次要原则当作终极原则，把部分想象为整体，为有限的价值要求绝对的地位。按照宗教的说法，就是把非神圣性的东西加在神圣者身上，而把属神性的附在非神性者身上。偶像崇拜的辨认是非常困难的，因为它不是在对和

错之间判断是非，而是在对与对、错与错之间再来分辨并作出决定。

偶像是一切替代上帝或者说代替绝对者、终极者的东西，是人以为比上帝更为重要的一切东西。人不能制造偶像，因为它一旦成为偶像，就能决定我们的道德和忠诚、决定我们的生活方式和目的，因而它是能够控制我们、奴役我们的东西。到处都是偶像，它们可能是物质、自然界、科技、制度、国家、艺术、理性、道德等等。偶像崇拜的表现就是颠倒了世界的次序，把相对价值作为最高价值，比如民族的胜利至上的沙文主义、种族主义；为次要之物牺牲更好的自我，比如为了金钱物质、个人的荣耀或享乐，来替代了真正的人生目标。偶像崇拜使整体从属于部分、使高级从属于低级。

现代社会的特征就是世俗性，用这个世界之中的事物代替了神圣者以及神圣的生活方式。法国新教神学家埃吕尔认为，基督徒在此岸世界的责任之一，是要在人世历史非神圣化的进程中亦要坚持对日常社会存在的非神圣化，比如破除对政治权威或金钱的崇拜³⁰⁴。我们可以从以下的分析中来讨论几种最常见的偶像形式以及带来的自由与奴役问题。

二

金钱，或者说物质、面包。人需要金钱和人依赖于金钱不同，前者表达的是人生活的现实条件，后者指的是偶像崇拜。别尔嘉耶夫称金钱是世界上最没有个性的、最没有质的东西，但是它极其强大，是可以用任何东西作交易的力量，

³⁰⁴ 参卓新平，《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998年，p304。

它因它的无个性而压榨了人的个性与本质。很少有人能够真正理解和相信幸福并不依赖于金钱。耶稣在著名的登山宝训中开篇就祝福说：“贫穷的人有福了……”³⁰⁵，只这一句话大概就可以颠覆整个世界的价值体系，不是财富而是贫穷能够使人有福！这句话的革命性是很明显的，它永远构成对个人生活和历史成就的挑战。在一般情况下，人其实并不是直接地、通过肉体暴力或其它灾难而被剥夺良心自由、思想自由和判断自由的，而是当人被置于物质上的依赖地位，处在绝对贫困和相对贫困的威胁下时，人因此就丧失了自由。而人总是倾向于选择丧失自由，人是奴隶，因为自由太难，而奴役则很容易。别尔嘉耶夫论资产者的话非常适合于对金钱的偶像崇拜，“资产者很少感觉到世界的空虚，……他承认经济强力的无限增长，但这是掩盖精神上的他想知道的唯一的无限性，他用自己所确定的生活秩序来掩盖精神上的无限性”³⁰⁶。马克思对资本主义社会的批判可以说是先知式的，他尖锐地认识到了市民生活发展中的原动力，同时，通过对资本主义制度下对货币的崇拜及其后果的细致入微的描绘，他的批判相当接近于《圣经》中反对金钱崇拜的斗争，他深刻地看见了人们正在被自己所创造的物质所奴役，他称之为人的异化。

金钱崇拜建造了一个金钱的王国，在其中，金钱的统治不但是对穷人的欺侮，造成社会普遍的不道德、不公正，而且就人的存在本质来说，它还使人的生存陷入到虚幻之中，陷入到幻觉之中。还是借用别尔嘉耶夫对资产者的批判来说

³⁰⁵ 路加福音 6: 20。

³⁰⁶ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，P214。

“资产者的王国将以虚幻对现实的胜利而告终……全世界的智者所有的时代都说，财富和金钱不能提供幸福，这已是老生常谈。……非道德化最严重的是通过财富的统治。……资产者感觉不到终结和最后审判。末世论的前景与他格格不入，……在末世论里有某种革命性的东西，有关于资产阶级王国结束的信息。资产者相信自己王国的无限性。”³⁰⁷资产者正是在这一点上背叛了自己的人性。

技术。技术是人类文明的标志之一，因为人通过技术克服了自然界的诸多限制，可以说，人在技术里部分地摆脱了自然界自发力量的奴役，但技术也意味着出现了新的自然界、人为的自然界，人很容易陷入他自己所创造的技术的奴役之中。所有反对文明的思想都不是反对文明和技术本身，而是反对由它而来的奴役，所以，当卢梭在启蒙时代喊出“回到自然”的异类声音时，他谈论的不是如伏尔泰所歪曲的那样是关于“四肢爬行”，他谈论的是自由，问题不在于要从技术回到自然界，而在于要从技术走向自由。但是启蒙主义的胜利不是表现在卢梭所向往的这种浪漫主义式的自由上，而是恰好相反，启蒙主义的胜利就是技术、理性、革命，没有一样是“自然式”的。启蒙运动之后人类创造了更多的、过去不可想象的东西，这充分表明，人的创造潜力是无穷的，而现代社会中人的创造性差不多只表在了技术方面。科学技术的伟大，使得人相信它就是最终的力量，一切都必须放在科学技术的检验之下，而且，也唯有科学技术能够保障人类的生活，技术理性能够打开天国的大门，然而，越来越多的人看到

³⁰⁷ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p220。

了技术不仅给人带来了方便和福利，也带来了难以遏制的非人性化。今天，伦理学在讨论是否可以发展克隆技术，然而，就十诫命来说，上帝并没有限制人不能克隆，在制造事物上，人唯一不能做的事情就是制造偶像。因此，讨论克隆不可能在法律和伦理学范围中进行，这是一个偶像崇拜的问题，人在克隆人之前已经造了偶像，人相信了自己的伟大，相信科技是最终的力量，相信人能够控制天国，相信人通过技术完全掌握了幸福的大门。

上帝的观念。偶像最直接的意思之一就是用对上帝的理解代替上帝，这种对上帝的理解可以表现在金像、铜像、木像、石像上，也可以表现为精神上、理性上的各种观念。别尔嘉耶夫说：“必须在上帝和人关于上帝的观念之间，在作为存在物的上帝和作为客体的上帝之间作出重大区分。在上帝和人之间有人的意识，这个意识的有限状态的外化和影射，还有客体化。客体化的上帝是人奴隶般地敬拜的对象。但是悖论在于，客体化了的上帝是与人格格不入的上帝，统治人的上帝，与此同时，这是人的局限性所创造的上帝，而这个上帝就反映着这个局限性。人仿佛陷入到自己的外化和客体化的奴役当中。在这方面，费尔巴哈是正确的，尽管这个正确性还完全不能解决上帝问题。……不能创造任何关于上帝的概念。……对上帝的任何思考都将产生矛盾。……上帝不是一切统一。一切统一的观念诱惑着哲学理性，它是关于上帝的抽象观念，是客体化思维的产物。在一切统一里没有任何生存性，和一切统一不可能有相遇，不可能有对话和对话

式的斗争。作为一切统一的上帝，是决定论的上帝，这个上帝排斥自由。”³⁰⁸

在第二章中我们论述过理性与信仰的问题，尼采、陀思妥耶夫斯基、克尔凯戈尔是反抗“上帝观念”的先驱。尼采深刻地反抗了“上帝观念”，但没有回到上帝本身，陀思妥耶夫斯基和克尔凯戈尔的反抗却显示了仿佛旧约中先知的挣扎与敬虔，但无论是哪一种，他们都表现出了对“上帝观念”之奴役人的令人惊异的洞察力。无论是对关于上帝的感伤的、浪漫的、理想的或是理性的理解都是与上帝自身相距甚远的。在圣经中，也有直接对犹太百姓的上帝观念的批判，比如以色列民总是想当然地认为上帝站在他们一边，上帝的圣殿和约柜就是上帝临在的绝对保证；还有约伯记中安慰约伯的三个朋友，他们的上帝是因果报应的上帝，结果出人意料，为上帝尽心辩护、劝约伯赶快悔改的三个朋友差点受到诅咒，而与上帝抗争、出言不逊的约伯却受到了祝福；新约中的法利赛人同样代表了当时所谓的正统信仰，就是上帝与义人同在——特别是严格遵守律法的义人，结果上帝差来的耶稣却与罪人同吃同喝，法利赛人对此深为反感，以至于以亵渎之名将他钉上十字架。偶像崇拜的错误不仅在犹太人中是普遍的，而且在基督教的历史中也同样可以看到，H. L. Ellison 在为出埃及记注解时说：“在短暂的理想主义的基础上创造我们对神和基督的观念，可能比让不是基督徒的艺术家用绘画或雕塑来表现神还要糟。”³⁰⁹事实上，教会在不同的时期，常常把基督描绘成保守的或是革命的，社会主义者或是和平主义者等等，但教会真正

³⁰⁸ 参《论人的奴役和自由》，p94—104。

³⁰⁹ H. L. ELLISON, *Exodus*, (*The Daily Study Bible*), The Westminster Press, Philadelphia, 1982, p108。

需要明白的是，任何想要等同于上帝的人类的意识形态和理想的都是不恰当的。事实上，当我们研究教会历史上最黑暗的一页时，发现这多半应该归咎于人们孤立并过分强调了上帝属性的某些方面，这些方面当然是对的，但在孤立和过分强调当中，它们成了堕落的人所能作出的最可怕的事情。

民族、国家、教会。集体、民族和国家常常给人以超过了个人的有限而具有的某种永恒性的幻觉，但实际上它们仍然处在同一个有限性之中。

希伯来民族具有非常强烈且独特的民族意识和国家意识的，他们甚至认为，本民族的胜利就是上帝旨意的成就和天国的实现，弥赛亚的时代就是以以色列君临天下万国为标志的。然而，他们的先知却反对他们如此把国家作为偶像，先知们常常倾心吐胆地告诫那些自以为是选民而倍感优越的同胞，不要把上帝和民族、国家混为一谈，不能以为他们的国家在上帝面前有专利，先知们总是警告百姓审判要从以色列开始，并且那些上帝假以其手惩罚以色列的国家，也同样不能避免审判的境遇³¹⁰，国家本身将要过去。这种看法使奥古斯丁深为受益，他亲眼所见已经全面基督教化的罗马帝国崩溃，当时代的基督徒曾把基督教化的罗马帝国当作是上帝之国的成就而备感骄傲，而帝国的覆灭给了他们沉重的打击和辛辣的讽刺。但奥古斯丁并没有陷入这种极为沮丧而困惑的时代情绪之中，而是写了《上帝之城》：“毁灭是‘世上之城’的必然定律”，他说，“因为地上之城并非美善，不能解决所有的忧患，所以它本身会在战争、争论和各种杀人

³¹⁰ 参以赛亚书 47，耶利米书 25，以西结书 24—39。

流血的胜利中分裂。为要征服世界，其中一部分对另一部分发动战争，这是恶的奴隶，如果胜利了，它就自高自大，最终毁灭了自己。”³¹¹因此，在基督教中可以找到一个反对国家和民族自我崇拜的可靠立场，但具有讽刺意义的是，这并没能阻止基督教在历史上多次助长国家骄傲。基督教不是上帝，它与其它任何事物一样，都要面对上帝的审判。而中世纪教会的基本错误就在于崇拜了它所应该坚决反对的偶像，把教会的存在和权威当作是终极的，把教会所成就的当作是最终的乌托邦。如果说自义是人最后的罪，那么教会的罪恶就是人之罪恶的最终形式。

别尔嘉耶夫对王国的批判之深刻正是在于把它上升到了偶像崇拜的错误和奴役上来认识，并且作为基督教领域的思想家，他也毫不避讳地揭露了基督教曾在历史实践中的失败。他说：“人类历史的最大诱惑是王国的诱惑。……伟大王国的这个诱惑在人类整个历史时期内都没有离开过人。……王国的整个令人不安的和混乱的问题都与人具有统治的使命相关。人在寻找自己的王国，他为王国的幻想所控制。他在寻找自己的王国，并为它的建立奉献自己的力量，但是，这个王国却使他成为奴隶。人并不总是能够发现这一点，他并不认为甜蜜的王国的奴役。在对王国的寻找中，人投入了自己对普遍性的渴望。他把自己梦寐以求的王国等同于世界的统一，等同于人类的最终联合。王国的诱惑是基督在旷野里放弃的诱惑之一。魔鬼从高山上‘将世上的万国和万国的荣华’都指给基督，并建

³¹¹ Augustin, *The City of God*, XV, Ch.4.

议敬拜它们。也许，在这些王国里向基督的精神视野展现的还有此世的所有王国。它们将自称为基督教王国，还有直到时间终结的王国的所有变种。基督拒绝了这诱惑，是永远地拒绝了，并且是相对于世界上的所有王国。基督徒没有跟随基督，并向王国敬拜，亵渎神明地把基督的王国同此世的王国混淆并结合。基督号召首先寻找上帝的国和上帝的真理。基督徒寻找的是一切自动会给他们的东西，他们害怕和感到恐惧的是，寻找上帝的国对此世王国而言将成为破坏性的。在这一点上，他们改变了基督的事业，如同陀思妥耶夫斯基的宗教大法官所说的那样。在《宗教大法官》里所揭示的是王国的永恒诱惑的绝妙的、生存的辩证法。…把恺撒的物归给恺撒，神的物当归给神，这一点一般被解释为使恺撒的王国与上帝的国和解，解释为消除冲突。然而，基督的生命就是这个达到了极度紧张的冲突。实际上，‘恺撒的王国’从来也不同意承认‘上帝的国’是独立的领域并总是要求‘上帝的国’的服务，总是努力把‘上帝的国’变成自己的工具。当基督教适应了恺撒的王国，并服务于它时，基督教容忍了它。”³¹²

乌托邦。每个人都保留着对完善的和充实的生命的梦想、关于天堂的回忆和对上帝之国的寻找。在所有时代，人试图建立各种类型的乌托邦，而最令人惊奇的是——正如别尔嘉耶夫所感慨的——乌托邦远比表面看上去更容易实现！别尔嘉耶夫说：“必须揭露基督教关于上帝的国的观念以及基督教末世论意识同对历史圣物的偶像崇拜之间的不可融合性，这些圣物有保守主义-传统的圣物，

³¹² 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社同上，p163。

权威的圣物，君主制度的圣物，民族的圣物，家庭一私有制的圣物，还包括革命的圣物，民主的圣物，社会主义的圣物。”³¹³革命是实现乌托邦的重要手段，因而历来有着神圣的名字。别尔嘉耶夫在《论人的奴役与自由》将革命的伟大及其贡献与它的虚幻作了论述：“革命可能是必须的，它可能是公正的，但它不可能是神圣的。……革命清除了许多虚幻，但又制造了新的虚幻。……任何规模的革命都有塑造新人的奢望。建立新人比建立新社会的意义更多和更激进。新社会在革命后毕竟能够被建立，但是新人却不能出现。这就是革命的悲剧，革命的灾难性的失败。所有的革命在一定的意义上都被旧亚当给断送了。……这不意味着革命丧失了意义，不意味着进行革命是无意义的。革命是有意义的，是民族命运里的重要时刻。革命是伟大的体验，这个体验既使人贫乏，也使人丰富。某些形式的奴役在革命中毕竟被消灭。……但人的奴役不能从根本上被消除。”³¹⁴或者按照薇依的话说，就是革命可能消除某些不义，但不能消灭不幸：“如果革命是反抗不幸——这正是工人特有的生活处境——就成了欺骗。因为，革命不会消除生活中的不幸。不过，这种欺骗会有很持久的影响力，因为，某种性质的不幸总会强烈、深切、痛苦地被感受为不义。”她甚至非常激进地提出“对革命的寄予希望乃是迷魂汤。”³¹⁵

道德。道德可以成为偶像，当人把一切问题都放在道德里面来解决、并认

³¹³ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》p11。

³¹⁴ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》p230—236。

³¹⁵ 刘小枫，《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995，p169—170。

为可以得到解决时，——比如认为道德可以使人得救，而人的道德也肯定可以达到这个高度，通过道德可以达成人、世界和历史的最终和谐。舍斯托夫曾把托尔斯泰的哲学激烈地批评为“道德主义的偶像崇拜”³¹⁶，而尼采对基督教的批判从实质上来说也是对基督教的道德主义——部分也是对律法主义——的抨击，在这一点上，尼采是独具眼光的，基督教能够从尼采思想中吸取的养料是难以估计的。道德自身需要谦卑，一切的伦理观念及其实践，都受着有限的人生的决定，并且——基督教认为——还受着罪的污染，圣经的传道书将人生在日光下的全部生活都划上了负号——“虚空的虚空，凡事都是虚空”，其中不仅包括物质、名望、快乐、勤勉和成就，而且包括智慧和道德，它们也逃不出虚妄和败坏。尼布尔说：“道德的骄傲是有限的人所表现的虚饰，认为他自己极有条件的德行是公义的顶峰，并认为他那相对性的道德标准是绝对性的。因此道德的骄傲是德行成了罪的媒介。”³¹⁷道德主义是一种道德的骄傲，一切道德的骄傲也都牵涉着理性的骄傲。道德主义认为可以解决问题的道德实际上当然是道德主体的道德，而主体都是自以为义的，人既用自己的标准来判决，那么自己就永远是善的，而总是发现别人是恶的。当他以为自己的标准就是上帝的标准时，就会将不符合这个标准的人当作彻底的邪恶，这就是中世纪的宗教裁判所。

所以，道德主义的骄傲，乃是人将他的有限德性冒充为终极的正义，将有限的道德标准充当为决定性的标准，这种骄傲使德行也成为了罪的器皿。因此新

³¹⁶ 参舍斯托夫，《雅典和耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000。

³¹⁷ 《圣经新释·传道书注释》，中国基督教协会，1998，p205。

约每次把义人和税吏比较时，总是严格地批评义人，这也是圣经中道德观念的特别之处，实际上这也是耶稣与法利赛人的争执之所在，也是保罗坚持“因信称义”、“得救不是出于行为，免得有人自夸”的理由。一个谦卑的人因为对自己谦卑的意识和评价，也会使他为自己的谦卑感到自满而优越，关心真理的人也免不了同时对自己关心真理的这个趣味表示出关心，并很快将这种关心与自己的利益联系起来，基督徒也会以为自己比别人能悔罪而感到更能称义。因此照圣经的看法，德行本身根本不能保障道德的完全，反而可能使之滑向骄傲和虚伪，这也正是耶稣对法利赛人的裁断³¹⁸。尼布尔一针见血地指出，“与其说宗教是人的内在德性追求上帝的结果，还不如说是上帝与人的自抬身价、自以为义之间的最后冲突的场所。”³¹⁹因此可以说，一切道德主义只不过是早晚的法利赛作风。的确，按照陀思妥耶夫斯基的宗教大法官的逻辑，旧约也比基督更容易忍受因为旧约的律法和道德远比新约的精神来得明确，律法的特征是严厉、清楚、详细、牢固，违反律法的各样惩罚也是措施精确，人不需要运用心灵、只用行为就可以证明一切就绪稳妥。可是耶稣带来的新约却是含糊的，他诉诸于人的自由和良心，这就给人带来了无比的困难，因为每一时刻都必须从心灵深处作出最新鲜、最有创造力的决断。³²⁰

自我。奥古斯丁把人和生活简单地分为两类：爱上帝和爱自己，而信仰

³¹⁸ 在英语中，法利赛人（pharisee）已成为伪善者的代名词。

³¹⁹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p200。

³²⁰ 这可以从旧约的十诫命与耶稣所说的最大的诫命相对照看出来，十诫命讲守安息日、不可杀、不可偷，而耶稣说最大的诫命是：“你要尽心、尽意、尽性爱主你的神。”（马太福音 22：37）前者并不明显地考虑动机和心灵，哪怕是机械地行事也能保障拯救，而后者则需要无穷无尽的心灵挣扎。

就是将以自我为中心的生活转向以上帝为中心的生活。因此，从这个意义也可以说，自我中心是替代上帝的最大的、甚至是唯一的偶像。

人的存在有个理由，就是成全自我，但以自我中心来成全自我，是对我和他者——包括他人、世界和超越者——的真正关系的破坏，最终造成对自我本质的破坏，因此，人也可能是他的自我中心的奴隶，在这种奴役之中，他失去了对世界和他自己的正常评价，也因为对自我的任意肯定而使他不能察觉到他自己的奴役地位。提倡人格主义伦理学和宗教学的别尔嘉耶夫把自我中心主义与人格主义深深地对立起来，自我中心不是人格，也不能建立人格，相反，它因为只关注自我而封闭了自我，它不能明白自我的完全是要在和谐而深刻的关系之中实现的，因此它破坏了生命的完满和个性的力量。别尔嘉耶夫指出：“自我中心主义意味着双重奴役，受自己的奴役和世界的奴役。自我中心主义者是奴隶，他与一切‘非我’的关系是一种奴性的关系，他只知道‘非我’，但不知道另外一个‘我’，不知道‘你’，不知道从‘我’的出路中有自由。自我中心主义者一般都不是人格主义地确定自己与周围世界和人的关系，正是他最容易站在价值的客体指向的立场上。自我中心主义者缺乏人性，他爱抽象的东西，而这些抽象的东西滋养着他的自我中心主义。任何意识形态，甚至是基督教的意识形态都可能为自我中心主义服务。”³²¹他深入浅出地举例说歇斯底里的妇女就是自我中心主义、酷爱自己、把一切都归为自己的鲜明例证，当然这不过这是自我中心

³²¹ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p45。

的一种粗俗的例子。

自我中心主义者奴役般地确定了自己与“我”的关系，这种奴役很难辨认，就是因为这个主体既是奴役者，也是被奴役者，当他把一切都变成对自我的肯定和满足时，他以为自己得到了自由，实际上却陷入了最为内在的奴役。别尔嘉耶夫甚至称它为“人的原罪”，他为我们提供了识别自我中心主义的多种微妙的形式，他说：“自我中心主义是幻想的和歪曲了的普遍主义。它所给出的是对世界、对世界上的一切现实的虚假的前景，它是真正理解现实的能力的丧失。自我中心者处在客体化的统治之下，他企图把客体化变成自我肯定的工具，但是，他是最具倚赖性的存在物，并处在永恒的奴役之中。在这里隐藏的是人的生存的最大秘密。人是其周围外部世界的奴隶，因为他是自己的奴隶，是自己的自我中心的奴隶。人奴隶般地服从外在的、来自于客体的奴役，只是因为他自我中心主义地进行自我肯定。自我中心主义者一般常常是调和主义者。是自己奴隶的人将丧失自己。……人受自己的奴役不但是受自己最低级的动物本性的奴役，这是自我中心主义的粗俗形式。人还常常是自己的高尚本性的奴隶，这是更重要的和更令人不安的。……人可能完全发现不了和意识不到，他把高级价值转变成为自我中心主义的自我肯定的工具。狂热就是这种类型自我中心主义的自我肯定。在关于精神生活的书里揭示的是，谦卑可能转变成最大的高傲。谦卑的人的高傲是最大的绝境。法利赛类型是这样一种类型的人，他对善和洁净的法律的忠诚，对崇高观念的忠诚，转变成了自我中心主义的自我肯定和自满。甚至神圣性也能转变

成自我中心主义和自我肯定的形式，并成为虚假的神圣性。崇高的、理想的自我中心主义总是制造偶像，是对观念的错误态度，这个态度将取代对待活生生的上帝的态度。自我中心主义的所有类型，从最低级的到最崇高的，永远都意味着人的奴役，人受自己的奴役，通过这个奴役而受到周围世界的奴役。”³²²

三

如此看来，这个世界的事业大凡都可以被列入偶像崇拜的范畴，如果没有末世论或彼岸世界对偶像的批判，或者说，如果没有对终极的未来生活的盼望和想象，那么偶像将是完全不可避免的诱惑。

从摩西十诫的顺序来看，似乎偶像崇拜远比杀人越货的罪恶深刻得多。人所能创造的最厉害的东西就是偶像，人造出了奴役自己、决定自己的东西，但同时，人的本质就被颠倒了。有一个有趣的问题常常在人思考上帝是否存在时被提出来，就是“上帝是否能造一块自己都搬不动的石头”，其实这个问题人应该问自己，是否造了连自己都无法搬动的石头、无法克服的事物、无法处理的局面无法控制的形势，而不得不依赖于它们、不得被这些被造物所决定，在偶像崇拜上人的处境就是如此。因此，人最好永远不要忘记重新审视、且把握住我们所制造的东西与我们之间的关系。

偶像崇拜充分说明了人性。它首先证明的是人的灵性，因为只有灵性才会指向绝对性，以至于常常将个别的和偏见性的当作整体的、绝对的，同时也证明

³²² 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p154。

了人的有限性，因为人若是完全超越的，就不会将这些短暂的价值当作绝对的意义来对待。在偶像崇拜中，次要价值胜过了最高价值，局部高于了整体，这在历史和日常生活中是司空见惯的事情，世界上的最高价值比最低价值更软弱，最高价值遭受折磨，而最低价值则获得胜利，这不仅是在耶稣被钉十字架的故事中才看得见，警察和士兵，银行家和生意人，难道不是往往比诗人、哲学家、比先知和圣徒更有力量吗？难道在客体化的世界里，以面包为代表的物质难道不是比上帝更有魅力吗？之所以如此，大概是因为拜偶像都有着短暂的目的，而当这种暂时性被视为终极者时，人就无法再向更加深刻、永恒、超越的事物开放，而将自己奴役于这些短暂性的目的之中，历史的实践提供了太多的教训，以至于别尔嘉耶夫说：“一切转变成绝对的相对，一切转变成无限的有限，一切转变成神圣的庸俗，一切转变成神性的人性的东西，都具有魔鬼般的特征。”³²³

但人的确是积习成癖的偶像崇拜者和多神教徒。也就是说，人就是有一种癖性，要把自己无条件的信赖和执着献给种种十分有限的东西，人使自己的生括围绕这些形形色色的事物，并让自己的安全依赖于这些事物。蒂里希认定“终极关怀具有无条件的性质”，“我们终极关切的东西，是决定我们存在还是不存在的那个东西。”³²⁴还是宗教大法官说得透彻，在耶稣旷野试探中，耶稣被诱惑要给出面包，不仅是满足肉体的需要，而且更是要提供关于人生存意义的答

³²³ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p294。

³²⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol I, Chicago University Press, 1951, p14.

案。面包以及面包所代表的敬拜对象是清晰的、无可争议而且立刻实现的，但耶稣却拒绝了这么明显的好处，偏偏要籍着上帝和自由——这么模糊、这么困难的东西——将人们的烦恼变得更加烦恼。我们来回顾大法官对耶稣的愤怒和责备：

“人们总是需要向偶像顶礼膜拜。你本来就知道，而且不可能不知道人性的这个主要秘密，但是你却拒绝了希望你举起的这面可以迫使大家无条件地崇拜你的唯一的绝对的旗帜——地上的面包的旗帜，你却为了自由和天上的面包而加以拒绝了。……人的最大烦恼莫过于要找到一个合适的对象，以便尽快把这个可怜虫的那份与时俱来的自由转交给他。……只要你拿出面包，人们就会崇拜你，因为面包是最最无可争议的东西。……可结果又怎样呢？你非但没有控制人们的自由，反而增加了他们的自由！你不去提供可以一劳永逸地安慰人类良心的坚实基础，反而选择了种种不寻常的颇费猜测的难以确定的东西，选择了人们力不胜任的东西……。”³²⁵

这就是人的悲剧。他全然不关心自由，而关心偶像和奴役，人受奴役的悲哀正在于他同意受奴役，这正是他自己选择的。“我们无需获取屈辱，它就在我们身上。只不过是我们在虚假的神面前卑躬屈膝罢了。”³²⁶

禁止偶像崇拜表明，人不可能通过从人的工作、创造、想像、技术——包括政治、哲学、艺术、科学等——即一切人所制作的东西中发现真理和实现自由，或者说，在这个诫命的背后，隐含着这样一个认识，人不可能通过制造东西而

³²⁵ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p309—310。

³²⁶ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p96。

获得幸福和自由，不管那东西是什么。

第五章 “神迹”和“权力”的诱惑

撒旦在耶稣四十天的饥饿之中对他所行的诱惑不是鼓励他将米煮成饭，而是怂恿他将“石头”变成“食物”。这个建议明显包含着一个非凡的举动——行神迹，在这个时候行这个神迹不仅能够满足自己的肚腹和行大事的虚荣，而且

不费吹灰之力立刻就能俘虏人心，还有什么比行神迹更能在一瞬间证明耶稣是上帝的儿子而让人顶礼膜拜呢？在圣经中，耶稣一生遍行神迹，神迹仿佛就是他生命和使命的自然部分，但是，在他一生中的许多关键性时刻，他却拒绝为人行神迹，比如在旷野的三个试探中，实际上就有两个与行神迹有关，一个是“变石为饼”，一个是“从殿顶跳下”。当他在事业的顶峰时期有无数百姓跟从他时，他却拒绝再为他们“变饼”，当他被钉在十字架上时，无数的声音高喊着“从十字架上下来”，他却沉默不语、毫无作为。可以说，他一生饱受行神迹的诱惑之苦。令人难解的是，他所行的神迹往往使他处境倍加艰难，比如他常常执意要在安息日给人治病、赶鬼，终于被法利赛人得着把柄而将他置于死地，相反，对他个人和对他的事业看来往往有利的神迹，他却坚持不行，比如他总是拒绝人们向他提出行神迹好让他们知道他的权柄和身份，直到惨死在十字架上。

圣经所反对的不仅仅是自然神论者、不可知论者、实证主义者对神迹的不信任，更深刻的是，它还反对神迹崇拜者对神迹的信任。一方面，人对神迹的渴望是人对超越力量的探索和对自身软弱性的发现，但另一方面，也讽刺性地揭示出人对超越者的探索、关怀和信任不仅仍然被困囿于这个物质的、感观的、经验的世界，而且怀有短暂的目的。耶稣极力避免通过神迹将他带到某种胜利主义中，他相信自由不取决于震惊和恐惧，也不取决于权柄，而取决于爱和善，由此他的自由理想与通过权柄——包括一切社会斗争和政治较量——而获得自由的历史——包括基督教历史——之间形成了深刻的对峙。

马太福音4: 3: “那试探人的近前来, 对他说: ‘你若是上帝的儿子, 可以吩咐这些石头变成食物。’”

第一节 什么是“神迹”

1. 关于“神迹”的争论

在各种宗教故事中都有数不胜数的神迹奇事, 犹太教中摩西的杖能变为蛇, 基督教中耶稣能在水面行走, 伊斯兰教中穆罕默德能移山, 印度教的尊者声称能在空中飘浮, 诸如此类的例子不胜枚举。到了现代更有过之而无不及, 有些泛神论的团体声称他们每天都行神迹, 这使得情况更加复杂, 还有我们对“神迹”一字的滥用——有人称婴孩的出世为神迹, 有人考试过关也称之为神迹——也足以显示我们观念上的混乱。

概括一般宗教形态中所普遍承认的神迹, 一般包括两个方面: 一是由各宗教领域中的神或术士做的某些事情, 可以显明神秘超自然力量的存在, 而激起人的敬畏之情; 二是神迹也常常是一种“预兆”, 未来之事或神的某种旨意可以经神迹而为人所知。为了达到这两个目的, 神迹必须是一个有见证人的公众事件; 其发生不是偶然的, 而是受命发生的; 能够证明不可信之预言的真实性、或建立起在某种争执中所宣称的有效性。

圣经作为一部宗教典籍，其中充满了神迹，由创世到末世，从摩西所见的荆棘着火³²⁷到开红海³²⁸，从过约旦河³²⁹到耶利哥城倒塌³³⁰，从日头不落³³¹到但以理的狮子坑³³²，由童女怀孕生子³³³到耶稣复活³³⁴，几乎每一页都可以见到神迹奇事。对宗教信徒来说，每一桩神迹奇事都能够证实上帝的大能和上帝由此而发出的信息，但对没有宗教背景的人而言，神迹只不过是宗教中一堆奇异的神话故事罢了，在启蒙运动之后，一些宗教人士也认为神迹并不代表历史的真实事件。

尽管如此，神迹还是有它的严肃定义的——无论是相信的人也好、不相信的人也好——都曾对它提出过严肃的讨论。根据 Irvng Hexham's Concise Dictionary of Religion 的解释：“神迹都是一些不平常的事件，是上帝对人间事务的干预，用来确定属灵的权威，在大多数宗教传统中都有对神迹的描述和宣称，神迹的观念受到自然神论和启蒙哲学的强烈反对，他们认为神迹是打破自然律的事件，因此也是不可能的事件。”我们可以稍微了解一下历史上基督教对神迹的一些代表性理解、以及各种反对者的意见。阿奎那在其巨著《神学大全》第三章中对神迹下的定义是这样的：“神圣者所作的、超越了自然界所遵守的法则的事情就叫作神迹。”而斯宾诺莎认为：“没有任何违反自然律的事会在自然界

³²⁷ 参出埃及记 3: 2。

³²⁸ 参出埃及记 14。

³²⁹ 参约书亚记 3。

³³⁰ 参约书亚记 6。

³³¹ 参约书亚记 10。

³³² 参但以理书 6。

³³³ 参马太福音 1: 18—25。

³³⁴ 参马太福音 28，马可福音 16，路加福音 24，约翰福音 20。

发生，也没有任何事情会与自然律相冲突或反其道而行，因为……自然界保持它固定、不改变的秩序。”³³⁵阿奎那用的词是“超越”，而斯宾诺莎为神迹所下的定义用的是“违背”或“违反”，这反映出二者不同的态度。斯宾诺莎反对神迹，因为神迹违反自然律，而自然律是不可改变、不可违反的，因而神迹不可能存在。休谟对相信神迹的反对也是非常著名的，他的定义是：“神迹可以准确地被定义为神圣意志对自然律的违背，或是某种不可见的力量对自然律的介入。”³³⁶

斯宾诺莎的定义中有一个问题——当然，不可改变的事情是不会改变的，但是，自然律真的不可改变吗？这只能算是个假定。现代的科学已经走过了牛顿的经典物理学时代，科学家并不能够非常肯定地告诉我们什么事情必然会发生、什么事情必然不会发生。阿奎那用了“超越自然界”一词来说明神迹，表明在他看来，这种“超越”仍然可以是宇宙运转的一部分。休谟不仅同样认为神迹“违背”或“违反”了自然律，而且他提出了关于经验的证明，但是，他似乎在察验证据以前，便假设自己知道所有经验都一致地反对神迹。他如何知道在他以前和将来所有的经验都会支持他的自然主义？唯一确定的方法便是事先能知道神迹不会发生，他似乎只选择了他所喜好的证据。

神迹作为传统基督教信仰的一部分在启蒙时代后受到很大的挑战，现代神学希望解决神迹与现代人的认知之间的矛盾，布尔特曼提出了著名的“解神话

³³⁵ 参《当代神学词典》，“Anti-Miracle Theory 反神迹论”条目，台湾校园书房出版，中文版主编杨牧谷。

³³⁶ 同上。

学”（也译为“去神话化” Demythologization）。他试图将基督教教义中的核心部分从一世纪的世界观中抽离出来——因为后者并非我们今天日常生活的一部分，只会使我们感到困惑——以便使圣经可以对现代人具有意义。他所说的抽离的方法就是剥除神话的、超自然的因素——当然包括一切神迹——而保留故事中的实体精髓。他说：“人籍著科学和技术，对世界的知识和控制已进步到一个地步，没有人再有可能真正持守新约时代的世界观——事实上，几乎绝无一人……要想心口如一地背诵信条，唯一的方法便是自隐藏真理的神话故事中，将真理抽离出来。”³³⁷但是，正统基督教会不承认他的方法，担心这种剥离会摧毁基督教信仰的历史性和圣经的权威。

归根到底，对神迹的态度是因对超越者的态度而异的，如果认为上帝局限于自然界范围内、或上帝根本不存在，则当然将神迹视为秩序的破坏，而如果上帝存在，那么神迹便可能存在——如同人存在，就有人迹存在一样，如果宇宙之外还有任何存在可能导致某些奇异的事件在宇宙之内发生，那么难保它不会这么作。不过，本文的重点不在于讨论对神迹所持的自然主义观点和宗教神秘主义观点之间的纠纷，也完全没有兴趣评说哪一种是更加健全的思维方式，只是发现对神迹的态度相关于我们对自由的态度。基督教的护教学历来都致力于维护神迹的信仰，反对对神迹做自然主义、启蒙主义的处理，但是，圣经中固然有基督教对神迹的肯定态度的支持，而另一方面，耶稣对神迹的态度却没有这么简

³³⁷ 参贾斯乐，《当代护教手册》，<http://www.cclw.net/other/hujiaosouce/chapter07.html>。

单，耶稣并非一味附和人们对神迹的猎奇式的信任，在旷野的第一、二个试探就是一个明显而具有说服力的例子。从中我们可以看到，圣经所反对的不仅仅是自然神论者、不可知论者、实证主义者对神迹的不信任，更深刻的是，它还反对神迹崇拜者对神迹的信任。

2. 圣经对神迹的规定

圣经大胆地记载了许多神迹，而且把它们与其他可靠可信的历史事件记载在同一种真实的维度上，这些作者虽说生活在相当古老的年代，但他们并非把这些神迹奇事当作理所当然、并合乎逻辑的普通事件，也就是说，他们很清楚这些事情都与自然界的平常事件完全不同，并不像我们以为的那样，他们是因为幼稚和无知而接受了这些事情，这些事件对他们来说是同样荒谬的，对他们所产生的冲击和震撼并不亚于今天我们所感受到的。

圣经从来不认为神迹是一种巧合之事，巧合之事也不能算作神迹，不管它的意义有多么重大，比如说一个人错过了航班，而恰巧这趟班机坠毁了，这不能算作神迹，除非上帝在这之前超自然地干预了这个错过班机。神迹肯定是一个超自然的事件，与通常发生的事件不同，它高于自然界的法则且干预了自然界的法则，并由此显出某种特殊的、可能在普通事件中难以表明的意义。也就是说，虽然基督教认为存在着一些超正常的事件，但是他们否认所有超自然的事

件都是神迹，神迹必须是神圣者所为、必须贯彻神圣者的特别旨意、体现神圣者的超越能力。

圣经新旧约中有三个词用来表示“神迹”，本人因欠缺希伯来文的基础，无法以希伯来文举例说明，只能以希腊文和英文来阐释基督教对“神迹”的观念。

首先，*teras* 的字面意思是 wonder，中文译为“奇事”，表示的是惊异之感，事件之特异有着明显的效果、而且可以被感官所觉察。在新约中出现时常与下面所要提到的“凭据”并用，如马太福音 24: 24 “因为假基督、假先知将起来，显大神迹、大奇事……”；约翰福音 4: 48 “耶稣对他们说：‘若不看见神迹奇事，你们总是不信。’”使徒行传 6: 8 “司提反满得恩惠、能力，在民间行了大奇事和神迹。”使徒行传 14: 3 “……主藉他们的手施行神迹奇事，证明他的恩道。”³³⁸

其次，*dynamis* 的意思是 power，表示的是“力量”，中文译为“大能”、“异能”等，如马太福音 11: 20 “耶稣在诸城中行了许多异能……”；路加福音 1: 35 “……圣灵要临到你身上，至高者的能力要庇你，因此所要生的圣者必称为上帝的儿子。”哥林多前书 12: 10 “又叫一人能行异能……”。罗马书 1: 16 “……这福音本是上帝的大能……”。但这个词在圣经中的用法比较复杂，它同时还用于邪术、撒旦的力量，比如路加福音 10: 19 “……又胜过仇敌一切的能力……”，罗马书 8: 38 “……是掌权的，是有能的……”都表示恶的力

³³⁸ 还可参使徒行传 2: 19；罗马书 15: 19；贴撒罗尼迦后书 2: 9 等。

量。

办办第三个词是 *semeion*，意思是 sign，表示的是记号、凭据、印证，这个词的重要性在于它指出了神迹的目的，中文直接将之译为“神迹”，当百姓要求耶稣行一个 *semeion* 时，意思是要他给他们一个确据来相信他³³⁹，如马太福音 12：38 “当时，有几个文士和法利赛人对耶稣说：‘夫子，我们愿意你显个神迹给我们看。’” 约翰福音 2：11 “这是耶稣所行的第一件神迹，是在加利利的迦拿行的……”；约翰福音 6：2 “有许多人看见他在病人身上所行的神迹，就跟随他。” 约翰福音 11：47 “祭司长和法利赛人聚集公会，说：‘这人行好些神迹，我们怎么娱呢？’” 还有使徒所行的神迹，如使徒行传 2：43 “……使徒又行了许多神迹奇事。”³⁴⁰

由此可见，圣经中的神迹包括三个基本要素：“大能” (power)、“凭据或印证” (sign)和“奇事” (wonder)。神迹的“大能”来自超越宇宙的上帝，神迹的本质为“奇事”，看见神迹的人因为惊讶而生出敬畏，“印证”显明神迹的目的——为了要印证上帝的信息和上帝使者的身份。这种事件的意义非常，不能够在平常的自然因果中被揭示出来，因而被认为是一位超越宇宙的上帝为了某种特别的旨意在对自然界进行干预。圣经认为，因为上帝是至善的，所以神迹也会而且必须会产生或激发善，可见神迹绝对不是为了宕乐大众，它有其特定

³³⁹ 除了与“奇事”共同出现的经文以外，还可参使徒行传 8：13；使徒行传 14：3；马太福音 12：38，39 等。

³⁴⁰ 旧约当中有这些例子可作参考：表示“印证”的经文有出埃及记 3：12，4：8—9；世师记 6：17；以赛亚书 38：7；耶利米书 44：29。表示“大能”的有耶利米书 10：12；出埃及记 15：6—7；民数记 14：17；历代志上 29：12；与“印证”、“奇事”同时出现的有出埃及记 9：16 等。

的目的，而这个目的是上帝的特权，不是人的任意决定。因此，大能表明超越的能力，奇事表示的是超越的力量使自然法则有所偏离，而凭据表明了这种偏离的神圣目的。

既然圣经认为神迹必须合乎神圣的目的，所以神迹必须与上帝的圣洁、良善、公义和怜悯相称，也要对人产生益处。因此神迹不是上帝为了修补他的造物在身体上的缺陷、或是产生某种混乱而行的，神迹不是邪恶的、荒唐的、无用的、无意义的，所以它跟奇观、巧妙的骗术或魔法不同，它的效果、目的和方式都表明应该归诸于神圣者。

第三节 “神迹”在何种意义上是人的正当渴望

斯宾诺莎和休谟对神迹的批驳在当时掀起轩然大波，但是今天对现代人的认知和思维来说几乎成了常识，然而问题不在于他们所争执的是否有神迹存在这个命题，而是问题在于人们对神迹的期望，这本身是很独特的。就象陀思妥耶夫斯基曾经说过，上帝存在还是不存在并不足为奇，令人感到百思不得其解的是人为什么会有上帝存在的观念、为什么会有认为上帝非存在不可的观念。有一个有意思的情况存在，往往是不相信上帝、也不相信神迹的人在考虑上帝和神迹的问题时，会说“给我看一个神迹”。谁不想看神迹呢，谁没有经历过期待神迹

呢——且不管它是否真的存在？

帕斯卡尔也给奇迹下过一个定义，他说：“奇迹——奇迹就是超出人们所能运用于自然力量的手段之外的一种作用；非奇迹就是并不超出人们所能运用于自然力量的手段之外的一种作用。”³⁴¹既然奇迹超出了人的自然力量，那么人在什么时候期待神迹呢？无非是软弱的时候，——这当然也成了反对相信神迹的坚实理由：人在软弱、无知、无能为力之时的盼望常常是一种自欺欺人的幻想所以，相信神迹和相信神通常都是失败者的精神安慰。但是，意识到主体自身的软弱真的是低级的体验吗？哈姆雷特的延宕不就是一边意识到所担负的重担、一边又意识到自身软弱性的标记吗？谁嘲笑他的痛苦呢？他所喊出的“生还是死”的内心挣扎不是人之生存的真实处境吗？当人置身于对神迹的企盼中时，总是首先意味着领悟到自身的软弱，表明他所在的处境完全不在个人的把握之中，在绝望中他希望仍然能够挽回他的失败、得到医治、摆脱艰难。人通过盼望神迹承认了自己的有限性，而承认有限性不过是对自身的诚实而已，当他期待超越的力量时，这在宗教领域中被认为是一种正当的属灵渴望。人们期望在物质世界里直接经历超越的秩序，所以帕斯卡尔认为：“奇迹与真理都是必要的，这是由于必须既在肉体上又在灵魂上使整个一个人都信服的缘故。”³⁴²他甚至说“要很有道理地反对相信奇迹，这是不可能的。”³⁴³

不管宗教受到多少反对，它总是奇特地具有着迷人的一面，而在所有宗教

³⁴¹ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，755—904（804）937—869，P400。

³⁴² 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，746—884（806）941—880，p400。

³⁴³ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，626—473（815）893—903，p403。

中，这迷人的一面差不多都是通过奇迹呈现出来的。还是帕斯卡尔的话，他说：

“所有的信仰都是根据奇迹的。”³⁴⁴没有奇迹的宗教是不可想象的，是毫无功能的。就基督教而言，神迹对其教义有着决定性的作用。对旧约中的犹太人来说，相信神迹是相信上帝的一部分，对初期教会来说，相信神迹也被认为是基督徒名分的试金石。

神迹可以证明和确认上帝，可以指认上帝的仆人及其使命，如出埃及记第四章摩西的故事，列王记上第十八章以利亚的故事等等。正因为如此，耶稣行神迹时犹太人就把他看为先知，如约翰福音 6: 14 “众人看见耶稣所行的神迹，就说，‘这真是那要到世间来的先知！’”这里的“神迹”一词用的是 sign，神迹是一种标记和凭据³⁴⁵。因这些神迹，门徒相信他³⁴⁶，尼哥底母相信他³⁴⁷，瞎眼而治的人³⁴⁸、看见死人复活的人³⁴⁹都相信了他。耶稣的确常常用神迹来证明他真是被上帝差来的，证明他就是上帝的儿子。耶稣也愿意人们凭着他所行的神迹来指认他、跟从他。马太福音 11: 4—5 耶稣对那些对他心存疑虑的人包括施洗约翰证明自己的弥赛亚身份时，就直接提到他所行的种种神迹——“瞎子看见，聋子行走，死人复活”，约翰福音 10: 37 耶稣甚至说：“我若不行我父的事，你们就不必信我。”他宣称他所行的神迹比施洗约翰所做的见证更大，约翰福音 5: 36 “但我有比约翰更大的见证；因为父交给我要我成就的事，就是我所做的

³⁴⁴ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，627—883（808）957—874，p401。

³⁴⁵ 类似的例子还可参路加福音 7: 16。

³⁴⁶ 如约翰福音 2: 11。

³⁴⁷ 约翰福音 3: 2。

³⁴⁸ 约翰福音第九章。

³⁴⁹ 约翰福音第十一章。

事，这便见证我是父所差来的。”他还强烈责备那些不信的人，约翰福音 15：24 “我若没有在他们中间行过别人未曾行的事，他们就没有罪……”，耶稣还鼓励信徒也广行神迹、把信徒行神迹作为真信心的标记。马可福音 16：17—18 “信的人必有神迹跟随着他们，就是奉我的名赶鬼；说方言；手能拿蛇；若喝了什么奖物，也必不受害；手按病人，病人就比好了。”使徒们也大量记载神迹奇事，把它作为对基督神性的确认和早期教会圣灵同在的保证，使徒保罗也用神迹来表明他自己确有使徒的名分，哥林多后书 12：12 “我在你们中间，用百般的忍耐，藉着神迹、奇事、异能显出使徒的凭据来。”

宗教中的神迹不是任意而行的，在基督教中，神迹绝不能只服从于次要的目的。神迹中既有属灵目的的，也有属世目的的，后者从属于前者，它们往往是信心或德性的赏寡，如照顾先知以利亚的撒勒法的穷窑妇家中一无所缺³⁵⁰、被巴比伦王尼布甲尼撒扔进火冥中的三个犹太人蒙恩得救³⁵¹、以及但以理脱离狮子的口³⁵²，彼得从监狱中得释放³⁵³，保罗免于海难和奖蛇³⁵⁴等等。

既然圣经如此鼓励神迹、鼓励人相信神迹，那么为什么耶稣在旷野要拒绝行神迹呢？神迹在何种意义上对人构成诱惑呢？

第参节 “神迹” 在何种意义上是人虚假的属灵愿望

³⁵⁰ 参列王记上第 17 章。

³⁵¹ 参但以理书第 3 章。

³⁵² 参但以理书第 5 章。

³⁵³ 参使徒行传第 7 章。

³⁵⁴ 参使徒行传第 27 章。

神迹不是苦思冥想、克己修行、灵魂出窍、神人合一的神秘诡异的属灵经历而是人直接在物质世界里对超自然力量的经历，有时间、空间的处境和肉体的感受以及实际的果效。根据天主教百科全书，神迹不仅仅是带来惊奇的不寻常事件而且是直接诉诸于感官的——比如看见、听见、感受等等³⁵⁵。也可以说，因为它必然作用于物质世界和身体，因而对奇迹的盼望就可能意味着短暂的目的，这与宗教中引导的终极关怀就产生了冲突。这就是神迹最终不可能代替对终极的关怀的根本原因。固然，没有神迹的宗教是不可想象的，因为它是宗教的基础之一但不是全部基础和条件，帕斯卡尔在论到宗教的基础时说：“有两种基础，一种是内心的，一种是外表的：神恩、奇迹，两者都是超自然的。”³⁵⁶然而，并不是后者带来前者，而是前者带来后者，奇迹能够印证神恩，但也可能因着神迹的瞬间和轰动的效应以及问题的短暂解决而掩盖了神恩。

因此，对相信神迹的更为深刻的反驳不在斯宾诺莎或休谟那里，而是在上帝自己那里。总的来说，斯宾诺莎和休谟的论据是神迹在自然界中是一种荒谬绝伦的事情，因而是不可信的，而圣经所表明的是，上帝一方面斥责人对他的全能的蔑视，另一方面却恰恰因着神迹的即刻有效性而禁止它成为人们心灵的追逐。帕斯卡尔作为基督教的思想家曾为神迹深深地辩护，他说：“宗教的基础。那就是奇迹。那么，怎么样呢？难道上帝说过要反对奇迹，要反对人们对他所怀

³⁵⁵ 参 *The Catholic Encyclopedia*, Classic 1914 edition, Window Max Unix, 条目 Miracle。

³⁵⁶ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，745—470（805）932—849，P400。

有的信仰的基础么？”³⁵⁷但同时，思想家的深邃也使他看到，“虽然他（耶稣）证明了他以奇迹赦免罪恶”，然而，“耶稣基督说，你不应该喜欢你的奇迹，而是应该喜欢你的名字是写在天上的。”³⁵⁸在圣经中后者代表着对末世、对救赎的盼望，因而是对终极真理的坚持。

因此，我们可以发现，一方面，人对神迹的渴望是人对超越力量的探索和对自身软弱性的发现，但另一方面，也讽刺性地揭示出人对超越者的探索、关怀和信任仍然被困囿于这个物质的、感观的、经验的世界，人在神迹中所表现出来的对超越者的信仰不过是对于自己的感观的信任——我看见了才信，听见了才信，吃饱了才信，痊愈了才信。而圣经认为，信仰总是指向未来的或尚不可知的事物，信仰的最终条件不是“所见所闻”，圣经为“信心”下了一个非常著名的定义，新约希伯来书的作者说“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据”³⁵⁹。根据这个定义，我们可以推测，在基督教中，信心是关于末世和创世的前者代表“所望”、后者代表“未见”。

所以，实际上神迹崇拜根本上不是对超越者的信仰，而是恰好相反，可以归入经验主义或怀疑论者的门派。不仅仅是反对神迹的人是怀疑论者，神迹崇拜者更是怀疑论者，因为他们只相信看得见的东西。不相信神迹而不相信上帝的人与相信神迹而相信上帝的人，离上帝的距离大概都是同样遥远，后者甚至可能

³⁵⁷ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，627—883（808）957—874，p409。

³⁵⁸ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，627—883（808）957—874，p401。

³⁵⁹ 希伯来书 11：1。

更为严重，因为信奉神迹和偶像崇拜在某种意义上说是十分类似的，这种倾向的人永远囿于摸得到、见得着、或是在任何方面有所局限的东西。

圣经禁止人把相信上帝等同于相信神迹。在圣经中，上帝排斥神迹有两种情况，一种是他警告人们对于超自然的事件不可都信，因为邪恶的势力在根本上对人来说也是一种超越的力量，同样能够作用于自然界而发生奇异之事，但人心却不可依赖它。旧约和新约都有这种警戒，比如旧约申命记中上帝对以色列民说：“你们中间若有先知或是做梦的起来，向你显个神迹奇事，对你说‘我们去随从你素来所不认识的别神，事奉它吧。’它所显的神迹奇事虽有应验，你也不可听那先知或是那做梦之人的话；因为这是耶和华——你们的上帝试验你们，要知道你们是尽心尽性爱耶和华——你们的上帝不是。”³⁶⁰新约马可福音中耶稣对门徒说：“因为假基督、假先知将要起来，显神迹奇事，倘若能行，就把选民迷惑了。你们要谨慎。”³⁶¹在这种情况下，神迹只会混乱人心，而不能“印证”上帝，因此问题不在于是否有神迹，而在于对神迹的分辨力。第二种情况是上帝禁止人对他的了解和所求仅限于神迹，或者说，禁止人把对神迹的关心等同于对终极真理的关心。神能行神迹，但神不等同于神迹。圣经中，上帝之品行的最终启示不是通过神迹启示的，而是通过话语。在新约圣经中，耶稣讲到财主和拉撒路的故事，天天设华宴乐的财主死后到了阴间受痛苦，他看见生前在他家门口讨饭的、浑身生疮的拉撒路死后却躺在亚伯拉罕的怀里得享永生，财主请

³⁶⁰ 申命记 13：1—3。

³⁶¹ 马可福音 13：22。

求亚伯拉罕将拉撒路差回到人间，去向他的弟兄作见证，好叫他们今生为善，免得死后到阴间受苦。亚伯拉罕的回答意味深长，代表了圣经认为话语和律法优越于神迹的看法，路加福音记载这个故事的结尾是这样的：“亚伯拉罕说：‘他们有摩西和先知的話可以听从。’他说：‘我主亚伯拉罕哪，不是的，若有一个从死里复活的，到他们那里去的，他们必要悔改。’”³⁶²这里的问题不在于神迹的功效，而在于人是否听劝、遵守上帝的话语。因此圣经中明确指出，耶稣不被相信不是因为神迹行得不够多，而是人们太过于相信神迹了，以至于不相信他，或者说，人们大大惊奇于那些夸张的令人难以置信的事件，却就是不相信他的朴素平凡的话里有着永恒的真理。约翰福音说：“他虽然在他们面前行了许多神迹，他们还是不信他。”³⁶³整本圣经都坚持，上帝的话具有比神迹更大的权威。

上帝反对神迹的这两种情况都不是因为神迹是无能为力的，恰好是因为神迹具有强大的力量，以至于在人的眼里它可能掩盖上帝本身，如帕斯卡尔所说：“奇迹具有那么大的力量，乃至上帝也必须警告人们说，绝不可想到奇迹就违背上帝。”³⁶⁴因为依靠神迹而产生信仰的人，当神迹不再显现或是已经满足了人的短暂目的之后，其信仰也就跟着丧失了。

行神迹对人产生诱惑，还因为它可以满足行神迹者的虚荣心和自我荣誉感，

³⁶² 路加福音 16：19—31。

³⁶³ 约翰福音 12：37。

³⁶⁴ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1997，764，LI—902（850）873—，p427。

夏娃在伊甸园中所遭遇的试探也同样包含优越、自我荣耀和大能——“能够与上帝一样”，而圣经认为人若忽视上帝而期待获得这些成就就会犯罪。神迹满足人还不仅仅是它可以神奇地、不费吹灰之力就能够达成即刻的目的——求神迹者从来没有长远的目的，而且它还能满足人的本性之中喜欢夸张、反复不定、异想天开的嗜好，人往往不喜欢平凡而纯朴的事物、而醉心于神奇夸饰的东西。因此，耶稣常常为了证明他所传讲的信息之真实性和上帝对人的怜悯而用神迹作为证据，但圣经中的神迹从来没有为了个人的声誉、利润或权柄等目的而行，哪怕是耶稣本人也不能够这样做。

有意思的是，圣经当中所记载的神迹往往不是人所期待的那种方式，比如开红海、耶稣复活等，而人向上帝求神迹时却常常失望，比如以色列屡次遭受异族入侵、亡家亡国之时，上帝都令人吃惊地将他的选民交给了敌人，甚至不可想像的是，上帝竟然允许约柜、圣殿这样的圣物遭致劫难，使以色列民的信心和自尊大受重创，甚至上帝的名也在万邦中成为笑柄。这表明圣经中的神迹与人的意志并不相同。神迹的记载也不是散乱的，它们在圣经历史上集中于三个时期：有先知领导的以色列建国时期、耶稣时期和早期教会时期，这些神迹都有特定的目的，或是拯救困厄以显明上帝的爱，或是把权柄赋予传讲信息的人，使他能够证实其信仰等等，这些神迹从来没有表现得好像是被人操纵、或是拿来娱乐人的东西。

而更重要的是，神迹虽然常常被用来证实超越者的权能、而使人产生不得

不相信的信仰，但是这种臣服的信仰却往往是建立在瞬间所感到的震惊和恐惧之上的，而这种情绪就是奴役的标记。当耶稣身在旷野时，如果他同意了撒旦的建议，他可能立刻就会赢得人们对他的战战兢兢的顺服，但那不过是奴隶对暴君的臣服，耶稣期待的是自由和爱，是自由的信仰和跟随，他明白，这时候行神迹所给他带来的拥戴不过是奴隶的拥戴。

第四节 耶稣所拒绝的“神迹”诱惑

一

在通常情况下，一个有能力的人容易受诱惑去行神迹，一个没有能力的人容易受诱惑去看神迹，而耶稣因为他具有的神人二性的特殊身份使他在这两方面同时受到诱惑。撒旦说“你若是上帝的儿子，就把这些石头变成面包。”耶稣此时正处于正常人的饥饿当中，在这个饥饿中他的身心感到极为疲惫和软弱。他会想什么呢？他会质疑他自己的身份，“我是上帝的儿子吗？那我为什么会挨饿？我是马利亚和约瑟的儿子，他们从未让我挨饿，即使是童年在埃及逃难的时候。”所以他希望上帝为他行这个神迹，好让他从这个困境中脱离，并且作为他的身份的确实凭据。在这个诱惑中，他代表着以色列人，因为以色列民出埃及后在旷野漂泊四十年当中，常常要上帝为他们显个神迹，好叫他们可以相信。

同时，耶稣作为弥赛亚受着试探，撒旦直接说出了他的身份，“诱惑者暗

示儿子的身份必然包含了行神迹的能力”，³⁶⁵根据 J. S. Kloppenborg 的释经，“贯串马太福音 4：1—11 和路加福音 4：1—13 的是这样一个假定，即耶稣能够行任何他愿意行的神迹。”³⁶⁶既然如此，他就被诱惑着必须做点什么——尤其是在这种困顿的处境当中——来解决饥饿和为王的问题。在圣经中，耶稣常常自愿广施神迹，比如治病、赶鬼、让死人复活，而且还坚持在安息日——犹太人不可做工的日子行神迹，使自己备受诘难，并且他还严厉地斥责不信神迹的人，但是，他也常常有意识地拒绝神迹，根据圣经，他被要求而拒绝为之的神迹往往是食物和自救，而这恰好是最有利于他、最能证明他的特殊身份、最能赢得人心的两个方面。这似乎给人一种印象，他渴望为人所认识、被人尊崇，但同时他又十分谨慎地避免陷入某种不恰当的胜利主义当中。

耶稣在旷野的三个诱惑中，有两个是与神迹相关的，我们不妨看看另一个更为直接的神迹试探：

魔鬼就带他进了圣城，叫他站在殿顶上，对他说：“你若是上帝的儿子，可以跳下去，因为经上记着说：‘主要为你吩咐他的使者用手托着你，免得你的脚碰在石头上。’”耶稣对他说：“经上又记着说‘不可试探主——你的上帝。’”³⁶⁷

在这两个试探中有一个共同点，就是诱惑他利用自己是上帝的爱子的身份，

³⁶⁵ 参见 W. C. Allen, *The Gospel according to S. Matthew*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1907, p31.

³⁶⁶ 参见 J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, p253

³⁶⁷ 马太福音 4：5—7。

使他期望在一切困顿、匮乏、危险中都有上帝的特殊保护，使他可以脱离普通人所经常遭遇的命运。这里可以对比在旧约历史中的以色列人，他们因为意识到自己是上帝的选民，就常常期待他保护他们脱离一切伤害和危难，他们有时候简直象是宠坏了的孩子，把上帝的爱和庇护看为理所当然，而并不以为自己必须承担选民的责任，他们这种对神迹的盼望最终是虚妄的。而对耶稣来说，还有一个压力在他身上，使他想要他的跟从者也同样拥有安全和饱足的处境，为了这个目的，他必须行一个神迹，——或者只是为了炫耀而行神迹，或者只是为了达到在人心中产生某种令人目眩神迷的效果，或者为了使人晓得他具有与常人不同的异能而对他阿谀奉承直至称王，这样的诱惑不止是在旷野出现过，而且贯穿着他的整个公众生活。但耶稣拒绝了这一诱惑，即滥用天父特别的拣选，以使自己免遭生活中普遍的危险和患难，并使自己的门徒也完全脱离一切伤害、苦楚，使他自己和追随者们免受十字架之苦，他常常遭遇这个诱惑，有时甚至是来自他最亲近的人³⁶⁸，这使他深感痛苦。

耶稣广施神迹来向人显明上帝的怜悯与权能，但是他拒绝把施神迹作为其使命的核心，拒绝把行神迹作为他胜利的顶点和人们称信救赎主的手段。耶稣公开拒绝行神迹有许多例子，比如，在他行了用五饼二鱼喂饱伍千人的神迹之后——注意这个事件既包括了食物又包括了神迹，对大众来说真是一件完美的事情，与他在旷野遭遇的“石头变饼”的诱惑如出一辙。圣经记载，在“五饼二

³⁶⁸ 参马太福音 16：21—23，马可福音 8：31—33。彼得曾极力劝说他不要上十字架。

鱼”事件之后，跟随耶稣的队伍空前壮大，神迹激起了群众极大的热情，他们激动不已，转而竟——生怕他不作——“逼他作王”³⁶⁹，面对蜂拥而至的百姓，耶稣丝毫没有政客得着选票的兴奋感，相反，他说：“我实实在在地告诉你们，你们找我，并不是因见了神迹，而是因吃饼得饱。”³⁷⁰这不仅给他们当头泼了一盆冷水，而且深深地刺伤了他们的自尊心，随后他教导他们：“不要为那必坏的食物劳力，要为那存到用生的食物劳力……”³⁷¹。耶稣不允许他们为了短暂而世俗的目的来相信神迹、来跟从他。圣经随即记载，“从此，他们徒中多有退去的，不再和他同行。”³⁷²是他伤了他们的心，是他亲自赶走了本来要追随他的人，他拒绝把行神迹和靠神迹而获得的人心看做是上帝和他自己的胜利。

关于神迹崇拜的问题，陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中有专章描述相对于那个震撼人心的“宗教大法官”的故事来说，这个情节也许不算太扣人心弦，但也仍然是非常精彩的篇章，它活灵活现地、极富讽刺意味地描绘了人们对神迹的肤浅理解和轻率盼望。在《腐臭的气味》一章中，陀思妥耶夫斯基写到修道院里德高望重、人人敬仰的佐西马长老去世了，由于他活着的时候就被看为是伟大的圣徒，人们相信在他死后将有神迹出现，所以许多人扶老携幼前来围观这位苦行修士的遗体。按照人们的理解，这位圣徒的遗体肯定不会发臭，而且还可能发出馨香之气——这将是一个“神圣的神迹”，能够证明长老一生卓越的品性、证明上帝的在场。然而，所有的期盼最后都落空了，佐西马长老的尸体

³⁶⁹ 参约翰福音 6: 15。

³⁷⁰ 约翰福音 6: 26。

³⁷¹ 约翰福音 6: 27。

³⁷² 约翰福音 6: 66。

不但没有发出香味，而且比普通人的尸体还腐烂得更快，信徒们非常失望，修士们十分震惊，长老的敌人开始攻击他不是个圣人，显然这恶臭就是他道德污秽的印证，人们感到非常困惑。就连书中的理想人物阿辽沙——佐西玛长老的学生，一个情操高尚、聪慧有为的年轻修士——也感到极为迷茫和痛苦，他不明白为什么上帝会允许这样羞辱的事情发生，为什么让这样一个好人落到如此声名狼藉的下场³⁷³。因为尸体腐烂，佐西玛长老就受到了讥笑和恶意的嘲弄。如果没有出现神迹，人们要么怀疑佐西玛长老的品格，要么怀疑上帝的品格。陀思妥耶夫斯基为什么要这样写？他既然不是站在反宗教的立场上，那么这样安排情节显然是出于反对神迹考虑的。他认为神迹无疑能够成为一种诱惑，他写佐西玛长老的尸体提前腐烂，就是他不原意迁就这种诱惑，或者说，陀思妥耶夫斯基洞察到了上帝不愿意迁就这种诱惑，陀思妥耶夫斯基与上帝一起对神迹崇拜给予了辛辣的嘲讽。

二

从圣经中可以看到，耶稣关于神迹做了两件事情，首先是用神迹撤销不信神迹的怀疑论者，然而再用拒绝神迹来剔除神迹崇拜的怀疑论者，就旷野试探而言，他做的是后者。首先，他拒绝将神迹与食物——这种短暂的目的等同起来，其次，他拒绝将终极真理与神迹——这种有限的感官经验等同起来，神不等于

³⁷³ 参陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》第三部第一卷，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，1996。

神迹；再者，他拒绝哗众取宠地获得人心。行神迹完全可以象一场表演，既满足人的临时需要，又可以宥乐众人，耶稣如果当场行出“石头变饼”的神迹，那将是一场史无前例的大轰动，但是轰动事件从长远来说都是没有前途的，这只能是一个感情用事的人用来吸引另一个感情用事的人的手段，这种诱惑特别是对那些轻率急躁、急功近利的人是很难克服的，通过表演一个魔术、一个特技就可以获得名声、征服世界、显明自己就是弥赛亚，而无需上加略山的十字架，神迹可以引发百姓的激情，没有比神迹更能煽情的了，但是耶稣拒绝做一个面包师、也拒绝做一个魔术师；最后，耶稣拒绝利用行神迹的权能来迫使人产生敬畏产生建立在恐惧之上的臣服，耶稣作为弥赛亚的确愿意人相信他、追随他、服从他，但是他十分清楚，人在神迹之下所感到的常常是对不理解的超越力量的震惊和害怕，那瞬间的战惊带来的敬畏是对暴君的听命，这是奴役的标记。黑格尔在其宗教哲学里认为，奇迹作为现象之自然联系的断裂，是对人的精神的暴力，或许应该这样说，当奇迹作为对超自然力量的崇拜的唯一条件时，是对人的精神的更大暴力，而耶稣拒绝从吓晕了的心灵中赢得敬拜，他期望唤起的是自由和爱，他拒绝奴隶式的拥戴。

在圣经中，耶稣最后被早期的基督教信徒认信为弥赛亚，或者说耶稣最后证明他自己是弥赛亚，并不是因为他行了神迹、他表现出的非凡的大能，而是因为他的软弱和顺服，他完全顺从了上帝，他放弃了他行神迹的权力和能力，他没有向以色列民那样、期待在任何情况下都强夺上帝的庇护，也没有将神迹的成

功作为救赎的胜利。根据路加福音 11: 29—32³⁷⁴耶稣对众人的斥责，众人对神迹的要求表明了他们对上帝的了解和忠诚都不是完全的。求神迹反而是没有信心的重要表征。耶稣提到旧约先知约拿的神迹来表示自己所要遭受的十字架，这就是上帝要显的神迹——上帝的软弱和苦难。上帝的神迹不是特技表演，而是必须能够完全表明他自己。

但与此相反，撒旦的神学就是要求迅速而轰动的结果，邪恶的能量往往是快而感觉好，在撒旦的神学里没有等候、忍耐和盼望，根据撒旦，忍耐、等候之类的态度甚至意味着人格尊严的丧失，上帝的儿子应该迅速而有效地使这个世界成为幸福的世界，上帝的儿子应该在瞬间成就自己为救赎主，不要采用困难的娱法。但是耶稣坚持，他和他的神迹的目的就是启示上帝，显出他的荣耀，动机是怜悯，不是为了让人们对全能的力量感到可畏，而是要显出上帝对罪恶而苦难的人类的同情。圣经里的神迹所表达的都不是孤立和短暂的同情，而是显出救主的帮助是深刻而持久的，耶稣的神迹也都是适度的，表明了他对灵魂的关切。卢梭曾在一封致友人的信中提到：“耶稣的神迹从来不是浮夸虚饰、为了表演而做的，而是非常率真的，就像他说话、他的生活和所有的行为一样。”³⁷⁵他从来不是为了表示自己是一个能行神迹的人，不是为了显示自己在能力上、在道德上高于普通人。

³⁷⁴ 路加福音 11: 29—32 “当众人聚集的时候，耶稣开讲说：‘这世代是一个邪恶的世代。他们求看神迹，除了约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。约拿怎样为尼尼微人成了神迹，人子也要照样为这世代的人成了神迹。……当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪，因为尼尼微人听了约拿所传的就悔改了。看哪，在这里有一个人比约拿更大。’”

³⁷⁵ 参《天主教百科大辞典》，*Catholic Encyclopedia*, Classic 1914 edition, Miracle 条目。

然而，人能够理解上帝对神迹崇拜的抗议吗？我们回到陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》，大法官还在驳斥耶稣，他质问耶稣说：

“人类的天性真的能够拒绝神迹，并且在生命的紧要关头，面对最可怕、最根本、最痛苦的心灵问题，只靠心灵的自由就能解决这些问题吗？你知道你的功绩将彪炳史册，流芳百世。你希望人们只要效法你，就能永远与上帝同在，再也不需要奇迹了。但是你不知道，人一旦抛弃了神迹，同时就抛弃了上帝。因为人寻找的与其说是上帝不如说是奇迹。人不能离开奇迹而存在，所以他会给自己制造种种新的奇迹，自己给自己制造奇迹，去崇拜神汉的奇迹，去崇拜巫婆的妖术，尽管他自己也曾当过一百次的叛徒、邪教徒和无神派。”³⁷⁶

的确，人不能离开奇迹而存在，人也从来没有离开过，如果没有超越的神迹，人类就自己制造神迹，在古代，神迹可能是各种各样的魔法和巫术，在现代，是令发明者也感到惊异的科学。耶稣拒绝了神迹，于是人们也就拒绝了他。

按照大法官的说法，耶稣在旷野失去了一次用神迹来俘虏人心的机会，但机会实际上唾手可得，因为他的一生中充满了这个诱惑的无数机会，人们反复要求他行神迹，直至他被挂在十字架上，人们在十字架下喊着说：“你若是基督，可以救自己吧。”³⁷⁷ “他是以色列的王，现在可以从十字架上下来，我们就

³⁷⁶ 陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，1996，p311。

³⁷⁷ 路加福音 23：35。

信他。”³⁷⁸宗教大法官这样评价：

**“你没有从十字架上走下来，你没有走下来的原因还是因为你
不想用奇迹征服人，你渴望自由的信仰，而不是奇迹的信仰，你渴
望的是自由的爱，而不是奴隶面对将他吓得永远胆战心惊的强权而
表现出来的那种奴隶式的狂喜。在这方面你也过高估计了人，虽然人
生来具有叛逆的天性，但他们毕竟是奴隶。……你使哪一个人达到了
你的高度？我敢发誓，人比你想象的更加软弱更加卑贱！你能做到
的他能做到吗？能做到吗？你这样抬举他，实际上不再对他表示同
情了，因为对他提出了过高的要求。……假如对他少一点尊重，对他
的要求低一些，这样反倒离爱近一些，因为他的负担也会轻一
些。”³⁷⁹**

多么深刻的对人性的洞察！

的确，如大法官所说，耶稣对人的要求实在太高了，那是因为他对人性的
高度有着超乎寻常的理解，他认为人应当是自由的，这不仅仅是人的权力，也
是人的义务，他必须成为自由的，这不是要求，而是他的本质。信仰宁肯成为一
种重负，也不能成为一种奴役，因为如果信仰的力量仅仅依赖于神迹，那就是
奴役。以色列民在旷野曾经对上帝绝望，因为一个神迹也没有，但耶稣坚持，即

³⁷⁸ 马太福音 27：42。

³⁷⁹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p311。

使没有神迹，信心仍是要持守，上帝说“不”和上帝说“是”在经历上帝方面是一样的，同样，上帝行神迹和上帝拒绝行神迹在了解上帝、相信上帝方面是同样有效的。神迹能够分散人对真理和良善的关怀，神迹崇拜的人也不懂得等候上帝，而只是将注意力放在能力和权威上，而上帝的话是比神迹更大的权威，真正的自由和信仰是遵行上帝的旨意，而不是俯伏于神迹之下。耶稣在十字架上重复了这个诱惑，他再一次拒绝了，他死了，没有任何可见的神迹。

因为，信仰并非诉诸于震惊、恐惧和贿赂，而是爱。

第五节 自由不依赖于权柄，而是善

一

撒旦诱惑耶稣通过神迹来攫取人心，证明自己是弥赛亚，并且通过神迹来轰动地完成上帝的救赎，这在根本上是诉诸于神迹的“大能”，也就是说，如果耶稣接受这个方法，就表明他承认，其一，在这个世界上要成就大事，必须依赖于权能，其二，自由的基础也是权能。人若拥有足够的力量，他将获得自由赢得人心、征服世界。神迹就是权力的最极端的形式。撒旦说“你若是上帝的儿子”，这就是竭力想让他落入证明自己权柄的虚荣之中，实际上，耶稣在旷野所遭遇的三个诱惑都贯穿着关于权柄的诱惑。Marcian Strange 对这三个诱惑的研究有一个结论：“试探的阴险之处在于怎样和谁结合为一体。权力和人是主题。

权力会使人毁灭、堕落、膨胀、歪曲、消散或使人失去活力。诱惑者的计谋就是让耶稣在他将要工作的方式中忘记他是谁。现在越来越广泛地认识到每一个试探都指向权力，第一个指向经济权柄，第二个是政治军事权柄，第三个是宗教权柄。”³⁸⁰到底是不是上帝的儿子，对你自己和对百姓，这都需要即刻的、物质的感观的检验，而最有效的印证就是显出“权柄”来，他的大能将使人信任他，他的大能将保障他的伟大事业的成功。所以，耶稣不仅能用权柄满足自己的一时之需，而且还能满足似乎更长远、更普遍的利益，就是人能够在耶稣权能的庇护下实现自由和救赎。因此，撒旦诱惑耶稣把上帝儿子的身份直接地理解为权力的力量。

是的，如果耶稣用神迹显出他的权柄，那么他就能赢得整个世界，那么他会怎样考虑呢？如果我赢得了世界的权力，那么我想怎样叫百姓遵从律法的都可以，不是吗，我可以以皇帝的名义再次颁布律法，而且可以制定更加严厉的措施来保障律法的实施，这岂不是更好吗？只要人们遵行律法，上帝的国不就实现了吗？当王的最好方式不就是用权力吗？联合世界、使世界实现统一秩序的最好战略难道不就是使用权力吗？

在第三章提到，耶稣身上有一个压力、或者说是紧迫的任务，就是如果他想要当王，想要向他的百姓显出权能的最佳方式就是必须胜过罗马，而罗马则是以力量著称的。我们已经讨论过，公元前后的以色列民所期待的王、上帝的使

³⁸⁰ 参 Marcian Strange, *Holy Scripture temptation*, O.S.B., Worship, March 1962, Vol. XXXVI: IV p227-234。

者和弥赛亚是非常民族主义和政治主义的，耶稣常常宣称他就是王、就是来建立大卫国的王，因此他的人民有理由给他这个负担，就是去做政治军事的弥赛亚，重建以色列国，在这个民族的历史上，许多伟大的宗教领袖不是同时也是伟大的政治军事领袖吗？摩西领导的出埃及不就是为了政治独立而进行的吗？摩西的权杖不是使他们脱离了埃及的奴役吗？到了耶稣时代，压迫者不再是埃及或巴比伦而是罗马了，四福音书记载了耶稣的同时代人如何期望他为自由而战，的确，耶稣本来是可以成为这种领袖的。

在圣经中，耶稣被要求但他拒绝行的神迹主要是食物和自救，根据 Jeffrey B. Gibson 在 *The Temptation of Jesus in Early Christianity* 中的理解，这些神迹都有一个共同之处，就是“解放”——通过征服而不是受难，将以色列民从别国的压迫中解救出来。然而，马可福音中 8: 11–13³⁸¹ 耶稣拒绝行神迹的原因似乎是，行神迹将会使他卷入某种胜利主义、专制霸道，他的回答提到先知约拿的故事，正是约拿想要一个证据，而且他不愿意上帝施怜悯给当受审判的尼尼微人³⁸²。由此，耶稣所受的诱惑也是去惩罚选民的敌人³⁸³，这当然就是罗马了。但是，令人不解的是，每次他们想要立他为王时，他就离开了。犹太人最后杀死耶稣并非因为他曾宣称自己是王、要建立大卫的国，而是因为他如此宣称却又拒绝那样做，他拒绝变石头为饼，拒绝揭竿而起，拒绝将他的神能应用在与罗马的

³⁸¹ 马可福音 8: 11–13 “法利赛人出来盘问耶稣，求他从天上显个神迹给他们看，想要试探他。耶稣心里深深地叹息，说：‘这世代为什么求神迹呢？我实在告诉你们，没有神迹给这世代看。’他就离开他们，又上船往海那边去了。”

³⁸² 参《旧约·约拿书》。

³⁸³ Cf. Jeffrey B. Gibson, *The Temptation of Jesus in Early Christianity*, Chapter 5: The “sign” demand temptation according to Mark, Sheffield Academic Press 1995.

斗争中，他甚至拒绝从十字架上下来！实际上，以色列民并不需要救主，他们只需要一个国王。他们杀死耶稣不是因为他宣称自己是上帝的儿子，而是他既然如此宣布却还坚持他的软弱。耶稣放弃了他的特殊身份所带给他的特殊权能，他拒绝使用他的权能来满足他自己，——包括饥饿、骄傲和为王的愿望，也拒绝用权能来达到拯救世界的目的。一个小市民尚且贪恋权势成全自己，那对一个图谋大事的人来说，这权力的诱惑又是何等大呢？

二

基督教在耶稣身上呈现出一种难以了解的观念，上帝不仅曾经进入过这个世界，而且他还在历史现实中放弃了他的权力，他拒绝用权能来证明他自己——而他自己本来就等同于这个权能。耶稣曾经身处非常复杂的环境中，正象我们在第一章所看到的，他周围有罗马人、大祭司、法利赛人、撒督该人、奋锐党人等等各种势力。耶稣若要以权能为手段，就很容易在与任何一种势力的较量中取胜，或者说，他是很容易振臂一挥而为王的，但是，在当时各种势力相斗争、竞争的状态下，他却放弃了使用权能，放弃了以权力骄人。因为——基督教给出这么一个理由——如果不是这样，就不能表明他的爱。他一旦争取世界的权力，就必然陷入这世界的利害冲突中。作为个人，他很难抵抗权力的诱惑，何况他是一个心怀大志的人呢？在这个世界上，任何图谋大事的人比安于小市民生活的人在能力上受到的试探要大得多，大事的成就往往必须借助权能。因此撒旦在其中

这样诱惑耶稣：你不是想建立上帝的国吗，只要你当了王，就可以按照你的意思贯彻上帝的律法，你可以把每一天都定为逾越节，每一天都大庆或者斋戒，老百姓不就是这样顺从世上的君王的吗？当王对你来说比对别人简单得多，你可以变石头为饼，以神迹的方式生出生活的材料，他们就会前呼后应地追随你，谁能有这样的能力呢？你会赢得所有的选票，你会胜过法利赛人、撒都该人、胜过希律、彼拉多，甚至罗马皇帝，你不是想要上帝的国降临吗，只要你做了王，上帝想做什么不就可以顺理成章地做成了吗，岂不就是上帝之国的实现吗？你必须显出你的能力、权柄以获得权力，一个人的理想越大，不是越需要在更高的权力上来实现吗？而神迹的“大能”就能使你胜过所有的竞争对手而达到权柄的顶峰。

耶稣拒绝了。弥赛亚王国不能掩盖在世界的王国下实现，也不可能实现，因为它们本来就是对立的。如果一个人想要带某种秩序到世界上来，他不是被迫要使用撒旦的方法吗？但是，上帝的国可以通过世界的权力来实现，难道这不是某种幼稚的乐观主义吗？耶稣没有接受这个建议，没有用高于世人的权能从这个世界获得统治权，也没有通过实施恐惧和暴力来实现他的梦想。耶稣对这个问题的最直接的回答是在上十字架前受审时与彼拉多的谈话，彼拉多问：“你是犹太人的王吗？”耶稣回答说：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。”³⁸⁴耶

³⁸⁴ 约翰福音 18：33，36。“我的国不属这世界”按英文本亦可翻作“我的国不从这世界来”。

稣如此否定了这个世界所有的权力、所有的国，否认了这条道路可以达到上帝的救赎，因此他被弃绝了。他的死是当时犹太境内所有的权力势力、且是互相矛盾冲突的权力势力全部纠结起来共同裁决的，他们兴师动众、苦心经营，杀掉了这个手无寸铁、只想以上帝的训诲来建立天国的乡巴佬。

圣经不止一次提到犹太人幻想并拥戴且强逼耶稣为王，他们希望他参与社会的斗争，他的胜利将直接代表以色列国和上帝之国的实现，他们认为上帝对弱者的关切保障了上帝对他们的许诺，耶稣以贫贱者的身份代表了犹太人，然后再以革命的形式推翻罗马的殖民统治而为王，他们概念中的弥赛亚就是带领他们恢复摩西、大卫的功绩，将以色列铸造成为列国的统治者。但是单纯激烈的社会思想中隐藏着一个危险，因为它们不知道昨天被人鄙视的穷乏之人，一旦得势凌驾于原先迫害他们的人之上，就常常会表现出与对方同样甚至更甚的骄傲和权力意志。软弱者的自义都认为一切的苦难都是统治者所带来的罪恶，正如尼采所抨击的，这种弱者的自义有时可能会有凶暴的表现，一旦历史气运转变使弱者变强时，他们的这种道德自负定会增加他们的骄傲和横暴，从而增加了历史中的腐败因素。权力本身并不是邪恶，因为上帝就是权能的最后代表，但历史中的权力因为无法避免竞争和利益，这使得权力成为了权力斗争而沾染了恶。圣经的先知们就一直保持着批判政权骄傲和不义的传统。因此，耶稣拒绝属世的权力，因为这与人的灵性解放没有必然的关系，而且相反，权力可能增加灵性的奴役，比如它的骄傲和求权意志。耶稣拒绝将上帝的权能用于世界的斗争、再

用世界斗争的胜利来成就上帝的救赎，他清楚地将这二者区分开来，他的这两句话常常被引用，“恺撒的物当归给该撒，神的物当归给神”³⁸⁵，以及“收刀入鞘吧，凡动刀的，必死在刀下。”³⁸⁶解放有着其必要的理由，但是也有着它的局限，解放只能把人从阶级、国家、特权中解放出来，而只有拯救才能从内心深处获得自由，并且，正如默茨所看到的，解放仍然蕴含着新的危机：“在现代历史的进程中，那些在普遍的人类自我解放的历史之内出现的矛盾日益明显。可以看到，革命历史中有可能蜕变而成为新的暴力与压迫的历史；解放的社会会产生新的受难史。”³⁸⁷在这个世界中，任何权力的转换都没有本质的差别。所以耶稣说，我的国不在这个世界上。

但是具有讽刺意味的是，耶稣拒绝了权力，而以信仰耶稣为基督的教会则选择了权力，耶稣选择了忍让和受难，教会却选择了凌驾于社会一切势力之上。奥古斯丁的教会学将一个强大的宗教体制和等级观念引入了世界，其中功过至今难断，有人认为它在限制国家政权方面功不可没，但是这样一个庞大的教会制度本身却有着陷入于帝国攫取权力的危险。事实证明，教会终于发展成为一个集体自私的霸权的机制，而罗马教皇也成了一个灵性上的恺撒。教皇与帝国皇帝之间的冲突显得十分讽刺，因为二者的相互指责、倾轧不过是两种政治势力的争斗，不过二者相互谩骂对方为“敌基督”，其中倒是也不乏真知灼见。别尔嘉耶夫在《谎言的矛盾》中指出，权力欲导致谎言，他认为，马基雅维利主义进入欧

³⁸⁵ 马可福音 12: 17, 路加福音 20: 25。

³⁸⁶ 约翰福音 18: 11, 马太福音 26: 52。

³⁸⁷ J.B. 默茨, 《历史与社会中的信仰》, 历代基督教学术文库, 朱雁冰译, 三联书店, 1997, p128。

洲政治之后，政治中的谎言和丑闻多了起来，因为政治攫取权力，教会也是如此，教会历史上最黑暗的时期，就是教廷权力欲膨胀的时期。

陀思妥耶夫斯基的“宗教大法官”代表有着一千多年光荣历史的教会居然向其信仰对象耶稣如此发难：“假如你接受了全世界和恺撒的紫袍，你本来可以建立起一个全世界的王国，给全世界带来安宁。”³⁸⁸于是，大法官向耶稣解释教会如何抛弃了耶稣的道路，而最终以权力来统治人和世界，而百姓又是如何在这种奴役中得到了自由和幸福，虽然引文较长，但因为它的精辟和重要性我还是愿意转引如下：

“但是羊群会重新聚拢，重新驯服的，而且再也不会分散了。那时候我们就给予他们宁静温和的幸福，只配弱者享受的幸福——而牠们生来就是这样的弱者。啊，我们最终要说服牠们不要骄傲，因为你抬举牠们，因而使牠们学会了骄傲。我们将向牠们证明，牠们是软弱的人只是一些可怜的孩子，但是孩子的幸福却比任何的幸福更甜蜜。牠们将会变得胆怯，将会战战兢兢地看着我们，紧紧地偎依在我们身边，就象小鸡偎依在母鸡身边一样。牠们将会对我们感到惊讶惧怕，并且感到骄傲。因为我们是这样强大、这样聪明，足以制服这个狂暴的十亿头羊组成的羊群。牠们见到我们发怒将会两腿发抖、浑身哆嗦，牠们的脑子不会再胡思乱想，牠们的眼睛将会象孩子和女人那样容易落泪，但是

³⁸⁸ 陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p313。

只要我们一抬手，他们很快就会高兴万分，马上破涕为笑，兴高采烈地唱起儿歌。是的，我们要强迫他们干活，但是劳动之余的空闲时间，我们会把他们的生活安排得象小孩子游戏一样，让他们背儿歌、练合唱跳天真烂漫的舞蹈。啊，我们甚至允许他们犯罪，他们软弱无能，他们会像孩子那样爱我们，因为我们允许他们干坏事。他们不会有一点秘密瞒着我们。我们要告诉他们，任何一桩经过我们同意的罪行，都可以赎回。……我们可以允许或禁止他们与妻子和情妇同房，生孩子或不生孩子，——全看他们听话不听话，——而他们将高高兴兴、心甘情愿地服从我们。压在他们良心上的种种最折磨人的秘密，一切烦恼和痛苦，他们都会向我们倾吐，而我们能使他们的一切问题迎刃而解，他们会欣然相信我们的解决方法，因为这种解决方法可以使他们摆脱极大的烦恼，摆脱目前由他们本人自行解决时产生的种种可怕痛苦。”³⁸⁹

大法官所代表的教会掠取了凯撒的王位而终于赢得了历史，这就是西方一千多年的历史发展的秘密，但是圣经中却惊人地揭发出这个胜利是一个堕落，是耶稣曾经极力要避免的诱惑。宗教大法官最后宣布他代表人类拒绝耶稣，而接受旷野里撒旦的三个建议来修正上帝的救赎，安顿人的生活，建设地上的天国。宗教大法官最后孤注一掷地说：“我能把我们的秘密向你隐瞒么？也许你是希望亲耳听到从我嘴里说出这个秘密吧？那你就听着：**我们拥护的不是你，而是**

³⁸⁹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p314。

他³⁹⁰。这就是我们的秘密！……我们从他那里接受了你愤然放弃的东西：就是当他把所有王国都指给你看时建议给你的最后的恩赐，我们从他那里接受了罗马，还有恺撒的宝剑。”³⁹¹基督教原以自傲的骄人成绩在大法官的话中露出了马脚！在耶稣死后，历史神奇地撒下了走了半道的希腊化而转向了基督教化，从此，基督教在西方有了非常深刻稳定的影响，但是，这是基督的胜利还是基督教的胜利，或者说，是上帝的胜利还是教会的胜利？罗马的基督教化到底是基督教的胜利还是罗马的胜利？别尔嘉耶夫说过：“那些不想任何上帝的国，不想任何上帝真理，而只是敬拜人间力量的人，他们具有明显的优势。基督教意识不允许追求强力、荣誉、对其他人的统治、高傲的伟大。”³⁹²但是，我们的确在历史中看到了——而且是常常看到——基督教的强力、荣誉、对其他人的统治和高傲的伟大，基督教的道路是否是基督的道路，这个疑问在“宗教大法官”最后令人骇然的告白——“我们拥护他”——里揭开了谜底，这位大法官比基督教引以为自豪的千年历史要诚实得多！

别尔嘉耶夫曾经这样批判过对强力的奴役态度：“在尼采那里，真理是由生命过程和强力意志建立的。……对强力的意志不能提供认识真理的可能性。……对统治、强力、成功、荣誉、生命享受的渴望，总是奴役，是对自己的奴性态度是对世界的奴役态度，这个世界已经成为了贪欲和淫欲的对象。权力的淫欲是奴性的本能。”³⁹³何况，从权力发展出来的关系是一种强制关系，上帝不愿与人发

³⁹⁰ 指撒旦。

³⁹¹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p313。

³⁹² 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p167。

³⁹³ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p158。

展这种关系。在上帝的国度中，其实不需要权威，不需要政治的权威，甚至不需要教会的权威，因为上帝并不诉诸于权威，而是诉诸于爱。后来教会急于建立一个王国，难道他们没有注意到，“耶稣本人是作为一个罗马公民出生在一个世界历史的处境之中的，但他却没有打算把罗马及其帝国基督教化。‘神圣罗马帝国’是一个悖论。”³⁹⁴

耶稣曾经在他的时代引起过不小的轰动，他的讲道颠覆了当时的世界观，但他却拒绝用权力来建立新的世界，他的形象似乎多少有点破坏性和无政府主义。耶稣放弃了攫取权力，反而甘心做一个软弱的人、受欺负的人、被唾弃的人。将自由、真理和拯救寄托在他身上的确显得不可思议，而圣经在他身上表明了一种信仰，就是上帝并非以强权来反对邪恶，历史的意义也不是结束在审判上，而是上帝以他的软弱、谦卑、受难和爱来挽回这个世界。但历史中的教会显然有另外的解释和选择，如果用别尔嘉耶夫的话来概括大法官的上述一席话，就是：“整个基督教的历史都知道怎样把基督的真理变成权力，前者是对世界的启示，后者是对这个世界及其利益的适应。”³⁹⁵

三

实际上我感到非常惊讶，基督教的早期教会从哪里得到这样的思想，一个软弱的、死在极为耻辱的十字架上的人竟然是上帝！尼采认为真理产生于权力意

³⁹⁴ 卡尔·洛维特，《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，历代基督教学术文库，三联书店，2002，p227。

³⁹⁵ 参 N. A. Berdyaev, *The Paradox of the Life*, 1939, translated by Fr. S. Janos, http://www.berdyaev.com/berd_lib/1939_xxx.html.

志，其实这种思想并非是从尼采才开始的。一个软弱的人不仅代表着没有力量，而且代表着愚蠢，软弱跟自由有什么关系？软弱跟救赎有什么关系？但是，基督教对此的解释是，问题不在于软弱与权能，问题在于爱与善。权能并不必然地与善发生关系。上帝的自由常常被理解为上帝是全能的，如此理解自由是认为自由依赖于力量，自由是随心所欲，但是根据基督教的上帝观，上帝的全能并不是上帝的自由，上帝有很多事情是不能做的，比如上帝不能说谎。上帝不能说谎并非上帝不自由的证据，恰好是上帝自由的证据，他能够不说谎，他的自由不仅仅依赖于权能，而且还有善。而尼布尔认为真正的良善甚至要求牺牲良善者的特权，他说：“上帝兼有权能和良善，因为他是一切权力的来源，但不是某种特定的权力，如果他在历史中变成了某种特定的权力，他就不能仍旧是良善的，历史中完全的良善只能由放弃权力体现出来，这只有当要来的弥赛亚拒绝了所有关于弥赛亚王权的观念、而成为一个‘受苦的仆人’时，才会清楚地表明出来。”³⁹⁶

耶稣没有显出众人想看的神迹，当他在十字架上时，那是他最后的机会，可以试想当兵丁以及那一群乌合之众喊着“从十字架上下来”时，如果耶稣挣脱手臂上的钉子，以全能者的姿态走下十字架，那么众人当然会如他们所说的那样争先恐后地俯伏在地，他将立刻证明自己就是上帝，但是，在大能中的上帝将是审判的上帝，权柄总是表现出它威严的、不可侵犯的一面，于是饶恕将成

³⁹⁶ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, vol.II, p22.

为不可能。但是，上帝没有在力量中显现他自己，而是在“软弱和愚拙”³⁹⁷中显示了他自己，也就是在牺牲中显现他自己，这就是基督教中与众不同的上帝观。上帝在十字架上自愿受死战胜了人为所欲为的自由，战胜了用能力和权柄显示出来的自由，因为选择牺牲是所有自由中最高的自由，它战胜了为所欲为的自由，但却并没有剥夺被造物的自由。

耶稣没有用他行神迹的大能和强力在那个时代建立他的权威，他不是鄙薄政治权力的犬儒主义者，也不是对政权一无所知的天真汉——他曾骂希律王是“老狐狸”，他所想要唤起的自由，也不是自由的浪漫主义。他正视并亲身经历着苦难、贫穷和各种困窘。耶稣始终作为“弱者”的代表生存着。他的王国，不是一个地方或场所，也不体现在一种强力的统治之下，而是依靠他的话语和他的生活方式建立起来的。他彻底地反对强力，说他彻底是因为他对强力的反对没有采取任何强力的形式，这也就是他反对了历史，甚至反对了以他的名义建立起来的基督教历史，权力对实现正义没有根本性的帮助。他坚决不站在当时情况下的任何成功者、正义者、道德者一边，所以人们当然有理由认为，他对当时弱者的同情和祝福是关乎革命、政治解放一类的，但是没有想到的是，他根本不站在任何掌权者一边，也就是说，他也不站在可能在任何权力角逐中取胜而变成当权派、而现在还是弱者的一边。他拒绝了神迹，甘心做一个软弱的人，也永远代表着最软弱的人。因此，在历史中占优势的人群和占弱势的人群都会认为这个

³⁹⁷ 保罗在《哥林多前书》1: 22-23 中说道耶稣如何使犹太人和希腊人失望，因为“犹太人是要神迹，希腊人是求智慧”，但十字架上的耶稣对他们而言，“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。”

人很可疑，在他身上，谁也不知道自己可以得到什么利益。

第六章 逃避苦难是最终的诱惑

“人类从未存在过幸福史。”³⁹⁸

不需要论证的断言不多，这算一个，因为痛苦无需论证，它无处不在。如果从广义上说，痛苦就是人所不愿的处境，那么任何一种处境对不同的人来说都可能成为痛苦，但其中有许多对每个人来说都是绝对的不幸，比如肉体的痛楚、心灵的忧伤以及一切邪恶和它所带来的悲苦，凡心灵可以感受到的那种重压无论是有意识或是无意识的，无论是可以理解的还是无法参透的，都是苦难。实际上，人背负和体验着双重的痛苦：人因着降临在他身上的考验、打击、人生所

³⁹⁸ L. 比尼恩，《亚洲艺术中人的精神》，孙乃修译，辽宁人民出版社，1988。

要遭遇的一切失望、背叛、孤独、疾病、贫穷、死亡而痛苦，不仅如此，他还因为对痛苦合理性的质疑和强烈的抗议而倍感痛苦，因他仇恨痛苦、咒诅痛苦而痛苦

人类最大的梦想，无非是从一切困苦中释放出来，这是科学、经济学、政治学、伦理学、医学、美学、心理学、社会学等等人类活动的目的，更是一切哲学和宗教的核心问题。基督教、佛教、斯多亚学派都了解，生命是痛苦，从某种意义上讲，悲观主义无论在现实观察的层面上还是在形而上学的层面上都比乐观主义正确。佛教通过放弃存在来逃离痛苦，斯多亚学派有关于获得安宁和幸福的人生冷淡的学说，它表面上是乐观的，但背后却深藏着悲痛和无力，而基督教认为，经由体验到的痛苦而改变到一种全新的生活，这不是不可能的。世界上的宗教中，只有基督教赞扬痛苦，但它不是赞扬人和世界的痛苦，而是颂扬上帝的痛苦，基督教所提供给世界文化的一个独特的维度，就是有一个自甘受苦的上帝。

上帝也要受苦！

然而，这与我们的常识相抵触。逃避痛苦是自然的，不逃避是不自然的。因为苦难就是所有可怕的事情，令我们退缩的事情，对我们的本性有所伤害和摧残的事情。但是，正如薇依所说，任何手段都不能消除不幸。人们既不能承受这些痛苦延续下去，又无力从中摆脱出来，但同时，因为人不可能根本摆脱生活的忧患、操劳、痛苦和死亡，所以他就尽力在一切具体的情境中逃避它们，以至于我们常常看到，人们为了逃避苦难而做出了多少懦弱、卑鄙和邪恶的事情。逃

避痛苦虽说是自然的，但它也是生命中最大的幻觉之一，因为逃避痛苦就是逃避生命。正是在这样的意义上，逃避痛苦成了可能的诱惑。

当上帝——照基督教的信念——曾经作为一个人来到这个世界时，因为他身披肉体，所以他也愿意趋乐避苦。在他整个人世生涯中，他无时不处于这样的诱惑之中，就是因着肉体 and 心灵的安逸和舒适而放弃上帝所定意的救赎道路——十字架。耶稣在旷野遭受的三个试探的实质都是回避十字架的道路、回避痛苦。撒旦的问题是非常公式化的，它以“你若是上帝的儿子”为前提，——如果你是上帝的儿子，现在就将你的超越性显明出来，将石头变成饼，显示出你有绝对的富足和大能，这不是很简单吗？人们就会自动地、虔诚地跟从你。你只要通过饼、神迹和权能就可以坐上救赎主的宝座，为什么一定要上十字架呢？如果你拒绝这一切，人们会欣然发现并承认你是他们的救主吗？不会，永远不会。谁需要受苦的主呢？人需要瞬间能够化险为夷、即刻带来富足、成功、有能有力的上帝，由此人也可以在转眼之间飞黄腾达、一鸣惊人，而十字架却意味着受苦、赎罪、忍耐、盼望、等候、被弃绝、彻底的孤独，它本身就是苦难，凭借它能够消除苦难吗？即使能，人需要这样的拯救吗？你非得受苦吗？十字架不是更大的捆绑吗？它跟救赎和自由有什么关系呢？不是有更好的办法吗？

撒旦在耶稣肉体的软弱中作试探，撒旦知道肉体害怕受苦。上帝的儿子为什么要在肉体中受苦呢？如果耶稣从肉体的苦难中退缩，他就不过只是另一个肉体属于尘世的凡夫俗子，灵魂将在趋乐避苦中属于撒旦。而耶稣用上帝的话语

来回答撒旦，表明他并不宣称个人的权利，如果肉体必须受苦，那么这正意味着人不是单靠面包活着的，耶稣在试探中坚持了他的人性和受苦的道路。朋霍费尔认识到欲望和受苦的复杂关系，他曾在 1937 年所作的一系列演讲中提到诱惑，说“欲望的试探总是暗藏着对欲望的弃绝，这就是受苦，而受苦的试探又总是包含了渴望解脱痛苦，这就是欲望。因此由欲望或由受苦而引起的试探在根本上就是同一个。”³⁹⁹

耶稣终其一生都在不断地遭遇这样的诱惑，甚至他的门徒也曾扮演过诱惑的角色，企图引他偏离“窄门”——上帝的道路⁴⁰⁰。大卫·弗里德里希·施特劳斯的《耶稣传》是人本主义的耶稣传记，特别强调了耶稣的人性，施特劳斯看到，“其实，耶稣整个一生，特别是他所受的苦难，就是一系列这样的试探（路加福音 22：28；希伯来书 4：15）。”⁴⁰¹当他被挂在十字架上被上帝所离弃时这个诱惑达到了高潮，但它在耶稣走出自己木匠家的门刚刚准备圣工时就出现了，这就是旷野诱惑。被钉十字架并非是耶稣公开传道三年半之后才在各各他山突发的偶然事件，他一开始就面临着抉择，旷野试探是他隐秘生活的最后部分，当他即将登上历史舞台的时候，他必须抉择通过什么样的方式来生活和救赎，他清楚地看到了十字架的阴影正向他袭来，一旦他向撒旦的建议妥协，十字架就不复存在，就表明他所害怕的一切事情都不会发生——贫穷、孤独、背叛伤痛、弃绝、以及各种难言的挣扎。

³⁹⁹ D. Bonhoeffer, *Creation and Fall, and Temptation: Two Biblical Studies*, New York, Macmillan, 1959, p118.

⁴⁰⁰ 参马太福音 16：21—23。马可福音 8：31—33。

⁴⁰¹ 大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》第二卷，吴永泉译，商务印书馆，1996，p91。

十字架是什么呢？克洛桑在其著名的《耶稣传》中引述了大卫·亨格尔对古代刑罚的研究：“在古代，钉十字架作为惩罚是极其普遍的。它以多种形式出现在古代世界的众多民族中，甚至在希腊人中……（它）是并且一直是一种政治上和军事上的惩罚。如果说在波斯人和迦太基人中它主要是作为对叛乱的高层官员和指挥官施行的刑罚，那么在罗马人中，它则首先是针对底层阶级，如奴隶、暴动的罪犯以及在一些叛乱的省份（不止是在犹太地区）中不安分的人。使用此刑的主要理由是，杀一儆百作为威慑，被认为是最有效的；当然它是当众施行的……通常与其它酷刑，至少包括鞭打……一同施行。由于十字架是把一名裸体的受害者置于显眼的地方示众——十字路口、剧场、高地、其犯罪之地，因此这种刑罚也是对他的一种极端侮辱，对他的一种精神折磨。犹太人因有《申命记》21，23的规条，在这背景下他们对此特别敏感……钉十字架还因下列事实变得更为残酷：它的受害者经常是永世不得埋葬。钉十字架的受害者作为野兽和食肉鸟类的食物已成了一幅固定的图景。在这方面他蒙受了彻底的耻辱。在古代一个人如遭到不准埋葬以及随之带来的耻辱的话，其含意是现代人几乎无法理解的。”⁴⁰²

一边是十字架的屈辱，一边是信手拈来的王的荣耀，两者之间的力量抗衡简直不成比例。如果一个人轻易地选择了后者，那么他是不可能知道这个试探的分量到底有多大的，只有当他抗拒后者到了“流血的地步”⁴⁰³时，才能体会这

⁴⁰² 马丁·亨格尔，《古代世界的桀刑与十字架信息的荒唐》，Fortress Press，1977，引自约翰·多米尼克·克罗桑，《耶稣传——一部革命性的传记》，高师宁、段琦译，中国社会科学出版社，1997，p155。

⁴⁰³ 参希伯来书12：4。

诱惑的力量有多么惊人。因此，耶稣受试探不是我们喜欢并轻松地以为的那样，是一个人抵挡邪恶势力的英雄斗争。在这个试探中，耶稣以他全部肉体的软弱站在撒旦面前，他被诱惑可以享有全部的满足——自己的肉体 and 更长远的利益——谁能说这不是上帝的旨意呢？而如果他拒绝这个福利，结果却是十字架——被人和上帝遗弃——谁能说这是上帝的道路呢？

在圣经的描述中，耶稣的十字架不是一个被动的事件，不是一个图谋大事的人一时失策而遭致的不幸事件，不是一个失败者无力挽回的事件，而是耶稣自己所抉择的事件，正如约翰福音中他对门徒所说的那样，“没人能取我的命去，是我自己舍的。”⁴⁰⁴他自甘软弱和屈辱，为的是“经由受苦而后进入荣耀”⁴⁰⁵。他没有绕过痛苦，而是穿过了痛苦。由痛苦获得的认识论不应该被抹煞。苦难挑战的不是神正论，而是理性，基督教中特别显得尖锐的神正论问题在上帝的苦难中得以重新诠释，自由并非由世界上的任何优势表现出来，而是与一切软弱的方面结合了起来。

第一节 耶稣拒绝面包、神迹和权能意味着被世界弃绝

诱惑不是即刻发生、即刻结束的，它在旷野持续了四十天，耶稣在饥饿中思念着面包、在软弱中反复考虑着突如其来的神迹和大能，但是，他最后还是拒

⁴⁰⁴ 约翰福音 10: 18。

⁴⁰⁵ 参路加福音 24: 26。

绝将“石头变为食物”，因为他期待着不依赖于这些的心灵自由，他认为这些将会降低和损害人的本质和信仰的高度。但是，作为自以为是上帝使者和救赎主的耶稣怎么能这么天真呢？他难道不知道，人们有求于上帝的，不过是面包、神迹和权能吗？只要上帝能适时地满足人心的这些盼望，顺服难道不是自然、当然和全然的吗？如果你是上帝的儿子，为什么不立刻将人类从饥饿之中解救出来，而且要快而轰动，这对你再简单不过，只要把救赎主变成面包师和魔术师就可以了。难道饥饿是一种美德吗？在旷野上帝曾用吗哪喂饱饥饿的以色列民，这就是先例，那你干吗不快点儿弄点吗哪喂饱自己和你的人民呢？为什么不马上解决这个问题？我敢保证人们会敬拜上帝——就是这个面包师——超过敬拜其他各种各样的神。瞧，就在这个旷野，你就可以一劳永逸地宣布上帝是何等怜悯而全能的喂养者。耶稣拒绝了，他竟然提到人的生存依靠的是上帝的话语，我们难道不是常常希望耶稣最好忘记这一点吗？当面对饥饿的时候，“那出自上帝之口的”有什么用呢？西方的那句谚语不是很对吗——“饥饿的人没有耳朵”。上帝有没有考虑过饥饿的人需要什么，他们需要立刻的面包，且不加任何神学评论，对此，Kosuke Koyama 有过一个非常精辟而稍带玩世不恭的说法：“有没有神学面包都是有营养的。”⁴⁰⁶ 当一个饥肠辘辘的人想起耶稣所希望他回忆起的出埃及的冗长故事和它的神学含意时，难道不是只增加了他的挫折和绝望吗？上帝难道不能把神学意义暂时搁置、先喂饱饥饿的人吗？还有神迹和权能。你若

⁴⁰⁶ Kosuke Koyama, “Not by bread alone...”: How does Jesus free and unite us? The Ecumenical Review, Vol. XXVII, No. 3, July 1975.

是神的儿子，为什么不迅速地、轰动地使他们得以自由并将他们团结起来呢？这一切本来是可以事半功倍的！这个诱惑最难以识别之处就在于撒旦是以一个同情者的姿态出现，人道主义有什么错吗？还有，它是以一个建议者、帮助者的姿态出现，建议以更快更聪明、更得人心、更省力的方式来完成弥赛亚的工作。如果不接受他的建议，你就会失败，你的工作也会惨败，谁会跟随没有饼和神迹的王呢？他们会谴责你、咒诅你直至消灭你。你太天真了。即使这里面有什么问题，但是难道不可以用恶的手段达到善的目的吗？然而，耶稣还是想起了上帝不是面包师和魔术师，而是教育家，他的救赎也不是经济、政治等等体制的改良而是对人的彻底教育。他拒绝用人间的福利和种种特技来讨好人，他不喜欢速度论和轰动效应，不愿意用真理以外的其他任何东西来贿赂人的自由，他要人即使在忧伤和苦痛中也能够不为他的处境所困，而甘愿向真理交出他的自由，他希望将他的国建立在完全的舍己上。

耶稣的下场就是此时被决定的，不是因为他宣称自己是救赎主而被钉上十字架的，而是因为他既宣布自己是弥赛亚却没有带来面包、没有带来任何世间安全的保障和成功的允诺，没有带来神迹般大能的解救，而且他是这样的一意孤行，他根本不站在大众的立场上！那么，又怎么指望大众能够站在他的立场上呢？——人终于弃绝了他！人们根本不需要这样的救主。圣经中记载了当总督彼拉多愿意为犹太人释放一个囚犯时，众人却一齐喊着说：“除掉这个人，释放

巴巴拉给我们！”⁴⁰⁷“这巴巴拉是因在城里作乱杀人，下在监里的。”⁴⁰⁸我们可以猜测，巴巴拉或许是个强盗，或许是个危险的叛乱者，那样的人倒的确是用的。只是要“除掉这个人”！

耶稣的命运难道不好理解吗？正如陀思妥耶夫斯基的“宗教大法官”对耶稣所说的：“世界上有三种力量，只有这三种力量才能永远征服并俘虏这些软弱无能的叛逆的良心，使他们得到幸福——这三种力量就是奇迹、神秘和权威。你把这三者都否定了，你自己开了这样的先例。”⁴⁰⁹是的，耶稣不仅开了先例，也断了后例——而且是以“自由”的名义。大法官继续解释耶稣所带给人的困扰这导致他必然要失败：

“你不去限制他们的自由，反而纵容他们的自由，使人的心灵世界永远遭受自由的折磨。你希望人们能够自由地爱，希望他们受到你的吸引，受到你的迷惑之后自由地追随你。今后人们将用自己自由的心取代严格的古代律法，以你的形象为指导，自行决定什么是善什么是恶。但是难道你没有想过，假如选择的自由成了他们一种可怕的负担而压得他们喘不过气来，那么他们就会放弃甚至反对你的形象和你的真理。他们最后会大喊大叫说真理不在你那里，因为你给他们留下那么多的烦恼和无法解决的难题，你使他们陷于一种最最尴

⁴⁰⁷ 参路加福音 23：13—25；马太福音 27：15—23；马可福音 6：15；

⁴⁰⁸ 路加福音 23：19。

⁴⁰⁹ 陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p310。

尬最最痛苦的境地。所以，你这是自毁王国，你不能怪罪任何

人。”⁴¹⁰

难道人可以饿着肚子爱上帝吗？可以在苦难中爱上帝吗？即使是这样，那么这毕竟是极少数意志超坚强、品德超高尚的圣徒才配得的自由，但如果是这样那么大多数人呢？他们平庸、软弱、艰难度日，他们将去哪里呢？上帝为他们准备的归宿在哪里呢？所以，不仅大多数人不能同意耶稣，要将他弃绝，而且少数能够达到他的标准的人也不能同意，因为他们怜悯人民，不忍耶稣的自由和苦难再为他们疲惫、虚弱、不幸的生活增加重负，他们也要站起来挑战他。宗教大法官就属于后者，他经过沙漠修道之后“迷途知返，加入到纠正耶稣事业的行业中”⁴¹¹。他说：

“你为你那些经过挑选的人而感到骄傲，但是你却只拥有那些经过挑选的人，而我们却要使所有人获得安宁。况且还有这样的情况：在那些经过挑选的人中间，在那些供你挑选的强者中间，许多人等你等得疲倦了，他们已经或者将要把自己精神的力量和心灵的热忱转移到另外一个领域，最后举起你那自由的旗帜来反对你。”⁴¹²

由此看来，反对、弃绝耶稣的人不仅仅是当时的暴民，而且还有历史上许

⁴¹⁰ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p310。

⁴¹¹ 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p316。

⁴¹² 陀斯妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p314。

许多多的理想主义者，他们的起点是自由，目标也是自由，为了自由而反对耶稣，因为他们看到，“尽管你为他们的自由遭受了那么多的苦难，但人们目前的命运仍然是不安、惊慌和不幸。”⁴¹³罗赞诺夫对陀思妥耶夫斯基在这一段描写中所具有的先知预言般的洞察力大为倾叹，“多么惊人的话语，对最近几百年来伟大的欧洲思想家们的反宗教运动的多么深刻的理解，这里包含着对他们的威力和忍耐的承认，包含着为他们而产生的忧郁，但同时也指出了他们的错误。”⁴¹⁴

总之，按照宗教大法官的说法，如果上帝不是把标准订得那么高，允许人偶尔倾心于物质、偶尔拜偶像，偶尔醉心于特技等等，那么人是会追随他的。有意思的是，大法官并不否定基督所带来的真理的高度，但他认为整个真理与人的现实性完全不符，因而质疑人能够跟从这种真理的可能性，只要想一想自由所带给人的那些心灵重负和混乱！大法官告诉耶稣的是，如果你不为了赚得世人而对世界的标准作出妥协，如果你一定要把世界提高到你的高度，那么你注定是会失败的，因为我们不要你，将联合起来反对你，将再一次把你钉在十字架上。在《宗教大法官》的末了，大法官就是这样来结束他对耶稣的责难的，他恶狠狠地对十六世纪再次降临人间的耶稣说：“**我用这堆火把你活活烧死，因你为从来妨碍我们。如果说什么人最应该受这火刑，那么这个人就是你。明天我就烧死你。**”⁴¹⁵

⁴¹³ 陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p312。

⁴¹⁴ 罗赞诺夫，《陀思妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p135。

⁴¹⁵ 陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，浙江文艺出版社，p316。

这就是耶稣故事中永不改变的结局，它甚至不会因为基督教的建立而有所改变。耶稣的苦难并不是单指他出生贫寒、终身困顿、无妻无子、英年早逝——虽然这些也代表着人世命运的辛酸——他的受苦直接表现在他特殊的受难上，就是遭弃绝，这就是十字架的意义。朋霍费尔追随基督，39岁死于纳粹的监狱，他曾著有《作门徒的代价》，其中有一句名言——耶稣呼召人，是呼召他去死。因此，他深深懂得耶稣的受难意味着什么，他在《追随基督》中说：“受苦与遭弃绝可以概括耶稣十字架受难的全部含意，十字架上的受死即意味着遭人蔑视和弃绝。”⁴¹⁶

耶稣的受苦不是一般的苦难，而是被弃绝。“如果耶稣仅仅是受苦，他可能仍然作为弥赛亚受到欢迎。全世界的同情与敬佩也可能都集中在他的受难上。这可能被看作是悲剧，却具有其自身的内在价值、尊严和荣耀。但是在受难中，耶稣是被弃绝的弥赛亚。他遭到弃绝，使他的受难失去了荣耀的光辉。这只是没有荣耀的受难。”⁴¹⁷也就是说，他不是因为众所周知的善而受苦的，比如那些为人类的理想而牺牲的烈士，或者为改革现状而历经磨难英雄，比如象当代的甘地、曼德拉、格瓦拉等。他不是为众所周知的善而受苦，而恰是因为他拒绝了这些善——毕竟他拒绝的东西潜在地都是好的，因此，我们是把他当作愚蠢、无能、没有怜悯又狂妄自大的小丑来弃绝的，或是像当初那样，把他当作罪犯来处死——他冒犯了所有人的利益，或者像尼采那样，虽然“尼采很景仰耶稣的高

⁴¹⁶ 朋霍费尔，《追随基督》，香港，1964，p3。

⁴¹⁷ 朋霍费尔，《作门徒的代价》，安希孟译，四川人民出版社，2000，p75。

贵的诚实，很钦佩他事实上实践了他的理论，直到最后。然而他还是摒弃了耶稣。”⁴¹⁸

基督教介绍给世界的是一位苦弱的上帝，他没有在富足、华贵、不可思议的强力和荣耀中显示他自己，而是在软弱和苦难中显示给人，因此他也拒不为人提供世间的种种保证，不承认把自由变成对安全和舒适的关切，不愿意用真理、自由和爱以外的东西来保证人的忠诚。总之，他令人失望！遭弃绝是他必然的结局！不仅我们不愿认为他是上帝，而且就是作为人，他也正是我们努力要回避做的那种人——被弃绝的牺牲品。他不是英雄，不是圣徒，甚至不是小市民，他自甘屈辱、软弱、被逐。总之，他离我们的理想人生相距太远，得不到世界的承认。基督教给于人的上帝就是这样一个不被世人所容的上帝。

第二节 关于苦难的诱惑

1. 逃避苦难而进入荣耀

一

人在好恶上有两大特点，一是害怕受苦，二是喜欢荣耀。人是愿意劳动致富呢，还是彩票中赏呢？是喜欢十年寒窗苦磨一剑呢，还是喜欢有所捷径于侥幸中间一鸣惊人呢？是喜欢栽树呢，还是喜欢乘凉呢？人出于本性就要躲避痛

⁴¹⁸ James C. Livingston, 《现代基督教思想》上卷，何光沪译，四川人民出版社，1999，p402。

苦，寻求欢乐，躲避失败，寻求成功，躲避事倍功半，寻求事半功倍，以至于人常常简单地将荣耀作为善的代表，而将苦难作为恶的代表。

耶稣拒绝将“石头变成面包”，直接意味着他抉择了一条被弃绝的道路，——他拒绝了满足自己和他人的肚腹，也拒绝了在轰动效应中受到膜拜，总之，他拒绝了速度论，而一步一步惨淡、孤独地走向了各各他山上的十字架。在他一生所经历的考验中，他无时无刻不在面对着这个诱惑，就是不经苦难而进入荣耀。这是可能的吗？从撒旦提供的选择上说，是可能的，就我们所论及的旷野的第一个试探而言，事情再简单不过了，面包、神迹和大能就能使人即刻之间晓得他的身份和权柄，这不过是举手之劳，他就可以征服整个世界，享有君王之尊，他要宣布自己是上帝，那他他就是上帝，而同时，民也陶陶，饱足、惊叹、臣服。他所想成就的大业岂不是平坦亨达吗？这个诱惑非常精致，它不仅在每一个意味上有足够的分量，而且将耶稣的注意力最终引向了其圣工所必须包含的艰难、痛苦和烦恼，使他注意到，他本来可以改变计划而轻易地赢得胜利和荣耀。为什么他不应该变石为饼，使出他的权柄、让他的人民毫无争议地、无可抗拒地接受他和他所传的信息、并且也使他自己免于圣工的辛劳和十字架的苦难呢？而且，受难无疑就是默认了圣工的失败和上帝的无力。怎么能相信上帝呢，当他使他的目的陷入危险的时候？通过其他一切的手段而不是受苦和事奉，可以达到弥赛亚的目的。也许这才是真正使他最为烦恼的抉择。

这是一个真正的诱惑，也是充分体现耶稣人性挣扎的诱惑。圣经记载了几

个特别的事件来表明这个诱惑不断地在他的生命中以不同的方式对他作出试探。他在旷野的经历只是开了个头，当耶稣在这一回合中胜出时，圣经记载魔鬼只是暂时离开了他⁴¹⁹。此后有一场非常戏剧性的描写可以称之为是“回避苦难”的明显例子，诱惑来自他最亲密的、即将委以重任的大门徒。当耶稣基本上完成公共传道而转向较为隐蔽的门徒培养时，有一个过渡性事件，被称为是“耶稣在恺撒利亚·腓立比的试探”。耶稣和门徒到达这个地方时，耶稣问了他们两个问题：“别人说我是谁？”和“你们说我是谁？”第一个问题的回答五花八门，第二个问题只有西门彼得抢答道：“你是基督，是永生上帝的儿子。”对于门徒的首次信仰告白，耶稣大为感动，称彼得为“教会的磐石”并允诺“要将天上的钥匙赐给他”。紧接着，耶稣进一步向门徒启示自己，第一次提到他将要受苦被杀，我们可以想象门徒们特别是西门彼得在听到他们的夫子承认他拥有至高的地位和无上的权柄时是何等兴奋，因此，对他突然讲说自己要受苦到死的预言全都不知所措，根据圣经，耶稣此后多次提到他的耶路撒冷之行充满凶兆、有去无回，门徒们也越来越忧虑。正当耶稣在恺撒利亚·腓立比第一次说起自己的受难结局时，话音刚落，适才蒙耶稣大加赞扬的大弟子彼得按耐不住，拉住他说“主啊，万不可如此！这事必不临到你身上。”结果，他这一番好心的劝解和忠诚的表白不但没有招来更大的赏赐，反而遭受了重创，耶稣回头就骂：“撒旦，退我后边去吧！你是绊我脚的；因为你不体贴上帝的意思，只体贴人

⁴¹⁹ 参路加福音 4: 13。

的意思。”⁴²⁰我们对耶稣的反映激烈非常吃惊，但显然，耶稣在彼得这句话里——这句话直接地劝说耶稣不要接受苦难——看见了在旷野里曾经向他挨近的那张脸。紧接着耶稣登山变像，他带领彼得、雅各和约翰三个核心门徒上了高山在那里，耶稣变了形像——“脸面明亮如日头，衣服洁白如光”，与旧约先知摩西和以利亚共话，这个情景惊呆了门徒，给他们留下了终身难以磨灭的印象，当时又是这个质朴粗豪而又话多急躁的彼得马上向耶稣建议，要在这里搭棚造屋，从此世外桃源了⁴²¹。从耶稣的人性上说，他又何尝不想呢？随着耶稣义无反顾地到达耶路撒冷，十字架的阴影越来越重，终于在他被捕的当晚，他也因即将要来临的苦难而内心极其伤痛，他带领门徒们来到客西马尼园祷告，在这里他经历了难以想象的灵肉挣扎。他三次祷告同样的内容，就是希望上帝能将这苦杯撤去，但是每一次祷告都这样结束：“然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”⁴²²对观福音书对耶稣这一次祷告记载得非常细致入微、感人至深。耶稣所受的诱惑是非常真实的，每一次都要求他作出完全自由的抉择，和我们每个人一样，他的顺从不是事先假定的，不是理所当然的⁴²³，他真实地经历了内心的挣扎，这可以从耶稣在客西马尼园的迫切祷告中看出。上帝的道路和他自己肉体的愿望相背，后者趋乐避苦，强烈地要求与上帝的苦难道路相分离，为此他三次祷告求父“把这杯撤去”，内心挣扎的剧烈程度难以想象，马太福音说他

⁴²⁰ 参马太福音 16: 13—23；马可福音 8: 27: 33。

⁴²¹ 参马太福音 17: 1—8；马可福音 9: 2—8。

⁴²² 参马太福音 26: 46；马可福音 14: 32—39；路加福音 22: 39—46。

⁴²³ 类似的讨论可参见 R. S. Barbour, *Gethsemane in the Tradition of the Passion*, *New Testament Studies* 16 (1969-70), p247。

自己对门徒讲：“我心里甚是忧愁，几乎要死。”⁴²⁴马可福音说他到了那里，“就惊恐起来，及其难过。”路加福音记载：“耶稣极其伤痛，祷告更加恳切，汗珠如大血点滴在地上。”⁴²⁵可见，他曾挣扎逃避，向上帝祷告，作为弥赛亚他不必受难、受死，祷告甚至表现出了耶稣的绝望。实际上，我们对圣经中描写耶稣曾经表达过他自己想要躲避苦难、不肯顺利地服从上帝而大感意外，正如 Dowd 在《论马可福音中耶稣在客西马尼祷告里的性格》中所说的，“观众实际上对耶稣所要忍受的极端的痛苦完全没有准备，对他请求上帝来阻止他的死也毫无准备。”⁴²⁶

这个试探在耶稣的十字架上达到了最高峰。他还有机会。在十字架的前夜，他曾遭多重审讯，如果他在某一次审讯中妥协——无论是向犹太人的大祭司、还是罗马总督彼拉多、或是犹太王希律——他就能平安地回家，说不定还能在这些集团中混个职位。即使是钉子已经钉上手腕，在十字架上他仍然有着最后的机会，因为众人的讥讽戏弄已经达到了高潮，他们大声喊叫：“你如果是上帝的儿子，就从十字架上下来吧！”“他救了别人，不能救自己。他是以色列的王，现在就可以下来，我们就信他。”⁴²⁷这种讥嘲和蔑视所给人的刺激是非常之强烈的。一个图谋大事而又有能有力的人怎么能忍受这种侮辱，耶稣作为上帝没有自尊心吗？肉体的痛苦、旁观者的嘲笑和被人被神全然遗弃的灵的痛苦，使得“救

⁴²⁴ 马太福音 26: 38。

⁴²⁵ 路加福音 22: 42—44。

⁴²⁶ Dowd, *On the shocking character of Mark's portrayal of Jesus in Gethsemane*, cf. M. D. Hooker, *The Message of Mark*, London, Epworth Press, p98-100.

⁴²⁷ 参马太福音 27: 39—44。

自己”和“从十字架上来”的诱惑变得无法抵挡。圣经中对弥赛亚一般有两个意象来表达，一个是狮子，一个是羔羊，当上帝是狮子时，他是威严愤怒的⁴²⁸，而当他是羔羊时，“被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声”⁴²⁹。十字架上的耶稣也同样是狮子和羔羊，如果他在愤怒之中走下了十字架，那么讥讽之人的下场会如何呢，是宽恕还是报复呢，是天堂还是地狱呢？耶稣当然可以由此证明他是上帝本人，但是这些人将永劫不复！如果他要爱他们、忍耐他们、救赎他们，他只有在十字架上流血、一动不动。他甚至拒绝喝能够麻醉止痛的酒⁴³⁰全然地忍受了灵与肉的痛苦极限。

二

对耶稣来说，从一开始就有两种实际的方式可以逃避十字架的苦难——小市民的生活和英雄式的生活，或许我们可以把这两种诱惑有代表性地、言简意赅地表达为——婚姻和革命，它们都是世界所赞许的，是众所周知的善，无论选择这两者中的哪一个都表明选择了人群。

在圣经中，众人似乎对耶稣身世议论颇多，特别是他的木匠身份⁴³¹。他的同乡对他突然传道感到十分意外，这表明，在他登上历史舞台之前，他确实很本分地做了多年的木匠，而且对他的事业、他的理想、他的使命从未向人袒露心曲。或许他更愿意做一个静悄悄的乡村木匠。事实证明，十字架的滋味一定是比

⁴²⁸ 参创世记 49: 9; 箴言 19: 12 等。

⁴²⁹ 以赛亚书 53: 7。

⁴³⁰ 马太福音 27: 34。

⁴³¹ 马太福音 13: 55, 马可福音 6: 3。

作小木匠糟糕多了。他无妻无子，据他自己讲，他连“枕头的地方都没有”⁴³²。

曾有人很有道理地开玩笑说：“如果苏格拉底没有结婚，那这世界就少了最伟大的哲学家，如果耶稣结了婚，那这世界就少了救赎主。”玩笑意味深长。如果照基督教中耶稣具有完全的人性的教义，那么他必然对世俗欢乐有着至少是最基本的愿望。很多人在读圣经的时候，都会注意到有一家人和耶稣有着深厚的情谊，那就是拉撒路一家，家中兄弟姊妹三人相依为命——圣经从未提及其父母，拉撒路是著名的坟墓复活事件的主角⁴³³，大姐马大勤快善事奉⁴³⁴，小妹马利亚曾经耶稣治愈、赶出七个鬼⁴³⁵，他们经常在家中款待耶稣及其门徒，马利亚曾偎在耶稣的脚下听他讲道⁴³⁶，又在耶稣受难前打破昂贵的香膏从他头上浇下⁴³⁷，根据约翰福音，马利亚还是第一个蒙福看见耶稣复活的人，她当时就情不自禁地扑上前去⁴³⁸，这些故事给人留下极其生动、极富人情味的印象。马利亚情真意笃的女儿形象曾给很多人带来遐思，认为耶稣对她也必是身怀好感。虽然我们不能对此作小报流言版式的推测，但是还是由此可以想知，耶稣如果要完成上帝的使命，就必须无时无刻战胜世俗欢乐的无法抗拒的诱惑。也许他每一次去马利亚的家都使这种诱惑达到一个新的强度，直至被钉死在十字架上。

希腊作家卡赞扎基斯在五十年代发表了轰动世界——特别是轰动基督教世

⁴³² 参马太福音 8: 20; 路加福音 9: 58。

⁴³³ 参约翰福音 11。

⁴³⁴ 参路加福音 10: 38—42; 约翰福音 12: 2。

⁴³⁵ 参马可福音 16: 9; 路加福音 8: 2。

⁴³⁶ 参路加福音 10: 39。

⁴³⁷ 参马太福音 26: 6—13; 马可福音 14: 3—9; 约翰福音 12: 1—7。

⁴³⁸ 参约翰福音 20: 11—18。

界——的小说《基督的最后诱惑》⁴³⁹，作家发挥了惊人的想象力，描写了耶稣短暂一生中艰苦的灵肉挣扎。其中，他大胆地写道耶稣逃避上帝的道路时曾受到世俗欢乐的难以抗拒的诱惑，特别是当他身在十字架上时，在极度的苦痛中诱惑再次袭来，向他展开了一幅与马利亚成婚生子的乡村家庭景象，平静祥和，在这幅图景中，他已然抛弃了上帝的使命而沉浸在小市民的日常欢乐当中。这本小说发表后的四十年中，一直不被基督教世界所接受，我想原因就在于传统的基督教虽然极力维护耶稣的人性，但是他们实在只是教义地、抽象地理解了它。但既然耶稣的人性在基督教中是事实，那么为什么不能具体地理解他所受到的与凡人一样的诱惑呢？有谁愿意且能够毫无挣扎地将自己投身于苦难呢？在这部轰动的小说《基督最后的诱惑》的序言中卡赞扎基斯概括了他所描写的基督终身所受的这种诱惑之苦：“但他就是在十字架上斗争也未停止。诱惑——最后一次诱惑——仍在等待着他。在这位殉道者的模糊的眼睛面前，魔鬼在一道闪光中展开一幕平和、安康的人生的幻景。基督觉得自己好像走在一条芸芸众生的康庄道路。他结了婚，子孙满堂；亲戚邻居都敬爱他，尊重他；如今他已年迈苍苍，他坐在家门口，脸上浮现出满意的笑容，追忆起年轻时的向慕。他最后选择的是常人所走的路，多么好、多么理智的选择啊！拯救人类是多么疯狂的想法！能够逃避饥饿、折磨和十字架，安度一生，给了他多大的快乐！最后的诱惑只是发生于

⁴³⁹ N. 卡赞扎基斯（1883—1857），希腊作家，曾因写作《希腊的受难》而险些被逐出教门，《基督的最后诱惑》掀起轩然大波，书被教廷禁止，作家受到激烈的攻击，甚至死后被希腊大主教拒绝让他的遗体停放在教堂。八十年代末，《基督的最后诱惑》在美国改编拍摄成电影，再次受到抵制。

闪电似的一瞬间，发生于救世主濒死之际。但耶稣立刻就用力把头一摇，睁开眼睛，又回到现实里来。不，他不是一个叛教者，荣耀归于上帝！他不是逃兵。他已经完成了主交付给他的使命。他没有结婚，他没有过安乐的日子。他已经走到了牺牲的最高峰，被钉死在十字架上。”⁴⁴⁰在这部小说中，我们看到耶稣痛苦斗争的内心，“他如何战胜人世间各种点缀着鲜花的陷阱，他如何牺牲尘世的大小欢乐，如何作出一次又一次的牺牲，取得一个又一个的胜利，步步升高，一直走到殉道者的顶峰——十字架。”⁴⁴¹他经历了从想救自己到最终顺从上帝的道路，而他的自愿则赋予了服从更大的意义和价值。

他还有一条道路可以避免十字架的苦难，那就是英雄的道路。耶稣是不是一个旨在解放世界并为此而牺牲的英雄呢？与尼采同时代的自由主义历史学家恩斯特·勒南曾把耶稣描绘成一个“天才”和“英雄”，对此尼采给予了强烈的嘲讽：“勒南先生，这位心理学方面的小丑，在他对耶稣类型的解释中，引进了两个可能是最不恰当的概念：天才的概念和英雄的概念。可是，如果有什么东西是非福音性质的，那就是英雄概念。……不能抵抗，在此变成了道德。”⁴⁴²尼采的讽刺一贯这么刻薄，但也一贯这么深刻。我不知道尼采在这里究竟是不是怀着鄙弃的心情来看待基督教的“不抵抗”的——毕竟尼采不喜欢弱者。但基督教不会因为尼采的嘲笑而否认它所信仰的上帝确实曾经极其软弱，而软弱在某种意义上虽然受苦，但的确是道德的。尼采准确地说到英雄的概念是

⁴⁴⁰ N. 卡赞扎基斯，《基督的最后诱惑》，董乐山，傅惟慈译，译林出版社，1999，p12。

⁴⁴¹ N. 卡赞扎基斯，《基督的最后诱惑》，董乐山，傅惟慈译，译林出版社，1999，p11。

⁴⁴² 尼采，《反基督》，詹姆斯·C. 利文斯顿，《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》，何光沪译，四川人民出版社，1999，p401。

“非福音性质的”，就这一点而言他是基督教极中肯的阐释者。

十字架不是英雄主义的苦难，而是英雄主义所鄙弃的苦难。要不，为什么尼采想到“超人”之后就抛弃了耶稣呢？耶稣从来没有参加过当时的任何一个社会派别、宗教派别、政治派别，在他表现出具有超越的能力后有人强逼他作王他却自动退去了，他放弃了所有可以令他成功的机会，最令人不可思议的是——也许是令英雄们最不解和难以忍受的是——在他被捕之时，他的门徒在敌众我寡的形势下忠勇地拔刀抵抗，只挥了一刀立时就有告捷——削去了一个兵丁的耳朵，而耶稣却没有鼓励他们继续战斗去作一个不屈服的罗马式英雄，他不仅没有抵抗，反而呵斥门徒“收刀入鞘”⁴⁴³。英雄的特征是抵抗，是不放弃，是不允许失败，而耶稣一生都是放弃，十字架就是最大的失败；英雄是想要成就自己的梦想，而耶稣却不断地斗争诱惑而放弃自己的意志和梦想；英雄是想自己要成为比现在更好的人和众人拥戴的人，而耶稣却一退再退，成为最卑贱以至于人人都是可以抛弃他、嘲讽他、上前钉死他的人。保罗书信中的腓立比书说“他本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的样式；既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”⁴⁴⁴耶稣在十字架上的死没有英雄的野心，也毫无英雄的气概，除了软弱就是失败和愚蠢。苏珊·桑塔格在《西蒙娜·薇依》中精辟地指出英雄何等受人欢迎、而圣徒则被厌恶，用这句话来看耶稣也是非常适合的，她说：“有些人的一生

⁴⁴³ 参约翰福音 18：1—11。

⁴⁴⁴ 腓立比书 2：6—8。

是堪作榜样的，有些人不；在堪作榜样的人之中总有一些会邀请我们去模仿他们，另一些则使我们保持一定距离来看待他们，并且包含某种厌恶、怜悯和尊敬。粗略地讲，这就是英雄与圣徒之间的区别。”⁴⁴⁵

如果他是英雄，他在生前就赢得了名声。耶稣的死不是壮烈的，而是作为一个无能为力的弱者的死。这样的死，不仅弱者不愿意，英雄更不愿意。耶稣的死极其独特，基督教从来没有把他之后的那些殉道者的死与他相提并论，这是非常有意思的。彼得在悔改自己三次不认主⁴⁴⁶、且被复活的耶稣交托爱的重任⁴⁴⁷之后，于公元 68 年在罗马殉道，彼得死前要求倒钉十字架，他说，他的主为他正着钉了十字架，他不配和耶稣一样的方式死，据说，临刑之前，他还必须亲眼看见自己的妻子受死。如果按照常识，彼得倒钉十字架的痛苦更加不可忍受而超过了耶稣的十字架，他也在此时显得比耶稣更要英勇和悲壮——耶稣还痛苦地叫喊过：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”⁴⁴⁸依此类推，彼得岂不是要比耶稣更伟大了吗？基督教从未作出过这种结论，因为耶稣的死不是一个英雄的死，他是作为一个被人——无论是弱者还是强者——和被上帝同时弃绝了的“罪人”的死、被谴责之人的死、不可效法之人的死，是孤独和不幸的死。在这种死中，没有人陪伴他。朋霍费尔在纳粹的监狱中深感到耶稣之死的独特和苦难的不可比拟，他说：“由于服从一项人间命令而遭受苦难，比起作为自由

⁴⁴⁵ 参林贤治，《穿过黑暗的那一道幽光》，《书屋》2002 年第九期。

⁴⁴⁶ 参马太福音 26：69—75；马可福音 14：66—72；路加福音 22：54—62；约翰福音 18：15—18，25—27。

⁴⁴⁷ 参约翰福音 21 章。

⁴⁴⁸ 马可福音 15：34。

而负责的人承受苦难来，要容易得不可比拟。同别人一起遭受苦难，比起单独遭受苦难来，要容易得不可比拟。作为众所周知的英雄遭受苦难，比起默默无闻地屈辱地遭受苦难来，要容易得不可比拟。遭受肉体死亡之苦难，比起忍受精神的苦难来，要容易得不可比拟。基督是作为自由人，孤独地默默无闻地、屈辱地，在肉体上和精神上遭受苦难的，而且自那一天起，许许多多的基督徒已经同他一起经历苦难了。”⁴⁴⁹

总之，耶稣的十字架不仅代表了他个人的失败，也代表了圣工的失败。他为什么非得死呢？避免十字架成为他终生的诱惑，他在客西马尼的祷告表明，他曾经出于人性，向上帝请求是否有别的可能性，“为什么我不能活着事奉你、为你穿道呢？为什么我不能活着看见你救赎的成就呢？为什么我不能把石头变成饼，为什么我不能从十字架上下下来呢？”没有任何我们可以理解的理由。Dowd 在研究耶稣客西马尼祷告时的性格时，说“这个场景是可怕的，不是因为耶稣必须受难，而是因为他的受难是万能上帝的旨意，而上帝他完全能够阻止这个受难。”⁴⁵⁰但是，正如 W. D. Davies 和 D. C. Allison 所说的斩钉截铁的话：“上帝定规的目的必须要由上帝定规的方式来成就，即十字架，任何违背都是撒旦式的，拒绝十字架的道路就是站在撒旦一边。”⁴⁵¹而上帝的定规就是经由受苦而进入荣耀，这不仅是人的命运，也是上帝的道路、十字架的意义。路加福音

⁴⁴⁹ 朋霍费尔，《狱中书简》，高师宁译，四川人民出版社，1997 年版，p15。

⁴⁵⁰ 路加福音 22：42—44。

Dowd, *On the shocking character of Mark's portrayal of Jesus in Gethsemane*, cf. M. D. Hooker, *The Message of Mark*, London, Epworth Press, p98-100.

⁴⁵¹ W. D. Davies & D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, International Critical Commentary, Edinburgh: Clark, 1988, 1:372.

24: 26 耶稣在复活后对两个不知名的门徒解释自己的道路时说：“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”

趋乐避苦对肉体来说是自然的，但对于灵魂来说不见得是正确的。如果灵魂把逃避痛苦作为最高的生活目的而同时又想获得荣耀的话，就可能生出以恶成善的借口，那么一切平庸的、懦弱的、卑怯的、甚至邪恶的行为也都将合法化。逃避苦难是人生的幻觉——因为没有任何手段可以削除不幸，躲开苦难而达成荣耀更是虚妄，因为真正的生命和荣耀需要代价。

2. 苦难是神正论的障碍

一

在《卡拉马佐夫兄弟》中，陀思妥耶夫斯基说，这个世界从壳到核都浸透了人类的眼泪，仅凭这句话就可以取消肤浅的乐观主义。这个世界是一个地道的眼泪谷，每一瞬间都有人在受苦：饥饿、疾病、亲人丧失、不公、残忍、孤独、绝望。每一个受苦的人都会问：为什么？伟大的思想家也都在问：为什么？并不是因为现实中的苦难是普遍的才有对苦难的质问，哪怕这个世界只有一个人在受苦，也立刻会产生这个问题。由于质疑这个问题，人体验着双重的痛苦，不仅人因为降临在他身上的考验、打击而痛苦，失望、背叛、孤独、疾病、贫穷、死亡，而且还因为对痛苦的不解、质疑和抗议而倍感痛苦，因他咒诅痛苦而痛苦。如果被告知有上帝的话，人就会握紧拳头控诉他——上帝必须为这个世界的所有眼泪负责！

根据区应毓的《苦难与希望——生死苦罪与终极归宿论》⁴⁵²，他把世界文化中对苦难与罪恶的看法和上帝之实有的观念划分为三种形态：一是“肯定苦罪而由此否定上帝”，苦罪被肯定为实际而真实的人生体验，这种体验与对上帝的体验大相径庭，如果要肯定苦罪的体验，则必需否定上帝的实在，无神论就是常常以苦难问题来挑战神正论的，作者亦将儒家归于其类；二是否定苦罪而肯定上帝——苦罪被否定为实际的人生经验，泛神论就是肯定上帝的实在而否定苦罪，作者把佛教放在此类型中加以讨论；三是苦罪与上帝同时都被承认和肯定，这主要有二元论和基督教，而这两者又大不相同。

因为基督教同时接受苦难和上帝，它就必须面对“神正论”的难题，“神正论”意味着上帝的正义，但是，面对世界上所发生的一切苦楚和罪恶，怎么可能为上帝的正义辩护呢？在中世纪之后，受启蒙主义影响深厚的理性哲学家们也一直在尝试解决这个难题，如莱布尼茨在 1710 年写成《神正论》，以系统的哲学的方式理性地为上帝的不可动摇的良善辩护，但令人吃惊和具有讽刺的是，紧跟着的就是 1755 年的里斯本大地震和 1789 年的法国大革命的“大人震”，康德于 1791 年写下了《论神正论的所有哲学尝试归于失败》，而黑格尔在其历史哲学中把莱布尼茨的静止的神正论改造成为历史的、辩证的神正论，他用世界历史来为上帝辩护，最终只是落得个为现存世界辩护的名声⁴⁵³。

不仅是这些辩护显得无力，而且问题的关键还在于这个问题本身不是纯粹

⁴⁵² 区应毓，《苦难与希望——生死苦罪与终极归宿论》，加拿大恩福协会，1998。

⁴⁵³ 参汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p619。

理论的。在谈论历史的时候，人们很难不联系自己的历史经验，即使黑格尔自己也不免如此。在经历了上个世纪种种极其悲惨的历史事件之后，人们很难相信黑格尔的理性主义历史观，正如愈来愈少的人相信神正论一样，人们更难相信人类所遭受的种种苦难和牺牲都是实现自由的必要和不可避免的代价⁴⁵⁴。神正论的问题在当代更加被激烈地被表述为“奥斯威辛之后怎么还可能有神学？”

有的人驳斥上帝是因为他没有眼见，这种无神论是最肤浅的。反对上帝存在和上帝公义良善的最有力证据就是世界的苦难，这不仅对不信上帝者来说造成困难，就是对信徒来说也仍然是困难的、甚至更为困难——所信仰的全能而良善的上帝怎么能够允许这些可怕的折磨呢？当然有些苦难明显是因为人的罪恶造成的，但是也还有一些苦痛不能追溯到人自身，如果有上帝，为什么会有天灾呢？即使所有的痛苦都是人为的，我们也想知道为什么上帝允许最坏的人折磨同类。为什么不幸临到高尚的人身上？临到勤劳、慈祥的母亲身上？他们有权利得到幸福。我们对此感到极为困惑和愤怒。正如 C. S. Lewis 在论到神正论时所直接总结的那样：“任何时候，要从这个世界所发生的事件的过程来推导出创造主的良善和智慧，这都是反常的，也从来没有成功过。”⁴⁵⁵

在《卡拉马佐夫兄弟》中，陀思妥耶夫斯基刻画了一个深刻的无神论者，他坚定的无神论同时又深深地、没完没了地折磨着他，在小说中，就是这个伊万虚构了令人瞠目结舌的《宗教大法官》。他崇尚理性，不承认上帝，不接受上帝所

⁴⁵⁴ 参张汝伦，《黑格尔的历史哲学》，中华读书报，2001年11月21日。

⁴⁵⁵ C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1962, p16.

给予的世界，因为他不能容忍苦难，特别是他痛苦地提到的无辜小孩的眼泪，他抗议到：“假如大家都应该受苦，以使用痛苦去换取和谐，那么小孩子跟这有什么相干呢？……我完全不明白，他们为什么要用痛苦去换取和谐呢？”他对上帝大声喊道，如果天国必需要一个捶着胸口而悲伤的无辜的孩子的眼泪，那么他宁可退掉天国的入场券。陀斯妥耶夫斯基并不同意伊万的思想，但仍然把他刻画得非常雄辩，在某种意义上，作者非常同情他的人道主义，陀斯妥耶夫斯基曾专门撰文讨论伊万，他说：“伊万是深刻的，这不是当代的无神论者，后者的无信仰只说明世界观的狭隘和才智的平庸呆板。”⁴⁵⁶作为基督教的哲学家别尔嘉耶夫也认为“无神论是一种合理的反抗。不是庸俗-凶恶的无神论，而是高尚的、多灾多难的无神论才是对神的认识中的辨证因素。”⁴⁵⁷

基督教同时接受苦难和良善全能的上帝并不是一种权宜之计，严格说来，基督教不是让人在其中能够适应痛苦的一个系统，相反，它使痛苦本身变得更加棘手，在某种意义上，它不是解决了痛苦的问题，反而是产生了痛苦的问题，事实上，没有比在这个多灾多难的世界里听到有一个公义良善、慈爱又大能的上帝更让人感到抗拒的了。苦难的问题在上帝存在的前提下更加令人忍无可忍，所有的宗教都涉及苦难问题，但只有在上帝这里——在以圣经为基础的犹太教和基督教中——这个问题才变得如此尖锐、令人难以平静。默茨在《历史与社会中的信仰》中，也同样反对将苦难作为这个世界和谐的一部分来看待，他说：“受

⁴⁵⁶ 陀斯妥耶夫斯基，《陀斯妥耶夫斯基论艺术》，漓江人民出版社，1988年，p387。

⁴⁵⁷ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p31。

难对抗人和自然之间和解的肯定理论。每一次和解尝试，最终都蜕变为对人的受难之蹩脚的本体论化。受难使自然与历史、目的论与末世论形成显明对照。两者之间不存在‘客观的’和解，不存在任何可窥见的和可支配的统一。每一次这类尝试都因无法逾越人类受难这一层面而遭失败。……在经验世界中，最微小的无目的的受难，都将证明整个肯定本体论和整个目的论纯系谎言，都将暴露其现代神话的本质。”⁴⁵⁸实际上，《卡拉马佐夫兄弟》中的伊万就是反对对这种苦难的认可原则。

受难是普遍的，每个人不是都在以某种方式受难吗？对苦难给予某种简单的合理性的说明，并不能够安慰受难者，甚至是对受难本身的侮辱。无论苦难怎样表现为肉体的痛苦、心灵的忧伤和一切的邪恶极其所带来的不幸，无辜者的受苦总是苦难中的极端事件，无辜者常常不得不受苦，而且不是暂时的受苦，是常常因此而走向毁灭，这使得我们的理智和心灵都起来抗议。无辜者的受苦，是神正论的最大难题。我们像约伯一样，传讯上帝。

约伯所体验的痛苦就是典型的双重痛苦——历史提供给我们的痛苦和不公即事件本身的痛苦和因追问这个意义、抗议苦难而加深的痛苦。在犹太民族中原本有一个观念，就是生活的福利、安康是上帝赐给美德高尚之人的，如果这个福利和安康被剥夺了，那么意味着这个人的德行也被动摇了。根据这种观念很难理解无辜者的受苦。赶来安慰和相劝约伯的三个朋友就不能理解约伯身上的重担，

⁴⁵⁸ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p114。

他的痛苦是无法忍受的，而他的朋友们则极力在寻找他的过犯、以便证明不幸命运的合理性——神正论中常常不加分析地把苦难归结为罪恶以便为上帝辩护，而约伯对此毫不认帐，他向上帝申诉，甚至反抗上帝。但这个故事到终了，使我们感到意外的是，上帝最终谴责的却是为上帝的正义极力辩护的约伯的朋友们，而嘉赏了与上帝抗争的约伯。约伯的三友所持的因果报应的观念实际上是一种合目的性的解释，因此它不能理解无辜者的受苦，如果约伯的苦难、苏格拉底之死、俄底浦斯的命运可以被接受、可以被当成某种合目的性的话，那么就没有那个所谓“合目的”的真理和公义。所以根据约伯，因果报应和一切合目的性都不能作为神正论的基础。

二

但是圣经除了约伯之外，还有一个更为极端的无辜者的受难，那就是拿撒勒人耶稣的受难。他品行卓越、一生清白而至圣洁，他的朋友、三年半朝夕相处的门徒不能发现他有任何罪过——犹太人律法之严谨使这种可能性等于零，他的敌人也不能指证他有罪，直接宣判耶稣死刑的罗马总督彼拉多曾多次说“我查不出他有什么罪来”⁴⁵⁹，而且也知道是“祭司长是因为嫉妒才把耶稣解了来”⁴⁶⁰，并想保存耶稣的性命⁴⁶¹。耶稣被判刑的罪名不是因为他做了什么，而是他的身份——十字架上挂着一块牌子，表明他是因“犹太人的王”的身份而被

⁴⁵⁹ 参约翰福音 19: 7; 路加福音 23: 13—15; 马可福音 9: 10。

⁴⁶⁰ 马可福音 15: 10; 马太福音 27: 18。

⁴⁶¹ 参约翰福音 19: 12, 路加福音 23: 16; 马可福音 15: 9—12; 马太福音 27: 18。

处死的。不仅如此，耶稣自己超乎常人而敏感的良心——如“憎恨就是杀人，看见妇女动淫念就是犯奸淫”——也从未使他自认有罪，他无论是公开地、还是私下地从未向人向上帝悔改。当本来想要拿石头打死行淫被抓的女人、而后意识到自己同样是罪人的男女老少无一例外地离开时，只有耶稣仍然留在那里⁴⁶²，而他一贯的诚实和敬虔显然使他与道貌岸然、假冒为善的法利赛人完全区别开来。他的无罪性使人惊讶，以至于与他同时代的一批犹太人得出结论，他不仅是义人中最伟大的，而且被认为是上帝的儿子、或者说就是上帝本人，他在十字架上的受难也不是一桩普通的冤假错案，而被理解为是上帝亲自来承担了世界上所有的眼泪和痛苦。因此，他的十字架表明，无辜者的痛苦就是上帝的痛苦，而无辜的上帝的痛苦就成为了对人类一切痛苦的拯救力量。世界卧在恶者手里，而为此受苦的是上帝，他以自己的受难对一切的罪恶和苦难做了令人难以了解的回应，这个回应 in 基督教里被看作救赎。

这个结论以及结论的前提显然完全越过了历史的逻辑和范畴，也就是说，一个历史学家作为历史学家，是不可能经由历史在历史之中得出这个结论——即耶稣是上帝的儿子，以及他的受难具有代赎的性质——即使他是一个基督教的历史学家也不可能。然而，“由经验所揭示的宇宙景象从来不是宗教的根基。”⁴⁶³基督教宣称自己是一个兼有历史性和启示性的宗教，即上帝是在历史中启示，而启示本身又超越了历史。“耶稣就是上帝”的结论绝不可能在历史和逻

⁴⁶² 参约翰福音 8: 1-10。

⁴⁶³ C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1962, p15.

辑中演绎出来，而耶稣的第一批门徒在他死后——据称又复活后——根据种种迹象和心灵的飞跃而领悟了他来到世界的人生、特别是在十字架上受难的含义，就是上帝亲自用他自己的苦难来同情和安慰世界上的每一滴眼泪，上帝死在十字架上，因为在上帝眼里，每一个人的受苦和眼泪比什么都沉重、比什么都让上帝心碎。如果上帝没有受苦，人就永远可以指责上帝，人会因自己的受苦变得比上帝更为高尚，人就可以因自己的苦难而傲慢地拒绝上帝。但基督教的独特之处就是引进了一个在试探中挣扎过、并且惨死在十字架上的上帝，它表明了上帝爱的激情正在抚慰和战胜现实的不幸和冷酷。

这其中的矛盾是显然的，怎么能指望人们接受一个受苦的弥赛亚呢？难道世界的苦难还不够多吗？这不符合逻辑也不符合盼望。苦难本来就是有神正论的挑战，上帝若受苦，岂不表明他的无能？上帝若受苦，岂不表明他同意苦难？上帝若受苦，那世界的混乱和悲剧、人类的不安、惊惶和不幸岂不是永远无法克服？若是这样，我们要上帝干什么？人们不能接受苦难，更难接受一个受苦的上帝。但基督教恰是用受苦的上帝使苦难成为了神正论。因为在这里，上帝是作为自由、爱和牺牲而被启示的，耶稣的十字架表明，上帝并非是在抽象的无所不在中冷漠地裁决或观望，相反，他与人一同在苦难中忍受煎熬，他懂得苦难，所以深深地同情和扶持，他也与人一起参与到反抗世界的谎言、邪恶和一切无法忍受的辛酸悲苦的斗争中，他甚至与人一样地喊道：“我的上帝，为什么要离

弃我？”⁴⁶⁴在基督教中，人的避难所就是上帝的苦难。

三

神正论的确是困难的，但实际上，苦难驳倒的并不是上帝，而是理性和理性所提供的真理。约伯的哭喊和求告比柏拉图的“理念”或黑格尔的“绝对精神”更真实、更触及人心。当绝望向形而上学大师们提出咒诅和悲哀的问题时，思辩能给人什么，谁能安慰克尔凯戈尔和“地下人”？因此，苦难看似神正论的障碍，实际上是理性自身的障碍。苦难是对理性的挑战，如果所信之上帝是理性的上帝，那么这个上帝也受到了挑战。但如果上帝不是以理性为基础的呢？苦难首先引发的是认识论的危机，为什么苦难如此难以说明，就是因为任何理智在苦难之中都有其界限。我们按照自然来判断整个世界，用道德来裁断事件的价值和理由，上帝也必须服从这些原则，在我们的理性和道德中，我们比上帝更公正，所以我们要求上帝必须说明他自己、而且纠正他自己。但神正论不是伦理学。正如蒂里希所说：“我们总是企图指教圣灵去惩恶扬善，尤其在关系到我们自身的时候。但关于历史的进程，关于充满自然灾害、充满残忍和短暂生命的世界结构，上帝从不听从我们的指教。神的秩序不能按历史秩序的尺度，按人类舒适、道德、民主和文明的尺度来衡量。这正是约伯不明白他的历史命运为何不公而与上帝争抗时所得到的答案。上帝并不以道德范畴为自己辩护。”⁴⁶⁵在《约伯

⁴⁶⁴ 马可福音 15: 33。

⁴⁶⁵ 蒂里希，《根基的动摇》，《蒂里希选集》上，何光沪选编，上海三联书店，1999，p569。

记》的末了，上帝在“旋风中”⁴⁶⁶临到约伯，他首先问“谁用无知的言语使我的旨意暗昧不明？”并且鼓励约伯“要如勇士束腰”，好“指示”上帝⁴⁶⁷。然而，上帝所有的话都没有直接回答为什么义人约伯要遭受这样深重的痛苦，他只是在权柄中显明关于他的一切都是奥秘，然而，虽然约伯没有得到任何关于自己苦难的答案，但是似乎他的理性和心灵已然得到了满足，他承认上帝的奇妙，并且“懊悔”⁴⁶⁸。值得深思的是，他的态度并不是被迫的，“约伯的缄默不是因为他必须缄默，他是弱者，他无法抗衡上帝的全能和全知，而是因为他认识到，上帝的奥秘和上帝的智慧围浸着他，认识到他必须——如果他还懂得“上帝”意味着什么——放弃把上帝带上他自己的理智和道德判断力的法庭。”⁴⁶⁹

因此，约伯的理性沉默了，灵魂也谦卑下来。苦难所挑战的是理性和理性的神正论。别尔嘉耶夫说：“神正论问题不可能在客体化的世界秩序中由客体化思维解决，这个问题只有在生存的意义上才能解决，在这里，上帝是作为自由、爱、牺牲而被启示的，在这里，上帝与人一起受难，与人一起反抗世界的谎言，反抗世界的无法忍受的痛苦。不需要也不应该借助作为主宰和统治的上帝的观念来证明世界上的所有不幸、痛苦和恶。这太困难了。转向上帝的目的是为自由、公正和照耀生存而进行斗争。”⁴⁷⁰

基督教对苦难的态度是双重的。一方面认为苦难从根源上说是罪恶的结果，

⁴⁶⁶ 约伯记 38: 1。

⁴⁶⁷ 约伯记 38: 2。

⁴⁶⁸ 约伯记 42: 6。

⁴⁶⁹ H. 奥特，《不可言说的言说》，林克，赵勇译，历代基督教学术文库，三联书店，1994，P27。

⁴⁷⁰ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p103。

创世纪 3: 15—19 的经文表明是在人堕落之后世界才有战斗、生存的艰难、生育的艰辛和死亡；另一方面苦难也能够成为一种救赎，它具有肯定的价值。基督教正面地接受苦难，拥有彻底勇敢地对待苦难的态度。但是这个命题必须小心地加以处理，首先，不可以简单地将具体情境下的痛苦都设定为是某种罪孽的直接后果，否则就会成为劝慰约伯却反遭上帝谴责的朋友；其次，“痛苦可以成为救赎”并非是对一切痛苦的辩护，不能以对痛苦的合目的性态度而漠视痛苦；第三，救赎的痛苦与禁欲主义无关，自我折磨跟来自上帝的痛苦是不同的。转化成救赎的痛苦是这样一种痛苦，它是对痛苦的终极抗议，但同时也顺服在痛苦之下，痛苦本身是无法忍受的，但它成为可以忍受的，那是因为有爱、有上帝的陪伴。基督教颂扬苦难，不是颂扬人的痛苦，而是上帝的痛苦，基督教同情人的苦难，而赞美上帝的苦难。

基督教“既不允许以斯多亚方式退出种种历史对抗，也不能容忍对历史矛盾进行目的论的优化处理。”⁴⁷¹而是给出了一个正沉浸于悲惨最底层的上帝，上帝“以马内利”——即上帝与人同在——最深刻的含义就在这里：当人遇到不幸和破碎时，他也就能够遇到上帝，因为耶稣的十字架，“这位在场者甚至在极端的危难中、在无意义中、虚无、被遗弃、孤独和空虚中也给人以支撑和支持：这就是那位作为难友与人并肩而立的上帝，那位坚定地和人站在一起的上帝。”⁴⁷²基督教想象不出世界上还有一种痛苦是十字架不能陪伴的，而这种同在

⁴⁷¹ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p115。

⁴⁷² 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p627。

本身就生出一种力量，使人可以在苦痛中坚持他的人格、塑造他的生命。

因着罪恶和各种各样的不幸，人与上帝分离了，他们甚至可能互不了解，那么如何才能使人与上帝和解呢？基督教把这种和解的可能性和有效性放在了耶稣的十字架上，就是上帝与人一同受苦。对基督教而言，苦难从本质上说是一个奥秘。不仅因为苦难既与邪恶有关——而邪恶是在人的堕落之前就已发生了的而且它还与上帝的良善和爱有关。上帝来受过苦，这使得苦难更为复杂。在圣经中，苦难曾被上帝解决，但从未给与充分的解释。约伯没有读过约伯记第一章。上帝为什么经历十字架这样可怕的境遇仍然是一个谜。耶稣在十字架上的受难，代表着人类受难史中的永恒图景，它永远是有争议的、可疑的，因为“它始终破坏着试图对之进行思考者的意图”。⁴⁷³实际上，任何理智的神正论比起具体在个人身上发生的不幸来说，都是分量轻微的。伊万就是因为这个才否认上帝、拒绝天国的入场券的。但是，正如奥特所说：“假如无辜者无法解答的受苦能够迫使我们与上帝分离，能够威逼我们否认上帝，那也许表明我们有（或许我们真的有）一幅太和善、太人性化、太理智化的上帝图像。”⁴⁷⁴而这个上帝，并不是圣经中教导的上帝。

圣经中的上帝不是用神正论来说服人心，而是用他自己的苦难来抚慰人心。人只能与耶稣认同，苦难深重的人只能同耶稣的十字架认同，在苦难中唯有他与人同在，基督教就是这样赢得人心的。人在受苦，但恰是他的受苦使他不能拒

⁴⁷³ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p118。

⁴⁷⁴ H. 奥特，《不可言说的言说》，林克，赵勇译，历代基督教学术文库，三联书店，1994，P26。

绝受苦的上帝，对于因为世界上的恶和痛苦而自然地否定上帝的无神论，只有受苦的和分担世界命运的上帝才能战胜，对于受苦害而伤恸和愤怒的心灵，只有流血的上帝才能治愈。人所提出的对神正论的反驳是反驳一个高踞在天上的、冷漠地执行律法的上帝，然而，对一个完全与人同患难的上帝怎么反驳呢？对那种可以在其中找到我自己的苦难、绝望、愤怒和伤痛的上帝之爱，怎么能反驳呢？汉斯·昆在谈到上帝受死时所说的话感人至深：“只有存在一个上帝，人们才能体会到这整个世界中的无边的苦难！只有在对那不可把握的、越想越伟大的上帝的真诚信仰中，人才能够抱着牢固的希望渡过那条广阔深邃的河流：他意识到，越过那苦难和罪恶的黑暗深渊，有一只手向他伸了过来。”⁴⁷⁵这就是十字架所表达的神正论。

第三节 苦难与自由

1. 苦难是堕落的结果

—

幸福和自由受到阻拦，这就是苦难。这三者对人来说都是本体论意义上的，幸福不是临时的消遣和心情，自由也不是遇事可以请假，苦难更不是止痛药可以缓解的范围。我们一再引述过薇依的结论——没有任何手段可以消除不幸，无

⁴⁷⁵ 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p623。

论君子或小人、个人或民族、勇士或懦夫，都无法摆脱自我毁灭的悲剧，这也是希腊悲剧的主题和永恒情节。所以不能相信这样的许诺，只要在政治、经济等体制上改革就能迎来天国，这听起来对社会工作者会有所打击，但是这将使他们避免在实践中遭受更大的打击。然而，我们急欲解决苦难的激情从未减弱，解决苦难对人而言甚至是一个永远的诱惑，人希望通过知识和美德来避开愚昧导致的不幸，政治家总是妄想建立“新秩序”和“新时代”来实现公义和平，但这些屡遭失败只是因为从未考虑过人的罪性。

在圣经的故事中，人原本生活在乐园，有人说如果世界上每个人把自己的梦想都写下来然后汇总的话，就会发现人是在寻求那个从未谋面的“伊甸园”。根据圣经的描述，那里十全十美，有充裕的物质、悦人的美、工作的快乐、友谊和爱情、永远的生命和持守这永生所需要的诫命，还有与上帝完全的交流和融洽但是这一切都因亚当夏娃违背诫命而失去了。创世纪写到亚当一而再、再而三地错过悔改的机会，抵赖、推诿，而后遭致咒诅，咒诅非常可怕，包括对蛇、对大自然、男人和女人。从此，人与动物之间的共存关系被破坏了——“蛇的后裔和女人的后裔彼此为仇”⁴⁷⁶，并且这也意味着世界开始充满是非、善恶、灵肉的激烈战斗——“女人的后裔要伤你的头，蛇要伤他的脚跟”⁴⁷⁷；人与自然的和谐关系也失去了——“地受咒诅，必给你长出荆棘和蒺藜”⁴⁷⁸，这象征着生活从此充满了障碍和敌对的力量；人的生理也会受苦——“多多加增女人怀胎的苦

⁴⁷⁶ 创世纪 3: 15。

⁴⁷⁷ 创世纪 3: 15。

⁴⁷⁸ 创世纪 3: 18。

楚”⁴⁷⁹，这不仅仅代表着生育的不易，而且还表明，所有祝福的事情也从此含着苦痛和艰辛；身受情感之苦而身不由己——“你必恋慕你的丈夫”⁴⁸⁰；男女之间的辖制和不和睦——“你丈夫必管辖你”⁴⁸¹；生存的艰难和劳动的异化——“你必汗流满面才得糊口”，这也是“面包问题和灵魂问题”冲突的开端；最后是人最可怕的精神恐惧——死亡，“你本是尘土，仍要归于尘土”⁴⁸²，他将失去赋予在他生命中的独特性。

伊甸园的生活是我们完全不可想象、完全陌生的，而诅咒后的生活却是我们再熟悉不过的，是每个人的必经之路，是苦难的基本形态。诅咒是以蛇与女人及其后裔之间的敌意和不断的冲突开始的，对这段经文的解释从来都是重点不同，某些早期的犹太释经者看到了在弥赛亚到来那日犹太社会对恶的完全胜利，而基督教释经者则看到女人和童女玛利亚的之间的神秘联系，而她的后裔就是直指耶稣，而实际上，这节经文——创世纪 3: 15⁴⁸³首先谈论的并不是胜利，而是持续不断的冲突和斗争以及造成的创伤。人伤它的头，它伤他们的脚跟，乐园的和谐宁静不可避免地被打碎了，永恒的冲突、与恶致命的紧张斗争现在开始了

从这个故事看到，基督教实际上把苦难定义为自邪恶出现之后产生的所有破坏的总和，从源头上说，苦难是堕落的后果的表达，苦难推翻了各种各样的人正论，基督教将苦难作为对罪恶的咒诅看为是上帝公义的确切启示，诗篇

⁴⁷⁹ 创世纪 3: 16。

⁴⁸⁰ 创世纪 3: 16。

⁴⁸¹ 创世纪 3: 16。

⁴⁸² 创世纪 3: 19。

⁴⁸³ 创世纪 3: 15 “我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。”

51: 4 “以致你责备我的时候显为公义，判断我的时候显为清正。”诗篇 119: 75 “耶和华啊，我知道你的判语是公义的；你使我受苦是以诚实待我。”因此，基督教认为上帝对人的审判是上帝之“善”的重要部分，C. S. Lewis 说，“当我们的先辈把痛苦、悲伤当作上帝对罪的‘报复’时，他们肯定不是将恶之激情归于上帝，他们可能已经认识到了报复观中隐藏着的‘善’的因素。”⁴⁸⁴

苦难最初是作为罪的后果和惩罚，然后人不断地再把自身的堕落转移到别人身上造成越来越多的苦难，由于堕落的不可克服，受苦也就不断地被复制，只要罪恶仍然内在于人，苦难就会内在于这个世界，因为当人变得恶时，就当然用这种可能性去彼此伤害，这大概可以解释人间绝大部分的苦难，正是人而非上帝，创造了绞刑架、鞭子、监狱、奴隶制、枪炮、炸弹，我们贫穷、超负荷地工作不是因为大自然的吝啬，而是因为人的贪婪、残忍和愚蠢。别尔嘉耶夫反对将这个充满罪恶和苦难的世界以任何方式迎接为生活的常态，他认为“世界和谐”是个错误的和奴役人的观念，为了人的尊严应该摆脱这个观念。启蒙主义、唯美主义自然主义和浪漫主义在本质上看到的都是世界的和谐，而克尔凯戈尔、陀思妥耶夫斯基托斯到处都在批判这个所谓的世界和谐，这是他们身上最具有基督教特色的东西。圣经启示上帝的存在并不是对这个世界生活的目的论理解，即世界上已经充满了合目的性，而是恰好相反，即世界卧在恶者手里，并且充满了难以承受的痛苦，不仅如此，“没有一个生命可以征服有限性、罪孽和悲剧

⁴⁸⁴ C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1962, p95.

我们一直认为现代文明能够战胜它们，我们可以在自身存在中找到安全保障，但这只是时代的梦幻。”⁴⁸⁵

二

在基督教中，人对上帝的犯罪在时间上和逻辑上都先于人对人或人对自然的犯罪，比如对上帝的不忠诚才会导致对人的不忠诚。人对上帝的犯罪在圣经中以两个事件作为标志，一是伊甸园中偷吃禁果，关于这个事件的背叛性质我们在第二章中详尽讨论过，二是耶稣被钉十字架。耶稣的受难是一桩极端惊人的事件，人以极其险恶和愚忘之心、以无以复加的残酷手段谋害了一个善良圣洁的无辜之人，这使得人的罪恶和对上帝的叛逆成为可见的，他的受难，不是因为任何自然的过程，而是由于人对他的直接态度，他被世界所歧视、所丢弃、所排斥、所逼迫，最后被钉上十字架，这是人对他的攻击，在新约中，这个攻击的实质被理解为是对上帝的抗拒。上帝来到我们这个世界，而这个世界已经按照人的意愿建立了他想要的文明及其一切，人想独自占有和享受这个世界，上帝的到来对人来讲是个严重的威胁，除了把上帝杀害之外，人不能拥有这个世界。对于即将到来的命运，耶稣自己讲过一个比喻：有人将自己的葡萄园租给一些园户，到了收成的时候，主人想要园户上交当纳的果子，但是园户将他派去的数位仆人打骂凌辱，最后，主人将他的爱子差去，以为他们或许会尊重他，“不料，

⁴⁸⁵ 蒂里希，《根基的动摇》，《蒂里希选集》上，何光沪选编，上海三联书店，1999，p569。

园户看见他，就彼此商量说：‘这是承受产业的，我们杀他吧，使产业归于我们！’”⁴⁸⁶耶稣用这个比喻来说明人对上帝的背叛和他自己的命运。耶稣的十字架表明，人的罪恶不仅使人受苦，也使上帝受苦。

罪恶一定会产生苦难，而苦难却不一定产生罪恶，所以罪恶不一定继续产生罪恶，因为前一个罪恶产生的痛苦可以吞没下一个罪恶的萌芽。对此，薇依以极其简洁的、甚至是散谈的方式对“苦难成就救赎”这一重大而复杂的教义作了令人惊叹的表述：“我们身上的罪恶离开我们，散布到外面，并以罪恶的形式传染开来。这样，当我们恼怒时，我们周围的人也发火。还有，自上而下的传布愤怒会引起恐惧。但是在统一为完全纯洁的人接触时，会有一种转移，罪恶变成受苦。这就是正义者弥赛亚，上帝羔羊的作用。这就是拯救的受苦。罗马帝国的整个罪恶的暴力撞击到了基督，在基督身上变成了受苦。恶人正相反，把普通的受苦（如疾病）变成罪恶。”⁴⁸⁷

常有这样的观念，既然在宇宙的一开始就必须承认苦难的可能性，那么作为绝对的善的上帝就不应该创造这个宇宙，不过这是一个伪问题，因为创造还是不创造哪个好，我们任何人都不知道有什么标准可以衡量这个问题。虽然苦难在创世之初是可能的，而如今又是现实的，但是，根据圣经，苦难却不是终极的。在启示录中，有这样一句话超越了所有苦难的经历和苦难的理论：“上帝要亲自与他们同在，做他们的上帝。上帝要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也

⁴⁸⁶ 参路加福音 20：9—19。

⁴⁸⁷ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库 1998，p108。

不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”⁴⁸⁸

2. 苦难是自由的启蒙

—

在罪恶之后，苦难不仅成为现实的和必然的，甚至也成了必须的，因为苦难可以产生对恶的了解，而恶是必须被了解才能被克服的，也只有克服恶才能最终取消苦难。因此苦难虽然是不合理的、是必须被取消的，但却不是没有意义的。近代文明对苦难大约有三种看法，一是把苦难直接等同于恶，这就会象约伯的朋友们那样把约伯当作罪人，或者将除灭罪恶转换成除灭苦难，但是按照基督教这个过程应当是相反的；二是把苦难的结果看成是完全的恶，就象有些小说家写的那样，苦难在受苦的人中产生了各种各样的恶，因此，苦难能够为这些恶来作辩护，如雨果《悲惨世界》中的冉·阿让偷面包，或者是文化大革命中的检举、告密，如果痛苦引起的恶都是对的，那么除了道德价值标准会改变而外什么都不能改变；三是苦难象征软弱，而知识象征力量，人只强调通过理性知识来获得对世界和生活的征服，而抛弃了苦难对人生的启蒙和生命的塑造，正如别尔嘉耶夫在评论培根的名言“知识就是力量”时所指出的：“‘知识和权力合而为一’。培根的这句话说明了现代知识之为统治知识的特点。因此，在一个一切都为这种科学知识所规定的社会里，人的另一类行为和知识形式（受

⁴⁸⁸ 启示录 21: 3, 4。

难、痛苦、悲伤以及欢乐与嬉戏)从一开始便只具有功能和次要意义,其认识上的批评地位一直被低估。所以,重要的是,在这里形成了一种由受难回忆而来的反知识,在这种反知识中,即使‘实践’与‘统治自然’的永恒同一也被认为是荒唐的。”⁴⁸⁹拜伦就曾在诗中赞叹过由苦难带来的深沉的人生体验,“没有哭过长夜的人,不配谈论人生。”

有的人生观因为世界无穷无尽的苦难而认为此世是无意义的,有的人生观则因为人世间的眼泪和悲苦反而指认出此世是有意义的,而这个意义之所以被揭示出来,恰是因为它被伤害从而产生了难以抚平的痛苦,佛教大致属于前者,而基督教属于后者。基督教中认为上帝和人必须对抗苦难,但苦难在此世也同时具有正面的意义和价值,因为实际上“整个精神生活都与恶和痛苦问题相关”⁴⁹⁰。

在一个完善的世界里——有如在健康的身体里一样,必须有某种报警系统,比如痛感。身体的痛是很特别的预警装置,阑尾炎如果不导致疼痛,那么穿孔而死的病例就会大幅度提高,如果高温并不使人感到痛楚,那么当人不小心坐到火炉上时就只能被烧焦。心灵的痛苦同样警示我们世界出了问题,而世界的确出了问题。薇依说:“若这世上没有不幸,我们会以为自己在天堂。”⁴⁹¹但讽刺的是,即使没有不幸,这里也无论如何不是天堂,而我们却失去了对这一真相的

⁴⁸⁹ J.B. 默茨,《历史与社会中的信仰》,历代基督教学术文库,朱雁冰译,三联书店,1997, p117。

⁴⁹⁰ 尼古拉·别尔嘉耶夫,《精神与实在》,张源等译,西方思想经典文库,中国城市出版社,2002, p104。

⁴⁹¹ 西蒙·薇依,《重负与神恩》,顾嘉琛,杜小真译,汉语基督教文化研究所,历代基督教思想学术文库1998, p117。

觉知。她接着说：“地狱有两个概念：一般的概念（无慰藉的受苦）；我的概念（虚假的福乐，误以为自己在天堂。）”⁴⁹²这种“虚假福乐”的观念使人怠惰、麻木甚至为所欲为，而且完全无从纠正，因为只要凡事都还不错，人的灵魂就不会开始检讨自身。错误和罪恶都有这样的特征，就是只有在它们深深地撞击人的肉体 and 灵魂的时候，人作为牺牲品才不会怀疑它们的存在，别尔嘉耶夫曾经将罪比喻成是化妆的恶，痛苦是不化妆的恶，是不会弄错的恶，意思是罪可能被常常被掩盖或合理化，但是痛苦却在人心里唤起清楚而准确意识。因此，痛苦必须坚持被体验。精神生活的深度常常来自于对自己和他人痛苦的体验，对痛苦和恶失去感受，是人精神生活的无能和堕落。“虚假的福乐”使人停留、沉浸在此世的有限性中而快乐自满，这种幻觉能够使人失去他的灵魂的全部特殊性。

启蒙主义之后的思想排斥一切宗教信仰和唯灵论，认为对超验世界的信仰，是人的软弱和不幸的产物，因此是人的本质的异化，如果人成为强有力的和幸福的，他被异化的本质就会归还给他，他就在本质上成为完满的，那么他就不再需要上帝。但是，正如别尔嘉耶夫认为，即使是这样，那个所谓归还给他的本质里面也将不再有精神性，人将彻底是此岸的、自满的、物质的存在物。实际上人若想在这个世界上成为强有力的和幸福的，往往是经由了自觉和不自觉的罪恶才成为成者的，成者创造了败者，这本身将使他的本质异化得无法回归。别尔嘉耶夫曾为痛苦做过这样的辩护，假如没有痛苦，人也不是被贬低的和无能的，

⁴⁹² 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p117。

那么就不会有作为对此世生活的超越的精神性，当然也就不会产生对超越世界的信仰。他以恐惧为例指出这种情绪所包含的正面价值，伊壁鸠鲁就曾从恐惧中引出宗教，但他没有理解，恐惧是比他所想象的更为深刻的现象，而最理解人生恐惧和焦虑之深度的应该是克尔凯戈尔⁴⁹³。超越者的启示在人愉快的时候听来总是悄声细语的，在我们的良心愧疚的时候提高了嗓门，而在我们痛苦的时候听来就是大喊大叫，别尔嘉耶夫称苦难是上帝的麦克风，要唤醒一个聋子的世界，因为一个快乐的恶人一点也不知道他的行为不能满足宇宙律法。所以痛苦可以粉碎人“万事大吉”的幻觉，粉碎人虚妄的自我满足，特别是痛苦可能迫使人面对他以为就他而言是不可能的事情，比如他可能原先并不以为自己是错误、罪恶、甚至变态的。

二

苦难产生对自我和生活的批判，苦难是对生活的提问，是治愈的起头，也是对自由的启蒙。唯有苦难使我们唤起对自由的渴望。当以色列人在埃及地为奴时，是苦难的重压使他们转向上帝和解放。当痛苦没有触及奴隶时，奴隶只想把囚房改造成一座宫殿，并且常常以为已经改造成功了。但是，生活中的矛盾和残酷必须被觉知，因为这种体验代表着生命中最深沉的部分，苦难使人意识到自己的精神高度。“精神性在这个世界上永远是与对痛苦的体验，与人的生存中的

⁴⁹³ 参尼古拉·别尔嘉耶夫，《精神与实在》，张源等译，西方思想经典文库，中国城市出版社，2002。

矛盾和冲突，与面对死亡和永恒的事实的状态相关。在这个世界上完全体验到满足的和幸福的存在物，对恶和痛苦不敏感的存在物，体验不到痛苦，完全是无悲剧性的存在物，已经不再是精神的存在物，也不再是人。对世界上的恶的敏感性，体验痛苦的能力，是作为精神存在物的人的标志之一。人是在这个世界上痛苦着的存在物，是受怜悯所伤害的同情着的存在物，这就是人的本质的高度。因此人是寻找解脱和解放的存在物，不但是外部的解放，而且还有内部的解放，不但是社会的解放，而且还有精神的解放。”⁴⁹⁴

基督教在根本上认为，苦难是应当被取消的，但唯有经历痛苦才有生命的自由和救赎的必然。我们反对受苦，是因为不能理解苦难能够成就更高的目的，如果不想使我们变得脆弱，那就不能完全拒绝痛苦。苦难能够产生新的自我意识他人意识和生活意识，它可以是向着更大、更高、更自由的目标的成长过程。如果排除了痛苦的可能性，就是排除了生活本身。苦难对生命的塑造，不是没有目的的，由苦难而产生的正面品格不是愤激或玩世不恭，而是忍耐、谦卑、正义感与怜悯慷慨之心，薇依就谈到，“不幸事故”的意义在于考验我们的精神力量，这个意义是在主观里，而不是在客观里。恶必然产生苦难，但苦难不一定必然产生恶，因为“忍耐在于不把受苦变为犯罪”⁴⁹⁵，没有比犯罪更使人遭受奴役的了。

基督教认为，痛苦与罪恶相关，但同时痛苦也是救赎之路、复兴之路。人是

⁴⁹⁴ 尼古拉·别尔嘉耶夫，《精神与实在》，张源等译，西方思想经典文库，中国城市出版社，2002，p107。

⁴⁹⁵ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p109。

在荣耀中失去了自由，因此不得不在苦难中重新赢得自由。痛苦奥秘地与自由深深相联，寻求没有痛苦的生命，就是寻求其中没有自由的生命。基督徒的痛苦就是自愿地背起十字架，不但是背负自己的十字架，也背负邻人的十字架，即承受自己的痛苦，也分担他人的痛苦。基督教的苦难观不是幻想完全把人从当下的痛苦中解放出来、并给人以幸福，而是现实主义的，即深入痛苦，“寻求受苦的超自然的用途”⁴⁹⁶。痛苦变得可以忍受，那是因为上帝在他自愿的苦难中所启示的爱，因此，痛苦可以是罪恶的显明，也可以成为爱与自由的启示和表达。虽然仍然不得不受苦，但是苦难和死亡再也不能使他在恐惧和绝望中扼杀希望和信仰。

诚然，苦难并不必然产生对人生的正确理解，不幸也决不可能自动地使人变得高尚，“受难和死仍然是对人的生活的一种侵害。受难不应当受到篡改、缩小或美化，他也不应当像斯多亚派那样来忍耐，麻木不仁地、不动心地来承受，更不能自我折磨地去寻求，甚至从中获得苦行僧式的乐趣。”⁴⁹⁷只有在禁欲主义律法主义和心灵冷淡枯竭的人看来，肉体才必须受苦，罪人应该受苦。基督教抗议痛苦，但赞成苦难对人与自然和谐的乐观主义、浪漫主义、幸福论和机械论的强烈对抗。只有当苦难作为对自由的启蒙时，它的积极意义才能使人最终战胜苦难、获得自由。诗篇作者怀着积极的、受教的、现实主义的态度说：“我受苦是与我有益，为要使我学习你的律例。”⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p118。

⁴⁹⁷ 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p262。

⁴⁹⁸ 诗篇119：71。

3. 苦难是自由的代价

佛教认为人若对生活、特别是对此生持一种正确的观念，就将消除痛苦，如果人渴望存在，那么苦难就是不可避免的。从奴役和苦难中得救靠的是对人生意义和人的本质的看法有个大转变，要抑制对生存的一切内在渴望，因为所有的痛苦都出自这种渴望。不管我们经历了什么，都要将它的本质抹去，也取消掉主体的个体性，据说释迦摩尼已经习成这种技艺。佛教主张与事物分离，也就是说，人自发的对现实的理解已经是完全错误的，人必须纠正自己的看法，领悟到这一切都不过是幻觉。佛教不仅知道憎恨、嫉妒、复仇等负面的感情能够夺去人心灵的平静，而且爱与热情以及积极生存的态度也会扰乱人的平静——而这平静是自由必不可少的，因此人若是摆脱了虚幻的现实，他就能够享受内在的宁静。如果领悟了佛所教导的这种思想和方法，就肯定能够获得自由、并且能够进入涅槃。这显然与犹太—基督教所认为的创造主觉得“所造的一切都甚好”有很大的差别，对基督教来说，世界本是好的，只是因为罪恶才使之变成了“眼泪谷”，而佛教则认为存在本身就是消极的，所以才必须超越它。对基督徒来说生活是一份极大的恩赐，即使它包含着痛苦，并且这个痛苦也对生活有着深远的意义。佛教具有很强的吸引力，它允诺了从苦难的现实中获得解脱，而且还提供了具体的方法来得到这种释放，在佛教中人可以享受一种毫无波澜的平静，也可以虽然有苦难，但却不受其束缚。

虽然佛教和基督教都致力于教导人如何得以自由，但二者思想上的差异是很明显的，这可以从佛教和基督教的象征性画面来看到。佛像总是捻花而笑，在他的表情里有一种神秘的波澜不兴的平静，而基督教的象征则是基督的残酷的十字架，前者允诺的是自我救赎和消除苦难，而后者则是屈辱和十字架。佛教的教导是若要得以自由，必须拥有涂抹生存差异的平静，而基督教却理直气壮地宣称，当人追求自由时，苦难就上身了，而且各人必须背起自己的十字架。朋霍费尔有句名言——“基督呼召门徒，是呼召他们去死。”两种宗教获得自由的途径完全不同。佛教认为应该超越此生，而且超越是比活在这个愚昧而多灾多难的世界要容易得多的，但是基督教虽然教导人要追求永生，而这种追求却是比在这个世界受苦、受奴役要更加艰难的事情，永生和自由的昂贵甚至要求用本来初衷是要回避的苦难来作为代价。奔向自由的道路不仅没有减轻痛苦，反而增加了痛苦，而这恰好显明了自由的价值。

认为自由是轻松的东西，在基督教的救赎观里是错误的，自由是个困难的东西，处在受奴役的状态是会更轻松的。当摩西带领以色列人初出埃及时，百姓无一例外地情绪昂然、欢呼雀跃、载歌载舞，然而没走几步，当法老率军将他们围堵在红海边上进退无路时，他们的反应立刻与适才的“昂然无惧”形成鲜明的对比，他们大发怨言，说：“难道在埃及没有坟地，你把我们带来死在旷野吗？你为什么这样待我们，将我们从埃及领出来呢？我们在埃及岂没有对你说过

过，不要搅扰我们，容我们服侍埃及人吗？因为服侍埃及人比死在旷野还好。”⁴⁹⁹因着眼前的困境，他们怀念并大声赞美起为奴的日子来，他们没有做好为自由而斗争和牺牲的准备，甚至没有这种概念。这样的经历以色列人反反复复闹腾了多次，缺食少水之际，他们常对带领他们挣脱奴役枷锁的摩西发苦奖之语：“巴不得我们早死在埃及地、耶和华的手下；那时候我们坐在肉锅旁边，吃得饱足。你们将我们领出来，到这旷野，是要叫这全会众都饿死啊！”⁵⁰⁰这之后圣经记载上帝降下吗哪，又让摩西击水为泉，而百姓又吃又喝之后，开始嫌弃口味清淡，向耶和华发怒没有肉吃，甚至哭号着说：“谁给我们肉吃呢？我们记得，在埃及的时候不花钱就吃鱼，也记得有黄瓜、西瓜、韭菜、葱、蒜。”⁵⁰¹这番抱怨遭致耶和华极大的愤怒，降下两天两夜都收不完的鹌鹑肉，但是“肉在他们牙齿之间尚未嚼烂，耶和华的怒气就向他们发作，用最重的灾殃击灭了他们。”⁵⁰²甚至在这样惨重的教训之后，他们仍旧故态重萌⁵⁰³。可见，以色列人并不是一出埃及就赢得了自由的，恰好相反，出埃及后在旷野的经历才显明了他们的奴性到了何等的地步，甚至为了伙食不好而弃绝自由的道路，为奴役之地大唱赞歌。奴役只将他们变成了奴隶，并没有使他们觉悟到自由的真正含义，他们进军迦南，只是兴致勃勃地准备将它变成另一个埃及。耶和华于是让他们在旷野漂泊了四十年，只有苦难才能教会他们自由的精神性及其历程的艰辛，唯独

⁴⁹⁹ 参出埃及记 14：10—12。

⁵⁰⁰ 出埃及记 16：3。

⁵⁰¹ 参民数记 11：4—5。

⁵⁰² 民数记 11：33。

⁵⁰³ 参民数记 14：4—9。

如此，他们才能转变为新人。

别尔嘉耶夫说：“在生存的意义上，超越是自由，并要求自由，是使人摆脱自己的奴役，但这个自由不是轻松，而是困难，自由经历着悲剧性的矛盾。”⁵⁰⁴以色列人的经历中就有这种真实，自由的旷野道路甚至比为奴的埃及囚笼还要艰难。任何没有做好痛苦准备的人，也就没有做好自由的准备。自由不是以放弃或妥协为前提的平静，而是一种抵抗，它要求同世界的奴役进行斗争，要求不与世界混同，放弃自由、同意沉浸融合在既定的世界里常常可以减轻痛苦人也更容易这样选择，同意奴役则可以减轻痛苦，不同意奴役反倒增加痛苦。以色列人的旷野流浪清楚地显明了自由增加痛苦。对自由的真正享受要求同意遭受痛苦，还要求有能力体验痛苦。人愿意忍受不幸和痛苦，为的是成为自由的存在并不是说痛苦不痛，痛苦就是痛苦，这就是痛苦的意思所在，但是“因苦难而得以完全”的古老教义也不是虚妄的。苦难曾经是对罪恶后果的表达，但对苦难的忍耐也可以成为对爱和自由的表达，基督教追求的不是苦难，而是经由苦难而到达的自由与荣耀。

人为自由所作出的牺牲是自由的一个重要部分，自由的价值不是在奴役的痛苦中显现出来的，而是在为自由而战的苦难中呈现出来的，当苦难被贬斥和躲避的时候，自由和自由的价值就消失了。默茨说：“基督的回忆所坚持的是，人类受难史不仅属于自由前史，而且它也是并且永远是自由史的一个内在因

⁵⁰⁴ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p31。

素。”⁵⁰⁵耶稣在呼召并培养门徒时从不讳言他们会常有牺牲生命和利益的可能，而且将遇到大逼迫、大灾难，但是同时人也得到一个保证，“因为，凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我丧掉生命的，必得着生命。”⁵⁰⁶人有获得生命和自由的保障，但这种获得不能以生活安康之类的自然或历史的标准来衡量。

忍受为自由所付出的苦难意味着承担某种牺牲，在基督教中，这种牺牲常常表现为放弃自己的权利。人的自由不等于人可以完全实现他的权利——那是非常肤浅的。在基督教的自由观中，自由甚至表现为义务，自由的实现不是主张自己的权利，乃是放弃自己的权利！耶稣有一段很难让人下咽的教训：“咒诅你们的，要为他祝福！凌辱你们的，要为他祷告！有人打你这边的脸，连那边的脸也由他打。有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。”⁵⁰⁷还有，若有人要你陪他走一里路，你就陪他走两里等等。这就是基督教中的十字架精神，背起自己的十字架，还要背负邻人的十字架，忍受并缓解他人的痛苦和罪恶，不能把受苦变成罪恶——不是还击打你脸的人，而是更多地、更宽广地背负痛苦，给他里衣和另一张脸。背十字架就是放弃自己的权利，而背负起人在上帝面前的责任和使命这样的教义不是抽象的设想，而是耶稣作为上帝儿子在生前的榜样。“为了使苦难离开，就必须忍受苦难。要么世界必须担负起整个重担并被它压垮，要么这重担落在基督身上并在他身上被战胜。因此，他替世界受苦。只有他所受的苦才能够拯救人。但教会知道，世界仍在寻找人承担它的苦难，因此，当教会跟随基督

⁵⁰⁵ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p119。

⁵⁰⁶ 马太福音 16：25—26。

⁵⁰⁷ 路加福音 6：28—29。

时，受苦也成为它的命运，教会担负起苦难，这苦难是由基督担负的。当教会背起十字架追随基督时，它就作为世界的代表站在上帝面前。”⁵⁰⁸不断地舍弃自己的权力直至抛弃生命，因此殉道总是基督教的最高实践和成全，而任何一种舍弃的本质都代表着殉道的精神。

这样的受难有着庄严的意味，它能够导向自由是因为在舍弃中人摆脱了舒适和安全的奴役、摆脱了自我中心的奴役，他以某种信任的方式将自己交给了苦难，也就交给了自由。自由的秘密不仅仅存在于欢乐中，还存在于为自由所承受的苦难中，因此，欢乐是自由的一部分，十字架也是自由的一部分。一切排斥苦难的自由观都使人丧失自由，“人的受难反对一切从自然出发解释历史和历史过程，将自然诠释为这一历史过程的主体。……在人与自然处于陌生状态的前提下，自由史只有作为受难史才可以成立。”⁵⁰⁹对此，我们无法彻底地理解，正如汉斯·昆所说的：“人应当通过受难来获得生命，为什么是如此，为什么它对于人是有益的活有意义的，为什么没有苦难事情并不会变得更好些，这不是理智所能证明的。”⁵¹⁰

第四节 耶稣身上体现的自由的矛盾

1. 登山宝训

⁵⁰⁸ 朋霍费尔，《作门徒的代价》，安希孟译，四川人民出版社，2000，p80。

⁵⁰⁹ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p114—115。

⁵¹⁰ 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p626。

耶稣最长的一段教导被记录在马太福音第 5—7 章，在路加福音第六章也有一个类似的、但较为简略的记载，通常把它叫做“登山宝训”，也有称之为“基督教义之纲要”、“天国大宪章”、“君王的宣言”等。登山宝训被称为是基督教的最高伦理学，如果说在新约中有可以比拟旧约十诫命的文献，那就是登山宝训。登山宝训并不是以教导伦理开头的，而是以著名的“祝福”开头的，通常按照马太福音的记载而总称为“八福”。什么样的人有福呢，什么样的人能够得到上帝的青睐呢？我们以路加福音为例，

“你们贫穷⁵¹¹的人有福了！因为上帝的国是你们的。你们饥饿的人有福！因为你们要饱足。你们哀哭的人有福了！因为你们将要喜笑。人为人子恨恶你们，拒绝你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶，你们就有福了。……你们富足的人有祸了！因为你们受过你们的安慰。你们饱足的人有祸了！因为你们将要饥饿。你们喜笑的人有祸了！因为你们将要哀恸哭泣。人都说你们好的时候，你们就有祸了。”⁵¹²

不难看出上述“祝福”和“咒诅”对世俗生活的革命性，它与我们的世界观完全相反。我们认为，自由一定需要物质的保障、强者的意志和力量以及道德上的优势来保证，——想想我们的政治、经济、文化、教育所提供和鼓励我们的

⁵¹¹ 马太将之理解为灵性的贫穷，即“虚心的人有福了”。

⁵¹² 路加福音 6：20—26。

理念，但耶稣开篇即为“贫穷的人有福了”，他所提到的“福”全部是我们在生活中所认为是负面和消极的东西——“贫穷、饥饿、哀哭”，他认为真正的自由、福份和生命与财富、权力、成就和坚强完全无关。在耶稣那里，祝福并非流向那些生活得自信的、成功的、圆满的人，或者是那些道德楷模，而是流向了经济上、事业上、个人生活上、道德上甚至灵性上不稳定、不自信的人，或者已经经历了失败和损失的人，那些没能进入社会主流、没能掌握社会的技能和权力的人。这些人，无经济保障，无权力，无势力、无影响力、无帮助，总之，这就是我们千方百计想要避免成为的人，而“咒诅”的流向却是我们想方设法要成为的人——富足、饱足、喜笑。根据耶稣的教导，自由跟社会的荣辱、自我的成就毫无关系，如果有关系的话，那也是反面的关系，或者说，上帝在鼓励自由和幸福时，完全不鼓励经济、权力以及道德水准上的出类拔萃。

不仅是登山宝训，而且整部圣经都倾斜于穷人、弱者、病人、罪人和因各种原因被社会所抛弃的人，他们才是被上帝祝福的人，是能够有机会享受自由的人。借用出埃及的故事来说，作为强势力量的法老和埃及却没有自由，他们也不能拥有和享受自由，而摩西和以色列人，这些明显处于社会的劣势、文明的劣势甚至是道德劣势的群体，他们被上帝领向了迦南地，这正好印证了耶稣所传讲的“福与祸”——前者“富足、饱足、喜笑”，后者“贫穷、饥饿、哀哭”。

自由与“富足、饱足、喜笑”无关，是因为这些顺境掩盖了人的奴役状态，使人在虚假和表面的自在中志得意满，完全不能了解自己的真实处境——就是

不仅被环境和条件所困，而且还受着罪恶和死亡的遏制。上帝决不鼓励自由通过富足和各种成就来达到，因为在这个世界的规则中，人只有通过竞争才能脱颖而出，而残酷的竞争产生了强者和成者，更产生了弱者和败者，必须对富人、统治者和一切优势者质问：他们本身造成了多少苦难？他们既造成了弱者的奴役，也造成了自身的奴役——就象奴隶主也是奴隶一样。所以不能依靠任何的强势来解决自由问题。而软弱、贫穷、悲伤这些看似消极的方面却在上帝之国中占有重要之地，唯有它们不伤人、不害物，并且能够深深地领悟自己的奴役和悲哀，继而渴望自由、追寻自由、赢得自由。马太福音中还有一个非常重要的祝福在路加福音中没有被记载，“温柔的人有福了！因为他们将承受地土。”⁵¹³更清楚的翻译是“温顺的人有福了！因为他们将继承世界”，而世界的秩序从来不能理解这句话，因为世界鼓励的是竞争的人、强力的人、铁腕的人才能继承世界，而温顺的人则失去一切。在上帝的法则里，这一切都被倒了过来，社会名流和主流将被审判，而边缘的人、流浪的人、无家可归的人将会成为上帝之国的座上客。

同情并寄希望于某一特殊的阶层一向被认为是基督教和马克思主义最相似的地方之一，但实际上，基督教所关注的这一“特殊阶层”并不是限制性的，因为基督教从根本上认为全人类的真实处境无一例外地就是贫穷、软弱、被欺压被遗弃、悲惨和奴役，还有不可告人的罪恶、难以启齿的羞辱与深深恐惧的死亡。不管人类取得了怎样的成就，上帝却从未同意过人的自我谄媚和自我膨胀，而

⁵¹³ 马太福音 5: 5。

只有那些正在经历且深深领悟他们自己的贫困、悲惨和罪恶的人，他们能够得到祝福，不管他们是一国之君还是富甲天下，或是衣食无着、恶淫满贯，这就是基督教被称为是穷人和罪人之福音的宗教，在这个意义上，它的确是普世性的宗教——人人有份。

2. 耶稣的软弱成就自由

在耶稣身上，自由也同样显出了矛盾。基督教中被认为是成就了自由的耶稣是最贫穷、最软弱、最无力和最窝囊的人，被人欺负到钉十字架还一无反抗，任人宰割。没有别的宗教将它们的希望建立在这样一个人身上，连犹太人的救主也是世界的强者形象，带领选民粉碎枷锁、重获宝座。基督教看待上帝的眼光是独特的，因为它所显示的上帝的确与我们想象的不同，这被卡尔·巴特在《教会教义学》中总结为：“我们也许以为，相对于所有相对的东西，上帝能够而且必须只是绝对的；相对于所有低下的东西，他是高贵的；相对于所有受苦受难的，他是积极鼓励的；相对于所有的诱惑，他是神圣不可冒犯的；相对于所有的普遍存在性，他是超越的；因而，相对于每一种属于人性的东西，他是神圣的，简而言之，他能够并必须仅仅是‘整个的另一个’。但是，这样的信念被证明是相当的不可靠、腐败和异端的，因为事实上，上帝确实是并在耶稣基督之中的。”⁵¹⁴耶稣为了救赎罪人，他必须代表罪人，为了解放奴隶，他必须代表奴隶

⁵¹⁴ 卡尔·巴特，《教会教义学》（精选本），历代基督教学术文库，三联书店，1998，p106。

十字架上的耶稣是一个身不由己、蒙羞受辱的可怜虫，卡尔·巴特从两方面说明耶稣的形象：“当我们看见上帝的光荣驻于耶稣基督之中，凭依至高无上的上帝自己，我们也看见了人：谦卑的、遭责备的和受审判的罪人，失落的被造物。”⁵¹⁵

基督不象佛陀那样以智者的身份及其超人的智慧来教人解脱，也不象穆罕默德那样以强力甚至是武力来争战而夺得胜利，基督是从败者和牺牲者的立场来观察世界和历史，他既不愿象佛陀那样以超然的心情退出世界，也不愿象穆罕默德那样以胜者的光荣来进入历史，他所关心的，不是生活欲望的冷淡，更不是与成者的生机勃勃的乐观主义相符的那种历史意义，对他而言，自由不仅仅取决于幸存者、成功者和经受住种种考验者，而且还必须包括被弃者、失败者绝望者甚至死者。耶稣在十字架上代表了后一种人，他们在现实和历史中都被遗忘了，但是上帝不抹杀既往的一切苦难和注定的失败者——无论他是技能上的失败、德性上的失败或是灵性上的失败，为了与这些人站在一起，上帝选择了降世为人、而且死在十字架上，上帝没有显示其全能，而是呈现出了极度的软弱和悲苦。“任何地方都不曾像这里这样清楚地证明，这个上帝绝非仅仅是一个强者健全者、成功者的上帝，一个强者队伍的上帝。正是在苦难中，上帝才能证实自己是耶稣所通报的那一位，或众所周知，是无望者的主。他本身就是对于神正论对于生命之谜，对于这个世界的苦难、不公正和死的疑问的回答。所以，作为无

⁵¹⁵ 卡尔·巴特，《教会教义学》（精选本），历代基督教学术文库，三联书店，1998，p207。

望者的主，他就不再是一个处在超越距离之外的上帝，而是一个在不可估量的善意中贴近人的上帝，它在整个历史过程中洪恩无限地伴随着人，甚至在晦暗不明、徒劳无益、茫然若失的时候，也诱导人做希望的冒险，甚至在远离上帝的地方，也悲悯为怀地将他收容。”⁵¹⁶

耶稣也曾受到诱惑，以强力的方式改变这个世界而成为救主，就是没有苦难而进入荣耀，或者说，是从一个胜利走向另一个胜利，从成功者走向弥赛亚。但是，如果耶稣避开了苦难，避开了十字架，避开了成为世界上最悲惨的人，那么即使他采用的其它救赎方式有效，他救赎的也不过是世界上的强者和胜者，这个救赎与穷人、奴隶、罪人、失败者没有关系，因为上帝根本没有代表过他们从未与他们在一起，这就好像是——套用默茨的话“史学领域的达尔文主义”来说——“救赎领域的达尔文主义”。默茨说：“历史被自觉或不自觉地定义为成功者、成就卓著者和发迹者的历史。几乎避而不谈历史此在之被战胜的和失败的、受贬抑和被忘却的希望。……因而，具有关键意义的也许是，从受难记忆中‘讲述’一种反历史。这是一种始终考虑到被战胜和被破坏的抉择的历史观：来自受难记忆的历史是败者的历史。”⁵¹⁷耶稣反对我们的这种成者历史，只有当耶稣被钉在十字架上时，我们才能知道上帝与谁同在，明白上帝究竟要救赎谁，“任何地方都不能比在磨难中更能清楚地说明，这个上帝实际上是一个站在弱者、病人、穷人、无权者、被压迫者一边的上帝，甚至是站在不信者、不道德者和

⁵¹⁶ 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p628。

⁵¹⁷ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p118。

目无上帝者一边的上帝。”⁵¹⁸他甚至必须得死，因为他还要代表自然世界和历史世界都不再考虑的死者，在死者那里，挤满了永恒的悲苦和被遗忘了的无辜。从此，苦难再也不能简单地理解为公义的上帝所索要的牺牲和代价了，相反，在耶稣的十字架之后，它成了上帝之爱的最深刻的表达。

耶稣在十字架上以非同寻常的屈辱和软弱的方式受死，这是基督教中上帝与人同在的特殊方式，是上帝在他自身之中为一切屈辱和软弱的人伸冤。一个被世界和历史所遗弃的人，上帝要庇护他，上帝要捍卫一个哪怕是最卑贱、最污秽最可耻的人的尊严——无论他是受压迫、反人性的牺牲品，还是也许在我们看来是他们配得悲惨的——上帝都珍惜他的灵魂，当他被置于死地时，他甚至能在死中遇见上帝的怜悯和救赎。在人类历史上，死者、败者和被遗忘者所具有的生之意义从未得到过揭示和报偿，因此，基督教的上帝在十字架上这一形象，将人性、自由、正义、真理和爱推向了难以了解的无限。

耶稣的十字架显示了一个闻所未闻的上帝——不幸的上帝，无力自救的上帝，他身上的一切都是矛盾，“上帝没有比这种自甘屈辱更伟大的行为，上帝没有比这种自愿献身更辉煌的成就；上帝没有比在这种无能软弱中更强有力的时候；上帝的神性没有比在这种人性中显得更多的时候。”⁵¹⁹柯拉柯夫斯基这样论及耶稣的矛盾带给人的震撼：“这样，在救赎主的位格中结晶了人类生存的光辉和悲惨的一面，这是精粹的帕斯卡尔式论题。这个可笑的神不能挽救自己免

⁵¹⁸ 汉斯·昆，《论基督徒》（下），杨德友译，三联书店，历代基督教学术文库，1995，p628。

⁵¹⁹ 莫尔特曼，《被钉在十字架上的上帝》，引自刘小枫主编《二十世纪西方宗教哲学文选》（中），上海三联书店，1991，p893。

于屈辱的死（他被嘲笑他殉难的耶路撒冷暴民和像塞尔索那样的异教知识分子看到），这个神后来不仅变成了宗教史上最强有力的象征，而且变成了人借以获得对自身命运一种深入洞察力的象征。还有，这一点也不单纯地就是哲学家们的思辩结果：耶稣基督以其人格、生命和痛苦、以其所受屈辱和复活这一最终的胜利，即证实了屈辱的苦难，也证实了人的无限的尊严；……他是一如你我的穷人。”⁵²⁰

这种矛盾或者还可以用一句话说：十字架是最坏的事情也是最好的事情。

3. 自由是恩典在圣经中的意义

为圣经所理解的自由，不是一种被造物，它既不是上帝的被造物，也不是人的被造物。自由是上帝的属性，人因拥有上帝的形象而内在地被赋予了自由。自由也成为人的本质，但与上帝的完全实现了的自由不同，人的自由虽是内在于人但却是尚未完全实现的属性，他的自由必须有一个成长的过程，并且不断地受到考验，这种考验在伊甸园中被置于那棵“分辨善恶”的果树上，亚当每次经过这棵树都是对他的自由的检验，他是否能够作出与他的灵魂本质相符的、与他的生命利益和根本目的相一致的抉择。亚当和他的妻子作为人类的原型失败了，他们失去了自由，从咒诅的内容来看，人生从此为生存环境和条件所厄，包括被大自然、被他人、被生理条件、被情感、被劳动、被物质、被孤独、被死亡所辖制，而人又意识到这种辖制与他本质的超越与高贵不符，人甚至感到活者就

⁵²⁰ 柯拉柯夫斯基，《宗教：如果没有上帝……》，杨德友译，三联书店，1997，p37.

是一种奴役和屈辱。人被赶出伊甸园以后的生活之总和就是历史，也是我们通常认为的创造文明的进程。人想在历史当中改变一切原初的生活状态，发明了工具与更多的物质，发明了政治和越来越多的体制，发明了哲学、艺术和各种各样的通灵术，但人间的奴役和不幸并没有减少，反而形态愈多，以明显和不明显的方式受自己发明和创造的东西的奴役。科学知识的增长，社会的变革，都无法解决个人生存中本质上的悲剧性，未来的幸福，也都不能补偿每个人所遭遇的痛苦，任何形而上的教诲也都不能为人的命运中的无意义和荒诞辩解。渺小、不幸罪恶既不会自动消失，也不能通过对人的主体性的颂扬而被掩盖。

人作为人已经就是奴隶。奴役已经是人在本体论上的存在处境，即使没有奴隶制，人作为人依然是奴隶⁵²¹。薇依说过，一切手段都不能消除不幸，因为一切手段都是外部的，而不幸和奴役是内在的，“在组织生活的外部领域里寻找对人的痛苦和不幸的彻底摆脱，这是最大的理性主义的幻想。……不能组织人的幸福、不能理性—技术地战胜悬在人头上的厄运、生活的悲剧矛盾和死亡，不能消灭秘密。……可以战胜社会不平等，人对人的剥削。新的人类社会组织可以做到这一点。但是，靠这一点不能消除社会的内部悲剧，而只能使之加强，忧郁将成为更沉重的，因此还将出现更紧张的精神性，这个精神性现在还受到外部的不幸和社会的混乱的压制。”⁵²²

耶稣拒绝将石头变成饼，表明人根本不能因为物质和条件获得自由，也不

⁵²¹ 参刘小枫，《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995，p182。

⁵²² 尼古拉·别尔嘉耶夫，《精神与实在》，张源等译，西方思想经典文库，中国城市出版社，2002，p106。

能通过创造、发明某种东西或取得某种成就而获得自由，也就是说，自由不可能是人的被造物。在耶稣传讲的“八福”中，唯有贫穷、哀伤的人才有生命和自由的福份，但因为他们的软弱，这自由并不是他们斗争得来的，也不是自动地被赋予的。在耶稣的十字架中，上帝亲自成为罪人和死者，经由他的舍己和复活，奴役、罪恶、死亡、苦难被胜过，自由与生命可以临到那些信靠上帝的人身上，这些人因为敬畏上帝而过与世界相区别的人生，他们不受过去生活的束缚、不受环境的遏制、不受自我和他人的摆布，过向着上帝开放的生活，享受自由的权力并且履行自由的义务。更重要的是，他们不怕失败，因为十字架已经作出保证，稳当地落入上帝恩典的人正是那些失败的人、羞耻的人、绝望的人、甚至是死去的人。

在圣经中，上帝恩典的惊人之处就是他将恩典赐予不配之人——耶稣没有去法利赛人的家，而是去了税吏和娼妓的家，卫道士们的极度不愉快显出了道德的虚伪，道德上有优势的人不希望罪人白白得救。因此，理性和律法都不能理解上帝对人的命运和苦难的参与，不能理解救恩的普世性，不能理解上帝叫义人和罪人在他面前平等。律法意味着上帝与人的距离，律法不能使上帝与人在一起，它只带来审判，律法没有错，但它不能改变人、也不能安慰人的本质就在这里。而上帝的救赎意味着受苦的不再受苦，有罪的不再有罪，必死的不再必死，这标志着对一切价值的重新和彻底的评估，是真正革命性的转变。

上帝对人的救赎就是上帝受苦，这是上帝的自由之表达，因为上帝不是必

然受苦，而是自由地迎接受苦，上帝不是因为有所亏欠而受苦，上帝是无辜地受苦，也不是自己有所匮乏而受苦，而是因为爱的充溢而受苦，正因为如此，人是有限地受苦，而上帝是无限地受苦。上帝以他的自由进入了历史，且以他的自由来担当了人类在其自由的滥用中所犯的过失和当受的苦痛，这是上帝自由的最高表达，也是上帝的爱的最高启示。这种苦难的无限就是爱的无限，因为上帝受苦，所以无论什么苦难和不幸都不能消灭上帝在自己的受难中所启示的爱、拯救和希望，人在黑暗、悲伤、酸楚中遇见了神，他因此知道上帝“以马内利”⁵²³的诺言是真实的。上帝的苦难就是人的避难所，上帝的十字架就是人的自由的摇篮。

上帝自愿的牺牲使人看到了人生中自由所能达到的最高可能。因此，在基督教中，自由是恩典，它在创世纪中是恩典，在救赎中也是恩典。自由不是被造物，人不能凭借世界上的东西——不管它是什么——来享受它。但是，自由是恩典与人皆罪人在本质上是一样的，承认的都是人的无能、卑微、丑恶和虚妄，这无疑是对人之骄傲和自尊心的重创，因为它们都从根本上表明人非但不是上帝，连义人都不是。耶稣鼓励人过一种自由的人生，但他同时告诫我们，人在这个伟大的目标面前其实是很无力的，因此，必须依靠上帝的恩典。理想主义者认为“应当就包含着能够”，因此不需要恩典，这是理想主义的幼稚。如同罪恶感不是低级的体验、而是圣徒的体验一样，对救赎的渴望也是一个伟大的期待，希望

⁵²³ 以马内利意思是“上帝与人同在”，这是上帝在耶稣出生之前对耶稣出生意义的说明，马太福音 1: 23 “必有童女怀孕生子，人要称他的名为以马内利。”

上帝和诸神进入人的苦难，参与解决痛苦的善恶问题，而基督教就启示了这样一个上帝，他以自己的受难来对历史上一切的不公不义、辛酸悲苦负责，对一切有限性、荒谬和无意义负责，他许诺来解开绑索，他的解放是彻底的，正如默茨谈到的，有两种受难史，也有两种解放——受难史“并非从一开始就局限于社会压迫史和政治暴力上：后两者也是解脱性的解放史的论题。它更应不容割裂地包括作为罪过史，和作为有限性与死亡之命运的受难史。只有如此，它才会从整体上成为受难史，对于这种受难史，基督的解救可以表现为解放：一方面作为摆脱人的罪过、人的罪孽的堕落所造成的苦难之恩赐的解放，这尤其为十字架救赎说的（救赎的）救援论所倡导；另一方面作为摆脱有限性、必死性、内在销蚀性的生命虚无主义所造成的苦难之恩赐的解放，这首先为道成肉身的救援论所主张。”⁵²⁴

第七章 结 语

第一节 耶 稣

⁵²⁴ J.B. 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p131。

—

耶稣生活的那个时代，有一个人在活着时就已经被奉为神之子，死后更是被尊为神祇，那就是屋大维。盖尤斯·屋大维出生于公元前63年9月23日，后来成为尤利乌斯·恺撒的养子和法定继承人，恺撒于公元前44年3月15日被谋杀后，屋大维就成了神之子，他结束了20年之久的国内纷争，作为唯一的胜利者，成为了当之无愧的“奥古斯都”，即神圣者。罗马元老院在他死后不到一个月⁵²⁵，于公元14年9月17日尊奉他为神。屋大维的成功令世界瞩目，他不仅仅是凭借了家族身份、而且靠着他自己的力量从内部统一了罗马、从外部坚固了罗马，他创造了历史，他本人也代表了耶稣时代个人成就的最高峰。在这样的背景下，耶稣作为一个社会底层人物诞生了，在这样一个并不缺乏君王和诸神的罗马帝国的世界里，他能作什么呢？他难道能够开创比屋大维还要伟大的业绩吗？

被称为“拿撒勒人耶稣”的是一名木匠之子，按照当时子承父业的惯例，他也是木匠，属于当时的工匠阶层，这个群体被迫处在农民和无家可归者或奴隶之间的危险境地。根据当时犹太人中95%—97%的人都是文盲⁵²⁶，我们由此可以推测耶稣很有可能也是一个文盲，他非常熟悉民间口传文化中的表述方式，但并不知道准确的文本、精确的引证或复杂的论证，但他对于经文独特而成熟

⁵²⁵ 他死于公元14年8月19日。

⁵²⁶ 参见约翰·多米尼克·克罗桑，《耶稣传——一部革命性的传记》，高师宁、段琦译，中国社会科学出版社，1997。

的理解着实让人吃惊，路加福音记载了耶稣早年的智慧，他的口头表达相当生动、富有才华，福音书多处记载了时人为他的宣讲所倾倒折服。

耶稣约生于公元前 4 或 5 年的巴勒斯坦地区，三十岁之前的生活几乎不为人所知，三十岁左右出来传道，并很快吸引了一批固定的门徒跟从，他以非常独特的方式宣称自己是“上帝的儿子”，在受罗马压迫的犹太人中唤起了对“弥赛亚”的盼望，使他们——包括他的门徒——都对他寄予了极大的期待，但是，耶稣不与当时的任何一个宗教派别、政治派别认同和结盟，也对重建一个犹太人心目中的“大卫国”毫无兴趣，他不回避任何对他不利的处境和指控，致使在传道三年半之后被钉死在十字架上，但他的故事并没有随着他的死亡而结束，反而发生了戏剧性的变化。在他死后，门徒一反胆怯的逃跑、卑劣的背叛和自私的野心，大胆地宣告他死后的复活和弥赛亚的身份，他的门徒所坚持的这个信念在当时受到极大的逼迫，但随后改变了西方正向希腊化发展的方向、而转向了一个卑微民族的、并不代表当时先进文化的弱势宗教。

耶稣在生前什么也没有改变，他并不是一个创立新制度以反对旧制度的改革者，他并不总是向旧的制度挑战，并代之以新的——他甚至没有批评罗马政权，哪怕是站在犹太人的立场上给予谴责。耶稣并不以任何现存的宗派来划分他自己和他的学生，他不是法利赛人，不是撒都该人，甚至也和施洗约翰区别开来，他也没有代表或卫护或挑战任何组织——无论是政治的，还是经济的、道德的或宗教的，无论是保守的或是进步的。在福音书中，耶稣同样地被所有这样的

组织怀疑和排斥，尽管他并没有特别地攻击他们中的任何一个，他的存在之所以如此的使人不安，是因为它对所有的组织和原则都提出了问题。实际上，耶稣的形象往往使人以为他过于温和和软弱，以至于常常仅仅被看作委曲求全，人们看到他对现存状态的逆来顺受，而忽略了耶稣及其以他为核心的基督教的革命性。尼采对此有过精辟的评论：“在回顾中，人们理解到耶稣反叛了现存秩序直到这时为止，他的形像中一直缺乏这种好战的、言行都带抗拒性的特点，甚至不止于此，他一直都是与这种特点相对立的。”⁵²⁷确实，耶稣对世界价值的颠覆是惊人的，甚至是极端的，比如，他在言行方面，都表现出对尊贵者的贬低和对卑贱者的抬高，我们所有的观念和制度不就是规定了高贵就是高贵，卑贱就是卑贱吗？我们曾经怀疑过这些吗？他的话语在瞬间射出耀眼的光芒，暴露了我们习以为常的其实是可疑的东西，揭示了我们所甘心屈服的现实主义和功利主义的平庸。

二

耶稣脱离了大众的生活方式，他边走边传道的生活——没有枕头的地方、未婚、与罪人同桌、反对当时的惯常习俗、不从属于任何派别等等——和他对门徒的教导如“贫穷者有福了”⁵²⁸、“不要带钱囊、口袋”⁵²⁹等，让人不禁想起犬儒主义。这个词原初是一个贬义词，用于指使人恼火的无廉耻者，第奥根尼深思

⁵²⁷ 尼采，《反基督》35；考夫曼，《袖珍尼采文集》，p608—609，引自 James C. Livingston，《现代基督教思想》上卷，何光沪译，四川人民出版社，1999，p403。

⁵²⁸ 路加福音 6：20。

⁵²⁹ 路加福音 10：4；马可福音 6：8—9。

熟虑地用它来嘲笑人类有关礼节和礼仪、习惯和习俗的一些基本规条，它在哲学上是指对通常的文化价值和文明及其先决条件在理论上不信、在实践上否定。第奥根尼与亚历山大关于“阳光问题”的那个脍炙人口的传说，就包含了对权力、统治、支配、王权、自由的质疑。他们鼓吹建立在自然而不是在文明基础上的自我满足，它对文明本身构成一种攻击和叛逆。犬儒主义者通常带着口袋、斗篷、拐杖，这象征着他们完全的自给自足，他们随身带着他们的家，脚步和精神总是在出游，他们追求的自由是不患得患失，它来自精神上的淡泊，甚至对攻击和侮辱都不在意，这在一无所有且一无所求的人身上较为显然。

那么，耶稣是否是一个犹太农民的犬儒主义者呢？多米尼克在他所写的《耶稣传——一部革命性的传记》中认为就是如此⁵³⁰，因为他们二者都代表了公元一、二世纪时反对社会压迫、文化物质主义、帝国的统治而教诲和实践的激进主张，只不过一个是在农村、一个在都市，一个是发动一场团体运动、一个则是遵照个人的哲学。然而，虽然犬儒主义者和耶稣及其门徒在生活方式上有表面的

⁵³⁰ 参约翰·多米尼克·克罗桑，《耶稣传——一部革命性的传记》，高师宁、段琦译，中国社会科学出版社，1997。作者特别引述了法兰德·塞尔对犬儒主义的描述和犬儒主义者埃皮克提图对自己贫困但自由为王的生活态度的表白，从中得出耶稣与犬儒主义同为一辙的结论。法兰德·塞尔（Farrand Sayre）对犬儒主义纲领的描述：“犬儒主义者谋求凭籍自由的快乐。犬儒学派对自由的概念是包括摆脱意愿、摆脱害怕、生气、忧伤和其它激情，摆脱宗教或道德的控制，摆脱城市、国家或官员的权柄，摆脱尊重公众意见，也摆脱对礼节的关注、摆脱任何场地的限制、摆脱对妻儿的关心和支持……犬儒主义者嘲笑其他人的习惯和习俗，但他们僵硬地尊奉他们自己的规条。犬儒主义者去任何地方都必定带着他们的行囊、拐杖和斗篷，而且这些东西都永久不变，又脏、又破，以致听任右肩裸露。他们从不穿鞋、头发和胡子又长又乱。”埃皮克提图的《论犬儒派的召唤》：“这怎么可能：一个一无所有、赤身裸体、无家无业、无炉灶、贫困的、无奴隶、无城邦的人能够顺利地度过一生？注意上帝派遣你一个人去显明这是可能的。你瞧，我就是个无城邦、无家业、无产业、无奴隶的人；我睡在地上；我无妻儿、无官职权势，只有天和地以及一件可怜的斗篷。我想要什么？我是否感到遗憾？我是否害怕？我是否自由？你们中有人何时看到过我没有达到我所意愿的目的？或我落入了我想要躲避的事物中？我是否曾怨天尤人？我是否曾指控过任何人？你们中是否有人曾看过我有悲哀的面容？我是怎样与你们所害怕和尊敬的人相处的？难道我对待他们不像对待奴隶那样吗？当他看到我时，谁不认为他见到了国王和主人？”

相同，但仍然有实质性的不同。犬儒主义者的自由是无所依傍、自给自足，虽然也向人传讲他们的生活主张，但并不与人建立深厚的关系，也无需对他人或社会有强烈的使命感和责任感，甚至也不注重哪怕是犬儒主义内部的团体生活，用中国文化中的话说，还是属于个人修身养性的范围，或者说，是自然主义和个人主义的一种结合。虽然耶稣也要求他的门徒周游时不要带任何家当，但他鼓励他们住在人的家里、接受别人的供给，同时医治、传道、短暂逗留之后再继续前行，这意味着耶稣看重门徒与世人建立关系，不仅如此，耶稣还鼓励门徒有密切的团契生活，并且亲自说要建立教会。通常说来，他鼓励人建立家室，安分守己，其实无家室、无财产传道生涯并非他的个人理想，他被选中要为别人承担责任，生活目的是救赎。如果借用圣经的话说，犬儒主义并不背负十字架，而耶稣及其门徒则必须背负十字架。

耶稣作为他所宣称的“弥赛亚”也是与世界格格不入的。耶稣其人其事与他同时代的犹太人对弥赛亚的盼望相距甚远，耶稣在无法回避民族主义的历史条件下，回避了以色列人长期郁积于心的民族主义。一世纪时候的犹太主义所持的选民理想，导致了公元 66—74 年反抗罗马的独立战争的狂热，当时代的犹太人认为，主张他们的民族主义、积极抗战就是坚守和顺从律法和上帝之国，而领袖就是弥赛亚。民族主义者，如当时的奋锐党人，他们千方百计、不惜一切代价想要为以色列人拿开十字架，但耶稣恰恰不合时宜地带来十字架这个耻辱的标记。耶稣也不是任何时代任何处境下人所心仪的弥赛亚。在耶稣周围的人不会感

到舒服，因为他跟我们看待事物、计划未来和行动的方式都格格不入，用自然理性很难理解他，一个君王怎么生在宫外，一个教师怎么没有文凭，一个国王怎么没有军队，一个统治者却没有枕头的地方，一个行神迹的人却不能从十字架上下来，由此，以基督为核心的基督教所作的、关于耶稣基督是世界的救主和世界历史之中心的宣称也显得不着边际，卡尔·洛维特说：“这一断言是如此离弃和极端，以致它只会伤害古代和近代正常的历史意识。对于一个象克尔苏斯（Celsus）这样的古代哲学家来说，基督教的断言狂妄得可笑，因为它赋予一个由犹太人和基督徒组成的无足轻重的团体以宇宙性的意义。对于一个像伏尔泰这样的现代哲学家来说，它同样是可笑的，因为它把一种救赎和启示的特殊历史，与世俗的和普遍的文明历史剥离开来。”⁵³¹

三

历史上许多人都曾有过一种世界范围的影响，并且一个比一个更加肯定地冒充自己是救世主，如果耶稣也想榜上有名，那么必须按照世人的要求和标准来证明自己的弥赛亚权柄，比如给人日用的饮食、为自己及其追随者赢得轰动的名声、或者使以色列从罗马统治中得以解放等等，这些在耶稣的一生中成为反复出现的诱惑。

旷野诱惑的故事——更可能是由耶稣自己讲述给门徒的——就包含了他一

⁵³¹ 卡尔·洛维特，《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，历代基督教学术文库，三联书店，2002，p220。

生中将要遇见的主要诱惑，福音书记载了他抗拒诱惑的艰难和彻底。耶稣受试探并不是我们喜欢并轻松以为的那样，是一个人抵挡邪恶势力的英雄斗争，在这个试探中，耶稣自己所有的力量都被掠夺一空，他落入无人陪伴的旷野的黑暗，一无所有，只有上帝的话语。一个抗争到底的人比一个屈服的人更知道诱惑的强度，因为屈服的人在尚未达到最后的紧张之前就放弃了，而正是抗争到底的人才深刻地了解到这个诱感到最后是如何的强烈和可怕。耶稣就曾经历了诱惑的紧张的高潮。只有从耶稣——这位最知晓试探是什么的人——对试探的看法，我们才能了解试探对我们来说究竟是什么。圣经不是一本道德教诲书，告诉我们很多人如何受试探又如何战胜试探的故事集——虽然的确有很多这样的故事，准确地说，圣经只讲了两个试探的故事，第一个人亚当受试探和基督的试探，一个导致人的失败，一个导致撒旦的失败。朋霍费尔认为，人类历史上所有的试探都与这两个试探有关，我们或者在亚当中受试探，或者在基督中受试探，如果是在我之中的亚当受试探，无论如何我们都会失败，如果是我们之中的基督受试探，无论如何撒旦会失败。亚当的失败使人沦为了在任何优越的处境下仍然是奴役的存在，而耶稣在试探中的得胜则展示了一种不受环境条件所困的、有远见的自由。

耶稣在旷野拒绝将石头变成饼，不仅是他拒绝将人性降低到饼——即物质的水平，而且他迫使人面对自身更为严重的捆绑，就是罪恶与死亡的真实而根本的处境。罪就是自由的丧失，堕落就是奴役。人不仅是饥饿的人，而且更是罪

人。耶稣代表上帝说：“你们要先求上帝的国和上帝的义，这些东西都要加给你们了。”⁵³²但人类创造的历史在次序上刚好相反，这不仅是非基督教世界，而且在基督教世界里也完全一样。生产力的惊人增长、国家利益、科学和艺术的成就等等都被推到前面，没有任何思想可以出来抵制它们，良心、道德、宗教、信仰全都让路，因为前者被当作是人的最高利益，而由此发展出来的文明愈发掩盖了人的渺小，也掩盖了创造这个文明的过程中人的残酷、卑劣和丑恶，人迷恋自己在历史中的伟大是欺骗性的，人其实并没有变得更自由、更启蒙。耶稣在旷野拒绝的这个诱惑就是对人在历史中的建设成就的批判。

他拒绝变石为饼奠定了自己被弃绝的结局，但这个被弃绝到死的故事却在复活中得到了转机。基督教是怀着最为严肃和深刻的态度来讲述复活的。在基督教中，耶稣不仅关注胜利者，而且关注失败者，不仅关注义人，而且关注罪人，他关注了生者，而且还关注死者，默茨在其著作《历史与社会中的信仰》中摘录了一份主教会议文献《我们的希望》，其中谈到：“忘记和排斥探求死者生命的问题，是极其不人道的。因为这意味着忘记和排斥已往的苦难，并使自己顺从地承认这类苦难之毫无意义。最终，子孙辈的幸福补偿不了父辈的苦难，社会的进步抵消不了死者所受的冤屈。如果我们过分长久地承认死亡之毫无价值和对死者采取冷漠的态度，我们最后对生者也只将作空洞乏味的许诺而已。不仅我们经济潜力的增长（正如人们再三提醒我们的那样）是有限的，而且思想的潜力好像

⁵³² 马太福音 6: 33。

也是有限的，看来其储备在日益枯竭，而且还存在着一种危险：最终我们用以促进我们自己的历史的那些大话——自由、解放、正义、幸福——的思想意义已经消耗殆尽。”⁵³³因此，耶稣所发起的这场革命，在某种意义上，是一场对社会历史的对抗，是唤起了历史中一切罪犯、受难者、被遗弃者、失败者、被忘却者、甚至死者的希望的革命，耶稣的革命并不代表着历史实践中的道德者、成功者、正义者们的法则，他并不站在这些人一边，当然最后也遭致了这些人的反对和抛弃。

耶稣既反对平庸的现实主义的小市民生活，又拒绝成为那个时代响当当的英雄，他没有发动一场农业改革来提高面包的产量，也没有发动一场政治革命，使他的同胞从此不再向凯撒纳税，最低限度的事情他都没有做，他甚至没有对迫害他的人表示抗议和愤怒，当他被宰割时甚至没有开口争取他的生存权力。尼采拒绝把耶稣看为英雄是极其正确的，因为纯粹的英雄主义可能成为骄傲、自我肯定与强大的诱惑，而耶稣没有任何狂妄或自高自大或纵欲的迹象，尽管他意识到了自己的弥赛亚使命，他身上也没有任何英雄的优越感。耶稣承认自己属于遭蔑视者、被逐出者和被压迫者，终身与他们为伍，他进而宣告，就是在这种温良、谦恭之中——而不是在为敌之中——上帝的国作为一种毫无保留的爱的解放力量正在来临，他预言未来是丧失希望者、失败者和陷于困境者的未来，由此他对每个时代每个人的生活都提出了疑问，并且迫使那些要相信他的人为适应那

⁵³³ 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p82。

种未来而不断地改变自己。

耶稣开创了一种独特的生活方式。James C. Livingston 在《现代基督教思想》中很中肯地提到，尼采对耶稣和对基督教的态度是不同的，虽然他最后还是摒弃了耶稣，但是“尼采很景仰耶稣的高贵的诚实，很钦佩他事实上实践了他的理论，直到最后。”⁵³⁴尼采曾对耶稣有过如此的评价：“这位‘福音的传送者’死了，正如他所实践、他所教导的那样，不是为着‘拯救世人’，而是为着表明人应当怎样生活。这种做法就是他给人类留下的遗产，即他在审判官面前，在巡抚面前，在控告者面前，在种种诽谤和嘲弄面前的行为——他在十字架上的行为。他不抵抗，他不保卫自己的权力，他不采取任何可能防止最坏情况的步骤；正相反，他去引起了最坏情况的发生。而且，他乞讨，他受苦，他在那些对他很坏的人中间，他爱他们。不要抵抗，不要发怒，不要别人承担责任——而即便是对恶人也不要抵抗——要爱他。”⁵³⁵而薇依直接将之表述为“**虚假的上帝把受苦变成暴力，真实的上帝把暴力变成受苦。**”⁵³⁶耶稣的十字架所代表的上帝与这个世界的秩序不同，在这里最弱小的就是最强大的；最遭贬斥的就是获得最大胜利的。

常常有人把耶稣列为“世界四大圣哲”之一，但从耶稣的一生来看，区别是非常显著的，耶稣所倡导的、以及自己身体力行所过的人生其实正是其他圣贤所竭力避免的，即耶稣作了他们都要回避作的那种人——自甘卑贱，生得贫寒、

⁵³⁴ James C. Livingston, 《现代基督教思想》上卷，何光沪译，四川人民出版社，1999，p402。

⁵³⁵ 尼采，《反基督》47，《袖珍尼采文集》，W. 考夫曼编译，New York, 1960，P608—609。

⁵³⁶ 西蒙·薇依，《重负与神恩》，顾嘉琛，杜小真译，汉语基督教文化研究所，历代基督教思想学术文库1998，p108。

死得耻辱，终生与小人、罪人为伍，最后被他们背叛，一生否定自己个人的梦想生前生后多遭毁谤。但是，当历史上那些次要的东西都退后了，在耶稣身上留下的却是人最深刻、最重要的东西。耶稣具有完全的人性，不仅仅是指耶稣跟我们相似，而是指在他里面始终有人的存在本质，这种本质就是与上帝的关系，他的整个人生都无条件地保守着这种关系，即他在任何处境下、任何诱惑中都没有与这个本质相分离，他坚持了这个本质，就达成了人的自由，这个自由是在他对上帝的忠诚和信赖中达成的。蒂里希这样论到耶稣：“根据圣经对作为基督的耶稣的描绘，尽管有种种紧张状态，却没有任何迹象表明他与上帝之间有疏远，因而在他与自己之间，在他与他周围的世界（就世界的本质属性而言）之间，也没有任何疏远的迹象。他的存在看似悖理的特点就在于这么一个事实：虽然他在时空条件下只有有限的自由，但他并没有与他的存在的基础疏远。”⁵³⁷这就是他所表明的人应当的生活。汉斯·昆有个著名的宣称，就是“为什么要做基督徒”，他的回答是“为了成为真正的人”。⁵³⁸耶稣的人生向世界和一切人生学说提出了疑问和挑战，到底哪一种生活态度提高了人的尊严、自由和价值。

尽管新约圣经中就有四部福音书直接针对耶稣的生平传记，然而关于他的人生对历史来说还是成为了一个奥秘，没有任何历史学家能够从历史学的角度得出圣经的结论——耶稣就是基督，哪怕是基督教历史学家也无法做到。阿尔伯特·施韦策尔认为，对耶稣的历史学研究不应该局限在公元一世纪的拿撒勒人

⁵³⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol II, Chicago University Press, 1951, p126.

⁵³⁸ 汉斯昆，《论基督徒》，三联书店，1998，p851。

耶稣身上，而应当扩展到整个世界历史，因为一个人的真实全貌必须包括他在历史上所产生的所有影响。而耶稣产生的影响深广长远之惊人，早已使他不再单纯地是巴勒斯坦地区一个木匠之子或身无分文的传道者，而留给了我们无尽的猜测。阿尔伯特·施韦策尔在《对历史上的耶稣的探索》中这样论到耶稣在历史上的在场：

“四周一片沉寂。这时，施洗者出现并且叫道：‘悔改吧，因为天国近了。’不久之后，耶稣来临了，他知道，他就是那将来的人子。他掌握着世界之轮，并驱使它向着将使全部普通历史终结的最后一场革命去转动。世界之轮拒绝转动，于是他便投身进去。然后，世界之轮转动了；把他碾得粉碎。他没有带来末世的条件，而是把它们摧毁了。世界之轮向前转动着，这个无与伦比的伟大的人遍体鳞伤的身体，现在仍然挂在车轮上，他曾足够的强大，认为自己就是人类在灵性上的君王，要让历史向他的目标让步。这就是他的胜利和他的统治。”⁵³⁹

第二节 自由与诱惑

本篇论文并不解决历史考据的问题，即这些诱惑是否历史地如此发生并不重要，关键是对这个诱惑的描述有一种极其特殊的方式，人的自由和上帝的问题。

⁵³⁹ 阿尔伯特·施韦策尔，《对历史上的耶稣的探索》，引自约翰·多米尼克·克罗桑，《耶稣传——一部革命性的传记》，高师宁、段琦译，中国社会科学出版社，1997，p69。

题在其中被提了出来，是要利用上帝的权威和怜悯达到人自己的目的，还是同意为了真正的人性忍受试探而赢得我们最终的本质，这才是旷野试探所叙述的真正问题。

耶稣在旷野里的第一个诱惑牵涉的是面包问题，面包作为人在这个世界生存的基本需求而成为了此世生活的最大代表，物质、权力、安全、舒适、尊重、友情、成就、文明、崇拜和自由。撒旦向耶稣提出饼的建议，不仅是要他缓解自己的饥饿，更是要他作为救赎主解决普遍的物质困难，在这个建议的背后隐藏着一个前题，就是物质是产生一切人生问题和社会问题包括奴役的根本原因，因而也是解决的唯一途径。耶稣忍饥挨饿、冒着上十字架的风险拒绝了撒旦的诱惑，因为他把人当作自由和属灵的存在。这个诱惑把人的自由和面包问题的矛盾推向了一个极端，就是人的自由与他在世界上的生存条件之间的矛盾。别尔嘉耶夫在论到面包问题与人的自由时显得十分激动，显出了语无伦次的深刻：“社会生活的基础是两个问题，对它们的和谐的解决是最困难的，这就是自由问题和面包问题。可以在剥夺人的面包的前提下，解决人的自由问题。基督在旷野里放弃的诱惑之一就是把石头变成面包的诱惑。在这里，面包成了对人的奴役。基督所放弃的所有三个诱惑都奴役人。陀思妥耶夫斯基在关于宗教的法官的传说里天才地表达了这一点。下面对这个传说的解释是错误的，即面包问题不需要肯定的解决，不要面包，只要一个自由就够了。在剥夺了人的面包后，就可以奴役他们。面包是个伟大的象征，社会主义的问题就与他相关，这是个世界性的问题。人不

应该成为面包的奴隶，不应该为了面包而献出自己的自由。”⁵⁴⁰

圣经之所以认为人有自由的问题，纯粹是因为人不是物质的存在，而是超越的——用圣经的话说是属灵的——存在，而自由就是人的一种属灵本质。当耶稣在旷野禁食时，他肯定意识到了物质生活的全部要素、它的必须性以及界限。为了本性中物质方面的生计，他要依赖于物质，这是关于人的第一个事实，它对人来说虽然是基本的，但也是短暂的。而超越性是人生命中最深刻的现实，圣经认为灵是持久的、最高的，人的存在还是目的性的。撒旦在耶稣饥饿的时候提出饼的建议，是把人的肉体饥饿看为与灵的意义无关的身体饥饿。但内在于人的不仅仅是胃。当人寻求面包的时候，他发现自己既象动物又不完全像动物。人不是仅仅面对的是空荡荡的胃，当他饿的时候，面对的还可能是空荡荡的人性。饥饿是灵一肉现象，牛吃草时草仅仅是草，而当人吃面包时它就奇妙地不仅仅是面包了。并不是说人饥饿的时候才是属灵的、虔诚的、沉思的、有美德的，而是说当胃饿的时候，人感到了某些比空荡荡的胃更多的东西。饥饿并不是错误，面包也并非不正当的事情，只有面包人的确能够过活，但是却不能象人的人性深处所愿意的那样生活。面包和灵不是人生命的高级层面，而是人生命的基本层面。耶稣在旷野所遭遇的三个诱惑，每一个诱惑都对人的世俗性大有好处，唯独降低了人的自由。耶稣拒绝提供面包，是他不愿意用面包来交换人的自由，也不愿意行神迹，因为他拒绝将信仰简便化或迷信化而降低信仰的自由，也不愿意通

⁵⁴⁰ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，p246。

过面包而选择凯撒的剑，赢得世界的权柄，更不愿意通过提供面包而给人带来稳定的人生目标和崇拜的对象。

基督教认为，世界不好，不是因为在世界里有物质，而是因为世界不是自由的，是被奴役的，人的奴役就是他的堕落和他的罪。因此，世界和人之中的主要对立不是精神与物质的对立，而是自由与奴役的对立、自由与罪恶的对立。人在本质上乃是自由的，这个自由表明他不能受制于这个世界，但人作为有限的被造物，他的自由唯独受到创造者的限制，也就是说，人除了为绝对者所决定以外不能受任何其他被造物的决定，这就是他的自由，也是他的存在本质。而圣经记载的人堕落的最初形式就是用他的自由意志冲破了这个界限，他在诱惑面前用他的自由意志排除了上帝的因素而自行其事，这个事件的后果是人虽然在每个时刻仍然享有自由选择权力，但是人再也不能不受世界的决定而主动地选择他的本质了，用尼布尔的话说：“人的本质乃是他的自由意志，他的罪乃是妄用自由以及由此招致的自由的毁灭。”⁵⁴¹从此，世界上存在着大量表面的选择自由，比如现在的婚姻具有的不是强迫的商业性质，而是自由的商业性质，劳动也是如此，这是貌似自由的奴役，更可怕的是，它在精神上已经造成了欺骗人的幻觉，这种奴役很难被意识到，反而让人沾沾自喜。因此，自由并非是单纯的摆脱限制和羁绊的选择自由，而是每一次都能够选择最长远的、最符合他的根本利益的价值目标。在人身上有不被这个世界所决定的原则和力量，这就是自

⁵⁴¹ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, China social sciences publishing house, p16.

由，人必须实现这个自由。自由不仅仅是人的权利，而且是人的义务。别尔嘉耶夫说：“人应该是自由的，他不能成为奴隶，因为他应该成为人。这就是上帝的意志。”⁵⁴²

圣经认为，在人的自由里反映出了绝对超越者的形象，但在现实中自由又被置于主体的生存条件的种种限制之中，人在自由中应该成为的那种状态、和自由在人间的存在条件之间存在着矛盾，这个矛盾折磨着人的自由，也考验着人的自由，这个矛盾集中地表现在自由和面包的矛盾上。在旷野诱惑中，撒旦将面包问题无限地扩大成了人生的全部问题：物质生存条件、人生的基本意义、虚假的宗教盼望、世界权力、乌托邦、偶像崇拜、逃离痛苦等等，人的实际需要、虚荣心的满足、宗教道德的追求、人类文明的成就都可以在面包问题中迎刃而解，这个诱惑远不是看起来那么轻而易举，撒旦也是深思熟虑了的，诱惑的深度使宗教大法官惊叹它本身就是一个神迹——因为简直无懈可击，面包毕竟潜在地、也是固有地是好的。罗赞诺夫这样识别这个诱惑中所包含的谎言：“这样，‘强大而聪明的魂灵’在旷野中诱惑了基督，在他的建议下，包含了全世界历史的秘密和对人类本性的最深刻要求的满足；这些建议是罪恶的，但这是因为人的本性自身已经被歪曲了。除了犯罪外，没有其它手段可以满足人的本性的要求，除了把这个歪曲了的思想当作基础外，通过其他方法不可能安排、保卫和可怜被歪曲了的人们；——只能用被歪曲了的思想把人们聚集在一起，这个思想的谎言

⁵⁴² 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p51。

将满足人们本性的谎言。”⁵⁴³这里有对人的弱点的深刻意识、人的无奈和痛苦、人内心深处巨大的不和谐。

基督与大法官的基本冲突是看待自由和舒适安全的价值冲突。耶稣对试探的反应表明他强调人抉择善恶的自由，而大法官认为舒适和安全就是人生活的最大的善，认为耶稣的态度是要人拒绝某些保障——由饼所代表的舒适、由权力代表的安全、由神迹代表的迷信。大法官从未怀疑基督理想的高度和纯粹性，但他认为这绝不是对软弱可怜之人类的解救之道，从大法官激动的讲述里，我们得到这样的印象：基督关于拯救世界的方法正是以它自己的高度损害了这个可怜的世界，它给历史带来的不是和解与统一，而是混乱与仇恨，人既没有填饱肚子，也没有一个共同的无可争议的人生意义或崇拜对象，基督没有来满足人的这些需要，却带来对自由的要求，他让我们的良心在自由中受苦。他注定失败历史将寻求新的出路，尽管会降低人的本质水平，但那又何妨呢？历史可以以同情人类的名义来完成这个使命：“消除人身上一切不确定的、令人不安的、痛苦的东西，简化他的本性知道一些简单而清晰的愿望，强迫他在此世界去认识，在此世界去感觉，在此世界去愿望——这就是满足他的手段，最终安慰他的手段。”⁵⁴⁴宗教大法官最后宣布他代表人类拒绝耶稣，而接受旷野里撒旦的三个建议来修正上帝的救赎，安顿人的生活、建设地上的天国以达成对人的解救。⁵⁴⁵

⁵⁴³ 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p128。

⁵⁴⁴ 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002，p118。

⁵⁴⁵ 不管伊万编撰的这个宗教大法官多么雄辩，而对他的反驳在《卡拉马佐夫兄弟》中却是惊人地简单，那就是他的弟弟阿辽沙在听完这个故事后问他：“哥哥，你将怎么生活呢？”是的，反驳的意义和力量就在这个忧郁而关切的问题里。伊万作为一个非凡的无神论者和理性主义者完全明白这个问题的含意，所以他回答说，只有一种力量可以忍受他所建构的世界，那就是“卡拉马佐夫式”的为所欲为。陀斯妥耶夫斯基

基督教肯定人类在改善社会次序、增进人类福祉的种种努力和成就，然而，基督教决不崇拜历史的进步，堕落的世界已经决定了人类文明的成果只具有相对的价值，因此，那具有必然性的自然律和在历史中建立的相对的社会制度都不能作为人的自由的最高规范。人被其它被造物所决定，就是奴役，不管那个力量是经济、自然界、政治、集体，还是他自己。人走向自由有两条道路，一条是通过克服自然对人的限制即把世界最大限度地客体化，这条路通向科学、生产力、社会及其人人都应遵守的形式，另外一条路是通过超越而走出奴役，超越是向绝对者和绝对世界的过渡，而不是向客体世界的过渡。人不是自我满足和自给自足的存在，它者对于人的生存总是必须的，这个它者或者比他高，或者比他低，或者平等，人就是依靠这个它者来建构生存的自由。耶稣在旷野里的第一个诱惑就是人面临着选择自由的道路和所依靠的它者，撒旦建议依靠面包，走客体化的道路，这样人的本质也将被抛向客体的世界；而耶稣却在回答中提到上帝之名，要人通过超越而保持自己相对于周围世界的独立性和尊严。耶稣置人的自由于首位，他拒绝将谋取人类福利意义上的幸福置于人的自由之上。人必须重新理解生活必需品，人不能单靠面包生活，也不能单靠钱、工作、性、技术、权力而生活，人也不能单靠宗教生活，而是靠上帝口里所出的一切话。

耶稣的回答表明，任何非完全的事物都不能来规定人、要求人的忠诚，人也决不能受制于或效忠于任何只属于世界层面的东西。“上帝的秩序和世界的秩

的著名断言“没有神，什么都可以做”再一次得到体现。

序之间存在着深刻的冲突，这里不可能有相互的适应，只能有背叛。”⁵⁴⁶在试探中，我们触到人性中最深的奥妙和尊严，选择的可怕而高贵的责任强加在每个人身上，人站在两种可能性之间，他必须用他全部的人性——不是单方面的人性——去作出回应。这个抉择是艰难的，因为自由要求抵抗和斗争，没有精神上的努力，自由就很容易成为平庸的和无内容的。然而，人受奴役的悲哀就在于他同意受奴役，正是他自己选择了奴役，他只想满足自己的一时之需和那些最直接、最初级的利益，人意识不到这个奴役，而且还把它体验成了快乐。别尔嘉耶夫怀着怒其不争的口吻说：“人喜欢成为奴隶，并展示自己受奴役的权利，这种奴役常常变换自己的形式。受奴役正是人所要求的权利。”⁵⁴⁷

因此，诱惑简直是不可克服的，从耶稣受试探的深度我们可以发现，人的软弱和有限甚至无法洞察诱惑，更不要说免于深陷其中。正是在这个意义上，耶稣的示范祷告——“主祷文”——才教导这样一种祈求：“不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶。”⁵⁴⁸圣经认为对待诱惑的正确方法是免于诱惑，而胜过奴役的方法只能是救赎。朋霍费尔在论到“主祷文”回避试探的祷告时说，自然人和道德人不能理解这个祷告。因为，自然人想要在冒险、在斗争、在与敌人遭遇之中来证明自己的力量，这才是生活，“如果你不冒生活的危险，你就永不会赢它。”只有冒死之危险的生活才是可以赢得的生活。而道德人认为他的知识和德性只有经过考验和证明才是真的和可信的，所以道德人不惧怕恶甚至呼唤恶

⁵⁴⁶ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p188。

⁵⁴⁷ 别尔嘉耶夫，《论人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，p51。

⁵⁴⁸ 马太福音 6: 13。

——因为没有恶就没有善，他的祈祷是“带我进入试探，以便可以测试在我里面善的力量”。⁵⁴⁹

但是，圣经中所意味的试探不是如自然人和道德人所理解的那样，是一种对他们抗拒敌人的自身力量——无论是精力上还是德性上——的测试，圣经所说的试探与测试自己的力量毫不相干，因为在圣经中，这才是试探的中心，即正是我自己的全部力量转过来反对我，而我对此却无能为力。正是我自身所有的力量，包括我的肉体、善甚至是虔诚都倾向于那个试探，它们都落入了一个敌对我的真正本质的领域。我的力量毫无用处，我想要保护自己，但这个保护恰恰使我陷入了诱惑的密网。一个失败对自然人和道德人来说意味着，在抵挡试探之先应该多做准备、增强力量，这样的话，失败就是可以避免的。而耶稣在主祷文中所教导的是，试探之时人所有的力量都会离开他，对他而言，试探是一个无法克服的黑暗时刻，他根本不求证明自己的力量是否强大，而是祷告说，“不叫我遇见试探。”而祷告的下一句——“救我脱离凶恶”则表明了若已经在试探中坠落而如何挣脱奴役的锁链，就是恳求救恩，自由在圣经中永远不是一个被造物，不能通过任何的创造发明而获得，它是一个恩典。

自由既不是被造物，在人的文明和历史中就无法创造出自由，自由也不可能随着历史和文明的进步自动地来临。文明把人留在这个世界里，它使人产生了某种幻觉，用自己的价值和内在完善的成就来诱惑了人。文明是人所创造的伟大

⁵⁴⁹ 参 Dietrich Bonhoeffer, *Temptation*, SCM Press Ltd, 1961。

的善，不能粗暴地加以否定，但是基督教认为，文明和历史并不是最高的裁判官，它们也必须站在审判台前。在历史和文明中不能建成自由和天国，但这个失败自身却是极富意义的。在基督教的观念里，没有一种世俗的进步可以接近自由的根本目标，因为世界历史仍然臣服于这个目标所要摆脱的罪和死亡之下。

不可能通过这篇论文来了解人、了解自由，因为按照圣经，自由归根结底不是被造物，它是上帝的属性，理性在它面前无法无止境地前进。上帝的自由是完全实现了的属性，而人的自由虽是内在的、但却是尚未实现的属性，在圣经中人的这个属性必须与超越者的联合才能实现，这个联合是动态的。人是历史的存在，他在历史中的潜能也是动态的，因此人的实践无法穷尽自由的深度。所以，自由终究表现为一个奥妙，而人的命运在历史中也终究是不可知的。

最后，我只是不断地想起默茨在《历史与社会中的信仰》一书中用连续提问的方式所极力拓展的对自由的理解：

“这种冲破我们的认识和实践体制之末世论的自由记忆，将在哪里活跃起来呢？谁促使人们去争取为他人的受难而受难，并关注外来苦难之预言的自由，尽管否定苦难似乎总是不可强求，甚至是受到嘲弄的？谁促使人们去争取成为老年的自由，尽管公众否认老年并根据自己的感受将之视为‘隐秘的耻辱’？谁促使人们去争取

沉思冥想的自由，尽管许多人把最后一点意识空间似乎给了劳动、工作和谋划的睡眠状态？谁促使人们去争取向自己展示自己的有限性和可疑性的自由，尽管公众都处于愈来愈可能得救的、和谐的生活之中？谁回答过去的苦难和希望的自由要求？谁回答死者的挑战？谁激励良知去满足死者尚未得到报偿的正义要求？谁尊重与我们明天也属于其中的死者的共同一致？最后，谁能够与那些并非在革命解放斗争的最前线壮烈捐躯，而是极度平庸地死去的人共享他们关于自由的理解？”⁵⁵⁰

随后默茨下了一个结论，他说，“一个不理睬并且贬抑自由史的这些方面的社会，将为此而付出代价：日益丧失自己的直观自由。”⁵⁵¹

⁵⁵⁰ 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p98—99。

⁵⁵¹ 默茨，《历史与社会中的信仰》，历代基督教学术文库，朱雁冰译，三联书店，1997，p99。

参考文献 Bibliography

1. W. D. Davies, F. B. A. & Dale C. Allison, Jr., Ph.D. *Matthew*, Volume I, Edinburgh T. & T. Clark Limited, 59 George Street, 1988
2. N. Forsyth, *The Old Enemy: atan and Combat Myth*, Princeton, 1987
3. *The New Greek English Interlinear New Testament*, Tyndale House Publishers, Inc., Wheaton Illinois, 1990
4. Henrietta Leyser, *Two concepts of Temptation, from Belief and Culture in the Middle Ages*, Edited by Richard Gameson and Henrietta Leyser, Orford University Press, 2001
5. Birger Gerhardsson, *The Testing of God's Son, An Analysis of an Early Christian Midrash*, CWK GLEERUP LUND SWEDEN, 1966,
6. Marcian Strange, O.S.B., *Holy Scripture temptation*, Worship, March 1962, Vol. XXXVI: IV
7. G. Campbell Morgan, D.D, *The Gospel According to Matthew*, Fleming H. Revell Company

8. *New Catholic Encyclopedia*, by the Catholic University of America, McGraw-Hill Book Company, 1967
9. Jeffrey B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, Sheffield Academic Press, 1995
10. Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew*, translated by David E. Green, John Knox Press, Atlanta
11. Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Baker Book House, 1977
12. Ernest Best, *The Temptation and the Passion: the Markan Soteriology*, Cambridge University Press, 1990
13. W. D. Davies & D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, International Critical Commentary, Edinburgh: Clark, 1988
14. John Darby, *Synopsis of the Old Testament*, L. J. L. Hodgett, Stem Publishing, 1995
15. H. L. ELLISON, *Exodus, (The Daily Study Bible)*, The Westminster Press, Philadelphia, 1982
16. Matthew Henry, *The Complete Matthew Henry Commentary on the Bible*
17. Wesley, *Wesley's Note on the Bible*, Wesleyan Heritage Publishing, 1997
18. J. J. Stamm & M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, SCM Press Ltd, London, 1970
19. Gerhard Charles, *Bible Student's Commentary, Genesis volume 1*, translated by William Haynen, Regency Reference Library Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan, 1981
20. Robert Davidson, *Genesis 1-11 Commentary*, Cambridge at the Univ. Press, 1973

21. Martin Luther , *Luther's Commentary on Genesis, volume 1, a new translation* by J.Theodore Mueller, Zondervan Publishing house, 1958
22. Marcian Strange, O.S.B., *Holy Scripture temptation, Worship*, March 1962, Vol. XXXVI: IV
23. Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew*, translated by David E. Green, John Knox Press,1975
24. I. I. Sikorsky, *The Invisible Encounter*, New York: Charles Scribner's Son, 1947
25. William L. Banks, *The Days Satan Met Jesus*, Chicago: Moody Press,1973
26. Susan R. Garrett, *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998
27. Jack A. Bonsor, *Athens and Jerusalem: the role of philosophy in theology*, Paulist Press, 1993
28. R. F. Alfred Hoernle, *Idealism As a Philosophy*, George H. Doran Company, 1927
29. Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being*, translated by Bernard Noble, Harper & Brothers Publishers, 1961
30. Wolfhart Pannenberg, *Faith and Reality*, translated by John Maxwell, London: Search Press, 1977
31. Kate Soper, *Humanism and Anti-humanism*, Open Court 1986
32. G. Campbell Morgan, *The Gospel According to Matthew*, New York: Fleming H. Revell Company
33. Birger Gerhardson, *The Shema in The New Testament: Deut 6:4-5 in Significant Passages*, Lund: Novapress, 1996
34. Edited by James P. Mackey, *Religious Imagination*, Edinburgh University

- Press, 1986
35. Jean Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, translated by Daniel Patte, Fortress Press, 1976
36. Edited by Bruce Chilton & Craig A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill, 1999
37. J. J. Stamm & M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, SCM Press, LTD, 1967
38. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1996
39. Steve Wilkens & Alan G. Padgett, *Christianity & Western Thought*, InterVarsity Press, 1990
40. Eduard Schweizer, *Commentary on Matthew*, John Knox Press, 1975
41. Dietrich Bonhoeffer, *Temptation*, SCM Press Ltd, 1961
42. Joseph H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Baker Book House Co., 1977
43. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophy Fragments*, Princeton University Press, 1992
44. Wolfhart Pannenberg, *The Idea of God and Human Freedom*, the Westminster Press, 1973
45. Norman L. Geisler, *Is Man the Measure?-An Evaluation of Contemporary Humanism*, Baker Book House, 1983
46. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Westminster John Knox Press, 1996
47. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling & The Sickness Unto Death*, Princeton University Press, 1974

48. Soren Kierkegaard, *Purity of Heart is to Will One Thing*, Harper & Brothers Publishers, 1956
49. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collier Books, Macmillan Publishing Company, New York, 1962
50. Michael J. Murray, *Reason for the Hope Within*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999
51. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1972
52. Jeffrey B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, Sheffield Academic Press, 1995
53. U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness: the Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition*, London: SCM, 1963
54. B. Byrne, *Sons of God-Seed of Abraham: A Study in the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Biblical Institute Press, 1979
55. M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Christianity*, London, SCM, 1976
56. J. Pedersen, *Israel, It's life and Culture*, London: Cumberlege, 1946
57. J. B. Chance, *Jerusalem, Temple, and the New Age in Luke-Acts*, Mercer University Press, 1988
58. P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: the Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, 1987
59. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in The Time of Jesus*, translated by Patrick O' Brian, The New American Library
60. Edited by Martin Warner, *Religion and Philosophy*, Cambridge University Press, 1992
61. Edited by Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, *Faith and Rationality*,

- University of Notre Dame Press, 1986
62. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Brevard S. Childs, The Westminster Press, Philadelphia, 1974
63. Soren Kierkegaard, *Either / Or*, Princeton University Press, 1959
64. William O. Amy & James B. Recob, *Human Nature in the Christian Tradition*, University Press of America, Inc. 1982
65. Charles Sherlock, *The Doctrine of Humanity*, Intervarsity Press, 1996
66. Paul K. Jewett, *Who we are: Our Dignity as Human*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1996
67. Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image: the origin and destiny of man in Christ*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1989
68. Emil Brunner, *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, the Westminster Press, 1939
69. WM. Hallock Johnson, *Humanism and Christian Theism*, Fleming H. Revell Company 1931
70. 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987
71. C. B. 威勒，J. B. 加白尔，《圣经中的犹太行迹》，上海三联书店，1991
72. 司徒雷登编著，《新约希英汉字典》，信义宗联合出版社，香港，1953
73. 巴克莱，《希腊原文字解》，邓肇明译，基督教文艺出版社，1964
74. 许鼎新，《旧约原文词义》，中国基督教协会，2002
75. 人是什么——从神学看当代人类学，潘能伯格著，李秋零、田薇译，基督教学术研究文库，上海三联书店，1997 年
76. 杨适，《中西人论的冲突》，中国人民大学出版社，1990

77. 杨适, 《古希腊哲学探本》, 商务印书馆, 2003
78. 汉斯·昆《论基督徒》, 杨德友译, 房志荣译, 历代基督教学术文库, 三联书店, 1995
79. 舍斯托夫, 《旷野呼告》, 方珊、李勤译, 现代西方思想文库, 华夏出版社 1999
80. 舍斯托夫, 《雅典与耶路撒冷——宗教哲学论》, 徐凤林译, 浙江人民出版社, 2000
81. 舍斯托夫, 《在约伯的天平上》, 董友等译, 现代西方学术文库, 三联书店 1992
82. 区应, 《苦难与希望》, 基督教与中国文化丛书, 加拿大恩福协会, 1998
83. 黄锡木, 《新约研究透视》, 香港基道出版社, 2000
84. 朋霍费尔, 《狱中书简》, 高师宁译, 宗教与世界丛书, 四川人民出版社, 1997
85. 詹姆斯·C. 利文斯顿, 《现代基督教思想》(上下), 宗教与世界丛书, 四川人民出版社, 1999
86. H·奥特, 《不可言说的言说》, 林克, 赵勇译, 历代基督教学术文库, 三联书店, 1994
87. 雅罗斯拉夫斯基, 《圣经是怎样一部书》, 谭山余译, 三联书店, 1998
88. 朋霍费尔 (D. Bonhoeffer), 《伦理学》, 胡其鼎译, 香港: 汉语基督教文化研究所, 2000
89. 哈耶克, 《通向奴役之路》, 中国社会科学出版社, 1997 年

90. 刘小枫主编,《20 世纪西方宗教哲学文选》(上中下),杨德友、董友等译
上海三联书店,1991
91. 刘小枫,《走向十字架上的真》,上海三联书店,1995
92. 刘小枫,《拯救与逍遥》,上海三联书店,2001
93. 帕斯卡尔,《思想录》,何兆武译,商务印书馆,1985
94. 尼采,《善恶之彼岸》,程志民译,华夏出版社,2000
95. 特尔慈,《基督教社会思想史》,戴盛虞译,香港,基督教文艺出版社,
1991
96. 汉斯·昆,《论基督徒》(上下),杨德友译,三联书店,1995
97. 马丁路德,《路德文选》,香港道声出版社,1975
98. 陀斯妥耶夫斯基,《卡拉马佐夫兄弟》,徐振亚,冯增义译,浙江文艺出版
社,1996
99. 舍勒,舍勒文集,上海三联书店,1993,
100. 尼古拉·别尔嘉耶夫,《论人的奴役与自由》,张百春译,中国城市出
版社,2002
101. 陈村富主编,《宗教文化》(2,3),东方出版社,1997,1998
102. 包利民, M·斯戴克豪斯,《现代性价值辩证论》,学林出版社,2000
103. 包利民,《生命于逻各斯》,东方出版社,1996
104. 卓新平,《基督宗教论》,社科文献出版社,2000
105. 柯拉柯夫斯基,《宗教:如果没有上帝》,杨德友译,社会与思想丛书,

三联书店, 1997

106. 区应毓, 《苦难与希望——生死苦罪与终极归宿论》, 加拿大恩福协会, 1998
107. 得维逊、斯提比、克凡合编, 《圣经新释》, 中国基督教协会, 1998
108. 德尔图良, 《护教篇》, 历代基督教思想文库, 汉语基督教文化研究所, 1997
109. 卡尔·巴特, 《教会教义学》(精选本), 何亚将, 朱雁冰译, 历代基督教学术文库, 汉语基督教文化研究有限公司, 1998
110. 卡尔·巴特, 《〈罗马书〉释义》, 魏育青译, 历代基督教学术文库, 三联书店, 1998
111. 克尔凯戈尔, 《论怀疑者/哲学片断》, 翁绍军, 陆兴华译, 三联书店, 1996
112. 保罗阿尔托依兹, 《马丁路德的神学》, 译林出版社, 1998
113. 查尔斯·L. 坎默, 《基督教伦理学》, 王苏平译, 中国社会科学出版社, 1994
114. 伯克富, 《基督教教义史》, 赵中辉译, 宗教文化出版社, 2000
115. 汉斯·昆, 《基督教大思想家》, 包利民译, 社会科学文献出版社, 2001
116. 詹姆斯·C. 利文斯顿, 《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》, 何光沪译, 四川人民出版社, 1999
117. 舍勒全集, 上海三联书店, 何光沪选编, 1999
118. 西蒙·薇依, 《重负与神恩》, 顾嘉琛, 杜小真译, 历代基督教思想学

术文库，汉语基督教文化研究所，1998

119. 朋霍费尔，《作门徒的代价》，安希孟译，四川人民出版社，2000
120. 程孟辉，《西方悲剧学说史》，人民出版社，1996
121. 丘恩处，《犹太文化传统与圣经》，纽约神学教育中心出版社，1999
122. 赵敦华，《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1997
123. 雅各·艾德门，《旧约神学》，宋泉盛译，东南亚神学院协会，1992
124. 罗赞诺夫，《陀斯妥耶夫斯基的大法官》，张百春译，华夏出版社，2002
125. 别尔嘉耶夫，《论人的使命》，学林出版社，2000
126. 黄颂杰主编，《四方哲学名著提要》，江西人民出版社，2002
127. 黄颂杰，《二十世纪哲学经典文本·欧洲大陆哲学卷》，复旦大学出版社，1999
128. 亚伯拉罕·柯恩，《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社，1998
129. 王晓朝，《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997
130. 王晓朝，《神秘与理智的交融》，杭州大学出版社，1998
131. 克莱门，《劝勉希腊人》，王来法，历代基督教思想学术文库，汉语基督教文化研究所，1995
132. 章雪富，《基督教的柏拉图主义》，上海人民出版社，2001
133. 卡尔·瓦尔特编，《我与他——哲人小语》，陆世澄等译，三联书店，1994
134. 诺亚·卢卡斯，《以色列现代史》，杜先菊，彭燕译，商务印书馆，

1997

135. 伯克富,《基督教教义史》,赵中辉译,宗教文化出版社,2000
136. 任炎林,《新约圣经神学》,中国基督教协会,1999
137. 约翰·多米尼克·克罗桑,《耶稣传——一部革命性的传记》,高师宁、段琦译,中国社会科学出版社,1997
138. J·B·默茨,《历史与社会中的信仰》,朱雁冰译,历代基督教学术文库三联书店,1997
139. 尼古拉·别尔嘉耶夫,《精神与实在》,张源等译,西方思想经典文库中国城市出版社,2002
140. N.卡赞扎基斯,《基督的最后诱惑》,董乐山译,译林出版社,1999
141. 凯利,《早期基督教教义》,台湾康来昌译中华福音神学院出版社,1984
142. 帕里坎,《历代耶稣形象》,上海三联书店,1999
143. 赵中辉编译,《基督教与现代神学思潮》,台湾基督教改革宗翻译社1979
144. 简河培,《现代神学论评》,赵中辉,宋华忠译,台湾基督教改革宗翻译社,1979
145. 黄秀玑、慈连炤编译,《近代理想主义》,台湾基督教文艺出版社,1991
146. 马有藻,《基督教神学思想史导论》,天道书楼有限公司,1982

后 记

完稿以后才知道，这仍然不过是一篇习作。而问题，远比我思考和论述的要复杂。

这本书暂时画上了一个句号，但是由此而提出的问题却使我发现，就我而

言，真正的生活开始了——我必须在每一天的生活中重新去面对自由和它在这个世界的存在条件之间的矛盾，也就是说，当书稿结束时，我发现自己正身处旷野。生存的艰难、自由的艰难并非只是形而上地困惑着我，我必须在生活的两难中作出抉择，而这种抉择从来不是一劳永逸的，而是一场永无休止的战斗。书稿结束时，轻松并没有像我想象的那样来临，考验才刚刚开始。

我要感谢这些年来帮助我思考和生活的人们。攻读博士学位期间，我十分幸运地受教于陈村富先生，他不仅是我尊敬的老师，也是我最喜爱的老师，他的智慧、勤奋、坚强、为人着想的品性、甚至常常形露于色的孩童般的天真都深深启发着我、感染着我。这本书稿也受益于章雪富老师的辛苦批阅和宝贵意见。感谢包利民老师、王志成老师、毛丹老师、周展、戴月华、滕琪等良师益友。致谢 Seattle Pacific University 的 Dr. Arthur Ellis, Dr. Mark Pittz & Nancy Pittz 和 Virgil Huntersinger & Charlotte Huntersinger 一家，Chicago 的 Sarah Barry、Dr. Hellen Rarick 和 Luke Moon，还有汉城的 Dr. Luke Jun 夫妇，金永宰夫妇和李今仙夫妇。这一切激发我、帮助我的人使我懂得了学术的趣味、严肃和美好，也是他们使我懂得了比学术更有趣味、更为严肃和美好的，乃是真诚的信仰、善良诚实牺牲、彼此之间的谅解、关爱和一切至真的情谊。他们已经成为我生活中最生动、最有价值的部分之一。

深深感谢我的父亲和母亲，他们的每一次嘘寒问暖都是我生命的强心针。

