

山东师范大学

博士学位论文

“道成肉身”：信仰和审美的相遇

姓名：王蓓

申请学位级别：博士

专业：文艺学

指导教师：李衍柱

20060420

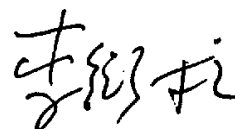
独 创 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得_____（注：如没有其他需要特别声明的，本栏可空）或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：



导师签字：



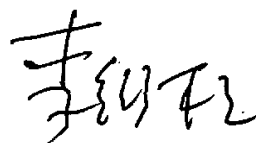
学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权学校可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名：



导师签字：



签字日期：2006年4月20日

签字日期：2006年4月20日

中文摘要

“道成肉身”是基督教的核心教义，主要是指上帝之子肉身化为耶稣其人，在人间实施对人类的救赎。这个命题所包含的耶稣基督的诞生、复活、十字架上的牺牲等内容是历代西方艺术创作的重要题材，耶稣生命中的所有重要时刻在各个时期的文学、绘画、雕塑、音乐、戏剧甚至电影中都有呈现。所以“道成肉身”是基督教信仰当中与人类审美活动联系十分紧密的一个命题。在“全球化”时代到来的今天，随着宗教日益走向多元化、中西方文化交流和融合更加迅速和深入，我们结合西方艺术，对“道成肉身”命题自身所包含的审美因素及其在经典艺术作品中多样化的审美表现进行细致研究，并对在这个命题上体现出来的基督教信仰和人类审美活动之间的相互作用关系进行系统梳理和集中阐释，这对于基督教美学研究体系的完善，对于中西方文化的比较和沟通有着重要价值，更对我们清醒而深刻地体认当前复杂的审美现象具有启发意义。

论文把基督教“道成肉身”命题置于信仰、文化和审美三重视野之下，采用历史梳理、范畴研究和个案分析相结合的方法，主要结合神话、形象以及悲剧三个重要范畴，以点带面、层层深入地细致考察了这个信仰命题与人类审美活动之间的关系。

论文的第一章主要在基督教信仰范围之内对“道成肉身”命题做出了比较透彻的解析。在对“道成肉身”教义形成和发展历史的梳理过程中，论文把两千多年以来基督教神学发展史上有关“道成肉身”的经典思想提炼出来进行了集中分析和评价，使基督教“道成肉身”命题复杂的历史发展脉络得到了比较清晰和全面的呈现。在对“道成肉身”具体含义的解析上，论文把“道成肉身”命题分解成“道”是什么、耶稣是谁、为什么“道成肉身”，“道成肉身”的时间特性以及其空间特性五个问题展开分析，突出了这个教义内涵的综合性、悖论性和阐释上的开放性。尤其在对古希腊哲学中的“逻各斯”和基督教“道成肉身”之“道”的关系的分析中，论文提出由于基督教用具有主体性的上帝本体取代了古希腊哲学中的非主体性的世界本源，“逻各斯”在基督教里丧失了其在现实中自行运作的功能而成为专属上帝的完全超验的存在，而且可以通过化身为人在现实世界中得到显现。

论文的第二章把基督教“道成肉身”命题置于广阔的文化视野当中，首先结合柏拉图、普罗提诺、康德以及黑格尔等哲学家的思想，从这个命题与真、善、美的关联中，探讨了“道成肉身”的信仰价值、伦理价值和审美价值。其次，论

文立足于 18 世纪以来的基督教批判，从反面考察了“道成肉身”命题所遭到的来自各个文化层面的质疑和否定，尤其是对耶稣传记这一独特的基督教批判方式进行了细致分析，指出耶稣传记通过把耶稣基督还原为一个普通人实现了对“道成肉身”教义的彻底否定。

论文的第三章是全文的重点，在这一章我们把基督教“道成肉身”命题放到审美视野中来，集中探讨作为一个信仰命题的“道成肉身”在什么地方和审美相遇又如何与审美相遇这个问题。论文围绕“道成肉身”命题，沿着基督教信仰与审美活动来自过去的共同起源，到它们立足当下的表现形态，再到指向未来的终极追求这样一条历时性线索，深入挖掘了当我们把基督教“道成肉身”命题放到不同的语境中时在它身上所体现出来的基督教信仰和审美的多重联系

首先从信仰和审美的起源角度讲，“道成肉身”作为一个完整的事件包含着从原始神话、巫术仪式中继承而来的许多元素，而人类审美活动的起源也是和原始神话、原始宗教有着密切关联的。论文抓住基督教对“道成肉身”神话的信仰化改造和经典艺术作品对“道成肉身”神话的审美化改造两条线索考察了信仰和审美在起源上的联系。论文指出神话是信仰和审美的共同起源，而信仰和审美又是神话安适的栖息地。基督教信仰使神话的神圣性特征得到了极端强化，但同时也让神话赖以构造形成的奇妙的想象受到了严格控制；反之，审美则削弱了神话的神圣性特征，使神话中的想象摆脱了工具性而获得了更加充分的自由。

其次从信仰对象和审美对象的表现形态上讲，虽然“道成肉身”教义是抽象的神学表述，但在信仰活动中它是作为耶稣基督的血肉形象而成为信仰对象的。作为“形象”的“道成肉身”实现了信仰和审美的相互渗透。“形象”在基督教信仰里是基督徒体验上帝的媒介，而在审美活动中却是美感的直接源泉。论文通过对基督教对待偶像和圣像的不同态度的分析，考察了基督教基本审美立场的演变，并指出恰恰是由于耶稣基督的“道成肉身”与艺术形象在构造上的相似性，使基督教艺术成为承载了上帝之“道”又体现了“肉身”之美的独特审美形态。

最后从信仰和审美的终极追求上讲，基督教“道成肉身”命题的最终目的是激发信仰者对立足彼岸的拯救理想的追求，而人类的审美活动虽然形式多样，但归根结底其落脚点也在于唤起人们对完美的世界和人生的种种向往。但是不同的审美形态所追求的审美理想在指向上存在差异，实现审美理想的方式也不尽相同。从这两个点出发，“道成肉身”与悲剧这一独特的审美形态发生了点对点的联系。悲剧是在否定性的结局中追求精神超越的效果，而“道成肉身”是在耶稣的牺牲中实现对人类的救赎。悲剧给人们创造了在审美中实现精神超越的假定性情境，而基督教信仰则把超越人间悲剧的希望推向了彼岸。论文总结了悲剧美的

四要素：人的不幸遭遇、对苦难的抗争行为、否定性的结局和潜在的精神超越，并以这四点为基准分析了基督教“道成肉身”故事中的悲剧美以及“道成肉身”对悲剧艺术当中的救赎探索、救赎履践、无可救赎三大救赎主题的启发意义。

总之，基督教信仰和审美活动在起源、表现形态和终极追求上都有交叉。信仰和审美相遇之处，也是它们各自最有魅力的部分。基督教信仰是指向上帝的，而审美活动完全是属于人的。基督教信仰从审美活动那里撷取了最绚丽的形式和最生动的人性。审美因素的渗透削减了信仰的虚幻和迷信，使完全不可知的上帝客观化为一个可以静观和思考的存在、主体化为一个可以亲近、沟通的形象。审美活动从基督教信仰那里收获了富有歧义魅力的题材和永恒的神圣主题。信仰因素的进入增强了审美的高贵和深刻，使艺术活动在理想化中保持着应有的超越性，避免沦为媚俗取乐的感官享受。

关键词：道成肉身、信仰、审美

分类号：J01

Abstract

“Incarnation” is the central doctrine of the Christianity, The meaning is that the Son of God is incarnated to Jesus in order to save mankind from the sin in the world. The contents of the proposition, including the Christ’s naissance, revival and the sacrifice on the cross are the important materials in the West art. The whole life of Jesus has been presented in the literature painting sculpture music play and movie. Therefore “incarnation” has the close relationship with the aesthetic activities. We research the aesthetic ingredients in the “Incarnation” and the aesthetic expression about it in the works of art carefully and explain the relationship between the Christianity and the aesthetic activities. It’s very important for the research about Christian Aesthetic and the communication between the West culture and the Chinese culture.

The dissertation made “incarnation” into belief culture and aesthetic the three visual fields and saw about the relationship between the Christianity and the aesthetic activities through link up with the myth, the image and the tragedy by the method of history, category and analysis about examples.

The chapter 1 explains “incarnation” in the range of the Christian belief. The dissertation analyses the great ideas about “incarnation” in the 2000 years and the develop clue is appeared clearly. In order to explain the meaning of “incarnation”, the dissertation illuminates its views from what is the Logos, who is Jesus, why to incarnate, when and where the incarnation happened, gives prominence to the synthesis, the contravention and the opening of the concept. Specially, the dissertation explains the deference and the contact between the Logos in the ancient Greek philosophy and the Logos in the Christianity.

The chapter 2 takes “incarnation” into the cultural field of vision. At first, the dissertation researches its value of belief and the ethical and the aesthetic values based on the ideas of Plato, Plotinus, Kant and Hegel. Secondly, it studies the criticism of the “Incarnation” in the Biography of Jesus. A method of criticizing the Christianity in the biographies of Jesus has been popular since the 19th century. It’s mostly because the Christian doctrine about Incarnation emphasizes that there are both divinity and humanity in Jesus. The biographies of Jesus negate the divinity of Christ entirely with the humanity of Jesus and reject Jesus is the Son of God. But the writers of the biographies have the different negative attitude to Jesus who is the incarnation of God in respect that they are in the different social condition and the different position of the religion.

The chapter 3 is the most important part in the dissertation. We scan the “incarnation” in the aesthetic visual angle, and discuss where the “incarnation”

encounters with the aesthetic activities and how they encounter each other. In this chapter, we study all kinds of relationship between the Christian faith and the aesthetic activities round the “incarnation” from the same origin of them, to their existent form, to their ultimate ideals about future.

At first, as a whole event, “incarnation” includes many components from the original myths and the magic ceremonies, with which the origin of the aesthetic activities has close contact too. We catch hold of two clues, one is that the Christianity changes the myth of incarnation with belief; the other is that the classic art works rebuild it with aesthetic ideals, to study the origin relationship between the Christian faith and the aesthetic activities. The Christian faith reinforced the holiness of the myth; and the aesthetic activities freed the imagine from the practicality.

Secondly, although the “incarnation” is a nonfigurative, doctrine, but it is believed in by the Christians as the lively image of Jesus. As an image, the “incarnation” let the belief and the aesthetic activities infiltrate each other. Image is the medium to taste God for the Christians and is the headspring in aesthetic feeling in the aesthetic activities. The dissertation analyses the different attitudes of the Christian faith to the idols and the icons, and points out that the incarnation of Jesus has the same structure with the art images. The same structure makes the Christian Art become a special aesthetic conformation.

At last, the final aim of the “incarnation” is to arouse the Christians to pursue an ideal about redemption in the heaven, while the aesthetic activities also make people to seek perfect world and happy life, thus the “incarnation” is linked up with the tragedy. The tragedy pursues the transcendent effect in mind through the negative drop scene; the “incarnation” achieves the redemption for mankind in the sacrifice of Jesus. The tragedy created a presumptive aesthetic circumstance for people to get the transcendent experience, but the Christian belief pushes the hope of transcending the miserable world into the heaven. The dissertation summarizes four factors of tragedy: the tribulation, the resistive action, the negative finale and the latent interior transcendence, and in light of them analyses the tragedy in the story of incarnation.

In short, there are many contacts between the Christian belief and the aesthetic activities. Where they encounter, where is the most beautiful part of them. Christian faith is to God, and aesthetic activities belong to mankind. The Christian belief gets perfect form and sincere humanity from the aesthetic activities, and the aesthetic factors weaken the superstition in belief. On the other hand, the aesthetic activities got the attractive material have abundant significations and the eternal holy themes from the Christian belief, and the devotional factors increase the dignity and profundity in the aesthetic activities.

Keywords: incarnation faith aesthetic

引言

一、问题的提出

“道成肉身”（incarnation）是基督教的核心教义，主要是指上帝之子“逻各斯”肉身化为耶稣基督其人，通过其诞生、死亡和复活，在人世间实施对人类的救赎。这个概念最早见于《新约圣经》中的《约翰福音》：“道成了肉身（the Word was made flesh），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，正是父独生子的容光。”^[1]而在此之前，《新约》的前三部福音书虽然没有提到这个概念，但已经反复记叙了耶稣基督一生的事迹。《约翰福音》提出这个概念之后，并没有对它再做进一步清晰的解释，这为后来这个基督教中心教义的形成和发展制造了很多困难，也留出了相当大的发挥空间。准确地讲，在《新约》四部福音书里所记述的只能算是道成肉身“事件”，关于耶稣的生动故事还没有被抽象为一条严格的“教义”。基督教“道成肉身”教义是在公元2到5世纪之间经过基督教会的激烈争论才得到确立的。在中世纪，这个“教义”又成为一个重要的神学、哲学命题。近代以后，“道成肉身”更扩展到整个文化领域，成为神学、哲学、美学、人类学等学科研究的对象。所以“道成肉身”在历史中经历了一个“事件—教义—神学—文化”的发展历程。在不同历史时期、从不同的角度去审视，我们对它的定位是有所不同的。所以我们姑且在总体上称之为一个命题。

《简明不列颠百科全书》这样解释“道成肉身”：

基督教的中心教义，谓永恒上帝之道即上帝的儿子、三位一体真神中的第二位成为肉身，是为耶稣基督；耶稣基督因此的确是神，又的确是人。根据这种教义，耶稣的神人二性并非互不关联的并行存在，而联合为一，形成一位，这就是传统神学所称的位格合一。据说神人两性联合之后，任何一种性质都没有减弱，两者也没有相混，各自保持其个性。道成肉身可以指三位一体真神的第二位的神性开始在童贞马利亚腹中与人性结合的一瞬间，也可以指神人两性联合于耶稣一身的永久实际。道成肉身教义实质在于，先于创世而存在的道成为肉身，即拿撒勒人耶稣这个人。据《约翰福音》说，这个人于圣父实现位格合一，因此，基督宣传福音所讲的话就是上帝的话。早期教会

期间，在耶稣的神性，他的神人二性之间的关系等问题上产生各种曲解，针对这些曲解，比较完整的道成肉身教义逐步形成。325年尼西亚会议规定，基督是“上帝所生，非上帝所造”，因此，基督不是受造物，而是造物主。这种说法的根据就是耶稣与父同体的原理。451年卡尔西顿会议更加明确宣称，耶稣具有纯全的神性和纯全的人性，这两性长存于耶稣基督的位格中。^[2]

虽然在不同历史时期人们对基督教“道成肉身”教义的理解和阐释有很大的不同，但我们现在看到的这个解释基本上概括了基督教“道成肉身”教义形成的大体情况及其最基本的内涵，从总体上看还是非常中肯的。简单一点讲，所谓“道成肉身”其实就是指耶稣基督独一无二的、超乎想象和理性的产生和存在方式。针对耶稣基督的这一独特的存在方式，基督教神学的几乎所有论域都必须围绕其展开各自的研究，而其中尤以基督论和救赎论与之联系最为密切。耶稣基督的神性、人性及二者之间的关系问题、三位一体的问题、“道成肉身”的耶稣基督如何实现对人的救赎问题等等都是基督教得以脱离犹太教而诞生和存在的关键，而它们又都是基督教神学研究的核心课题。可以说没有了关于“道成肉身”的教义，基督教就不再是基督教。从公元1世纪基督教诞生以来，“道成肉身”就是各个时代、各种形态的基督教神学研究都不能回避的问题，而且也是无神论者进行宗教批判的焦点之一。

对于美学研究而言，首先，“道成肉身”命题所包含的耶稣基督的诞生、复活、十字架上的牺牲等内容都是历代西方艺术的重要题材。耶稣生命中的重要时刻在各个时期的文学、绘画、雕塑、音乐、戏剧甚至电影中都有呈现。“道成肉身”是基督教信仰中与人类审美活动联系十分紧密的一个命题。作为一个信仰命题，它为什么能如此大规模地进入如此广泛的艺术领域？它在什么条件下才能具有审美的价值？这些都是我们应该从美学上加以研究的重要问题。这些问题的解决将直接帮助我们对基督教信仰和审美之间的关系有一个更加清楚的认识。其次，基督教“道成肉身”命题形成的复杂性、内涵的丰富性和结构的开放性，使它得以和人类文化的方方面面发生联系。这就为我们把“道成肉身”放到不同的语境中考察其与人类审美活动多样化的关系打开了方便之门。我们可以结合西方艺术，在对“道成肉身”命题的各种信仰阐释和多样化的审美表现中探讨基督教信仰和人类审美活动之间多层次的联系，这对于基督教美学研究体系的完善是非常必要的。

二、研究综述

从《新约·约翰福音》中明确提出“道成了肉身”开始一直到今天，基督教学神学研究就没有停止过对这个问题的争论和阐释，相关的神学论著汗牛充栋。早期基督教对这个问题的争论最激烈，代表性的著作有阿塔那修的《论道成肉身》（在《尼西亚信经》中得到体现）、奥古斯丁的《论三位一体》等。基督教会分裂之后，中世纪的天主教侧重于从救赎论角度研究这个问题，最有代表性的著作是安瑟伦的《神为何化身为入？》，托马斯·阿奎那的《神学大全》对这个问题也有论述；而同时期的东正教侧重从基督论角度继续思考“道成肉身”的奥秘。在16世纪的宗教改革运动中，马丁·路德、加尔文等宗教改革先锋主要围绕圣礼问题对“道成肉身”有更加进步的阐述。从18世纪以来，新教自由派神学、新正统主义神学、天主教现代主义、俄罗斯东正教神学都从各自的神学立场出发对这个问题的研究做出了新的贡献，并提出了更具革命性的观点。比如当代神学家托马斯·莫里斯的《上帝道成肉身的逻辑》，基督教普世神学家约翰·希克1977年主编的《上帝道成肉身的神话》和1993年的专著《上帝道成肉身的隐喻》，美国学者巴萨克1987年所著的《印度教和基督教中的道成肉身：关于神一人的神话》（*Incarnation in Hinduism and Christianity :the Myth of the God-man*）等。而像保罗·蒂利希的《系统神学》，卡尔·巴特的《教会教义学》这样的当代神学巨著也都结合新时代背景下基督教的处境深入探讨了这个问题。此外，与神学研究的火热相伴，西方哲学和基督教批判也从来没有停止对“道成肉身”问题的关注。在伏尔泰、康德、黑格尔、费尔巴哈、马克思和恩格斯等人的著作中对此都有涉及。另外像施特劳斯的《耶稣传》、勒南《耶稣的一生》、克罗桑的《耶稣传——一部革命性的传记》等这样通过为耶稣做传来消解耶稣神性的著作更是直接针对“道成肉身”教义而来的。在中国，对“道成肉身”问题的研究主要有以下三个特点：一是以译介为主，相关译著很多；二是在基督教教会内部存在大量以传教为目的的相关教义研究和解释；三是在基督教哲学研究、文化研究中有所涉及，但专门研究这个范畴的专著还很少。

从美学研究看，“道成肉身”也是一个极富魅力的研究课题。瑞士神学家巴尔塔萨的《神学美学》、美国学者杰里米·拜格贝主编的《凝望荣耀：艺术中的道成肉身》（*Beholding the glory : Incarnation through the arts*）、巴巴拉C·瑞的《盎格鲁萨克森艺术和思想中的三位一体与道成肉身》（*Trinity and incarnation in*

Anglo-Saxon art and thought)、汉斯·昆的《上帝的道成肉身》(The Incarnation of God)、戴维斯主编的《道成肉身：关于上帝之子道成肉身的跨学科论文集》(The Incarnation: an Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God)等著作都对“道成肉身”命题在艺术中的呈现作过卓越的美学阐释。在我国，杨慧林《罪恶与救赎》、《基督教的底色与文化延伸》、刘小枫《圣灵降临的叙事》、阎国忠《基督教与美学》、《美是上帝的名字》、刘宗坤《等待上帝还是等待戈多?》等著作中对此也都有论及，但与神学对“道成肉身”研究的热烈和深入相比，基督教美学还缺乏对这个问题专门而系统的探讨。总起来看，对基督教“道成肉身”命题的研究，从哲学、神学角度切入的多，从美学角度切入的少；国外研究的多，国内研究的少；系统而专门地对这个神学范畴作美学的考察和研究的更是凤毛麟角；而围绕“道成肉身”命题系统分析和阐述信仰和审美的关系问题这项工作，至今还未有人完成。

“道成肉身”是在每个新时代来临之际都要遭到攻击和重创却又总能顽强存活下来的基督教核心命题。这个命题虽然十分古老，但总能在新的历史条件下持续不断地得到新的阐释。无论是在基督教神学之中还是在神学研究之外，目前对基督教“道成肉身”命题的探讨明显呈现出从局限于《圣经》的教义阐释、历史考证、哲学思辨向文化阐释、美学阐释、宗教比较研究等多方向发展的趋势。在“全球化”时代到来的今天，随着宗教日益走向多元化、中西方文化交流和融合更加迅速和深入，在当代视野下结合西方艺术围绕“道成肉身”命题，对在这个命题上体现出来的基督教信仰和人类审美活动的相互作用关系进行系统梳理和集中阐释对我们清醒而深刻地体认当前复杂的审美现象具有启发意义，更对中西方文化的比较和沟通有重要价值。

三、全文结构

论文围绕“道成肉身”这个核心命题，以信仰和审美的关系问题的探讨为主要线索展开论述。论文共分成三章。第一章主要是在基督教信仰范围之内对基督教“道成肉身”教义做出解析，以期从中寻找这个信仰命题与审美发生联系的突破口。论文首先将从历史的角度考察基督教“道成肉身”教义的形成与发展情况，把这个教义放到广阔的历史背景中，发掘其不同历史条件下内涵演变的特点。其次，我们将立足“道成肉身”教义本身，对其内涵从五个方面做一个细致的微观分析。

论文的第二章是把基督教“道成肉身”命题置于广阔的文化视野当中，首先

在与真、善、美的联系中从正面考察“道成肉身”这个信仰命题多方面的文化价值；其次，论文转而在 18 世纪以来的基督教批判当中从反面考察“道成肉身”遭到的来自各个文化层面的质疑和否定，从而对这个教义的弱点和缺陷形成比较清醒的认识。

论文的第三章是全文的重点，我们将把“道成肉身”命题放到审美视野中来，集中探讨作为一个信仰命题的“道成肉身”在什么地方和审美相遇又如何与审美相遇这个问题，从三个相互联系的角度来考察“道成肉身”命题中所体现出来的基督教信仰与人类审美活动的沟通与联系。首先从信仰和审美的起源的角度讲，“道成肉身”作为一个完整的事件包含着从原始神话、巫术仪式中继承而来的许多元素，而审美活动，尤其是人类的审美创造活动（艺术创造）的起源也是和原始神话、原始宗教有着密切关联的。我们抓住基督教对“道成肉身”神话的信仰化改造和经典艺术作品对“道成肉身”神话的审美化改造两条线索来考察信仰和审美在起源上的联系。其次从信仰对象和审美对象的表现形态上讲，我们把视线集中到“道成肉身”命题中的“肉身”一点上来。“道成肉身”教义是一个抽象的表述，但在信仰活动中它是作为耶稣基督的血肉形象而成为信仰对象的。信仰对象的形象性特征为审美活动进入信仰领域打开了一条通道。凭借耶稣的鲜活生命，“道成肉身”的耶稣形象得以进入审美活动，作为“形象”的“道成肉身”实现了信仰和审美的相互渗透。一方面，我们将从基督教对待偶像和圣像的态度上考察基督教对待进入信仰领域的审美形象的基本审美立场；另一方面我们还要分析在上帝“道成肉身”的过程中，不可见的“逻各斯”形象化为可见的肉身，耶稣成为上帝之形象的基本结构与在基督教艺术中不可见的基督教精神进入艺术领域成为生动的审美形象之间的同构关系。最后从信仰和审美的终极追求上讲，基督教“道成肉身”命题的最终目的是激发信仰者对立足彼岸的拯救理想的追求，而人类的审美活动虽然形式多样，但归根结底其落脚点也在于唤起人们对完美的世界和人生的种种向往。但是不同的审美形态所追求的审美理想在指向上存在差异，实现审美理想的方式也不尽相同。从这个角度出发，“道成肉身”与悲剧这一独特的审美形态发生了点对点的联系。悲剧是在否定性的结局中追求精神超越的效果，而“道成肉身”是在耶稣的牺牲中实现对人类的救赎。我们将从《圣经》中“道成肉身”故事的悲剧美和西方悲剧艺术中的救赎主题两个方向上探讨基督教信仰和人类审美活动最高层次的精神沟通。总之，论文的这一章将围绕“道成肉身”命题，沿着信仰与审美活动来自过去的共同起源，到它们立足当下的表现形态，再到指向未来的终极追求这样一条历时性线索，挖掘在基督教“道成肉身”命题中所体现出来的基督教信仰和审美的多重联系。

四、论文的研究方法与创新点

基督教信仰和人的审美活动作为人类文化当中两个十分庞大的体系各自包含着极为复杂多样的成分,要对他们之间的关系形成相对清晰的认识必须选择一个既能充分代表基督教信仰又具有高度审美价值的研究对象作为切入点。正是出于这个目的,论文选取了基督教信仰的核心命题“道成肉身”作为研究焦点,将其置于信仰、文化和审美三重视野之下,采用历史梳理、范畴研究和个案分析相结合的方法,主要结合神话、形象以及悲剧三个重要范畴,细致考察了这个信仰命题中所包含的审美因素及其在经典艺术作品中的审美表现,从而以点带面、层层深入地展开对基督教信仰与人类审美活动之间相互作用关系的分析并提出了一些独到的见解。论文的创新点主要体现在如下几个方面:

首先,在对基督教“道成肉身”教义形成和发展历史的梳理过程中,论文把两千多年以来基督教神学发展史上有关“道成肉身”的经典思想提炼出来进行了集中分析和评价。论文从《圣经》中关于耶稣基督“道成肉身”事件的记载写起;然后是教父时代,“道成肉身”作为一条教义在激烈的争论中得以确立;再到中世纪,天主教神学和东正教神学分别侧重于从救赎论和基督论两个不同的角度对“道成肉身”命题作出的深入理解;再到宗教改革运动时期,改教先锋们关于圣餐问题的争论;最后写到在现代社会条件下,新教、天主教、东正教神学家们革命性的观点,论文使基督教“道成肉身”命题复杂的历史发展脉络得到了比较清晰和全面的呈现。

其次,在对基督教“道成肉身”含义的解析上,论文没有简单地对这个概念做出界定,而是把“道成肉身”命题分解成“道”是什么、耶稣是谁、为什么“道成肉身”,“道成肉身”的时间特性以及其空间特性五个问题展开分析,突出了这个教义内涵的综合性、悖论性和阐释上的开放性。尤其在对古希腊哲学中的“逻各斯”和基督教“道成肉身”之“道”的关系的分析中,论文提出由于基督教用具有主体性的上帝本体取代了古希腊哲学中的非主体性的世界本源,“逻各斯”在基督教里丧失了其在现实中自行运作的功能而成为专属上帝的完全超验的存在而且可以通过化身为人在现实世界中得到显现。

第三,论文在结合真、善、美从正面考察“道成肉身”命题的文化价值的时候,把这个命题置于广泛的学理联系当中,结合柏拉图、普罗提诺、康德以及黑格尔等哲学家的思想探讨了“道成肉身”的信仰价值、伦理价值和审美价值。尤其是在探讨基督教“道成肉身”命题在美的本体论研究上的启发意义的时候,论

文强调指出黑格尔著名的“美是理念的感性显现”的观点直接受到了基督教“道成肉身”命题的影响。

第四，在考察 18 世纪以来的基督教批判对“道成肉身”命题的种种质疑的过程中，论文的亮点主要在于对耶稣传记这一独特的基督教批判方式进行了细致分析，指出耶稣传记通过把耶稣基督还原为一个普通人，从神话、教义、历史三个方面实现了对“道成肉身”教义的彻底否定。

第五，在从“道成肉身”与神话的联系中分析基督教信仰和审美活动的同源关系时，论文详细分析了基督教“道成肉身”故事对原始神话元素之神圣性的强化，以及“道成肉身”神话在进入艺术领域中时，神性的弱化。论文强调神话是信仰和审美的共同起源，而信仰和审美又是神话安适的栖息地。基督教信仰使神话的神圣性特征得到了极端强化，但同时也让神话赖以构造形成的奇妙的想象受到了严格控制；反之，审美则削弱了神话的神圣性特征，使神话中的想象摆脱了工具性而获得了更加充分的自由。

第六，在讨论形象在基督教信仰和人类审美活动中的地位和作用的时候，论文创造性地提出了形象在基督教信仰里是基督徒体验上帝的媒介，而在审美活动中却是审美愉快的直接源泉的新观点。论文通过对基督教偶像和圣像的不同态度的分析，考察了基督教信仰的基本审美立场并指出作为审美目的的形象和作为基督教信仰媒介的形象直接把审美活动引入了信仰领域，使基督教艺术成为承载了上帝之“道”又体现了“肉身”之美的独特审美形态。

最后，在从“道成肉身”与悲剧的联系中分析基督教信仰与审美活动在终极追求上的沟通时，论文总结出了悲剧美的四要素：人的不幸遭遇、对苦难的抗争行为、否定性的结局和潜在的精神超越，并以这四点为基准分析了基督教“道成肉身”故事中的悲剧美。而且论文还指出基督教“道成肉身”命题对悲剧艺术的贡献主要在于提供了永恒的救赎主题。论文采用个案分析的方法把悲剧艺术中的救赎主题分为救赎探索主题、救赎履践主题、无可救赎主题三大类，这也是对于悲剧艺术主题的一种比较新鲜的分类方法。

第一章 信仰视野中的“道成肉身”

我们要研究作为基督教核心教义的“道成肉身”与人类审美活动之间的关系，必须首先对这个教义在基督教信仰内部发展演变的情况以及其基本内涵有足够的认识 and 了解。否则，如果对概念本身把握不准确则此后所形成的一切观点就都只能是空穴来风或者是自欺欺人。

第一节 充满悖论的历史：

基督教“道成肉身”教义的形成与发展

“道成肉身”是一个历史性非常强的信仰概念，它随着基督教的诞生逐渐形成，又在基督教发展过程中的不同阶段不断得到新的阐释。所以基督教“道成肉身”教义的具体内涵既不是一蹴而就的，也不是没有争议的。我们只有首先把它放到整个基督教发展史中去考察其丰富性和复杂性，才有可能真正深入理解“道成肉身”教义的内涵。

一、“道成肉身”教义的形成

（一）“道成肉身”与《圣经·新约》

尽管严格意义上讲，基督教“道成肉身”教义的确切含义是在公元 325 年召开的尼西亚会议上才得以确立的。但作为基督教核心概念之一，“道成肉身”与其它任何基督教观念一样理应扎根在《圣经》里，并要首先在《圣经》里得到体现才能真正建立起来。由于《圣经》经文经常采用隐喻和象征手段向信众传达上帝之道，所以我们在其中找不到非常明确和详细的关于“道成肉身”的理论表述是完全可以理解的。然而虽然作为基督教核心教义的“道成肉身”在《圣经》中还没有得到清晰的神学阐释，但作为一个轰轰烈烈的事件，包括耶稣基督诞生、受难、复活的完整过程在内的“道成肉身”却是《圣经·新约》得以存在的全部

理由和其主要内容。德国神学家艾伯林指出《新约》“是一部其重点在于自身之外的经书，也就是说，其重点在于文字记录仅仅辅助性地从属于一个事件之中。所有《新约》经书由以出发并且与之相关联的决定性事件，是拿撒勒的耶稣的显现。……《新约》超越自身进入一个事件”^[3]。此外，由于基督教的《圣经》是由从犹太教继承而来的《旧约》和具有革新性质的《新约》两部分组成，而《新约》代表了新生的基督教的本质方面，所以从基督教信仰出发，不仅《新约》是围绕上帝“道成肉身”事件展开的，整部《圣经》都是以这个事件为中心的。加拿大学者谢大卫就指出在《圣经》里“新约显然是中心文本，道成肉身的耶稣已经成为对人类的神启，整个旧约只是预示着这一启示，而新约以后的文本只能是对这一神启的解释。”^[4]

“道成肉身”事件本身是上帝与人类缔结“新约”的唯一途径，所以要全面理解“道成肉身”教义，我们必须首先到《圣经·新约》中寻找它的源头，挖掘基督教早期信徒对它的最朴素的理解和信仰。我们可以把《新约》分成福音书、《使徒行传》、使徒书信和《启示录》四个部分来看基督教“道成肉身”命题在《圣经》里的体现。

1、福音书中的“道成肉身”：惊心动魄的事件

福音书是新约的主体部分，而四部福音书所记载的基本内容都是耶稣基督一生的事迹，或者说就是“道成肉身”事件。只是由于四部福音书的作者各不相同，他们对“道成肉身”事件的叙述角度和描写方式都有所不同。四部福音书之间基本上是并列关系。前三部福音书：《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》在情节内容、话语表述、文体风格等方面大体一致，但又在一些重要细节上存在着微妙的差异，它们可以相互对照阅读，所以被称为“对观福音书”（the Synoptic Gospels），而最后一部《约翰福音》，也被公认是写作最晚的福音书（一般认为写于公元100年左右）则比较特立独行，它对耶稣基督“道成肉身”经过的表述与三部对观福音书没有太大出入，只是它没有停留在对这一事件的简单描述层面上而是在记叙耶稣一生的言行过程中，时常从神学高度对这一事件的价值和意义做出更加深入地阐释，从而表现出与对观福音书较大的差异。“《约翰福音》与对观福音有很大不同：对观福音中的耶稣是历史的耶稣，《约翰福音》中的耶稣是信仰的耶稣。《约翰福音》不关注耶稣生平的历史事实，而是这一历史事实的意义。”^[5]《约翰福音》在开篇就指出“太初有道，道与神同在，道就是神。”^[6]并且进而明确指出耶稣是上帝的“道成肉身”。与《约翰福音》相比，三部对观福音书则着重记录耶稣基督在人间的神迹和言论，主要宣讲耶稣是基督（弥赛亚、救世主）、是上帝的独生子，而并未明言耶稣就是上帝之道。下面我们就根据四

部福音书的记载,沿着耶稣基督从诞生到受难,最后又复活的伟大而悲壮的人生足迹来考察一下基督教充满歧义的“道成肉身”教义在《圣经》里的原初面貌。

作为基督教核心命题的“道成肉身”牵涉广泛、内涵复杂,而就其最基本的字面意义看,就是上帝之道化身为人形。所以从狭义上讲,“道成肉身”主要是就耶稣诞生而言的。耶稣孕育的方式如何?耶稣是以什么身份来到这个世界上的?他生存的价值和意义又如何?这些都应该首先到福音书关于耶稣诞生情况的记载中去寻找。在三部对观福音书中,《马太福音》和《路加福音》讲述了童贞女马利亚怀孕生子的故事,《马可福音》则直接从耶稣长大成人之后接受约翰的洗礼讲起。

《马太福音》里讲到已经许配约瑟但还没出嫁的马利亚“从圣灵怀了孕”^[7],马利亚的未婚夫约瑟想休了她,这时上帝的使者在梦里告诉约瑟:“她所怀的孕是从圣灵来的”^[8],并且明确指出耶稣就是《旧约》里先知以赛亚预言的“必有童女怀孕生子,给他起名叫以马内利。(就是‘神与我们同在’的意思)”^[9]的那个孩子。《马太福音》就这样用短短的几句话比较明确地交待了即将诞生的耶稣的身份。它先是通过第三人称叙事,极冷静、简单地宣布童贞女怀孕的事情发生了。对这样一个非凡事件,作者未加任何渲染和铺陈,仿佛这是一件极平常的事情。这令人想起卡夫卡《变形记》的开头:“一天早晨,格里高尔·萨姆沙从不安的睡梦中醒来,发现自己躺在床上变成了一只巨大的甲虫。”^[10]对于令人不可思议的事情,越是平淡地对待越能显现出叙述者的质朴、真诚,增加其表述的真实可信度;越是直截了当地言说,越能唤起人们郑重其事的关注,增加事件本身的历史感。然后,天使出场以居高临下、不容置疑地口吻对正在发生的事情做出了明确地解释,重申了“圣灵”在耶稣孕育过程中的关键作用。“圣灵”在这里显然是上帝本身的代表。圣灵与童贞女的组合充分揭示了即将降生的耶稣的独特身份。他从圣灵而来,具有神性,而他的母亲童贞女马利亚则确保了耶稣神性的纯洁;耶稣虽然出自神,却从他的母亲获得了血肉之躯,神性获得了人的形象,作为人子降生到这个世界上,所以他也确实具有真实的人性。这为后来“道成肉身”教义的形成,提供了非常有力的依据。在确定了耶稣是神性的肉身化的身份(神性与人性的结合)之后,天使通过《旧约》预言进一步肯定了耶稣诞生的合法性。《马太福音》对马利亚受孕的叙述看似轻描淡写,内里却存在着严密的逻辑结构。它先是从人的角度,以客观讲史的方式用过去时肯定这事发生过——“马利亚就从圣灵怀了孕”(She was found with child of the Holy Ghost),以不容置疑的口吻来唤起人们的相信;然后《马太福音》又通过天使从绝对权威的神的角度,以富于主体色彩的讲话的方式用现在时确认了这事发生的情况,“因她所怀的孕

是从圣灵来的。”(for that which is conceived in her is of the Holy Ghost) 从而以当时的情境唤起我们对这事的生动感受；最后《马太福音》又从宗教经典出发，以预言的方式用将来时宣告，“必有童女，怀孕生子”(a virgin shall be with child)^[11]，从而促进信仰者从理性上接纳这一事件。这样《马太福音》全面肯定了童贞女从圣灵怀孕的事情在时间中(历史中)发生的必然性，并肯定了无时间性的神已经通过耶稣进入时间内存在。至于耶稣的降生，《马太福音》保持了其一贯的朴素风格，没有太多描述，只是提到来自东方的博士们在一颗星的引领下来拜见耶稣，认为他是“犹太人之王”^[12]。《马太福音》在记载耶稣诞生故事中虽然没有直接提到上帝之道肉身化的问题，甚至没有直接讲耶稣是上帝的儿子，但比较明显地确立了耶稣具有神人二性的观念。

同样是记叙耶稣诞生的故事，《路加福音》比《马太福音》要细致和生动了许多，文学色彩更加浓厚一些。《路加福音》的作者仿佛亲身经历了自己所叙述的每一件事情，《马太福音》一带而过的许多细节在《路加福音》中都得到了生动的呈现。先是天使加百列向马利亚预告，“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者，必称为神的儿子。”^[13]。这样，在马利亚怀孕之前，耶稣的身份就被确定了。《路加福音》不仅确认了耶稣是神子的身份，而且提到在耶稣诞生中起重要作用的也不再仅仅是圣灵一个，还多了至高者的荫庇。这样路加福音就把圣灵、“至高者”(神)和“圣者”(神子)紧密联系在一起了，耶稣的诞生也就不仅仅是神性与人性的综合问题，而加上了上帝本身的多重性质综合的问题。我们看到《路加福音》虽然没有说明都具有神性的三者是如何联系在一起，但在对耶稣诞生的描述中已经具备了后来三位一体教义中三个位格的雏形。而这三个位格的出现，才会引出“道成肉身”当中，到底是上帝的哪一方面的神性肉身化为耶稣基督的问题，才会让我们对所谓的上帝之道有更加细致的思索。在对耶稣降生的描写中，《路加福音》通过天使给牧羊人报喜特别明确了耶稣诞生的使命，“今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”^[14]，从而指出上帝让自己的儿子降生人间，或者说“道成肉身”的目的就是拯救人类，耶稣是为了救人而来到世间的救世主。

与对观福音书差异较大的《约翰福音》放弃了对耶稣诞生过程的任何细节描述，而是从更加学理化的层面上为耶稣在人间的存在定性：“道成了肉身住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的容光。”。“道成肉身”的概念在这里第一次提到，也在这里才得到了最早的理论阐释。首先，对观福音书一直只是强调耶稣是神的儿子，是从神而生的；而《约翰福音》指出耶稣基督是上帝的独生子，强调了耶稣基督的唯一性，不仅是从神生

的而且本身就是上帝之道(Logos)或者说是圣言(Word)。另外更重要的是它指出上帝之道是在肉身化之前就永恒存在的。“这道太初与神同在。万物是藉着他造的。凡被造的,没有一样不是藉着他造的。”^[15]“他在世界,世界也是藉着他造的,世界却不认识他。”^[16]《约翰福音》指出了神子并不是随着耶稣基督在人间降生才获得生命的,他永恒地存在,而且上帝创造世界就是藉着他。“道成肉身”是神子(圣言)以人的形象在世界中显现,而不是原初性的诞生。施洗约翰说:“那在我以后来的,反成了在我以前的。因他本来在我以前。”^[17]在这里《约翰福音》通过把时间中的存在和永恒的存在区别开来又使他们紧密联系起来。这样,“道成肉身”是就为人的耶稣基督的诞生而言的,但并非就为神的圣子(圣言)本身的诞生而言。《约翰福音》强调“成”而不强调“生”,更注重耶稣神性的完整性。另外既然神子永恒地与上帝同在,那么为什么要在人间显现呢?上帝之道肉身化为人的意义何在?《约翰福音》指出“从来没有人看见神。只有在父怀里的独生子将他表明出来。”^[18]“道成肉身”的一个目的是“表明神”,神主动地降为人形来给人类接近他的机会。另外“律法本是藉着摩西传的,恩典和真理,都是由耶稣基督来的。”^[19]耶稣基督在世的目的就是播撒神的恩典和真理,把人从罪中拯救出来。总起来看,福音书在对耶稣诞生的记载上态度各不相同,风格各异,或明显或隐讳地包含了上帝“道成肉身”的基本要义。

在四福音书里与“道成肉身”紧密相关的还有耶稣成年后接受施洗约翰洗礼的情节。它预告了肉身化的神子耶稣基督在人世间的主要工作之一——用圣灵施洗。四部福音书虽然差异很多,但在耶稣受洗的情节上却惊人的一致。四部福音书都记载了施洗约翰强调自己是用水施洗的,而耶稣却要用圣灵施洗。^[20]那所谓的圣灵又是什么呢?对观福音书都提到耶稣在接受了约翰的洗礼之后“神的灵仿佛鸽子降下,落在他身上”^[21]接着“天上有声音说:‘这是我的爱子,我所喜悦的’。”^[22]《约翰福音》也说“约翰又作见证说,我曾看见圣灵,仿佛鸽子从天降下,住在他的身上。”^[23]这样福音书就不仅再次肯定了耶稣诞生时所确定的神子身份,而且肯定了上帝之爱。特别值得注意的是,在耶稣诞生中起了重要作用的圣灵再一次降临。关于圣灵的含意,基督教内部存在很多分歧,我们后面还要专门讨论,在这里我们要明确的是基督教认为上帝是包括圣父、圣子、圣灵在内的神圣的三位一体。就像耶稣基督是三位一体的第二位格,是上帝之子一样,所谓圣灵,简单一点讲是三位一体的第三位格,主要是指上帝之爱。在耶稣受洗之后,圣灵降临到他身上的第一层意思可以理解为上帝之爱的显现。另外更重要的是耶稣在这里是以人的形象承受圣灵,他是做人的榜样,在向人示范得救的途径。而且四福音书都强调圣灵是耶稣施洗的媒介。暗示耶稣要通过自己把上帝之

爱播撒到人的心灵中去。这是肉身化的耶稣一生的工作，更是在耶稣受难中达到极致又在其复活以后得以最终完成。

福音书对耶稣受难的记载把耶稣基督“道成肉身”的最高意义和价值张显出来了。耶稣基督“道成肉身”的一个主要目的就是要为拯救人类而献出自己。“我原是为这时候来的”^[24]。在人类历史长河中，为各种理想、各种目标献身的英雄或者圣者不计其数，而耶稣受难的故事之所以能超凡绝伦的关键是耶稣是以什么身份赴死的，他又是什么死的。在犹太卖主、耶稣被捕之后的整个艰难痛苦的受难过程里，对观福音书都记载了耶稣两次明确承认自己的身份。第一次是耶稣面对大祭司的提问“我指着永生神叫你起誓告诉我们，你是神的儿子基督不是？”^[25]耶稣对他说：“你说的是。然而，我告诉你们，后来你们要看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。”^[26]第二次是耶稣被送到罗马执政官彼多拉那里，彼拉多问他说：“你是犹太人的王吗？耶稣说，你说的是。”^[27]耶稣确认了自己是神子又是犹太人的王。其实就是承认了自己弥赛亚（救世主）的身份，承认了自己的神性。神性在为人的耶稣中是看不见的，但在肉身被摧残致死的残酷过程中，随着肉体的衰弱，精神的伟大就得以呈现，以耶稣的无辜为代表的的神性正是在耶稣肉身的消亡过程里强烈地突显出来了。无私的爱，无畏的决心，全部的牺牲，这就是我们在耶稣受难里看到的耶稣的精神。而耶稣的牺牲到底有什么价值呢？对观福音书记载了在最后的晚餐上，耶稣让门徒喝葡萄汁，说“因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”^[28]，明确指出耶稣的牺牲是为了“多人”，是为了通过献出自己来使人类的罪得到赦免。而与对观福音书不同，《约翰福音》本来就用了大量笔墨来说明耶稣基督的奇特身份，所以在耶稣受难的过程里反而不再突出这一点。在对观福音书里两次明确的肯定回答，在《约翰福音》里都变成了回避式的模棱两可的侧面答复。耶稣回答祭祀的提问，“你为什么问我呢。可以问那听见的人，我对他们说的是什么。我所说的，他们都知道。”^[29]耶稣回答彼多拉的提问：“你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。凡属真理的人，就听我的话。”^[30]而且，在回答彼多拉之前，耶稣还特意指出“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。”^[31]所以耶稣暗示了他自己并不是地上的王，而是彼岸世界的王。关于献身的目的，《约翰福音》也放弃了对圣餐象征意义的解释，而是比较隐讳地说“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。耶稣这话原是指着自己将要怎样死说的。”^[32]这里说明耶稣基督要通过自己的死来感召唤醒民众对上帝之爱的觉悟。通过耶稣在十字架上的牺牲，“道成肉身”的使命已经基本完成。

但是对于信仰来说，对于神性来说，属人的死亡显然是不够的。“道成肉身”中的肉身经历了为人的一切苦痛之后必须超越普通人的肉身不可挽回的死亡，才能张显神的能量，也才能给信徒带来希望。耶稣复活在“道成肉身”里加强了人们得救的信心。福音书对耶稣复活的记载，特别强调了复活不仅仅是灵魂或者精神意义上的，而是实实在在的肉身的复活。“你们看我的手，我的脚，就知道实在是我了。摸我看看。魂无骨无肉，你们看我是有的。”^[33]“伸过你的指头来，摸（摸原文作看）我的手。伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信。”^[34]肉身实体性的复活，更加张显了耶稣的神性，增添了门徒的信心。在耶稣复活后向门徒显现的不长的时间里，他所做的最主要的工作就是完成恩赐圣灵的任务，耶稣“说了这话，就向他们吹一口气，说，你们受圣灵。”^[35]并且指示门徒他离开之后的传道任务：“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、灵的名给他们施洗”^[36]；“他又对他们说，你们往普天下去，传福音给万民听。（万民原文作凡受造的）”^[37]。至此，耶稣基督“道成肉身”在人间的全部使命才算完成。对于神子而言，它是永恒的存在。但就“道成肉身”而言，耶稣复活之后升天离开人间就意味着其历史使命已经完成，或者说历史性、实践性的“道成肉身”已经结束。以奇迹开始，又以奇迹结束，从神而来又归于神，在这不可言喻的开端与结束之间的高潮是通过耶稣基督肉身的毁灭和有限生命的牺牲而显现出来的上帝永恒的爱和智慧向人主动地靠近。

2、《使徒行传》中的“道成肉身”：不言而喻的事实

《使徒行传》记录了在耶稣基督升天之后他的门徒，尤其是保罗的传道事迹。在这里，随着耶稣的升天，上帝的“道成肉身”已经成为值得纪念的历史、需要传播的福音、等待认同的信仰。

四部福音书除了《约翰福音》之外，都主要是对上帝“道成肉身”全过程的现象描述而无意于把这个事件变成严格的教义。而从使徒开始传播福音的那一天起，对福音信息的解释就成为必须而又十分艰难的一件事。对于没有亲身经历过这些事情的人来说耶稣形象开始渐渐地模糊和抽象起来，使徒的主要任务就是为“道成肉身”的耶稣基督做见证，尽量使人们的心灵接受救主。他们到处宣讲“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。”^[38]但是这显然不足以唤起人们的相信，他们就凭借圣灵到处施神迹。而当各种奇迹又难免让人们误认为使徒就是以人形显现的神的时候，他们着急地解释：“我们也是人，性情和你们一样”^[39]，极力证明自己所行的是奉耶稣基督的名，“你们众人，和以色列百姓，都当知道，站在你们面前的这人得痊愈，是因你们所钉十字架，神叫他从死里复活的，拿撒勒人耶稣基督的名”^[40]，而且反复强调只有信靠耶稣基督才能得救：“除他

以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”^[41]此外，为了加强福音的可信度，使徒们还“在众人面前极有能力，驳倒犹太人，引圣经证明耶稣是基督”^[42]，他们尽可能地从犹太人熟悉的《旧约》经文中为耶稣的诞生和存在寻找可信的证据。另外使徒传道最重要的贡献是保罗在神的启示下开始把福音传给外邦人。《使徒行传》基本上没有对福音书意义上的“道成肉身”观念有明显地发展，它的主要目的就是记录使徒为传播福音所做的工作，而不是解释福音。

3、使徒书信中的“道成肉身”：对“道成肉身”事件的创造性阐释

在使徒传道的过程中他们遇到各种实际问题，需要互相交流，这样《圣经·新约》的另外一个重要部分就产生了，那就是使徒书信。使徒书信以保罗在传道过程中写下的大量书信为主，所涉及的问题很多，但都是关于信仰的，而对福音的解释是其中非常重要的内容。耶稣一生未有任何著述，全部都是靠自己的言行传达上帝的福音，《使徒行传》记载的也主要是耶稣门徒传道的言行。口头传播生动而不确定，书信则是使徒们对信仰更加理性和集中的表达。在使徒书信中，对上帝的“道成肉身”的认识比《约翰福音》更加细致和深入，有了一些新的理解。

首先，使徒书信对耶稣基督献身的意义做出了明确的解释。保罗在《罗马书》里讲“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。”^[43]福音书和《使徒行传》中都没有如此清晰地表述过“道成肉身”的意义。耶稣肉身所流的血是对上帝的献祭，而且不是为自己的罪，是为了世人的罪。在此之前，耶稣为世人献身的观念已经确立，但是耶稣基督代替世人赎罪，圣子把自己作为祭品奉献给上帝的认识还没有形成。这样一个无辜的人的牺牲怎么能拯救世人呢？这一点在四部福音书里都没有明确的表述，但这个问题对于信仰却是非常关键的。耶稣的献身和我有什么关系？我为什么要感恩？这是一个基督徒进入信仰之门所必须搞清楚的问题，也是使徒们传播福音所必须讲清楚的问题。既然是献身，人们就需要感受到献身所带来的实际效果。在使徒的书信中，耶稣来到人间并通过献身来为人类赎罪这一解释使福音书中耶稣的受难得到了明确的说明，也正是在这个意义上耶稣基督的死亡才和人本身的生存紧密联系起来，从而使信徒们认信其牺牲的价值。在另外一封作者不详的书信《希伯来书》里，作者更直接把耶稣看成以自己的生命为祭品的大祭司。这是在福音书中耶稣自己从来没有提到和承认过的身份。“但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大更全备的帐幕，不是人手所造也不是属乎这世界的。并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。”^[44]耶

稣之所以能为人赎罪，正是因为他的神性，他的纯洁无暇，“何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心。（原文作‘良心’）除去你们的死行，使你们事奉那永生神吗。”^[45]而且《希伯来书》还特别指出耶稣正是上帝“道成肉身”，暗示了耶稣受难是把人从诱人犯罪而且掌握死的魔鬼手里救赎出来：“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体。特要藉着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼。并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”

[46]

其次，使徒书信强调了耶稣是人与神之间的“中保”，耶稣献出自己无罪的生命，为人类赎罪，把人从罪里解脱出来。同样的意思在《希伯来书》、《彼得前书》、《约翰壹书》中都有呈现。使徒书信都突出了耶稣在实现上帝与人的联系上的中介性和唯一性。《希伯来书》里讲到“为此他作了新约的中保。既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。”^[47]，《约翰壹书》里也说：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭。不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”^[48]人与上帝不能直接沟通，取了人的形象的耶稣是人与上帝之间的中介。这也是“道成肉身”的一个重要功能。

此外，使徒书信还特别突出了耶稣基督在本质上是上帝的形象。《约翰福音》已经指出：“人看见了我，就是看见了父”^[49]，在使徒书信里，关于在“道成肉身”中上帝和耶稣的关系的紧密程度继续得到了反复强调。《哥林多后书》说：“基督本是神的像”^[50]，认为耶稣是上帝对人的显现，但这里并没有说明耶稣是如何显现上帝的。《腓立比书》讲得更加清楚：“你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。”^[51]这里指出我们用肉眼看到的耶稣基督是“奴仆的形像”，也就是人的形象，但看不见的神的形象也一直在耶稣基督里。这种神与人的统一完全无法用逻辑来描述，一直是基督教神学致力于解决的一个悖论。《哥罗西书》对耶稣基督的性质的描述更加精细：“爱子是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是藉着他造的，又是为他造的。他在万有之先，万有也靠他而立。他也是教会全体之首，他是元始，是从死里首先复生的，使他可以在凡事上居首位。”^[52]这里强调了耶稣和上帝的完全一致，至高无上的神性。《希伯来书》则通过强调耶稣是上帝的形象而肯定他的无限权柄：“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有，他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”^[53]总之使徒们一直强调

为人的耶稣是神的像，突出了耶稣基督对不可见的神性的显现功能，而且承认耶稣具有完全神性并永恒存在。

从使徒书信里我们可以明显地看到第一代基督徒们为了传播福音，对福音书中“道成肉身”事件的价值和意义做了创造性的阐释。这种阐释吸引了大量信众，为基督教神学研究做了准备，更由此开启了基督教教义争论的传统。

4、《启示录》中的“道成肉身”：最初的基督

作为《新约》的最后一卷，《启示录》的文体风格与前面所有的章节不同，它完全放弃了朴素的白描手法，放弃了生动的比喻，而是“采用异象的表达形式，广泛运用象征和高度形象化的语言”^[54]启示性地描绘了末日审判、新天新地来临的景象，所以晦涩难懂。《启示录》虽然被放在《新约》的最后，但一般认为它其实是《新约》中最早成文的。《启示录》从行文上看具有非常浓厚的犹太色彩，而且其重心在于宣讲永恒的天国的降临和神对罪恶的最终胜利，对其他《新约》篇章极力描写、热情颂扬的耶稣基督其人其事所述十分简略。《新约》其他篇章中已经表达出来了诸如神的形象、中保、大祭司等关于“道成肉身”中的耶稣基督的身份特征在《启示录》里基本上没有体现。显然在《新约》写作中较晚出现的“道成肉身”概念，在最早成文的《启示录》中还没有形成。但在《启示录》中耶稣基督虽然不是描述的中心却是把所有异象启示给约翰的关键人物。我们可以从《启示录》中看到一个复活升天后的耶稣（从耶稣生平角度讲）和前“道成肉身”时期的耶稣（从“道成肉身”教义的演变历程看）。

在《启示录》开头部分就讲约翰看见象是人子的，“身穿长衣，直垂到脚，胸间束着金带。他的头与发皆白，如白羊毛，如雪。眼目如同火焰。”^[55]这里出现的耶稣基督仍然是人形，但和福音书里那个可亲可近的拿撒勒人耶稣显然有很大差异。与那个被钉十字架的地上的人子相比，这里的耶稣是复活后的、天上的神子，其形象更接近于不食人间烟火的天使，神性显然大于其人性的方面。基督对约翰说话：“不要惧怕。我是首先的，我是末后的，又是那存活的。我曾死过，现在又活了，直活到永永远远。并且拿着死亡和阴间的钥匙。”^[56]在这里，开头描写的那个让我们十分陌生的人子亲自为自己定性：作为神子的他曾经进入时间，现在又回到永恒。而且在《启示录》中，耶稣基督曾经三次说到“我是阿拉法，我是俄梅戛（阿拉法俄梅戛乃希腊字母首末二字），是昔在今在以后永在的全能者。”^[57]反复强调自己贯穿始终的永恒特性，这一点是非常必要的。《启示录》虽然没有“道成肉身”的观念，但几次提到耶稣都特别针对其曾经的历史存在（道成肉身），强调其复活之后的永生。因为“道成肉身”事件的发生，上帝“虚己”，自我降低，无限的神性在有限的人性中显现，特别容易获得认同感，但也特别容

易被误解成有形有限的存在。《启示录》在这里不断重复强调耶稣的终极性，指出在末日审判、新天地来临时起发挥大能的不是耶稣的人性方面而是其永恒的神性。而其短暂的人间存在只是上帝让人得见无限永恒的慷慨的恩赐。

总之，《新约》通过不同作者出于不同目的写作，用对话、书信等文体手段，比喻、象征等修辞手段，从各种不同视角刻画了耶稣基督“道成肉身”的生动过程，呈现了其内在意义，但是这些关于“道成肉身”的表述比较驳杂、松散，存在矛盾和重复，含义不清晰。于是在早期基督教内部就造成了种种分歧和争论，致使基督教会不得不通过一次一次的大公会议用所谓的权威和正统来统一观念，维护信仰的纯洁和完整。严格意义上讲，在《新约》对观福音书里所记述的只是道成肉身“事件”，还没能上升到“教义”的层面上；从《约翰福音》到使徒书信已经开始尝试对耶稣基督在人间的故事做出教义上的解释，但并未形成严格的共识。

（二）“道成肉身”和“教父时期”的基督教

在《圣经》中初具规模的基督教“道成肉身”教义的最终确立是在公元2到5世纪之间完成的。公元1世纪可以说是基督教的“新约时期”或者“使徒时期”，这个时期基督教最基本的信念在《圣经·新约》里建立起来，又通过以保罗为代表的使徒们从狭小的犹太人群体中向四面八方传播开来。由于使徒是第一代基督徒，大多是得到耶稣言传身教的，所以这个时期基本上没有关于教义的争论和热切研究。到公元1世纪末，最后一个使徒约翰离开了人世，“当使徒还活着时，并无神学的需要。因为神学诞生于使徒的继承人开始思考耶稣与使徒的教导之时，目的是要在新的情境中解释这些教导，并解决基督教信仰与行为的争议。”^[50]于是公元2世纪，基督教的发展进入“教父时期”。这个时期大约持续到公元5世纪，也就是卡尔西顿会议召开的时候。“教父时期”在基督教发展史上具有举足轻重的地位，基督教赖以存在和发展的最根本的正统教义就是在这个时候经过激烈的争论才基本上尘埃落定，最终得到相对澄清并确立起来的。“每一个基督教的主流教会——包括圣公会、东正教、路德宗、改革宗和罗马天主教都视教父时期为基督教教义发展的重要里程碑。每一个教会都把自己看作是对这些早期教会作家之观点的继承、发展，以及必要时的修正。”^[51]正统基督教的发展必须要感谢不断出现的所谓异端。正是各种异端乐此不疲地挑战，才使正统基督教出于护教目的不断反思和完善自己的教义。

1、与诺斯替主义（Gnosticism）的争论

在《新约》中得到反复强调的“道成肉身”事件，在公元2世纪遇到的最大的敌人是诺斯替主义。这一派基督徒贬低包括肉身在内的物质存在，认为物质束

缚和损害了神圣的灵魂，所以他们根本不承认上帝“道成肉身”，以及肉身化的耶稣的受难和复活，“无法相信在基督之中的永恒上帝会让道成肉身和承受十字架来玷污自己”^[60]，所以他们坚持“基督二元论”和“幻影说”的观点。诺斯替主义的“基督二元论”认为基督并非耶稣其人，耶稣只是基督的人形工具，基督在耶稣受洗后才进入他的身体，借耶稣的话语教导信徒，在耶稣赴死之前，救主就离开了这个躯体。这样《新约》里那个独一无二、空前绝后的耶稣基督就与各种巫术和其他宗教中的神灵附体没有什么区别了。而所谓“幻影说”则认为耶稣基督根本是灵性的神的使者，没有血肉之躯，只是像人的样子而已。诺斯替主义从根本上否定了上帝“道成肉身”的可能性以及其重大意义，把肉身和非物质的精神对立起来了，使基督教赖以存在的福音书受到了严重威胁。

面对唯灵论的诺斯替主义的挑战，正统教会坚决予以反击。神学家爱任纽(Irenaeus 130-202年)提出“救赎的道成肉身”论，他指出对于上帝对人的救赎来说，“道成肉身”不是可有可无的而是必不可少的，“道成肉身”本身就是上帝教恩的显现，“是整个救赎历史与个人得救的关键。道成肉身本身具有更新变化的大能，它开启了一个逆转因罪恶而与神隔离并死亡的过程。”^[61]爱任纽认为正是凭借“道成肉身”，由于亚当的堕落而带给人类的罪和死亡的基本命运才得以逆转，“耶稣基督完成的救赎，是借着祂走过人类的整个生命历程，并在每个关键上扭转亚当的不顺服。鉴于第一个亚当悖逆神的堕落，使败坏与死亡进入人类的存在中，第二个亚当顺服神，并把人性提升到亚当在堕落之前也未曾经历到的境界。”^[62]爱任纽对“道成肉身”的推崇充分肯定了一个活生生的耶稣基督强大的信仰功能。“道成肉身”带给人们有血肉的榜样、更新世界的信念和得救的希望，而“诺斯替主义者并没有带给人类整体任何盼望。”^[63]因为他们只承认非物质的灵，而失去了物质依托的人类在历史时空里根本是寸步难行的，也就无所谓真切明确的盼望了。

2、与阿里乌主义(Arianism)的争论

公元4世纪，一场影响更大的争论在基督教内部展开，而且直接促成了关于“道成肉身”正统教义的最后确立。当时亚历山大的教会学校长老阿里乌(Arius)反对亚历山大主教关于在“道成肉身”中“逻各斯”(道)与父神完全同等的认识，认为如果“逻各斯”在耶稣基督里与人性结合，在受难中与人性一起受苦，就改变了上帝不可改变的永恒的神性，而这根本是不可能的。阿里乌和其支持者认为上帝是造物主，是非受生的，永远不变的，而在耶稣基督里面“道成肉身”的上帝之道——“逻各斯”是被造物、是受生的，不是神本身；只是比一般的受造物要高级。虽然“逻各斯”永恒存在，但总是低于圣父。“子和父神之间的重

要差别在于：父是永恒不变的，然而“逻各斯”是在创世以前受造的，并且可以改变和受苦。”^[64]对于这种学说，亚历山大主教与之争论得不可开交，震动了整个基督教世界，以至于罗马皇帝君士坦丁下令让罗马帝国所有的主教开会解决此问题。这个问题关乎基督教教义的核心，如果“逻各斯”的神性被否定掉，耶稣基督的神性也就不复存在了，建立在福音书基础上的整个基督教信仰的根基就会动摇。公元325年，为了专门解决这个问题召开了基督教发展史上的第一次全体会议——尼西亚公会议，并通过了《尼西亚信经》(Nicene Creed)。信经中讲：“我们信独一上帝，全能的父，创造有形无形万物的主。我们信独一主耶稣基督，上帝的儿子，为父所生出来的光，从真神出来的真神，受生而非被造，与父同质，天上、地上的万物都是借着祂而受造的。祂为拯救我们世人而降临，成了肉身的人，受难，第三日复活，升天。将来必再降临，审判活人死人。(我们)也信圣灵”。

^[65]《尼西亚信经》使用了《圣经》之外的词语“同质”(英文翻译为 of one substance, 希腊文是 homoousios, 是由希腊文的“一”与“实体”两个字组成的复合词)来强调圣子与圣父本体相同，具有相同的神性。这个词的使用否定了阿里乌主义使“逻各斯”低于上帝的次位论，至此，基督教会内部在圣父与神子(逻各斯)同质的问题上基本取得了共识，进而“道成肉身”的耶稣基督的神性也得到了充分肯定。但是由于这个词是圣经之外的，其权威性也难免受到质疑。所以《尼西亚信经》诞生之后，在相当长的时间里并没有得到绝对的认可，许多阿里乌派的主教更是不断对其进行攻击。在与阿里乌主义斗争过程中，亚历山大主教的助手，在其去世后继任主教职务的阿塔那修(Athanasius, 296-373)是起了关键作用的人物。阿塔那修的代表作就是《论道成肉身》。他坚决捍卫父子同质的信条，反对耶稣基督是受造物，认为如果耶稣基督是被造物，基督徒崇拜耶稣这样一个受造物就是偶像崇拜，就是有罪的。只有耶稣是上帝本身的肉身化，基督教信仰才可以成立。阿塔那修认为神子逻各斯在通过耶稣基督进入人类历史过程的中，其神性未有任何改变。他和爱任纽一样继续用救恩论强调，在对人的拯救过程中耶稣的人性和神性是缺一不可的，提出了“奇妙的交换”理论。人因为有罪而有了死亡，通过“道成肉身”，神可以把自己塑造为人，因此人也可以通过神的恩典被圣化而得永生。阿塔那修严格地区分了“道成肉身”的耶稣基督的神性和人性，但这种区分一直是基督教难以明确解释的。神性逻各斯如何在改变自己永恒无限的前提下不受肉身的限制而不受苦地经历人要经历的苦难和死亡？显然正统教义和阿里乌主义各有自己致命的无法解决的弱点，但是相比较而言，阿里乌主义的次位论使“逻各斯”在神之下又比人类高级，这样“道成肉身”的耶稣就不再是上帝本身与人的合一，也就不能担当人与上帝之间的中保和桥梁的任务了，

相应的由于上帝并不在耶稣里面，基督徒对耶稣基督的崇拜也就变成了彻头彻尾的偶像崇拜；而且阿里乌主义使“逻各斯”成为上帝之外的又一个神圣存在，无形中动摇了基督教一神论的根基。所以《尼西亚信经》对阿里乌主义的否定在基督教发展史上是至关重要的。

3、“道成肉身”教义的最终确立

当逻各斯以及其肉身化之后的耶稣基督的神性得到完全承认的时候，在以人的形象存在的耶稣基督里面不可否认的人性和其神性之间又是什么关系呢？对于这一点《尼西亚信经》并没有明确表述。于是有关耶稣的神性与人性之关系的讨论在4到5世纪热烈起来，而且在争论当中圣灵在“道成肉身”过程中的作用、圣灵与圣子和圣父的关系问题又被牵扯出来。这样在父与子的关系中耶稣基督的神性问题进一步扩大为三位一体中神子的位格问题。围绕“道成肉身”问题展开的各种争论更加复杂了。公元451年，卡尔西顿公会议制定了著名的《卡尔西顿信经》进一步对《尼西亚信经》的内容做出了更加明确和详细的说明：“我们跟随圣教父，同心合意教人宣认同一位子、我们的主耶稣基督，是神性完全人性亦完全者；真是上帝，也真是人，具有理性的灵魂，也具有身体；按神性说，与父同体，按人性说，与我们同体，在凡事上与我们一样，只是没有罪；按神性说，在万世之先，为父所生，按人性说，在晚近时日，为求拯救我们，由上帝之母，童女马利亚所生；是同一基督，是子，是主，是独生的，具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散；二性的区别不因联合而消失，各性的特点反得以保存，会合于一个位格，一个实质之内，而并非分离成为两个位格，却是同一位子，独生的，道上帝，主耶稣基督；正如众先知论到他自始所宣讲的，主耶稣自己所教训我们的，诸圣教父的信经所传给我们的。”^[66]《卡尔西顿信经》非常精细地描述了在耶稣基督里神性和人性的共存状态，但并没有给基督教带来清晰明确的教义。耶稣的神性和人性怎样在“不能分开，不能离散”的情况下又保持“不相混乱，不相交换”？像鸡尾酒那样层次分明的饮料的确是不混乱、不交换，但同时它的各种成分又必然是分开和离散的。像咖啡那样的混合饮品其中的咖啡、牛奶、蔗糖自然是不分开、不离散的但又绝对是混乱和交换的。《卡尔西顿信经》所描述的耶稣基督的确是这个世界上独一无二的存在，我们无论如何也不能在现实世界中找到一个与之结构相似的实存；我们穷尽理性也无法理解这样一种存在状态。然而这样一个在逻辑上讲不通的含混的定义却被神学家们认为是恰到好处的。美国得克萨斯州贝勒大学的神学教授奥尔森（Roger Olson）就指出这个定义制定的目的就是“想要表达与保护道成肉身的奥秘，以免受到曲解”，“但它对于奥秘本身，并不作任何解释。”^[67]这一观点确有一定道理。正如中国古典

哲学中的许多重要范畴都无法精确阐释一样，任何企图把“道成肉身”的过程和细节阐释得明白无误的努力，最终都难免损害了它的本来面目。而且对于宗教信仰来说，奥秘某种程度上是必须的。在理性上完全讲得通的东西就不再是宗教信仰的对象了。《卡尔西顿信经》的折中做法没有解决教义问题但却成就了后世基督教的蓬勃发展。牛津大学神学教授麦格拉思指出，《卡尔西顿信经》没有对“道成肉身”教义做出有约束力的解释，“这样作是明智的。每个时代的解释都有所不同，因时因地而异。在公元2世纪的亚历山大，道成肉身的教义用柏拉图主义进行解释；而在13世纪的巴黎，这一教义用亚里士多德主义进行解释；在19世纪的柏林，则用黑格尔主义进行解释。每一次都是运用当时流行的哲学体系来阐释教义的某些方面。但是，一个一个的哲学体系无情地淹没在时间长河之中，而道成肉身的教义则永葆青春。上帝曾经进入人类的存在，使我们人类的光景有了改变的可能，这就是道成肉身教义所表达的真理。”^[66]到《卡尔西顿信经》为止，“道成肉身”真正从福音书里的一个事件成为了一个相对成熟和明确的教义。尽管这个教义本身还存在着诸多难以解决的问题，但圣子逻各斯作为三位一体的第二位格肉身化为具有神人二性的耶稣基督并受难、死亡又复活升天这样一个基本内含得到了最终确认。

“道成肉身”教义的形成在基督教发展史上具有极其深刻的历史意义；在早期基督教对犹太教的革命性改造过程中发挥了重要的作用。“道成肉身”通过神对人类历史的亲临参与使《旧约》里希伯来性质的父神希腊化了。因为道（逻各斯）的肉身化，不可见而且不可琢磨的犹太教的上帝变成了有血有肉的、可以沟通的耶稣基督。被犹太人独占的神由于“道成肉身”从而以更加切实的面目，凭着具体的行动、睿智的教导成为可以为全人类所分享的神。

在基督教普世化过程中，“道成肉身”在消解犹太教的民族局限性方面起着关键作用。首先，耶稣基督的独特身份突破了犹太教的封闭体系，体现了基督教信仰的开放性。从《旧约》里我们可以看到，在犹太教中，上帝虽然应该是一个非人格的超越一切的神，却不得不为了引导以色列人，降示自己制定的律法而通过派遣天使、托梦甚至亲自向先知讲话等人格化的方式出现。《旧约》中的上帝创造了全世界，却只和犹太人交流，只属于犹太人，以至于我们只要稍微动用自己的想象就会赋予上帝一副犹太人的面孔。尽管同源的犹太教、基督教和伊斯兰教都明确反对把上帝人格化，认为上帝根本是不可把握的，但只要我们阅读《圣经》就必然将其人格化。人只能和自己的同类沟通，或者更准确地说，人必须把与自己沟通的对象转化为和自己相同的形象，才能进行所谓的沟通。所以一个完全非人格的上帝却恰恰是最容易被人格化和民族化的。基督教的上帝则不同。从

表面上看道和肉身的结合赋予上帝一个明确的人间身份——拿撒勒人耶稣，堂而皇之地把上帝彻底人格化了，但实际上正是由于耶稣基督身份的明确，“道成肉身”断然取消了一切随意想象上帝的可能性。因为想象不可想象的上帝，人类总是给自己制造各种偶像，耶稣基督的出现规避了种种妄想。“道成肉身”强调耶稣神人二性的结合，但反对神人二性的混淆，坚持神性和人性各自的完整性。虽然在耶稣当中如何保持人性和神性的各自完整，至今也是一个难以解释的问题，但这样的教义却保持了神性的不可言说。耶稣基督的存在避免了我们把上帝随意人格化为一个民族形象，神性得以在人性之中保持自己的独特性。这样我们就能够心安理得地想象基督教的上帝，我们想象到的都只是耶稣基督属人的方面，而想象不到的则是神性的方面。这样耶稣基督的犹太人身份丝毫不会影响到神性的超绝，一个民族性的人格化的神就被消解掉了，取而代之的是由实在的肉身（人性）与超越性的“道”（神性）结合而成的为各个民族所能共同接受的神。

其次，只有通过既神且人的耶稣基督的言传身教，基督教才得以简化犹太律法，使信仰具有更加心灵化的特征。耶稣在自己短暂的一生中既曾表示过对犹太律法的尊重，也曾经公然违反律法的规定在安息日为人治病，而且他明确把繁琐的犹太教律法简化和概括为爱神和爱邻人这两条。后来，使徒保罗在罗马书中更提出了所谓的“因信称义”。对于被认作是由神制定的律法，想要对之做出任何改动都有渎神的危险。只有通过“道成肉身”，耶稣才不仅仅是像摩西、以利亚那样的先知、上帝在人间的代理人，而是和上帝同质的神子。只有神自己可以有权对自己制定的律法进行改变。不管这是不是早期基督教徒的幻想，在信仰逻辑上，在对犹太教的革新中，“道成肉身”是必须的。耶稣基督不仅宣讲着新的福音，更通过实际行动履践着爱的诫命。随着严格的犹太律法束缚的解除，基督教信仰更加心灵化、精神化，从而也更加容易为民族习俗各不相同的外邦人所接受。正如恩格斯所讲，基督教“和以前的一切宗教发生了尖锐的矛盾。在以前的一切宗教中，仪式是一件主要的事情。……属于两种不同宗教的人(埃及人、波斯人、犹太人、迦勒底人)不能共同饮食，不能共同进行日常活动，几乎不能交谈。由于人与人之间的这种隔绝状态，古代东方大部分衰落了。基督教没有造成隔绝的仪式，甚至没有古代世界的祭祀和巡礼。它这样否定一切民族宗教及其共有仪式，毫无差别地对待一切民族，它本身就成为了第一个可行的世界宗教。”^[69]

此外，通过“道成肉身”的完整过程，也就是耶稣的诞生、受难、复活和升天，基督教实现了信仰的超越性。耶稣的到来打破了犹太教建立一个人间天堂的梦想，把拯救的希望推倒了彼岸。所有人都要像他那样在死后复活，还要接受末日审判。耶稣基督的一生启示了所有的人都要经历的生命历程，消解了上帝对以

色列民族“应许之地”的承诺，上帝的救恩不再是针对一个民族的现实利益的，而变成了针对每一个个体人的永恒存在的。

这样经过“道成肉身”，耶稣基督以其独特的身份、革命性的言行以及这个伟大事件的完整过程，完成了对民族性的犹太教的普世化改造，完成了在全世界进行传播的教义上的准备。一个新的宗教——基督教才得以独立存在。

（三）“道成肉身”教义形成的时代背景和理论基础

基督教“道成肉身”教义的形成不是偶然的，也并非像上帝创世那样，说要有光就有了光。它的形成有着非常实际的时代背景以及宗教、哲学基础。

1、时代背景

正如上文所述，从时间上看基督教“道成肉身”教义是在公元1世纪到公元5世纪这几百年里逐渐形成的：从地点上讲“道成肉身”教义诞生在地中海沿岸多种古老文明交汇的区域之内。而且由于“道成肉身”事件本身就是基督教得以脱离犹太教，成为独立的新宗教的关键所在，所以“道成肉身”教义的形成是与基督教的诞生紧密联系在一起。

在基督教即将诞生的几个世纪里，地中海地区正处在所谓的“希腊化”时期（the Hellenistic era, 332B.C-165B.C）。灿烂的古希腊文化从爱琴海迅速向周围地区传播，而这个过程充满了血腥的味道。战争的一个附加功能就是强制性的文化传播，古希腊文化势不可挡的推广正是依靠军事侵略来实现的。公元前334年马其顿的亚历山大大帝开始大规模的东征，所到之处，希腊文明都落地开花。罗素曾经对这段历史做出过这样的评价：“作为希腊影响的一位传播者，马其顿的征讨还是相当成功的。希腊文明简直是源源不断地涌入了东方。希腊语成了各地有教养人士的语言，并且很快发展为贸易和商业上的通用语言，就像最近几十年英语的扩张一样。……从那以后，希腊的科学、哲学，首先是它的艺术，逐渐影响了古老的东方文明。铸币、花瓶、建筑与雕刻的遗迹，以及程度较轻的文学影响，都是这场文化入侵的见证。”^[70]马其顿帝国的辉煌十分短暂，很快帝国政权就四分五裂，强权统治转眼就能灰飞烟灭而强势文化却内化于人的精神当中难以磨灭。希腊化为基督教的诞生和“道成肉身”教义的形成准备了新鲜的养分。

与此同时，在地中海东岸的巴勒斯坦地区，犹太民族正经历着无边无尽的苦难。早在希腊文化随着征服者的脚步不断四处传播之前，犹太人已经成为一个又一个强大力量征服的目标。公元前6世纪初耶路撒冷就被巴比伦王国所毁，大量犹太人被掳，成为著名的“巴比伦之囚”，直到公元前538年波斯国王居鲁士灭掉巴比伦，他们才得以回到家乡。^[71]希腊化时期，巴勒斯坦地区主要处于马其顿的两个分裂政权塞琉西王朝（Seleucids）和托勒密王朝（Ptolemies）的控制之

下。两大政权彼此征战不断，犹太人因此饱受战争涂炭，纷纷移居地中海沿岸各地，“这些犹太移民受到了更多的希腊文化影响。当以后基督教走出犹太本土，到‘外邦人’地区传播时，这些希腊化犹太移民的后裔成了将基督教改造成为世界性宗教的‘铺路者’。”^[72]而留在家乡的犹太人在起义领袖马加比（Maccabees）的带领下经过艰苦的斗争，于公元前 165 年恢复耶路撒冷圣殿，并重建独立的犹太国，直到公元前 63 年，庞培（Pompey）率领罗马军团占领耶路撒冷。

此后犹太人在强大的罗马帝国的统治之下仍然在压迫中艰难生存着，为了维护信仰和民族独立，他们多次起义，也遭到了残酷镇压。在这种情况下，犹太人把摆脱奴役和压迫的希望更多地寄托在上帝身上。正如马克思所言“宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”^[73]，恩格斯也说：“同普遍的无权地位和对改善现状的可能表示绝望的情况相适应的，是普遍的意志消沉和精神颓废。”^[74]越是失败、屈辱、痛苦，犹太人对《旧约》里上帝应许的救世主弥赛亚的期待越是强烈。时代的动荡不安为救世主身份的耶稣的降临奠定了足够的心理基础。基督教正是于公元 1 世纪诞生于罗马帝国统治下的巴勒斯坦地区。恩格斯曾经对基督教诞生的社会基础做了精辟的分析：

最初的基督徒来自怎样一些人呢？正像作为革命因素所应该的那样，主要来自属于人民最下层的“受苦受难的人”。……对所有这些人说来，绝对不存在任何共同的求得解放的道路。对所有这些人说来，天堂已经一去不返；破产的自由人的天堂是他们先人曾在其中做自由公民的过去那种既是城市、又是国家的城邦；战俘奴隶的天堂是被俘和成为奴隶以前的自由时代；小农的天堂是已被消灭的氏族制度和土地公有制。所有这一切，都被罗马征服者用荡平一切的铁拳消灭净尽了。……被奴役、受压迫、沦为赤贫的人们的出路在哪里？他们怎样才能得救？所有这些彼此利益各不相同甚至互相冲突的不同的人群的共同出路在哪里？……基督教出现了。它认真地对待彼岸世界里的报偿和惩罚，选出天国和地狱。一条把受苦受难的人从我们苦难的尘世引入永恒的天堂的出路找到了。^[75]

很明显，新生的基督教主要在社会底层的民众当中传播，尽管耶稣说“该撒的物当归给该撒，神的物当归给神”^[76]，但早期基督徒即便对罗马统治者没有敌意至少也没有什么好感。从公元 1 世纪中期到 4 世纪初，罗马皇帝对不敬罗马诸神、

对皇权置之不理的基督徒们进行了持续的、大规模的血腥迫害。在如此艰难的情况下，基督教早期的使徒、教父们不惜以生命为代价坚持对基督教教义进行了不断的完善和不懈的传播。而“道成肉身”的思想就是于这个艰难时期在福音书中提出并逐渐成形的。基督教顽强的生命力终于使罗马统治者出于巩固政权的目的改变了策略。公元313年《米兰敕令》颁布，基督教历史性地获得了合法的地位。当公元323年对基督教满怀热情的君士坦丁成为罗马帝国皇帝之后，基督教彻底由政权迫害的对象变成了政权庇佑的对象。而在“道成肉身”教义形成过程中发挥了关键作用的尼西亚公会议就是君士坦丁皇帝出于稳定帝国统治的需要，为了避免教会分裂亲自发起并积极参与的。甚至《尼西亚信经》都是在君士坦丁皇帝的强制命令下制定通过的。可见，基督教在获得世俗政权承认的同时也难免受到世俗政权的干预。“道成肉身”教义的形成绝对不仅仅是单纯的神学争论的成果，它萌芽于希腊化背景下犹太人对弥赛亚的企盼，成形于身受残酷迫害的使徒和教父们虔诚的心灵中，又确立于罗马皇帝对基督教的蛮横恩宠里，它是多种时代因素综合作用的产物。

2、宗教基础：犹太教

基督教完全是在犹太教基础上发展起来的，甚至早期基督教就是犹太教的一个派别。“原始基督教的前身是犹太教分裂派别——拿撒勒派。后因其为罗马帝国统治者和犹太教祭司和长老们所不容，只能向‘外邦’发展。其经历曲折、坎坷，直到在亚历山大里亚的希腊化犹太人中获得希腊文化的营养以后，才逐渐地成长壮大起来。”^[77]基督教的创始人耶稣是犹太人，基督教早期信徒也大部分是犹太人，在福音书里，耶稣的门徒就常常称他为“拉比”，即犹太教师；基督教《圣经·新约》的教义是从犹太教经典《旧约》基础上来的，当代神学家艾伯林就认为：“《新约》隐含在《旧约》中，《旧约》彰显在《新约》中”^[78]。《新约》常常引用《旧约》尤其是诗篇和预言书来证明自己的权威性。甚至耶稣自己都要到《旧约》中寻找可靠的依据，才能让当时的信徒充分确认他的神子身份。据谢大卫所著《圣书的子民》一书所言“《马可福音》中有八处提到旧约中的先知，其中六处都论及弥赛亚的受难和死亡，并且所有这六处都是耶稣自己讲的话。”^[79]没有犹太教经典《旧约》，基督教的《新约》就根本无从说起。而基督教“道成肉身”教义虽然具有犹太教所无法接受的革新性质，但它的确是在继承了犹太教弥赛亚观念的基础上发展起来的。

《旧约》的预言书多次宣称耶和華将在大卫的子孙里兴起一位救世主弥赛亚（Messiah）。《耶利米书》提到耶和華说：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔……他的名必称为耶和華我们的义。”^[80]，《以赛亚书》更加明确地预言在

大卫家“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利（就是‘神与我们同在’的意思）”。而《弥迦书》甚至指出了救世主诞生的地点：“伯利恒以法他啊，你在犹大诸城中为小。将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；他的根源从亘古、从太初就有”^[81]。这位被各预言书高度重视的救世主在人间有着非常重要的使命，这一点《以赛亚书》做了最清楚地说明：他要“作民众的中保，作外邦人的光”^[82]，他将“被藐视，被人厌弃”^[83]，但他却必须“担当我们的忧患，背负我们的痛苦”^[84]，因为“耶和华以他为赎罪祭”^[85]，所以他“将命倾倒，以致于死，他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求。”^[86]。《以赛亚书》第53章几乎就是对后来基督教福音书所记载的耶稣受难故事的精确注解。至于这位救世主升天后情形，《但以理书》记录了这样的异象：“有一位象人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都侍奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。”^[87]这里所描绘的正是这位教主升天后所得的永恒荣耀。《旧约》里关于救世主弥赛亚的这些文字都和后来《新约》里“道成肉身”的耶稣基督紧密联系在一起。其实在福音书里被耶稣本人所明确接受的名号，并且后来成为这个新宗教名称的“基督”（希腊文 Christos）一词正是希伯来文“弥赛亚（Messiah）”的希腊文译名。《新约》中的对观福音书所要传达的最基本的一点就是：耶稣即是《圣经·旧约》中预言的弥赛亚（救世主）。尽管在《约翰福音》中提出的“道成肉身”教义中渗透着明显的希腊文化因素，但其中所蕴含的救赎主题仍然是来自犹太教传统的。

从有神论角度讲，《新约》和《旧约》的这种内在联系必然是人为的结果。“道成肉身”的耶稣基督只能是福音书在《旧约》素材基础上加工创造出来的艺术形象，比如19世纪德国哲学家布鲁诺·鲍威尔就认为福音书“是艺术的虚构；耶稣基督的生平故事根本就是‘基督教徒的幻想’，所有初代基督教徒都是自我欺骗者。”^[88]而对一个虔诚的基督徒来说，《旧约》存在的意义就是为《新约》做准备，《旧约》预言在《新约》里得到实现恰恰是伟大的奇迹。其实这两种完全对立的观点都说明了一个问题：基督教“道成肉身”教义绝非凭空产生的，它复杂而又富于魅力的内涵有着深刻的宗教基础和历史渊源。基督教承认犹太教律法，承认《旧约》的权威性，承认犹太教和基督教信仰的是同一个上帝，更确认耶稣就是《旧约》预言的救世主。但对于犹太教来说，一个肉身化的上帝却是无论如何也不能接受的。

3、哲学基础

布鲁诺·鲍威尔曾经指出“公元40年还以高龄活着的亚历山大里亚的犹太

人斐洛，是基督教的真正父亲，而罗马的斯多噶派塞涅卡可以说是基督教的叔父”。^[90] 鲍威尔把基督教的哲学源头形象地归结到两个人身上。斐洛（Philon 约前 25—45）是深受古希腊哲学影响的犹太哲学家，塞涅卡则是古希腊哲学流派斯多噶学派晚期的重要代表人物。基督教与古希腊哲学的联系可见一斑。在基督教“道成肉身”教义的形成过程中，古希腊哲学思想的渗透是非常明显的，但正如鲍威尔所指出的那样，古希腊哲学思想并非原封不动地进入基督教，而是经过犹太神学改造之后才成为基督教内在成分的，而在这个过程中斐洛的贡献不可磨灭。

当《约翰福音》开篇就讲“太初有道，道与神同在，道就是神”并且首次用“道成肉身”来描述耶稣在人间短暂的生命历程时，一个在古希腊哲学里司空见惯而对基督教来说还是崭新的概念“道”进入了《圣经》。这里所谓的“道”是希腊文 Logos，英文翻译为 Word，也就是在古希腊哲学中被高度重视的“逻各斯”。逻各斯在希腊文里的含义多达十余种，主要包括“言说”、“思想”、“理性”等等。早在公元前 6 世纪，古希腊哲学家赫拉克里特（Herakleitos）就提出“逻各斯”永恒存在着，“万物都根据这个逻各斯生成”^[90]，从而把“逻各斯”置于万物生发之源的神圣地位上，后来经过柏拉图，再到斯多噶学派，“逻各斯”一直是在希腊哲学研究的各个层面上都发挥重要作用的概念。

作为生活在希腊文化中心城市亚历山大的一个虔诚的犹太教徒，斐洛把希腊哲学中的“逻各斯”与犹太教神学结合起来了。美国学者沃尔克指出：“在怎样将希腊化思想与希伯来思想结合方面，他作出了伟大的示范。在后来的基督教神学中，二者果然结合在一起了。”^[91] 斐洛把古希腊思想引入了犹太教内部，从而为基督教的诞生提供了充分的理论支持。范明生在其所著的《晚期希腊哲学和基督教神学》中把斐洛对“逻各斯”的理解总结为五点：“第一，逻各斯是非创造的、永恒的、超越的。……第二，逻各斯是神创世的中介，它相当于天使、长子。……第三，逻各斯相当于神赋予自然的规律。……第四，逻各斯的两重性。斐洛认为，在宇宙和人之中的逻各斯是双重的，它分别是无形的内在的和有形的外在的。……第五，逻各斯是指认识中的能动因素。”^[92] 这五点当中的前两点在以后基督教“道成肉身”教义中得到了较好体现。首先斐洛对逻各斯永恒、无限的性质和存在状态的描述与后来基督教对三位一体的第二位格“圣子”的规定是基本一致的。此外，斐洛指出逻各斯是神创世的模型和中介，是永生天父的长子，逻各斯内在于神，是“把各种存在等级结合起来的那种生命力，把神的启示传达到创造秩序的总代理者”^[93]。我们看到，在斐洛这里已经出现了后来基督教“道成肉身”教义中关于耶稣基督在神与人之间充当“中保”角色的思想雏形。关于这

一点,施特劳斯在其《耶稣传》里也指出在斐洛的思想里“逻各斯一方面相当于犹太人箴言文学中的神圣智慧,另一方面又相当于斯多葛派的世界理性、柏拉图和新毕达哥拉斯派的世界灵魂和世界理念。菲罗(即斐洛)的逻各斯是上帝和世界之间的中间人。”^[94]除了以上两个方面,沃尔克在《基督教会史》里还提到斐洛认为逻各斯“是从上帝自身的存在中流溢出来的。上帝不仅以他为代理人创位世界,而且其它一切能力也从它流溢而出。上帝通过它创造出理想的人,实际的人只是其拙劣的摹本”^[95]。斐洛对“逻各斯”产生方式的描述对后来的新柏拉图主义产生了巨大影响。斐洛对“逻各斯”的这些认识很显然“是犹太移民接受了希腊文化以后,企图用哲学的形式对犹太教义所作的解释,……保守的犹太教是不会接受这一些希腊哲学思想的解释的,但是当基督教传到‘外邦人’中间后,斐洛的思想很快地为‘外邦人’基督徒吸收,使基督教——这个由犹太教分离派发展而来的宗教,开始有了一定的理论基础。”^[96]斐洛与耶稣生活在同一个时代,但是没有证据表明他对耶稣和基督教有任何了解。然而斐洛的哲学思想却成为后来的基督教逻各斯基督论的主要理论来源,恩格斯就曾指出在斐洛调和了西方观点和东方观点的著作里“已经包含着基督教全部的本质观念——原罪、逻各斯……由此可见,整个基督教的基本轮廓已经形成,只是还缺少最后一块石头:人格化的逻各斯体现为一定的人物;他为了拯救有罪的众生而在十字架上作出赎罪的牺牲。”^[97]于是斐洛的逻各斯最终在基督教中变成了“道成肉身”的上帝的独生子耶稣基督其人。

二、“道成肉身”教义的发展

从基督教诞生就已经开始的关于基督教“道成肉身”教义的种种争论,绝对不仅仅是简单的神学问题。早期基督教内的异端和正统之间并没有十分严格的界限,稍不留神正统就有可能变成异端,而异端也可能隐藏在所谓的正统里。教义的争论因为牵扯着罗马皇帝的权力,关系着帝国政治统治的稳定以及各个主教的个人利益,所以十分复杂。公元5世纪基本确立的“道成肉身”教义混合了折中主义的思想 and 息事宁人的态度,所以至今仍然是难以理解和充满矛盾的。它令一代又一代神学家和基督徒们困惑、苦思、极力维护;又总是遭到理性的哲学家和无神论者们毫不留情地进攻。当一种灿烂的文化已经在这样一个命题基础上发展了两千年,而且还在生生不息的发展过程中时,这个命题本身到底是虚空的谬误还是神秘的真理已经不那么重要了。哪怕它是公元前后几个野心勃勃的宗教狂热

分子编造出来的故事，哪怕它是真正在这个世界上发生过的历史事实，它对包括政治、经济、文化、科学、艺术在内的全部西方文明所造成的经久不息的巨大影响都是千真万确的。围绕“道成肉身”教义展开争论的一个根本目的是促进教会的团结，可是这些争论的最终结果却导致了基督教教会的分裂。但这未尝不是一个好的结果。在激烈的争论中，基督教毕竟没有走向在一盘散沙中消亡的命运。

（一）“道成肉身”与中世纪的天主教和东正教

欧洲历史上从西罗马帝国灭亡(公元 476 年)到文艺复兴之间的一段时期(约 6—16 世纪)被称为中世纪。中世纪是基督教发展的鼎盛期，一方面分裂为天主教和东正教的基督教会对世俗生活的影响力空前强大，另一方面基督教神学研究也是突飞猛进。在这个时期，一分为二的东、西方两大教会立足各自的信仰理念，从基督论和救赎论两个不同的角度对基督教“道成肉身”教义进行了更加细致和深入的研究。

1、东西方教会的分裂

从君士坦丁皇帝下令把星期天定为公共假日，基督教的标志出现在罗马的钱币上开始，基督教作为罗马的国教获得了合法地位。从此基督教会得到了充分发展的空间，逐渐形成了亚历山大、安提阿、君士坦丁堡、耶路撒冷和罗马五大主教教区。它们之间由于神学观点的分歧、教会领导权的争夺等复杂原因，关系日趋紧张。最终导致以讲希腊语的君士坦丁堡为中心的东方教会和以讲拉丁语的罗马为中心的西方教会在 1054 年的彻底分裂。

其实早在在 425 年卡尔西顿会议之前，东、西方教会就因为基督教内部的地位之争和教义理解上的差异闹得非常不愉快。卡尔西顿会议书面上确定了罗马和君士坦丁堡的主教地位平等，但双方并没有真正同心同德。由于《卡尔西顿信经》的主要内容是按照当时的罗马主教利奥一世的观念制定的，“充满了西方精神”^[98]，所以会议之后西方教会没有在“道成肉身”的耶稣基督身上再作纠缠，而东方教会内部却对《卡尔西顿信经》有诸多不满，开始更加热切的基督论细节的争论，“大多数在卡尔西顿之后的争议发生在东方，西方教会对它总是不闻不问，除非有皇帝强迫他们介入。”^[99]公元 482 年，当时的东罗马帝国的皇帝芝诺(Zeno, 公元 474—491)发布了《团结法令》(也译为《合一谕》)竟然否定了《卡尔西顿信经》的权威，致使东西方教会断绝来往，直到 519 年。教会史把这段时期称为“基督教东、西两派教会第一次大分裂”^[100]。此后东、西方教会的分歧和争论愈演愈烈，终于在 1054 年基督教会彻底走向分裂。基督教会的分裂有各个方面的因素，比如政治因素——由于东罗马帝国的相对稳定和强大，东方教会受到君士坦丁皇帝的控制；而西方教会却由于西罗马帝国的灭亡失去了世俗

权力的庇佑，从而也更加独立，始终坚持教会独立于世俗权力之外甚至高于世俗权力，罗马主教对于权力充满了野心。再比如语言因素——西方教会使用拉丁语而东方教会使用希腊语，这并不是说他们在交流上存在很大的问题，主要是在不同语言环境中他们的思维方式有很大的差异。但无论如何对教义理解的根本性差异却是东西方教会誓不两立的最冠冕堂皇的理由。

东、西方教会在教义理解上的分歧的集中爆发是为了一个和“道成肉身”教义有关的“和子”的句子。《尼西亚信经》关于圣灵，只提到“从父出来”，而没有提到子，而西方教会却擅自把这句话改成了“从父（和子）出来”。这一改动引起了东方教会的强烈不满。这个问题看上去很简单，却牵扯到对三位一体中三个位格之间的关系的理解。东方教会指责西方教会把圣灵次位化了。虽然他们也承认圣灵“从父，经过子而出”，但坚决不能接受圣灵“从子而出”，认为西方教会把圣灵降到了圣子之子的地位上，几乎取消了其作为独立位格存在的可能性，瓦解了三位一体。而西方教会的三位一体观是建立在奥古斯丁的神学理论基础上的，认为圣灵是父与子之间爱的誓约，具有统一的功能，所以他们则指责东方教会认为子和灵都出于父，是同时把子和灵都次位化了。这些在大多数基督教信仰之外的人们看来毫无意义的细枝末节的问题，对基督教神学家们却是至关重要的。在三位一体当中圣子是否被次位化直接关系到“道成肉身”的耶稣基督是否具有神性，因而双方都不会冒着成为异端的危险承认自己的神学观点中有任何偏差。

基督教教会分裂之后，东部教会认为自己是正统，因此称为“东正教”（Orthodox），而西方教会强调自己的“大公性”，因此称为“公教”，汉语译为“天主教”（Catholic）。两大教会在教义理解、敬拜仪式、教会组织以及信仰方式上都有诸多不同。具体到对“道成肉身”教义的理解上，天主教和东正教也都在各自的神学体系内对之有所发展。

2、西方教会的“道成肉身”观念

正如我们前面已经知道的，在基督教会分裂之前，以罗马为中心的西方教会基本上满足于《卡尔西顿信经》对“道成肉身”奥秘的解释，把神学研究的视野转移到其他问题上去了。比如西部教会的重要神学家，整个天主教神学的奠基人奥古斯丁（Augustine, 354-430年），其神学著作汗牛充栋，对许多神学问题他都进行过大胆阐释。在其长篇巨著《论三位一体》中，奥古斯丁甚至从人的心智结构的角度对三位一体做了创造性的理解，因而被一些学者称为“第一个心理学家”。在同一部著作中，“道成肉身”教义作为研究三位一体问题必须加以分析的内容也多次论及，但奥古斯丁完全把它限制在正统教义范围之内，没有再对之做

更深入的阐发。教会分裂后的天主教很快就进入经院哲学时期，大量系统的神学著作涌现，其中也不乏对“道成肉身”教义的论述和完善。但中世纪经院哲学陷入“唯名论”与“实在论”之争，“道成肉身”作为一个在教父时代就达成共识的教义已经不是神学讨论的焦点所在了，主要在涉及耶稣受难意义的救赎论中得到体现。

这个时期对“道成肉身”教义的完善做出重要贡献的主要是被称为经院哲学之父的安瑟伦（Anselm, 1033—1109）。他在1098年所著的救赎论名著《神为何化身为人？》里为上帝“道成肉身”的完整过程中最关键的一步——耶稣基督在十字架上的牺牲提供了新的解释，从而加深了天主教对“道成肉身”教义的理解。在安瑟伦之前，传统救赎论对耶稣基督的受难持“赎罪说”观点，认为耶稣把自己无罪的生命交给了魔鬼，从而把有罪的人从魔鬼的控制中解救出来。比如奥古斯丁就认为“当魔以为基督被杀，自己获胜时，其实他自己才被基督战胜了。耶稣基督，一个根本没有罪的人的血，为了我们的罪得到宽恕而流……在这一救赎行动里，基督的血作了我们的赎金，魔鬼得到赎金时，不是变富了，而是被赎金捆绑住了，我们就得以挣脱他的罗网。”^[101]而安瑟伦认为这种说法是对上帝极大的侮辱，全能的上帝根本就无需和魔鬼做任何交易，所以他提出了所谓的“补赎说”，也就是认为耶稣的生命是上帝代替人付给自己的赎价。安瑟伦在著作中说：“除非人类向神付出他们因罪所亏欠于神的代价，否则人性就天法恢复。但是，这个罪债如此大，虽然只有人类欠了这个债，却只有神才能偿付；所以，这个负责偿债者，必须同时是人又是神。因之，神必须负责人性与他的位格统一，使那因其本性负债又无法偿还者，可以在他的位格里，偿还这个债务。”^[102]安瑟伦认为人因为犯罪而欠了神的债，而人自己没有能力偿还这种债务，神出于怜悯，派遣他的儿子化身为人，让无罪的耶稣以罪人的身份牺牲，从而代替人类满足了神的荣耀。当代神学家保罗·蒂利希更进一步指出上帝通过耶稣基督付给自己的并不仅仅是一个无罪的生命而已，他认为在安瑟伦这里“对我们的罪必须付出的代价是感情，因为我们不能付给，上帝必须付出这个代价。”^[103]安瑟伦的“补赎说”影响十分深远，一经提出就几乎完全取代了天主教神学原有的赎罪理论。

在安瑟伦之后，另外一位以大胆挑战传统著称的颇富争议的经院哲学家阿伯拉尔（Abelard, 1079—1142）同样反对“赎罪说”，但他也驳斥了安瑟伦的“补赎说”。阿伯拉尔认为耶稣作为一个人的所作所为要比耶稣的神子身份重要得多，蒂利希指出在阿伯拉尔看来“基督的个人活动是决定性的，并不是他在上帝中的本体论来源是决定性的。”^[104]阿伯拉尔提出上帝根本不需要我们的赎价，“我们的救赎乃是，基督向我们表现的大爱，不仅使我们从罪的捆绑中得到释放，也为

我们取得神儿子的真正自由。这使我们可能完成一切事情，主要并不是因为害怕恐惧，而是更在于我们对他的爱”^[105]耶稣在十字架上的牺牲不是针对魔鬼也不是针对上帝自身，而是针对人类的。“耶稣化身成人与受死都是上帝对人类爱心的最高表现，其效果是唤醒我们心中的爱。”^[106]阿伯拉尔提出的这种“道德影响论”的救赎模式，具有更加极端的反传统色彩，更具有现代意义。

中世纪最伟大的神学家托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas 1225-1274)是“道成肉身”正统教义的坚决捍卫者。英国学者斯达姆(Eleonore Stump)指出：“阿奎那对道成肉身教义的解释完全忠实于《卡尔西顿信经》所要说明的东西。”^[107]阿奎那认识到在“道成肉身”的耶稣基督身上存在着难以解决的悖论，所以致力于为耶稣的神、人二性给出合乎理性要求的解释。他指出耶稣基督是由人的灵魂、肉体以及神性组合而成的人，而上帝三位一体中的第二位格作为耶稣的神性是这一组合中的一个成分。但这不是说在基督里存在两个位格或者两个实体。正如灵魂“取得”了肉体而成为一个活生生的人一样，在“道成肉身”当中，人的灵与肉作为人性的方面是被三位一体的第二位格所“取得”并与之结合为一个整体的，“因此，这一新的组合与道成肉身之前的位格是同一个。……在某一时刻，三位一体的第二位格取得了人性。也就是说，第二位格除了他已经拥有的神性之外又为自己增加了另外一种性质。”^[108]阿奎那非常成功地为《卡尔西顿信经》对耶稣神人二性的规定做出了注解。在此基础上，他也从救赎论的角度对上帝“道成肉身”行为的意义提出了个人见解。阿奎那综合了安瑟伦和阿伯拉尔的看法，认为耶稣来到人间一方面是替人的罪作补赎，一方面是激发人的爱心。“基督的工作是上帝能够选择的最明智最有效的方法，人类的整个救赎全以此为基础。……基督为人类所做的事正是人类本身无法做的。”^[109]

“道成肉身”事件是一个涉及耶稣基督一生多个阶段的完整的过程。“道成肉身”教义则主要包括以研究耶稣的身份和性质为主的基督论和以研究耶稣在人间存在和牺牲经历的价值和意义为主的救赎论。总起来看 16 世纪之前的天主教神学特别关心上帝对人的救恩是如何实现的，主要侧重于从救赎论的视角挖掘“道成肉身”教义的深刻内涵和信仰价值。

3、东部教会的“道成肉身”观念

与分裂之后天主教神学研究的理性化、系统化不同，东正教神学家们更加尊重传统，热心于对神圣启示的思考，专注于《圣经》诠释，特别重视信仰体验并且不喜欢著书立说，所以东正教缺乏系统的神学理论而且神秘色彩更加浓厚。奥尔森在《基督教思想史》中指出东正教神学“不仅反对在传统的神圣启示之外，思考任何命题，并且也不注重理性主义的系统化。东正教神学，如果不是沉迷，

至少也承认奥秘、并且容许人用反律法或吊诡的方式来表达信仰。这个传统所坚持的许多必要区别，超过人类的理解力之外，对于理性化的西方心态而言，几乎是无法理解的。……（东正教神学）没有客观成文的权威可以作为判断标准。我们很难找到任何东正教的系统神学，但系统神学却充斥着天主教和新教的所有神学图书馆。”^[110]而俄罗斯学者叶夫多基莫夫在其《俄罗斯思想中的基督》中也讲：

正教徒一向不喜欢“神学大全”，对各种经院学说也没兴趣。全部繁琐的形式和定义都会引起一种本能的轻蔑。正教不需要制定形式，它所需要的是非形式化。一种来源于教会教父们的内在信念认为，对奥秘加以思辨是不好的，最好对其沉思默想，让它发出光明，使我们沐浴在这种光明之中；在不被理性化的情况下，奥秘才变得透亮。由此形成的一种精神类型，其礼仪学和肖像学特征远远超过推理、概念和理论的色彩。^[111]

由于东正教神学这样的特点，我们几乎无从了解从基督教会分裂到 19 世纪之间东正教神学中关于“道成肉身”教义的研究状况，但是可以肯定的是与天主教侧重于救赎论研究相比，东正教更侧重于基督论的讨论。

早在基督教会分裂之前东部教会就一直有基督论研究的传统。从卡尔西顿会议之后到 681 年的君士坦丁堡第三次会议之间的两个多世纪的时间里，东部教会一直在围绕耶稣基督是一性还是神人二性，有一种意志还是具有神、人两种意志的问题争论不休。在这场漫长的争论中最终胜出的是马克西姆（Maximus 580—662）的“基督二志说”。

马克西姆有拜占庭神学之父的称号，其在东正教神学中的地位相当于奥古斯丁在天主教神学中的影响。他没有系统的神学著述，其观点主要零散地见于书信和文字片断中，十分零碎，但可以肯定的是他的神学主要是围绕“道成肉身”展开的。马克西姆摆脱了仅仅把耶稣“道成肉身”当成上帝拯救人类的手段观点，指出“耶稣基督的道成肉身，过去是、现在也是万事万物的终极目标，……道成肉身是受造物最荣耀的冠冕，即使人类没有堕落犯罪过，也会有道成肉身的发生。”^[112]他认为如果没有亚当和夏娃的堕落，“道成肉身”本来应该是受造的自然目标和成就，但是因为人类始祖犯罪，“道成肉身”就变成了使人类获得拯救的办法。所以在马克西姆看来“逻各斯”在耶稣基督里“道成肉身”是一个拯救的行动但又绝对不仅仅是一个拯救的行动，这个行动的最终目的是使“逻各斯”能够在被造的万事万物里普遍地“道成肉身”，而这个目标的实现需要人性的积

极配合。人类必须在耶稣基督的“道成肉身”中自由地与神的恩典合作，通过圣礼和敬拜让圣灵充满自己，从而使整个世界万物都成为神的居所。这样在耶稣基督里不仅有神的意志，还必须还有人的意志。因为“如果基督没有人类的意志，神的创造与救赎计划的圆满实现，根本就不可能达成。他的人性必须与逻各斯的神圣呼召自由合作，以超越纯粹受造者的身份，并进入神化的存在。”^[113]但是马克西姆一方面强调“道成肉身”的耶稣基督既有神的意志又有人的意志，一方面又认为耶稣的人的意志不会选择恶，只会顺从“逻各斯”选择善。因为他把人类的意志分成了两种，一种是基督所拥有的“天赋意志”，一种是普通人的堕落的“亚当意志”，而“天赋意志”永远都不会违背“逻各斯”。“最高形态的自由意志是一种自身即产生理由而无须找理由的活动。自由意志上升到没有了选择的最自由、同时也是最完美的行动之水平上。上帝是不进行选择的。一个肖似上帝的圣徒的精神超越了一切偏好。……完美寓于直接的简朴性中，它是与意志在超自然上的自然汇合，这是最高的神性自由。”^[114]马克西姆的“基督二志说”最终还是把人类的自由意志归结到了神的意志那里，看上去他设定这么两种意志的存在似乎是多余的，其实通过二志说，马克西姆所要强调的是在“道成肉身”过程中人性的主动参与以及向神性积极靠拢的必要性。在马克西姆看来“神化不是一种强力，而是两种爱——下降的神性之爱和上升的人之爱的汇合”^[115]，他的二志说使“道成肉身”不再仅仅是来自上帝的单方面的拯救手段，更成为每个基督徒可以企望通过意志努力达到的最高境界。

基督教思想史上东方教会对基督论的执着让“许多新教基督徒(天主教徒为数也不是很少)，都怀疑这一切究竟是不是真有必要?耶稣基督乃是救主与主的福音，真的会受到这些似乎很抽象、有时候甚至是吹毛求疵的辩论危害吗?”^[116]信仰从来都不是千篇一律的，对耶稣基督的痴迷默想至少是东正教神学家们的心灵需要。这种热衷基督论研究的传统一直持续到现代，甚至在19世纪的俄罗斯东正教神学当中基督论仍然是一个研究重点，我们到后面另行分析。

(二)“道成肉身”与宗教改革运动

16世纪的德国经济落后、政治上一盘散沙，所以受罗马教皇的控制甚于其它国家。天主教会占用大量财产并向民众征收各种捐税，大量财富流向罗马教廷。许多神职人员行为卑劣、奢侈腐化，引起人们广泛的不满。在这种时代气氛中，1517年马丁·路德(Martin Luther 1483—1546)通过在维滕贝格堡教堂大门上张贴《九十五条论纲》的方式对教会出售赎罪券提出异议，掀起了宗教改革的浪潮。宗教改革运动催生了众多改革教派，一般把他们统称为新教(Protestants)。严格的讲宗教改革运动针对的主要是天主教的教会体制，而并非针对教义。但是体制

总是和对教义的理解有关的，所以此后一直到 17 世纪，新教在相对统一的三大原则（因信称义、圣经至上、信徒皆祭司）之下，改革理论层出不穷，彼此之间不断争论和相互修正。而宗教改革运动使天主教也认识到自身问题的严重性，推动天主教走上了自我完善的历程。早期新教对“道成肉身”教义的研究中颇为引人注目是对由耶稣基督在受难前夕亲自设立的圣餐(Eucharist, 也可译为圣体) 仪礼之内涵的解释。这本是基督教圣礼神学的内容，我们之所以认为它是“道成肉身”教义的一部分，是因为对圣餐的解释直接关系到基督教对复活升天后耶稣基督的存在状态的理解。而改教先锋们对圣餐问题的关注主要因为他们坚决反对天主教的圣餐“变体论”。“变体论”是在 13—15 世纪的天主教经院哲学中形成的观点，认为在圣餐过程中饼和葡萄酒的外观虽然不变，但实质会发生改变，真会成为耶稣的肉和血。在天主教内部这一观点一直到今天都具有权威性。而新教出于反对“变体论”而形成的种种观点却成为新教分裂为多个宗派的原因之一。

马丁·路德在圣餐问题上持“合质论”观点，认为在圣餐过程中耶稣基督的身体是始终临在的，而不会发生天主教所宣扬的那种不可思议而又令人恐惧的实在质变。因为在路德看来基督的人性由于“道成肉身”的缘故得到了荣耀，所以已经升天的基督的身体是可以无处不在的，他说：“正如不可思议与无所不在的神，亲近称为耶稣基督的人，所以不可思议与无所不在的基督人性，又于主餐中再临到人类，而且可以被参加主餐者感受到。”^[117]这样在圣餐中无处不在的基督的身体就与饼和酒合而为一了。虽然路德否定了天主教神秘的“变体论”，可是他所强调的圣餐中基督身体的真实临在也是让人难以接受的。蒂利希就指出路德的观点“照字面意义或用迷信的意义去理解，则它是荒谬的教义，因为它属于一个被限制的身体。但如果用象征的意义，它就成为一个深刻的教义，因为它说明上帝是出现在地上的任何事物之中的。上帝总是也以它的基督的具体历史表现出来的。路德认为这是原始的，它的意义是在任何自然物体中你都可以发现基督。在路德派的春天的星期日的礼拜中，你总发现大量的花和自然界的東西被带进教堂，因为这是在世界上的基督的身体参预到教堂中来的象征。”^[118]蒂利希善意地通过对路德观点的象征性理解来尽量使他的“合质论”看上去更加合理一点，但路德的本意显然是拒绝象征论的。除了“合质论”，马丁·路德对“道成肉身”教义中的其他问题也非常重视，他曾经对“道成肉身”中“道”的内涵做过专门分析，并且研究过“道成肉身”中的上帝的存在特性。

与路德同时代的瑞士宗教改革家茨温利(Huldreich Zwingli, 1484-1531) 在圣餐问题上坚决反对路德的观点，他认为路德的“合质论”与天主教的“变体论”差不多，而且指出喝血吃肉本身就是令人厌恶的异教观点。茨温利对圣餐提出了

更加理性的认识，他指出基督的神性和人性是分开的，耶稣复活后的身体也是有限的，不能同时临到各处，所以“圣餐是一种纪念和忏悔，而不是一种与一个实际出现的某人的个人之间的交往。”^[119]在茨温利所理解的圣餐中，饼和葡萄酒才真正是在象征意义上代表了耶稣基督，他说：“我们尊敬且珍视圣礼为神圣事物的记号与象征，并不把它们当作以它们作为记号之事物的本身。谁会如此无知，把记号视为它所代表之物本身呢？”^[120]与路德相比，茨温利的观点更容易为人类的理性所接受。

宗教改革运动的另外一名领袖加尔文（Jean Calvin 1509—1564）则希望在茨温利的圣餐“象征说”和路德的“合质论”之间寻找到一条中间道路，他一方面同意茨温利所认为的基督的身体受到限制，不能到处都在的观点，一方面又同意路德所强调的圣餐中基督的真实临在。他说：“如果有一个可见的记号真的赐给我们，作为不可见礼物的印记，那么当我们接到身体的象征时，让我们不要不相信，这个身体本身也已经赐给我们了”^[121]可见在加尔文的对圣餐的认识中，突出了一个茨温利和路德都忽略的因素，就是信徒的信心。正是在信心的作用下茨温利的象征性的基督身体就能成为真实临在的基督。加尔文把圣餐中基督徒自身的能动作用提高到了前所未有的程度，但是仅凭信心并不能真正地弥合象征与实在之间的矛盾，毕竟真实感与真实本身是两回事。真实是千真万确，而真实感有时却难以避免幻想的成分。

在宗教改革运动之前，基督教“道成肉身”教义主要是就耶稣基督复活升天之前的生命历程而言的，只是包括基督论和救赎论的内容，而宗教改革家们对圣餐的认识对作为“道成肉身”终点的耶稣基督复活升天后的生命形式也做出了分析，成为“道成肉身”教义的必要的补充。

（三）“道成肉身”与现代基督教

总体上看 17 世纪之前的基督教神学，包括宗教改革神学在内，都还属于中世纪神学，正统和传统有着绝对的权威地位。18 世纪的启蒙运动给基督教神学研究带来了新鲜的空气，神学研究开始更加理性也更加关注现实。而 19 世纪是德国古典哲学的世纪，正如早期基督教受到柏拉图、亚里士多德的影响一样，19 世纪的基督教神学研究深受康德、黑格尔哲学思想的影响，利文斯顿就曾经指出：“康德、施来尔马赫和黑格尔的作品，就已决定了随后至少一个半世纪的神学进程。”^[122] 20 世纪初现代主义思潮进入宗教领域，在教父时代已成定论的一些权威性的传统教义在新的历史时期受到了挑战。而且有些现代神学家在新时代背景下十分真诚地放弃了对自己所不能理解的奇迹的信仰，他们肯定了神话因素在基督教里的存在。比基督教早期异端学说更加大胆的学说出现甚至为基督教会所

接受。20世纪60年代后解放神学、过程神学等层出不穷，基督教神学研究出现了更加多元化的局面。

1、现代新教神学中的“道成肉身”

18世纪之后的新教神学呈现出比较开放的局面，许多新兴的思想都可以在新教神学中找到一席之地。现代新教神学中影响最大的是接受了现代主义思想的新教自由派神学和维持传统教义的新教新正统神学。

新教自由派神学家施莱尔马赫 (Freidrich Schleiermacher, 1768—1834) 在神学领域发动了一场“哥白尼式的革命”，他消解了神学教条的权威，从信仰主体的心灵感受的角度重新定位宗教，认为“在所有的精神生活中有三个基本要素：知觉、感受、行动。知觉导致认识；行动导致道德生活行为；感受则是宗教生活的独特功能。”而宗教感受就是“一种直接的直观”。^[123]从这个意义上讲，基督教是所有宗教中最深刻和崇高的，因为它给信徒提供了一个可以尽情感受的活生生的耶稣基督，而且耶稣本人就具有最高的宗教意识。施来尔马赫认为“使我们的宗教从禁止、限制和歪曲中解放出来是由基督完成的，基督本人具有充分发展了的宗教意识。因为他不需要拯救，所以他可以成为救世主。这并不意味着耶稣只是人的范例。他毋宁是 Urbild (原始类型)，即原始形象，这是本质上与上帝相结合的人的代表。”^[124]施莱尔马赫把耶稣看成是一个完全意义上的人而且是最完善的人——可以成为救世主的人，他大胆抛弃了基督教传统教义里耶稣有神人二性的观点，他的基督论从而具有了鲜明的自由神学特色。但施来尔马赫不是一个自然神论者更不是一个无神论者，他取消了耶稣的神性却又赋予耶稣强烈的上帝意识。没有了神性的耶稣基督得以在精神层面上继续他与上帝的结合。施来尔马赫说：“救赎者具备与所有人类一样的性情，但是他有着强烈持续不断的神的意识，因而有别于其他人类。”^[125]上帝的儿子被有上帝意识的人所取代。耶稣不再是神的化身，而是上帝意识的载体。奥尔森指出施来尔马赫把传统的本体论的基督论转换成了现代的功能论的基督论，“他的基督论不是‘成为’肉身，而是‘采取’肉身。”^[126]与之相应，施来尔马赫的救赎论更强调耶稣的中介作用。他认为耶稣之所以是救世主不是因为他是神子，而是因为他所拥有的独一无二的上帝意识。耶稣凭借自己充分的上帝意识成为无罪的人并得以与上帝结合，所以耶稣能通过自己的全部生命把上帝意识张显出来并传递给更多的人，使更多的人得以脱离罪恶。“基督是传递上帝救赎力量的中介，在这个意义上他是完善人性的典范。”^[127]基督徒正是从耶稣的完美知道了人自身的罪恶，从而在耶稣完善人性的引导下踏上得救之路。

传统的“道成肉身”教义被施来尔马赫巧妙地改造了。这一改造保留了耶稣

人性的完美以及其救赎功能，却从根本上否定了耶稣的神子身份。耶稣是人性的提升而非上帝神性的下降，这样一个耶稣更容易为现代社会条件下的基督徒所接受。施来尔马赫力图使基督教传统教义适应日新月异的现代社会，又不像自然神论那样完全背离基督教传统。他在现代文化与传统教义之间进行调和的努力给基督教在新的时代条件下继续发展开辟了一条道路，但也遭到了正统派的质疑。维护基督教神学正统的神学家们认为施来尔马赫“培育了一种宗教上的主观主义”，《圣经》、教义传统都被置于宗教体验之下而不知所往。

面对现代文化的挑战，自由派神学是一味迎合，保守的基要派神学则是极力抵抗，而 20 世纪影响最大的新教新正统神学则通过强调上帝的超越性避免了和现代文化的直接碰撞，他们主张基督教不应同科学、文化联盟，也不必恐惧、排斥这些东西，基督教信仰应该在超越层面上保持其独特性。新教新正统神学的代表是被公认为 20 世纪最伟大的新教神学家的卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）。卡尔·巴特神学体系十分庞大而复杂，他的《教会教义学》甚至被称为当代的《神学大全》。在对待“道成肉身”问题上，巴特的观点是对正统教义的进一步深入阐发，而非像自由神学那样的应时改造。和施来尔马赫一样，巴特也强调耶稣中介者的功能，但施来尔马赫是从作为人的耶稣能够传递上帝意识从而改造人性的角度讲的，在很大程度上背离了传统教义，而巴特则完全是在正统教义中“道成肉身”的耶稣具有神人二性的前提下谈论中介功能的。他指出在耶稣身上涉及的“是上帝与人相遇并共存的对话，涉及到了他们双双结合、保持和完成的联盟。在耶稣的位格上，他既是人的真正的上帝忠实同伴，又是上帝的真正的人的忠实同伴，既是下凡和人共处的主，又是升天和上帝共存的仆人；既是从最高的、最光明的彼岸说出的话，又是在最深的、最黑暗的此岸中听到的话：两方面都是有条不紊，却又密不可分，是完全的一体，既为此，又为彼。在这个统一体中，耶稣基督是上帝和人之间的中介者，调解人。他出现在人的面前，为上帝而要求和唤醒信仰、爱和希望，在上帝面前代表人、满足人、又为他们提出要求。他向人证实并担保上帝的自由恩惠，又向上帝证实和担保人的自由感恩。他以他的位格建立起了上帝对人的权利，也建立了人在上帝面前的权利。凭藉他的位格，他就是完全的联盟体”^[128]。巴特对耶稣身上神性与人性的共存状态做出了详细描述，对耶稣作为神人中介的作用更做了明确的说明。神人二性、位格合一给理性制造的困难在巴特笔下其乐融融的场景里仿佛不存在了。此外巴特特别重视耶稣和上帝之道的联系。“道成肉身”的“道”就是三位一体里的圣子逻各斯，也就是圣言，巴特说“耶稣基督是完整的、唯一的上帝之言，只有他才是上帝之光、上帝之启示。”^[129]“道成肉身”在巴特这里被生动地描述为上帝的言说，

耶稣整个的生命就是上帝的话语。正如奥尔森特别指出的“当巴特说耶稣基督是神的启示时，他不是指耶稣的教训或榜样，而且指时空与永恒里的耶稣。……耶稣基督——神的儿子——是神完美无间的自我表述，其他的重要启示，诸如应许、盼望、回忆，都以他为中心。……基督不只是历史人物，不只是个榜样、表率、先知。他更是特别的人，是永存的神的儿子与神的自我表述。”^[130]巴特如此强调耶稣基督是圣言的目的之一是为了矫正保守派神学在反对自由主义，极力维护正统教义过程中形成的《圣经》正确无误的观点。巴特认为《圣经》是人的著作，作为对上帝话语的见证而有意义，他说“至关重要者正在于，上帝本身亲自走近人的视野，并说出他的这种不可比拟的、任何人的话语比拟的话语。……一切人的话语，哪怕是至善的人的话语，只能够直接或间接地证明它，但无法重复它、取代它，不可与之竞争。”^[131]但是巴特在强调耶稣作为被说出的圣言而通过自己向人揭示上帝的同时又指出上帝是绝对超越性的，无法被人所认识。“在基督里，上帝启示了自身。上帝自己出来说话了。然而在这里，已经启示出来的上帝，即（揭示出来的神）还是隐蔽的上帝，即（隐蔽着的神）。……对耶稣基督中的上帝的认识，与上帝的隐秘性这两者，似非而是地就是一回事，是悖理地同一的。”^[132]“道成肉身”的目的是上帝要自我揭示，而对人来讲上帝又永远是隐蔽的，巴特把比神人二性的合一更加难以琢磨的悖论推到我们面前。“巴特神学代表了二十世纪基督教神学发展的一个方向。他强调彼岸与此岸，上帝与人，神圣与世俗之间的区别和‘无限距离’。他恢复了上帝的超越性在神学中的中心位置。”^[133]

2、现代天主教神学中的“道成肉身”

与新教保守派的《圣经》至上不同，天主教强调的是教会权威至上。这就使天主教神学的现代化遇到的阻力远远大于具有革新传统而相对开放的新教神学。但是面对新的社会环境，天主教神学必须对时代提出的新问题做出回应和必要的调整，现代化也在教会的抵制和批判中进行着。而在天主教神学现代化进程中，对“道成肉身”提出一些新观点的是天主教现代派和自由派。

天主教现代主义是发生在19世纪末20世纪初的天主教革新运动。这次运动在法国影响最大，主要参与者法国天主教教士卢瓦絮（1875-1949）认为上帝的福音不是僵死的，而是动态的，“基督教的教义也要不断地发展新形式，以适应当代认识的思想模式和宗教体验的事实。早期犹太人基督教的希腊化，就是这个过程的最明显的例证……道成肉身和三位一体等教义，是希腊化的信条……这些教义，可以预期也会经历种种改造。”^[134]。所以在他看来“道成肉身”教义本身就是基督教发展的一个成果，没必要一直保持公元5世纪的面貌。利文斯顿指出卢瓦絮“把耶稣描绘成一个天火的报信者，一种宗教精神和运动的开创者，而

不是那永无迷误的真理的启示者。他把耶稣说成在判断上是受限制和会失误的，把信条说成相对的，因为它受到变化的历史环境的制约。他还把肉体复活看成神话的说法”^[135]。卢瓦絮说得没错，基督教发展的历史已经证明任何教义包括耶稣基督本人都不可能在不同的历史时期保持同一副面孔。但是当基督开始变化多端、教义可以无限阐释的时候，天主教会的权威也就随之不那么牢靠了。1907年天主教现代主义遭到了教皇庇护十世的严厉制裁。

几乎与天主教现代主义同时，在英国公教内部出现了力图使公教信仰和现代思想相协调的自由派运动。一些年轻的英国公教教徒在 1889 年共同撰写出版了《世界之光》论文集，表达了许多富有创造性的神学观点。其中伊林沃思的《道成肉身与发展》一文竟然大胆地用进化论来解释“道成肉身”，力图从根本上消解科学与基督教信仰的对立，从而捍卫天主教的权威。伊林沃思认为“进化论对于神学的最大贡献是使人重新发现了神的内在性，即希腊神学中具有创造性的逻各斯。”^[136]他说：“用科学的语言来说，道成肉身就可以说是把一个新物种——神圣的人引进了世界，神圣的人正如人类超越了其余的动物一样超越了以往的人类，通过一种精神过程把他的生命力传递给以后世代的人们。”^[137]伊林沃思的观点与其说是改造基督教传统教义来适应现代科学，还不如说是利用和改造了流行的科学来为“道成肉身”做辩护。此外，在另一个自由派天主教徒戈尔所撰写的论文《圣灵与灵感》中提出了一种放弃神性的“道成肉身”论。戈尔认为以肉身形态存在的耶稣就必然接受人性的所有局限，因为“道成肉身就是上帝的虚己（放弃神性），为的是在人性的条件下，从人类的角度来揭示自身”^[138]，所以耶稣并不是全知全能的，他只是在所有自然限制之内通过自己崇高的道德品格和富有魅力的言行张显上帝的神性。

现代天主教神学中适应时代需要而形成的对“道成肉身”教义的创新观点都不约而同地削弱了耶稣的神性，而把耶稣限定在人性的楷模和人类所将要成为的理想的人的位置上。古老的“道成肉身”变成了现代的“人性成圣”。

3、俄罗斯东正教神学中的“道成肉身”

1453 年随着东罗马帝国灭亡，东正教的中心逐渐转移到了俄罗斯。俄罗斯东正教神学研究在 19 世纪之前延续了使用希腊文的东正教传统，又为了反抗新教的扩张接受了用拉丁文写成的天主教神学著作的一些观点，没有形成有自己特色的神学著作。到了 1820 年，《新约》才被翻译成俄语^[139]，《圣经》得到广泛阅读，并促进了俄罗斯神学的发展。俄罗斯神学延续了东正教重视基督论研究的传统，在系统神学相对欠缺的情况下仍然出现了关于“道成肉身”教义的丰富的思想成果。

索洛维约夫(1853—1900)被认为是标志着俄罗斯进入了一个系统的思想时期的宗教哲学家。他对“道成肉身”的认识,集中在他的十二演讲当中。索洛维约夫认为在“道成肉身”里存在双重虚己,“基督身上两种本性的位格统一是两种虚己的结果:基督身上的人性自由地放弃自身以便只为上帝的真理服务,从而实现天父的意志;基督的神性脱离全能的荣耀以便使基督的人性与一切人同体,从而使人在其神化地计划中获得这一荣耀。”^[140]索洛维约夫把传统神学中对上帝通过“虚己”而降卑从而使“道成肉身”成为可能的观点扩展开来。上帝单方面的虚己强调了上帝在“道成肉身”中的绝对主导地位,却把人放到了被动承受的位置上。索洛维约夫的双重虚己突出了人性对“道成肉身”的积极参与。索洛维约夫强调“道成肉身”的目的之一使人性成圣或者神化,但不是人性在神性引导下的自我提升,而是人性自觉地倒空自己以便接受神性的改造。

涅斯梅洛夫(1863—1920),是喀山神学科学院的教授,他从基督学人类学的角度理解“道成肉身”,认为“在基督来临之后,没有任何东西强加给人的生存,没有任何必要性介入,两条道路和自由选择的辩证法摆在每个人面前,因为儿子们在圣子中的尊严不是接受拯救,而是积极地参加神性与人性的共同的战斗,也就是和那被钉十字架者一起被钉十字架上。在这一参与层面上,需要自由意志和童贞——上帝之母的决心,她代表我们宣布:造物同意孕育自己的造物主,作为上帝之国之本体论条件的第八天的造物主。”^[141]涅斯梅洛夫把索洛维约夫的人性通过自觉地虚己来顺从神性从而参与“道成肉身”的观点更推进了一大步。东正教一直把圣母看成是人类的代言人,她孕育了耶稣并给神子以人性。所以“道成肉身”不只是仅靠上帝自己的意志就能实现的,还有圣母马利亚代表人类接受了圣子的降临。马利亚的纯洁和她代表人类做出的自由选择为“道成肉身”准备了必要的人性条件。“道成肉身”是在童贞女马利亚的直接参与下才得以实现的。从这个意义上讲,耶稣的人性不仅仅是代表他一个人的人性。人不是被动的承受基督在十字架上牺牲带来的救恩,而必须“在基督里”和受难者一起经受痛苦。耶稣说“若有人要跟从我,就当舍己,背起他的十字架,来跟从我。”^[142]在涅斯梅洛夫这里“道成肉身”是神人合作的结果,参与“道成肉身”的不仅是上帝的神性与耶稣的人性,还有普遍的人性。

俄罗斯著名的宗教哲学家别尔嘉耶夫(1874—1948)则从创造的意义上理解“道成肉身”。他认为“道成肉身是创世的顶峰”^[143],是上帝创世计划的一部分。上帝“道成肉身”的目的就是要使人类在基督里成为更加完善的新造的人。“人不是被基督拯救的,人是在基督里得救的,人在得救时变成了来自基督、来自上帝的‘新造物’。”^[144]所以在救赎论上,别尔嘉耶夫反对安瑟伦的补赎说,

认为那是诉讼赎罪观。拯救不是审判，而是爱和创造。别尔嘉耶夫说：“救赎的意义在于新亚当的出世，新宗教人的出世，在于老亚当陷于罪恶前所不知道的爱的出现，在于鄙俗本性变为高尚本性，而不在于调节老亚当及其旧罪本性同上帝之间的关系，不在于一方对另一方的饶恕和满意。基督降生的意义在于实际地改变人的本性，在于创造新型的宗教人，而完全不在于确立精神生活必须执行的律法。……基督的出世和精神上的救赎，只有当作创世的继续，当作创造的第八天，当作新亚当的出现，即当作宇宙起源和天体演化的过程，当作创造中神爱的表露，当作人自由的新阶段，才可以理解。”^[146]在别尔嘉耶夫看来“道成肉身”和人类的原罪没有关系，它是上帝对世界前景规划按部就班的实施。“在神一人之基督中，上帝在人内出生，人在上帝内出生。上帝成人，是为了使人成神。认识上帝，就是有意识地体验上帝在人灵魂中的诞生。道成肉身不是起因于堕落，而是起因于上帝成人的亘古愿望。”^[146]别尔嘉耶夫指出“道成肉身”源于上帝对人类无条件的爱，同时像前面提到的俄罗斯思想家一样，他也强调人类对“道成肉身”的参与，而且特别指出人是凭借对上帝的爱参与到这一伟大事件当中来的。“在神一人基督中，在新亚当中，无限的神爱同人的回答爱结合在一起。……在救赎中起作用的不仅仅是神的本性，而且是人的本性，天赋的宗教人本性。”^[147]别尔嘉耶夫把人神互爱作为“道成肉身”的关键提出来了。

与以上东正教神学思想有所不同，布尔加科夫(1871—1944)把耶稣因为“道成肉身”而获得的神、人二性扩展到了“逻各斯”本身当中。他指出“逻各斯因为是上帝之子和神，世界创造者，所以在其神性中从永恒起就具有一种人的面貌，他是从天上降下的人之子，是天上之人，是永恒地存在于他的思想、因而存在于神性生命中的上帝的人性面貌。……道成肉身因此不是世间历史和拯救过程中的一个“情节”，而是被造之人的完成(entelechie)，是他的开始与终结。”^[148]布尔加科夫认为三位一体中的第二位格圣子“逻各斯”本就具有人性，人性内在于神性当中。他彻底打破了人性与神性的隔膜，为人的新生彻底清除了障碍。“在基督里，能具神性的人类本性(natura humana capax divini)和能具人性的神性本性(natura divina capax humani)使道成肉身成为可能，这就是说，在‘按照上帝形象’造人之时，具有神化形式的人的结构已经是神人两性的，具有神性一人性的力量。在堕落之后，道成肉身恢复了已被败坏的一切，基督重新创造了正常的条件，使人在本体论上重新接受和容纳神性。”^[149]别尔嘉耶夫新宗教人的创造在布尔加科夫这里变成了人身上神人二性的恢复和重生。

从索洛维约夫神人二性的虚己到涅斯梅洛夫神人二性的合作，再到别尔嘉耶夫神人二性的相爱，再到布尔加科夫神人二性的互容，总体上看俄罗斯东正教神

学主张“道成肉身”是神、人二性的互动，特别强调人性的积极参与，强调圣母马利亚的关键作用。

4、宗教多元主义对“道成肉身”的认识

第二次世界大战之后，集中营里的屠杀、战场上的硝烟都给基督教信仰带来了极大的冲击。上帝的公正性遭到了前所未有的质疑，得救的梦想空前渺茫。普遍的信仰危机从心灵上削弱了一些传统教义的权威，使基督教神学获得了更加自由的研究空间。基督教神学研究进入了众声喧哗的多元化时期。在神学中再也没有什么是不可以涉及的，再也没有什么禁忌。随着电子信息时代的到来，世界各国在经济、政治、文化各个方面的交流和了解也越来越多，人类社会被麦克卢汉称为“地球村”。宗教信仰不同的人们有更多的机会在各个领域里相遇并合作。在世界一体化进程中，基督教如何与其他宗教融洽相处成了当代神学家们关心的问题，宗教多元主义应运而生。多元主义神学力求在从犹太教传统而来的那个与异教誓不两立的上帝身上找到宽容。而对基督徒来说，多元主义意味着首先必须放弃的是“我神独尊”的态度。

当代神学家约翰·希克（John Hick，1922—）从宗教多元主义立场出发，于1993年出版了《上帝道成肉身的隐喻》一书，从基督论的角度专门探讨了在现代视野中如何看待耶稣基督的问题。希克认为，基督教传统的“道成肉身”教义在宗教多元共存的今天看是很成问题的，因为“如果他确实是上帝道成肉身，那么基督教就是惟一优越于所有其他宗教的。”^[150]这当然极不利于基督教和其他宗教的平等相处。所以他提出“神的道成肉身，从隐喻意义上理解比从字面意义上理解更好——耶稣体现了这样一种理想人生，即他生活在对上帝诚信的回应之中，以至于上帝能够通过他而行动，他因此体现一种爱，这种爱是属于人的，是对属神的爱的反映”^[151]。在这部著作的最后，希克给他的宗教大同的理想提供了一个方案：“有一个终极的超越的实在，它是万物的根源与基础；这个实在相对于人类生活是仁慈的；这一实在的普遍临在用属人的语言说表现（‘道成肉身’）在世界各大灵性导师的生活中；在这些导师中，我们已发现耶稣是实体对我们的主要启示，并且是我们生活的主要指导。”^[152]希克认为所有宗教信仰的其实都是同一位神，只是这个神在世界不同的地方以不同的方式启示了自己。但希克给我们描绘的宗教大同场景很大程度上不过是一厢情愿而已。宗教相互之间的借鉴和同化可以追溯到基督教的源头，可是借鉴和同化是有底线的。如果一种宗教放弃自己所信仰的神的唯一性和独特性，那么它离自己的消亡也就不远了。

基督教“道成肉身”教义从来没有像现在这样如此五彩缤纷。也正是由于它被如此多样化地阐释和表现才会在基督教信仰内外都引起了广泛的注意。“道成肉身”的耶稣基督是

基督教安身立命之所在，他制造了许多信仰的难题，考验着一代又一代基督徒的理性和信心，又催生了西方文明史中包括哲学、艺术、文化等在内的诸多宝贵的精神财富。

第二节 显微镜下的解剖：

基督教“道成肉身”教义的内涵

在上一章我们已经比较充分地探讨了基督教“道成肉身”教义形成发展的基本情况，对这个命题的含义已经有了初步的了解。这一章，我们把视野从宏观转到微观，立足于“道成肉身”教义本身，对其内涵做进一步探讨。需要特别说明的是，现代基督教神学对“道成肉身”教义的改造和创造性的理解是有目共睹的，但两千年来基督教在全世界传播和发展所依据的仍然是传统教义，大多数基督徒尤其是平信徒所接受和认信的仍然是那个上帝的儿子耶稣基督。所以本节我们还是主要对正统的“道成肉身”教义做一下分析。

笼统地讲“道成肉身”就是指“耶稣基督在地上为人的整个存在。”^[153]可是这个简明扼要的定义对于对基督教毫无认识的人来说几乎没有任何意义。更详细一点的说法是：“‘道成肉身’的意思是说上帝在耶稣其人里进入了人类历史。‘道成肉身’这个词的字面意思是‘进入血肉之躯’。作为道成肉身的上帝，耶稣开始传讲上帝对我们辽阔高深的爱和上帝希望与我们和好的心愿。在宣讲人需要与上帝和好、人可以与上帝和好时，基督像上帝一样或者代表上帝对我们说话。”^[154]这个定义比较准确地说出了“道成肉身”的实质以及耶稣基督在人间的工作，但是对耶稣基督的个人命运还缺乏必要的说明。其实任何一个定义都只能从一个角度入手而不能涵盖“道成肉身”的全部内容。所以我们从五个侧重点（所谓的5个W）来分别探讨一下“道成肉身”的内涵。

一、What——“道”是什么？

（一）古希腊哲学中的“逻各斯”

在基督教“道成肉身”命题中最玄妙难言的就是所谓的“道”了。到底是什么化身成为了耶稣其人这个问题直接关系到耶稣能否成为一个信仰的对象。在第一章我们已经指出“道成肉身”中的“道”其实就是在古希腊哲学中倍受推崇的“逻各斯”。“逻各斯”一词在古希腊哲学中的使用情况是比较混乱的，它常常在不同的语境中从不同意义上被提到。尤其是在赫拉克里特的残篇当中，“逻各斯”

这一术语得到了广泛的运用和充分的重视，古希腊哲学对“逻各斯”的理解主要就是立足于赫拉克里特的观点。赫拉克里特的残篇第一就为“逻各斯”做出了比较明确的定位：

1、(D1) 这个“逻各斯”(λόγος)，虽然永恒地存在着，但是人们在听见人说到它以前，以及在初次听见人说到它以后，都不能了解它。虽然万物都根据这个“逻各斯”而产生，但是我在分别每一事物的本性并表明其实质时所说出的那些话语和事实，人们在加以体会时都显得毫无经验。另外一些人则不知道他们醒时所作的事，就像忘了自己睡梦中所作的事一样。^[155]

在赫拉克里特看来“逻各斯”从状态上讲是永恒的，从地位上讲是万物赖以产生规律和尺度，从性质上讲是神秘的、不可知的。赫拉克里特对“逻各斯”的这些基本规定都在后来基督教提出的上帝三位一体的第二位格圣子“逻各斯”那里得到了体现。但是基督教的“逻各斯”观念是对古希腊哲学“逻各斯”观念的宗教化，在含义上要严格得多。

在古希腊哲学中，“逻各斯”概念的涵盖面是十分宽广的。比如作为万物生发的尺度，基督教把“逻各斯”看成是上帝独自拥有的创世原则，是从属于上帝，是从上帝本体发出来的。而赫拉克里特却否定了主体性的创世本体的存在。残篇三十说：“这个世界对一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。”^[156]残篇第三十一接着讲：“火的转化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。……它(指土)化为海，并且遵照着以前海化为土时所遵照的‘逻各斯’。”^[157]在这里，赫拉克里特把“火”作为非主体性的世界本源提出来了，而“逻各斯”被当成了世界自行运动和发展的自然规律。从火出发，大自然按照一定的“逻各斯”按部就班地运行着。从这个意义上讲，“逻各斯”主要是指万物生发变化的客观尺度。

其次，“逻各斯”还被解释为人类灵魂所共同遵循的普遍性的理性原则。赫拉克里特的残篇第二指出：“因此应当遵从那人人共有的东西。可是‘逻各斯’虽是人人共有的，多数人却不加理会地生活着，好像他们有一种独特的智慧似的。”^[158]可见“逻各斯”对于人来说是内在的、普遍性的，但又不一定为人自身所把握。它不仅是万物生发的客观尺度也是人类精神活动的最根本的尺度。正如残篇第一百一十五所讲：“‘逻各斯’是灵魂所固有的，它自行增长。”^[159]，“逻各斯”内在于每一个人的灵魂但又不以个体意志为转移。

综合以上两点，“赫拉克里特所说的逻各斯是共同的，是既有主观的也有客观的意义。说它是主观的，即人人都具有健全思想的能力；说它是客观的，即它是事物共同的尺度或规律。”^[160]古希腊哲学中的“逻各斯”是普遍的、抽象的、在现实世界中存在的，它显然不能直接成为基督教“道成肉身”中的“道”。“逻各斯”经过受柏拉图影响极深的犹太人斐洛的改造，才和主体性的上帝本体联系起来，获得了神的长子的身份，并在进入基督教之后彻底摆脱了主观或者客观的现实性，只保留了它主宰万物和人命的强大功能，成为一种完全超验的存在。

除此之外，“逻各斯”在古希腊哲学中还有“话语”的意思。赫拉克里特讲：“浅薄的人无论听了什么话都大惊小怪。”^[161]还说：“我听过许多人讲演，在这些人中间，没有一个能够认识到智慧是与一切事物有别的东西。”^[162]这两段文字里的“话”和“讲演”据汪子嵩等主编的《希腊哲学史》讲，就是从希腊文的“逻各斯”翻译过来的。从表述上看，“逻各斯”被作为话语来理解的时候是一个中性词，没有任何高深莫测之处。后来，“逻各斯”的这层含义也为基督教所借鉴，只是“逻各斯”在基督教里被严格限定为上帝的言语，获得了绝对的神性，其价值被大大提升了。在《创世记》里记载：“神说：‘要有光’，就有了光。”^[163]上帝创造万物也只是靠言语而已。基督教把“逻各斯”作为“万物尺度”和“话语”两方面的意思结合起来了。所以在对包括《圣经》在内的基督教文献的翻译当中，用汉语被翻译成“道”的“逻各斯”，用英文则被翻译为开头字母大写的 Word，然后在汉语里又转而被翻译为“言”或者“圣言”。

（二）基督教“道成肉身”教义中的“道”

“太初有道，道与神同在，道就是神。”新生的基督教在《约翰福音》里首次提到了“道”。正如我们前面所分析的，这里的“道”因为与上帝不分彼此地联系在一起而成为完全非现实性的超验的存在。但是当《约翰福音》把“道”完全从人间抽离的时候，并没有割断它与现实世界的联系。通过“道成肉身”，“道”又肉身化为具体的、活生生的历史性存在从而回到了人间。蒂利希曾经指出：“普遍的逻各斯变成肉身这个观念决不能从希腊思想引申出来。因此教父们再三强调，虽然，希腊哲学家具有普遍的逻各斯这一观点，但对基督徒来说，特殊的东西是逻各斯变成个人生活中的肉身。”^[164]在古希腊哲学里，作为尺度和法则的“逻各斯”虽然是内在于万事万物和人类灵魂当中的，但它总是抽象而普遍性的，绝对不能成为活生生的个别存在本身。“逻各斯”成为一个血肉之躯的大胆设想完全是受到了犹太教关于救世主弥赛亚将要来临的预言的影响。刘小枫曾经对《约翰福音》里提出的非常具有创造性的“道成肉身”思想做出过这样的评价：“一方面以基督的身体化解了当时占支配地位的亚历山大哲学的逻各斯学说，另一方面借成基督之身的逻各斯的普遍性取代了犹太人民族主义的弥赛亚观念。在使耶

耶稣基督脱离犹太文化约束的同时,耶稣基督的这一个身体突入了希腊人信仰的普遍的逻各斯,突入了海德格尔膜拜的希腊人的澄明世界(aletheia)。”^[165]此后神圣的“道”在基督教早期的逻各斯基督论和稍晚形成的三位一体学说中得到了新的阐释,从一个纯粹的哲学概念变成了一个富有哲学意味的信仰概念。我们可以从一下几个方面了解基督教之“道”的内涵。

首先,从本质上讲“道成肉身”中的“道”是三位一体中的第二位格——圣子。所谓“三位一体”(Trinity)是指唯一的上帝包括圣父、圣子和圣灵三个位格,这三个位格具有相同的神性。在《圣经》中没有出现过三位一体的概念,但《新约》却经常把父、子、灵三者相提并论,为三位一体教义的形成提供了依据。公元2世纪基督教早期护教者雅典人阿萨纳戈拉斯提出了对三位一体教义最早的神学表述,他说:“我们承认,一神、一子,即神儿子逻各斯,与一位圣灵,在本质上合一,也就是圣父、圣子、圣灵。因为子是父的智力、理性和智慧,而圣灵是神的流露,如同光从火发出来。”^[166]公元381年在君士坦丁堡召开的第二次公会议上三位一体教义确立起来。在三位一体教义中与“道成肉身”直接相关的就是第二位格圣子逻各斯,也就是“道”。

关于在基督教里“道”的内涵,蒂利希曾经把马丁·路德的观点总结为四个方面,这几点比较全面的涵盖了基督教对“道”的理解:

路德非常强调上帝出现在基督中。在道成肉身中,神的道或逻各斯已经变成肉体。路德的道的教义有不同阶段,第一,有内在的道,他也称他为上帝的心,或者是永恒的圣子。仅仅这个内在的道是上帝的内在的自我表现,是完全的。……路德的道的第二个意义指出基督是可见的道。在基督中,上帝的心变成肉体,既是说,变成历史的实在。以这种方式,我们可能有神的关于其自身的隐藏的道的知识,虽然仅仅由于信仰,不是作为其他客体中的一个客体。路德的道的第三个意义指出,上帝的道是说出的话语,是由先知们、由耶稣、由使徒们所说出的话语。因此,它成为《圣经》的话语,在这些话语中内在的话语被说出来。但是,在基督之中的永恒的道的启示的存在比《圣经》中的一切说出的话语更多。这些话语是他的见证。但是,这些话语只是在间接意义上是上帝的道。路德决不是像现在许多基督徒那样的《圣经》崇拜者。……上帝的道的第四个意义是教会讲道时的话语。

[167]

这四点把上帝之道铺展到基督教的每一个角落,未免过于宽泛。就“道成肉身”

的耶稣基督而言，只有本于上帝的“内在的道”和显于耶稣的“可见的道”才是最根本的。而三位一体中的圣子“逻各斯”正是包含这两方面含义的“道”。一方面圣子“逻各斯”是内在于上帝并由上帝生出的永恒的“圣言”，它是上帝与受造物之间的中介，上帝正是通过圣言创造了万事万物。而这个圣言也就是就“道成肉身”之前的圣子。最早提出基督是宇宙逻各斯的护教者查士丁（Justinus Martyr 约 100—约 165）就在基督和耶稣之间做出了微妙的区分：“身为宇宙逻各斯的基督，比身为神儿子的耶稣先存在，……身为宇宙逻各斯的基督，是所有真、善、美的源头。”^[168]这个具有本源意义的“道”是永恒的、无历史性的、非人格的、不可知的，只有在耶稣基督里面成为肉身，才能被人所认识。这样“道”的第二层含义也就出现了。从第二个方面讲，圣子逻各斯也包括“道成肉身”后的耶稣基督在内。因为耶稣就是可见的圣言，就是道的化身。在耶稣基督里，神圣的“道”不会受到人的弱点的污染，不会发生任何改变。奥古斯丁曾经用类比的方法说明耶稣并没有因为肉身化就降低了“道”的神性而被排除在三位一体之外：

鸣声在外的言乃是明亮于内的言的符号，正是后者方值“言”之一名。因为肉嘴所说的确乃“言”的声音，它之被称作“言”乃因那内在之言采用了它以向外显现。我们的言以一定方式变作了肉体的声音。以此向人的感官显现，正如神的圣言化身成人，以此向人的感官呈现。也正如我们的言变成了声音却并不就等于声音，神的圣言化身成人，却不可想象它就等于肉身。是通过采用而非等同，我们的言变成了声音，圣言成了肉身。^[169]

奥古斯丁在这里强调道成了肉身并不等于就是肉身，而是采用了肉身的形式向人显现，其实质并没有改变。所以在“道成肉身”之后，在人类历史中出现的耶稣基督仍然是三位一体中圣子逻各斯。上述两个方面的综合就是基督教上帝之道的的基本内涵，它体现了基督教对希腊哲学的继承与发展。

其次，从三位一体中圣子与圣父及圣灵的关系角度讲，“道”和圣父以及圣灵具有同等神性，它们是全然合一的关系，“道”在创世之前就由圣父所生，并与圣父一起发出了圣灵。

奥古斯丁曾经在其巨著《论三位一体》中反复强调父、子、灵的一体化。他说：“为了让我们意识到三位一体，经上将有些事个别地归于三位中的各别的一位；然而称呼一位时并不把其他二位排除在外，因为这三也是一，父、子、灵乃是一实体，一上帝。”^[170]上帝的三个位格是完全不能分开的，每一个发挥作用时都蕴含着另外两个位格的力量。而且奥古斯丁还指出上帝并不是三个位格简单相

加的总和，三个位格并不是组成上帝实体的三个不同的零件，“父、子、灵合起来并不比父或子多有存在”^[171]。上帝的三位一体就好像 $1+1+1=1$ ，完全是一个无法理解的悖论，但对基督徒来说这正是信仰的奥秘，是上帝伟大之所在。尼古拉·库萨在《论上帝的观看》中大声赞美：“啊，最令人惊异的上帝，你既不具有单数，也不具有复数，而是超越了所有的复多性和单一性，是一体三位、三位一体的。我的上帝，在你所处天堂的围墙之内，我看到复多性与单一性归于一致，而你居住得又是离此多么遥远啊。”^[172]

虽然三个位格如此一致，但他们必须各司其职才有化一为三的必要。奥古斯丁比较清楚地描述了父、子、灵三者的区别：“在这三位一体中，惟有子才被称作神的圣言，惟有圣灵才被称作神的恩赐，惟有父才被称作生了圣言的、主要地发了圣灵的。”^[173]三位一体中的圣父是既非受生也非受造的自有的本体，正如《圣经》里所记，上帝说：“我是自有永有的”（I am that I am.）^[174]。圣父生了圣言，又和圣子一起发出了圣灵。而在三位一体中只有圣子是圣言，只有圣子才作为言化身为人。而所谓圣灵历来是三位一体教义中最难以解释的。它在《圣经》里常常以鸽子、火舌或者大风的形象出现，却又不是它所变幻而成的这些东西。与“道成肉身”的耶稣的独一无二性相比，圣灵的物质形态随意而多变。至于其实质，奥古斯丁认为，圣灵是圣父和圣子共有的灵，“若三者都可分别称为仁爱，谁比圣灵更更为恰当？”^[175]也就是说圣灵是仁爱。正是在仁爱的意义上，圣灵得以被圣父和圣子共同以各种形态和方式播撒向人间。这里有一个困扰对基督教多少有些兴趣的人的问题就顺便得到了解决——天使是什么？对于作为一神教的基督教，在《圣经》中随处可见的天使总是让人迷惑不解。作为神的使者天使们不是人类，但又绝对不可以是神。当我们对三位一体中的圣灵有所了解之后，就可以知道天使就是圣灵的显现方式之一，《希伯来书》中讲：“天使岂不都是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗。”^[176]

鉴于我们的核心议题是“道成肉身”，在我们大体明白了三个位格的具体含义之后有必要对圣父和圣子的关系做进一步关注。“逻各斯”本身为圣父所生，圣子“逻各斯”又通过童贞女马利亚降生为耶稣基督。这两个“降生”是不同的。后者只是圣子进入人类历史的手段，有具体的时间地点，还由此形成了纪念性的节日“圣诞节”；而前者是超越时空的本真的出生，是在创世之前永恒的诞生。关于圣父如何生出圣子，基督教早期教父奥利金（Origenes 约 185—约 254）认为神的儿子“逻各斯”不是在时间中诞生的，作为神子，“逻各斯”永远与父神同在。奥利金说：“因为，如同太阳发出阳光、这种生出是永恒并持续到永远的。因为，他并不是借着任何外面的行动，接受生命的气息而成为子，而是借着他的本性。”^[177]奥利金用一个形象的比喻强调圣子与圣父的同在、同性关系。就像从

太阳流溢出的光线，圣子永远不能脱离父而单独存在，反之只要圣父存在就必然生出圣子“逻各斯”。

二、Who——耶稣是谁？

当我们将对“道”有了一定程度的了解，就可以转而讨论“肉身”的问题了。“肉身”在这里不是指随便哪一个人或者动物，而是专指耶稣其人而言的。从基督教信仰出发“道成肉身”的耶稣基督背负着重大的历史使命，他是千真万确的人却又必须具有普通人所没有的特点。

首先，耶稣是独一无二的神子。

在基督教里耶稣的地位是至高无上的。他不是像摩西、以利亚那样的先知，而本身就是被信仰的对象。在“道成肉身”教义的出处《约翰福音》里，耶稣反复强调自己至高的神子身份。他把自己与上帝等同：“我与父原为一。”(I and my Father are one.)^[178]，他指出上帝正是通过自己才得以显现：“人看见了我，就是看见了父”，“我在父里面，父在我里面”^[179]。他强调自己的永恒：“我实实在在的告诉你们，还没有亚伯拉罕，就有了我。”^[180]此外，耶稣的神子身份是唯一的：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。”^[181]在“道成肉身”教义的萌芽阶段，《约翰福音》就把耶稣基督定位在与父同等的上帝独生子的身份上，这一观念在今后的基督教正统神学中得到了全面贯彻。

其次，相对于人的罪性，耶稣是无罪的第二亚当。

在《圣经》里，上帝直接原初性地参与一个人的诞生只有两次：一次是人类始祖亚当的诞生，另一次就是耶稣的诞生。当然上帝也以各种方式参与了许多其他重要人物的诞生。如夏娃，她是用亚当的肋骨做成的，是亚当“骨中的骨，肉中的肉”^[182]，所以夏娃从属于亚当，而不是原初性的生命。再比如施洗约翰，他的诞生有天使的预言。像耶稣一样，约翰也是出于上帝的意旨，但他是两个凡人撒迦利亚与以利沙伯结合生下的儿子，更加不能是原初的生命。亚当和耶稣同为从上帝那里直接获得了生命，但彼此之间又有所不同。亚当是上帝用尘土制造，又授以鼻息而成人的，是一个有灵的受造物；而耶稣是童贞女马利亚“圣灵感孕”的结果，是从神而生的神子。从获得生命的方式到生命的质量，耶稣都比亚当更高级一些。“首先的人亚当成了有灵的活人，末后的亚当成了叫人活的灵。”^[183]但二者之间更本质的区别却不在于生命本身的高低优劣。亚当本是无罪的生命，因为偷吃区分善恶之树的果实而冒犯上帝，从而使人类全都背负上了原罪。而耶稣因为是童贞女从圣灵怀孕所以没有继承亚当的原罪，成为这个世界上唯一无罪的人。所以在基督教里耶稣一直被看成是上帝派来救人脱离罪恶的第二亚当，“第

一亚当，通过他的罪与死，我们作为他的后代就被一种遗传的恶捆绑住了；另外一个第二亚当，他不仅是人，还是神，他为我们付了他自己本不欠的债，使得我们从祖传的债和自己的债中脱了身。”^[184]没有亚当的因就没有耶稣的果，“亚当乃是那以后要来之人的预像。”^[185]当“道成肉身”的耶稣与创世之初的亚当联系起来时，其力挽狂澜的救世主的身份就突显出来了。“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”^[186]耶稣完美无缺的人性是拯救人类脱离罪恶深渊不可或缺的条件。耶稣是第二亚当的观念在现代神学中得到了强调。与奥古斯丁突出耶稣的神性不同，现代神学更着重从耶稣是人性楷模的角度把他当成第二亚当。施来尔马赫就认为：“最好把耶稣基督理解为原型的人性在历史上的充分实现，理解为第二个亚当或真正的亚当。他具体地体现了新的人类，从而对我们来说成了上帝对我们的要求的典范。因此，耶稣基督是一面镜子，我们从中看见了我们真正的形象标准。但是还不止于此，因为基督主要不是一个值得效法的楷模；他是给‘肉身的’人以新的动力和力量的救赎者。”^[187]

第三，也是最重要的一点，耶稣具有神人二性。

耶稣的神人二性是“道成肉身”教义中的核心内容。对于耶稣基督来讲，神性和人性缺一不可，这一点曾经在《卡尔西顿信经》中得到了充分强调和明确肯定。一方面耶稣具有完全的人性，“他拥有人性特征的身体和理性灵魂。这一人性是纯洁无罪的；但它也具有一切作为对我们罪的惩罚而降临于我们本性的软弱。在其降卑时期他取了此软弱以成为我们的牺牲品。”^[188]正是由于上帝之道取了人性，神性主动地接受人性的限制，上帝为拯救人类而甘愿自我牺牲的无私之爱才得以显现。奥古斯丁说：“我们相信上帝为了我们而成人、作了人性的榜样，且向我们显示了上帝的爱。”^[189]没有了人性，没有了耶稣一生的言谈举止、音容笑貌，基督徒们就无从获得上帝传达给人的福音，就无法感受到上帝的爱，耶稣也就失去了其存在的全部意义，基督教信仰也就没有了着落。另一方面耶稣又具有完全的神性，是肉身化的“道”，是三位一体中与圣父同等的第二位格圣子“逻各斯”。如果没有神性，耶稣基督就无权成为一神论的基督教信仰的对象。

分别讲耶稣的神性和人性毫无理解上的困难，但是当我们把神性和人性都集中到耶稣这同一个生命中的时候困难就出现了。神性和人性如何在一个人身上不互相干扰更不互相损害地保持各自的完整和自由呢？这几乎是像三位一体教义一样不可解释的奥秘。但是耶稣神人二性的结合虽然难以解释却并非不能描述的。首先，神性“逻各斯”要成为肉身，就必须“虚己”。就像《腓立比书》所言：“他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。”无限要进入有限，永恒要进入时间只能通过“降卑”的方式，把神性遮蔽起来。宗教改革时期的新教神学家马丁·开姆尼茨（1522—1586）

在其重要的教义著作《基督的二性》中指出：“基督内的神性不是以他居住在圣徒内的方式出现，也不是以永生的上帝是一切的一切的这种方式出现。‘道成肉身’（约 1: 14）意味着上帝是人，人就是上帝；上帝的儿子亲自把藉着圣灵感孕而成圣的人性与其本身合而为一。”^[190]在“道成肉身”的耶稣基督里，主动从高处降临的神性仍然是不可见、不可感的，我们耳闻目睹的都还是耶稣的人性。而反过来讲，耶稣的人性要有资格接纳神性，就必须足够完美，也就是我们前面已经提到的耶稣必须具有无罪性。这样上升到足够高度的人性才能与不可限量的神性并肩。马丁·开姆尼茨说：“道成肉身是整个三位一体的产物。在三位一体中，只有圣子位格的神性取了真实的，未变质的人性。这二者不可分离地结合在一起，而且在道成肉身的基督里的一个位格就是由这二性确立的，而这一被赋予的人性又在基督里生存和得以维系。这种合一是我们人类及我们的救赎而产生的，因此基督的救赎工作是藉着每一性的活动而完成的。”^[191]只有通过神性谦卑地虚己，人性顺从地完善，二者才得以在耶稣基督这一个位格里合而为一。

三、Why——为什么道成肉身？

从“道成肉身”的全过程看，它显然是出于神的意志，由神亲自完成的一次轰轰烈烈的伟大行动。从《圣经》里看，这次行动的动机是上帝对人类的爱；其主要目的是救赎人类，而其必由之路则是耶稣基督。

第一，“道成肉身”是上帝之爱的集中体现。

爱是基督教精神的核心。耶稣基督把繁琐的犹太教律法简化为爱上帝和爱人如己两条，他一生的言行都在宣扬上帝之爱，呼唤信徒的爱心。而包括耶稣的诞生、受难、复活在内的“道成肉身”事件本身就是上帝爱世人的最高体现。“没有爱心的，就不认识神。因为神就是爱。神差他独生子到世间来，使我们藉着他得生，神爱我们的心，在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”^[192]上帝所做的一切都是出于对身陷罪恶的人类的怜悯。在基督教所强调的人神互爱当中，神的爱是在先的，因为爱在基督教里不仅是一种情感，也是一种能力。人类没有能力自觉地爱上帝，因为人不能靠自己的力量认识上帝。“我们爱，因为神先爱我们。”^[193]对于不可知、不可见的上帝来说，人对祂所有的知识都是在“道成肉身”的耶稣基督身上所感受到的“神就是爱”^[194]。奥古斯丁在《论三位一体》中指出上帝“道成肉身”的原因：“它在基督其人身上告示了上帝对我们的恩典，上帝并不嫌弃我们，他虽贵为上帝之子，也不凭自己原先的功德而在与上帝合一成为上帝之子上享受特权，而是与我们一样是完全的人；……人的骄傲是阻止人依恋上帝的最大的障

碍，……言成肉身可以成为他们的苦口良药。”^[195]

第二，“道成肉身”的根本目的是救赎有罪的人类。

在前面讨论“道成肉身”教义的形成和发展的时候，我们已经了解到在基督教救赎论里，关于“道成肉身”的耶稣在十字架上受难的意义有多种看法。有人认为耶稣的牺牲把人从魔鬼手中赎出来，如奥古斯丁；有人认为耶稣的赎价是付给上帝自己的，如安瑟伦；还有人认为上帝做这件事完全是出于对人无条件的爱，如阿伯拉尔。但实际上无论耶稣把自己无罪的生命付给了谁，上帝“道成肉身”的目的都是替人受苦，救人脱罪，带给人们得救的信心。“因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救”^[196]，“并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。”^[197]

第三，“道成肉身”是拯救人类的唯一途径。

在基督教神学中有一种看法认为上帝救赎人类可以有多种方式，而“道成肉身”只是其中最好的一种；还有象马克西姆这样的神学家更认为“道成肉身”不仅仅是拯救人类的手段，而且是人类发展的最终目的。但基督教神学中的主流的观点还是认为上帝“道成肉身”是实现救赎人类目的的必由之路，因为亚当的罪行已经使人与上帝失和，人类需要一个介于神人之间的中保来与上帝复和。而这个中保就是具有神人二性的耶稣基督。“如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美之约的中保。”^[198]耶稣中保的职责是使人摆脱罪恶从而凭借不断完善的人性与上帝结合。正如尼古拉·库萨所说：“人们只有在你的儿子身上，在那可领悟的中保身上才可以领悟作为父亲的你；领悟你也就是与你结合在一起。因此，只有通过你的儿子，即通过那统一的中介，人才能与你结合在一起。而与你结合得最紧密的人的本性，无论在什么人身上，都不可能越过这个中介，比它与你结合得更为紧密。”^[199]人必须通过耶稣与上帝结合，但这个结合是有限度的，甚至克尔凯郭尔认为耶稣作为中保的职责不仅是要成为人与上帝结合的桥梁，更是要让人们放弃骄傲自大，要让人知道自己并非无所不能，上帝是不可企及的。“我们需要一位中介者，……否则一个人会轻易地沉溺于懒散的幻觉，似乎他在与上帝交谈，而实际上他是在与自己交谈。……在一定意义上，中介者就是疏离者……上帝在离开我们的同时又在接近我们。”^[200]

作为中保，一方面作为圣子的耶稣通过自己的诞生、受难和复活让人们感受到了上帝无比的爱，感受到上帝向人类的靠拢；另一方面作为人子的耶稣通过自己的言行而为人类做榜样，从而引领人们不断完善自己的人性以便积极接近上帝。奥古斯丁说：“我们要学习这形象即圣子的榜样，不要离开上帝。因为我们也是上帝的形象（尽管不是与他同等的），我们是由父藉着子而造的，而不是像那形象（圣子）一样由父所生的；我们之为形象，是因为我们被光照亮；但那位

（圣子）之为形象，是因为他是照亮我们的光，所以他本身是没有模范的，却做了我们的模范。”^[201]

四、When——时间与永恒

在引言中我们已经给出的《简明不列颠百科全书》对“道成肉身”的解释中有这样的话语：“道成肉身可以指三位一体真神的第二位的神性开始在童贞马利亚腹中与人性结合的一瞬间，也可以指神人两性联合于耶稣一身的永久实际。”最短的瞬间和最长的永恒都成为“道成肉身”的存在状态。“道成肉身”事件发生在如白驹过隙的时间里，“道成肉身”的耶稣基督却永远存在。

第一，“道成肉身”的一次性

我们每天都在使用的全世界通用的公元纪年法是以耶稣诞生的时间为基准的。圣诞节、复活节甚至已经成了基督教世界之外的世俗节日。这当然不能说明耶稣就是一个真实的历史人物，但至少可以说明无论是基督徒还是基督教以外的人们尽管对耶稣其人持各种观点和态度，都至少应该承认耶稣的历史价值，无论其是虚构的还是真实的。基督教“道成肉身”教义的最初面貌是出现在《圣经》福音书里的。在那里，“道成肉身”就是一个在时间中发生的事件，而且像其他任何我们在历史著作中读到的历史事件一样，“道成肉身”是随着时间的流逝一去不复返的。相似的历史有时候会重演，但是从基督教教义出发由上帝亲自参与的“道成肉身”事件因为它的惊世骇俗、独一无二却只能是一次完成、不可重复的。耶稣“不是多次将自己献上，像那大祭司每年带着牛羊血进入圣所。如果这样，他从创世以来，就必多次受苦了。但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。”^[202]全能的神为了救世人而降卑为人受苦并牺牲，这样的事情以前没有，以后也不会有，《新约》里反复强调这事的一次性：“他只一次将自己献上，就把这事成全了”^[203]，“因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”^[204]《圣经》之所以强调耶稣基督从诞生到复活的完整过程的空前绝后，是因为上帝“道成肉身”事件的一次性是与其救赎功效的永恒紧密联系在一起。“只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”^[205]。一次除病根的手术不必做第二遍，“道成肉身”事件产生的救赎效用直指永生。

第二，“道成肉身”的持续性（everlasting）

理查德·斯温伯恩在《上帝是否存在？》中特别分析了“永恒”的含义，他认为：

人们以两种不同的方式来理解“永恒”。我们可以像《圣经》的作

者们那样，把‘永恒’明确地理解为“永久”(everlasting)：上帝是永恒的，意思是说，他已存在于过去每个时刻(moment)，现在他依然存在，并将存在于未来每个时刻。另外一种观点认为，我们可以把“永恒”理解为“超越时间”(timeless)：上帝是永恒的，意思是说，他存在于时间之外，从公元4世纪到14世纪，所有的哲学神学大家(例如奥古斯丁、托马斯·阿奎那)，都是以后一种方式来理解上帝的永恒性：

[206]

斯温伯恩自己更倾向从前者理解永恒，但正如他指出的，这两种永恒观在基督神学中同样有效，具体到“道成肉身”教义，亦是如此。

当我们把永恒理解为永久，结束于耶稣基督复活升天退出历史舞台的“道成肉身”事件就因为耶稣基督的恒久常在而获得了持续性。“耶稣基督，昨日今日一直到永远是一样的。”^[207]对一个虔诚的基督徒来说感受耶稣基督并不是像怀念一个逝去的伟人那样把他纯精神化、心灵化。基督教认为耶稣是真正意义上永生的，他在复活中退出历史，恰恰使他成为对于任何时代的人都是同时代的存在者。克尔凯郭尔说：“在与绝对者的交往中只有一种唯一的时间：现时。谁不与绝对者相同时，绝对者就根本不与他同在。因为基督是绝对者，所以人们很容易就看出，在与他的交往中只有一种唯一的境况，——同时性。”^[208]在这种同时性当中，“道成肉身”的耶稣失去了他特定的历史标记，“耶稣基督不是某个过去的事件，而是临在的，并且绝对是规定性的。”^[209]耶稣的恒久生命使发生在公元1世纪的“道成肉身”事件在信仰的层面上得到了无限延续，“每个人只能与他所生活的时代相同时，——也与一个人相同时——与基督的尘世生活相同时；因为基督的尘世生活是圣史，它仅对你存在，并存在于历史之外。”^[210]

第三，“道成肉身”的无时间性(timeless)

“道成肉身”的永恒也可以从第二种含义上来理解，那就是无时间性。道成肉身的无时间性就是就圣子耶稣的本源地位而言的。在《约翰福音》里施洗约翰指出耶稣是“那在我以后来的，反成了在我以前的，因他本来在我以前。”这里混乱的前后关系显然已经超越了时间的秩序性，他强调早在上帝通过“道成肉身”进入时间之前圣子就已经存在了。耶稣自己也说：“父阿，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”^[211]他更加直接地把自己生命的起点推倒了无限的过去。耶稣在人类历史中降生的时间在《约翰福音》里被完全忽略不计了。因为严格地讲这不是圣子的出生而是其进入历史。在奥古斯丁看来，我们用“过去”“以前”这些词语来描述耶稣基督的生命起源是完全不合适的，他说：

谁会坚持这么一种读神的看法，认为父凭着在时间之内的言，遣出了永恒的圣子，以肉身形式显现于时间流程中呢？尽管如下说法是真实的：在太初与神同在且即神的圣言里，就是在神的智慧里，早已经无时间性地（timelessly）有了智慧于其中将现为肉身的时间。所以尽管在“太初有言，言就是上帝”（约 1: 1）的太初没有任何时间和开端，在圣言里却无时间性地有了言成肉身且住在我们中间的时间（约 1: 1, 2, 14）。“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子为妇人所生”（加 4: 4），就是说，生在时间里，好叫那成肉身的言向人显现出来；而成就这事的时间早已无时间性地定在圣言之内了。所有的时间系列都已无时间性地包含在上帝永恒的智慧里了。^[212]

奥古斯丁用非常曲折的逻辑阐述了后来在时间中成肉身的圣子早已在时间之前无时间性的存在了，而且时间本身就是圣言里得到规定的。所以从耶稣基督的无时间性的生命源头讲，发生在时间中的“道成肉身”事件却具有无时间性的永恒价值。“道成肉身”事件的核心耶稣基督不仅通过死而复生超越了历史；更从其本源性的诞生超越了时间本身。耶稣基督不仅作为在时间中复活的人子而带给人们得救的希望，更作为从来没有死过的神子拯救一切。威克利夫指出：“道成肉身涉及永恒与时间的神秘交融，这一交融不仅是一个事实，而且是我们理解道成肉身的根本。”他认为“这一‘时间扩展’不仅是有所裨益的，而且是十分重要的。……耶稣作为整体性的本原，进入时间之中且又超越于具体时间，救赎一切时代的人们，不仅救赎道成肉身这一历史事件之前的时代的人们，也救赎这之后的时代的人们。”^[213]为了更清楚地表述“道成肉身”教义里的时间问题，我们也可以这样讲：“道成肉身”作为一个历史事件医治了它同时代的人，作为一个永久的生命引导了它以后的人，作为一个无时间性的存在救赎了所有时代的人，包括亚当在内。

五、Where ——此岸与彼岸

第一，发生在人间，影响在人间

耶稣出生于伯利恒，成长于拿撒勒，从约旦河受洗，在耶路撒冷被出卖，又在各各他被钉十字架。耶稣生命中的每一个重大时刻都与一个以后闻名世界的地名联系在一起。时间易逝，地点却久远，这些熟悉的名字，这些至今还可以寻访到准确位置的地点，无不提醒着基督徒们耶稣是在这些地方留下足迹的活生生的

人。耶稣的现实性对基督徒是非常重要的。克尔凯郭尔曾经说过：“信仰的对象是另一个人的现实，与他的交往是一种无限的关注。信仰的对象不是教条；因为这样一来，交往就是理智性的，这样人们就不应敷衍了事，而应达到理智性交往的最大极限。信仰的对象也不是持有一种教条的教师；因为如果一位教师持有一种教条，那么教条就比教师更为重要……信仰的对象是教师的现实性，——即教师确实存在。”^[214]一个和人类共同生活过的上帝更值得人们信任，一个像人类一样受苦并死去的上帝更能引起广泛的共鸣。就像耶稣自己用爱取代了犹太律法，就像路德否定了教皇特权而讲“因信称义”，基督徒所依赖的是一个鲜活的耶稣基督，而非任何神学教条或者教会权力。刘小枫对耶稣实存的意义做过精彩的分析：

在基督的“我在”中，上帝的教恩成了历史中的现在，成了日常的喜悦（“我是葡萄树”），成了每一个“世人”个体的“我在”得救的道路。耶稣基督的“我”就在真理、光、道路，而非理性陈述中的“是”真理、光、道路。海德格尔所谓真理即在的澄明是地道的诺斯替思想，早就遭到《约翰福音》作者记叙的耶稣的我在顶撞：“我在”句式后面的宾词（真理、光、道路）不是概念，不是形而上学思维的陈述判断所必然包含的抽象普遍，也不是诺斯替式的澄明，而是这一个将受死和复活的具体的血肉身体。……与基督的“我在”一同呼吸就是信仰。

[215]

一般而言，我们认为耶稣是不是历史实存对于理性来说是非常重要的。而刘小枫指出对于信仰来说，耶稣的实存同样是重要的。理性要求耶稣的实存证明信仰的合理性；而信仰需要耶稣历史性的“我在”赐予信仰个体以勇气和力量。对于基督教信仰来说，“道成肉身”在人间实实在在地发生了，而且必然对还在这个世界上活着的人们产生深远的影响。

第二，从天堂来到天堂去

基督教在创教初期具有极深的末世情结。《新约》里反复宣讲着审判的日子要到了，人人要做好准备。在这样的氛围中基督教对犹太教实行的革新之一就是放弃了上帝对犹太人应许之地的承诺转而塑造了一个末日之后的新天新地。耶稣说“我的国不属这世界”，“道成肉身”的耶稣基督从神那里来，而他来是为了引导更多的人回到神那里去。按照《约翰福音》传统并受希腊哲学影响在基督教学神学中形成的没有情感、永恒不变、完全不可知的上帝的观念，神所在的地方也根本是无法言说的。但是作为《圣经》最后一篇的《启示录》却给我们描绘了天堂

的场景。天堂其实是一个人间气息非常浓厚的词语。基督教所描绘的天堂景象是公元 1 世纪的人们美好的愿望，对现代人来说没有多少吸引力。而且如果天堂只不过是人间生活的延续，的确是不值得期许的。普遍认为，《启示录》是《新约》中最早成文的一篇，其中充满了希伯来思想。我们很难想象耶稣“道成肉身”就是为了带领人类去到一个金壁辉煌如神话般的宫殿的地方。但无论如何，“道成肉身”的最终指向不是人间，而是遥远的彼岸。正如实存的耶稣总是对个体心灵讲话而不是一个民族的神，也许每个基督徒都会在与临在的耶稣那里找到自己理想的彼岸。

第二章 文化视野中的“道成肉身”

基督教“道成肉身”命题的信仰含义只对基督徒才是完全有效的，对于非基督徒身份的人们来说，“道成肉身”只有被置于包括信仰在内的更加广阔的文化视域里才是有意义的。司马云杰在其所著的《文化价值论》中把世界分为物理的、生物的和文化的三个部分，并且指出“物理世界是无机的，生物世界是有机的、文化世界是超有机的。”^[216]至于什么是所谓的“超有机”，作者没有特别说明，但我们可以通过从“无机”到“有机”再到“超有机”的逻辑过程推断出“超有机”是就高于物质和一般生存之上的精神意识而言的。所以司马云杰给出的文化世界虽然包罗万象，但是凡能进入这个世界里的事物都被打上了人类能动的精神意识积极参与的烙印。我们这里所讲的“文化视野”主要就是限定在人类的精神生活范围之内的。但是一切人类活动都会有一定的精神性，人类的精神生活同样是一个界限模糊的范围，所以我们有必要把这个范围继续缩小。英国学者威廉斯曾经把 culture（文化）作为最复杂的英文词汇之一加以解析，并给出了“文化”的三层含义：“（一）独立、抽象的名词，用来描述 18 世纪以来思想、精神与美学发展的一般过程；（二）独立的名词——不管在广义或是狭义方面，用来表示一种特殊的生活方式（关于一个民族、一个时期、一个群体或全体人类），……（三）独立抽象的名词——用来描述关于知性的作品与活动，尤其是艺术方面的。这通常似乎是现在最普遍的用法：culture 是指音乐、文学、绘画与雕塑、戏剧与电影。‘文化部’（Ministry of Culture）负责推动这些特别的活动，有时候会加上哲学、学术、历史。”^[217]在威廉斯给出的文化的这三种含义里面，对我们立足“道成肉身”命题，挖掘基督教信仰和人类审美活动之间的多方面联系特别有价值的是第三种。所以下面我们就在包括艺术、哲学、学术、历史等在内的宽泛的文化视域里，首先把“道成肉身”这个信仰命题与真、善、美联系起来从正面考察其多方面的价值；然后再到 18 世纪以来的基督教批判当中从反面考察其遭到的来自各个文化层面的质疑和否定。

第一节 基督教“道成肉身”命题与真、善、美

真、善、美是人类一切思想和行为的最高价值标准，当我们把基督教“道成肉身”命题置于这样三条标准之下来审视的时候，其独特的文化价值就显现出来了

一、“道成肉身”与真——基督教“道成肉身”命题的信仰价值

一般而言,宗教信仰总是被当作真理的对立面来看待的。一个无论在实践中还是在理性上都无法得到证明的信仰命题“道成肉身”如何才能与“真”发生关联呢?《简明不列颠百科全书》曾这样定义信仰(belief):“指在无充分的理智认识足以保证一个命题为真实的情况下,就对它予以接受或同意的一种心理状态。信仰显然是一种由内省产生的现象,它或者是一种智力判断,或者如18世纪苏格兰不可知论者D·休姆所主张的,是有别于怀疑感觉的一种特殊感觉。信仰因其肯定的程度不同而有所差别。如:推测、意见或坚信。只有在对信仰者来说一个命题显然是真的时,信仰才能变成知识。相信某人或相信某件事,与相信某一命题是真实的,是基本上不同的两回事。”^[218]从这个定义出发,我们可以对信仰做出如下理解。首先,信仰的对象是多种多样的。一种学说、一个原则、一种境界、一个神灵都可以成为信仰的对象,其中宗教信仰是人类信仰的主要方面。而且我们要特别强调的是信仰的对象都是超越性的事物,这一点对于我们把信仰和一般的崇拜区别开来是非常重要的。追星族们可以崇拜一个明星但却不能说是信仰他。基督徒信仰耶稣基督也崇拜他。信仰的对象总是作为一个未曾实现的或者超越性的理想而存在的。对于宗教信仰来说其信仰对象就是神。其次,信仰是对符合主体的愿望和要求的理想化的事物的认同和崇拜,包括理智上的信服和情感上的热爱两个方面。最后也是最重要的,信仰从本质上讲是认识真理的一种途径,尽管这一途径是十分不完善、甚至错误的。我们看到包括宗教信仰在内的广义的信仰恰恰是指向真理的,对于一个信仰者的心灵来说,他所认信和崇拜的东西就是真理,至于事实是否如此那就是另外一回事了。作为基督教信仰核心命题的“道成肉身”从来都不具备真理应该具有的确凿无疑的特征,无论如何都不能是真理,但是它却能在得不到任何有效证明的情况下让众多基督徒信其为真,那么“道成肉身”是如何成为一个值得信仰的命题的呢?

(一)“道成肉身”保证了基督教信仰对象的超越性:理想化和神秘性

一切能够成为信仰对象的事物都是被理想化的,不管它实际上是否完美,但至少信仰者心目里一个值得崇拜的对象是没有缺点的。这样一个信仰的对象必须是未在现实中得到实现的理想的载体。在宗教信仰里,信仰对象的这种理想化就是神化,神化的信仰对象不仅是完美的更是神秘的。一个离开了“道成肉身”的耶稣基督充其量也就是一个值得敬仰和崇拜的人,而很难成为信仰的对象了。或者说离开了“道成肉身”的耶稣只能成为像苏格拉底那样的人类精神导师,反倒是他倡导的某些主张还值得狂热的道德爱好者们去信仰。比如康德自认为是基督徒,可是他信仰的是耶稣身上所体现出来的完美人性的理想,而不再是耶稣其

人了。

勒南说：“直到目前，离开禁欲、虔信和奇迹的成分，宗教便不复存在。”^[219]最难以被理性所接纳的奇迹却是被信仰的神和被崇拜的人之间最根本的区别。基督教“道成肉身”命题中包含着两个最大的奇迹：童贞女怀孕和耶稣的复活。这些神秘的事情在理性范围内无论如何也不能理解，但在对耶稣基督的信仰中却是必须的。对每一个人的生命历程有着决定作用的两件事就是出生和死亡。耶稣在人间生命通过马利亚的圣灵感孕而获得了神性和人性两种特质。而且从“道”的肉身化角度讲，耶稣和希腊神话里许多半人半神的英雄不同，耶稣的神性是先在的、人性是后来的，他是作为圣子“逻各斯”亘古常在又作为人子在人间降生的。这样耶稣从尚未出生就具备了一个信仰对象的无上高贵和绝对的神秘。而“道成肉身”的最后一个环节耶稣复活又通过一个人的自然生命反自然而合意愿的无限延伸，使耶稣后来的完善人性得以永恒，从而给人们带来永生的希望。这样一个耶稣更加成为众望所归的救世主了。总之“道成肉身”通过神性的人化与人性的圣化带给耶稣一系列超越性的身份：上帝的儿子、逻各斯的化身、救世主。这样的一个耶稣是不可企及的又是可亲可近的。在基督教上帝本体是绝对的他者，而耶稣基督与人同在。在“道成肉身”的耶稣身上既承载了人性的理想从而使他成为基督徒效仿的楷模，又承载了神的无限超绝从而使他成为可以依靠的对象。一个宗教信仰的对象所必须的神秘性和一个普通信仰对象所必须的理想化都在耶稣身上得到了体现。而正是耶稣身上的这些超越性因素才使他成为一个可以依靠的神。

（二）“道成肉身”激发了基督教信仰主体对信仰对象的虔诚：理性和情感

基督教信仰从本质上讲是一种精神体验，虽然信仰体验也需要信仰行为（祈祷、忏悔、行善、参加宗教仪式等）来表达和不断强化，但信仰总是建立在内心的虔诚基础之上才能够成立的。虔诚是一个暧昧的词语，一般认为它包含着情感上的真挚和理性上的盲从。勒南认为“凡信奉的便是真理——除此之外，信仰再未遇到过其它法则。”^[220]宗教信仰者往往用一句“我信！”就把来自理性的种种责难推了回去。所以宗教信仰往往被放到理性的对立面遭到各种批判。但我们也能看到从公元1世纪以来的浩如烟海的基督教神学著作中，理性并没有被完全排斥在宗教信仰之外，反而被神学家们拿来当成解决教义争端的工具或者护教的武器。有人说一个完全被理性所理解的东西就不会成为信仰的对象了。这话有道理。正如艺术创作需要陌生化手段保持艺术形象的新奇奥妙从而带给欣赏者丰富的审美体验，基督教信仰也需要歧义和悖论来保持信仰对象的神秘从而使信仰者在似懂非懂之间更加热心投入。“信仰的特性在于它的不可证伪性，它是在无充足理智认识以保证命题为真实的前提下，信仰者对所信仰对象予以认同和接受的一

种精神意识现象。”^[221]所以基督教信仰本质上讲不是理性的，它不需要明白清楚的教义但也并非不需要理性。毕竟一个完全不能让人理解的上帝又怎么能让人去爱呢？信仰中的虔诚必然是在有限的理性认同基础上的情感投入。

基督教“道成肉身”命题本身是一个与理性不可调和的所谓奥秘，但这个奥秘却是早期神学家们理性探索的结果，而且至今仍然接受着来自各个领域的学者们的理性考量和阐释。这个形成于公元1到5世纪的基督教教义是诞生在希腊罗马诸神或者犹太教的上帝在地中海一带的人们心灵中占统治地位时代，它的出现完全适应了当时人们极其有限的理性需要。“道成肉身”教义的发源地福音书已经用旧约经文证明了耶稣的救世主身份，又用古希腊哲学创造性地赋予他圣子“逻各斯”的身份，而这些恰恰是生活在地中海沿岸的人们的理性所容易认同的。理性的认同是信仰的第一步，直到今天我们在吸引信徒入会的基督教会宣传单上看到的也首先是“说服”而不是“感动”。由于“道成肉身”命题本身留下了许多继续阐释的空间，不同时代的基督徒可以从不同的角度满足自己理性的需要，在现代甚至有人用进化论来对它做出解释。但只有理性的认同对信仰来说是远远不够的。接下来“道成肉身”命题给出的就是一个极富个人魅力的耶稣基督。他智慧、仁爱、乐于助人，他是全能的神却甘愿为人受苦牺牲。耶稣的事迹不知打动了多少人的心灵，不知有多少人为耶稣流过真诚的泪水。但耶稣人格的感染力还不足以激发信仰的虔诚。虔诚是对信仰对象充满信心的表现，是一种放心的依靠，而信心来自于希望。正是“道成肉身”的耶稣基督通过自己的受难和复活带来的得救的希望支持着基督徒内心的虔诚。康德说“在被信仰的东西中可能有真理，但在信仰中（或者甚至在对它的只是内心的认信中），也同时可能有不真实性，而这不真实性本身就是该诅咒的。”^[222]信仰者的虔诚只有时常回到自己理性的根基才不至于沦为迷信。

（三）“道成肉身”提供了基督教信仰的方式：倾诉与倾听

犹太教和伊斯兰教都强调上帝是不可知的绝对存在，人根本不能与神直接对话。虽然《旧约》中上帝曾经多次以各种面目出现或者派遣天使发布各种命令，甚至还和约伯有过一次好像是真正意义上的对话，但这些所谓的交流都是上帝主动的行动，人只有被动接受的份。基督教同样强调上帝本体是绝对的他者，但在三位一体的意义上又给出了一个有血有肉的耶稣。神人二性的耶稣被当成是上帝与人实现和解的中介，耶稣是门、是道路，通过他，人得以脱罪得救。但得救毕竟是将来的事情，从更现实的意义讲三位一体的第二位格“逻各斯”的肉身化带给基督徒们的是一个可以直接对话的神。人还是不能了解上帝的本体却有机会倾听“上帝的话”（逻各斯、耶稣基督本人）而且可以对这话语做出回应并提出新的问题。宗教改革之前的基督教认为在耶稣升天之后，教会就是耶稣的身体，

信徒只能透过教会才能得救，于是教会权力无限膨胀起来。基督徒主要通过基督教会主持的各种宗教仪式和宗教活动来获得对耶稣基督的体验。马丁·路德发挥了《圣经·罗马书》里“人称义是因着信，不在乎遵行律法”^[223]的观点提出“因信称义”，从而把与耶稣基督直接交流的权利还给了信徒。基督教认为“道成肉身”的耶稣基督的生命是恒在的，所以基督教信仰特别强调一种耶稣基督的临在感。他们认为自己就在基督里，他们的祈祷面对的是一个临在的神。奥古斯丁说：“信仰本身在我们拥有它时却是我们在自身之内看得见的东西，因为对不在场之物的信仰本身乃是在场的，对外物的信仰本身乃是内的，对没有看见之物的信仰本身乃是可见的”^[224]在基督徒与耶稣基督的信仰关系中，信仰者总是把自己置于直接面对耶稣基督的语境里。

总之，基督教“道成肉身”命题给人们提供了一个美好的理想，唤起了人们有限度的理性认同和无限的情感依赖，还为人们营造了与神沟通的真实氛围。这一切都使“道成肉身”这个不是真理的神秘的信仰命题在主观上取得了真实可信的效果。

二、“道成肉身”与善——基督教“道成肉身”命题的伦理价值

基督教信仰虽然是指向上帝的，但其实际效用却在于对基督徒日常行为的规范和约束，具有明显的伦理价值。伦理（ethics）是指导人们的行为举止和生活方式的规范和标准。伦理常常与道德一词一起使用。伦理道德把我们的视线从超验的上帝之国拉回到了现实生活。如果说基督教信仰和“真”的关联是比较勉强或者说是自以为是的，那么基督教信仰和人类最高的道德原则——“善”的联系则是毫无问题的了。“道成肉身”的耶稣基督作为人子用自己的高尚言行给基督徒们树立了值得效法的善的榜样，作为神子又通过自己的诞生、死亡和复活把上帝之至善化为爱的行动播撒在人间。

（一）作为道德原型的耶稣基督

在基督教信仰之内，“道成肉身”的耶稣已经被当成是完美人性的榜样，但是耶稣高不可攀的救世主身份使基督徒们对他的信靠多于对他的效仿。艾伯林说“伦理学把注意力完全引向了人，引向纯粹属人的事物、普遍属人的事物和具体属人的事物。”^[225]从这个意义上讲，只有剥离耶稣身上神性，其作为人类道德榜样的价值才能充分张显出来，而这个任务在基督教信仰之内显然是无法完成的。对耶稣其人的榜样力量做了深刻挖掘的是把基督教看成是道德宗教，完全为了人的宗教的康德。

康德（Immanuel Kant, 1724—1804）在其 1781 年出版的《纯粹理性批判》

中已经把神学纳入了他的哲学体系。在书中他从本体论、宇宙论以及自然神学三个角度论证了上帝的不可知。在 1788 年出版的《实践理性批判》中，康德进一步指出“道德法则则是神圣的（不宽容的）”^[226]，“道德法则导致宗教”^[227]，指出基督教只有作为道德宗教才是有价值的。1793 年康德专门研究基督教的著作《单纯向度内的宗教》出版，在书中他更加细致地对许多重要的基督教神学问题进行了哲学思考。在这本书里，康德把自己的道德宗教观发扬光大，明确指出对上帝的“信仰不包含任何奥秘，因为它仅仅表示了上帝与人类在道德上的关系。”^[228]基督教的许多重要教义都被康德赋予了道德含义。比如三位一体教义；在康德看来只能是对上帝与人类的三种道德关系的表述。三位一体对人来说意味着上帝是创造者（道德上圣洁的立法者）、慈善的统治者（道德的照料者）和公正的法官。而如果三位一体“被视为一种应当表现上帝本身是什么的信仰，那么；它就会是一种超越了人的所有概念的、从而不能启示给人的理解力的奥秘，……对这种奥秘的信仰……对道德上的改善没有丝毫帮助。”^[229]康德认为不能从道德上理解的基督教教义就是没有价值的。

在对待“道成肉身”的耶稣基督问题上，康德贯彻了他的道德批判原则。康德特别强调耶稣基督的完美人性，他指出“惟一能够使世界成为上帝意旨的对象和创世目的的东西就是处于道德上的彻底完善状态的人性（一般有理性的世俗存在者）。”^[230]在此基础上康德这样描述“道成肉身”：“这个唯一使上帝所喜悦的人是‘太初’就‘与上帝同在的’（他的理念出自于上帝的本质。就此而言，他不是被创造的事物，而是上帝的独生子），是‘道（生成！）’。”^[231]很显然传统基督教教义里耶稣身上不可思议的神性在康德这里变成了内在于上帝的具有超越性的道德完善的人性。非常玄妙的圣子“逻各斯”或者说“道”本身就是完善人性的同义词。但康德同时指出这种人性是理想化的“具有其全部纯洁性的道德意念的原型”^[232]，人类本身并不是它的创造者而是要积极效仿它。所以康德认为设想这个原型“从天国降临到我们这里来”，人性接纳了它，是合理的。这样耶稣基督在人间的道德价值就突显出来了：

我们只能在这样一个人的理念下，设想上帝所喜悦的人性的理想（从而设想一种道德上的完善性的理想，就像在一个依赖于需求和性好的世俗存在物身上是可能的那样）。这个人不仅自己履行所有人的义务，同时也通过教诲和榜样，在自己周围的尽可能大的范围里传播善。而且即使受到极大的诱惑，也甘愿为了尘世的福祉，甚至为了他的敌人而承受一切苦难，直至极屈辱的死亡。^[233]

在康德这里，“道成肉身”的耶稣基督的全部价值就在于他一生的言行事迹所展现出来的完美的道德理想。康德认为每一个人都只能在把耶稣的理想人性作为自己的榜样并且尽可能保持自己与之相似的情况下才是一个真正的基督徒。

在高度评价了耶稣人性的道德意义之后，康德对耶稣的神性又做出了否定。康德认为耶稣的神性对我们把他作为道德的榜样来说是十分不利的，“把一个圣人提高到超出人的本性的所有软弱性之上，倒是会妨碍按照我们所能洞察的一切，把他的理念在实践上运用于我们的仿效”^[234]因为神一人与自然的人的无限距离使耶稣作为“神性的人对于自然的人来说，再也不能被当做榜样”^[235]，耶稣的“超人”的神性使他所代表的完善的道德成为不可企及的。人可以祈求和希望却不能实践。所以康德反对耶稣的神、人二性。他指出“人们关于上帝及其本质的理论表述中，几乎无法避免神人同形同性论……就我们与上帝的实践关系而言，以及对于我们的道德性本身来说，它是极其危险的。因为在这里，我们为自己创造了一个上帝。”^[236]而人们对这个人造上帝的崇拜往往因为用取悦上帝的各种妄想行为代替了道德实践，所以是一种偶像崇拜。“假如对上帝的崇敬是首要的，人们把德性隶属于它，那么，这个对象就是一个偶像。也就是说，它被设想为一个我们不是凭借在世上的道德善行，而是凭借祈祷和阿谀奉承就可以希望使它喜悦的存在者。但在这种情况下，宗教也就是偶像崇拜。”^[237]对康德来说，基督教“道成肉身”命题所包含的耶稣诞生、复活等奇迹都是无关紧要的。因为他认为信仰不是建立在奇迹之上而是建立在道德法则之上的。而且康德强调道德法则不是强制性的，而是需要人们自由地敬重。所以任何信条“只要它们被宣布为无条件的必须，都足以成为一种物神信仰。它操纵群众，并通过对一个教会（不是对宗教）的顺从而剥夺了他们的道德自由。”^[238]康德把宗教信仰和体制化的教会区别开来，把作为道德典范的耶稣和作为神的耶稣区别开来。在康德的道德王国（或者说上帝之国）里，没有作为教会信条的“道成肉身”的立足之地；只有那个作为完美人性化身的耶稣基督。

康德不是无神论者，他从来不认为自己是基督教的敌人。在给国王威廉二世的信中康德明确表示：“我对基督教表现了一种真正的虔诚，我赞美《圣经》是对公众进行宗教训导的现有最佳向导，适宜于建立和维护一个永垂千古的、真正道德的国家宗教。”但是他同时也声明：“我在任何地方都坚持认为，一个承认启示信仰的人必须具有责任心。也就是说，他必须只承认他真正知道的东西，并且决不勉强别人相信他知道自己也没有充分确认的东西。”^[239]康德凭着一个哲学家的严谨和真诚把耶稣基督作为人间道德典范的价值推到了顶峰。

（二）被神圣化的爱

基督教“道成肉身”命题的核心要义就是上帝为拯救人类献出圣子。而这一

事件的伦理表述就是上帝爱人并呼唤人的爱。“道成肉身”所承载的爱并非一般意义上的人类情感，而是来自至善的上帝的神圣的爱。早在柏拉图的哲学中，爱的神圣就得到了强调。《会饮篇》通过苏格拉底之口把爱当成是神与人之间沟通的精灵对待：“他们来往于天地之间，传递和解释消息，把我们的崇拜和祈祷送上天，把天上的应答和诫命传下地。由于居于两界之间，因此他们沟通天地，把整个乾坤联成一体。……因为神祇不会直接与凡人相混杂，只有通过精灵的传递，凡人才能与诸神沟通，无论他们是醒是睡。……精灵有很多，精灵的种类也很多，爱就是其中之一。”^[240]这段文字对爱作为人神中介的功能的描述几乎与“道成肉身”的耶稣基督作为人与上帝之间的中保的作用是完全一致的，但是这种功能上的相似并不能掩盖他们本质的不同。柏拉图在爱和爱的对象之间做了严格的区分，他指出爱是一种行为，而“被爱者会被当作全美、全善、文雅、有福的”。^[241]与之完全相反，在基督教里被上帝所爱的人类是罪恶的、软弱的、渺小无助的。“道成肉身”的耶稣基督带给人间的爱不是指向至善的，而本身就是至善的表达。“道成肉身”所呈现的爱不是喜欢和渴望，而是最无私的牺牲和拯救。

“道成肉身”整个过程的完成主要靠了上帝的一个行为“虚己”。这种“虚己”正是基督教所提倡的舍己之爱。耶稣作为神子诞生为人，这是上帝的第一次“虚己”，他本是全知全能的存在却屈尊降贵地“取了奴仆的形像”。这奴仆的形像就是耶稣基督为人的生命。上帝的这次“虚己”是一次馈赠行为，是向一个罪恶的世界赠出一个无罪的生命。这个生命在自己十分短暂的历史中宣讲着爱的道理，实践着爱的原则，把“虚己”之爱贯彻到了自己的言行当中。耶稣说：“你们的仇敌，要爱他；恨你们的，要待他好；诅咒你们的，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。”^[242]，还有什么比这样的放弃自我，这样的化解仇恨更深的爱呢，而正是上帝自己通过耶稣的降生首先实践了这样的爱。这种“虚己”到耶稣受难发展到了极致。耶稣忍受了各种折磨、殴打、侮辱后在十字架上死去，而一直伴随他的神性仿佛离开了他，以至于他在十字架上高喊“我的神、我的神，为什么离弃我？”^[243]为了保证苦痛的真实和牺牲的真实，神性在耶稣的最后时刻完全沉默、隐蔽了；以至于耶稣在经历了各种可怕痛苦之后最终经历了最可怕的一种——被他的父神抛弃的孤独。耶稣从生到死所履践的“虚己”之爱是基督徒们获得救赎的必出之路。

三、“道成肉身”与美——基督教“道成肉身”命题的审美价值

要讨论“道成肉身”的审美价值，我们必须先对审美加以界定，否则我们就

无法讲清楚一个信仰领域的概念在何种意义上与审美发生联系。与信仰相比,对“审美”(Aesthetic)进行界定的难度更大。在日本学者竹内敏雄所著的《美学百科词典》中涉及审美一词的条目就有9条,包括审美意识、审美直观、审美情感、审美理念、审美享受、审美观照、审美静观、审美判断以及艺术创作(Aesthetic creation)等。所以我们很难给“审美”一个精确的定义。但可以肯定的是,如同信仰一样,审美是一种动态的人类精神活动。首先,在审美活动中,审美对象必须是生动的感性形象,而不能是抽象的概念原理。任何事物如果要进入审美领域必须把自己形象化或者说任何事物都能以形象的身份进入审美活动当中,只要它是能令人感到愉快的。其次,审美作为一种人类活动包括审美接受和审美创造两个方面。审美接受是直接从现有形象获得愉快(享受)的过程,而审美创造是在把事物形象化的过程中获得愉快并把这种愉快连同被创造形象一同传达出去的活动。第三,无论从审美对象的形象、审美主体的感受还是审美活动本身来讲,审美都应该具有一定程度的超功利性。那么基督教“道成肉身”教义从何种意义上具有审美价值呢?

(一)“道成肉身”与美的本体

在基督教美学中,上帝是美的本体的观念是一个具有权威性的基本原则。作为基督教美学奠基人的奥古斯丁就曾经说过:“天主是美善的,天主的美善远远超越受造之物。美善的天主创造美善的事物,天主包容、充塞着受造之物。”^[244]奥古斯丁提出上帝是一切美的现象的根源,上帝就是最高的美。而这一本体论观点直接受到了柏拉图哲学和新柏拉图主义的影响。奥古斯丁说:“我读了柏拉图派学者的著作后,懂得在物质世界外寻找真理。”^[245]柏拉图早就指出美的本体“是永恒的,无始无终,不生不灭,不增不减,因为这种美不会因人而异,因地而异,因时而异,它对一切美的崇拜者都相同。这种美景也不会表现为一张脸、一双手,或身体某一部分的美。它既不是话语,也不是知识。它不存在于其他别的事物中,例如动物、大地、天空之类的事物;它自存自在,是永恒的一,而其他一切美好的事物都是对它的分有。然而,无论其他事物如何分有它的部分,美本身既不会增加,也不会减少,仍旧保持着不可侵犯的完整。”^[246]柏拉图把美本体完全描述为一种超验的、不变的永恒存在,这为后来基督教美学把美归结到上帝那里打开了方便之门。但是,柏拉图的“美本身”是完全与现实隔绝的,而且他并没有为“美的事物”分有“美本身”给出一条明晰的道路。后来新柏拉图主义的代表人物普罗提诺提出“太一”是一切事物的本源,而“任何一种美的东西都是后于它的,都是从它派生出来的。就像日光从太阳派生出来一样。”^[247]在这里,普罗提诺用一个生动的比喻指出千姿百态的美的事物都是从“太一”流溢出来的。这就为基督教美学中作为美本体的上帝在现实世界中得到形象化的表达开辟了道路。

在这些理论的基础上，“道成肉身”的耶稣基督就不再仅仅是一个信仰的对象或者一个道德榜样，而是获得了丰富的美学意义。

神学家巴尔塔萨曾经对“道成肉身”命题的美学价值做出了极高的评价，他说：

上帝成人圆满完成了他所创造出来的存在的本体论和审美学，它从一种全新的意义上将创造出来的存在当作神圣存在和神圣本质的一种语言和一种表达。上帝的源始语言和自我陈述并非我们自路德以来习惯上所说的《圣经》，而是耶稣基督，作为太一和惟一者——尽管如此，他只有结合整个人类历史和整个宇宙才能得到解释——耶稣基督乃是上帝的言词、形象、表达和阐释（Exegese），作为人，他对处于生死之间的历史实存的整个人的表达机制做出了证明，而不管这种实存的年龄和地位如何，是离群索居，还是深入社会。他是他所表达的东西，即上帝，但他又不是他所表达的这个神，即圣父。这一悖论无与伦比，它构成了基督教美学的源头。^[248]

在这里，巴尔塔萨延续了把上帝作为“美本体”的基督教美学传统，同时特别强调了“道成肉身”的耶稣基督作为对“美本体”的表达，或者说作为一个“美的形象”既与上帝一致又不再是本体论意义上的上帝。“道成肉身”命题所反映出来的“美本体”和“美的形象”之间的奇妙关系，对美学研究具有重要的启发意义，尤其是对黑格尔的美学思想产生了巨大影响。黑格尔著名的美的定义：“美是理念的感性显现”，^[249]几乎就是作为信仰命题的“道成肉身”的美学翻版。

在《精神现象学》里，黑格尔（Friedrich Hegel, 1770—1831）认为宗教发展经历了自然宗教、艺术宗教和天启宗教（绝对宗教）三个阶段，这三个阶段就是一个辩证发展的过程，而基督教则是属于最后一个阶段的“绝对宗教”。黑格尔指出在基督教里“绝对精神自在地从而就自觉地取得了自我意识的形态，……精神作为一个自我意识亦即作为一个现实的人存在在那里了，精神成为直接确信的对象了，信仰的意识看到、感到和听到这个神圣性了。”^[250]可见，黑格尔非常重视基督教的“道成肉身”教义，认为“道成肉身”是基督教的精髓之所在并且也是所谓绝对宗教的基本内容。“这种神圣本质之变成肉身，换句话说，神圣本质直接地本质上具有自我意识的形态，就是绝对宗教的简单内容。”^[251]一个戏剧化的上帝降生为人的奇迹被黑格尔解释成了一个复杂而抽象的哲学公式。在黑格尔的哲学体系中整个世界都是绝对精神自我运动和呈现的舞台，而基督教的“道成肉身”教义正是通过神人二性的耶稣基督，把现实世界中绝对精神与有限物像

的结合生动地表明了。奥尔森指出黑格尔的“哲学是抽象思考实体的完美系统，其中一点就是神人的合一。基督教借着道成肉身，把这个抽象真理具体地表达出来。……理性的最终理念就是有限与无限——神与受造物——的合一。哲学抽象地表达了这个观念，基督教则以具体的意象与教义——耶稣基督是神人——表达了出来。”^[252]所以在黑格尔的哲学里，“道成肉身”的耶稣的价值不在于康德所强调的道德上的人性完满，而在于对一个更加普遍性的真理的揭示，耶稣一生的道德教导相对于他的生、死、复活来说是次要的。黑格尔认为耶稣的生命历程完全是具有哲学意味的。关于耶稣的生，黑格尔把绝对精神描写为耶稣“潜在的父亲”，而把为人的自然存在称为其“现实的母亲”，这一次出生是神圣本质的自我异化。关于耶稣的死，黑格尔把它描绘成无限的神圣本质与它所取的有限的人的形象之间不可避免的对立而造成的必然结果。通过死亡，神圣本质返回了自身，“只有返回到自身的本质才是精神”，通过死亡，特殊性的肉身“当它在形象化了的或取得人的形象的神圣本质重新抛弃它的直接的形象或存在，并返回到本质去的运动中时，它就成为精神的了。”^[253]诞生和死亡就是黑格尔辩证法中的肯定和否定，最终在耶稣的复活中神圣本质和有限的自然存在得以和解。利文斯顿指出在黑格尔这里“绝对精神必须失去自己的生命，然后才能充分实现自己。……上帝在十字架之上死所象征的是，上帝的有限性只是绝对精神显现过程中的一个转折关头。死掉的是作为与我们对面的一位个人的上帝之生存，是传统有神论的有人格的，超验的上帝。……上帝之死，其实是死亡之死，是有限的否定性之否定。基督复活与升天，形象地再现了这个真理：真理牺牲了自己具体的有形形式，从而导入了绝对精神之降临，导致了神圣的或普遍的精神之来临。”^[254]“道成肉身”在康德那里被道德化了，在黑格尔这里则被彻底哲学化了，黑格尔使“道成肉身”事件里奇迹都获得了哲学上的象征意义。蒂利希指出黑格尔“提出了一种基督论，……在作为基督的耶稣中，无限的东西完全实现于有限的人之中。无限的中心自身是呈现于这一有限的人的耶稣的中心。因此，耶稣是普遍的东西，是任何人的存在、就某些方面来说是任何存在的潜在的、本质的真实性的表现形式。他是绝对精神的自我显示。”^[255]基督教里的上帝之“道”变成了黑格尔哲学中的理念，而基督教里的耶稣基督的血肉形象则成为理念最生动显现。在黑格尔哲学里，理念的显现方式有很多，而只有美是“理念的感性显现”。耶稣基督不仅是上帝借用的一个肉体，而本身就是上帝存在的一种方式；美也不是理念内容的外在形式，而本身就是理念的一种存在形态。耶稣基督在黑格尔的美学思想里成为和美对等的存在，基督教“道成肉身”命题获得了最高的美学意义。

（二）“道成肉身”与审美客体

由于在《圣经》里“道成肉身”是一个情节曲折的生动故事，而耶稣基督是

一个有血有肉的生动形象，所以“道成肉身”事件本身首先就可以直接作为审美对象而进入我们的审美视野。当我们把被《尼西亚信经》、《卡尔西顿信经》以及后来的神学家们抽象化的“道成肉身”还原到四部福音书里的面貌时，耶稣一生“道成肉身”的故事就活泼泼地呈现出来了。福音书首先是信仰的书，但它文笔质朴优美，情节引人入胜，人物刻画栩栩如生，完全可以当成文学作品来欣赏。对基督教信仰之外的读者来说，福音书所讲述的耶稣生平动人心魄。耶稣的诞生就是一个神话故事，耶稣的教导就是充满智慧的寓言，耶稣的祈祷是抒情的诗，耶稣受难是一部伟大的悲剧。我们可以在福音书这样四部非常短小的作品里获得非常丰富的审美愉悦，而不必受教义的束缚。

此外，“道成肉身”命题还可以作为艺术题材在审美创造中得到体现。在基督教信仰中，基督教“道成肉身”教义从来就没有得到过一致的理解，换句话说，“道成肉身”的耶稣基督从来就没有一个标准的面容。早期神学家们相互争论又相互妥协造成“道成肉身”教义的悖论性，而现代基督教与其他宗教的相互宽容又使它更加多元化。艾伯林指出：

耶稣基督这个名字本身体现着基本的对极性，它表明了这一人物的显现，并且是有待见证的基督教宣示的典范。一个历史人物的专名和表明了他的使命的荣誉称号，相辅相成地表示着使耶稣基督成为信仰之基础和他的身体之活的主人的那个事件。借助于这一事件，他对于他的门徒们来说是存在的，并且通过他的门徒们对世人来说是存在的。从历史上来看，包含在他的名字之中的这一对极的事实提出了一个问题……即耶稣在其同时代人中活动所充当的宣示者，如何成了使所有时代的人们都成为其同时代人的被宣示者。……死与生前后相继的奥秘通过神与人在同一个人之中不可分割地同在的奥秘而得到解释和深化。值得深思的是，耶稣基督作为《新约》的中心，只有在诸如宣示者与被宣示者、被贬抑者与被提高者、被钉十字架者与复活者、真正的神与真正的人这样的对极性中才能得到表述。^[256]

这样一个充满歧义的耶稣基督也是最容易激发艺术想象和创造冲动的绝佳艺术题材。于是和耶稣基督“道成肉身”事件相关的艺术表现首先在基督教内部发展起来了。在教堂里有圣母怀抱圣子的圣像，有耶稣受难的玻璃画，在宗教仪式中有赞美诗和宗教音乐。在耶稣复活升天不再向信徒显现的时候，信仰者们又在艺术里让耶稣再一次成为了肉身（艺术形象）。这些基督教艺术对于信徒来说是传播福音、激发宗教情感的媒介，对普通人来说就是审美的艺术。而且即便是基督

徒，当他们在借助艺术表达信仰的时候，在他们的信仰体验中总也渗透着审美的快乐。基督教艺术在把“道成肉身”教义形象化时严格控制在正统教义范围之内，但世俗艺术对待这个宗教题材时就消解了教义本身的权威性而使艺术形象有了更多夸张和变形，而完全是为我所用的了。

总之，“道成肉身”事件可以直接成为审美对象，“道成肉身”教义里的许多元素可以成为极富开发潜质的审美素材被形象化，“道成肉身”是一个可以进入审美活动的基督教命题，而且它作为基督教信仰的核心常常与人类的审美活动在起源、表现形态、终极追求等方面有所交叉，后面我们将详细讨论。

第二节 对基督教“道成肉身”命题的质疑与批判

虽然基督教“道成肉身”命题在信仰之外的广阔领域里有自己非常独特的、多方面的文化价值，但是与此同时，这个命题本身也并非无懈可击，甚至是十分脆弱的。“道成肉身”教义是在基督教所谓的正统和异端之间激烈的争论中才确立起来的，在其形成过程中，这个充满悖论的教义就在基督教内部遭到了各种质疑。但是基督教内部的教义争端是从信仰出发的，观点对立的各个派别其实都致力于在基督教信仰和人类理性之间做出协调，尽可能使耶稣基督的“道成肉身”不仅可信而且合理，他们的质疑总在信仰允许的范围之内，不会从根本上损伤耶稣基督的神圣。然而，当基督教“道成肉身”命题被置于信仰之外的更加宽广的人类文化视野中，这个失去信仰维护的命题就因为自己既不能得到实践的检验，又不能在理性上得到解释，而变得不堪一击。从18世纪启蒙运动开始，基督教批判也渐渐升温。“启蒙运动所标志的不是别的，正是对权威主义的反叛，是个人理性与良知作为真理与行为的主要仲裁者的兴起”^[267]。当越来越多的人开始敢于用理性的目光注视上帝的时候，作为基督教信仰核心的“道成肉身”命题也不可避免地遭到来自各个领域的尖锐批判。历史学家、人类学家、哲学家、政治家……，许多身份不同的学者都从各自的理论视角对耶稣基督的“道成肉身”提出了质疑。在这些基督教批判当中，耶稣传的写作是最为巧妙的批判方式，而无神论则代表了最坚决的批判态度。

一、耶稣传记：还原一个真实的耶稣

“传记”是一种文学体裁，一般是对一个名人或者至少是在某些方面有卓越

成绩或产生巨大影响的人的生平事迹的记录。传记应该具有两个基本特点：历史性和文学性。所以传记的主人公一定是人，更准确地说是历史的人。所以我们看到《米开朗基罗传》、《阿道夫·希特勒传》没有任何奇怪，但如果见到《上帝传》、《如来传》就有些莫名其妙了。人怎么能为神作传？一个没有生、没有死的超越性存在又何谈历史？世界上最著名的《耶稣传》的作者大卫·弗里德里希·施特劳斯（David Friedrich Strauss, 1808-1874）就指出“按照现代概念，传记的主人翁必须完全地、明确地是一个人。一个半人半神的人物，在诗歌和寓言中充当一名角色虽然似乎还可以接受，但在现在决没有人认真的把他选作历史记述的主题。”^[258]一个神的事迹对于信仰的人来讲是永恒的真理，对不信的人来说只能是神话故事。所以在任何其他宗教里都不存在为神作传的问题，但惟独在基督教里从19世纪开始，一种通过写耶稣传来进行宗教批判的方式大行其道。而正是基督教“道成肉身”教义里对耶稣神人二性的规定，为耶稣传的作者们提供了最基本的条件——耶稣的人性。福音书对耶稣在地上的生与死，言与行的记载是至今为止的所有耶稣传记最可靠也最原始的材料，但福音书对基督徒来说不是传记而是对上帝“道成肉身”的见证；对非基督徒来说更不是传记，因为里面有太多不可思议的神话。毕竟从一开始就讲天使报信说童贞女要生下神的儿子的这样的作品，我们无论如何也不能把它当成是传记来看。所以所有被称之为“耶稣传”的作品都一定摘掉了耶稣神性的光环，一定筛除了福音书里的奇迹，一定是把耶稣当作一个人来写的。只有把耶稣写成一个人，才能称得上是真正意义上的耶稣传。所以从1835施特劳斯的《耶稣传》在基督教世界掀起轩然大波开始，耶稣传记就被赋予了基督教批判的功能——把基督教信仰的神降低为一个普通的人，这应该是所有基督教批判中最有杀伤力的。因为耶稣传直接把矛头指向了基督教赖以产生和存在的核心教义“道成肉身”，完全否定了耶稣是神的儿子，是圣子“逻各斯”化身的可能性。施特劳斯一生写了两部《耶稣传》（1835年和1864年），他是第一个使耶稣传引起广泛重视的人，从他以后处于不同国家、不同文化背景中的作者出于不同的目的，从各不相同的视角写下了不计其数的耶稣传，其中影响比较大的有1863年法国人勒南所著的《耶稣的一生》，1911年日本学者幸德秋水写的《基督何许人也——基督抹煞论》，20世纪90年代问世的美国人克罗桑写的《耶稣传——一部革命性的传记》等。此外对我们中国读者来说值得一提的还有1935年我国著名学者赵紫宸（1888—1979）所著的中国第一本《耶稣传》。由于耶稣独特的身份，我们会发现这些耶稣传记与一般的人物传记不太一样，那就是耶稣传记一般文学性稍弱而学术性很强，比如施特劳斯1864年写的第二部《耶稣传》就“生硬而又严肃，毫无生动和感情可言”^[259]可以说就是一部乏味的学术论著。而勒南、克罗桑还有赵紫宸的作品则要生动优美许多，但也是经常

大段引用《圣经》并不得不对《圣经》经文做出必要的评论。耶稣传在写作上的这一特点很大程度上是由于其所依据的最主要的材料——四部福音书的独特所造成的。在《圣经》福音书之外关于耶稣的原始资料少得可怜，这就使福音书成为耶稣传记写作的主要依据。可靠的材料对传记写作是至关重要的。没有令人信服的资料为依托，真实的传记就会变成虚构的小说。《圣经》里的四部福音书对耶稣生平的描述有许多模糊不清的地方，而且在对一些重要事迹的记载上它们彼此之间就存在着矛盾，这就使耶稣传作者们不得不花费笔墨去尽可能地澄清一些问题；并且更重要的是福音书是把耶稣当成有神性的人来写的，而耶稣传的共同特点是把耶稣还原为一个普通人，材料与观点的差异使耶稣传作者们必须在使用福音书材料的同时又常常站出来反对福音书。施特劳斯就说过：“在一切方面，教会对于基督的概念都是和一般的历史概念，特别和传记概念不相容的。……教会的基督不可能作为传记的主题，把它们统一起来的想法不仅是现代的，而且还是自相矛盾的。”^[260]各种耶稣传在反对耶稣是上帝化身的观点上是一致的，“道成肉身”教义在耶稣传记中都被当成与历史对立的神话对待而遭到了彻底地否定。“当人们对传记作认真的考虑的时候，神学概念的命运就完结了；假使神学概念还会继续存在下去，就不会有传记的尝试了。”^[261]但是否定耶稣是神并不等于否定耶稣其人。由于耶稣传作者们宗教立场和所处时代和社会背景的不同，他们对耶稣神性否定的程度和角度也不尽相同。

（一）“道成肉身”作为神话被否定

对耶稣进行历史探索的一个最重要的方法就是尽可能剔除现有资料中的神话因素。施特劳斯把这一方法的运用发挥到了极致，而日本学者幸德秋水也把这个方法磨成了一把锋利的尖刀。他们在不同的时代、不同的文化背景中采用相似的方法对基督教进行批判，得出的结论却是完全不同的。

作为一个神学院出身并且做过牧师的神学家，施特劳斯在否定耶稣神性的同时保持了对耶稣人性的肯定和敬仰。但是他的这种肯定和敬仰在《耶稣传》里其实已经降到了极低的程度。因为施特劳斯写作《耶稣传》的目的不是赞美耶稣的人性，而是努力严格地区分历史的和神话的耶稣。在1835年的《耶稣传》里，施特劳斯就认为“对于前科学时期和史前时期的头脑来说，神话是极其自然的认识方式”，“神话是宗教的自然语言”^[262]，所以早期基督教对耶稣的描述必然是神话式的，耶稣的历史“是用诗意的形象所表达出来的神话——宗教的观念。剥掉神话的材料后，这里那里也有某些历史材料，但是非常少，少得肯定不足以恢复耶稣其人的生平原貌，使他作为一个人可以很容易了解。”^[263]在这种情况下，从大量神话材料中还原一个历史的耶稣就成了施特劳斯写作的主要目的。在时隔29年施特劳斯创作的第二部《耶稣传》中，他特别把这本书分成两卷，第一卷

是“耶稣生平的历史轮廓”，第二卷则是“耶稣神话故事的形成与发展”。施特劳斯不仅要廓清耶稣的历史，还要廓清耶稣神话的历史。于是“道成肉身”作为耶稣神话的一部分在《耶稣传》里得到了讨论。和我们今天所认同的一样，施特劳斯把基督教“道成肉身”教义看成是古希腊的逻各斯观念和犹太人的弥赛亚观念结合而成的完全观念化的东西，而根本不可能是什么历史事件。施特劳斯用毕生的心血力图找到一个真实的耶稣，最后的结论仍然是耶稣的历史真实面目“被遮盖在上面的神话色彩破坏得无影无踪了”^[264]。施特劳斯肯定了耶稣的历史存在却承认还原公元1世纪的那个人是不可能的了。对施特劳斯来说我们只能知道耶稣是人，可是不能知道耶稣是谁。但施特劳斯同时指出一个不能真实还原的耶稣并非就没有价值，基督教最有价值的东西就是对体现在耶稣身上的美好人性的发现，尽管耶稣的人性也并非像许多人所认为的那样是完美无缺的。蒂利希认为“因为施特劳斯的资产阶级观点，打碎了神而转化为人，或打碎无限的东西而转化为有限的东西，从而取消了神。”^[265]

幸德秋水（1871-1911）是日本历史上一个倍受争议的人物，作为无政府主义者，他被指控间接参与了一次谋反事件而于1911年被日本政府以“大逆罪”处死。而《基督何许人也——基督抹煞论》是同年他在狱中完成的生前最后一部著作。从这本书的写作背景看，它就不可能是一部纯粹的耶稣传记，也不可能是仅仅针对基督教的。一般认为幸德秋水是通过此书阐述其无神论思想，间接抨击天皇神话。与一般耶稣传不同，幸德秋水的这本书语言尖锐刻薄，情绪愤怒激动，毫不留情地把耶稣批评得几乎体无完肤。其主体思想就是耶稣是一个彻头彻尾的人造的神，是子虚乌有的神话人物。首先，比施特劳斯承认福音书里多多少少还有些真实成分的观点更加彻底，幸德秋水作为一个坚定的无神论者认为福音书本身就是神话书，“如果具有一定常识，能够虚心坦怀地去阅读四福音书，那他一定会对于其中充满着奇谈怪论的记事感到吃惊。与其信为历史事实倒不如看作古来神话小说的辑录而感到稳妥。（着重号为原文中有）”^[266]此外他非常细致地分析了耶稣故事中的许多细节与原始神话的紧密联系，比如十字架和男根崇拜、复活神话、处女神话等等。最后耶稣在他的分析之下终于成了一个七拼八凑的神话。他说：“在多数的场合，正如说不是神创造人，反而是人创造神一样，与其说是祖师创造了宗教，倒不如说宗教创造了祖师，这决不是什么新奇的事。”^[267]一个具有广泛历史影响的耶稣基督自身的历史性就这样被幸德秋水一点一点地否定掉了。与耶稣一生相关的“道成肉身”也相应地被还原为零碎的神话元素。

（二）“道成肉身”作为教条被否定

与施特劳斯同时代的法国人勒南（Renan）撰写的《耶稣的一生》先于施特劳斯第二部《耶稣传》问世，施特劳斯曾经在自己《耶稣传》里多处引用和评价

了勒南的观点，并认为勒南的书“既然在第一次出版时就遭到不计其数的主教们的反对，而且还遭到罗马教廷本身的反对，它就必然毫无疑问地是一部有价值的著作。”^[268]施特劳斯把勒南看成是自己的精神同道，而勒南自己也是以历史学家的身份写作的。他认为“历史文学家亦有必要理解信仰是如何‘迷醉和满足了人类良知的’，但也同样有必要不再去相信它，因为‘绝对的信仰和可信的历史势不两立’。”^[269]但是，不信仰并不等于不能欣赏，勒南的历史写作就能以审美的心态面对耶稣其人，他要给读者的是一个活生生的、富有个人魅力的耶稣，而不是像施特劳斯那样考据式地把耶稣拆解成了一堆乏味的历史和神话材料。所以勒南的这本著作非常受欢迎，在出版后六个月就销售了六万册，曾经被认为是“就这一主题而写出的最闻名和最经久不衰的著作。”^[270]

尽管勒南也否定了耶稣的神子身份，但是他对耶稣本人的评价是相当高的。或者说在勒南看来，耶稣即便不是神也是人类当中最伟大的人之一。勒南把耶稣描写为一个绝对宗教的创立者：

耶稣把宗教奉献给了人类，一如苏格拉底把哲学、亚里士多德把科学奉行给了人类。苏格拉底之前已有了哲学，亚里士多德之前也已有了科学。苏格拉底和亚里士多德之后，哲学和科学又取得巨大进步，而所有进步都建立在他们奠定的基础上。与此同时，在耶稣之前，宗教思想经历过多次革命，在耶稣以后，它又有了重大进展，但没有人能对耶稣创立的基本原则作出改进，今后也不会有人作出改进；他已永远制定了纯粹宗教的观念。在这个意义上，耶稣的宗教是无限的。教会有其生存的时代和阶段，它把自己禁锢在只是临时性、或将会是临时性的信条中，而耶稣则创立了绝对的宗教，这宗教包容一切，但仅仅限于精神。他的信条不是固定不变的教条，而是易于作出无穷解释的意象。我们在福音书中找不到神学定理，所有对信仰的自我标榜都是对耶稣思想的曲解。^[271]

勒南对基督教的批判通过把耶稣的宗教和现实社会中基督教会的宗教区别开来而实现。勒南认为神学都是从不同现实立场出发对耶稣思想的歪曲。这样与施特劳斯把“道成肉身”作为神话否定掉不同，在勒南这里“道成肉身”首先是被作为基督教会制定的教条和一个复杂的神学命题被否定掉了。在勒南看来神学的僵硬比神话的虚假更加不可原谅。他甚至为神话辩护：

那些以人类的幻觉掌握人类，寻求利用幻觉行动并在幻觉上大做

文章的人，也是无可指责的。该撒清楚地知道，他并非维纳斯的儿子；法兰西若不是信奉瑞姆斯的圣瓶达千年之久，也不会是今天的样子。我们这些无能者很容易斥其为虚假，我们因自己缺乏勇气的诚实而骄傲，却对那些在其它条件下接受了生活挑战的英雄们报之以轻蔑。当我们以自己的道德准则成就了他们以其虚假办成的事业之后，才有权利厉声呵斥他们。至少，我们应当清楚地区分两个社会：我们自己的社会——一切思考都在光天化日之下发生，和那些单纯、易于轻信的社会——统治着许多世纪的信仰都是在那里诞生的。伟大的事业无不建立在神话传说的基础上，就此而言，唯一的罪人便是甘愿被欺骗的人类。^[272]

所以勒南认为耶稣宣称自己是上帝儿子在当时的历史条件下是无可指责的，而且他认为耶稣这样做完全是出于对上帝无比的热爱，他自己的确是如此认为和感受的。“把上帝单纯地理解为天父，便是耶稣神学的一切，而对他来说，这并非一种理论原则，一种他试图灌输给别人的多多少少被证明了的教义。他不与自己的门徒争论，不要求他们努力听讲。他不以自己的见解说教，而只向自己说教。”^[273]勒南从一个历史学家的角度出发把耶稣对自己与上帝之间父子关系体验的形成归结于耶稣成长环境的影响。他认为是加利利美丽的自然风光和安详的生活给了耶稣敏感的心灵对天父之爱的强烈感受。勒南指出耶稣的确感到上帝就在自己之中，但这完全是出于非理性的“信心”，而不是什么实际发生的道成肉身。“耶稣不是信条的营造者或教义的炮制者，他呈献给世界的是一种新的精神。最缺乏基督精神的基督徒一方面是希腊教会的博士们，从4世纪开始，他们把基督教引上一条幼稚的玄学空论之路；另一方面是中世纪拉丁教会的经院派学者，他们想从福音书中抽绎出由数千种信条构成的庞大系统。其实，成为基督徒所必备的一切，不过是追随耶稣并期待上帝的国罢了。”^[274]勒南对耶稣美好人性的描写直接把矛头指向了教会和神学。对耶稣的赞美竟然也能撼动强大的基督教传统的根基。

（三）“道成肉身”作为历史被否定

由于传记体裁本身的限制，大多数耶稣传作者都把耶稣定位在一个在人类历史中确实出现过的人上来写作的。当耶稣是神还是人的问题已经不复存在的时候，耶稣是一个什么样的人这个问题就成了耶稣传记最重要的主题。施特劳斯、勒南、赵紫宸、克罗桑都认为耶稣虽然不是神，但在人性上却是人类当之无愧的楷模。

能够代表20世纪对耶稣历史探索最高成就的是美国芝加哥德保罗大学的圣经学教授克罗桑于20世纪90年代撰写的《耶稣传》。在新的时代背景下克罗桑

创造性地从跨文化人类学、古代历史以及基督教经文这样三条线索出发重构历史上的耶稣。他的《耶稣传》没有简单地否定任何东西，而是立体地、多角度地把耶稣事迹放到现代视野中进行评价和阐释，对耶稣一生的经历提出了许多新鲜的观点。耶稣被克罗桑塑造成了一个“地中海地区的犹太农民”^[275]，这是在各种有影响的耶稣传里对耶稣历史身份最明确地表述。克罗桑改变了一些耶稣传记作者们把福音书看成是神话的观点，当然他也不认为福音书就是真实的历史。克罗桑指出福音书是“历史化的预言，而不是被人记住的历史”^[276]，也就是说他承认福音书是在一定历史条件下写作出来并且采用了历史叙事的方式发布的预言。“历史”在克罗桑这里获得了新的含义。他认为“19世纪梦想的那种不受约束的、客观的、不带感情的历史研究方法”^[277]是根本不可能，也是没有什么价值的，“总会存在不同的历史上的耶稣，总会有建立在他们基础上的不同的基督，但首先我要论证的是基督教的结构总是：这就是我们把那时的耶稣看成是现在的基督的方式。基督教必须一代代地反复围绕那时的耶稣是谁的问题作出最好的历史判断，并在此基础上决定那种重建作为今天的基督所具有的意义。我主张，在各种各样的耶稣们和基督们(或上帝的儿子们，或主们，或智者)之间的这种辩证法应处于传统和教规两者的中心，这种辩证法是完全有效的、它总与我们在一起，并很可能将来也总是这样。”^[278]克罗桑认为我们只能也必须带着当下的历史眼光回头看过去，这样我们看到的历史的耶稣对于我们才是真正有意义的。在这种历史观基础上，克罗桑对在“道成肉身”教义的形成过程中起了最关键作用的公元325年召开的尼西亚公会议做出了评价，而“道成肉身”教义作为这段历史的直接产物间接地遭到了嘲讽。克罗桑指出尼西亚公会议是一次由罗马皇帝君士坦丁召开的会议，是“农民耶稣如今被帝国的信仰控制的一个例子。”^[279]他讽刺皇帝为庆祝《尼西亚信经》通过而举行的宴会，认为耶稣和乞丐、妇孺、外邦人在一起的宴会变成了皇帝和主教们的宴会。人们有理由也有权力对发生在公元4世纪的这次对耶稣身份的重大历史改造进行历史反思，“要与君士坦丁清算在宗教上和神学上、伦理上和道德上付出的基本代价，现在是否正是时候，还是已经太迟了？”^[280]克罗桑没有纠缠于对“道成肉身”教义具体分析，而是对这个教义形成的历史进行了不留情面地批判。一个在其他耶稣传记作者眼里从来都不可能成为历史的“道成肉身”，在克罗桑这里恰恰被作为历史否定掉了——这是一段为公元4世纪所肯定却为20世纪所否定的历史。

与许多耶稣传记作者的基督教批判态度不同，赵紫宸(1888—1979)以一个虔诚的基督徒的身份，用22天的时间一气呵成了自己的代表作《耶稣传》。一个把耶稣作为信仰对象基督徒又怎么去描写历史的耶稣呢？赵紫宸说：“读书的人没有不戴眼镜的；我也不能免除这个人类不能免除的毛病。所希望的是本色玻璃

磨得准确些，戴上眼镜子，不把耶稣看得太模糊了。我既崇拜耶稣，就应将他的一生，按我所认识的告诉人。这是我作《耶稣传》最重要的理由。”^[281]赵紫宸认为自己的信徒身份并不妨碍为耶稣作传，他相信自己能够放弃信仰的偏见而给出一个本色的耶稣。但这实际上是不太可能的。尤其是他指出“我作《耶稣传》，用了三个有点杜撰性质的办法。第一是我自己的读史法；第二是纯乎想象的想象；第三是辛苦艰难中所自得的解释。”^[282]赵紫宸提出的这三个方法都表明了他写《耶稣传》要给读者的不是一个客观的历史的耶稣而是一个作者个人心目中的主观的历史的耶稣。他强调因为自己的真诚，所以这种对历史的主观化并不会歪曲历史真实。与克罗桑把历史放到现代视野里来观看不同，赵紫宸竟然把历史主观化了。只是这种被主观化的历史多大程度上还能称为历史就是一个问题了。如果说大多数耶稣传记都是以历史见长，那么赵紫宸的《耶稣传》就是以文学见长的了。他的《耶稣传》文白相间、语言优美、形象生动、可读性强，富有中国传统文学独有的韵味。但正如赵紫宸自己所说的，他的想象使这部作品中时常出现虚构的细节描写。而且由于处在与基督教文化完全不同的异质文化当中，赵紫宸骨子里还是一个受儒道文化影响很深的人，所以他对耶稣的认识远远没有比他更早的西方作者们深刻。此外由于他的教徒身份，赵紫宸在写作当中时而去除神话因素，时而又保留对奇迹的描写。他表明自己对奇迹的态度：

至诚的同情，神奇的人格，纯粹的信仰，彻爱的摩抚，所能成功的；出人意料的事情，是往往而然的；这些力量到什么程度才有限止，是人们所未曾透辟地了解的。是这一切条件完全凑合之后而后有此不可思议，不能否认的奇事呢？还是另有超乎今人知识的理致在其间呢？……科学遗弃了观物的心，将不变的抽象概念，笼罩在时刻变易转移，无限无量的具体世界，取其同，撇其异，以成其比较准确的知识，难道便可以说科学所必须遗弃的重要事件，一定无可能而不有吗？若世界全部俱可用算数来测量，故有量而无质，那末吹万不同的新意义，又孰为为之的呢？^[283]

可见赵紫宸是相信奇迹的，他写《耶稣传》不是为了批判和反思，而是想澄清自己对耶稣的体认，但从总体上讲赵紫宸还是非常真诚地把耶稣写成了一个真实的、不平凡的而且值得崇拜的人而非神。尤其是在耶稣诞生问题上，赵紫宸完全放弃了童贞女怀孕圣子和所谓“道成肉身”的说法，把耶稣写成了诞生在木匠约瑟和妻子马利亚家里的一个普通的孩子。因为赵紫宸本就写的是主观化或者说个人化的历史，他本人也是相信奇迹的，所以“道成肉身”在他这里并没有被当

成神话被否定而只能是作为作者自己信仰的心灵所不能认信的历史被否定掉了。

耶稣传记的写作者们的身份五花八门，有神学家、历史学家、完全的无神论者、无政府主义者，还有虔诚的基督徒等等，所以耶稣在不同传记作家笔下被赋予不同的面孔。但无论如何，作家们无一例外地采取了历史主义态度对待基督教信仰的基督。当耶稣被请下神坛的时候，“道成肉身”事件中不可思议的神奇，“道成肉身”教义所宣扬的救赎意义就都被消解掉了。

二、彻底的无神论批判：击碎关于耶稣的一切幻想

耶稣传记的写作是一种非常独特的基督教批判方式，通过这种方式可以表达或温和或强硬的批判态度。与之不同，对基督教的无神论批判完全站在基督教的对立面上，代表了一种严厉的批判主张。

（一）费尔巴哈：一颗苦难的心

费尔巴哈(Ludwig Feuerbach,1804-1872)从唯物主义出发对基督教的批判具有典型的无神论特征，利文斯顿说：“对黑格尔来说，人被视为自我异化的上帝；对费尔巴哈来说，情况正好相反，上帝是自我异化的人。”^[284]费尔巴哈在《基督教的本质》(1841)和《宗教的本质》(1848)两本著作里集中阐述了他的无神论思想。费尔巴哈认为“信仰一位上帝，若不是信仰作为一个人性(主观的)实体的自然(客观实体)，就是信仰作为自然实体的人性实体。前一种信仰是自然宗教、多神教，后一种信仰是精神—人类宗教、一神教。多神教徒把自己奉献给自然，给自然一只人眼和一颗人心；一神教徒把自然奉献给自己，给人眼人心以支配自然的力量和权威；多神教徒使人依靠自然，一神教徒使自然依靠人；前者说如果自然不存在，我就不存在；后者反转来说如果我不存在，世界、自然就不存在。”^[285]基督教就是第二种人的宗教，而基督教的上帝的全能在他看来其实就是人类想象力的无所不能。“上帝之意识，就是人之自我意识；上帝之认识，就是人之自我认识。”^[286]人有无限的愿望、无限的爱，无限的创造力，而上帝其实就是所有这些人类无限的自我意识的投射。费尔巴哈说“宗教是，而且只能是人对自己的本质——不是有限的、有止境的，而是无限的本质——的意识。”^[287]

人的各种自我意识在基督教中得到了不同形式的投射，而具体到耶稣，费尔巴哈指出苦难是人化了的上帝——耶稣基督的本质规定。“作为基督的上帝，则是一切属人的不幸之总和”^[288]，“道成肉身”在费尔巴哈这里可以说成是“心”成肉身。没有什么实存性的上帝，更没有什么超越性的上帝之道，上帝来自人类心灵深处对无限的体验，而耶稣也只能是人类心灵痛苦的形象化。“上帝受难，实际上不外意味着，上帝是一颗心。心乃是一切苦难之源泉、总和。受难上帝之

秘密，不外就是感情之秘密；一位受难的上帝，就是一位感情的、富有感情的上帝。”^[289]通过耶稣基督，人把心灵的痛苦体验对象化了并且又反过来从这个对象化了的苦难形象身上获得慰藉心灵的力量。没有什么“道成肉身”，耶稣就是一个人的精神构造出来的形象，既不是神也不是现实的人。费尔巴哈对基督教的否定是非常彻底的，他说：“信仰限制、约束人；它使人丧失了恰如其分地来评价别的跟自己区别开来的东西的那种自由与能力。”^[290]人在自己所制造的幻象里迷失了自己，也迷失了真实的世界。

（二）马克思、恩格斯：宗教只是虚幻的太阳

当代神学家蒂利希曾经对黑格尔、费尔巴哈以及马克思三人在宗教批判上的关系做过一个非常简单而准确的评价，他说：“差不多现代人类有一半的反宗教态度是以这种在黑格尔、费尔巴哈和马克思之间似乎是专业化的争论为基础的。而费尔巴哈和马克思又是从黑格尔来的。费尔巴哈把黑格尔的观点颠倒过来，然后马克思引进了社会学的因素。”^[291]马克思（1818—1883）宗教批判的基本原则是与费尔巴哈一致的。他提出“否定宗教的批判之基础是：人创造宗教，而非宗教创造人。”^[292]在这个原则之下马克思断言宗教是“人民的精神鸦片”，“宗教只是虚幻的太阳，它是围绕着那尚未围绕自己运转的人运转的。”^[293]而且马克思在彻底否定宗教的同时也否定了神学，他指出“对神的存在之证明，或者只是本质的、人的自我意识之存在的证明，是自我意识之逻辑的说明。……在这个意义中，对神的存在之一切证明，都是神的不存在的证明，都是神的一切表象之否定。”^[294]正如蒂利希所言，马克思的宗教批判是和社会政治斗争紧密联系在一起，他对一些具体宗教教义尤其是基督教教义没有太多评论。反而是他的忠实合作者恩格斯在基督教批判上更加系统一些。

恩格斯 1882 年所写的《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》非常深刻地分析了基督教的精神起源和社会背景，探讨了它为什么可以成为世界性宗教。在这篇文章里，恩格斯也指出了耶稣之所以能产生广泛社会影响的原因：“一切旧宗教都熟悉献祭赎罪这一概念，它能使被亵渎的神怒气冰冰释。那末，一位中间调停人牺牲自己永远赎出人类罪孽的概念，怎么会不容易获得地盘呢？这样，基督教就把人们在普遍堕落中罪在自己这一普遍流行的感觉，明白地表现为每人的罪孽意识。同时，基督教又通过它的创始人的牺牲，为大家渴求的摆脱堕落世界获取内心得救、获取思想安慰，提供了人人易解的形式，它再一次证实自己能够成为世界宗教——而且正是适合于现世的宗教。”^[295]耶稣被恩格斯放到一个大的时代环境中去理解，而不再是一个局限在信仰领域里的神，耶稣事迹中的社会历史价值被恩格斯挖掘出来了。在 1894 年所作的《早期基督教的历史》中，恩格斯还对《圣经》经文尤其是《启示录》做了细致的解读，并对《启示录》里所描写的基

督形象进行了分析,指出这里的基督形象和后来基督教“道成肉身”教义里的基督形象完全是两回事,更有力地证明了基督教的信仰对象其实是在历史发展过程中逐渐形成的人造的神。恩格斯讲:

启示录是由一连串幻景构成的。在第一个幻景中出现了穿着祭司长装束的基督;……在这里,一开头就很尖锐地显示出这种基督教和尼西亚宗教会议所制定的、君士坦丁大帝的世界宗教不同。在这里,不但不知道有而且也不可能有神圣的三位一体。这里我们所看到的不是后来的一个圣灵,而是犹太教的拉比在以赛亚书第十一章第二节的基础上构成的‘神的七灵’。基督是神的儿子,是首先的也是末后的,是阿拉法也是俄梅嘎,但绝不就是神本身,或与神等同;相反,他是“在神创造万物之上为元首的”,因而也就同上述七灵一样,是永远存在的,但却是居于属位的、神的流出体。在第十五章第三节里,殉道者在天上唱“神的仆人摩西的歌和羔羊的歌”以赞美神。这样看来,基督在这里不仅是作为神的下属,而且甚至于在某些方面被放在与摩西同等的地位。基督在耶路撒冷被钉十字架(第十一章第八节),但复活了(第一章第五节、第十八节);他是为世界赎罪而牺牲的“羔羊”,各族各方的信徒都由于他的血而在神面前赎了罪。这里我看到了使早期基督教后来得以发展成为世界宗教的那种根本观念。当时,闪米特人和欧洲人的一切宗教里都存在有一种共同的观点,认为被人们的行为冒犯了的众神是可以牺牲求其宽宥的。基督教最初的一个革命的(从斐洛学派抄袭来的)根本观念就是,在信徒们看来,一切时代的、一切人的罪恶,都可以通过一个中间人的一次伟大自愿牺牲而永远赎掉。^[296]

恩格斯强调在基督教早期经文里“当时的还不曾有自我意识的基督教,同后来在尼西亚宗教会议上用教条固定下来的那种世界宗教,是有天渊之别的;二者如此不同,以致从后者很难认出前者。”^[297]恩格斯肯定了基督教是一种历史宗教,这样一种宗教在人类历史的特定时期产生、发展也必然走向终结。而包括“道成肉身”在内的所有的基督教教义也是历史性的,并不是什么颠扑不破的真理。

(三) 尼采:上帝死了

当我们提到尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900),首先想到的可能是他振聋发聩的喊声:“上帝死了!”由于他惯有的激情澎湃,尼采对基督教的批判可以用狂暴来形容。在1888写的《反基督徒》(也译为《反基督》)一书中,尼采

“既抨击历史上的耶稣，又抨击教会的基督”^[298]，没有给基督教的神留下一点活下去的理由。

在《反基督徒》里，尼采认为基督教最大的一个弊端不是罪恶而是一种虚弱的怜悯，他说：“什么东西比恶行更为有害呢？这就是对一切失败者和柔弱者的主动怜悯：基督教。”^[299]在推崇冲创意志（强力意志）的尼采眼里走向死亡的善还不如活力四射的恶更有价值。“基督教被称为怜悯的宗教。怜悯背离了让人生机勃勃的情绪，它使人抑郁。怜悯一生，我们的力量顿时耗尽。这种为苦痛所加于生活上的力量之丧失又进一步为怜悯所增加和扩大了。怜悯使痛苦蔓延。在某种情况下，它可以导致生命与活力的完全丧失，而这种完全的丧失与其原因的大小不成比例(如基督之死这个例子所表示的)。”^[300]尼采把基督教当成是与自己的哲学完全相抵触的东西。自己所肯定的正是基督教所否定的，他认为基督教是以“更高类型的人”(超人)为敌的，“它教人们相信精神的最高价值是有罪的(sinful)东西，是陷入错误的东西——是魔道，它用这种方式在精神上甚至腐化最强者的理性。”^[301]当许多基督教的批评者至少还能够肯定耶稣是人性典范的时候，尼采却站出来批判耶稣是在把人性引向堕落。尼采把耶稣描绘成软弱而缺乏生命力的善良者：“他自己是如此苍白、衰弱、颓废。甚至苍白者中的最苍白者也能支配他”，甚至神学家们可以随意地解释他，改造他，以至于现在他把自己变为某种更为瘦弱和苍白的东西；他变为一个‘理想’(ideal)，他变为‘纯粹精神’、‘绝对者’、‘物自体’。神退化了：他变成了‘物自体’。”^[302]在这里，“道成肉身”教义又遭到尼采的一记重拳。一直为基督教会奉为至尊，令神学家们魂牵梦绕的玄妙信条在尼采看来恰恰是扼杀了耶稣作为一个善良者本来就已经非常虚弱的那一点生命力。基督教所做的不是让“道”成为肉身，恰恰是把鲜活的肉身变成了空洞虚无的“道”。犹太教暴虐而充满冲创意志的上帝退化成了仁慈而无力的耶稣基督。尼采说：“基督教之神的概念——病者的神，……作为精神的神——是地球上向来所有最堕落之神性概念的一种。在那些神圣类的堕落发展史中，它甚至代表低水准线。神堕落而为生命的矛盾，而不是生命的化身和永恒的肯定！对生命、自然、生活意念宣战的神！……神——虚无的神化，虚无意志宣告为神圣！”^[303]基督教的上帝在尼采严厉地声讨中化为虚无，利文斯顿指出尽管尼采对耶稣的诚实报以景仰但最终“他还是掘弃了耶稣，因为耶稣代表着要来掘弃世界的那种心理类型——这种类型拥有趋向虚无的本能意志！如果人们普遍地奉行这样一种生活方式，那就将导致虚无主义，导致一切高级文化价值的消亡，以及人类的毁灭”^[304]。

尼采对耶稣的批判不是彻底而是极端，他把耶稣从神的极端一下子降到了在他看来甚至比恶者更低的虚无的善良者的极端上。他的大胆所为刺激了之后几个

时代的人们的灵魂。

（四）罗素：我不是基督徒

罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）对基督教的批判和否定涉及到政治、法律、婚姻、道德等多个方面，十分尖锐和彻底。1927年3月6日他在全英非宗教主义协会南伦敦分会主持下于巴特西市政厅发表的著名演讲《为什么我不是基督徒》中指出成为基督徒至少有两个条件：一是信仰上帝和永生；一是必须信仰基督。这其中的第二条就涉及到了罗素对耶稣的评价。他指出作为基督徒“我认为你至少要相信基督即使不是神明，至少也是人类中最有道德，最有智慧的。如果对于基督不能信仰到这个程度，你就根本没有权利自命为基督徒。”^[305]所以，对罗素来说，“道成肉身”所牵扯到的耶稣的神性问题根本就无须批判，他从一个更边缘的信仰层面上指出耶稣不仅不是神，甚至也不是一个“最有道德，最有智慧的人”^[306]。罗素通过分析福音书对耶稣言行记录指出了耶稣不够仁慈也不够睿智，“无论从智慧上看或者从品德上看，我自己都觉得他不象历史上传颂的某些人那样高超。我看在这些方面，释迦牟尼和苏格拉底的地位要比他高。”^[307]罗素认为这样一个人是根本不值得信仰的。但是罗素很明智地放弃了19世纪耶稣传作者们探讨耶稣存在的历史真实性的做法，他指出“这并不牵涉历史问题。历史上究竟有无耶稣其人是大大可怀疑的。即使真有其人，对他的生平我们也一无所知。”^[308]罗素强调耶稣是不是“道成肉身”的神，历史上有没有耶稣其人信仰来说都是第二位的。因为在他看来，就现有材料来说耶稣连一个信仰对象所应有的起码的完善的道德品质都不具备。

我们看到在对基督教各种方式、不同程度的批判中，基督教“道成肉身”教义都遭到了断然否定。但是一个被否定的信仰命题不一定就没有其他价值，或者说一个不可信而又被千万人信仰了一千多年的命题必然有其丰富的历史影响和强大的文化功能。而这些是无论如何也否定不了的。

第三章 审美视野中的“道成肉身”

在前两章，我们对基督教“道成肉身”命题的在信仰之内的含义以及扩展到整个文化领域里的价值和弱点做了解析，并且已经指出“道成肉身”是一个极富审美潜质的概念。这个内涵丰富的信仰命题在许多重要的方面都可以与审美发生关联。下面我们要做的就是把我们信仰出发又投放到浩瀚的文化海洋里的眼光再收回到基督教信仰与人类审美活动这两点上来，对基督教“道成肉身”命题与人类审美活动之间的联系做一个系统地梳理。那么作为一个宗教信仰命题的“道成肉身”在什么地方和审美相遇了？又如何相遇了呢？

第一节 “道成肉身”与神话：信仰和审美在起源上的相遇

正如施特劳斯在《耶稣传》中所分析的那样，“道成肉身”作为一个完整的信仰事件包含着许多神话元素，如果我们对这个故事的细节做出追根溯源式的考察，总会在原始神话和巫术仪式中找到与之关联的蛛丝马迹。而大量的美学、艺术学和人类学研究成果也已经表明人类的审美活动尤其是人类的审美创造活动的起源也是和原始神话、原始宗教有着密切关联的。所以，当我们把“道成肉身”与神话联系在一起时，基督教信仰和人类的审美活动就在共同的起源上相遇了。

一、神话：在信仰中强化，在审美中弱化

（一）神话（myth）概说

马克思说：“任何神话都是用想像和借助想像来征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”^[308]也就是说神话是人对自然力的精神征服，而征服的手段则是用想像把自然力转化为精神表象纳入人的心灵从而使其为人类所把握。马克思对神话的理解是一种社会学视角，他把人类与自然看成是相互斗争的关系，而神话是人对自然有限的形象化征服阶段的产物。马克思一方面肯定了神话在人类社会发展进程中的进步作用，一方面又指出神话是人类对自然自以为是的征服，有虚假的成分，必然会随着人对自然力的科学认识的形成而失去意义并退出人类历史。

著名人类学家卡西尔认为：“神话是用人的、社会存在的语言表达一切自然

第三章 审美视野中的“道成肉身”

在前两章，我们对基督教“道成肉身”命题的在信仰之内的含义以及扩展到整个文化领域里的价值和弱点做了解析，并且已经指出“道成肉身”是一个极富审美潜质的概念。这个内涵丰富的信仰命题在许多重要的方面都可以与审美发生关联。下面我们要做的就是把我们信仰出发又投放到浩瀚的文化海洋里的眼光再收回到基督教信仰与人类审美活动这两点上来，对基督教“道成肉身”命题与人类审美活动之间的联系做一个系统地梳理。那么作为一个宗教信仰命题的“道成肉身”在什么地方和审美相遇了？又如何相遇了呢？

第一节 “道成肉身”与神话：信仰和审美在起源上的相遇

正如施特劳斯在《耶稣传》中所分析的那样，“道成肉身”作为一个完整的信仰事件包含着许多神话元素，如果我们对这个故事的细节做出追根溯源式的考察，总会在原始神话和巫术仪式中找到与之关联的蛛丝马迹。而大量的美学、艺术学和人类学研究成果也已经表明人类的审美活动尤其是人类的审美创造活动的起源也是和原始神话、原始宗教有着密切关联的。所以，当我们把“道成肉身”与神话联系在一起时，基督教信仰和人类的审美活动就在共同的起源上相遇了。

一、神话：在信仰中强化，在审美中弱化

（一）神话（myth）概说

马克思说：“任何神话都是用想像和借助想像来征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”^[308]也就是说神话是人对自然力的精神征服，而征服的手段则是用想像把自然力转化为精神表象纳入人的心灵从而使其为人类所把握。马克思对神话的理解是一种社会学视角，他把人类与自然看成是相互斗争的关系，而神话是人对自然有限的形象化征服阶段的产物。马克思一方面肯定了神话在人类社会发展进程中的进步作用，一方面又指出神话是人类对自然自以为是的征服，有虚假的成分，必然会随着人对自然力的科学认识的形成而失去意义并退出人类历史。

著名人类学家卡西尔认为：“神话是用人的、社会存在的语言表达一切自然

然施特劳斯和弗莱一样都放弃了从社会学视角来解释神话，但施特劳斯走得更远一些，他把神话完全当成一个封闭的系统，从结构主义出发把神话简化为三十一个功能，所有的神话都被抽象成一些功能的组合，以至于一切神秘都在被赋予不同叙事功能的时候也同时被明朗化了。

但施特劳斯收拾得整整齐齐的神话房间又被维尔南弄乱了。与弗莱和施特劳斯一样，法国学者维尔南把神话理解为故事，但是他同时又指出这样定义神话不够全面，也低估了神话形态的复杂性。他指出“神话并不像我们设想的，指的是关于众神与英雄的传说。它既不指一种特殊的文学体裁，也不指一种故事类型，也不指任何一种叙述形式，它反而摧毁了它们之间的边界；它有变化多端的形式，……神的谱系、宇宙起源、英雄颂歌、这是当然的，但同时还有寓言、家谱、贞洁女子的故事、道德寓意剧、成语、传统的俗语。神话，这一堆放杂物的地方，它不能从它通过贴合其轮廓而表指的一个对象中抓取它的真实身份”。^[316]维尔南否定了神话进行归类的可能性，神话的触角可以伸到任何文化领域当中。而事实也是如此，今天除了神话学研究之外，我们在人类学、文艺学、语言学、民俗学、心理学、伦理学等当中都可以看到神话研究的成果，神话是不能仅仅被当成是文学叙事对待的。此外维尔南特别强调了神话的虚幻性质，他认为“神话的标志，每次都是对它所陈述的东西的一种躲避，一种保持间距。神话总是真实话语、逻各斯的反面和另一个。”^[317]维尔南指出神话总是和排斥以及否定联系在一起的，“无论它涉及的是什么领域，它都注定要走向幻觉、荒谬、虚假。它是由真实话语的任何形式通过对比投射下的影子。”^[318]马克思把神话的虚假性看成是人类认识能力有限造成的不自觉的情况，而维尔南却把虚幻性看成是神话的本质，而且是有意为之。维尔南指出在希腊世界里神话是作为逻各斯的对立面而存在的，这就告诉我们早在古希腊人们就不是把神话当成真实的东西对待的，就存在着对神话的怀疑和探索。在柏拉图的《斐德罗篇》里，苏格拉底就在与斐德罗的对话中表达了对当时的神话研究的态度：

诸如此类的理论无疑很诱人，但只是一些能人的虚构，我们不一定要羡慕这些勤奋的人，道理很简单，因为他们一开了头，就必须继续解释肯陶洛斯和喀迈拉，更不要提那一大群怪物了，戈耳工、帕伽索斯以及神话传说中的无数其他怪物。我们的疑心再加上他那种有点残忍的科学，如果按这些传说是否可能的标准对这些怪物逐个进行考察，那就需要大量的时间。而我自己实际上肯定没时间干这件事。把原因告诉你，我的朋友。我还不能做到德尔斐神谕所告诫的“认识你自己”，只要我还处在对自己无知的状态，要去研究那些不相关的事情

那就太可笑了。所以我不去操心这些事，而是接受人们流行看法。我的研究，如我刚才所说的那样，宁可针对自己，看自己是否真的是一个比堤丰更加复杂、更加傲慢的怪物，还是一个比较单纯、比较温和、有上苍保佑的生灵，有着与堤丰不一样的平和的性格。^[319]

从苏格拉底的话里我们看到，古希腊哲学家们已经开始神话研究了，他们力图用符合理性要求和现实逻辑的话语把神话解释为毫无神奇的平常事物，这与布尔特曼提出的“解神话化”正好相反，布尔特曼的解神话不是消灭神话而是挖掘神话背后的深意，苏格拉底这里提到的神话研究却是把神话变成一些既无美感也无意义的肤浅材料。苏格拉底认为这是毫无意义的工作，而他自己则采取了对神话漠不关心的态度。英国神话学家缪勒曾经引用这段话一方面反对苏格拉底对神话解释的否定，一方面又认为苏格拉底对神话的回避是一种尊重而非蔑视。其实从根本上来讲苏格拉底的冷漠和他所反对的神话研究者的工作都是指向神话的虚幻性的。

同维尔南一样，缪勒也认为神话涉及的领域极为宽广，我们几乎无法严格的界定它，他指出“神话尽管主要地是和自然相联系，其次和那些显示规律、法则、力量以及智慧特征的证明(神迹)联系在一起，但神话对所有一切都是适用的。没有一事物能排除在神话的表达之外；道德、哲学以及历史、宗教，无一能够逃脱古代女巫的咒语。但是神话既非哲学、历史，也不是宗教、伦理。假如我们非用一个学术的表达来说明它，那它则是一种形式(qualia)而不是实体(qua)的东西，它还有点像诗歌、雕刻和绘画，几乎适于古代世界所赞美或崇拜的一切。”^[320]与缪勒相比，弗莱把神话归结为语言就不是宽泛而是太狭窄了，缪勒用“形式”定义神话，看上去是无所不及，但他同时也对这个形式做了不太严格的说明，强调了神话不是物质而是精神性的：具有艺术的形象性以及令人崇拜的神圣性。

从这些著名神话学家的观点里，我们不可能总结出—条放之四海而皆准的神话定义，但至少可以对神话的一些基本特点做到了心中有数。首先，神话是人类精神观念的一种古老的表达方式，总是和人类的起源问题联系在一起，宗教、语言、艺术等人类文化中的重要方面都要到这里来寻找自己的源头；其次，神话所表达的内容主要有两个方面，一方面神话表达了人类对自己所生存的这个世界中未知力量的普遍性认识。当代神学家布尔特曼指出“神话表达了这样一种思想，即人并非世界和自然生活的主宰，人生活在其间的世界充满着不解之谜和神秘之域，人的生命也同样如此。神话表达了对人类生存的特定的理解。”^[321]神话为它所看不清楚的对象大胆而自由地绘制着肖像，这副肖像可能是失真的，但却表达了绘制者们对世界的真实印象。另一方面神话在客观上“是人类心灵的某些特质

之基本表现，甚至是人类组织的精神或心理层面的基本表现。”^[322]作家创作的小说我们可以阐释却不可以对之做出改动，而神话没有一个可以署名的享有知识产权的作者因此也从来没有接受上的强制性。从口口相传到一些随意的文字记录，神话的流传过程也就是一个不断被修改润色的过程。而这些对神话的随心所欲的修整恰恰是人们真实的愿望和观念的体现。当一个神话相对固定下来的时候就证明它相对符合了大多数人对世界的看法和感受。维尔南曾经把神话和流言联系在一起。一个事实经过流言的传播最终一定是面目全非，但在流言对这个事实的改造中我们一定能够看到大多数人对这个基本事实无论是嘲笑的、忌妒的还是同情的、羡慕的真实态度。总之神话是精神性的而非物质性的，神话所表达的是人类对世界普遍性的认识但不一定是真理，神话客观上反映了人类真实的心理面貌，但不一定被发现。第三，神话的表达方式是虚构和想象。通过它们，神话刻意地把普遍和真实的精神体验形象化为“不可能真正存在和发生的事情”^[323]。神话的表达方式具有神秘性和虚假性。神话的内容的普遍和真实与神话表达方式的神秘和虚假性之间存在着强大的张力。施特劳斯说：“神话使研究者们面临一种乍看起来似乎自相矛盾的情况。一方面，在神话中似乎任何事情都可能发生；这里没有逻辑，没有连贯性。人们可以把任何特征赋予对象；人们可以发现任何可以想象的关系。在神话里，一切事情都是可能的。但是另一方面，在不同地区收集到的神话显示出惊人的相似性，这种相似性又是与上述明显的任意性背道而驰的。”^[324]再自由的虚构和想象也毕竟是由人的心灵发出的。只要神话的创造者们不违背自己的心灵说话，在世界其他地方的神话中遇到同道是完全正常的事情。第四，神话的表现形式非常丰富，它可以在文学叙事、绘画、雕塑、舞蹈以及巫术或者宗教仪式等多种领域中存在。神话既可以作为一个完整独立的形象也可以作为零散的神话元素进入上述领域，其中尤以巫术和宗教仪式中的神话元素最多。第五，神话的主要功能是通过形象化的表达把心灵所体验到的未知力量神圣化，而在神圣化的过程当中往往包含着心灵对这个世界的美好期许和强烈愿望。所谓的“未知力量”在我们今天看来也许依然神秘也许已经平淡无奇，但这并不能影响神话的价值。神话所做的是确立了“未知”本身可敬可畏的身份。神话把许多神秘力量（比如太阳、风、命运、智慧等）人格化，同时又赋予它们人所没有的强大能力，使它们成为自然界以及人类生活某些方面有权威的管理者。给未知力量一个高于人的身份，也就是使之神圣化了。而神圣化对于神话来说是本质性的特征。弗莱曾经说过这样一个例子“有关被人信奉或崇拜的神的故事多半是神话，但并非所有的神话都是有关神的故事。在西欧人看来，《士师记》中参孙的故事是神话，因为这些故事是神圣不可侵犯的圣经传说的一部分。”^[325]参孙不是神，却凭借神的力量做了人做不到的事情，在参孙的故事里显现的还是神的力量。

（二）从神话到宗教：神话功能的强化——信仰趋向

一般认为神话是人类社会早期的产物，那时候符号化的语言还不够丰富和发达，人类的思维不得不更多地借助形象手段。神话的制作者习以为常的东西对于我们已经习惯于用抽象的语言符号来思考问题的大脑来说就是稀奇古怪了。所以缪勒说：“神话，只是一种方言，是语言的古代形式。”^[326]在一个神话的时代，人们是不会向我们这样强烈地意识到神话的存在。只有当人类逐渐改变了这种形象化的思维语言的时候，神话才作为今天意义上的神话存在了。卡西尔把神话当成人类的一种思维方式对待，而且他认为这种思维方式至今依然活跃着，现代人照样运用新的神话语言创造着我们自己的神话，只是我们不能自觉罢了。不管怎样，随着人类社会的发展，那些在人类早期形成的神话也在悄悄地发生着改变，并在人类生活的各个领域发挥着作用。我们前面已经看到，甚至在苏格拉底的时代，神话就已经成为理性探索和嘲笑的对象，已经不再是人类精神生活的主流。但是神话不会就此消失，它一直就是灵活多变的，在遭到理性思维的排挤的时候，神话不断撤离它曾经占有的大片领地，转而在更加适合它的领域里安家落户了，那就是宗教和艺术。

宗教是以对神的信仰为核心由一系列教义规范、仪式制度等构成的一个庞大系统。而在所有的宗教构成因素当中有着超人能力的各种各样的“神”是任何一种宗教的灵魂，而宗教徒们对神的热爱和敬仰则是一种宗教维持生命力的血液。不管是人格神还是非人格神，宗教以神为中心的特点使之成为神话安适的栖息地。但是神话本身并不是宗教，正如维尔南说的“神话处于宗教礼仪的旁侧，而有时，它会十分直接地与之交叉，它或者从细节上证明宗教实践的方式，或者表明其动力，发展其意义；同时，神话又处于各种造型艺术之象征的旁侧，赋予神明以一种形象化的形式，体现出他们在世人心中的存在。……神话所荷载的信仰，尽管带有粘合力，却没有任何束缚和强迫的特点；它并不构成一套学说，来确定什么是宗教虔诚的理论根据。”^[327]神话没有宗教严格的组织形式和教义系统，但它的确为宗教提供了最核心的因素——神。宗教和神话有着起源上的联系，宗教对神的描述中有相当多的神话因素，而且在代表着人类理性思维能力顶峰的科学技术高度发达的现代社会，宗教中的许多核心要素如果不被当成神话看待，宗教就几乎不能为现代人所接受，甚至在宗教徒当中也是如此。在从神话到宗教的发展路线上，神话表达的自由散漫得到了越来越严格的控制，理性在宗教发展中发挥着越来越重要的作用，然而神话对未知力量的神圣化功能却在宗教里得到了空前的强化。由于本文探讨的主要是基督教“道成肉身”命题中所反映出来的信仰和审美的关系问题，所以我们主要围绕着基督教和神话的关系展开讨论。

1、从泛神到一神

在人类学家的研究成果中我们可以看到越是人类早期的神话越呈现出明显的泛神论色彩。大自然中存在的植物、动物都被认为有着和人一样的情感和意志，但并不具备人形。比如弗雷泽在《金枝》中提到的最早的树神就是有灵性、有意识的树木本身而已。这种原始的神和蒲松龄《聊斋志异》里写的树精、狐仙有类似之处但又不同。它们都是个体动植物的神化，地位极低，除了被赋予了人的思想情感，几乎没有任何神的职权。但《聊斋志异》里的这些精灵是从低等的动植物修炼成人或成精的，一方面是以人的形象存在的，一方面已经渗透着比较晚近的宗教修持思想，而早期人类认为一切自然事物都是有灵的，而并非特别优秀或者经过特殊努力才能获得灵性。在这种原始的泛神论思想中我们已经看到了把自然事物神圣化的最初形式，但这种对动植物的神圣化是非常有限的，有灵性的树神并不比人更加有力量，它们不能控制除了自身以外的任何东西甚至另外一棵同样的树，就像当时的人们也没有办法控制一棵树所能产出的果实的数量一样。人们通过各种巫术方式与之交流，就是希望树木能满足他们丰收的愿望。在泛神论阶段只能说有巫术活动但还谈不上有宗教的存在。因为神还没有获得足够高的地位供人敬拜，在大多数情况下人只是向对待另外一个人一样的对待其他有灵的存在物——要求、承诺、威胁、奖励、惩罚。

后来这种树神逐渐摆脱了树木本身的局限，人们开始把树木从神的身体理解为神的居所，弗雷泽指出：

这本身是一重大进步，即：由泛神论进到多神论。换言之，过去人们把每株树看作活的有意识的生命现在则看作仅仅是无生命无行动能力的物体，是一种可以在树木中自由来去、具有占有或支配树木权力的超自然的生命在一定时间内的寄居处所。这种超自然的生命已不再是树神，而成了森林之神。一旦树神在一定程度上脱离了每株具体的树木，乃是，按照人类早期思想给一切抽象的神都披上具体人形的总倾向，它就立即改换了形态而披上了人形。所以在古典艺术中，树神总是按人的形态来描绘的，它们的森林特性则以树枝或某种同等明显的标志来表明。不过这种形体的改变并不影响树神的基本特性。作为树的精灵所能运用的能力都在树身上体现出来，他继续具有树神的能力。^[328]

这种从泛神论向多神论的发展使神明从个体性的“物神”或者说自然神变成了具有一定普遍性的“类神”或者说职能神，这体现了人类的抽象、综合等理性思维

能力更多地参与到神话的构造中来了。这时的众神分别获得了对一类事物的管理职权从而具有了更加广泛的代表性和更加强大的力量；并且他们已经摆脱了固定的物质形体的束缚而可以随意变形，当然主要以具有更强精神特质的人的形象出现，但是同时他们还往往在外形上保持着与他所掌管的事物密切相关的体貌特征或标志性的装饰。比如古希腊神话里的主管畜牧的潘神长着山羊的角和胡须还有羊蹄，而酒神狄奥尼索斯是葡萄树和葡萄酒的人格化，所以他总是“头戴葡萄枝和长春藤编成的花冠”^[329]。多神论发展的顶峰就是古希腊神话。随着以宙斯为首的奥林匹斯诸神的进一步职能化和权威化，神的地位更加神圣了。太阳神阿波罗、爱与美的女神维纳斯、智慧女神雅典娜、海神波赛冬……这些我们耳熟能详的名字得到了古希腊人热情地的赞美和敬拜，伟大的古希腊建筑、雕塑、史诗、戏剧等各种艺术形式中都留下了他们的身影。但是古希腊众神的神圣地位并非是有限的。在这个多神的世界里，神在存在上比人优越——可以不死，在功能上比人强大——对世界拥有强大的控制力量，但是在其他方面他们就和人没有什么两样了。他们会愤怒、忧伤、喜悦，有爱情、亲情、友情，彼此之间也仇恨、欺骗、征战。他们在自己职权范围内主宰世界，却无法主宰自己的命运，甚至神界的最高统率宙斯也不能为所欲为。与古希腊神话相伴而生的是基督教后来所激烈反对的偶像崇拜。这已经是比较低级的宗教形态，人们已经开始为不同的神建造各种神庙，并有专门的祭司负责组织敬拜和祭祀活动。但是这时的宗教组织非常松散，信徒和非信徒之间也没有什么明确的划分，而且由于神明众多，神对人的约束力是极其有限的，人们在有不同需要的时候求助不同的神，很容易在不同的神之间摇摆不定而缺乏足够的宗教虔诚。当然多神论也可以发展出最严格意义上的宗教，比如印度教，但前提条件是必须在众神里分出主次，使某几个神进一步神圣化并获得至高无上的地位。据说印度教中的神有三亿之多，但主神只有梵天、毗湿奴和湿婆三个，而且这三个主神还被描述成“三神一体”，可见从神话走向宗教必然是从多神趋向一神的过程。

多神世界里的神各司其职、彼此制约，他们注定不能完美。神的完善和绝对神圣是到一神论神话中才达到极致的。而随着对神最高程度的神圣化的完成，神话也溶解在比较成熟的宗教当中了。犹太教作为比较早的一神论宗教，其最基本的教义之一就是反对一切偶像崇拜，强调上帝的唯一性和不可知性。著名的摩西十诫的第一条是“除我以外，你不可有别的神。”^[330]而第二条就是“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。”^[331]在犹太教这里，一切自然神和职能神不是遭到贬低而是遭到了彻底的否定，只有通过这种不留余地的否定才能确保上帝的唯一性。只要有神存在，所谓的最高就是相对性的，还有什

么比独一无二更高的神呢？上帝的唯一性确保了它的无可比拟的绝对神圣地位。其次，多神论中的职能神在犹太教里被无所不能的创世神所取代了。万物是一神造的也由一神掌管，上帝的全知全能进一步加固了它的至高地位，此外，在多神论中被人格化的神在犹太教这里也被否定了。卡西尔指出“从理论思维的角度看，彻底一神论最终达到的创世范畴在其中首次获得真正根本性程式的那种‘无中生有’观念，也许表现出一种悖理，甚至是自相矛盾；但是从宗教观点看来，它仍标志着一个根本的和最高的成就，因为在此观念中，宗教精神的惊人抽象力量，达到了完满和无限的表现，为了达到纯粹意志和纯活动之存在，宗教精神必须否定和摧毁物的存在。”^[332]一个以人形出现的主宰世界的神是可以接近、可以把握的，往往会令人与地上的君王联系起来，会让人产生僭越的野心。上帝是完全不可见、不可知、不可想象的超越性存在，他以绝对他者的姿态和这个世界上包括人在内的一切被造物划清了界限，消灭了一切人要成神的妄想，从而说明上帝的至高是不会受到任何威胁的，因为他和我们根本不在一个层面上。还有什么样的神能比犹太教唯一、全能、不可知的上帝更加神圣呢？神话赖以产生和存在的虚构和自由的想象在上帝这里被完全禁止了。从逻辑上讲，对上帝这个超越性的本体来说，没有神话可言。当然在我们看来在犹太教经典《旧约圣经》中有很多神话故事，但这些故事在一个虔诚的教徒看来不是神话而是神启，是上帝以各种各样的方式对犹太民族的启示。不仅是神，就连神话本身在宗教里也被神圣化了。其实只要是用人类的语言表达出来的东西，只要是进入人的思维流程的东西，他越是模糊不清就越需要我们动用自己的想象力，就越容易被人格化。《创世记》里那个用六天时间造了世界，用尘土造了亚当的上帝，如果不允许我们把他想象成一个人，阅读就几乎无法进行下去。所以宗教并不能消灭神话而只是禁锢了神话，正如弗莱所说“圣经是一部极有偏见的著作。就像别的宣传作品一样，凡作者认为应该是真实的就是真实的”^[333]，宗教只允许人类用固定的统一的方式去理解宗教里的神话。和犹太教一脉相承又从古希腊哲学那里获得新鲜血液的基督教把这个绝对神圣化的上帝和古希腊哲学中的“逻各斯”结合起来了。我们前面已经看到维尔南指出在古希腊神话被看成是“逻各斯”的对立面。“逻各斯”作为万物本源是非常抽象和神秘的非人格化的理念，从性质上讲与古希腊神话里有血有肉的诸神相比，它的确与犹太教的上帝更加接近。但是更有趣事情发生了——基督教竟然让这个排斥神话的“逻各斯”理念化身为人。我们前面提到蒂利希曾经指出：“普遍的逻各斯变成肉身这个观念决不能从希腊思想引申出来。因此教父们再三强调，虽然，希腊哲学家具有普遍的逻各斯这一观点，但对基督徒来说，特殊的東西是逻各斯变成个人生活中的肉身。”“逻各斯”化身为人观念在希腊哲学中的确不可能出现，但它也绝对不是犹太教所允许的。这件事情只能

在神话领域里得到解释。我们只能从逻辑上推断犹太教对上帝的过分绝对化非常不利于其从一个民族宗教转化为可以为被古希腊罗马诸神包围的外邦人接受的普世宗教。基督教把一个已经被推到至高地位上的神稍稍往下降了一点，以便更容易地被人们接受。尽管基督教仍然宣称不承认人格神的存在，强调耶稣基督是真正的人，他身上的神性是我们无法把握的，但是当基督徒们满怀真诚地敬拜和纪念这位在十字架上为人牺牲的神一人时，除了把他感受为拿撒勒人耶稣之外还能把他想象成什么呢？“逻各斯”的化身成人使基督教的神又成为可以接近、可以亲近甚至可以成为榜样的存在，基督教把神话的生动又带回了宗教。

从神话到宗教，从有限的职能神到全能的创世神，宗教从神话那里获得了最初的组织材料，但却常常不情愿承认宗教与神话的内在联系，反而极力维护神启的真实性。在现代社会条件下，越来越多的宗教信仰者看到并接受了宗教经典中有神话存在的事实，并开始到神话背后寻找信仰存在的理由。

2、从巫术仪式到宗教仪式

神话作为虚构的故事不可能在历史著作中流传下来。我们今天见到的神话大多是在古代艺术尤其是古代文学作品中看到的。当我们看到这些神话的时候，它们往往已经被艺术化或者说审美化了。比如古希腊神话就是我们从古希腊史诗、戏剧、雕塑中大量了解到的。当然这对于神话来说未尝不是一件好事。而且正如许多神话学家指出的那样神话本来就没有专门的存在领域，他渗透在人类生活的方方面面，却又能让我们很容易地把它辨别出来。现在就连四、五岁的孩子也知道在圣诞节给他的袜子里放进礼物的是他们的爸爸、妈妈而不是真的圣诞老人。虽然如此，但人类学家的研究成果告诉我们在前艺术时期，最早的神话确有其存在的相对固定的专门领域，那就是原始巫术仪式。巫术仪式本就是人和神打交道的一种方式，也可以说是在人类的神话思维直接作用下而出现的人类活动。卡西尔甚至认为“礼仪先于神话，这一点已经得到正确的强调。礼仪不能解释为仅是信仰的表现；相反，属于理论表述世界，并且只是记载或认可的记事的这部分神话，必须理解为直接存在于人类活动和人类情感及其意愿中的这部分的间接的解释。”^[334]卡西尔的意思是说如果单纯把神话理解为神的故事或者叙事，这样的故事只能建立在鲜活的实践行为基础上，但如果神话被看作人类一种特别的思维方式则它就先于仪式了。其实巫术仪式和神话的先后问题对本文来说并不是特别重要，我们要强调的是巫术仪式不仅仅是神话的载体更直接就是神话诞生的土壤。

一般认为原始巫术仪式和各种宗教仪式有着直接的渊源关系，而且至今在一些宗教仪式中仍然残留着相当多的巫术成分。甚至有些时候我们会把巫术仪式直接当作原始的宗教仪式。要讨论巫术和宗教仪式的区别，我们首先要对宗教有一个比较明确的认识。前面我们已经提到宗教的核心是对神的信仰和崇拜。弗雷泽

在谈巫术和宗教的关系时给出了他为宗教所下的定义：“我说的宗教，指的是对被能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。这样说来，宗教包含理论和实践两大部分，就是：对超人力量的信仰，以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。这两者中，显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学。……换句话说，如果某人的立身处事不是出于对神的某种程度的敬畏或爱戴，那他就不是一个宗教信徒。另一方面，若只有行动却排除了一切宗教信仰，那也不是宗教。”^[335]我们已经看到宗教是在神不断被权威化、神圣化的基础上产生的，所以宗教信仰的基本内容是仰视神、依靠神、敬拜神，而宗教仪式所表达的正是教徒们对神的祈求、赞美和敬畏。在宗教信仰中神总是高高在上的，甚至不可企及的。而巫术仪式则不然。弗雷泽对世界各地大量巫术仪式的研究表明“在人类发展进步过程中巫术的出现早于宗教的产生，人在努力通过祈祷、献祭等温和谄媚手段以求哄诱安抚顽固暴躁、变幻莫测的神灵之前，曾试图凭借符咒魔法的力量来使自然界符合人的愿望。”^[336]原始巫术仪式面对的是一神论的绝对神圣的上帝，而是泛神论条件下地位不怎么高的神灵们。所以在仪式中，巫师“是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。”^[337]在巫术仪式中巫师只是力图通过咒语、舞蹈等形式和神灵交流甚至是希望通过这些方式控制神灵，使其听命于己，而不是教徒在祈祷中常做的赞美和祈求。就像泛神论使任何事物都具有灵性一样，人自己也被认为具有获得神秘力量的能力。巫师不是像后来宗教祭司那样只是天神和人之间的中介，而是认为自己在巫术仪式中就有神的力量甚至本身就是神。所以在从神话到宗教发展的过程中，随着神灵地位不断提升，人自己的地位相应地在不断降低，在仪式中与神沟通的能力在不断减弱。这种伴随着对神的敬畏而生的人的谦卑也是人的理性不断发展的结果。无知者无畏，人的谦卑正是在对巫术仪式的欺骗性有越来越清醒的认识的基础上才产生的。当人明白并不能凭借几句咒语控制任何力量时，对神的敬畏就越发强烈了。宗教仪式起源于巫术仪式，但也包含着对巫术的否定。从这个意义上讲，迷信和巫术才是真正同属一类，任何迷信当中都包含着真正的巫术成分——自以为神或者控制神灵。然而郑元者教授指出“巫术观念也不是现代人所理解的那种‘迷信’，而是史前时代的‘科学’”^[338]，弗雷泽也认为“宗教认定世界是由那些其意志可以被说服的、有意识的行为者加以引导的，就这一点来说，它就基本上是同巫术以及科学相对立的。巫术或科学都当然地认为，自然的进程不取决于个别人物的激情或任性，而是取决于机械进行着的不变的法则。不同的是，这种认识在巫术是暗含的，而在科学却毫不隐讳。尽管巫术也确实经常和神灵打交道，它们正是宗教所假定的具有人格的神灵，但只要它们按其正常的形式进行。它对待神灵的方式

实际上是和它对待无生物完全一样”^[339]。但实际上巫术和科学的相近只是就巫术在泛神论条件下认识世界的蒙昧而机械的方式而言的,这并不能取消它本质上的虚假性和其中表现出来的人的盲目自大。而宗教仪式更多的是张显神的伟大,表达人的恭顺,即便向神提出某种愿望,能不能实现也完全凭神的意志而不能为人自己所左右。此外,巫术仪式往往是针对着一个非常明确而实际的功利目的而举行的,功能性极强,而宗教仪式更多是一种目的非常宽泛的精神化的敬拜活动。

任何人都不能对神话享有著作权,任何宗教也不是完全出自它的创始人之手。“宗教的真正对象,所有宗教形式和表达都可追溯到的、唯一、原初的对象,是个体持久隶属的社会群体,它从总体上制约个体的存在和意识。正是这种社会群体,不仅决定着神话和宗教的形式,而且也为一切实理论思考,一切关乎存在的认识提供基本的图式和模式。”^[340]在神话与宗教的关联当中所反映出的不仅仅只是人对神和仪式的观念的演变,更反映出在广阔而深厚的社会背景中人类感受和认识世界的思维方式的变化以及人与自己所生活的这个世界的关系的变化。

(三) 从神话到艺术: 神话功能的弱化——审美趋向

当人类逐渐放弃了用神话来表达对世界的认识的时候,神话就把自己活动的范围逐渐限制到适合自己生存的宗教和艺术领域当中了。但神话在宗教和艺术里的呈现方式是不同的。神话在宗教里被充分发挥的神圣化功能在艺术中反而遭到削弱,但神话在宗教中受到严格限制的虚构和想象的方式却在艺术里得到了尽情施展的自由。正如宗教的源头可以追溯到神话和巫术一样,人类艺术活动的起源也是和神话以及巫术仪式密切相关的。神话对艺术的构思方式、形态表现以及内容主题等方面都产生了深远的影响。

1、想象: 从神奇到自由

神话之所以能够和艺术紧密地联系在一起,关键在于它们在思维方式上的共通性。神话的构成方式是通过想象来虚构神圣的形象,而艺术的构思方式也主要是凭借想象来创造生动的感性形象。神话和艺术的这种共通并不是偶然的,因为正如卡西尔所说“神话、语言和艺术起初是一个具体的未分化的同一体,只是逐渐地才分解为三重独立的精神创造活动方式。”^[341]换句话说神话中天然包含着艺术精神,而艺术的构思方式是从原始神话思维方式中发展出来。艺术构思和神话思维都是一种形象化活动,在这种精神活动中,人类的各种心理能力都会彼此协调共同发挥作用,但是在形象化活动中起关键作用的还是想象。想象是神话思维的精髓也是艺术思维的灵魂。弗莱指出“神话作为一种通过想象力和创造性的思考而产生的形式,不会随着社会或技术的发展而改进,更不会因此而消失。”^[342]如果说宗教收留了神话而同时又束缚了神话赖以生存的想象力的发挥,那么在艺术的广阔天地里神话则得以自由发挥它的创生力量,以各种新的形式出现在人类

历史中。在从神话到艺术的这一个方向上，神的形象和地位发生了翻天覆地的变化，而人的想象能力却在呈现出新的特点的同时保持着最初旺盛的生命力。

早在前艺术时代，神话还没有作为严格的故事形式出现而是作为神话元素渗透在各种巫术仪式中时，想象就已经开始发挥着重要的作用。弗雷泽的《金枝》把巫术分成了两大类：顺势巫术和接触巫术。他说：

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现它们可归结为两个方面：第一是“同类相生”或果必同因；第二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的相互作用”。前者可称之为“相似律”，后者可称作“接触律”或“沾染律”。巫师根据第一原则即“相似律”引伸出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事，从第二个原则出发他断定，他能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或沾染律的法术叫做“接触巫术”。^[343]

弗雷泽是从巫术建立的“思想原则”的角度对巫术进行分类的，而这里的思想原则就是人们赖以在头脑中构造巫术的思维方式。顺势巫术的构成所依靠的所谓相似律正是从艺术构思的角度讲的相似联想，而接触巫术的接触律原则则是艺术构思中的接近联想。艺术思维和神话思维在对想象这一心理机能的运用上是一致的。任何艺术构思和神话构造都要从最简单的想象——联想开始组织材料，然后才谈得上虚构。但是相同的联想方式的运用并不能就此简单说明艺术构思与神话思维的渊源关系。我们看到想象力在巫术和艺术活动中发挥的作用是截然不同的。

巫术里的想象具有一定的功能性和欺骗性，而艺术想象是超功利的、假定性的。在顺势巫术里，人们相信可以通过针刺偶人从而达到加害偶人所代表的仇人的目的；在接触巫术里，人们把孩子掉下的乳牙扔进老鼠洞里以希望旧牙能帮助新长的牙齿像老鼠的牙齿一样坚固耐用。在所有这样的巫术活动中，想象是被当成可以产生真实效用的具有实际功能的神奇的思维能力来利用的。“礼仪不是原初‘比喻’性的；礼仪不只是模仿或表达，而且是绝对真实的；礼仪被如此织入活动的现实中，以致形成它的必不可少的部分。在文化发展分支最多的阶段，我们发现反复出现的无数信仰都形成这样的情况：人类生命的延续，实际上就是世界自身的生存，取决于礼仪的正确实施。”^[344]巫术活动中的人把虚拟的情景完全当成真实的情景，这样想象在巫术里就变成了神奇的魔力，或者从反面讲变成了

实施欺骗或自我欺骗的手段。而我们在艺术创造中所运用的相似联想不过是像“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺”这样的触景生情；而接近联想也就是“月与灯依旧”，“不见去年人”这样的睹物思人。想象在艺术中并没有什么实际的功效。艺术创造者始终明白自己所构造的是一个假定性的情景而不是正在发生的事实。弗雷泽指出巫术原则实际上是对联想的误用。“‘顺势巫术’所犯的错误是把彼此相似的东西看成是同一个东西；‘接触巫术’所犯的错误是把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。”^[345]在巫术活动中，人们过分认真地对待想象创造的情景和形象了，在强烈而具体的功利目标的作用下，人们把形象等同于真实，被自己所创造的东西所控制和迷惑，而不能像在艺术活动中那样以非实用的态度运用想象力，深入到形象当中又能超然于形象之外。在从原始神话到艺术的发展轨迹上，人的想象力逐渐摆脱了直接功利要求的限制，摆脱了实用性和功能性，从而获得了真正的自由。当神话从巫术仪式中的神话元素逐渐发展为相对独立的神话故事甚至已经开始以初步的艺术形式出现的时候，神话思维中想象的功能性、局限性就已经大大改善，但并没有就此完全成为自由的艺术想象。卡西尔指出：

神话戏剧中的舞蹈者不只是起到正在表演的角色；舞蹈者就是神，他正在变成神。……在这些礼仪中所发生的不仅是对一个事件的模仿性扮演，而且是这个事件本身；它是一种真实的和完全有效的活动。我们能够查找到的全部戏剧艺术的这种摹拟表演，这种模仿的形式从来不是一种纯粹的艺术表演；它是悲惨的和庄重的——具有神秘活动本身的严肃性特征。因而，通常用于理解某种巫术的“类比巫术”这一术语，不能表达这种巫术的真正含义；因为在那里我们只能看到符号和相似、巫术意识和感觉，只能看到客观事物自身。只有根据这种看法，才能理解巫术的信念：那些相信巫术的人，不但相信巫术效验是对其它事物产生影响的一种工具，并且坚信在巫术中他们占有的正是那个事物本身。^[346]

早期神话故事的表演仍然更多具有巫术性质，而不是单纯的审美活动。在这样的神话中，只要有巫术的功利目的存在，想象就不可能摆脱功能性而获得真正自由。正如卡西尔说的，在巫术活动中，想象力并非仅仅是被看成像锤子这样的工具来使用的。想象的巫术功能非常神奇，在某种程度上，巫术中的想象力本身已经被神圣化为一种超人的力量。从神话到艺术，是人类的想象力不断得到解放的过程，也是想象力的神奇效用被逐渐弱化和消解的过程。

神话不是作为娱乐性、审美性的艺术品而产生的，弗莱说“只有当我们在实

际存在的事物中看见想象的因素，而在对未来事物的想象中看见真实的因素时，严肃的人生才会开始，不管它信奉的是什么‘宗教’。在这一点上，想象中的事物和实际有关的事物开始结为一体。”^[347]神话是“有着非常严肃和实际的目的的虚构，它表达着人们对世界的真实感受和看法。郑元者先生指出：

史前人类的某些观念或意识本身尽管在现代人看来是幻想性的，甚至是“虚假的”，但这种意识的形态化过程却不是空洞的，而是对人的内在现实和外在现实的有意识的表现，这种表现对整个史前文化来说也是具有根本性意义的，因为，史前人类在这种意识的形态化过程中，总是试图努力达到以人的方式来完成它，把自身的情感、欲求、思维和观念融贯进去，从而使意识的形态化本身显现出更多的人类性意味。由此，我们可以说，史前人类在意识的形态化过程中非常典型地展示了人作为意识形态存在物的核心力量，凭借这种力量，人构建了自身最初的符号世界和精神世界。^[348]

在神话里想象发挥着把人真实的精神意识形象化的功能，对人类把握世界和人生起着能动作用。这种能动作用在神话里被夸大为魔力，而在艺术中想象的魔幻性被取消了但其在人类精神世界里的构造作用却没有消失。我们看到，卡西尔认为神话和艺术都是摹仿性的活动，关键在于参与者对待摹仿行为的态度不同。弗雷泽也曾经指出：在实践中“顺势或模拟巫术可以自己进行下去，而接触巫术，我们常发现它需要同时运用顺势或模拟原则才能进行。”^[349]基于相似联想的神话和艺术所创造的形象都不是“无中生有”。神话摹仿心愿，并且把心愿当成现实本身；艺术摹仿现实，不是实际发生的现实而是可能的或者必然的现实。在早期神话里想象为人类制造虚幻的真实，在艺术里想象为人类创造真实的幻景。

2、神灵形象：从神到人

神话的呈现方式很多，最原始的方式是巫术仪式。在泛神论阶段，神话还没有形成清晰完整的形象，更多时候是作为模糊的观念贯彻在巫术活动当中的。神话最经典或者说最有代表性的呈现方式就是到多神论时期出现的叙事或者说是故事形式。神话故事里有比较生动的人物、完整的情节结构。当神话开始以故事的形式存在的时候，神话形象也越来越成熟而丰满，逐渐向艺术形象靠拢了。

神话形象多半是具有超人能力的神或者是半人半神的英雄，在从神话到宗教的方向上这些神或者英雄形象越来越少、越来越抽象也越来越神圣，最终成为庙堂里不吃不喝、不说不笑、甚至看不见摸不着的超凡脱俗的神灵来供人敬拜。然而在从神话到艺术的发展过程中，情况却正好相反。在多神论的神话故事里形成

的有权能的人格神没有被继续抽象和提升为一个信仰的符号,而是渐渐地收敛了神性,有了更复杂的人情、人性。如果说宗教是神话的神圣化功能的继续强化,那么艺术就是神话神圣化功能的不断削弱,以至于最终把神还原为人。神话发展到艺术,神话形象从能够给人类带来各种实惠的神圣存在变成了没有真实魔力却让人愉快的美的形象。

作为故事的神话可以通过各种艺术形态得到呈现,但能最完整地把神话故事讲出来的艺术形式就是文学。弗莱说:“文学使创造神话的传统在人类社会中得到以延续。”^[350]文学不仅使古老的神话故事得以记录保存,更加把神话的创造能力发扬光大,不断在新的历史条件下创造新的神话。我们今天能看到的古希腊神话大多是通过古希腊史诗和戏剧流传下来的,而且在这些伟大的古希腊文学作品中,奥林匹斯诸神不再仅仅是作为一些和一定职能相关的神圣的名字存在,而成为有血有肉的人,变得更加富于人性的魅力。比如普罗米修斯,在古希腊神话里“是个小神,是个歹徒、甚至是个骗子,但经过埃翁的天才创作,他成为一位敢于为人类的生存和幸福而反抗宙斯的巨神,成为人类社会所爱好的不朽形象。”^[351]一个轮廓不甚清晰的神话形象在埃斯库罗斯的伟大悲剧《被缚的普罗米修斯》里成为有爱有恨、敢于承担的英雄。由于不受物质媒介束缚而能把想象力的自由度发挥到极限的文学也最能赋予神话形象无限的活力。作为神话形象的神,其价值在于它外在的职能身份和在故事中所起到的作用;而神作为艺术形象,重要的是其音容笑貌和内在精神,价值就在形象本身。神话形象着重的是实际的功能价值,而作为艺术形象的神着重的是其审美价值。

神话形象除了能在文学中获得无限生命力而久远流传之外,在造型艺术中也能得到精妙的呈现。比如古希腊雕塑就使希腊神话诸神获得了高大完美的视觉形象。我们用肉眼看到的只是比例和谐的理想化的健美的人体形象,而看不到它们的神奇力量,我们用心灵感受到的也更多是人性中最美好的高贵和优雅而不是抽象的职能。雕塑艺术不会讲神话故事,它只能给我们一个鲜活的神,这个神的形象比文学保留了更多神圣,甚至在宗教活动中还能作为神的代表得到顶礼膜拜,但真正高超的雕塑艺术作品,其价值绝对不在于其偶像或者圣像功能,否则它就只能对教徒有价值。一定是雕塑形象本身所散发出来的生命力量才能产生摄人心魄的效果。神话形象也大量在绘画艺术中出现。文艺复兴时期,许多传世名作都是神话题材。波提切利的《春》就给我们展现了一个看得见的神话世界。在春天的森林里,风神和花神愉快地工作着,美惠三女神陶醉在舞蹈里,维纳斯则悠然地从画面中间走来,众神使者赫尔墨斯在一旁安静地看着一切。春天欢乐吉祥的气氛在整个画面上洋溢着。面对如此美好的神灵们,我们想要做的不是宗教式的敬拜,不是巫术般的要求,而是融入他们的快乐当中。

从最早的神话形象到艺术形象，必然伴随着神性的减弱和人性加强。神只要进入艺术作品就一定是作为一个活生生的有人性的形象存在。艺术把人们的注意力引向了形象本身内在的精神魅力而不再关心神的外在的职能，把神从抽象的功能中解放出来。艺术加强了形象的细节刻画，使原有的神话形象变得丰满的时候，也消解了其神秘性。神话形象从泛神论的朦胧身影发展到多神论面目清晰而精神空虚的人格神，最终在艺术里被彻底人性化了。“艺术形象也唯有当神话意识在它四周划下的那道魔圈被打破的时候，唯有当它不再被认作神话一魔法形式而被认作是一种特殊类型的表述时，才能获得其纯再现的，特别是‘审美的’功能。”^[352]神话形象只有完全消失了实际魔力才能成为审美的形象。

二、“道成肉身”神话的信仰化

前面我们已经从总体上探讨了宗教信仰以及以艺术为代表的审美活动各自与神话在起源上的关系。神话、宗教还有审美活动三者从共时性的角度看它们彼此交叉，互相渗透，而神话更加依赖后二者来呈现；从历时性的角度看神话又早于宗教信仰和审美，后二者正是通过它们共同的神话源头而发生了密切联系。宗教信仰会时常到审美活动里吸取活力，而审美活动也常常需要宗教信仰的提醒，避免过分地消解神性而流于平庸和媚俗。16世纪的文艺复兴运动的发生当然有其复杂的社会历史原因，但从神话的发展历程来看，就会发现正是当基督教把神和与之相关的教会神圣化到一个无以复加的地步，同时相应地把对人的压抑夸张到极限的时候，艺术开始复活古老的神话里那些有灵有性的神，开始把被基督教信仰抽象的上帝人性化。随着神性的削弱，人性的复苏，对神话的重新发现给被窒息艺术带来了新鲜空气，也使扭曲的信仰得到了矫正。宗教信仰和艺术审美各自内在的神话因素使宗教可以走向审美，艺术也可以走向神圣。下面我们要讨论的就是在基督教“道成肉身”事件中包含着什么样的神话因素，这些神话因素又以怎样的面目进入了基督教信仰的核心教义。而在这之后我们接着要探讨的是作为神话的基督教“道成肉身”事件是怎样获得了审美价值，又以怎样的形式进入到艺术和世俗生活的审美当中去的问题。

（一）基督教“道成肉身”事件中的神话元素

神话和基督教“道成肉身”教义的联系必须首先从《圣经》“道成肉身”事件谈起。一条抽象的教义本身不可能是神话故事，而耶稣从诞生到复活的经历却完全可以被我们当作神话看待。基督教信仰的核心“道成肉身”经常遭到的最有力的批判就是它与古代神话的内在联系。我们前面提到的施特劳斯、幸德秋水等耶稣传记的作者以及无神论者都凭借大量证据指出所谓的耶稣基督的“道成肉

身”事件根本不是什么奇迹也不是基督教的专利，而是运用大量古代神话材料拼凑而成的一个缺乏逻辑的拙劣故事。他们的尖锐批判也遭到了神学家们从各个角度的反击，但是几乎没有什么人能提出更加有力的证据反驳上帝“道成肉身”故事与古代神话的种种渊源，以至于神学家们自己也逐渐接受了《圣经》中有大量神话元素这个事实。从一个更加理性和现代的起点上来面对自己的信仰。新正统主义神学家们就认为“圣经的叙述所描绘的事件，包含的是象征性的、神话式的、寓言化的真理，而不是字面上的或者科学上的事实。”^[353]而当代神学家布尔特曼更提出了“解神话”的观点。他认为“《圣经》的世界观是神话性的，已经接受自然科学方法的塑造而不崇尚神话思维方式的现代人是不能接受它的。”^[354]所以布尔特曼提出要用解神话的方法和态度对待《圣经》，“解神话化是以现代世界观为准绳。解神话化并非笼统地弃绝《圣经》和上帝的预言，而是放弃《圣经》的世界观，这是一种过往时代的世界观，一直保存在基督教义和布道之中。解神话化是要否定《圣经》和教会信息限定在已被否弃纳古代世界观之中。”^[355]就像弗莱提出《圣经》本身就是一部神话，布尔特曼也认为《圣经》完全是从神话的视角写作而成的。既然如此，我们再去分析“道成肉身”事件中的神话因素是否就是多余了呢？答案当然是否定的。笼统地把整部《圣经》看成神话，或者把整个“道成肉身”事件看成神话，对我们当前的研究来说是没有意义的。因为我们的目的是揭示神话因素在“道成肉身”教义形成以及促成其与审美活动发生联系方面所发挥的作用，所以对“道成肉身”事件的神话渊源做出分析就显得非常必要了。

我们已经把“道成肉身”事件限定为耶稣从诞生到复活的整个历史存在。在四福音书对耶稣一生的记载中，不是所有的情节都是非常典型的神话叙事。我们对神话的定位是现实生活中不可能发生的事情。福音书对耶稣的记载主要包括两部分内容，一部分是耶稣的言，一部分是耶稣的行。其中耶稣对门徒充满智慧的教导大部分都只能看成是完全可能发生的非神话叙事，当然在耶稣的话语中也并非完全没有神话叙事（比如：设立圣餐的讲话）。而耶稣的行动则大部分是按照现实原则不可能发生的神话。比如他在旷野接受魔鬼的试探，凭神性给人治病、替人驱鬼，用五个饼、两条鱼给五千人吃饱等等。但即便是耶稣的所作所为也并非都是神话叙事。比如耶稣故事中最感人也是最重要的从最后的晚餐之后到耶稣死前为止的整个受难过程除了几个细节稍显神奇之外（比如：《路加福音》写到的耶稣为前来捉拿他的人治愈被砍伤的耳朵），根本就没有什么轰动的奇迹发生。而且即便在所有可以称得上是神话叙事的情节中，也不是都与“道成肉身”教义所强调的“化身”本身有密切关系。所以在耶稣的一生的故事里面，只有几个非常关键的神话叙事是我们讨论“道成肉身”主题所需要特别关注的，它们是耶稣

的诞生、圣餐的设立、耶稣之死、耶稣的复活以及上帝的化身行为本身。其实耶稣的言与行并不能截然分开，我们这样分开来描述耶稣的故事主要是强调神话故事更着重行为及其效果。不能产生直接效果的说教是神话所不感兴趣的。

我们首先从耶稣诞生谈起。弗莱说：“耶稣出世似乎是一个重大的历史事件。它使历史突然扩展到了神话领域，展现了史实以外的世界。”^[356]“道成肉身”最关键的一步就是童贞女马利亚“圣灵感孕”而生下耶稣。这里牵扯到两个神话元素，一是神的儿子，一是童贞女母亲。在多神论时代，神的儿子是一个十分常见的高贵的身份标志。许多古代英雄都被认传说有神的血统。而罗马皇帝奥古斯都就曾公开宣称自己是太阳神阿波罗和他母亲生下的孩子。神子的身份显然特别利于在世俗世界里获得权威。而耶稣的神子身份显然与上述类型不同，上帝并不是变成一条蛇或者其他什么东西直接和凡人有肉体接触，而是非物质的圣灵让童贞女马利亚孕育了耶稣。施特劳斯在《耶稣传》里指出这个情节是早期基督教为了与《旧约》里童女怀孕的预言相一致而设计的，并且这种有精神孕育性质的超越肉体的孕育救主的方式更有利于让那些把神绝对化到完全不可想象的犹太人接受。其实现代人类学研究成果告诉我们，这个情节可以在最古老的神话里找到同类。弗雷泽指出西亚的植物神阿蒂斯“他的出生和许多其他的英雄一样据说也是一种奇迹。他母亲娜娜是一个童贞女。她怀里放了一个成熟了的杏仁或石榴就怀了孕。”^[357]而且弗雷泽认为出现童贞女怀孕的神话一点也不奇怪，这完全是早期人类幼稚无知的产物。通过对耶稣诞生的神话分析，我们看到，这个情节既不是历史事实也不是随意的编造，它是公元1世纪的人们在神话世界观支配下完全可以相信甚至十分欢迎的一种关于耶稣身份的说明。

我们再来看耶稣对圣餐的设置。在耶稣赴难之前的最后的晚餐上，他向门徒们讲了一段谜语一样的可以看作临终嘱托的话语：

他们吃的时候，耶稣拿起饼来，祝福，就掰开，递给门徒，说：“你们拿着吃，这是我的身体。”又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说：“你们喝这个，因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。……”^[358]

耶稣的这段话为基督教圣餐的设立奠定了基础并直接导致了基督教内部关于圣餐中的饼和葡萄汁在什么意义上是基督血肉的长时间的争论。虽然基督教各个派别对圣餐的解释有所不同，但大多数教派都承认圣餐中耶稣血肉的真实性，而不认为圣餐只是一般性的纪念活动。这就不得不使我们把这样强调神的肉身真实临在的圣餐与原始巫术仪式对“神在”的强调联系起来。在我们看来，耶稣向门徒提出的要求十分奇怪，为什么一定要让门徒做吃他的肉、喝他的血这样即便是

在象征意义上也十分野蛮的事情呢？这样的事情对耶稣完成自己救世的使命又有什么价值呢？俄国宗教哲学家别尔嘉耶夫指出基督教圣餐仪式也可以在找到相似的原始巫术，“在图腾崇拜中就已出现了自然的圣餐仪式，把自己的神吃掉。自然势力中模糊反映出来的预感和期望的救赎，是和流血祭物联系在一起的”^[359]。弗雷泽更加详细地指出“从原始的观点看，这样吃神的躯体的理由是相当简单的。野蛮人大都认为吃一个动物或一个人的肉，他就不仅获得了该动物或该人的体质特性，而且获得了动物或人的道德和智力的特性。所以，如认为某生物是有灵性的，我们简单的野蛮人显然希望吸收它的体质的特性同时也吸收它的一部份灵性。通过肉食的媒介就能获得种种善恶，……这种理论构成广泛的门类众多的交感或顺势巫术的一部分。”^[360]在泛神论时代，所谓神的身体就是植物或者动物本身，所以“神是谷神，谷物就是他的主体；神是葡萄神，葡萄汁就是他的血；所以信徒吃了面包喝了葡萄酒就是吃了他的神的真正的血肉。所以在狄俄尼索斯这样的葡萄神的仪式上喝葡萄酒并不是欢闹的行为，那是一顿庄严的圣餐。”^[361]于是我们有理由相信基督教圣餐的设置不能确定直接来自原始巫术，但至少是受到了当时流行的某些交感巫术的影响。当然在完全不同的时代条件下，把饼和葡萄汁当成是真正神的血肉显然是不可能的了。别尔嘉耶夫就指出“接受基督血肉的圣餐不具自然主义吸血鬼的性质。在救赎中，在圣餐仪式中，灵魂超越自然过程之上。在基督救赎中起作用的是超自然力量，即深入到我们天赋世界并使之变容的另一个世界的力量。”^[362]

我们前面已经指出耶稣受难的过程里几乎看不到神奇的情节，但是当我们注意到耶稣赴死的身份是具有神性的上帝的儿子时，神话就又显现出来了。在人类早期的巫术中存在着杀神来替人赎罪的活动，弗雷泽曾经为这种杀神替罪的活动做出这样的解释：

如果我们来问，为什么选一个将死的神来背上人们的罪过和忧愁并把它们带走呢？是不是可以这样提出：用神做替罪羊的办法，是把两种曾经彼此不同、彼此独立的风俗结合起来。一方面，我们讲到过，有一种风俗是杀掉人神或动物神，以防避他的神灵生命因上了年纪而衰老。另一方面，我们讲到过，有一种风俗是每年清除一次那恶和罪过。那么，人们如果想到把两种风俗合并起来，结果就是用临死的神做替罪羊。原先杀他倒不是为了要他带走罪过，而是要防止神灵的生命年迈衰老；但是，既然总是要把他杀掉的，人们就会想到他们何不抓住这个机会，把他们苦难和罪孽的担子也交给他，让他把这个担子挑到坟墓后面那个不可知的世界里去呢。^[363]

可见在原始巫术仪式中，杀神替罪的行为是出于非常现实的功利考虑而形成的。《圣经》也把耶稣之死的价值定位在替世人赎罪的意义之上，但是这种赎罪已经是出于爱的主动献身行为，和早期巫术中的替罪已经大相径庭了。

在“道成肉身”事件中，关于耶稣死后在第三天复活的情节延续了耶稣诞生和原始植物神之诞生惊人相似的情况。阿多尼斯、阿蒂斯、狄奥尼索斯这些和植物有关的神灵都会在春天到来的时候死而复活，而耶稣赴死的日子据说就是在春分。

最后，我们来看“化身”问题。神化身为人或者其他事物并不是基督教独有的事件，而是许多宗教里都存在的现象。比如印度教里的毗湿奴就有鱼、龟、野猪、黑天等多种化身，甚至还曾经化身为佛陀来惩罚恶人。而在前宗教时代或者说原始宗教时代，人在巫术里变成神，或者说神灵附体是很常见的事情。弗莱指出“对于我们似乎是奇怪的那种化身为神的人的观念，对于原始人说来，却没有什么值得惊讶的。那时人们心目中，人一神，或神一人，只不过是较高级程度的同一超自然力量而已。他们完全相信自己也具有这样的力量。”^[364]而且神的化身方式是多样的，“这种化身可以是暂时的，也可以是永恒的。在前一种情况下，神化为人(通常叫做神灵感召或神灵附体)是超自然的知识、而不是超自然的神力的显示。换句话说这种神化一般表现为先知和预言，而不是奇迹。另一方面，在这种神化不只是暂时的，而是神灵永恒常驻于人的肉身的情况下，这位神一人就得要作出奇迹以证明其为神。”^[365]在各种神话故事和宗教当中最常见的是神的暂时性化身。比如我们熟悉的《西游记》里的孙悟空就有七十二变，而古希腊神话里的宙斯更是经常变换成各种动物与自己喜爱的女子约会。刚才提到的印度教里的神之化身也都是暂时性的。而基督教里“道成肉身”的耶稣应该属于永久化身的情况，因为“道成肉身”只有一次，而且只化身为这唯一的人，耶稣永远是人，甚至在复活升天后也仍然是神人二性的。此外藏传佛教里的活佛也是不严格意义上的神的永久化身。只是这种化身不是在一个人的身上发生的。在前任活佛离世之后，神就被认为又化身为另外一个人，僧侣们必须去寻找这个转世灵童。可见神化身为人是一个非常古老的神话，这个神话最早在巫术仪式中出现，后来又在世界各地的神话故事中得到呈现，并进一步加强规范到各种宗教教义当中。

从诞生到复活，耶稣一生当中的重要经历都和原始神话有着这样或者那样的联系。“道成肉身”这个基督教最基本的教义就这样全面和神话联系起来。

(二) 基督教对“道成肉身”神话的信仰化改造

所有这些神话元素皆非原封不动进入基督教的。相对比较幼稚的各种早期神话必须经过严格的神圣化改造才能在相对深刻的基督中生根发芽。而且基督教里

然借用和保留了许多原始神话的情节和结构,但是其传达的内在精神已经发生了本质性的改变。由各种原始神话元素组合而成的基督教“道成肉身”神话并不是一个杂色拼盘。就像上帝用尘土造了亚当的躯体,又用自己的气息给他生命一样,基督教用一套充满爱和智慧的信仰理念把这些神话元素拢在了一起并赋予他们一个完整的全新的生命。当然不同时代的基督徒对待这些神话材料的态度是不同的。对于耶稣基督,“早期基督教团体就是把他看作为一个神话人物的。基督教团体期待耶稣作为乘云的人子归返,作为世界的审判者带来拯救和惩罚,因为据说耶稣以圣灵为父,以处女为其生母。这是从神话角度看待他的位格,这一点在希腊化时期基督教各团体中更为明确。在这些团体中,耶稣被理解为某种形而上学意义上的上帝之子,一种伟大的、先在的、上天的存在,为了让我们赎罪,他变成为人,并蒙受痛苦,以至于最后被钉死在十字架上。这种观念显然是神话性的。”^[366]公元1世纪人们眼里的神奇可能就是现代人眼里的荒谬。所以我们既然考察的是神话对于基督教诞生的意义,就先抛开现代的情况,而专门看一下早期基督教对这些神话材料的利用和改造。

首先,基督教使“道成肉身”神话的每一个重要细节都承载了明确而权威化的教义,把神话提升为神的启示,使信徒们必须严肃对待这些神话情节及其背后的深意(神意)。比如化身神话,一个基督教早期的虔诚的信徒不会认为耶稣基督和其他那些化身为人的神有任何相关关系,因为耶稣基督并不是上帝简单的变成人形而已,也不是上帝的本体亲自投身为人,而是三位一体的圣子逻各斯的化身。一个在神话故事里极其简单的化身行为被基督教描述为非常复杂和难以理解的事情。巫术活动里为了某一个人的疾病、某一个群体的胜利而出现的一次又一次神灵附体都是为了一个现实、明确而且相对容易实现的目的而来的。而基督教唯一的一次“道成肉身”,则把目光投向了全人类的拯救问题,而且这种拯救还不是在这个现有的世界上完成的。蒂利希说:

“道成肉身”是希腊神话和一切神话中最普遍的事件。诸神来到地上,他们采取动物、人、植物的形式;他们做某些事情,然后回到他们的神性。但是这样的概念不能为基督教所接受,这个问题的困难之处在于这个上帝的儿子是一位历史的人,不是一位神话人物,并被认为是绝对的和独一无二的上帝的道成肉身。道成肉身是仅此一次的事件;它不是一个特殊的化为肉身的上帝的因素或特征。毋宁说,他是成为肉身的神性的中心本身,并用逻各斯这个观念来表示。^[367]

可见,基督教“道成肉身”神话已经是一个非常抽象的神话,如果我们可以这样

说的话。巫术虽然奇异，但它却在早期人类的理性可接纳的范围之内，他们就是那样思考问题的。而基督教“道成肉身”神话显然已经超出了任何时代的人们（包括这之前时代的人们）理性可以接受的范围，走向了黑格尔所说的“绝对宗教”或者说“天启宗教”。

其次，基督教的宗教仪式虽然借用了一般巫术仪式的一些形式，但这些形式已经不再是由巫师随意实施的出于实际目的的通神活动，而是得到了严格规范的形式和内涵都相对统一的敬拜活动。比如基督教的圣餐仪式，虽然如我们前面所讲其中保留了血肉真在的神话观念，但是这种真在往往是从象征意义上才能被基督徒接受的。正如蒂利希在对马丁·路德的圣餐理论的评价中所说的那样：

路德强调出现的实在性，并为了这一点，提出了升天的基督的身体无所不在（the omnipresence of the body）的教义。基督的出现是在圣餐圣事的每一活动中反复出现的。历史上的位格与圣事的位格是同一的。……他用基督的身体的普遍存在、升天的基督的身体无所不在的深刻的和幻想的教义来表达这一点。基督出现在任何事物中、在石头中，在火中、在树木中，但对我们来说，则只有当他对我们说话时，他才出现。但他可以通过任何事物对我们说话。……如果这是用经院哲学的说法表达出来，并且照字面意义或用迷信的意义去理解，则它是荒谬的教义，因为它属于一个被限制的身体。但如果用象征的意义，它就成为一个深刻的教义，因为它说明上帝是出现在地上的任何事物之中的。^[368]

基督教圣餐仪式已经不再是古代功能性极强的巫术而是精神化的宗教圣事了。

最后我们还要注意到基督教在把宗教信仰不断绝对化的同时，在宗教节日的设置上却大胆使用了改造异教神话的策略来扩大基督教的群众基础。“基督教如果要征服世界，它只有放松它的创始人定的过僵份硬的原则，把通向得救的窄门放宽一点。”^[369]表面上看这是基督教对异教和妥协，实际上却是对异教信仰巧妙地入侵和同化。基督教的圣诞节是12月25日。这一天是古历的冬至。因为从这一天开始白天逐渐变长，所以在罗马等许多地方都把冬至看成是太阳神的生日。这个为太阳神庆祝生日的重大节日被基督教利用了。基督教的四福音书里从来没有提到过耶稣的生日，所以早期基督教会并不纪念基督诞辰。后来，埃及的基督教徒曾把一月六号当作耶稣的生日，并在东部教会得到普遍承认。到了三世纪末四世纪初，西方教会把十二月二十五日定为基督诞生的日子。后来为整个基督教世界所接受。无独有偶，基督教纪念耶稣牺牲并复活的复活节是春分月圆后第一

个周日。而植物神阿多尼斯正是在春分复活的。“我们如考虑到教会多么经常地想出巧妙方法将新信念的种子种在异教的老根上，那我们就可以推测复活节纪念基督的死亡与复活是来源于对阿多尼斯的死亡与再生的类似纪念。”^[370]如果说基督教“道成肉身”事件里的诸多神话元素大部分是人类宗教意识发展自然而然的产物，并非有意为之，那么基督教在坚决抵制异教诸神的同时大胆改造异教神话，使之为我所用的做法就是一种信仰传播策略了。异教神的纪念日转而成为耶稣纪念日，这一方面适应了大多数外邦人的信仰习俗，为他们接受基督教信仰打开了方便之门，一方面也在保留习俗的同时完全改变了习俗的内涵，使基督教观念悄悄地深入人心。

神学家布尔特曼认为“神话赋予超验的现实以一种内在的、世俗的客观性。神话将彼岸赋予此岸。”^[371]基督教“道成肉身”故事毫无疑问地是一个神话，他把一个不可知的上帝带到了人间。但是这个在一神论观念下融汇了多种原始神话因素的新的宗教神话已经是高度信仰化的了。他让我们见识了一个最生动的耶稣基督，却又断然否认我们看到了上帝，从而把一个信仰的悖论抛给了世界。

三、“道成肉身”神话的审美化

基督教“道成肉身”事件是一个上升到信仰层面的神话故事。这个神话故事里无论如何都不能说服人的理性来接受的虚幻色彩反而成为使它得以进入审美活动的通行证。审美不需要任何说服，也不一定符合现实逻辑。从无神论看是违背理性原则，用基督徒的话说是超越理性原则的“道成肉身”事件，一旦进入审美活动，理性和信仰的誓不两立就消失了，或者至少是变得不那么尖锐了。“道成肉身”教义中为理性所坚决排斥而被完全否定，为信仰所盲目认信而被过分夸大的神话因素，当我们用审美的态度去对待时反而获得了自由的生命力。但是我们已经看到宗教信仰和审美活动是古老的神话在两个不同的方向上发展出来的成熟的意识（观念）形态，它们处在人类精神生活的两个不同取向上。在两者各自曲折的行进路线上，它们经常地交叉又会很快分离，共同的神话根源使它们可以互相渗透，也成为它们的第一个交汇点。但无论如何一个信仰的神话要成为审美的神话，必须经过一定的审美化处理，或多或少变化一下那条僵硬的信仰路线。

（一）基督教道成肉身神话在基督教内部的有限审美化

所有宗教信仰的道路都是朝圣之路，在这条路上，教徒们可以心无旁骛，一心苦行，也能够一路看着风景走到终点。基督教信仰之路上点缀着许多美好的景观，但它们只是信仰的调味品，绝对不能取代心灵的食粮，在基督教内部永远也不会喧宾夺主。

1、福音书的审美化

《圣经》是一本信仰的书，但并不妨碍我们用审美的眼光去看待它。记载耶稣神话故事的四部福音书完全可以被看成是文学的书而焕发出迷人的光彩。但是福音书在什么意义上可以被看成是具有审美价值的文学作品呢？列维·施特劳斯曾经以诗歌为例指出文学价值和神话价值的不同，他说：“诗歌是一种不能翻译的言语，除非严重地歪曲它的意义；可是神话的神话价值即使在最拙劣的翻译中也被保留下来。不管人们对一种语言以及产生这种语言的民族文化多么无知，世界任何地方的任何读者仍然会把神话看作是神话。神话的实质并不在于它的文体、它的叙事方式，或者它的句法，而在于它所讲述的故事。”^[372]这段话指出对于神话来说，故事告诉我们什么比怎样告诉我们是更加本质的方面，而对于文学来说，怎样告诉我们比告诉我们什么更加本质。神话的功能是传达，而文学的功能是描述。这和我们前面对神话本质的分析是一致的。这段话虽然不是从宏观上讲宗教信仰与审美活动的区别，但对我们很有启发意义。我们前面已经指出神话在两个不同的方面影响了宗教信仰和审美活动。神话所采用的想象、虚构手段的发扬光大使它走向了艺术，也就是说艺术的魅力更多来自于通过非凡的创造力所塑造的可感形象的生动；而神话本质上使对象神圣化的功能在宗教信仰中得到了强化，换句话说宗教信仰更侧重于非凡事物的价值本身。所以记载“道成肉身”神话的四部福音书从本质上讲是神话进一步提升而成的信仰的书，故事的主人公以及故事里的每一个情节都是神圣不可侵犯的。而从表现手段上讲福音书又可以被看作通过各种技巧把耶稣塑造为一个生动感人的鲜活形象的审美的书。四部福音书从总体上都是散文叙事，语言质朴无华、描写精准到位。比如《马太福音》写耶稣洁净圣殿：“耶稣进了神的殿，赶出殿里的一切做买卖的人，推倒兑换银钱之人的桌子和卖鸽子之人的凳子。”^[373]这段话没有直接描写耶稣对圣殿被玷污的愤怒心情，而是用几个干净利索的动作就把一个愤怒的耶稣写活了。要知道在大部分情况下，甚至在赴难受尽屈辱的情况下，耶稣都是以温文尔雅、和善亲切的形象出现的。这一句轻描淡写放在福音书的整个叙事情境当中已经是足够的力量了。而且福音书叙事的主体并不是描写而是人物对话。圣母马利亚、门徒彼得、叛徒犹大、犹太教大祭司该亚法、罗马执政官彼拉多……，福音书对这些不同身份、性格、性别的人物基本上没有做任何描述，但是却通过简单的对话使他们在读者心里留下了深刻的印象。然而福音书里最美的部分还是耶稣的话语。耶稣用各种生动的比喻和寓言宣讲上帝的福音、播撒爱的希望，他说：“神的国好像什么？我拿什么来比较呢？好像一粒芥菜种，有人拿去种在园子里，长大成树，天上的飞鸟宿在它的枝上。”^[374]耶稣的话充满了诗性智慧，不是严厉的教训、不是枯燥乏味的布道，用美感染着每一个与他交谈的人。

四部福音书都很美，有文学性但绝对不是一般意义上的文学作品。它和其他讲述耶稣神话故事的传记、戏剧还有电影都有本质的不同。在基督教信仰当中，四部福音书的审美价值永远是次要的，它们所采用的艺术手段是受到严格限制的。福音书是来自上帝的严肃而神圣的启示，它的目的不是眼前的形象，而是看不见的上帝之国。

2、宗教仪式的审美化

宗教信仰不仅仅是精神信念，还包括行为实践。“道成肉身”的故事不仅通过福音书得到传播，更贯彻到一个虔诚的基督徒的宗教生活当中了。基督徒的祈祷、忏悔、礼拜都是以耶稣基督为沟通对象的。而各种宗教仪式更是培养宗教情感的最有效方式。弗雷泽曾经举例：“天主教也惯于在它的信徒面前用可以看见的方式表现救世主的死亡与复活。这类神圣的戏剧适于给南方一个敏感的民族的活泼想像留下深刻印象，鼓励他们的热情，对他们来说表现天主教信条的壮丽豪华的游行要比性情冷淡一些的条顿民族适合得多。”^[375]比如基督教最重要的圣事之一圣餐仪式就是让信徒们定期地、身临其境地追忆、纪念、感怀耶稣基督为人类牺牲的伟大意义的宗教活动。前面我们已经了解了圣餐仪式的神话源起以及基督教对巫术仪式的精神化改造。在这里我们要强调的是抛弃了巫术的血腥和野蛮的基督教圣餐仪式作为一种表达宗教情感的实践性信仰行为，也纳入了一些审美的因素。仪式本身就是精神信仰的形式化，所以在基督教各个派别的敬拜活动中都多少有仪式形式美的体现。神职人员庄重的服饰、教堂华美的装饰、还有配着优美曲调的赞美诗都特别容易激发参加敬拜活动的信徒们摆脱现实世界束缚，获得精神飞跃的宗教体验。而这样的宗教体验中有多少审美体验的成分，我们就很难分辨了。在敬拜仪式中，基督教音乐渲染气氛的功能最为强大。音乐在基督教敬拜活动中的使用所遭到的反对要比圣像遭到的反对弱得多。《圣经》里坚决反对雕塑偶像，但没有反对用音乐表达情感。音乐本身的精神性和抒情性完全符合基督教圣礼的要求。塔塔科维兹曾经在《中世纪美学》中特别强调了音乐的宗教性：“没有任何艺术能比这更少具有满足感官的色彩，而艺术也从未象此刻这样超然于现实生活之上。但它对心灵与情感却有强大的征服力，它能表达和产生一种无比崇高的精神境界。靠曲调的庄严和朴素，它能使心灵处于一种近乎超凡的纯净与自持的状态中。”^[376]除了音乐，基督教举行敬拜仪式的场所——教堂建筑以及教堂里的壁画和雕像等也都在营造宗教仪式的神圣氛围方面发挥着重要作用。这些在基督教敬拜活动中出现的审美因素已经是典型的基督教艺术。这些艺术品处在基督教信仰和艺术的交叉地带，它们中的经典作品代表了基督教“道成肉身”神话在宗教内部审美化的最高程度。无论非基督徒怎样从这些艺术品中发现多少与最伟大的世俗艺术相比完全相同的审美价值，对基督徒来说，它们来自

高超的艺术技巧和非凡的想象力的外在美永远都是次要的，它们之所以重要只是因为成功地传达了上帝的神圣，这是任何世俗艺术所传达不了也不想传达的神圣。

（二）基督教道成肉身神话在艺术中的充分审美化

正如我们所看到的基督教“道成肉身”神话已经在宗教信仰内部得到了相当程度的审美化，但是我们也同样能够注意到，所谓基督教艺术对“道成肉身”神话的呈现完全是严格限定在基督教正统教义范围之内的，宣教色彩比较明显。当然这并不意味着基督教艺术缺乏真诚，只是粗糙的传教工具。有较高审美价值的基督教艺术品往往出自真正的宗教虔诚。但是我们也不得不承认在基督教艺术中，存在着主题先行的现象。“道成肉身”神话被固定在一个主题模式上，当这个神圣的主题被中世纪的艺术家用各种富丽繁华的形式表现到极致的时候，这个被主题封闭的神话如果不能得到继续自由扩展的空间，就会失去激发创造灵感的力量反而成为阻碍想象力充分发挥的绊脚石了。于是我们看到从文艺复兴开始基督教“道成肉身”神话开始进入世俗艺术领域。在艺术中，“道成肉身”的神话不再只是不可做丝毫改动的神圣信条，而是成为艺术家们的天才心灵可以自由驰骋的天地。

1、信仰弱化为无穷的意蕴

任何事物都可以进入艺术，而充满神奇的“道成肉身”神话正是艺术的绝佳题材。神话要进入科学几乎是不可能的，但进入艺术几乎没有门槛。幻想的故事可以启发科学，但不能成为科学，幻想故事却本身就可以成为艺术的一部分。“道成肉身”神话出现在世俗艺术中的第一种方式就是作为一个可塑性极强的艺术题材成为艺术家表情达意的通道。作为题材出现在世俗艺术中，这个故事摆脱了严格的教义规范，获得了更加自由的表现形式，也得到了新的创造性的阐释。

文艺复兴时期以耶稣受难和圣母子为题材的绘画和雕塑作品数不胜数。我们几乎很难区分哪些作品可以算作世俗艺术，哪一些又只能是以宣教为目的的纯正基督教艺术。因为基督教信仰是当时整个时代的大环境，人们的宗教信仰和世俗生活本身就不能严格分开。达芬奇、米开朗基罗、拉斐尔这些伟大的世俗艺术家（我们这样称乎他们是因为他们不是神职人员，也不是专门以基督教题材作画，而教徒身份是那个时代几乎所有人的，并不能说明他们就是基督教艺术家）都创作了大量此类题材的艺术精品。这些艺术家的作品风格各不相同，但他们都不约而同地弱化了耶稣基督以及圣母马利亚的神性，而使作品中散发出浓浓的人性光芒。在米开朗基罗手下，一个古希腊神话里的酒神《巴喀斯》像和和一个基督教里的先知《摩西》像之间没有水火不容的对立。他们不同，是因为他们代表了人性中不同的方面，巴喀斯的迷醉、摩西的愤怒都不是供人摆在神坛上敬拜的。而

他雕刻的《圣母子》(1520年)像^[377]正如他的许多作品一样突显了人的生命中刚毅坚强的方面,圣母面部轮廓清瘦、线条分明,笔直坚挺的鼻子和紧闭的双唇使悲凄的表情中又带出威严,这与圣母怀里圣子筋肉饱满的小身体形成了对比。人的内在性格精神的力量与外在肉体的活力都在这里呈现出来了。傅雷说:“弥氏以前的艺术家,只是努力表白宗教的神秘与虔敬;在思想上那时的艺术还没有完全摆脱出世精神的束缚;到了弥盖朗琪罗,才使宗教题材变成人的热情的激发。在这一点上,弥盖朗琪罗把整个时代思想具体地表现了。”^[378]与之相比,拉斐尔的圣母题材的绘画就是另外的风格了,他的《美丽的女园丁》(1507年)描绘了圣母马利亚在一个风景优美的花园里看护小耶稣和圣约翰玩耍,孩子们和圣母彼此注视着,眼神都露着恬静和温柔。傅雷指出这副画的完美和谐所传达的不是人间的气息,而是天国里的安宁,但是这却不是基督教会需要的那种神圣,不是耶稣“道成肉身”所承载的痛苦的献身使命所应有的气氛。这幅画里“古牧歌式的超现实精神”“既不能安慰人,也不能给人教训,为若干忧郁苦闷的灵魂做精神上的依傍”^[379]我们从这两个例子里看到,基督教“道成肉身”神话里神的伟大功绩被世俗艺术家要么还原为人性的崇高,要么转换成了人的浪漫主义的理想,他们传达的已经不是特定的宗教情感,而是艺术家对人与世界的特殊观念了。而在更晚近的现代艺术当中,“道成肉身”题材被更加大胆地变形来表达现代人的思想情感。《牛津基督教史》中就提到:

在我们今天所处的时代里,世俗文化几乎渗入人类生活的每一个毛细血管,……如今,宗教因素在艺术上的典型体现已不再是以往人人都容易理解的、由许多艺术工匠鼎力合作而完成的某一巧夺天工之作(如一座大教堂),而是艺术家个人在其整个创作中对自身宇宙观进行公开的‘剖白’。夏戈尔(Chagall)就是这么一位艺术家。……在他的艺术作品里,基督教的圣像、犹太人的苦难和外邦人的神话融为一体;画面上既有耶稣基督在十字架上受难和二次大战时德国法西斯对犹太人惨绝人寰的大屠杀场面,又有圣母马利亚和古希腊爱与美的女神阿芙若狄蒂(Aphrodite)的形象,而沐浴在蔚蓝色的飘渺天光之中的一本正经的小丑、传说里的诸种野兽、鲜花和乐器,则往往被用作整个画面的背景。^[380]

俄罗斯画家夏戈尔(1887—?)的名画《堕落的天使》(1947年)完全描绘了一个恶梦般的怪异景象。一个长翼的天使从黑暗的天空一头栽下,被钉十字架的耶稣,和怀抱圣婴的圣母的模糊轮廓被置于画面阴暗的一角,一个黄色的牛头从画

面底部伸出，大大的眼睛盯着画面之外的人们，旁边是一把蓝色的小提琴……。如果我们试图用传统的基督教“道成肉身”教义来理解这样一个作品，肯定会劳而无获。这幅画用看似怪诞的方式创造了属于 20 世纪的耶稣神话。这个世纪的人们没有中世纪狂热的宗教虔诚，也没有文艺复兴朴素的宗教感情，耶稣的确被抛到了世界的角落里，但世界却没有新的光源照亮。作为艺术题材的“道成肉身”神话摆脱了信仰的束缚，和不同时代人们的精神信念相结合变换出无穷无尽的样式和意蕴。

2、故事弱化为艺术原型

除了作为一个题材堂而皇之的进入艺术，“道成肉身”故事还会以更加隐蔽的方式在艺术里发挥作用，尤其是在文学作品里。在基督教文化背景里，耶稣“道成肉身”的故事已经扎根在每一个人心里，在文学中被重新讲述的空间十分狭小。除了前面提到的耶稣传记出于基督教批判的目的把耶稣基督从神写为人之外，我们在西方文学里几乎见不到像造型艺术那样大规模地运用这个题材的例子。作家们更乐于让耶稣其人、让他的生、死、复活的价值和意义完全在另外一个人物形象身上、在另外一个故事里得到重新演绎，于是“道成肉身”神话为西方文学创作提供了耶稣这个道德高尚又悲惨牺牲的救世主原型。比如，俄罗斯著名作家陀思妥耶夫斯基的重要作品几乎都与基督教有着密切关系。他的长篇小说《白痴》塑造了一个心地纯洁善良的梅什金公爵的形象，梅什金公爵几乎从来不考虑自己的利益，宁可受尽屈辱也要挽救那些身陷罪恶的人。在陀思妥耶夫斯基笔下这个十全十美的人有着和自己年龄极不相符的童真。在一直深爱他但又不能嫁给他的纳斯塔西亚留给梅什金的信里，她说：

昨天遇见您后，我回到家中，构思了一幅画。所有的画家们在画基督的时候，根据的都是福音书里的传说，如果让我来画，我就要另辟蹊径：我只画他一个人，因为有时候他的门徒常常撇下他一个人。我只留下一个小孩子跟他待在一起。这小孩子在他身边玩耍；也许正用他那孩子气的语言对他说一件什么事，基督正在听他说话，但是现在他若有所思；他情不自禁地伸出手来，忘情地用手抚摸着这孩子长着浅色头发的脑袋。他望着远处，望着地平线；他的目光里透露出像整个世界一样博大的思想；面带愁容。那小孩说完话后，便把胳膊肘支在他膝头上，一手托腮，抬起头，就跟孩子们有时也会若有所思那样，凝神注视着他。夕阳西下……这就是我要画的那幅画！您天真烂漫，您的完美也就在于您的天真。^[361]

在纳斯塔西亚想象的这副美好的图景里，显然是把梅什金公爵看成是在耶稣身边的那个可爱的孩子，在纳斯塔霞看来只有公爵这样纯洁无暇的人才资格得救。这也和福音书里耶稣的讲法是一致的。“我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。所以，凡自己谦卑像这小孩子的，他在天国里就是最大的。”^[382]可是我们也能够隐隐地感到梅什金公爵身上也有那个愁苦的耶稣的影子。在这部小说里，没有直接使用“道成肉身”故事的任何情节，主人公也都是现代俄罗斯人，而我们却时时能从梅什金的言行和遭遇里想到耶稣基督存在的意义。“道成肉身”的耶稣没有直接作为人物出现，但他的确是作为原型隐藏在梅什金公爵身上了。特别善于把耶稣神话当成原型使用的还有美国著名作家富克纳。在他的小说《八月之光》里倍受种族主义迫害的主人公乔·克里斯玛斯就出生在圣诞节早晨，他的名字里就有 Christmas 这个词。而且从小就遭到家庭和社会的排斥，受尽屈辱的乔最后在耶稣受难日这一天被处死。富克纳的代表作《喧哗与骚动》则直接把故事发生的时间安排在了耶稣受难周（Passion Week）里，而小说主人公之一虽然已经 33 岁却只有 3 岁智力的白痴班吉就出生在圣星期六（复活节前一天）。耶稣再一次被与一个真正的永远长不大的白痴形象联系起来。富克纳小说里的这些指向耶稣诞生和受难的细节显然不会是偶然的巧合。但富克纳也绝不是像陀思妥耶夫斯基那样通过小说执着于信仰问题的思索。富克纳对耶稣原型的运用更加富有创造性和现实性，在不同的主题下赋予这个永恒的神话不同的深刻寓意。但富克纳和陀思妥耶夫斯基又有一点相似之处，就是都把耶稣放在了最无辜、最悲苦、最弱小的人物形象身上，借助原型与形象之间的张力唤起人们内心深处的人道主义情怀。除了在人物形象身上的耶稣身影，“道成肉身”神话被整体运用的例子是不多见的。仍然是富克纳，他曾经在小说《寓言》里直接套用了耶稣神话的模式，讲述了一个反战英雄的故事。小说主人公有十二个追随者，也被人出卖而和另外两个盗贼一同被处死。相同的模式，但不再是神的故事。不同的时代背景下，没有了光明的复活。通过这个故事，富克纳表达了对现实社会的批判和绝望。“道成肉身”的神话在这里已经变成了社会批判的利器。从一个显在的基督教故事到在文学叙事中暗藏的原型，摆脱了固定的神圣不可侵犯的情节模式束缚的“道成肉身”事件在自由的艺术创造中获得了超越信仰的无限丰富的意蕴。

神话可以产生宗教，但宗教只会使鲜活的神话趋于僵化而不可能产生新的神话。宗教信仰里的神话种子只有在艺术创造里才能花开不败。艺术家们不断赋予基督教“道成肉身”神话更加旺盛的生命力，使之在人类历史中继续流传下去。

第二节 “道成肉身”与形象：信仰和审美在形态上的相遇

在把“道成肉身”与神话联系在一起考察了基督教信仰和人类审美活动在源上的关系之后，我们把视线集中到“道成肉身”命题中的“肉身”一点上来。“道成肉身”教义是一个抽象的表述，但在信仰活动中它是作为耶稣基督的血肉形象而成为信仰对象的。信仰对象的形象性特征为审美活动进入信仰领域打开了一条通道。凭借耶稣的鲜活生命，“道成肉身”的耶稣形象得以进入审美活动，作为“形象”的“道成肉身”实现了信仰和审美的相互渗透。一方面，我们将从基督教对待偶像和圣像的态度上考察基督教对进入信仰领域的审美形象的基本审美立场；另一方面我们还要分析在上帝“道成肉身”的过程中，不可见的“逻各斯”形象化为可见的肉身，耶稣成为上帝之形象的基本结构与基督教艺术中，不可见的基督教精神进入艺术领域成为生动的审美形象之间的同构关系。

一、形象：信仰的媒介与审美的目的

（一）形象（image）概说

在我们这篇论文所涉及的概念里面，“形象”是涵盖范围最广的，它涉及到人类生活的方方面面而且其价值越来越为人们所重视。甚至有学者指出“人是形象的人。形象是人存在的基本方式，也是人类掌握世界的基本方式。从衣食住行到日常生活到各种社会活动和历史运动，形象无处不在。”^[383]形象不仅包罗万象，并且在不同历史时期人们对它的理解也不尽相同，这个概念的具体含义因此就更加地不容易把握了。但是有一点至少我们可以肯定的，形象主要是就各种客观物质实存以及人的精神意识的外在表现形态而言的。

关于形象的定义，宗坤明所著的《形象学基础》一书曾经总结了九种，包括“事物的形状、外貌”；“事物原型的描摹和复制”；“客观世界的主观映象”；“事物本身具有的本质与现象、内容与形式的矛盾统一体”；“想象和艺术描绘的结果”；“理念的感性显现”；“人对外物的生动感受”；“介于感性与理性之间的东西”；“主观和客观的统一”^[384]等。这些定义侧重点各不相同，都或多或少地捕捉到了形象某些方面的特质。作者最终把这些方面综合起来，提出形象主要包括“物象”和“意象”两类，指出“形象是由‘物象’和‘意象’走向‘中介’而融合起来的。‘形象’包含着‘物象’和‘意象’，亦可以代替‘物象’或‘意象’来

使用；而‘物象’或‘意象’却不能在普遍的意义上来代替‘形象’来使用。”^[385]宗坤明最终落脚到物质实存和精神存在中间的某个点上来定位形象，给出了他对形象的定义：

从总体上看，客观世界上的形象可分为两大类：一类是自然物、社会物和人体本身的形象，即具有‘实在性’的形象；另一类是在一般人的心目中都能产生的意象和艺术创造的形象，即意识形态的形象。这两大类形象作为形象而存在是有区别的，但又必然具有内在一致的规定性。质言之，作为科学范畴的形象，既不是指前者，也不是指后者，而是对这两大类形象的一种抽象，即是对这两大类形象的一般性或曰共通性而言的。显然，这种一般性既不是物，也不是意，更不是物与意在平面意义上的简单结合（如朱光潜先生所说的那样）；而是在历史运动中所凝成的一种内在规定。这样的形象也就是主观和客观对立统一的实践表现，其中蕴涵着自然、社会和精神的历史统一。或者说，形象实际上存在于自然、社会和精神的总体关系上；这三个方面通过形象而形成的内在联系，也就是形象的科学内涵。^[386]

在这段话中，形象被从关系的角度看成是自然、社会和精神的统一，这个定义虽然概括出了形象的复杂构成因素，但并没有揭示出这种统一是如何形成的，又表现为什么。秦启为、周永康合著的《形象学导论》也做了从关系角度描述形象的尝试，作者引入了由现象学家胡塞尔最早提出的主体间性(intersubjectivity)的概念来描述形象：“形象的主客体关系性实质上是一种主体间性。这是由于形象的主体(形象塑造者)是人(个体、群体或组织)，形象的客体(形象评价者)也是人(个体、群体或组织)。因此，形象的主客体关系性就表现为交互主体性。”^[387]主体间性概念的引入在保证了主体于形象构造上的能动性的同时又放弃了主体在整个形象构造中的惟“我”独尊；使处于主体与主体的沟通之中的形象构造获得了客观上的普遍有效性；而且主体本身作为一定的社会历史存在必然使主体之间的互动包含着一定的社会、历史信息的融汇，从而保证了形象构造的社会历史性。我们看到似乎主体间性也无非同样是强调了形象存在的主观性、客观性以及社会历史性的统一，但是这个概念非常恰切地把形象放到一个动态的、真正人类活动意义上系统当中，描绘了形象难以言表的生动特点。虽然如此，仅仅把形象定位在主体间性上，还是不能解决形象本身的内涵问题，因为主体间性并非形象所独有，甚至凡是与人类发生关系的事物都是主体间性的。于是作者又指出形象的本质是人的本质力量的对象化，是人类掌握世界的基本方式，是对真、善、美的

追求,“真、善、美的完美结合,这是人类形象追求的最高境界;这是一个永无止境的过程。”^[388]形象最终与美联系在一起了。在以上这些关于形象的认识的启发下,我们现在可以做出自己对形象内涵的分析了。

首先,从形象的表现看,它一定是与抽象的概念相区别的生动具体的感性状貌。形象一词在我国最早见于《尚书·诰命》疏注,说是殷王武丁梦见上天给他一个助手,就凭借回忆令百工“刻其形象”,“使百官以所梦之形象”去民间寻找。《周礼·天官·司会注》在解释地契版图时,也写到“图,土地形象,田地广狭”。^[389]在我国,形象最初的含义既是就外观形态而言的。而英国学者威廉斯在其所著的《关键词》一书中,对 image 一词的分析也指出:“英文 image 的最早意涵源自 13 世纪,指得是人像或肖像。”^[390]可见,形象最古老的意思就是客观事物或者人的形状、外貌。而这个意思也是迄今为止形象最直接、最简单的含义。

其次,我们从上面的例子应该注意到,形象的确包括可作用于人的感官的物质形态的物象和存在于梦幻、想象中的精神形态的意象两种。但是这两类形象并不是严格区分的,二者存在相互包容、相互转化和相互补充的关系。现实物象可以在人的主观世界里被继续加工改造,得到进一步完善和补充,而成为新的意象,而精神性的意象也需要通过一定的物质媒介和技术手段转化为新的物象才能被其他人感知,并成为他者继续塑造其他意象的材料和依据。物象中有意,意象中有物。意象和物象的区别和联系正是形象具有主体间性的表现。主体之间并非面对面的间接沟通正是通过物象和意象不断的互相转换而实现的。所以严格意义上讲,形象不是分成了两大类,而本身就是由物象和意象两部分共同构成的一个虚实结合、物质与精神相统一的处于不断变化中的系统。但是我们需要特别说明的是,我们这里的意象所取的是狭义,也就是物化之前的存在于人的心灵中的,别人无法感知的精神意象。而我们这里的物象,是指所有以物质形态存在的可感知的形象,包括完全虚构的精神意象的物化形态在内。而宗坤明对意象的界定和我们这里所讲的是不一样的。他说:“顾名思义,意象即‘意’之象。不消说,这个‘意’属于精神的领域,是看不见、摸不着的;而它一旦渗入到‘象’中,就能被人们所感知、所领会。因此,意象的客体化就成了人们相互沟通的桥梁。如龙和风就是一种典型的意象,它‘不受任何物类界线和物质本身质量结构的局限,表现人的情思意想’;同时又能启人心智,激励群情。”^[391]这种把意象的客体也当成意象本身对待的观点模糊了物象和意象的界限,非常不利于澄清形象构成中物和意的关系。在《形象学基础》的作者看来,所有艺术形象都应该是意象而非物象,可是我们实际看到的情况是,除了文学形象自始至终都是真正的精神意象之外,其他所有艺术形象无论如何夸张、荒谬,都是需要借助物质材料,呈现为客观物象才能得到传达的。

第三，形象不能等同于形式。形式主要是就以物质形态存在的物象来说的，而且只涉及构成物象的客观方面的因素，并不包括主体对物象的构造作用在内。而任何形象都不是自在的。形象，不管是现实的物象还是精神意象，都必然是主体能动地构造活动的产物。而主体对形象的构造活动就是所谓的形象化。比如在人体写生的课堂上，几十个人面对同一个模特，但每一个人对这同一个模特的印象是不会一样的。由模特本身的胖瘦高矮、身材比例、五官结构等组成的“形式”不会变化，但不同人通过各自感官感知到（或者说构造）的模特的“形象”就不同了。

第四，威廉斯指出英文 image 的含义“和 imitate（模仿）词义的演变存在着基本的关系。”^[392]而且他强调 image 这个词在“模仿”（copying）的概念与“想像、虚构”（imagination and the imaginative）的概念二者之间蕴含了一种极为明显的张力。所以形象的构造主要通过模仿和虚构两种手段来实现。物象的构造侧重于模仿，意象的构造侧重于虚构。

第五，俄罗斯文学理论家佩列维尔泽夫曾经这样定义形象：“我们可以对形象做出如下定义：形象是人类情感向外部世界的投射，是在技术表达器官中体现并因此具有社会性的人类性格，它与现实存在的人类世界联系密切；通过技术表达器官体现的有关人类感情具有激动人心的作用。”^[393]他强调了所有的形象都是人的形象，是个体的人的内在精神世界与整个人类世界相互作用的具体表现。从功能上讲，形象只对人才有意义，形象是人类把握世界的基本方式。而从价值上讲，形象本身就是人类对世界最生动的把握。马克思曾经对形象的认识功能也有这样一段表述：

形象是自然物体的形式，这些形式好像一层表皮，从自然物体上脱落下来，并把自然物体移到现象中来。事物的这些形式不断地从它们里面涌现出来，侵入感官，从而使客体得以显现出来。因此自然在听觉中听到了它自己，在嗅觉中嗅到了它自己，在视觉中看见了它自己。所以人的感性就是一个媒介，通过这个媒介，犹如通过一个焦点，自然的种种过程得到反映，燃烧起来照亮了现象界。^[394]

如果说佩列维尔泽夫从人的主体性和能动性的角度肯定了形象在人类认识和把握世界的活动中的作用，马克思则是创造性地赋予了形象本身以主体性，强调形象是对人类感官具有积极的刺激和引导作用的客观形式，而不是随随便便的人类幻想的产物。只有如此，人类才可能通过形象感知来把握现象界的真实。形象既可以成为人类掌握世界的手段和媒介，也可以是人类认识和改造世界的一个目的

和成果。人类对这个世界的愿望和要求都不是抽象的，都只能作为一幅生动的图景存在于人的精神世界中并激励着人们去勇敢地追求。

总之，形象是以人的感官为门户，以摹仿和想象为主要构造手段，由相互转换又相互补充的物象和意象两部分构成的一个虚实结合、物质与精神相统一的感性的动态图式系统。人们通过形象感知和认识世界，又总是对一个完美的形象满怀憧憬。

（二）作为基督教信仰媒介的形象

形象无处不在，但在不同的人类生活领域里所起的作用不同，所处的地位也不同。具体到基督教信仰当中，形象在这个领域里既受到了极严格地限制和压抑也获得了充分表现的机会，但不管怎样形象不是基督教信仰的目的与核心，而只能是作为张显神的力量和仁慈或者表达基督徒信仰激情的媒介存在。

1、人与上帝的媒介

任何宗教信仰都是以对神的崇拜为核心的。在多神论宗教里，神本身就呈现为各式各样的形态。千姿百态的神的形象既是信仰者们敬拜的对象也是他们表达虔诚的手段。而在一神论宗教犹太教、基督教和伊斯兰教中，神是一个无形无体、无始无终的不可知的存在，信徒们无法直接和上帝沟通，甚至于根本不允许随意想象上帝的形象。尤其是在犹太教和伊斯兰教当中，完全不允许制作神的画像。在伊斯兰教的清真寺里，我们见不到任何以人和动物的形象出现的哪怕是装饰的图画。清真寺的华丽美观全部依靠无指涉意味的几何或者植物图案。然而基督教与上述二者有所不同，虽然同为一种教，但基督教里多了“道成肉身”的耶稣基督。作为神子的耶稣本身就是上帝的形象，就是基督徒和上帝之间的中介。为人子的耶稣的生动言行成了看不见的上帝神性在人间最高的表达。耶稣基督一方面要作为上帝的全权代表完成救赎人类的任务，一方面还要作为人性的典范引领世人不断完善人性，争取得救。形象的媒介功能在基督教信仰里被发挥到了极致。黑格尔说过“基督教的想象只能把神表现为人的形状和人的心灵面貌，因为神自身在基督教里是完全作为心灵认识的。”^[396]人不可能站在上帝的高度去认识神。上帝要为人所了解就必须采用人所能理解的方式和形象。在基督教里，包括和它同源的犹太教和伊斯兰教里，还有很多实现上帝与人交流的方式。比如上帝经常派出一个或几个天使传达他的指令和预言。耶稣诞生就是天使长加百列为马利亚预言的。有时候上帝还会亲自变幻成某种神秘的形象与信徒说话。比如在《旧约》的《约伯记》中，上帝就在约伯遭受了巨大苦难，并且不断抱怨的时候，以云端之上一个声音的形象向他说话了。除此之外，像经常能够得到神谕的摩西、以利亚这样的人间先知形象更是常见的神人中介。他们一面向信徒传达上帝的旨意，一面还要代表信众表达对上帝的爱和要求。所有这些可见可闻的形象都不是基督

教信仰的最终目的，甚至包括耶稣基督的肉身也只不过是“奴仆的形像”而已。他们在人间出现，向人讲话、实施神迹，全都是为了宣讲那个不可知的伟大存在。形象的沟通功能在基督教信仰里得到了充分的发挥。

2、当下与历史的媒介

刚才我们提到的形象对人与上帝的沟通功能，其实现的前提是同时性。如果我们暂且不把这些故事当成神话对待，和摩西一起出埃及的犹太人才能直接以摩西为媒介接受上帝的律法；亲耳聆听耶稣教诲的人才能直接通过他感受上帝的仁爱。在基督教信仰当中，远离古老过去的大多数信徒是要通过另外的方式与上帝交流的。比如《圣经》和基督教圣礼仪式。《圣经》如同一部圣史，把早已消逝的过去又带回到基督徒们眼前。上帝怎样用六天时间创造了天地，伊甸园里的美好生活是什么样，耶稣在伯利恒的马厩里诞生的欢乐，基督在十字架上死去的悲惨……所有的事情都通过阅读《圣经》而在一个基督徒心里历历在目。读经是基督徒信仰生活中非常重要的一部分。对基督徒来说，阅读《圣经》不是回忆上帝，而是亲身感受上帝。《圣经》用文字再现了那些曾经与上帝接近的第一媒介的生动形象。而基督教圣礼则采用了戏剧化的象征方式，带领基督徒们直接进入圣礼所纪念的信仰事件当中，使信徒们身临其境地经历信仰，实现了形象假定性的还原功能。这些间接的信仰形象再也不能直接建立人和上帝的联系，但却实现了当下与历史的沟通。

3、抽象的教会信条与个体信仰情感的媒介

最权威的第一媒介耶稣、天使和先知沟通了人与上帝，等而次之的第二媒介《圣经》和教会圣礼沟通了当下和历史，基督教艺术作为第三等级的信仰媒介形象的出现则实现了信仰个体的朴素情感与抽象乏味的教会信条之间的沟通。耶稣受难图、圣母子像、历代圣徒雕像为一个个基督教故事、一个个信仰问题做了生动地图解；高大雄伟、装饰华丽的大教堂直接营造了天国的气氛；唯美的基督教音乐让信徒们心中激情荡漾，基督教艺术把审美形象对教理的阐释功能和抒发信徒宗教热情的功能都发挥出来了。

（三）作为审美活动目的的形象

包罗万象的形象有优有劣，有成有败，但能让人喜闻乐见的形象总是和真、善、美联系在一起的。基督教信仰中的形象全部指向上帝，引导人过克己、正直的生活，因而是侧重于善的。没有行动就没有宗教，信仰强调形象的媒介功能，要有足够的力量指导和引领信仰行为；而审美活动中的形象侧重于美，在审美活动中成功的形象一般不会被强加上什么明确地说服、教导任务，而是人类精神意象的自由呈现。审美形象是意向性的，不需要人的行为反应，指向人类的情绪情感。“具体的形象对人说来首先是以其外在形态构成它的可感性的。但这个形象

所包孕的历史内涵对现实的人说来有几分能见度，也是其可感性的应有之义。这两方面的结合才构成形象可感性的完满规定。这种可感性和人的情感在积极的意义上所构成的关系就使‘美’突现出来了。美确实根源于‘真’和‘善’；但又是‘真’与‘善’的超越。”^[396]审美形象是被提升的形象，位于形象系统的最高层。

1、形象是审美创造的直接目的

艺术创造是人自觉的审美创造活动。在这个活动里，艺术家在头脑里形成的审美意象最终物化为可见可感的艺术作品标志着审美创造的最终完成。不管艺术家的创造活动是侧重于再现现实生活，还是侧重于表现主观精神体验，一个艺术形象的塑造完成都是审美创造的最直接的目的，精神意象的物态化呈现都是审美创造的终点。野兽派画家马蒂斯在完成自己的一幅色彩奔放的肖像画《戴帽子的女人像》后曾经说：“我画的不是一个女人，而是一幅画！”在审美创造中，能否塑造一个富有生命力的动人形象无论如何都是超越了再现或者表现的第一位的追求。“人与形象所构成的审美关系既建立在现实的基础上，同时又是对人与物的实用性关系的一种超越。”^[397]审美创造活动的最直接目的就是创造一个充满魅力的形象，这个目的是超越在一切现实功利目的之上的。

我们强调形象是审美创造的直接目的不等于赞同形式主义的观点。形象作为艺术创造的直接目的并不意味着审美形象不可以承载艺术家对这个世界的感情、认识和一定的功利要求。相反，这些东西都已经内在于艺术形象，正是形象构成中复杂因素的一部分。任何东西都能在艺术中得到形象化呈现，也能够通过其他方式得到人类的理解和把握。艺术最的独特魅力不在于它呈现了什么，而在于它是如何呈现这个世界的。佩列韦尔泽夫说：“对于艺术家来说，外部客观世界不是进行逻辑认知的对象，而是进行情感、情绪感知的客体。艺术家不是通过逻辑思维，而是借助共感的好感情绪与外部世界的现象发生关系。在每个外界现象中，他寻觅和发现的都是自己的内在生命、激动和情感的外在表达。在他的意识中，外部世界的所有物体都成为感情的载体，都蕴含着情感表现，并因而成为形象。”^[398]这个俄罗斯文艺理论家在这段话里强调一切艺术形象都必然是经过人的情感体验的形象。正是艺术家非凡的创造力把现象变成了形象。形象是艺术创造的第一目的，艺术家对这个世界的感受、认识和把握都以最生动的方式渗透在艺术形象当中，成为其不可分割的一部分了。在艺术中，形象不是表现情感或者再现生活的媒介，而本身就是经过艺术家体验的情感和生活。

2、形象是审美欣赏的直接目的

人类的审美欣赏活动要比艺术创造活动更加的复杂和难以琢磨。艺术创造毕竟是与其它人类活动有相对清晰的界限的独立性比较强的活动，而审美欣赏则常

常由于审美对象的复杂性而和其他人类活动混杂在一起，难以精确分离。除了艺术鉴赏作为最典型的审美欣赏活动，具有相对独立性之外，人们对自然和社会生活中的审美形象的欣赏都是往往伴随着其他人类活动一同进行的。也正是因为如此，把审美欣赏与人的其他精神活动区分开来就显得更加重要了。而在这种区分中，主体对其观照对象的态度是非常关键的。康德曾经指出审美判断力是“通过不带任何利害的愉悦或不悦而对一个对象或一个表象方式作评判的能力。一个这样的愉悦的对象就叫作美”^[399]。审美欣赏不是求知，不以获得关于对象的抽象的知识为目的；审美欣赏也不是物质改造活动，不以利用对象的实体为目的。审美欣赏的直接目标就是审美形象，而审美欣赏的最终结果就是直接来自于形象本身的快乐。用康德的话说，审美判断应该具有无目的的合目的性。“美是一个对象的合目的性形式，如果这形式是有一个目的的表象而在对象身上被知觉到的话。”他在注释中举例说，一朵花，例如一朵郁金香，被看作是美的，是“因为在对它的知觉中发现有某种合目的性，是我们在评判它时根本不与任何目的相关的。”^[400] 康德把美归结于对象的单纯形式，而忽略了形象构成中复杂多样的社会历史、主体情感因素，这显然过分强调了审美欣赏的纯粹性，把审美与其他人类活动完全隔离了。而实际上，这根本是不可能出现的状况。就连康德也不得不提出与自己的基本观点存在矛盾的依存美来完善他所建构的美的体系。我们认为审美欣赏活动本身也是对审美对象的形象构造活动。作为审美客体存在的自然、社会和艺术作品的物象都必须通过审美主体的感官，经过审美主体的情感和理性的重新把握转化成新的意象，从而真正在审美主体的心灵里安家才能给主体带来愉快的感受。在这个把物象转化为审美意象的过程里面，主体心灵并没有把物象所包含的社会历史等复杂因素过滤排除，而是让他们一同参与到意象化活动中来了。审美欣赏并非完全没有目的的盲目的活动，它的目的就是主体在心灵里能动地构造的形象本身。审美愉悦只与经过每一个审美的心灵构造过的形象有关。孔子闻《韶》乐，三月不知肉味。《韶》乐旋律的悠扬，《韶》乐所抒发的情感的高尚并非自发地对审美中的孔子产生作用的。让孔子魂迁梦绕的不是音乐知识，不是那个尽善尽美的理念，而就是印在孔子心幕上挥之不去的音响形象。在心灵完成对审美对象的形象重构的同时，快乐就产生了；当这个形象在心灵里能持久的存在并继续变幻时，美感就得到了延续。审美形象是审美创造和审美欣赏的直接目的，但这也并不妨碍其成为其他认识活动的媒介。

二、偶像与圣像：基督教的形象观

形象 (image) 这个概念在基督教信仰里是非常重要的。我们翻开《圣经》，

从《创世记》到《启示录》关于形象问题的讨论随处可见。而在基督教发展过程中，教会对“形象”的态度也是有变化的。“形象 (image)”在基督教里可以分成水火不容的两大类，一是所谓的偶像 (idol) 一是所谓的圣像 (icon)。而形象 (image) 这个词有时可以指前者，有时可以指后者，有时则指一般的事物和人的形状、面貌。或者换句话说，偶像是贬义词，圣像是褒义词，而形象是个中性词。对于讨论基督教信仰和审美的关系来说，对基督教对待偶像和圣像的基本态度的研究是绝对不能绕开的。一尊太阳神阿波罗的雕像，和一幅耶稣受难的图画，同样作为形象，甚至作为同样美好的艺术形象，很有可能遭到一个天主教或者东正教徒完全不同的对待。对前者的坚决排斥与对后者的痴迷崇拜，在一个信仰者身上可能形成的巨大反差。这种反差把基督教信仰充满矛盾的独特的审美立场反映出来了。

(一) 偶像 (希腊文 eidōlon, 英文 idol) 与基督教早期的审美立场

1、从《圣经》看基督教对待偶像的基本态度

偶像问题之所以能够得到基督教信仰的极其严肃的对待，完全是因为《圣经》对偶像的严厉态度。在《圣经》里，偶像几乎就是异教神的代名词，是上帝最大的对立面。在英文《圣经》里至少有 100 多次使用了 idol 这个词^[401]，而 image 作为偶像的意思也出现了几十次。在中文《圣经》里，这两个词根据不同的情境一般被翻译成“偶像”或者“假神”。严禁敬拜偶像是在《圣经》里得到不断强调的一个观念。在经常出现前后矛盾的《圣经》里，在经常为某个教义争论不休的基督教会里，对待偶像的反对态度却是空前的一致，只是在反对的程度上可能有所差异。

《旧约圣经》对偶像的否定和排斥是最为激烈的。上帝在西奈山上降示给摩西十条诫律，其中的第二条就是“不可为自己雕刻偶像 (image)，也不可作什么形像仿佛上天，下地，和地底下，水中的百物。”^[402]这条律法打击面之广可谓极致。看上去凡是人的感官能感受到的，凡是人的想象力能触及到的东西都被坚决取消了被塑造为形象的权利。其实这条律法所反对的并非造像本身，而是反对把人造的形象当作神来崇拜。《旧约》其他地方把这个问题讲得很清楚“你们不可作什么虚无的神像 (idols)，不可立雕刻的偶像 (image) 或是柱像 (image)，也不可在你们的地上安什么鑿成的石像 (image)，向它跪拜，因为我是耶和华你们的神。”^[403]，“他们的地满了偶像 (idol)。他们跪拜自己手所造的，就是自己指头所作的。”^[404]。所以我们看到上帝否定的不是形象本身而把造像当成神来敬拜的行为。但是在那个多神论时代，偶像崇拜的风气是根深蒂固的，一神论想要一下子消灭人们满脑子的各种神灵非常艰难。甚至上帝刚刚颁布禁止拜偶像的律法不久，摩西拿着刻有律法的诫板下山就看到人们造了一个金牛犊来拜，以至于摩西愤怒之

极，砸掉了诫板。在这种情况下，那条近乎苛刻的律法对所有人造形象的否定就可以理解了。

其实在降示十诫之后，上帝还不厌其烦地制定了许多规矩，其中就包括圣殿建造的种种要求。比如造法柜，上帝要求：“要用皂荚木作一柜，长二肘半，宽一肘半，高一肘半。要里外包上精金，四围镶上金牙边。……要用金子锤出两个基路伯来，安在施恩座的两头。这头作一个基路伯，那头作一个基路伯，二基路伯要接连一块，在施恩座的两头。二基路伯要高张翅膀，遮掩施恩座。基路伯要脸对脸，朝着施恩座。”^[405]上帝事无巨细，几乎要为他的圣殿装饰画出精确的图纸来了，而且我们看到上帝并没有排斥金银宝石的装饰，甚至还主动要求造了两个长翅膀的天使形象。可见，上帝对制造形象是不反对的。但是在圣殿建造上，上帝也仅仅肯定了形象的装饰作用，《旧约》对各种人造形象本身的价值是持坚决否定态度的。“他们的偶像(idols)，是金的，银的，是人手所造的。有口却不能言，有眼却不能看。有耳却不能听。有鼻却不能闻。有手却不能摸。有脚却不能走。有喉咙也不能出声。造他的要和他一样。凡靠他的也要如此。以色列阿，你要倚靠耶和華。他是你的帮助，和你的盾牌。”^[406]这段经文生动地说明了基督教否定人造形象的一个基本理由：人造偶像是假的、物质性的，没有生命、也没有灵魂，更谈不上神性。在基督教看来形象就等于物质存在，是不包含精神因素的，偶像崇拜就是人的自我欺骗。《以赛亚书》里有一段偶像批判的经典：

制造雕刻偶像的尽都虚空；他们所喜悦的都无益处。……工匠也不过是人，任他们聚会，任他们站立，都必惧怕，一同羞愧。铁匠把铁在火炭中烧热，用锤打铁器，用他有力的臂膀锤成；他饥饿而无力，不喝水而发倦。木匠拉线，用笔划出样子。用刨子刨成形状，用圆尺划了模样，仿照人的体态，作成人形，好住在房屋中。他砍伐香柏树，又取柞（或作“青桐”）树和橡树，在树林中选定了一棵。他栽种松树得雨长养，这树，人可用以烧火，他自己取些烤火，又烧着烤饼。而且作神像跪拜，作雕刻的偶像向他叩拜。他把一分烧在火中，把一分烤肉吃饱。自己烤火说：“阿哈！我暖和了，我见火了！”他用剩下的作了一神，就是雕刻的偶像，他向这偶像俯伏叩拜，祷告他说：“求你拯救我，因你是我的神。”他们不知道，也不思想，因为耶和華闭住他们的眼不能看见，塞住他们的心不能明白。谁心里也不醒悟，也没有知识，没有聪明，能说：“我曾拿一分在火中烧了，在炭上烤过饼，我也烤过肉吃。这剩下的，我岂要作可憎的物吗？我岂可向木不子叩拜呢？”^[407]

这段话一针见血地指出人造的形象是物质不是精神。一个木头神像和我们烧火做饭用的木柴可能就是一块木料。崇拜造像就是崇拜没有生命的低等的物质。“事奉他们的偶像，这就成了自己的网罗。”^[408]偶像崇拜是人把自己所造的物品神化了。这与后来费尔巴哈批判基督教是人为自己造了上帝，是人把自己神化了竟然有异曲同工之处。我们看到一神论对多神论的抨击竟然也具有无神论对一神论批判那样的尖锐和深刻。但是这个观点放到对人造形象的评价上显然就错误了。它简单地把形象和用来制造形象的物质材料等同起来，完全忽略了制造这些形象的工匠们的智慧参与，也否定了形象所承载的精神内涵。正因为《旧约》强调上帝的不可知性和超越性，把与上帝对立的异教诸神的形象完全看成是虚空的、物质的，所以《旧约》对偶像采取了断然否定的态度，“惟独耶和華被尊崇。偶像必全然废弃。”^[409]《旧约》里的形象就是毫无生命的物质形体，即使为上帝所用也只不过是装饰品而已。

《新约》延续了《旧约》对偶像的否定态度，但是否定的力度明显减弱了。究其原因，一方面可能是因为《旧约》对偶像崇拜的批判已经十分彻底和充分，《新约》没有必要再做重复；而另一方面，《新约》的主要目的不是反对偶像崇拜，也不是继续《旧约》对那个完全不可把握的上帝本体的言说，而是要确立作为神子的耶稣基督道成肉身拯救世人的恩德，还要把上帝的福音传播给那些崇拜偶像的外邦人。《新约》的作者们自己就给了上帝一个人间形象，当然他们一再强调耶稣是“上帝生”的人一神，而非“上帝造”的普通的人，更不是“人造”的物，所以无论如何都是与偶像对立的。但一个以人的面貌在人类历史中出现的上帝毕竟缓和了《旧约》对一切形象的过分贬低，更化解了对崇拜异教神的外邦人的敌视态度。对把基督教传播给外邦人做出巨大贡献的使徒保罗在书信里多次发表了对偶像的看法。他说：“我们知道偶像（idol）在世上算不得什么。也知道神只有一位，再没有别的神。”^[410]，“我所亲爱的弟兄阿，你们要逃避拜偶像的事。”^[411]保罗的口气温和，对偶像似乎不屑一顾，完全没有了《旧约》里面对偶像崇拜如临大敌般的愤怒和严厉。

保罗肩负着向外邦人传道的重大使命，他对外邦人偶像崇拜的态度已经是相当宽容了。因为要外邦人接受福音就不能总是对人家采取敌对态度。保罗在论到如何对待外邦人献祭偶像的食品时说：“外邦人所献的祭，是祭鬼，不是祭神。我不愿意你们与鬼相交。你们不能喝主的杯，又喝鬼的杯。不能吃主的筵席，又吃鬼的筵席。我们可惹主的愤恨吗。我们比他还有能力吗？”^[412]他首先表明了决不能向偶像崇拜妥协的立场，可是接着他又讲“凡事都可行。但不都有益处。凡事都可行。但不都造就人。无论何人，不要求自己的益处，乃要求别人的益处。

凡市上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话。因为地和其中所充满的，都属乎主。倘有一个不信的请你们赴席，你们若愿意去，凡摆在你们面前的，只管吃，不要为良心的缘故问什么话。若有人对你说，这是献过祭的物，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃。我说的良心，不是你的，乃是他的。我这自由为什么被别人的良心论断呢？我若谢恩而吃，为什么因我谢恩的物被人毁谤呢？所以你们或吃或喝，无论作什么，都要荣耀神而行。”^[413] 保罗从“因信称义”的立场提出只要是心中有上帝，外物并不能损伤信仰。这种极端心灵化的信仰当然不再关心人造形象的问题。保罗说：“神的殿和偶像(idol)有什么相同呢。因为我们是永生神的殿。就如神曾说：‘我要在他们中间居住，在他们中间来往。我要作他们的神，他们要作我的子民。’”^[414] 就连《旧约》里上帝为自己建造的豪华的物质堆砌的圣殿都被基督徒心灵的圣殿所取代了，人造的偶像在基督教里就更无立锥之地了。表面上看《新约》对偶像的否定是减弱了，这种批判的减弱并非简单地妥协，而是信仰心灵化的表现。《旧约》认为物质偶像会威胁信仰，而《新约》强调任何物质的东西都不能动摇信仰。后来主张“因信称义”的基督教新教的教堂建筑和装饰一般都要比天主教和东正教教堂朴素得多，这也是注重内心体验而不关心外在表现的一种体现。

(二) 早期基督教的审美立场

从《圣经》对待偶像的态度我们看到早期基督教至少对一般的造型艺术是持否定态度的。早期基督教认为人创造的形象是无生命、无精神内涵的物质形式，其最高的价值也就是其装饰功能和美观的效果，也就是说造型艺术最多只能带来感官的快适，此外别无它用。而当人们超过了这个范围开始用各种技巧去塑造人和动物的形象，并对他们所塑造的形象产生感情的时候，这就被看成是一件危险的事情了。奥古斯丁在其《忏悔录》里曾经表达了自己的审美立场。他把美分成上帝的至美和次要的美的东西，认为美的东西有动人之处却是人们犯罪的一个主要原因。“假如漫无节制地向往追求这些次要的美好而抛弃了更美好的，抛弃了至善，抛弃了你、我们的主、天主，抛弃了你的真理和你的法律，便犯下了罪。”^[415] 因为这些美好的东西从本质上讲是虚无的，只是低级的美，只能满足人的低级的感官享受而使人远离上帝。他呼告：“天主，万有的创造者，使我的灵魂从这一切赞颂你，但不要让它通过肉体的官感而陷溺于对这些美好的爱恋之中。这些事物奔向虚无，它们用传染性的欲望来撕裂我们的灵魂”。^[416] 奥古斯丁把美的形象看成是“物质的幻象”，认为沉溺于此是十分有害的。奥古斯丁的观点代表了早期基督教的反美立场。早期基督教强调审美形象的物质性，而否定其精神性，在承认艺术形象的美能给人带来感官快适的同时，又认为正是由于艺术形象的美好太具有诱惑力，才更容易使人耽于物质享乐而放弃对上帝的精神追求。

(二) 圣像（希腊文 eikôn，英文 icon）与基督教审美立场的转变

1、《圣经》对神的像（the image of God）的描述

在英文《圣经》里，圣像（icon）一词从来没有出现过，但是与英文 icon 相对应的希腊文 eikôn 已经在原本用希腊文写成的《新约》里出现了。“eikôn”一词主要是指“像与其所描绘的实体是一致的”^[417]，在《新约》里主要是在谈到神的“像”时使用。在耶稣提到印在钱币上罗马皇帝的肖像时也使用的这个词。在英文《新约》里这个希腊词语被翻译为 image（形象）。《圣经》里提到神的像的地方远远没有讲到偶像那么多，但是这不多的几次却都是非常关键的经文。

我们还是先看《旧约》里的情况。《旧约》只在《创世记》里以上帝自己的口吻提到了神的像。《创世记》在写到上帝在第六天造人时这样记载：“神说，我们要照着我们的形像（image），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。神就照着自己的形像（image）造人，乃是照着他的形像（image）造男造女。”^[418]短短两句话里三次提到了神自己的形象。这里反复强调人类是按照神的形象被造的，要比万物高级。所以神的像在《旧约》里就是指人类。这种说法后来也在文学作品中得到应用。歌德在《浮士德》里就曾经用“小神”、“神明的肖像”来指代人。可见在《旧约》里，神的像与偶像完全是两码事。神的像是神按照自己的样子造的形象，是有生命的人；而偶像是人造的像，是无生命的物。

到了《新约》，《旧约》提到的人是上帝的形象的观念也被延续下来。比如《哥林多前书》里提到“男人本不该蒙着头，因为他是神的形像（image）和荣耀，但女人是男人的荣耀。”^[419]。这里神的形象的范围缩小到是指男人，因为据《创世记》夏娃是用亚当的肋骨造的，不是对神的直接模仿。但是在《新约》书信里，由于“道成肉身”的耶稣基督的出现，神的形象便开始更多地指神子耶稣了。《哥林多后书》里说：“基督本是神的像（the image of God）”。^[420]这里看不出耶稣和一般的人作为上帝形象的区别。而《希伯来书》里就把耶稣的特殊性突显出来了：“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像（the express image of his person）。”^[421]这里强调耶稣基督不是对上帝非本质的外形的简单复制，而是真正与上帝本体相一致的。早在《约翰福音》里耶稣就强调过“人看见了我，就是看见了父”。从人性讲，耶稣是比普通人更加近似于上帝的人。从神性讲，耶稣就代表了上帝。然而耶稣是如何获得这种与上帝的切近关系的呢？正是通过“道成肉身”，上帝和耶稣的关系的紧密程度得到了充分肯定。道“成”肉身，是与上帝造人完全不同的方式。《哥罗西书》中说：“爱子是那不能看见之神的像（the image of the invisible God），是首生的，在一切被造的以先。”^[422]耶稣是上帝“生”的，而非像普通人那样是上帝“造”的。这里突出了耶稣基督对不可见的神性的显现意义，

承认了耶稣具有完全神性和永恒存在的特点,而且指出了被生的上帝之像继承了神的本质,而被造的上帝之像则只是模仿了上帝而已。

正是《新约》里“道成肉身”观念的出现,为基督教会后来的圣像崇拜提供了教义基础。麦格拉思说:“道成肉身是基督教特有的思想,指的是上帝在耶稣基督这个人里面进入了具有时空属性的世界。耶稣提供了‘进入上帝的窗口’,这是基督教特有的信念,其根据就是道成肉身教义。道成肉身教义也是在礼拜和个人祈祷中使用圣像这种做法的基础,东正教尤其喜欢在敬拜中使用圣像。”^[423]

2、基督教会对待圣像的态度

与偶像在基督教里遭到一致否定的命运不同,圣像在基督教发展史中的命运可谓一波三折。《牛津基督教史》里这样解释圣像:“所谓圣像,是指基督、圣母马利亚、天使或众圣徒的某种肖像或形象化的体现。圣像也许装在一块彩色的木板画框之中,但它可以是镶嵌在教堂墙上的一幅图案或壁画,也可以是一个绣制品,一幅金属画,抑或甚至是一个雕像——尽管立体画在东方基督教艺术中极为罕见。”^[424]看到这个定义,稍微敏感一点的心灵就会联想起在《圣经》里遭到无情批判的偶像。我们看到圣像和偶像在制作材料和工艺上没有什么本质的区别,唯一不同的是圣像塑造的是基督教的耶稣、圣母和圣徒的形象,而偶像塑造的则是异教诸神的形象。基督教认为偶像和圣像的根本区别就在于形象所承载的内涵不同,形象的功能不同。但是由于圣像和偶像在表现上的相似性,基督教的圣像崇拜就时时存在与偶像崇拜相混淆甚至直接沦为偶像崇拜的危险。在激烈反对偶像崇拜的基督教里会出现圣像崇拜看上去有点不可思议,但实际上与基督教同源的犹太教和伊斯兰教都没有出现圣像崇拜,正是基督教的核心教义“道成肉身”,正是耶稣基督本人的特殊身份为基督教圣像崇拜提供了教义基础。

圣像崇拜最初只是一种基督徒的自发行为,基督教会对此没有严格的规定。《基督教神学思想史》中提到:“远从古代的时候开始,基督徒就使用这些圣像来帮助他们祷告、敬拜与灵修。在东方,早在6世纪的时候,他们就把圣像当作‘文盲的课本’。他们认为,这些圣像的教导与提醒功能,对于无法阅读圣经与基督教书籍的人十分重要。到了8世纪初期,拜占庭帝国的君士坦丁堡与其他的基督教城市,到处充斥着圣像。圣像制造是一个主要的企业,在修道士中间更是如此。每个家庭与每个教会都拥有好几个,甚至许多精雕细琢的圣像,忠心的信徒还会在这些圣像前祷告。”^[425]这种情况引起了教会的担忧,而罗马皇帝利奥三世更直接下令把整个帝国的圣像都除掉。关于圣像的争论和冲突开始激烈起来,圣像的支持者和反对者都付出了生命的代价。根据《牛津基督教史》记载:“对使用圣像的首次攻击从726年延续到780年,当时这种攻击被女皇伊林娜制止。787年第七次公会议——如第一次一样在尼西亚召开——规定用圣像描绘基督和

众圣徒从神学意义上讲是正确的，并且要求从礼仪上表现出对这些圣像的尊崇。随后而来的是 815—842 年对圣像的破坏时期，但这没有被极端化。843 年在女皇狄奥多拉统治下最终恢复了对圣像的使用，这在后代的记忆中成为‘东正教的胜利’，并且每年在大斋节节期的第一个礼拜天进行纪念。”^[426]在激烈的斗争中，圣像的使用在基督教会里最终获得了合法的地位，尤其是在东部教会里更是倍受重视。关于圣像的争论反映了基督教内部对偶像和圣像含义理解上的分歧以及基督教在审美立场上的新的变化。

从圣像反对者的角度看，圣像就等于偶像。制作耶稣基督的神像违反了《圣经》不许制作敬拜偶像的禁令。而且他们从基督论的角度出发，指出“圣像最多只能代表基督的人性方面，不可能表现出不可见的神性，”^[427]圣像的制作分离了耶稣基督的神性和人性，把神变成了人。圣像反对者延续了《圣经》的传统观点，认为物质材料制作的形象没有生命、不具备精神性，强调无限的神性根本无法通过有限的形象来表现，对圣像的使用会使人为眼前的形象所束缚和迷惑，这本身就是偶像崇拜。这种观点在宗教改革运动中为加尔文所发展。蒂利希指出：“加尔文为反对在教堂中挂圣像和做一切可以使人的心灵离开完整的、超越的上帝的东西而斗争。这是加尔文派的教堂建筑物中有一种神圣的空虚感的理由。已经克服了偶像崇拜的人的心的底层仍然有一种对偶像崇拜的恐惧。对先知来说是这样的，对穆斯林（Muslims）来说是这样，现在对宗教改革者来说也是这样。加尔文主义是一种圣像破坏运动，破坏偶像，破坏各种图像，因为它们离开了上帝自身。人的心灵是‘永恒的偶像制造者’这种观念，可以说是我们对上帝的思想中最深刻的内容之一。甚至正统派的神学也经常不过是偶像崇拜。”^[428]圣像反对者的担忧并非没有道理，当人们通过圣像来感受上帝时，很难分清让人感动的是上帝还是精美的物质形象，或者是自己的幻想。

而圣像的辩护者们立足“道成肉身”教义也针锋相对地提出了反驳。首先针对神性不可通过形象显现，对耶稣的描绘只能显现其人性的说法，他们指出“既然基督是通过肉身显现于世的，那么用线条和颜色来描绘他的面孔不仅是可能的，而且也显然有此必要；拒绝描绘基督，在某种意义上就是对他的完整人性表示怀疑。”^[429]他们强调上帝的本体当然无法表现，但是只要耶稣具有人性的方面，基督徒就有权利描绘他，而且这种描绘并非和神性隔绝的。大马士革的约翰（John of Damascus, 675 年-750 年）是圣像最积极的支持者。他专门撰写了《驳反圣像者》提出自己对圣像的认识。约翰说：“在以前，神因为没有躯体或形式，绝对无法具体地被表现出来。但是在今日，因为神在肉身显现，活在人类当中，我可以代表可见的层面……我并不敬拜物质，但我敬拜物质的创造者，他为我们的缘故变成物质，承担肉体的生命，并且透过物质，完成对我的救恩。”^[430]在约翰看

来上帝肉身化为可见可感的耶稣基督这个行为本身就赋予了物质存在以新的功能与尊严。上帝“道成肉身”已经为人类使用物质材料表现神圣做出了榜样，物质具有精神表现的力量。

其次，针对圣像反对者偶像崇拜的指责，圣像辩护者在敬拜圣像和尊敬圣像之间做了严格区分。约翰特别强调圣像并非神本身，所以敬拜只是对神的，而对圣像只能是尊敬。“圣像只不过是基督与圣徒的像，在敬拜中作为默想和祷告的焦点。在东正教的敬拜与灵修中，这些圣像扮演着至关重要的‘天堂窗口’的角色，忠心的信徒以圣像作为他们向三位一体的神与圣徒祷告的接触点。他们只是把圣徒单纯地视为可用的代祷者，即天上伟大的‘如同云彩一样的见证人’，可把地上基督徒的祈求，带到神面前。东正教与罗马天上教的神学家，从未把圣像当作偶像，圣像从来未曾受过敬拜。事实上，这些传统严禁基督徒敬拜圣像。”^[431]所以我们经常使用的“圣像崇拜者”一词在这些圣像辩护者看来是根本错误的。

最后，圣像辩护者们特别指出了圣像使用的现实性和必要性。约翰说：“成文的语言是给那些识字的人看的，而圣像是给没有文化的人看的；用耳朵聆听宣讲与用眼睛欣赏圣像是一回事。”^[432]这里约翰仅仅从教义图解功能的角度强调了圣像在基督教信仰中的媒介作用，而实际上在后来的东正教里圣像的作用被大大增强了：“圣像起着某种中介作用，它不仅仅是件形象化的辅助物，而且是种与上帝相交的途径：面对基督的圣像而立，崇拜者就被带到基督的面前。凭借圣像的力量，我们就能够穿越神圣的多维时空，开始与被描绘的基督或神秘的三位一体的上帝进行真切的相交。圣像是我们与基督相交的地方、接触点和渠道。”^[433]圣像辩护者通过强调圣像的中介功能而进一步驳斥了反对者对他们崇拜圣像本身的指责。

3、圣像与偶像的联系与区别以及基督教的审美立场的转变

通过基督教内部对待圣像正反两方面的态度，我们能够对基督教的圣像和他们所反对的偶像之间的关系有一个比较清晰的认识了。

偶像和圣像都是使用物质材料塑造的各种形象。从审美的角度看，这些形象可以存在形式技巧上的优劣、内在精神意蕴上的差异，但作为审美形象没有什么本质的区别。但是在基督教信仰当中，偶像和圣像的区别却是本质性的了。而且这些区别能够反映出包括偶像和圣像在内的形象总体的许多对立统一的方面。

首先从形象与其再现对象的关系看，基督教认为偶像所再现的对象本身就是一个真实可见的物象，所以偶像的制作就是对对象外形进行简单模仿、机械复制，偶像只存在与对象外观上的相似性；而圣像所力图再现的基督、圣母等大都是《圣经》中记载的人物，没有什么可参照的真实摹本，所以圣像立足于对对象内在生命和精神魅力的模仿，追求的是与本体内在的相似性。

其次,从本质上讲,基督教认为偶像是假相,偶像制作的目的是试图混淆形象与本体的区别,使人把形象本身当成本体来敬拜,偶像具有欺骗性。而圣像是真相,圣像并不奢望达到本体的高度,而且希望人们以自己为媒介,通过它能认识到不可见的本体。“如果说,神像到最后能显得如同‘一道通向上界的门’,如果说,偶像能因把人囚禁在表面和凡界中而被指责,那是由于 eidolon 在一开始就想把他作为自己的模本,并试图同他相混淆,而 eikôn 则与后者区分得清清楚楚,并且只要求一种关系上的亲近。或者更有甚之:偶像把作为它的整个存在的看得见之物当作了一种终结本身。它让掉落在它身上的目光停止不动,禁止它再走得更远。而神像则相反,它一上来就在自身中包含了它特有的超越。”^[434] 圣像在本质上只是神圣本体的象征而并非其本身。

圣像在基督教内部的胜利,代表了一种新的审美观的胜利。从基督教对圣像的肯定和对偶像的否定中我们看到,“道成肉身”使基督教重新认识到了审美形象的信仰价值。基督教会已经从反对一切形象塑造的反美立场回到了把艺术创造作为一种礼拜上帝的神圣的活动上来了。“圣像清楚地表明了物质世界内在的神圣性;并且祈求上帝祝福所有人类艺术家的创造性。圣像作者被当作被造的天地万物的祭司,他使万物神性化,并且使它们清晰地发出对上帝的赞美声。”^[435] 基督教终于承认了艺术在表达神圣主题上无可比拟的价值,虽然这一价值还主要是从媒介功能上讲的。直接以基督教“道成肉身”教义为理论依据,圣像的使用在基督教会中获得合法地位,这就为基督教信仰和审美相结合铺平了道路,处在信仰和审美交叉地带的基督教艺术从此得以蓬勃发展。

三、形象的魅力:基督教艺术与“道成肉身”

帕利坎曾经讲过:“如果指责说形象是一些想把偶像崇拜走私带进教会的人发明的新巧把戏,那就是错误的。是谁发明了形象呢?大马士革的约翰回答说:‘上帝自己是第一个’这样做的。上帝是宇宙中第一个和原初的形象创造者。”^[436] 在《圣经》里,上帝是最伟大的艺术家,他只创造了两件作品,一个是包括人类在内的整个世界,一个就是耶稣基督。上帝之道肉身化为一个我们身边活生生的人,这个想法本身就会让人世间的艺术家们兴奋不已——上帝竟然是用如此艺术化的方式来拯救世界的。耶稣基督身上所体现出来的“道”与“肉身”之间微妙难言的转化关系只有艺术家或者说只能用艺术的眼光去看才能心领神会。因为每一个艺术形象的塑造过程都是一个不可言说的“意”转化为只可意会之“象”的过程。用黑格尔的话说这就是“理念的感性显现”,用克莱夫·贝尔的话说这就是“有意味的形式”。上帝“道成肉身”与艺术形象的塑造有着明显的同构关系。

我们当然不能说所有的艺术家都效仿了上帝，但正如我们前面看到“道成肉身”观念多么深刻地影响了基督教圣像的制造，所以我们至少可以说基督教艺术的创造，基督教艺术形象的塑造的确受到了“道成肉身”教义的启发，而且基督教艺术本身就在不遗余力地用美的形象表达着艺术家对上帝之道的体验。

（一）“道成肉身”与审美形象的同构关系

当我们把“道”与“肉身”放在一起，可能首先想到的是形象构造中内容与形式的并列。但其实这完全是一种错觉。在道变成肉身的过程里，“肉身”就是最终的结果，就是一个包括内容与形式在内的完整的“形象”。所以，“道”与“肉身”之间并非简单组合或者融合的并列关系，而是一种包含关系。与它们相对应的是艺术创造中意蕴和包含意蕴在内的形象的关系。

1、无限进入有限

上帝“道成肉身”的过程就是无限进入有限的过程。在这个过程中里，上帝无限的神性必须借助有限的人性才能最终成为耶稣基督的肉身。也就是说在道不能直接成为肉身，而必须通过圣母马利亚的人性这个中介才能被塑造为神人二性的耶稣其人。而一个艺术形象的塑造也是如此。大千世界的玄妙真理往往只可意会不可言传，必须经过艺术家敏感心灵的发现和体验再物化为艺术形象才能被更多人心领神会。尼古拉·库萨曾经描述过这种相似性：“在耶稣你身上，人的领悟如此与上帝的领悟相结合，就像最完美的摹本与原本的真理相结合一样。一如我在艺术家的精神中考察匣子在理念中的形式，并由大师按照理念制作出来的最完善匣子的造像，考察理念中的形式何以是造像的真理，并且在那个大师的心中就像真理与其摹本相结合那样与造像相结合一样，在耶稣你这位所有大师的导师身上，我也看到一切事物的绝对理念和摹仿它的造像最紧密地结合在一起。”^[437]耶稣不是上帝的本体，但基督徒能通过他的人性体验神性，艺术形象不是真理本身，但艺术欣赏者能透过艺术家对世界的特殊感受领悟人生和世界的真谛。

2、实象指向虚境

永恒的、无限的“道”如何才能进入物质的、有限的“肉身”呢？《圣经》中写道：“你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。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。”这段经文清楚地描绘了不可知的神性在耶稣身上的存在状态——“虚己”。无限的神性不可能在耶稣有限的“奴仆的形像”中得到清晰地呈现，耶稣只能通过自己为人的言行，让信徒们感受到神性存在却又看不见。虽然神性是不可见的，但耶稣有血有肉的存在的全部意义都是为了张显上帝的“在”，而不是描述根本无法言说的上帝的样子。奥古斯丁说：“主的面容也是被无数人想像成无数个样子，不过，不管怎样，他肯定有一

副面孔。我们的想像力不管把主耶稣画得怎样（很可能与原样相差十万八千里），都与信仰无关。真正要紧的是我们特地把他想成一个人；因为我们心中已蕴藏有一个人性的标准观念，凭着它，无论何时我们看到某一如是之物便会立即把它认作人，或至少人的形状。我们相信上帝为了我们而成人、作了人性的榜样，且向我们显示了上帝的爱”。^[438]就像是中國水墨画里的留白，画面上的空白不是空虚无物，而是满满地充塞着生动的气韵。而画面上几笔勾勒的形象恰恰在这时空的虚静中才有灵有性。现象学美学家罗曼·英迦登曾经提到过文学作品中存在着空白和空缺，需要读者凭借想象却填补和连接，而这也正是阅读的乐趣之所在。一个富有感染力和吸引力的艺术形象，其鲜活生动必然指向一个更加广阔的虚境空间。

（二）基督教艺术中的“道”与“肉身”

上帝“道成肉身”过程所体现出来的与艺术形象的塑造的同构关系，极好地说明了为什么当犹太教和伊斯兰教激烈的反对艺术的时候，基督教艺术却走向了繁荣。蒂利希指出“基督徒创造了伟大的中世纪审美文化，甚至在今天，天主教会的某些修道院还表现出非常高的文化形式。”^[439]基督教艺术是采用一定物质媒介，以基督教故事为题材，通过一定的艺术形式表达基督教精神的艺术形态。对基督徒来说，基督教艺术担负着帮助人们感受上帝、接近上帝的媒介职责，同时又是人们表达热烈的宗教情感的通道。基督教艺术涉及建筑、绘画、雕塑、音乐、文学等各个艺术门类，这些艺术品既采纳了“道成肉身”的形象构成方式，艺术主题又直接或者间接地与“道成肉身”命题相关，它们处在信仰和艺术的交叉地带，信仰含义明确，而艺术成就优劣不等。它们中的经典作品代表了基督教信仰审美化的最高程度。

1、教堂建筑艺术里的“道成肉身”

教堂是基督徒参加教会活动，与上帝进行精神沟通的场所。在欧洲的每一个城市里，教堂几乎都是最美的建筑物。在耶稣复活升天之后，基督教会被认为是耶稣的身体，是耶稣基督在人间的代表，而《新约》要求信徒们时时体验自己是“在基督里”。每当基督徒们走近教堂，这种“在基督里”的体验就会油然而生。这样作为教会活动场所的教堂建筑的建造就主要体现教堂是耶稣肉体的延续或者象征的思路。不同时代的建筑艺术家们都力图在教堂建筑中完美地融入人们对上帝之道的强烈体验。教堂建筑完全是“道成肉身”在艺术创造中的完美实践。

首先，教堂建筑对基督教精神的呈现是象征性的。卡西尔曾经分析教堂建筑在方位上的象征意义：

中世纪教堂的平面图和结构表现出古老神话方位象征手法的独有

性质。太阳和光明不再是神本身，但它们仍然充当神、神圣的拯救意志和神圣的拯救力量的最直接的象征，……早期基督徒仍然把他们教堂和祭坛定位于朝东，而南方成了圣灵的象征，北方则恰恰相反，象征与神、信仰和光的疏远。在洗礼前，新入教者面朝西方宣布抛弃邪恶和他的功业，然后转向东方，转向天国，立誓信仰基督。十字架的四端也与四个天体及宇宙的方向一致。在这简单的方案上构造起日益微妙、深奥的象征系统。可以说，人的全部内心信仰在这系统中转向外在，在基本的空间关系中使自身客观化。^[440]

教堂建筑的每一个细节都会把人们的心灵引向上帝。而中世纪的哥特式教堂则把上帝的神圣、基督徒的激情和建筑的形态三者之间的融合发挥到了极致。黑格尔对哥特式教堂中方柱和尖拱的分析就十分精彩。他说：“方柱变成细瘦苗条，高到一眼不能看遍，眼睛就势必向上转动，左右巡视，一直等到看到两股拱相交形成微微倾斜的拱顶，才安息下来，就像心灵在虔诚的修持中起先动荡不宁，然后超脱有限世界的纷纭扰攘，把自己提升到神那里才得到安息。”^[441]哥特式教堂的高耸入云的外观、彩色玻璃的花窗、高大的穹顶都默默诉说着上帝的无处不在。

其次，教堂建筑具有强大的包容性。教堂建筑巨大的空间特别容易造成容纳天地万物的感觉。教堂的包容性能够造成基督徒“在基督里”和上帝零距离接触的奇妙体验。这里所说的“零距离”一方面是指审美主客体之间实际的空间关系，即审美主体被包容在教堂空间当中。另一方面是指由于这种实际包容而造成的审美主体对上帝格外直接和敏感地心灵感触。当我们走进一座宏伟的教堂，常常会产生全身心折服或者陶醉的体验。在教堂建筑努力营造的与世隔绝的封闭空间里，观赏者能够清楚地感受到来自建筑物内部空间的那种实质性包围的沉重。而这种来自于空间的重量，又常常被我们体验为人类灵魂的重量，上帝之爱的力量。

2、基督教绘画与雕塑艺术里的“道成肉身”

《牛津基督教史》里讲“基督教是一种有关上帝的道——‘道成肉身’——的宗教。这道经过人的口宣讲出来，并用文字记载着上帝对历史进行干预的故事。然而，每一个故事都需要一个画面。……文字记载能够对人产生长期影响，而艺术作品则能在顷刻之间打动人心。”^[442]包括绘画和雕塑在内的基督教造型艺术就特别善于用直观的艺术形象触及心灵，让人在美的愉悦之后才进入信仰的沉思。

首先，绘画和雕塑艺术的逼真性使基督教的耶稣、圣母以及圣徒们活在了人们的目光里，而不再是虚无飘渺的幻影。富有人性之美的神性肖像使信仰有了依托，更容易激发信徒内心被神关爱的体验。尼古拉·库萨曾经描述在欣赏肖像画时所感受到的来自上帝的观看：“那张不动的脸既在向东边移动，同时又在向西

边移动；既在向北边移动，同时又在向南边移动；既在向一个地方移动，同时又在向所有的地方移动；既追随着一种运动，同时又追随着所有的运动。当他注意到那目光如何从未离开任何人时，他就会发现，那目光如此细致地关注着每一个人，就好像它仅仅关注着那个获知自己在被观看的人，从不关注任何别的人似的，以致一个被那目光观看的人甚至不能理解它也关注着另外一个人；他甚至会发现，那目光就像对最伟大的造物一样，也对最微小的造物，乃至对整个宇宙，都有极细腻的关注。”^[443]一个注视着人同时又可以被人注视的上帝要比文字里的上帝更容易成为一个可交流的对象，更能够唤起人们的爱和感激。

其次，绘画和雕塑艺术所呈现的艺术形象有理想化的特点。尤其是在圣母题材的绘画作品中，一个为人类诞下救世主的伟大母亲的题材使艺术家们毫不吝惜地追求完美的表现。在谢大卫的《圣书的子民》里提到了罗伯特·坎品于1428年绘制的一幅十分动人的《天使传报图》。“坎品把马利亚的闺房画成了一间舒适的阅读室”，马利亚“专心致志，甚至没察觉天使已经降临她的房间，……加百列的一只手抬了起来，他正准备说话，但是还没有说。坎品的最后一笔令人叫绝：加百列翅膀的扇动让马利亚凭借阅读的烛光刚刚熄灭了。烛烟冉冉升起，也许在下意识中她有所警觉，她的眼睛刚刚要开始从书页上移开，转向她现在还没有‘看见’的天使。画面上的她正处于基督教历史上关键和激动人心的象征时刻，正在专心阅读律法书的马利亚在一瞬间就要惊讶地接受上帝的恩典。”^[444]坎品的这幅画营造了一种在视觉上没有任何刺激感的安宁、温馨的童话氛围，但是在画面悄无声息的静谧之中却孕育着即将响彻整个人类历史时空的重大消息。画面所描绘的闺房环境舒适、漂亮，正在阅读的马利亚衣着华美、姿态优雅，显然是一个殷实人家衣食无虑、幸福满足的少女形象，而很难让人把她与木匠约瑟的未婚妻这一身份联系起来。很明显，这个生活气息浓厚又十分封闭的完美场景使欣赏者在对画面产生身临其境的认同感的同时又悄然引领人们忘却了这个房间之外的种种丑恶，一个关于天国的理想飘荡在画面的生动当中。大多数基督教绘画和雕塑都像这幅作品一样，会在栩栩如生的基础上渲染与世俗隔绝的神圣。

3、基督教音乐中的“道成肉身”

马丁·路德曾经评价音乐在基督教信仰中的作用：

音乐仅次于上帝的道，要加以赞美；因为借着她，所有情感都受到影响。……当自然的音乐被艺术强化美化时，人便开始惊奇地看见上帝在他的音乐之奇妙工作中伟大而又全备的智慧，一个声音唱主音，而有三、四个或五个其他声音围绕着它，跳跃、迸发、旋转，奇异地装饰主音，像极乐世界的双人舞，点缀着舞伴亲切的鞠躬，拥抱，和

纵情的摇摆。凡是察不出这是主难以形容之异能的人，便真是一团泥土，而且不配被认为是一个人。^[445]

路德把音乐推到了仅次于“道”也就是仅次于上帝的至高位置上，因为无形的乐曲在人的心灵上制造情感风暴的奇妙方式和不可见的上帝唤起人的信仰体验的方式是那么相象。与有明确含义的语言符号相比，音乐所塑造的声音形象能够更加恰到好处地传达上帝自身难言的神秘和基督徒对上帝无比的热爱。奥古斯丁一直对各种艺术持反对态度，但是惟独对音乐情有独钟，他说：“语言过分贫乏，以至于无法谈论上帝……但你总不愿缄默不语，你所能去做的惟有欢声赞颂上主。”^[446] 音乐强大的抒情功能特别适合表达信仰的激情，许多历史上许多伟大的音乐家都为基督教音乐的发展做出了自己贡献。海顿、韩德尔、巴赫、贝多芬，这一个个光辉的名字之下都列有不朽的基督教音乐作品。巴赫由于写了《圣马大的受难曲》和《B小调弥撒曲》，用音乐旋律阐释了基督受难史，甚至被称为“第五福音书”的作者。

此外，基督教音乐常常是与赞美诗结合在一起的。赞美诗是基督教艺术中的独特体裁，主要指基督教进行各种宗教活动时所吟唱的诗歌，内容主要是对上帝的赞美、感谢、祝祷、祈求等。“就表达集体所有的、同时合有个人高度虔诚的宗教信念而言，赞美诗是一种理想的手段。……在生活中，人们似乎不时能从潜意识中汲取到远远超过其本身能力的巨大力量。赞美诗是非同一般的诗，它以高度的个人感受表达出集体的经验，内容虽然简单，但其心理学意义却妙不可言，它把郁积的激情在实际行动中渲泄出来，既具有时代性，但又不失其永恒性，是在日益世俗化的社会里演进的、以个人信仰为特征的新基督教的工具。”^[447] 赞美诗在基督徒的日常信仰生活里发挥着重要的作用，它给信仰者提供了一种艺术化的表达信仰情感的方式。赞美诗的文学价值一般都不是很高，但是它却把诗歌的抒情功能发挥到了极致。马丁·路德就特别热衷于赞美诗的创作，在诗中尽情抒发他痛苦和得救的体验以及他的宗教观点。甚至有人评价“路德的赞美诗比他的讲章杀死更多的恶灵。”^[448]

巴尔塔萨说：“只有富有形象性的存在，才会使人入迷，让人陶醉；只有形象能够迸发出永恒的美的光芒。有那么一瞬间，闪烁之光，突出的精神照耀了外在形象——至于照耀的方式和程度则要看是‘感官’之美，或‘精神’之美，是优美还是尊严——：但是，离开形象，人就不会被打动，也不会被陶醉。然而，基督教的源泉就是陶醉。”^[449] 基督教艺术所塑造的经典艺术形象在基督教信仰的发展和传播中起到了不可替代的作用，而且直接影响了几个世纪西方人的世俗生活。约翰·希克指出“我们需要把这种对仁慈的超越者的感受融入画像、歌曲、

音乐的想像之中，在我们这个电子时代，这种想像普遍地塑造着许多人的生活倾向和态度。我们四周的‘超越的迹象’需要接到我们的思想、情感上来。这工作不能由哲学家和神学家来做，他们的工作更像是与技术相关的‘纯’科学研究。运用于生活，这必定是在各种艺术包括生活的艺术上具有创造性的人的工作，他们对超越者的经验作出回应，并在人类生活赖以维持的具体的神话形式中体现它。”^[500]直到今天，基督教艺术仍然被认为在个体性的基督教信仰中比神学影响更大。充满魅力的艺术形象在基督教信仰中成为基督徒们接近上帝的无以伦比的信仰媒介，而以传达上帝之“道”为己任的基督教艺术在世俗世界中也能凭借“肉身”的生动直接带给每一颗审美的心灵以无限快乐的体验。

第三节 “道成肉身”与悲剧：信仰和审美在终极追求上的相遇

从神话中走来，又以生动的血肉形象表达信仰的基督教“道成肉身”命题最终指向的是立足天堂的拯救理想。而让审美主体直接在形象构造中体味愉悦的人类的审美活动，在它带给审美主体的快乐当中也包含着人们对完美的世界和人生的种种向往。但是不同的审美形态所追求的审美理想在指向上存在差异，实现审美理想的方式也不尽相同。所以和“道成肉身”在理想指向上发生关联的是并非普泛性的审美，而是作为一种独特的审美形态存在的悲剧。悲剧是在否定性的结局中追求精神超越的效果，而“道成肉身”是在耶稣的牺牲中实现对人类的救赎。我们将从《圣经》中“道成肉身”故事的悲剧美和西方悲剧艺术中的救赎主题两个方向上探讨基督教信仰和人类审美活动最高层次的精神沟通。

一、悲剧：信仰要超越的与审美中的超越

我们前面所涉及的神话和形象两个范畴涵盖面都非常宽广，它们渗透在基督教信仰和人类审美活动之中，又超越在它们二者之外，其存在领域可以铺展到整个人类文化的方方面面。所以神话和形象都并非严格意义上的美学范畴，也正因为如此，神话和形象才得以作为信仰和审美共有的东西成为基督教信仰与人类审美活动相沟通的平台。与它们不同，悲剧是作为一种完全意义上的审美形态与基督教信仰发生关联的。它不是信仰和审美相遇的场所，而是与基督教信仰发生接触的审美之维的代表。而悲剧与基督教信仰相遇的地点不再是人的感官可以把握的神话或者形象，而是完全精神性的超越理想。所以在这一章的开始，我们只能

放弃能够同时涵盖信仰和审美在内的“悲剧概说”，而直接从作为审美形态的悲剧谈起。

（一）作为审美形态的悲剧（tragedy）

悲剧首先是一种古老的戏剧样式，从更广泛的意义上讲，悲剧又是一种在各种艺术领域中得到多样化呈现的审美形态。悲剧有时被人直接简称为“悲”，有时又会被扩展为“悲剧性”，而这三者往往被看成是一回事。其实，当我们讲“悲”的时候，更强调悲剧所带来的情感体验的特殊性，强调悲剧是人类心灵对生存苦难的一种深刻体验和感悟，主要是就悲剧精神而言的；而当我们讲“悲剧性”的时候，则强调悲剧是对在深层意蕴上相似的种种人生不幸之普遍性的揭示，从而把悲剧扩展到了艺术领域之外，于是就有了悲剧性的历史、悲剧性的人物、悲剧性的事件……。这个概念在运用上的混乱程度足以说明理论界对悲剧的外延和内涵认识上的含糊不清。本文把悲剧这个范畴严格限定在审美形态的范围内来使用，所以我们可以称之为悲剧美。悲剧美主要在以戏剧为典型形态的各种艺术门类中得到呈现，也会在我们用审美的眼光看待其它非艺术形态的审美现象时显现出来。我们后面将要提到的基督教信仰中的悲剧美主要就是从第二个角度而言的。

悲剧美是立足于文学叙事的一种审美形态，换句话说悲剧美只能在一个故事中得到最充分的呈现。绘画、雕塑等造型艺术也能够具有悲剧美，但其前提条件是必须以一个曲折感人的故事为背景，并且要尽可能选取这个故事中最能激发人的想象力的那个情节瞬间来表现，从而最大限度地实现静态艺术的叙事功能。从叙事角度讲，悲剧美一般由四方面的因素构成：人的不幸遭遇、悲剧主人公的抗争行为、否定性的结局以及潜在的精神超越。

首先，悲剧美是以人类生活中的不幸遭遇为主要内容的，现实生活中人人唯恐避之不及的艰难困苦是悲剧美的最佳情境，悲剧美正是通过对令人触目惊心的生活图景的展现来激发人们对世界和人生的深切关怀。但需要特别注意的是真实发生的悲惨事件一般不能直接成为我们的审美对象。朱光潜先生就讲过：“写实主义与悲剧精神是不相容的。悲剧中的痛苦和灾难绝不能与现实生活中的痛苦和灾难混为一谈”^[501]。一方面这是因为生活中的不幸和灾难对人造成的损害是直接而且千真万确的，人们不可能在实质性的伤害中获得快乐；另一方面则是由于实际发生的悲惨事件往往具有一定的偶然性，不能自行呈现出深刻的悲剧意蕴。现实生活中的不幸遭遇只有通过一定的转化和提升才能在两个高低不同又彼此连续的层面上成为能够给人带来精神愉悦的悲剧美。在第一个层面上，我们必须尽量摆脱与悲惨事件的直接功利联系，用旁观者的身份面对其惨烈。比如，当我们说“这场战争是悲剧性的”时，其实已经是在用一种艺术的眼光看待战争了。

当我们这么做的时候,就意味着偶然性的悲惨事件已经摆脱了最初的悲苦和直接的伤害而获得超越自身的无穷意蕴,并作为一种精神意象进入到悲剧美的构造当中去了。但在这个层面上,悲剧美可以感受却不可传达。于是在此基础上,审美主体通过铺张的想象和严谨的构思对已经转化为精神意象的现实不幸进一步加以理想化改造,对其做出更高的精神规定从而使其提升为真正的悲剧艺术。这时的悲剧美就不仅是可感受的,更是在假定性情境中可以让更多的人反复体验并获得快乐的了。正如海伦·加德纳所言,悲剧不仅仅“是一系列令人悲伤的偶然事件。只有这样,人们才能最强烈地感受到终极的神秘。”^[502]

从悲剧美构成的第二个要素看,人类在对生活苦难的抗争中所显现出来的不妥协态度是悲剧美得以光芒四射的关键所在。悲剧美的典型形态是作为戏剧样式存在的悲剧。亚里士多德给出的悲剧定义就是:“悲剧是对于一个严肃、完整、有一定长度的行动的摹仿”^[503]。可见在作为表演艺术的悲剧当中,悲剧主人公的行动是至关重要的。我们所讲的悲剧美虽然已经从戏剧扩展到了整个艺术领域,甚至艺术之外的审美现象当中,表演性对于悲剧美来说已然是非本质的方面了,但是在戏剧表演中得到肯定的悲剧行动的价值却在各种形态的悲剧美中保持下来了。无论是悲剧英雄面对强大敌对势力的积极反抗还是小人物在不可抗拒的命运中消极的挣扎,悲剧人物都不能面对厄运无动于衷。即便是鲁迅的《祝福》里整天低眉顺眼的祥林嫂也会通过尽其所有的捐门槛行动试图避免在死后被两个丈夫分割的可怕命运。悲剧人物对不幸遭遇做出的行为反应从性质上讲既可以是 大义凛然的正义行动,比如普罗米修斯;也可以是不择手段的罪恶行径,比如麦克白,当然更可以是在正义和邪恶、无私与自私之间摇摆不定的复杂而难以严格定性的行为。这些性质不同的悲剧行动至少有一点是相同的——它们都是为扭转生存困境而做出的不懈努力。所以悲剧行动的价值不在于其是非对错,而在于行动所反映出来的悲剧人物对待不幸遭遇的反抗态度。对悲剧美来说致命的不是邪恶而是逆来顺受。朱光潜先生说“悲剧总是有对苦难的反抗,悲剧人物身上最不可原谅的,就是怯懦和屈从”^[504]悲剧美就在人的斗争行为和生存苦难的激烈对抗中才能迸发出来。

悲剧美的第三个构成要素是否定性的结局,悲剧人物对厄运的抗争必须以失败告终才能见出悲剧美。在实际生活中我们所欢迎的绝处逢生、浪子回头等事件的转机,对悲剧美来说是毁灭性的。如果罗米欧与朱丽叶有情人终成眷属,皆大欢喜的结局所带来的如释重负的快乐将完全消解沉重的否定性结局所能带给审美主体的高强度的心灵震撼。雅斯贝尔斯就指出:“崩溃和失败表露出事物的真实本性。生命的真实没有在失败中丧失;相反,它使自己完整而真切地被感觉到”^[505]。在悲剧叙事中,斗争行为的失败在所难免。正是通过否定性的结局,悲剧

美才在人的美好愿望和残酷的现实之间制造出巨大的反差,从而把审美主体引上超越性的精神探索的道路。

最后从精神超越的层面看,悲剧感不等于悲痛。悲剧感从本质上讲是一种最终落脚到愉快的感受。它与我们在现实生活中对悲惨事件直接的悲痛体验是完全不同的。亚里士多德在《诗学》中最早提出悲剧“借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶”^[506]。一般而言,怜悯有接近对象的情感倾向,而恐惧则努力逃避、反抗对象。这两种相反的情感必须同时存在、相互作用才能形成巨大的张力并激荡出悲剧的快乐。我们欣赏《俄狄浦斯王》,一方面会为杀父娶母这可怕的罪行以及那造成这一罪恶的不可知力量而深感恐惧,另一方面更会为竭尽全力逃避厄运却终为命运捉弄的俄狄浦斯而伤心哀叹。“怜悯”是一种居高临下的姿态,它使处于审美的情境中的主体从心理上把自己提升到与高贵、勇敢、智慧的悲剧英雄持平甚至更高的位置上,使平凡的人们获得一种自我肯定的价值感;而“恐惧”又是一种仰视的姿态,它使我们在强大的超乎想象的力量面前深深感到人的渺小。在这两种反差巨大的情感体验里,审美主体的心灵得以挣脱平庸,升腾到崇高的境界。只有怜悯没有对苦难的恐惧,那怜悯就是含有蔑视成分的“可怜”,不能让人精神振奋;而只有恐惧没有对在苦难中挣扎的人的怜悯,那恐惧也只会变成自私的自我保护的本能而缺乏温情。我们欣赏悲剧,会因怜悯而哀伤,会因恐惧而战栗,但这些情感都是指向不会给我们造成任何实际伤害的非现实的悲剧情境的。这些否定性的情感最终都会在我们的意志努力下转化为更加深沉的快乐。悲剧美总能使精神得到升华而非使之受到压抑;尼采就认为“每部真正的悲剧总留给我们一种超脱的慰藉,使我们感到,尽管万象流动不居,生活本身到底是牢不可破,而且可喜可爱。”^[507]正如悲剧是对现实悲惨事件的理想化,悲剧感也是悲痛感的升华。“每一种悲剧形式都是人们征服悲剧自身的手段”^[508],悲剧美不仅仅是对生活不幸的反映,而本身就是对现实中的悲苦绝望的超越。

综上所述,作为一种审美形态,悲剧美的四个要素共同创造了一个真、善、美遭到全然否定的情境,又在否定中唤醒了审美主体对真、善、美更加强烈的肯定和渴望。在这个假定性的苦难情境里,一切抗争和努力都遭到了无情地打击和否定。但是否定带来的不是绝望,悲剧美使人们在审美活动之内体验了对一切人生难题的超越,把艺术对超越性的要求推到了顶点。正是在这个意义上悲剧得以和基督教信仰发生关联。

(二) 基督教信仰中的悲剧美

基督教信仰和作为审美形态的悲剧是两码事,基督教的信条、教义、敬拜仪式等等皆与悲剧无关,但这并不能说明基督教信仰中就没有一点悲剧的成分。因为悲剧美总是在一个故事中才能得到最完整的呈现,而作为基督教信仰根本依据

的《圣经》恰恰就是典型的叙事性作品。基督教信仰和悲剧美的联系主要就《圣经》里得到体现。《圣经》虽然其本身并非文学，但当我们把它放到信仰之外更加广阔的文化视野里去观照时，却能够显现出高度的文学性。在《圣经》的信仰表达中随处可见跌宕起伏的叙述、鲜活细腻的描写、热烈真挚的抒情，我们完全可以突破信仰的樊篱发现《圣经》之美。也正是在这种宽广的文化视域里，旨在引领信徒走向至乐天堂的《圣经》得以与展现人类生存困境为己任的悲剧美发生关联。

在上文我们已经从叙事角度给出了悲剧美的四要素，而《圣经》作为一个叙事性作品，与悲剧美的这四个方面都有紧密的联系。

首先，正如悲剧美以呈现各种人生不幸为己任，《圣经》在原罪背景下也不遗余力地描绘了一个悲苦的人间。《圣经·创世记》里关于亚当和夏娃不肯安享上帝设定的无忧无虑的幸福生活，凭着个人意愿探索未知，从而犯了原罪被罚出伊甸园的故事从一开始就把“罪”确立为人类苦难历史的开端，又把得救确立为人类生存的目标。在《圣经》中，人的苦难总是和“罪”联系在一起的；每一个人都是背负着原罪的存在，世界上没有清白无辜的义人。换句话说，在原罪的背景下，人类的生存本身就是受罚。洪水、瘟疫、奴役、战争……，在《圣经》的世界里，苦难就是人间的常态。《圣经》所描绘的人间苦难虽然并非严格意义上的悲剧艺术，但也绝对不是偶然性的悲惨事件，它们处在悲剧美两个层次之间的过度地带，经过了明显的理想化处理，并被赋予了明确的宗教意义，但是由于在“原罪”观念统摄下意蕴指向的单一，《圣经》里的悲剧故事的阐释空间相对于真正的悲剧艺术要小得多。

其次，在悲剧中得到高度重视的人类对生活苦难的抗争行为同样在《圣经》里得到了展现。由于来自亚当和夏娃的原罪也就是人类的自由意志之罪。这就决定了人生在世不可能因为苦难不可避免就甘心听天由命。如果说原罪使厄运获得了存在的合理性和必然性，那么人类出于自由意志反抗厄运的行为也必然是不能动摇的。人总是不能不假思索地听任摆布，哪怕是幸福的安排；人总是做自己渴望做的事，即便是头破血流。原罪的悖论在人类生存困境的必然性和抗争行为的必然性之间制造了激烈的矛盾冲突，而这种冲突的存在使许多《圣经》故事都爆发出强大的悲剧力量。比如，在《约伯记》里，约伯没有做错任何事情就莫名其妙地陷入家破人亡、身患恶疾的巨大灾难。作为一个背负着原罪的存在，他所遭受的不公平对待根本就无须解释。约伯的三个朋友就不断劝说他不要对上帝的安排有任何抱怨。但是作为一个有着强烈自由意志的人，约伯始终相信自己没有过错，不应该受到这样的折磨：“我至死必不以自己为不正。我持定我的义，必不放松”^[509]。他不肯放弃向上帝质疑的权利，认为“正直的人可以与他辩论”^[510]。

约伯不屈不挠的抗议闪烁着人性的光辉,就连上帝最终也承认了其冒犯行为的合理性,而谴责他的朋友们愚妄的屈从。《约伯记》最终以约伯向亲自出面与之辩论的上帝表示顺从,而上帝也赐予他更加富足安逸的生活作为结局。这个看上去一团和气的结尾差一点就让整个故事的悲剧力量化为乌有。其实约伯最终的缄默只是承认了上帝的伟大和人的无能为力,而并没有在自己是否正直的问题上有丝毫屈服。他说:“我从前风闻有你,现在亲眼看见你。因此我厌恶自己”^[611]约伯对自己的厌恶不是因为承认自己有错,而是看清了人在上帝面前的渺小无助。而上帝最后对约伯公然冒犯行为的恩赐就像上帝最初对他的无辜进行惩罚一样不可捉摸。它否定了人们通过德行来向上帝邀宠的愿望。重新获得幸福的约伯却永远地失去了安全感,只能对不可把握的上帝满怀敬畏了。在原罪的前提下,《约伯记》展现了人类无处逃避的生存困境以及人们面对无常的命运勇敢质疑的行动。一般认为基督教鼓励信徒隐忍、顺从。实际上安于现状是与基督教精神是相悖的。比如上帝引领犹太人逃离埃及就是一次反抗奴役的大规模行动。正因为对现实不满才渴望天国,正因为痛苦才需要上帝来安慰。《圣经》所呈现的人类面对各种压迫和苦难的不妥协态度是符合悲剧美的基本要求的。只是悲剧美主要从人类的反抗态度本身显现出来,而《圣经》故事则以上帝为标尺,更加关注抗争行为的性质是悖逆上帝的还是维护上帝的。

再次,悲剧叙事总是有一个否定性的结局,而《圣经》中的许多故事也正是以主人公献出生命或者承受重大损失为结局的,比如《旧约》里就有力士参孙和敌人同归于尽的故事。《圣经》在原罪观基础上给我们展现了一个不可救药的人间,对人间持完全否定的态度。所以在记叙了人类面对苦难的斗争行为的同时也指出这些努力在人间范围内是不会有结果的。基督教信仰的全部目的就是引领人们摆脱人间的悲苦,进入至乐的天国。即便是耶稣基督通过自己的牺牲而带来的救赎希望也是指向末日审判的,而不能在此世实现。《圣经》呈现了人类一切罪恶或者正义的抗争行为在人间范围内必然失败的结局,具有浓厚的悲剧色彩。但是《圣经》故事的否定性结局是以天堂为背景的,因而其在审美主体心灵上制造的震撼效果要明显弱于悲剧艺术没有任何信仰支撑的失败结果所造成的复杂体验。

最后,从精神超越的层面讲,悲剧艺术中的毁灭和否定是非常彻底的,彻底到没有给美好的事物和勇敢的抗争留下任何继续存在的机会,而正是在这让人痛彻心肺的彻底否定中,悲剧又在审美主体的心灵上制造了一场“置之死地而后生”的精神革命。一切在悲剧中被粉碎的,都会在主体心灵里更加完美地复原,一切被无情毁灭的,都会在主体精神里更加光彩地复活。悲剧艺术的终点不在作品的结尾,而在审美者的精神世界里。审美者的心灵最终将把那个破碎的悲剧世界重

生为一个真、善、美的理想世界，并相信这个理想总会在未来的某一天变成现实，而后才能获得悲愤之后的无比喜乐。与之相似，在《圣经》里，悲苦的人间遭到了断然否定，但这也并没有使人们陷入绝望的深渊。《圣经》通过对此世的完全否定把天国装进了基督徒的心里。正如耶稣所说“我的国不属这世界”，《圣经》里所描绘的人间充满了罪恶和灾难，即便是有上帝护佑的虔诚信徒，甚至耶稣基督本身，也并没有摆脱苦难。天堂总是作为永恒的期许而存在的，它从来没有在人间建立起来。《圣经》里的悲剧故事总是引领人们在体味令人沮丧的现实不幸的同时获得来自天堂的精神慰藉，从而与悲剧的美感相契合。悲剧和基督教信仰都在极端的否定中把一个理想放进了人类的心灵，但是《圣经》所倡导的精神超越是指向彼岸、指向上帝的。而真正的悲剧艺术当中的精神超越则更多是指向此世、指向人自身的。《圣经》最终展现的是上帝的伟大，而不是人的伟大。

总之，《圣经》本身不是悲剧，但确实与悲剧美构成的四个主要方面都有所关联又有所差异。从审美的角度看，出于信仰目的而写作的《圣经》故事不是艺术家严谨艺术构思的产物，所以在对悲剧美的呈现上往往是不够充分的。或者说《圣经》中的悲剧美是有待在悲剧艺术中进一步完善的。然而这种不充分的悲剧美并不妨碍《圣经》阅读者们通过自由的想象和真诚的思索在自己的精神世界中获得最充分的悲剧的美感。从信仰的角度看，《圣经》故事所带来的对人生困惑的探索激情终将在天堂的美景中变成平静祥和的喜乐。在基督教信仰里，对《圣经》悲剧美的体验最终要被对上帝的感激和赞美所取代。

二、神圣的悲剧：基督教“道成肉身”事件的悲剧美

在《圣经》所有富有悲剧美的故事当中，没有哪一个比“道成肉身”事件中耶稣的牺牲更加惨烈，也没有哪一个比耶稣复活带来的救赎的希望更加激动人心。作为《圣经·新约》主体的四部福音书完全是对耶稣短暂而惊心动魄的人生经历的讲述。在福音书叙事当中，根源于“罪”的普遍性的人类生存苦难只是作为耶稣故事的背景而存在了，福音书的全部笔墨都致力于描写一个没有原罪的耶稣基督的诞生、受难、复活，并通过这个完整的过程把上帝之“爱”作为拯救人类脱离罪恶的重要力量隆重推出。耶稣通过童贞女玛利亚降生人间，上帝之道肉身化为可触可感的“奴仆的形像”，这是上帝对世人最慷慨的馈赠；耶稣背着十字架艰难地走向死亡，用自己无辜的生命来替世人赎罪，这是上帝最无私的牺牲；耶稣从死里复活，把获得拯救的希望和信心撒向人间，这是上帝给人类的最深切的鼓舞。从完全的给予到坚定的抛舍再到伟大的超越，“道成肉身”把上帝无与伦比的大爱一步一步推向顶峰。而这种爱在耶稣基督身上就表现为强烈的拯救意

识。拯救意识的存在使耶稣所经历的一切痛苦成为本身就具有超越力量的悲剧美的构成因素。所以“道成肉身”的故事把悲剧的超越之美贯彻始终了。在这个过程中里，耶稣的诞生突现了苦难的必然性，十字架上的牺牲是作为人子的耶稣在有限生存之内的人间结局，把悲剧美的否定力量发挥到了极致，而耶稣的复活升天则是作为神子的耶稣基督超越了人类历史性生存的永恒归宿，为人类提供一条看得见的救赎之路，把悲剧中潜在的精神超越明朗化了。

（一）耶稣诞生：不可避免的忧伤

在全世界所有著名的《圣母子》肖像画中，我们都看不到一个母亲应有的幸福、开心的笑容。即便是在拉斐尔最完美的充满温馨气氛的图画里，马利亚的微笑也是节制的。在基督教看来，耶稣的诞生给全世界带来了福祉，是最值得高兴和庆贺的事情。而对马利亚来说，她的喜悦里注定饱含着无比的忧伤。作为耶稣人性的母亲，她得到这个孩子就意味着失去。这里的忧伤和神性无关。正是从马利亚之人性的层面上，耶稣诞生的欢乐气氛里有了悲剧的意味。

其实，在四部福音书里，只有《马太福音》和《路加福音》记载了耶稣诞生的情况，而且这两部福音书也根本没有渲染圣母的哀伤，甚至《路加福音》里还称颂“你在妇女中是有福的”^[512]，天使加百列也说：“你在神面前已经蒙恩了。”^[513]。我们看到《圣经》是把马利亚看作人类中最荣耀的、最高的人对待的，认为她是救世主的母亲。这一切完全是从耶稣神性的角度出发的。而作为《圣经》的读者，无论是信仰者还是非信仰者，当我们把这个充满欢乐的情节放到整个“道成肉身”故事中去的时候，与耶稣诞生遥相呼应的耶稣受难的悲剧色彩就弥漫到这个新生命的降生这里来了。耶稣诞生越是意义重大，这个为人的生命就越是悲苦难当。福音书没有写马利亚的忧伤，但同时也没有如同写周围的人或者天使对她的称颂那样去描写马利亚自己蒙恩的喜悦。马利亚从天使那里听到自己将生下救主时，说：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。”^[514]我们从这句话里感受不到丝毫的快乐和激动。这句话只是向我们传达了马利亚的三个意思：我信仰神，我别无选择，我顺从这个安排。天使并没有告诉马利亚她生下的儿子将要如何拯救人类，马利亚并不知道耶稣所要经受的折磨和死亡，但是我们能从这句话里感觉到马利亚已经预见到上帝降在她身上的重大使命并不是一件容易的事情，被拣选者必然要经受比普通人更多的磨难和痛苦。马利亚对天使的回答表明她已经决心接受未来所要面对的一切，这是需要巨大勇气的。如果说耶稣基督是人和上帝之间的中保，那么圣母马利亚就是耶稣的神性与人性相结合的中介。马利亚是耶稣的人性之源，不论耶稣怎样的具有神人二性，马利亚也只不过是一个为人的母亲。耶稣对于这个母亲也总是为人的子，于是相对与耶稣将要承担的重大使命，马利亚的忧伤不可避免。

耶稣诞生所指向的在十字架上牺牲的命运与俄狄浦斯王诞生时杀父娶母的预言从性质上讲是完全不同的,但从悲剧叙事的构成上讲却有着共同的效应。“命中注定”使他们各自不同的人生苦难成为必然,并且宣告着看不见的神圣或者神秘力量的存在。

(二) 耶稣受难: 人间之内的否定

在“道成肉身”的全过程里,耶稣受难是被大多数人所认可的富有悲剧美的情节。耶稣一出生就注定要被钉上十字架,他之所以得到生命就是为了要献出它。耶稣作为全能之神的儿子却以罪犯的身份通过最屈辱的方式走向死亡。这个世界上大概没有比一个连自己都救不了的救世主更加失败的了,雅斯贝尔斯就认为在这个世界上,“基督是失败的最深刻象征”可是他同时又指出耶稣的失败“决不是悲剧的”,因为“是在失败中,他得以领悟、有所成就,并且功德圆满”^[515]。雅斯贝尔斯因为耶稣之死是自愿的献身而且死有所值,就认为它是缺乏悲剧感的快乐的牺牲。可实际上对于作为人的耶稣来说,受难的命运终究是沉重不堪的。基督教认为“道成肉身”的耶稣基督不矛盾地具有完全的神性和完全的人性。但是对于肉眼凡胎的人类来说,神性是隐蔽的,不可把握的。我们要领悟上帝(或者说耶稣的神性)只能通过耶稣为人的一面来实现。或者说只有通过可以言说的耶稣基督我们才能靠近不可言说的上帝。耶稣在十字架上越是苦弱无助,上帝通过自我降低来拯救人类的爱才能越强烈的被人所感受到,“在道成肉身之中,上帝的全能在存在上只能通过苦弱无能体现出来,而且充满了无以名状的约束”^[516],耶稣在历史之内牺牲为人的生命,其最高目的是为了成就超历史性的上帝之爱,耶稣的人性对于上帝之爱的显现来说是必不可少的。所以,为人子的耶稣背负着自己沉重的命运就像俄狄浦斯王背负着可怕的灾难性预言一样苦痛难言。著名的客西马尼祷告是一段决不亚于哈姆雷特独白的浸透着深深悲剧情绪的自白。当时耶稣“心里甚是忧伤,几乎要死”^[517],他伏地祷告“我父啊,倘若可行,求你叫这杯离开我;然而,不要照我的意思,只要照你的意思”^[518]。耶稣求生的强烈愿望与他所肩负的献身使命之间深刻的矛盾在这几句话中突现出来。为人子的耶稣在死亡迫近的时候忍受着对人间眷恋的煎熬。他愿意平凡的活着而不想承受这伟大的灾难。虽然立刻耶稣就转念坚定了赴死的决心,可这一瞬间已经足以击碎所谓的“圆满”。如果耶稣只是神而不是人,那么肉体的摧残和死亡就无足轻重,他的牺牲就不成为牺牲,上帝之爱也就无从谈起。十字架对于作为人的耶稣始终都是沉重的,他绝对不是满怀“功德圆满”的喜悦走上了牺牲之路。如果没有对生命的珍惜,耶稣的献身才是缺乏悲剧感的。十字架事件的悲剧美不在于耶稣舍弃了生命,而在于他牺牲了自己所热爱的生命;不在于耶稣被钉上了十字架而在于受难过程中其身心的极度痛苦。耶稣足够悲苦,上帝之爱才足够伟

大。通过“道成肉身”，上帝不再仅仅是一个发号施令者，而是屈尊降贵地经历过人的痛苦并且为引导世人走上得救之路作出了牺牲的神。“道成肉身”所担负的崇高使命使耶稣受难事件的悲剧性质不仅是可能的，而且是必须的。朱维之先生讲：“耶稣用生命完成了世界上最大的悲剧”^[519]，对于作为有限存在的人子耶稣来说十字架上的牺牲是一个标准的否定性结局。复活已经是超越死亡的事情，它并不能改变耶稣在尘世之内是一个失败者的事实。但由于耶稣自身所具有的强烈的为人类献身的使命感以及指向天国的拯救意识，耶稣的失败在否定了人类在现世得救的一切可能的同时更坚决地把人们的目光引向了天堂。

（三）耶稣复活：对悲剧性生存的超越

与耶稣受难相对浓厚的悲剧色彩相比，耶稣的复活常常是人们否定“道成肉身”包含悲剧意味的主要理由。耶稣在死后复活和升天的情节彻底改变了死亡的含义，把人生的终点变成了永生的起点，把世人对现世利益的追求变成了对身后得救的企盼。朱光潜说“悲剧往往是以疑问和探求告终”^[520]，雅斯贝尔斯也认为悲剧“是问询，而非接受”^[521]，似乎悲剧美的精髓就在于把疑问大声呼喊出来却又难以做出决断。而耶稣复活所包含的拯救意义因为回答了这种无法回答的问题，“被拯救的机会残损了身陷困境无以逃遁的悲剧感”^[522]，一直是学者们反对耶稣的故事具有悲剧美的根本所在。实际上，悲剧美并不像表面上看起来那么绝望，耶稣复活所宣扬的上帝的拯救也并非我们想当然的那么肯定，两者之间有着深层次的沟通。首先悲剧总能使精神得到升华而非使之受到压抑。“在人面临悲剧的时候，他同时将自己从中解脱出来。这是获得净化和救赎的一个方式”^[523]。悲剧中的失败和毁灭最终带给我们的不是沮丧和绝望，反而是生的意志的强烈反弹和爆发。悲剧的美感是超越在整个悲剧之上的。历史性生存中的失败和毁灭总是不可逆的但也是极其有限的，它们作为悲剧的核心内容而存在的全部价值就在于激发起世人对非历史性的永恒的热切要求。正如巴尔塔萨所言：“悲剧中破碎的东西，是以一个对牢不可破的整体的信仰为前提的”^[524]，超越了有限的生死成败的拯救意识是支撑悲剧美的最关键的那根基柱。所以，耶稣的复活并不能否定耶稣之死的悲剧性。因为悲剧是对在死之内的有限生存而言的。“我们最终被给予的东西超越了耶稣的历史存在，类似于艺术超越了它的物质表现”^[525]。复活对死后永生的肯定不仅不会消解有限生存的悲剧，反而正是悲剧超越之美的自然延伸和呈现。耶稣复活所带来的拯救信息是建立在对人生的悲剧性境遇充分体认基础之上进而又超越了有限生存的。人活在世上确是无以逃遁，人人都有获救的机会就等于人人也都有永劫不复的机会。耶稣给人指出了一条得救的道路，但这条路并不像许多人认为的那样是灵魂的避难所。“引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少”^[526]。拯救发生在人间之外，可以期待却不能把握。

人们在生存之内所能做的是通过勇敢地直面生存的苦难和像耶稣一样的爱人如己来赢取得救的信心。杨慧林先生讲得好：“从总体上说，基督教是一种极度悲观的宗教，西方文学是一种极度悲观的文学。所谓悲观，并不意味着无路可走的绝望，而是彻底放弃对一切现实存在和显示手段的幻想，寻求一种否定当中的超越。”^[627]表面上看是耶稣在人间的故事之结局的复活事件其实已经超越了为人的耶稣的有限生存，复活后的耶稣重新回到了“道成肉身”之前的永恒当中，他从人间获得的人性也随之神化了。耶稣的永生成为基督徒们追求的终极目标，也把悲剧艺术在审美主体心灵中激发出来的精神超越的理想形象化了。这个形象化的理想在遥远的彼岸与尘世中耶稣在十字架上的献身交相辉映，使悲剧美潜在的超越之维在基督教信仰的框架中得到了独特的体现。

在《圣经》“道成肉身”故事中，人类生存的苦难是确定无疑的，而拯救也只是一个没有实现的愿望。耶稣诞生中所包含的命定的牺牲，耶稣受难所显现的否定力量以及耶稣复活所承载的上帝立足彼岸的拯救共同完成了“道成肉身”故事的悲剧美。但是作为一个基督教信仰命题的“道成肉身”和其他《圣经》故事一样不是悲剧艺术作品。福音书叙事虽然能给信仰之外的人们提供一个假定性的审美情境，让审美主体在“道成肉身”故事中自由地体验精神超越的快乐，但是审美却并非福音书叙事的真正目的之所在。上帝“道成肉身”的最终目的恰恰是要使“肉身成道”，通过耶稣基督的降临、牺牲和复活引导人们走上一条绝对不容置疑的救赎之路。在基督教信仰之内，那个在人间无法实现的立足天堂的救赎目标具有一定的实践性，一个虔诚的基督徒要通过每天严于律己的信仰行为满怀信心地期待着遥远的复活和永生。与之相比，我们对悲剧美的欣赏则是更加自由的精神性的。

三、悲剧的神圣：悲剧性艺术中的“道成肉身”

《圣经》福音书中的“道成肉身”故事本身就可以直接作为不十分完善的悲剧美来欣赏。而这个故事中所包含的苦难、牺牲、救赎等悲剧元素当然就更能自觉地艺术创造中得到完满的呈现。基督教“道成肉身”命题不是悲剧，但它却为悲剧性艺术提供了值得表现的重大主题。耶稣基督“道成肉身”的全部目的就是实现对人类的救赎，把人类从悲剧性生存中解救出来。在基督教文化背景中，由于悲剧艺术对精神超越的高度要求，基督教“道成肉身”教义所展现的这个激动人心的救赎理想，也成了悲剧性艺术非常乐于表现的一个重要的主题。只是当这个主题进入悲剧性艺术，它立刻被处于不同时代和社会文化背景中有着不同人生经验的艺术家们进行了重新思考和探索，从而获得了与其信仰价值完全不同的

意义。我们在许多伟大的悲剧艺术中几乎看不到耶稣基督，但却可以感受到悲剧主人公身上沉重的十字架的存在。悲剧性艺术对从基督教“道成肉身”命题而来的救赎主题的呈现把基督教信仰对彼岸上帝的最高追求转换成了人类在现世之内实现精神超越的理想，悲剧主人公们对救赎的探索、思考和苦苦追寻震撼着人们的心灵。

（一）救赎探索主题

当基督教人人有罪，救赎在神的思想已经成为一种根深蒂固的传统扎根在每个一个生活在基督教文化背景中的人们的心灵深处时，关于如何才能获得救赎，救赎对人类又有什么价值的思考也在神学、哲学和艺术中活跃地进行着。在通过艺术来探索基督教留给西方文化传统的救赎问题方面，许多伟大的艺术家都做出过自己的尝试。

1、与罪无关的拯救探索

歌德生活在宗教改革运动的发祥地德国，作为一个新教徒，他对基督教信仰有着更加自由和理性的认识。歌德的巨著《浮士德》是一部伟大的悲剧，诗人穷其毕生精力，前后用了六十余年的时间才最终完成。从青年写到老年，这样一部诗剧凝结了歌德青春的激情、中年的智慧、老年的从容，把作者对世界和人生的复杂体验和深沉思考都融汇进来了。诗剧的主人公浮士德博士不知疲惫的探索精神也是歌德自己一生精神探索的写照。这部悲剧采用了《旧约圣经》里《约伯记》的结构模式，从上帝和魔鬼靡非斯陀的打赌开始，到天使把浮士德的灵魂从魔鬼手中夺下为止，贯穿整部诗剧的就是拯救的主题。但是这里的拯救已经超越了基督教正统教义里拯救的含义。歌德并非一个虔诚的基督徒，他曾经说过：“我相信上帝，相信自然，相信善必战胜恶，但是某些虔诚的人士认为这还不够，还要我相信三就是一和一就是三，这就违背了我心灵的真实感，而且我也看不出这对我有丝毫益处。”^[520]他的《浮士德》更多只是借用了基督教叙事模式和神话素材，而其传达的精神内涵却已经是人本主义的了。诗剧开始浮士德就像约伯一样是上帝喜爱的子民。他无比真诚地寻求真理，但是目光总是投向高远的地方，狂妄自大而总不能得到真正的满足，所以陷入了虚无主义的精神危机，整天郁郁寡欢。“我是神明的肖像，自以为已很接近永恒真理的镜子，……夸说自由的力量已通过大自然的脉管流走，自己也能创造，而神的生活也刻享受。哪知道狂妄招尤！”^[520]诗剧一开始就把人类自以为是的理性否定掉了，书斋里的哲学思辨只能是竹篮打水一场空。当浮士德用自己的灵魂做赌注跟随靡非斯陀踏上在实践中寻求真知的道路时，浮士德对精神自救的探索也随之开始了。他先是纠缠于儿女私情，却阴差阳错地使恋人一家付出了生命的代价。他又追求事业上的享受，却沦为皇帝取乐的工具。他沉溺于和古希腊美女海伦的家庭生活，结果一切却化为乌有。

最后浮士德带着一颗伤痕累累的心灵开始投身于造福人类的填海造田的伟大工程，终于在双目失明之后于幻想的图景中感悟到拯救的真谛：“人必须每天每日去争取生活与自由，才配有自由与生活的享受！……我愿看见人群熙来攘往，自由的人民生活在自由的地上！我对这一瞬间可以说：你真美呀，请你暂停！”^[530]浮士德死了，但魔鬼却没有赢。因为浮士德只是在幻想里获得了真正的满足。这也正是浮士德悲剧性之所在。上下求索了一生的浮士德，他所希望的人间天堂不可能建立起来。浮士德的精神自救成败难定。从现实角度讲，浮士德造福人类的雄心壮志没有实现，他并没有在现实中获得任何精神满足；从精神体验的真实性讲，浮士德最终找到了自己的理想和渴望的真理，获得了真正意义上的满足。但是不管怎样浮士德积极进取地精神是歌德所称颂和肯定的，所以这也成为诗剧中浮士德的灵魂得救的关键。在浮士德的灵魂升天后，天使高唱：“不断努力进取者，吾人均能拯救之。”^[531]歌德在1831年6月对爱克曼说：“浮士德得救的秘诀就在这几行诗里。浮士德身上有一种活力，使他日益高尚化和纯洁化，到临死，他就获得了上界永恒之爱的拯救。这完全符合我们的宗教观念，因为根据这种宗教观念，我们单靠自己的努力还不能沐神福，还要加上神的恩宠才行。”^[532]浮士德灵魂得救的结局是歌德对浮士德精神的一种肯定的方式，歌德和他笔下的浮士德都并不关心死后的灵魂归属问题。正如浮士德把灵魂作赌注时说的话：“我的欢乐是从这个地上涌进，我的烦恼是被这颗太阳照临；等到我一旦和它们分离，就不管变成什么情形。”^[533]

《浮士德》从头到尾采用了基督教故事的结构、内容和主题，但它传达出来的基本精神已经超越了基督教信仰。歌德在安排浮士德不断追求心灵满足的过程中放弃了基督教的赎罪观念，歌德所谓的拯救其实更多是就人的生命价值感而言的。歌德主张人应该依靠积极的行动、通过个人奋斗来找寻和实现为人的价值，而人生的最高价值就是投入到造福人类的事业当中去。在歌德看来基督教的赎罪观念压抑了人的进取精神，使人过分消极地依靠不可知的上帝而缺乏行动的勇气。

2、于罪恶中寻找救赎

歌德表面上采用了基督教题材和主题，骨子里却是在上帝背景下完全立足现实世界，探索人此世的生命价值、赞美人性的高贵。而生活在保守而强大的东正教文化氛围里的俄罗斯文学家们却总是满怀宗教探索的虔诚，深入到人生的罪恶中去寻找上帝为人提供的救赎之路的真谛。叶夫多基莫夫在《俄罗斯思想中的基督》里讲“希腊人是以其祖先精致文化所具有的心灵去同化基督教信仰的；同样，基督教在俄罗斯扎根于全部古老文化的处女地上。……是洗礼、教理、礼仪和圣像强有力地塑造了民族精神，并将此精神引入业已存在的基督教价值观世界之

中。俄罗斯的儿童是在朗读诗篇中学会阅读的，是圣经和礼仪的语言锻造了民族语言并由此产生了斯拉夫语；民族的、成熟的最重要的反思意识从一开始就存在于基督教的学校中，以便接受拜占廷正教的伟大遗产。”^[534]他指出俄罗斯人的理念“是关于最终和普遍拯救、关于世界和生存的形变的理念。生命的价值不是在末尾之中，而是在终极之中，在启示的末世之中。俄罗斯人或者与上帝同在，或者反对上帝，但是永远不能没有上帝。”^[535]对上帝的积极探索和对人自己的灵魂的热切关注紧密联系在一起。俄罗斯艺术一方面把目光投向神秘的彼岸，一方面表现出最深刻的灵魂自醒。正如东正教是一种艺术化的基督教，总是在精美的圣像、宏伟的教堂建筑中体验上帝之道，俄罗斯艺术家们也常常把艺术创造当成自己进行宗教探索、寻找心灵归宿的路径。在这个方面没有任何一个艺术家可以超过陀思妥耶夫斯基。

叶夫多基莫夫认为陀思妥耶夫斯基视野的中心是“以道成肉身审视的人的命运”^[536]。他影响最大的几部重要作品都围绕着灵魂的救赎问题展开。《罪与罚》里的年轻人拉斯克尔尼科夫因为看到在这个世界上各种丑恶肮脏得不到应有的惩罚，而善良的人们却常常在贫困中屈辱地生活，于是推理出在这个世界上区分善恶是没有意义的，人什么都可以做是唯一的为行为原则。他身体力行地实践了这条原则——杀死了放高利贷的老太太却没有体验到逻辑推断中应有的心安理得。拉斯克尔尼科夫放弃了上帝背景、放弃了彼岸拯救，试图完全立足混乱的现实确立生活目标，结果一切在信仰和道德自律基础上建立起来的秩序法则都立刻失去了权威而被无秩序这唯一的秩序取代了。他通过犯罪来尝试解决的主要不是现实的经济问题，而是对那个只给人一个遥远的希望却让人对现实绝望的上帝的精神试探。结果正是在犯罪的恐惧和良心的折磨中，拉斯克尔尼科夫开始感受到上帝的存在，绝对自由的不可能，最终通过自首以求获得心灵的解脱。在狱中，他拿起了索尼娅给他的福音书“难道现在她的信仰不能成为我的信仰吗？”陀思妥耶夫斯基通过拉斯克尔尼科夫艰难的心路历程完成了自己对信仰的精神探索，“一个新的故事已经开始，这是一个人逐渐获得新生的故事，是一个人逐渐洗心革面、从一个世界进入另一个世界的故事，是他逐渐熟悉迄今为止还不知道的、新的现实的故事。”^[537]而为了这个新的开端，拉斯克尔尼科夫还要经受漫长的时间的考验。陀思妥耶夫斯基不是先知型的作家，带着一个早就准备好的答案，用巧妙的安排让它悄悄在读者心里扎根。陀思妥耶夫斯基的小说总是带着问题开始，让读者和他一起经历从痛苦迷茫到云开雾散的全过程。与《罪与罚》比较单纯而且相对清晰的救赎探索不同，陀思妥耶夫斯基的另外一部小说《卡拉马佐夫兄弟》则通过卡拉马佐夫一家四个儿子（包括一个没有名分的私生子）与罪恶的父亲之间的斗争呈现了几种不同的寻求救赎的探索之路以及最后不同的结果。这个家里的

父亲集中了人类身上所有的罪恶，每一个儿子都在试图用自己的方式与之抗争。他们无法摆脱与父亲的血缘联系，却极力争取摆脱这个可恶父亲的控制与折磨。终于他们当中有人做出了弑父的事情。杀死父亲的只是一个人，可是每个儿子都感觉到自己在精神上犯了弑父的罪行。弑父者私生子斯麦尔加科夫在虚无中自杀身亡；为弑父行为提供了“什么都可以做”的理论支持的伊凡疯掉了；而被误判为杀人犯的米卡甘愿接受流放的苦刑，背上不属于他的十字架以求新生；一直在躲在信仰里逃避父亲的小儿子阿辽莎回到世俗生活中，用爱化解了一切仇怨。面对心灵深处的罪感，目空一切的斯麦尔加科夫和伊凡在虚空中抓不到一根救命的稻草，而米卡和阿辽莎，一个通过自我惩罚、一个通过对爱的无比信心获得了解脱。在小说的结尾，阿辽莎把世界得救的希望寄托在一群孩子身上，他说“你们不要惧怕生活！在你做了一点好事、正直的事的时候，生活是多么美好啊！”^[538]阿辽莎经过了痛苦的精神探索，最终解决了在这个世界上为什么善行常常无善报的问题。这个可怕的问题曾经困扰拉斯克尔尼科夫和伊凡并使他们走向罪恶和绝望，而阿辽莎则告诉孩子们善的行为本身就是快乐之源，就是上帝对人的恩惠。善行的价值无须依靠回报来衡量。正是因为找回了正直地生活下去的理由，阿辽莎对来自上帝的拯救充满了信心，他说：“我们一定会复活的，我们会快乐地相见，互相欢欢喜喜地诉说过去的一切。”^[539]

与歌德把拯救和赎罪彻底分离的非基督教观念不同，在陀思妥耶夫斯基这里，赎罪和拯救是紧密联系在一起。和歌德一样，陀思妥耶夫斯基也强调人类实践的重要性。但在歌德那里，积极进取的实践本身就是争取精神自救的途径；而在陀思妥耶夫斯基这里，没有了上帝背景的实践（什么都可以做）很容易滑进无可救赎的罪恶深渊，而在复活的期许中，人们才有信心善良、勇敢、诚实的生活下去，拯救才是可指望的。歌德套用了基督教题材和结构，在神话般的情境中展现了人类在现实中自我拯救的精神历程。陀思妥耶夫斯基则扎根于最深厚的俄罗斯生活现实，通过多角度地尝试和努力让人们在自己的灵魂里找到了看不见的上帝拯救的力量。

（二）救赎履践主题

与上文提到的这些富于悲剧美的文学作品执着、艰难的精神探索不同，在西方悲剧艺术中还存在着另外一种救赎主题。在这一类作品中，救赎不是作为一个需要探讨的问题存在而是一个得到充分肯定的前提。艺术家把理想化的人性榜样放在冷酷而丑恶的社会环境中，在无边无际的黑暗里，随时都可能熄灭的美好的人性之光烛照着周围麻木的心灵，唤醒着人们早已淡漠的对灵魂拯救的愿望。比如在雨果的宏伟巨著《悲惨世界》里，苦役犯冉阿让在受到卞福汝主教的宽厚仁慈的感化之后，毅然从对自己悲苦命运的注视中走出，把目光投向一个更加广阔

的悲惨世界，尽其所能地帮助那些卑弱贫苦的人们。歌德和陀思妥耶夫斯基笔下的精神探索者大都执着于自我灵魂的解脱，而冉阿让是在用个人微弱的力量把拯救指向了世界。在这里雨果用人道主义把基督教信仰来自上帝、立足彼岸的遥不可及的救赎带到了人间。人无须在对上帝之国的等待中消磨空虚的时光，而应该凭借仁爱让此世更加美好。

如果说冉阿让是一个拯救世界的实践者，那么美国作家霍桑的小说《红字》里的海丝特就是一个赎罪的实践者。海斯特因通奸罪被判带上耻辱的 A 字标记，她勇敢地担负起自己的行为带来的一切后果，带着私生子珠儿凭借自己的刺绣技艺有尊严地活着。她并不因罪而自甘沦落，也不因罪而自卑，反而乐善好施，甚至帮助比自己的境遇还要好的人。而且由于海斯特罪人的身份，得到她帮助的人常常非但没有感激，还会继续嘲笑和蔑视她。与之相反，和海斯特生下珠儿的丁梅斯代尔牧师却没有勇气承认自己的罪行，他每天接受着人们的爱戴和尊敬，内心却忍受着自己的伪善带来的巨大折磨。渐渐地，海斯特的高贵品行使她的赎罪行为变成了具有拯救力量的行为。人们“开始不再把那红字看作是罪过的标志——她为此已忍受了多么长久、多么凄惨的惩罚——而是看作她犯罪后行善积德的标志。……在他们的心中，那红字具有与修女胸前挂十字架同样的作用。这个字母赋予佩戴者一种神圣性，使她在危难中安步如常，处险不惊。”^[540]海斯特向我们展现了人的道德品格的力量。而作为上帝的牧羊人的丁梅斯代尔却在长期的内心煎熬中病倒，终于在死前公开承认罪行并获得了解脱。其实丁梅斯代尔也一直在赎罪，而他的赎罪却是在胸口烙下一个藏着的 A 字，用肉体的苦行来惩罚自己。一个是光明正大地背上自己的十字架，一个是把十字架藏在心里，前者是由赎而得救，后者是由罚而不得解脱。霍桑并不是一个用文学宣传教理的传教士，他笔下的丁梅斯代尔的牧师身份本身就具有讽刺意味。作家把基督教信仰中的“救赎在主”已经悄然替换成了“救赎在己”。《红字》是对人性中的勇敢、坚毅、自尊和爱的礼赞。

西方悲剧性艺术中的救赎履践主题把基督教信仰通过耶稣基督的牺牲带给人类的来自天堂的得救希望带回了人间。

（三）无可救赎主题

在悲剧性艺术对救赎主题的表现中，把悲剧的否定功能最大化的是对无可救赎的绝望生存状况的表现。在前面提到的两类主题中，救赎被追求、被实践，虽然悲剧主人公为此也付出了巨大的代价，但至少他们的失败、牺牲、苦难都给我们留下了潜在的希望，得救的出口。而在无可救赎主题的表现中，人们被困在一个封闭而令人窒息的世界里无处逃遁。比如莎士比亚的著名悲剧《麦克白》，麦克白夫妇谋位弑君成功，却惶惶不可终日，但是与拉斯克尔尼科夫和丁梅斯代尔

牧师用自首的方式获得心灵解脱不同,身居王位的他们随着罪行的不断暴露,不得不谋杀更多的于己不利者,被罪恶牵着一步步走向无可救赎的深渊。麦克白夫人在精神恐惧中死去,而麦克白本人则在众叛亲离的状况下被杀死。喜剧结构里经常用到的滚雪球模式在这部戏剧里却造成了强大的悲剧效应。一个功成名就、深受国王信任的将军为了一个对自己并不特别重要的位置,而触动罪恶的机关,于是一发不可收拾,各种危机排山倒海而来。王权和尊贵却换不来最起码的“安全”。这部戏把一个可怕的生存状况呈现出来:人最大的敌人就是自己。也许有一天,一个不经意的念头就可能带来巨大的灾难。《麦克白》能使人们突然产生一种强烈的不安全感,并且把怀疑和警惕的目光投向自己。这部悲剧没有给人留下一点解脱的余地,忏悔和赎罪都变得苍白无力。在文艺复兴的人文关怀背景下,《麦克白》通过对人性弱点的否定从反面肯定了人自身的力量。命运不可把握,但意志是可自行控制的。人不能左右事情的结果,却有可能遏制罪恶的发生,虽然做到这一点非常难。

与《麦克白》这样的古典戏剧通过呈现具有典型性的绝望而达到的警世效果不同,在西方现代艺术里,对世界的悲观、失望几乎成了普遍的时代情绪。尼采“上帝死了”的宣言在19世纪末已经深入人心。但是上帝之死带来的不是超人的诞生,而是“人也死了”的更加绝望的境地。在挪威画家蒙克绘制的《圣母马利亚》(1893—1894)里,拉斐尔笔下圣母的神性和人性之美全都消失了。我们看到一个半裸的马利亚,长发凌乱、闭目仰颈,面容晦黯憔悴,没有圣子可抱的双臂痛苦地伸向背后。这就是西方现代人的圣母,不能带来任何心灵慰藉,只有自己都无法摆脱的混乱与挣扎。而在画家同期的另外一幅更加著名的作品《呐喊》中,一个时代无以言表的不知所往在变形的人体内喷薄而出。

这种带有歇斯底里性质的绝望已经不再是古典的、适度的、有警世作用的无救赎感。《麦克白》的绝望指向人性弱点,而现代艺术的绝望则指向整个世界。拉斯克尔尼科夫和伊凡的“什么都可以做”的可怕逻辑,现在变成了“做什么都无意义”的深渊。奥地利作家卡夫卡的小说把人在这个世界上徒劳地横冲直撞却没有出路的悲观、失望表现到了极致。他的短篇小说《地洞》描写了一个穴居动物没有缘由的不安全感。它总是觉得危机四伏,总是害怕储存的食物被偷走,“糟糕的是,我每每从梦中惊醒,就仿佛觉得目前的这种粮食分贮法是完全失算的,它会招致严重的危险,非立即加以纠正不可,睡意和疲劳也在所不顾。于是我急忙就走,快步如飞,连考虑一下的工夫都没有。为了实施这一新的、全新的计划,我不顾一切,凡是碰到嘴边的东西,就只管逮住,用牙齿咬着,拖呀,背呀,喘息着,呻吟着,踉踉跄跄地前进。只要对目前这种我感到过于危险的状况有任何些微的改变,我就心满意足了。直到睡意渐渐地消除,脑子完全清醒过来,我几

乎不理解何以有这一番极度的紧张活动。”^[541]人每天为一些对自己毫无价值的事情拼命忙着，生命就这么消耗掉了。而在长篇小说《城堡》里，土地测量员 K 应招到城堡工作，却想尽办法也没能进入那个由庞大的官僚机构管理着的城堡。

“路实在很长。因为他走的这条村子的大街根本通不到城堡的山冈，它只是向着城堡的山冈，接着仿佛是经过匠心设计似的，便巧妙地转到另一个方向去了，虽然并没有离开城堡，可是也一步没有靠近它。每转一个弯，K 就指望大路又会靠近城堡，也就因为这个缘故，他才继续向前走着。尽管他已经筋疲力尽，他却决不愿意离开这条街道。”^[542]一个微不足道的目标却要人付出几乎毕生的精力也达不到。卡夫卡的世界是要让人焦虑、发疯的。在这里浮士德的骄傲、海斯特的尊严都没有存在的可能。卡夫卡在《致科学院的报告》里通过一只被关在笼子里的人猿的嘴讲出了现代人的悲剧性生存状况：“不，我所需要的并不是自由。我只要有个出路，右边、左边，随便什么方向都成，我再也没有别的要求，即便这个出路到头来仅仅是个幻想，那也无妨；我的要求很低，失望起来也不致太惨。我要出去，随便上哪儿去都成。反正不能一动不动地蹲着，举着胳膊，死在一堵木板墙之前。”^[543]没有哪个时代的悲剧艺术指向的超越理想比 20 世纪初更低了，但也没有哪个时代的悲剧理想比 20 世纪的简单要求看起来如此难以实现。目标之低与实现目标之不可能之间的张力达到了崩溃的边缘。与救赎探索和救赎履践主题所带给人的行动力量不同，无可救赎主题的极端绝望消解了人的行动的意义。但是这种在虚构的艺术情境中传达出来的绝望却激发了现实中的人们对人生和社会的深刻反思。这种反思把人们重新带回对人类生命价值和尊严的追寻当中。

上帝“道成肉身”带来的救赎希望在进入悲剧艺术后已经变换出多种样式。从基督教救赎主题进入悲剧艺术的那一刻起，基督教信仰本身就退到艺术背景的位置上去了。悲剧艺术通过对救赎主题的呈现，带给人们精神超越体验和一个值得期待的现实理想。艺术永远是为人的艺术，艺术也只能是表现人的艺术。正如许多真诚的艺术家的艺术所认为的那样：艺术只能传达人所知道的东西，对于不可知的上帝，对于来自彼岸的救赎，艺术无话可说。

结语:

“道成肉身”是基督教里最重要、歧义最多、最薄弱、最易受攻击、又最富弹性的命题。它曾经多次被宣布死亡,但至今仍然以各种方式存在于包括艺术在内的西方文化之中。基督教“道成肉身”命题在不同时代都得到了不同的阐释,在其丰富的内涵以及多样化的表现形态中,我们看到基督教信仰和人类审美活动之间多方面的沟通和碰撞。

从“道成肉身”与神话的联系中,我们看到基督教信仰首先和审美活动有同源关系。他们一同从早期人类丰富的想象力和对未知力量的敬畏中走来,一个把神秘推向至尊,一个把想象彻底解放。在两个不同的方向上,它们共同的神话之根常常会在信仰即将在绝对化的顶峰僵死而审美将要在自由化的深渊沦落时促使它们相互矫正。

从“道成肉身”与形象的联系看,审美对象和基督教信仰的对象都不是抽象的教条而是最生动的感性形象。形象在基督教信仰里是体验上帝的媒介,基督徒的满足和喜乐最终要提升到上帝那里而不会停留在形象本身。形象在审美活动中却是审美愉快的直接源泉。作为审美目的的形象和作为基督教信仰媒介的形象直接把审美活动引入了信仰领域,使基督教艺术成为承载了上帝之“道”又体现了“肉身”之美的独特审美形态。审美因素的进入,使基督教信仰更加开放和世俗化。虔诚的基督徒尽可以从艺术中感受上帝的仁爱,而信仰之外的人们也能够自由地体会基督教艺术形象带给我们的更加丰富和多样化的体验。

从“道成肉身”与悲剧的联系看,基督教信仰与审美活动在终极追求上存在着深层次的沟通。基督教信仰和审美都会唤醒人们对一个完美理想的追求和向往,都会带给人们无限的精神超越的享受。这种对超越性的共同要求把基督教信仰的救赎主题引入了审美活动当中。但是从根本上讲,基督教的理想是立足彼岸的,审美中的理想总是指向此世的。基督教的救赎理想永恒不变,决定权在上帝那里。而进入悲剧艺术的救赎理想被赋予不同的精神内涵,其实现方式也是多样化的了,主动权更多回到了人自己的手中。

总之,基督教信仰和审美活动在起源、表现形态和终极追求上都有交叉。信仰和审美相遇之处,也是它们各自最有魅力的部分。基督教信仰是指向上帝的,而审美活动完全是属于人的。基督教信仰从审美活动那里撷取了最绚丽的形式和人性的真挚。审美因素的渗透削减了信仰的虚幻和迷信,使完全不可知的上帝客观化为一个可以静观和思考的存在、主体化为一个可以亲近、沟通的形象。审美

活动从基督教信仰那里收获了富有歧义魅力的题材和永恒的神圣主题。信仰因素的进入增强了审美的高贵和深刻，使艺术活动在理想化中保持着应有的超越性，避免沦为媚俗取乐的感官享受。在我们这个多元化的时代，甚至连宗教研究内部都出现了主张把一神独尊变成多神共存的宗教大同观点，包括基督教信仰在内的一切宗教在世俗生活里越来越边缘化已经是个不争的事实。而这未尝不是一件好事。耶稣说过：“凯撒的物当归给凯撒，神的物当归给神。”^[644]宗教信仰本应该是属于个体心灵的。与对神的信仰的边缘化相一致，在现代社会条件下人类的审美活动也黯淡了神圣的光芒，失去了自己高贵的卓尔不群的身份，模糊了自己与其他人类产品的边界，渐渐融入到日常生活的细碎中去了。于是艺术终结论被提了出来，日常生活审美化的现象也引人瞩目。审美活动在现代社会中的地位陷入了悖论的境地。一方面，我们的时代充满了泛艺术的现象。艺术品的外延正在扩展，艺术的扩张力量在增强。艺术似乎正力图把自己变成包容一切的世界性的“场”，一切现实因素都可以直接被纳入艺术品的构成当中。然而，艺术的疯狂扩张并没有建立起一个强大的审美帝国，无限膨胀造成艺术不得不努力捍卫自己的独特性而最终抽象为一个个空洞的艺术理念。而另一方面当艺术不断扩展自己的领地的时候，生活也在肆无忌惮地滥用审美。生活对艺术的趋之若鹜并没有把朱光潜先生提出的“人生艺术化”的理想变为现实，反而使审美成了使劣质产品遥身一变身价百倍的包装，成了广告商刺激物欲的美丽谎言。失去了独立性和超越性的艺术，自己就沦为了制造新神的工具。而这新神不是别的，就是这个物质世界的浮华。一切现象的存在都有其合理性和必然性。就让艺术去占领世界，让世界去掠夺艺术吧。我们无须找回一个已经被边缘化的上帝来拯救艺术，艺术本就属于现世而不属于天堂，信仰本就是审美比肩的伙伴而不是主宰。我们只需要回头看一下信仰和审美这对伙伴曾经的亲密和吵闹，看一下它们曾经彼此成就的辉煌和神圣，看一下它们共有的超越性指向。然后我们就会发现，审美活动不需要上帝但却不能没有理想，只要人和人赖以生存的世界存在，人类自己总会为迷途的艺术找回一个光明的方向。

注释:

[1][6][7][8][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52][53][55][56][57][76][142][176][178][179][180][181][183][185][186][192][193][194][196][197][198][202][203][204][205][207][211][223][242][243][358][373][374][382][410][411][412][413][414][419][420][421][422][512][513][514][517][518][526][544]《圣经·新约》，南京：中国基督教协会，1996年，第101页，约1：14，第101页，约1：1，第1页，太1：18，第1页，太1：20，第1页，太1：23，第1页，太2：2，第62页，路1：35，第63页，路2：11，第101页，约1：2-3，第101页，约1：10，第101页，约1：15，第101页，约1：18，第101页，约1：17，第3页，太3：11（第38页，可1：8，第65页，路3：16，第102页，约1：33），第3页，太3：16（第38页，可1：10，第65页，路3：22），第3页，太3：17（第38页，可1：11，第65页，路3：22），第102页，约1：32，第118页，约12：27，第34页，太26：63（第58页，可14：61，第96页，路22：70），第34页，太26：64（第58页，可14：62，第96页，路22：70），第35页，太27：11（第58页，可15：2，第96页，路23：3），第32页，太26：28（第57页，可14：24，第95页，路22：20），第125页，约18：21，第126页，约18：37，第126页，约18：37，第119页，约12：32-33，第99页，路24：39，第129页，约20：27，第129页，约20：22，第37页，太28：18，第60页，可16：15，第133页，徒2：32，第149页，徒14：15，第135页，徒4：10，第135页，徒4：12，第154页，徒18：28，第171页，罗3：22-25，第254页，来9：11-12，第254页，来9：14，第249页，来2：14，第254页，来9：15，第273页，约壹2：1-2，第121页，约14：9，第202页，林后4：4，第224页，腓2：5-8，第227页，西1：15-18，第248页，来1：3，第282页，启1：13-14，第282页，启1：17-18，第282页，启1：8（第298页，启21：6，第299页，启22：12），第54页，可12：17，第19页，太16：24（第48页，可8：34，第76页，路9：23），第248页，来1：14，第115页，约10：30，第121页，约14：10，第113页，约8：58，第104页，约3：16，第197页，林前15：45，第172页，罗5：14，第172页，罗5：19，第275页，约壹4：8-10，第276页，约壹4：19，第276页，约壹4：16，第104页，约3：17，第51页，可10：45，第253页，来8：6-7，第254页，来9：25-26，第253页，来7：27，第172页，罗5：18，第254

页, 希 9: 12, 第 259 页, 来 13: 8, 第 124 页, 约 17: 5, 第 171 页, 罗 3: 28, 第 70 页, 路 6: 27-29, 第 59 页, 可 15: 34, 第 32 页, 太 26: 26-28, 第 25 页, 太 21: 12, 第 83 页, 路 13: 18-19, 第 21 页, 太 18:3-4, 第 190 页, 林前 8: 4, 第 192 页, 林前 10: 14, 第 192 页, 林前 10: 20-22, 第 192 页, 林前 10: 23-31, 第 204 页, 林后 6: 16, 第 192 页, 林前 11: 7, 第 202 页, 林后 4: 4, 第 248 页, 来 1: 3, 第 227 页, 西 1: 15, 第 62 页, 路 1: 42, 第 61 页, 路 1: 30, 第 62 页, 路 1: 38, 第 33 页, 太 26: 38, 第 33 页, 太 26: 39, 第 7 页, 太 7: 13, 第 92 页, 路 20: 25

[2]《简明不列颠百科全书》第 2 卷, 北京: 中国大百科全书出版社, 1986 年, 第 466 页

[3][78][209][225][256][德]艾伯林《神学研究——一种百科全书式的定位》, 李秋零译, 北京: 人民大学出版社, 2003 年, 第 21 页, 第 37 页, 第 22 页, 第 179 页, 第 23 页

[4][79][213][444][加]谢大卫《圣书的子民——基督教的特质和文本传统》, 李毅译, 北京: 中国人民大学出版社, 2005 年, 第 64 页, 第 45 页, 第 172 页, 第 202 页

[5][88][165][215]刘小枫《圣灵降临的叙事》, 北京: 三联书店, 2003 年, 第 228 页, 第 247 页, 第 229 页, 第 234-235 页

[9][80][81][82][83][84][85][86][87][163][174][182][330][331][402][403][404][405][406][407][408][409][418][509][510][511]《圣经·旧约》, 南京: 中国基督教协会, 1996 年, 第 638 页, 赛 7: 14, 第 712 页, 耶 23: 5-6, 第 847 页, 弥 5: 2, 第 666 页, 赛 42: 6, 第 676 页, 赛 53: 3, 第 676 页, 赛 53:4, 第 676 页, 赛 53: 10, 第 677 页, 赛 53: 12, 第 815 页, 但 7: 13, 第 1 页, 创 1: 3, 第 55 页, 出 3: 14, 第 2 页, 创 2: 23, 第 71 页, 出 20: 3, 第 71 页, 出 20: 4-5, 第 71 页, 出 20: 4, 第 120 页, 利 26: 1, 第 634 页, 赛 2: 8, 第 76 页, 出 25: 10-20, 第 579 页, 诗篇 115: 4-9, 第 668 页, 赛 44: 9-19, 第 573 页, 诗 106: 36, 第 634-635 页, 赛 2: 17-18, 第 1 页, 创 1: 26-27, 第 499 页, 伯 27: 5-6, 第 497 页, 伯 23: 7, 第 508-509 页, 伯 42: 5

[10][奥]卡夫卡《变形记》, [奥]卡夫卡《卡夫卡短篇小说选》, 孙坤荣等译, 北京: 外国文学出版社, 1985 年, 第 45 页

[54][59][66][68][154][417][423][英]麦格拉思《基督教概论》, 马树林、孙毅译, 北京: 北京大学出版社, 2003 年, 第 75 页, 第 262 页, 第 136 页, 第 137-138 页, 第 125 页, 第 120 页, 第 122 页

[58][61][62][63][64][67][99][102][105][110][112][113][116][117][120][

- 121][125][126][130][153][166][168][177][252][425][427][430][431][美] 奥尔森《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年，第15页，第65页，第66页，第65页，第141页，第243—244页，第247页，第347页，第352页，第310—311页，第316页，第318页，第260页，第427页，第437页，第446页，第592页，第593页，第624页，第140页，第54页，第52页，第103页，第320页，第320页，第321页，第320页
- [60][380][424][426][429][432][433][435][442][446][447][英]约翰·麦克曼勒斯主编《牛津基督教史》，张景龙等译，贵阳：贵州人民出版社，1995年，第28页，第618页，第10页，第124页，第125页，第125页，第126页，第125页，第10—11页，第11页，第243页
- [65][72][77][96][100]张绶《基督教会史》，上海：三联书店上海分店，1992年，第42页，第4页，第2页，第15页，第99页，第124页，
- [69][74][89][97][295][德]恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第19卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1963年，第334页，第332页，第328页，第329页，第335页
- [70][英]罗素《西方的智慧》，崔权醴译，北京：文化艺术出版社，1997年，第216—217页
- [71]R. Dean. Peterson, *The Concise History of Christianity*, 北京：北京大学出版社，2002年，第13页
- [73][德]马克思《黑格尔法哲学批判导言》，[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第1卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1956年，第453页
- [75][296][297][德]恩格斯《论早期基督教的历史》，[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第22卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1965年，第541—542页，第535页，第536页
- [90]苗力田《古希腊哲学》，北京：中国人民大学出版社，1989年，第38页
- [91][95][98][106][109][美]威利斯顿·沃尔克《基督教会史》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第20页，第19页，第176页，第305页，第312页
- [92][93]范明生《晚期希腊哲学和基督教神学》，上海：上海人民出版社，1993年，第227页，第227页
- [94][264][德]大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》(1864)第二卷，吴永泉译，北京：商务印书馆，1993年，第56页，第21页
- [101][169][170][171][173][175][184][189][195][201][212][224][438][古

- 罗马]奥古斯丁《论三位一体》，周伟弛译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第336页，第418页，第46页，第210页，第429页，第429页，第359页，第225页，第359页，第200页，第70页，第335页，第225页
- [103][104][118][119][124][164][167][255][265][291][367][368][428][439]
[德]保罗·蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港：汉语基督教文化研究所，2000年，第239页，第245页，第350页，第350页，第516页，第58页，第338页，第543页，第549页，第552页，第78页，第350页第353—354页，第215页
- [107][108]Eleonore Stump, Aquinas' Metaphysics of the Incarnation, Ed. by Jeremy Begbie, Beholding The Glory: The Incarnation Through The Arts, London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2000, P217, P207
- [111][114][115][139][140][141][143][144][146][148][149][534][535][536]
[俄]叶夫多基莫夫《俄罗斯思想中的基督》，杨德友译，上海：学林出版社，1999年，第28页，第18—19页，第19页，第45页，第105页，第133页，第156页，第159页，第158页，第169页，第173页，第26页，第31页，第87页
- [122][123][127][187][254][257][259][262][263][284][298][304][美]詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》(上)，何光沪译，成都：四川人民出版社，1992年，第279页，第196页，第216页，第215页，第303页，第4页，第340页，第345页，第355页，第393页，第395—396页
- [128][145][147][359][362]刘小枫主编《二十世纪西方宗教哲学文选》，杨德友、董友等译，上海：三联书店上海分店，1991年，第662页，第333页，第334页，第335页，第336页
- [129][131][瑞]K·巴特著 [德]戈尔维策精选《教会教义学》(精选本)何亚将、朱雁冰译 北京：三联书店1998年，第130页，第132页
- [132][134][135][136][137][138][353][美]詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》(下)，何光沪译，成都：四川人民出版社，1992年，第642页，第545页，第548页，第573页，第574页，第576页，第670页
- [133]刘宗坤《等待上帝还是等待戈多？——后现代主义与当代宗教》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第69页
- [150][151][152][500][英]约翰·希克《上帝道成肉身的隐喻》，王志成、思竹译，南京：江苏人民出版社，2000年，序言第1页，序言第1页，第189页，第189页
- [155][156][157][158][159][161][162][247]北大哲学系外哲教研室编《古希腊罗马哲学》，北京：三联书店，1957年，第18页，第21页，第22页，第18页，第29页，第27页，第29页，第463页

- [160]汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚《希腊哲学史》，第一卷，北京：人民出版社，1997年，第464页
- [172][199][437][443][德]尼古拉·库萨著《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：三联书店，1996年，第103页，第110页，第113页，第61页
- [188][190][191][德]马丁·开姆尼茨《基督的二性》，段琦译，南京：译林出版社，1996年，第24页，第30页，第28—29页
- [200][208][210][214][丹]克尔凯郭尔《基督徒的激情》，鲁路译，北京：中央编译出版社，1999年，第33页，第30页，第22页，第53页
- [206][英]理查德·斯温伯恩《上帝是否存在？》，胡自信译，北京：北京大学出版社，2005年，第8页
- [216]司马云杰《文化价值论》，济南：山东人民出版社，1990年，第1页
- [217][322][323][390][392][英]雷蒙·威廉斯《关键词——文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，2005年，第106页，第315页，第314页，第224页，第224页
- [218]《简明不列颠百科全书》第8卷，北京：中国大百科全书出版社，1985年，第659页
- [219][220][271][272][273][274][法]欧内斯特·勒南《耶稣的一生》，梁工译，北京：商务印书馆，1999年，第300页，第202页，第297页，第202页，第111页，第296页
- [221]王立新《信仰、理性、宗教、邪教》，《南开大学学报》，2002年第3期，第18页
- [222][228][229][230][231][232][233][234][235][236][237][238][239][德]康德《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第200页，第145页，第147页，第48页，第48页，第49页，第49页，第52—53页，第53页，第176页，第197页，第190页，第226—227页
- [226][227][德]康德《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第140页，第141页
- [240][241][246][古希腊]柏拉图《会饮篇》，[古希腊]柏拉图《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第244页，第246页，第254页
- [244][245][415][416][古罗马]奥古斯丁《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963年，第118页，第133页，第30页，第61页
- [248][449][516][524][瑞士]巴尔塔萨《神学美学导论》刘小枫选编，曹卫东、刁承俊译，北京：三联书店，2002年，第51页，第54页，第167页，第156页
- [249][395][德]黑格尔《美学》第一卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1979年，第142页，第93页

- [250][251][253][德]黑格尔《精神现象学》下卷,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1997年,第235页,第235页,第250页
- [258][260][261][268][德]大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》(1864)第一卷,吴永泉译,北京:商务印书馆,1981年,第19—20页,第21页,第21页,第15页
- [266][267][日]幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》,北京:商务印书馆,1986年,马采译,第5—6页,第44页
- [269][270][436][美]帕利坎《历代耶稣形象》,杨德友译,上海:三联书店,1999年,第248页,第248页,第110—111页
- [275][276][277][278][279][280][美]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年,第132页,第188页,第243页,第243页,第244页,第244页
- [281][282][283]赵紫宸《耶稣传》,上海:上海社会科学院出版社,1988年,引言第3页,引言第4页,第86页
- [285][德]费尔巴哈《宗教的本质》,王太庆译,北京,商务印书馆,1999年,第84页
- [286][287][288][289][290][德]费尔巴哈《基督教的本质》,荣震华译,北京:商务印书馆,1984年,第42页,第30页,第98页,第98页,第323页
- [292][293][德]马克思《黑格尔法律哲学批判》,[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯论宗教》,武剑西译,北京:人民出版社,1954年,第1页,第3页
- [294][德]马克思《德谟克利图与伊壁斯鸠鲁自然哲学之差别》[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯论宗教》,武剑西译,北京:人民出版社,1954年,第104页
- [299][300][301][302][303][德]尼采《反基督徒》,王岳川主编,《尼采文集——权利意志卷》,周国平等译,青海人民出版社,1995年,第292页,第296页,第294页,第307页,第307页
- [305][306][307][308][英]罗素《为什么我不是基督徒》,沈海康译,北京:商务印书馆,1982年,第12页,第12页,第23页,第20页
- [309][德]马克思《〈政治经济学批判〉导言》,[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯选集》第二卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社版,1972年,第29页
- [310][332][334][340][344][346][352][440][德]恩斯特·卡西尔《神话思维》,黄龙保、周振选译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第211页,第232页,第45页,第211页,第45页,第45—46页,第114页,第115—116页
- [311][312][313][314][325][333][342][347][350][356][加]诺斯洛普·弗莱

- 《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振帼、何成洲译，北京：北京大学出版社，1998年，第53页，第54页，第55页，第54页，第55页，第63页，第60页，第76页，第12页，第134页
- [315][324][372][法]列维·施特劳斯《结构人类学——巫术、宗教、艺术、神话》，陆晓禾、黄锡光译，北京：文化艺术出版社，1987年，第123—124页，第43—44页，第46页
- [316][317][318][327][434][法]让-皮埃尔·维尔南《神话与政治之间》余中先译，北京：三联书店，2001年，第340页，第340页，第341页，第261页，第370—371页
- [319][古希腊]柏拉图《斐德罗篇》，《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第139页
- [320][326][英]麦克斯·缪勒《比较神话学》，金泽译，上海：上海文艺出版社，1989年，第139—140页，第139页
- [321][354][355][366][371][德]布尔特曼《耶稣基督与神话学》，刘小枫主编《生存神学与末世论》，李哲汇、朱雁冰等译，上海：三联书店上海分店，1995年，第8页，第19页，第19页，第6页，第8页
- [328][335][336][337][339][343][345][349][357][360][361][363][364][365][369][370][375][英]弗雷泽《金枝》，汪培基、张泽石译，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第178页，第77页，第84页，第79页，第79页，第19页，第20页，第20页，第506页，第711—712页，第717页，第820页，第140页，第142页，第525页，第503页，第503页
- [329][俄]H·A·库恩《古希腊传说和神话》，佩芳、秋枫译，北京：三联书店，2002年，第70页
- [338][348]郑元者《艺术之根：艺术起源学引论》，长沙：湖南教育出版社，1998年，第142页，第155页
- [341][德]恩斯特·卡西尔《语言与神话》，于晓译，北京：三联书店，1988年，第113页
- [351][古希腊]埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇德斯《古希腊悲剧经典》(上)，罗念生译，北京：作家出版社，1998年，第6页
- [376][波]塔塔科维兹《中世纪美学》，褚朔维等译，北京：中国社会科学出版社，1991年，第91页
- [377]《艺术帝国：佛罗伦萨雕塑艺术3》，重庆：重庆出版社，2000年，第37—38页
- [378][379]傅雷《世界美术名作十二讲》，北京：三联书店，1997年，第55页，第73页

- [381][俄]陀思妥耶夫斯基《白痴》，臧仲伦译，南京：译林出版社，1987年，第541页
- [383][387][388][389]秦启为、周永康《形象学导论》，北京：社会科学文献出版社，2005年，第12页，第11页，第17页，第2页
- [384][385][386][391][396][397]宗坤明《形象学基础》，北京：人民出版社，2000年，第42—47页，第56页，第56页，第54页，第235页，第231页
- [393][398][俄]瓦·费·佩列韦尔泽夫《形象诗学原理》，宁琦、王嘎、何和译，北京：中国青年出版社，2004年，第16页，第14页
- [394][德]马克思《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》，第40卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1956年，第232页
- [399][400][德]康德《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社2002年，第45页，第72页
- [401]据作者检索，idols出现了100次，idol出现了15次，而这并不包括所有格idol's在内。
- [441]黑格尔《美学》第三卷，上册，北京：商务印书馆，1979年，第92—93页
- [445][448][美]罗伦培登《这是我的立场——改教先导马丁·路德传记》，陆中石、古乐人译，南京：译林出版社，1993年，第318页，第320页
- [501][504][520]朱光潜《朱光潜全集》第二卷，合肥：安徽教育出版社，1987年，第249页，第362页，第470页
- [502][英]海伦·加德纳《宗教与文学》，江先春 沈弘译，成都：四川人民出版社，1989年，第32页
- [503][506][古希腊]亚里士多德《诗学》，罗念生译，北京：人民文学出版社，1962年，第19页，第19页
- [505][508][515][521][522][523][德]雅斯贝尔斯《悲剧的超越》，亦春译，北京：工人出版社，1988年，第19页，第25—26页，第24页，第106页，第22页，第25页
- [507][德]尼采《尼采文集——悲剧的诞生卷》，王岳川主编，周国平等译，西宁：青海人民出版社，1995年，第31页
- [519]朱维之《基督教与文学》，上海：上海书店，1992年，第91页
- [525]Ed.by Jeremy Begbie, *Beholding The Glory: The Incarnation Through The Arts*, London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2000, P23
- [527]杨慧林《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年，第117页

- [528][532][德]爱克曼《歌德谈话录》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1978年，第22页，第244页
- [529][530][531][533][德]歌德《少年维特之烦恼·浮士德》董问樵译，杭州：浙江文艺出版社，1992年，第143页，第533页，第545页，第173页
- [537][俄]陀思妥耶夫斯基《罪与罚》，岳麟译，上海：上海译文出版社，1996年，第458页
- [538][539][俄]陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》，耿济之译，北京：人民文学出版社，1981年，第1168页，第1169页
- [540][美]霍桑《红字》，姚乃强译，南京：译林出版社，1998年，第109页
- [541][奥]卡夫卡《地洞》，《卡夫卡短篇小说选》，孙坤荣选编，北京：外国文学版，1985年，第303页
- [542][奥]卡夫卡《城堡》，汤永宽译，上海译文出版社，1980年，第12页
- [543][奥]卡夫卡《致科学院的报告》，《卡夫卡短篇小说选》，孙坤荣选编，北京：外国文学版，1985年

参考文献

中文著作:

- 1、《圣经》南京：中国基督教协会，1996年
- 2、《古兰经》马坚译，北京：中国社会科学出版社1981年
- 3、[古希腊]柏拉图《柏拉图全集》第一卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年
- 4、[古希腊]柏拉图《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年
- 5、[古希腊]柏拉图《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年
- 6、[古希腊]柏拉图《柏拉图全集》第四卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年
- 7、[古希腊]亚里士多德《亚里士多德全集》第九卷，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1994年
- 8、[古希腊]亚里斯多德《诗学》，罗念生译，北京：人民文学出版社，1962年
- 9、[古罗马]奥古斯丁《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963年
- 10、[古罗马]奥古斯丁《论三位一体》，周伟弛译，上海：上海世纪出版集团，2005年
- 11、[德]开姆尼茨《基督的二性》，段琦译，南京：译林出版社，1996年
- 12、[德]康德《纯粹理性批判》，蓝公武译，北京：商务印书馆，1960年
- 13、[德]康德《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年
- 14、[德]康德《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年
- 15、[德]康德《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年
- 16、[德]费尔巴哈《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1984年
- 17、[德]费尔巴哈《宗教的本质》，王太庆译，北京，商务印书馆，1999年
- 18、[德]黑格尔《精神现象学》（上、下），贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1997年
- 19、[德]黑格尔《宗教哲学讲座·导论》，长河译，济南：山东大学出版社，1988年
- 20、[德]黑格尔《美学》第一卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1979年
- 21、[德]黑格尔《美学》第二卷，朱光潜译，北京：商务印书馆，1979年
- 22、[德]黑格尔《美学》第三卷（上），朱光潜译，北京：商务印书馆，1979年
- 23、[德]黑格尔《美学》第三卷（下），朱光潜译，北京：商务印书馆，1981年
- 24、[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯论宗教》，武剑西译，北京：人民出版社，1954年

- 25、[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第19卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1963年
- 26、[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第22卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1965年
- 27、[德]马克思、恩格斯《马克思恩格斯全集》第40卷，中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社，1956年
- 28、[德]尼采《尼采文集——权利意志卷》，王岳川主编，周国平等译，西宁：青海人民出版社，1995年
- 29、[德]尼采《尼采文集——悲剧的诞生卷》，王岳川主编，周国平等译，西宁：青海人民出版社，1995年
- 30、[德]爱克曼《歌德谈话录》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1978年
- 31、[德]艾伯林《神学研究——一种百科全书式的定位》，李秋零译，北京：人民大学出版社，2003年
- 32、[德]恩斯特·卡西尔《语言与神话》，于晓等译，北京：三联书店，1988年
- 33、[德]恩斯特·卡西尔《神话思维》，黄龙保、周振选译，北京：中国社会科学出版社，1992年
- 34、[德]大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》（第一卷），北京：商务印书馆，1981年
- 35、[德]大卫·弗里德里希·施特劳斯《耶稣传》（第二卷），北京：商务印书馆，1993年
- 36、[德]霍尔根·凯斯顿《耶稣在印度》赵振全、王宽相译，北京：国际文化出版公司1987年
- 37、[德]玛丽安妮·梅林《圣诞节探源》，曹乃云编译，上海：上海译文出版社，1992年
- 38、[德]尼古拉·库萨著《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：三联书店，1996年
- 39、[德]舍勒《死、永生、上帝》，孙周兴译，北京：中国人民大学出版社，2003年
- 40、[德]叔本华《作为意志和表象的世界》，陈静编，西宁：青海人民出版社，1996年
- 41、[德]谢林《艺术哲学》，魏庆征译，北京：中国社会科学出版社，1997年
- 42、[德]雅斯贝尔斯《悲剧的超越》，亦春译，北京：工人出版社，1988年
- 43、[丹]克尔凯郭尔《基督徒的激情》，鲁路译，北京：中央编译出版社，1999年
- 44、[法]欧内斯特·勒南《耶稣的一生》，梁工译，北京：商务印书馆，1999年
- 45、[法]列维·施特劳斯《结构人类学——巫术、宗教、艺术、神话》，陆晓禾、黄锡光译，北京：文化艺术出版社，1987年

- 46、[法]让-皮埃尔·维尔南《神话与政治之间》，余中先译，北京：三联书店，2001年
- 47、[法]保罗·利科《历史与真理》，姜志辉译，上海：上海译文出版社，2004年
- 48、[法]保罗·利科《活的隐喻》，汪堂家译，上海：上海译文出版社，2004年
- 49、[俄]瓦·费·佩列韦尔泽夫《形象诗学原理》，宁琦、王嘎、何和译，北京：中国青年出版社，2004年
- 50、[美]阿尔斯顿《语言哲学》，牟博、刘鸿辉译，北京：三联书店，1988年
- 51、[美]特雷西《诠释学·宗教·希望》，冯川译，香港：汉语基督教文化研究所，1995年
- 52、[美]托马斯·陶伦斯《上帝与理性》，唐文明、邬波涛译，北京：中央编译出版社，2004年
- 53、[美]帕利坎《历代耶稣形象》，杨德友译，上海：三联书店，1999年
- 54、[美]克罗桑《耶稣传——一部革命性的传记》，高师宁、段琦译，北京：中国社会科学出版社，1997年
- 55、[加]诺斯洛普·弗莱《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振帼、何成洲译，北京：北京大学出版社，1998年
- 56、[日]幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》，马采译，北京：商务印书馆，1986年
- 57、[瑞士]汉斯·昆《论基督徒》杨德友译，北京：三联书店，1995年
- 58、[瑞士]K·巴特著，[德]戈尔维策精选《教会教义学》（精选本）何亚将、朱雁冰译，北京：三联书店，1998年
- 59、[瑞士]巴尔塔萨《神学美学导论》刘小枫选编，曹卫东、刁承俊译，北京：三联书店，2002年
- 60、[瑞士]荣格《心理学与文学》，冯川、苏克译，北京：三联书店，1987年
- 61、[英]罗素《为什么我不是基督徒》，沈海康译，北京：商务印书馆，1982年
- 62、[英]罗素《西方的智慧》，崔权醴译，北京：文化艺术出版社，1997年
- 63、[英]约翰·希克《上帝道成肉身的隐喻》，王志成、思竹译，南京：江苏人民出版社，2000年
- 64、[英]托伦斯《神学的科学》，阮炜译，北京：人民大学出版社，2003年
- 65、[英]汉弗雷·卡本特《耶稣》，张晓明译，北京：工人出版社，1985年，
- 66、[英]诺兰《基督教之前的耶稣》，宋兰友译，北京：今日中国出版社，1997年
- 67、[英]弗雷泽《金枝》（上、下），汪培基、张泽石译，北京：中国民间文艺出版社，1987年
- 68、[英]麦克思·缪勒《比较神话学》，金泽译，上海：上海文艺出版社，1989年

- 69、[英]理查德·斯温伯恩《上帝是否存在?》，胡自信译，北京：北京大学出版社，2005年
- 70、[英]克莱夫·贝尔《艺术》周金环等译，北京：中国文艺联合出版公司，1984年
- 71、[英]海伦·加德纳《宗教与文学》，江先春 沈弘译，成都：四川人民出版社，1989年
- 72、[英]雷蒙·威廉斯《关键词——文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，2005年
- 73、[奥地利]雷立柏《论基督之大与小：1900—1950年华人知识分子眼中的基督教》，北京：社会科学文献出版社，2000年
- 74、[波]塔塔科维兹：《中世纪美学》，褚朔维等译，北京：中国社会科学出版社，1991年
- 75、[德]保罗·蒂利希《基督教思想史》，尹大贻译，香港：汉语基督教文化研究所，2000年
- 76、[俄]叶夫多基莫夫《俄罗斯思想中的基督》，杨德友译，上海：学林出版社，1999年
- 77、[俄]С·Н·布尔加科夫《东正教——教会学说概要》，徐凤林译，北京：商务印书馆，2001年
- 78、[法]弗朗西斯·费里埃《圣奥古斯丁》，户思社译，北京：商务印书馆，1998年
- 79、[加]谢大卫《圣书的子民——基督教的特质和文本传统》，李毅译，北京：中国人民大学出版社，2005年
- 80、[美]奥尔森《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年
- 81、[美]罗伦培登《这是我的立场——改教先导马丁·路德传记》，陆中石、古乐人译，南京：译林出版社，1993年
- 82、[美]乔治·马斯登《认识美国基要派与福音派》，宋继杰译，北京：中央编译出版社，2004年
- 83、[美]威利斯顿·沃尔克《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强译，北京：中国社会科学出版社，1991年
- 84、[美]詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》(上、下)，何光沪译，成都：四川人民出版社，1992年
- 85、[英]约翰·麦克曼勒斯主编《牛津基督教史》，张景龙等译，贵阳：贵州人民出版社，1995年
- 86、[英]麦格拉思《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京：北京大学出版社，2003年

- 87、[古希腊]埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇德斯《古希腊悲剧经典》(上、下),罗念生译,北京:作家出版社,1998年
- 88、[奥地利]卡夫卡《卡夫卡短篇小说选》,孙坤荣选编,北京:外国文学出版社,1985年
- 89、[奥地利]卡夫卡《城堡》,汤永宽译,上海:上海译文出版社,1980年
- 90、[俄]库恩《古希腊传说和神话》秋枫、佩芳译,北京:三联书店,2002年
- 91、[俄]A·Ю·尼佐夫斯基《俄罗斯最著名的教堂和修道院》,吴琪等译,北京:中国财政经济出版社,2001年
- 92、[德]歌德《少年维特之烦恼·浮士德》,董问樵译,杭州:浙江文艺出版社,1992年
- 93、[俄]陀思妥耶夫斯基《罪与罚》,岳麟译,上海:上海译文出版社,1996年
- 94、[俄]陀思妥耶夫斯基《白痴》,臧仲伦译,南京:译林出版社,1994年
- 95、[俄]陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》耿济之译,北京:人民文学出版社,1981年
- 96、[美]霍桑《红字》,姚乃强译,南京:译林出版社,1998年
- 97、[英]弥尔顿《失乐园》,朱维之译,上海:上海译文出版社,1984年
- 98、[英]约翰·班扬《天路历程》,赵沛林、陈亚珂译,西安:陕西师范大学出版社,2003年
- 99、《艺术帝国:佛罗伦萨雕塑艺术2》,重庆:重庆出版社,2000年
- 100、《艺术帝国:佛罗伦萨雕塑艺术3》,重庆:重庆出版社,2000年
- 101、《艺术帝国:佛罗伦萨建筑艺术一》,重庆:重庆出版社,2000年
- 102、《艺术帝国:威尼斯建筑艺术2》,重庆:重庆出版社,2000年
- 103、[意]玛利亚·克里斯蒂娜·高佐莉《哥特艺术鉴赏》,彭小樵译,北京:北京大学出版社,1988年
- 104、[意]弗拉维奥·孔蒂《文艺复兴艺术鉴赏》,李宗慧译,北京:北京大学出版社,1988年
- 105、包利民《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》,北京:东方出版社,1996年
- 106、北大哲学系外哲教研室编《古希腊罗马哲学》,北京:三联书店,1957年
- 107、陈鼓应《耶稣新画像》,北京:三联书店,1987年
- 108、陈嘉映《语言哲学》,北京:北京大学出版社,2003年
- 109、范明生《晚期希腊哲学和基督教神学——东西方文化的汇合》,北京:上海人民出版社,1993年
- 110、傅雷《世界美术名作十二讲》,北京:三联书店,1997年
- 111、顾卫民《基督宗教艺术在华发展史》,上海:上海书店出版社,2005年

- 112、汉语基督教文化研究所编《现代语境中的三一论》，香港：汉语基督教文化研究所，2000年
- 113、胡景钟、张庆熊主编《西方宗教哲学文选》，上海：上海人民出版社，2002年
- 114、胡壮麟《认知隐喻学》，北京：北京大学出版社，2004年
- 115、季广茂《隐喻理论与文学传统》，北京：北京师范大学出版社，2002年
- 116、乐峰《东正教史》，北京：中国社会科学出版社，1999年
- 117、刘小枫《走向十字架上的真》，上海：上海三联书店，1995年
- 118、刘小枫《个体信仰与文化理论》，成都：四川人民出版社，1997年
- 119、刘小枫《圣灵降临的叙事》，北京：三联书店，2003年
- 120、刘小枫主编《二十世纪西方宗教哲学文选》，杨德友、董友等译，上海：三联书店上海分店，1991年
- 121、刘小枫主编《生存神学与末世论》，李哲汇、朱雁冰等译，上海：三联书店上海分店，1995年
- 122、刘宗坤《等待上帝还是等待戈多？——后现代主义与当代宗教》，北京：中国社会科学出版社，1996年
- 123、苗力田《古希腊哲学》，北京：中国人民大学出版社，1989年
- 124、秦启为、周永康《形象学导论》，北京：社会科学文献出版社，2005年
- 125、司马云杰《文化价值论》，济南：山东人民出版社，1990年
- 126、孙善玲《走向神圣：耶稣传》，北京：中国社会科学出版社，2000年
- 127、唐志杰《基督教的礼仪节日》，北京：宗教文化出版社，2000年
- 128、唐逸《基督教史》，北京：中国社会科学出版社，1993年
- 129、汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚《希腊哲学史》，第一卷，北京：人民出版社，1997年
- 130、吴晓明主编《二十世纪西方哲学经典文本：序卷（二十世纪西方哲学的先驱）》，上海：复旦大学出版社，1999年
- 131、姚卫群《印度宗教哲学百问》，北京：今日中国出版社，1992年
- 132、阎国忠《基督教与美学》，沈阳：辽宁人民出版社，1989年
- 133、阎国忠《美是上帝的名字——中世纪神学美学》，上海：上海社会科学院出版社，2003年
- 134、杨慧林《罪恶与救赎》，北京：东方出版社，1995年
- 135、杨慧林《基督教的底色与文化延伸》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年
- 136、赵敦华《西方哲学通史》第一卷（古代中世纪部分），北京：北京大学出版社，1996年

- 137、赵紫宸《耶稣传》，上海：上海社会科学院出版社，1988年
- 138、张百春《当代东正教神学思想——俄罗斯东正教神学》，上海：上海三联书店，2000年
- 139、张庆雄《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》，上海：上海人民出版社，2003年
- 140、张绥《基督教会史》，上海：三联书店上海分店，1992年
- 141、张绥《东正教和东正教在中国》，上海：学林出版社，1986年
- 142、张锡坤主编《世界三大宗教与艺术》，长春：吉林人民出版社，1991年
- 143、郑元者《艺术之根：艺术起源学引论》，长沙：湖南教育出版社，1998年
- 144、朱光潜《朱光潜全集》，合肥：安徽教育出版社，1987年
- 145、朱立元主编《西方美学范畴史》第三卷，太原：山西教育出版社，2005年
- 146、朱维之《基督教与文学》，上海：上海书店，1992年
- 147、宗坤明《形象学基础》，北京：人民出版社，2000年

工具书：

- 1、《中国大百科全书》（哲学卷），北京：中国大百科全书出版社，1987年
- 2、《中国大百科全书》（宗教卷），北京：中国大百科全书出版社，1988年
- 3、《简明不列颠百科全书》，北京：中国大百科全书出版社，1986年
- 4、任继愈主编《基督教词典》，上海：上海辞书出版社，1981年
- 5、[日]竹内敏雄《美学百科辞典》，刘晓路等译，长沙：湖南人民出版社，1988年
- 6、[苏]罗森塔尔·尤金《简明哲学辞典》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译，北京：人民出版社出版，1955年
- 7、丁光训等主编《基督教文化百科全书》，济南：济南出版社，1991年

中文论文：

- 1、任延黎《论罗马天主教关于天国的新神学》，《世界宗教研究》，1995年第1期
- 2、李红庆、李玉娟《试论耶稣是人不是神》，《辽宁大学学报》，1995年第1期
- 3、汪裕雄《道与逻各斯再比较——论中西文化符号的不同取向》，《学术月刊》，1995年第1期
- 4、雷镇闾《宗教与艺术观览》，《中国宗教》，1995年第2期
- 5、赵林《中世纪基督教神学的演变》，《武汉大学学报》，1995年第2期
- 6、卓新平《十字架的象征意义》，《中国宗教》，1995年第3期
- 7、杨周怀《基督教音乐》，《中国宗教》，1995年第3期

- 8、马劲《浅谈伊斯兰教对回族审美心理的影响》，《阿拉伯世界》，1995年第3期
- 9、栾光生《成为人的上帝还是成为上帝的人》，《世界宗教研究》，1996年第3期
- 10、卓新平《基督教文化概览》，《中国宗教》，1996年第3期
- 11、任延黎《论罗马天主教会的新教会学》，《世界宗教研究》，1997年第2期
- 12、傅有德《犹太教弥赛亚观念及其与犹太教的分歧》，《世界宗教研究》，1997年第2期
- 13、李秋零《耶稣是如何成为神的——基督教三位一体、道成肉身教义的一种文化阐释》，《世界宗教文化》，1997年第3期
- 14、李启军《审美变奏：基督教信仰与禅宗理想》，《学术论坛》，1998年第3期
- 15、姚文放《中西方审美文化之异同》，《社会科学辑刊》，1998年第4期
- 16、刘宗坤《基督教景观中的悲剧性结构》，《文艺研究》，1998年第5期
- 17、濮荣建《马丁·路德的同体论》，《世界宗教文化》，1999年第3期
- 18、谭立铸《希腊教父思想中的“肖像”》，《世界宗教文化》，1999年第3期
- 19、成穷《意义求索与宗教信仰》，《西南民族学院学报》，1999年第3期
- 20、林中泽《早期基督教的人性 与奥古斯丁神学中的“人”》，《华南师范大学学报》，1999年第3期
- 21、汪丁丁《信仰的效用》，《西南民族学院学报》，2000年第1期
- 22、陈洪杏《耶稣形象和普罗米修斯形象对马克思的意义》，《福州大学学报》，2001年第1期
- 23、徐岱《来自神学的美学——论美学的知识形态之一》，《文艺理论研究》，2001年第1期
- 24、王志成《“上帝道成肉身的隐喻”：约翰·希克基督论思想评述》，《浙江社会科学》，2001年第2期
- 25、杨亦军《荒诞派戏剧与宗教的情结》，《成都大学学报》，2001年第3期
- 26、刘士林《“我能够期待什么”——论审美价值的本体论承诺》，《吉首大学学报》，2001年第4期
- 27、王苏君《宗教体验与审美体验》，《武汉大学学报》，2001年第5期
- 28、褚汉雨《天主教、东正教、基督教之异同》，《中国天主教》，2002年第3期
- 29、王立新《信仰、理性、宗教、邪教》，《南开大学学报》，2002年第3期
- 30、张法《巴尔塔萨的神学美学》，《中国人民大学学报》，2002年第4期
- 31、柴焰《试论俄罗斯民族的审美心理的形成》，《中州大学学报》，2002年第4期
- 32、颜翔林《论审美信仰》，《社会科学辑刊》，2002年第5期
- 33、刘光耀《认识论：儒释道耶的一种比较》，《社会科学战线》，2002年第5期
- 34、李世铮《偶像、圣像》，《天风》，2003年第1期

- 35、何光沪《“使在”、“内在”与“超在”——全球宗教哲学的本体论》，《浙江学刊》，2003年第4期
- 36、潘知常《为信仰而绝望，为爱而痛苦：美学新千年的追问》，《学术月刊》，2003年第10期
- 37、张华、宋旭红《重现神圣之美》，《南阳师范学院学报》，2003年第10期
- 38、麻天祥《禅与基督教本体论的对话——道、言与空、心》，《中国文化研究》，2004年第1期
- 39、麻天祥《中英文〈圣经〉翻译中本体论和人性论的文化差异》，《世界宗教研究》，2004年第1期
- 40、周立人《论伊斯兰哲学与美学》，《回族研究》，2004年，第1期
- 41、石敏敏《早期基督教三一神学之辩》，《宗教学研究》，2004年第1期
- 42、曾其海《天台宗的“三身相即”和基督教的“三位一体”》，《台州学院学报》，2004年第2期
- 43、任强《道成肉身与体用一如》，《中山大学学报》，2004年第3期
- 44、杨慧林《当代神学对文论研究的潜在价值》，《文艺研究》，2004年第3期
- 45、辛西娅·弗里兰《血与美的艺术》，高天民译，《世界美术》，2004年第3期
- 46、昌切《肉身问题》，《文艺评论》，2004年第4期
- 47、李建生《宗教信仰与宗教文化的品位与格调》，《新疆师范大学学报》，2004年第4期
- 48、董西彩《宗教信仰：一种心理逃避还是超越》，《中国宗教》，2004年第4期
- 49、赵林《基督宗教信仰与哥特式建筑》，《中国宗教》，2004年，第10期
- 50、田薇《“道成肉身”对希腊哲学困境的回应》，《河北学刊》，2004年第5期
- 51、李毓章《论鲍威尔宗教批判的特色》，《广东社会科学》，2005年第1期
- 52、侯军《西方电影中的基督形象比较研究》，《当代电影》，2005年第1期
- 53、翟志宏《人如何认知上帝——阿奎那与克尔凯郭尔认知方式的一个比较研究》，《宗教学研究》，2005年第2期
- 54、张志建《“亚当”问题——〈旧约·创世纪〉的文本学解读》，《世界宗教文化》，2005年第2期
- 55、翟晶《卡拉瓦乔的宗教受难画》，《世界宗教文化》，2005年第2期
- 56、李衍柱《说不尽争不休的柏拉图——柏拉图诗学与美学思想研究述评》，《江西社会科学》，2005年第2期
- 57、徐凤林《东正教圣像的神学含义》，《世界宗教研究》，2005年第3期
- 58、李衍柱《相：柏拉图诗学与美学思想方法论的元点》，《山东师范大学学报》，2005年第6期

59、肖安平《古代犹太人的宗教艺术》，《中国宗教》，2005年第6期

60、刘素民《托马斯·阿奎那自然法的形上架构与神学意涵》，《哲学研究》，2005年第9期

英文著作：

1、R. Dean. Peterson, *The Concise History of Christianity*, 北京：北京大学出版社，2002年

2、James K. A. Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of incarnation*, Routledge, 2002

3、Ed. by Stephen T. Davis, *The Incarnation: an Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford University Press, 2002

4、Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen's University Press, 2001

5、Ed. by Jeremy Begbie, *Beholding The Glory: The Incarnation Through The Arts*, London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2000

6、Saint Augustine, *The City of God*, a new translation by Henry Bettenson, 1972. Reprinted from the English Edition by Penguin Books Ltd, 1984, 北京：中国社会科学出版社，1999年

7、Barbara C. Raw, *Trinity and Incarnation in Anglo-Saxon Art and Thought*, the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1997

8、Daniel E. Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-man*, the Macmillan Press Ltd, 1987

9、Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology*, Translated by J. R. Stephenson, T.&T. Clark Ltd, 1987

10、Thomas F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, Oxford University Press, 1969

致谢

本论文的写作得到了恩师李衍柱教授的悉心指导,在此要感谢李老师多年来对我的谆谆教诲和热情鼓励。在论文写作过程中,李老师不仅从选题到资料的准备、论文的修改都投入了大量时间和精力,更全力为我的论文写作提供一切必要的支持和帮助。每当我遇到各种困难几乎失去信心的时候,是恩师的鼓舞和教导支撑着我一步一步艰难地往前走。正是在李老师的严格要求和关心之下,我的论文才得以最终完成。感激之情无以言表,只有在今后的学术之路上加倍努力来回报恩师的一片苦心。

同时,我要特别感谢学科组的夏之放教授、杨守森教授、周均平教授、周波教授、杨存昌教授以及刘蓓老师、赵奎英老师、孙书文老师。他们精彩的课堂教学、对开题报告提出的宝贵意见给我许多重要的启发,为我的论文写作打下了坚实的基础。在此还要感谢研究生处和文学院领导们的关怀以及时宏宇、夏秀等同窗学友的无私帮助。

尤为有幸的是,在论文撰写的过程中,我还得到了中国人民大学杨慧林教授、北京第二外国语大学的胡自信教授、浙江大学的李龙吟教授、中国社会科学院外国文学研究所的冯季庆老师等专家学者的不吝赐教,他们精辟的见解和中肯的建议,拓展了我的理论视野,让我少走了许多弯路。此外,在上海古籍出版社的马衍明先生和南开大学的王立新教授的热情帮助下,我获得了参加与论文题目直接相关的“基督教文化与文学国际学术研讨会”的宝贵机会,在会上得以聆听了许多业内专家的真知灼见,受益匪浅。学界前辈们对后学者的宽容和毫无保留的慷慨指点,令我感动和敬仰。

最后,还要感谢我的父母以及我的爱人郑鲁明先生,感谢他们一直以来给予我的无微不至的关心和照顾,使我能够全身心投入到论文写作当中去。

攻读学位期间发表的学术论著目录

- 1、《当艺术的自我意识……》，《东方论坛》，2004年第4期，2004年8月，第31—33页，独立完成
- 2、《基督教精神发展过程中的悲剧性》，《济南大学学报》，2004年第6期，第14卷第6期，2004年11月，第52—56页，独立完成
- 3、《畅销书排行榜与当代文学批评》，《当代文坛》2005年第3期，2005年5月，第81—83页，独立完成
- 4、《中西宗教文化的审美比较》，山东省社会科学“九五”规划研究重点项目：《当代中西审美文化研究》，济南：山东教育出版社，2005年6月，第401—444页，撰写3万字
- 5、《四维视角的典型研究》，《马克思主义美学研究》第8辑，桂林：广西师范大学出版社，2005年8月，第335—338页，独立完成
- 6、《“思与境偕”与“迁想妙得”辨》，《山西师大学报》，2006年第1期，第33卷第1期，2006年1月，第85—88页，独立完成
- 7、《非常时期，非常情绪》，《济南大学学报》，2006年第1期，第16卷第1期，2006年1月，第29—31页，独立完成
- 8、《艺术对神话的审美化改造》，《山东师范大学学报》，2006年第3期，第51卷第3期，2006年5月，第117—120页，独立完成
- 9、《〈圣经〉的悲剧美》，《外国文学评论》，2006年第3期，2006年7月，独立完成