

保罗基督论及其神性内容

翁绍军 上海市社会科学院

Weng Shaojun Shanghai Academy of Social Sciences

[英文提要]

Paul's greatest impact on Christianity is his successful expansion of the Jesus Movement into the Gentile world. This created favorable conditions for the future development of Christendom. Paul also championed the theology of justification by faith as opposed to justification by works, i. e. adherence to the law. In so doing, Paul translated the personal faith in Jesus into the doctrine of Christology. On the one hand, the doctrine of justification by faith effectively freed the new faith from the fetters of traditional Judaism; on the other hand, it removed an important intellectual obstacle in the way of Gentile conversion. Moreover, in discussing divine nature in his Christology, Paul established in absolute terms the pre-existence, incarnation, and redemptive work of Jesus Christ. Paul especially spared no efforts to effectively explicate the redemptive significance of faith in the cross of Jesus Christ.

18世纪德国诗人莱辛(G. E. Lessing)区分了“耶稣的宗教”(the religion of Jesus)和“基督教宗教”(the Christian religion)。到现代,马丁·布伯(Martin Buber)也相应区分了“耶稣的信仰”(the faith of Jesus)和“对耶稣的信仰”(the faith in Jesus)。大体上说,对

观福音书所传述的耶稣论更属于“耶稣的宗教”或“耶稣的信仰”的派生物,因为它立足于作为人的耶稣,其视域尚未脱离犹太人的信仰背景。耶稣首先是人,他的训导和信仰,并未超出当时犹太人的语境与神性框架。只是通过复活体验,耶稣在门徒的传说中被渲染为禀赋神性的基督(弥赛亚),通过自下而上的提升方式,将耶稣的道德影响力和高超的洞察力奉为具有基督的神性。从而把这个人拔高为神。正由于这样的提升和拔高,耶稣论也因此成为由“耶稣的宗教”或“耶稣的信仰”过渡到“基督教宗教”或“对耶稣的信仰”的环节与中介。西门彼得等使徒不仅宣扬光大“耶稣的信仰”,而且开启了“对耶稣的信仰”运动。由于种种历史的机缘,这一运动得以蓬勃有生气的展开,耶稣论随此突破“耶稣信仰”的框架,在“对耶稣的信仰”的更高视域空间内运作。这一基督论不再是自下而上地把耶稣提升为神,而是一开始就把耶稣的身位确定为先在的神,申述作为神的耶稣屈尊降临为人的救恩目的与意义。显然,这一基督论的神性观跟犹太人的传统信仰全然对立与冲突,它只能在外邦人特别是希腊人中寻找信仰正当性的依据和资源。导致原始基督教向外域延伸的关键人物是保罗,保罗在推进耶稣运动中形成自己的基督论。本文要探讨的就是保罗基督论的历史处境及其神性内容。

保罗皈依基督教后,他究竟对基督教产生了什么影响呢?尼采以其惯有的偏激,断言保罗应对基督教的“作伪”负责。在他看来,上帝替我们赎罪而死,人因信仰得救以及死后复活等,都属于给原有耶稣“作伪”的内容,这一切都应归罪保罗:“人们应该叫那个凶多吉少的怪癖(保罗)为此负责”^①。尼采又断言基督教“来源于心怀宿怨的群畜”,它“经由保罗之手变成了异教的神秘学”。“保罗的

^① 参见 F. Nietzsche,《权力意志》,北京商务印书馆,1991,P400。

出发点就是,宗教激发了大众对神秘的需要,”“他通晓异教世界的伟大需要,并且拿基督生死的事实信口雌黄,……他在原则上抛弃了原始的基督教。”^①尼采的思考大多表现为跳跃的方式,因此,在他作出骇人听闻的论断后面,往往不加任何论证,使人对这些高论常有莫衷一是的感觉。尽管如此,我们还是能跟尼采对保罗的指责,达成二个基本认同:一是保罗使基督教迎合了异教世界的需要;再则是保罗“作伪”后的耶稣已不同于原来的耶稣。

保罗对基督教的最大影响,显然是他成功地将耶稣运动推向非犹太人的更广阔世界。无论是《使徒行传》中的记述,还是书信中的自述,保罗都强调自己的这一神圣使命。据路加的记述,保罗曾回忆自己在圣殿祈祷时,耶稣在异象中对他说:“我要差你到远方,到外邦人那里去。”(使 22:21) 而保罗本人在书信中,更流露出从事这一使命是自己长期的心愿:“我一向愿望在还没有听见基督的地方传福音,免得我的工作建立在别人的基础上。”(罗 15:20) 当然,基督福音向异教世界传播,除了保罗个人的意志因素外,还有更带决定意义的社会原因。我们知道,犹太教长老、法利赛人、撒都该人以及为数不少的民众极端仇视耶稣的信徒,司提反被害之后,耶路撒冷的教会遭受极残酷的迫害。“信徒们因司提反被杀事件所引起的迫害而分散到各地去;有的远走腓尼基、塞浦路斯,和安提阿”(使 11:19)。在这些地方,他们起初只向犹太人传福音,而塞浦路斯等地的信徒到安提阿后,也向当地的外邦人(非犹太人)传讲福音,并在他们中间发展了许多新信徒。基督教在当地民众中产生了不小的影响,以致“基督徒”的称呼从此地流行开来。(使 11:25-26) 对于是否要彼得,对此问题就显得态度暧昧。《使徒行传》(10:9-16)以他得异象的记述,象征他偏向拒斥的内心世界。在这

^① 同上书,399页。

个异象中,里面有飞禽走兽和爬虫的一大块布,暗指外邦人的界域,彼得的三次拒绝以及那东西被收回天上,象征着彼得未摆脱排外传统观念的最终倾向。主动向外邦人传福音的功绩,肯定不属于彼得、雅各和约翰等使徒,而属于保罗。这一点,保罗在书信中也直言不讳。他写道,在私下会见那些领袖的时候,我向他们说明我在外邦人所传的福音。我不愿意我过去或目前的工作落空。但是,那些被认为有名望的领袖并没有给我什么新的指示。相反地,他们看出上帝把传福音给外邦人的任务交给了我,正像他把传福音给犹太人的任务交给彼得一样。(加拉太书 2:2;6-7) 保罗因为有迫害教会的前科,所以常自谦在使徒中是最微小的。(林前 15:8) 但在向外邦人传福音的工作上,他却当仁不让,将自己跟彼得相提并论:上帝以他的能力使我成为外邦人的使徒,正像他使彼得成为犹太人的使徒一样。(加 2:8)

保罗不仅将视线转向外邦人,更以极大的毅力和勇气革除传道过程中的重重障碍,为基督教在更大更新的天地中发展创造良好的条件。保罗有三次到外邦布道的重大经历。第一次是离开安提阿,从西流基港城坐船航行到塞浦路斯岛,在岛上的两座主要城市撒拉米(Salamis)和帕弗(Paphos)分别停留一段时间后,又乘船到小亚细亚加拉太省的安提阿(Antioch of Pisidid)、以哥念(Iconium)、路司得(Lystra)和特庇(Derbe)等地传讲基督福音。第二次是从加拉太省的安提阿经亚细亚省的北部到爱琴海沿岸的特罗亚(Troas),当时这里是罗马帝国亚细亚省的一个主要港口,接着到达希腊地区的大城市腓立比(Philippi)、帖撒罗尼迦(Thessalonica)和庇哩亚(Beroea),尔后在雅典作短暂停留,又前往哥林多(Corinth),并在哥林多传教一年半时间。第三次也是从加拉太省的安提阿出发,到达罗马省亚洲区域的主要城市以弗所(Ephesus)。保罗在以弗所传教长达二年多时间。晚年 he 被捕,囚于

该撒利亚,最后被押送至罗马,并在那里殉道。保罗在外邦传道,其艰难险阻是可想而知的。他在写给哥林多教会的第二封信里列数了传道所面临的艰险:我被犹太人鞭打过五次,每次照例打三十九下;被罗马人用棍子打过三次,被人用石头打过一次,三次遭遇海难,一次在水里挣扎过二十四小时。在屡次旅行中,我经历过洪水的危险,盗贼的危险,来自犹太人和来自外邦人的危险,又有都市里的危险、荒野间的危险、海洋上的危险,和假弟兄所造成的危险。(林后 11:24—26)在这些危险中,也许来自犹太人的危险最让保罗忧虑与失望。保罗每到外邦之地,总是先向当地的犹太人宣讲传道,尽管他们身居客地异乡,但从血缘上仍是自己的同胞弟兄,他们同样是上帝的选民和上帝的长子。令人震惊的是,这些外邦的犹太人,他们对基督信徒的仇视,几乎达到顽灵不化的程度,这迫使保罗不得不迅即果断地“转向外邦人”。《使徒行传》中就有保罗与犹太人冲突,三次转向外邦人的记载。^①当然,转向外邦人后,仍然要冒很大的危险。比如,保罗在以弗所传道时,就引发了一场激烈的冲突。以弗所是爱琴海东岸一座富庶的城市,当时人口已不下二十五万。市民们崇拜亚底米(Artemis)女神,认为是女神带来人口与家畜的兴旺。以弗所的亚底米神庙被公认是古代世界的七大奇观之一,城内的银匠一向以制造亚底米女神神龕为业,并因此获得厚利。保罗为传基督的福音,到处向以弗所人宣传“人手所造的神不是神”。许许多多人相信了他的宣传,银质神龕的销路也就大为减少。一个叫底米丢(Demetrius)的银匠召集了同业匠人煽动民众骚乱,暴民们抓住保罗的伙伴,一边高喊:以弗所的亚底米女神多么伟大!(林前 9:19)这次冲突使保罗不得不结束在以弗所的传教。

^① 见《使徒行传》13: 46; 18: 6; 28: 26—28。

面对在外邦传道所遭遇的重重艰险,保罗采取了“入乡随俗”的灵活对策。他这样表白自己:跟法律外的人在一起的时候,我就像法律外的人,不受犹太法律的拘束,“在什么样的人当中,我就作什么样的人;无论用什么方法,我总要救一些人”。(林前9:19—22)保罗为了更自由地跟当地不同阶层的人亲密相处,下决心过低层贫民的生活。人们从他写给各地教会信徒的信中发现,保罗不但熟知了解他们,还能用他们感到亲切的方式去交谈。人们有理由推测,他每到一地,便跟当地人一起劳作一起戏耍。他会出席当地人的运动会庆典,也会挤在法庭人群中,观察诉讼与审判。曾参与哥林多城考古挖掘工作的布罗尼尔(O. Broneer)教授证实,保罗走访这个城市的每个角落,当人们聚集在一起时,他总是出现在各种场合,成为他们中间的一分子,像自己人一样与他们谈话,从不表露外人的样子。保罗熟读博物馆收藏的古代哥林多的古迹史事和大批考古资料,这使他话语中的平凡比喻大增声色,从而使他的听众为他的信息大受感动。^①

由保罗的“入乡随俗”对策必然生发对律法作用的反思。我们知道,律法对以色列人内部有规范凝聚的作用,对外则有排他的隔离作用。当耶稣运动向外推进时,这些作用显然都产生了消极有害的影响,律法因此成了向外邦人传道的主要障碍。外邦人归信上帝后,是否必须与犹太人一样,遵守摩西律法,并接受割礼?这个问题一开始就严峻地摆放在使徒与教会的面前。教会内部一些人,特别是有法利赛派思想倾向的人,坚持“外邦人必须接受割礼,也必须遵守摩西的法律”。保罗与他们发生剧烈的争辩,耶路撒冷的使徒和长老们开会讨论了这个问题。在会上,保罗力陈自己在外邦人中间传道的体验,终于使彼得、雅各等作出“不应为难那些归向上帝

^① O. Broneer,《哥林多:圣保罗在希腊传道工作的中心》;参见 G. Rait,《圣经考古学》,台南东南亚神学院协会,1979,P357。

的外邦人”的决定。会议在致“外邦弟兄们”的信件中申明：“除了一些必要的规例，不要把其他的重担加给他们”（使 15:28）所谓“必要的规例”仅限定在“不可吃祭过偶像的食物；不可吃血和被勒死的牲畜；也不可作淫乱的行为。”（使 15:29）保罗在传道实践中，深知争取更多外邦人归信是高于一切的目标。他这样形容自己：“我只向着目标直奔”。（林前 9:26）因此，为了达到这个目标，即使是像“不可吃祭过偶像的食物”这一外邦人必须要遵守的规则，有时也要灵活对待。外邦人往往不明了立这规例的原因，由于吃了这种食物便觉得受污染了。保罗认为，“其实食物并不能改善我们跟上帝的关系”。（林前 8:6）他对外邦的信徒说：肉市场上所买的，你们都可以吃，不要为良心的缘故查问什么。如果有不信主的人请你们吃饭，你们也愿意去，那么，只管吃桌上所搁的食物，不必为着良心的缘故犹豫。（林前 10:25,27）保罗在传道实践中深知形式主义地墨守律法的危害，因此提出与犹太教的特别是法利赛主义的律法书称义针锋相对的因信称义的主张。

主张律法书称义的人，其逻辑基础是人的行为决定上帝对人的评断和报应，而人的行为标准又取决于对律法的遵行与否。保罗从实际出发，分析由此必然会带来的疑难。首先是完全遵守一切律法的不可能性，“没有人能够靠遵守律法得以在上帝面前被宣判为义”（罗马书 3:20）。保罗以为，倘使真像《圣经》上所说的，“凡不事事遵守法律书上一切规条的人都要受上帝咒诅”，那么肯定谁都不能幸免。所以，要以遵守律法的标准去评判人的行为，结果只能使人人都活在咒诅之下。（加 3:10-11）其次是律法缺乏普遍适宜性。犹太人有摩西律法，外邦人没有。摩西律法有的适宜于外邦人，有的就不适宜。比如割礼就不适宜外邦人。倘使单凭遵守律法去评判，犹太人就要明显强于外邦人，而事实上，“犹太人和外邦人同样处在罪恶的权势下”（罗马书 3:9）。既然律法不可能完全遵守，

又不可能普遍适用,那么,能让人们平等可行的是什么呢?保罗提出“信”。能在上帝面前称义的,不是对律法条令的无条件遵从,那种表面的遵从完全可以是形式的。就拿行割礼来说,行了割礼的犹太人同样可以干违反律法的坏事,而外邦人纵使身体上没有受割礼,也可以遵守律法。因此,保罗认为,“真犹太人是从小心开始的。”(罗马书 2:29)不管是犹太人,还是外邦人,上帝依据什么来评断义人还是不义之人呢?不凭什么,只凭内心的信念。“上帝只有一位,他要犹太人基于信,外邦人也是凭着信而跟他有合宜的关系。”(罗马书 3:30)这里涉及犹太人的末日审判意识,其核心内容是:上帝将以各人的行为在世界末日审判他们。保罗对此作出修正,提出因信称义的新末世论:上帝在末日要藉着基督耶稣,针对着人心中的隐秘,实行审判(罗马书 2:16)。保罗认为,因信称义恢复了亚伯拉罕跟上帝所建立的那种神人关系:亚伯拉罕信上帝,因他的信,上帝认他为义人。(罗马书 4:3)这种关系是与律法无关的。“我不再有那种因遵守法律而有的义。我现在有的义是因信基督而有的,是上帝所赐的,是以信为根据的。”(腓立比书 3:9)

保罗以因信称义取代律法书称义,除了传道需要的实践因素外,还有神性方面的因素。因信称义的基点不再是人的行为,而是人的内心选择。如同律法书称义会带来疑难一样,因信称义也有其内在的疑难。最大的疑难是:作为有罪之人,难道只因为内心有了“信”,就可将自身的罪一笔勾销了吗?为了消解这一疑难,保罗提出人因基督之死而得上帝赦罪的新观点。人因先祖亚当的罪而获罪,并因有罪而有死:“罪从一个人进入世界,因着罪,死接踵而来;于是死亡临到了全人类,因为人人都犯了罪。”(罗马书 5:12)在给哥林多教会的第一封信中,保罗将基督称为第二亚当,以与第一亚当作比较:头一个亚当被造成为有生命的人;可是末后的亚当是赐生命的灵。先有的不是属灵的;是先有血肉的,然后才有

属灵的。头一个亚当是从地上的尘土造成的；第二个亚当是从天上来的。（林前 15:45-47）可见，耶稣与亚当的区分是灵与肉的区分，也是属天与属尘土的区分。人本身也有灵与肉的区分，保罗以自我为比喻：在我里面，就是在我的本性里面，没有良善。因为，我有行善的愿望，却没有行善的能力。（罗马书 7:18）我的内心原喜爱上帝的法则，我的身体却受另一个法则的驱使——这法则跟我内心所喜爱的法则交战，使我不能脱离那束缚我的罪的法则；这法则在我里面作祟。我自己只能在心灵上顺服上帝的法则，而我的肉体却服从罪的法则（罗马书 7:18, 22-23, 25）。人的肉体来自亚当，这一联系，决定了人的必死性：“众人的死亡是因为他们跟亚当连结。”（林前 15:22）同样，人的内心倘使跟耶稣基督相联系，就能得以复活：“因为死亡是从一人来的，死人的复活也是从一人来的。”（林前 15:21）前“一人”指亚当，后“一人”当指耶稣。“信”就是人决心跟耶稣基督联系的内心选择。由肉体的死亡到灵的复活取决于这个“信”：“我们信，我们也要跟基督同活”（罗马书 6:8）“信”的内容自然是使徒所传的福音，但保罗突显其重点在救赎与恩典。耶稣基督为赎人的罪而死，他的死，“为的是要摧毁我们的罪性，使我们不再作罪的奴隶”，保罗用“一举而竟全功”（once for all）来形容这一救赎“义行”。人因耶稣的死，使有罪的旧我跟基督同钉十字架。上帝使耶稣复活，表明对人之罪的宽赦，从此以后，死亡不再支配人类，人只要凭藉“信”，同样能活在上帝的恩典里。跟“因一个人犯罪，众人都被定罪”的亚当不同，耶稣以救赎之举使众人获得新生：“因一个人的义行，众人都得到赦罪而获得生命。”（罗马书 5:18）由于对耶稣的信，使原本都属亚当后代的人类分化为属尘土的人和属天的人。前者是属亚当的人，像由尘土造成的肉体的人；后者是因信而属耶稣的人，像从天上来的属灵的人。（林前 15:48）按照保罗的解说，“受洗”是决心跟耶稣基督相联系的一种

表示:我们受洗跟基督耶稣合而为一,也就是受洗跟他同死。藉着洗礼,我们已经跟他同归于死,一起埋葬(罗马书 6:3-4)。通过“洗礼”这一“信”的仪式,表示属亚当的人成为属耶稣的人,死亡的是肉体的旧我,新生的是属灵的我,由此才被上帝认作义人(罗马书 4:24)。

以信称义取代律法书称义,对于耶稣论向基督论的转变,看来至少有两重积极作用。首先是可以较彻底地摆脱来自犹太教传统的束缚。任何时候,传统都不可能仅仅意味着一堆死亡了过去的过去,传统是过去不断从各方面要求现在乃至将来认同及受制于它的一种活生生的有形或无形的力量。在皈依基督教的犹太信徒那里,他们时时受犹太教传统力量的制约自不待言,即使像彼得等少数受耶稣亲灸的使徒,也常常摆脱不了这股力量的影响。保罗在书信中就记述有彼得在这方面的“弱点”:原来,在雅各所派来的人没有到达以前,彼得跟外邦的信徒一起吃饭。可是那些人一到,他就退缩,不敢再跟他们一起吃饭,因为怕那些主张外邦人必须接受割礼的人(加拉太书 2:12)。在当时,犹太教传统的束缚主要表现为律法书的束缚。以“信”取代律法书,由此带来的解放作用是可想而知的。保罗将律法书比作“奴隶的轭”(加 5:1),在“信”的时代没有来临前,将律法与人的关系称为看守与囚犯的关系(加 3:23),又用“得自由”、“释放”等词形容摆脱律法束缚的喜乐。自由与解放是“破”与“立”的前提,基督教徒只有摆脱套在脖子上的“奴隶的轭”,才有可能在跨出将耶稣由人提升为神的第一步后,紧接着又跨出否弃第一步而将耶稣由神降临为人的第二步。因信称义对于耶稣论向基督论转变的其次一个作用,是排除异教世界的智慧困扰。我们从保罗三次到外邦布道的历程中可以知道,早期基督教的流布地域大多处于希腊主义文明的影响之下。如果说,对于保罗的传道,异教世界的犹太人受律法书束缚构成一大障碍的话,那么,非

犹太人的学理智慧则构成另一主要障碍。和犹太人一样,当时非犹太人也普遍关注罪的救赎、死与复活、神人合一等问题。^① 保罗的传道,对这些问题给予了回答;然而,这种回答很难说是建基于逻辑智慧,充其量只是一种被保罗称为“愚拙”(foolishness)的宗教智慧。长期接受希腊文明熏陶的非犹太人,其知性成熟过于灵性成熟,倘使他们坚持自己的学识智慧,势必难以接受福音的教理。保罗十分明白自己所面临的挑战,他提出因信称义也是对此挑战所作的应战。保罗肯定外邦人“具备充分的知识和口才”,承认自己起初到他们那里时“又软弱又害怕,战战兢兢”。然后,一旦将人的智慧与上帝的智慧相比较,人的能力与上帝的能力相比较,优胜差劣立见分晓。保罗断言,即使是“上帝的愚拙”总胜过人的智慧,即使是“上帝的软弱”也胜过人的坚强(林前 1:25)。上帝的意志可以摧毁聪明人的智慧,也可以废除博学者的学问。保罗在贬低学识智慧的同时,引导信徒以上帝的大能(the Power of God)而不是人的智慧作为信仰的基础(林前 2:5)。他明言自己所传的福音是“基督死在十字架上的信息”(林前 1:18),这一福音是基督教所特有的,是其跟犹太教与希腊神学的主要区别。“犹太人要求神迹,希腊人寻求智慧,我们却宣传被钉十字架的基督。”(林前 1:22—23) 人的赦罪、复活及与神合一,都取决于对此福音的“信”。为了让更多的人“信”,特别让被聪明人视为愚拙者信,保罗坚持福音的传述不用委婉动听的智慧言论(the words of wisdom),也不用华丽的词藻或高深的学问;而对少数智力与能力的成熟者(the mature),保罗也讲智慧,但仅限于上帝奥秘的智慧(a secret and hidden wisdom of God),而不是俗世的智慧和统治者的智慧。不难发现,保罗高扬因信称义,以一个“信”字,既拒斥了学理智慧捉襟见肘的烦琐论

^① 参见 Kelly,《早期基督教教义》,台北中华福音神学院,1992,P7。

辩,也省却了因偏重智慧所枝蔓生发的种种困扰。

总之,保罗在外邦的传道,以及他所提出的因信称义,为一度困顿的基督教赢得了转机及旺盛的生命力,诚如昆所评述的:只是由于保罗,一个微不足道的犹太人,“派别”才最终发展成一个“世界性宗教”。^① 保罗在异教世界推进耶稣运动,也为基督论提供了历史的机缘。保罗传道的异教世界,其地域处在罗马帝国的版图内。当时,古代宗教已不能满足这一地域内不同民族不同阶层的需要,希腊罗马诸神往日的感召力已荡然无存,倒是形形色色的东方宗教诸神成了受欢迎的神祇。它们获得大批献身者,并拥有民众集资兴建的神庙。不同国家与地区的神混杂融合,各教派彼此兼收并蓄。人们对罪的救赎、神人的沟通与合一、灵魂的净化与轮回等问题都期盼得到解答和澄明,其结果是知识界与民众都倾向于接受以一神论诠释多神论,异教万圣殿内的众多神祇越来越被当作是惟一至高上帝多种属性的化身,或是其多样能力的显现。^② 这就是保罗所处异教世界的神学语境。基督教要在这一语境中生存发展,势必要让原来的耶稣论作相应的变革,尤其要突破“人上升为神”的基本框架。倘然再把耶稣的身位始定为人,尽管在他死后被上帝接纳为神,但以“人”的位格去跟万圣殿内诸神相竞逐,至少在神圣性上已相形见绌。所以,要适应新的神学语境的要求,首先一开始就得将耶稣的身位确定为先在的神;其次,把耶稣预先确定为神后,又不能将其跟万圣殿诸神相提并论。成为教主后的耶稣带给世界的信息是为人赎罪的救世福音,这一信息的根源除了耶稣的位格外,就是他以人的形象呈现的话语与行实。福音信息是基督教的根基。耶稣基督要战胜一切异教神,必须强化其救赎功能,为此,原始基督教中耶稣固有的人格性仍应保存。这就是在新语境条

① Hans Kung:《犹太教》,London,P362,1992。

② 参见 Kelly,《早期基督教教义》,8页。

件下,神性与人性所遭遇的内在张力和新格局,由此形成“神降临为人”的新架构基督论。应当指出,这种自上而下的基督论也许在保罗之先已开始酝酿,又肯定是在保罗之后才成熟定型,但保罗对其形成无疑起了最重要的作用。保罗虽然出生于犹太家庭,但几乎从小就在希腊文化氛围中长大。“在这个环境中,希腊语是日常语言从而也是他的母语。他的书信显示出他对希腊语有所掌握,对流行的哲学观点与文风也有了解,从而表明他受过希腊式教育。”^①这使他有可能无拘束又无顾忌地去倡导与推动替真实耶稣“作伪”的基督论。保罗将基督论推向异教世界的更广阔天地,其后果之一是对耶稣及对上帝的理解都日益背离其犹太起源。在保罗之后,耶稣不再是以色列人的弥赛亚,他被理解为犹太人和非犹太人乃至整个世界的救世主。耶稣不再是他自称的“人子”,而是“上帝之子”。上帝也不再是以色列人的上帝,他成了普世性的上帝。希伯来传统的神性观已不可能回应这些突变,而希腊神学则日益被采用,从而促进了保罗基督论的确立与成熟。

保罗基督论,或可称先在基督论,其对耶稣的神性声明散见于保罗的书信与约翰福音,就其基本内容可以大致归结为耶稣的“先在性”、“化身性”与“救赎性”。

先在性又称自有永有性,这是神的本质特性,也是神与受造的人的根本区别。神因其先在性,而被认为在体性完善;反之,人因其受造性,而被认为在体性缺乏。保罗在给他亲自建立的欧洲第一个教会所写的信中,这样表述作为先在神的基督耶稣:他原有上帝的本质(in the form of God),却没有滥用跟上帝同等的特权,相反地,他自愿放弃一切,取了奴仆的本质。他成为人,以人的形体出现。他自甘卑微,顺服至死,且死在十字架上(腓立比书 2:6-11)。

^① Hans Kung,《基督教大思想家》,香港汉语基督教文化研究所,1995,P9。

这段话可视为基督论声明,它断言耶稣具有跟上帝同等的神性,断言耶稣自上而下先为神后为人。由于保罗将耶稣的位格从人转化到神,所以他在书信中极少提到历史上真实耶稣的言论与行状。类似在对观福音书中所记载的耶稣生平、登山宝训甚至耶稣大量救治病人的事迹都未出现在保罗书信之中。这一确凿事实表明保罗对定耶稣位格为人的耶稣论的否弃。保罗不想知道“凡胎的基督”,不想了解“肉身的基督”,因为“这一形象与他转变信仰后用一种灵性、信仰、超现世的方式所认识的耶稣恰好相反”^①。

保罗基督论将拿撒勒的耶稣宣称为神,在这里,耶稣不同于“许多被抬高的、推崇的、活的神或是宗教的神圣化了的创始人、凯撒、天才、主人或是世界史中的英雄”^②,他不是被拔高或颂扬为神的,而是通过先在性声明,断言他具有跟上帝同一的自有永有性,这被视同一种本体论转换,也就是将历史中真实耶稣的受造本体转换为先在本体,从而使他跟在体性欠缺的人类区分开来。

保罗在基督论中将耶稣的位格由人转到神,自然要准备对付由此面临的多元主义困难。前面提到,当时异教世界倾向于接受以一神论诠释多神论,这一倾向也被保罗等基督徒认同,并用作他们处理上帝与耶稣关系的基本方法论取向。这一方法论取向使基督徒转而接受希腊的神学思想,并获得相当的成功。我们知道,古希腊人的神话和宗教(奥林比亚神系)是多神论的,但理性的哲学却形成一神论神学。其中,毕达哥拉斯—柏拉图神学和斯多亚主义—新柏拉图主义神学对早期基督教产生了更大的影响。这些影响是形成保罗基督论的神学思想渊源,它们主要有:强调神人的联系;精灵作为神人之间的中介;造物神创造世界;逻各斯是神的映象、智慧和理性,是神主宰与治理世界的长子或次神,也是神界与世界

① 同上书,14页。

② 同上书,19页。

的最普遍中介；太一（本原神）充溢流淌，派生出一个神性递减的存在梯级；灵魂作为太一的流淌物下降到物域。保罗等人正是求助这样的思想框式，诠释由神成人所导致的上帝与耶稣的新关系，并逐渐形成化身（incarnation）——降临（sending）的耶稣神性新论。

保罗称耶稣为上帝的儿子，他又是上帝赐给人类的灵（圣灵）。上帝是神之父，即天父；耶稣则是人及万物之主。保罗在写给哥林多教会的第一封信中说：只有一位上帝，就是天父，万物的创造者；并且只有一位主，就是耶稣基督；万物都藉着他而造，而我们也藉着他生存（林前 8:6）。保罗对上帝与耶稣关系的这一描述，使人很自然会想起柏拉图在《蒂迈欧篇》（Timaeus）中所描述的造物主第缪求斯（Demiurgus）与世界灵魂（world-soul）的关系。第缪求斯是我们这个生灭变化世界的创造神，为此，他首先按照生物的样子从它们各种成分的混合物中造出世界灵魂，凭藉这世界灵魂造出可见的世界。^① 保罗在后来写给腓立比教会的信中，还明确提出耶稣是神的化身及降临的观点（见腓 2:6-7）。在写给歌罗西教会的信中，保罗断言“上帝完整的神性具体地在基督里。”（歌 2:9）显然，保罗关于化身及降临的观念借助了造物神等多种希腊神学范畴，尽管如此，它仍存在不少意义含糊的地方。比如，上帝与耶稣究竟是什么关系？倘按耶稣是“造物神”言，那就是主神与次神的关系；倘按“长子”言，那就是父子关系；倘按“形象”言，那就是同一实体的质形关系。这种意义含糊也许是正常的，因为它表征了不同文化情境域间神性观移植与融构的动态。

化身与降临是相近的范畴，化身就是为了降临。降临表明了自上而下由神为人的途径，表明历史上真实的耶稣进一步按“上帝中心论”（Theozentrik）的神学取向被“作伪”：“降临的比喻表示确信

^① 当然，这一联想所生的类比不无可疑，因为倘将耶稣类比世界灵魂的话，他就会有沦为“受造物”之虞。

耶稣的位格和事功并非发生于历史之中,而完全是上帝发端的结果。”^①化身与降临的直接目的是救赎,诚如保罗指出的:“基督耶稣降世的目的是要拯救罪人。”(提前1:15)基督论赋予耶稣以救赎的神性,其特点是将此救赎性跟耶稣被十字架的信息与意义紧密地联系在一起。

耶稣被钉十字架,本来是一个历史事件,保罗却将它说成是一个救恩事件。(参林前1:18)保罗将这一救恩事件视为传道的中心,他称自己“除了耶稣基督和他死在十字架上的事以外,什么都不提。”(林前2:2)在保罗之后,十字架成了基督教教主的身分显现:没有十字架,便没有基督论。^②保罗并非不知道十字架象征受难与被弃的意义,夸耀十字架的信息和意义只会遭致来自本民族和外民族的非难。在犹太人心目中,一个人倘以上十字架的方式被处死刑,那么他就会被本民族人所遗弃,会在上帝选民中受诅咒。上帝的律法条例上有:人如果被处死刑,尸体悬挂在柱子上,挂在木头上的人都要受上帝诅咒。(参申命记21:22)同样,在受希腊思想浸淫的外邦人看来,被钉十字架是最耻辱的一种惩罚,只有逃亡奴隶与罗马帝国的背叛者才会遭此惩罚。因此,他们对十字架有一种心理的反感。西塞罗(Cicero)曾宣称:“不仅要让罗马公民的身体,也要让他们的思想、视听远远地避开十字架,哪怕是十字架这个称呼。”^③这样,要信仰被钉十字架的基督,必然会给本族人和外邦人都留下渎神的印象。保罗充分意识到这一点,他坦率地承认,被钉十字架的基督,这信息在犹太人看来是障碍(a stumbling block),在外邦人看来是愚拙(folly)。(林前1:23)既然如此,保罗为什么仍然坚持申扬十字架信仰呢?他又是怎样因此取得成功的

① 参见 K. J. Kuschel:《生于一切时间之先》,Munich,1990,P393。

② 参见 J. Moltmann,《被钉十字架的上帝》,香港汉语基督教文化研究所,1994, P171。

③ Cicero, Pro Rabirico, 5. 16.

呢？

保罗申扬十字架信仰的原因是多方面的，概括地说，可以归结为传道与教理两个方面的原因。从传道方面考虑，将耶稣的位格定为先在的神后，虽然取得了跟万圣殿诸神相角逐的资格，但也因此伏下否弃或遗忘耶稣圣职（传言和救赎）的危险，并导致基督教沦为缺乏自身特色的混合主义宗派。正如莫尔特曼（J. Moltmann）所评述的：以遵从一个神灵存在或天国存在取代对耶稣的回忆这种危险，保罗在哥林多教会中就意识到了，面对这一危险，他的回应是宣讲被钉十字架的耶稣。^①从教理方面考虑，由于耶稣论向基督论的转变，引致耶稣内在的神性与人性的张力加剧，倘使断言耶稣先在为神，便反驳了他作为人被钉死十字架上；反之，要承认他在十字架上的死，又反驳其先在为神。这一内在背谬只有通过申扬十字架的信仰意义，从启示而非现实的角度去理解，才能得到缓解。也只有这样，耶稣论向基督论的转化，才能最终得以完成。

保罗申扬十字架信仰，取得相当的成功，其关键就在于他将耶稣被钉十字架的事件解释为上帝对人类之罪的救赎。“当我们还软弱的时候，基督就按上帝特定的日子为罪人死”。（罗马书 5:6）这种赎罪的观念，也许可追溯到古代王的观念。在古代巴比伦的节日庆典上，王有着双重的象征。他既代表作为众神奴仆的人类向神忏悔，又代表犯有过错而被囚禁贬谪的神。在节庆的第五天，王被剥去佩有王徽的朝服，祭司将他连连抽打。他做了澄清自己罪孽的申明，祭司说了抚慰他的话，让他重新穿上朝服，并再次将他打得痛哭流涕。经过这番折磨，王就可以重新就职。显然，他是代表有罪的人类接受责打的，这种遭受责打的苦难抵赎了神和人原有的罪恶。根据人类学民俗学的记载，倘然发生了旱灾、饥馑、瘟疫和风

^① J. Moltmann,《被钉十字架的上帝》,P158。

暴,初民们便将之归咎于国王的罪孽和失职,从而鞭苔和囚禁他。可见,在多灾多难的年份,国王要把全体臣民的罪恶顶在自己身上,代替臣民们接受惩罚。也许正是在这种传统观念影响下,保罗才对耶稣十字架罹难作救赎人类的解释。就当时的社会现实而言,这一解释无疑正投合了各阶层民众渴望解救的情结。前面提到,在保罗的时代,人们对罪的救赎,灵魂的净化与轮回等问题都期盼得以澄明,这种心态的形成也反映了人们对包括自身在内的人类罪恶的普遍认同。当人们得知,耶稣是为自己的罪而死的;由于罪,我们原是上帝的仇敌,但是藉着他儿子的死,上帝使我们成为他的朋友。(参罗马书 5:10)上帝因耶稣一人的死而让众人改判“无罪”,这一恩典所产生的心灵震撼是可想而知的。十字架的救赎性摧毁了人的罪性,“恢复了非人化的人的人性”,^①同时,十字架的救赎性也摧毁了人的傲气,使信徒坚定了与基督在一起的信念,“把十字架宣讲为救恩事件是向所有人询问,他们是否接纳这种涵义,是否乐意与基督一同被钉上十字架”。^②总之,赋有救赎神性的那个受难和垂死的耶稣基督成了被压迫者宗教的中心,成了迷失方向者的虔诚信仰。

① 同上书,P108。

② R. Bultmann,《新约与神话学》;引自 Moltmann,《被钉十字架的上帝》,P94。