

《耶穌基督：福音書》導論

Introduction of *Jesus Christ: The Gospels*

特里·伊格爾頓 著 趙文瓊 譯

Terry EAGLETON

Abstract: This paper was written by Terry Eagleton as the introduction to the book, *Jesus Christ: The Gospels*. In this new presentation of the Gospels, Terry Eagleton, as both a Christian and a Marxist, focused on the question “Was Jesus a revolutionary?” and made a provocative argument from the dual perspectives of Christianity and Marxism, which was different from scriptural traditions. He reviewed the relationship between Jesus and the Zealot, the Pharisees, the Sadducees, the meaning of Judas’ surname, and the possible motive of his betrayal. On the basis of these reflections, he made some bold conjectures as to why Jesus was crucified and whether he sought his own death. In the course of argumentation, he contrasted from time to time the Kingdom of God for Jesus with socialism for Marx. Now and then, he compared Jesus with revolutionaries like Lenin and Trotsky. All in all, Terry Eagleton considered Jesus an extreme radical in his politics from the perspectives of history, family, ethic, law, etc. He was not a

revolutionary by Leninist definitions because he had no concept of historical self-determination; nor did Jesus believe in the overthrow of governments. From the viewpoint of social justice, political peace, and comrade relations, however, Jesus was a radical through and through. Subsequently, Terry Eagleton concluded that Jesus was neither more nor less a revolutionary. He was both more and less than a revolutionary.

Keywords: Jesus Christ, Gospels, revolutionary

耶穌（Jesus）是個革命者嗎？他當然有一些可疑的政治同夥。奮銳黨人西蒙（Simon the Zealot）便是其內部圈子的成員之一，而奮銳黨作為一個反帝國主義的地下組織，則致力於將羅馬人驅逐出巴勒斯坦。事實上，羅馬在大主教轄區內的統治並不特別殘暴，不像是每個街角都有百人隊隊長。總的來說，羅馬以疏遠的方式統轄着它的區域，將日常治安交由忠誠於羅馬皇帝的地方總督管理。羅馬的制度，無論是法律的、教育的還是宗教的，無一是強加給人民的；而且為了政治安寧，猶太人的感情大體上是予以尊重的。在耶穌老家加利利（Galilee）的土地上，根本不存在任何官方的羅馬軍隊，因而他不太可能是在內心強烈燃燒着反帝情緒的父母膝旁長大的。他小時候所見的任何一個羅馬士兵都在休假，而不是在那兒鎮壓民眾。在耶穌行將赴死的朱迪亞（Judea），羅馬的勢力也十分微小。

儘管如此，然而為甚麼即便是一個異教國家的不干涉統治，對於上帝的選民而言都不可接受，這其中必有宗教原因。奮銳黨想要一個純淨的、由傳統主義者構成的、神權政治的猶太國家，並倡導一種與今天的“基地”組織沒甚麼不同的意識形

態。耶穌死後四十年，他們着手施行反對占領軍的狂妄冒險主義，這最終導致耶路撒冷聖殿成爲廢墟。除了激進分子西蒙外，耶穌的另兩個門徒雅各（James）和約翰（John）被賜予了一個別名（雷神之子），一些新約聖經學者據此懷疑他倆可能都與起義者相關。猶大（Judas）的姓——伊斯加略（Iscariot）——可能來自他的家鄉，但也可能意味着“持匕首的人”，這或許暗示了其與奮銳黨的同盟關係。他意識到耶穌將無法繼續領導人民反對殖民權力時，就變得極其清醒而不再抱有任何幻想。亦或是他單純地認爲，他那顯然是受虐狂的大師已難逃一死，於是準備在形勢好轉時離開，當然在這過程中還要撈一筆小錢。

耶穌的得力助手——西蒙·彼得（Simon Peter）——似乎佩帶了一把劍，這對於一個加利利漁夫來說是不尋常的，在某種程度上，耶穌親自檢驗了他的同伴們必須握有何種武器。對於漫不經心的旁觀者而言，他的教義聽上去或許像極了熟悉的奮銳黨人那一套。我們可以理所當然地認爲，在耶穌周圍的人中一定曾有奮銳黨人和其他持不同政見者，檢驗着他的政治立場是多麼正確。三十年前，一個被稱爲加利利人猶大（Judas the Galilean）的煽動叛亂者鼓吹起義；三十年後，奮銳黨人將發起他們反對羅馬的無望反抗。儘管解放以色列的希望仍在某些時刻汹涌澎湃，但相比這些政治抵抗一觸即發的閃（火）點，耶穌自己所處的時代要比它們之中的任何一個都更爲安寧。

然而，這很難說耶穌是反帝抵抗運動的一份子。首先，他似乎贊成納稅（“將……歸於愷撒”，“Render unto Caesar...”），而奮銳黨人則不。再者，他與法利賽人（the Pharisees）勢不兩立，而後者就某些方面來說，則是奮銳黨中的神學派。事實上，法利賽人是耶穌唯一詛咒他們下地獄的教派，或者宣稱在他們

的教義和他自己的教義間隔着幾個白晝。法利賽人遭受着來自後世的不應得的輿論批評，他們遠不僅是形式主義者和偽善者。他們或許對儀式慣例要求嚴格，但極其正統純粹的愛色尼派（the Essenes）——一個與死海古卷（the Dead Sea Scrolls）相關的教派——使法利賽人看上去就像是嬉皮士的一個分支。

《馬可福音》（Mark's Gospel）說，法利賽人因為耶穌的善行而想要殺死他，這絕不可能是真實的事。除其他方面外，這一說法尤其為事實真相所削弱，即這一教派似乎在耶穌被捕和處決過程中沒有扮演任何角色。或許，他們是把耶穌看成一個過分了的同路人才這麼做。

是撒都該人（the Sadducees）——耶路撒冷的神職人員和世俗的貴族統治階級——他們似乎更專心致力於確保耶穌的垮台。從某種程度上說，他們是當權派的一部分，而法利賽人則不是。總體而言，法利賽人因他們的虔誠而被其他猶太人所欽佩和尊重。他們的自由派，即所謂的希列學派（the school of Hillel），很可能贊同耶穌的教義和活動，儘管耶穌要比他們來得更左更激進。或許，耶穌在理論上可以被定義為一個左傾自由主義的法利賽人，儘管他那沒有甚麼食物是不淨的大膽宣言很可能會導致這一團體的一次嚴重分裂。他所信仰的死而復生和末日審判，彌賽亞時代和天國，是特殊的法利賽式教義。他不可能是奮銳黨人的另一原因是，他的門徒在他被處決後並沒有遭到逮捕。如果已經知道他們是造反者，羅馬的占領軍勢必會進城對他們進行掃蕩。在這些信徒中，可能會有幾個稀稀落落的反帝激進分子，但羅馬當局似乎已經明白，耶穌的活動並不是要努力推翻政府。這不是其領導者被釘死在十字架上的原因。

實際上，耶穌為甚麼被釘死在十字架上是件神秘而難以理

解的事。這當然不會是因為他自稱是上帝之子。耶穌從未在福音書中有過此種聲稱，除了在《馬可福音》審判場景中那令人難以置信的一次，但馬可（Mark）有他自己的政治打算。即便耶穌宣稱自己是上帝之子的次數要比上述所說的來得更為經常，他借此意喻甚麼依然不明。這一措詞從某種意義上說，只不過是在陳述顯而易見的事實。所有的猶太人都是上帝的子女。它並不暗示某人是超人。以色列人全體都是上帝之子。耶穌並沒有努力試圖向所有人顯示他的神性，他聰明得沒有這麼做。他表演奇跡並不是為了使他身邊的人相信他是上帝（事實上，他花了相當多的時間來試圖逃避人群而不是去爭取他們的支持），而是出於或象徵或憐憫的理由。他拒絕上演人們或許稱之為自我合法化的奇跡，並顯然為他將會被要求這樣做而煩惱。當我們在談論耶穌的奇跡時大概也會注意到，那些在福音書剛寫成時閱讀它們的人未必會全按字面意思來理解它們。他們已經意識到，它們——通常是大量的使徒行傳——借用了古老的神話，並且有時候是作為寓言故事而不是歷史報告來寫的。《新約》（the New Testament）不必為了能以寓言的或隱喻的方式被閱讀，而等待當代的自由主義者和修正主義者。

從一種更為字面的意義上來理解，“上帝之子”的頭銜幾乎無疑會導致耶穌因瀆神而當場被石頭砸死，這大概也是他為甚麼沒有如此聲稱的一個重要原因。稱自己為“上帝之子”，其本身可能不會在事實上構成瀆神，但放在耶穌言論和行為的大背景下，當中的許多言行已因非比尋常的傲慢自大而給他的敵人留下了深刻印象，這很容易被認為是瀆神。在任何情況下，耶穌都不可能相信他是嚴格意義上的上帝之子。然而，他宣稱自己與上帝——他稱其為他的父親——之間有一種特殊的親密關

係，這種親密關係通過猶太制度，甚至通過《聖經》來授予他一種不假他物的權威，而這似乎已經激怒了一些具有獻身精神的猶太人。在耶穌死後，第一個稱其為上帝之子的是一位髑髏地（Calvary）的羅馬士兵，這個經由新約福音書的作者所上演的場景產生了一個神學論點，即耶穌的傳道，或者說是口信，同樣也適用於非猶太的異教徒。

其實，《新約》中我們能相當確信是作者原話（耶穌自己的原話）的單詞或短語寥寥無幾，其中之一就是亞拉姆語（Aramaic）親愛的“阿爸”（Abba），耶穌用它再三地指稱上帝，它與“父親”（Father）的連接就表示了像“親愛的父親”（Father dear）之類的意思。它在最初更多的是指一個由詞尾變化產生的指小詞，就像“爸爸”（Daddy）。即便不說是冒犯，對於一個虔誠的猶太人來說，宣稱自己與耶和華有着如此的親密關係是絕對罕見而異乎尋常的，這正如耶穌含蓄地宣稱其教義所具有的無上權威觸怒了猶太法學家（the Scribes）和法利賽人。在一兩處地方，他似乎將自己拔高置於摩西（Moses）之上，而在猶太人眼中，輕視摩西就如同輕視上帝本人一樣十惡不赦。不過，他倒是很小心地告訴某人他被治癒了——即使用被動語態——他的罪孽被寬恕了。而“我寬恕你的罪過”幾乎無疑會構成瀆神，這無異於為他的敵人們提供他們正在找尋的彈藥。

耶穌是否將自己視為全世界的救世主呢？大量由新約福音書的作者所作的陳述會說他是；但是他的首要參照領域則是猶太教。他很可能將自己視為是《舊約》（the Old Testament）所預言的末世論先知，背負着僅向以色列傳教的天職。他當然會告誡他的同伴，這些由他帶來的好消息應僅向以色列家庭佈道，這一言論與早期教會的實踐活動是如此清晰地相悖，以致它沒

有被查禁簡直是一種幸運。它被留給其他人——尤其是保羅 (Paul)，向非猶太異教徒佈道的最初傳道者，寫在新約福音書的作者之前——從耶穌的使命中拆解出更普遍的暗示，即便不說他本人尚未意識到這些。“凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姐妹和母親了”，這話不僅是對民主意識形態的批判，而且還是對猶太特殊主義的拋棄。在聖經文本中還有更多諸如此類的其他話語。

只有羅馬人有權實施處決，而他們對其殖民地神學爭論的主題毫無興趣。更確切地說，僅當他們預感到可能會造成政治流血的後果，他們才會對如此晦澀難懂的爭論感興趣。如果耶穌宣稱自己是彌賽亞 (Messiah)，羅馬人無疑會處於戒備狀態，因為彌賽亞在極大程度上被看成是一位激進的政治領袖，他將會使以色列再次站起來。但耶穌也沒有宣稱是彌賽亞，除了兩個場合，但這兩者就歷史觀點來說都是可疑的。即使他這麼做了，也不可能弄清他借這一稱號究竟意指甚麼，因為除了以色列的政治救贖者外，它還有其他多層含義。它同時能在更為精神的層面上得到解釋。這一稱號並不必然地被理解為是煽動性的。使用這個詞本身並不在本質上構成一種可起訴的政治罪。自發地使用這一術語也不會構成瀆神，因為彌賽亞大體上更多地被視為是一個人而不是神的形象。不管怎樣，那種認為一個漂泊流浪的“靈恩者” (a wandering charismatic)，加上一批大量的——為數眾多卻不是極為龐大——不知名的追隨者就能夠搗毀神廟或是推翻政權的想法是荒謬的，正如猶太人和羅馬當局已經意識到的那樣。光是神廟的守衛就有數千人，更不用說羅馬的衛戍部隊了。

總的來說，耶穌任由他人給自己貼標籤，而且很少告訴別

人當他們這麼做時是對還是錯。整個聖經文本始終給人這樣一種感覺，他是在故意規避定義的形式。手頭沒有一個術語看上去是十分合適的。當大祭司在司法聽證會上當着“三和林”成員（the Sanhedrin）之面詢問他是誰時，耶穌保持了沉默，這一事實幾乎無疑會加重對他的不利影響。對以色列主管當局表露出輕蔑，這在猶太律法中就足以被判處死刑。他偶爾會稱自己為“人子”，這又是一個模稜兩可的詞。從某種意義上說，它不過是亞拉姆語中一種熟悉的迂迴說法，用以避免第一人稱代詞的過多重複，與英語中的“鄙人，我”（yours truly）有幾分相像。它也可以表示單個個體或全人類。然而從另一層面來講，它或許暗指《但以理書》（the Book of Daniel）中一個相當模糊的預示未來災禍的啓示性人物；但耶穌在使用這一術語時究竟是說他自己還是另指他人，並非總能分清。或許，在這種模稜兩可的危險中有着謹慎的考慮，正如他拒稱自己為上帝之子或彌賽亞一樣。也許，他有時借此示意他就是《但以理書》中的那個末世論預言家，但看上去卻至多不過是在使用人稱代詞的一種形式而已。我們無從得知。除了一兩個小例子，沒有其他人使用耶穌的“人子”稱號，而他自己也幾乎總是以第三人稱使用這一短語。

耶穌在髑髏地告終很可能是由於他在一部分窮人中的巨大聲望，這些人因逾越節（Passover）而紛紛湧入耶路撒冷，並且他們無疑指望耶穌能從羅馬的統治下獲得一些模糊的救贖。他的廣泛支持或許根本不像新約福音書的作者所聲稱的那般巨大，並且可能還要少於另一些 1 世紀的聖徒。有關人群規模的古老評定是出了名的不可靠。儘管如此，仍有一種上帝將要做些激動人心之事的普遍期望存在。爲了基督教神學，他做了——

但其結果證明是復活，而不是革命。平民百姓中的某些人在耶穌嘉年華式地進城期間，向他歡呼致敬就好像耶穌是他們的國王一樣。他們似乎將他誤以為是大衛的彌賽亞（the Davidic Messiah），那個在神話中挽救了以色列的命運並擊敗其敵人的勇士。這或許已在一個原本就充滿政治危機的首都引燃了某種一觸即發的氛圍，它引起了耶路撒冷猶太統治者的恐慌和警覺。對於麻煩製造者而言，逾越節是其熟悉的狩獵場。由於害怕加利利的傳道者在這座城市中的出現可能導致一場暴動，並且這轉而可能會引發來自羅馬方面的一種強烈軍事對抗反應，所以他們逮捕了耶穌。施洗者約翰（John the Baptist），耶穌的導師，大概也因幾乎同樣的理由被處決的。如果大祭司無法維持公共秩序，羅馬提督或許就要頂替插手了。該亞法（Caiaphas），那一天的大祭司，似乎是個正派的人，他無疑會嚴肅地肩負起他的職責，使帝國主義者遠離其人民的後方。

根據耶穌十字架上的銘文，他似乎是因為宣稱自己是猶太人的國王——這一宣稱無疑令羅馬人警覺——而被處決的。我們已經看到，在福音書中沒有任何證據顯示他曾自命為帝王，但他進入耶路撒冷的方式或許已經相當程度地造成了此種嫌疑，或許還伴隨着他的門徒們對他就王國的評論所作的極具特色的愚鈍闡釋。耶穌可能在私下，乃至（儘管他通常相當機警）公開地進行評論，而這些評論卻能以此種方式被用來反對其本人。事實上，這或許就是猶大背叛行爲的要點。他到底背叛了甚麼？不可能是因為他讓撒都該人知道了耶穌在這個城市的藏身之處，因為後者幾乎已經確知了其所在，而且無疑有不少密探告知他們耶穌的活動。似乎更有可能的是，他向撒都該人提供了其大師煽動叛亂的證據，使得撒都該人能夠在添油加醋一

番後提供給羅馬人。

顯然，一些耶穌的猶太反對者們視其為虛偽的預言家、騙子和假教師，到最後注定會露出馬腳，而這種感知使他們有充足的理由去反對他。耶穌本人或許將自己看成是那個真正的末世先知——《舊約》所預期的又一個角色。但福音書並不打算成為心理學文獻。它們並沒有向我們提供更接近耶穌自我理解的通道，而是從一開始就假設耶穌對於他是誰有着極為明確的意識。儘管如此，“你怎麼看待我？”是耶穌含蓄地向他人發出的一個考驗，後者要麼視其為虛假的預言家，要麼就是上帝之子。在這種雙重性中，他有着傳統代罪羔羊或稱“替罪羊”的模稜兩可，同時被祈禱、被詛咒，被尊崇、被謾罵。他越是因為我們的緣故而獲罪，他也就越發神聖。

或許，耶穌試圖清除貨幣兌換商的神廟這一暴力行爲——其危險近乎於瀆神——足以讓他的敵人們逮捕他。對神廟的崇敬是猶太教的本質特徵之一，而對其的攻擊就是對以色列本身的攻擊。此外，在耶穌看來似乎應該反對的交易買賣對於神廟的儀式而言卻是必需的，它來自上帝本身的命令，因此阻礙這種交易就可能被認為是宗教攻擊。一些學者認為這一行爲本身足以證明逮捕和處死耶穌是有道理的。神廟的商人——他們中的絕大多數贊成羅馬統治——普遍被猶太人所鄙視，因此耶穌反對他們的小型演示或許提升了其作為大眾英雄的地位。其結果是增加了猶太當局的恐懼。神廟的統治者控制着以色列的貨幣流通和經濟狀況，因此相較於其他，其地位就被猶如統治階級的堡壘。

然而，遺棄貨幣兌換商並不是作為“反帝”的姿態而設計的。耶穌想必清楚地知道，朝聖者們從家出發時不會帶獻祭的

動物隨行，因為他們害怕在到達時，這些動物可能被檢驗的神父發現是有瑕疵的。結果是，他們會購買一隻神廟自己的和平鴿或信鴿，並且需要兌換貨幣來達成買賣。耶穌推翻了貨幣兌換商和賣鴿人的餐桌，並宣稱那地方是賊窩，但這些話現在被認為是後來追加的。他很可能以一種象徵性的方式來表示摧毀神廟，而不是通過表達自己對這種商業不道德行為的厭惡。宗教組織的生財工具將被非傳統性的寺廟取代，即他自己那被謀殺和變形了的軀體。因明顯地威脅要拆毀神廟，耶穌已經引起了麻煩，儘管是羅馬人自己在耶穌死後約四十年實踐了這事。考慮到耶路撒冷神廟能夠輕而易舉地容納十二個足球場，故僅憑一人之力就把它夷為平地將構成了不起的成就。耶穌似乎預言了神廟的毀滅，儘管在沒有石頭會重疊着留下來這一點上他被證明是錯誤的。根據我們所謂的“尷尬標準”（the embarrassment criterion），與實現了的預言相比，那些未實現的預言更有可能是真實可信的。

當時對耶穌的指控究竟是甚麼並不完全清楚。福音書在這一點上的描述彼此不一，這可能是因為新約福音書的作者也沒有把握，正如我們今天對於商業的合法細節缺乏信心。畢竟，他們並沒有親眼目睹這些事件，或者甚至是耶穌人生中的其他任何事件。我們現在並不是在處理第一手報道。大致感受是，整個猶太統治階級都是反耶穌的，但他們無法在自身中間找到為何一致的共同點。耶穌無疑是因褻瀆的言辭而被指控的——確實，該亞法在審判中撕裂了他的衣服作為對耶穌攻擊性言論的回應，對於 1 世紀的猶太人而言，這種冒犯的言辭是一種令人恐怖和厭惡的姿態，並且在《利未記》（Leviticus）中被特別禁止。但羅馬人對此並不感興趣，而且無論如何，在耶穌所處

的那個時代，因為是偽教師或是偽預言家而處決一個人是相當罕見的。為此，該亞法不得不捏造一些指控，這些控告使得耶穌之死在猶太人眼中合法化的同時，在羅馬人聽來也要足以能引發驚恐，以便刺激他們除掉耶穌。聲言耶穌宣稱要成為猶太之王——儘管我們沒有任何證據顯示他這麼做了——將很好地符合上述要求。合適地編造，使得它在猶太人聽來像是對上帝的褻瀆，而在羅馬人聽來則如同煽動叛亂的言論。但如果只是通過向羅馬執政官本丟·彼拉多（Pontius Pilate）告發，這個不守規矩的流浪者在政治如此動盪的局勢下可能會對社會治安造成威脅，或許也足以達到令耶穌被釘死在十字架上的結果。

在此類事件中，羅馬人並不總是順從地如法炮製，可彼拉多似乎對絞刑有着特別強烈的嗜好。他是作為一個有着形而上學頭腦的躊躇的自由主義者出現在福音書中的，但從對他的歷史記載來看，我們可以確信他根本不是那類人。事實上，他是一個出了名的殘暴總督，一個被控犯有受賄、殘忍以及未經審訊就處決他人等罪責的官員，並最終不光彩地被政府部門掃地出門。他似乎是相當不假思索地就把某人釘上十字架處死，這或許有助於解釋為何耶穌被如此不容分說地打發了死刑，儘管他並未對政府擺出明顯的威脅姿態。如果耶穌遇到的是一個更為自由開放的政權，他或許就能夠免于罪責了。不管怎樣，如果他真是一個危險的政治煽動者，那麼當局讓他活着離開加利利就着實令人吃驚。對於施洗者約翰他們就沒有這樣做。

假設福音書的作者故意淡化彼拉多的罪惡，而同時又大肆渲染猶太人對基督之死應負的責任，這在很大程度上是因為早期教會出於自身原因需要和帝國當局保持友好。所有的福音書

都暴露出一種歸罪於猶太人而為羅馬人開脫的衝動。猶太人對耶穌之死引咎的那一場景（“他的鮮血歸在我們的頭上”）很顯然是早期教會的篡改。這些文獻寫於基督教信仰在非猶太人中迅速傳播時期（公元前 70-90 年），考慮到這一情況，福音書的作者就故意淡化某些猶太特徵。比方說，如果耶穌沒有毫不含糊地宣稱其是彌賽亞，或許在一定程度上是因為彌賽亞這一概念對於非猶太人而言是難以理解的。它是一個專有的猶太概念。彌賽亞的傳統與全人類的救贖無關，它只關乎將以色列從它的政敵那裏解救出來。這是一個民族主義的主題，這或許也是耶穌為甚麼試圖與其保持距離的一個原因。福音書源於一個猶太組織，它正被迫去重新思考其在普救說條文下的自身身分。他們正努力將他們所知的地方性狹隘素材轉譯成一種更能被大眾廣泛理解的形式。

耶穌出現在三和林或稱猶太統治議會面前似乎遠不是一場擺擺樣子的公審。他們顯然並沒有試圖以不惜任何代價的方式抓住他。事實上，議會成員好像並未就被告是否是一個瀆神者達成一致，但他很有可能因拒絕回答他們的問題而決定了自己的命運。他最有可能是因為不服從而被判刑，並作為一個危害公共秩序的人被移交給真正的世俗掌權者，即三和林成員本身也極其憎惡之人。彼拉多將耶穌作為假冒彌賽亞者而送其赴死，儘管無論是他還是耶穌本人都不相信。彌賽亞（即希臘語中的“基督”，Christos）被猶太人看作是一個擁有王者氣度的、勇士般的人物，而耶穌騎在驢背上頗具諷刺意味地進入耶路撒冷，則可被解讀為是一種反彌賽亞的姿態，是對所有此類軍事至上權威觀念的一計反諷耳光。（儘管這一行為是矛盾的：它也應驗了《舊約》中關於以色列國王降臨的預言。）彌賽亞並不

是在馬房出生的，耶穌是一個關於救世主的恐怖玩笑，與其遭遇和死亡相關的一切竟無一是以英雄的方式呈現的。“被釘死在十字架上的彌賽亞”的想法就如同“心地溫柔的暴君”那樣，是一個荒誕的矛盾修辭法。一個失敗的彌賽亞將在猶太傳統中構成一個絕對新奇的人物，這也是一種荒誕的冒犯想法。第一批基督徒們正為一個斷言而冒着生命危險，這一斷言宣稱他們的同胞猶太人是既令人厭惡又極為蠻橫的。

事實上，關於羅馬殖民主義者壟斷首都刑罰這一點並不全然清楚。希律（Herod），儘管是一個猶太統治者，還是將施洗者約翰斬首了。但我們知道，釘死在十字架上確是一種特殊的羅馬慣例，專為政治煽動罪而保留。那些在髑髏地時站在耶穌兩側的所謂“好的和壞的小偷”，幾乎無疑都是奮銳黨人。巴拉巴（Barabbas）也是其中之一，那個彼拉多用耶穌與之交換而釋其無罪的犯人。釘死在十字架上的關鍵不在於它是一種恐怖的死亡方式，而在於它將你的無助和羞辱公布於眾，作為對潛在煽動者的嚴厲警告。這種公眾展示的因素要比肉體上的疼痛來得更為重要。它是一種暗中向觀眾演說的行為。如果耶穌真如福音書記載所聲稱的那樣，僅在三小時後就死去了，那麼他就相對輕易地逃脫了懲罰。一些被判釘死在十字架上的受害者要在上面來回搖擺好幾天。他在鞭打過程中所流下的鮮血無疑在死亡途中幫助了他。如此公眾地將他殺死是打消其追隨者錯誤念頭的一種有效的方式，那些追隨者們大概希望他能重建以色列或是在逾越節期間創建一個天國。這一戰略似乎起到了相當不錯的效果，因為其門徒在他被捕後就驚慌失措地逃跑了。

福音書關於他們離棄的描述幾乎確定是可信的，因為就像彼得拒絕相信他的大師，這一事件對於早期教會來說是極為尷尬

尬難堪的，爲此只有假設它不可能是真的拒絕，這一事件才能被容納。然而，或許是不願承認所謂的十二門徒（儘管這一數字似乎是有變動的）會如此徹底地令自己蒙羞，路加（Luke）將其刪去了。耶穌的門徒似乎並不是最聰明的人，並且他們不斷地令人惱怒地誤解了耶穌。尤其是西門·彼得，極易得出輕率的、即興的曲解。如果他真是首席門徒，乃至是首位教宗，那肯定不是由於他的才智。在客西馬尼（Gethsemene），甚至當他的大師在幾碼外的不遠處正忍受着精神上的痛苦折磨時，他都無法保持清醒。《馬可福音》盡可能以那種不同於輕描淡寫的方式重點呈現了復活節前耶穌門徒們的行爲。

耶穌是自己尋死嗎？客西馬尼花園中的部分場景描述了他正爲其即將被釘死在十字架上的前景而恐慌，這就斷然回絕了認爲他是不顧一切地自我促成死亡的提議。從福音書的文本來看，耶穌似乎並沒有發瘋，而這是沒有犯下釘上十字架之罪的無辜者主動追求被釘死於十字架上所必需的可被論證的前提。另一方面，選擇逾越節進入耶路撒冷，他一定已經知道與當局者的衝突幾乎不可避免。施洗者約翰之死是對他的一個極其嚴重的警告。或許他前往耶路撒冷只是簡單地想過一個逾越節，就如他所處時代巴勒斯坦地區任何一個良好的猶太人那樣。但他似乎也感覺到了他在家鄉加利利的使命已經失敗，爲此一種新的冒險是必需的。他在某種程度上作爲一個名人還鄉，但公眾可能更熱衷於由一些稀奇古怪、令人費解的奇跡所構成的前景，而不是他用以傳喚眾人的信仰。即便如此，他的人氣很可能因施洗者約翰的聲望而黯淡失色，就一個吸引觀眾的人而言，後者或許更爲優秀。福音書以它們偏袒的方式，往往降低施洗者約翰的重要性而抬高耶穌；但耶穌幾乎無疑是在約翰的

庇護下開始他的職業的，或許後來在這兩人之間存在着神學上的間隙。約翰是個預言大災難降臨的人，而耶穌不是；約翰傳道壞消息而耶穌勸人從善。

或許，耶穌以某種模糊的方式感覺到，他唯有通過死亡才能達成其天父的意願。對此，由福音書作者得出的神學觀點是，並非耶穌想死，而是他的死亡乃據其生活邏輯生成。那些試圖毫無保留地愛別人的人（這或許是“上帝之子”的一重含義）會引發驚恐、焦慮和挑釁，並很可能被除掉。這個為聖約翰輕蔑地貶斥為盛行着權力機構的世界，很可能因如此的無畏者而感到威脅。正如一個神學家所說的：耶穌因為變成人類而被釘死於社會秩序的十字架上。在他的使命和被福音書貶抑地稱為“現世的權力”之間，存在着完全徹底的矛盾。

那麼，是否與其說耶穌是個政治領袖，倒不如稱其為精神領袖來得更為合適？誠然，這是關於他“將愷撒之物歸還愷撒，將上帝之物歸還上帝”這一訓誡的慣常解讀。但他的這些言語在一世紀的巴勒斯坦，是不太可能以這樣一種方式被理解的。這種理解把現代人對宗教和政治——政治斷然是非精神的——的區分投射到了這些話語上。那些聽到耶穌佈道的人會把“上帝的東西”理解為寬容，正義，為挨餓的人提供食物，歡迎外來移民，為赤貧的人提供庇護以及保護窮人免遭有權有勢者的欺壓。在一個莊重的突降時刻，耶穌自己在基督再臨的末日描述中明確表示，躲避災難的辦法不在於宗教儀式或是操守準則，而在於捐獻一片麵包或是一杯水。天國原來是一種令人吃驚的物質生活。說它是來世的，這是站在指示人類存在的某一未來理想化層面而言的，而不是從渺無希望的允諾角度來說的。在耶穌對其同伴的嚴厲告誡中幾乎沒有催眠般的幻想，如果他們忠實於

耶穌關於愛和正義的福音，那麼他們將會遇到與他一樣的可悲下場。在耶穌看來，證明你的愛的標準就是看他們是否要殺你。爲此他提出，一個對當權者而言不算是冒犯者的基督徒，就沒有忠誠於他的使命。

非來世的類型被認爲是屬於有錢人或有權者，或是那些認爲憑藉他們完美無暇的良好行爲，就能討價還價找到進入天堂之路的體面的郊區居民；然而耶穌本人卻傾向於同那些行爲極端惡劣之人（妓女、稅吏等等）爲伴。說他們在法律範圍之外——這不是就外邦人的定義而言的，而是就他們的生活本身構成了一種違反法律的常態來說的。耶穌甚至在邀請他們成爲他的同伴之前都沒有要求這些男女尋求寬恕，在當時，這一失察行爲給正統的猶太教徒留下了強烈的印象。對於一個猶太先知而言，同如此不三不四的烏合之衆混在一起，更別說還從他們之中看到了和平與正義之未來王國的徵兆，這是非同尋常的。

耶穌將其大量的時間用於治療病人這一事實，是《新約》神學中物質自然的一個跡象。他主要照顧人類的身體；並且似乎把他反對軍隊的運動看作是天國來臨的徵兆，因爲軍隊使得男人和女人受傷致殘。疾病被明確地看成是一種罪惡的形式，這是當時普遍公認的猶太觀念。事實上，耶穌似乎同意它是撒但的作品這一神話。疼痛對你來說不是有益的，如果你能從中提煉出一些價值，那會好一些；但如果你從一開始就不需要這麼做，那就更好了。在福音書中，沒有一處提到耶穌勸告那些受折磨的人甘心接受他們的痛苦。那些失明的、失聰的、患病的或是精神錯亂的人僅靠社會保證金生存，尤其是在打從心底就存有偏見的巴勒斯坦；使他們恢復健康，也就是讓他們和其他人一樣回到完滿的同伴關係中，這就是爲甚麼治愈是天國之

徵兆的一個原因。在死前，耶穌將自己的身體留給他的追隨者們以聖典的形式（即與符號相關的，憑藉一個標記）大吃大喝，作為一種與他人同在的新標準，而不是區別分化的原則。

在他福音書的開篇，被認為是路加的那個作者按照慣例上演了一場幾乎確定是虛構的戲，其中耶穌的母親瑪利亞（Mary）在懷着耶穌的時候遇見了她的堂姐伊麗莎白（Elizabeth）。路加將一首被天主教會稱為《聖母瑪利亞頌》（the Magnificat）的頌歌放入了瑪利亞的口中，但對此，有一些聖經學者懷疑，它可能是一首革命奮銳黨聖歌的變體，或是對其的回音：

我的靈魂頌揚上主，
我的心神歡悅於天主，我的救主，
因為他垂顧了他婢女的卑微，
今後萬世萬代都要稱我有福，
因全能者在我身上行了大事，
他的名字是神聖的，
他的仁慈世世代代於無窮世，
賜於敬畏他的人。
他伸出了手臂施展大能，
驅散那些心高氣傲的人。
他從高座上推下權勢者，
卻舉揚了卑微貧困的人。
他曾使饑餓者飽饗美物，
反使那富有者空手而去。

革命轉向的中心思想幾乎就是舊約神學的陳詞濫調。耶和華（Yahweh）可以是既未被塑形又未被命名的，但當你看到窮人被高舉而富人被剝奪財產時，你必將會認識到他是誰。最深

的痛苦和最高的提拔間那種緊密的關聯，是猶太教的一個傳統主題，正如它在西方悲劇中表現的那樣。真正的權力產生於無力，這是耶穌的受難和復活有意要例證的一個教義。窮人和被剝削者是當權統治者失敗的一個徵兆，因為他們表明了這些當權者爲了鞏固自身統治而必須訴諸武力是多麼地痛苦。就這一層面而言，那些無依無靠的人是公正社會的消極形象。比起那些在他們面前擺架子、逞威風的人，他們可失去的更少，而這也使得他們對於爲這樣一種變革而效力有着極大的興趣。瑪利亞自身就是這一革命轉向的一種類型，作爲一個無名的加利利年輕女子，別無特殊原因地就被選中成爲了上帝的母親。就在她以這種方式被提升的那個時刻，上帝正在她的子宮內通過初具人之肉身來達成自我謙遜。正是在這一層面上，路加創造了瑪利亞作爲《舊約》中窮苦卑微之人的標誌，聖保羅則更生動地將其稱之爲“沒有價值的大地”——在那些無用的、易受傷的和被遺棄的人身上，有着未來王國最強而有力的預先顯像。由於他們很少能從歷史中希望些甚麼，因而他們是“審判者”這一所指的最爲純粹的能指，並跨越了所指之門檻而履行職責。

在所謂的“八福”（Beatitudes）中，貧窮的人、饑餓的人以及悲傷的人被宣稱是受祝福的，但不包括品德高尚的人。與品德高尚的人不同，前者是未來王國的徵兆，因為他們例證了新耶路撒冷注定要糾正的空虛和匱乏。（目前已達成一致共識，在最真實可信的聖經傳統中，耶穌簡單地提及了窮人，而不是像以靈意爲特色的《馬太福音》（Matthew）那樣，聲稱是“精神上的貧困”。）耶穌的言論與《舊約》傳統是一致的，對於《舊約》而言，先知們的目標通常是一個腐敗墮落的統治階層。預言的要點不在於預見未來，而在於警告當下的那些人，除非他們改

變生活方式，否則未來很有可能令人極其不快。

在福音書中，有着關於耶穌扮演窮苦卑微之人的大量形象化描述。他是使人誤入迷途的障礙物，或是絆腳石，被建造者們所拒絕，但他將成爲新秩序的奠基石。新的制度由舊體制下的流離失所者和無業遊民建造。那些被社會遺棄的人將被允許坐在桌旁的首位；那些一貧如洗的人將繼承土地；那些失去了生命的人將會拯救他們。“虛己”（Kenosis）或自我剝奪是實現充裕生活的先決條件。唯有在現行的權力結構下死去，你才有可能上升至和平與友誼的新生活。對耶穌來說，正義的領域和現世的權力之間沒有協商的餘地。在這一點上，他讓他周圍的人面臨一個純粹的抉擇。要麼就支持他，要麼就反對他；自由的中間立場是不被許可的。危險的不是一個關於舊瓶裝新酒的改良主義問題，而是一個不可思議的新政權，在耶穌看來，它正以暴力方式强行闖入這一世界，爲此他以預言者和道成肉身自居。從這層意義上說，他是一個先鋒的革新派，而不是一個社會改革者。在當下和未來這種難以解釋的張力之間，耶穌的職責似乎是既要宣告上帝之國的到來，又要在當下親自建立天國。考慮到我們緊迫而艱苦的環境——福音書稱之爲“罪惡的世界”——要獲得一種公正的社會秩序必然需要穿越死亡、虛無、動盪和自我剝奪。這也就是基督所謂的在他釘死於十字架上之後降入地獄的意思。只有通過與真正的赤貧相遇，人類才能被重造。考慮到我們自欺的病態，這最終唯有通過上帝的恩典才可能發生。

當然，天國並沒有如一世紀的基督徒們（當然包括聖保羅）所期盼的那樣，在耶穌死後不久就很快到來。基督教運動在反高潮中開始。它緣起於高潮過後那可怕的、令人尷尬的餘波，

緊隨可耻的流言而來的是上帝之子確已被殺的事實。當然，除非如一些神學家認為的那樣，將耶穌的復活看成是其王國之創立。耶穌本人承認了他對於天國何時來臨一無所知，但如果根據馬可的記載，耶穌認為一些在他周圍的人確會活着看到新秩序的到來，這很可能是他真實可信的言論，據此再次表明，在《新約》中，任何可能被證實令早期教會尷尬的事物，都有相當的權利保持真實。這似乎不是耶穌所犯下的唯一一個錯誤，儘管它可能是最大的一個。他弄錯了《詩篇》(Psalms)的作者達 110 次（其作者不是大衛王），並且似乎相信《約拿書》(the Book of Jonah) 是有關歷史的，但它事實上並非如此。

耶穌和他的同伴希望王國很快來臨的一個原因，在於他們不清楚人類活動在促進王國建立的過程中該擔當甚麼角色。對於早期基督徒而言，王國是上帝的贈禮，而不是歷史的作品。如今，歷史事實上已到了終了之時，天主的信徒只好忍受着被拋棄的命運，信仰那即將現身的基督。因而當上帝將要改變整個世界的時候，爭取推翻羅馬統治是毫無意義的。耶穌的信徒們並沒有靠他們自己的努力帶來上帝之國。不管怎樣，撇開他實在有些古怪地詢問他的同伴究竟有多少可供他們使用的武器不說，耶穌似乎儼然是一個和平主義者，儘管他最終總是帶來刀劍而非和平。在一世紀的觀念見解中，根本沒有產生這樣一種想法的餘地，即男人和女人作為歷史的動因能夠鍛造他們自己的命運，或至少能有所幫助。這就與相信地球是圓的一樣，都不屬於新約福音書作者認識事物的視角。無論如何，一旦基督未能復歸，教會就開始發展出這樣一套神學，即人類改變世界的努力是屬於新耶路撒冷來臨的一部分，是後者的預示。為了把和平和正義帶到世上而努力工作，這是上帝統治時代之到

來所必不可少的先決條件。

在福音書的世界觀中，根本不可能有產生這樣一種政治神學的餘地。與其相關的唯一的歷史就是“救恩史”（Heilsgeschichte）或是拯救史。然而，對於後來的基督教而言，隨着它改變了關於歷史性的理解，這樣一種政治觀點無疑也就隱含在耶穌的教義之中無需明言了。在托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）看來，上帝是人類自由的依據——因此對於人類來說，依賴於上帝的最重要的地方，就在於人類作為自由主體的自決。在其自主性中，他們證實了自己依賴於上帝。正如人通過進化和物理定律運作，上帝就通過人類實踐——即除了其他方面，還通過政治——來運作。

在這些文本中，耶穌在某些方面被刻劃為具有一種明顯激進的反響。他顯現為無家可歸的、沒有財產的、徒步流浪的、處於社會邊緣的、被親族鄙視的、沒有任何行業或工作的流離失所者和無業遊民的一個朋友，嫌惡物質財產，不擔心自身安危，是當局者的肉中刺和有錢有勢者的頭上鞭。現代基督教的問題則是，在有兩個孩子、一輛汽車和抵押貸款的情況下，如何去實踐上述生活方式。耶穌具有一個革命激進分子的絕大多數特點，包括獨身生活。婚姻屬於一個已經過去了的政權，在新耶路撒冷將沒有嫁娶。這不是一個反性的主題。獨身被基督教視為一種犧牲，而犧牲意味着放棄被認為是珍貴的東西。聖保羅，這個在大眾神話中以肉體之敵着稱的人，將兩性的結合而非獨身作為未來王國的標誌。無論如何，實際上為天國而工作，包括了放棄或是中止享用一些能夠顯示天國特色的東西。

儘管如此，耶穌並沒有以施洗者約翰那種極端反社會的方式作為一個苦行者出現。他和他的同伴享受食物、美酒以及常

規的節日慶典（他被指控為是一個貪食者和一個酒鬼），他命令男人和女人吐露渴望的心事，互訴衷腸並活在當下。他的追隨者年齡不等，用麵包、葡萄酒和夥伴情誼與他保持聯繫。宴會、同志間的友誼、悠閒、豐裕的生活以及高昂的情緒是未來王國的標誌。他甚至和罪人們分享食物，這一行為在猶太人之中是被嚴禁的。當猶大主張將某一婦女朋友用以塗抹耶穌雙腳的油膏變賣以接濟窮人時，他的導師卻支持了這一奢侈的審美姿態；認為這要勝於令其發揮善良但卻境界不高的實際用途。正是他的這一面吸引了奧斯卡·王爾德（Oscar Wilde）。他絕大部分的悠然自得源於末世論的啓發：因為王國就在眼前，所以貯存財富或是為未來煩惱都是毫無意義的。個人的生計日用糧食相當充足。所謂的主禱文（The Lord's Prayer）就是這樣一種末世論的文獻。這或許可以說，耶穌在倫理道德上揮霍無度——放棄並超越一般尺度，網開一面，因被迫害而感到欣喜；愛自己的敵人，拒絕審判，不抵抗罪惡，使自己遭受他人的暴力——是簡單地被一種歷史正在終結的感覺所推動的。毫無顧慮、目光短淺以及一種過分的生活方式是上帝的統治即將來臨的徵兆。已經沒有時間去建立政治組織或是論證其有用的合理性，而且這些在任何情況下都是不必要的。

耶穌對於家庭的輕視尤為顯著。在他還是孩子的時候，當憂心如焚的父母在寺廟中找到他時，他指責了他們並明確告之，他的使命要優先於家庭關係。他的家人似乎並沒有算在他的追隨者之列，儘管他的母親在他受難時露了面並且他的弟弟雅各（James）以在耶路撒冷管理教會而告終（他稍後被處死）。當耶穌的一些直系親屬在他忙於公眾事業時出現，而想要與之交談，他不容分說地命令他們等在一邊。他的部分家庭成員甚

至一度試圖抓住他，聲稱他“得意忘形”。或許他們因他的公眾行爲而難堪。人群中，那個用子宮生育了他的婦女被冷漠地怠慢。一個想要最先與自己家人告別的潛在信徒，則被其惡語相加。耶穌告知他的追隨者們，他的運動割裂並穿透了血親關係的傳統結構，將一個家庭成員與其他人分裂開來。確實，除非他的信徒們“憎恨”他們的父母，不然他們就無法對他忠心耿耿。他的使命並非彼此一致，而是相互抵觸：他所帶來的不是和平，而是一把利劍，揮砍着刺穿了已有的親密關係，並將那些信仰天國之人和那些不信的人分裂開來。他並不是一個有着溫柔雙眸的道德聖人，而是一個冷酷無情的、絕不妥協的激進分子。

至於性行爲，在今天，有不少耶穌最爲忠實的獻身者將它視爲一個比核武器或是全球貧困都更爲重要的道德問題，但耶穌卻顯然對此較爲隨意。事實上，《新約》幾乎沒有就這一主題發表任何看法，這一點與根據它建立卻爲性所困擾的基督教會不同。在《約翰福音》（St John's Gospel）中，耶穌與一個來自撒瑪利亞（Samaria）的嫁過多次的婦女有過私人談話，這是一個在若干事項上相當異常的事件。一位年輕的猶太聖人與一名婦女私下交談而不冒被嚴重誹謗的風險，這是不可能的，而且還是和一位有着如此不名譽之性生活史的女人，這無疑就更不可能了。此外，這個婦女是一個撒瑪利亞人，這一種族被猶太人視爲生命的某一特殊低等種類。當耶穌的看護人最終來到時，他們被他的行爲震驚了。他並沒有因這個婦女不合規範的性履歷而指責她，而是和藹親切地對待她並向她提供來世之水。這種對性的隨意態度致使《新約》這一令人反感的文獻走向了一個後現代主義時期。它不得不照着《基督的最後誘惑》

(*The Last Temptation of Christ*)或是《達芬奇密碼》(*The Da Vinci Code*)那樣的類型而改寫，增加與性相關的色情，而其本身是如此可悲地缺少這些。《達芬奇密碼》以其古板乏味的方式提出，耶穌與抹大拉的瑪利亞(Mary Magdalene)之間有一種性關係。然而，耶穌和抹大拉的瑪利亞之間最重要的關聯不是一種與性相關的關係，而是瑪利亞和她的女伴最先證實了耶穌之墓是空的這一事實。鑒於女性在當時並不被視為有法律效力的目擊證人，說這是編造的似乎不太可能，不管是甚麼原因造成了空墓。新約福音書的作者們想要在這一至關重要的事件上提供最有力的證詞，但當時對此事應該已形成了普遍接受的觀點，出於這種壓力，他們必須承認耶穌最先向一群二等公民顯示了自己的復活。由此，《新約》分派給女性一種遠遠超越了她們慣有文化地位的重大意義。

儘管是這樣一種不受拘束的生活方式，耶穌也決不拒絕猶太法律。他所質疑的只是它的具體化。他努力想從神秘化的內核中挽救它的本質——上帝和近鄰之愛。簡言之，他根本不是左岸的自由論者。例如，他和他的同伴們似乎慶祝安息日(the Sabbath)，這一實踐活動與耶穌本人對努力工作的反感是一致的。安息日的重點就在於停下工作好好休息，以便享受個人的閒暇時光，就如《創世紀》(Genesis)中，上帝在創造世界後所做的那樣。它只關涉拒絕對生產的盲目崇拜，而與上教堂做禮拜無干。根本沒有教堂。除其他方面外，耶穌悠然自得的生活方式也是對那些崇尚工作、紀律和規則之人的含蓄譴責。

耶穌並沒有努力想要創建一個新宗教。《馬可福音》說他與神廟以及傳統的猶太教不和，但又一次，馬可在這裏有他自己

的政治打算。正如我們所看到的，耶穌向他的追隨者們明確表示，他的使命僅限於猶太人。他似乎也將自己的生命，死亡和復活看成是對摩西律法的實現或完成。那種認為他主張愛而反對法律，主張內在感知反對外在儀式的想法，是基督教反猶太主義的一部分。首先，耶穌只對人們做了甚麼感興趣，而不在乎他們感覺如何。再則，猶太律法本身就是愛的法律。例如，人道地對待你的敵人就屬於猶太律法。善待你的敵人並非是基督教的發明。同樣地，沒有哪個猶太教師會不同意耶穌的訓誡：“安息日是為了人而設立的，並非人是為安息日而存在的。”甚至是他最法條主義的對手也無法設想，一個人竟不能在安息日拯救生命，或是飲食規則要比同情心來得重要，又或是一絲不苟地執行某些儀式就足以獲得拯救。上述不過是基督教幾個世紀以來所設立的妖魔鬼怪，而這能讓他們自我感覺良好。

在他本人將天父之法律啓示為愛之法律的意義上，耶穌把自己看成是對前者的實現。稱他為上帝之子就是宣稱，他示於他人的團結，尤其是他對於他們道德缺陷的深度認可，是關於天父的一種真正影像。他將天父展現為朋友、同志、愛人和被告的辯護律師，而不是家長、法官、超我或控訴人。後者是一種邪惡的或意識形態的上帝形象，它是有着良好道德信譽之人和自以為是者所希望的上帝的樣子。他們想要上帝變成一名法官，因為他們確信自己將會被順利地審判。（有趣的是，《新約》對於作為創造者的上帝竟無話可說，而他的這一形象曾令十九世紀理性主義的理查德·道金斯學派[Richard Dawkins school]極為怒火。）天父被耶穌清楚地顯現為一種敏感脆弱的動物——髑髏地那只被毒打而鮮血淋漓的替罪羔羊。耶穌殘破的身體就是法律的真正能指。那些忠誠於正義指令和同志情誼的人將會

被國家消滅。這種法律本身就是違犯，而不是對其的顛覆。在某些方面看來，《新約》並不是一份後現代的文獻，這就是其中的一個方面。

耶穌同時也完善了法律，通過證明法律所要求的愛被壓迫到一定程度，將會不可避免地導致死亡。然而，以這樣一種方式去實現法律，同時也就超越了它：現在代替了石碑的是肉和血，一個爲了他人而甘願赴死的政治犯的身體在法律的另一邊多少顯現了出來。法律因完成而被廢止。耶穌以其純粹的人性體現着法律，通過這種方式，他也就能對那些排除在摩西教規之外的外邦人說話了。正是從這個意義上說，他最終將法律作爲過時之物置於一旁而不加理會，這並不是就其藐視法律的層面而言的。例如，《馬可福音》說得很清楚，在他遇見一位麻風病人的時候，他似乎就已經接受了猶太人的純正律法。僅在一兩件事中，他可能違反了摩西律法。一處是他建議一個預期之中的新門徒“讓死人去埋葬死人”，這一說法令卡爾·馬克思（Karl Marx）印象深刻。不埋葬死者不僅有悖於猶太法律，而且被認爲是難以啓齒的淫穢言語。但究竟耶穌的話在多大程度上是其字面意思就不清楚了。另一件事則是他在安息日那天治癒了一個跛子。這一行爲就其本身而言大概不會構成一種違規，但在治癒了這個受難者後，耶穌多少有些無故地命令他抱起自己的床來行走，這就與安息日不得扛搬的禁令相悖。然而，這幾乎不構成絞刑之罪。

另一方面，耶穌的出現經常與罪人相關聯，這裏的罪人並不是簡單地就其偶爾觸犯法律這一含義來說，而是指那些以一種罪惡昭彰和系統徹底的方式來破壞法律之人。“罪人”一詞在這裏近乎“邪惡的”，對於《舊約》而言就包括像稅吏（即海關

人員) 那些掠奪窮人的人。然後，耶穌不僅和道德薄弱的人混在一起；他還與一些相當邪惡的人物親切交談，卻沒有要求他們爲了能與他共同進餐並享受他的陪伴而停止惡行。他沒有要求他們不再犯罪，爲他們的罪過作出犧牲並遵守法律，正因爲沒能做到這些，他就無可爭辯地挑戰着摩西的權威。甚至更不像話的是，他讓這些道德污穢的人知道上帝對他們有一份特殊的愛，這恰恰不是改造他們的最好方法。誠然，如果他們停止作惡會更好，但他們將知道上帝愛他們正如他們現在的樣子。你不必爲了贏得神恩而讓自己的行爲變得極其端正。事實上，聖經中關於那個讓自己的婚禮擠滿了不速之客的國王的寓言能夠被這樣理解，那些追隨耶穌的人，即便他們違反了法律，當關乎進入上帝之國的時候，他們也比那些按照慣例的正派之人（即那些守法者）擁有優先權。法律將被維護，但支持法律沒有行使自身使命來得重要。正是對自己的信仰，而不是遵從法律，才確保了個體的救贖。

在受難並降入地獄這件事上，就聖保羅看來耶穌就是在“犯罪”，認同卑賤者並拒絕塵世，忍受一種痛苦、罪惡和絕望的糾結只爲了能通過自身的復活而使它高尚。就像經典的悲劇主人公那樣，唯有通過失敗才能抵達成功。只要他在十字架上那孤獨淒涼的呼喊（“我的上帝，我的上帝，你爲甚麼離棄了我？”）被認真對待（事實上，這是一個聖經的引述），就有復活的希望。（順便提一句，在那些被推測是耶穌在髑髏地所說的話中，這是唯一一句被普遍認爲有歷史根據的話。我們能在這裏再次援引尷尬標準。）如果他不自信地期盼重生，他就不會起死回生。在這裏沒有圓滑的目的論作祟。唯當他的死是一條死胡同，它

才能成爲一條水平線。他似乎在迷惑中死去，不確定爲何他的天父要求他做這一無意義的舉動，但即便如此他仍忠實於他的天父。正是由於他的行爲徒勞無果、死路一條且荒唐透頂，才使它能在其他人的生命中結出果實而產生效果。

那麼，這就是耶穌及其隨行者全部興奮願望的達成。被釘死在十字架上的受難表明了人類歷史的真相是一個飽受煎熬的政治犯。這一訊息對於那些深陷於天真幻覺的人（理想主義者、進步主義者、自由主義者、改革者、肯定者、現代化主義者以及等等）來說完全無法接受，卻被一個像瓦爾特·本雅明（Walter Benjamin）那樣的猶太人完美地理解了。只有當你在凝視這一可怕的圖景時不再冷酷無情，將它作爲絕對的遺言接受之，才有渺茫的機會使它有可能不成爲真正的遺言。對於基督教信仰來說，這個機會被認爲是復活。如同承認自身的黑暗那樣承認這一事件的黑暗——在這種恐怖的圖景中看清自己的影像以及自身的歷史條件——是最革命的行爲，在福音書看來，這一行爲就是心靈的轉變，或者說是信仰的皈依。

由此，基督教要比世俗的人道主義悲觀得多，但同時也樂觀得多。一方面，它是對人類頑抗狀況的嚴酷現實寫照——人類欲望的墮落，偶像崇拜和錯覺幻想的盛行，對痛苦的誹謗，對壓迫和非正義的無聊堅持，公德之缺乏，權力之傲慢，善良之脆弱以及肉欲和利己主義之強勢。就是這些狀況被基督教稱之爲“原罪”，意思是說這些缺陷對於文化上的或是語言上的動物而言似乎是結構性的，並且通過引導所有天真的歷史相對論，它將持續不斷地以這樣或那樣的形式貫穿於人類敘述。另一方面，它不僅呈現出拯救這一可怕狀況是可能的，而且還令人吃驚地顯示出這種救贖在某種意義上已然發生。不管怎樣，

對基督教信仰而言，王國的到來是確定的，因為耶穌的死而復生已經將其建立。然而，唯有借助於一種連根拔起的“革命”，才能夠完全發生。一個新的城邦只有以一個形變了的身體為基礎才是可能的。這就是傳統上所認為的耶穌復活。在福音書中，政治演進或許被視為是隱在的，但它沒有一直被記載下來。詩人威廉·布萊克（William Blake），他自身就是一個異端的基督徒，毫無困難地抓住了這一事實。這是政治低迷時期的若干益處之一，正如我們所處的時代一樣，政治行動的極限及其堅持的必要性，都能清醒地加以思考。

在這些著作中，關於耶穌所做或是所說的，沒有多少是原始的。據我們所知，在多數情況下，耶穌所做和所說的事是相當典型的一世紀猶太先知的言行。在這方面他極少是獨特的，尤其是他的奇跡、末世論的佈道以及對被拋棄者的召喚。愛鄰如己的勸誡可追溯至《利未記》，並由希臘文化逐漸融入猶太主義。耶穌在《約翰福音》中談到彼此互愛的要求是“新”事物，但他一定知道其不是。就連復活也不是全然未知的。其實，在這部作品中，耶穌不是唯一一個死而復生之人。也許有人會提出，與其說他的教義與眾不同（儘管其中的一些是），不如說是他佈道時那非凡的權威。或許正是這個，超越了其他一切而引起他周圍那麼多人的敵對。他說話的方式就好像他是上帝直接認命的總督。將他和其他猶太先知區分開來的不是他對王國的預示（例如，施洗者約翰就是那樣），而是他的堅持，即始終認為對他本人的信仰將決定你如何與那個政權相處。最終，他提供了一種關係而不是大量的教義，當然也不是一套程式。從這個意義上說，救贖是表演性質的，而不是命題性的——對於傳教士而言，上帝首先不是全能全知的宇宙創始人，而是讓耶穌

復活的人。

福音書並沒有打算成爲耶穌的傳記。他們並不關心他的長相，或是他有無任何業餘愛好。我們也沒有被告知他是否養寵物、將頭髮右分或是喜歡慢跑甚於游泳。恰恰相反，這些文本是早期教會的文獻，其中的事件被塑形並被模式化，用以闡明那些作者們所認爲的神學真理。通過檢查每一個作者的選擇、刪節、強調、改編、傾斜、注釋、杜撰、敘事結構等等，我們能夠發現他們每個人是如何創立了一套不同於耶穌的神學。馬太、馬可、路加和約翰都是歷史人物，但我們不知道這些人所寫的本文哪些是與他們有關聯的。總的來說，他們的所爲是含糊可疑的。《馬太福音》和《路加福音》借用了一批耶穌的久已失傳的言論，被學者們稱爲“Q”（源泉[Quelle]，或源頭）。但新約福音書的作者們也隨意利用了其他的書面記載，還有一些豐厚的口述傳統。

86

《馬可福音》是第一個被寫下來的，而馬太和路加也和他們身邊的馬可一起在寫作福音。所謂的對觀福音（馬太、馬可和路加）都有一種簡約、樸素的風格，爲的是使文獻適合於廣泛的普通大眾，而寫於公元 90 年前後的《約翰福音》，就屬於一種完全不同的風格了。它是一本宏大的詩性哲學的沉思錄，富於意象，它在耶穌的口中放入了一套複雜的神學，我們能夠確信，其複雜程度連耶穌本人都不能逐字逐句地清楚表達。耶穌不會發表諸如“聖父，時候已經來臨；願您榮耀你的聖子，使得聖子也能榮耀您”這樣的聲明，同時也不指望讀者會相信這是耶穌所爲。約翰使用了一種曾被古代歷史學家使用過的文學慣例，如塔西佗（Tacitus）那樣，在某種程度上可說是逐字地“引用”那些事實上是編造的長篇大論。在約翰那裏，歷史是從屬於

神學的反映；在馬太、馬可和路加那裏，則恰好相反。

作者簡介：特里·伊格爾頓，英國蘭卡斯特大學英語和創作系教授。

Introduction of the author: Professor Terry Eagleton, the Department of English and Creative Writing, Lancaster University.

譯者簡介：趙文瓊，中國人民大學文學院研究生。

Email: 04zgzyzwq@163.com

Introduction of the author: Zhao Wenqiong, Graduate Student at School of Liberal Arts, Renmin University of China.