Globethics Repository



「看，你的兒子……我口渴」——「浪漫的」福音書中的耶穌基督

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-04 11:52:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167122

「看，你的兒子……我口渴」

——「浪漫的」福音書中的耶穌基督

劉小楓（漢語基督教文化研究所學術總監）

思想論爭自古就有，但很少有人去找兩、三代以前的人算思想帳。上個世紀末，尼采開始追究最初的思想過失，指責柏拉圖是前蘇格拉底哲學家群體的「不肖子孫」，使以後的哲學家「背離了自己的父母之邦」。自那以來，思想界就忙於做這樣一件事情，清查前人的思想導致的現代社會－政治迷誤的責任。

路德同馬基雅維利（Niccolò Machiavelli）、加爾文、笛卡爾（René Descartes）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau）一樣，是經常受到清查的近代思想家，不斷有人要他對現代性問題負責。現象學的直觀眼力看出，「在路德的著作中，有關人類群體生活的言辭比比皆是，既深刻又動聽（婚姻、家庭、教會、國家），但是，人與上帝在根本上涉及拯救的本質聯繫，卻被極其片面地置於個人的個體靈魂深處，放到其信仰中去了。」（舍勒 [Max Scheler]）解釋學的尖銳洞察力發現，依循路德主義的思想路線，「在回答上帝是為我們人而存在這個問題時，是無法找到絕對答案的，因為在人和上帝之間，沒有了任何中介。這個所有問題中的首要問題，使人失去了立足之地，因為教會、宗教、家庭、國家、民族性或者諸如此類的不管什麼，都不

是找到上帝並無條件站在他面前的手段。」（洛維特[Karl Löwith]）甚至路德宗牧師舒茨（Paul Schütz）也追究自己所屬教派的原祖，據說「唯憑聖經」把歷史中的聖經變成了超歷史的抽象，「唯憑恩典」脫離了生活共同體的維繫，使得「唯憑信仰」成了孤獨靈魂的個人主義行為。舒茨顯得比當年的路德還要激動，不等到路德宗革除教籍，自己就宣佈退出路德宗。

這些清查者的思想背景完全不同，對路德的指責倒相當一致：路德的「唯信主義」是現代個人自由主義的鼻祖。基督教在現代世界放棄了對於人的生活共同體的關懷，要麼使人陷入孤獨個體絕望的被迫決斷，要麼人的靈魂被世俗的政治共同體（現代國家）拐走了，無論哪種情形都得歸咎於路德的「唯信主義」。這些清查顯然都並非只是為了單純的信仰問題，而是社會－政治的反思，涉及的遠非基督教的宗派（比如路德宗）問題，而是現代性問題。

其實，哪一種宗教沒有自己的聖書（Scriptura）呢？「擁有聖書是多數宗教的特點。……《聖經》本身不是啟示，但它是信仰團體用來通向其賴以建立的原始啟示的一條重要途徑（雖非唯一的途徑）。」（麥奎利[John Macquarrie]）在啟蒙時代之後的現代多元宗教的語境中，「唯憑聖經」的信仰原則失去了其實質的正當性，聽起來僅是一個純形式原則。不然的話，關於何種「經」可以稱「聖」，就會陷入無休無止的宗教爭論。台灣學界一位資深哲學翻譯家說，將 Bibel 譯成「聖經」是錯譯，因為英語的詞源辭典中明白寫到 Bibel 的原意是「草紙書」，儒教的經書才真正可以稱為「聖經」。此君顯然不知道，章太炎早已經說過，儒教的「經」原意不過是用線（恰切地說應該是繩索）串起來的書。既然Scriptura 都不過是「草紙書」或繩索串

起來的書，經書的「神聖性」只能來自民族共同體的歷史性，而不是經書中帶有的神聖啟示的內涵。個體自由主義很難從民族共同體的歷史性中引導出來，何況任何宗教當然都是信仰共同體，其中沒有什麼個體自由主義的餘地。

「唯憑信仰」原則是現代個體自由主義的實質要素嗎？難道佛教、伊斯蘭教、猶太教、儒教、馬克思教沒有自己的「唯憑信仰」？各種宗教的信仰實質（fides quae creditur）完全不同，倘若沒有確定具體的「信仰實質」，「唯憑信仰」的信仰行動（fides qua creditur）就僅僅是宗教精神的純形式原則。任何一種宗教信仰都會具有「唯憑信仰」的精神成份，這種成份恰恰是集體性質的。

「唯憑恩典」就是個體自由主義的實質？為什麼在現代所謂個體自由主義的時代，人們仍然可能提出「何種恩典」的質詢？科學主義信奉的「恩典」與某某真理教信奉的「恩典」沒有什麼共同之處，基督信仰理解的「恩典」與佛教理解的「恩典」也沒有多少可以分享的東西。在沒有確定「何種恩典」之前，仍然很難說「唯憑恩典」是個體自由主義的精神根源。

看來，「信仰實質」是問題的關鍵。在沒有確定信仰行動之所信的實質之前，「唯憑聖經、唯憑恩典、唯憑信仰」的原則甚至都很難說是基督信仰的實質原則。

路德「唯憑聖經、唯憑恩典、唯憑信仰」的「唯信主義」的確切含義基於這樣一個信仰實質——耶穌基督的身位。路德所謂的信仰行動（actus fidei）是得救的信仰（fides salvifica），依靠的是耶穌基督這一特定而具體的信仰對象（objectum fidei）。如果基督教的《聖經》不是實質性地與基督的身位相關，而只是與共同體的生活相關，任何宗教——當然都是信仰共同體——的經書都可以取代基督教的《聖

經》了。基督教的「草紙書」成為聖典，絕然依賴於基督事件的發生，基督信仰絕然依賴於耶穌－基督的這一個人身，基督信仰理解的「恩典」就是這一個耶穌基督的臨在。在清查路德的思想時，舒茨沒有看錯：「唯信主義」的實質是「唯憑基督」，「整個改革宗神學都可以追溯到這一唯憑基督說，這是一項基本信條。不僅唯憑聖經，而且唯憑恩典和唯憑信仰都應從這個方面來理解」。

如此說來，「唯憑基督」就是現代個體自由主義的精神淵源了。可是，路德的這個「唯憑基督」的提法，是他自己的天才創造，還是另有所宗？舒茨把路德的「唯憑基督」視為「邪說」，認為它取代了三位一體的基督教上帝觀，導致唯聖靈主義的個體主義氾濫。他還把「唯憑基督」等同於馬利安（Marcion）的異端論，似乎這「邪說」是從馬利安來的。大概意識到把現代個體自由主義的精神源頭追溯到馬利安明顯有些荒唐，舒茨便轉向了被路德看作唯一親切、真實的「最心愛的福音書」——《約翰福音》。作為一個牧師，舒茨當然不便於像十九世紀的青年黑格爾份子那樣乾脆說《約翰福音》是「騙人的東西」。他只是說，「宗教改革運動不過是循着聖靈指引的道路演進的一個時代。《約翰福音》中說，正是聖靈將為基督徒進入真理舖平道路。」但是，路德的唯憑（sola）與聖靈的作用相矛盾，使聖靈的吹拂被「固定在某一歷時瞬間」，引出了「危險的自由」。這樣，舒茨就既判定了路德「唯信主義」信仰是現代個體自由主義精神的源頭，又沒有冒怪罪福音書的出格危險：那個導致個體自由主義的sola是路德偽造的，不是福音書中原有的。隨後，舒茨就把自己信奉的現代保守主義的共同體關懷加到福音書中去了。

鑒於希臘教父奧里根（Origen）說過，馬利安根本不

接受《約翰福音》，路德的「唯信主義」的精神源頭已經不可能歸咎於馬利安的「邪說」，而只能歸咎於《約翰福音》了。讓我們不去理會舒茨在清查現代個體自由主義精神源頭時的不誠實——明明歸咎於《約翰福音》又不敢明說，直接追究路德「唯信主義」的精神源頭《約翰福音》。

《約翰福音》與現代個體自由主義的親緣關係，似乎可以從現代思想史上的反面事例中找到證明。這個事例是教會神學之內的。以一種看似更周全的上帝觀——比如舒茨的三一論的上帝觀——來抵制或偷換「唯憑基督」的信義，並不是現代才有的事。加爾文把《舊約》的律法原則看得高於《新約》的福音原則，以《舊約》的上帝觀淹沒基督的獨一身位，便得以製造出專制性教權的法制及其約束個體自由的律法共同體的權力。「在路德看來，始終應當根據福音來理解法的規誡，而不應當根據法來理解福音，而加爾文的觀點則與此相反。」[1]這從反面證明了，「唯憑基督」的福音是使個體得自由。

《約翰福音》是「唯信主義」的嗎？是個體自由主義式的信仰書嗎？

十九世紀以來的福音書研究得出了一個迄今公認的結論，《約翰福音》與對觀福音有很大不同：對觀福音中的耶穌是歷史的耶穌，《約翰福音》中的耶穌是信仰的耶穌。《約翰福音》不關注耶穌生平的歷史事實，而是這一歷史事實的意義，對對觀福音的歷史敘事作了唯靈主義的修改，以至於可以被稱為「浪漫的福音書」（施特勞斯[David Friedrich Strauss]）。《約翰福音》的作者與耶穌的精神使徒

1. 參Quentin Skinner，《現代政治思想的基礎》，段勝武等譯，北京：求實版，1989，頁286。

保羅一樣，在敘述自己心目中的基督時，對於歷史中的基督的生活細節已經不感興趣。這當然不是因為保羅沒有親見過耶穌，要利用歷史傳言的材料，對於保羅來說並不困難，但他更關注耶穌被釘十字架和復活的事實。《約翰福音》的作者同樣熟悉對觀福音的傳言，但更關心依據福音傳言的新生。據十九世紀的福音書學者說，「由於這部福音書的作者深信自己對於基督教和基督的真正精神，比受到猶太主義影響的前三部福音書作者們理解得更好，他就可以心懷坦蕩地根據其時代精神來改變福音歷史。」（鮑爾[F. Chr. Baur]）二十世紀的新約神學大師則宣稱，《約翰福音》的作者把對觀福音書中的歷史敘事轉換成信仰敘述，乃是一種必要的「解神話化」：「對於約翰來說，耶穌的復活、聖靈的降臨、耶穌的再來，都是同一事件，而信的人已經獲得了永恆的生命。」（布爾特曼[R. Bultmann]）

對觀福音就不是信仰之書了？得出這樣的結論顯然荒謬。十九世紀的福音書研究大師鮑威爾（Bruno Bauer）儘管激烈批判教會傳統對福音書的理解，他研究福音書時所下的考據功夫沒有人敢否認。按他的看法，對觀福音書歷史敘事中的耶穌同樣是信仰的耶穌，歷史敘事本身就是一種信仰的精神意識。的確，福音書之所以稱為「福音」書，就因為它們講的都是認信耶穌為基督這回事情。講法不同，不等於講耶穌故事的意義不同。所有四部福音書都努力要保持福音精神的本來面目——認信耶穌是基督：耶穌基督是唯一的救主、唯一的恩典、唯一的信仰實質。只有一次提到上帝國，但更多提到了人的新生的《約翰福音》在這方面與對觀福音沒有差別。

可是，無可否認，《約翰福音》與對觀福音在敘述中透露出來的信仰姿態的確有差異：《約翰福音》真的顯得

想在對觀福音的基礎上加深對於基督精神的理解。換句話說，《約翰福音》作者的信仰的精神意識的確要自覺和強烈得多。這一情形的原因何在？

《約翰福音》敘述是福音書思想的一個新的開端：福音進入了「外邦人」（希臘人）的世界，一個猶太文化不再佔支配地位的希臘文化的世界。《約翰福音》與對觀福音的差別，首先是語言上的。語言是思想的體現，《約翰福音》敘述脫去了猶太文化的比喻語言，換成了希臘的論辯語言，把基督的聖靈從對觀福音帶猶太色彩的歷史敘事中提煉出來。「約翰希望並且深信他的繼承者將不用水施洗，而用聖靈與火施洗。」（黑格爾）序言中那傳頌千古的邏各斯基督論取代了對觀福音對耶穌家譜的冗長敘述，一方面以基督的身體化解了當時佔支配地位的亞歷山大哲學的邏各斯學說，另一方面借成基督之身的邏各斯的普遍性取代了猶太人民族主義的彌賽亞觀念。在使耶穌基督脫離猶太文化約束的同時，耶穌基督的這一個身體突入了希臘人信仰的普遍的邏各斯，突入了海德格爾膜拜的希臘人的澄明世界（aletheia）。

畢竟，異質文化的土壤上並非只有溫濕的水土，難免拒斥不同的天空播下的種子。施特勞斯在解釋何以《約翰福音》特別受現代人喜愛時說，《約翰福音》是「最強烈的動盪時代」中「激烈的思想論爭」的產物。現代信徒不安、動盪的感情與當年使徒約翰的信徒群體的精神背景十分相似，他們面對着陌生的文化勢力，遭遇到異質文化的壓力，信仰已經不再那麼寧靜、堅定，堅持福音信仰成了一種精神掙扎。正由於信仰的強烈掙扎，《約翰福音》才竭力把福音傳言提高到理想主義的思想水平，以承受面臨的文化處境的壓力，結果成了信仰的（等於虛構的）福音

書。但就連這個施特勞斯也沒有把第四福音書「動人的奔放、主觀的情緒、脈動着的感情」完全看作唯靈論的產物，「只有當我們把這部卓越的福音書一方面看作最精神性的，另一方面又看作最質料性的，才能對它有完全的理解。」[2]《約翰福音》的認信力度的確比對觀福音更強烈。如果福音書精神的思想核心就是認信基督，這便意味着對唯信基督的認信更強硬。第四福音書作者為了與亞歷山大哲學和諾斯替教派思想展開信仰辯難（保羅同樣如此），堅持唯有基督是救恩的信念，承擔了保持福音精神本來面目的時代使命。為此，《約翰福音》改變了對觀福音的歷史敘事性，但耶穌形象既沒有變成抽象的邏各斯、也沒有變成諾斯替的「噓氣」。這種更強硬的認信敘述適合近兩千年來基督認信的所有處境，因為，認信基督的信仰生成過程中的不安、掙扎心緒是這種認信本身必然遭遇的生存狀態。保羅遭遇過這樣的生存狀態、奧古斯丁遭遇過這樣的生存狀態、路德遭遇過這樣的生存狀態、基爾克果遭遇過這樣的生存狀態、巴特遭遇過這樣的生存狀態……當今時代同樣面臨這樣的生存狀態。基督信仰腳下的地面時而緩慢而持續地下沉，並不是現代世界特有的。

《約翰福音》更強硬的認信敘述並非單單體現在序言中的邏各斯基督論取代了猶太色彩的家譜，把亞歷山大哲學抽象的邏各斯化解成以人身有限的生命形式與上帝同在的神聖的個體肉身，耶穌的前在凝結在「道與上帝同在」的表述中。為了與諾斯替的「噓氣」觀和幻影論辯難，《約翰福音》突出地採用了在希臘思想和對觀福音中都找

2. 參David Friedrich Strauss，《耶穌傳》，上卷，吳永泉譯，北京：商務印書館，1981，頁200-202。

不到的耶穌－基督的「我在」（ἐγώ εἰμι）身位的自我見證（見約6、8、10、11、14、15）。對觀福音書中耶穌的受洗和受試探、他的最後晚餐、客西馬尼園和升天的敘事，都凝結在耶穌的我是（ἐγώ εἰμι）中。從「亞伯拉罕出生以前，我就在了」（πρὶν Ἀβραὰμ γενέθαι ἐγώ εἰμι，約8:58）的自我宣稱開始，ἐγώ εἰμι並非像序言中個體化了的邏各斯只是一個言，而是耶穌基督這一個個體生命作為唯一救恩的呈現過程，同時又是世人個體認信——認信基督的信仰生成過程。耶穌基督ἐγώ εἰμι的自我見證是隨着宣告真正的生命時間的到來（「時間將到，現在就是了」[ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν]，約4:23，5:25）出現的，這一自我見證的敘述通過對時間的分割帶出了新的時間。「現在就是了」的救恩就體現在耶穌基督的這一個「我在」身體中，諾斯替唯靈論的靈智之神的嘴就被堵上了。考據家們說，ἐγώ εἰμι的語式可以在《舊約》中的「我是雅威」（'ani hu'）中找到來源，然而，耶穌的身位自我啟示見證要回答的問題不僅是：「你是誰？」（約8:25）——以回答那個猶太人的古老疑慮：「這個人不就是約瑟的兒子耶穌嗎？我們認識他的父母，現在他竟說自己是從天上降下來的！」——而且還要回答「我」何以是基督，何以我就是復活，就是生命（ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή，約11:25）？耶穌基督的身體不僅不是幻影，而且是將復活的身體。所以耶穌說「上帝所要你們做的，就是信他所差來的那一位」。

ἐγώ εἰμι自我見證過程既內在又救恩史地是三一性的，更重要的，是「我在」個體性的。

我就是生命的食糧，到我這裏來的，永遠不餓；信我

> 的，永遠不渴。……你們已經看見了我，仍然不信。……我從天上下來，不是要憑我自己的意思行事，而是要實行差我來那位的旨意。差我來那位的旨意就是：要我保守他所給我的人，連一個也不失掉，並且在末日要使他們復活起來。……唯有從上帝那裏來的那一位看見過父親。我鄭重地告訴你們，信的人就有永恆的生命。我就是從天上降下來那賜生命的食糧；吃了這食糧的人永遠不死。我所要賜給人的食糧就是我的身體，是為了使世人得到生命而獻出的。……如果你們不吃人子的身體，喝他的血，你們就沒有真生命。吃我身體，喝我血的，就有永恆的生命；在末日我要使他復活。我的身體是真正的食物，我的血是真正的食水。……

耶穌基督的身體就在日常生命的實質中，「水」和「食糧」在這裏不是象徵或比喻，而就是日常生活必需的實質，耶穌基督通過自己的身體將上帝的愛的永恆生命注入其中。這種看似比喻的語式與《舊約》中的比喻不同，基督不是像活水甘泉，而就在活水甘泉。伴隨基督的身體和血而來的是日常生命中的「一種特殊的享受和生命的感覺」，「世人的生命在其中重新發現自己，發現了愛，在這愛中，命運得到了和解。」（黑格爾）

這還僅是耶穌基督ἐγώ εἰμι的具體性表達，還有「我在」的絕對性、唯一性表達：ὅτι ἐγώ εἰμι（「我就是自有永有的那一位」，約8:24、28）*所連接的「世界的光」。

> 我是世界的光；跟從我的，會得着生命的光，絕不會在黑暗中走。……即使我為自己作證，我的話也是真實的：因

* 和合本《出埃及記》三章14節。——編注

為我知道我從哪裏來，往哪裏去。你們都不知道我從哪裏來，往哪裏去。

「世界的光」是諾斯替的語言，但耶穌基督這唯一的身體打破了諾斯替唯聖靈論的想象。耶穌基督的身體在此，在這個世界之中，他不僅是上帝的兒子，也是人的兒子。「世界的光」不再是唯靈論的語詞，而是一個會受死的身體。

我就是羊的門。在我以前來的都是賊，是強盜；羊不聽從他們。我是門；那從我進來的，必然安全，並且可以進進出出，也會找到草場。……我是好牧人，好牧人願意為羊捨棄生命。

耶穌基督ἐγώ εἰμι的身體提出了新的生命誡命。在這個身體臨世之前，所有宗教「都是賊，是強盜」。基督信仰是一切宗教之後，是「一切宗教的終結和揚棄」（巴特）。

……我就是復活，就是生命；信我的人雖然死了，仍然要活着……我就是道路、真理、生命，要不是藉着我，沒有人能到父親那裏去。

這個一再突出的「我在」把耶穌基督的身位與猶太人的宗法道德習傳（律法）、希臘人的抽象的邏各斯以及諾斯替唯聖靈論的宗教幻想區別開來。耶穌的ἐγώ εἰμι不僅「反對猶太精神」（黑格爾），顛覆了希臘人的形而上學的理解力——人最需要的、最日常的東西，恰恰是人最不理解的，而且拒絕了諾斯替信徒屬靈的自許和想超逾現世、

否定現在的偏信。在基督的「我在」中，上帝的救恩成了歷史中的現在，成了日常的喜悅(「我是葡萄樹」)，成了每一個「世人」個體的「我在」得救的道路。耶穌基督的「我」就在真理、光、道路，而非理性陳述中的「是」真理、光、道路。海德格爾所謂真理即在的澄明是地道的諾斯替思想，早就遭到了《約翰福音》作者記敘的耶穌的ἐγώ εἰμι的頂撞：「我在」語式後面的賓詞(真理、光、道路)不是概念，不是形而上學思維的陳述判斷所必然包含的抽象普遍，也不是諾斯替式的澄明，而是這一個將受死和復活的具體的血肉身體。「世人」相信這樣的真理、光、道路，不需要任何形而上學，而是讓自己的身體與這一個「我在」身體結為一體。「esse原本只是指呼吸」(尼采)，基督的ἐγώ εἰμι通過自己身體的呼吸突破了esse默然且漠然的天然(自然)，使人的生命在生命必需的類比中把自己的「我在」理解為與上帝兒子的身體一同呼吸。

與基督的「我在」一同呼吸就是信仰。因此，在耶穌基督的自我見證過程中，出現了基督給出的取代律法的誡命和對自己的門徒的身份規定：「我給你們一條新命令：你們要彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣彼此相愛。如果你們彼此相愛，世人就知道你們是我的門徒。」(約13:34-35，參約15:12-17)作為黑暗因素的不信與基督身上的光明因素的對比，在與耶穌的「我在」的相遇中，成了「世人」個人的生命歷史事件。「我」、「世人」、「門徒」是三種有差異的「我在」狀態，耶穌基督的「我在」置身這種狀態關係表明，對他的「我在」的認信不是人的精神自然而然產生的，而是上帝通過基督的身體的所在(ἐγώ εἰμι)作為生命的食糧賜給人的呼吸。通過這種呼吸，個體生命才走進一個被光明照耀自身的世界。「世

人」都是因罪而眼瞎的瞎子，「門徒」意味着從「世人」中認出了耶穌基督，知道耶穌的眼睛「不僅為自己也為我看路。」（索福克勒斯[Sophocles]）

耶穌基督的ἐγώ εἰμι並非如釋經家通常所說的那樣，止於經文《約翰福音》十一章25節的「我是復活和生命」。耶穌基督這獨一個體的「我在」身體是一個生命過程，不僅在真理、光、道理，而且經歷了塵世的「受審」、在十字架上受死和從墳墓中復活，不僅在ἐγώ εἰμι的語式中，而且越來越在具體的救恩行動中。耶穌基督的自我見證面對不同的人——懷疑的、反對的、敬愛的——有不同的說法。面對執政官時，耶穌的自我見證是：

> 我的國度不屬於這世界；如果我的國度屬於這世界，我的臣民一定為我戰鬥，使我不至於落在猶太人手裏。不，我的國度不屬於這世界！……我的使命為真理作證，我為此而生，也為此來到世上。（約18:36-38）

上十字架受死之前，耶穌的自我見證面對的是**自己的母親**：「媽媽，看，你的兒子。……我口渴。」那臨終的自我見證是面對自己的天父說的「我」「成了」。「世人」不可能懂得耶穌基督對自己的天父說的「成了」，也不可能完全明白一個宣稱自己就在「真理」、「光」、「道路」、「生命」的人身何以會如此受屈辱地被釘死在十字架上。要理解這一切，都超出了「世人」的理解和想象能力。一旦有「世人」把耶穌對自己的天父說的「成了」變成自己對「世人」說的「成了」，他就成了現世的「魅力領袖」——這個詞在《聖經》中的意思就是惡魔。「世人」所能理解的僅僅是耶穌作為人的兒子對母親說的「看，你的兒

子。……我口渴」。「所有異教——基督以前的基督教，都是人子無法解除的憂傷，而基督以降的所有基督教，都是聖母無法排解的憂傷。」（梅烈日科夫斯基[Dmity Sergeyerich Merezhkovsky）聖母的憂傷來自基督臨刑前的那一聲「媽媽，看，你的兒子。……我口渴。」

耶穌基督的ἐγώ εἰμι復活後繼續救恩行動的自我見證。第一句話是對守候在墓旁的瑪麗亞說的：「你為什麼哭呢？你在找誰？……你不要拉我，因為我還沒有上去見我的父親。」（約20:14、17）基督的這一個身體，這一個遭受了在世死刑的累累傷痕、而今又死而復生的身體，徹底驅走了唯靈論的幽靈。上帝（天父）和聖靈都在這一個身體上。基督的這一個身體就是三一性的，難道有沒有同聖父和聖靈維繫在一起的基督的身體？倘若「唯憑基督」成了舒茨所謂的非三一性的，復活後的ἐγώ εἰμι怎麼能對門徒說：

> 把你的指頭放在這裏，看看我的手吧；再伸出你的手，摸摸我的肋旁吧。不要疑惑，只要信！……你因為看見了我才信嗎？那些沒有看見就信的是多麼有福啊！（約20:27-29）

「伸出你的手，摸摸我的肋旁吧」，耶穌基督的自我見證從「我在」的身體始、以「摸摸我的」身體終。耶穌基督的這一個身體絕然是認信基督的憑據。針對所有異質文化而言的「那些沒有看見就信」，是《約翰福音》超逾對觀福音的歷史敘事性的認信強度最根本的認信所在。《約翰福音》確然是認信的敘述，只有像施特勞斯那樣跪到在歷史主義腳下，以為歷史主義可以代替耶穌基督的眼睛替自己看路，才會「大大地動搖了」「對於第四福音書

的信心」。

「唯有信仰」的含義是唯有信仰耶穌即基督、即上帝的兒子，唯有這樣的「我信」，才能獲得永生的生命。《約翰福音》作者記敘耶穌基督的自我作證，「是要你們信耶穌是基督，是上帝的兒子，並且要你們因信他而獲得生命」。（約20:30）如果有基督中心論，耶穌基督的ἐγώ εἰμι就是原祖！「在ἐγώ εἰμι面前，所有古老的神祇都被褫奪了權位」。[3]既然路德的「唯信主義」就是「唯憑基督」，就絕非斷然取消了人與上帝之間的所有中保，而是斷然拒斥所有不是耶穌基督ἐγώ εἰμι的中保，回到唯一的中保——耶穌基督的ἐγώ εἰμι。路德的「唯信主義」確然來自他「最心愛的福音書」——《約翰福音》，那個被舒茨指責為偽造的sola的源頭，就在耶穌基督的ἐγώ εἰμι身上！施特勞斯所謂「路德偏愛第四福音書，是與他的稱義教義分不開的」說法顛倒過來才恰切：路德正是從對第四福音書的深切體悟中才得出了因信稱義的教義。從歷史上看，這樣的「唯憑信仰」會與教會體制——如果它不再是基督身體的承載體——發生衝突，有被稱為異端或非基督教徒的危險。路德的命運就是如此。然而，「正是因為這種個人的宗教感受，無論路德是被轟出或是離開了教會，他對於我們這些也同樣離開了教會的人來說，都是必不可少的。他以這種個體的意志就能解救我們，而我們正是由於非個體的意志如此悲慘、如此可怕地毀滅下去。」（梅烈日科夫斯基）如果有基督教的個體自由主義，耶穌基督的ἐγώ

3. Edward Schweizer，*Ego Eimi...: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*《我在……（約翰福音）的形象話語的宗教歷史起源及其神學意義，附論第四福音的起源問題》，Göttingen，1939，頁126。

εἰμι 就是原祖！第一個倡導人就是耶穌門徒中他「最心愛的門徒」，這位門徒以這「個體自由主義」的信仰拒絕了猶太人民族律法的信仰、希臘人普遍邏各斯的精神以及初代基督教群體中憑據「啟示錄」的屬靈主義的自誇。

《約翰福音》和對觀福音敘述都沒有把基督信仰的誕生與什麼共同體的生活聯繫起來，而是直接進入個體生命本身。自保守主義思想興起以來，新教個人主義不斷受到指責。儘管如此，布爾特曼關於福音書的論述沒有錯：與猶太先知們的說教不同，耶穌的教誨首先針對的不是作為整體的民眾，而是單個的個體生存，將上帝與人的關係從習傳宗教和民族性的共同體約束中解放出來。也只有施魏策爾（Edward Schweizer）這樣的布爾特曼的學生，才會注意 "ἐγώ εἰμι" 語式的神學意義。

然而，《約翰福音》的「個體自由主義」根本就不是現代意義上的個體自由主義。現代的個體自由主義不認識人自己身上的「罪」（生命的欠然），不認為需要替自己看路的眼睛，當然也不會認信「你們彼此相愛」。這種認信基於對人的個體生命的欠然我在的認識和耶穌基督在「世人」的生命欠然之中的 ἐγώ εἰμι 的愛。然而，《約翰福音》同樣不是現代保守主義思想可以利用的聖言。的確，基督 ἐγώ εἰμι 的愛是他的認信者團契的活生生的紐帶，所有認信者通過基督ἐγώ εἰμι的愛在團契中產生出這樣的精神感覺：「我信」個體的欠然生命的偶在命運被克服了。在認信團契中，基督ἐγώ εἰμι的愛仍然是個體之間活生生的紐帶，而不是脫離基督ἐγώ εἰμι的唯共同體精神。「教會源於基督，而不是基督源於教會，這一點，在千年遺忘之後，是路德首先追憶起來的。」（梅烈日科夫斯基）

與加爾文從《舊約》律法化解福音精神相反，基爾克

果依據「唯憑信仰」化解猶太教的神話智慧就像《約翰福音》精神的一次現代行動：「亞伯拉罕的所作所為不是為了拯救一個民族，不是為了抬高國家的觀念，也不是為了安撫上帝。……亞伯拉罕的行為與普遍性完全無關，而純粹是一種私人事務。悲劇英雄因他的道德德行而偉大，亞伯拉罕則純然因他個人的德行而偉大。」（基爾克果）正是這個在精神上傳承了《約翰福音》和路德精神的基爾克果，據說要對現代政治生活的裂傷負責。舒茨清查「唯信主義」的目的最終是想要達到這樣的政治結論：「Sola一舉將信仰與認識割裂開來。這就是分裂，……分裂成為整整一個時代的致命傷。人不可能如此生活！於是，便形成種種使人得以擺脫這一死亡威脅的絕望的決斷，……對於通過基爾克果的『個人』概念和馬克思的『階級』概念為意識形態性的解決問題的嘗試而加進現代意識中的東西——在東西方都產生不可估量的後果——只可能如此理解。」

把基爾克果和馬克思說成路德「唯信主義」的結果，無異於說他們的原祖就是《約翰福音》。沒有必要從信仰論的角度來談論這種說法，然而有必要從思想史的角度考察一下這種說法是否成立。

關於思想史的具體情形，舒茨什麼也沒有告訴我們。倒是相當有影響的思想史哲學家洛維特在論析了海德格爾的生存決斷論與施米特（Carl Schmitt）的政治決斷論的內在親緣後，緊接着討論了戈嘉敦（Friedrich Gogarten）那樣的新教神學家的宗教決斷論，並暗指基爾克果要對戈嘉敦最終選擇了「日耳曼的上帝」負責：「戈嘉敦和布爾特曼一樣，都認為必須把信仰歸結為贊成或反對信仰本身的深思熟慮的決斷，人是在這種決斷中贏得或失去自己的真

實決斷的。……不管是布爾特曼還是戈嘉敦，從來沒有找到自己與基爾克果的分歧的要點，遑論提出解決辦法。」依據自己作出的這一論斷，洛維特推斷說，戈嘉敦的信仰決斷論與施米特的政治決斷論和海德格爾的生存決斷論的內在聯繫是「顯而易見的」。[4]按前面清理過的論題邏輯來看，基爾克果的責任自然得經過路德追究到《約翰福音》身上。可是，洛維特在追究布爾特曼時完全不顧及布爾特曼自己的如下說法：理解人與上帝的關係中的存在僅僅意味着理解作為個人的我的存在，而存在哲學對存在的純粹形式的分析根本不考慮人與上帝之間的關聯，不考慮個人生活中的具體條件——構成個人存在的具體機遇。「存在的決斷論」在不涉及個人與上帝的關係的情況下分析人的存在，以為在建構人的存在的理論時，上帝的思想是不會聽命於我們的」。這些話不是在與海德格爾劃清界限，又會是什麼意思呢？「只有通過上帝，通過在他的話中與我相遇的上帝，我個人與上帝的關聯才能成為真實的。」[5]所謂上帝的話，除了耶穌基督在世的身體，又會是什麼呢？

不錯，戈嘉敦是「辯證神學」思想運動中的一員，而且是路德宗神學家。但如果就此認定「辯證神學」與施米特和海德格爾的決斷論有內在聯繫，論斷就未免過於富有想象力了。巴特是「辯證神學」的代表，他怎麼就成了抵抗民族社會主義及其「德意志基督教」的鬥士？戈嘉敦的生存神學決斷論與施米特的政治神學決斷論的和諧，恰恰

4. 參 Karl Löwith，*Martin Heidegger and European Nihilism*《海德格爾與歐洲虛無主義》，Columbia University Press，1995，頁 166-169。
5. 布爾特曼，〈耶穌基督與神話學〉，見劉小楓編，《生存神學與末世論》，上海：三聯書店，1995，頁 33。

是反基督中心論、以民族性（Volkstum）取代基督身位的結果，而不是「唯憑基督」的信仰飛躍的結果。戈嘉敦自己的哲學信念是反對個體自由主義的，根本就不相信自由、自主的個體自我觀念。據他說，人的生活在本體論上必須從「他人的存在」（Sein des Anderen）來理解。倒是與舒茨一樣，戈嘉敦將個體自由主義看作一種反常的人性觀，主張共同體的價值高於個體的價值。所謂共同體，對於戈嘉敦來說，當然是民族的共同體。戈嘉敦如何把基督福音偷換成共同體價值呢？

希特勒上台那年，戈嘉敦發表了《福音與民族性的統一？》（*Einheit von Evangelium und Volkstum?*），為納粹執政作見證：新興的民族社會主義國家出自人民（這裏的「人民」[Volk]可以等同於民族）的意志，民族社會主義是「人民（民族）的先鋒派」（die Avantgarde des Volkes），它使德意志人民重新獲得生命的食糧，在世界中獲得自己的權利，因而納粹上台是拯救性的決斷。德意志人民的政治生存據說現在需要強盛的權威國家及其決斷論的法權，有如生命需要空氣。新的國家在人民自己的總理希特勒領導下將實現德意志民族（人民）的本質，因為他代表了人民的意志，通過他（的身體），「人民的意志成為主權性的權力（Der Wille des Volkes ist zur souveranen Macht geworden）」。個人的生命如果沒有在一種統一的意志強力中找到自己的基礎並投身新的總體國家的機體，其生存基礎就會一直不安。戈嘉敦還指責說，新教思想自十九世紀以來迷上了私人性的宗教需求的觀念，魏瑪時期的基督教會還沒有走出這種迷戀，因而不能跟上民族社會主義國家所提出的生命整體及其共同體價值的時代訴求。於是，戈嘉敦要求教會服從納粹國家的法，因為它不是別的，恰恰是生命的法

則本身，是德意志人民（民族）的根本大法，這種法作為德意志的倫理習俗「把人民與其民族性統一起來了」（zur Einheit des Volkes und seines Volkstums zusammenbindet）。戈嘉敦就這樣把民族社會主義精神看作了福音精神，他因此感到不可避免的是，通過民族社會主義運動讓宗教改革的遺產在國家和人民中具體化，這就是所謂「做德意志基督徒」的呼召。如果宗教改革的遺產可以理解為信仰的決斷，在戈嘉敦的具體化中，「唯憑信仰」就成了決斷做一個「德意志基督徒」，信仰民族社會主義的救恩。

如何從神學上論證這一要求呢？一九三四年，戈嘉敦發表了《民族的律法就是上帝的律法？》（*Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*），提出了這樣的《聖經》論證：民族的法律就是上帝的法律（Volkesgesetz ist Gottesgesetz），此乃上帝創世的啟示（《舊約》），教會的使命就是依據福音主義的救恩啟示通過自己的宣道表達民族的法律與上帝的法律的同一。在這裏，戈嘉敦宣稱自己依據的是路德關於十誡的教誨，並推論說，以色列人的民族法律應該被德意志人民視為自然法的表達，是刻寫在所有人內心中的道德法，它通過我們的良知和理性體現出來。由於人的罪的沉淪，這種自然法變得不那麼純粹、不那麼絕對了，變成了一個歷史相對的形態。然而，恰恰是在歷史具體的法中，上帝為了保持自己創造的公共生活的需要（usus politicus）而設立的法才具體體現出來，因為，只有在歷史具體的形態中，通過民族傳統、文化和歷史以及民族領袖的意願，人民的德性才得以表達出來。基督教的上帝在歷史中的臨在就在作為道德法的新德意志國家的法律中，德意志人只有在這裏可以與上帝相遇，德意志教會應該為這種歷史的相遇作見證。認信耶穌基督對所有人的統治就成了認信體

現了人民（民族）意志的民族共同體（國家）的統治，據說這是一種「沒有基督即等於與基督同在」（Das Gesetz ist ein anderes ohne Christus und ein anderes mit Christus）的辯證法。[6]眾所周知，就像蘇格拉底是被雅典城邦共同體的法律處死的，耶穌是被猶太共同體的習傳律法處死的。羅馬執政官彼拉多「查不出這個人有什麼該處死的理由」，猶太人社區共同體的代言人（祭司長）卻說「我們有法律，根據我們的法律，他是該死的，因為他自命為上帝的兒子（約18:38-19:7）」。在民族社會主義的運動中，戈嘉敦恰恰充當了這樣一個現代祭司長的角色。

在戈嘉敦那裏，德意志民族的法律取代了基督的身位，就像在加爾文那裏，《舊約》的律法取代了基督的福音，基督信仰成了對新的政治秩序說「是」（Ja）。一向顯得相當敏銳的洛維特這一次搞錯了：施米特、海德格爾、戈嘉敦的決斷論並非他以為的那樣，僅是形式的、可以隨便填充什麼的虛無主義的決斷論，而是實質的決斷論。這種決斷論的決斷所依據的實質，是世俗化的世界中取代了基督上帝的民族神話（施米特）、民族親在（海德格爾）、民族律法（戈嘉敦）。路德對於海德格爾的精神歷程同樣產生過影響，這種影響倒是形式性的（「唯信」的果敢），而不是實質性的（信靠基督）。正由於取消了耶穌基督這唯一的中保，作為宗教改革遺產的信仰決斷才變得成了海德格爾的民族親在的決斷，變成了施米特的民族主權的決

6. 參 Dietrich Braun，Carl Schmitt und Friedrich Gogarten: Erwagungen zur "eigentlich katholischen Verscharfung" und ihrer protestantischen Entsprechung im Ubergang von der Weimarer Republik zum Dritten Reich〈施米特與戈嘉敦：評從魏瑪共和國到第三帝國過渡時期的「真正意義上深化天主教」及其新教的呼應〉，見Bernd Waecker編，*Die eigentlich katholische Verscharfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*，München，1994，頁213-218。

斷，才會有戈嘉敦對於「德意志上帝」的信賴。誰都清楚，「德意志的上帝」並不就是個體認信的耶穌基督，但肯定是共同體的神。《約翰福音》為源頭的、經過路德復興、基爾克果傳承的個體自由主義與此有何相干？恰恰相反，傳承路德和基爾克果的巴特一九三三年的*Theologischen Existenz*正因為堅守唯基督論立場，才能對神聖化的現世政治秩序和「德意志基督教」說「否」（Nein）。與此相反、而又恰好可以作為反證的是，施米特把辯證神學關於上帝是「完全的他者」的觀點看作「非政治性的上帝學說，就像政治自由主義把國家和政治看作完全的他者一樣」。耶穌基督的ἐγώ εἰμι是對任何民族神話、民族律法、民族親在僭越超越的上帝才有的身位的永恆否定。如果《約翰福音》真是所謂個體自由主義的原祖，那麼，其現代性意義恰恰在於：抵制近兩千年來從來沒有消失過的律法性保守主義對福音書的曲解。

馬克思與路德的「唯信主義」又有什麼關係？的確，在十九世紀上半葉，《約翰福音》成了啟蒙運動後德語思想界發生嚴重分歧的導火線。浪漫主義思想家（費希特[Fichte]、謝林[Schelling]、施來爾瑪赫[Schleiermacher]）深受《約翰福音》對於基督及其聖靈能力的「神秘主義」描述的感染，將《約翰福音》的價值看得比着重歷史敘事的對觀福音書更高。受到黑格爾的精神歷史主義感染的施特勞斯發現這一趨向後，為了跟隨黑格爾與施萊爾瑪赫劃清界限，寫了名揚一時的旨在清除《約翰福音》的「偽理想主義」的《耶穌傳》，觸發了黑格爾份子——當時的德國思想界據說幾乎就只有黑格爾份子——的內部分裂。激進的青年黑格爾派領袖、路德的同鄉鮑威爾嫌施特勞斯的福音書批判遠不夠徹底，而他自己恰巧是新約神學科班出身，

還師從過施萊爾瑪赫，便決意自己來重做《約翰福音》批判，提出了據施維策爾（Albert Schweizer）說「驚人的深刻思想」，在德國知識份子中引起巨大反響，把比如像恩格斯（Friedrich Engels）這樣的激進青年搞得激動不已。《約翰福音》作者的同時代人克萊門（Clement of Alexandria）說過，這部福音書是「受聖靈感動的福音書」。鮑威爾解釋說，所謂聖靈感動不過是人的經驗的內在動因，是人的自我意識對於想象的歷史故事的精神性回憶。在最初研究第四福音書的時候，鮑威爾還繼承了施特勞斯的基本觀點：對觀福音是歷史的福音書，第四福音是藝術家式的虛構的福音書——「浪漫主義的福音書」。然而，越來越激進的鮑威爾很快便加上了「第四福音書的作者是世界上最大的騙子」這類更狠的話，並從《約翰福音》的虛構推論出對觀福音書也是藝術的虛構：耶穌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騙者。黑格爾的「耶穌的宗教意識」的論題，經過施特勞斯的發展，現在變成了鮑威爾的「福音書作者們的自我意識」的解構。

鮑威爾在波恩大學教神學時的學生中後來最出名的當然要算聽過他講《舊約聖經》詮釋課的馬克思了。儘管與鮑威爾曾經有親密友誼的馬克思後來把這位友人挖苦得體無完膚，他還是從鮑威爾那裏全盤承繼了這樣的思想：人的全面解放的前提是對於宗教這種「人民的鴉片」（此意源出鮑威爾）的批判，進而將宗教批判推進為政治批判：「由於宗教的存在是一個缺陷的存在，那麼這個缺陷的根源只應該到國家自身的本質中去尋找。……政治解放和宗教的關係問題已經成了政治解放和人類解放的關係問題。（馬克思）」鮑威爾的《約翰福音》批判就這樣為馬克思主

義的政治末世論舖平了道路。[7]從黑格爾思想到馬克思思想的發展，《約翰福音》批判起了穿針引線的作用。黑格爾依據其「精神的自我意識」概念來解釋《約翰福音》中耶穌的「宗教意識」。[8]施特勞斯憑借這個「精神的自我意識」的歷史主義勾銷了《約翰福音》的真實性，鮑威爾再憑借這個「精神的自我意識」勾銷了全部福音書的真實性。在這一思想的演進過程中，耶穌基督的身位消失了，人的「精神的自我意識」腫脹起來。這些「世人」都以為歷史主義可以代替耶穌基督的眼睛替自己看路，以致於馬克思以為自己就「成了」這歷史主義的眼睛本身，將屬靈（唯心）的「精神的自我意識」翻轉成一種歷史的、政治的現實力量。恰如洛維特看到的，黑格爾本來並不像後來的激進黑格爾份子馬克思和施米特那樣，認為個人自由主義僅僅是現代市民社會的產物，基督教的「絕對主體性的權利」、個體的「無限自由的身位」已經體現了個人自由主義原則，只不過在古代「僅僅物質性的」國家中這種原則還得不到承認而已。[9]然而，黑格爾明顯帶有個體自由主義色彩的「精神的自我意識」經過其弟子的《約翰福音》批判，就成了馬克思的階級國家和施米特的全權國家。如果說戈嘉敦將基督的福音變成民族性的律法可以被看作是《約翰福音》作者曾與之鬥爭的猶太主義的現代版，從黑格爾到馬克思和施米特的這場思想史演變就活像一齣《約翰福音》時代的諾斯替唯靈主義演的鬧劇。

認信基督是個體性的生存事件，偶在個體的我在與耶

7. 參 Zvi Rosen，《鮑威爾與馬克思：鮑威爾對馬克思思想的影響》，王謨等譯，北京：中國人民大學出版社，1984，頁 53-72、159-176。
8. 參黑格爾，《黑格爾早期神學著作》，賀麟譯，北京：商務印書館，1988，頁350-369。
9. Karl Löwith，《海德格爾與歐洲虛無主義》，同前，頁 280。

穌基督的ἐγώ εἰμι的信為一體，不是社會政治性的，並不等於這種個體性的認信沒有社會政治作用。恰恰相反，個體性的基督認信是相當政治性的：不理會政治權力的政治性（請看耶穌基督對彼拉多如何說）。人們經常把基督認信的個體性性質與這種認信的實際社會政治作用搞混了。對基督的個體認信跟隨基督進入了那個「不屬這世界」的「國度」，因為任何政治制度都不可能是個體欠然偶在的救恩，不可能抹去人的生存在體性的欠然（罪）。耶穌基督的ἐγώ εἰμι一再抵觸民族的、政治的共同體信仰（習傳道德）和法律，打破了人的這樣一種幻想：以為政治的正義性可以讓個體偶在得救。然而，耶穌是基督（救世主）的認信行為本身是一個社會性、政治性事實，這一事實構成了對現世宗教、道德和政治權力的抵牾。與耶穌基督的ἐγώ εἰμι信為一體，「世人」的我在就成了上帝的兒女，作為上帝兒女的身份不可為任何政治權力剝奪，這一不可剝奪的身份在此世中本身就是政治性的。這種政治性當然不是那種表達積極的政治理想及其相應態度的政治性，毋寧說倒像所謂「消極自由」那樣的政治性。一個認信基督的人參予現實政治的積極行動，完全基於與認信基督無關的現世政治理解，基於對「這個世界」的國度的正義性理解。要理解何謂「這個世界」的正義乃至何謂這個世界的愛，不需要找耶穌基督，倒需要找蘇格拉底、柏拉圖、斐洛（Philo）、孟子或董仲舒。在耶穌基督的我在中，可以找到的只是上帝（通過基督）對「這個世界」的愛，而不是「這個世界」中自然生發出來的愛。基督徒中有政治自由主義者、保守主義者、馬克思主義者，絲毫沒有什麼可奇怪的，個體性的基督認信並不決定認信者個體對於「這個世界」具體的政治立場。像朋霍費爾（D. Bonhoeffer）那

樣參予刺殺民族的魅力領袖，反倒與認信基督沒有什麼關係。巴特反對希特勒也不是單靠「唯憑基督」，而是操起一枝萊福步槍。以基督信仰的名義為民族社會主義（如戈嘉敦）或馬克思主義作證（如解放神學家）與以基督信仰的名義刺殺希特勒或為保守主義政治見解作證（如舒茨），所犯的錯誤是相同的：讓耶穌基督的ἐγώ εἰμι屬於「這個世界」的政治國度。這種錯誤同迄今不少歷史思想家所犯的錯誤在性質上是一回事，他們要求路德在依「唯憑基督」抵制羅馬教權後應該支持農民革命，否則就違背了自己的認信。戈嘉敦的決斷論比施米特和海德格爾的決斷論罪重一重，後兩者只是以民族神話或民族親在充當世俗化的上帝，前者卻要基督的福音為民族律法作證，因而直接褻瀆了基督的ἐγώ εἰμι。

在北京的一次演講中，我遇到這樣的提問：「你相信基督之外沒有救恩嗎？」這一提問帶有明顯的挑釁含義：如果你認信「基督之外無救恩」，你就在詛咒別人的幸福可能性。

無可否認，《約翰福音》中耶穌基督的ἐγώ εἰμι強烈地要求「基督之外無救恩」的認信，認信基督如果放棄這樣的宣稱，等於放棄了認信基督本身。

> 我是真葡萄樹，我父親是園丁。所有連接我而不結果實的枝子，他就剪掉；能結果實的枝子，他就修剪，使他結更多的果實。……我就是葡萄樹；你們是枝子。那常在我生命裏，而我常在他生命裏的，必定結很多果實；因為一脫離了我，你們就什麼也不能。那不常在我生命裏的人要給扔掉，像枯乾的枝子給扔掉，讓人撿去投在火裏焚燒。

在所謂多元宗教的當今時代，基督認信似乎面臨這樣的兩難：要麼放棄「唯憑基督」的唯基督論，要麼就得背負詛咒他人的幸福的惡名。按照傳統自然神學天生的基督徒靈魂（anima naturalister Christiana）的現代化解釋（拉納所謂「匿名基督徒」），就可以逃脫信仰侵犯的指責？就算僥倖逃脫了，又如何回答其他宗教信仰的針對性的挑戰提法：為什麼不可以是「匿名佛教徒」或「匿名儒教徒」？

與用選擇自由主義或保守主義或馬克思主義來拷問基督認信的真誠程度所犯的錯誤一樣，強加給個體性的基督認信的上述兩難把個體認信的在體普遍性與屬於「這個世界」的文化公共性搞混了。任何一種信仰都以「我信」為生存論基礎，難道有不是由具體個人的「我信」構成的信仰或宗教？同樣，任何實質性的信仰都排斥其他救恩的可能。當科學信仰宣稱了傳統宗教信仰的失效，同時也就宣稱了排斥這些救恩宗教信仰的可能。基督認信的絕對啟示論已經在耶穌基督的「我在」中永恆不移地被決定了。在耶穌基督的自我見證中出現的「我」、「世人」、「門徒」的三重關係已然排斥了自然神學的解釋，但「世人」與「門徒」的生存差異是信仰性的，而不是社會政治性的。個體的基督認信並不決定屬於「這個世界」的文化公共性，儘管這一認信的個體性含義當然不意味着，「我信」的基督救恩僅對我的生命有效，似乎並不具有普遍性。「我信」依賴的救恩實質不可能僅僅只是對於「我」有效，倘若如此，這樣的救恩恰恰是沒有任何效力的。認信基督是盲人對於光明的認識，這種認識只有當讓耶穌基督的眼睛「替我看路」才有可能。只有當「世人」的我在進入基督的「我在」，耶穌眼睛的光明才降臨到偶在個體的心中。基督救恩的普遍性和普世性僅在「我信」與所信的

「我在」的個體關聯之中，「我信」的基督救恩具有的普遍性是個體的普遍性。成為個體化了的光明——耶穌基督的子女，就是與耶穌基督的身體成為一體，我在耶穌基督裏面，耶穌基督在我裏面。不相同的精神只能知道不同的東西，「基督之外無救恩」的含義因此是：不認信基督就不會得到基督的眼睛替「我」看路的救恩。

從個體認信的現象學來講，個體「我信」之間的信仰辯難是現代多元宗教時代不可能避免的，啟蒙理性並不能夠解決個體認信的獨斷。認信基督的「救恩」當然不同於佛、梵天、天道的救恩。基督的救恩不是一個現世的陌生人對另一個陌生人的行為，而是上帝臨在於欠然偶在的危難中的這一個受屈辱的人（作為人的兒子的耶穌基督）對瀕於危難中的「世人」的絕對欠然的救恩行為。認信基督是對於偶在個體自己從前的狀態陌生的承認，同時轉向對欠然我在的本質來說陌生的上帝（基督）。「那不常在我生命裏的人要給扔掉，像枯乾的枝子給扔掉，讓人撿去投在火裏焚燒」說的恰恰是：不信的我在要被自己與生俱來的欠然（罪性）扔掉，在因欠然而無從逃避的生存裂傷中成為「枯乾的枝子」，讓「世人」（而不是讓耶穌基督或認信耶穌基督的人）「撿去投在火裏焚燒」。那些把欠然我在的得救寄託於現世政治理想或道德律法的人不就生活在焚燒着的火裏嗎？不就相互把對方「投在火裏焚燒」嗎？

「信聖子的人不會被定罪，不信他的人，就已經被定罪了。（約3:18-19）」如果罪的含義就是人與生俱來的欠然，定罪與否就意味着，是否相信我在的欠然被耶穌基督受苦和受死的ἐγώ εἰμι項替了。認信基督當然不等於作出了對於他人的生存意義的審判，因為就連作為人子的耶穌也不審判人——福音書甚至記明耶穌遣責審判人的人，認

信者有什麼權力或權利審判他人？基督的審判權力來自他的神性，而基督所作的審判就在《約翰福音》十九章30節所述基督ἐγώ εἰμι的「成了」的自我犧牲中，而不是在另一位也叫「約翰」的人所寫的通篇猶太千禧年復國主義精神的《啟示錄》（它被納入《新約》乃歷史的一大不幸！）所謂基督領導的爭戰（combat）中。「世人」在十字架受苦和受死的審判中與上帝為「世人」所做的代替受苦、頂替欠然相遇，從而自己決斷是否讓在耶穌基督身上發生的人的稱義也在自己身上發生。稱義就是我在的欠然被耶穌基督受苦和受死的ἐγώ εἰμι頂替了，我在的「罪性」（欠然）被代替了。這不是「我信」的結果，相反，我信（Credo）是對作為審判的稱義的認信，在認信中確認自己的稱義。在基督信仰的這一生成過程中，哪裏有同時對於他人的得救與否的決定？我信「基督之外無救恩」的宣稱，何以可能引出對其他宗教的認信者的詛咒？基督的ἐγώ εἰμι不是詛咒，不是耶穌基督誕生之前就已經存在、耶穌基督死而復活後依然存在的「這個世界」中的種種異端裁判所——當然包括歷史中的基督教會的異端裁判所，而是絕然我在的欠然與絕然屬我的和解之間的紐帶。倘若我在自己的獲救附加了對他人的決定，那麼，認信者就把基督的「成了」變成了「世人」自己的「成了」。二十世紀的歷史裂傷，恰恰是由這類以人的精神自我意識取代耶穌基督的ἐγώ εἰμι造成的。這不就是一種「基督之外」的現世情況？

如果「基督之外無救恩」的認信帶有挑釁性，那根本是針對欠然我在自身的，是對我自己的生命理解的挑釁：唯憑對基督的認信，欠然我在才能從「這個世界」中站出來。從基督ἐγώ εἰμι的受苦、受死和「成了」以及復活

中，欠然我在獲得了一種權力，把決定自己生命意義的權利從「這個世界」的統治中要回來，自己為自己設定在世的精神身位。我信「基督之外無救恩」的認信確認的是：我能夠排除一切「這個世界」的政治、經濟、社會的約束，純粹地緊緊拽住耶穌基督的手，從這雙被現世的鐵釘釘得傷痕累累的手上接過生命的充實實質和上帝之愛的無量豐富，在這一認信基督的決斷中承擔起我在自身全部人性的欠然情感。如果像耶穌基督的ἐγώ εἰμι所要求的那樣去愛，認信者可能幸福——就「世人」所理解的這個語詞的含義而言，也可能是不幸的，正如上帝對「世人」的愛自身事實上是不幸的。基督的愛不僅在耶穌作為上帝之子的「成了」的榮耀中，也在基督作為人的兒子的「我口渴」的不幸中。「基督之外」既沒有上帝之子的「成了」，也沒有人的兒子的「我口渴」。我信「基督之外無救恩」，不僅認信他的愛「成了」的救恩，而且認信他的救恩中愛的「我口渴」的不幸。

寫於耶穌基督誕生兩千年