

关于“弥赛亚”的另一种读法

——论“赵紫宸吴雷川之争”中的“耶稣为基督”问题^{*}

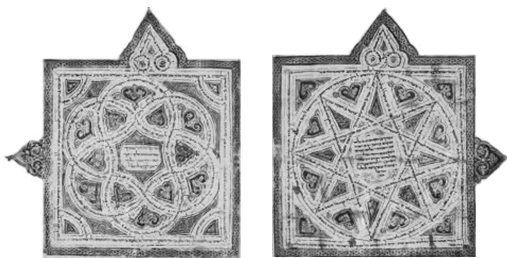
褚潇白^{**}

【摘要】1936年，赵紫宸撰文批评吴雷川在《基督教与中国文化》一书中赋予耶稣政治性君王弥赛亚形象，认为这并不符合《圣经》事实，而是迎合附丽现代主张，丧失了基督教自身的立场与信念。吴雷川虽未著专文回应赵紫宸的批评，但在其后的作品中不再提耶稣乃政治性弥赛亚，而是强调耶稣承认自己是弥赛亚的目的就是要改造社会，建立经济上人人平等的地上天国。与吴雷川不同，赵紫宸既不赞成吴雷川的物质性天国论，又反对犹太末世天国论，唯独标举作为心灵之域的“天国”。二者所持末世天国观虽迥异，但俱是在中华民族存亡之际的“末世”处境中被催逼而出的，是以救国为基本议程的，是关于“弥赛亚”的现代中国式解读。吴雷川对“弥赛亚”这个概念的理解更接近于《希伯来圣经》原文和犹太拉比传统，而其天国革命的弥赛亚愿景实则是一种激进无产阶级革命；赵紫宸坚持精神心理建设意义上的天国革命，但关于耶稣之弥赛亚身份体认和理想旨归均失去《圣经》传统启示神学、犹太—基督教末世论和救赎论的支撑，致使赵氏始终无法在耶稣之死的终极意义问题上自圆其说。

【关键词】赵紫宸；吴雷川；弥赛亚；“耶稣为基督”；末世论

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“耶稣基督形象与民国现代性话语研究”(17BZJ057)的阶段性成果。

^{**} 褚潇白，华东师范大学中文系教授。



1936年12月,中国著名基督教神学家赵紫宸^①在《真理与生命》月刊第10卷第7期上,发表了题为《“耶稣为基督”——评吴雷川先生之〈基督教与中国文化〉》^②的文章,对燕京大学同事吴雷川^③于同年出版的《基督教与中国文化》一书

① 赵紫宸(Zhao Zichen, T. C. Chao, Chao Tzu-ch'en, 1888—1979),浙江德清人,曾在东吴大学学习,后以优异成绩获得美国范德比尔特大学(Vanderbilt University)神学学士和文学硕士学位,1947年还获得普林斯顿大学荣誉博士学位。1918年回国后,赵紫宸历任东吴大学哲学教授、东吴大学文理学院院长、燕京大学宗教学院院长和燕京协和神学院研究教授。他曾三次代表中国基督教界参加世界宣教会议(International Missionary Council Meeting),并在1948年世界基督教协进会第一次会议上当选世界基督教协进会六位主席之一。赵紫宸一生勤于著述,仅神学方面的专著就达27部之多,近200万字,是中国最早尝试创立“基督教哲学”思想体系的知识分子,也是第一位提出建构“中国的系统神学”并进行初步尝试的基督教神学家。赵紫宸被誉为“近代中国最有影响力的神学家”,同时又是著名宗教教育家、文学家和诗人,其神学思想得到海内外研究者的相当关注。关于赵紫宸神学思想的研究,主要有:Winfried Glüer, *Christliche Theologie in China; T. C. Chao 1918-1956* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1979); Winfried Glüer 古爱华,《赵紫宸的神学思想》[*Christliche Theologie in China; T. C. Chao 1918-1956*], 邓肇明 Deng Zhaoming 译(香港[Hong Kong]:基督教文艺出版社[Chinese Christian Literature Council], 1998); Winfried Glüer 古爱华,《赵紫宸的神学思想》[*Christliche Theologie in China; T. C. Chao 1918-1956*], 邓肇明 Deng Zhaoming 译(上海[Shanghai]:中国基督教协会[China Christian Council], 1999); 林荣洪 Lin Ronghong,《曲高和寡:赵紫宸的生平及神学》[*The Life and Thought of Chao Tzu-ch'en*] (香港[Hong Kong]:中国神学研究院[China Graduate School of Theology], 1994); 邢福增 Xing Fuzeng,《寻索基督教的独特性——赵紫宸神学论集》[*Exploring the Uniqueness of Christianity: Theological Essays on T. C. Chao*] (香港[Hong Kong]:建道神学院[The Alliance Bible Seminary], 2003); 唐晓峰 Tang Xiaofeng,《赵紫宸神学思想研究》[*T. C. Chao's Theology*] (北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religion Culture Publishing House], 2006); Hoi Ming Hui, *A Study of T. C. Chao's Christology in the Social Context of China 1920-1949* (PhD diss., University of Birmingham, 2007); Yongtao Chen, *The Chinese Christology of T. C. Chao* (Leiden/Boston: Brill, 2017); Chloë Starr, “Zhao Zichen and a Creative Theology: The life of Jesus (1935),” in *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven & London: Yale University Press, 2016)。

② 该文后收录于《赵紫宸文集》第三卷[*The Collected Works of T. C. Chao (3)*] (北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press], 2007), 704—715。

③ 吴雷川(1870—1944),原名震春,字雷川。民国时期著名教育家、基督教思想家。1898年考中进士,授翰林院庶吉士。辛亥革命后曾担任杭州军政府民政长、杭州市市长、国民政府教育部参事等职务。1915年于圣公会受洗,皈依基督教。1919年加入基督教生命社,组建“真理会”并创办《真理周刊》(1923)。1922年开始在燕京大学授课,1929年到1933年任燕京大学第一位华人校长。主要代表作有《耶稣的社会理想》(1934)、《基督教与中国文化》(1936)、《基督徒的希望》(1939)和《墨翟与耶稣》(1940)。吴雷川生平介绍可见:赵紫宸 T. C. Chao,《当代中国信徒之介绍——吴雷川小传》[*Introduction to Contemporary Chinese Christians: Biography of Wu Leichuan*], 于《真理与生命》[*Truth and Life*], 1937年第8期[1937, Issue 8]; 赵紫宸 T. C. Chao,《当代教育家吴雷川》[*Contemporary Educator Wu Leichuan*], 于《逸经》[*Yi Jing*], 1936年第16期[1936, Issue 16], 41—45; 查时杰 Cha Shijie,《吴雷川——致力中国文化与基督教信仰沟通的著名学者》[*Wu Leichuan: A Famous Scholar Dedicated to the Communication between Chinese Culture and Christian Faith*], 《中国基督教人物小传》[*Biographies of Chinese Christians*] (香港[Hong Kong]:中华福音神学院出版社[China Evangelical Seminary Press], 1983), 70—74。

提出了严厉批评。书评的标题选用《基督教与中国文化》第四章的标题“耶稣为基督”，不仅是对吴书的回应，直指该书的问题核心，也指向了基督教神学的问题核心——耶稣何以是基督，以及由此而来的“基督教何以是基督教”（基督教的独特性）问题。

一、政治性的君王弥赛亚

在吴雷川看来，“耶稣为基督”是《福音书》和历代神学家都未曾解释清楚或存在根本性误读的基督教核心问题。^① 在《基督教与中国文化》题为“耶稣为基督”的核心章节中，吴雷川首先解释“基督”即希伯来文“弥赛亚”的希腊文译音，意为“受膏者”，并介绍古代以色列有三类人受膏：君王、先知和祭司。^② 吴雷川认为，如果把这三类人结合在一起，我们最终会得到中国天子或皇帝的形象，即“治理万民的君王，也是传达天命以教诲万民的先知，更是代表万民祭天的祭司”^③。吴雷川更进一步强调犹太人所想望的弥赛亚，不只是“指着在外表上涂抹膏油，更是指着内心受圣灵的膏沐，正如《书经》上所说‘亶聪明作元后’，那就是中国所谓‘圣天子’了”^④。可是，耶稣怎么会是“圣天子”呢？吴雷川显然对此产生了困惑，在写于1933年的《耶稣生平》中他提出了疑问：“原来‘基督’这个名号，本是犹太人历代所想望的君王，而耶稣乃是平民，何以能与这名号发生关系，这是很费研究的事。”^⑤

根据吴雷川的推测，耶稣起初的计划就是要做犹太人所想望的那位君王基督^⑥，他的这一计划从一开始就以获得政治权力为前提，但与传统犹太君王弥赛亚的理想有所不同，因为这个计划有双重目标：既要实现救世主复兴国家的希

① “耶稣一生的事业以及他的受死而成为完全的人格，都和他为基督这一件事有重要关系。而这种重要的关系，在福音书上却没有很清楚的记载，就很容易发生疑问。若依照神学家的说法，这一切都是上帝所预定，自然就没有问题。但我们要研究耶稣为人的，神学家的意见，大概我们都不愿意接受。”吴雷川 Wu Leichuan,《基督教与中国文化》[Christianity and Chinese Culture]（上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Classics Publishing House],2008），47。

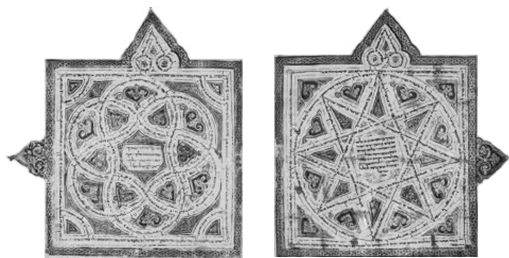
② “原来基督二字是希腊文的译音——希伯来文的译音是弥赛亚——它的意义是‘受膏者’。古代犹太人的规例，凡是被立为君王或先知或祭司的，都要用一种香膏涂抹在被立者的头上，因此基督这一个名词，就包含君王、先知、祭司三种职分。”（吴雷川，《基督教与中国文化》，47）

③ 吴雷川，《基督教与中国文化》，47。

④ 同上。

⑤ 吴雷川 Wu Leichuan,《耶稣生平》[Biography of Jesus],于《大公报》[Ta Kung Pao],1933年第2期[1933, Issue 2]。

⑥ “据我的推测，他的计划，正是要作成一般犹太人所想望为君王的基督。”（吴雷川，《基督教与中国文化》，48）



望,在取得国家政权后又必须实施建设新社会的改革,而且彻底改造旧社会才是其更主要的目标。吴雷川推测,耶稣从小立志成为君王弥赛亚后,他在第二个目标,即对社会进行彻底改革上从未动摇,只是后来情势发生了变化,不得已才必须改变方式去实现这个目标。吴雷川认为,耶稣计划的转变主要有两个原因:一是由于“成大事者必要结合徒党”^①,所以耶稣最初乃是与约翰共谋复兴犹太国之大业,二者分头行动,约翰在加利利讲道,而耶稣则与耶路撒冷领导人协商。当约翰被捉拿牺牲后,耶稣“真如人身断去了一臂”^②,获得政治权力的基督王国计划因此被迫推迟。二是来自耶稣与耶路撒冷领袖和加利利民众接触后的经验,因为他们都不能接受耶稣所要实行的改造社会的主义,而是仍以政权为唯一目的。如果权力是唯一目的,那就必然要采取把石头变饼、从殿顶跳下乃至拜魔鬼等不正当手段,而这是耶稣慎思明辨后决意不为的。^③ 吴雷川再三强调,耶稣为了能保全彻底的社会改造,只能牺牲自己的生命,与恶邪势力斗争到底,由此将真理的种子传播人间,成为人类的普遍祝福:

耶稣起初要作犹太人所想望为君王的基督,是激发于爱国的热忱。后来考察时势,转移观念,甘心作为人受死的基督。我们承认:在他全部生活中有这样重要的变化,正显出他为人类而艰苦奋斗的决心与勇气。^④

耶稣最初的计划,虽然是要作犹太人所想望的君王,而其主要的目的乃是要改革社会,这就与犹太人传统的观念大不相同了。……犹太人所想望的是急速地以武力脱离外国的羁绊,宣布独立,而耶稣则是深察内外的情势,要谋彻底的改造。他以为:必是先将国内种种腐败的现象全数扫除,按照真理重新厘定制度,解除人民痛苦,使他们得到真正的幸福,才是建立了新的国家。^⑤

吴雷川对“耶稣为基督”的这种解释显然有别于基督教主流基督论,其中又有三点尤为殊异:其一,“耶稣为基督”不是主流基督论中由上帝预定的,而是耶

① 吴雷川,《基督教与中国文化》,19。

② 同上,50。

③ 同上,50—51。

④ 同上,56。

⑤ 同上,49。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

稣自决的。^① 在吴雷川眼中,《圣经》上所记载的关于耶稣 12 岁在耶路撒冷圣殿中对其父母所说的那句话,“为什么找我? 岂不知我应当以我父的事为念么?”(《路加福音》2:42—51),已然是耶稣“自觉、自认、自决”为“基督”的标志。耶稣童年在圣殿中获得的这一“觉悟”就是“应当以上帝的事为念”,而吴雷川认为这乃是耶稣使命的基础,“耶稣一生的事业,都是从他这次所说的一句话里演绎出来,就可知道他这次情感激发以后,确能继续着持守,使它成为坚强的意志。所谓‘择善而固之’,所谓‘得一善则拳拳服膺而弗失之’(《中庸》第二十八、八章),这就是耶稣在十几年中所用的工夫了”^②。其二,耶稣所觉悟到的那个基督是具有政治权力的犹太民族之王,吴雷川甚至还建构了耶稣和约翰之间的政治“同谋”关系,只是在失去革命同志后耶稣才被迫放弃了起初的政治性目标。其三,既然应当以上帝的事为念,那么究竟何谓“上帝的事”呢? 在吴雷川的解释体系中,耶稣童年所言“上帝的事”指的就是要拯救犹太民族使之复兴。而如何拯救犹太民族,吴雷川认定是通过“改造社会”^③,而所谓的“改造社会”,其实就是“建立天国”,“使天国降临于世界之上”^④。

在上述三点中,赵紫宸撰文主要抨击吴氏所谓耶稣要做政治君王的第二点。赵紫宸开门见山指出这一全书中心思想并不符合《圣经》所载事实,而是迎合时事,牵引附丽于现代主张,因此丧失了基督教自身立场与信念。^⑤ 首先,耶稣要做政治的君王,要取得政权以复兴犹太国,这在赵紫宸看来完全是吴雷川的想象。^⑥ 进一步而言,赵紫宸毫不留情地剖析此种想象源自吴雷川的一种“愿欲”:

我们的试诱是大的,自己有一种愿欲,到热切的时节,容易因着丝毫类似之处而想象我们所深深钦崇的人物与我们一样,因而将我们的宗教、哲

① “耶稣为基督,自古相传是上帝预定的,其实:这事是否上帝预定姑且不论,但为使人多得教训起见,与其说是上帝预定,还不如说是耶稣自决……才显得出耶稣人格的伟大。”(吴雷川 Wu Leichuan,〈作基督徒的两个问题〉[Two Questions about Being a Christian],于《真理与生命》[Truth and Life],1934 年第 4 期[1934, Issue 4])

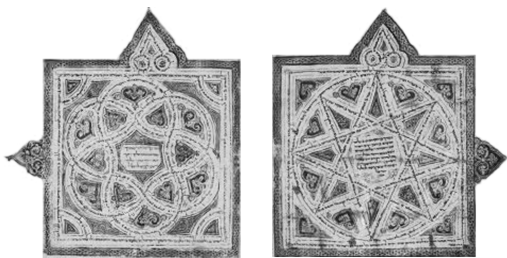
② 吴雷川,《基督教与中国文化》,18。

③ “耶稣之为基督,无论其为王或为人受死,他底改造社会的宗旨是一贯的。”(吴雷川,《基督教与中国文化》,55)

④ 吴雷川 Wu Leichuan,〈基督教与中国时局〉[Christianity and the Current Situation in China],于《真理周刊》[Truth Weekly],1924 年第 36 期[1924, Issue 36]。

⑤ 参见赵紫宸,〈“耶稣为基督”——评吴雷川先生之《基督教与中国文化》〉,收录于《赵紫宸文集》第 3 卷,705。

⑥ “耶稣要作政治的君王的证据,《新约》里是完全找不出来的,而这件事的反证却是不一而足。吴先生所找的不是证据,乃是想象。”(赵紫宸,〈“耶稣为基督”——评吴雷川先生之《基督教与中国文化》〉,收录于《赵紫宸文集》第 3 卷,708)



学、伦理与夫对于政治经济的要求，一一推而纳诸不曾梦想到此种问题的人物之心中口中事业中……吴先生要“耶稣为基督”，为握政权的君王，原是要解释基督教是一个改造社会，改革经济制度的动力……不惟无有史实为根基，而且把基督的宗教加上了一层误解，使永恒的基督变成了暂时的局部的政治上的君王。^①

赵紫宸批评吴雷川赋予耶稣以政治君王的形象，而一个政治性的弥赛亚耶稣，这正是赵紫宸在其大量著作和文章中一再否定的，比如，他在《耶稣传》^②里细致描写耶稣在旷野受到“面包”和“饼”的物质试探之后，明确自己要进行的是心理建设运动，而非物质革命运动。^③ 吴雷川虽未对这位燕京大学同事兼好友的批评专门撰文回应，但在1940年创作的《墨翟与耶稣》中可见他在这一问题上的调整：不再提耶稣乃政治性的弥赛亚，而是强调耶稣承认自己是基督的目的就是要改造社会。^④ 事实上，“改造社会”自始至终是吴雷川理解耶稣之弥赛亚身份的关键。在德国学者罗曼·马雷凯(Roman Malek)看来，这点是正确理解吴雷川耶稣观的一把钥匙。^⑤ 至于弥赛亚是否为政治君王，在吴雷川那里既非重点也非终点，而只是实现改造社会的手段之一。改造社会才是耶稣的一生宏志所在，至于耶稣为什么在最后受审时依然承认自己是政治君王的弥赛亚，吴雷川认为这是因其革命志士之“诚”所致。^⑥ 可惜耶稣的那些门徒乃至之后的整个基督教传统都忽视了耶稣改造社会的大计，而将其弥赛亚的身份误置于纯粹宗教改革的范畴之中。^⑦ 这在吴雷川看来实乃西方基督教近两千年来的一大谬。

① 赵紫宸，〈“耶稣为基督”——评吴雷川先生之《基督教与中国文化》〉，收录于《赵紫宸文集》第3卷，711。

② 赵紫宸的《耶稣传》于1935年由上海青年协会书局出版，在1948年前就加印5次，而且被多次转载。这部长达17万字的传记是国人撰写的第一部耶稣传记，而且深受基督徒青年和非基督教作家欢迎。

③ 参见赵紫宸，〈耶稣传〉，收录于《赵紫宸文集》第1卷，497。

④ “耶稣自己承认为基督，目的是要改造社会，而进行的顺序，乃是先改革宗教”；“他从前所计划的纲要是：先在一般人的心理上从事建设，然后进行制度的改革”。吴雷川 Wu Leichuan，《墨翟与耶稣》[Mo Di and Jesus]（上海[Shanghai]：青年协会书局[The Association Press of China]，1940），110。

⑤ Roman Malek, “Der Sozialreformer Jesus. Das Leben Jesus nach Wu Leichuan 1869-1944,” in *The Chinese Face of Jesus Christ*, Vol. 3, ed. Roman Malek, S. V. D. (Sankt Augustin, Germany: Institut Monumenta Serica and China Zentrum, 2005), 988.

⑥ “他既抱了改造社会的诚，但使有机会可乘，总是要向前努力，这正是革命志士必有的态度。所以他于受审时直承他自己是基督是王，就是他出于诚而不能自己的回答。”（吴雷川，《基督教与中国文化》，52）

⑦ 门徒在耶稣死后只“说明耶稣是作了先知所预言为人受死的基督，而于耶稣要改造社会的大计却一字不提。他们对于耶稣为基督的确认，好像是故意地援引另一种遗传的说法以为根据”（吴雷川，《墨翟与耶稣》，111）。

二、改造社会的天国愿景

在吴雷川接受基督教信仰的早期,他就认定改造社会是耶稣一生的志愿,而所谓的“改造社会”,其实就是“建立天国”,“使天国降临于世界之上”。^① 1931年,在《基督教与革命》一文中,他指出“耶稣在世时重要的使命,乃是宣传天国”,并认为“他所宣传的天国”,其含义和犹太人传统观念不同:“耶稣所说的天国降临,乃是要将天国建立在人世之上。”^② 同年,在《耶稣新社会的理想及其实现的问题》一文中,他再次提到耶稣的天国观,认为“我们用现代人的眼光来看,假如说耶稣所传的天国就是他理想的新社会,似乎是很合时宜的解释了”^③。这个关于天国等同于社会改造的“合乎时宜”的理想,之后在1933年《耶稣生平》和1934年的《耶稣的社会理想》^④中得到了重点阐发。20世纪三四十年代的三篇《耶稣略传》,也是通过重新书写耶稣传的方式去展现耶稣那隐藏在宗教表象下的改造社会思想。所谓的“天国”只是耶稣借用犹太人素来所憧憬的宗教愿景作他宣传的标题和口号,以发表他对于社会改造的理想。也正因为此,吴雷川认为,“凡是福音书所记载耶稣讲论天国的语言,都是他阐发关于理想社会的要旨”^⑤。

“天国”于是也成为吴雷川解读“主祷文”的重心。在《基督教与中国文化》中,吴雷川说:“你的国就是上帝的国,也称天国。天国并不是在这世界之外另有一个世界,更不是像教会所常讲的死后升天堂,乃是将这世界上所有不合仁爱 and 公义的事全都除去,叫这世界上充满了上帝的仁爱和公义,这就是天国降临。用现在的话说,就是改造旧社会,成为新社会。”^⑥ 在《墨翟与耶稣》中,吴雷川继续强调:“所谓求上帝的国,不是望空祈求它的降临,乃是努力实行改造社会的工作。”^⑦ 如此云云,都是在设想地上的天国,一个需要人类来努力建设的新社会。这自然体现了吴雷川最迫切的现实关怀,即如何在推翻本国帝国统治后,进一步

① 参见吴雷川,《基督教与中国时局》,于《真理周刊》,1924年第36期。

② 吴雷川 Wu Leichuan,《基督教与革命》[Christianity and Revolution],于《真理与生命》[Truth and Life],1931年第4期[1931, Issue 4],4。

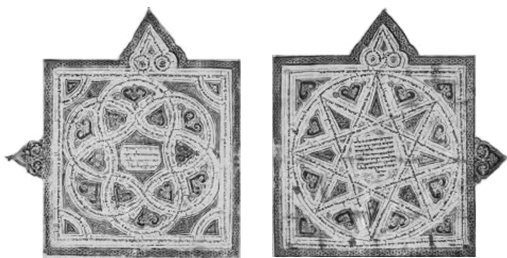
③ 吴雷川 Wu Leichuan,《耶稣新社会的理想及其实现的问题》[Jesus' New Social Ideals and Their Realizations],于《真理与生命》[Truth and Life],1931年第2期[1931, Issue 2],5。

④ 吴雷川 Wu Leichuan,《耶稣的社会理想》[Jesus' Social Ideals](上海[Shanghai]:青年协会书局[The Association Press of China],1934),5。

⑤ 吴雷川,《基督教与中国文化》,20。

⑥ 吴雷川,《基督教与中国文化》,38。

⑦ 吴雷川,《墨翟与耶稣》,118。



摆脱外来帝国统治,并重建新国家。吴雷川将自己的现实关怀赋予了耶稣,他为耶稣建立了一个清晰的内心愿景,虽然这个愿景的名字也叫“弥赛亚”,但并非基督教传统中为了赎世人之罪而牺牲的弥赛亚,而是在现世塑造崭新王国的弥赛亚。

面对包括赵紫宸等人的批评,吴雷川在“耶稣是基督”的问题上略有调整,不提耶稣是要进行政治夺权的君王弥赛亚,但在其最后一部著作《墨翟与耶稣》中强化了为天国愿景奋斗并牺牲的社会革命者耶稣形象,且这一社会革命之根本乃是旨在达到人人均等的经济改革。吴雷川的这一思想深受德国社会主义者考茨基(Karl J. Kautsky)^①的《基督教之基础》(*The Foundation of Christianity*)一书影响。考茨基认为,基督教的主要发起人都是被压迫、被奴役的社群或其他社会底层团体,且早期教会是以“登山宝训”为标准平等分配社群资源的一种无产阶级组织。故此,基督教的起源是一个无产阶级运动,而这次运动在短暂时期内达到了真正的共产主义。^②考茨基始终相信原始基督教具有革命特质,而基督教的能量则来自对弥赛亚的期盼,这种期盼能引领一种新的政治和社会秩序。这也正是吴雷川后期思想,尤其是《墨翟与耶稣》中的重点——耶稣不仅是社会革命家,而且是无产阶级社会革命家,他的使命就是要实现弥赛亚盼望,即改革政治和社会秩序。

对吴雷川而言,弥赛亚盼望中的地上天国,其王国基石即是经济改革。由于人类社会中最痛苦的事就是“因经济制度的不善以致人的贫富不均”^③,故要对社会进行改革首要任务乃是要改革经济制度,消除私有财产。在《基督教与中国文化》和《墨翟与耶稣》中,吴雷川都通过对耶稣训言的诠释来对其经济改革的主张加以详尽论述:主祷文中“我们日用的饮食天天赐给我们”在吴雷川眼中是耶稣不轻看物质,其改造社会的首要任务是物质分配平均^④;“浪子悔改”的著名寓言(《路加福音》15)被吴雷川解释为因其一开始依仗私有财产所以导致后来的悲

^① 社会主义者、历史学家和经济学家考茨基(1854—1938),生于布拉格,1875年起成为社会民主党成员,1885—1890年与恩格斯合作,1883年创办《新时代》刊物,成为马克思主义传播的重要工具,19世纪90年代成为德国社会民主党的主要意识形态思想家。在赫克尔(E. H. Haeckel)影响下,考茨基提出“唯物历史观”(1928)。《基督教之基础》(1908)一书是其最著名,也是引起最大争议的论著。此著中文版于1932年由神州国光社出版,汤浩等译,1955年再版之作由叶启芳等人修订原译本,北京三联书店出版。考茨基的思想于20世纪二三十年代影响了许多中国知识分子,其中亦包括沈嗣庄、吴雷川和朱维之这样的基督徒知识分子。

^② Karl Kautsky, *Foundations of Christianity*, trans. Henry F. Mins (New York: S. A. Russell, 1953), 268-272.

^③ 吴雷川,《基督教与中国文化》,43。

^④ 同上,38。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

剧,故要让人明白人对财产的占有于人无益,应当铲除^①;众人推辞天国筵席的寓言(《路加福音》14:16—24)重点在于提醒那些不愿意参加改造社会工作的人,经济制度不改变的话,人们的道德就不能进步,所以改革经济制度必为改造社会工作的中心^②;“财主难进天国”之喻(《马太福音》19:21—24)直指耶稣主张废除私有财产制度^③;在《墨翟与耶稣》中除了重申以上各条以强调“废除私有财产制度”外,更进一步将“人必各尽所能,乃各得所需”作为改善经济制度的条件^④。吴雷川把耶稣的训辞都置于经济框架内解读,得出的结论是:耶稣的话语已为天国生活构建了明确蓝图,即经济制度改革必须被放在将社会转变为天国的核心位置,财富再分配被视为实现天国的一种手段,也即所有人都拥有每日的面包。

赵紫宸在评论文章中批评吴雷川所谓的“中国文化”未能涵盖最重要的中国艺术方面,实则对吴雷川而言,“中国文化”从根本而言是物质问题。他在《基督教与中国文化》一书中故意凸显出自己对文化的这一理解,使之涵盖文化生活的整个领域,特别包括经济事务和劳资关系。正如曾庆豹所分析指出的,“对赵来说,中国文化是一个精神性的问题,但吴则认为是一个物质性的问题,后者明确将自己与他同时代对中国历史所进行的‘社会史’解读联系起来。换言之,赵没有捉到这个问题意识,以及当时史学界对中国史所做的社会(经济)史解读,所以他也就不明白何以吴雷川不厌其烦且大篇幅地直接引述陶希圣、李麦麦、夏曾佑等人的作品之原因”^⑤。

吴雷川作为民国时期为数不多的没有出国留学经历甚至不通外语的中国基督徒知识分子,通过自学当年引进翻译的书刊,其历史观和教会论思想资源很大部分实则来源于欧洲现代自由主义神学和马克思主义,甚至对所谓“罪”的理解也并不因循基督教传统聚焦人的精神和灵性层面,而同样具有马克思主义特色,侧重于结构性的,以经济为基础的社会之罪。^⑥除此之外,吴雷川在革命是否能以暴力方式进行的问题上与考茨基持相同观点。考茨基根据《马太福音》(10:34)“你们不要想,我来是叫地上太平;我来并不是叫地上太平,乃是叫地上动刀

① 吴雷川,《基督教与中国文化》,43。

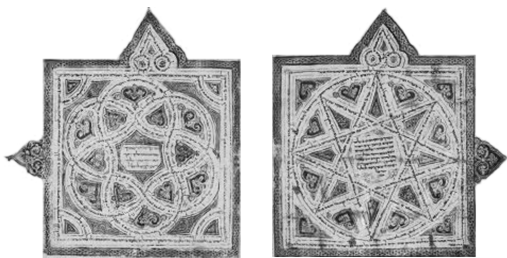
② 同上,43。

③ 同上。

④ 参见吴雷川,《墨翟与耶稣》,140。

⑤ 曾庆豹 Chin Kenpa,〈吴雷川与革命的基督教〉[Wu Leichuan and Revolutionary Christianity],收录于《基督教文化学刊》(第32辑)[Journal for the Study of Christian Culture (32)],杨慧林 Yang Huilin 主编(北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religion Culture Publishing House],2014),165。

⑥ 参见曾庆豹 Chin Kenpa 主编,《中国基督教公共神学文学(二):耶稣形象篇》[Collected Essays on the Public Theology of Chinese Christianity II: The Image of Jesus](香港[HongKong]:研道社[Centre for Advanced Biblical Studies and Application Ltd],2012),XXVIII。



兵”这一句经文,按照字面解经的方式,指出耶稣是一个反叛者,为了重新建构社会关系以建立上帝的国度,耶稣拒绝个人的家族和国家。由于反叛的特征及其在政治张力中所活出的对弥赛亚的期盼,考茨基认为早期基督教的一个特征就是“暴力”。吴雷川在 1930 年的文章《“纵火”与“导争”》中同样引用《马太福音》(10:34)的这句话指出耶稣革命的暴力性质:“自有信仰耶稣的人们,大都梦想和平,高谈博爱,那里愿意有纵火与分争的,但耶稣却明说他来到世上的目的,正是为此。”^①考虑到考茨基的《基督教之基础》中文版初版于 1932 年,不通外语的吴雷川应该在此前无法阅读该著,故只能说吴、考二人在此问题上英雄所见略同,并不存在影响一说。不过,也许是之后受到考氏相同观点的鼓励,吴雷川在后续两部著作中都更明确地直陈暴力社会革命的必要性。^②在吴耀宗以其“唯爱论”对吴雷川的“暴力革命论”提出批评意见后^③,吴雷川不仅并未接受,反而在《墨翟与耶稣》中越发强调武力手段“不能废除”。当然,根据吴雷川的革命宗教逻辑,如果再考虑到当时的战争处境,这在硝烟弥漫、生灵涂炭中书写的武力革命的弥赛亚救主形象也就更顺理成章了。

三、弥赛亚末世论与耶稣之死

赵紫宸和吴雷川二人同是燕京大学教授,而且也都是“生命社”^④同仁,长年共享同志之谊。“生命社”同仁早期几乎都赞成耶稣的教导即意味着社会变革之诉求,但到了 20 世纪 30 年代,在如何实现变革的问题上,原先的同志们分歧越来越大。“生命社”初创的五四时期,激进思想表现为对传统发起攻击,但到了 20 年代后期,尤其是五四运动后,文化激进主义已远远不够“激进”。燕京大学的学生们和当时其他中国学生一样,都在民族主义热浪中越来越急迫地寻求着更明确的爱国情感表现方式。学生们开始拒绝胡适以及基督教自由派所提出的“用一点一滴的方法来救国”的观点。他们要找到一个“囊括一切的法则”,来分

^① 吴雷川 Wu Leichuang,《“纵火”与“导争”》[Arson and Dispute], 于《真理与生命》[Truth and Life], 1930 年第 1 期[1930, Issue 1]。

^② 参见吴雷川,《基督教与中国文化》,178;吴雷川,《墨翟与耶稣》,174。

^③ “应当把耶稣自己的主张和今日基督教可能采取的方法,分别而论。耶稣自己的主张,我认为是绝对唯爱的、非武力的,然而它却不是纵容放任的无抵抗。”(吴耀宗,“序”,收录于吴雷川,《基督教与中国文化》,6)

^④ “生命社”前身为 1920 年成立的“证道团”,其成立的初衷即是通过“展示基督教的真理和价值”及其与中国的关系来回应新文化运动和五四运动对基督教的冲击,以证明基督教适应时代的要求。1922 年非基督教运动正式爆发后,“证道团”为了回应更严峻的形势,于 1924 年 9 月改组为“生命社”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

析中国的“落后、随处可见的不公正和受帝国主义压迫”等问题,把它们放在理论框架内研究,“并找到一条行动的革命之路”。^① 赵紫宸撰文批评吴雷川笔下的暴力革命者耶稣的一个重要背景正在于此:“生命社”最初把耶稣看作和平之子,这一形象排除了暴力革命的合法性,但到了30年代,学生们频频以“斗争”和“暴力”等词语来谈救国^②,革命与改革二者的冲突被推至风口浪尖。

彼时,任何公共言论都处于国家拯救和复兴的大标题下,尤其作为教会大学宗教学院的教师,赵紫宸和吴雷川二人更必须及时回应学生强劲的救亡图存诉求及其与难见成效的“基督教救国”议程之落差的质疑。在写于1935年年初的一篇文章中,赵紫宸坦承自己思想上经过长时间的挣扎犹疑,最终才决定在行动上选择“改革”而非政治性的“革命”:“二者在我的头脑中不断斗争,一个是彻头彻尾的社会革命,一个则是同情恻隐之心。我决定精神上走革命的道路,但行动上却循沿渐进改革之路。”^③事实上,赵紫宸经常混用“改革”和“革命”这两个词,他常说基督教是革命的,这个“革命”意指“对于一切内部的束缚,精神的堕落,人格的腐败,社会的罪恶而革命”,而革命的方法则是“努力的挚爱”和“诚恳的牺牲”^④,也就是他努力在《耶稣传》里所呈现的那个作为社会改革家耶稣的革命性。他也常说基督教“作革命运动”,但这革命绝不同于吴雷川追求的政治革命,而是“在基本的心理革命上下手,将所造就的革命势力,由其所造就的人们,侵入社会的各种运动之中,而自身不为此种种的运动”^⑤。

在赵紫宸看来,吴雷川对耶稣的政治性弥赛亚身份及其暴力革命把握并无任何《圣经》依据。在此问题上,赵紫宸显然是从基督新教的神学立场去释读整本《圣经》中关于“弥赛亚”的含义。如果搁置基督教神学立场的话,可以发现吴雷川对“弥赛亚”这个概念的理解更接近于希伯来圣经原文和犹太拉比传统。许多犹太启示性(apocalyptic)作品都提到末世降临的先兆(如《巴录二书》70:7)。有些人将这些艰难的先兆比作“产前阵痛”,或“弥赛亚/弥赛亚时期的生产之痛”

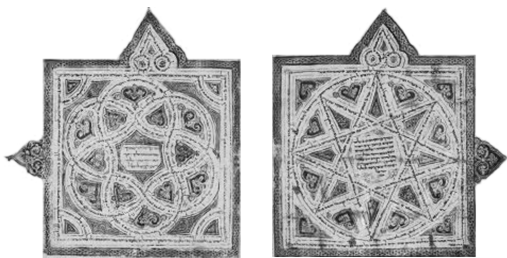
① Philip West 菲利普·韦斯特,《燕京大学与中西关系》[Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952],程龙 Cheng Long 译(北京[Beijing]:北京师范大学出版社[Beijing Normal University Publishing Group],2019),235。

② 同上,130。

③ 赵紫宸 Zhao Zichen,〈福音的小初解〉[The Explanation of the Gospel],《真理与生命》[Truth and Life],1935年第8期[1935, Issue 8],418。

④ 赵紫宸,〈风潮中奋起的中国教会〉,收录于《赵紫宸文集》第3卷,241。

⑤ 赵紫宸,〈学运信仰与使命的我解〉,收录于《赵紫宸文集》第3卷,654。



(如在库姆兰的感恩诗歌中;《以赛亚书》13:8,《何西阿书》13:13)^①。犹太拉比传统中对于弥赛亚的理解虽各有不同,但有些观点是一致的。比如弥赛亚是在世界末日时降临的英明君主,具有大卫王的血统,是接受神的旨意而降生于世并履行拯救犹太人,建立和平、公正的美好社会的国王。弥赛亚是凡人,而不是神。弥赛亚降临之前的明显征兆是社会动乱,战争频发,道德极度败坏。这样的战乱、颓败局面是“弥赛亚来临前的阵痛”,被比作母亲临产时的痛苦。^②

事实上,即便在基督新教神学研究领域中,《马太福音》10章5至15节中耶稣关于天国与末世惩罚的教训一直是新约研究中很有争议性的一个重心。新约神学家温司卡(Sze-kar Wan)认为吴雷川从社会政治角度来看这些耶稣训言,和实情相距不远,因此吴雷川所作的贡献,可能比赵紫宸所承认的多。^③温斯卡还进一步指出,赵紫宸对末世主义及政治参与的两极化看法,是基于一种过分简化的“此世”和“他世”的分野。其实末世主义往往源于强烈的政治环境,而且常被认为是一种强大的颠覆力量。赵紫宸和吴雷川都忽略了这点,但后者在直觉上提及了正确的论点。^④

那么,赵紫宸究竟是如何看待并解释弥赛亚末世主义的呢?在《耶稣传》导言中,赵紫宸点明狄尼的《耶稣的事迹与其意义》一书给了他许多暗示,最终使他毅然决然地废除了耶稣信从犹太传统“末世论”的观念。^⑤这一“末世论”即上帝在世界终末时将忿怒倾倒入世,将一切有罪的人都消灭。赵紫宸以耶稣成长过程中的心理轨迹为线索,在其与父亲的对答和与好友约翰的相处中埋下质疑的伏笔,最终在耶稣受洗时于来自上帝的圣爱中获得“大觉悟”。这“大觉悟”不仅是对自身为上帝儿子的身份体认,而且还明确上帝至善之爱与犹太传统末世论中上帝的仇恨忿怒彼此抵牾枘凿,施洗者约翰所传的“虽有至理,却非正解;人当

① 参见 Craig S. Keener 季纳,《新约圣经背景注释》[The IVP Bible Background Commentary: New Testament],刘良淑 Liu Liangshu 译(北京[Beijing]:中央编译出版社[Central Compilation & Translation Press],2015),88—89。

② 以上关于犹太拉比传统对“弥赛亚”的解读参见傅有德 Fu Youde 等,《犹太哲学史》上卷[The History of Jewish Philosophy (1)](北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2007),142。

③ 参见温司卡 Sze-kar Wan,《中国教会诠释论的孕育——吴雷川与赵紫宸之间的争论及中国基督教的问题结构》[The Emerging Hermeneutics of the Chinese Church: The Debate between Wu Leichuan and T. C. Chao and the Chinese Christian Problematic],收录于《现代性、传统变迁与汉语神学》[Modernity, Transformation of Tradition and Sino-Christian Theology],李秋零 Li Qiuling、杨熙楠 Yang Xinan 主编(上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2010),581。

④ 同上。

⑤ 参见赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,459。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

悔改,固然,但上帝要将忿怒倾在全世界,这一定是犹太教师们传统的错误。从此以后,耶稣可以与约翰乐其始,断不能与他共其成”^①。赵紫宸笔下的施洗者约翰也是一位不满于犹太现状,在旷野宣传悔改“福音”的改革者。他和耶稣是有共同改革愿景的“同志”,都觉得以色列民族复兴的根基在于心理的改造与建设。^②但耶稣与施洗者约翰的分道扬镳,问题出在耶稣不认同约翰的末世论,赵紫宸一再强调耶稣抛弃了约翰持有的犹太传统末世论,而是逐渐意识到,应以自己的牺牲成全以色列民族的最高理想:

他决定舍命,并不是因为他相信“末世论”,将来自己会复活升天,随后乘云下来;乃是因为他觉到以色列民族最高的理想,是要为全国全世界,作受苦受难的神仆。^③

以色列民族的救赎,绝对不在于飞降的弥赛亚从天显威能,也不在于上帝用猝然下临,向人类倾倒的忿怒,而在于为正谊,为人道,将自己的生命舍弃,藉以唤醒民众,救度人类的神仆的大牺牲。耶稣现在透澈地晓得了。^④

这样的耶稣是孤独的。他摈弃约翰的盛满上帝忿怒和惩罚的“末世论”,同时也拒绝了基督教主流神学的救赎论,更否认了彼时犹太人固执相信的一个流行观念:弥赛亚是那个从天飞降,领导以色列以武力推翻现时政权的君王。^⑤在赵紫宸看来,“天国”是一个心灵之域^⑥，“天国”并非存于彼岸世界,而是人心变革之后的人人都爱上帝、爱人的团契生活。^⑦所以,相应的“天国运动”是保全以色列民族灵魂的事工,那虽然是“宗教的革命,亦简直是政治革命”^⑧,但仍是在精神心理建设的意义上所谓的“革命”,而非疾风骤雨式的激进政治革命。这正是20世纪二三十年代赵紫宸以改变人心、依靠革命者的公心去开展革命的基督

① 赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,493。

② 同上,486。

③ 同上,460。

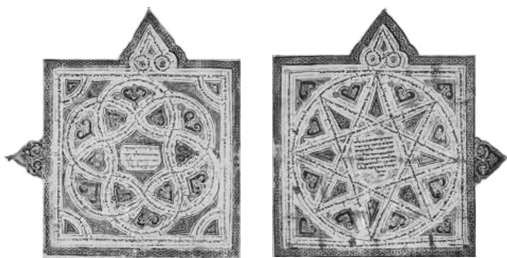
④ 同上,565。

⑤ “人们真一点也不懂事,只逞着急切的愿望。在他们心里深深地种着一个观念,就是弥赛亚,上帝用膏所膏立的君王,能够领导他们推翻现时的政权。”(赵紫宸,《耶稣小传》,收录于《赵紫宸文集》第4卷,36)

⑥ 参见赵紫宸,《“耶稣为基督”——评吴雷川先生之《基督教与中国文化》》,收录于《赵紫宸文集》第3卷,710。

⑦ 参见赵紫宸,《耶稣小传》,收录于《赵紫宸文集》第4卷,27。

⑧ 赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,600—602。



教“人格救国”观。^① 在赵紫宸看来,耶稣这种天国观和天国运动并不为当时的犹太民族所理解,无论是法利赛人、文士、撒吐该人、希律,还是施洗的约翰,连那些和耶稣朝夕相处,被耳提面命的门徒也误解了他。彼得和其他门徒虽然知道耶稣是弥赛亚,但是一个必须被人钉死在十字架上受难的弥赛亚是不可思议的事情。对弥赛亚身份的全民误解在《耶稣传》里被犹大的叛变推向高潮。赵紫宸以小说家笔法杜撰了犹大的心理活动,为这位著名的出卖灵魂给魔鬼的人提供了另一种截然不同于《圣经》主流诠释的叛变理由:犹大无法再继续容忍耶稣,因为耶稣一再拒绝犹太国民的要求成为将整个民族从他国他族的暴力中解放出来的起义领袖,反而将一套爱人爱仇敌的理论堆在恼怒满心的民众头上。犹大原本寄予耶稣的弥赛亚盼望破灭,一腔爱国激情化为对耶稣的怨恨,而虚荣心作祟又终于使他彻底堕入深渊。^② 这一部分关于犹大心思意念的小说家文字,不仅显示作者对犹大充满了同情性理解,更重要的是,通过犹大的误解和背叛,赵氏《耶稣传》得以更生动地传达耶稣独特的救国救世理想不是基于流行的以全能尊威为中心的基督观,而是作为社会改革者的耶稣所奋力传扬的那种以纯爱舍身为中心的基督观。然而,这一理想与犹太社会传统的民族理想之间存在着巨大差异,其间的落差正蕴含着赵氏所谓的宗教革命或政治革命的内涵。耶稣理想被广为误解,本人甚至最终陷入“众叛亲离”的境地,赵紫宸在《耶稣传》里着意刻画了一个孑然孤独的革命者形象。这一形象在写于1941年的《耶稣小传》中甚至变得更加诗意惆怅,在万人皆醉我独醒中,耶稣独自面对宇宙间最高的山峰、清虚的天和天上的星,这一切都被诗人赵紫宸描绘得极具诗意的孤独。^③

一个受难而死的弥赛亚,不是犹太人所盼望的带领他们脱离外族统治的弥赛亚。在赵紫宸的《耶稣传》中,当耶稣努力地追问自己,他将成为什么样的弥赛亚时,他熟知当时世人对弥赛亚的期望,他翻阅犹太圣经的相关段落以求正解。早年,他虽然毫不怀疑自己有正义感,但有一天他会被作为罪犯而处死却并不在他的预想范围内。耶稣的身份定位和角色意识都是不断发展着的,那是从他的上帝意识里返照出来的,是上帝的心的启示。^④ 《耶稣传》里的耶稣生而为人,却一生努力发展与神的特殊关系,最终意识到,与神的这种特殊“父子”关系意味着要完成神交给他这个“子”的特殊使命。这是赵氏早年神学所赋予耶稣这个神子

① 具体表述参见赵紫宸,《基督教与中国的心理建设》,收录于《赵紫宸文集》第3卷,471、466;赵紫宸,《我们的十字架就是我们的希望》,收录于《赵紫宸文集》第3卷,456。

② 赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,575。

③ 赵紫宸,《耶稣小传》,收录于《赵紫宸文集》第4卷,39。

④ 赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,523。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

的“重任”。然而,问题是,作为受苦献身的弥赛亚,其身份体认和理想旨归如果失去了《圣经》传统启示神学和犹太—基督教末世论和救赎论的支撑,那么,在解释耶稣之死的时候必然会遇到一些困难——爱就等于自我奉献,但这必然要求死亡吗?赵氏在《耶稣传》中如此描述耶稣对自己必死使命的认识:

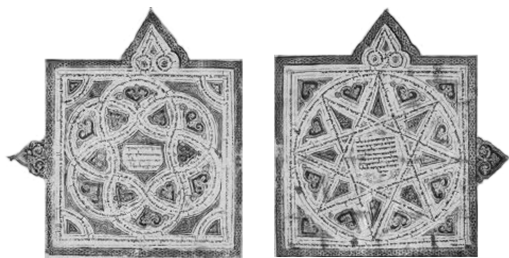
十字架,光华万丈的是自己,是死亡的代表;谁知道更是生命扬溢的代表?基督要走上十字架,要死。但是上帝的胜者不能消亡于朽坏之中。他要复活,他永不死;如何不死,生命的主自己知道,从容赴死,杀身成仁者始能知道;上帝亲自有启示!……耶稣必须用惊人的挑战使他们(以色列)受最深的刺激,从梦中醒过来。他们不醒,则有自己死——死便是最后的唤醒民族的方法。用自己的死亡,促他人的觉悟,是东方人最特别的,最伟大的信念;西方人不能窥见其中的精元!“人生自古谁无死,留取丹心照汗青。”——人之死,圣贤英杰之死,即是国家天下所系命的威权。^①

赵紫宸在此将耶稣之死作了中国处境化的解释,以文天祥的名句代表儒家杀身成仁之价值诉求,由此类比耶稣的从容赴死。只是选用文天祥这样为国捐躯的民族英雄的舍身精神来类比耶稣似有不妥:文天祥是在举兵抗元失败被俘后宁死不屈而成为民族气节的精神象征,这正好比犹太民族所渴望的那个能带领他们征战的弥赛亚,然而赵氏笔下的耶稣则是决绝地反对武力革命的温和的社会改革者。一个自身改革理念完全无法被人理解,甚至连最亲密的家人和门徒都不理解的改革者,最终受酷刑而死,这样的死如何能成为唤醒民族的最后方法呢?当赵紫宸否认了《圣经》传统中包括耶稣复活再临的末世论后,耶稣之死的价值变得尤为可疑。1933年,赵紫宸本人也曾对耶稣之死的意义提出质疑:“爱是自我给予,这是否意味着死亡,那是另一个问题,因为我觉得一个人也能够通过生活而奉献出自己的生命……坦白说,我不明白为什么耶稣必须死去为了服务于世界。”^②这段诚恳的自白表露了赵紫宸20世纪30年代所经历的莫可名状的不安和神学上的困惑^③,特别是关于救赎论与末世论的模糊性。有学者猜测20世纪30年代的赵紫宸可能有一个机械的启示主义概念,根据这个概念,复活、升天和再临在最后时刻互相跟随。因此,赵紫宸认为耶稣的自愿奉献不可能

① 赵紫宸,《耶稣传》,收录于《赵紫宸文集》第1卷,565。

② T. C. Chao, “Jesus and the Reality of God,” 《真理与生命》[Truth and Life], 1933年第5期[1933, Issue 5], 1—10, 6。

③ “我心深处的恳求是莫可名状的,只可以说,我要得上帝。我所要求的,哲学也不能给。”(赵紫宸,《我的宗教经验》),收录于《赵紫宸文集》第3卷,72—73)



发生在世界末日的背景下,因为如果是这样的话,充其量只能最好算是演戏,最坏算是雇佣军。相反,耶稣的死为以色列履行了受苦仆人的角色。^①

结 语

基督教在过去的 1800 年历史中形成了一种基督论的传统,即将拿撒勒人耶稣和以色列的上帝联系起来,认为历史上实存的耶稣既是上帝之子,亦是三位一体的上帝本人,他是基督,是神圣的逻各斯的化身。这是“从上面”(神的角度)发展而出的基督论和对基督神性的理解。然而,那些自欧洲启蒙运动以来从历史角度理解自身基督教信仰的学者们拒绝基督神性的教条,他们从人类历史上的耶稣开始,“从下面”(人的角度)开启另一条解释“耶稣是基督”的路径。^② 20 世纪 30 年代,两位中国神学家不约而同地“从下面”解释并争论“耶稣是基督”的问题,不仅因为二者俱为欧洲启蒙精神的继承者,而且由于 20 世纪 20 年代中国非基督教运动迫使五四时期的护教者进一步反省自己的信仰,更自觉地对基督教进行严肃质疑。非基督教运动中对基督教最严厉的指责即是基督教为西方帝国主义列强帮凶,这成了基督教在中国的原罪。护教者们既无法也根本不愿为制度性的西方基督教开脱罪责,而聚焦于耶稣本人,可以将在华基督教与历史上的西方建制基督教区隔开来。因为在护教者眼中,耶稣是未受西方教会组织、文化等毒害势力侵染之前的那个基督教“原点”。^③ 于是,耶稣成为赵紫宸和吴雷川等人基督教信仰唯一的避难所。^④ 对他们而言,以耶稣为基督教之精华和原点已非单纯回应非基督教人士的一种策略,而是经过长时间痛苦反思后所寻求到的信仰答案和所能给予未来中国的基督教方案。

然而,当赵紫宸和吴雷川反复强调“基督教的精要在基督”^⑤“基督教是基督”^⑥时,基督究竟意指什么,耶稣为何是基督,又是怎样的基督等,就成为无法

^① Sze-kar Wan, “The Emerging Hermeneutics of the Chinese Church: The Debate between Wu Leichuan and T. C. Chao and the Chinese Christian *Problematic*,” in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, eds. Irene Eber, Sze-kar Wan, Knut Walf, and Roman Malek (Institute Monumenta Serica, 1999), 356.

^② Albert Schweizer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, 398.

^③ Yamamoto Tatsuro, *History of Protestantism in China: The Indigenization of Christianity* (Tokyo: Toho Gakkai, 2000), 265.

^④ 参见吴雷川,《基督教与中国文化》,85。

^⑤ 赵紫宸,《耶稣基督》,收录于《赵紫宸文集》第3卷,502。

^⑥ 赵紫宸,《基督教与中国的心理建设》,收录于《赵紫宸文集》第3卷,465。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

回避的关键问题。赵紫宸批驳吴雷川的“耶稣是基督”，主要因为后者根据唯物观和夺取政权的武力主义去塑造一个怀抱政治经济之志、寻思着起义必要结合徒党的君王式弥赛亚，赵紫宸谴责这种政治性赋予是合于现代需要的独裁政治。^①从神学角度而言，基督论是基督教系统神学中的一部分，它和上帝论、救赎论、末世论等其他部分不可分割，共同组成了基督教神学的整体。赵紫宸批判吴雷川的基督论，其矛头实则直指吴雷川的“天国观”（末世论）。与吴雷川针锋相对，赵紫宸认为耶稣的“国”不是普通人所谓国家之国，而是上帝已经赐给耶稣的国，是性灵世界中的国。^②在1949年新政权产生之前，吴雷川这种假定耶稣由改造社会而复兴民族，而后招选门徒预约他们作政治运动而实现新的国家政权的神学思想，被赵紫宸视作大谬不然。在《耶稣传》导言中，赵氏即表明了观点：“《福音书》中的耶稣简直明说自己的基督观，不是当时流行的弥赛亚观，因为他的国不是普通世界上的国，而是历经艰难而更兴的精神世界：‘所谓钉死之后，三日内必然复活，是说身体虽死，精神巍然永存。’”^③不过，即使赵紫宸很谨慎地与直接参与政治和民族主义话语保持距离，尤其在神学上将“天国”概念厘定为精神性道德性的国度，但其实他本人的神学愿景也同样宣称救国是其议程，且毫不犹豫地将耶稣塑造为“人格救国”的典范。当他严厉批评吴雷川牵强附会地利用基督教，使之在现代问题上发生效力时，他也许并没有自觉意识到他笔下的耶稣形象亦是在国家拯救和复兴的大势之下，与诸多中国现代话语和运动交织在一起的。赵紫宸和吴雷川对于“耶稣是基督”的阐发和争论实则都是在民族存亡的“末世”处境中被催逼而出的，是以中国五四之后的现代话语为分析语法的关于“弥赛亚”的另一种现代中国的读法。

① 参见赵紫宸，〈“耶稣为基督”——评吴雷川先生之《基督教与中国文化》〉，收录于《赵紫宸文集》第3卷，713。

② 同上，709。

③ 赵紫宸，〈耶稣传〉，收录于《赵紫宸文集》第1卷，462。