

摘 要

《圣经》作为基督教信仰的支柱，上帝是贯穿于《圣经》的语言、历史之中又超越《圣经》之言的形象，上帝作为创世者，其形象又具有独一无二的属性和特征。仅仅从美学的角度看上帝，既作为“美”的自体，又作为审美的对象，就显示出上帝这个形象独一无二的美学特征：上帝作为美的自体和本源，即存在者本身，带着神圣的荣耀和光芒，创造、介入世界，并在道成肉身的耶稣身上成就其现实形象的可感可触，伴着强烈的情感体验和生命实践，通过“言、象、光”三个途径，在崇高精神和真理的照耀下跨越世界，回归真善美的超越之境，并散播下令无数世人仰望、相遇、陶醉的审美的果实。这条带着弧线状的真理与生命之路，在创世等一系列的历史事件中，在以上帝“成为肉身”(而不是精神)核心事件之中，在无时无刻不蕴含的神圣荣耀中，在最终超越以成全现实世界的过程中，呈现的是一条完全阐释、显现、成就“美的历程”。本论文的重点是在澄明美学的概念之下，回归《圣经》的语言和历史事件，把上帝形象置身于上帝之言、上帝之象、上帝之光中，阐释上帝作为上述“美的形象”的属性和特征。

关键词：上帝 美 形象 言 光 义 神圣性 超越性

Abstract

In the "Holy Bible" which believes as Christianity, God is the word image which passes through the Bible with the language and the history . As the creator of the world, God's image also has the unique attribute and the characteristic. Looks at God merely from esthetics angle, both the achievement "is beautiful" main body, and took the esthetic object, demonstrates the God this image unique esthetics characteristic: God took the beautiful main body and the source, namely existence itself, is having the sacred glory and the ray, the creation, the involvement world, and becomes the mortal body in the road on the Jesus body achievement its realistic image to be possible to feel may touch, is accompanying the intense emotion experience and the life practice, passes "the word, the elephant, the light" three ways, drainings in the lofty spirit and the truth practices surmounts the world, the return true, the good and the beautiful boundary of surmounting, and the dissemination issues an order the esthetic fruit which the innumerable common people looks up to, meets one another, is infatuated with. This strip is having the arc striation truth and the life road of, in creates the world and so on in a series of historical event, in "becomes the mortal body" by God (but is not spirit) in the core event, in constantly does not contain in the sacred glory, in finally surmounted by helps the real world in the process, presents is explains completely, appears, the achievement "the Aesthetics course".

Key word: God aesthetics word light righteousness transcendence

学位论文独创性声明

本人郑重声明：

- 1、坚持以“求实、创新”的科学精神从事研究工作。
- 2、本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作和取得的研究成果。
- 3、本论文中除引文外，所有实验、数据和有关材料均是真实的。
- 4、本论文中除引文和致谢的内容外，不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。
- 5、其他同志对本研究所做的贡献均已在论文中作了声明并表示了谢意。

作者签名： 戴仁燕
日 期： 2006.3

学位论文使用授权声明

本人完全了解南京师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版；有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅；有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索；有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

作者签名： 戴仁燕
日 期： 2006.3

前 言

《圣经》是人类文明史上影响最大的书籍之一。作为两“希”文化之一的希伯来—基督教文化是西方文明的基石之一，在西方文明历史上和希腊文明相辅相成，相互交织发展形成了西方宗教观、人生观、文学观、以及哲学和美学的源头，而对《圣经》的研究在西方国家学术研究领域相应地占有十分显赫的位置。然而，由于历史、政治、意识形态方面的种种原因，我国的《圣经》研究一直处于学术中比较薄弱的环节。

《圣经》从信仰及神学的角度看，是“上帝的语言”，实际上，它是“一套”66卷本连在一起的书。这部书分为《旧约》（39卷）和《新约》（27卷）两部分。既然是约，讲得就是《圣经》中的上帝与人“立约”并相互守约的事情。据圣经的首卷《创世记》载，上帝按照自己的形象造人，将管理世界的责任交给人，赐予人自由意志可作各样的选择，只是约定伊甸园中“分别善恶树上的果子你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创2：17）^①而人的始祖叛逆上帝，吃了那树上的果子，上帝便按照约定的结果执行，使人的始祖痛失乐园，肉身“归于尘土”。但后来上帝又与人重新立约，《圣经》分别记载了挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约、大卫之约，以及先知耶利米所论的新约。

“新约”之所以出现，是因为以色列人违背了出埃及时与上帝所立的“摩西之约”，必须另立新约。旧约与新约的不同之处在于，旧约的律法写在石板上，而新约的律法写在新版上；相同之处是“我要作他们的神，他们要作我的子民。”

（耶31：33）根据这个应许，耶稣开启了一个“新约”的时代：称义可凭信。耶稣在十字架上的牺牲就像旧约时代立约时献祭的祭牲，但耶稣一次牺牲立下的约永远有效。因此，《圣经》中的《旧约》是指耶稣以前的书卷，也就是犹太人的经典，包括摩西五经（《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》）、大小先知书，智慧文学以及诗歌书等，而《新约》则指成书于由耶稣开创之新时代的书卷，包括记载耶稣言行的福音书，以及耶稣的跟随者所写的关于他们如何延续耶稣使命的《使徒行传》及书信等。《旧约》39卷共929章，所涉及时间大约为公元前2000年至前400年，《新约》27卷共260章，涉及时间约为

^① 本论文所引《圣经》段落均引自简化字现代标点和合本《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会出版。圣经所引章节均用尾后注，参用普遍引文方式，如创世记第一章第一节至第二节标注为创1：1-2。“创”是该章节的略写，前1为第一章，后1-2为该章之第一至第二句。

公元1世纪40年代至2世纪初。

把《圣经》作为纯文学作品分析研究主要发生在20世纪。圣经的叙事艺术、意象、文体特征等等逐渐成为西方圣经文学研究的重要视角。作为处于基督教文化直接影响之外的汉语界，远离圣经历史发展地域的国家，我们更容易把《圣经》作为一本作品，一部像《诗经》一样的文本来看待，而无完全意象性的神秘启示和对全能的恭维，也可剔除对圣经入微的考古取证的考察。本论文试图以《圣经》为文本，以美学思维进入《圣经》，对上帝在《圣经》中的形象作一番考察。

论文的第一章节辩明了一下“美”的概念和意义以及上帝的形象。对“美”之概念的理解，本人倾向于“美本身”和“感性美”的统一。这是从“美”的价值功能得出的结论：美既不是单纯的毫无鲜活之感的“美的理念”也不是单纯的自然形态的“感性形式”，而是两者皆有。对上帝的形象，也本着回归《圣经》的态度，辩明了一些概念，澄明了上帝形象本来的内涵。首先是“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，不是哲学家、学者的上帝”，即《圣经》里面的上帝不是被完全形而上的上帝，不是“逻各斯”推理出来的上帝。哲学的上帝作为形而上的核心，从存在的等级、目的、观念和本质等来整全地思考世界和创造者，虽然普遍真理和本质是上帝的一个特质，但在《圣经》中，上帝不仅是最高的存在，还拥有能力、智慧、意志、善和爱等。其次是形象的概念。对上帝形象的特殊性进行了详细的阐释。

接着，带着审美的思维进入《圣经》，探讨作为现象为之现象的本源，万物(包括美)的自体：上帝。显明了上帝在《圣经》里面如果作为“美”的形象存在：上帝作为美的自体和本源，即存在者本身，带着神圣的荣耀和光芒，创造、突入和寓居于世界，并在道成肉身的耶稣身上成就其现实形象的可感可触，伴着强烈的情感体验和生命实践，通过“言、象、光”三个途径，在崇高精神和真理的历练下跨越世界，回归真善美的先验之境，并散播下令无数世人仰望、相遇、陶醉的审美的果实。这条带着弧线状的真理与生命之路，在以上帝”成为肉身”(而不是精神)核心事件之中，在无时无刻不蕴含的神圣内核中，在最终超越以成全现实世界的过程中，与其说呈现的是一个关于道德和信仰的故事，不如说也是一条完全阐释、显现、成就“美的历程”。这也是本文要阐释的中心论点。主体部分会分别在上帝之言、上帝之象、上帝之光三大节展开。

第三章上帝的超越性——真善美的统一，是在第二章阐释的基础上更进一步的结论。在人和上帝的关系中明晰上帝的超越内涵。

上帝道成肉身，显示十字架上的荣耀，成为活生生的感性可知的生命存在。这是基督教区别于其他宗教的最大奥秘。不管它在宗教、哲学上的本质意义，从美学的角度出发，道成肉身的耶稣，无疑也是上帝形象的核心，是美学的核心内涵和奥秘，是从审美本体、审美对象到审美经验的一切的中心。也是本论文说论述的关键所在。因此上帝的形象，阐释的正是一条包含着现实可感性和超越性的美学之路，是美本应所是的存在。

第一章 “美”与上帝

第一节 审美之路

审美,从其诞生的那一刻起,便带上了宗教的烙印。原始的审美活动,与认识、道德、宗教诸活动浑为一体,寄寓于图腾崇拜与巫术仪式中,在那“游戏”的狂欢与迷醉中,人的原始生命力第一次在对神之敬仰与祭颂中得到净化与提升,人开始挣扎着摆脱其自然性、有限性,渴慕与神一样的无限与永恒。在诗乐舞三位一体的“艺术”活动中,人第一次全面地展示了他充盈的生命力,在人神合一的迷狂境界中第一次获得了对生命之谜的体验,在体验中,神圣光辉的特殊体悟浸入人的心灵,美得以体现。

而当我们寻找“美”作为“学”的开端,沿着美学的思辨轨迹回顾有两千多年的发展历程的西方美学史,便会发现这一滥觞于古希腊爱琴海岸的人文活动,原本是早期基督教神学的一个组成部份,其自身并不具有一个独立自足的活动空间;在当时的思想家的著述中,关于“美”的论述也只是为了论证作为一种超验现象的上帝的存在,这时候的“美”是作为存在者的上帝不可分的一部分。而且在相当长的历史时期内,西方美学也一直是根植于神学的土壤得以发展。

他们的思维还继承于这样的事实:“对存在者整体的原初解蔽,对存在者之为存在者的追问,在西方历史的开始,这三者乃是一回事;它们同在一个“时代”出现,这个“时代”本身才无可度量地位一切尺度开启了敞开之境。”^①这是海德格尔寻找他的“诗意之地”目光所投射的原初年代,意思是说:回到古希腊,形而上的整体思维与存在的形式镶嵌在融合的思维里,个体存在者、存在者整体、存在本身,思与诗还处在一片共处之中。

把美从统一的存在中一分为二,既成就了两千多年美学传统的思路,也开启了形而上学思路的当是柏拉图。如果我们重新回顾一下柏拉图关于美的表达:一种是关于经验世界的具体的可感之美,对形式美的审美体验:“这时他凭临美的汪洋大海,凝神关照,心中无限欣喜……他终于一旦豁然贯通唯一的涵盖一切的学问,以美为对象的学问。”^②;一种是关于超验世界的原型意义上的美,即“美本身”:“这种美是永恒的,无始无终,不生不灭,不增不减。”^③柏拉图把“美本身”作为美的理

^① 海德格尔,孙周兴选编《海德格尔选集》上海-上海三联书店,1996,p224

^② 柏拉图:《会饮篇》,210D-E,转引自范明生:《西方美学通史·古希腊罗马美学》,上海文艺出版社,1999,p310。

^③ 柏拉图,王太庆:《柏拉图文艺对话集》北京-商务印书馆 2004,p271。

念，是单一的，纯粹的，也是和具体的可感事物分离的。而且，在柏拉图那里，最高的理念，即最高的美和最高的善具有同一的性质，这为形而上学和感性之美的两个向度打开了大门。沿着这条路，一方面对美的本体研究从理式，最高实体而到太一，到绝对精神，到世界规律，到历史必然，到本质力量，愈来愈失去“客体”的活力，失去充盈着生命力的张扬和显现，仿佛一个丰满的躯体被一点一点地抽干了血、剔去了肉，成了一个干枯的标本、一个冰冷的“客体”。对“美”的分析、定义成了美学的首要任务，而美蕴涵的生命、生存体验却放置于低下的一个位置。

另一方面，也是为了让“美”从形而上之“美”的包围圈中脱离出来，能够自由地呼吸，“美本身”被摒弃，美又变成单纯研究感性、形式、审美体验的学科。被鲍姆嘉通冠名为“感性学”。但是，“审美现象诚然可以有其突出的感性或感知特征，但美学本身不过是想超出理性之外去寻求人类精神的更大自由。感性学的误解，在于它把这种对理性的超出退缩为低于理性水平或小于理性范畴的感性，而没有看到美学其实是比感性学高得多，并包括感性活动在内的一门学问”。^①时至今日，跳出了哲学禁锢的感性之“美学”，有落单成单纯追寻形式、沉湎感官感受的危险。

对于传统美学的第三个分支：艺术美学。我们发现这里所充斥的是大量诸如《诗学》《诗艺》一类的著作。它们细致而全面地分析着诗的技巧、诗体的特征、形式的构成、章法的讲究，同样没有解决“美学”最主要的功能问题：诗人何为？艺术何为？

而二十世纪出现的各种美学思潮，将实证主义、经验主义、心理学、自然主义融入到美学研究中，使得美学向着科学靠近了一步。其审慎、实证、分析、技术性的作风为美学带来了更为严密的研究方式，但是，它显然是排斥对美的本质追问和整体描述的。当它将人的心理的审美功能与机制，将语义和结构、信息和符号的分析像被手术台上的手术到解剖得“泾渭分明”时，除了产生片刻的认识上的愉悦外，我们会再无所动，因为这种清晰与明白并无“美”可言。于是，当对审美现象进行生理心理的科学分析时，美学也就与我们的生命存在越来越远。

在我看来，美学问题自始至终都无法离开关系整个人类情感价值的问题。人类的情感世界，其中主要是美和艺术的世界，是人类心灵中的重要组成部分。无论是本体论的美学，还是感性学，还是科学的分析论证，最终诉之的就是人类的心灵。而人的心灵使得艺术存在的全部秘密就是：从生命的绿色、山脉的雄伟、

^① 孙津《基督教与美学》，重庆出版社，1991，p2—3。

欢乐与哭泣的感受中寻找人类生命体验的意义,进而寻找到生存的根基;从有限之中叩响无限之门。“即使仿佛是一种不期而遇的邂逅,它也仍然是一种保证,要在现实的一片混沌中,在所有现实的不完满、恶运、偏激、片面以及灾难性的迷误中最终保障,真实不是遥远得不可企及而是可以相遇的”。^①这应该是“审美”最初也是最根本的意义,只有重新这个的意义,才是找到美应该有的正确的位置。

这个意义决定,美既不是单纯的毫无鲜活之感的“美的理念”也不是单纯的自然形态的“感性形式”,而是两者皆有,作个一个硬币的两面,不是割裂,而是统一,从这个意义上说,美应当是人类从有限的现实可感的世界通向无限的整体世界的道路,是立足于感性,又需要超越感性,到神圣、整体与永恒之中的方式、途径。这样,站在从哲学和感性学的维度中,我们看到美所具有的独特性,从更为抽象的哲学、道德之维中,美学的存在联结了这个世界的丰富性和生动性,在真和善面前显出他所持有的形式;在纯粹的感性学的思维中,美又突破了“存在即合理”的沉沦,带着超越的追求为人类展开共同的追求神圣之境的图景。只有这样的“美”,柏拉图那里的艺术家诗人才能自由地留在理想国;只是这样的“美”,让“审美带着令人解放的性质”(黑格尔),使“理念的感性显现”(黑格尔)带上丰富的神圣性质;也只是这样的“美”,弃绝了感官放纵的情欲的沉沦,拯救了“美”自身;也只是这样的“美”,把存在与意义,有限和无限,单一和整体,肉与灵圆满地统一,为人类打开了一条终极通道,成为“真”和“善”所无法代替的“纽带”。

从这里我们似乎可以嗅出美学中宗教的意味。其实,历史早就穿过向我们透露了出来。美学家说,“宗教和诗在本质上是相同的”^②;艺术家说,“宗教的出发点总是诗的出发点”,^③宗教徒说,“任何一个人,如果他不曾活在诗歌中或者宗教当中,那么,他就是一个傻子”。^④于是,这一线亮光启发了我们从宗教与审美的“出发点”,去追询使二者走向同一的契合点,探求它们之间的共通性。

^① 伽达默尔《美的现实性》,刘小枫主编《人类困境中的审美精神》,东方出版中心1994年版。

^② 桑塔耶拿语,转引自邹元江《宗教境界·艺术境界·审美境界》,《学术月刊》1995年第12期。

^③ 雨果《克伦威尔序》,《西方文论选》下册,p180。

^④ 克尔凯郭尔语,转引自乌纳穆诺《生命的悲剧意识》,上海艺术杂志社1986年版,p105。

第二节 审美之神性

审美和宗教的共通之处也就在他们的出发点之上,均是为了寻求人之解放和自由。正如一位学者所说:“人的神性追求的意义,并不在于人最终能否成为神,而在于人只能在这种向‘神’的逼近的超越追求中,才能真正拥有自己‘人’的本质。……荷尔德林说道,‘人一旦成为人,也就是神,而他一旦成了神,他就是美的’”。^①无论是审美的目的还是宗教的目的,都是让人在对存在之有限性的反思之中,对此在世的关怀之中,对生存意义与价值的追问之中,突破人的有限,真正地解放和自由人类,到达无限的可能。中国近代以来就一直提倡“以美育代替宗教”。这固然说明“美育”和“宗教”有其不同的性质,但既然可以“替代”,无非也就是有相似的功能。只不过,“美育”的超越是站在人的立场上论述美的功能:寻求的是人之为人,人何以抵达无限;“宗教”的拯救之说则说明人抵达无限,要靠上帝下降后的提携。

既然美应当是人类从有限的现实可感的世界通向无限的整体世界的道路,是立足于感性,又需要超越感性,到神圣、整体与永恒之中的方式、途径。那么,审美能够超越的依据是什么呢?审美何以能够不断地接近“无限”?这里的依据只能是审美的神性。

“神性”是什么?对现代基督宗教看来,这意味着一种新的生存态度、新的价值尺度和生活定向,个人应在这种基本的价值定向中去创造自己独特的生活,解决自己面临的困惑。人应当把握并坚持这些确定的一贯的价值意向:爱、感恩、正义、慷慨、仁慈、宽恕、自由,即使在面临死亡,价值遭到毁灭,生命受到威胁时,也不放弃这些意向。

正是有了爱、良知、正义、善良、虔诚、同情、慈悲等这些人类的神圣情感,才使得基督精神的超越之维有了一个终极的价值座标。只有以圣爱、以良知、以正义去担当世界的苦难,去拯救沉沦的罪人,只有将神性规定为生存之尺度,基督宗教的终极关怀才不会走向虚妄与虚无。

诗人荷尔德林说:“只要善良、纯真尚与人心同在, /人将幸福地/用神性度量自身。 /神是不可知的吗? /神还是天空一样显现? /我宁愿信奉后者, /它本是人的尺度。 /充满劳绩, 但人诗意地/居住在此大地上。”^②可见, 神性, 这本来是宗教的

^① 徐岱《论当代美学研究中的价值支点》,人大复印资料《美学》1997年第2期

^② 节自海德格尔:《诗·语言·思》,文化艺术出版社1991年版,p191。

尺度，也是审美的尺度。的确，如果缺乏神性尺度，审美就将可能走向审美主义，审美超越将下降为感官放纵的情欲的沉沦。并且，“一切审美主义的一个共同旨趣在于：企图以所谓的诗的美化来掩盖生存的悲剧质地”。^①正是神性尺度的匮乏，使得“存在即合理”，使得人类失去了超越的激情，忘却了审美的终极意义，而让超越成为虚妄，抑或虚无——生命在自性适意自我逍遥中，有限性本身被当作神圣之物来以顶礼膜拜。

普洛丁说：“如果眼睛还没有变得合乎太阳，它就看不见太阳，如果心灵还没有变得美，它就看不见美。所以，无论何人，如果有心要观照神和美，都要首先是神圣的和美的。”^②正向我们昭示着：真正的审美者必须用爱与良知、正义与虔诚、慈悲与温柔、同情与善良的神性尺度来度量自身。世界的本来状态充满苦难与偶然，审美(美学)不应逃避，而应勇敢地跃入其中。而放弃了美学的神性思维，就放弃了人积极超越的途径，也放弃了美生存的空间。

第三节 上帝的“形象”

一、“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，不是哲学家、学者的上帝。”

与“审美”的狭义化一起产生的问题就是形而上学的狭义化，美的危机和形而上学的危机在柏拉图那里共存。有关上帝这位最高的“形而上学”问题，这似乎是一个比美学问题更加棘手的问题，这历来也是哲学界、神学界事关大局的本体论问题，也是讳莫如深的元命题。

早在1654年11月23日思想家帕斯卡尔把他的祷告记在羊皮纸上缝入内衬，里面记下了一句话：“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，不是哲学家、学者的上帝。”这句话很好地显明了问题。

“哲学的上帝”是什么样的上帝？

“哲学的上帝”是一个“概念”，这个概念是从希腊哲学的追问习惯中来，从对存在者之存在的追问而来，带着明显的形而上思辨，带着本体论论证的“是”与“不是”二来，在讨论存在的等级、存在的目的、存在的观念和存在的本质后，得到一个最高的形而上“存在”——一个整体的永恒的最高“理念”（柏拉图的 *eidos*）或者“实体”（亚里士多德的 *ousia*）。这也要归于从柏拉图开始的对理念和表象世界的划分把世界的一体性自觉地分成了二元对立的两个向度两层图式，同时又受到

^① 刘小枫《走向十字架上的真》，上海三联书店1994年版，p408。

^② 转引自缪灵珠《缪灵珠美学译文集》卷一，中国人民大学出版社1986年版，p249。

希腊—罗马文化中理性精神崇拜的影响，上帝不可避免地归为了绝对理念和绝对精神，成为全知全能，是绝对理念、最高真理的人格化身。由此以后，对《圣经》中上帝形象的阐释长期以来也一直处在形而上的位置，处于语言的最高点。“西方思想史的发展中，上帝的形象一再被歪曲，从圣经中的上帝到作为最高实体的上帝、宇宙的普遍法则的上帝、历史世界的上帝的蜕变，上帝的形象变了质”。^①

最终，哲学的这个上帝，导致尼采喊出那句振聋发聩的口号。在这之前，18世纪的卡莱尔在论述其时代精神状况时就已写道：“宗教仍在少数人心中萦绕未去，这些人被称作而且自称为宗教信徒，那么他们的宗教究竟是什么性质的呢？是否有关生命的、不自觉的在履行上帝旨意甚或在传播圣经的过程中自然发出光彩的健全宗教呢？很不幸，回答是否定的。我们在这些人身上看到的是‘考证’，试图证明宗教这种东西是否存在，结果又微关宏旨。最虔诚的福音传道士并未传播福音，而是对如何传道喋喋不休。以圣洁的传道点燃圣洁的信仰之火不是他们的目标，他们至多不过描述了信仰者的表现和行为，凭借科学的方法把真信仰与假信仰相区别。……宗教……越来越少具有创造性和重要性，反而更加机械僵化了，整个近代基督教不断消散逸荡，变成了玄学，目前则面临着消失的危险，仿佛荒漠中的河流一样。上帝已经从地球上却步，或者说在新时代横扫一切的旋风中蒙上了面纱，只有极少数人能看见他的现形。”^②质言之，正是形而上学和理性主义，对存在之为什么存在，杀死了上帝，让上帝离开了世界，成为单纯抽象的概念。

那么，“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”应当是什么样的呢？

回归《圣经》，在《圣经》抒写的历史事件中，我们发现，上帝贯穿于从《旧约》的创世、帮以色列人逃出埃及，与以色列人立约，到《旧约》的“道成肉身”以及十字架受难、复活一系列最基本的历史事件中，而上帝在这些具体的时空事件中全面展示了他“人格化”和“神性”的形象：他不仅创造、还发怒，审判、又有极大的荣耀。他传扬着爱，又拥有着智慧、能力、荣耀、意志等等。他既是一系列行动的执行者，也是能被我们认知的，处在经验、情感和生命体验中的上帝。

起初上帝创造天地。地是空虚混沌，源面黑暗，上帝的灵在水面上运行。上帝说：“要有光。”于是就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼，暗为夜；有晚上，有早晨，这是头一日。（创1：1-5）（这是创造者的上帝）

耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡，耶和華就後悔造人在

^① 刘小枫《拯救与逍遥》，上海人民出版社1988年版，p443。

^② 托马斯·卡莱尔《特性》，见《世界三大宗教与艺术》，吉林人民出版社1991年版，p633—634。

地上，心中忧伤。（创 6：5-6）

耶和华在他面前宣告说：“耶和华，耶和华，是有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的恋爱和诚实。为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，自父及子，直到三四代。”（出 34：6-7）（以上是带着人格化的上帝）

当夜耶和华向他显现，说：“我是你父亲亚伯拉罕的上帝，不要惧怕！因为我与你们同在，要赐福给你，并且为我仆人亚伯拉罕的缘故，是你的后裔繁多。（创 26：24）（参与历史事件的上帝）

“他发怒，地就摇撼发抖，山的根基也震动摇撼。从他鼻孔冒烟上腾，从他口中发火焚烧，连炭也烧着了。他又使天下垂，亲自降临，有黑云在他脚下。”（诗 18：7—8）（这是大有能力的上帝）

耶稣大声喊着说：“以罗伊，以罗伊！拉马撒巴各大尼？”就是说：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”……耶稣又大声喊叫，气就断了。（太 27：46）（耶稣的形象就是上帝“道成肉身”的形象，这在宗教著作中有大量论证，在此作为即得前提，这是有着人类意志的上帝之子）

这位上帝虽然不似奥林匹斯山上的诸神那样充满了情欲，但却正是这位同样充盈着活生生的力量和丰满的立体感的上帝影响了全世界各个角落的人，正是《圣经》中那个不断行使公义，继而被打钉死在十字架上，以爱和受难的方式参与人类历史事件，与人类同在，承受人类苦难的上帝，吸引并感动着无数的人，上帝之为上帝，不仅在于他的创造和全知全能，还在于他“时刻与我们同在”的形象属性。上帝之为上帝，不仅是真理，还是生命和道路。

这才是给这三位以色列祖先“亚伯拉罕、以撒、雅各”带来强烈的情感体验（带领、试炼、赐福等等）并改变他们生命的上帝，而不是被抽象出来谈论的“上帝概念”，被抽去了活生生的具体事件和情感特征的上帝。这也正是本文所要阐述的上帝：带着“审美性”的上帝。只不过这个“审美性”带着“神性”和“超越性”，对象不仅仅是可感世界的现实之美。

二、上帝“形象”的特殊性

这里又带出一个问题，即“形象”问题。带着动态的文学和宗教信仰形象以及美感特征的上帝，不一定代表上帝具有我们素常理解的“可视化”的形象。众所周知，“自有永有、全能全知”就是上帝的“面貌”。上帝在《圣经》中的显现均是由上帝的“呼召”、“晓谕”、“启示”，通过“语言”、“光”、“异象”等，或者通过“灵感”

和“天使”传达，由当事人在内省自觉中予以体验到的，而不是付诸视觉的上帝形象。

《圣经》中唯一能与上帝直接对话的人是摩西，而摩西接近上帝的时候，也只是“接近上帝所在的幽暗之中”。（出 20：21）耶和华（上帝的称呼）招呼摩西上西奈山，接受十诫的时候，“有云彩把山盖住，”“耶和华的荣耀在山顶上，在以色列人眼前，形状如烈火。”（出 24：15—16）摩西曾要求上帝显示其光辉形象，上帝的问答是他将显恩慈，不显形象：“你不能见我的面，因为人看见我的面不能存活。”（出 33：20）摩西尚且只能在火中、云中、幽暗中，面对上帝，其他人如何去感知上帝，可知而知。当众人西奈山下迎接上帝的时候，“在山上雷轰、闪电和密云，并且角声盛大”“全山冒烟……山的烟气上腾，如烧窑一般”在耶和华的近距离中，大凡众人只有发颤的份，更不用说直面。这也许还得归结于亚当和夏娃违背命令后吃了果子之后，“那人和妻子听见上帝的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和华的面。”这一躲，就失去了和耶和华相见的机会。

同时，在《圣经》中，上帝对偶像是绝对排斥的。禁忌偶像制作，是《圣经》中三令五申的一道戒律。这在《出埃及记》中耶和华第二条十诫中写得清清楚楚：

不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地，和地底下水中的百物；不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝，恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。不可妄称耶和华你上帝的名字，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。（出 20：4—7）

《利未记》中上帝重申：“你们不可作什么虚无的神像，不可立雕刻的偶像，或是柱像，也不可在你们的地上按什么凿成的石像，向他跪拜，因为我是耶和华，你们的上帝。”（利 26：1）

《申命记》中，再一次重复天上地下无所不包的偶像禁忌：

你们要分外谨慎，因为耶和华在何烈山，从火中对你们说话的那日，你们没有看见什么形象。唯恐你们败坏自己，雕刻偶像，仿佛什么男像女像，或地上走兽的像，或空中飞鸟的像，或地上爬物的像，或地底下水中鱼的像。（申 4：14-19）

对于一切拜偶像的，耶和华的严厉措施也是有目共睹的。埃及遭十灾的严刑历历在目：血灾、蛙灾、虱灾、蝇灾、畜疫之灾、疮灾、雹灾、蝗灾、黑暗之灾。一灾胜过一灾，而且都是灭绝性的。整部的《摩西五经》（《圣经》前五经），就是一部上帝带领以色列人击打拜其他偶像民族的历史。《启示录》中写上帝最后

大审判：“若有人拜兽和兽像，在额上或手上受了印记，这人也必喝上帝大怒的酒，此酒斟在上帝忿怒的杯中纯一不杂。他们要在圣天使喝羔羊面前，在火和硫磺之中受痛苦。他受痛苦的烟往上冒，直到永永远远。”（启 14: 9—11）可见上帝对偶像的绝对态度。

从这里似乎看出，上帝是排斥“形象”之说的。但是，上帝不可显现的“形象”以及上帝排斥的“偶像”，未必就是我们所理解的所是。

第一、这中间蕴涵着上帝所造之物——世界的任何万物都远不足以用来远不足以传达上帝的形象。作为创造物的本体，上帝既不在天上，也不在地上，既不在水中，也不在空中，上帝不在穹苍之内。上帝不可能束缚于一切人类的形体之中，不可能禁锢在有限性、偶像性的形象之中。。这恰好说明了上帝绝对的自由和创造之先的“自有永有”。

我们应该注意到的是上帝从来没有说自己是“无形无色”的，而只说是“自有永有”的（出 3: 14），自有永有凸现的是上帝的永恒性和超越性。人类的一切形象只是被造之物，是有限性、物质性、局限性的代表，是无法表示出上帝“自有永有”的这一属性的。在《以赛亚书》40章 18—23 节可以更深理解：

你们究竟将谁比作上帝，用什么形象与上帝比较呢？偶像是匠人铸造，银匠用金包裹，为它铸造银链。穷乏献不起这样的供物，就拣选不能朽坏的树木，为自己寻找巧匠，立起不能摇动的偶像。你们岂不知道吗？你们岂不曾听见吗？从起初岂没有人告诉你们吗？自从立地的根基，你们岂没有明白吗？上帝坐在地球大圈之上，地上的居民好像蝗虫。他铺张穹苍如幔子，展开诸天如可住的帐棚。他使君王归于虚无，使地上的审判官成为虚空。

如果我们把“形象”的概念局限在“可视世界的形象”，那我们只能说上帝是“无形”的，但是，仔细看“自有永有”之说，未必不能看成是“形象”——上帝是“有”，而不是“无”。上帝是个实体，但却不是人类万物可以表达的实体。上帝是成就成整体的实体。在人类世界里，无形象的原质优于空虚，定形的物质优于不定形的原质，联合成整体的受造物优于个别的受造物。上帝统一于整体中，带着“客观存在”的性质（但客观存在只是其一个属性）。所以说这个“有”和佛教、道教最求的“虚体”有本质的区别。而“形象”这个词，它在《现代汉语词典》里的解释也包括 4 个方面：

- ① 形状
- ② 形体；实体

③ 显露：表现

④ 对照

显然，上帝这个“实体”使可以归纳到形象里面的。联系到第一章节的“美学”，如果“美”指向的对象不仅仅是感性形式的“美”，作为上帝在这个层次上的“形象”恰恰体现出的是审美意义的终极指向，美学本质的出发点和终点。“自有永有”的永恒性、整体性、无限性表达的正是上帝“至美”的形象。

同时，上帝既然直接对摩西说：“你不能见我的面，因为人看见我的面不能存活。”（出 33：20）这样的前提，是否意味着上帝有“面”，而这“面”只不过是人不能“直面”而已。《约翰福音》第四章第 24 节说：“上帝是个灵”，“灵”究竟是什么样的 image？也许，我们的智慧也许不得而知，但“灵”无疑也是审美的特殊对象。

第二、对“偶像”的排斥不等于对形象的排斥

在英文版《圣经》中，偶像的英译是“form”，在《创世记》描述上帝造人中：

上帝说，我们要照着我们的形像，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造人，乃是照着他的形像造男造女。（创 1：26-27）

这里“形象”的翻译是“image”。这是直接说明上帝形象的词。而“form”显然是在人类可视的层次上表达的词。这也正好证实了上面的论证。

另外，需要进一步说明的是，上帝对“偶像”的排斥，也不代表上帝对这个世界的“实在”的排斥，“偶像”之所以被排斥，关键在于人类对它的崇拜。当感性局限在感性之内变成一种沉湎，当有形体的人不带上超越的自主追求，上帝就不再同情、怜爱。

在上帝完成了六日的创世之工后，都看着自己所造之物是“好”的：“上帝看着是好的。”中文的“好”在英译本中为“good”，在成书于希腊化世时期的《七十子希腊文译本》中译作“美”（kalos）。《传道书》第 3 章第 11 节也说：“上帝造万物，各按其时，成为美好。”无论是“好”还是“美”，显现出上帝既是万物的创造者，也是创造为美和世界为美的本体。

并且，“上帝就赐福给这一切。”（创 1：22）“我们看见了天和地，即物质受造物的上下两部，或物质的和精神的受造物；我们看见了划分黑暗的光，点缀着物质世界或整个受造物的各个部分。我们看见诸水分为上下后中间的穹苍，即宇宙的最初物体，或现在名为天的空间，飞鸟翱翔于期间，中有汽化的水，晴夜凝

而为露，重浊的水流而为雨。我们又见万流委输，海色的壮丽，大陆上圯壤的原野和长满花卉树木，景物宜人的腴壤。我们又昂首而见“光体”，太阳充盈照耀着白昼，黑夜则又月色星光的抚慰，同时又成为时间的标识。我们又见卑湿之处滋生了鳞蚘鲸鲵和飞翔的禽鸟，因鸟翼所凭的浓厚空气是由水蒸发而成的。我们看见地面点缀了动物和依照你的肖像而造的人类，人凭借了和你相处之处，就是说凭借了理性和理智，统治百兽；犹如人的灵魂上一面是通过思考而发号施令，一面是服从号令，……我们看见了这种种，每一样都已美好，而终合一切尤为美好。”^①奥古斯丁曾如此赞叹上帝的造物说。显然，在创世的这个时候，我们这个世界的万物本来存在方式都是上帝所喜悦的，满腔热血创造并赐福的。这是一个很重要的论点。上帝六日创世，以世界为对象，并且从中观照自身，体味创造的愉悦。让我们再回到《创世记》，看看人类为什么被逐出伊甸园。

耶和華上帝说：“那人已经与我们相似，能知道善恶。现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。”耶和華上帝便打发他出伊甸园去，耕作他所自出之土。于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯，和四面转动火焰的剑，要把守生命树的道路。

“那人已经与我们相似”，这相似是“分辨善恶”，“善恶”是伦理层面的问题，“辩善恶即有“智慧”，是认识论层面的问题，人类令上帝下达逐客令的并不是上帝所喜悦的“形”，而是“恶”，对人来说，也就是人类感性中的各种“欲望”。人被逐出伊甸园后，上帝的另一项特质“永有”与有限生命的人类绝缘。借以开启了人类漫漫求索的“有限”到“无限”之路。而摒弃各种“恶”，走向“唯美”的天上世界，恐怕是上帝所给予人类机会的唯一途径。

三、上帝祝福的“形象”

既然上帝是对这个产生诸恶的现实世界的摒弃，关键在于“恶”，而自然的形象表现出的“感性美”，虽然带着有限性的痕迹，却也是上帝的造物，甚至是上帝的映现和象征。而如果在这感性之美中加入仰望、赞颂、善、正义、圣洁等神圣之“美”的特质，这种带着上升意味的感性却一直是上帝喜悦并大力赐福的。

自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。（罗 1：20）

除了对挪亚一家为“善”之人的拯救，对以色列“以耶和華為唯一神”的恩典

^① 奥古斯丁《忏悔录》转引自阎国忠著《美是上帝的名字》，上海-上海社会科学院出版社，2003，p432

外，最有代表性的恐怕是《雅歌》一章。这是《圣经》中最优美的一个诗章，却也是一首古今中外对世俗爱情最大胆的颂歌。

《雅歌》又称“所罗门之歌”，据考证是由那位人称“智慧之王”的所罗门所创作的一个诗剧，讲述的是：所罗门垂青书拉密女的美貌，想企图凭其权势和富贵将她占有，但书拉密女已与牧郎倾心相爱，不为权势和荣华富贵所诱，一心追随自己心爱的情郎。所罗门王最终成全了书拉密女与牧郎的爱情，并把自己的一个葡萄园租给他们，让他们安居乐业。

所罗门的歌，是歌中的雅歌。/愿他用口与我亲嘴；因你的爱情比酒更美。
你的青油馨香；你的名如倒出来的香膏，所以众童女都爱你。（1：1-3）

我的佳偶，你甚美丽，你甚美丽，你的眼好像鸽子眼。我的良人哪，你甚美丽可爱，我们以青草为床榻，以香柏树房屋的栋梁，以松树为椽子。（1：15-17）

（新娘）听啊！是我良人的声音；/看哪！他穿山越岭而来。我的良人好像羚羊，或像小鹿。/他站在我们墙壁后，/从窗户往里观看，/从窗权往里窥探。/我良人对我说：

（新郎）我的佳偶，我的美人，/起来，与我同去！/雨水止住过去了。地上地上百花开放/百鸟鸣叫的时候已经来到；/斑鸡的声音在我们境内也听见了。/无花果树的果子渐渐成熟；/葡萄树开花放香。/我的佳偶，我的美人，/起来，与我同去！/我的鸽子啊，你在磐石穴中，在陡岩的隐密处。/求你容我得见你的面貌，/得听你的声音；因为你的声音柔和，/你的面貌秀美。（2：8—14）

我的佳偶，你甚美丽！你甚美丽！你的眼在帕子内好像鸽子眼。/你的头发如同山羊群队在基列山旁。/你的牙齿如新剪毛的一群母羊，/洗净上来，个个都是双生，……你的唇好像一条朱红线……你的双乳好像百合花中吃草的一对小鹿，就是母鹿双生的。（4：1—5）

王女啊，你的脚在鞋中何其美好。你的大腿圆润好像美玉，是巧匠的手做成的。你的肚脐如圆杯，不可调和的酒。你的腰如一堆麦子，周围有百合花。你的双乳好像一对小鹿，就是母鹿双生的。（7：1-3）

无论作如何“象征”和神秘的解释，《雅歌》的字面意义绝没有神圣到使我们一开始就跳过言词的实际意义，也绝非就可能想到柏拉图式的精神之恋。书拉密女与牧郎的爱情是青春萌动的，是平民化世俗化的，由活生生的血肉之躯所发的，毫不避讳身体的魅力对男女恋人的吸引，诗行中不加掩饰地欣赏、赞誉、品味着人体的每一部分的肌肤之姿，它所描写的爱情是男女双方由于相互之间一

种本真的吸引而产生的爱恋。而以质朴、清晰的气息，对男女自由、平等、互爱的热情和简约清澈的抒情艺术感染吸引着。它对歌颂美的态度也不是将灵与肉全然分开，而是在肉的描写中贯通了观念的、精神的东西，使世俗之爱又带上了一种超凡人圣的品质：“求你将我放在心上如印记，带在你臂上如戳记；因为爱情如死之坚强，嫉恨如阴间之残忍。所发的电光，是火焰的电光，是耶和华的烈焰。”（雅8：6）这种神圣也是在对以世俗之爱本身的自然之美的极度张扬中凸现出来的。

神学家巴尔塔萨曾这样描述：“如此赤裸裸地描写爱欲内容的《雅歌》之所以必不可少，是因为人类的爱欲（作为一切自然爱欲的总结和升华）是人类的爱的一种成分，虽然人类的爱远远没有完全具备令人陶醉的爱欲氛围这样的形式和前提。爱欲作为预示一切世俗之爱都将得到满足的爱形态，是必不可少的……这里没有纵情，门槛却已迈过，然而，上帝的满腔热情已经转形为血肉之躯的满腔热情。人世间的爱欲作为一种“氛围”来讲只是昙花一现，每一人都有责任用自己爱的力量去克服（爱欲）的这种萎缩，促使业已枯萎的爱欲在内心道德力量的激发下继续焕发生机。……在《雅歌》中，后来一旦（拖家带口），我——你关系也就消失了，因为爱欲在这里超越了有机界的一切目的辩证法，超越了生和死，超越了苦难的劳动世界，直接进身到开始的乐园和末世的婚宴之间的关系中去。”感性的纬度是人之为首要特征，也是精神的一种成分。在上帝的那里，恐怕不是摒弃，而是参与，“上帝的满腔热情已经转形为血肉之躯的满腔热情。”^①而且，自始至终都是带着这个“印记”超越，又何没有可能回归后的伊甸园不是这样的：纯粹的感性和纯粹的理性融合为纯粹的美？这也许是不可能存在的梦想，只不过告诉我们，两者都不可辩驳。对上帝而言，形而上的上帝早就积极进入到这个世界，对人类而言，则需要积极地超越。感性之美和神圣之美相遇的那一刻，散发的是“美”最能称之为“美”的光芒。

这在柏拉图的《会饮篇》和《斐德若篇》中也有描述，他生动地描述了各种各样的美好事物逐步地上升为善和美的理念的途径。在这两部作品里，他追问了爱欲的力量及其本质：即在于追求情人从情侣的美好形象中见到的神圣意义和绝对意义，因而，这种追求并未放弃具体的东西，但它只有在具体与无限的关系当中去爱具体的东西。“谁没有爱，就将一无所知，爱欲希望能在情侣身上静静地发挥创造意义；像爱欲那样献身于其对象，同时也包含着一种创造和塑造意志

^① 巴尔塔萨著，曹卫东译，《神学美学导论》北京·生活·读书·新知三联书店 2002,p32.

——而且是出于爱，”而不是像亚里士多德后来所说的那样，作为技巧和对自然的模仿（修饰），在巴尔塔萨看来，这里的柏拉图最大限度地接近了基督教的上帝。

另外，可以补充的是，《圣经》中，“这是我骨中的骨，肉中的肉，因为她是从‘男人’身上取出来的。”因此，人要离开父母与妻子连合，二人成为一体。”（创2：23）男女结合的婚姻是上帝的安排，而且是人在赶出伊甸园之前的事件。上帝没有“禁欲”之律法，对于结婚一贯表示祝福和喜悦。但反对不符合道德的淫荡。

造人的时候：“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。（创1：27）”“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。”（创2：7）这里看出造人的材料是取自大地的尘土，而灵气来自于上帝本身，如果说灵与肉有差别，那只存在一个等级的区别，而不是“肉”秽“灵”洁的区分。如果“肉”秽的话，那么把上帝的“灵”与尘土的“肉”结合在一起的人在伊甸园里面就不应被上帝接纳。对《旧约》加以考察，我们会发现《旧约》基本上也没有“灵”与“肉”分离的思想，尤其是完全没有“灵洁”、“肉秽”的观念。“肉”秽“灵”洁的观念是来自于希腊文化的观点。但这个观念似乎被奥古斯丁全盘接受了下来，而对基督教的“禁欲”主义带来了极大影响。众所周知，他的皈依表现为痛苦而彻底的抛弃感官的美：先是放荡不羁，直到无耻的边缘，然后又表现出过度的责任和屈辱。很难说他抛弃了生活的美感，在痛苦和“忏悔”中培养起来的是深刻风格是上帝喜悦的。但事实上道与肉身，上帝与人，不是对立的，上帝与撒旦，上帝与罪、才是对立的。

四、上帝“形象”的显现

上帝虽然超越世俗，但是，无论在《圣经》的论述中，还是在牧师的布道中，在基督徒的祈祷中，我们都可以显明地看到上帝的作为，感受到上帝的“同在”，这在基督徒中可能有更深刻的情感体验。世界是上帝的一面“镜子”。上帝借着这面镜子，在属人的世界里彰显自己。既然上帝既是“创造者”、又是“启示者”、“拯救者”和“审判者”等，他必然会突入客观存在的有形世界，而突入世界，就意味着上帝和世界，人的灵魂与肉体等存在着一个从上到下的贯通问题，上帝的美善要贯通到世界万物之中，人类的美善也要贯通到他的形体之中，这有以某种方式贯通上帝和世界，上帝的“拯救”和人类的“超越”才成为可能，意义才具有意义。这种方式，必然使上帝将普遍与具体，永恒与瞬间，无限与有限统一于一身。也

因为要突入世界，上帝不是纯然静止的，只能被“分有”的，而是运动的、传造的，是和世界、时间、空间的发展联系在一起的。从《圣经》上来看，正是上帝不断彰显，才使得这个世界加上了一股可以推移、伸发、拓展的力量，可以上升的空间，最终到达“新天新地”。

从借助世界彰显自己“影子”的角度，上帝以“诸灵为天使，以火焰为仆役”，“照着智慧本身不变的美意”，并“藉着受造者最有规律的活动”，将自己渗透外物，照他所认为相宜的，将自己彰显出来。”

自从造天地以来，上帝的用能和神性是明明可知的，虽是肉眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。（罗 1· 20）

你们看天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。……野地里的百合花怎么长起来；它也不劳苦，也不纺线；然而我告诉你们：就是所罗门极荣华的时候，它所穿戴的还不如这花一朵呢！（马 6： 26， 28 - 29）

上帝就是光，在他毫无黑暗，这是我们从主所听见，又报给你们的信息。（约 1： 5）

耶和華的聲音發在水上，榮耀的神打雷，耶和華打雷在大水之上。耶和華的聲音大有能力，耶和華的聲音滿有威嚴。耶和華的聲音震碎黎巴嫩的香柏樹。他也使之跳躍如野牛犊。耶和華的聲音使火焰分岔。耶和華的聲音震動曠野，耶和華震動加低斯的曠野。耶和華的生硬震動母鹿落胎，樹木也脫落淨光；凡在他殿中的，都稱說他的榮耀。洪水泛濫之時，耶和華坐着為王；耶和華坐着為王，直到永遠。（詩 29： 3 - 10）

“我觀看，見有寶座設立，上頭坐着亘古常在者，他的衣服潔白如雪，頭髮如純淨的羊毛，寶座乃火焰，其輪乃烈火。（但 9： 7）

這萬物的顯著代表就是按他自己的形象造的人。所以在基督徒中，大凡存在沐浴着上帝的光輝，存怜悯、好謙卑、有感恩、有愛，能活出上帝的“樣式”來的虔誠之人。

“諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的手段。這日到那日發出言語，這夜到那夜傳出知識，無言無語，也無聲音可聽。他的量帶遍天下，他的言語傳到地極。”（詩 19： 1—4）

縱觀整部《聖經》，從本體的角度看，上帝的形象三個層級表現出來，一是上帝之言的《聖經》，二是道成肉身的基督，三是上帝創造的人和世界。

《圣经》以上帝之言展现了上帝在时空上的全面展开；基督呈现了上帝的核心(它本就是上帝)，又呈现了上帝的新意(降世爱人)；人和世界则是上帝创造后在上帝的注视下的自我演化。单在《圣经》中出现的人，有众多人物系列：如亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟、摩西、先知和殉教者、先驱、约伯、童贞女玛利亚等形象。

而从“美”的角度(区别语善、善的层次上)来观照上帝，上帝的形象可以从另外三个层次展开：上帝之言、上帝之象、上帝之光。而上帝“形象”的特殊性也就在此，就在于它打通了人重回伊甸园之路：上帝作为美的本体和本源，即存在者本身，带着神圣的荣耀和光芒，创造、突入和寓居于世界，并在道成肉身的耶稣身上成就其现实形象的可感可触，伴着强烈的情感体验和生命实践，通过“言、象、光”三个途径，在崇高精神和真理的历练下跨越世界，回归真善美的先验之境，并散播下令无数世人仰望、相遇、陶醉的审美的果实。这条带着弧线状的真理与生命之路，在以上帝“成为肉身”(而不是精神)核心事件之中，在无时无刻不蕴含的神圣内核中，在最终超越以成全现实世界的过程中，与其说呈现的是一个关于道德和信仰的故事，不如说也是一条完全阐释、显现、成就“美的历程”。

第二章 作为“美”的形象的上帝

第一节 上帝之言——“道”、智慧与理性

一、“道”之本义

上帝首先体现为上帝之言，《圣经》就是上帝之言，人藉着上帝而写下的话，上帝之美和荣耀直接借着《圣经》这一上帝之言涌现出来。

太初有道，道与上帝同在。道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物世藉着他造的，凡被造的没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。（约 1: 1-4 节）

这是《约翰福音》第一章第一节开篇。《约翰福音》开篇的 1 至 18 节则为全书的序言。他的叙述格式与其他福音书不同，其他福音书开头都是叙事式的：《马太福音》以对耶稣家谱的叙述开始；《马可福音》从对施洗者约翰事迹的叙述开始，《路加福音》的开头像叙事作品的“楔子”，先就写作的有关情况作一点简单交代，然后从施洗者约翰的预言，一步步写到福音书的主角书末尾所要表明的东西，即“记这些事，要叫你们信耶稣事基督，是上帝的儿子”（约 20: 31）。而《约翰福音》序言则是带有神学诠释或教义的陈述，如果说整部新约都在为“耶稣是基督，是上帝的儿子”作见证的话，《约翰福音》则是对这个见证作理论阐释，而这段福音在历来的福音文学研究中都占有特殊位置。

这“道”，译之于英文本圣经之词“Word”。译“Word”为“道”，乃是因人们认为中文中的这个词既有“重塞天地的根本理则”之意，又有“言”与“说”的含义，同时并有“道路”义。^①

但是，“道”在中国传统思维里面，“言说”之义并不明朗。老子就曾说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”不论是儒家所谓“生”除了万物的“天”，还是道家“生”出了万有的“道”，以及释家“一心二门”中的那个万物归根结蒂由之从出的“如来藏”，都是既不会言说，也不崇尚言说的。孔子更有所谓“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”道的“言说”之义和“道路”之义被遮蔽了。

另外，有道是，“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“道”更多程度上会被理解为与有形之物的“器”相对应的形而上学，即逻各斯的“存在”。这与对应的希腊文翻译自然而合。英文《约翰福音》的“Word”翻译自希腊文圣经中“Logos”一词。

^① 转引自刘光耀、孙善玲等著《四福音书解读》，宗教文化出版社，2004，p37,p38.

“Logos”一词在中国多是“真理”、“理则”的含义。而“logos”（逻各斯）一词在希腊的运用是极为普遍和广泛的。

最早提出逻各斯说的是大约活动在公元前550至前480年间的希腊哲学家赫拉克利特（Heraclitus）。赫氏也是以弗所人，与《约翰福音》的写作地点同地。

《希英大辞典》解释这个“逻各斯”这词的含义有10种^①：

1) 计算、尺度；2) 对应关系、比例；3) 说明、解释、论证；4) 灵魂内在的考虑，如思想、理性；5) 陈述、演说；6) 口头的表述、言词；7) 特殊的说法，如神谕、格言、命令；8) 所想与所说的东西，如对象、主题；9) 表述的方式，如理智的、文学艺术的表述；10) 神的智慧或言词。

希腊学者格里斯在其《希腊哲学史》中，从公元前5世纪及以前的哲学、文学、历史等著作中归纳出的逻各斯的含义也是10种^②：

1) 任何口讲手写的东西，包括虚构的故事及真实的历史；2) 所说到的与人价值有关的东西，如评价、名誉、名声；3) 同感觉相对立的理性思考；4) 与“空话”、“借口”相反，即事物的真理；6) 完善、正当的尺度；7) 对应关系、比例，尤指严格的数字上的比例，柏拉图、亚里士多德(Aristotle)及毕达哥拉斯(Pythagoras)皆然；8) 普遍规律或一般原则；9) 理性的力量，10) 表明事物之本质的定义或公式。

综合起来看，逻各斯之要义可有4：1) 言说或说话；2) 相互对应的关系、比例；3) 普遍的规律法则；4) 理性的支配性力量。可见，逻各斯虽有“真理”、“理则”的含义，它首先和主要地则是“言说”、“说话”、“真理”等义，是属于“言说”的，是言说所“说出”或“带出的东西。没有言说这种行为，真理等便无从发生。从中可以看出，诚如理念(eidos)的本义是形相，逻各斯最初的含义同样是感性的，

“logos”的这些含义，《约翰福音》思想产生的重要背景，《约翰福音》的成型年代大约在公元40年至140年之间。

另外，更加要关注的是，在希伯来的文化中，相当于word的词是davar，它是“事物/东西”(thing)的同义。因此，在希伯来文化传统中，特别是犹太传统中，语言和存在相当，相当与“存在”的语言有语言本身不拥有的特征，一个典型的例子就是用希伯来文写成的《旧约·创世记》里，以撒本打算向以扫行祝福，而正因为这祝福带着福分和带着神圣不可更改的意味，以撒在他母亲利百加的帮助下千方百计骗得了以撒的祝福，导致以扫的福分被以撒夺去。

^① 转引自刘光耀、孙善玲等著《四福音书解读》，宗教文化出版社，2004，p37,p38.

^② 同上

那么，上帝的话/经文就等于上帝。所以，会出现上面的话：“道就是上帝。”与其说“逻各斯”是上帝，不如说“道”和上帝是同样的“存在”。“语言”和“像”融为一体。于是，上帝的语言可以作为上帝的一个本质特征，在这个本质特征里，上帝神圣性必然使他的语言带上特殊的审美烙印。

综合上述，可以看出，这里的“道”，最主要的意思是，上帝的话语，而上帝的话语可以看作是上帝的存在。因此，上帝之“言”的在场，即是上帝在场的表示：

“诸天藉耶和华的命而造”（诗 33: 6）。这上帝之言，因着上帝，又表现出与众不同的特殊性：

“我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？并带上救恩的头盔，拿着生灵的宝剑，就是上帝的道”（耶 23: 29）

“我口所出的话，也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我打发它去成就的事上，必然亨通”（赛 55: 11）。

这种与众不同最要表现在他的语言不仅是“真理”的表达，还带着大有能力的神圣。同时，“道”的逻各斯特征，也藉着上帝，在张扬理性和智慧“愚妄人藐视智慧和训诲”的同时，又点名：“敬畏耶和華是知识的开端。”（箴 1: 7）

带着上帝之言——“道”的理解进入《圣经》，此时看《圣经》，由言入象，由圣经的言语进入到言语所呈现的现象。我们应该注意到，展示上帝的言语以及由其言语所呈现的象，尚差异于语言学角度的语言的符号性、语言创造形象之思维，上帝始终是凌驾在语言之上并时刻与语言同在的存在。

首先，作为“逻各斯”的语言，上帝有他形而上的一面：“你要纪念耶稣基督乃是大卫的后裔，他从死里复活，给予我们所传的福音，我为这福音受苦难，甚至被捆绑，像犯人一样；然而，上帝的道却不被捆绑。”同时，作为突入人世的语言，上帝更是一种神圣与权威的存在：“诸天述说上帝的荣耀，穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。”（诗 19: 1—2）无论创世的权威还是降世的卑微，这种语言的存在，都带着审美之维中的神圣性。只有从上帝的话语出发解读《圣经》，观照到《圣经》的内容是需要聆听的指示，而不是纠缠于语言本身的对与错，可能性与现实性，也不是禁锢在描述上帝的少量词汇之处，我们才能真正地进入《圣经》的话语体系，进入《圣经》在神学上所认为是的形象，进入审美思维，既从中澄明出具有神学象征意义和本质意义的形象，又从中生发出与整个自然现象、社会现象、艺术现象等等各种与现世相连的生动的“言”之象，上帝的存在作为笼罩《圣经》的背影才显出完整和清晰的轮廓。

二、从《创世记》等看上帝语言的神圣性和崇高性

起初神创造天地。地是空虚混沌，源面黑暗，上帝的灵在水面上运行。上帝说：“要有光。”于是就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。上帝称光为昼，暗为夜；有晚上，有早晨，这是头一日。（创1：1-5）

神说：“诸水之间要有空气，将水分为上下。”神就造出空气，将空气以下的水，空气以上的水分开了。事就这样成了。神称空气为天。有晚上，有早晨，是第二日。”（创1：6-8）

.....

神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。于是，神造了两个大光，大的管昼，小的管夜，又造众星，就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。神看着是好的。有晚上，有早晨，是第四日。（创1：14-18）.....

上帝的神圣性赋予了他的语言神圣和崇高的艺术品格。感受上帝的神圣就是人类要做的功课。

作为一种美学风格，“崇高”的内涵在朗吉弩斯(活动于公元1世纪下半叶)的《论崇高》中得到多方面揭示和界说。朗氏具体论述了两种崇高，李思孝概括为“客体自然的崇高”和“主体自然的崇高”。前者指自然界中一些“非常的事物”，如奔流的大河、澎湃的海洋、闪烁的群星、爆发的火山等；后者是朗氏着力论述的对象，指文章和演说风格的崇高，或崇高的风格。这种风格来自何处？朗氏列举出五个方面：一、庄严而伟大的思想；二、强烈而激动的情感；三、应用藻饰(包括思想的藻饰和语言的藻饰)的技术；四、高雅的措辞；五、堂皇的结构。其中前两方面居主导地位，谈的是思想和情感，属作者人格问题；后三方面谈的是形式和技巧，由前面的人格问题派生而来。对此朗氏明确指出：“崇高可以说就是灵魂伟大的反映”，“思想充满了庄严的人，言语就会充满崇高”。^①

造物之主的上帝，最先创造出天和地，这是空间的创造。地是空虚混沌，源面黑暗，但是原始生命的水，似乎先已经有了。上帝的第一件工作是创造了光。那单单的一句话：“要有光，就有了光”，光照亮原始的混沌，使不可见的世界成为可见。那瞬间光明灿烂的整个世界，论震撼，何出其右？黑格尔《美学》谈及崇高，毫不犹豫便以上帝一语造光，为这一美学范畴的最高范式。^②

上帝继而分出昼夜当是时间的创造。有了时空，有了水和光，生命开始按其

^① 李思孝：《朗吉弩斯〈论崇高〉的美学价值》，《求是学刊》，1989年第4期。

^② 黑格尔：《美学》，第2卷，朱光潜译，商务印书馆，1979，p93。

自身的规律从容酝出。可见上帝第一天的创造，正是世界的开端。世界在上帝的语言里产生。

看第四日，神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。话语刚落，事就这样成了！这种宏大的无限的气魄和景象，这种无限的创世的力量，就是令人惊赞不已的崇高。六日造世界，上帝这里言语的崇高到达的境界是：他抛弃了任何强烈而激动的情感（在人看来是无比激动，在上帝那里，只有镇定一个字：好）；应用藻饰（包括思想的藻饰和语言的藻饰）的技术；高雅的措辞；堂皇的结构。甚至连一点行动都没有赋予，只是在言语之中，铸成世界，一切的修饰都化为湮灭，所有的铺垫都荡然无存，只有上帝“庄严而伟大”的形象似乎站立在这宇宙的背后，掌控着这一切。上帝用最少的语言，然而在这语言中有超常力量的历练，使我们的理性深切领悟到在这些被造之物背后的的确确存在着那个“无限”。想想中国女娲的造人的繁复——那是用泥捏出一个个个人来，最后疲惫之及。

世界的创造得之于上帝的语言，一言见世界，这语言是何等魔力的语言！这语言也足以窥见上帝的神圣能力。

《旧约·创世记》第二十二章是亚伯拉罕杀子的故事，是一段事件，却也可以明显地看出上帝的神圣性。亚伯拉罕晚年得子，神要试探亚伯拉罕，让他将心爱的独子以撒作为供奉神的燔祭。

神就呼叫他说：“亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”神说：“你带着你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要至示你的山上，把他献为燔祭。”（创 22：1—2）

亚伯拉罕既不追问原因，也不与神争辩，而是严格按照神的指示将儿子以撒带到神指定他献燔祭的山上。亚伯拉罕一切收拾停当，举刀要杀以撒，就在这千钧一发之际，神的使者制止了他，并用一只公羊代替了以撒。

这里流露的不是上帝所呼吁的神圣性，却在亚伯拉罕毫无反对之义的行动中呈现出来。

正是因为这位犹太人的先祖毫无保留、不假思索、全身心地信奉神的谕示，而从来不诉诸人类脆弱的理性来怀疑、探询神深不可测的意旨。在这个意义上，《圣经》中对上帝的信仰大过人类的理性。亚伯拉罕的智慧就在他完全地诚服于上帝，也为他赢得了子孙满地。

耶和华是我的牧者，/我必不至缺乏。/他使我躺卧在青草地上，/领我在可安歇的水边；/他使我的灵魂苏醒，/为自己的名引导我走义路。/我虽然行过死荫的幽谷，/也不怕遭害，/因为你与我同在；你的杖，你的杆，都安慰我。/在我敌人的面前，/你为我摆设筵席；/你用油膏了我的头，/使我的福杯满溢。我/一生一世必有恩惠慈爱随着我，/我且要住在耶和华的殿中，直到永远。（诗 23: 1-6）

主啊，你世代代作为我们的居所。/诸山未曾生出，地与世界你未曾造成，/从亘古到永远，你是上帝！/你使人归于尘土，说：“你们世人要归回。”/在你看来，千年如已过的昨日，/又如夜间的一更。/你叫他们如水冲去，/他们如睡一觉。早晨他们如生长的草，早晨发芽生长，/晚上割下枯干。/我们因你怒气而消灭，/因你的忿怒而惊惶。/你将我们的罪孽摆在你面前，/将我们的隐恶摆在你面光之中。/我们经过的日子都在你震怒之下；/我们度尽的年岁好像一声叹息。/我们一生的年日是七十岁，/若是强壮可到八十岁；/但其中所矜夸的不过是劳苦悉烦，/转眼成空，我们便如飞而去。谁晓得你怒气的权势？/谁按着你该受的敬畏晓得你的忿怒呢？.....愿你的作为向你的仆人显现；愿你的荣耀向他们子孙显明。（诗 90: 1-17）

《圣经》所叙述的事情是上帝旨意下的事，却也是人的行为。通过人的语言内涵来烘托上帝的神圣也是《圣经》叙述的普遍方式。黑格尔就曾指出：“真正崇高的否定的或消极的情况却要从希伯来的诗歌中去找。这种诗歌所要颂扬的天地主宰本来是无形可见的，所以要颂扬他，就只得把他所创造的一切都看作他的威力的偶然显现，.....在这种服从地位，就连最庄严的事物也被看作是否定的或消极的，因为这种诗歌无法找到恰当的充分肯定的表现方式，去表现上帝的威力与庄严，被创造的事物只有通过屈服须从才获得一种肯定的或积极的欣慰，只有在感觉到和承认自己渺小卑微时才符合自己的身份和意义。”^①

《诗篇》是希伯来最宏大的抒情诗歌总集，全书一以贯之的基本精神就是对“唯一真神”上帝的崇拜和赞美。这里选取的两首是在不同的背景和情感下抒写的诗歌。前者充溢着宁静的田园气息，后者却是在悲观焦虑之中的作品。但是，不管是什么样的情绪，在诗行中均流露出的共通的情感点：在人，卑微的心。在上帝，全能的神。前者是正面的赞扬，在对上帝的仰慕中获得一片安逸之情。后者

^① 黑格尔《美学(第二卷)》，北京：商务印书馆，1979，p81

是在对人自身的叹息中、在对上帝愤怒的惊恐中表达对上帝崇高的敬拜。前者获得了美感，后者更传达出了主题，也正是黑格尔所指出的崇高的否定。

人类，作为一种有限的存在在同神这一“无限的存在”相比当然是渺小而短促的生命存在，是软弱的存在。崇高的否定，就是“把惟一实体看作造物主，和全体被造物相对立，全体被造物比起造物主来，是本身无力的终归消逝的东西。……要使一切世间事物，不管多么强大光荣，都显得只是些隶属的偶然事物，比起神的本质和坚定性来，只是一种消逝中的幻相，这样才能把神的崇高表现为较可观照的。”^①因此，《圣经》中以醉狂的火热的词句赞美上帝，却以极为卑微的态度来否定自身的诗歌比比皆是，正是在这种强烈的反差的态度中，凸现了上帝的无限、神圣和崇高。

三、从智慧文学看上帝的智慧

上帝赋予之物以生长力和营养力、感性能力及理性。人比植物、动物都完美，因为人有理性能力。人之所以肖似上帝，也就是因为人有理性能力。“理性将它的美善推及到整个人性，因而造成了人性的健全，再推及到身体，因而造成身体的和谐与坚挺。只是由于有了理性，人的喉咙才不同于动物，发出美妙动听的声音；人的双手才灵巧自如，具有任何动物所没有的功能。而人的喉咙与双手又影响了整个人的生理结构。所以人的喉咙和双手都是理性的所有物，是理性的‘工具’。”正因为人的理性，使人获得了相对的自由：使人获得智慧、自觉地有意识地靠近“美”的事物，趋向于“美”的塑造，最本质地就是能自觉地趋向于上帝所寓设下的“完美”。

“敬畏耶和华”虽然是智慧的开端，但是耶和华上帝从来没有怠慢智慧者，没有离弃智慧的脚步。“将人引向真正美善的老师，不是苏格拉底、柏拉图或亚里士多德，而是上帝。”

“耶和华的律法全备，能苏醒人心；/耶和华的法度确定，能使愚人有智慧；/耶和华的训词正直，能快活人的心；/耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目；/耶和华的典章真实，全然公义。”（诗 19：7-9）

上帝那里，在雅典与耶路撒冷之间，不存在着沟壑。上帝的智慧是贯穿在整本《圣经》里面的。如果说摩西五经重点讲述的是上帝对以色列民族的带领和救恩，这种救恩是通过先知启示真理，颁定律法，通过干预历史的方式，让以色列

^① 黑格尔《美学(第二卷)》，北京：商务印书馆，1979，p30

整个民族在艰难的困境中明白上帝的道，归于上帝。上帝敞现的某些神圣智慧已经包含在那些法律中了。

“我照着耶和華我神所吩咐的，將律例、典章教訓你們，使你們在所要進去得為業的地上遵行。所以你們要謹守遵行；這就是你們在萬民眼前的智慧、聰明。”（申 4:5-6）

智慧文學（狹義上是指《箴言》、《約伯記》、《傳道書》三書，廣義上還應當包括《詩篇》中的一些篇章）則可以看作是上帝開宗明義地“隱秘的事”顯現出來：要使人曉得智慧和訓誨，分辨通达的言語，使人處事領受智慧、仁義、平、正直的訓誨，使愚人靈明，使少年人有知識和謀略，使智慧人聽見，增長學問，使聰明人得著智謀。（箴 1:2-5）

為“*要使人曉得智慧和訓誨*”，智慧文學也是難得的上帝隱匿，讓人的智慧彰顯的篇章。上帝一改眾人遙遙不可及的神聖形象，接受人的辯論和挑戰。在人向神的追問和思考過程中，在人向神發問的方式中，借此得以窺見上帝的“邏各斯”和人类的理性之间的关系和差别，从而更深层地触及到了上帝与人的关系层面。

《約伯記》可以很好地表明這一層關係。《約伯記》開篇第一句就寫道：“烏斯地有一個人，名叫約伯；那人完全正直，敬畏上帝，遠離惡事”。他每天早晨都按照兒女的數目“獻播祭”，唯恐“我兒子犯了罪，心中棄掉上帝”。但是，因為撒旦的一句：“約伯敬畏上帝豈是無故的呢？”約伯開始不斷失去，遭受磨難，一開始，約伯沒有任何反抗，當他的三個朋友以“善有善報，惡有惡報”的觀念來安慰約伯時，約伯開始抗爭詰問上帝：義人無辜受苦，而惡人卻享盡福壽，天理何在？約伯自信自己的清白無辜，批評上帝的不公平和輕率性。他不服他的三個朋友對他所受無理之苦的回答，以長篇誓約宣告自己的無辜，他等待上帝親自來回答他的問題。最後上帝在旋風中回答了他的講話，沒有向約伯炫耀他自己，強迫他順服，而是宣告他自己創造的大能：“我立大地根基的時候，你在哪里呢？你若有聰明，只管說吧！……”（約 38: 1）“你要如勇士束腰，我問你，你可以指示我。你豈可廢棄我所擬定的？豈可定我有罪，好顯自己為義嗎？……”（約 40: 7—8）

約伯再一次順服，在上帝面前懊悔，上帝加倍賜福給約伯。

約伯的可貴之處在於敢於疾呼：“*願人得與上帝辯白，如同與朋友辯白一樣。*”（約 16:21）他顯示出一個無畏的精神探索者形象：為了尋求止義和真理，他不怕皮肉之苦、心靈之痛、親人疏遠、朋友圍攻，乃至“至高者”敵視，表現出不

不屈不挠、孜孜求索的可贵精神。但是，对“正和直”，对公义与否的评判权在上帝，而不在人。而且耶和華的神圣意志不显明在明处给人明晓，上帝的旨意也不是人的理性到达的程度，上帝以自己的创造行为来回答约伯，借以指示约伯上帝“万事都能作。”因此，唯有听从神的话语、“与神同行”才人之智慧，才是“义人”的行为。

《约伯记》里上帝之言的最终的目的是让人在人所拥有的有限的理性精神和批判精神中进一步看到绝对的、永恒的真理存在于上帝那里。而人越接近上帝，越获得真理。约伯最终顺服于上帝也指明人的理性精神和批判精神是建立在获得上帝认可的基础上。理性是指向上帝之道的路。

上帝之言，用来揭示的是上帝与人之间存在着本体论的距离，上帝的语言代表了“逻各斯”的本质，具有最崇高的不可违背的权威，具有人只能仰望的神圣意味。正因为有上帝的“逻各斯”之道的存在，人对“美”的追求有了归依。

但正是上帝之言，产生世界，产生人，上帝的言说能够进入人的言说之中。上帝作为语言的特征，还具有系于人类理解而后信仰的特征。人的理解性、理性是人类高出自然的印记，也是作为语言的上帝对人的肯定和喜悦。正因为人有理性理解“上帝之言”的能力，人对“美”的追求有了可能。人无法拥有无限之“美”，但可以无限抵达上帝之“美”。

第二节 上帝之象——“道成肉身”的生命

道成了肉身，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，正是父独生子的荣光。（约 1: 14）

如果说语言是作为上帝存在俯面于人的显现，那么当只靠语言代表的耶和華具体转化为自身的“耶稣”，“道成肉身”，耶稣成为上帝有形体的代表。但这里所视所感的形象，决非单纯的客体和实在。“肉身”该词的希腊文是“sarx”，它不仅指人的血肉之躯，而且更是指正个人的身心、包括全部的认知、情感、意志等心智活动。据我国《新约》著名学者罗振芳说，道成肉身的意义不只是成为血肉之躯的身体，而且更是说道成人（《四福音书解读》）。

道成肉身作为上帝最大的语言、道路，无限、神圣的上帝成为活生生的感性可知的生命存在，成为具象的在世的方式，显现，并被人看见和触摸，这是基督教区别于其他宗教的最大奥秘。上帝下降为基督，道成肉身构成了人神之间的沟

通关系，呈现了基督教特有的爱的精神。创造人、高于人的上帝本是人不能认识的，但它通过肉身的圣子(基督)和圣灵而示爱于人，使人能够认识它，趋向它。不管它在宗教、哲学上的本质意义，单从美学的角度出发，理念的感性显现的具体实在——耶稣，无疑是上帝形象的核心，也是美学的核心内涵和奥秘，是从审美本体、审美对象到审美经验的一切的中心。因此上帝的形象，阐释的正是一条包含着现实可感性和超越性的美学之路，是美本应所是的存在。

一、耶稣是人性和神性的统一

上帝的主要艺术品耶稣基督，他是上帝和人的完美统一，他既是上帝的绝对神圣性和统治地位的表现，也是完美造化的表现。但是，他不仅仅是下降为上帝仆人的儿子的表现，同样也是上升为上帝的主宰伙伴的神子的表现。上帝在这种神人二一性当中体现为永恒的二一存在，体现为在生灵身上达到统一的圣父和圣子。所以，基督论种的对称表现为三位一体的对称；人的声气中永远充满着圣父的声音。

需要注意的是，早在《旧约》时代，上帝神人合一性就有所体现。《旧约》中的上帝不仅是万物缔造者，而且是世界及人类的主宰，其神性处于绝对主要的地位。上帝创造天地万物及掌管万物的人类；上帝居于燃烧的荆棘之中而荆棘未成灰烬；上帝降十灾于埃及法老，以及上帝让红海海水倒流，从海底劈出一条旱道让以色列人通过，而让埃及法老的兵卒葬身于水中，都充分显示了上帝的神性所在。正因为上帝是无所不能的神，所以具有驾驭自然、改变常规的神奇力量。然而，上帝的意旨也总是要通过某些人的行为而得以实现。所以上帝与亚伯拉罕立约，与以撒立约，与雅各立约，又与摩西立约，让他们成为不同时期的上帝的代言人，甚至降灵于摩西，使之以平凡肉身而行上帝神性之事，此时上帝的人性主要体现在上帝和人类之间通过立约而建立起来的支配与服从、保护和受保护的关系上。同时，上帝所制定的一切律法也是针对人类，尤其是针对上帝的选民以色列人而言的，人是执行律法的主体，这也是上帝人性的又一表现。

到《新约》时代，基督耶稣人性与神性的结合则是完美结合在一起的。基督耶稣以上帝独生爱子的身份降临人世替人类赎罪，但他又以凡间处女玛利亚为生身之母，由玛利亚感灵怀孕而生。一方面基督是从永生中来，在产生人类和万物之前就存在，“还没有亚伯拉罕就有了我”(约 8:58)耶稣不是有别于上帝的其他神，而是集父、子、灵三位一体的神。“按圣善的灵说，是从死里复活以大能显明是上

帝的儿子”(罗 1:4), 因为“人看见了我就看见了父。我在父里面, 父在我里面”(约 14:9-10); 另一方面基督又是有血有肉有骨的人, 而且“按肉体上说, 是从大卫后裔生的”(罗 1:3)。所以, 从耶稣诞生到被钉死在十字架上再到被天父召回天国, 都可以看出耶稣是人性和神性的统一。基督耶稣是完完全全的神, 又是实实在在的人, 耶稣的升天是神性的体现, 更是人性的升华。

(一) 耶稣基督的神性

预言:

“因有一婴孩为我们而生, 有一子赐给我们, 政权必担在他的肩头上。他名为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上治理他的国, 以公平公义使国坚定稳固, 从今直到永远。万君之耶和華的热心必成就这事。”(赛 9: 6—7)

伯利恒以法他啊, 你在犹太诸城中为小。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。(弥 5: 2)

耶和華说: “日子将到, 我要给大卫兴起个公义的苗裔, 他必掌王权, 行事有智慧, 在地上施行公平和公义。”(耶 23: 5)

应验:

必有童女怀孕生子, 人要称他的名为以马内利。(太 1: 23)

列祖就是他们的祖宗, 按肉体说, 基督也是从他们出来的, 他是万有之上, 永远可称颂的上帝。阿门!(罗 9: 5)

经上岂不是说: “基督是大卫的后裔, 从大卫本乡伯利恒出来的吗?”(约 7: 42)

他们回答说: “在犹太的伯利恒。因为有先知记着, 说: “犹太地的伯利恒啊, 你在犹太诸城中并不是最小的, 因为将来有一位君王要从你那里出来, 牧养我以色列民。”(太 2: 5)

既废了扫罗, 就选立大卫作他们的王, 又为他们作见证说: “我寻得耶西的儿子大卫, 他是合我心意的人, 凡事要遵行我的旨意。”从这人的后裔中, 神已经照着所应许的, 为以色列人立了一位救主, 就是耶稣。(徒 13: 22-23)

耶稣基督的神性第一表现在他是被上帝的先知所预言并应验了的。上帝的奥秘就是将耶稣基督他的“爱子”显明出来。

“那时, 耶稣从加利利的拿撒勒来, 从约旦河里受了约翰的洗。他从水里一上来, 就看见天裂开了, 圣灵仿佛鸽子降在他身上。又有声音从天上来说: “你是我的爱子, 我喜悦你。”(可 1: 9-11)

爱子是那不能看见之上帝的像，是首生的，在一切被造的以先。（西 1: 15）

从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子，将他表明了出来。（约 1: 18）

耶稣的神性，就在他有着神的儿子的身份：“我与父原为一。”（约 10: 30）
“我是生命的粮。”（约 6: 35）“我是世界的光。”（约 8: 12）“我就是羊的门。”
（约 10: 7）“我是好牧人。”（约 10: 11, 14）“复活在我，生命也在我。”（约 11: 25）“我就是道路、真理和生命。”（约 14: 6）“我是真葡萄树。”《约翰福音》里面耶稣七个著名的自我认识“我是”表达的就是耶稣与上帝的关系。“生命的粮”的指的是永生的生命。“世界的光”则象征上帝的神圣和圣洁。光是上帝创造的第一物，也是人得以救赎的依赖。“羊的门”和“好牧人”喻示了上帝派耶稣基督降世的核心：“爱人”和“救恩”。“道路、真理和生命”就是上帝的属性。

耶稣的神性还表现在他有上帝神圣的能力。

主耶稣对我们说：“我就是道路、真理和生命，除非经过我，谁也不能到父那里去。”（约 18: 37）

律法本是藉着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的。（约 1: 14）

他是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真像，常用他全能的命令托诸万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。（来 1: 3）

神既是公义的，就必将患难报应那加患难给你们的人；也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣基督同他有能力的天使在火焰上显现。（帖后 1: 6-7）

“他吩咐我们传道给众人，证明他是神所立定的，要作审判活人死人的主。”

耶稣知道了，就离开这里，有许多人跟着他。他把其中有病的人都治好了。又嘱咐他们，不要给他传名，这是要应验先知以赛亚的话，说：“看哪，我的仆人，我所拣选、所亲爱的、心里所喜悦的，我要将我的灵赐给他，他必将公理传给外邦。他不争竞，不喧嚷，街上也没有人听见他的声音。压伤的芦苇他不折断，将残的灯火他不吹灭。等他施行公理，叫公理得胜。外邦人都要仰望他的名。”（太 12: 15）

《四福音书》中耶稣基督所行的“神迹”和“奇事”：让五千人吃饱，变水为酒，医治瘫子和瞎子等等，均显示出耶稣对世界拥有无限的全能，是“神的儿子”。

同时，耶稣又有完全的品格，他的圣洁、公义、权能，他的智慧、怜恤、恩慈，他的降生、受死、复活，处处都表现出“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”（来 1:3）。

（二）耶稣的人性

“取了奴仆的形象，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。”成全了救赎的恩功，显明了上帝的大爱。”（腓 2: 7-9）

他们急忙去了，就寻见马利亚和约瑟，又有那婴孩在马槽里。……满了八天，就给孩子行割礼，与他起名教耶稣，这就是没有成胎以前，天使所起的名。（路 2: 16, 21）

耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心，都一齐增长。（路 2: 52）

在那里有雅各井。耶稣因走路困乏，就坐在井旁。那时约有午正。（约 4: 6）

耶稣大声喊着说：“以罗伊，以罗伊！拉马撒巴各大尼？”就是说：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”……耶稣又大声喊叫，气就断了。（太 27: 46）

福音书明确地说，这位加利利人拿撒勒的木匠—先知是一位真正的人他由一位尘世的母亲所生，并像我们所有人一样从少年发育到成年；他有肉身，能感觉到饥饿和干渴；奔波传道令他疲劳，他在井边休息，在船中的垫子上睡着；客西马尼园中的痛苦如此难熬，以致汗珠，如血滴在地；最后，他死在十字架上，尸体被人从十字架上取下、用裹尸布包好，葬在一个石洞里。

耶稣怒目周围看他们，忧愁他们的心刚硬，就对那人说：“伸出手来！”（可 3: 5）

“我为你的殿心里焦急，如同火烧。”（约 2: 17）

“我现在心里忧愁，我说什么才好呢？父啊，救我脱离这时候，但我原是为这时候来的。”（约 12: 27）

“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊！你常在杀害无知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。”（太 23: 37）

逾越节前，耶稣知道自己离世归父的时候到了，他既然爱世间属自己的人，就爱他们到底。（约 13: 1）

耶稣也有人的情感。他遇见那个少年财主，主爱怜他二在拉撒路的坟墓前，他痛哭、他也为耶路撒冷的执迷不悟而哭泣；他还希望门徒一起分享他的六乐；他同情那些病痛的个体，怜悯那些迷失的群众，而对顽梗的法利赛人则满腔怒火；他不仅有人的肉体和情感，亦有人的灵性，他与天上的父保持一种亲密的关系，

‘常在山上的僻静处祷告一切事实表明，他具有完全的人性，他是“为人的耶稣基督”(提前 2:5)，是无可置疑的，

耶稣成为人的形象，使人可以感知，可以亲近，可以感受到他的关怀和爱等等。而耶稣降生为人最主要的目的是，宣扬主的道，为人舍身在十字架。他舍弃原本的形态，降世为人，采取了人的外形，以他的生命为世人赎罪。而他的复活也代表了人类通向永生的可能性。

耶稣降为神的形象活生生的代表，是上帝救赎的核心事件。

与《旧约》相比，《新约》中基督耶稣的人性得到了极大的发扬。《旧约》中人格化的上帝还是一位严厉的判官，他事无巨细制定出各种法规条款作为以色列人行为的规范和准则，人类只是上帝的仆从，必须全心全意服从上帝的旨意，守上帝的“约”。按约行事则受奖励，背约行事则受处罚。亚伯拉罕和约伯的事例可以说明。相形之下，《新约》中的基督因为直接道成肉身降临尘世成为替人类赎罪羔羊而显示出他极大的仁慈和爱心。

他多行善事，广施周济，力图解除世人的许多痛苦忧患，最后甚至不惜牺牲自己以拯救人类。他对人类的爱心则体现在他为了人类不惜牺牲自己的献身精神。他一再表明他道成肉身降世不是为了定人的罪，而是为了替人类赎罪，是为了让所有的人因蘸着他的血得救。耶稣说“因为上帝差他的儿子降世不是要定世人的罪，乃是要世人因他得救”(约 3:7)又说，“正如人子来，不是要受人服侍，乃是要服侍人，并且要舍命作多人的赎价”(太 20:28)。这样，“人”不仅成为“神”所爱的最终目标，甚至成为“神”为之服务的对象。基督人性位格的上升，极大地提高了人的地位，将人的价值提高到前所未有的程度。

而且，耶稣提出人类仅凭信仰就可以得救的“因信称义”，把恩赐白白地给人类。在耶稣行善周济和讲道的过程中，许多人的病痛和忧患就因为信仰上帝和耶稣而得以解除。“因信称义”也是人掌握了决定自己命运和前途的主动权，就使得人的潜能的发展具有了广阔的前景和极大的可能性。正是这一位降卑位为我们定十字架的人性耶稣，树立了人的信心，并感动了全世界各个角落的人，源源不断地吸引着人来归向上帝。

二、耶稣“道成肉身”的美学意义

上帝下降为基督，道成肉身，构成了人神之间的沟通关系，呈现了上帝特有的形象性：创造万物的上帝本来是高高在上，除了敬畏，抵达不到人类情感最细

微的感知之处，但是现在却形化为充分开启人的感性世界的耶稣基督。道与肉身不仅不对立，不相互否定，而是相通的。如此的上帝，正是体察了人的理性和审美有限性：一方面，上帝需要下降，上帝作为圣子降临，神圣之言成为有血有肉的存在，人和上帝才真正沟通。另一方面，任何美好的语言，都不会帮助人类回归伊甸园，只有在相同的境遇中，拯救才成为可能。作为人类不可言说的上帝和作为道成肉身的上帝不仅是在逻辑思维上的统一，也是在人和上帝在这个世界中的统一。上帝开辟的这条道路，不仅是拯救之道，也是生命之道，人神相遇的审美之道。

上帝下降为基督，恰恰成就了他在创世之际所创造出来的美的本体论和美学，他从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外显。是美的理念及美的创造者就必定是美本身，否则美的理念和创造就成了无缘之水，无本之木。是美本身就必定具有美的理念并成为美的创造者，否则美本身就成为了水中之月，镜中之花。上帝的美就其本身就是普遍的、永恒的、无限的美；就其为美的理念和创造者说具体的、可变的、有限的，上帝将普遍与具体、永恒和可变、无限与有限统一于一身。

上帝在其“道成肉身”这种“成人”之举中采用了“一种形象”，并不仅仅是以符号、密码、象征来宣示、耶稣基督之可感形象作为“神显”而被人观照，被人感知，被人触摸，具体的实实在在的带上了鲜明的审美性，而不再依据抽象的，隐讳的把握。“上帝之无限爱与美”在耶稣个人的身上展现出迷人的，可感的光泽。灵魂与肉身的结合、精神与形体的结合的美，体现着美的形象或形体的奥秘：美总要首先表现为形式之美和形象之美。生活与信仰丰满的结合，也总是表现出巨大的审美感染力。巴尔塔萨说：“如果没有形式，一个人无论如何都不可能深深迷住、被改变。而被改变正是基督教真正的源泉所在。使徒们就是被他们所见、所听、所触摸到的——被每一种表现为可见的形式所改变。”^①

“只有具有形式的东西才能具有摄人心魄的魅力、使人进入狂喜出神的状态；只有透过形式，永恒之美那闪电般的光芒才能闪现出来。”^②

哲学家怀特海也曾作过一番生动的描述：“当我们认识道欣赏花朵的美就不能把花朵的细胞和它的脉动分割看来，我们就会意识到，我们对整体中细节的了

^① 巴尔塔萨著，曹卫东译，《神学美学导论》北京·生活·读书·新知三联书店 2002,p37.

^② 同上

解是多么有价值。”抽象之道只有以一种具象的方式从容显现，只有伴随着真切的情感体验，才会显示出美的张力和感染力，也才能抵达神圣之维。

但是：“那些努力将表达出来的言词，围绕着的首先是形象或形体。然而，美的形式或形象之所以美，是因为‘从其内在放射出巨人的光泽’，这光泽使形象成为美的形象”。^①这种直观的形态，核心仍然是神圣形象的外化，耶稣基督的美和善重点不在于耶稣的外貌身躯和穿戴。

“真正的形式——亦即活的形式和确实的形式，乃是一个由精神附灵的肉身，它的意义和统一法则是由精神来授予和担负的。显现的形式层面内在地超越了自身，它的自我超越十分明确地显示出精神内在于它之中，并通过它发出光泽。”^②“只有在精神空间——不管该空间是已经敞开，还是刚刚开启——之中的形象，才是真正的形象，才有权获得美的名称，而且由于这个世界中的精神总是处在天堂与深渊的决断这种，所以一切形象美都会处在这样一个问题的阴影之中：即哪一位主的荣耀照射着形象。”^③也就是指，形式只有被放在形式在神圣性中、整体中，形式才可能呈现出感染力，并能够内在地超越自身。耶稣的光泽得之于他的内质，沐浴于永生上帝的神圣光耀。而且复活和超越的意义也是如此必不可少，最后的目的是冲破突入到世界来的形体，使一切“成了”。

第三节 上帝之光——荣耀与启示

一、荣耀之光

曾如巴尔塔萨所说：耶稣基督完全的人格能在人面前显现出来，乃是因为“从其内在放射出巨大光泽”，这光泽不是物质世界中的自然之光，这光泽就是上帝的属性，因着上帝的神光围绕，耶稣又存于完全的神性之中，使人洞见他的伟大和美丽。这里，是光把形象与上帝联系起来，形象之光意味着形象上有了上帝之美，光之形象昭示着上帝之美照耀到了具体之形。但光作为最高层、作为根本，使形象的神学解释有了依据，形象之美不在形象本身的美与丑、贵与贱、富与穷、整与缺，而在于有无“光”。上帝这光究竟是何种本质？

耶稣基督之所以发出“巨大光泽”，是因为他在十字架上受难，这一情景是与

^① 巴尔塔萨著，曹卫东译，《神学美学导论》北京·生活·读书·新知三联书店 2002，p21

^② 同上

纯粹的形式美原则相对立的，是对肢体的残损，是丑陋的血腥和死亡，然而，这一死亡事件却有着不同于世间任何死亡的重大意义：它意味着上帝对世人无比深挚的爱，正是出于这种爱，上帝的独子才会降世为人，甘愿在十字架上受死。因此，十字架上的死亡代表的不是无情、毁灭和恐惧，而是神圣之爱、是拯救的福音和真理的吐露，这就是上帝的荣耀的显现。荣耀之美出自上帝之爱，而上帝之所以爱世人是出于他的至善至美的本质。这光就是上帝荣耀之光，而这荣耀之光显示出的正是上帝的神圣本质。可以看出，这光在《圣经》里面与自然之物的光显示出不同的特色：带着神圣的荣耀和形象的内核特征的光在很大程度上就是上帝本体的照耀。上帝的荣耀之光在《圣经》里处处显示出上帝的本体属性。这光也因着这神圣内核，成为上帝在《圣经》里面最直接的彰显。而光的魅力在能使人得以澄明着上帝的神圣。

光在《圣经》中使如此地重要：《创世纪》中上帝的第一个造物就是光：“上帝说要有光，于是就有了光。”有了“光”，使昼夜分开，“去蔽澄明”。“一切能显明的，就是光。”光也使万物显形，世界在人眼里敞开，使形式获得了亮相的外观，形式的内质伴随着显明出来。而“上帝的光辉就像是暗夜里的灯光，普照一切，使本来不可见的成为可见的，本来混沌晦暗的成为清晰明白的，从而使人的灵魂得以感知、想象和理会，所以，认识从上帝角度来说，无疑是一种照耀。人的任何认识都是上帝的光辉照耀的结果，而照耀，即是照亮的事物，也是照亮了心灵。”^①如果说作为语言的上帝隐喻的是超出人类理性之外的真理属性，作为耶稣的上帝是上帝作为活生生实在的生命属性，上帝的光就是上帝与人直面的“道路”——人与神的关系从“我—他”关系在瞬间转化为“我—你”关系。在上帝那里，将荣耀彰显在人的感性和理性所包含的范围，在人那里，上帝之光的荣耀既诉诸于我的知性，也引发人的一系列独特情感体验，在深沉体验中取得对光明的认知和认同。

日头不再作你白昼的光，月亮也不再发光照耀你；耶和華却要作你永远的光，你上帝要为你的荣耀。你的日头不再下落，你的月亮也不退缩；因为耶和華必作你永远的光，你悲哀的日子也完毕了。（赛 60：19-20）

“我见从他的腰以上仿佛光耀的精益求精，周围都有火的形状；又见他腰以下仿佛火的形状，周围也有光辉。下雨的日子，云中红的形状怎样，周围光辉的形状

^①阎国忠著《美是上帝的名字》，上海-上海社会科学院出版社，2003。

也是这样。”(结 1: 26)

以色列上帝的荣光从东而来。他的声音如同多水的声音，地就因他的荣耀发光。(结 43: 2)

当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，用两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。彼此呼喊说：“圣哉！圣哉！万君之耶和華，他的荣光充满全地！”

因呼喊者的声音，门槛的根基震动，殿充满了烟云。(赛 6: 1—4)

有主的使者站在他们旁边，主的荣光四面照着他们，牧羊的人就甚惧怕。……在至高之处，荣耀归于上帝，在地上品千归与他所喜悦的人。(路 2: 9—14)

从前面已经知晓，上帝的形象是不可能让人直视之的。当年摩西要求上帝“现出你的荣耀给我看”时，上帝的回答是：“你不能见我的面，因为人见我的面不能存活。”(出 33: 18—20) 如果光的在场，也意味着上帝的在场，那么上面详细而清晰的描述，是不可能出现在真实的境遇中的。那么荣耀之光的描述，是存于人们心灵的“异象”，它是被人类理解而领悟过后的“上帝的存在”，也是上帝这个“实在”在先知等人心里外显的结果。但这个“结果”，具有如此的真实性的：它恰如其分地表达了上帝的“形象”，又在所感之人的心底留下显明的印记。这种富有意味的“形式”来源于人之精神、灵魂的敞开，也得之于《圣经》所定义的上帝的启示。荣耀之光也是启示之光。

二、启示之光

“启示”一词按拉丁文原文 *revelation* 的字义解释，指“掀开帐幕”，表示将隐藏在帐幕后面的事物显露出来。基督宗教也被人称之为启示性的宗教，其信仰的根基就在于上帝的启示。《圣经》中的先知们大多是凭借上帝的直接话语启示而成为上帝的代言人的。他们接受启示的途径主要是异梦、异象或受感传话、谕示等。启示的形象突破了上帝不可能在场的情况，形象通过启示从实在性转化为人类的内在体验。启示的过程需要人精神情感的参与。这是授予者——上帝的启示与接受者——先知的灵感相互结合的产物，是可感觉的、甚至是直观的；这一切都发生在感觉世界中，是通过人的感觉可以直接加以接受或观察道的。这也是一种活生生的生命现象，在此，真理的收受发生在至高无上的上帝与行为主体的动态的交互活动之中，而不是思辨和因果律的结果。它不注重事件外在的前因后果、

而注重内在的意义。光从中透彻而出，直入心扉。

事实上，作为在上帝的信徒，那些与上帝相遇的先知从未试图对上帝加以理论的确证和界定；作为真理的拥有者，先知并不注重对真理的求证和阐发，也不去探求它的宇宙的本原，或是致力于学术。因此他们的认识论与思辩无缘，并且远离形而上学。他们关注的是内在的世界，关注的是心灵对启示的宗教体验。在他们看来，上帝就是知识的源泉，接受知识，就是自发自觉地接受上帝的启示，于是上帝对他们“直接”显现……

“生命在他里头，这生命就是人的光。……那光是真光，照亮一切生在世上的人。”（约 1: 4, 9）

“道成了肉身，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，正是父独生子的荣光。”（约 1: 14）

我是世界的光。跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光。（约 8: 12）

他从父上帝得尊贵荣耀得时候，从极大荣光之中有声音出来向他说：“这是我的爱子，我所喜悦的。”（彼后 1: 17）

那城内又不用日月光照，因有上帝的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。（启 21: 23）

作为启示显现的“上帝之象”往往是以突破、截断、冲击、变形的方式出现的。无论是荣耀还是启示，摇摇不可及的上帝一下子突入人的内心世界，都会伴随着不一样的情感体验，呈现出特殊的审美过程。

神学家巴尔塔萨把这个审美过程的特殊性归结为三点：即直观、相遇和陶醉。

直观是审美过程的第一阶段，也就是由言入象的阶段，从现象到形象的阶段，任何现象通过神学的审美直观都会变成具有神学意义的形象。

相遇的核心是观者与上帝之光相遇，这一相遇包含着两个相互关联的内容，一是观者在客体上相遇了上帝之光，二是上帝之光(圣灵)进入了观者之心。就第一种情况而言，观者在现象中瞥见了上帝之光，他与光相遇，因为这光，现象具有了意义，现象成了美，成了具有神学意义的形象。观者在形象中感受到了光，形象成了美的形象，形象闪烁着上帝的荣耀。在上帝之光的照耀中，观者跌进审美的陶醉里。就第二种情况来说，观者在直观现象的时候，上帝之光(圣灵)进入他的心中，从而使之能够从现象中看出具有神学意义的形象，使现象呈放光彩，成

为美的形象，形象中闪烁着上帝的荣耀，内外之光相互辉映，在一片光耀之中，观者沉醉于审美的陶醉中。

审美的第三阶段是陶醉。观者在形象中与上帝之光相遇，这种相遇的结果就是陶醉。陶醉就是人与光合为一体，光照耀人，人在光中。这种陶醉也有其的特点：一是满腔热情地参与其中，感受到了圣恩，正如圣保罗在那销魂的陶醉中，张开充满神性的嘴喊出的：我活着，但不再是我，而是基督活在我身上！这已经描述出了陶醉的第二点——合一式的分享。在那陶然迷醉的时刻，好像神进入了人，人成为了神，既是神我两忘，也是神我合一。第三点就是在人神合一中的提升。审美陶醉的深刻之处就是，人的思想、情感、心灵得到了神化。生命的改变就始于上帝之光照耀下的陶醉。

上帝的光辉把人的审美观照真正地结合到了一起，神人相遇变成了真正的可能。人希望自己最深刻地观照到这种美的光辉，进入到上帝的本质，但不能彻底直观到，于是就满怀崇敬坚持不懈地努力把这种观照所获得的一切恩典都揭示出来。

第三章 上帝的超越性——真、善、美的统一

耶稣基督说：“我就是道路、真理、生命。”（约 14: 6）

你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。（约 8: 32）

上帝对摩西说：“我是自有永有的。”（出 3: 14）

“用十弦的乐器和瑟，用琴弹幽雅的声音。早晨传扬你的慈爱，每夜传扬你的信实，这本为美事。”（诗 92:2 — 3）

在柏拉图那里，真、善、美代表的是三个不同理式；但在基督教里，作为唯一人格神的三位一体的上帝既是最高真理，同时也是至善者和至美者。美不是独立于真与善，而是与真与善不可分，因为上帝是真、善、美的统一。

在整个创世、拯救、复活过程中，三位一体（圣父、圣子、圣灵合一）的上帝，他以生命的存在形式亲自向世人启示自己的真理，这一启示在十字架上达到了高潮。众所周知，作为一种宗教，基督教的独特之处或奥秘所在在于道成肉身，即：无限、无形的、神圣的上帝竟然成了一个活生生的人——拿撒勒人耶稣。这位拿撒勒人降世，是替我们作赎罪的羔羊，走十字架的路。这一核心的教义在美学上来看就是上帝成人，具有了人的可见形象，变成在真正现实的意义上直接“感知”对象，也成就了活生生的生命体验的形象；这位直接感知到的人子的“样式”，即是所有世间美的原型，即人世间最高的美，同时也是以散发着上帝至理和至善的本质特征在爱中闪耀出来，充盈于整个世界。至美，恰因为他是至善和至真的，至真，恰表达着他是充盈着爱和鲜明的生命感动的，而人在这种散发着巨大光泽的感知中，获得了最美的洞察，也认知了至高的神圣真理。在上帝那里，美是人类接近、领悟神圣之真、之善的必经之途，至真、至善、至美三者浑然一体、不可分割。

统一于真善美的上帝，为美的意义找到了最好的归宿。正如本文开头所言，美使得人类从有限的偶在的世界通向无限的整体性的世界成为可能，使人能立足于现实存在的世界，看到神圣之境的图景，从而在内心自觉地升腾起对人之本质的超越。这在人而言，也是一条根本性的道路。

人的存在的有限性，从最根本上说，在于人必有一死，必然要受制于时间与空间，必须面对由于自己只是一个匆匆的过客而丧失这种空间的事实。时间的有限与空间的无常，使人必然产生一种终极的永恒的不安感与伊虑：对命运与死亡的焦虑，对空虚无聊的焦虑，还有那些“偶然的事件，大自然的灾害，历史或个人经

历中错失的机遇等等永远无法避免，由于偶然性导致的不幸与生命会共存”，“悲凉会永远伴随着人的存在之偶然性，伴随着人的遗憾”。所有这一切，都表明了人的存在在本体论上是带着悲剧色彩的，有限的。

但是人有自由追求的意志。大凡活着的人，有谁不向往美，为美所感动呢？人的自由追求使得人总是会自觉地向无限。神圣和永恒张望。那么，如何才能达到无限、永恒与自由呢？只有通过超越和生成。

超越是一种向上的运动，超越是对生存本身的超越，它“意味着人的生命存在方式的提升，意味着不再以现实的生命存在方式置身生命世界，而是以最高的生命存在方式置身生命世界，以最高生命的眼光看待生命世界”。超越首先以某种价值定向为前提，进而“它携带生命的全部过去和现在进入未来之中，并以未来消融了全部时间，根据自我内心所体验的内在时间重新构筑出一个新的时空”，这种新的时空(境界)的出现，表征着生成。但生成并不是一个实体概念，从其字面意义可见其本质特征：流动不居，不断向终点靠近却又永远在途中。因此一方面，生命体验在超越中生成着新的价值定向；另一方面，下一次超越总以上一次超越的终点作为起点进行着新的生成。于是，二者进行着这种双向互动：以超越进行生成，以生成推动超越。并且，一种新的存在，新的生命方式便出现了，无限与自由、永恒与完满正是这种新的存在、新的生命的本质规定。

人之审美途径和人之超越追求的途径是重合的：在无法离弃的现实世界建立起永恒的审美王国。而统一于真善美的上帝，则毫不犹豫地俯首向人类投来终极关怀：

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。(约 3: 16)

参 考 文 献

- 1 刘意青著 《圣经》的文学阐释 ——理论与实践 北京大学出版社 2004/6
- 2 阎国忠著 美是上帝的名字——中世纪神学美学 上海社会科学出版社 2003/8
- 3 李炽昌 游斌著 生命言说与社群认同——希伯来圣经五小卷研究 中国社会科学出版社 2003/10
- 4 蒋承勇著 西方文学“两希”传统的文化阐释 中国社会科学出版社 2003/9
- 5 杨慧林著 圣言·人言·神学阐释学 上海译文出版社 2002
- 6 王晓朝著 基督教与帝国文化 东方出版社 1996
- 7 孙津著 基督教与美学 重庆出版社 1996
- 8 朱维之著 基督教与文学 上海书店 1992
- 9 杨慧林著 罪恶与救赎：基督教文化精神论 东方出版社 1995
- 10 赵敦华著 基督教哲学 1500 年 商务印书馆 1997
- 11 傅乐安著 托马斯·阿奎那基督教哲学 上海人民出版社 1990
- 12 刘小枫著 《走向十字架的真》 上海三联书店 1994/4
- 13 朱维之著 圣经文学十二讲 人民文学出版社 1989/10
- 14 卓新平 圣经鉴赏 中国社会科学出版社 1997
- 15 梁工、卢龙光编选 圣经与文学阐释 人民文学出版社 2003
- 16 张西平、卓新平编 本色之探：20 世纪中国基督教文化学术论文集 1999
- 17 杨慧林主编 基督教文化百科全书 济南出版社 1991/9
- 18 王晓朝主编 信仰与理性：古代基督教教父思想家评传 东方出版社 2001
- 19 中国社会科学院世界宗教研究所基督教评论室《基督教文化评论》编辑委员会主编 基督教文化评论（1-4 辑） 贵州人民出版社
- 20 中国人民大学基督教文化研究所主编 基督教文化学刊（1-8 辑） 宗教文化出版社 1999-2002
- 21 许志伟主编 基督教思想评论（第一辑） 2004/10
- 22 梁工主编 基督教文学 宗教文化出版社 1999
- 23 徐以骅、张庆熊主编 基督教学术 上海古籍出版社 2002
- 24 陈林福主编 宗教与文化——早期基督教与教父哲学研究 东方出版社 2001
- 25 张开沅、马敏主编 基督教与中国文化学刊 湖北教育出版社 2002

- 26 [瑞士]巴尔塔萨著/刘小枫选编 曹卫东 刁承俊译 神学美学导论 生活·读书·新知三联书店 2002/5
- 27 [瑞士]H·奥特著 林克 赵勇译 不可言说的言说 生活·读书·新知三联书店 1995
- 28 [加]诺思洛普·弗莱著 伟大的代码：圣经与文学 北京大学出版社 1998
- 29 [美]勒兰德·莱肯著 圣经文学 春风文艺出版社 1988
- 30 [奥地利]雷立伯著 圣经的语言和思想 宗教文化出版社 2000
- 31 [英]戴维·罗尔著 圣经：从神话到历史 作家出版社 2000
- 32 [英]利其蒙德著 神学与行而上学 四川人民出版社 1990/4
- 33 [德]伯尔等著 神学与当代文艺思想 生活·读书·新知三联书店上海分店 1995
- 34 [英]约翰·麦奎利 谈论上帝：神学的语言与逻辑之考察 四川人民出版社 1997
- 35 [英]史蒂文森著 人性化论 国际文化出版公司 1988
- 36 [德]马丁·开姆尼茨著 基督的二性 译林出版社 1996
- 37 [德]汉斯·昆 基督教大思想家 社会科学文献出版社 2001
- 38 [英]H·加德纳著 宗教与文学 四川人民出版社 1998
- 39 [英]T·S·艾略特著 基督教与文化 四川人民出版社 1998
- 40 [美]加百尔 [美]威勒著 圣经中的犹太行迹：圣经文学概论 三联书店上海分店 1991
- 41 [俄]列夫·舍斯托夫 雅典与耶路撒冷 世纪出版集团 上海人民出版社 2004/9
- 42 [俄]列夫·舍斯托夫 在约伯的天平上 世纪出版集团 上海人民出版社 2004/9
- 43 [德]康德著 李秋零译 康德论上帝与宗教 中国人民大学出版社 2004
- 44 Rodney Stark/Roger Frincke/著 杨凤冈译 信仰的法则——解释宗教之人的方面 中国人民大学出版社 2004
- 45 [德]舍勒著 孙周兴译 死·永生·上帝 中国人民大学出版社 2003/10
- 46 [德]莫尔特曼著 俗世中的上帝 中国人民大学出版社 2003/10
- 47 [德]莫尔特曼著 被钉十字架的上帝 上海三联书店 1997