



The Bible and Library  
圣经图书馆

# 庄子与雅各

ZHUANGZI AND JAMES

[美] 杨克勤 著



NLIC2970826866



# 庄子与雅各

—— 隐喻生命、遨游天恩

JGZI AND JAMES



NLIC2970826866

[美]杨克勤◎著

圣经图书馆  
The Biblical Library



## 图书在版编目(CIP)数据

庄子与雅各——隐喻生命、遨游天恩 / 杨克勤著.

—上海: 华东师范大学出版社, 2012. 8

ISBN 978-7-5617-9452-4

I. ①庄… II. ①杨… III. ①道家②庄子—研究③圣经—研究 IV. ①B223. 55②B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 063694 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

圣经图书馆

## 庄子与雅各——隐喻生命、遨游天恩

- 著 者 杨克勤  
责任编辑 彭文曼  
封面设计 吴正亚
- 出版发行 华东师范大学出版社  
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062  
网 址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)  
电话总机 021-60821666 行政传真 021-62572105  
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887  
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口  
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>
- 印刷者 上海印刷(集团)有限公司  
开 本 787×1092 1/16  
插 页 4  
印 张 29.25  
字 数 360 千字  
版 次 2012 年 8 月第 1 版  
印 次 2012 年 8 月第 1 次  
书 号 ISBN 978-7-5617-9452-4/B·701  
定 价 68.00 元  
出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

# 圣经图书馆

The Biblical Library

---

## 主编

### Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

---

## 学术顾问委员(以中文姓氏笔划为序)

### Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔(美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特(德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫(中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹(德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因(以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思(英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特(美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜(美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯(美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平(中国社会科学院) Zhuo Xiping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林(中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华(中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯(美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿(美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格(德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼(美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德(美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特(澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登(美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

## 圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

### 缘 起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题：西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一、避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二、以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三、回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归

正、教导人学义都是有益的。”(《提摩太后书》3:16)

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书,积累西方经学史的重要文献,改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇,以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上,鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作,旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱,垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路,旨在消弭“文史哲”的分割,此乃中西方共通的古典治学之道。其中,以“文”为基础,即对文本的字、句、文法的分析和理解,包括训诂和修辞(或辩说)两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学,中国先人自有类似注疏治学传统,讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主,通晓字义和句义后,进入“大学”,在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例,传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上,天道统摄人道,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(《大学·明明德篇》)。而西方的“大学”则以哲学为主,亚里士多德以神学为第一哲学,后来的基督教神学基本认同了这一看法,把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主,继而遍寻史料史实,再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书,旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理,同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作,以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域,迈向环球”的大趋势下,“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担,并邀请国际圣经学界资深学术顾问,发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

## ***The Biblical Library***

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

### **Prospectus**

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

## 序言：庄子与雅各

《庄子》与《雅各书》各是中国古籍与基督教圣经中的经典，弥足珍贵。<sup>①</sup> 作为智慧罕品，两部著作都极具跨文化的眼光和全球式的心胸，是世界文明的精华。不仅如此，它们的修辞瑰奇富丽，文采意趣盎然，情思博大精深，意境缥缈充实，耐人珍爱寻绎。

《雅各书》是一封一世纪的犹太基督教的智慧训诲公函，可惜其英语名称 James(詹姆士)与中文名称“雅各”天差地远，甚至会使人以为，这封书信是现代某个英国贵族的私函。从希伯来文的 yaqob (Jacob)到希腊文的 Iakobose,再到古拉丁文的 Jacobus,又演变为 Jacomus,这些译名都接近一世纪的雅各的名字；然而，从古意大利文的 Giacomo 和古西班牙文的 Jaime(现代西班牙文的 Santiago),到古德文的 Jakobus、古法文的 Gemmes 或 Jaimes,最后译成英文的 James,作者的身份已经面目全非了。古人的“正名”观一贯看重名如其人，而从 Jacob 演变为 James 就不只是名字的改变，更可能使读者误认为，《雅各书》与旧约文本和犹太文化毫无瓜葛。

### 目的

关于本书的写作，第一个目的是，梳理《雅各书》与旧约智慧传统的文

---

<sup>①</sup> 参李零，《简帛古书与学术源流》的附录：“从简帛古书看古书的经典化”(页 468—487)。另注：所有书目的标准数据见本书末的参考文献，脚注中只简列作者、书名和页码。

本互涉关系,探索其中作为全球公民的雏型,不盲目崇拜,也不完全弃绝,而是中肯地学习借鉴。

近30年来,虽然学者们在《雅各书》的研究上莫衷一是,但已经开拓出新的方向。其中,迪贝留斯(Dibelius)的形式鉴别学介于传统与新方向之间,其中认为,《雅各书》包含一连串关于伦理道德和抉择教义的劝诫,并将之归为道德劝告(paraenesis),<sup>①</sup>这就提示了它与智慧传统的可能关系。随后,霍庇(Hoppe)探讨了《雅各书》中的信心与智慧,<sup>②</sup>达维茨(Davids)和特苏基(Tsuji)分析了《雅各书》第1章的试探与智慧结构,<sup>③</sup>克莱因(Klein)和弗兰克穆勒(Frankemölle)考察了《雅各书》的完全主题,<sup>④</sup>约翰逊(Johnson)诠释了智慧与友情主题,<sup>⑤</sup>卢克(Luck)、本德曼(Bindemann)和哈廷(Hartin)追寻了《雅各书》中的救恩与(犹太的和犹太希腊化的)古典智慧文献之间的关系,<sup>⑥</sup>穆斯纳(Mussner)研究了《雅各书》中的道德主题与末世论,<sup>⑦</sup>而鲍克汉姆(Bauckham)回应了《雅各书》作为智慧文学在丹麦的处境。<sup>⑧</sup>

① Dibelius, *James* (1976). 其英文版译自1964年的德文第五版。雅各除了《雅各书》,新约圣经中有关“劝告”的经文有帖前、后书;加5-6;罗12-13;西4-6和弗4-6。在讨论了一般神学后,保罗都会劝告信众应该怎样生活(参罗6:1-14; 8:12-13; 林前5:7-8; 6:9-12; 15-20)。在《哥林多前书》、《哥林多后书》和《腓立比书》中,“劝告”一词是在牧养的情况下使用的。基于神学上的理由,《希伯来书》中的“劝告之言”主要是劝告,而《彼得前书》中的“劝告”指受洗后的训诫,《彼得后书》中的“劝告”则针对异端的危险;在教牧书信中,劝告是要维持教会的秩序。一般认为,“劝告”构成了福音的传统。参 Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 第九章。在旧约中,“劝告”也十分重要,特别是节日里的传统训勉。赖德(von Rad)把《申命记》解释为利未人圈子在流亡前的讲道集,类似于摩西训诫的形式。“呼唤顺从”是从十诫达到“尽心、尽性、尽力”爱耶和華的最高境界(申6:4-5; 参10:12; 11:13; 13:4等等)。“劝告”的诗歌,参箴8:1-12; 32-36等。

② Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, passim.

③ Davids, *The Epistle of James*; Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung*.

④ Klein, *Ein vollkommenes Werk*; Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*.

⑤ Johnson, *Friendship with the World/Friendship with God*, 166-183; idem, *The Letter of James*.

⑥ Luck, *Die Theologie des Jakobusbriefes*, 1-30; Bindemann, *Weisheit versus Weisheit*, 189-217; Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*.

⑦ Mussner, *Die ethische Motivation im Jakobusbrief*, 416-423.

⑧ Bauckham, *James*.



第二个目的是,以合一的方法分析并整合智慧传统对“真、善、美”的探索。在全球化浪潮中,现代西方文明泛滥于东方,使人在理解“真、善、美”时无形中受到古希腊尤其是柏拉图(公元前428—前347年)哲学的影响(参柏拉图的《理想国》[或译《王制》]):“真、善、美”只是“求真理、为善良、欲美感”。然而,在基督教神学的框架中,我们会看到与之相对的神学论题:

“真”	“善”	“美”
真人:上帝的形像	完全的人:相爱、相造就和医治	尊荣的人:自由的群体人
迷错中回转归信真神	亏缺中献祭的赎罪(hilastērion)	耻辱中“新造”的救恩

笔者认为,在处理“真、善、美”的课题时,我们必须探讨《庄子》与圣经中的智慧。

第三个目的是,顺其自然地对《庄子》与《雅各书》进行互文解读,<sup>①</sup>使二者不致“鸡犬之声相闻,老死不相往来”。这显然是一项跨文化诠释,但却不是无中生有,因为雅各的书信参阅凝聚了多种文化中的智慧(古近东、旧约、早期基督教、希罗哲学与伦理学等)。<sup>②</sup>虽然在文字上,《雅各书》从未引用过《庄子》,但在意、思、情、境与文采上,两书多有汇通之处,我们不是进行“字引”的跨文化解读,而是进行意义的互文解读。<sup>③</sup>

## 《庄子》与《雅各书》的互文解读

在完成《孔子与保罗》《论语》与《加拉太书》的互文解读:天道与圣言的相遇之后,笔者就开始处理《庄子》与《雅各书》的比较课题。自年少以来,笔者分别诵读这两部著作,感受其中恢弘的语意、磅礴的气势和玄奥的哲理,时

① 参罗选民,《互文性与翻译》,页1—30。

② 参Perdue, *The Sword and the Stylus*, passim, 尤其是页1—84; Oden, *How Africa Shaped the Christian Mind*。

③ 有关中西智慧的交流,请参以下:Capra, *The Web of Life*; Capra, *The Tao of Physics*; Lee, *Embracing Change*; Herman, *I and Tao*; Zhang, *The Tao and the Logos*; 张隆溪,《道与逻各斯》; Aronson edited, *Jesus and Lao Tzu*; Damascene, *Christ the Eternal Tao*。

而望书兴叹,时而含玩不已,在似懂非懂之间更是珍爱有加。<sup>①</sup>经过多年的学习,笔者深为书中的丰赡所倾倒,深感其中蕴涵着在静穆与和平中方能体验到的宇宙律,也识悟出在千丝万缕、牵扯不断的生命中所孕育的公义。可惜,中华文化的儒味太浓,基督新教受马丁·路德(1748—1826年)神学的影响太深,使我们难以触摸到《庄子》和《雅各书》的精致内涵。

《庄子》成书于战国中晚期,回应和超越了儒、墨之争,<sup>②</sup>使我们可以平和地接纳儒、道的智慧,先了解人的自然本性,再来修身养性,使仁义道德不致成为人的镣铐,束缚了本真的内心。在因信称义上,路德及其神学传统不接纳《雅各书》关于社会公义的信息,也不采纳老庄的或犹太基督教的智慧,却怀疑新约正典中的犹太基督教文献,如《希伯来书》《雅各书》《犹大书》和《启示录》,甚至把《雅各书》贬斥为“稻草书信”。虽然路德不把《雅各书》“包括在重要书信内,也不愿拦阻他人重视或提升它”,这是对保罗(误以为他否定行为)和雅各(误以为他否定信心)的否定,<sup>③</sup>使得新教信仰往往与伦理脱节,失去了智慧传统的整全齐一。用雅各的话来说,这种见识把信仰与伦理、爱神与爱人、彼与此、主与客划分得支离破碎,就好像一个人的灵魂被摇晃着切成了两半(*dipsychos*; 1:8, 4:8)。

在这里,让我们回到第一个目的:在远离了一世纪犹太基督教的语言与世界之后,现代读者需要更好地理解《雅各书》。笔者认为,用我们较为熟悉的智慧文本(如《庄子》)作中介,可以让中国人更容易理解犹太基督教的智慧文本(如《雅各书》),但这也面临着多重拦阻:其一是如何从现代去理解古代;其二是如何从希罗思维(语言,如英文)去理解希伯来文化;其三是如何从中国人的世界观去理解异域文化的智慧。笔者时常憾叹,在全球化的浪潮中,现代化太过西化,若所谓的现代人(尤其是中国人)受到的现代化影响只来自以希罗文化为主流的西方文化,那未免太单调,太破碎,也太霸道了,而现代中文的西化就是其中一个缩影。

虽然如此,笔者依然相信,互文解读可以为我们开辟一条道路,而《庄子》与《雅各书》可以作为其中的基石。也就是说,以中国的智慧文本(《庄

① 参方勇,《庄子学史》三册。

② 参李零,《简帛古书与学术源流》,页315。

③ 基于释经传统和新教神学的诠释,新约学者大多不重视《雅各书》,直到1980年后,这一局面才被打破,参Penner, *The Epistle of James in Current Research*, 257—261。

子》)为文化,以异域的智慧文本(《雅各书》)为神学,文化与神学息息相关:没有文化的神学是有灵无体的鬼魂,没有神学的文化是有体无魂的僵尸;神学需要文化得以滋养和传承,文化需要神学得以在冲击中突破、修正和提升。对笔者来说,研究《庄子》不是追风某种时尚的或“八股”的诠释学,而是鉴往以知来,没有中国文化的语言和思维,汉语神学的建构就无从谈起。当然,中国文化的内涵、《庄子》在中国智慧传统中的地位、汉语或《庄子》在建构汉语神学中的作用都值得我们继续讨论。

笔者认为,对以上问题的讨论就使文化与神学成为孪生兄弟,二者都有自己的生命体。例如:中国文化复杂多端,一言难尽,但至少《庄子》是中国文化中不可或缺的一支;基督教神学并非不能用外文表达,但语言是文化的血液,若中国和西方以外的基督教神学不以各自的母语而以英语书写,那么长此以往,基督教神学就会削减为单一的英语神学。这种单调的神学建构不符合“真、善、美”的原则——无论是圣经上的,还是古代中国的,在《创世记》第1章中,上帝的创世就包含着生(存、成、有)之真、和(齐、一、合)之善和多(端、类、别)之美<sup>①</sup>;而《庄子》则包含着“齐、物、论”的智慧。

## 汉语神学

我们认为,汉语神学所做的尝试是本色神学的课题:吐故纳新和承先启后。而本色神学包括两种:一是在本土处境中应用圣经的信息;二是以本土意识和语言来表达或理解圣经的信息。本书从属于第二种,间接地牵涉到第一种,其中的旨趣是:

一、不是护教而是汇通,不是批判而是对话,本书不以救赎为准线来决定真理,而以创造或宇宙来思索智慧的奥秘。

二、不是宗教哲学的体系比较,而是语意的互文互较,引用《庄子》不等于接受其整套思想,批评雅各不代表贬低雅各的整体智慧。

三、一切的真理都是至高者的真理,不独存在于《庄子》或《雅各书》中。

当然,书写过程不能没有立场和主见,在差异的互文解读中,除了处

---

<sup>①</sup> 参杨克勤,《圣经文明导论》。

境性的或预设性的诠释,笔者多以神学为先导,牵引文化中的智慧,以庄周梦蝶达到二者的彼此汇通、物我两忘。

文化与神学好像阴阳,在变幻中“易解难分”,这是“互文”(intertextuality)理论的卓见。每个理解中都含有某种程度的误解,正与误在理解中交织缠绵,甚至有意异的读恰恰在语言与思维的隐喻中创造了新的生命。由此,在互文解读中,《庄子》与《雅各书》就消弭主客,亦师亦友,互文性就不会是陈旧寡陋的读法,而是创意的言说和神意的遨游。“互文性”没有终结,只有暂时的驻足,道出当时的“浅见”,并承认在时空的变易中,没有任何诠释笃定不移,而只有至高者才有真道。

对于《庄子》与《雅各书》,读者可能觉得彼此“夏虫不可语冰”,但哲学与神学之美不是在有限里把握无限,而是在有限里被无限所怀抱。其中,超越万物的智慧临现人间,邀约我们与她欢宴,得享生命的喜乐与平安。如果我们敞开心扉,摒弃成见,智慧就会启示在我们心里;如果以真诚追求真理,顽石也会点头。科学是好的,但若没有纯全的良知,科学只会摧毁灵魂。<sup>①</sup>

虽未能拜访庄子故里,但笔者已多年渴望梦到他。有一晚,笔者果真梦到游访漆园故址,而当时庄子正在,并说梦见我到访。在幻梦的凌霄中,笔者与庄子相会笑谈。“不知勤之梦为庄子与?庄子之梦为勤与?”又或二者之幻梦乃是崭新生命的盈溢。虽物各有分,但互文性宇宙的声色光辉召唤着我们,以青云之志“优哉游哉,聊以卒岁”,<sup>②</sup>如鲲鹏展翅遨游于天地神恩。

## 感言

神恩天空的无际中却有此在、蔚蓝中有乌云、清晰中总有模糊。我发现,学习隐喻生命的就会翱翔天恩。在学术之旅中,种种忧患意识、摇撼和陨落是来自圣爱和友情的缘分。生长在马来西亚婆罗州岛,童年的无

① François Rabelais (c. 1494—1553)说:“智慧不入恶毒的心,若无良知,科学只会摧毁灵魂。”(Wisdom entereth not into a malicious mind, and science without conscience is but the ruin of the soul)

② 《左传》襄公二十一年:“诗曰:‘优哉游哉,聊以卒岁’。”

知隧道使我浸润在多种文化、语言、宗教和哲学的求真欲善蒙爱的海洋里。青少年对人生智慧萌生兴趣，试图从中探索情与爱的晨曦、人生的意义、苦难与上帝的关系。在美国的八年求学生涯使我在异乡寄居中热爱世界经典。在其后 26 年的教学中，曾在香港、美国和中国大陆任教，遍游四海五洲，多次到以色列、土耳其、希腊、罗马、澳大利亚、马来西亚、新加坡等国飘闪讲学——浪泊此天地，体累心稍慰。

在沉醉于中西古典学的同时，我结识了不少知音同道。在美国学院，院长 Phil Amerson 博士和教务长 Lallene Rector 教授在学术上对我的支持远超过他们的职责要求。感激 ILG 多年来赞助国内的办学和学术项目，热忱支持了此书的研究和写作。感谢许多师长和同学以及北京赵堡太极拳的师兄师姐们对我的细致关照，尤其是冀建中老师、梁慧教授、倪为国先生、花威博士、曲晋、沈力、张久宵、王凡、林梅芬、冯小龙、林丽君、付裕、张国悦、李炳根。我追慕圣爱对世人的海誓山盟，思恋世人生命依语的长相厮守。内人和三个儿女的亲情和爱戴是圣爱的化身，而我成了蒙恩的人。长年的伏案工作促生了颈椎病，有缘认识崔彦星先生（武当赵堡太极拳第十二代传人），一级拳师配合中医让我亲历中国的养生之道，我与他谈天论道，探索太极拳和基督智慧的身心灵健全。这些亲友同道都是我神恩天空的星宿。

在这浮躁喧哗、嚣张炫耀的时代，强国给现代文明制造血染风采的错综复杂命运，误视杀戮为英姿飒爽的豪气。结果，坎坷与血腥写在多少世人心上，这是现代文明的愚拙。本书致力于建设现代文明的智慧，对《庄子》与《雅各书》作了文本介绍、分析和整合；盼任何对哲学与文学、生命与时代问题感兴趣的读者都能从中受益。《庄子》与《雅各书》的互文解读将使世界文明的智慧走进圣情的千姿万态境界。远离虚名空利不是落伍，宁静致远、精气神和、活得精彩、欲望上帝才是人格的尊荣。

愿我们与智慧为友，畅饮生命的福杯，在神恩和厚爱中永恒逍遥。共勉之。

二〇〇九年九月

北大勺园

二〇一一年十月修订

# 目 录

序言：庄子与雅各 /1

言与物 /1

第一章 隐喻的解读 /3

第二章 庄子的隐喻 /21

第三章 雅各的隐喻 /52

第四章 创造的智慧 /77

互文遥 /95

第五章 文本互涉性 /97

第六章 雅各之互文 /126

真与美 /183

第七章 智慧美与真 /185

第八章 智慧之超越 /209

第九章 雅各之文采 /249

庄雅游 /285

第十章 大道与创造 /287

第十一章 齐物与和平 /307

第十二章 真人与完全 /337

第十三章 逍遥与自由 /354

结语：苦罪与智慧 /381

参考文献 /421

## 言与物





## 第一章 隐喻的解读<sup>①</sup>

### 语言世界

在人类世界中,有声的言辞与无声的静默相互穿插,构成了意义的源泉。语言,尤其是宗教语言和哲学语言,很少是单义的(univocal),更多是双义的(equivocal)或多义的,而真理的启示不仅是双义的或多义的,还是类比的(analogical)。宗教语言和哲学语言时常采用符号(sign)、象征(symbol)和隐喻(metaphor),语言与信仰则唇齿相依,不弄清语言的宗教功用,对信仰的理解就会差之毫厘,谬以千里。

除了有神/无神、创造/自生、有始有终/无始无终的区别,圣经的智慧传统与《庄子》的道十分相似,又都不同于西方哲学中的真理。一个文化的宇宙观表现在其语言体系中。在公元一世纪,耶稣的门徒把他们安身立命的信仰称为“道路”,这显示出当时中东文化的宇宙观接近于古中国的道家文化。西方的信仰文化多为犹太教、基督教与后来的伊斯兰教(类似于《雅各书》信仰的伊斯兰教,如苏非派[Sufis])<sup>②</sup>所主导,但其语言与思维却深受古希腊罗马哲学的影响,重视对真理的探究,而在现代西方,

① 本章有关诠释学的研究曾经刊于拙著《跨文化修辞诠释学初探》,这里作了补充修订。

② 关于“苏非”一词的来源,有如下多种说法:源自阿拉伯文 safa,“清静”之意;源自先知清真寺的苦行者(Ahl as-Suffa);与希腊文 sophist(“智慧”)相近;源自阿拉伯文 suf(“羊毛”),因信众常穿粗织毛衣,以示简朴。苏非派为伊斯兰教中的密契教团,注重追求精神层面的升华。信众生活朴素,认识到阿拉无私的爱,在崇拜中常以圣诗、舞蹈来冥想和感受真主阿拉的灵显。参 <http://en.wikipedia.org/wiki/Sufism>。

真理更被等同于“客观事实”。西方知识论认为,人们是通过发现“永恒者”(绝对真理)来发现“客观”的真理:“正是凭借与这个‘客体’即永恒者相类比,我们才能摆脱自己的背景,使它们成为独立于我们的‘主体’。”而中国的语言和思维看重实践智慧,在文言文中甚至没有与真理等同的语词。<sup>①</sup>

不同于现代西方语言,《庄子》使用古汉语,《雅各书》使用以“普通”方言(Koine)为主的希腊语,但从属于希伯来的智慧传统。汉语与希伯来语没有强烈的工具性特征,基本上是一种动态的生命引介体,使语言使用者参与到生命体中。希腊语有着严谨的文法与词语分辨特征,由此具有很强的分析力和工具性。但不管是古汉语还是现代汉语,都没有语气、语态、时态、数量、语尾变化、前置词或关于话语不同成分的分辨特征。在句子中,一个汉字可以作名词、动词或话语的不同成分,诺罗普(F. S. C. Northrop)把这种灵活性看作中国古代认识论的“直觉的、美学的、无差异的经验”(intuitive, aesthetic, undifferentiated experience):

西方的知识通常借助逻辑严谨的科学或哲学著作得到正式的、学理的表达……而东方人使用的语言符号主要是指示性的、纯粹表意的,来表达只有直接经验和冥思才能传达的事物本质的某个构成要素。这一点尤其表现在汉语中,每一个单独的、直接经验到的细节通常都具有自己的符号,该符号也往往具有一种直观形式,就像直接经验所直接看到的東西的形式……因为各个符号倾向于仅仅作为具体情况中的东西相互联结,所以个体的美学经验是相互关联的,语法规则并不明显。<sup>②</sup>

《庄子》的语言是哲理性的,也是诗性的,诗性语言反映了其在哲学与思维上的创造性。由此,“道”不是西方意义上的惟一绝对真理,而是人类顺应自然而创生的道(路),人在直觉中就会感悟、走出并走上这条生命之

<sup>①</sup> Ames and Rosemont, *Analects*, 31, 参刘涛,《中国古文字中的视角、概念、逻辑和时态——以“事”的文字结构解析为例的古希腊哲学相关比较》。

<sup>②</sup> Northrop, *The Meeting of East and West*, 315—316, 319.

路(道)。

智慧与道是人们在宇宙中主观察悟的生命规律和道路,而真理是人们借助客观的分析归纳而认定的绝对的、真实的、不变的公理。在《形而上学》A卷[一]中,亚里士多德就把真理或存在看作第一因、最高原则、对事物之根本的探求。在E卷[五]中,他认为,第一哲学的方法建基于另外两种理论科学:物理学与数学,而哲学的研究对象是“不动的”和“永恒的”“实质”(ousia),即神。<sup>①</sup>然后在Z,H,Q,卷[五、六、七]中,亚里士多德重申了G卷[三]中的观点:第一哲学是关于实质(ousia)的理论,而实质是首要的存有。在G卷1.1003a21—26中,他说:“有一种科学研究存有的存有,并研究哪些东西依其本质是属于作为存有的存有的,这种科学不同于任何一种‘特殊科学’,因为它们并不普遍地考察作为存有的存有。”由此,亚里士多德就区分了第一哲学与各种特殊科学,前者研究存有的共性,即存有的根本实在,而后者研究存有的特殊性,如生物学、天文学、数学等。在G卷中,之前的哲学家已经认识到本体论探究事物的原则与原因。由此,雷亚尔(Reale)认为:“在最早的哲学家的设想中,本体论就已经等同于起源学。”<sup>②</sup>

即使在用字上相似,犹太文化的智慧与亚里士多德的智慧并不指涉同样的东西。在《形而上学》A卷中,亚里士多德认为,sophia是最完美、最可知的知识(hē malista epistēmē malista)和神圣科学。雷亚尔从A卷中总结出sophia的五个特征:(1)sophia使我们了解作为超验共相的一切事物;(2)超验共相最难为人理解,因为它们距离感觉最远,由此认识 so-

① 在K卷([十]尤其是第八章),Δ, M, N卷[十一、十二、十三]重复了E卷中的观点。

② 亚里士多德甚至称sophia(智慧)为一种神圣科学,因为(1)只有神才完全拥有它;(2)只有sophia才是关乎神圣事物的科学(tōn theiōn)。换言之,“神被认为是在万事的原因中,他是第一原则”。因此,sophia就是theologikē。在阅读《形而上学》时,我们要谨记,亚里士多德确实相信神是万物之因。

尽管theologikē一词出现在E卷、K卷,而非A卷,但A卷已经包含同样的观念,或者与A卷中的tōn theiōn epistēmē相近。由此,我们就看到,智慧是关乎神圣事物的科学,是关乎第一原因或原则的科学,正是因为圣者或神是第一原因或原则。倘若上述结论正确,那么起源学与神学是相关的,具有相同的功能,神就是sophia的实体。亚里士多德在A卷中所说的神不是非人格化的,而是一位最完全的、拥有智慧的位格存有。智慧不仅是关于知识本身的知识,而且是万物之初因。因此,关于神的知识与关于原因的知识是相似的。

phia 是困难的；(3)sophia 是真切的，因它关涉到原理；(4)sophia 本身是为人所追求，为的是能够了解；(5)sophia 是原因或原理的目的，比其他一切科学更值得拥有。Sophia 包括了作为实在之总体的 panta，只有在这个作为“超验共相”的第一原理或原则的意义上，关于一切事物的知识才有可能 (ta malista katholou)。亚里士多德说，第一原则是“最可知的”，由此人类才能了解万事，而不是依赖从属于自己的东西去了解。<sup>①</sup>

真理只能被发现，不能被造。孔子说“人能弘道，非道弘人”（《论语·季氏》），庄子也说“道行之而成，物谓之而然”（《庄子·齐物论》），道是人践行出来的，事物的名称是人赋予的。真理有放诸四海而皆准的绝对惟一性，“大道不称……道昭而不道”（《庄子·齐物论》），大道不能有名称，能命名的道就不是道。老子也说：“道可道，非常道；名可名，非常名”（《老子》），可论说的（精准之）道就不是常恒的（而是易变之）道，可称谓的（清晰的）名就不是常恒的名。

## 隐喻的理论

陈汉生 (Chad Hansen) 认为，“与古希腊哲学相比，中国古代哲学很少使用定义来表达意义……把语言划分为语形（语言与实体之间的关系）、语义（语言与语言之外的现实之间的关系）和语用（语言与语言使用者的目的之间的关系）三部分，我们认为，中国思想集中于对语用的研究，相比较而言，就会很少关心语义上的真假，而更多地关心语用上的可接受性”。<sup>②</sup> 由此，我们应该借助中西方的语言学来分析隐喻，这样才不会有失偏颇。

语言有三个基本要素：语意学 (semantics)，即象征 (symbol) 与所提及的现实 (referential reality) 之间的关系；诠释学 (hermeneutics)，即语言与解释者或读者之间的关系；句法符号关系学 (syntactics)，即语言符号（如文法）与逻辑符号之间的关系。

林贝克 (George Linbeck) 就从以上三个角度分析了宗教语言的本质

<sup>①</sup> Reale, *Plato and Aristotle*, 3.

<sup>②</sup> 陈汉生，《中国古代的语言和逻辑》，周云之等译，页 73。

和问题:①(1)理解式(cognitive),即描述(descriptive)或信息的呈现(informative propositions);(2)经验表达式(experiential expressive),即象征符号在实存经验中的表达;(3)文化语言式(cultural-linguistic),即语言在某一群体中的使用规则。

不同的文化对交流系统和世界的经验有着不同的构思和感受,由此,要了解意义中的意思(meaning of meaning)就是一个超越本土文化的重任。比较了东西方的文化与知识论之后,诺罗普发现,西方文化以句法的符号(syntax)、文化结构来建立语言的隐含意义关系(connotative relations),并表达原理性的意思,句法的使用极少关涉到使用者的直接经验;而东方的特色在于发掘一种知识是经验可以确知的部分。②这就表明一个最基本的语言问题,即意义在多文化上时常引起困难和混乱。

特雷西(David Tracy)认为:

人类的知识……是肉身有形、群体交流、有限及散漫无层次的。我们以前相信,科技是中性的,没有历史,不附带任何价值观;但我们现在一直肯定,科学有其诠释的成分,即使在科学界,为了使别人明白,我们也必须进行解释。③

诠释学是一个理解文本的过程,这个过程必须透过差异之处和解释者的处境而达到。诠释的功用是如何在相异中明白相同点:要进行认知,我们就必须触及前人对于关系或相同点的研究经验。当这一“相同”被理解为相异中的相同时,就成为“类比”(analogy)。

一个人如何理解和解释象征符号呢?理解象征符号不是向外获取事实资料(data),而在于我们和这一象征符号产生直接的内在关系。虽然我们不完全接受怀特海(Alfred North Whitehead)的哲学,但其宇宙论值得注意:“世界上没有孤立自存、抽离系统且无需解释就能为人所明白的事实。”④这就表明,解释者不能抽离现实和自我的历史,而解释和明白的

① Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 2-3.

② Northrop, *The Meeting of East and West*, 315.

③ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 27, 33.

④ Whitehead, *Process and Reality*, 42.

过程则包含着人类历史中的理性和感性。这是一个长期的过程,由此人类知识暂未在诠释过程中达到完整无缺的地步。解释者的理解和解释过程是内在(erlebnis)与外在经验(erfahrung)的组合,就如游方之外与之内的相通。

因此,一个人的内在和外在的认知经验是合而为一的。在《齐物论》中,庄子认为,天地万物浑然一体,道通为一。其中的“万物与我为一”,很可能借用了孟子的“万物皆备于我”;而“道通为一”,则可能借用了孟子的“天之生物也,使之一本”。无论如何,庄子对人与宇宙万物的看法与西方的疏离分析截然不同,因为我们不只是在观看道,也是在参与道,更生活在当下的道中,理性与情感在生命中相互寓摄,主、客之分就无从谈起。

庄子的知识论与现代的现象学、实存学的方法论有所相似,蒂利希(Paul Tillich)、<sup>①</sup>伽达默尔(H.-G. Gadamer)和布尔特曼(Bultmann)等都不赞成主客体的拆解之分,而认为主体是在世界时空限制中有己意的主体。为了寻求所谓客观事实,解释者自认能达到中立、无偏见、无价值倾向的判断,但这只是实证主义的价值预设。实际上,受时空和历史处境的限制,解释者难免持有某种主观的价值观念或偏见,而意义恰恰不是客观存在的,它离不开个人的主见、主观感受与理解。超文化的解释也提示我们,不同文化中的主观意义无法融合成统一的普世意义。

通常认为,客观的意义是高超的、稳定的,而实际上它是霸道的,也是空中楼阁、沙上之塔;主观的意义是情感上的、不稳定的,却是有血有肉的对真理的真实感受。人的思想和言语都是文化的产物,语言不是作为主体的人所操纵的中性工具,反而创造和影响着人类的思想,陶冶着作为主体的人。人以主体的身份解释作为客体的世界事物,也以客体的身份顺服语言的规则。人不但解释,也参与到解释的过程中,并不存在作为绝对主体的人。

现象学认为,意识(consciousness)与意识的对象密不可分,事物的意义只有在我们对它的认知中才能建立起来。如果试图作为中立者与对象保持客观的隔离关系,我们就把自己与事物从其处境中抽离出来,不能形成健全的理解。然而,当我们认知了某一事物时,我们对它的诠释是我们

<sup>①</sup> Thomas, *Tillich's Contribution to a World Theology*, 350—365.

自己的,而不是所有人对它的认知。由此,我们的认知和理解并不是纯粹的客观理解。当然,我们期望自己的解释能够扩大普适范围,而这正是超文化解释所能弥补的地方。

要理解就必须带着既有的经验去解释,对此伽达默尔认为:

作为一个普适媒介,语言让人能够理解……所有的理解都是解释,所有的解释都在语言这一媒介中发生……由此,解释现象证明了思想与语言之间的关系——语言中包含的神秘感受就隐藏在一个人的思想当中。<sup>①</sup>

另一方面,圣经诠释者不是无限的、超文化的,不是康德所说的纯理性、超越自我的自由人,也不是笛卡尔所说的绝对主观的人,而是局限中的自由人,局限与自由是彼此关联、相互依赖的。

我们总是寓于某一历史处境之中,带着传统的印记,进入动态的解释过程,并不存在终极的解释或超越自我的解释。由此,在解释过程中,传统和解释者的解释相辅相成、彼此增益,而解释学就使我们创造性地参与到这一“视域融合”(Horizontsverschmelzung)<sup>②</sup>之中,以此跨越解释者与传统之间的界限,塑造新的传统。

参与到两个视域或传统(经文与释经者的传统)的彼此融合会带来两个重要效果:第一,关涉着我们的历史文化的既往传统会得到超越和改变;第二,互相融合和影响(confluence)会带来多文化、多宗教之间的交流和自身的积极更新。

我们相信,超文化解释将凸显释经者经常面对的一种张力:在解释过程中,既认定确知,又保持着不定怀疑。这一张力使得解释群体可以更新所珍视的昔日传统,又可以扬弃所持有的当下传统。

### 宗教语言的描述(符号)及参与(象征)功能

宗教语言是象征性的。蒂利希区分了符号与象征:虽然两者都指向

<sup>①</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 350—351.

<sup>②</sup> 同上, 20.

并超越自己,但符号用传统公认的俗例来指向某一事物,二者之间没有内在的必然关联;象征却不一样,它“参与到它所指向的”。<sup>①</sup>

譬如,作为符号,十字架可以代表基督教、红十字会和耶稣受难等,只要这一多义符号在使用时遵循公认规范,就能在沟通时传达出适恰的涵义。作为象征,十字架却使语言使用者透过象征“参与到那它所指向的”,使人与之具有内在的连接关系。同样是十字架,对于罗马军兵来说,它是他们施行罗马法律的刑具;而对于一世纪的基督徒来说,它代表着与基督一起无辜受难的认同经历,也是因基督从死里复活而可以寄托盼望的象征。

信仰语言是以受造物或符号来言说上帝,抽象语言或符号也往往以具体或受造界的意义为本。然而,象征可以开启在以往被关闭的现实层次,让我们参与和了解;也可以解开我们心灵深处的困惑,使我们与所呈现出的现实有内在的沟通。由此,在论述生命的终极时,宗教语言就不会借用单义语或语词的表面含义来表达。

### 宗教语言的创造(隐喻)功能

在语意上,象征和隐喻有相似之处,即“非语言性”(non-linguistic)的部分。对此,吴国华写道:

象征将两个不同向度的事物联在一起,其结构是由两个不同层面的意义组合而成的,即表面符号(第一层意义,相对的字面意义)和象征的意义(第二层意义,相对隐喻的创新意义)。只是象征往往是指向非语言性的因素。例如弗洛伊德的精神分析,梦境中的象征指向心理因素,在此有一隐喻式的意义扭曲(metaphorical twist)而引申出来的意义,因此象征有“符号意义的溢满”(surplus of signification)的作用,将理解透过第一层面的意义带进第二层面的意义,在语言上沟通了两个不同的层面。但象征所表达的意义是模糊的,所包涵的没有断然的边界,很难以言语表达得

<sup>①</sup> Tillich, *Systematic Theology*, 1:42.



完全,因此可以不尽的解说,而仍未能穷达其意。<sup>①</sup>

在语言与思想中,隐喻无所不在,隐喻(metaphore)和转喻(metonymy)“是人们对抽象概念认识和表达的强有力工具,不仅是语言的,更重要的是认知的、概念的”。<sup>②</sup>不只是指代或描述另一关联事物,而是从不同事物中发现共同之处,再从有形、具体、突显的概念中创造与联想那无形、抽象、隐晦的概念。隐喻的作用就是建基于相似性的认知范畴而折射出另一个。<sup>③</sup>隐喻是语词的转义用法,借着偏离字面意义,而延伸为象征地比喻另一事物。两者的类比基于彼此间存在的共通性或相似点,但在转义、延伸或象征比喻中,就产生了新的意义。因此,隐喻不是正常语文中的偏差(deviant),而是人类思想中具有的结构。隐喻是我们处理事物中的思想结构与谓语关系(predication)的方式,关涉到思想在处境中的互动(transactions)。理查德兹(I. A. Richards)和布莱克(Max Black)解释说,语文中的隐喻过程不是字意之间的对换,而是所用的语句跟我们解释的世界产生互动,使得我们对世界的解释一直在转变更新。由此,隐喻的运用是思维中的互相牵拉,而不是在字意上的简单对换。当两个思想互相交结时,两个思想的处境也在互相交结。在修辞学上,我们称这两个处境或字意的隐喻为“载体”(vehicle)和“要旨”(tenor),<sup>④</sup>其功用是要把我们从普遍的思想意念带到新的意义之岸。

对于隐喻,亚里士多德说道:

metaphora de estin onomatos allotrisu epiphora ē apo tou genous epi eidos ē apo tou eidous epi to genos ē apo tou eidous epi eidos ē kata to analogon; 隐喻是拿他物的名字给予某一个对象,这种移替可以是由种到类,由类到种,或由类到类,或根据

① 吴国华,《比喻的多义性》,页87—160。

② 赵艳芳,《认知语言学概论》,页96。

③ 许芃,《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》,页8。

④ Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, 93, 108—109, 参 Soskice, *Metaphor and Religious Language*, passim; Black, *Metaphor*, 63—82。

对比。<sup>①</sup>

隐喻有如下四个特征：

第一，对名词作某种转变或将名词替换掉：“他不如狗”，“他是只走狗”；“他是懒猪，天天在睡觉”。我们不能以为，这种名词转变的隐喻只是文字游戏，没有更深的含义，因为当有人被称为走狗时，他就不会认为这只是一个修辞格，而会认为是人格侮辱。由此，隐喻的言外之意更真更实在，用音乐的隐喻来说，这就是“弦外之音”。

第二，隐喻必然包含某种替换或由种到类的活动，涉及地位或本质上的转变：“某人是猪”，又笨又懒；“小鬼”，真古灵精怪；“她美若天使”；“摩西是神人”；“耶稣是谷中的百合花”；雅歌中的“小狐狸”等。

第三，隐喻借用原本属于他物的名称，用于与自己完全不同或有差异的事物上，再通过比喻加以消融：“耶稣哭了”；“耶稣死了”；“上帝后悔造人”。上帝本来就不会哭、死或后悔，但借助这些隐喻式的表达，神人之间的距离就得到消除或缩减。

第四，隐喻是由种到类或由类到种的移替，而不必然建立在彼此的类似点上，可以是在反序逆转中突显出的创新意义：“亚伦是摩西的口”；“摩西是上帝的口”。没有人能为上帝讲话，但摩西是上帝的代表和发言人；上帝说有就有，上帝不是人，怎会说，但他的创造是以言语为工具。这是从人的思想和角度去看待上帝的作为，使我们认识到上帝与言语之间的相互关系，看到人类的言语有其神圣意义，而不会变成空洞无物之语。

虽然亚里士多德所说的隐喻是指名词的转化，但他把隐喻看作动词，即隐喻化的活动：从类似(resemblance)到移替(transposition or transference)。隐喻让我们洞察情景的交融，将原来看不到的事物关连凸显在眼前，并透过动态的情境将距离拉近，转变物我的关系。在修辞学中，亚里士多德认为，隐喻是提出可能的东西(the probable)，以说服他人去面对具体情境，俨如真实(as if)。

由此，隐喻不只是替换理论(substitution theory)，也是隐喻移换

<sup>①</sup> 亚里士多德，《诗学》(Poetic)1457b。

(transposition theory)。替换理论强调名词之间的参照和替换,而隐喻移换则把隐喻本身看成是“喻依”的工具、媒介或“载体”(vehicle),用来表达原有名词想指出却无法具体阐明的“喻意”或“要旨”。理查德兹和布莱克就大量讨论了这种隐喻移换理论,如:树是植物,但“树大招风”、“百年树人”的“树”就不再是植物,而是影射会招来麻烦的人物或指涉教育大业的漫长性和重要性。又如:“我的爱人是一朵红玫瑰”、“阿里山的姑娘美如水”、“上帝的羔羊”和基督不死的爱在他的死中彰显等。

麦克法格(Sallie McFague)提到,隐喻语言在多元境域中的用法和意义:

象征与隐喻字句的一个重要差异在于,后者时常蕴含一微声道:“这是和这不是”。对于我们来说,这一差异极其重要,因为隐喻神学的重点就是距离——是与不是的距离。这就表明,没有一个对上帝的隐喻或模型可以把其中所隐喻的事实完全显示出来。<sup>①</sup>

隐喻宣称某一物就是另一物,但其中蕴含着“是与不是”。基于这种张力,隐喻就对读者构成了震撼。隐喻时常把两个看似毫无关联的事物摆在一起,然而经过发掘,虽然两者各有原来的意义,但却又有共同点。正因如此,读者才可能确定它们所要带出的意义。隐喻是描述性的(descriptive),它包含“是与不是”或“是与更是”(麦克法格的隐喻理论没有论述到“是与更是”)。就是在这个“更是”上,隐喻才具有其创造的潜能和互动的功用。超越文化的诠释使我们从不同文化的角度,看到多种文化所看到的“是”、自我文化所看不到的“不是”及他者文化所看到的“更是”。

隐喻的“是与不”道出了语言的符咒,我们每天都在使用语言,却冥冥之中无法与语言的所指相遇。例如,什么是碧、苦甜的水泉、兽性的舌头、生命的轮子或言语上没有过失的人?然而,语言也启示我们未曾明白的,

<sup>①</sup> McFague, *Metaphorical Theology*, 159. 又参 Sontag, *Metaphorical Non-Sequitur?* 1-18。

使我们可以参与到能指的对应物,即使不是完全地明白和参与,如在苦难中得享的喜乐,“太初有言,言与上帝同在,言就是上帝……万物是藉着他造的……生命在他里头,这生命就是人的光”(约 1:1-2)。

布莱克的《模式与隐喻》(*Model and Metaphor*),探索了隐喻透过秩序所开展出的新情境,即新的类似点或意义,亦步亦趋就能使长久的模仿生发出创新的意义。借鉴布莱克和毕尔兹利(Monroe Beardsley)的隐喻学洞见,利科(Paul Ricoer)认为,古典修辞学上的隐喻是以个别字词作为意义的基本单位,但符号学和语意学的意义表达不局限于字、词,而是扩展到整个符号系统(sign system)与语意范围和处境(semantic range and context)。如:十字架这一符号是指救赎,还是指红十字会? Gift 是礼物,还是毒品?这就需要视语境而定:英文的 gift 为礼物,而法文的 gift 为毒品。有些表达是抽象的隐喻,更难确定其意义。从语意学(semantics)的角度去理解“隐喻”的作用,隐喻就不再是语言的修辞格,因为语言本身就是隐喻性的。在这一点上,隐喻与比喻十分相似。

隐喻不仅是字词的替换,更重要的是强化了语意的焦点,突显某种独特的情景,重构我们对世界的看法,赋予我们新的洞见。如:“我的爱人是红玫瑰”,就道出了爱人的美丽和芬芳的气息,也强调了玫瑰的绽放期限,突显爱情如何在短暂的时间内化片刻为永恒,把握真情,面对沧桑而始终我心不渝。由此,这一隐喻不仅是以花替换爱人,更将爱的盟誓与美满的意境全部展现在读者眼前,更新了人与人之间的关系和对彼此的看法。

隐喻不是字词,语言的任何部分都可以是隐喻,如介词(preposition)就表明,人们的宇宙观以时空为架构:上下,经过,来去。虽然天堂和地狱都超越时空,但往往以介词“上”(上天堂)来确定天堂的位置,以“下”(下地狱)来确定地狱的位置。在这一宇宙观里,上下的方位体现了某种价值:“上级”、“上任”、“上策”、“上座”等语词是正面性的,而“下流”、“下人”、“低下”等语词就是负面性的。名词和介词的隐喻性使语言有了意义更新的功能,而形容词亦然。颜色本来是中性的,但以颜色来代表人种时,这一形容词性的隐喻就可能包含某种价值判断:如“黑白分明”就喻指对错之分,而“黑人白人”就可能喻指贵贱之别。在许多人的潜意识里,白代表着天使、光明、荣耀、纯洁、神圣、高贵,而黑代表着魔鬼、黑暗、羞

耻、污秽、邪恶、低下。其中一些定义甚至出现在字典中,就容易误导读者,形成思维定势,而这正是语言隐喻的危险之处。

利科的隐喻学巨著《活的隐喻》(*La métaphore vive*)的副标题是:以多元科际研究探索语言中的意义创造。在理解“隐喻”时,利科强调语言的创意性和震撼性,而不只是将隐喻视为比喻的文字修辞替换手法。他认为,隐喻不只是模拟和词汇之间替换或延伸(如使徒是初代教会的柱石),而是整句话在思维结构上具有双重作用:一方面消除了实物(使徒的角色)与语言(柱石)之间的差异和距离,另一方面开创了新的思维格局(使徒的坚固)。因此隐喻是意义与关系的转变,是比文字与语意之间的互动更为复杂而庞大的“本体神学”(onto-theology)。由此产生了隐喻真理,使新语意、新观点或新生命得以呈现,让人们在文学和日常语言之中找到更加适合的方式,去描写或体会前所未有的甚至无法表达的经验。

死的隐喻(dead metaphor)是陈旧乏味的,不再有新鲜感,不能引人入胜,也不能产生任何意义更新。由此,宗教语言不能固守死的传统,否则就成为偶像式的信仰,而应该是批判式的和开放性的,以使得终极者能永远被我们所认知。利科把隐喻看作:

一个计算的错误。隐喻将两个表面上不一样的东西拉上关系,而就在这好像的错解当中引出一个新的意义关系。这一新认识是从前的分类法所忽视或不允许的,由此在字典中找不到活的隐喻……一个隐喻能启迪我们有关现实的新意义。<sup>①</sup>

隐喻不会使某种自我解释绝对化,因为我们的语言仅仅表达了上帝的片面真理。我们必须承认语言的有限,这样才能发掘出更多、更好的知识和方法去认识上帝。伽达默尔提醒我们,不要梦想存在着一个“完整反思”(completed reflection):

我想,如果“自由反思”以为完整反思是可能的,这未免太空洞(vacuous)和不完整了。这一看法的确过于天真。如果社会以

<sup>①</sup> Ricoeur, *Interpretation Theory*, 51-53.

为能连续不断的在自由过程中解除,把自己从传统的枷锁中解开,然后跟新进的确实点(validities)结连,目的是为了要达到一个自由、理性的自我。<sup>①</sup>

索斯凯斯(Soskice)提出隐喻语言的创意性,<sup>②</sup>类似于利科把隐喻解释为:“用我们被粉碎和增进的语言来粉碎和增进我们的现实。”<sup>③</sup>《雅各书》就是一封充满修辞技巧的书信,使用了许多隐喻,其中所涉及的事物是当时读者所熟悉的,因此会产生强烈的震撼力。

### 圣经智慧的身体隐喻<sup>④</sup>

#### 以家作为神学隐喻

智慧传统以家庭为社会的基本单元和关系集合,正是使用了隐喻智慧。以此范例来言说上帝、圣父(耶和華)、圣子(耶稣为神子)和耶稣地上的母亲(玛利亚)。耶稣为受膏者(希伯来文为 Messiah,希腊文为 Christos),父神差派子在地上完成使命,早期跟随耶稣的门徒被称为“基督徒”(christianoī;徒 11:26; 26:28;彼前 4:16),即那些受膏的人。或许因为这一家庭语言和圣灵在受造界的工作,圣灵与玛利亚的关系就在耶稣的诞生中被联系起来,即耶稣是因圣灵感孕玛利亚而生的(太 1:18, 20;参路 1:35)。

我们知道,在家中,父母是孩子的老师。基督徒聚集在一起学习和生活,包括学习把耶稣看作是上帝所造世界的智慧的一个主要仲裁者。<sup>⑤</sup>古

① Gadamer, *Truth and Method*, 570.

② Soskice, *Metaphor and Religious Language*, 15, 66(“隐喻是有一物喻意他物,以便产生新观点”),更成熟的隐喻观在页 49:“metaphor is a form of language use with a unity of subject-matter and which yet draws upon two (or more) sets of associations, and does so, characteristically, by involving the consideration of a model or models”。

③ Ricoeur, *Creativity in Language*, 133.

④ Robbins, *The Dialectical Nature of Early Christian Discourse*, 353—362; Robbins, *The Invention of Christian Discourse*, *passim*.

⑤ Moxnes ed., *Constructing Early Christian Families*; Steggemann and Steggemann, *The Jesus Movement*, 277—280.

希腊的文化背景已经使哲学(对智慧的爱)成为一种公共财产,<sup>①</sup>一世纪的基督徒高度评价了家的智慧,因为这为他们的生存和扩展奠定了首要的组织基础。<sup>②</sup>早期基督徒通过这样一种结构或价值,即以“父亲/教师”的功能去替代家庭中“兄弟”、“姐妹”的功能,培育出他们的特殊智慧。《提摩太后书》就总结了“父亲/教师”的结构在从儿童到成人这一时期中所发挥的功用,而所有的圣经经文都已经是一种智慧:“但你所学习的、所确信的,要存在心里,因为你知道是跟谁学的,并且知道你是从小明白圣经,这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。圣经都是上帝所默示的,于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的,叫属上帝的人得以完全,预备行各样善事。”(提后 3:14—17)

### 以身体作为智慧(光)的隐喻<sup>③</sup>

智慧文学展示了,人具有在自己家里、在上帝的“公共”世界里和在人类包括他们自身在内的身体里创造光的能力,由此精心阐述了上帝以自己的形像造人。在身体和家庭内外,人类都是光的创造者。这种内在于自己和他人身体、外在于世界的人造之光,使身体在真与善的生产中成长和成熟,使光闪耀在戒律、文本、思想和行动的多重结构中。

身体的智慧语境注重心、耳、眼、舌、手、脚,而传统上,智慧文学偏重于心和耳(王上 3:12; 箴 10:8)。《箴言》1:8说:“我儿,要听你父亲的训诲,不可离弃你母亲的指教。”动词“听”(akouein)的其他形式在七十士译本(LXX)的《箴言》中出现了 18 次,<sup>④</sup>而名词“耳朵”的一些形式则出现了 12 次。<sup>⑤</sup>“我儿,要留心听我的言词,侧耳听我的话语。都不可离你的眼目,要牢记在你心中”(箴 4:20—21)。

智慧文学通常把耳朵看作智慧的接收处,把心灵看作储存、记忆并以

① Engberg-Pedersen, *The Hellenistic Öffentlichkeit*, 15—37.

② 智慧 (sophia) 一词出现 50 次,聪明的 (sophos) 出现 20 次,使人聪明的 (sophizō) 出现 2 次(提后 3:15, 彼后 1:16)。

③ Robbins, *The Dialectical Nature of Early Christian Discourse*, 353—362; Robbins, *The Invention of Christian Discourse*, *passim*.

④ 箴 1:5, 8, 33; 4:1, 10; 5:7, 13; 7:24; 8:32, 33; 16:21; 18:13; 19:20; 20:12; 22:17; 23:19, 22; 29:24。

⑤ 箴 2:2; 4:20; 5:1, 13; 18:15; 20:12; 21:13; 22:17; 23:9, 12; 25:12; 28:9。

之理解生命的处所。《箴言》明确论述到上帝之眼，赋予了智慧以上帝之光的美誉。《箴言》5:21说：“因为人所行的道都在耶和华眼前，他也修平人一切的路”；《箴言》22:12说：“耶和华的眼目眷顾聪明人，却倾败奸诈人的言语”；这些经文把上帝之眼从看见光扩展到看见知识，就要求人进一步运用想象。不只是上帝之眼可以看见并审查智慧，人的眼也可以看见。《箴言》17:24说：“明哲人眼前有智慧，愚昧人眼望地板。”

人们以耳思入心，<sup>①</sup>以心思想。<sup>②</sup> 新约继续这一传统论证，以特殊方式发展了眼睛的功能。早期基督教的智慧文学对眼睛的论述有着旧约背景，如《诗篇》19:8说：“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”；《路加福音》11:34说：“你眼睛就是身上的灯。你的眼睛若了亮，全身就光明；眼睛若昏花，全身就黑暗”；《路加福音》11:35说：“所以你要省察，恐怕你里头的光或者黑暗了”；《路加福音》11:36接着说：“若是你全身光明，毫无黑暗，就必全然光明，如同灯的明光照亮你。”

当光从外面射进来，健康的眼睛就能看到。按照圣经传统，“贫穷人、强暴人在世相遇，他们的眼目，都蒙耶和华光照”（箴 29:13），“眼有光，使心喜乐；好信息，使骨滋润”（箴 15:30）。心和眼，由上帝的智慧所点明，共同努力创造身体内的光。身体内的自然状态是黑暗的，只有眼睛“把光照入心中”，身体才会充满光亮。在这里，主体间的身体是宇宙的一个缩影，当被上帝之光点亮时，它就变成一个秩序井然的身体，遵从上帝的意志，跟随上帝的道路。

### 隐喻的三个空间

智慧文学常用上帝的智慧和光来隐喻生命，而隐喻的宗教组合以如下三个空间为载体：

① 创 24:45；申 7:17；8:17；9:4；18:21；29:19；诗 10:13；14:1；53:1；赛 47:8；49:21；耶 13:22；俄 1:3；可 2:8；路 5:22；罗 10:6；启 18:7；参 Pilch and Malina eds., *Handbook of Biblical Social Values*, 69。

② 出 7:23；申 4:39；11:18；32:46；王上 8:47；代下 6:37；伯 22:22；诗 119:11；赛 47:7；57:1；耶 12:11；玛 2:2。



宗教组合 <sup>①</sup>	智慧的修辞喻语 (Rhetorolect) <sup>②</sup>
社会、文化、体形的实在(第一空间)	家庭、植物、生物(家庭、大家、国家)
神学想象的上帝的宇宙(第二空间)	上帝为创造的父,智慧(光)为中介者,人们作为上帝的儿女,耶稣为神子
身体的动态与功用(第三空间)	人体作为善与义的催生者

智慧传统以“自明”(self-evident)真理为主,家是智慧传统的第一空间。虽然近来有学者认为,人和人与空间、地点的关系是“第一空间”,<sup>③</sup>但按照圣经和早期基督教传统,第一空间是家。通过把作为第一空间的家与作为第二空间的上帝所造的世界以智慧修辞学的方式结合起来时,初代基督徒就修辞性地建立了早期基督教的智慧,其中把上帝刻画成父的形像,把人类描述为接受上帝引领的子女。

一旦把对家的理解和对上帝所造世界的理解巧妙结合起来,我们会自然地进展到作为第三空间的主体间性中的身体。在一个以创造善物为中心的网络里,每个个体都被看作一个处所,善事丰裕,成为上帝所造世界的缩影。当在智慧和知识上成熟起来时,人就会创造真善的思想,采取良善的行动,从而结出善果。因此,早期基督教的智慧修辞学是一个推理之网,集中论述了怎样在上帝所造的世界中形成良善的思想、行动和结果。

### 社会的身体：次序与社交礼仪(何为善恶?)

对古人来说,善是明显简单的,每个认识善的人自然会行善,<sup>④</sup>正确的行为来自正确的认识。《诗篇》34:11-14 对此说:“众弟子啊,你们当来听我的话!我要将敬畏耶和華的道教训你们。有何人喜好存活,爱慕长寿,得享美福,就要禁止舌头不出恶言,嘴唇不说诡诈的话。要离恶行善,寻求和睦,一心追赶。”

① Gunn and McNutt, "Imagining" *Biblical Worlds*, 14-50.

② Robbins, *Exploring the Texture of Texts*, 29-36; idem, *The Tapestry of Early Christian Discourse*, 64-65, 89-91; Jeal, *Blending Two Arts*.

③ Gunn and McNutt, "Imagining" *Biblical Worlds*, 14-50.

④ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 80.

善或恶(恶是善的缺席)是影响生命的势力。古希伯来传统以实用观点看待善恶,善给生命带来好处,而恶破损生命。<sup>①</sup>善不只是一股寓于人心的内在力量,也是一股外在的公众力量,可以造就社群:“义人享福,合城喜乐;恶人灭亡,人都欢呼。城因正直人祝福便高举,却因邪恶人的口就倾覆。”(箴 11:10—11)<sup>②</sup>

对于智者来说,善恶的分辨需要尖锐的眼睛和敏锐的头脑:“有一条路人以为正,至终成为死亡之路”(箴 14:12)。父母管教孩子,从小就以智慧训诫他们:“杖打和责备能加增智慧;放纵的儿子使母亲羞愧。”(箴 29:15)<sup>③</sup>

以身体作为隐喻,智慧传统看重在宇宙、社会、个人三个层面上,完全、圣洁和洁净与亏缺、罪恶和污秽之间的对比,而完全的智慧培育在这三个层面上都完全的人。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 77.

② 同上,78.

③ 同上,80.

## 第二章 庄子的隐喻

《庄子》文采绝美、神韵飞扬、哲理超凡、情思豁达，使人迷离颠倒。后人对《庄子》的诠释更是百花齐放、缤纷多彩，<sup>①</sup>虽难透其底，却游于其奥，立于其真。《庄子》有“雄奇怪诞的艺术意境、新人耳目的寓言故事、炽热动人的诗人气质、出乎寻常的夸张比喻手法”。<sup>②</sup>《庄子》的精奥不是“谬悠之说，荒唐之言，无端涯之辞”（《天下》），而是大化流行的精神真理。《庄子》的语言难读、难懂、难透，“天下浊（则）不可与庄语”，却常常“寓真于诞”，“正言若反”（《天下》），更令人满头雾水。《庄子》绝非概念或语言的游戏，更不是虚无、神秘、消极或避世主义。《庄子》的道既普通又浅白，其论说既出世又可行。《庄子》是隐喻思维的凝聚，文辞优美，如行云流水，例如《天下》篇赞赏“其书虽瑰（瓌）玮，而连犴无伤也。其辞虽参差，而诘诡可观。彼其充实不可以已。上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”。

要读懂《庄子》，必须从它的语言开始，探寻《庄子》为何如此表述。我们会发现，《庄子》的“文、哲、诙”相融为一。中国古代哲学依循人生智慧传统，融合文、哲、诙三境之美，其哲思深奥有理，其诗体修辞韵味无穷，其诙稽呈现出含意朦胧却愈加珍惜生命的意味。特别是《逍遥游》、《齐物论》和《寓言》三篇，它们把人生诸般的奋斗和忍耐皆视为“游”（或“遊”），

① 参姚曼波，《庄子探奥》，页1—2，其中考察了陈柱、胡适、侯外庐、冯友兰、任继愈等研究《庄子》的不同观点。亦参方勇，《庄子学史》三册，历代学者的不同解读。

② 方勇、陆永品，《庄子论评》上册，页1—23；亦参方勇，《庄子学史》上册，页21—29。

意即思与诗(包括对故事、隐喻等修辞的使用)的互照互射、互戏互谐,以表达宇宙的互动关系。本章主要从《逍遥游》、《齐物论》和《寓言》三篇看《庄子》的隐喻。不过,在讨论隐喻之前,我们先探讨《庄子》一书的文本考证和文化特色。

## 《庄子》文本考证

### 《庄子》的楚文化特色

本书依据《庄子》文本来理解庄子及其思想,这与作为历史人物的战国思想家庄周(约公元前369—前286年)显然有所出入,故我们多以《庄子》代名。庄周与孟子同时代,是惠施的密友,其生平难以考证。据司马迁所说,“庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。<sup>①</sup>其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其着书十余万言,大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠篋》,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。……其言汪洋恣肆以适己,故自王公大人不能器之……”(《史记·老庄申韩列传》)。庄周任漆园小吏后不久就归隐,拒绝楚威王(熊商或半商;公元前339—前329年在位)的重金相聘。

关于庄子的生平及性情,《庄子》一书中有以下片段值得参考:

(1) 庄周家贫,故往贷粟于监河侯。(《外物》)

(2) 庄周的贫困与狼狈:衣大布而补之,正屨系履而过魏王。

① 依据《庄子》一书中所记述人物的年代来考定作者的年代背景,其中提到魏文侯(?—前396年)、魏武侯(?—前370年)之后,魏惠王(公元前400—前319年;姓姬,魏氏,名罃,后称梁惠王,在位50年:公元前369—前319年)之初。参“田子方侍坐于魏文侯”(《田子方》);“徐无鬼因女商见魏武侯”(《徐无鬼》);“魏莹与田侯牟约”(《则阳》);“惠子谓庄子曰:‘魏王贻我大瓠之种’”(《逍遥游》);“庄子衣大布而补之,正屨系履而过魏王”(《山木》)等,庄子可能是与魏惠王(公元前400—前319年)、齐宣王(公元前350—前301年)、楚威王(公元前339—前329年)同时代的人。庄子卒年与齐愍王(公元前323—前284年)同时,晚于孟子(公元前372年—前289年)。参“庄子送葬,过惠子之墓”(《徐无鬼》);“昔者尧舜让而帝,之咍让而绝”(《秋水》);“然则儒墨杨乘四,与夫子为五,果孰是邪”(《徐无鬼》);“惠子曰:与人居,长子老身,死不哭亦足矣,又鼓盆而歌,不亦甚乎”(《至乐》)。

《山木》)

(3) 庄周困窘织屨，楚威王聘相，但庄子不愿为官。《秋水》、《列御寇》)

(4) 宋人曹商为宋王使秦说庄子：“夫处穷间厄巷，困窘织屨，槁项黄馘者，商之所短也。”《列御寇》)

(5) 庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。《至乐》)

(6) 庄子论材与不材之间：“庄子行于山中，……出于山，舍于故人之家。”《山木》)

(7) 惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相！”于是惠子恐，搜于国中，三日三夜。《秋水》)

(8) 庄子与惠子游于濠梁并论鱼之乐。《秋水》)

(9) “庄子将死，弟子欲厚葬之，庄子曰：‘吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此？’弟子曰：‘吾恐乌鸢之食夫子也。’庄子曰：‘在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也。’”《列御寇》)

(10) 庄子自白：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不遣是非，以与世俗处……彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，宏大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。”《天下》)

因年代久远，史料不足，学者对庄周的籍贯和故里的考证有以下几种说法：<sup>①</sup>

一是蒙县说(今河南商丘东北民权县)。西晋杜预和北魏酈道元认为，庄周是宋国蒙人，近代学者郭沫若、杨宽等持相同看法。刘向《别录》曰：“宋之蒙人也”。班固、高诱、陈振孙、林希逸都以蒙属宋地。蒙本来属

<sup>①</sup> 参 <http://zhidao.baidu.com/question/29255518.html?fr=qrl>；方勇，《庄子学史》上册，页1—3；姚曼波，《庄子探奥》，页14—15。

于宋国,宋被灭后,魏楚与齐争宋地,而后归楚国的蒙县。宋或蒙约在今河南省商丘县附近。这是笔者暂时支持的看法。

二是安徽蒙城县说。依据《颍州府志》,宋代蒙城县令王兢元丰元年 在县内建庄子祠,苏轼为其作《庄子祠堂记》。

三是山东冠县说。班固《汉书·地理志》说,蒙县属梁国(“梁国领县八,其三曰蒙”)。司马贞《史记索隐》、裴骃《史记集解》(“蒙县属梁国”)、陆德明《经典释文·庄子音义序录》(“梁国蒙县人”)皆从其说。

四是山东东明县说。唐代张守节《史记正义》引《括地志》说:“漆园故城,在曹州冤句县北十七里。”北宋初所编《太平寰宇记》说:“冤句县本汉旧县也……漆园城在县北五十里,庄周为吏之所,旧置监,今漆园城北有庄周钓台。”

五是山东曹县说。唐代李吉甫所编《元和郡县图志》说:“宋州小蒙故城,县北二十二里,即庄周之故里。”据考,小蒙城在今山东曹县西北,县境内尚有漆园、庄子垂钓的濮水、钓台、庄子观等。

庄周的历史考据不易确实,但从《庄子》来看,不难发现,与屈原的《离骚》一样,全书蕴含着浓郁的楚文化特色:“书楚语,作楚声,纪楚地,名楚物。”<sup>①</sup>中国春秋战国时期的华夏文化以北方的晋(韩、赵、魏)和南方的楚为尊,但庄周的楚文化与中原文化有些不同。王生铁提到楚文化有以下明显的精神特征:<sup>②</sup>

一是筚路蓝缕,即艰苦创业、自强不息的进取精神。《史记·楚世家》:“昔我先王熊绎辟在荆山,筚路蓝缕,以处草莽”。公元前 11 世纪,夏商战火连年,楚人祖先在荆山(今湖北)发源兴起,方圆不过百里。楚族姓半,熊氏,从熊绎(公元前 1042—前 1020 年)到熊渠,多年开疆拓土后终成泱泱大国,东临大海,南至五岭,西抵巴蜀。春秋时期,楚庄王饮马黄河,问鼎中原,成为一代霸主。

二是追新逐奇,即锐意进取、不断开拓的创新精神。楚国灭了权国,

① 宋人黄伯思有语,“盖屈、宋诸骚,皆书楚语、作楚声、纪楚地、名楚物,故可谓之楚辞”(《校定楚辞序》,见《宋文鉴》卷九十二)。

② 王生铁,“楚文化”: [http://www.china5000.org.cn/chinese/wenhuaguan/200708/t20070809\\_39089.htm](http://www.china5000.org.cn/chinese/wenhuaguan/200708/t20070809_39089.htm)。

便设县治理,早于秦国。也早于秦国的商鞅变法,楚国施行了吴起变法。<sup>①</sup>楚文化不只是荆国或统称荆楚国作为一个诸侯国的政治体系,而以青铜冶铸、丝织刺绣、木竹漆器、美术音乐、老庄哲学和屈骚文学为表率。

三是兼收并蓄,即融汇南北、海纳百川的开放精神。楚人的民族偏见最少,主张民族融合,在兼收并蓄中取长补短。楚人胸襟博大,善于学习。青铜冶炼是楚人学习吴越人民的技术而发展起来的。楚国接纳了鲁国300名技艺高超的工匠,不伐兵鲁国,而这些工匠带来了先进的技术,丰富了楚文化。

楚文化有着整全的宇宙观,如《庄子》的“至人”、“神人”、“圣人”、“真人”的天人合一理念。楚文化的诗学渗透其哲学,故“庄骚”(《庄子》和屈原的《离骚》)代表着楚哲学与文学的高峰。<sup>②</sup>除了哲学真与文学美之外,“庄骚”还以尖锐的笔锋抨击腐朽没落的王权。《庄子》中有关楚文化的用语很多:<sup>③</sup>

- “楚之南有冥灵者”、“夔牛”(《逍遥游》)是楚语。在《庄子》中,“夔牛”是指身体庞大却捉不到小鼠的牛,楚语则指巴浦之犀牦兕象,兽如牛而尾长。

- “彭祖”(《逍遥游》《齐物论》《大宗师》《刻意》),“彭祖”也在《楚辞·天问》中出现过。

- “小言詹詹”(《齐物论》),《方言》注“詹詹”为楚语(《尔雅注疏》卷一)。

- “喜怒哀乐,虑叹变慙,姚佚启态”(《齐物论》)中的“姚佚启态”。

- “吊诡”(《齐物论》)

- “迷阳”(《人间世》);“迷阳,棘刺也……至今吾楚與夫遇之,犹呼‘迷阳跖’也。”(王先谦,《庄子集解》)

- “敖乎大哉”(《德充符》);“楚人呼大为警”(王夫之《庄子解》,王敌增注)

① 吴起是魏国人,来到当时民不聊生的楚国。面临内忧外患的困境,楚悼王素闻吴起的贤能,就于公元前382年命吴起为令尹,掌军政大权,主持变法。变法主要是均爵平禄,废除无能的官职,剥夺贵族的特权。最后,楚悼王驾崩而吴起遇害,变法受挫而不成。参“吴起变法”,<http://www.xinfajia.net/article.asp?articleid=561>。

② 韩愈《昌黎集·进学解》:“下逮‘庄骚’,太史所录”。陆游亦有“闭门犹得读《庄》《骚》”的诗句。

③ 姚曼波,《庄子探奥》,页15—34。

- “弟靡”(《应帝王》);“卑身而伏,以候敖者”(《逍遥游》)、“饱食而敖游”“敖游者”(《列御寇》)、“独与天地精神往来,而不敖倪于万物”(《天下》)
- “渐毒、颀滑”(《胠篋》);“颀滑”(《徐无鬼》)
- “乔诘”(《在宥》:“于是乎天下始乔诘卓鸢”)
- “炊累”(《在宥》)
- “鞅掌”(《在宥》:“游者鞅掌”、《庚桑楚》:“拥肿之与居,鞅掌之为使”)
- “崖异”(《天地》)
- “厉爽”(《天地》:“使口厉爽”)
- “弃妹”(《天道》:“鼠壤有余蔬而弃妹,不仁也”)
- “崖然”(《天道》:“而容崖然”)
- “隆施”(《天运》)
- “挥绰”(《天运》:“其声挥绰”)
- “缮性”(《缮性》:“缮性于俗,学以求复其初”)
- “滑欲”(《缮性》:“滑欲于俗,思以求致其明”)
- “反衍”(《秋水》:“以道观之,何贵何贱,是谓反衍”)
- “大蹇”(《秋水》:“无拘而志,与道大蹇”)
- “条达”(《至乐》:“名止于实,义设于适,是之谓条达而福持”)
- “柴立”(《达生》:“无人而藏,无出而阳,柴立其中央”)
- “聚倮”(《达生》:“聚倮之中则为之”)
- “烦壤”(《达生》:“户内之烦壤,雷霆处之”)
- “胥疏”(《山木》:“虽饥渴隐约,犹且胥疏于江湖之上而求食焉,定也”)
- “犁然”(《山木》:“木声与人声,犁然有当于人心”)
- “斯须”(《田子方》:“彼直以循斯须也”)
- “冯闷”(《知北游》:“吾已往来焉而不知其所终,彷徨乎冯闷,大知人焉而不知其所穷”)
- “强阳”(《寓言》:“彼强阳则我与之强阳。强阳者,又何以有问乎”、《知北游》:“天地之强阳气也,又胡可得而有邪”)
- “濡需”(《徐无鬼》:“有暖姝者,有濡需者,有卷娄者……濡需者,豕虱是也”)
- “颀滑”(《徐无鬼》:“颀滑有实,古今不代”)



• “灭裂”(《则阳》:“君为政焉勿卤莽,治民焉勿灭裂。昔予为禾,耕而卤莽之,则其实亦卤莽而报予;芸而灭裂之,其实亦灭裂而报予”)

• “楼疏”(《盗跖》:“内周楼疏,外不敢独行”)

• “楚国之法”(《让王》:屠羊语“楚国之法,必有重赏大功而后得见”)

• “戚醮”(《盗跖》:“财积而无用,服膺而不舍,满心戚醮,求益而不止,可谓忧矣”)

• “南方有倚人焉曰黄缭”(《天下》),黄缭是楚人,曾与惠施探究天象:“问天地所以不坠不陷,风雨雷霆之故。惠施不辞而应,不虑而对,遍为万物说”。而屈原《楚辞·天问》说:“遂古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢暗,谁能极之?冯翼惟像,何以识之?明明暗暗,惟时何为?阴阳三合,何本何化?圜则九重,孰营度之?惟兹何功,孰初作之?”

《庄子》与“楚国巫书”《山海经》之间具有相似的神话语言与意象,这早在《经典释文·序录》中就已提及:“《庄子》五十二篇即司马彪、孟氏所注是也。言多诡诞,或似《山海经》,或类《占梦书》。故注者以意取之。”其下列出不同学者对这两书文本间性的考证:<sup>①</sup>

	《庄子》	《山海经》
藐姑射	《逍遥游》	《东山经》
鲲化为鹏	《齐物论》	《大荒西经》
冯夷	“冯夷得之以游大川”(《大宗师》)	“冰夷”(《海内北经》)
肩吾	《大宗师》	《西山经》
禺强	《大宗师》	《海内北经》
西王母	《大宗师》	《西次三经》《大荒西经》 《海内北经》
骑箕尾	《大宗师》	《中山经》
支离	“支离疏者……支离攘臂”(《人间世》) “支离无唇”(《德充符》)	“支离之山”(《中山经》)

① 姚曼波,《庄子探奥》,页17-18;赖锡三,“神话、《老子》、《庄子》之‘同’‘异’研究”,页139-178。亦参袁珂注,《山海经校注》;郭郭注,《山海经注证》。

(续表)

	《庄子》	《山海经》
离朱、赤水、玄珠	“黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使瓯詬索之而不得也。”(《天地》)	“离朱”(《海外北经》) “赤水”“玄珠”(《海外南经》：“三株树，在厌火北，生赤水上，其为树如柏，叶皆为珠”)
海与乐园	“是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。齐谐者，志怪者也。”(《逍遥游》) “若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己，而况利害之端乎！”(《齐物论》) “圣道运而无所积，故海内服。”(《天道》) “此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。”(《刻意》) “渊渊乎其若海，魏魏乎其若山，终则复始也。”(《知北游》)	“列姑射在海河洲中”(《海内北经》)
海(众水)归墟	“天下之水，莫大于海，万川归之，不知何时止而不盈；尾闾泄之，不知何时已而不虚”(《秋水》)	“东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟”(《大荒东经》)

《周礼》《山海经》《包山楚简》《望山楚简》《新蔡楚简》《老子》《庄子》《楚辞》《吕氏春秋》等先秦文本之间，具有很强的互文性，其间共同的神话是隐喻性的，是否真人其事，则有待稽考。<sup>①</sup> 笔者依据姚曼波的研究，认为“庄子哲学思想最直接的历史渊源是楚国的文化土壤”。<sup>②</sup> 楚文化与《庄子》的互文性至少牵涉以下几个方面：<sup>③</sup>

(1) 《易经》“八卦”源自楚人探索天的“八索”，这跟《庄子》“天道合一”的自然天道观一脉相承；

(2) 楚国自称“蛮夷”(《史记·楚世家》)，汇合了许多南蛮小国，保留

① 如《山海经》中的鸟兽神怪：九尾狐、凤凰、天狗、女儿国、小人国、比鱼(一头九身)、夔(一只脚的牛)等，是隐喻的还是真实的，则有待考证。参郭邦注，《山海经注证》。

② 姚曼波，《庄子探奥》，页18。

③ 同上，页18—23。亦参袁珂注，《山海经校注》；郭邦注，《山海经注证》。

各自的民风文化。楚国以自然独立精神作价值批判,与中原儒家的仁义伦理和同化精神南辕北辙。楚文化与《庄子》精神一致,如《大宗师》以天道观来批判儒家的束缚,显示了楚文化对《庄子》的影响;

(3) 楚文化风格的独特性在于奇诡夸诞的幻想与冥思,而《庄子》的文风诡异离奇。

(4) 楚民族对天地日月山川的自然崇拜是《庄子》“顺物自然”(《应帝王》)的肥沃土壤,楚文化熏陶了《庄子》的自然隐喻,使书中的虫鱼鸟兽富有情感和神韵。

## 《庄子》文本

《庄子》今本有多种,<sup>①</sup>这是考据学的内容,即版本、注本及其真伪问题,学者未能定论,管中窥豹、姑妄言之。<sup>②</sup> 古本《庄子》52篇(约十万多字),比现存通行本的33篇(共七万字)多了19篇:

	亡佚的古本(52篇): 魏晋司马彪、孟氏的注本 <sup>③</sup>	现存通行本(33篇): 西晋郭子玄(象)的注本
内篇	7	7
外篇	28	15
杂篇	14	11
解说篇	3	0

① 对于《庄子》的版本、注本和疏解,笔者参用以下几种:王夫之,《庄子解》;王夫之,《老子衍》;庄子通,《庄子解》;林希逸,周启成校注,《庄子虞斋口义校注》;吕惠卿,汤君集校,《庄子义集校》;王叔岷,《庄子校诂》上下册;王先谦,《庄子集解》八卷;郭庆藩,《庄子集释》三卷;陈鼓应注译,《庄子今注今译》上下册;刘文典,《庄子补正》;方勇、陆永品,《庄子论评》上下册;方勇,《庄子学史》三册;杨柳桥,《庄子译注》。外文参考数据有:Watson trans., *The Complete Works of Chuang Tzu*; Graham, *Chuang-Tzu, The Inner Chapters and Other Writings*; Roth, *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu, The Inner Chapters*。其他有关庄子研究的资料有:徐克谦,《庄子哲学新探》;姚曼波,《庄子探奥》;夏可君,《幻像与生命》;刘生良,《鹏翔无疆——〈庄子〉文学研究》;陆钦,《庄周思想研究》;张松辉,《庄子疑义考辨》;陈少明,《〈齐物论〉及其影响》;Shen and Oxtoby ed., *Wisdom in China and the West*。

② 杨柳桥撰,《庄子译注》,页1—4。

③ 陆德明在《经典释文·庄子序录》中说:“汉书·艺文志”庄子五十二篇’,即司马彪、孟氏所注是也。”这大概是司马迁《史记》中提到的庄子“著书十余万言”的古本。参郭庆藩撰,《庄子集释》卷一,页4。

在郭象(252—312年)以前,有《庄子》注者数十家,故流传着各种版本:崔撰注本 27 篇(内篇七,外篇 20,没有杂篇);向秀注本 20 卷,26 篇(一作 27 篇,一作 28 篇,也没有杂篇);李颐集解本 30 篇(一作 35 篇,没有标出内、外、杂细目)等。亡佚的古本是汉书《艺文志》提到的 52 篇的版本,也就是魏晋司马彪(?—306 年)、孟氏(佚名)的注释本。郭象的注本比古本少了 19 篇,但为后人所推崇,正如(唐)陆德明所说:“惟子玄所注,特会庄生之旨,故为世所贵……今以郭为主”(《经典释文·庄子序录》)。<sup>①</sup>从汉到魏晋时期,《庄子》一书经过不少后学的分篇厘定、注疏、释义、改窜与编修。分篇不是原书面貌,也与《庄子》的解读法不同,这或许就是郭象所谓的“一曲之才,妄窜奇说……凡诸巧杂,十分有三”。<sup>②</sup>对于《庄子》篇目的真伪问题,学者们历来见仁见智,疑窦颇多,其间看法主要有三:<sup>③</sup>

(1) 认为内篇是庄子的著作,外、杂篇是庄子弟子或后学所作。自清代王夫之(1619—1692 年)以降,多有此论。内篇各篇主题分明,都以义来名篇,而外杂篇主题不明,以事名、义名、人名为篇名比比皆是。<sup>④</sup>

(2) 认为外、杂篇是庄子所著,内篇是后学所作。任继愈(1916—2009 年)首倡此说。

(3) 认为内、外、杂篇各有一部分为庄子所作。庄子的中心思想以《逍遥游》、《齐物论》为准,不受篇章的排分法所限。冯友兰(1895—1990 年)和杨柳桥(1908—)皆持此论。

对于《庄子》篇目的题解,成玄英序说:

内篇明于理本,外篇语其事迹,杂篇杂明于理事。内篇虽明理本,不无事迹;外篇虽明事迹,甚有妙理;但立教分篇,据多论耳。

所以逍遥建初者,言达道之士,智德明敏,所造皆适,遇物道

① 参郭庆藩撰,《庄子集释》卷一,页 4。

② 同上。

③ 许芑,《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》,页 11。参王夫之,《庄子解》,页 1;王夫之,《老子衍;庄子通;庄子解》,页 73;任继愈,《中国哲学发展史(先秦)》,页 386;冯友兰,《中国哲学史新编》,页 367;杨柳桥撰,《庄子译注》,页 3。

④ 王夫之,《老子衍;庄子通;庄子解》,页 71—72。

遥，故以逍遥命物。夫无待圣人，照机若镜，既明权实之二智，故能大齐于万境，故以齐物次之。既指马(蹄)(一)天地，混同庶物，心灵凝澹，可以摄卫养生，故以养生主次之。既善恶两忘，境智俱妙，随变任化，可以处涉人间，故以人间世次之。内德圆满，故能支离其德，外以接物，既而随物升降，内外冥契，故以德充符次之。止水流鉴，接物无心，忘德忘形，契外会内之极，可以匠成庶品，故以大宗师次之。古之真圣，知天知人，与造化同功，即寂即应，既而驱馭群品，故以应帝王次之。骈拇以下，皆以篇首二字为题，既无别义，今不复次篇也。<sup>①</sup>

《庄子》篇目的真伪问题纷繁复杂，笔者无法考证处理，无从定论，然大致认可第三种看法。在杨柳桥的考证中，我们看到，《庄子》一书其实是经典再释，其间互文性很强：门生后学在分编、注疏的过程中对庄子的原典进行了再次诠释，类似于《雅各书》对犹太经典的诠释。杨柳桥写道：

《天下》一篇是《庄子》的自序，这种说法，我以为是不能成立的。因为，第一，《天下》篇的作者是把“邹鲁之士、搢绅先生”修订的“五经”看作是可以“见天下之纯、古人之大体”的正统学派，而把“百家之学”看作是“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好”、“往而不返”、“道术将为天下裂”的“不该不遍”的流派；第二，他对于庄子学说的评价，是完全站在第三者的立场来论述的。庄子是通过它的“三言”<sup>②</sup>——“卮言”、“重言”、“寓言”——的语言形式来表达他的思想内容的。它在这里所提到的这“三言”，全都和本书《寓言》篇中第一章的说法完全是一致的。

根据这种情况，《天下》篇的作者应该是袭取了《寓言》篇的说法，而不是相反。……

《寓言》篇第一章，我认为它应该是庄子的嫡派学者揭示《庄

① 参郭庆藩撰，《庄子集释》卷一，页7。

② 有关“三言”在简帛的使用，参郑刚，《楚简道家文献辨证》，页12—14。

子》哲学思想和文学语言的第一篇著作,同时也是为我们准备好了的探索《庄子》哲学思想和文学语言的惟一的一把钥匙。<sup>①</sup>

以下,我们将从《寓言》、《逍遥游》和《齐物论》来考察《庄子》的隐喻。

## 《庄子》的隐喻：《寓言》《逍遥游》和《齐物论》

《庄子》义理严峻,字里行间却多有滑稽诙笑,表现出珍惜万物次序、天地之情的价值,蕴含丰富的人生智慧。<sup>②</sup>

### 《寓言》篇<sup>③</sup>

王湘绮引苏东坡说,《寓言》是庄子“自叙其作书之旨”。<sup>④</sup>《寓言》篇摘录《齐物论》篇中的“可乎可,不可乎不可……恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可”。杨柳桥也认为:“《天下》篇的评介,除了具有《齐物论》篇的观点(‘寂寞无形,变化无常,死与?生与?天地并与?神明往与?芒乎,何之?忽乎,何适?万物毕罗,莫足以归’)-之外,还具有《逍遥游》的内容(‘独与天地精神往来,而不敖倪于万物。不遣是非,以与世俗处’)。”<sup>⑤</sup>

《寓言》篇是《庄子》思想与文学的蓝图,文字精辟简洁,字句韵味深厚:

寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。

① 杨柳桥撰,《庄子译注》,页4—5。

② 吴光明,《庄子》,页175;“本篇(《齐物论》)看似惠施那种变戏地逞弄论理系统,诳骗听众。可是庄子与惠施迥然有别。庄子严峻地使其言自缠而首尾理脉一贯。庄子同时又凝视不离所讨论的事物,绝不如惠施以诡辩诳骗听众。”

③ 参王夫之,《老子衍》;庄子通;庄子解》,页320—325;林希逸,周启成校注,《庄子广斋口义校注》,页431—439;吕惠卿,汤君集校,《庄子义集校》,页517—527;王叔岷,《庄子校诂》下册,页1087—1111;郭庆藩,《庄子集释》卷三,页947—964;刘文典,《庄子补正》,页755—768;方勇、陆永品,《庄子论评》下册,页904—923。

④ 王叔岷,《庄子校诂》下册,页1087。

⑤ 杨柳桥撰,《庄子译注》,页8。

……

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年。不言则齐。齐与言不齐，言与齐不齐也。故曰无言。言，无言。终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。……

万物，皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。——天均者，天倪也。

杨柳桥解释道：

在《庄子》全书里面，这“三言”并不是截然分开的，而是浑然一体的。……《庄子》全书，“寓言”是它文章的基本形式，“卮言”是它思想学说的具体内容，而“重言”乃是它借以申明它的思想学说的一些往古佐证。所以《天下》篇说：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”《寓言》篇把“寓言”放在第一位，它是从《庄子》文章的主要形式说起的，而《天下》篇把“卮言”放在第一位，它是从《庄子》思想的具体内容说起。<sup>①</sup>

徐克谦也认为：“‘空语无事实’的‘寓言’，无是无非、正反两面说的‘重言’，漫不经心随心所欲的‘卮言’，使得《庄子》的言说呈现出瑰伟而诡谲的风格，使得惯于读严谨哲学文本的人常常觉得无从追寻其理路。”<sup>②</sup>《庄子》此语意为，书中寄托别人的话十分有九，重复前人的话十分有七，支离诡谲的反语或隐喻，日新亦新，用循环天道来推衍事理，才是语言的使用方法。

### 《逍遥游》：无为处世的载体<sup>③</sup>

《逍遥游》与《齐物论》两篇是《庄子》的代表作，其中心思想为“逍遥、

① 杨柳桥撰，《庄子译注》，页6-7。

② 徐克谦，《庄子哲学新探》，页126。

③ 参王夫之，《老子衍；庄子通；庄子解》，页75-83；林希逸，周启成校注，《庄子庸斋口义校注》，页1-12；吕惠卿，汤君集校，《庄子义集校》，页1-16；王叔岷，《庄子校注》上册，页3-38；郭庆藩，《庄子集释》卷一，页1-42；刘文典，《庄子补正》，页1-32；方勇、陆永品，《庄子论评》上册，页3-36。

自然、无为、齐物而已”(如陆德明《经典释文》所言)<sup>①</sup>,其中《逍遥游》侧重无为;“逍遥”不是“优游自得,无所烦心貌”(《辞海》)或“悠闲自在”(郭象),而是带有哀伤或艰辛的无聊游荡、无奈徘徊。如《诗经·郑风·清人》的“清人在消,驷介麋麋。二矛重乔,河上乎逍遥”,描写郑文公不让高克(贪财好利的郑国大夫)与士兵在击退北方的狄人之后回郑国,而高克与士兵只好在黄河防地哀伤游荡。《诗经·桧风·羔裘》的“羔裘逍遥,狐裘以朝”,描写一位贵妇人思念穿羊羔皮袍在郁闷地散步的丈夫,他上朝才穿着严肃的狐狸皮袍。《离骚》的“折若木以拂日兮,聊逍遥以相羊”,“欲远集而无所止兮,聊浮游以逍遥”,描写屈原在忧伤中表达他的壮志难酬。《哀郢》的“去终古之所居,今逍遥而来东”,描写失去郢都的愁苦的遨游;《湘君》的“时不可兮再得,聊逍遥兮容与”,描写失恋后无所适从地闲走。《礼记·檀弓上》的“孔子蚤作,负手曳杖,逍遥乎门”,《史记·孔子世家》的“子路死于卫。孔子病,子贡请见。孔子方负杖逍遥于门”,描写孔子因学生被杀而生病,在门里门外凄凉地徘徊。<sup>②</sup>

其实,《庄子》在使用“逍遥”一词时,也给出了解释,值得参考:

《逍遥游》篇:“今子有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧,物无害者,无所可用,安所困苦哉!”

《大宗师》篇:“与造物者为人,而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣,以死为决病溃痂。夫若然者,又恶知死生先后之所在!假于异物,托于同体;忘其肝胆,遗其耳目;反复终始,不知端倪;芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无为之业。”

《天运》篇:“古之至人,假道于仁,托宿于义,以游逍遥之墟,食于苟简之田,立于不贷之圃。逍遥,无为也;苟简,易养也;不贷,无出也。古者谓是采真之游。”

《达生》篇:“忘其肝胆,遗其耳目,芒然彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无事之业,是谓为而不恃,长而不宰。”

《让王》篇:“日出而作,日入而息,逍遥于天地之间而心意自得。”

① 郭庆藩撰,《庄子集释》卷一,页4。

② 全引自张松辉,《庄子疑义考辨》,页3—6。



《逍遥游》的“逍遥”描写庄子寝卧在无用的大树下，与前句的“彷徨乎无为”相对同义。本篇主旨重逍遥为无为：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”《应帝王》篇：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”“逍遥”在《庄子》中与“游”、“无为”、“无事”大同小异。《大宗师》、《天运》和《达生》干脆解“逍遥”作“无为”和“无事”。张松辉就认为：“‘逍遥游’的意思不是讲精神自由翱翔，而是在讲无为以处世的原则。逍遥者，无为无事也；游者，处世也。”<sup>①</sup>

杨柳桥说：“由于庄子悟解到了‘人间世’中一些迂曲、复杂的人与人的关系，他才臆想出了一种‘逍遥’世外的消极思想。”<sup>②</sup>此外，学者们大都以“自由与否”来解释《逍遥游》中与大鹏相对的蝉、学鸠、斥鸢的小鸟形象：(1)郭象认为，大鹏与那些小鸟的体型有大小之分，但只要任性飞翔，无论高低都能飞得逍遥(自由)；(2)支道林却认为，鹏因为体大需要大的生存空间，而鸢因嘲笑别人而不能超越自我矜伐之心，都是不逍遥(自由)；(3)更多学者以为，大鹏虽体大，但比小鸟飞翔得更逍遥(自由)。张松辉认为这三种看法都误读了《逍遥游》，<sup>③</sup>因为就《逍遥游》整篇来看，其主题是谈论“无己、无功、无名”，或“无用、无为”，而不是自由。我们可以从《逍遥游》的结构看出其中心思想：<sup>④</sup>

1. 第一段：从“北冥有鱼”至“圣人无名”，主要论述圣人与常人的差别。

A. 第一小段：从“北冥有鱼”至“而彼且奚适也”，以载体(vehicle, 具体东西)讲解要旨(tenor, 抽象真理)，即以大鹏与小鸟讲明圣人与常人的差别；只是在第一小段，集中以载体表述，不着说理。第一小段中列举的鹏、学鸠、斥鸢、冥灵(海龟)、大椿、朝菌、螻蛄、彭祖都隐喻圣人与常人的差别。万物中存在着由“大小”之别带来的难以逾越的差距，“小知不及大

① 张松辉，《庄子疑义考辨》，页8。

② 杨柳桥撰，《庄子译注》，页9。

③ 张松辉，《庄子疑义考辨》，页8—9，页12—14。王夫之，《老子衍；庄子通；庄子解》，页75—80；林希逸，周启成校注，《庄子庸斋口义校注》，页1—8；吕惠卿，汤君集校，《庄子义集校》，页1—4；王叔岷，《庄子校诂》上册，页1—8；郭庆藩，《庄子集释》卷一，页1—6；刘文典，《庄子补正》，页1—2；方勇、陆永品，《庄子论评》上册，页3—6。

④ 张松辉，《庄子疑义考辨》，页9—12。

知,小年不及大年”,但都是五十步笑百步,如斥鷃嘲笑不解大鹏,智慧少的懂智慧多的。由此,在第二小段开始讲理时,《逍遥游》总结先前第一段的载体:“此小大之辩也”。<sup>①</sup>

B. 第二小段:从“此小大之辩也”至“圣人无名”,以主体阐释圣人无名为何。第二小段开始重提“此小大之辩也”,随后论证“故夫知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者,其自视也亦若此矣。”能守一官职,能顺一乡情,能得国君信任,而沾沾自喜的官员,就如蝮鸠和斥鷃那样浅薄,他们未领悟“至人无己,神人无功,圣人无名”的道理。此段所提的宋荣子与列子都未达到“无己,无功,无名”的逍遥,故下段论述“至人,神人,圣人”的无为(逍遥)境界。

2. 第二段:从“尧让天下于许由”至“安所困苦哉”,主要论述“无己、无功、无名”,在充满诱惑的处境中,能与天地(自然)精神独往来的逍遥境界。“无己、无功、无名”是在艰辛的处境中能忘记成见,顺应自然,不求功名,达至无为无事的游世与政治原则。

老庄都谈无为,庄子将老子“无为”的下半截“而无不为”抛除。<sup>②</sup>《老子》道:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富。”(57章)《诗经·兔爰》已有此说:“我生之初,尚无为;我生之后,逢此百罹。”<sup>③</sup>

### 《齐物论》:④主客俱成,物我皆通

《齐物论》的中心思想是宇宙观与天倪或天钧(均)观。杨柳桥说:

“天倪”,班固作“天研”。“研”也写作“倪”,《说文》“研”训“礲”,就是“碾磨”的“磨”。“均”或“钧”,就是制作陶器所用的转轮。“倪”和“均”或“钧”,都是比喻旋转循环的。(天钧[天均]和

① 郭庆藩撰,《庄子集释》卷一,页14,此版本把“此小大之辩也”放在第一小段的结语。

② 杨柳桥撰,《庄子译注》,页8。

③ 引自张松辉,《庄子疑义考辨》,页11。

④ 参王夫之,《老子衍》;庄子通;庄子解》,页84-103;林希逸,周启成校注,《庄子虞斋口义校注》,页13-45;吕惠卿,汤君集校,《庄子义集校》,页17-54;王叔岷,《庄子校注》上册,页39-98;郭庆藩,《庄子集释》卷一,页43-117;刘文典,《庄子补正》,页33-90;方勇、陆永品,《庄子诠评》上册,页37-102。

天倪)是表明万物以不同的形态向前进展,终始相续,轮转不已,人是不可能摸索出它们的真实情况的。<sup>①</sup>

庄子在《齐物论》中认为,天地之间,主客俱成,物我皆通,本无彼此、是非之分(物无非彼,物无非是);庄子在《齐物论》中也认为,人的语言根本无法表达天地之间变幻无穷的现象:

以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。……物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。

人的任何判断与语言无法厘清天地间的各种对立现象,只有休止在天钧(天均)和天倪的境界,我们才能看出一切对立其实都是“浑然一体(和),是模棱两可(两行)的”。<sup>②</sup>老庄都谈“道”、“天道”,不过庄子将老子的“天道”发展为“天倪”(天钧)。<sup>③</sup>老子区分“上德”和“下德”,“上德”是一种内蕴于道和自然生命中的道德力量,与永恒之道同体,孕育万物,老子称之为“玄德”。<sup>④</sup>“德”与“道”因是自有的,都具有先存性。“上德不德,是以有德”(《老子》38章)。人心中的“德”已跟道的同体一起失落,成为“下德”。人们一旦离开了“道”,想在“下德”中去持守“德”,就会是“下德不失德,是以无德”,“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首”(《老子》38章)。人失德是因为人离开了“道”。要得“道”有“德”,必须“归根”、“复命”和“知常”(《老子》16章)。<sup>⑤</sup>

《齐物论》指出,人类语言不像风吹鸟鸣能显明事物的本来真相,人们常以彼此是非之分而障盖了道,语言也为“华而不实所障蔽”<sup>⑥</sup>:

① 杨柳桥撰,《庄子译注》,页9。

② 同上。

③ 同上,页10。

④ 参《老子》第51章:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之;长之育之;成之熟之;养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德。”

⑤ 参王夫之,《老子衍》;庄子通;庄子解》,页20—21。

⑥ 杨柳桥撰,《庄子译注》,页25。

道隐于小成，言隐于荣华。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。……是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。

这与《雅各书》使用不完全之人的语言相似。

### 唤醒法、间接法

在《齐物论》中，子綦和子游关于“天籁”的讨论能给人一些启示，自然天籁召唤着我们，“理当化解自我的偏执与封闭，而以无限宽广的胸襟气度，面对千差万别的事事物物而皆能平等看待之、一致肯定之、共同包容之”。<sup>①</sup> 对于天籁，陈德和说：

天籁……即为圆通无碍……一种辩证性的联贯思维，在这种思维下，不论是道与器、群与己、物与我或身与心等，都不是绝然二分的，其形上形下、主观客观间乃十字交错而畅通贯联；……将天地人我的存在和关系视为浑然之一体，其为一有机性的整全乃均衡、和谐而不可分割者。<sup>②</sup>

正如《齐物论》中所说，

天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已！

天籁的召唤功用有以下三个要点：

1. 唤起句法是以言成事：在履行句法(performative discourse)里，说就是做，这与奥斯汀(John Austin)的见解相同，又如在《雅各书》中，律法

① 陈德和，《〈庄子·齐物论〉的终极义谛及其奇诡书写》，页28。

② 同上。

契约之言就是契约之行。另外,命令句法(prescriptive or imperative discourse)是操纵使人做,如此言行一致。唤起句法(evocative discourse)或直称宣称(evocative case)是怂恿使行。卮言是以暗讽反语而唤起词法,是一重间接言语,目的是带读者走向事物,并使事物呈现。

2. 卮言因为是反语或隐喻,所说的不是要说的,它指而不指,指示非所指的;反语或隐喻巧妙地游弄虚无。它们的轻浮是严肃的,其背后意图是要启示出超越的真理;它们的严肃又是轻浮的,使语言游荡于世界,让读者若见若不见,<sup>①</sup>不知不觉地被引入卮言所指向的意境,随即可以随心所欲去探究体察,自省自得。

3. 间接传达的结果是自由,卮言自由地适顺形势而变化;唤起的成功传达赖于其间的过程,就是唤起的情态本身。激起自由天放的共鸣,就等于开始点燃宇宙万物的互应互和。客观知识的传播,主要是无漏的正确传递,诗性、音乐性或箴言性的知识却是响应深化的生命,与万有的大自然韵律共和。

庄子所注重的不是知识的正确性,而是主客本身的变化与自创,故修辞者必传信而唤起体验,催生悟认。人性的理性不是机械式的,也不以寻求先天性知识(a priori knowledge)为足。庄子的卮言是唤醒法的传达,是暗讽与反语的汇合,是严肃与轻浮的融一。《庄子》论述隐喻意味:人生不能捉着,一捉很快就死了。人们也很难捉摸真理和自己,只能在易变的时空中领悟事理。《齐物论》:“一受其成形,不亡以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!”《秋水篇》:“物之生也,若骤若驰。无动而不变,无时而不移。”而这一领悟必须透过语言或想象。庄子使用寓言与隐喻的唤醒法、间接法(evocation, indirection)适恰于其高超的目的,唤醒人们悟察真理,从老惯习俗中脱出而回到真我,并与天地有直觉的文本互涉感受。

## 隐喻的意象

许芄认为,《庄子》的隐喻作为:

① 参沈清松,《庄子的语言哲学初探》,页97—112;Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*; Kierkegaard, *The Concept of Irony*.

思维过程,包括源域、目标域或转体域、目标域两个具有相似性或相关性的认知范畴,可称作是两个思维支点;以及一个深层的思维内核,即造词者的思想、观点和情感。思维支点部分或全部地呈现于词语表面,思维内核则是蕴涵的,这为词语带来了想象、回味的广阔空间。<sup>①</sup>

许芑还将《庄子》的隐喻之象(载体)作了详细的分类:

庄子常将天地万物挫于笔端,赋形擒采,表现至情至性。……作者造词时主要是从以下几面进行取象的:

(一) 取象于自然界:

1. 取象于自然物和自然现象:冰解、火驰、同波、河润、朝彻、曼衍、王长、葆光、凝冰、焦火、烟火、风波、波流、河汉、江海、天地、皞天、玄天、地文、大壑、雷声、强阳、火传、止水、炎炎、魁然等。

2. 取象于植物:弟靡、苞苴、荣华、林乐、比竹、大本、偏枯、骈枝、土苴、本剽等。

3. 取象于动物:鶡居、穀食、鹤列、猖狂、鼃断、骀荡、扶翼、鸞扬、禽贪、喙鸣、雀跃、狸德、木鸡、井龟、鬼胥、羊角、奎蹄、虎口、朝菌、穀音、蜩翼、蝼蚁、一龙一蛇、雁行避影等。

(二) 取象于人:

1. 取象于人体部分:心醉、服膺、曲拳、启齿、胸次、眉睫、骈拇、横目、发上指冠、摇唇鼓舌等。

2. 取象于人的动作行为:鼓腹、鹑囊、尸居、伏处、甘瞑、心斋、饮冰、留居、视日、崖城异、眇眇、偃仰、囚杀、推移、削迹、投兵、奉御、归居、举火、藿立、蹇蹇、踈跂、县跂、离跂、拊脾、将迎、警效、咳唾、托宿、摘僻、祈向、陆沉、椎拍、挥斥、肱筐、探囊、履狝、瞞然、挈然、挹挹、役役、覩覩然、睨睨然、杰杰然、不反不侧、数米而炊、

<sup>①</sup> 许芑,《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》,页9。亦参周光庆,《中国古典诠释学导论》,页63—66。

延颈举踵、睢睢盱盱、登天游雾、累瓦结绳、运斤成风、画地而趋等。

(三) 取象于生产劳动：

1. 取象于渔猎：置罟、彀中、嚆矢、机缄、天弋、天帙等。
2. 取象于农业：秕糠、稊米、斗斛、斛斛、绪余、叮畦、果然、豪芒、犁然、稷稷、畜畜然等。
3. 取象于冶铸业：炉捶、瓮盎、大炉、廉判雕琢等。

(四) 取象于物质文化：

1. 取象于官室：来舍、一宅、虚室、灵府、旦宅、魏阙、蕞庐、高门县薄等。
2. 取象于服饰：搢绅、黼黻、裘褐、缝衣浅带等。
3. 取象于乐器：簧鼓、人籁等。
4. 取象于其他工具：箕踞、挫针、竿牍、地纪、樽俎、卮言、副墨、符玺、权衡、桁杨、羈縻、衡扼等。

(五) 取象于事物状态：齟卷、县解、扶摇、大块、卷娄、烂漫、沾襟、成然、危然、熏然、泛然、决病溃痈等。<sup>①</sup>

另外，《庄子》包含许多有关神话意象的语言，如浑沌、中央帝、壶芦、水、倏忽、黄帝、鱼、树、昆仑、鸟等等。对于《逍遥游》的“鲲化鹏徙”和《应帝王》的“浑沌凿窍”神话，赖锡三认为，“这里隐含《庄子》对神话的继承与超越。继承是指《庄子》袭用了古神话的宗教主题与象征形式；超越则又是指，《庄子》对原始宗教神话的实践修正和转化。”<sup>②</sup>赖锡三把“鲲化鹏徙”至“浑沌凿窍”神话意象看作一个循环旅程，其间共有四步：

(1) “一切从此浑沌流：大洪水”，游乎一气的太一乐园，其中涉及的神话意象约有浑沌、玄水、中央帝、壶芦、鯤鱼等。(2)“浑沌的破裂与堵塞：世界的创造与万物的起源”，造成意识的起源发

① 许芑，《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》，页13—14。

② 赖锡三，《神话、〈老子〉、〈庄子〉之“同”“异”研究》，页148—149。

展,但同时也是道的遮蔽和遗忘,其中涉及到的神话意象约有混沌之死、倏忽、知等。(3)“一切还归此混沌:文化英雄的求道历程”,这里含有意识还原的工夫和境界,其中涉及到的神话意象有黄帝、昆仑、扶摇、树、鹏鸟等。(4)“不住混沌:英雄的救苦救难”,引混沌之水流入人间,以英雄姿态重返人间世,统一了分别与非分别的圆教式格局。<sup>①</sup>

先前谈及《庄子》与《山海经》的互文性,但我们要看到:

《山海经》里的神话人物哪个不是动物头、安上个人身、再配上个蛇尾之类的综合图像。这种异类合体的“神、人、兽”三位一体图像,其实是变形神话的静态形式,它与刹那间“鱼化为鸟”那种动态变形神话,一样预设了泛灵、图腾信仰的世界观。另外,所谓“识歌舞”,是理解混沌核心属性的关键,因为歌舞在《山海经》中大都与凤鸟、鸾鸟相关,通常都是与和谐、乐园连贯在一起,而且《山海经》中也只有凤鸾之鸟和混沌具有能识歌舞的特征,因此主张混沌其实是原民的乐园向往。<sup>②</sup>

这一乐园与希伯来圣经的《创世记》中的乐园相似,两者都注重人性未异化、未分别善恶和感官之时的至善至美。其间的差异在于,《山海经》与《庄子》的乐园是在感通交融的混沌、阴阳未分之前、游乎天地之一气的境界,而《创世记》的乐园是在混沌之后的创造,是人类堕落之前的完美境界。《齐物论》的“彼是莫得其偶”可被看作善恶、阴阳未分之前的“道枢”,而“枢始得其环中”。《齐物论》说,这个“环中”“以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明”。《则阳》说,这个“环中”“与物无终无始,无几无时”。“环中”、“中央帝”、“天倪”的转轴,都是万变中的不变之轴,以不变带起变化,是天地之始的动态、转化的无、人性的无为之为与充满生机的纯真。

① 赖锡三,《神话、〈老子〉、〈庄子〉之“同”“异”研究》,页152。

② 同上,页157。



《庄子》中有两则创世神话：《应帝王》的“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌”和《天地》篇的汉阴丈人“方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搯搯然用力甚多而见功寡”，修得修浑沌氏之术。《庄子》的乐园是从“环中”运行的“浑沌之圆”，这一点或许可以与希伯来圣经的创世神话产生共鸣，两相汇通。

### “两行”和“以明”

“可以言论者，物之粗也”（《秋水》）。语言所能掌握描述的，只是物本体的粗枝大叶，无法还原物之真，反而时常使物的本体与存有失真。故《庄子》主张无言，如“大道不称”（《齐物论》）、“不言之辩”、“不道之道”（《齐物论》）、“得意而忘言”（《外物》）、“道不可言”、“至言去言”（《知北游》）。《齐物论》以修辞问句反问：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？”《天道》篇中的轮扁斫轮故事指出，圣人之书是“糟粕”，而斫轮之道在于“得心应手”，却是“口不能言”。《天道》之前还说“知者不言、言者不知”，“书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之哉，犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知”；“道不可言，言而非也”（《知北游》）；“夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教”（《知北游》）。因为“大道不称，大辩不言”（《齐物论》），是故“不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也。故曰：言无言。言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言”（《寓言》）。

庄子的“两行”的修辞句法是隐喻性的，将矛盾的双方并列，衬托事物的对立面，最后“以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行”（《齐物论》）。与两行相仿的是“以明”，并列似乎相反对立（“偶”）的事物，在互相对照中使“齐”与“一”的真相显露出来。语言蒙蔽了道的真相，“夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也”（《齐物论》），即语言说话不同于风吹，语言是人为（伪）的，常有成见，而风吹是自然自由的。随即，庄子论说言如何隐蔽了道，陈鼓应的译文浅显有力：

道是被小的成就隐蔽了，言论是被浮华之词隐蔽了。所以才

有儒家墨家的是非争辩，他们各自肯定对方所非的，而非议对方所肯定的，如要肯定对方所非的而非议对方所肯定的，则不如以空明的心境去观照事物本然的情形。

……彼此不相对待，就是道的枢纽。合于道枢才像得入环的中心，以顺应无穷的流变。“是”的变化是没有穷尽的，“非”的变化也是没有穷尽的。所以说不如用明静的心境去观照事物的实况。<sup>①</sup>

“以明”的修辞技巧在于，“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以[白]马喻[白]马之非马，不若以非[白]马喻[白]马之非马也”（《齐物论》）。<sup>②</sup> 庄子借用当时公孙龙的指物论和白马论为辩题，来说明事物的概念不分是非彼此。公孙龙的“白马非马”论说明，特殊的（白马）不能代替一般的（马），<sup>③</sup>而庄子认为，难以事物的“是”说明它的“非”，如何用“马”说明（白）马“不是”马呢？如何用“大拇指”说明它“不是”手指呢？即使能用黑马说明白马是白马而不是马，用非拇指说明大拇指不是手指，但这些说法并不是完全绝对的，因为“天地一指也，万物一马也”（《齐物论》）。既然白马不是马，万物岂能是一马，天地岂能是“一指”？在这里，庄子论说了万物的共通概念，即齐物论；从概念共通性来说，天地万物都是“一指一马”。

又如：庄子以“死”论“生”，“死”显明了“生”未必是生。在《齐物论》第六章瞿鹊子与长梧子的对话中，恋生与怕死并非完全对立：“予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”（“我怎能知道死了不后悔当初不该恋生呢？”）<sup>④</sup> 又如梦与觉并非相对，庄子将它们并排（偶）后，以梦显明觉其实与梦相通：“方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。”（“当人在梦中时，却不知道是在做梦。有时梦中还在做梦，醒了以后才知道是做梦，只

① 陈鼓应注译，《庄子今注今译》上册，页67，71—72。

② 这里按照陈鼓应注译，《庄子今注今译》上册，页72—73的文本重构。郭象、林希逸、赵以夫、释德清、王先谦、钱穆、王叔岷、陈启天对此有不同看法。

③ 参陈少明，《〈齐物论〉及其影响》，页35。

④ 陈鼓应注译，《庄子今注今译》上册，页104。

有非常清醒的人才知道人的一生就像是一场大梦。可是愚人却自以为清醒，自以为什么都知道。”<sup>①</sup>

“两行”和“以明”都采用隐喻的功用，即比喻的明言与默契互动关系，这也是王先谦所谓的寓言（“言在此而意寄于彼”）。

### “寓言”、“重言”和“卮言”

道不可言，道可道，非常道；即使如此，仍要道。如何言？“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦，不以觐见之也。以天下为沈浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物”（《天下》篇）。许芑认为：

他采用了放任不拘、机变灵活的言说方式——卮言、重言、寓言。第一，卮言，满则倾，空则仰，不执有，不执无，自然流露，易变而朦胧。隐喻和转喻的作用在于扩展语言，它们进入语言之中，带来新的意义范围，创造着新的现实，也能够揭示某些无法用一般语言表达的真理。……第二，寓言，寄托寓意之言以表己意。《庄子》以“寓言”为主，即“寓言十九”（“重言”大多包含于“寓言”之中），可称之为“寓言体”。<sup>②</sup>

“寓言”是“出自别有寄托的语言，无论是禽言兽语，（或是）离奇故事”<sup>③</sup>，以他人言语或虚构的事物来寓作者的言外之意。寓言是一种启发性的言无言，使人得鱼忘荃：“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉”（《外物》）。<sup>④</sup>“寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之”（《寓言》）。《庄子》书中“寓言十九”（《寓言》），在

① 陈鼓应注译，《庄子今注今译》上册，页105。

② 许芑，《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》，页8—9。

③ 杨柳桥撰，《庄子译注》，页6。

④ 参《孟子·尽心下》：“尽信书则不如无书。”

其神笔之下，隐士或历史人物如老子、孔子都说出庄子的游心所意之言。对于庄子来说，寓言并非反映事实、记载史料，而是创造一个无分彼此的齐一世界，可以自由地与天地合一，恣意遨游于海阔天空之中。

“重言”是“重复——也就是援引或摘录——前贤或古人的谈话或言论”<sup>①</sup>，有东郭子綦、长梧子、尧舜、孔子等之言。“重言十七，所以已言也。是为耆艾，年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人”（《寓言》）。传统上把“重言”的“重”解释为“尊重”（玄英：“重言者，长老乡闾尊重者也”），林希逸解释说：“重言者，借古人之名以自重，如黄帝、神农、孔子是也。十七者，言此书之中，此类十居其七也。”<sup>②</sup>徐克谦怀疑，“十七”是“十一”之误写，因重言与寓言对合，十九与十一相对，故“重言”九成借助尊者的引言，一成是作者自己的直说。<sup>③</sup>徐克谦也认为，“重言”也可以解成重复、正反两面的并说法，与《天下》篇的“以重言为真”相对应，因为“真”的“以明”法就是将是与非并列，使它们彼此互照互显而澄明真相。<sup>④</sup>

按司马彪“卮”字假借“支”，将“卮”解为“支离无首尾言也”，杨柳桥则解为“支离诡诞、不顾定理、强违世俗、故耸听闻的语言”。<sup>⑤</sup>“卮言”的曼衍无心和随心所欲建构了游的精神，因为“卮言”可以“和以天倪”。《寓言》篇使用了“卮”（或繁体的“卮”）——古代一种盛酒的圆形器皿<sup>⑥</sup>——不灌酒就空仰着，灌满酒倾斜，而酒就自然流溢。“卮”是一个酒器，“满则倾，空则仰”（郭象、王先谦）；“卮”不是比喻说话没有主见或定见，而是比喻说话以天倪为和，以取天均的中、正之度，故不偏不倚。“卮言”随物而变，唤起适切的领悟认知感应，故《天下》篇解卮言为曼衍，“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”。卮言的方式，“正相应于庄子奇特的思维方式，彷彿行云流水，变动不居，又像是神龙无迹，难以捉摸。恰如《天下》篇所说：“苒漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何

① 杨柳桥撰，《庄子译注》，页6。

② 林希逸，《庄子虞斋口义校注》，页61。

③ 徐克谦，《庄子哲学新探》，页129。

④ 同上。

⑤ 杨柳桥撰，《庄子译注》，页6。参王叔岷撰，《庄子校诂》下册，页8-17。

⑥ 《说文》：“卮，环器也。一名觥。所以节饮食。”转引姚曼波，《庄子探奥》，页115。

适？万物毕罗，莫足以归。”<sup>①</sup>

庄子以卮言来“穷年”，即“终其天年”，“卮言日出，和以天倪，因以曼衍”，由此《庄子》可以被理解为庄子以卮言曼衍其生命。

### 《庄子》的错引、误读

《庄子》的错引与诠释是隐喻语言的内在功夫，其中把《孟子》的“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》：“孟子曰：万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”）改为“万物与我为一”（《齐物论》：“天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”）；又将《孟子》的“天之生物也，使之一本”（《孟子·滕文公上》：“孟子曰：‘夫夷子，信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。盖上世尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。’”）改为“道通为一”（《齐物论》：“道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”）；甚至《齐物论》篇名也可能改引自孟子的“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万”（《孟子·滕文公上》）。

《庄子》的误读、错引是他的变异书写手法。夏可君在其《幻像与生命——〈庄子〉的变异书写》中认为，《庄子》的卮言、寓言、重言都是书写变异法，<sup>②</sup>但这种变异法不是走向迷途、困入绝境，而是意义盈余的书写：

“余”的书写，是剩余与多余，同时也是生命之“余—存（/幸存：sur-vivre）”与“出生（余—出：über-leben）”的思想。从剩余（surplus）到盈余（sur-plus）的转换——即跳跃——既是生命奇异的书写，又是汉语馈赠给我们的残剩或残余的思想之一。……这也是老子《道德经》四十一章中的思想与书写：“明道若昧，进道若

① 徐克谦，《庄子哲学新探》，页127。

② 夏可君，《幻像与生命》，页1—2；参沈青松，“庄子的语言哲学初探”，页99—111。

退，夷道若颡。上德若谷；大白若辱；广德若不足；建德若偷”——广大盈余的道——似乎（“若”）——不足或少余。<sup>①</sup>

故《庄子》不常用一律，而喜欢用多方，不常用抽象、认知、咬文嚼字，而常用具体、直觉、创意的诗性语言。<sup>②</sup>

## 庄子的隐喻言道

庄子用寓言说道，其预设是语言的隐喻性，其言说方法是互文性。这一理论深隐在《天道》篇的一则故事中：

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问：公之所读者，何言邪？”公曰：“圣人之言也。”曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣。”曰：“然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死！”轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入，不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”<sup>③</sup>

《庄子·秋水》篇谈到关于大小，精粗等的对比：

北海若曰：“夫自细视大者不尽，自大视细者不明。夫精，小之微也；郛，大之殷也；故异便。此势之有也。夫精粗者，期于有形者也；无形者，数之所不能分也；不可围者，数之所不能穷也。可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意

① 夏可君，《幻像与生命》，页6—7。

② Wu, *Chuang Tzu*, 30.

③ 王先谦撰，《庄子集解》，卷四，页120—121。

之所不能察致者，不期精粗焉。”<sup>①</sup>

关于庄子对“语言”的论断，罗选民注解道：

庄子的用心乃是告诫人们放掉对语言的执着和沉迷。是故，他在《外物篇》中说：“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”在庄子看来，……不言者，非不语之人，乃掌握语言之精髓、得语言弦外之音者也。老庄的语言思想告诉人们，语言文字……的“言不尽意”说明了语言具有局限性，要理解“意”，就必须突破语言的藩篱，通过比喻、暗示和象征等手段来激发想象力，从而发现词语背后的深层含义，使文本的张力得到充分的发挥。<sup>②</sup>

庄子忌讳淫乱文采、五声五色，深含着道家归真返璞的精神，《马蹄》说道：

是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。及至圣人，蹩躄为仁，蹉跎为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘辟为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺樽！白玉不毁，孰为珪璋！道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。<sup>③</sup>

老子的“道可道，非常道；名可名，非常名”，是对语言隐喻性的注解，认为“道”与“可道”之间存在着“延异”关系，“名”与“可名”并非绝对对应，

① 王先谦撰，《庄子集解》，卷四，页120—121。

② 罗选民，“互文性与翻译”，页38。

③ 王先谦撰，《庄子集解》，卷七，页83。

而是两者之间有着“延绕”(deferral)和“异进”(difference)的“正常”关系。

徐克谦说,“语言的道说使得万物面向于人而‘是’,而‘存在’。”<sup>①</sup>这就是《知北游》中作为“物物者”的道:

物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也。不际之际,际之不际者也。谓盈虚衰杀,彼为盈虚非盈虚,彼为衰杀非衰杀,彼为本末非本末,彼为积散非积散也。

语言(道)使物成为“是”,成为“物”:是有或是无——无是一种没有存在的存有,它是无“物”。物的存有是借着言,故这言的道与“物”无际。

道是可知可论,道无所不在,可在蝼蚁、稊稗、瓦甓找到,但事和可言之道因为是具体的、片面的,与那无形无声的冥冥之道虽有联系,但也有很大的距离:“视之无形,听之无声,于人之论者,谓之冥冥,所以论道而非道也。”(《知北游》)

《庄子》对语言的看法与德里达(Derrida)的“延异”或“衍异”(différance)观相似,两者都认为,语言必然无休止地颠覆任何的逻各斯中心主义,尤其是以为语言本身是至尊的,即符号的能指与所指是合一的。存在主义认为,人可以透过语言经验占有的一种现存感(presencing),但这种理体或言说中心论(logocentrism)假定意义可以回溯,复原为一再重复但完全相同的现存(presence)。不同于这种抽象的时间回流,德里达描述了,意义在时间上所留下的痕迹(trace)与补充(supplement),并不断产生延绕(deferral)和异进(difference)的过程。其中认为,结构主义的主体性的说法并不成立,因为主体(如意义)不断地被语言及其痕迹在时间的散播、衍异中去除了中心,无法以超验或直觉来设立永存不变的意义;意义并不是从回溯和掌握现存的<sup>②</sup>结构活动中产生,而是语言的自由活动(free-play),从动作发生的那一刻起,语言便与时间一同漂往不可知的方向,要找到其原来的意图是不可能的。

在理解言说上帝和人类生命的喻隐时,雅各跟随智慧传统的看法,不认为语言是一个封闭完整的系统,因为语言没有统一和中心可言,而是隐

<sup>①</sup> 徐克谦,《庄子哲学新探》,页115。



喻性的,即德里达所谓的“延异”。<sup>①</sup>“言语”(parole)和“语言系统”(langue)在书写中被解构,产生了语言中肯且更有能力的隐喻作用,孔子的“书不尽言,言不尽意”《周易·系辞上》<sup>②</sup>也是此意。能指与所指不存在着永恒的确定的,能指不能含尽所指,只有在无止境地书与言中,更深远和适切的意义才会产生。语言的隐喻性其实是能指与所指之间的“滑移”(slippage),这使书写与意义之间存在着不可避免的“矛盾”(aporia)。

## 小结

古希腊哲人西门尼斯(Simonides)说“诗是语言的画”,苏东坡赞扬王维说“诗中有画”,朱自清说“文中有画”(《山野缀拾》)。《庄子》的见解是:我们之所以能在隐喻中生发出创意的力量,是因为宇宙本身是隐喻性的。布雷克(William Blake)说:“一沙一世界,一花一天堂,一寸一无限,一刹一永恒”。<sup>③</sup>吴光明也写道:

大自然的“乐谱”浑沌含糊,可以容纳多种的诠释含义。……我们的言语有比喻性,原是来自大自然默然的比喻,让我们表现它的隐意。“比喻”的任务是要让接受自然喻意的人自己能从无言的“豫待”搬运到出乎他意料之外的意味境地。结果,在大自然里没有确定一套的含义可掘出,注重逐字逐义法的比喻终结于杀死比喻本身。可是,“没有确定的含义”不就是“没有含义”。“没有确定”是因为含义太多了,无法一次都把它尽拿出来。<sup>④</sup>

① 德里达,《书写与差异》,张宁译,页 530。

② 《周易》(长沙:湖南出版社,1993),页 312。

③ William Blake, *Augustus of Innocence*, 1. 1.

④ 吴光明,《庄子》,页 89。

### 第三章 雅各的隐喻

#### 书信处境

《雅各书》的作者是耶稣的弟弟雅各，他是当时耶路撒冷教会的首领（从公元 49 年至 62 年殉道）。在救主耶稣复活升天和五旬节圣灵降临后，初代教会面临着各样的逼迫。在司提反殉道后，不仅耶路撒冷教会被迫“分散在犹太和撒马利亚各处”（徒 8:1），“直走到腓尼基(Phoenicia)和塞浦路斯(Cyprus)并叙利亚的安提阿(Antioch)”（徒 11:19），甚至到更远的地方，包括罗马帝国的东部。雅各的书信“请散住十二个支派之人的安”（雅 1:1），书信受众的身份可从这句问安语和信中词句看出端倪。在字面意义上，“散住”(diaspora)是指犹太人早在公元前八世纪时散居在乡土以外的地方，包括往西而行的犹太、便雅悯和利未支派的后裔，迁往东方、越过幼发拉底河的南国支派（迁居南巴比伦）与迁居在北巴比伦的北国支派。为了含盖所有散居在不同地方的犹太人，作者才使用了“散住十二个支派之人”的称呼。<sup>①</sup>

《雅各书》是一封公函(encyclical)，大约写于公元 55—60 年间，雅各

<sup>①</sup> Bauckham, James, 15. 《雅各书》为早期东方的教会看重，西方教会之后渐渐接纳，但仍有不少成见，参 Johnson, *The Letter of James*, 124—164; idem., “A Survey of the History of Interpretation of James”, “The Reception of James in the Early Church”, “Journeying East with James: A Chapter in the History of Interpretation”, “How James Won the West: A Chapter in the History of Canonization” 都收集在他的 *Brother of Jesus* 一书里。

在耶路撒冷写这封信给散居各地的信众,其中以犹太基督徒为主,但也可能包括外邦基督徒。<sup>①</sup>不少学者甚至认为,《雅各书》是有关教牧神学的公函。<sup>②</sup>这封书信看似以犹太基督徒为主,信中对旧约律法的依赖很重(1:25; 2:8-13),<sup>③</sup>聚会的地方被称为“会堂”(synagogue; 2:2),<sup>④</sup>上帝被称为“万军之主”(5:4),作者还使用很多旧约和犹太文化的隐喻。然而,外邦基督徒也可能是写作对象之一,原因是,在一世纪的用法中,“散住”可以指流散在外的犹太基督徒或犹太人(约 7:35; 太 19:28; 徒 26:7),有时也在隐喻意义上指暂时流散在天家之外的尘土大地(彼前 1:1; 斐罗, *Confusion of Tongues* 17; *On the Cherubim* 34)。甚至早在旧约中并后来在新约中,“十二个支派”的用词已经意味着,上帝将在末日重聚属他的子民(结 47:13; 太 19:29; 启 7:4-8; 21:12)。由此看来,“十二个支派”应该包括犹太基督徒与外邦基督徒。<sup>⑤</sup>

“散住”是指,人在变易、漂泊的生存时空中寻找方位与目的,在迁移过境而造成的身份含混不明中重寻次序与智慧。雅各的写作目的是,教导和劝勉基督徒活出信仰的完美,活出他们“信奉荣耀的主耶稣”的生命(2:1)。在早期犹太人的基督“教会”(ekklēsia; 5:14)或“聚会点”(synagogue; 2:2),基督徒以新语言互称“蒙爱的弟兄”(1:16)或“弟兄姐妹”(2:15);信心群体有“长老”和“教师”(3:1; 5:14)作领导与训海的工作。除

- 
- ① Bauckham 认为《雅各书》是“劝勉公函”(paraenetic encyclical),写给散居在世界各地(在罗马帝国之东及西)的基督徒(犹太的和外邦的)。参 Bauckham, *James*, 13-15; 亦 Verseput, “Genre and Story”, 110。
- ② Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* 认为,《雅各书》充满着教牧神学; Davids, *Commentary on James*, 34-57 认为,《雅各书》的主题是受苦神学。
- ③ 但书中没有讨论崇拜、饮食律法或与外邦人有关的律法课题,可能是该书信成书较早,也可能是教会没有遇到这些问题。书中含有诸多犹太特色,引用旧约圣经之处也不少:上帝是一(2:19)、犹太律法的遵守(2:10)、先知型的宗教观(1:27)、称上帝为万军之主(5:4)、称地狱为欣嫩子谷(3:6)。Agourides, “The Origin of the Epistle of St. James, Suggestions for a Fresh Approach”, 67-78 的巴勒斯坦处境并受希腊化影响。
- ④ 并且是以律法(利 19:15; 申 16:19; 出 23:1-3, 6-9; 参 *Midrash Rabbah* 7 Shofetim V, 6, Babylonian Talmud, Shebuoth 31a; Sifra, Kedoshim Perek 4, 4)为主的公平审判,参 Ward, “Partiality in the Assembly: James 2:2-4”, 87-97。
- ⑤ 有学者认为,《雅各书》是写给在希腊化的犹太会堂聚会的、敬畏上帝的外邦人(Laws),或处理在巴勒斯坦的犹太阶级纷争(Davids),参 Laws, “Epistle of James”, 3: 621-629; Davids, *Commentary on James*, 5-7。

了读经和崇拜之外,聚会点也满足信众的判定需要(2:1-5),并从事医治和赎罪工作(5:14-16)。书信中没有涉及教义上的争辩和阐释,但在论及基督徒的实际生活时,作者以丰富的神学智慧提醒并矫正当时的信众,以直面混合了犹太文化和希罗文化的现实处境所带来的种种问题和挑战。这些问题包括:

(1) 个人灵命的挣扎与疑惑,信众生活因遇苦难而灰心气馁(1:2, 6-8, 12-15; 4:8; 5:7-11);有些信众自夸自大且论断人(3:1-12);虚假的信仰(1:22-27; 2:14-26)或爱生活(2:1-13)问题;言语和行为之不一致(1:22-24; 2:1-26; 3:1-12; 5:12)、嫉妒纷争(3:13-4:10)、祷告、生病与犯罪的问题(5:13-16);

(2) 信仰群体从外到内所遇到的逼迫(1:2-4);照顾群体中有需要者(2:14-17);顾主坑骗奴仆、屯积粮食甚至杀害正直人(4:13-5:6);

(3) 在社会甚至教会群体中,一些阶层之间的歧视和不义:对有钱人和有权位的人的逢迎(2:1-4);捉襟见肘、纳屨踵决的穷人被控诉、羞辱(2:6-7)和压制(2:13, 14-16; 5:1-6);信众之间互相毁谤和攻击(4:11-12; 5:9)。

如何彼此交好并建立符合“信奉荣耀的主耶稣”的团契,是作者写这封书信的目的。<sup>①</sup>《雅各书》的神学教导是有关生命的智慧,其方法就是描摹许多大自然名词作为隐喻:海、波浪、泉源、水、云雾、大风、火、太阳、众光、影儿、草上的花、果子、无花果树、森林、(怀了)胎、手、心、船、舵、镜子、生命的轮子、冠冕、万物中初熟的果子、(嚼环在)马嘴里、树林、走兽、飞禽、昆虫、水族、农夫、出产、秋雨、春雨、恶物、毒气、橄榄、葡萄树、无花果、咸水、甜水、义果、火(烧)。

## 隐喻分析

以下对这些描摹大自然的名词作隐喻分析:

1. a. (1:6)只要凭着信心求,一点不疑惑;因为那疑惑的人,就像海

<sup>①</sup> 有关《雅各书》文学以及文化背景关系的研究,参 Penner, “The Epistle of James in Current Research”, 281-287。

中的波浪,被风吹动翻腾。

隐喻	载体/喻体	要旨/喻意
海、波浪	起伏不定	无信心者的漂浮不定
风	吹动翻腾	疑惑的人摇摆不定

《雅各书》1:2-12 的关键词是“试炼”(peirazō),<sup>①</sup>经文以这个词开始(2节),也以之结束(12节)。这个词的希腊文词根是指“试验”、“试探”或“磨炼”(亦参申4:34,“上帝何曾从别的国中将一国的人民领出来,用试验、神迹、奇事、争战、大能的手,和伸出来的膀臂,并大可畏的事,像耶和华你们的上帝在埃及、在你们眼前为你们所行的一切事呢?”路22:27-28,“是谁为大?……我在你们中间如同服事人的。我在磨炼之中,常和我同在的就是你们。”)“试验”的结果是好是坏,乃根据事例的相关处境来决定,更重要的是,身临其境者只在事件发生后,才能看清这是“试验”、“试探”或“磨炼”。“试炼”用来描述一只初学飞翔的雀鸟振翅欲飞的样子,故“试验”与“试炼”很难分得清楚,或说“试验”可以成为“试炼”,因其最终目的是要人变得更强壮、更纯净。<sup>②</sup>

当人“堕入”或“陷入”(2节)各样的痛苦与灾祸之中,雅各认为,上帝不试探人,只有人的私欲或恶者试探人。当人被变化多端(poikiloi)<sup>③</sup>的痛苦与灾祸包围时,雅各认为,在成长的过程中,任何周遭的事物都可以成为人们的试炼,不至于唐肆求马、一无所得。试炼使人变得更强壮、更纯净,以至成为上帝的更纯洁无瑕疵的器皿。也就是说,在雅各的观念中,无论是“试炼”还是“试验”,都能产生使人更为“完全”(teleios)的功效,使人在品格和灵命上成熟。“完全”是指事物在其应有的功能上发生适恰的功效,即人们处理生活中的各种经验时,成为上帝的器皿并合适地完成

① “试验”(to kokimion) 这字的希腊文只在《雅各书》1:3 和彼得前书 1:7 出现,原意是指用来“试验”或“鉴证”物品的工具。重点在说明“试炼”是考验信徒,除净其中杂质的方法。冯国泰,《〈雅各书〉研经导读》,17-18; Martin, James, 15-16; Johnson, *The Letter of James*, 177-178。

② Barclay, *The Letters of James and Peter*, 42; Martin, James, 16-17。

③ 冯国泰,《〈雅各书〉研经导读》,14-15; Martin, James, 18。亦参新约其他经文的用法:太4:24; 可1:34; 路4:40; 提后3:6; 多3:3; 希2:4; 彼前1:6, 4:10。

使命,使人“完备”(holoklēros, 1:4; 参帖前 5:23“愿你们的灵与魂与身子得蒙保守,在我主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。”)完备“是指完整和完全,通常指被献祭的动物无残疾,或祭司是完全适合于其职责要求”,<sup>①</sup>或指一个人的性格没有弱点,活出美好的德行。

《雅各书》时常把自然事物用作隐喻。雅各本人成长在加利利,熟悉加利利海,这海处于约旦狭谷的深处且四面环山,容易受到大气层的下气流和突如其来的暴风所侵袭。雅各以加利利海的无常风浪为题材,使用了一个强烈的名词“暴风浪”(klydōn, 1:6),而非一般的“涟漪”。<sup>②</sup>“像海中波浪,被风吹动翻腾”是指海浪的不稳定。<sup>③</sup>那没有定向的、起伏不平的风浪,在持续狂吹的暴风下,不断地变化无穷,隐喻着一个人取舍时踌躇不前,以致没有任何进展和结果。<sup>④</sup> 当人遇到试探时,可以以信心祷告求助,但若人心犹豫不信,这人就像澎湃的加利利海中起伏不定的波浪,失去方向和稳妥,三心二意,始乱终弃。这心怀二意的人是“两半灵魂”(di-psychos)的人,其完整的灵魂破裂为两半。

1. b. (1:10)因为他必要过去,如同草上的花一样,(1:11)太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了;那富足的人,在他所行的事上也要这样衰残。

隐 喻	喻 体	要 旨
草上的花	短暂消失	人的生命在易变中的短暂
热风、草、花	秋毫之别	贫富在变幻无常生命中的难测

雅各先前论及试炼的问题,随后论及贫富和生命的问题,这可能是因为,读者群是被逼迫而散居中东一带的犹太基督徒,在生活、经济和政治方面遭受压力,贫富问题成为他们所面对的试探或试炼。作者对以富欺穷、以强凌弱、以众暴寡给予了严厉审判(1:10—11; 5:1—6),并非叫受欺

① 犹太史家约瑟夫和斐罗用这字来描述毫无残缺的祭牲。在使徒行传 3:19 中,用了与“完备”相同的字,描述被彼得医治的瘸子;彼得说那人是因为信心而“全然好了”。

② Adamson, *The Epistle of James*, 58; Johnson, *The Letter of James*, 180—181; Martin, *James*, 18—19.

③ Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, 142.

④ Adamson, *The Epistle of James*, 57—59.

压的逆来顺受,而是叫他们正面地看待生命的短暂,在试炼中活出信心和人格(1:27)。

《雅各书》1:9-11 暗示高傲的富者,生命不在他们手中。隐喻的背景是特殊的地中海沿岸的巴勒斯坦气候:春天虽短促却也灿烂,但热风一吹,昼夜不停,易把花草吹枯。况且花草在巴勒斯坦地不常有,通常雨季才出现,到旱季就枯萎。“热风”(ho kausōn)指约旦以东和旷野吹来的炎热之风(参结 17:10:“葡萄树虽然栽种,岂能发旺呢? 一经东风,岂不全然枯干吗? 必在生长的畦中枯干了”;拿 4:8:“日头出来的时候,上帝安排炎热的东风,日头曝晒约拿的头,使他发昏,他就为自己求死”),所带来的热气会使草木枯槁。

旧约智慧文学如《约伯记》说,人类“生来如花草,[但在他们的怨恨中]立即被剪除”(hōsper anthos anthēsan exepesen, LXX, 14:2);《诗篇》103:15-16 也说:“至于世人,他的年日如草一样,他发旺如野地的花,经风一吹,便归无有;他的原处,也不再认识他。”《雅各书》使用花草的隐喻接近《以赛亚书》:“凡有血气的尽都如草,他的美容都像野地的花。草必枯干,花必凋残,因为耶和華的气吹在其上;百姓诚然是草。草必枯干,花必凋残;惟有我们上帝的话必永远立定!”(40:6-7)

灼热的沙漠风浪带来一阵阵的干燥,使脆弱的植物因缺水而枯干。“热风刮起”的笔法是隐喻人在世上会面对或遭受突如其来的灾害,所带来的破坏是迅速的。《雅各书》的希腊文字句与《以赛亚书》的十分相似,也为《彼得前书》1:24-25 所引用:“凡有血气的,尽都如草,他的美荣都像草上的花。草必枯干,花必凋谢;惟有主的道是永存的。”作者和受众熟悉圣经中常用花草来象征昙花一现的人生,雅各这里用来比喻富足人权势的短暂(雅 1:10-11)。《以赛亚书》中的隐喻只是一般性地描述生命的短暂,《雅各书》却把它应用在富足的人身上。<sup>①</sup>《雅各书》的隐喻认为,人生变幻莫测,与上帝永存的道相比,人生转瞬即逝。短暂的生命和不能预测的天灾人祸,就如那干热的沙漠强风一样,可把人的一切理想毁于一旦,消灭殆尽。故生命的根基在于神言,而不在于财富。

1. c. (1:12) 忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生

① 冯国泰,《〈雅各〉书研经导读》,24; Johnson, *The Letter of James*, 185-187.

命的冠冕。

隐 喻	载 体	要 旨
冠冕	得赏	忍受试探的人在考验之后的福气是尊贵、地位、权能

在易变和短暂的生命中,人所追求的应是上帝的应许,这应许就是神言,他必要赐有信心者“生命的冠冕”(1:12)。“冠冕”是以花编制而成的头圈,有着多层含义:(1)在婚礼或盛宴(赛 28:1-2, 歌 3:11)上戴上的花冠代表美满;(2)掌权者戴上的冠冕代表王权(诗 21:3, 耶 13:18);(3)运动员得胜时戴上的桂冠代表胜利(提后 4:8);(4)品格高尚者戴上的冠冕代表荣誉(箴 1:9, 4:9, 哀 5:16)。① 人不能自戴冠冕,往往是由更受尊重的他者赐给荣耀、礼物或奖赏。② 在一世纪的希腊罗马世界中,竞技运动的得胜者和对社会有特殊贡献的人,都获授冠冕。经文的冠冕隐喻表达了,经得起考验的生命是上帝所加冠的礼物,生活的恩怨悲欢都可赢得上帝的嘉奖,得着他所赐下的“生命冠冕”。

1. d. (1:15)私欲既怀了胎,就生出罪来;罪既长成,就生出死来。

隐 喻	载 体	要 旨
怀了胎(与动词“生出”)	内在、有机体的	私欲长成的威力

雅各的世界观是有机体的,连对私欲的理解也是如此:“但各人被试探,乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎,就生出罪来;罪既长成,就生出死来。”(1:14-15)这段经文的主题仍然是试探和试炼。“因为上帝不能被恶试探,他也不试探人”,是人自己的私欲使人落入试探中。雅各使用“牵引”和“诱惑”这两个捕鱼的隐喻,来描绘人的私欲如何试探他自己。“牵引”和“诱惑”的语意背景是鱼饵如何引诱鱼:“一条沿着直线游动的鱼,不久转向游近一样看来具有引力的东西,却只发现在鱼饵中藏着一个致命的钩。”③旧约用鱼被网圈住比喻人不幸的遭遇(传 9:12)或被

① 参 Barclay, *The Letters of James and Peter*, 48-49.

② Gieger, “Figures of Speech in the Epistle of James”, 42.

③ 冯国泰,《〈雅各书〉研经导读》,29; Johnson, *The Letter of James*, ; Martin, *James*, 32-35.



敌人捕捉(哈 1:15),当时的拉比也使用撒网捕鱼来描绘人被罪所捆绑。人在自己的私欲下偏离了正道而被困,这一困境与先前以上帝的应许而受磨炼乃至获得生命冠冕的隐喻相反。

然后,作者用怀孕的隐喻描绘私欲如何生出罪,而罪如何生出死。私欲抵挡上帝的命令,罪则破坏生命。私欲引发出罪来,再由罪孵出死来。私欲怀孕是有关淫乱的隐喻,<sup>①</sup>书中后来劝诫“不可奸淫”(2:11),并指责“与世俗为友”其实就如婚约上的“淫乱妇人”(4:4),不忠于上帝。

1. e. (1:17) 众光之父那里降下来的;在他并没有改变,也没有转动的影儿。

隐 喻	载 体	要 旨
父	生、爱、权能	上帝为最高及恩爱的主宰
众光、没有转动的影儿	完全的荣美	父上帝的全真、纯爱、可靠

“父”是人类语言,看起来是以人类载体为主,但在雅各的隐喻修辞学中,人类观念中的父必须用以上帝为父的观念来理解、修正和成全。这是因为,神学语言创造并救赎了人类语言:只有理解上帝如何以爱生(创造)养(救赎)并以恩典施展其权能(主),人类才有智慧活出他们作为父亲的本位。

“众光”是指天上的星宿,这里便引了《约伯记》38:28-33:“雨有父吗?露水珠是谁生的呢?冰出于谁的胎?天上的霜是谁生的呢?……你能系住昴星的结吗?能解开参星的带吗?你能按时领出十二宫吗?能引导北斗和随它的众星吗?你知道天的定例吗?能使地归在天的权下吗?”《约伯记》38:33的希腊文直译为:“你知道天的运转吗?或能使天下的事物归于一吗?”(epistasai de tropes ouranou ē ta hyp ouranon homothymadon givomena)(参《所罗门智训》7:18,19)“众光”的创造是《创世记》1章所描述的:作为至高无上之权威的“父”,上帝创造了天上众光体、众星宿和天体,以施展其权能和慈爱。他是永恒之“父”,“没有转动的影儿”隐喻表达了上帝为父的真实一致性:不像被造的日月因转动而有明暗

① 参 Wilson, “Sin as Sex and Sex with Sin”, 147-168; Wolmarans, “Male and Female Sexual Imagery”, *Acta Patristica et Byzantiana* 5 (1994), 134-141.

之变,永恒之父在自我中或与被造界互动的关系里却是永远全真、可靠和恩慈的。这一天文学上的载体表达了,人的生命犹如众星宿和行星在光辉上的变异、月亮的阴晴圆缺或太阳照射下移动的影子等。生命变幻,万事难全,但他是一位真、善、美的上帝。众光之父及其圣爱永不改变,上帝赐给人类的恩典和礼物也是如此美善全备。

1. f. (1:18)他按自己的旨意用真道生了我们,叫我们在他所造的万物中,好像初熟的果子。

隐 喻	载 体	要 旨
(动词)“生”	母体生育	父上帝以真道催生授育信众
万物中初熟的果子	最甘甜最珍贵的	创造主与人类的关系是最珍贵的

雅各用母体生育的隐喻来描述,父上帝按自己的美意以真道催生授育信众,生育的载体依然是栽种,而把信众称为“初熟的果子”。在雅各的圣经(旧约)中,“初熟的果子”是选民献给上帝为祭的第一次收成。虽然载体牵涉时间上的首位,但“初熟的果子”并非指雅各时代的信众是基督徒的最先代表,<sup>①</sup>因为作者没有类似先后选民的观念。“初熟的果子”是指身份的尊贵,尤其与创造主的“荣誉”关联。<sup>②</sup>在旧约中,“初熟的果子”有分别为圣、归于耶和華的意思(出 23:16,19; 利 3:10; 民 28:26)。<sup>③</sup>至新约时代,“初熟的果子”用来指基督徒——无论是犹太人,还是外邦人——是上帝创造中精心拣选的产物。由此,这一隐喻就描述了,上帝如何以美意将人类生命的点点滴滴化腐朽为神奇,又以真道创造和救赎了一个崭新的群体。信心使信众与上帝联系在一起,他们活在神言(真道)中,在上帝的精心栽培下成长,最终得到尊贵的身份,成为馨香的祭品。

1. g. (1:21)所以,你们要脱去一切的污秽和盈余的邪恶,存温柔的心领受那所栽种的道,就是能救你们灵魂的道。

① Gaebelein, *The Expositor's Bible Commentary*, 173.

② Gieger, “Figures of Speech in the Epistle of James”, 46.

③ Barclay, *The Letters of James and Peter*, 37; Johnson, *The Letter of James*, 197-198.

隐 喻	载 体	要 旨
所栽种的(道)	农业培育的过程	上帝的道培育愿意以温柔的心领受的人,使他们得救

“栽种”是一个普遍使用的隐喻,耶稣在教导中就时常使用,表明上帝的道培育那些愿意以温柔的心领受的人,使他们得救。这一培育过程需要人们如农夫般垦种,尤其在巴勒斯坦地区,土地并不肥沃,农夫更需要努力开垦、撒种、耕耘、施肥、除杂、浇灌,才会有收获。在撒种的比喻中,耶稣提出人对上帝的道的四种不同反应,这也为雅各的隐喻所注意到:对那些愿意以温柔的心领受神道的人,他们就像好土,会结出果子。阿里森(Allison)认为,“脱去一切的污秽和盈余的邪恶”,其隐喻背景是犹太的割礼。<sup>①</sup>

1. h. (1:23)因为听道而不行道的,就像人对着镜子看自己本来的面目。

隐 喻	载 体	要 旨
镜子	铜面的反射作用	反照一个人的面目,使他认识自己、知道行道

2. a. (3:2)原来我们在许多事上都有过失;若有人在话语上没有过失,他就是完全人,也能勒住自己的全身。(3:3)我们若把嚼环放在马嘴里,叫它顺服,就能调动它的全身。

隐 喻	载 体	要 旨
马嘴里的嚼环	勒住和调动的能力	舌头的兽性是否能被控制

雅各认为,若有人在话语上没有过失,他就是完全人了(3:2)。那些能控制自己舌头的就是成熟的和完全的人,能自律如嚼环勒住和调动马的全身。舌头是身体里最难控制的器官,一个人能控制自己的舌头,就必能控制自己的全身。不驯服的舌头如不驯服的马,给生命带来枯萎、伤害和毁灭。

<sup>①</sup> Allison, “Exegetical Amnesia in James”, 162—66.

2. b. (3:4)看哪,船只虽然甚大,又被大风催逼,只用小小的舵,就随着掌舵的意思转动。

隐 喻	载 体	要 旨
船、舵	大物与小物的调动关系	舌头虽物小但作用大
大风	船的催逼处境	舌头的受逼情景

这一节经文承继了上一节“在话语上没有过失,他就是完全人”的主题,可见问题的重要性。上一节用“马嘴里的嚼环”,这一节用“船舵”,下一节用“树林的火”来隐喻难以控制的舌头。

2. c. (3:5)这样,舌头在百体里也是最小的,却能说大话。看哪,最小的火能点着最大的树林。

隐 喻	载 体	要 旨
火、树林	小火烧灭树林	舌头虽小但其损伤力大

作者以火来隐喻舌头的可怕和破坏能力。在巴勒斯坦地区的旱季,植物干燥,一旦燃烧就难以控制,会带来严重的损坏。“树林的小火”往往乘风蔓延,把整片森林付诸一炬,留下灰烬和荒芜。在旧约中,“火”通常比喻邪恶(赛 9:18)、情欲(何 7:6)和痛苦(诗 66:12)。<sup>①</sup>

2. d. (3:6)舌头就是火,在我们百体中,舌头是个罪恶的世界,能污秽全身,也能把生命的轮子点起来,并且是从地狱里点着的。

隐 喻	载 体	要 旨
火	火在自然界中的破坏作用	舌头在人百体中的罪恶、污秽作用
(罪恶的)世界	堕落、被破坏的	舌头的罪恶、破坏作用
生命的轮子	连绵不断	生命流转不息

“罪恶的世界”隐喻舌头为诱发罪恶的器官。在新约中,除了中性用法,“世界”还指上帝的造物界,其次是与属灵的(即属神的)作对比(约 14:

<sup>①</sup> Martin, James, 112-113; 吴罗瑜编,《圣经新辞典》,“火”,页 504。

17, 22, 15:18—19, 18:36, 林前 1:20, 罗 12:2), 指没有上帝的能力影响或庇护的世界。《雅各书》的“与世界为友”就是第二层意思:世界常对上帝无知,而“与世界为友的就是与上帝为敌”(4:4)。“罪恶的世界”是指没有神能、缺乏圣爱与公义的世界,如此的罪恶是从私欲(即人类破坏性的思与言)生的。不驯良的舌头带来与上帝的救赎刚好相反的果效,舌头的破坏性使整个造物界受到损伤。

“罪恶的世界”污秽全身,是由地狱的火点燃整个生命轮子。在古时,把生命形容为轮子,含有三方面意涵:(1)轮子的圆型和完整无缺,代表生命的整全和神圣;(2)轮子的不断运转,代表生命的遭遇生息不断地重复;(3)一些神秘宗教认为,生命是为了逃避不断的轮回和自限。<sup>①</sup> 这里的“生命轮子”很可能代表所有的生命,而舌头却常在生命的流转不息中带来邪恶的、破坏性的力量。正如火焰从轮轴蔓延燃烧至轮辐一样,舌头的罪恶力量从小体扩散至全身,把生命的神圣全然烧灭。

作者描写道,这如火的舌头是由地狱所点燃的。雅各使用的“地狱”一词原是“欣嫩谷”或“欣嫩子谷”(Gehenna, gehennom),在耶路撒冷东南面的山谷中,在旧约时代是祭献偶像的地方,后来约西亚王让死人和废物污秽这地(代下 28:3, 33:6)。在一世纪,这个山谷变成了垃圾场,且有火不停地燃烧。<sup>②</sup>

2. e. (3:7)各类的走兽、飞禽、昆虫、水族,本来都可以制伏,也已经被人制伏了;(3:8)惟独舌头没有人能制伏,是不止息的恶物,满了害死人的毒气。

隐 喻	载 体	要 旨
走兽、飞禽、昆虫、水族	可制伏的生物	舌头难以制伏
恶物、毒气	摧毁生命	舌头的罪恶的威力

舌头之所以是罪恶世界,因为连人也没办法制伏支配它。“制伏”的载体是把牛放在轭下,把野马驯服。雅各认为,各类的走兽都可以被制

① 参 Barclay, *The Letters of James and Peter*, 87—88; Martin, *James*, 113—116.

② Johnson, *The Letter of James*, 258—260; 陈惠荣编,《证主圣经百科全书》,“地狱”,页 535—536。

伏,人类却没有智慧和能力制伏自己的舌头。

舌头不被制伏,就成为“满了害死人的毒气”。这比喻人的舌头有如毒蛇那样,不停移动,搞破坏作攻击(诗 140:3),其喷出的毒气不停地毒害他物。人言可畏,人的话语攻击一如毒气,无形无体,但祸害无限。

2. f. (3:11)泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗? (3:12)我的弟兄们,无花果树能生橄榄吗? 葡萄树能结无花果吗? 咸水里也不能发出甜水来。

隐 喻	载 体	要 旨
(甜苦)泉源、(甜苦)水、无花果树、橄榄、葡萄树、无花果树、咸水、甜水	自然律中起源与后果是一致的	舌头的反自然律的现象

3. (3:18)并且使人和平的,是用和平所栽种的义果。

隐 喻	载 体	要 旨
(所栽种的)义果	美善的果子	上帝智慧所结的义(真理)而造就人

4. (4:8)你们亲近上帝,上帝就必亲近你们。有罪的人哪,要洁净你们的手;心怀二意的人哪,要清洁你们的心。

隐 喻	载 体	要 旨
手、心	人的中心	人的行为与心思

5. (4:14)其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢? 你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。

隐 喻	载 体	要 旨
云雾	短暂消失	生命的易变脆弱

《雅各书》4:14 重复了人生短暂这一主题:“你们原是一片云雾,出现少时就不见了。”这里用商人计划去经商谋利来隐喻,但雅各认为,商人所梦想和追求的就如由海风带来的云雾,云聚云消,很快归于无有。在巴勒

斯坦的雨季,因潮湿气流的到来,海面上升起云雾。到了四、五月雨季结束的时候,“春云时雨”(箴 16:15),那些不含雨的卷云(犹 12)引来东面和东南面的沙漠空气,漫天风沙(箴 25:14,赛 25:5,申 28:23)。一旦遇到内陆又干又热的空气,海风带来的云雾很快就消散了。<sup>①</sup>

6. (5:3)你们的金银都长了锈;那锈要证明你们的不是,又要吃你们的肉,如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。

隐 喻	载 体	要 旨
火烧	短暂消失	钱财的消失及积攒钱财的审判
(养肥了自己的)心	人体脏器的摧残	以贪婪败坏生命

火烧的载体是指,那些经不起纯炼的物品在高温中化为乌有。这节经文表明,富有人自我迷失,看不清生命的轻重,却贪婪地视金银钱财为生命的至宝,以致都长了锈。受自然的蛀腐烂,“至宝”长了锈,表明他们麻木不仁,不顾别人的需要,也不珍惜自己生命。自私贪婪的富足人以钱财为自己的偶像,就陷入“病态”。即使生命周而复始,没有交账、负责,自私贪婪也不过是在偶然中即来即去的事。然而,雅各认为,人类历史是末世性的,生命有始(意义)有终(目的),生命有其主宰,作为施恩者和审判者,上帝把意义与目的浇灌在生命中。

“心”是指整个人的生命,富足人以物欲来满足自己的需要,欺压贫穷人,就因贪欲失去了理智,导致生命的败坏。

7. (5:7)弟兄们哪,你们要忍耐,直到主来。看哪,农夫忍耐等候地里宝贵的出产,直到得了秋雨春雨。

隐 喻	载 体	要 旨
农夫的忍耐、出产、秋雨春雨	时间的磨炼	忍耐、等候主的末世时间

欲望贪念的危险在于,它只注重现在,没有末世的长远眼光。这就使富者仗势欺人、克扣工资、夺人性命,陷在不能自拔的境况中。雅各关注生命的质量,就是与上帝建立关系,人透过信心的仰望寻求上帝,等候他

① Martin, James, 165-166; 吴罗瑜编,《圣经新辞典》,“云”,页 292。

的美旨并追求美好的人格。

## 《雅各书》隐喻总论

在重复载体或类似载体的使用中,我们可以看出语言使用者的思与言的结构及其意义世界的主体。例如:“桃李天下回学园进修,发现老师这次的演讲不易消化,其中涉及尚未成熟的物理学理论。学员不敢在作业中采摘老师的生硬果实,以免囫圇吞枣。”这是以植物为载体来表达思想和知识的传授,就如百年树人,需要时间的磨炼,使各方面条件达到成熟。

雅各与《庄子》使用大量的大自然载体,呼应着耶稣在教导中使用的以大自然为素材的比喻,显示了智者对大自然的青睐与信任。由此,我们可以肯定,雅各的隐喻手法受到了耶稣和犹太智慧传统的影响。耶稣用大自然来隐喻天国,有以下功用:(1)天国是深奥抽象的,用大自然比喻天国可以用浅白的语言——或者说,用眼前的事物——来说明天国的真理。耶稣教导的说服力与证据就在众人眼前,这是很适恰的教导法。(2)大自然是上帝的杰作,留下了创造者的心血、爱意、手印与荣美,有权威在赞美中述说上帝的荣耀。耶稣的比喻教导不以律法教条为权威,不以推理的逻辑清晰为主臬,而是依赖自然的邀约,聆听自然的赞美,而后心里就获得了乐感,即在上帝中的安全感。(3)大自然的比喻或隐喻是对上帝的创造保持一种开放的、仰望的心态和认知,读得透的人就领悟神国的奥秘(mysterion; 参可 4:11-12),但读不明的人却仍然在外,须放弃先入为主的心态。<sup>①</sup> 大自然的语言,如汉语或希伯来语,主要是以语象达意来召唤听众,使之顿悟并参与真理,进而被天理所有。大自然的比喻或意象语言不是去精准地描述事物的细微之处,而是去表述事物的飘浮不定性、互动有机性和联贯完整性,由此听众被触激,使用联想的心智,借助融合的视域,活在再现的天理中。

在多种大自然的载体中,我们可以推知,雅各的思与言的结构有以下三方面特点:

### 1. 生命的无常(即其飘浮、反合性)

<sup>①</sup> 有关自然神学与耶稣的比喻,参 McGrath, *The Open Secret*, 117-126。



上帝所创造的宇宙本是飘浮的、反合的，故生命亦是如此。

A. 生命无常的飘浮性金句有：

(1:9) 卑微的弟兄升高，就该喜乐；

(1:10) 富足的降卑，也该如此；因为他必要过去，如同草上的花一样。

(1:11) 太阳出来，热风刮起，草就枯干，花也凋谢，美容就消没了；那富足的人，在他所行的事上也要这样衰残。

(4:13-15) 嗜！你们有话说：“今天、明天我们要往某城里去，在那里住一年，做买卖得利。”其实明天如何，你们还不知道。你们的生命是什么呢？你们原来是一片云雾，出现少时就不见了。你们只当说：“主若愿意，我们就可以活着，也可以做这事，或做那事。”

B. 生命无常的反合性金句有：

(1:25) 惟有详细察看那全备，使人自由之律法的，并且时常如此，这人既不是听了就忘，乃是实在行出来，就在他所行的事上必然得福。

(2:13) 因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判，怜悯原是向审判夸胜。

生命的飘浮性使生活中的各种体验在智者的理解中反合：卑微的弟兄升高；卑微的可以喜乐；富足的降卑；富足是短暂的。律法中的是与不是规限人的行为，雅各却以智慧传统把律法重解为赐人自由的。普遍地，人们以为审判是最后的夸胜，因为审判者对受审的有绝对的权力，但雅各认为，最大的权力不在为所欲为（因为审判者也常有误用权柄的时候），而是有能力怜悯受审者，这是一种放生的智者，尊重上帝创造的生命为圣，从而解衣盘磅、气定神闲。就如卑微与升高、卑微与喜乐、富足与降卑、富足与短暂、律法与自由，表面看起来是相反的，但在智者看来却是相合的；审判与怜悯也是如此。认识生命的飘浮和反合性就使人成为智者，培养法天贵真、不拘于俗的性格。

雅各综合了智慧与先知的末世传统来理解生命的奥秘。旧约智慧书中认定生命的飘浮性：“不要为明日自夸，因为一日要生何事，你尚且不能知道。”（箴 27:1）“早晨要撒你的种，晚上也不要歇你的手，因为你不知道哪一样发旺：或是早撒的，或是晚撒的，或是两样都好。”（传 11:6）“我已经像灭绝的烂物，像虫蛀的衣裳。”（伯 13:28）但先知对公义审判的理解证实

了“末世颠倒”的吊厄：“富足人……应当哭泣、号咷，……你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。”（雅 5:1-6）

财富本身不是罪恶，罪恶是富者的私欲贪婪，他们欺压并剥削穷人和自己的工人，加害义人。对他们来说，今世的钱财宴乐就是权势，他们不知生命的主宰惟是审判者。由此，雅各劝勉受众，不可依照这些人的高傲和论断他人的恶习：“弟兄们，你们不可彼此批评。人若批评弟兄，论断弟兄，就是批评律法，论断律法。”（雅 4:11）人人都有一死，死后必有审判，这是人在生命主宰面前的交账、负责。富有人家不但没有怜悯之心，却剥夺欺压贫民，他们在末世必有报应。

在针对生命的飘浮和反合性中，《雅各书》的末世观提出了两种智慧生活：“忍耐等到主来”（雅 5:7）和“主若愿意”（雅 4:15）。这一智慧是永活在上帝的时间里的喜乐，时间和生命都在上帝手中；人生在世百年稀，有如白驹过隙，无人有永恒的眼光和把握。尊主为大的人认识他的旨意，而这旨意支配着宇宙的生息和万物的运转。“你们只当说：‘主若愿意，我们就可以活着，也可以做这事，或做那事。’”（雅 4:15）活在上帝的时间里，不是活在无奈或无能之下，而是充满信心与寄望的忍耐：“你们要忍耐，直到主来。……那先前忍耐的人，我们称他们是有福的。”（雅 5:7-11）智者的忍耐是基于上帝的怜悯和慈悲，使人以信心祈祷上主降下恩福。（参雅 5:16-18）

《庄子》同样以变易来看待生命万物，“至阴肃肃，至阳赫赫。……消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。……始终相反乎无端，而莫知乎其所穷”（《田子方》）；“芴漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归”（《天下》）；“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。……故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一”（《知北游》）；“杂乎芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生”（《至乐》）。《庄子》认为，生命体本是精气的变化而有形或无体，一切从无生有，自有还无，是精气的大化。

不同的是，《庄子》认为，万物依循自然法则（天道）而自化衍变；而雅各认为，创造主的道使万物在无常中有序，是上帝的创造与救赎作为。虽

然《庄子》没有把“天地精神”(《天下》)、“天地之精”(《在宥》)、“至道之精”(《在宥》)称为有位格的创造主,但认识到“无形有情”(《齐物论》《大宗师》《天下》)的精气在化育万物。“精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝。纯素之道,惟神是守。守而勿失,与神为一”(《刻意》)。

无论是《庄子》还是雅各,智者们都理解了宇宙的深层奥秘,从而接纳并尊重生命。他们学习活在生命的飘浮、反合性中,学习活在生活的种种张力、矛盾和短暂性中。生命的定律是无常、变易,智者应在患难中顺其应变,成为蒙福的人。如果不接纳这生命无常的定律,人就会埋怨自己或咒诅他人。

## 2. 生活的有机体、互动性

上帝所创造的宇宙本是互动的,有机体的,故生命也是如此。智者理解了宇宙的深层奥秘,从而理解生命律的整体与众条的关系,以从天上而来的和平智慧来滋养群体。

### A. 生命的有机体金句有:

(2:10) 因为凡遵守全律法的,只在一条上跌倒,他就是犯了众条。

(5:13) 你们中间有受苦的呢,他就该祷告;有喜乐的呢,他就该歌颂。

(5:14) 你们中间有病了的呢,他就该请教会的长老来;他们可以奉主的名用油抹他,为他祷告。

(5:15) 出于信心的祈祷要救那病人,主必叫他起来;他若犯了罪,也必蒙赦免。

### B. 生命的互动性金句:

(1:8) 心怀二意的人,在一切所行的路上都没有定见。

(4:8) 心怀二意的人哪,要清洁你们的心。

(3:15) 这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的、属情欲的、属鬼魔的。

(3:16) 在何处有嫉妒纷争,就在何处有扰乱和各样的坏事。

(3:17) 惟独从上头来的智慧,先是清洁,后是和平,温良柔顺,满有怜悯,多结善果,没有偏见,没有假冒。

(3:18) 并且使人和平的,是用和平所栽种的义果。

雅各的宇宙观不是支离破碎的,而是整体全面的。一与多的关系不是机械性的,而是有机的:触犯一条律法就是破坏了律法的整体;人的身、心、灵是分不开的,健全的人不但身体要得医治,心灵也要平和,其罪过才得赦免。人不是拥有身体和灵魂,而就是有身体的灵魂或有灵魂的身体;没有灵魂的身体是尸体,没有身体的灵魂是鬼,都不是人。人需要祷告的不只是灵命,也是身体,人需要医治的不只是身体,也是灵命。

雅各注重的祈祷不是私祷,而是集体或彼此间在信心群体前的代祷,因为一个人不能自我生存,每个人与他人的互动关系使他们成为群体人。约伯是一个有耐心祷告的人(伯 42:8—10),他的代求满有能力(雅 5:11)。

失去互动性就是僵硬脱节的宇宙观。“心怀二意的人(dipsychos)”字意是其完整的魂裂为两半,难怪他“在一切所行的路上都没有定见”(1:8)。心不清洁代表人的思念杂乱,所看的盲乱。天上来的智慧“先是清洁,后是和平,温良柔顺,满有怜悯,多结善果”(3:17),但受罪的权势支配的不是智慧,因它是属情欲的、私欲的、属鬼魔的、那恶者的,故其后果带来了嫉妒、纷争、扰乱、坏事、偏见和假冒(3:15—17)。

“不是从你们百体中战斗之私欲来的吗?”(4:1)“战斗”是军人的至死方休的战争。<sup>①</sup>可能在《雅各书》的受众中,有人曾经是奋锐党的成员,或受到奋锐党武力革命的影响,他们身藏匕首,从事游击、突袭甚或暗杀,一心想以武力推翻罗马政府;在雅各写这封书信时,这种做法不过是吞舟之鱼。奋锐党与亲罗马的犹太人(如撒都该人和祭司长)的看法不一致,这导致犹太同族之间互相残杀。雅各认为,鼓吹以和平处事才是智慧(3:8—10; 4:11; 5:9; 参 Josephus, *Ant.* 20. 180),又反对偏见(prosōpolēmpsia; 2:1),认为容忍(5:7—11)才是办法。武力与“怒气并不成就上帝的义”(1:20),他劝勉纷争的群体“要快地听,慢慢地说,慢慢地动怒”(1:19),以冰消瓦解任何争执和仇恨。他提醒会众控制自己的舌头(3:2—8),更不允许他们在妇姑勃溪中审判、论断他人(4:12),更不可起誓(5:12),因奋锐党有起誓的规矩(徒 23:12—15)。

雅各看到,整体的、全面的、有机的和互动的世界必然忠于和平,应该

<sup>①</sup> Johnson, *The Letter of James*, 275—276; 杨东川、彭德修,《〈雅各书〉、彼得前后书、犹太书》,页 83。

努力以和平栽种义果(3:18)。书信中提到的“shalom”(2:16; 3:17-18)是犹太文化中的平安或福气之意,不是指心里的平安,而是指外在的、与他人关联的祝福与和好(3:17-18)。《便西拉智训》1:18:“敬畏耶和華是智慧的冠冕,使平安(eirēnē,shalom)和健康昌盛。”《雅各书》1:12引用多种旧约经文,说出了平安与永生是“梓庆为鐻”般地遵守上帝诫命的结果(箴 3:2, 17, 12:20; 申 4:49, 5:33, 6:2, 11:8-9, 18-21)。

《庄子》同样以精、气看待生命的互动性,“生物之以息相吹也”(《齐物论》);“神生不定者,道之所不载也”(《天地》)。万物本于气,故有机变互化,一物转为一物(物化),<sup>①</sup>“万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均”(《寓言》)。《庄子》的“机”是“万物皆出于机,皆入于机”(《至乐》)。“机化”就是物种之间相互衍变转化。

除了自然论与创造论的不同前设,《庄子》的精(神)、气、心的宇宙观其实与《雅各书》对希伯来性的灵、风、气的看法十分相似。一世纪的犹太宇宙观已经受到希腊罗马哲学的影响,多少揉合了本体哲学的理性思维,而不太注重先前对精神气化的看法。“是故天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也”(《则阳》)。“气”是阴阳宇宙观中的阴阳二气,在阴阳互动互通中带来和合。没有气的交通,也就没有阴阳生育,万物不能化成。虽然《庄子》的自然色彩浓厚,而《雅各书》持守独一神论,但其中的创造意识仍能汇通《庄子》对有机体之互动的看法。

### 3. 宇宙的联贯、完美性

上帝所创造的宇宙本是相互联贯的、完美的,生命亦是如此。智者理解宇宙的深层结构为其奥秘,从而以圣爱生活,以神恩接纳生命为圣礼,并学习做个知行合一且在言语上没有大过的完全人。

A. 《雅各书》中有关生命联贯性的金句有:

(2:8) 经上记着说:“要爱人如己。”你们若全守这至尊的律法,才是好的。

(2:15-17) 若是弟兄或是姐妹赤身露体,又缺了日用的饮食,你们中间有人对他们说,“平平安安地去吧!愿你们穿得暖吃得饱”,却不给他们身体所需用的,这有什么益处呢?这样,信心若没有行为就是死的。

① 江淑君,“死生无变于己——《庄子》生死观析论”,页 85。

人的需要是全面的,各方各面都联贯着。身体与内在精神的需要一旦被分离,空洞的祝福不但不能带来温饱,还会伤害他人的自尊心。由此,这里所谓的“活的信心”是指,信奉荣耀的主耶稣基督的人必须具体地活出自己,因为信奉与活出是联贯的。照样的,人与人之间存在着联贯的生命,其生命律就是“要爱人如己。”这条至尊的律法告诉我们,律法不是为了给人类增添麻烦,要他们忙着完成任务;在智慧传统的语境下,律法就是生命律:违背律法者死,遵行律法者活。这就是说,相爱的律是做人的基本原则。爱不是一条人们做了就完成的律法,而是我们在相爱中成为人;反之,我们在不相爱中就会践踏别人和污辱自己,触蛮相争,不离蜗角。如果人与人之间没有关联,那么不爱别人只对他有害,而对自己无损;但在作者的隐喻学中,人与人之间存在着有机体的关联,这关联被描写为,每个人都是“照上帝形像造的人”(3:9)。没有一个人独有上帝的全部形像,他的形像完美地彰显在人与人之间。

《创世记》2章阐明了,亚当一人独处对他“不好”(2:8),因为在与其他人相关联之前,他不能分辨和整全自己。故此,希伯来文的群体意识并非是对个体的否定,而是认为,个体是建立在群体中的。男和女的个体是在有共鸣的、相互依赖的、互惠的和连结个别的关联之下被造的。亚当和夏娃的相遇不只引致和合的完美人性,并且透过“我一你”的相遇,男人和女人同时体验到,并成为他或她的个体,分别在相互的群体关系中成为一个独特的“自我”。然而,当人们不相爱,不尊重和建立彼此,不但他人会受损,自己也会受辱。人的完美不是在自我中找到,而是在他人中得以成全。

罪是犯错,更是未完成的义:“人若知道行善,却不去行,这就是他的罪了”(雅 4:17)。雅各要求基督徒成为完全人,即有完全的信心的人:“必有人说:‘你有信心,我有行为。’你将你没有行为的信心指给我看,我便借着我的行为,将我的信心指给你看。你信上帝只有一位,你信的不错;鬼魔也信,却是战惊。”(2:18-19)

B. 《雅各书》中有关生命完整性的金句(做个完全人)有:

(1:26) 若有人自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。

(3:2-5) 原来我们在许多事上都有过失;若有人在话语上没有过失,

他就是完全人，也能勒住自己的全身。……舌头在百体里也是最小的，却能说大话。看哪，最小的火能点着最大的树林。

(3:8)惟独舌头没有人能制伏，是不止息的恶物，满了害死人的毒气。

(3:9)我们用舌头颂赞那为主、为父的，又用舌头咒诅那照着上帝形像被造的人。

全备的赏赐：(1:16—18)我亲爱的弟兄们，不要看错了。各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿。他按自己的旨意用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子。

当亚当与夏娃听到上帝的话时，他们已有了上帝的形像与样式，不同于其他受造物。人类被造时有“尘土”(身体或物质体)的局限，也有“灵活”人性(精神、情感、意识、魂魄等一切非物质体)的超越(创2:7)。上帝赐给人性的超越，管理地与地上造物的命运，其中也包含了人类超越前六日的限制，进而享有与造物主在第七日的安息之乐。靠着创造者，人类才能得到自由、生命、盼望和存在的意义。上帝之道将人类的特殊造物性分别出来，赋予其实在与潜能，而上帝的言塑形了人性，由此人类需要依靠上帝，才能享有自由、生命、盼望、不断实现的存有和一切的潜能。

因为有“机化”，才有“天地与我并生，而万物与我为一”(《齐物论》)。这类于雅各所论说的宇宙联贯与完美性，使人类的生命与宇宙同化，与上帝合流。如果物之根本是上帝，而不止是自身、自然律或精神，雅各的“机化”就将人的生命升华到上帝那里。总之，人类与上帝的和谐契交是宇宙造化之大美，犹如《知北游》所论的天地之美：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”

## 结论：隐喻与生命

### 生命之隐喻

“天地与我并生，万物与我为一”(《齐物论》)，把万物聚集在每个个体中，使个体化成为宇宙。“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的……”(雅1:17—18)，是生命之源将生命恩赐众人。除了隐喻语言，

再没有任何语言有办法表述并创造生命。然而,隐喻语言的作用何在?

1. 尽管人类的语言是有限的,但它是为帮助读者理解而作的一种隐喻,也即是为了带他们进入这种神学化的进程而采用的一种修辞技巧,神学本身成为一种超越了所有书籍和语言的基督学。纯熟的神学诠释手法就能运斤成风地与所指(signified)交流和密契。《雅各书》的隐喻神学以字意为基础:字意语言是处境化的和功能性的,而隐喻语言则是跨处境的和转化性的。隐喻的基础是:人与自然具有基本的相似性、统一性或同一性。隐喻不仅是一种诗的特性,也是人类本质的体现。隐喻总是超出自身而指向另外的东西,也使人类超出了自身的局限。

2. 字意语言能够以隐喻方式表达意义,因为字意书写本身就是隐喻性的。“字面语言的功能建立在隐喻的基础上,即书写的字面含义自身是一种隐喻”,<sup>①</sup>象征语言根基于字意语言。因此,对于读者,《雅各书》中使用的比喻和象征具有启示性。字面语言是在最一般的通用意义上使用的;它是一种“steno-language”——反映公众共有的经验,有别于诗的语言。而在非一般的意义上使用语言就是隐喻。字面语言只有一种功能,即在一种背景性的理解中使用;而象征语言则通过从此转移到彼来实现自己的功能。

3. 《雅各书》的隐喻是字意与隐意或象征的中介。在隐喻过程中,字意与隐意或象征的距离被拉近,使双方的边界倒塌而融为一体。<sup>②</sup>在这一过程中,隐喻性的语言倾向于委身字面语言,然而符号并不能变成它所指代的事物本身,虽然事物本身也可以是一个符号。符号和隐喻的运作基于二者的差异。德里达说:“事物本身就是符号”,<sup>③</sup>“事物本身”即是神;“从此刻起只有一种意义,就是符号,我们只思考符号”;<sup>④</sup>“话语和概念只有通过有区别的连续性而获得意义”。<sup>⑤</sup>“文本以外无一物”(il n'y a pas de hors-textes)。<sup>⑥</sup>如果没有神,也就没有符号,也不会有语言和意义,但是符

① Derrida, *Of Grammatology*, 15.

② 同上,49。

③ 同上,49。

④ 同上,50。

⑤ 同上,70。

⑥ 同上,158。



号(神)是所有意指的源泉。一个符号只有回到源泉,它的意义才是绝对的。

4. 就在字意与隐意的距离拉近、边界倒塌时,隐喻过程进入意义的逾越,即产生信心,有若读者允许文本和真理的灵工作。确切地说,在出现缺场时,隐喻以某种方式造成了“意义的跳跃”,指向信念,语言的天赋能力就使在地上的可以认识那在天上的。隐喻的“意义跳跃”过程有三步:第一,动摇对已有世界的认识;第二,隐喻是要模拟世界的真:活的隐喻通过相似性的力量创造出无穷的变化、变形和移位,从而支撑起置身于两个世界之间的张力;第三,创造出世界的新意。

5. 雅各的隐喻书信将真理生活化,大量使用自然界或生活中的事物作隐喻,使读者熟悉真理,对事物有更深刻的印象,进而反省生命,以至忠心、悔改,朝向“更完全”的信心生活。在这迈向更完全的过程中,雅各认为,其神学支柱是真、善、美的上帝。凭信心生活的人不会被私欲所牵引,而上帝必赏赐所应许的“生命的冠冕”给他们。

6. 《雅各书》用反讽或反合性命题来传递真理,这是因为,真理是活生生,不定形的,不能单以逻辑理性来分析,更应以感性情趣的直觉来领悟,并以激惹来使真理本身得以显现。由此,诠释的方法与宇宙观的前设互相影响,雅各的论理方式复杂而矛盾,又可解且有理,其中认为,生命是变幻无常的,如同泉源流水、海波风浪;生命是短暂即逝的,如同云雾;生命流转不定如同轮子。在雅各的隐喻中,生命是上帝的考验,<sup>①</sup>其间反复无定:我们原先以为是真的,到后来才发现是假的;我们以为富有是尊贵的、贫穷是低贱的,但事实并非如此。

7. 雅各与《庄子》都采用隐喻、故事和反讽,其趣旨是使读者以新的进路来探知真理,体验生命的心境和姿态。第一,移除求知上的阻碍,怡心怡情的进路比枯燥的方法更自由,更为人喜欢。雅各没有板起面孔,劳劳苦苦地解明繁琐的论证步骤,反而以简明的格言警句来表达生活经验的精华。第二,因为隐喻、故事和反讽不只是知识的传输,更会激发和唤起读者,以隐藏来吸引他们的注意力,而这是修辞辩论中最有效的方法。《雅各书》中的隐喻如《齐物论》中的诙笑,其间的内涵并非一目了然,而正

<sup>①</sup> Ong, *A Strategy for a Metaphorical Reading of the Epistle of James* 的命题。

是在这朦胧之处吸引着读者的兴趣。第三,以这一方式为自临的途径,真理就存留在读者的想象中,活在万物的次序和天地的价值里。在把《雅各书》理解通透之后,我们的眼光就会变得远大,也有了智慧。

## 隐喻生命

隐喻生命的书写是智慧的工程:

1. 《庄子》与雅各要唤起我们体验生命,因为隐喻将时空神圣化。语言本来就是隐喻,语言透过思想、幻思将真理与美凝聚、放大和彰显出来。语言或隐喻不仅赋予事物以名称,而且赋予其人化的品格。语言人化了自然和神明世界,就存在着偶像崇拜的危险;语言也神化了自然或创造界,赋予其神圣的意义。宗教语言的创意性就在于,宗教生活透过隐喻将世俗的时空神圣化,将神圣的时空世俗化。

2. 活在语言世界并聆听圣言,人类就能在经验中获得智慧,在细嚼中得享隐意。人类语言不只是说和思,更是听,因为语言始源于自然甚或神明。如果宇宙没有作为“意义结构”的道,世界就没有的语言和意义。只有当宇宙或神明向人类说话时,人类本质上才有存在和意义可言。由此,人类应该去听自然的啸声和上帝的圣言,因为宇宙是上帝的话语,万物都在闪烁其辞。

3. 在隐喻中参与世界,以幻想来构造世界。人类借语言来思想,思想借语言来表达。没有语言,人类就活在静默无声、孤寂无意的“死”界;没有思想,语言就不能物化世界,使我们拥有世界。语言使隐秘之物呈现,为超验之物的存在提供境界;语言是诸神的使者,泄露了天机,启示了宇宙的秘密。语言把我们从物的世界移至意义的世界,从有的境界移至更有的境界。在拥有世界的同时,语言使我们拥有意义和生命,在思与言中为我们诠释意义、创造事件和呈现事实。“他[耶稣]是上帝荣耀所发的光辉,是上帝本体的真像,常用他权能的命令托住万有”(来 1:3),他就是智慧。

## 第四章 创造的智慧

### 早期基督教

《雅各书》中的智慧所涉复杂，在犹太和希腊罗马的易变文化中汲取营养。作为早期基督教的智慧文本之一，《雅各书》有其自身的基督教结构：以上帝家(oikos)或上帝城(polis)的异象为基础，<sup>①</sup>而这正是早期基督教的深根宁极之理。

早期基督教的根基是智慧，而智慧的内在动力是丰盛的。上帝是丰盛者，其创造是丰盛多彩的。被造的人类命定会遍满全地，但惟有依靠上帝的智慧人才能活出丰盛的生命，多结善果和义果。一世纪基督徒自认是耶稣受膏者的跟随者，以耶稣的智慧安身立命，并认为上帝已把末世的旨意启示给耶稣，膏抹他和他的跟随者实现神国在地上的治理。这一智慧汇聚了犹太、希腊、罗马的传统智慧，具体分有四个层面：

律法智慧(以摩西律法为主)

智慧故事(《创世记》《申命记》《诗篇》、先知书等)

箴言智慧(《约伯记》和所罗门的智慧等谚语格言)

辩证智慧(犹太和希腊罗马的哲学、伦理学等)

---

① 参 Theissen, “Éthique et communauté dans l’Épître de Jacques. Réflexions sur son Sitz im Leben”, 157—176。

早期基督教使用旧约的智慧传统,<sup>①</sup>教导信众依据圣经为慧眼,活出真理的自由。<sup>②</sup>信仰是他们的生活,而从旧约正典的编排,就可以看出上帝如何赐予他们智慧:

智慧的赐予	旧约圣经
上帝(以智慧之言与光)创造世界(万物反映上帝的荣光)	《创世记》
上帝赐予摩西律法的智慧	律法书
上帝赐予所罗门智慧	先知书与智慧文学

## 犹太和基督教的智慧传统

### 一、上帝(以智慧之言与光)创造世界(万物反映上帝的荣光)

“起初上帝创造天地”(创 1:1)。上帝以智慧创造宇宙,这是犹太神学的基本预设。“宇宙”是什么呢?“宇”为屋檐,“宙”为梁木;宇字引申为低矮精致的小屋,故有“亭台楼宇”之意,后又引申为空间概念,上下四方,即无际无边之意;“宙”字后来引申为时间概念,古往今来,即无终无始之意。

在“起初”,即“未时”(no-time),上帝创造了宇宙(时空),在永恒中开始了时间,在“起初”开始了“生产”之时。有创造也就有目的,智慧传统认为,创造的目的是为了人类,使他们为自己的言行负责,并在以后的时日年岁中依赖上帝的智慧治理全地。《创世记》的文理带有神学与文化互相转化的功能意义,而这正基于上帝的永恒超越性(transcendence)与内住性(immanence)。上帝是创造世界的主,在起初 bereshit(实时空未有之先),他已是或已在,这“是”是一种超越时空、语言和文化的“先在”。如此的“先在”定义了,上帝是全能全知、六通四辟无所不在的主宰,他的永恒超越性是绝对的。

然而,对于希伯来文化而言,只有永恒超越性的上帝并没有多大意

① Robbins, “The Dialectical Nature of Early Christian Discourse”, 353—362. Online: <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/dialect/dialect353.html>. 亦参 Robbins, *The Invention of Christian Discourse*; Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*.

② Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*.

义,由此《创世记》赞美说,“起初上帝创造……”。如何创造呢?“上帝的灵运行在水面上”,他进入时空以自己的灵来创造。宇宙之始是永恒者临在的作为,他的灵在创造过程中施行恩赐。宇宙之始的主调是,绝对的超越者内住于造物界,赐予创造的目的和生存的意义。

不同于古近东史诗中周而复始的宇宙,《创世记》以超越而内住的创造主作为宇宙的起点。这一起源论决定了希伯来文化在古近东文化中的独特转化作用,其创造史诗建构了一个意义体系:上帝的智慧与光隐喻为生命和意义,其间有着密切的类等关系:

1. 神言创造光的世界,言(智慧)的创造能力,言为上帝的律法之源。
2. 光的世界就是美好(善)世界的开始,善律(理)与恶(混沌)。
3. 凡看到受造界的就看到了上帝及其造物的善。
4. 上帝造人的奇特方式:尘土与上帝的气(灵)= 信神言为光(丰盛生命、遍满全地)在人生命中的印证。
5. 造人之后,神言成为律法(生命之理)(613条):从摩西到所罗门,以家长式教导,上帝的言语是灯和光;而《约翰福音》说,基督是光(1:4—5, 7—9; 3:19—21; 5:35; 8:12; 9:5; 11:9—10; 12:35—36, 46),施洗约翰是灯(5:35)。

按希伯来圣经的文本、顺序、文体、思路等理解《创世记》1:1—2,读者就会体会到,希伯来原文以美感诗体表达其宗教信仰的崇高精神,而圣经作者以崇拜心思言说上帝及其创造之美、以诗行表达生命始源之善、以抒情美学启发意义之真。这正是智慧文学的典型特征。《创世记》1:1—2:3的文体很像宗教的礼文,极具诗体之美,其作者很可能出自祭司家族。1章的叙事是神圣的崇拜故事,其中包涵着敬仰的情感,使读者信任上帝为真善美之外,也感受到万物的真与美,认识到上帝的永恒同在。在《创世记》2:4之后至整部正典,作者们才以哲学和历史剖析归纳创造主的作为、以叙事和科学考证记载生命的旅程、以律法和诠释学创造次序与盼望。

上帝的独一性表现为其救赎旨意的“合一性”,不单指人类的救赎,也包括在创造时把万物从“空虚、混沌和黑暗”中救赎过来,以至创造主与被造物之间、万物之间都有着相和的关系,创造主以恩慈看待受造物,而受造物以自己的存在荣耀上帝。创造的“宏大叙事”(grand narrative)是凭

着上帝的美好旨意而展开,大宇宙的蓝图以彼此之间的互动关系相联结,其中道出了上帝的丰盛和他多元的工作。由此,万物以“多”与“和”表达了上帝所说的“好”(1:4),这“好”是上帝创造的“众多”与其秩序井然地相互依赖的“和”的美好关系,展示了上帝的善和荣美。

## 二、神言(智慧)之创造的完美和能力:言为智慧之光(后来为律法之源)

### 1. 独一真神信念下的两种创造:“上帝说”的完美和能力

上帝创造天地并非一日而成,《创世记》1:2 叙述了天地的被造,“地是空虚混沌,渊面黑暗”。第一种创造是从无至有的过程,原本没有天、地、光、海、动物、人等等,但上帝创造了它们的实体;第二种创造是从有至更有、从存有至有意义生存的过程,原本空虚混沌的地成为植物繁生的土壤、动物生养的居所和人类美轮美奂的乐园。

在这两种创造中,上帝的言语(智慧)都扮演了重要的角色,他以言语创造万物的存有,又使万物的存有极其丰盛。在创世之前,没有存在,也没有意义;没有事件,也没有故事。与古代近东的创世叙事不同,在独一真神的信念下,《创世记》叙说了上帝以“言说”来创造的能力和完美。上帝的创造以他的话语为媒介,当“上帝说”时,创造就开始,事物就存在,意义就萌生,四时得行,百物得生。在《创世记》1 章的叙事中,作者多次重复“上帝说”这节经文(创 1:3、6、9、11、14、20、24、26),在简练的叙事修辞中呈现了上帝的话语、世界的存在和生命的意义。“上帝说:‘要有光’,就有了光”(1:3),上帝的“说话”与事物的“存在”是全然同等,而且十全十美,其“修辞”(言语)与修辞的果效之间没有任何偏差,言语本身的潜能与实现是一致的,使语言与现实汇通合一。

《创世记》的叙事不是逻辑性的推理,而是一个极富诗意的故事,目的是传达上帝的万能和创造的完美。这就使得读者不会以哲理来批判,反而会自然地认同叙事所营造的意义世界。

### 2. 神言创造光的世界:言(智慧)的创造能力(光)

“上帝说:‘要有光’,就有了光”(创 1:3),其中的创造方法是言说,而第一被造物就是光。光的受造是针对“地是空虚混沌,渊面黑暗”,这仍是宇的创造;宙(时间)的创造是在“未时”(no-time),与永恒同在和永在。

“未时”与“末世”是超越时间(beyond time)并冲进时间(break-into time),是先知、启示和前创造(precreation)传统常用的概念。

早期基督教注重,上帝在未时创造天地,第一受造的光是创造者的位格属性。上帝是光,以言说(智慧)来赐下(亮)光(和能力);光使地不再空虚混沌,使渊面不再黑暗。光使宇与宙相联结,使万物反映上帝的荣光,在获得上帝的光时就有了(质而非量的)永生。神言创造光的世界,使言(智慧)有了创造能力(光):

(1) 光是上帝看得见的智慧,只要人小心格物,思想并言说上帝的旨意,就会得到智慧的义与善果。智慧传统注重言与光的作用,使创造在思辨中愈发清晰。《箴言》8:22—31 描述了上帝以智慧创造:

在耶和華造化的起頭,在太初创造万物之先,就有了我。

从亘古,从太初,未有世界以前,我已立定。

没有深渊(tehomot; abyssos),没有大水的泉源,我已生存。

大山未曾奠定,小山未有之先,我已存在。

耶和華还没有创造大地和田野,并世上的土质,我已存有。

他立高天,我在那里……

《诗篇》33:6—12 亦如此:

诸天借耶和華的命而造,万象借他口中的气(灵)而成。

……

因为他说有,就有;命立,就立。

(2) 神言的第一个创造物是光,这光使人有了“神眼”,可以看到上帝的真善美。“上帝看光是好的,就把光暗分开了”(创 1:4)。上帝不称光为好,而是看光为好,光被上帝看见。作为上帝的智慧,光在受造界启示了这一智慧,而凡是有上帝形像的人都可以看到这光、这智慧!

《以赛亚书》55:8—11 描述了,上帝的言说智慧是光,必结果实;《约翰福音》1:1—10, 14 更以智慧和光表达了基督的永恒性与内住性:

太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在。万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。……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。

《雅各书》则印证了，上帝是众光之父，是智慧的恩赐者：

各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿。(1:17)

### 三、光的世界是美好(善)世界的开始：善(理)与恶(混沌)

“上帝看光是好的，就把光暗分开了”(创 1:4)。分开是创造的第二步；第一步是智慧、实存的创造，导致这第二步的集中于善的创造——不但使其他物往善推开、甚至分开。空虚混沌和黑暗是“看”不清楚的，而分开就是创造的第二步的一种“非光”。“非”不是希腊哲学中的“非存在物”(ouk ōn)，而是“缺乏某一存在物”(mē ōn)<sup>①</sup>；“非光”就是“缺乏光”，也就是暗。智慧传统注重修辞辩说中的认同与界定，从而肯定其中一系列的对立、反意和差异等。光与暗不是二元论，而是神一元论。

“上帝称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日”(创 1:5)。其中，黑暗不是神言的创造物，它早已存在于渊面上，而且是不在上帝的言说能力下的“缺乏某一存在物”(mē ōn)，在光未造前就是混沌。上帝不弃除黑暗，或命令暗结果，而只是把它与光分开，与恶不完全相同。光的创造使暗能被“明白”，在称暗为夜时，上帝已经从混沌中救赎暗为夜，但没有称暗为恶。虽然上帝不在暗或夜里创造，但暗却在他的救赎(分别、分开)和称谓中占据一个定位，并顺服在神言(智慧)之下。暗成为上帝工作和成就善的平台，是宇宙不可或缺的一部分，光暗都是思考和行为的隐

① “非存在物”(ouk ōn)，如四方的圆或只在神话中存在的独角兽(re'em, monokeros, unicorn)，与真实世界中的独角鲸或犀牛相似，不过相貌相差很远。“缺乏某存在物”(mē ōn)，如污鬼是存在的，但没有身体，其灵是破碎的，“体和灵的缺乏”就使它们“不圣”，即“污”或“邪”。



喻(有亮光、光明的)。

《创世记》1:1-5 描述了光的创造,1:6-10 描述了水,但没有明说上帝创造水(如同没有明说上帝创造暗)。上帝以分开的方式把水限制在两个地方,“将水分为上下”,就是天上的水与天下的水,然后命令天下的水聚在一处,称旱地为地,称水为海。天、地、海在彼此区别而又相互联结中互动共存。区别不是相对或对抗,与水不同的可以是地、旱地、空气(天[空])、海或风等。由此可见,《约翰福音》不是简单的二元论,而是《创世记》式的多元差异:爱与恨、信与不信、圣与俗、神子与人子、耶稣哭了、与上帝为友等;《雅各书》也是如此:信心与行为、灵与体等。

上帝将空气以上和以下的水分开,事就这样成了(1:7)。虽然上帝没说“好”,但已约制水为上下,然后命令天下的水,它们都顺服了(1:9)。在地与海造成之后,上帝才说是好的(1:10),因为地与海开始有了各种出产(1:11-25)。

#### 四、宙的创造:上帝创造光使万物生长在一个有次序的日、夜、月、季、年中

第四日,上帝说:“天上要有光体,……于是上帝造了两个大光,……上帝看着是好的。有晚上,有早晨,是第四日。”(创 1:14-19)这里出现了新的主题:管理。神言造光,不同的光在不同时间管理受造物。

凡看到创造界的人,就能看到上帝及其造物的善,而善意味着出现了一个等级系统,即在差异中,物与物是不平等的;同时出现了两种相对的附属观,一是差异中的不兼容性,如善、恶的不兼容(敌对性),二是差异的兼容性(各类都可以定位为善)。天上有了分昼、夜的光体(1:14),有了不同时日、节令、年月之间的兼容和附属互动,如日、月、众星的分工和管理(1:16-18),不一而足。接下来,其他生物也在兼容的差异中受造:

上帝说:“地要生出活物来,各从其类;牲畜、昆虫、野兽,各从其类。”事就这样成了。于是上帝造出野兽,各从其类;牲畜,各从其类;地上一切昆虫,各从其类。上帝看着是好的。(创 1:24-25)

智慧传统认为,上帝的智慧在历史的不同时间(chronos)中管理宇宙

(oikonomia),上帝是宇宙的君王,统管一切,以慈父怜悯众生,使时间(chronos)成为恩典的时机(kairos)。《创世记》所描述的创造并不表明,万物在无能无奈中屈服在上帝的霸权之下,反而表明:(1)全能的创造主总是弯腰屈膝,以尊荣恩慈庇护受造物,上帝的创造是出于圣爱,而不是出于满足上帝的自私欲望。他的创造是出于自我的丰盛,而不是自我的缺乏。永恒全能的上帝以他的临在和灵创造,使万物与造物主的联合关系不是机械性的,而是有机体的。基于上帝的位格,万物都与造物主联系在一起。(2)上帝创造万物是为了赐给它们在生命共同体中享有自主的自由,尤其是人类的被造。自由是相爱和信任的基础,爱与信也不能勉强或故意催生。《雅各书》说:“我亲爱的弟兄们,不要看错了。各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父那里降下来的,在他并没有改变,也没有转动的影儿”(1:16—17),又说:“明显主是满心怜悯,大有慈悲”(5:11)。

在祭司传统中,先知精神的核心是以怜悯圣化时空和权利。虽然《雅各书》是一封智慧书信,但其中蕴含着先知精神,看重对受欺压者的恩待和对上帝的公义的彰显(5:1—6)。这些都受到了旧约先知的影响。对何西阿来说,上帝是怜悯的(何2:19);对弥迦和以赛亚来说,上帝是“灵”或“公平的上帝”(弥7:9;赛28:6,30,18);对阿摩司和以赛亚来说,上帝是“圣洁的”(摩4:2;赛5:16,6:3,40:25,43:3,54:5,57:15,58:13)。上帝是公义的,痛恨不公平的行为,渴望有一公平与公义之地,对孤儿、软弱的、痛苦的、贫穷的和有需要的人施行公平(赛41:21)。上帝的公义促使他去释放被压迫的人,并给他们带来公平(赛43:9)。当无助与贫穷的人受欺凌时,先知会实时从上帝那里得到预言,说出公义之神(摩6:1等)的信息。由此,个人敬虔的目的是要自身圣洁、公义,关心世界的圣化。

时间在上帝的手中(参雅4:13—15)。《雅各书》的末世观深信,时间不掌握在人的手中,而掌握在上帝的手中,就是“主来的日子”(雅5:8)。人的一切计算难定于事,如落叶飘风,而惟有怀着末世盼望的信心才能找到上帝在时空中的创造律,行在他美好的旨意中:“你们也当忍耐,坚固你们的心,因为主来的日子近了”(雅5:8)。

## 五、结果与种子

在救恩史中,管理包含了祝福和惩罚。生命结不结果子取决于是否

与上帝为友,领受从上头来的智慧。对于有上帝的智慧的人,其生命必结义果和善果。《创世记》1:11-12 描写了被造时,果子中都有种子。种子是各类自生的能力,但这能力是神言的恩赐,自然就是神言(智慧)所律定的。

在从 1:11 开始的创造(即第三日的创造)中,上帝命令被造物(地)有能力自行生产(procreation):“地要发生青草和结种子的菜蔬,并结果子的树木,各从其类。”(1:11)智慧文学注重因上帝的言说而自能产生的生命和美善(德性),即结果的人生。

《诗篇》第 1 篇总结了义人结果的生命(参诗 1:1-3)。种子与结果的命令出现在关于不同的光的叙事中,这些叙事表达了不同的光的表象和形式。先前(创 1:1-19)<sup>①</sup>没有生养众多的命令和祝福,但从《创世记》1:20 开始,在可以滋生生命的创造里(第五日的创造)就带着祝福的命令:

上帝说:“水要多多滋生有生命的物,要有雀鸟飞在地面以上,天空之中。”上帝就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物,各从其类;又造出各样飞鸟,各从其类。上帝看着是好的。上帝就赐福给这一切,说:“滋生繁多,充满海中的水;雀鸟也要多生在地上。”有晚上,有早晨,是第五日。(创 1:20-23)

## 六、上帝的形像和样式: 光为神光

在《创世记》1 章中,“造男造女”这一分句强调了,男和女都是按着“我们[耶和華]的形像”和“我们[耶和華]的样式”造的,解释了“形像”和“样式”是男女共有的人性,使人类有了像神般的相互关联和交流的本能。独一真神的概念包含上帝的一体“多位”性(或复杂神性),其中“多位”要

① [第一日]上帝说:“要有光。”就有了光。上帝看光是好的,就把光暗分开了。上帝称光为昼,称暗为夜。有晚上,有早晨,这是头一日。(创 1:3-5)

[第二日]……(创 1:6)上帝称空气为天。有晚上,有早晨,是第二日。(创 1:8)

[第三日]……结果种子(创 1:9)……有晚上,有早晨,是第三日。(创 1:13)

[第四日]上帝说:“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。于是上帝造了两个大光,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。上帝看着是好的。有晚上,有早晨,是第四日。(创 1:15-19)

以神格角度来理解。在这段叙事中,作者有意用复数的代词“我们[耶和華]”来称呼上帝。后来的基督教信仰宣认,上帝是三位一体的交流和关联的神圣群体。人类包括男与女的存在,是复数的人格(即群体),而不是单独的个体。“上帝的形像”(imago Dei)包含着两个向度,纵向的神人关系和横向的人际关系,前者指人与上帝的相遇,或人回应上帝的言说和与之同在的自由;后者指男女都在上帝的形像中受造,一方是为了另一方而受造。<sup>①</sup>

《创世记》提到,上帝的形像构成了人性,而这人性基本上不是建基在本体论上,而是在关系论上,这正是希伯来的智慧所在。上帝的形像也可以被解释为人类的宗教性,包含与上帝和与人的关系,人性就存在于上帝与人的复和关系中,自我才能真正活现。上帝的形像中的纵向关系道出了人与上帝的彼此关联,这一主体与主体互动(intersubjectivity)的关系包含着通过人与上帝的道(话语),以及与上帝临在的相遇,使人认识并体验到上帝的恩情。

希伯来文 adam(亚当)指人格或作为受造的人性,这一人性是借着上帝的话语而造,人在与上帝的交往关系中获得人性。只有在对上帝的话语的不断响应中,adam 才可以永远存活下去,上帝的话语是人类存在所不可或缺的维系生命的要素,是人性存有的基础。一旦 adam 从神人关系中退出,怀疑或违抗上帝带有创造能力的话语,人性便活在死胡同中了。

完美的修辞人:<sup>②</sup>上帝以言说来创造,也将言说作为恩典赐给人类,成就人类的修辞使命。命名的创造能力是上帝赐给人类的权柄和责任,人类因此有了宗教语言。“那人怎样叫各样的活物、那就是它的名。那人便给一切牲畜和空中飞鸟,野地走兽都起了名。”(创 2:19—20)这节经文叙述了,人如何在命名时与创造界产生一种沟通关系(1:28),并生活在被造的生命共同体之中。在还没有命名之前,这些活物早已存在,但在命名之后,这些活物就更存在,聚集了自身的意义和关系。命名不是本体的创造,而是意义和关系的创造。只有当人称大象为大象时,他才能在各类动

① 例如女人是 nagad(配偶;2:18),就是说是男人神圣的帮助者(yezar;2:18)。女人是男人的 yezar(神格的帮助者),男人的伙伴、同工和成全者。

② 更细致的讨论可参:杨克勤,《古修辞学》,页 122—128。

物中跟大象有一种个别的认知关系。

可惜在这些动物里,人还没有找到一个亲密相通的配偶(2:20),于是叙事描述了,上帝如何为亚当创造一个女人(2:21-25)。在被造后,女人就存在了,这是本体上的存在,而女人与亚当的关系和她对亚当的意义却不是上帝说出的(至少这一叙事没有提到),而是亚当自己必须命名定义的:“这是我骨中的骨、肉中的肉,可以称她为‘以沙’(‘ishāh,‘女人’之意),因为她是从‘以丝’(ish,‘男人’之意)身上取出来的”(2:23)。如果上帝要创造一个配偶给亚当,理应是给女人起名。但上帝把命名的能力委托给了亚当,何况女人是男人的骨肉至亲,亚当的命名就彰显了这种骨肉之亲情。

人有了上帝的形像和样式,其中是以光为载体的。光使人看见,看见上帝!有光才能看见,有光才有形像,但光是上帝的智慧,具体表现为他的话语:“你的言语一解开,就发出亮光,使愚人通达”(诗 119:130)。上帝的光不但允许人看见,也让人明白;而一旦明白,他们就可以说出智慧的言语,与他人沟通交往。上帝的话语就是智慧之光,其诫命和规劝照亮道路,引领人得生命。上帝的光就是生命,而生命的主要媒介是上帝的话语。由此《约翰福音》说,基督为光(1:4-5, 7-9; 3:19-21; 5:35; 8:12; 9:5; 11:9-10; 12:35-36, 46),施洗约翰为灯(5:35)。

上帝赐福人类多结果子(创 1:28),这是智慧的祝福:

上帝就赐福给他们,又对他们说:“要生养众多,遍满地面,治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物。”

其中的“要生养众多,遍满地面”,不只是生育后代,更是以上帝的智慧(即光)结义果,成为生命树(创 3:22),人人才可以看到上帝的光和善,走上生命的道路。《创世记》的文本揭示了人类不同于其他生物之处在于:

第一、对于在第六日被造的人类,上帝赐予他们遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子作食物(1:29),如同“地上的走兽和空中的飞鸟,并各样爬在地上有生命的物”,上帝“将青草赐给它们作食物”(1:30)。

人类的被造是奇特的,不同于众类。上帝以尘土和他的气(灵)造了人类,使之更有他的形像和样式。人类的受造遵行“像神如光”的原则,就能以模拟来思考(reasoning by analogy)。人性的这一思考(沟通、表达、理解)在三个方面是以类比的形式表达的:

- 第一、他们“像上帝”(不只是自身的,而是神本的)。
- 第二、他们也“像光体”,要“治理这地;也要管理海里的鱼、空中的鸟,和地上各样行动的活物”(1:28)。
- 第三、他们像土,因为“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”(2:7)。

新约作者劝勉说,基督徒要像神如光,又要结果:“你们要慈悲,像你们的父慈悲一样”(路6:36);“你们是世上的光。城造在山上,是不能隐藏的”(太5:14);“因为,没有好树结坏果子,也没有坏树结好果子。凡树木看果子,就可以认出它来。人不是从荆棘上摘无花果,也不是从藜藿里摘葡萄。善人从他心里所存的善,就发出善来;恶人从他心里所存的恶,就发出恶来。因为心里所充满的,口里就说出来”(路6:43-45)。

模拟的创造逻辑是上帝的创造智慧,表现在以下五个层面上:

第一、如同天上分昼夜的光体只管理天下的昼夜,而不包括上帝在天上的国度,人类也只被授权管理天下的所有生物,而不包括诸天。

第二、如同生物要滋生繁多,人类也要生养众多。

第三、如同青草和结种子的菜蔬(1:11-12)并海中的鱼(1:22),人类也是如此(1:28)。

第四、海中之物与空中之鸟都蒙上帝祝福,人类也蒙祝福,但不是所有造物都蒙祝福,如植物。

第五、如同海中之物遍满海,人类要遍满全地。

在《创世记》1:26造人之前,上帝作为动词的主语,已出现了24次。照上帝形像造的人也必像上帝那样言说、命令、分析、命名、治理受造界,以活出人的本位与使命。

## 七、善恶树与生命树

人是上帝以智慧创造的光,可以照亮世界,使我们的言说、思考和工作都显出美善,成就蒙福的生命。《创世记》2:7-9描述了上帝用尘土造

人,并将其安置在伊甸园:

耶和華上帝用地上的塵土造人……耶和華上帝在東方的伊甸園立了一個園子,把所造的人安置在那里。……園子當中又有生命樹和分別善(kalou)惡(ponērou)[知識(gnōston)]<sup>①</sup>的樹。

人性靠着上帝的智慧成为生命树,是其荣光中的真正的生命树。《创世记》2:9 把美感(悦人的眼目)、善果、食物、生命和知识并举,而地(hēgē)大有能力滋生万物(1:24),使得视觉、维系生命和分别善恶的知识全从地而生。

顺着1章的思路,《创世记》2:16—17 继续说:“耶和華上帝吩咐他(亞當=人)说:‘園中各樣樹上的果子,你可以隨意吃,只是分別善惡樹上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死’”。根植于上帝的话语,人性的完美有其自我超越,可以与上帝与他在生命共同体中和谐联结,但人类的自由(随意吃)有其界限(不可吃),没有分别善恶的能力。限制本身不一定不好,在《创世记》的叙事中,即使全能的上帝也常显示他的自我限制,如临在于受造界时受时空的限制,虽然他同时是无限的。分别善恶的智慧是隶属上帝的,人类想得了这一智慧是为了“像上帝”(或说“成为上帝”,sicut Deus, 3:5),以为如此就不必依靠和依赖上帝的话语。“如上帝”(sicut Deus)不同于有“上帝的形像”(imago Dei),后者是欢欣人性的超越与限制,认为这些都是上帝美善的创造,而前者是否认人性的限制与本来的形像,不愿成为人,而要成为超人或上帝。

希伯来的智慧正视完美的人性,其中认为:(1)身体或智慧的有限并非恶,而是对人性的祝福;(2)要在美善的宇宙中造就和谐和丰盛生命,人应该依靠和信赖上帝的话语。只要听信“上帝吩咐他说”(2:16—17)的生命律,人类就必活着,免去死亡的苦楚。显然,希伯来智慧认为,人类的宗教性才能缔造文明。

随后,在《创世记》2:19 中,上帝应允亚当来命名动物,他看到什么,上帝就认同并接纳他的命名(2:19—20)。命名使万物可见,使人类明白;见

① 中文和合本中并无“知识”一词,此处依七十士译本的原文翻译而来。

是知识，明白是智慧。当上帝照自己的形像造人时，人没有完全的能力，可以一看就明白。

于是，蛇对夏娃说了第一句话：“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗”(3:1)，而夏娃就在印象中记不住那是一棵分别善恶知识的树，而只说“惟有园当中那棵树上的果子，上帝曾说：‘你们不可吃，也不可摸，免得你们死。’”(3:3)

在其中，“蛇”是一个象征性符号，必须在象征体系中辨明其意思，不然就会误解耶稣“灵巧如蛇”(太 10:16)的教导。蛇的“上帝岂是真说”(创 3:1)使人怀疑上帝先前所吩咐的话(创 2:16—17)。这一怀疑本身不是罪，甚或导致怀疑者寻求理解以至达到更大的信心，但如果怀疑导致了不信，就成为人类的罪。由此，人类的初罪不是做了错事的道德罪，而是在试探中不再完全相信上帝的话语的神学罪。

蛇为灵界和万物界中最狡猾的，知道的很多，它的“提醒”，使夏娃在真假中迷惑了：

蛇对女人说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”(创 3:4)

蛇怎么知道，人类吃了善恶果，却不一定死，眼睛就明亮，便如上帝能知道善恶？我们只能凭借所认识的世界来认定上帝与蛇谁是谁非。蛇知道真假，但它混淆真假，其知识不全备，其动机扭曲，是要相对化上帝的真理。上帝在《创世记》2:16—17的吩咐或诫命是人获得永生的指引，而没有上帝，人就不能成为人。如果一切真理都是相对的，那么这句话本身也是相对的。人的生命在于“生气吹在人鼻孔里，成了有灵的活人”(2:7)，而人类不听信上帝的真理，就否定了自我的完美人性，结果就是死亡。

夏娃先前眼目是能看，但不一定能看清(尤其是分别善恶)，现在蛇“提醒”说，吃了那果子，她的眼就明亮(可以看清)，且会如上帝(分别善恶)，而这就是人类追求的智慧：

于是，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧(tou katanoēsai)，就摘下果子(karpou)来



吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了，才知道(egnōsan)……(创 3:6-7)

对于分别善恶知识的树，原本只有上帝“知道”(能分别善恶知识)，而人却“不知”。叛逆、堕落的人性是，人一生下来就想要“悦人眼目的”和“可喜爱的”人或物，想要“能知道善恶”的智慧；却不知道，许多禁果、禁物或未有的知识其实是上帝赐予的祝福，而拒斥这一祝福其实是对生命的咒诅，因为人类没有能力担当起分别善恶的道德责任，尤其是在离弃了作为生命之源头的上帝之后。

当亚当和夏娃更多地信任试探者(蛇)的话语时，初人与上帝的关系就破裂了，成为堕落之始，导致人性的破灭和上帝的形像的亏缺。这不信上帝的话语的罪使得初人彼此间猜疑怪罪，甚至导致后代自相杀害(该隐和亚伯，创 4:1-14)。人类的历史之所以山木自寇、膏火自煎，是因为他们不再相信上帝，反而彼此出卖、相煎太急。在神学上，亚当和夏娃的初罪通常被看作罪的由来，罪入了世界。<sup>①</sup> 由此，无论龙蛇，人的本性都堕落在扭曲的状态中，飞腾或蛰伏看起来相差悬殊，但在罪性上并无二致。

然而，在吃了善恶树的果子，亚当和夏娃果真眼睛就明亮了吗？人类生来就追求智慧，智慧可以栽培生命，但也带来欲望、咒诅，甚至死亡。如果人类不能担负起自己的责任，反而要“如上帝”，那么追求智慧的欲望就会造就罪恶，带来枷锁和咒诅。早期基督教就认为，智慧(光)和欲望是宇宙中竞争性的再造势力，如《雅各书》1:21 所说：“所以，你们要脱去一切的

---

① 新约作者把亚当看作属于人类范畴，由此把神子耶稣看作“最后的亚当”，这意味着，耶稣的救赎是上帝对人性的再创造。耶稣照样被蛇试探，三次都引用圣经来反驳。对于第一个试探(“你若是上帝的儿子，可以使这些石头变成食物”)，耶稣说，“经上记着说：‘人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话’[申 8:3]”(太 4:3-4)；对于第二个试探(“你若是上帝的儿子，可以跳下去，因为经上记着说：主要为你吩咐他的使者，用手托着你，免得你的脚碰在石头”)，耶稣说，“经上又记着说：‘不可试探主你的上帝’[申 6:16]”(太 4:6-7)；对于第三个试探(“你若俯伏拜我，我就把一切[世上的万国与万国的荣华]都赐给你”)，耶稣说，“撒但退去吧，因为经上记着说：‘当拜主你的上帝，单要事奉他’[申 6:13]”(太 4:6-7)。第一亚当不信上帝的话语，使罪与死亡进入世界，最后的亚当信靠上帝的话语，使义与生命成就得赎的完美人性。作为神子，耶稣是为了再造完美的人性才道(永恒上帝)成肉身(人)。耶稣的三次响应都不以自我私利为权柄，表现了完美的人性是以群体利益为旨归的。

污秽和盈余的邪恶，存温柔的心领受那所栽种的道，就是能救你们灵魂的道。”

接下来，《创世记》3:7 写道：“他们二人的眼睛就明亮了”。然而，他们看到了什么呢？“才知道自己是赤身露体”（3:7）。刹那间，上帝原先美善的创造变为丑陋，而亚当和夏娃原先只需依循天性、照着上帝的智慧而信而行，如今却因各自的善恶智慧而同室操戈，失落了原先的是非价值和彼此信赖，还失去了自尊和自信，不能接纳自我，反而以自己的身体为卑劣。

亚当和夏娃看不到自己原先的美善，因害怕而藏了起来：“天起了凉风，耶和華上帝在园中行走。那人和他妻子听见上帝的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和華上帝的面”（创 3:8）。像与小孩玩捉迷藏的父亲那样，上帝明知人在哪里，却问那人，“你在哪里”（3:9）。然而，这不是一场游戏，却是生命的悲剧。除非人类知道自己的失落之处，否则就不能回转向上帝。可惜，亚当并没有忏悔，反而推诿责任，怪罪于夏娃甚至上帝：“你所赐给我、与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了”（3:12）。从神学上不信的罪（初罪）就引发了各样道德的罪。

亚当与夏娃的初罪并非触犯了律法，除非《创世记》2:16-17 是上帝颁布的第一个律法。但是，这一诫命与摩西的律法完全不同，严格上说是人类生命的引导，而不是律法。虽然初人信上帝的话语（创 2:16-17）的真实，但他们的初罪不是因为犯了律法，而是因为怀疑中叛逆了上帝，伤了他的心。“你在哪里？”（3:9）是伤心的创造主在寻找人类，这就使人类知道，自己身上的上帝形像亏缺了，原有的荣耀失落了。虽然人类被造时的宗教意识并不因堕落而消失，但这一亏缺和失落只能由生命的源头来添补，然而，如果人类试图以超人的自由意志自赎，就会越发沦落至偶像崇拜和道德扭曲。

人类维持生命是靠“不分等级”的果子，而蛇是“耶和華上帝所造的”，只是“惟有蛇比田野一切的活物更狡猾（phronimōtatos）”（创 3:1）。在上帝的创造中，蛇处在其中一个分类等级上，却想唆使人类得到比它自己更高的智慧，就是“如上帝”的智慧。在《创世记》2:19-20 中，亚当已有分等级的智慧，为不同动物命名，而夏娃是从亚当肋骨所造的，与他平等。蛇所迷惑的不是真正的智慧，因为这一智慧本应以上帝的话语为基础，而不是在上帝之外寻求分别善恶的知识。如果人类之后又吃了生命树（纯智

慧)的果子,那他的“永活”(3:22)将是永远丧失完全人性的永死。希伯来智慧传统认为,敬畏上帝(yir'at elohîm)才是智慧的开端。

生命树常被用来隐喻智慧,因为智慧能产生生命,“她[智慧]与持守她的作生命树,持定她的俱各有福”(箴 3:18);“温良的舌是生命树,乖谬的嘴使人心碎”(箴 15:4);“义人所结的果子就是生命树,有智慧的必能得人”(箴 11:30);而《雅各书》就以智慧制服欲望和贪恋(参雅 3:13—4:2)。

失去智慧,人类就活在咒诅之中,也失去了生命树,正如《创世记》3:14—24 所描述的。

## 八、神言的安息

祝福第七日,强调工作(erga)的完成(齐 synetelesthesan……完毕 synetelesen……vv. 1—2)(2: ta erga autou ha epoiēsen…… pantōn tōn ergōn autou hōn epoiēsen…… 3: pantōn tōn ergōn autou hōn ērxato ho theos poiēsai)。人的工作会结果,如神完成的工作有果效。神进入安息,人也要进入安息。

天地万物都造齐了。到第七日,神造物的工已经完毕,就在第七日歇了他一切的工,安息了。神赐福给第七日,定为圣日,因为在这日神歇了他一切创造的工,就安息了。创造天地的来历,在耶和华神造天地的日子,乃是这样。(创 2:1—4)

## 小结

上帝以智慧的创造使人克服以下生命难题:

1. 地本来出智慧,现在也长出荆棘和蒺藜来,人必须耕种,才能得生命和智慧。工作是再创造(recreation),如神在混沌中劳苦;人担当得起吗?

2. 有了分别善恶的知识,又如何使人能得永生?不是生命树(智慧的基础不在智慧本身,而在上帝),而是十架树(女人的后裔)。

3. 人知道生,如今也知道死;如何在生与死之间回转到上帝那里?上帝的羔羊!智慧传统需要启示传统的转化而使死不是终结。神人之死克服并化解人之死结:复活或再生。



## 互文遥



## 第五章 文本互涉性

### 智慧文学的普世性和互涉性

智慧文学包含着文本之间的互涉、互指和互生作用,使我们能在宇宙中“秘响旁通”,“窥其奥窔”,<sup>①</sup>而不是邯郸学步,生搬硬套。

智慧是上帝给人的恩赐,其中的知识和指导使人愈发明白生命,担负起实践道德。智慧是丰盛生命所必需的,是能借着教育和思考获得的。

圣经正典与后典中的“智慧”是希伯来文的 *hokmā*、希腊文的 *sophia*, 动词是 *hākam* (“成为明智的”), 指因卓见和知识在行事为人上成为贤明, 与此同义的有 *bīn* (“见识到”)、*yāda* (“明白”)和 *śākal* (“精明”); *hākam* 的名词是 *hokmā* (“智慧”)和 *hākām* (“睿智者”; 耶 18:18, 箴 22:17, 24:23), 与其同义的有 *bīnā* (“见识”)、*da‘at* (“知识”)、*dābār* (“言”)、*‘ēmēr* (“言说”)、*māšāl* (“箴言”)、*‘ormā* (“精明”)、*mēzimmā* (“策划”、“思想”或“意念”)、*tūšiyā* (“实践智慧”)、*kišrōn* (“技能”)和 *ta ḥbūlōt* (“智慧之言”)。<sup>②</sup>

现代圣经学者重视对智慧文学的研究,从 19 世纪以来,“智慧文学”主要包括旧约中的《箴言》、《约伯记》和《传道书》(也称 *Qoheleth* 或 *Koheleth*),也包括两约文献中的《所罗门智训》(*Wisdom of Solomon*)和《便西拉智训》(*Ecclesiasticus*, 或称为《德训篇》)[*Wisdom of Jesus, The Son*

① 有关“秘响旁通”与“窥其奥窔”典故的出处,参罗选民,《互文性与翻译》,页 40—41。

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 9.

of Ben Sirach])。① 在广义上,智慧文学主要涉及有关如何掌握人生的知识,大都来自人的经验和理性思考,而非来自启示。由此,根据犹太人的传统,智慧文学还包括一些智慧诗篇(如《诗篇》1、32、34 和 37 篇)和先知书中的智慧类经文(如《以赛亚书》5:1-7 的比喻)。

从 19 世纪以来,促使对智慧文学进行研究的原因主要有如下两个:

第一,旧约学者开始使用历史批判学方法(historical-critical methods)来解读智慧文学。其中贡克尔(Hermann Gunkel, 1862-1932 年)就借助形式鉴别学(form criticism)发现,智慧文学源于以色列口语化的智慧传统,然后在这一模式中建构了自己的社会位置(social location)和生活状况(Sitz im Leben)。而克兰索(James L. Crenshaw)就指出智慧文学的八种型态或形式:

1. 箴言(参《箴言》);
2. 谜语(士 14:10-18);
3. 寓言(士 9:8-15; 民 22:21-35; 创 37:5-11),讽喻(箴 5:15-23; 传 12:1-6);
4. 诗(箴 1:20-33; 8; 伯 28; 《便西拉智训》24:1-22; 《所罗门智训》6:12-20; 7:22-8:21; 诗 1; 32; 34; 37; 49; 112; 128),祷告(如《便西拉智训》22:27-23:6; 《所罗门智训》9:1-18);
5. 对话(《约伯记》);
6. 认罪、自传故事(如箴 4:3-9; 传 1:12-2:26; 《便西拉智训》33:16-18; 《所罗门智训》7-9);
7. 名册或名词(伯 38; 《便西拉智训》43);
8. 教导性诗篇(诗 37; 49; 73 等),以故事为教导(箴 7:6-23; 《便西拉智训》44-50; 《所罗门智训》10-19)。② 这一形式关涉其社会位置,

① van Leeuwen, "Wisdom Literature", 847, 在希腊文的旧约(和英文的次经)中,有三本智慧书:公元前二世纪,西拉之子(ben Sirach)约书亚(Yeshua)的《便西拉智训》(又名西拉子耶数的智慧书,与箴言相类似);又有佚名的《所罗门智训》(较为哲学化,正好代表希腊时期犹太人高度发展的智慧);以及较少学者提及的《巴录书》3:9-4:4(Baruch)的教导诗。

② 参 Crenshaw ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 2-6。此一分类法比后来 Brown 的多元分类法(以人或以上帝为中心)更全面,虽然 Brown 认为,人格建造的命题是以人和以上帝这两端之间的桥梁,参 Brown, *Character in Crisis*, 1-4。



克兰索基于上述旧约文本,认为智慧文学可分成四类:法律的、自然的、经验的和神学的,并进一步区分其间的生活状况:家庭名言(family wisdom),使用劝勉的言语和风格谚语,旨在探求人生;宫廷名言(court wisdom),用于世俗教导,主要教导特别选召的人;教师名言(scribal wisdom),用于宗教教义,是劝诫性的言说,旨在教育大众。<sup>①</sup>

第二,在圣经神学(Biblical theology)和宗教比较(Religionsgeschichte)<sup>②</sup>的冲击下,智慧文学的研究进路开始尝试在古近东文化和以色列的救赎史中寻找定位。<sup>③</sup>直至19世纪,圣经神学才成为一门独立的学科,而根据巴兰(J. Barr)的研究,这一运动主要有以下八大特征:

1. 反对过往学术界那种纯哲学的神学研究方法;
2. 反对教义神学对神启的系统化前设;
3. 强调希伯来思想与希腊思想不同;
4. 强调圣经的统一性;
5. 在圣经语言的基础上,强调对圣经字词的研究;
6. 强调圣经是超越其环境的,有其独特性;
7. 强调上帝在历史中的启示;
8. 着重圣经研究与神学的相互关系。<sup>④</sup>

作为一个运动,圣经神学是自由主义和新正统主义的产物,承认自由主义在18、19世纪的不足之处,但保留了其对圣经设下的前提:圣经不是

① 参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 66—80 对古近东文明中的家庭、宫廷和学校的社会学考察。

② 从广义来说,宗教历史学是指19世纪末至20世纪初在德国流行的神学思潮,以宗教的历史去研究基督教。他们应用历史分析手段来研究宗教,与现象学、心理学、社会学和哲学等有所分别。“宗教历史学”(the history of religion(s))也常被译作“宗教比较学”(comparative religions),即以人类学为门径去研究一般的宗教问题,没有考虑与具体历史的关系。可以说,“宗教比较学”是“宗教历史学”的部分进路,其作用是对所指定要进行比较的宗教预设出详细的历史资料,对某一时代的思想及其他背景有所认识,从而比较客观地推断该书的原意。

③ 可参 Perdue, *Wisdom and Creation*, 20—34 的简介, idem., *Wisdom Literature*, 1—9, idem., *The Sword and the Stylus*, 10—12。

④ 参 Barr, *The Concept of Biblical Theology*, passim。在早期教会时代,异端此起彼伏。为了应付这些挑战,早期教会设法从使徒的教训中整理出一个系统,使得系统神学渐具雏形。在16世纪,宗教改革运动崛起,打破了教会传统的权威,建立了“惟独圣经”的原则,为圣经神学的发展开辟了道路。

上帝所启示的。这一运动寻求回到对圣经的注释研究上,其支持者采用新正统主义的启示观,相信进化论有关事物起源的说法,强调圣经中的人为的、上帝之外的因素。譬如,受自由主义的影响,有些学者否定《箴言》是所罗门时代的作品,而认为是晚期被掳甚至希腊时所写,因为《箴言》的智慧不能与早期以色列宗教的进化模式匹配,也没有类似的古近东智慧文献可相比。<sup>①</sup>

在 1960 年代,辛默利(Walther Zimmerli, 1907—1983 年)提出,旧约智慧文学应重新被定位于“创造神学”(theology of creation),<sup>②</sup>而旧约不只是以色列与上帝在历史中的救恩史,以色列的上帝施行创造,是天地万物的主宰。<sup>③</sup>辛默利启发了后来的旧约学者——如赖得(Gerhard von Rad)、珀杜(Leo G. Perdue)和莱韦温(Raymond van Leeuwen)——对旧约智慧文学的研究。<sup>④</sup>我们特别欣赏赖得(和珀杜)对智慧文学的解读:

1. 智慧文学是神学反思著作,使我们以神学更完美地理解旧约的律法书和先知书。这正是旧约不同文体之互文的方法论问题。

2. 作为古文化的“文学美”(belles letters),智慧文学是公元前 2600 年的美索不达米亚、埃及(甚至中国)文明的产物。赖得认为,在古近东文化中,希伯来智慧是受惠者,也是施予者,<sup>⑤</sup>具有普世文化的文本互涉特征。在诸多帝国的漫长起伏巨变中,希伯来的智慧文学与周边国家的智慧文学互相交汇。《列王纪上》4:30—31 曾提到,古埃及和黎凡特(Levant)就是这样的交汇区(参耶 49:7; 俄 8—9),而黎凡特包括中东托罗斯山脉以南、地中海东岸、阿拉伯沙漠以北和上美索不达米亚以西的广大区域,其中历经了亚叙、巴比伦和波斯帝国。在语言、思想、文体、神学和文

① Whybray, *The Book of Proverbs*, 1—6. 但有学者发现,《箴言》10—31 与公元前二世纪的一些古美索不达米亚或埃及智慧文学相似,可能存在对其的引用,或有些章节的成文时间较早。

② Zimmerli, “The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology”, 148.

③ 同上, 151.

④ Von Rad, *Wisdom in Israel*; idem., *Old Testament Theology*; Perdue, *Wisdom and Creation*; idem., *Wisdom Literature*; van Leeuwen, “The Book of Proverbs”, 5: 17—264; idem., *Context and Meaning in Proverbs*, 25—27.

⑤ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 9.

化层面,希伯来的智慧传统受到古近东的影响,又超越和保留了自身的特点,显示了以耶和华为中心的信仰的动力。

智慧文学的研究范围是创造界以及创造者在其中的作为,从创造神学,我们可以肯定希伯来智慧文学的宇宙性,而这一宇宙性成为智慧文学与希伯来文化的跨文化和希伯来圣经传统中的内在间性。无论是跨文化或内在间性,文本解读是诠释学中的互文。对于这一互文的诠释理论,我们以下先从修辞诠释学探索文本(经文)、读者与意义之间的互动关系,然后探索希伯来智慧的互文性。

### 修辞诠释学<sup>①</sup>

作为“现代诠释学之父”,施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)关注读者或听者如何理解(the theory of understanding),<sup>②</sup>其“诠释学循环”(hermeneutical circle)认为,对文本的整体和部分的<sub>理解</sub>是一个彼此深入并相互循环的过程。此后,伽达默尔提出“诠释学螺旋”(hermeneutical spiral),以理解解释者(interpreter)与文本(text)之间彼此融入的解释过程:在这一过程中,解释者必然带着先存的主观预设(即前理解,preunderstanding)邂逅(encounter)文本,就产生了新的理解,以此进一步阅读文本(further reading),产生新一层面的综合(further synthesis)理解,如此循环不息,成为永无终结的“诠释学螺旋”。这与《庄子》的《逍遥游》的精神无悖:“‘道’是放空自我、解消我执;‘遥’是超拔自己、展现高明;‘游’是悠然自在、遨游天地。三个字合起来看则除了仍然保留各自的意思外,还展现了功夫和境界间的关系,此关系则有如诠释学的循环。”<sup>③</sup>

在这一主体与客体互动的理解过程中,解释者的视域与文本的视域相互融合(fusion of horizons)。<sup>④</sup>不单是读者理解文本,使文本具有意涵,

① 参 Olsson, "A Decade of Text-Linguistic Analyses of Biblical Texts at Uppsala", 107-126; Gitay, "Rhetorical Criticism", 136。

② Schleiermacher, *Hermeneutics*, 113。

③ 陈德和,《〈庄子·齐物论〉的终极义谛及其奇诡书写》,页 34。

④ Thiselton, "The Parables as Language-Event", 444 引用 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 286-290。

文本也使得读者的生命具有意义,彼此相互阅读。“主体”和“客体”并不简单地对应读者和文本,因为二者在阅读和理解的过程中彼此渗透,在“分”、“合”的不断交互中互立交制。

修辞学与诠释学有着微妙的关系,其中修辞学注重与传达和沟通有关的词语和信息,而诠释学注重解释经文与释经者之间的关系。Hermeneutics 原指注释经文的原理,而 hermeneutic 则指了解意义的过程或现象,<sup>①</sup>不会涉及释经的原理和方法,二者之间的方法论区分主要受“新解释”(New Hermeneutic)兴起的影响,其中尤以海德格尔(Heidegger)的“此在”(Dasein)<sup>②</sup>和布尔特曼(Bultmann)的“前理解”(Vorverständnis)<sup>③</sup>为重。前者注重理论和方法,后者则注重“语言事件”、语言应用、作者的内在含义和明白经文意义的过程。<sup>④</sup>

基于经文与释经者的关系,释经者不可能是“纯在”(pure being),即绝对自由和超越文化的人,而必定是“此在”,即在时空限制之下的自由人。在解释经文时,释经者必然受自己的文化、传统、处境、前设或“前理解”的影响,但同时可以超越自我和文化的局限,形成一种“跨文化的诠释学”。由此,在跨文化的解释过程中,彼此的交流汇通就会拓展和转化释经者的文化,塑造出内涵更为丰富的文化形态。

与诠释学不同,修辞学注重言说与听众之间互相运用和沟通的过程关系,孔子就说:“辞达而已矣”(《论语·卫灵公》)。在此,我们把修辞学与诠释学一同使用,以弥补后者的不足。

值得注意的是两个与修辞诠释学过程有关的因素:第一,修辞学具有“经文性”(textuality);第二,研究修辞学不只是探求经文的原意,也探求经文对释经者所表达的意涵,而当这两个层面相互碰撞、融汇时,经文的意涵就不再停留于原意,而对释经者或当下时代形成了新的意涵。当然,这两个意涵之间必然存在着连续性,否则诠释就失去了其系统原则,也构

① 参 Thiselton, “The New Hermeneutic”, 308—333; Thiselton, *The Two Horizons*, passim 和 293—351 涉及迦达默尔的诠释学; Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, 34—35, 313—330。

② 参 Heidegger, *Being and Time*, 62—63。

③ Bultmann, “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” 347。

④ 多数学者认为,由 James Robinson 命名的“新诠释学”与诠释学很难区分,参 Braaten, “How New is the New Hermeneutic?” 218—235。

不成跨文化的相互诠释。

诠释学的经文性与其终极目的相辅相承，“经文性”有其“发言”的能力，<sup>①</sup>使经文具有超越时空的意涵，并展现在这一诠释和会通的过程中。<sup>②</sup>没有修辞学，就没有会通，经文的意涵就可能只限于对作者原意的探讨，但这样的诠释是不完整的。修辞学注重新旧两个层面上的三角关系——作者、会众和信息，更注重两个层面之间的关联，因为“经文性”认可这种互相会通，彼此影响、转化和更新。

在诠释过程中，我们发现，经文有时候没有任何提示，其原因可能是没有受众或释经者，但并非所有经文在每一时刻对不同人都具有相同意涵。由此，如果试图在最恰当的时机向某些受众传达出最佳信息，我们就必须参考古典希罗修辞学中的“天机时契”，即随机应变的智慧。<sup>③</sup>在发言中，发言者必须利用所有的潜能(dynamis)，在天时良机(kairos)合宜地(prepon)传达出自己的意涵。同样，圣经诠释者必须把握其中的契机，把经文的意涵清晰地传达给现代人。<sup>④</sup>除了纯历史性的研究，我们必须全面阐释经文的意涵，而不只是找出作者的原意。在“经文性”之中，圣经具有“不断发言”(continuous utterance)的使命，<sup>⑤</sup>这就使得诠释者不必墨守字义，而应积极探索经文的新的意涵和影响力。

“经文性”是经文具有持久性的原因，对经文之意涵的探索必然与“经文性”有关，但正因这一特性，经文才可以与不同时代的读者进行对话(dialogue)或互沟(interaction)。<sup>⑥</sup>如果释经者仅仅解释经文的原

① Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, 73—103; Thiselton, *New Horizons*, 55—58; Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, passim.

② Searle, *Speech Acts*, 24; idem., *Expression and Meaning*; idem., *Intentionality*.

③ Poulakos, “Toward a Sophistic Definition of Rhetoric”, 36.

④ Patrick and Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation*, 22.

⑤ Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, 73—103; Thiselton, *New Horizons*, 55—58.

⑥ Gadamer, *Truth and Method*, 364; 其他学者的评价和补充，参 Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, 102—110; Warnke, *Gadamer*, 130—166; Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, 12—52; Thiselton, *Two Horizons*, 40—45, 293—326, 337—341, 344—351; idem., *New Horizons*, 313—330.

意,就可能限制经文所具有的持久性,同时消灭了经文的权柄。

在论述经文的意涵时,伽达默尔认为,理解是在应用中产生的,即在诠释过程中,应用与理解形成了必要的关联。这一看法表明,经文活生生地存在于当时的受众(如新约时代)与后来的受众(如当今时代)的交汇中。由此,诠释学离不开修辞学,理解离不开应用,彼此息息相关,是诠释学循环中不可缺少的一环。

对于圣经的“经文性”,利科(Ricoeur)认为:

在基督教中,可能没有所谓的“圣”经,因为不是经文本身是“神圣”的,而是那发言的圣者(意即神)是神圣的。……经文的特性并不妨碍对经文的批判,因为圣经的神圣与可兰经的神圣是不一样的。<sup>①</sup>

圣经的“神圣”不在于本体性质(ontological nature)的神圣,而在于诠释过程中的持续生命。圣经作者显明,圣言者有意使其信息具有在世代中得到不断传达的可能性。当经文有效地把信息传达给受众时,经文的“持久性”就显明出来了,由此在探索经文的原意之外,经文就在与释经者和受众的交汇中显明自身。在诠释过程中,我们必须先探讨经文本身的三角关系,再探讨其在现代层面上的表现方式,最后探讨这二者之间的互相关系。只有这样,修辞诠释学才会使经文的信息寻获新的生命,维持其生生不息的活力。

利科进一步认为,经文可以脱离作者的原意、原来处境和与原有受众的关系而独立存在,成为“自立自主”的经文(autonomous texts),<sup>②</sup>甚至在解释经文时,可以去处境化(decontextualized)。<sup>③</sup>然而,我们并不赞同这一看法,因为经文的意涵和持久性能使后来的读者与之产生共鸣,只是在于经文可以被重新处境化(recontextualized),而不是完全去处境化。由此,修辞释经学仍然认可经文的原有意涵和

① Ricoeur, “Epilogue: The Sacred Text and the Community”, 271.

② Ricoeur, “Hermeneutical Function of Distanciation”, 139; idem., *Interpretation Theory*, 20-44.

③ Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 139.

处境,并不试图通过“加括号”(bracket)或“悬置”(suspend)来去除它们。<sup>①</sup>

与利科的结构分析法相比,修辞诠释学并不持守困锁经文的原意,也不把经文的原意与当下诠释的意涵割裂开来,而尝试梳理二者之间的互动关系,因为经文的持久性必需借助特定的时空才能“不断发言”,<sup>②</sup>要求释经者把经文的丰富意涵传达给当下的受众。<sup>③</sup>修辞释经学应该持守“中庸適切之道”(aptum),即发言者在发言时与受众的关系,<sup>④</sup>“春秋之道,固有常有变;变用于变,常用于常。各止其科,非相妨也”(《春秋繁露·竹林》)。如果发言者不知道受众的背景和身份,不能运用自己的操行、品格和论证来表达自己的观点,就很难说服他们。<sup>⑤</sup>发言者与受众之间具有一种“认同”关系,但在古典修辞学中,发言者只注重如何影响和说服受众,使他们对发言有所认同。

在新修辞学理论中,伯克(Kenneth Burke)提出了独特的“彼此认同”原则,其中认为,仅要求受众认同或接受发言者的信息与立场只是单向认同,是不足够的,而彼此认同则可以为发言者和受众提供一个共同平台,<sup>⑥</sup>克服其间的距离隔膜。<sup>⑦</sup>传统修辞学只要求发言者单向地影响受众,<sup>⑧</sup>而伯克的“彼此认同”则要求授受双方的“共站”(consubstantiality):

我们可以知道,一个发言者如何使用修辞文体和辞措的身份证据来说服受众,其委婉语词是刻意要受众与他认同。只有得到受众的认同,发言者才有办法与之建立关系,否则就没有机会解释说服、认同(彼此共站)与沟通的意义。<sup>⑨</sup>

① Burke, *The Rhetoric of Motives*, 37—40; Gadamer, “Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology”, 274—292.

② Gadamer, *Truth and Method*, 325—341.

③ Wink, *The Bible in Human Transformation*, 2—10, 60—66.

④ Lausberg, *Handbuch* 2: 54—57; Wuellner, “Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans”, 342.

⑤ Austin, *How to Do Things with Words*, 108; Rorty, ed., *The Linguistic Turn*, 232—260.

⑥ Burke, *Rhetoric of Motives*, 172.

⑦ Aristotle *Rh.* 1. 2. 1355b, 25.

⑧ Burke, *Rhetoric of Motives*, 21.

⑨ 同上, 46.

伯克承认,沟通是双向的,认同并不是否认各自的独特点,<sup>①</sup>而我们在生活的舞台上一起表演,在一同演出中,人们发现了共同的感受、概念、影像、思想或态度,使他们一齐共站”。<sup>②</sup> 在具体的释经中,诠释者要寻求彼此的认同、关怀和学习。

### 跨文化诠释中的主体互涉<sup>③</sup>

主体互涉或主体间性(intersubjectivity)阅读预设了一个文本修辞的互动过程。在《哥林多前书第八和十章中的修辞交互作用》一书中,笔者曾经论述了修辞理论下的圣经阅读,也论及跨文化诠释学中交互作用模式的意义和程序。<sup>④</sup> 文本、作者和读者间的修辞交互作用所立足的修辞和文本理论,是一种双向的阅读过程,表明着多文本相互影响意义的重要性。我们现在会处理文本与读者的前后关联性,以“互文性”(intertextuality,“文本互涉”或“文本间性”)和主体互涉(intersubjectivity)的洞见来加深我们对阅读过程的修辞的研究。<sup>⑤</sup>

朱利亚·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)首创了“互文”这一术语,意指任何文本都不会存在于一个自身封闭的系统中,而是通过各种引用、参考、提示和影响,与其他文本发生相互关系。<sup>⑥</sup> 在“多文化论述”(various cultural discourses)<sup>⑦</sup>中,以“文本”为媒介来传达主体互涉的影响是显而易见的,因为“文本是取自无数文化中心的引文的织锦”(“the text is a tissue of quotations drawn from innumerable centers of culture”)。<sup>⑧</sup> 在这一主体互

① Burke, *Rhetoric of Motives*, 21.

② 伯克(Burke)称,修辞学的目的是“社交”(socialization)(Burke, *Rhetoric of Motives*, 45)。参 Gadamer, *Truth and Method*, 329—331。

③ 有关诠释学,参 Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*。有关文本互涉(intertextuality)和主体互涉(intersubjectivity),参 Morton and Still eds., *Intertextuality*; Aichele and Phillips ed., *Intertextuality and the Bible*。

④ 参拙著,“Culture and Intersubjectivity as Criteria of Negotiating Meanings in Cross-cultural Interpretations”, 81—100。

⑤ Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, 第三章。

⑥ Kristeva, “Word, Dialogue and Novel”, 34—61。

⑦ Culler, *On Deconstruction*, 32。

⑧ Barthes, *Image, Music, Text*, 146; cf. Tyler, *The Unspeakable*, 35。



涉关系中,文本意义的产生就从作者转移到了读者,因为“多样性汇聚于读者身上,读者成为书写所有构成作品的引文的空间……”,成为互文的两个轴心(axis)<sup>①</sup>——作者(作为第一读者)和读者(作为文本意义的联合提供者)——之一,允许文本的“对话”(dialogism)或“异质话语”(heteroglossia,在巴赫金[M. Bakhtin]的概念中指语言的交流),并从中产生意义。<sup>②</sup> 阅读并产生意义的过程是作者与读者间的对话过程。诠释的权威并不在于僵硬的文本或原作者,而是处于“修辞交互作用”(rhetorical interaction)的文本、作者与读者的互动过程中。<sup>③</sup> 各学科运用不同的术语来理解相似的交互作用:克里斯蒂娃的“互文”、狄弥泰(Dilthey)的“生活团体的共同性”(Gemeinsamkeit der Lebenseinheiten)<sup>④</sup>或哈贝马斯(J. Habermans)的“交往行为”(communicative action)。<sup>⑤</sup> 所有这些说法都具有批判地反思或执着于其生活历史时体现的对话关系和彼此认同。例如,狄弥泰认为,“生活表达式”(Lebensäußerungen)的三个层次——语言的表达式、行动的表达式和体验的表达式——之间是彼此互动并交相诠释的。同样,在论及主体互涉的和诠释间的创造和再创造(productive and reproductive)的理解过程时,继承这一传统的伽达默尔写道:

文本对诠释者呈现的确切意义,并不依存于由作者及其原创作品所展现之处。至少它并不在此得以穷尽;因为意义同样取决于诠释者的历史处境,且由此而取决于整个历史的客观进程……文本的意义超越其作者并非是偶然的,而是必然的。理解因此不仅是再创造,而且也是创造性的。<sup>⑥</sup>

这一阅读的创造和再创造过程要求文本和作者以及读者和诠释者之

① Barthes, *Image, Music, Text*, 148.

② “Dialogism”(对话)and “heteroglossia”(异多语言)是 Bakhtin 的用语, *The Dialogic Imagination*。

③ Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, 15—49.

④ Dilthey, *Selected Writings*, 218—220.

⑤ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 198.

⑥ Gadamer, *Truth and Method*, 261.

间的主体互涉。文本并不承载意义,除非读者去创造意义。同样,读者不仅诠释文本,也被文本阅读。换言之,读者不但赋予文本意义,同时使自身借助文本而获得意义。由于理解和阅读的过程是被造和创造的过程,作者就不能控制文本的意义或将其仅仅局限于他自己的“原初”意图中。尽管在我写信给朋友时,我要求自己的书写只按照一种意思来理解。可是,在重读自己的信时,我却发现了原意的变化或新意的产生。于是,这就产生了一个诠释学难题:究竟谁拥有文本?谁控制文本的意义?书写与阅读的伦理尺度在哪里——各自应如何为书写或诠释的意义负责?

在什么范围内,存在着文本与读者间的主体互涉?读者反应理论(reader response)认为,任何文本都能被读者“重写”(relecture)。罗兰·巴特就赞成“作者消亡”(death of the author),从而将诠释的权威仅置于文本与读者,而非原作者;<sup>①</sup>同样,库勒(Culler)认为:“除非在追溯中被指明为起源之处,或是能显明出于起源所组成的线索,否则文本之中并没有什么权威的或原初的观点。”<sup>②</sup>这一看法似乎将有意义和实在的沟通都掏空了,读者可以为所欲为,作者在意义上变得毫无权柄。然而,我们认为,作为一种诠释行为,互文和主体互涉阅读的确证性(identification)会质疑所谓“被决定的文本”(a determined text)这一观念,也会质疑所谓权威的意识形态。

## 希伯来文本的互涉性

对于圣经,互涉的书写与阅读(intertextual writing and reading)表达着人们的重视,因为重读(relecture)或重写是让经文不断地说话,在不同的时间对不同的读者传达出适切的信息。在读经时,拉比对经文进行重新理解,并作出再读说明,就使得圣经的言说与拉比的言说在交互诠释中产生了巨大的创意,并在创意中实现救赎。这就是利科(Ricoeur)所说的“经文性”(textuality)。当时的圣经读者(甚至书写者)不断地在引用古老经文的过程中注疏集释,旧约里的先贤智慧成为新约作者模仿的诠释桥

① Howard trans., *Roland Barthes by Roland Barthes*, 140.

② Culler, *The Pursuit of Signs*, 117.

梁，而早期基督教就这样以经典为诠释法，开拓出崭新的未来。现举两例：

1. 《利未记》19:17-18：“不可心里恨你的弟兄；总要指摘你的邻舍，免得因他担罪。不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，却要爱人如己。我是耶和华。”在《利未记》的圣洁律例中，上帝的选民必须要圣洁（利 19:2），还要“爱人如己”（利 19:18）。这“人”是指谁呢？从《利未记》来看，可以指：本国子民（19:18）、寄居的人（19:10, 33-34）、贫穷和无助的人（19:10, 14）、敌人（19:17-18）。新约多次引用《利未记》19:18（太 19:19; 22:29; 可 12:31; 罗 13:9; 加 5:14; 雅 2:8），<sup>①</sup>是要在总结犹太律法时找出律法的主要精神，即“当爱人如己”；而《利未记》的“当爱人如己”并不是律法的总结，而是其中一条。虽然所指涉的爱的对象包括众人，但因为《利未记》以圣洁律例之约为背景，而新约以耶稣的新律法为背景，后者所包括的“人”远超过《利未记》的界限。当然，在引用同一节旧约经文时，新约中也有个别的差异。简单地说：耶稣在福音书中的教导是以平衡《申命记》6:4-6（爱上帝）与《利未记》19:18（爱人）为主；而在《罗马书》（13:9）和《加拉太书》（5:14）总结犹太律法时，保罗都凸显《利未记》19:18的首要地位，而其后《雅各书》（2:8）衬托了爱在律法中使人得自由的果效。

2. 《哈巴谷书》2:4：“迦勒底人自高自大，心不正直；惟义人因信得生。”先知哈巴谷不明白，为何上帝会用恶贯满盈的迦勒底人以侵略来惩罚无忠无信的选民；而上帝说，他必保守那些有信心的人，义人必平安无事。在新约，这一节经文被三次引用，其中保罗引用了两次（罗 1:17; 加 3:11），而《希伯来书》（10:38）引用一次，都将之缩写为“义人必因信得生”，无关于哈巴谷时代的以色列人面对迦勒底人的侵略。《罗马书》1:17 旨在论证人类之不义，而惟有凭信基督的信实，人才能得到上帝的公义，成为义人。《加拉太书》3:11 旨在与行律法的排外性相对比，论证主耶稣的信实恩约不分犹太人 or 外邦人，但凡上帝的子民以信必能得生。《希伯来书》10:38 旨在勉励那些遭难遇毁谤的信徒，要他们坚守所承认的指望生活，不可摇动或退后，因为上帝的义人是因充满信心而生活的，“我们却不是退后入沉沦的那等人，乃是有信心以致灵魂得救的人”（10:39）。在引

<sup>①</sup> 参太 5:43; 可 12:33; 路 10:27。

用同一节旧约经文时,三个新约文本有着不同的重点:《罗马书》1:17 着重“义”,《加拉太书》3:11 着重“信”,而《希伯来书》10:38 着重“生”。

### 旧约与其邻近文化的平行与互文

作为读者,我们今天所看到的是旧约智慧文学的成文,但基本认定,它们的书写过程是漫长的,从口传到成书经历过许多阶段。虽然《箴言》的成书内容直至主后一世纪末才被正式认定,但至少希伯来文旧约成书时,拉比传统已经认为《箴言》是上帝所默示的,与《诗篇》和《约伯记》一同被收入犹太正典的第三部分,即圣卷(Kethubim,“文集”或“著作”)中。<sup>①</sup>

古近东与古埃及的智慧文化关涉到各项技能(手工艺的和智力的),这些技能被看作诸神所赐的礼物。在一定的宗教背景下,技能成了驱魔法术的技巧;而在道德方面,技能代表着人类生活中的品德修养,以诠释苦难,超越当下的艰难处境,将生命的源头追随到诸神。埃及、迦南和美索不达米亚都存在着宗教型和道德型的智慧文学,可以据此研究希伯来智慧文学与邻近文化的互动关系。当然,希伯来智慧文学以耶和华为基础,我们需要考察的是,对耶和华的信仰如何影响、批判和改造了邻近文化。建基于以色列宗教之上,智慧文学提倡敬畏耶和华,而邻近文化与异教法术或祭司相关,可以称后者为“教导”,以示区别。<sup>②</sup>

希伯来文化并不存在于真空中,其智慧文学是在古近东文化的熏陶、浸染和冲击下逐渐形成的。虽然我们不能判定,其间哪些经文或概念是彼此平行的(无直接关系)、受之影响的或从之借用的,因为文化之间的互动总是多方面、多层次的,但我们可以尝试了解古近东文化中的智慧文学,从而看出希伯来智慧文学得以茁壮成长的多彩语境与思想土壤。

古希伯来的智慧包含着人文精神和神启智慧,这些理念或多或少与埃及和美索不达米亚的智慧有关。旧约中有证据显示,希伯来圣经文本引用了古埃及和古近东的智慧(参创 41:8,出 7:11;王上 4:29—30,10:

① 当前的中英文圣经译本不依照希伯来旧约的篇章次序,而依照七十士译本(希腊文译本),后者可能受到拉比传统的影响,将《约伯记》、《诗篇》、《箴言》这三卷与摩西(五经)、大卫和希西家(先知书)联系在一起。

② Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 205.

23—24; 赛 19:11—15; 耶 49:7; 俄 1:8—9)。<sup>①</sup>

## 一、古埃及智慧文学<sup>②</sup>

旧约与邻近文化的平行与互文使得,智慧文学起初就有着国际性、跨文化的意味。类似于《箴言》,具有教导性质的文献在古埃及十分常见:

古王国(公元前 2650—前 2135 年)

1. 《哈迪德王子的教导》(*Instructions of [Prince] Hardjedef*):传统上认为,埃及法老胡夫(Khufu)的儿子哈迪德王子是其作者,这可能是因为哈迪德王子是法术家,其智慧当时闻名于世。可惜的是,其中只有几行文字的残片留存,关涉葬礼和选妻方面的教导。这是至今发现的古埃及教导文献中的最早一篇,可能写于公元前 2450—前 2300 年。<sup>③</sup>

2. 《卡甘尼的教导》(*Instructions of Kagemni*):只有最后几行文字存留,关涉智者的品格和用餐方面的教导。其中,智者被称为“静默者”,而用餐不可暴饮暴食。<sup>④</sup>

3. 《父亲对儿子的教导》(*Instruction of a Man for His Son*),成文于公元前 1985—前 1773 年,表现了文士的能力,使哑巴说话,使聋子听见。<sup>⑤</sup>

4. 《帕达何德的格言》(*Maxims of Ptah-Hotep*):现存的帕达何德·蒂诗菲格言写在彼士(Prisse)蒲草纸上,收藏于法国国家图书馆。<sup>⑥</sup>帕达何德·蒂诗菲(Tshefi)是公元前 24 世纪埃及第五个王朝的帕达何德王的

① Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 205.

② 有关古埃及智慧文学的参考文献:简介,参 Williams, “Egyptian Wisdom Literature”, 395—399; Perdue, *The Sword and the Stylus*, 14—24; 历史和文体,参 Loprieno, ed., *Ancient Egyptian Literature*; 英译文,参 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* 以及 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*.

③ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:58—59。参 Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 207。Perdue 认定,其写作年代为公元前 27 世纪,参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 15。

④ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:59—61; 参 Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 207。

⑤ Perdue, *The Sword and the Stylus*, 15。

⑥ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:61—63; 参 Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 207。

孙子。这一格言是帕达何德·蒂诗菲作为父亲于大约公元前 2450 年写给他儿子(也可隐喻为老师写给学生)的教导,训诲他如何在法老的王宫中为人处世、辅佐君王和建功利民。例如,在自知无法胜过争辩的对手时,最好不要攻击他;在与同等能力的人争辩时,不要显露自己的优势;在遇对无能对手时,就要主动攻击,打得他们落花流水。在与上司一起用餐时,要自守严肃,只有主人笑时才能微笑。

《帕达何德的格言》中的教导似乎与《传道书》的人生观相同:“我的尊主啊!老迈已到,年老已临……眼花视微,耳朵近聋,体力虚弱因心脏无力,而口也无智,静默无言。……善成为恶。所有味觉已失。”<sup>①</sup>《传道书》载:“传道者说:‘虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空。’人一切的劳碌,就是他在日光之下的劳碌,有什么益处呢?”(1:2-3)“我见日光之下所做的一切事,都是虚空,都是捕风”(1:14;参 2:1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; 3:19; 4:4, 7, 8, 16; 5:10, 6:2, 9; 7:6; 8:10, 14; 9:9)。

在《帕达何德的格言》的序言之后,有 37 个格言,主要教导如何控制舌头,能言善辩。说服力与真理平行,而只有真理才能穿越时间,这一技能需要努力寻求操练,“善言比红宝石更难找,但它可能在女佣的磨石上找着。”<sup>②</sup>而在学会善言的技能后,还必须学会静默,尤其是在君王或官长面前。其中一则格言写道:“当你与官长坐席被侍候时,恭拿他给你的。不可盯视在他面前的,只看你面前所有的”;这与《箴言》23:1-3 相似,“你若与官长坐席,要留意在你面前的是谁。你若是贪食的,就当拿刀放在喉咙上。不可贪恋他的美食,因为是哄人的食物。”

《比达何德的格言》也警戒,在遇到财色的诱惑时,必须不贪不淫。女色会毁怀男人的心,把他们带到死亡,只有贤妻如良田美地,得享丰收。<sup>③</sup>

#### 中王国(公元前 2040—前 1650 年)

5. 《曼力加的教导》(*Instruction of Merikare*):古埃及中王国时期一位文士(智者)的作品,编录法老写给他儿子曼力加(公元前 22 世纪)的训诲,王者的重责在于施行公义。有学者猜测,这位法老是荷提三世(Kheti

① Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 207.

② 同上。

③ 同上, 208.

III 或 Wahkare Akhtoy III)。<sup>①</sup> 其中的教导主要是训勉王者的日常守则、品行与自律,<sup>②</sup>也包含残酷的一面,要铲除那些多言的反动分子,以免后患。文中的古王国时期的宗教观是,神清楚地启示王者如何统治;而这一观念在中王国时期开始变成:神的启示玄奥,人类都犯了罪,其罪已定,不能再以法术扭转自己的命运。

6. 《劳工的反讽》(*Satire of Trades*):或称《杜夫·荷提的教导》(*Instructions of Duauf Khety*),是作为父亲的杜夫·荷提因贫困而教导儿子派皮(Pepy)在学习上上进,成为有出息的文士。<sup>③</sup> 这一教导写于大约于公元前 2150—前 1750 年间,其中批判了非文士的职业,赞赏文士高高在上的专职,连对母亲的爱都无法超越。至少 19 种劳工职业被提及:雕刻家、金匠、铜匠、珠宝匠、理发师、收割芦苇者、陶艺家、砖匠、木匠、园丁、农民、织席工、制箭工、强征队员(?)、皮匠、鞋匠、清洗工、捕鸟人、渔夫。

7. 《赛荷德比波的教导》(*Instruction of Sehetepibre*):是公元前 19 世纪的赞美诗,歌颂阿蒙涅姆赫特三世(Amenemhet III;公元前 1842—前 1797 年;在位名为 Nimaatre,意思是太阳神“拉”[Re]的公义)的事迹。

新王国(公元前 1600—? 年)

8. 《亚纳的教导》(*Instruction of Anii*;公元前 1500 年):是父子对话间的教导。亚纳(Anii)教导儿子昆斯荷德(Khonshotep)有以下智慧:孝敬父母、圣洁公义、尊敬婚姻、爱护妻子、远避淫行、虔诚尊神。<sup>④</sup> 这篇训海教导中产阶级如何建立小康家庭、修养身心,而又顺其自然、平静和善和无忧无虑。<sup>⑤</sup> 例如:“不要说:‘我祖父有大房(我有很多遗产)’,因为当你与兄弟们分家产时,你可能只得储房。”在结尾处,儿子向父亲提出了其中的教导难懂,使作者反思应如何响应儿子,更好地表达他的教导。新王国时期的教导似乎已开始了后辈对长辈教导的质问,使长辈对自己的教导有所反思。

① [http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/merikare\\_papyrus.htm](http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/merikare_papyrus.htm)

② Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 209.

③ 参 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1:184—193; Rollston, “Ben Sira 38: 24—39:11 and the ‘Egyptian Satire of the Trades’”, 131—139. <http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/literature/satireindex.html>.

④ Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 210.

⑤ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2:135—136.

9. 《阿蒙涅姆赫特的教导》(*Instruction of Amenemhet*): 是阿蒙涅姆赫特王一世在大约公元前 1960 年去世前写给儿子的训诲, 他深知宫廷中的明争暗斗, 于是劝勉儿子善行明政, 并警诫他不可听信任何人。新王国的宗教观不认为, 人类可以间接地在政治、法律和日常生活中经历神; 而只有智者认为, 他们可以直接与神相会。<sup>①</sup>

10. 《亚美尼摩彼的教导》(*Instructions of Amenemope*): 是公元前 1200 年左右的作品,<sup>②</sup> 共有 30 章, 以平行体的四行诗写成, 最后几章指明自身的教导作用, 赐读者知识, 与《箴言》1—9 篇相似。而第 4 章对比了暴怒胡言的和静默寡言的, 前者如树在野林自招灭亡, 而后者如树在园里明哲保身, 与《耶利米书》17:5—8 或《诗篇》1:2—3 的隐喻相似。<sup>③</sup> 《亚美尼摩彼的教导》在多处与箴言相似, 至于是《箴言》借用了埃及作品, 或是相反, 或是互相参用, 学界争辩不休。

11. 《赞赏有学识的文士》(*In Praise of Learned Scribes*), 是公元前 1300 年的作品, 与《劳工的反讽》相似。其中表明, 文士、祭司虽不能建造金字塔, 但他们的智慧却如金字塔般长存, 名字也必被后人诵读, 得享永生。<sup>④</sup>

12. 兰辛蒲草 (Papyrus Lansing. British Museum 9994; 公元前 20 世纪)

13. 贝蒂第四蒲草 (Papyrus Beatty IV. British Museum 10684)

### 第一世纪

除了埃及古、中、新王国时期的智慧文学, 还值得提及的是两卷以普通语文(称为帝莫地文 Demotic)书写的教导:

14. 《翁士孙期的教导》(*Instruction of Onkhsheshonqy*), 是公元前五或四世纪的作品, 与亚兰文的《亚西卡箴言》(*Proverbs of Ahiqar*) 相似, 都是由不被君主青睐的圣贤书写而成。其中, 翁士孙期劝友人哈斯西(Harsiese)不要搞反篡阴谋, 但此事暴露后, 哈斯西被处决, 自己则被判监禁。在牢狱中, 翁士孙期收集碗瓷片, 将累聚的箴言刻在其上, 规劝勉励儿子

① Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 210.

② <http://www.touregypt.net/instructionofamenemope.htm>.

③ Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 211.

④ 同上, 215.



要以智慧处世为人,所教导的对象不是上流阶层,而是平民百姓。《翁士孙期的教导》有 550 条格言,喜欢利用田园乡下的隐喻和宗教感受,其中多半以综合或组合平行体(synthetic)写成,而较少使用反义或映衬平行体(antithetic),仅偶尔使用同义或对称平行体(synonymous)。与《箴言》和《传道书》相似的主题有:<sup>①</sup>

智者的财富是他的善言。(8:23)

不要在商人面前喝水,他会叫你付款。(16:5)

当将你的善行丢到水里,水干后你必找着。(19:10)参“当将你的粮食撒在水面,因为日久必能得着。”(传 11:1)

年岁六十,生命已失。(17:11)

蛇的嘘声比驴的嘶声更有效。(20:9)

小蜜蜂多产蜜。(25:2)

从土而出的必归回尘土。”(30:6)

15. 《英辛格的教导》(*Instruction of Papyrus Insinger*),是一世纪的作品,以普通语文(帝莫地文)写成。

除了以上的教导作品,还存在一些消极的或攻击传统思想的作品(可能与政治不稳定时期有关),如:

16. 《以布伟的劝诫》(*The Admonitions of Ipu-wer*),以对话方式责怪创造神。

17. 《一个能言农民的反抗》(*The Protests of the Eloquent Peasant*),以九篇戏剧化的对话,描述一个贪污官员无理地将农民拘禁下狱,农民不满,就在对话中依公义质问权力与责任,其中审判了官员的责任与良心。

18. 《哈波之歌》(*A Song of the Haper*),以诗歌形式鼓励人们今朝有酒今朝醉,因为无人晓得明日如何。无人能将财产带到来世,也无人能从来世回到今世。

19. 《一个人与其灵魂的争论》(*The Dispute of a Person with His*

<sup>①</sup> Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 213.

Ba),以反讽对话反映了生命的荒谬与虚空,与《约伯记》有些相似。

20.《伽克彼孙比的哀歌》(*Lamentations of Khakheperre-sonbe*),<sup>①</sup>与《一个人与其灵魂的争论》相似,是人与其灵魂的对话。作者认为,自己的语言贫乏,一切要说的都已说过了(如《传道书》1:9—10:“日光之下,并无新事。岂有一件事人能指着说:‘这是新的’?哪知,在我们以前的世代早已有了”);但作者尝试说一件新事,即罪恶满贯、涂炭生灵、变本加厉,每日醒来只见罪恶苦难、人人行事诡诈欺骗,语言失去说服力。与《传道书》12:9—10相似:“再者,传道者因有智慧,仍将知识教训众人,又默想,又考查,又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语,是凭正直写的诚实话。”

21.《尼法帝的预言》(*The Prophecies of Neferti*):是写成于公元前1991—前1786年的政治预言,智者尼法帝在旧王国的斯挪夫王(Snofru,大约公元前2550年)时预言即将到来的天灾人祸和民不聊生,而不久之后,新王阿默尼(Ameny)开始掌权统治,带来新的国度。阿默尼王被诠释为阿蒙涅姆赫特一世(Amenemhet I)。作品以预言形式回顾历史(Ammenemes),感叹世事沧海桑田,政治波动无定,民不聊生,由此认为革命是合理的,可以带来和平稳定。然而,作者似乎在动乱的无奈中褻渎了神。

## 二、古近东智慧文学

除了埃及,古美索不达米亚的智慧文学更接近希伯来智慧文学,至今至少存留24卷作品,<sup>②</sup>以下列出具有代表性的5卷:

1.《古加墨史诗》(*Epic of Gilgamesh*):写于公元前2000年的亚迦底(Akkadian),以楔形文字(cuneiform)书写,重组和编修更古老的苏美尔文(Sumerian)原本而成。《古加墨史诗》是刻写在十二块石碑上的叙事诗,记载有关古加墨的传说,其中描述了半神统治者乌力克王(Uruk)的情爱与友谊的挣扎经历,以及不能避免的死亡之感。<sup>③</sup>第六块碑文包含关于

① Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 217.

② 参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 30—41.

③ 亚迦底语为早期闪族语言(Semiticism),于公元前3000年在美索不达米亚(Mesopotamia)取代了苏美尔的(Sumerian)语言。它以楔形文字(见Cuneiform)写成,是古代近东最主要的国际语言,直至公元前五世纪才被亚兰文取代。自公元前2000年后,亚迦底语主要寄存于两种语系,一是巴比伦语,二是亚述语。

洪水的记载,常被认为与巴比伦洪水故事有关。<sup>①</sup> 旧约学者经常比较《古加墨史诗》与《创世记》中的创世和洪水的事件,但《古加墨史诗》没有说明洪水的原因。

《古加墨史诗》与《约伯记》、《传道书》和《箴言》也有相似的地方,其首尾的演说辞强调的不是他的能力,而是他因受苦而得到的智慧,与《约伯记》的主题相近。古巴比伦版的《古加墨史诗》有言:“你必找不着永生……吃喝享乐……尽情享受你所爱的妻子。”这与《传道书》的思想十分相近,可能《传道书》参考了《古加墨史诗》,例如,《传道书》有言:

论到吃用、享福,谁能胜过我呢?(2:25)

我知道世人,莫强如终身喜乐行善,并且人人吃喝,在他一切劳碌中享福,这也是上帝的恩赐。(3:12-13)

我所见为善为美的,就是人在上帝赐他一生的日子吃喝,享受日光之下劳碌得来的好处,因为这是他的份。(5:18)

我就称赞快乐,原来人在日光之下,莫强如吃喝快乐,因为他在日光之下,上帝赐他一生的年日,要从劳碌中时常享受所得的。(8:15)

在你一生虚空的年日,就是上帝赐你在日光之下虚空的年日,当同你所爱的妻快活度日,因为那是你生前在日光之下劳碌的事上所得的份。(9:9)

也许《箴言》也参考了《古加墨史诗》,如《箴言》5:3-6;7;9:13-18 论及愚昧妇女如何诱惑年轻人,说要赐他们生命,这与《古加墨史诗》中论述的以特达女神(Ishtar)欺骗英雄,说赐他生命之片段相近。

2. 《苏陆拔的教导》(*Instructions of Suruppak*),是公元前 2500 年作品,现存的亚迦底版和苏美尔版都有 24 则箴言,<sup>②</sup>标准的语句结构是:命令和理由——“不要为别人作他们的担保人。他们会扣押你。”这是一则对贵族收获的箴言:“收获时期,白天宝贵。工作如奴隶,吃喝如王后。”

① <http://www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/>.

② 《苏陆拔的教导》有两个古老的苏美尔版本,参 Alster, *The Instructions of Suruppak*。

《苏陆拔的教导》与埃及的教导作品有许多相似之处：<sup>①</sup>

(1) 父子隐喻师生的关系。父亲(老师)苏陆拔教导儿子(学生)西苏特(Ziusudra):“我儿,让我赐你训诲,你当留心听。”“长者的训诲是珍贵的,你当谨守着。”他儿子就是苏美尔洪水故事里的英雄。

(2) 劝勉年轻人圣洁守操:“我儿,不要在一室内单独与别人的妻子坐席。”

(3) 常引用两个文士、师生、两个妇女、鱼与鸟、夏与冬或两位神明的争论来表述,这一文学技巧也常用于古埃及的教导作品。但在苏美尔作品中,化解冲突或争执是神明的工作。

(4) 常提到文士的工作,如“碑屋”(亚迦底的 edubba)或“学院”(苏美尔的 academy)与古埃及的书院相似。

(5) 主题相似:《苏陆拔的教导》清晰地描写老化的过程,“(以前我)年轻,(如今)……我的黑山已出产白膏……我的牙以前能啃硬物但如今却不能。”这可能是文化的普遍相似点。

(6) 向往长生不老的可能,就如秦始皇派三千童男童女到东洋求取丹方,或以兵马俑坑、马厩坑、铜马坑、珍禽异兽坑等确保永世,古埃及作品也追求永生:以金字塔为陵墓,以木乃伊为药方。有不少苏美尔作品强调,童女是使年长者返老还童的秘方。《列王纪上》1:1-4 用隐喻语言记载了,大卫王年纪老迈,臣仆为他出主意:在“以色列全境寻找美貌的童女”,“寻得书念的一个童女亚比煞(Abishag)”来伺候王、奉养王、睡在王的怀中为王取暖。这是异教文化的做法,虽然这个童女极其美貌,大卫时而软弱,但并“没有与她亲近”,这说明大卫不相信这返老还童的说法。

3. 《我将赞美智慧之主》(*I Will Praise the Lord of Wisdom [Ludlul bēl nēmeqi]*),是亚迦底诗歌,探索义人为何受苦,反思神明与人类受苦的关系,与《约伯记》相似。诗体采用了当时盛行的“碑屋”或“学院”的怀疑与批判方法。在诗歌中,苏美尔的约伯咒诅别人和自己的命运,最后以喜剧收场,庆祝神明的回归解救。这一诗歌也称为《巴比伦神义论》(*Babylonian Theodicy*),是公元前 1000 年的一首 27 节(stanzas)的离合诗(acrostic),每节有 11 行,如约伯与他友人的对谈。第一行为:“我要赞美

<sup>①</sup> Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 219.

智慧之主”(Ludlul bel nemeqi),这主要是指玛杜克神明(Marduk),而《约伯记》的上帝是耶和华。

古埃及与苏美尔不同的宗教观使得智者对苦罪有不同的反思。古埃及人很早就相信,人可能达到永世,获得永生,这基于他们对人拥有两个灵魂(“卡”Ka与“拔”Ba)的前设。人一出生,“卡”(气息、精神)与“拔”(人格)内住在身体中,使其成为阳间的人。在人死时,“卡”到另一世界,而“拔”与体存留在地上,但“拔”与体分离。虽然人仍存在,但“卡”与“拔”体的分离使得身体不能言语举动。在肉身下葬后,“拔”在晚间进入身体,享用陪葬的食物;如果没有祭物,“拔”与体都会饿死。肉身防腐做的不妥或保存的不好会带来体的朽坏,就可能使“卡”在另一世界也不能永存。“卡”与“拔”与体的结合是埃及人所谓的“阿卡”(Akh)。陪葬与木乃伊(狼头人身作为隐喻)的防腐法是古埃及人得到永生的方法。人们也可以在道德与宗教方面不断“修炼”,以得永生。古埃及的智慧文学教导人们,在世时行事为人要合乎“玛特”(ma‘at)女神,即公理、秩序和真理的规范。古埃及人相信,人的心脏是人的情感理智的中心,记录一切伦理行为;在人死后,木乃伊之神“阿纽比斯”(Anubis)会将每个亡灵的心脏带到玛特女神面前受审,心脏被放在天平一边,另一边是玛特的羽毛,如果心脏与玛特的羽毛一样轻或轻过羽毛,这些亡灵就可以上到天神“阿鲁”(Aaru)的天堂;而如果心脏重过玛特的羽毛,就会在“杜恶特”阴间(称为Duat)被怪兽“阿穆特”(Ammit,鳄鱼头、狮子上身、河马下半身)吃掉。小过可以忏悔得恕,大罪不得超度重生,人在世无法预知审判的结果。鹭鹭或狒狒化身的智慧之神“托特”(Thoth)记录一切审判,而死者若得永生,鹰头人身的“贺鲁斯”(Horus)或木乃伊之神“阿纽比斯”会将亡灵引至复活之神“欧西里斯”(Osiris)面前,使之得到永生而成为“阿卡”。<sup>①</sup>

在传说中,欧西里斯是太阳神“拉”(Ra)的后裔,后来继承“拉”而引起他哥哥塞特(Seth)的不满,被其杀死。欧西里斯的妻子(也是他的妹妹)“艾西丝”(Isis)用法术使他复活,塞特却再度陷害欧西里斯,将他剁成碎块,散流在河里。艾西丝和他的姐妹“奈芙缇丝”(Nephthys,塞特的妻子)将碎尸找回,然后狼神阿纽比斯将欧西里斯包扎成埃及第一个木乃伊。

<sup>①</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_soul](http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_soul).

从此,欧西里斯成为冥府的神,大掌复活的权柄,后来又与艾西丝生下鹰神贺鲁斯(Horus)。贺鲁斯从小就有抵御蛇蝎猛兽的能力,就成为亡灵朝往欧西里斯的路上免遭侵袭的保护神。<sup>①</sup>

古埃及智慧文学很早就有永生的理念,人们在世遇到苦罪时会容易寄托来世,但并不注重对律法的谨守。而在古苏美尔和古希伯来的作品中,苦罪问题常使人反问神的公义:神创造了不完全的人类?神不是全能全知的?或神不是公义的?《我将赞美智慧之主》与《约伯记》就是典型的例子,前者写道:

他们(智者)说一句公义和直接的话:“母亲所生的孩子没有一个是无罪的……无过的工人从古至今是不存在的。”<sup>②</sup>

《我将赞美智慧之主》中的主角原是重臣,但后来倾家荡产,百病缠身,被人遗忘。作者无法明白神给他的命运,只能认为,鬼神的心意无法知晓。在无法知晓神的旨意时,义人受苦就走向咒诅神的死胡同里。

4. 《有关人类忧愁的对话》(*The Dialogue about Human Misery*)或称《有关悲观的对话》(*The Dialogue of Pessimism*),是公元前1000年的作品,与《约伯记》相似。对话双方是一个受苦者(主人)与他的朋友(奴隶)。<sup>③</sup> 奴隶劝主人:“主人,不要献祭,请不要献了。您该把神如狗般牵走着。”对于女人,奴隶也劝主人:“不要跟她们做爱,不要了。女人是无耻可怜、如洞如沟,女人如尖匕首,刺裂男人的喉咙。”<sup>④</sup>

5. 《亚西卡箴言》(*Proverbs of Ahiqar*),可能是公元前八世纪的作品,有不同的翻译版本。<sup>⑤</sup> 亚基卡是当年亚述国王塞纳—马恩省克瑞布(Sennacherib, r. 公元前705—前681年)和以斯哈顿(Esarhaddon, r. 公元前681—前669年)的忠臣,掌管两位王的玺印。他曾被亲戚纳丁(Na-

① [http://en.wikipedia.org/wiki/Papyrus\\_of\\_Ani](http://en.wikipedia.org/wiki/Papyrus_of_Ani).

② Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 220.

③ 同上,221.

④ 同上,221—222.

⑤ Lendenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*.

din) 出卖, 但后来得到平反。《亚西卡箴言》收集了他的寓言、谜语和箴言:<sup>①</sup>

木头怎能与火相争? 肉如何与刀相争? 平民能与国王相争?  
(《亚西卡箴言》)

不要太甜而被吞; 不要太苦而被吐。(《亚西卡箴言》)

此文与圣经中约瑟和但以理的故事相似。亚西卡的教导也与旧约《箴言》相似,<sup>②</sup>

#### (一) 喜欢用鞭或杖来管教和教导:

不可不用杖来管教孩子, 不然他们就无药可救。(《亚西卡箴言》)

不忍用杖打儿子的, 是恨恶他, 疼爱儿子的, 随时管教。(箴 13:24)

愚蒙迷住孩童的心, 用管教的杖可以远远赶除。(箴 22:15)

不可不管教孩童, 你用杖打他, 他必不至于死。(箴 23:13)

杖打和责备能加增智慧, 放纵的儿子使母亲羞愧。(箴 29:15)

#### (二) 说出的言语无法收回:

言语如鸟, 一放不能再抓回来。(《亚西卡箴言》)

我儿: 不要轻易说出你所想的, 因为到处都是眼睛和耳朵。  
保持沉思寡言, 以免多言带给你忧伤。(《亚西卡箴言》)

愚妄人口中骄傲, 如杖责打己身; 智慧人的嘴, 必保守自己。  
(箴 14:3)

<sup>①</sup> Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 222—223.

<sup>②</sup> 同上。

## 重读(relecture)智慧<sup>①</sup>

虽然文本之间的关系难以厘清,但我们至少看到古近东或古埃及文化与希伯来文化的平行和互动之处。其中,《箴言》8:22—29 多少受到古埃及神明的影响,8:30 之后有关智慧的拟人化也受到古埃及的规律真理(ma'at)神明的影响,只是在模仿时作了修改。作为一种跨文化写作,作者借用外来文化资源表达其本土意识,外来文化表面上影响了希伯来文化,但在希伯来的神学语境的诠释下被转化,成为一种跨文化诠释。与耶和華上帝相比,古埃及的规律真理(ma'at)并没有崇高的神性地位,但值得注意的是,ma'at 具有维持次序的智慧。《箴言》8 章以智慧借题发展,但希伯来文化把智慧看作耶和華的内住,在这一神学语境下,从智慧生成的宇宙次序就是耶和華所创造的,而规律真理(ma'at)也是耶和華的造物。<sup>②</sup> 由此,在《箴言》的诠释下,规律真理(ma'at)寻获其文化本位,而跨文化诠释就完成了其文化救赎和成全的使命。

便西拉的意思是西拉之子(Ben Sira[h]),其实与新约的耶稣(Jeshua)同名,是以累沙(Eleazar)之子,而以累沙是西拉之子,即作者耶稣是西拉之孙。在犹太智者收集的智慧作品中,只有耶稣为西拉之孙和雅各提及自己的名字。在公元前二世纪,《便西拉智训》44—50 章重读旧约历史书,认为古先知伟人都是充满智慧的人,《便西拉智训》24 章重读《箴言》8 章。<sup>③</sup> 西拉之孙收集并重写了智慧,而后来的《巴录书》3:9—4:4 重读《约伯记》28 章与《便西拉智训》24 章。巴录认为,在外邦的统治者那里都找不到智慧,只有在以色列国的犹太律法中才能找到(4:1)。在《箴言》8 章、《约伯记》28 章和《便西拉智训》24 章中,智慧拟人化的内住启示是一种重读(relecture)的诠释智慧:

《箴言》8 章:

智慧岂不呼叫? 聪明岂不发声?

① Clifford, *The Wisdom Literature*, 14.

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 144.

③ Clifford, *The Wisdom Literature*, 14



她在道旁高处的顶上，在十字路口站立。

在城门旁，在城门口，

在城门洞，大声说：

“众人哪，我呼叫你们，

我向世人发声，

说：愚蒙人哪，你们要会悟灵明；

.....

有聪明的以为明显，

得知识的以为正直。

你们当受我的教训，不受白银，

宁得知识，胜过黄金。

因为智慧比红宝石更美，一切可喜爱的，都不足与比较。

“我智慧以灵明为居所，

又寻得知识和谋略。

.....

要听教训，就得智慧，

不可弃绝。

听从我，日日在我门口仰望，

在我门框旁边等候的，那人便为有福。

因为寻得我的，就寻得生命，

也必蒙耶和华的恩惠。

得罪我的，却害了自己的性命；

恨恶我的，都喜爱死亡。”

《约伯记》28章也有同理，亦参考《便西拉智训》24章。

西拉之孙自认是顺其圣贤家族的一代宗师：“我是最后的谨醒者，使命是搜集箴言，如同收获葡萄的人后工，拾取残余的；蒙上主的祝福，我能优越胜任，也像收获葡萄的人一样，我充满了我的榨酒池。”(33:16-17)在另一个隐喻用法中(24:40-43)，作者把自己看作是智慧的学生，而老师如同水道，以传统智慧的河流浇灌园地，而这水道最后成为一条巨河、

一个海洋。<sup>①</sup> 西拉之孙的诠释学重读和重写了古希伯来圣贤的智慧,其中包括加添智慧传统(《便西拉智训》21:15a),甚至创造新箴言(18:29)。再读重写不只是照写,而是以自己的构思重新表达先人智慧。

律法、先知、诗篇	《便西拉智训》(西拉之子)
你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。(申 6:5)	你当全心敬畏上主,并尊敬他的司祭。(7:31)
当孝敬父母,使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上得以长久。(出 20:12)	你要全心孝敬你的父亲,不要忘掉你母亲的痛苦。 你要记住:没有他们便没有你;他们对你的恩惠,你如何报答呢?(7:29—30).
他从灰尘里抬举贫寒人,从粪堆中提拔穷乏人,使他们与王子同坐,就是与本国的王子同坐。(诗 113:7—8) 他从灰尘里抬举贫寒人,从粪堆中提拔穷乏人;使他们与王子同坐,得着荣耀的座位。地的柱子属于耶和华,他将世界立在其上。(撒下 2:8)	谦虚人的智慧,必使他抬头,也必使他坐于伟人之中(11:1).
撒罪孽的,必收灾祸;他逞怒的杖,也必废掉。(箴 22:8)	我儿,不要在不义的犁沟中撒种,你就不会收七倍的灾祸。(7:3).
得着贤妻的,是得着好处,也是蒙了耶和华的恩惠。(箴 18:22)	有贤妇为妻,是一种福分;但是只有敬畏上主的人,因自己的善行,才能得到她。(26:3).
白发是荣耀的冠冕,在公义的道上,必能得着。(箴 16:31)	阅历丰富,是老年人的荣冠;敬畏上主,是他们的光荣。(25:8).

<sup>①</sup> Bauckham, James, 75. “我智慧,倾泻成河;我如江河洪水的支流,我如江河里引出的水道,我如通到乐园的水渠。我说:我要浇灌我的花园,我要滋润我的菜田。请看,我的支流,成了江河;我的江河,成了海洋。”(《便西拉智训》24:40—43; <http://jdj.xinwen520.com/sgsj/OT/Sir.htm>.)

(续表)

律法、先知、诗篇	《便西拉智训》(西拉之子)
石头重,沙土沉,愚妄人的恼怒,比这两样更重。(箴 27:3)	沙盐、铁堆虽重,但比忍耐一个无智糊涂而不虔敬的人,更容易担负。(22:18).
被人轻贱,却有仆人,强如自尊,缺少食物。(箴 12:9)	劳而致富的人,胜于自大而无以果腹的人。(10:30).
他讥诮那好讥诮的人,赐恩给谦卑的人。(箴 3:34)	你越伟大,在一切事上越当谦下;这样你才能在上主面前,获得恩宠(3:20).
爱宴乐的,必致穷乏;好酒,爱膏油的,必不富足。(箴 21:17)	不要喜爱奢侈的生活,也不要加入这样的集会。在集会中,不拘人多少,你也不要找寻快乐,因为在那里,人总不免沾染罪恶。 几时你囊中一无所有,不要借贷设宴,而使你陷于穷困;否则,便是苦害你的生命。(18:32-33).

显然,《雅各书》对智慧的诠释是对犹太互文智慧传统的延伸,本章所论及的互文基础将在下一章中施展其诠释效用。

## 第六章 雅各之互文

新约对智慧的诠释将耶稣定位在律法、先知和智慧的传统中，这是旧约三大传统互文贯通的方法，以使希伯来文化与宗教相互激荡融合，双方都得到创新(创造)和改进(救赎)。上一章论述了重读再写(relecture)在古希伯来的智慧诠释法中的作用，本章继续探讨互文再读，尤其是《雅各书》的互文再读。必须申明的是，或许在圣殿和献祭上，新约对旧约的再读有着废弃(supersession)的意味，使得《约翰福音》以耶稣取代圣殿，而《希伯来书》以耶稣的永恒献祭取代亚伦的献祭制，但这些都是无法改变的事实。至于在律法、先知和智慧等方面对旧约的重解，新约采用偏向意象式(figural)解读，以求延续传统，并在这一传承与转化的诠释过程中渐渐塑成自我身份。<sup>①</sup> 智慧传统的互文再读是避免废弃主义(supersessionism)的最佳的诠释学方法。

### 新约的智慧化再读

#### 智慧化的耶稣：耶稣是上帝的智慧

智慧是什么？在哪里能寻获智慧呢？这是每种宗教和文化都在探索的两大主题。《便西拉智训》认为，律法是智慧的源头(24章)；《以诺一书》认为，智慧是获得上天的奥秘(42:1-3)；而新约经卷认为，耶稣才是真智慧，是上帝的智慧(约1:1-18；西1:15-20)。耶稣不但是新律法(太5；

<sup>①</sup> 参 Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*。

约 1:17),也是先知和智慧的化身,是上帝的智慧、真理与公义以恩典内住在人间(约 1:16—18)。耶稣是智者(教授智慧的老师),更是智慧本身,他在年幼时已充满智慧(路 2:40, 52)。“上帝又使他(基督)成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”(林前 1:15)。“上帝的奥秘,就是基督;所积蓄的一切智慧知识,都在他里面藏着。”(西 2:2—3)“曾被杀的羔羊(耶稣基督)是配得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞的。”(启 5:12)<sup>①</sup>

在哪里能寻获智慧呢?<sup>②</sup> 在耶路撒冷的圣殿(《便西拉智训》24:8—12)? 在宇宙万物之中(《所罗门智训》7:24—26)? 还是在天上(《以诺一书》42:1—3)? 《歌罗西书》认为,智慧以耶稣的身体(教会)为居所(1:18)。《马太福音》11:27 与《路加福音》10:22 认为,耶稣是上帝的智慧的化身,惟有耶稣作为神子启示父(智慧本身)。《马太福音》的语境是耶稣与父的密切沟通(祈祷):“耶稣说:‘父啊,天地的主,我感谢你!因为你将这些事向聪明通达人就藏起来,向婴孩就显出来。父啊,是的,因为你的美意本是如此。’”(11:25—26)

载体与要旨是合一的,智慧的化身就是智慧本身。耶稣对父的启示是简明直接的,婴孩也能明白(11:25),而得到这一智慧的人会得安息(11:28)。《马太福音》11:28—30 互涉反照了《便西拉智训》51:23—30 的邀约,即上西拉之孙的学校而成为他的门徒,就能在律法中获得智慧;而《马太福音》的邀约是,耶稣是新律法,学习耶稣的模样与精神就会获得智慧,得享安息:“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息。我心里柔和谦卑,你们当负我的轭,学我的样式,这样,你们心里就必得享安息。因为我的轭是容易的,我的担子是轻省的。”(11:28—30)

可惜,信众往往因无知的心而认识不到耶稣是上帝的智慧,必须要耶稣以互文诠释和擘饼隐喻来开启他们的心窍。在墓前和前往以马忤斯的路上,耶稣的朋友不认识他的复活,《路加福音》记载:“耶稣对他们说:‘无知的人哪,先知所说的一切话,你们的心信得太迟钝了。基督这样受害,又进入他的荣耀,岂不是应当的吗?’于是从摩西和众先知起,凡经上所指

① 参 Witherington, *Jesus the Sage*; Ford and Stanton, ed., *Reading Texts, Seeking Wisdom*.

② 参 Barton, ed., *Where Shall Wisdom Be Found?*

着自己的话,都给他们讲解明白了。到了坐席的时候,耶稣拿起饼来,祝谢了,擘开,递给他们。……他们的眼睛明亮了,这才认出他来。忽然耶稣不见了。他们彼此说:‘在路上,他和我们说话、给我们讲解圣经的时候,我们的心岂不是火热的吗?’”(路 24:25—27, 31—32)神学诠释就是探索与传播智慧。

### 约翰福音的智慧诠释

在新约经卷中,《约翰福音》对智慧的诠释最为出色,与旧约的智慧化诠释相似:

	《约翰福音》	旧约与两约间文献 <sup>①</sup>
1. 用光隐喻耶稣为创造主的智慧。	生命在他里头,这生命就是人的光。(1:4) 那光是真光,照亮一切生在世上的人。(1:9) 我们也见过他的荣光,正是父独生子的荣光。(1:14)(参来 1:3) 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。(8:12)	她是上帝之能的一口气。一股来自全能者的纯洁而闪光的荣耀之流。任何污秽之物皆无法溜进智慧之门,她是无限光明的一个映像,是上帝之活动与善性的一面完美无缺的镜子(《所罗门智训》7:25—26)
2. 耶稣的太初、永恒及从天的源头是与旧约的拟人化智慧合一的。	太初有道,道与上帝同在,道就是上帝。这道太初与上帝同在。(1:1)	在耶和華造化的起頭,在太初創造萬物之先,就有了我。從亘古,從太初,未有世界以前,我已被立。(箴 8:22—23) 我就是道[我],出自至高者之口。我好像霧,彌漫在大地之上。他造我於太古之先,我必將永世長存。(《便西拉智訓》24:3, 9) 我要告訴你們,智慧是什麼,她是怎麼來的。我不願保留任何秘密。我要追溯她起源的歷史,並將她公開介紹給大家。我不會忽略其真像的任何部分。(《所羅門智訓》6:22)

① 两约文献的经文取自以下译本: <http://www.1lord.net/ap00.html>。

(续表)

	《约翰福音》	旧约与两约间文献
<p>3. 耶稣与父上帝是自有永有者。</p>	<p>万物是借着他造的;凡被造的,没有一样不是借着他造的。(1:3)</p> <p>我是(egō eimi)生命的粮(6:35-40)</p> <p>我是(egō eimi)世上的光(8:12; 9:15)</p> <p>我是(egō eimi)羊的门(10:7)</p> <p>我是(egō eimi)好牧人(10:11)</p> <p>我是(egō eimi)复活(11:20-27)</p> <p>我是(egō eimi)道路、真理、生命(14:6)</p> <p>我是(egō eimi)真葡萄树(15:1)。</p> <p>耶稣说:“这和你说话的就[我]是(egō eimi)他。”(4:26)</p> <p>耶稣对他们说:“是我(egō eimi),不要怕!”(6:20)</p> <p>所以我对你们说,你们要死在罪中。你们若不信我是(egō eimi)基督,必要死在罪中。(8:24)</p> <p>如今事情还没有成就,我要先告诉你们,叫你们到事情成就的时候,可以信我是(egō eimi)基督。(13:19)</p>	<p>上帝对摩西说:“我是自有永有的。”(LXX; egō eimi hō ōn)又说:“你要对以色列人这样说:‘那自有的打发我到你们这里来。’”(出3:14)</p> <p>我是耶和華你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来。(出20:2)</p> <p>他们必知道我是耶和華他们的上帝,是将他们从埃及地领出来的,为要住在他们中间。我是耶和華他们的上帝。(出29:46)</p> <p>当夜耶和華向他显现,说:“我是你父亲亚伯拉罕的上帝,不要惧怕!因为我与你同在,要赐福给你,并要为我仆人亚伯拉罕的缘故,使你的后裔繁多。”(创26:24)</p> <p>上帝说:“我是上帝,就是你父亲的上帝。你下埃及去不要害怕,因为我必使你在那里成为大族。(创46:3)</p> <p>我是耶和華你们的上帝,所以你们要成为圣洁,因为我是圣洁的,你们也不可在地上的爬物污秽自己。我是把你们从埃及地领出来的耶和華,要作你们的上帝,所以你们要圣洁,因为我是圣洁的。(利11:44-45)</p> <p>不可咒骂聋子,也不可把绊脚石放在瞎子面前,只要敬畏你的上帝。我是耶和華。不可为死人用刀划身,也不可在身上刺花纹。我是耶和華。(利19:14, 28)</p> <p>及旧约多处经文</p>

(续表)

	《约翰福音》	旧约与两约间文献
	<p>父啊,我在哪里,愿你所赐给我的人也同我 [是] (egō eimi)在那里,叫他们看见你所赐给我的荣耀。因为创立世界以前,你已经爱我了。(17:24)</p> <p>他们回答说:“找拿撒勒人耶稣。”耶稣说:“我就是(egō eimi)!”卖他的犹太也同他们站在那里。(18:5)</p> <p>耶稣一说“我就是(egō eimi)”,他们就退后倒在地上。(18:6)</p> <p>耶稣说:“我已经告诉你们,我就是(egō eimi)。你们若找我,就让这些人去吧!”(18:8)</p>	
4. 智慧是上帝的独有者。	父独生(monogenes)子(1:14)	正是因为:塑造一切存在物的智慧。是我的老师。智慧之灵是圣洁的并且具有理性。《所罗门智训》7:22)
5. 作为智慧,耶稣启示父上帝的奥秘。	父啊,现在求你使我同你享荣耀,就是未有世界以先,我同你所有的荣耀。(17:5)	<p>并将智慧的奥秘指示你;他有诸般的智识。所以当知道上帝追讨你,比你罪孽该得的还少。你考察,就能测透上帝吗?你岂能尽情测透全能者吗?(伯11:6-7)</p> <p>对于世界上的各种事物,我们所能做的只是猜测;为要了解身边的事物,我们必须奋力挣扎。那么谁还能希求去了解天上的事物呢?没有一个人能够了解你的旨意,除非你首先给他智慧,并将你的圣灵降给他。依靠这种办法,世人才被引上正路,懂得了你喜悦什么,并由智慧保佑其平安。《所罗门智训》9:16-18)</p>



(续表)

	《约翰福音》	旧约与两约间文献
6. 智慧搭帐幕在人间。	道成了肉身,住在(eskēnōsen)我们中间,充充满满地有恩典,有真理。(1:14)	恰逢创造宇宙之主,替我择定基地。在以色列安家吧! (《便西拉智训》24:8)
7. 智慧引导人们走永生之路。	生命在他里头,这生命就是人的光。光照在黑暗里,黑暗却不接受光。(1:4—5)	<p>智慧必使你行善人的道,守义人的路。正直人必在世上居住,完全人必在地上存留。惟有恶人必然剪除,奸诈的必然拔出。(箴 2:20—22)</p> <p>得智慧、得聪明的,这人便为有福。因为得智慧胜过得银子,其利益强如精金,比珍珠宝贵,你一切所喜爱的,都不足与比较。她右手有长寿,左手有富贵。她的道是安乐;她的路全是平安。她与持守她的作生命树,持定她的俱各有福。耶和華以智慧立地,以聪明定天,以知识使深渊裂开,使天空滴下甘露。我儿,要谨守真智慧和谋略,不可使她离开你的眼目。这样,她必作你的生命,颈项的美饰。你就坦然行路,不至碰脚。你躺下,必不惧怕;你躺卧,睡得香甜。忽然来的惊恐,不要害怕,恶人遭毁灭,也不要恐惧,因为耶和華是你所倚靠的,他必保守你的脚不陷入网罗。(箴 3:13—26)</p> <p>众子啊,现在要听从我,因为谨守我道的,便为有福。要听教训,就得智慧,不可弃绝。听从我,日日在我门口仰望,在我门框旁边等候的,那人便为有福。因为寻得我的,就寻得生命,也必蒙耶和華的恩惠。(箴 8:32—35)</p> <p>热爱她便是热爱自身的生命;早起寻找她,便是真正的快乐。(《便西拉智训》4:12)</p> <p>爱她便是遵守她的律法;遵守她的律法便将获得不朽;不朽会带你去亲近上帝。(《所罗门智训》6:18—19)</p>

(续表)

	《约翰福音》	旧约与两约间文献
8. 智慧的长篇言说。	<p>耶稣说了这话,就举目望天说:“父啊,时候到了,愿你荣耀你的儿子,使儿子也荣耀你;正如你曾赐给他权柄管理凡有血气的,叫他将永生赐给你所赐给他的人。……”(第17章)</p>	<p>智慧在街市上呼喊,在宽阔处发声,在热闹街头喊叫,在城门口、在城中发出言语,说:“你们愚昧人喜爱愚昧,褻慢人喜欢褻慢,愚顽人恨恶知识,要到几时呢?你们当因我的责备回转,我要将我的灵浇灌你们,将我的话指示你们。我呼唤,你们不肯听从;我伸手,无人理会。反轻弃我一切的劝戒,不肯受我的责备。你们遭灾难,我就发笑;惊恐临到你们,我必嗤笑。惊恐临到你们,好像狂风,灾难来到,如同暴风,急难痛苦临到你们身上。那时,你们必呼求我,我却不答应,恳切地寻找我,却寻不见。因为你们恨恶知识,不喜爱敬畏耶和華,不听我的劝戒,藐视我一切的责备,所以必吃自结的果子,充满自设的计谋。愚昧人背道,必杀己身;愚顽人安逸,必害己命。惟有听从我的,必安然居住,得享安静,不怕灾祸。”(箴1:20—33)(参箴8)</p>
9. 智慧邀约人们前赴筵席,代表与上帝亲近,得着生命。	<p>耶稣回答说:“凡喝这水的,还要再渴;人若喝我所赐的水,就永远不渴。我所赐的水要在他里头成为泉源,直涌到永生。”(4:13—14)</p> <p>耶稣说:“我就是生命的粮,到我这里来的,必定不饿;信我的,永远不渴。”(6:35)</p>	<p>智慧建造房屋,凿成七根柱子,宰杀牲畜,调和旨酒,设摆筵席。打发使女出去,自己在城中至高处呼叫,说:“谁是愚蒙人,可以转到这里来!”又对那无知的人说:“你们来,吃我的饼,喝我调和的酒。你们愚蒙人,要舍弃愚蒙,就得存活,并要走光明的道。你借着我,日子必增多,年岁也必加添。”(箴9:1—6, 11)</p>

(续表)

	《约翰福音》	旧约与两约间文献
		上我这儿来吧!你们这些爱我的人,我有果子,管你们吃足。让你们想起我来,比蜜还甜,比蜜还香。吃我吧!你们会越吃越想吃喝我吧!你们会越喝越想喝。《便西拉智训》24:19-21)
10. 智慧(耶稣)寻找朋友。	他见耶稣行走,就说:“看哪,这是上帝的羔羊!”两个门徒听见他的话,就跟从了耶稣。(1:36-37) 又次日,耶稣想要往加利去,遇见腓力,就对他讲说:“来,跟从我吧!”(1:43)	智慧在街市上呼喊,在宽阔处发声,在热闹街头喊叫,在城门口、在城中发出言语。(箴1:20-21) 智慧岂不呼叫?聪明岂不发声?她在道旁高处的顶上,在十字路口站立。在城门旁,在城门口,在城门洞,大声说:“众人哪,我呼叫你们,我向世人发声。”(箴8:1-4) 因为她也在寻找与她相配的人,不管你在何方,她都能把你找到。她是慈祥的,并在你的万念之中与你同在。(《所罗门智训》6:16)
11. 愚昧人拒绝智慧。	你们中间谁能指证我有罪呢?我既然将真理告诉你们,为什么不信我呢?(8:46) 耶稣回答说:“我已经告诉你们,你们不信。我奉我父之名所行的事可以为我作见证。”(10:25)	我呼唤,你们不肯听从;我伸手,无人理会。反轻弃我一切的劝戒,不肯受我的责备。(箴1:24-25)
12. 智慧充满着恩典与荣光。	充充满满地有恩典(charis),有真理。我们也见过他的荣光(doxa)。(1:14)	我伸展枝条,亭亭如橡树,庄严且荣耀。(《便西拉智训》24:16)

## 《雅各书》的智慧互文与再写

《雅各书》的底本是犹太智慧文献，<sup>①</sup>例如其 1:2—18 就有着《箴言》、《便西拉智训》2:18; 15:11—20 的痕迹；<sup>②</sup>而公义的果子、试探上帝、不知未来、罪恶的舌头、上帝的形像等主题都出现在《所罗门智训》6:12—21、《十二族长遗训》和斐罗的作品中。《雅各书》包含 65 个在新约圣经中只出现过一次的词(hapax legomena)，但其中 45 个词可在旧约七十士译本中找到，只有 13 个词没有出现在其中。

就如《以诺一书》(1 *Enoch*)揉合使用了智慧、先知和末世传统，《雅各书》也灵活使用犹太的不同传统，<sup>③</sup>但以智慧传统为主。基于对智慧看重，《雅各书》甚至使用了犹太智慧传统的互涉与再写方式，<sup>④</sup>以便开创早期基督文化。<sup>⑤</sup> 在论述《雅各书》的文本互文解读时，泊期斯(Wiard Popkes)认为，雅各使用了引句(quotations)、参照(references)、提示(allusions)、解述(paraphrase)和注释(midrashism)等修辞技巧，以便以古为师，去粗取精，为我所用。由此，我们可以追问：雅各的智慧从何而来？又如何将这些素材融入自己的作品？<sup>⑥</sup>

1. 引句(quotations)是明确引用别人的语句与思想，是互文中的常用技巧。现代的引用需要以特殊标记如引号、斜体等标示，但古代的书写并没有这些规定。《雅各书》共有三处以 *he graphe*(经书, 2:8, 23, 4:5)开头，其中两处加上了 *legei* 或 *legousa*(说或道, 2:23, 4:5)：

① 参 Chaffin, “The Theme of Wisdom in the Epistle of James”, 23—49; Mussner, “Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische”, 67—78.

② Frankemölle, “Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2,1—18 und 15,11—20”, 21—49.

③ Martin, “‘Who is Wise and Understanding among You’ (Jas 3:13)?” 969—999.

④ van Zyl, “Intertextuality”, 47—55.

⑤ Robbins, “Making Christian Culture in the Epistle of James”, 341—351; 有关《雅各书》在犹太教与基督教之间的中介作用，参 Chester, “The Theology of James”, 52; Childs, *The New Testament as Canon*, 443—445.

⑥ Popkes, “The Composition of James and Intertextuality”, 91—112; idem, “James and Scripture”, 213—229; idem, *Der Brief des Jakobus*; Chaffin, Jr., “The Theme of Wisdom in the Epistle of James”, 23—40.

	旧约	《雅各书》
A	有人声说：“你喊叫吧！”有一个说：“我喊叫什么呢？”说：“凡有血气的尽都如草，他的美容都像野地的花。草必枯干，花必凋残 (exēranthē ho chortos kai to anthos exepesen)，因为耶和華的气吹在其上；百姓诚然是草。(赛 40:6-7)	富足的降卑，也该如此。因为他必要过去，如同草上的花一样，太阳出来，热风刮起，草就枯干，花也凋谢 exēranen ton chorton kai to anthos autou exepesenn)，美容就消没了；那富足的人在他所行的事上，也要这样衰残(1:10-11)
B	不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，却要爱人如己。我是耶和華。(利 19:18)	经上记着说：“要爱人如己。”(2:8)
C	亚伯兰信耶和華，耶和華就以此为他的义。(创 15:6)	这就应验经上所说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”(2:23)
D	他讥消那好讥消的人，赐恩给谦卑的人。(箴 3:34)	经上说：“上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。”(4:6)

除了以上三处明确引用经文之外，2:11 的“那说……也说”是指上帝所说的诫命：

E	不可杀人。不可奸淫。(出 20:13-14；申 5:17-18)	原来那说不可奸淫的，也说不可杀人。你就是不奸淫，却杀人，仍是成了犯律法的。(2:11)
---	----------------------------------	---

《雅各书》对引句的使用看重五经和智慧书的权威，共同点是上帝的言说，无论是透过律法还是智慧的言语，其基本预设是，上帝的言说是创造、救赎和指引(光)。

2. 参照 (references) 是以旧约人物作范例 (hypodeigma, paradeigma)，共有四处：

	旧约	《雅各书》
A	<p>这些事以后，上帝要试验亚伯拉罕，就呼叫他说：“亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”上帝说：“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”……(创 22)</p>	<p>我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应验经上所说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”他又得称为上帝的朋友。这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。(2:21-24)</p>
B	<p>当下，嫩的儿子约书亚从什亭暗暗打发两个人作探子，吩咐说：“你们去窥探那地和耶利哥。”于是二人去了，来到一个妓女名叫喇合的家里，就在那里躺卧。……(书 2, 6)</p>	<p>妓女喇合接待使者，又放他们从别的路上出去，不也是一样因行为称义吗？(2:25)</p>
C	<p>我因没有违弃那圣者的言语，就仍以此作为安慰，在不止息的痛苦中还可踊跃。我有什么气力使我等候？我有什么结局使我忍耐？……(伯 6:10 及以下)</p>	<p>弟兄们，你们要把那先前奉主名说话的众先知，当作能受苦能忍耐的榜样。那先前忍耐的人，我们称他们是有福的。你们听说过约伯的忍耐，也知道主给他的结局，明显主是满心怜悯，大有慈悲。(5:10-11)</p>
D	<p>基列寄居的提斯比人以利亚对亚哈说：“我指着所侍奉永生耶和华以色列的上帝起誓，这几年我若不祷告，必不降露，不下雨。”(王上 17:1)</p> <p>以利亚说：“使以色列遭灾的不是我，乃是你和你父家，因为你们离弃耶和华的诫命，去随从巴力。”(王上 18:18)</p> <p>以利亚对亚哈说：“你现在可以上去吃喝，因为有多雨的响声了。”亚哈就上去吃喝。以利亚上了迦密山顶，屈身在地，将脸伏在两膝之中。……第七次仆人说：“我看见有一小片云从海里上来，不过如人手那样大。”以利亚说：“你上去告诉亚哈，当套车下去，免得被雨阻挡。”霎时间，天因风云黑暗，降下大雨。亚哈就坐车往耶斯列去了。(王上 18:41-45)</p>	<p>以利亚与我们是一样性情的人，他恳切祷告，求不要下雨，雨就三年零六个月不下在地上。(5:17)</p>

亚伯拉罕因信上帝而与上帝为友,将以撒献上,证明了他的信心是有行为的。他是信心完全的典范,是旧约智慧传统中所谓的“行为正直的人”,“因为耶和华赐人智慧,知识和聪明都由他口而出。他给正直人存留真智慧,给行为纯正的人作盾牌,为要保守公平人的路,护庇虔敬人的道。你也必明白仁义、公平、正直,一切的善道。”(箴 2:6-9)也是保罗在《罗马书》中所谓的“信服真道”(1:5; 16:26)。敬畏耶和华是以献身为起点,有行动的信心才能使人称义,这是一种信服的智慧。

第二个例子也证明称义,以双重消极人物(妓与女)显示,信心与行为是普遍的真理。喇合的智慧是以她的实际行动隐藏了以色列的两个探子,从而救了他们、也救了自己和全家(书 2:4, 15; 6:17)。这里的称义就是生命的得救,喇合的智慧(信心与行为)救了很多人的。

第三个例子以约伯的受苦为主,之前作者勉励读者,要以“那先前奉主名说话的众先知当作能受苦能忍耐的榜样(hypodeigma)”(5:10)。我们将在下一章解读《约伯记》,这里仅提及雅各所关注的两个重点:约伯的受苦忍耐之心和上帝的怜悯慈悲。作为范例,约伯的心与上帝的心是相称的,知道时间和永恒都在上帝手中,由此,受苦者可以寄托于上帝,有盼望地信靠和忍耐,深信主是“满心怜悯,大有慈悲”。这是活出真正末世情怀的智慧。

第四个例子是先知以利亚忠诚于上帝的祈祷,表现了先知的内在生命与上帝的互动而产生的效力。祈祷并非对着空气说话,而是上帝的智慧的再化身,即在忠诚神仆的身上,智慧化身为人,其生命力具体地表现为她的果效。这一果效在以利亚与亚哈王(及其妻耶洗别)<sup>①</sup>的权力对比中,其实就是耶和华与巴力偶像的对比:“以利亚前来对众民说:‘你们心持两意要到几时呢?若耶和华是上帝,就当顺从耶和华;若巴力是神,就当顺从巴力。’众民一言不答。”(王上 18:21)其实,所对比的是以色列真神的智慧与外邦假神的愚蒙,从以利亚与巴力先知在献祭较量中表现出来:

借着上帝的灵和智慧的内住,以利亚祈祷就会得以实现:

① 王上 16:30-33,“暗利的儿子亚哈行耶和华眼中看为恶的事,比他以前的列王更甚,犯了尼八的儿子耶罗波安所犯的罪。他还以为轻,又娶了西顿王谒巴力的女儿耶洗别为妻,去侍奉敬拜巴力。在撒玛利亚建造巴力的庙,在庙里为巴力筑坛。亚哈又做亚舍拉,他所行的惹耶和华以色列上帝的怒气,比他以前的以色列诸王更甚。”

以利亚对亚哈说：“我指着所侍奉永生耶和华以色列的上帝起誓，这几年我若不祷告，必不降露，不下雨。”(王上 17:1)

耶和华的话临到以利亚说：“你去，使亚哈得见你，我要降雨在地上。”(王上 18:1)

耶和华的灵(原文作“手”)降在以利亚身上，他就束上腰，奔在亚哈前头，直到耶斯列的城门。(王上 18:46)

3. 用典(allusions)、简介参照(indirect reference)或解说(paraphrase), 通常用熟悉的典故作为素材, 表达其中的要意, 依权威使人思索其意味深长。在《雅各书》中, 有些用典的源本是不清晰的, 或不能确定其单一出处:<sup>①</sup>

	旧 约	《雅各书》
1.	因为耶和华赐人智慧, 知识和聪明都由他口而出(箴 2:6)	你们中间若有缺少智慧的, 应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝, 主就必赐给他(1:5)
2.	惟独恶人, 好像翻腾的海不得平静; 其中的水常涌出污秽和淤泥来。(赛 57:20)	因为那疑惑的人, 就像海中的波浪, 被风吹动翻腾。(1:6)
3.	<p>耶和华必拆毁骄傲人的家, 却要立定寡妇的地界。(箴 15:25)</p> <p>智慧人的心居右, 愚昧人的心居左。并且愚昧人行路显出无知。(传 10:2-3a)</p> <p>恶人却要灭亡。耶和华的仇敌要像草地的华美, 他们要消灭, 要如烟消灭。(诗 37:20)</p> <p>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。(诗 90:5-6)</p> <p>至于世人, 他的年日如草一样, 他发旺如野地的花, 经风一吹, 便归无有; 他的原处, 也不再认识他。(诗 103:15-16)</p> <p>人为妇人所生, 日子短少, 多有患难。出来如花, 又被割下; 飞去如影, 不能存留。(伯 14:1-2)</p>	<p>卑微的弟兄升高, 就该喜乐; 富足的降卑, 也该如此。因为他必要过去, 如同草上的花一样。(1:9-10)</p>

<sup>①</sup> Popkes, “James and Scripture”, 217; Hanson, *Living Utterances of God*, 147.



(续表)

	旧约	《雅各书》
	<p>他不得出离黑暗,火焰要将他的枝子烧干,因上帝口中的气,他要灭亡。(伯 15:30)</p> <p>耶和華如此说:“智慧人不要因他的智慧夸口,勇士不要因他的勇力夸口,财主不要因他的财物夸口。夸口的却因他有聪明,认识我是耶和華,又知道我喜悦在世上施行慈爱公平和公义,以此夸口。这是耶和華说的。”(耶 9:23-24)<sup>①</sup></p>	
4.	<p>有人声说:“你喊叫吧!”有一个说:“我喊叫什么呢?”说:“凡有血气的尽都如草,他的美容都像野地的花。草必枯干,花必凋残,因为耶和華的气吹在其上;百姓诚然是草。”(赛 40:6-7)</p> <p>我的心被伤,如草枯干,甚至我忘记吃饭。诗(102:4)</p> <p>我的年日如日影偏斜,我也如草枯干。(诗 102:11)</p>	<p>富足的降卑,也该如此。因为他必要过去,如同草上的花一样,太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消灭了;那富足的人在他所行的事上,也要这样衰残。(1:10-11)</p>
5.	<p>听从我[智慧],日日在我门口仰望,在我门框旁边等候的,那人便为有福。因为寻得我的,就寻得生命,也必蒙耶和華的恩惠。得罪我的,却害了自己的性命;恨恶我的,都喜爱死亡。“(箴 8:34-36)</p>	<p>忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕,这是主应许给那些爱他之人的。(1:12)</p>
6.	<p>他是磐石,他的作为完全,他所行的无不公平,是诚实无伪的上帝,又公义,又正直。这乖僻弯曲的世代,向他行事邪僻,有这弊病,就不是他的儿女。愚昧无知的民哪,你们这样报答耶和華吗?他岂不是你的父,将你买来的吗?他是制造你、建立你的。(申 32:4-6)</p>	<p>各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父那里降下来的;在他并没有改变,也没有转动的影子。(1:17)</p> <p>上帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。(1:27)</p>

<sup>①</sup> Williams, “Of Rags and Riches”, 273-282.

(续表)

	旧约	《雅各书》
	<p>他要称呼我说：“你是我的父，是我的上帝，是拯救我的磐石。”我也要立他为长子，为世上最高的君王。（诗 89:26—27）</p> <p>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。他名称为奇妙、策士、全能的上帝、永在的父、和平的君。（赛 9:6）</p> <p>亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，你却是我们的父。耶和華啊，你是我们的父，从万古以来，你名称为我们的救贖主。（赛 63:16）</p> <p>耶和華啊，现在你仍是我们的父！我们是泥，你是窑匠；我们都是你手的工作。（赛 64:8）</p> <p>从今以后，你岂不向我呼叫说：“我父啊，你是我幼年的恩主。耶和華岂永远怀怒，存留到底吗？”看哪！你又发恶言、又行坏事，随自己的私意而行。（耶 3:4—5）</p> <p>我说：“我怎样将你安置在儿女之中，赐给你美地，就是万国中肥美的产业。我又说：你们必称我为父，也不再转去不跟从我。以色列家，你们向我行诡诈，真像妻子行诡诈离开她丈夫一样。这是耶和華说的。”（耶 3:19）</p>	<p>我们用舌头颂赞那为主、为父的，又用舌头咒诅那照着上帝形像被造的人。（3:9）</p>
7.	<p>诚实人必多得福，想要急速发财的，不免受罚。（箴 28:20）</p> <p>你不要心里急躁恼怒，因为恼怒存在愚昧人的怀中。（传 7:9）</p>	<p>我亲爱的弟兄们，这是你们所知道的。但你们各人要快地听，慢慢地说，慢慢地动怒。（1:19）</p>
8.	<p>耶和華的律法全备，能苏醒人心；耶和華的法度确定，能使愚人有智慧。（诗 19:7）</p>	<p>那全备、使人自由之律法。（1:25）</p>

(续表)

	旧约	《雅各书》
9.	<p>就要禁止舌头不出恶言,嘴唇不说诡诈的话。(诗 34:13)</p> <p>我曾说:“我要谨慎我的言行,免得我舌头犯罪。恶人在我面前的时候,我要用嚼环勒住我的口。”(诗 39:1)</p> <p>耶和華啊,求你禁止我的口,把守我的嘴。(诗 141:3)</p>	<p>若有人自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。(1:26)</p>
10.	<p>不可苦待寡妇和孤儿。(出 22:22)</p> <p>因为耶和華你们的上帝,他是万神之神,万主之主,至大的上帝,大有能力,大而可畏,不以貌取人,也不受贿赂。他为孤儿寡妇伸冤,又怜爱寄居的,赐给他衣食。(申 10:17—18)</p> <p>你不可向寄居的和孤儿屈枉正直,也不可拿寡妇的衣裳作当头。(申 24:17)</p> <p>你在田间收割庄稼,若忘下一捆,不可回去再取,要留给寄居的与孤儿寡妇。这样,耶和華你神必在你手里所办的一切事上赐福与你。你打橄榄树,枝上剩下的不可再打,要留给寄居的与孤儿寡妇。你摘葡萄园的葡萄,所剩下的不可再摘,要留给寄居的与孤儿寡妇。(申 24:19—21)</p> <p>每逢三年,就是十分取一之年,你取完了一切土产的十分之一,要分给利未人和寄居的,与孤儿寡妇,使他们在你城中可以吃得饱足。(申 26:12,亦 26:13)“向寄居的和孤儿寡妇屈枉正直的,必受咒诅!”(申 27:19)</p> <p>上帝在他的圣所作孤儿的父,作寡妇的伸冤者。(诗 68:5)</p> <p>他们杀死寡妇和寄居的,又杀害孤儿。(诗 94:6)</p>	<p>在上帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。(1:27)</p>

(续表)

旧约	《雅各书》
<p>耶和华保护寄居的,扶持孤儿和寡妇,却使恶人的道路弯曲。(诗 146:9)</p> <p>你们要洗濯、自洁,从我眼前除掉你们的恶行;要止住作恶,学习行善,寻求公平,解救受欺压的,给孤儿伸冤,为寡妇辨屈。(赛 1:16-17)</p> <p>你的官长居心悖逆,与盗贼作伴,各都喜爱贿赂,追求赃私。他们不为孤儿伸冤,寡妇的案件也不得呈到他们面前。(赛 1:23)</p> <p>主必不喜悦他们的少年人,也不怜恤他们的孤儿寡妇。因为各人是亵渎的、是行恶的,并且各人的口都说愚妄的话。(赛 9:17)</p> <p>祸哉! 那些设立不义之律例的和记录奸诈之判语的,为要屈枉穷乏人,夺去我民中困苦人的理,以寡妇当作掳物,以孤儿当作掠物。(赛 10:1-2)</p> <p>万军之耶和华以色列的上帝如此说:你们改正行动作为,我就使你们在这地方仍然居住。你们不要倚靠虚谎的话,说:“这些是耶和华的殿,是耶和华的殿,是耶和华的殿。”你们若实在改正行动作为,在人和邻舍中间诚然施行公平,不欺压寄居的和孤儿寡妇,在这地方不流无辜人的血,也不随从别神陷害自己。(耶 7:3-6)</p> <p>耶和华如此说:你们要施行公平和公义,拯救被抢夺的脱离欺压人的手,不可亏负寄居的和孤儿寡妇,不可以强暴待他们,在这地方也不可流无辜人的血。(耶 22:3)</p> <p>看哪! 以色列的首领各逞其能,在你中间流人之血。在你中间有轻慢父母的,有欺压寄居的,有亏负孤儿寡妇的。你藐视了我的圣物,干犯了我的安息日。(结 22:6-8)</p>	

(续表)

	旧约	《雅各书》
	<p>万军之耶和华曾对你们的列祖如此说：“要按至理判断，各人以慈爱怜悯弟兄。不可欺压寡妇、孤儿、寄居的和贫穷人，谁都不可心里谋害弟兄。”(亚 7:9-10)</p> <p>万军之耶和华说：“我必临近你们，施行审判。我必速速作见证，警戒行邪术的、犯奸淫的、起假誓的、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的，和不敬畏我的。(玛 3:5)</p>	
11.	他待王子不徇情面，也不看重富足的过于贫穷的，因为都是他手所造。(伯 34:19)	我的弟兄们，你们信奉我们荣耀的主耶稣基督，便不可按着外貌待人。(2:1)
12.	到那日，眼目高傲的必降为卑，性情狂傲的都必屈膝，惟独耶和华被尊崇。(赛 2:11)	上帝岂不是拣选了世上的贫穷人，叫他们在信上富足，并承受他所应许给那些爱他之人的国吗？(2:5)
13.	审判的时候，不可看人的外貌；听讼不可分贵贱，不可惧怕人，因为审判是属乎上帝的。若有难断的案件，可以呈到我这里，我就判断。(申 1:17)	但你们若按外貌待人，便是犯罪，被律法定为犯法的。(2:9)
14.	塞耳不听穷人哀求的，他将来呼吁也不蒙应允。(箴 21:13)	因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判。(2:13)
15.	我们的上帝啊，你不是曾在你民以色列人面前驱逐这地的居民，将这地赐给你朋友亚伯拉罕的后裔永远为业吗？(代下 20:7)	他又得称为上帝的朋友。(2:23)
16.	惟你以色列我的仆人，雅各我所拣选的，我朋友亚伯拉罕的后裔。(赛 41:8)	
	我曾说：“我要谨慎我的言行，免得我舌头犯罪。恶人在我面前的时候，我要用嚼环勒住我的口。”(诗 39:1)	我们若把嚼环放在马嘴里，叫它顺服，就能调动它的全身。(3:3)

(续表)

	旧约	《雅各书》
17.	<p>看哪,耶和華的名从远方来,怒气烧起,密烟上腾。他的嘴唇满有忿恨,他的舌头像吞灭的火。(赛 30:27)</p> <p>我的心在我里面发热。我默想的时候,火就烧起,我使用舌头说话。耶和華啊,求你叫我晓得我身之终,我的寿数几何,叫我知道我的生命不长。你使我的年日窄如手掌。我一生的年数,在你面前如同无有。各人最稳妥的时候,真是全然虚幻。(诗 39:3-5)</p> <p>因为他们的口中没有诚实,他们的心里满有邪恶,他们的喉咙是敞开的坟墓,他们用舌头谄媚人。(诗 5:9,15:3)</p> <p>有何人喜好存活,爱慕长寿,得享美福,就要禁止舌头不出恶言,嘴唇不说诡诈的话。(诗 34:12-13)</p> <p>我的舌头要终日论说你的公义,时常赞美你。(35:28)</p> <p>义人的口谈论智慧,他的舌头讲说公平。上帝的律法在他心里,他的脚总不滑跌。(诗 37:30-31)</p> <p>你的舌头邪恶诡诈,好像剃头刀,快利伤人。你爱恶胜似爱善,又爱说谎,不爱说公义。诡诈的舌头啊,你爱说一切毁灭的话。(诗 52:2-4)</p> <p>耶和華啊,求你救我脱离说谎的嘴唇和诡诈的舌头。(诗 120:2)</p> <p>他们使舌头尖利如蛇,嘴里有虺蛇的毒气。(诗 140:3)</p> <p>他们各人欺哄邻舍,不说真话,他们教舌头学习说谎,劳劳碌碌地作孽。(耶 9:5)</p> <p>城里的富户满行强暴,其中的居民也说谎言,口中的舌头是诡诈的。(弥 6:12)</p>	<p>舌头是火(3:6-8)</p> <p>惟独舌头没有人能制伏,是不止息的恶物,满了害死人的毒气。我们用舌头颂赞那为主、为父的,又用舌头咒诅那照着上帝形像被造的人。(3:8-9)</p> <p>人若批评弟兄,论断弟兄,就是批评律法,论断律法。你若论断律法,就不是遵行律法,乃是判断人的。(4:11)</p>

(续表)

	旧 约	《雅各书》
18.	<p>人若怀里握火,衣服岂能不烧呢? [绝对不可能]</p> <p>人若在火炭上走,脚岂能不烫呢? [绝对不可能](箴 6:27-28)</p> <p>他们岂不指教你、告诉你,从心里发出言语来呢? [绝对不可能]</p> <p>蒲草没有泥岂能发长? [绝对不可能]</p> <p>芦荻没有水岂能生发? [绝对不可能](伯 8:10-11)</p> <p>古实人岂能改变皮肤呢? [绝对不可能]</p> <p>豹岂能改变斑点呢? [绝对不可能](耶 13:23)</p> <p>马岂能在崖石上奔跑? [绝对不可能]</p> <p>人岂能在那里用牛耕种呢? [绝对不可能](摩 6:12a)</p>	<p>泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗? [绝对不可能]</p> <p>无花果树能生橄榄吗? [绝对不可能]</p> <p>葡萄树能结无花果吗? [绝对不可能](3:11-12)</p>
19.	<p>等到圣灵从上浇灌我们,旷野就变为肥田,肥田看如树林。那时,公平要居在旷野,公义要居在肥田。公义的果效必是平安,公义的效验必是平稳,直到永远。(赛 32:15-17)</p>	<p>惟独从上头来的智慧,先是清洁,后是和平,温良柔顺,满有怜悯,多结善果,没有偏见,没有假冒。(3:17)</p>
20.	<p>要离恶行善,寻求和睦,一心追赶。(诗 34:14)</p> <p>义人所结的果子就是生命树,有智慧的必能得人。(箴 11:30)</p>	<p>并且使人和平的,是用和平所栽种的义果。(3:18)</p>
21.	<p>淫妇的道,也是这样,她吃了把嘴一擦,就说:“我没有行恶。”(箴 30:20)</p>	<p>你们这些淫乱的人哪,岂不知与世俗为友就是与上帝为敌吗? 所以凡想要与世俗为友的,就是与上帝为敌了。(4:4)</p>

(续表)

	旧约	《雅各书》
22a.	<p>耶和华闻那馨香之气,就心里说:“我不再因人的缘故咒诅地(人从小心里怀着恶念),也不再按着我才行的,灭各种的活物了。(创 8:21)[注释挪亚<sup>①</sup>]</p> <p>不可跪拜那些像;也不可事奉它,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,直到三世代。(出 20:5)</p>	<p>你们想经上所说是徒然的吗?上帝所赐住在<u>我们里面的灵</u>,是恋爱至于嫉妒吗?(4:5)</p>
22b.	<p>耶和华说:“人既属乎血气,我的<u>灵</u>就不永远住在他里面,然而他的日子还可到一百二十年。”那时候有伟人在地上。后来上帝的儿子们和人的女子们交合生子,那就是上古英武有名的人。耶和华见人在地上罪恶很大,终日所思想的尽都是恶,耶和华就后悔造人在地上,心中忧伤。耶和华说:“我要将所造的人和走兽,并昆虫,以及空中的飞鸟,都从地上除灭,因为我造他们后悔了。”(创 6:3-7)</p> <p>不可使慈爱、诚实离开你,要系在你颈项上,刻在你心版上。这样,你必在上帝和世人眼前蒙恩宠,有聪明。(箴 3:3-4)</p> <p>我羡慕渴想耶和华的院宇,我的心肠、我的肉体向永生上帝呼吁。万军之耶和华,我的王、我的上帝啊。(诗 84:2-3;《七十士译本》中为 83:3-4)<sup>②</sup></p>	<p><u>上帝所赐住在<u>我们里面的灵</u></u> (pneuma)……(4:5)</p>
23.	<p>你要专心仰赖耶和华,不可倚靠自己的聪明,在你一切所行的事上,都要认定他,他必指引你的路。不要自以为有智慧,要敬畏耶和华,远离恶事。(箴 3:5-7)</p>	<p>你们要顺服上帝。务要抵挡魔鬼,魔鬼就必离开你们逃跑了。你们亲近上帝,上帝就必亲近你们。(4:7-8)</p>

① Prockter, “James 4:4-6”, 625-627.

② Laws, “Does Scripture Speak in Vain?” 210-215.



(续表)

	《圣经》 旧 约	《雅各书》
	<p>所以你要对以色列人说,万军之耶和华如此说:你们要转向我,我就转向你们。这是万军之耶和华说的。(亚 1:3)</p> <p>万军之耶和华说:“从你们列祖的日子以来,你们常常偏离我的典章而不遵守。现在你们要转向我,我就转向你们。你们却回说:‘我们如何才是转向呢?’”(玛 3:7)</p>	
24.	<p>将卑微的安置在高处,将哀痛的举到稳妥之地。(伯 5:11)</p>	<p>务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。(4:10)</p>
25.	<p>不要为明日自夸,因为一日要生何事,你尚且不能知道。(箴 27:1)</p>	<p>瞎!你们有话说:“今天、明天我们要往某城里去,在那里住一年,做买卖得利。”其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。你们只当说:“主若愿意,我们就可以活着,也可以做这事,或做那事。”(4:13-15)</p>
26.	<p>你发怒的时候,要使他们如在炎热的火炉中。耶和华要在他的震怒中吞灭他们,那火要把他们烧尽了。(诗 21:9)</p>	<p>你们的金银都长了锈,那锈要证明你们的不是,又要吃你们的肉,如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。(5:3)</p>
27.	<p>耶和华说:“你作了什么事呢?你兄弟的血有声音从地里向我哀告。”(创 4:10)</p> <p>不可欺压你的邻舍,也不可抢夺他的物。雇工人的工价,不可在你那里过夜留到早晨。(利 19:13)</p> <p>我在急难中求告耶和华,向我的上帝呼求。他从殿中听了我的声音,我在他面前的呼求入了他的耳中。(诗 18:6)</p>	<p>那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。(5:4)</p>

(续表)

	旧约	《雅各书》
	<p>我耳闻万军之耶和華说：“必有许多又大又美的房屋成为荒凉，无人居住。”(赛 5:9)</p> <p>万军之耶和華说：“我必临近你们，施行审判。我必速速作见证，警戒行邪术的、犯奸淫的、起假誓的、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的，和不敬畏我的。”(玛 3:5)</p>	
28a.	<p>耶和華啊，你晓得我，看见我，察验我向你是怎样的心。求你将他们拉出来，好像将宰的羊，叫他们等候杀戮的日子。(耶 12:3)</p> <p>牧人哪，你们当哀号、呼喊；群众的头目啊，你们要滚在灰中，因为你们被杀戮分散的日子足足来到，你们要跌碎，好像美器打碎一样。(耶 25:34)</p>	<p>你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。(5:5)</p>
28b.	<p>困苦穷乏的雇工，无论是你的弟兄，或是在你城里寄居的，你不可欺负他。要当日给他工价，不可等到日落，因为他穷苦，把心放在工价上，恐怕他因你求告耶和華，罪便归你了。(申 24:14-15)</p> <p>你们要哀号，因为耶和華的日子临近了；这日来到，好像毁灭从全能者来到。(赛 13:6)</p> <p>门哪，应当哀号！城啊，应当呼喊！非利士全地啊，你都消化了！因为有烟从北方出来，他行伍中并无乱队的。(赛 14:31)</p> <p>论推罗的默示：他施的船只都要哀号，因为推罗变为荒场，甚至没有房屋，没有可进之路。这消息是从基提地得来的。……西顿哪，你当惭愧；因为大海说，就是海中的保障说：“我没有劬劳，也没有生产，没有养育男子，也没有抚养童女。”……他施的船只都要哀号，因为你们的保障变为荒场。(赛 23:1-14)</p>	<p>工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱，这工钱有声音呼叫；并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。(5:4-6)</p>

(续表)

	旧约	《雅各书》
	<p>安逸的妇女啊,起来听我的声音;无虑的女子啊,侧耳听我的言语。无虑的女子啊,再过一年多,必受骚扰;因为无葡萄可摘,无果子可收。安逸的妇女啊,要战兢;无虑的女子啊,要受骚扰,脱去衣服,赤着身体,腰束麻布。她们必为美好的田地和多结果的葡萄树捶胸哀哭。荆棘蒺藜必长在我百姓的地上,又长在欢乐的城中和一切快乐的房屋上。因为宫殿必被撤下,多民的城必被离弃;山冈望楼永为洞穴,作野驴所喜乐的,为羊群的草场。(赛 32:9-14)</p> <p>希实本哪,你要哀号,因为爱地变为荒场。拉巴的居民哪,要呼喊,以麻布束腰;要哭号,在篱笆中跑来跑去,因玛勒堪和属他的祭司、首领要一同被掳去。(耶 49:3)</p>	
29.	<p>他(注:原文作“我”)必按时降秋雨春雨在你们的地上,使你们可以收藏五谷、新酒和油。(申 11:14)</p> <p>心内也不说:“我们应当敬畏耶和华我们的上帝,他按时赐雨,就是秋雨春雨,又为我们定收割的节令,永存不废。”(耶 5:24)</p> <p>锡安的民哪,你们要快乐,为耶和华你们的上帝欢喜,因他赐给你们合宜的秋雨,为你们降下甘霖,就是秋雨春雨,和先前一样。(珥 2:23)</p>	<p>弟兄们哪,你们要忍耐,直到主来。看哪,农夫忍耐等候地里宝贵的出产,直到得了秋雨春雨。(5:7)</p>
30.	<p>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,并有丰盛的慈爱和诚实。(出 34:6)</p> <p>耶和华有怜悯,有恩典,不轻易发怒,且有丰盛的慈爱。(诗 103:8)</p> <p>他行了奇事,使人記念。耶和华有恩惠,有怜悯。(诗 111:4)</p> <p>等到一千三百三十五日的,那人便为有福。(但 12:12)</p>	<p>那先前忍耐的人,我们称他们是有福的。你们听说过约伯的忍耐,也知道主给他的结局,明显主是满心怜悯,大有慈悲。(5:11)</p>

(续表)

	旧约	《雅各书》
31.	恨,能挑启争端,爱,能遮掩一切过错。(箴 10:12)	这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:20)

以下是《利未记》19:12 在《雅各书》的解述(而非直引),《利未记》这一章是列出宗教律例的,而《雅各书》使用时以道德伦理为重点:<sup>①</sup>

32a.	不可指着我的名起假誓,亵渎你上帝的名。我是耶和華。(利 19:12)	他们不是亵渎你们所敬奉的尊名吗?(2:7) 我的弟兄们,最要紧的是不可起誓。不可指着天起誓,也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就说是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)
33b.	不可欺压你的邻舍,也不可抢夺他的物。雇工人的工价,不可在你那里过夜留到早晨。(利 19:13)	工人给你们收割庄稼,你们亏欠他们的工钱。(5:4a)
33c.	你们施行审判,不可行不义,不可偏护穷人,也不可重看有势力的人,只要按着公义审判你的邻舍。(利 19:15)	我的弟兄们,你们信奉我们荣耀的主耶稣基督,便不可按着外貌待人。(2:1) 但你们若按外貌待人,便是犯罪,被律法定为犯法的。(2:9)
33d.	不可在民中往来搬弄是非,也不可同邻舍为敌,置之于死(原文作“流他的血”)。我是耶和華。(利 19:16)	弟兄们,你们不可彼此批评。人若批评弟兄,论断弟兄,就是批评律法,论断律法。你若论断律法,就不是遵行律法,乃是判断人的。(4:11)

<sup>①</sup> Johnson 认为,雅各对《利未记》的使用是“一组道德而非礼仪的准则”(The Letter of James, 31); Popkes 认为,雅各的诠释法是“连串的果效”(“James and Scripture”, 217)。

(续表)

33e.	总要指摘你的邻舍,免得因他担罪。(利 19:17b)	这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:20)
33f.	不可报仇,也不可埋怨你本国的子民。(利 19:18a)	弟兄们,你们不要彼此埋怨,免得受审判。看哪,审判的主站在门前了。(5:9)
	却要爱人如己。(利 19:18b)[引用]	经上记着说:“要爱人如己。”你们若全守这至尊的律法,才是好的。(2:8)

4. 注释(midrashism)或背景参考,雅各熟悉旧约和两约间的智慧作品,使用了《便西拉智训》和其他两约间的作品:<sup>①</sup>

	《便西拉智训》[和其他两约间的作品]	《雅各书》
1.	如果你要侍奉主,那你就得时刻准备着接受考验。要忠诚而坚定,在困难面前沉着冷静。跟主在一起,永不分离,这样当你离世时,你就将身披荣耀。逆来顺受,即使奇耻大辱,也要甘心承受。真金要经过火炼,良心要经过耻辱的熔炉。(2:1-5)	我的弟兄们,你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐;因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。(1:2-3)
2.	那些与你[耶路撒冷]因你的苦难而哀哭的有福了,因为他们将与你欢乐,并见证你永恒的荣光。”(《多比书》[Tobit]13:14b)	忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕,这是主应许给那些爱他之人的。(1:12)
3.	只要你敬畏主,你就会这样做。掌握主的律法,你就会发现智慧。她会出来欢迎你,如获一位母亲或者一位新娘。她会赐给你智慧之粮和知识之酒。凭借她的支援,你就将永远摆脱失败之耻。(15:1-4)	你们中间若有缺少智慧的,应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝,主就必赐给他。只要凭着信心求,一点不疑惑;因为那疑惑的人,就像海中的波浪,被风吹动翻腾。这样的人不要想从

<sup>①</sup> Bauckham, *James*, 29-35; Gertner, “Midrashim in the New Testament”, 267-292.

(续表)

	《便西拉智训》[和其他两约间的作品]	《雅各书》
	她会使你感到快乐和由衷的喜悦,你的名字将会万古流芳。然而愚人和罪人却永远看不见智慧。她与狂傲之徒无缘,她永远不入撒谎者的心田。(15:6-8)	主那里得什么。心怀二意的人,在他一切所行的路上都没有定见。(1:5-8) 人被试探,不可说:“我是被上帝试探”;因为上帝不能被恶试探,他也不试探人。但各人被试探,乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎,就生出罪来;罪既长成,就生出死来。(1:13-15)
4.	恶人还有什么希望呢? 只能有稻草的希望,任风吹荡着;只能有海洋泡沫(霜)的希望,淹没在暴风雨中;只能有烟气的希望,飘浮在微风里(《所罗门智训》5:14a)	因为那疑惑的人,就像海中的波浪,被风吹动翻腾。(1:6)
5.	那不要因为你的罪过而谴责主,“主并不引起他所厌恶的事情”(不要做那些主所厌恶的事情)。不要认定是他使你误入歧途,他无须依靠罪人的帮助来达到自己的目的。(15:11-12)	人被试探,不可说:“我是被上帝试探”;因为上帝不能被恶试探,他也不试探人。(1:13)
6.	时刻准备着倾听,但是回答问题时要慎重。(5:11)	我亲爱的弟兄们,这是你们所知道的。但你们各人要快地听,慢慢地说,慢慢地动怒。(1:19)
7.	但是休想贿赂他,或者依靠来路不明的供品,那他是不会接受的。上帝是“公正的”(法官),不偏不倚。他对穷人没有偏见,主垂听受害者的祷告。当孤儿寡母倾诉祷告的时候,他并没有充耳不闻。寡妇受人欺压,滚落在她的面颊上的眼泪便提出了控告。心甘情愿地侍奉主,主就会接纳你,你的祷告就会上达天庭。	在上帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。(1:27) 工人给你们收割庄稼,你们亏欠他们的工钱,这工钱有声音呼叫;并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在

(续表)

	《便西拉智训》[和其他两约间的作品]	《雅各书》
	卑贱者的祷告穿过云层,上达至高之主,在那里等待着答复,直到惩恶扬善。(35:12-17)	世上享美福,好宴乐,当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪,把他杀害,他也不抵挡你们。(5:4-6)
8.	慷慨救助每一个虔信上帝之人。如果你济贫时吝啬,那么上帝就会在济你时吝啬。《多比书》4:7) 那些先向别人动怒的在大审判之日必受愤怒之审判。《以诺二书》44:3a)	因为那不怜悯人的,也要受无怜悯的审判。(2:13)
9.	你活在世上的每一天,都要把我主上帝牢记心中。凡事小心,切莫犯罪,切莫违背主的诫命。时时刻刻以公义行事,永不参与邪恶之事。《多比书》4:5)	你们要顺服上帝。务要抵挡魔鬼,魔鬼就必离开你们逃跑了。你们亲近上帝,上帝就必亲近你们。(4:7-8)
10.	侵我列国呀!命运注定亡。到那审判日。主必惩办他。遣火与蛀虫。去吞噬他们。他们忧中泣。永远无休止。《犹滴传》16:17)	你们的金银都长了锈,那锈要证明你们的不是,又要吃你们的肉,如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。(5:3)
11.	知道什么就说什么,不知道的就不要说。(5:12)	我的弟兄们,最要紧的是不可起誓。不可指着天起誓,也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就说是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)

雅各没有注明所使用的源本,也没有表明对旧约正典的态度,但可以看出,他尊重旧约正典,珍惜两约间的智慧文学。汉森(A. T. Hanson)认为,如同当时的犹太解经家,雅各熟悉旧约正典并使用惯常的解经法:<sup>①</sup>

① Hanson, *The Living Utterances of God*, 147-150.

(1) 米大示(midrash,代下 13:22,24:27): 其动词的字根是“寻问”或“探究”,名词可以指“研究的结果”,也可以指“注释”,即从某个思想角度去描述当时的历史,又特指解释旧约经文的释义过程。在昆兰文献中,米大示一般指“律法的注释”。但在后期的拉比文献中,“米大示”成了一个专有名词,指一份按圣经章节编排的传统拉比教训,教训的主要目的是以不同方法把古老经文应用于当下处境中,而雅各对便西拉的参照或平行就属于米大示。

(2) 哈加达(haggada [h],复数为 haggadoth): 叙事文或故事,指犹太拉比用以说明律法的材料,借此加强律法中的叙事内容,如各种法则。哈加达具有不同的体裁,如故事、轶事、寓言、传奇等,主题宽泛,从占星学到神秘主义都可包括在内。

(3) 模拟法(typology): 这是圣经诠释学尤其是犹太释经所常用的方法,新约作者在引用旧约时,往往模拟旧约,反衬新约的主题论述。<sup>①</sup>《雅各书》就把耶稣看成是智慧的化身,把亚伯拉罕模拟为上帝之友,把约伯看作当时受苦信徒的榜样,把伊莱沙看作在信心仰望中祈祷的范例。

(4) 传说(legend): 拉丁原义是可供阅读的东西,但释经学用之专指神话性的历史故事,如摩西、以利亚、神祇相争、弱者胜强(约瑟、基甸、大卫)。汉森认为,雅各使用的两约文献不一定依据原本材料,而是灵活使用了以下传说:喇合故事(雅 2:25)参照他勒目(参《革利门一书》21:1,来 11:31),舌头如火的主题参照拉比对《诗篇》120:3 的米大示(midrash)(参《亚当和夏娃生平》Vita Adae et Evae)。<sup>②</sup>戴维斯(Peter H. Davids)认为,雅各对亚伯拉罕传说的使用主要依据在两约作品的材料(《禧年书》Jubilees,《约伯之约》Testament of Job)。<sup>③</sup>

(5) 寓意法(allegory): 希腊文直译是“说话背后有另一些意思”,指文字鉴别学上的深层含义,以一些实在的事物或事情来表达抽象或灵意

① 如罗 5:14 将耶稣基督看为第二亚当,希 7 章把耶稣的大祭司身份看成是顺着麦基洗德而来的,而约 3:14 的十字架事件已在摩西举蛇中预表了。

② Hanson, *The Living Utterances of God*, 147—155.

③ Davids, “The Pseudepigrapha in the Catholic Epistles”, 228—245.



的事物。<sup>①</sup> 圣经中有一部分是用寓意表达法(明喻或隐喻)写成的,而《雅各书》的隐喻诠释是以智慧的超越和内住本性说明,人的生命与宇宙万物的生命是平行的。舌头是人体中的火,而只有天上的智慧内住于人才能够控制舌头。

《雅各书》中包含不少犹太特色:上帝是一(2:19)、对犹太律法的遵守(2:10)、先知型的宗教观(1:27)、称上帝为万军之主(5:4)、称地狱为欣嫩子谷(3:6)。其中对旧约的重读是以基督徒的视角展开的,如1:25把律法重解为使人自由的,显然不包含极具犹太民族色彩的律例和风俗,如割礼、节期、饮食等。

## 雅各与希罗的文本互文

更准确地说,雅各的释经不算是纯犹太的,而是希腊化的犹太拉比释经,寓意法就是典型的一种。寓意解释法源于古希腊,为了融合重理性的希腊哲学与充满怪异、荒谬甚至不道德因素的荷马(Homer)和赫西俄德(Hesiod)的宗教传统,人们就采用寓意法来解释这些宗教遗产,消解其中的张力。后来,这一寓意解释法传到埃及的亚历山大里亚,聚居于当地的犹太人正面临着其圣书(旧约圣经)和希腊哲学(特别是柏拉图哲学)之间的紧张,于是借用了希腊人的寓意解释法。在公元前160年,著名的寓意释经学者亚里斯多布鲁斯(Aristobulus)就断言,希腊哲学借用了旧约,特别是摩西律法,因而运用寓意解释法,就可以在摩西和先知书中找到希腊哲学的教训。而生于公元前20年的犹太释经学者斐罗(Philo)更认为,仅看到字面意思是了解尚浅的表现,字里行间的深层寓意是供成熟的人看的。例如,他把亚伯拉罕到迦南的过程,解释成斯多亚派(Stoic)哲学家的心路历程。旧约中的寓意经文包括:赛5:1-6;诗80:8-16;箴5:15-23;传12:1-6。

---

① 较为明显的例子是约翰·班扬(John Bunyan)所写的《天路历程》(*The Pilgrim's Progress*),其中以寓意故事的方式描写了一个清教徒的罪观、救赎观和成圣观。表面上是描写一个名叫“基督徒”的人的经历,但若要表达的内容并不仅仅停留在字面上,而是要揭示出基督徒在世遇到诸般试探与艰辛时的心路历程,以勉励信徒持守正道。整个故事的人物、情节和布局也在建构字意之外的意涵。

希腊化的犹太拉比释经与希罗的文本解读法不同,前者把文本权威建基于犹太圣经,而后者依据经典的内在逻辑或荣辱文化。对于《雅各书》这样的训诲智慧文学,希腊化的犹太释经认为,伦理道德与信仰基础在于那位施展创造、怜悯、审判的上帝。圣经中的律法、预言(先知)和智慧传统都被《雅各书》所采用,与对希腊化的犹太文献的释经类似,如《亚历斯特书》(*The Letter of Aristeas*),《马加比四书》,<sup>①</sup>《伪法斯尼》(*The Sentences of Pseudo-Phocylides*)和《十二族长遗训》(*The Testaments of the Twelve Patriarchs*)。<sup>②</sup>

《雅各书》与希腊化的犹太文献有许多平行之处,最明显的是,2:18—22 和 3:3—6 被称为“诽谤”或“抨击对话”(diatribe)的修辞手法。“抨击对话”(diatribe)是指简短的道德伦理演说,或长篇的高谈阔论,或带有辱骂性质的争辩性言词,其中主要是虚构的道德性对话。在古希罗文化里,芝诺(Zeno)和克良特(Cleanthes)等时常写作简短的教导性抨击,谈论有关大众利益的话题,如贫穷、老年、被遗、苦闷、去伪饰等。这种抨击性演说或对话出现于公元前三世纪,可能是一种口述宣传,借以向大众灌输思想,随着亚历山大大帝的征战而不断拓展。所罗门智慧的第二部分(6:22—10:21)用赞赏手法(encomium 或 eulogy)歌颂智慧的化身,最后部分(11:1—19:22)使用明喻(synkrisis 或 simile),但第一部分使用了许多“抨击对话”(1:1—6:21, 11, 15—12:27 及 13:1—15:19)。

《雅各书》3:13; 4:1, 4, 5 的“修辞问题”或“设问”(rhetorical question)也是希罗文学常用的技巧,但出现在犹太文献中。上帝问亚伯拉罕:“耶和華豈有難成的事?”(创 14)这并非期望亚伯拉罕来回答。上帝也以设问问耶利米:“耶和華豈有難成的事么?”(耶 32:27)《雅各书》的设问使

① 关于《雅各书》1:2—5 与《马加比四书》(4 Maccabees)的互文性,参 Gowan, “Wisdom and Endurance in James”, 145—153。

② Johnson, *Brother of Jesus*, 18. 《亚历斯特书》是公元前 100 年在亚历山大时期的书信,主要描述了七十士译本的翻译过程,赞扬了犹太人对希腊文化的学习。《马加比四书》是公元 70 年以希腊文写于亚历山大的希腊犹太著作,内容是关于一些犹太烈士的虔敬轶事的哲学争辩。《伪法斯尼》和《十二族长遗训》是旧约伪经中的两卷,而伪经是指没有被列入正典或次经的古犹太人的和希腊化犹太人的作品。

用法与新约其他作者的相近。<sup>①</sup>

《雅各书》与希罗文献的平行不是偶然的,但约翰逊(Johnson)甚至认为,《雅各书》的智慧文体不算是希伯来的,而是希罗道德训诲中的,应称为“劝导书”(logos protreptikos)或“劝勉计”(exhortatory stratagem)。<sup>②</sup>

以下列出《雅各书》与希罗文献的平行之处,注意两者在智慧表达上的异同:<sup>③</sup>

主题(topoi)	《雅各书》	希罗文献
1. 真正的喜乐在于美德	你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐。(1:2)	即使有挑战,品德必带来永恒的喜乐。(塞涅卡[Seneca],《道德书信》[ <i>Moral Epistles</i> ] 27:2)
2. 美德需要操练	因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠。(1:3-4)	塞涅卡,《论天意》( <i>On Providence</i> ) 2:2, 6; <sup>④</sup> 艾彼科蒂塔斯(Epictetus),《残片》( <i>frag.</i> ) 112
3. 上帝是善而非恶的引发者	人被试探,不可说:“我是被上帝试探”;因为上帝不能被恶试探,他也不试探人。(1:13)	神磨炼一个人为了装备他并使用他。(普鲁塔克[Plutarch],《道德》 <i>A Pleasant Life Impossible</i> 22 [Mor 1102F]); 试炼坚固人格。(希尔洛克勒 [Hierocles],《论责任》[ <i>On Duties</i> ] 2. 8. 7)

① 保罗在罗马书 8:31 以设问强调上帝的帮助:“神若帮助我们,谁能敌挡我们呢?”保罗在林前十章中也用了以下的设问劝勉会众远避偶像:“我们所祝福的杯,岂不是同领基督的血吗?我们所擘开的饼,岂不是同领基督的身体吗?……我们可惹主的愤恨吗?我们比他还有能力吗?”(10:16, 22)另外,他在林前 14:36 以两个设问反驳一群男性霸权主义禁止妇女在聚会的讲话:“神的道理岂不是从你们出来吗?岂是单临到你们吗?”明显的答案是:神的道理是从男女出来,神的道理临到男女两性。

② Johnson, *The Letter of James*, 27-29; Johnson, *Brother of Jesus*, 18-19. Cf. Aune, “Romans as a Logos Protreptikos”, 278-296.

③ Johnson, *The Letter of James*, 80-88.

④ 关于《雅各书》与 Plutarch 的互文性,参 Verseput, “Plutarch of Chaeronea and the Epistle of James on Communal Behavior”, 502-518.

(续表)

主题 (topoi)	《雅各书》	希罗文献
4. 静默慎言	<p>你们各人要快快地听,慢慢地说,慢慢地动怒(1:19)</p> <p>若有人自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。(1:26)</p> <p>不要多人作师傅,因为晓得我们要受更重的判断。原来我们在许多事上都有过失;若有人在话语上没有过失,他就是完全人,也能勒住自己的全身。(3:1-2)</p>	<p>(普鲁塔克《道德》[<i>On Garrulosity</i>] 4 [Mor. 503E-540C])</p>
5. 将言语转为行动	<p>只是你们要行道,不要单单听道,自己欺哄自己。因为听道而不行道的,就像人对着镜子看自己本来的面目,看见,走后,随即忘了他的相貌如何。惟有详细察看那全备、使人自由之律法的,并且时常如此,这人既不是听了就忘,乃是实在行出来,就在他所行的事上必然得福。(1:22-25)</p> <p>信心若没有行为就是死的。(2:17)</p>	<p>普鲁塔克《道德》(<i>Stoic Self-Contradictions</i>) 1 [Mor. 1033B]; 塞涅卡《道德书信》20:1</p>
6. 镜子为道德和自我反省	<p>因为听道而不行道的,就像人对着镜子看自己本来的面目。(1:23)</p>	<p>柏拉图《阿尔喀比亚德》(<i>Alcibiades</i>) 132c-133c<sup>①</sup></p> <p>艾彼科蒂塔斯《讲说二》, (<i>Discourse II</i>), 14, 21</p>

① Denyer, "Mirrors in James 1:22-25 and Plato, *Alcibiades* 132c-133c", 237-240.

(续表)

主题 (topoi)	《雅各书》	希罗文献
7. 智者是自由的	惟有详细察看那全备、使人自由之律法的。(1:25)	艾彼科蒂塔斯《讲说四》1, 13
8. 众美德的合一性	因为凡遵守全律法的,只在一条上跌倒,他就是犯了众条。(2:10)	普鲁塔克《道德》(Stoic Self-Contradictions) 27 [Mor. 1046F]
9. 战车御者与船长是自律的隐喻	我们若把嚼环放在马嘴里,叫它顺服,就能调动它的全身。看哪,船只虽然甚大,又被大风催逼,只用小小的舵,就随着掌舵的意思转动。(3:3-4)	柏拉图《斐德若》(Phaedrus) 254B-D; 狄奥克里索斯托《演说》(Dio Chrysostom [Oration]) 12; 34
10. 舌头的毒害	惟独舌头没有人能制伏,是不止息的恶物,满了害死人的毒气。(3:8)	萨莫塔的吕西安(Lucian of Samosata),《逃离者》(The Runaways) 19
11. 无花果树及果子是善或恶之源	无花果树能生橄榄吗? 葡萄树能结无花果吗? 咸水里也不能发出甜水来。(3:12)	塞涅卡《道德书信》87:23; 普鲁塔克《道德》(On Tranquillity of Soul) 13 [Mor. 472F]
12. 妒嫉和友谊	你们就重看那穿华美衣服的人说“请坐在这好位上”,又对那穷人说“你站在那里”,或“坐在我脚凳下边”。(2:3) 你们这些淫乱的人哪,岂不知与世俗为友就是与上帝为敌吗? 所以凡想要与世俗为友的,就是与上帝为敌了。(4:4)	亚里士多德《伦理学》(Nicomachean Ethics) 8-9

(续表)

主题 (topoi)	《雅各书》	希罗文献
13. 美德与缺陷的名单	这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的,属情欲的、属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争,就在何处有扰乱和各式各样的坏事。惟独从上头来的智慧,先是清洁,后是和平,温良柔顺,满有怜悯,多结善果,没有偏见,没有假冒。(3:15-17)	推罗的马克西穆斯《论说》(Maximus of Tyre [ <i>Discourse</i> ]) 36:2; 狄奥克里索斯托《演说》4:83-96
14. 扭曲的情欲带来争战与混乱	你们中间的争战、斗殴,是从哪里来的呢?不是从你们百体中战斗之私欲来的吗?(4:1)	柏拉图《斐多》( <i>Phaedo</i> ) 66C; 西塞罗,《论目的》( <i>De Finibus</i> ) 1:43
15. 有道德勇气而怜悯他人	我的弟兄们,你们中间若有失迷真道的,有人使他回转。这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:19-20)	狄奥克里索斯托《演说》77/78:37-45; 希尔洛克勒《论责任》4.25.53

智慧传统的普世层面是互文性的,难以厘清《雅各书》与希腊伦理之间如何互相影响,或是直接的,或是间接的。然而,两者的伦理观都是普世性的:人在苦难中锤炼成金(1:2, 12); 富贵非永恒(1:9-11); 上帝不是恶的启动者(1:13); 上帝是纯一全善的(1:17); 罪是从人的贪欲随性而来(1:14-15); 听比言为先,知者不言(1:19); 一言既出,驷马难追(3:1-12); 高傲必败(4:6, 13-16); 修行公德是真君子(3:13-18); 互相切磋,修德者不孤,有邻(5:19-20); 言出必行(1:22-25; 2:14-16)。①

与希罗的伦理道德相比,《雅各书》有着自己的特色:

1. 《雅各书》的智慧资源不只是希罗的,更主要的是来自犹太基督

① Johnson, *The Letter of James*, 81.

教,基督教并不包含许多重要的希罗智慧(如伦理道德的医药隐喻)。雅各的伦理注重道德,而非品行;律法的工作(erga nomou)是保罗书信时常争论的主题,但《雅各书》却只字未提;饮食习惯、男女关系、行为操守、各种伦理上的规矩,都不是《雅各书》的重点。

2. 《雅各书》所针对的不是帝国的结构(oikoumene),而是信仰群体的聚会点(ekklesia),是以信奉耶稣为弥赛亚的教会群体(2:1)。雅各没有论及帝国中的公民责任(kathekonta),例如,没有论及婚姻或家长的责任。

3. 雅各的伦理倾向于群体的平等主义意识,而不以独裁专制或父权为主。雅各视自己为主或上帝的奴仆,只有上帝是这一群体的父(1:17—18, 27),他多次称读者为兄弟姐妹(1:2, 9, 16, 19; 2:1, 5, 14, 15; 3:1, 10, 12; 4:11; 5:7, 9, 10, 12, 19),使用弟兄的隐喻。他知道自己 是教师,但这一教导责任也附带着更重的交代和审判(3:1)。群体中的长者必须顾量身、心、灵有需要的成员(5:14),长者没有特权,而只有服事众人的权柄。至于彼此的服事,雅各没有吩咐具体某一组人,而将之看作整体的责任(5:19—20)。

4. 《雅各书》的伦理不是个人主义的,也不排斥个人利益,而关注群体的益处,以之为完全人的终极目标。完全人得到智慧而行事为人,使群体合一和平,而不致以嫉妒(phthonos, 3:14, 16)或怒气(orgē, 1:19—20)彼此分裂、斗殴或争战(3:16; 4:1—2),却以恩典(charis, 1:17, 4:6)和怜悯(eleos, 2:13, 3:17)彼此建立。妒嫉与贪恋引致纷争、杀害(4:2, 5:6),但天上的智慧救赎罪并医治病(5:14—16)。个人利益喜贵弃贱,却是亵渎上帝的名:“你们反倒羞辱贫穷人!那富足人岂不是欺压你们,拉你们到公堂去吗?他们不是亵渎你们所敬奉的尊名吗?”(2:6—7)雅各强调,贫富将在上帝的末世智慧和审判中被除去(2:5; 1:9—10; 5:1—5)。

### 《雅各书》与福音书平行的教导<sup>①</sup>

除了旧约、两约和希罗的智慧作品,雅各的许多教导与福音书平行。

① Davids, *James*, 47—48; Guthrie, *New Testament Introduction*, 730; also Mussner, “Die ethische Motivation im Jakobusbrief”, 416—423.

这或许是因为，雅各熟悉耶稣的教导，或与福音书的思想接近。

主 题	《雅各书》	福音书
1. 在受苦中喜乐	你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐。(1:2)	人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了！应当欢喜快乐！因为你们在天上的赏赐是大的；在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。(太 5:11-12) 人为人子恨恶你们，拒绝你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶，你们就有福了！当那日，你们要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的；他们的祖宗待先知也是这样。(路 6:22-23)
2. 完全无缺的人格	忍耐也当成功 (teleion)，使你们成全完备 (teleioi)，毫无缺欠。(1:4)	所以你们要完全 (teleioi)，像你们的天父完全 (teleioi) 一样。(太 5:48)
3. 求上帝的，主必赐他	你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝，主就必赐给他。(1:5)	你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。(太 7:7) 你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。(路 11:9-10)
4. 凭信心求	只要凭着信心求，一点不疑惑。(1:6)	你们祷告，无论求什么，只要信，就必得着。(太 21:22) 耶稣回答说：“你们当信服上帝。……只信他所说的必成，就必给他成了。所以我告诉你们，凡你们祷告祈求的，无论是什么，只要信是得着的，就必得着。(可 11:22-24)



(续表)

主题	《雅各书》	福音书
5. 骄傲与卑微的反转	卑微的弟兄升高……富足的降卑。(1:9—10) 上帝阻挡骄傲的人,赐恩给谦卑的人。(4:6) 务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。(4:10)	凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。(太 23:12) 因为凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。(路 14:11) 我告诉你们,这人回家去,比那人倒算为义了;因为凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。(路 18:14)
6. 热风刮起,草就枯干	太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了。(1:11)	日头出来一晒,因为没有根,就枯干了;(太 13:6) 有落在荆棘里的,荆棘长起来,把它挤住了,就不结实。(可 4:7)
7. 忍耐试炼而得福	忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕,这是主应许给那些爱他之人的。(1:12)	人若因我辱骂你们,逼迫你们,捏造各样坏话毁谤你们,你们就有福了!应当欢喜快乐!因为你们在天上的赏赐是大的;在你们以前的先知,人也是这样逼迫他们。(太 5:11—12) 惟有忍耐到底的必然得救。(太 24:13)
8. 施恩赐福的上帝	各样美善的恩赐和样样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父那里降下来的;在他并没有改变,也没有转动的影儿。(1:17)	你们虽然不好,尚且知道拿好东西给儿女,何况你们在天上的父,岂不更把好东西给求他的人吗?(太 7:11) 你们虽然不好,尚且知道拿好东西给儿女;何况天父,岂不更将圣灵给求他的人吗?(路 11:13)
9. 不可怀怒气	因为人的怒气并不成就上帝的义。(1:20)	只是我告诉你们:凡向弟兄动怒的,难免受审判;凡骂弟兄是拉加的,难免公会的审断;凡骂弟兄是魔利的,难免地狱的火。(太 5:22)

(续表)

主题	《雅各书》	福音书
10. 知行神道	只是你们要行道,不要单单听道,自己欺哄自己。(1:22)	所以,凡听见我这话就去行的,好比一个聪明人,把房子盖在磐石上。(太 7:24)
11. 看顾有需要者	在上帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。(1:27) 若是弟兄或是姐妹,赤身露体,又缺了日用的饮食。(2:15)	于是王要向那右边的说:“你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国;因为我饿了,你们给我吃;渴了,你们给我喝;我作客旅,你们留我住;我赤身露体,你们给我穿;我病了,你们看顾我;我在监里,你们来看我。”(太 25:34—36)
12. 贫穷人承受上帝的国	上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,并承受他所应许给那些爱他之人的国吗?(2:5)	虚心的人有福了!因为天国是他们的。(太 5:3) 耶稣举目看着门徒,说:“你们贫穷的人有福了!因为上帝的国是你们的。(路 6:20) 有钱财的人进上帝的国是何等地难哪!(可 10:23) 骆驼穿过针的眼,比财主进上帝的国还容易呢。(可 10:25)
13. 警醒富足人	你们反倒羞辱贫穷人。那富足人岂不是欺压你们,拉你们到公堂去吗?他们不是亵渎你们所敬奉的尊名吗?(2:6—7)	耶稣对门徒说:“我实在告诉你们,财主进天国是难的。我又告诉你们,骆驼穿过针的眼,比财主进上帝的国还容易呢!”(太 19:23—24)
14. 爱人如己	经上记着说:“要爱人如己。”你们若全守这至尊的律法,才是好的。(2:8)	你们听见有话说:“当爱你的邻舍,恨你的仇敌。”(太 5:43) 当孝敬父母,又当爱人如己。(太 19:19) 其次也相仿,就是要爱人如己。(太 22:39)

(续表)

主题	《雅各书》	福音书
		<p>“其次就是说：‘要爱人如己。’再没有比这两条诫命更大的了。”那文士对耶稣说：“夫子说，上帝是一位，实在不错；除了他以外，再没有别的上帝；并且尽心、尽智、尽力爱他，又爱人如己，就比一切燔祭和别样祭祀好得多。”(可 12:31-33)</p> <p>耶稣正说这话的时候，众人中间有一个女人大声说：“怀你胎的和乳养你的有福了！”(路 11:27)</p>
15. 不犯一条律法	<p>因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。(2:10)</p>	<p>所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。(太 5:19)</p>
16. 不可奸淫、杀人	<p>原来那说不可奸淫的，也说不可杀人。你就是不奸淫，却杀人，仍是成了犯律法的。(2:11)</p>	<p>你们听见有吩咐古人的话，说：“不可杀人”，又说：“凡杀人的，难免受审判。”(太 5:21)</p> <p>你们听见有话说：“不可奸淫。”(太 5:27)</p>
17. 不怜悯人的也要受无怜悯的审判	<p>因为那不怜悯人的，也要受无怜悯的审判。(2:13)</p>	<p>怜悯人的人有福了！因为他们必蒙怜恤。(太 5:7)</p> <p>你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯。(太 6:14-15)</p> <p>你们不要论断人，免得你们被论断。(太 7:1)</p> <p>天国好像一个王要和他仆人算账。才算的时候，有人带了一个欠一千万银子的来。(太 18:23-24)</p> <p>王又要向那左边的说：“你们这被咒诅的人，离开我！进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！因为我饿了，你们不给</p>

(续表)

主 题	《雅各书》	福音书
		<p>我吃；渴了，你们不给我喝；……”他们也要回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。”这些人，要往永刑里去；那些义人，要往永生里去。（太 25:41—46）</p>
18. 不空谈	<p>我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？若是弟兄或是姐妹，赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说：“平平安安地去吧！愿你们穿得暖，吃得饱；”却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？（2:14—16）</p>	<p>凡称呼我主啊，主啊的人，不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日必有许多人对我说：“主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？”我就明明地告诉他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太 7:21—23）</p>
19. 帮助有需要者，分庭抗礼	<p>若是弟兄或是姐妹，赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说：“平平安安地去吧！愿你们穿得暖吃得饱；”却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？（2:16）</p>	<p>耶稣对门徒说：“我实在告诉你们，财主进天国是难的。我又告诉你们，骆驼穿过针的眼，比财主进上帝的国还容易呢！”（太 19:23—24）</p>

(续表)

主 题	《雅各书》	福音书
20. 我们的言语必受审	我的弟兄们,不要多人作师傅,因为晓得我们要受更重的判断。(3:1)	因为要凭你的话,定你为义;也要凭你的话,定你有罪。(太 12:37)
21. 祸从口出	舌头就是火,在我们百体中,舌头是个罪恶的世界,能污秽全身,也能把生命的轮子点起来,并且是从地狱里点着的。(3:6)	“你们要听,也要明白。入口的不能污秽人,出口的乃能污秽人。”……惟独出口的,是从心里发出来的,这才污秽人。(太 15:10—18) “从外面进去的,不能污秽人,惟有从里面出来的,乃能污秽人。”……(可 7:15—23) 善人从他心里所存的善就发出善来;恶人从他心里所存的恶就发出恶来;因为心里所充满的,口里就说出来。”(路 6:45)
22. 同一源头不出善与恶	泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗?我的弟兄们,无花果树能生橄榄吗?葡萄树能结无花果吗?咸水里也不能发出甜水来。(3:11—12)	凭着他们的果子,就可以认出他们来。荆棘上岂能摘葡萄呢?蒺藜里岂能摘无花果呢?这样,凡好树都结好果子;惟独坏树结坏果子。好树不能结坏果子;坏树不能结好果子。(太 7:16—18) 因为没有好树结坏果子;也没有坏树结好果子。凡树木看果子,就可以认出它来。人不是从荆棘上摘无花果,也不是从蒺藜里摘葡萄。(路 6:43—44)
23. 温柔的心,不可夸口骄傲	你们中间谁是有智慧有见识的呢?他就当在智慧的温柔上显出他的善行来。(3:13)	虚心的人有福了,因为天国是他们的。(太 5:3)

(续表)

主 题	《雅各书》	福音书
	上帝阻挡骄傲的人， 赐恩给谦卑的人。 (4:6b) 现今你们竟以张狂夸 口，凡这样夸口都是 恶的。(4:16)	
24. (灵性 上的) 淫 乱人	你们这些淫乱的人 哪。(4:4a)	耶稣回答说：“一个邪恶淫乱的世代求看 神迹，除了先知约拿的神迹以外，再没有 神迹给他们看。”(太 12:39) 凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当 作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天 使降临的时候，也要把那人当作可耻的。 (可 8:38)
25. 与上帝 为友	岂不知与世俗为友就 是与上帝为敌吗？所 以凡想要与世俗为友 的，就是与上帝为敌 了。(4:4b)	世人若恨你们，你们知道，恨你们以先已 经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自 己的；只因你们不属世界，乃是我从世界 中拣选了你们，所以世界就恨你们。你们 要记念我从前对你们所说的话，“仆人不能 大于主人。”他们若逼迫了我，也要逼迫 你们；若遵守了我的话，也要遵守你们的话。 但他们因我的名，要向你们行这一切的 事，因为他们不认识那差我来的。(约 15:18—21)
26. 神恩中 的喜乐	但他赐更多的恩典， 所以经上说：“上帝阻 挡骄傲的人，赐恩给 谦卑的人。”(4:6)	你们饱足的人有祸了！因为你们将要饥 饿。你们喜笑的人有祸了！因为你们将 要哀恸哭泣。(路 6:25)
27. 谦卑	务要在主面前自卑， 主就必叫你们升高。 (4:10)	他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。(路 1:52)

(续表)

主题	《雅各书》	福音书
28. 矫言 伪行	弟兄们,你们不可彼此批评。人若批评弟兄,论断弟兄,就是批评律法,论断律法;你若论断律法,就不是遵行律法,乃是判断人的。设立律法和判断人的,只有一位,就是那能救人也能灭人的。你是谁,竟敢论断别人呢?(4:11-12) 你们不要彼此埋怨,免得受审判。(5:9)	只是我告诉你们:凡向弟兄动怒的,难免受审判;凡骂弟兄是拉加的,难免公会的审断;凡骂弟兄是魔利的,难免地狱的火。(太5:22) 你们不要论断人,免得你们被论断。因为你们怎样论断人,也必怎样被论断;你们用什么量器量给人,也必用什么量器量给你们。(太7:1-2)
29. 上帝能 救人,也能 灭人	设立律法和判断人的,只有一位,就是那能救人也能灭人的。你是谁,竟敢论断别人呢?(4:12)	那杀身体不能杀灵魂的,不要怕他们;惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的,正要怕他。(太10:28)
30. 明日 如何?	瞎!你们有话说:“今天明天我们要往某城里去,在那里住一年,做买卖得利。”其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。(4:13-14)	又说:“我要这么办:要把我的仓房拆了,另盖更大的,在那里好收藏我一切的粮食和财物。然后要对我的灵魂说:灵魂哪!你有许多财物积存,可作多年的费用,只管安安逸逸地吃喝快乐吧。”上帝却对他说:“无知的人哪!今夜必要你的灵魂;你所预备的要归谁呢?”(路12:18-20)
31. 行为的 审判	人若知道行善,却不去行,这就是他的罪了。(4:17)	仆人知道主人的意思,却不预备,又不顺他的意思行,那仆人必多受责打。(路12:47)

(续表)

主 题	《雅各书》	福音书
32. 宰制人的富足人有祸了	嗜！你们这些富足人哪，应当哭泣、号咷，因为将有苦难临到你们身上。(5:1)	但你们富足的人有祸了！因为你们受过你们的安慰。(路 6:24)
33. 富贵不能淫	你们的财物坏了，衣服也被虫子咬了。你们的金银都长了锈；那锈要证明你们的不是，又要吃你们的肉，如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。(5:2-3)	不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。(太 6:19-20)
34. 对待工人，止暴禁非	工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱；这工钱有声音呼叫。并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。(5:4)	到了晚上，园主对管事的说：“叫工人都来，给他们工钱，从后来的起，到先来的为止。”(太 20:8)
35. 贪恋奢华宴乐不顾穷人	你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。(5:5)	有一个财主，穿着紫色袍和细麻布衣服，天天奢华宴乐。又有一个讨饭的，名叫拉撒路，浑身生疮，被人放在财主门口，……亚伯拉罕说：“儿啊，你该回想你生前享过福，拉撒路也受过苦，如今他在这里得安慰，你倒受痛苦。”(路 16:19-25)
36. 审判主即到	弟兄们，你们不要彼此埋怨，免得受审判。看哪！审判的主站在门前了！(5:9)	这样，你们看见这一切的事，也该知道人子近了，正在门口了。(太 24:33) 我对你们所说的话，也是对众人说：要警醒。(可 13:37)



(续表)

主题	《雅各书》	福音书
37. 逼害先知	弟兄们,你们要把那先前奉主名说话的众先知当作能受苦能忍耐的榜样。(5:10)	为义受逼迫的人有福了!因为天国是他们的。人若因我辱骂你们,逼迫你们,捏造各样坏话毁谤你们,你们就有福了!应当欢喜快乐!因为你们在天上的赏赐是大的;在你们以前的先知,人也是这样逼迫他们。(太5:10-12)
38. 不可指天起誓	我的弟兄们,最要紧的是不可起誓;不可指着天起誓,也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)	你们又听见有吩咐古人的话,说:“不可背誓,所起的誓,总要向主谨守。”只是我告诉你们,什么誓都不可起。不可指着天起誓,因为天是上帝的座位;不可指着地起誓,因为地是他的脚凳;也不可指着耶路撒冷起誓,因为耶路撒冷是大君的京城;又不可指着你的头起誓,因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话,是,就是是;不是,就说不是;若再多说,就是出于那恶者。(太5:33-37)
39. 不下雨	以利亚与我们是一样性情的人,他恳切祷告,求不要下雨,雨就三年零六个月不下在地上。(5:17)	我对你们说实话,当以利亚的时候,天闭塞了三年零六个月,遍地有大饥荒,那时,以色列中有许多寡妇。(路4:25)
40. 使人回转	我的弟兄们,你们中间若有失迷真道的,有人使他回转;这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:19-20)	倘若你的弟兄得罪你,你就去,趁着只有他和你在一处的时候,指出他的错来,他若听你,你便得了你的弟兄。(太18:15)

## 《雅各书》与 Q<sup>①</sup> 的平行

《雅各书》与福音书的平行多半出现在《马太福音》中，但我们很难断言，雅各参照了四福音的原稿；<sup>②</sup>较大的可能是，雅各熟悉并使用了关于耶稣的口传数据，<sup>③</sup>尤其是那些类似于《马太福音》后来所使用的，但他可能并不认识将耶稣智慧化的传统。至于雅各与 Q 的平行，问题并没有更清晰，虽然 Q 包含不少智慧材料，但也论及预言和末世审判。

Q=《马太福音》	《路加福音》	《雅各书》
人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们， <u>你们就有福了！应当欢喜快乐！因为你们在天上的赏赐是大的；在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。</u> （5:11-12）	人为人子恨恶你们，拒绝你们，辱骂你们，弃掉你们的名，以为是恶， <u>你们就有福了！</u> 当那日，你们 <u>要欢喜跳跃，因为你们在天上的赏赐是大的；他们的祖宗待先知也是这样。</u> （6:22-23）	你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐。（1:2）
你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。（7:7-8）	<u>你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。</u> ……你们虽然不好，尚且知道拿好东西	你们中间若有缺少智慧的，应当 <u>求</u> 那厚赐与众人、也不斥责人的上帝，主就必赐给他。只要凭着信心求，一点不疑惑；因为那疑惑的人，就像海中的波浪，被风吹动翻腾。这样的人不要想从

① Q 是德文 Quelle 的缩写，意为“来源”，指符类福音书中所有马太及路加福音的共有或平行经文（当然就不在《马可福音》之列）。这“来源”材料并非来自史料，而是圣经学者的假设。更准确地说，是新约学者依据马太及路加福音的共有或平行经文推论的可能共同参考源料。

② Martin, *James and the Q Sayings of Jesus*, passim; 亦参 Penner, *The Epistle of James and Eschatology*。

③ Bauckham, *James*, 31.

(续表)

主题	《雅各书》	福音书
	给儿女,何况天父,岂不更将圣灵给求他的人吗?(11:9-13)	主那里得什么。心怀二意的人,在他一切所行的路上都没有定见。(1:5-8)
凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。(23:12)	因为凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。(14:11) 我告诉你们,这人回家去,比那人倒算为义了;因为凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。”(18:14)	卑微的弟兄升高,……富足的降卑。(1:9-10) 务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。(4:10)
虚心的人有福了!因为天国是他们的。(5:3)	耶稣举目看着门徒,说:“你们贫穷的人有福了!因为上帝的国是你们的。”(6:20)	上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,并承受他所应许给那些爱他之人的国吗?(2:5)

### 《雅各书》与其他新约经卷的平行<sup>①</sup>

	《雅各书》	其他新约书本
1.	我的弟兄们,你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐;因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠。(1:2-4)	不但如此,就是在患难中也是欢欢喜喜的;因为知道患难生忍耐;忍耐生老练;老练生盼望。(罗 5:3-4) 在指望中要喜乐,在患难中要忍耐,祷告要恒切。(罗 12:12) 我大大地放胆,向你们说话;我因你们多多夸口,满得安慰;我们在一切患难中分外地快乐。(林后 7:4)

<sup>①</sup> Johnson, *The Letter of James*, 48-65; Penner, “The Epistle of James in Current Research”, 287-293.

(续表)

	《雅各书》	其他新约书本
		<p>就是他们在患难中受大试炼的时候,仍有满足的快乐;在极穷之间,还格外显出他们乐捐的厚恩。(林后 8:2)</p> <p>甚至我们在上帝的各教会里为你们夸口,都因你们在所受的一切逼迫患难中,仍旧存忍耐和信心。(帖后 1:4)</p> <p>你们是大有喜乐。但如今,在百般的试炼中暂时忧愁,叫你们的信心既被试验,就比那被火试验仍然能坏的金子更显宝贵,可以在耶稣基督显现的时候,得着称赞、荣耀、尊贵。(彼前 1:6-7)</p>
2.	<p>富足的降卑,也该如此。因为他必要过去,如同草上的花一样;太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了;那富足的人在他所行的事上也要这样衰残。(1: 10-11)</p>	<p>因为“凡有血气的,尽都如草;他的美荣都像草上的花。草必枯干,花必凋谢;惟有主的道是永存的。”所传给你们的福音就是这道。(彼前 1:24-25)</p>
3.	<p>只是你们要行道,不要单单听道,自己欺哄自己。(1:22)</p>	<p>我们从他受了恩惠,并使徒的职分,在万国之中叫人为他的名信服真道。(罗 1:5)</p> <p>原来在上帝面前,不是听律法的为义,乃是行律法的称义。(罗 2:13)</p> <p>这奥秘如今显明出来,而且按着永生上帝的命,借众先知的书指示万国的民,使他们信服真道。(罗 16:26)</p> <p>因为你们蒙恩,不但得以信服基督,并要为他受苦。(腓 1:29)</p> <p>大哉! 敬虔的奥秘,无人不以为然;就是上帝在肉身显现,被圣灵称义(注:或作“在灵性称义”),被天使看见,被传于外邦,被世人信服,被接在荣耀里。(提前 3:16)</p>

(续表)

	《雅各书》	其他新约书本
4.	<p>经上记着说：“要爱人如己。”你们若全守这至尊的律法，才是好的。(2:8)</p>	<p>爱人不可虚假；恶要厌恶，善要亲近。(罗 12:9)</p> <p>凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的，就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。(罗 13:8-9)</p> <p>因为全律法都包在“爱人如己”这一句话之内了。(加 5:14)</p>
5.	<p>但你们若按外貌待人，便是犯罪，被律法定为犯法的。(2:9)</p> <p>原来那说不可奸淫的，也说不可杀人；你就是不好淫，却杀人，仍是成了犯律法的。(2:11)</p> <p>必有人说：“你有信心，我有行为。”你将你没有行为的信心指给我看，我便借着我的行为，将我的信心指给你看。(2:18)</p>	<p>你若是行律法的，割礼固然于你有益；若是犯律法的，你的割礼就算不得割礼。(罗 2:25)</p> <p>而且那本来未受割礼的，若能全守律法，岂不是要审判你这有仪文和割礼竟犯律法的人吗？(罗 2:27)</p> <p>人称义是因着信，不在乎遵行律法。(罗 3:28)</p>
6.	<p>这就应验经上所说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”(2:23)</p>	<p>经上说什么呢？说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”(罗 4:3)</p> <p>如此看来，这福是单加给那受割礼的人吗？不也是加给那未受割礼的人吗？因我们所说，亚伯拉罕的信，就算为他的义。(罗 4:9)</p> <p>所以这就算为他的义。(罗 4:22)</p> <p>正如“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义”。(加 3:6)</p>
7.	<p>惟独舌头没有人能制伏，是不止息的恶物，满了害死人的毒气。(3:8)</p>	<p>他们的喉咙是敞开的坟墓，他们用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气。(罗 3:13)</p>

(续表)

	《雅各书》	其他新约书本
8.	我们用舌头颂赞那为主、为父的,又用舌头咒诅那照着上帝形像被造的人。(3:9)	穿上了新人,这新人在知识上渐渐更新,正如造他主的形像。(西 3:10)
9.	你们想经上所说是徒然的吗?上帝所赐住在我们里面的灵,是恋爱至于嫉妒吗?(4:5)	然而叫耶稣从死里复活者的灵,若住在你们心里,那叫基督耶稣从死里复活的,也必借着住在你们心里的圣灵,使你们必死的身体又活过来。弟兄们,这样看来,我们并不是欠肉体的债,去顺从肉体活着。(罗 8:11-12) 行事为人要端正,好像行在白昼;不可荒宴醉酒,不可好色邪荡,不可争竞嫉妒。总要披戴主耶稣基督,不要为肉体安排,去放纵私欲。(罗 13:13-14)
10.	但他赐更多的恩典,所以经上说:“上帝阻挡骄傲的人,赐恩给谦卑的人。”(4:6)	你们年幼的,也要顺服年长的。就是你们众人也都要以谦卑束腰,彼此顺服,因为上帝阻挡骄傲的人,赐恩给谦卑的人。(彼前 5:5)
11.	弟兄们哪,你们要忍耐,直到主来。看哪,农夫忍耐等候地里宝贵的出产,直到得了秋雨春雨。(5:7)	然而为自己未尝不显出证据来,就如常施恩惠,从天降雨,赏赐丰年,叫你们饮食饱足,满心喜乐。(徒 14:17)
12.	我的弟兄们,最要紧的是不可起誓。不可指着天起誓,也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)	基督差遣我,原不是为施洗,乃是为传福音,并不用智慧的言语,免得基督的十字架落了空。因为十字架的道理,在那灭亡的人为愚拙,在我们得救的人却为上帝的大能。(林前 1:17-18)

(续表)

	《雅各书》	其他新约书本
13.	以利亚与我们是一样性情的人,他恳切祷告,求不要下雨,雨就三年零六个月不下在地上。(5:17)	这二人有权柄,在他们传道的日子叫天闭塞不下雨;又有权柄叫水变为血,并且能随时随意用各样的灾殃攻击世界。(启 11:6)
14.	这人该知道叫一个罪人从迷路上转回,便是救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:20)	凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐。(林前 13:7) 最要紧的是彼此切实相爱,因为爱能遮掩许多的罪。(彼前 4:8)

与其他新约经卷不同,《雅各书》没有明确提及耶稣的死与复活,或圣灵的恩赐与工作。

### 结论: 作者雅各的身份<sup>①</sup>

新约学者往往以为,作为一个巴勒斯坦的犹太人,耶稣的兄弟雅各不可能写下《雅各书》这样优美的希腊文,并能引用希腊译本的旧约圣经。然而,约瑟和马利亚的家庭并非贫困,作为石匠(tekton; 错译为“木匠”,参可 6:13; 太 13:55),即使不是中产阶级,他们也是小康之家。耶稣的门徒如彼得也不是目不识丁的渔夫,而是有家有室的渔业从业者,甚至可能拥有自己的捕鱼船。巴勒斯坦的希腊化是明显的,如靠近拿撒勒的希腊化城市 Sepphoris,早期的门徒家庭都以双语进行犹太教育,祈望孩子将来有出息。<sup>②</sup> 如果雅各是作者,新约学者不明白为何他不写明自己是主的兄弟;但相反,如果雅各写明这一点,新约学者可能还会怀疑他为何明写,看起来更为虚假。甚至有些学者认为,《雅各书》是佚名作

① Johnson, *The Letter of James*, 124-59; Bauckham, *James*, 12-17; Martin, *James*, xxxi-lxxxv; McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 200-254.

② Sevenster, *Do You Know Greek?* passim.

者所写,只是借用了雅各之名(Erasmus, Luther, Moffatt 的立场);有些则认为,这一雅各是假名(pseudonymous),但并非出于恶意或抄袭,而是借用其名字和权威,以其精神写下他的训诲(Ropes, Dibelius, Laws 的立场)。<sup>①</sup>最近,约翰逊(Johnson)和巴克汉姆(Bauckham)的研究值得注意。

新约中有五个雅各:<sup>②</sup>

(1) 西庇太的儿子:这个雅各有一个兄弟约翰,两人的名字在新约的四个十二个门徒名单中都出现过(太 10:2; 可 3:17; 路 6:14; 徒 1:13),他们忠心跟随耶稣在世时的工作(参可 1:19; 5:37; 9:2; 10:35; 14:33)。《使徒行传》12:2 记载,他在公元 44 年殉道,被希律(亚基帕一世 Agrippa I)所杀,但《雅各书》在公元 44 年成书的可能性不大。

(2) 亚勒腓(Alphaeus)的儿子:这个雅各也是十二门徒之一(太 10:3; 可 3:18; 路 6:15; 徒 1:13),只是更加不出名,但《雅各书》的作者看起来是教会中有权位的人。

(3) 马利亚之子、约西的兄弟:称为小雅各(ho micros, 可 15:40=太 27:56; 可 16:1=路 24:10)。

(4) 犹大(不是出卖耶稣的那位)之父,也在一些门徒名单出现(路 6:16; 徒 1:13; 但不在可 3:18; 太 10:3 中出现),也是小人物。

(5) 耶稣的兄弟(加 1:19):在耶稣之外,马利亚还生了四个儿子(雅各、约西、西门、犹大),雅各是这四个兄弟中的最大的(可 6:3; 参太 13:55)。

《雅各书》与福音书的平行处令人猜测雅各与其兄耶稣的关系。虽然在描述耶稣与其家人的关系时,福音书较多以消极语气表达了他兄弟对他不解或不满,但那是正常的“兄弟之争”,作弟兄的会不纳闷兄长自称老师(拉比)甚或“人子”(弥赛亚)吗?按照符类福音的描述,耶稣似乎并不重视自己的弟兄和母亲,而以“遵行上帝旨意的人”为弟兄和母亲。

① Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*; Dibelius, *James*; and Laws, *The Epistle of James*.

② Johnson, *The Letter of James*, 93.



马太福音	马可福音	路加福音
<p>耶稣还对众人说话的时候，不料，<u>他母亲和他弟兄站在外边，要与他说话。有人告诉他说：“看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话。”他却回答那人说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”</u>就伸手指着门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”(12:46—50)</p>	<p>当下，<u>耶稣的母亲和弟兄来站在外边，打发人去叫他。有许多人在耶稣周围坐着，他们就告诉他说：“看哪，你母亲和你弟兄在外边找你。”</u>耶稣回答说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”就四面观看那周围坐着的人，说：“看哪，<u>我的母亲，我的弟兄。凡遵行上帝旨意的人，就是我的兄弟姐妹和母亲了。</u>”(3:31—35)</p>	<p>耶稣的母亲和他弟兄来了，因为人多，不得到他跟前。有人告诉他说：“你母亲和你弟兄站在外边，要见你。”耶稣回答说：“听了上帝之道而遵行的人就是我的母亲，我的弟兄了。”(8:19—21)</p>

耶稣在家乡的会堂里教训人，众人都希奇说：“这人从哪里有这等智慧和异能呢？这不是木匠的儿子吗？他母亲不是叫马利亚吗？他弟兄们不是叫雅各、约瑟、西门、犹大吗？”(太 13:54—55)如果雅各不为耶稣与其家人的关系感到尴尬，也会感到讨厌，因为外人认为他兄长耶稣招惹他人的厌弃(太 13:57)。耶稣对那些厌弃或不信他的人说：“大凡先知，除了本地本家之外，没有不被人尊敬的。”(太 13:57)

《约翰福音》更消极地描述了耶稣的弟兄对他的不信：

当时犹太人的住棚节近了。耶稣的弟兄就对他说：“你离开这里上犹太去吧！叫你的门徒也看见你所行的事。人要显扬名声，没有在暗处行事的，你如果行这些事，就当将自己显明给世人看。”因为连他的弟兄说这话，是因为不信他。耶稣就对他们说：“我的时候还没有到，你们的时候常是方便的。世人不能恨你们，却是恨我，因为我指证他们所做的是恶的。你们上去过节吧！我现在不上去过这节，因为我的时候还没有满。”耶稣说了这话，仍旧住在加利利。但他弟兄上去以后，他也上去过节，不是明去，似乎是暗去的。(约 7:2—10)

是什么使雅各及其弟兄们后来相信了耶稣在世时的所说所为呢?《使徒行传》1:12-14 描述了耶稣的家人都在耶路撒冷恒切祷告,等候圣灵的降临。不是圣灵降临或耶稣升天使他的弟兄回转,因为在先前耶稣的复活与显现就使雅各及其弟兄相信耶稣为弥赛亚,保罗在《哥林多前书》中说:

我当日所领受又传给你们的,第一,就是基督照圣经所说,为我们的罪死了,而且埋葬了,又照圣经所说,第三天复活了,并且显给矶法看,然后显给十二使徒看,后来一时显给五百多弟兄看,其中一大半到如今还在,却也有已经睡了的。以后显给雅各看,再显给众使徒看,末了,也显给我看。(林前 15:1-8)

后来,雅各成了耶路撒冷教会的领袖:(1)被主以神迹领出监狱后,彼得就吩咐众弟兄要“把这事告诉雅各和众弟兄”(徒 12:17);(2)在耶路撒冷第一次大会上,对于巴拿巴和保罗为外邦人信主所作的提案,雅各坚决表态说:

所以据我的意见,不可难为那归服上帝的外邦人,只要写信吩咐他们禁戒偶像的污秽和奸淫,并勒死的牲畜和血。因为从古以来,摩西的书在各城有人传讲,每逢安息日在会堂里诵读。(徒 15:19-21)

这段说的精意与《雅各书》相称,如引经据典论说自己的要点,以怜悯之心与和平的智慧不为难外邦信徒,而只要他们遵守律法的智慧,即不拜偶像、不淫乱等。耶路撒冷第一次大会跟保罗在《加拉太书》的争议课题密切相关,他与雅各的看法一致:(1)两者都以权威地位发言(徒 15:13-15, 18;加 1:19; 2:9;《使徒行传》这里使用了46个祈使语[imperative]);(2)雅各支持外邦信徒不必行割礼。面对加拉太教会中搅扰福音,保罗申辩说,他的福音是上帝直接向自己启示的(加 1:16),是有关传讲他儿子耶稣基督的福音。于是保罗就没有事先“与属血气的人商量”(1:16)或请教耶路撒

冷的使徒(1:17),而独往阿拉伯去,在回到大马士革三年后,保罗拜访了在耶路撒冷的矶法和“主的兄弟雅各”(1:18—19)。保罗与雅各的关系是好的,论到在同一个基督的福音上分工合作的宣教策略,保罗说:

（我）又知道（上帝）所赐给我的恩典，那称为教会柱石的雅各、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往受割礼的人那里去，只是愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的。（加 2:9—10）

有关彼得后来在安提阿受保罗责备，是因为彼得心不正地跟随了搅扰福音的精神，即彼得先前跟外邦人一同吃饭（不分上帝的子民有两个等级），接纳他们为上帝的子民，但后来“从雅各那里来的人……来到，他（彼得）因怕奉割礼的人，就退去与外邦人隔开了”（2:12）。《使徒行传》没有将这些“从雅各那里来的人”与雅各拉上关系，由此他们不是雅各亲自遣派的人，而是耶路撒冷教会中的偏激或保守分子，冒用雅各的名来到安提阿施加压力，令彼得跌倒。<sup>①</sup>

在《雅各书》中，虽然作者只有两次提及耶稣的名字（1:1；2:1），但都是说耶稣是复活永活的主而非过去的历史人物。作者表明了，他仍然在复活的主里活生生地经历上帝的权能与荣耀，就在 1:1 称耶稣是“主”，即 *kyrios*（复活的主）或希伯来文的弥赛亚（受膏者、救主，即希腊文的 *christos*），而雅各的身份是“上帝和主耶稣基督的仆人”。

在《雅各书》中，“主”这一称号出现了四次：

（1）雅 2:1：“你们信奉我们荣耀的主耶稣基督”，不可看重外表血统或以貌待人。人的价值不以外表、血统、钱财或地位来决定，而是借助荣耀的主耶稣基督的复活，就使人之中的上帝的形像得以再造，达至完美全真。上帝的形像反映了他的荣耀，偏待人就是损伤上帝的形像，羞辱他的荣耀，也就违反了复活的主所完成的工作。

（2）雅 5:7：“你们要忍耐，直到主来”，再来的主不是婴孩，不是惨死

<sup>①</sup> Johnson 论证说，“从雅各那里来的人”并非雅各亲自遣派的人，参 Johnson, *The Letter of James*, 94—96。

的主,而是复活的主带着荣耀回来,并以绝对的权能施行审判。作为美善的恩赐,我们如何使用生命?珍惜或分享,还是自夸并欺压他人?这正是《雅各书》关于末世审判的信息。

(3) 雅 5:14:“可以奉主的名用油抹他”,耶稣的名有医治赎罪的能力,因为名是隐喻性的,所指的复活事件是读者可以参与的,也是雅各劝勉信众一起生活的事实。

(4) 雅 1:1:“作上帝和主耶稣基督仆人的雅各”,雅各遇到复活的主而回转生命,相信耶稣为主,就在信中不敢以家属身份自称为“耶稣的兄弟”(如保罗在《加拉太书》中对雅各的尊称,加 1:19;可 6:3),而自称“作上帝和主耶稣基督仆人的雅各”(雅 1:1),明显强调自己的属灵身份。<sup>①</sup>这不是因为谦卑或如鲁侯养鸟,而是雅各更看重在教会群体中,领袖的权位在于跟复活的主的关系,而不在于家属的身份;他也从耶稣那里学到,成为仆人就是领导教会的使命(罗 1:1;腓 1:1;多 1:1;犹 1;等等)。

在成为耶路撒冷教会的领袖时,雅各得到了保罗的尊重。到了耶路撒冷后,路加与保罗一行“去见雅各,长老们也都在那里。保罗问了他们安,便将上帝用他传教,在外邦人中间所行之事一一地述说了。”(徒 21:18—19)雅各被奥利根(Origen, 185—254年)称为“主的兄弟”(Commentarium in Epistolam ad Romanos IV, 8),后来又被称为“公义的雅各”(Gospel of the Hebrews 7; Gospel of Thomas 12; Hegesippus, apud 优西比乌[Eusebeus, 265—340] Hist. Eccl. 2. 23. 4, 7 16, 等),这些都正确地总结了《雅各书》对上帝的公义的看重,以示雅各在耶稣的兄弟中的奔逸绝尘。<sup>②</sup>从他的老师耶稣那里,雅各学习成为智慧的教导者(参路 6:40),<sup>③</sup>所以雅各的释经是灵活创新的,而非死板单一的。雅各之所以伟大,是因为他模仿了(mimesis; 文学创作)伟大的智慧导师耶稣,又以智慧的诗意再创造了(poesis)耶稣的教诲,使自己 and 读者都能愉悦地生活在神恩之中。

① 《犹太书》作者的自称也强调其属灵身份:“耶稣基督的仆人,雅各的弟兄犹大。”(犹1:1)

② Johnson, *The Letter of James*, 99—100. Jerome (340—420)也认为,主的兄弟雅各是作者。

③ Bauckham, *James*, 30;亦参 Chilton and Evans, eds. *James the Just and Christian Origins*, passim; Chilton and Neusner, eds. *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, passim.

## 真与美



## 第七章 智慧美与真

与不同文化传统的彼此参照和增益，希伯来文化得以发展繁荣，而《雅各书》的文采和智慧就发源于这种独特文化的神圣传统。在前一章中，我们从正典的编排中看到了希伯来的律法、先知和祭司传统。《耶利米书》18:18 提到这些人：“来吧！我们可以设计谋害耶利米，因为我们有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言，都不能断绝。来吧！我们可以用舌头击打他，不要理会他的一切话。”另外，《以西结书》7:26 也说：“灾害加上灾害，风声接连风声。他们必向先知求异象，但祭司讲的律法，长老设的谋略，都必断绝。”<sup>①</sup>

与先知、律法和祭司传统的前设不同，智慧传统与文学有着自己的前设，<sup>②</sup>即理、次序、道先存于被造的世界，并以美的型态来表达真理。宇宙不是静默无声、孤寂无意、死沉无气，而是蕴含着信息、生命、赞美，可以与人一同称颂生命和生命的主宰：“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）“耶和華啊，你一切所造的都要称谢你；你的圣民也要称颂你，传说你国的荣耀，谈论你的大能，好叫世人知道你大能的作为，并你国度威严的荣耀。”（诗 145:10-12）“耶和華作王，愿地快乐，愿众海岛欢喜！密云和幽暗在他的四围；公义和公平是他宝座的根基。有烈火在他前头行，烧灭他四围的敌人。他的闪电光照世界，大地看见便震动。诸山见耶和華的面，就是全地

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 21.

<sup>②</sup> Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, 1.

之主的面,便消化如蜡。诸天表明他的公义,万民看见他的荣耀。”(诗 97:1-6)<sup>①</sup>

经验是自我在世界中获得的知识,而智慧是经验的总结,使人们可以追求善、避免恶,从而诗意地生活。<sup>②</sup> 每个文明史都证明了积聚智慧的重要性,而丧失了智慧,个体或群体生命就会遭受各种冲击和摧残,以螳臂挡车而必死无疑。

## 智慧之真

在古希伯来的智慧传统中,智慧者(hakam 形容词)不限于有权位者,而是有学识、技艺的出类拔萃的能者,更是敬畏耶和華、活出光彩的生命并彰显上帝的荣耀的圣贤。旧约中出现的智慧词有:hokmā(“智慧”);tēbūnā 或 bīnā(“认知”或“理解”);da‘at(“知识”);mēzimmā(“策划”、“思想”或“意念”),musar(“劝导”或“管教”)。<sup>③</sup>《耶利米书》8:8 提到圣殿的文士在宫廷里受训,《便西拉智训》51:23 则提到“学校”(bet hammidras)。<sup>④</sup> 到了便西拉时期(大约公元前 200 年),智慧传统注重对律法的认识、教导和遵守,并在预言传统上服务国是,但智慧者的公众工作必须以个人的敬虔生活为开端才能成就。Von Rad 认为,《箴言》代表了智慧者在宫廷里的服事,如游说、辅助、预言、行政(参斯 1:13)等工作,<sup>⑤</sup>但对智慧者的培养和操练早在家庭或学校中就已开始,其中包含一些素材:

1. 智慧型反问,引导人在思考中学会做人的道理,在对话中学会掌握解决问题的方法,如《约伯记》和《箴言》。

蒲草没有泥岂能发长?

芦荻没有水岂能生发?(伯 8:11)

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 162.

② 同上,3.

③ 同上,53.

④ 同上,17-18.

⑤ 同上,15-16.



人若怀里揣火,衣服岂能不烧呢?

人若在火炭上走,脚岂能不烫呢?(箴 6:27-28)

## 2. 提问:

谁升天又降下来?

谁聚风在掌握中?

谁包水在衣服里?

谁立定地的四极?

他名叫什么?

他儿子名叫什么?

你知道吗?(箴 30:4)

谁曾用手心量诸水,用手虎口量苍天,用升斗盛大地的尘土,用秤称山岭,用天平平冈陵呢?(赛 40:12)

## 3. 教导型(catechetical-didactic style)<sup>①</sup>:

你们当侧耳听我的声音,留心听我的言语。那耕地为要撒种的,岂是常常耕地呢? 岂是常常开垦耙地呢? 他拉平了地面,岂不就撒种小茴香,播种大茴香,按行列种小麦,在定处种大麦,在田边种粗麦呢? 因为他的上帝教导他务农相宜,并且指教他。原来打小茴香,不用尖利的器具,轧大茴香,也不用车轮;但用杖打小茴香,用棍打大茴香。作饼的粮食是用磨磨碎,因它不必常打;虽用车轮和马打散,却不磨它。这也是出于万军之耶和华,他的谋略奇妙,他的智慧广大。(赛 28:23-29)

《以西结》15:1-3 有关葡萄树价值的教导:

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 18.

耶和華的話臨到我說：“人子啊，葡萄樹比別樣樹有什麼強處？葡萄枝比眾樹枝有什麼好處？其上可以取木料做什麼功用？可以取來作釘子掛什麼器皿嗎？”

## 智慧之美

在漫長的历史長河中，人類不斷探尋自然與人事的知識和處身其中的智慧，並咳唾成珠、下筆成書，以智慧文體記載下來。在智慧文體中，作者還會使用不同的寫作風格。

### 1. 自傳式，表達對自我的發現，<sup>①</sup>如《箴言》24:30—34：

我經過懶惰人的田地、無知人的葡萄園，荊棘長滿了地皮，刺草遮蓋了田面，石牆也坍塌了。我看見就留心思想，我看着就領了訓誨。再睡片時，打盹片時，抱著手躺臥片時，你的貧窮，就必如強盜速來；你的缺乏，仿佛拿兵器的人來到。

### 2. 寓言，如《士師記》9:8—15：

有一時樹木要膏一樹為王，管理他們，就去對橄欖樹說：“請你作我們的王。”橄欖樹回答說：“我豈肯止住供奉上帝和尊重人的油，飄搖在眾樹之上呢？”樹木對無花果树說：“請你來作我們的王。”無花果树回答說：“我豈肯止住所結甜美的果子，飄搖在眾樹之上呢？”樹木對葡萄樹說：“請你來作我們的王。”葡萄樹回答說：“我豈肯止住使上帝和人喜樂的新酒，飄搖在眾樹之上呢？”眾樹對荊棘說：“請你來作我們的王。”荊棘回答說：“你們若誠實地膏我為王，就要投在我的蔭下，不然愿火從荊棘里出來，燒滅黎巴嫩的香柏樹。”

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 37.

## 3. 智慧诗篇

(1) 长诗式的教导智慧,如《约伯记》20:29—21:18。

(2) 教导诗如诗 37, 49, 73; 智慧诗(1, 32, 34, 37, 49, 112, 128)以祷告寻求和表达智慧,例如《诗篇》37:1—7:

不要为作恶的心怀不平,也不要向那行不义的生出嫉妒。

因为他们如草快被割下,又如青菜快要枯干。

你当倚靠耶和華而行善,住在地上,以他的信实为粮;

又要以耶和華為乐,他就将你心里所求的赐给你。

当将你的事交托耶和華,并倚靠他,他就必成全。

他要使你的公义如光发出,使你的公平明如正午。

你当默然倚靠耶和華,耐性等候他。

不要因那道路通达的和那恶谋成就的心怀不平。

(3) 教导诗体的其他形式,如以数目来表达人类对次序的基本探求,<sup>①</sup>如《箴言》:

耶和華所恨恶的有六样,连他心所憎恶的共有七样,

就是高傲的眼,撒谎的舌,流无辜人血的手,

图谋恶计的心,飞跑行恶的脚,

吐谎言的假见证,并弟兄中布散纷争的人。(6:16—19)

蚂蟥有两个女儿,常说:“给呀,给呀!”

有三样不知足的,

连不说够的共有四样:

就是阴间和石胎,浸水不足的地,并火。

戏笑父亲,藐视而不听从母亲的,

他的眼睛必为谷中的乌鸦啄出来,为鹰雏所吃。

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 32.

我所测不透的奇妙有三样，  
 连我所不知道的共有四样：  
 就是鹰在空中飞的道，蛇在磐石上爬的道，  
 船在海中行的道，男与女交合的道。  
 淫妇的道，也是这样，她吃了把嘴一擦，就说：“我没有行恶。”  
 使地震动的有三样，  
 连地担不起的共有四样：  
 就是仆人作王，愚顽人吃饱，  
 丑恶的女子出嫁，婢女接续主母。(30:15—23)

虽然“三、四样”的所指并不明确，但重要的是，智慧者以自己的既往经验鼓励年轻人以好奇心追求人生智慧，以建构一个条理清晰的社会。<sup>①</sup>

(4) 以离合诗体(acrostic)教导或赞美智慧，如《箴言》2:1—22 和 31:10—31 都以 22 个希伯来字母编排。

《箴言》2:1—22:

a	我儿，你若领受我的言语，存记我的命令，
b	侧耳听智慧，专心求聪明，
g	呼求明哲，扬声求聪明，
d	寻找它，如寻找银子，搜求它，如搜求隐藏的珍宝，
h	你就明白敬畏耶和华，得以认识上帝。
w	因为耶和华赐人智慧，知识和聪明都由他口而出。
z	他给正直人存留真智慧，给行为纯正的人作盾牌，
J	为要保守公平人的路，护庇虔敬人的道。
f	你也必明白仁义、公平、正直，一切的善道。
Y	智慧必入你心，你的灵要以知识为美。
k	谋略必护卫你，聪明必保守你。

<sup>①</sup> Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, passim.

(续表)

l	要救你脱离恶道;脱离说乖谬话的人。
m	那等人舍弃正直的路;行走黑暗的道,
n	欢喜作恶,喜爱恶人的乖僻。
s	在他们的道中弯曲,在他们的路上偏僻。
[	智慧要救你脱离淫妇,就是那油嘴滑舌的外女。
p	她离弃幼年的配偶,忘了上帝的盟约。
x	她的家陷入死地,她的路偏向阴间。
q	凡到她那里去的不得转回,也得不着生命的路。
r	智慧必使你行善人的道,守义人的路。
c	正直人必在世上居住;完全人必在地上存留。
t	惟有恶人必然剪除;奸诈的必然拔出。

《箴言》31:10—31 以 22 个希伯来字母编排,赞赏贤慧妇人(女神):

a	才德的妇人,谁能得着呢? 她的价值远胜过珍珠。
b	她丈夫心里倚靠她,必不缺少利益;
g	她一生使丈夫有益无损。
d	她寻找羊绒和麻,甘心用手做工。
h	她好像商船从远方运粮来,
w	未到黎明她就起来,把食物分给家中的人,将当作的工分派婢女。
z	她想得田地,就买来,用手所得之利,栽种葡萄园。
J	她以能力束腰,使膀臂有力。
f	她觉得所经营的有利,她的灯终夜不灭。
Y	她手拿捻线竿,手把纺线车。
k	她张口周济困苦人,伸手帮补穷乏人。
l	她不因下雪为家里的人担心,因为全家都穿着朱红衣服。
m	她为自己制作绣花毯子;她的衣服,是细麻和紫色布做的。
n	她丈夫在城门口与本地的长老同坐,为众人所认识。
s	她作细麻布衣裳出卖,又将腰带卖与商家。

(续表)

[	能力和威仪是她的衣服。她想到日后的景况就喜笑。
p	她开口就发智慧,她舌上有仁慈的法则。
x	她观察家务,并不吃闲饭。
q	她的儿女起来称她有福,她的丈夫也称赞她,
r	说:“才德的女子很多,惟独你超过一切。”
c	艳丽是虚假的,美容是虚浮的,惟敬畏耶和华的妇女,必得称赞。
t	愿她享受操作所得的,愿她的工作,在城门口荣耀她。

《诗篇》37篇也以22个希伯来字母编排,借此教导那些伦理准则是耶和華在宇宙中所定意的次序。在《耶利米哀歌》的前四章中,每一章都以离合诗体哀悼耶路撒冷被毁和百姓流难,表达了作者的极度哀伤。在第2至4章中,各有两个字母反序,以“破格”表达了对今非昔比、人事沧桑的感慨。

(5) 古希伯来的智慧者以诗体进行创作。<sup>①</sup> 在与现实相遇时,智慧者就会超越当下感受,用诗体语言表达永恒智慧,使得这一修辞方法成为智慧本身所不可缺少的部分。智慧文学时常从两个角度来表达同一真理,如《箴言》18:5:

瞻徇恶人的情面,偏断义人的案件,都为不善。

对比 (comparison) 以通过比较的方式表达真理,如《箴言》:

多有财利,行事不义;不如少有财利,行事公义。(16:8)

设筵满屋,大家相争;不如有一块干饼,大家相安。(17:1)

对比时常以自然事例来表达真理,这些事例被假设为公理,而无需证明。如《箴言》:

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 24.

吃素菜,彼此相爱,强如吃肥牛,彼此相恨。(15:17)

有好消息从远方来,就如拿凉水给口渴的人喝。(25:25)

对比还把人事上的真理比作自然事物(“就如”、“好像”),如《箴言》:<sup>①</sup>

一句话说得合宜,就如金苹果在银网子里。

智慧人的劝戒,在顺从的人耳中,

好像金耳环和精金的妆饰。

忠信的使者,叫差他的人心里舒畅,

就如在收割时,有冰雪的凉气。

空夸赠送礼物的,好像无雨的风云。(25:11-14)

(6) 所有的艺术形式都在摹拟现实,<sup>②</sup>智慧诗体亦是如此,其最普遍的表达方式是平行体(parallelismus membrorum),<sup>③</sup>即两行句(stichoi)。<sup>④</sup>希伯来诗歌不看重平仄押韵,而看重思想和节拍的平衡。平行体有三种形式:同义或对称平行体(synonymous)、反义或反衬平行体(antithetic)、综合或组合(或合成、积聚)平行体(synthetic)。

a. 同义平行体:对句(诗中两句诗、半行诗或三行诗)在首行中表达完意思后,第二行(或第三行)又用不同语词表达相同意思。《诗篇》114篇多用这种形式,如3-4节的对句:

① 参太3:24, 31, 33, 44, 45, 47中的类似表述:“天国好比……”。

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 24.

③ Parallelism (parallelismus membrorum) 是平行句、排句或对句,主要用来指出希伯来诗体的特色(希腊文亦受闪族语系的习惯语言所影响,如新约的平行体(parallelismus membrorum))。

④ 行句(Colon; Cola)是一句诗的单元,如分析希伯来诗,旧约学者欧伯列(W. F. Albright)提议,以单行句(colon)、双行句(bicolon)和三行句(tricolon)代替单行式(stich or hemistich)、双行式(distich or stich)和三行式(tristich)。例如《诗篇》24:7:

一、众城门啊,你们要抬起头来!	单行式或单行句	三行句或三行式
二、永久的门户,你们要被举起!	单行式或单行句	三行句或三行式
三、那荣耀的王将要进来。	单行式或单行句	三行句或三行式

沧海看见就奔逃，约旦河也倒流。

大山跳跃如公羊，小山跳舞如羊羔。

同义平行体的完全范例是，第一行的主词、动词与受词平行地出现在第二行中，如《诗篇》19:1:

诸天述说上帝的荣耀，

穹苍传扬他的作为。

在希伯来文中，平行因素以 a. b. c. d. : a'. b'. c'. d' 的形式来表示(例: 诗 94:9,16; 101:7; 民 23:7-10; 先知书如: 摩 5:21-24; 赛 40:29-31; 5:6-7)。

这一诗体还发展出增强式平行体(climatic parallelism):除了重复前句思想,诗句还加强前一行的思想,引至高潮,如《诗篇》93:3:

耶和华啊,大水扬起,

大水发声,波浪澎湃。

b. 反义平行体:第二行的含义和第一行形成对比,如《诗篇》1:6; 10:16; 11:5; 20:8等,又如《箴言》:

恨,能挑起争端;爱,能遮掩一切过错。(10:12)

义人的舌,乃似高银;恶人的心,所值无几。(10:20)

c. 综合平行体,又称形式、数字或建造平行体:主要的平行不在于含义,而在于形式,表现为前后句间在韵律上的明显停顿,第二行补充或成全第一行。如《诗篇》95:3:

因耶和華為大神為大王,超乎萬神之上。



《箴言》4:23:

你要保守你的心，胜过保守一切，  
因为一生的果效，是由心发出。

层阶平行体是综合平行体的一种，通常是三行以上的诗体，其思想在每一行之始，诗体因素经常在行首被重复，类似于同义平行体，如《诗篇》29:1-2；3:1-2；《约伯记》1:1-5，10-12，14；6:37；8:32；13:20；14:21等。

在两行诗或三行诗中出现的平行体，被称为内平行体；在两个以上的二行诗或三行诗之间出现的平行体，被称为外平行体。

## 《箴言》的真与美

《箴言》共有930节经文，主要是从早期王朝阶段(公元前1000年)至公元前六世纪末被掳时期所得到的生活金句。珀杜(Perdue)认为，箴言是古近东智慧文学的常用文体，而圣经中的箴言以所罗门的箴言为主，录于希西家王时代(箴25:1)。在此第一圣殿时期，有三部受非希伯来箴言影响的箴言被编入其中：1. 亚古珥(Agur)的箴言(30:1-33)；2. 利慕伊勒(Lemuel)的箴言(31:1-9)；3. 模仿亚美尼摩彼(Amenemope)埃及智慧的箴言(22:17-24:34)。最后的编修主要以前后为架构：1. 标题与引言(1:1-7)；2. 智慧妇女(1:8-9:18和31:10-31)。希伯来文本及希腊文本有些出入，这显示箴言在成书后仍然得到细致的编修。<sup>①</sup>

《箴言》很可能是老师写给学生(默斐[Murphy]和珀杜的观点)或父母写给儿子(克利福德[Clifford]的观点)的训诲。1:7总结了智者的肺腑之言：“敬畏耶和华是知识的开端；愚妄人藐视智慧和训诲。”“《箴言》注重三方面的智慧：

第一、智慧型：如何观察宇宙与世务；

<sup>①</sup> Perdue, *The Sword and the Stylus*, 30-31, 88.

第二、道德型：如何做人与自守

第三、宗教型：如何对待上帝及其创造。<sup>①</sup>

## 大纲

默斐(R. E. Murphy)认为,《箴言》可以分为以下段落:<sup>②</sup>

- I. 题目：“所罗门的箴言” 1:1
- II. 导论 1:2-7
  - A. 目的 1:2-6
  - B. 钥言 1:7
- III. 智慧的一系列指引与言说 1:8-9:18 (1:20-33, 8:1-36 为智慧的言说)
- IV. 所罗门的箴言 10:1-22:16
- V. 智者语录 22:17-24:22
- VI. 智者语录 24:23-34
- VII. 所罗门的箴言(希西家的人) 25:1-29:27
- VIII. 亚古珥(Agur)的箴言 30:1-9
- IX. 数目语录 30:10-33
- X. 利慕伊勒(Lemuel)王的箴言 31:1-9
- XI. 妇女智慧的离合诗(acrostic) 31:10-31

以下是克利福德(Richard Clifford)的大纲:<sup>③</sup>

- I. 标题与引言 1:1-7
- II. 智慧的教导与言说 1:8-9:18
- III. 所罗门的箴言 10:1-22:16(有时分为第 10 至 15 篇 [主要是反义平行体的]与 16:1-22:16 [主要是同义和综合平行体的])
- IV. 智慧人的箴言,模仿亚美尼摩彼(Amenemope)埃及智慧 22:17-24:22

① Clifford, *Wisdom Literature*, 50.

② Murphy, *The Tree of Life*.

③ Clifford, *Wisdom Literature*, 44.

- V. 智慧人的箴言之附录 24:23—24
- VI. 所罗门的箴言二(希西家年间所誊录的箴言)24:25—29:27
- VII. 亚古珥(Agur)的箴言(多以数目表达)30:1—33
- VIII. 利慕伊勒(Lemuel)王的箴言(从母亲授得的)31:1—9
- IX. 论贤妇篇 31:10—31

我们认为,珀杜(Perdue)的大纲较为精确可取,其中以七个集本(mēšālīm)组合,每集都有标题:<sup>①</sup>

- I. “以色列王大卫儿子所罗门的箴言”1:1—9:18
- II. “所罗门的箴言”10:1—22:16
- III. “智慧人的箴言”22:17—24:22(模仿亚美尼摩彼[Amenemope]埃及智慧)
- IV. “以下也是智慧人的箴言”24:23—34
- V. “以下也是所罗门的箴言,是犹太王希西家的人所誊录的”25:1—29:27
- VI. “雅基的儿子亚古珥(Agur)的言语,就是真言”30:1—33
- VII. “利慕伊勒(Lemuel)王的言语,是他母亲教训他的真言”31:1—31

### I. 《箴言》1:1—9:18: “以色列王大卫儿子所罗门的箴言”

《箴言》1—9章以格言诗为主,以对比(智拙、好坏、生死)来反思耶和华给人类生命设定的界线,而人们所需要的通常不是知识,而是提醒。<sup>②</sup>《箴言》以不同形式邀约读者,重新探求事实的隐藏结构与真义。希伯来的智慧认定,要以开放的眼光省察思索万物,而这样的心态被称为奥秘。虽然人类的语言与思想十分有限,但智慧者所探求的对象是玄奥者上帝,并深信他是可以理解的,其大能的作为总会有某种次序或规律可寻。黑暗有其深渊,光的深度有许多层次,而奥秘也会是清晰的。<sup>③</sup>“新事为常,

① Perdue, *The Sword and the Stylus*, 89—90.

② Samuel Johnson's dictum in *Rambler*: “Men more frequently require to be reminded than informed”,引自 Clifford, *Wisdom Literature*, 50.

③ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 73.

常事为新”。<sup>①</sup>

作为前言,《箴言》1-9章可以分为:

- (1) 1:8-19 是父母的教导;
- (2) 智慧妇女的言说(1:20-33 与 8 章);
- (3) 老师的言说(8 章);
- (4) 对愚拙妇女的警戒(5, 6, 7, 9 章的引句)。

更准确地说,箴 1:8-9:18 包括 13 个规劝,有些段落是完整的,有些则不全:<sup>②</sup>

(1) 《箴言》1:8-19 讲到报应律,以对比或平行体多方面苦心规劝开始长大自立的儿子(尤其在城市成家立业,参 1:20),“要听你父亲的训诲;不可离弃你母亲的指教”(1:8),不可被“恶人引诱……随从”他们(1:10)。父母亲的智言是“你头上的华冠,你项上的金链”(1:9),生命的荣耀和至宝。在具体教导的报应律中,《箴言》列举了几条:

a. 近朱者赤,近墨者黑:不要与恶人同行(1:11, 15);活像阴间的必下坑至阴间(1:12);不好好行走而埋伏行走的必沉沦(1:11, 16)。

b. 害他人的必害自己:“这些人埋伏(ye'erovu),是为自流己血;蹲伏(yetzpenu),是为自害己命。”(1:18)

c. 夺人财者的命将被人夺:“凡贪恋财利的,所行之路,都是如此;这贪恋之心,乃夺去得财者之命。”(1:19)或许可以白手起家,克勤克俭,从而集腋成裘,聚沙成塔。

(2) 箴 2:1-22 是 22 行的 'alep(第一个字母)至 lamed(第 12 个字母)的离合诗教导。

(3) 箴 3:1-12:“我儿,不要忘记我的指教,你心要谨守我的诫命……”

(4) 箴 3:21-35:“我儿,要谨守真智慧和谋略,不可使他离开你的眼目……”

(5) 箴 4:1-9:“众子啊!要听父亲的教训,留心得知聪明……”

① Pope: “New things are made familiar, and familiar things are made new”,引自 Clifford, *Wisdom Literature*, 125.

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 91.

(6) 箴 4:10—27:“我儿,你要听受我的言语,就必延年益寿……”

(7) 箴 5:1—23:“我儿,要留心我智慧的话语,侧耳听我聪明的言词;为要使你谨守谋略,嘴唇保存知识……”

(8) 箴 6:1—11:“我儿,你若为朋友作保,替外人击掌……”

(9) 箴 6:20—22:“我儿,要谨守你父亲的诫命;不可离弃你母亲的法则……”

(10) 箴 7:1—5:“我儿,你要遵守我的言语,将我的命令存记在心……”

(11) 箴 7:24—27:“众子啊,现在要听从我,留心听我口中的话……”

(12) 箴 8:32—36:“众子啊!现在要听从我,因为谨守我道的,便为有福……”

(13) 箴 9:6—12:“你们愚蒙人,要舍弃愚蒙,就得存活,并要走光明的道……”

在这段箴言中,有四篇智慧诗:

(1) 箴 1:20—33

(2) 箴 3:13—20

(3) 箴 8:1—36

(4) 箴 9:1—6 + 13—18

智慧是智者的神,是耶和华的永恒伴侣,早在创世之初就参与造化万物之工。在智慧的言说篇中(1:20—33, 3:13—20; 8:1—36; 9:1—6, 11),智慧女神创造世界,并以智慧维持宇宙,使社会公义滋长茂盛。智慧女神的敌方是“坏妇人”,她是淫妇、生殖女神和愚拙女人。在智慧的言说篇中,报应律的规劝屡屡出现,以引导男子走在正道。(如箴 1:29—33)

为了使人们“会悟灵明、心里明白”(8:5),作者以人格化的智慧邀约人们与上帝为友,在培养感情的过程中得到人生智慧。箴言 9 章是智慧的呼召:

智慧建造房屋,凿成七根柱子,

宰杀牲畜,调和旨酒,设摆筵席。

打发使女出去,自己在城中至高处呼叫,

说:“谁是愚蒙人,可以转到这里来!”又对那无知的人说:

“你们来，吃我的饼，喝我调和的酒。

你们愚蒙人，要舍弃愚蒙，就得存活，并要走光明的道。

……”

对古希伯来文化来说，世界的圆融完满不在纯粹的思考中，而在完全不同的境界即诗歌中，使万物彼此相联贯通。智慧不是表面地、与生命脱离关系的理性或教义，也不是对每个问题都有正确的答案；而是具体而微地关涉到如何安顿当下的生命。《箴言》1—9、《便西拉智训》和《所罗门智训》都蕴含着这一希伯来传统（埃及对 ma‘at 的爱也是如此），其中《便西拉智训》14:20—27 就明确如此说。<sup>①</sup>

在信心与爱心中，信心并不拦阻知识，反而释放知识，使人以爱心理解自己与世界之间复杂的交互经验。<sup>②</sup>

真理表现为规律，其奥秘可以从受造界中探知。<sup>③</sup> 规律真理(ma‘at)本来是埃及的神，但在希伯来的一神论中成为了耶和华的创造智慧。教导诗赞美说：“耶和華啊，你所造的何其多！都是你用智慧造成的，遍地满了你的丰富”（诗 104:24），其中表达了《箴言》8:22 和《约伯记》28 的内涵。此外，“耶和華以智慧立地，以聰明定天；以知識使深淵裂開，使天空滴下甘露”（箴 3:19—20）。智慧是上帝创造的智慧，是创造者的属性，本身也是创造者。智慧蕴含在上帝之中，也蕴含在造物界中，因为上帝以其智慧创造，就使智慧内住于受造界，<sup>④</sup>表现为上帝与宇宙的独特关系。因这种独特关系，受造物闪烁着上帝的智慧，转而向人类启示生命的玄奥与规律。

《箴言》8 章可分成三部分。第一部分为 4—21 节；智慧呼召人们追求她的本质和价值；第二部分为 22—31 节，论述智慧的深奥来源，而那时世界正在受造；第三部分为 32—36 节，回到今时：人们必须聆听智慧，因为他们的生死命定在其上。<sup>⑤</sup>

《箴言》8:12—36 表达了智慧的位格。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 168.

② 同上, 68.

③ 同上, 148.

④ 同上, 155.

⑤ 同上, 151.

值得注意的是,智慧女神以第一人称所发出的颂词(panegyric)与古埃及的 Ma'at 和 Isis 的自我赞颂相近。<sup>①</sup> 珀杜(Leo Perdue)认为,这种第一人称的颂词在古代往往被次等神明使用,以便在自我赞颂中渐渐被崇拜者接纳。在希伯来文化中,智慧女神本来已为智者和文士所敬仰,但耶路撒冷圣殿的宗教仅尊她为次,尤其是以(男)祭司为主的信仰。<sup>②</sup> 不同于埃及神明,希伯来的智慧女神启示着永恒的上帝,因为她在创世之初就已与永恒者同在,她是“他的婴孩('āmôn)。作为上帝的伴侣,作为天地的中介,作为神圣的老师,智慧女神拣选君王,并使智者获得无上的智慧”。<sup>③</sup>

《箴言》10—31章包含六个部分(10:1—22:16; 22:17—24:22; 24:23—34; 25:1—29:27; 30:1—33; 31:1—31),至少收集了512句训海,主要以两行语句来表达,以引发思考,使人在反思中与智慧为友,获得智慧。《箴言》注重三方面的智慧:

第一、智慧型:“所罗门的箴言:智慧之子,使父亲欢乐;愚昧之子,叫母亲担忧。”(10:1)

第二、道德型:“不义之财,毫无益处;惟有公义,能救人脱离死亡。”(10:2)

第三、宗教型:“耶和华不使义人受饥饿;恶人所欲的他必推开。”(10:3)<sup>④</sup>

在理解现实的不定性时,《箴言》力求从中寻找次序,作为真理与美的基础,而这些次序就等同于生命律,如:

富户的财物,是他的坚城;穷人的贫乏,是他的败坏。(10:15)

贫穷人、强暴人,在世相遇,他们的眼目,都蒙耶和华光照。  
(29:13)

北风生雨,谗谤人的舌头也生怒容。(25:23)

生命律时常以押韵诗体来表达真理,使人能够牢记于心:

① 有关教父时期对颂词(panegyric)的使用,参 Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, 97—116。

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 92.

③ 同上,92—93。

④ Clifford, *Wisdom Literature*, 50.

遮掩(mekhasseh)人过的,寻求(mevaqqesh)人爱;屡次挑错的,离间密友。(17:9)

谨守(samar)口与舌的,就保守(samar)自己免受灾难。(21:23)

生命律中的因果关系时常是传达智慧的方式:

骄傲在败坏以先,狂心在跌倒之前。(16:18)

发怒的日子,资财无益;惟有公义能救人脱离死亡。(11:4)

这是一种理性探求,但理性也有局限。从《箴言》和希伯来其他智慧文学中可以看出,智慧者所最终追求的不是依赖智慧,而是全心仰望耶和華。在以理性探求和以信心仰望之间,存在着一个健康的张力:“人一切所行的,在自己眼中看为清洁;惟有耶和華衡量人心”(箴 16:2)。在人未能计算的时刻或不注意时,上帝就介入时空,将人的计划从他手中拿去,主动引领他的前途:“人心筹算自己的道路,惟耶和華指引他的脚步”(箴 16:9)。“没有人能以智慧、聪明、谋略敌挡耶和華。马是为打仗之日预备的,得胜乃在乎耶和華”(箴 21:30-31)。

由此,《雅各书》中有关信靠上帝的时间的智慧源出于《箴言》的教导:“你们有话说:‘今天明天我们要往某城里去,在那里住一年,作买卖得利。’其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。你们只当说:‘主若愿意,我们就可以活着,也可以做这事,或作那事。’”(雅 4:13-15)人所得的智慧不足成为信心的全部根基,而惟有耶和華是生命的道路,这是《箴言》的主题。

## II. 《箴言》10:1-22:16: “所罗门的箴言”

《箴言》10:1-22:16 的句式多是反义式的两行平行句,论说耶和華所立定的宇宙秩序,并是这一秩序的看护者,教导将在宫廷中服事的青年人敬畏至圣者,以智慧谋事:<sup>①</sup>

① Perdue, *The Sword and the Stylus*, 93.



耶和華不使義人受飢餓；惡人所欲的他必推开。(10:3)  
 善人必蒙耶和華的恩惠；設詭計的人，耶和華必定他的罪。  
 (12:2)

亦參 15:11, 15:25, 15:29, 16:1—4, 16:7, 16:9, 16:11, 16:20, 16:33, 17:3, 18:22, 19:3, 19:14, 20:12, 20:22, 20:24, 21:2—3, 21:30, 22:2。

在登基后，所羅門王祈求智慧，耶和華就賜他智慧的靈(王上 3:5—14)，使他能夠審判兩個妓女的案件(王上 3:16—28)，並以智慧享譽四方(王上 4:29—34、王上 10:1—13 示巴女王的來訪)。

### III. 《箴言》22: 17—24: 22: “智慧人的箴言”(模仿亞美尼摩彼 [Amenemope] 埃及智慧)

《箴言》22:17—24:22 使用多類型平行句，以二或四行格言為多，其中與《亞美尼摩彼的教導》iii. 9—12; xi. 13—14; xxvii. 16—17 相關或平行的語句有 30 處之多，例如：<sup>①</sup>

	《箴言》	《亞美尼摩彼的教導》
1.	好生氣的人，不可與他結交； 暴怒的人，不可與他來往(22:24)	暴怒的人，不可與他結交； 脾氣暴躁，不可與他交談(11:13—14)
2.	你先祖所立的地界，你不可挪移。 (22:28)	農地里的地界你不可搬移。(7:22)
3.	你看見辦事殷勤的人嗎？他必站在君王面前，必不站在下賤人面前。(22:29)	那些有經驗辦事的人士， 會使自己成為朝臣。(27:16—17)
4.	不要勞碌求富，休仗自己的聰明。 你豈要定睛在虛無的錢財上嗎？ 因錢財必長翅膀，如鷹向天飛去。 (23:4—5)	不要過勞求富， 當你的需要都已供應了。 如果財富是以搶奪得來的，…… 或錢財如鵝的翅膀飛來， 也必向天飛去。(9:14—11:5)

① Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 211—12.

(续表)

	《箴言》	《亚美尼摩彼的教导》
5.	不要吃恶眼人的饭,也不要贪他的美味。因为他心怎样思量,他为人就是怎样。(23:6-7a)	不要贪贫穷人的东西,也不要他的饮食。因为穷人的东西会阻塞喉咙。(14:5-7)

或许《箴言》与《亚美尼摩彼的教导》的见解是普世的智慧和普遍的启示。《亚美尼摩彼的教导》30章注重敬拜与伦理,其中伦理超越私我;正义因爱神而来,虽然神已赐下 ma'at,但他的旨意依然玄奥难测;人人都有罪,缺乏神的知识,就只能依靠神,如依靠船将自己载回港岸;全知者有怜悯,人类也必如此以爱对待彼此,学会自律和自爱。<sup>①</sup>

#### IV. 《箴言》24:23-34: “以下也是智慧人的箴言”

这一部分包含两行和四行格言诗,又可分有两段,第一段(24:23-26)是教导年轻人学法以立业,在审判时要公正无私:“看人情面,是不好的……应对正直的,犹如与人亲嘴。”(24:23-26)第二段(24:27-34)是教导年轻人成家时要勤劳,以正直为人。

#### V. 《箴言》25:1-29:27: “以下也是所罗门的箴言,是犹大王希西家的人所誉录的”

这一部分是在犹大王希西家宫廷中服事的文士们('anšê)所誉录(he'tiqû)的箴言,以反义和比较式的两行诗句为主。在宫廷中,文士的职务是编修箴言,以向年轻官员教导王朝的世界观、意识形态及宫廷规矩操守,如君臣关系(25:2-7)、懒惰人(26:13-16)和离间者(26:17-27)。所罗门和希西家在位时,这两位君王促进了智慧文学的发展。

这一部分以比较言说的语句居多,如 25:2-7:

<sup>①</sup> Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 211-212. 亦参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 93-94; Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*; Ruffle, “The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs”, 29-68.

将事隐秘,乃上帝的荣耀;将事察清,乃君王的荣耀。天之高,地之厚,君王之心也测不透。除去银子的渣滓,就有银子出来,银匠能以做器皿;除去王面前的恶人,国位就靠公义坚立。不要在王面前妄自尊大;不要在大人的位上站立。宁可有人说:“请你上来”,强如在你觐见的王子面前,叫你退下。

其中又可分为两小段:

a. 25:1—27:27: 在王面前的服事以尊贵、荣耀、正直为怀,不与愚蒙人为伙,不懒惰等等。

b. 28:1—29:27: 以对比方式劝勉正义行为,劝戒不做愚蒙人。

君王被看作上帝的公义的施行者,反映他的荣耀和全能,并在地上的国土中统治有方,行公义,除邪恶。君王应该以智慧治国,不然国度必败坏破亡。“邦国因有罪过,君王就多更换;因有聪明知识的人,国必长存。”(28:2)其中多有对君王的劝勉,“君王若听谎言,他一切臣仆都是奸恶。贫穷人、强暴人,在世相遇,他们的眼目,都蒙耶和华光照。君王凭诚实判断穷人,他的国位必永远坚立。”(29:12—14)

## VI. 《箴言》30:1—4 (至 30:5—33): “雅基的儿子亚古珥(Agur)的言语,就是真言”

这一部分以两行、四行和数字箴言诗句为主,有着浓厚的预言智慧(mantic wisdom)色彩,多处使用象征,如数目语言(“有三样,连……共有四样”,30:18、21、29),<sup>①</sup>不过这是 30:4 之后的特征。对于这一部分的编修过程,学界争论不止。珀杜认为,前四节是由一位名叫亚古珥的阿拉伯智者书写,此人的父亲雅基属于玛撒(Massa)支派。根据《创世记》25:14,玛撒是以实玛利的十二位族长之一,而亚古珥可能来自阿拉伯北部。这一支派熟悉美索不达米亚的 apkallu 智慧传统,而 apkallu 就是神话中的圣人、祭司和巫师的智者。<sup>②</sup> 至于以铁和乌甲的事迹,我们却无从稽考。

① 参摩 1:3、6、9 等;Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament*.

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 96—97; Lambert, “The Development of Thought and Literature in Ancient Mesopotamia”, 1—2.

许多古近东智慧传统自以为认识至圣者,掌握宇宙奥秘,并能以预言启示神的作为。亚古珥的真言以自愚的口吻批评说:“我比众人更蠢笨,也没有人的聪明。我没有学好智慧,也不认识至圣者”(30:2-3),然后在异象中以七个修辞问题(rhetorical questions)否定智者能在来回穿梭的星空中找到智慧:“谁升天又降下来?谁聚风在掌握中?谁包水在衣服里?谁立定地的四极?他名叫什么?他儿子名叫什么?你知道吗?”(30:4)

珀杜以为,在其中,后来至少有两位传统派的编者加增了一些箴言,以反驳亚古珥的另类智慧:<sup>①</sup>

a. 30:5-6, 7-9, 10:编者认为,上帝的言语是真理,是可信可知的,智慧者不该亵渎上帝的名,以免受罚;

b. 30:15-16, 18-19, 21-23, 24-28, 29-31:编者附加了以数目为表达方式的箴言,如爱戴和尊敬双亲,避免淫妇的道,认识并遵行善道。不过编者也认为,宇宙的奥秘并非人人都能知晓,如“鹰在空中飞的道,蛇在磐石上爬的道,船在海中行的道,男与女交合的道”。(30:19)

而对于《约伯记》4:12-21以利法的异象与《箴言》30:4的异象,二者很可能属于类似的智慧传统。圣经的启示文体(apocalypse)与美索不达米亚的 apkallu 智慧传统相互影响、冲撞,而亚古珥的门徒后来也可能蜕变成一个启示性群体,与《以西结书》、《但以理书》、《希伯来书》和《启示录》中的群体相似。

然而,亚古珥在《箴言》30:1-4中的立场与《传道书》3:18-21相近:“我心里说,这乃为世人的缘故,是上帝要试验他们,使他们觉得自己不过像兽一样。因为世人遭遇的,兽也遭遇,所遭遇的都是一样;这个怎样死,那个也怎样死,气息都是一样。人不能强于兽,都是虚空。都归一处,都是出于尘土,也都归于尘土。谁知道人的灵是往上升,兽的魂是下入地呢?”

## VII. 《箴言》31:1-31: “利慕伊勒(Lemuel)王的言语,是他母亲教训他的真言”

这一部分以两行和四行的平行诗句为主,而利慕伊勒(Lemuel)王也

<sup>①</sup> Perdue, *The Sword and the Stylus*, 96-97.

属于玛撒(Massa)支派。其中,31:1-9 是母亲教导儿子的箴言,可能是为其登基作王时所写的贺词。

后来的编者以《箴言》31:10-31 为结语篇,这是非常自然的,与利慕伊勒王的母亲的教训一脉相承,反照了《箴言》1、8 和 9 章的智慧女神。这一段描述了何为贤妻良母,其实是借用一个完美女性来隐喻智慧女神。正如寻找一位贤慧的女性(18:22),寻找上帝的智慧也需要原则和时间,但最终必获得智慧以及生命的祝福。这一智慧是无价的至宝(3:5, 8:11),而完美的诗体结构也表达了智慧所拥有的完全德性,是从第一个至最后一个字母所包含的。

以女性隐喻智慧可能与当时的女性形象有关,不少愚昧的女性误导年轻人,令他们走入歧途,这在诗歌和神话中都描述过。古迦墨史诗中的女神(Ishtar in Gilgamesh)是一例,而乌加列(Aqhat)故事中的 Anat 是另外一例,甚至希腊神话《奥德赛》(Odyssey)中的 Calypso 和 Circe 也是如此。与此不同,智慧女性化却以贤慧妇女的完美形象来表达耶和華宗教的美与真。显然,不少犹太妇女也追崇这样的信仰与道德原型,由此深深影响了犹太家庭对孩子的理智与伦理的培养。

在异教文化中,犹太智慧给犹太人定下以上帝为主的身份意识:结义果和享受神恩。不同于迦南文化看重多产和永生,希伯来的智慧虽然多少借用了异教文化的材料,但冲突多于交融,更看重如何生活在上帝的正义中,以美表真,因为上帝是施恩者,生命是他的神圣恩赐(参箴 2:6, 2:10-11, 9:10, 18:15-16, 24:5)。

## 小结

在互动的跨文化处境中,《箴言》如在万花中亭立,保留着两个基本前设和重心:

第一、宇宙(尤其是其伦理)是和谐合一的,生活必须依循万物中深层的报应结构。审判会在今世发生,正如审判诗所印证的:“我若不信在活人之地得见耶和華的恩惠,就早已丧胆了”(诗 27:13);“你仆人的年日有多少呢?你几时向逼迫我的人施行审判呢?”(诗 119:84);“看哪,义人

在世尚且受报,何况恶人和罪人呢?”(箴 11:31)。<sup>①</sup>《箴言》时常以两种不同的道路指示如何在今时行善,如 4:10—19。

《箴言》8章以拟人化的智慧把美言与上帝的公义结合起来:

你们当听,因我要说极美的话;我张嘴要论正直的事。

我的口要发出真理;我的嘴憎恶邪恶。

我口中的言语,都是公义,并无弯曲乖僻。

有聪明的以为明显;得知识的以为正直。(8:6—9)

第二、创造神学:智慧的启示与人的有限理解力。

虽然人人都可得到智慧(参箴 10—29),形与神俱而终其天年,但《箴言》的智慧不只是普遍启示,还是上天默示给人的恩赐。与未受到耶威主义影响的古箴言传统不同,圣经箴言的智慧不是非宗教性的,而是以信靠耶和华为基石的,从而得到认识世界的自由,得到因敬畏耶和华而有的自由。<sup>②</sup>在《箴言》与智慧文学的教导中,“敬畏耶和华”出现过五次:

敬畏耶和华是知识的开端;愚妄人藐视智慧和训诲。(箴1:7)

敬畏耶和华,是智慧的开端;认识至圣者,便是聪明。(箴9:10)

敬畏耶和华,是智慧的训诲;尊荣以前,必有谦卑。(箴15:33)

敬畏耶和华是智慧的开端;凡遵行他命令的是聪明人。(诗 111:10)

敬畏主就是智慧,远离恶便是聪明。(伯 28:28)<sup>③</sup>

第二点与第一点是连贯互通的:智慧和聪明不只是关于万物和人生的知识,而是懂得如何在生活中结义果,充实地活出上帝的恩赐。<sup>④</sup>

① 约 3:17—18,“因为上帝差他的儿子降世,不是要审判世人,乃是要叫世人因他得救。信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了,因为他不信上帝独生子的名”;16:8,“他既来了,就要叫世人为罪、为义、为审判,自己责备自己”。

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 63.

③ 同上,65.

④ Clifford, *Wisdom Literature*, 50.

## 第八章 智慧之超越

《雅各书》的智慧源自古希伯来宇宙观，宇宙的圆融完满不仅在纯粹的理性思考中，更在诗歌里，诗歌使人突破了理性的牢狱，万物在其中彼此关联贯通。建基于智慧的信心经得起理性的考验，而智慧的自我超越却是以诗体挑战理性，因为生命带来的种种“无理”催使智慧提问超越理性的尖锐问题。

本章集中阅读《传道书》和《约伯记》这两个智慧文本，依照旧约智者对生命意义的追问来了解生命的智慧，以之为铺垫而在其后各章中探讨《雅各书》（和《庄子》）如何对待生命和苦罪难题，又如何降服或超越犹太传统智慧，并为随后对“逍遥”和“自由”的探讨埋下隐线。

### 生命的无奈

生命是上帝的恩赐，为何生命充满辛劳，却又艰难无助，使许多人苟延残喘呢？在苦罪的生命中，为何有些人作恶多端却富贵高寿呢？在面对生命时，古希伯来智者也有如许的无奈：

你是从土而出的；你本是尘土，仍要归于尘土。（创 3:19）

我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回。上帝并不夺取人的性命，乃设法使逃亡的人不至成为赶出回不来的。（撒下 14:14）

你为何掩面，不顾我们所遭的苦难和所受的欺压？

我们的性命伏于尘土，我们的肚腹紧贴地面。（诗 44:24-25）

义人多有苦难，但耶和華救他脱离这一切。（诗 34:19）

于是，他们在苦难中哀求耶和華，他从他们的祸患中搭救他们。（诗 107:6，亦参诗 107:13、19、28）

恶人等待我，要灭绝我，我却要揣摩你的法度。（诗 119:95）

求你看顾我的苦难，搭救我，因我不忘记你的律法。（诗 119:153）

各样事务成就，都有时候和定理；因为人的苦难，重压在他身上。他不知道将来的事，因为将来如何，谁能告诉他呢？无人有权力掌管生命，将生命留住；也无人有权力掌管死期；这场争战，无人能免，邪恶也不能救那好行邪恶的人。（传 8:6）

耶和華啊！你是我的力量，是我的保障；在苦难之日，是我的避难所。列国人必从地极来到你这里，说：“我们列祖所承受的，不过是虚假，是虚空无益之物。”（耶 16:19）

智慧有其局限，生命和上帝的指引充满奥秘。只有不仰视所累积的智慧，而终身瞻望耶和華，人才能成为智慧的大方之家：“至于我，我必仰望上帝，把我的事情托付他。他行大事不可测度，行奇事不可胜数。”（伯 5:8-9）这不是怀疑主义的虚无，也不是荒废思考或无宗教性的空洞信仰，而是由理智而生的超理智的信心。“你考察，就能测透上帝吗？你岂能尽情测透全能者吗？他的智慧高于天，你还能做什么？深于阴间，你还能知道什么？其量，比地长，比海宽。”（伯 11:7-9）<sup>①</sup>“我的肺腑是你所造的；我在母腹中，你已覆庇我。我要称谢你，因我受造奇妙可畏；你的作为奇妙，这是我心深知道的。我在暗中受造，在地的深处被联络；那时，我的形体并不向你隐藏。我未成形的体质，你的眼早已看见了；你所定的日子，我被造的肢体尚未有其一，你都写在你的册上了。上帝啊！你的意念向我何等宝贵！其数何等众多！我若数点，比海沙更多。”（诗 139:13-18a）即使“人生百岁内，天地暂寓形；太仓一稊米，大海一浮萍”（白居易《白氏长庆集·和思归乐诗》），上帝仍然钟爱人类。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 101-103.



对于关涉生命的各个问题,智者并不都有完备且正确的答案,而是时常站在生命的当下体验与既有知识的边界线,冒着失去意义的可能而寻求生命的意义。在生命受到生活的冲击时,智者面临着各样的考验,从而严肃地反思过往和现在,但希伯来智者的信心从不动摇或破碎。<sup>①</sup>这或许正是《雅各书》1章的见识:

你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐;因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠。你们中间若有缺少智慧的,应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝,主就必赐给他。只要凭着信心求,一点不疑惑。(1:2—6)

在上一章探讨《诗篇》和《箴言》时,苦难的主题就已浮现。然而,人可以紧握信心,等候上帝的拯救,把希望寄托于上帝:“你不要说,我要以恶报恶;要等候耶和华,他必拯救你。”(箴 20:22)上帝创造的次序和目的与人对上帝的信靠能使人可以支取能力,保存自己并繁殖生命。“你当默然倚靠耶和华,耐性等候他。不要因那道路通达的和那恶谋成就的,心怀不平。当止住怒气,离弃忿怒;不要心怀不平,以致作恶。因为作恶的,必被剪除;惟有等候耶和华的,必承受地土……你当等候耶和华,遵守他的道;他就抬举你,使你承受地土。恶人被剪除的时候,你必看见。”(诗 37:7—9, 34)智慧传统显示,盼望是人的本分和命运,所有的人都盼望,无论善者或恶者:“义人的盼望,必得喜乐;恶人的指望,必致灭没……义人的心愿,尽得好处;恶人的指望,致干忿怒。”(箴 10:28; 11:23)智者不以生命的表象来看待其目的和意义,而以长远眼光看待生命。<sup>②</sup>“我儿,你不可轻看耶和华的惩治,也不可厌烦他的责备。”(箴 3:11)“鼎为炼银,炉为炼金;惟有耶和华熬炼人心。”(箴 17:3)

以下,我们具体考察《传道书》和《约伯记》,探讨智者如何处理苦难、灾祸甚或上帝的离弃给生命带来的种种难题。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 200.

② 同上, 201.

## 《传道书》：“永留”的超越——今时的喜乐

### 导论与大纲

对于《传道书》的成书年代,学者们有两种看法:波斯后期(公元前 550—前 330 年)或托勒密王朝时期(Ptolemaic,公元前 305—公元 30 年)。<sup>①</sup>《传道书》是典型的宫廷合约文件(Royal Testament)<sup>②</sup>或自传合约(autobiographical testament; 1:12—2:26; 3:10—4:16; 5:12—6:6; 7:15—10:7),<sup>③</sup>旨在记述君王或族长的道德功绩,如大卫之约(王上 2:1—12)和雅各终言(创 49:1—27)。《传道书》显示,作者的身份是“在耶路撒冷作王,大卫的儿子”(1:1),“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王”(1:12)。传统认为,这就是所罗门王,拥有上帝赐他的智慧,而且宫廷往往是收集、编修和传授智慧的基地(王上 3—10)。希伯来文 Qoheleth 的意思是集合,很可能指采集智慧;而中文的“传道书”指传授智慧的教师工作,与采集智慧的意思相关。

根据赖德(Addison Wright)的分析,珀杜认为,《传道书》的主题是“及时喜乐”或“把握今时”(carpe diem),可从以下结构看出:<sup>④</sup>

(甲) 1:1—11 与 11:9—12:14 的结构:

引言	结论
1:1 标题	12:9—14 结语
1:2 主题:“气息的气息”(即虚空的虚空, hābēl hābālīm) 传道者说:“气息的气息” • “一切都是气息”	12:8 主题:“气息的气息” 传道者说:“气息的气息”

① Seow, *Ecclesiastes*, 12—15 认为是波斯时期,而 Crenshaw, *Ecclesiastes* 及 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 198, 219—246 认为是托勒密王朝时期。

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 227.

③ Perdue, *The Sword and the Stylus*, 204, 208—219. 在旧约中,类似文体出现在《诗篇》73,《箴言》4:3—9, 24:30—34。

④ Perdue, *The Sword and the Stylus*, 207, 根据 Wright, “The Riddle of the Sphinx”, 313—334.

(续表)

引言	结论
1:3 主要问题:“人一切的劳碌,就是他在日光之下的劳碌,有什么存留的呢?”	
1:4-11 两行的诗 宇宙论(1:4-7) 人论(劳碌;1:8-11)	11:7-12:7 两行的诗 人论:把握今时(11:7-10) 宇宙论与死亡(12:1-8)

(乙) 1:12-11:6 的内在结构:

I. 1:12-5:19 宇宙论、人论与伦理次序:

人类的活动

主要的重复语句:“气息(与劳碌追求生命气息)”

1:12-18 对 I 和 II 两部分的重复导论

1:12-2:26 所罗门的成就

把握今时:结论(2:24-26)

3:1-15 时间(人的劳碌与上帝的作为)

把握今时:结论(3:12-13)

3:16-22 审判与人性

把握今时:结论(3:22)

4:1-5:19 王法与宗教

把握今时:结论(5:17-19)

6:1-9 过场:喜乐与否

II. 6:10-11:6 宇宙论、人论与伦理次序:

人类的认知

主要的重复语句:“寻找不到”(7-8章)

“不知”(9-11章)

1:12-18 对 I 和 II 两部分的重复导论

6:10-8:15 上帝的主权与智慧,第一部分

把握今时:结论(8:14-15)

8:16-9:10 上帝的主权与智慧,第二部分

把握今时:结论(9:7-10)

## 9:11—11:6 危机与警告

## 主题

《传道书》是地道的智慧书，探知事物以寻获何为善。传道者以人生经验寻求生命的意义，总结伦理规律，试图在有限的生命中得享喜乐和美善：“我专心用智慧寻求查究天下所作的一切事，乃知上帝叫世人所经练的，是极重的劳苦”（传 1:13）；“我心里察究，如何用酒使我肉体舒畅，我心却仍以智慧引导我；又如何持住愚昧，等我看明世人，在天下一生当行何事为美”（2:3）；“人一生虚度的日子，就如影儿经过，谁知道什么与他有益呢？谁能告诉他身后在日光之下有什么事呢”（6:12）；“我转念，一心要知道，要考察，要寻求智慧和万事的理由，又要知道邪恶为愚昧，愚昧为狂妄”（7:25）。

《传道书》以经验格物的结论是：

hābēl hābālim,

hābēl hābālim,

一切都是 hābēl。

在《传道书》中，hābēl 一字出现了 38 次，主要包括以下几种相互联系但稍有不同的含义：<sup>①</sup>

(1) 字面含义是“气息”，指呼气的气息或空中之气，但《传道书》显然把“气息”用作比喻；<sup>②</sup>

(2) “虚空”（如和合本），无意义或空洞无实；<sup>③</sup>

(3) “虚浮”不定，易散即失，如空中的蒸气（vapor）；<sup>④</sup>

① Seybold, “Hebel”, 313—320; Fox, “Meaning of Hebel for Qoheleth”, 409—427; Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*; Staples, “Vanity of Vanities”, 141—156.

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 207, 251 就以字意翻译“气息的气息”（Breath of Breaths），参伯 7:16; 9:29; 诗 39:6—7, 12; 62:10; 94:11; 144:4.

③ Crenshaw, *Ecclesiastes*, 23.

④ Seow, *Ecclesiastes*, 112; Gordis, *Koheleth*, 20.

(4) “荒谬”或不合理、不可理解。<sup>①</sup>

“气息”或“蒸气”是作者使用的自然性隐喻，与“捕风”(1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 16; 6:9)一起，描述生命的短暂易逝，与《雅各书》相似。有限的人类想追求并获得永恒的意义与生命，这本身就是荒谬的，《传道书》1:3以问题的方式明说：“人一切的劳碌，就是他在日光之下的劳碌，有什么存留(yitrôn)的呢？”依据珀杜的分析，这里的 yitrôn (2:15; 6:8, 11; 7:11, 16; 12:9, 12)不是“益处”(和合本)，而是能延伸并超越今时今世的永远“存留”。<sup>②</sup>《传道书》认为，在人死后，他会归为尘土，其灵(rûah)归回上帝(3:16-22; 12:7)，如同约伯的表白，“赤身出于母胎，也必赤身归回”(伯1:21)。然而，约伯在有生之年都称颂神恩，但传道者悲观地认为，生与死都是祸患：“他怎样从母胎赤身而来，也必照样赤身而去；他所劳碌得来的，手中分毫不能带去。他来的情形怎样，他去的情形也怎样。这也是一宗大祸患。他为风劳碌有什么益处呢？并且他终身在黑暗中吃喝，多有烦恼，又有病患呕气。”(传5:15-17)生不如死或不如未生？“据我说，那不到期而落的胎比他(生下的)倒好。”(传6:3)

经验告诉传道者，生命太单薄、短暂甚至无意义，从而想在万变、漂浮的现实中寻找生命的次序和意义，如《传道书》1:4-7：“一代过去，一代又来，地却永远长存。日头出来，日头落下，急归所出之地。风往南刮，又向北转，不住地旋转，而且返回转行原道。江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍归还何处。”传道者想认识，宇宙万物中的因果关系到底是不是永恒常理，一如《箴言》的报应律所说：“骄傲在败坏以先，狂心在跌倒之前”(箴16:18)或“发怒的日子，资财无益；惟有公义能救人脱离死亡”(箴11:4)。作者认为，每一事都有定时，如“禾捆到时收藏”(伯5:26)，或“空中的鹳鸟，知道来去的定期；斑鸠、燕子与白鹤，也守候当来的时令”(耶8:7；参创31:10)，“契机定时”是他的人生哲学(传3:1-8)。

《传道书》认为，人的智慧是有限的，即使智慧人也无法预知生之时和死之时。然而，作者不是一个绝望的怀疑主义者，而是以健全思维批判那

① Fox, “Meaning of Hebel for Qoheleth”, 410; Ogden, *Qoheleth*, 22; 谢品然,《荒谬与真理》。

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 252.

些不思考的或无宗教的人,并凭借批判性的信心质问生命的奥秘,深信敬畏上帝的人或许会在种种磨炼中得享完全,在认识上帝的分秒时日中体验到神恩的实在:

我见上帝叫世人劳苦,使他们在其中受经练。……我知道上帝一切所作的,都必永存;无所增添,无所减少。上帝这样行,是要人在他面前存敬畏的心。现今的事早先就有了;将来的事早已也有了,并且上帝再寻回已过的事。(传 3:10—15)

### 生命与神学的超越

在《传道书》中,作者以螺旋重迭的方式表达了三个关于生命与神学的超越的卓见:

第一、以全面、理性的方式凭个人经验审察生命,人们就至终不能得到意义的满足,因为万物皆空,漂浮即失。能寻到智慧吗?智慧有何用?《传道书》1:16—18写道:“我心里议论说,我得了大智慧,胜过我以前在耶路撒冷的众人,而且我心中多经历智慧和知识的事。我又专心察明智慧、狂妄和愚昧,乃知这也是捕风。因为多有智慧,就多有愁烦;加增知识的,就加增忧伤。”

传道者一再提到遭遇(miqreh)和死亡:“我心里说,这乃为世人的缘故,是上帝要试验他们,使他们觉得自己不过像兽一样。因为世人遭遇的,兽也遭遇,所遭遇的都是这样;这个怎样死,那个也怎样死,气息都是一样。人不能强于兽,都是虚空。都归一处,都是出于尘土,也都归于尘土。”(3:18—20)然而,传道者没有因此绝望,沦落进虚无主义,反而是一个实在主义者,要以万物皆空追求真理,以漂浮即失追求永恒,在愁苦中寻找生命的意义。

在《传道书》中,“那上帝”(hā'ēlohim)出现了 29 次(2:24, 26; 3:11, 14, 15, 17, 18; 4:17; 5:11 [2x], 5, 6, 17, 18, 19; 6:2; 7:14, 26, 29; 8:12, 15, 17; 9:1, 7; 11:5, 9; 12:7, 13, 14),但这不同于旧约其他书卷的用法。学者认为,“那上帝”这一用词可能受到古近东乌加列(Ugaritic)El 神的影响:远离人间,以天理地律定下天地、人间和神界的种种活动。其中,天理、宇宙次序或规律不是神以公义(正)对待创造界,而是以

独断来统治。<sup>①</sup>

但我们以为,即使受到乌加列神论的影响,《传道书》至少在两个方面超越了乌加列的独裁神论,转化了其中的宿命论人生观:(1)《传道书》劝勉人寻求智慧者,“敬畏上帝”(yār' hā' ēlōhīm; 3:14; 5:6; 7:18; 8:12, 13; 12:13),以希伯来宗教意识的智慧传统纠正了“敬而远之”的信仰,使其不致沦落为教条或以交易跟超越者(神)发生关系;(2)《传道书》劝勉人认识到有限而短暂的苦楚,而永恒者却在其中赐予喜乐和美善。《传道书》认为,生命的意义不在于成为神明,不在于得到永世的存有,不在于识透上帝的奥秘,而在于享用并满足有限但分秒充实的活动,在于得到人世的喜乐,在于颂赞和仰望上帝的奥秘、智慧与全能。

第二、上帝给每个事件定时,人虽不能识透和把握永恒,却能在暂时中认识到永恒者,从而体验到永恒者赐予人类的实在喜乐:“上帝造万物,各按其时成为美好;又将永远(hā' olām; 即对时律的全面理解)安置在世人心里。然而神从始至终的作为,人不能参透。我知道世人,莫强如终身喜乐行善。并且人人吃喝,在他一切劳碌中享福,这也是上帝的恩赐。我知道上帝一切所作的,都必永存;无所增添,无所减少。上帝这样行,是要人在他面前存敬畏的心。现今的事早先就有了;将来的事早已也有了,并且上帝再寻回已过的事。我又见日光之下,在审判之处有奸恶;在公义之处也有奸恶。我心里说,上帝必审判义人和恶人,因为在那里,各样事务,一切工作,都有定时。”(传 3:11-17)

《传道书》的定时观不是悲观论或宿命论,反而认为,每一件事都有自己的特定时候。<sup>②</sup>“我又转念:见日光之下,快跑的未必能赢,力战的未必得胜,智慧的未必得粮食,明哲的未必得资财,灵巧的未必得喜悦;所临到众人的,是在乎当时的机会。原来人也不知道自己的定期;鱼被恶网圈住,鸟被网罗捉住,祸患忽然临到的时候,世人陷在其中,也是如此。”(9:11-12)

定时不是某种定律所造成的,而是上帝的作为。虽然对于人来说,上帝的作为是玄奥的,但可以在短暂中看到永恒,在上帝的自由主权的定时

① Perdue, *The Sword and the Stylus*, 253.

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 228.

中寄望生命的丰盛意义。《传道书》6章似乎悲观地反思生命：“我见日光之下有一宗祸患，重压在人身上，就是人蒙上帝赐他资财、丰富、尊荣，以致他心里所愿的一样都不缺，只是上帝使他不能吃用，反有外人来吃用。这是虚空，也是祸患。……那人虽然活千年，再活千年，却不享福，众人岂不都归一个地方去吗？人的劳碌都为口腹，心里却不知足。这样看来，智慧人比愚昧人有什么长处呢？……人一生虚度的日子，就如影儿经过，谁知道什么与他有益呢？谁能告诉他身后在日光之下有什么事呢？”(6:1-12)

其中的答案出现在7章：“事情的终局，强如事情的起头；存心忍耐的，胜过居心骄傲的。你不要心里急躁恼怒，因为恼怒存在愚昧人的怀中。不要说，先前的日子强过如今的日子，是什么缘故呢？你这样问，不是出于智慧。智慧和产业并好，而且见天日的人，得智慧更为有益。因为智慧护庇人，好像银钱护庇人一样。惟独智慧能保全智慧人的生命。这就是知识的益处。你要察看上帝的作为，因上帝使为曲的，谁能变为直呢？遇亨通的日子，你当喜乐；遭患难的日子，你当思想；因为上帝使这两样并列，为的是叫人查不出身后有什么事。有义人行义，反致灭亡；有恶人行恶，倒享长寿。这都是我在虚度之日中所见过的。不要行义过分，也不要过于自逞智慧，何必自取败亡呢？不要行恶过分，也不要为人愚昧，何必不到期而死呢？你持守这个为美，那个也不要松手；因为敬畏上帝的人，必从这两样出来。”(7:8-18)

《传道书》3:12-14是传道者的总结性陈述：“我知道世人，莫强如终身喜乐行善。并且人人吃喝，在他一切劳碌中享福。这也是上帝的恩赐。我知道上帝一切所作的，都必永存；无所增添，无所减少。上帝这样行，是要人在他面前存敬畏的心。”人非永存，但领受神恩的人却能因认识永恒的上帝而在自己有限的生命中参与上帝的永恒之工。生命虽短暂易逝，但在上帝面前存敬畏之心的人就会具有“把握今时”的智慧。

第三、人不能参透上帝在宇宙中的事工<sup>①</sup>，却能在谦卑的努力中“把握今时”，认识善和上帝所恩赐的喜乐(*šim hā*)。

在《传道书》中，“把握今时”(carpe diem；直译为“抓住今天”)的主题

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 227.



重复了七次,<sup>①</sup>希伯来语的表达稍微不同,但都说明,无论他们的境况如何,神恩都会在世人的有限年日中赐福:

2:24-26	人莫强如吃喝,且在劳碌中享福,我看这也是出于上帝的手。论到吃用、享福,谁能胜过我呢? 上帝喜悦谁,就给谁智慧、知识和喜乐;惟有罪人,上帝使他劳苦,叫他将所收聚的,所堆积的,归给上帝所喜悦的人。这也是虚空,也是捕风。
3:12-13	我知道世人,莫强如终身喜乐行善,并且人人吃喝,在他一切劳碌中享福,这也是上帝的恩赐。
3:22	故此,我见人莫强如在他经营的事上喜乐,因为这是他的分;他身后的事,谁能使他回来得见呢?
5:17-19	并且他终身在黑暗中吃喝,多有烦恼,又有病患呕气。我所见为善为美的,就是人在上帝赐他一生的日子吃喝享受日光之下劳碌得来的好处,因为这是他的分。上帝赐人资财丰富,使他能以吃用,能取自己的分,在他劳碌中喜乐,这乃是上帝的恩赐。
8:15	我就称赞快乐,原来人在日光之下,莫强如吃喝快乐,因为他在日光之下,上帝赐他一生的年日,要从劳碌中,时常享受所得的。
9:7-10	你只管去欢欢喜喜吃你的饭,心中快乐喝你的酒,因为上帝已经悦纳你的作为。你的衣服当时常洁白,你头上也不要缺少膏油。在你一生虚空的年日,就是上帝赐你在日光之下虚空的年日,当同你所爱的妻,快活度日,因为那是你生前,在日光之下劳碌的事上所得的分。凡你手所当作的事,要尽力去作;因为在你所必去的阴间,没有工作,没有谋算,没有知识,也没有智慧。
11:7-10	光本是佳美的,眼见日光也是可悦的。人活多年,就当快乐多年;然而也当想到黑暗的日子,因为这日子必多,所要来的都是虚空。少年人哪,你在幼年时当快乐;在幼年的日子,使你的心欢畅,行你心所愿行的,看你眼所爱看的;却要知道,为这一切的事,上帝必审问你。所以你当从心中除掉愁烦,从肉体克去邪恶,因为一生的开端和幼年之时,都是虚空的。

如果没有喜乐,世人即使拥有永生,他的荣誉、产业或子孙等也都只会是徒然的,没有意义的。《传道书》的智慧促使人们重新思考生命的价

① Perdue, *The Sword and the Stylus*, 254.

值,劝勉他们行事为人要以神恩与喜乐为动机和目标。如果以之为基础,生命就会充满精彩与神迹。

虽然传道者认为,人不能参透上帝的旨意,但并没有放弃理性的探索,反而在努力中更加谦卑。<sup>①</sup> 在上帝面前的谦卑使人认识到他的善工,而善是人的本分,使人在善中学会享受生命的意义。不谦卑的人“在日光之下劳碌累心,在他一切的劳碌上得着什么呢?因为他日日忧虑,他的劳苦成为愁烦,连夜间心也不安。这也是虚空”(传 2:22-23);但谦卑者即使“如吃喝,且在劳碌中享福,我看这也是出于上帝的手。……上帝喜悦谁,就给谁智慧、知识和喜乐”(传 2:24, 26)。

人要认识上帝的旨意,更要认识到上帝为圣善者:“故此,我见人莫强如在他经营的事上喜乐,因为这是他的分;他身后的事,谁能使他回来得见呢?”(传 3:22)“我所见为善为美的,就是人在上帝赐他一生的日子吃喝享受日光之下劳碌得来的好处,因为这是他的分。上帝赐人资财丰富,使他能以吃用,能取自己的分,在他劳碌中喜乐,这乃是上帝的恩赐。他不多思念自己一生的年日,因为上帝应他的心使他喜乐。”(传 5:18-20)

### 《传道书》小结

与早先的智慧传统不同,《传道书》表达了作者的超越智慧:

(1) 早先的智慧传统认为,时空是不变的,而《传道书》看到时空的移动与变易。

在《传道书》中,定时不是僵硬不变,而是在变易中寻获规律或次序,从而劝勉人努力反思过往经验,谦卑地顺服在上帝的旨意之下,在奥秘中敬畏上帝,将虚空变为美善。“万事之理,离我甚远,而且最深,谁能测透呢?”(传 7:24)“谁如智慧人呢?谁知道事情的解释呢?”(传 8:1)其提示是“凡遵守命令的,必不经历祸患;智慧人的心,能辨明时候和定理”(传 8:5)。而人的责任是,“你只管去欢欢喜喜吃你的饭,心中快乐喝你的酒,因为上帝已经悦纳你的作为。”(传 9:7)人的实在责任会带来《传道书》9:9-10所描述的结果。

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 229.

(2) 早先的智慧传统认为,人可以识透上帝的旨意,加添信心而倚靠耶和华(参箴 22:19:“我今日以此特别指教你,为要使你倚靠耶和华”);《传道书》认为,人不可能参透上帝的旨意,但未知也使人更加信靠耶和华。不能参透上帝的旨意可能是一个重担,却使人在虚空中更加信靠上帝,从而顺其意而享用上帝的恩赐。(参见传 11:7-12:14)

## 《约伯记》：对神义论的超越

### 导论

作为希伯来反思性的智慧作品,《约伯记》成书于公元前七世纪,当时犹太受到巴比伦帝国的侵略,其家庭、社会和宗教各种体制遭受冲击。对此事件,旧约正典中有不同的响应。《耶利米哀歌》追悼亡国的悲痛:“先前满有人民的城,现在何竟独坐;先前在列国中为大的,现在竟如寡妇;先前在诸省中为王后的,现在成为进贡的。她夜间痛哭,泪流满脸,在一切所亲爱的中间,没有一个安慰她的。她的朋友都以诡诈待她,成为她的仇敌。犹太因遭遇苦难,又因多服劳苦,就迁到外邦。她住在列国中,寻不着安息;追逼她的,都在狭窄之地将她追上。”(哀 1:1-3)先知耶利米以泪水(耶 9:1)规劝悖逆的子民归向上帝,不要拜偶崇邪,或沉迷于认定圣殿为上帝的必然保障。他看到了审判后的盼望和苦难中的管教,就用被掳后要归回的信息,应许选民在悔改后会得到上帝的救赎。

先知哈巴谷认为,为了惩罚不忠信的子民,上帝就兴起迦勒底人,“就是那残忍暴躁之民,通行遍地,占据那不属自己的住处。他威武可畏,判断和势力,都任意发出。他的马比豹更快,比晚上的豺狼更猛;马兵踊跃争先,都从远方而来,他们飞跑如鹰抓食。都为行强暴而来,定住脸面向前,将掳掠的人聚集,多如尘沙。他们讥消君王,笑话首领,嗤笑一切保障,筑垒攻取。他以自己的势力为神,像风猛然扫过,显为有罪”(哈 1:6-11)。《约伯记》叙述了义人蒙难的故事,把神义论推到了顶点,探索义人蒙难与上帝公义之间的吊诡。

从整体上说,苦罪问题影响着全部被造物,但对这一问题的追讨却必须以个体实存为出发点。由此,在古近东尤其是埃及的文学作品中,不难

找到个人在对话中论述生命苦难的作品,而最为著名的是《一个人与他灵魂的争执》(*The Dispute Between a Man and His Ba*, Berlin Papyrus No. 3024)。<sup>①</sup>在其中,一个人对他的灵魂论述了,他为何要不畏艰辛地生存下去,而灵魂赐给他盼望,说服他坚持到底。类似作品还包括:《苏美利亚的约伯》(*Sumerian Job*),<sup>②</sup>《一个人与他的神》(*A Man and His God*),《巴比伦约伯》(*Babylonian Job*)或称为《我将赞美智慧的神》(*I will Praise the Lord of Wisdom* [亚迦底文为 *Ludlul bēl nēmeqi*])<sup>③</sup>以及《巴比伦神义论》(*The Babylonian Theodicy*)。<sup>④</sup>

然而,希伯来圣经中的《约伯记》与这些作品不同:<sup>⑤</sup>

(1) 《约伯记》记叙了三位(算上以利户是四位)智者与约伯的对话,文本较长,风格多变,行文自由飘逸。

(2) 在《约伯记》的1、2和42章中,上帝开始并介入整个戏剧,论证和肯定了一切事务都在他的掌管中。

(3) 相比之下,《约伯记》并不悲观,反而印证了,人们在受苦经历中能够体验到独一真神的同在。虽然独一真神的全能不是任何作品可以尽述的,但他不是离世异俗的,而是主动亲近人的上帝。

全书42章,叙事完整,包括了作为序言的前两章和作为结尾的42:7—17,第28章中出现智慧诗,而第32—37章是以利户的智慧言语。<sup>⑥</sup>全书包括一些独特用词(*hapax legomena*)、争执修辞(*disputation*)、法庭语言(9:23—35;31:1—40)、约伯的哀怨语词(6—7章,9—10章,13:20—14:22等)、大量诗体(如5:9—16;9:4—10的神显现式[*theophany*])、第一人称颂词(*panegyric*,40:15—24,40:25—41:26)、有关智慧女神的诗(28章),还有其他智慧修辞。

① 此文以埃及象形文字写成,参<http://jennycarrington.tripod.com/ManBa/index.html>;  
<http://www.sofiatopia.org/maat/ba.htm>。参 Gray, “The Book of Job in the Context of Ancient Near Eastern Literature”, 251—269。

② 参<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/asbook03.html>。

③ 参<http://www.fordham.edu/HALSALL/ancient/1700ludlul.html>。

④ 参 Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*。

⑤ Clifford, *Wisdom Literature*, 73。

⑥ Clifford, *Wisdom Literature*, 74。关于《约伯记》的可能编修过程,参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 117—151。

以下作段落分析。

### 序言(伯 1-2)

在以散文体写成的(另外一处是 42:7-17)<sup>①</sup>序言中,天地交互的六幕给出了约伯受苦的缘由和上帝对他的信心。其中具体论说了,一位乌斯(Uz)地人<sup>②</sup>约伯“在东方人中就为至大”(1:3),有着完美的虔诚与正义:“完全正直,敬畏上帝,远离恶事。”(1:1)就如直木先伐、甘井先竭一样,正直人时常遇到试探。1:6 的撒但成为天庭里的控诉者(参亚 3:1;不是后来成为个别名字的魔鬼,如王上 22:19-23; hassatan<sup>③</sup>),虽然没有在上帝面前控诉约伯不虔不义,但质疑他的动机。<sup>④</sup> 而约伯不知道的是,上帝在宇宙万物中为他作辩护:

耶和华问撒但说:“你曾用心察看我的仆人约伯没有?地上再没有人像他完全正直,敬畏上帝,远离恶事。”(伯 1:8)

这个世界以上帝而非人为中心,<sup>⑤</sup>上帝知道约伯是完全正直,敬畏上帝的,他对约伯的信心是坚定的(伯 2:3-5)。

《约伯记》的玄奥是上帝的暂时缺在,而他再次出现时是在《约伯记》38:1。在序言 1:6-22 与 2:1-10 的平行中,上帝的缺在与约伯并不知道上帝对他的信心是一个重要布局,显示了约伯是义人(即使他的生命充满灾难):<sup>⑥</sup>

① Perdue, *The Sword and the Stylus*, 124, 128 认为,书中的序言与结束(散文叙事体),是《约伯记》编修过程中最早成书的(在第一圣殿时期),以教导学生受苦的目的。参结 14:14 提及了约伯。

② 乌斯(Uz)地的英雄,可以与挪亚和但以理相比(结 14:14, 20)。

③ 这一名词形式指敌人或作对者,见撒下 29:4;撒下 19:22;王上 5:4;11:14,23,25;代上 21:1;诗 109:6;原文均无冠词。带冠词的情况在伯 1:6 到 2:7 出现了 14 次,在亚 3:1,2 中出现了 3 次,均译作“撒但”,是天庭的控诉者。其动词出现在诗 38:20;71:13;109:4, 20,29;亚 3:1。

④ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 208.

⑤ Clifford, *Wisdom Literature*, 77.

⑥ 参大型的平行,如出 2:23-6:1 和 6:2-7:7 中摩西的呼召。

I.	II.
1. 天庭的会议 (1:6-12) 约伯敬畏上帝没有好的理由吗? 上帝允许撒旦试验约伯	1. 天庭的会议 (2:1-6) 为了保全性命,人们愿意献上一切。 上帝允许撒旦试验约伯
2. 约伯的财富受损	2. 约伯的身体受害 (2:7-8)
3. 约伯的顺服 (1:20-22)	3. 约伯的顺服 (2:9-10) 约伯三友到访、哀哭 (2:11-13)

在遭难时,约伯作出了两个信心表白,仍然敬畏上帝(2:10)。

在困惑中,约伯仍然以仆人身份敬畏上帝,就如上帝在控诉者之前为他辩护。显然,约伯出于敬畏的责任,懂得如何说正确的话语。<sup>①</sup>

在叙事中,《约伯记》穿插了大段的对话和上帝的训词。<sup>②</sup>听说这一切的灾祸临到约伯身上,他的三个朋友提幔人以利法、书亚人比勒达和拿玛人琐法就各从本处约会同来,为他悲伤,安慰他,也为神义论摇唇鼓舌,但约伯坚持自己的公义和上帝的不义。彼此的对话总共有三轮(3-27章),发生在这个受苦者与他的朋友之间,但不是辩论。<sup>③</sup>在其中,约伯依次回应了三个朋友的讲词(伯4-14; 15-21; 22-27)。<sup>④</sup>上帝创造了作为忠仆的约伯,却又允许他遭受控诉者的折磨,约伯就无奈咒诅自己的生命。以利户的诗体响应(伯32-37)寓于约伯挑战上帝(31:35-40)和上帝的亲自响应(伯38及后)之间,由此可以看出,上帝其实是约伯与朋友对话的旁观者,从头到尾都在场。<sup>⑤</sup>

### 三轮对话(伯3-27)

在第3章一开头,约伯就咒诅自己的生日,这表明他在受苦中的无

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 208.

② Perdue, *The Sword and the Stylus*, 124 认为,书中的三轮对话(3-27章)和约伯的最后辩解(29-31章)是巴比伦被掳时期的作品。

③ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 209.

④ 同上, 210.

⑤ 同上, 211.

奈,甚至对作为施恩的全能者的上帝都失去了信心(3:3-9,参《诗篇》10,13)。

此时,约伯恨不得自己出生时,“怀他胎的门关闭,……出母胎而死……出母腹绝气……早已躺卧安睡……归于无有,如同未见光的婴孩。”(3:10-16)约伯是有理性的,并以哲理追问:“受患难的人,为何有光赐给他呢?心中愁苦的人,为何有生命赐给他呢?他们切望死,却不得死……”(3:20-22),接着追问上帝的作为,语气接近于审问创造主:“人的道路既然遮隐,上帝又把他四面围困,为何有光赐给他呢?”(伯3:23)然而,约伯没有咒诅上帝,而是咒诅自己;但这些咒诅话语,如同他后来的宣誓(27:2-5)和对上帝的挑战(31:35-37),引发了朋友们的激烈反应,最终要在42:1-6才得到恰当的释脱。

第一轮(4-14章):

提幔人以利法的讲词(4-5章)是约伯三友中最长的一篇,其中以雄伟的异象表达六个重点:<sup>①</sup>

1. 相对于约伯的哀痛与咒诅,以利法认为,智者必须勇敢刚强和依靠上帝:“你素来教导许多的人,又坚固软弱的手。……但现在祸患临到你,你就昏迷;挨近你,你便惊惶。你的倚靠,不是在你敬畏上帝吗?你的盼望,不是在你行事纯正吗?”(4:3-6)

2. 报应是公正的,会在随后引发印证:“请你追想:无辜的人,有谁灭亡?正直的人,在何处剪除?按我所见:耕罪孽,种毒害的人,都照样收割。上帝一出气,他们就灭亡;上帝一发怒,他们就消没。”(4:7-9)

3. 人是软弱的,惟有上帝是公义的:“必死的人岂能比上帝公义吗?人岂能比造他的主洁净吗?主不依靠他的臣仆,并且指他的使者为愚昧;何况那住在土房,根基在尘土里,被蠹虫所毁坏的人呢?早晚之间,就被毁灭,永归无有,无人理会。他帐棚的绳索,岂不从中抽出来呢?他死,且是无智慧而死。”(4:17-21)

4. 愚妄人遭难而吃惊,因不知生存就是在苦难之中:“我曾见愚妄人

<sup>①</sup> Clifford, *Wisdom Literature*, 78.

扎下根；但我忽然咒诅他的住处。……祸患，原不是从土中出来；患难，也不是从地里发生。人生在世必遇患难，如同火星飞腾。”(5:3-7)

5. 寻求上帝，只有他能救人：“至于我，我必仰望上帝，把我的事情托付他。……他叫有智慧的中了自己的诡计，使狡诈人的计谋速速灭亡。……上帝拯救穷乏人，脱离他们口中的刀和强暴人的手。这样，贫寒的人有指望，罪孽之辈必塞口无言。”(5:8-16)

6. 上帝用不寻常的方法管教义人：“上帝所惩治的人是有福的！所以你不可轻看全能者的管教。因为他打破，又缠裹；他击伤，用手医治。你六次遭难，他必救你；就是七次，灾祸也无法害你。在饥荒中，他必救你脱离死亡；在争战中，他必救你脱离刀剑的权力。……你须要听，要知道是与自己有益。”(5:17-27) 许多受苦经历不是因某种可辨认的罪引起的，上帝似乎在隐秘中磨炼义人，只有在末世才能清楚理解。<sup>①</sup>

在 6-7 章中，约伯回应了以利法，(1)6:2-7 回应以利法在 5:2-7 中的解释，并继续指控上帝的不义：

以利法的陈述(5:2-7)	约伯的回应(6:2-7)
<p>忿怒害死(ka'as)愚妄人；嫉妒杀死痴迷人。我曾见愚妄人扎下根；但我忽然咒诅他的住处。他的儿女，远离稳妥的地步，在城门口被压，并无人搭救。他的庄稼，有饥饿的人吃尽了，就是在荆棘里的，也抢去了；他的财宝，有网罗张口吞灭了。祸患，原不是从土中出来；患难，也不是从地里发生。人生在世必遇患难，如同火星飞腾。</p>	<p>惟愿我的烦恼(ka'as)称一称，我一切的灾害放在天平里，现今都比海沙更重，所以我的言语急躁。因全能者的箭射入我身；其毒，我的灵喝尽了；上帝的惊吓摆阵攻击我。野驴有草，岂能叫唤？牛有料，岂能吼叫？物淡而无盐，岂可吃吗？蛋青有什么滋味呢？看为可厌的食物，我心不肯挨近。</p>

(2) 6:8-13 则回应以利法在 4:2-6 中的解释，约伯的盼望是过去的虔诚与正义，而是他生命的终结：的不义：

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 201.



以利法说的话(4:2-6)	约伯的回应(6:8-13)
<p>人若想与你说话,你就厌烦吗?但谁能忍住不说呢?你素来教导许多的人,又坚固软弱的手。你的言语曾扶助那将要跌倒的人,你又使软弱的膝稳固。但现在祸患临到你,你就昏迷;挨近你,你便惊惶。你的倚靠,不是在你敬畏上帝吗?你的盼望,不是在你行事纯正吗?</p>	<p>惟愿我得着所求的,愿上帝赐我所切望的:就是愿上帝把我压碎,伸手将我剪除。我因没有违弃那圣者的言语,就仍以此为安慰,在不止息的痛苦中还可踊跃。我有什么气力使我省候?我有什么结局使我忍耐?我的气力,岂是石头的气力?我的肉身,岂是铜的呢?在我岂不是毫无帮助吗?智慧岂不是从我心中赶出净尽吗?</p>

### (3) 约伯批评以利法:

那将要灰心,离弃全能者,不敬畏上帝的人,他的朋友,当以慈爱待他。我的弟兄诡诈,好像溪水,又像溪水流干的河道。……请你们教导我,我便不作声,使我明白在何事上有错。(6:14-24)

### (4) 最后,第7章是约伯的生命悲歌,分为三段:

A. 1-8节,生命之苦:“人在世上岂无争战吗?……我也照样经过困苦的日月,夜间的疲乏为我而定。……我的肉体以虫子和尘土为衣;我的皮肤才收了口,又重新破裂。我的日子比梭更快,都消耗在无指望之中。……”

B. 9-16节,阴间为命:“云彩消散而过;照样,人下阴间也不再上来。他不再回自己的家,故土也不再认识他。……我灵愁苦,要发出言语;我心苦恼,要吐露哀情。……我的床必安慰我,我的榻必解释我的苦情;……我宁肯噎死,宁肯死亡,胜似留我这一身的骨头。我厌弃性命,不愿永活。你任凭我吧!因我的日子都是虚空。”

C. 17-21节,约伯审问天为无义的试验者:“人算什么,你竟看他为大,将他放在心上,<sup>①</sup>每早鉴察他,时刻试验他。你到何时才转眼不看我,

① 参诗 8:4-5:“人算什么,你竟顾念他?世人算什么,你竟眷顾他?你叫他比天使微小一点,并赐他荣耀尊贵为冠冕。”

才任凭我咽下唾沫呢？鉴察人的主啊，我若有罪，于你何妨？为何以我当你的箭靶子，使我厌弃自己的性命？为何不赦免我的过犯，除掉我的罪孽？我现今要躺卧在尘土中，你要殷勤地寻找我，我却不在。”

在响应以利法时，约伯多次以审问的口气挑战上帝的不公正，而比勒达的讲词(第8章)尝试解答这一问题：

(1) 约伯口中狂言，“上帝岂能偏离公平？全能者岂能偏离公义？”(8:3)

(2) 或许义人受苦是报应，需要认罪悔改并保持正直。(8:4-7)

(3) 人之微小有限，上帝是万物之源，所以义人必要依靠上帝。(8:8-18)

(4) 上帝是全智全能的：“上帝必不丢弃完全人，也不扶助邪恶人。他还要以喜笑充满你的口，以欢呼充满你的嘴。”(8:20-21)

比勒达在8:3中正式引借了“法院修辞的隐喻”(legal metaphor)，而约伯在9:2-4中响应比勒达，认可上帝是全智全能的，没有人有资格去审问他：“我真知道是这样。但人在上帝面前怎能成为义呢？若愿意与他争辩，千中之一也不能回答。他心里有智慧，且大有能力。谁向上帝刚硬而得亨通呢？”

约伯在9:33中说：“我们中间没有听讼(mokiah)的人”，而在第32-27章中，以利户就以公正的听讼(mokiah)人的形象出现。在9-10章中，约伯的响应不像其他讲词那么完整，思路有些不清晰，但基本要义是在渐进的反思中探索答案：

(1) 没有人能审问上帝(9:2-13)，但约伯以理性为信心，试图追根问底；

(2) 约伯考虑不可能的事(9:14-22)；

(3) 思索可能的事(9:25-35)；

(4) 然后下结论说，一切都归无效和虚空：

你为何使我出母胎呢？不如我当时气绝，无人得见我。这样，就如没有我一般，一出母胎就被送入坟墓。我的日子不是甚少吗？求你停手宽容我，叫我在往而不返之先，就是往黑暗和死荫之地以先，可以稍得畅快。那地甚是幽暗，是死荫混沌之地，那

里的光好像幽暗。(10:18—22)

拿玛人琐法回答说,约伯的多嘴多舌就是不义(11:2),使得上帝攻击他(11:5)。上帝有诸般的智识,全知全能,就追讨约伯(11:6),而没有人能反过来质问他(11:7—20)。

约伯回答琐法说:

你们真是子民哪!你们死亡,智慧也就灭绝了。……看这一切,谁不知道是耶和華的手作成的呢?凡活物的生命和人类的气息,都在他手中。……在上帝有智慧和能力;他有谋略和知识。他拆毁的,就不能再建造;他捆住人,便不得开释。……这要成为我的拯救,因为不虔诚的人不得到他面前。你们要细听我的言语,使我所辩论的,入你们的耳中。……你按罪状刑罚我,又使我担当幼年的罪孽。也把我的脚上了木狗,并窥察我一切的道路,为我的脚掌划定界限。我已经像灭绝的烂物,像虫蛀的衣裳。(12:2—13:28)

约伯与三位朋友的不同之处在于,他的朋友不质问上帝,而约伯则要追究到底(13:3, 6—7, 13, 17—18, 26)。约伯心怀忧伤,他的朋友就规劝他,往往只是从宏观上探求智慧和克服苦难的能力;而忧伤者却寻求认同,从受苦的个体经历去感叹生命全体的短暂与沉重:“人为妇人所生,日子短少,多有患难。出来如花,又被割下;飞去如影,不能存留。这样的人你岂睁眼看他吗?又叫我来受审吗?……人的日子既然限定,他的月数在你那里,你也派定他的界限,使他不能越过;便求你转眼不看他,使他得歇息,直等他像雇工人完毕他的日子。……惟愿你把我藏在阴间,存于隐密处,等你的忿怒过去,愿你为我定了日期,记念我。”(伯14:1—13)<sup>①</sup>

第二轮(第15—21章):

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 216.

第二回合的对话中，提幔人以利法再次首先发言，语气尖锐，甚至不像是满心同情。他指控约伯不虔诚(15:4)，重申了他在第一回合中的命题，即恶人必受罚：

1. 约伯有罪：

你是废弃敬畏的意，在上帝面前阻止敬虔的心。你的罪孽指教你的口，你选用诡诈人的舌头。你自己的口定你有罪，并非是我；你自己的嘴见证你的不是。(15:4-6)

2. 约伯无知：

你岂是头一个被生的人吗？你受造在诸山之先吗？你曾听见上帝的密旨吗？你还将智慧独自得尽吗？你知道什么是我们不知道的呢？你明白什么是我们不明白的呢？(15:7-9)

3. 人以骄傲攻击全能者：

上帝用温和的话安慰你，你以为太小吗？你的心为何将你逼去？你的眼为何冒出火星？使你的灵反对上帝，也任你的口发这言语。……他伸手攻击上帝，以骄傲攻击全能者，挺着颈项，用盾牌的厚凸面，向全能者直闯。(15:11-26)

4. 恶者所遭的报应：

……他不用倚靠虚假欺哄自己，因虚假必成为他的报应。他的日期未到之先这事必成就；他的枝子不得青绿。他必像葡萄树的葡萄，未熟而落；又像橄榄树的花，一开而谢。原来不敬虔之辈，必无生育；受贿赂之人的帐棚，必被火烧。他们所怀的是毒害，所生的是罪孽，心里所预备的是诡诈。(15:27-35)

第16章中,约伯仍然坚持认为,他是无辜的,是上帝击打义人:

我素来安逸;他折断我,掐住我的颈项,把我摔碎,又立我为他的箭靶子。他的弓箭手四面围绕我,他破裂我的肺腑,并不留情,把我的胆倾倒在地上。将我破裂又破裂,如同勇士向我直闯。(16:12-14)

虽然约伯的受苦经历是个别的,但却代表了每一个敬畏上帝的受苦者的困惑:如果上帝是公义的,为何义人会蒙难呢?<sup>①</sup>

约伯也埋怨朋友的言语于他无益:

约伯回答说:“这样的话我听了许多。你们安慰人,反叫人愁烦。虚空的言语有穷尽吗?有什么话惹动你回答呢?我也能说你们那样的话。你们若处在我的境遇,我也会联络言语攻击你们,又能向你们摇头。但我必用口坚固你们,用嘴消解你们的忧愁。

.....

地啊,不要遮盖我的血!不要阻挡我的哀求!现今,在天有我的见证;在上有我的中保。我的朋友讥诮我;我却向上帝眼泪汪汪。愿人得与上帝辩白,如同人与朋友辩白一样。因为再过几年,我必走那往而不返之路。

我的心灵消耗,我的日子灭尽;坟墓为我预备好了。”(16:1-17:1)

比勒达控诉使约伯成为恶者的自义(18:2-21)。

在理性上,约伯要求上帝给予公正的回答,有时却无理性地控诉上帝。<sup>②</sup>然而,约伯走投无路,惟有依靠救赎主:“我知道我的救赎主<sup>③</sup>活着,

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 216.

② 同上, 224.

③ 此处文字残缺不清,可能指天庭的见证者。

末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见上帝。我自己要见他，亲眼要看他，并不像外人。我的心肠在我里面消灭了。”(19:25-27)

琐法回答说，约伯如恶人暂时夸胜，终必灭亡，像自己的粪一样(20:5-7)。

约伯回答说，琐法并没有表明，上帝是公义的：

……全能者是谁，我们何必侍奉他呢？求告他有什么益处呢？看哪，他们亨通不在乎自己；恶人所谋定的离我好远。

恶人的灯何尝熄灭？患难何尝临到他们呢？上帝何尝发怒，向他们分散灾祸呢？……你们说，上帝为恶人的儿女积蓄罪孽。我说，不如本人受报，好使他亲自知道。……上帝既审判那在高位的，谁能将知识教训他呢？……(21:2-34)

第三轮(第22-27章)：

约伯与朋友的关系越对话却越疏远，第三回合的对话稍微简短，文本多处受损，不易把捉经文的全意。以利法首先发言，控诉约伯的一系列罪行，但认为他仍有机会悔改(22:6-9；22:15-23；22:26-30)。约伯则迫切要求上帝的公义回答，以最后陈明自己的案件，就在战兢中祈望上帝的回应(23:1-17)。

比勒达在25:1-6中的论证是，上帝掌管一切，无人在其面前是义人。约伯表示认同，但要求上帝显灵，与人同在(26:2-14)，接着以更为尖锐的语气发出指控：

上帝夺去我的理，全能者使我心中愁苦。我指着永生的上帝起誓：(我的生命尚在我里面，上帝所赐呼吸之气仍在我的鼻孔内。)我的嘴决不说非义之言，我的舌也不说诡诈之语。我断不以你们为是，我至死必不以自己为不正！

……

上帝要向他射箭，并不留情。他恨不得逃脱上帝的手。人要向他拍掌，并要发叱声，使他离开本处。(27:2-23)

### 智慧之诗(28章): 智慧的局限

在约伯还没有陈明其最后辩解(29—31章)之前,28章成为整个叙事的独立的转折点。<sup>①</sup>其中证明了,上帝并不是约伯所认为的,沉默无言,缺在无情,反而是以智慧的人格化隐喻显现他的全知与全能,内住于世界之中。本章可以分为三段(1—11, 12—19, 20—28):

#### (1) 受造物的奇特

银子有矿,炼金有方。铁从地里挖出,铜从石中熔化。……地中的石头有蓝宝石,并有金沙。矿中的路鹫鸟不得知道,鹰眼也未见过。狂傲的野兽未曾行过,猛烈的狮子也未曾经过。

……在磐石中凿出水道,亲眼看见各样宝物。他封闭水不得滴流,使隐藏的物显露出来。(28:1—11)

#### (2) 智慧的踪迹

然而,智慧有何处可寻? 聪明之处在哪里呢?

……智慧非用黄金可得,也不能平白银为它的价值;俄斐金和贵重的红玛瑙,并蓝宝石,不足与较量;黄金和玻璃,不足与比较;精金的器皿,不足与兑换;珊瑚、水晶,都不足论;智慧的价值胜过红宝石。古实的红壁玺,不足与比较;精金,也不足与较量。(28:12—19)

#### (3) 上帝的智慧

智慧从何处来呢? 聪明之处在哪里呢? 是向一切有生命的

<sup>①</sup> Perdue, *The Sword and the Stylus*, 124, 139—140 认为,伯28章(智慧之诗)和32—37章(以利户的演辞)是后来编修者在第二圣殿时期附加的,批判了上帝之公义的论调。伯28章和32—37章认为,人的智慧有限,上帝的旨意难测,惟有敬畏上帝、遵守律法才有生命。

眼目隐藏，向空中的飞鸟掩蔽。灭没和死亡说：“我们风闻其名。”

上帝明白智慧的道路；晓得智慧的所在。因他鉴察直到地极；遍观普天之下。要为风定轻重，又度量诸水。他为雨露定命令，为雷电定道路。那时他看见智慧，而且述说；他坚定，并且查究。

他对人说：“敬畏主就是智慧，远离恶便是聪明。”(28:20—28)

### 约伯的最后辩解(29—31章)：无辜的宣誓

这一段已不是对话，而是约伯自认无辜，哀叹不息。其中可以分为两部分：约伯对上帝的指控(29—30章)和一系列对自己的清白的宣誓(31章)。在灾难临到前，约伯说，他与上帝的友情深厚纯洁，以上帝为自己的赞助者。但如今，上帝却不介入苦难中把他救赎出来，反而似乎要把他带到死亡。在29章中，约伯把自己看为长者，甚至用描述上帝的语词来形容自己，未免有些自傲自夸。他说，“他们不使我脸上的光改变”(29:24)，但在《诗篇》4:7；44:4；89:16中，这是对上帝的荣耀的赞美。以下经文显示，约伯渐渐在自高自大中把上帝控诉到了法庭：

惟愿我的景况如从前的月份，如上帝保守我的日子。那时他的灯照在我头上，我藉他的光行过黑暗。我愿如壮年的时候：那时我在帐棚中，上帝待我有密友之情；全能者仍与我同在，我的儿女都环绕我。(29:2—5)

耳朵听我的，就称我有福；眼睛看我的，便称赞我。因我拯救哀求的困苦人和无人帮助的孤儿。将要灭亡的为我祝福；我也使寡妇心中欢乐。我以公义为衣服；以公平为外袍和冠冕。(29:11—14)

我为穷乏人的父；素不认识的人，我查明他的案件。(29:16)

我的荣耀在身上增新，我的弓在手中日强。(29:20)

他们不敢自信，我就向他们含笑；他们不使我脸上的光改变。(29:24)



在 30 章中,约伯继续控诉,以证明自己的无辜(30:15—23)。

在 31 章中,约伯列出了他没有触犯的十条罪状:

约伯的无辜(与上帝之约关系上的义,而非犯错的罪)			
1.	31:1 我与眼睛立约,怎能恋恋瞻望处女呢? ..... 31:4 上帝岂不是察看我的道路,数点我的脚步呢?	立约语言	指控上帝
2.	31:5 我若与虚谎同行,脚若追随诡诈; 31:6 我若被公道的天平称度,使上帝可以知道我的纯正;		
3.	31:9—10 我若受迷惑,向妇人起淫念,在邻舍的门外蹲伏,就愿我的妻子给别人推磨,别人也与她同室。		
4.	31:13—14 我的奴婢与我争辩的时候,我若藐视不听他们的情节;上帝兴起,我怎样行呢?		
5.	31:16—17 我若不容贫寒人得其所愿,或叫寡妇眼中失望,或独自吃我一点食物,孤儿没有与我同吃; 31:19 我若见人因无衣死亡,或见穷乏人身无遮盖; 31:20 我若不使他因我羊的毛得暖,为我祝福; 31:21 我若在城门口见有帮助我的,举手攻击孤儿; 31:22 情愿我的肩头从缺盆骨脱落,我的膀臂从羊矢骨折断。		
6.	31:24 我若以黄金为指望,对精金说,你是我的倚靠; 31:25 我若因财物丰裕,因我手多得资财而欢喜;		
7.	31:26 我若见太阳发光,明月行在空中, 31:27 心就暗暗被引诱,口便亲手; 31:28 这也是审判官当罚的罪孽,又是我背弃在上的上帝。		

(续表)

	约伯的无辜(与上帝之约关系上的义,而非犯错的罪)		
8.	31:29 我若见恨我的遭报就欢喜,见他遭灾便高兴; 31:30 (我没有容口犯罪,咒诅他的生命。) 31:31 若我帐棚的人未尝说,谁不以主人的食物吃饱呢? (31:32 从来我没有容客旅在街上住宿,却开门迎接行路的人。)		
9.	31:33 我若像亚当(或作“别人”)遮掩我的过犯,将罪孽藏在怀中; 31:34 因惧怕大众,又因宗族藐视我,使我惊恐,以致闭口无言,杜门不出; 31:35 惟愿有一位肯听我(看哪! 在这里有所画的押[sēper],愿全能者回答我。) 31:36 愿那敌我者所写的状词(rib)在我这里,我必带在肩上,又绑在头上为冠冕。 31:37 我必向他述说我脚步的数目,必如君王进到他面前。		法律语言  法律语言
10.	31:38 我若夺取田地,这地向我喊冤,犁沟一同哭泣; 31:39 我若吃地的出产不给价值,或叫原主丧命; 31:40 愿这地长蒺藜代替麦子,长恶草代替大麦。		法律语言

31章的修辞独特有力,约伯以一连串宣誓大胆说出生死状,自认清白无罪。除了31:24—25, 33—34,每个宣誓都分为,以“若”(‘im)或“若不”(‘im lo)开头的条件从句(protasis)和以惩罚为结尾的归结子句(apodosis)。<sup>①</sup> 在“喊冤”中,约伯更是大胆地把宣誓转化为“告状词”,“划押”以求公道。然而吊诡的是,除了作为被告的上帝,没有人能以公义公平地为约伯主持公道。

早在10:2中,约伯已经提到控诉;在13:13—18中说,他必追究上帝

<sup>①</sup> 参出22:6—12;民5:5—28;王上8:31—32。

是否公义；又在 9:33、16:19、19:25 中多次祈望一个裁判。<sup>①</sup> 在绝望中，约伯跟上帝赌气，在 6:8—9 试图让上帝结束自己的生命；但在 14:13 中，他希望自己被深藏在阴间，直到上帝的怒气消沉；又在 19:23 中，他希望自己的诉讼或许在他死后仍可使用。在 31 章中，约伯希望自己能亲身向上帝提出这一诉讼，而上帝会亲自出现，听审冤案(31:35—37)。

约伯与朋友们的争论在于：

(1) 对义人有着不同理解。朋友们认为，没有人在上帝面前是义人，人人受苦是理所当然的。而约伯认为：他在上帝面前是一个义人，不是他而是上帝破坏了这一关系。显然，在上帝面前成为义人不是凭借道德行为而获得的荣衔；被称为义是上帝主动嘉许给人的，因为他们对上帝的信心和对这一信心的宣认。<sup>②</sup>

(2) 朋友们的上帝永在天庭，而约伯的上帝却必须从天庭下达苦难的世间，面对面地与约伯对话。而在与朋友们的对话中，约伯依凭自己的理性进行思索，看不清上帝其实时时在宇宙中临在和掌权。在序言(1—2 章)中和 32 章之后，这一点尤为明显。

### 以利户的四段讲词(32—37 章)：“为上帝说”

在 32—37 章中，以利户成为主角，以四段言词(32:6—33；34:1—37；35:1—16；36:1—37:24)回应约伯的苦难和困惑。以利户不是约伯的“朋友”，却是上帝的代表，是上帝显现前的开路先锋(36:2“为上帝说”，参 13:7)。<sup>③</sup> 约伯自以为义，三位朋友不再回答他(32:1)，以利户(布西人兰族巴拉迦的儿子)却向约伯发怒(32:2)，也向他的朋友们发怒，“因为他们想不出回答的话来，仍以约伯[上帝?]为有罪”(32:3)。<sup>④</sup> 虽然年轻，以利户却认为，自己的智慧从上帝而来：“但在人里面有灵；全能者的气使人有聪明。尊贵的不都有智慧；寿高的不都能明白公平。因此我说：你们要听我言，我也要陈说我的意见”(32:8—10)，就被灵感动而开口(33:1—14)。

以利户的回应精练犀利，重点突出：

(1) 以利户论说，上帝以多方晓喻，如用梦和夜间的异象、苦难、医治

① Clifford, *Wisdom Literature*, 87.

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 218—219.

③ Perdue, *The Sword and the Stylus*, 136 认为，以利户的言词是后期附加作品，以批判约伯的大胆反驳。

④ Perdue, *The Sword and the Stylus*, 140 表明，这一节存在不同版本的用字：“约伯”或“上帝”。

等；无论是善恶、好坏，上帝可以用各种方法显示他的同在、智慧和全能（33:15—28）。

上帝有时用恐怖的异象警告人，有时以苦痛或软弱斥责人（伯 33:15—16, 19—20）。三位朋友解释说，受苦使人回归上帝，回转祈祷上帝。回归或回转就是回到原来的地方，回到上帝造福于人的社群。在苦难中受试炼，就假设了人尚未纯洁完全，“当受的教训印在他们心上，好叫人不从自己的谋算，不行骄傲的事”（伯 33:16—17）。简单地说，以利户认为，当一心接纳上帝的教训时，人必回转，与上帝和好，得到更多的祝福，从而一切的苦难都将转化为美好。<sup>①</sup>

（2）随后，在 33:1—11 中，以利户引用了约伯在 13:17—28 和 31:31—33 的话，而他的第二段讲词（34:7—9）则引用了约伯在 27:2—6 的话，以表明上帝行事有理、管理有智：

约伯曾说：“我是公义，上帝夺去我的理；我虽有理，还算为说谎言的；我虽无过，受的伤还不能医治。”谁像约伯，喝讥诮如同喝水呢？他与作孽的结伴，和恶人同行。他说：“人以上帝为乐，总是无益。”所以你们明理的人，要听我的话。上帝断不至行恶；全能者断不至作孽。（34:5—10）

正如《雅各书》所说的：“人被试探，不可说：‘我是被上帝试探’；因为上帝不能被恶试探，他也不试探人。”（1:13）约伯寻求公理，而以利户以信心表态，肯定了上帝断不至行恶。就品格而论，约伯是软弱的，而上帝是公正的（34:10—15）。

（3）以利户认为，上帝的作为玄奥、不依循人的方法行事：

……上帝注目观看人的道路；看明人的脚步。……上帝审判人，不必使人到他面前，再三鉴察。他用难测之法打破有能力的人，设立别人代替他们。……

<sup>①</sup> Von Rad, *Wisdom in Israel*, 201.

他使人安静,谁能定罪呢?他掩面谁能见他呢?无论待一国,或一人都是如此。使不虔敬的人不得作王,免得有人牢笼百姓。(34:17-30)

(4) 以利户认为约伯有罪,劝说他回转归向上帝(34:31-37)。

(5) 以利户认为,约伯没有权自以为是或自以为有:

你以为有理,或以为你的公义胜于上帝的公义,才说:“这与我有什么益处?我不犯罪,比犯罪有什么好处呢?”我要回答你和在你这里的朋友。(35:2-4)<sup>①</sup>

(6) 以利户要求约伯不要口出狂言,而要谦卑思索上帝的公义(35:5-16)。

(7) 以利户的第四段讲词可分成三小节,每节先直接对约伯发言(36:2-4; 36:16-21; 37:14-22),然后论述上帝是公义和全知者(36:5-15; 36:22-25; 37:23-24):

直接对约伯发言	36:2-4	36:16-21	37:14-22
	你再容我片时,我就指示你,因我还有话为上帝说。我要将所知道的从远处引来,将公义归给造我的主。我的言语真不虚谎,有知识全备的与你同在。	上帝也必引你出离患难,进入宽阔不狭窄之地;摆在你席上的,必满有肥甘。但你满口有恶人批评的言语,判断和刑罚抓住你。不可容忍怒触动你,使你不服责罚,也不可因赎价大就偏行。你的呼求,或是你一切的势力,果有灵验,叫你不受患难吗?……你要谨慎,不可重看罪孽,因你选择罪孽过于选择苦难。	约伯啊,你要留心听,要站立思想上帝奇妙的作为。上帝如何吩咐这些,如何使云中的电光照耀,你知道吗?云彩如何浮于空中,那知识全备者奇妙的作为,你知道吗?南风使地寂静,你的衣服就如火热,你知道吗?你岂能与上帝同铺穹苍吗?这穹苍坚硬,如同铸成的镜子。我们愚昧不能陈说,请你指教我们该对他说什么话。人岂可说,我愿与他说话?岂有人自愿灭亡吗?……

① Clifford, *Wisdom Literature*, 88.

上帝是公义全知者	36:5-15	36:22-26	37:23-24
	上帝有大能,并不藐视人,他的智慧甚广。他不保护恶人的性命,却为困苦人伸冤。他时常看顾义人,使他们和君王同坐宝座,永远要被高举。……他们若听从事奉他,就必度日亨通,历年福乐;若不听从,就要被刀杀灭,无知无识而死。……上帝借着困苦,救拔困苦人;趁他们受欺压,开通他们的耳朵。	上帝行事有高大的能力;教训人的有谁像他呢?谁派定他的道路?谁能说,你所行的不义?你不可忘记称赞他所行的为大,就是人所歌颂的。他所行的万人都看见,世人也从远处观看。上帝为大,我们不能全知;他的年数不能测度。	论到全能者,我们不能测度;他大有能力,有公平和大义,必不苦待人,所以人敬畏他。凡自以为心中有智慧的人,他都不顾念。

《约伯记》使用暴风隐喻上帝的宏大作为,显示全能全知者的威力,在暴风中飙升雷鸣(36:26-37:13)。<sup>①</sup>

在对话中,以利户深信,没有人无罪,没有人能圣洁地站在上帝面前,而上帝也不可能在约伯的苦难中有任何过失。苦难的根本用意是使人回转归向上帝,对话以此宣召而达到高潮(37:15-24):

上帝如何吩咐这些,如何使云中的电光照耀,你知道吗?云彩如何浮于空中,那知识全备者奇妙的作为,你知道吗?南风使地寂静,你的衣服就如火热,你知道吗?你岂能与上帝同铺穹苍吗?这穹苍坚硬,如同铸成的镜子。我们愚昧不能陈说,请你指教我们该对他说什么话。人岂可说,我愿与他说话,岂有人自愿灭亡吗?

现在有云遮蔽,人不得见穹苍的光亮;但风吹过,天又发晴。金光出于北方,在上帝那里有可怕的威严。论到全能者,我们不

<sup>①</sup> Clifford, *Wisdom Literature*, 88.

能测度；他大有能力，有公平和大义，必不苦待人，所以人敬畏他。

凡自以为心中有智慧的人，他都不顾念。（37:15—24）

在受苦的境遇中，个体或群体往往这样诠释上帝的公义作为。<sup>①</sup>义者对受苦的追问或对上帝的控诉恰恰基于对上帝公义的信心。即使控诉这一举动似乎是不敬畏上帝的，但约伯仍然试图迫使上帝响应，因为他知道，义人受苦的意义完全在于上帝，如约伯在 13:18—19 中的呐喊：

我已陈明我的案，知道自己有义。有谁与我争论，我就情愿缄默不言，气绝而亡。

亦参赛 49:4, 50:8。

约伯不为自己企盼，即使只有死亡到来：“惟愿我得着所求的，愿上帝赐我所切望的——就是愿上帝把我压碎，伸手将我剪除。我因没有违弃那圣者的言语，就仍以此为安慰，在不止息的痛苦中还可踊跃。”（6:8—10）在苦难经历中，约伯迫使上帝进入义人受苦的世间，而这是约伯的朋友们所不理解的。<sup>②</sup>

### 上帝的两篇回应(38:1—42:6)：雷暴旋风中的反诘

在 31 章中，约伯自言自语，絮叨不止，但上帝的言说为更铺张，横跨 38 到 41 章，其智慧超越了约伯的知识与能力。从文体来看，上帝的长篇回应(38:1—41:34)和约伯的简短回应(42:1—6)总结了《约伯记》的诗体部分。

虽然约伯多方控诉上帝，但始终以之为上帝，只是在苦难中迫切要求上帝响应，以寻求公道。即使可能在这场诉讼中失败或有罪，约伯仍要探究上帝的玄奥。耶和华接受了约伯的挑战，降身在造物界，以反诘响应了约伯的挑战，从宇宙的始源、结构和现象开始，一直到各样的受造物，甚至包括怪兽等的受造。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 211—212.

② 同上, 219—220.

至于约伯所要寻求公义，耶和华在回应中却只字未提，<sup>①</sup>因为约伯所真正需要的不是哲理，而是上帝的亲身显现，并表明自己不是受审者，而是终极的审判官！以利户先前(32—37章)使用的暴风隐喻为上帝亲身显现作了铺垫，而在38章中，上帝在旋风中显现：

那时，耶和华从旋风中回答约伯说：“谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰。我问你，你可以指示我。我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明只管说吧！你若晓得就说，是谁定地的尺度？是谁把准绳拉在其上？地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？”(38:1—6 亦参 38:17—22, 38:31—38。)

值得注意的是，38:2 中的“旨意”指上帝如何眷顾受造物，这一点挑战了约伯的能力和智慧：是谁创造了这一切。约伯与上帝辩驳，“耶和华又对约伯说：“强辩的，岂可与全能者争论吗？与上帝辩驳的，可以回答这些吧！”于是约伯回答耶和华说：“我是卑贱的，我用什么回答你呢？只好用手捂口。我说了一次，再不回答；说了两次，就不再说。”(伯 40:1—5)第二个问题有关上帝的权能：“于是耶和华从旋风中再次回答约伯，说：“你要如勇士束腰；我问你，你可以指示我。你岂可废弃我所拟定的？岂可定我有罪，好显自己为义吗？”(伯 40:6—8)

有关罪恶苦难的起源这一尖锐问题，追根究底是创世以来怪兽与其居所(海或深渊)为何存有的问题。3:8 已提到，“愿那咒诅海(Yamm)且能惹动怪兽(Leviathan)的”。在 40:15—41:34 中，上帝以他的命令管制两个怪兽：Leviathan(伯 41:1, 12；中文译为“鳄鱼”)和 Behemoth(伯 40:15；中文译为“河马”)。经文以象征语言或图腾提及这些混沌恶物，将之形容为“拉哈伯”(Rahab)(伯 9:13, 26:12；诗 87:4, 89:10, 赛 30:7, 51:9)、“海兽”(Leviathan, 中文译为“鳄鱼”；诗 74:14, 104:26；赛 27:1)、“大鱼”(Tannim；创 1:21)、“大蛇”(Tannim；出 7:9、10、12；申 32:33；结 29:3, 32:2；赛 51:9；诗 91:13, 148:7；伯 7:12)或“龙”(启 20:2；与中国文化

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 221.



中的龙差异甚多)。这些关于混沌恶物的图腾象征着创造界中与上帝敌对的势力,其素材可能取自当时流行的巴比伦神话,以主神马杜克(Marduk)与混沌恶龙或海兽提阿马特(Tiamat)之间的战争为背景;但《约伯记》的神学立场更为独特分明。在希伯来(和巴比伦)文化的三分世界观念中,上帝创造了天、地、水的上界、中界和下界;随后,上帝创造了与之相对的飞行动物(飞鸟)、陆地动物(野兽、牲畜、昆虫、人类)和水生动物(鱼类)。在这三界中,大海(Yamm)被看作充满神秘和邪恶的地方(不同于《创世记》1:2的“深渊”,tehom, abyssos),而大鱼、飞龙、海怪或大蛇被视为邪恶暴力的化身,正如圣经智慧文学中经常提及的:“你(上帝)曾用能力将海分开,将水中大鱼(Tannim)的头打破。你曾砸碎鳄鱼(Leviathan)的头,把它给旷野的禽兽为食物”(诗74:13-14),“到那日,耶和华必用他刚硬有力的大刀,刑罚鳄鱼(Leviathan),就是那快行的蛇(nachash);刑罚鳄鱼(Leviathan),就是那曲行的蛇(nachash),并杀海中的大鱼(Tannim)”(赛27:1)。《以赛亚书》14:29则说:“因为从蛇(nachash)的根,必生出毒蛇;它所生的,是火焰的飞龙(saraf)”,显然,龙与蛇为同类爬行动物,象征着狡猾和异化(邪),源自混乱的深水或宇宙中的洋海。<sup>①</sup> Leviathan和Behemoth则与“大蛇”或“大海”的怪兽同类,象征着邪恶。

在苦难中挣扎,顿悟到生命的荒谬,约伯就质问上帝是否全能、全善等神义论问题。在义人(在与上帝之约的关系上的义,对上帝的完全忠信)的常理中,<sup>②</sup>上帝的不愿除掉罪恶使忠信于他的人受苦,就表示他的不义和对天地万物的无情无理。如果神愿意却不能除掉罪恶,那么他就是无能,不合格的上帝。如果他能却不愿意,那么他就不是全善,也不是合格的上帝。天地中,恶律猖狂,善律似乎早被拆毁。

在40:15-41:34中,上帝响应了他造约伯这样的义人,也造“鳄鱼”与“河马”这样的邪物,与其他动物一样,他们吃喝玩乐尽在上帝的管制之

① 在旧约圣经中,正、邪冲突的主题被转化为上帝与蛇的敌对关系,由此奠定了蛇在西方文化中的否定性的象征意义。蛇有着爬行动物的基本生理特征,这决定了在宇宙的象征系统中,它只能处在与上界飞行动物相对立的下界。因此,凡是与天神世界所代表的正面价值(如光明、生命、美善等)相对立的负面价值(如黑暗、死亡、罪恶等),都被归在蛇身上。

② 参 Fohrer, “The Righteous Man in Job 31”, 1-22.

下(40:15-23),却无人能约束它们(40:24-41:2)。它们不愿与人和睦相处,或作人的奴仆,因为它们本就不被人管制(41:3-9; 12-32)。在巴比伦的创世神话中,蛇和海怪象征一种变体,即混沌恶龙与创造主神(太阳神)马杜克的长久敌对;在迦南人的神话中,恶龙和海怪与主神巴力之间的敌对也不是短暂的;在古埃及神话中,蛇和海怪与太阳神之间的敌对不了了之。与古近东的背景相似(敌对不是短暂的),《约伯记》40:15-41:34就处理海怪对造物界的危害,但约伯的上帝显明了,其全能并非是常理中所认为的除灭海怪,而在于创造和约束它们的威力。上帝说:“谁能在我面前站立得住呢?……天下万物都是我的。”(41:10-11)“在地上没有像它(Behemoth)造的那样无所惧怕。凡高大的,它无不藐视,它在骄傲的水族上作王。”(41:33-34)此段诗体甚至包含上帝对其所创造的海怪的“赞赏”(40:25-41:26)之意。

的确,在响应中,上帝没有直接回答约伯的状况,没有解释义人为何受苦,也不反驳约伯以他为不义的定论,更未阐明约伯与友人争论的报应论问题。上帝的回应只注重两点:(1)他的智慧远超过义人,人以为智慧是能力,但对上帝来说,能力才是智慧;人以为恶律不该侵害义人,因为上帝的能力应该顺着智慧而行,由此爱苦的义人约伯就以为,上帝不如此行是不合理(无智慧)的。(2)他是万物的创造者,在漫长的善恶冲突中,他不会除减义人以为那为恶的,但他最后会为全局负责,并在创造过程中不让恶律除掉善的位格。

约伯先前已意识到这两点:“我真知道是这样。但人在上帝面前怎能成为义呢?若愿意与他争辩,千中之一也不能回答。他心里有智慧,且大有能力。谁向上帝刚硬而得亨通呢?”(19:2-4)他行大事不可测度,行奇事不可胜数。他从我旁边经过,我却不看见;他在我面前行走,我倒不觉。”(9:10-11)

注经学者都认为,上帝的响应过于敏感,似乎没有正面处理约伯的问题;<sup>①</sup>但《约伯记》的作者以智慧方式表达了,上帝不以抽象哲理来回答,而以具体的生命经验来反诘,让约伯沉思体会。《约伯记》38:1-40:2可分为两段:第一,上帝创造宇宙万物,包括混沌、穹苍、大地、深渊(38:1-

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 225, Perdue, *The Sword and the Stylus*, 136.

38)；第二，上帝创造了人无法制伏的动物(38:39—39:30)，包括两个混沌邪恶的怪兽(亦参 40:6—41:26 中的 Behemoth 和 Leviathan)。上帝以许多发问(rhetorical questions)来回答约伯的质疑，其明确答案是：约伯无能无知，其审问也是愚昧的。在约伯的状告中，上帝是被告，但在响应中，作为被告的上帝转为法官，而约伯却转为被告，成为自己的无知的被告。

上帝在两篇响应以间接方式处理了约伯的审问，以宏观生命开导约伯在受苦中认识到他的真正需要；而约伯最终发现，虽然自己的审问尖锐有力，但也无法以情理推翻上帝的能力与智慧，最后只得到上帝以智慧方式的显现和回答。例如：《约伯记》38:8—11 就描述：“海水冲出，如出胎胞。那时谁将它关闭呢？是我用云彩当海的衣服，用幽暗当包裹它的布，为它定界限，又安门和闩，说：‘你只可到这里，不可越过；你狂傲的浪要到此止住！’”上帝以智慧女性的胎胞让海(Yamm)冲出或将它关闭，这近似于《诗篇》139:13—16 和《箴言》8:22—31 所描述的耶和華為人类的母亲和助产士。

宇宙的一切是上帝的权能、旨意和公正的最好见证者；普遍启示是足够的，是上帝的反驳所用的可见物证。最后，控诉者约伯不敢出声作答上帝的反诘，却甘心将所有生命和生命造物者的奥秘全部交回给上帝。<sup>①</sup> 在可见的时空中，上帝的公正与权能是明显的，虽然万物中包含怪物或怪异处，但宇宙整体却运行和谐，并没有失控。在可见的时空中，约伯没有足够智慧理解上帝的权能，却在如此的辩驳中，约伯体验到了生命的奥秘：

约伯回答耶和華说：“我知道你万事都能作，你的旨意不能拦阻。谁用无知的言语，使你的旨意隐藏呢？我所说的，是我不明白的；这些事太奇妙，是我不知道的。求你听我，我要说话。我问你，求你指示我。我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶我的言语，在尘土和炉灰中学悲情('em'as)。”<sup>②</sup>

耶和華对约伯说话以后，就对提幔人以利法说：“我的怒气向你和你两个朋友发作，因为你们议论我，不如我的仆人约伯说的

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 225.

② 参 Balentine, *Job*, 694 对伯 42:6 的六种解释。

是。”(42:1-7)

约伯最后收回他的控诉,知道他的命运在上帝的手中,就如万物都在他的手中,在他的旨意中达成自身的目的。约伯虽是义人,但在受苦中所发出的审问是无知的,犹如《创世记》11:6中那些要建造巴别塔的人,想以无知的言语顶天立地,宣扬自己的智慧(创 11:1-9)。总之,如同《创世记》11:1-9的审判,约伯也认识到,自己的无知正是上帝对他的审判。约伯自认无知,并深切忏悔,把赞美归给上帝(42:2-6)。在质问上帝的奥秘后,约伯并没有得到明确的理性回答,却使一位隐藏的永恒者暂且在旋风中显现说话,而这正是解决关于苦罪的神义论难题的方法:“我从前风闻有你,现在亲眼看见你。”(42:5)在尘土和炉灰里,约伯经历了生命的种种折磨,却在其中学会了怜悯和同情('em'as)他人的苦难。<sup>①</sup>

#### 结语(终幕篇, 42:7-17): 新生命的怜悯与祝福

在散文叙事中,终幕与序幕对称,但情节继续上扬,证明了上帝先前对天庭的控诉者所说的是正确的:他的仆人约伯是个义人。从叙事的开头到末了,上帝都是约伯最知心的朋友,最公正的判官,最有力的见证人。与此同时,上帝却评判约伯的三位朋友(提幔人以利法、书亚人比勒达和拿玛人琐法)说:“你们议论我,不如我的仆人约伯说的是。”(42:8)三位朋友试图论证约伯的罪过,为上帝的公正辩护,但是他们的神学判断错了——不错在上帝的公正上,而错在他们对这一公正的言说,以为上帝的公正是决不能受到任何人的质疑。

然而,约伯不以为然。这可能是出于自己的受苦处境而非问不可,但叙事的精彩就在于约伯质问上帝时的大胆言词,把自己所信仰的绝对者控告到法庭,针对公正问题审断上帝是否合格,是否创造并维持了宇宙的合理运作。虽然约伯的提问最后印证了上帝的公正与全能,但他对上帝的信心允许他把生命的矛头指向这位全智全能者。与此相比,三位朋友积极论证上帝的公正,却不敢向绝对的他者完全敞开心结,最终在叙事中

① 参 Perdue, *The Sword and the Stylus*, 138-139 有关 emas 一词的旧约用法,在伯 42:6 中,它有着“怜悯同情”而非“懊悔”(和合本或英译本的 despise)的意思。

被暗示为错误的神义论：“耶和华对约伯说话以后，就对提幔人以利法说：‘我的怒气向你和你两个朋友发作，因为你们议论我，不如我的仆人约伯说的是。’”（42:7）

终幕篇拓展了约伯与绝对他者（上帝）和三位朋友的对话，学会以上帝的悲情来施行怜悯。在敬而不问的信仰心态中，三位朋友得罪了上帝，上帝就立约伯为祭司，接纳他们的燔祭（42:8）。而最后，“约伯为他的朋友祈祷，耶和华就使约伯从苦境转回，并且耶和华赐给他的，比 he 从前所有的加倍。”（42:10）义人受苦的叙事以喜剧收场，上帝加倍赐福给约伯，但始终没有回应那些无辜的牺牲者。由此，质问不是为了得到理性的神义论答案，而是不让无辜的受难者遗失在叙事和人们的记忆里。

## 小结

在《约伯记》中，作者表达了超越神义论的信仰智慧。对以色列来说，见识需要靠信心而有，而信心也需要以见识为基础。<sup>①</sup> 虽然约伯曾经审问过上帝的信实、权能和公义，但上帝转向约伯，并从始至终没有怀疑他的义。<sup>②</sup> 就如公义与受苦的相对融合，信心与怀疑、敬畏与亵渎的界线也变得模糊了。三位朋友认为，上帝不可能受到怀疑甚或控诉，但对上帝的信心却允许约伯提出关涉生命的最艰深的问题。只有信心小的人才没有信仰问题，而信心大的人却提出这些问题。

如果约伯的控诉是正确的，即人的盼望会被催毁，那么结局是可怕的：“水流消磨石头，所流溢的；洗去地上的尘土；你也照样灭绝人的指望。……他在四围攻击我，我便归于死亡，将我的指望如树拔出来”（伯

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 191—194; 智者的信心基础：上帝之道（言说）：“谨守训言的，必得好处；倚靠耶和华的，便为有福”（箴 16:20）；“心中贪婪的，挑起争端；倚靠耶和华的，必得丰裕”（箴 28:25）；“惧怕人的，陷入网罗；惟有倚靠耶和华的，必得安稳”（箴 29:25）；“你要专心仰赖耶和华，不可倚靠自己的聪明，在你一切所行的事上都要认定他，他必指引你的路”（箴 3:5—6）；“敬畏耶和华的，大有倚靠，他的儿女，也有避难所”（箴 14:26）；“你所做的，要交托耶和华，你所谋的，就必成立”（箴 16:3）；“耶和华的名是坚固台，义人奔入，便得安稳”（箴 18:10）。

② Von Rad, *Wisdom in Israel*, 226.

14:19; 19:10)。<sup>①</sup>然而,我们看得到将来吗?希伯来智者时常提醒,人不要让信心被卷入迷团,把生命看作迷执,而最明确的答案是忍耐和等候。因为看不清末时终点('aharit,那将要来的),我们就“不要为作恶的心怀不平,也不要嫉妒恶人,因为恶人终不得善报('aharit),恶人的灯,也必熄灭。”(箴 24:19—20)

《诗篇》37、49 和 73 篇总结了如何以信心度过并不漫长的生命,经历和把捉上帝的理律。在遭遇困境时,我们应以长远的眼光看待和理解上帝在当下迷团中如何牵引人走上义路,信心就在上帝的理律中不断得到更新。<sup>②</sup>理律所处的时空变幻无常,对理律的探知也没有常规可循,在动态的时空中,生命的主体应该敞开心怀,以信仰之心仰望上帝的可知和奥秘,相信他是慈悲的全善者。

在上帝公义和忿怒的回应中,约伯对上帝有了新的认识,不是出于哲学性的把握,而是出于神学性的信心。宗教经验建基在神人位格的相遇上,而这种位格境遇正是约伯的三位朋友所无法提供的,因为上帝是上帝,而我们只是人。

① Von Rad, *Wisdom in Israel*, 202.

② 同上, 203.

## 第九章 雅各之文采

对于现存 108 节经文的《雅各书》，其最早版本包括第四、五世纪的小写希腊文西奈抄本(S 或 a=Codex Sinaiticus)<sup>①</sup>、亚历山大里亚抄本(A=Codex Alexandrinus)<sup>②</sup>、梵蒂冈抄本(B=Codex Vaticanus)<sup>③</sup>和以法米抄本(C=Codex Ephraemi Rescriptus)<sup>④</sup>，以及三世纪的蒲草纸残片抄本。<sup>⑤</sup>

- ① 西奈抄本是四世纪的羊皮纸手稿，其中包括部分旧约和全部新约，由蒂山图(Constantin Tischendorf)于 1859 年在西奈山脚的圣卡特琳娜(St. Catherine)东正教修道院发现。它与梵蒂冈抄本相像，属古希腊后期的作品，反映了埃及亚历山大里亚地区的古希腊文化。这一抄本不包括《马可福音》16:9-19 的长结(Longer ending)和《约翰福音》7:53-8:11 关于行淫妇人的经文(pericope de adultera)。经卷次序是，福音书、保罗书信(正典次序)、《希伯来书》、教牧书信、《使徒行传》、天主教使徒书和《黑马牧人书》(Shepherd of Hermas)。
- ② 亚历山大里亚抄本是五世纪的希腊文圣经手稿，现存放于大英博物馆，是早期君主坦丁堡主教(Patriarch of Constantinople)送给英皇詹姆士一世(James I, 1603-25)的礼物。新约经文包括拜占庭抄本([Byzantine]福音书)和亚历山大里亚抄本([Alexandrian]使徒行传和使徒书信)。在整部新约中，《马太福音》大部遗失，《约翰福音》6:50-8:52 和《哥林多后书》4:13-12:6 亦遗失。这些手稿中包括了《革利免一、二书》，特别是第四十七手稿(P47)，其中《启示录》是保存最为完好的一卷。
- ③ 梵蒂冈抄本是四世纪的羊皮纸手稿，至少自 1481 年以后，存放于梵蒂冈图书馆。它属于亚历山大里亚类(或中立的)，因文本古老、保存尚好和经文的种类而极具价值，但结束于《希伯来书》9:14。除了《希伯来书》9:15-13:25，被遗漏的还有《腓利门书》、教牧书信和《启示录》。这一抄本不包括《马可福音》16:9-19 的长结(Longer ending)和《约翰福音》7:53-8:11 关于行淫妇人的经文。经卷次序是，教牧书信在保罗书信之前，在《使徒行传》之后。
- ④ 以法米抄本是五世纪的抄本，现存于巴黎，包括部分新旧约的版本，其底本有过一次抄写(palimpsest)痕迹。该抄本包括亚历山大里亚和西方文本，属拜占庭英文类别的晚期文本，对原文鉴别无大作用。
- ⑤ Johnson, *The Letter of James*, 4; 对于《雅各书》的经文鉴别学，参 Johnson 的研究。

在先前的分析中,我们已看到《雅各书》的修辞之美,而本章将细致探讨其中的书写用词、规律、声学与美学表达。

## 文章之美

### 华美的折衷

《雅各书》简练华美,其文笔展现了高超的希腊文水平,偶尔似乎有意识地穿插一些闪语特征。作为犹太人,作者熟悉希腊文旧约圣经与文化,也熟悉犹太传统文化。其文章之美就在于,作者可以在这两大文化中穿梭贯通,感悟人生真美,并行文清晰有致。对于传统智慧,无论是犹太的,还是希罗的,<sup>①</sup>《雅各书》都算使用了一种折衷手法(eclecticism),但不是含混不清的,而是跨越单一、两全其美的折衷,让读者在更新的折衷智慧下体察真理。

在《雅各之互涉》一章中,我们可以看到,《雅各书》引用和参照了大量旧约文本和思维方式,将之当作自己的权威。他在 2:8—11, 23, 4:6 中直接地、在 1:11, 2:23; 5:4, 5, 17, 20 中间接地使用了七十士译本(旧约希腊文本)。“不凭外貌待人”(prosopolempsia, 2:1, 2:9)是七十士译本翻译希伯来 nasa panim (利 19:15)的 prosopon labein;“行”、“守”或“做”(poiein, 2:8, 12, 13, 19; 3:12, 18; 5:15)也是七十士译本的用字,又如 1:22 的 poietes logou (行道者)和 4:11 的 poietes nomou (行律法者)。<sup>②</sup>《雅各书》1:11 的过去时动词(aorist tense: aneteilen 出来, exēranen 凋谢, exepesen 消灭, apōleto 衰残)和 5:2—3 的完成时动词(perfect tense: sesēpen 坏了, gegonen 成为了, katōtai 长了锈)也受到七十士译本的影响。<sup>③</sup>

此外,《雅各书》也含有闪语特征,在利用希腊和犹太双文化来传达思想时,作者用了许多闪语词法(Semitism)或希伯来习语(Hebrai-

① Watson, “James 2 in Light of Greco-Roman Speech of Argumentation”, 94—121; idem, “The Rhetoric of James 3:1—12 and a Classical Pattern of Argumentation”, 48—64.

② Johnson, *The Letter of James*, 7—8. 参 Mayor, *The Epistle of St. James*, cclv-cclix; Wuellner, “Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik”, 5—66.

③ Johnson, *The Letter of James*, 7.



cism)。① 一般而言,闪语特征经常表现为:②

1. “并列”(parataxis)结构:③这个词源于希腊文,是放在旁边的意思,与省略连词(asyndeton)十分相近。在具体使用中,注重主语与主动词的排列次序,不使用从属句,在文法上通常指子句的配合,而不提及句子的构造关系。④《雅各书》中使用的“并列”句有:

1:11	太阳出来,热风刮起,(及[kai])草就枯干,(及[kai])花也凋谢,(及[kai])美容就消没了;(并[kai])那富足的人,在他所行的事上也要这样衰残。
1:17	各样美善的恩赐和(kai)各样全备的赏赐。
1:24	看见,(及[kai])走后,(并[kai])随即忘了他的相貌如何。
2:23	“亚伯拉罕信上帝,(并[kai])这就算为他的义。”(及[kai])他又得称为上帝的朋友。
3:9	我们用舌头颂赞那为主,(及[kai])为父的,(又[kai])用舌头咒诅那照着上帝形像被造的人。
4:7-11	你们亲近上帝,(并[kai])上帝就必须亲近你们。有罪的人哪,要洁净你们的手!(并[kai])心怀二意的人哪,要清洁你们的心!你们要愁苦,(及[kai])悲哀,(并[kai])哭泣;将喜笑变作悲哀,(并[kai])欢乐变作愁闷。(及[kai])务要在主面前自卑,主就必须叫你们升高。 ……人若批评弟兄,论断弟兄,就是批评律法,(并[kai])论断律法。……

① 广义而言,闪语词法取自闪族语言(希伯来人或亚兰人)的词汇或成语,显示出闪族风格与术语的影响;除了《但以理书》,七十士译本都使用希伯来习语(Hebraisms),而新约中的希伯来习语或引用七十士译本,或摹拟七十士译本的风格(如《路加福音》和《使徒行传》)。然而,新约中一些被证实的亚兰习语(Aramaisms)似乎要追溯到耶稣或早期巴勒斯坦的基督教,例如可 14:36 的“阿爸”(父)、林前 16:22 的 Maranatha(主必快来)和可 5:41 的“大利大古米”(闺女,我吩咐你起来)等。新约希腊文在极少程度上亦带有闪语风格,例如“马利亚的赞美颂[Magnificat]”(路 1:46-55)、“撒迦利亚的歌颂[Benedictus]”(路 1:68-79)和“西编的祷词(the Nunc Dimittis)”(路 2:29-32)。参 Heuman, *The Uses of Hebraisms in Recent Bible Translations*; Spencer, “The Function of the Miserific and Beatific Images in the Letter of James”, 3-14.

② Moule, *An Idiomatic Book of New Testament*, 171-191, and Turner, *Style*, 116-120.

③ 例如:太 10:32,“凡在人面前认我的,在我天上的父面前也必认他。”

④ 新约通常用“和”(kai)简单地连结字、子句、句子和段落,以加快语言的节奏。特别是《马可福音》,在 88 节中(在魏伯纳和霍特希腊文本[Westcott-Hort Greet text])有 80 节是用 kai 开始的。

(续表)

5:2-3	你们的财物坏了,(并[kai])衣服也被虫子咬了。你们的金银(即[kai])都长了锈;(及[kai])那锈要证明你们的不是,(又[kai])要吃你们的肉,如同火烧。
5:4	工人给你们收割庄稼,你们亏欠他们的工钱;(并[kai])这工钱有声音呼叫,并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。
5:8-10	你们也当忍耐,(并[kai])坚固你们的心……弟兄们,你们要把那先前奉主名说话的众先知(并[kai])当作能受苦能忍耐的榜样。
5:14-15	你们中间有病了的呢,他就该请教会的长老来,(并[kai])他们可以奉主的名用油抹他,为他祷告。(及[kai])出于信心的祈祷要救那病人,主必叫他起来,他若犯了罪,也必蒙赦免。
5:17-18	以利亚与我们是一样性情的人,(及[kai])他恳切祷告,求不要下雨,(及[kai])雨就三年零六个月不下在地上。(及[kai])他又祷告,(及[kai])天就降下雨来,地也生出土产。

省略连接词并列(asyndetic parataxis),是指不使用连接词(如“和”、“但是”、“因此”)的平行语法(无论是字词、词组或句子)。①这在《雅各书》中频频出现:

1:17-18	都是从上头来的,(及[kai])从众光之父那里降下来的;在他(并[kai])没有改变,(并[kai])没有转动的影儿。他按自己的旨意,用真道生了我们,(及[kai])叫我们在他所造的万物中好像初熟的果子。
3:8	是不止息的恶物,(及[kai])满了害死人的毒气。
3:15	这样的智慧不是从上头来的,乃([alla])是属地的,属情欲的,属鬼魔的。
4:7-11	故此,你们要顺服上帝。(及[kai])务要抵挡魔鬼,魔鬼就必离开你们逃跑了。……弟兄们,你们不可彼此批评。人若批评弟兄,(及[kai])论断弟兄,……你若论断律法,就不是遵行律法,乃是判断人的。

① 诗 23 即是一例,可译为,“上帝既是我的牧者,我必不致缺乏”(Nida, *Toward a Science in Translating*, 210)。

(续表)

5:1-6	<p>瞎！你们这些富足人哪，应当哭泣、号咷，因为将有苦难临到你们身上。你们的财物坏了，衣服也被虫子咬了。你们的金银都长了锈；那锈要证明你们的不是，又要吃你们的肉，如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。工人给你们收割庄稼，你们亏欠他们的工钱；这工钱有声音呼叫，并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在世上享美福，好宴乐，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。</p> <p>弟兄们哪，你们要忍耐，直到主来。看哪，农夫忍耐等候地里宝贵的出产，直到得了秋雨春雨。</p>
5:8-10	<p>你们也当忍耐，坚固你们的心，因为主来的日子近了。弟兄们，你们不要彼此埋怨，免得受审判。看哪！审判的主站在门门了。</p>

2. 带定冠词的不定式 (articular infinitive): 希腊文是一种屈折语言 (inflectional language), 但其不定式 (infinitive) 是不受人称、时态或数字影响的动名词 (verbal noun), 是不变格的 (indeclinable), 通常不带冠词。可能是受到希伯来文和七十士译本的影响, 《雅各书》中的不定式是带有定冠词的动态名词:

1:18	生成	eis to einai
1:19	说	eis to lalēsai
3:3	在嘴里……叫它顺服	eis ta stomata ... sis to peithesthai
4:2	不求	to mē aiteisthai hymas
4:15	当说	tou legein hymas
5:17	不下雨	tou mē brexa

3. 品质属格 (genitive of quality): 受希伯来文和七十士译本的影响, 《雅各书》使用了一些质量属格 (生格、所有格) 的词汇:

1:17	众光之父	tou patros tōn phōtōn
1:23	本来的面目	to prosōpon tēs geneseōs
1:25	自由之律法	vomon teleion ton tēs eleutherias

(续表)

2:1	我们 <u>荣耀</u> 的主耶稣基督	tou kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs
2:4	恶意的断定	dialogismōn ponērōn
3:6	罪恶的世界	ho kosmos tēs adikias
3:13	显出他的 <u>善行</u> 来	Deixatō ek tēs kalēs anastrophēs
5:15	信心的祈祷	hē euchē tēs pisteōs

4. 同根受格(cognate dative):受格是表示该名词为动词的间接受词,《雅各书》用了一次同根受格,表达祷告的恳切(5:17).

5:17	恳切祷告	proseuchē
------	------	-----------

5. “排句”或“对句法”(parallelism):是一种受到闪语词影响的风格。<sup>①</sup>《雅各书》中的对偶结构强化了作者的平衡思想:

3:13	显出他的 <u>善行</u> 来	deixatō ek tēs kalēs anastrophēs
5:15	信心的祈祷	hē euchē tēs pisteōs

6. “交叉式”(chiasmus)<sup>②</sup>

3:13	显出他的 <u>善行</u> 来	deixatō ek tēs kalēs anastrophēs
5:15	信心的祈祷	hē euchē tēs pisteōs

## 修辞技巧

### 祈使语气

《雅各书》使用通称名词和祈使语气,短短 108 节经文中,作者使用了 48 个祈使语(其中 35 个是第二人称,13 个是第三人称),见下表:

① 例如:路 12:48,“多给谁,就向谁取;多托谁,就向谁多要。”

② 例如:太 9:17,“没有人把新酒装在旧皮袋里? 惟独把新酒装在新皮袋里”;林前 5:2-6 等。

《雅各书》章节	原文	祈使动词含义及说明
1:2	hēgēsasthe	要以为: 第二人称复数过去式中动态
1:4	echetō	有: 第三人称单数现在式主动态
1:5	aiteitō	求: 第三人称单数现在式主动态
1:6	aiteitō	求: 第三人称单数现在式主动态
1:7	oiesthō	要想: 第三人称单数现在式中动态
1:9	kauchasthō	夸耀: 第三人称单数现在式中动态
1:13	legetō	说: 第三人称单数现在式主动态
1:16	planasthe	欺骗: 第二人称复数现在式被动态
1:19	iste	知道: 第二人称复数完成式被动态
1:19	estō	要: 第三人称单数现在式主动态
1:21	dexasthe	受: 第二人称复数过去式中动态
1:22	givesthe	要成为: 第二人称复数现在式中动态
2:1	echete	有: 第二人称复数现在式主动态
2:5	akousate	谁听: 第二人称复数过去式主动态
2:12	laleite	说: 第二人称复数过去式主动态
2:12	poieite	听: 第二人称复数过去式主动态
2:16	hypagete	回去: 第二人称复数过去式主动态
2:16	thermaivesthe	穿: 第二人称复数现在式中动态
2:16	chortazesthe	吃: 第二人称复数现在式中动态
3:1	givesthe	要成为: 第二人称复数现在式中动态
3:13	deixatō	要显出: 第三人称单数过去式主动态
3:14	katakauchasthe	自夸: 第二人称复数现在式中动态
3:14	pseudesthe	说慌: 第二人称复数现在式中动态
4:7	hypotagete	要顺服: 第二人称复数过去式被动态
4:7	antistēte	要抵挡: 第二人称复数过去式主动态
4:8	eggisate	要亲近: 第二人称复数过去式主动态
4:8	katharisate	要洁净: 第二人称复数过去式主动态
4:8	hagnisate	要清洁: 第二人称复数过去式主动态

(续表)

《雅各书》章节	原文	祈使动词含义及说明
4:9	talaipōrēsate	要愁苦:第二人称复数过去式主动态
4:9	penthēsate	要悲哀:第二人称复数过去式主动态
4:9	klausate	要哭泣:第二人称复数过去式主动态
4:9	metatrapētō	变作:第三人称单数过去式被动态
4:10	gapeivōthēte	要自卑:第二人称复数过去式被动态
4:11	katalaleite	批评:第二人称复数现在式主动态
5:1	klausate	哭泣:第二人称复数过去式主动态
5:3	ethēsaurisate	积财:第二人称复数过去式主动态
5:7	makrothymēsate	要忍耐:第二人称复数过去式主动态
5:8	makrothymēsate	要忍耐:第二人称复数过去式主动态
5:8	stērixate	要坚固:第二人称复数过去式主动态
5:9	stenazete	哀哭:第二人称复数现在式主动态
5:10	labete	受:第二人称复数过去式主动态
5:12	omnuete	发誓:第二人称复数过去式主动态
5:13	proseuchesthō	祷告:第三人称单数现在式中动态
5:13	psalletō	颂赞:第三人称单数过去式主动态
5:14	proskalesasthō	请来:第三人称单数现在式中动态
5:16	exomologeisthe	认罪:第二人称复数现在式主动态
5:16	euchesthe	代求:第二人称复数现在式主动态
5:20	ginōske	知道:第三人称单数现在式主动态

祈使语句是命令必须实行的或不允许做的,如同律法中的诫命。作者有时使用虚拟式(Subjunctive)表示第三人称命令式(third person imperative),而劝勉语通常是以短句表达。虚拟式的用法包括:

A. 在 ean 之后的虚构式:	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 2:2 eiselthē 进入</li> <li>• 2:14 legē 说</li> <li>• 2:15 hyarchōsin 成为</li> <li>• 2:16 eipē 说</li> </ul>
------------------	---

(续表)

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 2:17 echē 有</li> <li>• 4:15 thelēšē 想要</li> <li>• 5:19 planēthē 欺骗</li> </ul>
B. 在 hotan 之后的时间虚拟式:	• 1:2 peripesēte 你们试炼
C. 在 hina, hopōs 之后的目的虚拟式:	甲、hina 之后的: <ul style="list-style-type: none"> <li>• 1:4 ēte 使你们</li> <li>• 4:3 dapanēsēte 要浪费</li> <li>• 5:9 krithete 审判</li> <li>• 5:13 pesēte 跌倒</li> </ul> 乙、hopōs 之后的: • 5:16 iathete 医治
D. 在 hos ean, hostis 之后的不定性虚拟式:	甲、hos ean 之后的: • 4:4 boulēthē 欲 乙、hostis 之后的: • 2:10 tērēsē 守
E. 过去式虚拟以表示警戒:	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 2:11 mē moicheusēs 不可奸淫</li> <li>• 2:11 mē phoveusēs 不可杀人</li> </ul>

其中有三段较长的劝勉语:

2:2-4	若有一人戴着金戒指,穿着华美衣服,进你们的会堂去;又有一个穷人穿着肮脏衣服也进去;你们就重看那穿华美衣服的人,说:“请坐在这好位上;”又对那穷人说:“你站在那里。”或“坐在我脚凳下边。”这岂不是你们偏心待人,用恶意断定人吗?
3:15-16	这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的、属情欲的、属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争,就在何处有扰乱和各样的坏事。
4:13-15	嗜! 你们有话说:“今天明天我们要往某城里去,在那里住一年,作买卖得利。”其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。你们只当说:“主若愿意,我们就可以活着,也可以作这事,或作那事。”

作者严谨地规劝读者不可以暴力行事,不可用人的怒气完成上帝的义,不可偏心待人,不可杀害,而必要温和、谦卑、容忍(1:20-21; 2:11-13; 3:13-18; 4:1-4)。凭借理论和实践的平衡,祈使语气表达了信心

与行为的密切关系。《雅各书》的文体是人生智慧，<sup>①</sup>使读者获得实践上的训海(paraenesis)，<sup>②</sup>如同旧约的《箴言》。

## 智慧化的律法

在《雅各书》中，作者看重律法的权威和使人自由的律法，这是以智慧传统更新和成全律法的修辞技巧。

律法的启示性表明，律法不是人为的产物，而是启示宗教的超然而绝对的声音。基于希伯来传统，律法必须被所有人遵守，其权威来自外在的和共同体的认定，以维持社会的和平与公义，积聚社会的美善与繁荣。律法就是集体的智慧，使个体在群体中得享自由，但这一自由为集体的优先权所限定。上帝的律法和诫命就是天理，<sup>③</sup>只有在神权的支配下，人与人的关系才能维持天然的平等，确保每个人在生命共同体中的自由。

## 修辞果效<sup>④</sup>

1. 累积性(sōritēs)或渐进的(gradatio):

这种修辞方式是以同音(首或尾)的字来串联思想，如：

经文(雅)	重迭音的希腊字	含义
1:4-5	leipomenoi/leipetai	缺欠
1:12-13	peirasmon/peirazomenos	试探或试验
1:26-27	threskos/threskeia	虔诚
2:12-13	krinesthai/krisis	审判
3:17-18	karpon/karpos	果子
5:9-12	krites/krisis	审判
5:19-20	epistrepse/epistrepsas	回转

① Reumann, *Variety and Unity in New Testament Thought*, 195.

② Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", 241-256; idem, "The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature", 5-39.

③ 参 Konradt, Matthias. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrie*, 8-10.

④ Johnson, *The Letter of James*, 8-9; Bauckham, *James*, 48-56.



《雅各书》似乎喜欢押韵 (rhythm), 使格言智慧容易朗朗上口。常用的修辞押韵包括:

<p>头韵 (alliteration)</p>	<p>以 p 为首: 1:2 pasan/peirasmois/peripesēte/ poikilois 1:11 prosōpou/plousios/poreiais 1:17 pasa/pan/patros/par/parallagē 1:22 poiētai/paralogizomenoi 3:2 polla/ptaiomen/ptaiei 以 d 为首: 1:1 doulos/dōdeka/diaspora 1:6 diakrinomenos/diakrinomenos 1:21 dio/dexasthe/dynamenon 2:16 de/dōte/de 3:8 de/damasai/dynatai 以 k 为首: 2:3 kathou/kalōw/kai/kathou 4:8 katharisate/kai/kardias</p>	<p>对应的含义 每样/试炼/遇到/百般 容/富足/行事 所有/所有/父/在 行/自欺 许多/ 过失/ 过失 奴仆/十二/散居 怀疑/ 怀疑 所以/存/能 (虚字)/给/(虚字) (虚字)/控制/能够 坐/请/及/坐 洁净/ 及/心</p>
<p>尾韵、谐缀格 (homoioleuton)</p>	<p>1:6 en pistei mēden diakrivonemos ... diakrinomenos eoiken ... anemizomenō kai rhipizomenō 1:14 heastos de peirazetai hypo tēs idias epithymias exelkomenos kai de- leazomenos 2:12 houtōs laleite kai houtōs poieite hōs ... eleutherias mellontes krivesthai 3: 17 anōthen Sophia prōton men hagnē estin, epeita eirēnikē, epieikēs, eupeithēs, mestē eleous kai karpōn agathōn 4:8 eggisate tō theō kai eggiei hymin. Katharisate cheiras, hamartōloi, kai hagnisate kardias, dipsychoi</p>	<p>只要凭着信心求, 一点 不疑惑; 因为那疑惑的 人, 就像海中的波浪, 被 风吹动翻腾。 各人被试探, 乃是被自 己的私欲牵引诱惑的。 你们既然要按使人自由 的律法受审判, 就该照 这律法说话行事。 惟独从上头来的智慧, 先 是清洁, 后是和平, 温良 柔顺, 满有怜悯, 多结善 果, 没有偏见, 没有假冒。 你们亲近上帝, 上帝就 必亲近你们。有罪的人 哪, 要洁净你们的手! 心怀二意的人哪, 要清 洁你们的心!</p>

(续表)

同音字 (parechesis)	1:24 apeléluthen/epelatheto	离开/忘记
	2:4 diekrithēte/kritai dialogismōn	偏心待人/恶意断定
	2:20 ergōn /argē	工作/死
	3:17 adiakritos/anupokritos	偏见/假冒
	4:14 phainomēnē/aphanizomenē	出现/不见
同音异义的 双关语 (paronomasia)	1:1-2 chairein/charan	欢喜/喜乐
	2:4 diekrithēte/kritai	偏心/断定
	4:14 phainomēnē/aphanizomenē	出现/不见

从累积性用字到句子里的押韵,这都是《雅各书》的特征,如:

1:17 pasa ... pan ... patros ... par .. parallagē (各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父那里降下来的;在他并没有改变,也没有转动的影儿)

3:6 phlogizousa/phlogizomenē (点起/点燃)

3:7 damazetai kai dedamastai (制伏和制服)

2. 亲切首语(Captatio benevolentiae):

作者时常使用亲切首语称呼会众,如我的弟兄(姐妹)(adelphoi mou; 1:2; 2:1, 14; 3:1, 10, 12; 5:12, 19)、我亲爱的弟兄(姐妹)(adelphoi mou agapetoi; 1:16, 19; 2:5)。

3. 第二人称动词,强调直接的对话,其中有许多第二人称动词是祈使语气的:

1:2 你们落(peripesēte)在百般试炼中,都要以为(ēgēsasthe)大喜乐

1:16 (你们)不要看错了(planasthe)

1:19 你们所知道的(iste)。但你们各人要快快地听

1:21 脱去一切的污秽和盈余的邪恶,(你们)存温柔的心领受(dexas-the)那所栽种的道

1:22 你们要(成为[ginesthe])行道,不要单单听道,自己欺哄自己

2:1 你们(有[echete])信奉我们荣耀的主耶稣基督,便不可按着外貌待人

2:5 (你们)请听(akousate),上帝岂不是拣选了世上的贫穷人

- 2:6 你们反倒羞辱(ētimasate)贫穷人
- 2:12 你们既然要按使人自由的律法受审判,(你们)就该照这律法说话(laleite)行事
- 2:18 你有信心,我有行为;你将你没有(echeis)行为的信心指给我看
- 3:1 不要(你们)多人作(ginesthe)师傅
- 3:14 你们心里若怀着(echete)苦毒的嫉妒和纷争,就不可自夸,也不可说谎话抵挡真道。
- 4:5: 你们想(dokeite)经上所说是徒然的吗?
- 4:7 你们要顺服(hypotagēte)上帝。(你们)务要抵挡(antistēte)魔鬼
- 4:8 你们要亲近(eggisate)上帝,上帝就必亲近你们。有罪的人哪,要洁净(katharisate)你们的手! 心怀二意的人哪,要清洁(agnisate)你们的心
- 4:9 你们要愁苦(talaipōrēsate)、悲哀(penthēsate)、哭泣(klausate); 将喜笑变作悲哀,欢乐变作愁闷
- 4:10 (你们)务要在主面前自卑(tapeivōthēte)
- 4:11 你们不可彼此批评(katalaleite)
- 4:14 其实明天如何,你们还不知道(epistasthe)。你们的生命是什么呢? 你们原来是(este)一片云雾,出现少时就不见了
- 4:16 现今你们竟以张狂夸口(kauchasthe),凡这样夸口都是恶的
- 5:1 你们这些富足人哪,应当哭泣(klausate)、号眺
- 5:7 你们要忍耐(makrothymēsate),直到主来。
- 5:8 你们也当忍耐(makrothymēsate),(你们当)坚固(stērixate)你们的心
- 5:9 你们不要彼此埋怨(stenazete),免得受审判
- 5:10 你们要把那先前奉主名说话的众先知当作(labete)能受苦能忍耐的榜样。
- 5:11 你们听说过(ēkousate)约伯的忍耐,也知道(eidete)主给他的结局
- 5:12 不可指着天起誓(omnueteo),也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就说是,不是就说不是,免得你们落在(pesēte)审判之下

5:16 所以你们要彼此认罪(exomologeisthe),互相代求(euchesthe),使你们可以得医治(iathete)

4. 简短问题加上随即的回答:

3:13 你们中间谁是有智慧有见识的呢?他就当在智慧的温柔上显出他的善行来。

4:14 你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。

5:13-14 你们中间有受苦的呢,他就该祷告;有喜乐的呢,他就该歌颂。你们中间有生病了的呢,他就该请教会的长老来,他们可以奉主的名用油抹他,为他祷告。

5. 接踵而来的设问(rhetorical questions),以表达与读者共同的观点:

2:4 这岂不是你们偏心待人,用恶意断定人吗?

2:5 上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,并承受他所应许给那些爱他之人的国吗?

2:6 你们反倒羞辱贫穷人。那富足人岂不是欺压你们,拉你们到公堂去吗?

2:7 他们不是亵渎你们所敬奉的尊名吗?

2:14 我的弟兄们,若有人说自己有信心,却没有行为,有什么益处呢?这信心能救他吗?

2:16 你们中间有人对他们说,“平平安安地去吧!愿你们穿得暖吃得饱;”却不给他们身体所需用的,这有什么益处呢?

2:20 虚浮的人哪!你愿意知道没有行为的信心是死的吗?

3:11 泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗?

3:12 无花果树能生橄榄吗?葡萄树能结无花果吗?

4:1 你们中间的争战斗殴是从哪里来的呢?不是从你们百体中战斗之私欲来的吗?

4:4 你们这些淫乱的人哪,岂不知与世俗为友就是与上帝为敌吗?

4:5 你们想经上所说是徒然的吗?上帝所赐、住在你们里面的灵,是恋爱至于嫉妒吗?

4:12 你是谁,竟敢论断别人呢?

6. 比喻(similitudes/parables):<sup>①</sup>

智慧文学中,比喻通常短小精悍,以其形象生动而为沉思增添韵味。在旧约中,比喻时常出现,通常比福音书的比喻短小,而新约中《雅各书》的比喻就更为简练。

以下分析比喻格式(form)中的不同因素:

甲是比喻的“能画”(illustrand),即那描画事物的能指。

乙是比喻的“比较”本身(comparison)。

丙是比喻的“应用”(application),是“能画”与“比较”的平行相称点。

丁是比喻的“解释”(interpretation),即指出比喻中的比较意涵。

	格式	《雅各书》的实例
A	乙如丙:就如(hōsper)……也是(houtōs): <sup>②</sup>	乙〉身体没有灵魂是死的, 丙〉信心没有行为也是死的。(2:26)
B	乙和乙如丙:如……如……所以这样(houtōs): <sup>③</sup>	乙〉我们若把嚼环放在马嘴里,叫它顺服,就能调动它的全身。 乙〉船只虽然甚大,又被大风催逼,只用小小的舵,就随着掌舵的意思转动。 丙〉这样,舌头在百体里也是最小的,却能说大话。看哪,最小的火能点着最大的树林。(3:3-5a)
C	甲如乙:就像(eoiken) <sup>④</sup>	甲〉那疑惑的人, 乙〉就像海中的波浪,被风吹动翻腾。(1:6)
D	甲是乙:是 <sup>⑤</sup>	甲〉你们原来 乙〉是一片云雾,出现少时就不见了。(4:14b)

① Bauckham, *James*, 48-56.

② 参路 17:24。

③ 参约 3:8, 路 12:16-21, 14:28-33, 15:3-7, 8-10。

④ 参太 23:27b。

⑤ 参太 5:14a。

(续表)

	格式	《雅各书》的实例
E	甲如乙(名词加短句):就像(eoiken) <sup>①</sup>	甲)因为听道而不行道的, 乙)就像人对着镜子看自己本来的面目,看见,走后,随即忘了他的相貌如何。(1:23-24)
F	甲如乙,亦如丙:如……亦如此(hōs ... houtōs) <sup>②</sup>	甲)因为富足的人必要过去, 乙)如同草上的花一样;太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了; 丙)那富足的人,在他所行的事上,也要这样衰残。(1:10b-11)
G	乙(名词加短词),你也如丙:亦如此(kai hymeis): <sup>③</sup>	乙)看哪,农夫忍耐等候地里宝贵的出产,直到得了秋雨春雨。 丙)你们也当忍耐,坚固你们的心,(5:7b-8a)
H	乙加丁: <sup>④</sup>	乙)看哪,最小的火能点着最大的树林。 丁)舌头就是火,(3:5b-6a)
I	不同的乙相比: <sup>⑤</sup>	乙1) 泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗? 乙2) 无花果树能生橄榄吗? 乙3) 葡萄树能结无花果吗? 乙4) 咸水里也不能发出甜水来。(3:11-12)

## 7. 典范(paradeigmata):

在《雅各书》中,作者引用了旧约人物亚伯拉罕、喇合、约伯和以利亚,

① 参太 7:24-27。

② 参太 13:47-49。

③ 参可 13:32-33; 路 12:39-40, 17:7-10。

④ 参太 13:19-23, 37-43。

⑤ 参路 6:39。

作为信徒的超逸绝尘的榜样。在《圣经修辞学》一书中,笔者探讨了亚里士多德的范例或典范修辞学,现在要探讨希腊化犹太修辞学对典范的看重。亚里士多德认为,修辞学是论辩术或论证(dialectic)的对应物,是一门实用艺术,也是群体生活中的沟通技巧;证明是辩证法的一种,而辩证法是沟通或说服法的一种(亚里士多德《修辞学》1-2章)。<sup>①</sup>

在《修辞学》中,亚里士多德所提到的“推论”与“范例”,不一定是清晰的划分。根据《修辞学》1356a35-b4,论辩术或科学的证明有两种方法,即推论法(deductive syllogism)和归纳法(induction)。两种论证法(推论和归纳)的分别是显而易见的:演绎推论或省略推论和归纳或例证。由此,修辞辩证法也有两种:修辞式三段推论法(deductive rhetorical “syllogism” of enthymeme)和归纳例证法(inductive paradeigma)。<sup>②</sup> 亚里士多德认为,paradeigma是论证或说服中的例子,例证的论证可以被称为“修辞的归纳法”(1356b5),而推论是“如果有了某些命题,由这些普遍或多半被认为是真实可靠的命题推出另一个与它们并列的命题”(1356b15ff),而例证是“用许多或类似的事情来证明某件事”(1356b13f)。

“因为任何人证明任何东西必须使用演绎推论法或归纳法……,所以省略推论法是演绎推论法,而例证就是归纳法”(1356b13-36b10);“当我们基于几项同类的事件来证明时,这在辩论学上称为归纳法,在修辞学上称为例证……”(1356b13-14)。亚里士多德也解释说,例证与论证(paradigmatic argument)“不是部分与整体、整体与部分的关系;也不是整体与整体的关系,而是部分与部分、同类与同类的关系”(1357b25-28)。他又解释“范例”说,当两样同类的例子或与之比较的均属同类,而其中一个比较突出,它就是例证了(1357b29)。亚里士多德的归纳法不是逻辑上的推论法,而是非技术性的,是引领人步步“向前进”的辩证法,而例证是由部分至全体以及(或然后)由全体至部分的推论。

① 杨克勤,《圣经修辞学》,页271-275。

② Paradeigma一字并非亚里士多德的首创,图西第德(Thucydides)和柏拉图就已使用过,但亚里士多德第一次谨慎且详细地说明了它与修辞学的关系(虽然不一定是完整合一的系统)。

亚里士多德对例证的分析可以帮助我们诠释《雅各书》：(1)可以使用例证作为修辞技巧来反驳对方(真实的或建构的)的论点(《修辞学》2卷25章)；(2)有两类范例论证：历史性的(1393a32—b4)或虚构性的(如故事、比喻、神话、寓言，1393b4—1394a2)；(3)例证的有效性只限于存在两样同属一类(genus)的东西，而其中一种比另一种更明显(1357b29f)；(4)例证法最适合用于政治演说，因为对将来的定向在于如何看待过去(或劝解文体 deliberative genre, 1368a29)。雅各是否读过亚里士多德的《修辞学》，这并不重要；重要的是，雅各生活在一世纪希腊化的犹太世界，可能受到《修辞学》的范例理论的影响，不仅使用旧约的历史人物作为范例，还使用文学创作中的隐喻、比喻、寓言等作为范例：

甘甜泉源：泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗？无花果树能生橄榄吗？葡萄树能结无花果吗？咸水里能发出甜水来？(3：11—12)

雅各不是政治家，但作为教会领袖，他的书信发挥了类似政治演说中的作用，其中以古定今，以过去展望未来。这种劝解文体正是传统的集体智慧。雅各使用例证来修正反方的错误观点：没有行动的信心(2：17—18)、破裂两半的灵魂之人(dipsychos, 1：8, 4：8)、以世俗为友而失去自我(4：4—5)、贪恋使群体分裂(3：16)等。

#### 8. 审判预言

先知性审判预言(prophetic judgment oracle, 雅 5：1—6)是先知对社会公义的呼吁，特别是对待贫穷人、寡妇等常受欺凌的信众(1：27；2：1—9)。《雅各书》常用以色列先知传统为例，如 1：10—11 就使用了《以赛亚书》40：6—7；4：8(亦参赛 1：16；撒 1：3)。希伯来宗教的先知传统看重社会公义，而非宗教礼仪，因为前者才是上帝的正义的彰显。对审判语言的关注主要源于先知对上帝的敬虔和对百姓的关爱。《雅各书》虽偏重智慧文体，但其主题凸显了先知意识：上帝渴望他的百姓“寻求公平”、“守公平、行公义”(赛 56：1—2)；上帝对他们的规定是“行公义、好怜悯、谦卑与上帝同行”(弥 6：8)。

#### 9. “人物言说”(prosōpopoia)：

在《雅各书》中，有四段经文使用了“人物言说”的修辞法，模仿不同人物之间的对话，随后显示作者的用意：



章节	经文	用意
2:3	你们就重看那穿华美衣服的人,说:“请坐在这好位上;”又对那穷人说:“你站在那里。”或“坐在我脚凳下边。”	你们偏心待人,用恶意断定人
2:16	你们中间有人对他们说:“平平安安地去吧!愿你们穿得暖吃得饱;”却不给他们身体所需用的,这有什么益处呢?	信心若没有行为就是死的
2:18	必有人说:“你有信心,我有行为;你将你没有行为的信心指给我看,我便借着我的行为,将我的信心指给你看。”	你信上帝只有一位,你信的不错;鬼魔也信,却是战惊
4:13	你们有话说:“今天明天我们要往某城里去,在那里住一年,作买卖得利。”	其实明天如何,你们还不知道

#### 10. “抨击对话”(diatribe):

“抨击对话”不是文体,而是古希罗文学中的一种劝解修辞学,极具口语特色,时常用于论说道德课题。在《雅各书》中,作者使用了虚构的对话者(imagery interlocutor),以简短语句直接向读者提出道德问题。以 2:18—23 为例:

章节	经文	反方(误解)论证	正方(开导)修辞法
2:17	信心若没有行为就是死的		论证道德论述主题
2:18a	必有人说:“你有信心,我有行为;”	虚构式的对话者(imagery interlocutor) 2:18:“但必有人说”,其(反方)论点: 1. 我有行为。	要读者慎思的问题: 1. 怎样的信心?
2:18b	[我说:]“你将你没有行为的信心指给我看,我便借着我的行为,将我的信	雅 2:18—22 使用的第二人称单数称虚构式的对话	

(续表)

章节	经文	反方(误解)论证	正方(开导)修辞法
2:19	心指给你看。” 你信上帝只有一位,你信的不错;鬼魔也信,却是战惊。	者,其(反方)论点: 2. 我信独一无二上帝。	吊诡回答: 2. 你信的不错;鬼魔也信。
2:20	虚浮的人哪!你愿意知道没有行为的信心是死的吗?		3. 以设问肯定主题:没有行为的信心是死的。
2:21—22	我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上,岂不是因行为称义吗?可见信心是与他的行为并行,而且信心因着行为才得成全。		4. 以圣例古训劝解:亚伯拉罕有行为即完全的信心。
2:23	这就应验经上所说:“亚伯拉罕信上帝,这就算为他的义。”他又得称为上帝的朋友。		5. 作者注疏:与上帝(智慧)为友的义和信心。
2:24	这样看来,人称义是因着行为,不是单因着信。		6. 第24节才用第二人称复数与会众对话。

作为一种修辞法,虚构的对话者不代表会众中必有反方或持反方论点,不是为了反驳敌对者,而是为了说服、开导和劝勉会众。

《雅各书》2:18—24; 3:3—6; 4:4—6, 5:13—14 具有以下“抨击对话”特征:<sup>①</sup>

① 据马撈(H. I. Marrou)的研究,文学鉴别学中的“抨击对话”是一种想象或虚构的道德性对话(如罗 12—15 章、加 5—6 章、弗 4—6 章),其特征有:一、反复不断地称呼对方(如罗 2:1;林前 15:36);二、修辞学上的反对(如罗 9:19;11:19;林后 10:10);三、以教导方法去发问和回答(如罗 6:1, 15;雅 2:18—22;5:13);四、拟人化的抽象概念(personified abstractions)(如罗 10:6—8;林前 12:15—20)。以结构来说,“抨击对话”的 (转下页)

- (1) 想象或虚构的道德性对话(雅 2:18—23)
- (2) 反复不断地称呼对方(雅 2:18—22)
- (3) 修辞学上的反方或反语法(雅 2:2)
- (4) 设问或修辞问题(雅 2:5—7, 14—15, 20—21; 3:11—12; 4:4—5; 5:13—14)
- (5) 以教导的方法去发问和回答(雅 2:18—22; 5:13)
- (6) 自然与生命的比较(雅 3:3—6)
- (7) 以范例作为论证之一(雅 2:21—25)

### 智慧文学技巧<sup>①</sup>

无论是理念本身,还是对理念的表述方法,智慧文学都具有超越时空的永恒性。以上对《雅各书》中的隐喻的分析就说明,书信中使用的一般隐喻主要寓于巴勒斯坦区域,但这些自然隐喻(如风、云、浪、火、花、草、树、木、镜子、船舵、农夫、野兽等)是普遍性的,可以为不同文化中的读者所理解。现在,我们从智慧文学技巧的角度探讨《雅各书》的文采:

#### 简练格言式(aphoristic style)

《雅各书》不但引用旧约《箴言》的经文(2:6; 3:34; 10:12; 11:30; 29:20),模仿其中的主题(如对善恶的讨论;雅 3:13—18),而且认为智慧的源头是上帝,其文体也以简练格言为主(雅 1:8, 22; 4:17),在重要关节讨论智慧(1:5; 3:13—17),具有典型的跨文化智慧文体的特征。

除了少数长句表述(2:2—4; 3:15—16; 4:13—15),《雅各书》的多数经节都简短有力,如同格言,使读者细心玩味精巧字句中的真理,其中有

(接上页注①)特点有:一、简单的文法结构(如罗 2:21—22; 13:7);二、平行和正反(如罗 12:4—15; 林前 9:19—22; 林后 4:8—11);三、丰富的词汇,如列举恶行或德行(如罗 1:29—31; 林前 6:9—10; 林后 11:26—27);四、命令与警告(如罗 12:14—15; 林前 11:6; 加 5:12);五、对话式、反语法(雅 2:2下; 林前 4:8; 加 5:12; 腓 3:19);六、自然和生命的比较(如林前 9:24—27; 提后 2:4—6; 雅 3:3—6);七、引用名诗(如林前 15:33—Menander; 多 1:12—Epimenides; 徒 17:28—Aratus);八、轶事、隽语、历史例子(如革利免一世 55)。参 *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI: 990—1009。

① Bauckham, *James*, 37—60.

些是对人生经验的印证,有些是对以智慧培养情操的感悟,有些是对格物中的吊诡真理的接纳,都表达了对普遍真理的肯定:

肯定性的普遍真理	mē planasthe	1:16 “不要看错了”
	iste ... estō	1:19 “你们必知”
	theleis de gnōnai	2:20 “你愿意知道”
	ti to ophelos	2:14,16 “有什么益处呢?”
	blepeis hoti	2:22 “可见”
	orate hoti	2:24 “这样看来”
	idou	3:4; 5:4, 9, 11 “看哪”
	tauta houtōs ginestha	3:10 “这是不应当的”
	age nun	4:13; 5:1 “噫!”
修辞问题(设问)的提醒	ouk oidate hoti	4:4 “岂不知”

《雅各书》的简练语词表达了生活常理,其中也悬吊着常理的反合性,而这正是隐喻语言的创意功能:<sup>①</sup>

- 经过试炼的喜乐心态(1:2)
- 卑微的人可以夸耀(1:10)
- 不被恶试探,也不试探人的上帝(1:13)
- 父上帝以真道生育人类(1:18)
- 相信但战兢上帝的魔鬼(2:19)
- 赞颂上帝并咒诅人的舌头(3:9-10)

依照鲍克汉姆(Bauckham)的分析,<sup>②</sup>我们可以把《雅各书》的格言归纳如下:

1. 附有动机子句(motive clause)的蒙福宝训(beatitudes 或 macarisms)

与《马太福音》5:3-11 和《路加福音》6:20-22 的“蒙福宝训”(也称为“八福”或“登山宝训”[马太福音]或平原宝训[路加福音])相似,《雅各

① Johnson, *The Letter of James*, 10.

② Bauckham, *James*, 35-56.

书》中的蒙福宝训较为简短,参照了《箴言》或《诗篇》的智慧:

	《雅各书》(动机子句)	旧约智慧(动机子句)
A	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 1:12 忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 伯 5:17-19 上帝所惩治的人是有福的! 所以你不可轻看全能者的管教。因为他打破,又缠裹;他击伤,用手医治。你六次遭难,他必救你;就是七次,灾祸也无法害你。</li> <li>• 诗 94:12-14 耶和華啊! 你所管教,用律法所教训的人,是有福的。你使他在遭难的日子得享平安,惟有恶人陷在所挖的坑中。因为耶和華必不丢弃他的百姓,也不离弃他的产业。</li> </ul>
B	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 5:11 那先前忍耐的人,我们称他们是有福的……[因为]明显主是满心怜悯,大有慈悲。</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 诗 89:15 知道向你欢呼的,那民是有福的。</li> <li>• 箴 20:7 行为纯正的义人,他的子孙是有福的。</li> <li>• 赛 30:18-19 [因为]耶和華必然等候,要施恩给你们;必然兴起,好怜悯你们;因为耶和華是公平的上帝,凡等候他的都是有福的。百姓必在锡安在耶路撒冷居住,你不再哭泣。主必因你哀求的声音施恩给你,他听见的时候,就必应允你。</li> </ul>

这些“蒙福宝训”有着浓厚的末世意味,就显明了,智慧传统从永恒来看世界,但其时间观却蕴含着深刻的先知意识。

## 2. “凡”(hostis; hos ean)或“那/这人”(ho)的格言:<sup>①</sup>

- 2:10 凡遵守全律法的,只在一条上跌倒,他就是犯了众条。
- 4:4 凡想要与世俗为友的,就是与上帝为敌了。
- 4:11 论断弟兄,就是批评律法,
- 5:20 这人该知道叫一个罪人从迷路上转回。

## 3. “若有人”的条件式格言(conditional sayings):<sup>②</sup>

• 1:5 你们中间若有人(ei tis hymon)缺少智慧的,应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝。

① 又如:可 3:35, 10:11。

② 又如:可 8:34, 路 17:6。

• 1:26 若有人(ei tis)自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。

• 3:2 若有人(ei tis)在话语上没有过失,他就是完全人。

4. 平行对偶的格言(aphorisms in synonymous couples):<sup>①</sup>

• 1:15 私欲既怀了胎,就生出罪来;罪既长成,就生出死来。

• 2:26 身体没有灵魂是死的,信心没有行为也是死的。

• 3:9 我们用舌头/颂赞/那为主、为父的,又用舌头/咒诅/那照着上帝形像被造的人。

• 3:12 无果树/能生/橄榄吗? 葡萄树/能结/无花果吗?

• 4:8b 有罪的人哪,要洁净你们的手! 心怀二意的人哪,要清洁你们的心!

• 4:9b 将喜笑/变作/悲哀,欢乐/变作/愁闷。

• 4:10 务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。

• 4:11b 论断弟兄,就是批评律法,论断律法;你若论断律法,就不是遵行律法,乃是判断人的。

• 5:2 你们的财物坏了,衣服也被虫子咬了。

• 5:4 这工钱有声音呼叫。并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。

5. 反义/映衬平行体格言(antithetical aphorisms)与反合性格言(paradoxical aphorisms):<sup>②</sup>

• 1:9-10 卑微的弟兄升高,就该喜乐;富足的降卑,也该如此。

• 2:5 上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,

• 2:18b 你将你没有行为的信心指给我看,我便借着我的行为,将我的信心指给你看。

• 2:24 人称义是因着行为,不是单因着信。

• 3:7-8a 本来都可以制伏,也已经被制伏了;惟独舌头没有人能制伏。

• 3:15 这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的,属情欲的,属鬼

① 又如:路 11:23。

② 又如:可 2:17a, 路 14:11。

魔的。

- 4:10 务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。

6. 智慧劝勉(带有目的子句)(Wisdom admonitions with motive clause):<sup>①</sup>

• 1:19b-20 但你们各人要快快地听,慢慢地说,慢慢地动怒;因为人的怒气并不成就上帝的义。

- 4:8a 你们亲近上帝,上帝就必亲近你们。

- 5:9a 你们不要彼此埋怨,免得受审判。

• 5:12b 你们说话,是就是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。

- 5:16a 你们要彼此认罪,互相代求,使你们可以得医治。

7. 格言句子(aphoristic sentences):

(甲)“在何处”(hopou)格言<sup>②</sup>

- 3:16 在何处有嫉妒、纷争,就在何处有扰乱和各式各样的坏事。

(乙)“就如……也是”(hōsper …… houtōs)格言<sup>③</sup>

- 2:26 (就如)身体没有灵魂是死的,信心没有行为也是死的。

(丙)未来颠倒的格言<sup>④</sup>

• 2:5 我亲爱的弟兄们,请听,上帝岂不是拣选了世上的贫穷人,叫他们在信上富足,并承受他所应许给那些爱他之人的国吗?

(丁)矛盾式格言<sup>⑤</sup>

- 1:20 因为人的怒气并不成就上帝的义。

- 3:12b 葡萄树能结无花果吗? 咸水里也不能发出甜水来。

• 4:4 岂不知与世俗为友就是与上帝为敌吗? 所以凡想要与世俗为友的,就是与上帝为敌了。

(戊)意义上的“累积性”(sorites)格言:<sup>⑥</sup>

① 又如:路 13:24, 太 6:3-4。

② 又如:路 12:34, 17:38。

③ 又如:路 11:30, 7:23。

④ 又如:可 10:23, 10:25, 10:31。

⑤ 又如:路 16:13b, 18:27, 太 5:14b。

⑥ 又如:太 10:40, 罗 5:3-5, 彼前 1:6-7。

除了在修辞果效上以同音(首或尾)字联想或串联的格言(1:4-5, 1:12-13, 1:26-27; 2:12-13; 3:17-18; 5:9-12, 5:19-20),还存在意义累积性格言:

- 1:3-4 因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠。

- 1:15 私欲既怀了胎,就生出罪来;罪既长成,就生出死来。

8. 相互性陈述(statements of reciprocity)格言:<sup>①</sup>

- 2:13a 因为那不怜悯人的,也要受无怜悯的审判

- 3:6c 舌头是个罪恶的世界,能污秽全身,也能把生命的轮子点起来,并且是从地狱里点着的

- 3:18 使人和平的,是用和平所栽种的义果

9. 辩论式格言(debate-sayings):

- 1:13 人被试探,不可说:“我是被上帝试探;”因为上帝不能被恶试探,他也不试探人。

## 文学结构

对于《雅各书》的文体,学者们有着不同看法:零散收集的讲章、<sup>②</sup>从亚兰文译成希腊文的早期教会教导、<sup>③</sup>反对保罗或后保罗的书信、劝导书(logos protreptikos)或“劝勉计”(exhortatory stratagem),<sup>④</sup>可谓见仁见智。而从文本中找出其文学结构也非易事,与路德的论调相近:“这一分钟说衣服,下一个谈愤怒”,甚至有学者认为,《雅各书》有着“没有结构的结构”(structureless structure)。<sup>⑤</sup>

杜仁(L. Thurén)认为,《雅各书》的修辞大纲是:<sup>⑥</sup>

① 又如:太 7:2, 6:14-15。

② Rendall, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity*, 33;亦参 Fearghail, “On the Literary Structure of the Letter of James”, 66-83。

③ Burkitt, *Christian Beginnings: Three Lectures*, 65-70。

④ Johnson, *James Commentary*, 27-29; Johnson, *Brother of Jesus*, 18-19。

⑤ Johnson, *The Writings of the New Testament*, 456。但 Johnson 在 *The Letter of James* 注释书中认为,《雅各书》的深层结构以与上帝或与世俗为友为主线(页 14)。

⑥ Thurén, “Risky Rhetoric in James”, 262-284。



一、序言或绪论(exordium 或 prooemium)1:1-18

二、命题(propositio)1:19-27

三、论证(argumentatio)2:1-5:6

四、结论(peroratio 或 conclusio)5:7-20

我们认为,鲍克汉姆(Richard Bauckham)的大纲分析更为可取,以下是对之的修改补充:<sup>①</sup>

I. 绪论(Exordium)1:1-17

A. 绪言(Prescript, prooemium)(1:1)

B. 导论/格言摘要(Introduction/Epitome [aphorism])(1:2-27)

1. 2-4 略略透露了篇章的最大主题:只有实践才可令信心完全。

2. 5-12 提供了两个例子,智慧和说话(5-8),金钱和行为(9-12)。

3. 13-18 是对绪论的首尾呼应(inclusio),使格言摘要的主旨或措辞与结束语相互配合衬托。

4. 19-27 提及:

a. 读者的信仰实践(19-21a)、

b. 读者必须领受道并把道行出来(21b-22)、

c. 原则与实际、说话与行动或信心与行为之间的关系(21b-22)、

d. 结束语(peroratio)(23-27)。

II. 注解(Exposition)2:1-5:20

A. 2:1-5:18 是格言联扣式的注解:

1. 1:5-7 的信心祷告主题在 5:13-18 得到扩充

2. 1:9-10 的贫富颠倒主题在 2:1-7 和 4:13-5:6 得到扩充

3. 1:2-4,12 的忍耐试炼主题在 5:7-11 得到扩充

4. 1:12-18 的私欲与神恩的对比主题在 3:13-4:10 得到扩充

① Bauckham, *James*, 63-66.

5. 1:19—20 的控制使用舌头的主题在 3:1—12 得到扩充

6. 1:22—27 的虔诚与信心主题在 2:14—26 得到扩充

B. 然后 5:19—20 是以智慧典范作为结语。

由此,《雅各书》的注解(2:1—5:20)可划分为 12 个小段:

1. 2:1—13 偏待人与爱律
2. 2:14—26 信心与行为
3. 3:1—12 舌头
4. 3:13—18 真伪的智慧
5. 4:1—10 呼召三心二意的人回转
6. 4:11—12 反对彼此论断
7. 4:13—17 抨击剥削人的商人
8. 5:1—6 谴责地主
9. 5:7—11 忍耐直到主来
10. 5:12 说真理不发誓
11. 5:13—18 信心祷告
12. 5:19—20 楷模:作者想使读者从迷途中回转

鲍克汉姆认为,这 12 个小段有着明显的首尾标记:<sup>①</sup>

12 小段	开首语词	结束语句
1. 2:1—13 不偏待人	我的弟兄们(2:1)	§ 格言:因为那不怜悯人的,也要受无怜悯的审判;怜悯原是向审判夸胜。(2:13)
2. 2:14—26 言行信果	我的弟兄们(2:14)	§ 格言:身体没有灵魂是死的,信心没有行为也是死的。(2:26)
3. 3:1—12 儒生发家	我的弟兄们(3:1)	§ 格言:咸(halykon)水里也不能发出甜(glyky)水来。(3:12)
4. 3:13—18 真伪之智慧	你们中间(3:13)	§ 格言:使人和平的,是用和平所栽种的义果。(3:18)
5. 4:1—10 三心两意	你们中间(4:1)	§ 格言:务要在主面前自卑,主就必叫你们升高。(4:10)

① Bauckham, *James*, 64—66.

(续表)

12 小段	开首语词	结束语句
6. 4:11-12 彼此论断	弟兄们(4:11)	∞你是谁,竟敢论断别人呢?(4:12)
7. 4:13-17 抨击剥削人的商人	你们(4:13)	§格言:人若知道行善,却不去行,这就是他的罪了。(4:17)
8. 5:1-6 谴责地主	你们(5:1)	∞你们定了义人的罪,把他杀害,他也不抵挡你们。(5:6)
9. 5:7-11 忍耐直到主来	弟兄们(5:7)	∞那先前忍耐的人,我们称他们是有福的。你们听说过约伯的忍耐,也知道主给他的结局,明显主是满心怜悯,大有慈悲。(5:11)
10. 5:12 说真理不发誓	我的弟兄们(5:12)	§格言:你们说话,是就说是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)
11. 5:13-18 信心祷告	你们中间(5:13)	∞他又祷告,天就降下雨来,地也生出土产。(5:18)
12. 5:19-20 回转模范	我的弟兄们(5:19)	§格言:救一个灵魂不死,并且遮盖许多的罪。(5:20)

2:5, 3:10, 12 和 5:9 虽然也有类似“弟兄们”的用语,但明显不是开头语,由此不可能是段落的启首。此外,以∞标记的结束语句和格言都有着结束语气。

### 小结:《雅各书》的“完全”结构

我们认为,《雅各书》并不是由一些松散独立的劝勉片段所组成,而是具有完美的文学和神学结构或主题,是一封“完全”的智慧书信。在形式上,《雅各书》有着劝勉文体的格式,使用了很多平行句、格言句和劝告(paraenesis, exhortation)等修辞法。在内容上,《雅各书》的明确主题是

完全和智慧,两相融合,尤以完全为主,<sup>①</sup>是名符其实的“完全的智慧”。

在新约中,“完全”一词共出现 44 次,<sup>②</sup>而《雅各书》独占 6 次(1:4[两次];1:17;2:22, 25;3:2):

1:4	ergon teleion	完全的工作
1:4	teleioi kai holoklēroi	完全及无缺
1:17	dōrema teleion	全备的恩赐
2:22	hē pistis eteleiōthē ek tōn ergōn	完全的信心因行为
2:25	vomon teleion	完全的律法
3:2	teleios anēr	完全人

1:5	leipetai sophias, aiteitō	缺乏智慧,求
3:13	praytēti sophias	智慧的温柔
3:15	sophia anōthen	上头的智慧
3:17	sophia anōthen	上头的智慧

在《雅各书》中,“完全”一词常与其他重要词语连用,如“工作”(1:4; 2:22)、“智慧”(1:5)、“信心”(2:22)、“律法”(2:25)和“人”(3:2),主题多围绕着如何教导读者成为“完全人”:

1. 在言语上没有过失的完全人:善用舌头赞美上帝和按照他的形像被造的人,不批评人、不论断人或不发誓;
2. 在信心上不死的完全人:以有行为的信心爱邻舍,爱孤儿、寡妇和工人等,在群体中成为一个和平共建者,完成上帝的义;
3. 在与上帝的关系上成为与上帝为友、亲近上帝的完全人:完全的秘诀不在人自身,不是人的功绩,而在从上头来的智慧,是上帝的恩赐(1:17)。《雅各书》1:25 提到,上帝的恩赐是“全备”的,是那“使人自由的律

① Welzen, “The Way of Perfection, Spirituality in the Letter of James”, 81—98.

② 太 5:48, 19:21;路 1:45, 2:43, 8:14, 13:32;约 4:34, 5:36, 17:4, 17:23, 19:28;徒 20:24;罗 12:2;林前 2:6, 13:10, 14:20;弗 4:13;腓 3:12, 3:15;西 3:14, 4:12;来 2:10, 5:14, 6:1, 7:11, 7:19, 7:28, 9:9, 10:1, 10:14, 11:40, 12:2, 12:23;彼前 1:13;约壹 2:5, 4:12, 4:17, 4:18.

法”，是生命律，即维持生命的神言。活在律法之中，看准律法归向的目标（爱人如己），人就会得福，与完全者（上帝或智慧自身）合而为一。

在言语、信心和与上帝的关系上的完全就反映了个人、群体和宇宙的完全智慧。雅各特别注意到人生的三个层面：个人、社会和宇宙，彼此相互关联，而其中的主题是完全与不完全、整体与分裂、圣与俗、敬虔与污秽等对反命题。《雅各书》旨在还原基督徒群体的实在、圣洁和完全，其中以洁净与沾染的对比来彰显个人、社会和宇宙之间的失衡，并要求信众以完全、团结和委身来重建与他人和上帝的关联，进而排除那些与爱的律法为敌的各种价值观或行为，用天上的神圣智慧来改造由地上的恶毒智慧所导致的彼此反对和分裂，重建和平与合一的社会。

完全的反面是缺乏、不足、分裂、欺压、咒诅、污秽、偏待、假冒、亵渎、嫉妒、扰乱、三心二意等，而智慧的反面是死亡、受审、犯罪、贪恋、“属地的、属情欲的、属鬼魔的”（3:15）。在对比中，作者展现了完全与智慧的优越之处：“惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。并且使人和平的，是用和平所栽种的义果。”（3:17-18）对比显示了“完全”与“不全”的主题（• 条目表示，在用字上没有明显的对比）：

• 试炼与喜乐 1:2	反面：经试炼不喜乐 正面：经试炼却喜乐（1:2）
• 试炼与完全 1:2-4	反面：试炼不成，缺欠无信 正面：忍耐试炼以至完备无缺（1:2-4）
• 有无智慧 1:5	反面：缺乏智慧（1:5） 正面：得着智慧（1:5）
• 斥责或厚恩的上帝 1:5	反面：斥责人的上帝（1:5） 正面：厚恩给人的上帝（1:5）
• 信心与怀疑 1:6-8	反面：怀疑者得不着（1:6-8） 正面：信心求问者必得神恩（1:5）
• 卑微与富足 1:9-11	反面：卑微的愁苦；富足的喜乐 正面：卑微的喜乐；富足的卑降（1:9-11）

(续表)

1. 试探 1:12-27	反面:绝望地认为上帝试探你,其实恶及试探是由人的私欲而来(1:12-16) 正面:上帝赐下完备的恩赐,叫人借着听道和行道来真诚地信仰上帝(1:17-27)
• 真道与私欲 1:18	反面:人以自欺制造罪与死 正面:上帝以真道创生人与命(1:18)
• 人之怒与上帝之义 1:19-20	反面:人的怒气(速言)不能完成上帝的义(1:19-20) 正面:上帝的真道(智慧)完成他的义
• 救人灵魂的 1:21	反面:污秽和盈余的邪恶不能救灵魂(1:21) 正面:以温柔的心领受那所栽种的道就能救灵魂(1:21)
• 听道与行道 1:22-24	反面:只听道而不行道者是自欺(1:22-24) 正面:要听道并行道
2. 律法 2:1-13	反面:恶意偏心待人(2:1-7) 正面:完全地成就至尊的律法(2:8-13)
• 偏待与公义 2:4-5	反面:人凭外表偏心待人,用恶意断定他人(2:4) 正面:上帝拣选了世上的贫穷人(2:5)
• 羞辱与褻渎,善待与敬奉 2:6-7	反面:羞辱贫穷人是褻渎上帝(2:6) 正面:善待贫穷的是敬奉上帝
• 遵守爱律与受审 2:9-12	反面:不爱人如己者是犯法,且被律法审判(2:9-12) 正面:遵守爱人之律法者不犯法却得自由与生命
• 怜悯与受审 2:13	反面:不怜悯人的也必受无怜悯的审判(2:13) 正面:怜悯向审判夸胜(2:13)
3. 信心与行为 2:14-26	反面:信心与行为的分歧(2:14-17) 正面:以行为来成全信心,做个与上帝为友的义人(2:18-26)
• 心口不一 2:14-17	反面:心口不一是无益的(2:14-17) 正面:真诚的爱

(续表)

• 如何信独一真神 2:19	反面:鬼魔信神,却是战惊不顺服上帝(2:19) 正面:言行一致地信独一真神
• 信与义 2:21-24	反面:只说不做的空洞与泡沫 正面:完全信靠顺服的委身而得的义(恩)与情(友)(2:21-24)
4. 言语与智慧 3:1-18	反面:说话奸诈而制造纷争(3:1-12) 正面:以天上来的纯洁、和平的智慧为人事(3:13-18)
• 恩赐与责任 3:1	反面:责任带来不受审的权位而破坏恩赐 正面:多给的多收,恩赐带来责任(3:1)
• 小能左右大吗? 3:2-7	反面:舌头的失控而带来巨大的破坏(3:5-6) 正面:嚼环、舵等能制伏各类的走兽、飞禽、昆虫、水族等(3:2-4, 7)
• 打岔的舌头 3:8-12	反面:舌头为恶物颂赞主(上帝)并咒诅那照着上帝形像被造的人(3:8-9) 正面:泉源不发出甜苦两样的水、无果树不生橄榄、葡萄树不结无花果、咸水里也不发出甜水来(3:10-11)
• 智慧与私欲 3:13-18	反面:属地的,属情欲的、属鬼魔的(3:15, 17) 正面:天上来的(3:13) 反面:心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争、自夸、说谎话、抵挡真道(3:14)、扰乱和各样的坏事(3:16) 正面:智慧的温柔上显出他的善行来(3:13)、清洁、和平、温良柔顺、满有怜悯、多结善果、没有偏见、没有假冒(3:17),并且使人和平的,是用和平所栽种的义果。(3:18)
5. 智慧与世俗 4:1-12	反面:追求自私的欲望,与世同流而自傲(4:1-4) 正面:抵挡魔鬼,并以圣洁在审判的主面前谦卑自己(4:5-12)
• 完全与不完全之源 4:1-2	反面:百体中战斗之私欲(4:1-2) 正面:向上天求智慧

(续表)

• 淫乱与忠诚 4:3-5	反面:妄求并浪费在宴乐中(4:3-4) 正面:忠诚于上帝在我们里的圣灵(4:5)
• 傲慢的自夸与谦卑的顺服 4:5-10	反面:傲慢的自夸是污秽的,他们的灵魂裂为两半(4:6, 8) 正面:谦卑的顺服是圣洁的(4:5-10)
• 自以为上帝 4:11-12	反面:批评弟兄、论断人、论断律法,自居为审判主(4:6, 8) 正面:设立律法和判断人的只有一位(4:5-10)
6. 贫富与上帝 4:13-5:11	反面:自大的计划和自夸(4:13-17);财主压迫工人和义人(5:1-6) 正面:忍耐地等候主的再来和以盼望要坚固自己(5:7-11)
• 明天及生命之主 4:13-15	反面:自以为是明天及生命之主(4:13) 正面:生命的脆弱,所以一切由主决定引领(4:14-15)
• 自夸与实行善与恶 4:16-17	反面:张狂夸口的是恶(4:16) 正面:知善必行善(4:14-15)
• 末世结局的颠倒善与恶 5:1-9	反面:富足人今生在贪恋中的享乐,而在末世受审被定罪(5:1-6) 正面:坚固之心的义人虽然今生受苦,在末世免受审判且得怜悯(5:7-9)
7. 真理与誓言 5:12	反面:用起誓来确保自己说话的权威(5:12a) 正面:当真诚地说“是”或“不是”来显明真理(5:12b)
• 互相造就 5:13-20	反面:彼此的批评、论断或贪恋使群体沉沦 正面:彼此的软弱可以在互相的造就下使群体合一、完全、成圣(5:13-20)

雅各的对比有:富有与贫穷(1:9-11; 2:1-6)、道德上的公义(受压者; 5:6)与强权(欺压者; 2:6)、真理(1:18)与谬误(1:16)、战争(4:1-2)与和平(3:17-18)、私欲的妒嫉(3:16; 4:1-3)与厚恩地施给(1:



17; 4:6)、听道者(1:22)与行道者(1:25)、记着道理(1:24)与忘记真理(1:25)、完全(1:4,17,25)与缺乏(1:4,6—11)等。在哲学上,这些对比表现了智慧(1:5; 3:13)与愚拙(1:26)的分别;在宗教上,这些对比表现了污秽(1:21, 27)与圣洁(1:27; 4:8)、祝福与咒诅(3:9)的差异;在社交上,雅各不认同摧毁(4:12)与死亡(1:16),而偏爱生命(1:16)与内住的灵(4:5),与私欲之情相对比(3:15);在空间上,对比是以上为善、智慧(1:5, 17; 3:15),以下为恶、堕落、愚拙、不属灵、属鬼魔(3:15; 2:19; 4:7)。<sup>①</sup>

雅各用正面劝勉来反击那些造成分裂和不和的反面行为,以反题(antithesis)、反照(replicated)和二分法(dichotomies)衬托出完全/圣洁/洁净与分歧/罪恶/污秽之间的绝对差异,以突出完全和圣洁的标准,整合听道与行道的分歧,引领信众走向上帝的公平与怜悯,使彼此顺心真诚。雅各劝勉读者不要与世俗为友,不让私欲怀胎,而要与上帝为友,得着智慧,以便有能力控制舌头,在个人、社会和宇宙三个层次上成为完全人。<sup>②</sup>雅各相信,群体中的战争、不和、嫉妒等必被从天降下的智慧与内住于人的灵化解,使人得以在信心和谦卑中栽培与自我、他人和上帝的和好关系。

① Johnson, *The Letter of James*, 83.

② Lockett, *Purity and Worldview in the Epistle of James*, 102—106.



庄雅游



## 第十章 大道与创造

《庄子》的道与《雅各书》的上帝有诸多相近之处，创造与救赎的叙事就是其中之一。在新约圣经中，希腊化的基督和希伯来化的道使得两希文明得以冲碰、转化和互通，《约翰福音》中的 *logos* 就指向耶稣基督是道。中文圣经的“道”借自道家，表达了耶稣基督的超越与内住本质。本章尝试比较《庄子》的大道传统与《雅各书》的犹太上帝观，探讨其中的三大连续点：(1)从《庄子》的道与物来认识有位格的智慧；(2)讨论自然生成的宇宙与上帝创造的宇宙的异同；(3)循环时空中的大道与末世时空中的创造之间的智慧激荡。

### 道、齐物、生成

与希腊哲学中的“逻各斯”、<sup>①</sup>本体、绝对精神或绝对理念(黑格尔语)相近，《庄子》的道至少具有以下五个含义：

- (1) 作为可见的、不断显露的道路；
- (2) 作为“道理”、“规律”或“方法”；

---

① 赫拉克利特(Heraclitus)的《逻各斯残篇》1：“这个逻各斯虽然万古常存，[或者翻译为：“对于这里的逻各斯”]可是人们听到它之前，以及刚刚听到它的时候，却[或者加“总是”]对它理解不了。一切都遵循着这个逻各斯，像我告诉他们的那样，他们经验到这类话语和行为，然而当我试图按本性对其一一加以分析，说出他们与逻各斯的关系时，他们却立刻显得毫无经验。另外还有一些人则完全不知道自己醒时所做的事情，就像忘了梦中所做的事情一样。”(参 <http://www.studa.net/xifang/060528/15402523.html>) 见钟振宇，“赫拉克利特 Logos 学说与老庄道论之比较”，页 105—146。

(3) 作为比较抽象的意涵、手段或术,如“养生之道”、“存身之道”、“盗亦有道”等;

(4) 作为动词的“引导”;

(5) 作为动词的言说。

虽然有着不同的语言体系与文化背景,这五种含义还是可以在《雅各书》的希罗—犹太文化的语言和思维中得到触悟体认。

## 道与物与言

《庄子》中肯地认识到语言的局限,但并不是提倡无言的神秘主义,反而说出了言与道的適切关系。犹太智慧传统更是充满信心地宣认,智慧之言不但是上天与万物的中介,更是上帝之道的化身,使得犹太—基督教都认为,道就是上帝。和合本圣经就把“logos”翻译成了“道”。

《老子》开篇就说,“道可道,非常道。名可名,非常名”,即道以无形无名,始为万物。万物有其起点,就是“道”,有形无形都可以追溯到这个“道”。<sup>①</sup> 道是世界的本然状态中的深奥境界,这不仅寓于希腊哲学中,也寓于《老子》中。《老子》第 25 章与《约翰福音》和《创世记》中的创造叙事相似:“有无混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。”<sup>②</sup> 然而,文字有其局限,很难说尽这个伟大而深奥的主宰。道为“天下母”,可称为“大”或“太一”,《老子》第 41 章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”;<sup>③</sup>《约翰福音》说,“万物是借着它造的。凡被造的没有一样不是借着它造的”(1:3);《雅各书》也说:“众光之父……按自己的旨意,用真道生了我们,叫我们在他所造的万物中,好像初熟的果子”(1:17—18)。

而《庄子》说“道不可言,言而非也”(《知北游》),这与“道就是言”构成了张力。<sup>④</sup> 一方面,(大)道不能尽言,言辩隐蔽了道之本真;但另一方面,说“道是存有的”,本身就表明,道的存在与对它的言说有着千丝万缕的关系:

(1) 承认道超越言,道不可言;

① 王夫之,《老子衍》;庄子通;庄子解,页 5—6。

② 同上,页 15。

③ 同上,页 23—24。

④ 郭庆藩,《庄子集释》中卷,页 731。

(2) 承认言(语言)道(名说)道(真道)为一、大、道,道就是言。

这两个认信是犹太基督教智慧传统与中华道家传统的相同看法,承认了语言的极限就是存在的极限,而人类只能在存在的基础上进行言说和思想。由于语言不包含“无言”或“不知”,言说就往往伴随着偏差,不是言之过急和言之不及,就是因偏好(爱)而在言辩中亏损、分划了道的齐一性和超越性。对于这一点,《庄子》所论很多:

“是非之彰也,道之所以亏也。道之所以亏,爱之所以成。”(《齐物论》)①

“道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。”(《齐物论》)道与言各有其超越性,但往往为成心、虚浮之词所遮蔽。②

“夫大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不嗛,大勇不忮。道昭而不道,言辩而不及”(《齐物论》)大道不能称谓,大辩不能言说。能说的不是道,能言的辩有所不及。③

“仲尼曰:‘嘻,若殆往而刑耳!夫道不欲杂,杂则多,多则扰,扰则忧,忧而不救。古之至人,先存诸己而后存诸人。’”(《人间世》)孔子劝颜回不要去卫国,恐遭卫君杀害。④

“万物殊理,道不私,故无名。无名故无为,无为而无不为。”(《则阳》)

“其所谓道非道,而所言之辩不免于非。彭蒙、田骈、慎到不知道。虽然,概乎皆尝有闻者也。”(《天下》)

“惠施多方,其书五车,其道舛驳,其言也不中。历物之意,……”(《天下》)⑤

《老子》与《庄子》都知道,道为无形,其本真不能言,更不能单以存在(“是”)尽言,但可勉强称之为“大”或“至”,曰之为“一”:

“东郭子问于庄子曰:‘所谓道,恶乎在?’庄子曰:‘无所不在。’东郭子曰:‘期而后可。’庄子曰:‘在蝼蚁。’曰:‘何其下邪?’曰:‘在稊稗。’曰:‘何

① 陈鼓应注译,《庄子今注今译》上册,页82。

② 王叔岷,《庄子校诂》上册,页56-57。

③ 刘文典,《庄子补正》,页68-69。

④ 方勇、陆永品,《庄子论评》上册,页128。

⑤ 王叔岷,《庄子校诂》上册,页39-97,117-170,下册,页1291-1369。

其愈下邪?’曰:‘在瓦甃。’曰:‘何其愈甚邪?’曰:‘在屎溺。’东郭子不应。庄子曰:‘夫子之问也,固不及质。正获之问于监市履豨也,每下愈况。汝惟莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。’”(《知北游》)

“天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?”(《齐物论》)

“彼之谓不道之道,此之谓不言之辩,故德总乎道之所一。”(《徐无鬼》)

“一”是浑沌,是分别之前的交融整体,是《应帝王》中的“中央之帝”,是《大宗师》中“先天地生”的“无为无形”、“自本自根”的道,是《齐物论》中“天地与我并生,而万物与我为一”的“无言”和“为一”,是《知北游》中“通天下一气耳”与“夫昭昭生于冥冥,有伦生于无形”的“无形”和“冥冥”,是《有宥》中的“大同乎溟溟”和“浑浑沌沌”,也是《天下》中的“一”和“中央”:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。……我知天下之中央,燕之北、越之南是也。泛爱万物,天地一体也”。

《雅各书》使用隐喻来言说上帝,也承认上帝是无形的,其本真不能言。“众光之父”与“从天上来的”就表示,作为永恒之道的上帝不能言尽,但又可知。道是可知的,而知道者以语言了解大道<sup>①</sup>:“北海若曰:‘知道者必达于理,达于理者必明于权,明于权者不以物害己。’”(《秋水》)

## 道的多义

对于道的含义,《说文解字》认为,“道,所行道也,从辵、首。一达谓之道。导,古文道,从首寸。”<sup>②</sup>“道”从“辵”旁和“首”字,而“辵”即“辵”,也就是“走”,“首”则指首先或首要,“道”就是行走首要的路。而“行”是“彳”与“亍”的组合,即小步慢走,<sup>③</sup>《说文解字》解释说,“行,人之步趋也。从彳

① 徐克谦,《庄子哲学新探》,页124。《知北游》把道总结为“无”,大道无穷,难以体悟。参方勇、陆永品,《庄子诠评》下册,页693,721。亦参:“与物终始。道不可有,有不可无。道之为名,所假而行。或使莫为,在物一曲,夫胡为于大方?言而足,则终日言而尽道;言而不足,则终日言而尽物。道物之极,言默不足以载;非言非默,议有所极。”(《则阳》)参方勇、陆永品,《庄子诠评》下册,页860—869。

② 许慎撰,段玉裁注,《说文解字注》,页134。

③ 《说文解字注》,页134。



于,凡行之属皆从行。”<sup>①</sup>在《庄子》中,“道”与“行”字屡屡搭配出现:“道行之而成。”(《齐物论》);“而我以为妙道之行也”(《齐物论》);“跖不得圣人之道不行”(《胠箧》);“行于万物者,道也”(《天地》);“恍乎若行而失其道也”(《天地》);“道固不小行,德固不小识。小识伤德,小行伤道”(《缮性》);“列子行,食于道从”(《至乐》);“与道相辅而行”(《山木》);“放道而行”(《庚桑楚》)。

《释名·释道》认为,“道,一达曰道路。道,蹈也;路,露也。”道就是因人践踏而显露可见的路,如“周昨来,有中道而呼者”(《外物》)。在《庄子》中,“道”与“通”或“达”也屡屡搭配出现:“故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。惟达者知通为一,为是不用而寓诸庸”(《齐物论》);“我闻吾子达于至道,敢问至道之精”(《在宥》);“不通于道者,无自而可”(《在宥》);“通乎道,合乎德”(《天道》);“勉闻道达耳矣”(《庚桑楚》);“去德之累,达道之塞”(《庚桑楚》);“道通,其分也,其成也毁也”(《庚桑楚》);“君子通于道之谓通”(《让王》);“不能说其志意、养其寿命者,皆非通道者也”(《盗跖》)。

总的来说,道是:

(1) 人开辟或走出来的,也引导他人行走,以到达目的地,完成目标,如“其谏我也似子,其道(导)我也似父”(《田子方》)。《说文解字》则说,“一达谓之道”,<sup>②</sup>“辵”旁和“大”字组成“达”,“一达”就是第一大道。

(2) 大道或太一之道是《易经》与《老子》所论说的宇宙之始。《易经》说:“一阴一阳谓之道”;《老子》说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改。周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”(第25章)《庄子》常把“道”与“天”相合或对称,称道为“天均”(《寓言》)、“天倪”(《齐物论》和《寓言》)、天“枢”(《徐无鬼》)或“道枢”(《齐物论》)、“天地之正”(《逍遥游》),《德充符》则以“道与之貌,天与之形”或“不以心捐道,不以人助天”来表示天与道的对称关系。

“道”字的本身就有“大”、“先”或“一”的含义。《老子》说,“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯

① 参武汉仁,《神传汉字之谜之六》;《说文解字注》,页134。

② 《说文解字注》,页134。

王得一以为天下贞(正)”(第39章);《逍遥游》说,“之人也,之德也,将磅礴万物以为一世蕲乎乱,孰弊弊焉以天下为事”;《天下》说,“古之所谓术者,果恶乎在?曰:‘无乎不在。’曰:‘神何由降?明何由出?’‘圣有所生,王有所成,皆原于一’”。《老子》的道与《庄子》的道不同,陈鼓应对此论述说:“由是老子形而上之本体论和宇宙论色彩浓厚的‘道’,到了庄子则内化而为心灵的境界。”<sup>①</sup>

在《说文解字》的序文中,许慎(58—147年)认为,“仰则观象于天,俯则观法于地,视鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作《易》八卦,以垂宪象”,就可以认识太极产生之前的先在,即“道”或“一”:“惟初太极,道立于一,造分天地,化成万物”。<sup>②</sup>“道”是最伟大、最原始、最根本的东西。《老子》说,“道生一,一生二,二生三,三生万物”(第42章);<sup>③</sup>《大宗师》说,“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老”;《秋水》说,“道无始终,物有死生”;《渔父》说,“且道者,万物之所由也”。道使一切得以存在,“其用心不劳,其应物无方,天不得不高,地不得不广,日月不得而行,万物不得不昌,此其道与”(《知北游》),<sup>④</sup>在“物有死生”中,有限而具体的生命却能通向“道无终始”(《秋水》)的无限与太一。

在研究道家尤其是老聃的宇宙生成论时,学者多会提到郭店楚简的《太一生水》篇,认为这是道家始祖老聃的遗著。<sup>⑤</sup>郑刚的研究却认为《太一生水》:

毫无道家内容,与人们爱引用的“太昭”、“虚廓”、“太微”那一

① 陈鼓应,《老庄新论》,页199。

② 《说文解字注》,页1。

③ 《韩非子·扬权》语:“道无双,故曰一。”《吕氏春秋·论人》曰:“知神之谓得一,凡彼万形,得一后成,故知一则应物变化,阔大渊深,不可测也。”注:“一,道也。天道生万物,万物得一乃成也。”“夫道,若大路然,岂难知哉?人病不求耳。子归而求之,有余师。”(《孟子·告子下》)

④ 英国文学家路易斯(C. S. Lewis)认为“道”就是宇宙律、天理。Lewis, *Abolition of Man*, 35.

⑤ 谭宝刚,《再论〈太一生水〉乃老聃遗著》。

套完全不同……郭店楚简将《太一生水》与《老子》抄在一起多半是作为对《老子》的注解说明，因为《老子》中有‘大’有“一”。《太一生水》的后半部分(从“天道贵弱”以后)是对《老子》的“重弱”观念的说明，但内容也与《老子》有重大区别，其“名字”“西北、东南”与《老子》的范畴体系相去甚远。这种测“名字”看“地舆”的方法可能也是从某种数术中拿过来的。<sup>①</sup>

不过，《太一生水》对生成过程的五段划分却是中国古代宇宙生成论(包括老庄)所共同认可的：太一(大道)、天地(万物)、神明(神灵)、阴阳(月日)、四时(四季)。<sup>②</sup>

在跨文本解读中，我们将把《庄子》的道与《雅各书》的上帝看作对话的可能对称，再把《太一生水》的神明理解为神灵，但会看到《天下》说，“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：‘无乎不在。’曰：‘神何由降？明何由出？’‘圣有所生，王有所成，皆原于一。’不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”，其中的“神、明”不是指神灵，而是指精神。《德充符》说，“外乎子之神，劳乎子之精”，但精神不是人自身独有的，而是天地万物的运作原则和变化秩序，正如《刻意》说：“精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象，其名为同帝。纯素之道，惟神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。”姚曼波认为，《齐物论》的“劳神明为一而不知其同”佐证了“神明”为精神，<sup>③</sup>就是说，无论是圣人、王者、神人或至人，他们之所以能在万变中成业，是因为其精神能与大道和万物“皆原于一”。“以天为宗”就使一个人的精神“不离于宗(天)”，就成为“天人”，“不离于精”就成为“神人”，而“不离于真(天然本真)”就成为“至人”。“以道为门”表明，《庄子》把道理解为通达之门，使人的精神与万物为一而逍遥游心。

(3) “道”是比较抽象的、隐喻性的“道理”、“理由”或“规律”。《庄子》

① 郑刚，《楚简道家文献辨证》，页54。

② 同上，页39。

③ 姚曼波，《庄子探奥》，页3—4，76—80；徐克谦，《庄子哲学新探》，页72。

说,“依其天理……因其固然”(《养生主》)、“顺之以天理”(《天运》)、“论万物之理”(《秋水》)、“道,理也。……道无不理”(《缮性》);<sup>①</sup>《尔雅·释诂》说,“迪、繇、训,道也”;《说文解字》说,“迪,道也;从辵,由声”,<sup>②</sup>其中“迪”是“正确”(杨雄《方言》)，“繇”是“理由”，而“训”就是“顺”；都是《庄子》常用的“道”的意思。

(4) 作为动词,“道”有“说”、“言”、“曰”、“名”等含义。《尔雅·释诂二》说,“道,说也。”<sup>③</sup>其实,“道”作为“言”是一种不用口舌的说,是以行为来表达心思意念。“天何言哉!四时行焉,百物生焉;天何言哉”(《论语·阳货》17:19)就表明,四时之行变与百物之生化都是天说话的明证。对此,孟子也说,“天不言,以行与事示之而已矣”(《孟子·万章上》)。《庄子》的此类用法有:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之”(《天下》)。《齐物论》有“孰知不言之辩,不道之道”,《徐无鬼》有“彼之谓不道之道,此之谓不言之辩,故德总乎道之所一”,其中第一个“道”都是“言”的动词之意,与《老子》的“道可道,非常道”中第二个“道”字用法相似。<sup>④</sup>“言”是有行动的,正如《雅各书》所论述的(2:14),<sup>⑤</sup>《庄子》的“言”与“行”彼此相通:“言者,风波也;行者,实丧也。夫风波易以动,实丧易以危。故忿设无由,巧言偏辞”(《人间世》)。“道”寓于空虚浑沌之中,处在“言”与“行”之前和之后,“言”与“行”则使“道”得以露、通和达,“道”就得以与其载体贯通为一。

关于道或智慧的具体所在,《知北游》说:“庄子曰:‘无所不在。’东郭

① 《论语·里仁》说:“参乎,吾道一以贯之。”疏:“吾道一以贯之者,孔子语曾子,言我所行之道,惟用一理以统天下万物之理也。”

② 《说文解字注》,页127。

③ 《诗经·邶风·墙有茨》:“墙有茨,不可扫也,中篝之言,不可道也,所可道也,言之丑也。墙有茨,不可襄也,中篝之言,不可详也,所可详也,言之长也。墙有茨,不可束也,中篝之言,不可读也,所可读也,言之辱也。”《论语·宪问》14:28:子曰:“君子耻其言而过其行。”子曰:“君子道者三,我无能焉:仁者不忧;知者不惑;勇者不惧。”子贡曰:“夫子自道也!”

④ 对于道,海德格尔认为,“‘道’或许就是产生一切道路的道路……也许在‘道路’即‘道’这个词中隐含着运思之道说的一切神秘的神秘,如果我们让这一名词回复到它的未说出状态之中”。参海德格尔,《语言的本质》,载于《海德格尔选集》下册,页1102。

⑤ Johnson, *The Letter of James*, 237-238; Martin, *James*, 79-84.

子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺’；《雅各书》却说：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿。他按自己的旨意用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子。”(1:17-18)

对于《雅各书》和《约翰福音》来说，道就是耶稣这个历史人物或智慧的位格。“生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光”(约1:4)；“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女”(约1:12)，就“不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的”(约1:13)。希罗哲学虽然提出这一点，但没有像约翰论述得这么明确。“道”基本上是“logos”，<sup>①</sup>而“logos”包含言语、真理、思想等含义，而一经约翰的使用，它就成为古典修辞学中的重要词汇，甚至使logos这一概念的演变打上了《约翰福音》的印记。

在旧约圣经中，道(logos)的含义主要是“话”、“智慧”或“言”。《诗篇》33:6说，“诸天藉耶和華的话而造”。我们还会读到，“主的话临到这先知”(耶1:2;34:1;结34:1)，又有那些先知得到或看到的话(赛2:1)，“话”主动执行上帝的意旨，“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，在我发他去成就的事上必然亨通”(赛55:11)。“言”或“道”与智慧相互关联，使智慧位格化(箴8)，而律法也是上帝的话语，“上帝的话从锡安出来，主的话从耶路撒冷出来”(赛2:3,玛4:2)。希伯来人重视上帝的名字，不可以随便使用或误用耶和華的名，只说“主”、“赐福者”或“那圣者”，否则会遭受上帝的惩罚。

此外，旧约也用“说话”、“字”或“道”来形容上帝的作为，指示他的神性。根据《创世记》，上帝用他的言语来完成创造之功，《箴言》7、8章所代表的智慧传统也肯定了这一点。在没有发出言语之前，一切都在混沌之中，没有次序，也没有意义；而在创世之后，人类使用语言去思考，把握宇宙的次序和意义，使对上帝的崇拜延续下去，从而可以逃脱永久的黑暗和死亡。正基于此，《雅各书》才十分看重言语的功用。

① 对于《约翰福音》1:1中的logos，和合本译为“道”，而思高本译为“言”。

## 道、行、智慧

《庄子》常提到“有道”、“得道”、“执道”、“治道”、“为道”、“知道”和“闻道”：<sup>①</sup>

得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。

（《在宥》）

执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。（《天地》）

故天下大器也，而不以易生。此有道者之所以异乎俗者也。

（《让王》）

客有言之于郑子阳者，曰：“列御寇，盖有道之士也，居君之国而穷，君无乃为不好士乎？”（《让王》）

古之得道者，穷亦乐，通亦乐，所乐非穷通也。（《让王》）

古之治道者，以恬养知。（《缮性》）

故曰：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”礼者，道之华而乱之首也。故曰：“为道者日损，损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。”（《知北游》）

且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。

（《田子方》）

吾闻道矣。（《大宗师》）

知道者必达于理。（《秋水》）

无思无虑始知道。（《知北游》）

庄子曰：“知道易，勿言难。”（《列御寇》）

《庄子》中与道的关系类似于圣经智慧传统中“与智慧为友”或“得上头来的智慧”。有形或无形之道是可得又可失、能执却难有，正如上帝的作为是可明明知，有时却又是玄奥难测。

<sup>①</sup> 参徐克谦，《庄子哲学新探》，页53—54。

## 道、行与术

据统计,在《庄子》中,“道”字出现 375 次,“术”字出现 14 次,其中有 8 次是“道术”并称,其余 6 次的“术”多解释为“道”、“技术”或“方法”。<sup>①</sup> 对于术,庄子说,“能有所艺者,技也”,《说文解字》释为,“术,邑中道也,从行术声”。<sup>②</sup> “术”与道相同,指法则、百工的方法与规范或学到的技能。因为遵循道,“术”就变为巧、艺,可谓技艺。<sup>③</sup>

在汉语中,道可用作名词和动词,都有路和行之意,<sup>④</sup>但对古代道家来说,这种道或导以心学为重。从语言字源所反映的深层文化结构来看,我们可能探识,汉语和中国人的思维是直觉的、以心术为主,然后以行为具体表现道的玄奥。在道(导)、心与术(行)之间,《说文解字注》说,“毛传每云行道也。道者人所行,故亦谓之行”;许慎又说,“导,引也。从寸,道声”<sup>⑤</sup>;桂馥《说文义证》注古文“道”字“即导”。“导”字从“寸”,可能在于古代有“寸心”之说,即心位于胸中方寸之地,<sup>⑥</sup>表明导引是从“心”开始。

与此相应,《人间世》中论述“心斋”说:

“敢问心斋。”仲尼曰:“若一志,无听之以耳而听之以心;无听之以心而听之以气。耳止于听,心止于符。气也者,虚而待物者也。惟道集虚。虚者,心斋也。”颜回曰:“回之未始得使,实有回也;得使之也,未始有回也,可谓虚乎?”夫子曰:“尽矣!吾语若:若能入游其樊而无感其名,入则鸣,不入则止。无门无毒,一宅而寓于不得已,则几矣。绝迹易,无行地难。为人使易以伪,为天使难以伪。闻以有翼飞者矣,未闻以无翼飞者也;闻以有知知者矣,

① 王志楣,“术以载道”。

② 《说文解字注》,页 138。

③ 《礼记·乡饮酒义》曰:“古之学术道者,将以得身也。”注曰:“术犹艺也。”疏云:“言古之人学此才艺之道也。”

④ 《论语注疏·公冶长》子曰:“道不行,乘桴浮于海,从我者,其由与?”《孟子·滕文公下》子曰:“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。”

⑤ 《说文解字注》,页 4,217。

⑥ 道家称心为心田,心位于胸中方寸之地,故称寸田。道家称心为心田,心位于胸中方寸之地,故称寸田。参武汉仁,“神传汉字之谜之六”。

未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！是万物之化也，禹舜之纽也，伏戏、几蘖之所行终，而况散焉者乎！”（《人间世》）

在《庄子》中，心与神通常互通为用，如庖丁以“神”遇不以目视、官知止而神欲行（《养生主》），轮扁得之于手而应之于“心”（《天道》），痾偻者用“志”不分而凝于“神”（《达生》），津人操舟若“神”、覆却万方陈乎前而不得入其“舍”（《达生》），梓庆斲成、见者惊犹鬼神、必斋以静心、器之所以疑“神”者（《达生》），工倕是与物化而不以“心”稽、“灵台”一而不桎、“心”之适也（《达生》），至人“神”气不变（《田子方》）。对此，王志楣写道：

古人常把不可思议的自然现象或不明所以的偶然性称之为神，是一种莫可言传的神秘体验。“神宅于心”、“神将来舍”（《人间世》、《知北游》）是道家文献常见之语，意近似于“澹然独与神明居”（《天下》），可视为对体道境界的描述，神可谓是道的同义语，所以神居于心，其实就是道存于心的另一种表述。由于“神”延伸了“心”，所以说它同属于内在精神心性境界。<sup>①</sup>

与约翰和雅各相似，亚历山大里亚的斐罗熟悉旧约，通晓希腊化的犹太教哲理；与希腊化学者相似，斐罗对于旧约的诠释常用象征（symbol），认为上帝是光、牧羊人和活水泉源，而这些都是旧约中的隐喻。对于 logos，希腊斯多亚派（Stoic）认为，“道”寓于世界之中，斐罗借用这一观念，作为真实的原理，把上帝的光看作创造者，而这光就是道，是智慧，是上帝和被造界的媒介，创造并显明在世界之中，是上帝初生的儿子。

外邦人未必会把“道”看作有位格的创造者，但使徒们没有停留在把“道”理解为一种“规律”，约翰描写了耶稣的位格，《雅各书》则描写了众光之父生养赐福的位格（1：17—18）。宇宙的规律本身没有位格，也就没

<sup>①</sup> 王志楣，“术以载道”。《管子·心术上》：“神将入舍”；《淮南子·泰族训》：“栖神于心”。



有故事，而犹太教和基督教看到，“道”超越了“律”，本身具有位格，由此注重故事性的言说。在这方面，《庄子》远超过《老子》的体裁，在对道的位格的表述上比较接近圣经。希罗哲学中或《老子》中的“道”不完全等同于上帝或神，但在互文翻译过程中，差异双方得到了沟通和融汇，使一个文本圣化了另一个文本。

作为智慧，“道”化身为人，就是耶稣。这样看法并不常见于外邦人或希罗哲学中。约翰所认识的耶稣是一个历史人物，但他超越时空，不受历史的限制，“道与上帝同在，道就是上帝。这道太初与上帝同在”（约1:1）。耶稣在太初就与上帝同在，是上帝的化身，约翰使用平常通俗的字眼表达了深奥超越的哲理。道是希罗哲学中的原则，更是希伯来文化中的智慧者，《雅各书》说，“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的”（1:17），或“上头来的智慧”（3:17）。一提到智慧传统，犹太人所想到的不仅是抽象的哲思，更是一种人格化的、具有神圣位格的启示。危险之处在于，人格化可能会把上帝的位格偶像化，但约翰和雅各宁愿尝试突破这个局限。对约翰而言，信仰是反思的工具，他既在信仰框架中使用理性，又努力以信仰冲破理性的辖制；《雅各书》则运用宇宙性语言克服这一偶像化危机（参本书第二、四章）。

在希腊化的新约神学中，智慧得到了拟人化，道表现为上帝成了人的耶稣。约翰认为，耶稣是完全的上帝，在太初就与上帝同等，是有智慧、有生命、有人格的道，从而能够化身为人，因为有了肉身，是完全的人，从而使相信道（耶稣）的人能够得着生命。单纯的原则、概念或理念不能感化其他生命，而只有具有了位格才可以影响其他人。对此，《雅各书》注重智慧传统中的交友语言，认为人在与上帝的契合中可以得到智慧，从而与上帝为友（4:4；2:23）。<sup>①</sup>

## 自然生成的宇宙与上帝创造的宇宙

不同于《庄子》所依循的周而复始、始卒若环的宇宙定律，《雅各书》的宇宙论以《创世记》为底本，作为犹太基督教的佼佼者，雅各坚信宇宙的起

<sup>①</sup> Johnson, *The Letter of James*, 302—303, 243—244; Martin, *James*, 148, 93—94.

源与历史的意义在于上帝的创造：“他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子”（1:18），而宇宙“起初由一神圣力量创造和控制，该神圣力量‘规定’了非人类的自然世界之现象”。<sup>①</sup>

《庄子》也多次论到造物者：

俄而子舆有病，子祀往问之。曰：“伟哉，夫造物者将以予为此拘拘也。”曲倭发背，上有五管，颐隐于齐，肩高于顶，句赘指天，阴阳之气有沴，其心闲而无事，跣足而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也。”……今一犯人之形，而曰：“人耳人耳夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”成然寐，蘧然觉（《大宗师》）。<sup>②</sup>

孔子曰：“彼游方之外者也，而丘，游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋矣！彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……”（《大宗师》）<sup>③</sup>

意而子曰：“夫无庄之失其美，据梁之失其力，黄帝之亡其知，皆在炉锤之间耳。庸詎知夫造物者之不息我黥而补我劓，使我乘成以随先生邪？”（《大宗师》）<sup>④</sup>

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”（《应帝王》）

夫造物者之报人也，不报其人而报其人之天，彼故使彼。（《列御寇》）

上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

① Bodde, "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy", 20.

② 刘文典，《庄子补正》，页 206—211。

③ 张松辉，《庄子疑义考辨》，页 110—111；刘文典，《庄子补正》，页 213—214。

④ 刘文典，《庄子补正》，页 234。

（《天下》）

在儒家思想中，天是创造的宇宙力量，统治自然世界与人类世界，本身“既是创造者，又是被造物的领域”。<sup>①</sup> 与基督教的创造主不同，儒家并没有关于创造与拯救的叙事。天的超验性表现为仁的道德秩序，内住于人性之中，表现为各种德性。天是宇宙的伦理基础，是理的终极象征。天与自然世界一样“自然”，没有人类世界的人格化，“自然”就是“自身如此”，指如其所是的世界，即世界根据变化原则和其中的创造力自行存在。

在这方面，道家的道相当于儒家的天，指宇宙的道德原则。与天相似，道的存在是永恒的，其力量是创造性的，是自我生成的，化生为一个自足的宇宙。<sup>②</sup> “道是一个完全自生的原则，没有任何人格痕迹。”<sup>③</sup> 道这个词与希腊文中的逻各斯（语词、理性、事物、言说等等）相当，<sup>④</sup> 但在中国和希腊这两种古典文化中，道、天理和逻各斯被用来指达到幸福生活的创造性原则或智慧，而雅各的创造论表明，自我启示的创造主内住在这个受造界。

《庄子》以阴阳易变诠释万物物化无常的生命过程：

至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。（《田方子》）

芴漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？（《天下》）

人之生，气之聚也。……故万物一也。是其所美者为神奇，……故曰：“通天下一气耳。”圣人故贵一。（《知北游》）

杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。（《至乐》）

① Ames and Rosemont, *Analects*, 47.

② 《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。

③ Bodde, “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy”, 23.

④ Zhang Longxi, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. 刘涛, “‘道’字的古文字释义及其定义”, 《文集》第二册 ([www.confucius2000.com/poetry/ddgwzsyjqdy.htm](http://www.confucius2000.com/poetry/ddgwzsyjqdy.htm)).

《庄子》认为,生命体是精气的变化,使万物从无生有,自有还无,在有序中自化衍变,其中的法则(天道)是自然而然;而《雅各书》认为,宇宙的生成、变幻与维持都是上帝的创造与救赎工作,只有创造主才使万物在无常中有序。总之,虽然《庄子》的“天地精神”(《天下》)、“天地之精”(《在宥》)、“至道之精”(《在宥》)不是具有位格的创造主,但至少没有否认自然或精气的位格性,而在其隐晦中使用了极其生动的拟人用语。

在《庄子》中,“神”或“精神”是“有情无形”(《大宗师》)而化育万物的精气,“若有真宰,而特不得其朕。可行已信,而不见其形,有情而无形”(《齐物论》);“精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝。纯素之道,惟神是守。守而勿失,与神为一”(《刻意》)。“神”或“精神”不是指古代神灵,也不是指希腊哲学中的理性。徐复观认为,《老子》把道称为“精”(“窈兮冥兮,其中有精”,21章),而“神”是道的妙法,从而写道:

庄子的主要思想,将老子的客观的道,内在化而为人生的境界,于是把客观性的精、神,也内在化而为心灵活动的性格。心不只是一团血肉,而是“精”;由心之精所发出的活动,则是“神”。<sup>①</sup>

“劳神明为一”(《齐物论》)不是劳苦神灵,而是“劳苦精神自为一偏”(林希逸)。<sup>②</sup>“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓”(《天下》),其中的“神明”是指“天地精神”或“自然”,又如“天尊地卑,神明之位也”(《天道》)或“今彼神明至精,与彼百化。物已死生方圆,莫知其根也”(《知北游》)。对此,姚曼波写道:“庄子以‘神明’‘精神’,一方面指称人类生命的最高智慧之本原,同时又指宇宙万物的最高本原,这强烈地显示着生命精神与宇宙精神二者的统一性。”<sup>③</sup>与此相应,在古希伯来文化中,人类被造时而有的生命之气或灵是创造主所吹赐的(创2:7),这使

① 徐复观,《中国人性论史》,页76。转引姚曼波,《庄子探奥》,页76。

② 林希逸,周启成校注,《庄子内篇齐物论校注》,页26-27;另外参:吕惠卿,汤君集校,《庄子义集校》,页32-33;王叔岷,《庄子校注》上册,页63-64;郭庆藩,《庄子集释》卷一,页73。

③ 姚曼波,《庄子探奥》,页77。

得生命的根本在于永恒的道或智慧。

然而,根据吉拉道特(N. J. Girardot)的解读,早期道家(《庄子》在内)神话的主题以混沌为主,一离开混沌就是堕落,是人为的创世,而混沌才是乐园。<sup>①</sup> 如此看来,在创造论上,《庄子》与《雅各书》差异甚多。后者认为,历史始于创造主,他从混沌与非存在(无形式的虚空)创造了宇宙和人类,在神人关系上谱写了关于创造、恩典与爱的神圣叙事,使得神学(神圣叙事)决定了一切生命和意义世界。在汉语中,道表明了人与宇宙的关系,但自然的宇宙世界观并不意味着道家思想缺乏超越,反而承认在一个自生宇宙内的超越。道是永恒的、自我创造的终极实在,而自由是宇宙万物的内部秩序。无论对于个体还是群体,自由都源于遵循正确的路线,与道(宇宙之律)所安排的秩序相一致。

由此看来,《庄子》中的道近似于犹太文化中的言(dabar)。腓仕般(M. Fishbane)认为,从犹太教来看,“圣经中所记叙的、可以用人类语言传达的只反映了神圣的无限者的一小点”。<sup>②</sup> 这就是说,虽然圣经是用无限的、神圣的道(logos 或 dabar)编织而成,但只有等到话语冲破文本的寂静时,意义才会逐渐展现自身。在神圣文本(圣经)与人类“文本”(叙事)的互动交流中,《圣经》对人类存在的意义才可能产生。

## 循环的时空与末世的交代

《雅各书》言辞简练,其训导包罗万象,而《庄子》悠然游心于许多论证,如镜如影,与读者相映相随,有着无定见的定见。然而,与《庄子》相比,《雅各书》包含着明确的一神论,有着锚定的末世盼望。上帝的统治是末世性的,其真理也是同样,但两者都尚未完全实现或完成。对于理解上帝的真理和参与其统治而言,我们的知识与参与始终是不完全的,而在即将到来的“末世时刻”将有更多的启示。

基于宇宙的存在没有第一动因,与阴阳宇宙观相似,《庄子》的时间观把历史看作在永久的变化或永恒的循环中运行。在传统的阴阳符号中,

① Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, 88—90.

② Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, 125.

背阴区的阴和向阳坡的阳代表地球和月亮在宇宙中的运转。历史是阴与阳、生长与腐蚀、开始与结束的自然波动的一部分,经历着有序与无序、和平与战争、生产与破坏、生命与死亡、存在与非存在的更替。在这一生产和再生产过程中,时间永不终结。

然而《雅各书》是早期基督教中的末世劝解书信,<sup>①</sup>受到基督为荣耀之主的末世神学的影响,认定上帝的末世救赎就是他的弥赛亚主耶稣,并借着栽种之道而涵盖万物。<sup>②</sup>《雅各书》5:17—18的“雨”是启示传统的常用意象,比喻末世的到来,《但以理书》和死海古卷的战卷(cols. 11—12, 19)就以“雨”和云喻说人子在末世的公义审判。<sup>③</sup>

雅各相信末世论的时间观,作为历史上完全出乎意料的事件,耶稣基督被钉十字架并复活就启示和显明了上帝创造与救赎的计划,从而拉开了宇宙末世的序幕。雅各的末世论建基在基督的信实与上帝的怜悯,基督启示了宇宙的奥秘与样式,确定了宇宙的结局、目标和目的。这并不是说,上帝在过去的拯救行为是隐藏的;而是表明,上帝以一种解救所有人的方式介入宇宙律,赐予世人自由和生命。末世神学的主题是盼望和审判,向后可以追溯到创造的开始,而历史的终结和目的则是由基督的受难与复活来确定。上帝借着基督和圣灵做工,是明了历史终始的积极行动者。时间是短暂的,现在就是抉择和行动的时候,人类应该注意到历史正在走向自己的目的,就是基督。上帝的意志和历史的意义都在基督里,这使得历史纪年可以根据基督叙事来厘定。与此相比,中国的历史纪年以六十年一甲子为周期,或根据新皇帝的登基来确定朝代各期的元年。

预定基督论的主要内容是叙述上帝在历史时间中的行动,这是《圣经》的核心。尽管时常面临着历史的吊诡或绝望,“现在”仍然是我们对神圣者的自发的和连续的经验,而“过去”是上帝在历史中已然实现的行动,“未来”是上帝的全新创造的来临,就是基督降临和再来。其中,未来是由过去保证,而在现在被不断地经验到。因为基督的再来,历史有了明确的命运,作为永恒者的上帝会更新创造包含过去、现在和未来的时间整体,

① Wall, “James as Apocalyptic Paraenesis”, 11—22.

② Pretorius, “Coherency in James”, 554.

③ Eisenman, “Eschatological ‘Rain’ Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James”, 173; Martin, *James*, 212—216.

最后以永恒救赎了时间和空间,使之获得完全的目的和意义。救赎历史不是线性的或循环的,而是一个螺旋形的动态过程,在适宜的契机(kairotic)时空中得以不断发生。

相比于道家把历史理解为周而复始的无限,基督末世论认为,历史的目标来自未来,并且是对创造论(至少是伊甸乐园或创造前的创世意图)的重现。未来的开放性超越过去,新耶路撒冷超越伊甸园,然而末世论并不取消创世历史,反而是借着后者完成的。动态时间的螺旋上升运动朝着施展创造的上帝,而上帝的子民被邀约参与这一创造和救赎工程。人类的德性基于道成肉身中的信实和恩典,可以在时间中凭借信、望、爱而完成对自身和整个宇宙的救赎。<sup>①</sup>

## 结语

在《雅各书》中,宇宙万物都在变,但上帝却没有转动的影儿。人类时常会遇到试探和诱惑,但可以向赐予智慧的上帝祈求。舌头本是无法制伏的野兽、生火或苦泉,但从上头来的智慧可以使我们成为完全人。对此,《庄子》认为,“寂寞无形,变化无常,死与?生与?天地并与?神明往与?茫乎何之,忽乎何适?万物毕罗,莫足以归”(《天下篇》)。如果宇宙只是恍惚寂静,生命即使与天地同体,与自然合一,在恍惚间返归太虚,也只是无所去向,寻找不到自身的意义,尚不说还有无稽的论说、狂放的言语和虚构的寓言。然而,《庄子》的“道德观不但充实,且无止境。所以在上能与造物者同体,在下又能和看破生死、不分始终的有道者为友。他所说的道,广博通达,精深宽阔……”。<sup>②</sup>

与《庄子》一样,雅各也喜爱大自然,从而对人生有着更为宏阔的视野。《雅各书》中使用的自然隐喻几乎都是耶稣曾经使用过的,巴勒斯坦的区域性隐喻是二者所共享的:海浪(路 20:25)、野地的花(太 6:28)、火烧的木(约 15:6)、空中的鸟(太 6:26; 8:20; 13:4, 32)、泉水(约 4:10—14; 7:38)、无花果树(太 7:16; 21:19; 24:32)、葡萄树(约 15:1, 4, 5)、飞

① Yeo, “Messianic Predestination in Romans 8 and Classical Confucianism”, 281—283.

② 蔡为煜编著,《老子的智慧》,页 29。





## 第十一章 齐物与和平

比起《雅各书》，《庄子》的《齐物论》更有情趣，更为滑稽。格兰汉(A. C. Graham)认为，“庄子边想边说，点写了活泼泼的哲思所开始出现的诸瞬间”。<sup>①</sup> 在《逍遥游》和《齐物论》中，庄子遨游天地之间，一边笑，一边想，一边说，激惹我们不得不深思其中奥妙。《庄子》所戏谑的不是真理，而是无谓的论辩思维，并要求我们感悟并体现丰盛生活中的真理。《雅各书》认为，万物是在变化莫测中受造的，而对于变化不定的有机“大块”，《庄子》的认识是自然呼啸的和声。

本章将以《雅各书》的“和平”解读《庄子》的“齐物”，论述二者的和平智慧，以带来群体的和谐共处，引发健全的人生观。

### 论齐物

对于《庄子》的“齐物论”，存在四种解释：<sup>②</sup>

1. 最早的观点：“齐物、论”或“齐物之论”是讨论齐和、整齐、齐均诸多物论，讨论万物如何齐，调和有序，之后必有平等、同一。“物”是“齐”的宾语或受词，“论”是动词。“齐”的对象是“物”，或“申论万物之平等观”，也就是今天所谓的“论齐物”（如冯友兰的“On the Equality of Things”或

① Graham, “Chuang-tzu's Essays in Seeing Things as Equal”, 137.

② 王叔岷，《庄子校注》，上册，页 39—40；刘文典，《庄子补正》，页 33。

华生[Watson]的“Discussion on Making All Things Equal”<sup>①</sup>)。杨柳桥举证说:

“齐物”二字连读。左思《魏都赋》：“万物可齐于一朝。”刘逵注：“庄子有‘齐物’之论。”刘琨《答卢湛书》：“远慕老庄之‘齐物’。”《文心雕龙·论说》：“庄子‘齐物’，以论为名。”《辅行记》：“彼论‘齐物’，一梦为短而非短，百年为长而非长。”皆《庄子》“齐物”二字连读之证也。《孟子·滕文公》篇：“夫物之不齐，物之情也。……子比而同之，是反天下之证也。”可作反证。齐物，谓齐同事物之彼此与是非也。其“物论”二字连论，非也。<sup>②</sup>

这可以与《雅各书》的完全修辞或完全宇宙观发生关联，但我们不采纳这一解释，因为虽然《庄子》有自己的看法和立论，但其他篇章并没有以“论”为题。此篇以“丧我”为始，所齐的是以“忘我”之道，排除“成心”，终以“物化”（“万物与我为一”），而不以一己之见为绝对。

2. 也有观点认为，“物论”是复合词，由此是“齐、物论”。“齐”的对象是“物论”，即“齐一的物论”。《齐物论》主要“齐”的先是“论”，然后是“物”。“物论”本身必先“齐物”，如此言辞也齐，而一旦物别（不齐）废除，一切言论或辩驳也就不存在。<sup>③</sup> 如林希逸说：“物论者，人物之论也。齐者，一也，欲合众论而为一也”。<sup>④</sup> 而曹础基的解释更为明晰：“物论，即人们对客观事物的评论。不同的人，不同的客观事物，就会产生不同的评论。但作者认为：客观事物本来就不分彼此，是齐同的，而人们关于是非、然否的争论都是出于私心成见所致。从道的观点看来，万物是齐同的，故物论也应该是齐同的。”（英文可译为：“Making Discussions of All Things Equal/Harmonious”。）

① Fung, *A History of Chinese Philosophy*, 180; Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 36; 张松辉,《庄子疑义考辨》,页27。

② 杨柳桥撰,《庄子译注》,页16。

③ 王应麟、王夫之和钟泰持第二种看法,参陈少明,《〈齐物论〉及其影响》,页16-17。方勇、陆永品,《庄子诠评》上册,页37持这一看法。

④ 林希逸,周启成校注,《庄子虞斋口义校注》,页13。

3. “齐——物、论”，是齐同各种具体的生存物（“物”）和抽象的观点思想（“论”）。“物”和“论”都是名词，“齐”是动词。（吴光明的“Things, Theories: Sorting Themselves Out”。<sup>①</sup>）

4. “齐——物、论（伦）”，闻一多认为，“论”是“伦”或“类”之意：“物伦犹如事类，齐物伦犹齐事类。”<sup>②</sup>（葛瑞汉/格兰汉的“The sorting which evens things out”。<sup>③</sup>）

“论”是人们使用语言将本来的“齐物”划分为“是非”、“彼此”、“高下”、“大小”、“有无”、“美丑”等。《齐物论》共有七章：

第一章开宗明义，以“吾丧我”（或“丧偶”）和“三籁”说明摒弃偏执、成见而达到忘我与物相对的境界，如此，人言如同人（吹箫）、地（风吹）、天（自然自鸣）籁在千差万别中齐声共舞，“吹万不同，而使其自己也”，各自任由展现自然状态下的真我。

第二章描述百家“大言炎炎，小言詹詹”（气焰盛人、言辩不休<sup>④</sup>），在争辩中从“心斗”至“心死”，百态反复无常，迷失“真宰”（真我）。

第三章提出，在相对流变的万物和物论中，“以明”化解“成心”：“道是被小的成就隐蔽了，言论是被浮华之词隐蔽了。……以空明的心境去观照事物本然的情形。”<sup>⑤</sup>

第四章认为，因一切复通为一，语言的争辩就如同朝三暮四；而知其然（即知“道”）者依顺天然均衡之理，两端都观照到（“天均”与“两行”）。“两行”即“不以倚见之”（《天下》），不绝对化是非。

第五章申述，“天地与我并生，而万物与我为一”（“因是已”）；“道未始有封，言未始有常”，是天地万物与我并存合一的任由自然，道本来没有分界，语言也没有定说，“道昭而不道，言辩而不及”。

第六章以三个寓言讲述：

（1）尧问舜的寓言提示了，开怀释然之德胜过烈日，而以自我为中心

① Wu, *The Butterfly as Companion*, 115.

② 闻一多,《庄子》章句(附校补)齐物论(伦),”页473。引自张松辉,《庄子疑义考辨》,页27。

③ Graham, *Chuang-Tzu*, 48.

④ 陈鼓应注译,《庄子今注今译》上册,页53—54。

⑤ 同上,页67。

的排他者耿怀不安。

(2) 啮缺问王倪的寓言提示了,万物没有共同的标准(人怕潮湿而泥鳅不怕、人怕高而猿猴不怕、人吃肉而鹿吃草),至人因能顺应天然而驾驭云月,游于四海,不计利害,不怕生死。

(3) 瞿鹊子问长梧子的寓言提示了“万物尽然,而以是相蕴”的吊诡之言,把尊贵贵贱看成是一样的,而不贪生怕死,“和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也。”“忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟”。

第七章以两则短小的寓言作结:(1)罔两问景的寓言教导“无待”(不必辨别和期待是非)才能安适;(2)庄周与胡蝶的寓言教导“物化”,二者虽然有别,但各在梦中的悠游自在却能互相转化。

## 和平论与齐物论

虽然雅各生于庄周之后,境遇迥异,但雅各的犹太宇宙观具有“论齐物”的内涵:

1. 齐:上帝创造万有,虽然受造物各有其质,但其间次序条理,齐一和谐。“齐”并不消除各个受造物的独特性,反而使其相互协调搭配,互集成群,如《庄子》所说:“万物群生,连属其乡,禽兽成群,草木遂长……夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉”(《马蹄》)。

2. 物:上帝是生命体的总源,使万物可以活生生地互凑互异,同惠共存。其中就包括人和人事,“入兽不乱群,入鸟不乱行。鸟兽不恶,而况人乎”(《山木》)。

3. 论:言说、对话和思维表述并创造万物,使物齐而全美。“论”不是三段论或形而上学的论证,因为“大辩不言”,“圣人论而不议”(《齐物论》)。

在齐一和谐的宇宙大化中,人类不但要在思想上认识到物齐,更要在言行中促使生物的美。由此,《雅各书》的“和平”观(3:15-4:2)就要求放弃自我的私心,而以大局的和好为目标,<sup>①</sup>其所针对的是当时会众受到奋锐党的影响。奋锐党的犹太人以武力革命为宗旨,以游击战和突袭暗杀

<sup>①</sup> Johnson, *The Letter of James*, 268-275; Martin, *James*, 125-137.

罗马官兵,试图以武力推翻罗马在巴勒斯坦地区的统治。在神学和政治观上,奋锐党与亲罗马的犹太人(如撒都该人和祭司长)意见相左,导致犹太同族间的互相残杀。为了说服信心群体中的派系纷争,雅各以和平者的身份写道:

这样的智慧不是从上头来的,乃是属地的,属情欲的,属鬼魔的。在何处有嫉妒、纷争,就在何处有扰乱和各样的坏事。惟独从上头来的智慧,先是清洁,后是和平,温良柔顺,满有怜悯,多结善果,没有偏见,没有假冒。并且使人和平的,是用和平所栽种的义果。(3:15—18)

在公元55—60年间,耶稣的兄弟雅各在耶路撒冷写这封信给散居各地的犹太基督徒,而当时耶路撒冷的信徒也因罗马帝国的迫害而被迫逃至异邦(徒8:1,4;11:19),犹太人的国脉民命如涸辙之鲋。在这种逃亡和侨迁的处境下,犹太基督徒遭遇到不少冲击和考验,面临着各种不和、争斗、欺压等问题,其中包括贫富和贫富间的相处问题(1:9—11;2:1—13)、信心与实践的问题(1:19—25;2:14—26)、论断的问题(3:1—12,4:11—12)、贪恋世俗的问题(4:1—10)、欺压的问题(5:1—11)与病患罪恶的问题(5:13—18)等。

《庄子》认为,物与论都在永恒变化中,其主旨不是使万物和各论齐一无差,而是在万变不齐的世界中寻求人类精神的心平气和(即和神)。同样,《雅各书》认为,以和平方式处事相待才是智慧(3:8—10;4:11;5:9),从而反对偏见(prosōpolēmpsia,2:1),认为容忍(5:7—11)才是相处之道。外聪内拙的人常被私欲蒙蔽,看不清公理;心怀偏见的人常自以为是,根本不能“齐我、开心”。<sup>①</sup>

《齐物论》说,“子綦曰:‘偃,不亦善乎,而问之也!今者吾丧我,汝知之乎?女闻地籁而未闻天籁,女闻天籁而未闻天籟夫!’”在齐物或齐论之前,首先要齐我,应如三籁的丧我,除掉成心偏见,任由万窍怒号相互激荡,“吹万不同”,“咸其自取”,顺其天然而定乎人心,治平天下。同样,《雅

① 陈少明,《〈齐物论〉及其影响》,页25。

各书》认为,上帝所创造的宇宙是有机的,而不是支离破碎、堕落的时空;我们应以从天而来的智慧看到整体、全面的互动宇宙,以忠信为自己的生活方式,“以和平栽种义果”(3:18)。否则,人世间的是非使人活在惶恐与斗争中,物我的差距和彼此的群分必然劳形伤神,使共同体陷入分裂。

《雅各书》认为,武力与“怒气并不成就上帝的义”(1:20),其中“怒气”类似于《庄子》的“劳神明”。雅各劝勉纷争的群体“要快快地听,慢慢地说,慢慢地动怒”(1:20),提醒会众控制自己的舌头(3:2-8),不要为奋锐党的怒气所影响。明辩不能定是非,这是《雅各书》与《庄子》共同领悟到的道理。《雅各书》的修辞中心是,人在言语上没有过失,要求以劝勉化解怒气和争执,与希罗的修辞传统迥异。雅各不允许会众审判、论断他人(4:12),更不可像奋锐党人一样起誓(5:12)。《庄子》的“吾丧我”与《雅各书》的不可论评人异曲同工,犹太基督徒群体需要“吾丧我”,除去“与物为构,日以心斗”,也除去成心或偏爱。

《齐物论》以“物化”说明了,我与他者的关系并非彼此,而是“天地与我并生,而万物与我为一”。而对于雅各的信心群体来说,人与人之间存在着“并生、为一”的神恩,存在着创造之美。既然庄周与胡蝶能够两忘而为一,人与人之间就更应如此。“昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与?胡蝶之梦为周与?周与胡蝶,则必有分矣。此之谓物化。”与这一寓言相反,《齐物论》的“罔两回影”说明了私欲或自我的困境。<sup>①</sup>其中,微阳的影子追逐微阳,追不上却被牵着走,变得焦虑无奈。如果影子能物化,放弃自我而与影外微阳“并生、为一”,问题就被消解了。然而,以私欲和自我为中心的人不愿与己、与物“物化”而“并生为一”,就对己对人都制造了分裂和冲突。

## 庄子为和平齐一者

《庄子》与《雅各书》中的“和”不是真假不分,是非混淆,而是“和而不同”(《论语·子路》)、“和之以天倪”(《齐物论》)、“和以天倪”(《寓言》)或

① 方勇、陆永品,《庄子论评》上册,页95。

“与天和者也，所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐”（《天道》）。人的精神达到了“和”，就能以不变应万变，“谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”（《天道》）。以下，我们借助《雅各书》的和平概念来看待《庄子》在论述儒、墨、法、农中所展现的和平齐一。

对于儒、墨、法、农之是非，庄子采取和平齐一的态度。司马迁（公元前135—前90年）之父司马谈（？—前110年）在《论六家要旨》中说，庄子“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，<sup>①</sup>而徐克谦认为，《天下》篇的道术包含四个层次：

1. 天道层次：“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化。”这是天文学和生命哲学，以道家为主。掌握这一学问的是圣人、天人、神人、至人，他们与道合一，“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。”天道层次以老庄思想为其锋芒。

2. 仁义层次：“以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁。”这是伦理学，以儒学为主。掌握这一学问的是君子，仁义层次以孔孟思想为楷模。

3. 法名的层次：“以法为分，以名为表，以参为验，以稽为决，其数一二三四是也。”这是政治学和法学，以法、名家为主。掌握这一学问的是君王百官，法名的层次以公孙龙和惠施为表率。

4. 事养层次：“以事为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养。”这是社会福利，以墨、农家为主。掌握这一学问的是经济学家，<sup>②</sup>事养层次以墨子为代表。

吴光明认为，庄子极具智慧地对待当时相争互斗的思想家：

试看庄子本身如何对待当时的思想家。他不像孟子认真地与告子、墨子等辈论战。他只“运用”他们的论旨，“运用”他们的名字，想到哪一论点，就将那一点归属他们的名字。在庄书里孔子有时鼓吹庄子逍遥的看法，有时却是这看法的反对者。连老子

① 司马迁，《史记·太史公自序》，页3289。

② 徐克谦，《庄子哲学新探》，页9—10。

也至少被挨骂过一次，老子的见解又放在孔子的嘴里几次。<sup>①</sup>

尽管史料并未显示，孟子与庄子有过针对对方著述的辩论，但《庄子》的确有诋毁“孔子之徒”、“剽剥儒墨”的语句。二者相较，两家对“辩”有着不同态度：孟子好辩，善辩，而庄子依循大道和大辩“不称、不言”。<sup>②</sup> 姚曼波认为，

庄子是对以孔子为代表的儒学之一系列思想命题和理论范畴进行全面审视之后，以其为标的而发。……他对儒学，既不是简单的否定，也不是简单的继承，而是既继承又批判，纠其所偏，起其所陷，破其所围，补其所缺……正因如此，庄学与孔学，才有有机地构成了互补。<sup>③</sup>

作为和平齐一者，《庄子》以互补调和百家传统：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之”（《天下》）；但又超越百家：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不遣是非，以与世俗处。其书虽瑰玮，而连犴无伤也。其辞虽参差，而淑诡可观。彼其充实不可以已。上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣”（《天下》）。<sup>④</sup>

庄子以阴阳的变化诠释百家之和：“是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道者为之公”（《则阳》）；“阴阳错行，则天地大骇，于是乎有雷有霆，水中有火，乃焚大槐”（《外物》）。是非、彼此、善恶、苦乐、安危等都不是无法调和的绝对对立，“盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也。是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣”（《秋水》）；“安危相易，祸福相生”（《则阳》）；“故万物一也。是其所美者为

① 吴光明，《庄子》，页 65。

② 参陈少明，《〈齐物论〉及其影响》，页 37—38。

③ 姚曼波，《庄子探奥》，页 35。

④ 王叔岷，《庄子校诂》下册，页 1291；方勇、陆永品，《庄子诠评》下册，页 1048—1051。



神奇,其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:‘通天下一气耳。’圣人故贵一”(《知北游》);“为善无近名,为恶无近刑”(《人间世》)。

### 庄子与惠施(名辩学派)

针对法家“名辩”和“刑名”的治国之道,徐克谦写道:

所谓循名责实、刑名参同、审合刑名,也是要求名实关系不变,以此作为政管理、官吏考核、法律实施的依据。韩非子说:人主将欲禁奸,则审合刑名者,言异事也。为人臣者陈而言,君以其言授之事,专以其事责其功。功当其事,事当其言,则赏;功不当其事,事不当其言,则罚。故群臣其言大而功小者则罚,非罚小功也,罚功不当名也。群臣其言小而功大者亦罚,非不说于大功也,以为不当名也害甚于有大功,故罚。(《韩非子·二柄》)<sup>①</sup>

而《天下》篇提到的惠施(桓团、公孙龙<sup>②</sup>)属于名辩学派之流,其名辩诡辞,<sup>③</sup>将名实之关系抽离事物本身,又反对坚守名与实的永恒不变性,成为儒、墨、法的敌对者。

庄子与惠施是好友,也是对手。两人在《逍遥游》和《外物》中辩论“有用”与“无用”,在《德充符》中辩论“人故无情”,在《秋水》中辩论“鱼乐”和“鸪鹑”,在《至乐》中论说庄子的“鼓盆而歌”,在《徐无鬼》中论说“天下非有公是也”。真正的朋友(如亚伯拉罕与上帝)是在相互争辩中彼此启发借力,“铁磨铁,磨出刃来;朋友相感也是如此”(箴 27:17)。

《徐无鬼》描写了庄子吊惠子的感情流露:

<sup>①</sup> 徐克谦,《庄子哲学新探》,页 27。

<sup>②</sup> 《庄子·天下》:“桓团、公孙龙辩者之徒,饰人之心,易人之意,能胜人之口,不能服人之心,辩者之囿也。”

<sup>③</sup> 如荀子对名家的批评:“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众;是惠施邓析也”(《荀子·非十二子》)。

庄子送葬，过惠子之墓，顾谓从者曰：“郢人垩慢其鼻端若蝇翼，使匠人斫之。匠石运斤成风，听而斫之，尽垩而鼻不伤，郢人立不失容。宋元君闻之，召匠石曰：‘尝试为寡人为之。’匠石曰：‘臣则尝能斫之。虽然，臣之质死久矣。’自夫子之死也，吾无以为质矣，吾无与言之矣！”

在《徐无鬼》中，庄子与惠施的对话显示了，他们虽然都认为，“天下非有公是也，而各是其所是”，但庄子的结论是，儒、墨、杨、公孙龙四家和惠施都各自认为己是而他非，既然天下没有人能独自掌握“公是”，那么一切自以为是的言论之间的差距都是不必要的。庄子以琴瑟的音调比喻，“于是为之调瑟，废一于堂，废一于室，鼓宫宫动，鼓角角动，音律同矣。夫或改调一弦，于五音无当也，鼓之，二十五弦皆动，未始异于声，而音之君已。”这就说明，宇宙万物在易变中发出的音调是不定的，没有一个固定的音调包含真理，而只是说出真理的一部分。

与庄子不同，惠施认为，虽然天下没有“公是”，各家学派只拥有真理的一部分，也没有哪家学派能辩过谁，但有必要以语言相对抗（“相拂以辞”），以声音相屈服（“相镇以声”），将偏差辩解下去。对此，庄子用两个故事比喻说，那些自以为是的人其实并不珍惜公理的本真：各家学派自以为有“公是”，就如齐人镡子求钟，使儿子为残废者，做守门人，而把小钟包裹保护；各家学派未得公理却无谓争辩结怨，如楚人在半夜寄居人家前就与守门人争斗成仇。

庄子引用当时修辞或诡辩学家（如惠施和公孙龙）的专有名词，如辩、两、取、胜、名实、举、类、坚白、可、是非、然，却不依循其游戏规则。为了克服名与实的矛盾，《庄子》以“无言”相对，<sup>①</sup>因为“道昭而不道，言辩而不及”（《齐物论》）；要言就以“卮言”（《寓言》），以变化无穷的“天道”言说。姚曼波写道：

庄子认为名家只是坎井之蛙，未见大道，而穷于坚白同异之

① “不言则齐，齐与言不齐，言与齐不齐也。故曰：‘无言。’言无言，终身言，未尝言；终身不言，未尝不言。”（《寓言》）

辩。名家的名实之辩及其相对主义,是从经验论的角度出发的,仅得“一察”,正乃“道隐于小成”者。庄子则是立足于宏观的本体论、宇宙观,“始于玄冥,反于大通”,“自本自根”地解决问题。这显示出了二者的本质区别。<sup>①</sup>

庄子与惠施论战,但惠施在哲理或政治上并无真正识见,纯粹以反驳来辩论,而庄子反驳“反驳”,让辩论继续下去,以快乐地相辩,逍遥地言说。与苏格拉底的辩论相似,他们都不只是否定某个论题或见解,而是在其中游心深究,以求得智慧。譬如在濠梁之上的往复辩论中,庄子与惠施看到,无论是否知道“鱼之乐”,二者都出于对象性认知和通感的自我性和私人性,但庄子反问说“子非我,安知我不知鱼之乐”,就引出了主体间的认知和通感是否可能的问题。惠子承认这是不可能的,并试图以之比附对象性认知和通感的不可能,这使得他在辩论中落败,而庄子试图以惠子的问语反证自己知鱼之乐,也并未遵循通行的辩论规则。如果惠子承认,主体间的认知和通感是可能的,那么这场辩论将永无穷尽。

### 庄子与墨子(功利主义)

墨子的论证法讲究实利效用,以外在经验现象判准万事万物间存在终极的客观性,否认“一人一义,十人十义”(《尚同上》),而以理性或公理来规范和控制世界。这就是墨子的“法仪”观:“天下从事者,不可以无法仪,而其事成者有也。虽至士之为将相者皆有法,虽至百工从事者,亦皆有法”(《法仪》)。“法仪”具有普世性,为天下人所共有共守,“必立仪,言而毋仪,譬犹运钧之上,而立朝夕者也,是非利害之辨,不可得而明知也,故言必有三表”(《非命上》)。

墨子的“法仪”就是“三表”,“有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废以为刑政,观其中国家百姓人民之利,此所谓言有三表也”(《非命上》)。“本之者”是查考过去圣王的事迹(《非命中》有考之于天鬼之志),“原之者”是观察众人的当前经验(《非命中》有征以先王之书),而“用之

<sup>①</sup> 姚曼波,《庄子探奥》,页68。参陈少明,《〈齐物论〉及其影响》,页33—34。

者”是指未来的效用是否合乎百姓之利。

运钩是制作陶器的运转轮子，墨子试图以之区分是与非、寸与豪，但这只不过是从人的角度来说而已。“彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明”（《齐物论》）。《庄子》提出了“天钧”，在无限万象变化中看待种种“是非”，是可以变为非，非可变为是，“是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行”（《齐物论》）。“两行”是不偏执，不倚极，是“和之以天倪”，“和之以是非而休乎天钧”（《齐物论》）。

墨子的功利主义主张，“故所为功，利于人谓之巧，不利于人谓之拙”（《鲁问》）。对于庄子来说，这只不过是“用力少，见功多”的打水工具“棒”（《天地》），而技巧与机心则是功利主义带来的祸患。

### 庄子与仲尼(儒家)

《庄子》一书共有 33 篇，有 21 篇出现了孔子，次数不少过 140 次。相比之下，老子出现 68 次，惠施出现 34 次。在其中，孔子的形象是多面的，甚至某些重要思想都借与孔子对话而表达出来，<sup>①</sup>如下是孔子的不同形象或《庄子》对孔子的不同评价：

(1) 正面形象：

《人间世》：孔子与颜回论“心斋”

《德充符》：借孔子之口论“万物皆一”，“人莫鉴于流水而鉴于止水。惟止能止众止”

《大宗师》：孔子与颜回论“坐忘”

《秋水》：孔子论“命”与“时”，“孔子游于匡，宋人围之数匝，而弦歌不辍。”

《达生》：孔子论“用志不分，乃凝于神”和“外重者内拙”

《山木》：孔子论“人与天一”；“孔子穷于陈蔡之间，七日不火食。左据槁木，右击槁枝，而歌猋氏之风，有其具而无其数，有其声而无宫角。木声与人声，犁然有当于人心。颜回端拱还目而窥之。”

《田子方》：孔子论“道”，描写孔子胸怀大道的超凡人格：“夫子言道，

<sup>①</sup> 参徐克谦，《庄子哲学新探》，页 16—17。

回亦言道也；及奔逸绝尘而回瞠若乎后者，夫子不言而信，不比而周，无器而民滔乎前，而不知所以然而已矣。”

《知北游》：孔子论“无古无今，无终无始”和“物物者非物”

《外物》：孔子论“知有所困，神有所不及”

《寓言》：彰扬孔子“勤志服知”之德、“鸣而当律，言而当法”之才和“定天下之定”之功

《让王》：孔子论“穷通”，推崇孔子守道不渝，艰险南游以实现理想的无畏精神（亦参《秋水》、《山木》、《田子方》）

(2) 批评中仍带尊敬，或中性叙述中略带点伤感：

在以下道家高人或隐士面前，孔子虚心好学，没有被赞赏或贬损：长梧子、叔山无趾、子桑户、老聃、太公任、温伯雪子、老莱子、渔父。孔子的乐道精神得到赞扬（《天道》、《天运》、《田子方》、《知北游》）。

《天道》：在老子面前，孔子的“迂”受到批评，但《庄子》赞同孔子对仁义的持守。

(3) 被批评的消极形象：

《天地》：孔子“博学以拟圣，于于以盖众，独弦哀歌以卖名声于天下”；

《天道》：孔子“偃偃乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也！”

《天运》：讽刺孔子“取先王已陈刍狗，聚弟子游居寝卧其下。……故西施病心而颦其里，其里之丑人见之而美之”

《知北游》：孔子的礼教淆乱了道：“道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。’礼者，道之华而乱之首也。”

《徐无鬼》：孔子的仁义之说成为统治者所利用的政治手段，或成为上层阶级所利用的贪婪器具：“爱之则亲，利之则至，誉之则劝，致其所恶则散。爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，惟且无诚，且假乎禽贪者器。”然而，以《天运》所注重的“至仁无亲”来看，《庄子》并非放弃儒家之说，而是认为，先前的学说在天下无道的当前时代已行不通，“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉”（《人间世》）。孔子与《庄子》都注重天道、圣道、帝道：“天道运而无所积，故万物

成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服”（《天道》）。

《盗跖》：借盗跖暴士之口骂孔子，算是孔子在《庄子》中最为负面的形象。但其中不是直接指责孔子，而是指责孔子之徒，且处于内篇以外，很可能是后来庄门较极端学派对儒家的苛评。依据《寓言》中庄子与惠子关于孔子的对谈，徐克谦认为，庄子推崇孔子，说自己“不得及彼乎”。<sup>①</sup>此外，庄子明知孔子行年七十岁，但说他“行年六十而六十化”；这就表示，因生命的种种波折，孔子六十岁后的人生观与道家精神契合，如“随心所欲，不逾矩”和“耳顺”（《论语·为政》）就与道家的“顺物自物”、“天人合一”相似。孔子的这种转变可能是因为，他之前长期奔走列国，在陈蔡被困绝粮，所遇到的隐者（如楚狂接舆、汉阴丈人和佝偻承蜩者）多是楚人，晚年退而研究易学。<sup>②</sup>对此，徐克谦写道：

见老聃时的孔子还没有“闻道”。《天运》篇说“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛见老聃”。那时的孔子太热衷于现实事务，太痴迷于推行仁义，所以《庄子》书中对他加以批评。而到了晚年，孔子的思想……已经历了“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡”（《让王》）的挫折，又经历了与楚地一批隐者们的交往，受到他们影响。或许在庄子看来，这时的孔子算是“得道”了。<sup>③</sup>

儒家的“正名”与墨家的“言必有三表”是言语和逻辑上的是非之争，《庄子》否定了儒墨的是非之争，不赞成存在着是非的绝对定律：“庄子曰：‘射者非前期而中，谓之善射，天下皆羿也，可乎？’惠子曰：‘可。’庄子曰：‘天下非有公是也，而各是其所是，天下皆尧也，可乎？’惠子曰：‘可。’庄子曰：‘然则儒墨杨墨四，与夫子为五，果孰是邪？或者若鲁遽者邪？’（《徐无鬼》）

《齐物论》可以化解儒、墨对言与名的偏执：“道隐于小成，言隐于荣

① 徐克谦，《庄子哲学新探》，页18。

② 司马迁在《史记·孔子世家》说，孔子“读《易》，韦编三绝”。有关易经对孔子的道德学说的影响，参姚曼波，《庄子探奥》，页52—28。

③ 徐克谦，《庄子哲学新探》，页20。

华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明”（《齐物论》）。

《庄子》的哲学在于“不伤物”，却“与人相将迎”，“君子之人，若儒墨者师，故以是非相齟也，而况今之人乎！圣人处物不伤物。不伤物者，物亦不能伤也。惟无所伤者，为能与人相将迎。山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与！”（《知北游》）更重要的是，它不“劳神明”，而以“和”的方法（道）达到神明休。

孔子的人生哲学大体上是入世重情，但也认可“有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》8:13），早年“知其不可而为之”（《论语·宪问》14:38），后来知道“贤者辟（避）世，其次辟（避）地，其次辟（避）色，其次辟（避）言”（《论语·宪问》14:37），甚至感叹，“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》5:7）。孔门的“至乐”之处是，“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》7:16）；“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》6:11）。《庄子》汲取其中超越脱世、虚己游世的因素，而发挥出“淡泊”、“无为”的人生哲学。孔子的“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）与“忠恕之道”（《论语·里仁》）都立足当下现实，而《庄子》以自然天道观破囿补缺这种道德伦理观：

贱而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不为者，事也；粗而不可不陈者，法也；远而不可不居者，义也；亲而不可不广者，仁也；节而不可不积者，礼也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；神而不可不为者，……何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。（《在宥》）<sup>①</sup>

① 陈鼓应注译，《庄子今注今译》删掉了此段（上册，页342—343）。以下作者都保留：吕惠卿，《汤君集校》，《庄子义集校》，页219—223；王叔岷，《庄子校注》上册，405—409；郭庆藩，《庄子集释》中卷，页401—402（说当删最后37字一段）；刘文典，《庄子补正》，页323—324；方勇、陆永品，《庄子论评》上册，页349—350。

《庄子》也有入世的成分,但其“时中”的态度显然与孔子的人世伦理不同。《庄子》说,“为善无近名,为恶无近刑”(《养生主》);“处乎材与不材之间”(《山木》);“无人而藏,无出而阳,柴立其中央”(《达生》)。<sup>①</sup>《庄子》主要立足于自然,以生命或精神自由为目的,来批评和改造孔子的仁义礼乐学说。在春秋时代,面对礼崩乐坏、国灭君弑的问题,孔子认为其根源在于施政者私欲猖狂、贪婪无比,而惟有为政者“正名”(《论语·颜渊》)和“克己(私欲)”、“复(周)礼(以约制)”(《论语·颜渊》),才能重现周朝的德政和仁义礼乐。孔子的政治伦理并非教条,而是在彼此约束中以礼调和人与他人的关系,以乐培养个人的内在品格,使得“文之以礼乐,亦可以为成人矣”(《论语·宪问》)。

到了庄子的战国时代,孔子的学说沦为统治的工具,“虽重圣人而治天下,则是重利盗跖也。为之斗斛以量之,则并与斗斛而窃之;为之权衡以称之,则并与权衡而窃之;为之符玺以信之,则并与符玺而窃之;为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之。何以知其然邪?彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门而仁义存焉。则是非窃仁义圣知邪?故逐于大盗,揭诸侯,窃仁义并斗斛权衡符玺之利者,虽有轩冕之赏弗能劝,斧钺之威弗能禁。此重利盗跖而使不可禁者,是乃圣人之过也”(《胠箧》)。

在封建体制中,至仁往往被当作政治手段,针对这一仁义盲点,庄子说:

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰:“虎狼,仁也。”曰:“何谓也?”庄子曰:“父子相亲,何为不仁!”曰:“请问至仁。”庄子曰:“至仁无亲。”大宰曰:“荡闻之,无亲则不爱,不爱则不孝。谓至仁不孝,可乎?”庄子曰:“不然,夫至仁尚矣,孝固不足以言之。……夫德遗尧、舜而不为也,利泽施于万世,天下莫知也,岂直大息而言仁孝乎哉!夫孝悌仁义,忠信贞廉,此皆自勉以役其德者也,不足多也。故曰:至贵,国爵并焉;至富,国财并焉;至愿,名誉并焉。是以道不渝。”(《天运》)

<sup>①</sup> 参徐克谦,《庄子哲学新探》,页16。



爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，惟且无诚，且假乎禽贪者器。是以一人之断制利天下，譬之犹一瞽也。夫尧知贤人之利天下也，而不知其贼天下也，夫惟外乎贤者知之矣。（《徐无鬼》）

面对相似的历史境遇，孔子以仁义、克己救世，《庄子》以至仁、无己救心；孔子修身，《庄子》修神。儒家试图以正名来规范和控制各种伦理关系，而《庄子》认为名与实相对易变，对此进行怀疑和否定。儒家认为，从幼年到成年的生命变化表现为一个自我教化的仪式过程，每个人都具有特定的社会角色（如父母、儿女、朋友、男人或女人等），应该持守各自的角色来培养个人的品性和特质。<sup>①</sup> 作为一个词语或概念，名蕴含着与之相应的责任和行为规范。<sup>②</sup> 而自我教化就是使行为适合名，实现“君君臣臣、父子父子”（《论语·颜渊》12:11），而如果这些名被漠视或淆乱，语言就会丧失交流的力量，社会共同体也无法得以建立。<sup>③</sup> 然而，《庄子》认为，以仁义或礼难以维护社会秩序和调节其中的伦理关系，但并未批评以乐致和。

### 庄子的历物<sup>④</sup>

在《庄子》时代，道家并未形成统一的派别，姚曼波根据《天下》归纳了

- ① 《论语·雍也》6:25，《论语·先进》11:16，《论语·颜渊》12:11，《论语·子路》13:3。
- ② 《论语·颜渊》12:11，《论语·子路》13:10。
- ③ 《论语·子路》13:3（子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣！”）参程树德撰，《论语集释》，页886—896；程石泉，《论语读训解故》，页231—232；杨伯峻，《论语译注》，页287—288。
- ④ 《天下》中有关“历物之意”：“惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意，曰：‘至大无外，谓之大一；……至小无内，谓之小一。……然惠施之口谈，自以为最贤，曰：‘天地其壮乎，施存雄而无术。’南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说。……由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵道，几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也，悲夫！”参王叔岷，《庄子校注》下册，页1365—1369；方勇、陆永品，《庄子论评》上下册，页1085—1104。

三派道家：<sup>①</sup>

一是宋铎、尹文一派，“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养，毕足而止，以此白心。古之道术有在于是者。宋铎、尹文闻其风而说之。作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰‘心之行’。以聊合欢，以调海内。请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战”（《天下》）。《庄子》主张和平，反对战争，主张清心，反对贪婪，接纳其中的“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。”（《天下》）

二为彭蒙、田骈、慎到一派，“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往，古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而说之”（《天下》）。虽然“慎到之道，非生人之行，而至死人之理，适得怪焉”（《天下》），但《庄子》认同其“概乎皆尝有闻者也”和“公而不党，易而无私，……不顾于虑，不谋于知”（《天下》）。

三为关尹、老聃一派，“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而说之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”（《天下》）。显然，《庄子》受到这一派的深刻影响，但在道论有些差异：《老子》的道玄虚惚恍，存在于万物之上，<sup>②</sup>而《庄子》的道无所不在（在蝼蚁、稊稗、屎溺），存在于万有之中；<sup>③</sup>《老子》区分自然、道、天，<sup>④</sup>而《庄子》把自然、道、天、大块相等同。<sup>⑤</sup>

《庄子》的许多篇章（尤其是《天下》）都针对着当时的百家争鸣，应付儒、墨两家的“是非”之争和名家的“坚白同异”之辩。《齐物论》说，“道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”；《在宥》说，“下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣”；《徐无鬼》说，“庄子曰：‘天下非有公是也，而各是其所是，天下皆尧

① 姚曼波，《庄子探奥》，页60—65。

② 《老子》二十一章：“惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。”

③ 《知北游》：“东郭子问于庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甃。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在屎溺。’”

④ 《老子》二十五章：“天法道，道法自然”。

⑤ 《德充符》：“道与之貌，天与之形”；《大宗师》：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”

也,可乎?’惠子曰:‘可。’庄子曰:‘然则儒墨杨秉四,与夫子为五,果孰是邪?或者若鲁遽者邪?’《齐物论》说,“彼非所明而明之,故以坚白之昧终”;《骈拇》说,“骈于辩者,累瓦结绳窜句,游心于坚白同异之间,而敝跬誉无用之言非乎?而杨墨是已。故此皆多骈旁枝之道,非天下之至正也。”

《庄子》反对儒、墨、名三家的世界观和方法论,认为其间争辩在于割裂和对立了名与实、物与物、有与无、生与死,从而以偏见损伤了宇宙的整体流变性和万物的联贯齐一性。对此,《庄子》试图以齐一的物论、包容性的忘我和对大道的依循来克服各家的偏见与分裂,而以“无为”定(即不定)是非。《至乐》说,“天下是非果未可定也。虽然,无为可以定是非。至乐活身,惟无为几存。请尝试言之:天无为以之清,地无为以之宁。故两无为相合,万物皆化生。芒乎芴乎,而无从出乎!芴乎芒乎,而无有象乎!万物职职,皆从无为殖。故曰:‘天地无为也而无不为也。’人也孰能得无为哉”;《秋水》也说:“因其所然而然之,则万物莫不然;因其所非而非之,则万物莫不非。……盖师是而无非,师治而无乱乎?是未明天地之理,万物之情也。”

## 庄子与雅各的“是非”论

其下,我们将考察庄子和雅各在语言使用上的论调差异。

《雅各书》	新、旧约
1. 他们不是亵渎你们所敬奉的尊名吗? (2:7)	不可指着我的名起假誓,亵渎你上帝的名。我是耶和華。(利 19:12)
2. 我的弟兄们,最要紧的是不可起誓。不可指着天起誓,也不可指着地起誓,无论何誓都不可起。你们说话,是就说是,不是就说不是,免得你们落在审判之下。(5:12)	你们又听见有吩咐古人的话,说:“不可背誓,所起的誓,总要向主谨守。”只是我告诉你们:什么誓都不可起。不可指着天起誓,因为天是上帝的座位;不可指着地起誓,因为地是他的脚凳;也不可指着耶路撒冷起誓,因为耶路撒冷是大君的京城;又不可指着你的头起誓,因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话,是,就说是;不是,就说不是;若再多说,就是出于那恶者。(太 5:33-37)

《雅各书》5:12的“是与不是”语句似乎近似于《庄子》的“是非”论,但其间有着诸多差异。雅各的这一金句指涉人们以上帝的名起誓,以为自己有能力和上帝一样通透万事,但结果智慧出尔反尔,轻诺寡信。《雅各书》要求,信众不可“褻渎他们所敬奉的(上帝之)尊名”(2:7),而要凡事谦卑,“是就说是,不是就说不是”(5:12)。此中的原因与《庄子》所论相近,即上帝或至道的本真不是人能透识全知的。雅各还劝勉信众,审判以末世为基础,<sup>①</sup>作为全知全能的真理者,上帝能够看准看清万事,可以给予公平的审判。

在响应儒、墨的是非之争时,《庄子》提出了语言悖论,其大前提是至道无法言尽。与此不同,《雅各书》5:12的“是与不是”语句并不是语言悖论。儒家认为,是非的明确性是语言可以掌握的,语言能表述事物的名相,如荀子说,“是是、非非谓之智,非是、是非谓之愚”(《荀子·修身》)。墨子却认为,“正名者彼此。彼此可;彼彼止于彼,此此止于此”(《墨子·经说下》)。《庄子》提出的悖论是,(1)“言尽悖”,即所有言论都无法全尽地表达道的本真;(2)“非诽”,即不要驳斥他人,以为其言论都是错的;(3)“辩无胜”,即辩论中没有一方是胜利者。

1. 庄子的“大辩不言”、“言辩而不及”表达了“言尽悖”。道家思想大体有类似看法,老子的《道德经·观妙章》说:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始;有名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”在诸子百家(尤其是儒、墨、道)的辩论中,《墨子·经下》和《墨子·经说下》批评道家的“言尽悖”:“以言为尽悖,悖,说在其言。……以,悖,不可也。人之言可,是不悖,则是可有也;人之言不可,以当,必不审。”

2. 庄子的“非诽”是《齐物论》针对百家争辩而失去真宰做出的响应,说明心斗带来心死,其中分辨了大知与小知、大言与小言:“大知闲闲,小知间间;大言炎炎,小言詹詹。其寐也魂交,其觉也形开。与接为构,日以心斗。缦者、窘者、密者。小恐惴惴,大恐纍纍。其发若机括,其司是非之谓也;其留如诅盟,其守胜之谓也;其杀若秋冬,以言其日消也;其溺之所为之,不可使复之也;其厌也如緘,以言其老洩也;近死之心,莫使复阳也。”

<sup>①</sup> Minear, “Yes or No”, 1-13; Martin, James, 197-205.

喜怒哀乐，虑叹变慙，姚佚启态；乐出虚，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！且暮得此，其所由以生乎！非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏，赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。”

庄子认为，辩士争论有时强词夺理以攻击对方，有时惊心吊胆、夜不安寐以防卫自己，试图以语言把握无形万变的道理。你争我辩，消耗元气，犹如死人，有损无益，而儒墨之辩有如“风吹”，不会有结果：“夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鞞音，亦有辩乎？其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”墨子不赞成这种“非诽”，因为以“诽议”之名叫别人不可“诽议”恰恰不是“非诽”，而是自相矛盾，自打嘴巴。《经下》和《经说下》说，“非诽者悖，说在弗非。……非诽，非己之诽也。不非诽，非可诽也。不可非也，是不非诽也。”

3. 庄子的“辩无胜”论基于，一切复通为一，以语言争辩是非就如朝三暮四；知其然（即知至道）者就可以依顺天然均衡之理，两端都观照到，从而不分是非、胜负。《齐物论》说，“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。惟达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得而几矣。因是已，已而不知其然，谓之道。”这借鉴了名家公孙龙的用语，“物莫非指，而指非指。天下无指，物无可以谓物”（《公孙龙·指物篇》），其中“物”是万物，“指”是人们给物的命名，而物与指之间存在差异，实与名之间存在矛盾。

《齐物论》认为，在与对手争辩时，胜负并不能表明论点的对错。如果

请第三者来评判,无论持哪方立场或自己的意见,他也无形中成为争辩者之一,而不是公正的裁判,更没有三分的胜负定论。“既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也?我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也?而果非也邪?其或是也?其或非也邪?其俱是也?其俱非也邪?我与若不能相知也。则人固受其黜暗,吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!使异乎我与若者正之?既异乎我与若矣,恶能正之!使同乎我与若者正之?既同乎我与若矣,恶能正之!然则我与若与人俱不能相知也,而待彼也邪?”在《经下》和《经说下》中,墨子认为,“辩无胜”论不合乎逻辑,因为如果“辩无胜”是正确的,那么这一立场本身就无法成立;而如果接纳“辩无胜”的立场,就不必打“辩无胜”的旗号。例如,两人争辩一只狗是“狗”还是“犬”,最后必会发现同是一只动物;两人争辩一头动物是“牛”还是“马”,必会发现它是“牛”或“马”或另一种动物。一辩即明,持真理者得胜:“谓辩无胜,必不当,说在辩。……谓,所谓非同也,则异也。同则或谓之狗,其或谓之犬也。异则或谓之牛,其或谓之马也。俱无胜,是不辩也。辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也。”

老庄的隐喻喜欢使用“正言若反”的反合性修辞,以表现万物反复无常之真。“正言若反”出自《老子》第七十八章:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知莫能行。是以圣人云:‘受国之垢,是谓社稷主;受国不祥,是谓天下王。’正言若反。”(王弼本)利刀割水,无痕无伤,水因其易变性而成为老庄钟爱的大自然载体,表达自然的无为而物成,以柔制刚,以弱胜强,以静解乱,顺应万变而成为永恒。水的无表现了它的有,有如“兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容其刃”(《老子》五十章)。“正言若反”展示了老子的智慧,“明道若昧,进道若退,夷道若颡,上德若谷,大白若辱,广德若不足,建德若偷,质真若渝,大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形,道隐无名。夫惟道,善贷且成”(《老子》四十一章);“大成若缺,其用不弊。大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷。躁胜寒,静胜热。清静为天下正”(《老子》四十五章)。

庄子也屡屡使用“正言若反”的修辞法,例如:

(1) 鯪原指小鱼,庄子却用之来指大如千里的鱼(《逍遥游》);

(2) “夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成”（《齐物论》）；

(3) “夫天下莫大于秋豪之末，而大山为小，莫寿于殇子，而彭祖为夭”（《齐物论》）；

(4) “擢乱六律，铄绝竽瑟，塞瞽旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，攞工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰：大巧若拙”（《胠篋》）；

(5) “商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：‘虎狼，仁也。’曰：‘何谓也？’庄子曰：‘父子相亲，何为不仁！’曰：‘请问至仁。’庄子曰：‘至仁无亲。’大宰曰：‘荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？’庄子曰：‘不然，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也。故曰：以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。夫德遗尧、舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直大息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至贵，国爵并焉；至富，国财并焉；至愿，名誉并焉。是以道不渝’”（《天运》）。

## 小结

对于庄子与雅各来说，和平或齐一的智慧表现在三个方面：

第一、对变化不定的有机“大块”的新认识。《齐物论》以气和风来形容大地上万种不同的窍穴所发出的呼啸和声。《大宗师》认为，人可以与宇宙融为一体，和光同尘，在“死生存亡之一体”中，“大块”就是包括变幻无穷之万物的整体：“夫大块以载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死”，即“大自然给我形体，用生使我勤劳，用老使我清闲，用死使我安息。”<sup>①</sup>《雅各书》的宇宙观认为，在受造万物的变化莫测中，造物主始终以关爱来持守，以祝福来造就；而人更是按着上帝的形像被造，显然能够与造物主具有父—子的亲情关系，并借着圣言获得生命。

① 陈鼓应注译，《庄子今注今译》，上册，页226。

第二、“大块”没有彼此、是非、善恶等之分。在《秋水》中，河伯与海若七回问答，主旨不外是，天地万物的易变超越了语言所能表达的。“夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故”及“言之所不能论，意之所不能察致”（《秋水》）。这种齐物的大同至仁观也是《雅各书》所认同的，在基督的信仰和爱中，人都是上帝的儿女，其间没有贵贱、强弱、高低之分。

第三、《庄子》要求识悟变化不定的万物整体，以达到处于语言之外的“忘物”、“忘己”和“丧我”的境界，而这契合了《雅各书》爱律中的爱人如己的精神实质。《逍遥游》以鲲鹏飞越凌霄来隐喻那些脱离一切束缚而达到真正自由的人；《雅各书》则以爱人如己教导说，只有在造就他人的过程中，自己才能获得完全的自由。

现象世界相对而生，“小知不及大知，小年不及大年”，朝生暮死的虫子不知月，春生夏死的蝉子不知年，彭祖虽然长寿，也不如五百岁的灵龟和一千岁的大树。使用语言或“大小之辩”是小心眼，无功无名才是大心胸，“至人无己，神人无功，圣人无名”。



## 第十二章 真人与完全

本章尝试比较《庄子》的“真人”与《雅各书》的“完全”。首先，犹太文化的完全观与道德上的取正弃邪、亲义离恶息息相关，其源头是顺服上帝的圣洁旨意。在《雅各书》1:4 中，*holoklēros* 和 *teleios* (或 *teleios*) 都具有“完全”的意思，其中包括三个层面：1. 犹太文化中的完全无缺 (*tamim*) 之意；2. 希腊犹太文化中的道德圣洁之意 (尤其是斯多亚哲学和后来的灵知主义)；3. 成熟之人。<sup>①</sup> 《雅各书》1:2-4 鼓励会众做“完全的工作” (*ergon teleion*)，就是具有坚持到底的忍耐 (*hypomonē*)，<sup>②</sup> 并以忍耐完成其人格修炼。<sup>③</sup> 在犹太文化中，这是以顺服上帝的律法而达到的完全 (*tam/tamim* 或 *salet*)，不同于后来拉比传统的“无瑕疵”概念。<sup>④</sup> 显然，《庄子》并不相信神律或神学的道德修养，其“真人”也不是因“完全”而获得应许的末世新生命，<sup>⑤</sup> 但完全真人本性却可以被作为管道，沟通《庄子》与《雅各书》所代表的两大智慧传统。

### 《雅各书》的“完全”神学

《雅各书》结构松散，其章节多以格言文体写成，但其中具有两个较为

---

① Welzen, “The Way of Perfection”, 89.

② Mayor, *The Epistle of St. James*, 36.

③ Dibelius, *James*, 74.

④ Schrage, “Der Jakobusbrief”, 15.

⑤ Mussner, *Der Jakobusbrief*, 67.

明显的主题——完全和智慧,将实践神学与生命境遇彼此紧扣,以教导会众活出真理。“完全”(teleios)一词在新约中出现 19 次,其中在《雅各书》中就出现了 5 次(1:4a, b; 1:17; 1:25; 3:2),与之相仿的有 2:10 的 holos(完全)和 1:4, 3:2, 3, 6 的 holoklēros(完备),此外还包括 2:8 的 telein 和 2:22 的 teleioun。<sup>①</sup>“完全”的相反词也在《雅各书》中屡次出现,如 1:8 的“三心两意”(dipsychois)、4:8 的“心怀二意”、1:8, 3:8 的“不定”(akatastatos)和 3:16 的“不平稳”(akatastasia)。<sup>②</sup>在用作形容词时,“完全”与以下语词或主题搭配出现:行为(ergon, 1:4; 2:22)、智慧(sophia, 1:5, 17)、信心(pistis, 1:6, 2:22)和律法(nomos, 1:25; 2:8, 10)。

完全(teleios)的律法(1:25)是完全的人(teleios anēr, 3:2)从天而领受的完全(teleion)恩赐(1:17),其言语和信心借着行为而达到完全无缺(eteleiōthē)(2:22)。根据《雅各书》的纹理,只是因为认识完全的上帝,人才能得享完全的智慧、信心和律法。在 3:2 中,“完全人”是指在言语和行为上没有过失,但这不是人的功德,而是上帝的恩典(1:17)。此外,2:22 提到亚伯拉罕的信心因着行为得以成全,1:25 提到上帝的施予是“全备”,是“使人自由的律法”,只要实行出来便可得福,凡此种在《雅各书》中不断出现。

### 以杜格拉斯的“圣俗”次序看《雅各书》的“完全”意涵

新约学者艾略特(John Elliott)<sup>③</sup>使用人类学家杜格拉斯(Mary Douglas)的圣俗文化次序<sup>④</sup>来解读《雅各书》的完全观,看到了其中的文化结构与规范,包括礼仪、象征、以群体内外的观念来界定圣俗之分等。而根据涂尔干(Durkheim)的理论,我们可以看到《雅各书》中的社会建构,包括群体文化之间的认同、宇宙和真理如何显示群体与大自然的关系。此外,根

① Zmijewski, “Christliche ‘Vollkommenheit’”, 50—78.

② Schweizer, “dipsychois”, 9:665.

③ Elliott, “The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective”, 71—81; idem, ed. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, passim.

④ 参道格拉斯著,《洁净与危险》(*Purity and Danger*)、《自然象征》(*Natural Symbols*)、及《文化偏见》(*Cultural Bias*);亦参 Lockett, *Purity and Worldview in the Epistle of James*, 页 27—65 的评论。

据结构主义的分析方法,我们可以发现当时社会文化的二元性,包括文化及其意义诠释之间的张力与和谐,也可以发现指示经验的对立性,如男女、白黑、善恶、洁秽等在整全宇宙的差异和必要。

以洁净与污染为例,这两个概念可以为混乱的世界带来社会性的秩序。其中,“污染”指“事物离开本位”,而社会污染包括以下四种危险:

- (1) 外在群体攻击社会的界限;
- (2) 违反系统内部的标准;
- (3) “灰色地带”;
- (4) 洁净与污染的信念可以在不同层面上支持或取代落后的道德标准。

在圣俗文化观的意义上,《利未记》19:2 就说,“你们要分别为圣,因为我耶和華你们的上帝是圣洁的。”对于以色列人来说,污染和洁净律法能够在个人、社会甚或宇宙层面上将秩序、完全和与上帝联合具体化,使上帝的子民在圣洁的神人关系中活出自己的光彩。

在犹太基督教的群体中,圣俗文化观与宇宙道德律相互映衬;神学主导伦理,伦理建基于神学,共同展示上帝的圣洁。这表现在以下三个方面:

- (1) 道德次序;
- (2) 礼节: 应该或不应该做;
- (3) 语言、思想或宗教礼仪。

以下,我们使用洁净和污染的语言来解读《雅各书》的“完全”结构,分析完全(洁净)与不完全(污染)之间的对比。这在《雅各书》1 章中就已出现:

- (1:1) 作上帝和主耶稣基督仆人的雅各请散住十二个支派之人的安。
- (1:2) 我的弟兄们,你们落在百般试炼中,都要以为大喜乐;
- (1:3) 因为知道你们的信心经过试验,就生忍耐。
- (1:4) 但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠。
- (1:5) 你们中间若有缺少智慧的,应当求那厚赐与众人、也不斥责人的上帝,主就必赐给他。
- (1:6) 只要凭着信心求,一点不疑惑;因为那疑惑的人,就像海中的波浪,被风吹动翻腾。
- (1:7) 这样的人不要想从主那里得什么。

- (1:8) 心怀二意的人,在一切所行的路上都没有定见。
- (1:9) 卑微的弟兄升高,就该喜乐;
- (1:10) 富足的降卑,也该如此。因为他必要过去,如同草上的花一样,
- (1:11) 太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了;那富足的人在他所行的事上也要这样衰残。
- (1:12) 忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕,这是主应许给那些爱他之人的。……
- (1:20) 因为人的怒气并不成就上帝的义。
- (1:21) 所以你们要脱去一切的污秽和盈余的邪恶,存温柔的心领受那所栽种的道,就是能救你们灵魂的道。
- (1:22) 只是你们要行道,不要单单听道,自己欺哄自己。
- (1:23) 因为听道而不行道的,就像人对着镜子看自己本来的面目,
- (1:24) 看见,走后,随即忘了他的相貌如何。
- (1:25) 惟有详细察看那全备、使人自由之律法的,并且时常如此,这人既不是听了就忘,乃是实在行出来,就在他所行的事上必然得福。
- (1:26) 若有人自以为虔诚,却不勒住他的舌头,反欺哄自己的心,这人的虔诚是虚的。

(1:27) 在上帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗。

在这一论证中(1:1—27),作者使完全和圣洁的主题贯穿行文,开宗明义地论述了两个对比:

(1) 人的私欲引致试探、罪恶和死亡,而上帝才是真理和生命的源头(1:13—18);

(2) 不应该听道而不行道,而应该以行道来完全听道(1:19—25)。

完整信仰或圣洁人论的关键是言语和行为的一致,完全人“要摆脱一切的污秽和所有的邪恶”(1:21),践行“纯洁无玷污的(kathara kai amiantos)虔诚(thrēskeia)”(1:27)。真实的虔诚是“照顾孤儿寡妇和保守自己不被世俗所污染(aspilon)”(1:27),又要控制舌头,发出善言(1:19—22),否则就算为不完全(mataios, 1:26)。圣洁和完全的行为还包括尊重而不是压迫贫穷人(2:1—13; 5:1—6),这与上帝使贫穷人高升的原则一致

(1:9; 2:5)。

《雅各书》使用七组同一格式的劝勉引出各个主题的正反两面：

- (1) 上帝所赐与不赐的(1:13-27)
- (2) 完成与不完成律法(2:1-13)
- (3) 信心与行为的分割与合一(2:14-26)
- (4) 完全与不完全人的定义：言语与智慧(3:1-18)
- (5) 自私与自卑的对比(4:1-12)
- (6) 不依靠与等候主的分别：有钱人与贫穷人的命运(4:13-5:11)
- (7) 誓言与真诚(5:12)

在整篇书信的论证过程中(1:13-5:12)，作者详细阐释了“完全”与否的各个主题，用一连串对比突出“分裂”和“完全”的不同，如犹豫与信靠、听道与行道的分割与整合、偏心与公平、心口不一与真诚、不受控制与破坏性的言谈、战争与和平、不和与和谐、以世界或魔鬼为友与以上帝为友、傲慢与谦卑等。简要说来，作者用正面的劝勉来反击那些造成分裂和不和的污秽行为，以突出完全和圣洁的标准。在结语部分，作者回到书信开头的试炼与患难主题(5:13a, 14a, 19-20; 1:2-4, 12)，深信为所缺乏的祈祷就能得以完全(5:13b, 14-18; 1:5-8)。正如个人的疑惑(1:6-8)反映社会的不完全(5:19)，疑惑者的重整(1:5)就对应于罪人再次融入社群(5:20)，而忍耐就可以蒙拯救脱离死亡(5:20)，完全(1:4)就可以得着生命的冠冕(1:12)。

在《雅各书》中，完全与圣洁的关系集中表现为：

(1) 作者在个人、社会和宇宙这三个互相关连的层面上处理分裂与完全的问题。

(2) 社会和个人的完整或完全是成为圣洁的必要特征。

(3) 圣洁有着道德和社会两方面的意义。

如下表所示：

(1) “完全”的实践：		
	反面问题	正面响应
A. 个人层面	缺乏智慧 怀疑	借着祷告向上帝求 要有信心

(续表)

(1) “完全”的实践:		
B. 社会层面	分门别类,偏爱有钱人 辱骂他们可敬的名字	不要偏心,不凭外貌取人 爱邻舍如同自己
C. 宇宙层面	忍受试炼 有人缺乏智慧	从上帝得到生命的冠冕 向那位厚赐众人的上帝祈求

每一个生命层面(从个体到社会群体)都具有两个相对的境域,促生了心态、行为、言语和信仰上的冲突。一边是完全、合一和洁净,一边是不完全、分裂和污染,污染和洁净之间的对比显示了宇宙时空中的正反合(antithesis),具体表现为“地上的智慧”和“天上的智慧”的对比(3:13-18)。地上的智慧是“属地的、属血气的和属鬼魔的”(3:15;参2:19),其代表心态和行为是“嫉妒、自私、扰乱和各式各样的坏事”(3:16),是与魔鬼有关的(4:1-3),由此应该远离并抵挡魔鬼。相反,天上的智慧的代表心态和行为是“纯洁的、和平的、温柔的、谦逊的、满有恩慈、善果、确实的、真诚的、公义的及和平的”(3:17-18),证明了从天而来的是上帝那“美好的赏赐和完备的恩赐”(1:17-18),由此应该以洁净的双手和内心来亲近上帝(4:8)。

(2) “完全”的策略:
A. 三个层面上的完整论述:上帝、群体、个人
B. 对比中的明确立场:对与错、圣与邪、义与罪、智慧与愚拙
C. 社群的定界:上帝与魔鬼、公义者与欺压他人的、有信心与否、恒心祈祷与否、一心一意与三心两意
D. 宇宙的对分(dichotomies):与世为友(贪恋)或与上帝为友(忠爱)
E. 完全的信徒:个人在思想、言语、行为这三个层面上都达到完全

神圣的天上的智慧和恶毒的地上的智慧之间的分别表现在宇宙和社群两个方面。天上和地上的分别形成了空间的善与恶、洁净与污染。智慧传统看重永恒境域的空间,其视界不是指向过去或将来,而是指向由行为所决定的持续的现在。

在社群方面,不同的智慧源头和形式塑造了两个具有不同特质的社群:一个是由地上的恶毒的智慧塑造的分裂社群,另一个是由天上的神圣的智慧塑造的和平合一的社群。未被沾染(1:27)的宇宙观与价值观

(2:1-13;4:1-4;4:13-5:6)会带来圣洁,反之会带来疑惑和分裂,导致个体身份的淆乱。《雅各书》在个人和宇宙两个层面上作出对分(dichotomies),彼此相照,一边代表魔鬼、地上的恶毒的智慧和污染,另一边代表上帝、天上的智慧和洁净。“完全”的策略就是在身体活动、心理运作、政治社会、历史文化、知性探索、审美经验、人伦道德、实存主体、终极关怀、终极真实等面向上<sup>①</sup>实现圣化与联合。参下图:

S. Claire Matheny 画:



① 参傅伟勋,《学问的生命与生命的学问》,第十一章。

这世界(tou kosmou)是指被已受污染的价值观所辖制的堕落社会,从地上发出的恶毒的知识代表着不信上帝而相信自己的社群,由此沦落人为罪恶与黑暗势力所破坏和捆绑的世界中(1:27)。《雅各书》认为,这样的世界就是魔鬼(4:4-10),只具有“属地的、属血气的、属鬼魔的”地上聪明(3:14-16),依着自私的欲望(1:13-16;3:16;4:1-3)而与世界为友,使得各种祸害此伏彼起,其中包括一心两意、欺骗、疑惑、歧视、分裂、不和、对上帝不忠贞、死亡等。相反,天上的或上帝的神圣智慧则赏赐洁净、和平、完整和生命(1:5,12,17-18;3:17-18;4:4-10;5:13-18,19-20),虽活在同一世界之中,却与上帝为友,不被世界所沾染(1:27)。“你们应当亲近上帝,上帝就亲近你们”(4:8)。“罪人啊,要洁净你们的手;三心两意的人哪,要清洁你们的心”(4:8)。<sup>①</sup>

在书信的后半部分,作者仍然使用分裂与完全语言讨论污染和洁净。不受控制的舌头会污染(spilousa,3:6)全身(3:1-12),恶毒的、地上的智慧只会造成不和,只有从天上来的、纯洁的(agnē)智慧(3:13-17)才会带来和平。不按照天上的智慧和完全的律法(1:25)行事就是与世界和魔鬼为友,同时宣告了与上帝(4:4)为敌(4:4-10),拒绝上帝(4:13-17),就引致彼此欺骗、社会分裂、与上帝分离,彻底失去圣洁和完全。由此,人们需要抵挡魔鬼,洁净(katharisate)双手,清洁(hagnisate)内心,并与上帝亲近。

污染和洁净在以色列人的敬拜生活中的基本观念,作为暂时漂泊于世的上帝子民,他们必须从污染的社会分别为圣。《雅各书》认为,十字架下的新子民更要在基督的信实里忠爱圣洁的上帝,并完全委身于他。作为两个基本的神学概念,圣洁和完全在《雅各书》中彼此互动,互相关连,因为成为圣洁就是成为完全,实现个人的完整、社会的团结和宗教的委身,从而可以定义基督徒的本质。《雅各书》特别留意,如何在个人、社会和宇宙层面上弥补和拯救由污染和洁净之间的对立所造成的分裂、破碎和不稳定。

<sup>①</sup> Johnson, *The Letter of James*, 288-289; Martin, *James*, 148.



## 《庄子》中的真人

《雅各书》以神学为出发点,使用了许多对比,如真神与鬼魔、污染与洁净、信心与疑惑、真理与罪恶、真爱与贪婪等。与此相应,《庄子》的“真人”不是认识真理的人,而是与“假人”(伪)对比,其中“假”表现为假冒、失真或做作。《大宗师》开宗明义地说,一般人最多只“知天之所为,知人之所为者”,以便保养自己“终其天年而不中道夭”,但不能摆脱忧患苦难。

对于真人,《徐无鬼》说,“故无所甚亲,无所甚疏,抱德炀和,以顺天下,此谓真人。于蚁弃知,于鱼得计,于羊弃意。以目视目,以耳听耳,以心复心。若然者,其平也绳,其变也循。古之真人!以天待人,不以人入天,古之真人!”真人不被忧患所困,“登高不栗,入水不濡”(《大宗师》),“夫免乎外内之刑者”(《列御寇》)。《庄子》的“真人”与大自然的道与术(方法)融为一体,是被大道、至道所造化的人:“凄然似秋,暖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极”(《大宗师》);真人纯真而朴素,“故素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人”(《刻意》);真人“与天为徒,不与人为徒,天与人不相胜也”(《大宗师》)。

## 《庄子》的道与术

我们已经探讨了道家的道、希伯来的 *hokmah*(智慧)与希腊的 *logos*(道)的理论之文本间性,以下旨在论述《庄子》的道与术之间的复杂关系,以解释《庄子》的“真人”和《雅各书》的“完全人”的同异。

徐克谦考证了郭店楚简中与《老子》有关的三种文献,“道”在多处被写作“彳人亍”,与“术”在字形上相似。<sup>①</sup>《老子》认为,道“玄之又玄”,《庄子》也说,“道不可闻”、“道不可见”、“道不可言”(“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎,道不当名”(《知北游》),但认为道是可知、可闻的。“南伯子葵问乎女偶曰:子之年长矣,而色若孺子,何也?曰:吾闻道矣”(《大宗师》);“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可授,可得而不可见”(《大宗师》);“无思无虑始知道”(《知

① 徐克谦,《庄子哲学新探》,页 42。

北游》)；“知道者必达于理”(《秋水》)。知道和闻道的途径是从接触到思谋再到冥通。<sup>①</sup>

《庄子》的道是天地万物得以存在和维系的动力与规律，而盈贯宇宙的每一个事物都是道的载体，“道恶乎往而不存？”(《齐物论》) 道体现在天地万物中，圣人可以接触、思谋、冥通道。“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”(《知北游》)；“故通于天地者德也，行于万物者道也，上治人者事也，能有所艺者技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天”(《天地》)。冥通于道以便道与术相通，以术载道，“臣之所好者道也，进乎技矣”(《养生主》)。对此，王志楣写道：

也就是说道、术相通的关键点在于臻至纯任自然，物我化一。道以无为而无不为的根本特征，在无为中合乎自然而然的规律生天地万物，体现了超越一切束缚的自由创造，作为人们艺术创造活动的技术也应具备这样特性。<sup>②</sup>

在《庄子》中，道与术相通的例子不胜枚举，借助生动形象的寓言故事，显现了道是齐物、术者逍遥的境界。在庖丁解牛中，解牛之道在于游刃有余之术，要诀在于，“彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣”(《养生主》)，而乱砍硬劈只会折刀损力，无所精进。这就说明，在面临复杂对象时，人可以以术载道，化辖制为自由。在论述真人的道术时，《大宗师》认为，“古之真人”持守道，可以“不逆寡，不雄成，不谟士”。

### 壶子四示，游于无有

在《应帝王》中，壶子四示与立乎不测、游于无有是一个道术故事，叙述了神巫给得道者壶子看相。列子起初认为，占卜算命大师季咸灵验如神，而老师壶子功力不足。后来，壶子开导列子方术花招的“文”与道之妙

① 顾文炳，《庄子思维模式新论》，页148，《庚桑楚》：“知者，接也；智者，谟也。”

② 王志楣，“术以载道”[http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/5rs0/congress/05daoread/10061223.htm#\\_ftn8](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/5rs0/congress/05daoread/10061223.htm#_ftn8)。

境的“实”之分别。季咸四见四变，看起来神通广大，深奥莫测：季咸第一次说壶子必死无救（“见湿灰焉”），第二次说壶子有机会痊愈（“有瘳矣，全然有生矣”），第三次说他状况不稳（“先生不齐，吾无得而相焉”），但最后一次见壶子时，季咸无法捉摸“实”，吓的“自失而走”。壶子对列子的“开示”使他恍然大悟，从而“雕琢复朴”，学道归真。壶子的“示”就是“道之文”，而藏在“示”背后的是“道之实”。对此，王志楣写道：

壶子在季咸面前展现的种种变化：“吾示之以地文……见吾杜德机”、“吾示之以天壤……见吾善者机”、“吾示之以太冲莫胜……见吾衡气机”、“吾示之以未始出吾宗，吾与之虚而委蛇”，这里的“吾”字正说明一切变化之外有一根本没变的“吾”存在，亦即壶子的神情外貌或气息脉相可以千变万化，但内在修养至极的真我不动如山，“吾宗”就是庄子所说的道，壶子作了道的化身，壶子要教导列子且为列子领悟的也是“吾宗”二字。……成玄英在注疏中言：“雕琢华饰之务，悉皆弃除，直置任真，……虽复涉世纷扰，和光接物，而守于真本”其意即是把外在的世界表象去掉，把握住最根本的，才能任运万物，随机应变又不离其宗，而这必须从内在修养作起。<sup>①</sup>

### 工匠轮扁

在《天道》中，轮扁斫轮叙述了工匠轮扁与国君齐桓公的故事。其中，作为一个卑贱的做车轮的巧手工匠，轮扁却知道齐桓公所读的书全是古人的糟粕。轮扁说，在自己制作车轮的经验中，动作太快或太慢都不行，必须心领神会，拿捏精准，才能达到得心应手，如此心得是语言无法表达的，“得之于手而应于心，口不能言，有数存焉其间”。由此，至亲如其子听他口述也无法继承其衣钵，而需要个人的亲身体悟，使得岁数已是七十的轮扁仍感叹没有接班人。与之相比，国君怎能借助读古人之书而识治国之理呢？治国之道与治国之术的联合传承在于突破书与言，而达到道。

<sup>①</sup> 王志楣，“术以载道”。

对此,王志楣写道:

“世之所贵道者书也,书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者不可言传也”,可见在书(语)、意、意之所随三者间存在某种层次关系,第一层只能传到第二层,第二层到第三层的传递却有赖对第一层的否定才能实现。意依附言而指向道,道则与言无关,若停滞在言,不仅不能得道,且是与得道背反,因为“书”、“语”、“视”、“听”统属于知,知只能知物,而道不是一物,轮扁斫轮的故事即是针对此点讲的,如不能识此,而以语言文字为终极,则所得无非糟粕。<sup>①</sup>

### 真人的认知

从依赖感觉经验,到摆脱感官的束缚,我们才能进入第二层次的“知之所不知”,但这还不是最高境界的知。在《庄子》看来,认知万物的本质和规律固然重要,但更应重视顺随自然规律的主体,达到“顺人而不失己”《外物》、“物物而不物于物”《山木》,使主观的认识与客观万理一致,从而获得智慧与自由,合乎道的认识理想。<sup>②</sup> 孔子和吕梁丈夫(《田子方》)似乎都超越了感性与理性的认知过程,而达到超验的直觉,蕴含着对过去的感性经验与理性认知的升华。直觉是一种不可分析、非逻辑的精神活动,不依循感性→理性→直觉的刻板顺序,但不是无由突兀地发生的,而是凝聚了个人种种经验和知识之后的整体了悟,而这一层次已属于精神境界领域,而不是认识领域了。<sup>③</sup>

真人是顺天者,将具体与抽象、虚与实、有与无、情与理融于一体,达到天人合一。庖丁解牛的“恢恢乎其于游刃必有余地”,壶子的“未始出吾宗,吾与之虚而委蛇”,吕梁丈夫的“从水之道而不为私”,梓庆的“以天合天”,工倕的“忘适之适”,伯昏无人的“上窥青天,下潜黄泉,挥斥八极,神

① 王志楣,“术以载道”。

② 同上。

③ 同上。

气不变”，都是天人合一、逍遥自适之境界的具体展现。<sup>①</sup>

### 坐忘是真人的心术

《庄子》的“游心”是超越当下境域而顺应天道，是自然人的表率，<sup>②</sup>而不能超越当下境域则会造成“厉心”、“不肖之心”或“怒心”（《人间世》）。人心的主要功能是知，“以其知得其心，以其心得其常心”（《德充符》）。主体的“知”应以“天”为本，“知天之所为，知人之所为者，至矣”（《大宗师》）、“知其不可奈何而安之若命，德之至也”（《人间世》）、“知道者，必达于理”（《知北游》）、“无思无虑始知道”（《知北游》）。<sup>③</sup>

心斋与坐忘具有相似的内涵，“心斋是以净空为目的，将外物拒之心外，坐忘则是清除己身之物；除内与拒外，均是达到身心清净的途径。……忘之所以要忘的原因，是因为有些事物不属于人自身、非人所能掌握或控制，忘了它们，可以让心灵保持平静，例如梓庆为鐻的故事，当他进行工作时，首先开始心斋“斋以静心”，继之坐忘“不敢怀庆赏爵禄、不敢怀非誉巧拙、忘吾有四肢形体”，他初忘外在对象，包括地位报酬名誉，续忘己身形躯，这样才能“其巧专而外骨消”，最后“鐻成，见者犹惊鬼神”。<sup>④</sup>《庄子》借仲尼之语，认为心斋就是虚心：“仲尼曰：‘若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。惟道集虚。虚者，心斋也。’”（《人间世》），而“人能虚己以游世，其孰能害之”（《山木》）。

对于坐忘或丧我，“即于外无待、于内无系，且可忘物、又可忘天的游心工夫”。<sup>⑤</sup>对于游心，《庄子》说，“夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也”（《德充符》），

① 王志楣，“术以载道”。

② “且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”（《人间世》）；“夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。”（《德充符》）；“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《应帝王》）；“骈于辩者，累瓦结绳窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨墨是已。”（《骈拇》）；“老聃曰：‘吾游心于物之初。’”（《田子方》）；“知游心于无穷，而反在通达之国，若存若亡乎？”（《则阳》）。

③ 傅佩荣，《庄子人观的基本结构》，页 64—65。

④ 王志楣，《术以载道》。

⑤ 陈俊辉，《论死谈生》，页 668。

即心灵遨游于和谐世界，则无往而不乐，“得至美而游乎至乐”（《田子方》），<sup>①</sup>而“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴寒暑，是事之变、命之行也”（《德充符》）。

由于忘境丧我不容己私，就去除了主客、物我的对立，消解了心、物之间的距离和隔膜，从而跃入外于心知的物化境界，就出现超言绝相、言语道断、欲辨已忘言的“不知”。其实，不知才是“真知”，而知之愈多，言之愈多，反而离真知愈远，由此吕梁丈夫说，“不知吾所以然而然”，而轮扁在得心应手之后也说书本是糟粕。<sup>②</sup>

《庄子》的坐忘是为了“破邪显正”，破邪是指破小我、我执，显正是指显真我。破邪显正并非二事，放掉一切人为便可恢复自然的真性真情，使这个真我不落我相，而又与物圆融，达到壶子所说的“虚与委蛇，不知其谁何”《应帝王》。<sup>③</sup>

人与自然具有一种内在联系，即天地万物存在着本然的真实。对此，《庄子》说，“真者，所以受于天地，自然不可易也，故圣人法天贵真”《渔父》，圣人真人是天性与人性的合一，代表着人类的典范。由此，壶子所说的“未始出吾宗”就是“不离真性”，符合《天下》所说：“不离于宗谓之天人，不离于精谓之神人，不离于真谓之至人”的境界。<sup>④</sup>

## 《庄子》与犹太真人对宇宙奥秘的探索

《庄子》的真人之道和卡巴拉的生命树十分相似，道不是人为，而是创造、受难并复活之主的荣耀作为，出于上帝的全能与恩典。与此相应，《雅

① “且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。何作为报也！莫若为致命，此其难者。”（《人间世》）；“无名入曰：‘汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。’”（《应帝王》）；“骈于辩者，累瓦结绳窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨墨是已。故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正也。”（《骈拇》）；“知游心于无穷，而反在通达之国，若存若亡乎？”（《则阳》）

② 王志楣，《术以载道》。

③ 王志楣，《术以载道》。参郑刚，《楚简道家文献辨证》，页1—10有关《老子·绝智弃辩章》（老子甲）中的“（为心）弃（虚心）”（“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼亡有；绝为弃作，民复孝慈”），指当时的圣人在礼仪上的人为、制造。亦参《肱篋》中“攘弃仁义”。

④ 王志楣，《术以载道》。

各书》具有强烈的先知意识和末世论,使得对苦难和不义的化解(“彷徨乎尘垢之外,逍遥乎无事之业”《达生》)不只是内在精神的升华(如真人之道)或等候末世的理想国(utopia: 虚无之地或美好之地),而更是把上帝的公义与和平践行在此时此刻、今生今世。

《大宗师》中的“道”不是指宇宙之始,虽然文辞渲染夸大,把道说成“神鬼神帝,生天生地”,但这“道”为多人所得: 稀韦氏, 伏戏氏, 维斗, 日月, 堪坏, 冯夷, 肩吾, 黄帝, 颛顼, 禺强, 西王母, 彭祖, 傅说。其实,《大宗师》顺着越死得生的主题,把“道”看作一种超脱生死的“途径”、逍遥尘垢之外的“方法”或“遗形忘生”的神奇“道术”,<sup>①</sup>而“一旦得了这个方法(道),就可以成为‘真人’,进入不生不死、无古无今的解脱境界”。<sup>②</sup>

这种“道术”使人的精神超脱生死,而不是后来道教的得道成仙。以真人为仙人<sup>③</sup>的“道术”类似犹太教的支流默卡巴(Merkevah)和卡巴拉(Kabbala)的神秘主义修炼,二者都不为正统的犹太教教义或后来的基督教教义所接纳。

默卡巴是犹太教神秘宗派之一,希伯来文的 Merkavah(或 Merkaba)是战车之意。该派教导说,上帝的宝座有四轮,信徒可用崇拜礼仪(尤其是祈祷、玄学、数学)、天使或神人(如麦基洗德、摩西)借火轮战车(有如《以西结书》描述的火焰的轮状)穿越天宫(Hekhaloth),直达上帝的宝座前。这样就可以提升自己的灵性意识,超越世间的种种苦罪,与天使一起环绕上帝的宝座,安享上帝的同在。在神秘主义的经验中,时空只是白驹过隙,人们在苦难中悲天悯人。默卡巴的神秘实践需要从天而来的启发和神灵的倾灌内住,麦基洗德被尊为大天使,传送天国的密钥给善男信女,而得到光与天启的人就成为觉醒的光明之子,等候着末世的救赎。

卡巴拉(喀巴拉;Kabbalah/Qabala)是依顺默卡巴的神秘宗派,其信

① 徐克谦,《庄子哲学新探》,页48。

② 同上。

③ 如东晋道教学者、方术及医药学家葛洪(284—364年)在《神仙传·太平广记》中的描述:“泰山老父者,莫知姓字。汉武帝东巡狩,见老翁锄于道旁。头上白光高数尺。怪而问之。老人状如五十许人,面有童子之色,肌肤光华,不与俗同。帝问有何道术。对曰:‘臣年八十五时,衰老垂死,头白齿落。遇有道者,教臣绝谷,但服术饮水。并作神枕,枕中有三十二物。其三十二物中,有二十四物以当二十四气,八毒以应八风。臣行之,转老为少,黑发更生,齿落复出,日行三百里。臣今一百八十岁矣。’”

徒追求与上帝的圣灵联合。卡巴拉的许多宗教经验和原理与灵知主义相近,在早期一至三世纪互相影响,都看重从上天来的知识,重视宗教经验的情感作用,也重视以灵知得救,并得享安息(katapausis)。在处理上帝与世界(aeons)的关系时,卡巴拉和灵知主义认为:上帝是一切矛盾和相对事物的总和,是美善的,也是邪恶的;是公平的,也是独裁的;是仁慈的,也是冷酷的;是无限的,也是有限的。卡巴拉宗派的根基是一本名为《创造之书》(Sesfer Yetzirah)的三世纪小册子,其中认为,光的总体隐喻名字,从最初的上帝之光中发出九道光,宇宙中的这十道光的始源被称为“源体(Sephiroth)”,“源体”的光组成了上帝的神圣之名,“源体”是宇宙,上帝也是宇宙。上帝创造世界的方法是,从“源体”发出 32 条神秘道路和由 22 个犹太字母所代表的思维与宇宙的源型,这十个“源体”一起组成了生命树,可以借着它得不朽、得永生并与上帝合一。在冥想中,卡巴拉信众期盼自己的灵魂上升到上帝的宝座前。

《大宗师》传授了真人之道,包括七个步骤:

吾犹守而告之,三日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻而后能见独;见独而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。

这套方法不是借由清晰理智的追求而得,而是在“玄冥、参寥”中感悟而得,是《大宗师》中孔子督导颜回实践的坐忘功夫,以达到精神的逍遥超脱:

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣!”曰:“可矣,犹未也。”……他日复见,曰:“回益矣!”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”(《大宗师》)



依据徐克谦和姚曼波的分析,我们认为,《庄子》一书善用隐喻和渲染手法,其中对真人和道术的描写并不像许慎在《说文解字》中把“真”定义为“僊[仙]人变形而登天”。<sup>①</sup> 徐克谦写道:

许慎是东汉人,东汉时先秦道家学说已经演变为宣扬修炼成仙的道教的思想材料。……秦代方士卢生,就用所谓“真人”来骗秦始皇,以至于秦始皇表示“吾慕真人,自谓自人,不称朕”(《史记·秦始皇本纪》)。于是,不仅庄子本人被后世道教徒们封为“南华真人”,而且后世许多道教徒也往往以“某某真人”自封。庄子若九泉有知,大概要笑他们“得其糟粕”。<sup>②</sup>

《庄子》并不认为,真人是长生不死、变为神仙的人,或全知全能的绝顶聪明人,而以具体隐喻的形象语言描述说,真人超越了人为世俗、造作和勉强或固执的生活,在顺天回归自然中超越了现象世界,从而获得道和真知,使存在自身得以自由自在。由此,《大宗师》说,“有真人而后有真知”。《知北游》的寓言也讲述说,“知”北游在玄水之上,登在隐弇的山丘,遇到“无为谓”,于是求问他有关知道、安道、得道的问题(“何思何虑则知道? 何处何服则安道? 何从何道则得道”),无为谓不回答,也不知如何回答;“知”只好游到白水之南,登狐阙而问狂屈,狂屈说自己知道答案,但想说时却忘了刚要说的(“中欲言而忘其所欲言”);“知”回到帝宫问黄帝,黄帝回答说,“无思无虑始知道,无处无服始安道,无从无道始得道”,“知”就以为只有他和黄帝知道答案,而无为谓和狂屈不知,但黄帝说,“无为谓真是也,狂屈似之,我与汝终不近也”。

这就是说,知道的人不说,说的人显示自己的无知,圣人就是行不能说的道(“夫知者不言,言者不知,故圣人行不言之教”),黄帝经过思虑才说道,而这是人为的知道,是伪不是真;而无为谓的知是真知,因为他“不知”,故不知何言,也不必言何;狂屈的知似乎接近真知,但在用语言把捉道的时候就忘了原来所知道的,而越说越复杂或越说问题越多就离“真

① 《说文解字注》,页 673—674。

② 徐克谦,《庄子哲学新探》,页 72;姚曼波,《庄子探奥》,页 3—4。

知”越远。《庄子》的真不是客观真理的“真”，而是使物自我显现的纯真或真诚。《知北游》还说，遵守礼教的人其实混乱了道的华美，“道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。’礼者，道之华而乱之首也。”

《庄子》认为，无为才是自由（无不为），可以归真返璞与万物为一：

故曰：“为道者日损，损之又损之，以至于无为。无为而无不为也。”……人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徙，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：“通天下一气耳。”圣人故贵一。

天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也……万物畜而不知：此之谓本根，可以观于天矣！

《知北游》的另一则寓言描述了“真知”的状态。啮缺向被衣问道，被衣说，“若正汝形，一汝视，天和将至；摄汝知，一汝度，神将来舍。德将为汝美，道将为汝居。汝瞳焉如新生之犊而无求其故”。话还没说完，啮缺已沉睡了。被衣欢喜地歌唱道，“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持。媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉！”

在第一次与上帝立恩典之约时，亚伯兰的情形类似于啮缺向被衣问道。在“签约”的礼仪中，亚伯兰按上帝的吩咐取来“一只三年的母牛、一只三年的母山羊、一只三年的公绵羊、一只斑鸠和一只雏鸽”（创世记 15：9），但在行礼过程中，“亚伯兰沉沉地睡了”（15：12）。这表明只有耶和华中上帝确实行完了“签约”的礼仪，也表明信心之父或称义之人有软弱的时候。然而，亚伯兰却得与上帝为友，“真其实知”并不是全知恩典之约，而他“沉沉地睡”是对“天和将至、神将来舍”的形象化描述，如此上帝之真才会本然地显现。

在《逍遥游》中，肩吾问连叔有关姑射山的神人，表明神人的德量可以与宇宙和道为一，不为世俗事务所扰挠，“之人也，之德也，将磅礴万物以为一世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事”。“让天下”（尧让天下给许由）与

“无己”(宋荣子犹然笑之和列子御风而行)表明至人的自由精神,而惠施与庄子关于大树或大言的“无用之用”的对话表明,心灵茅塞不通的人忧苦难堪,但心灵开拓机变就可以自在自得。《齐物论》更以“吾丧我”表明,语言争辩无法表达复通为一的万物的真相,而只有依顺自然均衡之理的知其然者才能放下以自我为中心的“以为”,才能认识并与道为一,“有以为未始有物者,至矣,尽矣,不可以加矣!其次以为有物矣,而未始有封也。其次以为有封焉,而未始有是非也。”万物存在,但人类的认知却有穷尽,“以为”在宇宙之始并不存在万物。

《雅各书》的完全、圣洁和公义观认为,人类受到罪意识与世俗价值的侵害,就离弃上帝的智慧,欺压他人,看轻人性的尊严(上帝的形象)。然而,从《大宗师》的“与道合一”看来,阻碍人类实现真我的是文化的仁义和礼乐,“人的智慧庸俗,人的道道虚伪,人的知性和德性都有碍于成道;也因此主张人要‘离形去知’(《大宗师》),要‘绝圣弃智’(《老子》19章),要把自己的存在都放弃了;才能够‘与道合一’,才能够‘同于大通’。这种把‘小我’存而不论,甚至消除其存在,以完成‘大我’的心路历程,在《庄子》的‘心斋’和‘坐忘’中,表露无遗。”<sup>①</sup>虽然对生命有着不同的预设,但《庄子》与《雅各书》都尊重和敬仰生命本身。

## 结语：生命是神恩

默卡巴、卡巴拉、《逍遥游》、《大宗师》和《知北游》中的显灵经验或《雅各书》的完全人的宗教和道德体验,都是神恩与自由在宇宙奥秘中结合的例子。巴围斯奇(James Pawelski)论述了多种显灵性(epiphanic)的例子,其中包括:基督在山上变像(transfiguration)的宗教事件、某哲学家识悟另一哲学家之卓见的思想认同、罗密欧与朱丽叶(Romeo and Juliet)一见钟情的愉悦、音乐家或艺术家在美感中经历精神上的超然升华。<sup>②</sup>无论是宗教、文艺美学或技术性事件,这些显灵性经验很像柏拉图在《宴餐》(Symposium)中描述的爱梯:虽处于不同的境况,人们却在相同的“吾丧我”中、

① 邬昆如,《庄子的生死观》,页589。

② Pawelski, “Perception, Cognition, and Volition”.

在与超然之美、善、真的联系中感受“天和将至、神将来舍”的喜乐。在似乎自我失控、不知不觉,但又似乎刻意追求的过程中,平凡事件成就非凡体验,神恩的降临就是如此。虽然这种高峰体验可能瞬时消失,但所遗留下的心理印记却可以长久存在。与此相比,世俗化的诠释是一个没有神圣诗意的语言,<sup>①</sup>其宇宙观拒绝神恩的降临,而上帝也离开这些自高自大的人。

神恩时常临到忘却自我的“无己”和不执着自我的“至人”,生命就是神恩。“神人无功”是不居于功,“圣人无名”是不求乎名。人们对完全、至尊、自由的律法持守忠贞(1:25;2:8,12),被天上的智慧所启示,就会借着行道来完全听到(1:19-27)、完全看见(1:23-25)、完全说话(1:13,19,26;2:3,7,12,14-26;3:1-12,14;4:3,11-12,13-17;5:9,12,13-18),并借着爱而引发的信心(2:1-26)达到完全。由此,《雅各书》要求个人在行为的三个领域内达到完全:

- (1) 思想: 眼和耳提供数据反映在思想或心灵中。
- (2) 言语: 借着口和舌来表达。
- (3) 有意义的行为: 借着双手和双脚完成。

完全(teleios)的律法(1:25)要求完全(teleioi)的人(3:2)接受从天上的上帝而来的完全(teleion)的恩赐(1:17),使言语和信心借着行为而达到完全(eteleiōthē)(2:22)。<sup>②</sup>

《雅各书》认为,信徒不能根据完全的律法生活,并向现实社会中败坏的价值观和道德观妥协,会使个人陷入疑惑、欺骗和各种缺点,使社会陷入分裂、冲突和各种不和。为了补救这一境况,雅各要求信众切断自己与世俗的关系,在上帝面前保持谦卑,按照天上的智慧行事,洁净内心,并专心委身于有弟兄之爱的律法。

这一要求包括以谦卑信靠上帝,接受上帝的赏赐(1:5-8,12,17-18;3:17-18;4:2-3,5-10,13;5:7-11,13-18)和对智慧人和有钱人进行批判(1:9-11;2:1-13;4:13-5:6)。因为这些人的行为与教外人一致,却与上帝的旨意和计划不一致(1:9-11;2:1-7),与基督徒的信仰

<sup>①</sup> 参 Regina Mara Schwartz, *Sacramental Poetics*, 3-17。

<sup>②</sup> Martin, *James*, 37-41, 49-51, 93, 109-110。

(1:3; 2:1, 14-26)和律法的要求(1:25; 2:8-13; 4:11-12; 5:9)不一致。《雅各书》强调,信众的信心和行为要一致(1:22-25; 2:14-26),要爱弟兄(2:1-13),特别是贫穷人和无能力者,要从上帝对贫穷人的关心(1:9-11; 2:5; 5:7-12)和以色列列祖的行为(2:21, 25; 5:11, 17)中吸取教训,通过洗去社会的污染而洁净双手和内心(1:16-27; 3:6, 14-16; 4:1-4, 8)。

有信仰者相信荣耀之主的信实(2:1),同情并支持在社会中受欺压的人和穷人,从而以爱活出上帝的圣洁。在《雅各书》2:14-26 的短短 13 节经文中,信心(pistis)一词就出现了 11 次。《雅各书》认为,“完全人”不能靠人自己的能力做成,必须领受上帝的恩典(1:17),以忠心回应神恩,以上帝的智慧为能力,从而顺服神律并负起责任。

与柏拉图《宴餐》(Symposium)中的爱梯相对,《创世记》28:10-22 描述了雅各的梯,而《约翰福音》1:48-51 正与《创世记》28:12-17 的经文形成互文。

《创世记》	《约翰福音》
梦见一个梯子立在地上,梯子的头顶着天,有上帝的使者在梯子[或雅各]上,上去下来。(28:12)	耶稣看见拿但业来,就指着他说:“看哪,这是个真以色列人[真雅各],他心里是没有诡诈[旧雅各是个诡诈的人;参创 25:26, 27; 35-6]的。”(1:47)
耶和華站在梯子以上说:“我是耶和華你祖亞伯拉罕的上帝,也是以撒的上帝,我要将你現在所躺卧之地賜給你和你的后裔。(28:13)	拿但业对耶稣说:“你从哪里知道我呢?”耶稣回答说:“腓力还没有招呼你,你在无果树底下,我就看见你了。”(1:48)
你的后裔必像地上的尘沙那样多,必向东西南北开展,地上万族必因你和你的后裔得福。(28:14)	拿但业说:“拉比,你是上帝的儿子(引用诗 2:7),你是以色列的王!”(1:49)
我也与你同在,你无论往哪里去,我必保佑你,领你归回这地,总不离弃你,直到我成全了向你所应许的。”(28:15)	耶稣对他说:“因为我说在无果树底下看见你,你就信吗?你将要看见比这更大的事。”(1:50)
雅各睡醒了,说:“耶和華真在这里,我竟不知道!”(28:16)	又说:“我实实在在地告诉你们,你们
就惧怕说:“这地方何等可畏!这不是别	

(续表)

《创世记》	《约翰福音》
的,乃是上帝的殿,也是天的门。”(28:17)	将要看见天开了,上帝的使者上去下来在 <u>人子</u> [并非在雅各]身上。”(1:51)

耶稣的道成肉身是宇宙显灵中最特殊的事件。《雅各书》熟悉犹太智慧传统的诠释:上帝在历史中自我启示,使人认识他并感受与他的同在。雅各之梯事件发生在伯特利,这一地名的意思是“上帝的家”,表示上帝显灵的地方,使得雅各说,“这地方何等可畏!这不是别的,乃是上帝的殿,也是天的门。”对于《创世记》28:12,希伯来文本在语法上可以理解为,“有上帝的使者在梯子[或雅各]上,上去下来”,但希腊文本却明确是指,“有上帝的使者在梯子上,上去下来”。

这可能是因为,有些犹太拉比将之理解为“有上帝的使者在人子雅各上,上去下来”,使徒约翰在诠释《创世记》时却说,上帝的儿子耶稣是“上帝的使者上去下来”的天梯,道成肉身的基督成为末世的新雅各、神子、人子、上帝的殿、上帝的家,是上帝的显灵。如《约翰福音》1:14就说,“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”(见约 2:11, 6:46, 14:8-9; 创 32:30; 出 24:9-10; 赛 6:1; 60:1-2)。然而,在旧约中,人在见过上帝的显灵之后,仍得存活的机会罕有,如“雅各便给那地方起名叫昆努伊勒(Eidos Theou 是“上帝之面/体”,希伯来文为 Peneil),意思说:“我面对面见了上帝,我的性命仍得保全”(创 32:30);玛挪亚对他的妻说:“我们必要死,因为看见了上帝”(士 13:22)。

生命是神恩,这恩赐就是上帝的智慧,智慧从上帝而来(1:17; 3:15, 17)。生命的艰难使得上帝把生命转化为恩赐,也必把各种美善的恩赐赐给面向他并向他求的信仰者(1:5)。在创造(箴 3:19-21)和维持(箴 8:22-31)中,上帝的智慧已经显明,使人明明可知,并以智慧命令(诗 104:13-15)万物构成精巧的宇宙,充满着上帝的荣美(箴 8:30)。如《传道书》3:11 所说:“上帝造万物,各按其时成为美好,又将永恒安置在世人心里。然而上帝从始至终的作为,人不能参透。”

在犹太基督教的智慧传统中,《雅各书》确认,上帝的智慧在宇宙中已使万物有了规律和荣华,恶的破坏律也在上帝的造化救赎中成就其旨意的效力。<sup>①</sup> 在神恩中,上帝的律法不是道德伦理中“应该与否”(ought or not)的顺服,而是基于上帝的丰盛的“完全”,人可以在感恩中委身于上帝的奥秘,从中得享上帝的智慧作为生命的能力。在这一赞美顺服中,上帝的律不再是约束,而是“使人自由的”(1:25)。不变的生命律首要是爱人如己(2:8-10),是完全人的律法,以言行一致的信仰活出上帝的丰盛恩典,而不假冒为真(1:27, 2:19)或装假作善(2:15-16),却像亚伯拉罕一样,因行为而具有完成(eteleiōthē)的信心(2:22)。

在理念上,《庄子》的真人追求大自然的生命律的真性与此相通。二者对真人和完全人的看法都认为,破坏律给宇宙或生命带来了挑战,但自然必定胜过虚假,忍耐比失望更为持久,爱比恨更为有力,因为光能在黑暗中照明一切。智慧的大道超越虚假与委婉,从而使人活在真光里,成为自由人,其主体精神得与基督大道同游,获得永恒的生命,成就《庄子》的“天地并与,神明往与”(《天下》)。

① Crenshaw, *Studies*, 34.

## 第十三章 逍遥与自由

本章旨在论述《庄子》与《雅各书》中的一个共同主题：个人自由与社会公义。在探讨这一主题时，我们必须知道，庄子和雅各并非出身富裕人家。虽然雅各是耶路撒冷教会的领袖，但其家族属于劳民阶级；虽然庄子任过一官半职，但《山木》描述说：“庄子衣大布而补之，正纆系履而过魏王。魏王曰：‘何先生之惫邪？’庄子曰：‘贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也，此所谓非遭时也。’”《列御寇》也记载庄子“穷闾厄巷，困窘织屦，槁项黄馘者”的贫困艰难的生活。《外物》也说：“庄周家贫，故往贷粟于监河侯。”在这种穷困的处境下，庄子依然追求徜徉自得、无拘无束地生活。虽然庄子和雅各都关心自由和公义，但各自的宇宙观决定了他们有着不同的识见。

林语堂认为，《庄子》“思之无涯，言之滑稽，心灵无羁无绊”。<sup>①</sup>庄子以聪慧领悟，有时狂笑处世，有时道出心灵的微笑。对于庄子与雅各来说，天地万物或上帝的创造极其伟大，海阔天空，无需斤斤计较。由此，在与惠施辩论时，庄子不是没有严谨正襟，却在严肃中有着逍遥游心。这一清爽怡淡的辩论不全沉溺于辩中，暗显了人生自由遥游的乐趣。在言说争辩中，世界的自由天放物化。庄子注重从人生的智慧中领悟自由。在庄子之死葬上，《庄子》说，“庄子将死，弟子欲厚葬之，庄子曰：‘吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赇送。吾葬具岂不备邪？何以加此？’弟子曰：‘吾恐乌鸢之食夫子也。’庄子曰：‘在上为乌鸢食，在下为

<sup>①</sup> 林语堂，《中国古代哲人的智慧》，页 53。



蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也”（《列御寇》），尽显诗人所领悟的超绝自由。

《天下》把老子称为“博大真人”，而庄周自己很像其中的“博大天人”，是一个嬉戏幻想的思想家，其人格和思想与老子异多于同。<sup>①</sup>大体上说，两者都讨论道，但老子长于思考本体论的道，而庄子长于描述浑为一体的道，“天地与我并生，万物与我齐一”（《齐物论》）；老子重于哲理思辨，而庄子强于齐物与物化；老子认为荣辱、生死有别，但庄子认为生死如一，物我无别，“不以生生死，不以死死生。死生有待邪？皆有所一体”（《知北游》）；老子认为一是万物之本，主宰万物，“一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《道德经》），而庄子认为宇宙万物的主宰在于自然天性；在处世为人之道上，老子劝人“谦下不争”，而庄子劝人“无己、无功、无名”（《逍遥游》）。

## 《庄子》和《雅各书》的社会公义观

庄子恬淡寡欲，不慕名利，但这不表示他没有政治观。楚威王想厚聘请他做卿相，庄子谢绝，<sup>②</sup>他知道仕途险恶，而宁愿作“曳尾涂中”的活龟，也不作“藏之庙堂之上”的死神龟。<sup>③</sup>庄子关心国家百姓：“旧国旧都，望之怅然。虽使丘陵草木之缙入之者十九，犹之怅然，况见见闻闻者也，以十仞之台县众闲者也”（《则阳》）。即使存在昏庸霸政，庄子看到山川百姓，仍然感触万千。由此，书中的种种生命反思不是空中楼阁，而是以“文、哲、诙”批判对道的扭曲，教导不以人为造作，而以天然本真活出精彩、逍遥的生命。虽然常被惠施嘲笑为“无用的瓠瓜”、“无用的臭椿（樗）树”（《逍遥游》），但庄子认为，“无用”自有其好用之处，“无用的瓠瓜”至少可以用来系在腰间而浮游于江湖之上，“无用的樗树”则可以让入徘徊其侧或寝卧其下。《人间世》感叹，“人皆知有用之用，而莫知无用之用也”，意

① 参刘介民，《道家文化与太极诗学：〈老子〉、〈庄子〉艺术精神》中所做的比较研究。

② 《列御寇》：“或聘于庄子，庄子应其使曰：‘子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍叔，及其牵而入于大庙，虽欲为孤犊，其可得乎！’”

③ 《秋水》记载楚威王聘庄子为相，庄子拒绝：“庄子钓于濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：‘愿以境内累矣！’庄子持竿不顾，曰：‘吾闻楚有神龟，死已三千岁矣。王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者，宁其死为留骨而贵乎？宁其生而曳尾于涂中乎？’二大夫曰：‘宁生而曳尾涂中。’庄子曰：‘往矣！吾将曳尾于涂中。’”

即庄子的“无用的参政”其实有其用处,或许“无用”与“无为”是克服别有心机的政客欺民乱世的方法。我们知道,《逍遥游》的核心是无为,“逍遥”不是“优游自得,无所烦心貌”(《辞海》)或“悠闲自在”(郭象),而是带有哀伤或艰辛的无聊游荡、无奈徘徊。《逍遥游》的“逍遥”描写庄子寝卧在无用的大树下,与“彷徨乎无为”相对同义。与此相近,《雅各书》劝勉信众谨守完全的、有行为的信心,遵循使人自由的律法,又鼓励他们活得自在,不受罪恶、私欲、偏执所困。

### 《雅各书》的智慧与先知精神

以下分析《雅各书》的社会公义, Pretorius 给出了 2:1—5:6 的大纲:<sup>①</sup>

- A. 2:1—13 贫富
- B. 2:14—26 行道
- C. 3:1—12 言语
- D. 3:13—18 上头的智慧
- D'. 4:1—10 智慧之言
- C'. 4:11—12 恶的言语
- B'. 4:13—17 行正确的事
- A'. 5:1—6 富有的骄傲

《雅各书》批判富贵人家(1:1, 2:6)、商人(4:13—17)和地主(5:1—6),赞许穷人(2:2—6),使这封信看起来像一封因附有改革性信息而被当权拦截(intercepted)的信。<sup>②</sup>《雅各书》5:1—6 描述穷人受欺压,在此背景下,作者大胆预言了肥马轻裘、得势猖狂的富足者所面临的末世审判:

噓! 你们这些富足人哪,应当哭泣、号咷,因为将有苦难临到你们身上。你们的财物坏了,衣服也被虫子咬了。你们的金银都长了锈,那锈要证明你们的不是,又要吃你们的肉,如同火烧。你们在这末世只知积攒钱财。工人给你们收割庄稼,你们亏欠他们

① Pretorius, “Coherency in James”, 544.

② Tamez, *The Scandalous Message of James. Faith Without Works is Dead*, 1—3; also Grieb, “Transformational Travel for Seminarians: Reading James in Haiti”, 151—158.

的工钱,这工钱有声音呼叫;并且那收割之人的冤声已经入了万军之主的耳了。你们在世上享美福,好宴乐,当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪,把他杀害,他也不抵挡你们。

(5:1-6)

雅各重视贫富差异问题,书信中多次论及(1:9-11;2:1-13;4:13-17)。1:9-11论及贫与富的不同遭遇,在上帝的永恒中看待短暂的生命,财富不能换取生命,而贫穷的必须以信心超越试炼之囿。2:1-13规劝富足者不要轻看贫穷人,也不要高抬富户,而要“以道(真理)观人,人无贵贱”,要抓住天国的应许,珍惜生命。4:13-17劝勉读者不要筹算赚钱致富的方法,惟有依靠掌管生命的主过活。5:1-6对不道德的富人发出严厉审判,因为上帝是公义的审判官。

第五章紧接着4:13-17的文理,指控富有人家的罪过:

1. 富人若知善而不行,就是犯罪了;即5:1-6认为,富人有责任以钱财帮助贫穷者(这是善),如果他们不但不行善,反以恶行欺压贫穷者,必得末世审判的报应。

2. 富人对生命观的短视:雅各在1:9-11已用野地的花比喻生命和财富的短暂,在4:13-17提醒人们生命漂浮,随即在第5章以命令的语气指出富人因审判而哭号。雅各以排比的词组,用财物、衣服、金银这三组词涵盖了财富的朽坏、蛀坏、败坏。“积财”(5:3b)是指富人不善用资源,以财富去延续永生,但这只是痴人说梦,因为无人能带金钱进入坟墓并转入天国。地上积攒财富的目的应是以上帝为乐,乐善好施,才是人生智慧。

3. 财富本身不是问题,富人的恶行是以贪婪的心克扣工人的工资。这里的工人是指在田间收割庄稼的农奴。他们的工资低廉,仅能糊口,现在工资被克扣,贫者越贫而富者越富。为富不仁的人定罪和杀害义人,义人(5:6)是指受欺压的无辜穷人,他们的义在上帝的面前已经彰显出来。

4. 富人的目中没有上帝,认为生命是自己劳力得来,伐功矜能,不但不谢天恩,反而基于贪婪自私的欲望胡作非为,使得神人共愤。“娇养自己的心”(5:5)正是针对欲望的描写。奢侈的生活是放纵的行为,心中没

有上帝,就被物质的世界所套牢,人就在物欲的享受中迷失了自己。富人以金钱物质为偶像,却牺牲了生命,这是他们的病症。

雅各用了“火”的隐喻来警告富人将遭受的末世审判,以“看哪”(5:4; 参 3:4,5; 5:4,7,9,11)的呼唤手法要读者聆听。工人的哀求声上达于天,进入耶和华的耳中。“万军”的上帝听了人的呼求,就不会视若无睹,他是威严的主,一切都有报应。

《雅各书》的独特在于具有强烈的末世性色彩。上帝知道社会不公正、不合理的事,会采取严厉的行动,审判恶人和那些为富不仁者。由此,富者当寻求智慧去运用财富,帮助有需要的人,而不以势欺人,压迫贫者。

### 庄周的社会公义论

庄子生活在春秋战国的乱世中,不赞同诸侯之间的尔虞我诈、彼此攻伐,而怀着悲天悯人的心讨论公义,以使水深火热之中的千万黎民获得解救。《庄子》描述了“处昏上乱相之间”(《山木》)的可怕事实,迫害与刑罚司空见惯:

方今之时,仅免刑焉(《人间世》);

今世殊死者相枕也,桁杨者相推也,形戮者相望也,而儒墨乃始离跂攘臂乎桎梏之间(《在宥》);

闻在宥天下,不闻治天下也。在之也者,恐天下之淫其性也;宥之也者,恐天下之迁其德也。天下不淫其性,不迁其德,有治天下者哉?昔尧之治天下也,使天下欣欣焉人乐其性,是不恬也;桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,<sup>①</sup>是不愉也。夫不恬不愉。非德也。非德也而可长久者,天下无之。……故举天下以赏其善者不足,举天下以罚其恶者不给。故天下之大不足以赏罚。自三代以下者,匈匈焉终以赏罚为事,彼何暇安其性命之情哉!(《在宥》)

夏商周称法律为“刑”,至春秋前中期还称为“刑”或“刑书”,后期改

① “人乐其性”和“人苦其性”的“其”分别指尧的仁义之性和桀的残酷之性。参张松辉,《庄子疑义考辨》,页 148。

称为“法”。“刑”或“法”多数用来富国强兵，“以法治国”为先。从典籍中看，春秋战国时代的刑罚是十分残酷的。春秋晚期齐景公的严刑峻法甚至使商人都把义肢卖得昂贵，而鞋价便宜，故有晏婴的“踊贵履贱”的典故。死刑包括赐死、杀、戮、斩、腰斩、枭首、剖腹、绞死、抽肋、车裂、肢解、镬烹、坑等不同处决方式，肉刑包括鞭、笞、扶、黥、劓、髡、斩左右趾、挖目、截耳、宫等不同苦刑，还有针对财产、个人和家人自由的处治法。

在春秋战国时期的刑罚思想上，礼治与法治之争形成了儒法两家的对衡。儒家偏重于“礼义教化”，以刑辅德；法家偏重于“重刑威慑”，以刑去刑。法家一向主张“一弦断于法”，认为治国之方在于法治，无论是大臣或匹夫，都不分等级地一律受到法律的约束和裁定。在战国时期的各国变法中，改革家李悝的《法经》算是最为系统，为中国后代法典奠定了重要基础。《法经》共有六篇，即《盗法》、《贼法》、《网法》（或囚）、《捕法》、《杂法》、《具法》。将《盗法》和《贼法》放在法典之首，主要是以为盗贼是政者的最大威胁。其中，《盗法》是涉及公私财产受侵犯的法律，《贼法》是有涉及危害政权稳定和个人安全的法律，《网法》是有关审判的法律，《捕法》是有关追捕罪犯的法律。《杂法》是有关处罚狡诈、贪污、淫乱等的法律，而《具法》是有关定罪与原则的法律。《法经》的出现有利于立法的建立和统一，但在封建文化中，法多半是为了保有贵族的权利。<sup>①</sup>

《庄子》的《德充符》和《在宥》描述了，当时法家的严刑峻法使多人受害。披枷带锁，不少残畸，甚至横遭刑戮之事常有发生。兀者是断足的人，多半不是天生畸形，而是受刑成疾。从兀者中，我们看到了社会的不公义，也看到欺压者的畸心。

《德充符》认为，虽然残畸或残疾人身体不全，但只要有整全的宇宙观，体现人生之始终的“德”性，他们就是完美整全的。第1章描写的兀者王骀是庄子寄寓的完美圣人：“立不教，坐不议。虚而往，实而归。固有不言之教，无形而心成者”。“王”字有敬仰之意，而“骀”字（弩）含有“大智若愚”之意。<sup>②</sup>王骀能“守宗”、“保始”，贯通事物的始末本质，并掌握“物视其

① 商鞅变法是指，公元前361年，在秦孝公的支持下，商鞅（公元前390—前338年）将法改为律，最终奠定了秦国的势力。可参《商君书》，<http://guji.artx.cn/Article/8218.html>。

② 陈鼓应注译，《庄子今注今译》，上册，页172。

所一”的宏观齐一论。

《德充符》第2章描写了兀者申徒嘉(伯昏无人的弟子),描写了执政者郑子产不但不能体恤反而欺辱残疾人,表现了人间世如刑网,而人们往往以貌取人,以势凌人。

《德充符》第3章描写了兀者叔山无趾,叔山是鲁国人,因为受刑而成为没有脚趾的残废人。他用脚跟一瘸一跛来见孔子,引发了对话:

“仲尼曰:‘子不谨,前既犯患若是矣。虽今来,何及矣!’无趾曰:‘吾惟不知务而轻用吾身,吾是以亡足。今吾来也,犹有尊足者存焉,吾是以务全之也。夫天无不覆,地无不载,吾以夫子为天地,安知夫子之犹若是也!’孔子曰:‘丘则陋矣。夫子胡不入乎?请讲以所闻!’无趾出。孔子曰:‘弟子勉之!夫无趾,兀者也,犹务学以复补前行之恶,而况全德之人乎!’无趾语老聃曰:‘孔丘之于至人,其未邪?彼何宾宾以学子为?彼且薪以诡诞幻怪之名闻,不知至人之以是为己桎梏邪?’老聃曰:‘胡不直使彼以死生为一条,以可不可为一贯者,解其桎梏,其可乎?’无趾曰:‘天刑之,安可解!’”

《德充符》第4章描写了哀骀它,第5章描写了闾跂支离无脤(跛脚、佝背、缺唇)和瓮瓮大癭(脖瘤大如盆),都是身体怪异但内涵怀德的人。《庄子》认为,“故德有所长,而形有所忘。人不忘其所忘,而忘其所不忘,此所谓诚忘”(《德充符》)。现实可能十分残酷,但有过人的德性就可能使人遗忘身体的残缺,而真正的遗忘是不忘掉本该遗忘的身体,却遗忘了不该遗忘的德性。

《庄子》把法家的重刑看为苛严伤人的外刑,把儒家的仁义礼教看成人文精神上的内刑,如刺额(“黥”)或割鼻(“劓”),“夫尧既已黥汝以仁义,而劓汝以是非矣。汝将何以游夫逍遥恣睢转徙之涂乎”(《大宗师》)。《在宥》提倡自在宽宥的养性,反对治理而带来的种种束缚:

桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,是不愉也。……故举天下以赏其善者不足,举天下以罚其恶者不给。故天下之大不足以赏罚。自三代以下者,匆匆焉终以赏罚为事,彼何暇安其性命之情哉!(《在宥》)

昔者黄帝始以仁义撻人之心,尧、舜于是乎股无胈,胫无毛,

以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。……意，甚矣哉！其无愧而不知耻也甚矣！吾未知圣知之不为桁杨桎梏也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾、史之不为桀、跖嚆矢也！故曰：绝圣弃知，而天下大治。（《在宥》）

暴政导致战争和无辜的杀戮，法制的极端使多人受刑。在这样的背景下，《庄子》的哲学是探求生机、公义和盼望，鉴赏天地与生命之美。总之，虽然庄子与雅各的社会处境不同，但两者都看重公义，而无论是天理性的还是神学性的，都珍惜生命之宝贵，而无论其源头是上帝创造的还是自然的。

## 理想社会：无为本真的天下自治之道

庄子追求的是无为本真、君静臣动、任物自化的天下自治之道。生在兵荒马乱、生灵涂炭的霸道乱世中，庄子认为，“有为”的政治其实是人为的偏颇，“举贤、任知”的利害关系使民众“相轧相盗”，造成“人相食”的现象。庚桑楚对其弟子说，“举贤则民相轧，任知则民相盗。之数物者，不足以厚民。民之于利甚勤，子有杀父，臣有杀君；正昼为盗，日中穴坯。吾语汝：大乱之本，必生于尧、舜之间，其末存乎千世之后，千世之后，其必有人与人相食者也”（《庚桑楚》）；《胠篋》也提到圣人之道会带来动乱，“善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行；天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少而害天下也多。故曰，唇竭则齿寒，鲁酒薄而邯郸围，圣人生而大盗起。掎击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣”，其中还认为，人智技能会扰乱天下，“何以知其然邪？夫弓弩毕弋机变之知多，则鸟乱于上矣；……知诈渐毒，颀滑坚白解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。故天下……，是以大乱。故上悖日月之明，下烁山川之精，中堕四时之施；惵栗之虫，肖翘之物，莫不失其性。甚矣夫好知之乱天下也！”

《庄子》的处世之道虽然逍遥，但顺其自然的方法甚或艺术化的技巧未必现实。与之相比，雅各对苦难的看法是现实的，不艺术化他们，却能唤起信众的喜乐：“你们落在百般试炼中，都要以为大喜乐……因为知道

你们的信心经过试验,就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全、完备,毫无缺欠”(1:2-4)。《雅各书》不像《传道书》的灰淡,但也不像《箴言》那样保守,而是既注重现实,又锐意改革。

《雅各书》认为,贪欲是人的罪性,其严重程度等同于偶像崇拜,是离弃上帝的表现。上帝与人本来有着美好的关系,但财利成为人与上帝之间的屏障。雅各将人生的焦点集中于敬畏上帝,因为他是生命的最高主宰,必会看顾属他的子民,不论贫富,也要求人不断地仰望他。上帝对贫者与富者皆有审判,提升在贫困患难中坚守信心的人,严惩欺压贫穷者的富户。这一末世性警告使得雅各的智慧显然不同于《庄子》。

与《雅各书》的私欲论相同,《庄子》的政治观是,君主为权利所诱,为私欲所困,而应以逍遥悠游的心灵和退己虚己应物的天性治理国家:

尧让天下于许由,曰:“日月出焉而燿火不息,其于光也,不亦难乎?时雨降矣,而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎?夫子立而天下治,而我犹尸之,吾自视缺然,请致天下。”许由曰:“子治天下,天下既已治矣,而我犹代子,吾将为名乎,名者实之宾也,吾将为宾乎?鹪鹩巢于深林,不过一枝,偃鼠饮河,不过满腹。归休吾君!予无所用天下为,庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣。”(《逍遥游》)

《人间世》教导一般人包括大臣如何与君主打交道,以平和内心来处事,不受欲望所主导或诱惑,“自事其心者,哀乐不易施乎前,知其不可奈何而安之若命,德之制也”;“心无忧乐,德之至也”(《刻意》)。《应帝王》则多方提醒君主,治国之道是善待民众,使他们活在自由、充实和幸福中,不因恶权而受压、恶政而受刑、恶制而受限。

张松辉总结了《庄子》的七个治国原则:<sup>①</sup>(1)《庄子》提倡顺应自然,无为而治,“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣”(《应帝王》);(2)《庄子》反对独裁,“君人者以己出经式义度”(《应帝王》);(3)《庄子》认为,治国不是以法治人,而是正己治内自修,“正而后行,确乎能

① 张松辉,《庄子疑义考辨》,页114-115。



其事者而已”(《应帝王》);(4)《庄子》主张,君主善于用人;(5)《庄子》提出君无为而臣有为;(6)《庄子》强调,君主应持守有功不君的心态,“明王之治:功盖天下而似不自己,化贷万物而民弗恃”(《应帝王》);(7)《庄子》认为,治国如壶子那样“立乎不测”(《应帝王》)。

《庄子》的无为哲理并非只是个人的人生哲学,也是君主的政治学。民众之间的自然、无心的作为以及国与国之间的共和相处,就如万物之间,浑然一体。他以万物自化的宇宙规律劝勉君主治理邦国。《在宥》提到的“赏善罚恶”与《徐无鬼》提到的“仁义”是儒家教化的人为政治,偏离大道。<sup>①</sup>《马蹄》的“吾意善治天下者不然,彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德”认为,政权越以仁义教化,就越损伤民众的天性而使之受宰制。无为的政治提倡,不以人制智慧的“文明”,而以顺天应物的天启智慧来治国养民:

及至圣人,蹇躓为仁,踉跄为义,而天下使疑矣。澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣,故纯朴不残,孰为牺樽?白玉不毁,孰为珪璋?道德不废,安取仁义?性情不离,安用礼乐?五色不乱,孰为文采?五声不乱,孰应六律?夫残朴以为器,工匠之罪也,毁道德矣为仁义,圣人之过也。(《马蹄》)

故绝圣弃智,大盗乃止,擿玉毁珠,小盗不起。焚符破玺,而民朴鄙,掊斗折衡,而民不争;殫残天下圣法,而民始可论议。擢乱六律。铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人含其聪矣。灭文章,散五彩,胶离朱之目,而天下始人含其明矣。毁绝钩绳,而弃规矩,擢工倕之指,而天下始人有其巧矣。故曰:“大巧若拙。”削曾史之行,钳杨墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。彼人含其明,则天下不铄矣,人含其聪,<sup>②</sup>则天下不僻矣。(《胠篋》)

① 参郑刚,《楚简道家文献辨证》,页17—38。儒家以外或之前的“仁”字从孕,有抚育滋养之意。儒家的爱人是对孕育的引申,如《大戴·保傅》“仁者养之”、《礼记·仲尼燕居》“郊社之义,所以仁鬼神也”(引自郑刚,页37)。

② “人含其聪”的“含”是指“含有”而非“隐含”。参张松辉,《庄子疑义考辨》,页145—155。

《庄子》主张，帝王不应以礼义治国，而应“退仁义”，“摈礼乐”，“心斋坐忘”。这不是完全反对仁义儒术的政治观，而是认为，在无为政治顺应天道的体系里，仁义的一套做法必须应时而变，“故夫三皇五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治。故譬三皇五帝之礼义法度，其犹狙梨橘柚邪！其味相反而皆可于口。故礼义法度者，应时而变者也”（《天运》）；“名，公器也，不可多取。仁义，先王之蘖庐也，止可以一宿而不可以久处，覲而多责。古之至人，假道于仁，托宿于义，以游逍遥之墟，食于苟简之田，立于不贷之圃”（《天运》）。

《庄子》的无为观源于老子的无为，但超越了老子，以创造一种无（为）政治的政治观。《胠篋》的“鱼不可脱于渊，国之利器，不可以示人”就引用诠释了《老子》第三十六章的思想；《在宥》说，“故君子苟能无解其五脏，无擢其聪明；尸居而龙见，渊默而雷声，神动而天随，从容无为而万物炊累焉。吾又何暇治天下哉”；在《应帝王》中，老聃对居阳子说：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万民而民弗恃，有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也”；《天地》也说：“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”；《天地》提到的“象罔乃可以得玄珠”，表示无心（象罔）者才能得大道（玄珠），“大圣之治天下也，摇荡民心，使之成教易俗，举灭其贼心而皆进其独志，若性之自为，而民不知其所由然”（《天地》）。

无为的政治是顺天道而虚心应物，“天下有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备，监照下土，天下载之，此谓上皇”（《天运》）；“其动也天，其静也地，一心定而王天下；其鬼不祟，其魂不疲，一心定而万物服。言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。天乐者，圣人之心，以畜天下也”（《天道》）；“一雀适羿，羿必得之，威也；以天下为之笼，则雀无所逃。是故汤以庖人笼伊尹。秦穆公以五羊之皮笼百里奚。是故非以其所好笼之而可得者，无有也”（《庚桑楚》）；“武侯曰：‘欲见先生久矣。吾欲爱民而为义偃兵，其可乎？’徐无鬼曰：‘不可。爱民，害民之始也；为义偃兵，造兵之本也；君自此为之，则殆不成。凡成美，恶器也；君虽为仁义，几且伪哉！形固造形，成固有伐，变固外战。君亦必无盛鹤列于丽譙之间。无徒骥于韞坛之宫，无藏逆于得！无以巧胜人，无以谋胜人，无以战胜人。夫杀人之士兵，兼人之土地，以养吾私与吾神者，其战不知孰善？胜之恶乎在？君若勿已矣，修胸中之诚，以应天地之情而勿撓。夫

民死已脱矣，君将恶乎用夫偃兵哉？”（《徐无鬼》）。

与无为的政治观相近，《雅各书》在 1:9—10 呼吁降卑要喜乐，4:6—10 也劝勉信众谦卑：“但他赐更多的恩典，所以经上说：‘上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人。’故此，你们要顺服上帝。……你们亲近上帝，上帝就必亲近你们。有罪的人哪，要洁净你们的手；心怀二意的人哪，要清洁你们的心。你们要愁苦、悲哀、哭泣，将喜笑变作悲哀，欢乐变作愁闷。务要在主面前自卑，主就必叫你们升高。”

《天道》论述了“君静臣动”的“无为”之治，“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下有余；有为也，则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也，下亦无为也，是下与上同德，下与上同德则不臣；下有为也，上亦有为也，是上与下同道，上与下同道则不主。上必无为而用天下，下必有为为天下用，此不易之道也。”《庄子》中无为与有为政治观对应于《雅各书》中上天的智慧与人的私欲，庄子注重人心灵生命或精神世界因循天道而物化，因“乘天地之正”而逍遥；雅各则注重信仰如何在群体中产生上帝的公义恩慈的统治，使用了强烈的对比语言：富有与贫穷（1:9—11；2:1—6），在道德上成为公义（受压者；5:6）与强权（欺压者；2:6）等。

## 法天与真性

基于各自的人性论，《庄子》和《雅各书》都注重公义。以神学为出发点，《雅各书》认为，“那照着上帝形像被造的人”（3:9）是对人性的最高肯定；但 1:18 有类似《庄子》“法天贵真”的看法，“他（众光之父）按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中，好像初熟的果子”。我们认为，《雅各书》对此着墨不多，而《庄子》的论述有助于汉语神学在这点上做出诠释拓展。

### 法天贵真

在人性与天、真的联系中，道家表达了对人性尊严的注重，这可以帮助我们理解，人与上帝的关系集中在人与上帝之形像的联系。对于理想人格，《老子》写道，“绝学无忧。惟之与阿，相去几何？善之与恶，相去若

何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。儻儻兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母”（《道德经》第二十章）。

其中对理想人格的认识包括，

1. 以婴比喻理想人格，“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩”（《道德经》第20章）；“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿”（《道德经》第28章）。婴儿是纯真的，未受世俗和教化的沾染。

2. 以愚形容理想人格，“我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。澹兮其若海，飂兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙”（《道德经》第二十章）。愚是完美的，未受知识、心思的偏爱与私欲所玷污。对于真，庄子有类似的想法。

3. 以赤子比喻理想人格，“含德之厚，比于赤子”（《道德经》第五十五章）。这种反合性表达（以婴、愚、赤来表达理想人格）与《创世记》中的完美人格的真纯（未犯罪前的）异曲同工。

《创世记》提到，上帝的形像构成了人性，这一人性不是建基于本体论，而是建基于关系论。上帝的形像可以解释人类的宗教性，表明上帝与人的关系，而人性就存在于上帝与人的复和关系中，使自我得以真正活现。这一垂直关系道出了上帝与人的彼此关连，主体与主体互动（inter-subjectivity）的关系使人与上帝的临在相遇，听到上帝的话，并认识和体验上帝的恩情。在亚当和夏娃听到上帝的话时，他们已有了上帝的形像与样式，不同于其他受造物。在被造时，人类有“尘土”（身体或物质体）为局限，也有“灵活”的人性（精神、情感、意识、魂魄等一切非物质体）为超越（创2:7），同时使得人类超越了前六日的局限，可以管理地与地上造物的命运，并可以进而享有与造物主上帝在第七日的安息。

上帝的话语塑成了人性，把人类的特殊造物性分别出来，赋予人类实在与潜能的上帝之道。依赖这位创造者，人类才能得享自由、生命、盼望和存在的意义。希伯来智慧正视完美的人性，其中认为，（1）身体或智慧的有限并非恶，而是对人性自由的祝福；（2）在美善的宇宙，要经历和谐和丰盛的生命，其正面维生法是信任上帝的话语。只要听信“上帝吩咐他

说”(2:16—17)的生命律,人类必然活着不死。

显然,希伯来智慧认为,人类的宗教性才会缔造文明。然而,要“如上帝”(sicut Deus)不同于有“上帝的形像”(imago Dei),因为后者是在欢庆人性的超越和限制,认为这些都是上帝的美善创造,而前者是要否认人性的限制和本来的形像,不愿成为人,而要成为超人或上帝。《创世记》2:16—17说,“耶和华上帝吩咐他(亚当=人)说:‘园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶树上的果子,你不可吃,因为你吃的日子必定死。’”在其中,人的自由(随意吃)有其界限(不可吃)。善恶果是人在美善宇宙中过和谐丰盛生命的必要警惕(通常称为禁果),人性的完美有其自我超越(可以在生命中与上帝建立和谐关系),其自由也有限制(没有分别善恶的能力)。限制本身不一定不好,在《创世记》的叙述中,即使全能的上帝也常显示他的限制,如临在他的受造界而受时空所限制,但同时也是无限的。分别善恶的智慧属乎上帝,人类想得了这一智慧是为了“如上帝”(或“成为上帝”,sicut Deus, 3:5),以为如此就可不必依靠和信任上帝了。

神人关系的建立在于“诚信”,即“真”。不像“美”与“善”字,“真”字在先秦古籍的四书五经中很少出现,但在《庄子》中却经常出现,约有65次。《老子》楚简本也不用“真”字。徐克谦认为,“诚”字与“真”字的情况类似,而这两个字相通,“真者,精诚之至也”(《渔父》);<sup>①</sup>“真者,所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真”(《渔父》)。对此,徐克谦写道:

“真”是受之于天的,是超越于现实世界的、本然的、自在的存在。……“真”是相对于“伪”而言的,只有在感觉到“伪”之后,人们才会去探求“真”。……“伪”的最初意思是“人为”,不完全等于今人所谓“假”。《说文解字注》引徐锴曰:“伪者,人为立,非天真也。故人为为伪是也。”……“伪”就是指人所创造的文明。……随着文明的进一步发展,人为的东西越来越多,且越来越与天然的东西相疏离,人的本性也随之发生异化。<sup>②</sup>

① 徐克谦,《庄子哲学新探》,页64—68。

② 同上,页68—69。

《庄子》很少谈论真理的“真”，而关注人性的“真”，即顺天与万物合一、不受世俗造作沾染的天然之真，由此反对仁义教化。《天道》讲述了孔子与老聃的对话，其中孔子认为“仁义，真人之性也”，而老聃却反驳说仁义“乱人之性”。《田子方》则讲述魏文侯与田子方的对话。其中，魏文侯的老师是儒者子夏，田子方的老师是隐逸之士东郭顺子，田子方介绍自己的老师说，“其为人也真。人貌而天虚，缘而葆真，清而容物。物无道，正容以悟之，使人之意也消。”子方离开后，文侯终日不言，最后感叹说，“远矣，全德之君子！始吾以圣知之言、仁义之行为至矣。吾闻子方之师，吾形解而不欲动，口钳而不欲言。吾所学者，直土梗耳！”

在《雅各书》中，“有上帝形像”的人性顺应与上帝为友，而不与世俗为友，但并不反对“仁义教化”。相较之下，雅各倾向于接纳儒家学术，而不强烈希冀隐逸之士的天真。这主要在于道家和希伯来对道/上帝和人性的差异理解。基于希伯来先知和智慧传统，《雅各书》认为，在积极参与社会改造（这是先知和智者的责任）之外，与上帝为友，敬畏耶和華更能使诚言上帝的人敬天而爱人。虽然当时犹太宗教文化的“律法主义”带来了对人性的束缚和欺压（如一些法利赛人假冒伪善），但处方不是否定律法或行善，而是以智慧传统转化律法，成为“使人自由的律法”（1：25，2：12），使人得以与上帝为友（4：4），以从上天得的智慧（3：15）而遵守律法。

道家注重自然天然，《秋水》讲述了河伯（神）与海若（神）的七回对话，论说什么是自然天然，什么是人为妄为。海若认为，人的真性是应顺自然（天）的，背逆常性便是伪（人为或妄为）：

知天人之行，本乎天，位乎得；踣躅而屈伸，反要而语极。曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”

在《马蹄》中，伯乐治马的故事表明，儒家的仁义礼乐其实是辖制和束缚人性。

马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。龔草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台路寝，无所用之。及至伯乐，曰：“我善治马。”烧之，剔之，刻之，雒之。连之以羈縻，编之以皂栈，马之死者十二三矣；饥之，渴之，驰之，骤之，整之，齐之，前有楛饰之患，而后有鞭策之威，而马之死者已过半矣！

《马蹄》认为，马有本性，此真性包括践霜雪的蹄、御风寒的毛、自在地吃草饮水、翘足跳跃。然而，善于治马的伯乐却用铁烧、剔毛、刻削（蹄）、烙印、饥渴、驱驰、骤奔、整修、训练、鞭策等不同方法来管理，结果马死伤大半。儒家圣人的修道就如伯乐治马、陶匠治埴，“斲甕为仁，跲跂为义”，结果迷惑天下。天下的分裂是因为，治国者“澶漫为乐，摘辟为礼”，破坏了人之天性和物之本性。雕刻全木后才有酒器，毁坏白玉后才有珪璋，废弛道德后才有仁义，离弃真性后才有礼乐；工匠的罪过在于破坏全木原木而得器具，圣人的罪过在于毁坏原德道德而得仁义。

对于儒术，《老子》也有类似的回应：“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。”

对于人的本性，《马蹄》继续解释说，“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”这与《庄子》的“县解”、“天放”等概念同理。

### 隐士的逍遥与社会公义

在各自的文化处境中，《庄子》注重隐士逍遥的社会公义，《雅各书》注重先知、智慧型的社会公义，但面相上的差异并不表明存在着内在的冲突，反而可以在“物化忘适”中互融贯通。

在《庄子》中，成为隐士的政客表达着另类的政治观，以真正的无为，即退隐，而达到不政而治，“山无蹊隧，泽无舟梁，万物群生，连属其乡，禽兽成群，草木遂长。”（《马蹄》）；“民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死，而不相往来；若此之时，则至治已”（《胠箧》）；“一之间，无敢设也。奢闻之：既雕既琢，复归于朴。侗乎其无识，僇乎其怠疑，萃乎芒乎！其送往而迎来。来者勿禁，往者勿止，从其强梁，随其曲傅，因其自穷。故朝夕赋敛，而毫毛不挫，而况有大涂者乎”（《山木》）。这就是说，君主不可以权压制民众，民众会自然得道，解脱生活的困苦。

《雅各书》相信宇宙律和生命律都必须顺应上天的创造律（参本书第三章），因为人类是万物中“初熟之果”（1:18）。因此，一个“成全完备，毫无缺欠”（1:4）的智者能在艰辛境况克服煎熬和试炼。一个相信“那厚赐与众人的上帝”（1:5）之信徒会不偏不倚善待贫或富人（2:1-9）。“成就上帝的义”（1:20）必不造作装假，而听道行道，不自欺（1:22）。信心的无为不是“不为”，而是让上帝的信实或基督的信心（2:1）来推动并生发先知的精神，实现社会公义。《雅各书》所谓的信心就是让私欲搅乱公理，而让人心依循创造律，完成齐物造化的完美。鬼魔的“信心”是战惊的（2:19），除了它的信不能施行公义外（无行为），也因为它的信是不依循创造律（其实是破坏律），即它的信是勉强，甚至是暴力性的“有为”：“你们心里若怀着苦毒的嫉妒和纷争，就不可自夸，也不可说谎话抵挡真道。这样的智慧不是从上头来的，乃是属地的，属情欲的、属鬼魔的。在何处有嫉妒纷争，就在何处有扰乱和各式各样的坏事。”（3:14-16）正面的例子：亚伯拉罕的信心是“无为”的，因他完全交托于上帝，顺服在上帝的律下（2:19-24）。故他的信心是完美，不因为他靠己意或能力完成了什么，而是因为他只能在所谓的道家的“无为”中信赖上帝，如此的“无为”之为也使人配称为“上帝的朋友”（2:23）。亚伯拉罕的“无为”信心是由上天来的智慧所主导的：“惟独从上头来的智慧，先是清洁，后是和平，温良柔顺，满有怜悯，多结善果，没有偏见，没有假冒。并且使人和平的，是用和平所栽种的义果。”（3:17-18）我认为，汉语神学中的道家“无为”以及隐士的政治观能很好阐释《雅各书》的社会公义。

隐士的政治观是隐者依循自然律而遁迹世外，无为而为。显然，这里



的隐士是指内心的天然状态,忘却利害荣辱而心虚神实,如孙叔敖“不荣华、无忧色”,但精神“栩栩然”(《肱篋》),以及老子的学养和处事为人。在《庄子》中,老子或老聃的出现章次(13篇18章节)不比孔子(21篇44章)多,且多出现于外、杂篇中。另外,老聃的言论与《老子》中的言论也有差距。徐克谦写道:

《庄子》书中,特别是内篇的老聃,总的来说是个“尸居而龙见,渊默而雷声”[在宥]的隐君子,其操“君人南面之术”<sup>①</sup>的一面并不像《老子》书中表现的那样明显,与《天下》篇所介绍的老聃学说有距离。<sup>②</sup>

老聃为隐士的代表,其他隐士有:

(1) 市南宜僚:“仲尼之楚,楚王觞之。孙叔敖执爵而立。市南宜僚受酒而祭,曰:‘古之人乎!于此言已。’曰:‘丘也闻不言之言矣,未之尝言,于此乎言之。’”(《徐无鬼》)

(2) 陆沉者:“孔子曰:‘已矣!彼知丘之着于己也,知丘之适楚也,以丘为必使楚王之召己也。彼且以丘为佞人也。夫若然者,其于佞人也羞闻其言,而况亲见其身乎!而何以为存!’子路往视之,其室虚矣。”(《则阳》)

(3) 老莱子:“老莱子之弟子出薪,遇仲尼,反以告,曰:‘有人于彼,修上而趋下,未偻而后耳,视若营四海,不知其谁氏之子。’老莱子曰:‘是丘也,召而来。’仲尼至。曰:‘丘,去汝躬矜与汝容知,斯为君子矣。’仲尼揖而退,蹙然改容而问曰:‘业可得进乎?’老莱子曰:‘夫不忍一世之伤而骛万世之患,抑固窳邪,亡其略弗及邪?惠以欢为骛,终身之丑,中民之行进焉耳,相引以名,相结以隐。与其誉尧而非桀,不如两忘而闭其所誉。反无非伤也。动无非邪也。圣人踳躅以兴事,以每成功。奈何哉其载焉终矜尔!’”(《外物》)

① 语出《汉书·艺文志》:“道家者流,盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。合于尧之克攘,易之谦谦,一谦而四益。”

② 徐克谦,《庄子哲学新探》,页33。

(4) 列子：“夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而反。”（《逍遥游》）；“列子见之而心醉，归，以告壶子，曰：‘始吾以夫子之道为至矣，则又有至焉者矣。’……”（《应帝王》）；“列子行，食于道从，见百岁髑髅，撻蓬而指之曰：‘惟予与女知而未尝死，未尝生也。若果养乎？子果欢乎？’”（《至乐》）；“子列子问关尹曰：‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？’”（《达生》）；“子列子穷，容貌有饥色。客有言之于郑子阳者，曰：‘列御寇，盖有道之士也，居君之国而穷，君无乃为不好士乎？’郑子阳即令官遗之粟。子列子见使者，再拜而辞。使者去，子列子入，其妻望之而拊心曰：‘妾闻为有道者之妻子，皆得佚乐，今有饥色。君过而遗先生食，先生不受，岂不命邪。’子列子笑，谓之曰：‘君非自知我也。以人之言而遗我粟，至其罪我也，又且以人之言，此吾所以不受也。’其卒，民果作难而杀子阳。”（《让王》）；“宾者以告列子，列子提屣，跣而走，暨于门，曰：‘先生既来，曾不发药乎？’”（《列御寇》）

(5) 魏牟：“公孙龙问于魏牟曰：‘龙少学先王之道，长而明仁义之行；合同异，离坚白；然不然，可不可；困百家之知，穷众口之辩；吾自以为至达已。今吾闻庄子之言，茫焉异之。不知论之不及与？知之弗若与？今吾无所开吾喙，敢问其方。’公子牟隐机大息，仰天而笑曰：‘子独不闻夫坎井之蛙乎？谓东海之鳖曰：……’”（《秋水》）；“魏牟，万乘之公子也，其隐岩穴也，难为于布衣之士；虽未至乎道，可谓有其意矣。”（《让王》）

(6) 肩吾：“肩吾问于连叔曰：‘吾闻言于接舆，大而无当，往而不返。吾惊怖其言，犹河汉而无极也，大有径庭，不近人情焉。’……”（《逍遥游》）；“肩吾得之，以处大山；”（《大宗师》）；“肩吾见狂接舆。狂接舆曰：‘日中始何以语女？’肩吾曰：‘告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！’……”（《应帝王》）；“肩吾问于孙叔敖曰：‘子三为令尹而不荣华，三去之而无忧色。吾始也疑子，今视子之鼻间栩栩然，子之用心独奈何？’……”（《田子方》）

(7) 连叔：“肩吾问于连叔曰：……是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事！”（《逍遥游》）

(8) 南郭子綦或称南伯子綦：“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：……”（《齐物论》）；“南伯子綦游乎商之丘，见大木焉，有异：结驷千乘，将隐芘其所藪。……”（《人间世》）；“南

伯子綦隐几而坐，仰天而嘘。……”（《徐无鬼》）；“子綦有八子，陈诸前，召九方歎曰：……”（《徐无鬼》）；

(9) 东郭顺子：“子方曰：‘东郭顺子。’……”（《田子方》）

(10) 温伯雪子：“温伯雪子适齐，舍于鲁。……”（《田子方》）

(11) 伯昏无人：“申徒嘉，兀者也，而与郑子产同师于伯昏无人。”（《德充符》）；“列御寇为伯昏无人射，引之盈贯，措杯水其肘上，发之，适矢复沓，方矢复寓。当是时，犹象人也。……”（《田子方》）

(12) 长梧子、瞿鹊子：“瞿鹊子问乎长梧子曰：‘吾闻诸夫子，圣人从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道；……’”（《齐物论》）

(13) 子祀、子舆、子犁、子来：“子祀、子舆、子犁、子来四人相与语，曰：‘孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣！’……”（《大宗师》）；“子舆与子桑友。而霖雨十日，子舆曰：……”（《应帝王》）

(14) 子桑户、孟子反、子琴张：“子桑户、孟子反、子琴张三人相与语曰：‘孰能相与于无相与，相为于无相为，孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷？’……”（《大宗师》）

古传说中的隐士有巢父、许由，夏代的卞随、务光，周朝的兄弟伯夷、叔齐，都是贵族出身，却不明争暗斗搏权力，而是让位让贤得仁义。春秋战国政治风暴频起，社会动荡，民不聊生，隐逸的政治与生活成为智贤与道德者的“另类”哲学。庄子、老聃和隐君子都受过良好教育，却远离由财、利、言等带来的权力斗争，退而不仕，淡泊明志，过宁静简朴的生活，享受璞归自然的逍遥与自在。隐逸不是逃避，自然不是自弃，逍遥不是消极，《天道》简言要意表明了这种“素王之道”：

天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之平而道德之至。故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也，则任事者责矣。无为则俞俞。俞俞者，忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也。以此退居而闲游江海，山林之士服；以此进为而抚世，则功大

名显而天下一也。静而圣，动而王，无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。

《缮性》也精辟论证了这一隐逸传统的自然存身之道：

古之治道者，以恬养知。生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也；义明而物亲，忠也；中纯实而反乎情，乐也；信行容体而顺乎文，礼也。礼乐遍行，则天下乱矣。……由是观之，世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也。道之人何由兴乎世，世亦何由兴乎道哉！道无以兴乎世，世无以兴乎道，虽圣人不在山林之中，其德隐矣。隐，故不自隐。古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待；此存身之道也。

自由自在、无拘无束、悠然自得的生命固然好，只是单为了自己的好处而忘怀周围的受害者而“独志”或“自化”，则未免使自我失去了人性人情。《庄子》的“逍遥”不受外在条件影响，也不是主观内在的悠闲，而是顺天地之正（法则），应万物之化，而无往不适，“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”（《逍遥游》）。《雅各书》以大自然隐喻论述了生命律的隐逸和自在，但当人们在“为”或“伪”中搅乱了人性时，“泉源从一个眼里能发出甜苦两样的水吗？我的弟兄们，无花果树能生橄榄吗？葡萄树能结无花果吗？咸水里也不能发出甜水来”（3:11—12）。《雅各书》就追问，为何人类的舌头能赞美创造主，却同时咒诅有上帝形像的人（3:9）。

《庄子》和《雅各书》对待社会公义的态度都不是消极的。在《庄子》中，第一种人“知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣”（《逍遥游》），又有何妨；第二种人如，“宋荣子犹然笑之。且举世而

誉之而不加劝，举世而非之而不加沮”，做到了无功无名但仍然有己，还算不错；第三种人如，“夫列子欲风而行，泠然善也，旬有五日而后反”，做到了无功无名无己，行公义得逍遥；第四种人“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉”，达到了与道化合的“至人无己，神人无功，圣人无名”的最高境界。《雅各书》不谈以怎样的心境行公义，但智慧化身为人而要求的公义施展四方，这是犹太与基督信仰的核心。如果与上帝为友却不行公义、不好怜悯，就不是与上帝同行。另外，“你们要顺服上帝”(4:7)和“你们要亲近上帝”(4:8)，是《雅各书》中与上帝同行的“无为”神学的基石，以此实现社会公义。

社会公义与互相尊敬是相辅相成的，《庄子》对当时的苛政提出了严重抗议。另一方面，“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道”(《大宗师》)。人与人之间可以休戚与共，患难相助，但如此感人肺腑的生命必须确保个人权利，大我利益不消灭小我自由，在礼教的约束中获得更大的空间和释放，在相爱中不再有主仆之分。否则，礼法制度只会制造一个机械的僵化世界，无权无力的人成为美化准则的附属品或牺牲品。这就是庄子“泉涸”的隐喻，用湿气互相嘘吸，用口沫互相湿润，也不能消解苟延残喘的艰辛。执着于割舍带来的只是束缚与苦楚，不是爱，不是怜悯；彷徨逍遥、自适其适也不是对待邻友的方法。庄子劝勉，在此境况中应该相忘于江湖，融化于大道，逍遥自在地生活在海阔天空的境界里。雅各则提出，律法应转化为智慧的释放能力，只有这样，人们才能以湛然宁静的胸襟怜悯他人(雅2:12-13)。

## 小结：齐物的逍遥

陆德明说：“时人皆尚游说，庄生独高尚其事，优游自得，依老氏之旨，著书十余万言，以逍遥自然无为齐物而已；大抵皆寓言，归之于理，不可案文责也。”(《经典释文·序录》)<sup>①</sup>值得补充的是，《庄子》中的隐士淡泊明志，归真返朴，不是为了逃避或放弃，而是为了更有智慧地活出“素王之

<sup>①</sup> 参郭庆藩撰，《庄子集释》卷一，页4。

道”；而《雅各书》劝勉的也不只是内在的、精神的逍遥，更重要的是“尸居而龙见，渊默而雷声”（《在宥》）的正义，其中除了看重信众的内心平安，更强调他们要担负起社会公义的重任，使上帝的恩赐和怜悯临到需要者。

《雅各书》把上帝描写为同行的捐助人(benefactor)，而非受惠人(client)的赞助人(patron)，因为后者包含着强烈的主仆意识，以主人的自我兴趣为中心，而捐助人是为了群体的善而施恩。<sup>①</sup> 雅各的用词如 haplōs（厚赐；1:5）、mē oneidizontos（不斥责；1:5）、peirasmos（试探；1:2, 12）、prautēs（温柔；1:21；3:13）、epithumeite（贪恋；4:2）、hypotassō（顺服；4:7）、eggigō（亲近；4:8）等，都是与友谊相关的字眼。贪恋与私欲相同，都带着罪身在江湖，心存魏阙，行善身不由己。

《雅各书》所照顾的对象包括寡妇、孤儿、田里工人；主题是公义，目的是神权以爱临于天下。雅各看到，自由的律法(1:25；2:12)为个人和群体有着积极功用，宗教和律法不是非驴非马，匪夷所思，而是实是求是。<sup>②</sup> Eckart 认为，自由(eleutherias)与爱邻舍在新约(如罗 8:2；林前 10:24)里是同义的，早期基督教的新律法是爱人如己，就被雅各称为自由的律法。<sup>③</sup> 雅各谈论的是与上帝为友，而不与世界为友，这并不表示二元对立的生活。<sup>④</sup> 他的命题是，上帝(智慧)与我们为友，智慧是空谷足音，与上帝交往没有滞碍，一切都是忘适之适。由此，人人应该彼此为友，其自由都是被造时以上帝的形像为定的。上帝以他的形像造人，这一形像就是人的真性，在人与人的真理关系中才能彼此造就和释放，如“泽雉”追求的自由：“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲畜乎樊中”（《养生主》）。

生命渺小短暂，如蚊负山，《庄子》以齐物观给出了许多生命如湮雾的鲜明描述：“有实而无乎处者，宇也。有长而无本剽者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入”（《庚桑楚》）；“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死”（《知北游》）；“天与地无穷，人死者有时，操有时之具，而托于无穷之间，忽

① Batten, “God in the Letter of James: Patron or Benefactor?” 257—272; Kloppenborg, “Patronage Avoidance in James”, 1—5.

② Frankemölle, “Der Jakobusbrief. Weisung für ein gelingendes Leben”, 141—146.

③ Eckart, “Zur Terminologie des Jakobusbriefes”, 521—526.

④ Rhoads, “The Letter of James: Friend of God”, 473—486.

然无异骐驎之驰过隙也”（《盗跖》）。《庄子》从齐物观衍生的逍遥与《雅各书》中使人自由的律法遥相呼应：“惟有详细察看那全备，使人自由之律法的，并且时常如此，这人既不是听了就忘，乃是实在行出来，就在他所行的事上必然得福”（1:25；2:12）。雅各的律法观参照了旧约，但他依智慧传统把律法当成上帝的话语，圣言创造一切，使生命的尊荣受造物之美。《雅各书》2:8称这律法为至尊的，在诠释上与《庄子》的反儒家的话相似，“道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。……礼者，道之华而乱之首也”（《知北游》）。旧约的祭祀律法和规章容易落为一种固执的主义，在没有齐物的怜悯之心下失去人性应有的自由。《雅各书》不讨论割礼之律、守安息日之律、饮食洁净之律或圣殿里崇拜的律法，而看重人际关系的智慧、社会公义的定律、人为将来打算的生命意义和人在试探中操练品性的自由与意志。

《雅各书》2:8认为，在智慧的再诠释下，犹太律法是一种至尊的律法，是天国的律法，是耶稣在世化为恩典的真理所彰显的生命律，即基督的信实（2:1）。基督的救赎恩赐是还原上帝创造天地万物时给予人类的尊严与荣美，上帝的荣耀和权能是齐物性的，没有偏差，也不倚畸。<sup>①</sup>这至尊的律法是以爱人如己作为最好的总结，圣爱是将自己最荣美的赐给众人，即上帝的形象。在圣言的催生下，人们被祝福，从而可以听道行道，言行一致（1:25）。人的智慧根植于上帝的智慧，而不根植于世界的表象。由此，信众就等候仰望“再来的主”（5:7），并注视这律法（1:25），反思爱惜，守着一律，也就守着一律，以免犯错受捆（2:10）。律法的源头不是制度或人的利益，而是大道或上帝本身（4:12）。先贤如亚伯拉罕、喇合、约伯、以利亚等都是人操练自由的榜样，他们以自己微弱的信心得到上帝坚固的信实，以先知的公义和胆量，以圣人的智慧克服对生的茫然，对生死哀恸，在万物的不断流变中适从而逍遥。

### 附：（一）天放县解

《庄子》的真性、返真注重“天放”（《马蹄》）和“县解”（《养生主》、《大宗

<sup>①</sup> Childs, *New Testament as Canon*, 437.

师》<sup>①</sup>，针对仁义礼智之儒术对生命的束缚，《田子方》甚至提倡“日徂”、“游心于物之初”，由此认识“纪”，成为“至人”而“得至美而游乎至乐”。《田子方》把鲁国看作代表中原的君子国，但楚人怀道者温伯雪子对儒术的评价是，“明乎礼义而陋于知人心”。仲尼对此却表示仰慕，“若夫人者，目击而道存矣，亦不可以容声矣！”

“一而不党”的“天放”是融和一体不纷争的自然放任，是“至德之世”的真正人性（《马蹄》）。“安时而处顺，哀乐不能入”的“帝之县解”（《养生主》）是安定舒适而顺应变化，天然（“帝”）的解除倒县也是《大宗师》所谓的“县解”，而《田子方》提出“日徂”是人的真正本性。基于此，仲尼教导颜渊说，“恶！可不察与！夫哀莫大于心死，而人死亦次之。日出东方而入于西极，万物莫不比方，有首有趾者，待是而后成功。是出则存，是入则亡。万物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待尽。效物而动，日夜无隙，而不知其所终。熏然其成形，知命不能规乎其前。丘以是日徂。”

在《田子方》中，孔子请教老聃，谈到“游心于物之初”、“得至美而游乎至乐”的“至人”之道。“孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，惙然似非人。孔子便而待之。少焉见，曰：‘丘也眩与？其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人而立于独也。’老聃曰：‘吾游心于物之初。’孔子曰：‘何谓邪？’曰：‘心困焉而不能知，口辟焉而不能言。尝为汝议乎其将：至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉，或为之纪而莫见其形。消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷。非是也，且孰为之宗！’孔子曰：‘请问游是。’老聃曰：‘夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之至人。’”

关于修心以成至人的方法，孔子继续请教老聃，“孔子曰：‘愿闻其方。’曰：‘草食之兽，不疾易藪；水生之虫，不疾易水。行小变而不失其大常也，喜怒哀乐不入于胸次。夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸

① “安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解”（《养生主》）；“安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓县解也，而不能自解者，物有结之”（《大宗师》）。



福之所介乎！弃隶者若弃泥涂，知身贵于隶也。贵在于我而不失于变。且万化而未始有极也，夫孰足以患心！已为道者解乎此。’孔子曰：‘夫子德配天地，而犹假至言以修心。古之君子，孰能脱焉！’老聃曰：‘不然。夫水之于沟也，无为而才自然矣；至人之于德也，不修而物不能离焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！’孔子出，以告颜回曰：‘丘之于道也，其犹骖鸡与！微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也。’”

《田子方》举出本真人性的例子：有虞氏不把死生放在心里，感动许多人；至人画师行走安闲，光身交叉着脚稳坐着，不拘礼，不显能，只有无为而为、自然而然的神态；文王把朝政委托给在渭水似有却无心钓鱼的隐者，三年后，“列士坏植散群，则尚同也；长官者不成德，则同务也，斛斛不敢入于四竟，则诸侯无二心也”；列御寇箭术高超，但在危石高山上未射时已“御寇伏地、汗流至踵”、胆颤心惊，而至人伯昏无人在百丈深渊的高山险石上“背逡巡，足二分垂在外”，射无心之射，“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变”<sup>①</sup>。

## （二）物化忘适、与天为一

《达生》论述形精并重的畅达生命，描写了“与天为一”、“形全精复”、“神全”、“用志不分，乃凝于神”、“指与物化”、“忘适之适”的逍遥生命。

（1）痾偻承蜩是说，“用志不分，乃凝于神”。孔子赞叹驼背老人用竿子黏蝉的轻易，老人说，其诀窍之道在于不分心，不注意纷繁之事，安心处事如枯树槁枝，就可出神入化。

（2）津人操舟是说，注重外物者内心笨拙、惧怕荒乱，但会潜水者因掌握水性而能“忘水”，即使没见过船也会划，视深渊为小丘，遭遇危险时仍然从容自在。

（3）无变斗鸡是说，姿态浮骄、意气虚骄慌乱是亏神，而盛气消减、呆若木鸡的斗鸡才“德全”，以致别的鸡看了就不敢应战，掉头而跑。“本篇之意同于《齐物论》‘去成心’、‘吾丧我’以及《应帝王》的‘雕琢复朴’。以

① 王志楣，《术以载道》的注解（[http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/5rso/congress/05daoread/10061223.htm#\\_ftn8](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/5rso/congress/05daoread/10061223.htm#_ftn8)）。

全充分,以静制动,正是道家的方法。”<sup>①</sup>

(4) 吕梁丈夫游泳是说,一个生于山地、长于水边的人能在漩涡和激流中游水。孔子本想派弟子救他,却见到他游到岸下,吟歌作乐。这个人的本然处境是山地,但在水边发长其天赋本性,以此顺物自然而有所成就,随漩涡一起卷入水底,跟涌流一样浮出水面,无不顺其自然。其中,“吾无道”其实比“有道”更为高超完全,“无为”比“为”更为自由,“顺应”比“勉强、控制”更为有效。

(5) 梓庆削木是说,一个名叫庆的工人做成鐻(似钟的乐器)的鬼斧神工方法:不估计耗气于功名私利,而斋戒养神并忘我形体,将自己纯真的天然才能与木料的天然本质相结合,乐器被看成神工。<sup>②</sup>“养神”不是成仙,而是心学中顺应自然得以超脱劳神。

(6) 工倕巧艺是说,尧时有个艺工能在旋转中随手画线,比尺更精巧。这旨在教导,忘了脚的长短,鞋子就舒适;忘了腰围的大小,腰带就舒适;忘掉是非,内心就安适;“忘适之适”就是一种忘了安适的安适,即本性常适而无不安适,无所拘束。

《庄子》的逍遥、齐物旨在突显真己,对此,吴光明写道:

他的真己不是由孔孟礼节的训练而成就,也不由杨朱从欲式的沉溺快乐而来,也不是黄老道教的炼丹修行而成功,更不是出自佛教似的自己否定的否定……孔孟之徒奋发以仁义改革,黄老教徒想用道符咒术改造,道教隐士就匿世,杨朱之士就完全自私不管了。庄子却完全不同,他必“抱神以坤,物将自正,徒处无为,而物自化,物而不物,故能物物”,“用心若境,不将不迎,应而不藏,故能胜物不伤”。这是天然的淡漠无为。<sup>③</sup>

① 王志楣,《术以载道》。

② 参张松辉,《庄子疑义考辨》,页148。

③ 吴光明,《庄子》,页67。

## 结语：苦罪与智慧

人生天地间，总是面临着苦罪的难题，而在各自的文化土壤中，中国道家与古希伯来都寻求超然的智慧以克服苦罪。同干出旁枝，多源汇一水，本章旨在探究这两种智慧的内奥，以建构汉语对苦难的整体诠释。这一诠释将以《雅各书》的圣经神学（真、善、美的创造）为基线，贯穿《庄子》的变易艺术的人生智慧，深入析读作为苦罪之解化剂的神子舍己和义者友爱，然后尝试建立破解苦罪迷团的汉语神学：与道为一和与上帝为友。

### 苦罪的困惑

古希腊的俄狄浦斯(Oedipus)王说，“人生在世，恍如一场梦幻，何处有不朽且真实的快乐？人在幻境之后，便以毁灭收场！”莎士比亚笔下的麦克白(Macbeth)说，“生命不过是一场走动的幻影”，哈姆雷特(Hamlet)也沉吟，“生存还是死亡，这是一个问题”。如果人生只是一场荒谬的幻影，苦难存在与否就不再成问题，我们也毋庸唏嘘。然而，人类不甘于这场可能无意义的虚幻，而努力寻求生命的意义，承受起各种突如其来的苦难。<sup>①</sup> 苦难真实存在，使人痛彻心扉，而如果苦难总是接踵而至，那么生命的意义何在？如果人生的结局注定是枯鱼之肆，那么生命的价值何存？

---

<sup>①</sup> 参 Frankl, *Man's Search for Meaning*。

《论语·颜渊》说，“死生有命，富贵在天”，包含着对有生必有死的无奈。在个体的生命过程中，我们持续体验着“生”与“死”，从出生起就走在死亡之路上，随时与死相遇。如果除开骥骥之气、鸿鹄之志、濠梁欢鱼等人类可以企盼的理想境界，仅仅“曳尾于涂”，那么人的尊严何在？《庄子》的髑髅寓言却暗示，在死亡世界所享受到的君王般的喜乐胜过了人世间的劳苦。

休谟(Hume)的经验主义认为，人类无法也无资格追问神，如蚊虻负山、井螭论海？然而，即便如此，信仰总是寻求理解，苦难难题仍然萦绕在人类心头。对于信仰者来说，苦难会带来更大的疑惑，因为他们意识或潜意识中会把神与苦难看作分处两端，互不相容。先知哈巴谷的呼喊紧扣我们的心弦，“耶和華啊！我呼求你，你不應允，要到幾時呢？我因強暴哀求你，你還不拯救”(哈 1:2)。每一个在苦难中挣扎的信仰者都会感受到生命的荒芜与错谬，从而必然诘问神的存在与公义。

对于神与苦难并存的吊诡，伊壁鸠鲁(Epicurus)提出以下质问：

(1) 甲、神或愿意除掉罪和恶但他不能，或

乙、他能但他不愿意；

或者

(2) 他既不愿也不能。

甲、如果他愿意却不能，那么他是无能的，不符合神的属性。

乙、如果他能却不愿意，那么他不是善的，也不符合神的属性。

(3) 甲、若他既不能也不愿意，他就既无能，又是恶的，就绝不是神。

乙、若他是神，按理性推论：他应该愿意且能够除掉罪恶；

结论问题：

(1) 既是这样，又何以存在罪恶？

(2) 或他为何不除掉恶呢？

“神为何不除掉苦罪”，这是一个哲学问题。虽然哲学似乎没有给出令人满意的答案，但我们真正需要的不是答案，而是对意义的寻求，这正是惟有信仰才可以承载的。苦罪的由来可能永远不明，但人类认识到，其中包含着一种使人达至完美的价值取向。以下，我们首先分析中国传统的苦罪观，然后尝试以《庄子》与《雅各书》对苦难的诠释来问诊把脉，希冀建构起一种能够化解苦难、遨游神恩的整全生命观。

## 中国传统的苦罪观：忧患意识与勤勉克己

### 罪、恶、苦的忧患意识

罪恶与苦难是一个普世问题。儒家的“未知生，焉知死”（《论语·先进》）重生讳死，因为死亡不能预知，“死生有命”（《论语·颜渊》）、“亡之，命矣夫”（《论语·雍也》），而修身是对生的表态，以示“悦生恶死”。儒家相信，“尽人事以俟天命”就可对死作出至善的交待，因为“任重道远……死而后已”（《论语·泰伯》）。与儒家不同，基督教神学看到“罪”与“死”之间的因果联系，“亚当的堕落”代表着人类的堕落，人所具有的上帝形像被破坏，罪在堕落世界中极力蛊惑，就带来了死。然而，儒家很难理解这种“罪”，圣经中的“罪”字通常被理解为人做错的某事，尤其是在律法下所犯的错，也会把“人人都是罪人”（罗 3:9）理解为“我们都是罪犯或做坏事的人”，这与圣经中指涉人与上帝之破裂关系的罪天差地远。

对于儒家而言，罪是指各种冲突、恶行和对天的不敬，很少指人与天在关系上的失和。<sup>①</sup>孔子所认识的“堕落”是背离本然宇宙秩序的礼坏乐崩，道德瓦解。对于恶和苦的根源，儒家认为，“恶”不是一种现实力量，而是没有看到宇宙的善性，是道德的缺乏，可以通过教育来克服。而至于自然灾害、社会混乱和生命忧患，儒家并不将之归咎于恶的力量，而是认为，依照本然的根据宇宙秩序，这可以激发我们的忧患意识，从而实现自己最高的道德潜能。

儒家相信，人的本性是由天赋予的（《中庸》1:1）。孟子认为，人性本善或至少具有向善的倾向或潜能，善的幼芽内在于人的本性；<sup>②</sup>而荀子认

① “罪”在《论语》中出现了六次：（一）《论语·八佾》3:13：“子曰：‘不然。获罪于天，无所祷也。’”虽然孔子的学说不是宗教，但他不完全否认宗教，至少这句话与上一句“与其媚于奥，宁媚于灶”有关；显然，古中国宗教的罪观与犹太基督教的不同。（二）《论语·公冶长》5:1：“子谓公冶长，‘可妻也。虽在缙绂之中，非其罪也。’”以其子妻之。孔子不因公冶长的罪过而看轻其品性，就把女儿嫁给他。只有在这里，罪的用法是非宗教性的。（三）《论语·尧曰》20:1：“曰：‘予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。’”

② 李英华，《性善与性恶》；何光沪，《从人性论看东西方宗教哲学之相通》。

为,人性本恶,并不生来就有德性,但可以通过教育和礼仪加以纠正。<sup>①</sup> 孟荀之间的争论可能源于对“人性”的不同定义:

孟子说,人们学习这个事实表明他们本性为善。在我说来,并非如此……本性是上天赋予的:一个人不能学会它,不能通过努力获得它。仪式和正确的东西由圣人所创:人们学习仪式,并努力实现它们。无法学会或者通过努力获得,但却在我们心中的称为本性。能够学会并通过努力实现的称为有意识的行为。<sup>②</sup>

不管是善是恶,人性的本质都不是根本,可以通过“克己复礼”,实现“人人皆可为尧舜”。这是因为,儒家传统假定自足的宇宙本性与人的本性内在贯通,性善或性恶都只具有伦理意义,从而没有研究罪在人心中的蛊惑力量,反倒普遍渗透出一种道德乐观主义。

具体来说,儒家认为,人要么天生完美无缺,要么可以通过意志上的克己和行为上的勤勉渐进完善,而人人都生来禀赋成为“仁人”(道德自由的最高境界)的潜能,只是习惯或社会环境造成了彼此在德性上的差异,虽然达到道德完善的道路十分艰难,但礼仪教化将克服这种德性上的软弱。在这一理论框架之内,“罪”与“恶”就只具有伦理学上的语义范围,而教育或教化则成为治疗的方法。然而,在转向雅各时,我们会看到,人类的努力并不能实现道德的自由与完善。

在古代中国,祭祀和占卜有着悠久的传统,献给天或祖先神灵的祭祀可以保证国家和献祭之人的平安与兴旺,而疾病、灾难和日常问题都起因于天人之间的不和。在一定程度上,这塑造了传统中国的忧患意识和悲悯之情。新儒家学者就认为,儒家的精神甚或中华文化的特征是“忧患意识”,<sup>③</sup> 周人不是为个人安危,而是为民族和国家的存亡而忧心,为文化的兴衰和能否实现天赋的人性而忧心。<sup>④</sup> 为了克服礼坏乐崩的

① “人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)

② *Sources of Chinese Tradition*, 1:180; 参张京华,“孟子性善论与荀子性恶论辨析”。

③ 徐复观,《中国人性论史》,第二章,passim。

④ 同上。

倾颓境况，以孔子为代表的儒家就追求以礼乐为核心的美善文化，希冀借助修心养性，恢复天赋道德<sup>①</sup>，达到精神的内在超越，建成一种“道德或伦理宗教”。<sup>②</sup>

古代中国的 worldview 包含一种自圆宇宙的自然主义看法，“宇宙实际上是一种自然的和谐，因此渗透着一种善的原则”，<sup>③</sup>其中也假设，人性是这种宇宙和谐和道德秩序的一部分，是人类世界和宇宙大化之间的关键纽带。礼乐教化就旨在提升和实现这种善与美的本性，从而成为仁人和君子。

### 《庄子》的艺术人生：逍遥无忧

《庄子》时常提到悲与忧，显示了在目睹众生时对生死不免的感伤：

• 而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎！（《逍遥游》）

• 一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？（《齐物论》）

• 是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。……彼仁人何其多忧也？二者，或有余于数，或不足于数，其于忧一也。（《骈拇》）

• 故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也，则任事者责矣。无为则俞俞。俞俞者，忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。（《天道》）

• 圣人休焉则平易矣。平易则恬淡矣。平易恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。（《刻意》）

• 故不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，其乐彼与此同，故无忧而已矣！今寄去则不乐。由是观之，虽乐，未尝不荒也。故曰：丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。（《缮性》）

① 徐复观，《中国人性论史》，第二章；牟宗三，《中国哲学的特质》，16—27 依循徐氏的看法。

② 牟宗三，《中国哲学的特质》，passim；牟宗三，《生命的学问》，页 88—89，119。

③ Bodde, “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy”, 39；牟宗三，《心体与性体》，1：217—224；牟宗三，《中国哲学的特质》，页 25。

• 颜渊东之齐，孔子有忧色。……鸟乃眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。（《至乐》）

• 若不得者，则大忧以惧，其为形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣！夫贵者，夜以继日，思虑善否，其为形也亦疏矣！人之生也，与忧俱生。（《至乐》）

• 扁子曰：“不然。昔者有鸟止于鲁郊，鲁君说之，为具太牢以飨之，奏九韶以乐之。鸟乃始忧悲眩视，不敢饮食。”（《达生》）

• 生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不足以存生，则世奚足为哉！（《达生》）

• 人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死。生物哀之，人类悲之。（《知北游》）

• 生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：“通天下一气耳。”圣人故贵一。（《知北游》）

• 我悲人之自丧者，吾又悲夫悲人者。吾又悲夫悲人之悲者，其后而日远矣！（《徐无鬼》）

• 真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。（《渔父》）。

在对待生死上，《庄子》要求一种顺命、守道、守宗和安处的心态，这在于其中对天的三重不同理解。<sup>①</sup>

(1) 天是自然界的统称：

• “牛马四足，是谓天。落马首，穿牛鼻，是谓人。”（《秋水》）

• “鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。”（《逍遥游》）

在大自然中，人们识悟到宇宙的广大无垠，物种之盛，品类之繁，都处于合一的天地之间，而生命变化包含着可理解的时序（如春夏秋冬）与无法预知的事件（如天灾人祸）。

① 参郭庆藩，《庄子集释》三卷有关对引文佐证的经文。



(2) 天是人生中一切无示的遭遇：

• 有孙休者，踵门而诧子扁庆子曰：“休居乡不见谓不修，临难不见谓不勇。然而田原不遇岁，事君不遇世，宾于乡里，逐于州部，则胡罪乎天哉？休恶遇此命也？”（《达生》）

• 公文轩见右师而惊曰：“是何人也？恶乎介也？天与？其人与？”曰：“天也，非人也。天之生是使独也，人之貌有与也。以是知其天也，非人也”（《养生主》）。严复注，“分明是人，乃说是天，言养生安无可奈何之命。”在这里，天与命观具有相近意涵，命是天注定的，必须接纳变化无常的生命。

• “死生，命也；其有夜旦之常，天也”；“父母岂欲吾贫哉。天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉，求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”“东西南北，惟命之从”（《大宗师》）。

• “中央者，中地也。然而不中者，命也”（《德充符》），命是“求其为之者而不得”，是人事所无法把握的；“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴寒暑，是事之变、命之行也”（《德充符》），对于命，人只能“知其不可奈何而安之若命”（《人间世》）；人们的有限知识无法参透生死的无涯，“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”（《养生主》），但可以静心顺命，“明乎坦涂，故生而不说，死而不祸，知终始之不可故也。计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也”（《秋水》），并与无限的生命物化为一。

(3) 天是气化的天地万物，天下一气：

《逍遥游》以鲲鹏来比喻化道，《齐物论》以庄周梦蝶来比喻物化，《大宗师》把天地比作大炉，把造化比作大冶，要求“与造物者为人，而游乎天地之一气。”

• “生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：‘通天下一气耳。’圣人故贵一”（《知北游》）。

• “天在内，人在外”（《秋水》）。

• “仲尼曰：‘死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗；审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。’常季曰：‘何谓也？’仲尼

曰：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心乎德之和。物视其所一而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”（《德充符》）。

• “夫大块以载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也”（《大宗师》）。

这是《庄子》在理解天上的独特智慧，超越了前两层含意。生命不是无奈的，而是可以实在地与天地物化，从而守宗，善待生死。<sup>①</sup>“浸假化予之左臂以为鸡，予因以求时夜，浸假而化予之右臂以为弹，予因而求炙鴽”（《大宗师》），无论所化都能顺应同异、贵贱、大小，顺应“死生存亡、穷达贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴寒暑，是事之变、命之行也”（《德充符》），因为“恢诡谲怪，道通为一”（《齐物论》）。

人们不能陷溺在所化之中，不然就有了成心、偏情，“有人之形，无人之情。有人之形，故群于人。无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉，所以属于人也。噉乎大哉，独成其天”（《德充符》），而要“以天待人，不以人人天”（《徐无鬼》），要无己、虚己、无我、丧我、心斋、坐忘，乘化而游心于天地一气之化，成为天人，“乘天地之正御六气之辩，以游无穷”（《逍遥游》）。如此，人们就可以独与天地精神相往来，“与造物者为人而游乎天地之一气”（《大宗师》）。

《庄子》认为，天地万物都在变化之中，“一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎”（《齐物论》），“形如槁木，心如死灰”（《齐物论》），由此应该追求与道为一，因为“道无终始，物有死生，不恃其功”（《秋水》）。《庄子》把人生艺术化，间接处理了苦难问题，以顺人顺物能与天和，得到天乐，“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。……与天和者，谓之天乐”（《天道》）。真正的理想人生是逍遥，如鱼如鸟，多姿多彩；在苦难中，人应该顺自然而不动心，甚至学颜回心斋坐忘，虚其心以“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”（《大宗师》）。由此，“万物一府，死生同状”（《天地》），人与道为一，“死生无变于己”（《天地》），甚至“死生不入于心”（《田子方》）。

① 参李美燕，《由老庄的生死观论其养生哲学》，200；江淑君，《死生无变于己——〈庄子〉生死观析论》，页75。

对于《庄子》来说，生与死相对不定，不必沉迷于生，厌恶于死。<sup>①</sup> 生死是生命过程的不同阶段，如四时运行，生是从无到有，死是从有到无，都是自然变化。犹如阳中有阴，阴中有阳，生中也有死，死中也有生，“物方生方死”。生死并非绝对，而其实是一个实，只是名称不同而已。“天下之中央，燕之北、越之南是也。”“燕之北”和“越之南”看起来是两个实，其实都是“天下之中央”，只是有不同的名称。

“鼓盆而歌”就表达了《庄子》超脱的生死观。“庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无慨！然察其始而本无生；非徒无生也，而本无形；非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”（《至乐》）对于生死的恰当处理，不是人为的喜乐或悲哀，而是达到与天地为一，领悟人在大化流行中的地位。

《大宗师》描写孟孙才的母亲死了，他“哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀”，仲尼为之辩解了同样的“物化”和“万物与我为一”：“孟孙氏不知所以生，不知所以死。不知就先，不知就后。若化为物，以待其所不知之化已乎。且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！且彼有骇形而无损心，有旦宅而无耗精。孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸詎知吾所谓吾之非吾乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎？造适不及笑，献笑不及排，安排而去化，乃入于寥天一。”

“有骇形而无损心”与“有旦宅而无耗精”相对，关涉到“与道为一”和“物化”。<sup>②</sup> “不知所以生”和“不知所以死”表明了人类智慧的有限，而只有与道为一，人类才能善待生死，正面处理其中的种种困境。

① 参《齐物论》：“予恶乎知说生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪！丽之姬，艾封人之子也。晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？”

② 郭昆如，《庄子的生死观》，页 585；陈鼓应注译，《庄子今注今译》，上册，页 234。

## 汉语神学的苦难诠释

### 雅各的苦难诠释

在宇宙论上,《庄子》认定生成论,而《雅各书》持守创造论。雅各的生死观就重视罪对人类存在的破坏,不像《庄子》那样把握真我就能达到“游心于淡”(《应帝王》)、“物之初”(《田子方》)、“无穷”(《则阳》)、“四海之外”(《逍遥游》)、“尘垢之外”(《齐物论》)、“无极之野”(《在宥》)、“大莫之国”(《山木》)、“万物之祖”(《山木》)和“天地之一气”(《大宗师》)。①诚然,道家与古希伯来文学都探求智慧,以克服苦罪,但不同的是,古希伯来的创世与乐园神话以“分别”为主线,看到上帝与人的分别、物与物之别、圣与恶之别等;而“贯穿道家乐园神话、开辟神话、心性论、宇宙论的一条主要线索,乃是这些论述都要求回到一种原始的无分别境界,并且对历史、文明的演化相当的不信任”。②

对于苦难和死亡,雅各的理解是希伯来式的,包含着消极悲观,但又有其超越智慧,因为人类的存有是上帝所造,其对上帝的信仰可以是永恒的。在面对苦难时,信仰者能靠着与上帝为友而得盼望,克服苦罪对生命的威胁。雅各接纳了犹太传统中《传道书》的看法,认为人死后归为尘土,他的灵(rūa ḥ)归回上帝(3:16—22; 12:7);《约伯记》也说,约伯“赤身出于母胎,也必赤身归回”(伯1:22)。雅各认为,生以及死都是祸患(5:15—17),但他劝勉信众尊重人类存有的历史性,在直面苦难中真实地生活,既称颂上帝,也称颂自己出于神恩的有生之年。这一看法不在于“物化”或“万物与我为一”,而在于上帝的超然智慧是人所不知的。雅各认为,苦难的因由是一个迷,类似于《庄子》的“不知所以生”和“不知所以死”,这使得二者认定,只有在与道为一或与上帝为友中,人类才能超脱当下的生死困境。

《雅各书》提到死亡的历史性,以实际的破坏律表明人类生存的困境。我们曾用完全与圣洁(反之是欠缺与污秽)的语言分析了《雅各书》对以下

① 陈俊辉,《论死谈生:话祁克果与庄子的生死观》,页562。

② 杨儒宾,《道家的原始乐园》,页160。

三个层面的完善(反之是破坏),它们都表明了苦罪的历史性:

- (1) 个人所遇到的试炼和困惑;
- (2) 群体与社会所遇到的不公义和斗争;
- (3) 与上帝为敌的关系或远离上帝的罪。

“贫富”是《雅各书》的一个突出主题,在对其讨论中,雅各揭示了生命的易变和如何超越苦罪。在第一章,作者讨论贫富之间的逆转问题(1:9—11);在第二章,作者教导信众在教会中不可重富轻贫(2:1—13);在第五章,作者责备富人欺压贫穷者,警告他们将有审判临到(5:1—6)。《庄子》以宏观的宇宙大化看到“万物一府,死生同状”(《天地》),而雅各以宏观的上帝作为来劝勉贫富都不可轻看苦罪的历史性问题,因为“卑微的弟兄要以升高为荣”。雅各认为,社会地位是假象,只有在上帝眼中才会是真实、尊贵的,<sup>①</sup>应该以这种永恒眼光胜过由贫穷所导致的卑微身份的试炼;而对富人来说,他们也要认识到生命的短暂和财富的局限,从而不以财富来抬高自己的身份,反而能够谦卑地服事别人。

《庄子》以大道观生死,“道无所不在”,而雅各看重神恩临到贫穷者、软弱者身上,生命是上帝的恩赐,无论何等光景都有他的美意。处贫与处富是一项如何顺服上帝、承受神恩、在盼望中忍耐和在忍耐中盼望的试炼,是对贫富所赋予的既有身份和地位的价值超越。生命出于神恩,活出生命的人应该以感恩为怀,以“降卑”为心,有如《庄子》所谓的忘我之心。

“降卑”与前文的“卑微”来自同一词根,是在宇宙的荣美与造物者的丰盛中深感自身渺小。“卑微”指身份和地位低微,“降卑”指在彼此服事时的谦卑。对于贫穷的人,他们的社会地位虽然卑微,但因在基督里的丰盛而被提升;对于富有的人,虽然现在的社会地位高贵,但在基督面前要谦卑下来,愿意服事周遭的贫穷人。“降卑”是指富有的人思虑生命的终点(死亡)而服事众人,因为《雅各书》1:11 讲明,到那时候,从财富上所得的一切崇高和丰富都会消失。<sup>②</sup> 智慧者洞悉到生命的短暂易逝,犹如花朵

① Luck, “Die Theologie des Jakobusbriefes”, 256.

② Johnson, *The Letter of James*, 174—176; Martin, *James*, 12—21.

急速凋谢,从而愿意谦卑自己以服事他人,超越财富和地位的限制,因为人的生命是不在乎家道丰富(路 12:13-15)。

对于贫者的试炼是要超越社会层面上的贫穷,以上帝的恩赐来定位自身,能因试炼而夸口,顺服上帝在生命上的安排,以之为最美好。由此,雅各不离弃贫穷人,而为他们发言申诉(1:27; 2:1-6; 15; 5:4, 7-11),并安慰和劝勉他们接受自己的当下地位,因为他们在上帝面前已有了尊贵的地位。

### 易变时空中的圣巫人格

无论是生成宇宙还是创造宇宙,古代中国和圣经都看到宇宙是变易的,而汉语神学的苦罪观必须以此为理论背景。从《创世记》1章在混沌中的创造和创造“大鱼”(创 1:1, 20)到《启示录》22章新天新地的造成,都肯定了希伯来文化中的变易时空观。《约伯记》描写说,“那日变为黑暗”、“那夜黎明的星宿变为黑暗”(3:4, 3:9; 类以于《传道书》12:2)、“山崩变为无有,磐石挪开原处”(14:18; 参 38:14);《诗篇》也描写说,“地的改变”(46:2)、“海变成干地”(66:6)、“江河变为旷野,叫水泉变为干渴之地,使肥地变为碱地,这都因其间居民的罪恶。他使旷野变为水潭,叫旱地变为水泉”(107:33-35)、“他叫磐石变为水池,叫坚石变为泉源”(114:8);《希伯来书》说,“天地都要灭没,你却要长存;天地都要像衣服渐渐旧了,你要将天地卷起来,像一件外衣,天地就都改变了。惟有你永不改变,你的年数没有穷尽”(1:11-12; 引用《诗篇》102:26);《雅各书》也说,“在他所造的万物中,好像初熟的果子”,而“在他并没有改变,也没有转动的影儿”(1:17-18)、“其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了”(4:14)。

在变易宇宙观上,圣经与《庄子》相近,而《庄子》深受《易经》和《易传》的影响。下面我们尝试分析《易经》中的变易学说,从而探究这种影响的性质。在《庄子》中,“《易》以道阴阳”(《天下》)是对《易传·系辞上》第五章“一阴一阳之谓道”的诠释。姚曼波推测,《易经》与阴阳方术源自楚文化的占卜之书《八索》。楚人用蓍草(即“草索”)或竹片筮卜,中原用甲骨占卜。阳爻卦象的“—”与阴爻的“- -”,形似灵草的“索”。<sup>①</sup> 陈秋松认

<sup>①</sup> 姚曼波,《庄子探奥》,22-23。参罗子翔,“一阴一阳之谓道”观念厘析,页105-106。

为，《逍遥游》开篇说，“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏”，其中“鲲”与《易经·坤卦》的“坤”相对，“鹏”与“朋”相对。《易经·坤卦》的爻辞说，“坤……西南得朋，东北丧朋”。<sup>①</sup>对此，陈秋松写道：

《易经·说卦传·十一》则说：“坤……其于地也，为黑。”“冥”正有“黑”的意思。鲲化为鹏之后，从北冥（东北丧朋之位）飞往南冥（西南得朋之位），就是从东北具有阳性的方位，飞往西南具有阴性的方位。……而《易经·坤卦》的“牝马地类，行地无疆”卦文，不是和《庄子》“野马（牝马）也，尘埃（地类）也”的意思相似吗！“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”，这句话，也可以在《坤卦·文言》中找到对应。《易经·坤卦·文言》说：“君子黄（地坤的颜色）中（黄色居五色之中）通理，正位居体，美在其中。”是指坤有居正位之美，因此能“乘天地之正”的正是坤亦即鲲，“而御六气之辩”应是指坤之六爻变化。《坤卦·上六》接着说：“象曰：龙战于野，其道穷也。”其道穷被解释成道的穷尽，有穷困的意味，不过我觉得这只是某家某派的解释，从庄子的理趣来说应该解为“其道之极”，也就是道极深极远之处，亦即“以游无穷者”的意思。我发现两千多年来，竟然没有一个注释把鲲与坤、鹏与朋对等联系起来，倒是《说文》提到：“鹏，皆古文凤字也，朋鸟象形；凤飞，群鸟从以万数，故以朋为朋党字。”而《唐·李鼎祚·周易集解·卷四》也说：“汉·荀爽曰：坤为朋，朋亡而下，二上居五。”“坤为朋”、“朋及鹏，皆古文凤字”已经接近得快使鲲鹏成形了，但还是差了一步。<sup>②</sup>

阴阳学说产生于殷商之际，《周易》曾是卜筮著作。笔者对《易经》（殷商时代）、《易传》（战国时代由十翼七传组成）的了解偏重于先天太极图中

① 注释说：“坤者，顺也，阴之性也。……西南，坤位，是阴也。……东北反西南，即为阳位也。”参陈秋松，《奇妙不可思“易”的一本书》。

② 陈秋松，《奇妙不可思“易”的一本书》。

阴阳互动(见下图),以此解释事物的变易圆融关系。先天太极图是对宇宙化育的描述,而易学中的圣巫观就强调,阴阳的变化无穷本是理然应当的。



太极图

现实是易,在不断转变之中,而非绝对的存有或本体。时空不是绝对的,而是变易的,“天地之间,流行不息,皆其生焉者也”。<sup>①</sup>《周易·系辞上传》(右第十一章)说,“是故易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。在八卦未有之先,已有混沌未分的淳和之气,处于氤氲状态中的太极已经存在于宇宙之中,太极的内在运动裂变产生了天地阴阳(两仪)。<sup>②</sup>《周易》时常以“形”、“神”、“气”来表达易变不测的宇宙,其“鬼神”多是指阴阳变化的奇妙,“阴阳不测之谓神”,“知几,其神乎”,“神也者,妙万物而为言者也”。

“易穷则变”,《周易·系辞下传》说,“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三材而两之,故六。六者非它也,三材之道也。道有变动,故曰爻”(右第十章)。易是首要的,然后才有阴阳的互动变化。先有由此及彼、由彼及此的变易,才形成阴阳的对偶范畴。在变易时空下,宇宙的核心在于互动关系,而不是作为物自身的本体,因为本体也是在变化中生生不息。

从终极方面来看,实存是易,而非存有或本体。易是绝对范畴,不存

① 王夫之,《周易外传》卷六。

② “实存”一直存在于相关的关系中,宇宙永远充满自强不息的生机,事物内部存在着两相对立、对应、彼此转化的性质。清朱骏声《说文通训定声》说,“阴者,见云不见日;阳者,云开而见日”,其中阴、阳指由日光照射之有无所形成的两种天气;而《诗·大雅·公刘》说,“既溥既长,既景乃冈,相其阴阳,观其流泉”,其中以地势的向阳与否分定阴阳,是阴阳的本义。阴阳原指山的向背,即山的位置走向与太阳运转的关系。山北为阴,因为它背着太阳,山南为阳,因为它面向太阳。阴字取古义,指背阳之处。然而,阴阳也不是黑白分明的,太极图的黑白应按阳光所带来的阴阳色来理解。参罗子翔,《“一阴一阳之谓道”观念厘析》,页 111。



在不易的实在。易支配并生化整个世界，是最高的实在，即“太极”，太极即易。太极是永远变化着的不变者，阴阳是易的两个根本组成或易的两个首要原则，同时表现着易与不易。在易的真实中，存有与非存有得到了综合，易就产生了本体，进程就产生了存在，存在在变动时空中有其目的。对于这种动变的宇宙观，希伯来和早期基督教文化都会认同。

《庄子》认为，万物是生命体，有形或无形，都有彼此互动的生命，“生物之以息相吹也”（《逍遥游》）；“有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定，神生不定者，道之所不载也”（《天地》）。万物本于气，从而有机变互化的物化，“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均”（《寓言》），而物种之间相互衍变转化就是“机化”，“种有几？得水则为继，得水土之际则为蛙蚘之衣，生于陵屯则为陵鳃，陵鳃得郁栖则为乌足，乌足之根为蛭螭，其叶为胡蝶。胡蝶胥也化而为虫，生于灶下，其状若脱，其名为鸲掇。鸲掇千日为鸟，其名为干余骨。干余骨之沫为斯弥，斯弥为食醯。颐辂生乎食醯，黄輶生乎九猷，瞀芮生乎腐蠹。羊奚比乎不箰，久竹生青宁，青宁生程，程生马，马生人，人又反入于机。万物皆出于机，皆入于机”（《至乐》）。

《易传》的阴与阳是变易世界中的对偶范畴，指事物互补的两极、互逆互顺的两元、互对互立的模式。“干，阳物也；坤，阴物也”；“阳卦奇，阴卦耦”；“分阴分阳，适用柔刚”；“阴阳合德，而刚柔有体”；阴阳，是生命运动中两种互为涵摄的力量，是生命的互对、互应、互动与互根，构成了生之易理的双向流动模式和观念底蕴。阴是阳的反面，但不与阳对立，阳的存在也不对抗阴，而是相互补充，因对方而成为自身。阴阳模式并不蕴含“非此即彼”，其中前者阴包括了后者阳，又使之免于绝对化。<sup>①</sup>

在易经中，乾卦与坤卦构成了阴阳、刚柔、动静、虚实互应互对的密切关系。作为对自然宇宙与人类世界的不断化育，太极是一种基于人之生命历程永恒流变的圆融境界。易是绝对的范畴，支配并产生着变化的世界，是最高的现实，易即“太极”。太是原始、至极而无以复加，太极是

① “易”一直作用在阴阳这两极之间。阴是阳的反面，但不是与阳对立，阳的存在也不对抗阴。事实上，这两极相互依赖、相互补充、共存互惠，阳需要阴以成为阳，阴需要阳以成为阴，任何一方都不能失去对方而保持自身。从而，阴阳构成一个完美的整体，即太极。

永远变化着的不变者。阴阳同时包含着易与不易，可以各美其美，这在于二者处于永恒的和融境界，完美地成为一体，就是太极。在这种关系中，阴与阳都是偶极性的存有，彼此相互依赖，共存互惠，而不能孤立自存。

《庄子》的人论受到阴阳思维的影响，并由此可以用作汉语神学的文本基础。《天下》说，“苒漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。……独与天地精神往来，而不敖倪于万物。……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。”对于天地或人类，“精”指物的无形存在，如人的心灵，而“神”指此存在物的智慧运作与变化。由此，《德充符》说，“外乎子之神，劳乎子之精”；《秋水》说，“可以意致者，物之精也”；《列御寇》解释神明说，“明者惟为之使，神者征之。夫明之不胜神也久矣，而愚者恃其所见入于人，其功外也，不亦悲夫”。

在《庄子》之前，《左传》把“神明”解释为人的“魂魄”，“赵景子问焉，曰：‘伯有犹能为鬼乎？’子产曰：‘能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉，况良霄……其用物也弘矣，其取精也多矣’”（《左传·昭公七年》）。<sup>①</sup>在这里，“神明”不是灵界的神灵，而是人的魂魄，是精强灵活的。《易传·系辞上》有类似的说法，认为人的游魂精气知鬼神，“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”；又说，“子曰：‘知变化之道者，其知神之所为乎？……《易》有圣人之道……无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？……寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？’”<sup>②</sup>对此，姚曼波认为，先秦百家中的精气本源说与《易传》相承，“精”是万物生命之源或总智慧，而“神”是精的变化生成之物。<sup>③</sup>《庄子》有类似说法，“神鬼神帝，生天生地”（《大宗师》）；<sup>④</sup>“今彼

① 参杨伯峻，《春秋左传注》，页1292。

② 转引自姚曼波，《庄子探奥》，页78。

③ 同上。

④ 王叔岷，《庄子校诂》，上册，页222；郭庆藩，《庄子集释》，上卷，页235。

神明至精，与彼百化，……由然不形而神”（《知北游》）。<sup>①</sup>

作为智慧的基础，“气”是“易”（变易、不易、简易）的根源。《老子》说，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（四十二章），认为万物是据“冲气以为和”而生有。《庄子》顺此提出阴阳之气，“阴阳之气有沍，则其心闲而无事”（《大宗师》）；“自以比形于天地，而受气于阴阳”（《秋水》）；“阴阳者，气之大者也”（《则阳》）。

相传伏羲始作八卦，“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”。夏禹是一位巫，治水而涉历山川，知鬼神情状。在伐商纣时，周武王也施行巫术。《易》原为巫书，而创《易》者为巫。《易传》说，巫“设卦观象，系辞焉而明吉凶”，巫“以卜筮者尚其占”。巫有“断天下之疑”的法术，而女为巫，男为覡。《周易》中的巫或《易传》的圣与“大人”有关，即巫格或圣格就是人格。《易经》是以巫学为文化基础，巫沟通人和神，是二者的中介。

圣在神人之间，可以同时通于神人，与《周易》的气之相感相符。《易传·文言传》说，“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎”，作为神人的中介和诠释者，圣人能与二者合契。与此类似，《雅各书》也有崇天崇神的观念，但明确划分了神人之间的距离，二者是永恒不平等的，人格的建立仅在于上帝赐恩给信众，使其在完全的顺服中不断操练自己。

周易中的忧患意识具有群体性。《易传》说，“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉”。在一定程度上，《易传》对圣的肯定与对人和人格的肯定相互关联，如《周易·系辞传》说，“夫易，圣人之所以极深而研几也。惟深也，故能通天下之志。惟几也，故能成天下之务。惟神也，故不疾而速，不行而至。”命的限制非人能改，但人可以在这一限制之下承负责任，完善自己的人格，“莫非命也顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙立正。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也”（《孟子·尽心上》）；“乐天知命故不忧”（《周

<sup>①</sup> 刘文典，《庄子补正》，页591；方勇、陆永品，《庄子论评》，下册，页702。

易·系辞传》)。

前面已提到,庄子明知孔子行年七十,却说他“行年六十而六十化”。这表示,因生命际遇的种种转折,孔子六十岁后的人生观与道家精神相近,比如“随心所欲不逾矩”、“耳顺”(《论语·为政》)等就与道家的“顺物自物”、“天人合一”相似。《庄子·天运》说,在拜访老聃之后,孔子大开眼界,“整整三天不讲话”(三日不谈),而后告诉弟子说,“吾乃今于是乎见龙!龙,合而成体,散而成章,乘乎云气而养乎阴阳。”《史记·老子韩非列传》记载了此事,其中孔子说:“至于龙,吾不能知。其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙邪!”龙乘云气而飞上天,就是《易经》的“云从龙”,其中时常使用“潜龙”、“战龙”、“飞龙”等象征,以具体的生物蜕变来描划在易变时空中物物自适的人,而《庄子》的“神人”就是深悟易学的智者。

对于神人,《逍遥游》说,“肌肤若冰雪,淖约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”;《天下》说,“不离于宗谓之天人,不离于精谓之神人,不离于真谓之至人”;而《大宗师》传授神人(或真人)克服苦难的七步方法,“吾犹守而告之,三日而后能外天下;……七日而后能外物;……九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻而后能见独;见独而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生”。

借助这套方法,人就可以在“玄冥、参寥”中感悟而通,而已然把握易学的孔子就督导颜回修炼坐忘的功夫。

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣!”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣!”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”(《大宗师》)

在《庄子》中,神人或真人不是长生不老的神仙,而只是以具体隐喻的形象语言来描绘顺天随物、自然而然却超越现象世界之苦难的智慧和人。

## 对苦难的诠释：变易时空中的生命意义

《庄子》和《雅各书》的宇宙观都认为，人类的探知只能是以管窥天、用锥指地。人生短促，无人能掌握自己的命运，只有抛却“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑”等一切差异价值，我们才能在种种束缚中解脱出来，返璞归真，成为“真人”或“神子”。

儒家以“知命”来劝勉当下的具体践行，庄子以“知其不可奈何安之若命，德之至也”（《人间世》）来洞察生死行德，而《雅各书》1:9-11 则以自然万物来论说生命的短暂，劝诫信众超越贫富带来的规限，懂得如何居贫处富。<sup>①</sup>

对于财富问题，雅各并不要求均分，也没有怂恿贫穷人起来反抗富有者，反倒叫他们忍耐，等候主的审判（5:7-11）。至于富有者，雅各劝导他们按其所有与有需要的人分享，按其所能而帮助他们，不欺压贫穷人。然而，信仰不是为了得平安，遇困难有神迹相随，遇恶运有恩典相伴，因为信众也必须经历生命的旷野。面对天灾人祸、家庭破碎、政治黑暗、社会动荡等现实问题，人们难免会问：“上帝啊，你在那里？”福音本是上帝的大能，在多样处境上显明上帝的信实，<sup>②</sup>即他是可靠的、有应许的、有怜悯的，要救一切相信的人。然而，上帝的信实并不表示他不使信众受苦，而只是让万事互相效力，叫爱他的人得益处。在经过了多年的苦难之后，约瑟终于看到上帝的完美属性，就对哥哥们说，“不要害怕，我岂能代替上帝呢。从前你们的意思是要害我，但上帝的意思是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景”（创 50:20-21）。上帝的信实就在雅各家的需要中彰显出来，得到了明明的印证。

苦难是生命的经脉，是人格的根源，惟有接受考验才能成为真正的人，把认知与行动合而为一。雅各认为，在充满冲突的生命中，信众就具有使命感与毅力，信心更加坚强，爱心更加稳固。而对于未经过苦难的人，他的爱只是一种原始冲动，并不能坚韧长久。神人基督的受苦经历真实无虚，残酷的十字架上揭示了真理最真最美的面容。通过受苦的基督，

① Johnson, *The Letter of James*, 184-191; Martin, *James*, 22-27.

② Cf. Niebuhr, “A New Perspective on James’? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief”, 1019-1044.

早期基督教发现生命的真相,也发现了具有完美人性的上帝,这就是被钉十字架的基督和为人受苦的上帝。

《雅各书》认为,上帝不是冷酷无情的、逻辑上的第一推动者,而是与人性完全认同的基督,受约翰的洗礼,与人类一样经历各样的试探。信众的信心必须倚靠于受苦的上帝,而不是行神迹奇事的上帝,也必须在苦难中经历对信心的考验,如约伯所说,“我从前风闻有你,现在亲眼看见你”(伯 42:5)。这样的信心才能胜过生命中的黑暗,把信众带进光明,带到上帝身边。

苦难不能损伤真理的美善,真理反而正需要苦难的映衬。苦难也没有羞辱真理的美善,反而持守着真理的性格和容颜。当苦难来临时,信众都会问:“上帝啊!您在那里?”如同神人耶稣在十字架上也曾问过父上帝,“Eli, Eli, lema sabachthani?”(“我的上帝,我的上帝啊!你为何离弃我?”)(可 15:25)对于这一问题,上帝回答说,“在十字架上”。真理并不逃避苦难,而是迎合和化解苦难,使信众在谦卑中学会忍耐,在软弱中祈求上帝的恩典,在死荫幽谷中体验上帝的同在。

《庄子》和《雅各书》关于苦罪的讨论,可总结为如下几点:

(1) 智慧旨在使读者在美好的宇宙中寻获对自我的定位。

(2) 不断认识自己,贫、富都有上帝的旨意,应该为整体的造就而尽责。

(3) 《周易》中的巫是人,是人群中的智慧人。从人的角度来看,巫是神化的人;从神的角度来看,巫是人化的神。

(4) 人、巫、神的三重结构中,巫从人到神、从神到人扮演着传递信息的角色。《雅各书》的智慧在上帝的角度来反观苦难,注重诠释上的试探,从而领悟生命的意义。

(5) 位置的智慧,一切事物都有自己的位置,否则宇宙就淆乱无序。《周易》认为,“位”应该建立于自然宇宙与社会人伦的“具体场域”,从而可以持守自己的位,做到“君子以自强不息”。《周易·系辞传》说,“是故变化云为,吉事有祥;象事知器,占事知来。天地设位,圣人成能;人谋鬼谋,百姓与能”。这表明了与天地、日月、四时、鬼神合契的“大人”人格。

## 真善美的创造

“真”	“善”	“美”
真理之源为上帝 (纯真、单一,异于偶像)	善之源为上帝(圣洁、仁爱、丰盛、富溢、无缺;异于恶)	美之源为上帝(荣耀、全能、神奇、易动)
被造的本真(实存、意义)	宇宙之“好”(本位、整合)	万事互相效力(顺服) 宇宙的齐一(联系)
哲学/知识论:认识与被认识	伦理学/群体:爱与蒙爱	宗教学/信仰:终极的欲求
上帝的形像	上帝的形像	上帝的形像
成为智者(真人)	成为公义者(至者)	成为自由者(无人)
律法书	先知书	智慧书
文士的求真和保存真(理)	祭司的怜悯和代求	君王的仁与德政为美的权柄
迷错中回转归信真神	亏损中献祭的赎罪(hilastērion)	耻辱中“新造”的救恩与怜悯(hilastērion)
真人:上帝的形像	完全的人:相爱相造就和医治	尊荣的人:自由的群体人

中国、犹太或基督教的智慧传统并不与古希腊的智慧传统背道而驰,但偏重自然(或神性)本真,而不是哲理或真理;善不只是伦理的德行,还是更为根本的仁爱天性(或上帝的形像),人性本真必然体现仁爱(或圣爱);美不是审美或与丑陋相对的本质,而是创作造化中的惊喜和欢愉。当然,犹太和基督教的智慧传统也受到古希腊哲学的洗礼,在对“真、善、美”的探求上有着具体而微的复杂关系。

亚伯拉罕、以撒、雅各(太 8:11; 路 13:28, 23:32; 徒 7:8)的上帝(可 12:26; 路 20:37; 徒 7:32)是耶稣的父(太 1:2; 路 3:34),他拣选自己的爱子为仆人,“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝,就是我们列祖的上帝,已经荣耀了他的仆人(或作“儿子”)耶稣;你们却把他交付彼拉多。彼拉多定意要释放他,你们竟在彼拉多面前弃绝了他。你们弃绝了那圣洁公义者,反

求着释放一个凶手给你们。你们杀了那生命的主，上帝却叫他从死里复活了。我们都是为这事作见证。我们因信他的名，他的名便叫你们所看见、所认识的这人健壮了。正是他所赐的信心，叫这人在你们众人面前全然好了”（徒 3:13-16）。对此，《雅各书》认为，亚伯拉罕因信上帝而以真诚的信心和义行献出以撒，“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应验经上所说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。他又得称为上帝的朋友”（雅 2:21-23）；《希伯来书》也说，“亚伯拉罕因着信，被试验的时候，就把以撒献上；这便是那欢喜领受应许的，将自己独生的儿子献上。论到这儿子，曾有话说：‘从以撒生的才要称为你的后裔。’他以为上帝还能叫人从死里复活，他也彷彿从死中得回他的儿子来”（来 11:17-19）。

《希伯来书》也是早期犹太基督教文献，其中预表了耶稣为第二以撒：

何况基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵献给上帝，他的血岂不更能洗净你们的心，除去你们的死行，使你们侍奉那永生上帝吗？为此，他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。（来 9:14-15）

仰望那将真道创始成终的耶稣。他因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难，便坐在上帝宝座的右边。（来 12:2）

我们认为，虽然新约与马加比（《马加比四书》13:12）都使用了亚伯拉罕献祭以撒这一旧约故事，<sup>①</sup>但各自的诠释只有用字上的表面相似（如献祭、忍受、赎罪），在基本的理论义涵上大相径庭。马加比文献与新约大致都成书于一世纪，但前者注重以武力反抗世俗政权，以流血批注殉道神学（martyrdom），而后者认为，只有永恒祭——耶稣的完全顺服与自我牺牲的义行——才是上帝的公义和救恩。更重要的，在人看来，那“不可能的”（上帝的作为）不是人可能做到的。上帝称亚伯拉罕为友，也始终是他的

① van Buren, *According to the Scriptures*, 45-47.



密友,但所加给他的试验却是他“不能”做到的,圣言只是以预表、模拟或隐喻来表达这一献祭。其实,所献上的是预表中的以撒,即上帝的爱子耶稣。在这一预表诠释中,上帝取代了亚伯拉罕所“不能”做到的,反而献上了自己的独生爱子(参罗 8:32; 约 3:16 等)。

自我牺牲是生命律,还是死亡律? 我们的回答是,只有在那“不可能者”(上帝)的作为中,自我牺牲才不致终结于死亡的终极。由此,《雅各书》以“荣耀的主基督”(2:1)来尊称耶稣。只有圣言才能打开被蒙蔽的心眼,让我们看到那“不可能”的事原来如此;也只有圣言才能打开沉重的心、无言的口,让我们惊喜与赞美,原来那“不可能”的事随时发生在周遭。然而,圣言的神学叙述错综复杂,其中的章节或主题似乎彼此不和,更不用提世界三大宗教都自称是亚伯拉罕的子孙,而历史的血迹表明,他们时常彼此逼迫残杀。<sup>①</sup>“本是同根生,相煎何太急?”更严重的问题是,圣言并没有激发以撒、以实玛利、耶稣的代表(犹太教徒、回教徒、基督教徒)自称为义而斥责对方为魔鬼。这三大宗教可被统称为亚伯拉罕的宗教(Abrahamic religions),但自我的捆绑是“独一真神”信仰所必然排斥的。由此,我们应该重新反思:

第一,过于注重自我、自家的神学或文化而容易导致自伤。三大亚伯拉罕的宗教需要彼此对话,更需要超越自我文化,从异文化(如中国文化)中重新来看待事物。爱邻舍的律是向外拓展、从外反思内的智慧,而从雅各看庄子和从庄子看雅各,就是试图克服自我捆绑和毁灭的结局。在《庄子》中,生命律是悖论的;在福音书和《雅各书》中,生命律是反合性的,在前的必在后,做首领的必要服事众人,贪恋自我生命的必丧失生命,学习耶稣在十字架上的舍己反而得着丰盛的生命,“只有一位是你们的师尊,就是基督。你们中间谁为大,谁就要作你们的用人。凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高”(太 23:10-12)。

第二,圣经传统尤其是智慧文本常被律法和先知传统所遮盖,《雅各书》就被教会解经所看轻,《庄子》也不能位列四书五经。然而,《雅各书》与《庄子》的智慧才是律法、先知、儒墨文化的领路者。

<sup>①</sup> Sherwood, “Binding-Unbinding”, 821-861.

## 总结：上帝为智者献上爱子并与信义者为友

与《庄子》的“独与天地精神往来，而不敖倪于万物”（《天下》）相通，《雅各书》注重与上帝为友的公义。在《庄子》中，“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”（《天下》）始终还是以非位格的天地精气合一，不同于希伯来智慧中与有位格的上帝为友，但真人如何以心斋坐忘等心术作为“独与天地精神往来”的道法却值得《雅各书》参考。坐忘的心术传授克服苦难的七步方法，以“破邪显正”，破小我，显真我；在论及从罪人到义人的成圣过程时，雅各也说，“有罪的人哪，要洁净你们的手；心怀二意的人哪，要清洁你们的心。……务要在主面前自卑，主就必叫你们升高”（雅 4:8, 10），而对于信众寻求亲近上帝时所必需的心态，雅各引用《箴言》说，“上帝阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人”（雅 4:6；箴 3:34）。

在《雅各书》中，上帝首先以智慧位格临于万物之中，才使亚伯拉罕得以是上帝的朋友，而用献祭以撒来模拟耶稣为上帝的弥赛亚（希伯来文为 *masiah*；希腊串译 *messias*；英译 *messiah*；原意为“受膏者”）则贯穿书信本身。其中，对于捆绑（*Aqedah*）和献祭以撒这一故事在圣经诠释传统中的神学脉络，《雅各书》2:21-24 引用了其他经文，<sup>①</sup>展开了关于死与生、捆绑与自由、受难与复活、施舍与救恩等“不可能中的可能”的诠释，涉及到宇宙与人类的生命母体（*matrix*）。

我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应验经上所说：“亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。”他又得称为上帝的朋友。这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。（2:21-24）

<sup>①</sup> Juel, *Messianic Exegesis*; van Buren, *According to the Scriptures*; Brown 不认为这一对 *Aqedah* 的诠释是唯一的、全面的新约基督论，参道格拉斯的《洁净与危险》和《自然象征》，“Appendix VI: The Sacrifice of Isaac and the Passion”，2:1435-1444。

• 这些事以后，上帝要试验亚伯拉罕，就呼他说：“亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”上帝说：“你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭。”…… 12 天使说：“你不可在这童子身上下手，一点不可害他！现在我知道你是敬畏上帝的了，因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。”<sup>13</sup> 亚伯拉罕举目观看，不料，有一只公羊，两角扣在稠密的小树中，亚伯拉罕就取了那只公羊来，献为燔祭，代替他的儿子。<sup>14</sup> 亚伯拉罕给那地方起名叫“耶和华以勒”，直到今日人还说：“在耶和华的山上必有预备。”<sup>15</sup> 耶和华的使者第二次从天上呼叫亚伯拉罕说：<sup>16</sup>“耶和华说：‘你既行了这事，不留下你的儿子，就是你独生的儿子，我便指着自已起誓说：<sup>17</sup>论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。’”（创 22：18）〔弥赛亚的原型经文：所爱的独生子〕

• 所罗门就在耶路撒冷、耶和华向他父大卫显现的摩利亚山上，就是耶布斯人阿珥楠的禾场上、大卫所指定的地方预备好了，开工建造耶和华的殿。（代下 3：1）

• 11 并不像我命士师治理我民以色列的时候一样。我必使你安靖，不被一

• 就对臣仆说：“这是施洗的约翰从死里复活，所以这些异能从他里面发出来。”（太 14：2）

• 天使对妇女说：“不要害怕！我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。他不在这里，照他所说的，已经复活了。你们来看安放主的地方。快去告诉他的门徒，说他从死里复活了，并且在你们以先往加利利去，在那里你们要见他。看哪，我已经告诉你们了。”（太 28：5-7）

• 下山的时候，耶稣嘱咐他们说：“人子还没有从死里复活，你们不要将所看见的告诉人。”门徒将这话存记在心，彼此议论从“死里复活”是什么意思。（可 9：9-10）

• 耶稣说：“你们所以错了，岂不是因为不明白圣经，不晓得上帝的大能吗？人从死里复活，也不要也不嫁，乃像天上的使者一样。论到死人复活，你们没有念过摩西的书荆棘篇上所载的吗？上帝对摩西说：‘我是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。’上帝不是死人的上帝；乃是活人的上帝。你们是大错了。”（可 12：24-27）

• 耶稣和门徒出去，往凯撒利亚腓立比的村庄去。在路上问门徒说：“人说我是谁？”他们说：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，又有人说是先知里的一位。”又问他们说：“你们说我是谁？”彼得回答说：“你是基督。”耶稣就禁戒他们，不要告诉人。从此，他教训他们说：“人子必须受许多的苦，被长老、

(续表)

切仇敌扰乱。并且我耶和華应许你，必为你建立家室。12 你寿数满足，与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位，我也必坚定他的国。13 他必为我的名建造殿宇，我必坚定他的国位，直到永远。14 我要作他的父，他要作我的子；他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他。(撒下 7:11-14) [弥赛亚的经文：后裔、父、子]

• 世上的君王一齐起来，臣宰一同商议，要敌挡耶和華并他的受膏者，……

那时，他要在怒中责备他们，在烈怒中惊吓他们，说：“我已经立我的君在锡安我的圣山上了。”受膏者说，我要传圣旨。耶和華曾对我说：“你是我的儿子，我今日生你。你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产。(诗 2:2, 5-8) [弥赛亚的经文：masiah, 儿子；徒 4:25-26 你曾借着圣灵托你仆人、我们祖宗大卫的口说：“外邦为什么争闹？万民为什么谋算虚妄的事？世上的君王一齐起来，臣宰也聚集，要敌挡主，并主的受膏者(注：或作‘基督’)。”

• 耶和華对我主说：“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”(诗 110:1) [弥赛亚的经文：大卫被圣灵感动，说：“主对我主说：你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”大卫既自己称他为主，他怎么又是大卫的子孙呢？”众人都喜欢听他(可 12:36-37)；耶稣说：“这样，大卫被圣灵感动，怎么还称他为主，

祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”耶稣明明地说这话，彼得就拉着他劝他。耶稣转过来看着门徒，就责备彼得说：“撒但，退我后边去吧！因为你体贴神的意思，只体贴人的意思。”于是，叫众人 and 门徒来，对他们说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？凡在这淫乱罪恶的世代，把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的。”(可 8:27-38) [耶稣承认自己是受死的弥赛亚；彼得在可 14:66-72 出卖耶稣]

分封的王希律听见耶稣所做的一切事，就游移不定，因为有人说是约翰从死里复活。(路 9:7)

• 他说：“我祖亚伯拉罕哪，不是的，若有一个从死里复活的，到他们那里去的，他们必要悔改。”亚伯拉罕说：“若不听从摩西和先知的話，就是有一个从死里复活的，他们也是不听从。”(路 16:30-31)

• 又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活。”(路 24:46)

• “但耶稣这话，是以他的身体为殿。所以到他从死里复活以后，门徒就想

(续表)

说：‘主对我主说：你坐在我的右边，等我把你仇敌放在你的脚下。’大卫既称他为主，他怎么又是大卫的子孙呢？”(太 22: 43—45)；耶稣对他们说：“人怎么说基督是大卫的子孙呢？诗篇上大卫自己说：‘主对我主说：你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。’”(路 20: 42—43)]<sup>①</sup>

• 3 我与我所拣选的人立了约，向我的仆人大卫起了誓。4 我要建立你的后裔，直到永远；要建立你的宝座，直到万代。6 在天空谁能比耶和華呢？上帝的众子中，谁能像耶和華呢？14 公义和公平是你宝座的根基；慈爱和诚实行在你前面。18 我们的盾牌属耶和華；我们的王属以色列的圣者。19 当时，你在异象中晓谕你的圣民说：“我已把救助之力加在那有能者的身上，我高举那从民中所拣选的。20 我寻得我的仆人大卫，用我的圣膏膏他。26 他要称呼我说：‘你是我的父，是我的上帝，是拯救我的磐石。’27 我也要立他为长子，为世上最高的君王。28 我要为他存留我的慈爱，直到永远，我与他立的约必要坚定。29 我也要使他的后裔存到永远，使他的宝座如天之久。30 倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，31 背弃我的律例，不遵守我的诫命，32 我就要用杖责罚他

起他说过这话，便信了圣经和耶稣所说的。(约 2:21—22)

• 除了从天降下仍旧在天的人子，没有人升过天。摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来(约 3:13—14)。倘或你们看见人子升到他原来所在之处，怎么样呢？(约 6:62) 耶稣说：“不要摸我，因我还没有升上去见我的父。你往我弟兄那里去，告诉他们：我要升上去见我的父，也是你们的父；见我的上帝，也是你们的上帝。”(约 20:17)

• 逾越节前六日，耶稣来到伯大尼，就是他叫拉撒路从死里复活之处。(约 12:1)

• 因为他们还不明白圣经[圣言]的意思，就是耶稣必要从死里复活。(约 20:9)

• 耶稣从死里复活以后向门徒显现，这是第三次。(约 21:14)

• 你们杀了那生命的主，上帝却叫他从死里复活了。我们都是为这事作见证。(徒 3:15)

• 你们众人 and 以色列百姓都当知道，站在你们面前的这人得痊愈，是因你们所钉十字架、上帝叫他从死里复活的拿撒勒人耶稣基督的名。(徒 4:10)

• 他在犹太人之地并耶路撒冷所行的一切事，有我们作见证。他们竟把

① Juel, *Messianic Exegesis*, 135—141; van Buren, *According to the Scriptures*, 34—35.

(续表)

们的过犯,用鞭责罚他们的罪孽。33 只是我必不将我的慈爱全然收回,也必不叫我的信实废弃。34 我必不背弃我的约,也不改变我口中所出的。35 我一次指着自己的圣洁起誓,我决不向大卫说谎。36 他的后裔要存到永远,他的宝座在我面前如日之恒一般,37 又如月亮永远坚立,如天上确实的见证。”38 但你恼怒你的受膏者,就丢掉弃绝他。39 你厌恶了与仆人所立的约,将他的冠冕践踏于地。40 你拆毁了他一切的篱笆,使他的保障变为荒场。41 凡过路的人都抢夺他,他成为邻邦的羞辱。42 你高举了他敌人的右手,你叫他一切的仇敌欢喜。43 你叫他的刀剑卷刃,叫他在争战之中站立不住。44 你使他的光辉止息,将他的宝座推倒于地。45 你减少他青年的日子,又使他蒙羞。46 耶和華啊,这要到几时呢? 你要将自己隐藏到永远吗? 你的忿怒如火焚烧,要到几时呢? 47 求你想念我的时候是何等的短少。你创造世人,要使他们归何等的虚空呢! 48 谁能常活免死,救他的灵魂脱离阴间的权柄呢? 49 主啊,你从前凭你的信实向大卫立誓,要施行的慈爱在哪里呢? 50 主啊,求你記念仆人们所受的羞辱,記念我怎样将一切强盛民的羞辱存在我怀里。51 耶和華啊,你的仇敌用这羞辱,羞辱了你的仆人,羞辱了你受膏者的脚踪。52 耶和華是应当称颂的,直到永远。阿们! 阿们!(诗89)[弥赛亚的经文:受

他挂在木头上杀了。第三日,上帝叫他复活,显现出来;不是显现给众人看,乃是显现给上帝预先所拣选为他作见证的人看,就是我们这些在他从死里复活以后和他同吃同喝的人。(徒 10:39-41)

- 既成就了经上指着他所记的一切话,就把他从木头上取下来,放在坟墓里。上帝却叫他从死里复活。(徒 13:29-30)

- 论到上帝叫他从死里复活,不再归于朽坏,就这样说:“我必将所应许大卫那圣洁可靠的恩典,赐给你们。”(徒 13:34)

- 讲解陈明基督必须受害,从死里复活;又说:“我所传与你们的这位耶稣,就是基督。”(徒 17:3)

- 众人听见从死里复活的话,就有讥诮他的,又有人说:“我们再听你讲这个吧!”(徒 17:32)

- 就是基督必须受害,并且因从死里复活,要首先把光明的道传给百姓和外邦人。”(徒 26:23)

- 这福音是上帝[无形主体]从前藉众先知在圣经[圣言]上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督,按肉体说,是从大卫后裔生的;按圣善的灵说,因从死里复活,以大能显明是上帝的儿子。(罗 1:2-4)

- 也是为我们将来得算为义之人写的,就是我们这信上帝使我们的主耶

(续表)

膏者、仆人、君王、羞辱]

• 从耶西的本(注:原文作“墩”)必发一条,从他根生的枝子必结果实。耶和华的灵必住在他身上,就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和華為乐,行审判不凭眼见,断是非也不凭耳闻;却要以公义审判贫穷人,以正直判断世上的谦卑人,以口中的杖击打世界,以嘴里的气杀戮恶人。(赛 11:1-4) [弥赛亚的经文:枝子]

• 1 我们所传的有谁信呢? 耶和华的膀臂向谁显露呢? 2 他在耶和華面前生长如嫩芽,像根出于干地。他无佳形美容,我们看见他的时候,也无美貌使我们羡慕他。3 他被藐视,被人厌弃,多受痛苦,常经忧患。他被藐视,好像被人掩面不看的一样,我们也不尊重他。4 他诚然担当我们的忧患,背负我们的痛苦;我们却以为他受责罚,被上帝击打苦待了。5 哪知他为我们过犯受害,为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚,我们得平安;因他受的鞭伤,我们得医治。6 我们都如羊走迷,各人偏行己路。耶和華使我们众人的罪孽都归在他身上。7 他被欺压,他受欺压,却自卑不开口。他像羊羔被牵到宰杀之地,又像羊在剪毛的人手下无声,他也是这样不开口。8 因受欺压和审判,他被夺去,至于他同世的人,谁想他受鞭打、从活人之地被剪除,是因

稣从死里复活的人。(罗 4:24)

• 所以我们借着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,像基督借着父的荣耀从死里复活一样。(罗 6:4)

• 因为知道基督既从死里复活,就不再死,死也不再作他的主了。(罗 6:9)

• 也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具;倒要像从死里复活的人,将自己献给上帝,并将肢体作义的器具献给上帝。(罗 6:13)

• 我的弟兄们,这样说来,你们借着基督的身体,在律法上也是死了,叫你们归于别人,就是归于那从死里复活的,叫我们结果子给上帝。(罗 7:4)

• 然而叫耶稣从死里复活者的灵,若住在你们心里,那叫基督耶稣从死里复活的,也必借着住在你们心里的圣灵,使你们必死的身体又活过来。(罗 8:11)

• 谁能定他们的罪呢? 有基督耶稣已经死了,而且从死里复活,现今在上帝的右边,也替我们祈求。(罗 8:34)

• 惟有出于信心的义如此说:“你不要心里说:‘谁要升到天上去呢?’(就是要领下基督来。)”“谁要下到阴间去呢?”(就是要领基督从死里上来。)”……你若口里认耶稣为主,心里信上帝叫他从死里复活,就必得救。(罗 10:6-9)

• 我当日所领受又传给你们的,第

(续表)

我百姓的罪过呢？9 他虽然未行强暴，口中也没有诡诈，人还使他与恶人同理；谁知死的时候与财主同葬。10 耶和華却定意喜悦将他压伤，使他受痛苦；耶和華以他为赎罪祭。他必看见后裔，并且延长年日，耶和華所喜悦的事必在他手中亨通。11 他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽。12 所以，我要使他与位大的同份，与强盛的均分掬物；因为他将命倾倒，以致于死。他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求。（赛 53）[弥赛亚的经文\*]

• 耶和華说：“日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔；他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。……14 耶和華说：‘日子将到，我应许以色列家和犹太家的恩言必然成就。15 当那日子，那时候，我必使大卫公义的苗裔长起来，他必在地上施行公平和公义。16 在那日子犹太必得救，耶路撒冷必安然居住，他的名必称为耶和華我们的义。’17 因为耶和華如此说：‘大卫必永不断人坐在以色列家的宝座上；18 祭司利未人在我面前也不断人献燔祭，烧素祭，时常办理献祭的事。’”19 耶和華的话临到耶利米说：20“耶和華如此说：‘你们若能废弃我所立白日黑夜的约，使白日黑夜不按时轮转，21 就能废弃我与我仆人大卫所立的约，使他没有儿子在他的宝

一，就是基督照圣经[圣言]所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了。（林前 15：3-4）[保罗对福音的领受]

• 但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。（林前 15：20）[弥赛亚的死与复活]

• 作使徒的保罗（不是由于人，也不是借着人，乃是借着耶稣基督，与叫他从死里复活的父神）。（加 1：1）

• 就是照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边（弗 1：20）

• 所以经上说：“他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”（既说升上，岂不是先降在地下吗？那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。）（弗 4：8-10）

• 所以主说：“你这睡着的人当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了。”（弗 5：14）

• 他本有上帝的形像，不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，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。所以上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名。（腓 2：6-9）

• 使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活。



(续表)

<p>座上为王。并能废弃我与事奉我的祭司利未人所立的约。(耶 23:5; 33:14—21) [弥赛亚的经文:苗裔]</p> <p>• “大祭司约书亚啊,你和坐在你面前的同伴都当听(他们是作预兆的)。我必使我仆人大卫的苗裔发出。……万军之耶和華如此说:‘看哪!那名称为大卫苗裔的,他要在本处长起来,并要建造耶和華的殿。’”(亚 3:8; 6:12) [弥赛亚的经文:苗裔,仆人]</p>	<p>(腓 3:10—11)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 你们既受洗与他一同埋葬,也就在此与他一同复活,都因信那叫他从死里复活上帝的功用。(西 2:12)</li> <li>• 等候他儿子从天降临,就是他<u>从死里复活的</u>、那位救我们脱离将来忿怒的耶稣。(帖前 1:10)</li> <li>• 你要記念耶稣基督乃是大卫的后裔,他<u>从死里复活</u>,正合乎我所传的福音。(提后 2:8)</li> <li>• 他以为上帝还能叫人<u>从死里复活</u>,他也彷彿从死中得回他的儿子来。(来 11:19)</li> <li>• 但愿赐平安的上帝,就是那凭永约之血使群羊的大牧人——我主耶稣<u>从死里复活的上帝</u>。(来 13:20)</li> <li>• 你们也因着他,信那叫他从死里复活,又给他荣耀的上帝,叫你们的信心和盼望都在于上帝。(彼前 1:21)</li> </ul>
---	---

“耶稣”(Yeshua)的原意是救主,而“弥赛亚”是指受膏的君王,如彼得和其他门徒所认为的:弥赛亚将带领以色列人摆脱罗马的统治,得以复国,神国的降临把人引入新天新地,实现上帝的应许。<sup>①</sup>耶稣的身份与被差遣的使命是完成弥赛亚的任务,由此有了“弥赛亚”之名:耶稣基督(Jesus Christ)。后来,弥赛亚成为耶稣的头衔:耶稣那基督(Jesus the Christ; 如罗 9:5),并重新定义了弥赛亚和“犹太人的君王”(太 27:11, 29, 37; 可 15:2—26; 路 23:3, 38; 约 18:33, 39; 9:3, 19:19, 21),即以十字架上的受死来完成弥赛亚的救恩工作。在旧约圣经中,我们可以找出这一“新”定义的线索(参以上旧约一栏的经文和注解):

① Wright, *The New Testament and the People of God*, 200—201, 320—334.

1. 从旧约的历史传统到新约以基督为中心,形成一条诠释主线:耶稣是上帝拣选的独生子。出埃及传统提到牺牲长子(出 22:29:你要将头生的儿子归给我),似乎与迦南地区闪族献长子给摩洛神(Molech)有关。然而,上帝严禁以色列人献孩子为祭品,其中《利未记》20:2-4说,“你还要晓谕以色列人说:‘凡以色列人,或是在以色列中寄居的外人,把自己的儿女献给摩洛的,总要治死他。本地人要用石头把他打死。我也要向那人变脸,把他从民中剪除,因为他把儿女献给摩洛,玷污我的圣所,亵渎我的圣名’”;《耶利米书》32:35说,“他们在欣嫩子谷建筑巴力的邱坛,好使自己的儿女经火归摩洛,他们行这可憎的事,使犹大陷在罪里。这并不是我所吩咐的,也不是我心所起的意”;《以西结书》20:26说,“因他们将一切头生的经火,我就任凭他们在这供献的事上玷污自己,好叫他们凄凉,使他们知道我是耶和华”。<sup>①</sup>

雅各和拉结就哀哭他们失去的孩子,这也是父母之情,何况慈悲的上帝。为此,《耶利米书》31:15-16解释了上帝的安慰与应许,耶和华如此说:“在拉玛听见号咷痛哭的声音,是拉结哭她儿女,不肯受安慰,因为他们都不在了。”耶和华如此说:“你禁止声音不要哀哭,禁止眼目不要流泪,因你所做之工必有赏赐,他们必从敌国归回。”(参创 25:18, 24, 46:19, 22;而太 2:18把拉结的哀哭转用在希律王屠杀伯利恒的男婴)。在新约中,耶稣是上帝的爱子(太 3:17, 17:5;可 1:11, 9:7;路 3:22, 9:35;约 3:16;弗 1:6, 7;西 1:13-15;彼后 1:17),有着旧约圣经的依据(诗 2:7;赛 42:1;创 22:2)。

2. 亚伯拉罕献祭以撒就如献其子孙的事件,不能仅仅借助字义解释(罗 9:8;加 4:20-30;来 11:9),而需要模拟隐喻才可以体悟旧约经文的意涵。为了破解罪和死亡的权柄,上帝才会以自我牺牲的爱献上自己独生爱子,这是新约神学的核心。即使在《出埃及记》传统中,献祭的中心是逾越节的羔羊,而不是人类的孩子;而在新约中,耶稣就是上帝的羔羊(约 1:29-30;林前 5:7“因为我们逾越节的羔羊基督,已经被杀献祭了”;彼前 1:19;启 5:6-8, 12, 5:13, 6:1, 7:9, 10, 17, 8:1, 12:11, 13:8, 14:1, 4, 15:3, 17:14, 19:7, 9, 21:9, 14, 22, 23, 27, 22:1, 3),圣餐就代

<sup>①</sup> Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, 22-23.

表新逾越节的末世救赎(林前 11:22—34; 可 14:17—25; 路 22:14—38; 与太 26:20—29 稍有不同)。

早期基督教的爱筵传统以犹太人纪念出埃及的逾越节为背景,但出埃及时的犹太教(旧约的)与早期基督教(新约)的诠释不是以个人解放或个人的罪得赦为主题,而是看重上帝的末世救赎和群体所得到的尊荣救赎,也就是新创造(林前 11:22—34, 可 14: 17—25, 路 22:14—38 或太 26: 20—29)。

<ul style="list-style-type: none"> <li>• 最早传统,没有“罪得赦”字句</li> <li>• 荣辱处境,审判社交罪恶主题,末世筵席</li> <li>• 林前 11:22—34</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 最早传统,没有“罪得赦”字句</li> <li>• 出卖主题,末世筵席,唱诗</li> <li>• 可 14:22—26</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 最早传统,没有“罪得赦”字句</li> <li>• 末世神国主题</li> <li>• 路 22:15—20</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 后来传统加上“罪得赦”字句,以律法为主</li> <li>• 太 26: 26—30</li> </ul>
<p>23 我当日传给你们的,是从主领受的,就是主耶稣被卖的那一夜,拿起饼来,24 祝谢了,就擘开,说:“这是我的身体,为你们舍的。你们应当如此行,为的是纪念我。”25 饭后,也照样拿起杯来,说:“这杯是用我的血所立的新约。你们每逢喝的时候,要如此行,为的是纪念我。”26 你们每逢吃这饼,喝这杯,是表明主的死,直等到他来。27 所以,无论何人不按理吃主的饼、喝主的杯,就是干犯主的身、主的血了。28 人应当自己省察,然后吃这</p>	<p>22 他们吃的时候,耶稣拿起饼来,祝了福,就擘开,递给他们说:“你们拿着吃,这是我的身体。”23 又拿起杯来,祝谢了,递给他们,他们都喝了。24 耶稣说:“这是我立约的血,为多人流出来的。25 我实在告诉你们:我不再喝这葡萄汁,直到我在上帝的国里喝新的那日子。”26 他们唱了诗,就</p>	<p>15 耶稣对他们说:“我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席。16 我告诉你们:我不再吃这筵席,直到成就在上帝的国里。”17 耶稣接过杯来,祝谢了,说:“你们拿这个,大家分着喝。18 我告诉你们,从今以后,我不再喝这葡萄汁,直等上帝的国来到。”19 又拿起饼来,祝谢了,就</p>	<p>26 他们吃的时候,耶稣拿起饼来,祝福,就擘开,递给门徒,说:“你们拿着吃,这是我的身体。”27 又拿起杯来,祝谢了,递给他们,说:“你们都喝这个,28 因为这是我立约的血,为多人流出来,使罪得赦。29 但我告诉你们:从</p>

(续表)

<p>饼、喝这杯。29 因为人吃喝,若不分辨是主的身体,就是吃喝自己的罪了。30 因此,在你们中间有好些软弱的与患病的,死的也不少。31 我们若是先分辨自己,就不至于受审。32 我们受审的时候,乃是被主惩治,免得我们和世人一同定罪。33 所以我弟兄们,你们聚会吃的时候,要彼此等待。34 若有人饥饿,可以在家先吃,免得你们聚会,自己取罪。</p>	<p>出来,往橄榄山去。</p>	<p>擘开,递给他们,说:“这是我的身体,为你们舍的,你们也应当如此行,为的是纪念我。”20 饭后也照样拿起杯来,说:“这杯是我用血所立的新约,是为你们流出来的。”</p>	<p>今以后我不再喝这葡萄汁,直到我在我父的国里同你们喝新的那日子。”30 他们唱了诗,就出来往橄榄山去。</p>
---	------------------	--	---

3. 耶稣救主顺着大卫君王传统而来,新约作者普遍认可这一顺序(太 1:1, 20; 12:23; 21:9; 22:42 和符类福音的平行经文;约 7:42; 徒 1:16; 罗 1:3; 4:6; 11:9; 提后 2:8-9; 启 3:7; 5:5)。然而,虽然耶稣的王权与当时的罗马帝国形成对比,但他的国度不是在地上的、属世的政权,而是宇宙的(统管在天的和在地上的)、属灵的国度,是以上帝的公义为冠冕,以和平来统治(太 9:27; 15:22; 20:30; 启 22:16)。作为受膏的君王,耶稣超越了大卫(太 12:4; 22:45; 徒 2:25, 29-36; 7:46; 13:22-25, 35-37; 来 4:7-9; 启 22:16),“从死里复活”了,就使得君主(kyrios)成为他的新称号。

4. 在上帝的救恩中,有不可能的事发生,即上帝的弥赛亚耻辱地惨死在十字架上,<sup>①</sup>而更不可能的事是,弥赛亚从死里复活并升到天上,坐在上帝的右边。上帝是宇宙的君王,却以慈爱和怜悯创造一切,以自我牺牲的爱救赎一切。这些“不可能的事”就是宇宙的母体,是上帝的智慧。

① Dahl, “The Crucified Messiah”, 27-47.

圣经经常使用“第三天”来隐喻“不可能的”事：上帝一日行千万新事：

“第三天”：[第三天不只是事件的历史记载，更是记念上帝作为的时候]

- 到了第三日，亚伯拉罕举目远远地看见那地方。（创 22:4）

- 约瑟说：“你的梦是这样解：三个筐子就是三天。三天之内，法老必斩断你的头，把你挂在木头上，必有飞鸟来吃你身上的肉。”到了第三天，是法老的生日，他为众臣仆设摆筵席，把酒政和膳长提出监来，使酒政官复原职，他仍旧递杯在法老手中。（创 40:18-21）

- 于是约瑟把他们都下在监里三天。到第三天，约瑟对他们说：“我是敬畏上帝的，你们照我的话行就可以存活。”（创 42:17-18）

- 他们必听你的话。你和以色列的长老要去见埃及王，对他说：“耶和華希伯来人的上帝遇见了我们，现在求你容我们往旷野去，走三天的路程，为要祭祀耶和華我们的上帝。”（出 3:18）

- 他们说：“希伯来人的上帝遇见了我们，求你容我们往旷野去，走三天的路程，祭祀耶和華我们的上帝，免得他用瘟疫、刀兵攻击我们。”（出 5:3）

我们要往旷野去，走三天的路程，照着耶和華我们上帝所要吩咐我们的祭祀他。”（出 8:27）

摩西向天伸杖，埃及遍地就乌黑了三天。三天之久，人不能相见，谁也不敢起来离开本处，惟有以色列人家中都有亮光。（出 10:22-23）

摩西领以色列人从红海往前行，到了书珥的旷野，在旷野走了三天，找不着水。到了玛拉，不能喝那里的水，因为水苦，所以那地名玛拉。（出 15:22-23）

- 到第三天要预备好了，因为第三天耶和華要

- 耶稣叫门徒来，说：“我怜悯这众人，因为他们同我在这里已经三天，也没有吃的了。我不愿意叫他们饿着回去，恐怕在路上困乏。”……他就吩咐众人坐在地上，拿着这七个饼和几条鱼，祝谢了，擘开，递给门徒，门徒又递给众人。众人都吃，并且吃饱了，收拾剩下的零碎，装满了七个筐子。吃的人，除了妇女孩子，共有四千。（太 15:32-37；可 8:2-9）[圣餐的奇迹]

- “人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”（可 8:31；9:31；10:34）[耶稣承认自己是受死的弥赛亚；彼得在可 14:66-72 中出卖耶稣]

- 到了晚上，因为这是预备日，就是安息日的前一日……过了安息日，抹大拉的马利亚和雅各的母亲马利亚并撒罗米，买了香膏要去膏耶稣的身体。七日的第一日清早，出太阳的时候，她们来到坟墓那里。（可 15:42，16:1-2）[死里复活，不可能的事发生了]

- 过了三天，就遇见他在殿里，坐在教师中间，一面听，一面问。凡听见他的，都希奇他

(续表)

在众百姓眼前降临在西奈山上……摩西下山往百姓那里去,叫他们自洁,他们就洗衣服。他对百姓说:“到第三天要预备好了,不可亲近女人。”到了第三天早晨,在山上雷轰、闪电和密云,并且角声甚大,营中的百姓尽都发颤。(出 19:11, 14-16)

- 但所剩下的祭肉,到第三天要用火焚烧。第三天若吃了平安祭的肉,这祭必不蒙悦纳;人所献的,也不算为祭,反为可憎嫌的,吃这祭肉的,就必担当他的罪孽。(利 7:17-18)

- 这祭物要在献的那一天和第二天吃,若有剩到第三天的,就必用火焚烧。第三天若再吃,这就为可憎恶的,必不蒙悦纳。(利 19:6-7)

- 以色列人离开耶和華的山,往前行了三天的路程;耶和華的约柜在前头行了三天的路程,为他们寻找安歇的地方。(民 10:33)

- 那人到第三天,要用这除污秽的水洁净自己,第七天就洁净了。他若在第三天不洁净自己,第七天就不洁净了……第三天和第七天,洁净的人要洒水在不洁净的人身上,第七天就使他成为洁净。那人要洗衣服,用水洗澡,到晚上就洁净了。(民 19:12; 19)

- 从比哈希录对面起行,经过海中到了书珥旷野;又在伊坦的旷野走了三天的路程,就安营在玛拉;(民 33:8)

- 她对他们说:“你们且往山上去,恐怕追赶的人碰见你们。要在那里隐藏三天,等追赶的人回来,然后才可以走你们的路。”……二人到山上,在那里住了三天,等着追赶的人回去了。追赶的人一路找他们,却找不着。(书 2:16, 22)

过了三天,官长走遍营中,吩咐百姓说:“你们看

的聪明和他的应对。他父母看见就很稀奇。他母亲对他说:“我儿,为什么向我们这样行呢?看哪,你父亲和我伤心来找我!”耶稣说:“为什么找我呢?岂不知我应当以我父的事为念吗?”他所说的这话,他们不明白。他就同他们下去,回到拿撒勒,并且顺从他们。他母亲把这一切的事都存在心里。耶稣的智慧和身量,并上帝和人喜爱他的心,都一齐增长。(路 2:46-52)

[耶稣是老师的老师、真正的神人]

- 耶稣说:“你们去告诉那个狐狸说:‘今天、明天我赶鬼治病,第三天我的事就成全了。’虽然这样,今天、明天、后天,我必须前行,因为先知在耶路撒冷之外丧命是不能的。(路 13:32-33)[耶稣新的圣所必死在圣城]

- 非斯都到了任,过了三天,就从凯撒利亚上耶路撒冷去。(徒 25:1)[非斯都审无过的保罗]

- 到第三天,他们又亲手把船上的器具抛弃了。(徒 27:19)

[灾难中的解救]

- 过了三天,保罗请犹太人的

(续表)

<p>见耶和華你們上帝的約櫃，又見祭司利未人抬着，就要離開所住的地方，跟着約櫃去。（書 3：2—3）</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 以色列人與他們立約之後，過了三天，才聽見他們是近鄰，住在以色列人中間的。以色列人起行，第三天到了他們的城邑，就是基遍、基非拉、比錄、基列耶琳。（書 9：16—17）</li> <li>• 第三天，有一人從掃羅的營裏出來，衣服撕裂，頭蒙灰塵，到大衛面前伏地叩拜。（撒下 1：2）</li> <li>• 過兩天他必使我們蘇醒，第三天他必使我們興起，我們就在他面前得以存活。（何 6：2）</li> </ul>	<p>首領來。他們來了，就對他們說：“弟兄們，我雖沒有做什麼事干犯本國的百姓和我們祖宗的規條，卻被鎖綁，從耶路撒冷解在羅馬人的手裏。他們審問了我，就願意釋放我，因為在我身上並沒有該死的罪。（徒 28：17—18）[保羅被囚禁中放胆証道]</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 我當日所領受又傳給你們的，第一，就是基督照聖經[聖言]所說，為我們的罪死了，而且埋葬了，又照聖經所說，第三天復活了（林前 15：3—4）[死而復活的福音]</li> </ul>
--	--

5. 雅各的智慧就是完全，是智慧的“不可能”性，如同使徒保羅的信、望、愛的“不可能”展現在耶穌的福音中。只有上帝的智慧是完全的，而人與上天的智慧之間總是存在一段距離，在認識上帝之中存在一片未達之地。距離或未達之地並不意味著荒誕或虛無，反而表明，在神人關係中，人對智慧之源的理解和把握是一個無限的旅程，時刻充滿着歷險和驚喜。神人關係的完美恰恰在於彼此間的距離，使得人或他者(Other/other)可以不斷豐富自身。生命體不是一個固定不變的實體，而是在互動中參與到他者(對方)的彼此富溢。

信、望、愛是吊詭性的，是“不可能”的可能。<sup>①</sup> 對於隨時隨地可以依靠的東西，如地心引力或自己的勞力，我們對之談不上信心。然而，“彌賽亞的誠信(信心)”(雅 2：1)是信任不可能的事，即愛子相信父上帝能使他從死里復生。聖經的智慧可以不依循常理或自然律，並不是反真理，而是超

① Caputo, *What Would Jesus Deconstruct?* 45—56.

越现有真理的逻辑。比如,人类所顾念的是所见的,但保罗提醒哥林多会众,“(乃是)顾念所不见的,因为所见的是暂时的,所不见的是永远的”(林后 4:18)。

信“不可能”信的并不是信一切的非,而是更信那超越当下的永恒天理。在现象世界中,弥赛亚死而复活属于不可信的范围,但保罗说,“若基督没有复活,我们所传的便是枉然,你们所信的也是枉然”(林前 15:14),又说,“我们若与基督同死,也必与他同活”,是“可信的话”(提后 2:11)。早期基督教的真理是吊诡的,保罗深知福音的吊诡性,“受这些苦难,然而我不以为耻。因为知道我所信的是谁,也深信他能保全他所交托我的,直到那日”(提后 1:12)。在《雅各书》的隐喻中,这方面的例子不胜枚举。智慧传统告诉我们,信心的基础不是信心本身或自己的聪明,而是保罗所谓的“上帝的应许”(罗 4:20—21; 来 10:23)或《庄子》所谓的“天道”。

盼望也是如此吊诡,在延颈企踵、一帆风顺时,我们不会盼望;在死荫的幽谷中,我们终日盼望,却不得看见;而在我们有把握所期待的将会实现时,盼望不过是点缀性的语句。“所见的盼望不是盼望,谁还盼望他所见的呢”(罗 8:24),亚伯拉罕却在“无可指望时仍有指望”。

更为吊诡之处是,盼望的指向不是在今生。“我们若靠基督只在今生有指望,就算比众人更可怜”(林前 15:19)。早期基督教的盼望不是迷信或寄托于偶像,而是以宏大永恒的宇宙律来理解上帝的智慧。智慧传统告诉我们,盼望的基础不是盼望或智慧本身,而是“上帝之灵的浇灌”(罗 5:5),是终末论所劝勉的“忍耐等候”(罗 8:25; 来 6:19)和喜乐(罗 12:12; 来 12),是“盼望不至于羞耻”(罗 5:5),是“更美的指望”(来 7:19)。《雅各书》应许了这一盼望,“……试炼中……大喜乐……因为知道……信心经过试验就生忍耐。但忍耐也当成功,使你们成全完备,毫无缺欠”(1:2—4);“忍受试探的人是有福的,因为他经过试验以后,必得生命的冠冕,这是主应许给那些爱他之人的”(1:12);“其实明天如何,你们还不知道。你们的生命是什么呢?你们原来是一片云雾,出现少时就不见了。你们只当说:‘主若愿意,我们就可以活着,也可以做这事,或做那事’(4:14—15);“弟兄们哪,你们要忍耐,直到主来。看哪,农夫忍耐等候地里宝贵的出产,直到得了秋雨春雨。你们也当忍耐,坚固你们的心,因为主来的日子近了”(5:7—8)。



凭着这应许，“那先前忍耐的人，我们称他们是有福的。你们听说过约伯的忍耐，也知道主给他的结局，明显主是满心怜悯，大有慈悲”（5:11）。有了这种盼望，我们才有爱。爱也是吊诡的，人的自然反应是爱那可爱的，冷落那不可爱的，但偏爱与私爱是对爱的扭曲，因为爱恰恰是包容和接纳那不可爱的。《雅各书》提醒会众，要爱穷人、孤儿、寡妇和在田里劳作的人。耶稣就曾以身作则，爱处于社会边缘的弱势群体，显示了神国里的成员都是可爱的，“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（罗 5:8）；耶稣还与罪人为友，“同他们吃饭”（路 15:2），表现了爱的智慧，“人子来了，也吃也喝，人又说他是贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友。但智慧之子，总以智慧为是（注：有古卷作‘但智慧在行为上就显为是’）”（太 11:19）。耶稣与罪人的贫贱之交，情谊契合，以之弟兄，并为其而死。上帝正是以圣爱显明了神人之间的根本关系。

天国好比一个王为他儿子摆设娶亲的筵席，就打发仆人去，请那些被召的人来赴席；他们却不肯来。王又打发别的仆人，说：“你们告诉那被召的人，我的筵席已经预备好了，牛和肥畜已经宰了，各样都齐备，请你们来赴席。”那些人不理就走了：一个到自己田里去，一个做买卖去，其余的拿住仆人，凌辱他们，把他们杀了。王就大怒，发兵除灭那些凶手，烧毁他们的城。于是对仆人说：“喜筵已经齐备，只是所召的人不配。所以你们要往岔路口上去，凡遇见的，都召来赴席。”那些仆人就出去到大路上，凡遇见的，不论善恶都召聚了来，筵席上就坐满了客。（太 22:2-10）

生之为人，我们都是马塞尔(Gabriel Marcel)所说的流浪者(homo viator)<sup>①</sup>，随时随地徘徊任行。对此，《雅各书》称为散居或客旅，《庄子》称为游。我们游旅他乡异地，处于他者异心，无论这是绝对的他者(上帝)或相对的他者(人)。通往他者的道路不是单行线，而是双行道，是一条凭着

① Marcel, *Homo Viator*.

上帝的圣爱而前行道路。要预定到某地,雅各就说“主若愿意”(4:15)。这条道路或平坦或坎坷,但其尽头都不是死胡同,只要敞开心胸摒除成见,我们会遇智慧、碰惊讶、得喜乐。生命之路永不到达目的地(arrived),而总是不断向前行(arriver),没有人能事先获取(derived)行程单,而只能让它随意发生(dérive)。<sup>①</sup>

对于随意发生(dérive)的旅程,我们可以知晓它的终极方向,但其间可能经历一切,包括试探、疾病、死亡等。《雅各书》相信,这是一条生命之路、天恩之路,因为“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的”(雅1:17)。

许多智慧传统把人生建基在超越者的创造论上,而非救赎论上。在跨文化的对话中,虽然我们不应以救赎或基督论为准线来衡量其他智慧传统的优劣,也不必以救赎论开始来发起这场对话,但多宗教的相遇却必然把各方引至这一重要问题。虽然在整体上,中国的智慧传统可能不是有神论的,但其对苦难的体验十分接近《雅各书》。对于被造的生命,《庄子》的道术和《雅各书》的智慧都会说,“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱”(《秋水》)。《庄子》的道和《雅各书》的上帝是“无乎不在”,且“配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度”(《天下》)。人生的智慧或许不在于破解苦难,而在于在诠释苦难中珍惜生命,认识自己。如此,天地就与我共生,万物与我为一,认识到道与上帝动我心、怡我情、养我性,从而可以安身立命,不断归向道与上帝。

---

<sup>①</sup> Caputo, *What Would Jesus De-construct?* 57.

## 参考文献

### 诠释学及社会学

- Aichele, George and Gary A. Phillips ed. *Intertextuality and the Bible, Semeia* 69/70. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995.
- Aronson, Martin, ed. *Jesus and Lao Tzu: The Parallel Sayings with Commentaries*. Berkeley: Seastone, 2000.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
- Bakhtin, M. *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist Austin; University of Texas Press, 1981.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. New York: Hill & Wang, 1977.
- Berger, P. L., and T. Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday, 1967.
- Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Braaten, Carl E. "How New is the New Hermeneutic?" *Theology Today* 22 (1965), 218—235.
- Bultmann, "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" In S. M. Ogden ed. and trans., *Existence and Faith*, 342—351. London: Hodder and Stoughton, 1961.
- Burke, Kenneth. *The Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Culler, Johnathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

- Damascene, Hieromonk. *Christ the Eternal Tao*. Platina, California: Valaam Books, 2004.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.
- Douglas, Mary. *Cultural Bias*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, occasional paper no. 35. London: Royal Anthropological Institute, 1978.
- *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon Books, 1970.
- *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Pantheon Books, 1966.
- Frank, Viktor E. *Man's Search for Meaning*. New York: Pocket Books, 1963.
- Gadamer, H.-G. "Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology: Metacritical Comments on Truth in Method". In Kurt Mueller-Vollmer ed., *The Hermeneutics Reader*, 274–292. New York: Continuum, 1985.
- *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2nd ed. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1965.
- *Truth and Method*, 2nd rev. ed. New York: Crossroad, 1994.
- Gitay, Yehoshua. "Rhetorical Criticism". In Stephen R. Haynes and Steven L. McKenzie ed., *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, 135–149. Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Habermas, Jürgen. Trans. Jeremy J. Shapiro. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962.
- Herman, Jonathan R. *I and Tao: Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*. New York: State University of New York, 1996.
- Howard, Richard trans. *Roland Barthes by Roland Barthes*. London and New York: Hill and Wang, 1977.
- Jeanrond, Werner. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Dublin: Gill and MacMillan, 1988.
- Kristeva, Julia. "Word, Dialogue and Novel". In Toril Moi ed., *The Kristeva Reader*, 34–61. New York: Columbia University Press, 1986.
- Lausberg, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2nd ed. 2 vols. Munich: Max Hueber, 1973.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- Max Black, "Metaphor". In M. Johnson ed., *Philosophical Perspectives on Metaphor*, 63–82. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language*. Philadelphia; Fortress, 1982.
- McGrath, Alister E. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford; Blackwell, 2008.
- Merleau-Ponty, M. *Humanism and Terror*. Boston; Beacon Press, 1969.
- Morton, Michael and Judith Still ed. *Intertextuality: Theories and Practices*. Manchester and New York; Manchester University Press, 1991.
- Nida, Eugene. *Toward a Science in Translating*. Leiden; E. J. Brill, 1964.
- Northrop, Filmer Stuart Cuckow. *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*. New York; Macmillan, 1947.
- Olsson, Birger. "A Decade of Text-Linguistic Analyses of Biblical Texts at Uppsala". *Studia Theologica* 39 (1985), 106—126.
- Patrick, Dale, and Allen Scult. *Rhetoric and Biblical Interpretation*. Sheffield; Almond Press, 1990.
- Perdue, L. G. "Paraenesis and the Epistle of James". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Iteren Kirche* 71 (1981), 241—56.
- Pilch, John J. and Bruce J. Malina eds. *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody; Hendrickson, 1993.
- Poulakos, John. "Toward s Sophistic Definition of Rhetoric". *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983), 35—48.
- Reale, Giovanni. *Plato and Aristotle*, ed. and trans. by John R. Catan. Albany; State University of New York, 1990.
- Reallexikon für Antike und Christentum: achwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger und Hans Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger, hrsg. von Theodor Klauser. Stuttgart; Hiersemann, 1941, 1950—2007.
- Richards, I. A. *The Philosophy of Rhetoric*. New York; Oxford University Press, 1965.
- Ricoeur, Paul. "Creativity in Language". In *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, ed. Charles E. Reagan and David Stewart; trans. David Pellauer, 133—???. Boston; Beacon Press, 1978.
- "Epilogue: The Sacred Text and the Community". In W. D. O'Flaherty ed., *The Critical Study of Sacred Texts*, 271—76. Berkeley; Graduate Theological Union, 1979.
- "Hermeneutical Function of Distanciation". In John B. Thompson ed. and trans., *Hermeneutics and the Human Sciences*, 131—44. Cambridge; Cambridge University Press, 1981.
- *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort

- Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Robbins, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996.
- Rowland, Christopher. "Wheels within Wheels": William Blake and Ezekiel's Merkabah in Text and Image. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- Rorty, Richard M. ed. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. H. Kimmeler ed. Missoula: Scholars Press 1977.
- Schwartz, Regina Mara. *Sacramental Poetics: At the Dawn of Secularism, When God Left the World*. Stanford: Stanford University, 2008.
- Searle, John R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sontag, F. "Metaphorical Non-Sequitur?" *Scottish Journal of Theology* 44 (1991): 1—18.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Spencer, Aida Besancon. "The Function of the Miserific and Beatific Images in the Letter of James". *Evangelical Journal* 7 (1, 1989), 3—14.
- Thiselton, A. C. "The New Hermeneutic". In I. Howard Marshall ed., *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods*, 308—333. Exeter: Paternoster Press, 1977.
- . "The Parables as Language-Event; Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy". *Scottish Journal of Theology* 23 (1970), 437—68.
- . *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- . *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Grand Rapids: Eerdmans and Exeter: Paternoster, 1980.
- Thomas, J. Heywood. "Tillich's Contribution to a World Theology". *Scottish Journal of Theology* 43 (1970), 350—365.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, 3 vols. Chicago: University of Chicago

- Press, 1963.
- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Turner, Nigel. *Style* in Vol. IV of James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1976.
- Tyler, Stephen A. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- van Zyl, S. "Intertextuality: Restrictive Tool or Opening up Endless Possibilities?" *Ekklesiastikos Pharos* 80 (1, 1998), 47—55.
- Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- Weinsheiner, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method"*. New Haven: Yale University, 1985.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1978.
- Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*. H. P. Rickman ed. and trans. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Wink, W. *The Bible in Human Transformation: Towards a New Paradigm for Biblical Study*. Philadelphia: Fortress, 1973.
- Yeo, Khiok-khng (K. K. ). "Cross-Tradition and Cross-Gender Hermeneutics: A Confucian Reading of Romans and A Critical Reading of Confucian Ethics". In *Gender, Tradition, and Romans: Shared Ground, Uncertain Borders*, edited by Cristina Grenholm and Daniel Patte, 63—80. New York: T&T Clark, 2005.
- "Culture and Intersubjectivity as Criteria of Negotiating Meanings in Cross-cultural Interpretations". In Charles H. Cosgrove ed., *The Meanings We Choose*, 81—100. Edinburgh: T&T Clark, 2004.
- "Messianic Predestination in Romans 8 and Classical Confucianism". In *Navigating Romans Through Cultures: Challenging Readings by Charting a New Course*, edited by Yeo Khiok-khng, 259—89. New York: T&T Clark International, 2004.
- "Musical Harmony According to Confucius and Paul". *Ching Feng* 5 (2, 2004) 163—189.
- "Paul's Theological Ethic and Chinese Morality of *Renren*". In Charles Cosgrove et al., *Cross-Cultural Paul: Journeys to Others, Journeys to Ourselves*, 104—40. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
- "The Rhetorical Hermeneutic of 1 Corinthians 8 and Chinese Ancestor Worship". *Biblical Interpretation* 2 (3, 1994) 298—311.
- "System of Harmony According to Confucius and Paul: Music, Goodness, Beauty". *Ching Feng* 6 (1, 2005) 37—51.

- *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from A Chinese Perspective*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.
- “The ‘Yin and Yang’ of God (Exod 3: 14) and Humanity (Gen 1: 27)”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 46 (1994) 319—332.
- Young, Frances M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Peabody: Hendrickson, 2002.
- 德里达,《书写与差异》,张宁译,北京:三联书店,2001。
- 董成如,《转喻的认知解释》,解放军外国语学院学报,2004。
- 耿占春,《隐喻》,北京:东方出版社,1993。
- 海德格尔,《语言的本质》,见孙周兴选编《海德格尔选集》下册,上海:三联书店,1996。
- 李勇忠,《转喻的认知语用阐释》,外国语言文学,2003。
- 利奇,《语义学》,上海:外语教育出版社,2002。
- 罗选民,《互文性与翻译》,岭南大学哲学博士论文,2006。
- 束定芳,《隐喻学研究》,上海:外语教育出版社,2001。
- 张志毅、张庆云,《词汇语义学》,北京:商务出版社,2001。
- 赵艳芳,《认知语言学概论》,上海:外语教育出版社,2002。
- 杨克勤,《跨文化修辞诠释学初探》,香港:建道,1995。
- 赵敦华,《人性和伦理的跨文化研究》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2004。
- 李天纲,《跨文化的诠释:经学与神学的相遇》,北京:新星出版社,2007。
- 刘小枫,《拯救与逍遥》,上海:华东师范大学出版社,2008。
- 锺峻义,《易经与圣经》,香港:宗教文化学会,1974。
- 徐松石,《基督教与中国文化》,香港:浸信会出版社,1991。
- 高深,《天道与圣言:《庄子》与《圣经》比较研究》,北京:宗教文化,2008。
- 关键英,《与老庄对话》,上海:上海古籍出版社,2002。
- 董丛林,《龙与上帝》,桂林:广西师范大学出版社,2007。
- 高晨阳,《中国传统思维方式研究》,济南:山东大学出版社,2000。
- 陈汉生,《中国古代的语言和逻辑》,周云之等译,北京:社会科学文献出版社,1998。
- 周光庆,《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002。
- 邵敬敏,《现代汉语通论》,上海:教育出版社,2003。
- 张岱年、成中英等,《中国思维偏向》,北京:中国社会科学出版社,1991。
- 刘涛,“中国古文字中的视角、概念、逻辑和时态——以“事”的文字结构解析为例的古希腊哲学相关比较”《文集》第二册。网址: [http:// www. confucius2000. com/poetry/rssjdsjhxydgnljstwt. htm](http://www.confucius2000.com/poetry/rssjdsjhxydgnljstwt.htm). (2006年11月25日点击)

### 雅各书及新约

Adamson, James B. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids: Eerdm-



- ns, 1989.
- *The Epistle of James*. New International Commentary of the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Agourides, S. C. “The Origin of the Epistle of St. James, Suggestions for a Fresh Approach”. *Greek Orthodox Theological Review* 9 (1, 1963), 67—78.
- Albl, M. C. “‘Are Any Among You Sick?’ The Health Care System in the Letter of James”. *Journal of Biblical Literature* 121 (1, 2002), 123—43.
- Allison, Dale C. “Exegetical Amnesia in James.” *Ephemerides theologicae lovanienses* 76 (1, 2000), 162—66.
- “The Fiction of James and its *Sitz im Leben*”. *Revue Biblique* 108 (2001), 529—70.
- Aune, David E. “Romans as a Logos Protreptikos”. In Karl P. Donfried ed., *The Romans Debate* (new and expanded edition), 278—96. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991.
- “Oral Tradition and the Aphorisms of Jesus”. In H. Wansbrough, ed., *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, 211—65. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Baker, William R. *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Balz, Horst R. and Wolfgang Schrage. *Die Katholischen Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. NTD 10. 4th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Barclay, William. *The Letters of James and Peter*. The Daily Study Bible Series. Revised edition. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Barrett, Ethel. *Will The Real Phony Please Stand Up*. Glendale: Regal Books. 1969.
- Barton, Stephen C. ed. *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.
- Batten, Alicia. “God in the Letter of James: Patron or Benefactor?” *New Testament Studies* 50 (2004), 257—72.
- Bauckham, Richard J. *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. London: Routledge, 1999.
- “James and the Jerusalem Church”. In Richard J. Bauckham, ed., *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, 415—480. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- “James, 1 Peter, Jude and 2 Peter”. In Markus Backmuel and Michael B. Thompson, eds., *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honor of J. P. M. Sweet*, 153—166. Edinburgh: T & T Clark, 1997.

- Begbie, Jeremy S. *Theology, Music and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bindemann, W. "Weisheit versus Weisheit: Der Jakobusbrief als innerkirchlicher Diskurs". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Iteren Kirche* 86 (1995), 189—217.
- Brosend, William F. *James and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Brown, Raymond. "Appendix VI: The Sacrifice of Isaac and the Passion". In his *The Death of the Messiah*, 2:1435—44. New York: Doubleday, 1994.
- Burchard, Christoph. *Der Jakobusbrief*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Burdick, Donald. "James". In Vol. 12 of Frank E. Gaebelein ed., *The Expositor's Bible Commentary*, 164—83. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Burkitt, F. C. *Christian Beginnings: Three Lectures*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- Calvin, John. *Commentaries on the Catholic Epistles*. reprint ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- Cantinat, Jean. *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*. Paris: J. Gabalda, 1973.
- Caputo, John D. *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Cargal, Timothy B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistles of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Chaffin, Jr., Robert F. "The Theme of Wisdom in the Epistle of James". *Ashland Theological Seminary* 29 (1997), 23—49.
- Chester, Andrew. "The Theology of James". In Andrew Chester and Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, 1—62. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Cheung, Luke L. *The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James*. Waynesboro: Paternoster Press, 2003.
- Childs, B. S. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Chilton, Bruce and Craig A. Evans, eds. *James the Just and Christian Origins*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Chilton, Bruce and Jacob Neusner, eds. *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad, 1983.
- *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- Cooper, R. M. "Prayer, A Study in Matthew and James". *Encounter* 29 (3,

- 1968), 268—277.
- Criswell, Wallie A. *Expository Sermons on the Epistle of James*. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
- Crotty, Robert B. “The Literary Structure of the Letter of James”. *Australian Biblical Review* 40 (1992), 45—57.
- Dahl, Nils. “The Crucified Messiah”. In his ed., *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine*, 27—47. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Dauids, Peter H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- “Palestinian Traditions in the Epistle of James”. In Bruce Chilton and Jacob Neusner, eds., *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, 33—57. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- “The Pseudepigrapha in the Catholic Epistles”. In James H. Charlesworth and Craig A. Evans ed., *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, 228—245. Sheffield: Sheffield Academic, 1993.
- Dawson, John David. *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Deiros, Pablo Alberto. *Santiago, Judas*. Miami: Editorial Caribe, 1992.
- Denyer, N. “Mirrors in James 1:22—25 and Plato, *Alcibiades* 132c—133c”. *Tyndale Bulletin* 50 (2, 1999), 237—240.
- deSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Dibelius, M. *From Tradition to Gospel*. London: Ivor Nicholson and Watson, 1934.
- *James: A Commentary on the Epistle of James*. H. Greeven ed., M. A. Williams trans. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Doerksen, Vernon. *James*. Chicago: Moody, 1983.
- Eckart, K.-G. “Zur Terminologie des Jakobusbriefes”. *Theologische Literaturzeitung* 80 (7, 1964), 521—526.
- Edgar, David Hutchinson. *Has God not Chosen the Poor?: The Social Setting of the Epistle of James*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Eisenman, R. “Eschatological ‘Rain’ Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James”. *Journal of Near Eastern Studies* 49 (2, 1990), 173—184.
- Elliott, John H. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- “The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”. *Biblical Theology Bulletin* 23

- (2, 1993), 71—81.
- ed. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. Semeia 35. Decatur, GA: Scholars Press, 1986.
- Engberg-Pedersen, Troels. “The Hellenistic *Öffentlichkeit*: Philosophy as a Social Force in the Greco-Roman World”. In Peder Borgen, Vernon K. Robbins, and David B. Gowler, eds., *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, 15—37. Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Fearghail, Fearghus O. “On the Literary Structure of the Letter of James”. *Proceedings of the Irish Biblical Association* 19 (1996), 66—83.
- Felder, Cain Hope. “Wisdom, Law and Social Concern in the Epistle of James” [UMI microform]. PhD, Columbia University, 1982.
- Fickett, Harold L. *James*. Glendale: Regal Books, 1972.
- Fitzgerald, John T., ed. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Ford, David F. and Graham Stanton, ed. *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Frankemölle, H. “Der Jakobusbrief. Weisung für ein gelingendes Leben”. *Bibel und Leben* 48 (3, 1993), 141—146.
- *Der Brief des Jakobus*, 2 vols. Würzburg: Echter/Gütersloher Verlaghaus, 1994.
- “Zum Thema des Jakobusbriefes im Kontext der Rezeption von Sir 2, 1—18 und 15, 11—20”. *Biblische Notizen* 48 (1989), 21—49.
- Gaebelein, Frank E. ed. *The Expositor's Bible Commentary*. 5 Vol. (8th—12th). Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Gertner, M. “Midrashim in the New Testament”. *Journal of Semitic Studies* 7 (2, 1962), 267—292.
- Getz, Gene. *Doing Your Part When You'd Rather Let God Do It All (James 2—5)*. Glendale: Regal, 1984.
- *The Measure of a Christian (James 1)*. Glendale: Regal, 1983.
- Gieger, Loren G. “Figures of Speech in the Epistle of James: A Rhetorical and Exegetical Analysis”. [UMI microfilm]. PhD, Southwestern Baptist, 1981.
- Gowan, D. E. “Wisdom and Endurance in James”. *Horizons in Biblical Theology* 15 (2, 1993), 145—153.
- Grieb, A. K. “Transformational Travel for Seminarians: Reading James in Haiti”. *Teaching Theology and Religion* 6 (3, 2003), 151—158.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. London: Tyndale, 1963.
- Hanson, A. T. *Living Utterances of God: The New Testament Exegesis of the Old*. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 1983.

- Harlow, Gertrud I. *Prove your Faith: Studies in James*. Toronto: Everyday, 1981.
- Hartin, Patrick J. *James and the Q Sayings of Jesus*. JSNTSup 47. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- *A Spirituality of Perfection. Faith in Action in the Letter of James*. Minnesota: Liturgical Press, 1999.
- *James*. Sacra Pagina, 14. Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- *James: James of Jerusalem, Heir to Jesus of Nazareth*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- Heuman, Fred S. *The Uses of Hebraisms in Recent Bible Translations*. New York: Philosophical Library, 1977.
- Hiebert, D. Edmond. *The Epistle of James: Tests of A Living Faith*. Chicago: Moody, 1979.
- Hoppe, Rudolf. *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*. Würzburg: Echter, 1977.
- Hort, F. J. A. *The Epistle of St. James*. London: Macmillan, 1909.
- Hubbard, David A. *The Book of James Wisdom That Works*. Waco: Word, 1980.
- Isaacs, Marie E. *Reading Hebrews and James: A Literary and Theological Commentary*. Macon: Smyth & Helwys, 2002.
- Jackson-McCabe, Matt. "The Messiah Jesus in the Mythic World of James". *Journal of Biblical Literature* 122 (4, 2003), 701—30.
- *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom*. Leiden: E. J. Brill, 2001.
- Jeal, Roy R. "Blending Two Arts: Rhetorical Words, Rhetorical Pictures and Social Formation in the Letter to Philemon", at <http://rhetjournal.net/Jeal.pdf>. 2007年10月25日点击。
- Jensen, Irving L. *James: A Self-study Guide*. Chicago: Moody, 1990.
- Johnson, Luke Timothy. "Friendship with the World/Friendship with God: A Study of Discipleship in James". In F. F. Segovia, ed., *Discipleship in the New Testament*, 166—183. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 37A. New York: Doubleday, 1995.
- *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Juel, Donald. *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. New York: St. Martin's Press, 2001.
- *The Concept of Irony*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

- *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- King, Guy H. *A Belief That Behaves: An Expository Study of The Epistle of James*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1941.
- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the Epistle of James and the Epistles of John*. Grand Rapids: Baker, 1986.
- Klein, Martin. 'Ein vollkommenes Werk': *Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995.
- Kloppenborg, John S. "Patronage Avoidance in James". *Hervormde Theologiese Studies* 55 (1999), 1—40.
- Knowling, R. J. *The Epistle of St. James*. 2nd ed. London: Methuen, 1910.
- Konradt, Matthias. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Kugelman, Richard. *James and Jude*. Wilmington: Michael Glazia, 1980.
- Lang, John Peter. *Commentary On The Holy Scriptures: James*. Grand Rapids: Zondervan. [n. d.].
- Laws, Sophie. "Does Scripture Speak in Vain? A Reconsideration of James 4:5". *New Testament Studies* 20 (2, 1974), 210—215.
- "Epistle of James". In David Noel Freedman ed., the *Anchor Bible Dictionary*, 3:621—629. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
- *The Epistle of James*. New York: Harper & Row, 1980.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Epistle to the Hebrews and the Epistle of James*. Columbus: Wartburg, 1946.
- Levenson, Jon D. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man*. New York: Macmillan, 1967.
- *Mere Christianity*. Walter Hooper ed. New York: Macmillan, 1981.
- Lockett, Darian R. *Purity and Worldview in the Epistle of James*. London: T & T Clark, 2008.
- Loh, I-Jin and Howard A. Hatton. *A Handbook on the Letter from James*. New York: United Bible Societies, 1997.
- Luck, U. "Die Theologie des Jakobusbriefes". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), 1—30.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. Emma Craufurd. New York: Harper, 1962.
- Martin, R. A. and John H. Eilllott. *James, I, II, Peter/Jude*. Minneapolis: Augsburg, 1982.

- Martin, P. J. "'Who is Wise and Understanding among You' (Jas 3:13) An Analysis of Wisdom, Eschatology and Apocalypticism in the Epistle of James". *Hervormde Teologiese Studies* 53 (4, 1997), 969—99.
- Martin, Ralph P. *James*, Word Biblical Commentary, 48. Waco: Word, 1988.
- Maynard-Reid, P. V. *Poverty and Wealth in James*. Maryknoll: Orbis, 1987.
- Mayor, Joseph B. *The Epistle of St. James*. Minneapolis: Klock & Klock, 1977. [Previous print; Mayor, Joseph. *The Epistle of St. James*. London: Macmillan, 1910.]
- McHugh, J. *The Mother of Jesus in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1975.
- Mills, Watson E. *James*. Lewiston: Mellen Biblical Press, 2001.
- Minear, P. S. "Yes or No: The Demand for Honesty in the Early Church". *Novum Testamentum* 13 (1, 1971), 1—13.
- Moffatt, J. *The General Epistles: James, Peter, and Judas*. London: Hodder & Stoughton, 1928.
- Moo, Douglas J. *The Letter of James*, PNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Motyer, J. Alec. *The Message of James: The Tests of Faith*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1985.
- Moule, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Moxnes, Halvor, ed. *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. London: Routledge, 1997.
- Mussner, Franz. "'Direkte' und 'indirekte' Christologie im Jakobusbrief". *Catholica* [Münster] 24 (2, 1970), 111—117.
- "Die ethische Motivation im Jakobusbrief." In H. Merklein ed., *Neues Testament und Ethik*, 416—423. Freiburg: Herder, 1989.
- "Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische. Impulse aus dem Jakobusbrief." *Catholica* 52 (1, 1998), 67—78.
- *Der Jakobusbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuten Testament, 13. Frieberg: Herder, 1981.
- Ng, Esther Yue L. "Father-God Language and Old Testament Allusions in James." *Tyndale Bulletin* 54 (2, 2003), 41—54.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm. "'A New Perspective on James'? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief". *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004), 1019—1044.
- Oden, Thomas C. *How Africa Shaped the Christian Mind. Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*. Downers Grove: IVP Books, 2007.
- Oesterley, W. E. "The General Epistle of James". In Vol. 4 of W. R. Nicoll, ed., *The Expositor's Greek New Testament*. Grand Rapids:

- Eerdmans, 1979.
- Ogilvie, Lloyd John. *Making Stress Work For You Ten Proven Principles With Built-in Study Guide*. Waco: Word, 1985.
- Ong, S. H. *A Strategy for a Metaphorical Reading of the Epistle of James*. Lanham, MD: University Press of America, 1996.
- Painter, John. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1999.
- Pawelski, James O. "Perception, Cognition, and Volition: The Radical and Integrated Individualism of William James". PhD dissertation, Pennsylvania State University, 1997.
- Penner, Todd C. "The Epistle of James in Current Research". *Currents in Research* 7 (1999), 257—308.
- *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Perdue, Leo. G. "Paraenesis and the Epistle of James". *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 72 (1981), 241—256.
- Perkins, PHEME. *First and Second Peter, James, and Jude*. Louisville: John Knox, 1995.
- Pettingill, William L. *Simple Studies in the Epistles of James, 1, 2 Peter; 1, 2, 3 John*. Findlay: Fundamental Truth. [n. d.].
- Plummer, Alfred. *The General Epistles of St. James And St. Jude*. New York: A. C. Armstrong, 1903.
- Polk, Timothy Houston. *The Biblical Kierkegaard. Reading by the Rule of Faith*. Macon: Mercer University Press, 1997.
- Popkes, Wiard. "James and Scripture: An Exercise in Intertextuality". *New Testament Studies* 45 (2, 1999), 213—229.
- "The Composition of James and Intertextuality: An Exercise in Methodology". *Studia Theologica* 51 (1997), 91—112.
- *Adressaten, situation, und Form des Jakobusbriefe*. Stuttgart: Katholische, 1986.
- *Der Brief des Jakobus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.
- Pretorius, E. A. C. "Coherency in James: A Soteriological Intent?" *Neotestamentica* 28 (1994), 541—555.
- Prockter, L. J. "James 4:4—6: Midrash on Noah". *New Testament Studies* 35 (4, 1989), 625—627.
- Reicke, Bo. *The Epistle of James, Peter, and Jude: Introduction, Translation, and Notes*. New York: Doubleday, 1964.
- Rendall, G. H. *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.



- Reumann, John. *Variety and Unity in New Testament Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Rhoads, D. "The Letter of James: Friend of God". *Currents in Theology and Mission* 25 (6, 1998), 473—486.
- Robbins, Vernon K. "Making Christian Culture in the Epistle of James". *Scriptura* 59 (1996), 341—351.
- "The Dialectical Nature of Early Christian Discourse". *Scriptura* 59 (1996) 353—62. Online; <http://www.religion.emory.edu/faculty/robbins/dialect/dialect353.html>. 十月二十五日, 2007 点击。
- *The Invention of Christian Discourse. Vol. 1: Wisdom, Prophetic, and Apocalyptic*. 2 Vols. Blandford Forum; Deo Publishing, 2008.
- *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London/New York: Routledge, 1996.
- Robertson, A. T. *Studies in the Epistle of James*. Nashville: Broadman, 1958.
- Roper, David. *The Law that Sets you Free: Book of James*. Waco: Word, 1977.
- Ropes, James Hardy. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*. International Critical Commentary. Edinburgh: T. and T. Clark, 1916.
- Ross, Alexander. *The Epistle of James And John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Ruckstuhl, Eugen. *Jakobusbrief, 1. — 3*. Würzburg: Echter Verlag, 1985.
- Schierse, Franz Joseph. *Brief an die Hebräer. English [The Epistle to the Hebrews by F. J. Schierse and The Epistle of St. James by Otto Knoch, trans. Eenen Fahy]*. New York: Herder and Herder, 1969.
- Schneider, Franz. *Der Jakobusbrief*. Regensburg: Verlag F. Pustet, 1987.
- Schrage, W. "Der Jakobusbrief". In H. Balz and W. Schrage ed., *Die Katholischen Briefe*. 6—15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Schweizer, "Dipsychos". *Theological Dictionary of New Testament* 9:665. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds. G. W. Bromiley trans. 9 Vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964—1974.
- Sevenster, J. N. *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Sherwood, Yvonne. "Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity, and Islam to the 'Sacrifice' of Abraham's Beloved Son". *Journal of American Academy of Religion* 72 (4, 2004), 821—861.
- Sidebottom, E. M. *James, Jude, 2 Peter: Based on the Revised Standard Version*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Simpson, A. B. *The Epistle of James*. Hainsburg: Christian. [n. d.].
- Sleeper, C. Freeman. *James*. Nashville: Abingdon, 1998.

- Smith, John Lorel. "Form in Relationship to Function: The Literary Genre of the Epistle of James in Light of Greco-Roman Literary Studies". MTS Thesis, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 1998.
- Spencer, Aida Besancon, "The Function of the Miserific and Beatific Images in the Letter of James". *Evangelical Journal* 7 (1, 1989), 3—14.
- Starr, James and Troels Engberg-Pedersen. *Early Christian Paraenesis in Context*. Berlin; Walter de Gruyter, 2004.
- Steggemann, Ekkehard W. and Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Minneapolis; Fortress Press, 1999.
- Stevenson, Herbert F. *James Speaks For Today*. Westwood; Revell. 1966.
- Strauss, Lehman. *James, Your Brother: Studies In The Epistle Of James*. New York; Loizeaux Brothers. 1956.
- Stulac, George M. *James*. Leicester; IVP. 1993.
- Tamez, Elsa. *The Scandalous Message of James: Faith Without Works is Dead*. Trans. John Eagleson, New York; Crossroad, 2002.
- Tasker, R. V. G. *The General Epistle of James*. London; Tyndale. 1957.
- Taylor, Mark Edward. *A Text-linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*. London; New York; T & T Clark, 2006.
- Theissen, G. "Éthique et communauté dans l'Épître de Jacques. Réflexions sur son Sitz im Leben". *Études théologiques et religieuses* 77 (2, 2002), 157—176.
- Thomas, J. C. "The Devil, Disease and Deliverance: James 5:13—18". *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993), 25—50.
- Thurén, L. "Risky Rhetoric in James". *Novum Testamentum* 37 (3, 1995), 262—284.
- Townsend, Michael J. "Christ, Community and Salvation in the Epistle of James". *Evangelical Quarterly* 53 (2, 1981), 115—123.  
— *The Epistle of James*. London; Epworth Press, 1994.
- Tsuji, M. *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung: Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*. Tübingen; J. C. B. Mohr [Siebeck] 1997.
- van Buren, Paul M. *According to the Scriptures. The Origins of the Gospel and of the Church's Old Testament*. Grand Rapids; Eerdmans, 1998.
- Vaughan, Curtis. *James: A Study Guide Commentary*. Grand Rapids; Zondervan. 1969.
- Verseput, Donald J. "Plutarch of Chaeronea and the Epistle of James on Communal Behavior". *New Testament Studies* 47 (4, 2001), 502—518.  
— "Genre and Story: The Community Setting of the Epistle of James". *Catholic Biblical Quarterly* 62 (1, 2000), 96—110.

- Vouga, François. *L'épître de Saint Jacques*. Commentaire du Nouveau Testament, 13a. 2<sup>nd</sup> ed. Genève: Labor et Fides, 1984.
- Wachob, Wesley Hiram. *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Walker, R. M. "The Mysterious and Moralizing James: Preaching on the Letter of James". *Quarterly Review* 17 (2, 1997), 169—187.
- Wall, Robert W. "James as Apocalyptic Paraenesis". *Restoration Quarterly* 32 (1, 1990), 11—22.
- . *Community of the Wise: The Letter of James*. Valley Forge: Trinity Press International, 1997.
- Ward, Roy Bowen. "Partiality in the Assembly: James 2:2—4". *Harvard Theological Review* 62 (1969), 87—97.
- Watson, Duane F. "James 2 in Light of Greco-Roman Speech of Argumentation". *New Testament Studies* 39 (1993), 94—121.
- . "The Rhetoric of James 3:1—12 and a Classical Pattern of Argumentation". *Novum Testamentum* 35 (1993), 48—64.
- Webster, Douglas D. *Finding Spiritual Direction: The Challenge and Joys of Christian Growth*. Downers Grove: IVP, 1991.
- Welzen, Huub, "The Way of Perfection, Spirituality in the Letter of James". *Studies in Spirituality* 13 (2003), 81—98.
- Wiershe, Warren W. *Be Mature: James*. Wheaton: Victor, 1981.
- Williams, H. H. D. "Of Rags and Riches: The Benefits of Hearing Jeremiah 9: 23—24 Within James 1:9—11". *Tyndale Bulletin* 53 (2, 2002), 273—282.
- Wilson, Walter T. "Sin as Sex and Sex with Sin: The Anthropology of James 1: 12—15". *Harvard Theological Reviews* 95 (2002), 147—168.
- Witherington III, Ben. *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Wolmarans, J. L. P. "Male and Female Sexual Imagery: James 1:14—15, 18". *Acta Patristica et Byzantiana* 5 (1994), 134—141.
- Wright, N. T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Wuellner, Wilhelm H. "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans". *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), 330—351.
- . "Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik". *Linguistica Biblica* 43 (1978), 5—66.
- Yeo, Khiok-khng. "Culture and Intersubjectivity as Criteria for Negotiating Meanings in Cross-Cultural Interpretations". In *The Meaning We Choose*, edited by Charles Cosgrove, 81 — 100. Edinburgh: Sheffield/T&T

- Clark, 2004.
- “The Rhetoric of Election and Calling Language in 1 Thessalonians”. In *Rhetorical Criticism and the Bible*, edited by Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps, 526—47. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-cultural Hermeneutics*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- “Salvation by Grace Through Faith”. In *The Wesleyan Tradition: A Paradigm for Renewal*, edited by Paul W. Chilcote, 66—77. Nashville: Abingdon Press, 2002.
- Zimmerli, Walther. “The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology”. *Scottish Journal of Theology* 17 (1964), 146—158.
- Zmijewski, J. “Christliche ‘Vollkommenheit’ Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes”. In A. Fuchs ed., *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 5 (1980), 50—78.
- Zodhiates, Spiros. *The Behavior Of Belief: An Exposition of James Based Upon The Original Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- 唐崇平,《信行论:雅各书之研究》,台北:真理之光,1980。
- 巴克莱,《雅各书,彼得前后书注释》,褚永华译,香港:文艺,1987。
- 张有光,《雅各书讲章》,香港:浸会,1971。
- 《雅各,彼得前后,犹大书》彭德修,杨东川译。香港:文艺,1988。
- 施达雄,《雅各书讲坛》,香港:浸会,1972。
- 李保吾,《雅各书的研究》,香港:信义宗,1954。
- 王之友,《雅各书浅释》,香港:建道,1961。
- 申乐道,《雅各书注释》,台北:中国主日学,1960。
- 穆尔,《雅各书》,贺安慈译,台北:校园,1988。
- 苏颖睿,《从挣扎到成长:雅各书小组查经资料》,香港:学生福音团契,1989。
- 陈终道,《雅各,约翰壹贰三,犹大书讲义》,香港:宣道,1976。
- 陈茹九,《雅各书的伦理观》,香港:建道。1986。
- 马田·艾理略,《雅各,彼得前后,犹大书》,陆秀云,周爱薇译,香港:道声,1988。
- 冯国泰,《雅各书研经导读》,香港:天道书楼,1994。
- 林治生,《信心先生传》,香港:华人海外布道会,1966。
- 托利弗·伯曼,《希伯来与希腊思想比较》,吴勇立译,上海:世纪出版,2007。  
(Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*)
- 吴国华,“比喻的多义性”,载杨克勤编著,《路加的智慧》,87—160。香港:卓越书楼,1995。
- 陈惠荣编,“地狱”《证主圣经百科全书》,香港:福音证主协会,1995。页 535—536
- 杨克勤编著,《路加的智慧》,香港:卓越书楼,1995。

- 《保罗书信合参》，香港：国际圣经协会，1997。
- 《末世与盼望：帖前与帖后现代诠释》，北京：宗教文化，2007。
- 《圣经修辞学：希罗文化与新约诠释》，北京：宗教文化，2007。
- 《灵知派经典》，上海：华东师范大学出版社，2008。
- 《夏娃、大地与上帝》，上海：华东师范大学出版社，2008。
- 《圣经文明导论：古希伯来及早期基督教文化》，北京：宗教文化，2011。
- 《〈雅各书〉对苦难的智慧诠释》，《基督教文化学刊：西方马克思主义与神学》(*Journal for the Study of Christian Culture: Western Marxism and Theology*)第24辑，2010年秋[2011年春出版]，页149—164。
- 《从〈庄子〉的逍遥与〈雅各书〉的自由论社会公义》，《基督教思想评论》(*Regent Review of Christian Thoughts*)，总第十二辑，上海人民出版社，2011年，第25—39页。

### 旧约及古近东智慧文学

- Allen, L. C. *Psalms 101—150*. Word Biblical Commentary. Word, 1983.
- Balentine, Samuel E. *Job*. Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon: Smyth & Helwys Publisher, 2006.
- Barr, J. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Augsburg, 1999.
- Bendt Alster, *The Instructions of Suruppak: A Sumerian Proverb Collection*. Mesopotamia: Copenhagen Studies in Assyriology. Akademisk Forlag, 1990.
- Bridges, C. *Ecclesiastes*. Banner of Truth, 1961 [originally 1860].
- *Proverbs*. Banner of Truth, 1968 [originally 1846].
- Brown, William P. *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Bullock, C. Hassell. *Encountering the Book of Psalms: A Literary and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Clifford, Richard. *The Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon, 1998.
- *Psalms 1—72*. Nashville: Abingdon, 2002.
- *Psalms 73—150*. Nashville: Abingdon, 2002.
- Clines, David J. A. *Job 1—20*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1983.
- Collins, John J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Craigie, Peter C. *Psalms 1—50*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1983.
- Crenshaw, James L. *Ecclesiastes*. Old Testament Library. Westminster, 1987.
- , ed. *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. New York: Ktav, 1976.
- *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Atlanta: John Knox

- Press, 1981.
- Davidson, R. *Ecclesiastes and Song of Solomon*. DSB. Westminster, 1986. Eaton, J. H. *Psalms*. TBC. SCM, 1967.
- Duane A. Garrett. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture NIV Text*. The New American Commentary. Nashville: Broadman Press, 1993.
- Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Fohrer, Georg. "The Righteous Man in Job 31". In *Essays in Old Testament Ethics*, ed., James L. Crenshaw and John T. Willis, 1—22. New York: Ktav, 1974.
- Fox, M. V. "The Meaning of *Hebel* for Qohelet". *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), 409—427.
- *Qoheleth and His Contradictions*. Sheffield: Almond Press, 1989.
- Gordis, R. *Koheleth: The Man and His Word*. Schocken, 1951.
- *The Book of Job: Commentary*. New Translation and Special Studies. Ktav, 1978.
- Gray, John B. "The Book of Job in the Context of Ancient Near Eastern Literature". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums* 82 (1970), 251—269.
- Gunn, David M. and Paula M. McNutt. "Imagining" Biblical Worlds: Studies in Spatial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Holladay, William L. *The Psalms through Three Thousand Years*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Hubbard, D. A. *Proverbs*. Waco: Word, 1989.
- *Beyond Futility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Janzen, J. G. *Job*. Interpretation. John Knox, 1990.
- Kidner, D. A. *Psalms 1—72 and Psalms 73—150*. Downers Grove: Intervarsity, 1973, 1975.
- *Time to Mourn and a Time to Dance*. Downers Grove: InterVarsity, 1976.
- *Proverbs*. Downers Grove: InterVarsity, 1964.
- Kraus, H. -J. *Psalms 1—59*. A Continental Commentary. H. C. Kraus, Hans-Joachim trans. *Theology of the Psalms*. Keith Crim trans. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Lambert, W. G. *Babylonian Wisdom Literature*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- "The Development of Thought and Literature in Ancient Mesopotamia". In *Babylonian Wisdom Literature*, 1—2. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.

- Leeuwen, R. Van, "Wisdom Literature". In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. K. Vanhoozer et al., 847—850. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Lendenberger, J. M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore and London, 1983.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*. 3 Vols. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Longman III, T. *Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Loprieno, Antonio, ed. *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Mays, James L. *Psalms*. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1994.
- McCann, J. Clinton, Jr. *Psalms 60—150*. A Continental Commentary. H. C. Oswald trans. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- *A Theological Introduction to the Book of Psalms*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- McKane, W. *Proverbs: A New Approach*. Old Testament Library. Louisville: Westminster, 1970.
- Miller, Douglas B. *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*. Academia Biblical 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Müller, H. -P. and M. Krause. "km", *Theological Dictionary of Old Testament* 4 (1980), 364—385.
- Murphy, R. E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- *Ecclesiastes*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1982.
- Ogden, Graham. *Qoheleth*. Sheffield: Almond, 1987.
- Perdue, Leo G. "The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature". In L. G. Perdue and J. G. Gammie, eds., *Paraenesis: Act and Form*, 5—39. Semeia 50. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- *Wisdom Literature: A Theological History*. Westminster John Knox Press, 2007.
- Pritchard, J. B. *Ancient Near Eastern Texts*. 3<sup>rd</sup> ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

- Raymond C. Van Leeuwen. "The Book of Proverbs; Introduction, Commentary, and Reflections". In *The New Interpreter's Bible*, 5: 1—264. Nashville, Abingdon Press, 1997.
- Robert L. Alden, *Proverbs*. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Rollston, Chris A. "Ben Sira 38: 24—39: 11 and the 'Egyptian Satire of the Trades': A Reconsideration". *Journal of Biblical Literature* 120 (Spring, 2001), 131—139.
- Roth, W. M. W. *Numerical Sayings in the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Ruffle, John. "The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs". *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 29—68.
- Seow, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB18C). New York: Doubleday, 1997.
- Seybold, Klaus, "Hebel". *TDOT* 3:313—320.
- Sheppard, Gerald T. *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
- Staples, W. E. "Vanity of Vanities". *Canadian Journal of Theology* 1 (1955), 141—156.
- Tate, M. E. *Psalms 51—100*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1990.
- Van Leeuwen, Raymond C. *Context and Meaning in Proverbs 25—27*. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Van Gemeren, W. "Psalms". In *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology: The Theology of Israel's Traditions*. Westminster: John Knox, 2001.
- *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon, 1978.
- Waltke, Bruce K. *Book of Proverbs: Chapters 1—15*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Washington, Harold C. *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Whybray, R. N. *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- *Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Williams, D. M. *Psalms*. 2 vols. Waco: Word, 1986, 1989.
- Williams, Ronald J. "Egyptian Wisdom Literature". *ABD* 2:395—399.
- Wright, Addison. "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth". *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), 313—334.
- Zuck, Roy B. ed. *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*. Grand Rapids: Baker, 1992.



- , ed. *Learning from the Sages: Selected Studies on the Book of Proverbs*. Grand Rapids; Baker, 1995.
- , ed. *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids; Baker, 1994.
- Gustavo Gutierrez. 《向全能者抗议——论约伯记》, 柯毅文译。台北: 雅歌, 2000年。
- 《约伯记》, 潘秋松译。台北: 校园书房, 1994。
- 焦源濂, 《炉灰中的懊悔: 约伯记详解》, 台北: 校园书房, 1980。
- 唐佑之, 《约伯记》上下册, 香港: 天道书楼, 1997。
- 唐佑之, 《诗中之诗》第9集《诗篇总论》, 香港: 香港浸信会神学院, 1999。
- 杨牧谷, 《从哀伤到欢呼: 诗篇与人生》, 香港: 更新资源, 1999。
- 路益师, 《诗篇撷思》, 曾珍珍译, 台北: 雅歌出版社, 1991。
- 张国定, 《诗篇》卷一至卷三, 香港: 天道书楼, 1999—2002。
- 柯德纳, 《诗篇》上下册, 刘良淑译, 台北: 校园, 1995。
- 焦源濂, 《智慧的开端: 箴言分题研经》, 台北: 校园, 1980。
- 伍德科克, 《箴言》, 聂锦勋译, 香港: 天道书楼, 1998。
- 高路易, 《传道书研经导读》, 香港: 天道。
- 张慕皓, 《传道书》, 香港: 建道, 2002。
- 马有藻, 《人生之探讨: 传道书主题诠释》, 香港: 宣道书局, 1987。
- 伊顿, 《传道书》, 蔡金玲, 幸贞德译, 台北: 校园书房, 1987。
- 谢品然, 《荒谬与真理》, 香港: 建道, 1996。

## 中国哲学、《庄子》及《老子》

- 王叔岷撰, 《庄子校诂》上下册, 北京: 中华书局, 2007。
- 郭庆藩撰, 《庄子集释》三卷, 北京: 中华书局, 2007。(旧版: 郭庆藩, 《庄子集释》, 北京: 中华书局, 1973。)
- 王先谦撰, 《庄子集解》八卷, 北京: 中华书局, 1987。
- 陈鼓应译, 《庄子今注今译》上下册, 最新修订版, 北京: 商务印书馆, 2007。(旧版: 陈鼓应, 《庄子今注今译》。北京: 中华书局, 1983。)
- 刘文典撰述, 《庄子补正》, 合肥: 安徽大学出版社, 1999。
- 方勇、陆永品, 《庄子诠评》上下册, 成都: 巴蜀出版社, 2007。
- 方勇, 《庄子学史》三册, 北京: 人民出版社, 2008。
- (清)王夫之, 《庄子解》, 北京: 中华书局, 1964。
- (清)王夫之, 《老子衍; 庄子通; 庄子解》, 北京: 中华书局, 2009。
- (宋)林希逸, 周启成校注, 《庄子鬳斋口义校注》, 北京: 中华书局, 1997。
- (宋)吕惠卿, 汤君集校, 《庄子义集校》, 北京: 中华书局, 2009。
- 吴光明, 《庄子》, 台北: 东大图书, 民77。
- 杨柳桥撰, 《庄子译注》, 上海: 上海古籍出版社, 2006。

- 夏可君,《幻像与生命——《庄子》的变异书写》,上海:学林出版社,2007。
- 徐克谦,《庄子哲学新探——道、言、自由与美》,北京:中华书局,2005。
- 姚曼波,《庄子探奥》,北京:人民出版社,2008。
- 崔大华,《庄学研究——中国哲学一个观念渊源的历史考察》,北京:人民出版社,1992。
- 张默生,《庄子新释》台北:天工书局,1993。
- 刘生良,《鹏翔无疆——〈庄子〉文学研究》,北京:人民出版社,2004。
- 陆钦,《庄周思想研究》,郑州:河南人民出版社,1983。
- 张松辉,《庄子疑义考辨》,北京:中华书局,2007。
- 陈少明,《〈庄子〉及其影响》,北京:北京大学出版社,2004。
- 陈鼓应主编,《道家文化研究》第一辑,上海:上海古籍出版社,1992。
- 傅佩荣,《〈庄子〉心得》,北京:国际文化出版社,2007。
- 陈鼓应注译,《老子今注今译》(参照简帛本最新修订版),北京:商务印书馆,2006。
- 陈鼓应,《老庄新论》,上海:上海古籍出版社,1992。
- 高明,《帛书老子校注》(新编诸子集成),北京:中华书局,2007。
- 蔡为煜编著,《老子的智慧》,台北:国家书店,民67。
- 袁珂注,《山海经校注》,上海:上海古籍,1991。
- 郭郭注,《山海经注证》,北京:中国社会科学出版社,2004。
- 《老子道德经王弼注》屏东郭和杰编辑;马恺之编,2007年10月25日点击,网址:  
<http://www.chineseclassic.com/>
- 刘介民,《道家文化与太极诗学:〈老子〉、〈庄子〉艺术精神》,广州:广州人民出版社,2005。
- 程树德撰,程俊英、蒋见元点校,《论语集释》四册,北京:中华书局,2006。
- 何晏注,邢昺疏,李学勤主编十三经注疏(标点本),《论语注疏》,北京:北京大学出版社,1999。
- 赵岐注,孙奭疏,李学勤主编十三经注疏(标点本),《孟子注疏》,北京:北京大学出版社,1999。
- 朱熹集注,林松、刘俊田、禹克坤译注,《四书》,台北:台湾古籍,1996。
- 朱熹,《四书章句集注》,北京:中华书局,2006。
- 杨树达,《论语疏证》,江西:江西人民出版社,2007。
- 李零,《丧家狗——我读《论语》》,太原:山西人民出版社,2007。
- 钱穆,《孔子与论语》,台北:联经,1976。
- 《论语新解》,台北:东大,2003。
- 《孔子传》,北京:三联书店,2002。
- 金良年,《论语译注》,上海:上海古籍出版社,2006。
- 杨伯峻,《论语译注》,台北:五南,1992。
- 杨伯峻,《春秋左传注》,北京:中华书局,1981。
- 程石泉,《论语读训解故》,香港:友联,1972。
- 秦颖等译,《周易》,长沙:湖南出版社,1993。

- 郑刚,《楚简道家文献辨证》,汕头:汕头大学出版社,2004。
- 李零,《郭店楚简校读记》增订本,北京:中国人民大学出版社,2007。
- 《简帛古书与学术源流》修订本,北京:三联书店,2008。
- 司马迁,《史记·太史公自序》,北京:中华书局,1975。
- 任继愈,《中国哲学发展史(先秦)》,北京:人民出版社,1983。
- 牟宗三,《中国哲学的特质》,台北:学生,1998。
- 《心体与性体》两册,台北:正中,1999。
- 徐复观,《中国人性论史》,台北:商务,1978。
- 冯友兰,《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1965。
- 傅伟勋,《学问的生命与生命的学问》,台北:正中书局,1994。
- 熊十力,《新唯识论》,北京:中华书局,1985。
- 《辞海》,上海:上海辞书出版社,2000。
- 许慎(汉)撰,段玉裁(清)注,《说文解字注》,南京:凤凰出版社,2007。
- 林语堂,《中国古代哲人的智慧》,北京:中国广播电视出版社,1991。
- 杨克勤,《祭祖迷思》,香港:基督教文艺,1996。
- 卫聚贤,《中国古史中的上帝观》,香港:基督教文艺,1971。
- 赖锡三,《神话、〈老子〉、〈庄子〉之“同”“异”研究——朝向“当代新道家”》,《台大文史哲学报》第61期(2004.11)139—178。
- 闻一多,《〈庄子〉章句(附校补)·齐物论(伦)》,《庄子研究》复旦大学出版社,1986,473。
- 罗子翔,《“一阴一阳之谓道”观念厘析》,《醒吾学报》第29期(1996),105—121。
- 林慧婉,《论庄子生死智慧的现代含意》,《黄埔学报》37辑(1988),147—159。
- 吕宗麟,《试论老庄的生死观——兼论道教的长生之术》,《宗教哲学季刊》第3期(1998),101—111。
- 萧仕平,《庄子的三种生死观的矛盾及其解决》,《哲学与文化》第29卷,第8期(2002)735—746。
- 陈俊辉,《论死谈生:话祁克果与庄子的生死观(上)》,《哲学与文化》第20卷,第6期(1993)558—571。
- 陈俊辉,《论死谈生:话祁克果与庄子的生死观(下)》,《哲学与文化》,第21卷,第7期(1993)666—676。
- 陈德和,《〈庄子·齐物论〉的终极义谛及其奇诡书写》,《文学新钥》,第3期(2005年7月),25—44。
- 陈秋松,《奇妙不可思‘易’的一本书》,网址:<http://www.bakwa.com/yjlife.htm>。2008年4月20日点击。
- 傅佩荣,《庄子人观的基本结构》,《哲学与文化》第15卷,第1期(1988),61—72。
- 顾文炳,《庄子思维模式新论》,上海社会科学院出版社,1993。
- 何光沪,《从人性论看东西方宗教哲学之相通》,见《学人文集二》,2006年11月25日点击。网址:<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/crxlk-dxfzjzxt.htm>。

- 谭宝刚,《再论〈太一生水〉乃老聃遗著》,见《学人文集三》,2008年11月20日点击。网址: <http://www.confucius2000.com/qhjb/zltyssnldyz.htm> 原文发表在《徐州师范大学学报》哲学社会科学版2004年第4期。
- 江淑君,《死生无变于己——〈庄子〉生死观析论》,《淡江大学中文学报》第6期(2000年12月),69—86。
- 李美燕,《由老庄的生死观论其养生哲学》,《国立屏东师范学院屏东师院学报》第11期(1998年),195—212。
- 杨儒宾,《道家的原始乐园》,李亦园、王秋桂主编,《中国神话与传说研讨会论文集》,台北:汉学研究中心,1996。
- 李英华,《性善与性恶——中西政治思想的哲学基础比较》,在《学人文集三》,2006年11月25日点击。网址: <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1591>。
- 沈清松,《庄子的人观》,《哲学与文化》第14卷,第6期,1987,13—23。
- 沈清松,《庄子的道论:对当代形上困惑的一个解答》,《国立政治大学哲学杂志》, In The National Chengchi University Philosophical Journal, No. 1, (1994): 19—34。
- 沈清松,《庄子的语言哲学初探》,《国际中国哲学研讨会论文集》,台北:台湾大学哲学系,1985),97—112。
- 王邦雄,《老庄哲学的生死智慧》,《宗教哲学》第4卷第3期(1998年7月),73—80。
- 郭昆如,《庄子的生死观》,《哲学与文化》第21卷,第7期(1994),584—676。
- 吴汝钧,《庄子的终极关怀》,《哲学杂志》第17期(1996年8月),172—197。
- 许芄,《〈庄子〉隐喻、转喻造词的认知分析》,山东大学硕士学位论文,2005。
- 张京华,《孟子性善论与荀子性恶论辨析》,在《学人文集二》,2006年11月25日点击。网址: <http://www.confucius2000.com/confucian/mxshe.htm>。
- 钟振宇,《赫拉克利特 Logos 学说与老庄道论之比较》,《揭谛》12(2007. 3), 105—146。
- 傅伟勋,《儒道佛三教合一的哲理探讨:心性体认本位的中国生死学与生死智慧》,《佛教与中国文化国际学术会议论文集下辑》(1995. 7),页679—693。(http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an019\_32.htm)。2007年10月25日点击。
- Ames, Roger T. and Henry Rosemont, Jr. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Random House, 1998.
- Aronson, Martin, edited. *Jesus and Lao Tzu. The Parallel Sayings*. Berkeley: Seastone, 2000.
- Bodde, Derk. "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy". In Arthur F. Wright ed., *Studies in Chinese Thought*, 19—80. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Capra, Fritjof. *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between*

- Modern Physics and Eastern Mysticism*. Third ed., updated. Boston: Shambhala, 1991.
- Capra, Fritjof. *The Web of Life*. New York: Doubleday, 1996.
- Damascene, Hieromonk. *Christ the Eternal Tao*. Platina: Valaam Books, 2004.
- Fang, Thomé H. "The World and the Individual in Chinese Metaphysics". In Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, 238—265. Honolulu: University Press of Hawaii, 1967.
- Fung, Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1: *The Period of Philosophers*. Derk Bodde trans. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Graham, A. C. "Chuang-tzu's Essays in Seeing Things as Equal". *History of Religions* 9 (November/February, 1969—1970): 137—146.
- *Chuang-Tzu, The Inner Chapters and Other Writings*. London: Unwin, 1989.
- *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Peru, Illinois: Open Court, 1993.
- Herman, Jonathan R. *I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*. Albany: SUNY, 1996.
- Lee, Jung Young. *Embracing Change. Postmodern Interpretations of the I Ching from a Christian Perspective*. Scranton: University of Scranton Press, 1994.
- Lin Yutang. *Chuangtse*. Taipei: The World Book Co. Ltd. 1957.
- Maspero, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoise*. Paris: Gallimard, 1971.
- Roth, Harold D. *A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu, The Inner Chapters*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Shen, Vincent. "Annäherung an das taoistische Verständnis von Wissenschaft. Die Epistemologie des Lao Tses und Tschuang Tses". In F. Wallner, J. Schimmer, M. Costazza ed., *Grenzbeziehungen zum Konstruktiven Realismus*. Wien: Wien Universitätsverlag, 1993.
- *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*. Vienna: Vienna University Press. 1994.
- "L'idée de la création dans la pensée taoïste". In *Création et Événement: A-tour de Jean Ladrière*. Louvain-Paris; Edition Peeters, 1996.
- Shen, Vincent, and Willard Oxtoby ed. *Wisdom in China and the West*. Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.
- Sources of Chinese Tradition*. Wm. Theodore De Bary, Irene Bloom et al. compiled and trans. 2<sup>nd</sup> edition. New York: Columbia University Press, 1999. Vol. 1—2 consulted.

- Wang Pi, Trans. Ariane Rump. *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*. Hawaii: University of Hawaii, 1979.
- Watson, Burton, trans. *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York and London: Columbia University Press, 1968.
- Wu, Kuang-ming. *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Zhang, Longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. Durham: Duke University Press, 1992. 中文译本:张隆溪,《道与逻各斯》,冯川译。四川:人民出版社,1998。

·  
 参考的网络资源:(2008年4月20日点击)

- [http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian\\_soul](http://en.wikipedia.org/wiki/Egyptian_soul).
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Papyrus\\_of\\_Ani](http://en.wikipedia.org/wiki/Papyrus_of_Ani).
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Sufism>.
- <http://guji.artx.cn/Article/8218.html>.
- [http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/5rso/congress/05daoread/10061223.htm#\\_ftn8](http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/5rso/congress/05daoread/10061223.htm#_ftn8).
- <http://jdj.xinwen520.com/sgsj/OT/Sir.htm>.
- <http://jdj.xinwen520.com/sgsj/OT/Sir.htm>.
- <http://jennycarrington.tripod.com/ManBa/index.html>; <http://www.sofiatopia.org/maat/ba.htm>.
- <http://www.1lord.net/ap00.html>.
- <http://www.ancienttexts.org/library/mesopotamian/gilgamesh/>.
- <http://www.digitalegypt.ucl.ac.uk/literature/satireindex.html>.
- <http://www.fordham.edu/HALSALL/ancient/1700ludlul.html>.
- <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/asbook03.html>.
- [http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/merikare\\_papyrus.htm](http://www.reshafim.org.il/ad/egypt/merikare_papyrus.htm).
- <http://www.touregypt.net/instructionofamenemope.htm>.

