

北京大学基督教文化研究系列

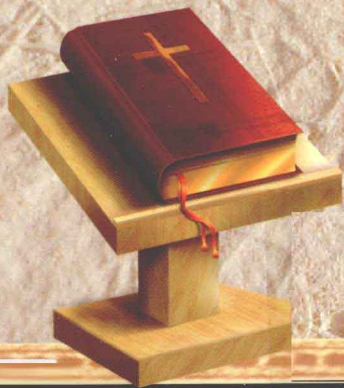
赵敦华◎主编

Biblical Civilization:  
Introduction to Early Judeo-Christian Cultures

# 圣经文明导论

## 希伯来与基督教文化

【美】杨克勤◎著



北京大学基督教文化研究系列

赵敦华◎主编

Biblical Civilization:  
Introduction to Early Judeo-Christian Cultures

# 圣经文明导论

## 希伯来与基督教文化

【美】杨克勤◎著



**图书在版编目(CIP)数据**

圣经文明导论:希伯来与基督教文化/杨克勤著

-北京:宗教文化出版社,2011.4

(北京大学基督教文化研究系列)

ISBN 978-7-80254-372-0

I. ①圣… II. ①杨… III. ①犹太教-圣经-宗教文化-研究 IV. ①B985

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第052417号

**圣经文明导论:希伯来与基督教文化**

(美)杨克勤 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿44号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095201(编辑部)

责任编辑: 张秀秀 sue68@yahoo.cn

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京金秋豪印刷有限责任公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 890×1230毫米 32开本 7.5印张 150千字

2011年4月第1版 2011年4月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-372-0

定 价: 20.00元

---

## 北京大学基督教文化研究系列

主 编：赵敦华

执行主编：杨克勤 冀建中

编 委：张志刚 孙尚扬 徐龙飞

吴 飞 吴玉萍 蔡 蓁



## 序 言

学术生涯是一个朝圣的旅程，其间栉风沐雨，充满着冒险与惊喜。

在过去四十年的“外邦人”日子里，我迷恋着多文化的马来西亚（后英国殖民地，有着华社教育和伊斯兰教政策等）、西方文明的源头（长达八年在美国攻读犹太宗教、希腊-罗马哲学以及基督教神学和圣经文学）和中西文明的跨文化诠释（最近十几年来从事古代中西文化的互文研究）。“外邦人”是一个以“他者”身份敏锐而又充实地生活在异乡的人，他是一个寄居的客旅，在不断的迁移中寻找安息，在纵横的岔道上遇见知己，在多元的文化中确认自己的身份。“他者”没有固定的家，也没有某种处境、思维或文化能够完全阐释他的生命，他总是以“他者”的心态去生活和学习，把每个地方都当做自己的家园，向不同哲理寻求智慧，适应并



热爱各种使他经受洗礼的文化。“他者”的心灵最终会走进大同世界,与其他“他者”为友,彼此求同存异,异中求和,故在互动和交流中超越和更新。对我来说,以华人身份书写这本西方文化是一个新奇的探索之旅。

以汉语书写西方文化是一个不断诠释的过程,其中包含着浓郁的喻义和创意。在梳理西方文化的历史脉络之外,本书旨在用作为“他者”语言的汉语编织出与西方原文不一样的意涵,因为翻译是一种诠释,理解也是一种诠释。在翻译、理解或诠释西方文化中,我们所获得的创意主要来自汉语本身,其次来自时空的差异。

本书所处理的西方原始文本大多是用希伯来语、希腊语和拉丁语写成,很难用汉语进行重述。大体而言,希伯来语、希腊语和拉丁语都是字母语言,所构造出的语词可以比较精准地定义事物和表达思想,展现人类的思维过程和结果,具有很强的工具性和分析能力。与此不同,汉语在很大程度上不是一种描述语言,而是一种由行动和规定话语构成的伦理美学语言,是一种动态的生命引介体,让语言使用者直接参与至世界和生命共同体之中。临写过毛笔字的人知道,汉字的一笔一画可以把我们的情思牵引进世界,用刚柔的墨迹凝缩着宇宙的美感,在临写过程中,我们会渐渐熟悉这个新奇的世界,



体验着个中的宁静、喜乐与感伤。汉语的工具性不是很强,不管是文言文还是现代汉语,本身都不包含语气、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。(当然,现代汉语具有明显的“西化”倾向,是福是祸则见仁见智。)有时候,一个词在一个句子中可以同时作名词、动词或话语的其他成分。对于苛求精确性的现代人来说,汉语的这种“灵活性”不能不是一个挑战。F. S. C. Northrop 将汉语的这个“能动”方面看作中国认识论中的“直觉的、美学的、无差异的经验”(intuitive, aesthetic, undifferentiated experience):

西方类型的知识倾向于在逻辑发达的科学和哲学专著中得以正式地、学理地表达……而另一方面,东方人使用一些语言符号——主要是指示性的,按其性质通常是纯粹表意的——来呈现只有直接经验和持续沉思才能传达的诸事物本质中的一个构成要素。这一特征尤其表现在汉语中,即其中每一个单独的、直接经验到的、局部的详细情况都倾向于具有自己的符号,而该符号也往往具有一种直观形式,就像直接经验所直接观察到的形式那样……由于各个符号倾向于仅仅作为具体情



况中的东西而相互联结,于是个体的美学经验是相互关联的,语法规则就不那么明确。<sup>①</sup>

中西语言的差异是文化差异的集中体现,使得现代人拥有不同的文化,然而文化本身并不是由某一个民族所霸占或独享的,而是人类所共享的。比起绵延不绝的宇宙,人类的生存犹如刹那,我们总是依赖他者的恩赐才得以存续,也总是他者的他者,而文化和语言的差异就使得我们以“他者”的视角与经验认识彼此。文化差异的消解是极其危险的,因为这很可能带来某种单一文化,从而导致文化霸权。在当前,我们所谓的“现代化”(modernization)其实偏向“西化”(当然西方文化也是复杂多元的,不在此详述),虽然无意褒贬西方文化对现代世界的影响,但我们需要警惕的是:

(一)没有省察、批判和重构西方文化的盲目“崇洋”;

(二)单以西方思维、文化和正典为主的智慧“偶像化”,因为这两者都缺乏对“他者”的认识和尊重。

其实,“崇洋”或“偶像化”源于一种惧怕和欠缺的心理疾病,因自身的惧怕而供奉偶像,因自身的欠缺而

<sup>①</sup> Filmer Stuart Cuckow Northrop, *The Meaning of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*(New York: Macmillan, 1947), 319.





谋求他神的喜悦。如果不认识自我文化的美善与丰盛，许多人都会在这种惧怕和欠缺的心理下去盲目“崇洋”。然而，如果认识到创造中的丰盛、美善与多元，我们就会在“恩典”中接纳自己 and 他人，以彼此相爱的心和真实的自我共同回应“上帝荣耀”的多姿多彩。

基于学术训练的缘故，本书旨在简要介绍西方文化的渊源，并采用“文史哲”作为研究进路。西方的治学方法以“文”为基础，分析经典中的用字和文法，探寻字意和句意，而文学和修辞学（或辩说学）是以“文”为研究方法的学科。然而，这一方法并非西方独有，国人也曾讲究从“小学”进至“大学”之道。“小学”主以文言语法、音韵学等，可以参研《十三经注疏》、《经典释文》之类注释经典和字音字义方面的专著。待到基本把握了“小学”的字义和句义，学者们才能进入“大学”，开始从天地宇宙中寻求处世为人的道理，从历史叙事中梳理出大道的变化流行，构建自己的思想体系。若以儒家为例，传统中国的“大学”建基于伦理关系和道德体系，是以天道统摄人道，以人德终配天德：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。而西方的“大学”主要关涉哲学，亚里士多德就以神学为第一哲学，后来的基督教神学家基本上认同这一看法，把“文史哲”的研究进路



拓展为以圣经为文本,以史实史料为基石,以系统或哲学神学为至真。

“至善”与“至真”的对举或许简化了中西文化的差异,但也不无道理。“小学”也被称为“经学”,而西方经典注重对真理的探求,中国经典则关心实践中的生命智慧。“经典”蕴涵着“宇宙秩序的永恒原则”,<sup>①</sup>背负着磅礴的天理与诚意,其理想和认知已超越了所发源的历史环境,构筑了现代社会政治、经济和宗教体制的基础。在西方语境中,“经典”是指持久的、规范性的文本,其中包含着一个启示的、超越的或客观的本质。而在现代西方,真理被等同于“客观事实”,这一认识论告诉我们,人类是通过发现“永恒者”(the Eternal One)来发现“客观性”(objectivity)的:“正是凭借与这个‘客观者’相类比,我们才能够脱离我们的那些背景,从而使它们变成独立于我们的‘对象’。”<sup>②</sup>与此不同,汉语则允许我们在每个主体(subject)的实践中与天地相互往来。在这里,我们不是要把汉语和西方语言看做一种固定的二

<sup>①</sup> 吴展良,“圣人之书与天理的恒常性:朱子的经典诠释之前提假设”,《文集》第四册([www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1533](http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1533))。

<sup>②</sup> Roger T. Ames 及 Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Random House, 1998), 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”,《文集》第二册([www.confucius2000.com/poetry/rssjdsjhxydgnljstwt.htm](http://www.confucius2000.com/poetry/rssjdsjhxydgnljstwt.htm))。



元论,似乎一个是行动性的,另一个是描述性的;一个是关于事件的,另一个是关于本体的。而是要表明,作为一个深受中国文化熏陶、又接受过西方话语模式训练的学者,我时常感觉到,语言的差异是我写作本书所直面的最大挑战。

在现代,若有西方读者或中国读者对西方文化有所误解,大多数是因为“小学”或“经学”上的无知,即在治学方法上犯了本末倒置的错误。其中包括:从史、哲方面批判经典的叙事;以宏大叙事为出发点,缺乏文本的支持;从先入为主的结论出发,不注重文本的原意。这里不是说,西方经典是绝对无误的,抑或以文本为开端的治学方法都是正确的,而是相信,对西方文化的许多误解可以借助返回原典来加以澄清。例如:在深受犹太教和基督教影响的西方世界中,人们如何理解“罪”、“上帝”、“成圣”和“终末”或“末世”呢?在经过转译之后,这些典型的西方词汇就戴上了面具,其原意隐而不显。如果仅从汉语语境出发,中国读者则很可能误解了这些概念。

本书以圣经为起点,以“文史哲”为方法进路,每一章节的讨论都集中于某一主题或神学结论。以经典为本的方法并不能保证众多的诠释结论会彼此一致,但至



少在这些分歧之中,我们还可以回到文本自身来鉴别孰是孰非。以经典为基础和以文本作为论说依据,主要是为了使今人避免对古典文化的“道听途说”,并使我们能够回到经典本身,去认识传统智慧,从中取得借镜,不断地追求向上向善的完美。在“置身区域,迈向环球”的大趋势下,中西文化的相遇是一件益事,我们也必须知己知彼。当今西方文化乃至世界文化都受到早期希伯来及基督教精神的影响,这样的事例不胜枚举,例如独一无二神的宗教、星期日的休假或安息都以圣经文本为依据,甚至中东时势多少也与圣经的历史、哲学与文化有关。犹太及基督教经典与思想博大精深,其间千丝万缕、交叉纵横的哲理不是任何一本书所能涵盖的,本书只是抛砖引玉。

本书的受众主要是中国读者,我们相信,在中西文化的交流与激荡中,我们会深入了解西方的思维与文化,也会更加珍惜中国文化,并使之在与其他文化的互相阅读中得到自我更新,焕发出更加灿烂的光彩。本书旨在引介西方古典文化,但为了有所启发,书中每章的引言都会略略提及犹太及基督教与中国儒家传统的异同和碰撞,从而鼓励中国读者敞开心怀来思索西方宗教与文化课题。



在共同迈向世界文化的旅程中，中西的文化心理与人的心理是相似的：“铁磨铁，磨出刃来”（《箴言》27:17）；“德不孤，必有邻”（《论语·里仁》）。无论是对文化，还是对个人，品格的塑造需要差异者。自2006年秋，我有缘在北京大学长时间任教，每个学期都认识一批对西方文化饱富学养的中国学者，钦佩他们在跨文化研究上的执著，也体会到其间的辛劳。在课堂内外与青年学子的交流中，我开始思索中国人在21世纪所面临的问题。与他们为友是我在北大的最大福分，愿以此书共勉之。

于美国西北大学图书馆(2007年5月10日)

北大未名湖旁修订(2010年11月25日)



## 目 录

序 言 / 1

第一章 神人的恩约:始源的意义与叙事的救赎 / 1

第一节 创造主与受造界 / 3

第二节 有灵之人的群体人性 / 10

第三节 罪恶与信仰、宗教与道德 / 14

第四节 恩约与律约 / 24

第二章 旧约的哲理:正典的意义与犹太的精神 / 38

第一节 律法、先知与智慧三大传统的“纪念册” / 39

第二节 希伯来宗教和文化的核心:律法的神圣声音、  
先知的社会公义与智慧的敬畏生命 / 48

第三节 希伯来智慧传统 / 55

第三章 耶稣的智慧:犹太与希罗政教文化下的圣爱 / 70

第一节 福音书的两约政教背景 / 71



- 第二节 从罗马政教、社会的变迁看耶稣时代的宗教模式 / 76
- 第三节 《加拉太书》以基督精神再诠释当时的政教困境 / 85
- 第四节 新约对旧约的回应:符类福音中的耶稣精神 / 90
  
- 第四章 新约的诠释:信徒称义后爱邻舍的责任 / 105
  - 第一节 《罗马书》1章:罪恶的辖制 / 106
  - 第二节 《罗马书》6-7章:成圣的生命 / 108
  - 第三节 律法在救赎历史中的功能 / 115
  - 第四节 旧与新的律法与爱的关系 / 118
  
- 第五章 上帝与历史:基督哲学与人文精神之望 / 124
  - 第一节 旧约中千禧年思想影响下的历史观 / 125
  - 第二节 新约中的启示录式的历史观:弥赛亚和千禧年的盼望 / 136



|                              |              |
|------------------------------|--------------|
| <b>第六章 保罗与灵知:人论与性别论的神学交锋</b> | <b>/ 162</b> |
| 第一节 雏形灵知主义与早期基督教的相遇          | / 163        |
| 第二节 哥林多灵知的智慧论                | / 169        |
| 第三节 保罗的智慧论                   | / 173        |
| 第四节 《哥林多前书》中的灵知派人论           | / 180        |
| 第五节 保罗对人论的澄清                 | / 182        |
| 第六节 保罗的性别论                   | / 187        |
| <br>                         |              |
| <b>第七章 论神学科学:西方宗教哲学与诠释方法</b> | <b>/ 196</b> |
| 第一节 宗教哲学诠释的科学性               | / 197        |
| 第二节 圆滑变化与多文化诠释学              | / 203        |
| 第三节 内在关联及跨科际诠释学              | / 210        |
| 小 结                          | / 216        |
| <br>                         |              |
| 书 目                          | / 218        |
| 跋                            | / 219        |





## 第一章 神人的恩约:始源的意义与叙事的救赎

中西文化各自复杂多端,彼此之间的异同也是如此,但总体来说,犹太基督教与儒家思想之间的深刻差异,可以将西方的新教文化与中国的儒家文化区分开来。在西方历史上,没有任何文本比圣经具有更大的冲击力;而在中国历史上,没有任何文本比儒家的教导和传统更具影响力。在中国古代,虽然神帝的观念早已产生,但儒家传统对神的思考不深厚,当前许多推崇儒家思想的学者也反对把儒教称为宗教。天原本是周人的一个部落神,然而在儒家思想中,天成为创造性的宇宙力量,统治自然世界与人类世界,“既是创造者,又是被造物的领域”。<sup>①</sup> 天的超验性表现为仁的道德秩序,在人性中则表现为德性。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

---

<sup>①</sup> Roger T. Ames and Henry Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Random House, 1998), 47.



人类世界的人格化。“自然”(nature)就是“自身如此”,指的是如其所是的世界,即根据变化原则和其中的创造力自动存在运转的世界。虽然儒家思想中的天是创造者,但与圣经中的创造主相比,它并不具备一个创造与拯救的叙事,由此不同于基督教的上帝。<sup>①</sup>

本章所探讨的是犹太教和基督教传统的基本信念:宇宙的起源与历史的觉醒。在西方基督教的宇宙叙事中,历史始于创造主,他克服了混沌与非存在(无形式的虚空),创造了宇宙和人类,展现了自己的爱与力量。由此可见,西方世界的基本意义结构是神话,或更准确地说,是神学(神圣叙事)。

简单地说,西方文明史以两希文化作为基础和源头:希伯来文化提供了宗教信仰的资源,而希腊文化提供了世俗文化的资源。在西方文化中,借助两希文化之间的持续互动,圣与俗之间的复杂关系就一直在西方的思维与精神中不断演绎着。宗教与语言、伦理与美学、启示与法律等范畴承载了西方的主要哲理。本章将以《创世记》为文本,分析希伯来文化中的神论、创造论与人论等课题,寻求犹太古文化的特征,并探讨圣俗之间的转化。

<sup>①</sup> 显然跨文化交流是必要的,但不在此书目的内,有兴趣者可参考拙作:《孔子与保罗:天道与圣言的相遇》(上海:华东师范大学出版社,2010)。



## 第一节 创造主与受造界

依照希伯来圣经的文本、顺序、文体与思路进行阅读,我们才能更好地认识圣经的意义。圣经起首两句是:

起初上帝创造天地。

地是空虚混沌,渊面黑暗;

上帝的灵运行在水面上。(《创世记》1:1-2)

希伯来圣经以充满美感的诗体表达了宗教信仰的崇高精神,我们可以尝试满怀激情来朗读如下原文,从中体会作者如何以崇拜的心思来言说上帝与其创造之美、以诗体来传达生命起源之善、以抒情美学来启发意义之真:

*Bereshit bara Elohim et hashamayim ve' et ha' arets.*

*Veha' arets hayetah tohu vavohu vechoshech al-peney*

*tehom veruach Elohim merachefet al-peney hamayim.*

《创世记》1:1-2:3 的文体很像宗教的礼文,具有诗体的美感,作者可能出身于祭司家族。如果是这样的话,第1章就不是普通的叙事,而是神圣的崇拜叙事,其中包涵了威严、敬仰的情感,不仅使我们信任上帝(是真善美),也使我们感受到万物的真与美,认识到上帝的万能同在。从《创世记》2:4 开始,延伸至整部正典,才是以哲学和历史的写作手法来剖析并归纳创造主的作为、以叙事和科学考证来记载以色列民族兴衰的过程、以律



法及其诠释来创造秩序与盼望。

一、多神与独一真神(YHWH Elohim):以上帝为本的创造叙事

古近东文化是希伯来(或犹太)文化的发源地,这就表明,神本与人本的关系是互动性的,《创世记》的纹理具有神学与文化互相转化的功能意义。这一转化和改变基于上帝的永恒超越性(transcendence)与内住性(immanence)。上帝的永恒与超越在于他是创造主,在起初(*bereshit*,时空未有之先),他就已是或已在,意即上帝的“是”是一种超越时空、语言与文化的“先在”。“先在”就定义了,上帝的永恒超越性是绝对的,他是全能全知无所不在的。可是,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义,由此《创世记》赞美说,“起初上帝创造……”如何创造?“上帝的灵运行在水面上。”上帝进入时空,以他的灵进行创造。宇宙之始是永恒者临在的作为,他的灵临在于创造的过程中,施行恩赐。宇宙之始的主调是,绝对的超越者内住造物界,由此上帝赐下被造的目的与生存的意义。

不同于古近东史诗中周而复始、无端无终的宇宙,《创世记》是以既超越又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。虽然希伯来文化只算是古近东文化的迟来者,但重要的是,希伯来经典提供一个以上帝为本的宏大的创造叙事。迟来者宣认了更完美的信仰,赞美了更有能力的创造主,叙述了一个更为恢弘的宇宙观,其创造诗篇也逐渐为西方文明建构了一个意义体系。



在古近东文化里,很早就出现了以鲁玛伊力书(Enu<sup>m</sup>a Elish)和亚拿哈斯(Atrahasis)的故事,其最早文本可见于古巴比伦时期的三块泥板,于公元前1700年以亚迦底文(Akkadian)写成。其中描绘了新年节日第四日的情况,包括各神明如何诞生,神明马杜克(Marduk)如何打败敌人提阿马特(Tiamat)而跃居众神之上,并成为世界的创造者。它也描绘了人类的被造(材料是泥土和血)、洪水的毁灭和亚拿哈斯建造方舟拯救家人与各种动物的故事。古加墨史诗(Epic of Gilgamesh)是刻写在十二块石碑上的叙事诗,记载了有关古加墨的传说,其中描绘了半神统治者乌力克(Uruk)在情爱与友谊中的挣扎和历险,以及他最终不能避免的死亡。古加墨史诗写于公元前2000年的亚迦底,重构并拓展了古老的苏美尔(Sumerian)源本。然而,在希伯来宗教的创造诗叙事中,*Bereshit*(希伯来文为起初之意)或*geneseōs*(希腊文为始源之意)上帝创造,宇宙不是自然而然的,时空的始源肯定了宇宙创造的意义与目的。

古近东文化主以多神论,以鲁玛伊力书(Enu<sup>m</sup>a Elish)的创造史诗就是一个例子。与此不同,希伯来文化坚持独一真神的信念,在普遍的多神论背景中,这里的“独一”不是数学上的“一”,而是关涉到犹太教与后来的基督教神学给出的双复位义:神创造旨意的“独一性”(目的和意义)与神救赎能力的“合一性”(全能无失)。在多神偶像论的语境下,独一真神的信仰是:这位永恒临在者才是创造主。然而,对于圣经中的神,无论是旧约中的Elohim(语法为复数,直译为“神明”,但为了避免误解,译为“神”或“上帝”),还是新约中的“父、子、灵”,究竟是一



位还是多位,则成为日后长久争论的难题。总之,一旦多神论中的众多创造目的彼此不一致,争执、混乱或无目的就产生了,而“独一真神论”则强调上帝创造旨意的一致性,并由此来理解被造界的生存目的。

神的独一性还表现为神的救赎旨意的“合一性”,其中的“救赎旨意”不单指人类的救赎,也包括神在创造时把万物从“空虚、混沌、黑暗”中救赎出来,使得创造主与被造物形成相和的关系(如创造主以恩慈看待受造物,而受造物以自身的存在荣耀神),万物之间也形成相和的关系,并具有自主的存在意义。这里所谓的“宏大叙事”(grand narrative),不是指万物在无能无奈中屈服于神的霸权,而是依照《创世记》来理解:

(1)全能的创造主总是以尊荣恩慈护庇受造物,意即上帝的创造是出于圣爱,而不是满足其自私的欲望,创造出于上帝自身的丰盛,而不是自身的匮乏。永恒全能的上帝用他的临在与灵来创造,使万物与造物主的联系不是机械性的,而是有机体的,即基于上帝的位格,万物与造物主联结在一起;

(2)上帝创造万物,是为了使他们在生命共同体中享有自主的自由。尤其在人类的被造中,自由是相爱与信任的起因,爱与信是不能被勉强或以化学物催生的。我们将在下一节探讨这一主题。这里要说明的是,创造叙事不以时间的创造为主,而以万物的秩序为先,即创造的宏大叙事是凭着神的美好旨意而展开的。创造叙事表明,大宇宙的蓝图是以彼此之间的互动关系相联结的,体现了上帝的丰盛与多元的工作,而万物以“多”与“和”传达了上帝所说的“好”(1:4)。“好”是上帝创造的“多”



与在秩序中彼此依赖的“和”的美好关系,上帝创造之后宣称“是好的”,这就表明众多的被造物以互依互赖的存在展示了上帝的荣美。

“上帝是生命的赐予者。”(《尼西亚信经》)上帝是一切存在者的存在源泉,他的灵是众灵之灵。宇宙万物相互联系,没有一物是孤立的。人类在智慧上与其他受造物不同,但彼此分享共同的元素与生命源泉。

## 二、独一真神信念下的两种创造:“上帝说”的完美与能力

上帝的创造并非一日完成,《创世记》1章叙述创造天地的开始,“地是空虚混沌,渊面黑暗”。上帝的创造是一个从无到有、无中生有的创造,本来没有天、地、光、海、动物、人等等,但上帝创造了这些东西的实体,这是第一种创造。第二种创造是从有到更有的进程,如地在空虚混沌中成为植物滋生的土壤、动物的居所与人的美轮美奂的乐园,这是一个从存有到有意义地生存的创造。

在这两种创造中,上帝的言语都扮演了重要的角色,他以言语创造万物的存有,又使万物的存有得享丰盛。在创造之前,没有存在也没有意义,没有事件也没有故事。与古近东创造叙事不同,在独一真神的信念下,《创世记》叙述了上帝以“言说”进行创造的大能和完美,经文模仿了上帝的创造。上帝的创造是以他的话语为媒介,当“上帝说”时,创造就开始,东西就存在,意义就生成。因着上帝的说,四时运行,百物生长。在第1章的



叙事中,《创世记》作者多次重复“上帝说”(创1:3、6、9、11、14、20、24、26),在简练的叙事修辞中展现了上帝的话语、世界的存在与生命的意义。“上帝说,要有光,就有了光”(1:3),说有什么就有什么,上帝的“说话”与物的“存在”是十全十美的,他一说即有即成。叙事修辞表达了上帝的创造能力,而上帝的“修辞”(言语)与修辞的果效是没有偏差的,其言语本身的潜能与实现是相等一致的,上帝使语言与现实汇通合一。《创世记》的叙事表达了上帝的全能与创造的完美,实现了作者的目的,由此使得读者信任叙事的情节,不会依据哲理进行批判——因为这里不是一个逻辑推论,而是一个诗意叙事——而是自然地认同了叙事所传达的意义世界。

### 三、次序与事件性存有的意义:救赎作为创造的过程

圣经以上帝的言说和世界的生成作为叙事的起点,并以上帝的言说作为言说上帝的依据,其话语成为创造的基础,“上帝称光为昼、称暗为夜。有晚上、有早晨。”(《创世记》1:4)上帝称什么,就有什么(1:4、8、10),创造和命名息息相关。命名不单单是将记号配给一些对象,而且在配名与宣告的过程中,语言作为上帝意志的表达而使物存有,使万物服从于上帝的旨意,发挥各自受造时的目的与潜能,共同反映上帝的荣美。作为上帝赐予人类的“神之形像”的特征(参《创世记》2:9),语言使人类具有

语言的创造功能具有强烈的救赎作用:借助分别为圣





(“圣”即完美归于创造主),上帝使万物各得其所,彼此联系,而又和而不同。在《创世记》第1章中,当上帝“称光为昼,称暗为夜”时,他分辨了各种造物,由此创造不仅是从无变有(第一种创造),而且还将“有”创造成“更有”和“不同的有”(第二种创造)。上帝以命名来分辨造物,使创造有分别、有次序,使造物有各自的身份。在命名之前,事物可能是存在的(“天地”),但它们没有位置、方向或意义(“空虚混沌,渊面黑暗”)。虽然没有被命名的事物是存在的,但只是没有意义的存在,因为它自身还不能与他物分别出来,也不能与他物发生一种互动性关系。而在命名之后,事物就有了自己的身份,不再是漂浮于天地混沌中,而是在上帝的权势与旨意下充实地存有。

在言说的创造中,事物与事物之间具有互相定位和自我定位的关系,引申出事件性(eventness)的意义,由此建立了生命共同体。在复杂而又清晰的命名中,命名使对象之间的相互关系更有意义。(譬如,中国社会中的亲属关系就使我们拥有一个庞大的道德伦理体系。)在哲学沉思中,对事物的命名与关系的把握反映了思考者对世界的认识。用语言来思考世界并赋予其意义,这不仅表现在上帝的第一次创造中,也是人们日常生活中的普遍经历。希伯来文化将这一修辞的出现归于上帝,随后追溯了上帝如何把语言赐予人类。



## 第二节 有灵之人的群体人性

### 一、修辞使命开创人类的命运<sup>①</sup>

上帝以言说来创造世界,并把言说的能力赐给人类,作为人类的修辞使命。命名的创造能力是上帝赐给人类的权柄和责任,由此人类就有了宗教语言。“那人怎样叫各样的活物,那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名。”(《创世记》2:19-20)这段经文叙述了,人在命名时与被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。然而,在命名之前,这些活物早已存在,而在命名之后,它们的存在就被赋予了更多的关系和意义。命名不是本体的创造,而是关系与意义的创造。只有当人称大象为大象时,他才能在各种动物中与大象建立一种个别的认知关系。

然而在这些动物中,人没有找到一个亲密相通的配偶(2:20),由此经文记叙了上帝如何为亚当创造一个女人(2:21-25)。在女人被造后,她就存在了(本体的存在)。值得注意的是,女人与亚当的关系和她对亚当的意义不是由上帝所言说的(至少经文中没有提到),而是由亚当自己命名和定义的:“这是

<sup>①</sup> 更详细的讨论可参考:杨克勤,《圣经修辞学:希罗文化与圣经诠释》(北京:宗教文化出版社,2007)。



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)在这里,上帝把命名的能力赐予亚当,使女人成为男人的骨肉至亲,由此亚当的命名就确定了这种骨肉亲情的关系。

命名还使某一事件具有纪念性的意义,例如夏娃(3:20,“众生之母”)怀孕“得”子,就起名为该隐,意思是“神助我得”。在该隐杀了亚伯之后,亚当与夏娃生了另一个儿子,就起名为塞特,意思是“神另给我立了一个儿子代替亚伯。”(《创世记》4:25)

由于人与神圣者有着密切的关系,命名也可以是神圣的,使人不再是一个“无名”小卒,而是一个有着神圣身份(在上帝旨意的庇护与带领之下)的人。在许多关于命名的希伯来叙事中,名字本身就与故事相互关联。天使给夏甲的一个儿子起名为以实玛利(“上帝听见”的意思),“因为耶和華听见了你的苦情”(《创世记》16:11)。在苦难经历中,人们需要感受到与上帝同在。夏甲的故事就说明,虽然她不是正统的传宗接代者,但她并不处在救恩之外,因为上帝听见了她的苦情。此外,约瑟在埃及的受苦也包含神圣的意义,当他得了两个孩子时,就为他们起名为玛拿西和以法莲:“约瑟给长子起名叫玛拿西(使之忘了的意思),因为他说‘上帝使我忘了一切的困苦和我父的全家。’他给次子起名叫以法莲(使之昌盛的意思),因为他说:‘上帝使我在受苦的地方昌盛。’”(《创世记》41:51-52)在创造天地万物时,上帝拥有命名的主权,之后人类也行使上帝所赐的这一权柄。由此可见,命名使上帝叙事与人类叙事相互连贯,而意义(包括受苦的意义)就从这一连贯的叙事中喷涌出来。



## 二、人论：有灵的活人、有上帝形像的人

依照创造的次序，在人性未分别为男女之前，人类（亚当）是两性的，《创世记》1:27 说：“上帝就照着自己的形像造人（亚当），乃是照着他的形像造男造女。”“上帝的形像”（*imago Dei*）包含两个层面的关系：纵向的神人关系与横向的人际关系。第一，“上帝的形像”指人与上帝的相遇，或人回应上帝的言说并享有与上帝同在的自由。第二，“上帝的形像”指人与人的相遇，男女都在上帝的形像中被造，其中任何一方都是为了另一方而受造。例如女人是 *nagad*（配偶，2:18），是男人的神圣的帮助者（*yezar*，2:18），是男人的伙伴、同工和成全者。

在关于创世的记载中，经文没有提及关于亚当在实质上或在本体上的任何人类特性。《创世记》1 章中的“造男造女”只是强调，男和女都是照着“我们〔耶和華〕的形像”、按着“我们〔耶和華〕的样式”而造的；这一分句表明，“形像”和“样式”是男女共有的人性，即人类具有像上帝一般的相互关联和相互交流的本能。独一真神的概念包含着上帝的一体“多位”（或复杂神性），“多位”是从位格角度来理解的。在这段经文中，作者有意使用复数的代词“我们〔耶和華〕”来称呼上帝，后来的基督教信仰就宣认，上帝是三位一体的关联与交流的神圣群体。然而，人（包括男与女之间的存在）则必然需要复数的人格（即群体），并不是单独的个体。

《创世记》2 章阐明，亚当一人独处是对他“不好”（2:8）的，因为他不能在与他人互相关联之前分辨和整全自己。由此，希



伯来文中的群体意识不是对个体的否定,而是认为个体是建立在群体中的。男和女的个体是在共鸣、依赖、互惠与关联之下被造的。亚当与夏娃的相遇不仅产生了和谐的完美人性,也借助“我-你”的相遇,使男人和女人同时体验到,他们分别在彼此的群体关系中成为了一个独特的“自我”。

《创世记》提到,上帝的形像构成了人性,但这一人性主要不是建基在本体论上,而是建基在关系论上。上帝的形像也可以被看做人类的宗教性,其中包含着与上帝和与人的关系,而人性就存在于上帝与人的复和关系中,如此自我才能真正地实现自身。上帝的形像中的垂直关系表明了上帝与人的彼此关联,这一主体与主体间性(intersubjectivity)的关系就包含着,借助上帝的道(言说),人就能与完全临在的上帝相遇,从而认识和体验上帝的恩慈。

当亚当与夏娃听到上帝的话语时,他们已经具有了上帝的形像与样式,由此不同于其他受造物。人类在被造时有着“尘土”(身体或物质体)的局限,也有着“灵活”人性(精神、情感、意识、魂魄等一切非物质体)的超越(《创世记》2:7)。上帝赐给人类的人性使得人类超越了前六日的限制,这一超越使得人类可以管理地与地上的各种造物。然而,人类还应该渴求享有造物主在第七日的安息,从而依靠上帝不断地实现自己的潜能,获得自由、生命、盼望和存在的意义。

希伯来文 *adam*(亚当)是指人格或作为受造的人性,这一人性是借助上帝的话语而被造的,人在与上帝的垂直关联中获得了人性。上帝的话语是人存有所不可或缺的维生素,是人性



存有的基础,Adam 必须不断地回应上帝的话语,才能保有人性,使之永远存活下去。一旦 Adam 从神人关系中退出,一旦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。

### 第三节 罪恶与信仰、宗教与道德

《创世记》1 章描述了上帝创造宇宙的始源,2 至 3 章描述了罪在宗教与道德世界中如何破坏人性并疏远了人与上帝之间的关系。按照《创世记》的叙事,这一故事发生在伊甸园里,而伊甸园可能位于美索不达米亚地区,这一地区是远古希伯来文化的祖居,其中包括巴别塔、亚伯兰出生地、艾萨克在此得妻、雅各布在此住了二十年(然后才迁往巴勒斯坦)。然而,叙事的吸引力不在于考证亚当与夏娃的历史事实性,而在于其中对人类的宗教与道德世界的诠释,如对神人关系的信任和背叛、是非价值观的淆乱等。

在《创世记》2 至 3 章中,有关“人类的堕落”的重要叙事包括:

耶和华上帝(YHWH Elohim)将那人安置在伊甸园,使他修理看守。耶和华上帝吩咐他说:“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。”(2:15-17)

……当时夫妻二人赤身露体并不羞耻。(2:25)

耶和华上帝所造的,唯有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇



对女人说：“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”女人对蛇说：“园中树上的果子，我们可以吃；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。’”蛇对女人说：“你们不一定死，因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道善恶。”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，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编做裙子。

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。耶和華上帝呼唤那人，对他说：“你在哪里？”他说：“我在园中听见你的声音，我就害怕，因为我赤身露体，我便藏了。”耶和華说：“谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？”那人说：“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。”耶和華上帝对女人说：“你做的是什么事呢？”女人说：“那蛇引诱我，我就吃了。”

耶和華上帝对蛇说：“你既作了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚；你必用肚子行走，终身吃土。我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”(3:1 - 15)

### 一、“如上帝”与有“上帝的形像”的人性

顺着《创世记》1章的思路，人性的自由与命运都根植于上



帝的话语,《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。’”人的自由(随意吃)有自己的界限(不可吃),善恶果就是人要在美善宇宙中安享和谐、丰盛的生命所必须警惕的(通常称为禁果);人性的完美有其自我的超越(与上帝、与人在生命共同体中的和谐关系),人性及其自由也有其限制(没有分别善恶的能力)。限制本身不一定就是不好的,即使全能的上帝也在《创世记》的叙事中经常显示他的自我限制,如临在受造界时受时空的限制(当然,上帝同时又是无限的)。分别善恶的智慧是属于上帝的,人类想得到这一智慧是为了“如上帝”(或“成为上帝”, *sicut Deus*, 3:5),以为如此就不必信任和依靠上帝了。要“如上帝”( *sicut Deus*)与有“上帝的形像”( *imago Dei*)不同:后者是持守人性的超越与限制,认为这些都是上帝美善的创造,而前者则否认人性的限制与其本来的(上帝的)形像,不愿成为人,而要成为超人或上帝。但人怎么可能成为上帝?

希伯来的智慧不是要压制人性的超越,也不认为创造主是无能的或霸道的,要人成为奴隶或听话的小孩。这一智慧正视到完美的人性包含有限和依赖性,并认为:(一)身体或智慧的有限不是恶的,而是对人性自由的祝福;(二)人类要在美善的宇宙中安享和谐、丰盛的生命,就必须信任依靠上帝的话语。只要人类听信“上帝吩咐他说”(2:16-17)的生命律,就必活着不死。显然,希伯来的智慧认为,人类的宗教性才缔造了文明。以下,我们再讨论人性的有限和依赖性。





## 二、“上帝说”与“上帝岂是真说”的信心

在《创世记》的叙事中，蛇对女人说的第一句话是：“上帝岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗？”(3:1)“蛇”是一个象征性的符号，我们必须在象征系统中辨明它的意思，不然就会误解耶稣所教导的“灵巧如蛇”(《马太福音》10:16)。圣经中的蛇与上帝的敌对可能取材于当时流行的巴比伦神话：主神马杜克(Marduk)与混沌恶龙或海兽提阿马特(Tiamat)之间的战争。旧约经文经常提及这一混沌恶物，把它形容为大鱼(《创世记》1:21)、鳄鱼(《以赛亚书》51:9;《以西结书》29:3, 32:2)、拉哈伯(Rahab)(《约伯记》7:12;《诗篇》148:7)、海兽(《诗篇》74:13;《以赛亚书》27:1)、大蛇(《出埃及记》7:9、10、12;《申命记》32:33;《诗篇》91:13)或“龙”(《启示录》20:2;与中国文化中的龙截然不同)。《以赛亚书》14:29说：“因为从蛇的根必生出毒蛇，它所生的，是火焰的飞龙”，显然，龙与蛇为同类的爬行动物，象征着狡猾和异化(邪)，源自混乱的深水或宇宙的海洋。在希伯来(以及巴比伦)文化的三分世界的观念中，上帝创造了天、地、水的上界、中界与下界，随后，上帝创造了相对的飞行动物(飞鸟)、陆地动物(野兽、牲畜、昆虫、人类)与水生动物(鱼类)。在这三分世界中，大海被视为神秘和邪恶的地方；大鱼、飞龙和蛇被视为邪恶暴力的化身，如：“你(上帝)曾用能力将海分开，将水中大鱼的头打破。你曾砸碎鳄鱼的头，把它给旷野的禽兽为食物”(《诗篇》74:13-14)；“到那日，耶和华必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼，就是那快行的蛇；刑罚鳄鱼，就是那曲行



的蛇,并杀海中的大鱼”(《以赛亚书》27:1)。在旧约圣经中,突出正、邪冲突的主题体现为上帝与蛇之间的敌对关系,这一关系奠定了蛇的否定性象征意义。在西方文化里,蛇具有爬行动物的基本生理特征,这就决定了它在宇宙模式的象征系统中只能处在与上界飞行动物对立的下界。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),都被归在蛇这种爬行动物身上。在巴比伦的创世神话中,蛇象征着一种变体,即与创造主神马杜克敌对的混沌恶龙;在迦南人的神话中,恶龙与主神巴力敌对;在古埃及的神话中,蛇则与太阳敌对。

蛇对女人说,“上帝岂是真说”(《创世记》3:1),这就使人怀疑上帝先前所吩咐的话(《创世记》2:16-17)。怀疑本身不是罪,他可能促使怀疑者积极寻求理解并获致更大的信心,但也可能导致不信。人类的初罪不是做错事的道德上的罪,而是在试探中不信上帝的话语的神学上的罪。当人类相信试探者(蛇)的话语多过上帝的话语时,初人与上帝的关系就破裂了,由此导致人性的破灭和上帝的形像的亏缺,这就是人类的堕落之始。不相信上帝的话语的罪使得人与人之间的猜疑怪罪,感情的疏离就导致了后代之间的自相杀害(该隐和亚伯)(4:1-14)。

蛇不但使人怀疑(“上帝岂是真说?”3:1),也使人在真假中被迷惑:“蛇对女人说:‘你们不一定死,因为上帝知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。’”(3:4-5)蛇怎么知道人类吃了善恶果不会死呢?又怎么知道人类吃了善恶果眼睛就明亮,便如神能知道善恶呢?读者只能凭着自己所认



识的世界和现象来决定上帝与蛇孰是孰非。

蛇知道真假,但它混淆了真假,因为它的知识不全备,它的动机是扭曲的。蛇的谎言在于它把上帝的真理相对化了。在《创世记》2:16-17中,上帝的吩咐或诫命是使人得永生的指引。如果没有上帝,那么人就不能成为人;如果一切真理都是相对的,那么这句提示本身就是相对的。人类不听信上帝的话语所付出的代价是,对自我完美人性的否定。人类不听信神真理的结果就是死亡,因为人一旦离开或不信生命的源头,他原来被造的完美人性及其依据就有了偏差。最初,人的生命来自上帝将“生气吹在他鼻孔里,他就成了有灵的活人”(2:7),堕落的人性只想离开上帝,以为自主的智慧才是完美的。在西方思想史上,亚当和夏娃的初罪通常被看做罪的由来,罪由此进入世界。

新约作者把亚当看作整个人类,把神子耶稣看作“最后的亚当”,这就意味着,耶稣带来的救赎是上帝对人性的再创造。同样的,耶稣也被蛇试探,并三次引用圣经来反驳恶者。耶稣针对第一个试探(“你若是神的儿子,可以吩咐这些石头变成食物。”)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。’[《申命记》8:3]”(《马太福音》4:3-4)针对第二个试探(“你若是神的儿子,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上。”)说:“经上又记着说:‘不可试探主你的上帝。’[《申命记》6:16]”(《马太福音》4:6-7)针对第三个试探(“你若俯伏拜我,我就把这一切[世上的万国与万国的荣华]都赐给你。”)说:“撒但退去吧!因为经上记着说:‘当拜主你的上帝,单要侍奉他。’



[《申命记》6:13]”(《马太福音》4:6-7)第一亚当不依靠神的话语,就使罪与死亡进入了这世界,而最后的亚当信靠神的话语,就使义与生命成全了得赎的完美人性。正是为了再创造完美的人性,作为神子的耶稣才道(永恒神)成了肉身(人)。在试探中,耶稣的三次回应都没有把自我的私利当做权柄,而是以群体利益为自己的关怀。

### 三、叛逆罪性与盲乱之心

“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,就摘下果子来吃了;又给她丈夫,她丈夫也吃了。”(《创世记》3:6)叛逆、堕落的人性是,一生下来就想要“那悦人的眼目”的玩具,想要“那可喜爱的”人或物,想要“那能使人分别善恶的智慧”。然而,正因为“那悦人的眼目的,可喜爱的,能使人有智慧的”,人类才多次被诱受骗,以为有了这些东西就可以如上帝。亚当与夏娃却不知道,设定许多禁果、禁物或未有的知识,其实是神赐给人类的祝福;而尝了禁果、禁物或有了分别善恶的智慧,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,尤其是当他们不再把上帝作为自己的生命源头时。在神学与伦理学的语境中,人类是否可以使用原子弹轰炸广岛和长崎?是否可以谋杀希特勒?是否能够解决堕胎、安乐死、克隆等问题?

《创世记》3:7写道:“他们二人的眼睛就明亮了”,但亚当和夏娃看到了什么呢?他们“才知道自己是赤身露体”(3:7)。上帝原先的美善创造刹那间变得丑陋,亚当与夏娃原先只需要依



循天性,照着上帝的智慧而信而行,如今却因为各自的善恶智慧而同室操戈。他们混淆了自己的价值观,失去自尊和自信,以为自己卑劣下流,“赤身露体”。他们不能接纳自我,看不到自己原先的美善,也失去了安全感。他们害怕,便藏了起来:“天起了凉风,耶和华上帝在园中行走。那人和他妻子听见上帝的声音,就藏在园里的树木中,躲避耶和华上帝的面。”(《创世记》3:8)上帝就像一位与小孩子玩捉迷藏的父亲那样,明知道人在那里,却问“你在哪里?”(3:9)除非人知道自己的过错,否则就不可能回转归向上帝。可惜,亚当没有忏悔,反而推诿责任,怪罪夏娃,说:“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)由此,从神学上不信的罪(初罪)就引发了各种各样道德的罪。

在这里,《创世记》的描述近似尼采(Nietzsche)的看法:人如果要提升自己,成为超人,成为上帝,就杀死了上帝,使自己成为沉沦者,而最后的结局注定是悲惨的:

“上帝在哪里?”他喊道。“我告诉你。我们已经杀死了他——你和我。我们谋杀了他。可是我们怎么杀他?我们怎能喝完海中的水?谁给我们海绵抹干整个地面?……现在我们将往哪里去?……我们不是永远地降落吗?无论是后面、旁边、前头,我们不是在四面八方沉沦吗?是否还有上和下的余地?我们是否迷失在永恒的虚无中?”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> F. Nietzsche, *A Nietzsche Reader*, selected by R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1977), 207-208.



人类谋杀了上帝,却自称为上帝。其中的神学反讽在于,上帝已死或人类成为上帝,表明了美善、真理、价值等绝对标准已经不复存在,人类仅仅以自己的“意志力”或知识为标准,由此超人哲学所导致的虚无主义要比人道主义的无神论更为消极。

亚当与夏娃的初罪并没有触犯律法,因为《创世记》2:16 - 17 是上帝赐予人类的生命指引,不同于摩西所颁布的诫命。初人不相信 2:16 - 17 中上帝话语的真实性,由此他们的初罪不是因为他们触犯律法,而是因为他们怀疑中背叛了上帝,伤了上帝的心。“你在哪里?”(3:9)这是伤心的创造主在寻找人类,使人类知道,当自己身上的上帝形像被破损时,他们心中就有了空缺。然而,人类被造时的宗教意识并未因堕落而消失,由此必须寻求生命的源头,来填补心中的这一空缺。如果人类试图以超人的意志完成自赎,那么就会愈发地堕落为偶像崇拜和道德扭曲。(参《罗马书》1 章,又参本书第四章第一节)

#### 四、神人之约:自我奉献的圣爱

上帝以爱来创造世界,而“你在哪里?”(3:9)就表明人类与上帝关系的疏离,但即便如此,人类知道,上帝仍然在呼召自己,他的爱不会远离。在堕落的境况中,人类只会隐藏自己,而在回转和救赎上无能为力;在圣经的宏大叙事中,救赎是上帝借着在基督里的恩典才能成就的。与上帝的复活不是出于人的功劳,而是出于基督最后在十字架上所作的工。《创世记》3:15 说:

“我又要叫你(蛇)和女人彼此为仇;你的后裔(恶者的势力)和女人的后裔(耶稣)也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头,你要



伤他的脚跟。”上帝的爱子耶稣被钉死在十字架上(《哥林多前书》2:8),而十字架的博爱击伤了蛇的头,将人类从死亡与罪恶的权势下救赎出来。保罗在《加拉太书》4:4中写道:“时候满足,神就差遣他的儿子为女子所生,且生在律法以下。”又在《罗马书》5:5-11中写道:“因为所赐给我们的圣灵将上帝的爱浇灌在我们心里。因我们还软弱的时候,基督就按所定的日期为罪人死。……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。……因为我们作仇敌的时候,且藉着上帝儿子的死,得与上帝和好;既已和好,就更要因他的生得救了。不但如此,我们既藉着我主耶稣基督得与上帝和好,也就藉着他以上帝为乐。”

这一基于恩典的神人之约始终是,上帝主动以自我奉献的圣爱来进行救赎,而这一救赎又是以永恒者临在于人类历史之中展开的,是为了再造有灵的活人或有完美的上帝形像的人,即一个爱上帝和爱邻人的人。救赎不是要人严守上帝的律法,而是要造就以爱以信与神和人相互关联的人。在上帝的圣爱中,有上帝形像的完美人性才会懂得,律法不是维持神人关系的途径,而是指向生命源头的路标。(参本书第二章)救赎的目的是,以上帝爱子的生命重建人类的尊荣、价值、自由、爱心以及对他的信任。只有这样,人类才会不再活在虚无、偶像崇拜和被罪恶的律所束缚的人性中。

在《创世记》3:7,21中,我们可以看到上帝的救赎与人的文化之间的微妙关系。“他们二人的眼睛就明亮了,才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编做裙子。”(3:7)这



就表明,服饰文化的消极作用是为了遮羞。而“耶和華上帝为亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿”则表明,服饰文化的积极作用是为了穿戴荣美。文化不是亚当、夏娃犯罪后才有的,因为在犯罪前,上帝就赐福给他们,要他们“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”,(1:28)就已经牵涉到文化的主题。“文化”包括行为规范,重要美德的价值、信念或世界观、有含义的符号或表达。<sup>①</sup> 在受造时,人类的本性就驱使自己把有目的的次序强加于现实之上。文化和意义在现实世界中相互交织结合:在犯罪前,人类文化是以上帝的话语为根据的;而在犯罪后,文化与上帝的创造目的有时是正常的,有时是错综的、交结的或对抗的。使用尼布尔(H. Richard Niebuhr)的经典范畴“基督与文化”来说,以上的关系有时表现为“基督对抗文化”,有时表现为“基督高于文化”、“基督与文化的反合并存”或“基督作为文化的改革者”<sup>②</sup>;当然,有时在偶像化中也难免出现“文化取代上帝”的现象。

#### 第四节 恩约与律约

上帝对人类的救赎是以恩典为约,以圣爱化解神人之间破

---

<sup>①</sup> 参 Richard Peterson, “Revitalizing the Culture Concept,” *Annual Review of Sociology* 5 (1979), 137-166.

<sup>②</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1956).





裂疏离的关系。在圣经救恩史中,以下三个约最为重要,关涉到义人与罪人、信心与割礼、犹太人与外邦人等核心主题。

### 一、第一个约

挪亚时代的处境是:“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。”(《创世记》6:5-6)叙事还写道:“惟有挪亚在耶和华眼前蒙恩。挪亚的后代记在下面。挪亚是个义人,在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行。挪亚生了三个儿子,就是闪、含、雅弗。世界在上帝面前败坏,地上满了强暴。上帝观看世界,见是败坏了;凡有血气的人,在地上都败坏了行为。”(6:8-12)上帝就与挪亚立约:“看哪,我要使洪水泛滥在地上,毁灭天下。凡地上有血肉、有气息的活物,无一不死。我却要与你立约。你同你的妻,与儿子、儿媳,都要进入方舟。”(6:17-18)

第一个约是上帝与全人类立的,不是与犹太人立的,其中保守了“凡有血肉的活物,就是飞鸟、牲畜,和一切爬在地上的昆虫”(8:17,参6:18,7:14-16,9:11)。洪水过后,挪亚与存活的生物都得到了上帝的祝福,“在地上多多滋生,大大兴旺。”(8:17)而“挪亚为耶和华筑了一座坛,拿各类洁净的牲畜、飞鸟献在坛上为燔祭。耶和华闻那馨香之气,就心里说:‘我不再因人的缘故咒诅地,也不再按着我才行的,灭各种的活物了。地还存留的时候,稼穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息了。’”(8:20-22)这一恩约是以上帝的恩典怜悯为主,而不依赖像挪亚这种的义人,因为挪亚也是软弱的(9:21)。上帝与挪亚、其后裔(即全人类)与万



物的约以彩虹为记号(9:13 - 15)。虽然这一恩典之约以上帝的信实为本,但作为恩约的条件,人必须在约中顺服:

1. “你们要生养众多,遍满了地。

2. 凡地上的走兽和空中的飞鸟,都必惊恐、惧怕你们;连地上一切的昆虫并海里一切鱼,都交付你们的手。

3. 凡活着的动物,都可以作你们的食物,这一切我都赐给你们,如同菜蔬一样。

4. 惟独肉带着血,那就是它的生命,你们不可吃。

5. 流你们血、害你们命的,无论是兽是人,我必讨他的罪,就是向各人的弟兄也是如此。

6. 凡流人血的,他的血也必被人所流;因为上帝造人,是照自己的形像造的。

7. 你们要生养众多,在地上昌盛繁茂。”(9:1 - 7)

后来,犹太教拉比依据此段经文认定,上帝颁发了七条诫命给外邦人(*goyim*; 即非犹太人的邦国),即为挪亚诫命:一、应设立法院、法官;二、不可亵渎;三、不可崇拜偶像;四、不可乱伦、通奸;五、不可伤人、流人血;六、不可抢劫;七、不可吃从活的生物身上切下的肉。

犹太教拉比认为,外邦人不必遵守犹太人所必须遵守的613条律法,只要遵守这七条挪亚诫命,就可得享那将来降临的弥赛亚天国。

与《创世记》1章相对照,挪亚之约似乎重复谈及“要生养众多”(1:28; 9:1)和人类可吃的食物(1:29 - 30; 9:3),但有很多差异:



1. 《创世记》1章时常提及造物界的美好,而挪亚之约的处境是地与人心的堕落(8:21);

2. 亚当被命令治理地及一切生物(亚当的权力较大),而挪亚能管辖动物是因为它们“惊恐、惧怕”他(挪亚的权力较小)(9:2);

3. 亚当的主食为菜蔬(1:29-30),而挪亚及其后代的食物包括肉类(9:3-4),只是挪亚不可吃血,因为血就是生命,是上帝所看重的。显然,为了给人类提供肉食,动物就成了牺牲品。由于人类在犯罪后具有暴力倾向,挪亚之约就训诫人要尊重生命:“凡流人血的,他的血也必被人所流;因为上帝造人,是照自己的形像造的。”(9:6)夺人生命的,无论是别人的,还是自己的,都不被允许。只有上帝才能收回人命(参《约伯记》1:21)。希伯来的伦理是以神学为基础的,夺人生命就是伤害了上帝的形像。

## 二、第二个约

挪亚之约是第一个约,是普世性的,以恩典为中心而立的第二个约是亚伯兰(亚伯拉罕)之约(《创世记》15-17)。亚伯兰之约重复了,上帝的恩典是神人之约的条件,需要人以信心来回应。然而,上帝与亚伯兰立约似乎出自一厢情愿。亚伯兰与妻子撒莱老迈无子,上帝却应许亚伯拉罕:“亚伯兰,你不要惧怕!我是你的盾牌,必大大地赏赐你。……你向天观看,数算众星,能数得过来吗?你的后裔将要如此。”(《创世记》15:1,5)亚伯兰信上帝,上帝就以此为他的义。这是新约中保罗提出因信称



义的经文基础。亚伯兰后来被犹太人和基督徒称为信心之父。

上帝与亚伯兰之约附着以地为产业的应许：“我是耶和华，曾领你出了迦勒底的吾珥，为要将这地赐你为业。”（15:7）在“签约”的仪式中，亚伯兰取来了上帝所吩咐他的“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，一只雏鸽”（15:9）。然而，在行礼的过程中，“亚伯兰沉沉地睡了”（15:12），这就表明，只有耶和华上帝完成了“签约”的礼仪，而信心之父或称义之人却有软弱的时候。

在亚伯兰年九十九岁的时候，上帝再次向他显现，重复立约之言：“我是全能的上帝，你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。……我与你立约，你要作多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。……你们所有的男子都要受割礼，这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。”（《创世记》17:1 - 4, 8 - 10）在亚伯拉罕改名的故事中，不是人而乃是上帝为他定下了将来的命运：“从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。我必使你的后裔极其繁多，国度从你而立，君王从你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的上帝。”（《创世记》17:5 - 7）亚伯拉罕的故事具有深远的意义，不仅表明了他个人生命的转折（“不再是……而是……”），也使其后裔的生命被赋予了新的方向和意义，从而影响了多国的和世世代代的人。对犹太人来说，亚伯拉罕的故事是他们民族荣耀故事的开始；而到了新约，这一故事与基督的故事共同为基督徒所接纳，由此整个



叙事就从上帝的荣美创造,延续到一个家族的拣选,最后扩展到全体人类在恩典中得到救赎。

可惜,在《创世记》16章中,这一故事包含“夏甲与以实玛利”的插曲,导致了后来直到如今西方三大宗教(犹太教、基督教、伊斯兰教)之间的暴力仇视。《创世记》17章包含“以割礼为记号”的插曲,导致了在新约时期对宗教与种族关系的争论。在《加拉太书》4章中,保罗诉诸律法书(即旧约圣经),解释了撒拉与夏甲故事中的三个事实,注重其中的精意,而非字意:

(1)“亚伯拉罕有两个儿子”(《加拉太书》4:22a)。亚伯拉罕还有几个儿子,但只有前两个儿子关系到谁将成为他的继承人,承受他的产业(《创世记》21:10)和实现上帝在立约中的应许(《创世记》16:1-17:22)。

(2)两个母亲的地位不同:一个是使女,夏甲;另一个是自主妇人,撒拉(《加拉太书》4:22b)。夏甲和撒拉的区别不在于她们的阶级或民族差异(二者都是闪族人),而在于她们的长子的地位:生在奴役中,还是生在自由中,下一个事实明确了这一点。

(3)两个儿子以不同的方式出生(《加拉太书》4:23):使女的儿子“按着血气”(kata sarka)以通常的方式出生,然而自主妇人的儿子作为上帝应许的结果出生(dia tês epaggelias)。“按着血气”和“凭着应许”形成了鲜明的对比。虽然艾萨克是亲生的,是“按着血气”(kata sarka)生的,但他的出生更是“凭着应许”(dia tês epaggelias)生的。以实玛利的出生仅仅是“按着血气”(kata sarka),没有上帝的应许。



然后,保罗引申了这一故事的精意,融入他的宣教策略,以超越狭隘的民族主义观念:

(1)“弟兄们,我们是凭着应许作儿女,如同艾萨克一样”(《加拉太书》4:28)。正如艾萨克是凭着上帝的应许生的(4:23b),外邦基督徒也是这样。《加拉太书》4:28 提到的应许已经在书信第3章中得到了详细说明,上帝已经赐给外邦人应许。因信耶稣基督(3:21-22),他们已经接受了上帝的圣灵(3:2),已经逃脱了律法的咒诅(3:14)。

(2)正如艾萨克是“按着圣灵生的”,外邦基督徒也是这样(《加拉太书》4:29b)。保罗确信,圣灵实现了上帝的应许,她本身就是降下的报偿和救赎的印记(《以弗所书》1:13,4:30)。保罗的宣教神学强调,犹太基督徒和外邦基督徒都是“按着圣灵生的”(《加拉太书》4:29),是上帝的应许的结果(《加拉太书》4:23)。

(3)保罗在《加拉太书》4:30 中引用《创世记》21:10:“把使女和她儿子赶出去,因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业”。在这里,保罗引用撒拉的话,不是呼吁外邦基督徒把犹太基督徒从教会中驱逐出去,而是宣告了犹太基督徒如果坚持“割礼福音”(割礼是成为上帝子民的标志)所可能导致的后果,即那些依靠肉体确认自身的人就脱离了圣灵,也就脱离了应许,“不可一同承受产业”。保罗对比了他与他的反对者在外邦加拉太传教所带来的两种后果:“圣灵的印记”(信心)和“身体上的印记”(割礼)。虽然在血缘上,外邦基督徒不是亚伯拉罕的后代,但他们藉着信就得了应许,并因此“不是使女(夏



甲)的儿女,乃是自主妇人(撒拉)的儿女”(《加拉太书》4:31)。通过把《创世记》的故事运用于加拉太的情况,保罗得出结论说,外邦基督徒因依靠上帝的应许就获得了自由,平行于作为上帝的儿女所应承受的产业和由信基督所结出的(圣灵的)果子。保罗的诠释依循了《创世记》的意涵,亚伯拉罕之约不是为了自己的家族,而是为了使万国蒙福(18:18; 22:18; 26:4)。(参本书第四章第三节)

### 三、第三个约

从表面上看,第三个约似乎包含着犹太中心主义,但其实不然。在第二个约的语境下,我们已经看到,上帝旨在在万民中呼召、拣选亚伯拉罕,使他成为万国之父。显然,对于上帝的子民来说,种族性是次要的,主要的是,如果能以信心回应上帝的恩典,就必然会在亚伯拉罕的种子里蒙福,在应许中成为上帝的子民,无论是犹太人 or 外邦人。

在旧约历史的演变中,“犹太人”和“外邦人”在宗教与文化上有着难解难分的关系,以致到了后期直至新约时代,亚伯拉罕之约渐渐让位于摩西之约。由此,对犹太人作为上帝选民的定义也以摩西之约为基准,而上帝选民就仅指与上帝有恩约的、得到律法并谨守割礼的人;外邦人就被排除在这一恩约律法之约以外,他们没有律法,也不懂得遵守律法,由此就是罪人、异族或异教徒(pagan)。新约作者对这一争论有许多探讨(参见本书第三、四章)。

回溯到《创世记》与《出埃及记》,我们不难理解,摩西之约



其实是要维持并增强亚伯拉罕之约,而不是重新修订它。在《创世记》17:5-7中,上帝的应许是:“从此以后,你的名不再叫亚伯兰,要叫亚伯拉罕,因为我已立你作多国的父。我必使你的后裔极其繁多,国度从你而立,君王从你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约,作永远的约,是要作你和你后裔的上帝。”以色列国或犹太人群体是信心之国,是以信任顺服上帝旨意的国度;在上帝创造和救赎的旨意下,其他邦国必从亚伯拉罕而出,万民也必依照亚伯拉罕的信心与以色列国而逐渐归顺上帝,成为上帝分别为圣的人。简言之,在上帝的旨意下,以色列国的建立成为其他邦国的神圣典范。

摩西之约是,在列国列族都还生活在罪的权势之下时,上帝藉着摩西赐下律法给以色列民,让他们过圣洁的生活以讨上帝的喜悦,成就上帝的选民以见证他的恩典、公义与慈爱。“如今你们若实在听从我的话,遵守我的约,就要在万民中作属我的子民;因为全地都是我的,你们要归我作祭司的国度,为圣洁的国民。”这些话你要告诉以色列人。”(《出埃及记》19:5-6)《出埃及记》20章的十诫是上帝的圣洁选民所要谨守的宗教与道德准则:

1. 我是耶和华你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外,你不可有别的神。

2. 不可为自己雕刻偶像;也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。

不可跪拜那些像;也不可侍奉它,因为我耶和华你的上帝,是忌邪的上帝。恨我的,我必追讨他的罪,自





父及子,直到三四代;爱我、守我诫命的,我必向他们发慈爱,直到千代。

3. 不可妄称耶和华你上帝的名;因为妄称耶和华名的,耶和华必不以他为无罪。

4. 当纪念安息日,守为圣日。六日要劳碌做你一切的工,但第七日是向耶和华你上帝当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜,并你城里寄居的客旅,无论何工都不可作,因为六日之内,耶和华造天、地、海和其中的万物,第七日便安息,所以耶和华赐福与安息日,定为圣日。

5. 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。

6. 不可杀人。

7. 不可奸淫。

8. 不可偷盗。

9. 不可作假见证陷害人。

10. 不可贪恋人的房屋;也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并他一切所有的。(《出埃及记》20:2 - 17; 参《申命记》5:7 - 21)

从这十诫中,我们可以看出,希伯来智慧包含强烈的宗教信仰,前四条诫命的宗教性就体现在实际的社群生活和道德生活中。希伯来的一神论信仰认为,十诫是生命之言,将会引领人性信任和依靠上帝的话语,并以尊崇上帝而成全人与人之间的生命价值和目的。有如在《创世记》1:29 中上帝的吩咐,十诫也是



以“不”来表达的(除了第五条诫命),但其功用并不是消极的,而是积极地使人性在限定中认识到生命的自由。

在摩西时代之后,十诫形成了自身的阐释历史。以色列人历来重视十诫,就在理解、教导和传译的过程中不断整理和诠释。当然,在《出埃及记》和《申命记》中,摩西的律法可能不止十条,或许十诫只是所有摩西律法的纲要,其他律法是对十诫的补充和诠释。最终,犹太教拉比整理了这些律法,一共收集编辑了613条,其中包括格言、禁令、诫命、律例和规条,列入《塔木德》(Talmud)。在众多律法中,人性容易误以为,律法的字意是神圣的,照章行事就可以培养自己的宗教情操,而忽视了处世为人的道德操守。为了破除律法主义的困境,先知弥迦列出三条诫命作为总结上帝旨意的律法:“耶和華豈喜悅千千的公羊,或是万万的油河吗?我豈可为自己的罪过献我的长子吗?为心中的罪恶献我身所生的吗?世人哪,耶和華已指示你何为善,他向你所要的是什么呢?只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行。”(《弥迦书》6:7-8)到了新约时代,犹太老师(如耶稣)也大都力图简化律法的繁复条文,注重律法的精意,常以《申命记》6:4-6和《利未记》19:18的两条律法为所有律法的总纲——爱上帝与爱人。使徒保罗和雅各布更加大胆地以《利未记》19:18总结了犹太人律法。(参本书第三章)然而,倘若在爱上帝与爱人之间发生了冲突,我们应该怎么办呢?

### 小 结

作为创造者与救赎者,上帝以永恒临在的方式在宇宙历史



中施恩怜悯,祈盼人们以信心来回应。人性的超越使得人们在宗教信仰(与神关系)和道德伦理(与人关系)中具有上帝形像的完美,但这并不是使人成为“如神”的超人,或拥有万能的智慧。当人类犯了神学上的不信罪并导致道德上的堕落罪时,慈悲的上帝就以恩典之约再造人性的信心与顺服,其中包括彩虹之约、信心之约和律法之约。人性的信心与顺服是一种爱上帝与爱人的美好人格。

希伯来的宇宙观是以独一真神为起点,进而发展出意义世界和道德行为。亚伯拉罕的信心是有行为的,而对这一信心的最大考验是献祭艾萨克的事件,其中引出了极具争议的宗教与道德难题。亚伯拉罕最终听信的声音是宗教的?还是道德的?是信上帝,还是关心人?信仰独一真神的宗教与暴力之间具有怎样的敏感关联?

上帝要试验亚伯拉罕,说:“你带着你的儿子,就是你独生的儿子,你所爱的艾萨克,往摩利亚地去,在我所要指示你的山上,把他献为燔祭。”(《创世记》22:2)对绝对爱上帝和十分爱子的父亲来说,上帝的吩咐是宗教声音,但这一声音破坏了人类之伦常的;信心之父将如何抉择呢?其中的教训是,宗教与伦理时常在张力中考验完美人性所包含的超越与限制,而张力一旦消失,人性不是偏向上帝,就是偏向人,不再是原先上帝所创造的完美人性了。亚伯拉罕对艾萨克的爱是完全的,艾萨克是他“的儿子……独生的儿子,你所爱的”,但上帝吩咐亚拉罕做的却是异教献祭长子的不道德行为;亚伯拉罕对上帝的信任与爱也是完全的,他的信心必须要有行为作证。我们看到,圣经叙事



描述了亚伯拉罕的挣扎：第三日才到达祭坛，又不知如何向艾萨克解释，最后心碎地把艾萨克“捆绑”（akedah；此后这一故事被称为 Akedah）了。

亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。耶和华的使者从天上呼叫他说：“亚伯拉罕！亚伯拉罕！”他说：“我在这里。”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。”（22:10 - 12）

最初，宗教的声音要求亚伯拉罕在爱上帝与爱人之间作出抉择，以显示其对上帝的绝对信心，但后来，在爱上帝与爱人还没有化解时，宗教的声音却首先退出，让位给了道德的声音。这就说明，独一真神的宗教是为了恩赐伦理道德以动力，而非辖制或破坏伦理道德。在爱上帝与爱人的责任发生冲突时，宗教的声音最后会维护道德的声音。在下一章讨论希伯来先知的精神时，我们就可以看出：上帝所喜爱的不是宗教礼仪，而是他的公义在群体生活中得以施行。一个爱上帝却不关心人的人只会是一个假冒为善的信徒。

后来，上帝为亚伯拉罕预备了一只公羊，以“献为燔祭，代替他的儿子”（22:13）。在早期基督教传统中，人们通常把亚伯拉罕献艾萨克看作是对父神献他的独生爱子耶稣的预表；然而在新约中，耶稣没有艾萨克那样的“好运”，他其实是那被实际献上的羔羊。更准确地说，父神看到，人类如艾萨克那样被罪的权势所捆绑，就在救赎过程中献上自己的独生爱子为人类作了赎罪祭。这是以上帝的自我奉献来征服死亡与罪的权势，并以



复活的生命完成对有灵活人的完美人性的再创造。

宗教与伦理在张力中考验了上帝的位格：为了人类的救赎，圣爱的位格听取了爱人为先的声音，而重价自我牺牲了。宗教的声音会维护道德的声音，这主调是旧约和新约正典的神学核心。



## 第二章 旧约的哲理:正典的意义与犹太的精神

在中国人的观念中,宇宙是一个“自足的、自我运转的有机体”,<sup>①</sup>其中的所有事物都不是被创造的。儒家世界观认为,“一切事物和谐地共同运作……(因为)各个整体的不同层次的所有部分都形成一个宇宙样式,所遵循的是自己本性所发出的内在命令”。<sup>②</sup>然而在西方基督教思想史中,“自然律”却是指一个至高无上的创造者的智慧,其中认为,宇宙起初是由一种神圣力量创造和控制的,这一神圣力量规定了非人类的自然世界中的各种现象。在西方宗教与哲学文献中,对神学的思考大量存在,

---

<sup>①</sup> Derk Bodde, “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy,” in Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 20.

<sup>②</sup> Joseph Needham, “Human Laws and Laws of Nature in China and the West,” *Journal of the History of Ideas* XII (1951), 230 [3 - 30, 194 - 230], 在 Bodde, “Harmony and Conflict in Chinese Philosophy,” 20 被引用。亦参庞朴,“偏执与超越”,在《文集》第一册([www.confucius2000.com/poetry/pzcyey.htm](http://www.confucius2000.com/poetry/pzcyey.htm))。



而圣经就是其主要来源与出发点,甚至由柏拉图和亚里士多德所代表的古希腊传统也在圣经解释中频繁地扮演着重要角色。

本章将会介绍旧约圣经的文献结构与内容,考察其中三大传统的相互作用,探讨它们对西方文化的影响。

## 第一节 律法、先知与智慧三大传统的“纪念册”

### 一、“纪念册”的编修目的

希伯来民族的宗教思想根植于上帝创造天地之始,其宗教经验可以追溯到先祖亚伯拉罕(“尊贵之父”的意思)。在大约公元前18世纪,亚伯拉罕居住在两河流域的“迦勒底的吾珥”(今伊拉克南部),后来被上帝呼召而迁徙到迦南(今巴勒斯坦西部)。传说当地人称他们为 *Ibri*,即“渡河而来的”,而 Hebrew(希伯来人)就是从 *Ibri* 的语音变化而来。希伯来人又自称以色列人,源出于《创世记》32:24-29,雅各布(“抓脚跟”之意)与天使摔跤,得到上帝的祝福,改名为以色列(“与上帝摔跤取胜者”之意)。<sup>①</sup> 随后,希伯来人因饥荒迁入埃及,继而被新法老王欺压而沦落为奴,最后在民族解放者摩西的率领下,他们离开了

<sup>①</sup> “犹太人”(Jew)源自希伯来文“犹大”(Judah),最初只是希腊和罗马人对住在巴勒斯坦的犹太区之以色列人的蔑称。后来用法渐渐失去贬义。于是犹太人与希伯来人、以色列人一脉相承,沿用至今,成为这民族的统称。



埃及,回到迦南(大约公元前 1220 年),从耶和华上帝那里领得“十诫”,尊上帝为独一主宰。约在公元前 1000 年,他们在巴勒斯坦建立了统一的王国(公元前 1028 - 933)。可惜,王国后来发生分裂(公元前 933 - 586),被外国所征服,众民被掳至巴比伦(公元前 596 - 538)和波斯(公元前 538 - 331),最终才得以归回耶路撒冷,重新建造被毁的圣殿。(参本章附录的简史表)

当犹太人被掳至巴比伦时,满心轻蔑的巴比伦人对他们说:“给我们唱一首锡安歌吧!”不敬虔者把诗歌看成一种娱乐,并以蔑视的态度挑衅犹太人,甚至以暴力相胁迫,然而视诗歌为生命的犹太人坚决不唱,惟有对着耶和华和耶路撒冷唱出:“我们怎能在外邦唱耶和华的歌呢?”(《诗篇》137:4)

在波斯时代(公元前 460 年),先知玛拉基反思被掳的宗教意义,写道:

万军之耶和华说:“你们说:侍奉上帝是徒然的,遵守上帝所吩咐的,在万军之耶和华面前苦苦斋戒,有什么益处呢?”……那时,敬畏耶和华的彼此谈论,耶和华侧耳而听,且有纪念册在他面前,记录那敬畏耶和华、思念他名的人。万军之耶和华说:“在我所定的日子,他们必属我,特特归我。我必怜恤他们,如同人怜恤、服侍自己的儿子。那时你们必归回,将善人和恶人、侍奉上帝的和不侍奉上帝的分别出来。”万军之耶和华说:“那日临近,势如烧着的火炉,凡狂傲的和行恶的必如碎秸,在那日必被烧尽,根本枝条一无存留。但向你们敬畏我名的人必有公义的日子出现,其翅膀





有医治之能。你们必出来跳跃如圈里的肥犊。你们必践踏恶人,在我所定的日子,他们必如灰尘在你们脚掌之下。”这是万军之耶和华说的。“你们当记念我仆人摩西的律法,就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。看哪,耶和华大而可畏之日未到以前,我必差遣先知以利亚到你们那里去。他必使父亲的心转向儿女,儿女的心转向父亲,免得我来咒诅遍地。”(《玛拉基书》3:14, 16-18, 4:1-6)

旧约<sup>①</sup>圣经的写作是不断收集编修已有的口传或笔录片段,最初所编修的是摩西律法。《玛拉基书》提到的“纪念册”很可能出现在被掳和归回时期,那些敬畏耶和华的人已经有一部典籍,称为“纪念册”,目的是“记录那敬畏耶和华、思念他名的人。……他们必属我,特特归我。我必怜恤他们,如同人怜恤、服侍自己的儿子。”(3:16-18)这部“纪念册”典籍很可能是,从被掳至巴比伦开始直到公元前1世纪,历经大约两百多年的时间编写而成的。在公元前100年,犹太拉比在加姆尼亚(Jamnia)的犹太教会议中确立了希伯来圣经的定本。希伯来民族首先不是以血缘或地缘,而是以圣经作为上帝的启示结合在一起的。以下按照希伯来文的旧约圣经来考察“纪念册”的叙事结构和主题。

---

<sup>①</sup> 旧约并非指陈旧过时之约,而是首先为基础性及历史性之约;新约也被人误解为去除旧的唯一合法性之约,其实新(*novum*)是连续、成全、重读、应验旧约。旧约新约是基督教指称用法,犹太教认为希伯来圣经是始终如一和完整的。



## 二、希伯来圣经的结构

当今旧约圣经的多数中英文译本大都依据希腊文的七十士译本(LXX),而不是希伯来文的原本;书卷的编排次序略有不同,但内容基本一致。七十士译本主要以历史事件为主线,重新编排了以文体为主线的希伯来文的原本。希伯来文旧约圣经分为三大部,共 24 卷(相对 LXX 的 39 卷),其中整合了神人之约的宗教精神与经验。这三大部包括律法书、先知书和圣卷,用相对应的三个希伯来词 Torah, Naviim, Chetubim 的首字母串成一个缩略词(acronym),即 TaNaCh(Tanach;《塔纳赫》;MT [Masoretic Text]),而基督教通常称之为《希伯来圣经》(Hebrew Scripture)。

第一部为律法书(Torah;教导之意),七十士译本称之为五经(Pentateuch;五卷之意),以下列出五经的希伯来文版本(MT;共 24 卷)与希腊文版本(LXX;共 39 卷),可以比较书名与编排次序的差异:

| <u>MT</u>          | <u>LXX</u>        | <u>新教译名</u> | <u>天主教译名</u> |
|--------------------|-------------------|-------------|--------------|
| 1. bereshith (在起初) | genesis(创世)       | 创世记         | 创世纪          |
| 2. shemoth (名)     | exodos(出)         | 出埃及记        | 出谷纪          |
| 3. wayyiqra (他呼叫)  | leviticus(祭司)     | 利未记         | 肋未纪          |
| 4. bemidbar (在旷野)  | numeri(数)         | 民数记         | 户籍纪          |
| 5. debarim (言)     | deuteronomion(申命) | 申命记         | 申命纪          |

第二部为先知书(Neviim;先知们之意),七十士译本称之为历史书,希伯来文版本把先知书又分为两部,共八本书:



## A. 前先知(Nebiiim rishonim)四卷

| <u>MT</u>       | <u>新教译名</u>    | <u>天主教译名</u>                     |
|-----------------|----------------|----------------------------------|
| 1. yhoshua 约书亚  | 约书亚记           | 若苏厄书                             |
| 2. shophtim 士师们 | 士师记            | 民长纪                              |
| 3. shímuél 塞缪尔  | 撒母耳记上<br>撒母耳记下 | 撒慕尔纪上<br>撒慕尔纪下<br>(上下册在 MT 中为单卷) |
| 4. mlakhim 列王   | 列王纪上<br>列王纪下   | 列王纪上<br>列王纪下<br>(上下册在 MT 中为单卷)   |

## B. 后先知(Nebiiim aharonim)四卷

|   |      |      |
|---|------|------|
| 1. yśhayahu 以赛亚                             | 以赛亚书 | 依撒意亚 |
| 2. yirmiyáhu 杰里迈亚                           | 耶利米书 | 耶肋米亚 |
| 3. ykhezqel 以西结                             | 以西结书 | 厄则克耳 |
| 4. 小先知(以下十二本书在希伯来文版本中为一卷;MT 与 LXX 的编排次序也不同) |      |      |

| <u>MT</u> | <u>新教译名</u> | <u>天主教译名</u> | <u>LXX 书本次序</u> |
|-----------|-------------|--------------|-----------------|
| hosheá    | 何西阿书        | 欧瑟亚          | 何西阿书            |
| yoél      | 约珥书         | 岳厄尔          | 阿摩司书            |
| ámos      | 阿摩司书        | 亚毛斯          | 弥迦书             |
| óbadyah   | 俄巴底亚书       | 亚北底亚         | 约珥书             |
| yonah     | 约拿书         | 约纳           | 俄巴底亚书           |
| mikah     | 弥迦书         | 米该亚          | 约拿书             |
| nahum     | 那鸿书         | 纳鸿           | 那鸿书             |
| habaqquq  | 哈巴谷书        | 哈巴谷          | 哈巴谷书            |
| sefanyah  | 西番雅书        | 索福尼亚         | 西番雅书            |



## 圣经文明导论

|          |       |      |       |
|----------|-------|------|-------|
| haggay   | 哈该书   | 哈盖   | 哈该书   |
| zekaryah | 撒迦利亚书 | 匝加利亚 | 撒迦利亚书 |
| malaki   | 玛拉基书  | 玛拉基亚 | 玛拉基书  |

第三部为作品集或录 (Chetubim; LXX 称之为 Hagiographa [圣录或圣卷]), 收集了诗体、五卷与史料:

### A. 诗体, 三卷

| <u>MT</u>   | <u>新教译名</u> | <u>天主教译名</u> |
|-------------|-------------|--------------|
| tehillim 诗篇 | 诗篇          | 圣咏集          |
| mishlei 箴言  | 箴言          | 箴言           |
| iyjob 约伯    | 约伯记         | 约伯传          |

### B. 五卷 (Megilloth), 五本

|                     |       |        |
|---------------------|-------|--------|
| shir - haShirim 歌之歌 | 雅歌    | 雅歌     |
| ruth 路得             | 路得记   | 卢德传    |
| eikhah 哀            | 耶利米哀歌 | 耶肋米亚哀歌 |
| qoheleth 训道         | 传道书   | 训道篇    |
| ' esther 以斯帖        | 以斯帖记  | 艾斯德尔传  |

### C. 史料, 三卷

|                            |      |  |
|----------------------------|------|--|
| danyél 但以理                 | 但以理书 | 达尼尔                                      |
| ézra' - nehemyah 以斯拉 - 尼希米 | 以斯拉记 | 厄斯德拉上<br>尼希米记<br>厄斯德拉下<br>(上下册在 MT 中为单卷) |
| dibre hayyamim 历代志         | 历代志上 | 编年纪上                                     |
|                            | 历代志下 | 编年纪下<br>(上下册在 MT 中为单卷)                   |



### 三、《塔纳赫》文本的宏大叙事

虽然《塔纳赫》各书卷都有其独特的处境与主题,但因其被编排成百科全书式的宗教精神总集,在宏观上表达了敬神者的生命总和,克服了生命的支离破碎。《塔纳赫》正典的智慧累积了先贤圣哲的宗教经验,使犹太民族能够爱上帝爱人,遵守律法和上帝的旨意。以下简列出《塔纳赫》正典的叙事主线。

序:神人之约——从亚当和夏娃至亚伯拉罕和撒拉:失去乐园和应许祝福(《创世记》1-25章)

1. 上帝、创世和人类关系在亚当、夏娃的世系中(《创世记》1-11章):信、爱与罪恶

2. 上帝的拣选在亚伯拉罕、撒拉的生命中(《创世记》12:1-25:11):信心与漂泊

第一部:失去家园-重得应许之地——以色列的生死、失信、救赎与约的更新(《创世记》25章至《约书亚记》24章)

1. 雅各布离开迦南(《创世记》25-50章)

雅各布在父家(25:19-27:46),流亡在外(28-30章),归回故土(31-35章)

2. 摩西从埃及把以色列解救出来(《出埃及记》1-18章)  
以色列受压迫(1-12章)、蒙救赎(13-18章)

3. 上帝在西奈山上赐以色列民律约(《出埃及记》19章-《利未记》-《民数记》10:10)

以色列立圣约(《出埃及记》19-24章)、建会幕(《出埃及记》25-40章),圣洁侍奉(《利未记》1-27章),预备离开西奈



(《民数记》1 - 10 章)

4. 上帝在旷野试炼以色列民(《民数记》10:11 - 36:13)

漂泊到加低斯(10:11 - 20:13)和摩押平原(20:14 - 22:1),  
攻取应许之地(22:2 - 32:42)与附录(33 - 36 章)

5. 摩西重申盟约(《申命记》1 - 34 章)

第一讲:历史(1:1 - 4:43),第二讲:律法(4 - 26 章),第三  
讲:预言(27 - 30 章)与附记:晚年(31 - 34 章)

6. 以色列回到迦南应许之地(《约书亚记》1 - 24 章)

进入应许之地(1 - 5 章)、征服(6 - 12 章)、分派(13 - 21  
章)与临终重申(22 - 24 章)

第二部:从所罗门殿至世人祈祷之殿——以色列与犹大的  
生、存和人制王权的危机(《士师记》1 章至《撒迦利亚书》14 章)

1. 以色列背约,士师的拯救(《士师记》1 章 - 《撒母耳记  
上》7 章)

《士师记》(七次循环:背道、压迫、悔改、拯救、太平),《撒母  
耳记上》1 - 7 章(撒母耳的治理)

2. 圣殿的荒凉与升荣(《撒母耳记上》8 章 - 《列王纪上》11  
章)

扫罗(《撒母耳记上》8 - 15 章)、大卫(《撒母耳记上》16 章  
至《撒母耳记下》24 章)和所罗门(《列王纪上》1 - 11 章)

3. 罗波安国离经背道:王国分裂(《列王纪上》12 章至《列  
王纪下》17 章)

46 4. 南国犹存,但大卫国离经背道(《列王纪下》18 - 25 章)

注一:以赛亚的完全异象(《以赛亚书》1 - 66 章、《以赛亚



书》38 - 39 章与《列王纪下》18 - 20 章的文本间性:希西家)

注二:耶利米书(《耶利米书》1 - 52 章):《杰里迈亚书》52 章与《列王纪下》24:18 - 25:30 的文本间性:西底家时耶京(圣殿)被毁

5. 上帝临在地与殿的异象(《以西结书》1 - 48 章)

6. 对以色列的斥责和应许之言(《何西亚书》至《西番雅书》)

7. 重建圣殿,以犹太教为普世宗教(《哈该书》与《撒迦利亚书》)

小结篇:回归神并守律法蒙恩福(《玛拉基书》)

《塔纳赫》的作品集或圣录收集了诗体、五卷与史料。史料是为了补充和再诠释前人已整理好的历史,有些片段是以亚兰文写的,属于后期作品;有些史料重复了《列王纪》,是从不同角度来诠释历史。三卷诗体与五卷(Megilloth)是关于生活智能的手册或指南,适用于不同的生活场合:

|                     |   |
|---------------------|---|
| A. 三卷诗体             | 场合  |
| tehillim 诗篇         | 崇拜  |
| mishlei 箴言          | 教导或辅导                                     |
| iyjob 约伯            | 学院  |
| B. 五卷(Megilloth)    | 节期  |
| shir - haShirim 歌之歌 | Pesach (逾越节) 犹太历尼散月<br>(春节正月, 阳历 3 - 4 月) |
| ruth 路得             | Shabuoth (五旬节或七七节) 犹太<br>历西旺月(阳历 5 - 6 月) |



|              |  |
|--------------|--|
| eikhah 悲哀    | Tesha B' Av ( 圣殿被毁纪念日 )<br>犹太历阿夫月 ( 阳历 7 - 8 月 ) |
| qoheleth 训道  | Sukkoth ( 住棚节或收藏节 ) 犹太<br>历提斯利月 ( 阳历 9 - 10 月 )  |
| ' esther 以斯帖 | Purim ( 普珥日 ) 犹太历亚达月<br>( 阳历 2 - 3 月 )           |

## 第二节 希伯来宗教和文化的核心： 律法的神圣声音、先知的社会公义 与智慧的敬畏生命

从《塔纳赫》的三部结构与其文体的三分法可以看出，律法、先知与智慧是希伯来宗教和文化的基础。这三个组合构成了西方文明的特征：法律（后与希腊和罗马的法律相融合）作为社会的超越人治的准绳；宗教作为人们追求社会公义良心；智慧作为对真理与上帝的探求。

本书前一章已经探讨了，律法如何在希伯来的神人恩约中具有神圣声音的权威。无论是亚当、夏娃、亚伯拉罕或摩西，诫命或律法的启示性都表明，律法不是人治的产物，而是启示宗教的超然、绝对的声音。任何国家和社群的律法都是人造的，但基于希伯来的律法观，这些律法也必须为所有人遵守，其权威来自于外在的或共同体的认定。由此，作为社会约定的法律就具有了合法性，要求人人都要遵守，以维持社会的和平和公义，促进





社会的美善和繁荣。法律是集体的智慧,使每个个体都在集体的优先权中享有个体的自由。上帝的律法和诫命就是天理,在神权与律法的支配下,人与人才能实现天然的平等,禀受天然的道德,从而确保每个人在生命共同体中的自由。

本节将会阐明,希伯来宗教的先知传统所看重的并非宗教礼仪,而是社会公义。然而,这一社会公义不是以人本思维来建立的,而是回到希伯来的信念:上帝的声音时常为人的需要说话。由此,社会公义植根于个人对上帝的信念,是以上帝为中心的,是上帝正义的彰显。先知们重视宗教在社会公义方面所应担负起来的责任,而这源自于他们对上帝的敬虔、奉献和对黎民百姓的关爱。

### 一、先知传统视社会公义为上帝的正义

以下从六个层面探讨犹太先知传统中的社会公义:

第一,先知相信,上帝拥有独特的公义本质,使他的百姓正义。对何西亚来说,上帝是怜悯的(《何西阿书》2:19);对弥迦和以赛亚来说,上帝是“灵”或“公平的神”(《弥迦书》7:9;《以赛亚书》28:6, 30, 18);对阿摩司和以赛亚来说,上帝是“圣洁的”(《阿摩司书》4:2;《以赛亚书》5:16, 6:3, 40:25, 43:3, 54:5, 57:15, 58:13)。这一切说明,个人敬虔的目的是圣洁、公义与关心世界的公义,因为上帝本身是公义的,渴望地上能够公平与公义,痛恨抢劫与不公正的行为,他的旨意是要对孤儿、软弱的、痛苦的、贫穷的和有需要的人施行公义(《以赛亚书》42:21)。上帝的公义促使他去释放被压迫的人,给他们带来公义(《以赛亚



书》43:9)。因此,当无助的和贫穷的人被欺凌时,先知就会实时从耶和華那里得到预言,说出公义的上帝(《阿摩司书》6:1等)的信息。换言之,上帝的主要本质,如良善与公义,是先知恳求社会公义的基础(《阿摩司书》5:21;《以赛亚书》11:4)。

第二,因为耶和華与以色列立约,作为上帝的选民,以色列人就一定要在生活中确认他公义与公平的本质(《弥迦书》6:8;《以赛亚书》5:7;《阿摩司书》5:24;《何西亚书》1:9)。因为上帝已经显明对百姓的公平与无尽的怜悯,百姓就有责任以公义立国,来回应上帝(《阿摩司书》3:2;《以赛亚书》43:21)。上帝渴望他的百姓“寻求公平”、“守公平、行公义”(《以赛亚书》56:1-2),对他们的规定是“行公义、好怜悯”(《弥迦书》6:8)。这就表明,上帝把社会秩序与公平看作良好的和美善的(《阿摩司书》5:15;《以赛亚书》5:20)。同时,如果上帝的百姓对社会公义漠不关心,他们的灵性就是虚假的;反之,如果他们关心和践行社会公义,这些见证就是向世界表明上帝的关切的最有力证据。

第三,上帝祝福与拣选以色列,不单是为了以色列,不是使他们变得安逸与骄傲,而是要使他们去祝福他人,去爱他人(《以赛亚书》3:16),如亚伯拉罕的约一样。上帝的选民要成为一个祝福的管道,而非罪恶或阻碍的管道。《以赛亚书》3:13-15说,若百姓没有准备去为软弱与贫穷的人辩护,耶和華会亲自去做。在《以赛亚书》5:1-7与《阿摩司书》5:24中,“公义”与“公平”是同义的,显示了先知的“成为公义”就是“行公平”的信念。因此,如果个人对在社会中行公义冷眼相对,虽然他并没有行恶,也将与行恶者一样有罪。



先知传统注重以怜悯帮助寡妇(《以赛亚书》1:7)、孤儿(《以赛亚书》1:23)与贫穷者(《以赛亚书》3:14-15)。有些人宣告自己是属上帝的,参与了宗教的活动,如祷告、敬拜、赞美主,却不行社会公义,在上帝的眼中,他们是伪善的和亵渎上帝的。

第四,先知没有将生活分化为宗教生活与社会生活,而是把宗教与道德看作息息相关的。他们惊觉,只有在上帝的本质中,道德才有其真正的基础与实现;此外,他们对社会公义的肯定源自于对群众的爱心和对上帝公义的信心(《阿摩司书》5:21-24)。对上帝的敬虔奉献,使人不仅感受到一种与“完全的他者”(上帝)相遇的神秘与狂喜,而且会渴望公义的生活(《以赛亚书》5:15),即要求在社会中行公义。公义不是宗教的责任,而是认识与服侍上帝的途径。的确,如先知以赛亚宣称的,“惟有万军之耶和华因公平而崇高;圣者上帝因公义显为圣”(《以赛亚书》5:16),他就把真实的敬拜与禁食祷告等同于,“把你的饼分给饥饿的人,将飘流的穷人接到你家中,见赤身的给他衣服遮体”(《以赛亚书》58:7)。这种对宗教与文化的先知性批判是十分尖锐的,因为信仰时常提供一个虚假的安全体系,使人们看不到信仰的目的,而如果宗教使人们对于周遭群体的需要麻木不仁,那么它是非常危险的。

第五,上帝对百姓的关切与慈爱明显表现在亲密的、个人式的称呼上,称他们是“我的孩子”(《以赛亚书》1:2)、“我的百姓”(《以赛亚书》1:37, 3:14)、“我受压迫的民”(《以赛亚书》10:2)。在上帝眼中,百姓是珍贵的,是属于他的,因此百姓应该



受到尊重、被爱，而非被虐待或被忽视。甚至百姓的财产也是上帝的财产（《以赛亚书》3:14），而贪求使百姓变成野兽（《弥迦书》2:1-2；《阿摩司书》4:1），不敬上帝。经文时常使用象征来描写上帝与百姓的关系，如他们的“丈夫”（《何西亚书》2:16）、“建立者”（《阿摩司书》7:7）、“瓦片”（《以赛亚书》45:9）和“法官”（《以赛亚书》33:22）。上帝关切和尊敬每一个人，不论其社会地位如何。对于先知而言，上帝是一切人的父（《以赛亚书》63:16, 64:8），他们由此强调，手足之爱与平等是人与人之间的基本关系，而任何形式的社会不正义都在威胁和淡化人类的尊严，都在质疑和否定上帝对全人类的仁爱与主权。

第六，先知将个人对贫穷人的态度等同于个人在信仰里对上帝的态度。上帝的爱是为了万民，尤其是为了社会上的贫穷人与有需要的人。在先知书里，上帝的恩典是丰富的，是特别加给他们的；上帝是“作贫穷人的保障，作困乏人急难中的保障，作躲暴风之处，作避炎热的阴凉”（《以赛亚书》25:4）。此外，上帝住在至高至圣的地方，但也与“心灵痛悔谦卑”（《以赛亚书》57:15）的人同住。在先知看来，上帝是超越的，与人类不同，但他的超越不是因为他远离人。耶和华在一切的不公平中扮演法官的角色（《弥迦书》6:2），甚至是受害者的原告。先知描绘说，为了受压迫的人，耶和华主动进入审判程序中以对抗欺压者（《何西亚书》4:1），并应许帮助贫穷人与需要者（《以赛亚书》41:17）。因着百姓所行的一切社会罪过，先知宣称，灾祸与审判已从耶和华那里降临。



## 二、社会公义与律法

《以赛亚书》26:10 指出,当个人不尊重耶和华而行恶事时,就会产生社会的不公义。基本上,罪表现为试图取代上帝的地位或触犯了他的律法,但与其他先知一样,阿摩司认为,罪也表现为人类以非人性的残酷行径对待同胞(《阿摩司书》1章)。先知没有把宗教生活与社会生活截然区分开,而是认为,当个人趋向上帝时,他一定要像“恶人当离弃自己的道路,不义的人当除掉自己的意念”,以使自己得到接纳与原谅(《以赛亚书》55:7)。

先知谴责说,因为百姓行不公义的事,形式化地敬拜上帝(《以赛亚书》29:13),上帝就拒绝他们的献祭(《以赛亚书》1:11,13);因为他们的“手满了杀人的血”(《以赛亚书》1:15),上帝就拒听他们许多的祷告。上帝要求的是公义,而不仅是宗教生活(《阿摩司书》4:4-5)。对上帝而言,真正的宗教信仰是停止行恶,转而学习践行公正和公义(《以赛亚书》1:16)。社会不公义本身已经是恶,但更糟糕的是,这种不公义通常隐藏在伪装的敬虔与灵性之下。在先知看来,宗教不是一种理念与哲学的宗教,而是对同胞的实际且具体的关心。

何西亚与以赛亚也指出,社会不公义的其他成因是,以色列不遵守永约的律法、律例与命令(《何西亚书》2:15;《以赛亚书》24:5)。先知们知道,社会公义是包含在律法的规定之内的。由此,以赛亚提醒百姓,要回忆“从前”的日子(《以赛亚书》1:21),回忆“公义之城,忠信之邑”(《以赛亚书》1:26),并呼吁百姓“在耶和华的光明中行走”(《以赛亚书》2:5)。弥迦则恳求百姓记



得耶和華“公義的作為”(《彌迦書》6:4-5),且要像他一樣。何西亞則把出埃及的時期理想化為百姓對耶和華所行的公義與誠實的奉獻(《何西亞書》2:15),他的哭泣不僅是要他們回到上帝在他們出埃及時的帶領,更是回到他們祖先離開埃及期間所稟受的準則(《何西亞書》9:10,11:1-2)。成文的律法已經存在,百姓卻不斷觸犯,因此上帝要他們為此負責(《以賽亞書》1:23-24)。

以賽亞宣告,“有一嬰孩誕生”,將成為“和平的君……以公平公義使國堅定穩固”(《以賽亞書》9:6-7)。這個嬰孩將是貧寒人、無辜者、受欺壓者與窮乏人的救世主。上帝將在仁愛中建立他永遠的寶座,以公平審判和速行公義(《以賽亞書》16:5)。“萬軍之耶和華的葡萄園,就是以色列家;他所喜愛的樹,就是猶太人。他指望的是公平,誰知倒有暴虐;指望的是公義,誰知倒有冤聲。”(《以賽亞書》5:7)“我厭惡你們的節期,也不喜悅你們的嚴肅會。你們雖然向我獻燔祭和素祭,我却不悅納,也不顧你們用肥畜獻的平安祭,要使你們歌唱的聲音遠離我,因為我不聽你們彈琴的響聲。惟願公平如大水滾滾,使公義如江河滔滔!”(《阿摩司書》5:21-24)在先知時代,那些充滿在耶路撒冷的公義與公平已經不見了,但在彌賽亞的統治中,新耶路撒冷將再重現(《以賽亞書》9:17)。社會公義的應許即將兌現,這一應許和救贖的應許並不对立。先知們把彌賽亞和社會公義即將來臨的應許看作所有信息的核心。

先知們知道,上帝是公義的,他關心世界的公平。由此,先知就成為社會公義的發言人、見證人和施行者,同時對社會的不



公义提出尖锐有力的批判,盼望上帝将很快以他的公义和仁爱永久地统治这个世界。

### 第三节 希伯来智慧传统

#### 一、智慧传统的上帝化身

在独一真神论的前提下,智慧传统注重上帝的永恒超越性和内住临在性,而智慧文学常以诗体美学来隐喻超越者的临在:

在耶和華造化的起頭,在太初創造萬物之先,就有  
了我。

從亙古,從太初,未有世界以前,我已被立。

沒有深淵,沒有大水的泉源,我已生出。

大山未曾奠定,小山未有之先,我已生出。

耶和華還沒有創造大地和田野,並世上的土質,我  
已生出。

他立高天,我在那里;他在淵面的周圍划出圓圈,

上使穹蒼堅硬,下使淵源穩固,

為滄海定出界限,使水不超過他的命令,立定大地  
的根基。

那時,我在他那里為工師,日日為他所喜愛,常常  
在他面前踊躍,



踊跃在他为人预备可住之地，也喜悦住在世人之间。（《箴言》8:22 - 31）

上帝化身为智慧，实现了造物主与受造界之间的关系，还邀约人类来到他的桌前领受智慧：

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。”

指斥褻慢人的必受辱骂，责备恶人的必被玷污。

不要责备褻慢人，恐怕他恨你；要责备智慧人，他必爱你。

教导智慧人，他就越发有智慧；指示义人，他就增长学问。

敬畏耶和华是智慧的开端，认识至圣者便是聪明！

你藉着我，日子必增多，年岁也必加添。（《箴言》9:1 - 11）

智慧是上帝的化身，是上帝的话语的能力，上帝以智慧创造世界：

诸天藉耶和华的命而造，万象藉他口中的气（灵）





而成。

他聚集海水如垒，收藏深洋在库房。

愿全地都敬畏耶和華，愿世上的居民都惧怕他。

因为他说有，就有；命立，就立。

耶和華使列国的筹算归于无有，使众民的思念无有功效。

耶和華的筹算永远立定，他心中的思念万代常存。

以耶和華為上帝的，那国是有福的！他所拣选为自己产业的，那民是有福的！

他发命在地，他的话颂行最快。

他降雪如羊毛，撒霜如炉灰。

他掷下冰雹如碎渣，他发出寒冷，谁能当得起呢？

他一出令，这些就都消化；他使风刮起，水便流动。

（《诗篇》33:6；147:15 - 18）

希伯来的智慧认定，上帝是一切造物之源，他的言是次序与意义之源。

## 二、智慧的化身与自我突破的群体主体

无论是“上帝形像”的群体性，亚伯拉罕被选召为万国之父，还是十诫对上帝与他人的尊敬等，这些文化特征都表明如下信念，即一个人的主体总是群体的。主体不是事关一己利害的思维，而是建立在与独一无二者和他人的群体关系上。因信仰上帝，以色列民族成为一个宗教共同体，使得这个民族无论历经福祸，都会相信上帝的作为是可敬的，从而散而不亡，甚至能裁



培出时代的智者。

《出埃及记》3章的叙事表明,那不能被言说的上帝是这一群体主体的根本。1节描述了摩西的牧羊经历,这一经历往往使人得与主相见,由此生命得以改变,如亚伦、摩西(7:14-15)和大卫的经历(《撒母耳记下》7章)。摩西“领羊群往野外去,到了上帝的山,就是何烈山。”“山”是上帝显现的地方,神人相会时常发生于此。照理来说,到了上帝的山就应该见到上帝,但2节只提到“耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现”。摩西没有直接见到上帝,只间接在火焰中见到他的使者,由此表明,上帝是“缺在的同在”(presence in the absence),是不在的同在。

天使(上帝的代表)在荆棘中显现,但令摩西感到好奇的是荆棘,而不是天使。荆棘的原文是 *seneh*,可能呼应着西奈(同音 *sinay*,参《申命记》33:16),而何烈山的荆棘就与西奈山有关,正如《出埃及记》3:2-4的“看”(r'h)与先知所看到的异象相似。作为一个最伟大的先知,摩西看到上帝的天使和荆棘中的奇象,他的回应也是先知式的:我在这里(*hinneni*)——摩西成为上帝的代表(天使)和代言人(先知)。

摩西的“我在这里”与《出埃及记》3:7中以色列人在埃及受苦的发问相呼应:以色列人问,“神啊!你在哪里?”《出埃及记》2:23-25说:“以色列人因作苦工,就叹息哀求,他们的哀声达于上帝。上帝听见他们的哀声,就記念他与亚伯拉罕、艾萨克、雅各布所立的约。上帝看顾以色列人,也知道他们的苦情。”受苦的主体求问主体的根本在哪里。3章叙述了,上帝怎样知道和看顾他们的苦情,他的自我介绍是:“我是你祖先的上帝”。



摩西听到上帝的话,知道了谁在荆棘中,就立刻转眼不敢看他(第7节)。当摩西掩着脸不敢看的时候,上帝就对摩西说,他已看到他子民的受苦,听到他们的苦声(社会不义与剥削的苦声,参《出埃及记》22:22;《以赛亚书》5:7)。

摩西从前在埃及看到许多不义的事,也因打抱不平而逃出埃及,如今却必须回去见法老,为以色列人申诉,并解救他们脱离奴役,进入应许之地。他从前与上帝与人的关系单薄,如今却是永恒临在者的代表。在荆棘中的上帝或天使以“我”字表明了自己的身份,而摩西所用的第一个字也是“我”,他问上帝:我是谁(*mi anoki*)?从这时开始,摩西与上帝才有对话,直到他的善终。这就说明,主体间性使个体在神圣境界的转化中施展了上帝的救赎。

火荆棘事件已经显明了“我将会与你同在”这一主题。当上帝差派摩西去解救他的子民时,摩西犹疑不决,但上帝应允他“我将会”(*Ehyeh*;这是10-16节中的主要用字)。在耶和華的回答中出现了他第一次所用的“我会”;*Ehyeh Asher Ehyeh*(3:14)。之后,他重复说,是这 *Ehyeh* 派遣摩西的。在提到耶和華的名字时,叙事修辞巧妙地使用了一个“同义反复”(tautology):*Ehyeh Asher Ehyeh*,有言而无意。英文的翻译通常是“I am who I am”,“I will be what I will be”或“I become what I become”,意即“我就是我”。这就表明,上帝是不能言说的,但还是要言说上帝。

在严格的分析中,*Ehyeh Asher Ehyeh* 没有内涵,但说了无意义的话不等于没有说话。其内容是空的,其说话方式却大有文章,因为空的内容不是由于叙事的内涵空洞无物,而是由于叙事



的内涵过于丰富，一时无法用文字来捕捉。因此，有言无意的叙事表明了叙事文体、结构和技巧的局限，如同是“我没有办法说了。”在这段经文中，叙事修辞多次表明“我说不尽”，随后耶和华中对摩西说：“你要对以色列人这样说：我打发你到他们这里来”（《出埃及记》3:14b），这也同样表明了叙事修辞的局限。

犹如亚当的完美人性，希伯来的智慧传统也包含着自我的超越与局限。*Ehyeh Asher Ehyeh* 关涉到“四个字母”（tetragrammaton）YHWH，它们是四个希伯来辅音字母，犹太人不标上元音，认为这是上帝的名，诵读时则以 Hashem（“名字”之意）或 Adonai（“上主”之意）来代替。在汉语译本中，YHWH 通常被译为“耶和华中”或“雅威”，和合本把 *Ehyeh Asher Ehyeh* 译为“我是自有永有的”，这已经是一种意义诠释。七十士译本的译文 *egō eimi ho ōn* 与和合本相近，但斐洛（Philo）、奥利金（Origen）与受亚里士多德（Aristotle）哲学影响的神学家们把 *ehyeh* 与 YHWH 看作“永恒的物体”、“纯存在”或“本质”，同样对 *ego eimi ho on* 进行了哲学诠释，类似于亚里士多德与阿奎那的自有永有者或不动的动者（the Unmoved Mover）。许多解经学者也认为，*Ehyeh Asher Ehyeh* 是从 *hyh* 而来，而 *ehyeh* 与 YHWH 都同有样“to be”、“to become”（成为）、“is - ness”（是）或“being”的字根与意义。上帝的本质不是语言文字或叙事所能描述的，他是圣者（Holy Other）或超越者（the Transcendent One）。我们可以沉思上帝的属性，但对上帝全知或全能的本质却不能透知，由此说，上帝是无所不知、无所不能和无所不在的上帝。在英文中，我们只能使用负义前缀（negative prefix），如无



限(infinitude)、不朽(immutability)等字眼,来表达对上帝的认识。

叙事说了许多,却不知道自身说了什么,这是叙事修辞的自我局限。然而,说了就有意义,因为它至少是在突破叙事的局限。《出埃及记》3:14的“不能叙事”恢复了叙事的正面功能,要认识上帝就必须回忆先祖如何与上帝相遇,于是15节就说:“上帝又对摩西说:你要对以色列人这样说:耶和华你们祖宗的上帝打发我到你们这里来。”15节在提及上帝原本的名字“耶和华”时未加诠释,16节继续以先祖的故事来认识上帝:“耶和华你们祖宗的上帝,就是亚伯拉罕的上帝,艾萨克的上帝,雅各布的上帝,向我显现说,我实在眷顾了你们。”上帝应许带领以色列人进入流奶与蜜之地。不久,摩西再次向上帝提出挑战,要求见他的面。耶和华说:“你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活。看哪,在我这里有地方,你要站在磐石上。我的荣耀经过的时候,我必将你放在磐石穴中,用我的手遮掩你,等我过去;然后我要将我的手收回,你就得见我的背,却不得见我的面。”(《出埃及记》33:20-23)《出埃及记》3章使用“有言无意”与“见而不见”的“背面”修辞,表明上帝的本质与名字不是叙事修辞所能尽述的。叙事没有中断,但它不能描述上帝自身,只能描述他的背影;然而,人却可以在许多的“无、不、缺、苦”中得见上帝并与他对话,得到祝福,坚立信心,不断寻获生命的意义。

### 小 结

律法是上帝的声音,是上帝公义的慧眼,是社会的“上帝”,



律法的权威在于上帝。

先知是神的代言人,施行公义审判及怜悯。先知是社会的良心,缔造“有神形像”的群体。

上帝是智慧,他所化身的智慧是群体的主体,不同于亚当、夏娃的“善恶智慧”。人应凭信心接纳所能知的,勇敢求问,但要懂得谦卑地顺服在上帝的智慧之下。没有一个人有“如上帝”的权威和智慧,人性的完美不是“如上帝”,而是有上帝的形像,即超越和自限。个体的权威和智慧是伤己害人的,会导致自我偶像化的危机。上帝是希伯来人性的主体,敬畏耶和華智慧的人会有天理在心,为群体之苦而生怜悯之心,愿意奉献自我以成全共同体的美善。

以上帝和群体为主体的传统塑造了个体的“慎独”,先知们不断提醒,作为社会的一分子,人必须有公德心,承担起自己的公共责任。即使无人在场,上帝仍然在,由此律法、先知、智慧的规范促成了个人的自觉与自律。

希伯来民族历来注重典籍和学习,尤其是在流放地的犹太会堂(synagogue;共同体之意)中,他们更加强调对《塔纳赫》的学习,从中吸取人生智慧。在不断的漂流和将近两千年的亡国体验中,希伯来民族的个性仍然坚强,持守独一真神的信仰,以慈善施舍待人。

附录:希伯来民族史的历史分期与大事年表(引许鼎新,《希伯来民族简史》)



齐阿普斯(Cheops)金字塔(即胡福法老金字塔)约 2650 ~ 2500

齐夫林(Chephren)金字塔(即哈夫拉法老金字塔)

中王国时期约 2200 ~ 1580。

喜克索斯人(Hyksos)控制埃及 16808 ~ 1580

新王国时期约 1580 ~ 1070B 亦称“帝国时期”。

雅赫摩斯一世(Ahmosé I 1580 ~ 1557)驱逐喜克索斯人

吐特摩斯三世(Thutmose III 1501 ~ 1447)征服巴勒斯坦

阿蒙霍特普四世(Amenhotep IV 1375 ~ 1358)建立埃及军事帝国。

## II. 古巴比伦王国(约 1894 — 1595)

第六代王汉谟拉比(Hammurabi 1792 ~ 1750)

《汉谟拉比法典》，公元 1901 在伊朗的苏萨(Susa)发现汉谟拉比法典圆柱碑，该碑现存于巴黎卢浮宫博物馆。

## III. 希伯来民族

### (一) 族长时期

亚伯拉罕离开吾珥(Ur)西迁,约公元前 18 ~ 17 世纪。

以撒生以扫、雅各。

雅各(以色列)生十二子:流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、约瑟、便雅悯、但、拿弗他利、迦得、亚设,发展为以色列十二支派。

### (二) 摩西时期

埃及拉美西斯二世(Rameses II 1292 ~ 1225)建比东和兰



塞。

法老梅尼普塔(Merneptah 1225 ~ 1215)镇压叛乱。

摩西领以色列民出埃及约 1220

(三)士师时期(1150 ~ 1028)

|          |             |
|----------|-------------|
| 底波拉击败迦南人 | 1150        |
| 以利       | 1155 ~ 1080 |
| 基甸       | 1100        |
| 参孙       | 1100BC.     |
| 撒母耳      | 1100 ~ 1020 |

(四)王国时期(1028 ~ 933)

|     |             |
|-----|-------------|
| 扫罗  | 1028 ~ 1013 |
| 大卫  | 1013 ~ 973  |
| 所罗门 | 973 ~ 933   |

(五)分国时期(933 ~ 586)

北国以色列(注:横点线隔开,表示篡位改朝)

|        |                  |
|--------|------------------|
| 耶罗波安一世 | 933 ~ 912        |
| 拿答     | 912 ~ 911        |
| 巴沙     | 911 ~ 888        |
| 以拉     | 888 ~ 887        |
| 心利     | 887              |
| 暗利     | 887 ~ 876        |
| 亚哈     | 876 ~ 854(先知以利亚) |
| 亚哈谢    | 854 ~ 853        |
| 约兰     | 853 ~ 843(先知伊莱沙) |





|              |                   |
|--------------|-------------------|
| 耶户           | 843 ~ 816         |
| 约哈斯          | 816 ~ 800         |
| 约阿施          | 800 ~ 785         |
| 耶罗波安二世       | 785 ~ 745         |
|              | (先知阿摩司 760 ~ 740) |
|              | (先知何西阿 750 ~ 735) |
| 撒迦利亚         | 744               |
| 沙龙           | 744               |
| 米拿现          | 743 ~ 737         |
| 比加辖          | 737 ~ 736         |
| 比加           | 736 ~ 734         |
| 何细亚          | 733 ~ 722         |
| 亚述王撒玛根攻陷撒玛利亚 |                   |
| 722 北国以色列亡   |                   |
| 南国犹大         |                   |
| 罗波安          | 933 ~ 917         |
| 亚比央          | 917 ~ 915         |
| 亚撒           | 915 ~ 875         |
| 约沙法          | 875 ~ 851         |
| 约兰           | 851 ~ 844         |
| 亚哈谢          | 844 ~ 843         |
| 亚他利雅(女)      | 843 ~ 837         |
| 约阿施          | 837 ~ 798         |
| 亚玛谢          | 798 ~ 780         |



|           |                   |
|-----------|-------------------|
| 乌西雅(亚撒利雅) | 780 ~ 740         |
| 约坦        | 740 ~ 735         |
|           | (先知以赛亚 740 ~ 701) |
|           | (先知弥迦 725 ~ 690)  |
| 亚哈斯       | 735 ~ 720         |
| 希西家       | 720 ~ 692         |
| 玛拿西       | 602 ~ 638         |
| 亚们        | 638               |
| 约西亚       | 638 ~ 680         |
|           | (先知西番雅 630 ~ 625) |
| 约哈斯       | 608               |
|           | (先知耶利米 626 ~ 585) |
|           | (先知那鸿 615)        |
| 约雅敬       | 608 ~ 597         |
|           | (先知哈巴谷 600)       |
| 约雅斤       | 597               |
| 西底家       | 597 ~ 586         |
|           | (先知以西结 592 ~ 570) |

(六)被掳时期(586 ~ 538)

迦勒底人那波帕拉萨尔(Nabopolassar)建立新巴比伦王国  
626 ~ 604

尼布甲尼撒二世(604 ~ 562)击败埃及王尼哥 605

尼布甲尼撒二世毁耶路撒冷,南国犹大亡,众民被掳 586

(七)波斯时期(538 ~ 331)



|                    |            |
|--------------------|------------|
| 波斯古列王征服新巴比伦        | 539        |
| 被掳以色列民首批归回耶路撒冷     | 538        |
| 重建圣殿根基             | 537        |
| 波斯王大利乌一世           | 521 ~ 485  |
| (先知哈该、撒迦利亚)        | 520 ~ 518) |
| 所罗巴伯重建圣殿           | 520 ~ 516  |
| 波斯王薛西斯一世           | 485 ~ 465  |
|                    | (即亚哈随鲁王)   |
| (先知玛拉基)            | 460)       |
| (先知俄巴底亚)           | 460)       |
| (先知约珥)             | 400)       |
| 波斯王亚达薛西一世          | 465 ~ 425  |
| 尼希米修建城墙            | 444 ~ 432  |
| 波斯王亚达薛西二世          | 404 ~ 358  |
| 以斯拉到耶路撒冷           | 397        |
| 波斯王大利乌三世           | 338 ~ 331  |
| 亚历山大占领波斯首府苏萨,      | 331        |
| 波斯帝国亡              |            |
| (八) 希腊时期(331 ~ 63) |            |
| 亚历山大占领巴勒斯坦         | 331        |
| 亚历山大死, 帝国分裂        | 323        |
| 托勒密王朝统治巴勒斯坦        | 323 ~ 198  |
| 塞琉古王朝统治巴勒斯坦        | 198 ~ 164  |
| 安条克四世镇压犹太教         | 168        |



|                                 |               |
|---------------------------------|---------------|
| 马加比起义斗争                         | 168 ~ 143     |
| 马加比王朝独立时期                       | 143 ~ 63      |
| (九) 罗马时期(公元前 63 ~ 公元 135)       |               |
| 罗马庞培占领巴勒斯坦                      | 63            |
| 罗马前三头政治                         | 64 ~ 44       |
| 罗马后三头政治                         | 43 ~ 27       |
| 屋大维为罗马首任皇帝                      | 27 ~ 14       |
| 大希律王                            | 37 ~ 4        |
| 耶稣诞生                            | 7 ~ 4 之间      |
| 希律·亚基老                          | 4 ~ 6         |
| 希律·安提帕                          | 4 ~ 39        |
| 希律·亚基帕一世                        | 41 ~ 44       |
| 希律·亚基帕二世                        | 50 ~ 100      |
| 第一次犹太战争                         | 66 ~ 70       |
| 第二次犹太战争(巴·柯克巴起义)                | 132 ~ 135     |
| (十) 流散时期(The Dispersion Period) |               |
| 拉比犹太教时期                         | 70 ~ 630      |
| 《密西拿经》(Mishna)                  | 200 ~ 210 编成  |
| 《巴勒斯坦塔木德经》                      | 4 世纪中叶编成      |
| 《巴比伦塔木德经》                       | 5 世纪末编成       |
| 中世纪犹太教                          | 630 ~ 17 世纪中叶 |
| 摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides        | 1204)         |
| 摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn       | 1729 ~ 1786)  |
| 近现代犹太教                          | 17 世纪中叶以后     |



|                                      |                     |
|--------------------------------------|---------------------|
| 俄国比卢小组进入巴勒斯坦                         | 1882                |
| 西奥多·赫茨尔(Theodore Herzl, 1860 ~ 1904) | Herzl, 1860 ~ 1904) |
| 首届世界犹太人代表大会                          | 1897年8月29日          |
| 《贝尔福宣言》                              | 1917年11月2日          |
| 第二届联大通过分治决议                          | 1947年11月29日         |
| 以色列国成立                               | 1948年5月14日          |
| 巴勒斯坦国成立                              | 1988年11月15日         |



### 第三章 耶稣的智慧:犹太与 希罗政教文化下的圣爱

在讨论有关律法与苦难的问题时,我们必须将之放在新约当时的政教处境下来理解。在新约中,法利赛人认为,对宗教律法的奉行就是对神国权柄的顺从。这种“法利赛主义”误解了律法,把律法的礼节视为绝对的,却把作为律法精神的爱人视为次要的。在中国文化的语境中,类似的讨论表现为礼与仁在儒家伦理中的复杂关系。孔子的教导包含许多道德命令,尤其是对礼节的遵守,但是他更加注重人格与内在精神的修养。可惜的是,儒家伦理有时被等同于礼教,成为中国的法利赛主义。本章将考察律法礼节与政治权力的关系,探讨爱、信仰与受难之间的动态平衡。显然,西方的博爱精神受到十字架事件的影响,而十字架上的爱与受难息息相关。以下就在两约政教的背景下,认识耶稣的为人和教导,反思其门徒在第1世纪对爱与受难精神的阐释。



## 第一节 福音书的两约政教背景

在旧约的《玛拉基书》与新约的施洗约翰之间,存在着“四百年的静默期”,即“两约中间史”。从被掳至巴比伦到归回开始,直至大希律治理犹太国结束,其间共有六个时代:(一)以斯拉和尼希米时代;(二)波斯和马其顿时代;(三)埃及时代;(四)叙利亚时代;(五)马加比时代;(六)奥古斯都和帝国时代。约瑟夫(*Josephus*)的著作、两本旧约旁经与马加比一、二书是我们的参考文献。

### (一) 以斯拉和尼希米时代(公元前 500 至 301 年)

公元前 586 年 7 月,耶路撒冷被攻陷,城垣被毁,圣殿成墟,犹太王国成为巴比伦的藩属。犹太人被驱使迁入巴比伦充军,而成为俘虏的多是首领、贵族和才智之士。巴比伦的强盛为时甚短,不久亡于波斯。波斯王古列降下谕旨(公元前 536 年),允许犹太“余民”归回祖国。此后,波斯王甚至帮助犹太人重建圣殿。

古列聪明睿智,安抚被征服地区的人民,把巴比伦尼布甲尼撒王从圣殿掠去的贵重器皿完璧归赵。所罗巴伯于公元前 520 年任犹大副省长,曾向朝廷请示建造圣殿,获批准后开工,于公元前 515 年落成。五十七年后,以斯拉带领第二批余民回归,恢复了律法和祭礼(《以斯拉》5-6 章)。又过十二年,尼希米到



耶路撒冷重修城墙。在以斯拉和尼希米时代,巴勒斯坦的上流阶层多与非犹太人通婚,在世俗化的影响下,他们未能谨守上帝的律法和道德诫命;而从巴比伦归回的犹太人却忠于上帝的律法,恪守道德诫命。《以斯拉记》和《尼希米书》记述两位先知在新环境中如何教导上帝的子民。

### (二) 波斯和马其顿时代(公元前 559 至 301 年)

在波斯王掌权时,犹太人得享平安,拥有宗教上的自由。当时犹太大祭司被授予较多的民政权力,然而当波斯总督所尊敬的约书亚被他弟兄约拿单(祭司伊莱贾撒的孙子)所杀时,波斯人为了报仇就攻陷耶路撒冷,烧毁了圣殿。

后来,波斯王国逐步被并入马其顿版图,马其顿王亚历山大大在耶路撒冷尊敬犹太人的上帝耶和華,对犹太宗教采取怀柔政策,在帝国疆域内大力传扬希腊文化。这一运动波及犹太巴勒斯坦,使得许多耶路撒冷人更加世俗化,甚至离弃了祖先的信仰。

### (三) 埃及时代(公元前 301 至 198 年)

亚历山大大帝不久驾崩,他的四名将军发生内讧,瓜分了帝国版图。其中,多利买占据埃及和犹太省,西流古占据巴比伦,而最后的胜利者是多利买。多利买以怀柔方法对待犹太人,促使犹太人大批迁入埃及,喜爱希腊的语言和文学。在此期间,犹太人把希伯来文的旧约圣经译成希腊文,即为七十士译本,供犹太教徒阅读,以后也为基督教的犹太信徒和外邦信徒所采用。





新约中许多旧约引证出自七十士译本,这就说明,这一译本是早期基督教的圣经。

#### (四) 叙利亚时代(公元前 198 至 167 年)

在多利买四世在位时,埃及势力渐衰,败于叙利亚王安提阿哥三世。埃及治理巴勒斯坦历经百余年,至此告终,犹太人不得不归顺叙利亚。在安提阿哥王在位时,叙利亚成为强国,四处侵略,使巴勒斯坦民众深受战祸之苦。然而,安提阿哥王允许犹太人持守自己的宗教信仰,不久败于罗马,被迫向其缴纳贡税。安提阿哥四世野心勃勃,不但管制民众的宗教信仰,更在钱币上宣扬他的神格,自称为“神的显现,胜利的持掌者。”

其间,对于犹太国的希腊化,一派犹太人赞成,一派反对。赞成者支持安提阿哥王的积极希腊化,认为这是文化更新;反对者自称哈西典派(敬虔者),一致维护犹太人的习俗和宗教,以图阻止背道反教的趋势。后来,安提阿哥王以王令促使犹太人完全希腊化,禁止犹太教的宗教活动,如守安息日、割礼和圣殿崇拜。反抗者皆遭杀害或被买为奴隶。更有甚者,安提阿哥王没收了圣殿的圣器和财物,并在青铜的祭坛上,建造一座为异教徒献祭的坛,又在坛上献猪,故意侮辱犹太人。祭司玛他提亚为了自尊离开了耶路撒冷,居住在摩丁(Modlin)。

#### (五) 马加比时代(公元前 168 至 63 年)

在玛他提亚避居摩丁时,有希腊官员前来,命令他仍当祭司,领导异教徒崇拜。玛他提亚拒绝顺从,带着儿子们逃进山



区,在去世前立三个儿子为犹太军队的统帅。其中一个儿子名叫犹大,别号“马加比”,意即锤子,这一期间的犹太历史被称为马加比时代,其家族被称为“哈斯摩尼家族”。巴勒斯坦的叙利亚统帅亚坡罗尼乌率领大军镇压反叛,却为犹太军所败,统帅战亡。安提阿哥王再派军两次讨伐,也都战败。犹太军在耶路撒冷南郊发动突击,叙利亚军大败,退守原有堡垒。于是,犹太进入耶路撒冷,洁净圣殿,扫除异教污秽,建造一座新的祭坛,秋季开始献祭(165年)。

164年,安提阿哥王驾崩,马加比犹大决计收回叙利亚堡垒,但遭大败,退据耶路撒冷。此时,哈西典派(Hasidim)认为,假若叙利亚允许犹太人敬拜上帝,并保持犹太教习俗,就愿意接受他们的政治统治。然而,马加比犹大志在取得完全独立,便向罗马求助,但罗马未能解救他在伊拉撒的战亡。随后,马加比约翰单成为独立运动的领袖,又在其兄弟西门的领导下,大约在143年,犹太人终于获得政治独立,延存约八十年,直到罗马完全征服巴勒斯坦。

西门被女婿多利买陷害,其三子约干许尔堪继位,标志着哈斯摩尼王朝的开始。然而此时,马加比家族与一些敬虔派分子在宗教事务上发生分歧。敬虔派认为,犹太国既然是一个以宗教立宪的国家,就不应与罗马结盟,以保持宗教信仰上的纯洁。马加比家族并不认同这一点,于是双方在政治上分裂为两党。“哈西典”全面退出政治舞台,专注于宗教事务,发展成纽约时代的法利赛人;而拥护马加比家族的人发展成纽约时代的撒都该人。



许尔堪(一世)卒于公元前 105 年,其子亚利多布一世继位,在位仅一年,即被其妻亚梦娜毒死,其弟亚历山大严尼继位。此时,法利赛党与撒都该党因矛盾升级而引发内战,历时六年之久,牺牲五万余人。在公元前 63 年,罗马军入主犹大,许尔堪(二世)(Hyrcanus)被任命为祭司长及地方首长,至此马加比王国灭亡,犹大省和巴勒斯坦全地正式成为罗马帝国的藩属国。

#### (六) 奥古斯都和帝国时代

作为基督教发展的重要背景,罗马帝国的传统有着不同的历史渊源,包括罗马共和国传统、亚历山大的马其顿帝国传统和希腊的城邦传统。后来,借助已经成型的斯多葛派的世界大同主义观念,罗马帝国据此提出了自身存在的哲学依据。当时,罗马饱经战争创伤,社会与经济秩序混乱,民不聊生,急需一个人来扭转局面,重建和平。阿克田(Actium)战役的胜利者奥托域(Octavian),即后来的奥古斯都(Augustus),便以救星面目出现,重建了一般百姓所期望的和平、人身保障和社会福利。耶稣(Jesus)等同于旧约的犹太人名字约书亚(Joshua),意为救主。作为弥赛亚(希伯来文;希腊文为 Christos),耶稣一词包含着强烈的救世主和“受膏者”的意识,在帝国霸权的阴影下,就深受统治者的怀疑。



## 第二节 从罗马政教、社会的变迁 看耶稣时代的宗教模式

巴勒斯坦位于罗马与巴提亚(现今伊拉克)之间,被视为东西方世界的战场,是亚米基多顿之战的所在地。几百年来,以色列一直受到外强的侵略,而激进派和温和派的犹太群体都相信,上帝总有一天会施行拯救,在一次决战中击败仇敌。除了犹太宗教外,罗马帝国控制了一切。在君王崇拜的制度下,罗马人把帝王称为神、天子,敬奉凯撒(Caesar)为独一主宰。耶稣就生活在这样一个政治与宗教相互交叉的时代,而不同的犹太派别都对这一时代做出了自己的回应。

### (一) 希律世家

希律世家的字意为“英雄世家”(Herodian),是耶稣时代的统治者,顺服罗马帝国。在耶稣基督降生时,大希律(或称希律大帝一世,公元前74至公元4年)在位,他因救过凯撒大帝一命,被受权统治巴勒斯坦。然而,他是一个暴君,施展铁腕政治,是罗马在犹太耶路撒冷的代理人(《马太福音》2章)。此外,他是一位伟大的建筑师。

大希律天生有君王气象,体型健美,精通战术,明达而有政治才华,却生性残忍。大希律是以东人,妻子米利暗是前犹太帝国皇室之后。他倾慕希罗文化,尤其热衷希腊式建筑。为了讨好



犹太人，他重建了耶路撒冷圣殿，但他恐惧伯利恒有新王的诞生，就下令杀害伯利恒境内两岁以下的婴儿。大希律有十个妻妾，生有十男五女，但家族内为王权钩心斗角，他甚至曾下令杀死自己的儿子，史书载有当时的流言，“当希律王的猪比当他的儿子更好”。

在政治策略上，大希律始终与罗马人保持亲睦，刻意逢迎，对宗教问题抱中立态度，竭力为犹太人谋取权利，惟恐得罪他们。在即位的头几年，大希律试图建立自己的权势，就杀尽马加比党羽。耶路撒冷的祭司曾请求立一位马加比人作王，然而在大希律抵达耶路撒冷时，他处决了四十六位犹太人领袖，其中大半是撒都该人，因为他们曾援助马加比。对于法利赛人，大希律却以礼相待，以博取他们的信任。大希律爱慕希腊文化，建造城池与圣殿全部模仿希腊风格，是当地希腊文化的保护者。他重建圣殿，在殿门上饰以金鹰，而金鹰是罗马帝国的标记。犹太人认为这是敬拜偶像的大罪，而大希律因此大怒。

在大希律在位时，耶稣降生于犹太伯利恒（公元前5年）。因为犹太人有弥赛亚的盼望，大希律就害怕新生王的出现，想杀害耶稣（《马太福音》2:1）。在大希律死后，约瑟和马利亚才带着孩子平安地回到加利利。

大希律王约于公元4年去世，死后将其土地分给三个儿子：亚基老、腓力与安提帕。安提帕（Herod Antipas）管辖加利利和比利亚省，在位43年，施洗约翰和耶稣就生活于这一统治时期。安提帕是大希律四妻的次子，善于维持加利利的社会秩序，对罗马第二位皇帝提庇留忠心耿耿，就在加利利海西岸建提庇留城



(Tiberias),以示尊崇。

## (二) 法利赛人和文士

法利赛人和文士是犹太知识分子和教育家,而不是会堂人员。他们来自圣洁的教派或 Hasidim(“哈西典”),意思是分别为圣。他们认为,神国的降临有待于人们对律法教导的遵守,而成圣就是远避世俗,通过律法过圣洁的生活;又认为,口传传统先于书写传统(《马可福音》7:3-13;《马太福音》15:2-6),由此上帝的律法是活的,不局限于书本。

另一方面,他们是释经家,专职讲解圣经,其希伯来名称是 *sopherim*,即抄写、排列之意。以斯拉就是一位文士:“敏捷的文士,通达耶和華以色列上帝所赐摩西的律法书”,是“通达耶和華诫命和赐以色列之律例的文士”(《以斯拉记》7:6,11)。在新约的希腊文中,他们被称为 *grammateis*,译作“文士”;也被称为 *nomikoi*,译作“律法师”(《路加福音》7:30)。法利赛人和文士认为,圣经只有一本,但解释可以多而又多。于是,他们殷勤解释律法,收集成书,名为“塔木德”(Talmud)。

在提及文士时,福音书时常一同提及法利赛人(《马太福音》5:20,12:38,15:1,23:2;《马可福音》2:16;《路加福音》5:21、30),但二者是有分别的。文士是注重学术研究的团体,不参与法利赛人的宗教团体或派系,新约有时单独提及他们(《马太福音》7:29,17:10;《马可福音》9:11、14、16)。当然,一个人可以兼做祭司、文士和法利赛人,但三者的职责范围不同:祭司是圣殿的神职,文士专注于解释、教授圣经,而法利赛人专注于信仰生



活。

法利赛人受到希腊理性主义的影响,相信复活和天使,提倡个人得救(《使徒行传》23:8)。法利赛教派分为两个,一个是较为温和宽容的希列派(Hillel),他们不反对罗马人的统治,在后来的犹太罗马战争中沿存下来,成为现代犹太教的先祖;另一派是严谨、积极且与奋锐党为友的撒迈派(Shammai),他们反对罗马的统治,在公元70年的战争中惨败受折。

施洗约翰和耶稣都曾指责,法利赛人与文士过着假冒为善的宗教生活。因为虽然他们积极收集、加添和批注律法,过着严谨的宗教生活,但法利赛人所持守的律法主义却是消极空洞的信仰。比如,他们认为要,“定意在你的抉择中兴起更多的门生,并为律法制造围墙。”他们高举律法的字语,却曲解和忽略了律法的精髓。为了防止人们可能僭越律法,法利赛人就过份小心地扩充律法的要求,不断画蛇添足,把万一变成了一万,使宗教信仰变成成为一种严谨的律法操练。

《马太福音》与《马可福音》对法利赛人和文士的描写相当苛刻,而《路加福音》的描写就比较亲善,譬如记载了耶稣在法利赛人家中吃饭三次(7:36;11:37;14:1);一些法利赛人提醒耶稣离开加利利,因为希律王要杀害他(13:31);而且称耶稣为老师(19:39)。虽然如此,法利赛人的属灵生命仍以律法为主,过于注重律法的字意,忽略了律法的精意,视人的需要为次等。为了让他们明白上帝的旨意,耶稣积极推行爱的改革,认为上帝的旨意虽然启示于旧约律法,但这终究是为了人的需要,而不是单单宗教的要求。



耶稣认为,法利赛人和文士的信仰过分注重对律法的遵守,是假冒伪善的,就说:“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了!因为你们好像粉饰的坟墓,外面好看,里面却装满了死人的骨头和一切的污秽。你们也是如此,在人前、外面显出公义来,里面却装满了假善和不法的事。你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了!因为你们建造先知的坟,修饰义人的墓,说:若是我们在我们祖宗的时候,必不和他们同流先知的血。”(参《马太福音》23:27-30)

### (三)撒都该人和祭司长

撒都该人试图借助圣殿的礼仪和与罗马的合作来成就上帝的国度,认为献祭必须依赖纯正的血统才合宜。撒都该一词来自大祭司撒督(Zadok),认为献祭必须依赖从大祭司撒督至大卫王血统的祭司。先知以西结曾以“撒督的子孙”(Zadokites;“撒都该人”)称呼所有祭司(《以西结书》40:46,43:19,44:15,48:11)。在马加比革命胜利后,人们仍然以“撒督的子孙”来维系祭司传统,不愿让祭司的职任落到哈斯摩尼家族。

撒都该人不相信复活,因为作为字意解经者,他们在律法书中找不到复活一词。在福音书和《使徒行传》中,我们看到,撒都该人在犹太公会中执掌大权,大祭司亚拿和他的女婿大祭司该亚法都是撒都该人(《使徒行传》5:17)。在当时,只有犹太公会和罗马政权才有能力处死耶稣(《路加福音》3:2;《约翰福音》11:49,18:13,14,24,19:15;《马可福音》15:11)。

新约时代的撒都该人大多是财主,试图以权柄、钱财来讨上





帝的喜悦,免除他的怒气。《以赛亚书》这样描绘他们的罪恶:“假冒为善的宰牛,好像杀人,献羊羔,好像打折狗项,献供物,好像献猪血,烧乳香,好像称颂偶像。这等人拣选自己的道路,心里喜悦行可憎恶的事。”(66:3)耶稣劝诫他们痛心悔改,就用比喻说:“有一个财主,田产丰盛,自己心里思想说:‘我的出产没有地方收藏,怎么办呢?’又说:‘我要这么办:要把我的仓库拆了,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,只管安安逸逸的吃喝快乐吧!’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?’凡为自己积财,在上帝面前却不富足的,也是这样。”(《路加福音》12:16-21)

耶稣教导的是,一个在世上富足的人应该认识到自己在上帝和他人面前的不足。在亏欠他人或怜悯他人的职责上,一个人必须感受到他人的需要,把自己从上帝那里得来的富足与他人分享。由此,贪财者的根本问题在于,把安全感建立在自己可以控制的财宝上,却不宣认上帝为生命的主,也就不是主的门徒。然而,如果一个人把安全感建立在上帝的富足与应许中(12:31-32),宣认上帝为生命的主,他就会积财宝在天上(12:33-34),并将自己所有的与别人分享。

#### (四)艾赛尼派

艾赛尼派(圣洁之意)是一个隐蔽的群体,与世隔绝,定意不与这个堕落世界有任何接触,以免为败坏的世风所侵染。他们的神学深受终末(末世)神学的影响,而为了消灭罪恶,他们



自认是上帝的唯一选民，是光明之子。

艾赛尼派认为，弥赛亚的国度不来临是因为圣殿崇拜与礼仪还不圣洁，上帝的怒气还在他的选民中。譬如，圣殿使用阳历，而不是犹太人的阴历，明显不合乎上帝的时间；有些圣殿甚至设有星座图，显明受到黑暗罪恶的外邦世界所玷污。对于撒都该人与罗马人的合作，他们更是鄙夷和厌恶。

在《马太福音》13:47-52中，耶稣用比喻说：“天国又好像网撒在海里，聚拢各样水族。网既满了，人就拉上岸来；坐下，拣好的收在器具里，将不好的丢弃了。世界的末了也要这样。天使要出来，从义人中把恶人分别出来，丢在火炉里；在那里必要哀哭切齿了。”耶稣说：“一切的话你们都明白了吗？”他们说：“我们明白了。”他说：“凡文士受教作天国的门徒，就像一个家主从他库里拿出新旧的东西来。”耶稣是说，人无法把人当作好、坏分别出来，唯有上帝或天使才能。这是对艾赛尼派最深刻、最具讽刺性的回应。

作为一个隐蔽的群体，艾赛尼派自组领导，试图在终末以圣洁的祭司对抗罗马的争战，却在70年的犹太罗马战争中被灭绝。

### （五）奋锐党

奋锐党是犹太人中的激进分子，专搞革命，企图以武力推翻罗马帝国，把所有外邦人从巴勒斯坦赶出去。为了保持血统的洁净，他们不与外邦人或撒玛利亚人交往。从公元前4世纪到公元66年期间，他们不交税给外邦人的神或凯撒，并不断以革



命来解除上帝的愤怒。

在耶稣门徒中,西门是奋锐党人,按照个性来看,犹大与彼得也可能是,于是在客西马尼园,彼得割掉了祭司仆人的耳朵,以示拔刀相助。耶稣对彼得说:“收刀入鞘吧!”(《马太福音》26:52),然后以最后一个神迹医好那仆人的耳朵。如果信仰是要以武力完成上帝的旨意,那么奋锐党的做法就是正确的;如果宗教没有爱的牺牲,却以愤怒对付仇敌,那么奋锐党的做法就是正确的。然而,耶稣的教导却要以爱与和平来化解武力和霸权。

#### (六) 耶稣

在社会经济每况愈下,仇恨与暴力不断增加的处境下,耶稣的侍奉目的是拯救当时以色列人的错误神学。耶稣花了几年时间与门徒在一起,希望以话语改变他们的心智,以爱的教导指引他们的行为。然而,当耶稣快到耶路撒冷时,看见城,就为它哀哭,说:“巴不得你在这日子知道关系你平安的事,无奈这事现在是隐藏的,叫你的眼看不出来。”(《路加福音》19:42)耶稣的侍奉主要是回应当时各犹太派系的神学,看到他们假冒伪善、礼仪化、武力化的信仰始终无法解决受罗马统治的问题,他十分伤心;而三年多的传道使他看到犹太人的硬心肠,不听取他的话语,也不悔改,耶稣就哀哭了。

耶和華透過先知以賽亞說:“因為我呼喚,你們沒有答應;我說話,你們沒有听从,反倒行我眼中看為惡的,揀選我所不喜悅的。”(《以賽亞書》65:12)耶穌一邊哀哭,一邊預言耶路撒冷的滅亡:“因為日子將到,你的仇敵必築起土壘,周圍環繞你,四



面困住你。并要扫灭你和你里头的儿女，连一块石头也不留在石头上，因你不知道眷顾你的时候。”（《路加福音》19:44）耶稣的侍奉以爱为中心信息，试图挽救以色列人。

罗马的和平与犹太的救主观（*Pax Romana* 及 *Pax Messiah*）根本上是意识形态的冲突。罗马政权注重和平，但仅顾及到饮食与物质上的保障；犹太人把生活分成属灵的和属世的，更注重属灵的层面。罗马人始终视犹太人为宗教狂人，犹太人始终视罗马人为无希望的无神论者，这使双方没有沟通对谈的机会。耶稣的教导不是认同罗马人的看法（参《路加福音》22:24），而是以圣爱为出发点，以博爱作为全人的改革，而不是政治上的改革。在全人的改革中，耶稣以交流沟通的方式与罗马人和犹太人接触，《马可福音》12:17 有关纳税的比喻就是一个很好的例子：属于凯撒的当归给凯撒，属于上帝的当归给上帝。虽然纳税给凯撒就是反对奋锐党的革命，但耶稣还是认可了这一点。

在当时，犹太各派系的神学都是好胜的，认为弥赛亚将要建立以色列王国，近乎持守终末二元论的历史观。然而，耶稣把弥赛亚看作受苦的烈士，一位为众人赎罪的救主。

### （七）犹太罗马战争（公元 66 - 70 年）

在公元 66 年，亲罗马和反罗马的犹太人自相残杀，尼禄王不得不吩咐非比先（Vespasian）与儿子提多（Titus）镇压犹太暴乱。其间因奋锐党的武力反抗，提多围攻耶路撒冷，在公元 70 年，罗马军队攻入圣殿，大肆屠杀在殿中敬拜的犹太人，约有二万人罹难，圣殿亦被焚毁，以色列开始将近两千年亡国生涯。



### 第三节 《加拉太书》以基督精神 再诠释当时的政教困境

帝国巩固权力的策略是以统一帝国的名义执行,但实际上,这一统战策略是出于危机感,而非诚信,这是新约的观点。虽然罗马允许各省份享有某种程度的政治和经济自治权,但是“罗马的荣耀”支配着各省份的旨趣,罗马不允许任何与罗马旨趣不一致的政策。为了罗马帝国的平安与稳定(*Pax Romana*),罗马要求人民屈从和归顺。由于帝国执政者的镇压与征服,人民时常生活在畏惧中,但镇压与征服恰恰表明了执政者自身的畏惧心理,这就使得双方的畏惧变本加厉。人民的畏惧最终导致反抗,人民的反抗迫使帝国执政者寻求绝对的权力,而绝对的权力走火入魔,导致绝对的破坏,不仅带来了群体的分裂和精神的分裂,还带来了恐怖、暴力与混乱的加剧循环。

保罗书信没有推翻罗马帝国的意图,福音书和保罗书信都相信,耶稣基督的福音是有益于整个世界的,包括罗马帝国。虽然保罗不是传扬基督如何取代罗马皇帝的福音,但他的神学有着反帝国主义的内涵。在《加拉太书》中,我们可以看出,保罗的神学在回应他所面对的政治现实问题。保罗在这封书信中使用了大量政教双关语,如“教会”、“主”、“来临”、“福音”、“和平”、“公义”和“忠信”等。

首先,保罗所传教的“众教会”(ekklesia)本身就是对罗马帝



国的政治力量的一种喻义批判。他把基督事件当做世界新秩序的起点,把上帝的子民重新解释为包括犹太人和外邦人在内的“众教会”(《加拉太书》1:1),而不是按照帝国意识形态区分的罗马人与野蛮人。保罗没有使用当时一般的宗教词汇或社会词汇,比如 *thiasos*, *eranos*, *collegia*, 而是一贯将他的教会称为众教会(*ekklēsia* 的复数),在七十士译本的圣经(Septuagint, LXX, 希腊文的旧约)中,这一宗教词汇有着政治性的言外之意。希腊词 *ekklēsia* 是对希伯来词 *synagogue* (或 *synagogai* 的复数)的翻译,指信徒的集合。然而,在说希腊语的东罗马帝国, *ekklēsia* 一词的意思是公民,即城邦的人的“集合”或“聚会点”。对于流散外地的犹太会众,罗马当局授予他们自治权(*politeuma*),但保罗的 *ekklēsia* 教会不只是宗教组织,而是与罗马各省的官方城邦集合相对照,教会存在于帝国的主要城市中,以实现上帝在地上的统治。Richard Horsley 写道:

保罗的 *ekklēsiai* 是一个地方的另类团体的聚会点,该团体不采纳罗马帝国的秩序。此外,这个另类团体根植于以色列历史中,反对罗马和平(*Pax Romana*)……当保罗提到“上帝的教会”时,它的意思是“耶和华的聚会”( *qahal YHWH* ),历史的以色列的聚集……上帝对人类的指引一直以来都在以色列而非罗马的历史中呈现或成就了。上帝给亚伯拉罕的应许,即所有人将通过他的后代得到祝福,已经在耶稣基督被钉十字架中得到了实现,亚伯拉罕的后代如今在耶稣基督被钉十字架和终末的升天之主(超越帝国的君主和救



主凯撒)中得到了成全……因而,这一运动,特别是在保罗的宣教区域中,是“国际化的”,有来自各个省的“聚集”。<sup>①</sup>

换句话说,通过 *ekklēsia* 的福音宣教,保罗建立了一个不同于罗马帝国的城邦。

第二,在《加拉太书》和其他书信中,保罗使用许多政治性的语词和概念,譬如“临在”( *apantesis* )、“主”( *kyrios* )、“福音”( *euangelion* )、“信心/忠诚/诚信”( *pistis* )、“救主/拯救”( *sôtēr* )、“正义/公义”( *dikaïosynē* )、“平安”( *eirenē* )、“神的儿子/王位的合法继承人”( *hyios theou* )等,这些神学用辞具有强烈的政治内涵。*Apantesis* 和 *kyrios* 有皇室的意味;*apantesis* (《帖撒罗尼迦前书》4:17)表示一位公民盼望君主的莅临;而 *kyrios* 是保罗经常使用的语词,除了指耶稣基督外,也指政治帝王,如罗马皇帝。*Euangelion* 是指关于皇室人员的好消息或他的施恩行为。一位救主(*sôtēr*)带来世界的和平,并给予施恩。在罗马官员的就职典礼上,罗马地方长官提议9月23日,即奥古斯都的生日,为新时代的开始(*saeculum*),<sup>②</sup>意即,罗马带来的拯救将恩泽天下,如同保罗所宣称的耶稣基督的拯救。帝国的拯救模式可以与保罗的基督福音相对比:前者是基于上帝对政治权力的

① Richard Horsley, “Introduction,” in Richard Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 209.

② Dieter Georgi, “God Turned Upside Down,” in Horsley, ed., *Paul and Empire*, 149.



认可,后者是基于伟大的圣爱与和平。

*Pistis* 是信实、忠诚、信任、可靠,有着政治和宗教含义。

Dieter Georgi 解释道:

凯撒代表罗马的 *fides*, 在忠诚、忠于契约责任、正直、可信、诚实、信心和信念的意义上——这一切如其所是为罗马独有。古代对女神 *Fides* 的崇拜在奥古斯都的政权下得到复兴。同样重要的是,在元首政治 (*principate*) 时期,这个词频繁地出现在钱币上。<sup>①</sup>

保罗使用同一个词,却认为, *pistis* (忠诚或诚信) 要求双方彼此信任,以致完全共存,尽管彼此间都有弱点。*Pistis* 要求以基督的诚信为榜样的信任,这种信任是相互的,正如上帝一直相信他的子民,把他们作为自己的子民,如今他要他们信仰自己。

*Pax Christi* (基督的和平) 应该放在 *Pax Romana* (罗马的和平) 的处境下来理解。Georgi 认为,“罗马的和平 (*Pax Romana*) 基于如下理论:一个永恒的罗马,它的独有尊贵代表着神圣的和不朽的光荣。”<sup>②</sup> Georgi 继续说道,“基督的和平 (*Pax Christi*) 基于接受人的存在有其局限,并相互依赖。它还意味着自由和人人懂得放弃特权,这种对特权的放弃……是推动和塑造世界的真正权威。”<sup>③</sup>

*Parousia* (来临) 是指一位国王或皇帝的来临。在新约中,

---

① Dieter Georgi, “God Turned Upside Down,” in Horsley, ed., *Paul and Empire*, 149.

② 同上, 154.

③ 同上, 154.





*parousia* 的语义范畴取自重要的政治事件或社会事件,是指基督的归来,或像一位显贵人物的到来,或像一位伟大人物的出场。*Parousia* 与 *epiphania* 是相互关联的,后者是指神或皇室成员的出现。由此,宗教含义和政治含义构成了 *parousia* 一词的语义范畴。

与帝国的意识形态形成鲜明对比,保罗提出了自己的洞见。“对于保罗,耶稣是据称的 *princeps*: 人类的代表、和解者和世界的统治者。”<sup>①</sup> 耶稣是“表表者 (*princeps*)”, 即真正的人,活在自由与公义中的人性代表,以恩典、圣爱和自我奉献来实现统治。

在保罗的神学中,被钉十字架带着强烈的帝国批判色彩。他把被钉十字架的主理解为上帝对权力的回应和对群体建设的建议。与帝国中贪婪的权力集中不同,被钉十字架的主所使用的权柄并非如此。被钉十字架是罗马对任何反抗帝国的和平与秩序观念的人所使用的一种恐怖手段。保罗写道,“耶稣基督钉十字架,已经活画在你们眼前”(《加拉太书》3:1),叙述了耶稣钉十字架的恐怖,但他的死不是为了社会控制,而是为了让人追求自由的伦理和精神。与此相反,“罗马的和平”使用恐怖作为一种社会控制的手段,广泛使用钉十字架来惩罚叛乱和任何被控犯下凶恶罪行的人,特别是针对帝国的下层社会 (*humiliores*), 如奴隶。在罗马,公开进行钉十字架刑罚的地方

<sup>①</sup> Dieter Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991), 99.



是以斯规理奴斯(*Campus Esquilinus*),类似于耶路撒冷的各各他。<sup>①</sup>钉十字架是恐怖的终极标志,被罗马用来完成征服,维护帝国的和平与秩序。保罗强调,钉十字架带着希望,即十字架的暴力将终结所有暴力,而十字架神学是上帝自我献身的爱的有力象征。

#### 第四节 新约对旧约的回应： 符类福音中的耶稣精神

(一)《马太福音》的“家谱”：耶稣作为行动者与教师

对于《马太福音》的主体,可以根据文学体裁划分为叙事篇和教导篇,罗列如下:

第一本:新律法(3:1 - 4:25 叙事篇与 5:1 - 7:28 教导篇)

第二本:真门徒(8:1 - 9:35 叙事篇与 9:36 - 11:1 教导篇)

第三本:新天国(11:2 - 12:50 叙事篇与 13:1 - 53 教导篇)

第四本:教会观(13:54 - 17:21 叙事篇与 17:22 - 19:1 教导篇)

第五本:审判论(19:2 - 22:46 叙事篇与 23:1 - 26:1 教导篇)

<sup>①</sup> Neil Elliott, "The Anti - Imperial Message of the Cross," in Horsley, ed., *Paul and Empire*, 168.



《马太福音》的“家谱”(1:1)把耶稣的教导追溯到旧约传统,借此表明,耶稣的精神秉承了犹太宗教与文化的情操,并使之得到成全和更新。“家谱”(biblos geneōs)一词的直译是“起源书”,与旧约《创世记》的“起源”(genesis)一词相对应。旧约的《创世记》以上帝的灵和言说作为上帝创造万物的开端,克服了虚无和混沌;新约的《马太福音》以基督的同在和教导作为上帝在新纪元的救赎,克服了暴力和罪恶。《马太福音》经常引用旧约圣经,这就说明,它把旧约看为神圣的,有着永恒的影响力,但它同时又把旧约看为预备性的,是有待完成和应验的。

《马太福音》的主体可以划分为五个部分,每个部分都交叉着记述和言说,以“耶稣说完了这些话”(7:28;11:1;13:53;19:1;26:1)为结束。这种划分方法受到了摩西五经的影响,特别是登山宝训显示出,耶稣是新的摩西,颁布了新的律法。在这五个部分的划分(按书本来分)中,我们还可以把每一部分划分为“叙事篇”和“教导篇”,目的在于强调,基督不仅是一个“行动者”,也是一个“教导者”。在《马太福音》中,耶稣基督是一个有行动的人,仿佛在不停地工作,同时是一位教师,一位知行合一的教师。这就表明,“行动”与“教学”是不能分割的,信心必须加上行动,这是一个新的顺服和新的真义。

在《马太福音》1章中,作者传达出自己的用意:当得到未婚妻马利亚怀孕的启示之后,约瑟就以一个新的顺服来相信上帝;当听到圣灵在当中工作时,约瑟就忠心相信上帝。马利亚怀胎不是人为的,乃是圣灵的工作,而约瑟的“行动”则代表着一个新的犹太人和一个新的顺服。



马太相信,旧约律法需要耶稣的成全,但这一成全不是废去律法所包含的禁止性质,而是对比犹太人遵行律法的目的,耶稣给出了更为全备和深邃的内涵。在《马太福音》5:17-18中,耶稣说:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全。”这就强调了,耶稣不仅要成就律法,他也要应验律法所预表的弥赛亚。由此,整本福音书注重对旧约的应验,引用旧约预言共计93次之多,最常见的是,“这就应验了主藉先知所说的”。这都意在证明,耶稣基督就是上帝应许要降临在世的救主弥赛亚。在基督的行事和精神中,犹太的宗教与文化得到了更新延续。

《马太福音》把耶稣的形像描述为新摩西,“耶稣说完了这些话”(7:28;11:1;13:53;19:1;26:1)对应着“摩西向以色列众人说完了这一切的话”(《申命记》31:1,32:45),表现了犹太教师的权威。耶稣不同于其他文士:“耶稣讲完了这些话,众人都稀奇他的教训,因为他教训他们,正像有权柄的人,不像他们的文士。”(《马太福音》7:28-29,23:8)在《马太福音》中,著名的“登山宝训”就是模仿摩西在西奈山上两次得律法而写的,描述了耶稣颁发“第三次律法”。作为新摩西,耶稣“看见这许多的人,就上了山,既已坐下,门徒到他跟前来。他就开口教训他们,说”,这十律是上帝第三次颁发的新律法:

虚心的人有福了,因为天国是他们的。

哀恸的人有福了,因为他们必得安慰。

温柔的人有福了,因为他们必承受地土。



饥渴慕义的人有福了，因为他们必得饱足。

怜悯人的人有福了，因为他们必蒙怜悯。

清心的人有福了，因为他们必得见上帝。

使人和睦的人有福了，因为他们必称为上帝的儿子。

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。（《马太福音》5:1-12）

《马太福音》表明，耶稣的律法高于摩西的律法，这是因为：

（一）新天国的律法不是以原则为定律，而是以耶稣的言行来显明。耶稣是新律法的化身，十字架的精神彰显了新律法的意义。

（二）神国的律法不是以人的自义来成就，而是蒙上帝所爱（即有福了），尤其是对于那些在社会上蒙羞的、受辱的，抑或那些虚心的、清心的。

（三）对上帝的绝对信任和仰望必然转化为对律法的遵守，如此律法的义才得以成全，故耶稣说：“我告诉你们：你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（《马太福音》5:20）。

（四）新律法对旧律法的成全使遵守者得以像上帝一样完全，使旧律法得以更新，更有效力，“所以，无论何人废掉这诫命



中最小的一条,又教训人这样做,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。”(《马太福音》5:19)。

在登山宝训的上下文中,我们可以看出新律法的更高要求和超越性:

《马太福音》5:1 - 20 的律法综论如下:

5:1 - 12 在山上的第三律

5:13 - 16 更高的要求:好行为与荣耀神

5:17 - 20 成全与超越律法的要求

5:13 - 7:27 论证:你们听见……只是我告诉你们

5:21 - 26 论人际关系:忍

5:27 - 32 论两性相处:洁

5:33 - 37 论修辞技巧:真

5:38 - 42 论公义标准:恩

5:43 - 47 论对待仇敌:爱

5:48:所以你们要完全,像你们的天父完全一样

6:1 - 4 论行事施舍:善

6:5 - 15 论祷告:信

6:16 - 18 论禁食

6:19 - 21 论天上财宝

6:22 - 23 论心里的光

6:24 - 34 论需要:交托

7:1 - 6 论论断人:恩典

7:7 - 12 论祈求:信心



7:13 - 14 两条门路

7:15 - 23 两种果树

7:24 - 27 两种基础

7:28 - 29 有权柄的老师

在《马太福音》19:3 - 12 对离婚的教导中,我们可以看出,耶稣对律法持有一种超越性的要求。他引用《创世记》1:27 指出,上帝对婚姻的真正要求是超越摩西律法的,而摩西律法的出现是因为人的心硬,这就使摩西律法成为“起初并不是这样”的证据。耶稣对律法的要求做出了更多的完满性补充。

此外,《马太福音》记载了耶稣对律法的更新转化,表现为耶稣对门徒在安息日掐麦穗吃的辩论(12:1 - 8)。在这次辩论中,耶稣引用“祭司在殿里犯了安息日还是没有罪”这一律法,就转化了安息日,指出他是安息日的主;也转化了圣殿,表明了他是新的圣殿。更重要的是,《马太福音》两次引用《何西亚书》6:6 来表明如何诠释旧约律法:“我喜爱怜恤,不喜爱祭祀;喜爱认识上帝,胜于燔祭!”(《马太福音》9:13, 12:7)。这就说明,旧约律法的精义在于怜恤,而非审判,耶稣所颁布的第三律正是要彰显这种怜恤精神。《马太福音》还指出,作为耶稣新律法的“轭”是“轻省的”：“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。”(《马太福音》11:28 - 30)。

在《马太福音》中,耶稣是一个超越摩西的教师和成全者。在最后一章的“大使命”中,我们看到同样的含义:他教导门徒



不仅要去“做”，也要去“教导”，新的信仰包含着“行动的顺服”和“言语的教导”，二者是不可分开的。

(二) 马可的“福音”：耶稣作为服侍和受苦的“上帝的儿子”<sup>①</sup>

由于现代西方社会的经济发展和科技跃进，早期基督教宗教与文化中的“受苦上帝的悲情”已经不再时尚。在许多民主和资本主义的国家中，人们只追求平安福乐，遗失了“自由是为服侍”的道德观，也时常误解《马可福音》所传达的信息。

《马可福音》自称是“福音”，在 1:1 中提到“上帝的儿子，耶稣基督，福音的起头”，如果将之视为全书的主题，那么其中就包含了“福音”与“上帝的儿子”的关系。第 1 世纪的罗马历史学家塔西陀 (Tacitus) 描述了 60 年代的情形，当时的信徒（《马可福音》的会众）在尼禄皇帝执政时期遭受逼迫，尤其是在火烧罗马城事件中。尼禄憎恶基督徒：“首先将逮捕各教派的成员，其次揭发和宣判他们的罪刑，嘲笑他们的末日临到；用兽皮把他们裹住，让野狗把他们撕裂至死，或把他们钉在十字架上，阴天时焚烧作火把，照亮整个夜晚”。会众所遭受的逼迫使马可反思，继而以十字架为中心，强调耶稣的受苦 (8:13; 9:31; 10:33)，鼓励会众更为必须准备受苦与服侍的信徒群体 (8:34 - 38; 9:33 - 50; 10:38 - 45; 13:9 - 13)。

《马可福音》开门见山，没有使用历史叙事介绍拿撒勒人耶

<sup>①</sup> 更详细的分析可参考：杨克勤，《圣经修辞学：希罗文化与圣经诠释》（北京：宗教文化出版社，2007）。





稣的家谱。借助引用旧约圣经的预言(1:2-3),福音书宣告了先知以赛亚的话,即受苦先知的精神。在1:2-8中,施洗约翰出来,作为旷野的人声,宣告审判与悔改,穿骆驼毛的衣服,腰束皮带(参《列王纪下》1:8对先知以利亚的描述),吃蝗虫和野蜜。施洗约翰处于福音的开端,就果断地在约旦河里为百姓施洗,用水洗来预备洁净的工作。犹太地与耶路撒冷的众民都到他那里受洗,悔改认罪。此外,约翰宣告,还有一位那将要来的要用圣灵为他们施洗。

《马可福音》传递的信息是,耶稣基督作为救主确实来到了这个不断争战、冲突的世界。当时的读者目睹自己的处境(逼迫、苦难、冲突),会想到这一切出于上帝。施洗约翰是耶稣的开路先锋,他用简短的讲道,劝诫民众悔改。在耶稣受洗时,我们看到上帝印证了他“是我的爱子,我所喜悦的”。“子”是旧约圣经经常使用的称谓(《出埃及记》4:22;《何西亚书》11:1),指为上帝所拣选的人,勤勉于事工,并尽为子之责而顺服或舍命。在受洗之后,圣灵就把耶稣催到旷野,经受撒但的试探;之后才被差派出去传道,开始自己的工作。

圣灵引导耶稣进到旷野,强调了旷野这一主题:摩西和以利亚都曾经四十天在西奈山上(《出埃及记》34:28;《列王纪上》19:8),而以色列百姓在进到应许之地前曾经在旷野流荡四十年。与《马太福音》4:1-11和《路加福音》4:1-13相比,《马可福音》在描述耶稣受试探时缺少详细的情节,转而注重圣灵与撒但在超然灵界的冲突:耶稣受洗,圣灵降下,撒但来到,对抗开始(3:23-29;10:38)。然而,将来得胜的音符已经在《马可福



音》的序言中奏响(1:14 - 15),如今正是“宣扬上帝的福音”(1:1,15; 8:35;10:29;14:9)的时候。福音对人的要求是悔改和相信,序言已经提醒读者,福音最终会得胜(圣灵胜过撒但),但必须历经冲突(旷野)与顺服(耶稣的受洗)。随后,福音叙述了,耶稣在冲突中借助赶鬼、论辩、受难和复活获得了胜利,又预言了门徒将来的胜利,但他们首先必须悔改和相信。

“你是我的爱子,我喜悦你。”从天上来的声音对耶稣说话,周围的人可能不知道,只有他自己知道。《马可福音》注重耶稣隐藏的弥赛亚身份,主要原因不是故弄玄虚,而是因为对上帝的信心并不基于神迹奇事,而是基于对上帝忠信的委身。对信心的认知不是口传的,而是自我领悟的。在《马可福音》中,上帝知道耶稣的身份,而他的门徒却始终不能明白。耶稣是上帝的儿子,这一身份出现在多个关键地方:第一次是叙事者的讲述(1:1);第二次是污鬼的宣称(3:11);第三次也是污鬼的宣称(5:7);第四次是在变像山上上帝肯定了耶稣的身份(9:7);最后一次是罗马百夫长看到耶稣被钉死在十字架上之后的宣称(15:39),他成为耶稣死后第一个归信的人。耶稣是上帝的儿子,是以色列人的弥赛亚,但只有恶魔或非信徒在未曾看到他的神迹奇事时就知道了他的身份,门徒们却要看见他所行的神迹才有信心。在《马可福音》中,行神迹的耶稣与受难的耶稣形成了强烈的对比:作者在前七章中很快地描述了行神迹的耶稣,到了后八章才放慢镜头,让读者注意到十字架上的基督的得胜能力。从头到尾,叙事情节都展现在各种冲突层面中,没有冲突就没有叙事,而冲突不能被轻易地化解,只能被克服,得胜就是克



服冲突的方法。上帝的爱不是理性的、抽象的爱，而是让自己的爱子亲身体验人生的坎坷，并甘愿死在十字架上，承受所有的苦难。

《马可福音》8:22 - 15:47 高举了受苦的十字架，但门徒当时并不明白基督为什么必须上十字架受苦，彼得也宣认耶稣是基督，却试图拦阻他上十字架。福音书给出理由说，“人子必须受许多的苦”（8:31）。耶稣具有医治、赶鬼的能力，但战胜苦难的方法不是这种能力，而是十字架上的受死。耶稣重述他作为人子将要受苦和受死的预言，在门徒们面前变了形像（9:2 - 8），并公开预言了他的复活，但他们不能明白这些事的意义。此外，宗教领袖们抗拒耶稣，密谋要杀害他。由于耶稣战胜鬼魔的能力远超过法利赛人，他们也拒绝耶稣（8:14），积极参与密谋。然而，这些都成为耶稣训练门徒的方法。

《马可福音》9:14 - 29 记载了医治患癫痫病的孩子，着重对比了耶稣的大能与门徒的无能，而其中的关键在于信心。孩子的父亲喊着说：“我信！但我信不足，求主帮助！”（9:24）在最迫切的关头，这位父亲发出了求医的祷告，由此表明，“在信的人，凡事都能”（9:23）。而门徒却不能医治，因为他们不祷告（9:29），也不会经历耶稣的受苦。医治的结果再次表明教导受苦的必要性（9:30 - 32）。耶稣再次预言了他的受难，但门徒不明白，也不敢问他（9:32）。

事实上，门徒所犯的错误的是，他们在面对死亡时充满了惧怕，已经完全被惧怕所统辖（4:40；5:15；9:6；10:32；16:8），而只有忠信才能够战胜惧怕（9:23）。在医治患癫痫病的孩子时，虽



然判断“他已经死了”(9:26),但因其父亲的信心,他们都错了。其次,作为人子的耶稣虽然将被杀害,但三日之后要复活(9:31)。如果门徒真正跟从耶稣,就会承受逼迫,忍耐到底,使最后的胜利得到证实(13:20)。然而,在惧怕和不信之外,他们却还在争论谁为大(9:34)。同时,他们不能开放接纳孩童,甚至还阻止非门徒奉耶稣的名赶鬼(9:38)。

《马可福音》的转折点出现在医治伯赛大的瞎子(8:22 - 26),其中提及了两个步骤的医治。耶稣首次医治这个瞎子,他只模糊看见人如树木行走;耶稣再次医治他,他才“样样都看得清楚”。这种独特的医治法似乎暗示了,彼得随后的“看见”也需要两个步骤。彼得看见耶稣是基督,但并未明白耶稣为弥赛亚要受苦的本质(8:32)。这就表明,在成为真正的门徒之前(8:34),他们必须经历第二个步骤的医治。瞎眼和看见象征着误解和明白。所有的门徒,包括彼得,都误解了耶稣作为基督所要扮演的角色。耶稣是“人子”,其实就是“亚当之子”(ben Adam,希伯来文直译),耶稣就是亚伯(《创世记》4章),是一个无辜被杀的受难者。然而,耶稣和亚伯所受的苦难不是终结:正如亚伯的血从地里有声音呼求至天上(《创世记》4:8 - 10),耶稣也将在十字架上大声呼叫上帝(《马可福音》15:34)。作为亚当之子,人子必须受许多的苦,并且被杀,过三天复活(8:31)。彼得拦阻耶稣,使得耶稣责备了他(8:32)。门徒们期望,这位行神迹奇事的弥赛亚将会释放他们,带来无比的赏赐,但结果却是,他们反而不信耶稣(10:32 - 45),在惧怕中跟从他(10:32),后来背弃了耶稣,在他被审判时都逃跑了(14:50)。



耶稣在十字架上用亚兰文大声呼喊：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”（15:34；参《诗篇》22:1）。“他大声喊叫，气就断了”（15:37）。耶稣在临死之前两次大声呼喊，这正是《马可福音》解释耶稣受难的要旨。传统上认为，这是“被弃的呼喊”，即被上帝离弃时的呼喊。然而，这更是一个得胜的呼喊，因为《诗篇》22:27-28明确说：“地的四极都要想念耶和華，并且归顺他；列国的万族都要在你面前敬拜。因为国权是耶和華的，他是管理万国的。”

在《马可福音》15:29-32中，十字架成为受苦的象征，这就说明耶稣、门徒和教会所遭受的迫害都与受苦有着密切关联。在耶稣断气时，圣殿里的幔子从上到下裂为两半（15:38），回应了那些嘲笑耶稣“拆毁圣殿，三日又建造起来”的人（15:29）。本来限制人进到上帝面前的幔子如今裂为两半，这就显明了，耶稣的死重新疏通了上帝与以色列人的关系。而一个外邦百夫长恰当地承认耶稣是“上帝的儿子”（15:39），由此成为罗马国民中的第一个基督徒，与逃跑的门徒形成了强烈的对比。在耶稣受难之际，上帝的救恩已经临到万人，也回应了那些嘲笑耶稣等候以利亚来拯救的人。

耶稣的呼喊（15:34）是向上帝发出的祈祷。在《马可福音》中，祷告或信心使一切变为可能，当前的胜利只属于有信心的祈祷者（9:29；11:24；14:34）。对于耶稣受死的回应，马可描绘了三种人：百夫长（15:39）、妇女们（15:40）和亚利马太的约瑟（15:42-47），他们不同于容易惧怕的门徒们（4:40；6:50；10:32）。其中，百夫长勇敢见证了，耶稣是上帝的儿子。借着受



洗,他被认为是神子,表明对上帝的顺服(1:11);借着登山变像,他被证明是神子,表明耶稣具有君王的权柄(9:7);如今借着耶稣的死,钉耶稣十字架的百夫长却正确宣告了耶稣是神子。妇女们见证了耶稣的受难,而门徒们却逃之夭夭。这些加利利妇女是第一批接受耶稣,并服侍、跟从他的人,又成为耶稣受难的独特见证人。此外,作为一个受尊敬的议士,亚利马太的约瑟却大胆来取耶稣的身体,这恰好与门徒的惧怕形成强烈的对比(15:43, 50)。

整本《马可福音》以“惧怕”一词结束:“她们就出来,从坟墓那里逃跑,又发抖,又惊奇,什么也不告诉人,因为她们害怕。”(16:8)可以看出,这不是一部写给非信徒的福音书,而是一部鼓励信徒的福音书。在60年代中期的罗马,教会在不断遭受逼迫的阴影下感到惧怕。马可没有在最后关头命令信徒要有信心,而是现实地承认了他们的惧怕,但又带着充足的盼望宣称,借助对最终胜利的信心,基督徒必能攻破惧怕的势力,这是基督的死而复活已经显明的。然而,福音书认为,门徒的信心不是通过神迹或复活取得胜利,而是通过顺服和受苦取得胜利。

总结《马可福音》的信息:《马可福音》1:1说,这是一个福音,一个好消息,是从耶稣来的,他就是这“福音”。然而,作为好消息的中心人物,耶稣基督却被塑造成一个悲剧英雄,不被人接纳和理解,最终却受害,被钉死在十字架上。由此,这一福音可称为殉道者的福音,是要鼓励身处苦难之中、甚至面临着为信仰殉道的基督徒,给他们加添信心和力量。同时,《马可福音》也表明,“跟随主”、“作主门徒”等就是背起自己的十字架,为主



受苦,从而最终战胜苦难。人的苦罪是实在的,耶稣的悲情是更为现实的,由此关于耶稣的叙事并没有结束:他不在空墓之中、他也超越了殿里的幔子对圣俗或神人的分别。

#### 小结:西方哲学对苦难的疑惑

古希腊的俄狄浦斯王认为:“人生在世,一场梦幻,何处有真实快乐的不朽者?同样,幻境之后,便以毁灭收场!”“苦难是一个实存的问题,既真实又痛苦;如果生命不过是走动的幻影”(莎士比亚的《麦克白》),苦难就不是实存的问题了。先知哈巴谷的呼喊扣人心弦:“耶和華啊,我呼求你,你不應允,要到几时呢?我因强暴哀求你,你还不拯救。”(《哈巴谷书》1:2)一个遭受苦难的人必然会追问上帝的存在和生命的意义。

德谟克利特(Democritus)和伊壁鸠鲁(Epicurus)曾经思考过上帝与苦难并存的问题:或者上帝愿意除掉苦难却不能,或者他能却不愿意,或者他既不愿意又不能,或者他既愿意又能。如果他愿意却不能,则是无能,不符合上帝的定义;如果他能却不愿意,则非善类,也不是上帝;如果他既不能也不愿意,那他既无能,又非善类,就绝不是上帝;如果他愿意且能,这才符合上帝的定义。既是这样,他为何不除掉苦难却任凭其存在呢?

上帝为何不除掉苦难?这是一个哲学问题,即使我们知道答案,也不能减少人类的苦痛。休谟(Hume)的经验主义认为:理性根本没有资格判断上帝,因为苦难不是上帝所创造的,而是人使用自由意志亏损创造所带来的后果。路德和加尔文也认为,苦难问题关乎上帝的主权和人的过错,人无法过问、也没有



资格过问上帝。

西方哲学不能给出一个完满的答案,而宗教信仰则能使人们在苦难中寻获生命的意义。虽然苦难的来源不明,但它所带来的磨炼可能使人性达臻于完美。苦难是生命的实体,是人格塑造的条件,唯有受苦才能使我们成为真正的人。《马可福音》强调,在生命冲突的磨炼中,信徒才能具有坚定的使命感与毅力,成就稳固的信心与爱心。而对于未经受过苦难的人,他的爱只是一种原始的冲动,不会考虑长久所付出的代价。苦难还使人们反省到,自己是一无所有的,就会引领人们认识全能的上帝。施莱尔马赫(Schleiermacher)认为,罪恶能激发人对上帝的意识并绝对地依靠他。这正是《马可福音》的中心信息,苦罪向我们显示上帝的存在,使我们敬爱他,成为他的爱子,在旷野的试探中,有天使与我们同在,伺候我们。

把受苦的基督奉祀为上帝,透过他来发现人性的实存,也发现了人性化的上帝,就是这位受苦的、被钉十字架的上帝。上帝不是一位逻辑上的、冷酷无情的第一推动者,而是一位与人性完全认同的基督,接受约翰的洗礼,同样经历各样的试探。《马可福音》1章就开宗明义地描绘有人性的上帝,使读者坚定自己的信心,这信心必然建基于受苦的上帝,而不是行神迹奇事的上帝。信心必须在苦难中得到实证和体验,如约伯所说:“我从前风闻有你,现在亲眼看见你”(《约伯记》42:5)。被钉十字架的基督使人类以信心战胜生命的黑暗,把他们带到光明之,带到上帝的身边。





## 第四章 新约的诠释：信徒称义 后爱邻舍的责任

在中国的世界观中,存在一种自圆宇宙的自然主义假设,即宇宙是一个自然的和谐整体,其中渗透着一种善的原则。<sup>①</sup> 这一世界观也假定,人性是宇宙和谐及其道德秩序的一部分,是人类世界和自然世界之间的联结纽带。自我教化就是提炼和实现一个人善与美的本性。儒家懂得,善与恶不是对立力量;恶是一种道德缺乏,这种缺乏可以通过教育来克服。意外事件,比如自然灾害、社会混乱和生活中的苦难,也并不出于某种恶的力量,而是出于宇宙秩序的失调,要恢复宇宙的和谐就要求人们实现自身最高的道德潜能,以德配天。

圣经把恶理解为善的对立面,是善的剥夺和缺乏,但人性本身不是恶的,只是罪的力量控制了人的本性,导致人无力行使他

---

<sup>①</sup> 牟宗三,《心体与性体》,两册(台北:正中,1999),1:217-224;牟宗三,《中国哲学的特质》(台北:学生,1998),25.



们行善意志。本章以“罪”和“恶”作为切入点,考察《罗马书》如何处理罪恶、律法与基督的关系问题。传统中国文化很难理解基督教神学中的“罪”,中文圣经中的“罪”字也通常被误解为“人所做错的”(尤其是法律层面上的犯罪行为),而希伯来原文中的“罪”是指人与上帝关系的破裂。国人也时常把“人人都是罪人”(《罗马书》3:9)理解为“我们都是罪犯和做坏事的人”,并由此来全盘否认圣经的神学观点,拒绝认同“上帝的存在”。而在现代人的心理中,“上帝的不存在”演变为“人人都是自我的上帝”,以致每个人都行自己眼中看为是的事,引发社会的混乱与人格的失尊。

何为“罪”?何为“罪人”?在克服了罪之后,上帝的创造与救赎的目的是什么?何为“称义”?称义与成圣有着怎样的关系?这些将是本章的论述重点。

## 第一节 《罗马书》1章:罪恶的辖制

在《罗马书》1章中,保罗认为,他所传的耶稣基督的福音包含着上帝拯救的大能,这不是基于人类的作为,而是基于基督的诚信和人的信心。尽管上帝向人类启示他那不可见的本性与人所应担负的道德责任,但人人都犯了罪,亏欠了他的荣耀。在《罗马书》1:18-32中,保罗论证说,每个人都知道上帝的真理(1:19,32),因为这是上帝已经启示给他们的。人人知道上帝不可见的属性,即他的“永恒性”和“神性”。其中,“永恒性”是指



创造能力和这一能力的奥秘；而“神性”是指上帝超越了所有权力和力量，甚至超越创造本身，他的大能与性质显明在创造界中。

上帝还把真理显明在人类的道德天性和道德意识中，使得人人都知道某些基本的伦理道德准则。在所有文化中，行善而不是行恶的渴望都清晰可见，尽管不同文化对善恶的定义有细微的差别。其中，道德责任感来自“上帝公正的审判”（《罗马书》1:32），这一审判是由上帝决定的，而对于道德责任的认识是每个人在上帝面前所当有的责任，使所有人都“无可推诿”（《罗马书》1:20）。然而，人类尚未做出与他们对上帝的认识或对自身责任的认知相一致的回应：却“行不义阻挡真理”（《罗马书》1:18）；“他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他”（1:21），又“将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像”（1:23），“将上帝的真实变为虚谎”（1:25）；他们“故意不认识上帝”（1:28），还“不单自己去行，也喜欢别人去行”（1:32）。保罗沮丧地得出结论，所有人都有罪，都活在罪的奴役中，亏欠了上帝的荣耀，“没有义人，连一个也没有”（3:10）。在这里，保罗断定，基督在十字架上所带来的救赎是一种神圣的恩典行为，应该通过诚信来成就。与上帝的愤怒相对的是基督的受难，展示了上帝的公义和宽恕的爱。

保罗认为，人类要从罪恶与死亡的处境中获得解脱，其希望就在于上帝的国即将降临。正是耶稣的死向人类彰显了上帝的未来，而人类的命运是获得救赎，因为按照预期，基督从死里复活中向人类启示的历史的目标就是救赎，而不是毁灭。



## 第二节 《罗马书》6-7章：成圣的生命<sup>①</sup>

### 成圣与上帝(灵)的关系

在旧约中,成圣有两层含义,一是作为目标的成为圣洁,二是作为过程的成为圣洁。成圣有着被动的意味,显示了成圣的工夫不单单是人的作为。在新约的保罗书信中,保罗一贯称基督徒为圣徒,如“在基督耶稣里成圣,蒙召作圣徒”(《哥林多前书》1:2),其动词是完成时被动式分词,强调了耶稣的完美无瑕的救恩。

成圣就是成为圣洁,但成为圣洁是否等同于成为本体的圣?而 *Qados*(圣)基本上指属于耶和华那至圣者。因此,人民、安息日(《出埃及记》16:23)、圣会(《出埃及记》12:16)、天上(《诗篇》20:6)和锡安山(《诗篇》2:6)都被认为是圣洁的,虽然在本质上他们可能是污秽的。由于人是属于耶和华的,那么他理应秉有合乎正义的伦理与道德。在成圣的工夫上,不能只关注道德的圣洁,而忽略了与上帝的关系的圣洁。甚至可以说,与上帝的关系的圣洁是犹太教与基督教信徒追求道德圣洁的动力,这一动力也是从圣灵而来的。由此,归属于上帝的人都要服侍上帝,而会幕、祭司、利未人都是侍奉上帝的,也都是圣洁的。在

<sup>①</sup> 亦参杨克勤,《透视属灵神学》(香港:文艺出版社,2000),第五章。



《利未记》中,就多次出现如下经文:“我是耶和华你们的上帝,所以你们要成为圣洁,因为我是圣洁的。”(11:44 - 45) 耶和华是他们的上帝,所以他们要成为圣洁,圣洁就有双重意思:他们是属于耶和华的,由此就“与万民有分别”(《利未记》20:26);耶和华如此做,是要“使你们作我的民”(《利未记》20:26)。

圣灵不仅在再创造中使我们与上帝的关系得以复原,还不断地促使和赐予人们能力与上帝合一并行善(《以弗所书》4:9, 10)。在成圣的过程中,人的血气(*sarx*)被克服,它的主权被交付于住在人之中的圣灵(参《罗马书》6:13)。成圣的工夫,不是凭着人的努力,而是凭着圣灵的能力;不是凭着善行和正义,而是凭着与那圣善和公义者连合;不是凭着个人在公义上的成就,而是凭着在上帝的主权下生活。基督是葡萄树,信徒是他的枝子;基督是教会的头,信徒是他的肢体。这些比喻表明了信徒与主的相关性。成圣工夫所追求的不是获得上帝的属性,而是让自己保持在基督里,让他的爱 and 道滋润信徒,不断地活出圣灵的生命,活出基督的信实。

在西方的基督教传统中,善功是成圣的实践行为之一,不是成圣的基础,只有基督的公义才是,也唯有在基督的死与复活这一基础上才有成圣的新生命。与基督一同埋葬并结合意味着,“旧我已被基督代钉在十字架上了”,即对于在亚当之下的人来说,旧式的生活已被钉在十字架上了。这不在于人的努力,而是基督为他们完成的,是上帝的恩典。然而,律法主义、苦行主义或完美主义的成圣操练都有一个通病,就是妄图以自己的善行来完成救赎的工作。



在宗教改革后,许多人误解了信义宗的称义观,以为马丁·路德把信心与善功过度对立,可能导致在成圣生活上的散漫或无律法主义的放纵。在《奥斯堡信条》中,第二十条“论善功”包含如下阐释:“我们教会教导人必须行善,但不是叫我们相信因行善就配得恩典,但因行善乃是上帝的旨意。单因信才可以白白得蒙赦罪,而且既凭着信得了圣灵,我们的心就更新了,有了新的情意,这样才能行出善来。”

成圣是维持人“属于”上帝的关系,这一关系是通过圣灵的内住而成全的。“在律法上死”(参《罗马书》6:6-10)与现在时态的“在基督里”,表明了权势的转移,从一个主人转换到另一个主人的权下。罪是一种捆绑人的权势,然而成圣不仅是把人从罪恶的权势下救赎出来,还是把人救赎到新的权势下,这个权势就是基督。或者说,救恩使我们离开罪,转附于至圣者上帝。

### 圣徒从罪势中得胜和自由

保罗认为,成圣不是一个实质上的圣洁,而是首先从罪的权势下解脱,获得自由。与基督同死和同葬是指,罪的权势已经被从那些在基督里的人身上除去(参《罗马书》6:2-5)。这不仅是借着基督真实的死与复活,也是借着人们在洗礼中与基督的结合。洗礼包括了水洗和圣灵的洗:水洗是外表的,圣灵的洗是内在的,当两种洗礼一致时,上帝的灵就从人们受洗那一刻开始在他们的生命中作成圣的事工。其中,圣灵的洗是使人们脱离罪的权势的途径和基础。

保罗不认为,肉身(*sōma*)本身是败坏的,人性本体上是有



罪的。罪是一个人在意志上的倾向,即倾向于一种不信上帝、逃避或离弃上帝的抉择。并非因为人们是人,他们就有罪。因为如果人性是有罪的,那么唯一的破解方法就是除灭人性。保罗劝勉人们要攻克己身,不是因为他们的肉体是有罪的,而是因为罪是一种捆绑的权势,他们就处在这种权势下,所以要寻求摆脱。

保罗认为,神学性的罪比道德性的罪较先存在,且神学性的罪更为根本。亚当和夏娃所犯的“第一个”罪不是他们做错了什么(道德的罪),也不是他们自傲,要成为上帝,而是不信上帝,怀疑他的话,相信古蛇过于相信上帝。“不信”使他们与上帝隔离,这就是神学性的罪,是人类的初罪,继而带来了道德上的罪和罪的行动。罪的行动具体表达了人类不信的罪;罪成为一种权势,把人变成奴仆,从此人成为罪的工具。(参本书第一章)

正如《罗马书》7:23 所描述的,受罪沾染的本性就是“罪的律”或“罪的权势”。律是通过人表现出来的,在新约被称为“血气”(sarx),指支配着人性的罪律(参《加拉太书》5:19-21;《罗马书》8:4),并从神学性的罪引致道德性的罪。因此,罪根本上是非人性、非永恒的邪恶力量或律,控制和支配着人类(参《罗马书》7:23, 25; 8:2),迫使他们不信任上帝或离弃上帝。

“在罪上死”表明,人类能够与上帝合一,从上帝那里汲取力量,行他所要求于人的。然而,这并不表明,其中没有试探,不再犯罪,或一个人过着圣洁无罪的生活,或成为一个纯粹遵行上帝命令的生命;而是表明,罪的权势或律已被破除,失去了对人



类的辖制。《罗马书》5:21 说道,凡是罪要控制的,就有对抗的能力,即上帝的恩典,因为人们已经与基督连合,罪的身体已经失去效力。

脱离称义而只谈成圣是非常危险的,因为成圣是称义的延伸。在成圣上的得胜是基督在十字架上所完成的功夫,因此成圣是已经在基督里得胜的。如果成圣的操练脱离了称义,成圣的功夫是建立在沙土上,一切都是徒然。

### 律法与基督

在《罗马书》6-8 章关于成圣生命的论述中,保罗指明了律法在成圣过程中的作用。

第一,律法的功能是叫人知道何为罪,不是指出何为善,由此没有人能依靠律法而得到上帝的喜悦(《罗马书》7:15-17, 22-24),而唯有依靠上帝的恩典才能成为在基督里称义的人。对于律法,保罗的看法是消极的,因为律法不是救恩,也不能带给人救恩。他认为,“因为律法本是叫人知罪”(3:20);“律法本是外添的,叫过犯显多”(5:20);“只是非因律法,我就不知何为罪”(7:7);“叫罪因着诫命更显出是恶极了”(7:13)。即使人遵守了律法的所有要求,律法也不会表明人就是圣洁的;但当人不能做到律法的所有要求,或做了律法所禁止的事时,上帝的律法就会指责他们的错误。

保罗和法利赛人都知道,律法本来就不能在人的内心里创造圣洁。在这里,*Nomos*(律法)不是指 *Torah*(托拉:在于显明上帝的旨意),而是指道德上的要求(参 7:1-5 的语境)。许多改





革宗的教会认为人是因信称义的,然而在成圣阶段中,人并不是在称义的起点,人得到上帝喜悦的条件只是,上帝所赐予的无条件的爱与恩典。人永远不会处在一个不再需要上帝的恩典的时空中,路德就说:我们同时是义人和罪人(*simul justus et peccator*)。因此,人随时随地都需要上帝的饶恕。

基督教不是一种谨守道德规条的操练,而是一个与上帝、与人建立和好关系的宗教。基督教信仰不是梯级式的,要求人们在圣洁的梯级中不断往上爬。完全或成圣是在基督的爱中成长,与他人分享上帝的爱,人们依靠圣灵所做的一切就是与基督关系的延伸。不可本末倒置的是:侍奉上帝不是为了与他和好,而是因为已经与上帝和好,才会侍奉他;人爱上帝的因为上帝先爱了他们。

第二,基督完成了律法,使人在基督里不被定罪,却在主的爱中成为自由的人。保罗由此说,“感谢上帝!靠着我们的主耶稣基督就能脱离这取死的身體了”(7:25);“如今那些在基督耶稣里的,就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我,使我脱离罪和死的律了。律法既因肉体软弱,有所不能行的,上帝就差遣自己的儿子成为罪身的形状,作了赎罪祭。”(8:1-3)

第三,保罗不是要除去律法,而是指出律法在基督时代的新功用:它指引人们更像基督。真正的自由需要划出界线,定下条规,不然就会导致放纵的危机。律法本身“不是罪”(7:7),而是好的(7:12, 13)、圣洁的(7:12)、公义的(7:14)和可喜悦的(7:22)。在基督里,还是有律法的(7:1-5),不过律法与人不再



是处于一种主仆关系中,而是在圣灵的引导下(7:6),律法成为待人处事的界线。虽然律法无法帮助人建立与上帝和好的关系,却能指引他们活出一个有信心的、圣洁的生命,因为律法表明了上帝的旨意(7:7)。而如果没有律法,人们就不知何为罪了。

凡在基督里的都是自由的人,但人不能把这种自由用作犯罪或为所欲为的权柄和借口,反要用作侍奉上帝和服侍人的爱心行动。人是自由的人,就要自由地侍奉上帝和服侍人,自由地成为上帝所要求成为的人。上帝的救赎是要使人得自由,从罪恶和黑暗中解放出来。律法把人指向基督,要他们学像基督,而上帝所赐予的自由则要使他们更像基督:有仁爱、喜乐、和平、忍耐、良善、信实、温柔、节制的心。律法指引人成为有基督样式的人,使圣灵的果子彰显在他们身上。

人的成圣不是通过律法(7:14 - 15),而是依靠圣灵。律法(的要求和期望)是好的,是属灵的和完全的,然而当人试图通过律法与上帝建立关联时,却深感挫折,正如保罗在7:14 - 25中所经历到的绝望。如果人能依靠律法而称义,那么人与他人和上帝的关系将被中止,成圣变成一种静态的、律法之义般的死的状态。过圣洁的生活不在于信徒是否达到了律法所要求的,而在于如何与他人、与上帝达成一种令上帝喜悦的关系。成圣的生活是借助遵行圣灵这一新方法而成就的,律法则成为道德上的指引,而这就是《罗马书》8章中的“圣灵的律法”的途径。



### 成圣生命的步骤

成圣不是一个超然的生命源从外面倾注入人里面，人无须尽任何责任，而是一个变化生命过程，在其中，实然的(indicative)与命令的(imperative)融洽地结合在一起，教导人从“在基督里”转到“学像基督”。成圣不是静态的，在基督里的新生命也展现为一个进程，由此，那些已经与基督结合的个体就有责任引导他人进入圣洁的义了(《罗马书》7:6; 8:12)。

成圣还关系到对旧约的理解：要爱那贫穷的，“行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”(《弥迦书》6:8)。在《以赛亚书》5:1-7和《阿摩司书》5:24中，“公平”和“公义”是平行的同义词。由此说明，先知们把“行公平”视为“行公义”，而这才是真正的虔诚(《雅各书》1:26-27)。过一种成圣的生活就要停止宗教上的虚伪，进而按照虔诚的律法去爱上帝和邻舍。虔诚和道德是同一个事实的两面。对先知而言，向上帝虔诚并不是拥有某种神秘性，与那“全然另类者”有一个精神迷狂的相遇，而是过一种公义的生活(《以赛亚书》5:15)。称义不是一个宗教上的责任，而是认识和侍奉上帝的体验。

### 第三节 律法在救赎历史中的功能

在《加拉太书》中，保罗主要根据救赎历史的语境来讨论律法问题，即根据上帝所做的(通过律法界定他的子民)和基督在新时



代正在做的(通过诚信而不是律法来创造新人)。在 3:15 - 20 中,保罗以一个救赎历史来证明:(一)律法与基督之间的关系没有取消上帝的应许(3:15 - 16);(二)律法的有效性是临时的,是有始有终的(3:17 - 18);(三)对于上帝的救赎应许来说,律法是处于从属地位的(3:19 - 20)。

保罗的立场是,即使是个人的盟约,一旦被承认了,就没有人能废除或增删。他引用《创世记》15 章中提到的亚伯拉罕子民的契约,是上帝对亚伯拉罕的应许。根据亚伯拉罕子民的契约,被分别为上帝的子民是上帝原创的结果,并非人力所能为。在把供奉祭品当做发现上帝的应许的过程中(《创世记》15:7 - 11),亚伯拉罕很顺服,但他睡着了(《创世记》15:12)。这是说明,上帝自己是这个祭祀过程的唯一完成者。如果这个旧的契约是基于上帝的荣耀,而非人的行为,那么“律法之工”就只是早已在契约里得荣耀的标记。

旧的和新的契约都指向上帝的信实和耶稣基督的忠信。在新的时代里,作为上帝的子民的标志是对耶稣基督的忠信,因为耶稣自我牺牲的爱成全所有人成为了上帝的子民。对耶稣基督的忠信是十字架的最崇高的工作,因为十字架是上帝公正地宽恕和爱这个世界的方式,即使这个世界背弃了他的爱。耶稣基督呼吁爱敌人,对迫害者施善,不要以恶报恶,而保罗就把基督的十字架和忠诚解释为对这种宽恕的爱的忠信。

### 一、耶稣的忠信作为亚伯拉罕后裔的根基

第一,“律法之工”不能使一个人进入约定,无论是犹太人,



还是外邦人。作为新的预表,基督坚定了那些信靠他的受难与复活的人的信心,同时发起他们借助施洗而进入上帝子民的共同体。

保罗认为,律法在克服歧视的问题上是软弱无力的,而与之相比,上帝的诚信(*hesed*)和基督的忠信创造了一个没有歧视的人类大家庭。《加拉太书》3:16说,“(上帝)所应许的原是向亚伯拉罕和他的子孙说的”,接下来解释说:“上帝并不是说众子孙,指着许多人;乃是说你那一个子孙,指着一个人,就是基督。”

由此,摩西不是这“一个家庭”的中保,亚伯拉罕才是。保罗论证说,亚伯拉罕的子孙是被应许的以撒(《创世记》17:21; 22:16-17; 24:7),并把以撒联系到基督,认为关于亚伯拉罕的叙事预言了基督的忠信(《加拉太书》3:8),即象征性地预表了,福音的传播是在以撒的被许诺和献祭中实现的,艾萨克就是基督的预表。通过忠诚的亚伯拉罕,那些相信基督的人就有福了,因为只有基督才能界定亚伯拉罕的真正子孙,基督而非以撒才是上帝的子民,在基督里“所有的国都是被祝福的”。基督的忠信和被钉十字架给予了外邦人一个积极肯定的身份界定,成全了他们成为上帝的儿女。

在保罗的观念中,上帝并没有把人划分为他所喜悦的犹太人和他所疏远的外邦人,而在上帝与亚伯拉罕立约的最初,犹太人和外邦人都已经处于他的爱、拣选和应许之中了。



## 二、律法的功用与上帝的灵作为终末(末世)的恩赐

保罗认为,律法“原不本乎信,只说:行这些事的,就必因此活着。”(《加拉太书》3:12b)这就意味着,律法可以在依照它行事的人身上产生伦理道德,但律法自身并不能使人因信而过义的生活,也就带来救赎。此外,作为神子,基督被律法咒诅,但他的复活却表明,是基督而不是律法胜过了这一切。如果义是凭借律法得到的,基督就是徒然死了。从救赎历史的角度看,律法没有创造亚伯拉罕的子孙,没有赋予任何人义,也不能使人称义,而只是突出了人的困境并加添了人的罪(《加拉太书》3:19)。

保罗相信,义不是来自律法,而是来自基督的忠信和上帝的灵。伴随着基督的死和复活,人凭着信才得到了正义(得着义)。在作为圣灵的恩典的信中,基督徒得以承继、完善并成就始于基督的忠信。忠信是上帝在基督里作的,而非在律法里作的。在终末的恩典中,上帝的灵通过基督的信降到人间,战胜了罪的辖制,使基督徒在上帝面前得以称义,并行在圣灵之中。

## 第四节 旧与新的律法与爱的关系

### 一、律法与爱的诠释

需要继续追问的是,“基督的律法”是否可能变成一条生活



规则,束缚了犹太基督徒和外邦基督徒,而不是赋予他们自由呢? 保罗认为,基督的律法或爱的律法能够为加拉太的基督徒保障最大的善和最大的自由。

在《加拉太书》5:13 - 15 中,保罗提议,外邦基督徒取悦上帝的生活和自由的生活应当包括在《利未记》19:18 中所阐明的律法的要求。在《加拉太书》3:10、12 和 5:3 中,保罗论述了,渴望获得律法的祝福的人必须维护律法的整体。对于能够这样做的人,律法是一种祝福;而对于不能够这样做的人,律法则变成一种咒诅。在这里,保罗把爱邻人解释成爱上帝的一种方式,这也常被新约作者所使用,以维持犹太教律法与基督之间的连续性。根据《利未记》19:18 中的那条诫命,新约作者重新解释了如何成全全部摩西律法。(见《马太福音》5:43, 19:19, 22:39;《马可福音》12:31, 12:33;《路加福音》10:27;《罗马书》13:9;《雅各布书》2:8) 其中,保罗和雅各布最为精准地理解了耶稣的福音和精神,因为他们都强调“爱你的邻人”,把它作为对犹太教律法的总结。

在《加拉太书》5:14 中,整部律法被认为“在一句话里面成全了”(en eni logo),就是指《利未记》19:18 中的那条诫命,而整部律法(ho pas nomos)是指作为律法的所有要求的统一体。这不同于《加拉太书》5:3 中的“全部律法”(holon ton nomon),指律法的所有诫命。在 5:14 中,保罗把整部律法总结为一条,这在某种意义上表明,律法的所有诫命可以被还原为一条。

“你们各人的重担要互相担当,如此,就完全了基督的律法”(《加拉太书》6:2)。“重担要互相担当”,这是鼓励在教会中



团结一致,虽然保罗没有详细说明“重担”是什么,但它们肯定包括了在教会中发现的所有人类弱点与困难。

尽管“完全基督的律法”可能使人想起 5:14 的经文,“因为整部律法都在这一句话里面成全了”(《利未记》19:18),然而在新约中,这种说法只在此处出现。最接近的说法出现在《哥林多前书》9:21 中,可以看到“在基督的律法之下”( *en nomos Christou*) 这样的话。在《哥林多前书》中,保罗解释说,尽管他认为自己已经“在基督的律法之下”了,但还是要与那些在律法之外的人感同身受,这是为了得着他们,即外邦人。类似的说法还出现在《雅各布书》2:8 中,虽然其中没有使用“基督的律法”,但他把《利未记》19:18 中爱的诫命解释为“至尊的律法”( *nomon basilikon*),似乎把《加拉太书》5:14 和 6:2 中的思想联结起来了。

## 二、保罗重新解释律法的重要性

在“基督的律法”中,保罗以《利未记》19:18 的一条律法重新解释了整部律法,这就表明:

第一,尽管律法有多条诫命,但其中包含着一种整体性,整体大于局部。在爱的诫命中,保罗看到了律法的总结,由此把“爱你的邻人”看作律法的目的和本质。

第二,把《利未记》19:18 用作对整部律法的成全,这一成全就是对人类的爱。律法的赐予是一个神圣事件,在这一事件中,上帝要从不同民族中拣选出自己的子民,使他们成为有爱的人。虽然保罗认为,在弥赛亚到来时,律法的功能(确认上帝的子





民)就已经结束了,但他并不试图取消律法。根据上帝在基督里的作为,保罗重新定义了上帝与人的关系,即上帝的子民被号召爱他人,就像上帝爱他们那样。因此,在对律法的解释中,保罗始终强调爱他人。

第三,爱的诫命原本是犹太教的,但为了得着犹太人和外邦人,就在基督的忠信里得以成全,成了“基督的律法”。基督的律法是通过基督的“以至于死的信实”对摩西律法的重新解释。如果要从上帝在基督里的爱中提取出对人类的爱的话,那么整个基督事件就在《利未记》19:18 中得到了解释学上的总结。事实上,基督的律法就是摩西律法,只不过根据基督事件进行了重新解读。保罗认为,正是对犹太律法的这种重新解释才为上帝的子民带来了双重恩惠:

(a)对于犹太基督徒,这种重新解释终结了摩西律法的监护者角色,并赋予了新的生命与意义。作为上帝已经成年的嗣子,犹太基督徒必须活在圣灵的力量之中,活在自由和对上帝的遗产的继承权之中,而不是继续活在彰显并控制罪的摩西律法之下。

(b)对于外邦基督徒,借助《利未记》19:18 重新解释摩西律法,就使得犹太人的上帝如今与他们发生关系,敞开了在基督里这种新的存在,并使他们结出圣灵的果子。因此,基督的律法与摩西律法是一致的,都是为了赐予生命。

第四,加拉太的犹太基督徒认为,奉行律法(托拉)才能成为上帝的子民。但保罗认为,最大诫命是全心全意爱上帝和爱人如己。爱是不能被命令的,而必须是人们主动接纳为自己的



责任;然而,成为爱人的和宽容的却是能够被彰显的。耶稣活出了爱的生命,并因此成为一个榜样。成全律法就意味着一种责任,即忠于律法的精神。保罗反对停留在表面上的律法和仪式,而强调律法的爱的本质和精神。由此,通过爱来“成全律法”是理解律法的根本要旨,只有这样,人才能在爱中过自由的生活。为了成全律法,使之成为爱人的律法,耶稣必须先“解构”律法。耶稣相信,全部(整个)律法已经在宽容的爱中成全了,并反复呼吁和彰显这种宽容的爱。耶稣走向十字架不是为了结束律法的精神,而是为了用爱成全律法,使人们不会在恐惧中逃离、憎恨或杀死仇敌。更为重要的是,在终末时代成全律法意味着,上帝的圣灵正引导着信徒,使他们结出圣灵的果子。

### 小 结

通过爱重新解释犹太律法,使人类可以活在和谐与自由之中。由此,爱的律法就是自由的律法,使人们得到自由,并有爱的自由。在基督时代,虽然律法已经不在信徒的宗教身份中起重要作用,但基督所带来的自由却要求他们以《利未记》19:18中的诫命持守整部律法的精神。犹太教与基督教的伦理智慧建基于他们对上帝的信仰,而这一信仰必须在爱的伦理关系中得到具体表达。

保罗认为,爱你的邻人就成全了律法,体现了《罗马书》13:8的涵义:“凡事都不可亏欠人,惟有彼此相爱,要常以为亏欠。”在所有宗教义务上,人们都可以宣称自己完成了,但唯独爱的诫命除外。在涉及爱邻人的时候,人们始终是彼此欠债的。



保罗相信,圣灵和基督的律法(《加拉太书》5-6章)成全了旧的摩西律法。然而,基督的律法不是用来奉行的,爱的诫命是要求成全的,并同时成全一个人本质的、内在的生命。爱的诫命不是一部可以编纂起来的律法,而是对被爱的回应,被爱正是福音的核心信息。爱必须是自由的,表现在耶稣的受难中,而成为上帝的子民就是成为有爱的人,以回应耶稣基督的自我倒空和自我献身的爱。

保罗强调,对爱的实际践行高于对宗教律法的墨守。如同信仰、希望和喜乐,爱是神圣恩典的礼物,赐给那些在信仰中回应上帝、在耶稣基督里蒙爱的人。



## 第五章 上帝与历史:基督哲学 与人文精神之望

与古希腊或古中国的循环历史观不同,犹太与基督教的时间观是终末(末世)论的。基于宇宙的存在没有第一动力因,中国儒家认为,历史是在永恒的变化和循环中运行。在阴、阳的时间符号中,背阴面的阴和向阳面的阳代表着地球和月亮在宇宙中的循环运转;在作为时间叙事的政治史中,孔子一直盼望过去的黄金时代再次到来,其中包括夏(公元前 2205 - 1783 年)、商(公元前 1783 - 1045 年)和被理想化的西周(公元前 1122 - 770 年)。黄金时代是中国文化第一次达到顶峰的时期,是曾经发生的,也会在历史中不断再现。在中国人的历史观中,历史不会结束,而会永远地继续下去。

与此不同,圣经对历史的思考包含着一个线性目标的框架。如在《帖撒罗尼迦前书》(简称《帖前》)和《帖撒罗尼迦后书》(简称《帖后》)中,我们可以看到,保罗的历史观集中关注于基



督,把基督的死、复活和再临作为历史的终结和永恒安息的开始。终末神学的反思旨在帮助处于动荡不安、水深火热中的人们从心得力、从天得恩,以追求并生活在一种完美状态中(*summum bonum*),不断走向最终的乐园。在圣经两约中,犹太和基督徒群体的神学反思试图以神启批评当时的世俗政治,即巴比伦和罗马帝国。本文将以新旧约为基础,描述犹太和基督徒群体中的终末思潮的出现,探讨保罗对基督与历史的互动关系的具体诠释,并考察其中的神学反思如何塑造了西方人文精神中的终末盼望观念。

## 第一节 旧约中千禧年思想 影响下的历史观

### 伊甸园:过去与未来的天国乐园

几乎所有关于天国的原始叙事都描述了一个在人类堕落之前的理想世界,有着蜿蜒的河流和飘满果香的花园。这是人类幸福的理想境界,简易和满足是幸福的泉源,而苦难尚不存有。《创世记》2章对伊甸园的描述就属于这种乌托邦式(“佳美之地”*eutopia*)的叙事,但独特之处在于其对天国的神学描述,至少在以下几个方面有别于其他文化对地上天国的描述。

第一,《创世记》以神学为中心,天国的奥秘指示着上帝的创造主权、上帝战胜邪恶和人类的堕落。而在美索不达米亚的



巴比伦信仰中,天堂和大地结合在一起,孕育了所有的一切。《创世记》1章记叙了上帝通过“言语”创造“天地的来历”(2:4a),即在创造和历史中,上帝都在工作,但其本身超越了创造和历史。罗凡(Lohfink)认为,“历史不是创造之外的别类事物,创造从起初就在上帝的计划之中,它将自己展示为历史。”<sup>①</sup>上帝的意愿是创造人类,并让他们生活在乐园中,即使是在人类堕落之后。乐园叙事是堕落事件之后的神学反思,上帝依然被看做完全掌握历史的进程。

第二,只有当人类与上帝保持完全的和谐,上帝让人类生活在乐园中的愿望才能得以维系。第七日的安息日叙事并非是指上帝停止创造,更确切地说,是上帝在工作中休息,并安享与其位格的共融。安息日的休息也以神圣的名义赐予人类,让其暂时放下工作,进入安息和祝福(与上帝灵交)。<sup>②</sup>乐园并不是让人类进入自己的共同体(世俗化),而是创造者邀约人类回归到上帝(赞美上帝)。罗凡认为,“通过这一规律性安息,上帝每星期一次让他的子民脱离工作,使其不会在时间和工作中迷失自己,这旨在让他们借助工作来改变世界,而不是让他们成为世界和属世之神的奴隶。”<sup>③</sup>《创世记》1章记叙了上帝“创造的丰

<sup>①</sup> Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God* (Collegiville: Liturgical Press, 1999), 10.

<sup>②</sup> 有关此处的释经,参 K. K. Yeo, *What Has Jerusalem to Do with Beijing? Biblical Interpretation from a Chinese Perspective* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 51 - 105.

<sup>③</sup> Lohfink, *Does God Need the Church?* 82.



裕”，<sup>①</sup>在创造亚当和夏娃时，无所不有的上帝给了他们无限的自由和权力去统治这个世界。作为礼物，自由不是暴力统治的工具，而是为了与上帝达到共融（安息），与他人达到共融（“骨中骨，肉中肉”，《创世记》2:23），也与上帝的造物达到共融（人为动物命名，使动物与人类产生一定关系）。

第三，从伊甸园和人类堕落的叙事中可以看出，幸福生活就在于依循上帝的话（或命令）而与之保持彼此信任的关系。上帝所赐予的自由不是以人类为中心，或以人类的意愿和喜好为中心，而是以上帝为中心（上帝说：“要有……”参《创世记》1:3、6、9、11、14、15、20、24、26等）。此外，上帝对人类说话（《创世记》2:16-17），要求人类信任他的话，遵守达到幸福生活的准则，不吃分辨善恶树上的果子。

第四，《创世记》对乐园的描述很像其他文化对“黄金时代”的描述，但圣经叙事相信，人类群体不仅会回归到原有的状态，而且将会是一个更为奇妙的世界。在这里，释经学对乐园或天堂的理解不断与后代读者的历史处境发生矛盾。许多宗教关心另一个世界的事物，空想主义者关心社会改革，而犹太和基督教传统却始终关心超越性的事物。这一历史根源使得基督教具有预言价值，深信至高无上的上帝赋予历史以来世的企盼。伊甸园描述了地上的生活，尽管有许多问题，但总是一个充满理想和快乐的地方，是一个东方的乐园（《创世记》2:8）。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Lohfink, *Does God Need the Church?* 14.

<sup>②</sup> 有关早期学者对伊甸园的地理探索，参 Krishan Kumar, *Utopia and Anti-utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 11-12.



第五,伊甸园表明,在早期犹太-基督教的叙事中,人类历史被纳入到一个活跃的,具有历史超越性的时间范围。上帝是上帝,上帝是历史中的行动者,而不是这个世界。罗凡写道,“以色列人认识到,上帝站在国家和历史的对面……不在它们本身之中,他是历史的主宰。”<sup>①</sup>这一世界观与其他文化的循环式世界观不同,却恰恰解释了在后来的逼迫中,犹太人和基督徒为何不断回顾他们的千禧年神学,并思考终末论。循环式的世界观是受自然界变化的启示,以星球和星座的变化来测定时间和历法,征服人类的力量是:日与夜、太阳与月亮、四季寒暑。<sup>②</sup>每年重复的庆祝活动集中在四季的更替上,如新年、月亮节、太阳节。与此不同,线形目标的历史观寻求战胜异教传统的循环形世界观,主要有两个原因:(1)在循环形世界观中,多神教的信仰将创造者与被造物混合起来,将上帝与人类混合起来,而线形目标的世界观却将人类与创造者分离开,同时使二者发生联系,因为人类是按照上帝的形像被造的(《创世记》2);(2)人类对时间的认识密切关涉到自身与上帝的关系,使人能够达到自我超越。在线形时间观念中,历史也是线形发展的,人类就开始思考上帝怎样在历史中工作,他的超越性如何“闯入”人类历史,以完成对人类的拯救。

第六,在《创世记》中,作者试图把神圣的犹太经典置于犹太群体的中心,由此在创造论中描述了上帝的至高无上,并将守

<sup>①</sup> Lohfink, *Does God Need the Church?* 2.

<sup>②</sup> M. Eliade, *Cosmos and History* (Princeton: Princeton University Press, 1971),

112 - 130.





安息日作为顺服上帝的必要行为。伊甸园叙事并不是对失去的乐园的怀念,而是试图解释罪恶和痛苦的根源,并探讨在这一切的迷障中如何生活下去,就使得人类的相信和顺服与上帝的主权发生了互动关系。<sup>①</sup>

在巴勒斯坦地区的犹太人中对民族自由和解放的盼望,希冀摆脱巴比伦、希腊和罗马的外族统治,而在侨居的犹太人中产生了对天国的盼望。以下我们就来阐述,当作为上帝子民的犹太人进入一种新秩序时,这种乌托邦式的盼望如何开启了千禧年盼望。<sup>②</sup>

### 对民族史的不同诠释

犹太人对历史的看法不是统一的,至少存在三种传统来表达以色列民族的放逐经历,各有不同的千禧年重点,而普遍突出的是对“失去乐园”的担忧和对上帝“拯救”的盼望。

第一种诠释源于祭司传统,注重献祭和洁净的仪式,构筑上帝与其子民之间的正确关系。这一传统认为,耶和华是宇宙和人类历史的独一无二至高的创造者,完全不同于巴比伦传统中的自然神。比如《创世记》10章中的“列国”并不包括以色列,因为以色列并不是因自然或宇宙规律而成圣。在放逐历史中,以色列失去了自己民族的身份,但与其他民族不同,它仍是上帝独一无二的创造,以上帝为王。祭司传统并不强调亚伯拉罕或摩西

<sup>①</sup> Eliade, *Cosmos and History*, 104.

<sup>②</sup> 参 Theodore Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress* (Toronto: University of Toronto Press, 1982).



的约,而只强调亚当和挪亚代表人类与上帝所立的约。

在神学上,祭司传统强调,历史有一个创造者,他愿意赋予一个原来没有身份的民族在历史中的神圣身份。这一神圣身份是借助献祭仪式和洁净仪式建立的,保持了他们与创造者上帝的关系。由此,上帝在历史中的眷顾就不是一种自然而然的因果关系,也不是一种幸运的偶然。历史可以是神圣的、有意义的,但以色列的角色并不能在世界史中被诠释为高傲的、占统治地位的。此外,以色列的历史与亚当和挪亚的历史相对,即人类历史的进程重新回到上帝创造宇宙的起初。亚当成为纪元的开始,而放逐时代是上帝统治下的神圣历史的一部分。

第二种诠释是大卫和锡安的诠释,即把大卫和所罗门时代的神权体制作作为以色列的典范。上帝向大卫应许,“你的家和你的国,必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定,直到永远。”(《撒母耳记下》7:16)。在放逐时代,整个民族在破坏和痛苦中流浪挣扎,就将一个朝代的繁荣和一个圣城的荣耀当做上帝在锡安的启示(《以赛亚书》52:1-10)。在《以赛亚书》40-55章中,受到拥护的是上帝,而不是以色列。同时,新世界的秩序、新的拯救历史将以锡安为中心。在巴比伦的放逐可以与在埃及的寄居相比(41:17-18,43:2,50:2),流亡或放逐的主题与《创世记》中的创造主题相连,强调了上帝的独一无二和对埃及、巴比伦和波斯的主权(43:11-13)。创造叙事是对巴比伦神话中主神(Marduk)与恶龙(Tiamat)争战故事的再创作,上帝的创造使混沌中出现了秩序,挣扎中出现了安息,同时出现了一种终末的、有目的有主权的世界观,代替了当时以自然循环为轴心



的世界文化。

第三种诠释就是《申命记》传统,关注对犹太经典的顺从,把先知预言的紧迫性解释为民族复兴的希望。<sup>①</sup>《申命记》传统试图使北国的耶和華传统和南国耶路撒冷的中心地位都得到复兴。在约西亚(Josiah,公元前640-609)时代,一些古老经书被发现,使以色列的复兴运动(公元前640年)有了可能,但因其祖父玛拿西(Manasseh)的罪使上帝的审判临到犹太(王下23:25-27),约西亚改革失败。然而,这一传统注重对犹太律法的顺从和对约的忠诚,反映了被放逐的以色列民族的盼望。摩西五经的编修是为了被放逐的子民,其中预设了上帝在历史中的作为,历史并不是以自身为意义和目标。在放逐的历史时代中,犹太人寻求民族的复兴。《申命记》传统的神学将历史理解为王国建立和被放逐的交替,也是痛苦和复兴的交替,并将西奈山所立的约和旷野中的经历诠释为以色列的黄金时代。

巴比伦的放逐危机和公元前2世纪针对犹太人的种族屠杀,强化了以色列民族对未来的盼望,从而期待一个理想的未来,认为上帝必定会为他选民申冤。在终末(末世)的盼望中展望未来,在历史之外寻求历史的意义,都蕴含在这三种传统中,并在放逐时代得到重新解释,以具体的历史经验来支持在神学上对历史和未来的解释。

放逐经历:盼望弥赛亚的来临带来复兴

犹太千禧年主义可以追溯到以色列的早期宗教政治经历。

---

<sup>①</sup> Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, 22.



早在公元前6世纪(597和587年),犹太人放逐到巴比伦,他们对于周边东方文化及其自然-循环的历史观(即宇宙的整体是神圣的,代表着神在不同等级的表现)的反应逐渐促生了在犹太千禧年观念引导下的历史观。与当时占统治地位的成熟的巴比伦文化相对,以色列通过回顾自身历史来诠释他们当时所面临的危机,写下了一本纪念册(《玛拉基书》3:16),带着对弥赛亚来临而实现复兴的盼望。这本纪念册旨在使被放逐的群体服侍上帝,纪念在上帝至高的爱中所具有的盼望。很可能在流亡时期,犹太群体就开始收集自己传统的圣书,回顾历史(记忆),展望未来的方向和意义(盼望),就开始产生了一些独特的神学。

首先出现的是一神论神学,其中伴随着一种自我认识,即以以色列不是一种初级民族,而是一个被独一的上帝所拣选的民族,将在历史中成为上帝的爱和工具。对此,欧逊(Olson)写道:

以色列民族是在历史和时间中由上帝的意愿、上帝的独立行为所造。迦南和希伯来文化的自然-循环节庆在希伯来经典中被历史化,并被收录入一个叙事。这一叙事在一神意愿下开始,包含一个与神守约的民族和一个开放性的线形发展的未来。由此,关于上帝的神学和上帝的子民在历史舞台上的作用,早期犹太民族并不看重上帝的形象、自然演变或历史事件的循环性,而看重上帝的眷顾、意愿及其在历史中为人类所施展的行动。进一步说,在放逐经历把神权和上帝的干预(还未曾到达道成肉身的程度)神学化之后,这一经历就会被诠释为上帝对其子民的审判,因他们犯了



拜偶像和不忠的罪。<sup>①</sup>

第二,出于对放逐经历的痛苦体验,犹太人发展出一种千禧年理论,这在先知以西结和以赛亚(生活于公元前8-7世纪,参《以赛亚书》1-39,44-46章)的预言中特别明显。在一种启示盼望中,上帝在歌革(Gog)与玛各(Magog)的战争中战胜了属世的敌人,突显了上帝对以色列和外邦的主权,“我必显我的荣耀在列国中,万民就必看见我所行的审判与我在他们身上所加的手”(结39:21)。在《耶利米书》中,上帝的信实和永恒不变的爱表明,他的荣耀将会战胜不公、战争、放逐和对这个世界的偶像崇拜(参《耶利米书》23:1-8),其中23:5-6写道,“耶和華: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。”

第三,有一种边缘神学强调上帝在历史中的拯救行为,其中指出,上帝的至高意愿是使用一小群特别拣选的人去实现自己的愿望,即(1)一群余下的正义者;(2)通过苦难来净化自己。这种“余民”神学试图在人类的苦难史中诠释上帝的全能,并认为,尽管这个世界充满罪恶,上帝的子民有许多不忠贞,但上帝依然会看护其中一部分人保持忠诚和纯洁,并以痛苦经历来净化他们,罪恶成为净化的手段,而不是历史中的破坏性力量。义人受苦的另一神学原因是为他人受苦。在《以赛亚书》的“仆人之歌”中,仆人被看做为他的民族受尽苦难。在放逐神学中,一神论信仰(即只有一位上帝)和民族化的圣者信仰就在创造者

<sup>①</sup> Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, 16-17.



的主权下扩展到外邦人,如同《以赛亚书》56:76 所说,“我的殿必称为万民祷告的殿”。对此,欧逊(Olson)总结说:

放逐被看做是断层、救赎或准备,以便为新的一场戏的高潮拉开序幕。……耶路撒冷将成为人类关注的焦点,耶和華将被万民承认。这个新时代不会否定过去,十个以色列失去的支派将得以复兴。那些最盼望耶和華的大能的人将会看到神圣的群体向外邦人开放。对于《创世记》中的人类堕落,好像无药可救,但将会在终末中找到答案。上帝将在这场戏中证明他一切的作为和大能。<sup>①</sup>

与千禧年神学相似,第四种神学看到上帝在历史中的作为,包括不断重新出现的主题:应许和应许的实现、审判和拯救、警示和安慰、痛苦和统治。在对《以赛亚书》进行字面解释时,罗德(Wolfgang Roth)将其看作“整体的异象”(29:11),令人信服地在以下几方面诠释了以赛亚的神学:荒芜的城市(1:2-4:6)和以色列的未来、可获平安的山(锡安;5:1-27:13)和耶路撒冷的拯救(28:1-37:38)、巴比伦的衰落和锡安的复兴(38:1-55:13),以及锡安的未来(56:1-66:24)。

### 《但以理书》中的历史阶段

在公元前4世纪末,波斯帝国灭亡,随后耶路撒冷在托勒密(Ptolemies)统治下的马其顿-埃及帝国和塞流西(Seleucids)统

<sup>①</sup> Olson, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, 34.



治下的马其顿-叙利亚帝国中逐渐被希腊化。安太阿卡斯三世 (Antiochus III, 公元前 223 - 187 年) 赋予犹太人以文化自治权, 但安太阿卡斯四世 (Antiochus IV) 则在巴勒斯坦强制推行希腊化。由于希腊化运动和塞流西的支持者严重破坏了圣殿, 在公元前 168 - 167 年, 圣殿再遭亵渎, 就引发了公元前 166 年的犹太起义。在公元前 164 年, 圣殿被重新祝圣。《但以理书》就在此期间写成, 使用了启示性语言, 蕴含着独特的千禧年神学。

《但以理书》2 章和 7 章把当时世界上的四个帝国 (巴比伦、玛代、波斯和希腊) 看作偶像和兽, 回应了这些强权所推行的扩张、帝国主义、权力统治和绝对的反神权, 以确定耶和华对其子民和对世界的统治。安太阿卡斯四世当时被祝为“神在地上的显灵” (Ephiphanes), 基于这一历史处境, 但以理的观点就应该被置于反犹和反上帝的安太阿卡斯运动中来理解。

在对历史的分代中, 《但以理书》将希腊放在最后一个世界帝国的位置上, 而希腊的安太阿卡斯 (Antiochus) 是反对上帝及其子民 (犹太人) 的邪恶力量的总和。安太阿卡斯统治的希腊“与先前不同” (《但以理书》7:24), 这一时期被描述为有人的眼睛, 有小角和一个说大话的嘴 (《但以理书》7:8, 11, 20)。如同巴比伦和希腊时期, 政治和文化上的帝国主义扎根于一种偶像崇拜, 企图以法令代替上帝和上帝的拯救历史; 统治者宣称自己是神的显身 (epiphanies), 要求民众崇拜自己 (在巴比伦王的国中, 一个金像被崇拜, 参《但以理书》3:7)。安太阿卡斯运动是以下运动的总和 (8:23:“犯法的人罪恶满盈”): 上帝被人造的神所代替, 真实的存在被狂妄的宣告所代替, 拯救的历史被军事力



量所破坏和代替(参但 8:12, 24), 安太阿卡斯的帝国“渐渐强大, 高及天象, 将这些天象和星宿抛落在地, 用脚践踏”(8:10)。

在这一时期, 犹太人有许多回应, 比如军人起义、平民革命(《但以理书》11:14)、宗教洁净礼(1:8 - 19), 开始出现对犹太经典的遵从(以斯拉先知的计划没有达到目的)。但以理的释经学在巴比伦和波斯帝国的统治下回顾了以色列的历史和被放逐的一代, 在犹太历史传统认识到, 与强权的军事对抗是对耶和華的不信任(《以赛亚书》20:4 - 6;《杰里迈亚书》37:5 - 10)。上帝在历史中的主权不是通过他的人民来实现, 而是通过他自己来实现。蹂躏上帝子民的强大王国是在向上帝宣战, 但是他的子民不会用武力去挑战敌人, 上帝的千禧年国度将在混乱中由上帝亲自建立。在但以理看来, 反对崇拜偶像的希腊化和帝国主义不能以革命战争的方式来实行, 而只能以敬拜上帝的方式来完成。在《但以理书》7:13 - 14 和 7:15 - 27 的异象中, 人子与安太阿卡斯的形象相互对照, 最后战胜和审判安太阿卡斯(7:26), 人子是敬虔的, 他将继续上帝的国度。

## 第二节 新约中的启示录式的历史观： 弥赛亚和千禧年的盼望

在基督教神学中重新诠释的犹太教中的弥赛亚盼望

当以色列人在放逐期间寻求一位弥赛亚时, 乌托邦式的理想就开始形成千禧年理论。对弥赛亚的盼望, 起初是盼望一位





受膏者，在历史上成为上帝授权的统治者，其最伟大的范例是大卫王，他的王国是所有犹太王的顶峰。在第一次圣殿被毁和巴比伦放逐期间，弥赛亚的盼望愈发明显，犹太人盼望一位有能力的君王以大卫王为榜样而复兴以色列。《以赛亚书》收录了许多著名的乌托邦式的预言，生动地描述了地上天堂的情形(11:6):“他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀，这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事”(《以赛亚书》2:4);“并且耶和華救贖的民必歸回，歌唱來到錫安，永樂必歸到他們的頭上，他們必得着歡喜快樂，忧愁叹息都逃避”(《以赛亚书》35:10)。苦难中的犹太人所盼望的是现实的(不是逃避的)乌托邦盼望，不是一种进入另一世界的盼望，而是“旷野和干旱之地必然欢喜，沙漠也必快乐，又像玫瑰开花”(《以赛亚书》35:1)，“发光的沙要变为水池，干渴之地要变为泉源”(《以赛亚书》35:7)。天国是应许的地上迦南，新耶路撒冷是恢复了上帝荣耀的旧耶路撒冷。然而，弥赛亚式的盼望“全能的神，永在的父，和平的君”并未实现，犹太人(和基督徒)后来却被叙利亚王塞流西(Seleucid)残酷迫害，随之而来的是耶路撒冷沦陷和圣殿的第二次被毁。正是在这一时期，《启示录》文体开始在犹太宗教文学中出现。

在罗马帝国的统治下，基督教的千禧年思想借用了犹太的启示和千禧年观念，对其的新解释使犹太教的乌托邦盼望和先知传统灵性化，使得启示和终末思想在基督教神学中经久不息。在早期基督教教义中，《启示录》思想占据重要地位，以至克泽



曼(Ernst Käsemann)认为,“启示性思想是全部基督教神学的母亲”;<sup>①</sup>而魏斯(Johannes Weiss)、卡勒(Martin Kahler)和施魏策尔(Albert Schweitzer)都将早期基督教运动诠释为启示运动或终末运动。<sup>②</sup>许多神学家在早期基督教神学中看到一种非政治性倾向,试图用伦理来代替终末思想,但现代学者开始欣赏新约中的启示思想和终末意识的政治性。<sup>③</sup>

### 基督教的启示性终末论和福音中上帝的统治

要明白基督教启示性的终末论,就必须以福音中上帝的掌权为起点。约翰逊(Luke Johnson)幽默而又富有启发性地写道:

只要举出几个(在当代历史性耶稣研究中的)例子就可以明白这一点:耶稣被认为是一个浪漫的幻想者(Renan)、一个终末先知(Schweitzer, Wright)、一个昆兰群体中的邪恶祭司(Thiering)、抹大拉的马利亚的丈夫(Spong)、狂热的革命者(S. F. G. Brandon)、和平的改革者(Yoder)、重振运动的创始人和号召者

---

① Ernst Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology,” in *New Testament Questions of Today*, trans. W. J. Montague (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 102.

② Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); Albert Schweitzer, *The Quest of Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1964).

③ 参 Lohfink, *Does God Need the Church?* John Howard Yoder, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism* (Scottsdale: Herald Press, 1972); idem, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).



(Borg)、同性恋的魔法师 (Smith)、愤世嫉俗的智者 (Downing)、行神迹者 (Crossan)、农民诗人 (Bailey)。非常普遍的现象是,这些描述都很像是研究者自身形象的理想化投射。<sup>①</sup>

我们不会进入这些历史批评性的关于耶稣的第三种探讨 (The Third Quest), 而试图讨论在新约四部福音中耶稣的工作和教导如何推动了终末思潮。即使这样, 讨论依然十分有限, 由此我们会简短地评述耶稣作为犹太的弥赛亚和上帝终末的先知的身份。

在福音书中, 我们可以找到耶稣自己作为先知的描述 (《马可福音》6:4, 8:27 - 30; 《路加福音》13:33)。<sup>②</sup> 然而, 这位先知不单单关涉到从天而降的天国, 或重振以色列、重新定义以色列的盼望和拯救, 还关涉到整个社会的改革。<sup>③</sup> 如果圣殿被看做是“帝国对子民合理统治的工具”,<sup>④</sup> 那么终末先知不是在鼓励一场推翻现行统治的革命, 而是将现在的行动和权力结构改造为民众所能信任的终末统治。耶稣的终末观是一种平等的正义, 要将整个世界包含在他的博爱中, 而世界却陷在族权 (在家庭

① Johnson, “The Humanity of Jesus,” 53 - 54.

② 参 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); idem, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993).

③ 参 Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); idem and John S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus* (Minneapolis: Winston, 1985); R. David Kaylor, *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994).

④ Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, 287.



和社会结构中)、等级(在单位结构中)、帝国主义(在希腊罗马甚或神权统治的政治中)、压迫(在精英阶层之间)、殖民主义(在种族矛盾和移民情况中),使得整个社会充满政治和宗教暴力。对于耶稣来说,神学和政治不是两个分开和独立的事物。迦乐(Kaylor)就指出耶稣在以下神学中的政治倾向:八福(《马太福音》5:3-12和《路加福音》6:20-23)、主的祷告(《马太福音》6:9-15;《路加福音》11:2-4)和一些比喻。在先知传统中,尊崇上帝的名是为了消灭不公正,并在爱公正的上帝的引导下,在具体的社会和政治环境下生活。确保终末的饮食是为了提醒我们属于上帝的未来,并提醒我们支持现在的身体所需。宽恕欠债者和从罪恶的暴力中解放出来是要与上帝将来的国度相连。

启示性思想是“圣殿第二次被毁以后在犹太社会的想象中产生的独特文化形式”。<sup>①</sup> 奥斯理(Horsley)认为,犹太启示性思想的创造想象鼓励上帝的子民在不和谐的时代去想象上帝的应许。“似乎空想式的幻想……”新天新地,“实际上表达了这样的知识:生活可以重新成为上帝盼望人类的价值,例如正义、不受压迫的自由得以实现,上帝仍然最终掌握着历史并忠实于他在历史上曾作过的应许。”<sup>②</sup> 同样,在罗马的压迫下,早期基督徒运动被视作不合法的迷信运动而遭到迫害,耶稣和他的早期门徒重新诠释了犹太教的启示文本(如《以赛亚书》、《但以理书》、

<sup>①</sup> Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, 144.

<sup>②</sup> 同上, 144.



《以西结书》等),以便思考,在可能的灾难性结局后所紧接的历史中,上帝的意愿将是什么。

尽管上帝的子民不顺服,而世界上的帝国也反对他,上帝仍会把拯救的意愿带给历史。在《马太福音》中,基督族谱达到了亚伯拉罕的高峰,从而回应了以色列的盼望。盼望的实现以期待的弥赛亚的降生为开端,基督也是从君王大卫而出(《撒母耳记下》7:12-17)。虽然族谱中提到的巴比伦放逐表示灾难可能压过以色列的盼望或大卫的国被毁,但新大卫将建立上帝的新的秩序,不再是一个以民族和地理为限的国度。上帝的民不再建立一个“神圣帝国”,教会(*ekklēsia*)也不是“帝王教会”;无论是以色列还是通过应许的新以色列,上帝的子民所得享的都是普世的正义和丰盛的慈爱。上帝的王权是以他的儿子耶稣的丰盛生命为特征。

从新约的序幕就将妇女名字列入族谱,这表明上帝的拯救工作包含创新的可能。在古代社会,后裔是以男性为线索。然而,除马利亚以外(1:16),《马太福音》1章还提到四位妇女:他玛氏(1:3)、喇合氏、路得氏(1:5)和乌利亚的妻子(1:6),都是出身或道德极不平凡的妇女。他玛氏将自己装扮成妓女去引诱她的公公犹大(《创世记》38),生下了法勒斯和谢拉。耶利哥城的妓女喇合救了约书亚的两个探子(《约书亚记》2,6)。拔示巴原是乌利亚的妻子,后来成为大卫的妻子(《撒母耳记下》11-12)。她们都是外邦人,但成为上帝子民中的重要成员。与世俗法律不同,上帝的国度以丰盛的爱为原则,而不是以正确的职分和文化为标准。



耶稣所倡导的运动延续着上帝的终末工作,首先是通过耶稣弥赛亚,而耶稣是上帝的独生子;然后通过聚会(*ekklesia*),而聚会是上帝子民的聚集,开始是十二个、七十个,之后是分散在各个地方的基督的肢体。四福音常常回溯到旧约,以“新”约为旧约的实现。圣经中的上帝没有丢骰子,并不靠历史的力量来工作,而是历史的主,会直接“介入”人类的历史,其所掌管的未来不会导向毁灭,而是导向永恒的安息。

基督徒对于历史的独特看法集中于一个中心事件:既是上帝又是人的耶稣基督。他定义了历史的终结(目标、意义和应验),澄清了历史的过去与未来,并成为历史的终结。耶稣赋予历史以意义和重生,并重建了历史。由此,以圣经来解读历史是回顾与展望的综合,集中于历史上的两点:第一是基督的死亡与复活,第二是历史的终结。

基督的死亡和复活使人类回顾创造的起初,清楚地阐明了上帝没有停止创造,尽管存在着堕落、罪恶、痛苦、战争和不义。上帝在起初的创造中所暗示和应许的美好事物仍然是他在历史中的愿望,其中心事件是耶稣的死亡和复活。这就将历史推向前,把过去与未来的不清晰之处启示给人类,孕育对未来的盼望,即保证从死里复活和有一个新天新地(即改变为地上和天上国)。在同一角度上,埃利亚德(*Eliade*)写道:

弥赛亚主义很难在时间范围内去宣扬终末。“未来”将重组时间,也就是说,将时间回复到纯净而完整的原点。于是,“在那时候”(in illo tempore)就不单单



立足于时间的起初,也立足于时间的结束。<sup>①</sup>

历史的终结并不是完结、总结或时间的末点,而是一种终极的追求,即历史的终极意义。新约圣经的终末观集中于人和群体(如耶稣基督),而不是主义(如“自由”)、有限时间(如公元2000年)或地点(如以色列的某个山上)。哥曼(Cullmann)观察到,“耶稣基督真正带来的不是一种新的世俗历史事件,而是基督(徒)事件,是‘未了的开始’”。<sup>②</sup>基督徒将他们的盼望放在基督耶稣里,即他们的弥赛亚死了,又复活了,并将在终末建立一个完美的新时代。

不论是将其追溯到犹太和美索不达米亚的古代,还是考虑到它的后期影响,新约的千禧年神学都很像它的宗教-哲学或世俗的乌托邦版本。即使在基督教运动中,也存在不同的乌托邦思潮,我们可以看到,基督教早期千禧年运动如何重新改良以前的观点以回应当时的社会状况。例如,我们有耶稣的话:“我的国不属这世界”(约18:36),但又有主的祈祷:“我们今日的饮食”(《马太福音》6:10)。这就解释了新约中为何对此有许多不尽相同的立场,例如社会-政治乌托邦(《路加福音》、《雅各布书》、《希伯来书》、《罗马书》和《哥林多前书》)、和平主义乌托邦(《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》)或启示性的乌托邦(《启示录》)。

除了极端的启示文本(如论及整个地球的毁灭),大部分启

<sup>①</sup> Eliade, *Cosmos and History*, 105 - 106.

<sup>②</sup> O. Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 50.



示和终末文本都预见地上世界在被邪恶势力毁坏以后的复兴。也就是说,新约中的乌托邦和千禧年观念很少以消极循世的方式来预言,除非可能属于极端的启示主义立场,因为犹太主义占主导地位的预言和乌托邦神学继续影响着新约的终末思想。

《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》:基督、历史与生命意义<sup>①</sup>

### (一)《帖撒罗尼迦前书》

在《帖撒罗尼迦前书》中,保罗鼓励、慰问、教导和改正的语气指向着当时会众的最大需求——终末盼望。“信、望、爱”的方程式出现在《帖撒罗尼迦前书》1:3 和 5:8 中,作为一种修辞指引,保罗在书信中的全部论证都以“信、望、爱”为本。然而,基于提摩太的信息反馈,保罗在论证中特别关注到会众对“盼望”的缺乏。提摩太领命探访帖城教会,随后向保罗报告了会众的“信心与爱心”(《帖撒罗尼迦前书》3:6),唯独漏了“盼望”。这就意味着,保罗必须“补满你们信心的不足”(3:10),即盼望。在本封书信中,盼望的主题多次出现(《帖撒罗尼迦前书》1:10, 2:19, 3:13),特别是在 2:19, 3:13, 4:15 和 5:23 中关涉到基督的再临。还可以看到,在其他提到信心或爱心时,盼望一词没有随后出现(参《帖撒罗尼迦前书》1:3、5、8; 3:2、5、6、7、10; 4:14; 5:8),这表明,失望是会众正面临的最严重问题。针对失望问题,保罗没有谴责或批评,而是使用赞赏修辞,来安慰

<sup>①</sup> 有关对《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》的修辞与神学主题的详细讨论,参拙著,《末世与盼望:帖前与帖后现代诠释》(北京:宗教文化出版社,2007)。





和鼓励处于苦难中的会众。

《帖撒罗尼迦前书》在字里行间反映了帖城会众所处的境况和所面临的问题：(1) 遭受逼迫(2:14)；(2) 对已死者复活的疑惑(4:13)；(3) 对保罗权柄的质疑(2:1-8)；(4) 性道德面临挑战(4:3-6)；(5) 误解终末论以致怠工闲荡(4:11)。《帖撒罗尼迦前书》的写作意图是，帮助受苦的会众以正确的信、望、爱神学来化解千禧年危机，教导他们依靠圣灵过喜乐和圣洁的生活，并以盼望等候主的再临。

在《帖撒罗尼迦前书》中，引言是书信格式中规定的开头，问候了帖城教会。前言介绍了赞赏的主题，以进行劝诫。叙事部分确定了保罗的修辞品格，力图感化会众，以便在德性与情理两方面首先说服他们，使他们倾听自己的论证。论证部分旨在确立信仰，厘定会众的生活实践，这一点可以从“我劝”和“我要”的重复使用中看出(4:1, 10, 18；亦参 5:11, 12, 14)。结论部分重申了论证的主题。劝勉部分直接处理会众所面对的实际问题。

如同保罗其他书信的开头，《帖撒罗尼迦前书》的引言表明了发信人(保罗、西拉、提摩太)和收信人(“帖撒罗尼迦在父上帝和主耶稣基督里的教会”)的身份，并包括祝福语(“愿恩惠、平安归与你们”)。在保罗的所有书信中，《帖撒罗尼迦前书》的引言最为简短，只关注以下三点：独一真神的信仰、会众与基督的关系和他们的信心对象。

在表明写信人、收信人和祝福语之后，保罗展开了一段颇长的感恩(《帖撒罗尼迦前书》1:2-10)，作为前言的重要体裁，感



恩的重心是信、爱、望(1:3),随后是鼓励。前言的修辞目的是营造一个巧妙的开局,以引人倾听,接下来引入主题和感恩的原因(1:3-10)。《帖撒罗尼迦前书》的前言是委婉暗指性的,试图将可疑的主题与对立的文化或社会架构放在反合或巧合的关系中。就是说,明知会众在遭受苦难,作者却为他们的忍耐而感谢;明知会众的爱心经受考验,作者却称赞他们的爱心;明知会众的信心在动摇,作者却为他们的信心归向上帝而感恩。不仅如此,保罗尤其肯定了帖城会众的身份,是蒙爱的、蒙拣选的和蒙赐喜乐的,更因他们的效法而成为众教会的榜样。在前言的经文中,保罗为了下列事项称赞帖城会众:(1)他们在大难之中仍有喜乐(1:6);(2)他们领受真道,就效法使徒,效法主(1:6);(3)他们主动传扬福音(1:8);(4)他们离弃偶像并服侍上帝(1:9);(5)他们盼望耶稣的再临(1:10);(6)他们成为别人的榜样。

前言的修辞可分为:(一)以感恩美言为首(*captatio benevolentiae*)称呼会众,表扬他们在上帝面前的德行(即信、望、爱);(二)引介三个修辞论述(*topoi*):保罗的自我介绍(1:5)、会众效法保罗作成的榜样(1:6)和保罗的宣教策略(1:9)。在叙事中,这三个修辞论述得到了重述(2:1-3:13):第一个在2:1-12,第二个在2:13-16,第三个在2:17-3:10。

叙事中的“提案陈述”(*partitio*)部分(3:11-13)是一段祈祷,目的是联系作者与会众的感情。这段祈祷是保罗为会众而作,他希望重访他们,又希望他们的爱心丰富,将来能圣洁无瑕地得见主面。在书信的修辞结构中,这段祈祷是一个“过渡”



(*transitus*),用以总结叙事(*narratio*)部分和引入论证(*probatio*)部分。由此,这段祈祷可以分成两小段:第一请愿与第二请愿。在第一请愿中(3:11),保罗想再次探访帖城,“愿上帝我们的父和我们的主耶稣,一直引领我们到你们那里去”,总结了叙事的主题;在第二请愿中(3:12-13),保罗介绍了论证部分的三个主题,即圣洁、爱心和终末盼望。

提案陈述以命题(*propositiones*)形式表明了随后的三个论证(4:1-18)。第一个论证(4:3-8)“讨神喜悦”与提案陈述中的第三项“成为圣洁,无可责备”(3:13)相对应;第二个论证(4:9-12)“弟兄们相爱”与提案陈述中的第二项“愿主叫你们彼此相爱的心,并爱众人的心,都能增长、充足,如同我们爱你们一样”(3:12)相对应;第三个论证(4:13-18)与提案陈述中的第一项(3:11)相对应,都论及基督再临。在这三个论证中,第一个论证旨在指引会众在使徒保罗的神圣教导下有正确的行为;第二个论证旨在赞扬和劝勉他们增长爱心;第三个论证旨在安慰他们正面对待睡了的人,因为死人有复活的指望。论证篇(4:1-18)立论辩解了以下三个主题:上帝的旨意是,群体要持守圣洁的生命;受苦群体以爱心彼此坚固;在基督再临时,睡了的人有复活盼望。

结论(*peroratio*)部分(5:1-11)重提了以上三个论证主题,最后以颇长的劝勉(5:12-22)、最后的祝祷和问安(5:23-28)结束了整封书信。

从书信的结构来看,《帖撒罗尼迦前书》是一篇出色的修辞学作品。一至三章主要是保罗自白心迹,表明他对会众的关心,



并因他们的长进而深得安慰。牧人关爱,会众受感长进,这份相互激励的情愫构成了一幅感人的场景。在表明心迹、消融猜疑和修好关系的基础上,保罗引入四至五章的教导,加强会众对终末真理的认识。如果说一至三章偏于“动之以情”,那么四至五章则重在“晓之以理”。书信的尾声是祝愿和嘱咐,重点仍在成为圣洁和无可指摘,与三章结尾的祈祷一脉贯通。

## (二)《帖撒罗尼迦后书》

保罗在《帖撒罗尼迦前书》中的教导并未完全落空,其中许多论证不再出现于《帖撒罗尼迦后书》中,可知不少问题已获解决。然而,在《帖撒罗尼迦前书》发出后,有些问题却愈发严重:第一个是基督再临的问题;第二个是不守规者的问题,虽在《帖撒罗尼迦前书》中已经涉及,但没有处理好,他们懒散的工作伦理成为了会众的负累。由此,保罗必须短时间内发出第二封信,矫正部分会众的这两大问题,《帖撒罗尼迦后书》2:1-2 就引出了问题,其论证分别出现在 2:3-12 和 2:13-3:5。

与《帖撒罗尼迦前书》不同,《帖撒罗尼迦后书》的修辞包含否定和责备的语气。在《帖撒罗尼迦后书》2:1-12 中,保罗主要反对主降临的日期已到,前后多次强调“该感谢”(1:3, 2:13),暗示了他对帖城会众的不满。在《帖撒罗尼迦后书》3:6-13 中,保罗也用责备语气训诫不守规矩者,并提示会众如何对待他们。在这个行文中,保罗要求会众持守自己在将来应有的行为,重新评估对终末的期望,严肃不守规矩者的纪律。

在《帖撒罗尼迦前书》发出后的极短时间内,已有一些会众误解了其中的终末信息,或许有人故意冒名造谣,或许有人无心



错解了保罗的看法。然而,在终末问题上的纷争不仅会误解基督的再临(即第一个论证所处理的时间问题),也会袭扰整个群体,引起惊慌不安(3:6)。对受苦失望的会众来说,《帖撒罗尼迦前书》的终末盼望信息是鼓励与盼望,但对不守规矩者来说,这一信息却印证了他们千禧年幻想,即“主的日子现在到了”,于是就停止工作。由此,《帖撒罗尼迦后书》2:2 的问题是由不守规矩者引起的,而整封书信就要澄清终末时间,安定会众的信心,并确定保罗的教导权威。

基于修辞文体和处境的研究,我们可以总结出《帖撒罗尼迦后书》的三个写作目的:第一,矫正“主的日子现在到了”的谣言;第二,重新解释终末与苦难的关系;第三,规劝不守规矩、闲散人的工作伦理。

在前言(1:5 - 10)中,保罗赞赏会众的信心,介绍了论证的主题:主的日子;在提案陈述(*Partitio*)(2:1 - 2)中,保罗引出两个主要争论,否定了有关基督再临的错误教导;在接下来的两个论证(2:3 - 12 和 2:13 - 15)中,保罗申明基督再临前的征兆,极力说服会众要有自信,不应惊慌,因为神恩必保守他们至主再来之日;随后,保罗要求会众代祷(3:1 - 5),以便把主的福音广为传开。整个论证以保罗的祝福和规劝作结。在祝福部分(2:16 - 17; 3:5),保罗祝愿帖人在逆境中仍能站稳,满有信心。在规劝部分(3:6 - 15),保罗用“基督的忍耐”(3:5)对比不守规矩者的懒惰,责备他们的破坏性行为。在书信结语(3:16 - 18)中,保罗认为,终末平安的赏赐是“随时随事”的,由此鼓励会众抛弃对终末之事的忧伤,坚定对基督再临的信心。



### (三) 保罗在《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》中的历史观

仅从终末的历史观来看,《帖撒罗尼迦前书》所面临的问题是失望,会众不知道救主何时到来,又或以为在千禧时代中,救主已来到,但自己仍然遭受许多苦难,因而顿生失望。保罗在前书中澄清说,主必快来,只是“那时间我们不晓得”,要事先好好预备,“警醒谨守”(《帖撒罗尼迦前书》5章)。保罗极力鼓励他们,因为他们此时需要的不是责备,而是关于盼望的勉励。

可惜的是,前书的鼓励和对基督再临的肯定却被误解为,主已经到来,新天新地已经到来,会众不再需要劳苦工作,因为天堂已在眼前。由此,后书所面临的问题是会众的过分信心,过分充满了盼望,他们此时需要的不再是勉励,而是管教。在解释终末论时,保罗说主还未到,而且不会那么快就到,因为还有一系列的事没有发生(《帖撒罗尼迦后书》2-3章)。这就说明,基督不会那么快再临。

仅仅关注前书或后书的终末论,这都是非常危险的,会导致许多“终末异端”或对生命的绝望。然而,保罗的终末论是一个整体,前书对终末的肯定带来了盼望,后书对终末的拖延带来了积极的等候。否则,只强调肯定,可能带来过分的自信;只强调拖延,可能带来无尽的失望。可以看到,保罗的终末论包含着一种时间张力:主快来,但主未到;或主虽未到,但他必快来。这样一个“已然和未然”(already and not - yet)的终末论使我们既满怀盼望,又寻求积极的道德生活。在这里,保罗以基督再临来认识历史的时间观,相信历史必有一个目标,由基督的创造救赎所



设定。“已然和未然”的终末论就表明,那将要实现的美梦有自己的乌托邦动力(utopian energy)。

乌托邦(outopia)的梦想是必要的,作为一个“佳美之地”(eutopia),它使得人类有盼望,前面的应许催促他们不断向前,即使生命多艰难也要活下去。但乌托邦是尚未实现的,如果已经实现,就不再有梦想,生命也不再有盼望。

在《帖撒罗尼迦后书》中,会众的终末观认为,乌托邦的梦想即将实现,不守规矩者就开始反对工作。保罗规劝他们要现实,要忠信,忠于上帝的呼召和自己的工作伦理。他们的忠信在于相信上帝是信实的(《帖撒罗尼迦前书》5:24;《帖撒罗尼迦后书》3:3),相信基督的死与复活(《帖撒罗尼迦前书》4:14)。在基督的十字架和再临事件中,保罗认为,其间必须是以忠心和盼望为主,在受苦中坚定对上帝的信心,并过有喜乐的圣洁生活。这一盼望修辞注重当下与将来之间的张力,以便使会众一脚站在现实的土地上,一脚站在对将来的盼望上。否则,只看到将来的应许而忘却现今的处境,人们容易陷入终末的狂热之中;而只看到现今的问题而怀疑将来的盼望,人们容易陷入无情的绝望之中。

保罗终末论以先知性的现实主义(prophetic realism)为主,确保了“已然”(already)与“未然”(not yet)之间的张力。这一终末论使人们看到历史向前发展的开放性与可能性,确信未来的创意、能力和盼望,并相信“终结”(terminus)和“目的”(telos)并不就是毁灭主义和宿命论。当然,先知性的现实主义包含着“终结”和“目的”,同时还凸显了恐怖与盼望、惧怕与信心、审判



与奖赏、结束与开始之间的健全张力。然而,现代千禧运动抹杀了“已然”与“未然”之间的动态平衡,结果导致了离道叛教、混乱和虚假讹诈等。保罗的终末论是一种既立足现实又满怀盼望的历史观,末日的盼望要求当前的人以信、望、爱活出先知性的现实生命,而末日的终结则是基督新纪元的开始,那时上帝的公义彰显,战胜苦难,并审判不法之人和恶者。

保罗的终末思想实现了人类全面存在的意义。第一,保罗从上帝的话语中省察人类存在的意义;第二,他将人类的存在推向将来的多种可能性。当西方哲学家和神学家在探讨保罗神学中的时间、救恩和基督等观念时,他们其实是在寻找一种为世界制订计划、为人类的存在赋予意义的特殊世界观或意识形态。基于《帖撒罗尼迦前书》和《帖撒罗尼迦后书》的神学取向,保罗不是要提供一个世界终结的详细时间表,而是要说明历史在耶稣基督里的意义和价值,使人类明白受苦的意义。这两封书信不能被看做对历史从开始到终末的一个综合性和普遍性的总结,而是包含着许多精心铺排的信息,其中的高潮是终末的审判和伟大赐恩者的权能。保罗尝试伸延人类的存在极限,从现在到历史性的过去(耶稣的死和复活),再到将要来临的终末(终末盼望),从而使帖城会众看到过去、现在和将来的意义。

因此,保罗的终末思想是对历史的重新诠释,将来可以追溯过去,演绎现在,并带着过去和现在返回自身,在终末中重新赋予它们新的意义,过去、现在与将来相互勾连,都从属于作为历史之终结的绝对将来,即那独一无二、永活和信实的上帝。作为即将再临的基督,耶稣为人类现在的挣扎赋予了目标和意义,并为他





们做出了榜样。由此,基督徒相信整个历史都处在上帝的救赎行动之内,从而在爱中活出一个充满动力的信仰,稳固立足在对基督再临的真实盼望中。

《启示录》:罗马帝国和上帝的羔羊在基督教历史神学中的含义

《启示录》并不是为世界历史划分阶段,而是一种基督教历史神学,带有浓厚的终末色彩。费尔伦沙(Fiorenza)综述了看待历史的不同方法,这对我们了解《启示录》的历史神学是很有帮助。费尔伦沙指出,不论是历史神学(geschichtscheologische),还是救恩历史(heilsgeschichtliche),方法都在诠释中强调终末论。<sup>①</sup> 终末的诠释是明白《启示录》的合宜角度。终末牵涉到“未来的历史”,上帝国度的“闯入”和邪恶力量在终末被摧毁向会众证实,暴力将被(上帝的羔羊)征服。终末的诠释是从将来中接纳现在的意义。《启示录》是基督教神学中的历史观,其中以基督事件为中心,以终末来定义历史的意义。

历史的终末文学是在危机中产生的,其“目的在于通过上帝的权柄劝勉和安慰”会众。<sup>②</sup> 费尔伦沙就观察到,“与某些犹太终末文学相反,《启示录》试图赋予现在群体所受的痛苦以某种意义,通过上帝所定的历史,通过未来了解现在,而未来就是

---

<sup>①</sup> 参 E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation, Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985), 37.

<sup>②</sup> David Hellholm, “The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John,” *Semeia* 36 (1986), 27.



上帝即将降临的国度。”<sup>①</sup>《启示录》引介了一种神学历史，即历史完全掌握在上帝手中，无论是现在还是最后的时段（*Endgeschichte*），都在得荣耀的主基督的掌管下。<sup>②</sup>换句话说，现在属于未来，而未来是现在所经历的。在向他的听众指出终末真相时，《启示录》的作者约翰认为，未来的应许可以在今日被看见和实现。

对于作者和听众来说，他们的问题不是历史的意义（尽管这也是讨论的一部分），而是在历史中的痛苦的意义和终结。在赋予痛苦以意义的同时，约翰给出看待历史的一个特殊视角，而不是复述从世界历史的开头直到终末。费尔伦沙写道，“《启示录》包含着许多堆起来的小石片，逐渐勾画出最后终末的情形。整部《启示录》的目标和高潮就是最后的审判和终末的拯救。”<sup>③</sup>如果这里的诠释是正确的，我们就可以说，约翰试图使人类的终极超越现在，延伸到历史的过去（耶稣的死和复活）和将来时间的末了（终末的盼望），赋予人类历史以整全的时间视域，并引导向永恒的安息。也就是说，未来的事实可以拉回到过去和现在，使会众从迷茫中得救，得以宣称他们属于绝对的未来，也就是上帝。

在文体上，《启示录》受到犹太启示思想的影响，但在神学视角上，它是以基督为中心的启示。这种启示描述了，在宗教、文化、经济和政治上，第 1 世纪末的基督徒在多米提安

① Fiorenza, *The Book of Revelation*, 50.

② 参 P. Fannon, "The Apocalypse," *Scripture* 14 (26, 1962): 33-43.

③ Fiorenza, *The Book of Revelation*, 47.



(Domitian) 皇帝统治下的挣扎。

在古代神话中,最高的神祇拥有记载整个世界命运的书卷,但在《启示录》中,耶稣被描述为终末的统治者,掌握世界的命运。《启示录》5章提到的书卷就与记述上帝的意愿和审判的律法书相似(《以赛亚书》8:16;29:1;《但以理书》12:4),也与写有上帝对将来的决定的石板相似(《以诺一书》81:1-3),而根据罗马法律,这种文件必须在七个证人面前封上。约翰肯定知道这一法律传统,知道封上文书的含义。在《但以理书》8:26中,先知被命令“要将这异象封住,因为关乎后来许多的日子”(参《以赛亚书》29:11,“所有的默示你们看如封住的书卷”),而在犹太启示文学中,“天上的石板”记载了“所有关于人的事……这一切将会降临在这个遥远的世代”。<sup>①</sup>

约翰关心的是会众的信仰,力图使之与以基督为中心的终结相连,使信仰得到坚定。隐藏的那一位(上帝)对即将来临事件的启示定义了现今的信仰,也定义了上帝的胜利在启示历史中的终极意义。如同哥林(A. Y. Collin)所说,《启示录》的修辞是要在危机中净化人心,而其中时常采用两种比喻:一种描述什么是应该来的,一种描述这是什么。“应该来的”描述“盼望”,“是什么”描述“事实”。这种语言本来是“应许的语言”,呼召“去拥护某些行动、态度和激发某些感受”。<sup>②</sup>对听众来说,这种具有表现力和号召力的语言创造了似非而是的感觉,表达

<sup>①</sup> 参《以诺一书》81:1-2; 47:3; 106:19; 107:1, 亦参《出埃及记》25:9-10。

<sup>②</sup> Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 144.



了对历史、痛苦和现实的全面透视。作为一种感染性语言,它也使用有效的比喻、戏剧性的情节或激起丰富的想象力,从而鼓励听众在思想、态度和感觉上回应隐藏的那一位(上帝)的作为。<sup>①</sup>

《启示录》中关于基督的想象所应用的修辞手段,旨在给予受压迫的基督徒以盼望和确定的信念。耶稣为了人类而牺牲,是我们的榜样,会坚固身处压迫之中的会众。会众应该相信,自己的群体已进入了上帝的拯救工作,现今就分担了基督的痛苦,未来必将分享基督的完美荣耀。恶兽(恶龙)将起来欺骗所有在地上的人,拒绝拜兽的人将被杀害(13:11)。约翰说,有信心的人不可妥协于这种考验,而必须战胜和征服诸般困难(2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21)。

由于历史的终结尚未揭晓,听众就被邀约提前参与未来;对于上帝而言,他在历史中有自己的目的,并以行动者的姿态将历史带入一个统一而充满活力的进程,“将时间范围内的每一个现在都包括进”<sup>②</sup>终末时间。基于这一原因,听众就可以肯定,上帝是全能的统治者,而这正是终末论的主要信息。

## 总 结

其下,我们首先分析圣经对时间的理解,随后归纳圣经中的

① 参同上, 144 - 145.

② Lewis S. Ford, "God as the Subjectivity of the Future," *Encounter* 41 (1980): 292.



千禧年思想,并总结启示论与终末论中的历史观。

### 圣经对时间的理解和现代关于时间的神话

直线形的时间观是对自然的、循环的时间观的批判,而历史的直线形的时间观之所以有意义,就在于上帝的作为和人类的事件彼此影响交叠。于是从亚伯拉罕到保罗,他们都在描述上帝在历史中的作为;基督的道成肉身、他的死亡和复活、他的再临,这些都是上帝干预人类历史的事件。直线形的历史图景让我们看到上帝的家和我们所经历的宇宙终末。

然而,现代世界的时间概念是以机械运动的“滴,答,滴,答”来测量时间,以之作为我们对时间的理解。过去、现在和将来成为我们用日历在时间线上分割的“时”,其中现在被看做我们拥有的一切,即全部价值的所在,而目标和意义都由现在来决定,过去和将来也以现在来定义。现代人认为,过去已过不返,将来是现在的延伸,不完全真实。巴克汗(Bauckham)解释道,这种“现代的、历史化的、渐进的时间神话”最清楚地表现在黑格尔哲学中,而其最典型的形式出现在19世纪的自由主义和马克思主义中,认为历史是不可抗拒地向前发展的。<sup>①</sup>

这种现代的时间神话有三个假设:第一是延续性,例如一个简单和均匀的运动中的延续;第二是因果性,例如一系列的动作是由第一个动作决定或引发;第三是进步,例如历史的进步是一种向着乌托邦理想方向不断累积的前进过程。然而,借助基督

<sup>①</sup> Richard Bauckham, *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), 161.



教的“上帝眷顾的历史”这面棱镜，我们会在现代的时间神话中看到科学进步、资本主义的乐观主义、技术全能（完美性和均匀性）等类似乌托邦式的幻想。现代时间神话的问题在于没有未来的确定希望，而失去了这一统筹性维度，过去、现在和未来就被分割在一个封闭的时间范围内，表现为支离破碎的时间之镜。

这种现代时间神话不是圣经的理解，不是“直线形的历史世界观”。因为根据圣经传统，过去、现在与将来是存在的方式、行为的状态或事件的潜在可能，希伯来和希腊的语法可以证实这种解读，但不是说犹太人 or 希腊人（如同中国人）没有英语中的时态观念。莫尔特曼（Moltmann）写道，“未来是可能的范畴，过去是真实的范畴，现在是实现和未实现的交界地带”。<sup>①</sup>根据这一说法，未来是一种动态的时间，充满活力的前锋，促使事情发生。现在是一种持续的范围，事情在这一范围内正在发生、显示自己、做出决定，例如当我们显出信心时（参《罗马书》2章、《罗马书》13:11、《哥林多后书》6:2），现在“与永恒相对，因为现在同时是永恒的属性”，<sup>②</sup>它还是一个关键时刻，因为在这个时刻，“时间的连续性被打断了，会众站在终末未来的开端”。<sup>③</sup>过去是已经实现的动作，证明了什么是真实的，什么不是。耶稣的死是上帝过去的行为，他在自愿交出自己的全能时，

<sup>①</sup> Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christology Eschatology*, trans. M. Kohl (London: SCM Press, 1996), 286.

<sup>②</sup> Moltmann, *The Coming of God*, 287.

<sup>③</sup> Bauckham, *God Will Be All in All*, 188.



证实了上帝牺牲的爱。耶稣的复活是上帝过去的行为，证实了上帝拥有从死里复活的能力。过去显示了什么是真实的，而不是什么是已消逝的。过去就表明，暴力与死亡必然终结，他将以复活和新生来定义未来的国度。“终末即不是时间上的未来，也不是没有时间的永恒，而是上帝的来临”。<sup>①</sup> 未来是正在到达（正在来临），而不是将来会怎样。巴克汗（Bauckham）采用莫尔特曼的解读来解释新约的时间概念：“Adventus，就是与我们相会的将来，让我们想到上帝是使将来降临在时间之上的那位全能者，是他使终末来到世上，成为自上而下的新事。”<sup>②</sup> 对此，莫尔特曼写道：

（现代）直线形的时间不适用于历史进程。对于我们来说，以终末的方式来理解历史是狭窄的，而以弥赛亚的方式来理解才会更为宽广。这是上帝的恩典问题，带领我们进入终末的经历，也进入起初的经历。上帝国度的“临近”和终末的“临近”不能以时间的方式来衡量，它们是我们所经历的历史的汇集。<sup>③</sup>

终末未来的降临以如下方式定义：这是一个开放性的结束，是一个崭新的时刻。上帝的终末未来超越了历史的未来，而实际上，它“闯入”了历史的未来，改变和更新了这一未来。在终末未来中，历史的未走到尽头（终末），上帝将降临，而永恒的时

① Moltmann, *The Coming of God*, 22.

② Bauckham, *God Will Be All in All*, 164.

③ Moltmann, "Hope and Reality," 85.



间——就是上帝的未来——将持续无尽。<sup>①</sup>

### 终末的盼望

圣经中的千禧年神学并不只是对黄金时代的希望,或对过去的怀旧,或希望复兴一切,而是展望未来,展望一个新世代的理想境界。千禧年神学相信,在这个世界的末了,一个新的世界将降临,由一个弥赛亚式的和由圣灵充满的、前所未有的人物来领启。然而,对天国的构想和乌托邦的思想不一定对历史有特殊看法,千禧年神学预设了神学的工作原则,例如历史的走向是有目标的:从创世到堕落一直到现在(战争和苦难),再到未来(最后的审判),直到完美时代的来临(千禧年)。<sup>②</sup> 新天新地带有怀旧的意味,但比堕落前的时代更加荣耀(赛 30:23;35:1-7;65:17;66:22;结 34:14,27;36:9-35;启 21:1-5)。新的乐园不会再被打破,而将永无穷尽。

新约的时间观参照了犹太终末观,虽然两者对历史的始与终的理解非常相似,但也稍有不同。对新约而言,终点完成了起点,因为终或末是始与今的实现,过去和现在是按照终末预定的方向进行和开展的。由此,终末的时间观以终点解读过去和现在,从中得出历史的意义,并依据终末而进行历史的救赎,这就是救恩历史。在方向上,圣经的时间观是一条直线,但在过程上,它是一条倒转的直线。在新约圣经中,过去、现在与未来不是连续相继的生存时态,而是生存的不同样式和行动的各个面

<sup>①</sup> Moltmann, *The Coming of God*, 26.

<sup>②</sup> Kumar, *Utopianism*, 7.





向,基督预定论就是贯穿于人类历史时间中的神圣叙事。尽管我们处于当下历史的模糊或绝望中,但现在仍是我们自发的和进行中的神圣经验,而终末来临(advent)的新(*novum*)使过去与现在不断被更新。重要的是,基督的宏大叙事启示了,历史的走向是朝着上帝。上帝超越历史,也活在历史中,是一切的始与终,是昔在、今在、永在的上帝。在人类看来,历史的方向是模糊的,意义渺茫。然而,基督的宏大叙事告诉我们,历史掌握在上帝的手中,因为他已经介入历史,以基督的救赎来完成起初的创造。



## 第六章 保罗与灵知：人论与 性别论的神学交锋<sup>①</sup>

在保罗书信《哥林多前书》、《提摩太前书》和《以弗所书》中，屡屡出现“雏形灵知主义”<sup>②</sup>的类似语词，如“属灵的”（*pneumatikos*）、“属肉体的”（*psychikos*）、“知识”（*gnōsis*）、“万有”（*aeōn*）、“丰盛”（*plērōma*）、“权柄”（*exousia*）等。在各封书信中，保罗处理灵知主义的方法不一。以哥林多教会为例，其内部存在着许多激进现象，不同于保罗设立的其他教会所面对的

---

① 本章前半部分的英文和中文繁体出版资料，可参 Khiok - khng Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10: A Formal Analysis with Implications for a Cross - Cultural, Chinese Hermeneutic* (Leiden: E. J. Brill, 1995); 杨克勤：《跨文化修辞诠释学初探》（香港：建道，1995）。全文曾发表在：《基督教思想评论》（*Regent Review of Christian Thoughts*），总第九辑，上海人民出版社，2009年，第50-73页。

② 本章不用“诺斯底主义”，而用“灵知主义”，主要是因为意译好于音译。有关“灵知主义”（*Gnosticism*）、“知识”（*Gnosis*）、“雏形灵知”（*Proto - gnosticism*）和“前灵知主义”（*Pre - gnosticism*）等用词，参 Birger A. Pearson, “Philo and Gnosticism,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.21.1 (1984), 317。



处境。而这些激进现象表明,第1世纪的基督教会已经广泛地受到雏形灵知主义的影响。在本章中,我们将分析《哥林多前书》中的雏形灵知主义,梳理它与早期基督教的相遇情况,并探讨保罗在哥林多的处境下如何回应了灵知主义的人论,最后分析《提摩太前书》和《加拉太书》中的人论,以更全面地理解保罗的基督教人论。

## 第一节 雏形灵知主义与 早期基督教的相遇

哥林多教会中的激进现象表明,雏形灵知主义(proto-*gnosticism*)思潮已经与早期基督教的思想与文本相遇。这些激进现象包括:

一、追求灵知(《哥林多前书》1-4章和8章),与灵知主义的“灵知”( *gnōsis* )相似;

二、具有业已实现的终末观(《哥林多前书》4:9-13),“你们已经饱足了,已经丰富了……自己就作王了”,与灵知主义的语言相似;

三、接纳希腊罗马的道德标准(《哥林多前书》5:1-2;10:23),作为哥林多教会中的一种基督教观念的灵知神学;

四、以知识和地位来衡量人的属灵地位,并以此自我夸耀(《哥林多前书》4:6;18;5:2;8:1);

五、因轻视肉体而引致禁欲(《哥林多前书》7:1-16)和纵



欲(6:12)两种极端;

六、把吃祭物与知识和自由拉上关系,把良心软弱等同于理性软弱(《哥林多前书》8-10章);

七、假设说方言是达到出神的灵性高峰的标记,由此强调属灵恩赐(《哥林多前书》12-14章);

八、从属灵角度理解圣礼,认为洗礼和分享灵食就可得到教恩(《哥林多前书》10:1-5);

九、哥林多妇女不蒙头,却修束男子的发型(11:2-16);

十、咒诅肉身的耶稣(《哥林多前书》12:1-3);否认肉身复活(第15章),认为第一亚当没有身体,末后的亚当却有(15:46)。

哥林多教会的问题不只是坚持错误的属灵终末观,更不在于犹太基督徒和外邦基督徒的关系问题,激进现象中的二元对立语言远远超过“犹太人—外邦人、保罗—亚波罗、自由主义—律法主义”之间的二元冲突。

根据《哥林多前书》,威尔逊(Wilson)列举出多个本质上受雏形灵知主义影响的要点,其中包括:教会的分裂、智慧与知识的争论、属灵的(*pneumatikoi*)与属血气的(*psychikoi*)对比、禁欲式的性习俗、已实现的终末观、圣餐被滥用、否认耶稣复活、放荡的行为和亚当预表基督。<sup>①</sup>他由此认为,这些可以被称为“诺克(A. D. Nock)所谓的灵知式的思想。”<sup>②</sup>

灵知主义折中杂糅了西方早期文化中的多种思想,包括犹

<sup>①</sup> R. McL. Wilson, "How Gnostic were the Corinthians?" *New Testament Studies* 19 (1972), 65-74.

<sup>②</sup> Wilson, "How Gnostic were the Corinthians?" 71.



太宗教、希腊哲学、希罗神秘宗教和基督教神学。哥林多基督徒对知识(*gnōsis*)的看法受到斯多亚-犬儒学派(Stoic-Cynic)的影响,雏形灵知主义也受伊壁鸠鲁学派(Epicurean)的享乐主义(*hedonē*)的影响,正如《哥林多前书》15:32说,“我若当日像寻常人在以弗所同野兽战斗,那于我有什么益处呢?若死人不复活,我们就吃吃喝喝吧!因为明天要死了。”其中引用了《以赛亚书》22:13,“谁知,人倒欢喜快乐,宰牛杀羊,吃肉喝酒,说:我们吃喝吧!因为明天要死了。”这可能是以伊壁鸠鲁主义的自由生活来写照哥林多的基督徒。在《哥林多前书》15:34中,“要醒悟为善,不要犯罪”,也是与伊壁鸠鲁主义的劝告相对应的。关于灵知主义的直接文献,我们采用正统的《灵知经典》(*Nag Hammadi Codices*)。<sup>①</sup>

灵知主义并不是在2、3世纪突然间形成一个成熟的理论系统,其思想起源可以追溯到希腊化犹太传统中的斐洛和智慧传统,皮尔逊解读《哥林多前书》的模式就以斐洛的思想为核心。斐洛是一个复杂的人物,其神学融合了犹太神秘主义、雏形灵知主义、智慧传统和希腊哲学。其中,他的人论可能就是灵知式的,或受到灵知主义的人论(*Anthropos*)神话的影响;而希腊哲学的影响表现为,超越性的上帝、神与世界的中介和灵魂的概念

<sup>①</sup> 参杨克勤译,《灵知派经书卷上》(香港:汉语基督教文化研究所,2000);《灵知派经书卷中》(香港:道风书社,2002);《灵知派经书卷下》(香港:道风书社,2005);简体版:《灵知派经典》(上海:华东师范大学出版社,2008)。



念。<sup>①</sup>

在对雏形、前灵知主义或知识的研究中,卢道夫(Rudolph)提出,灵知主义源自犹太教的边缘,<sup>②</sup>柏乐(Parrott)假设与“埃及关联”,<sup>③</sup>而越来越多的研究者认可了其犹太教源头。威尔逊认为,最早有关灵知主义的文字证明来自第1世纪中期,但整个灵知主义可能更古老,可能与基督教差不多同时期。<sup>④</sup>

很明显,灵知主义延伸自犹太传统,但也充满着反犹太的意涵。最早的灵知文献是犹太有识之士的作品,反对犹太的神是世界的创造者和律法的颁布者。其中,《亚当启示录》勾画出非基督徒式的灵知主义的发展,而摩尼教(Manichaeism)就是其中最重要、最持久的思潮。<sup>⑤</sup>这种“隔离与反叛”<sup>⑥</sup>的专有传统反映出,这些希腊化的犹太人使用了自己的宗教传统,但形成一种与希腊罗马哲学和当时的神秘主义互相交织的反犹太思想。

雏形灵知神学(希腊化犹太的斐洛式神学)出现于哥林多,

---

① Birger A. Pearson, *The Pneumatikos – Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism* (Missoula: SBL for the Nag Hammadi Seminar, 1973), 17 – 21.

② Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert McL. Wilson (San Francisco: Harper & Row, 1983), 275 – 287.

③ Douglas M. Parrott, “Gnosticism and Egyptian Religion,” trans. Robert McL. Wilson (San Francisco: Harper & Row, 1983), 275 – 287.

④ R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem: A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy* (London: A. R. Mowbray, 1958), 68.

⑤ B. A. Pearson, “The Problem of ‘Jewish Gnostic’ Literature,” 在 *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, ed. C. Hedrick and R. Hodgson (Peabody: Hendrickson, 1986), 16.

⑥ B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 130.



而受锥形灵知主义影响的可能是那些没有公民权但有学识的革新者和在文化上被同化而带有个人主义特性的城市人。哥林多的灵知基督徒可能在社会和法律上未获保障,但他们十分富有,从而转向找寻一个更直接的和神秘的基督教知识与救赎。

灵知主义通常在上等阶层的知识分子中萌芽成长,其哲学架构只为他们所明白和欣赏。这一群体多半来自富有人家,可以去各地旅游,资助大量经典抄译工作。然而,群体的生活方式是反阶级的行政模式,属灵的人平等地共同生活,所有灵知者都是弟兄姐妹,是完全的族类、天父的孩子。与神秘宗教群体一样,灵知主义以会众模式来生活,以师生模式来教导。灵知群体的领导层不是固定的,也有不少女性参与领导工作。在当时的“现代化”契机中,妇女的地位得到提升,在开放的社会中逐渐受到重视。

灵知主义包含一些神秘的宗教经验,引起在纯理性哲学中得不到满足感的知识分子的向往和共鸣。或许当地众多神秘宗教也与灵知主义的发展有关,因为双方都很注重宗教的经验感受。在哥林多城,神明崇拜极为普遍,成为在社交、公众和私生活中不能分隔的习俗。在婚礼、葬礼、宴席、庆祝和生日庆典中,在神明前与众人共享祭物均属普遍活动。由于宗教信仰的缘故,哥林多的基督徒不会故意前往庙宇崇拜偶像,但为了社交应酬,他们不得不与亲友在神明前共聚一堂,吃喝他人所吃喝的饮食。虽然律法严禁犹太人吃带血的肉或祭过偶像的食物,严禁



他们进入庙宇和卖牲畜给外邦人，<sup>①</sup>但犹太人也不是绝对谨守犹太饮食律法，甚至史料记载，一些犹太基督徒也参与了庙宇中的礼仪。<sup>②</sup>

灵知主义与神秘宗教密切关联。哥林多古城遍布庙宇与神像，如阿佛洛狄特（Aphrodite）、波塞冬（Poseidon）、雅典娜（Athena），这些神明从希腊到罗马时代一直被崇拜信奉。神秘宗教在哥林多的兴起是由几个因素造成的。第一是地理的关系：前往埃及、罗马与近东的商路和海道四通八达，使邻近的神秘宗教容易传到哥林多。第二是宗教的缘故：人们厌倦了柏拉图和亚里士多德的纯理性哲学，转向寻找经验主义式的信仰，追求个人情感的满足，盼望来世救恩的保障。基于这两大因素，人们逐渐接纳各种神秘宗教，渴求与神明合一的感受，而灵知主义就将传统的理性哲学与当时的神秘宗教融为一体。在神秘宗教的影响下，哥林多会众的灵知属灵观认可了说方言，并希望通过参与祭礼的宴会而达到不朽的生命。在《哥林多前书》中，灵知主义对会众的影响表现为以下证据：第一是 12:1 - 3 中的基督论，他们认为，肉身的耶稣是被咒诅的；第二是 15:46 中的二元世界观，他们认为，第一位亚当堕落时没有身体，与末后的亚当不同；第三是 6:12 有关自由趋向的讨论，他们认为，肉身的灵性是自由的，而肉身是不重要的；第四是出现在 5:1 - 2，哥林多的灵知激进派超越了希罗文化中的性伦理标准；最后是会众的基

<sup>①</sup> G. J. Blidstein, "The Sale of Animals to Gentiles in Talmudic Law," *Jewish Quarterly Review* 61 (1971): 188 - 198.

<sup>②</sup> 参约瑟夫, *Antiquitates Judaearum* 22, 125.





督论,与基督教灵知的基督神话相似——一个被赎者与救赎者的神话,此神话论到原来的亚当用一个身体,超越了身体的限制,然后再与神结合。

哥林多教会的属灵表现与神秘宗教的相似方面包括:追求方言和属灵恩赐(《哥林多前书》10:14)、参与祭餐为求得永生(《哥林多前书》10:1-5)和批评保罗不属灵的领导(《哥林多前书》4:1-21)。由于神秘宗教的领袖有能力行神医奇迹,哥林多会众就质疑,保罗为何不能行异能和讲论有能力的言语,却过分倚赖领受圣餐或祭餐的功用,以为参与了祭餐就能确保永生并获得救恩。

会众相信,灵知主义的经验是一条引至神明的启示,得到神或神的启示就可以破解死亡和痛苦,达到极乐境界;神秘经验本身就是救赎,可以使人与神明会通,从而获得神性、不朽的生命,成为神圣(*apotheosis*)的人。虽然我们看不到神秘宗教对哥林多教会的直接影响,但在这种浓厚的神秘宗教氛围中,雏形灵知主义极其容易滋长却是不容置疑的事实。

## 第二节 哥林多灵知的智慧论

雏形灵知主义与犹太教思想的相近还表现在灵知智慧(Gnostic Sophia)神话与犹太智慧神话之间的亲缘关系。灵知智慧发展自犹太智慧,而犹太教的智慧(Sophia)神话的起源是:“后期犹太人倾向于将上帝的属性性格化与广泛流传的有关女



神的古老神话,尤其是艾思(*Isis*)神话的结合”。<sup>①</sup> 麦克雷尔(*MacRae*)列举出了在犹太和科普特灵知(*Gnostic Coptic Sethian - Orphite*)之间找到的平行点。<sup>②</sup> 斐洛对智慧的理解建基于犹太智慧和柏拉图、斯多亚哲学,最后形成了亚历山大里亚的灵知智慧神话。

从“属灵的-属血气的”这一对比来看,“道-智慧”的优越感集中表现在“灵”上。正如《哥林多前书》1-4章和12、14章中关于“智慧”的论述,一些哥林多会众宣称他们有“智慧”,智慧的言语(1:17)是超越的(2:1),是有说服力的(2:4)。但对保罗来说,这只是人的智慧,是属世的智慧(2:6),不是从启示来的(2:5)。这些会众声称自己的智慧是完全的,在灵性上高人一等,而“完全人”就等于“属灵人”,与“无学问的”相对。灵知主义者通常自封是“完全人”,以显示出自己的优越身份(参《塞特三柱》5.124,8.25;《唆斯特利阿努》8.48,1-2;59,17-18;60.23;129.17;《阿罗基耐》11.45,7)。正如在《哥林多前书》2:6和3:1中所使用的,完全人(*Teleios*)很可能是会众自封的称呼。在《哥林多前书》1-4章中,其他用以描述雏形灵知的用语还包括“富有”和“出身贵族”,斐洛就使用诸如“出身贵族”、“君王”和“富足的”等称呼,用以表示灵性上的优越(参《论节制》55-57,《论亚伯与该隐之献祭》43-44)。

上帝的智慧(*sophia*)和“道”(*logos*)都与希腊的智慧传统有

<sup>①</sup> MacRae, "Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth," *Novum Testamentum* 12 (1970), 87.

<sup>②</sup> 同上, 88-94.



关,后者是培植雏形灵知和基督教传统的沃土。智慧和道基本上是互相重叠的用词(《所罗门智慧》9:1-2),智慧是人格化的上帝言语(《所罗门智慧》18:15)。由于雏形灵知否定旧约的上帝,斐洛就不接纳这一看法,但认可智慧是“一个优越者的知识”:

(他)在自己的群体中分别出一个优越的团体,就是那些能取得“智慧”(Sophia)的,“聪明”或“完全”(teleioi)对应于那些只能以奶为粮的“不成熟的”(nēpioi)(《论亚伯拉罕之移民》28-29;《论耕种》8-9)。<sup>①</sup>

在《哥林多前书》2:6-3:4中,我们可以看出会众在身份辨别上的问题,例如:完全的(teleioi)与不成熟的(nēpioi)、聪明的与愚拙的、能吃干粮的与只能喝奶的。《哥林多前书》8-10章中以隐喻区别了“强者”和“弱者”,“强者”以为吃祭肉就证明了他们的成熟身份。斐洛也讨论了身份差异问题,对此,皮尔逊的见解是:

在斐洛那里,所有关于提升宗教地位的语言都环绕着智慧和带来救赎的动因。因此,借助智慧,灵魂就提升了自己的身份:完全的、出身贵族、富有、君王、不朽坏的、属天的(例如,《论亚伯拉罕之移民》26-40)。<sup>②</sup>

尚得林(Sandelin)指出,虽然斐洛在《论特殊律法》1.319-

<sup>①</sup> Pearson, *Gnosticism, Judaism, 173.*

<sup>②</sup> Pearson, *Pneumatikos - Psychikos Terminology, 285.*



320 中对异教的神秘性表现得苛刻,<sup>①</sup>但在《论天意》13-14 中却用神秘语词描述说,那些喜爱智慧的人是神秘的启发者。在尚得林对斐洛如何以隐喻带出智慧所作的分析中,我们可以看到与哥林多会众所使用的概念有明显的平行之处。尚得林认为:“对斐洛来说,聪明人的灵魂的父亲和城市不是在地上,而是在天上,与智慧相同(《论耕种》64-65)。”哥林多会众以为,他们源自智慧并拥有智慧,是一群能够达到上帝或天堂的属灵道路的人。斐洛视生命树为智慧的表征,在《论亚伯拉罕之移民》37 中说道,“生命树不只供给滋养品,还有不朽坏……”<sup>②</sup>按照这一传统,智慧、上帝的神圣话语和神圣的灵都将使人类变得更好。

因此,哥林多会众中的 *pneumatikoi* 和 *psychikoi* 与被灵知思想所扭曲的希腊化犹太传统有相似之处,《哥林多前书》1:26 就提到有出身尊贵的、富足的、王者和“强者”的光荣(提升的身份)(参《论亚伯拉罕之移民》197)。这就表明,哥林多的属灵人认为,他们在本体上是创造完全的、成熟的和有灵的崇高优越者。在身份辨别上,他们是“强者”,认为“软弱者”和“属血气的”还是婴孩,是不成熟的一群,需要成长为完全的。

在《哥林多前书》1:27 中,保罗就区分了“强壮的”和“软弱的”:上帝“拣选了世上软弱的,叫那强壮的羞愧”。然而在 4:10

---

<sup>①</sup> Karl - Gustav Sandelin, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (Åbo: Åbo Akademi, 1986), 82 - 83.

<sup>②</sup> Sandelin, *Wisdom as Nourisher*, 92.



中,保罗站在没有智慧的“软弱者”一边,使用属灵者的原则去反驳属灵人:“属灵人审判万事,却不被人所审判。”即是说,那些属灵人的行为好像上帝,自以为是,然而他们的想法和做法是荒唐的。

### 第三节 保罗的智慧论

在智慧(*sophia*)和道(*logos*)的问题上,保罗与哥林多人反复辩论。《哥林多前书》1:17说,保罗受差遣,“乃是为传福音,并不用智慧的言语”;1:18说,所传的道是十字架的道(*logos*);2:1说,“没有用高言大智对你们宣传上帝的奥秘”;2:4说,“我说的话,讲的道,不是用智慧委婉的言语”;2:13说,“我们讲说这些事,不是用人智慧所指教的言语,乃是用圣灵所指教的言语”;4:19-20说,“我所要知道的,不是那些自高自大之人的言语,乃是他们的权能。因为上帝的国不在乎言语,乃在乎权能。”在哥林多人看来,拥有道或智慧可以使他们产生一种自夸的感受(1:19;4:19)。

在会众中,那些“强壮的”自称为“完全者”,相信自己已经拥有智慧,在灵性上是完全的,认为那些“软弱的”是较不属灵的。在《哥林多前书》1-4章和12-14章中,保罗的回应都在批判“智慧-属灵”的分裂本质及其带来的优越感,呼吁平等、合群和在社会中互相扶持。此外,他通过自己作使徒的样式来表达这一理想,而这一理想建基于启示和智慧的榜样:耶稣基



督。

除了《哥林多前书》的经文,还有一些证据表明,当时的哥林多存在着希腊化的犹太文化。考古学就发现,在第1世纪之后,哥林多建有一个犹太会堂。然而,文字证据认为,在保罗时代,哥林多就已经存在一个会堂和一个名叫基利司布(Crispus)的会堂主管(参《使徒行传》18:4-19:20;《哥林多前书》1:14)。在哥林多教会中,希腊化影响的最明显证据大概是亚波罗和他的神学(参《使徒行传》18:24-28;《哥林多后书》10:10;11:6)。

亚波罗是一个有学问的亚历山大里亚人,曾到过哥林多,并“多帮助那蒙恩信主的人,在众人面前极有能力驳倒犹太人,引圣经证明耶稣是基督”(《使徒行传》18:24-28,19:1;《哥林多前书》1:12,3:4,22;4:6,16:12)。亚波罗是一个雄辩的人(*anêr logos*),熟悉圣经(《使徒行传》18:24),但只知道“约翰的洗礼”(《使徒行传》18:25)。在《使徒行传》18章和《哥林多前书》1-4章中,我们发现两个关于亚波罗和保罗的事件:亚波罗的雄辩(《使徒行传》18:24,26;《哥林多前书》1:10-17,3:5-15,4:6,3:5-9)和洗礼的问题(《使徒行传》18:25;《哥林多前书》1:12-17)。《哥林多前书》1-4章提起的纷争似乎是环绕保罗和亚波罗这两个教会领袖的,其中的争论暗示了,保罗的辩护(*apologia*)关系到亚历山大里亚的犹太人对智慧的见解和哥林多人的灵性优越感。因此,《使徒行传》中的证据支持了哥林多会众是雏形灵知者这一假设。

哥林多教会深受希腊化犹太思想和雏形灵知思想的影响,是最能言善辩的教会。正如《哥林多前书》8:1,7,10和11所



表明的,哥林多的智者沉迷于“知识”(gnōsis),而“知识”一词带有雏形灵知中的“自知”含义和犹太智慧在关于独一真神的知识上的见解(参《所罗门智慧》12:23-24; 14:31)。换句话说,对哥林多的灵知主义者而言,知道自己和知道上帝是互相交织的,知识就是认识上帝(《所罗门的智慧》15:2-3)或真理。知识是由上帝或与他一致的智慧所赐给(《所罗门的智慧》7:17; 10:10),能够使人聪明、称义和完全。类似的看法可见于较后期的灵知经文,如《真理福音》21. 11-22. 15:“如果一个人有知识,他所得到的自己的,并将它据为己有……何人是这样取得知识的,便知自己是从何而来及要往哪里去。”所有灵知系统的目标都是揭示人真正的内在性质,而知识带给人对源头的认识:“那有知识的……知道自己是从何而来及要往哪里去”(《使徒保罗的祈祷》13-15. 22);“知你的出生,认识你自己,也就是说,你是由何物质或是从何种族而来。”(《秀华奴的教导》92. 11-14)《多马福音》也说,“当你开始认识自己时,你就会被认识。”(32. 26-27)

哥林多的灵知主义者认为,知识是一条使“软弱者”获得自由的合适途径。《哥林多前书》8:4说,“偶像在世上算不得什么”,这应该是受到智慧文学(《所罗门智慧》14:15-21)和犹太文献的影响,因为后两者认为,偶像都是“无生命和无伤害力的”。在同一节中,还有一个希腊化犹太思想影响着哥林多“智慧”的口号:“在世上”,这与犹太人相信上帝是“永存者”相平行,而异教徒把创造和天空形体看作超自然的(《所罗门智慧》13:2-3)。而同节的“再没有别的神”就类似于宗教哲学中常见的单一神的认信,这一认信尝试肯定万物之间有一个单独者



联系,可以称为上帝、物质、律法、真理或其他名字(参《出埃及记》20:25-26;斐洛《论特殊法律》67)。对此,后来的灵知经文就指向灵知的一神信仰(参《掌权者的本质》86.27-94.26;《论世界的起源》103.9-20)。而对斐洛来说,上帝是“那一位”、“那真正存在的一位”(《论吉亚大地女神之使者》3.48.126);“上帝啊……你以你的话语造出万物并以你的智慧造出人”(《普智天使》127);他还提到:“透过道……整个宇宙被造……和用那同样的言语(*logos*)他造出宇宙(*to pan*)”(《论亚伯与该隐之献祭》8)。

与此同时,哥林多的灵知主义者强调他们的自由和权柄。在“权柄”( *exousia* )一词的词源学考察中,现代学者史密柯(Schmithals)和布尔特曼(Bultmann)都断定它与灵知有关联。<sup>①</sup>灵知主义者相信,他们是自由的,而顺服上帝的命令就是捆绑、恐惧和为奴(《亚当启示录》V 65,20-21;72,21-22),因为上帝的应许是死亡(《约翰密传》II 21,23-24)。查斯丁(Justin)和伊里奈乌(Irenaeus)都曾提到,叛教的灵知主义者通过吃祭肉和去戏院来展示他们内在的自由。而这里所引用的后期灵知文献就提供了显著的平行和相似之处,使人猜测到,哥林多的灵知主义者是否也会通过吃祭肉来展示内在的自由。

在谈到吃祭偶像的肉时,《哥林多前书》使用了“知识”(8:1,7,10,11中的 *gnōsis*)、“权柄”(8:9中的 *exousia*)和“自由”

<sup>①</sup> Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 228-245; R. Bultmann, “Gnosis,” *Journal of Theological Studies* 3 (1952), 20-21.





(10:29 中的 *eleutheria*)。在 8:1 中,哥林多的灵知主义者相信,他们不会受偶像所玷污,因为他们有知识,即灵知主义者的“自我认识”。与犹太智慧传统的看法一致,灵知主义认为,这一“知识”的源头是上帝,而“救赎”知识会为接纳者带来能力、权柄和不朽。既然“知识”明显是指“上帝的知识”,相等于智慧(斐洛《论吉亚大地女神之使者》1.95),那么哥林多的灵知主义者所谈论的“知识”就是上帝的知识(参《哥林多前书》8:4),即“上帝只有一位,再没有别的上帝”。哥林多的灵知主义者关于一神论的知识似乎是犹太人和基督徒之间的普遍见解,但带有被灵知思想扭曲了的意味。

他们既然自视为拥有上帝的知识,就宣称自己是有权柄和自由的属灵人。在当时,权柄一词的确与自由有关,而自由有时用作一个政治语词,意指一个人在一个自由的城市中所拥有的权益。在本质上,所有人都是自由的。然而在保罗时代,希腊人对自由的理解是含糊的,而其他学派如犬儒主义、斯多亚派和伊壁鸠鲁派则寻求一种个人的和二元化的内在自由。灵知派和保罗对自由的想法却是,所有的人在本质上都不是自由的,而总是被宇宙中的力量(*stoicheia cosmou*)所囚禁的。

哥林多的灵知主义者渴望自由,这或许反映出渴望自由的开端,渴望与神相似,因为只有神是自由的。正如一个古老的希腊政治口号所提倡的,渴望的缘由是“随心所欲地生活”。哥林多的灵知主义者吃祭过偶像的肉,这可能是渴望在当时自由受到限制的社会里获得权益和自由。

《哥林多前书》10:1 - 13 表明,会众受到灵知主义的影响,



把那些“食物”(brôma)、“饮食”(poma)和“石”(petra)视为“属灵的”(pneumatikos)。哥林多的灵知主义者宣称,会众在圣礼中所领受的食物和饮品就意味着有上帝的灵同在,在上帝的灵里有份,由此属灵就是指“圣礼化”(sacramental),而参与圣礼就能“恢复一个人原本的属灵景况”。朱伟特(Robert Jewett)分析认为,“作为一个属灵人,他是不朽坏的,有救赎的保证。因此,圣礼是不朽的灵药。”<sup>①</sup>“自己以为站得稳的”(《哥林多前书》10:12),似乎是指向同一群视祭祀餐会有属灵化和神性化观念的人。

在《哥林多前书》10:1-22中,灵知主义者对圣礼的看法表明他们对肉身和人性二元的否定理解。“食物对肚腹相等于淫乱对身体,两样都要败坏”(《哥林多前书》6:12-13),在异教习俗的处境下,这个有关不朽坏的主题再一次出现于《哥林多前书》10:7中。《哥林多前书》11:27-29提到,他们否认基督的身体临在圣礼中;而12:3表明,他们咒诅肉身的耶稣。因此,基督肉身的合一和价值是保罗在《哥林多前书》10:1-22中的主要论辩主题。

灵知主义者对圣礼的理解类似于斐洛的寓意解经。斐洛把《民数记》21:16中的“井”理解为上帝的智慧(《论梦》2:271和《论节制》112),也将石头理解为上帝的智慧(《论十诫》115)。在《寓意解经》2:86中,斐洛说:“那坚硬的石是上帝的智慧,是他标志为自己最高和最主要的能力,能满足那些爱上帝的人的

<sup>①</sup> Jewett, *Anthropological Terms*, 39.



饥渴的灵魂。当他们得水喝时，他们也被吗哪所充实。”智慧文献涉及类似的主题。<sup>①</sup> 灵知主义者就把石头、井和吗哪等于上帝的智慧，并与不朽坏和永生相等，他们不仅教诲自己，也尝试教诲那些被认为是婴孩的“软弱者”。

对于一个人的饮食和身份，斐洛在《论耕种》8-9 中提供了一个与哥林多灵知思想平行的启发性见解：“既然婴孩的食物是奶，而成熟（完全）人的食物是饼，那么对于一个初生的灵魂也有一些像奶的食物，就是学校中所学习的基本教导，而对于成熟（完全）的人，他们的食物是智慧、中庸之道和所有关于美德的教导。”《哥林多前书》2:6-3:4 区分了成熟的人和婴孩，而 8 和 10 章提到，灵知主义者尝试通过强逼“软弱者”吃曾祭过偶像的食物而使们更坚强。在这中间，这些“完全者”自认为是属天的人，是按照上帝的形像所创造的，又认为那些婴孩是属地的人，是受朽坏所捆绑的，需要他们的教诲。由此，我们就看到哥林多的灵知主义者为何热衷于教导那些良心软弱者，且是出于善意的教诲。

<sup>①</sup> 《所罗门的智慧》10:17 与 11:4，《便西拉智训》15:3 说：“她（智慧）将以明日的面包喂养他，并给他喝智慧的水。”《便西拉智训》24:21-22：“那遵从我的必不受愧，而那与我同工的将不犯罪。”参 Myles M. Bourke, “The Eucharist and Wisdom in First Corinthians”（《林前的圣餐与智慧》），*Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus* (1961), 367-381.



#### 第四节 《哥林多前书》中的 灵知派人论<sup>①</sup>

在《哥林多前书》中,灵知主义最明显表现在1-4章中的“属灵的人-属血气的人”(pneumatikos - psychikos)和“道-智慧”(logos - sophia)这两对概念。“属灵的”是指拥有特别的圣灵启示、知识和身份(《哥林多前书》2:13-15),具体表现为:属灵的恩赐,如说方言(《哥林多前书》12-14);属天而不是“属地”的身份(《哥林多前书》15:46-47)。在《哥林多前书》2:6-3:4中,“属灵的-属血气的”是一个对比,前者是完全人,而后者是婴孩;而在15:44-54中,这一对比分别代表:属天和属地、不朽坏和必朽坏与不死和必死。“属灵的-属血气的”是会众用语,深受斐洛和灵知神秘主义的哲学与神学所影响。而在斐洛(《论吉亚大地女神之使者》3:161)和智慧传统(《所罗门的智慧》2:23-3:4; 9:15; 15:11)中,这一用语可能源自对《创世记》2:7的诠释,“属灵的-属血气的”,宣称人有两种属性:属土的身体和属灵的魂。在《掌权者的本质》87.23-27中,掌权者在举行了一个会议之后说:“来,让我们用地上的泥土造人”,对比《创世记》1:26和2:7可见,这里的受造物是按照地上的形象而

<sup>①</sup> 参拙著 *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*《林前八及十章的修辞互动》,第六和七章。



造的。作为一本诠释《创世记》的小册子,《约翰藏经》论到一个永存且不可描述的至高神 Anthropos(人),万物从他而出,其中最高级的是“智慧”,“智慧”产生“混乱之子”(Ialdabaoth)、“愚者”(Saklas)和“盲者”(Samael),从这再产生低级的天使。“混乱之子”宣称他是唯一的神,是妒忌的神,“智慧”为此代她的儿子悔罪。<sup>①</sup> 然后,一个从天上来的声音宣称“人与子的存在”,接着“混乱之子”和他的掌权者在水中见到上帝的形像,就按照那永存者的形像创造了灵魂。当权能和天使创造身体的时候,身体还没有生命,因此,“智慧”祈求“满有怜悯的,万物之父,光之神”从他的灵吹生命气息进入身体。由于“人比所有掌权者更强,更聪明,就被降到物质的境域中,被死亡和遗弃所捆绑。

在《约翰藏经》中,灵知对创世的诠释包括三个要素:(一)希腊化的犹太思想,可能是亚历山大里亚传统,认为上帝将人的身体的创造交托给了天使(最早的见证是斐洛);(二)按照七十士译本,亚历山大里亚传统还认为,《创世记》2:7的“魂”(psychê)和“灵”(pneuma)把人明确区分为低级的魂和高级的魂;(三)根据巴勒斯坦传统,上帝吹气进入一团“无形的物质”亚当。<sup>②</sup>

此外,灵知主义强调,真正的社会是一个“以属灵的人为兄弟姐妹”的属灵群体,旧的社会即将过去。在灵知传统里,抹大拉的马利亚(Mary Magdalene)就是一个灵知高超的女人,她不

① Pearson, *Gnosticism, Judaism, 31.*

② 同上, 33 - 34.



但有智慧回答耶稣的难题,还有启示的能力,成为智慧神明不可少的另一半。<sup>①</sup> 灵知主义提出了一种女性成为男性的救恩论,抹大拉的马利亚在《多马福音》中受门徒彼得的男性中心论的非议:“让马利亚离开我们,因为女子不值得承受永生。”然而,耶稣为马利亚开出了一条坦途:“我自己会带领她,使得她成为男性,如此她亦能成为活灵,像你(彼得)一样。凡成为女性的女性必然会进入上帝的国”(II. 2. 51)。当然,在对女性的看法上,《多马福音》中的耶稣还是以男性为中心的,但这种重视女性却教导她们成男性的现象源自于身份与阶层差异的社会学危机。

### 第五节 保罗对人论的澄清

在创世神话上,斐洛的诠释和灵知主义的说法没有本质差异。斐洛对《创世记》1:26 的诠释(《论飞逃与寻找》68 - 70)受到柏拉图的《蒂迈欧篇》(Timaeus, 41A - 42B)影响。柏拉图的“诸神”成为希腊化犹太思想中的“权力”和“天使”(《论吉亚大地女神之使者》68 - 70)。柏拉图认为,创造者、“次等神”(Demiurge)亲自创造人不朽的部分,但将人可朽的部分,即身体和低级的魂交给次等的神去创造。在《论创造》4 - 135 中,斐洛区分了《创世记》1:27 的“人”和 2:7 的“人”,认为前者是一个理

<sup>①</sup> 参 P. Perkins, *Gnostic Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980), 133 - 137.



想的样式,而后者兼有必朽坏的和不可朽坏的部分。不可朽坏的部分是从天上来的“神的呼气”,斐洛使用“灵”(pneuma),即柏拉图的“努斯”(nous),来称呼人较高级的属性。对斐洛而言,较高级的魂称为“灵”(pneuma),而较低级的魂称为“血气”(psyche),之间的分界是:较高级的魂可以被称为“努斯”(nous)、“道”(logos)、“人”(andrôpos)、“思想”(logismos)或“悟性及合理的灵”(noera kai logikê psykê),它有一个“灵”(pneuma)的本质。然而,这一界定不存在于必朽坏的魂和不可朽坏的灵之间,而存在于必朽坏的身体和不可朽坏的魂之间。<sup>①</sup>

在考察了斐洛对《创世记》1-2章的解经之后,皮尔逊得出结论说:

在某一重要点上,斐洛代表着一个更广阔的希腊犹太解经传统……例如,他将人较低的“魂”(psychê)从人较高的“灵”(pneuma)中分别出来,用柏拉图-斯多亚哲学诠释《创世记》2:7,以此为基础,将人的较高等部分(《创世记》2:7)等于按照上帝的形像而造的“人”(《创世记》1:27);他把《创世记》1:26解释为,上帝在创造人的较低本质时所使用的天使或“权力”。此外,希腊化时代存在一个普遍倾向,就是贬低肉身和物质的存在,而在犹太群体中,这样的看法

<sup>①</sup> Pearson, *Pneumatikos - Psychikos Terminology*, 5; R. A. Horsley, "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinction of Spiritual Status among the Corinthians," *Harvard Theological Review* 69 (1976), 273.



肯定不限于斐洛。<sup>①</sup>

比较斐洛的《论创造》和灵知主义的《约翰藏经》，我们看到二者共同拥有以下成分：七十士译本的《创世记》、希腊化犹太人的《创世记》批注和对人类被造的柏拉图式诠释。然而，哥林多会众也从属于这一解经传统。

虽然保罗使用希腊文写作，但其神学内涵仍然浸润在犹太文化及其精神之中。他使用的圣经是七十士译本的旧约，其中的希腊词 *sōma* 是对希伯来词 *basar*（肉体）的翻译，基本意思是一个人（参《利未记》15:11 - 19；16:4；19:28）；而希腊词 *psychē*（精神）是对希伯来词 *nephesh*（生命气息）的翻译，指凡有气息的生物，即活的肉体（参《创世记》1:12，24；9:10 - 16），不同于希腊哲学中的“灵魂”。在犹太思想中，活的肉体与魂是等同的（参《利未记》17:11；《申命记》12:23；《以西结书》4:14；《列王纪上》19:3），“魂”就是活的肉体。由此，一个人不是有魂有体，就是“有魂的体”或“有体的魂”，即“魂体”，无魂的体或无体的魂都不是人。然而，灵（*ruah*）是上帝在人身上的运行，如同上帝的灵在创世时的运行创造。正确地说，不是一个人拥有灵，而是灵拥有或内住在他身上，他是“属灵的魂体”。

这是保罗的人论。在其他书信中，保罗不相信，人性本体上或人的肉身（*sōma*）是有罪的、败坏的。

就如在《罗马书》7:23 中，保罗使用“血气”（*sarx*）一词，常用来表示受罪沾染的人性，即“罪的律”或“罪的权势”。“罪的

<sup>①</sup> Pearson, *Pneumatikos - Psychikos Terminology*, 8.





律”是通过人表达出来的,在新约里被称为“血气”(sarx),指支配人性的罪律(参《加拉太书》5:19-21;《罗马书》8:4)。保罗认为,罪是一个人在意志上的倾向,倾向于不信任上帝、逃避和离弃上帝的抉择,而不是因为他们是人,他们就有罪。如果人性本身是有罪的,那么唯一的破解方法就是除灭人性。然而,保罗的劝勉是攻克己身,因为人的肉体本身不是有罪的,罪是一种捆绑的权柄,而人就处在这一权柄下,由此必须摆脱它。在《加拉太书》6:7-8中,保罗论述伦理生活及其后果,用“血气”(sarx)和“灵”(pneuma)作对比:“人种的是什么,收的也是什么。顺着自己的血气(sarx)撒种的,必从血气(sarx)收败坏;顺着圣灵(pneuma)撒种的,必从圣灵(pneuma)收永生。”针对加拉太教会,这一告诫规劝他们真诚地与自己、上帝和圣灵生活在一起。“顺着自己的血气”就意味着屈从于或集中于肉体的欲望,无论是吃、喝或性行为等。撒种与收获的自然法则也适用于宗教生活和道德生活:顺着肉体撒种就收取败坏,顺着圣灵撒种就收取圣灵的果子,即永生。在宗教生活中,那些在律法之下、坚持割礼却离开圣灵的应许而生的人必定会被奴役;在道德生活中,离开圣灵的存在必定导致“淫乱、污秽、邪荡、拜偶像、行邪术、仇恨、竞争、忌恨、愤怒、自私、分党、结派、醉酒、荒宴和类似的事”(《加拉太书》5:19-21)。“肉体的所行”代表着生活在罪的力量之下,而不是居于圣灵中的结果。

基本上,保罗把罪看成是非人性的、非永恒的邪恶力量或律,控制并支配着人(参《罗马书》7:23, 25; 8:2),迫使人不信任或离弃上帝。保罗认为,神学性的罪比道德性的罪较先存在,



且更为基要。亚当和夏娃所犯的“第一个”罪不是他们做错了什么(道德性的罪),也不是他们自傲,要成为上帝(*sicut Deus*),而是不信上帝,先怀疑上帝的话,后相信蛇的话过于相信上帝的话。这就是神学性的罪,他们的“不信”使他们与上帝隔离,随后这一神学性的罪导致了道德性的罪和罪的行动,具体地表达了人类不信的罪。由此,罪成为一种权势,把人变成奴仆,成为罪的工具。

在书信中,保罗明显肯定了人性和人的“灵魂体”的全面价值。《帖撒罗尼迦前书》5:23 - 24 写道,“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与体得蒙保守,在我们主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。那召你们的本是信实的,他必成就这事。”在这一祝愿中,第二部分(“又愿你们的灵与魂与体得蒙保守”)重复但扩充了第一部分(“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣”),扩充成“在我主耶稣基督降临的时候,完全无可指摘。”可以看到,扩充部分似乎反映了普遍流行的希腊三元人论,即人的基本结构为灵、魂和体。然而,保罗的犹太神学对人论的看法是整全的灵体人(*bodily - soul* 或 *soulish body*),不是三元切分的灵、魂和体。当然,书信可能表明,会众中的一些人受到灵知主义或希腊三元论的人论所影响,而保罗只是借用这些语词来纠正他们:“赐完全幸福的上帝”表示,上帝的祝福不只是临到人的某一生存部分或层面;“全然”成圣、“完全”和“无可指摘”表示,上帝的赐福是完全无缺的;保罗用“和”、“全然”、“完全”和“无可指摘”把灵、魂、体串联起来表示,人作为“灵魂体”(spirit - soul - body)是不可切分的。



## 第六节 保罗的性别论

灵知主义的性别论有时强调男性的优越,有时强调雌雄同体,这都是保罗神学所不能认可的。在《哥林多前书》11章和《提摩太前书》2章中,保罗激烈批判了灵知主义的性别论。

在《哥林多前书》中,“男-女”(aner - gynê)的多次出现(7:2-4,10-16,11:7-14,14:39-35)就反映了哥林多教会中的性别处境。其中,11章所针对的问题是哥林多灵知派妇女想成为男性,想脱离文化的规范与规则,得享自由。在11:8中,保罗说,“起初,男人不是由女人而出,女人乃是由男人而出”,这里暗指了《创世记》1:26。《创世记》1:26-28叙述了,上帝照着自己的形像,按着自己的样式创造了人类(亚当是一个集合名词),并要他们管理上帝的一切造物。如果保罗只想说明,按着上帝的形像造的是男人,而非女人,那他就不会使用《创世记》1:26-28。然而,他暗指《创世记》的这段经文,不是借助男女权威的关系,而是用男女本来的特殊角色、关系的区分来证明自己的观点。“形像”一词是指联络关系,也可以指权威关系,保罗的引用也暗示了这两个意思;但他没有引用《创世记》3:16的命令,“你必恋慕你丈夫,你丈夫必管辖你”,旨在避免从属性的男女关系。

男人与女人都在罪中失掉了“上帝的荣耀”(doxa theou),等待在终末得到恢复。Doxa意味着,女人是男人的荣耀与光



彩,保罗借此重解了《哥林多前书》11:3,“男人是女人的头”(kephalē de gynaikos ho anēr)。如果一个女人想做男人,她就无法反映创造的荣耀。因为女人最后才被造,是创造工作的顶点,比一切造物更有尊荣,更有能力,是上帝在人类中的形像与荣耀。此外,女人是作为男人的最后一部分而受造,也带着男人的荣耀。由此,女人是人性(即男女两性的互联互通)中最美好的部分。在两性的差异里,保罗肯定了女人的独特性和男女彼此的荣耀关系:女人如镜子,反映了男人的光彩。

在《哥林多前书》11:10中,保罗将一般认为是表示女人从属地位的事物转化为表现女人的荣耀、自豪和权威的事物。在这一节中,“有权柄”(exousian echein)是哥林多人常用的一个短语,指拥有权利和自由,而非无能无力(7:37,8:9,9:18)。保罗逐步提出,女人处于一个高过其他一切受造物的地位上,甚至高过天使;女人接受自己在宇宙创造中的本位关系,接受文化设定的发型作为性别表达的象征,并不意味她们是次男人一等的人;女人的头发表征着女人在与男人的关系中的自我神圣,表征着她的尊荣与权利,而不束发则表征着反叛,是对女人在宇宙中和男女关系中的地位的羞辱。由此,保罗说,“女人有长发,乃是她的荣耀”(11:15),这就表达了一种新的、基督教神学的男女观。

在借助基督事件作出了新的诠释后,女人的发型成为女人的荣耀、自由和主权的象征,也成为在新的创造中的自由和解放的象征。与11:10相似,保罗在11:11-12中论述了男女之间的互相关联性。11:3节说女人出于男人,11:10暗示男人出于女



人,11:12 则总结说两性都是上帝所造的 (*ta de panta ek tou theou*)。其中,11:11 包含着保罗对基督论的诠释:“照主的安排,女也不是无男,男也不是无女”,用“在基督里”这一事件和“不是……无” (*oute……choris*) 表明了男女两性间的彼此需要,且这种需要是一种缺一不可的人性关系。作为第二次创造,“在基督里”再次肯定了在第一次创造中的万物的真实性。尽管男女两性在许多方面相互区别,但正是这些区别使男女双方需要彼此的关联:男人离不开或不能没有女人,女人也离不开或不能没有男人,他们是彼此依靠的,其间的关键是“在基督里”。11:12 进一步证明了男女的彼此依靠,因为从创世的角看来,女人是从男人的肋骨受造的 (*he gynê ek tou andros*),但男人是由女人所生的 (*ho anêr dia tes gynaikos*)。在所有生命诞生的过程中,只有最初的创造是女人从男人而出 (*he gynê ek tou andros*),其余所有的生育都是男人从女人而出 (*ho anêr dia tes gynaikos*)。女人是“为男人”造的 (*dia* 加宾格名词),男人是由女人生的 (*dia* 加属格名词),表明了男女两性的彼此相交性。由此,保罗论证说,女人当按合宜的方式妆饰头发,应肯定自己的独特性和与男人的相关性,但也可以祷告和说预言,不一定要变得像男性;女人最好能与男人一起,欢喜地庆祝自己在基督里所享有的平等,男女都应懂得彼此依靠。

在《提摩太前书》中,保罗的教导回应了在以弗所教会中存在的灵知主义异端问题。克洛格 (Catherine C. Kroeger) 重建以弗所的异端处境,将之追溯到在以弗所流行的亚底米 (Artemis) 女神崇拜,这位女神被认为是“众生之母的原初者,与安纳托利



亚(Anatolia)的其他母性女神(Mother of Goddess)有紧密关联(《使徒行传》19:24)”。<sup>①</sup>她接着说:“以弗所的亚底米代表着母性女神的最有力的表达,这些女神高于男性的神”。此外,她重建了以弗所的俄斐特雏形灵知主义(Ophite proto-Gnosticism)的假设,<sup>②</sup>其中认为,灵知主义者相信,夏娃是创造者和男人的原初因。灵知主义者还认为,夏娃是善谈智慧的,即使在受造物中受到最聪明的蛇所诱惑,她仍然是亚当的导师,且借着这一诱惑得到了某种启发;婚姻与生养不是通向救恩的道路,却是使灵性成分又投生到罪恶的物质界中。

保罗反对雏形灵知主义的宇宙观与婚姻观,重新阐述男女两性的关系,不禁止嫁娶(《提摩太前书》4:3),反而强调各人当尽自己的责任。同时,保罗鼓励六十岁以下的寡妇改嫁,生养儿女和料理家务,其中具体针对年轻寡妇的问题,因为如果不改嫁,她们就很可能变成游手好闲、滋生是非的雏形灵知主义者(《提摩太前书》5:13)。

《提摩太前书》2:11-12说,“女人要沉静学道,一味地顺服。我不许女人讲道,也不许她辖管男人,只要沉静”。我们应该从以弗所教会特殊的异端处境来理解保罗的态度。从字面上看,“我不许”(ouk epitrepō)的语气太过断然绝对,且经文中的“女人”(gynē)不仅指深陷异端的妇女,也指一般的女人,而他的禁令却要求普遍的“闭口不说话”。12节论到女人与男人的

<sup>①</sup> Catherine C. Kroeger, “1 Timothy 2:12 - A Classicist's View,” *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen, 228.

<sup>②</sup> Kroeger, “1 Timothy 2:12 - A Classicists' View,” 228.



关系,作者使用了“讲道”( *didaskein* )和“辖管”( *authentein* )两个词。总体来看,保罗不是反对女人讲道,而是反对以弗所的异端教导,反对雏形灵知派妇女的讲道内容。奥利金(Origen)就认为,《提摩太前书》2:12 并不排斥女人个别地教导男人,并引用了《使徒行传》18:26 中百基拉教导亚波罗的例子。<sup>①</sup> 倘若 12 节完全不准妇女教导,那么也不会准她们说预言,因为预言是一种有权威的教导。在解经上的另一处困难是“辖管男人”( *oude authentein andros* ),它是本处经文中的第一条命令。“辖管”( *authentein* )在保罗书信中只出现过一次,在古典希腊文作品中也不常见。在古典时期,这个词具有“谋杀”的直接含义,又有“专制统治”或“专控权力”的消极含义;<sup>②</sup> 在新约时期,这个词指那些发起行动或对行动负有责任的缘起者或教唆者;<sup>③</sup> 稍后,这个词被用来指上帝的创造性行动,<sup>④</sup> 或一位主教在自己的管辖权下处理事务。<sup>⑤</sup> 倘若保罗想表达一个普遍权柄的使用,他会使用 *exousia* 这个词。由此可见, *authentein* 应该表示女人在她们的雏形灵知主义的教导中所宣称的主权,即女人是男人的源起者。在以后的灵知主义作品中,我们看到了更为清楚的宣称:“夏娃是最初的起源,她不靠男人而生养,她是自己的医

① 参 C. Jenkins, “Origen on 1 Corinthians,” *Journal of Theological Studies* 10 (1908/1909), 41 - 42.

② 参 Louis Gernet, “Authentes,” *Revue des Etudes Grecques* 22 (1909), 13 - 32; Kroeger, “1 Timothy 2:12 - A Classicist's View,” 230.

③ Kroeger, “1 Timothy 2:12 - A Classicist's View,” 230.

④ 同上, 230.

⑤ 同上, 230.



生。”(《关于世界的起源》,114.4-5)在灵知派的教导中,夏娃比亚当先存在,并先得智慧,再把智慧传给男人(《亚当启示录》,64.12-13),夏娃被描绘成参与了世界的创造(《希彼律图驳异端书》,16.6.12-13),瓦伦廷派(Valentinians)甚至把她看作伟大的创造力量,一切由之而缘起(《伊里奈乌反异端书》,1.18.1)。

灵知派妇女认为,女人是男人的初因,由此可以管辖和支配男人。在雏形灵知主义的观念中,这两种看法好像都已经存在,前者就引起了后者的支配性管辖。但保罗认为,这两种看法都是错误的,就使用圣经的正统教导来更正。在《提摩太前书》2:13-14中,保罗说,“因为先造的是亚当,后造的是夏娃,且不是亚当被引诱,乃是女人被引诱,陷在罪里。”其中首先讲述了创造的先后次序,即先在与依靠,夏娃的被造后于亚当,因此需要依靠亚当,是亚当的帮手。由此,在创造的次序上,亚当先于夏娃,而不是异端所信奉的夏娃是创造的初因,从而夏娃在地位上次于亚当,要顺服于亚当;在堕落的次序上,夏娃是首先违反禁令的人,而非亚当。当然,亚当也犯了罪,但亚当犯罪后于夏娃。可以看出,2:13-14所暗指的创世叙事应该是《创世记》2章,而不是1章,即人类是同时被造的。

对于夏娃犯罪,保罗的阐释应该建基于《创世记》3章的记叙。虽然《创世记》3:1-7讲述说,男人与女人都同样犯了罪,但是夏娃先吃了禁果并先承认受骗(《提摩太前书》2:13),而她





的受罚更是犹太传统对《创世记》3章的解释。<sup>①</sup>然而,在《罗马书》5:12-14和《哥林多前书》15:21-22中,保罗却把犯罪的起源归予了亚当,即包括男人与女人在内的人类整体,而夏娃并未受到单独指控。由此我们可以看到,保罗选择性地使用《创世记》3章的记叙来证明自己的观点,他强调夏娃受诱惑的一面,正是要突显以弗所教会里相信异端的妇女被诱惑这一事实。基于以上推论,我们认为,保罗的这段话只是针对那些相信异端的妇女说的,而不是要禁止以弗所的一切女人讲道。

在《提摩太前书》2:15中,保罗说,“然而,女人若常存信心、爱心,又圣洁自守,就必在生产上得救。”在这里,保罗用“然而”(de)一词承续上文,从正面论述了“女人”(he gynō),成为整段经文的结论,而3:1的“这话是肯定的”是最后的总结语。因此,15节中的主语“女人”就沿接了14节的“女人”,即夏娃。为了解释“常存”(meinosin),一些学者就针对“得救”(sōthesetai)和女人的生产之间的关联提出了不少解释方案,但无助于了解雏形灵知主义的异端语境和保罗的观点。雏形灵知主义认为,如果人要得救,就必须禁戒嫁娶与生养。克洛格认为,“一些灵知主义团体禁止生育与婚姻,他们认为,这样做是把灵魂带回到物质的身体里,使之得不到释放,不能上升到终极之源”。<sup>②</sup>由此,《提摩太前书》2:15的疑难就关涉到“得救”(sōthesetai)与“常存”(meinosin)这两个动词,前者是单数的,而后者是复数的。

① 参 Leonard J. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, 1976).

② Kroeger, “1 Timothy 2:12 - A Classicist's View,” 243.



一些持灵知派观念的人认为,耶稣来到世界上就取消了女人生产的天职(参《埃及福音》),女人的生产不能得救,应该“禁止嫁娶”(《提摩太前书》4:3)。然而,保罗认为,如果夏娃(即女性)能够谦和,持守信心、爱与圣洁的心,就在生产中必要得救。由此,保罗肯定了生产是女人神圣的天职,婚姻是信仰的荣耀,而不应该弃绝婚姻或沉迷于灵知主义的教导。

根据《创世记》的神学,当女人(*ishshah*)夏娃从男人(*ish*)亚当中创造出来时,《创世记》1:17和2:18-20中的无差异的亚当(人类)经历了分化差异的过程(2:21-23);保罗同样确认了有差异的人类(分为男人和女人)的创造,正是通过男女的差异性和独特性,个体才找到了他和她自身在创造中的角色。通过差异性与一个平等的人相遇,男人才实现了他自身的身份,女人也一样。对于保罗来说,在基督里的新创造并没有消除在最初创造中的有差异的人类,但基督的事工克服了人类犯罪后的仇恨,带来了男女两性的彼此和好。

### 小 结

虽然保罗和后来的基督教神学家努力回应灵知主义对教会的冲击,修正基督徒的纯正信仰,但直到现在,灵知主义还是深深地影响着基督教神学。第1世纪的灵知主义与保罗神学在人论上的辩驳已经彰显了西方文化的复杂精神。在新约书信中,保罗否定了哥林多会众和以弗所会众的灵知主义观点,然而后来灵知主义的挪阿新派(Naassenes)和瓦伦廷派(Valentinians)竟推崇保罗为灵知思想的创始人和最优秀的使徒。保罗的人论



神学如此容易被后来的灵知主义者所误解，一如保罗的观点与会众的灵知思想之间的分疏交织，而在西方思想史上，基督教神学与灵知思想也一直纠葛不清。灵知思想不是单纯的，分辨起来绝非易事，或许正确解读保罗书信中的人论和性别论可以使  
我们看清孰是孰非。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 有关新纪元运动与灵知观念的差异问题以及如何诠释保罗以回应新纪元运动，参杨克勤，《末世与盼望：帖前与帖后现代诠释》（北京：宗教文化出版社，2007）。



## 第七章 论神学科学：西方 宗教哲学与诠释方法

西方诠释学与 20 和 21 世纪的西方文明息息相关，其诠释果效不仅影响中西方的宗教哲学研究，也关涉到人类各种文化之间的交流与共存。虽然我们处在一个技术专业、信息爆炸、交通发达的时代，但这些不能证明人类的文化和文明正在向前迈进，最终会根除战争、饥荒、气候变化等全球性难题，也没有使人类更加了解彼此，领悟生命的美善和整全。相反，卫星通讯能即时传送世界各地的场景，我们却疏远了事件本身；光缆通讯能找到天涯海角的亲友，我们却越发体味到孤单；钢筋混凝土的建筑疯长，我们却直面冰冷的城市丛林；物质开始变得极大丰富，我们却挽不回失丧的道德和破碎的心灵。技术无法取代情感，知识无法生发圣爱，共同生存的命题已经成为人类历史的基本难题。而我们要继续追问的是，历史是否会因纷繁的细节而断裂？历史的始终是否都不完美？历史是否只充满着模棱两可和



虚无？

本章不是要回答以上问题，而是希望借助西方科学和多文化的方法论，寻求概念性框架，来重新建构一种科学与基督教神学相通的多文化的、跨科际的诠释学。在本章中，我们首先解读托伦斯(T. F. Torrance)的宗教哲学和科学文化观，<sup>①</sup>继而试图以其宗教哲学方法论来重新建构诠释学。<sup>②</sup>

## 第一节 宗教哲学诠释的科学性

### (一) 托伦斯的宗教哲学科学论(Theological Science)

托伦斯明确指出，科学的目的是从宏观和微观两个层面来理解实体(reality)和宇宙的合理性；与此相仿，宗教哲学的任务是使人们从理性上知晓三位一体的上帝的实体存在(绝对超越者)，<sup>③</sup>明白宇宙的理性合一和超乎理智与自由。上帝的儿子道

① 有关托伦斯的神学，参 Robert J. Palmer, "Cardinal Facets of Torrance's Theology," *Reformed Review* 38 (1, 1984): 13-23。有关托伦斯的著作，参 Iain R. Torrance, "A Bibliography of the Writings of Thomas F. Torrance 1941-1989," *Scottish Journal of Theology* 43 (1, 1990): 225-262。

② 利科(Paul Ricoeur)对诠释学的定义是：在某一语境中解释文本的方法，既有别于文本的作者，又不同于文本内容在原来听众中的印象，以重新发现实体的新层面。参 Paul Ricoeur, *From Metaphysics to Rhetoric*, edited by Michel Meyer (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1989), 149。

③ Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Belfast: Christian Journals Limited, 1980), 146-178。



成肉身，曾作为全权者眷顾全人类，影响着神人之间的垂直层面；他同时设定了大宇宙的经纬线，以永恒和终极的意义为宇宙提供了统一的要素。<sup>①</sup>

宗教哲学科学与道 (word) 有什么关联呢？托伦斯发现，理性的根基就是上帝的道 (logos)，道是“上帝创造的代言人，并且他用理性印记在创造的世界中。”<sup>②</sup>他认为：

科学家和宗教哲学家务必共同深入思考，以探讨这位成了肉身的道所启示的宇宙规律及其相互关系，圣爱对创造秩序的拯救。即使这一研究无法向我们揭示最深层规律的奥秘，却能悄无声息地直指超越自身。创造秩序孕育了自然，当其弥散到整个宏大宇宙中时，它便和在耶稣基督里面成了肉身的道发生了关联，而基督是被道体现出来的，超越道本身所能感应到的。<sup>③</sup>

如果是这样，那么宗教哲学的思考就不仅包括左右脑的活动，也包括人的全部活动。宗教哲学是活的，是思想性的和实践性的。按这种以基督论为中心的思路，托伦斯认为：

作为永活上帝在时间和空间中道成肉身的显现，基督向我们的信心彰显了自己，因为我们的信心是有

---

① Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 1-25.

② 这一看法是布学荷纳 (John Polkinghorne) 提出的，引自托伦斯, *The Christian Frame of Mind: Reason, Order, and Openness in Theology and Natural Science* (Colorado Springs: Helmers and Howard, 1989), 33.

③ Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 34.



生命力和能动力的活泼的主体。这是呼唤一种生命宗哲学的努力,是一条思想之路,又是一条生命之路,不能被抽空出来,脱离人类生存深处的基督行动,反而必然彻底影响到人类的日常生活和活动。<sup>①</sup>

在这里,我们必须阐明托伦斯宗教哲学科学中的几个重要观念。

托伦斯认为,宗教哲学不是要研究宗教的各种成因和命题,而是对研究本身进行研究,成为一门纯科学。藉着上帝,我们才能揭开理性的真与美,从而运用理性来信仰上帝。<sup>②</sup>

宗教哲学也不是实证主义的或建构性的,不是自然宗教学,而是哲理宗教学。它是一个独立的观念系统,完全超越对上帝的认知。<sup>③</sup>托伦斯辩护说,与物理学家一样,宗教哲学家一旦进入信仰领域,就要用当今的思想方法,深入发展自己的“元科学”(meta - science),用批判和知识论来澄清这些基本概念。<sup>④</sup>宗教哲学的责任是,“用宗教哲学来澄清科学活动的过程,并把宗教哲学视为纯科学,来看清自身的本来面目。”<sup>⑤</sup>

① Torrance, *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 138.

② Torrance, *God and Rationality* (London: Oxford University Press, 1971), viii.

③ Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 75 - 109; idem, *Theological Science*, p. xviii; idem, *Theology in Reconstruction* (London: SCM Press, 1965), 17. 托伦斯的“神学哲学”是用神学研究方法来响应“科学哲学”,后者如今有取代旧传统的“宗教哲学”的趋势。

④ Torrance, *God and Rationality*, 6; 参 idem, *Christian Theology and Scientific Culture*, 15: 基督教神学要“努力彻底地、批判性地澄清其本身的观念传统”。

⑤ Torrance, *Theological Science*, xviii.



对托伦斯来说,宗教哲学是一门科学,但从事宗教哲学是为了信仰上帝,因为上帝首先创造了人类和世界。这就使得,宗教哲学服务于纵横两个向度:纵向上崇拜上帝、顺服基督;横向上服事教会人群,因为教会的蒙召就是为了服事全人类。

## (二) 重构科学性诠释学

神学科学包括理性思考、理论推导和假设性解释,要求我们更连贯、更清楚地揭示作为实在的终极意义的上帝。神学科学认为,宗教哲学的本质与意义互有差别,又彼此相关。

我们赞成托伦斯的观点,认为宗教哲学原本就是一个认知学科,是我们信仰的理性层面,关涉到宇宙的整个结构和可知性的秩序。在超越理性的同时,上帝的启示和创造又合乎理性,具有理性的框架和秩序,宗教哲学就是试图以我们的理性去爱上帝,以信仰寻求理解,信仰的内涵就是所要研究的内涵。

犹如其他学科,宗教哲学有其主观性知识,可以提醒我们什么是应该遵守的真理。因此,宗教哲学是以理性来探求上帝的知识,并非纯粹的价值判断,或可有可无、任由自选的生活方式,而是上帝呼召我们来完成的真实使命。本体论(即我们关于这位上帝知道什么)与知识论(即我们怎样知道)彼此相关,但在方法论上截然不同。本体论是信心先于理性;知识论是理性先于信心。在本体论上,相信上帝并不建基于理性证明,而是根据源于自我启示的权能;在知识论上,我们以理性为认识上帝的进路,要从个体体验和历史记载中找到合乎逻辑的支持。圣经诠释学就包括本体论和知识论两个方面,圣经正典形成正是上帝





启示的过程。

宗教哲学的本质是上帝,其展现形式是我们对信仰的不同表达和诠释。谷顿(Colin Gunton)认为,“人类理性活动都在寻找或创造形式。”<sup>①</sup>任何人都不能说,自己关于上帝的认识和推论是绝对的,因为作为展现形式之基础的理性毕竟有限,而作为本质的上帝却是无限的。由此,虽然我们的解释是相对的,但所经历的上帝却是我们笃信不疑的真实主体。从事宗教哲学的研究不是“砌石成墙”,排斥他人,反而要尊重他人的表达形式,运用传统和假设进行对话。只有这种群体间的互动交流,才符合托伦斯的宗教哲学的观念。

圣经诠释学不是要停留在经文的历史内涵上,而是鼓励彼此交流,使随后各个时代的读者都参与其中。经文有自己的言说能力,可以无限丰富其中的历史内涵。我们不是笛卡尔的纯粹“我思”(cogito),而是历史的存在,必然带有历史本身遗留下来的释经传统,而不可能达到终极的反思,或成为一个超越的自我。因此,诠释学是“传统与释经者的互动作用”。<sup>②</sup>在视域融合的过程中(Horizontverschmelzung),我们都在进行创造性的阐释,而对话的过程就可以弥补和克服释经者与传统之间的鸿沟。

尽管从事宗教哲学是一个认知过程,但它对于人的灵性培育、教牧实践和社会参与都有巨大的推动力。宗教哲学需要在

---

<sup>①</sup> Colin Gunton, “Review of Barth and God’s Story,” *Scottish Journal of Theology* 37 (1975): 375.

<sup>②</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), 293.



上帝的道与信仰团契中生存,在圣经宗教哲学与系统宗教哲学之间生存。认识并参与圣经诠释学的张力,将促使我们不断接纳来自多文化、多传统的影响,体验其中的独特性,丰富我们的认识;也将促使我们不断更新和超越过去的各种传统,为当下的历史找到前进方向。

这种诠释学会保留在确实可信和无法确定的问题之间的张力,使释经者既能重寻昔日的传统,又能为了清楚诠释而对这些传统提出批判和修正。在这一意义上,上帝的道是主动的、活泼的,能够经受时间和空间的考验。在时间范畴内,这道因为永不衰败而变得信实可靠;在空间范畴内,这道因为具有可传性而充满着真理。

对于托伦斯的“层状结构”(stratified structure),我们认为,结构的基本层面是宗教哲学和科学,而其终极层面是福音和赞美。宗教哲学的顶点不是一种框架学统,而是指向上帝的恩典与圣灵的新亮光、新活力,始终以赞美为开端!

总而言之,宗教哲学旨在认识上帝的真理,关涉着人类的认知和整个宇宙。亚里士多德就把宗教哲学看作首要的哲学、智慧、第一因,是一种历验的科学,称之为“形而上学”。而在第四、五世纪,宗教哲学是关于上帝的教义。奥古斯丁就从科学(*scientia*)中分别出宗教哲学,称之为“真正的哲学”,以寻求智慧(*sapientia*)。<sup>①</sup>在当今世界,宗教哲学的科学地位获得复苏,



使人们可以采用哲学科学的标准来从事宗教哲学。

宗教哲学首先是科学,其次是艺术,涉及各种事件、假设和事实关联。这类事实问题的陈述模式是“是”(is),而其上的伦理问题的陈述模式是“应当”(the ought)。宗教哲学首先讨论第一因或本体,其次才讨论什么与怎样的问题,依从部分与整体的创造形式,是一种结合理论与实践的创造性科学。<sup>①</sup> 宗教哲学与科学有着相同的方法论,当我们开始对实体进行反思时,就有一套理论和诠释学应运而生。这个过程是循环往复的,随后被提升为一种新构架下的假定理论,对应着特定实体,可以测验这一理论是否真实准确。这种后验论解释“揭示了一种隐藏的可知性,看上去好像与人类的经历有些抵触,但其最终目标却是所有科学共有的,包括自然科学、社会科学和神科学。”<sup>②</sup> 尽管我们的经历多种多样,但可知性仍可以共同分享,对于实体的看法也可以彼此相通。

## 第二节 圆融变化与多文化诠释学

### (一) 圆融变化的教义学(Fluid Dogmatics)

托伦斯把宗教哲学看作教义,但不是独断或僵死的教条,具有以下三种目的。(一)宗教哲学“要在有限的教会内部展示道

<sup>①</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xvi.

<sup>②</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xvii, 20.



的内容,基于道成肉身和使徒制定的规则,借助信仰教义的检验而在当今发挥其影响力。”<sup>①</sup>(二)宗教哲学要找到基督教义内在关联的依据,发现基督的合一肢体与完全顺从基督的吻合性。(三)“试验作为教会的心志的圣经启示”,<sup>②</sup>在具体的历史处境中服务于“不容割裂的教义、真理和道成肉身的道在基督里的作为,因他是一位无法完全陈述的主。”<sup>③</sup>

因此,托伦斯的方法论旨在“对上帝的道直接提出各种问题”,<sup>④</sup>他再三重申“一个地道的更正教会务必归顺于这道……因为这道是超乎其传统的主宰者。”<sup>⑤</sup>同样,他认为教会必须检查自身的传统教义,以教会为凭据来试验所爱的上帝之道,用更新观念来重新解释圣经书卷,并在必要之处修正教义,作为今后教海指标的一项工具。托伦斯把宗教哲学称为“圆融变化的教义”(fluid dogmatics),<sup>⑥</sup>就是说,“只有不折不扣地相信,这道表达了上帝自我启示的真理,宗教哲学才能得以发展,并不断提出更新改革的要求。只有这样,宗教哲学才是超越自身并可信令人折服的,可以服侍上帝的真理。”<sup>⑦</sup>

① Torrance, *Theology in Reconstruction* (London: SCM Press, 1965), 148.

② Torrance, *Theology in Reconstruction*, 147.

③ Torrance, *Theological Science*, 345.

④ Torrance, *Theology in Reconstruction*, 166.

⑤ Torrance, “What is the Reformed Church?” in *Conflict and Agreement in the Church*, Vol. 1, p. 87, cf. 76, 79.

⑥ Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 49.

⑦ Torrance, *Reality and Evangelical Theology*, 49 - 50.



## (二) 重构多文化诠释学

以相对论的观点看来,圆融变化的教义谈及文化与真理的关系,就关涉到对“新修辞学”和圣经新诠释学的研究。在牛顿的物理学中,时间与空间是绝对的,质量与能量相互独立;而在爱因斯坦的相对论中,空间与时间是连贯的,质量与能量相互转化。如果上帝的儿子道成肉身被假定为在有限的空间与时间中,那么各种处境下的宗教哲学就可能是彼此相对的。没有一种宗教哲学是绝对的,而解释圣经的任务就是在具体的空间与时间中把文字表面的信息之道转化为肉身之道。

处境宗教哲学注重个别处境,具体地指向某一文化,同时又是文化的产物,无法逃避文化而生存。正如在特定处境中认识世界,就只能在这一处境中解释世界。处境宗教哲学凸显了神圣的临在与爱,由此可以在多样化的背景下,使多文化的诠释学与普世宇宙发生关联,满足人类的普世性需要,如恩典、圣爱、公义和怜悯。宗教是形而上的,神人之间的存在关系使生命有意义,信心、普世性和真理都是上帝在创造和救赎中彰显的对人类的终极关怀。文化探究人类存在的方式、价值和意义,人类的普世反思是探讨生命的超越之维的可行进路。

处境诠释学试图包容更多的文化观点,开拓处境宗教哲学的视野和范畴。作为一种宗教哲学,它不能摆脱文化和历史的影响,总是文化性的和历史性的。中立的宗教哲学是无家可归的,而一旦它发现自己的归属,承认有自己的居所,就开始有了生命力。



真理的发现借助模拟法进行,叙事宗教哲学的处境化也由此可能:

在宗教哲学上,模拟法是存在于两种知识结构之间由上帝创造的和谐,这两种结构表明了各种主体之间的差异或实体之间的各种关系。模拟法是差异范围内的相似性,团契源于一群彼此看法相近的人,模拟也表明他们部分相似,所作出的反应是真切的,而不是包罗万象的。<sup>①</sup>

处境化宗教哲学的任务是找出这些异同,虽然过程非常艰难。在论述模拟法时,托伦斯使用了形而上的语言,同时用磁场理论来表达宗教语言中的象征。

磁场理论是由 19 世纪物理学家法拉第 (Michael Faraday) 和马克斯韦耳 (James Clark Maxwell) 提出的。法拉第观察到,经过充电的粒子或电磁是“另外若干不可见的、弥散在所有空间的力场所”相互作用的结果。<sup>②</sup> 而马克斯韦耳的数学原理论假设,存在着电和磁两个场,任何一个力场的效应(无论是电场或磁场)都会产生或改变另一个力场,并把电、磁场融合为一,称之为“光”(light)。在科学探讨中形成的这一模式使托伦斯看到,正像粒子那样,真实的关系是从属于实体的联系,其相关性至少有一部分是原本的存在结构。对于这种关系,也许最佳的

<sup>①</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xxviii。

<sup>②</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xxviii。



表述用语是“本体关系”，<sup>①</sup>而令人惊讶的是，宇宙就是处在彼此联系中的事物与空间的合一整体。

爱因斯坦和托伦斯认为，时间与空间与观察者的物理参照系有关，不是绝对的。然而，这并不意味着，物质世界中没有客观的存在关系，自然律是变动不居的。这表明，不管怎样，在变与不变中有一种能动关系：“爱因斯坦原来十分强调不变性，指出物理定理的不变，再用关注细节的相对主义来看待不同参照系之间的差异。”<sup>②</sup>这种不变性基于上帝的信实与可靠，托伦斯认为，变是指上帝施展圣爱的自由，与不变一起创造了世界，可以接纳宏观上空间与时间模式。

在诠释学的文化层面上，变化至关重要。简单地说，文化是某种生活形态，与时间构成变化的经纬线，实现文化的变迁，并有别于其他文化。文化是人类适应和改造世界的工具，其形式是能动的质量。文化和宗教哲学相互影响，密不可分，使得空间宗教（即生态学语言）或宏观文化上的宗教哲学有着不同的表现形态，就如爱斯基摩人的上帝与沙漠居民的上帝不同，又与海岛居民的上帝不同，三者似乎都在寻求上帝，结果却产生了旷野宗教、牧场宗教、海岛宗教或其他类型的宗教。在时间层面上，我们可以注意到，像各种宗教一样，基督教在基督论和救赎论上也多有变化，仅通晓一种文化的人就不会通晓文化自身。

---

<sup>①</sup> Torrance, *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge Explorations in Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Ottawa: Christian Journals Limited, 1984), 230。

<sup>②</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xx。



许多宗教哲学家,如利科(P. Ricoeur)、弗来(H. Frei)、希克(J. Hick)等,已经让我们看到,与上帝交谈时,所使用的语言是高度复杂的。“修辞学是语言学中极为古老的学科”,<sup>①</sup>宗教语言和宗教诠释学可列在修辞学之下,而修辞学又列在哲学之下。在《修辞学》和《论命题》中,亚里士多德早已提出这一看法。但不幸的是,古希腊罗马的经典修辞理论偏重于说服人,使人心悦臣服,而轻视与听众的认同。在这方面,布克(K. Burke)和伯尔曼(C. Perelman)的《新的修辞学》(*New Rhetoric*)就是校正这一古老实践的杰出尝试。

古希腊“逻格斯”(logos)发源于前苏格拉底和古希腊诡辩论的传统,意为“道”、理性、学问或逻辑,其时的修辞学家都是哲学家,如普罗泰戈拉、伊奈克拉底、高尔吉亚、苏格拉底,“逻格斯”被用来衡量是否能言善辩、是否具有智慧。依据亚里士多德的学说,伯尔曼力图澄清其中的关系:

在演绎分析中,前提被看作真理,具有终极性,而不论自身是否从逻辑前提推导而来。但在辩证分析中,前提必须是被普遍接受的看法。在这两种情况下,理性推导的属性并无不同,都是设定前提条件,并从中得出新的结论。<sup>②</sup>

修辞学运用三段论法(syllogisms),可以把复杂的大前提演

---

<sup>①</sup> Paul Ricoeur, “Rhetoric - Poetics - Hermeneutics,” *From Metaphysics to Rhetoric*, edited by Michel Meyer (London: Kluwer Academic Publishers, 1986), 138.

<sup>②</sup> Chaim Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities: Essays on Rhetoric and its Applications* (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing, 1979), 26.





变为简略的三段论论证(enthymemes)。高尔吉亚和伊奈克拉底把修辞学看作政治科学的一项艺术,亚里士多德则强调,修辞学是一种专门技能(*dynameis*),是实践性的艺术,可以成为沟通公民生活的主动工具。对应于柏拉图的知识论,亚里士多德认为,论证(*apodeixis*, demonstration)是辩证的一种形态,但辩证方法只是进行说服的手段或人际交往的艺术,不是发现真理的工具。因此,在亚里士多德哲学中,修辞学与辩证法是平行的,而哲学(尤其是第一哲学)就是沉思的生活,其中:

基本上是论及人的追求,领悟并思想有关神主体的真理,讨论万物的规律与特性,或神圣者的属性。从这一理念出发,智慧的人能够预测行为的各种规律,与会众交谈;公共或个人的行为都建基在哲学知识上。而智慧和理性的行为直接源于这种知识。<sup>①</sup>

换言之,正是基于本体论(研究存在)和知识论(研究知识)上的探索,哲学家们才着手研究修辞学和诠释学,包括使用三段论法进行“三段论证”,使用归纳模式来表达真理和意义,目的是说服并与听众进行交流。新修辞学相信,修辞学家与听众内在关联,其间的对话是双向的,并从中孕生了真理本身。

---

<sup>①</sup> Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, 43.



### 第三节 内在关联与跨科际诠释学

#### (一) 主客体是内在关联的

托伦斯认为,宗教哲学方法论应当从事物主体引申出来,“只有真实地认识到上帝,我们才能发展出一种知识论,因为形式不能脱离内容,方法不能与认识上帝的客体分隔。”<sup>①</sup>他进一步说,“为了认识上帝,人必须从上帝的属性所预先描述的立场进入理性的模式”。<sup>②</sup>

问题是,上帝怎样才能被真实地认识呢?托伦斯主张,上帝拥有终极的真理和实存,主动成为一位和我们同住、与被造物同在的独一者,让我们可以从低处来认识他。知识论的关键在于,上帝道成肉身,在基督里使世界万物重新和好,基督是“上帝的最终极的真理……道成肉身,住在这相对实存的世界里。”<sup>③</sup>对于我们来说,基督就是主,是人类的真理,从上帝而来;对于上帝来说,基督是所赐予的真理,在上帝与人之间建构起和好关系。

既然上帝是可知的,那怎样认识呢?知与知者之间的关系是什么?托伦斯认为,所研究的主客体决定了咨询与调查研究的模式,事物的属性会展示出理性的特殊模式,而宗教哲学是“教义性的、实证的和独立的,按照自身的原则运行,同时又与

① Torrance, *God and Rationality*( London: Oxford University Press, 1971), 165。

② Torrance, *God and Rationality*, 52, 92 - 93。

③ Torrance, *God and Evangelical Theology*, 154。



其自身存在的内部规律相适应,在设定自身客体的条件下发展出一套颇具特色的模式和基本的思想内容。”<sup>①</sup>

托伦斯认为,宗教哲学的“任务是实证的和结构性质的”,<sup>②</sup>即“建基于上帝的道”(grounded upon the Word of God),<sup>③</sup>其中包括对上帝的实际认知,与主体的思想相似,但这里的主体是指在道中启示自己的上帝,我们作为客体与他相遇,并与他在灵里相通。

托伦斯的宗教哲学方法论关涉到知识论所提出的问题,其看法受到新兴的科学发现和宇宙观概念的深刻影响。库恩(Thomas Kuhn)提出“范式”(paradigm)概念,其归纳的逻辑方法大大推动了科学的发展。<sup>④</sup>波氏(Poythress)认为,这种方法论是“科学的经纬线(matrix)”,而“一套信念或理论、科学研究的标准以及有代表性的研究成果,都为科学范畴的发展提供了基本构架。”<sup>⑤</sup>

对于科学与宗教哲学,在认知过程中,科学是头脑易于接受的思维活动,而宗教哲学是研究上帝从无到有的创造的活动。柏拉图强调知识理性,认为人的感性无法认识事物的形式,形式是永恒不变的,而事物是变动不居的。这种二元论影响了奥古

① Torrance, *Theological Science*, xii.

② Torrance, *Theological Science*, xviii.

③ Torrance, *Theology in Reconstruction* (London: SCM Press, 1965), 181.

④ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 1-4.

⑤ Vern S. Poythress, *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Academic Books Zondervan, 1988), 43.



斯丁和启蒙时期的思想家和科学家,诸如伽利略、笛卡尔、牛顿、休谟、康德。

其中牛顿申明,“我从现象归纳过来的不是设定的若干先决条件或若干假设,因为不论是形而上的还是物质性的,无论是天赋的还是机械的,各种假设都在哲学中没有立锥之地”。<sup>①</sup>然而,正如休谟指出的,这并不是牛顿的行动准则(laws of motion)。

要具体有效地来发现并区分出真正运动的形体(bodies)的真正实质,这是一件相当困难的事,因为在千变万化的空间里,这些运动(motions)已经塑造成形,其部分东西并不在我们理念的观察之下。<sup>②</sup>

牛顿相信,宇宙的结构如此和谐,大自然的规律如此简明,我们的理论分析和归纳就能把握它们。在洛克的影响下,休谟坚持经验主义的知识论,认为感官可以认识事物的各种属性,但其间的理论基础(如时间、空间、因果关系)不是感官所能认识的,因为知觉只记录各种现象,无法捕捉现象之间的必然联系(如因果关系)。然而,康德运用笛卡尔和莱布尼茨的理念论学说,容纳了洛克和休谟的经验成分,拓展了对形式(form)的研究。在理论上,“先验”范畴或形式可以为我们的心灵(mind)所

① Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (Berkeley & Los Angeles, 1966), 547, 托伦斯的 *Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge Explorations in Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Ottawa: Christian Journals Limited, 1984), 15 摘引并解释了科学与神学世界的交互关系。

② 参 Torrance, *Transformation and Convergence*, 22。



把握,又与知识论中经验主义的后验发生关联。启蒙运动影响了圣经的研究,使历史的耶稣和信心的基督分道扬镳,把历史与救恩分家。<sup>①</sup>

施莱尔马赫回应了启蒙运动,从“论对依存性”( *das schiechtinnige Abhängigkeitsgefühl* )指出,宗教是自我意识的情感( *gefühl* )。这种“亲身体验或表达宗教信仰的模式”( *Experiential - Expressive Model* )受到了林贝克( *Lindbeck* )的批评。<sup>②</sup>但不论如何,林贝克的“文化 - 语意学模式”似乎应当归入康德哲学的范畴,相当于“先验性”,“为了拥有它,有必要掌握一种表达亲身经历的工具有。”<sup>③</sup>在托伦斯看来,牛顿与康德对形式的看法和定住( *imposition* )并不足够了解事实。在科学、哲学或宗教哲学上,他引用了帕兰尼( *Polanyi* )和马克斯韦尔的看法。

托伦斯承认有必要“重新认识客观实在”,<sup>④</sup>牛顿的科学观认为,我们先要建立若干事实,然后做试验。在近代物理学中,我们看到,经验和理论的因素被结合在自然界的各个层面上,要继续让“客观实体启示出来,以解释其本身内在的可理解性”,<sup>⑤</sup>指出理论公式直接指向我们的假想。我们需要向真理敞开,以

① 参 Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* ( Yale U. Press, 1974 ), 96。

② George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* ( Philadelphia; Westminster Press, 1984 ), 33。

③ George A. Lindbeck, *Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* ( Westminster John Knox Press, 1984 ), 37。

④ Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 71 - 72。

⑤ Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 72。



便查验或重新解释我们的假想或各种基本观念。

托伦斯的宗教哲学方法受到马克斯韦尔的影响,为科学家理解物理现象推导出一整套理论框架。真理是可以用理性研究和语义指称的。托伦斯自称是“实在论者”(Realist),“倘若这位思想家和实体所要求的理性模式相吻合,那在实体、思想与言语之间就可以作出实际的响应。”<sup>①</sup>但问题是,如何让我们的思维与观点真实地超越我们自身,“怎样认识实体,并完整地保留人类学丰满统一的地位……因为如果不立即投身于上帝观所形成的讨论,不断提出各种解释,我们就一无所知。”<sup>②</sup>托伦斯引用布朗(James Brown)说:“我们在知识层面上始终是有限的,无法超越自己达到统一,并由之来调整思想与人生的各种关系。”<sup>③</sup>简言之,人类总是受到时间与文化等条件的限制。

这并不是说,由于自身的独特性与处境化,每一门科学就都脱节自立,与其他科学无关。帕兰尼提出实体概念,认为实体互相影响,依从边缘控制原理(a principal of marginal control)而内在关联。

根据这一原则,较高层次的律法和结构依赖于与它们一同生存的较低层次的律法和结构。然而,高层次的律法无法降格成较次级的东西(也无法在较低层

① Hardy, “Thomas F. Torrance,” in *Modern Theologians*, vol. 1, p. 77.

② Torrance, *Theological Science*, 1。

③ Torrance, *Theological Science*, 1。



面的行为中得到解释)。<sup>①</sup>

比哥机(Ilya Prigogine)的热力原动开放体系认为,能量、质量、信息可以进出某个开放系统。相对论和不可逆的热力学理论则指明宇宙的(一项)真理与历史性。尼合特(Niedhardt)说:“在广阔延伸的不可逆的热力学背景下,就产生了可以流动的、更为完备复杂的质量-能量关系,这一关系又在独一的、多层面的物理实体中呈现出来(它们指向超越实体,并向其开放,吸纳其中所赋予的意义。)”<sup>②</sup>

正如马克斯韦尔所示,这个开放的广阔宇宙具有经验和理论上的和谐,即物体、作用力和场是不可分割的。在经验世界中,时间与空间都有自身的特性,但彼此有所依赖。<sup>③</sup>对于人类的经验和科学研究,过分简单的分析或解释并不都有益处。

## (二) 重构跨科际诠释学

真理的分层与整合理论认为,调和多文化模式的释论学有必要探讨多个学科。宇宙是多层面的,又是统一的,多学科的研究是每一项研究的必要途径。信仰是要借助研究以寻求理解,而理解则丰富了既有的信仰。

---

<sup>①</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, xxxiii. 参 Michael Polanyi and Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975); Michael Polanyi, “The Structure of Consciousness” and “Life’s Irreducible Structure,” in *Knowing and Being - Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Grene (Chicago: University of Chicago Press, 1969)。

<sup>②</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 1989, xxxiii。

<sup>③</sup> Torrance, *The Christian Frame of Mind*, 1989, 69 - 70。



多学科研究意识到在多种科学之间进行对话的必要性。世界和人类经验是有次序的,本质上是可知的,而理解存在的完整层面(物质、磁场、能力)使我们更加欣赏实体的秩序与完美。<sup>①</sup>宗教哲学和科学知识是相合的,多学科研究就是可能的。

在电动磁场中,马克斯韦尔发现了电磁现象中隐藏的合一,而爱因斯坦据此发现了相对论。由此可见,在方法论上,宗教哲学与自然科学是继续性的,可被称为宗教哲学科学。

### 小 结

人们假定并希望,多学科研究会使我们超越时空的限制,寻索到上帝的启示与拯救之间的关系和宗教哲学观的连贯性。托伦斯宣称,“在我们世界时空中,倘若没有超越的相关性,宗教哲学的概念就会变得空洞乏味。”<sup>②</sup>更重要的是,我们认为,设立全面的多文化诠释学主要是为了确保统一和融合各个文化。

圣经文明提供的宗教哲学是犹太人和外邦人的叙事神学(narrative theology),如亚伯拉罕蒙呼召跟随上帝,得应许进到迦南地,使自己的后裔成为与上帝立约的子民;摩西则按照上帝的指示,引导以色列民出离埃及,并以旷野经历磨练他们进入应许之地的盼望。和先祖一样,出埃及的犹太人也提出人类生存的问题,诸如“我们是谁”,“为什么有这样多的恶与苦难”,而随

---

<sup>①</sup> 在“人类体验的一般层面”上,牛顿的科学依然是有效的(Hopper, *Understanding Modern Theology* 1:78),只是在更广阔的世界(如天文学或次原子世界)中,这一解释就不太合宜,速度(V)、质量(M)与光就具有了不同的关系。

<sup>②</sup> Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, 45.





后各个世代的人都发出了同样追问。

又如,在第1世纪,基督教宗教哲学的发展寓于罗马帝国统治的大背景下,基督徒当时就提出了的生存的意义问题。相比于犹太教派别(如法利赛、撒都该、奋锐党等),耶稣运动(Jesus Movement)给出了截然不同的回答:新约的主角是弥赛亚,他看到了上帝统治的远象,并活出了天父的圣爱。

每个国家或民族都有独特且丰富的叙事,而基督教的叙事神学认为,耶稣承负了上帝的启示,拯救人类(个人或集体)的历史脱离了堕落和审判,使我们与邻人和睦相爱,并以恩典赋予历史以意义,引导人类的历史达致超越的上帝。

在犹太教至基督教的诠释学历史中,我们认识到,人类的受造有着上帝的形像,与其他受造物相比具有超越性。本章所讨论的神学人类学和主体间性的诠释学就旨在认识并表达人的这种超越性。由此,人类的被造不是成为破碎的个体,而是在宇宙中形成完整的、自我超越的、生命互动关联的共同体。



## 书 目

(有关希伯来及基督教文化的中文参考书)

圣经和合本。

黄陵渝:《犹太教学》,北京:当代世界出版社,2000。

赵敦华:《基督教哲学 1500 年》,北京:人民出版社,1994。

麦葛福(A. MacGrath):《基督教神学手册》,台北:校园书房出版社,2001。

杨克勤:编译《圣经研究手册》,上海:中国基督教协会,2002。

杨克勤:《圣经修辞学:希罗文化与圣经诠释》,北京:宗教文化出版社,2007。



## 跋

在学术之旅中,我经历着许多来自圣爱和友情的美好缘分,但也时有与之擦肩的感叹。我生长在马来西亚婆罗洲岛沙劳越的地里索村(Teriso),穿过童年的无知隧道,浸润在多文化、语言、宗教和哲学的求真欲善蒙爱的海洋里。17岁时,我对圣经的人生哲学萌生兴趣,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。虽然上帝的隐秘言语一直在启迪我,但24岁时深感触而不得,于是新婚即与内人远赴美国,先后在明尼阿波利斯(Minneapolis)、芝加哥(Chicago)攻读圣经本科、神学硕士和哲学博士。

8年的求学生涯使我的忧患意识觉醒,而在其后26年的异乡寄居生活中,这种意识愈发强烈。毕业后曾在美国和中国香港、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。从小而今,我都深感居非其所,处处是家,其间的圣爱与友情就愈发珍贵,流浪让我思念上帝的永恒应许,寄居让我



仰望彼岸的全新天地(参本书第五章)。我喜欢现代文明的便捷,却忧虑真理的哗变、人心的扭曲,使之自恋自溺,损己伤人。于是,我日夜摇撼,魂落心累。

在沉醉于中西古典学的同时,我结识了不少知音同道。张秀秀编辑和花威博士是我在北大时认识的,他们的编辑工作使得出版事宜顺利展开。赵敦华、冀建中、孙尚扬和王博教授的热忱支持和细致关怀使我在北大的生活和教学如鱼得水。美国迦勒特神学院院长 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。这些知音同道的敬业精神使我认定,在浮躁喧哗的时代,远离虚名空利不是落伍,淡泊明志宁静致远才是人格的尊荣。

最后,感谢许多师长和同学对我这位“灵知主义者”(参本书第六章)在养生上的关照,尤其是王凡、林梅芬、凯乐、冯小龙、郭亚波、周虹、刘益姣、张久宵同学等。将近 20 年的执著治学使我忘记了自己是“有身体的灵魂”(soulish body)人,最近 4 年又以回馈祖国的心态同时服侍“两个主”,在中美之间穿梭任教,这些使我的身体陷入亚健康状态。“治学挚著”和“热爱祖国”或许有些高调,而明显是因为自己不注重身体健康。今年 4 月,长年的伏案工作促生了颈椎病,因为性质严重,美国医生提出需要手术,而在咨询多位专家后,我决定先以理疗缓解。6 月间,我到长沙接受 93 岁的曹忠生医师和其女婿巢医师的临床和中药的 7 天治疗,颇见成效。可惜七八月在北大和新加坡教学繁忙,10 月至 12 月又重返北大执教,致使颈椎病复发。有缘认识崔彦星先生,四次内功治疗特别有效,我先前风闻中医和武术



的结合,至今才亲历中国的养生之道,也感激这位赵堡太极拳第十二代传人的师父教我太极拳(参本书第七章的关近代科学或许与中国的气场和阴阳五行的对话可能),以长期保健。此外,与崔师父诸多师兄师姐的亲切交流使我体验着中西文化彼此交融增益的无尽乐趣。

客旅的画卷是绚丽的,弟兄弟姐妹常存相爱的心,接待客旅如同天使(《希伯来书》13:1-7, 15-16)。我们原不是来到那能摸的山(《希伯来书》12:18-19),而是来到锡安山,这是忠诚坚贞的源头,是永生上帝的城邑(《希伯来书》12:22)。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,而我就是那蒙恩的人。

于芝加哥

2010年12月12日



本书以圣经为起点，以“文史哲”为方法进路，每一章节集中讨论某一主题或神学结论，旨在简要介绍西方文化的希伯来和基督教渊源。在中西文化的交流与激荡中，我们借助本书可以深入了解西方的思维与文化，并使中国文化在与其它文化的互相阅读中得到自我更新，焕发出更加灿烂的光彩。

上架建议：宗教·历史

ISBN 978-7-80254-372-0



9 787802 543720 >

定价：20.00元