

语
言
篇

Y
U
Y
A
N
P
I
A
N

上帝的语言

导 言

上帝有没有语言？上帝说什么话？这些问题是古今宗教界的重大问题。人们都想知道，神要告诉人类什么。当然，有人会主张：“神不说话；人们只要顺从那个沉默无言的命运就行。”这种态度能见于古希腊斯多亚派（Stoa），也多见于华夏古代思想中。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（见《论语》17:19）。孔子与斯多亚派都不是特别强调神的人格性（personal God）。然而，那些肯定一位具有人格神的宗教信徒大多会说：“神不但会说话，而且他的话是非常重要的！神创造了人的眼睛、耳朵、嘴，他当然会看、听、说话！”

《圣经》是基督教的宗教经典。《圣经》中的上帝是一位具有人格的神，他能说话：他曾告诉亚当，人在宇宙中的地位是什么（见《旧约·创世记》Gen 1:28）；他劝人不作坏事（《创世记》Gen 4:6）；他颁发自己的法律（《出埃及记》Ex 20-21）；他安慰人、批评人、命令人，经常与人进行对话。《圣经》中的上帝要么对个人说话，要么对一群人或对以色列人说话，要么对非以色列人说话（见《以赛亚》Is 45:1）要么对世界所有的人说话（见《以赛亚》Is 45:22），要么对以色列的国土说话（见《以西结》Ez 36:2）。无疑，《圣经》中的上帝是

位“能言善辩”的神。然而，他说什么语言？

基督教传统的根源无非是犹太宗教传统。犹太人的一神论及他们的法律、先知、经文等，都是基督教所继承的。《圣经·旧约》的原文就是希伯来文，而基督教的中心人物，耶稣基督，就是犹太人。上帝的名字(YHWH = 耶和華 = 雅威)也是从希伯来语来的。用一种比较爽快的言辞，我们可以说，上帝的“母语”首先是希伯来语，其次是希腊语、拉丁语及其他的语言。

“饮水思源”这个成语意义深切。虽然人们都知道，西欧现代化的根源之一是基督教文化，而基督教的根源是犹太人的传统，因而掌握希伯来语、熟悉希伯来民族的风俗习惯对研究犹太传统、进一步深入基督教文化，便具有相当重要的意义了。但是，现今学习希伯来语的人寥寥无几，对上帝的“母语”感兴趣的人也很少。因此，我想介绍一些重要的概念，以便让现代的人们更好地了解《圣经》的思维方式及基督教与希伯来语的关系。

1. 希伯来语与闪米特语^①

希伯来语属于闪米特语言 Semitic languages。闪米特语言与北斐^②洲与东斐洲的语言有一定的关系。北斐洲的语言包括柏柏尔 Berber 语，古埃及语（古埃及语后来发展出科普特语 Koptic），东斐洲的语言有库希特语 Cushitic（如加拉 Galla，索马里 Somali）及乍得 Tchad 语言（如豪萨 Hausa）。因为这些语言在结构上有一定的

^① 请参考 The New Encyclopedia Britannica, ed. 1985, vol. 22, 740 - 748 页; Ernst Jenni, Lehrbuch der Hebraeischen Sprache des Alten Testaments, (《旧约希伯来语教科书》) Helbig u. Lichtenhahn, Basel 1981. 11 - 19 页。

^② 作者认为将 Africa 译为“非洲”不足很恰当的，对这个伟大的大陆是一种蔑视，故用“斐洲” 1949 年之前，华人也多以“亚斐利加”翻译之。

关系，语言学称它们为“含闪语言系” **Hamito – Semitic languages**。“含”**Ham**，“闪”**Sem**这些名字都是从《圣经》来的（见《旧约·创世记》**Gen 10:1**）。《创世记》**Gen 10:6**说，东斐洲与北斐洲的民族都是挪亚次子含的后裔。从类型学 **typology** 来说，闪米特语言与印欧语言 **Indo – European languages** 虽然相近，但是它们之间没有起源关系。换言之，两个语系可能有独立的发展。闪米特语言彼此之间的关系好比日尔曼语言彼此之间的关系。闪语分为东闪语、西北闪语、南闪语。

1.1 东闪米特语（或称东北边缘闪米特语）

东闪米特语包括阿卡得语 **Akkadian** 分成两个主要的方言，即巴比伦语 **Babylonian** 和亚述语 **Assyrian**。根据学者考查，当地的人们从公元前 3200 年就使用这些语言。^①

阿卡得语的文字是楔形文字 **cuneiform characters**。公元前 3000 年左右住在两河流域（=美索不达米亚 **Meso – potamia**）的苏美人 **Sumerians** 所创造的楔形文字是古代阿卡得人、巴比伦人、亚述人、赫特人（**Hittites**）及波斯人使用的。传下来的泥板与铭刻提供研究资料。到了波斯时代，阿拉米文 **Aramaic** 逐渐取代了楔形文字。

1.2 北闪米特语（或中北闪米特语，

Northern Central Semitic

北闪米特语包括亚摩利语 **Amorite language**（公元前第 2 千年；只有人名传下来）、乌加里特语 **Ugaritic language**（北叙利亚的碑文，第 14、13 世纪）以及迦南语 **Canaanitic language**。

迦南语又可以分别为腓尼基语 **Phoenician language**（公元前 1000 年左右，有碑文）；摩押语 **Moabite language**（只有一些碑文）；亚

^① 参见同上，**Britannica**, 742 页。

捫语 *Ammonite language* (小数碑文) 及希伯来语 *Hebraic language*。在巴勒斯坦地区的人们自从公元前 1300 年到公元后第二世纪说希伯来语, 而到后来, 希伯来文字传遍了整个世界。

阿拉米语 *Aramaic language* 也被译为“阿拉美亚语”“阿辣美语”。阿拉米语曾为公元前 7 世纪至公元 7 世纪西亚的通用语言, 其字母以腓尼基字母为基础。公元前 10 世纪已有阿语的碑文。阿拉米语分为:

古阿拉米语 (帝国阿拉米语, 在波斯 - 希腊化时代, 即盛行于公元前第 7 至第 2 世纪, 但早在公元前第 14 世纪就有古阿拉米语);

西阿拉米语 (犹太 - 阿拉米语, 即库姆兰 *Qumran* 文献与《塔木德》*Talmud* 的语言);

东阿拉米语 (包括叙利亚语 *Syriac language*、巴比伦《塔木德》的语言、曼德语 *Mandaic language*)。

今天还说阿拉米语的人不多: 有新西阿拉米语 (7 世纪后, 阿拉米语为阿拉伯语所取代, 但在大马士革附近保存一个阿拉米语的“语岛”) 与新东方阿拉米语 (在伊朗、伊拉克等地区有一些“语岛”) 两个方言。

1.3 南闪米特语 (中南闪米特语)

南闪米特语包括北阿拉伯语 (前古典阿拉伯语、古典阿拉伯语、现代的各种阿拉伯语方言)、古南阿拉伯语 (公元前 8 世纪至后 6 世纪有刻铭) 以及埃塞俄比亚语 *Ethiopian language* (从古埃塞俄比亚语演变出来的蒂格雷语 *Tigre*、阿姆哈拉语 *Amhar* 等)。

闪米特语及印欧语言都是屈折语 *flexing language*。屈折语的特点是: 词的形式变化表示语义。(在黏着语 *agglutinative languages* 那里, 加在词根上的词缀表达词的语法意义, 而所谓孤立语 *isolating languages* 只靠虚词与词序来确定词的意义, 因为孤立语缺乏形

态变化。譬如, 日语是黏着语, 汉语是孤立语。) 根据闪米特语言的各个分枝, 学者们设定了一种“元闪米特语”(protosemitic language), 分析它的发音与各种闪语的共同词汇。

闪米特语的音位学(phonological) 特点主要是它具有许多腭后音(gutturals) 与所谓的“被强调的子音”(emphatic consonants 如 ts q)。形态学(morphology) 上的特点是: 阳性名词与阴性名词的分别(没有中性词)。大多数的词根是由三个子音形成的。这三个子音被称为“根字”(radicals), 它们决定词的大概意义。特殊的语法意义则是由元音的变化、前缀(prefix)、后缀(suffix)、中缀(infix)表达的。例如, 词根 qds 的意思是“神圣”(holy)。从这个词根演变出来的词有: 动词 qadas(“他是神圣的”, 元音 a - a); 动词 hiqdis “他使成为神圣的”, 由前缀 hi + i 表达); 形容词 qados(“神圣的”, 元音 a - o); 名词 qodaes(“神圣性”, 元音 o - ae); 名词 miqdas(“圣所”, 前缀 mi + a) 等。这样一个词根就能够表达许多意思。由此可见, 屈折语的表达能力是非常强, 连一个词汇不太丰富的语言却能表达很多细微的观点: 如可能性、被动性、时态等等。

2、希伯来语的历史发展

希伯来语的历史可分为三个阶段:

2.1 古希伯来语

古希伯来语包括《旧约》最早的部分(如《底波拉歌》 Song of Deborah, 见于《士师记》 Jgs 5, 大约是公元前 11 世纪记的文献)。王朝时代的古典希伯来语(前 10 - 6 世纪)一直到被掳时代(公元前 580 年代)与释放后时期的希伯来语都是古希伯来语。在那个时期, 阿拉米语已是该地区的通用语言, 它逐渐取代了希伯来语。

2.2 中期希伯来语

这种希伯来语的萌芽能见于《旧约》的晚期著作（如《雅歌》*Song of Songs*、《传道书》*Ecclesiastes*、《以斯帖记》*Esther*、《但以理书》*Daniel*、《以斯拉记》*Ezra*、《尼希米记》*Nehemia*、《历代志》*Chronicles*）。中期希伯来语形成于两约中间的书（如库姆兰 *Qumran* 的文献）。后来的犹太人传统的著作（如《密西拿》*Mishna*）发挥了中期希伯来语。这个语言形式也成为学者的语言。它含有许多阿拉米语及希腊语的外来语。

2.3 新希伯来语

新希伯来语是由 19 世纪末而重新被恢复的希伯来语（*Ivrit*）。1948 年它成了以色列国的官方语言。它的语法比古代希伯来语稍微简单。在今天的以色列国中大概有 260 万人说希伯来语。^①

除了《旧约》之外，只有几个铭刻与碑文（石头上的、瓦砾上的、纸草纸上的）呈现出古希伯来语的一些记载。但是，自从 1947 年，在库姆兰（*Qumran*）及犹太沙漠等地区发掘了许多文献（多为残片），它们是公元前后几个世纪的文物。在古希伯来语约一千年的发展过程中，肯定也会有语言形式的多样变化与地区的多样方言。但是在今天的《旧约》中，这种多样性的表现相对少。为什么《旧约》的语言竟如此一致呢？因为《旧约》是经过古犹太学者的结集与传递，而在这个过程中，被掳时代后的耶路撒冷希伯来语成了共同的标准。这样，其他的方言被忽略了，而传下的经典中的语言是相当一致的。古代犹太学者用耶路撒冷的希伯来语来统一不同地区、不同时代的文献。到了公元后 100 年左右，犹太人的《旧约》文本基本被确定了。但是，因为希伯来字母本来不表现元音的发音，

① 见同上，742 页

中世纪的马所拉学者(*masorettes*, *masora* = 传统),想进一步准确地规定文本的发音。这些学者在希伯来文字的上和下面加上了些点儿来表达词的元音。马所拉的注音符号也不尽一致,不过,提比哩亚(*Tiberias*)的本·阿舍(*Ben Asher*)的马所拉传统成为权威注音符号。该注音符号虽然基于悠久的传统,但它还是晚于《旧约》文献的原来发音。不过,这些差别并不是非常重要的。希伯来文《旧约》的最重要的手抄本(*manuscript*)是 1008 年的《圣彼得堡手抄本》 *Codex Leningradensis*, 而这个手抄本就是以提比哩亚式的注音符号为主。至今,一切关于《旧约》的语法研究或词汇研究等,都是以《圣彼得堡手抄本》为基础。

希伯来语的词在其他的欧洲语言中也能找到,特别是在斯拉夫的语言中。依地语(*Yiddish*)是由欧洲中世纪的犹太 - 德语来的混合语言,它也有罗曼语与斯拉夫语的成分,后流行于东欧。现代的德语也保存了一些希伯来语的词,如“ *Pleite*”“破产”)是由希伯来语的 *peleta* “逃走”来的;“ *Schmiere*”“偷窃者的警惕”)是由希伯来语的 *shemira* =“监督”来的。

3、希伯来语的文字

众所周知,汉字是公元前第一千年的产物。现存最古老的文字是商代的甲骨文(公元前 1100 年左右)。在西周(1045 - 771 年)与东周(771 - 256 年)出现了金文。春秋战国时代的《盟书》,如《候马盟书》与《温县盟书》也带有文字记载。学者张颌认为,《候马盟书》是公元前 496 年的文物。在公元前第一千年,华夏大地各地区用自己的文字体系。春秋战国时代的秦国所用的籀文(*zhouwen*)就是大篆,而秦始皇以小篆统一了华夏,并废除其他的文字。汉代的人以隶书进一步简化了汉字。他们用丝、木与竹来写字。汉字

在形体上逐渐由图形变为笔画，由象形变为象征，由复杂变为简单。但是，由于汉字甚多，这个文字还是“学习和使用上不甚便利”^①，远比任何字母繁琐。

希伯来文字是由于公元前第二千年上半叶在叙利亚 - 巴勒斯坦地区所发明的字母演变出来的。公元前 3000 年左右，在美索不达米亚、埃及与其他地方早已有某些文字体系（楔形文字 *cuneiform characters* 和象形字 *hieroglyphs*）。这样的文字体系都由几百个文字而形成。对于这些文字体系来说，字母的出现是一种很大的进步与简化。

字母的分子本来也是象形字，所以每个字母原来代表一个词，而词的头一个音就成了字母的音。例如：⊙ 字母本来表达的是“有瞳仁的眼睛”，后成 O（没有点），表示后腭音，即 ‘*ainu*’；而希伯来语的 ‘*aijn*’ 指“眼睛”。

公元前 2000 年的原始巴勒斯坦及原始西奈的碑文不多，所以这些文字是难以确定的。但是公元前 1500 年的乌加里文字（*Ugaritic writing*）可以分析审核。乌加里文字是楔形文字，更适合于写在泥板上，但是它的文字体系及文字排列和原始巴勒斯坦文是一致的。最有名的是腓尼基人（*Phoenicians*）的文字表。古腓尼基字母已经离开了象形字相当远。它将早期那些众多的字母简化为 22 个字母。（腓尼基的文字能见于公元前 12 世纪的箭头片与公元前 1000 年的 *Byblos* 石刻。）自从 10 与 9 世纪有腓尼基邻居国的文字文物（以色列人，摩押 *Moabites* 人，阿拉米人）。一开始这些文字可能是很相似的，后来有不同的发展。（例如，阿拉米文字在公元前 8 世纪开始“打开”上面封闭的字头号：O→U）

公元前 1000 年左右，南闪语文字的分枝出现：后来的古南阿拉伯文与古埃塞俄比亚文。在第 9 世纪，希腊人借用了腓尼基文

^①见《辞海》，上海辞书出版社，1989 年；中卷，2312 页；

字，并将他们不认识的字母改成为代表元音的字母。从希腊字母发展出来的字母是伊特拉斯坎人 *Etruscan* 的字母与拉丁文字母。古以色列字母到被掳的时期已逐渐不被使用（与古以色列相近的文字是撒玛利亚文字）。阿拉米文字自从公元前第 3 世纪同时发展出拿巴田人 *Nabataic* 的文字（就是阿拉伯文字的前身），犹太人的方块字（如在《库姆兰文献》）以及叙利亚文字。这些又影响了许多印度文字与中亚文字的发展。

4、希伯来语语言学

希伯来语言学的重要奠基人之一是 *Saadja'*（死于 942 年）。中世纪的犹太学者（如 *Ibn Esra*）与基督教学者（自从 1500 年如 *Reuchlin, Buxtorf*）继续推进了希伯来文研究。这个研究传统已经铸成了许多专门用词与术语。刚刚开始学习希伯来文的人很快就会发现这些术语与希伯来语的难度。现代希伯来文学（语法学与词汇学）的奠基人算是 *W. Gesenius*（1786 - 1842）。他的著作直到今天起作用：*Gesenius/Kautzsch*，《希伯来语语法》，1909 年（第 28 版），1962 年重印。^①

20 世纪的学者用现代的语言学、语言历史学等学科的工具来分析与研究《圣经》中的希伯来语。德国学术界所生产的工具书有：*Fohrer*《希伯来语和阿拉米语〈旧约〉词典》，1971 年；与 *Jenni - Westermann*《〈旧约〉的神学词典》2 卷，1971/1976 年。一般的旧约圣经学家都用 *Elliger/Rudolph* 所出版的《斯图加特希伯来圣经》

^① 参见同上，*Jenni*, 18 - 19 页

(*Biblica Hebraica Stuttgartensia*). 1967 年。^①

值得思考的问题是，希伯来语研究如何被介绍到华夏？早在 20 世纪的 20 与 30 年代就有一些学者对希伯来文学感到浓厚的兴趣，譬如周作人与朱维之。但虽然有的学者很清楚地意识到，所谓“西方文化”主要是由“二希”（即希腊与希伯来）的传统而铸成的，认真地去研究和介绍希伯来传统与《圣经·旧约》思想的华人并不多。在国际的比较上，人口那么庞大的中国尚未培养出一批在国际学术界有一席之地犹太学专家和《旧约》专家。这一点与国外关于旧约和犹太思想的丰富研究形成了明显的对比。我认为，其中一个原因是，20 世纪的华人知识分子多赞扬了希腊的哲学而忽略了古代世界的宗教，包括古希腊的宗教与犹太人的一神论。因此，大多的华人只研究了哲学，而对古代宗教有纯正兴趣的人反而不多。汉语学术界对圣经的研究，特别是对旧约的研究还是在最初级阶段，虽然中国的现代化过程已经维持了 150 多年之久。然而，对《圣经》不了解，就等于对欧洲文学、思想、社会生活也不能有深入的把握。“上帝的语言”在某种意义上来讲，早就成了欧洲人的语言，也成了现代文明的语言；因此我认为，无论是西方人或东方人，都应该注意到古书，特别是《旧约》和《圣经》中的思想与信念：它们至今还会影响许多人的内心生活与价值判断。

^① 参与编辑《斯图加特希伯来圣经》的人包括非常有名的圣经学家，如 Eissfeldt, Kittel, Jepsen, 见 *Biblica Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1987, 序。

Brit(盟约): 法律文化的根源

提要:

- 1、概论:《圣经》社会观的特殊性
- 2、《古兰经》论及犹太人的“盟约”
- 3、《圣经》中的“盟约”
 - 3·1“盟约”的分类与文化表现
 - 3·2 法律形式与政治意义
 - 3·3 神学上的意义
- 4、Brit 盟约)在西方语言及东方语言的译法:希伯来、希腊、拉丁、英、德、汉、日、韩、越语
- 5、“盟约”与华夏文化的关系:《侯马盟书》与《三国演义》

1、概论:《圣经》社会观的特殊性

根据《圣经》的记载,古犹太人的世界观与社会观具有很大的特殊性。人类学指出,古代大多民族的宗教生活表现在他们对自

然神的崇拜及对政治领导阶层的崇拜。这样的宗教崇拜可称为“自然”的宗教崇拜，因为它表示人们崇拜支配他们的自然力量与社会力量，而这些力量与势力是直接影响人的。古代犹太人的宗教信仰与这些观念完全不同。犹太人否定自然神的存在，他们也没有一个“神圣的”领导阶层。正如他们的宇宙不是“自然”的，因为是上帝给人类“创造”的，他们的社会也不是“自然”的，因为是上帝规定的。犹太人的神制定宇宙与制定社会，因此两者都不是“自然”的，而是神用一个特殊的、实证性的行动(positive act)来建立宇宙及社会。神用“创造”以规定自然界的法则，且用“盟约”(希伯来语:Brit)来制定社会的秩序。人与神的关系主要也是建立在“盟约”的基础上。根据《圣经》的记载，上帝和以色列人民所立的“盟约”是自愿地(free)建立的，而上帝也要求人们自愿地回应“盟约”^①。这样，人与神的关系不再是自然的、必然的、固定的，而是基于一种特别订立的制度，即“盟约”。在古以色列文化中，“盟约”的观念深深地影响了人们的社会观、法律文化、政治观与历史观。

2、《古兰经》所论的“盟约”

《古兰经》在几个章节中提到犹太人与安拉(上主)所建立的“盟约”。《古兰经》不仅在 2:124 论及犹太人最重要的祖先 Abraham(亚巴拉罕,亚巴郎,伊布拉欣)与神所立的“盟约”，而且在《古兰经》2:40、63、83、84、93;4:154;5:12、70 也提到以色列人与上帝建立“盟约”。不过，《古兰经》也说，以色列子孙破坏了神的“盟约”(2:83-85;4:155;5:13、70)，而穆斯林应该牢记他们与安拉的“盟

^① John McKenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, in R. E. Brown ed. *The Jerome Biblical Dictionary*, Prentice Hall, New Jersey 1969, p. 749.

约”：《古兰经》5:7;16:91、92。《古兰经》16:90 曰：“安拉确实告谕：要公正、行善、周济亲戚，并禁止淫乱、造孽、暴虐无忌，他劝诫你们，但愿你们警惕。你们缔结盟约，就该对安拉的盟约信守不渝，盟约既订，不可将誓言背弃。”^①从这个章节中可以看出，《古兰经》肯定安拉的“盟约”，而该“盟约”意味着不可以违背安拉的旨意及在道德生活上“要公正、行善、周济亲戚”的观念。然而，《古兰经》提到“盟约”的章节不是很多，而《古兰经》没有大量地发挥“盟约”的观念。这点与《圣经》很不一样，因为《圣经》似乎时时处处讲“盟约”。在《圣经》中，“盟约”的思想是一个核心的内容，而在《古兰经》中，“盟约”只是一个边缘性的现象。

3、《圣经》中的“盟约”

3.1 “盟约”的分类与文化表现

希伯来语的《圣经》即《圣经·旧约》287 次提到 brit（“盟约”）这个名词^②。“盟约”的意思是“合同”、“契约”、“盟约”。“盟约”可以分类为个人与个人之间的“盟约”，团体与团体之间的“盟约”（譬如国邦之间的“盟约”）及神与人之间的“盟约”。《圣经》也提到人与人之间订立“盟约”（如《圣经·创世记》31 章 44 节），但大多的章节叙说神与人之间的“盟约”。

古代民族建立契约时必须用象征以表达盟约的有效性。《圣

^①见林松《古兰经韵译》，中央民族学院出版社，北京 1988。亦见全道章译《古兰经》，译林出版社，江苏 1989，附录 46 页。

^② 见 Jenni ed. *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, Muenchen, Kaiser 1971. I, 342 页。

经》在许多章节中提到“盟约”的象征。古代人民用牺牲品,宰杀牛犊等动物,将它们割开、放在两边,而订立“盟约”的人必须从中走过去以肯定“盟约”的有效性。《圣经·创世记》Gen 15:10,17 与《圣经·申命记》Dt 29:11 暗示古以色列的这些习惯。用牺牲品的血,洒在定约人的头上这个作法很可能也是古代流行的风俗习惯(见《圣经·出谷记》Ex 24:8)。犹太的男人所要行的割损礼仪也是“盟约”的记号与象征。男人的割损表示上帝与 Abraham 及他的后裔所定的“永久的盟约”(见《圣经·创世记》Gen 17:7 与 17:10)。这里要注意的是,犹太人早已将身体上的割损升华为精神上的“割损”;他们强调,人们守上帝的“盟约”不仅仅是外表上的记号,而主要的是心里的态度,所以他们提出“心的割损”(见《圣经·申命记》Dt 10:16 与 30:6)。人要经过“心的割损”,才能“全心全灵爱慕上主”(见《申命记》Dt 30:6)。

按照古代犹太人的看法,每个“盟约”都要有一个记号,以免人们忘记他们的规定。例如他们根据这个道理,用丰富的想象力以描写上帝与大地所立的“盟约”。他们说,上帝要保护“一切有血肉的生命”,在洪水后不再会全面消灭生命,而为了纪念这个“盟约”,上帝将自己的弓挂在天空。这样,彩虹成为“盟约”的记号(见《圣经·创世记》Gen 9:12-17)。

除此之外《圣经》还提到“约书”(见《圣经·出谷记》Ex 24:7 与《列王》下 2 Kg 22:8;23:2)、“约板”(见《出谷记》Ex 31:18)与以色列人经常带走的“约柜”(见《出谷记》Ex 25:10-22;31:18;33:7;《若苏厄》Jos 3:1-5,12;《撒慕尔》上 1 Sm 1:5;3:3;4:1 等)。为了表达上主的“盟约”随时随地都离不开人们的生活,古以色列人还要将上帝的“盟约”与他的法律写小书卷上,挂在手腕上(见《申命记》Dt 11:18)。

根据“盟约”的内容还可以将“盟约”归类为“双向的”与“单向的”:在“双向盟约”中有双面的要求与义务:上帝给予一些东西,但

人也必须要有一个回应。譬如在《创世记》第 17 章中,上帝要给 Abraham 众多子孙,但上帝也要求 Abraham “在神之面前行走,作一个完人”(17:1)。这样的“盟约”属于“双向盟约”之类。然而,在有的章节中,上帝不要求人们的回应,他专门给予一些恩典,如在《耶肋米亚》Jer 31:31 – 34。这样的“盟约”可以视为“单向”的,神学也说,这是“恩宠的盟约”(covenant of grace)。

3.2 法律形式与政治意义

《圣经》在一些章节中引用公元前 1500 年至 1000 年赫特民族 (Hittites) 的“盟约”形式,而该形式有 6 个主要的成分^①: (1) 前言,即说明盟主的名字、地位与家谱; (2) 叙述双方在过去历史上的关系,也就是说明盟主在过去向臣属国所作的好事。在陈列历史事件时,盟约的经文常常用“我”—“你”的说法。(3) 规定臣属国要作的事: 禁止与其他的邦国结约、保持与其他臣属国的和平、支持盟主的军事行动、相信盟主、每年去朝见盟主。(4) 规定盟约放在圣所的什么地方; 规定在什么时候要公开地颁布盟约或定期地颁发它。(5) 陈列那些为盟约作证的神明。(6) 叙述守约的人所受到的祝福与违背盟约的人所受到的灾祸。

在《圣经·申命记》能找到这样的盟约因素: 《申命记》Dt 10:12 – 13 可视为一种前言。在《申命记》Dt 11:2 – 7 与 29:1 – 7 的章中,“盟主”(上帝)叙述他在历史上与“臣属国”(以色列)的关系,特别强调他将以色列由埃及解放出来。《申命记》Dt 11:16 – 29 与 30:15 – 20 描写各种“祝福”与“灾祸”,作为守约的赏报与背约的惩罚。从这些记载可以看到,《圣经》引用了古代“盟约”文明与法律文化的因素以表达上帝与人民所定的“神圣的盟约”。

在古代犹太人的心目中,“盟约”的规定超越社会上的阶层,也

^① 见上 McKenzie, 749 页。

超越时间与空间。主要是人们都站在上帝的面前，他们就都必须同样地遵守他的“盟约”。一个抽象的“盟约”建立了人们之间的团结。《申命记》Dt 29:9-14 是一个很好的例子：“今天你们全都站在上主你们的天主面前，——你们的首领、族长、长老、官长、和以色列所有的男子，你们的幼小和妻子，以及在你营中的外方人，从为你砍柴到为你汲水的人——都来同上主你的天主缔结盟约；即上主你的天主今天与你所立的附有诅咒的誓约，好叫他今天，有如他向你所许过的，有如他向你祖先亚巴郎、依撒格和雅各伯所誓许的：立你做他的人民，他做你的天主。我不但与你们立这约和这誓，而且也与那些今天与我们同站在上主我们的天主面前的人，和那些今天不与我们同在这里的人立约。”这个章节不但列出社会上的各个阶层(包括砍柴的人与汲水的人)，它也用一个重要的“盟约公式”(Bundesformel) “你做他的人民，他做你的天主”。该公式也表现为“我是你的上帝，你是我的人民”，如在《出谷记》Ex 6:7；《耶勒米亚》Jer 30:22;31:3；《厄则克尔》Ez 11:20 与《默示录》Rev 21:3 等。

“盟约”的思想对社会、法律文化与政治文化的形成有重要的影响。“盟约”给了以色列人民团结与统一。盟约里的义务，特别是对上帝的朝拜，成为以民的社会基础与他们共同的标准。《若苏厄》书第 24 章中“盟约”描写人们如何接受盟约，如何承认“盟约”所包含的条件，如何加入以色列人的行列。西欧著名的《旧约》专家 Martin Noth 认为，古代以色列在还没有国王之前（即公元前 1200 年至 1000 年）只是一种“联盟”，是不同支派、不同部落与城市之间的联盟体，而它们共同的基础就是《若苏厄》24 章的“盟约”。Noth 的这个理论是圣经学中有名的 amphiktyony 假设。^①

① 见上 McKenzie, 750 页。

这个“联盟假设”意味着，古代以色列没有中央政府，没有国王，但人民基于他们的 BRIT 不会彼此攻击，也不会与别的民族或别的神结合。有的学者认为，这种联邦制度确保了高度的地方自治与地方管理权，建立一个开放的而又相对统一的社会。以色列的社会体系与政治体系不基于中央极权，不基于一位强而有力的国王，也不基于一团神圣的神职统治，而是基于一个共同的规定，即法律、或“盟约”，不基于“人治”而基于“法治”。对古代社会来说，这样的现象何等特异，何等“不自然”！

3.3 神学上的意义

“盟约”的宗教意义、伦理道德意义与神学意义非常深远。基督教信仰肯定上帝与每个人及上帝与教会的“盟约”。人们若信上帝也必守他的“盟约”即他的法律。“盟约”文化与伦理道德生活是分不开的，而“盟约”的信仰也能说明道德原则对基督教信徒的约束力。与此同样重要的是上帝对“盟约”的态度，因为上帝比人们更“守约”。人们虽然破坏“盟约”，但上帝还是继续坚持他的“盟约”，他永远“回忆起自己的仁慈”与他跟亚巴郎建立的“盟约”（见《新约·路加福音》Lk 1:54 - 55）。上帝被视为法律的基础与“盟约”的“靠山”，他不会违背自己的“盟约”，不会收回他的诺言。上帝“盟约”的可靠性与永久性给了以色列人民，也给了基督教信徒一种超越性的安全感与历史意识。从这个角度来看，“历史进步”这个概念的可能性与前提就是对于“盟约”的继续性的信赖。人间社会虽然全然失败了，违背了自己的诺言，但上帝还能在传统的基础上找出一条出路。

传统与更新之间的张力也表现于《圣经》内在的结构。《圣经》是由《旧约》与《新约》形成的，而《旧约》主要是犹太人的传统，《新约》是关于耶稣基督的记载。《旧约》与《新约》之间也有某个张力。基督徒将耶稣的福音视为基于犹太传统的“新约”。虽然在神学思

想史上有些基督教神学家贬低了“旧约”以强调“新约”的重要性，但正统的教会神学家都肯定了《圣经》的统一性与不可分割性。这样，《旧约》的记载与《新约》的记载都被视为神的“圣言”。

基督教是脱胎于犹太宗教传统，而从犹太到基督教的历史过程同时也是一个思想上的挑战。“革命”或“全盘否定传统”的思想模式不能说明这个发展。根据《新约·若望福音》Jn 8:12-59,耶稣与犹太人也划清界线，但他又肯定犹太人的礼仪，参与聚会（见《路加福音》Lk 4:16），肯定犹太人的法律与先知，不要废除它们，而要“成全”它们（见《玛窦福音》Mt 5:17）。早期基督教的最重要的神学家 Paul 保罗，保禄）也说“以色列全部要得救，……因为神所许诺的恩典是不能收回的”（见《罗马书》Rom 11:26 与 11:29）。这样，上帝与犹太人所立的“盟约”并没有破坏，历史的延续性没有中断，但是“基督事件”（Christusereignis）意味着一个新的历史阶段的开始基督教认为，上帝在基督内与人类奠定了一个新的“盟约”，耶稣被视为“新约的中介人”（见《希伯来人书》Heb 9:15）。正如摩西用了牛犊的血以订盟，基督用自己的血作为一个完全的牺牲品。这样，死在十字架上的基督成为“新约”的最深表现。天主教的主要礼仪，即“弥撒”（missa, Holy Mass）用面饼与葡萄酒以纪念耶稣的“盟约”。教会的聚会仿效耶稣与他的门徒的“最后晚餐”，而在那个晚餐中，耶稣说了，杯子里的葡萄酒代表他的血，即是“新而永久的盟约之血”（见《格林多人前书》1 Cor 11:23-25；《路加福音》Lk 22:14-20）。由此可见，“盟约”的思想在个人信仰生活、宗教礼仪、教理各方面站重要的地位。

4、Brit (盟约) 在西方语言及 东方语言的译法：希伯来、希腊、 拉丁、英、德、汉、日、韩、越语

希伯来文

《旧约》的原文是希伯来文，而“盟约”根源于希伯来文的 *brit*。作为名词的 *brit* 在《旧约》出现 287 次。“建立盟约”的原文是 *krb brit*，即“切盟约”^①。

希腊文

希腊文圣经在绝大多数的章节中用 *diatheke* 以翻译 *brit*，但有的章节也用 *syntheke* 或 *entolai*^②。*diatheke* 即是“命令”、“指定”、“遗书”、“合同”；*syntheke* 即是“合同”、“约定”、“协定”、“和平协定”，*entolai* 即是“指命”、“命令”、“戒命”^③。

拉丁文

拉丁文圣经 *Vulgata* 用 *foedus*, *pactum* 与 *testamentum* 三个词来表达“盟约”。*foedus* 的意思是“合同”、“盟约”、“联结”、“婚姻”、“法律”；*pactum* 乃是“办定”、“合同”、“样子”，而 *testamentum* 意味着“遗书”，与 *testor*（作证、证明、写遗书）有关。《出谷记》Ex 24,7 的“约书”成为 *volumen foederis*，《依撒意亚》Is 55,3 中的“永久盟约”被译为 *pactum sempiternum*，《耶勒米亚》Jer 31,32 的 *foedus novum* 在《希伯来人书》Heb 9,15 成为 *novum testamentum*^④。“盟约”-思想

① 见 Jenni, 343 页。

② 见 Jenni, 352 页。

③ 见 Menge - Guethling, *Griechisch-Deutsches Woerterbuch*, (希腊语 - 德语字典) Berlin - Schoeneberg, 1903。

④ 见 *Biblia Sacra, Juxta Vulgatam Clementinam*, Rome, 1956, Desclee and Co.

的文化意义是非常深厚。feudalism “封建主义”)与 federalism (“联邦制度”)都是由 foedus 而来的。西欧中世纪的基督教文化既是宗教文化,又是法律文化,而他的精神与 foedus – 思想在许多方面是分不开的。

英 语

英文圣经主要用 covenant 以翻译“盟约”,但“旧约”与“新约”是 Old Testament 与 New Testament^①。

德 语

德文圣经译本主要以 Bund 来翻译“盟约”。圣经学家 Jenni 认为,希伯来语的 brit 等于 Verpflichtung(义务)、Bestimmung(指定)、Zusage(答应) Selbstverpflichtung(自愿地承担、负责)^②。

值得注意的是,德文的 Bund 与英文的 covenant 一样,都已经成了“圣经学术语”,在日常用语不会听到或见到这些词。

汉 语

基督新教的《和合本》将 brit 都译为“约”,如《出埃及记》Ex 19:5:“遵守我的约”^③。而天主教思高圣经学会的版本都用“盟约”两个字^④。《和合本》将《路加福音》Lk 1:72 译为“纪念他的圣约”,而《思高本》则有“记忆起他自己的神圣盟约”。然而,《耶勒米亚》Jer 31:31 与《希伯来人书》Heb 9:15 在《和合本》与《思高本》是一样:“新约”与“新约的中保”。

日本语

日本语的新教与天主教圣经版本主要用 keiyaku 契约)以翻

① 见 New American Bible, Catholic Bible Press 1969, USA。

② 见同上 Jenni, 342 页。

③ 见和合本, Chinese Union Version "Shen", Ed. 2560, The Hong Kong Bible Society, 1983年

④ 见《圣经》,思高圣经学会,香港 1968年。

译 brit^①,如《出谷记》Ex 19,5:watashi no keiyaku 契约) o mamō(守) ru.与《耶勒米亚》Jer 31:31:atara(新)shii keiyaku o ta(立)teru。然而,在一些地方也出现 yakusoku(约束),如在天主教的译本:《路加福音》Lk 1:72:sono kiyo(清)i o yakusoku(约束)。

韩国语

韩国语的圣经译本用 eonyak^② 与 gyeyak^③ 来翻译 brit。eonyak(言约)是“口头约会”,与 gyeyak(契约)即是“合同”,“契约”^④。这样,《路加福音》Lk 1:72 中的“神圣盟约”成为 georukhan eonyak(新教译本)与 georukhan gyeyak(共同版本)。

越南语

越南语的圣经版本用 giao uo'c(交约)来表达“盟约”,而“新约”就是 tan uo'c^⑤。giao uo'c 的意思是“缔约”^⑥。

5“盟约”与华夏文化的关系:《候马盟书》与《三国演义》

“盟约”与华夏古代文化有浓厚的关联。“盟”的意思是“结盟”,“在神前誓约”^⑦。《礼记·曲礼》曰:“约信曰誓,莅牲曰盟”,疏:“盟者杀牲歃血,誓于神也。……盟之为法,先钻地为方坎上,割牲牛耳,盛以珠盘,又取血,盛以玉敦用血为盟书,成乃歃血而读书。”“歃(sha‘)血”是古代人盟誓的时候,涂血于口旁,表示遵守盟约的决心

① 见《小形圣经》(日语),日本圣书协会 1955年(新教);《圣经》Federico Barbaro s d. b. 译,株式会社讲谈社,1980年(天主教)

② 见 Seong gyeong jeon seo(圣经全书),The Holy Bible, Korean Revised Version, Korean Bible Society 1989年

③ 见 Seong seo(圣书)The Holy Bible, Common Translation, Korean Bible Society 1984年

④ 见《朝中词典》,中国民族出版社,1995年,1279页与174页

⑤ 见 Kinh Thanh Tan Uo'c(圣经新约,联合圣经学会),Ho Chi Minh 1996年

⑥ 见何成等编《越汉辞典》,商务,北京 1997年,446页

⑦ 见《辞源》,商务,北京 1995年,1187页

古代的“盟誓”或“盟诅”也意味着神明对背约者的惩罚：《左传·僖二八年》曰：“王子虎盟诸侯于王庭，要言曰：‘皆奖王室，无相害也。有渝此盟，明神殛之！’”。华夏古人结约时，将“盟文”写在“盟书”上，而“盟书”都有几个本子，一本埋于盟所或沉于河，而且盟者也各持一本，藏之于祖庙或司盟之府^①。“盟书”也称“载书”，它包含“对天盟誓”的辞文。1965年在山西省的“侯马晋国遗址”发掘出一批距今2400年的珍贵文物：“侯马盟书”，共有5000多件^②。由此可见，在春秋战国时期，结盟与誓盟是相当普遍的社会行为。

最有名的“盟约”也许是刘备、张飞与关羽所建立的：“次日，于桃园中，备下乌牛白马祭礼等项，三人焚香再拜而说誓曰：‘念刘备、关羽、张飞，虽然异姓，既结为兄弟，则同心协力，救困扶危；上报国家，下安黎庶；不求同年同月同日生，只愿同年同月同日死。皇天后土，实鉴此心。背义忘恩，天人共戮！’誓毕，拜玄德为兄，关羽次之，张飞为弟。祭罢天地，复宰牛设酒，聚乡中勇士，得三百余人，就桃园中痛饮一醉……。”^③这个“盟约”也与宗教有关：祭神，“皇天后土”的“鉴”与“天地”的惩罚，都有宗教色彩。《三国演义》第五回仔细地描写缔约的情况，而盟辞又提到神明做为盟约的保障：“凡我同盟，齐心戮力，以致臣节，必无二志。有渝此盟，俾坠其命，无克遗育。皇天后土，祖宗明灵，实皆鉴之！”^④

古代华夏的“盟约文化”包括“祭神”、“持牛耳”、“歃血”、一起喝酒等因素，也包含某些宗教仪式。然而，与《圣经》的人—神“盟约”思想有很大的差别，“盟约”的内容也有所不同。《圣经》中的“盟主”是上帝，而他的要求是“信神”与伦理道德规律的遵守。在

①见《辞源》，同上。

②见《侯马盟书》，山西省文物工作委员会编，上海文物出版社，1976年。

③见《三国演义》，人民文学出版社，1990年，3页（第一回，桃园结义）。

④见同上24页。

华夏语境中，这种盟约形式与这些要求是难以想象的。因此可见《圣经》在人类文明中有很大的特殊性与难以比拟性。

（本文章曾被发表于《基督宗教研究》，第一辑（1999年），164 – 176页）

G'1、pdh 与 “救赎”的概念

1、研究范围

“拯救”、“救援”、“救恩”、“救赎”即 *redemption* 或 *salvation* 是基督教神学的核心概念。简单地说，这个观念表视上帝给人的好处，上帝使人们离开困境而得到自由与安乐。西方《圣经》学与神学关于“救恩”已有众多著作，而“救恩”这个概念在西欧神学思想史具有重大的影响^①。《圣经》用许多言辞以表达上帝对人的关照、上帝的帮助、上帝的恩爱。这些说法都意味着“救恩”是神的行动，是神“救”人，例子众多与语汇广泛。因此，本研究主要想分析“救恩”思想的一个特殊层面，即它的“赎回”意义。拉丁文的 *redemption* 被译为“赎罪”、“赎出”、“赎回”、“补偿”、“偿还”^②。本文章意于澄清“赎回”思想的来源及这个概念在东方(华、日、韩、越)《圣经》版本的译法。

^① 见 Jenni ed. *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament* . Muenchen, Kaiser 1971, vol. 1, 383 - 384 页

^② 见辅仁大学神学著作编译会《英汉信理神学词汇》，光启，1986年，215页

2、《旧约》中的 g'l 与 pdh

G'L是希伯来语的动词,其意为“拯救”、“赎回”。go'el 是由 g'l而演变出来的名词,意思是“一个拯救者”。g'l与 go'el在《旧约》总共中出现 118 次,最多是在《利未记》(31 次)与在《以赛亚书》(24 次)^①。g'l 是具有特殊性的一个词,因为它只是在希伯来语才有;在其他的闪族语言中没有与它相当的词。

g'l的文化背景是法律。g'l本来指一个人给金钱以买回财产或一个奴隶。《利未记》Lev 25:25 - 30 及 47 - 55 描写这样的情形:一个人被迫卖掉其财产,而他的亲戚应该行 ge'ulla,就是说他的亲戚应该买回他的财产,将它还给原来的主人:“如果你的兄弟贫穷,卖了一份家产,他的至亲可来作代赎人,赎回他兄弟所卖的家产。人若没有代赎人,几时自己富足了,有了足够的赎价,当计算卖出后的年数,将差额还给买主,收回自己人的家产。如果他无法获得足够的赎价,他所卖的应存于买主之手直到喜年;到了喜年,地应退还,卖主收回自己的家产”(《利未记》Lev 25:25 - 28)^②。由此可见,g'l的意思:它指在“喜年”之外的一个法律规定,以协助贫农拿回他失去的财产。

《圣经》规定,穷人应该有机会收回其财产,而奴隶应该有机会重新得到自由:一个人因穷困而成了富人或外地人的奴隶,应该是得到其亲戚的救护。他的亲戚可以“买回”他。这种“买回”叫做

^① 见 Jenni ed. Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament, Muenchen, Kaiser 1971. vol. I, 383 - 384 页。

^② 我用基督新教《和合本》的篇名,但引用的经文来自天主教《圣经》,思高圣经学会,香港 1968 年。

ge'ulla,而“买回”的人叫做 go'el。“若外方人,或寄居在你处的人成了富翁,你的兄弟反而穷了,欠他的债,而卖身给寄居在你处的外方人,或外方人家中的后代;卖身以后仍享有赎回的权利;他的任何一个兄弟可以赎他……”(《利未记》 Lev 25:47-48)。

古代巴比伦法律有类似与《利未记》的“赎回”规定,但是以色列法律的特点与特殊性是它将“赎回”与上帝联结起来。就是因为上帝是土地的主人,所以以色列人对土地的所有权不是绝对的,并且人有赎回的权利。与此同样,就是因为上帝创造了人,将以色列人由埃及解放出来,所以被解放的人的后裔也不应该做为永久的奴隶。土地到最后是上帝的,而人到最后也是属于上帝的,是上帝的“仆役”,所以人的所有权不可能是绝对的:“土地不可出卖而无收回权,因为地是我的……”(见《利未记》 Lev 25:23)。“因为他们是我的仆役,是我由埃及地领出来的;他们不能卖身如同出卖奴隶”(见 25:42)^①。

go'el 本来是一位拯救他的穷兄弟的人,而《圣经》也称神为 go'el。上帝在强大的敌人面前保护弱小者。《箴言》 Prv 23,10-11 说:“不要移动孀妇的地界,不要侵占孤儿的田地;因为他们的辩护者(go'el)是大能的,他必为他们的案件与你争辩。”上帝不但“救赎”寡妇与孤儿,他要为全以色列子民“辩护”：“万军的上主这样说:‘以色列子民与犹太子民一同遭受了压迫;凡俘掳他们的,都扣留他们,不肯释放’。但是他们的救赎者,名叫万军的上主,刚强有力,必要辩护他们的案件……”(见《耶利米书》 Jer 50:33-34)。那位身处于一个法律文化相当发达的环境中的约伯(例如见《约伯记》 Jb 29,16)称上帝为他的 go'el:“我确实知道为我伸冤者还活着,我的辩护人要在地上起立。我的皮肤虽由我身上脱落,但我仍要看见天主;要看见他站在我这一方……”(《约伯记》 Jb 19:25-

^① 见同上, 386页。

27)。当然,为《旧约》中的人们来说,上帝最伟大的“拯救活动”是他将以以色列民从埃及救出来。以赛亚先知认为,正如上帝使以民离开埃及,他也会使以民由巴比伦回来。以赛亚同样称第二次“解放”为“救赎”,而上帝是 *go'el* 即“救赎主”(见《以赛亚书》Is 41:14;43:14;48:17;49:26·47;44:6·24)。这种说法也意味着,以色列人将上帝比喻为自己的亲戚,而这个强而有力的亲戚将他们从奴役的困境“赎回来”。

Pdh 是第二个重要的与“赎回”有关的词。*pdh* 在《旧约》出现 70 次。*pdh* 在闪族语言中是比较普遍的词,而它的背景与 *g'l* 同样是法律文化,但是 *g'l* 多与宗法及家族有关,而 *pdh* 多与商业有关^①。《出埃及记》Ex 21:28-32 提出一些具体的规定以处理牲畜伤人的案件:“牛无论抵死男或女,应用石头砸死这牛,并且不许吃它的肉,牛主不受惩罚。但若这只牛以前抵过人,牛主也受过警告,而仍不加防范,这牛无论抵死男女,牛应砸死,牛主也应受死刑。若是给他提出了赎价,他应照提出的一切数目缴纳赎命罚金”。这里的“赎价”称为 *pidjon*,是 *pdh* 来的名词。《诗篇》Piv 49:9 也提到这种“赎价”:“因为人命的赎价非常昂贵,任何金钱也决不足以赎回。”

与 *g'l* 同样,*pdh* 的意义由世俗的,法律上的基础伸展到宗教的范围。这样,上帝也可以作 *pdh*。但是,上帝与人固然有区别:上帝必定是“赎回”的主体,而且他不需要给任何“补偿钱”,不用给“赎价”。上帝仅仅靠他超人的力量来进行“救赎”与“赎回”。《申命记》将出埃及的过程视为上帝“赎回”以色列的法律行动,而以这种法律性代替出埃及事件的军事色彩^②。

《诗篇》多次使人呼求上帝:“救我!”(见《诗篇》Ps 26:11;69:

^① 见同上, Jenni, vol. 2, 396 页

^② 见同上, 405 页

19;119:134)。这些祈求都是个人在困难中向神的哀求，但是上帝“救赎”行动的对象也可能是整个人民，如在《诗篇》Ps 44:27：“求你站起来，援助我们，因你的慈爱，拯救我们”。

另外，上帝的 pdh(“救赎”)还有时间上的差别：它有时指过去对“祖先”的“救赎”，有时指现在对个人或对人民的“救赎”，而在先知书中，上帝的“救赎”也有 eschatological(末世论)上的意义，也就是说，上帝将来会“挽救”人民。《以赛亚书》Is 51:11 说道：“上主所解救的人必要归来，快乐地来到熙雍，永久的欢乐将临于他们头上”。这种末世论的意义也能见于《以赛亚书》Is 1:27；《耶利米书》Jer 31:11；《撒迦利亚书》Zec 10:8。

G'l 与 pdh 的含义虽然很接近，但连用两个词的地方不多，只有《何西阿书》Hos 13:14；《耶利米书》Jer 31:11；《诗篇》Ps 69:19。

3、《新约》的 apolutrosis 及其他观念

犹太人的《七十子译本》在太多的章节中用 lutrousthai 与 rhuomai 两个词来翻译 g'l 与 pdh。lutroo 本来的专门指“赎回”奴隶，而 rhuomai 的意思比较为广泛，它的含义是“救”、“保护”、“解放”、“治好”、“补好”、“避免”^①。

《新约》是以耶稣基督为中心。在《旧约》中，上帝“救赎”人们脱离奴役、敌人、恐怖、病态、死亡。这些“救赎”工作在《新约》中都集中在耶稣身上：他“替天行道”而充分地实行各种“救赎”：他治疗病人、给人食粮与新的希望、从恶鬼的控制下解放人、使人由死复生。然而，《新约》用 lutrousthai 与 rhuomai 的次数不大，而更多用

^① 见 Menge - Guethling, Griechisch - Deutsches Woerterbuch, Berlin, Schoeneberg 1911.

sozein 即“拯救”一词(106次)^①。耶稣的“救赎”与上帝的“救赎”是一致的。耶稣的学生与传统一样必需依赖上帝的“救恩”：耶稣教人们的重要祈祷文，“天父经”就有“救我们免于凶恶”（见《马太福音》Mt 6:13）。在这里，希腊语原文是 *rhusai*^②，而拉丁文的说法是：*sed libera nos a malo* 即“从恶者解放我们，使我们自由(*libera!*)”。

《彼得前书》1 P 1:18 引用“赎回”的比喻，说“该知道：你们不是用能朽坏的金银等物，由你们祖传的虚妄生活中被赎出来的（*e-lutrosthe*），而是用宝血即无玷无瑕的羔羊基督的宝血”。基督的死亡导致人类的“救赎”，这种思想也能见于《歌罗西书》Col 1:14 与《以弗所书》Ep 1:7。保罗在这些地方用 *apolutrosis* 以表达“赎回”。《希伯来书》Heb 9:12 说，基督“获得了永远的救赎”（*aionie lutrosis, aeterna redemptio*）。《罗马书》Rom 11:26 肯定，所有的犹太人会得救，说“拯救者必要来自熙雍”（*ho rhumenos, qui eripiat*），而这个“拯救者”当然是犹太人耶稣。

耶稣基督被视为 *soter* 即“拯救者”、“救世主”。若从《旧约·利未记》Lv 25 章的拯救模式来看耶稣的拯救，就可以说，那个在富翁的控制之下的奴隶是人类。人类的不自由状态是因为人类受罪、暴力、死亡等恶势力的控制。所以，“富翁”就是“罪”、“罪恶”。耶稣是那个应该赎回其兄弟的“亲戚”。耶稣来“救赎”人类正如一个富强的亲戚赎回自己家族的人。但是，耶稣拯救奴隶的方式是他自己做一个奴隶见《腓立比书》Ph 2:7：“取了奴仆的形体……”，自己成为“受罪人”，自己受苦，为了使人类自由。

“救赎”的另一层意义是“统治者的替代”，也就是说，那个被解放的“奴隶”面对一个新的主人，即他的“解放者”。这个“救赎者”成为他的新主人。以色列离开埃及的过程可以视为这样的“统治

① 见同上 Jenni, vol. I, 393 页

② 见希腊语《新约》，Novum Testamentum Graece et Latine, Nestle, Stuttgart 1954。

者的替代”：以色列人能摆脱埃及国王 Pharaoh(法劳),同时他们应该承认那位解放他们的上帝做他们的“国王”。所以《出埃及记》一方面描写上帝的“救赎”(第 1-18 章),而接着就叙述上帝如何颁布他的法律(第 20 章等)。这就说明,上帝是新的“主”,新的“国王”,新的“统治者”。当然,以色列人认为,上帝的“统治”比法老的统治好多了。从另一个角度来看,“解放”与“救赎”的目的不是一个“逍遥法外”或放肆的自由主义的状态,而是上帝要建立的合情合理的社会生活。

被解放的人,即得到了自由的人的自由具有一定的方向与目的:事奉解放他们的上帝。《新约·路加福音》Lk 1:68-75 就说明这一点:“上主,以色列的天主应受赞美,因他眷顾救赎了(*epoiesen lutrosin, fecit redemptionem*)自己的民族……恩赐我们从敌人手中被救出(*rhusthentas, liberati*)以后,无恐无惧,一生一世在他的面前,以圣善和正义事奉他”^①。

4、各种《圣经》版本的译法

4.1 拉丁文

拉丁文《圣经》*vulgata*^②(《通行本》)主要用 *redimere, redemptio* 来表达 *g'l* 与 *pdh*。(利未记) Lv 25:23-24 云:“*Terra quoque non vendetur in perpetuum, quia mea est, et vos advenae et coloni mei estis. Unde cuncta regio possessionis vestrae sub redemptionis conditione vendetur*”。这句话就充分地表现出拉丁文的语气倾向于法律性。《诗

①见上希腊语《新约》与《圣经》,思高圣经学会,香港 1968 年。

② 见《通行本》*Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam, Romae, Desclée 1956*。

篇》Ps 69:19 云：“Intende animae meae, et libera eam; propter inimicos meos eripe me”。《以赛亚书》Is 41:14 曰：“Redemptor tuus Sanctus Israel”，《耶利米书》Jer 31:11 则有：“Redemit enim Dominus Jacob, et liberavit eum de manu potentioris”。《马太福音》Mt 的“天父经”有“Sed libera nos a malo”一节，而《以弗所书》Eph 1:7 曰：“in quo habemus redemptionem per sanguinem eius remissionem peccatorum”。

由这些例子可见，除了 redimo 以外还有 libero 与 eripio 两个词，其意义有细微的差别：redimo 指“买回”、“赎回”、“救”、“购买”；eripio 指“抢救”、“拿走”，而 libero 意味着“使自由”、“取消债务”、“给奴隶自由”。英语的神学用语 redemption 与 liberation 当然是由此而来。

4.2 汉语

《和合本》^①将《利未记》Lv 25 章译为“要准人将地赎回”。《诗篇》Ps 69:19 说：“求你亲近我，救赎我。求你因我的仇敌把我赎回”。《以赛亚书》Is 41:14 成“耶和华说，我必帮助你，你的救赎主，就是以色列的圣者”。《耶利米书》Jer 31:11：“因耶和华救赎了雅各、救赎他脱离比他更强之人的手”。《马太福音》Mt 6:13 曰：“救我们脱离凶恶。或作脱离恶者”，而《以弗所书》Eph 1:7 说：“我们藉这爱子的血，得蒙救赎，过犯得以赦免”。

天主教的《圣经》译本^②将以上的章节译成“应承认地有赎回权”；“求你来近我的灵魂，施予救赎，为了我的诸般仇敌，求你救护”（《诗篇》Ps 69:19）；“上主的断语——你的救主是以色列的圣者”（《以赛亚书》Is 41:14）；“因为上主必拯救雅各伯，从比他更强

^① 见《圣经和合本》，Bible in Chinese Union Version “Shen”，Hong Kong Bible Society 1983。

^② 见《圣经》，思高圣经学会译注，香港 1968 年。

者的手中将他赎回”(《耶利米亚书》 Jer 31:11);“但救我们免于凶恶”(《马太福音》 Mt 6:13);“… …在他的爱子内,借他爱子的血,获得了救赎,罪过的赦免”(《以弗所书》 Eph 1:7)。

由此可见,汉语的《圣经》译本多用“救赎”、“赎回”、“拯救”以翻译 g'l 与 pdh。

4.3 日本语

日本 1955 年出版的《小形圣书》^① 将《诗篇》Ps 69:18 译为“watashi ni 近 chikaku 寄 yotte, watashi o aganai, waga 敌 teki no voueni watashi o osukui kudasai”。《以赛亚书》Is 41:14 成为“anata o aganau mono wa Isuraeru no 圣者 seijia dearu”。《耶利米亚书》Jer 31:11 被译为“sunawachi 主 syu wa Yakobu o aganai, karera yori mo 强 tsuyoi mono no 手 te kara kare o 救 sukui dasareru”。《马太福音》Mt 6:13 成“恶 a shiki mono kara o 救 sukui kudasai”,而《以弗所书》Eph 1:7 成“watashitachi wa , 御子 miko ni atte . . . Sono 血 chi ni yoru aganai, sunawachi , 罪过 tsaika no yurushi o 受 uketano dearu”。

天主教一个比较新的《圣经》版本^② 的译法如下:“watashi no 魂 tamashii ni 近 chikaku zuki, 救 sukui 上 agage 仇 ada gairu yueni watashi o 助 tasuke agageta moe’ 《诗篇》Ps 69:19)。“Isuraeru no 圣 seinaru mono wa aganai nushi dearu”(《以赛亚书》Is 41:14)。“主 shyu wa Yakobu o aganai, 强 tsuyoi mono no 手 te kara 救 sukui dasareta’ (《耶利米亚书》Jer 31:11)。“恶魔 akumo kara 救 sukutte kudasai”(《马太福音》Mt 6:13);“watashitachi wa Iezusu ni oite, sono 御血 onchi niyotte aganai o 受 uke, . . . 罪 tsumi no yurushi o 得 eta”(《以弗所书》Eph 1:7)。

①见《小形圣书》,(口语),日本圣书协会 1955年

② 见《圣书》,Federico Barbaro s.d.b.译,株式会社讲谈社,1980年。

日语主要用“赎 *u*, *aganau*”与“救 *u*, *sukuu*”来表示“救赎”的意义。

4.4 韩国语

基督新教与天主教共用的韩国语《圣经》译本^①用许多观念来翻译 *g'ul* 与 *pdh*: 《诗篇》Ps 69:19 曰:“...*mog sum geonjyeo* (拯救) *ju si go*, ...*i mom eul sogryang* (赎良) *ha soseo*”。*sogryang* 的意思是“赎身”,即朝鲜封建时代的奴隶或奴婢能赎身成良人^②。《以赛亚书》Is 41:14 说:“*Iseurael wi georukha*(圣者) *sin jaga neureul guweon* (救援者) *haneun ida*”;《耶利米书》Jer 31:11:“*Yahwe ga ya gub eul haebang*(解放) *si ggyeotda*, *Iseurael buda sen sona gwi eseo geu deuleul guhae*(解救) *nae cotda*”。《马太福音》Mt 6:13 曰:“*hasi go ag*(恶) *es- eo gu*(救) *hasoseo*”;《以弗所书》Eph 1:7 云:“...*jwi reul yong seo bat-go jwi eseo gucul*(救出) *dwi eott seup nida*”。

从这些例子可以见,韩国语的译法是多样的:它用 *geonjyeo*(拯救)、*sogryang*(赎良)、*guweon*(救援)、*haebang*(解放)、*guhae*(解救)、*gu*(救)、与动词 *guculdwida*, *guculhada*(救出、拯救、搭救、营救、挽救^③)。

4.5 越南语

因为研究者目前只有越南语的《新约》,所以越南语的例子有限:《马太福音》Mt 6:13:“*nhung cuu*(救) *chung con cho khoi su du*”与《以弗所书》1,7:“...*chung ta duoc* (得) *cuu*(救) *chuoc*(赎), *duoc*

① 《圣经》, Seong Seo . The Holy Bible, Common Translation, Korean Bible Society, 1984年。

② 见《朝中词典》,中国民族出版社,北京 1995年。

③ 见上《朝中词典》,112页。

(得)thu tha(饶恕)toi(罪)loi(累)”。

越南语和其它东方语言一样，也用“救”与“救赎”来表达 redemption 的意思。

5、《古兰经》中的“救赎”

《古兰经》即是伊斯兰教的主要经典。《古兰经》虽然没有像《圣经》那样精致的“救赎论”，但它也同样提到“赎回”：2:177 节赞美那些“争取赎身的奴隶”^①。第 2 章第 177 节特别强调“行善”的重要性：“你们把自己的脸转向东方和西方，都不是正义。正义是信真主，信末日，信天神，信天经，信先知，并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎回奴隶，并谨守拜功，完纳天课，履行约言，忍受穷困、患难和战争”^②。第 47:4 节规定，对战争的敌人也应有“赎回”的机会：“要用绳子捆紧[被俘之敌]，以后，或者释放，或者允许赎替”^③。《古兰经》9:60 说，天课可以用作战俘者的赎金。

除此之外，《古兰经》强调，黄金不能赎回人的纯净，不能掩盖人的罪行；富有的人不能用他们的财产以避免复活日的严刑（见 3:91; 5:36; 7:48; 10:54; 13:18; 39:47; 57:15 等）^④。

①见林松译《古兰经韵译》，中央民族学院出版社，1988 年。

②见《中文译解古兰经》，圣城麦地纳版，法赫德国王古兰经印制厂，回历 1407 年。

③见同上，林松。

④见全道章译《古兰经》，译林出版社，1989 年；附录，77 页。

结 论

G'l 与 pdh 即“救赎”与“赎回”是基督教信仰中的重要概念。它们的来源本来是法律文化，后来发展出神学的含义，描写人与神的基本关系。西欧文明与个体人格的发展与那种“被解放”的意识是分不开的。“自由”与“希望”的观念主要是依赖“救赎”的信念。因为人不用完全靠自己的力量来进行“解放”，所以在很多方面“人—神—对象”这三个因素成了一个三角形。在这个三角形中，人承认自己的渺小，承认外在力量（大自然、疾病、死亡、敌人、强国、历史倾向），但同时相信一位比那些力量更强的神，因此不陷入于失望。“人—神—对象”的三角形同时也肯定，人虽然是一个“自由者”（*liberatus*），但是他不应该忘记自己的局限性，不能放肆狂妄，不能忘记他的自由的来源，就是他的“解放者”（*go'el*）上帝。

希腊语的 *lutrousthai* 与 *rhuomai*，拉丁文的 *redemptio* 与 *liberatio*，英语的 *redemption*，德语的 *Erloesung*，汉语的“救”与“赎”，日本语的 *aganau* 韩国语的 *guculdwida* 与越南语的 *cuu chuoc* 都是对于这一个观念的译法，且都有意义上的细微的差别。东方语言主要依赖“赎”与“救”两个字。“赎”在华夏传统中有一定的背景：“赎刑”能见于《尚书·尧典》；“赎身”能见于《诗经·秦风·黄鸟》；“赎罪”能见于《史记·平准书》，而“救”亦能见于《诗经》、《吕氏春秋》、《左传》等^①。然而，pdh 与 g'l 的特殊意义与神学内含在华夏传统中应该说是新的。“救赎”这个词也不出现于《辞源》^②，是《圣经》的译者创造的新词。

① 见《辞源》，商务，北京 1988 年。

② 见同上《辞源》，727 页。

关于 rhm 的 汉、日、韩语译法

Rhm 是希伯来语，是《圣经》中的一个重要的概念。本文章意在分析它的原义、用法与在不同的圣经版本中的译法。

1、希伯来语

希伯来语的词根 rhm 本来指“母胎”，“母亲的怀抱”，同时也表示“怜惜一个人”、“表示怜悯”，即由高上者到地位低者的爱。在《圣经·旧约》中出现名词 raehaem(即“母胎”)30次，名词 rahamim(即“怜悯”)39次与动词 rhm(即“怜悯”)40多次。^①“母胎”raehaem 表示生命的开头，生命的来源，但许多章节也强调，生命的来源是上帝，如《圣经·约伯传》Jb 31,15：“在母胎造成我的(=上帝)，不是也造了他？在母胎形成我们的，不是只有他一个？”^② Rahamim 这个词似乎是那种“从母胎中发出的感情”。古代希伯来人认为，人

^① 见 E. Jenni, *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, Vol. 2, Chr Kaiser Verlag Muenchen 1971(旧约圣经词典)第2册 762页。

^② 见思高圣经学会《圣经》，香港 1968年，《约伯传》。

的不同精神本能在身体内有不同的位置，而“怜悯”这个情感的位置就在怀抱，在母胎，在心胸，因为这是身体的一个很“柔和”、很“温和”的部位。^① **rahm** 就是动词“怜悯”；在《旧约》中 **rahm** 的主体不仅是母亲或父母，但在很多章节中也是上帝或是君王等。但是，**rahm** 都是从地位高上的到地位不高的所发的感情，所以，人对上帝的态度不可能是 **rahm**。^② 与 **rahm** 有关的动词是 **hnn** “施恩”）、**hml** (“饶恕”)、**hus** (“感到悲哀”)。

以下列出三个引用 **rahm** 的章节；我想根据这三章节探讨 **rahm** 的意义与在不同《圣经》版本中的译文所出现的问题。

在《旧约》中出现 11 章节连用 **rahm** 与 **hnn**。其中很重要的章节是《圣经·出谷记》Ex 34:6。该章节曾经被称为“旧约的信经”，因为它简要地表示对上帝的肯定与神的主要属性。大部分的学者认为它是一个犹太人在礼仪当中常用的公式（*liturgische Formel*）或是个独立的祈祷文（*selbstaendige Gebetsformel*）。^③ 《出谷记》Ex 34:6 曰：“YHWH（即神、耶和华、雅威）是 **rahum w hannun** 即“怜悯的与施恩的”），他是’ **aeraek appajim**（即“慢于发怒”），他富有 **haesaed w aemaef**（即“恩惠与信实”）。这个公式被重复于《户籍纪》Nm 14:18；《约伯传》Jb 2:13；《约纳》Jon 4:2；《圣咏》Ps 86:15; 103:8; 145:8 等。本文章特别注意《圣咏》Ps 103:8 与 145:8 的译文。

另一个连用 **rahm** 与 **hnn** 的章节是《出谷记》Ex 33:19。该章节说，神对谁要表示 **rahm**，就怜悯谁，对谁想施恩，就 **hnn** 谁。这个地方强调，神是非常自由的，他不是按照一个很狭窄的标准帮助人的。《新约·罗马人书》Rom 9:15 重复这一句话：“我要恩待的，就恩待，我要怜悯的，就怜悯”。

① 见同上 Jenni 762 页。

② 见同上 Jenni 764 页。

③ 见同上 Jenni 第 1 册，612 页。

《旧约·欧瑟亚》Hosea 是一本先知书，描写上帝与他的人民的关系。它用男女情人的感情以表达神与人们的关系，说以色列人民像一个“淫妇”一样离开了他本来的丈夫(即上帝)，因此，欧瑟亚先知给以色列人民起名“不受怜悯的”(Lo-Ruhama, 罗鲁阿玛)，以警告他们。但是，神看到，他的人民那么可怜，所以他重新要接受他们。《欧瑟亚》Hos 2:25 说道：“我要爱怜罗鲁阿玛(不蒙爱怜者)”。

以下我想列出，不同的《圣经》译本如何翻译了这个希伯来语的概念 *rahm*，先注意希腊语，拉丁文，遂后分析汉语、日语及朝鲜语。

2、希腊语

希腊语圣经版本用 *oiktirein* 与 *eleein* 以翻译 *rahm*。^① 《罗马人书》Rom 9:15 就用这两个词：*To Moysei gar legei: eleeo hon an eleo, kai oiktireso hon an oiktiro.*^② *oiktirein*，与 *eleein* 这两个词的意思是相似的：*eleein* 指“哀叹”、“怜悯”，*eleeinos* 是“可悲”、“可怜”，*eleos* 即“同情”；*oiktirein* 或 *oiktizein* 亦是“哀叹”、“哀号”，*oiktros* 即“可悲”，*oiktos* “叹息”，“哀叹”。^③ *Eleein* 在天主教的礼仪中是重要的，因为在弥撒中有所谓的 *Kyrie eleison*，即是一个向上帝呼求的固定方式。*Kyrie eleison* 的意思是“主，请怜悯”，而汉语的弥撒经本译

① 见上 Jenni 第 2 册 768 页。

② 见希腊拉丁文《新约》，*Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle, Stuttgart 1954。

③ 见 Menge - Guethling, *Griechisch - Deutsches Woerterbuch*, Berlin 1913, 226 页与 482 页。

之为“上主求你垂怜”’。^①

3、拉丁语

拉丁文圣经将《出谷记》Ex 34:6 的 *rhm, hnn, haesaed* 与 *aemaet* 译成 *Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax*, 但在别处将同样的公式译 *Miserator et misericors Dominus; patiens et multum misericors* (《圣咏》Ps 145:8) 与 *Miserator et misericors Dominus; longanimis, et multum misericors* (《圣咏》Ps 103:8)。^② 从此可以看到一个倾向, 即 *rhm* 与 *hnn* 都用 *misereor* 来表达。这种倾向也可以从《出谷记》Ex 33:19 与《罗马人书》Rom 9:15 两个章节的比较看出:《出谷记》的 *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* 变成《罗马人书》的 *Miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo cuius miserebor*;《罗马人书》不再用 *clemens*, 而都用 *misereor*。*Misereor*(动词“怜悯”)这个拉丁文的词来自 *miser, miserabilis* 即“穷困”、“可怜”、“不幸”、“悲伤”, 而 *miseratio* 是对人的同情, 怜惜, *misericordia* 表示一个关心与同情人的态度, 形容词 *misericors* 亦指人的心态。^③

4、英 语

英语的《圣经》版本用 *mercy* 与 *pity* 以表达 *rhm*。《新美国圣

① 见《弥撒常用经文》, 上海天主教, 新闻出版局 1993

② 见拉丁文《圣经》, *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam, Romae 1956*。

③ 见 *Der Kleine Stowasser, Lateinisch - Deutsches Woerterbuch, Berlin 1913, 283 页*。

经》^① 将《出谷记》Ex 34:6 译为: The Lord, the Lord, a merciful and gracious God. slow to anger and rich in kindness and fidelity。《欧瑟亚》Hos 2,25 被译成 and I will have pity on Lo - ruhama,而《罗马人书》Rom 9:15 成为 I will show mercy to whom I will, I will take pity on whom I will。

5、汉语

研究汉语圣经译本主要可以参考基督新教与天主教的两个版本,即和合译本^② 与天主教思高圣经学会的版本。^③ 以下我简称它们“和合本”与“思高本”。

《出谷记》Ex 34:6 在和合本被译成“耶和华,耶和华,是有怜悯,有恩典的神,不轻易发怒,并有丰盛的慈爱和诚实”,而思高本译“雅威,雅威是慈悲宽仁的天主,缓于发怒,富于慈爱忠诚”。《圣咏》Ps 103:8 在和合本译“耶和华有怜悯,有恩典,不轻易发怒,且有丰盛的慈爱”,思高本译“上主富于仁爱宽恕,极其慈悲,迟于发怒”_《圣咏》Ps 145:8 在和合本译“耶和华有恩惠,有怜悯,不轻易发怒,大有慈悲”,而思高本译:“上主慈悲为怀,宽宏大方,他常缓于发怒,仁爱无量”。《出谷记》Ex 33:19 在和合本成为“我要恩待谁,就恩待谁,要怜悯谁,就怜悯谁”,而在思高本译为“我要恩待的就恩待,要怜悯的就怜悯”。和合本译《欧瑟亚》Hos 2:25 为“素不蒙怜悯的,我必怜悯”,思高本翻译“我要爱怜罗鲁阿玛(不蒙爱怜

① 见 The New American Bible, Catholic Bible Press 1969, USA

② 香港 1983 年出的和合译本,即 Bible in Chinese Union Version "Shen", Ed. 2560, The Hong Kong Bible Society 1983

③ 《圣经》,思高圣经学会香港 1968 年。我用的篇名(如“出谷记”等)皆根据此版本,而和合本的名字在很多地方有所不同

者)”。

从这些例子来看, *rhm* 的译法显得很多:“怜悯”、“慈悲”、“富于仁爱”、“恩惠”、“慈悲为怀”、“恩待”、“怜爱”。这里当然可以联想到华夏古代传统中的“怜悯”概念:“仁”,“爱”与儒家有关;“慈悲”是来自佛教的观念:“佛教称慈爱和悲悯为慈悲。《大智度论二七释初品大慈大悲义》:‘大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦’”^①。“怜愍”(即“怜悯”)在华夏古代传统中本来是皇帝的态度与行动;《汉书·武帝纪》曰:“联嘉孝弟力田,哀夫老毛孤寡鰥独或匮于衣食,甚怜愍焉”。^②“怜悯”在这里意味着“同情弱小者”。

《文选·临终》诗曰:“下顾所怜女,恻恻心中酸”^③,而从这个章节则可以联想到《孟子·公孙丑上》所提出的“恻隐之心”:“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心”。“怀”与 *rhm* 有共同之处,因为“怀”也表达母亲的怀抱。《论语》17:21 曰:“子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也,予也有三年之爱于其父母乎!”“怀”也是对于弱小者的态度:“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语》5:26)。

6. 日本语

本研究对日语圣经版本的分析根据基督新教的“口语本”^④与天主教巴巴若先生译的一本,即简称之“巴本”^⑤。

口语本将《出谷记》Ex 34:6 译为“主,主, *awaremiari, megu* 惠)”。

①见《辞源》,商务印书馆 1988,621 页。

②见同上,《辞源》,630 页。

③见同上,《辞源》,630 页。

④ 见《小形圣书》(口语),日本圣书协会 1955 年。

⑤见《圣书》·Federico Barbaro s.d.b. 译,株式会社讲谈社,1980 年。

miari. ika(怒)rukoto osoku. izukushimito, makoto tonoyuta(丰)kanaru kami(神)”,而巴本翻译:“syu(主), syu(主), nasa(情)keari, awaremiaru kami(神), megu(惠)mi fuka(深)ku, makoto no yuta(丰)kanarumono”。《圣咏》Ps 103:8 在口语本成为“syu(主)wa awaremito(富)mi. megu(惠)mifukaku. ika(怒)rukoto oso(迟)ku, izukushimi yuta(丰)kade iraserareru”,而巴氏译:“syu wa izuku(慈)simi to awaremi. ika(怒)runi osoku ai(爱)ni mi(满)chitamonde”。《圣咏》Ps 145:8 在口语本译为“syu(主)wa megu(惠)mifukaku, awaremi ni mi(满)chi, ika(怒)rukoto osoku, izukusimi yuta(丰)kadesu”,而巴本译“syu wa izuku(慈)simi nomono, awaremi nomono, ika(怒)runi osoku, ai(爱)ni mi(满)chitamono dearu”。

《出谷记》Ex 33:19 表示上帝在施恩时的绝对自由:口语本译“watashi wa megu(惠)mou to suru mono o megu(惠)mi. awaremou tosuru monu o awaremu”,而巴氏译“Watashi wa, yuru(许)souto omou mono o yurusi, awaremou to surumono o awaremu”;《罗马人书》Rom 9:15 在口语本成为“watashiwa jibun no awaremou tosuru mono o awaremi, izukushimou to suru mono o izukushimu”,巴本译为“Watashiwa awaremouto suru mono o awaremi. nasa(情)ke o kake you tosurumono no nasa(情)ke o kakeru”。

《欧瑟亚》Hos 2:25 在口语本被译为“awaremarenu mono o awaremi”,而在巴氏那里成为“ai(爱)sarunai mono o ai(爱)si”。

日语的圣经译本用“awaremi”、“izuku(慈)”、“ai(爱)”、“nasa(情)ke o kakeru”、“yuru(许)su 与“megu(惠)mi”以表达“怜悯”,但最普遍的译法是“awaremi”。这个动词 awaremu “哀 remu”,或“怜 remu”)的意思是“认为一个东西很可爱”,“表示同情”,“爱某一物”^①。

①见旺文社《国语辞典》,东京 1990,45 页。

7、韩国语

最后还要看看韩国语的圣经译本如何翻译“怜悯”的观念。我用一本基督新教的版本^①(称为韩本 I)与一个不同的教派共同用的版本(称为韩本 II)^②。

《出谷记》Ex 34:6 在韩本 I 被译成“yeohowa(耶和華) rora yeohowa rora jabi(慈悲) ropgo eunhye(恩惠) ropgo no(怒) hagireul deodi hago inja(仁慈) wa jinsili malkeun hananim irora”,而韩本 II 译“nane-un yahwe(雅威)da, yahwe da, jabi(慈悲)wa euncong(恩宠)wi sinida. Jomceoreom hwareul naeji anihagu sarang gua jinsili neomcineun sinida”。^③

《圣咏》Ps 103:8 被译成: 韩本 I: “yeohowa neun jabi(慈悲) rousimyeo, eunhye(恩惠) rousimeo nohasireul deodi hasimyeo inja(仁慈) hasimi pungbu(丰富) hasidoda”, 韩本 II: “yahwe gge seonin jabi(慈悲) hasigo eunhye(恩惠) rousimyeo hwateul cameugo sarang ineamcisinda” 《圣咏》Ps 145:8 在韩本 I 成为“yeohowa neun eunhye(恩惠) rousimyeo jabi(慈悲) hasimyeo no(怒) hagireul dadihsimyeo inja(仁慈) hasim igosidoda”, 而韩本 II 翻译为“yahwe neun jaae(慈爱) ropgo jabi(慈悲) rousimyeo hwareul cameusigo sarang i jigeukhasida

《出谷记》Ex 33:19 由韩本 I 被译为(我稍微忽略原文):“我要

① Seong gyeong jeon seo(圣经全书), The Holy Bible, Korean Revised Version, Korean Bible Society 1989 年

② Seong seo(圣书), The Holy Bible, Common Translation, Korean Bible Society 1984 年

③按: 为了让汉文读者更容易理解韩文的意义, 我加上了汉字。原文没有这些汉字

给谁 *eunhye*(恩惠),就给谁 *eunhye*,我要给谁 *geunghyul*(怜恤),就给谁 *geunghyul*”,而韩本 II 翻译:“我照顾(*dolboda*)谁,就照顾谁,我怜悯(*gayeopsi*)谁,就怜悯谁”。《罗马人书》Rom 9,15 的章节在韩本 I 成为“我给谁 *geunghyul*(怜恤),就给谁 *geunghyul*,我给谁 *bulssanghi*(怜悯)就给谁”,而韩本 II 译为“我给谁慈悲(*jabi*),就给谁,我同情(*dongjeong*)谁,就同情谁”。

在翻译《欧瑟亚》Hos 2:25 时,韩本 I 用“*wihada*”(即“疼爱”),而韩本 II 用“*gwiyeoweohada*”(即“疼爱,溺爱,宠爱,爱惜,怜爱”)以表达“*rhm*”^①。

由于以上几个例子,可以观察到,韩国语主要用什么说法以翻译“怜悯”:*jabi*(慈悲)、*jaae*(慈爱)、*eunhye*(恩惠)、*dongjeong*(同情),也用 *geunghyul*、*dolboda*、*wihada*、*gwiyeoweohada* 等说法;似乎可以说,韩语用的词汇是最丰富的,也是最不一致的。

结 论

以上几个语言对希伯来语的 *rhm* 观念的译法表明,东方语言具有丰富的词汇以翻译该观念。东方的词汇是基于自己本身的文化背景,如“慈悲”就是佛教的概念。孔子的“少者怀之”,观音菩萨的“慈悲”与汉代皇帝的“怜愍人民之心”等传统因素都能从不同的角度发明与解释 *rhm* 的意义。汉、日、韩文的《圣经》译本都引用东方传统的词汇,而这些《圣经》译本可说是“中西合璧”式的结晶。同时可以看出,汉、日、韩文的《圣经》译本各有其特色:汉本多用“怜悯”,韩本倾向于 *jabi* 慈悲),日语以 *awaremi* 为主。

当然,为了理解“上帝的怜悯”这个观念的来源与本来的意义,

① 见《朝中词典》,中国民族出版社,北京 1995。

不得不看原文，即希伯来文，不得不检讨原文的特殊性。希伯来语的语境与词汇仍然是非常独特的，代替不了的。这样，在不同的《圣经》译本里也能观察到原文与译文之间的张力。原文的本意与从别的文化传统带进来的意义之间的张力是难以避免的。不管是希伯来文被译成希腊文，或是被译成汉语，都是进入一个新的语境，一个新的文化背景。然而，从《圣经》的不同译本来观察与分析东、西，古、今文化之间的交谈应该说是一件非常有意义的事。

（本文章曾被发表于《基督宗教研究》第一辑（1999年），177 - 186页）

Nefesh 的译法 与“灵魂”的概念

提要古代民族关于死后生命与“灵魂”的看法、神话与传说很多，然而，在欧洲文明的发展过程中影响比较大的观点是基督教传统的灵魂观。基督教传统的主要根源之一是《圣经》。本文意在澄清《圣经》关于“灵魂”的说法以及汉、日、韩、越语的《圣经》译本中的说法。在分析《圣经》的宗教观念时，《古兰经》亦有重要的参考价值。

1、古代文化中的“灵魂”观念

古代民族大多相信人有灵魂与死后生命。美索不达米亚文化的人相信人死后住在一个“尘土之所” (house of dust)^①。古埃及关于“灵魂”与死后的思想特别丰富。从埃及的坟墓石碑可以知道，埃及人随时都关心人的灵魂与死后的生命。他们有四个主要的观

^① 见 Stevan Davies, *Soul: Ancient Near Eastern Concepts*, in: M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan 1987, vol. 13, 431 页。

念来说明人的“灵魂”：ka 即“生命力”指人与神的力量。古埃及的象形字用两个指向上的手臂以表达 ka。第二个观念是 ba 即“灵魂”或“精灵”，就是人死后的行动能力与转变能力。埃及象形字用有人头的鸟来描写 ba。另外还有 akh(“精神”)与 ab(“心”或“良心”)。这些观念都涉及人在死后的生命^①。

在古希腊思想中可以看出“灵魂”概念的发展。早期的荷马(Homer)多用 thumos(“意志”)、menos(“精神”)与 nous(“理智”)。他也知道那个自由的、不受限制的 psuche(“灵魂”)即是“个体人格”(person)的表现，但是这些因素在荷马那里尚未形成一个整体。荷马的思想与原始民族的思维很接近，因为原始民族还不需要一个“意识的中心”(center of consciousness)^②。到公元前第五世纪，psuche(“灵魂”)第一次被称为“不死的”，因此人们已不再接受荷马的黑暗地狱(hades)。毕达格拉斯提出了灵魂之转生(metempsychosis, “轮回”)的理论。另外，thumos 与 psuche 这两个观念结合为一，而 psuche 成为人的意识的中心。五世纪末所出现的希腊悲剧充分地表现出这个发展：人的“灵魂”呈现出许多细微的感受。在苏格拉底与柏拉图的思想中，“灵魂”占有非常重要的位置。柏拉图认为，“灵魂”是不死的，在轮回的循环中能继续生活。为柏拉图来说，“灵魂”是人的中心，“灵魂”反映出人的思想、感情、意志与行动。除此之外还有 pneuma(“气息”)与“世界灵魂”等观念，但是最重要的观念还是 psuche。(英语的 psychology, “心理学”就是由这个名词而来。)

① 见同上，432-434 页

② 见 Jan Bremer, Soul: Greek and Hellenistic Concepts, in: Eliade ed. . The Encyclopedia of Religion, vol. 13, 435 页

2、希伯来文的概念: nefesh、ruah 与 leb

犹太人的《圣经》即《旧约》是用希伯来文写的，而希伯来语中有三个主要的观念指称“灵魂”与人的内在生命，即 nefesh、ruah 与 leb。

2.1 nefesh 在《旧约》中的意义

名词 nefesh 在《旧约》中出现 754 次，最多的章节是在《圣咏集》^① (144 次)^②。西欧圣经学界关于 nefesh 已有许许多多研究成果，在此无法一一列出，只能大概地介绍这个希伯来语的观念的涵义希腊语的《旧约》(LXX) 在大多数的章节中用 psuche 为翻译 nefesh。

(1) nefesh 的基本意义。

nefesh 与“呼气”、“呼吸”及与“血”有关系。另外，它也指人的喉咙。由于这此基本的意义已可以联想到 nefesh 引申的含义：生命的气息、生命(干枯喉咙的)渴望。

(2) 作为“渴望”、“追求”的 nefesh。

nefesh 在有的章节简单地指人的“饥饿”(见《申命纪》Dt 23:25)，它也可以表达敌人对报复的“渴望”(见《出谷纪》Ex 15:9)。nefesh 也意味着“希望”、“瞻望”，如在《创世纪》Gen 23:8。《出谷纪》Ex 23:9 与这个“希望”也有关系：“你们知道外国人的 ne-

① 《圣咏集》等于新教译本的《诗篇》

② 见 Jenni ed., Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament, Muenchen, Kaiser 1971, vol.2, 72 页、本文章关于 nefesh 的解释主要根据这本《圣经词典》

③ 思高本《圣经》这样译该句：“不可压迫外侨，因为你们在埃及国也作过外侨，明了在外作客的心情”

fesh”^③。当然，nefesh在有的章节中也表达人的“贪心”如在《箴言》Prv 21:10。西欧著名的圣经学家 Westermann 认为，在古代犹太人的心目中，“渴望”与“追求”是属于人的本性的，与人是分不开的，所以他们首先不把“渴望”视为负面的、消极的现象^①。

(3)作为“灵魂”的 nefesh。

“灵魂”在《旧约》中的重要表现是“追求”(希伯来语:’ wh)如在《箴言》Prv 13:19:“愿望获得满足,能使心灵愉快”。

内在生活的表现之一是“灵魂”的“饥”、“渴”与“饱”(见《圣咏》Ps 107:9;《箴言》Ps 19:15;25:25;27:7)。nefesh 的“饥渴”的方向是上帝:《圣咏》Ps 42:2-3 曰:“天主,我的灵魂渴慕你,真好像牝鹿渴慕溪水。我的灵魂渴念天主,生活的天主”(亦见《圣咏》Ps 63:2;119:20·81;143:6;84:3。)《圣咏》Ps 25:1;86:4;143:8 等表示对神的“渴望”(ns’)。与“灵魂”的“饥渴”相应的是“灵魂”的“饱满”。

《耶肋米亚》Jer 31:14 曰:“我将以肥脂滋润司祭的心灵,以美物饱饫我的人民。”论及“饱满的灵魂”的章节还有:《耶肋米亚》Jer 50:19;《圣咏》Ps 63:6;88:4;123:4;《训道篇》Qo 6:3;《厄则克尔》Ez 7:19;《依撒意亚》Is 58:10;《箴言》Prv 11:25;13:25;27:7。

心灵的“忧”与“乐”是 nefesh 另一层面。“酸心”(mar nefesh)在《旧约》中出现 10 次,如在《约伯传》Jb 3:20;7:11;10:1。除此之外还有许多章节表达一个“忧郁的心灵”,如《圣咏》Ps 6:4:“我的灵魂万分痛苦”;《圣咏》Ps 13:3:“我的心情终日愁悵”。“心灵的快乐”能见于《箴言》Prv 16:24:“亲切的言语,有如蜂蜜,使心灵愉快”。智慧也能使心灵“舒畅”:《箴言》Prv 2:10:“如果智慧进入了你的心,智识成了你的喜乐”。《耶肋米亚》Jer 6:16;《圣咏》Ps 77, 3;94:19;116:7;138:3 描写“灵魂”所得到的安慰与安宁。宗教信仰也让“灵魂”高兴:人的心灵“因上主而自豪”(《圣咏》Ps 34,3);

^① 见同上, Jenni, 77 页。

因上主而欢乐(《圣咏》Ps 35:9;71:23;146:1;《依撒意亚》Is 61:10)。因此,人鼓励自己的“灵魂”：“我的灵魂,请向上主赞颂!”(《圣咏》Ps 103:1·2·22;104:4·35)。

“灵魂”的“期望”(qwh)、“寻找”(drs)与“等待”(hkh)也是心灵生活的因素。《圣咏》Ps 130:5 曰：“我仰赖上主,我灵魂期待他的圣言”。《哀歌》Lam 3:25:“上主对依赖他和寻求他的人(‘灵魂’),是慈善的”。《圣咏》Ps 33:20 说：“我的灵魂仰望着上主”。

“灵魂”另一方面的表态是“爱”与“憎”。男女之间的爱可以用 nefesh 来表达:《雅歌》Sg 1:7 与 3:1-4 多次提出“我心爱的”(“爱”即是希伯来语的’hb)。《申命纪》Dt 6:5 与 30:6 要求人“爱 YHWH b’ kol nefesh” (“全灵魂爱上主”)。人爱上帝与上帝吸引人心,这是人与神之间的人格关系 (personal relationship)。人的灵魂与神之间的对话也能见于《申命纪》Dt 4:29;6:5;10:12;11:13·18;13:4;26:16;30:2·6·10;《若苏厄》Jos 22:5;23:14;《列王上》1 Kgs 2:4;8:48;《列王下》2 Kgs 23:25;《编年纪下》2 Ch 6:38;15:12。“灵魂的憎恨”能见于《依撒意亚》Is 1:14:“我的心(nefesh)痛恨你们的月朔和你们的庆节”与在《圣咏》Ps 11:5:“上主审察着义人与恶人,全心痛恨那爱蛮横的人……”等。

《旧约》在许多章节谈到“灵魂”的“生活”与这种生活所受到的威胁。《圣经》的特点就是它特别注意到人的困境与痛苦。有的章节叙述那个渴望着生命的“灵魂”:《圣咏》Ps 119:175 说:“愿我的灵魂活着,赞美你”(亦见《列王上》1 Kgs 20:32;《耶肋米亚》Jer 38:17·20。)

Westermann 指出,“灵魂”的双重表现(如饥渴——饱饫;追求——安宁;忧愁——快乐;爱情——憎恨等)都表达出感情的深度(die Intensitaet des Empfindens),而感觉之深厚可视为“灵魂”的特

征^①。

(4) 作为“生命”的 nefesh。

《旧约》中许多章节不能以“灵魂”来翻译 nefesh，而必以“生命”译之。在很多地方有“救护生命”或“拯救生命”的说法，如在《箴言》Prv 14:25：“忠实的见证，救人性命”“上帝拯救人的性命”出现于《耶肋米亚》Jer 20:13 “上主从恶人的手中，救出了穷苦人的性命”。类似的说法在于《圣咏》Ps 22:21; 33:19; 56:14; 86:13; 116:8; 120:2。与“拯救性命”有关的是“保全性命”，如《申命纪》Dt 4:9; 《箴言》Prv 16:17; 19:16; 21:23; 22:5。《箴言》Prv 13:3 曰：“谨口慎言，方能自保性命”。“上主保全性命”的说法能见于《圣咏》Ps 25:20; 86:2; 97:10; 121:7。

在非常多的章节中，《圣经》表达生命(nefesh)所受到的威胁。《圣咏集》中经常有“谋害我生命的人”这类的说法，如在《圣咏》Ps 35:4; 38:13; 40:15; 54:5。Westermann 观察到，《圣经》中的 nefesh 所指的“生命”不是一般意义上的“生活”（如“城市生活”中的“生活”），而是“面对死亡的生命”，是“生命的边缘与生命的界限”。因此，《圣经》特别注意到生命的“拯救”“保护”与那些威胁生命的力量^②。

(5) nefesh 的神学意义。

上帝针对人的 nefesh 的行动可以分为 1)拯救 2)降福 3)惩罚。《圣经》中的人意识到自己生命随时都处于危险状态，而他们转向拯救他们的神：“他拯救了我的灵魂，脱免死亡”（《圣咏》Ps 116:4）。上主也使人的灵魂“得到舒畅”（《圣咏》Ps 23:3），他保护“灵魂”（见《厄则克尔》Ez 18:4; 《圣咏》Ps 86:4; 94:19; 138:3），因为他“创造”了“灵魂”（见《耶肋米亚》Jer 38:16; 《依撒意亚》Is 57:16）。

① 见同上, Jenni, 84 页。

② 见同上, 88 页。

上帝既能给予生命，也能收回它。在《圣经》有许多章节很强调，上主“拯救”、“确保”生命，但没有几个地方说上主“消灭”生命。上主只是在特殊的案子惩罚恶人，收回他们的 *nefesh* 如在《申命纪》Dt 28: 25)。

另外，人的 *nefesh* 也可以作为主体，而上帝是这个 *nefesh* 的目标在这个语境中能特别明显地看到，人的“灵魂”主要是“期待”、“渴望”与“追求”上帝：《依撒意亚》Is 26:8·9；《圣咏》Ps 33:20；42:2·3；62:2·6；63:9；84:3；119:20·81；130:5；143:6。人对上帝的渴望具有深厚的文化意义^①。这个语境又肯定 *nefesh* 的本来意义：上帝所保护的生命与那种全力渴望上主的生命，都是“有意向的生命” (*Leben in seiner Intentionalitaet*)^②。人的自我存在 (*Selbstsein des Menschen*) 发生在这种人 - 神的对话当中。西欧思想史是由古代到现代人格与现代人的自我意识的逐渐发展，而宗教性的内在生命，即“灵魂”的生命在这个发展过程是一个不可缺少的因素，因为它启发了人的自我意识与自尊。

2.2 ruah

ruah 即“气息”，“心灵”在《旧约》中出现 378 次，最多见于《厄则克尔》Ez (52 次) 与《依撒意亚》Is (51 次)^③。*ruah* 的基本意义是“风”与“吸气”，而希腊语的《旧约》译本 (LXX) 在 75% 的次数用 *pneuma* 来译出 *ruah*，但也用 *anemos*, *pnoue*, *thumos*, *psuche*, *nous* 等^④。

① 贺麟认为，对上帝的渴望深深地影响西欧人的恋爱观，因为“崇拜上帝的深情，移之于仰慕女性”；见贺麟《文化与人生》，商务 1947 年，250 页 基督教确实大大肯定与升华“灵魂”的渴望，而从这个角度来看，贺麟的观点很有道理。

② 见同上，95 页。

③ 见 Jenni ed., *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, Kaiser, Muenchen 1971. vol. 2, 726 - 753 页。

④ 见同上，753 页。

(1)作为“风”的 **ruah** 与动作有关,因为风是流动的空气,同时能使别的事物运动。风就是一个神秘的、看不见的力量。风是神所创造的(《耶肋米亚》·Jer 10:13;51:16等),而上主能使风施行他的命令:《圣咏》Ps 148:8。在上帝显现时也经常有风(《厄则克尔》Ez 1:4;《达尼尔》Dan 7:2;《约伯》Jb 38:1),而风被视为“神的气息”:《厄则克尔》Ez 15:8·10;《撒慕尔下》2 Sam 22:16;《圣咏》Ps 18:16;《依撒意亚》Is 11:15;30:28;……

(2)作为“呼吸的气息”的 **ruah** 特别能表达人的生命力或人的感受。譬如,“吐气”表示人的激情或忿怒(见《约伯》Jb 8:2;15:13;《依撒意亚》Is 25:4)。**ruah** 等于“生命力”、“生命”。这样,动物是“有生命气息的”(ruah hajjim)(见《创世纪》·Gen 6:17;7:15),而上帝给予这个气息:《户籍纪》·Nb 16:22;27:16。

(3)希伯来语的 **leb**(“心”)是一切感受的中心,是“许多感受的交点”^①,而 **ruah** 也有类似的含义。**ruah** 能表示人的忿怒(《民长纪》Jgs 8:3;《依撒意亚》Is 25:4;《厄则克尔》Ez 3:14),勇气、忍耐(见《户籍纪》Nb 14:24;《若苏厄》Jos 2:11;5:1;箴言 Prv 29:11等),自高自大的心理(见《箴言》Prv 16:18;《圣咏》Ps 76:13)。**leb** 是人的思维、意志与行动的核心与出发点,而 **ruah** 在《旧约》后期著作中相当接近 **leb** 的意义。在这个过程中,《厄则克尔》Ez 18:31与 36:26 的用法有深远的影响。《厄则克尔》Ez 不但提出“新心”的观念,他也论到一个“新的精神”(ruah hadasa) “我还要赐给你们一颗新心,在你们五内放上一种新的精神……”。《厄则克尔》Ez 的用法意味着,**ruah** 是人的理智、人的精神(见《厄则克尔》Ez 11:5;20:32;14:4·7)。**ruah** 也指特别的智能、智力(见《依撒意亚》Is 19:3;40:13;《耶肋米亚》·Jer 19:7),人的“内在”与人的“中心”(见《玛拉基亚》·Mal 2:15·16;《圣咏》Ps 32:2;106:33;142:4等)。人的特殊能

① 见同上, 738页。

力也与 ruah 有关系。《民长纪》Jgs 中的“英雄”（如 Gideon 基德红，Jephtha 依弗大，Simson 三松）都受到了“上帝之神”（ruah YHWH）的支持（见《民长纪》Jgs 11:29;6:34;14:6·19;15:14）。

2·3 leb

除了 nefesh 与 ruah 以外，leb 或 lebab（“心”）也是一个重要的观念。leb 的基本意义是“心”、“心脏”、“中心”。《旧约》的 leb 成了《新约》的 kardia^①。

(1)作为人身体中的“心”，leb 表示人的生命力。“给心撑腰”（s'd leb）的意思是“吃东西”，如在《圣咏》Ps 104:15 “面饼，人吃了，增强心神”亦见《创世纪》Gen 18:5；《民长纪》Jgs 19:5·8)。“心”也能表示人的性欲所在地（见《欧瑟亚》Hos 4:11；《约伯》Jb 31:9；）《箴言》Prv 6:25 曰：“不让你的心贪恋她的美色”。

(2)leb 是人的感受的焦点，是“灵魂”与内在生命的中心。许多感情都根据“心”：痛苦（见《撒慕尔上》1 Sam 1:8；《依撒意亚》Is 1:5;57:15；《耶肋米亚》Jer 4:18；《圣咏》Ps 13:3 等）；喜乐（见《出谷纪》Ex 4:14；《民长纪》Jgs 16:25；《依撒意亚》Is 24:7）；惧怕（见《申命纪》Dt 20:3·8；《若苏厄》Jos 2:11；《依撒意亚》Is 7:2；《圣咏》Ps 25:17）；失望（见《训道篇》Qo 2:20；《哀歌》Lam 1:20）；勇气（见《圣咏》Ps 40:13）等。

(3)理智的层面也可以用 leb 来表达。“心”是记忆力的处所（见《申命纪》Dt 4:9；《依撒意亚》Is 33:18;65:17；《耶肋米亚》Jer 3:16；《圣咏》Ps 31:13）。“心”是理解的根源（见《申命纪》Dtn 8:5；《约伯》Jb 17:4；《箴言》Prv 2:2；《训道篇》Qo 7:2），也是批判的能力（见《若苏厄》Jos 14:7），法律上的评估（《列王上》1 Kgs 3:9），说话的能力（《箴言》Prv 16:23;23:15），意志与打算的能力（《撒慕尔》下

^①关于希伯来语的“心”请看同上 Jenni, vol.1, 861-867 页。

2 Sam 7:3; 《列王》上 1 Kgs 8:17; 《依撒意亚》Is 10:7)。leb 能表示整个人的个人生活,也能表达一个人的本性:《撒慕尔》上 1 Sam 9:19;《民长纪》Jgs 16:15。“心”也意味着人的“良心”:《创世纪》Gen 20:5;《撒慕尔》上 1 Sam 24:6。

(4)leb 的神学含义是多层面的。在《圣咏》的祷文中,祈祷的人经常表示自己是“诚心”的“手洁心清的”(见《圣咏》Ps 7:11;11:2;24:4;73:1;亦见《圣咏》Ps 34:19 与 51:19 中的悔改意识)。《申命纪》Dt 呼吁人们“全心全灵”爱上主(《申命纪》Dt 4:29;6:5;10:12;11:13),而上帝的行动,人们要“牢记心中”(4:9·39;6:6;8:5)。肉体上的割损要转向“心灵”(lebab)上的“割损”(见《申命纪》Dt 10:16;30:6;参见《肋未》Lv 26:41;《耶肋米亚》Jer 4:4;《厄则克尔》Ez 44:7)。《旧约》的先知提出要求,说上主的“法律”与“盟约”要完全进入人们的“心”(见《耶肋米亚》Jer 31:31;32:38;《厄则克尔》Ez 36:26)。

为以色列人来说,上主也有一颗“心”。这个“心”怀着丰厚的感情,如:忧虑(《创世纪》Gen 6:6),同情(《欧瑟亚》Hos 11:8),理智与记忆(《列王》上 1 Kgs 9:3;《耶肋米亚》Jer 44:21)与意志(《创世纪》Gen 8:21;《耶肋米亚》Jer 7:31)。

3、希腊文《新约》中的 psuche、pneuma 与 kardia

《新约》的 psuche 与希伯来语的 nefesh 大约是一致的, pneuma 等于 ruah,而 kardia 是希伯来语的 leb。值得注意的是,《新约》提到“灵魂”(psuche)的章节(50 章节左右)远远不如“神灵”(pneuma)之多(220 次)。除此之外还有 90 处论及“圣灵”(或译“圣神”,原文

则 *pneuma hagion*)^①。《新约》与《旧约》的神学基本上是一致的。人的“灵魂”与“精神”的对象就是神。《路加福音》Lk 1:46 曰：“我的灵魂颂扬上主，我的心灵欢跃于我的救主，天主”。《新约》强调人们应该注意到“灵魂”的生命，不仅仅考虑到物质生活与身体健康（见《玛窦福音》Mt 10:28 与 16:26）。为《新约》中的人们来说，耶稣的话语（*logos*）能“救人的灵魂”（*sosai tas psuchas humon*）^②，而这样，人能完整地保守“精神”（*pneuma*）、“灵魂”（*psuche*）与“身体”（*soma*）（见《得撒洛尼前书》1 Thess 5:23）。重要的是，《新约》的复活信仰对西欧思想史上的“灵魂观”有决定性的作用。

值得注意的是，《圣经》形成时代之后的基督徒和许多具有影响的犹太思想家（如斐洛 Philo of Alexandria）都认为，人死后的灵魂会离开身体，并等待复活的日子来临，而在《圣经》中似乎没有这种“分离的灵魂”（*anima separata*），虽然一些章节暗示这种观念（如《智慧篇》8:19-20; 3:1-4:14）。基本上，《圣经》不认为，“灵魂”是人的一个部分，而是人的自我，人的生命；按照《圣经》不能说“人有灵魂”，而应该说“人是灵魂”。^③

4、奥古斯丁的“灵魂观”

奥古斯丁对于整个西欧思想的发展有非常深厚的影响，而他的“灵魂观”也是十分重要。奥氏说，他只要“认识上帝与灵魂，别

① 见《圣经索引》Zuercher Bibelkonkordanz, Theol. Verlag Zuerich, 1973, 3 vol.

② Jm(《雅格伯书》)1:21 见希腊拉丁语对照《新约》，Novum Testamentum Graece et Latine, Nestle, Stuttgart 1954.

③ 关于“死后的灵魂”问题，参见 N. Fueglistner, Seclé, in: J. Bauer ed., Bibeltheologisches Woerterbuch, Styria, Graz 1994, 499-500页

的不需要”见他的《Soliloquia》I, 2,7^①)。他有关的主要著作是《论灵魂的不死》(De immortalitate animae)与《论灵魂的度量》(De animae quantitate)。为奥氏来说,人主要是“灵魂”,而“灵魂”是一个有理智的实体。“灵魂”要支配身体,但是奥氏反对柏拉图的悲观看法,他已不再认为,身体是“灵魂”的“监狱”^②。奥氏认为,“灵魂”是一个实体(substantia),而他的论据是三方面的:第一,人的自我意识与精神生活是一个实在(reality)而不是做梦;第二,“自我”在各个行动中能独立存在;第三,人的记忆力是一个持续的自我意识的基础。根据这三个观点,奥氏肯定“灵魂”的实在性。他认为,“灵魂”是非物质性的,因为人的心灵活动是非物质性的。另外,奥古斯丁也认为,“灵魂”是永恒的,因为它分享永恒的真理,与真理是分不开的。人的“自我”追求真理、瞻仰永恒的理念、有理解真理的潜能,因此人的“灵魂”与永恒的真理有深远的关联^③。

奥古斯丁关于“灵魂”的理论奠定了西欧思想史上的“自我”观念。它肯定了每个人的“个体人格”(person)与个人的内在生活(即记忆力、理智与感情的活动)。人的“灵魂”的最终目的与宗旨是:与那位具有人格的天主的不断对话。这种对话包括整个人(“全心全灵全力”),肯定与启发人的一切感情与理智。奥古斯丁肯定人的“灵魂”是一个不死的“实体”,因此他也给予了每个人一个永恒的尊严、一种谁也不能还原的自由、“自我认同”(identity)与“人格核心”(德语的 Personkern)。西欧中世纪的思想家重新发现并且更深入地讨论了“灵魂”、“个人”、“自我”以及人的精神能力,如认识、相信、希望、爱情。中世纪的思想家多次谈论宗教生活的神秘经验

① 见 Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Herder Freiburg 1987, 卷 1, 363 - 367 页。

② 见同上, 364 页。

③ 见同上, 366 页。

(mystic),即“灵魂”与上帝的相遇,但是这些“神秘主义者”同时是非常理性的学者。宗教激情与哲学理性交通于一个“灵魂”^①。“灵魂”的观念成了近代与现代西欧人格思想与人权思想的基础。

5、“灵魂”的译法

为了比较各种《圣经》译本对 nefesh – “灵魂”的译法,我选了 4 个章节:《申命纪》Dt 6:5(leb, nefesh)(该章等于《路加福音》Lk 10:27);《厄则克尔》Ez 36:26(leb, ruah);《路加福音》Lk 1:46 – 47 (psuche, pneuma)与《得撒洛尼前》1 Thess 5:23(pneuma, psuche, soma)。

5.1 拉丁文

拉丁文《圣经》以 anima 表达 nefesh 与 psuche,以 spiritus 来表示 ruah 与 pneuma,以 cor 来表达 leb 与 kardia。(见《申命纪》Dt :Diliges Dominum...ex toto corde tuo, ex tota anima tua,《厄则克尔》Ez: cor novum, spiritum novum,《路加》Lk:anima mea, spiritus meus,《得撒洛尼》1 Thess:spiritus, anima, corpus^②。)

5.2 英语、德语等语言

英语及德语的译法与希腊语及拉丁语呈现出很大的一致性 psuche – anima 就是英语的 soul 与德语的 Seele, pneuma – spiritus 就等于 spirit 与 Geist,而 kardia – cor 就是 heart 与 Herz。

① 见 Abaelard, Bernhard of Clairvaux, Hugo of St. Victor 等人的著作。

② 见拉丁语《通行本》, Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam, Romae, Desclée 1956。

值得注意的是，希腊语、拉丁语及德语将名词分为阳性、阴性与中性三类。希腊语的 *psuche*，拉丁语的 *anima* 与德语的 *Seele* 都是阴性的。希腊语的 *pneuma* 虽然是中性的，但拉丁语的 *spiritus* 与德语的 *Geist* 都是阳性的。现代心理学家提出了许多理论来解释人心的“阳”与“阴”成分，都是基于这些古代的观念与词汇。另外还可以参考法语的 *ame*（“灵魂”）与 *esprit*（“精神”）及俄罗斯语的 *ducha*（“灵魂”）与 *duch*（“精神”）。

5.3 汉语

为了分析汉语的译法，我用两个比较有影响力的版本：新教的《和合本》^① 与公教的《思高本》^②。《和合本》将以上四个章节翻译如下：“你要尽心、尽性、尽力、爱耶和华你的神”；“我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面”；“我心尊主为大，我灵以神，我的救主为荣”；“愿你们的灵、与魂、与身子，得蒙保守”。《和合本》相当自由地用“性”、“心”或“魂”来表达 *nefesh - psuche*，而用“灵”来翻译 *ruah - pneuma*。

《思高本》将同样的章节译为：“你当全心、全灵、全力、爱上主的天主”；“我还要赐给你们一颗新心，在你们五内放上一种新的精神”；“我的灵魂颂扬上主，我的心神欢跃于天主，我的救主”；“你们整个的神魂、灵魂和肉身……”。《思高本》很一致地用“灵魂”或“灵”来翻译 *nefesh - psuche*，而为了表达 *ruah - pneuma* 的意思，它用“精神”、“心神”、“神魂”。当然，若找更多的章节，也会发现更多的译法，但是这四个章节具有一定的代表性。《和合本》与《思高本》的比较也表明，《和合本》多用古代汉语的译法（如“灵”、“心”），

① 见《圣经》和合本，香港 1983 年，Bible in Chinese Union Version “Shen”，Hong Kong Bible Society 1983。

② 见《圣经》，思高圣经学会，香港 1968 年。

而《思高本》则多用现代汉语的观念(如“灵魂”“精神”)。

5.4 日语

日本的《小形圣书》^① 将这四个短文译为：“anatawa kokoro(心) o tsukushi, seishin(精神) o tsukushi, chikara(力) o tsukushite, anatano kami(神)shyu(主) o ai(爱) sanakerebanaranai”; “watashiwa atara(新) shii kokoro(心) o anatagatani ata(与)e, atara(新) shii rei(灵) o anatagatano uchi(内) ni satsu(授)ke”; “watashi no tamashii(魂) wa shyu(主) o agame, watashi no rei(灵) wa sukuinushi(救主) naru kami(神) o tataemasu”; anatagatano rei(灵) to kokoro(心) to karada...” 。这样, nefesh - psuche 成为 seishin(精神)、tamashii(魂)或 kokoro(心), 而 ruah - pneuma 成为 rei(灵)。

日本的天主教版本《圣书》^② 的译法稍微不同：“kokoro(心) o tsu(尽) kushi. tamashii(魂) o tsu(尽) kushi. chikara(力) o tsu(尽) kushite, kami(神) naru shyu(主) o ai(爱) seyo”; “atara(新) shii kokoro(心) o ata(与)e, atara(新) shii tamashii(魂) o osa...” ; “watashi no tamashii(魂) wa shyu(主) o agame, watashi no seishin(精神) wa, sukuinushi(救主) dearu kami(神) niyori yoroko(喜) biodorimas”; “anatachi no rei(灵) to tamashii(魂) to karada(体)…”。在这个版本中, nefesh - psuche 都被译为 tamashii(魂), 而 ruah - pneuma 成为 tamashii(魂)、seishin(精神)与 rei(灵)。

5.5 韩语

韩国新教的《圣经全书》^③ 的译法是这样的：“neo neun maeum

① 见《小形圣书》,(口语),日本圣书协会 1955 年。

② 见《圣书》, Federico Barbaro s.d.b. 译, 株式会社讲谈社, 1980 年。

③ 见 Seong Gyeong Jeon Seo《圣经全书》, The Holy Bible, Korean Revised Version, Korean Bible Society 1989 年。

(心) eul dahago(尽), seong pum(性情) eul dahago him(力) eul dahayo ne hananim yeohowa reul sarang hara (爱)”; “ddo sae yeong(灵) eul neohwi soke dugo sae maeum (心) eul neohwi ege ju dwi neohwi”; “nae yeonghon(灵魂) jureul can yang namyeo; nae maeum(心) il hananim nae guju reul gibbeo ha eot eum eun”; “yeong(灵) gwa hon(魂) gwa mom”。在《圣经全书》中, NEFESH - psuche 成为 seong pum “性情”、yeonghon(灵魂)与 hon(魂), 而 RUAH - pneuma 被译为 yeong(灵)与 maeum(心)。

韩国的《圣经共同本》^① 的译法如下: “maeum(心) eul da giuligo jeong seong(精神) eul da bacigu him(力) eul da ssota neowi naneunim yahwe reul sarang hayeora”; “sae maeum(心) ... sae gi un(气运, “力气”, “精力”)”; “yeong hon(灵魂) ... maeum(心) ...”; “sim reong(心灵) gua yeong hon(灵魂) gua yog ce(肉体)”。《共同本》用 jeong seong(精神)与 yeong hon(灵魂)来表达 psuche, 而用 gi un(气运)、maeum(心)与 sim reong(心灵)来翻译 pneuma

5.6 越南语

越南语的天主教《新约》^② 版本中也能找到对 nefesh 与 ruah 的翻译。《路加福音》Lk 10:27 等于《申命纪》Dt 6:5: “Nguoi hay yeu men Duc Chua, Thien Chua cua nguoi, het long(尽心) het linh hon(灵魂) het suc luc...”。《路加福音》Lk 1,46: 曰“Linh hon(灵魂) toi ngoi khen Duc Chua, than tri(神智) toi...”, 而《得撒洛尼前》1 Thess 5:23 云: “than tri(神智) tam hon(心魂) va than...”。由此可见, nefesh -

① 见 Seong Seo 《圣书》, The Holy Bible, Common Translation, Korean Bible Society 1984 年。

② 见 Kinh Thanh Tan Uo'c 《圣经新约》, 联合圣经学会, Ho Chi Minh 1996 年。因为我的越南语能力不好, 加上电脑的符号不太完备, 在此文章不能表达越南语的音调。

psuche 被译成 linh hon(灵魂)或 tam hon(心魂),而 ruah - pneuma 成为 than tri(神智)。

6、《古兰经》中的“灵魂”

阿拉伯语中有两个词与希伯来语的 nefesh 与 ruah 有密切的关系: ruh 与 nafs^①。在《古兰经》中的 ruh 一般来说都指的安拉的神。神创造了亚当之时,赋予他“灵魂”,而向他吹气(见《古兰经》15:29;32:9;38:72)。通过神的 ruh,玛丽亚(Mary,玛尔嫣)怀孕而生耶稣(“尔撒”)见 21:91:“我把我的鲁哈吹入她的躯体,我用她和她的儿子作为世人的征迹”^②,亦见 66:12;19:17)。ruh 是上帝的使者,而这个使者进入穆罕默德的心(见 26:193“忠实的‘鲁哈’转达它,深入你心里,以使你劝谕”^③)。ruh 也是 ruh al qudus 即“神圣之灵”。安拉派这个“圣灵”以协助耶稣(见 2:87“我把各项明证赐予尔萨——玛尔嫣之子,并用‘圣洁之灵’给他支持”^④)。《古兰经》2,253 曰:“以‘圣洁的灵魂’辅助他”,而 4:171 说,“鲁哈”是由耶稣来的(“是灵魂发自我那里”),不过这并不意味着,耶稣是神(同上)。《古兰经》在几个章节中将 ruh 与“哲布列勒”天使(Gabriel,佳伯尔)等同起来(见 17:85;70:4;78:38;97:4)。

nafs 主要是指人的“灵魂”,而不是神的“灵”。关于“灵魂”的物质性或非物质性,《古兰经》没有明确的说法。《古兰经》所注意

① 见 Michael Marmura, Soul: Islamic Concepts, in Eliade ed. The Encyclopedia of Religion, Macmillan 1987, vol. 13, 460 - 465 页

② 见林松译《古兰经韵译》,中央民族学院出版社,1988年。

③ 见同上,林松

④ 见同上,林松。另一个译法是:“我把许多明证赏赐给麦尔彦之子尔撒,并以玄灵扶助他;见《古兰经》,法赫德国王古兰经印制厂出版,沙乌地阿拉伯,回历 1407年。

到的是“灵魂”的道德生活与宗教生活和行为以及这个行为在死亡之后所得到的惩罚或赏报。按照这个信仰，“灵魂”在死亡的时刻离开身体，在审判之日方与身体结合。《古兰经》虽然不多谈人的 *nafs* 与安拉的关系，但它在很多地方强调“祈祷”(*dua*) 的重要性。安拉是大仁、大慈的主，他接受人的祈祷(见 2:186;3:194;6:63;10:21-23 [安拉接受罪恶人的祈祷!];27:62;13:14 等)。人的祈祷与安拉的回应(见 2:186;27:62;40:60)意味着人与神有“灵性的交往” *spiritual communication* 与“灵魂”的对话。“灵魂”是伊斯兰教传统中的重要概念。阿维森纳的《论灵魂》^① 一著作表达出这一点。

结 论

在受汉语影响的语言中(汉、日、韩、越语),很容易能译出 *leb*, 因为这个概念大略与“心”、*kokoro*、*maeum* 相同,但 *nefesh* 与 *ruah* 的译法难以保持一致性。由于“魂”、“灵”、“心”、“精”、“神”、“气”所组成的名词很多。这个现象一方面暗示东方语言的丰富表达能力,另一方面这些多种名词可能模糊了 *nefesh - psuche* 与 *ruah - pneuma* 概念的明确性。这个问题的背景是汉语的文学传统中没有一个相当于 *nefesh* 或 *ruah* 的概念。(日语能借用一些非汉语体系的名词——*kokoro*, *tamashii*——,而这些为翻译工作提供新的资源。)华夏传统中的“灵”、“魄”、“魂”、“鬼”、“神”和人的精神生活主要不是基于一位人格神(*personal God*)与个体“灵魂”之间的对话。华夏传统是基于“气”、“阴阳”及“大化”的“存在的连续性”,而在这样的语境中,物活论(*animism*)与泛灵魂论(*panpsychism*)被认

^① 见《论灵魂》,王太庆译,商务 1963年。

为是理所当然的。“物质”与“精神”、“肉体”与“灵魂”是难以辨别的^①。“万物合”的思想也必然导致张载的“天地无外，故有外之心，不足以合天心”，导致宋明心学的“不外”。德国汉学家 Kubin 认为，这样的思维方式阻碍了华夏传统向“个体人格”的发展^②。

华夏传统中的“灵魂”与奥古斯丁传统中的“灵魂”是难以对比的。其原因之一是，奥古斯丁式的 *nefesh* - “灵魂”随时面对上帝，它与神有感情的及语言上的交往。在《圣经》中，上帝是“灵魂”的“老师”、“主”甚至“丈夫”（见《旧约·欧瑟亚》Hos 2:18），因为上帝超越人，他是完美的人格。在这里出现很多问题。古希腊的那些贪婪的神明不可能是“灵魂”的好“伴侣”，而华夏传统中那个哲理化的“天”与那些逍遥的“仙女”如何能提拔宗教信仰徒的“灵魂”？华夏传统虽然也出现人与神的“对话”（即“祈祷”），但是这种“灵性交往”有没有培养出一种“圆满的人格”，有没有促进自我意识的成长？^③从“灵魂”的成长的角度来看，“灵魂”本身是足够的吗？“灵魂”还需要一个“对象”，需要一种指导，否则它成为一个“孤魂”。耐人寻味的是，许多具有“灵性”的中国人（如屈原、张衡、李白、一直到周作人等）给人的印象就是他们是“孤魂”。连那些非“儒释道”的文化因素，如楚文化传统，也不能提供令人满意的回答来解开“灵魂”之谜。《楚辞·天问》没有得到一个适当的“天对”，而《离

① 见杜维明，《灵魂：中国的概念》，in: Eliade ed. . The Encyclopedia of Religion, Macmillan 1987, vol. 13, 448 页。

② 见 Wolfgang Kubin, Der unstete Affe, in: S. Krieger ed. . Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Hase und Koehler, Mainz 1990, 80 - 113, 101 页。Kubin 的文章引用很多著作，但是它没有提到宗教思想在“自我”的观念的影响力，实为缺陷。在此也应当注意到孙隆基对华人文化的分析：“因此，‘心’的因素也在少数的中国人身上表现为‘灵性’……这些人只能生活在不理想的政治与社会条件底下，而往往成为被铲平甚或被消灭的对象”，见孙隆基《中国文化的深层结构》，台北，唐山，1990年，33页。

③ 关于华夏传统中的“祈祷”请看罗光《中西宗教哲学比较研究》，中华文化复兴运动推行委员会，台北 1982 年，115 - 135 页。

骚》、《远游》、《抽思》、《怀沙》等著作都表示一种无穷无际无方向的追求，是充满悲伤的感情。不过，《楚辞》在很多章节中表达出人的渴望，而“灵魂”这两个字恐怕最早出现也是在《楚辞》^①。

第一位比较深入地理解基督教“灵魂”概念的华人也许是徐光启。他从利玛窦与毕方济那里得到关于“灵魂”的知识，且刻印了《灵言蠡勺》一书。徐光启意识到“灵魂”观念的重要内含，即“灵魂”的尊严与“理性灵魂”的意义。他在《灵言蠡勺》中说：“以认己（理性灵魂之性）为世人百千万种学问根宗，人人所当先务也”^②。有意思的是，徐光启用“亚尼玛”（等于拉丁语的 *anima*）来表达“灵魂”。这样，他能确保“灵魂”观念的特殊性。

张东荪意识到人格与宗教传统的关系，他也肯定基督教传统的上帝是“灵魂”的“指导者”：“……至于人，则纵使各个人之间其人格的圆满完全有不同，然而无论如何总不能达到圆满完全，以与神相等。但人却必须努力以实现其人格之圆满完全，以神为目标，求以接近之。所以这种人格思想无宁谓为‘神格’。盖以神为最圆满完全的人格，而为一切自然人之榜样与目标。这便是以神之人格置于人之人格前面，而将人之人格隶属于神之人格下以吸收之”^③。在华夏传统中，这种“以神的人格为人的标准”的思想不是那么发达。人格神与人的“灵魂”之间的交往也是一个难以说明的观念。为了翻译《圣经》的 *nefesh - psyche* 观念，华夏传统所能提供的话语资源是相当有局限性的。

① 见《楚辞·九章·哀郢》有“灵魂之欲归”，《抽思》有“何灵魂之信直兮，人之心不与吾心同”，见秦颖编《楚辞》，湖南出版社，1994年

② 见孙尚杨《基督教与明末儒学》，东方出版社，北京 1994，74页。

③ 见张东荪《人性与人格》，载张汝伦编《理性与良知》，上海远东出版社，1995。
（原文写于40年代）

“我们的天父”——分析 基督宗教的一段经文

见于《圣经·新约》Matthew “马太福音”、“马窦福音”)第 6 章第 9 到第 13 节的 Our Father(“天父经”)是基督教的重要祈祷经文之一。这个祈祷经文是基督教徒都应该很熟悉的,因为是常用的祷文。这个短短的经文包含基督教信仰的一些主要的信念与核心的用语。根据福音的记载,耶稣自己教训他的学生(或“门徒”)这段“天父经”。耶稣说,在祈祷和祷告的时候就应该用这个短文来向上主表示内心的愿望。因此,分析“天父经”能使人们理解基督教神学和灵修学中的一些基本态度和观念。

本研究想借助原文与汉、日、朝、越语的译文来澄清“天父经”中的概念和这些概念的来源。所引用的《圣经》版本是:

(1) 希伯来语: *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987(1967): Delitzsch's Hebrew New Testament, Berlin 1912.*

(2) 希腊与拉丁文: *Nestle ed., Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart. 1954.*

(3) 新教的汉译本: *Bible in Chinese Union Version "Shen", Edition 2560, The Hong Kong Bible Society . 1983.*

(4) 公教的汉译本: Shengjing, Sigao Shengjing xuehui (思高圣经学会) Hongkong, 1968;

(5) 新教的日本语译本: Bible Colloqial Japanese(小形圣书, 口语), Japan Bible Society, 1985 (1955);

(6) 公教的日本语译本: Federico Barbaro trsl., Seesho (Holy Bible). Tokyo, 1993(1980);

(7) 新教与公教共同的朝鲜语译本: The Holy Bible, Common Translation, Korean Bible Society. Kwangju, Korea, 1995 (1984);

(8) 越南语的(公教)译本: Lien Hiep Thanh Kinh Hoi(联合圣经会), Tan U'oc(新约), Ho Chi Minh, 1996 (1993)。

本研究将以“H”表示希伯来语《圣经》,以“G”表示希腊语《圣经》,以“L”表示拉丁文《圣经》,以“C1”表示新教汉语《圣经》,以“C2”表示公教汉语《圣经》,以“J1”表示新教的日本语《圣经》,以“J2”表示公教的日本语《圣经》,以“K”表示朝鲜语《圣经》,以“V”表示越南语的《圣经》。

我用对照的方式来比较这些版本的译法。在希伯来文的《圣经·旧约》中虽然没有一个相当于福音中“天父经”的经文,但《新约》“天父经”的主要神学概念和用语都是从希伯来文的《圣经·旧约》而来的。耶稣的贡献在于,他将这些分散的信念结合在一起,形成一短意义深奥的祈祷文。为了深入地理解“天父经”的内容也应该研究《旧约》的希伯来语概念。因此,本研究首先列出希伯来文中的相关术语。

不幸地,计算机的注音符号有限,所以有的文字不能很正确的打出来,特别是希伯来语和越南语。因为我目前无法正确地写出越南语的字母,本研究中的越南文中有很多不足的地方。不过,为了给读者一个大概的印象,这种写法也许还能起一定的作用。另外,本研究尽量用拉丁字母来写《圣经》篇名: Mt - Matthew = “玛窦福音” = “马太福音”。用这些国际性的符号也许能提高研究的

学术性。

1、Mt 6:9a

H: abinu^① b = shamajim^② (Abinu shebashamajim)^③

“我们的父” “天上”、“在天”

G: Pater hemon ho en tois ouranois,^④

父 我 们 的 者 在 天

L: Pater noster qui es in caelis,

父 我 们 的 者 你 是 在 天

C1: Women zai tian shang de fu.

我 们 在 天 上 的 父

C2: Women zai tian de fu

我 们 在 天 的 父

J1: Ten 天 ni imasu warera no chichi^⑤ 父 yo.

天 在 是 我 们 的 父 亲

J2: Ten 天 ni mashimasu warera no chichi 父 yo,

天 在 是 我 们 的 父 亲

① 见 Isaiah 63:16(《旧约·以赛亚》)“因为你是我们的父亲(abinu)”。除此之外还有别的章节引用“我们的父”

② 见 Psalms 11:4(《旧约·诗篇》)“上主的宝座设立于天”。别处有类似的说法希伯来语中的“天”是复数的。

③ 在括号里写 Delitzsch's Hebrew New Testament (希伯来文新约译本)的说法。下面亦然如此。

④ 希腊语的 ouranois 和拉丁文的 caelis 都是复数的。古人认为，穹苍是一层一层的天 Aristotle(亚里士多德)就阐述这样的世界观

⑤ chichi 是比较亲切的称呼

K: Ha neul egye sin uri abeoji,^①

天 我 们 父 亲

V: Lay cha chung con la Dang ngu tren troi.

拜 父 我 们 (“ 众 ”) 是 倚 在 (寓) 上 天

2、Mt 6: 9b

H: qadosh shem^②(jitqadash shmeka)

圣 名

G: hagiastheto^③ to honoma sou,

愿 被 圣 化 名 你 的 ，

L: sanctificetur^④ nomen tuum,

愿 被 圣 化 名 你 的 ，

C1: yuan ren dou zun ni de ming wei sheng,

愿 人 都 尊 你 的 名 为 圣 ，

① 朝 鲜 语 的 ab 和 希 伯 来 语 的 ab(或 许 别 的 语 言 中 的 abba、papa、pa) 是 相 同 的 ， 是 亲 切 的 称 呼

② 上 主 的 shem(名 字) 和 上 主 的 qadosh(圣 性) 是 《 旧 约 》 中 重 要 的 概 念 。 一 些 章 节 论 及 “ 圣 名 ” 和 “ 圣 化 我 的 名 ” ， 譬 如 Ezekiel 36:21 - 24(《 旧 约 · 以 西 结 》) “ …… 是 为 了 我 的 圣 名 …… 我 要 使 我 的 大 名 显 圣 ” 。 上 主 “ 圣 化 自 己 的 名 ” 在 《 旧 约 》 神 学 中 意 味 着 上 主 要 聚 集 他 的 人 民

③ 希 腊 语 hagnos 的 意 思 是 “ 圣 的 ” 、 “ 神 圣 的 ” 这 里 的 被 动 式 很 可 能 是 所 谓 的 passivum divinum(“ 属 神 的 被 动 式 ”) ， 即 在 《 圣 经 》 许 多 地 方 出 现 一 种 没 有 主 语 的 被 动 式 。 在 这 样 的 情 况 下 ， 主 语 就 是 上 帝 。 譬 如 “ 人 子 被 举 扬 ” 的 被 动 式 可 以 译 为 “ 上 主 举 扬 了 人 子 ” 。 Mt 6:9 可 能 有 两 种 译 法 ， 即 “ 上 主 ， 愿 你 圣 化 你 的 名 ” 或 者 “ 愿 人 们 圣 化 你 的 名 ”

④ sanctificetur 是 被 动 式 ， 见 同 上 passivum divinum 的 原 则 。

C2: yuan ni de ming bei zun wei sheng,

愿你的名被尊为圣，

J1: mi 御 na 名 ga agamerare masu yooni.

您名愿受赞扬，

J2: mi na 名 ga see 圣 to serare masu yooni,

您名愿被尊为圣，

K: on se sangi abeoji reul haneunim euro bat deul ge hasimyeyo,

名父亲上主圣，

V: xin lam cho danh thanh Cha vinh hien,

请使得名圣你荣显，

3. Mt 6: 10a

H: malkut YHWH^②(tabo malkuteka)

YHWH 的王国、他的统治

①公教的《牧灵圣经》(天主教国际圣经学会 1998 年)有:“愿你的名受显扬”。注意:根据“属神的被动式”来看,C2 的译法比 C1 的译法正确,但汉语中的被动式(用“被”或“受”等)似乎还不是很普遍,不是很“顺”。用目前所流行的汉语来表达被动式是一个困难这与日、朝的语言不同,因为它们比较容易能表达出被动式。它们的表达能力相对丰富一些。

② 希伯来语的 melek 即是“王子”、“国王”,而 malkut 指“君的统治”。参见 Ps 103 19、145:11-13(《诗篇》);malkuteka “你的统治”。C1 将 malkut 译为“权柄”,即“YHWH 的权柄” YHWH 即是上帝的本名,公教将它译为“雅威”,新教为“耶和華”

G: elthato^① he basileia^② sou.

愿来到王国 / 统治你的，

L: adveniat regnum^③ tuum,

愿来到统治你的，

C1: yuan ni de guo jianglin,

愿你的国降临，

C2: yuan ni de guo lailin,

愿你的国来临，

J1: mi kuni ga kimasyooni,

御国愿来，

J2: mi kuni ga kimasyooni.

御国愿来，

K: abeoji wi nara ga o ge hasimyeo,

父亲国来愿，

V: trieu dai^④ Cha mau den,

朝代你快到来，

① 正如上面的 hagiastheto(“愿……被圣化”)和下面的 genetheto(“愿发生”), elthato(“愿来”)是希腊语的 optative(“祈愿语态”)。拉丁语也有这个语态(见 sanctificetur, adveniat, fiat)。Optative 语态表示一种愿望、希望、可能性:“希望会如此……”、“应该是……吧”、“可能会……”、“愿……”、“祝……”等。日语和韩国语能通过改变动词的词尾而表达“祈愿语态”,而汉语则需要在句子的开头加一个“愿”。

② basileus 即是“国王”,而 basileia 则指君王的统治。名词 basileia 是阴性的。

③ 拉丁文的 regnum 和名词 rex(君王)、动词 regere(管理、向目的发送、规定、指导)有关。regnum 的内涵是包括“国王的尊严、政权、国家、领土”。

④ 越南语不用“国”、“你的国”,而用“你的朝代”来表达 basileia sou、regnum tuum。“朝代”表示一个新的“统治”,也许比“国”更能表达出原文的“YHWH 的统治”。

4、Mt 6 : 10b

H: rason^①(je' aseh rsonka ka' asher bashamajim gam ba' arez)

(上主)的喜欢、意愿

G: Genetheto to thelema^② sou, hos en ourano kai epi ges.

愿发生意愿你的正如在天也在地。

L: Fiat voluntas^③ tua sicut in caelo, et in terra.

愿发生意愿你的正如在天也在地。

C1: Yuan ni de zhiyi^④ xing zai dishang, rutong xing zai tianshang.

愿你的旨意行在地上，如同行在天上。

C2: Yuan ni de zhiyi chengxing yu di. rutong zai tianshang yiyang.

愿你的旨意承行于地，如同在天上一样。

J1: Mi kokoro^⑤ ga ten ni okona wareru toori, chi nimo okonaware-

masuyooni.

御心天行照样地也行。

① rason 来自动词 rsh(喜欢、爱好某事物)。《圣经》用 rason 的例句是：“我的天主，承行你的旨意 (resoneka) 为我所喜爱”Ps 40:9(《诗篇》)：“世人的行径，若中悦(rsh)上主，他必使仇敌，再与他和好”，见 Proverbs 16:7 箴言篇》：“因为我不喜欢(rsh)任何人丧亡——吾主上主的断语——你们回心转意罢！你们必得生存！”见 Ez 18:32(《以西结》)

② 希腊语的 thelema 指“意愿、喜欢、戒律”。

③ voluntas 指“意愿、计划”

④ “旨意”出现于《后汉书·鲁丕传》：“览诗人之旨意，察雅颂之终始”和《后汉书·杨震传》：“宰司辟召，承望旨意”。

⑤ 日本语 kokoro 的意思很广：“心、心地、精神、情绪、意志、心意、心愿”。kokoro 能相当好地反映出希伯来语 rason (“上帝所喜悦的”) 的意思，因为 rason 不仅仅是“由上面发出的命令”，而意味着上主的计划、他的欢喜、希望、愿望、心意、照顾、关怀。J2 则以 mune 旨，即“中心思想”) 翻译之

J2: Mi mune ga ni okona wareruto onajiku chi nimo okona warerumasuyooni.

御旨 ten 天行同地也行。

K: Abeoji wi ddeut^① i haneul e seo wa gat i ddang e sec do i ru eo jige hasoseo.

父亲的志天上地行。

V: y Cha the hien duoi dat cung nhu tren troi.

意你的体现下地亦如上天。

5、Mt 6: 11

H: laehaem . natan YHWH^②(et - laehaem huqenu ten - lanu ha-jjom)

“这是上主赐给你们吃的食物”

G: Ton artos^③ hemon ton epiouision^④ dos^⑤ hemin semeron
面饼我们的所需要的请给我们今天

L: Panem^⑥ nostrum supersubstantialem da nobis hodie.
面饼我们的需要的请给我们今天

① ddeut 即是“意志、意思”。

② 见 Ex 16:15(《出埃及记》)。laehaem 即是“饼、面包、食物”

③ artos 即是麦子作的面饼。artos 来自动词 artuo(“准备,作”)。在《圣经》中,人的物质需求和精神上的需要是同等重要。Dt 8:3(《申命记》)和 Mt 4:4(《马太福音》)有“人生活不只靠饼, 而也靠天主口中所发的一切言语”一句。因此, “给我们今天的面饼”也暗示“精神食粮”的祈求。

④ epiouios 和 supersubstantialis 的意思都是“为了生存”、“为了维持存在所需要的”。

⑤ 希腊语的 dos 和拉丁语的 da 都是 imperativ(命令式),表示要求,祈求。

⑥ panis 则是“饼、面包、食物”,来自动词 pasco(“吃、养殖”)。

C1: Women riyong de yinshi, jinri cigei women.

我们日用的饮食，今日赐给我们。

C2: Women de riyongliang, qiu ni jintian cigei women.

我们的日用粮，求你今天赐给我们。

J1: Watashitachi no hi 日 goto no shokumotsu 食物 kiomo mo o ata
与 ekudasai.

我们的日用的食物今天也请给。

J2: Hi 日 goto no pan^① o konnichi mo ata 与 etekudasai.

日用的面饼今天也请给。

K: O neul uri ege pil yohan yangsik eul jusigo.

今日我们必要养殖请赐给。

V: Xin Cha cho chung con hom nay luong thuc hang ngay.

求您给我们天今粮食恒天。

6、Mt 6: 12

H: salahta la awonu w - le hattaetenu^② (w - mhal - lanu al -
hobotejnu ka - asher mahalnu gam - anahnu l - hajabejnu)

“求你宽恕我们的过犯和罪恶”

G: Kai apheh hemin ta ophelimata^③ hemon hos kai hemeis apheika-
men tois ophelais hemon.

和给除掉我们债务我们的，如也我们除掉了债务人我们

① 日本语的 pan 来自葡萄牙语，和拉丁语 panis 有直接的关系。

② 见 Ex 34:9(《出埃及记》)。希伯来语用' awon, paesa', hattah 来表达“罪恶”、
“过犯”

③ 希腊语的 ophelimata 和拉丁语的 debita 都是“债务”的意思，但它的象征意义是
“罪恶”

的

L: Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus^① debitoribus nostris.

和给除掉我们债务我们的，正如我们除掉给债务人我们的

C1: Mian women de zhai, rutong women mian le^② ren de zhai.
免我们的债，如同我们免了人的债

C2: Kuanmian women de zuizhai, youru women ye kuanmian dezui women de ren.^③

宽免我们的罪债，犹如我们也宽免得罪我们的人

J1: 私 tachi ni fusai no aru mono o yurushimashita^④ yooni, 私 tachi no fusai o mo yurushikudasai

我们向负债者宽容了一样，我们的负债也请给宽容。

J2: 私 tachi ni oime^⑤ no aru hito o yurushimas kara, 私 tachi no oime o mo yurushitekudasai.

我们向负目的人宽容我们的负目也请给宽容。

K: Uriga uriege jalmothan i reul yongseo^⑥ ha deuti uri wi jalmotheul yongseo hasigu.

① 拉丁文的 *dimittimus* 是现在式，和希腊文的 *apheikamen* (过去式) 不同。

② “免了”是过去式，符合希腊文的 *apheikamen* (也是过去式)。若想强调这个过去式，则应该解释：人们先得彼此宽容，然后神也会宽恕人们：“请宽免我们的罪，因为我们已经宽恕了别人的罪”。

③ 有的公教《圣经》译本有：“求你宽恕我们的罪过，如同我们宽恕别人一样”。见《牧灵圣经》，天主教国际圣经学会，1998年。

④ 动词“许 *su*”(*yurusu*) 的意思是“允许、饶恕、容许、放松、承认”

⑤ “负目”(oime) 的意思是“欠情、内疚、欠债、欠帐”

⑥ 另一个韩国语《圣经》译本不用 *jalmot* (错误) 和 *yongseo* (容许、宽恕)，而用 *jwi* (罪) 和 *sahayeo* (赦、赦免)，见 *The Holy Bible, Korean Revised Version, Korean Bible Society*

我们我们的错误者容许像我们的错误请容许。

V: Xin tha toi cho chungcon nhu chungcon cung tha cho nhung nguai co loi^① voi chungcon.

求免罪给我们如我们也免给众人有错[累]及我们。

7. Mt 6: 13

H: nsh^② ga'al^③ nsl^④ pdh^⑤ ra'a^⑥ (w'al - tbij' enu lijdei nidajon ki 'im - thalzenu min - hara')

试探拯救救出解放恶者

G: Kai me eisenekes hemas eis perasmon^⑦, alla rhusai hemas apo tou ponerou^⑧.

和不要指导我们进入危险，但救我们离去恶者。

L: Et ne nos inducas in tentationem^⑨. Sed libera nos a malo.

① 按照希腊语原文，这一句话的前后有对应：opheleimata - ophelaitais。越南本的译法则以 loi(累、错)来对应 toi(罪)。

② 见 Gen 22:1(《创世记》)“天主试探亚巴郎”

③ ga'al(拯救)在《圣经》中有很重要的意义。《旧约》多次强调，上帝“拯救”了以色列人离开埃及，因此他是以色列的 go'al(拯救者)，见 Is 41:14(《以赛亚》)等。

④ nsl 的意思也是“救”：“我父亲的天主是我的救援，救我脱离了法郎的刀剑”，见 Ex 18:4

⑤ pdh 亦即“解救”，如在 Isaiah 35:10：“上主所解救的人必要归来……”

⑥ 希伯来语的 ra'a 指“恶”、“恶者”、“一个很坏的处境”，如 Isaiah 51:1：“义人被接去是为了脱离灾难 (ra'a)”

⑦ peirasmos 即是“尝试”，基本动词是 peiro(穿透、掌握)

⑧ poneros(辛苦、坏、危险、敌对)来自名词 ponos(劳动、辛苦、困境)。用冠词的 tou ponerou 则是一个抽象的名词，即“坏者”、“危险者”

⑨ 拉丁语的 tentatio 或 temptatio 来自动词 tempto(触摸、攻击、尝试)，也是“尝试”、“试探”的意思

和不要我们领导向诱惑。但解放我们离去坏者。

C1: Bu jiaoc women yujian shitan. Jiu women tuoli xionge. Huo zuo tuoli ezhe.

不叫我们遇见试探。救我们脱离凶恶。或作脱离恶者。

C2: Bu yao rang women xianru youhuo, dan jiu women mian yu xionge.

不要让我们陷入诱惑，但救我们免于凶恶。

J1: Watashitachi o kokoromi^① ni a 会 wasenaide, a 恶 shikimono kara suku 救 ikudasai.

我们试探不要遇到，恶者从请救出。

J2: Watashitachi o kokoromi ni a 会 wasezu, akumo^② kara sukut-tekudasai.

我们试探不要遇到，恶魔从请救出。

K: Urireul yuhoke bbajiji anh ge hasigo akeseo guhasoseo.

我们诱惑逃脱否恶救。

V: Xin dung de chungcon sa chuoc cam do nhung cuu chungcon con cho khoi su du.

求勿让我们落酌诱惑，但是救我们一直开 [远离] 凶恶。

结 论

从“天父经”的译法也可以观察到宗教术语的形成：“天国”是：

① 日本语的 kokoromi(“试 mi”，本来是“见到内心”)指“试一试、尝试”。

② akumo“恶魔”的译法是有根据的，因为《圣经》在别处提到一个具体的“试探者”和“恶魔”，如在 Mt 4:1(《马太福音》) 1Co 7:5(《哥林多前书》)等。

malkut YHWH、basileia sou、regnum tuum、ni de guo、mi kuni、abeoji wi nara、trieu dai Cha。“你的旨意”则是：rason YHWH、to thelema sou、voluntas tua、ni de zhiyi、mi kokoro、mi mune、abeojiwi ddeut、y Cha。“宽免”则是：aphiein、dimittere、mian、kuanmian、yurusu、yongseohada、tha。值得注意的是，希伯来语、希腊语和拉丁语有很多动词来表达“解救”(ga'al、pdh、rhuein、liberare)。这些动词的词根是不同的、是多样的，而汉语及受汉语影响的语言所用的动词的词根只是一个“救”：jiu、sukuu(=救 u)、guhada(gu=救)、cuu。

从以上的分析可以看出，《圣经》中的宗教概念和术语在不同的语言当中受不同的表达。也许每一个语言有一些长处，也有一些短处。譬如，为了表达出“属神的被动式”、“祈愿语态”和“命令式”，日语的语法比汉语更为方便一些。然而，每一个语言会丰富原文的意义，每一个语言能启发一些新的 connotations(所联想到的意义)。汉语及受过汉语影响的语言也许会带着一些儒家因素(比如“上帝的旨意”可能引发“皇帝的旨意”)，也会染上一些佛教、道教、神道教的含义。同时，《圣经》的翻译会丰富和改变名字的原来含义。譬如说，“父亲”在汉语语境中有一定的儒学味道，但若谈论“天上的父亲”，那么汉语中的“父亲”一个词的 intension(内涵)及 extension(外延)也有变化：在“父亲”的人伦意义还加上了“父亲”的“天伦意义”。为了理解汉语中的基督教思想和所谓的“东方神学”或“亚洲神学”也应该研究汉、日、韩、越语中的《圣经》词汇和神学术语的演变和这些语言之间的关系。



S
I
X
I
A
N
G
P
I
A
N

《圣经》与科学精神

1、不可思议的奥迹

严复曾经认为大自然的规律是“不可思议的”。^①实际上也是如此。任何科学研究的起源是人们对某一个现象感到惊奇、好奇，认为一个事物是深奥的、奇妙的、伟大的，是“不可思议的”。经过“不可思议经验”的人大概会有两种反应；第一是“知难而退”，也就是不可知论的态度。第二个则是孔子的那种“入泰庙，每事问”的心态。两个反应都表示人面对现象的复杂性；然而，当人面对某个问题时，第二种态度便是建设性的和更积极的。

在华夏传统中最能表达出这“不可思议经验”的人也许是屈原。他深受大自然现象的启发并赞叹世界的伟大；因而他也提出很多问题：在《天问》中，屈原提到了很多自然现象如山、海、光明与黑暗。他虽然只提出问题而所获得的答案似乎没有，但是他不放弃他的寻问态度，他始终欣赏大自然的奥秘。^②

在犹太人的传统中同样也有一位在极深的痛苦中面对了大自

^① 见严复《天演论》：“动静真殊，力之本始……此皆真实不可思议者”，见于《中国哲学史教学资料选辑》下，中华书局，北京 1982 年，506 页。

^② 见《楚辞全译》，贵州人民出版社，1984 年，55 - 80 页。

然的人,就是《圣经·约伯传》中的约伯 Job。他也与屈原类似地感到孤独与痛苦,也问许多问题。他甚至说:“恨不得有人衡量衡量我的痛苦,把我的灾祸一起放在天秤上!”(《约伯传》Jb 6:2)。约伯不了解自己生活的命运遭遇,也提出关于对大自然的疑问:“人给黑暗制定了界限……但是智慧出自何处,哪里是明智所在?”(28:3; 28:12)。“智慧的道路,人不认识,在众生界寻不到她”(28:14)。约伯感到大自然的现象虽然到某一个程度可以把握,但真正了解智慧是很难。最关键的是,屈原的《天问》的风格是“独语”(monologue)的风格,而约伯始终是在“对话”(dialog)中。所以《约伯传》中很多问题不是约伯提出来的,而是上主向约伯提出的问题。同时,《圣经》中的人都相信,人所不知道的,上帝全然知道。这一点就与《楚辞》很不一样。

犹太传统中的一个因素是人们对自然现象怀着一种好奇感,他们感叹自然的美丽与伟大。然而,在很多地方是天主自身启发了人们的这种态度。譬如,天主向亚巴郎说:“请你仰观苍天,数点星辰,你能够数清吗?”(见《创世记》Gen 15:5)。当然,亚巴郎数不清,而现代天文学家也都数不清,只能“仰观”之。基于他们的宗教信仰,以色列人能表达出很多“前科学”的问题。依撒意亚先知问:“谁曾用过手心量过海水,用手掌测量过天?用升斗量过地上的尘土,用天秤称过高山,用戥子秤过丘陵呢?谁曾……教导过上主呢?”(见《依撒意亚》Is 40:12-13)。这类问题的前提是以色列人对上主创造天地的信仰。《德训篇》1:2-3问:“海沙、雨点和永远的日子,谁能数清?天之高、地之宽、渊之深、谁又能测量?天主的智慧先万物而生,谁又能探究?”古犹太人的这些设问具有几个特点:第一,它们强调大自然的现象是非常浩大,而内在于其中的智慧为人来说是很难理解;第二,它们提出许多意味着“测量”的词,如“数清”、“秤称”、“量”。第三,这些问题经常也包括对于天主的肯定,它们始终寻求一个“谁”,它们设定一个“测量者”,一个“衡量

者”，也就是造物主。

2、“饮水思源”

在犹太文化的背景中，向一位超然“测量者”的寻求就等于是向神的寻求，因为上帝创造了万物，他给万物规定尺度，他制定了宇宙的秩序：“谁曾上升天而又降下？谁能将风收集在手中？谁能将水聚集在大衣内？谁为这大地立定了边界？他叫什么名字？……你知道吗？”（《箴言篇》Prv 30:4）。

造物主观看着他创造的万物，也数清了它们，建立了它们的次序：“星辰的数目由上主制定，星辰的称号，也由他命名”（《圣咏》Ps 147:4）。“你们举目向上，看看是谁造了这些呢？是他按照数目展开了他的万军，按照次序一一点名，在这个强而有力和威能者前，没有一个敢缺席的”（《依撒意亚》Is 40:25-26）。从这类的章节中能察觉到，犹太人具有强烈的秩序感。整个宇宙被视为一个非常有秩序的天地，而其中不会有各种“捣蛋”的神力或鬼怪。这本来就是一个了不起的成就。譬如说希腊人，他们也追求一种规律性，但他们的宇宙是荷马的宇宙，是一个充满神力的宇宙。泰勒斯说，水是万物的根源，但他同时坚持另一个观点，即：一切充满了神。犹太人在人类历史上第一次能想出一个真正有秩序的宇宙，能设想一个有限度的、“被衡量过的”、“被规定的”世界。为他们来说，那位创造者也是整理者：“地的基础置定在何处？是谁立了它的角石？你知道是谁制定了地的度量，是谁在地上拉了准绳？”（《约伯传》Job 38:5）。这些问题是上帝问约伯的，为了让约伯体会到，他是一个妙小的、有限的人。约伯后来因为看到造物界的伟大就承认他没有资格为自己受的苦难而提出抱怨（42:2-6）。他之所以能这样作，是因为他找到了这一切的根源，即上帝

犹太人的这种“饮水思源”的思维模式使得他们认为充满秩序的世界的根源是来自一位测量过万物的神。上主的创造过程是一种井井有条的行动。上主数清了、测量了、制定了宇宙的高、宽、深、重。同时，人不能通过一种“顿悟”的方式而得到这种智慧；人必须通过观察与赞美外在世界而达到创世主，必须“向外超越”。创世论具有两种作用：第一，它肯定了宇宙的秩序、宇宙的稳定与规律，因为创造者克服了任何“混沌”、衡量过了万物的复杂性；第二，《圣经》中的创世论也保留了现象中的奥秘与现象的多样性。人们不必将多种多样的现象还原为一个很简单的规律，而能保持万物的复杂性。换言之，犹太人的世界仍然是很伟大的、充满深渊的、充满吸引力的，它不是一个“小天下”。不过，在“万水”的后面还有一个确定的“源”，而从这个“源”来看，一切都是规律的、有方向的。好像古犹太人一直肯定，上帝站在一个无所不知、无事不看的角度去观察这个世界，他就像一个超然的“科学家”。但《圣经》也不断地告诉人们：“你不是那个全能全知的科学家，你还要学习，你还要寻求智慧”。“饮水思源”，即寻求问题的根源与理由（*causa et ratio*），这就是《圣经》的精神，同时也是科学的基本精神。

3 “造物主”和“万物自化”之间

在《旧约》智慧文学的思想中，造物界和造物主之间会有一个中介物，就是“智慧”（*hokma*）。智慧不是一个现象，她是在现象中的规律。“智慧的道路，人不认识，在众生界寻不到她。深渊说：‘她不在我这里’。海洋说：‘她不与我同域’……‘毁灭’与‘死亡’都说：‘我们只风闻过她的声望’。惟独天主认识她的道路，惟有他知道她的所在，因为他观察地极，俯视天下的一切”（《约伯传》Jb 28:13,22-24）。从这句话就可以看到，古犹太人的思想和宗教信

仰并不是没有哲学水平的。他们对一种无形的、统治一切现象的“智慧”的信仰就与古希腊人对“logos”（逻格斯）的看法是类似的。后来，那位有名的哲学家和教父，奥古斯丁，在其《忏悔录》中更系统地提出了同样的问题：那种在现象之后的真理是什么？在《忏悔录》中，“海洋”向奥古斯丁说：“她不与我同在，她不在我这里”；精神的实在超越各别现象。

古希腊的柏拉图主义与新柏拉图主义思想提出了一种“流溢说”(emanation)，就是说，从最高的原则流出了一种“逻格斯”，而从“逻格斯”又流出了最高的理念，从那些高等的理念又流出了一切理念，而从理念流出一层一层的高级与低级的物质存在。有的古代神学家也将这个“流溢说”与基督教信仰结合起来了，将基督教信仰的某些因素(如天使、智慧、基督)放入一种上下阶层分明的思想体系了。不过，在《旧约》那里，“智慧”与受造界并不是从天主“流溢”的。《圣经》的思维方式不是一种阶层分明的思想，而更强调上主的人格与创造性：智慧也是上主所创造的。“上主借着圣神，创造了智慧，注视了她，数清了她，遂把她倾注在他一切化工上”(《德训篇》Sir 1:9)。智慧就是那“倾注在一切化工上”的规律。

《约伯传》Job 28:25-27 同样说道：“当他[天主]划定风的重量，规定水的定量，厘定下雨的时节，规定雷电的路线时，他已见了她[智慧]，估量她，立定了她，考察了她”。值得注意的是上帝对于智慧的行动：他“注视”、“数清”、“估量”、“考察”她。因此，智慧可以理解为万物的合理性，万物的可衡量性、可理解性(intelligibility)。上帝也早就明了世界的规律，他已作过“科学研究”与考察，因为一切规律都是他制定的。

上主将“自然法则”注入万物之中。这是《旧约》智慧思想的结论借着智慧的中介作用，犹太神学达到《智慧篇》Wis 11:20 所表达的信仰：“你[上主]处置一切，原有一定的尺度、数目和衡量。”这一句话在欧洲科学史上的影响是很深远的。譬如，在欧洲中世纪

拉丁文学中，这一句话经常被引用。^①只要看托马斯·阿奎那等人的著作，就会发现，他们的世界观深受《圣经》智慧文学的影响：他们不断的肯定，这个世界是一个（被上主）衡量的、是具有秩序的，而每一个事物都有它的规律。对他们来说，“衡量”（*mensura*）与“秩序”（*ordo*）是两个核心的概念，因为他们相信一位最高的“衡量者”与“制定秩序者”。同时，欧洲中世纪也是突破古代亚里士多德主义与新柏拉图主义的时代，而这个突破在很大的幅度上都依赖于基督教信仰。^②

4、“不可须臾离也”， 所以要“论天秤的准确”

《中庸》强调，人们不可“离”道（见第一章）。犹太传统也非常注意到伦理道德规范并认为这些规范是不可侵犯的。神不仅仅规定了宇宙的大规律，他也监督人间的具体规定和微小尺度，譬如注意到人们所用的天秤：“上主深恶假秤，确喜爱法码准确”（《箴言篇》Prv 11:1，参见 20:10）。《肋未记》Lv 19:35 – 36 规定：“在审断度、量、衡上，不可不公平；天平、法码、升、勺、都应正确。我[上主]是领你们出埃及的上主，你的天主”。《申命记》Dt 25:5 有类似的话：“你应有准确公正的法码，应有准确公正的升斗，好使你在上主你的天主赐给你的地上，得享长寿”。尺度、衡、量与法码，人不可

^① 见 E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Routledge and Kegan, London 1953, 504 页

^② 详见 S. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, University of Chicago Press 1979, 34 – 49 页

以改变它。犹太人甚至认为“天秤和称盘，属上主所有；囊中的法码，全由他制定”（《箴言篇》 Prv 16:11）。这种态度就说明，信神的人对衡量会有特别谨慎的态度。然而，谨慎地、耐心地、认真地衡量一切现象，这不是伽利略的精神吗？这不是科学家的精神吗？

按照犹太人的法律，他们都必须遵守和学习上帝的诫命与规定，他们就是“须臾不离”上主的法律，因而他们也必须尊重具体的“尺度、数目与衡量”。《德训篇》 Sir 42:4 很明确地说：“对于下列的事，你不应该羞愧……：论天秤和斤量的准确”。犹太人对于算术与衡量很讲究。这种对尺度、数目与衡量的兴趣在第 16 世纪的意大利耶稣会士 Clavius（克来维斯）那里获得了进一步的发展。Clavius 所推行的是一切的研究的数学化，而 Clavius 的最著名学生就是伽利略。^①

这样看，《圣经》好像时时处处启发科学的态度、人对自然现象的探索、衡量精神与数学研究。不过，《圣经》有没有反对科学的地方？在这里，我想简单地讨论《篇年纪上》（1 Chronicles）第 21 章中的故事，因为这那里《圣经》似乎反对了“算数”：“撒单 [即魔鬼] 起来反对以色列，怂恿达味 [David] 统计以色列……”。不过，这个阶段只是反对君主（达味）对人民的控制，它不意味着全面否定数学的作用。达味作人民统计主要是因为他想知道以色列军队的力量（21:6）。《圣经》说这个企图是罪恶，因为它就是战争的萌芽。这种看法与《旧约》中其他的基本思想是一致的，因为在《旧约》中，国王必须接受很多限制：他必须遵守上主的法律，他不可以有太多的马（马就是“战马”），他也不能利用人民来建立很大的军队而谋求

^① 参见 Wallace, Galileo and his Sources, 伽利略与他的资源 } Georgetown Univ Press, 1980。这本书研究伽利略的科学知识与科学方法的来源并证明，科学的突破与当时的耶稣会所创办的学校与教会学术传统都有很亲密的关系。这方面的研究会呈现出一般的人不注意到的历史事实：基督教不是科学的“敌人”，而相反地与科学有“父子关系”（见上 Jaki 的主张）。

战争。《圣经》说,国王不应该依靠他的军队,而应该依靠上主的照顾。因此,国王也不可以用数学统计来扩大自己朝廷的权力。他应该依赖那位超然的“观察者”与“测量者”,因为上主不仅仅“观察”与“测量”自然界,他也“观察”、“测量”与“指导”人类历史,他会替人们赏善罚恶,所以国王也不必要“替天行道”。《编年纪》的意思不是反对数学或人口统计本身,而是反对国王对人民的控制。

结 论

从以上所列出的观点可以看出,《圣经》带给了人们一种深厚的科学精神。虽然《圣经》本身主要不是一个地理学、物理学、社会学或历史学的教科书,但它包含各方面的知识。《圣经》所描述的世界是很实在,它决不是一个“理想国”或“世外桃园”。《圣经》且鼓励人们去问问题、去面对世界、去探索、去“思源”。《圣经》虽然没有提出一套系统的逻辑学或哲学体系,但它的宇宙论与创世说包含很多非常理性的因素,而它的一神论比古希腊人的那种“人神杂乱”思想还理性多了。最重要的是,《圣经》带给人们一种积极的态度:人可以理解万物的“理”;一切事情有始有终、有本有末、有一个理性的根源,而这个根源并不是一个盲目的、斯多亚(Stoa)式的“火”或“命运”或“逻格斯”,而是一个有情有理的上主,那位最大的“科学家”,第一个“衡量者”。现代科学来自欧洲中世纪的基督教文明,这是历史事实;但如果不看《圣经》中的思想,就不能解释这个发展的内在原因。

“上帝不受贿”与《圣经》 中的反腐败精神

犹太 – 基督教的传统中具有许多伦理思想的因素。《圣经》与儒家经典同样地反对人们行“不义”，劝人行善。然而，《圣经》的伦理道德也有它的特殊性。本文章企图根据“反对贿赂”这个话题而陈述《圣经》伦理思想的特点。

1、一种“不要太羞愧”的语气

《圣经》的语气相当直截了当、坦白、直爽无讳、实事求是。这种直爽的精神与西欧科学精神也是有很深的联关。^① 犹太 – 基督教传统中有一种“无可讳言”与“必须报忧”的倾向，也就是说，人们不得不看痛苦，不得不面对压迫、邪恶、罪。《圣经》在许多章节当中呼吁人们睁开眼睛，面对真实情况，也要发现与揭露不公平与不正当的事。然而，《圣经》的特殊性在于，人的这类谨慎态度是基于

^① 见 S. L. Jaki, *Science and Creation*, Scottish Academy Press, 1986, 156 页等很强调《圣经》的语气、对真理的渴望与科学思维的关系。

神的“谨慎”与神对世人的关注。从《旧约·多俾传》第 4 章第 7 节的一句话可以看到人与神之间的辩证法：多俾劝告他的儿子：“对一切穷人不要转面不顾，这样，天主也总不会转面不顾你”。^①人不可“转面不顾”，这是圣经中经常会出现的基本原则，而它的基础就是一位能“看”“听”“注意”人们的痛苦的上帝。^②

根据《圣经》中人们的信仰，上帝不断地反对社会中的不良风气与腐败现象，因为他随时注意人们的行为，他知晓并惩罚人们的过错。《圣经》中很多故事叙说上帝如何揭露与矫正人们的“自欺欺人”心态：为了生一个儿子，亚巴拉罕要偷偷地取妾（《创世记》Gn 第 16 章）；为了夺取一个忠臣的妻子，大卫王用间接的手段暗杀这个忠臣（《撒慕尔》下，第 11 章）；约纳先知不想作他的工作而逃跑（《约纳传》Jon 第 1 章）等。然而，上帝一一都察到了人们的不正当行为而用不同的方式来揭露他们的过错。因为《圣经》中的上帝将法律、真理与信用^③置于至高的地位，人们也习惯先“求真”，而后才考虑到“面子”的问题。这种态度在《旧约·德训篇》41 与 42 章中受到精彩的描述：“不是每一种羞愧都应当称许；也不是每一种害羞都是合理的……对于奸淫，说谎、犯罪、偷窃……应该羞愧……对于下列的事，你不应该羞愧……：对不虔敬者所下的判断；同伴和旅客算账；分产业与亲友；论天秤和斤量的准确……”。

《德训篇》Sir 直接说，人们可以考察天秤的准确性，不用太过分“顾情面”，因为若太过“顾情面”，也许会犯“不诚实”的罪。人们若是

①见思高圣经学会编译《圣经》，香港 1968 年。本文章引用的圣经章节都根据该版本。

② 见《旧约·出谷记》13,7 即上帝对人民的痛苦的关注。

③见《圣经》对 *aemaet* (= “诚实”)的崇敬, Jenni, Ed. *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, Muenchen, Kaiser 1971 第一册, 196 页《圣经》不断地重复上帝的“可靠”(= *aemaet*)。 *aemaet* 的意思是“坚持”原则)、“可信”、“可靠”、“诚实”、“尽其义务”。

太过于“不好意思”与太羞愧,他们就不会对“不虔敬者”下判断,不会有正常的买卖关系,分不清所有权,而天秤与斤量的标准也不会很可靠。为了这个原故,人们不要不好意思而应该去检察“天秤与斤量的准确性”。

《圣经》中的“无可讳言”与“应该考察”等态度的主要目的在于防止社会上的腐败现象,提高人们的素质,不但自己要谨慎不要作坏事,同时也要敦促别人,要与别人讨论正确的标准,共同寻求真理。根据这种谨慎与实在的精神,《圣经》也勇敢地直接揭露与反对“受贿赂”的坏风气。

2、《圣经》的特点: 一个“不受贿赂”的神

古代民族大多都有某一种宗教信仰,侍奉某些神明,举行各种宗教活动诸如祭祀,奉献花、水果、肉,上香等为了“求福”、“避害”,也是为了讨好该神明。古希腊早就有一些思想家批评这些宗教行为,说它对神只是一种“欺骗”,是一种可笑的游戏。^①《圣经》用另一个方式以反对那种过于形式化、空虚的宗教活动,说人们根本不能欺骗神,不能用祭祀等活动来讨好神或掩饰自己的不道德行为。

《旧约·依撒意亚》Is 1,11 到 17曰:(上帝说:)

“你们为什么向我奉献那么多的牺牲? ——上主说:我已饱饜了公羊的燔祭和肥犊的脂膏;牛犊、羔羊和山羊的血我已不喜欢;你们来见我的面时,谁向你们要求了这些东西?这简直是蹂躏我

^① 见 Aristophanes 在 Birds (Ornithes)中对神明的讽刺。

的殿院。不要再奉献无谓的祭品！馨香已为我所憎恶；月朔、安息日、集会、斋戒和盛大的宴会，我已都不能容受。我的心痛恨你们的月朔和你们的庆节，它们为我是种累赘，使我忍无可忍。你们伸出手时，我必掩目不看；你们行大祈祷时，我决不俯听，因为你们的手染满了血！你们应该洗涤，应该自洁，从我眼前革除你们的恶行，停止作孽，学习行善，寻求正义，责斥压迫人的人，为孤儿伸冤，为寡妇辩护。”

这一段充分地说明，《圣经》中的上帝是不能“讨好”的，他不接受不正义的人的宗教活动。用宗教活动对上帝进行“贿赂”是没有用的，因为这个上帝是“不顾情面的”，他不受贿。无论犯罪的人是君王、贤士、圣殿中的祭司、上帝拣选的以色列人民还是外邦人，上帝都“不顾情面”，也反对腐败与罪行。然而，《圣经》并不一概而论地反对宗教活动。奉献等行动也能表示内在的虔诚与感恩之心。

《德训篇》Sir 35,10 等曰：

“你光荣上主要爽快，不要吝惜你手中所献的初熟之果。在一切祭献上，要喜形于色；奉献什一之物时，也要高兴。按照至高者所赐给你的，奉献给他；依照你手中所提的，慷慨奉献给他；因为报答世人的上主，必要七倍地报答你。你不要行贿赂，因为他决不会接受的；你不要依靠不义的祭品，因为上主是审判者，决不看情面。他决不偏袒任何人，而加害穷人；他倒乐于俯听受压迫者的祈祷；他决不轻视孤儿的哀求，和寡妇诉苦的叹息。”

这个章节呈现出“不义的祭品”与“慷慨的奉献”之间的张力。《德训篇》与先知书中别的章节是一致的，都再三强调，在举行宗教的祭献活动的同时必须关切与帮助穷人（“孤儿”、“寡妇”等）。《旧约·申命记》Dt 10,17 曰：

“上主你们的天主是万神之神，万主之主，伟大、有力、可畏的天主，是不顾情面，不受贿赂，为孤儿、寡妇主持正义，友爱外方人，供给他们食粮和衣服的天主……”。

该章节也说明,上帝的“不受贿”包含什么内容:他像一位好律师特别照顾那些在社会上没有地位的人:孤儿、寡妇、外国人。进一步,《圣经》的“辩证法伦理”都要求人们模仿神的美德,学习他的公平与他对穷人的关怀。犹太传统中的逻辑就是这样:人们若要论述与说明伦理道德的原则,他们就说:“我们必须如此如此作,因为我们的神也是这样。我们既然是他的人民,所以我们的行为也应该合乎这个身分。”《旧约·编年记下》2 Ch 19,7 呈现出这个思维方式:

“约沙法特对判官说:‘现在你们应有敬畏上主的心,办事必须勤谨,因为上主,我们的天主,毫无不义,不偏待人,不受贿赂。’”

3、贿赂是重大的过犯

《圣经·旧约》的先知尽力反对社会上的腐败,经常也提到贿赂的坏行为,而且将“贿赂”与重大的罪恶行为相提并论:《依撒意亚》Is 1,21 与 5,22 直截了当地批评政治领导与法官:

“忠贞的城邑,怎么变成了荡妇!昔日充满着正义,寄居着公平的,现今却住满了谋杀的凶手!你的银子变成了渣滓,你的美酒搀和了水分;你的首领谋反作乱,成了盗贼的帮凶。他们都爱好贿赂,索取报酬,不为孤儿伸冤,不受理寡妇的诉讼……祸哉,那些饮酒的英雄,调酒的壮士!那些受贿释放罪人,夺取义人权利的人!”

米该亚先知类似地批评宗教的领导与政治领导:“耶路撒冷:她的首领为贿赂而审判,司祭为薪俸而设教,先知为银钱而占卜”(《旧约·米该亚》Mi 3,11)。

亚毛斯是另一位痛恨贿赂的人。他意识到,受贿赂与压迫穷人,控制好人有关系。《旧约·亚毛斯》Am 第 5 章第 12 节说道:

“因为我知道你们的罪恶多端,过犯重大:欺压义人,接受贿

赂，在城门口冤枉穷人；因此明智人在此时缄默不言，因为这是邪恶的时代。”

另外将“贿赂”与别的严重腐败现象相提并论的章节是：《申命记》Dt 27,25：“接受贿赂去杀害无辜的，是可咒骂的”；《圣咏》Ps 26,10：“他们(指罪人)的手中尽是罪污，他们的右手满是贿赂”。

4、贿赂的后果与不受贿赂的后果

《圣经》坚决反对贿赂的坏习惯，所以也列出，贿赂的不良后果是什么。有的章节很精彩地描绘，贿赂如何会昏迷人的心，歪曲人的视觉与他的理性，甚至会败坏人的心与他的伦理感：《申命记》Dt 16,19 曰：“不可违犯公平，不可徇情顾面，不可接受贿赂，因为贿赂令智慧人的眼目失明”。这个说法警告人们，连“智慧人”与“正义者”也会因受到贿赂而“变坏”。《出谷记》Ex 23,8 同样提醒人民：“不可受贿赂，因为贿赂能使明眼人眼瞎，能颠倒正义者的言语。”《德训篇》Sir 20,31 讽刺受贿赂的人：“赠品与礼物昏迷明智人的眼目，就如口罩阻止责斥”。《训道篇》Sir 7,8 同样地警告人们：“实在，压榨使智者昏愚，贿赂能败坏人心”。贿赂的不良后果是，它会败坏人们的心，也必然会歪曲真理：《撒慕尔》上 1 Sm 8,3 就形容一些人“贪图厚利，接受贿赂，歪曲正理”；《撒慕尔上》1 Sm 12,3 说，贿赂是“掩人耳目的”。《旧约》中许多章节叙述，受贿赂的人自然会受到一定的惩罚，可能最极端的表达是《约伯传》Jb 15,34：“火要烧尽受贿赂者的帐幕”，而这也是由于约伯是一位“义人”(希伯来语的“saddiq”)，他很关心社会上的生活，反对腐败，保护穷人，也检察法案：“我的公正，犹如我的长袍和冠冕……我成了穷人之父，我调查过素不相识者的案件”(《约伯传》Jb 29,15)。以上的几个章节暗示，在古代犹太已有一种相当发达的法律传统，有

“律师”与“判断”，但也有贿赂。

在《旧约》中有一个章节似乎用一种比较灵活的、宽容的态度以面对贿赂的问题，即是《箴言篇》 Prv 17,8：“贿赂在馈赠者眼中，有如宝石，不论他要转向何方，无往不利。掩饰他人的过错可获得友爱；屡念旧日的过恶，则离间友谊”。这里也并不是赞成贿赂，而只是陈说一种人间的经验。人们也不要太过分苛刻无情地要求别人，不断地批评别人过去的过错，所以在有的时候也许可以“掩饰”别人的弱点或者“缄默无言”（见上《亚毛斯》 Am 5,12）。

为了鼓励人们反对及弃绝任何贿赂行为，《圣经》肯定，廉洁的人必有“好报”：《言篇》 Prv 15,27 曰：“贪求财货的，困扰自己的家；憎恶馈赠的，生活必能安定”。《圣咏》 Ps 15,5 云：“从有放债，贪求重利，从不受贿，伤害无罪：这样行事，永定不移”；而那位坚决攻击贿赂败坏的依撒意亚先知肯定：“那行走正道，出言真诚的，鄙弃欺诈人息的，摇手不受贿赂的，充耳不闻流血阴谋的，闭眼不看邪恶的：这样的人要居高处！”（《依撒意亚》 Is 33,15）。

结 论

从以上的章节可以观察到，《圣经》不仅论及到贿赂的现象，它对于贿赂的腐败加以严厉的批判与否定。贿赂被视为一个重大的犯罪，因为它导致社会上的不平等、不稳定，贿赂与压迫穷人，欺骗弱小者有关。贿赂会瞎法官的眼睛，会导致社会的暴乱与不安。儒家的经典《论语》也有一些反对腐败的章节，例如“富与贵，是人之所以所欲也。不以其道得之，不处也”（《论语》 4,5）；“不义而富且贵，于我如浮云”（7,16）；“君子……群而不党”（15,22），“周而不比”

(2,14),“和而不同”(13,23)。^① 若作一个小对比,则可以发现,《圣经》的特点在于,它非常直截了当地反对贿赂,特别是先知“不顾情面地”攻击上层人们的腐败。这与《论语》的精神有所不同,也与犹太传统的社会思想有关:《圣经》在许多章节中限制国王的权威,强调法治与平等,在某些层面已经超越了宗法制度。

另外,《圣经》强调,上帝是一位“不受贿”的神;不仅如此,他也反对、揭露与惩罚一切压迫行为,他“不顾情面”,特别保护下阶层的人民(如“孤儿、寡妇、外侨”)。这种宗教信仰给犹太人与基督徒一个道德榜样,一个标准与模范。犹太-基督教传统的伦理观点就基于对那个决不能欺骗的神的基础上。伦理道德行为的动机与内在精神,伦理原则的普遍性与对一个“最后的真理”的信靠等态度都深受宗教信仰,即受那个“不能讨好的神”的启发与影响。

《圣经》伦理思想第三个特点是,它对弱小者的关注与卫护。

《圣经》并不是“主子”的经典^②,而是下阶层人民的经典,不断提出他们的利益,维护他们的权利,要反抗任何剥削。上帝一方面是很公平,但他又似乎“偏爱”穷人,保护孤儿、寡妇与外国人,他“乐于俯听受压迫者的哀求”(见上《德训篇》Sir 35,10等)。耶稣的逻辑也是如此:不是健康的人需要医生,而是病人(见《玛窦福音》Mt 9,12)。从这个角度来看,《圣经》就是“民经”,是给“老百姓”写的经典。研究这个“经学”即译经学(西语的 *exegesis*)时,可以发现很微妙的细节。

《圣经》的教训一点也不“过时”,处处与现代社会有关。反腐败精神是在任何时代与任何社会中的一个重要的因素,而《圣经》在这方面可以提供宝贵的伦理思想,提出一些新的观点与动机。

^① 见杨伯峻《论语译注》,中华书局,1980年。

^② 见鲁迅《老调子已经唱完》说:“古代的八股、道学与社会都不相干”;“中国文化,都是侍奉主子的文化”(《鲁迅选集》,人民文学出版社,1983年,第四册,342页)。这样的说法当然不是很公平冷静的判断,因为儒家经典也有些地方是保护弱小者的利益。

“羞恶之心”与 上帝的伦理激情

1、对伦理价值的激情

激情与热忱是人生中的普遍现象。英语的 *passion*, *fervor*, *zeal* 都表示人对某一个事物的激情，投入与渴望。古希腊思想与西欧中世纪经院哲学将人的感情分成两类：欲望性的（*concupiscible*）与怒气性的（*irascible*）。第一类包括爱、恨、欲望、厌恶、喜乐、哀愁等，第二类包括愤怒、勇气、恐惧、希望、绝望等。^①这些欲望与激情首先被视为是好的，是有益处的，因为它们能协助人认知及实践伦理道德价值。只有那些脱离理性控制的激情“才有可能成为破坏性的或罪恶的激情”^②，但人在行善与避恶时需要有一种内在的力量、一种“热忱”、一种激情与积极的心理状态，他要用感情来追求伦理价值，也要用意志的“正气”来保持自身的道德理想。

孟子在《公孙丑上》说人都有“四端”之心，就是仁、义、礼、智之心，也就是“恻隐之心，羞恶之心，辞让之心，是非之心”。^③“羞恶

① 见 K. Peschke, *Christian Ethics I* Goodliffe Neale, Dublin 1986, p 255.

② 同上, 256。

③ 见阮元《十三经注疏》中华书局 1980, 2691 页。

之心”被视为是“羞耻”与“憎恶”的本能,而这种本能也带着某某激情的意味。在早期的儒家思想家当中,孟子特别强调这种“义之端”、“浩然之气”、“舍身取义”的正义感。“羞恶”的本能与反抗罪恶行为的勇气有一定的联系,只是孟子没有很淋漓尽致地解释“羞”与“恶”。然而,历史上许许多多人物的生活方式(如汉代的杨震拒绝贿赂与北宋的包公严峻守法等)都是这个理想的表现^①,他们都怀着这种正义的精神,也就是对正义的热忱。这种对正义的热忱就是一种伦理激情。我们可以问,西欧宗教传统中有没有一种类似“羞恶之心”的观念?其表达方式如何?本文意在《圣经》中的“羞恶之心”,特别是对“恶”即“憎恨不正义的行为”的积极态度作一番探讨。

2. 人之间的憎恨

《圣经·旧约》中能读到一个希伯来语词根即“sn’”。这个词的意思是“厌恶”、“憎恨”、“讨厌”、“反对”等,在旧约里出现 164 次。^②后来的希腊语圣经用“misein 以表达“sn’”的意思。旧约中“憎恨”这个词有时表示人对别人的感情,但它也可以表达对事物与对精神价值的态度。

《圣经》毫无讳言地描写人之间的恶毒与憎恨。《圣咏篇》(亦译《诗篇》)经常形容病人与穷困者的痛苦,这些痛苦的人求上帝护救他们。“请看我的仇敌如何众多,他们都凶狠地痛恨着我”(《圣

^①见李汉秋主编《新三字经》科学出版社 1995,20 页等宏扬这个精神。

^② 见 E. Jenni 编, *Theologisches Handwoerterbuch zum Alten Testament*, (旧约辞典) Kaiser, Muenchen 1971, II, p. 835 与 *Zuercher Bibel - Konkordanz*, (圣经索引) *Theologischer Verlag Zuerich* 1971, II, p. 30.

咏》Ps 25:19)①。《圣经》深刻地表达了受歧视与压迫的人的无力感：“恨我的人，个个窃窃私议”(《圣咏》Ps 41:8)。然而，同时也有许多章节说道人们对好的精神价值的糟蹋及他们对那些价值的“恨”，下面就举几个例子：“天主对恶人说：‘你岂不是恼恨规矩，将我的话置诸脑后？’”(《圣咏》Ps 50:17)；“因与憎恶和平的人相处，我的灵魂已经感到太久”(《圣咏》Ps 120:6)；“愚昧的人，你们憎恨知识，要到何时呢？”(《箴言》Prv 1:22)；“唉！为什么我憎恶了教训，为什么我的心藐视了规劝？”(《箴言》Prv 5:12)；“厌恶惩戒的，正是追随罪人的足迹”(《德训篇》Sir 21:6)；约伯被问：“憎恨正义的，岂能掌权？而你敢定那至义者的罪？”等等。从这些章节看来，犹太人的传统很早就开始注意到人们对于精神价值的轻视与“憎恨”，他们不仅仅意识到人际关系上的感情与激情，但是也描写人对法律、知识、教训的态度，意识到有的人会“恨”法律，“恨”和平，“恨”智慧等。

3、人们对伦理价值的激情

《圣经》不但很精彩地描绘人们的“憎恨激情”，它也意图将这份力量转向好的方面，将它升华为一个有建设性的态度：人应当运用这个“反抗激情”，这个“羞恶之心”以反对罪行，反抗恶性的态度与表现。从某个角度说，对人的“厌恶”转向对罪行的“厌恶”，人们不应该恨别人(包括罪人)，而是应该恨社会中的劣根性。“谁是我们的敌人？”这个问题已转为“什么是我们的敌人？”，因为人不可能是真正的敌人。新约中有“不可恨敌人”，“要爱仇人”的规律(《玛窦福音》Mt 5:44)，也就是完全升华憎恨激情的表现：人根本不应

①以下所有的《圣经》章节见《圣经》思高圣经学会，香港 1968年。

当是憎恨的对象。但是，什么是憎恨的“正确对象”呢？什么是人们应当“羞恶”的？

犹太传统很强调“义人”的伦理标准，而人们都应该“在神面前行走”，都应该成为义人。在《圣经》中许多章节述说义人的正义感、美德、公正等，《圣经》也用义人对罪恶行为的“憎恨”来表达对这些伦理价值的肯定。义人说：“我决不与虚伪的人同坐，也决不与欺诈的人合作，我常痛恨败类的集会，我也决不与恶人同席。”（《圣咏》Ps 26:4）这样，义人必“憎恨”“败类的集会”。圣咏 Ps 97:10 说“上主喜爱那恼恨罪恶的人”也就是说，为了得到神的欢喜，人必主动地反抗罪恶。圣咏 Ps 101:3 述说：“我决不把邪僻的事情，放置在我的眼前；我痛恨为非作歹的人，不让他与我相联。败坏的心，我要远离；邪恶的事，我不认识。”这些说法又是肯定，人在对付邪恶时，必要有严峻的态度。以下几个例子同样陈述人们对邪恶的事应有的“激情”：《圣咏》Ps 119:104：“我憎恶一切欺诈的途径”；Ps 119:163：“奸诈邪恶是我所恨所憎的，你的法令是我所喜爱的。”；《箴言篇》Prv 8:13：“敬畏上主就是憎恨邪恶傲慢骄横，邪恶的行径和欺诈的口舌，我都憎恶。”；《箴言篇》Prv 13:5：“义人憎恶谎言”；《箴言篇》Prv 15:27：“贪求财货的，困扰自己的家庭；憎恶馈赠的，生活必能安定。”；《箴言篇》Prv 26:16：“无知的昏君必横行霸道；憎恨贪婪的，将延年益寿。”；《德训篇》Sir 17:26：“你应归向至高者，远离邪恶，痛恨一切可憎恶的事。你应认识天主的正义和判断。”这些例子就充分地说明犹太人的传统要求人们培养他们的“羞恶之心”，要求人们从感情上，从内心反对一切“可恶的事”，诸如：说谎、欺骗、无知、邪恶。“义人”就是以这种正义感与不容忍罪恶接近他而感到自豪。但是，进一步地观察《圣经》的章节，我们会发现，人的“厌恶罪恶”的激情的根源本来是上帝对于罪恶的否定与厌恶。上帝“憎恨”不正义，他也有“羞恶之心”，而人在表现对不义的反抗时只是效仿上帝的激情。上帝的“憎恨”（sn'）的对象是

什么呢？

4、上帝的“羞恶之心”

关于上帝所憎恨的事有如以下的记载：“上主憎恨的事，共有六件，连他心里最厌恶的事，共有七件：傲慢的眼睛，撒谎的舌头，流无辜者血的手，策划阴谋的心，疾趋行恶的脚，说谎的假见证，和在兄弟间搬弄是非的人。”（《箴言篇》 Prv 6:16-19）这是一个总括的述说，它表示神对于某些行为的否定。这里又可以看出古代犹太人的伦理水平是相当高的，因为上帝的“敌人”不是某某人，而是人的某些行为（“眼睛”，“舌头”，“手”，“心”…）。犹太传统的信仰清楚地区分犯罪者与犯罪行为：好人也会有坏行为（见《撒慕尔下》 11），外邦人或是非犹太宗教信徒也会有好行为（见《路加福音》 Lk 10:30-35）。当然，古代犹太人相信并希望上帝会限制与控制坏人在社会上的捣乱。“傲慢人也不能在你前站立，对作恶的人你也深恶厌弃。”（《圣咏》 Ps 5:6）；因为神“热心地”爱护正义，他在看人们的不公道时，不得不“生气”：“你爱护正义，你又憎恨罪辜。”（《圣咏》 Ps 45:8）；“你不要说：‘是上主使我没有智慧’，因为，上主不作自己憎恶的事…凡是可恶的事，上主都憎恨。”（《德训篇》 Sir 15:11-13）。别的民族也意识到了犹太人的上帝的特点就是“憎恨罪恶”的激情：“当他们不犯罪得罪自己的天主时，便常享幸福，因为有一位嫉恶的天主，与他们同在。”（《友弟德》 Jdt 5:17）。

旧约的先知经常用“上主的憎恨”来批评与监督社会上的坏习惯：“因为我是爱慕公义的上主，我恼恨不义的抢劫。”（《依撒意亚》 Is 61:8）；“你们切不可做我所憎恨的可恶之事！”（《耶肋米亚》 Jer 44:4）。亚毛斯先知特别生动地劝人们，说上帝不喜欢他们举行的

宗教活动,因为他们忽略正义与公道:(上帝说)“我痛恨厌恶你们的庆节;你们的盛会,我也不喜悦…只愿公道如水常流,正义象川流不息的江河!”(《亚毛斯》Am 5:21);人们与神一样应该“恶恶”：“你们应恶恶好善,在城门口^①主张正义。”(《亚毛斯》Am 5:15)。这类的说法在世界宗教现象大概是独一无二的：一位神拒绝甚至“憎恨”人们对他的崇敬与朝拜：“不要再奉献无谓的祭品,馨香已为我所憎恶;月朔、安息日、集会、斋戒和盛大的宴会,我已都不能容受。我的心痛恨你们的月朔和你们的庆节,它们为我是种累赘,使我忍不可忍你们伸出手时,我必掩目不看,你们行大祈祷时,我决不俯听,因为你们的手染满了血!”(《依撒意亚》Is 1:12-14)。如果人们的建筑物是自高自大的表现,上帝就反对：“上主万军的天主的断语——我厌恶雅各伯的骄傲,痛恨他的宫殿”(《亚毛斯》Am 6:8)。

犹太人的上帝特别反对说谎,他的“憎恨”经常与“是非”有关：“彼此谈话要诚实,在城门口应作公正与和平的裁判;不可心中图谋恶事,彼此相害,也不可喜欢发假誓,因为这一切都是我所憎恶的——上主的断语。”(《匝加利亚》Zec 8:17)。

5、一位拟人化的神？

也许有些人会感觉到,对神的这样的描写是不太恰当的,因为神毕竟不是人,也没有“七情六欲”。拟人化的描写方式,或“神人同形论”(anthropomorphism)是不是一种“误解”?^②关于这一点,《圣经》学研究证明,古代犹太人很谨慎地使用拟人的说法,因为他们

① “城门口”等于“法庭”,是古人审案的地方。

② 见何光沪《有心无题》三联 1997,348 页。

充分地意识到上帝的超越性与神性。《圣经》在许多章节中肯定，神不会轻易地“发怒”，不会因小事情而完全拒绝罪人，也不会为他的感情所控制。一个例子是欧瑟亚先知第 11 章第 9 节：上帝对“罪民”厄弗辣因说：“我不再按我的盛怒行事，不再毁灭厄弗辣因，因为我是天主而不是人，是在你中间的圣者，而不是伏于城门的仇敌。”上帝是“圣者”，他能完全控制他的“义气”，但是他又是伦理道德的卫护者，不得不激烈反对人的罪行。《圣经》用拟人的表达方式是在这种张力之下而形成的。

用拟人的方法来描述天主，有利也有弊：它的优点是人可以借此更好地认识上帝，接近他与效仿他。神不再是模糊的。他的伦理原则清清楚楚，他也可成为一位可以交谈的对象。它的危险是，拟人的表达式会让人忽略上帝的神性与超越性。^①

然而，从“上帝的憎恨”这个例子来看，《圣经》的拟人化并不仅仅是一个外在的，可以省略的“形式”，它包含伦理学与心理学的深层意义，是一个强有力的隐喻，从某个角度来看，它是儒家“羞恶之心”的发展与更清晰的阐述。

结 论

从以上的例子可以看出：《圣经》中有一种类似于“羞恶之心”的传统。但是，与儒家传统比起来，《圣经》的表达方式更激烈，更直截了当，更具体。它叙述伦理激情的对象，鼓励人们积极地反对与否定不正义的行为。与儒家传统很不一样地，《圣经》用一位人格神的权威来描述伦理价值，说这个神以激烈的情绪反对罪恶。以上的观察只是基于在《圣经》中“憎恨”(sn') 一个词，但它们涉及

^①见《拟人》载《神学辞典》辅仁神学著作编译会，光启，台北 1996, 940 页。

到许多有关的信念,如上帝对罪恶行为的“发怒”与惩罚(见《创世纪》1到15章等),最后的审判(见《玛窦福音》Mt第25章等),先知的勇气,社会上的批判精神(耶稣的“热忱”见《若望福音》Jn 2:17与耶稣的批评),对法律与真理的热忱,法治文化的起源,对人与他的行为的辨别等。《圣经》是西欧文化中最有影响的书之一,是西欧文明在很多方面的基础,而从这个角度来看,为了了解今天基督教国家人民的一些态度与心理,研究他们的经典也会有很大的启发功能。

“自高自大”与 “自暴自弃”之间： 《圣经》与英雄主义

1、屈原的问题

《易经·乾》有“天行健，君子以自强不息”一句话，而“自强不息”是中国历代知识分子及政治家的崇高理想。100年以来，许多华人认为，中国需要“自强不息”的精神为了赶上西方列强。“自强不息”被解释为“自学不停地向上，而不懈怠。也指一个国家依靠自己力量发奋图强而不停止”^①。积极的、求进步的精神是人生中的重要因素，但是太过强调自强的精神也许会导致过分要求自己或别人，也许会导致一种极端的、不健康的英雄主义。“自高自大”与“自暴自弃”的心理是这种不良的英雄主义的具体表现。这两个极端意味着太过分依赖自己的能力或根本不依赖自己的能力。健全的人生态度却能接受自己能力的局限性，同时也意识到自己失败的限度。

^①见连树声主编《学生实用成语词典》，北京工业大学出版社1994年，853页。

屈原是古代的“英雄”。他也许最精彩地表达出英雄主义的态度。《楚辞·渔父》云：“屈原曰：‘举世皆浊，我独清，众人皆醉，我独醒，是以见放’”。渔父要劝屈原与世“同流”（“何不屈其泥而扬其波？”）但屈原宁愿放弃自己的生命也不肯受世界的“污染”：“安能以自身之察察受物之汶汶者乎？宁赴湘流，葬于江鱼之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗之尘埃乎！”^① 据传说，屈原后来自杀了，但他的精神并没有失踪，反而深深地影响了汉代文学与整个汉人文明。屈原在“自高”与“自弃”之间没有找出一条可行的道路，而从这个角度来看，他的英雄主义只是一个探讨而不是一个成就，只是寻觅而不是答案。

英雄主义在西欧文化中也是一个很大的问题，引起许多文学家与思想家下笔写作。本文章想说说基督教传统在“自高”与“自弃”之间提出什么出路，指出什么平衡点。因为基督教的主要经典是《圣经》，本文章分析《圣经》对于英雄主义的看法，举例说明《圣经》如何处理屈原的问题，如何面对人的骄傲与人的自卑。

2、《圣经》反对“自高自大”

《圣经》的开头是《创世记》，而《创世记》叙述上帝如何创造天地、海洋、一切植物、动物。最后，上帝创造人。人的这种“被创造性”与“被动性”是《圣经》思想的重要因素。人不能创造自己，人不是一切事物的根源，人不是最高的、最了不起的，而是在一个更大者的手里，正如孙悟空是在如来佛的手里。《圣经》在很多章节里注意到人的局限性，人的短暂性，人的微小；《圣经》从来没有说人是一个“齐天大圣”，人有无限的能力等。有的章节甚至将人生比

^①见黄寿祺等译注《楚辞全译》，贵州人民出版社 1984 年，136-137 页。

喻成“灰尘”与“青草”：“就如父亲怎样怜爱自己的儿女们，上主也怎样怜爱敬畏自己的人们。他原知道我们怎样形成，也记得我们不过是灰尘。世人的岁月与青草无异，又像田野的花，茂盛一时，只要轻风吹过，他就不复存在，没有人认得出他原有的所在”^①。这种稍微悲观的语气反映出《旧约》的早期文献还没有明确的“永生”或“灵魂不死”的概念。

《圣经》中的人们感受到，他们不是“自立”的，而是由于外来的力量才能生存的。人并非生命的根源，而在上帝那里才有生命的泉源^②。一切有生命的都依赖神的给予：“众生的眼睛都仰望你（上帝），你准时赏给他们粮食。你伸出你的双手，满足众生的需求”^③。在这个意义上，人不能仅仅靠自己的力量而“自强”、“自立”、“自高”，因为他是一个“承受者”、“接受者”、“受者”。上帝才是主动的“给予者”、“授予者”。上帝是主，而人是“客”，连在自己的家乡，人们还是上帝的客人。上帝对人民说：“土地不可出卖而无收回权，因为地是我的，你们为我只是旅客或住客”^④。人们也承认他们只是世间的“旅客”：“我原是寄居尘世的旅客，不要向我隐瞒你的规律”^⑤。天、地、物、人、一切都属于上帝，因为他创造了且不断照顾一切^⑥。人的能力远远不如上帝的能力，上帝甚至讽刺那些要给他建立圣殿的人：“上天是我的宝座，下地是我的脚凳，你们还能在那里给我造殿宇，建我休息的地方呢？”^⑦ 以色列人随时意识到，他们的存在是由于神而来的，而上帝是宇宙的主，也是

① 见《圣经》，思高圣经学会译，香港 1968 年，《圣咏》Ps 103:13-16。

② 见同上《圣咏》Ps 36:10

③ 见同上《圣咏》Ps 145:15-16。

④ 见同上《肋未纪》Lv 25:23。

⑤ 见同上《圣咏》Ps 119:19

⑥ 见《圣咏》Ps 24:1 与《申命记》Dt 10:14

⑦ 见《依撒意亚》Is 66:1

国邦的主。大卫王的祷文充分地表达这个心态：“上主！伟大、能力、荣耀、壮丽和威严都归于你，因为上天下地所有的一切都是你的。上主！王权属于你，你应受举扬为万有的元首。……我算什么？我的百姓又算什么？……我们在你面前是外方人，是旅居作客的，一如我们的祖先；我们在世上的时日有如阴影，不能持久。上主，我们的天主！我们为建筑敬拜你圣名的殿宇所预备的一切财物，都是由你而来，也完全是你的……”^①

以上的例子只是一些能代表《圣经》语气的章节。然而，它们所表现的精神，即“作客的精神”渗透着整个《圣经》。在深层的意义上，人不能“作主”，人也不可能是一个“伟大的英雄”。《圣经》在很多章节中批评与讽刺人的骄傲与自大。这是《圣经》反对英雄主义的表现。同时，《圣经》的这种直截了当的语气也充分地表现“有血有肉”的人、“赤裸裸”的人、人的局限性、人的软弱、人的失败、人的死亡。

3、《圣经》反对“自暴自弃”

一般的人可能早已意识到，上帝的存在意味着人不能是“齐天大圣”，但是很少人知道《圣经》也激烈反对“自暴自弃”的态度。从具体的例子来说，《圣经》中不仅仅有一个“屈原”，而共有 5 个人提出他们不要继续生活，他们求死。这 5 个人是摩西（亦译“梅瑟”）、以利亚（亦译“厄里亚”）、托彼特、约伯与约拿（亦译“约纳”）。

3·1 摩西的例子

摩西的档案能见于《民数记》（亦译《户籍纪》 **Numbers**）第 11 章

^① 见《编年纪》上 1 Ch 29:11 - 15。

第 1 到 25 节。这阶段描写以色列人逃出埃及后在沙漠中受苦，没有好东西吃。摩西当他们的领导者而感到无能为力，所以他向上帝说：“让我死吧！”“梅瑟……对上主说：‘你为什么难为你的仆人？为什么我在你眼中不蒙幸，竟将管理这百姓的担子全放在这身上？莫非是我怀孕了这百姓，或是我生了他们，你竟对我说：你要怀抱他们，如同保母怀抱乳儿，直到进入你对他们的祖先所誓许的地方？我从那里拿肉给这百姓吃？因为他们向我哭诉说：给我们肉吃！我独自不能抱着这百姓，这为我太重。若你愿这样对待我，如果我在你眼中得宠，求你杀了我罢！免得我受这苦楚。’”(见 11 - 15 节)

具有意义的是摩西的思维方式：他虽然是政治领导，但是他又说，他的责任是有限度的，因为不是他“生了”人民。该说法委婉地提醒上帝尽他的责任，因为上帝“生了”(即创造了)人民，上帝是人民的“父母”而因此也应该照顾他们。摩西又说他不能“抱”人民，而上帝能“抱”百姓^①。

上帝当然要解决摩西的问题，所以他举行一种“民主运动”，建立一个“参议会”。他指定摩西要选 70 长老，分给他们一点“神能”为了帮助摩西管理人民（见 24 - 25 节）。另外，上帝也给人民肉吃（见 31 节）。

3.2 以利亚的例子

以利亚(**Elijah**) 是古代犹太的先知。他遭到了国王的妻子依则贝耳的反对。“依则贝耳就派使者去对厄里亚说：‘明天这个时候，如果我不使你的性命如同那些先知一样，愿众神明严厉，且加倍严厉地惩罚我！’厄里亚害怕了，遂起身逃命，到了犹太境内的贝尔舍巴，叫他的仆人留在那里，自己却进入旷野，走了一天的路，来

^①参见《出埃及记》·Ex 19:4 与《申命记》·Dt 32:11。

到一棵杜松树下，坐下求死说：‘上主啊！现在已经够了！收去我的性命罢！因为我并不比我的祖先好。’以后，就躺在那棵杜松树下，睡着了”^①。

以利亚的情况很难受，所以他求死。与摩西同样，他也向上帝要求收回自己的生命。然而，根据《圣经》的记载，上帝并没有“收回”以利亚的性命。上帝如何处理以利亚的忧郁不振？在以利亚的故事里，可以看到上帝用特殊的行动，用一种特殊的“精神治疗方式”为了给以利亚新的力量：第一，他给以利亚吃的喝的（见《列王记》上 1 Kg 19:6-8）。第二，他显现给以利亚（见 19:9-14）。第三，上帝给以利亚一分新的工作，任命他去大马士革，给哈匝耳敷油（见 19:15-18）。这样，神在人没有出路的时候还指出一条新路，让以利亚继续生活、继续奋斗。

3.3 托彼特的例子

犹太人托彼特是一个“义人”。他在流放尼尼微时也继续恪守上帝的规定，没有吃不洁的食物（见《多俾亚传》Tb 1:10-12）。他冒着生命的危险为了埋葬他的同胞（见同上 2,8）。然而，他虽然是好人，却没有“善报”，反而失去眼睛的视觉，成了瞎子（见同上 2,10）。因此，他向上帝诉苦，几次求死。他说：“上主！你是公义的，你的一切作为都公正，你的一切措施都慈爱忠诚，你审判万世。上主！现在求你顾念我，看护我，不要因我和我的祖先在你面前所犯的罪恶和愚昧而惩罚我。因为他们没有遵守你的诫命，所以你使我们遭遇劫掠、俘掳、死亡，使我们流亡到一切外邦人中，受他们的讽刺、嘲笑、诅咒。如今，你因我和我祖先的罪行而加给我的种种刑罚，都是针对事实的，因为我们没有遵守你的诫命，在你面前没有忠诚行事。如今，请你按你的圣意对待我罢！请你收去我的

^①见《列王》上 1 Kg 19:2-5。

灵魂，使我从地面上消逝，化为灰土，因为死比生为我更好！因为我听见了虚伪的辱骂，我心中很是忧伤。上主！请你救我脱离这种苦难，领我进入永远的安所罢！上主！求你不要转面不顾我，因为死了比活着看见这许多苦难，为我更好。这样，我再也听不见辱骂之声了！”^①

托彼特求死的心理也是可以理解的，主要是因为他受的苦太多。不过，上帝也扭转托彼特的命运，告诉他的儿子多俾亚一个方法以治好父亲的眼症(见《多俾亚传》 11:11)。托彼特的问题都得到佳好的决解后，他高兴地赞颂上主说：“爱你(上帝)的人是有福的，为你福利而喜乐的人是有福的，因你种种困苦而为你忧伤的人是有福的，因为他们要因你而欢乐，并且要得见你永远的喜乐。我的灵魂，请你赞颂上主大君！”^②

3·4 约伯的例子

约伯的故事与托彼特的故事有相似之处，但是约伯更淋漓尽致地描写他的苦痛及他受的不公平的待遇。约伯说上帝使他吃苦，因为他的子女被杀死，他的财产被烧毁与被偷(见《约伯传》 1:13 - 19)。约伯自己也生病(见同上 2:7)，所以他认为，死亡是逃避痛苦与逃避上帝的“监察”的最好方法。他说：“我若想：‘我的床榻会宽慰我，我的卧铺会减轻我的痛苦’。你就以噩梦扰乱我，以异像惊吓我。我的心灵宁愿意窒息，宁死不愿意受此痛苦。我已筋疲力尽，活不下去。任凭我去罢！因为我的日月仅是一口气。人算什么，你竟如此显扬他，将他置诸心头，天天早晨看护他，时刻不断考察他？你到何时才不注视我，而让我轻松咽一下唾沫？监察

^①见《多俾亚传》Tb 3:2-6。(基督新教不将《多俾亚传》列入正经，所以该章节只能在天主教的《圣经》版本找到。)

^② 见同上，13:16。

人者啊！我犯罪与你何干？为何叫我当你的箭靶，使我成为你的重担？为何你不肯容忍我的过错，宽赦我的罪恶？不久我将卧在尘土中，任你寻找我，我已不在了”^①。

为了给约伯新的生命力，上帝在《约伯传》中显示给约伯宇宙奥秘的伟大（见《约伯传》Jb 38 - 40）。而且，上帝还问约伯很多问题，为了让约伯理解自己是很微小，自己没有权利批评上帝。上帝问：“我奠定大地的基础时，你在那里？你若明知，尽管说罢！你知道是谁制定了地的主量，是谁在地上拉了准绳？……”^②。看过上帝的丰工伟业后，约伯得到智慧，承认自己的情况，说：“我知道你事事都能，你所有的计划，没有不实现的。是我以无智的话，使你的计划模糊不明；是我说了无知的话，说了那些超越我智力的话。请你听我发言；我求你指教我。以前我只听见人说有关你的事，现今我亲眼见了你。为此，我收回我所说过的话，坐在灰尘中自忖自悔。”（见《约伯传》Jb 42:2 - 6）。因为约伯承认自己的无知而得到智慧，上帝恢复约伯过去的幸福，给他财产与儿子（42:12 - 13），又使约伯长寿而死（42:17）。

3-5 约拿的例子

约拿（约纳）的故事是谈论一个人因个人的失望而要求死亡的合理性。上帝派遣约拿去尼尼微，要他背井离乡为了作先知的工作，让他劝尼尼微城的居民。然而，尼尼微的人一听见约拿的警戒，就自动地改过迁善。上帝本来说他要严厉惩罚尼尼微人。但是，他看到尼尼微人的行为有所改变时，就不实行他的威胁。这样，约拿先知的工作好像是多余的。所以，约拿说他“白跑了一趟”。他说：“上主，当我还在故乡时，我岂不是忆想到这事？……”

①见《约伯传》Jb 9:13 - 21。

② 见同上，38:4。

我知道你是慈悲的,宽仁的天主;是缓于发怒,富于慈爱,怜悯而不愿降灾祸的天主。上主,现在,求你从我身上收去我的性命,因为我死了比活着还好!”上主的回答却是:“你的忿怒合理吗?①

约拿的故事不告诉我们约拿的态度有没有变化。但是,上帝的问题很明显意味着约拿的心态是错误的,约拿只看到自己的小失败,而不看更大的客观事实。上主提醒他开拓眼界,不要仅仅看自己的小范围。约拿的客观情况与他的主观情绪根本不成比例,他的忿怒与他求死的心理就是不“合理”的。

结 论

以上五个故事讨论人的“自暴自弃”与人要求死亡的情况。这五个故事有许多共同的地方: 1)人都是在祷告时向上帝提出死亡的要求,也说明为什么不要继续生活。 2)上帝看见与听见人的哀叹,有言语上的回答,也有具体行动为了决解人的困境:神减轻政治领导的负担、帮助逃难者、治疗病者、教训冥顽不灵的人。 3)上帝反对人的死亡,要人适应新的局面,继续奋斗。 4)在生死的问题上,人与神之间的对话从不中断。这些特点可以暗示《圣经》的思维方式与基本的信仰。人在上帝的面前不是“英雄”,但是他也不可以“一走了之”,不可以“自暴自弃”。试想一下,《圣经》中的上帝如何会教训屈原,如何会教训现代中西社会中想自杀的“英雄”们?

(本文章曾发表于《基督宗教研究》第一辑(1999年),187-195页)

① 见《约纳》Jon 4:2-3。

《圣经》中有暴力吗？

《圣经》要求人们和平相处。耶稣说“缔造和平的人是有福的”（见《玛窦福音》Mt 5:9），而“和平”的希伯来文词“shalom”意味着深层的幸福与全面的、个人与团体的平安。旧约中的先知预言了末世的和平，他们说世上不再会有战争与矛盾。《摩西五书》中的规律要求人们放弃报仇的权利，因为上主是那个会惩罚人的“法官”。耶稣重复了这些要求，呼吁人们以和平的方式来面对别人的攻击等等。

然而，虽然《圣经》的基本方向是肯定和平，在某些章节中也会出现关于“战争”、“暴力”、“报仇”的故事，而上帝在这些故事中也会有一个积极的角色，他并不回避人间的冲突。因此，有的人曾批评过，《圣经》中的上帝是一个爱好暴力的上帝，所以西方人与基督教也就跟他一样，喜欢攻击别人，不要和平。有的基督徒自己也不太明白如何理解和解释《圣经》关于暴力的说法；有的人也因此对《圣经·旧约》有一种保留的态度。

作为一个基本的原则可以说，人们对暴力有两种态度，第一是回避它，掩饰它，不谈论它或将它美化，歌颂“英雄”的“合法”暴力。这个态度可以说是很多古代民族（如古希腊人或罗马人）的态度，是一种没有经过反省与思考的心态。第二个态度是面对暴力，揭露和批评暴力，在一般的生活中说出暴力的真面目，也就是注意到

受害者的伤痕与痛苦并且怀疑任何暴力的合法性。这个态度是现代精神所带来的态度，它意味着对暴力的反省与怀疑。值得注意的是，《圣经》虽然是一本“古书”，但在很多方面它走了第二条路线，即现代人的路线。实际上，基督教的精神与《圣经》的精神就在历史的漫长过程中逐渐呈现出了现代人对暴力的这种怀疑态度。让我们听听德国的圣经学家罗丰（Lohfink）对此问题的一些看法。^①

罗丰首先指出，在《圣经》中并没有“圣战”这个概念：“圣战”在希伯来文的《圣经》中不出现，不存在。但是，在一些章节中有“将战争加以圣化”这样的说法，譬如在《岳厄尔》Joel 4:9 下，先知呼吁外邦民族反对以色列。他们虽然威胁着以色列，但上主将会惩罚他们，所以 Joel（亦译约琪）讽刺他们说：“你们准备战争（‘将战争圣化’）激励勇士吧！……将你们的镰刀制成长枪！”岳厄尔继续描写，上帝如何会在“约沙法特”山谷（“约沙法特”Jehoshaphat 的意思是“上主审判”）审判一切民族，而为了保护他的选民，他将在熙雍（锡安）山上成为一个“避难所”（4:16）。罗丰强调，在这里所说的“战争的圣化”并不是对以色列而说的。以色列根本不需要出兵，因为天主另找一个办法救他们与保护他们。然而，那些好斗的外邦民族才会“将战争加以圣化”。不过，“将战争圣化”是什么意思？在古代的民族中，战争与宗教确实有很大的关系：在古代世界中，一切政治行动和军事运动前后都需要进行祭祠，需要问卦，需要占卜，需要说预言、祝福军队等等。在古代世界中，这些活动是必须的，在战争之前与在任何政治行动之前都要举行这样的宗教活动。罗丰认为，古以色列当然也在某种意义上分享了其他的古代民族的这些习惯，但是我们不应该因此而斥责以色列人将战争与宗教联系起来，因为这是所有古代民族的习惯。

^① 见 N. Lohfink, "Der 'heilige Krieg' und der 'Bann' in der Bibel". in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 18 (1989) 104 - 112 页

罗丰说，更重要的是我们注意以色列和其他的民族的差异，因为其他的民族将一切事物加以“神化”（sakralisieren），而以色列在很长的历史过程中恰恰要离开这样的“将战争圣化”的社会。以色列人要从这个将暴力圣化的环境“退出”，而《圣经》就是这种退出过程的叙述。罗丰强调，《圣经》就像一个镜子，人看它时就会发现自己是怎么样的一个存在，而且《圣经》不会掩饰（verschleiern）人的处境，所以它不得不提到人的暴力。

罗丰写：“以色列的退出是一个维持了 1000 多年的过程，其中也曾发生了很大的失败。一个很大的困难就是理解和语言的问题；《圣经》的目的是一个没有暴力的世界，但是那个时候人们没有妥当描写这个目标的想法、概念和言辞。因而，《圣经》中还是有相对多的章节提到流血和战争，可能比别的古代文献中的记载还多；但是，那些其他古代文化只是掩盖和美化暴力，它们并没有克服了暴力。最重要的是，人们应该意识到以色列文献及其中反映的历史的基本方向（Grundduktus）。这样就会发现，耶稣的‘山中圣训’绝不是与旧约没有关系的。”^①

罗丰说，《旧约》主要是揭露（entlarven）人们的暴力。在一般的古代社会当中，一种宗教性的或法律性的强制权威统一人们。为了在这样的社会制度维持社会安定，这些强权者的暴力因素必须被掩盖。古以色列却揭露了这些暴力！在以色列的社会中，暴力的面具就被撕下。因为如此，《旧约》提及暴力比其他古代文献还多。罗丰认为，《圣经》直接告诉人们以色列所受的苦、在以色列中间所发生的暴力以及以色列加给别的民族苦楚，而令人惊奇的是，在这些故事中就没有忌讳，没有一种美化暴力行为的检查（Zensur）。罗丰指出，这种风格是正面和有贡献的。他甚至说，对今天的人也是如此：有的人不想面对所发生的暴力，但是他们可能

^① 见同上，105页。

恰恰因为这样巩固暴力性的社会结构。^① 如果人们不反省和揭露潜在与社会中的暴力，他们就永远不能改变某些恶习。

除此之外，罗丰还阐明，以色列清楚地意识到，暴力是人间罪恶之首。在《旧约》的关键章节中，暴力被视为重大的罪：它是导致“洪水”的罪（《创世记》6:11），先知们反对它（见《欧瑟亚》Hos 4:2；《米该亚》Mi 7:2）；暴力也被认为导致了犹太王国的堕落（《列王下》2 Kg 24:4）。罗丰强调《圣经》对暴力的态度是非常特殊的：一方面，以色列的法律制度也有刑法（暴力制裁），以色列也进行了战争，而且在民族历史的开始就以残酷的侵略战争占领了巴勒斯坦地区，但在另一方面，以色列仍然继续揭露出暴力与罪恶的关系。譬如在《创世记》第四章的故事中（加音杀死其兄弟亚伯尔；人名亦译“该隐”和“亚伯”），《圣经》就表达这一个观点：人们倾向于暴力，而法律、文化和技术，都受了暴力的影响和污染。《圣经》向人们提供这样的“镜子”：人向暴力的倾向在人间中就是一个似乎无所不在的因素。

早期的以色列社会与迦南（Canaan）地区固有的社会结构是不同的。以色列人崇尚自由与平等，而因此他们也更想要求改变，更倾向于暴力。但是在民长时代末期（time of the judges, 公元前 1050 年左右的《盟约书》（《出谷记》Ex 20:22 - 23:33）已经说，以色列人必须协助“敌人”（23:4 - 5）。在《申命记》的法典里，一切以色列人都被称为“兄弟”。由此可见，家族内部的标准已经成了大社会的标准。流放时期（公元前第六世纪）的《神圣法典》（《肋未记》Lv 17 - 26）同样地将“爱近人”扩展到“爱外地人”。在叙述神学（narrative Theologie）方面，约瑟（Joseph）的故事陈述了“死对头”和好的过程。这一切都反映出以色列人的非暴力人际关系是一个“成长

^① 同上，106 页。

的经验”。^①

另外,罗丰先生也分析了《旧约》对“报仇”的一些看法。他认为,在早期的以色列中,犯人的惩罚是家族的事,因为在早期的社会中还没有国度,也还没有法庭文化。那个时候“家法”,和“宗法”以及父权更为重要。在这样的社会中,“报仇”是一个重要的任务。然而,以色列人在他们的祈祷中请上帝替他们施行报仇。这样的祷告方式产生了一个新的态度,就是所谓的“让上帝替人去报仇”(Racheabwaelzung auf Gott)。在实际生活中,这就等于人们放弃了报仇,放弃了暴力行为。人不必去报仇,因为报仇是上主的事。罗丰评判,这样的态度在以色列思想史上是一个很大的进步。^②罗丰认为,现代的人不太愿意接受的那些“诅咒诗”与“诅咒祷文”(如《圣咏》Ps 59 或 109)恰恰是一种离开暴力的表现,是进步的表现。人不用自己“动手”,因为“报仇是我[天主]的”(见《罗马书》Rom 12,19)。

罗丰指出,第8世纪的先知将这个“不要擅自夺取权利”的态度适用于国际政治上。依撒意亚(亦译以赛亚)先知在一个相当危险的情况下还是要求犹太人君主不要准备战争,而要依赖上主的协助(见《依撒意亚》Is 7,4-9)。另一个例子是这个:在以色列过红海的故事中(《出谷记》Ex 14),以色列人只得“观看,不要动”,因为拯救完全是从上帝而来的。耶肋米亚(耶利米)先知与厄则克尔(以西结)先知反对了用暴力与起义的方式来反抗压迫人民的巴比伦人。他们宁肯接受政治上的不独立,而仍然期望着一个新的未来。罗丰认为,以色列人在巴比伦流放的时期使得他们意识到,作为被压迫者比作为压迫者好。依撒意亚先知就在他的那些有名的“上主的仆人之歌”(《依撒意亚》Is 42:1-4;50:4-9; 52:13 到 53:

① 同上, 106页。

② 同上, 107页。

12) 表达出了这一点。

罗丰强调,《旧约》的基本路线是离开暴力的路线。一开始,以色列人的上主还被视为一个“战士”(Krieger, warrior),而在那些“诅咒祷文”中,对上帝的理解还带了一些暴力因素;不过,在这些观念中,以色列人越来越清楚地意识到了,上帝总不会站在压迫者一边,而站在受压迫者一边。这样,上帝还是离不开暴力地,但是这都要从“上主的仆人”和耶稣的受苦来解释。罗丰认为,当人们拒绝了耶稣的福音,他还和旧约的先知一样宣布了“上主的审判”来劝告人们悔改,劝勉人们相信上主的话。不过,到最后,耶稣坚持了他的非暴力态度,他在十字架上甚至接受了别人的暴力。从耶稣最后对暴力的说法与态度(罗丰特别强调《路加福音》Lk 22:35-38;49-51,就是耶稣反对战争的章节)来看,《圣经》和旧约对暴力的基本态度就是很明显:一切《圣经》中关于暴力的说法都要从依撒意亚“上主的仆人”那里理解和解释。《路加》Lk 22:37 也就引用了《依撒意亚》Is 53:12。

罗丰的结论是非常有意思的,他说,上主要人们遵守他的“非暴原则”;同时,上帝也要求信徒接受那些反对福音的‘古老社会’的暴力,要求信徒——与耶稣一样——成为暴力的受害者。因此“上帝在某种意义上仍然是一个暴力的天主,是毁灭一切罪恶的上帝。虽然他是和平的天主并且要求属于他的人放弃暴力,他仍然是这样的。他允许那些反对他计划的世俗权力横行霸道(ihre Gewalt in der Welt ausrasen),但他就这样他建立他的那种无暴力的统治。他的儿子和那些跟随他的人都是暴力的受害者,而只有通过这种付出自己生命的非暴力态度,上主的和平统治成为实现。如果我们没有[圣经的]那些可怕的故事——它们是出于一个以色列仍然渗透着暴力(至少是口头上的暴力 verbale Gewalttaetigkeit)的时代——,如果没有那些故事,我们可能还会怀着另一个幻想,就是我们会认为我们可以通过好听的讲演、通过静坐抗

(Sitzblockade) 或通过理性而达成和平, 但是, 要走和平的路则必须跟随那位被杀死的弥赛亚。”^①

罗丰对《圣经》中暴力的看法是符合现代圣经学的基本理解。别的学者也强调, 对暴力的态度在《圣经》内部经过一个很大的发展。所以, 今天读《圣经》的人都会面对一种冲突, 也就是不同时代文献之间的冲突: 有的文献(譬如新约某些章节)要求人们完全放弃任何暴力, 甚至放弃抵抗, 而另一些章节肯定暴力。^② 不过, 似乎所有的学者认为, 《圣经》在揭露暴力方面的贡献是很大的。“暴力”是一个很大的难题, 而写过这方面文章的人已经很多。^③

就《圣经》对暴力的态度, 也可以提出另一些问题: 什么是“掩饰暴力”和什么是“揭露暴力”? 在现代社会中有哪些暴力行为是“合法的”、“不合法的”、如对孩子、妇女、病人、动物等的暴力? 什么是“非暴力的态度”? 什么是“语言上的暴力”? “言语的暴力”和“行动”会有什么关系? 凡此种种, 将有助于我们深化对暴力的剖析、认识《圣经》对暴力的基本态度。

① 同上, 112 页。

② 见 P. G. Mueller, "Gewalt", in: Bauer, ed. . . . Bibeltheologisches Woerterbuch, Styria, Graz 1994, 240 - 243。

③ 参见 N. Lohfink/ R. Pesch: Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, Duesseldorf 1978; R. Girard, Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983; E. Haag et alia: Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT (Quaestiones Disputatae 96), Freiburg 1983 等。

《圣经》中的马

《圣经》是一部宗教性的书，因而它的主要目的不是作为一本自然科学教科书，也不是为单纯地去阐述某种哲学思想。然而，这本经典对于西方人的自然观、历史观、社会观、法律思想、人生观等方面的影响却是深入而久远的。因此，研究《圣经》中所反映的思想会大大地促进对西方人与西方文化的理解。

《圣经》的一个特点就是它对人生许多的细节的观察是非常深刻而细腻的。就拿对于“马”，“驴”，“骑”等的描写为例吧，“驴”在《圣经》大概出现 130 次，“马”、“骑马”、“战马”等说法出现 200 多次^①。既然《圣经》对于马有如此的重视，那么《圣经》对马有什么看法呢？它从哪一个角度来看马？是农夫的角度，还是商人的角度？是平民的角度还是国王的角度？马在《圣经》有什么象征意义？

1、对马的一些观察

对马的最全面的观察可能是在《约伯传》 Jb 39, 19 - 25 。该处

^①见《圣经索引》（德语），瑞士，Zuerich 1971。

描写了马的力量，它颈上的长鬃，它的动作与它的奔驰，它的嘶声与它的勇气。这些对于马的观察是从上主对约伯的谈话展开的：

“马的力量，是你所赐？它颈上的长鬃，是你所披？你岂能使它跳跃如蚱蜢？它雄壮的长嘶，实在使人胆寒。它在谷中欢跃奔驰，勇往直前，冲锋迎敌。它嗤笑胆怯，一无所惧；交锋之时，从不退缩。它背上的箭袋震震作响，枪矛闪烁发光。它一闻号角，即不停蹄，急躁狂怒，不断啃地。每次号角一鸣，它必发出嘶声，由远处已闻到战争的气息，将领的号令和士卒的呐喊。”^①

《圣经》对马的具体观察包括以下的几个特征：

其一：马跑得非常快。在人类历史上，马一直都是最快的交通方式，只有到了 19 世纪人们发明的火车才能超过马的那种惊人的速度。犹太人早就注意到马的速度：《耶肋米亚》12,5：“你怎么能与马角逐？”《哈巴谷》Hab 1,8 写到：“他们的马捷于虎豹，猛于夜狼；他们的马队由远方飞腾而来，象捕食的老鹰。”《约伯传》也提到，鸵鸟比马更快(39, 18)：“鸵鸟振翼奔驰，就要讥笑骏马和骑士。”

其二：马的力量很大。《约伯传》提到马的力量，也观察到别的与马相似的动物，如野驴，野牛的力量，说人的力量远远不如那些动物的大力，但是人们仍然用这些动物以工作：“你岂能依靠它的大力，任凭它去作你的工作？”(39, 11)该问题本来表示自然科学的一个基本的观点：人在宇宙当中是非常渺小，但他仍然要利用与控制那些超过他的力量。人的理性要面对动物的暴力(“大力”)与非理性。

其三：马蹄很硬。马的外貌有一些特殊的引起人们注意的部分，如马蹄。依撒意亚先知就观察到这一点：“他们的马蹄好似火

^①见《圣经》思高圣经学会译，香港 1968。其他的《圣经》短文都是从此译本而来

石”《依撒意亚》Is 5,28)。

其四:马难以制服。《德训篇》30,8 写到:“不驯服的马是难以驾驭的;任性的儿子,必然鲁莽执拗。”《箴言篇》26,3 告诉我们:“马需要皮鞭,驴需要轡头,愚昧人的脊背需要棍棒。”这样的说法都反映出劳动人民的生活经验,同时也表现出《圣经》的实事求是的态度。《圣经》里的人们似乎没有什么忌讳,生活中的不兴与苦难,生活的坎坷与荒谬都被表达出来。

2、马的象征意义与神学意义

2·1 马意味着“战马”,“战车”,“武装”,“战争”

《圣经》对马与驴的看法是有相当明显的区别。驴子主要是拉货的与载重担的。比如《出谷记》23,5 规定对仇人的帮助在紧急情况是必要的:“假使你遇见你仇人的驴跌卧在重载下,不可弃而不顾,应帮助驴主卸下重载。”马与驴子不同,它代表战马与战车:《圣咏》20,8:“他们(意思是:别的民族)或仗恃战车,他们或仗恃战马;我们只以上主,我们天主的名自夸。”在古代的文明中,一匹带着武装的战马就像现代的一辆坦克车,是一种似乎不可抗拒的力量。因此,如果要克服敌人也只好要破坏它的“坦克车”即马,根本不用伤人:上主要替他的人民作战,他命令以色列的领导者若苏厄只弄坏敌人的武器:“你要砍断他们的马蹄筋,火烧他们的车辆。”(《若苏厄》11,6)。

2·2 战马是无用的

以色列人民当然与其他的古代民族同样地依赖他们的马与他们的军队。但是,他们逃出埃及的经验恰恰证明,依赖战马是不可

靠的。《圣经》在许多地方提到这个深刻的经验：上主使他们安全地走过红海，将埃及的军队抛入海。有意思的是上主不单要拯救他的人民，他同时也要向埃及人显现他的力量：

上主向梅瑟说：“你为什么向我哀号，吩咐以色列子民起营前行。你举起棍杖，把你的手伸到海上，分开海水，叫以色列子民在海中干地上走过。你看，我要使埃及人的心硬，在后追赶以色列子民；这样我好在法郎和他全军，战车和骑兵身上，大显神能。我向法郎，向他的战车和骑兵大显神能的时候，埃及人将会知道我是上主。”（《出谷记》Ex 14,15）

以色列人民这种被拯救的经验是他们许多诗歌的题材，如《出谷记》Ex 15,1：“我要歌颂上主，因他获得全胜，将马和骑士投于海中。”基于这个历史教训，当然以色列人民对马，战马与战车不过分重视，因为他们体验到了一种比马还强的力量。

依撒意亚先知同样警告人民：当耶路撒冷被围攻的时候，依赖马是没有用处的：

“吾主上主，以色列的圣者这样说过：‘你们的得救是在于归依和安静，你们的力量是在于宁静和信赖。’然而你们不愿意；你们反说：‘不！我们要骑马逃去！’的确，你们必要逃去。‘我们要乘骏马疾驰。’的确，追击你们的必然疾驰。”（《依撒意亚》Is 30,15-16）

依撒意亚先知强调：一个强大的军队也不能解决问题，它只会引起敌人的攻击。古代埃及是以马为出名，以色列人民与其他民族一样，想向埃及买马，认为战马是“神武”。依撒意亚先知就坚决反对这种思想：

“祸哉，那些南下埃及求救，依靠战马，信赖他们战车众多，依恃他们铁骑骁勇，而不仰望以色列的圣者，也不求问上主的人！但是上主仍然能降下灾祸，他决不收回自己的言语；他必要起来攻击恶人的家，攻击助人作恶的人。埃及人是人，并不是神；他们的战马是血肉，并不是灵；只要上主一伸手，施助的人必将仆倒，受助

人必要颠覆：二者同归于尽。”(31,1-3)

2.3 国王不可有太多马

以色列民族的特点是他们对国王的态度。因为他们相信历史是在神的手里并且认为上主的法律比权力斗争更重要，他们能严格地限制国王的权力范围与他的政治作用。这为欧洲后来的民主制度提供理论基础。在古代人类历史当中一个能限制自己国王的力量的民族的确是空前绝后的。对于国王的限制当然也包括他不可以拥有很大的军队，也就是说他不可以有太多的马。当以色列人民要求上主给他们一个君王时，上主自己通过先知撒慕尔来警告人民，将来的国王会压迫及剥削人民：

撒慕尔把上主的一切话，转告给那向他要求君王的人民，说：“那要统治你们的君王所享有的权利是：他要征用你们的儿子，去充当车夫马夫，在他的车前奔走；委派他们做千夫长，百夫长，五十夫长；令他们耕种他的田地，收割他的庄稼，替他制造作战的武器和战车的用具；要征用你们的女儿为他配制香料，烹调食物；要拿你们最好的庄田，葡萄园和橄榄林，赐给他的臣仆；征收你们庄田和葡萄园出产的十分之一，赐给他的宦官和臣仆；使用你们的仆婢和你们最好的牛驴，替他做工；征收你们的羊群十分之一；至于你们自己，还应作他的奴隶。到那一天，你们必要因你们所选的君王发出哀号；但那一天，上主也不理你们了。”(《撒慕尔》上 8,10-18)

这里已经提到国王要用青年男子做他的“车夫马夫”。如前所述，《圣经》的思想反对国王有很大的军队。《申命记》17,14-16 规定：

当你进入上主你的天主赐给你的土地，占据了那地，安住在那里以后，你如说：“我愿照我四周的各民族，设立一位君王统治我”，你应将上主你的天主所拣选的人立为你的君王。应由你兄弟中立

一人，做你的君王，不可认不属你兄弟的外方人统治你。但是不可许他养许多马，免得他叫人民回到埃及去买马……”

以色列传统中最有智慧的国王相传是撒罗满王。《列王纪上》1Kg第10章夸耀赞颂他的智慧与财富。但是，到最后，撒罗满王犯了一些错误：他买很多马，积蓄战马和骑兵（10,26-29）。他另外还取许多妻妾（11,1-3）以及拜别的神（11,4-8）。这些记载很明显批评国王的行为（《列王纪上》1Kg 11,33-35 与《编年纪下》2 Ch 9,24-28）。

2.4 先知的和平主义:不会有战马

《圣经》中有一批人专门批评社会上的不义，人民的罪行与统治者的暴行。这些人被称为“先知”（prophet）。欧瑟亚先知是其中之一，他看到人们若依赖战马与武器，其结果必然是暴力：“为什么你们种了邪恶，收割了罪孽，吃了谎言的果实？因为你依赖了你的战车，和你的勇士众多。因此，在你的城邑中要发生骚动，你的一切堡垒将被拆毁。”（《欧瑟亚》Hos 10,13-14）。为欧瑟亚来说，人们若依靠武器与强大的邻居国家，都是很危险的，只是一个虚假的基础。人们应该领悟“亚述不能拯救我们，我们也不再骑坐埃及的马。”（《欧瑟亚》Hos 14,4）。

先知相信，只要以色列人民归依上主，他们的敌人不会害他们。他们因此能主张和平主义，能反对扩军运动，能反对武器。依撒意亚先知希望武器都会变成农业工具（2,4）：“他（意思是：上主）将统治万邦，治理众民；致使众人都把自己的刀剑铸成锄头，将自己的枪矛制成镰刀。民族与民族不再持刀相向，人也不再学习战斗。”

匝加利亚先知在第六章提到四辆马车要在地上巡逻。这个神视与《默示录》第九章的四匹马有关。但是，更重要的是匝加利亚对和平的瞻望：他预言默西亚的来临，但这个默西亚并不是一位强

大的将军，反而是一个消除战马的和平君王：

“熙雍女子，你应尽量喜乐！耶路撒冷女子，你应该欢呼！看，你的君王到你这里来，他是正义的，胜利的，谦逊地骑在驴上，骑在驴驹上。他要由厄弗辣因(意思是：以色列)铲除战车，从耶路撒冷除掉战马，作战的弓箭也要被消除；他要向万民宣布和平。”(《匝加利亚》 Zec 9,9 - 10)

在《玛窦福音》 Mt 21,5，我们可以看到耶稣用一个驴子来进入耶路撒冷城，其意义就是在于表现，他要的是和平，不是战马。耶稣的行动就是匝加利亚的理想的形象的表现。匝加利亚先知还预言了耶路撒冷作为一切民族的榜样。他说：

“在那一天——上主的断语——我要以惊慌打击一切战马，以疯狂打击骑兵；但对犹大家，我却仍要睁开我的双眼；我要以盲目打击万民所有的战马。那时，犹太的族长心里必要说：耶路撒冷居民的力量全在乎万军的上主，他们的天主。”(匝 Zec 12,4)

这是匝加利亚的和平主义：居民的力量就是神，不是军队。用现代的语言来表达他的意思，可能要说：在最后的那一天，天下要有太平，上主将要“以惊慌”打击坦克车的雷达设备，“以盲目”打击战斗机的导航机器，“以疯狂”打击一切现代武器的软件。

但是，匝加利亚先知更进一步看到将来所有的人民会去耶路撒冷朝圣。到那个时候，连马也是一个属于神的东西：“在那一天，马铃上也要刻着‘祝圣与上主’。”(14,20)

这种和平主义在《圣经》中许多地方出现。《圣经》很多处都强调，人不是万能的，大自然的现象也不是最后的，最大的力量，只有上主是那大能的力量。在一切现象当中有神的安排与神的照顾。在这个神的面前，人与马都是很渺小的。这个神不是要人们脱离现实生活，放弃物质文明，轻视动物与马；因为马也是神创造的，也是他智慧的表现。但是，犹太人的信仰敦促他们，不断地超越自

己，不要依赖那倏忽即逝的事物，寻求比马力与军队更永久更可靠的力量，寻求法律，正义，和平，万民的和谐。看《圣经》时，先要明白这种特殊的张弓，才能了解神对马的态度：《圣咏》 Ps 147,9-11：

“他(神)将食物赐给家畜，他养育啼叫的鸦雏。

马的壮力，他不欢喜，人的快腿，他不中意，

那敬畏上主的人，他才欢喜，信赖他慈爱的人，他才中意。”

结 论

金克木在《读书》1997年第6期，所发表的文章《〈论语〉中的马》，我认为是很意思的。当然，《论语》与《圣经》难以对比，从长短，内容，性质方面来看，它们有很大的差别。不过，它们对于中西文化的影响都很深远。金克木先生认为，孔子的思想着眼于人，于事物对人的用处，不是在事物本身，所以是一切的工具化。《圣经》的思想方向不仅仅在于人，也不仅仅是在自然间，而是在那个看不见的神。但是，因为这个神创造了大自然并且左右了历史，“出世”与“人世”应该有所平衡。进一步可以说，根据犹太-基督教对人、大自然和神三个存在的肯定与严格地区分，近代科学的世界观（即人，一个世俗化的不神秘的世界，与事物之后的原则秩序的三足鼎立模式）才是可能的。^①创世论，即上主创造天地的观念，肯定外在的世界的美丽与它的合理性及可理解性。创世论不让人作为万物的“克服者”，“剥削者”或是“规定者”，或是做为一切事物的自给自足的中心，但是要求人做为一个观察者与赞美者。

可能屈原的《天问》与《圣经》的精神更相似。屈原在《天问》里

^①见李约瑟《中国科学技术史》2卷，中译本北京1990,518等讨论自然法则的可能性的前提。

感叹大自然的美丽，同时寻求安排自然秩序的神明。《圣经》的基本倾向也是类似的：它把对大自然的观察及社会问题与宗教信仰放在一起。寻求平等，和平，限制国王的权力等态度与犹太人对上主的信仰是分不开的，就是因为犹太人相信上主创造了一切，他是一个稳定的基础。只有在如此坚固的思想基础之上，法律，和平等脆弱的理想方能站得住。总而言之，《圣经》中马的概念也许能从某个角度说明犹太 - 基督教的信仰的一些基本态度与瞻望。

（本文章曾发表于《世界宗教文化》1997年冬季）

人的愤怒和 上主的愤怒

《圣经》中描写人生，并且不回避人生中的问题与困难。这样，《圣经》也多次提及关于人和天主的愤怒。有人也许会觉得，《圣经》不应该讨论人的激情，更不应该说上主的愤怒，但深入地理解这些说法的人却不多。因此，分析《圣经》中关于“愤怒”的工作是必要的。

1、人的愤怒

在某些章节中，《圣经》说人的愤怒也会有正面的、积极的作用。譬如说，当人的愤怒保护他人的权利和天主的权利时，《圣经》认为，这算是“正当的”甚至是“神圣的”愤怒。一个很好的例子是达味王(David)在《撒慕尔下》2 Sam 12:5 中的表现。达味王听到一个故事，而在这个故事中，一个人受到非常不公平的待遇。达味王的反应是：“大发忿怒”并且要尽力保护受压迫者的权利。实际上，达味王的愤怒就能导致他本身的忏悔与改正。

另一个很有名的例子是梅瑟(Moses，亦译摩西)的正当怒火。