

L' Homme Selon la Bible
在圣经内认识人

By A. Gelin 格伦◎著
Translated by Gui Ren 桂人◎译



河北信德社

在圣经内认识人

格伦(A. Gelin) 著

桂人 译

信德丛书总序

“现今存在的，有信、望、爱这三样”（格前 13：13）。而“信德是人得救的开端，也是一切成义的基础和根由”（训导文集 1532）。致力并拥有活泼信德的同胞，无论在平静生活里，还是在过往艰难困苦严峻考验中，或是在今日现代社会和教会内部各种思潮的强烈冲击之下，他们都是心中常有上主，时常充满喜乐。在信德内，明辨天主圣言，遵行主的诫命，以基督的炎炎爱火于变化莫测的风浪中，明智忠诚地为主作证。

信德为我们在昔日重要，为今日中国教会更是需要。我们受河北天主教教务委员会之托，成立信德编辑室，取名“信德”之意，即是愿通过向大家奉献各种圣书——教友们的精神食粮，从而增加巩固我们的信德，维护真理，办好教会，在主内彼此理解，合而为一；在荣主益人，爱国守法中，强国利民，弘扬基督福音。

信德编辑室将遵循这一宗旨，陆续为教友们再版一些教会传统圣书，并不断提供梵二以来具有时代气息的各类丛书。以益神长教友荣主教灵，修德成圣和各界朋友探索求知，寻找真理之用。

信德编辑室谨启
1991年8月15日
圣母升天瞻礼

译序

人类学或人学(Antropology)与基督学一样,是一个出现不到百年的新名词,是一门新兴学科。它的出现与学科的日常整合和日益具体化有关。根据不同的方法和材料,有各种各样的人类学,比如生物人类学、心理人类学、社会人类学、宗教人类学、文化人类学、哲学人类学、神学人类学等等。

一、古希腊的“人”

但我们必须认识到,尽管在此之前没有人类学这个名词,对人的研究却十分的古老。众所周知,在古希腊哲学的历史中曾发生过一场现代人称为“人学转折”的革命,这场革命的主角是苏格拉底。在他之前,哲学的主要学派,诸如米利都学派、伊奥尼亚学派、毕达哥拉斯学派等,主要研究自然宇宙的问题,他们想弄清楚世界的原始结构,认识它的起源。苏格拉底受到奥尔斐神示“认识你自己”的启发,把目光转向了人。他认为,如果我们连自身都不认识,又如何去认识我们周围的世界呢。所以他把人放在知识的首位,他的问题是:人是什么?人从哪里来,到哪里去?人活在世界上的意义到底是什么?从此以后,对人的认识就与对世界的认识

一道,成为西方哲学的两条主要方向。在以苏格拉底的弟子柏拉图所代表的古典人类学思想中,我们看到,对人的思考采取了一种二元论的方式,人由肉身和灵魂构成,而人的价值在于他不朽的灵魂,肉身是灵魂的枷锁,它对灵魂起负面作用。所以,人活着必须不断地摆脱肉身,以达到净化。

二、中国儒家的“人”

在我们中国的思想传统中,也存在类似的“人学转折”。这个转折点发生在孔子身上。在孔子之前,中国的思想主流是“鬼治”,在那个时候,诸如“天命”、“鬼神”之类的力量在人的日常生活中起着主要作用。孔子使这一时代精神发生了改变,中国的思想于是进入了“德治”的时期,人从此摆脱“怪力乱神”,把自己的命运与人的德行联系起来,发扬了周朝主张的“以德配天”的思想。正是由于孔子,中国人开始从对命运鬼神的畏惧中解放出来,去从道德的角度思考人的价值。关于人是什么,孔子从道德的角度总结说:“人者,仁也。”“仁”字从“人”从“二”,这就意味着:首先,人不是一个一成不变的整体,或者说,人不是一个不能变的“一”。正是由于人不是“一”,而是“二”,所以人才能面对自己,人才能走出自己,所以儒家才说有“大我与小我”之分,这难道不等于说,不单在人群中,有君子与小人,而且在一个人内,在“自我”内,就存在“君子”和“小人”两种力量,这两种力量在一个人内互相对峙,决定这个人是君子还是小人;其次,“二”说明,人总是处在与他人的关系中,人无时不在社会里,一

言以蔽之,人是社会的动物。离开了他人,人的“自己”也会成为问题,在这个意义上,人是一种伦理性的存在。在儒家看来,人在伦理道德之外,就与动物不远了;此外,“二”还表示,人与上天存在着关系,人不但有一种水平的人与人之间的关系,而且有一种垂直的人与天的关系。总之,对于儒家来说,“仁”的意义是“通”,是“麻木不仁”的反面,是人与自己的通、人与他人的通、人与上天的通。概言之,人生来便处在一种关系中,人不能生活在关系之外。从比较的角度可以这么说,中国人的古代思想强调人与人的关系,以道德来观人,古希腊哲学将人的本质放到城邦内来考虑,以政治来观人,古以色列民族则把人放在神的面前来思考,以宗教来观人,然而,这三种观点并非没有共通之处。

三、圣经的“人”

人的拉丁文是 Homo,此词出自 Humus,指大地。世界上的不少语言都将人与大地联系起来。在希伯来语中,亚当 Adam 与 Adamah 接近,后者指大地。这就表明,人既是来源于大地,也是大地得以表现自身的舞台,所以我们在创世纪前二章看到,人既是来自大地,他同时又是大地的管理者。从这点我们可以得出一个十分重要的结论:人的自我理解可能存在两个错误的极端,一个是人将自己想象为极端的自由,以为自己是一种无条件的存在,一种可以脱离大地的存在;另一个极端是人忘记了自己是大地的主人,忘记了自己是天主的合作者,要对人类的未来负起责任。正是由于人在

天主内是大地的主人,人才成为一种有责任的存在,而人的尊严,也就是他的伦理特征,正是来自于他的责任。

就我们是人而言,必须记住两点,其一是自己的有限性,即人的有死性,死是人的有限性的深刻表现和结果,这就是我们的属土性,一如葬礼上说:“你是土,你现在归于土”。人的这种属性表明,我们是一种服从的存在。服从的意义在当今这个提倡自由的社会里已经变成模糊不清了,甚至成了一种负面的东西,人们已经忘记了服从是人之为人的本质,忘记了最初罪与不服从的内在联系。另一是人的超越性,人的超越性要求我们必须永远保持开放的态度,对自己开放、对他人开放、对世界开放、对天主开放、对不可知的未来开放,为此,人必须拥有一种末世论的眼光,用末世论的眼光来看待一切事情,不管是发生了的,正在发生的,还是没有发生的,只有这样,我们方可不沉迷于物质主义、享乐主义、功利主义。

我们要做一个具有末世论眼光的现实主义者,懂得世界的分量和价值,不试图躲避这个世界,而是充分地去认识它、参与它,与我们所生存的大地同呼吸共命运,与此同时,我们又不把自己完全出卖给大地,而总抱着一种期待,一种希望,甚至在死亡中也不放弃。这样,我们才能成为一个既属于大地,又超越大地的人,一个既人世又出世的人。我们的人生,应像圣经所说的那样,不断地“出死入生,出生入死”,通过这样的一种生与死的运动,我们才能与大地一同获得净化,得到拯救。教会一位早期教父 Diognete 讲过一句话,他说得好:“我们是这个世界里的人,但我们又不属于这

个世界。”

关于人的伟大和脆弱,前教宗若望·保禄二世告诉我们说:

通过自然科学,特别是宇宙学,我们对我们在宇宙中的地位有了更加清晰的了解,我们更明白了我们身体的自然属性和时空特征。对于我们的弱小和表面上的无足轻重,以及相对于周围环境的脆弱性,我们感到深深的震动。然而,这个宇宙却是我们的,这个包含着太阳和我们生活于其上的地球的宇宙却是我们的居所。以这样或那样的方式,这个宇宙在支撑着我们,在养育着我们,在吸引着我们,在教育着我们,让我们从自身走出,让我们对我们所看不见的事物充满好奇。通过对宇宙的广大无边和无穷无尽进行研究,既使我们重新认识到我们自己的弱小,也使我们明白了我们的伟大,知道我们在一切受造物中拥有崇高的地位。我们因拥有探索、想象和发现万物的能力而变得崇高。我们是按天主的肖像和天主的模样造成的。所以我们不断地去认识宇宙和它的各种存在。我们因此能够理解这个宇宙的运行,了解它的内在目标,这个目标是我们这个宇宙最深刻的谜和奥秘。

这段话清楚地告诉我们,人具有双重性,一如圣经创世纪关于人的教导:人既属于大地,又超越大地。

四、耶稣基督是人的典范

我们到哪里去寻找人的典型呢?我们不可能到其他的

什么地方找，因为我们只有一位师父：“你们也不要被称为导师，因为你们的导师只有一位，就是默西亚”（玛 23:10）。的确，只有耶稣基督才是我们的典型，他是服从的榜样，他以天主的旨意为自己的食粮，他服从他的在天之父，直到死在十字架上。他不单懂得人间的限度和苦难，他同情弱小者、怜悯病痛者、提倡正义，而且亲身经历了人世间的种种苦难，他没有落脚的地方，到处受到排挤，受人陷害，最后无罪却被人钉死。这一切都表明，耶稣不是一位神话人物，而是一位生活在现实里，懂得现实限度的现实主义者，他最后也确实实地像我们一样的在世界上死去了。然而，耶稣又是一位天国的积极宣扬者，他为此而活，为此而死。正是在耶稣基督这个人的身上，天与地发生了会合，达成了最终的和解。法国近代著名思想家帕斯卡尔在他的《思想录》中说：“除非通过耶稣基督，否则我们既不能认识天主，也不认识我们自己。只有通过耶稣基督，我们才能认识生与死。在耶稣基督外，我们既不认识生，亦不认识死，既不认识天主，也不认识我们自己。”

身为耶稣基督的追随者，生活在教会中的我们，当然要转向我们的圣经启示，从中寻找我们的人生意义和道路。确实，我们可以从各种各样的哲学中，从各种各样的理论中去认识人，并以此形成我们的生活方式，但是，除非我们已经很好地认识了《圣经》，并知道《圣经》在人的问题上告诉了我们些什么，否则就还不能说我们已真正地进入了一种叫基督徒的生活方式内，至少与这种生活方式还有距离。正是在这点上，A. Gelin 神父的这本小书，《在圣经内认识人》

(L'homme selon la Bible),进入了我们的视野。

这本小书篇幅不大,对人却有多角度的观察与分析:人作为天主的肖像、夫妻关系、个人与团体的关系、召唤问题以及信仰、祈祷和罪恶等等。在这些观察与分析之后,作者明确指出,是在新约圣经中,在耶稣基督身上我们发现了这个“圣经之人”,他是人的典范和榜样;只有通过他,像他一样,我们自己才能迈入“圣经之人”的行列,即成为一种实现真正自我并达到真正人生目标的人。这些热烈、感人而又充满对圣经热爱的篇章,使人明白事理,获得灵修指引,并使我们归向天主。愿每位读者都能从阅读圣经中逐步改造人生观,以基督为榜样,争取作一个完成其使命的圣经之人。

目 录

译序

第一章 从创世纪到智慧篇的人类学	1
I. 希伯来的人类学	1
1. 心-身(psycho-physiologique)有机统一体	1
2. 使“内息-巴撒”统一体得以存活的东西：“鲁哈”(ruah)(灵)	5
3. 此种人类学概念的意义	6
II. 希腊哲学的影响	8
1. 智慧篇	8
2. 智慧篇的人类学	8
3. 智慧篇的两个段落	9
4. 分析性的结论	10
III. 新约时代的人类学观点	11
1. 约瑟夫的人类学论述	12
2. 新约	12
第二章 圣经关于“肖像”的论述	15
I. 圣经上的话	15
1. 创世纪 1 章 26-27 节	15

2.创世纪 5 章 1、3 节	16
3.创世纪 9 章 6 节	17
II. 这一论述的意义	18
1.人“表现”天主	18
2.这一论述的丰富意义	22
III. 肖像观念的扩展	24
1.成为“天主的肖像”= 有份于天主的不朽(智慧篇)	24
2.作为“天主的肖像”= 参与基督(圣保禄)	24
3.结论	27
第三章 圣经中的夫妇	29
I.作为受到祝福和教育处所的家庭	29
1.作为天主“祝福”的家庭	29
2.家庭作为教育的场所	32
II.旧约中有没有夫妇奥迹这回事?	34
1.基础文本(创世纪 2:18-24)及其重述	34
2.雅歌对新郎和新娘的召唤	36
3.箴言书的现实告诫	37
4.司祭传统的见解	38
5.反休妻的立法意图	41
III.新约	42
1.作为度献身生活的独身	43
2.婚姻的不可拆散性与夫妇关系的理想形式	43
3.圣保禄论夫妇之道的奥秘	44

第四章 盟约中的人：“个体——团体”的紧张关系	48
I. 这种紧张关系的现实及对此的解释	48
1. 某种不和谐	48
2. 对这种不和谐的解释	50
II. 救恩史：旧约的三个阶段	53
1. 古代的以色列	53
2. 流放之后	55
3. 犹太教时期	57
III. 新约	59
第五章 盟约中的人：召唤的问题	62
I. 圣经关于召唤的基本看法	62
1. 对以色列的召唤	62
2. 对以色列“伟大人物”的召唤	64
II. 圣经中的召唤神学	66
1. 恩赐和天主的主动行为	66
2. 召唤使生活获得整合	69
3. 在圣经中，召唤指向的总是团体的福祉	73
III. 结论	74
第六章 信仰的问题：智者的三种态度	77
I. 圣经以信仰来定义人	77
1. 信仰的两个方面	77

2.信仰的对象是盟约的天主	78
3.信仰的天主通过某些标志而为人所及	80
4.信仰的“英雄”	81
5.与自己的命运作斗争的信仰	84
II.以色列智者的历程	85
1.第一阶段:流放前的智者	85
2.第二阶段:流放及智者的悔改	91
3.第三阶段:智者的殉道	93
第七章 圣经论人与祈祷	96
I.圣咏中的祈祷态度	97
1.这些祈祷包含着某些基本的东西	97
2.多种多样的祈祷	100
3.多样而“大公的”祈祷	101
4.圣咏祈祷的“历久弥新”	103
II.天主临在的“圣事”	108
III.结论:基督的祈祷和保禄的祈祷	109
第八章 人的罪与人的复义	112
I.圣经中罪的问题	112
1.“典型的历史”	112
2.罪进入了神人的盟约中	116
3.罪的出现与罪的重负	120
II.人的复义:恩宠与罪的作用	122

1. 耶肋米亚 31: 新的盟约	123
2. 厄则克耳 36: 人的复义	124
3. 圣咏 51: 投奔天主的贫苦人	125
4. 圣保禄: 人通过天主复义	126
第九章 新亚当	129
I. 新亚当思想的出发点	130
1. 将亚当纳入末世论的视野中	130
2. 在菲洛思想中的“两个亚当”	131
3. 旧约是否向我们谈过人的末世论?	132
4. 对观福音中的“两个亚当”	134
II. 保禄关于新亚当思想的重要论述	135
1. 格林多前书(15:21-22, 45-49)	135
2. 罗马人书(5:12-21)	140
3. 斐理伯书 2:6-11	144
III. “新人”的主题	144

第一章

从创世纪到智慧篇的人类学

本章将就圣经上的某些人类学观念展开探讨。我们首先看到的,是希伯来思想中特有的一些人类学概念,接下去我们要考察,希腊的哲学思想对圣经产生了怎样的影响,最后,我们将对这些人类学概念作一总结性的说明。

I. 希伯来的人类学

1. 心-身(psycho-physiologique)有机统一体

从希伯来圣经中,我们可看到,人是一种具有两种成分的心身有机统一体,这两种成分就是内息(néfesh)与巴撒(basar)。¹

a) **内息**(灵魂)。此词在圣经中的含义复杂,就内容而言,“灵魂”一词无法恰当地表达出它的全部意义。

“内息”的原义是**喉咙**。约纳(Jonas)落入深海时向雅威

¹ 请原谅我采用希伯来词语。我实在没有其他办法,因为这些词语的意义——你们将会看到——与任何的法语词语都不对应。

呼救说：“海水漫进了我的**喉咙**”（纳 2:6）；它的意思是说，我感到窒息，我无法呼吸，因为海水进入了我的喉咙！

作为借喻，“内息”于是有了**气息、呼吸**的意思，因为气息和呼吸是通过喉咙来进行的。

由此也引伸出**欲望、意愿**的意义。例如“义人**爱惜**禽兽的生命，恶人的心肠残忍刻薄”（箴 12:10）。“恶人的欲望只有**饱食强暴**”（箴 13:2）。所以“内息”这个词常常具有情感的意味，对此我们不必大惊小怪。

在希伯来圣经中，“内息”一词最终指生活着的我，生活着的存在。例如：

圣咏 103 章 1 节：“我的**性命**，请向上主赞颂……”我们常常将此词译作我的灵魂，其实译为我的性命更好。

圣咏 84 章 3 节：“我的**性命**对上主的宫廷渴慕及缅怀。”这里说的是一个朝圣者想要到耶路撒冷去，这句话表达的是他出发前的心情：“我的性命（比我的灵魂更恰当）缅怀。”我的性命指的是在我内的深层存在。

撒慕尔纪上 18 章 1 节：“约堂的心（灵魂）与达味的心（灵魂）很相契；约堂爱他像爱自己一样（像爱自己的性命，像爱自身）。”

由此可见，“内息”就是**生物活力本身**。是**生存本身**，是**人格**。“上主天主用地上的灰土形成了人，并在他鼻孔内吹了一口生气，人就成了一个有灵的生物。”（创 2:7）当人们要说“活着的人”时，就只说“内息”；同样，在创世纪 12 章 5 节中，当人们说亚巴郎离开故乡往客纳罕去，同他去的还有一些“内息”，也就是说有一些人与他一道往那里去。

这个词还有其他意义。在阴府²(shéol)也有“内息”，在那里的生活极度空虚无聊，处于暗淡无光的状态（参户6:6）在阴府里，“内息”是“死的”。由此可以说，“内息”就是意识的中心，是生命力的统一性所在，是因他本有的活力而具有生气的具体的人。这里并不存在什么圣经哲学，因为圣经想告诉我们的，无非是一些具体的和活生生的事物。

我们可以总结说，“我的内息”（我的性命）几可对应法语里用作强调的人称代词“我自己”（它具有强调的意思，或带有夸张色彩的自我炫耀的意思）。

b) **巴撒**（肉身³）。“巴撒”（身体，肉身）是人的第二种成分，它本身从来都无法与“内息”分开。

在希伯来人那里，“巴撒”指的是内息的具体表现。希伯来思想让我们认识到，人是一个同时具有心灵和身体的高度统一的有机体。

我们是通过“巴撒”，即通过“肉身”认识“内息”的。在圣经的不同地方，身体的不同部分被认为对应着不同的“能

² 阴府不是地狱，地狱是一种惩罚，但阴府里没有惩罚。这是一个等待却又没有什么可等待的场所，人们在那里过着一种贫乏的生活。

³ 此处所运用的“肉身”一词没有贬义的意思。只有在圣保禄那里——这也是不常见的——这个词才会有贬义的意思。某些詹森学说和更早的孟努他学说对尘世现实和肉身存在所怀有的厌恶，这在旧约中是没有的。在旧约时代的十八个世纪内，上主让我们重视尘世现实和“居住着生命的大地”。

力”，这些能力关涉着和表达着“内息”。这些“能力”不是别的，就是将整个人聚集在某一时刻的“巴撒”(身体)：

心(coeur)。无论在旧约还是在新约中(例如玛 15:19 说到,恶的计划由心里发出……),心都是一个十分重要的部分。心几乎等同于“内息”,是一种具有肉身性的内息。天主注视的是人心里的事物,人心不应该是一个“石头的心”(则 36:26),而是一个血肉之心,亦即一个可以感动的心。耶肋米亚似乎是第一个提到“心的割礼”的人,他要人们割掉心的“包皮”,使它向上主开放自己。

肾。肾和心相辅相成。“天主探测肾和心”(咏 26:2),这句话似乎也是耶肋米亚先说的。肾在此指的是一种秘密的思想能力,一种隐秘的感觉和意愿能力。

肝。肝指的则是一种基本的情感能力。接近法国人所说的“忧虑”。耶肋米亚在哀歌 2 章 11 节中说,“我的肝脑涂地”。

身体的其他部分也被用来描写人的状态。圣咏的第十六篇(16:7-9)让我们看到了这些能力的全部：

我要赞颂引导我的上主，我的心连夜间也向我督促
.....

因此，我的心高兴，我更喜欢，连我的肉躯也无忧安眠
.....

对此可参看圣咏的第 84 章。在玛拉基亚的 2 章 7 节我们读到：“司祭的唇舌应保卫智识”。它的意思是说，做司祭的应格外注意他的唇舌，因为他是上主的信使，他的任务在

于讲道。同样在圣咏的 35 章 9-10 节中,我们看到:

“如此我的心灵(内息)要欣悦于上主……我每根骨骸要说:上主,谁能和你相比?”

血也好,耳也好,骨骸也好,都是指某些能力,这些能力以集中的方式将人格的特征显示出来。

2.使“内息-巴撒”统一体得以存活的东西:

“鲁哈”(ruah)(灵)

我们将要谈论的成分可能更有意思,它对我们来说是全新的,那就是“鲁哈”(灵)。如果没有“鲁哈”,“内息-巴撒”的心-身统一体就无法存活,不可能存在。“鲁哈”是一种上天赐给的生命力,它是维持生物的力量。

在创世纪 2 章 7 节中,我们看到上主将“鲁哈”,一种灵气吹到他用泥土造成的人的鼻孔里。正是这种“鲁哈”使人得以维持,使所捏造的泥土成了生活着的“内息”,成了生物。

在圣经中,疾病被认为与“鲁哈”的丧失有关:当我们得病的时候,是灵气(鲁哈)或多或少地正在离开我,用圣经的话就是,“病人在失去他的灵魂”。疾病使人失去平衡,而恢复健康则是人重获“鲁哈”,或者更确切地说,是上主将他的气重新吹给了我们。

在希伯来人看来,病人与死人只有程度上的区别:病人是死亡状态的开始。死亡意味着“鲁哈”,灵气的几近完全消失。我们可以说,在死人那里,“内息”丧失殆尽,它终究不过是一具无法再站立起来的空壳罢了。但在阴府里,存在并没

有完全被取消,否则我们无法设想会有可能复活的日子。在阴府里,人依然活着,尽管这是一种很空虚很贫乏的生活;生命力在那里所剩无几,其情形与圣咏的作者冷眼以对的一些人相反,那些人精力“旺盛”,幸福快乐(参圣咏 73)。

睡眠也是“鲁哈”的一种消退。圣咏 104 说到,当生物(动物和人)入睡后,他们的灵气就会离他们而去(动物也拥有“鲁哈”)。但在早上太阳出来时,上主又向这些生物吹送灵气,使他们又重新站立起来(圣咏 104:29-30)。

3. 此种人类学概念的意义

a) 复活的观念。在圣经中,复活正是在这样的一种人类学立场上被思考的。对复活的肯定首先见于达尼尔先知书。此书写于公元前 165 年,它反映的是那个时代犹太人的思想,或许还是那时最“犹太”思想的代表作:它是那个时代犹太“智慧”的“化身”。作者以达尼尔之名来赞颂殉道者;他本人也是殉道者的候选人。他认为,殉道者将要复活,分享将在耶路撒冷圣地建立的天国生活,天主要将自己的“鲁哈”吹到他们当中,使他们重新站立起来(qûm)。

在阴府里,存在着某些圣经称为“涑汾”(refaïm)的人,这是一些“贫乏者”,“空虚者”;但他们依然是“内息”(一些熄灭的,死的内息)。正是由于“内息”的存留性,尽管是在一种几乎枯萎的状态中,上主能够再次给他们补充灵气(鲁哈)。这样,复活就是可以想象的了。正是这一“内息”的概念,即使它还相当不完善,也使得人格的保存成为可能。

b) **鲁哈的概念**。这一概念的意义重大。它的重要性正如特雷蒙当(Claude Tresmontant)所表明的那样⁴。鲁哈的概念表明了人的本质联系性,人的价值在于他所具有的与天主的依赖性关系。人总是从属于天主。所以我们每日早上起来后都要向上主献上我们的感恩,因为是他保护了我们的生命。

“鲁哈”是人得以正常生存的原因。但与此同时,它同样也是使人走向“道德”的神圣力量,是使人成为英雄和圣人的力量。例如,圣经(户 27:18)告诉我们,若苏厄是一个“充满灵气”的“鲁哈”之人。厄则克耳做了一个梦(则 36),梦见人在默西亚时代获得了“复原”,上主将他的“鲁哈”重新吹给人(27节):“我在将我的**鲁哈**(我本身的力量,我的能力)赐予你们五内,使你们遵行我的规律……”亦可见圣咏 51 章 13 节:“不要从我身上将你的圣神收回。”

默西亚、默西亚王(依 11:2)和默西亚先知是充满“鲁哈”的人:“你是我的仆人;我的灵倾注在你身上”(依 42:1;参 61:1)。

由此可见,在“鲁哈”的观念中包含着某种“超自然的”的事物。

c) 希伯来的这种人类学与现代人类学存在着许多类似之处,特别是它关于心灵与身体的内在关系上。

⁴ 参 Claude Tresmontant,《希伯来思想论》(*Essai sur la pensée hébraïque*), Paris 1956 第二版,页 109 以下。

II. 希腊哲学的影响

1. 智慧篇⁵

智慧篇于公元前100至50年之间写成于亚历山大城。该城由亚历山大大帝奠基,最后建成于四世纪,它是那个时代的新雅典。在亚历山大城,学术思想异常活跃。在那里不仅有城市规划,而且也有学术事业:人们编辑词典,研究历史,收集传记,出版宏大的希腊悲剧和文学。

这个希腊化的城市生活着大约十万犹太移民。正是他们当中的某些人将圣经从希伯来语译为希腊文(即“七十贤士”译本)。也正是在那里,智慧篇成书了,它可以说是一部“传教”文集。

2. 智慧篇的人类学

智慧篇的无名作者特别论述了人的幸福和最终目的。那时是一个文选辑录的时代⁶。在这些文选中,人们可以找到柏拉图的著作,如《斐多篇》,这部伟大的著作谈到了灵魂的不朽。

⁵ 我们说“智慧篇”而不说“智慧书”,为的是像礼仪上所做的那样,将之与智慧一类的书,如雅歌、箴言等区别开来。

⁶ 正是亚历山大在那个时代所进行的文选工程,使得某些希腊悲剧(例如 *Eschyle*)得以传世。

犹太的精英们善于吸收(新鲜事物),他们天生就具有“过滤”人文思想的天赋。在亚历山大城,犹太精神吸收了那个时代的希腊古典思想⁷。所以我们才会看到,智慧篇的作者向我们表述的人类学,与希伯来的人类学相比已经发生了某些变化。

这是一种相对简单的人类学,这种人类学始自俄耳浦斯时代。俄耳浦斯是一个宗教派别,它在公元前八至七世纪盛行,柏拉图深受它的影响。俄耳浦斯教认为,“身体是一坟墓”。他们玩文字游戏说:“sôma sêma”(sôma:身体;sêma:坟墓)。这种认识与希伯来人关于身体是灵魂表现的观念相去甚远。在希腊人那里,就像后来笛卡尔认为的那样,身体与灵魂是分开的,两者的联结是“外在的”(“就像骑手与他的马的关系一样”)……

重要的只有灵魂。在智慧篇中,灵魂获得了“一种特别的重要性,一种独特的意义”(C. Larcher)。而身体则让联系着人格的灵魂变得迟钝。

3. 智慧篇的两个段落

“这必腐朽的肉身,重压着灵魂,这属于土的寓所,迫使精神多虑。”(9:15)

在另一段落中(8:19-20),讲话的是撒落满。撒落满经历过种种事情,他是智慧的代言人。在此发话的撒落满是一

⁷ 对于犹太人的“融会”本领,参 Dom H. Duesberg,《被赋灵的文人》(*Les scribes inspirés*), Paris, 1939, 特别是页 441-592。

位非凡的人,人们正是以他来与希腊智慧作对照的。撒落满无所不通:“他明了世界的构造和元素的特点;时间的始末和中心;冬至夏至的转变和季节的变更,年岁的循环与星辰的位置,生物的天性和野兽的本能;鬼神的力量和人类的思想;植物的繁杂和草根的效能”(7:17-20)。可见他是一位出类拔萃的智者。

让我们来看一看他的人类学观点(8:19-20):“我原是个天之骄子”(也就是说,他在身体上非常健康:在希腊人那里,人们只对身体这样说)。“又获得了个善良的灵魂”由此可见,他先是赋予身体一种优先的地位,接着在20节中又作出修正说:“或者更好说,因为我善良,我进了一个无玷的身体。”这个“我”在此就是作为中心的主体,即希腊人所谓的人;在这里我们可以发现,与人格相关的是灵魂。作者终归是一位犹太人:他强调灵魂的首要性,认为灵魂是洁净的。

4.分析性的结论

a)这种**双重人类学**(希伯来和智慧篇)的现象使我们认识,存在的并不只是一种圣经人类学而是两种,在此我们必须正视圣经的希腊文版本所指明的人类学。事实上,希腊文圣经是由受希腊教育的犹太人完成的:在翻译的过程中,他们难道没有将我们曾看到的希伯来人的本色观点进行简单化,难道没有将他们的特有观念形式投射到关于人的具体的内容上吗?

b)智慧篇人类学对人的终极目标的结论。对于作者来说,重要的是人死后(不管怎样,死只是某种偶然的事件而已)灵魂归向天主,她被天主所占有(天主的劫持),灵魂最终进入天主的圣殿,处于和平与爱中。⁸

但智慧篇对于复活则只字未提,因为那时人们还没有关于启示的观念。在启示的历史进程中,也许存在着某些意义不尽相同的说法。在此,只要我们知道这与复活的观念并不冲突就可以了:之所以说它没有冲突,原因是它什么也没有说。

让我们把下面的两个方面当作一种“带刺的形象”记在心上:

1.达尼尔 12 章 2 节(公元前 165 年):天主将他的“鲁哈”重新充入殉道者的“内息”中,使他复活。

2.对于柏拉图的人类学来说,灵魂只有在摆脱她的肉体躯壳时才过上一种完全的生活。

III. 新约时代的人类学观点

为了更好地理解新约的人类学,最好是先看一下新约时代的一位哲学家和历史学家,犹太人约瑟夫(Josèphe)的论述。

⁸ 这就是后来我们在弥撒当中所念到的“复苏”(refrigerium)。(在这一描述上,请参看 P. Grelot,“犹太智慧篇和启示录的末世论”,见《与天主相遇。纪念 Albert Gelin》,Mappus,1961,165-178 页。事实似乎是,在他的“希腊”用语中,智慧篇的末世论在根本上与“犹太人”的启示录并无不同之处。编者注)。

1. 约瑟夫的人类学论述

约瑟夫参加了公元 70 年的解放战争(以失败告终)。他出版了两部著作:《犹太古代史》和《犹太战争史》,目的是让人们去认识犹太民族和为这个民族辩护。为此他经常在书中谈到在当时犹太人民间流行的观点,以及他自己的看法(他是一位法利塞人)。

他的人类学属于某种折中物,他对我们在上面看到的两条路线进行了综合。这种综合表现在人死后的个人末世论内。

他说:“纯洁的灵魂在死后继续存在。她升到天上的一个神圣的地方。”这与智慧篇的观点完全一致,是一种希腊化的至福不朽观。但它又写道:“在更天换地的时候(末世论的大变化),灵魂重新拥有被圣化后的身体。”由此可见他是如何“重新拾回”复活教义的。福音书和圣保禄后来所借鉴的,或许正是这样的观点。

2. 新约

在此我们只透过几段福音来作一提示性说明:

1) 路加 16 章 19-31 节。这是一段叙述穷人拉匝禄和恶富人的话。从这段话中我们可以看到,拉匝禄在死后继续活着,但他没有身体,他在“亚巴郎的怀抱里”。

2) 路加 23 章 43 节。耶稣回答被钉在十字架上的好强

盗说：“今天你将与我在乐园里。”

3)斐理伯书 1 章 23 节“我渴望求解脱而与基督在一起。”

4)格林多后书 5 章 1-8 节：在死后，“我们必由天主获得一所房舍，一所非人手所造，而永远在天上的寓所。诚然，我们在此叹息，因为我们切望套上⁹那属天上的住所，只要我们还穿着衣服，不是赤裸的。我们在这账棚里的人，苦恼又叹息，是由于我们不愿脱去衣服，而就套上另一层，为使这有死的生命所吸收……我们时常放心大胆，因为我们知道，我们几时住在这肉身内，就是与主远离……我们更情愿出离肉身，与主同住……”

5)默示录 6 章 9 节：殉道者在祭台下等待复活。他们还没有复活，可见存在着某种中间状态。

这些段落说明，“灵魂”是一个重要的观念。与古老的希伯来人类学相比，有某些东西发生了改变，因为人们从希腊人那里获得了某些新的认识。然而，对灵魂的重视更是由于人们看到了基督的奥秘。基督徒“与基督一道”死去，等待我们应得的最终的复活。

参考书目

C. TRESMONTANT,《希伯来思想论》(*Essai sur la pensée*

⁹ 请注意包含在这段话中的“衣服神学”。参耶路撒冷版《圣经》的注释；参 R. FEUILLET “天上的寓所与基督徒的归宿。对格林多后书 5, 1-10 的注释及其对研究保禄末世论基础的意义”，载《宗教学研究》，44, 1956, 161-192 页，及 360-402 页。

hébraïque), Cerf, Paris, 1956 第二版。

G. PIDOUX, 《旧约中的人》(*L'homme dans l'Ancien Testament*), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel, 1953。

O. CULLMANN, 《复活还是不朽》(*Résurrection ou immortalité*), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel, 1956。

E. DHORME, 《希伯来人对人体器官的隐喻运用》(*L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu*), 1923。

C. SPICQ, 《新约中的天主与人》(*Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*), 圣览丛书 (*Lection divina*), 第 29 期, Cerf, Paris, 1961。

P. VAN IMSCHOOT, 《旧约神学中的人》(*Théologie de l'Ancien Testament. L'homme*), Desclée, Paris, 1956。

《光与生命》(*Lumière et Vie*), 第 24 期: “论灵魂的不朽” (*De l'immortalité de l'ame*)。

《神职之友》(*L'Ami du clergé*), 1954, 547-548 页。

第二章

圣经关于“肖像”的论述

在圣经的描写中,人表现自己为一种关系性的存在。其中首要的关系就是他与天主的联系,对这种关系的描述让我们感到新奇,因为人被说成是天主的“肖像”。

I. 圣经上的话

关于肖像的主题,让我们先看几段圣经上的话。¹⁰

1. 创世纪 1 章 26-27 节

天主说:“让我们照我们的肖像,按我们的模样造人。”

在“让我们造”这句话的复数形式中,并没有任何多神论的意思。司祭典不存在多神论的迹象!这种复数形式所表明的是天主在与自己,或与身边的天上众神圣者进行的谈

¹⁰ 必须看到,这些话全部与“司祭”传统有关。在梅瑟五经中,司祭源流是排在最先的,无论就它的事实来说还是就它的成书来说都是这样。在以色列存在着某种非常古老的雅威传统:难道不是司祭和肋未人造就了以色列在上古的雏形吗?然而,就司祭源流作为编纂的文献来说,它是一种知识性的源流,其中随处可见的是族谱、日期,它的成书应在公元前的 6 至 5 世纪。

话。

让我们“造人”：这是一个泛指名词，意义似乎是在说：让我们造“人们”。

“照我们的肖像”：在希伯来语中，肖像就是 *sélém*，指塑像。所以在亚毛斯 5 章 26 节中，先知讽刺以色列人，说他们在搬运一些外邦神的塑像 (*sélém*)。可见，肖像在此的意义是非常具体的。

按“我们的模样”：模样在希伯来语中是 *démut*。这个词比 *sélém* 更抽象。然而，圣经也可能在一种较具体和较具物质的意义上使用这个词；如列王纪下 16 章 10 节以下。它告诉我们，阿哈次王去见亚述王，他见到了一个他以为非常漂亮的祭坛；他于是给耶路撒冷的司祭乌黎雅送去了祭坛的图样和模型 (*démut*)，让他在圣殿内造一新的祭坛，以之来取代传统的祭坛。

2. 创世纪 5 章 1、3 节

当天主造人 (Adam) 的时候，是按天主的肖像造的……
亚当一百三十岁时，生了一个儿子，也像自己的模样和肖像，给他起名叫舍特。

亚当 (人) 是按厄罗音的模样 (*démut*) 造成的。同样，亚当生下的儿子也像他的模样和肖像。我们可以说，肖像在延续着自身；肖像是人的不变形式，它不因人的犯罪而失去。

3. 创世纪 9 章 6 节

凡流人血的,他的血也要为人所流,因为人是照天主的肖像造的。

在洪水之后,罪流行起来,特别是在此说到的谋杀罪。雅威于是建立了以血还血的法律,这在维持正义上应代表着一种进步。当血的报复变成族间的仇杀,当人们盲目地因受到某种小的伤害就杀人时,法庭就建立起来,于是出现了同等报复的法律:“以眼还眼,以牙还牙”(也就是说,过分的报复是不允许的)。

在此,谋害者之所以要受到惩罚,理由在于人人具有天主的“肖像”。让我们在这十分具体的情景中想到天主的肖像,这不能不令我们感到奇怪:作为血肉之躯的具体之人是天主的肖像,所以天主禁止倾流人的血。

结论:

1. *sélém* = 一般意义上的塑像。

2. *démut* = 模样,相当于希腊语中的 *eikôn*(参 *icône*)。

3. 我们可以这样说,在这些段落中,人是作为人,作为一个不可侵犯的人而被正视的,虽然人的历史充满各种各样的灾难,但人的高贵性是不会消失的,因为天主的肖像是人之为人的不变本质。

II. 这一论述的意义

1. 人“表现”天主

关于人表现天主的问题,有几种理论可供参考。

a)科勒(Koelher)的理论。科勒认为,人因他的身材和直立姿势而“表现”天主,成为“天主的肖像”。人与动物的区别在于人是站立的。

在圣经中我们看到,人不可与动物同日而语,对此,我们读一下创世纪(2章18节以下)关于动物的最古老描述就可知道。天主让所有的动物来到人跟前,为的是使人寻找无论是在身体上还是在精神上都能与自己“面对面”(vis-à-vis)的同伴,然而亚当并没有见到这样的同伴。这个故事是要教导我们,在蒙昧时期,动物的凶恶并不是一种明显的事实,据某些异教神话,原始人曾经历过动物性时期,他们与动物同吃同住。在圣经中,对动物的凶恶特征还有其他的叙述,如肋未纪18章23节,在那里,雅威用命令的口吻说:“你不能与动物同住。”可见,这条法律与神话的叙述符合,并对神话起到加强的作用。

在科勒看来,人是凭他的站立而成为天主的肖像的。这是一种很有见地的说法。奥维德(Ovide)在《变形记》中说:“他给人高贵的外形,他使他仰观上天和星宿。”对于人的尊严,这是一段再好不过的话了。

然而,我们仍然可以对科勒的这一理论提出某些批评。

让我们颇感奇怪的是，雅威传统竟然用塑像来说明人与天主的“相似”，而我们知道，该传统是反对拟人化的先锋，并极力宣扬天主的精神意义。所以在此传统中，天主在创世中只运用他的话（话是最精神化的东西）。所以，说雅威典的作者愿意认为人是因为他的站立姿势而相似天主，这很难说得通，因为那就等于说，天主本身与人处于同一水平，但真实情况并非如此。

此外我们还看到，创世纪 1 章 27 节明确地写道，天主“于是照自己的肖像造了人，男人和女人”。但在圣经中，我们从来看不到有关天主的女性特征；并没有关于雅威之妇这样的说法（这一说法为埃及的埃莱凡丁异端所有）。我们知道，雅威之妇不是别的，就是以色列民族。

b) 雅各伯 (E. Jacob) 理论。 与其像科勒那样，以身体的类比来设想人是天主表现的观念，还不如这样认为：人从天主那里接受了一种**统治的职能**，作为统治动物的**代理人**。

创世纪 1 章 26 节写道：“天主说，‘让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，叫他管理……各种野兽……’”

圣咏 8 章重申了这一观点，它是对天主肖像最好的诠释。这段话告诉我们天主是超越性的：天主是作为不可对等者而被宣告出来的，他是高天之上的威严与荣耀；整段话充满着对天主化工的赞美。¹¹ 在论及天主的超越性时，作者这

¹¹ 这段圣咏（与圣咏 134 章那样），可能在某一节日的夜晚唱于耶路撒冷的圣殿，因为有一首诗这样说：“当我看到你置于天上的月亮和星星时……”

样写道：

世人算什么，你竟对他怀念不忘？人子算什么，你竟对他眷顾周详？竟使他稍微逊于天神，以尊贵光荣作他冠冕，令他统治你手中的造化，将一切放在他的脚下，所有的羊和牛，与野外的走兽，天空的飞鸟和海里的鱼类，及各种游行于海中的水族。

这段话非常重要，因为它让我们认识到，人与天主的相似乃在于他对低级受造物的统治。

对此，我们在《德训篇》中能见到更多的描写。此书虽晚出，却能很好地反映传统：本·西拉(Ben Sira)是一位传统人物；此书约成于公元前 200 年，这是一个在政治上平稳的时期，正是在那时，人们将以色列的传说编纂成书册，这其中既有经过以色列消化过的具有普世特征的智慧，也有与司祭和先知有关的雅威传统。对照《创世纪》第一章，《德训篇》针对“肖像”说道：

上主用尘土造了人，又使人归于尘土……按照自己的本性，赋给他德能；依照自己的肖像，造成了他。使一切生物都畏惧他，使他能制服禽兽……(17:1 以下)

野兽，当然是指各种各样的具体的野兽。但在圣经中，这个词也被用来象征混沌的力量。野兽是**恶的象征**。在创世纪 4 章 7 节中，天主对加音说：“你若做得好，岂不也可仰起

头来？你若做得不好，罪恶岂不像野兽一样潜伏在你门前，企图对付你，但你应制服它？”在东方文学中，恶由某种动物来象征，而在圣经中，这样的比照有许多。如在圣咏 74 篇中，用来象征恶和罪的猛兽有利维坦 (Léviathan)，龙 (Tannin) 和蛇 (Nahash)。在这些野兽和水的环境之间存在着某种亲缘关系，神是从大海的太初混沌中形成世界的 (参见赫西荷德关于诸神与巨兽的斗争)。雅威战胜了这些力量，在混沌中树立了秩序。

在人们称为启示录的文献中，敌对的力量同样被以兽类的形象来描述。例如在达尼尔书中，在若望的默示录中 (特别是 13 至 17 章)：七头怪兽，它从大海里出来，到处宣扬渎神的学说，这就是反天主的兽。

人对野兽的胜利，同样也是他对恶的胜利：人就他的本质而言，是神反对恶的模仿者。在“天主的肖像”这一表达中，存在着一种去参加斗争的呼唤，一种积极的邀请。

在此还应当补充说，这与**超人**的某种自大观念丝毫不相关。因为，为了维持“肖像”，人应该与天主保持关系，与天主保持距离：肖像与肖像之源不可等同，堕落正是因为人自以为与肖像之源等同。蛇正是这样进行煽动的：“你们将如厄罗音一样。”无论就人性的层面而言，还是就以色列的层面而言，无度是最大的罪，对此，看看提洛的王子所受到的谴责便知 (则 28:2)。

综上所述：天主肖像这一论述的最初意义是：具体之人是天主的再现者。这种肖像的本质不在于人与动物在身体姿势上的区别 (科勒)，而在于人是天主的代理人，从而成为

野兽的、具有活力之宇宙以及罪的统治者。肖像是一种邀请,邀请我们去奋斗,并站在正当的立场上,与天主保持关系。

2.这一论述的丰富意义

这里有两个问题:

a)首先我们要问,肖像论是不是伦理性效法的根源,旧约三番五次地论及这种效法。我的回答是否定的。圣经事实上告诉我们,在肋未人之后,先知是最大的道德主义者,而先知也好,肋未人也好,都属于以盟约为其核心的雅威传统。他们以盟约的名义来教育人们说,人(以民)应效法天主,就像妻子效法丈夫一样(参欧 2:16-22)。所以说,效法道德的根源不在于人是天主的肖像,而在于盟约。

但我相信,我们所提出的问题让我们看见了某种事实。效法的道德在更广泛的意义上与人是天主肖像这一观念有关:效法天主,就是与恶作斗争,就是劳动,就是谦虚地面对天主的主动行为。耶稣说过:“正如我父不断地工作,我也要不断地工作。”出谷纪 20 章 11 节告诉我们,以色列人像天主那样,在工作六日后第七日休息;该段话让人想到创世纪第一章的叙述,从而说明我们离肖像的主题十分近。我们同样可以认为,人作为天主肖像的观念更贴近那些具有人文色彩和智慧性质的原始文献,而不是盟约。

b)第二个问题:人作为天主肖像的观念是不是人的末世论的根源?近年来,这话题非常热门,它与眼下讨论的“人子”的奥秘有关。

本赞(Bentzen)¹²是这场讨论的积极参与者,他提出,默西亚式希望的根源可在人是天主肖像这一形象中找到。作为天主肖像的人,在圣咏的第八章中被描写成以色列的王:人是以王者的身份来治理宇宙的。但本赞又补充说,除了担当宇宙之王外,人还有其他的天职,如司祭职(人作世界的代表),先知职(对世人讲话)。“人是天主的肖像”应该是所有的这些天职的统一,这些职守的分离是以色列后来的事,人们为此等待这样的一个人,他既是王,也是司祭和先知。

在本赞看来,这就是默西亚式期待的深刻基础。达尼尔先知书所描写的人子无疑就是人在乐园中作为天主肖像这一原初形象的重现。在达尼尔那里,人子与动物展开搏斗(这是一个经常性的特征)。耶稣在旷野受到试探时,他战胜了那些动物:正是在这点上,他表明自己是默西亚式的人子。在罗马书5章15节中,基督被认为是那位一直受到期待的人。希伯来书2章6节赋予圣咏第八章所描写的人子以强烈的默西亚色彩。

无需作进一步的观念论述,我们就可以说,人作为天主肖像的观念是默西亚式期待的根源,这是完全可能的。

¹² 哥本哈根的批评家,已于几年前去世。

III. 肖像观念的扩展

无论人作为天主肖像的观念与榜样道德与默西亚式期待的事实关系如何,肖像观念本身在两个方面获得了扩展。

1.成为“天主的肖像”= 有分于天主的不朽(智慧篇)

我们曾说过智慧篇是如何从希腊文化中诞生出来的。所以该书对灵魂的崇高评价并不让我们感到奇怪。在智慧篇的作者看来,我们首先因灵魂而肖似天主;灵魂是精神性的,不死的,因此它分享了天主的不朽性。

其实天主造了人,原是不死不灭的,使他成为自己本性的肖像;

但因魔鬼的嫉妒,死亡才进入了世界……(智 2:23, 24)

2.作为“天主的肖像”= 参与基督(圣保禄)

在基督信仰的意义上,基督在一切之先就是

不可见的天主的肖像,
是一切受造物的首生者。(哥 1:15;参见格后 4:4)

基督是新人，新亚当，是新人类中的先驱。我觉得，为了理解斐理伯书 2 章 6-11 节的颂词，有必要首先弄清两个亚当的意义。

耶稣基督，他虽具有天主的形体(状态)，
并没有以自己与天主同等，为应当把持不舍的。

却使自己空虚，取了奴仆的形体(状态)，与人相似。
形态也一见如人；他贬抑自己，听命至死，
且死在十字架上！

为此，天主极其举扬他，
赐给了他一个名字，
超越其他所有名字，
致使上天、地上和地下的一切，
一听到耶稣的名字，无不屈膝叩拜；
一切唇舌无不明认耶稣基督是主，以光荣天主圣父。

可见，第一亚当与第二亚当具有一种平行的史诗关系。

第一亚当是天主的肖像；他自命不凡，忘记了这肖像并不具有平等的意味，而是与天主的关系，忘记了人只是权力的代理者。这样，他就在这种自命不凡中打破了这一肖像，并因此被逐出了乐园。

第一亚当：天主的肖像——自命不凡——堕落

至于第二亚当，耶稣基督，他并没有因与天主同一形体而自命不凡，反倒谦下自己……于是他获得了举扬，为人们赢得了救赎。

第二亚当：天主的肖像——谦下——举扬

在此我们应当注意到，保禄在这一书信中用了 *morphè* 这个词(2:6)：基督具有天主的形体(*forme*)，他(因同一的存在事实)而是天主的肖像。希腊语的 *sélém* 和 *démüt* 在七十贤士译本中时而被译为 *eikôn*，时而被译为 *morphè*。

新亚当，基督不仅是超越之天主的完美肖像，而且他来到世界的使命就是要将我们变成天主的“肖像”。因为基督作为独立存在肖像的意义远比作为天主的一种“复制品”具有更深刻的意义：这一实在的肖像包含着原型的所有德能，他能够改变我们从而使之适合于原型。

这就是保禄下面这段话的意思：

你们要穿上新人，这新人即是照创造者他的肖像而更新，为获得知识的(哥 3:10)。

这段话的结语暗示着我们开篇即谈到的创世纪 1 章 26 节。是洗礼让我们“穿上”基督(参见迦 3:27)。而“知识”则是圣经上一个极重要的主题：认识天主乃是一种爱的知

识，犹如一种夫妇之间的深刻交流，它因此与某种家庭关系，某种共同的参与密切相关。

这就是我们的天命：

他预选的人，也预定他们与自己的儿子的肖像相同，好使他在众兄弟中作长子(罗 8:29)。

主就是神……我们众人以揭开的脸面反映主的光荣的，渐渐地光荣上加光荣，都变成了与主同样的肖像，正如由主，即神在我们内所完成的。(格后 3:17-18)。

这段话告诉我们，我们得以分沾的更新是主耶稣行为的果实，它并不来自于我们内随后所进行的效法努力：这是一种“恩赐”。

3. 结论

以上就是我们从“人是天主的肖像”这一表达所得出的意义，这些意义的深刻性是值得我们不断研究的。

在创世纪中，人是天主的肖像是说，人从天主那里获得了一种代理的权力，从而去治理世界，并在宇宙中拥有一种自由选择的位置。

智慧篇则认为，人是因他的灵魂、精神和不朽而享有天主肖像这一名义的。

对于圣保禄来说，我们有分于天主的肖像是因为基督，

天主的肖像在基督内才臻于完满。它具有末世论的本质,是一种本体论意义上的转变,抽象地说,它就是我们所说的“圣化恩宠”。通过追随基督,天主完美的肖像,我们本身也成了“天主的肖像”。

参考书目

E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (《旧约神学》), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel, 1955。作者为新教信徒,斯特拉斯堡神学院旧约教授。

P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* (《旧约神学》), Desclée, Paris, 1956, 卷 II。

HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (《天主国与它的到来》), Strasbourg。作者系新教信徒,该书为他的博士论文。

O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*(《新约基督论》), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel, 1958。

A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens* (“斐理伯”中的基督论赞诗),载 *Revue Biblique*(《圣经杂志》), 72, 1965, 352-380 页,及 481-507(附参考书目)。

La nouvelle Eve(《新厄娃》), Lethielleux, Paris, 1955, 卷 II。

D. BARTHELEMY, *Dieu et son image, Ebauche d'une théologie biblique* (《天主与他的肖像,圣经神学概述》), Cerf, Paris, 1964。

第三章

圣经中的夫妇

圣经将人描写成一种关系性的生存。我们已经谈了人与天主的关系,说人是天主的肖像。下面我们要论述的,将是人与家庭的问题。

1. 作为受到祝福和教育处所的家庭

我们可以在旧约中找到关于家庭的这两种主题。

1. 作为天主“祝福”的家庭

创世纪的第一章对生育的观念有重要的论述。“天主于是照自己的肖像造了人……造了一男一女。天主降福他们说:‘你们要生育繁殖,充满大地,治理大地。’”(创 1:27-28)

旧约的目的在于保持天主的子民在时间长河中的存在和继续。生育繁殖观念的重要意义由此可见:繁殖和人口兴

旺代表着“雅威的祝福”(祝福在希伯来语中为 beraka¹³)。所以夫妇问题的核心是生育繁殖。

旧约认为,惩罚或奖励在本质上属于大地的秩序,只有到了新约,才有对天堂和地狱,有对彼岸世界的启示。天主的祝福,因此就是家庭,是家庭的兴旺和幸福。由此我们可以看到,“宗教”的内涵就是:天主祝福,天主进入人的生活中,是他让妇人具有生育能力。厄娃在生了加音后说:“我赖上主获得了一个人”。耶斐特(Jephté)这一名字意指“天主打开(子宫)”。关于生殖与祝福的一致性,我们还可以从黎贝加(Rébecca)订婚时接受祝福的故事中找到证据:

我们的妹妹,愿你子孙无数!愿你的后裔占领仇敌的城门!(创 24:60)

在旧约中,与这一主题有关的还有其他一些观点。

a)关于不生育的妇女。古以色列的某些族长的妇人,如三松、撒慕尔、若翰洗者的母亲都经历过不能生育的考验。亚巴郎的妻子一直都不能给他生下小孩,这对亚巴郎来说非同小可,因为天主曾对他说过:“我要使你成为一个大民族,我必降福(barak)你,使你成名,成为一个福源”(创 12:3)。

这一切无非是要告诉我们,出生是完全属于天主的事,他是唯一能够对生命进行祝福者。这点在旧约上是如此的

¹³ 它的词根是 berek,意为“膝盖”(baraquer一词源自阿拉伯文,意为让骆驼屈膝以便装卸货物)。膝盖是一种委婉的说法——这在闪米特语中很常见——指女人的怀抱。

毋庸置疑,以至于连进行人口统计都受到了禁止:从撒慕尔纪下第 24 章我们看到,达味是如何因为进行人口统计而获罪于天主的。这说明,我们无权插手属于天主的事情!

b)关于娶寡嫂的制度。这种娶寡嫂的制度的建立同样是出于后继有人的考虑。当某一男子死后又没有留下自己的后代时,这种制度就能为他获得后代,并规定他的妻子转为他家中最亲近者的妇人(参见申 25:5 以下)。

c)关于多配偶的家庭。出于同样的理由,旧约中的家庭与我们现代人的家庭有很大的不同。在旧约时代,多配偶的现象很普遍。如果与原配夫人没有生下孩子,他就可以娶一个偏房。原配夫人为夫君选择姨太太,姨太太代替她生孩子。我们都熟悉亚巴郎的故事,圣保禄曾用这个故事发话说,撒辣是盟约和诺言之妇,而哈加尔是为姘居之妇。

多配偶家庭的制度更加说明以色列人的性生活是很严格的。在旧约中,关于性生活的禁忌名目繁多:¹⁴在女人怀孕期间,在她来月经的时候,在她生下孩子的四十天内,男人不能亲近女人(参见则 18:6);当人们要去上战场时(这是一种具有神圣色彩的行动),他也不能亲近妻子。

d)关于独身的意义还没有出现。旧约并没有关于洁德(像神贫一样)的溢美之词,其原因就是我们刚才说过的。在旧约中,耶肋米亚先知是我们唯一见到的过独身生活的人。他这样做是要以身作则,让人们对他们的时代产生一种危

¹⁴ 这些禁忌很可能起源于人类的初期:那时人们在食物和性关系两个方面都具有十分严明的纪律。参拙文“禁忌”,载《天主教》,卷 V, Paris, 1963, 1884-1890。

机意识：当世道不行，危机四伏时，人不当有家（参见耶 16：3-4）。然而在旧约中，人们推崇的是：“多多生育”。因为只有这样才能保障天主子民的生存和繁荣，否则天主的计划无从谈起，天主的祝福因此与多子多孙有关，人口的兴旺表现为天主干预的后果。

2. 家庭作为教育的场所

当然，旧约并非仅仅从人口的数量上，从多子多孙上来规定家庭。智者（本·西拉）甚至要人们对这点保持清醒的头脑：

若子女不敬畏上主，虽然众多，你也不要因此而欢喜……因为有一个敬畏上主的儿子，胜过一千个不虔敬的儿女。（德 16：1-3）

所以，如果以色列的子民应该人数众多，那么他更应在素质上是好的。他们的孩子应该具有良好的素质。这就要求家庭成为教育孩子们的地方，唯一的教育中心。在这一方面，旧约提供了许多教育孩子的忠告……

箴言包含着非常古老的人类智慧。它并不是以色列民族的产品，而是古代文明大邦，如客纳罕的意为“书的都市”的塞弗（Sefer）的成果。各民族的经师们将这种具有普遍特征的道德格言编纂成册。所以在箴言书中，我们常能找到这样的一些格言，它在雅威传统中是没有的，却被以色列人吸

纳到他们自己的伦理中：

孩童心中藏愚昧，只有戒尺能驱逐¹⁵(箴 22:15)

对孩童不可忽略惩罚，用棍打他，他不致死！（箴 23:13）

不肯使用棍杖的人，实是恨自己的儿子；真爱儿子的人，必时加惩罚。（箴 13:24）

而申命纪告诉我们，孩子嘲笑他的父母是多么的不敬：

人若有一个忤逆不孝的儿子，不听从父母的劝告，责罚他以后仍不听从，父母就该将他捉住，带到当地的城门前，见本城的长老，对本城的长老说：“我们这儿子忤逆不孝，不听我们的劝告，是个放荡的酒徒。”本城的众人就应用石头将他砸死；这样，由你中间铲除了这邪恶。每个以色列人听了必然害怕。（申 21:18-21）

不要以为，用石头打死孩子的这一幕会经常发生：申命纪是一本指明理想的书，所以不能认为它所描写过的东西都可在习俗中找到……但由此我们能知道，家庭确实是向孩子们传授宗教传统的地方。

箴言书对人们产生影响是在流放以后的事，在此之前它已是世人的良师益友，而不仅是贤人哲士进行互相交流的工具。箴言书不断地重复父母教育这个主题，而且母亲往

¹⁵ 有句古埃及的谚言说：“打他们的后背，他们的耳朵在那。”

往在其中担当主要角色。关于这一教育的热门话题,它同样出现在玛加伯下中,在那里我们读到,一位母亲是如何教育她的七个孩子不要害怕死亡的(加下 7)。

II. 旧约中有没有夫妇奥迹这回事?

创世纪第二章让我们清楚地看到了夫妇之间的亲密关系;两人在爱中合而为一。

1. 基础文本(创 2:18-24)及其重述

上主天主说:“人单独不好,我要给他造一个与他相称的助手”(创 2:18)。

“与他相称”= 与他协调,在身体和肉身上彼此相待,并且对于他来说是一种援助。

上主天主用尘土造了各种野兽和天空中的各种飞鸟,都引到人面前,看他怎样给动物起名;凡人给生物起的名字,就成了那生物的名字。(创 2:19)

在圣经中,给某种存在物起名,意味着对它的控制和命令,意味着对它的利用和拥有。

人遂给各种畜牲,天空中的各种飞鸟和各种野兽起了

名字；但他没有找着一个与自己相称的助手。上主天主遂使人熟睡，当他睡着了，就取出他的一根肋骨，再用肉补满原处。然后上主天主用那由人取来的肋骨，形成了一个女人，引她到人前，人遂说：“这才是我的骨中之骨，我的肉中之肉！她应称为女人，因为是由男人取出的。”

在这首对男女之爱的赞歌中，“我的骨中之骨，我的肉中之肉”这一表达所运用的是圣经上的夸张形式（如同说：“歌中之歌”，即“雅歌”）；这一表达与众族长们来到达味跟前，要他作他们的王的请求近似：“看，我们是你的骨和你的肉！”（撒上 5:1）。在男人与女人之间，存在着一种亲密无间、相依为命的关系。但为了他能拥有这个女人，亚当得经历一种意味着死的深层睡眠；他在某种意义上得抛弃自己，接受类似于死亡一样的经验。在这段话的第二部分（23节），包含着某种文字游戏：îsch 指男人，而从男人取出的称为 îschscha，即女人。

为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。（创 2:24）

“成为一体”= 唯一的一种存在。“先知”——过去的先知——写了这首乐园之歌，是要向我们表明，人类的第一对夫妇如何置身于到处都是动物的田园生活中，亚当如何无法在动物中找到他的伴侣；这里面有反神话的因素，因为根据巴比伦的神话，人曾经历过一段原始的动物生活方式时期。

第 24 节所描绘的原始的一夫一妻制后来成了以色列民族效法的原型。在那时作者写下这些文字的时候,他并不知道这种理想形式会是怎样的,但这并不妨碍他这样做。男人对女人专制和女人对男人的贪婪乃是一种失去和谐的表现,是罪的恶果。

后来,玛拉基亚先知重温了这段描写理想夫妻的话;先知回忆起这些话时心里充满苦楚,因为在他那个时代,撕掉年轻时结下的婚约的事时有发生:

上主是你与你青年时所娶的妻子之间的证人。她虽是你的伴侣,是你结盟的发妻,你竟对她不守信义。上主不是造了他们成为一体,有一个肉身,一个性命吗?为什么要结为一体?是为求得天主的子女;所以应关心你们的性命,对你青年时结发的妻子不要背信。上主以色列的天主说:我憎恨休妻。(拉 2:14-16)

正是这样,阐述婚姻奥秘的创世纪上的那段文字被不断地重新引用,如多俾亚传 8 章 6 节;玛竇福音 19 章 5 节;厄弗所书 5 章 31 节。

2. 雅歌对新郎和新娘的召唤

雅歌让我们进入到一个爱的世界之中,让我们领略到婚前的定情,以及初婚的甜蜜。

雅歌似乎取材于某种通行于以色列的习俗,耶肋米亚

25章10节对此习俗有过描述：房中石磨的声音寂静下来，灯光也黑了，新郎新娘的欢叫声也消失不见了，这一切都令人忧伤。雅歌重复了这点：人们歌唱失去的乐园，人当初曾在那里有过完美的爱，可见，雅歌所着墨的，是对创世记第二章所描写的夫妇之道的一种智慧性反思。

3. 箴言书的现实告诫

在智慧的层面上，应该注意到这样的一些告诫，它们是智者们对现实的观点，例如在箴言5章15节以下，我们能读到“你年青时的妇人”这样的词句；这段话通过各种形象所描写的是合法的夫妻之道（参见雅歌）：

你当饮你自己池里的水，喝你井里的活泉。你的泉水岂可外溢，成为街头的流水？其实都应全归于你，不得与外人共享。你的泉源理应受祝福；你应由你少时的妻子取乐。她宛如可爱的母鹿，妩媚的母羚羊；她的酥胸应常使你畅怀，她的爱情应不断使你陶醉。我儿，你为什么迷恋外妇，拥抱别人妻室的胸怀？（箴5:15-20）

这无疑是对严格的一夫一妻制所进行的宣教。在本书第31章的颂词“贤妇赞”中，这种理想的一夫一妻制同样是被宣扬的对象¹⁶。理想的妻子是这样的一种女人，她有许多

¹⁶ 这是一段藏头诗；诗句的首字母罗列在一起就是希伯来的字母表。所以这样的诗必须写得长一点，具有明显的人为性质。

孩子,她勤劳和纯洁;她日夜操劳,操持家中日用所需;她努力想法扩大家业;她做一切事情……而她的丈夫,在城门为她唱起了赞歌:

贤淑的女子很多,唯有你超群出众!姿色是虚幻,美丽是泡影;敬畏上主的女人,才堪当受人赞美。(箴 31:29-31)

德训篇第 26 章引用了一位智者的回忆,他让我们走进他幸福的家庭里,这是一个一夫一妻制的家庭。他不能容忍两个女人在家中争风吃醋:

妇女的温柔,是丈夫的欢乐;她的明智,使丈夫的骨骼丰满。沉默寡言而明智的妇女,是上主的恩赐。受过好教养的人,是无价之宝。圣洁而知耻的妇女,乃无上的恩赐。贞洁的灵魂,实尊贵无比。在秩序井然的家庭里,贤妇的美丽,有如在主上的至高之天,上升的太阳……(德 26:16-21)

4. 司祭传统的见解

涉及夫妇之道的,并不单单是智慧作品(箴言、德训篇、申命纪……)。构成“神圣”传统的先知和肋未人也谈到了这一问题,他们对婚姻作象征意义的解释对后世产生了深远的影响,在他们那里,婚姻是上主与以色列关系的表达。

第一个提出这样说法的,似乎是欧瑟亚先知,他依据自身的经验来解释婚姻的象征意义。欧瑟亚先知书是一部热

情洋溢的书,这种热情在他那里如同一种来自上主的标志,使他通过自身的婚姻现实来解释以色列与天主盟约的现实。在婚姻内,夫妇就灵性的层面而言并不是对等的,这就使先知领会到上主对以色列民族的爱是无偿的:“为此,看,我要诱导她,领她到旷野(意即在孤独中)和她谈心。”(欧 2:16)

在依撒意亚第五章的开始,以色列被称为“上主的葡萄园”:

我的爱友有一座葡萄园,位于肥沃的山冈上……

要知道,葡萄园是关于爱人的委婉说法(参见雅歌)。关于新郎新娘及婚姻,我们在耶肋米亚先知那里同样能找到象征性的表达:

你去向耶路撒冷大声疾呼说:上主这样说:我忆起你年轻时的热情,你订婚时的恋爱;那时你在旷野里,在未耕种的地上追随了我。(耶 2:2)

……你已与许多爱人行淫,你还想回到我这里来吗?……看看在什么地方你没有受过玷污?你坐在各路旁等候他们,像个在旷野里的阿拉伯人,以你的淫乱和邪恶玷污了这土地。(耶 3:1-2)

在这一方面,厄则克耳先知书第 16 章上的一段话写得

在圣经内认识人

更生动：

当你出生时，在你诞生的那一天，没有人割断你的脐带，用水清洗你，用盐擦你，用襁褓裹你；没有人怜视你，为你做一件上述的事，对你表同情。反之，在你诞生之日，因为你惹人讨厌，就把你抛弃在田野间。

我从你身旁经过时，见你辗转在血污中，就向你说：你在血中生活吧！生长有如田野间的野花。你遂渐渐发育长大，到了青春年华，你的乳房硕大，头发蔓长，但还是赤身裸体。我又经过你身旁时，看见了你，见你的时期即怀春期到了，我就向你展开了我的衣襟，遮盖了你的裸体，也向你发了誓，立了约——吾主上主的断语——你遂成了我的……
(则 16:4-8)

接下来应读一下依撒意亚 54:5 后——写于流放期间的第二依撒意亚先知书：

你的夫君是你的造主，他的名字是“万军的上主”……是的，上主召见你时，你是一个被弃而心灵忧伤的妇女？

关于用婚姻来表达上主与以色列关系的做法意义重大，否则保禄不会在后来用婚姻来说明基督与教会的关系。要使婚姻适合于表达上主与以色列的关系，那它必须已经是一种神圣的事实，但与此同时，由于婚姻具有了这种比喻的用法，也随之提高了自身的尊严地位。结果，婚姻在道德

习俗上获得了一种不断加深的亲密关系，并走向彼此的忠实和一夫一妻制，因为上主的配偶只有一个，那就是以色列。

为了加深我们对这些要求的认识，我们有必要举些婚姻的例子来说明。让我们还是来看厄则克耳吧，在第 24 章 15 节以下，这位冷面先知（厄则克耳的意思是：天主使他生硬）对临终的妻子说了非常温柔的话语，他的妻子“从眼睛里流露出了欢慰”。在旧约中，多俾亚的婚姻在人们眼里也是一桩美满的婚姻，他的谈话让我们想到创世纪 2:18 关于男女之道的基本义理：

上主，现在我娶我这个妹妹，并不是由于情欲，而是出于纯正的意向。求你怜悯我与她，赐我们白头偕老。（多 8:7）

5.反休妻的立法意图

除了对一夫一妻制进行宣传之外，也有立法工作的介入。后一方面最重要的步聚应追溯至公元前七世纪，因为在那时成书的申命纪(24:1-4)对离婚作出了重要的规定。

对于以色列的家庭伦理来说，关于离婚的规定是一重大的进步。要理解这一点，我们必须越过表面现象：我们曾经分析过，同等报复的法律（取代了不考虑罪过与可能产生的邪恶之间的平衡的族间仇杀）的建立在正义的范围内是一种巨大的进步。离婚的法律也是这样：它限制了嫖居、被

弃、男性的专横。离婚须有休书,这样一来,人们必须慎重考虑,而不能随口就将妻子抛弃。休书必须呈交给旧约的法庭,必须说明这样做的严肃理由(我们对允许休妻的理由已无从得知)。而且,娶回被休的妻子是不允许的。

如果一人娶了妻,占有她之后,在她身上发现了什么难堪的事,因而不喜悦她,便给她写了休书,交在她手中,叫她离开他的家,而这女子走出了他的家,又去嫁给了另一人为妻,如果后夫又憎恶她,给她写了休书,交在她手中,叫她离开他的家,或者娶她为妻的后夫死了,那么,那休她的前夫,在她受了污辱¹⁷之后,不能再娶她为妻。(申 24:1-4)

起到制约作用的离婚法律与夫妇之道的奥秘有关。在旧约中,依据生育的理由,人们可以看到爱在夫妻关系上的价值,但总的来说,把夫妻关系看作完全的爱,却是后来新约的观点。

III. 新约

新约一方面提出具有献身意义的独身理念,另一方面又揭示了存在于夫妇关系中的某些深不可测的奥秘。

¹⁷ 这一表达与错误无关,而属于一专门词语。

1. 作为度献身生活的独身

这话不是人人所能领悟的,只有那些得了恩赐的人,才能领悟。因为有些阉人,从母胎生来就是这样;有些阉人,是被人阉的;有些阉人,却是为了天国而自阉的。(玛 19:11-12)

这种独身是“奉献性的”,因为它“以天国的眼光”来看事物。这就是为什么这种独身总是一种奥秘和服务,因此它与自私自利根本不沾边。

2. 婚姻的不可拆散性与夫妇关系的理想形式

玛窦福音在同一段落中复述了创世纪 2 章 18 节的话。耶稣在被人问及休妻时说:“凡天主结合的,人不可拆散”(玛 19:6)。当法利塞人问到离婚的法律时,耶稣的回答是:“梅瑟为了你们的心硬,才准许你们休妻;但**起初**并不是这样。”(玛 19:8)

由此可见,圣经不断地回到和探讨那最初关于夫妇的规定。耶稣——像耶肋米亚一样——过的是独身生活,但他同时也体验到家庭生活的甜蜜和伟大意义。为此我们应看看生活在纳匝肋期间的耶稣,他受到彼此相爱的圣若瑟和圣母的教养。看看他在这些年中的服从,他的父母对他在十二岁时那默西亚式的出走感到不安和骄傲;看看加纳婚宴,

友好家庭对耶稣的接待；看看雅依洛因他的小女儿而对耶稣的请求；纳因寡妇的痛哭；耶稣对孩子们所说的话（没有人对孩子们说过同样的话）……所有这些细节都说明，耶稣对家庭有一种与生俱来的感觉。他的确讲过，为人父的知道疼爱自己的孩子——他会给自己的儿子面包而不是石头，鸡蛋而不是蝎子……他谈过女人在生孩子时的快乐……他要告诉我们，应当与这些人一道创造不凡和爱。

3. 圣保禄论夫妇之道的奥秘

在厄弗所书 5 章 21-32 节中，我们看到了夫妇之道的高峰：

要怀着敬畏基督的心，互相顺从。你们作妻子的，应当服从自己的丈夫，如同服从主一样，因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头，他又是这身体的救主。教会怎样服从基督，妻子也应怎样服从丈夫。

你们作丈夫的，应该爱妻子，如同基督爱了教会，并为她舍弃了自己，以水洗，借言语，来洁净她，圣化她，好使她在自己面前呈现为一个光耀的教会，没有瑕疵，没有皱纹，或其他类似的缺陷；而使她成为圣洁和没有污点的。作丈夫的，她应如此爱自己的妻子，如同爱自己的身体一样；那爱自己妻子的，就是爱自己，因为从来没有人恨过自己的肉身，反而培育它，一如基督之对教会；因为我们都是他身上的肢体。“为此人应该离开自己的父母，依附自己的妻子，二

人成为一体”(创 2:24)。这奥秘真是伟大!但我是指基督和教会说的。

保禄在论及基督徒的夫妇之道时,他像玛拉基亚先知、多俾亚,像耶稣那样,回到了那段金科玉律上。

但基督徒的婚姻还有其他的方面,他们还有另外一个榜样,那就是基督与教会的互相关系。先知们曾说过:“上主像新郎爱新娘那样去爱以色列。爱的希腊文是 *agapé*,意指一种恩爱,与之相反的是 *éros*,欲爱。基督徒的夫妇之爱是一种无私的爱,她的榜样就是耶稣为爱而舍弃自身(参见若 10:11;13:1)。基督徒的婚姻因此当以基督与教会的关系为学习榜样。然而,就像我们曾表明过的那样,对于保禄来说,“效法”并不是通过自己的努力去复制一个自己,而是“参与”。因为基督——教会的关系,与上主——以色列的关系那样,不单是一种榜样,而且也是夫妇之道的源泉,基督——教会的奥秘不单是一种看得见的榜样,而且是一种参与的恩宠。这样,夫妇的关系才建立在它的根基上,并获得价值。在基督与教会内,夫妇的关系才能结出仁爱和恩爱的果实。男人与女人彼此给予的本质在于一种完全的结合,这种结合之所以完全,乃是因为在这种结合的背后,是基督与教会。保禄为此才说婚姻是一种伟大的“奥秘”,因为它属于一个向我们打开的超越世界,一种夫妇可以达到的神圣领域。这就是婚姻圣事自基督后带给基督徒的东西。

参考书目

《光明与生命》(*Lumière et la Vie*), 第4期: “不可拆散的婚姻”(Le mariage indissoluble)

VON ALLMEN, 《圣保禄论夫与妇》(*Maris et femmes d'après saint Paul*), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel。

该书被概括在文章“婚姻”(Mariage)中,见《圣经神学词典》(*Vocabulaire de théologie biblique*), X. LEON-DE-FOUR, S. J. 主编, Cerf, Paris, 1962, 577-582 页。

BONSIRVEN, 《新约对离婚的观点》(*Le divorce dans le Nouveau Testament*), Desclée。

这篇很有分量的小文解决了玛窦福音 19 章 9 节上的难题:“无论谁休妻,除非因为姘居,而另娶一个,他就是犯奸。”这话似乎告诉我们,对于基督徒来说,在某种情形下休妻是可行的;P. Bonsirven 指出,这里译为“姘居”的希腊原文是“porneia”,对应于希伯来语“zenout”:指不受法律承认的非法结合,例如没有婚约和没有父母认可的结合。耶稣的话(在玛窦福音的犹太人意义上)是想说,由于这种结合并非真正的结合,所以略而不谈,他只谈论合法的妇女。对于可对照犹太法律来处理的假婚姻,他不予评论。Zenout, porneia 在此不等于“通奸”,但对于法律所禁止的,我们今天称为无效障碍。

A. GELIN, “家庭在人性圣化中的作用”(Le rôle de la famille dans la sanctification de l'humanité), 见《神职之友》

(*L'Ami du Clergé*), 1952, 545-551 页。

P. GRELOT, “圣经中的夫妇之道”(Le coup humain dans l'Écriture), 见《圣览》(*Lection divina*), 第 31 期, Cerf, Paris, 1964 第二版。

J. DUPON, “福音书中的婚姻与离婚”(Mariage et divorce dans l'Évangile), Desclé de Brouwer, Paris, 对 Bonsirven 提出了质疑但同时又没有积极性的回答。见《圣经杂志》(*Revue biblique*), 1960, 463 页。

M. DUBUIT, “家庭与圣经”(La famille et la Bible), 见《福音杂志》(*Évangile*), 第 63 期, 1966 年 7 月。

E. Schillebeeckx, “婚姻——尘世现实与救赎奥秘”(Le mariage. Réalité terrestre et mystère du salut), 见《信仰反思》(*Cogitatio fidei*), 第 20 期, Cerf, Paris, 1966, 卷 I, 35-204 页。

参见词条“夫妇”(Epoux)、“生育”(Fécondité)、“女人”(Femme)、“无生育能力”(Stérilité)、“童贞”(Virginité)、见《圣经神学词典》(*Vocabulaire de théologie biblique*)。

第四章

盟约中的人：“个体—团体” 的紧张关系

圣经用关系来说明人。接下去，我们将研究人与团体的关系，看看人的团体性与他个人的自主及责任是怎样调和起来的。

1. 这种紧张关系的现实及对此的解释

1. 某种不和谐

在研究圣经中人的时候，我们很难对某种不和谐视而不见：

a) 个体的价值。一方面，我们对人的个体性强调感到意外。人的个体是“上主所认识的个体”(出 33:17; 耶 1:5)，参见圣咏 139 章：

上主，你鉴察了我，也认清了我：我或坐或立，你全然认清了我，你由远处已明彻我的思考。

“认识”在此并不是指某种针对心灵表面的作为，而是一种深入内心性的行为。天主与我们形影不离，他走在我们前面，将我们置于他的爱内。他是这种进入内心世界的主动者：“如今你们认识天主，更好说为天主所认识(迦 4:9)。

圣经之人是这样的一个人，他意识到天主的爱围绕浸润着他。

世人算什么，你竟对他怀念不忘？人子算什么，你竟对他眷顾周详？(咏 8:5)

保禄也对我们说：“他爱了我，且为我舍弃了自己”(迦 2:20)。

关于对作为个体之人的强调事实，我们还可以从某些所谓“具神(théophore)之名”，即天主在其中受到命名的名字中得到证实。这些名字加强了对个体的尊重，使人不单被当作天主行动的一种对象，而且作为一个面对**你的我**。一种具有意识特征的人格性在这些名字中找到了它的表达。诺特(N. Noth)说：“个人的名字往往传递出一种错误的概念，它以为在古人那里，这种名字说明的仅仅是神与团体的关系。”¹⁸关于这些名字，兹举几个例子：

Yo-iada：上主认识（与我们今天所说的 Théo-dore 相

¹⁸ Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*(《在集体闪族命名范围中的以民个人名称》), Stuttgart。

似,意指:天主的恩赐),参见撒慕尔纪下 8 章 18 节。

Pada-Yah:上主救赎。

Elisée:天主帮助。

像这些名字有许多,尽管我们已找不到它们先前的用法或暂时的意义。

b)团体的重要意义。与此同时,这样的一个人生活在**团体的内部**。可以说,在天主的眼中,更具宗教主体性的是团体,而不是个体之人;天主“以团体方式思想”。这就是盟约的主题。

盟约在希伯来语中是 *berit*,它来自亚述语 *birtu*,意即“联系”。希腊语将此词译为 *synthékè*,意思是“条约”,它的拉丁文是 *foedus*;但更经常译为 *diathékè*,指条文或规定,它的拉丁文形式是 *testamentum*,相应于法文的 *disposition*——最后的译法值得推荐,因为它通过表明天主作为盟约的主动者而最符合事实。

这样的一种盟约,就像我们曾看到过的那样,以上主与以色列的婚姻关系来比喻之。是与作为团体的以色列,天主缔结了盟约。

2.对这种不和谐的解释

a)自由派的解释:阶段式的解释。这一派兴于 1850 年至 1925 年之间,其代表是威尔豪森(*Welhausen*)和杜姆(*B.*

Duhm)¹⁹。这一派尤其重视对文献进行文学批评,考证其日期,根据进化理论来分析它的历史轨迹。

1926年,昆克尔(Gunkel)出版了他的《圣咏解释》,它标志着对圣经评判的一个转折点,这本“比较性的”书更具有“现实特色”,其纯文学特征更浓,而其宗教意义也更深刻。无论对于天主教和基督新教来说,五十年来它一直是一本难得一见的好书。

在这学派看来,宗教性的个人主义在古代的以色列是不存在的。只是在耶肋米亚和厄则克耳先知之后,才出现个人与天主的关系原则。所以这学派一般认为,在古代的时候,作为宗教主体的以色列个体是全体以色列的子民。而个人的命运如何,他的行为与整个民族的将来的联系问题,总是与民族的灾难同时提出来的,对这样的问题,先知们并不关心。

这种解释方式是有问题的。我们曾说过的具神之名的事实就足以反驳之。让我们来看一下撒慕尔纪上吧:在那里提到西洛(Silo)圣殿的情形,我们看到一个妇人(她将是撒慕尔的母亲)似乎在祈祷。我们从中可以发现一种在虔诚中的个体的形象:

她心灵愁苦,哀求上主,不断痛哭流泪;且许愿说:“万军的上主,若你垂顾你婢女的痛苦,记念我,不忘你的婢女,赐你婢女生一个男孩,我就将他一生献给上主,一生不给他剃头。”亚纳在上主面前祈祷很久,厄里曾注意到她的嘴唇;

¹⁹ P. GRELOT,《圣经,天主之言》,Desclée, Paris, 1965, 205页以下。

亚纳只是心里诉说，嘴唇微动，却听不到她的声音，厄里就以为她喝醉了，遂对她说：“你要醉到几时？消消你身上的酒气吧！”亚纳答说：“我主！你想错了；我是个遭遇不幸的女人，清酒烈酒总不沾唇；我是在上主面前倾吐我的心意。望你不要以为你的婢女是个坏人，因为我由于极度的痛苦悲伤，才一直倾诉到现在。”厄里回答她说：“你平安去吧！愿以色列的天主赐给你求他的事。”（撒 1:10-17）

这一事实发生在流放时期之前，由此可见，自由派的那种阶段式的解释太过牵强了。

b) 以一种“辩证性”的解释作补充。就希伯来人的精神气质来说，他们喜欢将某种复杂现实的不同方面依次介绍出来。在这里，他们所关心的当然不是思辩和理论，而是把某种经验反映出来；这是一种活生生的综合。这种渐进式的推进给人一种起伏不定的印象，它在思想的内部形成一种“张力”。但我们可以从终点中找到某种平衡。

在圣经中，与此类似的例子是普遍与特殊的观念。它们之间并不是一种简单编年史式的前后相继关系。普遍的情怀与特殊的心态在圣经中并行不悖。“个体—团体”的紧张关系由此也就获得了解释。

II. 救恩史：旧约的三个阶段

1. 古代的以色列

在以色列人的第一时期中，人们提倡的是**共同一致** (solidarité 的意思是说，我们既不会独自地丧失，也不会独自地得救)。

关于共同一致这个观念的重要意义，我们可从下面的两个方面看：

a) 合作的人格 (personalité) 概念。在今天的希伯来人那里，我们仍可见到某种古老的**共同一致**的观念残留。

他们过的是一种游牧性的团体生活，在这样的一种生活中，个人在团体中属于由众人组成的有机体。人们既不为自己也不依据自己的爱好来生活：真实的单位是团体而不是别的。在沙漠中，个人的罪行和堕落会危及整个团体。例如，在族间仇杀中，被攻击的对象是整个团体。

通过最近对“**合作性人格**”的研究，我们得以理解希伯来人的心理世界和社会特征。在圣经中我们可以看到，像亚当、亚巴郎、雅各伯这样伟大的人物，他们被作为子孙后代的生活的经验来介绍，他们的生活被视为后代子孙生活的一个缩影。例如，在创世纪第一章谈论亚当时，我们看到，它涉及的是整个人类。

此外，比起现代的人类学，闪米特族的人类学更具有

“生存的特征”，根据这种人类学，人的定义首先与家庭，与它的团体属性有关(为此可参撒慕尔纪上 9 章 1-2 节，看看它是怎样给我们介绍撒慕尔的：他的身体特征以及他的团体属性——祖先、部族……)

b)盟约。然而，刚才我们给出的解释并非是最重要的。因为在圣经中，如果人是一种团体性的存在，那是因为雅威的计划是一种团体性的**计划**，雅威的计划就是盟约。

对于这种盟约，申命纪说得最清楚；这本书要给盟约树立一种天然的气氛。申命纪出自作为改革者的肋未人(以色列人在八世纪时进行着一场自我更新)。这些代表着司祭传统的肋未人希望重整以色列：一种广泛的兄弟情谊在某些节日中获得大力提倡，在那些日子中将没有穷人；孤儿、寡妇和外国人一同参加圣宴，彼此关爱。

人们在战争中歌颂的武装不是一种职业的武装，而是以雅威之名武装起来的以色列民族。申命纪告诉我们，一个人的过错会造成全体的伤害。当有人指责民族时，他们用**你**来指称它(参申 29:18)。

个体在申命纪中没有团体那样的重要，排在第一位的总是团体。在每年规定的礼仪集会中，人们重新创造出当年西乃山的情景，重新让人体会到以色列民族回应上主的召唤(参见咏 81 篇, 95 篇;这两篇与申命纪的思想十分接近)。

先知后来重新说到了这些话题，但目的是要揭露罪恶。先知们的观点更为悲观，他们要控诉的是罪过对当前的影响；祖先们的过错，沙漠中的过错对现在造成了遗害。自依撒意亚先知之后，正是这样的罪恶感纠缠着这些先知们(参

见则 8 章, 16 章)。

罪使得民族变得冷淡和心硬(依 6:9 以下)。罪在这个民族产生时就埋下了种子(耶 13 章)。在出谷纪 20 章中, 罪从被谋杀者、无辜者的血中反映出来……所有这些都是强调共同一致的关系, 团体的关系。

2. 流放之后

流放(公元前 586-538 年)的意义何在? 这是一个伟大的“退省”时期, 一种“难得的时机”(kairos): 雅威不再保护他的子民, 为的是向他们的内心讲话。

流放将以色列中最积极的成员集合起来了, 他们中有司祭、先知、中产阶级(修理工、木工)、经师、官吏……这些成千上万的人共同依据先知, 特别是耶肋米亚先知(耶肋米亚的遗产)、厄则克耳先知、第二依撒意亚(依撒意亚 40-50) 的提醒来思考他们的使命, 他们试图将“幸存者”(Reste)组织起来。

在这里, “幸存者”与其说是指人数, 不如说是就他们的质量而言, 也就是说, 这些人在质量上可以成为大宗, 走向兴旺发达。在流放期间开始形成的, 正是这支高素质的以色列。

我们刚才提出的图式(个体后于团体)于是倒了过来: 人们将从“志愿者”(nedibium)的个体出发去重塑以色列, 一个高素质的以色列。先知们的任务因此便是召集这些志愿者。现在我们是个体到团体, 这是一个被称为“以色列”

的团体(以色列指生活在宗教中的人民,它的意思是“天主是有力量者!”)。

厄则克耳 18 章告诉我们,每个个体都应该是一个有道德的人,担当起自己的责任。“以色列家族,我要照各人的行为裁判你们”(则 18:30)……在这里我们看到,“各人”与“家族”并举,它表明了,个人与团体从今而后将并行不悖。

耶肋米亚宣告可能是旧约中最伟大的宣告之一,在这一宣告中(31:31-34),我们还看到了一种异乎寻常的许诺,它许诺一种新的盟约,盟约的对象是以色列,但这是一个由“高素质”的人建立起来的以色列:

看,时日将到,我必要与以色列家和犹太家订立新约,不像我昔日握住他们的手,引他们出离埃及时与他们的祖先订立的盟约;虽然我是他们的夫君,他们已自行破坏了我这盟约。我与以色列家订立的盟约就是:我要将我的法律放在他们的肺腑里,写在他们的心头上;我要作他们的天主,他们要作我的人民。

天主主要进入每个人的内心,这是最个人化的行动,这一行动的本质在于重建盟约,其中的表达“我要作他们的天主,他们要作我的人民”并没有什么变化。

那时,谁也不再教训自己的近人和兄弟说:“你们该认识天主”,因为不论大小,人人都认识我,我要宽恕他们的罪恶。

这里有一种“新”的起点，一种恩宠的行动，一种“饱满的精神”。它的目标是建立一个新的以色列。

作为宣扬新以色列先知们的弟子，耶肋米亚、厄则克耳、第二依撒意亚，他们到底做了些什么，追究其中的底细一定会非常有意思。让我们通过圣咏来追踪他们：他们有着同样的目的。例如圣咏 149 篇写道：“上主喜欢他的子民”（4）。“他的子民”指的是那些有教养的人，那些向信仰开放自身的穷人(anawim)、“义人”和“热心的人”(hassidim)。

我们不无惊奇地发现，这篇最富个人色彩，最富于内心情感描写的圣咏，也是一篇对以色列子民进行描述的文章：参见圣咏 130 篇（“由深渊呼主吟”），131 篇（圣经中最美的文字），以及圣咏作者在总结他们最个人性的热诚时谈论以色列的段落。没有哪个时代，能比这个张扬个人热诚的时期更能鲜明地体现出盟约（团体）的奥秘。正是在这一时期，我们看到了最深入盟约精神的文献：肋未纪第十六章所描写的洁普节（赎罪节），它在流放之后被最终确定下来了，每年通过这个节日，人们重新让自己回归到“盟约状态”，就像今天的复活节，让人们回归到“恩宠状态”一样。

3. 犹太教时期

a) 智者们的行为。犹太教时期的特征是智者和他们的行为。智者是先知事业的继承人，他们是以色列民族的引路人。这些人承袭了“分配性正义”的传统。他们具有普世的

视野,受过人文教育,他们并不是就盟约而思考“盟约”,而是就分配性正义的宗教原则来思考“盟约”:我遵守了法律,所以我该当受奖励;我违反了法律,所以我应当受罚。智者们的宗教并不专注于属于以色列的拯救史,它是一种在古代东方具有普遍特征的宗教。

这一观点在历史的地基上遇到了盟约宗教的雅威传统。智者们对盟约之人的个人主义特征是有认识的,而且他们本人也加入了盟约的宗教。²⁰

对于由耶肋米亚、厄则克耳等开创的事业来说,这可算是一种新的贡献。作为智者们的“代表”的达尼尔书(公元前165年),对个体—团体之间存在的经常性紧张关系作了鲜明的描写:以色列是“至高者的神圣子民”,它的核心是殉道者。

b) 犹太启示录的末世图式。这种存在于个人与团体间的紧张关系,以及为此所作的综合,调和同样体现在犹太人的启示录(公元50年左右)所反映出来的末世图象中。这种末世论被分为两个时段:

在世界的终结中,首先获得实现的是盟约:以色列的发展达到了她的顶峰,天主的国进入了现世;在默西亚到来和战胜外邦万国的时候,以色列民族都聚集在光辉四射的耶路撒冷周围。以色列成为统治者。统治多少时间?四十年?四百年?在此之后默西亚死去。以色列完成了她的事业,她陶醉在天主的王国中。

²⁰ 参见本书第六章。

接着开始的阶段属于全体人类,对于他们来说,默西亚是闻所未闻的。在所有人的复活中,每个人将因他出于内心所做的事而受到审判:义人将往天堂,恶人将下地狱。

III. 新约

新约并不否认以上这些方向。它因此承认在个人与团体之间存在着一种张力关系。它做的是将两者同时推到极致。关于这点,让我们看看三位新约的神学家:保禄、若望和希伯来书的作者就会清楚了。

这三人都参照了依撒意亚 53 章,对于个人与团体之间的紧张关系,这段话作了很好的描述。这段话让我们认识到,有一个人将把整个世界的罪都担当起来,这个人出自以色列,在某种意义上他可能是以色列的代表。他独自一个人肩负着所有人的责任。这就告诉我们,这既是一种个人性的胜利,又是所有人的胜利。

耶稣被放入到这段圣经中;也正是在这段话中,耶稣看到了他的使命。对于这段话,三位神学家都作了引述。

《希伯来书》将关于赎罪神学的那段话,特别是被依撒意亚 53 章重述的针对赎罪日(肋 16 章)的描写应用到耶稣——司祭的身上。

对于基督耶稣的救主身份,圣保禄写道:

这耶稣即是天主公开立定,使他以自己的血,为信仰他的人作赎罪祭的;如此,天主显示了自己的正义,因为以前

他因宽容放过了人的罪。(罗 3:25)

这里提到的，仍是赎罪日，基督以自己的血来作赎罪祭，新约因此建立起来。

在若望那里，耶稣被写成了背负世人之罪的羔羊。这样，依撒意亚 53 章便与若望 1 章 29 节形成了对照。

很有意思的是，这三位作者都参照了赎罪日的礼仪，它所强调的是团体的因素。与此同时，新约把自身视为是保禄下面这句话的一个团体：“他爱了我，为我献出了自己”，这话将个人的意义表达到了极致。由此可见，个体与团体之间的紧张关系并没有解除，这种关系体现在我们作为基督徒的生活中。

参考书目

A. CAUSSE, 《从族群到宗教团体》(*Du groupe ethnique à la communauté religieuse*), Alcan, Paris, 1937。

J. DE FRAINE, “在旧约宗教中的个人与社会”(*Individu et société dans la religion de L’Ancien Testament*), 载《圣经》(*Biblica*), 1952。

J. DE FRAINE, 《亚当与他的家族》(*Adam et son lignage*), Louvain, 1958。

A. GELIN, “圣经关于罪与拯救的团体和个人特征”(*Aspects communautaires et personnel du salut et du péché selon L’Ecriture*), 载于《共同生活》(*La vie commune*), Cerf,

Paris, 1956。

A. GELIN, 《天主爱穷人》(*Les pauvres que Dieu aime*), 生活的信仰丛刊(*Foi Vivante*), 第41期, Cerf, Paris, 1967。

M. NOTH, 《以色列的历史》(*Histoire d'Israël*), Payot, Paris, 1954, 37-150页。

G. VON RAD, 《旧约神学》(*Théologie de l'Ancien Testament*), Labor et Fides, Genève, 1963卷I。

L. LIGIER, 《亚当之罪, 世界之罪》(*Péché d'Adam, péché du monde*), Aubier, Paris, 卷I, 1960; 卷II, 1961。

第五章

盟约中的人：召唤的问题

圣经对人的定义同时也涉及到了人在团体内与天主的合作问题,这种合作,用圣经的话来说就是召唤。

1. 圣经关于召唤的基本看法

1.对以色列的召唤

我们首先要指出,在《圣经》中存在着对以色列召唤的事实。

在出谷纪 19 章 3-6 节那里,我们通过梅瑟看到了什么是上主对以色列的召唤。

你要这样告诉雅各伯家,训示以色列子民说:你们亲自见了我怎样对待了埃及人,怎样好似鹰将你们背在翅膀上,将你们带出来归属我。现在你们若真正听我的话,遵守我的盟约,你们在万民中将成为我的特殊产业。的确,普世全属于我,但你们为我应成为司祭的国度,圣洁的国民。你应将这话训示以色列子民。

以上就是上主对以色列的计划和召唤，使她成为天主的**见证民族**。天主要在这个民族中实现他的救世计划，并通过他们与人类“讲话”和交流，这就是盟约的意义。旧约和新约，都是盟约。

“你们要成为见证的民族”，并因此成为**筛选的人民**。你们将在人类中依据思想和制度来筛选其中的善者：对神话传说和宗教思想进行筛选，对巫术和预言进行筛选，对祭祀制度进行筛选。他们是一个有教化的民族，为此，他们有自己的生活标准，那就是盟约。

这个见证的民族，筛选的民族，也是一个**有使命的民族**，这就是以色列为什么受到了召唤。

我们也可以保禄的话来定义以色列：“我们是天主的合作者”（格前 3:9），他们受到天主的邀请，去积极参与天主的爱，参与天主之爱的工程。这才是以色列，才是先知所精彩描绘的，与雅威上主有**婚约关系**的以色列。这种婚约不单是一种心意的表达，也不单是因此而产生的一种感动，而且是双方为天国的到来所进行的共同努力。以色列与天主一道，是**天国的建设者**，他们正是为此而被选中的。

我们知道，这种召唤在以色列的整个历史中不断地获得加深和发展。

在这点上，让我们来看看圣经上的“反复论述”吧，关于对以色列召唤的思考，可以先读一下依撒意亚 40 至 50 章（关于召唤这个词，特别读一下 41:9;42:6;48:12,15;50:2;51:2）。对召唤的思考是通过四个人物来进行的，这四个人物分别是亚巴郎、梅瑟、达味、耶肋米亚。

就像我们在发愿或接受祝圣的前日，回想我们的过去（过去的事情对于我们来说是一些标志，天主临在于我们人生的轨迹中，当我们回顾过去的时候，它们的意义就会变得清楚起来）一样，以色列也回顾他们的过去。而过去对他们印象最深的、最有意义的，就是上主对亚巴郎的召唤，走出埃及；达味的成就；耶肋米亚的受苦。在这些事情发生的时候，他们对其中的深意可能并不是很清楚！

在他们被流放的时候，第二依撒意亚先知（依 40-50 章）正是通过这些历史的事实来引导他们的民族对自身的召唤进行反省。过去于是变成了天主对他们现在的召唤，变成了天主对这个见证民族、特选民族和有使命的民族的要求。以色列得以进一步地把握和理解他们的召唤，因为在展开他们召唤的道路上，外在的刺激是必要的。流放就是这样的一种刺激：以色列在流放中一无所有，但他们却发现了世界，并有了传教的机会。这一切都是天主的恩赐，这是一个由天主而来的“机遇”（Kairos）。

我们可以说，教会的召唤与此相比并没有什么不同，因为教会，如同保禄所说的那样，是“天主的以色列”。以一种前所未有的深刻方式——盟约以及盟约所包含的意义托付给了教会。天主希望通过教会而对所有的人讲话，教会的责任就在于去实现这种对话，教会必须成功。

2.对以色列“伟大人物”的召唤

由此出发，让我们进一步去了解某些专门的和具体的

召唤, 这些召唤所针对的是生活在以色列中间的“伟大人物”²¹。

这里我们只看一下那些最引人注目的召唤:

a) 对**亚巴郎**和**梅瑟**的召唤。把他们放在一起是有道理的, 因为他们是圣者们的榜样。对他们的召唤体现了召唤的本质: 整合生活, 为共同的福祉——即盟约而奔波, 这种召唤具有我们分析过的所有因素。

b) 对**伟大先知**的选择, 这些人中有依撒意亚、耶肋米亚和厄则克耳。通过他们, 我们对什么是召唤看得更清楚了: 有某种现实在行进着, 并在开花结果。召唤不是一本放在我们口袋里的印出来后了事的书, 也不是一个结构完备的整体, 而是一种正在展开的生活。生活的方向和箭头, 就是一种**专注于天主的生活**。

c) 在**新约时代**受召叫的团体。他们的圣召最终使天主的计划大功告成, 他们中有玛利亚、伯多禄、保禄……

除了这些引人注目的召唤之外, 当然还有同样重要的其他意义的召唤:

d) 对**亚毛斯**的召唤是召唤中最清楚明白的, 在这一召唤中(亚 7:14-15), 我们可以找到召唤的所有特征。贝特耳(Béthel)的司祭阿玛责雅(Amasias)将亚毛斯赶出圣殿, 亚毛斯回答他说: “我原不是先知, 也不是先知的弟子, 只是一

²¹ 参 A. GELIN, 《圣经中的男人和女人》, “教理地平线”丛书, Ligel 编, Paris, 1965。在这本重要的著作中我们可以找到有关这点的进一步发挥(编者注)。

个放羊兼修剪野无花果的人。但是上主正在我赶羊时提了我来。上主对我说：你去向我的百姓以色列讲预言吧！”

e)还有**约纳**。如果有一本书让我们懂得什么是天主的召唤,那就是约纳先知书。这是一种传教的圣召。约纳是一种形象和标志:作为一个有圣召的人,他就必须应召,不管他**愿意还是不愿意**(volens nolens)。

我们将会再看到的这些圣经材料,是一些基本的,作为出发点的材料:一方面是对以色列的召唤,让他们去服务天主的计划;另一方面是天主在以色列民族内对个人的召唤,其目的也是天主的计划。依据这些材料,我们可从中总结出一种“召唤神学”来。

II. 圣经中的召唤神学

圣经意义上的召唤是什么?

1. 恩赐和天主的主动行为

a)它是一种**召叫**,一种**被选**……是“召唤”这个词所反映出的“整体”。召唤是**赐予**(爱)。让我们看几个例子:

“我还没有在母腹内形成你以前,我已认识了你。”(耶1:5)“认识”一词与上主对以色列的召唤是对应的。让我们将其与亚毛斯3章2节作个对比:“由世界上一切种族中,我只认识了你们,为此,我必监督你们的罪恶。”(意思是说:

我以爱心爱了你们以色列，所以像——在以色列人那里——丈夫监督他的妻子一样，我必监督你们的罪恶。)然而在这里，上主对耶肋米亚的“认识”是十分个人性的，耶肋米亚的隐秘生活受到了触动，“认识”一词所要表明的，是天主采取了主动，是天主的爱和善在起作用，是天主走出了第一步。

让我们再看：“在你从母胎生出之前，我就祝圣了你。”在这里，“祝圣”既与圣化的恩宠无关，也与原罪的消除无关(在那个时候并没有什么原罪的观念)。“祝圣”的意思应是：为一宗教事业而被拣选。那么这种宗教事业又是什么呢？那就是“我要你做万民的先知”。

通过耶肋米亚的例子，我们看到，天主出于爱的召唤用意何在，这是一种非同寻常的拣选。从中我们可以发现，是天主采取了主动，这是一种天主无条件的恩赐，一种来自天主的创造，这就让我们觉得，人的努力并不重要。为了了解天主的拣选，让我们再听一下保禄下面这段富有理论性的话：

弟兄们，你们看看你们是怎样蒙召的：按肉眼来看，你们中智慧的人并不多，有权势的人也不多，显贵的人也不多；天主偏召选了世上愚妄的，为羞辱那有智慧的；召选了世上懦弱的，为羞辱那坚强的；甚而天主召选了世上卑贱的和受人轻视的，以及那些一无所有的，为消灭那些有的，为使一切有血肉的人，在天主面前无所夸耀。(格前 1:26-29)

“天主拣选”！

b)一般来说,这种召唤会产生某种心理作用,被召者对他的被召有意识。天主召人的时候,会看他的接受条件。为此,让我们读一下若望福音的第一章,它对首批宗徒蒙召时作了很出色的描写:

若望,这位风度翩翩的少年被召叫时,他转向耶稣,却不敢问“你是谁?”,而问“你住在哪里?”那时是下午四点,他同耶稣一同前去,在他身边住了下来。这就是他蒙召时的心理活动,作为耶稣最优秀的宗徒,他跟了他,在他那里“住下来”。

而对于那个被称为刻法的伯多禄来说,他则需要一点动力。当主耶稣见到他的时候,他注视着伯多禄的眼睛并对他说:“你是西满!你将被称为磐石”,即在他之上可以进行建造。这就是一种带有**主动性**的召唤。

还有一种带有**理智性**的召唤,它表现在对纳塔乃耳的召叫上。纳塔乃耳喜欢自嘲,自嘲可能包含着柔情或后悔。于是耶稣在召叫他的时候对他说:你将看到其他的事情!你将看到天上的秘密,天与地的沟通(意思是说,你将会理解盟约,理解道成肉身,理解基督信仰)。

c)我们在上面说:“这召唤”,其实应该说:“这些召唤”,因为**召唤是不断地进行的**。从以色列的历史中我们可以发现,对以色列的召唤是连续不断的,天主从不放弃这种盟约:“我每天都向你伸出我的手,但你却不接受!”

让我们来完整地将对伯多禄的召叫当作一种比喻来读

一下,看召唤是如何反复不断的。首先我们看到,这种召唤基本上是在私下发生的。然后在葛法翁耶稣对他进行公开召唤说:“你将成为渔人的渔夫”(玛窦 4:19)。当所有的人都因加里肋亚的挫折离耶稣而去后,耶稣对伯多禄的召唤更令人难忘:“那你认为我是谁……?——你是基督,永生天主之子!”(玛 16:15-16)在大司祭的院子里,召唤可以是一种眼神(路 22:61)。最后,耶稣对其爱心的召唤要比他“肉身”的软弱更深刻,伯多禄不正是在这种软弱中被定为“羊群的牧者”的吗(若 21:15-17)?

2. 召唤使生活获得整合

a) 这种整合在先知那里常表现在他们的“开始的神视”中,而神视往往以概括的方式道出先知将戏剧性地实现的事情。关于这点,看看依撒意亚第六章就会很清楚。他将成为神圣和超越之天主的传道人,成为“幸存者”,被选中的“弱小的幸存者”的传道人;同时成为对以色列人心灵迟钝进行“经典式”表述的传道人(6:9-10)。这一切都在他开始的神视中有了预见,可以说,这种神视是他后来所作所为的缩影。我们既不知道这神视是在什么时候,也不知道它是在何种情况下写出来的,很可能是在神视发生后的五、六年,即前 743 年左右。但依撒意亚的预告在那里已经埋下了种子。

圣保禄在迦拉达书(1:15-16)说到了他的蒙召。它约写于神视后的第十七年,虽然简单,却直指要害:他的生活就

是这一召唤的落实过程。“从母胎中已选拔我,以恩宠召叫我的天主,却决意将他的圣子启示给我,叫我在异民中传扬他……”保禄宣讲的两个本质方面在此“已见端倪”,即:对外邦人传教以及基督对于保禄和基督徒的意义,他不单是基督徒的收获,而且是活力。

b)还有第二个特征,那就是,在“开始的神视”之后,被召者的生活,他受召的生命是一种**信仰的发现**。圣母的生活证实了这样的一种精神法则,她“像我们一样生活在信仰之中”(小德肋撒),她不是一位女神。

在这种观点上,令我们最感兴趣的或许是旧约中的耶肋米亚先知的生活。为什么?因为很少有人像他及稍逊于他的乃赫米雅一样,让我们回到自己的内心,让我们的内心“诉说”和“忏悔”,就像后来的圣奥斯定一样。在耶肋米亚先知书中,耶肋米亚的独白占了差不多四篇之多,他与天主独自对话,或者充满依赖的感情,或者言语尖刻,他把“天主称为你”：“上主,你引诱了我,我让我自己受了你的引诱;你确实比我强,你战胜了。”(耶 20:7)引诱与抗争,这就是耶肋米亚的生活。终于有一天,他彻底地缴械投降:参与天主的爱,成为盟约的柱石,用保禄的话说,成为“天主的合作者”,这是一件艰难的事。所有的人都反对他:将军、长官说他是逃兵,司祭指责他“不敬”,他不能说自己是先知,特别是掌权者和国王……他没有朋友,没有妻子支持他。他先知的职责在于宣告上主的“眷顾”,但他失败了,没有人听他的,孩子们在耶路撒冷的马路上“嘲笑”他。他一事无成!

我的母亲！我真不幸，你竟生了我这个与普世对抗相争的人。

人都辱骂我。

上主，你都知道，求你回念我，眷顾我，为我报复迫害我的人；不要太忍耐。

正是为了你，我才受那些背叛你话的人的侮辱。

你的话成了我的喜悦，我心中的欢乐。

我因你的名而受召唤；我从没有坐在欢笑者的集会中一同取乐。我却依你的指示独自静坐，因为你使我愤怒填胸。为什么我的痛苦如此久长，我的创伤不可医治，痊愈无望？你于我好像是一条无法信赖的骗人的溪流？（耶 15：10-18）

上主回答他道：

你若悔改，我必让你回来，使你能再立在我面前；你若能发表高尚而非荒谬的思想，你就能作我的口舌，使他们转向你，而不是你转向他们。这样，我必使你对这人民成为一设防的铜墙，他们能攻击你，却不能制胜你，因为有我与你在，援助你，解救你，上主的断语！（耶 15：19-20）

让我们感到意外的是，这段话用了一些与“神视”（耶 1：8；18：19）中同样的词语。是不是我们从天主那里听到了两种不同的事情？回答是否定的！所说的是同一件事。我们

可以这样说，一旦天主将某事托付给某人，他是不会反悔的，他所做的只是进行重新委托，督促他所选中的人“悔改”。耶肋米亚的被召正是这样，这是一种艰难的召唤，充满痛苦，是一种在**信仰中的痛苦发现**。

让我们再来看看圣母的情形。自从领报之后，圣母的生活难道不是一种在既定路线上的前行吗？圣母在十七岁时得了喜报，对此奥斯定认为，天使唱出的圣母颂就是“我们的凯旋歌”(tympantria nostra)，像天主得胜后米黎盎(Myriam)所做的那样。圣母颂是对她“神视”的解释，神视使她知道了主派给自己的角色：作默西亚的母亲，作默西亚子民的母亲，因为当天使对圣母说到她的默西亚之母的身份时，她对照了依撒意亚先知的的话(参见路 1:31-32 与依 7:14;9:5-6)。依撒意亚 7 章 14 节提到了一位王者(默西亚)之母(gebira)，一位“伟大的母亲”，她的地位特殊，她将万民引到她为王的儿子跟前。童贞圣母玛利亚模糊而又实际地看到了这点，圣母颂着重解释了她受召的团体特征：圣母颂说的只是天主的子民，这个信仰团体由亚巴郎的后裔，“穷人”，以及那些向天主开放的人组成，这些人远离由金钱和权势引起的傲慢。圣母对此了然于心，但她知道此事的时候却还是个十七岁的姑娘，她得用她的一生来领会这事。确切地说，路加福音和若望福音正是在这点上形成了互相对照和互相解释的：我们会看到，圣母是逐渐地意识到她受召的团体意义的，而十字架是此一意识的顶峰(若 19:25-27)，她也逐渐在理解作为天主子民之母的意义，作为精神之母的意义……在对圣召的发现中，痛苦有着一种十分重要的

意义(“却由所受的苦难,学习了服从”,希伯来书 5 章 8 节上的这句话说的是基督)。

所以,召唤就是**生活的整合**。对此我们要说,生活的整合就是生活的幸福,因为生活的成功才能是幸福的。

3. 在圣经中,召唤指向的总是团体的福祉

a) 召唤的发生是由于团体的目的,所以它在“功能”上与盟约的过程是不可分离的,这是一项允诺。因此真正的召唤是一种**服务,一种事业**。

对于这一真理,我们还能更好地说些什么吗?对于以色列来说,重要的只有一件事,那就是盟约,是与天主的对话,这种对话后来变得更加容易,因为天主本身来到了人的中间。我们想说,耶稣基督,作为人的天主来到了世上,只有他才能保障人与天主之间的对话,并使对话获得成功。所以,召唤的目的总是在于**服务盟约**。这盟约或多或少地获得成功,而它在救主耶稣身上达到了最完美的实现,但它仍然需要我们的“关注”,因为,用贝居(Péguy)的话说,它仍需要我们的努力。天主需要人的合作。

对于这点,我们必须加以具体的解释,在圣经中,我们可以拿耶肋米亚的生活,约纳的例子,也可以拿格林多后书来加以说明,通过保禄,当人被天主的爱击中并愿意身体力行的时候,我们就会认识到,什么是“致命的一击”。

b) **特殊的事业,“特殊的召唤”**。召唤的来源虽是一样,但职分却有不同。在格林多前书 12 章我们可以看到,保禄

据自己的爱好对不同的召唤作了划分(他是要宽慰我们!因为我们也喜欢进行分门别类):“只有一位圣神”,这是确实无疑的,但各人的职分并不相同,尽管他们都是去服务同一奥体(参见罗 12 章)。

其实在保禄之前,旧约就提到某些“特殊的召唤”:有些人 在一个很小的地方,从事一项非常具体的事情:

c)例如约纳,被召去异教的中心尼尼微,这是一个类似于巴贝耳一样的小地方。

d)或者相反,有些人生活在以色列的边界,被安排在某个确定的地方:亚毛斯被要求呆在王国的北部。

III. 结论

在结束本章的时候,有必要说一下**对耶稣的召唤**(路 4:17-20)。“受召”的耶稣过着一种圣洁的生活,但伴随着他的,有挫折,有沉默,甚至有十字架上表现出来的完全失败。

如果我们愿意理解耶稣的召唤,我们就应将此一召唤作为召唤的典型来看待,视为一种最高形式的召唤,如果我们想思考这一召唤,我们就不能不去看一下那个不同凡响的时刻,那个决定性的时刻(若 13:1)。

那是在受难的前夕,也就是在他要往他父那里去,“升天”的前夕。在那个时刻,许许多多事情一齐涌到他的心头:他民族的全部过去一起在他的眼前重现。过去是什么?是逾越节:“他离此世归父的时辰已到……”(若 13:1),什么是“离开”?对于以色列而言,他们除了离开外还有什么事好

做? 离开埃及到客纳罕, 离开客纳罕到以色列, 离开流放地回到圣地? 通过逾越是耶稣的思想核心, 他和他的宗徒过了一个非常有人情味的逾越节。盟约也是他的所思所虑: “这是我的血, 新约的血!” 耶稣的被召与天主对以色列的召唤息息相关, 与盟约息息相关。或者说, 耶稣的被召完满地保证了天主对以色列的召唤: 以色列的目标在于耶稣……当耶稣说: “这是我用我的血而建立的盟约, 我的血为你们倾流”时, 耶稣的头脑里想的是什么呢? 一定是吉普节, 即赎罪节的形象, 在每年的秋天, 人们举行此一节日来恢复“盟约状态”。由此, 人们就会想到牺牲, 想到十字架。这就是耶稣的蒙召, 这一召唤成了天主对以色列召唤的保证和完成。

此外还有什么呢? 若望对我们说(若 13:1): “他既然爱了世上属于自己的人……” 天主在旧约中还做了其他的什么事吗? 天主是爱, 就像母亲爱他的胎儿(rahim)。基督参与了这种爱, 他将自己等同于天主, 他肩负着天主的爱, 或者确切地说, 他是天主之爱的化身。这就是耶稣的召唤, 这召唤联系着过去, 联系着天主对以色列的召唤。

总之, 或许这就是召唤的本质: 一种继承, 一种与过往成就的关联, 同时也是一种创新, 或者说, 一项建设的最后一块砖。

参考书目

R. POELMAN, 《略论圣经中的召唤奥秘》(*Esquisse biblique du mystère de la vocation*), Cahiers de la Roseraie, Bruxelles,

1965, 9-52 页。

ST. JEANNE D'ARC, O. P., “召唤的奥秘”(Le mystère de la vocation), 载《灵修生活》(La vie spirituelle), 1956 年二月期, 167-186 页。

A. GELIN, 《召唤: 圣经研究》(La vocation. Etude biblique). 载《神职之友》(L'Ami du clergé), 1959, 161-164 页。

W. VISCHER, 《他们向耶稣基督致意: 宗主教》(Is ont salué Jésus-Christ. Les patriarches), 生活的信仰丛书 (Foi Vivante), Délachaux et Niestlé, Paris-Neuchatel。

第六章

信仰的问题:智者的三种态度

本章探讨信仰的问题,因为圣经之人以信仰来定义自己。

1. 圣经以信仰来定义人

信仰是一种**垂直的行动**。圣经反复地给我们讲述了这种“垂直的行动”,这一讲述甚至贯穿到圣经人物的苦恼中。

1.信仰的两个方面

在圣经中,信仰包含着两个方面:忠信方面和天真方面。

a)忠信方面。忠信的希伯来语词根是 *émét*。我们在礼仪中常将 *émét* 译为 *veritas* (真理),其实这种翻译是不确切的。*Emét* 指的是坚固;我依靠天主,因为他是我坚固的现实,而不是一堵不可靠的烂墙。我有信仰,我是一位信徒 (*émoun*);是一位依靠着(什么)的人……*Amen* 这个词有着同样的词根,意思是:这是可靠的!因此是真实的!

b) **天真方面**。这方面尤其表现在圣咏中。在圣咏中 *batah* 这个词出现有一百次之多,它的意思是信赖,对某人感到骄傲;比起 *émét* 来, *batah* 更具有主动的意义,因为前者多为休息的意思,而 *batah* 对应拉丁文的 *fiducia*(信赖)。让我们看一下圣咏 131 章,这章写一位“穷人”,他在生命行将结束的时候,不再找这样或那样的借口,而是把自己完全托付给天主,如同“一个在母亲怀抱里的小孩”一样。这是一种没有消失的天真,所以 *batah* 就是,一种婴儿在母亲怀抱里的感觉。

由此可见,对于圣经来说,信仰既是忠信,也是天真。

2. 信仰的对象是盟约的天主

信仰的对象不是哲学家的天主,而是亚巴郎、依撒格和雅各伯的天主,这个天主有他的孩子,这个天主委身于人类的未来,这个天主关心我们,他与人类一同前行,这是一位确实与人同在而且有为的天主。

为此,有必要读一下申命纪中的一段话(众所周知,在圣经中常常夹着一些非常古老的资料,而这段话很可能是其中最古老的段落之一)。这段话乃是以色列在向上主奉献初熟之物时的祷词,这种奉献并不是在耶路撒冷的圣殿,而是在乡村中的圣坛前举行,肋未人在那里接受他们的奉献。让我们来看看他们是如何说出他们的“我信”(Credo) 的, Credo 是一种向创造者雅威的表信行为,这个雅威是一位正在工作,或者已经完成工作,或者现在为过去工作的上主。

在念这段话时，必须注意到我们在这里没有提到的背景：“雅威你的天主”这个表达在那里一共出现了十一次之多。不是巴耳(Baal)神，也不是其他的神灵，而是你的天主雅威赐给了你大地的果实。透过这段话，肋未人的感恩之情扑面而来；正是这些肋未人编织了以色列民族中的雅威传统。让我们来听一听这段古老的 Credo(信经)吧：

到当前供职的司祭前，对他说：我今日向我的上主我的天主明认，我已来到了上主对我们的祖先誓许赐给我们的地方。

司祭就由你手中接过筐子，放在上主天主的祭坛前；然后你就在上主你的天主面前声明说：

我的祖先原是个漂泊的阿兰人，下到埃及，同少数的家人寄居在那里，竟成了一个强大有力，人口众多的民族。埃及虐待我们，压迫我们，勒令我们做苦工。我们向上主我们祖先的天主呼号，上主俯听了我们的哀声，垂视了我们的苦痛、劳役和所受的压迫。上主以强力的手，伸展的臂，巨大的恐吓，神迹奇事，领我们出了埃及，来到这地方，并将流奶流蜜的土地赐给了我们。上主，请看！我现在带来了你赐给我的田地里所出产的初熟之物。(申 26:3-10)

这就是以色列的 Credo！而这一 Credo 献给的是那位实现了以色列的诉求，把他们从埃及救出去的天主。对于以色列人来说，这点至为重要；出埃及是以色列宗教热情存在的理由(参见咏 81:95)。

3. 信仰的天主通过某些标志而为人所及

透过某些标志,救赎之主与我们发生了联系。这些“信仰的标志”并不缺乏。它一直延续到写于流放时期的圣咏所描写的那个时代:“我们再也看不到我们的标志”(咏 74:9)。那么什么是具有长久特征的标志呢?

是**圣殿**,在盟约时代,人们每年都要到那里朝圣。圣殿被视为是大地的中心(则 38 章),雅威的名号就居住在那里(耶 7 章)。

是**王国**,这个具有神权的王国是上主通过先知而建立起来的(咏 2:6)。

是**历史**,历史将人导向雅威,它是上主的“圣事”。

是**托辣**(法律),天主活着的言语。

是恒常不变的**季节**,因为自从上主不再打开他的“水闸”(彩虹),放下他的箭弩(闪电)之后,人得以与天主重归于好(创 8:22;宗 14:17)。从更宽泛的意义来说,就是“创造的标志”,它使对话成了可能(宗 17:26;罗 1:20)。

这些标志对于以色列人来说永远是永远的。当然,天主赐给我们的还有其他的标志,这些标志是无法说清的,就是对于接受到这些标志的人,它们也是暧昧不清的,旧约将这样的标志称为 *ôl*。这些不可言传的标志多种多样,作用在于创造出某种相遇,例如撒慕尔以上主的名义给了撒乌耳一个标

志(撒上 9 和 10 章)。给厄利亚的标志是一阵微风,这个敏感的灵魂因此而属于上主。约伯说,标志就是上主使它生长的麦子。标志,可以是孩子们的语言:在白冷郡,天使给放牧的小孩们说了话,使人遇见天主。无论是在旧约还是在新约,一切都是“垂直行动”的机会。

4.信仰的“英雄”

a)亚巴郎。在圣经中,他是唯一被称为“信仰之父”的人。亚巴郎是这样的一个人,他所处的环境十分陌生,十分险峻(用齐克果在《恐惧与颤栗》中的话说就是十分的荒谬),但他却对天主忠贞不渝。“亚巴郎相信了上主,上主就以此算为他的正义”。通过这段话(创 15:6),保禄在他生活的深处将基督信仰与亚巴郎联系起来。

在希伯来书第十一章中,亚巴郎的信仰历险得到了确切的概括。亚巴郎是一个较安静的人,他生活在文明的东方。尽管他生活的地方不是文明的中心,但却是城市的边缘,在乌尔或阿兰的近郊。有一天上主对他说:“出发离开这里去历险吧,你将成为一个大民族!”亚巴郎相信这话。就在他们在那个既不能定居也不能建筑的“住地”过着飘泊生活时,上主又对亚巴郎许下了一个后代,要使他成为一个大民族的祖先。在此,信仰又一次起到了作用:“我已经是个老头子,怎样还能作一个家族之父,而且撒辣也已经九十岁了”。亚巴郎和撒拉两人都笑了,撒辣尤其笑得厉害。对这种大笑,拉比们解释说,这是一种满足的笑,并没有嘲笑的意思。

最后,亚巴郎相信了上主的话,并有了一个儿子。

处境险峻,是说在亚巴郎这个年龄怎么还能为人之父(我只选择相关的段落,不作分析)。更有甚者,他还得将这唯一的子作为牺牲献给上主;亚巴郎被要求将儿子作为牺牲(据希伯来书说):这是一种神圣的要求,一种来到他身上的灵感,如同**宗教感**一样,在这一地区,人们都将头胎子献为牺牲。亚巴郎献出了他的儿子,他的信仰压倒了所有的希望,但最终天主把他的儿子还给了他。

这就是亚巴郎的信仰:它是所有信仰的“典范”。我们要做的只是记住这种信仰,参照这种信仰。创世纪 15 章 6 节的写作是在雅威典的时代,约公元前十世纪,离亚巴郎的生活时代已经很久远了。

b) 依撒意亚。依撒意亚与亚巴郎一样,对于他们来说,信仰并不是某种个人的事业(在这种意义上,对于信仰英雄而言,个人的目标是不成立的),它涉及的是民族的事业。信仰的作用在于:它使亚巴郎成为“父”,使依撒意亚成为先知。他们都是事件的解释者,或者说,是事件的“引发者”。依撒意亚是“信仰的先知”,亚巴郎则是“信仰之父”。依撒意亚的口号是:“假使你们不肯相信,你们必然不能存立”(依 7:9)**没有信仰,就不能存立!**对于他来说,信仰就是全心地转向召唤者:“史罗亚水徐徐流淌”(依 8:6),这史罗亚的水是雅威上主的象征。同时,信仰还是转向圣殿,最终是由于在那里放着一块对信众富有教育的“石头”。

为此,你们这些在耶路撒冷统治这民族的好嘲弄的人,听上主的话吧!你们曾说:“我们与死亡订了盟,与阴府结了约,当狂怒的刑鞭经过时,不会落在我们身上。因为上主这样说:‘看,我在熙雍安放一块石头,一块精选的石头,一块宝贵的石头作基础’。”(依 28:14-16)

有什么东西写在这块石头上吗?或者说,这块石头叫什么?“信赖的人必不动摇。”(28:16)。这就是依撒意亚的信仰主张。

信仰当然很好。不过我们将看到依撒意亚的处境与亚巴郎的同样险恶。依撒意亚所处的时代是以色列历史中最为悲惨的时代,公元前 587 年的巴比伦被掳之前,在公元前 701 年,亚述人的军队包围了耶路撒冷,眼看城池不保,犹太人忧心忡忡。这些兵临城下的亚述人嘲笑被围困者吃自己的屎,喝自己的尿。而正是在那样的一个时候,依撒意亚的信仰激发起来了。为此雅威对亚述王这样说:

他决不会进入这城,为了我自己,为了我的仆人达味,我必要保护拯救这城。(依 37:33-35)

就在那样一个艰难危险的时刻,信仰使得依撒意亚向天主保持开放的态度。

5. 与自己的命运作斗争的信仰

我们将亚巴郎与依撒意亚当作信仰的榜样，他们是民族的英雄，是人民的父亲。现在让我们来看看下面这些与他们自己的命运作斗争的信仰。

a) 约伯与他的信仰。对于历史上有没有约伯这个人，在胡兹的地方有没有一个名叫约伯的人，这并不重要。像《约伯书》里所描写的约伯，是某种关于“可怜人”的文学典型。我们应在这一典型中来理解它的意义。

在圣经中，约伯不断地失去他的财产和家庭，只剩下他和他的妻子。像圣经常常描写的那样，他的妻子不断地使他灰心丧气，而不是给他鼓气。他不知得了一种什么怪病，从此失去了健康，身边的人看不起他，他甚至丧失了了他的“神学”，也就是说，他无法解答为什么这些事都发生在他的身上。他无法用他那个时代的神学：罪恶——痛苦，德行——幸福这样的理论来解释自己的遭遇。约伯就像哑巴吃黄连，有苦说不出！他一无所是，一无所有，完全处于一种荒谬的、无望的状态中。

那怎么办呢？他重新找回了信仰，一种纯粹的信仰。他完全将自身托给了上主，托给一个没有任何标志的，没有任何安慰的，没有任何报酬的天主：Ipsissimus Deus（绝对自在的天主），这是一个完全在自身内的天主。这样做的时候，他就拯救了宗教，拯救了信仰。第四十二章告诉我们，约伯终于

“投降”，他说：“是我说了无知的话，为此我收回我所说的话。”

我声明，是我说了那些超越我智力的话；我是无知的。
为此我坐在灰中自忏自悔。（约 42:1-6）

b) 约伯的这种信仰，就是“雅威的可怜人”的信仰。让我们读一下圣咏 88 篇，你们会看到，这种信仰正是为那些无能为力，不再有希望，甚至“亵渎神明”的人所有。然而，如果他们真的没了信仰，他们就应不再说些什么。但他们呼号，这说明，他们希望有倾听者。“亚伯尔的血”也在呼号。对此值得读一下圣咏 131 篇，73 篇……看看数也数不清的这类人。²²

II. 以色列智者的历程

这部分很重要，通过某种考验，我们将深入到以色列信仰的秘密内。我们将对以色列的智者相当独特的行为进行考察，看看他们是如何越来越归向**盟约的信仰**的。对于这种奇特的历程，我们分三个阶段来论述。

1. 第一阶段：流放前的智者

智者(hakamim)是这样的人，他们是一些杰出的“贤士”

²² A. GELIN,《天主所爱的穷人》(Les pauvres que Dieu aime),生活的信仰丛书(Foi Vivante),第 41 期,Cerf, Paris, 1976。

(esa, 耶 18:18), 有很好的推理能力。他们有自己的学堂。为了更好地弄清他们是些什么人, 有必要先看看他们生活的背景, 在公元前 3000 年之后, 无论他们处在埃及还是在美索不达米亚的苏梅尔(Sumer), 他们都感受到了“大学”的气氛。在苏梅尔有一些非宗教性质的“学堂”, 有些依附于寺院。

a) 人们在那里主要学习的是“职业技能”。在埃及, 所有的国家公务员必须受过学校的教育。他们可以当总督, 当勤务长, 当税务人员、信差、使者等等。他们学数种语言, 毕业后可到与外国有关的部门从事工作。

b) 面对人的问题, 存在着一种人们正在探讨和传授的人文主义的道德。道德并非为圣经所独有, 十诫本身与一种普世性道德, 一种人文主义的道德存在着联系。此外, 十诫当然是犹太民族的法律, 它有自己的形式, 自己的神圣权威, 但同时, 它也与一种具有普世特征的道德共存。

c) 教育是宗教性的。人们谈论“神圣的事物”, 有时候也涉及一神论的问题: 即所谓的天主……

d) 当然他们会写字, 他们是经师(sopher)。而且, 当他们使用客纳罕语来写的时候, 比其他语言写得都快。客纳罕的经师(他们是以色列经师的前身)称自己是“巧手经师”, 意思是他们写得快。这确是一种声誉, 难怪埃及人原封不动地

把这个词照搬到他们的语言中。“巧手经师”于是成了一个出口的称谓。在以色列人到来前的客纳罕时代(它比起在它之后的以色列时代还要文明)，有一座城叫基尔阿特-西弗(Qiryat-Séfer)，即“书的城”；这可能就是那座被称为“经师之城”(苏 15:15)的城市。

正是在这些经师当中，这个新生的以色列王国寻找他们的公务员。智者是以色列国家的建设者，在达味的宫廷中我们发现有一位来自巴比伦的经师。我们不应该认为，达味时代的以色列是一个“种族主义”的国家。在犹太人之外还有其他民族(“犹太族”，这是希特勒的发明)。确实，在流放之后，存在着某种宗教式的“种族主义”，但在达味时代这种说法是不正确的。以色列王国的行政建制与埃及相似。

“经师”无疑是“宗教人士”，但当他们身居高位时，他们就不再太认真地对待曾深深影响过他们的司祭传统了；可以说，他们是雅威传统的“种子”。应不应建立一个王国？如果要建国，必须得有军队；而达味以培肋舍特人(Philistins)为核心组织了自己的军队。然后人们建了城墙，挖了堑河，为战争作准备，与他国进行合纵连横，国王娶很多妻子，生很多孩子，妻子来自或近或远的其他王国。这就是政治！智者是一些政治家。在达味和撒落满时代，智慧常被视为是见机行事、政治的灵活性，甚至政治的诡计本身。做一个智者，就是做一个狡猾的人，而不是一个有道德的人。

从一开始，就存在着一种张力：一方面是司祭传统，一方面是智者的具有普世特征的人文传统，这两种传统处于互相对立中。智慧是某种需要“消化”的“异物”，那么消化者

是谁呢？

让我们首先看一看这种对立的情形吧。为此，让我们读一下依撒意亚和耶肋米亚。

依撒意亚对智者们没有任何“感觉”。当他在谈到埃及，谈到智者和官吏的时候，我们从依撒意亚那里听到的只是批判：

左罕的首领极其愚蠢，法郎的谋士出的尽是糊涂计谋；你们怎敢对法郎说：我们是贤者的子孙，古代帝王的后裔？你的贤士如今在哪里？何不让他们告诉你知道，万军的上主对埃及人打了什么主意？……上主在他们中间注入了昏神，叫他们使埃及在自己所做的事上无不错乱。（依 19:11-14）

他的批判不单是针对埃及的智者，同时也是冲着身边智者去的。因为依撒意亚欲成为国王的“心腹谋士”，而在国王的左右，却站立着另一些人，国王对他们言听计从。国王阿哈次去对运河作一次调查，看在被围困的地方能不能积些水。依撒意亚说这于事无补：“假使你们不肯相信，你们必然不能存立。”（依 7:9）

祸哉，悖逆的子民，上主的断语！他们自作主张，不请示于我；自订盟约，不依照我的精神，致使罪上加罪。他们没有请求我的许可，便起程南下埃及，想托庇于法郎的保障之下，想隐匿于埃及的荫庇之下。但是法郎的保障将是你们的羞耻。（依 30:1-3）

耶肋米亚持同样的论调。“谁愿意成为智者? 他应听从于我,雅威!”(参耶 8:8-9 及 9:22-23)。在格林多前书第一章中,保禄也问道:“智慧在哪里?”

马的主题。让我们透过圣经的“比喻”,看看这场斗争的实质。

人们第一次见到马,那是在巴勒斯坦的北部哈祚尔城,发生在若苏厄征战的时代(苏 11 章)。人们以信仰来武装自己,战无不胜。在大获全胜中他们夺取了许多马匹和战车。马引入近东地区已有两千年的历史,而文明较晚的以色列,在公元前十三世纪前只有些小灰驴。用这些马匹干什么?上主于是对他们说:“你们去把马的马蹄筋割断。”于是人们割断马的马蹄筋。

但以色列的文明很快就来到了。在撒落满时代,人们建了许多大马厩,每次国王出门,必骑着高头大马。在边境则有马的驿站,它被称为“马场”。国王对这些马感到非常骄傲。

然而并不总是这样,圣咏第二十篇记录了一位国王的祈祷,这是一位忠于盟约和坚信上主的好国王,让我们听他是怎样诉说的:

我深信上主必赏他的受傅者²³ 获胜,以无敌右手拯救,从神圣高天俯听。他们或仗恃战车,他们或仗恃战马;我们

²³ 受傅者就是被用圣油祝圣的人。

只以上主,我们的天主的名自夸。他们必将倒地丧命,我们却将挺身立定。上主,求你赐予君王获胜,我们求你时,请俯允我们。(咏 20:7-10)

这是一种祈祷。但实际情况又是怎样的呢?在现实中,我们看到,人们离不开马,马象征着人的依恃。但对于作为司祭传统²⁴和信仰的保卫者的先知来说,情况会有不同。

欧瑟亚先知让以色列这样祈祷说:

亚述不能拯救我们,我们也不再骑马;我们也决不再对我们双手的作品说:“你是我们的天主。”(欧 14:4)

偶像崇拜、盟约、马,这一切都是现实的。马是一种象征!属于司祭传统的圣咏 33 篇写道:

为获胜利,骏马仍是徒然,气力虽大,依旧难获安全。请看,上主的眼睛常关注敬畏他的人。(咏 33:17-18)

申命纪也有对国王的劝告,这是一本申明司祭传统的书:国王应听众肋未人,他应每天都用托辣来进行祈祷,国王不应有太多的钱和女人(权力的象征),不应拥有太多的马匹。(申 17:14-20)

²⁴ 在我的小书《书中的以色列灵魂》,“我知,我信”丛书,Arthème Fayard, Paris, 1960,我强调指出:先知是一些“保守主义者”,他们是司祭传统的保守者。

对此,依撒意亚说得更加精彩(2:12-16):

万军的上主终有一日,要攻击所有骄矜自夸和自高自大的人,并加以抑制;必要攻击黎巴嫩的一切高大香柏树和巴商的一切樟树;必要攻击一切高山和耸峙的山岭,一切高塔和一切坚固的城墙,塔尔史士的一切船只和一切美观的画舫。人的傲慢必被屈服,人的骄矜必被抑制。

这才是智者:正在萌芽的“雅威主义者”。

2. 第二阶段:流放及智者的悔改

在流放的时候,国王(他受到的待遇并不算太坏,在巴比伦的依斯达塔脚下,人们找到了一块小石板,上面写着给他和他的儿子的麻油供给)身边的随从官员,耶肋米亚将这些人称为“王公”:他们是一些王亲贵戚、高级官员、司祭等国家的主要成员。

在被俘期间,这些人无事可做,司祭们于是潜心研究他们的司祭经典,先知则探讨以色列的使命,智者则持一种倾听的态度。智者是肋未人和先知们的弟子,他们是一些悔改者。对此,箴言(第一章到第九章)有所描写。这些章节大量地参照了司祭传统:特别是申命纪,而申命纪成书于流放时期,它在很大程度上受到了耶肋米亚的影响,此外还有第二依撒意亚书(40至50章)。

在流放期间,智者带去了他们所有的财富,所有的智

慧：伴随着某些具体的建议，这一古老的智慧对人们的生活、知识、道德、政治和宗教具有重要的意义。从流放回来之后，当这些智者欲对他们保存下来的智慧文学作一介绍时，他们借用了先知和肋未人的“做法”，做了一个美丽的大圆柱。这是智者们的转变，这种转变在流放时就开始，并一直延续下来。

这些智者是怎样的人？他们是“百分之百的雅威主义者”。他们感兴趣的不单是他们所特有的人类共同的智慧，而且还有以色列的历史和以色列的希望。

在这些智者中，本·西拉无疑是最重要的一个（公元前200年）。他代表着一个交汇点，他能言善辩，无所不谈，不但谈共同的智慧，也讲盟约的智慧。本·西拉给我们留下了一部“圣史”（德44章以下）。这部历史记述的尤其是司祭们；通过他所认识的西满，他把司祭们描写得非常崇高。西满是“他的”大司祭，在赎罪日，他看见他走出圣殿，走出家门，去给聚在那里的信众祝福。

圣殿是他关注的所在，人们在那里举行礼仪，在那里与司祭们谈话。在离圣殿不远处，他有自己的教室。当他从圣殿路过时，他就祈祷（德51章）。他能够依音律做圣诗。这些智者既是圣诗的作者，也是它的“编辑者”。如果司祭传统有什么的话，这就是。本·西拉开始有了希望，他自身处于这种默西亚希望的洪流中（德36章）。

3. 第三阶段:智者的殉道

这种转变是彻底的,正因为如此,他们中有人在安提约古四世厄丕法乃(Antiochus IV Epiphane)的迫害中成了殉道者。这是第一次针对宗教的迫害,这些犹太人并不是因为他们是犹太人,而是由于他们相信天主而受迫害(与“种族主义”无关,这是一场宗教迫害)。希腊王安提约古四世厄丕法乃很可能曾将一座宙斯的雕像搬进了圣殿,无论如何,他将宙斯的祭坛置于圣殿的祭坛之上。然后,有人在那里进行血祭,污辱天主的祭坛。这是件十分可怕的事,这些事就是玛加伯起义的根源。

让我们感到惊奇的是,有人把这事写了下来,这人便是达尼尔书的作者(达尼尔是一个托名,它是流放时就有的一个古老的名字)。这位智者所描写的,是盟约者的宗教起义。是谁领导这一起义的呢?人们说是玛加伯派的人,这是否可信呢?回答是否定的。领导者当是智者。由此可见,这些智者变成了一些服务盟约的“有责任心的知识人”。他们是盟约的第一批殉道者。而《达尼尔书》可说就是他们的“宣言”。

在达尼尔书的第11章,这位智者在谈到未来时,用先知的笔调写下了他在那时看到的事件。那时是公元前165年,离胜利还有一年;那时的迫害相当严厉,安提约古杀了一些人,作者写道:

至于那些作恶违犯圣约的人士,他要用诈术使他们更加败坏,但那认识自己天主的人民必也更加坚强有力。民间

贤明之士必要训诲民众，但他们有很多日子要受刀剑、烈火、充军和劫掠的迫害。在他们受迫害时，稍微得到一些援助，但是有许多人却怀着奸诈的心与他们联合。有些贤明之士要受迫害，是为锻炼、洗涤和洁净他们，直到时期结束，因为预定的时期尚未来到。(达 11:32-35)

如果我们翻到 12 章 3 节，我们将看到殉道者的复活，而这些殉道者是智者！殉道的智者将会复活！正是在达尔书中，我们能够看到盟约的发扬光大。人们将复活，将见到在耶路撒冷建立起来的天主国。“贤明之士要发光有如穹苍的光辉；那些引导多人归于正义的人²⁵，要永远发光如同星辰”(达 12:3)。作者在结束该书的时候，也把自己列为殉道者的候选人：“上主说，你应去等候末期，好好安息吧！到末日，你要起来接受你的福分。”(达 12:13)

这就是智者们的经历。通过他们战胜考验的事迹，我们必定能更好地理解旧约的信仰。

参考书目

《光明与生命》(*Lumière et Vie*)，第 22 期，“什么是信仰？”(*qu'est que la foi*)。

H. DUESBERG,《受灵的经师》(*Les scribes inspirés*)，Paris, 1939。

²⁵ 我们可以这样认为，或许正是这些“正义的老师”在那时或数十年之后创立了库姆兰教派。

第六章 信仰的问题:智者的三种态度

A. Robert, “关于箴言篇 1-9 章的文学批评”(Les attaches littéraires de Pr 1-9), 载《圣经杂志》(Revue Biblique), 1934-1935。

P. Bonnard, 《智慧篇关于那个被宣告和到来的耶稣基督》(La sagesse en Personne annoncée et venue, Jésus-Christ), “圣览丛书”(Lectio divina), Cerf, Paris, 1966。

第七章

圣经论人与祈祷

让我们总结一下,我们首先对圣经之人作了定位,他是天主的肖像,位于他所不是的天主与动物之间。他们组成了一个民族,一个团体,与天主结成了盟约关系。存在着一种对个人的召唤,但这种召唤的目标是盟约的利益。

对于这样定位的圣经之人,他们的装备是什么?我们认为它首先是信仰,它是圣经之人的“垂直姿态”,正是信仰将圣经之人确定为与天主的关系。我们将要说到的祈祷,可以说就是圣经之人的呼吸,它使人立于天主跟前,与天主发生对话,这对话是天主主动要求和允诺的。

圣咏的作者对祈祷作了最为精彩的论述,为了简明扼要,让我们集中关注圣咏是怎样说的。祈祷就像我们刚才说过的那样,是“呼吸”。在圣经中,圣咏集就它的书名而言确切地说就是 *tehilla*(呼吸)的文集。如果你能告诉我你怎样祈祷,我就能告诉你你是一个怎样的人。所以指出和描绘圣咏作者的祈祷态度,这再合适不过了。

我们必须知道并记住,圣咏集是一部“精选”,因为它的150首诗歌并非全部写于一个拯救史的时期。我觉得,以色列人所做的这一“精选”工作,与基督的教会福音书的“精选”是完全一样的。所以我们可以预见这些祈祷一定非常美

妙动人。

1. 圣咏中的祈祷态度

1. 这些祈祷包含着某些基本的东西

正是由于祈祷包含着某些基本的东西，所以今天教会还在用圣咏来祈祷。圣咏中包含着一些基本的情感，这些情感历久弥新，对此，所有“热心”的人都会在内心产生共鸣。构成祈祷的两种基本情感是赞美(hallel)和神贫(anawa)。

a) 赞美。圣咏是依撒意亚壮丽篇章的注释：当依撒意亚沉浸在让他既战栗又向往的天主的恐惧(=尊重)之中时，他获得了一种开创性的视野。当他听到天神色辣芬唱出那三重“圣、圣、圣”时，他感到了恐惧。在这“圣者”，绝对的他者、超越者跟前他感到了自己的微不足道，与生俱来的不洁，意识到了自己的罪。“这些赞美诗”在圣经中十分丰富，“它满足了所有宗教最深刻最高贵的需要，因为宗教就是尘世对高天的赞美……这些音韵之诗并不是来自人的观点，而是由天主出发来看待世事的沉浮，天主依他的美好圣意决定事物的起起伏伏。”(Gunkel)

人们希望(参见咏 150)，整个世界，无论是年轻人还是老人，也不分种族，都来赞美上主，希望大河拍手，高山鼓掌。

江河拍手鼓掌，
山岳舞蹈欢唱。
都在上主面前欢乐，因为他已驾临。(咏 98:8-9)

这便是贝鲁尔(Bérulle)所喜欢的祈祷，是奥利维亚(M. Olovier)所称道的没有私情杂念的赞美之情，这才是祈祷的基本态度……

让我们再来听一下《德训篇》，它试图用诗歌的形式来劝告我们说：

为颂扬他，我们能做什么？因为他是伟大的，他超越他的一切化工。(德 43:30)

b)神贫。这是祈祷的第二种基本因素。Anawa 这个希伯来语并没有相应的译法。它指的是“贫困”，但却是一种精神性的贫困，对它意义的理解，我们总是通过某些人的穷困和失败的经验来实现的。

表达这种“神贫”，有时是对话，有时是独白或顿呼，有时采用很自由的方式，有时语气生硬、怒气冲冲，甚至有“不敬神”的表现。当谈到天主和激烈地呼唤天主时，人们用“你”来称呼上主。然后又转入沉默，但这并不是一种决定性的沉默，而是一种灵魂平静下来的沉默，即一种生命在自己的心灵深处向天主汲取能量的沉默。“神贫”的祈祷并不是一种乞丐式的祈祷或者哀求式的祈祷，而是一种灵魂升向上主的倾诉，就像耶肋米亚在他的“忏悔录”中所表达的那

样：“上主，你引诱我，我让我自己受了你的引诱，愿我诞生的那天，是可咒骂的！”（耶 30:7,14）

圣咏 88 章所描写的是一种完全的失望：

上主我天主，我白天祷告，我黑夜在你的面前哀号。愿我的祈祷上达你前，求你侧耳听我的呼喊。因为我的心灵饱受灾难，我的性命已临近阴间；我已被列在进入坟墓的人中，我已变成与无气力的人相同。我的床榻铺在死人的中间，与葬于坟墓者的尸身作伴，你已不再纪念他们，你已不再照顾他们。你把我放在极深的坑间，你把我置于黑暗和深渊……你叫我的知己弃我远去，你使我被他们痛恨厌恶；我受他们扣留不得外出。我的眼睛因痛苦而憔悴，上主，我天天在呼号着你，也把我的双手向你举起。难道你还要给死人发显奇迹，或者去世的人会起来称谢你？……但是，上主，我现今呼号你，我的祈祷早已上达于你。上主，你为什么舍弃了我的灵魂，又为什么向我掩起了你的慈容（圣咏 88）。

这是一种完全的失望吗？不是的。在圣经里没有完全的失望，因为人们相信天主。在这番呼天号地之后，在说了这番“不敬神的话”之后，接下去的是沉默：耶肋米亚的沉默，约伯的沉默（42），圣咏 131 章的沉默：“像婴儿那样靠在母亲的怀抱里”。

这就是祈祷的两种本质因素：赞美（完全的以天主为中心）和神贫（向天主呼吁）。

2. 多种多样的祈祷

在圣经中,祈祷的形式十分多样(特别是圣咏),它反映的是生活的异常复杂和多样性,因此祈祷的多样性是它“贴近生活”的缘故。释经学者 Gunkel 的贡献在于,他试图发现这些生活的“处境”或对影响圣咏作者创作的生活境遇进行分类。

a) 在圣咏中让我们听到的人,是那些“穷人”:经济处境极悲惨的人;流放者;害怕失去地位的肋未人(公元前 300 年,“底层神职界”之间的斗争在编年史上清晰可辨);被判有罪的人;被监禁者;患病者(疾病被视为是受到天主的惩罚)。

b) 圣咏上除了哀求的一面外,还有对上主表达感恩的另一面。例如在“婚礼”中:“你的妻子住在你的内室,像一株葡萄树结实累累,你的子女绕着你的桌椅,相似橄榄树的枝叶茂密。”(咏 128:3)

c) 面对重大的民族灾难,以色列人向上主祈祷,这些可以在圣咏中找到回音。(咏 128:3)

d) 同时也存在着某些朝圣的圣咏,耶稣在十二岁去耶路撒冷时曾用美妙的歌喉唱这些圣咏,以此歌颂耶路撒冷。也有些圣咏所表达的是思想者的经验,或为智者所写成(咏 73)。

e) 还有一些圣咏根据誓愿被人们带到圣殿内,但并不像埃及人那样将它们刻在石板上,它们是为在圣殿内供歌

唱用的。

由此可见,祈祷的形式多种多样!所以在研究圣咏时,必须注意到它们的这种多样性,这为弄清“贴近生活”的祈祷是必不可少的,而对于一种“大公性的”祈祷而言,情况更是如此。

3. 多样而“大公的”祈祷

为了祈祷,教会给我们留下了一些被囚者、被指控者、“穷困人”的圣咏,而我则是一位幸运且平静的人:它是不是要邀请我们,让我们成为一个“普世性的兄弟”,就像富科(Charles de Foucauld)对自己的认识那样,做一个讲他人语言的人,成为一个“注解”。在圣咏中,关于祈祷的暗示和说明比比皆是。

现在让我们来看一看,一种看似批判性的,目的在于确定“文学类型”(如 Gundel)的读诗方式为何能显得具有丰富的宗教性:它让我们进入一种无我的,即“大公性的”祈祷中,在这样的祈祷中,我成了他人的喉舌……教会邀请我去参与和体会某些呼号和思考,这些呼号和思考常常发生在我身边,它们或与个人和团体性的灾难有关,或只是一些本能的和激奋的呻吟,例如一位善良的妇女向一位本堂神父诉说她的思考:“如果有一个仁慈的天主,这一切(战争、不公等等)就不会发生!”。对此,我不得不将这些“不敬神”的话语也置于祈祷内,因为,亚伯尔的血也应该呼号(参咏 88:69, 109)。

诵读这些诗句时，我是在基督信仰的意义上修正了这些“诅咒”的暴力性质；我们大声地呼号，为的是让天主的“正义”可见地来到这个世界内。现在，关于永生的彼岸完全地启示给了我们，所以对于我们来说一切都变得更容易了……

关于圣经的祈祷，我们再举一个例子，它既遥远又具现实意义，那就是默示录式的圣咏，这些带有“大爆烈声”的圣咏呼唤道：“来吧，上主！来审判大地！”这是耶路撒冷的倒塌，是巴比伦的倒塌，这些大事件是人们所经历过的。一旦人们经历了它，它就成了一种奇妙的事，人们记住了这些经过了灾难的圣咏，在历史发生大变化的时候，人们就用它们来呼唤天主。在圣咏中存在着这样的一些诗篇（咏 74）。然而，相对于过去的历史小变革来说，为今天历史大变革所作的祈祷是否同样多呢？所以教会邀请我们去运用过去的祷文来为今天的大变革祈祷：这是一些暗示，当然，当我们读圣经（圣咏）的时候，难免不作一些象征性和诗意的想象。

在这一方面，基督是我们的榜样，奥斯定称他为“无与伦比的圣咏歌唱者”（iste cantator psaltes），他为我们所有的人，整个人类而歌。他唱圣咏中的赞美诗，以及其中涉及贫穷、失望、不幸的圣咏；他不也是一个贫穷人吗？不也是一个与我们无异的人吗？

然而，当圣咏的作者在诗篇中谈到他们的罪时，基督也能吟唱这类圣咏吗？他是无罪的啊！其实，基督是为我们而唱圣咏。他不能说自己是罪人，他在罪中想到的是我们，像奥斯定所说的那样，“他是作为头而说的”。

在圣咏中,我们还可以找到真正的宗徒式的祈祷。

今天的“不幸”比起圣经时代来无疑更为复杂,更难说清,因为无论是旧约时代还是新约时代,人们还见不到我们如今工厂林立的大都市、大量的移民,还没有什么“民主”战争。但对于有心的读者来说,圣经在这方面给出的暗示还是不难找到的。从公元前四世纪起,所有的以色列人都用圣咏来祈祷,圣咏在这种意义上成了一种“教育”,成为一种对宗徒祈祷的学习。每个以色列人都感到要“为别人负责”。而要关心他人,与他人为伍,难道首先当做的,不是在自己的内心中为他人祈祷吗?这就是为什么教会要在祈祷中保留圣咏的理由吧。

4. 圣咏祈祷的“历久弥新”

圣咏的祈祷代代相传,不断积累,于是显得“历久弥新”起来。每一代人都进入到这一圣咏的大厦,所以这大厦有的地方被人弄得锃亮。

圣咏中的一些诗句非常古老。现代的一些评论家们偏向于把圣咏的年代往前推。这种评论以圣咏与拉斯沙姆拉的文献存在着许多相合之处为依据,于是认为,圣咏中的大部分都相当古老。这种看法明显夸大了。

但我觉得,如果存在着某些后于出谷纪的圣咏,那么更多的是在出谷纪之前,这部分起码占圣咏的一半以上。暂且不计基督教所走过的二十个世纪,也不说将要到来的世代,光是就它在旧约中的十个世纪,圣咏给生命带来的结果,已

经可想而知了。

当如何解释圣咏的这一“生命力”呢？圣咏的生命力通过不同的世代带着他们的感受和问题“反复阅读”来解释。重新阅读往往是一种教会的行为，一种团体的行为。这是一种官方的阅读（因为以色列一直是一个结构性的有组织的团体），一种教会性的阅读，这样的阅读使圣咏的原始意义得到有机性的深化，以至于团体获得了自我提升，拥有了更丰富的灵性。下面，我们一起来重读圣咏第 47 篇，这种阅读可有三种方法，形成三种意义：

a) 原始解读：雅威是王。让我们回到公元前十和九世纪。那是一个庆祝熙雍的节日，在约柜的周围，人们可以听到欢快的叫喊声此起彼伏，一半是战士的叫声，一半是礼仪中传来的声音。在礼拜完这一胜利之柜后，全体以色列人都聚集在圣殿的廊柱下。圣咏第 47 篇乃是一首献给君王雅威的颂歌：上主建立他的王国，将他的国土和人民聚集起来：

万民，你们要鼓掌欢腾，
也要向天主欢呼庆祝！
因上主至大至尊，可敬可畏，
他是统治宇宙的伟大君主。

他镇压万民属我们管辖，
他屈服列邦在我们脚下。
他为我们选定了我们的基业，

即他所钟爱的雅各伯的光彩

……

你们都应该以诗歌颂扬。

天主作王统治万国，

天主登上圣座宝位。

万民的王侯聚集起来，

要作亚巴郎天主的子民。

因为大地的权贵，尽属于天主，

唯天主至高至尊。

b)第二种解读：普世的王国。现在让我们回到公元前五世纪，那时已远离了征战的硝烟。大约是在厄斯德拉和乃赫米雅时代。这一从小到大的民族，这些由巴比伦流放回来的“幸存者”组成的团体，他们比任何时期都要求更多，比任何时候都更有雄心壮志……但这却是为了他们的天主：这个得胜的天主，这个胜利地经历了流放考验的天主，一个统治天下万国的主。这就是以色列面对他的上主立下的志向，即建立一个普世的王国。这让我想到了站在比拉多面前的基督，比拉多牵着穿紫袍的耶稣，对人们说：“看这个人”。而正是那时，耶稣说：“我是王！”恰恰在这里，圣经表达出了一种恒在的悖论：天主选了一个如此弱小的以色列民族（后来是基督），与她亲密无间，使她为天主做了伟大的事业，很好地传达了天主的圣意。这些，便是对圣咏第 47 篇进行第二种

解读的“气氛”。

这种对普世王国的渴望在圣咏中越来越强烈。正是在这个时候,圣咏出现了两个附加的句子(8b,9a),它们没有被编入圣经正文:

你们都应该以诗歌之:

天主是万民的上主。

这就意味着,天主的统治是普世的,这种统治包括异邦民族,这是一种令人生畏的统治。让我们读一下依撒意亚先知的神视吧(60):

成群结队的骆驼要遮掩你……

外邦的子民要修建你的城垣……

你要吸万国的奶,

纳众王的财富。

c)第三种解读:通过让人悔改而统治。这是对亚历山大城而言的,在那里,人们读七十贤士的圣经译文。经师们只会讲希腊文(当然他们还能读懂希伯来文),于是他们将圣经,包括圣咏译出来,供该城的犹太人使用。这些犹太人满脑子的护教思想和普世精神,于是便出现了一个传教的时代:犹太人欲将自己的宗教传给外邦人,让他们也信自己的教。那么面对这样的情况,我们又如何理解古老的圣咏所说的天主的王国呢?这一王国的建立将依赖于人的悔改:天主

不欲统治,而要让人从内心归顺他。所以我们看到,在七十贤士圣经中有这样的话(10a):“诸民族的王侯们聚集在亚巴郎的天主跟前。”

由此可见,在这三种解读中,天主的王国都是圣咏的中心所在,但在第一种解读中,天主的王国还很受限制。第二种解读告诉我们,天主聚集了他的王国和他的子民,这是一个统治外邦人世界的天主。而在第三种解读中,天主是通过人的悔改来统治全人类的。所有的人都被邀请为上主的王国而欢呼!

这就是我所说的对圣咏的“历久弥新”的阅读。

d) 基督是圣咏的歌者。当基督到来后,圣咏“历久弥新”的性质将更为鲜明。耶稣基督是伟大的圣咏吟咏者,他用圣咏来祈祷和歌唱,他将自己的见解加入到他子民的各种理解之中:

基督在十二岁时上耶路撒冷去,吟唱了圣咏中的第122篇,此外还有其他有关朝圣的颂诗,可以想象,他那时一定是怀着满腔热情来吟咏的。

基督在最后的晚餐中唱了赞美诗,这样做他不但遵守了他自己民族的传统,而且将之推向了最高的境界。

在十字架上,基督先是赞美上主,继而深情地说出了圣咏第22篇里的话:“厄罗依,厄罗依,肋玛,撒巴黑塔尼!”在将死之时,他又说:“父啊,我把我的灵魂交托在你手中。”(咏31)

这就是圣咏的“历久弥新”之处,在基督身上,圣咏重新

显出了它的新颖来。基督是一个生活在圣经世界中的人,他以更深远的视野,再次展示了圣经的伟大意义。

e)基督徒与圣咏。如果我们将目光移到圣经之外,我们会看到,这回给圣咏祈祷“增光”的是历代基督徒。在中世纪,人们用圣咏来学习读书,例如圣路易就是用拉丁文的圣咏来练读的。至于圣咏中有关赎罪的诗句,人们则将它们写在教堂的门上,在克吕尼(Cluny)隐修院,当僧侣临终时,则有人给他诵读这些令人悔改的诗。最后让我们回到我们自己的生活场所:我们用圣咏上的诗句来表达我们的内心,来传达我们的请求……想想那些乡村小教堂里的唱诗班吧,他们重新唱起了“达味之歌”,或许节拍上有这样或那样的问题,但从这古老而常新的诗句中,难道我们不是听到了什么吗?

II. 天主临在的“圣事”

我们常常在圣咏中碰到某些表达天主临在的“圣事”,我们曾经讲过,这是一些“信仰的标志”。信仰是一种走向天主的“垂直行为”,它需要某些“信仰的标志”,需要某些来自天主的迹象,即表达天主存在的“圣事”。

这些神圣的标志滋养了圣咏作者们的内心生活。人们通过下面这些因素走向上主:

圣殿。这是上主居住和向我们讲话的地方。

团体。让我们读一下圣咏第 133 篇,这一段落向人们展

示了一种隐修生活,一种兄弟关系。“看,兄弟们同居共处,多么快乐,多么幸福!”这是人们在进行神圣聚餐时的情景,在聚餐中,“人们在雅威跟前欢呼雀跃”。在聚餐将结束时,人们走到宾客当中,将象征快乐和富裕的油倒在他们的头上。这一小团体是以色列大团体的形象,“像珍贵的油倒在亚郎头上,流在他的胡须上,又由他胡须上,流在他衣领上。”(咏 133)团体可见是一个属灵的地方,一个显示天主临在的地方。

历史。历史在根本上是团体的处所,是开放着的团体。信徒,“热心者”与天主相遇,这个天主置身于以色列的将来,他通过自己的“工作”而推动以色列不断向前。

宇宙。圣咏的作者同样也在宇宙内与天主相遇。天主无处不在,天主照看万物。在这点上,圣咏第 104 篇的描写尤其突出;这是旧约中的“创造之歌”,相似后来耶稣的“登山圣训”。

法律。对于人与天主的相遇来说,这当是一个很好的场所。法律是天主的话,是天主的指示。

III. 结论:基督的祈祷和保禄的祈祷

关于耶稣基督用圣咏来进行简短祈祷的事,我们上面讲过了。作为结论,让我们看看新约是如何对待圣经祈祷的。

基督将所有最好的圣经祈祷集于一身。他对圣咏耳熟能详。他告诉我们,祈祷是圣经之人永葆青春的呼吸,祈祷

是天主的要求。作为天主的子女，祈祷乃是这一关系的表达和对这一关系的歌颂。祈祷是一种优美的教义，它向我们唱出了基督“归向圣父”，奉承圣父旨意的生活。祈祷是基督生命的“食粮”，他不停地祈祷（参见路加福音，这是一部关于基督祈祷的福音书）。

让我们与基督一同祈祷吧。在此我们注意一下圣保禄，他祈祷的时候，不是向基督，而是向圣父祈祷，他像基督一样，与基督一道向圣父祈祷，我们日常在参与弥撒的时候，不也是这样祈祷吗？圣保禄与基督一同祈祷，赞美天主所做的一切。即兴祈祷，吟唱祈祷，将自己完全沉浸在赞美的无我状态中（参见哥罗森书和厄弗所书）。这是真正的大公性的祈祷：圣保禄实在是用自己的生命来祈祷，将他的宗徒生命与祈祷合为一体。

参考书目

A.Gelin,《圣经中的以色列之魂》(*L'ame d'Israël dans le Livre*), coll. “Je sais, je crois”, Arthème Fayard, Paris, 1960.
第IV章

R. Tamisier, 《圣经，祈祷之书》(*La Bible, livre de prière*), 1956

L. Bouyer, 《圣经与福音》(*La Bible et l'Évangile*), coll. “Lectio divina”, 第8期, Ed. du Cerf, Paris, 1958, 第XII章

P. Drijvers,《圣咏：文学体裁和教义主题》(*Les psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*), coll. “Lectio

divina”, 第 21 期, Ed. du Cerf, Paris, 1963

A. George, 《圣咏祈祷》(*Prière les psaumes*), coll. “Foi vivante”, 第 15 期, Ed. du Cerf, Paris, 1967

A. Lefèvre, “圣经关于人的祈祷态度”(“Attitudes de l’homme en prière d’après la Bible”), 见《天主之家》(*la maison-Dieu*), 第 69 期

E. Beaucamp - J. - P. De Relles, 《以色列注视他的天主》(*Israël regarde son Dieu*), Casterman, Paris, 1964

C. Hauret, 《我们的圣咏》(*Notre psautier*), Alsatia, Paris, 1964

A. Maillot - A. Lelièvre, 《圣咏》(*Les psaumes*), Ed. Labor et Fides, Genève, tome I, 1961; tom. II, 1966

M. Mannati, 《圣咏》(*Les psaumes*), Desclée de Brouwer, Paris, tomes I-III, 1966-1967

P. Auvray, “圣咏”(“les psaumes”), 见《圣经导论》(*Introduction à la Bible*), tome I

《主, 请教我们祈祷》(*Seigneur, apprenez-nous à prier*), Cahier de la Roseraie, Bruxelles, 1954

第八章

人的罪与人的复义

谈论罪人的复义, 我们会触及到肖像和乐园的主题, 因为罪是对人所具有的崇高性的否定, 而人的崇高性在于他是天主的肖像, 他处于他所不是的天主与由他治理的动物之间的位置上。

I. 圣经中罪的问题

对于圣经中的罪的观念, 我们可作一“回顾”式的考查。

1. “典型的历史”

要弄清罪在圣经中是什么, 我们可以从圣经所叙述的“典型历史”出发, 因为对于所有的人说, “典型历史”是一种可以被再度激活的历史, 它对我们的存在具有丰富的和典型的意义。

a) 亚当和厄娃之罪。在这些关于罪的典型历史中, 首当其冲的便是亚当与厄娃的原型故事。

对于罪的“形式”问题, 创世纪 3, 5, 6, 12 作了最好的描

述。罪就是人希望拥有对善与恶的知识。在圣经中,知识具有两种意义:一方面是指一种内心的、个人性的经验,另一方面指“对……的权力”。在这里,从整章的道德背景出发,我们可以认为,罪是指一种决定善与恶的能力:这是一种在道德上要求自主的傲慢表现。在这里,我们要确切地指责的,不是亚当欲通过自己的力量来实现全部文明的普罗米修斯情结,而是他想绕过神圣的规范,单凭个人来决定善恶的意识,这才是问题的关键所在。让我们来看撒罗满在他的祈祷中对天主的请求(列下 3:9):“求你赐给你的仆人一颗慧心,可统治你的百姓,判断善恶;否则,谁能统治你这样众多的人民呢?”列王纪下 14 章 17 节对此再次指出:为王的应依据神圣的规范来判断善恶。从道德的观点来看,最高的决定属于天主本身。

因此我们得知,第一件罪,即罪的原型就是在道德上的自以为是,这是一种无序的表现(*hybris*)。

对于罪我们还发现,依创世纪的说法,罪意味着与天主的位格性断裂。这种位格性关系涉及人与天主的面对面和对话。亚当想躲藏起来,正是在那样的一种时刻,他明白了罪的严重性:天主本来是他面对面的谈话者,他将天主与他的这种关系给弄断了:“亚当,你在哪里?”

因此,罪是一种宗教方面的事,所以不要像 Hesnard 医生所认为的那样,将罪与某种病态的经验联系起来,这并不是诸如在性倾向上的儿童罪恶感。在圣经看来,罪是一种精神行动,是一种精神状态,它自愿地中断与天主的关系。

关于罪的描述还告诉我们:

1) 亚当与厄娃的罪是在一种天真和不成熟的情况下犯下的,意思是说,我们的过犯是由于我们是受造物。在圣经关于罪的历史叙述中,并没有任何诺斯底(灵知)的思想。人的条件就自身而言并不坏,创世纪告诉我们说,所有的受造物都是好的,这种教导因此与自我否定无关。从这点出发,智慧篇对我们说:人是可塑造的。

2) 人同时也被认为是受害者。人具有自身的软弱性,在此我们不能将蛇的形象给忘记了,它代表着对人的外部压力。撒旦是存在的,当我们读圣经时,应该相信它的所作所为。

3) 最后要说的是,罪人并没有封闭自身。在犯罪之后,立即有了被救赎的许诺。刚一犯罪,他就进入了得救的行动中。

以上是创世纪中的第 3 章,它写出了罪的可怕,罪的道德性和它的宗教性。

b) 厄则克耳第 28 章。关于巴贝耳塔的故事,我们不停留在次要的情节上:它涉及的同样是“过分”的罪过(创 11)。在读了创世纪的第 3 章关于原罪的描述之后,让我们来看一下厄则克耳先知书的第 28 章,它与创世纪有着众多的相似之处。它写到,提洛的王子置身于乐园,或更确切地说置身于乐园的山上,与他一道在那里生活的还有一位叫“革鲁宾”的天使。有一天,他犯了骄傲:他想与天主一样,但

天主将他赶了出来,并派“革鲁宾”守住乐园的大门,不让他再入到里面。这就象征性地重演了人类堕落的“历史”一幕(则 28:1-19)。

c)依撒意亚第 14 章。教训的意义是一样的,但这回发生在巴比伦王的身上(14:3-21,特别是其中的 13-15)。在这里我们感到有趣的是,为了说明罪,人们运用了以色列以外的“例子”。不但从亚当、巴贝耳时的人类,而且也从提洛的王子、巴比伦王,以及拿步高王来说明罪的性质。圣经的作者是一些具有普世眼光的人,这对于他们是自然而然的事:他们以以色列作为他们的目标,这是当然的,即使他们运用了发生在以色列以外的例子。人们感到,此处所谴责的罪过,它的特别重大之处在于反对天主,反对超越者,反对与天主的面对面。这种见解具有普遍的价值。

d)达尼尔先知书的教训。达尼尔对罪持同样的观念。拿步高王是王者的典型:他因“心比天高”而受到了屈辱。罪以天主为它的攻击目标,所以达尼尔用启示录的语言向我们介绍了安提约古四世厄皮法乃,用这个(象征权力的)小“怪兽”来说明反对天主,迫害属于天主的人。

通过这些“典型的故事”,圣经揭示了罪的特别恶毒之处。

2. 罪进入了神人的盟约中

如果我们将罪放回到盟约的背景中，就会发现罪无处不在。

盟约，天主与人的对话，它的顶峰是道成肉身，这是圣经的全部信息，圣经的全部宗教。天主愿意与人结盟（这是一个令人惊奇的真理！），以一种非凡的教育方法，天主选择了一个为他作见证的民族，并与这个民族结了盟约。这种作为团体，具有夫妇关系特征的盟约在对话中不断地得到发展，因为以色列民族在“素质”和精神上越来越胜任这种交往（例如在耶肋米亚时代）。于是某一天，为了使这种盟约根深蒂固，天主亲自来到了我们中间：他以自己的位格承担了这一盟约，他同时站在我们这一边和天主那一边。盟约由于他的出现而大功告成。

a) 罪是对爱的天主的反抗和拒绝。我们刚才从圣经出发，对罪是什么作了界定。我们说，罪是盟约的断绝，是对作为自我给予的天主之爱的拒绝，是对交流的拒绝。罪触及到了上主的存在奥秘，使与天主的婚姻关系遭到了破坏（则16章，特别见耶3和4章）。

你与许多情人行淫，你坐在各路旁等候他们，像个在旷野里的阿拉伯人（耶3:1-2）

这是对圣召的背弃。而表达罪，表达盟约被打断的词就

是反抗(péshpà)。

依撒意亚先知书的开头写得很美(1:2-4),该书的编者努力使我们一下子就进入到依撒意亚式的情调中:

诸天,请谛听!大地,请侧耳!因为上主有话说:我把孩子抚养长大,他们竟背叛了我!牛认识自己的主人,驴也认识自己主人的槽,以色列却毫不知情,我的百姓却一点不懂。祸哉,犯罪的民族,恶贯满盈的百姓,作恶的后裔,败坏的子孙!他们离弃了上主,蔑视了以色列的圣者,转身背弃了他。

在这段话中,我们看到两个词彼此对立,一个是“背叛”(pésha),一个是“认识”(iaddà)。什么是“认识”?这是一种与天主结成的类似夫妇的密切关系,是与天主的交流(即保禄所说的“Koinonia”):一种发生在信仰上的共融,一种宗教性的关系。所以认识的中断,不再希望认识,都是“背叛”。

b) 罪的侵犯性和“实在性”。接下去的分析将让我们认识到罪的悲剧性和它的非理性。它是一种攻击,一种可以称为“侵犯性和实在性”的东西,它是对天主实实在在的“恨”。在出谷纪 20 章 5 节中,我们看到了“爱”天主的人和“恨”天主的人互相对立。

罪的侵犯性表现在,圣经将罪描写为具有人格特征的可怕力量:对于这种人格化,在创世纪 4 章 7 节我们可以看到,罪被描写成一头守在加音门前的野兽。在匝加利亚那里

(5:5-11), 罪是一个巨大的怪妇。这里涉及的是如何将罪从以色列清除掉: 罪人格化为一个妇人, 一个邪恶的女神; 人们将这恶神装在一个巨大的铅钵中, 两个长着翅膀的女人将她带到巴比伦的史纳尔, 这是一座十恶不赦的城市, 在那里有这位恶女神的庙。这就是活着的, “有肉身的”, 行动着的罪。关于它的侵犯性, 我们可以读一下圣咏便知: 他们是一些“嘲笑者”和“冷笑者”, 对上主展开冷嘲热讽(咏 1:1 “不参与讥讽者的行列”)。在福音书中我们也可以看到: “你们这些现今欢笑的人是有祸的”(路 6:25)。

这种罪的侵犯性最尖锐的地方在哪里? 那就是当它对耶稣基督本人展开攻击的时候。“如果我没有来, 他们就不会犯罪”。对于相反圣神的罪, 圣经做了严厉的规定, 因为相反圣神, 就是不相信人子耶稣基督。而人子的到来, 正是要实现天主盟约的旨意。这就是为什么说, 罪在它的极端上是不可宽恕的: 用希伯来书上的话说, 罪“践踏了天主子”, “拿自己借以成圣的盟约的血当作了俗物”, “轻慢了赐恩宠的圣神”(希 10:29-31)。它的症结在于对盟约说不, 背叛天主。

c) 罪“瓦解”天主的子民, 分裂教会。罪侵入到盟约的神人关系中。如果盟约是人与天主的亲密关系, 那么我们要知道, 这盟约组成了一个团体, 他们是天主的伙伴民族, 即聚集在天主跟前的以色列。罪的目的是要摧毁这一联合, “瓦解”以色列。所有的罪都会反对以色列, 降低以色列的精神水平, 罪都是反教会的罪。对此, 保禄·利科说得很好: “如果

在道德中存在着某种隐秘的意义,那就是与天主的联系,在道德中,与他人的联系是可见的决定性的标准。”

旧约曾以自己的方式,通过一些具体的事例让我们读到了若望一书上的一个表达:“假使有人说:‘我爱天主,但他却恼恨自己的弟兄,便是撒谎的。’”对于旧约来说,认识天主就是爱自己的弟兄。在这点上,耶肋米亚先知对约雅金王的责备就是证明(耶肋米亚是一位对撒谎者,对首领非常严厉的先知)。这位国王让他的百姓陷入罪恶,先知对他喊说:

祸哉,那不以公道正义建筑自己的宫殿楼台,叫人为自己徒劳而不给他工资的人!他说:我得给自己建筑广大的宫殿,宽敞的楼台,开设窗户,镶上香柏,涂上丹砂。你为王是要以香柏争胜吗?你父亲岂不也吃也喝?但他执行公道正义,为此能一切顺利;他亲自我审判弱小和贫苦人的案件,因此一切顺利;这岂不是表示他认识我?(耶 22:13-16)

这就是旧约中最深刻的表达之一:“认识天主”,不仅是做礼拜,而且是“站在弱小和贫苦人的一边”。

d)盟约的内容。因为罪,“盟约的光辉”消失了。这光辉是盟约某些重要表达的概括,这些表达是慈爱(héséd)、忠实(émét)和正义(sédéq)。欧瑟亚先知中的一段话将这些概括“盟约光辉”的词语都包含在里面:

我要永远聘娶你，以正义、公平、慈爱、怜悯聘娶你；以忠实聘娶你，使你认识我是上主。

因此盟约的内容是：

1)“我要以正义聘娶你”：你要与我相似，像我一样的正义，是我奠定了公道和核准公道。要实践公道，因为我是公道，你也当是公道的。

2)“我以慈爱和怜悯聘娶你”：在希伯来语中，慈爱指一种相互间的情感，对天主来说就是慈爱与怜悯，对人来说就是爱。

3)“我要以忠实聘娶你，使你认识我是上主”：认识天主的反面就是罪，是不愿意认识，是反叛。

这里面的意义非常深刻！

正是由于这样的一种与上主的近似婚姻性的联系，以色列被要求在道德上彼此“认识”，去效法上主。应该“与上主形影不离”，像上主那样去行动。罪，就是不愿意效法上主（对天主的肖像不忠），就是远离上主的本质作为，即“慈爱”；善、怜悯、爱，像父亲对儿子和像丈夫对妻子那样热情，即“忠实”；信赖、坚定不移、互相信任，即“正义”。

3. 罪的出现与罪的重负

a) **罪的名目**。罪的开始可以通过罪的名目来找到。在圣经中罪的名目有十诫，但也有以六个一组或三个一组的罪的名目。在圣经中我们有两种十诫的说法，或者更好地说，

是对同一十诫的两种解释(出 20 章和申 5 章)。圣咏第 15 篇将罪写为十条。而依撒意亚的 33 章 15 节则计为三条,厄则克耳 18 章约计为十二条。

这些罪的编目来自肋未人,他们是司祭传统的保存者:司祭与肋未人在生活的细节上告知以色列人,如何做会导致与天主的远离。

更显然的是,先知们强调指出,罪是一种“内心”之事,是一种精神的事实。在欧瑟亚看来,罪会刺伤爱人的心。而对于依撒意亚来说,罪损害圣洁,模糊天主的超越性。耶肋米亚,他有与欧瑟亚相似的说法,认为罪的根据地是人心,所以,必须对人心施行“割礼”,割掉它的“包皮”(这是一个有独创性的形象:这样人心才能实现它本来的作用,即认识上主)。当耶肋米亚写这些的时候,正值人们希望天主来重新净化人的时候:应该由天主亲自来给人行割礼,进行必要的重新修补。

b) 罪的重负。圣经一直有两座城市的说法,它很好地说明了罪的严重性。有耶路撒冷,有与它相对立的索多玛和巴比伦。这两城的边界从我们的心,从以色列穿过(对此我们不要忘记)。旧约并不是“法利塞人的”。依撒意亚在他光彩夺目的第一章写道:

索多玛的统治者,请听上主的话! 哈摩辣的百姓,请听上主的训示! (依 1:10)

在这一背景中,索多玛与哈摩辣到底是什么意思?这回是耶路撒冷成了“邪恶的城市”,就像我们某个时候的心一样。先知接着对祭献的形式主义进行了斥责:

学习善,寻求正义,斥责压迫人的人,为孤儿申冤,为寡妇辩护(1:17)。

这就是圣经的高明之处,它总是将道德的标准放在与邻人的关系上,不要对邻人施加迫害和剥削。当达味王占邻人的妇人为妻时,纳堂对他进行了严厉的指责。由此可见,不义是圣经最重要的落脚点。

罪的重负还在于:是圣经告知我们说,罪是对人的一种压迫,是心硬,是世人的罪,是以色列人的罪,是过去往往由负有重大责任的领导所采取的一种态度,是一种自我封闭的精神态度,它渗透到记忆,散布在我们呼吸的空气中,它在我们的肢体内,常常以一种诱惑的形式出现。罪有长期的历史积累:一种团体性的罪,一种牵连性的罪。

II. 人的复义:恩宠与罪的作用

在以色列历史的某个时期,也就是在由欧瑟亚、依撒意亚所代表的伟大先知时代之后,人们实际上觉得,他们无法从罪中走出,他们为罪所降服,这种使人心硬的罪从犯罪的祖先传到了我们身上。耶肋米亚说,这种罪的状态附在我们的皮肤上:

雇士人岂能改变他们的肤色,豹子岂能改变它的斑点?那你们这些习于作恶的人,岂能行善?(耶 13:23)。

罪扎根于我们的内心,所以有必要对它重新进行割礼。厄则克耳写了一部,用克劳德尔的话说,“血的交响乐”:谋杀者的血,不义者的血,没有任何宗教信仰而献上的牺牲的血,高贵者的血,妇人的血。

在读了罗马人书的前三章后,我们一定会感到呼吸困难。我们在那里看到罪的无处不在:外邦人的罪,犹太人的罪,没有谁能保持清白之身。罪变成了统治一切的王。保禄之所以如此描写,是要让我们看到另一个世界。那就是:基督来了,他是新亚当,将使人复义。

正是在人们所希望的时刻,这一切都在旧约中被宣告了,被准备了。耶肋米亚 31 章,厄则克耳 36 章,圣咏 51 篇标志着一个重要的转折点。

1. 耶肋米亚 31 章:新的盟约

耶肋米亚的 31 章与 24 章可以连在一起读。天主决定更新我们的内心,给我们造一颗“新心”。由于你们,原始的盟约被破坏了,现在天主主要给你们建立一种“新的盟约”。他要从头开始,要宽恕你们的过犯:这就是天主的主动行为,恩宠总是先于人的努力,使人的努力成为可能。罪可以混入恩宠中(就像虫子在果实中生长那样),但这罪得到了宽恕,

就像它被恩宠吃掉一样。或者更好地说：罪将受到阻拦，受到包围，受到新的恩宠的“围堵”。

救世主的到来不但是从头做起，使人复义，宽恕人的罪，而且他给世界带来了一些新的存在。他将法律写在人心内，从而使法律成为人的内心能力，成为人的内在光明：

看到时日将到——上主的断语——我必与以色列家和犹太家订立新约，不像我昔日握住他们的手，引他们出离埃及及时与他们的祖先订立的盟约；虽然我是他们的夫君，他们已自行破坏了我这盟约——上主的断语——我愿在那时日后，与以色列家订立的盟约——上主的断语——就是：我要将我的法律放在他们的肺腑里，写在他们的心头上；我要作他们的天主，他们要作我的人民。那时，谁也不再教训自己的近人或兄弟说：“你们该认识天主”，因为不论大小，人人都必认识我——上主的断语——因为我要宽恕他们的过犯，不再记忆他们的罪恶(31:31-34)。

2. 厄则克耳 36 章：人的复义

厄则克耳是一位“教授”，他善于把握各种观念。他不受突如其来的思想所支配，对写作、谋篇布局和总结轻车熟路：他是个司祭。在 36 章，他清楚明白地告诉我们什么是关键的所在，那就是人的复义。在读 36 章的时候，我们会想到创世纪的 2 章 7 节。在那里，我们看到，是“天主的嘘气”使人成为一种伟大的存在：人不单是一种用脚走路的动物，而

且更重要的是,他是一种精神性的,甚至是圣洁的存在。那么,人恢复这样的一种原始状态,到底是什么意思呢?耶肋米亚的回答是:人心的更新。他这样说,人应恢复如初,应被天主的生气“鲁哈”所充满。

我要使我的大名显圣,即在异民中被亵渎,即在你们和他们中所亵渎的圣名;当我在你们身上,在他们眼前显为圣的时候,异民就要承认我是主——吾主上主的断语。我要把你们从异民中领出,从各地聚集你们,领你们回到你们的地域。那时,我要在你们身上洒清水,洁净你们,净化你们脱离各种不洁和各种偶像。我还要赐给你们一颗新心,在你们五内放上一种新的精神,从你们内心取去铁石的心,给你们换上一颗血肉的心。我要将我的神置于你们五内,使你们遵行我的规律,恪守我的诫命,且一一实行。(36:23-27)

3. 圣咏 51 篇:投奔天主的贫苦人

悲天悯人的圣咏代表着圣经的一种深度,它的作者是厄则克耳先知的追随者,他重述并实践他老师的教导。预言默西亚时代的到来,这当然好;然而从现在起就按默西亚的要求来生活,这更好。

圣咏 51 篇以分析罪开始,分析了罪的各种形态,这是圣经中对罪所进行的最深刻的分析之一。在这里讲话的“贫苦人”,他们在失望中奔向了天主,对他说:

求你以牛膝草洒我，使我皎洁；求你洗涤我，使我比雪还洁白……天主，求你给我再造一颗纯洁的心，求你使我心重获坚固的精神。求你不要从你的面前把我抛弃，不要从我身上将你的圣神收回。求你使我重获你救恩的喜乐，求你以慷慨的精神来扶持我。（51:9,12-14）

这就是一个“投奔”天主的“贫苦人”。他向上主呼号，求上主在他的身上实现先知们的预言。在这里，我们见到了什么是神贫的“满全”，那就是向天主开放，从天主那里获得人的复义。祈祷者是一位很“热心”的宗教人，但同时他看到，单凭自己将一事无成，于是他转而向恩宠开放。这是一种过渡，从法利塞主义——厄则克耳时代的法利塞主义，它以自己的正义为是——过渡到向天主开放的“开放主义”。

4. 圣保禄：人通过天主复义

将圣咏 51 篇与保禄的一段优美的话放在一起读，必定能获得更大的益处：

如果有人以人的价值为信赖的理由，那我在以色列民族中更是那样的人……就热忱说，我曾迫害过教会；就法律的正义说，是无可指责的！（斐 3:4-6）

这位十足是法利塞人的保禄，对自己充满自信：他塑造自己的正义，塑造自己的圣洁。但当他面对基督时，却说：

凡以前对我有利益的事,我如今为了基督,都看作是损失。不但如此,而且我将一切都看作损失,因为我只以认识我主基督耶稣为至宝;为了他,我自愿损失一切,拿一切当作废物,为赚得基督,为结合于他,并非借我因守法律而获得的正义,而是借由于信仰基督获得的正义,即出于天主而本于信德的正义。(斐 3:7-9)

信仰是根基,在信仰中向天主,向基督开放,让天主来占满我们。这就是保禄转变的过程,从一个法利塞人转变为一个开放的人,一个神贫的人。人的神贫是天主的财富,在人的神贫中,天主的圣神在工作,在改变我们的内心。在恩宠与罪的对立中,“恩宠总是满溢着的”,它是最后的胜利。

参考书目

《光 and 生命》(*Lumière et Vie*), 第 5 期, “罪的意义”(“*Le sens du péché*”)

A.M. Dubarle, 《圣经中的原罪观念》(*Le péché originel dans l'Écriture*), 见 coll. *Lectio divina*, 20, Ed. du Cerf, Paris, 1967

C.Tresmontant, 《以色列先知的伦理学说》(*La doctrine morale des prophètes d'Israël*), Ed. du Seuil, Paris, 1958

S. Lyonnet, 《论罪的概念》(*De notion peccati*), 1957

S.Lyonnet, 《原罪, 圣经词典(增订版)》(*Péché originel, Dic-*

tionnaire de la Bible, Supplément), tome VI, 1963, 页 509-567

E.Beaucamp, “圣经与罪的意义”(“La Bible et le sens du péché”), 见《要理问答》(*Catéchistes*), 第 49 期

PH. Delhayé, “新约论罪”(“Le péché dans le Nouveau Testament”), 见《神职之友》(*L'ami du Clergé*), 第 68 期, 1958, 页 745 以下; 第 69 期, 1959, 第 17 页以下

第九章

新亚当

在圣经中,亚当这个人关联着全部的拯救史。他被视为拯救史的开端。但如果我们只将他看作是救恩史的开端,亚当的全部意义就没有完全显示出来;他是一种“榜样”,他向我们显示的,在他身上现实存在的东西,就是上主对我们所有人所希望的东西,即成为天主的真实肖像。亚当的“榜样”意义还表达在其他方面,那就是保禄后来向我们描述的,也是本章要分析的内容:保禄清楚明白地告诉我们说,第一亚当是新亚当的“榜样”。因他的完善特征,耶稣基督是圣经之人的“榜样”:只有一个圣经之人,那就是耶稣基督。亚当则是基督的不完善的“榜样”。让我们来分析一下保禄给我们留下的教导吧!保禄是一位具有原创性的神学家,他是一位善于学习领会的天才,他将他所知道的所有哲学思想和所有宗教传统融会贯通。在这里,我们应该首先思考,是什么造成了保禄关于两个亚当的思想。

1. 新亚当思想的出发点

1. 将亚当纳入末世论的视野中

末世论的思考常常将眼光集中在亚当的身上。保禄的思想正是形成在这样的一种眼光下。他的神学,就反映在他的著作上而言,可称为“末世”神学。末世论思考亚当之罪,它是这种神学所关注的中心。人们有时候用悲怆的词汇来描写原罪与人类精神处境之间的联系。对于这种神学来说,亚当是一个榜样,一个坏的榜样。亚当由于某种不好的倾向而陷入了错误中,这种不好的倾向也存在于我们身上,它在亚当犯罪之前就存在于他的身上。正是由于亚当,死亡进入了我们的世界。

对于亚当的这种作用,在厄斯德拉的一段启示录性的文字中有很好的描写:“如果说亚当是第一个犯了罪的人,让死不分时候地落到所有人的身上,那么,在所有生自他的人当中,每个人都要为自己的灵魂准备将来的惩罚,每个人都要为自己选择未来的光荣。”由此可见,亚当的罪损害的只是他的灵魂,至于我们,每个人之于自己就是亚当。

这里反映出一种清楚明白的立场:亚当让人陷入了不幸的境地,因为他是榜样并犯了罪,由于他的过错,人类变得弱不禁风。在这些不幸中,最主要的就是死,当然还有其他:如我们已不再像当初那样讲希伯来语,我们已没有原来知道得多等等。在根本上,没有什么比创世纪说得更清楚的

了。

巴路克是一个与厄斯德拉同时代的启示录作者，他向我们表达了同样的意义。在末世论的眼光下，亚当获得了一种特别的意义，在保禄对罪过的反思中，这点更为明显。我们必须清楚地知道，在那个时候，罪的奥秘只触及它的表面，罪的思想与我们今天天主教关于原罪的教义还相去甚远，它与保禄告诉我们的是不同的，这些启示录的作者们认为，每个人应当“掌握自己的命运”。亚当不过是一个付诸行动的榜样，是使人变得虚弱的原因。

2. 在菲洛思想中的“两个亚当”

菲洛是一个生活在流散地的犹太人，他生活在亚历山大城。他的辩证思想出现在公元40年之前，那是耶稣生活在纳匝肋的时代。菲洛对创世纪中的两个叙述进行了辩证性的思考。让我们首先看一看圣经：创世纪的第一个文本（源自司祭典）写的是关于世界的受造，这种描写采用的是一种质量的序列，最后，人的出现被视为是这一序列的高峰和完满：世界的王最后登场。圣经将人作为天主的肖像来介绍给我们。人处在他所不是的天主和动物之间。第二个文本具有丰富的心理学特征，同时也有它天真的一面，那是在第二章，它向我们介绍了天主如何造了亚当，天主又如何给他造了一个女人（女人取自他的肋骨）：在文学的意义上它属于雅威典，是对圣经材料所作的最原始的历史性综合。

对于这段话，他的假想对手 Lecomte du Nouy 解释说：

第一亚当不过是一种开端，为了生育和维持生存而造的一种低下的生物，也就是说，亚当还不是一个人。与此相反，对于“第二亚当”，上主给了他道德选择权，这是一个能够负责的真实的人。

至于菲洛，他曾说过某些相似的话，但意义相反。“第一亚当”(第一章中的亚当)，是按天主的肖像造出来的人，而“第二亚当”(第二章中的亚当)则是天主用大地的泥土造出来的人。第一亚当是一位天上之人，第二亚当则是一个地下之人。菲洛的表达有时候也会有所变动。但总的来说，他的思想中存在着一种关于亚当的思辩：这个天上之人，理想之人，作为“柏拉图理念”的人，他是第一创造；而第二亚当是一个感性之人，一个地下的不完善的人，他是后来的创造，是众人的祖先。所以，在菲洛那里，在第一亚当(即天上之人)与第二亚当(即地下之人)之间存在着一种“编年上的”差异。对此，我们或许在保禄那里找到某些相似的东西。

3. 旧约是否向我们谈过人的末世论？

旧约是否向我们谈过这样的一个人呢？他是一位理想的人，是一个大写的人。在保禄时代，大写的“人”所表达的似乎是一位具有默西亚特征的人。

让我们看一看与保禄同时代的希伯来书(2:6)。我们从中可以看到作者是如何对圣咏第8章进行推论的：“有死之人算什么，值得你怀念他，人子算什么，值得你看顾他？你使他稍逊于天使，将一切置于他脚下。”此外，人们也赞同创世

纪 1 章 26 节的论述。现在这段圣咏又被希伯来人书 2 章用到基督身上：

有一个人在圣经的某处曾证明说：“人算什么，你竟顾念他；人子算什么，你竟看顾他？你使他稍微逊于天使，赐给他尊崇与光荣当冠冕，将一切放在他的脚下。”将一切放在他的脚下一句，是说天主没有留下一样，不隶属于他权下的；但是现今我们还没有看见一切全隶属于他权下。我们却看见了那位‘稍微逊于天使’的耶稣，因所受的死亡之苦，接受了尊崇和光荣的冠冕；这原是出于天主的恩宠，使他为每个人尝到死味。其实，那为万物根源的天主，既领导众人进入光荣，借苦难来成全拯救众子的首领，也是适当的。

这个卓越者，就是耶稣。但在旧约中，我们同样可以找到类似默西亚的名号。七十贤士圣经谈到某个人的到来：“由雅各伯将出现一颗星，由以色列将兴起一个人”（户 24：7,17）。这里的“一个人”所指的是默西亚。这里所说的与创世纪 1 章 26-27 节有关吗？与圣咏的第 8 章有关吗？我们不能将圣咏的第 8 章看作是一篇关于王者的圣咏，一种期待，即我们所等待的那个人，将是万物最完美的王，将会出现在我们中间？

某些当代的解释者，诸如 Bentzen 认为，达尼尔所说的“人子”（7:13），乃指那位统治受造物（特别是兽类）的古老形象的重现。他难道不是那位战胜象征四个王国的怪物的人吗？无论如何，这种形象打通了走向默西亚之人的道路，

这一解释为耶稣自称是“人子”这样的事实所证实。具有默西亚意味的人子符合大写人的形象。那就是说，人中的一个，亚当的一个后代，通过他的特别卓越的事业，将实现人们从亚当时起就开始的等待，他是天堂之王。

4.对观福音中的“两个亚当”

还有一个证明可以说明，“两个亚当”并非是保禄的首创，我们会看到，这种表达在对观福音中就有萌芽。

在马尔谷福音 1 章 13 节中，我们看到，耶稣生活在兽类当中，而启示录告诉我们，这些兽类对亚当怀有敬意。生活在兽类中，包含着某种默西亚的特征（参见乐园的主题）。依撒意亚 11 章告诉我们，默西亚时代是一个类似乐园的时代：野兽非常驯服，人兽间相安无事：

豺狼与羔羊共处，虎豹与山羊同宿；牛犊和幼狮同饲养，一个幼童即可带领它们。母牛和母熊将一起牧放，它们的幼雏将一同伏卧，狮子将与牛一样吃草。吃奶的婴儿将游戏于蝮蛇的洞口，断奶的幼童将伸手探入毒蛇的窝穴。（11：6-8）

马尔谷就是这样来介绍耶稣的：他与野兽在一起，接受撒旦的试探，但与亚当不同，他得胜而归。因此他开始了一个新的纪元，以胜利的方式重复了第一个人的路程。

在路加福音中，耶稣受试探发生在第 4 章，是在叙述他

的族谱之后的事：“耶稣，若瑟的儿子……亚当的儿子，天主的儿子”（3：23-28）“亚当的儿子，天主的儿子”，这样的一种并列性的命名具有很深刻的含义。Lagrange 神父说：“所以我们就明白了，根据他的出身，他是第二亚当，在第一亚当之上。”在这里，从保禄那里受到许多教训的路加这回说出了某些事情：他的真实人性不仅在于他的谦逊，而且也在于他的某些原始的神学特征。然而，这些并不会抹杀保禄关于新亚当的原创性：因为保禄关于耶稣基督是“新亚当”的说法，不仅仅是因为耶稣对野兽的象征性（神话性）的胜利。

II. 保禄关于新亚当思想的重要论述

1. 格林多前书（15：21-22, 45-49）

a) 书信的时机。在进入它的根本内容之前，我们先来看一看它的写作背景。这是一封讨论复活的书信。但它的出发点却是十分具体的（格林多前书所针对的都是具体的事）。约在公元 55 年，格林多教会被死亡的问题困扰。对于人的夭折，在格林多人当中有不同的做法和看法。某些人记起保禄说过的话（罗 6），认为领洗能使人复活，于是都为了准备自己的死而受了洗。而另一些人认为自己是希腊人，想起了保禄曾对雅典人说过的关于“死者复活”（宗 17：18）的话，尽管他们是基督徒，但很难接受圣经的复活观念：他们希望自己听到的不是什么死者复活，而是人的不朽。保禄面对的正是这样的一些希腊人：“怎么你们中还有人：死人复活

是没有的事呢？”(格前 15:12)我们可以想象得到,这番话同时也是对那些诺斯底教徒和知识分子说的。保禄对此的回答是不言自明的。

b)与基督休戚与共。这封书信目的在于严格地肯定基督徒与基督的完全合一。在灵修活动中,最为要紧的莫过于耶稣基督。我们与他的命运休戚相关。他的命运同时是榜样和源泉:我们应该参与他。用来定义基督徒的词是 *koinonia* (共融):所以对于保禄来说,基督徒与基督之间发生在精神上的内在联系,没有什么表达比“在基督内”更适当的了。所以,基督所经历的,也是我们应经历的。他是否复活了?这是一个至关重要的问题,因为它是一切的基础。是我们的信仰和我们的命运所在。这也是为什么保禄在 15 章强调说:我们将要复活,因为基督复活了。如果认为基督没有复活,那么我们的信仰就不能维持下去,它是空的(14 节)。否认作为基本事实的复活,那保留下来的只是信仰的表面,一种空洞的信仰。

15 章具有十分重要的意义。它的目的在于排除柏拉图学说和前诺斯底学说关于个人命运的影响。保禄看到了复活的基督,他的见证和传授不在其他宗徒之下。在大马士革的道路上,他看到了复活的基督,他实现了与光荣基督的奇特相会。他看到了,他要去宣讲他亲眼看到的为法利塞人所常常表达出来的事实(法利塞人相信达尼尔 12 章上的话):复活将拥有一个不同于尘世肉身的身体(格前 15:35,44)。

c) **亚当与基督的平行关系。**但保禄不愿停留在这一简单的回答上，他要在具体的疑问中通过一种广泛的反题来拓展视野。在此，保禄具有一种双重性的创造，历史性的和反题性的创造，并将这两者和谐地结合在一起。保禄具有伟大的历史视野，能很好地将一些微不足道的小事情放到大视野中来考察，他善于运用他的反题天才来创造。这就是保禄构思的方式。

基督使一切重新开始，更新一切；他是世界历史伟大的转折点，他是拯救史上的“一劳永逸”。人类于是开始奔向他的目标，在这条路上，人类与作为天主肖像的两个人紧密相连。请记住：肖像不单是一件复制品，而且是一种源自原型并具有复制能力的力量。我们具有地下之人的肖像，我们拥有具有更新能力的天上之人的肖像。这两种肖像在我们内并不是互相迭印的关系，我们服从的是那个作为战胜者的更具活力的肖像。第一个人把死亡引入了世界，第二个人因复活而战胜了死亡。亚当就他的本性而言是不可能将我们领入复活的：那是第二亚当的事业：

死亡既因一人而来，死者的复活也因一人而来；就如在亚当内，众人都死了，照样在基督内，众人都要复活（格前 15:21-22）。

经上也这样记载说：“第一个人亚当成了生灵”，最后的亚当成了使人生活的神。但属神的不是在先，而是属生灵的，然后才是属神的。第一个人出于地，属于土，第二个人属于天。那属于土的怎样，凡属于土的也怎样；那属于天上的

怎样，凡属于天上的也怎样。我们怎样带了那属于土的肖像，也要怎样带那属于天上的肖像。(格前 15:45-50)

让我们来看一看这种平行关系：一个人——另一个人：亚当——基督；第一亚当——最后的亚当；“生灵”——“生命的神”。第一个人属于大地，源自于地，由泥土所生——第二个人属于天上；第一个人具有肉身，血，是可朽坏的，它们与天上王国不般配——第二个人与天上王国般配，并使我们能够与之般配。这段话非常鲜明地指出了，只有基督才能使我们的身体光荣地复活。

d)保禄论述的深刻意义。概括地说，什么是保禄这段话的深刻含义呢？

这种平行关系首先与保禄的普世关怀是一致的。犹太人所等待的默西亚，是达味的后代，这并没有错，保禄对此十分清楚，他对罗马人说：“基督耶稣是出自达味的后裔”（罗 1:3）。但这样说的时候，我们有可能看不到耶稣的全部作为。耶稣的身份不仅仅限于这个小小的犹太民族，不仅仅是达味之子。所以希伯来书说，或许正是从那时起（因为希伯来书成书很早），耶稣是一位默基瑟德式的人。我们知道，默基瑟德是一位非犹太人，他生活在以色列建立神权政治和司祭制度以前，他是一位人类的和世界司祭的代表。令我们惊奇的是，当人们叙述耶稣的时候，认为他在亚郎的司祭职，在以色列，在某种（一神论的）异教形象之上。在这方面，

保禄更是把耶稣放在达味之上，放在非犹太人的默基瑟德之上，而上溯至第一个人，亚当。由此，普世主义浮现在人们的眼前：在人类中存在着两极，即亚当与新亚当。这样一来，传统所宣传的默西亚没有被取消，而是获得扩展和深化，基督被放到了一个独一无二的位置上。

第二个意图，可能是要与菲洛的思辩展开争论的意图。他即使没有指名道姓地批判菲洛，也是与菲洛的思想方式展开争论。生活在亚历山大的这位犹太人哲学家思想的本质在于：存在着一位理想的亚当，即第一亚当，他是天主的肖像。然后出现了一个感性亚当，创世纪的 2 和 3 章写的正是这样的一位亚当。保禄说：“但属神的不是在先，而是属生灵的”(15:46)。第一亚当属地，他源自于土；第二亚当才属于神，是生活着的天主的肖像，他就是基督。在人类的拯救史中，第二亚当是晚来的，离第一亚当已有几千年的时间。菲洛的思想于是受到了扭转。

第三个意图在于强调复活在这种平等关系中的重要意义，新亚当复活了。正是因为他复活了，所以他成了新的亚当。从此他属于天上世界，并吸引我们往天上世界去。第 47 节：“第二个人出于天”说的并不是道成肉身。这句话应放到罗马书的 8 章 11 节中念：“如果那使耶稣从死者中复活者的圣神住在你们内，那么，那使基督从死者中复活的，也必要借那住在你们内的圣神，使你们有死的身体复活。”复活与圣神的恩赐在基督内互相联系着，他是人类新的生命泉源，这就是保禄要向我们指出的真理。

保禄的第四个意图与实际的灵修有关。我们不但在基

督再来的时候会成为天上的亚当,而且通过预演,我们已是天上之人,成为天上的居民了。因为恩宠的生命已经是天上的光荣了。基督的再来不过是这种现实和不可见状态的重现而已。“我们怎样带了那属土的肖像,也要怎样带那属于天上的肖像。”(格前 15:49)。

以上便是保禄说那段话的四个意图,即将基督放到一个独一无二的位置上,让他具有相称于“亚当”的普世意义;他与菲洛展开争论,强调指出,如果基督是生活的“神”,能使我们与他相似,那是因为他是复活者;在灵修上,我们从现在起就被要求生活在与第二亚当相似的状态中,做天上的公民。

2. 罗马人书(5:12-21)

上面的圣经段落讨论的是复活的问题,与此同时,圣保禄顺便也向我们说出了怎样做基督徒的道理。在罗马书 5 章中,保禄关于基督徒的看法自然而然地达到应有的广度。保禄在那里想要做的是综述。他那时正好有这样的时间:他较为清闲,格林多后书刚刚写完,享受了三个月的平静时光。他那时在格林多,正着手新的传教计划(参见宗徒大事录)。他要综合地思考信义的问题,他要给我们提供一个关于拯救史的全景画面,这幅画根本上是对圣经进行思考。令我们感到惊奇的是,这段话并没有引经据典,好似圣经已经变成了他的血和肉一样(后来的圣伯尔纳多也是这样的人)。他将圣经烂熟于心,得心应手地指出其中的拯救史意

义来。

在罗马人书中，这位天才神学家就拯救给我们做了高度的总结，他对拯救的奥秘这样综述说：

故此，就如罪恶借着一个人进入了世界，死亡借着罪恶也进入了世界；这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪；成义也是如此——没有法律之前，罪恶已经在世界上；但因没有法律，罪恶本不应算为罪恶。但从亚当起，直到梅瑟，死亡却作了王，连那些没有像亚当一样违法犯罪的人，也属它权下；这亚当原是那未来亚当的预像。但恩宠决不是过犯所能比的，因为如果因一人的过犯大众都死了；那么，天主的恩宠和那因耶稣基督一人的恩宠所施予的恩惠，更要丰富地洋溢到众人身上。这恩惠的效果，也不是那因一人犯罪的结果所能比的，因为审判固然是由于一人的过犯而来，被叛定罪；但恩宠却使人在犯了许多过犯之后，获得成义。如果因一人的过犯，死亡就因那人作了王；那么，那些丰富地蒙受了恩宠和正义恩惠的人，更要借着耶稣基督一人在生命中为王了。这样看来：就如因一人的过犯，众人都被定了罪；同样，也因一人的正义行为，众人也都获得了正义和生命。正如因为一人的悖逆，大众都成了罪人；同样，因一人的服从，大众都成了义人。（罗 5:12-19）。

在这里，我们不想深入文本，而只需指出它的运动就够了。

a)“重力”和“动力”。这里面存在着两种结构,即“重力”的结构和“动力”的结构。“重力”的结构就是亚当的结构,“动力”的结构就是基督的结构。两种结构都具有自身的连带性和普世的繁殖性,也就是说,所有的人都有分。但在意义上这两种结构却是互相对立的。亚当的繁殖性是一种罪恶的繁殖性,促动罪恶势力的发作,像旧约所指出的那样,是一种实在的存在,是一种分裂的力量。它对人类施加着作用,是一种作用于所有人的可怕“重担”,通过我们每个人都神秘地牵连在内的原罪,这种“重担”在我们的身内发动起来。罪是由亚当开始的。

在罪的另一边,是“动力”的结构。同样的,这种源自唯一根源的“动力”也具有繁殖的特征,一种普世性的繁殖能力。然而,这是一种有高下之分的平行关系,因为恩宠是来自天主,而罪来自魔鬼。其中的一极是否定性的,所以人在实际中会被极化。比起人的堕落,人的重新站立会有不一样的困难。但恩宠是天主的力量;在众多罪的另一边,天主在基督内行动着。

通过反题的形式,保禄建立了一个更完善的关于亚当与基督的平行图景。为了让亚当保留他的源头作用,保禄并没有探讨原罪的力量来自何处,而是对这一源头进行澄清。在他看来,亚当与基督形成了完全相反的陪衬:亚当的阴影涉及到基督,而基督的光明则照亮了亚当的原始形象。保禄知道,罪并不是亚当一个人的事,在他的旁边还有魔鬼(“死亡因魔鬼的贪欲而进入了世界”)。还有厄娃(格后 11:3),保禄知道她在罪中也做了某些事。但保禄的平行思想似乎

没有考虑到这些针对亚当的“外力”，他只想向我们严格地介绍这两种源头强烈的对比关系，它们之间的不对等，它们在意义上互相对立，具有影响所有的人的繁殖性质。

b)基督的服从。第二个本质性的(或者说生存性的)特征就是对新亚当(同样是对比旧亚当的意义上)的定义。这样定义是通过他的态度来实现的。新亚当由他的服从所定义。最初的基督徒一致认为，服从是基督入世以后所坚持不懈的态度(希 10:9)。他是来服从的。希伯来书的 5 章 8 节对此作了特别的提示：“通过他的苦难，基督让我们懂得了什么是服从。”他的使命是一种服从的使命；第四福音不断地讲到，基督来是为了实现他父的意志。在将要离世的时候，基督因服从说“不要随我的意思，而要随你的意思”(谷 14:36)。基督的服从表现在十字架上：“耶稣一尝了那醋，便说：完成了！”(若 19:30)。

保禄自觉地意识到，服从是基督最高的完善，而十字架则是服从的顶峰，是基督完全显示自己的时候。我们在自己的人生道路上也会遇到这样的时刻，并不是什么时候我们都是英雄，但在某些时刻，我们完全地献出自己，把自己完全地显示出来。对于保禄而言，基督的生命在于服从，这服从最完善地表现在十字架上。而亚当，从圣经上看，他的最大特点就是不服从。

由此可见保禄的两个意图：通过对比的形式，强调基督的普世效果，他是救恩的唯一泉源，其次，他要告诉我们，基

督在世生活的根本,并完美地表现在十字架上的,是他的服从行为。

3. 斐理伯书 2:6-11

这段话我们都可以背下来了:“他贬抑自己,他空虚自己……天主极其举扬他,赐给了他一个名字,超越其他所有的名字”。这是一首关于基督的史诗:从天上到贬抑自己,从贬抑自己到受天主拾爱。我们知道,亚当与基督相反,他自我抬高,但他不过是一个人,结果他陷入了恶运。这种观点是圣多玛斯与17世纪具有杨森倾向的伟大释经学者 Estius 的看法,但他并未自命是圣保禄的注释家。

从这段圣经我们可以学到什么呢?第一亚当所走的自我抬高的路线与基督的“甘于贫困”的方向相反:“基督自我贫困”,他离开富有走向贫困。他神贫,他向天主开放,他谦逊。我们可以说,保禄所处心积虑的,正是在这里。保禄本人的生活难道不就是一种反抗自我虚荣的谦虚榜样吗?有一句话不断地出现在他那里,那就是“自我抬高”:“不要自我抬高,而要在基督的十字架内获得光荣”。

III. “新人”的主题

“新人”的具体意义所涉及的,是由生活的基督所更新的人性。我们相似于基督,我们变成了新的人类。在保禄那里,基督没有被称为“新人”,“新人”的说法最早出自安提约

基雅的依纳爵。但是,如果我们考虑到亚当与人是可以画等号的,那么关于“新人”我们可以说三个方面的东西:

a)圣事方面。“新人”由圣洗造成(罗 6:6;迦 6:15)。

b)伦理方面。现在,人的复义建立在基督所带来的恩典之上。这位曾被先知们所预言的默西亚给人带来了一个新的心灵,新的精神。基督生活在新人中,或者说,他要在新人中恢复天主的肖像:“你们原已脱去了旧人和他的作为,且穿上新人,这新人即是照创造者的肖像而更新,为获得知识”。(哥 3:9-10)

最主要的是,如何将在我们内的新人与正在更新我们的基督合二为一?哥罗森书和厄弗所书都说:“但是你们现在该戒绝这一切:忿怒、暴戾、恶意、诟骂和出于你们口中的秽言。不要彼此说谎;你们原已脱去了旧人和他的作为,且穿上新人……”(哥 3:8-11)。这便是基督徒的纲领,是我们要实现作为天主肖像的亚当的纲领。

c)教会方面。关于这一团体方面,厄弗所书(2:14 以下)向我们说得非常清楚:人类的两部分,即犹太人和外邦人共同组成新的人类。

圣经之人在基督内发现了他的典范,他的基础和完美。

参考书目

B.Rey, 《在耶稣基督内的创造：圣保禄思想中的新造物》(*Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*), coll. “Lectio divina”, 第 42 期, Ed. du Cerf, Paris, 1966

P.Benoit, 《解释与神学》(*Exégèse et théologie*), coll. “Cogitatio fidei”, 5 第 2 期, Ed. du Cerf, Paris, tome II, 1961

J.Cambier, 《〈罗马人书〉论传扬天主的意义》(*L’Evangile de Dieu selon l’épître aux Romaines*), Desclée de Brouwer, Paris, tome I, 1967

J.de Fraine, 《亚当和他的后代》(*Adame et son lignage*), Louvain, 1958

P.Delhayé, J. C. Didier, P. Anciaux, 《罪的神学》(*Théologie du péché*), tome VII, Tournai, 1960

I.De La Potterie, S. Lyonnet, 《在圣神内的生活，基督徒的条件》(*La vie selon l’Esprit, condition du chrétien*), Ed. du Cerf, Paris, 1965

HEBEI FAITH PRESS (P.R. CHINA)

Faith Books (332)—Scripture Series

L' Homme Selon la Bible

By A. Gelin

Translated by Gui Ren

First Published in December, 2012

By Hebei Faith Press

Tel: 0311-86860050 <http://www.chinacatholic.org>

(3 Xuefu Rd., Shijiazhuang, Hebei, P.R.China)

All Rights Reserved



信德书林(332)圣经丛书

在圣经内认识人

格伦 著

桂人 译

中国河北信德社 出版

电话: 0311-86860050 网址: <http://www.chinacatholic.org>

(河北省石家庄市学府路三号 邮编: 050061)

河北省石家庄百斯特印刷有限公司 承印

印张: 5.25 开本: 787 × 1092mm 1/32 字数: 76.4 千字

印数: 3000 印刷时间: 2012年12月

冀出内准字(2012)第 A075 号

版权所有 请勿翻印

Cum Approbatione Ecclesiastica

右侧是浩瀚辽阔的天空，天使簇拥的造物真主；左侧是了无生机的大地，慵懶不堪的亚当。画面的焦点聚于两只食指上——上主的手指流淌着无限生命的活力，



亚当的手指则软弱乏力。造物与被造的关系，通过画家米开朗基罗极富创意的构图，生动地表现出来。