

希伯来《圣经》哲学思想初探

傅 有 德

这里的《圣经》指希伯来语《圣经》，在内容上相当于《新旧约全书》中的《旧约》。

《圣经》不是典型的哲学著作，因为它在形式和内容上主要不是哲学的。从形式上看，《圣经》的表述方式主要是叙事和诗歌性描写，而不是逻辑论证；从内容上看，哲学的或逻辑的思维要求思维的一贯性和不矛盾性，而《圣经》中则矛盾丛生。但是，说《圣经》不是典型的哲学著作，并不减损其意义和价值。作为宗教经典，《圣经》的目的不是教人以哲学，而是教人以信仰和律法，让人知道应该做什么样的人、如何做人。它的对象是普通大众，不论男女老少、聪明愚昧。对于大众来说，至少是在古代社会，宗教的作用比哲学更直接、更关乎人们的实际生活需要。

而且，说《圣经》不是哲学著作，并非否认《圣经》中包含哲学问题和哲学思想。实际上，《圣经》作为最早的犹太教经典，包含了深刻的宗教哲学问题，也提出了丰富的宗教哲学思想。其中主要的问题和思想涉及：上帝的存在、宇宙的产生、神的权力和人的自由、神的律令和道德责任、善与恶、神对世界的干预，等等。换言之，《圣经》以非典型的哲学形式提出了丰富的哲学问题和思想，从而成为后来西方哲学发展的源头活水。本文无力囊括《圣经》中所有的哲学问题和思想，只择其要者阐述并作粗略的分析和评论。目前国内对犹太教《圣经》的哲学研究几近空白，希望拙文能有抛砖引玉之效。

一、上帝的存在和创造世界

《圣经·创世记》开宗明义：“起初，上帝创造天地”；接着叙述上帝在六天内先后创造了昼夜、穹苍、陆地、海洋以及地上的植物、日月星辰、空中的鸟和海里的鱼、各种动物和人。（《创世记》1：1-31）在这里，我们没有发现关于上帝存在的证明，但是，我们准确无误地知道：上帝存在。上帝的存在不是通过证明而是作为前提包含在文本之中的。对于《圣经》的作者或犹太先民来说，上帝的存在是世界和万物存在的最初也是最终的前提条件，犹如早期希腊人所说的“始基”和中国古代老子的“道”。但是，和希腊人的思辨性思考不同，犹太先民的上帝是作为毋庸置疑的信仰出现在《圣经》中的，是无需也无法用理性来证明的。换言之，《圣经》以上帝存在的信仰作为第一原理。正如布尔特曼所说：“创世说并不是思辨的宇宙进化论（cosmogony），而是信仰的直白，即对于造物主上帝的信仰的直白……希伯来一神教并不起源于神学思考。它从一开始就包含在以色列人对于上帝的信仰中，是在历史经验的过程中逐渐清晰明朗起来的。”（Bultman, p. 15）

有的学者不赞成上述说法，认为上帝的信仰和世界的制造都是理性思考的结果。例如，沙皮罗（David S. Shapiro）就认为，说犹太教起源于神的启示并不能否认它的起源的思辨特征。先知也可以同时是哲学家。“在犹太教中，亚伯拉罕就是一个深刻的思想家，他是通过思考（speculation）而达

到宗教真理的。他的理性确定性通过和上帝的交流而得到了证实。”在他看来，“亚伯拉罕用理性思考的能力得到了上帝的知识，这一点从来也没有被传统视为……与西奈神启的事实不一致。”（Shapiro, p. 148）假如亚伯拉罕或者别的先知真实存在过，也许他们事实上是通过理性的思维，从具体、变化的万物抽象出永恒不变的最高上帝的。但是，我们仍然不能因此说《圣经》中包含了这一哲学的证明。这是因为，我们在《圣经》中没有发现这样的推理过程，至少《圣经》没有把这样的思维过程明确地陈述出来。《摩西十诫》的第一条是：“我是耶和华你的神……除我之外，你不可有别的神。”（《出埃及记》20：1-3）这是《圣经》中最明确宣布上帝存在的地方。即便在这里，也没有关于上帝存在的论证。上帝的存在是一个信仰，它是作为无需证明的前提存在于犹太先民的心目中的。12世纪的迈蒙尼德提出了犹太教的13信条，其中第一条就是“信仰上帝的存在”（Kellner, pp. 11-15）。当然，正如老子的“道”是道家哲学的起点和归宿，上帝在《圣经》中的地位也是如此。作为最高的存在，其地位和极端重要性是不言自明的。

《圣经》告诉我们，世界不是本来就有的，而是上帝创造出来的。《创世记》之第一、二章专门论述宇宙万物的产生。《圣经》的其他地方对上帝创世也有阐述。例如，“我造了地，也造了人在地上；我亲手展开了诸天，又命定了天上的万象。”（《以赛亚书》45：12）。耶和华“创造了我们，我们是属他的。”（《诗篇》100：3）。上帝是造物主，世界上的万物和人都是他的作品。上帝与世界的关系是创造主与被造物的关系：前者具有能动性，而后者则是被动的。（参见《创世记》1）这种关系在《圣经》中显而易见，无庸赘言。

问题在于，上帝究竟怎样创造了世界？换言之，上帝是从虚无中还是从已有的东西中造就了世界？西方语言中有这样一个词组：Creation ex nihilo，意思是“上帝从虚无中创造世界”。大多数犹太教拉比、犹太哲学家以及众多基督教哲学家，莫不坚持此说。但是，《圣经》本身对此并没有明确的陈述。《创世记》这样说：“起初，神创造天地。地是空虚混沌；深渊上一片黑暗；神的灵运行在水面上。神说：‘要有光！’就有了光。”（1：1-4）《诗篇》有如下描述：“诸天借着耶和华的话而造，天上的万象借着祂口中的气而成。”（33：6）从这些关于创造世界的言辞中，我们无法得出上帝“从虚无创世”的结论。反之，我们倒是可以从“混沌”、“水”、“气”、“土”等字眼中隐约发现，世界是上帝从已有的东西造成的。不管人们怎样解释“混沌”、“水”（mayim）、“气”（ru'ah）、“土”（erez）之类的词，它们总是指某种已有的物质性成分，而不是指“虚无”。所以，我们完全有理由说：根据《圣经》的文本，世界的确是由上帝创造的；但是，与其说“上帝从虚无中创造世界”，不如说“上帝从已有中创造世界”。

《圣经》时代之后，有熟悉希腊哲学的人认为，犹太教的上帝是借用已有的“质料”创造世界的。换言之，世界不是从虚无中创造出来的。早期的拉比则引经据典予以反驳：混沌与虚空，光与黑暗，水、风、深渊，等等，都是上帝创造的，有《诗篇》为证：“他一发令，它们就都造成”（148：5）。还有，“他造了山，创造了风”（《阿摩司书》4：13）。他们不厌其烦地详细描述：“第一天，创造了十样东西，即天与地，混沌与空虚，光明与黑暗，风与水，昼与夜”（《塔木德·节日》12）。一切存在，包括智慧和元素，都源于上帝的造化。因此，上帝是“从虚无中创世”，而不是从已有中创世。（参见科恩，第35-41页）这既是对哲学家意见的反驳，也是对《圣经》“从虚无创世”理论的进一步明确、强调和补充。

《圣经》时代之后的拉比们、哲学家和神学家为什么坚持“从虚无创世”呢？答案是：这是理性的哲学所要求的。哲学家和许多神学家都是讲理性的，而理性的思维要求没有矛盾。如果承认上帝从已有创造世界，那就意味着承认在上帝创造之前就存在着什么，意味着这些东西不是上帝的造物，意

味着它们可以离开上帝而存在，与上帝并驾齐驱，而且可能是永恒的。这就与上帝的独一性、永恒性以及无所不能等属性发生了矛盾。因此，很可能是为了消除矛盾，也为了维护上帝的属性和“惟我独尊”的地位，他们才做出了“从虚无创世”的解释。

在《圣经》中，上帝是人格神（Personal God），具有神人同形、同性的特征。所谓人格神，是说神像人那样具有意志、情感和理智，可以与人进行交流和沟通，因而可以成为信仰者崇拜的对象。在《圣经》中，关于上帝的喜怒哀乐有多处描写。上帝给人以命令或者与人谈话的描写更是数不胜数。例如，上帝直接对摩西说话，赐他以“十诫”（《出埃及记》20）；与亚当和夏娃、挪亚、亚伯拉罕、以撒、雅各及其他先知说话（在《圣经》之《摩西五经》和《先知书》中随处可见）。人格神是宗教所要求的神；惟其是人格神，上帝才能够成为教徒信仰和崇拜的对象。这与哲学中的神不同。哲学家为了寻找宇宙万物的最后根据，也承认神的存在，例如，亚里士多德就以最终的“不动的动者”为神，并视之为万物存在的形而上学根据。从宗教的角度看，这样的神是人的理性推理的产物，它可以作为哲学的第一原理，用以解释万物的起源；但是，由于这样的神不具有人格特征，无法与人进行交流和沟通，所以不能成为崇拜的对象。如果说纯粹哲学中的神只能作为事物的形而上学根据，那么，《圣经》中的人格神则可以兼有形而上学的根据和崇拜的对象两种功能。一部希伯来《圣经》表明，上帝不仅是宇宙的创造者，即解释世界的第一原理，而且是犹太先民信仰和崇拜的对象：他给他们以律法，与他们立约，在他们的生活中发挥着实实在在的指导作用。

上帝的属性，如人格性、全能性、全知性、超越性、非物质性、永恒性、无限性等属性，都在《圣经》中得到了暗示或明确阐述。有经文说：“我知道你万事都能做，你的旨意是不能拦阻的。”（《约伯记》42：2），这里用约伯的口道出了上帝的万能。又说：“永在的神、耶和华、地极的创造主既不疲乏，也不困倦；他的知识无法测度。”（《以赛亚书》40：28）这里既表示上帝有无限力量，也表示他无所不知。经文说：“我是我所是”。（又译“我是自有永有者”）（《出埃及记》3：14）这表明上帝的本质就是他的存在，在他那里存在与本质是统一的。还说：“耶和华在何烈山从火中对你们说话的那一天，你们没有看见什么形象。”（《申命记》4：15）即使是最伟大的先知摩西也不能直接看到上帝的形象，只能看到神降临时的烟火和雷声。（参见《出埃及记》19：18-20）上帝是非物质的，无形无象，所以不为任何人所见。

关于神的属性，最值得我们注意的是对上帝之“独一性”的阐述。《摩西十诫》的第一条说：“我是耶和华你的神……除我以外，你不可有别的神。”（《出埃及记》20：2-3）这一诫律说的就是上帝的唯一性或独一性。另外一处则更加明显：“以色列啊，你要听，耶和华你们的神是独一的主。”（《申命记》6：4）这段经文是犹太教的《经训》，为犹太人每天所必诵。《以赛亚书》也说：“我是耶和华，在我以外并没有别神”（45：5）。上帝的独一性在这些句子中得到了最充分、最明确的表述。正是在这个意义上，我们说犹太教属于一神教。由于犹太教的《圣经》明确主张神的唯一性，坚决反对偶像崇拜，所以一直被认为是世界上最典型的一神教。^①

但是，我们也能在《圣经》中发现一些违反一神教的说法。例如，《圣经》说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”（《创世记》1：26）。这里的“我们”是谁？既然神是唯一的，哪来的“我们”？还有，“神的众子看见人的女子美丽，就随意挑选，娶做妻子……神的儿子和人的女子结合，就生了上古英武有名的人物。”（同上，6：2-4）。“神的儿子”是谁？还有，众所周

^① 有学者认为，《摩西五经》仍然表现为唯一神崇拜，即虽允许其他神存在，但是只崇拜一个主神。到后来的《以赛亚书》中，彻底的一神教才确定下来。（参见塞尔茨，第29-30页）

知的魔鬼撒旦以及众天使属于神还是人？显然不属于人。但如果属于神，犹太教就成了多神教。还有：“耶和華啊，万神之中有谁像你呢？有谁像你荣耀圣洁，可颂可畏，施行奇事呢？”（《出埃及记》15：11）这里分明是说还有众神（万神）存在，不过耶和華是其中的最伟大者罢了。更有甚者，“神站在大能者的会中，在众神之中施行审判”，谴责那些审判不公的神祇，并剥夺他们的神圣地位和不朽性（《诗篇》82）。据此，有人认为，圣经犹太教不是一神教，而是多神教向一神教之间的过渡形式，或可称为主神教或单一神教（Monolatry）。（参见塞尔茨，第29-30页）然而，我们认为，虽然《圣经》中有个别言辞说明非一神教的因素存在于《圣经》中，但是，从多数章节和主导精神来看，《圣经》突出和强调的是一神教。《圣经》是由不同底本在不同时代编纂而成的典籍，它不是哲学教科书，因而其中不免存在一些前后不一的内容。圣经犹太教的主旨是一神教，当是可为大多数学者和信众所接受的判断。^①

在《圣经》中，还谈到了世界和人的关系。

据《创世记》载：“神说：‘我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人；使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物。’于是，神照着自己的形象造了人；他所创造的有男有女。神就赐福给他们，对他们说：‘要繁殖增多，充满这地，征服它；也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上爬行的所有生物。’（1：26-28）还有，全地上“结种子的各样蔬菜和一切果树上有种子的果子”（1：29）都被给予人类做食物。大洪水之后，上帝不仅重复了让人类繁衍、把万物交付人类管理的话，而且在允许人们食用各种植物的同时，还增加动物为人的食品。（参见同上，9：1-3）从《圣经》中的这些地方可见，上帝创造了天地和其中的动物、植物，还有人类。由于人是上帝按照自己的形象创造的，因此也是万物中最高存在。上帝赐给人类比其他存在物更高的地位和权力，让人成为它们的管理者或主人。管理也可以译为统治（rule, govern）。人与世界万物之间管理与被管理、统治与被统治的关系，在这里找到了神圣的根据。当然，上帝将管理自然万物的权力交给人类，并没有说让人过度地开发甚至掠夺自然界。做好世界和万物的管理者而不成为破坏者，是人类天经地义的神圣职责。

二、人：灵与肉的统一

在犹太教的《圣经》中，灵与肉不是截然二分的；反之，它们在人身上是合而为一、不可分离的，因而犹太教《圣经》属于一元论，而不是二元论。

《圣经》说：“神用地上的尘土造成人形，把生气吹进他的鼻孔里，那人就成了有生命的活人，名叫亚当。”（《创世记》2：7）还说：“你收回他们的气息，他们就死亡，回归尘土。你发出你的灵，万物就被造成。”（《诗篇》104：29-30）《圣经》中的这些话表明：第一，人是由上帝创造的；第二，人的肉体源于尘土，而灵魂来自神的气息；第三，来自上帝的气息或灵魂是人之为有生命的活人的决定性因素。

在希伯来语中，灵或灵魂通常由下面几个词来表示：ruach, nephesh, neshamah, chayyah, jechidah。这几个词在希伯来语中都不是指纯粹的理性灵魂（rational soul）或心灵（mind）。《创世记》开

^① 后来的拉比犹太教对于上帝的唯一性作了辩护。例如，《创世记》（1：1）和《申命记》（4：32）在阐述上帝创造世界时，“上帝”（Elohim）作为主语是复数形式，但是动词“创造”（bara）则是第三人称单数，这说明《圣经》中的“上帝”实质上是被当作单数的，是独一的。还有《创世记》（1：26）在说“我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人”之后，接着说“神就照着自己的形象造人”，“自己”意味着一个神，而不是多神。（参见科恩，第6页）。

篇所说“神的灵运行在水面上”，其中，“灵”的希伯来语词为 Ruach，意思是可以升降的气和风。在《传道书》（3：21）和其他几个地方，ruach 也都是这个意思。《创世记》第二章所说的“灵”（2：7），其原文是 Nephesh，意思是“血”。在古代希伯来语中，血意味着“生命”。如经文说：“血就是生命”（《申命记》12：23）。Neshamah 的意思是指人的气质（disposition）。Chayyah 指人的肢体死亡后而存留的东西。Jechidah 的原意是唯一者，指与成双成对的肢体不同的单一的灵魂。（参见《密德拉什》之《大创世记》14：9）

在《摩西五经》和《先知书》形成的时代，以色列人尚未受到希腊哲学的影响。事实上，以柏拉图和亚里士多德为代表的古希腊系统哲学还处在胚胎阶段。作为一种曾经受到埃及和巴比伦文化影响的宗教，圣经犹太教没有身心二元论或灵与肉的二元论。在《圣经》中，我们可以看到，在一个活生生的人中，灵不是与肉体分离的存在，而是与之密切结合在一起的。其结合不是外在的或偶然的，而是完美的内在统一体：灵魂无法离开身体而存在，反之，身体也不能离开灵魂而存在。在前面的引文中，用“血”表示“生命的存在”，体现了灵与肉的整体统一性，从而避免了从古希腊哲学开始且在西方长期流行的“身心二元论”。正如《圣经》学者布鲁齐曼（Walter Brueggemann）在解释《创世记》第2章第7节的相关文字时所说：上帝吹气而使泥土造的人成为有灵的活人这个说法避免了二元论。中国古代有不少哲学家主张类似的学说。《管子·业内篇》：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”“精”，就是气之精者。东汉的王充认为人是阴阳二气合成的：“阴气主为骨肉，阳气主为精神”（《论衡·订鬼》），“死而形体朽，精气散”（《论衡·论死》）。犹太教《圣经》所说的灵（气、风、血等）与中国古代不少哲学家的主张相通之处甚多。

希伯来语中有 leb 一词，意思是“心”（heart）。这里的“心”和希腊哲学中的“心灵”（nous/mind）显著不同。希伯来语的“心”指人的有血有肉的心；希腊哲学中的“心”则是指人认识世界的主体，其功能是思想。《圣经》中所说的心是情感的主体：畏惧、爱、谦卑、仁慈等等情感皆从它而产生。《圣经》说：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。”（《申命记》6：5）这段话要求以色列人对上帝的爱要发自“内心”（leb/heart），要用真心情去爱上帝，而不是用心智（nous/mind）去认识、思想上帝。现代早期意大利犹太哲学家 Luzzatto 在解释 leb 和 nous 的区别时说：犹太教是一种情心的宗教（religion of heart），而不是智心的宗教（religion of mind）。犹太教中所有的律令和道德原则都是情感的产物，它们引导人趋向善良、正义和上帝。他指出西方文明是由两种相对的力量构成的：一是雅典主义，即古代希腊或雅典的文化；二是亚伯拉罕主义，这就是犹太人的宗教思想。人类受益于以色列人，因为他们为人类提供了正义、平等、仁爱等来自西奈神启的道德范畴。另一方面，希腊也给予世界以科学、艺术以及对于和谐和美丽的热爱。（参见 Rudavsky, p. 253、pp. 258 - 259）如今这个说法已经颇为流行，代表了人们对于西方文化之流源的一般认识。^①

也许有人会说：犹太教中灵与肉的一元论是不彻底的，因为经文上说：人的质料是泥土，灵魂是上帝后来赋予的（《创世记》2：7），而且死后还要和肉体分离（同上，6：4；《诗篇》104：29）。从某些经文看，这样的说法不无道理。但是，从总体上我们仍然可以说，在灵与肉的关系问题上犹太教《圣经》坚持的是一元论。这是因为，作为人之灵魂的是气息、血，即生命本身，它和身体不是异质的存在，而是完全结合为一的。当然，由于希腊哲学的影响，塔木德时期的犹太教就包含了明显的二元论成分，但那是数百年以后的事情了。

^① 关于犹太教《圣经》中体现出的灵与肉的一元论，参见傅有德《灵与肉：一个宗教哲学问题的比较研究》，见《哲学研究》2000年第6期。

三、神定论和人的自由

“Divine providence”是一个在翻译上颇为棘手的词。流行的英汉词典把它解释为神意、神律、神命、神佑。按我们的理解，它不是直接指神的意志，或者律令。在犹太教中，它指的是上帝对他所创造的世界和人的干预、控制和决定。从《圣经》文本看，上帝并非如自然神论所说的那样，在完成创造后就无所事事，对世界万物不予理睬了；反之，上帝在创造事物时是有目的的。为了确保其目的的最终实现，上帝在完成创造后仍继续干预、控制、决定着万物。西方的神学家和哲学家将这种理论称为 the Doctrine of Divine Providence，我们试译为“神定论”。

宇宙万物大致可以分为三类：一是无生命的存在，它们遵循上帝赋予的齐一性或自然规律，或者说，上帝是利用自然规律来实现对它们的干预和决定的。二是有生命的植物和动物界。为了维系它们的正常存在，上帝对之施以照料（care）。三是人。人不仅有生命，还有理智和自由意志，因而是道德主体。对于人，上帝借助人性的理性和自由意志，使之能够做出服从或者违反上帝法则的行为。但是，人的言行归根到底是由神制约的。这是一般意义上的“神定”。

“神定”或“神的干预”是中性词，本身并无褒贬，只是在与人的祸福相关时才被看作是善的或恶的。例如，神的干预（intervention）既可以表现为神对世界或人的谴告，如通过地震等灾害警告世人，也可以表现为对人类或个人的佑助，如使某人发财致富、儿孙满堂。就其与人的祸福荣辱相关而言，可以译之为“神命”，近乎中国人常说之“命运”。

犹太教的《圣经》没有直接使用 Divine Providence 这个词，但是，其中表现“神定论”的话语和事件却随处可见。《创世记》在描述了上帝创造世界万物以及以色列民族的发生史后，反复表明上帝是世界的主宰（Lord），他维系和主宰着大地上的一切。例如，在《出埃及记》中，上帝使埃及法老心硬，施行了十大灾害，迫使法老允许以色列人离开埃及。随后，上帝又显现奇迹，让红海的海水分开，露出干地，使逃离的以色列人安全通过。此类神迹表示了上帝对事物的直接干预和宰制。上帝与亚伯拉罕立约，与摩西立约，赐给以色列人以律法，使以色列人成为上帝的选民，表示了对以色列民族的特殊关爱和惠顾。这可以说是上帝对犹太民族的护佑。就个体而言，上帝让亚伯拉罕百岁得子，让雅各有十二个儿子并使之演化为以色列人的十二支派，使约瑟脱险而在埃及成为宰相，让摩西从河中得救而成为以色列人的民族领袖和犹太教创始人，诸如此类，无不表明神对以色列人的关爱和护佑。义人约伯先是人财两旺，后来受上帝的试探而家破人亡、身受苦痛，最后上帝使之家道复兴，人财富足胜于从前，这也是神的干预使然。当然，以色列国的建立、分裂，圣殿的被毁坏，十支派的消逝，犹太人的“巴比伦之囚”，圣殿的建立和被毁……整个一部古代犹太人的历史都可以说是神干预的结果。“神定论”虽然没有在《圣经》中形成系统的理论，但是类似的思想在其中随处可见。

上帝有力量控制和主宰自然界和人类，但是，人又是自由的。《圣经》说：“我今日呼天唤地地向你作证，我把生与死、福与祸，都摆在你面前了；所以你要选择生命，好让你和你的后裔都可以活着。”（《申命记》30：19）可见，上帝是允许人自由选择的。

但是，人的自由又是和人的死亡、罪恶以及责任密切联系在一起的。人有生，也有死：人之生乃由于上帝赋予人以“灵气”；人之死亦为上帝所为。经文说：“神用地上的尘土造成人形，把生气吹进他的鼻孔里，那人就成了有生命的活人”。（《创世记》2：7）还说：“你收回他们的气息，他们就死亡，回归尘土。”（《诗篇》104：29）。上帝既然赋予人以生命之气，使之存活，为什么又收回人的灵，使之死亡？因为人违反了上帝的禁令，偷食了智慧之树上的果子，从而和神一样知道了善恶。上帝曾经告诫伊甸园中的亚当：“园中各样树上的果子，你都可以吃；只是那知善恶树上的果子，你不

可吃；因为你吃的时候，你必要死。”（《创世记》2：16-17）。人原本是不死的，可以永远快乐地生活在伊甸园里。然而，人经不住蛇的诱惑，不顾上帝的禁令而食用了智慧之果。其结果是，人知道了善恶，但是也被赶出了伊甸园，从不死变为有死。

这个所谓人的“堕落”的故事表明，人有意志自由，因而可以独立作出选择和决断；但是，人也应该为自己的选择负责。在这里，人在自由地选择了知善恶之智慧的同时，也选择了犯罪——违反神的禁令和死亡。然而，归根到底，人的生死都是由上帝决定的，因为意志自由或选择的能力也是从上帝那里来的，是上帝在创造人的时候赋予的。人的自由成为后世犹太教和基督教思想家关注的重要哲学和神学问题。

然而，在《圣经》中，神的干预和决定往往和人的自由是矛盾的。神定论的主旨在于主张神按照自己的目的掌控这世界万物、人和历史进程。按照通常对于自由的理解，自由的基本含义在于不受控制。如果人真是自由的，那么他就能独立作出选择，并因此而为自己的行为负道德责任。如果上帝归根到底决定着人，包括人的自由选择，那么，人如何能够做自由的行动并为其行动负责呢？在《圣经》中有自由选择的例证，如夏娃和亚当选择了食用智慧之树上的果子，也为其行为付出了代价，即被赶出了伊甸园；也有没有选择自由的例证，如上帝使埃及法老的心刚硬（《出埃及记》9：12，10：20，11：10），使希实本王西宏的心刚硬（《申命记》2：30），也就是说，上帝剥夺了他们选择的自由，让他们苦待或阻止以色列人，最后又让他们及其人民遭受毁灭之灾。在这里，我们看到的只有上帝的自由、上帝的任意控制和决定，而没有人的自由。如果埃及法老是被上帝控制而变得心硬，那么，他就没有责任为苦待以色列人并不允许他们离开埃及而负责。《出埃及记》上演的是上帝自编、自导而让埃及法老和以色列人作为演员参加演出的剧目；它对于埃及人是悲剧，对于以色列人则是喜剧。在神定论的意义上，公元前722年亚述人征服北部的以色列国，使以色列人的十个支派消失得无影无踪，以及公元前586年巴比伦帝国征服南部的犹大国，使犹太人沦为“巴比伦之囚”，也都不过是在实施上帝的计划而已。

中国传统中有所谓天命和命定论的思想。孔子就承认天命的存在，说过“五十而知天命”、“不知命，无以为君子”之类的话。中国的魏晋六朝时代有《列子》一书，其中《力命》篇这样写道：“可以生而生，天福也。可以死而死，天福也。可以生而不生，天罚也。可以死而不死，天罚也……然则生生死死，非物非我，皆命也。智之无可奈何。”此处所谓“天”就是神，也就是神定的命。书中还记载了“力”和“命”之间颇为有趣的对话。“力曰：‘寿夭穷达，贵贱贫富，我力之所能也。’命曰：‘彭祖之智不出尧舜之上而寿八百，颜渊之才不出众人之下而寿十八，仲尼之德不出诸侯之下而困于陈蔡，殷纣之行不出三仁之上而居君位，季札无爵于吴，田恒专有齐国，夷齐饿于首阳，季氏富于展禽。若是汝力之所能，奈何寿彼而夭此，穷圣而达逆，贱贤而贵愚，贫善而富恶耶？’力曰：‘若如若言，我国无功于物，而物若此耶？此则若之所制耶？’命曰：‘既谓之命，奈何有制之者耶？直而推之，曲而任之，自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫，朕岂能识之哉？朕岂能识之哉？’”（《列子·力命》）“力”认为人完全可以靠自己的才德立于世间，决定生死祸福；而“命”则力陈才德与生死祸福无关，人无自由，一切皆为命定。这种命定论的观念，支配中国人的思想可谓久远，至今仍为不少人所信奉。然而，中国古代之命定思想与犹太教《圣经》中的神定论还是有区别的。其中一个明显的区别是《圣经》中的神是有人格、目的的，他创造万物并干预、决定事物的发展和人的行为；而在人世间实现公义就是他的目的之一。但是，中国传统中的天的人格特征不明显，它没有明确的目的，对人的控制是冥冥之中的必然，因而显得更加幽深而不可测度。

四、神义论：神的仁爱、公正与恶的存在

神义论 (Theodicy) 为 18 世纪德国哲学家莱布尼茨首创, 指的是关于神的仁慈、恶的共存以及人的自由意志诸问题的哲学研究, 旨在用理性调和神的慈爱和恶之存在之间的矛盾, 使二者在理论上和谐共存。然而, 神义论的根源仍然在《圣经》之中。

《圣经》说: 上帝创造万物, 看着他所造的一切“甚好”。上帝爱人类, 在大洪水后与挪亚立约, 发誓不再发洪水毁灭大地和人类了(《创世记》9: 11)。上帝爱以色列人, 赐予其律法, 使之成为特选子民。上帝爱义人, 恨恶人。他不仅是仁慈的, 还是公正的, 奖善惩恶是他的品性。《诗篇》对神的慈爱描述甚多: “耶和華的眼睛看顧義人, 他的耳朵垂聽他們的呼求。耶和華的脸敵對做惡的人, 要把他的名從世上除掉……義人雖有許多苦難, 但耶和華搭救他脫離這一切。耶和華保全他一身的骨頭, 連一根也不容折斷。惡人必被惡害死, 憎恨義的人, 必被定罪。”(《诗篇》34: 15-21)。对于上帝的慈爱与公正, 还说: “耶和華啊! 你的慈愛上及諸天, 你的信實高達雲霄。你的公義好像大山, 你的公正如同深淵。”(同上, 36: 5-6) 后来, 神学家把上帝的最高层次的属性概括为“全知”、“全能”、“全善”, 其中的“全善”包含了上帝对世间万物和人的慈爱和公正。

但是, 恶的存在也是一个不争的事实。在现实中, 好人常常受苦, 恶人反倒享福; 好人夭寿, 恶人长命。古代以色列人也和其他民族一样, 很早就发现了这种现象。在《约伯记》中, 一向正直、谦卑、敬神却遭家破人亡之灾的约伯发问: “恶人为什么总可以存活, 活到老, 而且财势强大? 他们的后裔在面前坚定, 他们眼见自己的子孙在他们周围立定。”(21: 7-8) “恶人在灾难的日子得存留, 在神发怒的时候得逃脱。”(21: 30)。约伯自信一直虔诚地敬畏神, 而且广施仁义, 但是却不断遭难, 而他看见许多作恶多端的人却活得快乐、子孙满堂, 因而对神的公义发出了质疑。但是约伯的朋友以利户坚信: “神决不至作恶, 全能者断不至行不义, 因为神必照着人所做的报应他, 使个人按照所行的得报应。真的, 神必不作恶, 全能者也必不颠倒是非。”(34: 10-12) “他不容恶人生存, 却为困苦人主持公道。”(36: 6) 《圣经》时代的人们普遍认为, 人的灾难和痛苦是因为人犯了罪: 因为有罪, 所以得到上帝的惩罚。所谓善有善报、恶有恶报, 神奖善惩恶, 是最终的也是最公平的裁判者。在《约伯记》中, 约伯和他的三位朋友的对话把上帝的善良、公义和现实中的坏人、恶行之间的矛盾凸显出来了。当然, 《约伯记》的最后结局还是喜剧性的, 即上帝保佑义人约伯, 使他得到了加倍的子孙和财富, 从而体现了善恶终将有报的神义论。

如果上帝万能和全善, 为什么在他所创造和统治的世界上存在着邪恶和苦难? 如果他不能阻止邪恶与苦难, 他还是全能的吗? 如果他能够但不去阻止邪恶和苦难, 他还是全善的吗? 这是后来的宗教哲学家们提出的问题。包括《约伯记》在内的希伯来《圣经》没有明确提出这样的问题, 也没有提出理论上的论证和明确的答案。但是, 它却暗含了这样的问题, 并且为后来哲学家们讨论神义论提供了无尽的例证, 成为神义论的思想源泉。

五、《圣经》对后世哲学的影响

《圣经》是犹太教的第一部也是最重要的经典, 其流传之广泛、影响之深远, 没有第二部书可以与之相提并论。古代犹太人因为创作了如此一部奇书, 故有“圣书之民”(the People of the Book)之称。公元 70 年, 耶路撒冷圣殿的毁灭标志着圣经犹太教的结束, 拉比犹太教逐渐取代了圣经犹太教的地位, 而成为散居犹太人的生活指南。从此, 犹太教进入了第二个阶段。但是, 拉比犹太教不是一个新宗教, 而是原有的圣经犹太教在新的历史条件下的继续。拉比犹太教的经典为《塔木德》

(*Talmud*), 该书包括《密西纳》(*Mishnah*) 和《革玛拉》(*Gemarah*) 两部分, 其中前者为口传律法书, 是对《圣经》的诠释, 后者作为前者的评注, 可算作对《圣经》的间接注释和发挥。其他的文献如《密德拉什》(*Midrash*)、《密西纳补篇》(*Tosefta*)、神秘主义的经典《佐哈》(*Zohar*), 等等, 也无一例外是《圣经》的直接或间接注解。在中国古代, 先秦诸子著书立说, 其经典传诸后世; 后世学人则大都不创新作, 只在注疏原有经典上下功夫, 久而久之就形成了一个注经解经的传统。犹太人也大抵如此: 《圣经》时代之后的犹太教经典, 主要是不同时代的犹太人根据变化了的生存环境对《圣经》所作的注释和发展。

在哲学上, 《圣经》一直是后世哲学家的思想和资料的源泉。《创世记》可以说是犹太教的宇宙发生论 (*cosmology*), 与希腊哲学的宇宙发生论并驾齐驱, 蕴含着后来哲学家们无法回避的哲学问题, 其中的篇章文字也是重要的资料来源。公元纪年之际, 亚历山大的犹太人中出现了一个犹太哲学家斐洛 (*Philo*), 他的主要哲学著作《论创世记》, 即是利用古希腊哲学的概念和原理如逻各斯, 来阐释《圣经》的宇宙发生论。《塔木德》作为拉比犹太教的主要经典, 对于《圣经》所蕴含的各类哲学问题, 尤其是上帝的存在和道德哲学及伦理规范, 做了全面的继承和发展。被誉为中世纪犹太哲学之父的萨阿迪·高恩, 中世纪犹太哲学家之中的荦荦大者如迈蒙尼德、格森尼德、克来斯卡, 一方面接受了亚里士多德或柏拉图哲学的思想, 另一方面又接续了《圣经》, 阐发《圣经》中的宇宙论、神定论、意志自由等问题和思想。其中特别值得一提的是迈蒙尼德的主要哲学著作《迷途指津》, 其主旨就是用寓意解经法阐述《圣经》中的疑难字句, 以及“创世论”和“神车论”中的神学秘密。近代以来, 犹太哲学的发展更多地受到了同时代西方哲学的影响, 然而, 《圣经》依然是哲学家们可资利用的重要思想资源。新康德主义的代表人物赫尔曼·科恩晚年醉心于犹太教研究, 著有《源于犹太教的理性宗教》等作品, 其中不乏源自《圣经》的恶与苦难等问题的讨论。罗森茨威格和马丁·布伯将希伯来圣经译成德语, 在他们的哲学著作中, 《圣经》的东方精神、救赎观等得到了充分的发挥。在列维纳斯、海舍尔的著作中, 字里行间也充满了《圣经》的字句和宗教精神。诸如此类, 不一而足。中国之《周易》有“六经之首, 大道之源”的美誉, 比之《周易》, 犹太教之《圣经》的地位可以说是有过之而无不及。它不仅是群经之首, 犹太教大道之源, 还是犹太哲学之源头活水。推而广之, 借用西方所谓“两希文明”的说法, 希伯来《圣经》亦为西方文明之一大渊源。

参考文献

- 科恩, 亚伯拉罕, 1998年:《大众塔木德》, 盖逊译, 傅有德校, 山东大学出版社。
 塞尔茨, 1994年:《犹太的思想》, 赵立行、冯玮译, 上海三联书店。
 中国古籍:《管子》,《列子》,《论衡》等。
 Bultman, Rudolf, 1956, *Primitive Christianity*, New York.
 Cohen, Abraham, 1995, *Everyman's Talmud: the Major Teachings of the Rabbinic Sages*, New York: Schocken Books.
 Kellner, Menachem, 1986, *Dogma in Medieval Jewish Thought from Maimonides to Abravanel*, Oxford University Press.
 Rudavsky, David, 1967, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, New York: Behrman House, Inc.
 Shapiro, David S., 1975, *Studies in Jewish Thought*, New York: Yeshiva University Press.

(作者单位: 山东大学哲学系)

责任编辑: 罗传芳