

REGENT
REVIEW OF CHRISTIAN
THOUGHTS

基督教思想评论

第一辑

许志伟 主编



世纪出版集团 上海人民出版社

EGENT
REVIEW OF HRISTIAN
THOUGHTS

基督教思想评论

第一辑

许志伟 主编

图书在版编目(CIP)数据

基督教思想评论. 1/许志伟主编. —上海: 上海

人民出版社, 2004

ISBN 7-208-05315-4

I. 基... II. 许... III. 基督教—思想评论—文集

IV. B97-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 100506 号

出 品 人 施宏俊

责任编辑 方 已



世纪文景

基督教思想评论

许志伟 主编

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号)

发 行 世纪出版集团发行中心

印 刷 北京华联印刷有限公司

开 本 635 × 965 毫米 1/16

印 张 22.5

插 页 2

字 数 364,000

版 次 2004 年 10 月第 1 版

印 次 2004 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7-208-05315-4/B·440

定 价 30.00 元

主 编： 许志伟

副 主 编： 孙向晨 周伟驰 朱晓红

编辑委员： 苏贤贵 陈雅倩
刘 平 孙 毅
刘时工 章学富
董江阳 潘玉仪



北京世纪文景文化传播有限公司 出品

发 刊 词

唐朝景教以来,基督教入中土,千年有余,景碑尚在,印迹渺渺;明末清初,四百余年,国人对基督教渐有了解。然潮起潮落,基督教在中国的发展始终曲折向前。回眸基督教在中国的历程,有一个特征却甚为明显,即基督教与中国思想界总保持着密切的联系。徐光启以降,基督教思想裹挟着西学东进,在中国思想史上形成巨大影响。其间虽有沉寂,但近二十年来,气象渐盛,于学界再次蔚然成风,多种学刊的问世可以为证。

在现今诸多学刊中,有注重社会—文化,有着意历史—现实,或以学术领军,或以实证取胜,或以译介擅长,林林总总,不一而足。《基督教思想评论》上承《维真学刊》十余年来的学术积累,旁通海内外百家新说,依赖学界新军,展望国内基督教学术界未来,立意开辟思想评论的新格局。故在内容上,《评论》尤为注重基督教学理的基础研究,还原基督教在中西思想史中的地位,同时亦努力开拓研究视野,坚持以学术引领思想。

进而言之,《评论》当以如下若干方面为基本取向:一、圣经研读:基督教思想的千变万化莫不奠基于圣经文本,故希望圣经的解读及圣经神学的研究能够得到学人的充分重视。二、神学研讨:阐发基督教神学哲学思想,不仅依基督教神学哲学思想的内在理路展开,亦注重基督教神哲学史和现代神学家的研究。三、研究西方重要思想家的神学宗教思想,打破学科分化,在思想史范围内拓展研究领地,于此一系列思想家、哲学家的基督教思想将得到梳理重现。四、思想与社会:《评论》不仅厚重传统思想,亦瞩目当今世界的变化,社会文化的热点问题亦会在基督教思想的语境中得到展现。五、《评论》最终将会把基督教思想传统落实到中国文化思想的语境中,讨论中国传统思想与基督教思想在特定机缘下相遇相激相和的问题。

回望种种,《基督教思想评论》的诞生正当其时。

许志伟 暨
编辑委员会

目 录

1	专题 基督教哲学的精神特质	
3	基督教哲学与西方宗教精神	卓新平
24	论基督教哲学的显现与发展	王晓朝
38	基督宗教的社会伦理资源	王美秀
63	死与永生的问题	
	——在科学时代的哲学反思	张庆熊
75	聆听的基督教哲学	安希孟
86	信仰:宗教的与世俗的	卢 风
101	论文	
103	从信经与神学的互动看早期三位一体理论的演变	章雪富
144	已然未然之间:康德的“上帝之国”	张晓梅
157	回归健康学	
	——罗森茨维格新思维述介	刘 平
167	从“差异”到“他者”	
	——对海德格尔与德里达的神学读解	杨慧林
184	重现乌托邦与现存世界间的张力	
	——论恩斯特·布洛赫对西方文化的 危机的应对	张双利
213	尼布尔论历史的意义	刘时工
228	惟一且至美的形式	
	——巴尔塔萨基督论要义简析	宋旭红
242	浅论普兰丁格的 A/C 模型	梁 骏

261	评论	
263	“做人”与“匿名”	
	——评大陆“文化基督徒”现象	隗仁莲
279	论“文化基督徒”对现代性的关注	田 莉
295	书评	
297	宗教：人性的展现	
	——论威廉·詹姆斯的《宗教经验种种》	尚新建
321	宗教现象学方法的两难	沙 湄
	——读伊利亚德的《圣与俗》	
330	面对“道”的诠释	
	——读张庆熊的《基督教神学范畴：历史的 和文化比较的考察》	朱晓红
336	被解释的宗教？	
	——评波耶的《被解释的宗教》	莫 非
342	圣经的另一种解读	
	——读《莱维纳斯与圣经研究》	孙向晨
349	《基督教思想评论》稿约	

.....

专题

基督教哲学的精神特质

.....

基督教哲学与西方宗教精神

卓新平

中国社会科学院世界宗教研究所

基督教哲学与西方宗教精神有着内在的、结构性关联,与西方思想文化传统有着密切的结合和共构。就其体系和传承来看,基督教哲学是“西方”的,是一门“西学”。接续了西方的希腊精神、希伯来精神以及古罗马精神,并受到西方宗教理性主义和神秘主义两大传统的影响。基督宗教作为一种“普世宗教”可以超越东西方之限,问题在于这种“宗教”、“神学”和“哲学”如果在中国之构建,那它究竟是一种“移植”还是一种全新的“重建”?前者是一种宣教,后者不过是重新起步。究竟会是哪一种可能,未来依旧是一种疑问。

关于基督宗教是否为“西方宗教”,中国学术界近年来有许多争议。不少人认为基督宗教作为一种“普世宗教”不只是隶属于西方,而乃有全球意义。从其起源来看,它产生于古代巴勒斯坦,具有“东方”色彩;从其近现代发展来看,它由西往东、从北往南,其信徒人数比重亦已从西方往东方、南方倾斜;故此,基督宗教并不具典型的“西方”意义。诚然,这种看法从宗教宣教学、传播学上来理解颇有道理,自成一言。但细究基督宗教的思想体系及其理论学说对世界的影响,却不难看出它具有深刻的“西方”印痕,与西方思想精神的起源和发展有着不解之缘。从其理论体系和精神实质来看,基督宗教按其构建主体和发展主流仍不能摆脱其“西方”之归属,其被称为“西方宗教”仍具有一定的合理性。

从基督宗教引申到基督教哲学,这种西方哲学体系和思想学说的特点则更为明显。它主要为“西方语言”的表述、“西方思想”的流露,与西方宗教精神有着内在的、结构性关联,其超越西方之经典本身的诠释、解说亦体现出浓厚的“西方文化”色彩。因此,基督教哲学迄今仍为一种“西学”,它对中国思想文化的影响,也只能从“西学东渐”,从中西思想文化的相遇、碰撞、对话、沟通上来理解。看到这种“异”,体悟“他山之石”对中华文化精神的意义,这应是中国学者对待“西学”的正确态度,也是

我们在中国思想语境中谈论基督教哲学的基本立足点和出发点。

一、基督教哲学的界定

由于宗教与哲学之复杂关系在人们理解上的困惑和张力,不少人曾对有无“基督教哲学”质疑。20世纪初,西方“经院哲学”研究复兴,随之亦形成了一场有无“基督教哲学”这种概念的争论。其中颇具典型意义的即“伯里哀—吉尔松(Brehier—Gilson)之论战”。在这场爆发于20世纪30年代左右的论争中,伯里哀(M. Emile Brehier)认为没有“基督教哲学”,正如没有“基督教数学”和“基督教物理学”那样。而吉尔松(Etienne Gilson)则根据其对西方中世纪哲学的研究指出存有“基督教哲学”,并且认为中世纪哲学的性质就是基督教哲学。由此,“基督教哲学”之说逐渐被学术界所承认,其概念和意义亦进而得以扩展。

不过,吉尔松所理解的“基督教哲学”有其独特意义,而不完全等同于泛指、仅基于理性的哲学。当其谈到中世纪哲学的性质及意义时,吉尔松认为基督宗教在这一哲学体系的形成中起到了关键作用,而若无基督宗教则不可能产生的、这种在原理上和方法上均属纯理性之哲学体系,就应该被称为基督教哲学。在此,他指出基督教哲学的独特之处就在于其关涉启示与理性的关系,在于其对“产生人类理性的启示的可能性”的思考。也就是说,基督教哲学必须将基督宗教的启示视为理性必不可少的补充。“只有启示与理性之间的内在关系,才能够赋予‘基督教哲学’一词积极的意义”。^{〔1〕}

由此可见,基督教哲学并非纯理性之构架的哲学,而有其信仰之启示的参照和参与,启示与理性构成了其内在的辩证关系。所以,基督教哲学仍为基督宗教信仰意义中的哲学。正因为如此,人们将中世纪哲学视为“神哲学”。而这一表述被天主教学界沿用,故在中文中亦有“天主教神哲学”之概念。现代所谈论的“宗教哲学”大体可分为两类,前者为对相关宗教的哲学阐述,有其信仰前提和其启示的参与,其信仰启示与理性思

〔1〕 吉尔松:《中世纪哲学精神》(伦敦,1936年英文版),第35页。

辨形成张力与和谐的内在关系,如基督教哲学、佛教哲学等。后者则是对宗教的哲学探究,其以理性为工具,却不以信仰为前提;此即现代宗教学意义上的宗教哲学,它是对前一种宗教哲学的勾勒、描述和分析。就其整体来看,应该承认前一种宗教哲学的影响要远远大于后一种宗教哲学。

从基督宗教的思想传统来看,“基督教哲学”一词最早见于古罗马时代希腊教父克里索斯托(Joannes Chrysostom,亦译“金口约翰”)的布道文《论历书》(386-387年)和拉丁教父奥古斯丁(Aurelius Augustinus)的论著《驳尤利安》(410年)。但他们是以这一术语来泛指基督宗教及其世界观,而尚无一种独立的基督宗教哲学意识,亦没有试图构建一种与基督宗教神学相区别的哲学。不过,这种表述对基督宗教此后的理论架构却具有重要意义,它开辟了基督宗教思想向哲学思辨敞开之通途,由此开始了其从教父哲学到经院哲学的发展。在这一意义上,不少现代基督宗教思想家把“从使徒时代直至今日基督宗教中的哲学体系称为‘基督教哲学’”。〔2〕

吉尔松等人在界定“基督教哲学”时曾指出,“我们称为基督教哲学的,乃是那种由确信的基督徒所创立、区别开认识与信仰之秩序、其命题既能根据自然理由来证明、又可在基督宗教启示中窥其价值、并在一定程度上对理性加以道德必要性之帮助的哲学。”〔3〕在他看来,基督教哲学的本质特征有三:其一,它只应包括那些能通过自然方式来证明的命题;在此,基督教哲学乃是根据经验或知性的思考而产生,其逻辑出发点不能基于启示和理性所不能洞察的真理。这样,基督教哲学与基督教神学有着本质的区别,后者突出来自上帝的启示,而前者则强调这些启示应借助于自然真理来把握,更加侧重于那种靠自然认识能力来达到的真理。其二,它决不会与基督宗教所清楚表述的信仰相对立。在这种信仰的指导下,基督教哲学会不断提高、完善,朝着那种“永恒哲学”的理想目标而努力。显然,基督教哲学强调信仰先于理性,此即奥古斯丁、安瑟伦等基督教哲学家的发展进路。其宗教信仰确定了这些哲学家的认识立场,规定了其哲学思辨的意义、方法和认知进路。其三,它必须有意识地在基督宗教信仰的影响下来加以构建。这种信仰的先在性为理性之探立有界限,给理

〔2〕 博内尔(Böhner)、吉尔松:《基督教哲学:从其开端至库萨的尼古拉》(帕德博恩,1954年德文版),第1页。

〔3〕 同上。

性认识提供了一定的认知目的,因而基督教哲学的构架不全然为纯理性的构架,它无疑有着超理性的因素。就此而论,基督教哲学体系的特点是与其信仰传统有着深广联系,其体系化、理性化的努力仍是服务于基督宗教信仰之“大全”。正是在这一意义上,中国天主教学者往往将“基督教哲学”汉译为“基督徒哲学”。^{〔4〕}

二、西方宗教精神的基本构成

一般而论,基督教哲学的思想来源主要有二:一是基督宗教的经典《圣经》,二乃古希腊哲学思想的遗产。而西方宗教精神则由古希腊精神、古希伯来精神和古罗马精神这三者汇聚而成。由此可见,基督教哲学的思想精神与西方宗教精神有着密切的关联,二者实际上乃是一种共构、叠合、传承、弘扬之关系。当然,这种关联不仅仅是基于史实之发掘,而乃有形而上之意义。其脉络神髓之交融互渗乃在于一种精神体悟,恰如中国思想大家汤用彤先生所言:“哲学精微,悟入实相,古哲慧发天真,慎思明辨,往往言约旨远,而见道深泓。故如徒于文字考证上寻求,而乏心性之体会,则所获得者其糟粕而已。”^{〔5〕}

(一)古希腊精神

在西方精神中,古希腊精神乃其历史的重要渊源和起点,它作为西方古代精神的主体而代表着西方精神发展史上的第一块里程碑。总体而言,西方精神之库中的自然精神、浪漫精神、自由精神、神秘精神、理性精神、科学精神和思辨精神等,都可以在古希腊精神中找到其雏形和根源。因此,古希腊精神也为西方宗教精神提供了丰富而重要的资源,为基督教哲学的形成埋下了意义深远的精神伏笔。

〔4〕 参见辅仁神学著作编译会编:《神学辞典》(台湾光启出版社,1996),第607页。

〔5〕 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》(北京:北京大学出版社,1997),第635页。

首先,古希腊贤哲对“物”自体 and “物”之上(或“物”之后)的反思及其推理逻辑,构成了西方宗教精神中的“理性”传统,铸就其特有的“宗教理性”。这种“理性”对此后形成的基督教哲学至关重要。西方宗教中的神学之思亦直接源自古希腊的哲学传统,以“智慧”和“思辨”为特色,体现出追寻“物”之“源”的深度和领悟“形”而“上”的高度。这种“自然之探”和“超然追求”使西方传统中的哲学与神学得以打通,其“现实”与“永恒”、“此在”与“终极”之关切及其意趣最终在基督教哲学上达到整合和统一。“哲学”(philosophia)一词在西方语言中可追溯到古希腊思想家毕达哥拉斯之用,其原意乃“爱智”,表达了人们“趋向智慧的努力”。毕达哥拉斯强调寻找规律,通过推演而达到抽象,由此发展出一种既抽象又神秘的“数字主义”,为宗教理性的逻辑论证奠定了基础。罗素认为,基督宗教中视基督为“道”,对上帝存在和灵魂不朽加以逻辑证明,其思路正是受了毕达哥拉斯的启迪。这种在认识“物”上达到抽象化的进路被亚里士多德所延续,并被其发挥得淋漓尽致。亚氏在研究自然世界,即外在客体上创立了一种“形而上学”,从而使对“物”的认知达到了一种升华和超越。“形而上学”(metaphysica)在古希腊文中有“在物理学之后”或“在物体之后”这两种解释,前者在形式上源自公元前1世纪安德罗尼柯在整理亚里士多德的著作时将这14卷著述集为一册而放在其《物理学》之后,故给人一种直观理解;后者则因这些著述乃讨论“作为有的有”、“有本身”等问题,关心的是“在物体之后”,故给人一种抽象理解。这后一种思路正好与《易·系辞》中“形而上者谓之道,形而下者谓之器”相吻合而被中译为“形而上学”。但在中国语境中,“形而上学”因被视为“玄学”而往往也被解释为一种僵化、僵死的理论学说。实际上,“形而上”或“形上学”在西方语境中并非负面词或否定定义,而乃指对物自体认知和理解上的一种抽象性、本体性和整体性把握,即一种“本质洞观”。而这种对世界事物的“本质洞观”在西方宗教精神中起着极为关键的作用,它说明人对物的认知要具有超越和升华。“形上学”在此实乃西方科学精神之魂,它使科学建构、体系化成为可能。西方科学体系主要由其形上学和方法论所构成。与西方文化相比较,我觉得在上述认知上有必要为“形上学”正名,我们仍需要挖掘和发挥这种“形上”精神和“形上学”,在认知世界万物之“本质”及其“整体”上获得突破性进展。在西方传统中,也正是有了这种被视为“太初哲学”、“元哲学”或“第一哲学”的“形而上学”,基督教哲学的构建和发展才水到渠成。

其次,与对“物”的认知相并列的,在古希腊精神中亦包括哲学家对“己”的认识。此乃西方思想传统中“主体精神”的萌芽。古希腊德尔斐阿波罗神庙中留有“自知”(认识你自己)和“毋过”(不要过分)的古代遗训,颇具中国文化传统“中庸之道”之古风。苏格拉底按此启示而提出“认识你自己”,并通过认知而深感“我知我无知”。这里,苏格拉底已从认识“自然”之“物”而转向认识“自我”之“己”,从“外在”转向“内在”,从“客体”转向“主体”,因而代表着西方精神史上“主体意识”、“主体哲学”的最早开端。可以说,苏格拉底对“自我”有限的认识和其人生态度上的超越“自我”,为西方宗教的谦卑精神、超越精神、拯救精神和殉道精神提供了宝贵资源。

再次,通过对“物”对“己”的认知,以及体会到这种认知的有限,柏拉图进而在其世界观和认识论上创立了其“理念观”。柏拉图对个别与整体、相对与绝对、有限与无限、现实与永恒、此在与彼岸等关系有过深入思考,他基于人的存在和认知的有限性而指出“理念”乃为独立于个别事物和人类意识之外的神秘实体,这种“理念”作为永恒不变的绝对存在而是个别事物的“模式”和“范型”,有限存在的个别事物乃为完善“理念”之不完美的“影子”和“摹本”。一方面,二者相分相对,本质迥异,具有天壤之别。但另一方面,二者在“模式”、“层次”上却有着“形而上”意义上的关联。在柏拉图看来,人们存在的这个现实世界乃是不真、不全、虚幻多变的,而世人不可希冀的“理念”世界却是真实、完美、绝对不变的。柏拉图依其“理念观”而将世界加以绝对与相对、彼岸与此岸、完美与破碎的二元分割,但在二者之间却构造了一种信仰意义上的关联,倡导一种对绝对实在的间接感知或认识。这样,柏拉图亦为西方宗教提供了理性宗教精神的多种因素。正因为有柏拉图“理念观”意义上的演绎推测,才可能发展出此后亚里士多德“形上学”意义上的逻辑论证。

最后,古希腊的宗教神话亦为西方宗教精神提供了丰富资源和灵性积淀。正如中国古代文化的楚、汉之分,南、北之别那样,古希腊宗教神话中亦有奥林匹斯诸神与狄奥尼索斯的区别,构成其日神与酒神精神的鲜明对照和各自的独特个性。在以宙斯为主神的奥林匹斯众神谱系中,日神阿波罗为古希腊宗教文化主流精神的象征。阿波罗作为太阳神和光明之神是对古希腊文化中“稳健、遵守秩序”、“自我肯定”、“自信、好强”等精神特性的“形象化想像”。阿波罗的外观被塑造为驾着太阳车运行的青年英雄,英俊潇洒,并因其追逐达佛涅却遭拒绝的风流韵事而给人浪

漫、执着之感。日神形象的外观“美”所表达的古希腊主文化精神乃是稳健、秩序和中庸,是一种“史诗”性的展示。与之相对应,酒神狄奥尼索斯的形象则是古希腊亚文化传统中宗教情感、追求和精神的绝妙写照。集酒神、水果神、葡萄之神和狂欢之神于一身的狄奥尼索斯表现出古希腊精神的另一层面,即“热情、好幻想”、“自我否定”、“激昂、冲动、放纵”、“空灵、逍遥、无拘无束”,其最高境界在于其忘我之“醉”所表现的心醉神迷、如痴如狂状态。酒神精神突出了在磨难中达到的解脱、在痛苦中感受的狂喜、在沉沦中经历的净化、在毁灭中获得的永生,因而揭示了“悲剧”性情怀的深沉、凝重和扣人心弦。酒神精神表达了消除灵与肉之间的张力、克服人与神之间的分离这样一种努力或尝试,但其展示的理性与情感的冲突、其陶醉自我的癫狂之态却是一条通往神秘主义体验的幽径。实际上,这种与狄奥尼索斯崇拜相关的酒神精神对此后西方宗教精神的影响,要远远超过具有古希腊宗教主文化地位的日神精神。酒神精神的成功及其传承,则主要体现在其表达的与神合一的沉醉、自我否定的苦行和向死而生的超越。

(二) 古希伯来精神

古希伯来及其承续者犹太民族被视为“谜一般的民族”,在其数千年的经历中一直是以“孤独流浪者”的悲剧形象出现在世界历史舞台上。但正如鲁迅先生所指出的,这一民族及其文化精神最突出的特色即“多涉信仰教诫”。这些精神遗产通过犹太教而对早期基督宗教产生影响,其观念多被西方宗教精神所吸纳,由此达至西方宗教与哲学的多元重叠。

首先,古希伯来传统中形成了追求绝对一神的精神,即具有“至高一神”的观念。在希伯来文《圣经》(旧约)中常提及“耶和華”(Jehovah)神,“耶和華”之读音后据学者考证乃其古音的误读,正确读法应是“雅威”(或“雅赫维”、“耶畏”,Jahweh, or: Yahweh)。误读原因是在古希伯来人传统中,自公元前3世纪左右人们不能直呼神名,而以“阿特乃”(Adonai,意即“主”,或“我的主”,以此指“神”)一词代替神名发音,在书写时则只写神名中不发音的辅音JHWH或YHWH,习称书写的“四字符号”。其结果是人们在漫长的历史演变过程中忘掉了神名本来的发音,又因在古代手稿等文献记载中人们一般会在神名不发音的辅音底下写上代替它发

音的“阿特乃”一词中的元音,后人将“阿特乃”一词元音与神名的辅音结合在一起读音,故误读为“耶和華”。在19世纪,格·艾瓦德在其《基督以前的以色列民族史》(1852年,哥丁根德文版)一书中指出了这一错误,此后人们遂逐渐纠正了这一误读。其神灵观念最早乃从古希伯来人的“雨神”崇拜演变而来,在沙漠地带对于游牧民族而言,“雨”是至关重要的,因此“雨神”曾被尊为古希伯来人的民族神。他们将自己视为“神”的“选民”,认为会得到特殊的“神宠”,但其民族屡遭磨难的事实使其开始反思其神明信仰,在公元前586年至前539年古代犹太人被虏往巴比伦这一时期(史称“巴比伦之囚”)之后,他们终于发展出彻底的宇宙一神论,将这一神明尊为全世界独一无二、至高无上的一神。这一至高“上帝”的观念,作为古希伯来信仰精神的重要遗产不仅被犹太民族所持守,而且也被基督宗教所继承。

其次,古希伯来传统发展出了一种罪感意识和谦卑精神。在古希伯来历史文献中,有着许多人类始祖犯罪而失去乐园、犹太民族虽作为神之“选民”却因背弃上帝而受罚蒙灾之类的记载。而针对人的自主、自信和自我称义,则有着《约伯记》这类对义人受难的解释和对自以为义的驳斥。这里涉及到古希伯来人对人类“受苦”及对上帝“正义”意义的理解,正因为“义人”约伯“无辜受苦”,故有约伯的委屈和诘问。但古希伯来信仰传统中却产生了一种更深层的灵性或宗教性理解。在此,“正义”乃政治层面的,即人与人之间关系上的“正义”,而在上帝那儿却根本没有这种世人所熟悉、所要求、并且习以为常的“正义”,因而“德性不再许诺幸福”。所谓上帝的“公义”、“智慧”和“仁慈”乃另一维度,具有奥秘性和神圣性,世人对之不可测度。因此,古希伯来传统中的这种罪感意识和谦卑精神就是让人彻底放弃“自以为义,不以上帝为义”之举及其思维进路,而认识到人自身的“有限”和“卑贱”。此即约伯由委屈和诘问改为沉默和柔顺的根本原因。对自我之“义”的放弃和对自我之“罪”的体认,遂形成了在犹太教和基督宗教中源远流长的“忏悔意识”。

再次,古希伯来传统中具有一种契约精神。这种精神首先表述在“神人立约”的意义上。在希伯来《圣经》中,对于犹太初民与上帝的契约关系,至少有三次“立约”之记载。第一次乃“洪水灭世”后上帝与义人挪亚及其后裔以“虹”立约,故“彩虹”成为神圣立约及由此而至的神人沟通之象征。第二次为上帝与犹太先祖亚伯拉罕立约,始定“割礼”,这种有着皮肉之苦和血的见证之“割礼”在其相关民族传统中保持下来,成为其