

REGENT
REVIEW OF CHRISTIAN
THOUGHTS

基督教思想评论

许志伟 主编

总第十二辑



世纪出版集团 上海人民出版社

REGENT
REVIEW OF CHRISTIAN
THOUGHTS

基督教思想评论

许志伟 主编

总第十二辑

图书在版编目(CIP)数据

基督教思想评论. 第12卷/许志伟主编. --上海:
上海人民出版社, 2010
ISBN 978-7-208-09698-1

I. ①基… II. ①许… III. ①基督教-思想评论-文
集 IV. ①B978-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第241039号

责任编辑 毛晓秋
装帧设计 王小阳
美术编辑 储平



基督教思想评论(第十二辑)

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 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层)
发行 世纪出版股份有限公司发行中心
印刷 北京鹏润伟业印刷有限公司
开本 635×965毫米 1/16
印张 21
插页 2
字数 300,000
版次 2011年1月第1版
印次 2011年1月第1次印刷
ISBN 978-7-208-09698-1/B·852
定价 39.00元

目 录

专题论文：圣经的跨文化解读

- | | | |
|----|---|---------|
| 1 | 主题编者语 | 梁 慧 |
| 4 | 大卫王与晋文公：希伯来申典历史学和中国
早期儒家编年史中的两位统治者范例 | 马利安·高利克 |
| 25 | 从《庄子》的逍遥与《雅各书》的自由论社会公义 | 杨克勤 |
| 40 | 敬畏耶和華是智慧的开端：《箴言》的亚洲式解读 | 温伟耀 |
| 48 | 试论儒家基督徒吴雷川对新约“主祷文”的解读 | 梁 慧 |
| 65 | 希伯来圣经中十诫与约的整合 | 田海华 |

中世纪神学研究

- | | | |
|-----|--------------------------------------|-----|
| 80 | 论马克西姆之“爱” | 王 耘 |
| 87 | 巴西尔论圣灵的经世 | 章雪富 |
| 98 | “忧伤”的荣耀
——论尼撒的格列高利的葬礼演说 | 石敏敏 |
| 111 | 探析托马斯·阿奎那的快乐论 | 杨 蓉 |
| 123 | 试析阿奎那对认识过程中理智与感觉合作问题的论证 | 白 虹 |
| 133 | 试论阿奎那的上帝观 | 吴广成 |
| 153 | 理智的静默与“不可言说的言说”
——十字若望“灵魂之夜”的否定神学 | 谢 华 |
| 167 | 中世纪的信仰概念 | 刘友古 |

近现代神哲学研究

- | | | |
|-----|-------------|-----|
| 177 | 加尔文文化观的现代解读 | 陈知纲 |
|-----|-------------|-----|

194	休谟“论神迹”的“一个论证”解读	刘金山
207	《哲学片断》中的“真理与信仰”	张爱辉
217	论巴尔塔萨神学美学中客观维度的光辉学说	张俊
230	尼布尔思想的历史渊源	理查德·克隆纳
241	仆人、儿女、朋友 ——莫尔特曼的基督徒自由观及其生态意义	曹静
258	基督教之神圣价值的自行启示及其现实意义	郑争文

宗教现状

268	以三个基督徒群体特征看当今中国教会	唐晓峰
293	黄河三角洲地区基督信仰的初步考察	阎化川 李丹莹

诗歌

312	有一种爱是无所待	刘平
-----	----------	----

书评

317	神圣与世俗：“两把剑”的交锋与对抗 ——评刘新利新作《德意志历史上的民族 与宗教》	孙清海
324	十字架的弃绝 ——读薇依的《重负与神恩》	葛体标

330	《基督教思想评论》稿约	
-----	-------------	--

CONTENTS

Theme Papers: The Cross-Cultural Reading of the Bible

- | | | |
|----|---|--------------|
| 1 | Editor Hui Liang's Notes | |
| 4 | King David (ca.1037-ca.967 B.C.) and Duke Wen of Jin (ca. 698 - 628 B.C.): Two Paradigmatic Rulers from the Hebrew Deuteronomistic and Early Chinese Confucian Historiography | Marián Gálik |
| 25 | Social Justice from the Perspectives of Zhuangzi's Xiaoyao (Wandering Freely and Joyously) and James' Freedom | K. K. Yeo |
| 40 | "Fear of the Lord" as the Beginning of Wisdom: An Asian Reading of the Book of Proverbs | Milton Wan |
| 48 | Wu Leichuan, A Confucian-Christian Scholar's Reading of the Lord's Prayer (Luke 11: 2 - 4) | Hui Liang |
| 65 | Integration of the Decalogue and Covenant in the Hebrew Bible | Tian Hai-hua |

Medieval Theology Studies

- | | | |
|-----|--|----------------|
| 80 | On the "Love" of St. Maximus | Wang Yun |
| 87 | Basil On Holy Spirit's Economy | Zhang Xue-fu |
| 98 | The Glory of Grief: On Gregory of Nyssa's Funeral Orations | Xi Min-min |
| 111 | On Thomas Aquinas's Idea of Pleasure | Yang Rong |
| 123 | An Analysis on Aquinas' Argument about the Cooperation of the Intellect and the Sense In our Understanding | Bai Hong |
| 133 | On Aquinas' View of God | Wu Guang-cheng |
| 153 | The Silence of Intellect and the 'Speeches Unspeakable': the Apophatic Way in the Spiritual Night of St. John of the Cross | Xie Hua |
| 167 | The Conception of Faith in the Medieval Age | Liu You-gu |

Contemporary Theology and Philosophy Studies

- | | | |
|-----|--|-----------------|
| 177 | Modern Interpretation of John Calvin's Culture Views | Chen Zhi-gang |
| 194 | On the 'one argument' Explanation of David Hume's
"On Miracles" | Liu Jing-shan |
| 207 | Truth and Faith in Kierkegaard's "Philosophical
Fragments" | Zhang Ai-hui |
| 217 | On the Theory of Objective Splendor in Hans Urs von
Balthasar's Theological Aesthetics | Zhang Jun |
| 230 | Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and
Political Thought | Richard Kroner |
| 241 | Servants, Children and Friends: Moltmann's Christian
View of Freedom and It's Ecological Significance | Cao Jing |
| 258 | Self-revelation and Its Actual Significance of Holy
Value of Christianity | Zheng Zheng-wen |

Religion Studies

- | | | |
|-----|--|------------------------------|
| 268 | Understanding the Contemporary Chinese Church
Through the Characteristics of Three Christian
Communities | Tang Xiao-feng |
| 293 | A Preliminary Investigation of the Christian
Faith at the Yellow River Delta Area | Yan Hua-chuan Li Dan-ying |

Poem

- | | | |
|-----|-----------|----------|
| 312 | Love Poem | Liu Ping |
|-----|-----------|----------|

Book Reviews

- | | | |
|-----|---|--------------|
| 317 | A Review of Nationalities and Christianity in German
History written by Dr. Liu Xin-li | Sun Qing-hai |
| 324 | Renunciation of the Cross: Reading Simone Weil's
Gravity and Grace | Ge Ti-biao |

主题编者语

本论题关注的是在中国的宗教文化处境中如何解读圣经的问题。中国是一个“多元宗教经典”(multi-religious classics)构成的世界,在《圣经》传入之前,中华文化中的儒、释、道三教在悠久历史中遗留下深深的烙印,塑造了各自的宗教文化、思想学说及历史传统。在这样“诸经并存”的处境中,《圣经》作为“外来”之书,一方面与中国的文化经典形成张力,另一方面也面临在汉语语境中如何诠释的问题。

“圣经的跨文化解读”倡导发展和形成更适合本土处境的诠释方法,在跨文化的语境中解读圣经文本。这种兴起于 20 世纪下半叶的圣经批评方法,已经在海内外圣经学界引起较大的关注,并取得了初步的丰硕成果。本论题所涵括的数篇论文,是从不同的研究视角,对圣经文本作跨文化的解读,体现了亚洲、尤其中国的经典传统和历史经验是如何影响圣经诠释的进程。

著名汉学家马利安·高利克教授的《大卫王与晋文公:希伯来申典历史学和中国早期儒家编年史中的两位统治者范例》,是其近期的代表作之一。此文旨在比较《旧约圣经》的大卫王与《左传》的晋文公,借助对这两位著名统治者的生平与作为的详细比对,揭示了他们众多的相似点与不同点。论文体现了作者进行不同经典的文本(间)阅读(interscriptural reading)的深厚功力,以及富有创造性的阐释视野。作者没有局限于这两位统治者典范的跨文化比较,而是深入分析了人物所反映的“不同却又不无类似的社会政治、社会伦理、意识形态和政治准则”,指出“阐释神圣”是这两部古代历史著作对待“历史事实”和描述史实的重要特点。杨克勤教授的《从〈庄子〉的逍遥与〈雅各书〉的自由论社会公义》一文,是有关《庄子》与《新约·雅各书》的互文性解读,旨在论述两者的共通主题:个人自由与社会公义。作为古代中国和古代希伯来的智慧文本,这两部作品都处理社

会公义的问题,但其各自的宇宙观决定了对公义的不同认识。论文指出,庄子注重的是人的心灵生命或精神世界因循天道而物化,因“乘天地之正”而逍遥;而雅各注重信仰如何在群体中产生上帝的仁慈公义的统治,尤其严厉批判贫富差异的问题。论文以跨文化的方式对这两部经典的解读,一方面尊重文本之间所存在的明显的不可通约性,另一方面借助对人类共同主题的处理,使得经典相互交通,在对话中丰富彼此内涵的转化。上述这两篇论文为基督教经典与中国传统经典的关联性解读,提供了很好的范例。

温伟耀教授的《敬畏耶和華是智慧的开端:〈箴言〉的亚洲式解读》一文,从中国哲学对于智慧的界定出发,反观《旧约·箴言》中的智慧教导,认为中西文化传统对于“智慧”的理解,都涉及“观”(perspective)的看法(即人们感知与深思的方式)。论文从“整全观”与“深度观”两方面,检视了《箴言》对于智慧与愚昧的评判,指出智慧不仅是面向人生的“观”,也是一种向内的“自省心”。作者认为《箴言》“敬畏耶和華是智慧的开端”的核心表述,正是道出了“整全观”与“深度观”的基础,主张相较于东方悠久丰富的智慧传统,我们应该寻求领会和欣赏犹太—基督教传统的智慧。梁慧教授的《试论儒家基督徒吴雷川对新约“主祷文”的解读》一文,以耶、儒身份兼具的民国知识分子吴雷川为例,选取其对“主祷文”(《路加福音》11: 2—4)的诠释,检视中国基督徒知识阶层如何在本土的社会文化处境中解读圣经文本。论文深入评判了吴雷川的社会政治化解读进路,指出吴氏的诠释实践为汉语圣经诠释提供了先例,其跨文化的解读弥补了西方圣经研究路径的局限性,并对中国社会的需求作了积极的、具有创造性的回应;但另一方面他自身的语言和文化框架也束缚了其对圣经涵义的真正理解,造成其经文解读的“盲点”,这是中国本土化圣经解读需要反思的地方。上述这两篇论文体现了如何运用中国的宗教、文化和历史经验,发展和形成更适合本土处境的诠释方法。

田海华教授的《希伯来圣经中十诫与约的整合》一文,探讨《申命记》与《出埃及记》中的十诫及其立约语境,通过历史批判与文学批判的方法,指

出约的结构与表达受到古代西亚盟约的影响,同时,基于被掳的现实处境,是申命学派与祭司典的作者,将约的观念编修进入希伯来圣经中,建构以色列与耶和华之立约关系,并使之与十诫整合。从这个角度而言,以色列之约也是古代近东盟约在新的神学语境中的重新诠释,编修的过程体现了古老传统被利用的可能性,这很大程度上也是跨文化的再理解。

在当前全球化的时代,“圣经的跨文化解读”对圣经研究产生了重要的贡献。它一方面改变了长期运用西方人的经历研究和阐释圣经文本的做法,另一方面也对今天多元化的生活和学术研究作了积极的回应。尽管目前国内的圣经研究还较为薄弱,但我们有理由相信拥有悠久丰富的经典传统的中华文化,将促进圣经学术研究的全球化,并催生其与本土文化的碰撞、对话和汇通,本论题的上述论文正是这方面研究成果的汇集,体现了较高的学术价值。

梁 慧

大卫王与晋文公：希伯来申典历史学和中国早期儒家编年史中的两位统治者范例

马利安·高利克 著

叶 蓉 译*

本文旨在比较两位著名统治者的生平与作为：《希伯来圣经》中的大卫王(约公元前 1037—前 967)和中国古代儒家编年史《左传》中的晋文公(约公元前 698—前 628)；找出这两个出现在世界上最古老的叙事史书中的人物的相似点与不同点。

引 言

大卫王是世界史上非常著名的人物之一，因此，我们无需向西方读者详细介绍他；他在中国也同样知名。

晋文公应该算是春秋时期最卓越的政治家之一。不过，研究中国史学的学者们却总是更为关注这一时期另外一位著名人物：齐桓公(在位时间：公元前 685—前 644)。齐桓公是春秋五霸或“五伯”之一。春秋五霸是公元前 685 年至前 591 年间，当“周王朝的王权衰退成为事实之后”^{〔1〕}，中国最有权势的人物。他们在中国中原地区各诸侯王国即今天的河北、山西、陕西、四川、河南和浙江地区行使霸权。齐桓公备受传统史学家的推崇主要缘于《论语》第十四章十五节孔子的评述：“晋文公谄而不正，齐桓公正而不谄。”齐桓公的崛起主要依靠的是他极具才干的国相管仲(?—前 645)的辅佐。

也许本文的许多读者会感到奇怪：为什么我选择了分别出现于公元前第一个和第二个千禧年之间希伯来历史上，以及轴心时代(Axial Age)第

* 作者单位：斯洛伐克科学院研究员，汉学博士，比较文学专家。译者单位：上海对外贸易学院外语学院教授，斯洛伐克考门斯基大学宗教研究所比较宗教学博士。

〔1〕 FITZGERALD, C. P., *China: A Short Cultural History*, p. 57.

一个世纪的中国历史上的这样两个人物来作为研究对象。其实这原本并不是我自己的主意，而是来自我所读到的谈论他们二者相似性的一本小册子。这本已经被人们长久地遗忘、且鲜为西方汉学家们所知的小册子乃是苏雪林(1899—1999)教授所写的《中国传统文化与天主古教》〔2〕。苏雪林是中国著名的作家和文学研究专家，尤其擅长于楚辞和屈原研究，以及对外国神话的介绍(她是最早在中国介绍这方面知识的学者之一)。在这本小册子中，她错误地声称古代的中国人在先基督教时代已经知道《圣经》，她的“证据”之一就是重耳的故事。重耳的父亲晋献公(在位时间：公元前676—前651)受到那个时代的妖姬——骊姬的蛊惑，认为年轻的重耳(后来的晋文公)参与了毒杀自己父亲的阴谋，应当被诛杀；重耳被迫逃离了他的封地蒲州。骊姬此举乃是期望自己所生的小儿子奚齐能够成为嗣子。年老昏聩的晋献公派太监披领兵到蒲州诛杀重耳，而重耳却成功地逃走了，这位太监在重耳越墙逃跑之时仅仅割下了他外袍的袖口。〔3〕

最后这一段记述重耳在公元前655年的逃亡的文字，被苏雪林用作证据，以之说明《左传》这部中国最古老的叙事史(实际上是对孔子所编撰《春秋》的评注)的作者知道《撒母耳记上》第24章5—6节及12节所记载的故事。〔4〕尽管大卫的随从都劝他趁机杀了迫害他的扫罗王(在位时间：约公元前1012—前1004)，年轻的大卫却饶过了扫罗的性命，他“对跟随他的人说，我的主乃是耶和华的受膏者，我在耶和华面前万不敢伸手害他，因他是耶和华的受膏者”。〔5〕根据《圣经》的记载：“大卫心中自责，因为割下扫罗的衣襟。”〔6〕这事发生在死海西岸的“隐基底的荒野”里。苏雪林的推论或许正是因为她一方面被大卫的仁慈所吸引、被扫罗要杀死大卫的仇恨和虚伪所激怒，另一方面她为重耳的孝行而感佩、同时也被其父亲的残暴所震惊。

在《撒母耳记上》第26章8—11节里，我们读到了类似的故事：大卫恰好碰上扫罗正在其驻扎的营地睡觉，大卫“队伍”的指挥官约押的兄弟亚比

〔2〕 苏雪林：《中国传统文化与天主古教》，香港真理学会，1950。

〔3〕 李梦生：《左传译注》，上海古籍出版社，2004，第201页。本文所有有关《左传》的引文皆出自此书。

〔4〕 苏雪林(1950)，第38—39页。

〔5〕 (和合本)《撒母耳记上》24：6。作者原文的《圣经》引文，除了《申命记》以外，均引自《安克圣经》(The Anchor Bible)。

〔6〕 (和合本)《撒母耳记上》24：5。

筛看见扫罗露营在地上,他的枪就插在头旁,于是准备要杀死他。可大卫却对亚比筛说:“不可害死他。有谁伸手害耶和华的受膏者而无罪呢?”大卫又接着说:“他或被耶和華击打,或是死期到了,或是出战阵亡。我在耶和華面前,万不敢伸手害耶和華的受膏者。现在你可以将他头旁的枪和水瓶拿来,我们就走。”

在大卫长短不同的两段话语中均提到了“耶和華的受膏者”,在耶和華面前不可伸手害他,甚至因为割下扫罗的衣襟而心中自责,王权的神圣和耶和華对生死的决定权绝对不可侵犯。重复法是圣经文学作品中常常使用的修辞方法。^[7] 类似的修辞法或许还应该提到排比结构,这种方法常用于诗歌体,用于《箴言》和(其他作者的)《智慧书》。

重耳被割掉衣袖的事件在《左传·僖公五年》(公元前 655 年)和《左传·僖公二十四年》(公元前 636 年)有两次记录。第一次上文已经提到,第二次是当他要结束“周游列国的旅程”回国成为晋文公的时候,太监披再次试图要杀死重耳但没有成功。而在第二次尝试之后不久,他却大胆地来求见刚成为晋文公的重耳。文公一开始不愿接见他,但后来还是给了他机会。他申斥太监披对自己的所作所为、责问他此前为何那样急不可耐地来加害自己。如果是扫罗站在太监披的位置上来作答,一定会带着狡诈的忏悔而请求原谅;而太监披的回答却完全符合崇尚侠士精神的春秋时代儒家忠君的道德规范:“君命无二,古之制也。除君之恶,唯力是视。蒲人、狄人,余何有焉? 今君即位,其无蒲、狄乎? 齐桓公置射钩而使管仲相,君若易之,何辱命焉? 行者甚众,岂唯刑臣?”(《左传·僖公二十四年·寺人披见文公》)文公在斥责中提到了太监披在蒲州加害于他,以及另一次当他在渭水之滨的狄国地界打猎的时候,太监披受命于文公的兄弟晋惠公(即公子夷吾,公元前 651—前 637 年在位),再次追杀他。尽管蒲州追杀已经过去了十九年,而晋文公依然保留着被割去了袖口的袍子,像这样的轶事在圣经中没有提及;但是天知道,一片割下的衣襟或许正是那个年代近东国家的大卫成为扫罗继承人的标志;他先前被先知撒母耳膏立为王的故事(《撒母耳记上》15: 35—16: 13)或许并不为众多的以色列人所知。如果说《圣经》的体裁特点就如上文所展示的那样,简洁、反复咏诵、主要以容易记忆

[7] ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, pp. 88 - 113 and STERNBERG, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, pp. 58 - 83 and in particular pp. 365 - 440.

和背诵的词语写成；那么《左传》恰恰是以“惜字如金、极端简约的体裁”写成，这是当今的汉语无法做到的，因为其中有“无数处原文仅用一两个汉字”来表达的内容，而今却不得不扩展为长长的语句才能变成易懂的现代汉语。^{〔8〕}

从以上两个故事中、从故事所牵涉的人物的话语中，我们可以看见两类反映了不同却又不无类似的社会政治、社会伦理、意识形态和政治准则的人物：申命主义的希伯来人与早期的中国儒士。

大卫王与晋文公有着众多相似之处，却也存在着不同。下文将从三个不同的方面来分析他们的生平与作为：流亡异国、卓越的武士以及拥有众多女伴的男人。

一、流亡者

在扫罗王尝试了数次想杀死大卫之后（见《撒母耳记上》18：20—25；19：8—10，11—24；20章；23：19—29；24章和26章），大卫已经别无选择了：或是留下被扫罗抓住，或是离开以色列地区。在《撒母耳记上》27：1里我们看到：“大卫心里说，必有一日我死在扫罗手里，不如逃奔非利士地去。扫罗见我不在以色列的境内，就必绝望，不再寻索我。这样我可以脱离他的手。”

大卫的“周游列国”在某种程度上与重耳是相似的，却要短得多，尽管这充满了美好而恼人的经历。在《安克圣经·撒母耳记上》352—353页上的列表中我们可以看到大卫的十九个逃亡站点，从扫罗在拉玛的家（《撒母耳记上》19：10）直到非利士地的洗革拉（同上，27：6），在他得到了非利士的迦特王玛俄的儿子亚吉的庇护之后才算结束：“大卫和他的两个妻，就是耶斯列人亚希暖和作过拿八妻的迦密人亚比该，并跟随他的人，连各人的眷属，都住在迦特亚吉那里。有人告诉扫罗说，大卫逃到迦特。扫罗就不再寻索他了。”（同上，3—4）。这里有必要提一下的是：大卫带了跟随他的六百人去为亚吉服务，这些人成了大卫军队的基石。“并不像（圣经的——高利克注）文本中其他地方所记载的那样，大卫所有带着疑问的抉择最后都是依靠耶和華的命令来消除疑问；在这里，显而易见的是大卫自己决定去非利士的。大卫留在这里侍奉迦特的亚吉两年多（在圣经里我们读到的是是一年零四个月，见《撒母耳记上》27：7——高利克），在此期间他着手侵

〔8〕 WATSON, Burton, *The Tso chuan. Selections from China's Oldest Narrative History*, p. xxxv. 对于《左传》的英文译本，我主要沿用这个版本。

占一些游牧部族(非以色列人——高利克注)的边界。”〔9〕大卫的士兵是“一帮依靠抢劫和掠夺为生的不法分子和流浪汉(*apiru*)”(出处同上)。在另一本著作中,大卫被冠以“一群歹徒的领袖”〔10〕,藉着这样“一群亡命之徒”〔11〕,大卫在战斗中只能采用游击战术,或者在他们的帮助下“侵夺基述人、基色人、亚玛力人之地”(《撒母耳记上》27: 8),这都是一些内盖夫地区(Negeb)荒原上的弱小的非以色列部族,他们“侵夺了犹大的南方,耶拉篾的南方,基尼的南方”(《撒母耳记上》27: 10)。圣经研究学者 Niels Peter Lemche 在他的文章“大卫的兴起”(David's Rise)中断言:“大卫如果不去攻击一些以色列人的定居点,他就根本不可能赢得亚吉的信任。”〔12〕尽管有这样的可能性存在,可我们在圣经中找不到任何相关的记载。我们只看到大卫作为非利士人的属下,在攻打了那些部落之后,“无论男女都没有留下一个,又夺获牛,羊,骆驼,驴,并衣服”(《撒母耳记上》27: 9),然后带着这些战利品回来给亚吉,亚吉因而信任大卫并希望大卫成为他“永远的仆人”,一个“以这种方式永远地交出他的自由机遇”的奴仆(《安克圣经·撒母耳记上》27: 1—28 注,第 145 页)。当然,这并不是大卫的目的。大卫正如扫罗一样,是由同一位先知膏立的“耶和华的受膏者”(参见《撒母耳记上》10: 1 和 15: 35—16: 13)。他并不想留下来做一名外国国王的奴仆,或者成为反叛他本国国王的人。

重耳离开晋国的蒲州之后到了北方蛮夷聚居的狄国地界,流落于当时中原各诸侯国的北部边境沿线。他逃到了他的母亲狐姬的出生地,她是从北方蛮族骊戎的一个分支部落嫁到晋国来的。那个时代的王子、公爵、国家高官等在遭遇危难的时候,如被指控犯有叛国罪、或要求成为继承人等等,流亡到邻近的中原国家或者周边的蛮夷地区,往往是他们保存自己性命的唯一可行的方式。而周边这些国家的统治者也常常(但并非总是)容留他们,希望这些流亡者将来能为自己所用。〔13〕与大卫的所作所为一样,

〔9〕 GABRIEL, Richard A., *The Military History of Ancient Israel*, p. 234.

〔10〕 HERZOG, Chaim and GICHON, Mordechai, *Battles of the Bible*, p. 97.

〔11〕 HALPERN, Baruch, *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, p. 20.

〔12〕 LEMCHE, Niels Peter, "David's Rise", *Journal of the Study of the Old Testament*, 10, 1978, pp. 10—11.

〔13〕 KHAYUTINA, Maria, "Die Geschichte der Irrfahrt des Prinzen Chong'er und ihre Botschaft, in ROETZ, Heiner(ed.), *Kritik im alten und modernen China, Jahrbuch der Deutschen Vereinigung für Chinastudien* 2. Note 104, p. 46.

当重耳与他的随从在蒲州被困的时候，重耳的手下也曾想要迎战他父亲派来攻打他们的士兵，而重耳却坚持不抵抗主义。他对手下人说：“保君父之命而享其生禄，于是乎得人。有人而校，罪莫大焉！吾其奔也。”（《左传·僖公二十三年》，公元前 637 年）。这就是“孝道”，儒家伦理道德的基本准则，也是重耳做出如此决定的主导原因。这就像是大卫一定要遵从十诫之一的“当照耶和華你神所吩咐的孝敬父母，使你得福，并使你的日子在耶和華你神所赐你的地上得以长久”（《申命记》5：16）。扫罗虽不是大卫的父亲，但他是大卫的第一个妻子米甲的父亲（参见《撒母耳记上》18：20—21；22—27），扫罗甚至管大卫叫“大卫，我的儿子”（《安克圣经·撒母耳记上》24：16），或“我儿大卫”（同上，26：17 和 21），甚至简单地将他称作“我的儿子”（同上，26：25）。

大卫成为非利士迦特王玛俄的儿子亚吉的拥戴者时，带有“跟随他的六百人”（《撒母耳记上》27：2）。我们无从得知到底有多少随从跟着重耳逃亡，但知道这些人里有不少在重耳成为晋文公之后的二十多年里成了杰出的将军、外交家和执政重臣。有记载的有狐偃；有后来拜为上军主帅、文公的姐夫赵衰（赵衰娶了晋献公的女儿赵姬为妻）；有后来出任文公战车上的右大员的魏武子；还有后来因违背命令而被文公处死的颠颉；以及回国后任下军统帅的胥臣（字季子）。或许还有更多的人^[14]，但在《左传·僖公二十三年》中他们没有被一一提及。重耳公元前 637 年流亡生活的第一站是北部少数民族居住的狄国地界。那时重耳已经四十多岁了，他在这个庇护国得到了礼遇和两位年轻的姑娘，她们是被狄人讨伐而得到的部落首领廛咎如的女儿季隗和叔隗。重耳娶了年轻的季隗而把年长的叔隗给了赵衰为妻。他在那儿停留了十二年。或许因为离晋国太近，而少数民族部落又不够强大因而易受攻击，重耳感到不够安全，就带着他的随从离开狄国来到卫国。但他们在卫国遭到了冷遇。

与在卫国的遭遇截然不同的是，他们在东边的齐国得到了齐桓公的礼遇，齐桓公还把女儿嫁给了重耳^[15]（有人说那是一位高层贵族的女儿^[16]），此外还有由八十四匹马驾驭的二十乘马车。重耳看起来在齐国生活得非常幸福，他在那儿待了五年。据记载他不得不离开齐国乃是因为（其

[14] 李孟存、常金仓：《晋国史纲要》，山西人民出版社，1988，第 40 页。

[15] WATSON, Burton, p. 41.

[16] THIEL, Josef, Ch'ung-erh und sein Glück. Das Leben des Wen-kung von Jin (697 - 628), *Sinologica*, 7, 2, p. 176.

妻齐姜)“怀与安,实败名”的忧虑。^{〔17〕}

重耳继续着“周游列国”的旅程而来到了曹国。与在卫国一样,重耳在这里没有得到欢迎。曹共公只是听说重耳长着“骀胁”而好奇地想观其裸浴。大臣僖负羁的没被提及姓名的妻子十分欣赏重耳的随从,她提醒丈夫善待重耳,她说:“吾观晋公子之从者,皆足以相国。若以相,夫子必反其国。反其国,必得志于诸侯。得志于诸侯而诛无礼,曹其首也。子盍蚤自贰焉。”^{〔18〕}晋文公于公元前 632 年反攻曹国之后,因此特赦僖负羁一家免遭晋军掠夺。他甚至因为颠颛违背他的军令烧死了僖负羁一家而将其处死。

宋襄公也像齐桓公一样送了重耳二十乘马车,但重耳似乎并未在此停留而直接到了黄河边的另外一个国家。在那里,郑文公也像曹共公一样,没有对重耳以礼相待。尽管他的一位大臣劝诫他注意重耳将成为统治者乃是“天之所启”,可郑文公并没有听从这一劝告。

在南方的楚国,重耳流亡的最后站点之一,他再次受到了礼遇。当政的楚成王在席间问重耳,他回国执政之后将会怎样报答自己?重耳回答说如果楚晋军队在战场上相遇,晋军将退避三舍,但如果这样,楚王还要作战,他就只好“左执鞭弭、右属橐健,以与君周旋”^{〔19〕}。楚成王的大臣子玉(即是后来公元前 633 年城濮之战的楚军统帅)请求杀死重耳,而楚成王却发表了与僖负羁的妻子和郑文公的大臣相似的论断:“天将兴之,谁能废之。违天必有大咎。”^{〔20〕}

秦国成了重耳“历险记”的最后一个庇护所。统治者秦穆公更加了解晋国的政治状况,因而更懂得他的流亡客人的政治野心与资质。公元前 637 年,重耳的弟弟夷吾(谥号晋惠公)驾崩,被秦国作为人质的惠公的儿子公子圉(谥号晋怀公)逃回了晋国。圉的妻子怀嬴是秦穆公的女儿,她留在秦国听从父亲的处罚。秦穆公把她和另外四个女人一起送给重耳为妻。根据 Josef Thiel 的分析,其他四个女人乃是怀嬴的侍女^{〔21〕}。秦穆公在宴席上吟诵《六月》,暗示重耳将辅佐周襄王(公元前 651—前 619)并在诸侯国中间拥有崇高地位;同时也暗示了重耳对各诸侯国统治者的充分了解和周天子的道义与责任。

〔17〕《左传·僖公二十三年》(公元前 637 年),第 270 页。

〔18〕同上,英文见 WATSON, Burton, p. 42。

〔19〕《左传·僖公二十三年》,第 271 页。

〔20〕同上。

〔21〕THIEL, Josef op. cit., p. 181.