神學不能失系列一：拉丁和兩希語文的思維之別

徐濟時

系列序：神學長征中失遺不少重要著作，中華神學要重拾以追植於整全道統，更求察識其中忠於聖經之「道」，務求真理當道。歷代神學，僅為真理作詮釋，於上世紀受惠於前所未有的語言哲學探究，使聖經的文本、神學的言說，突破了前人「理解限制」。本系列先爬梳學者察辨的語文思維，再開墾失傳中歷代經典，整合出神學新的可能。

拉丁文、希伯來文（同語系亞蘭文）和希臘文，皆為基督宗教的教義奠基。然而，語言文字之不同亦帶來神學之不和，至今仍未和好。

.....(1).....

1. 拉丁思維：譯經僭建神學（稱義為例）

引言：第四世紀，君士坦丁善待基督教，同時亦遷都拜占庭（後稱君士坦丁堡）。羅馬帝國重心東移，令到漸入盛世的基督教衍生兩文三語之鬥爭；拉丁語文在西羅馬、希臘語文在東羅馬和敘利亞語（亞蘭語作為閃族語言的一支）在耶路撒冷至安提阿一帶，引發三方語文底思維之阻礙致神學不和。 特土良、居普良、安波羅修、耶柔米、奧古斯丁等拉丁教父，確立「官方神學」立場，使拉丁語文能早於國教初期，「稱霸」政教兩面，影響深遠。

1.1 回看拉丁文的發展歷程，當福音傳到羅馬帝國西部的羅馬城區，拉丁語文僅是意大利中部一帶的農業地區語文，這 Romance 語稱 Latium。第四世紀基督教變成為國教，宣教之需促使中世紀拉丁語文，隨基督教擴展至帝國全境，漸次形成拉丁語基督教化 (christianized Latin)。入侵歐陸瓜分西羅馬的蠻族，在各自的母語外因接受基督信仰而形成共用拉丁語文。歷史上，甚少語言能像拉丁語，從一個小農區的語言，發展成普世性（歐洲）語言。[1]

來華的西教士，大多來自英語國家，而英文亦至少在信仰範疇深受拉丁文影響（下解）。在昔日中國包括被英佔領一個半世紀的香港，西教士所帶來的基督信仰，實可溯至早期教父奠基的「拉丁化神學和教義」。

1.2 回看歷史，英格蘭的盎格魯撒克遜 (Anglo-Saxons) 民族，自 597 年接待由羅馬教廷派遣的宣教士奧古斯丁（與 Augustine 同名的意大利修士）、後成 Canterbury 首任主教，已將拉丁基督宗教(Latin Christianity)植根這島國。這入英的福音，譯自古意大利文(Old Italic)或拉丁文武加大（*Vulgate*）聖經。研究指翻譯員發現很多拉丁字詞並無等同的撒克遜語〔按：古英語〕可譯，他們為保母語而另造新字(coined new words)；因此，「譯出的

[1] Christine Mohrmann, “How Latin Came to Be the Language of Early Christendom” (an address at Dublin University College,1951) https://www.jstor.org/stable/30100499 (accessed 2023, Mar.8) 作者稱拉丁語文承載基督教文明：“Expansion of Latin in the early Middle Ages is expansion of Christianity: for Christianity has Latinity in its train and the Northern peoples adopted Latin with the Christian faith. Latin was the language of Christianity and at the same time of civilization.”

聖經雖相對地脫拉丁，但仍吸納大量含拉丁原意的字詞」[2] 。其中發展，不乏促成華人教會主流的神學。

本人認為，兩岸三地的教會，既是建基於早期英語教士為主所譯出的聖經、所植入的神學，就要加深認識源於拉丁文的英譯本聖經。那一代根據當時權威的 *King James Version*(1611)，另參 Westcott and Hort 的 *The New Testament in the Original Greek* (1881)，譯出《和合本》，奠定了中華神學不少重要字詞，但部份偏向拉丁色彩，如「(因信）稱義」譯詞（後來大多中譯本照跟 *KJV* 譯)，參注詳解。[3] 本人建議，將之改譯（因信）「成義、有義、得義或就義」，既合聖經神學也合中華文化；因「稱（為）義」這一譯法，易誤導信徒步入「獲赦罪後輕看行義的生活」。譯詞往往對「底層的」思維模式有所影響（潛移默化作用），以致干擾「表面意」甚至原文意，生出誤解。所以，我們必須警惕中英聖經往往隱含先入為主的拉丁思維。(1A)

1.3 慶幸英譯本中已見此關注，上世紀末出版並暢銷的 *New Living Translation*，在 2004 年版導介(Introduction)表示：因為稱義、成聖、重生（華人神學甚至發展出「重生派」）等傳統譯詞，實來自拉丁譯本因而 *NLT* 避用。直引如下： we avoided using words such as “justification,” “sanctification,” and “regeneration,” **which are carryovers from Latin translations**. In place of these words, we have provided renderings such as “we are made right with God,” “we are made holy,” and “we are born anew.” *NLT* 勇敢示範了不跟「神學正確」之風。

翻譯 *NLT* 的學者揭示一個被忽略的大問題，就是**當今自詡為直譯、忠於原文的英美譯本，有些譯詞實是忠於四世紀打後拉丁譯文多於希臘原文（但不作交代或未察出問題）。**此外，專研拉丁語文（及其思維）對華人教會影響的著述，鳳毛麟角；就算是其對西方教會影響的論文，也不見多。

1.4 以下從幾篇繼續討論希臘文「稱義」在英譯的過程，得見拉丁文造成譯經等方面的影響。

眾所周知，自馬丁路得改教以降，因信稱義(justification by faith)備受高捧，這領航至今的新教核心教義，主要出自羅馬書和加拉太書的保羅教導。澳洲 Vose Seminary 學者

---

[2] Blackford Condit, “common Bible is comparatively free from Latinisms yet it adopted a large number of Latin words” in *The History of the English Bible: Extending from Earliest Saxon Translations to the Present Anglo-American Revision: With Special Reference to the Protestant Religion and the English Language* (New York: A. S. Barnes, 1882) p.35。有趣的是，一代聖經原文專家 Westcott 察識拉丁文影響英文聖經如 English Bible 的翻譯，但他認為**「稱義」原文〔按：見下文 6 個希臘文〕一組字彙，英文比拉丁文有更等同希臘原文的字**(He considered English to be better than Latin in having equivalents from the same word family)。（引自以下 Richard K. Moorep 文章 127 頁）

[3] *KJV* 將羅四 25，五 18**「稱義」(δικαίωσιν/dikaiosin) 譯 justification**，貼近武加大譯本(*Vulgate*)拉丁文 *iustificationem*；亦將帖前四 3**「成為聖潔」(ἁγιασμὸς, hagiasmos) 譯 sanctification**，亦近武加大譯字 *sanctificatio*。**中英譯法同具拉丁思維**。然而，比 *KJV* 早二百年的首本英譯本 *Wycliffe's Bible* 主要據 *Vulgate*，則譯其為 justifying（羅四 25，五 18）和 holiness（帖前四 3），仍未出現上述 *KJV* 的拉丁化用字。有趣的是，打後美國天主教會獨自譯出的 *New American Bible*(1970) 對這三段經文，只在羅四 25 譯 justification，但帖前四 3 譯 holiness 亦不貼近天主教權威本 *Vulgate*。可見，影響和合本至大、傾向拉丁化的 *KJV* 翻譯，難免透過和合本「左右」後來其他中譯本聖經譯法。此為一例。

Richard Moore 指出研究者將「稱義」(righteousness / justify, justified/righteous)的原希臘文字根 δικαι，開列六個相關字（下列前三個遍佈羅加兩書[4]）：δικαιοσύνη[5], δικαιόω[6], δίκαιος[7], δικαίωμα,δικαίωσις, δικαιοκρισία，拆分兩組（稱作 two-word-family）進行比較研究。[8] 這發表在聯合聖經公會刊物之要文，**不採主流譯詞 justification（上文已分析其拉丁色彩），改用 rectification 解此教義**（Moore 122）[9]。後者在加二 15-17；羅一 16-17，三 21-26 藉律法、福音、拯救、恩典和相關概念表明（Moore 123）。Moore 認為關係模式(relational model of justification)，比上述分兩組字義研究模式，更清楚表達原意（Moore 130）；**這「稱義」並非意指：加賜予人「義的品性」，因為在羅馬書論「稱義」後還有第 6 至 8 章共三章，大量勸導鼓勵信徒過「稱義」之後「成義」的生活，此乃基於神授予一個義的地位，就是義的關係。**[10]

Moore 聲稱，今天英語學界仍以「分兩組字研究」為主流，「稱義」這超過六個世紀一套解釋，繼續勝出(still prevails)（Moore 134）。本人認為其言下之意指，這新倡導的「關係模式」，仍未獲得足夠的重視和發展。或許這一較貼近中華文化的「因信稱義 + 在信就義」觀，正是重視「神學實踐性」的華人教會，可大加開發。(1B)

被華人教會追捧的英國名學者 Alister E. McGrath，對「稱義教義」曾作歷史研究成書：*Iustitia Dei - A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge University Press, 2005) （下引其 third edition）。[11] 他明說：「稱義教義史所關注的是西方的、拉丁基礎(Latin-based)的神學傳統。」（p.3）他認為這羅馬書、加拉太書根基詞「稱義/ justification / *iustificatio*（拉丁文）」的概念，語意上和神學上密切連繫到「公義/ *iustitia* （拉丁文）/ righteousness」（p.6）。羅馬重法律，與此不無關係。

本人認為「公義/ righteousness」是舊約備受重視的聖經觀。自以賽亞書起就頻見於對神子民的教導，且經常與另一字「公平」一起使用。可惜，在希伯來文這兩字根全不同的字，在和合本往往沒有識別出來而混譯，但若以原文的單字計，則「公義」比「公平」多用而顯得更重要。[12] 新約作者也是從舊約的公義觀念出發作教導，延續對新約屬神子民的生活要求；「稱義」只是從公義引伸出來的一個「分枝概念」（為的是解決罪性阻難

---

[4] 按：羅一 17（名詞／形容詞）， 三 26（名詞／形容詞／動詞），三 30（動詞）；加三 8（動詞）

[5] 名詞：righteousness，羅馬書和加拉太書出現 40 次。

[6] 動詞：justify 或 justified，羅馬書和加拉太書出現 23 次。

[7] 形容詞：righteous，羅馬書和加拉太書出現 8 次。

[8] 此文標明是 Technical Paper，因過於技術性，恕不在此闡釋，詳參 Richard K. Moore,“ An Unresolved Dilemma in English Bible Translation: How to English Paul’s Use of the Δικαι- Family” *The Bible Translator* 2020, Vol. 71(1) 120-136, p.121-128。 https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/2051677019899455 (accessed 2022, Oct.22)。

[9]若如 justification 以法律理解，rectification 亦屬法律用詞，含意包括法庭對前法律文件（如判案）作矯正、糾正、改正、校正等。

[10] 原文：Nor can it mean “righteousness” in the sense of the gift of a righteous disposition. If that were the case, there would be no point in Rom 6–8, containing as it does numerous exhortations and encouragements to lead a right life. However, it is within the divine prerogative to grant a right status, that is, a right relationship. （Moore 131）

[11]中譯本：麥葛福 (Alister E. Mcgrath) 《再思因信稱義》（台北：校園書房，2008）

[12] 參拙作：徐濟時，《一國兩制圓宗局─福音派之處境神學與政教關係》（香港：爾時代，2018），296 頁。

人過公義的生活），但往往在日後新教神學強調「白白救恩」觀下，被誤解為救贖一籃子神學中「核心觀點」，甚至輕忽被救者更要活出公義、這同於舊約神子民的道德要求。再者，「稱義」被渲染為「白白而一世免善行」，最能吸引不求長進、只求上天堂的「小人」。如此，基督徒的質素往往不及力求於己的「君子」，教會不能吸引後者而自敗於「求其信徒」充斥。哀哉！(1C)

撰文回應儒家的「自力救恩」的挪威學者 Arne Redse，[13] 對稱義拉丁文 *iustificatio* 作此解說：「透過解釋和翻譯的傳統 – 從希伯來文到希臘文再到拉丁文 – 稱義一字是指向達成與神有義的關係所全面牽涉的過程。」[14] 他亦引申至東正教所強調「神義化概念」(deification /θεοπόιησις or θέωσις)而非「稱義化概念」。對這東西方有別的概念，Redse 提出三因素而其一是：「羅馬帝國的東部教會，從沒有像西部拉丁教會的早期神學家，發展出對羅馬法律〔本人按：如法庭宣判「稱義」〕的任何興趣。」[15]

本人認為這一分析意義重大，因為羅馬帝國版圖宏大，做成管治以至法律方面的重視，早有定論。受帝國影響的拉丁語文區出身的教父（甚至北非地區），將基督教神學拉入法律方面整理而作出法律化詮釋（如稱義），無可厚非。就如羅馬書中因應首都讀者，有借判案概念闡述救恩，無須非議。問題在於，神學演繹要適可而止；拉丁教父及日後拉丁文聖經，對「稱義之法理」擴至具廣泛「凌駕性」的教義，就顯得過度演繹至失衡。(1D)

誠然，對西方教會包括新教的教義發展（馬丁路德出身自奧古斯丁修會），奧古斯丁的神學起了定調作用；他的拉丁背景和思維，就以與稱義論相關的恩典觀為例，極度影響日後拉丁傳統的主流神學，使之與希臘傳統主流的恩典觀是全然不同(will never again to mean the same thing)。[16]

從以上幾篇文章，僅在救恩論方面已經有稱義、成聖和恩典這幾大核心教義，從正面或側面得見拉丁思維的面貌，展現與聖經希臘文原意有一定程度的分別。雖然這未必含概念衝突，但已使概念複雜化。事實上，這也造成日後西方神學一些爭論，就如將希臘思想的聖潔(holiness) 轉向拉丁思維的成聖(sanctification)，觀念上就分兩派對立：完全成聖「能在今世達到」和「不能在今世達到（待進天國才成）」。本人認為，若非有拉丁化這一「救贖法律化」詮釋的引入和延伸，就不必然歷史上出現這兩派的對立甚至「無謂之爭」。因為，稱義後的聖潔，能達完全或不能達完全，超乎任何人的判斷，全在乎神自身的斷定。(1E)

---

[13] Arne Redse, "The Doctrine of Justification as an Object for Contextualization" (79-205) in *'Justification by Grace Alone' Facing Confucian Self-Cultivation* (2015 - brill.com) https://doi.org/10.1163/9789004302587_004 (accessed 2022, Oct.22)

[14]原文：Through a tradition of interpretation and translation – from Hebrew into Greek, and then into Latin – the term "*iustificatio*" came to refer to the process of achieving a right relationship with God with all which this involves. (Ibid.79)

[15]原文："(3) The Eastern church never developed an interest in Roman law as did the early theologians of the Latin West." 其他兩因素是與聖靈深交和結合新柏拉圖主義： "(1) The Orthodox stress upon the direct encounter of the human person with the Holy Spirit. (2) The concept of deification is particularly suited to a marriage with Neo-Platonism." (Ibid.80)

[16] Patricia Wilson-Kastner, "Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo" (135-152) in *Augustinian Studies* Volume 7, 1976. https://doi.org/10.5840/augstudies197677 (accessed 2022, Oct.22) p.135

.....(2).....

2. 兩希思維：Barr 分辨希伯來文和希臘文

引言：James Barr 是二戰後在英語界領航的希伯來語文學者，亦為蘇格蘭長老會的牧師（1951 年按立）並在以色列牧會兩年，半世紀來任教於英美幾個神學重鎮，著作等身；其最為膾炙人口之作是早年的 *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961) ，指出「原文解經」忽略的問題是不同語文底思維之別，開出學術新探討。本文盼為華人重視的聖經研究引進仍未關注的「思維向度」，全文據網上版（括註為原文頁數）https://vdoc.pub/documents/the-semantics-of-biblical-language-6fufvv36gm80

2.1 現代教會回歸聖經，重視原文釋經，但本書序言指教會不斷地錯用和扭曲兩希語文的語言據份(linguistic evidence)。Barr 以語言本質梳理出連串問題：

語意學(semantics)作為語言學一分枝，在此用作探討宗教性結構和思想怎樣和如何轉化為另一個語言系統時，受到新語言的結構改變所影響。(p.1)　舊約文本作為以色列以至使徒教會的神聖傳統，並非是純粹的宗教性語詞， 聖經所含經外／非宗教性語詞(extra-biblical religious terminology / non-religious language)正如宗教性語詞是有神學重要性。(p.2) Barr 指出耶穌時代已通行的由亞歷山大城一批拉比完成的《七十士譯本》（*Septuagint*，簡寫 *LXX*），存在以下問題：舊約〔即猶太人聖經 *Tanach*〕翻譯成希臘文**_LXX_ 是有一個特殊性，因為這一項（舊約）翻譯是關乎在埃及猶太教的會堂用語方面，不代表埃及猶太人的日常生活用語。按語意學解讀，社會群組各有特殊的語意發展是可能存在，其中的別異程度(varying degrees)可以合理地被預期出現在聖經文本。**(p.3)

Barr 提出兩約時期（屬基督教而非猶太教概念）的語文轉向：大量的猶太人首次開展習慣性投向一種非希伯來外語和文化。新約的人和舊約的人，由此出現一個不單是翻譯(translation) 也是跨文化(transculturation)的問題。由古至今，**語言引致的差距(linguistic gap) 是存在於以下三者：閃族古語、印歐(Indo-European)語言（希臘文）和我們現今語言（Barr 舉例可以是中文）。聖經中的神學思想能夠怎樣遙遠而準確地(how far and how accurately)傳遞於不同的語言、文化和時期，此乃至為關鍵。**(p.4) 本人 45 年前初修釋經學，有幸在校內圖書館發現 Barr 此書而被書名 Semantics 吸引，到畢業論文研究釋經學方法論，才涉獵語意學。那時期敘事神學的興起與這學科大有關係，可惜這般重要的「語意學釋經」，至今仍未在華人神學界普及。(2A)

專精舊約語文的 Barr 解新約的方法，是建基於舊約語文的思維多於新約語文。他稱須要從新掌握對聖經合一、特別是舊約和新約在恩典中合一的理解，這新理解「**就是對新約作重新詮釋 ー 從希伯來心思多於其希臘屬性來釋讀，此為至要。**」[17]

2.2 Barr 提出上述問題和拆解後，對兩希語文再分析於下（這與華人神學界存在不少落

[17] 原文：“This means that a reinterpretation of the New Testament in terms of its setting in the Hebraic mind, rather than in terms of its Hellenic affinities, becomes essential.” (p.6)

差）：

他引蘇格蘭一代宗哲教授 John Macmurray 的 *The Clue to History*(1938)觀點：「基督教本質上是猶太屬性」(Christianity is essentially Jewish)。將猶太和希臘作對比(contrast)的做法需要被抽出，從而使我們可以真誠認定希伯來元素(truly identify the Hebraic elements) 藏在我們歐洲人的宗教或文化傳統。因為，**歐洲人心思(mind)有一個抗拒猶太文化的情感障礙(emotional barrier)，我們歐洲人天然地趨向以希臘的態度和傳統作思考，以致詮釋掉(interpret away)猶太元素**，正如一些神學家如此做。(p.8)[18] Barr 另稱，兩種情況在他身處的 20 世紀中段已出現：「首先是抗拒世紀上段強勢主導的文學批判技巧將聖經研究（傳承）分析拆解到支離破碎。其次是抗拒以希臘化詮釋解讀大部份新約，即強調希臘環境、新約語言流通性、外邦教會被幻秘宗教和被希臘哲學和被猶太教希臘外觀化所影響。」[19] 後一種抗拒志在表示：以希臘文書寫，不必然連於希臘思想(Greek thought)。(p.9)

2.3 Barr 指出「兩希」思維，可在三方面對照出不同性：

第一，靜止(static)和動力(dynamic)

希臘人的終極興趣是沉思(contemplation)，希伯來人是行動(action)。[20] 對於希臘人「動」不是最終的真實(ultimate reality)，因不變的 (changeless) 是真實；對於以色列人行動和動態(movement) 才是真實，相反的就是不真實。於此而言，希臘人會將外顯(appearance)和真實作對比，世界充滿變化的現象(phenomena)，但基於真實一定是靜止不變，而變(change)就是非真之相貌。**以色列人則認為顯相正是那真實(reality)或存有(being) 的彰顯，乃是有效和充足的彰顯；凡沒有外顯於行動和動態，就不是真的。**(p.10-11)

本人認為：以上所見，兩方不必然矛盾不能並存，而是重點各有不同，正如 Jim Clowes 的分析指出：「兩個民族對人生智慧有不同理解，希臘人嘗試尋出秩序(order)，以一個理智性進程(an intellectual process) 尋索秩序中理路(reason)；希伯來人嘗試契入神的創造力量，以心靈與意志(heart and will)回應祂生出行為(deed/action)。兩方皆求道(Word)，但道不同（非不相為謀），**一方以道尋得「理」、一方以道尋求「行」。**對於希伯來人，滿有創造力的神會繼續其創造行動，物理世界充滿不停的改變，正好反映神不停地創造；神定下生養眾多、遍滿全地是其祝福（這創造力亦像儒家追求生生不息）。相對於此，重視真實不變的希臘人認為，本體出現倍增就是自我分裂和弱化，帶來負面。新柏拉圖(Neo-Platonist)思想視「一」移向「多」，就是降級(degradation)和墮落(fall)。希臘尋求秩序，甚

[18] Barr 無進一步解釋，可能指新約和教會取替舊約和選民一類「去猶太」神學（充斥西方基督教界）。
[19] 原文："The first is the reaction against the predominantly analytic and divisive techniques of literary criticism which were so dominant early in the century in biblical study. Against the tendency to fragmentation of the biblical traditions in literary criticism..... The second circumstance is the reaction specifically in the New Testament sphere against the 'Hellenistic' interpretation of large parts of the New Testament, with its emphasis on the Greek environment, on the normal koine character of NT language, and on the influence on the Gentile church of mystery religions, of Hellenic philosophy, and of the more emphatically Hellenized forms of Judaism." (p.9)
[20] 猶太作者在《便西拉智訓》序言以此投訴：" things originally spoken in Hebrew do not have the same force when they are translated into another language." from *Iustitia Dei A History of the Christian Doctrine of Justification*, third edition, Alister E. McGrath(Cambridge University Press, 2005) P.7

至發展至以數學/數字來掌握所有真實，就是心思(mind) 能換作數字概念來辨識。」[21] 奧古斯丁或將此新柏拉圖哲學引入其神學，認為罪就是「完美的虧損」，也是以「定形不變」作為完美的基準，減損就如加添，皆是不好。這兩希思維，或可藉中庸之道各安其份。日後再探。(2B)

進一步言，希伯來人重視歷史，他們的神是在歷史中行事，這構成以色列的宗教傳統。Barr 為此指出時間的屬性：時間被設定為具真實性之觀點(presupposes a realistic view of time)，**時間非虛性而是意義性行事的表象(scene)，永遠(eternity)與時間沒有區分，永遠並非（如希臘觀的）不存在時間性(timelessness)和時間之外的更高真實(a higher reality than time)**；有時被譯為永遠的希伯來文，實是指遙遠的某個時間(a remote point in time)。相對於此，希臘的哲學性發展將興趣放在不變的真實、不放在歷史中行事，希臘史觀是類似軼事(anecdote)或悲劇，看見的是命運安排而不是一更高權力下歷史進程(historical process)。 終極的實在於希臘人，是從歷史轉向不變(unchanging)。(p.11)（下再論）

第二，抽象(abstract)和實在(concrete)

希臘的思想圍繞在抽象，例如好的馬或好的枱，是要進入何謂「好」(what is "the good")這抽象層面，作為討論的中心。因「好」是關乎第 1 點的靜止(static)層次，這抽象的大用就是將思想推向理智化(intellectualization)，由此發展出主客之分，因為要從「動」的世事中分離(dissociate)主體、客體來展開思想。**希伯來的思想則不在抽象方面，而是關乎實物實況（實實在在）層面，主客關係不纏繞於思考中，主體就是思考者契入行動中（不存在自我又成為客體）。**Barr 認為這兩希思維形成對比，進到現代神學中難取共通(commonplaces)。(p.11-12)

本人認為兩希之別，也構成華人神學的困擾；華人的舊約學者和新約學者似乎就此少有交流，著述講座仍在介紹當代歐美的學術成果（或大師思想）。西方學者反身「批判希臘式學術」的言論，少見華人神學界引入。事實上，本接近希伯來式思考的中華世界亦少見「希中整合」的神學探討、近年出現的漢語神學著述亦少見跨越希臘那西式學術，以致華人神學仍自限於探究「西體中用」層次，未像 Barr 更上一層樓。(2C)

第三，對於人的概念的對比

柏拉圖傳統的希臘人觀是二元(duality)，不朽的靈魂被囚或被困在朽壞的身體。希伯來思想的靈魂是肉體中存活的人，靈魂與身體不分開而是合為一，只在於內在的人成為外在可見的人，沒有靈魂離開身體而活的思想。**希伯來思想視個人活在整體性(within a totality) ；希臘思想看人是個體性(as an individual)，就是本質上人是彼此分開的個人、聯於 一起成集體(collectivity by grouping individuals together)。**如此，希臘傳統會出現個人引發集體中、彼此間之衝突；希伯來的人生，則是活在於宗教和公義(justice)中成一社會整體(social totality)。(p.12-13)

---

[21] 撮引自 Jim Clowes, “Early Christian Wisdom: Active Faith” *A Watkins Senior Honors Thesis.* 文章無交代出處和日期，部份思想或來自 Thorleif Boman 名著 *Hebrew Thought Compared with Greek*，見下論。

本人認為，這一解說，能化解像「亞干和大衛犯罪帶來全民受罰」之困擾，也申明新舊約嚴斥只重「個人」幸福而失諸扶貧這失於「整體公義」之大罪。現今普遍安心於個人主義的西化教會（如單重視個人得救個人靈修之類），宜深思其利弊。(2D)

2.4 綜合來說，Barr 認為那不含猶太基礎(Jewish basis)的基督教思想中諸問題，乃是產生於基督教神學之起源的歐洲文化，例如以上所說的不為猶太人認知的「二分對立」(splits and distinctions unknown to the Hebrews) 諸問題： 存在與變改(being and becoming)，實在與外顯(reality and appearance)，時間與永遠(time and eternity)，身體與靈魂(body and soul)， 靈魂與物質 (spirit and matter)，集體與個體 (group and individual)。(p.13)
他稱歐洲人現代生活是用非希伯來字詞，他們若單靠那至為重要理解聖經文本的古希伯來文這種古典式希伯來思維模式(classical Hebraic mode of thought)，就不會存在和發展出大量現代文化和科學。(p.13) **本人認為，Barr 的說法頗為無奈，若歐美的西方先進文明和科技，竟因希臘思維不能「有效／正確」解讀舊約（甚至延伸至新約），那麼是否與舊約同期的夏商周著述（如五經）那豐厚的宗教內容與中式思維，更適合作比讀(comparative study)，就能開出「希中結合」更合乎真理的神學？(2E)**

值得注意的是，希伯來思維的特色表達在於動詞，希臘思維則在名詞。(p.14) 一個可能的結果是，對於希伯來思維所重視歷史性敘事和將來的預言，動詞含有更大的對應意義；對於希臘思維所重視的哲學性討論，名詞（或形容詞）就比動詞重要。(p.15) 再者，不帶抽象性思想的希伯來文字，多是具體實在(concrete)一類 ，少有抽象性名詞。(p.16) 例如，*Shema* 一字，含有非常廣闊的意涵，不單是一般譯出的動詞「聽」(listen/hear)，而是「細聽」至「聽從」，連結有活力(dynamics)的生活方式，實實在在全部包含在 *Shema* 此字。[22]
Barr 更提出一個有趣的問題：新約的獨特性和有別於希臘環境（如希臘的哲思），反映在新約連結於希伯來的思想和語言。但神學家願否進一步認同：**作為啟示的載體(vechicle)，神既選擇以色列人，那麼祂亦選上了希伯來文？**(p.19)

2.5 本書的終章回歸上世紀在歐英美興起的語言哲學運動，以此探討「語言和研究神學 」兩者關係。

Barr 說，雖然閱讀原文會是更好的文本理解，但大多數人欠缺將原文研究結合一般語言學(poorly integrated with general linguistics)。正如本書提出語言結構的論點：希伯來思想的動詞結構、以色列或希臘語言和智思結構(mental structures)的聯繫、希伯來思維表達在希臘文和其他語言的可能性或不可能性等，這些語言性研究(linguistic study)都是極不足夠。(p.289)

Barr 認為希伯來文被一般語言學隔離。而在本書中亦有顯示：「希臘人和以色列人的語言和思維結構的對比是有嚴重問題，其中是未有認真查究希臘文結構，只是假設它的語言反映出亞里士多德邏輯和一般歐洲的觀點。」[23] 這方面存在各類更深層問題，就是哲

[22] https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html
[23] 原文：“This defect is made fatally serious in some of the contrasts between Greeks and Israelites in their linguistic and thought structures, as we have already seen, in that most of these comparisons have not made a real investigation of the Greek structure, but have rather assumed it to be some kind of linguistic reflection of Aristotelian logic and of the general European point of view.”(p.291)

學、心理學和語言學各自浮現的言說和思想的關係。(p.291)

他甚至認為事實上，**不單希伯來語言的結構和亞里士多德邏輯的結構有不合，希臘文和英文亦有此不合。神學和哲學的重大急切問題乃是錯用(misuse)語言性結構方面**(p.292)[24]。這問題甚至在宗教字詞的語意學研究，也不能單獨解決， 還要加上語義學(semasiology)、音韻學(phonology)、詞法學(morphology)、語文學(philology)[25] 等。(p.292) Barr 在本書第八章批評「查字典式」的 word study 研究法如 Kittel 的 *TDNT* 大字典大有缺憾，因其放重在語源學(etymology)。[26] Barr 指追溯字源只是知其歷史而非其後來某時期的真意(actual meaning)。(p.109) 他亦同時以另一書[27] 批評 J.Marsh 和 O.Cullmann（見下）同是聚焦在詞典式(lexical methodology) 而非語意學的原理（後者找出字詞在某時空真正用意）。

Barr 呼籲神學家對待希伯來文，勿隨意假設其隱含形上學、如希臘文新約受此影響，並賴此結構形成猶太基督教神學。[28] 事實上，現今新約領域已出現此一控訴/上訴：希臘文使用者趨向將希伯來背景希利尼化(Hellenizing) 而排除對希伯來背景的應有認識。[29] **本人認為：華人神學界有大量聖經研究和不少系統神學的工作者，若在語言學和相關哲學再作裝備，必可在西方釋經神學的方法論上，承接西方少數如 Barr「非傳統」的學者，注入這方面的貢獻。(2F)**

.....(3) .....

[24] 這方面有幾段值得引述（恕不中譯）：“One or two final remarks may now be made. Firstly, about the understanding of linguistics among theologians..... I have shown by examples of the misuse of such data that **false assumptions about language are widely current in certain theological circles.**”(p.294)..... “Too many theological minds are moulded in their appreciation of language by **the three following elements: the simple and semi-scientific way of 'learning Hebrew' (or Greek), designed for the limited aim of reading the biblical texts**, and perhaps achieving this aim reasonably well, but giving no understanding of the quite different methods required for an approach to many questions; **the interest in etymology, coupled with a neglect of other aspects of historical linguistics** and hence a failure to realize the strictly historical nature of etymological study; and **the notion of the reflection of Hebrew thought in Hebrew language**.”(p.295)..... “Only by a direct and systematic approach to the significative function of language in general can false theological methods of interpretation be adequately resisted. This book has developed a few examples where such methods are criticized. It is probable that **a greater awareness of general semantics, of general linguistic method in all its aspects, and an application of such awareness in biblical interpretation, would have valuable and important results for theology.**”(全書結語)(p.296)

[25] Barr 認為閃語文學比印歐語文學年輕，不足以探究古閃族人深強宗教性思維(very strongly religious mind)。(p.292)

[26] Gerhard Kittel's *Theological Dictionary of the New Testament* 研究上 2300 字（十冊裝）而成經典巨著，但 Barr 批其沒有語意學方面給予上下文的研究 (failure to get to grips with the semantic value of words in their contexts)。(p. 231)

[27] James Barr, *Biblical Words for Time*, Studies in Biblical Theology No. 33 (London: SCM Press, 1962). p.24-33.

[28] 全文是“there will still be good reason for theologians to hesitate before assuming that the 'implicit metaphysics' of the Hebrew language, and of the Greek New Testament as influenced by it, are symmorphous with the structure of Jewish-Christian theology..... it must be remembered that in theological study the concept of structural linguistics and of language systems has hardly yet come to be known, and their values have hardly been recognized, much less exhausted.....”(p.295)

[29]原文：“when in the New Testament sphere it has appealed to contemporary Greek usage it has appeared to the enthusiast for the Hebrew background to be 'Hellenizing' in tendency; the appeal to Greek usage has been thought to exclude an understanding of the Hebrew background.....”(p.296)

3. 兩希思維：其他學者高見（時間／永生為例）

3.1 在西方學術界，系統神學經常被聖經神學家批評其表述類型(categories)是希臘式而不適合於表達聖經的啟示。因為，希伯來文動詞，就算是所謂靜態(stative)動詞，也含有動態就如「是」(*hayah*/to be) 經常意指：成為(come to be)或變成(become)、同在(to be present)、甚至簡單的來(come), 這一字有時確是表達某類存有/存在(a kind of being)，但對於以色列人這 being 仍是內在活動(inner activity)，並不是某類的客體或安息於自己的本源(something objective or a datum at rest in itself) （正如 being 字在希臘文概念）。[30]

3.2「時空觀」是兩希思維之大別。與 Barr 同期亦研究兩希思想的 Thorleif Boman， 在其大作 *Hebrew Thought Compared with Greek*, Trans. J. L. Moreau(London: SCM Press, 1960) [原著德文：*Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Grieschischen* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952)]，用上 50 頁細論「時空比較」的題目（3.2-3.4 頁數為該書）：

Boman 形容受希臘思想影響的西方視時間尤如一直線，我們站在某點即現在(present)，向前望是未來(future)，向後望是過去(past or perfect)。(p.124) 時間就是其中連續性的運動(successive movement)，**據亞里士多德的表述，時間就像一條線。(p.125) 隨着希臘文化興起並淘汰所有古代希伯來文化，繼續影響羅馬和歐洲文化以及北美文化、甚至今天在以色列地的希伯來文化（現今僅存的古希伯來文化，只見於近東地區 Bedouin 遊牧民族），這「線性」時序觀也注入基督宗教。韓國學者 Eunsoo Kim 曾研究這方面，見注，不贅。**[31] 本人認為，線性時間也被普世華人教會十分受落，尤其作為安頓「死後享永生」重要教義。信徒以至教牧，大都看此為「不死的靈魂永遠活下去」，不會追問「永生何所指」，至多會問「永生會否失去」以確定得救的保障。然而，問題並非這般簡單，且看下文續解。(3A)

較早於亞里士多德的柏拉圖，對時間如此思考：時間只是在其運動下出現可見的而實是不動的、不變的永遠(immoveable and unalterable eternity)，永遠是時間的原型(archetype)且代表完美(perfect)。永遠所含的空間性(spatial)是不屬於三面性(three-dimensional)甚或四面性。(p.127-128)

與 Boman 書有近似論題的，是 Oscar Cullmann 的 *Christ and Time: the primitive Christian conception of time and history* (London: SCM Press, 1951) 。這譯英名著論時間(p.51-61)，

---

[30] Wallance Wolverton, The Distinctive Character of Hebrew Thought (*Canadian Journal of Theology*, date unknown, pp.201-204) 本人認為神教導摩西向以色列人介紹祂正是此意（出 3:12-15）：神自稱「自有永有」在英譯 I am that I am，也可譯 I am that I will be，意指「你們等着瞧我將怎樣自顯出 I am ...」。

[31] Eunsoo Kim, *Time, Eternity, and the Trinity: A Trinitarian Analogical Understanding of Time and Eternity* (OR. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010) p.28 。這書是其三一神學院(TEDS)博士論文，由當紅的 Kevin Vanhoozer 指導，其第一部分為「時間與永遠」在聖經、歷史、哲學和神學的論辯，作全面述介：這種希臘思想下抽象(abstract)的時序(chronological time) ，也出現在希伯來思想。時序是 “only a late development in the Hebrew thought, which was an influence of the Babylonians.” Chronological time 有別於 “concrete or realistic conception of time of the Bible” (p.29) ，就是 “the essence of time lies in the concrete happenings or events and it's specific content as a living relation” (p.30) ，即存有(being)是與動態(dynamics)構成內部關係，**希伯來文動詞反映「沒有動作(motionless)和固定存有(fixed being)」是不存在的，唯有動(motion) 具有真實(reality)**。這方面反映在整合兩希思維的保羅書信。(p.31)

以圓周(cyclical time) 形容希利尼主義(Hellenism)，以向上斜線 (linear time as upward sloping line)形容新約觀點；**聖經用過去現在將來在神計劃中實現(“fulfilled”)，永遠(*aion*/eternity)必要有時間在其中而非柏拉圖的無時間 (timelessness) 的狀況，永遠是無止境不完結的時間(unlimited endless time)。相反，希臘人永遠觀是屬於無時間形而上(timeless metaphysics)：尋求從時間本身得救贖以釋放、從時間所束縛的世界(time-bounded world)轉升至無時間之境界(timeless beyond)。**

3.3 以能見的日出月出作為時間的概念和指標，是希臘人和今天我們的理解，以色列人也不例外〔見創 1:14 第四日創造〕，但大為不同。希臘人視之為天體、柏拉圖知之為球形，它們在天上出現之樣式，決定時間，而決定時間最重要的就是**太陽**（如 Christmas 和 St. Johnson Day 皆取決於太陽在天空的位置）。這些對以色列人都是不用知道的，希伯來人另以**月亮**的變化和移動來決定神聖的節期，稱天體為燈或光，兩者指向它們的功能如幫助我們看見、給予溫暖、發出不同的光度和温度等，用作決定時間。(p.130-131)

希伯來人的自處，不在於太陽的循環運動，而在於月亮的常規變改、有韻律的光和暗、暖和冷的變動。人生就如永恒的韻律：地 -人-地；這形式之變不在於循環性(circular)，而是韻律性(rhythmic)如圓舞(round dances)。時間於希伯來人不是畢直線(linear)或旋環線(cyclic)，而是韻律狀。時間是歷史性，人是其部分，神在其背後。因此，希伯來人強調心理學，希臘人重視邏輯和視覺。(p.134) 對於以色列人，時間就是每年開始回復這個年度性循環。(p.135) 時間在於其品質(qualitative)，乃因時間是在乎其中的內容（如發生何事）。(p137,139) 基於此，**閃族語文看發生的事，是在乎其中完成的動作或未完成的動作(completed or incomplete action)。**(p.144) 所以希伯來人不採想像式線性時間，而以人生中韻律性時間作定義。[32]

3.4 由於希伯來文重視行動和關係，所以如「神愛我 」就將神和我的關係以愛連起來（描述行動和其道德性）；**希臘文因重視名詞，使重點先放在神本身（名詞）的認識而非先放在神對人的行動方面。〔本人按：西方系統神學著作多是這種寫法〕**

再者，希伯來文的永生神那個「永生/*olam*」，是只指沒限界的時間(unbounded time)，不是指存有在時間之上／以外(being beyond time)，如詩篇九十篇 1 節稱神作為我們「世世代代的居所」（詩 145:13；但 12:7；賽 26:4, 40:28）。(p.152) 本人認為這「世世代代（英多譯 in all generations）、長此下去、永無止境」等，比較接近儒家理想境界的生生不息、天人合一、天下大同；神是「居所」，早已在出埃及旅途以會幕體現祂與人同住同行，切合華人理想人生的「成家立室」。(3B)

神向以色列人啟示自己，是在歷史而不是藉觀念(Ideas)，祂在行動和創造中啟示自我。[33] 對於希伯來人，歷史的意義在於其所顯示真理的教訓和可記念(memorable)的事件，後者往往重複出現（如三番四次）教訓人，而形成在世性的迴轉螺旋時間觀(cyclical/spiraling

[32] “Instead of placing themselves at some point or other on an imaginary time-line, the Hebrews proceed from the time-rhythm of their own life.” (p.145)
[33] “he revealed himself when he acted and created.(p.171)..... The creation of the world by God, in the Old Testament, is not an absolute fact important in itself; rather, creation is thought of as the inauguration of history.” (p. 172)

time)。[34] 神是在歷史顯示其存在(being)。神予人認識，不是透過命題(propositions)而是在其行動(actions)。(p.171) 本人認為西方後現代哲學對神學影響全非負面，也起正面作用，就是不再執著於現代主義、邏輯理性下命題式真理觀(propositional truth)，這是流於純概念（非行動）的神學作為「神學正確性」，反而趨向希伯來人的真理體察。這方面可參英年早逝的北美福音派著名學者 Stanley Grenz 佳作如 *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*(1993), *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*(2000), *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*(2000), 甚值得華人神學界關注。(3C)

.....(4) .....

4. 兩希思維：翻譯之難上難

耶穌與同胞看的聖經是舊約，且多是流行的希臘文七十士譯本（*LXX*，見新約所引的舊約大都出自此），所以到新約書寫時，即觸及兩希語文結合這複雜問題。這方面研究見 Jan Joosten, "Hebrew thought and Greek thought in the Septuagint : Fifty Years after Barr's Semantics"，他以 President of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 發表此文[35]於 Society of Biblical Literature 2011 年 11 月 19-22 日的年會（括注頁數指該文）：

他詳論上述 Boman 1952 年的書（2002 年仍有續印本可見未過時）一個學術假設 the Sapir-Whorf hypothesis [36] ：兩希語文的不同本質，導致新舊約的言說者有不同思考； 舊約是希伯來作者使用母語，新約也是希伯來作者但使用希臘外文（先有 *LXX* 的影響）。該文據 *LXX* 稱「聖經是以希臘文字的概念作出希伯來人的表達，這涉及語言和思想連繫這方面需要性。」[37] 由此引申的問題其一是：**翻譯希伯來聖經成希臘文會否引致神學變質 (denaturation of its theology)？**Joosten 提出兩要點：

第一，翻譯和可譯性(Translation and Translatability)

Joosten 稱過去半世紀出現翻譯學在學術界成為顯學(full-fledged academic discipline)，其中可譯性備受翻譯研究家(traductologists)論辯。他提出有趣的例子，比較英國人和歐洲人（甚至美國人）對英語的差異理解(p.3)：

---

[34] https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html

[35]https://www.academia.edu/1173650/Hebrew_thought_and_Greek_thought_in_the_Septuagint_Fifty_years_after_Barr_s_Semantics

[36] 起於 1929 年由二人提出的重要假設：**語言結構決定其擁有者的思考方法**，詳參：John J. Gumperz and Stephen C. Levinson ed., *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: CUP,1996); Iman Tohidian, "Examining Linguistic Relativity Hypothesis as One of the Main Views on the Relationship Between Language and Thought," *Journal of Psycholinguistic Research* 38 (2009): 65–74. 這假設涉及的問題在本世紀備受關注，具代表性的探討正是 Joosten 此文。

[37] 原文："Biblical notions are typically expressed in Hebrew, and Hellenic conceptions in Greek. What is at issue is whether the link between language and thought is a necessary one."(p.1)

British Phrase	**Apparent meaning(歐洲人理解)**	**Correct translation(正確翻譯)**
I hear what you say	he accepts my point of view	**I disagree & I don't want to discuss it any further**
With the greatest respect	I respect you	**I think you are wrong, or a fool**
I'll bear it in mind	I'll take care of it	**I'll do nothing about it**
Correct me if I'm wrong	I may be wrong, please let me	**I'm right, don't contradict me**

這 4 例反映，是否存在有不能翻譯(untranslatable)的字？[38] 而他稱 ***LXX* 不少譯文確有誤譯甚至錯譯**（這亦有語言性質外問題）。他有意義地指出：**翻譯舊約方面常有的不足性，就是譯者不熟悉希伯來成語(idiom)**。他舉出「在我主眼前蒙恩」（創 33:15）這成語，在較後的舊約文本、昆蘭的希伯來文本和次經便西拉智訓，皆已絕跡（可能失傳或棄用），導致譯 *LXX* 的拉比們未能精準譯出雅各答以掃原意（參注）。[39] 本人認為：成語（和詩詞）同樣豐富的中文，也常有翻譯困難；當政治家以唐詩宋詞形容政情世局，就考起翻譯人員。古文今譯，難免詞不達意。和合本和日後譯本依重 *King James Bible* 系統、原文外詳參英譯本，是為「譯上譯」，可知兩希原文達至理想中譯之難。(4A)

第二，認知語言和關聯意涵(Cognitive Linguistics and Associative Meaning)

LXX 和聖經各譯本，都顯示語言之不同亦導致思考模式的不同。 近年，認知語言學關注到實用性的詞典語意學(lexical semantics)，因為意思就是概念，概念會從真實世界中沾染相關的元素進入特定的意思。(p.6) 就是說，*LXX* 的希臘譯文會生發關聯的意思，以致有異於對等（譯出）的希伯來原文。例如神對亞伯蘭說「你當在我面前作完全人」（創 17:1），完全這תָּמִים被譯作希臘文 ἄμεμπτος，沾有社會公眾中無污點的意涵（irreproachable/無可指責），但這在希伯來原文全無此意。(p.8)

總體而言，**語言和思想攜手並進，語言彼此之間存在驚人的差異性(astonishing variety of ways)，難以在互換 (interplay)下做好原意保育。Joosten 慨嘆 Barr 上述的語意學出版五十年後，在這方面進展甚少。**(p.9)

全文作結：近代不斷有猶太人接受新約和基督（以 *Yeshua* 這希伯來文稱 Jesus），他們也在這方面深入反思且提出[40]：**真知識是關乎實踐倫理、道德要求和拒入異端，真理是聯繫至道德忠誠多於命題相關性(propositional correspondence) 、是心多於腦。**影響教會深遠的最早期教父和護教家，他們的研究是希臘的演說學和辯證法(oratory and dialectic)，卻

---

[38] Joosten 認為解決方法是潤添目標語(“enriching” the target language in one way or another) ，以外語深化和擴展自身語(deepen and enlarge his own language by the help of the foreign one)(p.4) 。可參他對 *LXX* 的研究：“The Vocabulary of the Septuagint and its Historical Context” in *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception* (ed. E. Bonsand J. Joosten; Septuagint and Cognate Studies 58; Atlanta: SBL, 2011), 1-11.

[39] *LXX* 誤用 aorist or perfect 時態譯出。此成語「**在我主眼前蒙恩**」，直到 1908 年才在 A. B. Ehrlich 德文著作揭露，本意像今天法文的謝意包含「**多謝並恕我未能報答你**」： The Hebrew expression is essentially analogous to French *merci* (“thank you”). Etymologically identical with English “mercy,” *merci* originally meant something like: “**Have mercy on me if I don't repay your kindness**”). (p.5)

[40] 下文見於 https://torahlifeministry.com/teachings/articles/23-bible-study/65-the-hebrew-v-greek-world-view.html

不是希伯來文特性；雖然十六世紀宗教改革欲返回原始基督教表達，但只是回到古代希臘人文主義，不是希伯來猶太人這個信仰根源。這些失焦被猶太學者評為「釋經之大錯是高舉神學上絕對的模式」[41]，這多是來自柏拉圖，不是摩西。然而，他們稱**耶穌並非如蘇格拉底作抽象層面的師生對話和獨自沉思，祂來是要啟示神的真實層面。**本人認為基督教要回歸希伯來根源這呼籲，不時出現在西方個別學者如本文幾位顯赫學者（還有上世紀如 Joachim Jeremias 及其弟子），但一直未形成運動。對於傾重西方學術的華人神學發展，多重語譯的根基性挑戰，甚為艱巨。我們不應走希伯來、希臘或中華本色等至上主義，只求以聖經為本的學術平衡而非學派獨大，是所至盼。(4B)

[41] 原文：**“The greatest exegetical fallacy was the respect of absolutist forms of theology.”**(*Ibid*)