

塞鲁格的雅各创世学说探究*

段文郡熠**

【摘要】本文从叙利亚教父塞鲁格的雅各的《创世六日》《论以西结先知所见的神车》等韵文讲道的原文出发,对其创世学说进行了初步的探究。首先,本文强调雅各区分了“无中生有”的创造与“有中生有”,雅各认为上帝先从无中创造了各种原质和元素,然后又用这些原质与元素制造了所有受造物,建造了整个受造世界。其次,本文指出雅各认为上帝不仅依靠其“神意”与“大能”完成了整个创世,同时依靠二者维持一切受造物的存在。雅各又格外重视天使的受造,因此本文也分析了雅各创世讲道中的天使观。此外,雅各认为《创世记》1:2 中的 *rūḥā* 应视作由上帝所造的风,而非圣灵,本文也对此进行了分析。

【关键词】叙利亚语基督教;塞鲁格的雅各;创世;教父学;非传统基督教

塞鲁格的雅各(Mar Jacob of Sarug)是叙利亚语基督教最为杰出的神学家之一,尤其是在西叙利亚传统的教会中他有着极为崇高的地位,在叙利亚正教会中他被称为“圣灵之笛”(ʿabbūḫā d-ruḥā d-quḏṣā)或者“信德教会之琴”(kennārā d-ṣittā mhaymantā)^①,是其教会传统中最重要的诗人神学家之一,在叙利亚正教会的日课“*Shehimo*”之中他与圣爱弗冷(Mar Ephrem)并称为“两道荣耀之光”(trēn nahhirē šḫiḥe)^②。雅各生于451年,早年在埃德萨的教理学校接受神学教

* 本文系国家社会科学基金项目“‘一带一路’沿线国家非传统基督教研究”(24BZJ040)阶段性成果。

** 段文郡熠,中央民族大学哲学与宗教学学院2023级宗教学博士生。

① Joseph Simon Assemani, ed., *Vitae S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: De Scriptoribus Syris Orthodoxis* (Rome: Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, 1719), 286.

② Anton Bousquet, trans. and ed., *Between the Twilights: An Interlinear Translation of the Syriac Orthodox Breviary* (Koadig Press, 2019), 204.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

育,其神学思想深受埃德萨学派(School of Edessa)的影响。519年,他成为巴特南城(Batnan)的主教。雅各是存世讲道数量最多的基督教神学家之一,他以韵文讲道(metrical homilies, mēm̄rā)的形式留下了数百篇布道文,用诗教的方式宣讲基督宗教的神学思想。雅各的韵文讲道每行12个音节,每两行组成一个对句。笔者在此以雅各的《论以西结先知所见的神车》(ʕal ḥay marka ḥtā da-ḥzā Ḥ azqiʔel nḥiya)讲道第一个对句(即前两行)为例,展现其韵文讲道的音韵特征:

Rāmā d-yāteḥ/ ʕal marka ḥtā / d-lā meṭbaṣyā ,

坐于不可探寻的神车之上的至高者啊,

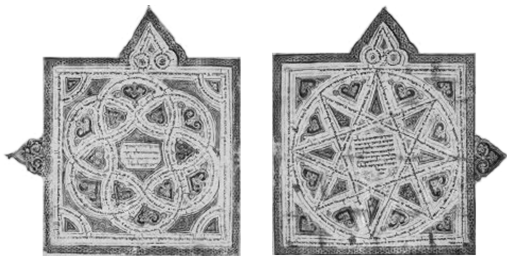
Haḥ li mel tāk/ d-ʔakrez b-ʔarṣā / da-d-lā sāḳʔaⁿt .

求你赐圣言给我,让我能在地上宣告“你是无尽的”。

在教父时代,“创世六日”(Hexaemeron)是一个常见的讲道主题。雅各也创作了数篇与该神学主题相关的韵文讲道。其中最为重要的是其《论受造物的受造》(ʕal tuqqānā d-beryā tā)讲道,这篇讲道又被称为《创世六日》,在保禄·贝江^①(Paul Bedjan)所编的《塞鲁格的圣雅各讲道选集》(*Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*)中被编为第71篇讲道。这篇讲道是雅各最长的讲道之一,总共有3020行,全篇分为七个部分,前六部分分述创世六日,而第七部分则是对上帝创世的神学总结。雅各在其中第一部分集中论述上帝从无之中的创造。保禄·贝江所编辑的雅各第72篇讲道《论亚当的受造与死者的复活》(ʕal briṭeh d-ʔĀdām w-ḥayyat mīte)则聚焦于人的受造,是对第71篇讲道第六部分的扩写与补充。雅各在这篇讲道中系统性地阐述了其人学思想。而在《论以西结先知所见的神车》^②这篇长达1400行的讲道之中,雅各从《以西结书》中记述的异象出发论及了上帝的创世。其中前300行集中论述了“神意”(remzā)、“大能”(ḥaylā)、“理智”(hawnā)等神学概念。雅各在以上这些韵文讲道之中,用诗化的语言,以叙利亚语的概念构建出一个富有叙利亚色彩的创世神学。

① 保禄·贝江,加色丁礼天主教司铎,著名叙利亚语学者。他出生于波斯的一个亚述人加色丁天主教家庭,1861年成为司铎,编辑有《塞鲁格的圣雅各讲道选集》以及《诸殉道与诸圣传记》(*Acta Martyrum et Sanctorum*)。

② 贝江将其编辑为第125篇讲道。相传这篇讲道是雅各22岁时所创作的第一篇讲道。一份由匿名叙利亚作者所撰写的雅各传略如此写道:“Postmodum percrescente Jacobi fama, Episcopi hominem conveniunt, explorant, edicunt, ut de curru Ezechielis disserat. Paruit ille, sic orsus carmen: *Altissime, qui coelestium Mentium curru insides*. Tum vero, ut quae docebat, scripto Ecclesiae traderet, imperarunt. At ille Sermones, doctasque homilias coepit in Ecclesia componere, quum annum XXII.” 参见 Joseph Simon Assemani, ed., *Vitae S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 287-289。



一、创世的两个层次：“创造”与“制造”

雅各在其讲道中总体上将上帝的创世区分为两个层次——“创造”(brā)以及“制造”(ṣbad)。他使用了不同的动词来描述上帝创世的行动——这些动词包括“创造”“制造”以及“建造”(ʔatqen)。在叙利亚语中,动词 brā 特指上帝的创世之举,该词与希伯来语中的אֲרָץ同源,在叙利亚语简行本(Peshitta)^①《创世记》中被用来翻译אֲרָץ,该词的派生词 bārōyā(造物主)^②常被雅各用来指称上帝;而 ṣbad 则是叙利亚语最常见的动词之一,几乎等同于英语的 make 以及拉丁语的 facere,雅各也常用该词派生出来的施动者名词 ṣāḥōdā(匠人)称呼上帝;而 ʔatqen 则是动词 tqn 的 aphel 形式^③,常用于表示“确立”“建造”之意。在雅各的韵文讲道之中,后两者的神学意义几乎等同,而前者的内涵则迥然不同。他在《论受造物》讲道第二部分的开篇如此写道:

当他(上帝)创造天地之时,他是造物主(bārōyā)。
而当他一个个地建造受造物时,他成了匠人(ṣāḥōdā)。
.....
当他从某物制造出某物时,他就是匠人;
当他从无中创造出某物,他就是造物主。^④

在上述段落之中,雅各将“创造”界说为“无中生有”(men lā meddem)。雅各认为上帝在进行创生的过程之中,首先是从无到有的创造(britā)。在叙利亚基督教的神学传统中,这一创造的产物被称为“原质”(kyānā)以及“元素”(ʔestuksā)。二者既密切关联,同时又有区别。其中 kyānā 是叙利亚语的固有词,具有本质、本性的含义^⑤,在这里该词指代创世之初上帝所造的基础性的受

^① 叙利亚语简行译本,叙利亚语为 pšittā,意为“简洁”“简明”,又译为“别西大译本”,下文简称“简行本”。其旧约部分可能诞生于公元 2 世纪;而其新约文本的主体成形于 4—5 世纪。而 pšittā 之名最早源自摩西·巴尔矶法(Moses bar Kepha)的著作。

^② bārōyā 是 brā(其词干辅音为 bry)派生出的施动者名词(nomen agentis)。在叙利亚语中,由三辅音词干动词派生出的施动者名词的构词形式常为“-ā-ō-ā”(其中“-”表示构成动词基干的辅音)。后文出现的 ṣāḥōdā 也遵循了这一构词法。

^③ 在叙利亚语中,一个动词会有 peṣal, paṣṣel, aphel 以及被动的 ethpeṣel, ethpaṣal, ettaphal 总共六种不同的形式来表示不同的语法含义。

^④ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The Second Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock (New Jersey: Gorgias Press, 2006), verse 15-16, 25-26.

^⑤ 在此种意义上,kyānā 相当于希腊语 οὐσία。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

造物或者实存——既包括物质性的受造物,也包括属灵的受造物(如天使),笔者在此将其译为“原质”;而后者 *ʔeṣṭuksā* 则借自希腊语 *στοιχείον*(元素)一词,专门表述构成物质世界的四种(或五种)基本物质元素,所以“元素”是“原质”的子集。雅各认为上帝在创世第一日便创造了天、地、天使、渊与暗以及水、火、土、气(风)四大构成物质世界的基本元素,这些原质与元素构成了整个受造世界的基础。^① 雅各的此种观点可能受到了其前辈爱弗冷的影响。爱弗冷认为上帝在创世的第二天从无中创造了天、地、水、风(气)、火,世界的一切都是建立在这些从无中创造的元素的基础之上。^② 而爱弗冷的这一观点很可能源自埃德萨一尼西比斯学派对以《蒂迈欧篇》为代表柏拉图创世学说的吸收与改造。但雅各又不同于其前辈,他格外强调上帝在创造天地的同时造了天使,而爱弗冷未曾论及天使的受造。^③ 此外,雅各还认为,上帝创造原质与元素是在沉默(*še tqā*)之中进行的,上帝的创造是“沉默的创造”。这是因为上帝最初在创世时并没一个受造物能够开口讲话回应上帝。

而“制造”与“建造”则被界说为“有中生有”(men meddem)。创造这一动作不能凭借任何外物,而制造与建造必须依赖已有的原料。因此上帝创世的第二个层次则是利用已有原质与元素进行的制造(*šbāḡā*)与建造(*tuqqānā*)。制造与建造的过程也是从无序到有序的过程。雅各指出,上帝所造的各种原质与元素之间存在不同甚至相反的性质,因此创世之初世界处于各种元素互相矛盾一片混沌的状态之中。而上帝运用自己的神意将“原质”以及性质不同的各种元素整理成形,井然有序,形成各种受造物。雅各以创世第二日穹苍的受造说明了何为上帝的“制造”与“建造”:

上帝说“在水与水之间要有穹苍”,

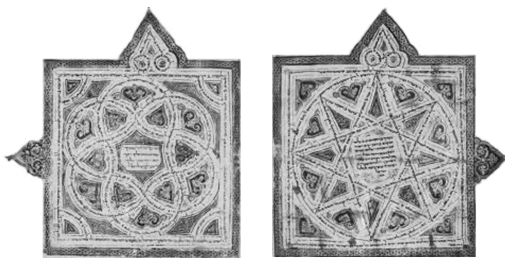
这一行为并非从无中创造。

由创世大能的神意所确立的某物,

① 雅各如此写道:“天与地,天使与天军,深渊和其上的黑暗,神意造了火水土气,整个世界由此而生。”(Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 365-368)

② 爱弗冷并不认光也是从无中创造的,相反,他认为上帝是从已有的受造物中造了光。参见 St. Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis, The Fathers of the Church*, Vol. 91, trans. Edward G. Mathew (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1994), 76-80, 85-86。

③ 参见 Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol.3, verse 175-180。



他才在第二天造了穹苍,这一安居的帐幕。^①

上帝命令分隔水域,并通过风使其诸水分隔开。他把穹苍作为上下水域的界限,上部的水被提升到高处,下部的水被置于低处。两个水域被固定在各自己的边界内,无法改变位置,除非上帝的命令改变它们。雅各认为上帝的神意是绝对的,所有原质与元素都只能按照他的命令行动并形成秩序。

总而言之,在雅各的神学体系中,上帝具有造物主与匠人的双重身份。对于雅各而言,无论是在时间上还是在逻辑上,上帝首先是一位创造者,其次才是一位匠人。雅各通过创世的“创造”与“制造”这两个层次,不仅传达了希伯来神学的核心理念,还融入了希腊哲学的元素。通过融合起源于希伯来文化的圣经对“无中生有”的创造理解和希腊哲学对宇宙秩序的探讨,雅各不仅赋予创世行动深刻的神学内涵,也展示了对神学与哲学的跨文化整合,展现了他独特的神学视野。

二、受造物存在的根基:“神意”与“大能”

在雅各的神学体系中,创造与制造的具体过程由上帝的“神意”(remzā)与“大能”(ḥaylā)来完成的。在雅各的神学体系中,这两个神学概念具有相近的神学含义,它们不仅指代上帝从无中创造的意念与意志,也指代上帝对万物存在的支撑。其中“神意”一词是叙利亚语基督教特有的神学概念,在其他语言中鲜有能够完全与其对应的词汇^②,难以被翻译为其他语言。该词本义为“眨眼”“点头”,也有“标记”“记号”“暗示”的含义。雅各在其讲道之中也曾运用过该词的原始含义。然而在神学语境中,remzā 指的是上帝的指令和意志,该词尤为强调上帝在创造和维持世界中的神圣意愿与统治力量。雅各在其讲道中虽然偶尔使用 remzā 来表达其更为通俗的含义,但主要将其用于描绘上帝作为全能造物主的旨意。在这种语境下,remzā 不仅指上帝的意图,还意味着上帝主动参与和掌控宇宙运行的神圣行动。该词不仅是一个传达上帝意志的“信号”或“符号”,更反映了上帝的创造性大能和威能权柄,这使其成为雅各韵文讲道中不可或缺的概念。在雅各韵文讲道的英文译本之中,该词多被直译。例如在村冈崇光

^① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The Second Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 29-33.

^② 笔者认为,拉丁语中的 *nutus* 一词的内涵大致可以与叙利亚语的 *remzā* 对应。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

(Takamitsu Muraoka)的译文中, remzā 被翻译为 signal(暗号)^①;在小爱德华·G. 马修斯(Edward G. Mathews Jr.)的译本中则被译为 sign(记号)^②;亚历山大·戈利琴(Alexander Golitzin)则根据讲道的内容做了不同的处理,有时将 remzā kasyā 译为 Hidden Sign(隐藏的符号),有时则译为 Hidden Will(隐藏的意志)^③。笔者在此为强调其神学深度与内涵,选择将其译为“神意”(Divine Will),以更充分地体现其作为上帝旨意的含义。

雅各认为圣父是神意的发出者:“圣父发出旨意,圣子创造,圣灵来完成。”^④在雅各的神学体系中,上帝作为造物主,通过神圣的旨意与命令,并借着圣子与圣灵,使万物从无中得以存在并各安其位。在表面上看,一切受造物似乎依赖于他物的支撑,但实际上受造物之间无法互相支撑。雅各强调,一切受造物实际上都存在于虚无之上,没有实质基础。雅各运用了动词“立”(qām)与“悬”(tlē)巧妙地揭示了受造物的这种状态:万物立于虚无之上,但这种“立”并非“自立”,而必须依赖于外物,必须借着外力的悬挂(tlā),它们才能“立”;tlē 是动词 tlā 的被动分词,该词明确地指出了万物是依靠超越于物质世界的力量才能存在。“立”仅是受造物的外在表象,而“悬”才能表明存在的实质。总之,雅各认为万物的存在并不依赖于物质性的基础,而是依托于上帝无形而稳固的支持,一切受造物根植于上帝的大能之中,上帝的大能将万物悬于虚无之上。在雅各看来,正是圣父隐秘而有力的大能维系了宇宙秩序,使各个受造物在虚无之上有序存在。神意与大能不仅维持了各元素之间的和谐,还调和了它们之间的冲突与对立,使不同属性的元素得以和谐共处。例如,大地在海洋之上安稳存在而不受侵蚀,洪水支撑旱地而未将其溶解。雅各表明,正是上帝大能的隐秘调节使这种平衡得以持久,从而确保宇宙的井然有序。因此,在雅各的创世观中,圣父的神意与大能共同构成了受造物存在的根本支撑,是一切存在的基石与生命之源:

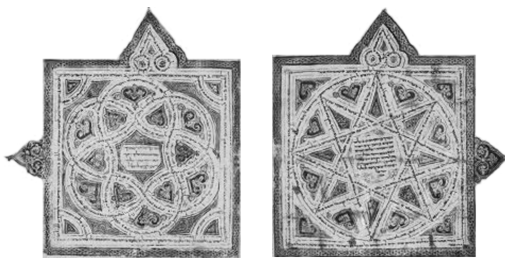
造物主将万物都置于无之上,
因他的命令,万物都才能各居其位地存在。
隐秘的神意有力守护这些原质,

① T. Muraoka, ed. and trans., *Jacob of Serugh's Hexaemeron* (Leuven: Peters, 2018), 16-17, verse 134.

② Edward G. Mathews Jr., trans., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: The First Day* (New Jersey: Gorgias Press, 2009), 22-23, verse 134.

③ Alexander Golitzin, trans., *Jacob of Sarug's Homily on the Chariot that Prophet Ezekiel Saw* (New Jersey: Gorgias Press, 2016), 30-31, verse 131, 140.

④ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 243.



因此,这些元素才能不再争斗。
若非那导引世界的大能将它们束缚在一起,
尘土与水也不愿彼此为邻。
正如人们所想的那样,如果诸水承载着大地,
那什么又来承载那承载大地的诸水?
正如我们所说的那样,如果大地承负着大海,
那什么又来坚固那在海洋之下的大地?
这对欠缺知识的人也显而易见,
除了神意,没有某物能够承载他物。
因为诸水不能去承载高山,
大洋之下的地也无法承负大水。
因为那隐秘的大能承载了他们,
大洋与旱地和平地居于其界限之内。^①

叙利亚教父擅长使用各种比喻与象征阐发神学思想。在韵文讲道之中,雅各通过两个形象的比喻说明了上帝神意与大能如何支撑着万物。第一个比喻可以称为飞鸟喻。他将这种“虚无中的存在”比作飞鸟在空中飞翔,这些飞鸟的飞翔依赖于空气的支撑,而上帝的大能则如同空气托起飞鸟一样支撑了一切受造物。而雅各所做的第二个比喻则是掷石的比喻。他认为,人掷出石块后,石块之所以能够在空中飞行是因为人掷石所使的力在支撑。上帝的大能就如同人掷石时所发出的力,人手的力支持了石块在空中无所依靠地飞行,而上帝的大能则支撑了一切受造物存在于虚无之上而不崩坏:

人用力扔出石块,石块就能在空气中穿行,
他掷出石块,使石块飞得远而不会停止。
而现在,那强有力者(上帝)使受造物运动,
凭借上帝之手的大能,受造物被悬挂(talyā)而立于(qāymā)虚无之上。
因为上帝使出大能之后,大能就与受造物同在,不会消逝,
受造物不会停止运动,也不会有停歇之处。^②

此外,雅各也将上帝的大能与人的灵魂做了类比,从而将其创世论与其人论

^① Jacob of Sarug, *The Chariot Which the Prophet Ezekiel Saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 4, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock (New Jersey: Gorgias Press, 2006), verse 130-144.

^② 同上,199—204。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

联结在了一起。他认为上帝的大能之于受造物,如同人的灵魂之于整个人体。上帝的大能支撑整个受造的世界就如同人的灵魂支撑着整个人体的存在。而上帝自身类比为灵魂最为核心部分“理智”(hawnā)。雅各的这一观点很可能受到了本都的埃瓦格略(Evagrius Ponticus)等人的影响。在叙利亚语之中,尤其是在埃瓦格略著作的叙语译本中,hawnā 一词常被用来翻译希腊语νοῦς。雅各如此写道:

那居于受造物中的大能,就好像灵魂居于肢体,
万物由于大能而运动,而身体则因灵魂而运动。
如果灵魂离开了身体,身体将不复存在,
如果上帝的大能抛弃了受造物,受造物将会土崩瓦解。^①

.....

在那至大自有者的肖像中存在着理智,
无论是在他全身,还是之外,都不受限。
理智寓居于身体之中时,身体无法限制理智,
就像上帝不会受限于这个世界。^②

三、塞鲁格的雅各论天使的受造

《创世记》并未提及天使的受造,但不少叙利亚神学家将天使(malʾāḳā)视作第一批被造的受造物。雅各就将天使视为上帝在创世之初所造最早的一批原质之一,同时他也赋予了天使独特的神学意义。在《创世六日》讲道的第一部分中,雅各就用了近 200 行来论述天使(该讲道第一部分总共 520 行)。雅各认为,上帝在创造天地的时候就造了天使:

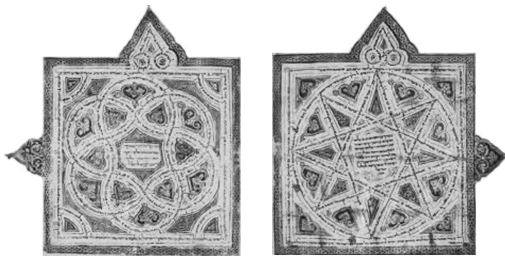
强有力者发出旨意,受造物就从无中生出,
诸天与地,还有隐于其上的天上军旅(ḥaylāwātā)。^③

雅各对天使的理解脱胎于叙利亚语《圣经》文本,他运用了大量叙利亚语简行本《圣经》的词汇(尤其是来自先知文学的词汇)来称呼天使。首先,他将天使

① Jacob of Sarug, *The Chariot Which the Prophet Ezekiel Saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 4, verse 219-222.

② 同上,263—266。

③ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 177-178.



称作“军旅”(ḥaylāwātā)。ḥaylāwātā 是 ḥaylā 的特殊复数形式^①，叙利亚语基督教神学家常用该词翻译希伯来语 אֲלָפִים 及其复数 תְּרַסְסִים。值得注意的是，在雅各的讲道中 ḥaylawatā 既可以指天使的军团，又可以指天上的星辰万象，这与希伯来语 אֲלָפִים 的内涵几乎一致。此外，雅各也使用源自希腊语 λεγιών 的 leḡyōnā (军团) 称天使。他又将天使称为 šrē，该词原意为“守望”“守卫”或“警醒守夜者”，是动词 šār (看守、守夜) 的派生词。简行本《但以理书》4:23 中就使用了该词指代天使，叙利亚教父常常使用该词称呼天使。他还将天使称作 ʔalēp ʔalpīn (千千) 以及 rebbū rebbwān (万万)，这一称谓源自简行本《但以理书》7:10 中“侍奉他的有千千，他面前侍立的有万万”^②一句，这一称呼亦常见于其他叙利亚语诗歌以及礼仪文本中。

虽然《创世记》中没有直接提及天使的创造，但他认为可以通过其他《圣经》文本来弥补《摩西五经》中的缄默不语。例如，他认为大卫在其《诗篇》中就暗示了天使们的受造：

摩西留在记述中的，以及那未成文的，
都由大卫在《雅煞珥书》(sḥar ʔāšir)^③也就是他的《诗篇》中完成。
“他造了使者与仆役为火与灵(风)”^④，
大卫在他的美丽《诗篇》中如是记述。^⑤

雅各进一步指出，先知们通过他们的著作补充了《摩西五经》中的创世叙事，描绘了天使的存在与受造。例如，以赛亚在异象中揭示了撒拉弗(sarāpē)受造的目的所在，他们为呼喊“圣哉”而被造；以西结则通过他的异象详述了基路伯(kirūbē)的神车(markabātā)，而这一神车的异象具有丰富的神学内涵。这些先知书中的叙述赋予了天使不同于其他受造物的角色和地位：

摩西写下了静默的受造物(beryātā šattiqātā)，
而大卫则歌咏那能言的军团(leḡyōnē malālātā)。
关于撒拉弗的显现，以赛亚
向世界显明了他们如何为了高呼“圣哉”而存在。
以西结幸运至极，他能够讲述

① 按照叙利亚语名词的变格法，正常情况下该词的复数应为 ḥaylē。

② 该句叙利亚语简行本为：ʔalēp ʔalpīn mšamšīn leh, rebbū rebbwān qāymin qdāmaw^hy。

③ 参见《撒母耳记下》1:18。在叙利亚传统中 spar ʔāšir 成为《诗篇》的代名词。

④ 参见《诗篇》104:4。

⑤ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 261-264.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

基路伯的神车,这神车充满奇迹。^①

雅各在讲道之中体现出了明显的天阶品级(hierarchy of angels)。他将这种天使的品级称作 *sedrā*, 并强调上帝在创造天使之时就已经安排(*sdr*)上等、中等与下等之分,但除了撒拉弗(*srāpē*)与基路伯(*krūbē*)之外,雅各并未完整地列出所有天使的名号。^② 他在讲道中如此写道:

他(上帝)安排好了(*sdr*)上层的军团、中层的军团

还有那下层的军团,为了他的荣耀,他还安排了一位长官(*ʔarkōnā*)。^③

雅各认为除了天使中的堕落者,各等级的天使都具有美好的德性,他运用不同的词汇,将天使称作“赞颂上帝者”(*mšabbhānā*)、“祝福称颂者”(*mḥarrkānā*)、“高唱圣哉者”(*mḥaddšānā*)与“赞美者”(*mhallānā*)。^④ 他认为天使们不去随意探寻上帝的本质,相反,只是不停地去称颂赞美上帝。在叙利亚语的神学传统中强调人类的理性或者理智不可能越过本体论上的鸿沟去探究上帝的本性。因此,对上帝的“探究”(*ʔqb*)或“寻查”(*bšy*)被视为一种僭越与悖逆,被一些叙利亚神学家视为异端思想的源头。尤其在雅各的时代,神学家在基督论上的探究引发了加采东派与非加采东派长达百年的神学以及政治争端,两派互视对方为该被绝罚的异端。而上帝所造的天使则相反,他们不会贸然去探究,仅会不停地赞颂:

每一个都不会被奴役(*šʔbd*),不会去询问(*šʔl*),不会去探究(*ʔqb*),

不会去寻查(*bšy*),不会被迫停止赞颂。

他们战战兢兢高呼:“圣哉! 圣哉! 圣哉!”

绝不会去称颂其他的事物。^⑤

雅各强调,上帝在创造天使之时,就已经安排好了如何去赞颂。他指出,上

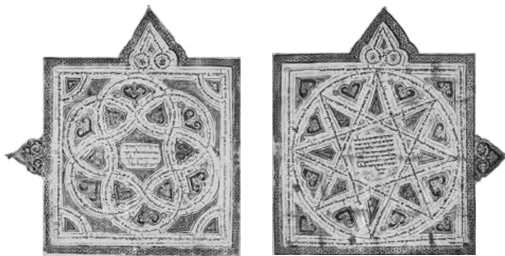
① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 299-304.

② 雅各在《创世六日·第一日》讲道的第189行提到了 *ḥaylē* 与 *rabbay ḥaylāwātā*。在叙利亚语中 *ḥaylē* 可以指代九品天使之一的异能天使(Powers, εἰσοστέες),但笔者认为在此处该词并非指某一具体的天使之名,而是众多中层或底层天使的统称。因为 *ḥaylē* 在叙利亚语中有“军队”之意,此处该词应指天使的诸军。同理 *rabbay ḥaylāwātā* 应该指代的是较高品级的天使。

③ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 187-188.

④ 同上,191—192。

⑤ 同上,217—220。



帝将“圣哉”的赞颂置于撒拉弗的口中,而为基路伯造了称颂祝福之口。^① 雅各这无疑是在强调天使的赞颂是人类的榜样,他赞扬天使的美德正是鼓励在聆听讲道的信徒去践行天使的美德。^② 从雅各的诗句中我们可以窥见一个流行于叙利亚语基督教的神学观点——效法天使。笔者认为这些是以雅各为代表的叙利亚神学家如此着重描写天使的受造的原因之一。这一观点在叙利亚语基督教的灵修传统中影响甚大。例如叙利亚语的灵修著作《阶梯之书》(*Liber Graduum*)便指出人在受造之初便相似于天使,未堕落的人甚至能与天使共享属天的食粮;而堕落之人为了达到完美(gmiruṭā)成为完人(gmirē),必须效法天使,专心于属灵之事。^③

除此之外,雅各之所以着重描写天使的受造,也是因为基督宗教传统之中天使与教会礼仪有着极为密切的联系。雅各将《以赛亚书》第6章的异象以及《以西结书》第10章的异象与圣祭礼仪(qurbānā)联系起来,将异象中的“炭”视作圣饼的预表。在论及天使如何赞颂之时,雅各又特意强调了天使是“高呼圣哉者”(mqaddšānā),这一称谓也与教会的圣祭礼仪有着密切联系。在叙利亚的圣雅各礼中,全体会众会在司祭祝圣饼酒之前高唱三次“圣哉”,而叙利亚的礼仪传统强调这是天使与属地的受造物的共同合唱。^④

四、塞鲁格的雅各论“风”的受造

除了天使之外,雅各也格外强调了风这一原质的神学意义。在他看来,风(rūḥā)或者气(ʔāʔar),是上帝最初创造的原质之一,并且也是四大构成物质世界的基本元素之一。他认为在《创世记》1:2之中即记述了上帝创造了风。《创世记》如此写道:“上帝的风覆煦在水面上。”^⑤在叙利亚语简行本《圣经》之中该句为“Rūḥā d-ʔAlāhā mraḥḥpāʕal aḥay mayyā”。显然,雅各的释经迥异于基督

① 参见《以西结书》3:12。

② 笔者认为某种意义上,雅各本人也是这种美德的践行者。雅各虽然倾向于合性论,但他几乎不在其公开讲道中系统性地表述基督论。面对加采东派与非加采东派之间的争端,他很少直接表明立场,并像塞鲁格(Severus of Antioch)、菲洛克赛努(Philoxenus of Mabbug)等人那样参与到两派的神学论战之中。在过往的历史中,由于雅各基督论文献的阙如,人们无法清晰知晓他在基督论争端中的立场,甚至有人并不将雅各视作合性论者。

③ Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, eds. and trans., *The Syriac Book of Steps 2* (New Jersey: Gorgias Press, 2014), 22-24.

④ Dionysius Bar Salibi, *The Commentary of Dionysius Bar Salibi on the Eucharist*, trans. Baby Varghese (New Jersey: Gorgias Press, 2011), 56.

⑤ 此处译文为笔者根据叙利亚语简行本并参照吕振中译本进行翻译。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

宗教主流教派的释经传统,是一种非传统的诠释。传统上基督宗教将 Rūḥā d-ʔAlāhā 理解为上帝的圣灵,一部分叙利亚神学家也认为 rūḥā 在这里意味着上帝的圣灵。然而,包括雅各在内的另一部分叙利亚神学家们对 rūḥā 一词作出了不同的诠释,他们认为 rūḥā 指的是作为受造物的风。叙利亚语中的 rūḥā 与希伯来语 רוּחַ 以及阿拉伯语 رُوحٌ 是同源词,也有着相似的含义。如同 רוּחַ 与 رُوحٌ 一样,rūḥā 也有着多重含义。首先,rūḥā 意味着“风”或者“气息”;其次,该词也可以指人的灵魂;同时,该词进一步能指代上帝的圣灵。我们可以在叙利亚语基督教文本中发现这不同含义的运用。关于第一种含义,可参见《路加福音》8:23 的叙利亚语版本:

叙语拉丁转写: Hwāt ʕalsālā d-rūḥā b-yammṭā, w-qarriḥā hwātṣpittā l-meṭḥaʕ.

中文和合本译文:湖上忽然起了暴风,船将满了水。

而第二种含义,可参见《路加福音》1:47 的叙语版本:

叙语拉丁转写: Ḥedyat rūḥʔ b-ʔAlāhā Maḥyānʔ.

中文和合本译文:我灵以上帝我的救主为乐。

此外,我们可以在《路加福音》2:25 发现 rūḥā 的另一种含义:

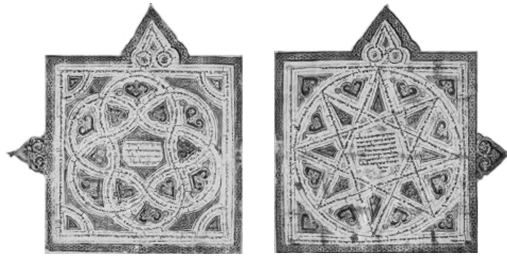
叙语拉丁转写: w-rūḥā d-quḏṣā ʔit^h wātṣlaw^hy.

中文和合本译文:又有圣灵在他身上。

从以上例证中我们可以看出,rūḥā 一词在叙利亚语的圣经文本之中有着多重的含义。该词的多义性影响了叙利亚神学家对部分经文与概念的解释和翻译。^①而在对《创世记》1:2 文本的诠释过程中,这种词语多义性产生出了神学上的歧义:一种观点认为 Rūḥā d-ʔAlāhā 是上帝的圣灵,另一种观点认为这是上帝所造的风。二者并非仅是语义上的差别,同时是两种不同的创世叙事。雅各选择将此处的 rūḥā 视作一种受造物,而这种将 rūḥā 释为风可以追溯至阿拉米语^②犹太教的经学传统。我们也能发现雅各以及前代的叙利亚神学家与这一传统保持

① 笔者认为,在景教东传的过程中,景教教士将 rūḥā d-quḏṣā(圣灵)译作“净风”或“凉风”正是这一影响的体现。

② 叙利亚语是阿拉米语的一种方言。



着密切关联。在昂克罗斯阿拉米语译本(Targum Onkelos)^①之中,希伯来语 רוח 被理解为“风”。

圣经希伯来语原文: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם.

昂克罗斯译本阿拉米语译文: מְנָא אַפֵּי עַל מְנַשְׁבָּא יוּי קְדָם מִן קְדָמֵךְ.

昂克罗斯译本中文直译:从上帝之前而来的风吹拂在水面上。^②

可以看出昂克罗斯译本中并未严格直译希伯来语。首先,昂克罗斯译本并未将希伯来语 רוח אלהים(上帝的灵)直译,而是使用介词短语 מן קדם(来自……之前)连接 רוּחָא(rūḥā)与 יי(上帝)。其次,昂克罗斯译本将希伯来语 רוח译成 נשב(nšb),而后者在阿拉米语中意为“风吹”。实际上,在阿拉米语中也存在着 רח(rḥ)一词。例如在叙语简行本中,就使用了 rḥp 一词的 Pael 形式阴性单数现在分词 mraḥḥpā 来翻译希伯来语的 מְרַחֵף。昂克罗斯译本翻译 רוח一词的过程实际上已经诠释了 רוּחָא 的含义。昂克罗斯译本的这种诠释性翻译很可能影响了后世的叙利亚语基督教的释经学。爱弗冷是最早诠释该词的叙利亚基督教神学家之一。爱弗冷在《〈创世记〉注释》中阐明了与昂克罗斯译本相同的观点。爱弗冷反对将 rūḥā 理解为圣灵,也反对将 mraḥḥpā 与上帝创世的行为联系在一起。他强调渊面之上的风并未使深渊的水中出现生灵,因此不能说这风参与到了上帝的创世之中。^③ 总之,对于爱弗冷而言《创世记》1:2 之中的 rūḥā 毫无疑问正是上帝所造的“风”。

塞鲁格的雅各在这一点上承袭了爱弗冷的观点,将《创世记》1:2 之中的 rūḥā 视为“风”。他在《创世六日》讲道之中甚至驳斥了将其视作圣灵的观点:

这里一片黑暗,风吹拂在诸水之上,
此乃受造的风,而非如曾认为的那样是圣灵。
摩西将其称为“上帝之风”,他这是要说
上主的受造物正覆煦(mraḥḥpā)在受造物上。
从深渊之中,气元素的云升起,
从云之中生出了水的黑暗。

^① 在阿拉米语中 Targum (תרגום) 一词源自自动词 trgm(תרגם),意为“翻译”,同时专门指代《希伯来圣经》的阿拉米语译本。公元 1—2 世纪,聚居在巴比伦地区的犹太人用日常使用的巴比伦阿拉米语翻译《希伯来圣经》,并将其运用于宗教礼仪之中。其中最著名的阿拉米语译本为昂克罗斯译本(Targum Onkelos)和约拿单译本(Targum Jonathan),前者为摩西五经的阿拉米语译本,而后者为先知书的译本。

^② 参见 Israel Drazin and Stanley M. Wagner, ed. and trans., *Onkelos on the Torah* (Jerusalem: Gefen Public House, 2006), 5。

^③ St. Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis*, *The Fathers of the Church*, Vol. 91, 80。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

在至圣的命令下,这风吹拂(nešbat),
并去分离、制造那些已有的造物。^①

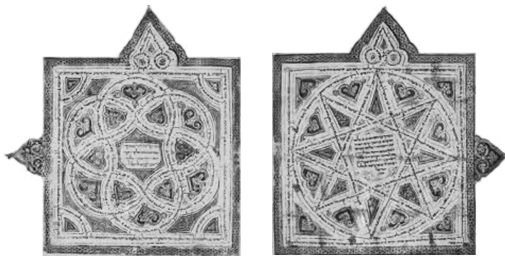
我们能够明显发现雅各的诠释与爱弗冷以及昂克罗斯译本的一致性。在此段之中,雅各既使用了叙语简行本中的 rhp,也使用了昂克罗斯译本中的 nšb。笔者认为,在此处雅各是在运用 nšb 一词去阐释 rhp 的神学含义。对雅各而言,上帝之风的覆煦具体体现为其对各种受造物的吹拂,尤其是在《旧约》中作为上帝恩典的象征,在这一点上雅各明显地不同于爱弗冷。因此,虽然雅各并不将 ruḥā 视为圣灵,但他并不否定作为受造物的“上帝之风”也能在上帝的命令之下覆煦或吹拂于受造物之上,成为上帝救世的象征以及使受造物趋于完美的工具。他运用了一系列《圣经》以及自然界中的例证加以证明:

正如在他借摩西之手分开红海之时,
如经上说,借着风上帝整夜引导摩西。
当他给人们降下吗哪之时,他也吹起风(nšb),
在旷野中为万军堆起可口的饼。
当他想让鹤鹑飞起之时,风就吹起(nšb),
是借着风,他为万民降下洁净的肉。((《民数记》11:31)
当他为他的受造物而感到喜悦之时,
风就吹到受造之物,使他好能去创造。
正如今日风吹拂种子与树那样,
借着至圣的诫命,(原初的风)也让受造物生长。
这风洒下露水,如果他命令吹起热风,
这风就会令穗子和谷子成熟。
因此,上帝命令风覆煦于受造物,
这样那些起初结伴而生的受造物就能被分开。^②

从上文可以看出,雅各将《创世记》1:2 之中的 mraḥpā 解释为风的“吹拂”,上帝通过风这一受造物风化天下万物:在《旧约》之中,风为人们带来拯救;在自然界中,风使万物生长;在创世之初,风吹散混在一起的受造物。但后来雅各关于 ruḥā 的诠释并未得到叙利亚正教会的认同。相反,后世的叙利亚正教会神学则更加认同希腊教父大巴西尔以及埃梅萨的优西比乌的观点,并将其观点视作

① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 437-444.

② 同上,445—458。



标准的释经,认为此处的 rūḥā 无疑是圣灵。而与叙利亚正教会在基督论上对立的东方教会^①在这一点上反而与雅各一致。例如十三世纪东方教会的神学家阿赫拉特的所罗门(Solomon of Akhlāt)在其《蜜蜂之书》(*The Book of the Bee*)之中如此写道:“关于‘风覆煦在水面上’,一些人无知地认为这是圣灵,而另一些认为这是气。后者更加正确。”^②

五、总论

雅各在其讲道之中体现出了不同于拉丁教父与希腊教父的神学观点。通过雅各对“创造”与“制造”、“神意”与“大能”以及“天使”与“风”两种特殊原质的论述,我们可以发现,他对基督宗教创世论的诠释吸收了希伯来神学思想以及希腊哲学思想。雅各通过分别“创造”与“制造”两个层次,辨析上帝造物主与匠人的双重身份,区别“原质”与“元素”,调和了不同的创世叙事。同时,雅各又立足于阿拉米语叙利亚语的语言传统。比如,雅各对《创世记》中的“风”这一原质的解读有着深刻的阿拉米语犹太教传统。而在这一语言传统的基础之上,雅各构建了叙利亚语神学术语。尤其是雅各强调上帝的“神意”与“大能”是万物存在的根基,而在叙利亚语基督教神学之中,“神意”与“大能”后来也成为标准化的神学术语。雅各的韵文讲道向我们展示了叙利亚特色的创世学说,向我们显示了作为“非传统”基督教的叙利亚教会是如何进行神学构建的。

^① 东方教会(the Church of the East),又称“景教”。该教会脱胎于以塞琉西亚—泰西封(Seleucia-Ctesiphon)为中心的萨珊波斯基督教会,并于5世纪末脱离罗马帝国教会走向独立。该教会在神学上认同摩普绥斯提亚的狄奥多若(Theodore of Mopsuestia)以及聂斯托利的神学观点,在礼仪上奉行“使徒阿代与马里礼仪”(the Liturgy of Apostles Addai and Mari)。该教会在近现代分裂为东方亚述教会(Assyrian Church of the East)、加色丁礼天主教会(Chaldean Catholic Church)以及东方古教会(Ancient Church of the East)。

^② Solomon of Akhlāt, *The Book of the Bee*, trans. and ed. E. A. Wallis Budge (Oxford: Clarendon Press, 1886), 8.