

# 德行不再许诺幸福

——《约伯记》与古代报应观念的衰落

尤西林

## 一、“约伯问题”的两域分梳

《约伯记》围绕义人受苦或无辜遭难的辩难，可归结为两个既相关联又相区别的问题：德行是否保证幸福？亦即善恶是否报应？与之密切相关，一个原属个人人生观的问题由此便扩展为一个社会公义问题，即善恶是否有公正评判？

这两个问题虽然密切关联却必须区分开来。德福相报（即佛教德行业果）基本是个人人生观信仰，它在宗教信仰中占据着重要的位置。善恶公正评判从个人信仰普遍性要求延伸而来，但已走出宗教信仰而成为伦理哲学与政治哲学课题。前者个人信念态度虽然正当地要求着却不可以直接等同于后者的社会制度立场。这是现代文明社会与现代性思想原则基本限定之一。

本文将只讨论“约伯问题”的第一个方面，即作为古代信仰的善恶报应观念的衰落。

## 二、“约伯问题”的文本叙述

鉴于《约伯记》文本及题旨的复杂性，经验性的文本描述应先于理论概括。

撒旦揣测约伯信仰上帝与修德动机在于求福，由此而有对约伯家破人亡的苦难考验。约伯对苦难的最初反应是：“我赤身出于母胎，也必赤身回归，赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。”（《约伯记》1：21）“难道我们从神手里得福，不也受祸吗？”（《约伯记》2：10）这里显示出支撑约伯信仰的一根支柱乃是神造论，即：人平心接受与对待包括自身祸福在内的事实性世界，将这一切归诸神造物而认肯。

但当苦难超出了个体肉体所能承受的限度时，约伯首先开始作为一个凡人而感受痛苦。这痛苦在此尚未归咎于外界及其造物主，而是指向自身的惟求一死的解脱渴望。但这亦是原有信仰的动摇开端。于是开始了三友说教与约伯在辩白中信仰危机的深化发展。

以利法从神作为造物主的全知万能宇宙本体论自明地拓展向最高公义论，以坚定约伯对神的绝对信仰：“必死的人岂能比神公义吗？人岂能比造他的主洁净吗？”（4：17）接着，他将灾难必然化：“祸患，原不是从土中出来；患难，也不是从地里发生。人生在世必遇患难，如同火星飞腾。”（5：6-7）进而又将灾难视作神的管教，许诺必继之以福：“神所惩治的人是有福的！”（5：17）

约伯对此作出了数千年后被现代生存主义引为经典铭言的回答：“惟愿我的烦恼称一称，我一切的灾害放在天平里，现今都比海沙更重，……”（6：2-3）<sup>①</sup>这仍然尚非对神的责难，而只是诉苦，诉个体肉身感受到的痛苦，信仰在此遇到了肉身的限定：“我的肉身，岂是铜的呢？”（6：12）

约伯基于肉身的痛苦辩护而发出了第一次反击。他明确指出，友人的说教不仅无的放矢，而且是不公的：“你们责备，是责备什么呢？”（6：25）“请你们转意，不要不公；请再转意，我的事有理。我的舌上，岂有不义吗？”（6：29-30）

<sup>①</sup> 参见舍斯托夫：《在约伯的天平上》题辞。

约伯继而复又退回自我哀怨。这哀怨甚为复杂，至少包含三类：①对人生与世界的虚无主义厌弃：“我的日子比梭更快，都消耗在无指望中。”（7：6）“我厌弃性命，不愿永活。你任凭我吧！因我日子都虚空。”（7：16）②一种近于依恋父母的对神的哀怨：“观看我的人，他的眼必不再见我；你的眼目要看我，我却不在。”（7：8）“我现在要躺卧在尘土中，你要殷勤地寻找我，我却不在。”（7：21）③明显将质问与哀怨指向上帝：“我对神说：我岂是洋海，岂是大鱼，你竟防守我呢？”（7：12）“鉴察人的主啊，我若有罪，于你何妨？为何以我当你的箭靶子，使我厌弃自己的性命？”（7：20）这后两类不同的对上帝的哀怨交融地贯穿全部约伯自辩诉白，此消彼长，代表着对上帝新旧信仰的交替，其中第2类依恋式哀怨尤其值得注意，它在《约伯记》中仅是不多的话句、甚而只是一种语气情绪流露，但却是联结后来《新约》所建立的新型人——神信仰关系真正建设性的纽带。

第二位友人比勒达再次强调神赏善罚恶的公义性：“神岂能偏公平？全能者岂能偏离公义？或者你的儿女得罪了他；他使他们受报应。”（8：3-4）“神必不丢弃完全人，也不扶助邪恶人。”（8：20）但约伯却将自身遭到的苦难与现世经验中更广泛的不公现象勾连一体，对神正式发出了不公的指责：“完全人和恶人，他都灭绝。……世界交在恶人手中；蒙蔽世界审判官的脸，若不是他是谁呢？”（9：22-24）现象世界的不公指控直接溯源为对创造现象世界的造物主及其神造论正当性的否定：“你手所造的，你又欺压，又藐视，却光照恶人的计谋。这事你以为美吗？你的眼岂是肉眼？”（10：3-4）

第三位友人琐法的说教除指责约伯自以为义的傲慢外只是重述前言。而激动的约伯将指责俨然已铺张为控诉与挑战：“强盗的账棚兴旺，惹神的人稳固。神多将财物送到他们手中。”（12：6）“我愿与神理论。”（13：3）“你们要为神徇情吗？”（12：8）约伯所恃的乃是自己切身的经验与虔诚：“他必杀我，我虽无指

望，然而我在他面前还要辩明我所行的。这要成为我的拯救，因为不虔诚的人不得到他面前。……我已陈明我的案，知道自己有义。”（13：15、16、18）这已接近人义论了。

在约伯复又交织着缠绵依恋式哀怨（“等你的忿怒过去，愿你为我定了日期，记念我。”14：13）与虚无化的慨叹之后，以利法针对约伯的人义论倾向根本上否定了人凭自身可为义：“人是什么，竟算为洁净呢？妇人所生的是什么，竟算为义呢？神不依靠他的众圣者，在他眼前天也不洁净；何况那污秽可憎喝罪孽如水的世人呢？”（15：14-16）做为人本身已有罪，这种原罪论虽可在信念上封死约伯任何质问，却不能说明赏恶罚善这一不公事实。

约伯的人义论倾向是复杂的，有两点从现代信仰论角度看是值得重视的：①约伯一方面责难甚至控诉神，但却愈来愈强烈地要求与神直接面谈理论：“愿人得与神辩白，如同人与朋友辩白一样。”（16：21）对神的责难恰恰以对神的信赖为前提；②约伯已不满意三友在内的周围人群。而将此种信仰性对白仅系于自己本人与神二者之间（这使人想起数千年后现代信仰变革人路德的方向）：“愿主拿凭据给我，自己为我作保。在你以外谁肯与我击掌呢？”（17：3）“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神。我自己要见他，亲眼要看他，并不像外人。”（19：25-27）“惟愿我能知道在哪里可以寻见神，能到他的台前；我就在他面前将我的案件陈明，满口辩白。我必知道他回答我的言语，明白他向我所说的话。”（23：3-4）

以利法进一步向约伯确定了神义论框架中人应取的谦卑态度：“人使你降卑，你仍可说，必得高升；谦卑的人，神必然拯救。”（22：29）但这种神人二分的价值等级无法解释现世经验中罚善赏恶的事实。约伯在第二十四章历数人间不公的普遍现象，这些铁的事实成为德行善报观念与神造合理论无法逾越的障碍。神义论与人义论在此呈现出无法相融的对峙：一方面是“在神面

前，人怎能称义？”（25：4）一方面是约伯基于切身事实而宣称：“我持定我的义，必不放松。”（27：6）

但在约伯自白中还出现了一种对苦难的新的解释：“他试炼我之后，我必如精金。”（23：10）这与孟子“天将降大任于斯人”之主体修行论相同，即苦难虽不进入社会公义评判仍有其主体修养正当性。但这已然离弃报应论。后来以利法以“神借着困苦，救拔困苦人；趁他们受欺压，开通他们的耳朵”（36：15），辩证地诠释苦难积极意义，亦属此一方向。

以利法说教，除以更大气势压迫约伯接受神义论外，有一意义深远偏移，即不再以捍卫神造合理性及赏善罚恶报应效验为重心，而强调：“人因多受欺压就哀求，因受能者的辖制便求救；却无人说：‘造我的神在哪里？’”（35：9-10）“……你选择罪孽，过于选择苦难。”（36：21）应当说，这后一句话才是至此向约伯的全部说教中最有份量的论点。它揭示出，约伯所代表的人义论重视苦难报应公正与否甚于罪责感，其根基立场不是德行信仰而是幸福利害。这并非证实了撒旦的猜度，因为约伯尚不是为求福而修德与信神；但约伯却为“善报”应享的幸福权利与报应的公正性辩护，更进一步可以说，约伯自辩立场重心正在于此，即：德福报应及其公正性。约伯缺乏罪责这一更广大且纯粹的信仰视野。

天主显形及其训示完全是古典式的：神义论依然从自然秩序的类比与神造宇宙论引伸而来，折服的约伯在德福报应律之下获得了“比先前更多”的幸福。但这显然仅仅是神圣的公式。

### 三、作为“约伯问题”中心的报应观念

约伯之问虽在神威下以低头礼仪告终，但通观全篇，约伯关于人间善恶报应为何颠倒的质问未获得有说服力的回答；而约伯的天问却主导了全部争论。《约伯记》实质标志着古老的报应观

念的衰落。

德福报应观是这场争论的中心背景：它既是约伯怨愤的根据（有德者何以反遭恶报），同时又是天主及三友诸信徒护教的目标。也就是说，对德福报应论的信念本是双方共同的前提。但是约伯切身遭遇事实却完全否定了这一观念的效验力。护教一方的无力辩护更凸证了报应观念的虚假。

须要反复强调指出的是，《约伯记》争论的真正的关键并不在于德行与幸福的关系，而在于这种关系的特定性质，即报应是否继续可信。“报应”一词在此攸关重大，它是理解“约伯问题”关键所在（尽管对此有不同观点，详参本节末注释）。

汉语“报应”一词的最终主体并非人，而是天命或神主；但“报应”又并非与人无关，而是既外在又内在关联于人：“报应”是神的行为，是神对人的行为的评判性反应。“报应”虽基于人的行为发生并具有“咎由自取”的性质，人自己的行为取向在这里甚至居于“因”之位置而享有主体性，但“报应”机制及其评判标准却端赖神性秩序。即是说，“报应”论的最后根据是神造论（神造世界及其价值系统）。

约伯所索求的“公正”就是上述神性报应原则的兑现。其重心在报应原则本身，而不在撒旦所说的求福。

但德行可致幸福，神性报应律中已包含着人本主义的功用机制。它提示了报应律与巫术的内在关联。这种关联一方面体现为二者都基于不同领域现象之间超自然因果的相互作用（在列维·布留尔所说原始思维“互渗律”支配下），从而报应律对应于巫术感应律；<sup>①</sup>另一方

① 在“感应巫术”中“我们可以见到，各种属性如何通过接触、转移而互通；……在这里，行为的趋向也与思维活动的趋向相同，原逻辑的和神秘的思维到处感到存在物之间的秘密的关系，作用和反作用，同时这些关系既是外部的东西，又是内部的东西……”（列维·布留尔著，丁由中译：《原始思维》，第289-290页，商务印书馆，1985。）

面，为英国功能主义学派与法国社会学派一致指出的巫术的功用性，依然在“行德可求福”的报应律中存留着。后者的功用效验虽不是约伯这样的德行君子行善的动机，却无疑是众生多数趋善弃恶的动力之一。

因此，精神道德招致物质幸福的报应律关联，可溯源到巫术感应观念与巫术祈福的行为；只不过巫术禁忌演进为道德规范了。

上述分析旨在确定一个可与《约伯记》及整部《旧约》家长制历史背景相配合的结论，即作为《约伯记》争论中心的德福报应观念是属于古代亦即前现代的。<sup>①</sup>

① 刘小枫教授认为，“起初，德行业果观大多在 Vergeltung（报应）的概念中来理解。但这一概念是一个过于现代的概念。K. Koch 在一篇引起争议的论文中，反对把德行业果观与报应教义混用，这种混淆起因于《旧约》七十士译本的误解和后来的翻译。Koch 提出的反对理由有两条：一、报应主要是‘法学上的理解，指对某一行为有一确定的赏罚尺度’；二、报应论并不包涵一个内在的因果关联，它表明的只是某种力量从外在强加于人的过程，而这种力量是异在于人自身的；相反，德行业果观中并没有异在于人的力量，而是由人自己的作业造成的。如果上帝支配人的善恶行为，就可以在报应概念下来讨论业与果的关联，但这种关联的含义并不需要用报应概念。在《约伯记》中，业果观首先涉及伦理的世界秩序，在讨论《约伯记》时，报应概念已逐渐弃而不用。”（见刘氏著《〈约伯记〉与古代智慧观的危机》，载《道风汉语神学学刊》第5期，1996，香港）但刘氏及 Koch 所引德文“Vergeltung”除译“报应”外，还有“报酬、报复”诸意，而后者属确定的法权主体行为，这当然是现代概念。以汉语“报应”对译“Vergeltung”，再返过来以德文训义中文，汉语“报应”前现代信仰语境遂被消除，并由此忽视了“报应”观复杂的内涵分梳。如说“报应论并不包涵一个内在的因果关联，它表明的只是某种力量从外在强加于人的过程”，就忽略了作为神对人的行为的评判反应，汉语“报应”已含有“咎由自取”的内在因果关联，尽管它在根本上依托神性秩序，但并非“外在强加于人”。与此相关，刘氏使用佛教“德行业果”术语，认为“德行业果观中并没有异在于人的力量，而是由人自己的作业造成的”，就将德行业果人本化了，而忽略了佛教精致的三世六道神学秩序才是人作业得果的真正“异在于人”的前提。就此而言，德行业果就是报应论。因此关于报应观念的现代性说法及其释义是我不敢苟同的。

德福报应观念的古代巫术文化根源背景，可以解释“报应”观念何以在古代有效而在现代失效。“互渗律”式的原始思维与古代神道信仰，保护了“报应”观念的绝对灵验有效：不仅如期应验是对报应律的肯定，失效同样是否定性的报应之验，“对于这种思维来说，没有也不可能有任何偶然的東西。”<sup>①</sup>在那个时代，不存在“失效”观念，一切现象都编织进必然的神性报应秩序中。因此，约伯关于报应律失效的意识兆示了古代支撑报应律的巫术精神氛围的淡薄与消散。约伯从开始认可神造报应到愈渐坚定的质问、愈辩愈昂扬的天问，已预示着一个不同于古代巫术报应观的新的宗教信仰时代的到来。

#### 四、从现世报应到苦难承担：近代宗教信仰的开端

《约伯记》中的诸种问题同样也反复出现在《旧约》各篇中。《耶利米哀歌》已就义人受难向耶和华吁求，但其基调是关于自身苦难的悲诉。《传道书》同样看到了善恶报应颠倒的人间万象，但却突出地以典型的虚无主义与享乐主义为归宿，要人们放弃徒劳无结果的意义追究。约伯之问则不仅始终如一地抓住了古代信仰的命脉——报应律，而未浸没于那一时代基调的苦难悲诉中；而且，如前文本梳理中已指出的，约伯在控诉造物主时依旧深切怀有对一个实现公义的神的期盼与依恋——质言之，约伯之问包涵有扬弃报应律的近代宗教信仰意向。

一切信仰论所处理的基本关系之一，是作为世俗界自然需求的幸福与价值领域的善恶之匹配相称问题。德行配享幸福不独是世俗化的近代信条，而是自古就有、并将恒久拥有正当性的人类信念。问题在于德行如何与幸福统一。

<sup>①</sup> 《原始思维》（同前版本），第359页。

事实上,如果我们不是像亚理士多德那样、依据少数贤者模式将德行本身视作幸福,而是认肯基于自然需求的世俗幸福,德行如何与幸福统一在人类历史上从来就是一项复杂的难题。

渊源于巫术文化的报应观念,并未在事实上实现德福一致,而只是超验地解释了德福一致或背反的现象,观念地许诺了德福一致,并以“报应”观念驱人趋善弃恶。它自有其历史意义与效验。古代巫术报应观随着科学的登台而退出自然因果领域,文明时代已认超自然因果的报应观念为迷信。但如康德所经典性论证的,科学并不能指导自由界的德行;这使德行观在文明时代仍可不同程度地与报应观相纠缠。

但德福不一致乃至好人受难恰恰是人类社会持久存在的现象。<sup>①</sup>

这不仅因为自然灾害(非指因人类行为而导致的现代生态污染类)基本与人的行为无关,而且即使在社会因果领域,随着迄今的文明模式发展,社会作为绝对中介益愈不依个人行为为转移。个人德行与自身幸福因而一般不构成直接的因果关系。

一旦巫术文化衰落,上述事实便必然映入眼帘而动摇报应观念。

德福报应观念另一易受攻击之处是,尽管德福相报信念有其正当性,但一旦作为向大众布教宣传内容,却极易偏移向求福行善的功利交易立场。佛教三世轮回业报就曾被儒家抨击为“怖”、

---

① 这成为古今中外持续的话题。屈原《问天》：“天命反侧，何罚何佑？”已酷似约伯；司马迁：“若伯夷、叔齐……积仁洁行如此而饿死！……回也屡空，……而卒蚤死天。天之报施善人，其何如哉？”（《伯夷列传》）即使在乐观进步主义的启蒙时代，荷兰医生 Bernard de Mandeville（1670-1733）“不是恶一富，便是善一贫”之语也成流行格言。以“卑鄙是卑鄙者的通行证，高尚是高尚者的墓志铭”（《回答》）名世的北岛诗句，也竟至成为当代中国几代青年熟知的传世之作。

“诱”之术，所谓“近欲未弭，远利又兴，……永开利竞之俗。”<sup>①</sup>而基于功利交易的行善一旦未获回报，便又极易被抛弃而转向虚无主义，或堕落为非道德的弱肉强食丛林法则。

因此，后巫术文化时代的伦理价值必须放弃报应观念寻求新的立足点。这首先意味着德行须中断与幸福现实经验的亦即直接的因果关联；同时德行不再以幸福为酬金与立场。这两项转变都意味着德行不再以报应的方式许诺幸福。

德福不再报应并非意味着德福不再关联统一。只是这统一更换为超越的方式，即主观上充分且必然、却尚不具备现实性的信念——信仰形态——尽管这信念仍需依托一个对象化的彼岸世界。

《约伯记》的背景正是这样一个信仰性的弥赛亚主义开始流行的时代。巴比伦之囚与放逐苦难、特别是被视为正义善良化身的玛喀比惨遭塞琉古镇压（最有德行者竟遭如此恶报！）使饱受苦难的犹太人被迫放弃了现世报应的德福关联。波斯人死而复活的观念首次在《但以理书》、《以诺书》中清晰地确定下来，一个正义善良而死难的弥赛亚必将复活且执行正义审判的观念，成为犹太人血泪的信仰憧憬。一个普遍性的宗教信仰发生学原理在此呈现：恰是德福不报与善遭恶报的历史，才孕育了彼岸世界。<sup>②</sup>

但末日审判的信仰国与现世的紧张仍含有报应的性质。“末日”之不确定特性虽可淡化报应性，但依然受制于《旧约》犹太律法框架。

约伯深情吁求与之“直接面见”的天主，那位最终风中显形

① 慧琳：《白黑论》，引自《宋书》卷九十七《天竺迦毗黎国传》。

② “因为斯巴达克被打败了，所以耶稣非获胜不可。”（引自罗伯逊：《基督教的起源》，第177页，三联书店，1981）针对奥斯威辛之后上帝已死（或阿多诺所谓无权再谈美与诗）的流俗见解，莫尔特曼的著名回答是：“正是奥斯威辛之后，才惟有上帝可谈！”

的雅威，已突破了《旧约》造物——受造的神人二分框架。此后，一位神——人一体的耶稣终于以至善无瑕之身被钉十字架的事件，承担起约伯所诉“比海沙更重”的人间苦难；并逆转感召约伯们参与这承担——不仅是自己的苦难、而且是全体人类的苦难。这便是人与神新的盟约。从此恩宠律取代了报应律，苦难及正义观念由此获得了全新的涵义；苦难申诉与因果追问由此升华为救赎意义论的德行承担。<sup>①</sup>

---

① 因此，那种对约伯“觉醒的个体意识”的强调似乎略嫌现代化了。与之相关，约伯终究未走向人义论而呼唤出了新的（宗教的而非巫术的）神义论，这亦是拙文未敢苟同时贤之处（参见前引刘小枫论文与刘家正等编著《约伯面对朋友与天主》，辅大神学丛书，光启出版社，台北，1994）。