

# 跨文本阅读:《以赛亚书》2章1-4节与杜甫诗篇

姜宗强

(西北师范大学政法学院,甘肃兰州 730070)

[摘要]通过对《以赛亚书》2:1-4和杜甫诗篇这两个不同文本的“跨越”解读,探讨了“和平”对于构建“和谐社会”的重要性问题。“和谐”不仅包含了人与人之间、种族与种族之间、国与国之间的“止息战争”的“和平”层面,还包括了人与自然之间敌对状态的结束,个体的心灵、灵魂层面的升华。跨文本阅读《以赛亚书》和杜甫诗篇,会帮助我们更加全面、深刻地理解人类追求和平与“和谐观”的丰富性、复杂性与多层面性。

[关键词]《以赛亚书》2:1-4;杜甫诗篇;跨文本阅读;和平;和谐社会

[中图分类号]B971

[文献标识码]A

[文章编号]1001-9162(2011)02-0007-07

作为中国的希伯来圣经学者,当提到“和谐社会”这个论题时<sup>①</sup>,我立刻想起了两个传统和两个文本,一个是承载犹太—基督宗教文化传统的圣经文本《以赛亚书》,另一个是承载古代中国儒家传统的儒家经典,包括在“四书五经”中的《诗经》传统的继承——杜甫诗篇<sup>②</sup>。也联想起两件有意义的事,一件是发源自古代希伯来先知书卷《弥迦书》4:3(《以赛亚书》2:4)经文的“将刀打成犁头”的雕塑,在1959年被苏联雕刻家赠送给联合国总部,象征着“冷战”结束后世界渴望和平的愿望<sup>③</sup>。另一件事,则是在1961年12月15日瑞典首都斯德哥尔摩举行的联合国世界和平理事会主席团会议上,中国古代儒家“诗圣”杜甫因为大量渴望和平的诗篇被评为世界文化名人<sup>④</sup>。这表明杜甫热爱“和平”的心愿,也为世界人民所理解和认同。试看下边两段渴望世界和平的诗章:

他们要将刀打成犁头,将枪打成镰刀;  
这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事  
(《以赛亚书》2:4b)

天下郡国向万城,无有一城无甲兵。

焉得铸甲作农器,一寸荒田牛得耕。

(杜甫《蚕谷行》)

这两个不同文化传统中的先知和诗人呼唤和平的心声,有着惊人的相似。这种呼唤世界和平的古代智慧的声音穿越了时间、空间、种族、文化传统的隔阂和樊篱,历千年而传来。新西兰诗人路易·艾黎(Rewi Alley)曾将杜甫的一些诗篇译为流畅的英文<sup>⑤</sup>。美国学者海特沃(James R. Hightower)则说,杜甫诗歌的声音并不陌生,“尽管相隔一千三百年和不熟悉的文化,我们仍感觉了解他”<sup>⑥</sup>。笔者深信,这两个古代传统中发出的追求和平的古老智慧的声音,对于今天当代中国构建“和谐社会”和世界创立“大同世界”的梦想和实践,都将提供有益的精神资源。所以,本篇论文将通过这两个不同文本的“跨越”解读,侧重探讨“和平”对于构建“和谐社会”的重要性问题。

## 一、“和平”概念的界定

“和平”一词的希伯来文可以译为“健全、稳固、完整、平安”等含义<sup>⑦</sup>。中文圣经中常常将这个字译为“平安”<sup>⑧</sup>。在不同的语境中,这个词可以做多样化的诠释。学者苏叶(J. F. A. Sawyer)专门以一章的篇幅讨论了《以赛亚书》中有关“和平”的经文段落<sup>⑨</sup>。他指出:《以赛亚书》至少为我们描述了三种不同样式的“和平观”: (1)“锅式

[收稿日期] 2010-10-12

[基金项目] 西北师范大学青年教师科研能力提升计划资助骨干项目“希伯来先知伦理与儒家伦理的比较与会通”

[作者简介] 姜宗强(1968—),男,宁夏吴忠人,香港中文大学希伯来圣经研究博士,西北师范大学副教授,从事希伯来圣经、宗教学理论和现代西方哲学研究

的”，以火烧死敌对者，是在某种不公义和恐怖形势下所必需的、以武力维持的和平（26：11-12）；（2）“鸟式的”，为了保护翅膀下的幼雏，随时准备自卫战斗（31：5）；（3）“江河式的”，携带着繁荣与仁爱的和平，“使平安延及她，好像江河”（66：12）。这三种和平分别代表着：（1）当暴力、不公针对着别人时，所必需维持的和平；（2）当暴力、不公针对着自己，为了阻止伤害，所必需维持的和平；（3）最终是所有人种、整个人类的普世和平<sup>①</sup>。对“和平”的这三个样式的概括表明：在我们这个现实世界中，往往需要暴力来维持和平的并不完美的现状。同时也表明：人类普遍和平的实现需要经历一个历史的过程<sup>②</sup>。

苏叶还特别挑选了三段经文，作为最能反映我们这个时代特色的经文内容而加以诠释。这三段经文就是：《以赛亚书》2：2-4中“刀剑打成犁头”的段落；《以赛亚书》11：6-9中“和平国”的段落；以及《以赛亚书》61：1中强调社会公义的段落。他指出：只有在今天，在经历了“二战”灾难后的今天，关于“和平”的经文段落和意象才会获得如此高度的重视<sup>③</sup>。并且指出：以往的诠释更多是将永久和平的“上帝国”放在超出人类能力所能达到的范围之外的弥赛亚国度的描述上，而今天的诠释则更加强在“此世”（this worldly praxis）层面上的“和平与公义”<sup>④</sup>。他指出：在“此世”奉行“公义”，对于“此世”的“和平”很重要。

苏叶的研究，指出了和平、公义、仁爱之间存在着不可分割的联系。这实际上指出了圣经文本关注着更广泛的和平与公义、和平与暴力、和平与仁爱之间的关系问题。笔者认为还有一些问题，例如：和平与君王的职责、和平与百姓的关系等问题，都可以通过“跨文本阅读”《以赛亚书》与儒家诗圣杜甫的诗篇，得到进一步的明确和丰富<sup>⑤</sup>。而这些诸多方面的因素综合起来，才能构成创建一个适宜所有生命居住的“和谐世界”的伦理基础。

## 二、圣经先知的远象：

### 《以赛亚书》2：1-4的经文分析

泰特（Marvin E. Tate）在总结一个世纪以来《以赛亚书》的研究趋势时指出：一个世纪以来，《以赛亚书》一共经历了三个范式的转换：（1）一个先知作者；写作了全书1-66章。（2）三个以赛亚：1-39章，40-55章，56-66章的经文分别对应亚述-巴比伦-波斯帝国三个历史时期，至少

是三个不同的作者的三个不同历史阶段的作品。（3）一本书：虽然有三个或多个不同的时期，多个不同的作者，但全书的“最后形式”统一成一个完整的编修整体，所以，诠释每一段经文的含义，都要联系到全书是一个首尾呼应的编修整体的全书的视角来审视问题，阐发含义<sup>⑥</sup>。

这三种不同的范式本身反映出诠释《以赛亚书》的多元性和复杂性，这种复杂性和多元性也体现在对2：1-4这段经文的具体的诠释中。

#### 1. 这段经文的成文日期

这段经文的成文日期曾经引起过热烈的讨论。早期的“先知传记”的研究进路曾经将这段经文看作是古老的“第一以赛亚”的手笔。但是，现在的一般共识是，这段经文不可能出自古老的“第一以赛亚”的手笔<sup>⑦</sup>。司维尼（M. A. Sweeney）赞同将这段经文的日期定位在比传统的“第二以赛亚”更迟的波斯时期，也即巴比伦回归之后<sup>⑧</sup>。司维尼给出的几个证据，包括：第一，与《弥迦书》4：1-3的平行段落的关联文本阅读，证明弥迦书的结构更紧凑、日期更早。第二，与“锡安诗”相比较，这段经文是对“锡安诗”民族主义观念的倒转，证明比“锡安诗”更迟的“普世主义”的观念，是后来的产物。第三，到“山上献祭”的观念（2：3），是后流放期才流行的观念。第四，2：1的题头特别重视“犹大”和“耶路撒冷”，这是后流放时期的“犹大”硕果独存的现实写照。第五，与《约珥书》3：9-10经文段落的平行，表明《约珥书》3：9-10可能倒转使用了《以赛亚书》2：4，表明这两段经文的历史时期可能并不相差很远<sup>⑨</sup>。司维尼最后的结论是：这段经文的形成分为两个部分：（1）2：2-4可能与公元前520-515年哈该、撒迦利亚建造“第二圣殿”时期相关，是巴比伦流放回归者的手笔。（2）2：1更迟形成，可能与公元前5世纪中期支持以斯拉、尼希米宗教改革的编修层有关<sup>⑩</sup>。与司维尼的关心的侧重点不同，笔者更关注如何理解两个同样被认为是正典先知的以赛亚与约珥，为何会发出截然相反的呼吁？一个主张和平“将刀打成犁头”（《以赛亚书》2：4）；另一个却呼吁战争“将犁头打成刀剑”（《约珥书》3：9-10）；如何理解经文内部的这种张力和冲突？听众应该听从谁的呼吁？《以赛亚书》，还是《约珥书》？这不仅表明诠释者如何面对经文冲突的问题，而且表明诠释者的诠释所需承担的伦理责任<sup>⑪</sup>。

## 2. 诠释这段经文的含义

2: 1 的题头, 和 1: 1 的题头并置, 给人头上加头的感觉。通常认为 2: 1 的题头是最后的编修者所添加。这样, 关于经文 2: 1 的作用, 可以有如下分歧的看法: (1) 2: 1 是 2- 4 章部分的题头<sup>①</sup>; (2) 2: 1 是 2- 12 章部分的题头<sup>②</sup>; (3) 2: 1 是 2- 65 章部分的题头<sup>③</sup>。这实质关系着在何种上下文的语境中来诠释 2: 1- 4 这段经文。笔者赞成多元进路并存, 以使文本丰富、复杂的多层面含义得以彰显。

2: 2 中提到“末后的日子”显然是指“未来的远象”, 而不是“目前”、“现在”。2: 2b- 3 中提到“万民”、“许多国的民”, 则暗示了耶和华是所有人类的上帝。2: 4a 中有“他在多国中行审判, 为许多国民断是非”, 再次强调了上帝在国际关系、人类历史中的主宰和治权。这个“行审判”、“断是非”的最终目的, 在于在人类的国际关系中废除战争, 达到永久的和平, 即 2: 4b 中的“将刀打成犁头”。

学者塞特兹 (C. R. Seitz) 主张, 只有联系后边 13- 27 章, 40- 55 章, 以至“整本书”, 才能更深刻地理解 2: 1- 4 这段经文的含义<sup>④</sup>。威廉姆森也强调要超出 1- 39 章的范围, 关联 40- 55 章的经文范围诠释 2: 2- 4 中的内容。他诠释《以赛亚书》40- 55 章“作外邦人的光”的含义之一, 就是 2: 2- 4 中的在宇宙“神王”主宰下的国际间公义和平原则下的国与国之间的关系<sup>⑤</sup>。并且指出: 《以赛亚书》2: 2- 4, 42: 1- 7, 51: 1- 8 的普世主义视野代表了“第二以赛亚”思想的精华, 所有这三个段落都强调“训诲”、“公理”的普世价值<sup>⑥</sup>。

应从古代以色列与其敌对国家的关系上, 来理解这段经文。因为: 以色列与其敌对国家的关系, 这是处理国际关系或民族关系原则的一个缩影, 也是处理“战争与和平”关系的一个缩影。如果我们把视线从 1- 39 章的范围扩大到全书, 威伯理 (R. N. Whybray) 对 40- 55 章经文的敏锐分析, 就给我们提供了一条理解纷繁复杂的经文脉络的一条线索。威伯理指出: 40- 55 章的某些经文段落 (43: 3- 4; 45: 14; 49: 7; 49: 22- 23), 精神上似乎不是回到 2: 1- 4 民族与民族、国与国之间和解的基础上, 而是倒退回到大卫- 所罗门时代的军国主义和帝国主义上了<sup>⑦</sup>。高特沃 (N. K. Gottwald) 则指出: “受苦仆人”的精神传统, 与

帝制的征服意识形态对立。不管这种帝制, 是外族的埃及、亚述、巴比伦的帝制; 还是本族的往昔大卫- 所罗门的帝制意识形态, 都与“受苦仆人”的精神传统格格不入<sup>⑧</sup>。学者关于 40- 55 章中“出埃及”传统与“受苦仆人”传统密切关联的研究也表明<sup>⑨</sup>: 很有可能, “受苦仆人”的非暴力思想和平普世主义精神, 倒转了带有征服意识形态的“出埃及- 定居土地”的传统 (《以赛亚书》19: 20b)<sup>⑩</sup>, 才有了埃及、亚述、以色列之间互相敌对的国与国之间和解的思想:

当那日以色列必与埃及、亚述三国一律, 使地上的人得福。

因为万军之耶和华赐福给他们, 说: “埃及我的百姓, 亚述我手的工作, 以色列我的产业, 都有福了!” (《以赛亚书》19: 24- 25)

在 19: 24- 25 这段经文中, 曾经在《出埃及记》3: 10 中专门用在以色列人身上的“我的百姓”这个字词, 现在被倒转用在以色列的敌人“埃及人”身上。难道这不正是仆人先知“做外邦人的光”、“又为罪犯代求”的和平普世主义精神的最好写照吗?

从全书作为“一本书”的正典进路, 可以作这样的理解: 2: 1- 4 的和平主义经由 53 章“仆人的受苦受难”而深化; 并且最终进一步在 65- 66 章中发展为推及宇宙层面的“宇宙和谐”的“新天新地”——一个没有压迫、死亡、苦难和眼泪的“上帝国”。和平与和谐, 正是因为经历了战争与苦难的历程, 才弥显珍贵。这里边也包含了“仆人个体”与作为民族化身的“集体仆人”经历苦难与浩劫后的灵魂的洗礼<sup>⑪</sup>。所以, 在和平与和谐的含义中, 还应包括苦难对心灵的净化作用。简言之, “和谐”不仅包含了人与人之间、种族与种族之间、国与国之间的“止息战争”的“和平”层面; 还包括了动物与动物之间、人与自然之间敌对状态的结束; 还有另一层的“受苦仆人”的心灵的、灵魂层面的牺牲和升华。质言之: 将 2: 1- 4 中表达的“国与国”之间战争止息的“和平主义”的理想, 与 40- 55 章“仆人的受苦和牺牲”, 以至 65- 66 章中的“新天新地”的结束动物物种之间敌对状态的“宇宙和谐”的层面关联起来, 这样的解经, 可以使我们从“整本书”的视角, 更加全面深刻地理解《以赛亚书》中的和平主义理想以及“和谐观”的丰富性、复杂性与多层面性。

### 三、儒家诗圣的盼望：杜甫诗篇的分析

关于杜甫诗篇与圣经先知书的关联阅读，我国学者汪维藩曾经有过尝试<sup>②</sup>。美国汉学家狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)在关于儒家先知传统的论述中，也曾在杜甫履行以神圣的“天道”抗衡世俗王权的意义上，将杜甫理解为承担了类似以色列先知的某种功能。并且，杜甫为了实现更高的道德理想，悲天悯人地向世俗君王“抗颜直谏”，几乎沦为乞丐的勇于自我牺牲的精神和君子情怀，也类似于先知精神的某种因素<sup>③</sup>。另外，英国旧约专家罗理(H. H. Rowley)认为：中国古圣贤“代天宣化”的道德热诚可与希伯来先知相比，就他们自觉“自己是被举出来从事其工作，和知道自己是那位不可见者(天)的代言人”而论，他们可公正的被视为先知人物而与以色列先知相并列比较<sup>④</sup>。并且罗理将孔子、孟子、墨子都列入中国古代的先知之列。而杜甫本人则被誉为诗歌中的“孟子”，故其人有“诗圣”之称谓<sup>⑤</sup>。所以，如果我们同意狄百瑞、罗理对儒家先知性质的理解和界定，那么，杜甫也应当之无愧地归属于儒家先知的行列。之所以用“儒家先知”这个词称呼杜甫，是为了缩小与圣经先知书的距离，更好地与《以赛亚书》中永久和平的思想作跨越解读，以便相互照明，发现阅读任何一个单一文本都不能发现出来的新意义。

#### 1. 杜甫作为儒家先知职能的特点

杜甫(公元712-770年)一生经历了大唐王朝由盛转衰的关键历史时期。杜甫诗篇的可贵性在于以真实的“史诗”般的笔触，为我们留下了那个时代苦难的忠实记录，在这里有诗人对战争的真实亲历和他所记述的百姓所经历的战乱之苦。这从一个真实的“史诗”层面丰富了我们对于圣经先知书中战争场景的描写和体认。

在圣经先知书中，我们时常读到先知接受上帝启示或异象的两种不同方式，一种是“听”；一种是“看”。先知书中更多地强调先知与上帝启示之间的这种神圣层面的关系。但是，先知书卷中，也提到先知作为上帝与百姓的“中介”的“代求者”(intercessor)的角色，为百姓的“罪”向上帝请求“宽恕”(《阿摩司书》7: 1-3; 7: 4-5)；为百姓的“苦难”向上帝乞求“解救”，施以援手(《出埃及记》15: 15)。根据儒家“天听自我民听，天视自我民视”的民本传统，杜甫的先知职能更接近后一个层面，即，为民“代求”的层面。杜诗

“奋舌动天意”、“惟歌生民病”，表达的正是这层含义。即，为老百姓的苦难向上天/上帝陈情<sup>⑥</sup>。正是在聆听百姓的哀声、苦况，正视百姓的惨状、血泪的方面，杜甫提供给我们难以数计的大量诗篇，从而丰富了我们理解先知为民“代求”角色的一面。这正是杜甫作为“百姓的先知”、“人民的诗人”最具特色的一面。

#### 2. 杜诗“非战”思想的根源

在杜甫大量描写战乱的诗篇中，我们最常“听到”的声音是百姓的“哭声”。我们最常“看见”的画面则是百姓变成了“尸体”、“鲜血”、“白骨”和“异物堆”——死人堆。这种阴冷惨烈的场面，使诗人不禁感到毛骨悚然、鬼哭狼嚎的地狱场景，“新鬼烦怨旧鬼哭，天阴雨湿声啾啾”。战乱中各色人等的嘴脸、命运也如同一幅幅简明清晰的速写，凸现出来。有妇女遭受强奸的画面；有儿童被屠杀的场景；有老人被虐待的画面；有刽子手谈笑杀戮的丑恶的屠夫嘴脸；也有因战乱带来的饥荒所导致的“易子而食”的惨景，等等<sup>⑦</sup>。

在杜甫著名的叙事名篇“三吏三别”中，充分体现了儒家“诗圣”的“幼吾幼及人之幼，老吾老及人之老”的推己及人、悲天悯人的情怀。百姓不是别人，而是生我养我的白发苍苍的爹娘；百姓不是别人，而是跟我新婚不久就要离别上战场的新郎；百姓不是别人，而是我的同胞亲生的兄弟姐妹；百姓不是别人，是我的乡亲、我的邻舍；百姓不是别人，是另一个“我”、另一个“你”、另一个“他/她”；是上帝赐予“生气”和“圣灵”的一样的“人类生命”。所以，诗人发出的声音是真诚的、也是绝望的，到底有没有这样一个孕育人类共同生命的“造物主”、“上天”、“真宰”、“大父母”？如果有，为何会发生如此惨绝人寰的人间战争惨剧呢？“人生无家别，何以为蒸黎？”(《无家别》)“吞声勿复道，真宰意茫茫”(《遣兴二首》其一)。

如同《耶利米哀歌》中的“上帝始终是缺席的、沉默的、没有回应的”一样，杜诗中的“上天”、“真宰”也始终没有做出回应，所以杜诗的这种发问才响彻千古，痛彻心肺！杜诗中并没有《以赛亚书》40-66章中上帝的最终出场和安慰<sup>⑧</sup>；杜诗中甚至也没有安慰约伯的“旋风中出现的上帝”。应该说：杜诗中并没有乐观的最后的“新天新地”的远象；有的是沉重流血的现实。直至诗人死前，也没有看到“和平国”的最终到来，仍然是“战血流依旧，军声动至今”的“万国皆戎马”的局面。应

该说，没有上帝许诺的“和平国”的到来，是杜诗区别于希伯来先知“新天新地”预言和远象的一个重大特点。

但是，说杜诗中并没有提到“新天新地”的“上帝国”的远象，这并不等于说杜诗的思想中没有对永久和平的祈盼，也不等于说杜诗的思想中不存在宗教的向度。而是说，杜诗对永久和平的祈盼和宗教向度是“中国式”的。泰来（Rodney L. Taylor）曾经敏锐地注意到儒家圣贤的宗教经验不同于圣经先知的独特处。他指出：儒家圣贤的宗教经验要追溯到往昔三皇五帝、尧舜之治的神话时代的根源上去<sup>①</sup>。杜诗对“太平盛世”与“和谐社会”的向往，与圣经宗教的不同点，恰恰就是回到往昔带有神话色彩般的黄金时代，回到尧舜之治的时代。在回忆往昔尧舜禹神话般的黄金时代中，杜甫自比于“感天而生”的神话人物“稷与契”<sup>②</sup>。并且想象自己化身为神鸟，“再光中兴业，一洗苍生忧”的“先知使命”的自觉<sup>③</sup>。另外，道家的“贵生”思想、佛家的“不杀生”思想在构成杜甫反战思想的宗教资源和最终精神力量支撑时的作用，也是一个正在开发和研究的课题<sup>④</sup>。

所以，杜诗的宗教维度和“终极关切”，最终存在于中国古代“儒释道”宗教文化并存所培养出来的悲天悯人的超越情怀中；存在于“遂下千秋之泪”的终极关切中<sup>⑤</sup>。正是因为如此，他想象神话中的天兵天将、天神以无畏的大力，使用天上“天河”的圣水，一举洗清人间苦难战争的鲜血，开辟出一个和平稼穡的新时代：

安得壮士挽天河，尽洗甲兵长不用。<sup>⑥</sup>

（杜甫《洗兵马》）

这就是杜诗中带有中国古代神话色彩的“和平国”的“异象”！也是造成杜诗“非战”思想的神

奇的宗教想象<sup>⑦</sup>。

#### 四、结语：古代智慧与和谐社会

今天的世界，武器已经不是古代以色列先知和儒家圣贤所处的冷兵器时代的“刀剑”；而是能量足以毁灭地球很多次的“核武器”。无论古代希伯来先知的“将刀打成犁头”的呼吁，还是儒家圣贤的“销兵铸农器”<sup>⑧</sup>的呼吁，在今天的时代环境下，都可以理解为“永久性销毁核武器”的呼吁，都可以理解为“和平利用核能”的呼吁。也有学者曾经以佛教“戒杀”思想诠释杜甫对待动物<sup>⑨</sup>，甚至对待植物如“好朋友”的“爱物”思想<sup>⑩</sup>。那么，是否也可以从生态和环保的视角将《以赛亚书》65章“新天新地”中的物种之间结束敌对状态，视为人类“素食环保”的开始？

正是因为如此，两个文本的并置，不仅能够丰富我们对未来“和谐社会”的想象，而且能够督促我们完成对现实所承担的责任。这些责任至少包括了：政治上，各国领袖和人民应该更加有责任地承担起裁减军费和缩减核武器的承诺，能够真正支持联合国宪章维护世界和平的宗旨。经济上，应该更加有效地消除世界贫富悬殊的现象，解除饥荒、贫困对人民的威胁。生态上，勇敢地承担起“减排”的责任，还给人与自然一个和谐依存与发展的良性关系。伦理上，各大宗教文化传统需要“和平相处”，切实地在“精神伦理”的“心灵层面”解除“暴力和恐怖”，以“爱邻如己”、“己所不欲，勿施于人”的推己及人、民胞物与的仁爱胸怀作为谋求冲突解决的立足点。

只有如此，我们才有可能渴望和展开一个未来的新世界：一个人与人、人与自然、人与社会、人与自身心灵和谐相处的“大同世界”和“上帝国”。

#### [注 释]

① 本文根据笔者于2010年5月31日—6月3日参加牛津亚洲宗教与社会研究中心与北京大学合办的“古代智慧与和谐社会国际研讨会”发言论文修改而成。

② 参见：白居易《与元九书》，载明伦出版社编辑。杜甫研究资料汇集[M]。台北：明伦，1971，第17-18页。

③ 参见 J. F. A. Sawyer, The Fifth Gospel: Isaiah in the history of Christianity [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 232.

④ 载中华书局编辑。杜甫研究论文集（第一辑）[M]。

北京：中华书局，1962-63，“出版说明”。

⑤ 参见路易·艾黎英译。杜甫诗选[M]。北京：外文出版社，2005。

⑥ 参见 James R. Hightower, “Foreword” in Eva Shan Chou, Reconsidering Tu Fu [M]. New York: Cambridge University Press, 1995.

⑦ 参见 F. Brown, S. Driver and C. Briggs, The Brown Driver Briggs Hebrew and English Lexicon [M]. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003, 17th edition, pp. 1022-23.

- ⑧ 本文所使用的圣经中文段落都取自和合本圣经, 特此说明。
- ⑨ 参见 J. F. A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the history of Christianity* [M]. pp. 220- 240.
- ⑩ *Ibid.*, pp. 233- 34.
- ⑪ *Ibid.*, p. 234.
- ⑫ *Ibid.*, pp. 223- 24.
- ⑬ *Ibid.*, p. 227.
- ⑭ 关于“跨文本阅读/释经”: Archie C. C. Lee (李炽昌), *Cross Textual Hermeneutics on Gospel and Culture* [J]. *Asia Journal of Theology*, 10 (1996): 38 - 48.
- ⑮ 参见 Marvin E. Tate, *The Book of Isaiah in Recent Study*, in J. W. Watts and P. R. House (ed.) *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* [M]. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 22 - 56.
- ⑯ 参见 B. S. Childs, *Isaiah* [M]. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, pp. 28- 29.
- ⑰ 参见 M. A. Sweeney, *Isaiah 1- 39* [M]. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1996, pp. 95 - 96.
- ⑱ 参见 M. A. Sweeney, *Isaiah 1- 4 and the Post Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* [M]. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 163- 84.
- ⑲ 参见 M. A. Sweeney, *Isaiah 1- 39* [M]. pp. 51 - 62.
- ⑳ 参见 Archie C. C. Lee, *Polyphonic Voices in the Bible*, in Philip L. Wickeri (ed.), *Scripture, Community, and Mission* [M]. Hong Kong: Christian Conference of Asia, 2002, pp. 177- 92.
- ㉑ 2: 1- 4 和 4: 2- 6 的乐观主义语调是被掳后编修的产物, 为了架构起 2- 4 章中间的古老的审判先知的预言。
- ㉒ 13: 1 明显又是一个题头, 所以将 1- 12 章视为一个文体单元也算合理。
- ㉓ 参见 Anthony J. Tomasino, *Isaiah 1: 1- 2: 4 and 63 - 66, and the Composition of the Isaianic Corpus* [J]. *JSOT* 57 (1993): 81- 98.
- ㉔ 参见 C. R. Seitz, *Isaiah 1 - 39* [M]. Louisville: John Knox Press, 1993, pp. 38- 40.
- ㉕ 参见 H. G. M. Williamson, *Variation on A Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* [M]. Cumbria: Paternoster Press, 1998, pp. 137 - 41; 162- 63.
- ㉖ *Ibid.*, pp. 161- 63.
- ㉗ 参见 R. N. Whybary, *The Second Isaiah* [M]. Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 63. Also see Rikk E. Watts, *Echoes from the Past: Israel' s Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40- 55* [J]. *JSOT* 28 (4) (2004): 494- 510.
- ㉘ 参见 N. K. Gottwald, *Social Class and Ideology in Isaiah 40- 55: An Egletonian Reading* [J]. *Semeia* 59 (1992): 43- 57.
- ㉙ 参见 Anthony R. Ceresko, *The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52: 13- 53: 12): Poetry and the Exodus-New Exodus* [J]. *CBQ* 52 (1990): 42- 55. G. P. Hugenberger, *The Servant of the Lord in the ' Servant Songs' of Isaiah: A Second Moses Figure*, in Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, and Gordon J. Wenham (ed.) *The Lord' s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts* [M]. Carlisle: The Paternoster Press, 1995, pp. 119- 39.
- ㉚ 参见 Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* [M]. Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 367- 68.
- ㉛ 关于“仆人”的“集体位格”、“个体位格”的复杂讨论, 见: Christopher R. North, *The Suffering Servant in Deuterocanonical Isaiah: An Historical and Critical Study* [M]. London: Oxford University Press, Second edition, 1956. Also see H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the light of Three Decades of Criticism*, in H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament* [M]. Oxford: Basil Blackwell Second edition, Revised, 1965, pp. 3- 60.
- ㉜ 参见汪维藩. 《诗魂》, 载陈泽民主编: *金陵神学文选: 1952- 1992* [M]. 南京: 金陵协和神学院 1992, 第 166- 167 页。
- ㉝ Wm. Theodore de Bary (狄百瑞), *The Trouble with Confucianism* [M]. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1991, pp. 49- 50.
- ㉞ 参见罗理 (H. H. Rowley) 著, 胡簪云译. *中国及以色列古先知的训言与宗教* [M]. 香港: 基督教文艺, 1968, 第 23 页。
- ㉟ 杜甫“诗圣”之称谓, 见宋代杨万里《诗人玉屑》, 卷十四。
- ㊱ 也有人理解为向世俗的帝王, 向天子求情。笔者不同意这种“化约”式的解释。
- ㊲ 分别见杜诗《三绝句》之一; 《羌村》之一; 《垂老别》; 《草堂》; 《别唐十五诚因寄吏部贾侍郎》等。
- ㊳ 从《以赛亚书》40: 1- 2 “你们要安慰、安慰我的百姓; 要对耶路撒冷说安慰的话”; 经 49: 13; 51: 3, 12, 19; 52: 9; 54: 11- 13; 61: 2 一直持续到 65-

- 66 章 (65: 17- 26; 66: 7- 13; 66: 22) 中的上帝的许诺“没有眼泪、没有忧伤、没有死亡”的“新天新地”。这个“安慰”可以与《耶利米哀歌》中的“无人安慰” (1: 2b, 9b- c, 16b, 17a, 21a; 2: 13 以及 5: 22) 对照着看。
- ③⑨ 参见 Rodney L. Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism* [M]. New York: State University of New York Press, 1990, p. 32.
- ④⑩ 关于“契”的典故, 源自于《诗经》中《商颂·玄鸟》、《商颂·长发》的神话传说。关于“稷”的典故, 源自于《诗经》中的《大雅·生民》、《鲁颂·必宫》的神话传说。杜甫在《自京赴奉先县咏怀五百句》中有“许身一何愚, 且比契与稷”之句。
- ④⑪ 杜甫在《凤凰台》一诗中将自己比作自“天庭”飞下的神鸟, 在神话意义上也可类比于先知“站在天庭的会中”。
- ④⑫ 杜诗《赠蜀僧闾丘师兄》有佛教止息争夺的观念; 也有道教“延生”的观念。已经开始有学者重视杜诗中的佛道信仰的影响, 如: 陈允吉: 《略辨杜甫的禅学信仰》, 载陈允吉. 唐诗中的佛教思想 [M]. 台北: 商鼎文化出版社, 1993, 第 93- 109 页。又如, 刘明华: 《杜甫与佛教的关系及晚年心境》, 载刘明华. 杜甫研

- 究论集 [M]. 重庆出版社, 2004, 第 117- 127 页。
- ④⑬ 明代王祠爽在诠释杜甫“二吏”“三别”时所言, “非亲见不能作, 他人虽亲见亦不能作。公以事至东都, 目击成诗, 若有神使之, 遂下千秋之泪。”这里的“若有神使之”、“千秋之泪”就是宗教性的终极关切。载 [明] 王祠爽. 杜臆 [M]. 上海古籍出版社, 1983, 第 83 页。
- ④⑭ 此诗中“壮士”对“天河”, 笔者认为可能背后有道教“天庭”概念的神话传说, 有此首诗中“常思仙杖过崆峒”佐证, “崆峒”乃古昔著名的道教名山。此首诗中“隐士休歌紫芝曲”又可佐证。
- ④⑮ 也有学者将《以赛亚书》2: 4a 中“他在列国中行审判”, 关联古代近东神话“神战士” (Divine Warrior) 来诠释; 见 H. G. M. Williamson, *Variation on A Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* [M]. pp. 137- 41; pp. 162- 63.
- ④⑯ 杜甫《奉酬薛十二丈判官见赠》中“销兵铸农器, 今古岁方宁”句。
- ④⑰ 对杜诗《缚鸡行》的诠释, 见刘明华. 杜甫研究论集 [M]. 第 125- 126 页。
- ④⑱ 对杜甫“爱物”思想的诠释, 见刘明华. 杜甫研究论集 [M]. 第 81- 87 页。

## A Cross-textual Reading of *Isaiah* 2: 1- 4 and Du Fu's Poems

JIANG Zongqiang

(College of Politics and Law, Northwest Normal University, Lanzhou, Gansu, 730070, PRC)

**[Abstract]** This paper, based on reading *Isaiah* 2: 1- 4 and Du Fu's poems, discusses the issue of “constructing harmonious society”. “Harmony” contains the meanings in various spheres, such as peace between people, between different races, and between countries, and it also includes the end of conflict between man and nature, and distillation of individual spirit and soul. Cross-textual reading of the two works can help better understand the profitable resource of ancient wisdom for constructing the harmonious society in present China.

**[Key words]** *Isaiah* 2: 1- 4; Du Fu's poems; cross-textual reading; peace; harmonious society

(责任编辑 张和平/ 校对 贺平)