

舊約文學與神學

# 詩篇與智慧文學

Exploring The Old Testament

The Psalms & Wisdom Literature

盧卡斯 著  
Ernest Lucas  
紀榮神 譯

盧卡斯是我極欣賞的英國舊約學者，他的作品（如本書及但以理書註釋）傳遞的信仰純正，學術一流（尤其作者深入探討有異於福音派傳統的嶄新理論）。因此，本書能幫助讀者透過五本詩歌智慧書去認識及親近神，又能用最新的方法研讀這五本寶貴書卷。有志研讀詩歌智慧書的你切勿忽略此佳作。

鄭炳釗（建道神學院駐院學者）

如果你只想擁有一本詩歌智慧書——歷代信徒天路歷程的五卷最愛——導論，要求舉凡各卷的成書、架構、作者、文學處境和特徵、經文脈絡、神學信息與當代詮釋議題等資料齊全，兼具深入淺出的解經深度與應用廣度，那麼，這本就是了。

吳獻章（中華福音神學院舊約教授、  
研發部部長暨教牧博士科主任）

鄙人未嘗見過一部詩篇與著作（Writings）的教科書如此優良，給目標讀者幫助如此的大。

威廉森（H. G. M. Williamson，牛津大學  
Regius Professor of Hebrews）



- ◎ 「舊約文學與神學」原於英國出版，共分四冊（五經、歷史書、詩歌及智慧文學、先知書），各冊皆由頂尖學者撰寫。
- ◎ 適合有志從正規及較新途徑研讀舊約的信徒（原系列以英國大學一、二年級生為對象）。
- ◎ 現代格式，方便閱讀。大量專題，刺激思考，正視經文產生的問題。強調舊約研究與神學並現代生活的關係。

ISBN 978-962-208-759-0



9 789622 087590



文學釋經系列

**舊約文學與神學：詩篇與智慧文學**

作者：盧卡斯

譯者：紀榮神

編輯：蒲天穎

設計：鄧國雄

出版及發行：天道書樓有限公司

承印：陽光印刷製本廠有限公司

二〇一〇年三月初版

編號：TD 2619

版權所有

除特別註明外，所有經文均引自《聖經新譯本》，版權屬於環球聖經公會，蒙允准使用。

Literary Studies of the Bible Series

**Exploring The Old Testament: The Psalms & Wisdom Literature**

by Ernest Lucas

Translated by Hezekiah Wing-chi Kee

Edited by Tin-wing Po

Designed by Peter Kwok-hung Tang

This book was originally published by Society for Promoting Christian Knowledge, 36 Causton Street, London SW1P 4ST, Great Britain.

Copyright © 2003 by Ernest Lucas

Chinese edition published by permission

© 2010 by Tien Dao Publishing House Ltd.

1st Chinese edition, March 2010

Cat. No.: TD 2619

ISBN: 978-962-208-759-0

All Rights Reserved

---

全球發行 Global Distributors

天道書樓有限公司 / Tien Dao Publishing House Ltd.

香港九龍土瓜灣貴州街六號十樓

9th Fl., 6 Kwei Chow St., Tokwawan, Kowloon, Hong Kong

電話：852-2362 3903

圖文傳真：852-2499 8103

[http:// www.tiendao.org.hk](http://www.tiendao.org.hk)

Email: [servant@tiendao.org.hk](mailto:servant@tiendao.org.hk)

Tien Dao Christian Media Association Inc.

10883-B S. Blaney Ave., Cupertino, CA 95014, U.S.A.

Tel: 1-408-446-1668

Fax: 1-408-446-1892

[http:// www.tiendao.org](http://www.tiendao.org)

Email: [info@tiendao.org](mailto:info@tiendao.org)



# 目錄

簡寫表.....	i
專題一覽.....	iii
總序.....	ix
引言.....	xi
古代近東地圖.....	xiii

## 第一章 詩篇

詩篇類型.....	1
詩篇和以色列的敬拜.....	21
詩篇的標題.....	34
詩篇的結構和發展.....	46
詩篇的性質.....	52
詩篇選評.....	62
第一篇.....	62
第二篇.....	64
第十三篇.....	67
第十九篇.....	69
第二十三篇.....	72
第三十三篇.....	73
第四十九篇.....	75
第六十篇.....	78
第七十三篇.....	81
第八十四篇.....	84
第九十六篇.....	86
第一〇一篇.....	88



第一二四篇.....	90
第一三八篇.....	92
第一五〇篇.....	94
詩篇的神學.....	94
進深研讀.....	118

## 第二章 希伯來詩歌

平行體.....	123
語言學的進路.....	126
格律.....	132
辨認希伯來詩歌.....	135
詩行、詩節、詩章.....	139
進深研讀.....	141

## 第三章 智慧和智慧文學

智慧文學.....	145
智慧的性質.....	147
以色列的智慧——舶來品？.....	149
以色列的智慧——自家創？.....	155
古以色列的學習處境.....	158
希伯來聖經的智慧「痕跡」.....	159
進深研讀.....	164

## 第四章 箴言

結構.....	167
文學格式.....	168
甚麼是箴言？.....	176
主題式研究：用字.....	179

箴言的成書.....	190
格言的編排.....	196
《阿曼尼摩比的訓示》與箴言二十二章17節至 二十四章22節.....	197
箴言中的陰性智慧形象.....	200
箴言和神學.....	204
箴言以後的智慧.....	211
進深研讀.....	213

## 第五章 約伯記

結構.....	217
概覽.....	218
成書和統一性問題.....	228
文本和語言.....	239
寫作日期和作者.....	241
古代文獻比較.....	246
作為文學的約伯記.....	249
約伯記的結語.....	253
信息.....	255
進深研讀.....	264

## 第六章 傳道書

傳道者是誰？.....	269
文本和語言.....	272
傳道者生活的時代和地點.....	273
傳道者和傳道書.....	275
文學結構.....	280
註釋.....	287
文學格式.....	295

文學體裁.....	296
傳道書受到的影響.....	299
傳道者——悲觀主義者？懷疑論者？	
「傳講喜樂的人」？ .....	302
神學主題.....	304
傳道書和聖經正典.....	313
進深研讀.....	316

## 第七章 雅歌

作者.....	321
文本和語言.....	325
寫作日期.....	327
雅歌作為情詩.....	329
文學格式和意象.....	338
結構.....	343
註釋.....	346
詮釋雅歌.....	352
信息.....	361
進深研讀.....	364



# 簡寫表

AB	Anchor Bible
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
DSB	Daily Study Bible (中文版：「每日研經叢書」，基督教文藝出版社)
EC	Epworth Commentaries
FOTL	Forms of Old Testament Literature
HSM	Harvard Semitic Monographs
ICC	International Critical Commentary
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
NCB	New Century Bible
NEB	New English Bible
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i>
NIVAC	New International Version Application Commentary

（中文版：「國際釋經應用系列」，漢語聖經協會）

NRSV	New Revised Standard Version
OTL	Old Testament Library
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SR	<i>Studies in Religion</i>
TOTC	Tyndale Old Testament Commentary（中文版：「丁道爾舊約註釋系列」，校園書房）
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

# 專題一覽

## 第一章：詩篇

聖詩集	2
讚美詩	4
哀歌	8
感恩詩	12
詩篇一一九篇	17
詩篇的類型	19
聖詩的起源	25
朝聖節日	26
耶和華作王	34
詩篇的歷史標題	37
詩篇和音樂	45
詩篇的發展	52
詩篇十五至二十四篇	60
比喻	72
細拉	77
意象的借用	97
耶和華的屬性	100
復活	107
獻祭和順服	110
詩篇中的咒詛	112



彌賽亞盼望 117

## 第二章：希伯來詩歌

平行體 124

奧康納的「限制」 126

希伯來和烏加列詩歌 136

創作希伯來詩歌 138

詩節找找看 141

## 第三章：智慧和智慧文學

智慧 146

今天的智慧文學？ 149

古以色列存在智慧學校？ 152

希伯來聖經的智慧「痕跡」 160

埃及的智慧文獻 160

美索不達米亞的智慧文獻 162

## 第四章：箴言

箴言的結構 167

*Mashal* 的意思 169

訓誨體 171

智慧格言 173

自相矛盾的箴言 177

箴言的性質 178

懶惰人 190

箴言二十五至二十九章的編纂	192
箴言三章21至25節	194
格言的編排	197
《阿曼尼摩比的訓示》與箴言的對應之處	198
箴言八章20節	201
作為陰性的智慧	203
敬畏耶和華	207
<b>第五章：約伯記</b>	
約伯記的結構	218
撒但	221
撒但的挑戰	222
約伯記第十四章	223
約伯記十九章23至29節	225
約伯記四十二章6節	228
重構第三輪講論	232
第三輪講論	233
苦難有「教育意義」	235
以利戶的講論	236
約伯記的成書過程	237
古老希臘文譯本省略的經文	240
約伯記的「引文」	244
約伯記是翻譯作品？	246
說話是「語言行動」	252
敬虔與昌盛	255

約伯記的信息 263

## 第六章：傳道書

Qoheleth的意思 270

角色扮演和人生省思 271

傳道書和便西拉 275

傳道書中的引文 278

*Zwar-Aber Aussage*分析 280

金斯伯格的傳道書結構 281

魯索的傳道書結構 282

魯索的循環 282

賴特的分析 284

克倫肖的分析 286

傳道書的結構 287

傳道書七章25至29節的詮釋 290

賞與罰 291

傳道書十二章2至6節的老房子 294

英太夫王 (King Intef) 陵墓的《彈豎琴者之歌》 297

傳道書和《彈豎琴者之歌》 298

舊巴比倫版本的《吉加墨詩史詩》摘錄 301

傳道書中 *hevel* 的意義 304

傳道書和希伯來書卷 305

人生的意義和無意義 308

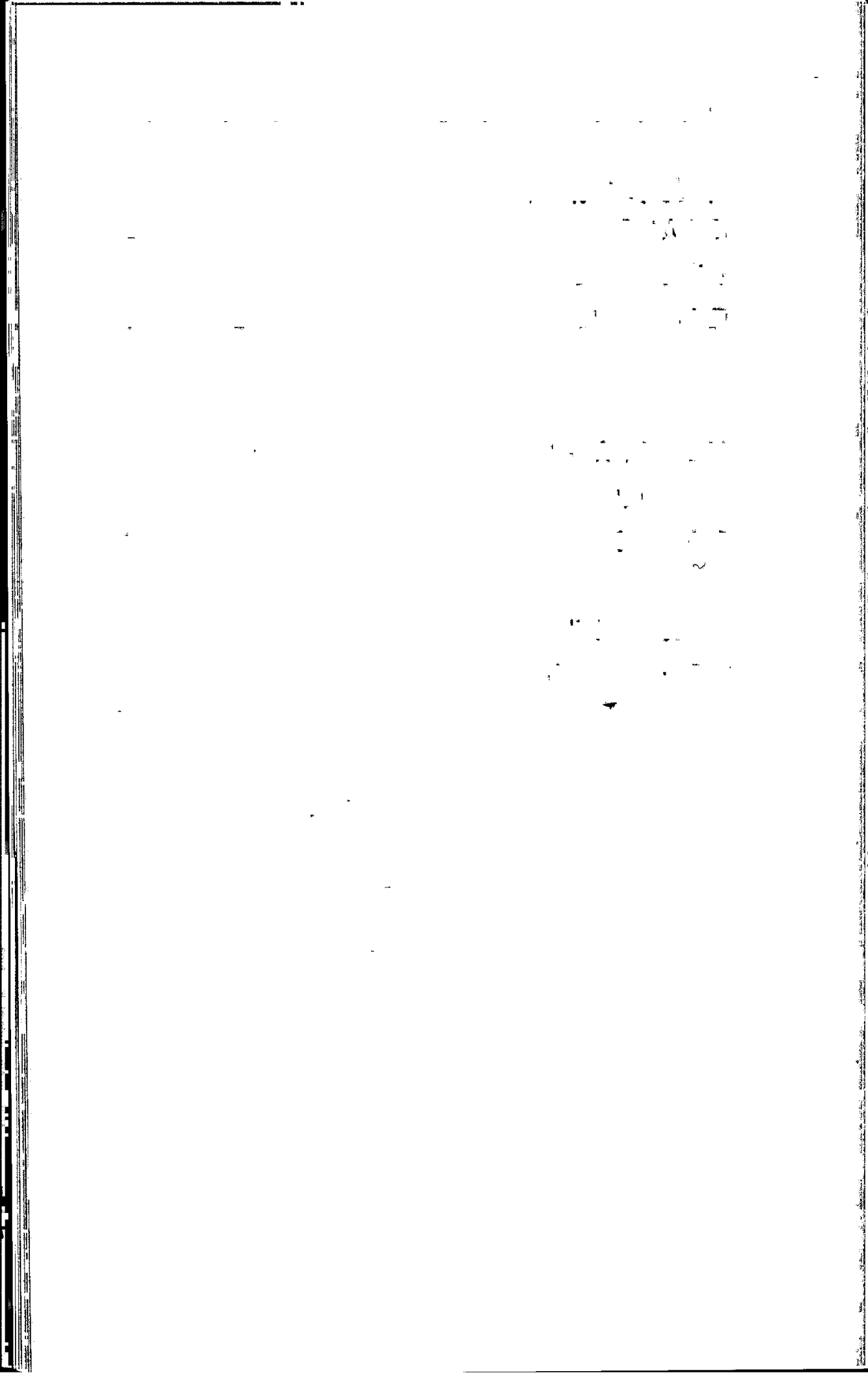
傳道書與正典性 314

傳道書的「正典詮釋」 315



## 第七章：雅歌

處應人生問題	323
雅歌的作者問題	325
雅歌的寫作日期	329
情詩	330
埃及情歌	335
英文的沃斯夫詩？	339
雅歌的意象	343
雅歌的結構	344
雅歌六章12節	350
雅歌的戲劇詮釋	356
雅歌和伊甸園故事	361
嫉妒	363



# 總序

「EOT」是一套導論書，旨在幫助聖經的初學者認識舊約。本系列的格式特別為現代讀者而設計，例如正文穿插許多專題，以加強互動。這些專題要求讀者作出回應，提議不同的觀點，提供附加資料，或建議進一步研究某個課題的方法。因此，本系列可作個人學習用，亦可作教科書用。

「EOT」強調舊約研究與神學並現代生活的關係。本系列作者均就自己有豐富著述的領域撰寫。他們相信，舊約對於神學和基督教信仰及實踐來說，有奠基性的意義。

因此，「EOT」特意收納了現代的解經進路。傳統的歷史性議題有交代之餘，一些較新的進路，例如正典和修辭鑑別學，亦有說明。我們希望幫助讀者明白，舊約書卷能對應現代生活，在應用上有各種可能性。

「EOT」與「ENT」是姊妹系列。

麥康維爾（Gordon McConville）

主編

1944

2

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

# 引言

本書的對象是詩篇和智慧文學的初學者，跟「舊約神學與文學」系列的其他單元一樣，本書是研經者的基本參考，以助個人研經，不假外求。本書包含各卷書的導論，綜覽了近期的研究趨勢，並對文本本身有簡單的研究，就約伯記、傳道書和雅歌來說，即全書的基本註釋。關於箴言第十至三十一章，由於內容主要是大量互不相關的箴言，故難作這類註釋。我們論到箴言的編纂時，不會作出每章註釋，而是提供各段落的概覽，第一至九章會特別仔細。至於詩篇，我們會找來了具代表性的詩篇，稍為深入探討。我們會概覽各書卷的主要神學問題，交代各個詮釋該書的神學進路。除特別標明外，本書採用NRSV版本的經文（譯註：中文版採用《新譯本》）。

本書強調互動，加插了好些專題，引導讀者按所學內容作進一步思考及研究。有些專題純粹是背景資料，澄清一些比較複雜的問題。「專題一覽」臚列了所有題目及頁數，讀者可以一目了然。

本書希望為研經者引介一系列研究詩篇和智慧文學的批判性釋經著作，故此，每一章都附有參考書目，其中大部分曾在該章出現。附有\*號的屬基本功，其他則較艱澀，或屬專題研究。

讀者可能會問，把詩篇和智慧文學放在一書，除了便利

之外，還有甚麼原因？把詩篇和智慧文學集於一冊的理由之一是，這些書卷有大量希伯來詩歌。詩篇和雅歌純粹是詩歌。約伯記有散文體的序言和跋，但大部分內容是詩歌。希伯來箴言是詩歌格式。傳道書收入一些箴言，有學者推斷，此書亦包含詩歌，但全卷書在多大程度上屬於詩歌，則有爭議。通常，只有約伯記、箴言和傳道書被視為舊約智慧文學書卷，不過，我們將會看到，雅歌有理由被視為至少是智慧文學的近親。同樣，詩篇包含「智慧詩」，縱然學者仍爭論這類詩的數目，甚至質疑這個詩篇類別是否存在。

最重要的是，本書背後有一信念：詩篇和智慧文學對現代人含有重要信息。大概很少人會懷疑詩篇有這方面的特色，因為在猶太教和基督教靈修中，詩篇一向是主角，既用在群體崇拜中，也用在個人靈修上。約伯記偶而曾打動哲學家、藝術家，近年則是心理學家，可是大多數人只認識這書的散文體故事——有時更是誤解了。其他幾卷書較鮮為人知，內容更不時被誤解。箴言被誤以為是「律法」，而雅歌經常被寓意解釋，以致真正的信息受到忽視。傳道書有一兩段經文頗通行，但全書整體上乏人問津。我盼望本書可啟導人更了解這些書卷，對書卷信息更能活用。

# 古代近東地圖



1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

1885

1886

1887

1888

1889

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900



# 第一章

## 詩篇

詩篇一向在猶太人和基督徒的靈修生活中舉足輕重，第四世紀的基督教領袖亞他那修（Athanasius）講出一個重要原因：大部分聖經是向我們說話，唯獨詩篇是代我們說話。歷代以來，上帝的子民在詩篇中找到各種語言——讚美和申訴、信靠和懷疑、祈求和感謝，他們與上帝的關係因此得到滋養。或許由於信徒發現詩篇常有這訴心聲的功能，以致普遍認為詩篇是出於個人手筆的宗教詩集，特別是出自大衛王，並主要是讓人私下使用。

### 詩篇類型

1920年代，隨著衰克爾（Hermann Gunkel）和他門生的研究陸續發表，詩篇研究進入了重要的新階段。隨意看詩篇，一般會感覺它包含的材料繁雜。衰克爾卻察覺到，儘管材料繁雜，各詩篇在形式和內容上卻存在著共通的模式。衰克爾根據文學類型（德文*Gattungen*）把所有詩篇分類。衰克爾背後的信念是，詩篇的種類始自詩篇在耶路撒冷聖殿敬拜中的使用。衰克爾認出了兩大類別：讚美詩和哀歌，當中再有細分。衰克爾也辨認出一些較不常見的詩篇類型。

衰克爾的研究被批評，也引發了討論，後來的學者對衰克爾分類的細節眾說紛紜。這現象不足為奇，因為詩人大多喜歡破除既定的格式。有人批評衰克爾的分析實際上不只考慮詩篇的文學格式，也考慮內容。事實上，衰克爾有些類別主要是基於內容而產生。不過，這可能是有用的分類系統所必須付出的代價，也在某程度上可視作合理，只要詩的內容可以說明何以一類詩篇不切合任何既有的詩篇類型。

雖然沒有共識，但下列的分類可算得到普遍接受：

1. 讚美詩
  - a. 一般性的讚美上帝
  - b. 慶賀耶和華作王
  - c. 錫安之歌
2. 哀歌
  - a. 個人的哀歌
  - b. 群體的哀歌
3. 感恩詩
  - a. 個人的感恩
  - b. 群體的感恩
4. 君王詩
5. 次要分類：信靠詩、智慧詩等

### 聖詩集

看看現代的聖詩集，內容是根據甚麼原則編排？根

據首字母、教會年曆，還是崇拜的不同環節？單看詩歌本身，能否看出任何「分類」？

## 讚美詩

一般性的讚美詩有一種簡單的三重結構：

- ✿ 呼喚人讚美上帝。
- ✿ 主部分提出讚美的原因，通常會用 *ki*（「因為」）這字帶出。
- ✿ 再呼喚人讚美上帝，通常呼應開首的呼喚。

詩篇一一七篇是最短的詩篇，可闡明這結構：

第1節      萬國啊！你們要讚美耶和華；  
              萬民哪！你們要頌讚他。

第2節      他向我們所施的慈愛極大；  
              耶和華的信實永遠長存。  
              你們要讚美耶和華。

詩篇一一三篇是另一個好例子，第1至3節是引言，呼喚人讚美上帝，第4至9節上提出讚美的原因，第9節下是總結。這個基本結構有一定彈性。在詩篇一五〇篇，讚美的原因很簡短，但末了勸勉人讚美的內容大大加長（3~6節）。詩篇三十三篇有應有的引言（1~3節）和主部分（4~19節），但結尾卻是向

耶和華表達信靠（20~22節）。有些一般性的讚美詩集中說到耶和華掌管萬物（詩八，二十九，一〇四篇），另一些則歌頌耶和華在歷史中的作為（詩一〇四篇）。

雖然詩篇不時會提到聖殿和錫安，但其中有六篇詩集中以錫安為主題。這六篇詩篇讚美錫安，藉此向耶和華表達讚美，因祂揀選了錫安為敬拜祂的中心，又保護錫安。這些錫安之詩是詩篇四十六篇、四十八篇、七十六篇、八十四篇、八十七篇和一二二篇。這幾篇詩沒有一般讚美詩的典型結構。

另一組讚美詩慶賀耶和華作王（詩四十七，九十三，九十六~九十九篇；有些學者也算入詩九十五篇），除了詩篇九十八篇，這些詩篇全都包含「耶和華 / 上帝作王」或相似的話。詩篇九十七和九十九篇有一般讚美詩的三重結構。我們稍後會討論這些詩篇在耶路撒冷聖殿敬拜中可能佔有的位置。

### 讚美詩

試分析詩篇九十七篇和一〇三篇的結構，看此結構如何說明這二詩屬一般性讚美詩。

詩篇九十五篇是慣常格式的變體，相當有趣。這詩從第1至7節上依照一般性讚美詩的慣常模式，然後卻出現一段先知神諭（7下~11節）。

### 哀歌

哀歌是最常見的詩篇類型，佔了詩篇全書的三分之一，表達出詩人在貧乏或受苦的處境中對上帝的回應。這類詩篇的結

構富彈性，由好些元素組成，並非每首哀歌都出現所有元素，出現的次序亦有不同。以下是常見的元素：

- ✿ 呼喚上帝：大多數哀歌以此開始。
- ✿ 控訴：描寫詩人所受的痛苦或不幸，可視為全詩的核心。
- ✿ 祈求：詩人求上帝介入及拯救，有時會提出理由——上帝的屬性、上帝的榮耀、詩人水深火熱的境況。
- ✿ 求上帝向惡人報仇，這些人叫詩人痛苦不堪。這部分可以屬祈求的環節。
- ✿ 認罪。
- ✿ 相對於認罪，詩人可表明自己無辜。
- ✿ 許願：獲上帝拯救後，必讚美和感謝上帝。
- ✿ 表達對上帝的信心和信靠。
- ✿ 放聲讚美和感恩。

詩篇五十四篇是個人哀歌的例子：

第1節 呼喚上帝

上帝啊！求你因你的名拯救我，  
求你以你的大能為我伸冤。

第2節 祈求

上帝啊！求你垂聽我的禱告，  
留心聽我口中的言語。

第3節 控訴

因為傲慢的人起來攻擊我，  
強橫的人尋索我的性命，  
他們不把上帝放在眼裏。

第4節 表達信靠

看哪！上帝是我的幫助；  
主是扶持我性命的。

第5節 求上帝報仇

願災禍報應在我仇敵的身上；  
願你因你的信實消滅他們。

第6節 許願

我要甘心情願獻祭給你；  
耶和華啊！我必稱讚你的名，因你的名是美好的。

第7節 放聲讚美

他救我脫離了一切患難；  
我親眼看見了我的仇敵滅亡。

在個人哀歌中，詩人只會用很概括的話形容苦境。不過，三類題旨反覆出現，引起了不少討論。有些詩篇（例如，詩七，二十六，二十七篇）似乎反映詩人感到被人誣告，發出抗辯。施密特（H. Schmidt）和拜爾林（W. Beyerlin）都以此為起點，主張聖殿中有某種正式的神聖審訊程序，但細節各有不同。列王紀上八章31至32節論到被控告的人可以跑到聖殿，在

上帝面前起誓，故此二人的說法可能有幾分真確。不過，施密特和拜爾林提出的程序細節卻沒有證據支撐。

另一些詩篇似乎指到詩人生病（例如，詩六，三十一，三十五，三十八，八十八篇），且大多提到敵人存在，這些人偶而被稱為「作惡的人」（詩六8）。莫文克（S. Mowinckel）認為這些人是向詩人下咒的巫師，因此這些詩篇是一種反咒語。此說並不流行，事實上，詩中沒有暗示敵人令詩人生病，有時反而說上帝自己是原因（例如，詩三十八1起）。而且，希伯來文有「巫術」的專用詞，但「作惡的人」這片語卻沒有用那詞，而是用了泛指「邪惡」的字。

在少數哀歌中，敵人看來是外邦人（例如，詩十15~16，五十六7，五十九5、8），因此誦詩人可能是代表國家誦讀。很多學者假設這人是君王，但也可能是高級軍人，甚至是大祭司。我們論到君王詩的時候會再討論。

當哀歌的「我」代表群體，則該詩是群體哀歌。用「我們」的角度寫成的明顯群體哀歌，數量比個人哀歌少。群體哀歌以災難為處境，如戰敗（詩四十，六十，七十四，七十九，八十三篇）或旱災和饑荒（詩一二六，一四四篇）。

不少個人哀歌包含一種信念：耶和華已垂聽祈禱。這通常見於詩末（例如，詩六8起，二十八6起，五十六9起，一四〇12起）。一種普遍的解釋是祭司或祭禮先知發出了拯救的神諭，而哀歌的結語就是回應。支持者指出以賽亞書第四十至五十五章記有拯救的神諭（常有「不要懼怕……」這話），而部分神諭的用語可見於詩篇的哀歌。而且，某些哀歌本身也有先知神

諭（例如，詩三十二8~9，五十5~23，六十6~8，八十九19~37）。反對者質疑為何哀歌本身只保留了極少的拯救神諭（詩十二5和六十6~8是僅有的例子）。不過，這可能是由於詩篇是固定的崇拜禮文，預期人們會即興回應。

### 哀歌

請分析下列哀歌的結構：詩篇第三、六、五十一和六十篇。

留意，詩篇五十一篇18至19節預設耶路撒冷的城牆被毀，似乎與這篇個人哀歌格格不入。這兩節經文很可能是被擄後插入已存在的詩篇中，承接15至17節的獻祭主題。

詩篇六十篇收入了一個先知神諭（6~8節），比較罕見。

### 感恩詩

感恩詩表達詩人經歷了上帝某次拯救後，向上帝發出感謝讚美。不過，這類詩篇不單是為了讚美，亦是一種見證，在全會眾面前述說上帝的拯救。感恩詩談論上帝，以表讚美，一般性的讚美詩則直接讚美上帝，故此韋斯特曼（Claus Westermann）認為兩種詩篇彼此相關，並稱感恩詩為「宣佈性的讚美詩」（Declarative Psalms of Praise），一般性的讚美詩為「描述性的讚美詩」（Descriptive Psalms of Praise）。韋斯特曼又指出，希伯來文沒有「感謝」的專字，動詞 *hodah* 不時被譯



為「感謝」，但其實解作「讚美」更貼切。少數學者採納了韋斯特曼的詞彙，大部分不接受。事實是，感恩詩跟一般性的讚美詩不同，與哀歌關係密切。在哀歌中，詩人常承諾公開感謝上帝的拯救（例如，詩七17，三十五28），有時還許願獻感恩祭（例如，詩二十七6，五十四6起）。

因此，感恩詩可看為是上帝既應允詩人在哀歌中發出的祈禱，詩人便作出回應，同時獻上感恩祭。這樣來看，感恩詩的處境與一般性讚美詩的處境不同。此外，韋斯特曼大概把 *hodah* 的論點過分引申。意義廣闊的字應按照上下文理解。當 *hodah* 用在回應上帝某個拯救時，「感謝」似乎是適切的翻譯。

個人感恩詩有三重結構：

- ✿ 引言：呼求耶和華的名，可能包括宣告要稱謝耶和華，亦可用不同的詩歌元素加以擴充。
- ✿ 主要部分：基本上是描寫詩人的經歷，可以包括：
  1. 詩人之前的苦境。
  2. 詩人在苦境中的禱告。
  3. 耶和華拯救的作為。
  4. 詩人已還願。
- ✿ 總結：通常會勸勉會眾或詩人自己要讚美耶和華。

詩篇一一六篇是個人感恩詩：

第1至2節 引言：呼求耶和華的名，表達詩人要「求告他」

我愛耶和華，因為他聽了我的聲音、我的懇求，

因為他留心聽我的懇求，

我一生一世要求告他。

第3至11節 描寫詩人的苦境、詩人發出的禱告（4節）和耶和華的拯救（6下、8~9節）

死亡的繩索纏繞著我，

陰間的痛苦抓住我；

我遭遇患難和愁苦。

那時，我呼求耶和華的名，說：

「耶和華啊！求你拯救我。」

耶和華有恩典，有公義，

我們的上帝滿有憐憫。

耶和華保護愚蒙人，

我落到卑微的地步，他拯救了我。

我的心哪！你要回復安寧，

因為耶和華用厚恩待你。

主啊！你救了我的性命脫離死亡，

你使我的眼睛不致流淚，使我的雙腳不致跌倒。

我要在活人之地，行在耶和華面前。

我雖然說：「我受了極大的痛苦」，但我

仍然相信。

我在驚惶之中曾說：「人都是說謊的。」

#### 第12至19節上 表達還願的意向

我拿甚麼報答耶和華向我所施的一切厚恩呢？

我要舉起救恩的杯，稱揚耶和華的名。

我要在耶和華的眾民面前，向他還我所許的願。

在耶和華的眼中看來，聖民的死極為寶貴。

耶和華啊！我真是你的僕人，

我是你僕人，你婢女的兒子；

我的鎖鍊你給我解開了。

我要把感恩祭獻給你，

我要稱揚耶和華的名。

我要在耶和華的眾民面前，向他還我所許的願。

耶路撒冷啊！就是在你的中間，

在耶和華殿的院子裏，我要還我所許的願。

#### 第19節下 勸勉人要讚美耶和華

你們要讚美耶和華。

與個人哀歌一樣，某些個人感恩詩的說話者也可能是群

體代表。例子是詩篇十八篇和一一八篇，它們提到與列國發生衝突。只有極少詩篇被學者視為群體感恩詩，而詩篇一二四篇則常被歸入這類別。雖然沒有用上「稱謝」這字，但其主題明顯是感謝上帝某次拯救。詩篇一二九篇和一二四篇有些共通點（包括第一節「願以色列說」的勸勉），但前者的主題似乎是因著耶和華所行的事而信靠祂，多於是稱謝祂。詩篇六十七篇有雙重主題：一方面因著收割讚美上帝，這也可視為一種感恩；不過，詩人也祈求上帝將來賜福，這可能暗藏哀歌的元素，即是渴望不再經歷饑荒。

### 感恩詩

請分析下列感恩詩的結構：詩篇三十二、三十四和一一八篇。

留意，詩篇三十二篇收入了一個先知神諭（8~9節），比較罕見。

雖然詩篇一一八篇大部分內容是以第一人稱單數寫成，但它的主旨是戰爭中得拯救。說話的「我」可能是軍長或君王，代表全國人民說話。若是這樣，25至27節轉為複數，便有合理解釋，並可以理解為百姓對打勝仗的回應。

### 君王詩

雖然袞克爾把君王詩列入詩篇的主要類別，但這類詩並不構成一種獨特的文學類型。君王詩可以有不同類型，使其有別

於其他詩篇的是內容——上帝和君王的關係。袞克爾認為以下是君王詩：詩篇第二、十八、二十、二十一、四十五、七十二、八十九、一〇一、一一〇、一三二和一四四篇，這些詩篇都清楚提到君王。有些學者主張把另一些詩篇也歸入君王詩。我們已看過，在某些個人哀歌和感恩詩中，說話的人似乎是群體的代表，認為那代表很可能是君王的，便會把這些詩篇也列入君王詩。至於沒有表明說話者代表群體的個人哀歌和感恩詩，有些學者也會列入君王詩，因他們發現別的「君王」的特色，但這些特色是主觀的判斷，得不到普遍認可。一些學者主張，如果詩篇的標題提到大衛，這詩是君王詩的機會便很大，但問題是，我們無法確定標題的寫作日期和性質，這方面稍後會討論。

袞克爾列出的君王詩涵蓋一系列的場合和處境。學者普遍認為，詩篇第二篇和一一〇篇都是加冕詩，二者都收錄了向君王發出的神諭。詩篇第二篇的神諭首句是「你是我的兒子，我今日生了你」（7節），這話呼應上帝藉先知拿單論到大衛後裔的話——「我要作他的父親，他要作我的兒子」（撒下七14）當然，這應許適用於大衛王朝所有後續的繼承者。在約阿施加冕的記載中，大祭司把「約書」交給約阿施（王下十一12）。我們不清楚這是甚麼約書，但可能是包含像詩篇第二篇7至9節的「諭旨」的文件。約阿施和所羅門（王上一33起）加冕的時候，儀式有兩部分：在聖所受膏，在宮中登基。詩篇一一〇篇很自然與登基有關。在詩篇一〇一篇，王（第8節強烈暗示他是說話者）立志持守崇高的道德，內容很適合作為加冕誓詞，

但也可能是用於其他場合。詩篇七十二篇是一篇禱文，為王祈禱，展示一幅理想的管治景象，這詩也可能用於加冕禮。

王是大統領，難怪有些君王詩有戰爭背景。學者普遍同意，詩篇二十和一四四篇是出戰前祈求耶和華幫助的禱文。詩篇十八篇（撒下二十二章有不同版本）似乎是王為打勝仗而感恩的詩。詩篇二十一篇的背景不詳，在第8至13節，詩人展望將來會得勝敵人，於是有認為這詩是在出戰前誦讀。另一方面，第1至7節的感恩元素令有些學者覺得，這詩是慶祝新近獲得的勝利。另一些學者則認為，這詩的意思含糊，加上第3節提到為君王加冕，因此可能是在登基週年紀念時候頌唱。詩篇八十九篇一開始讚美耶和華，特別頌揚耶和華與大衛立約的應許（1~18節）。第19至37節有一段很長的神諭，似是源自撒母耳記下第七章拿單的神諭。這詩末了出現慘痛的哀歌，耶和華被指責沒有遵守給大衛的應許（38~51節；52節是詩篇卷三的結束頌讚），這暗示君王戰敗了，很可能被殺。詩人懇求耶和華介入，拯救百姓。這詩可能是指到主前602年約西亞戰死一事（王下二十三29起）。不過，詩中表達的絕望很深，或許指的是主前586/7年耶路撒冷被巴比倫毀滅。

詩篇四十五篇是為王室婚禮而寫，第2至9節描寫新郎，第10至15節描寫新娘。第12節提到推羅，令到一些學者聯想到以色列的亞哈王，因亞哈娶了推羅的公主耶洗別。不過，第6節似乎暗喻大衛的應許，若是，這王是猶大王。第12節提到推羅人，可能純粹代指富有的外邦人，他們差遣使者赴宴。

詩篇一三二篇明顯與撒母耳記下六至七章的敘事息息相

關，後者記載大衛尋找約櫃，把約櫃帶到耶路撒冷，耶和華便藉著先知拿單向他發出應許。歷代志下六章41節起引用了這詩的部分內容，但處境是所羅門在住棚節把約櫃抬進聖殿。詩篇三二篇6至10節看來是約櫃被帶到耶路撒冷的禮儀重演，此舉可能是住棚節的週年活動。

我們稍後再會探討，這些詩篇揭示了甚麼猶大君王論的意識形態，及有關的彌賽亞詮釋。

## 信靠詩

這一組詩篇也不構成獨特的文學類型，有的是一致的「感覺」。這些詩篇有時被稱作信靠之歌。雖然學者普遍接受這些詩篇是特別一類，但到底有多少詩篇屬於這一類，則意見不一。詩篇十一、二十三和六十二篇被公認為個人信靠詩，完全用第三人稱角度描寫上帝。很多學者會把詩篇第四、十六和一三一篇歸入這類。詩篇一一五、一二五和一二九篇或可視作群體信靠詩，但有爭議。

袞克爾認為這類詩篇的原型見於哀歌詩篇的信靠表達，另一些學者則覺得信靠詩與感恩詩的關係更密切。

## 智慧詩

學者廣泛同意，有一類詩篇與希伯來聖經的智慧文學有淵源。這類詩篇也不是靠文學格式定義，而是根據是否存在智慧文學特有的觀念、語言和風格特色而定。不過，一篇詩到底要有多少智慧文學的特色，才算得上是智慧詩，則意見分歧，

因此有學者質疑劃分這類別的价值。大多數智慧詩清單都會有以下的詩篇：詩篇第一、三十四、三十七、四十九、七十三、一一一和一一二篇。這些詩篇的共通點是詩人提問人生意義何在，尤其受惡人興旺、義人受苦的現象所困。這些詩篇也用了見於智慧文學的字詞和語句。

有些學者，包括莫文克，認為智慧詩從來沒有用在敬拜中，而是用於與敬拜無關的教導處境，具反思及教誨功能。不過，這依然有兩個問題：詩篇何故收入這類詩篇？這類詩篇的內容為何不可以間中在敬拜中使用？

### 其他次要分類

詩篇十九和一一九篇內容接近，都是讚揚上帝的律法（Torah）。詩篇十九篇分成兩半，前半（1~6節）論到創造——特別是太陽——為上帝的榮耀作證。後半（7~14節）讚揚律法。儘管有學者認為，這兩部分本是獨立的詩，後來才合併，但這說法忽略了二者思想的一致性。在古代近東，太陽不單被視為光明和生命之源，也是公義的源頭和捍衛者。這思想存在於埃及、美索不達米亞文明和赫人文化中，背後的觀念可能是太陽是無所不見的天眼（詩十九6下）。故此，詩的前半提到太陽，為後半的主題鋪路。此外，若問受造物如何見證上帝，詩人的回答是太陽周而復始的運動。上帝把「定律」賜給物質世界，又把道德「律法」賜給人，二者互相輝映。詩篇一一九篇是默想律法的語錄。



## 詩篇一一九篇

兩篇以律法為主題的詩篇碰巧是詩篇十九篇和一一九篇。詩篇一一九篇是全卷書中最長也是結構最精密的一篇。

這詩按照字母詩 (acrostic) 的格式寫成，首八節以第一個希伯來字母開始，接下來的八節以第二個希伯來字母開始，如此類推，直至22個希伯來字母都出場，全詩因此有176節。

這詩有八個主要的詞彙，用來形容律法：

1. 律法 / 法度 (25次)
2. 典章 (23次)
3. 判語 (23次)
4. 誠命 (23次)
5. 律例 (22次)
6. 話 (22次)
7. 訓詞 (19次)
8. 道 (3次)

除了第90和122節，每一節都有上述的一個詞彙。

本詩基本上是一篇默想律法的語錄，段落之間沒有明顯的思想推展。

雖然詩篇第一篇的整體主題通常被形容為「兩條道路」

——義人和惡人的道路——義人「道路」的主要特色是熱愛律法，默想律法（3節），因此，詩篇第一篇也可歸入律法詩類。

詩篇十五和二十四篇都是「殿門禮歌」（gate liturgies），看來是用於敬拜的人抵達聖殿門之時。敬拜的人問誰人能夠進殿（詩十五1，二十四3），守門的人回答（詩十五2~5b，二十四4~5），敬拜的人接納進殿的條件（詩十五5c，二十四6）。以賽亞書三十三章14至16節也有同樣的儀式。

詩篇一二〇至一三四篇的標題是「朝聖之歌」或「上行之詩」，因此成為一組，不過，這組詩篇其實有不同類型（讚美詩、哀歌、感恩詩、信靠詩）。普遍認為，歷史發展到一個時期，到了大時大節，上耶路撒冷朝聖的人會用這些詩篇（參詩一二二4）。另一觀點指出，譯作「上行」的字在希伯來聖經幾乎總是解作「台階」或「梯子」，因此認為這些詩篇是在通向耶路撒冷城門的台階或聖殿範圍內的台階誦讀。有些學者則主張，「上行」是指被擄的人從巴比倫歸回。反對者指出部分上行之詩暗示，耶路撒冷和聖殿已經重建（例如，詩一二二，一二六，一三四篇）。古爾德（M. D. Goulder）指出，「回歸」是在一段長時間中分階段發生的。他嘗試把上行之詩與尼希米記連上關係，提出尼希米重建耶路撒冷城牆後，百姓守住棚節，上行之詩就是節期禮儀的一部分。古爾德嘗試把這些詩篇與尼希米記的「我」經文連繫，認為這些經文是尼希米在住棚節宣讀的「見證」，上行之詩則是寫來作回應的。古爾德提出上行之詩與尼希米「見證」的關係，部分論點有理，部分較牽強。

## 詩篇的類型

沒有兩個學者的詩篇分類會一模一樣，這現象毫不出奇。我們會預期詩人有時會以傳統格式為基礎，在其上修改，於是有些詩篇看來同時屬於兩種主要類別，難以定奪應歸入哪一類。其他詩篇看來不合任何獲認受的類別。下列分類已獲得較廣泛認受。

### 讚美詩

一般性讚美詩：八，二十九，三十三，六十五，九十五，一〇〇，一〇三，一〇四，一一三，一一四，一一七，一三四～一三六，一四五～一五〇

慶賀耶和華作王：四十七，九十三，九十六～九十九

錫安之歌：四十六，四十八，七十六，八十四，八十七，一二二

### 哀歌

個人哀歌：三，五～七，十三，十七，二十二，二十五～二十八，三十五，三十九，四十一～四十三，五十一，五十四～五十七，六十一，六十四，六十九，七十一，八十六，八十八，一〇二，一〇九，一三〇，一四〇～一四三

群體哀歌：十二，四十四，六十，七十四，七十九，八十，八十三，八十五，九十，一二六，一三七

### 感恩詩

個人感恩詩：九，十，三十二，三十四，九十二，一一六，一一八，一三八

群體感恩詩：六十七，一〇七，一二四

### 君王詩

二，十八，二十，二十一，四十五，七十二，八十九，一〇一，一一〇，一三二，一四四

### 信靠詩

個人信靠詩：四，十一，十六，二十三，六十二，九十一，一二一，一三一

群體信靠詩：一一五，一二五，一二九

### 智慧詩

一，三十四，三十七，四十九，七十三，一一一，一一二

### 律法詩

一，十九，一一九

詩篇一四六至一五〇篇都是以高呼「哈利路亞」（「你們要讚美耶和華」）作為開始和結束。猶太教後來稱這些詩篇為「讚美詩篇」（Hallel Hymns），會堂每天早禱都用這些詩篇。

基督教禮儀傳統把七篇詩篇歸類為「懺悔詩」：詩篇第六、三十二、三十八、五十一、一〇二、一三〇、一三九和一四三篇。這做法可追溯至中世紀。這些詩篇大都是個人哀歌，但歸類為懺悔詩是基於內容，多於是文學格式。尤其是在中世紀後期，人們喜歡意譯這些詩篇，又寫註釋評論，視之為個人靈修工具。有些註釋家把這七篇詩與「七宗罪」結合，用一篇詩對付一宗罪。

## 詩篇和以色列的敬拜

根據詩篇的標題，約有一半詩篇是與大衛王有關。我們將會看到，這些標題的準確意思並不清楚，到底是在甚麼時候加在詩篇中亦不詳。不過，這些標題確是表明，從很早期開始，詩篇便多被視為出自一位詩人的經歷，因而具自傳色彩。就算某詩篇講的明顯是群體關注，從前會假設，這些關注是透過詩人個人的亮光表達出來。到了十九世紀，學者普遍已不再假設大衛是詩篇的主要作者，然而到了二十世紀初，詩篇的個人性仍是主流進路。

袞克爾提出形式鑑別學（form criticism）的進路，激起詩篇起源的新觀點。袞克爾定出不同的詩篇類型，認為這些類型是源自以色列的祭禮崇拜，反映祭禮中不同的活動。不過，袞克爾仍然認為，留存下來的詩篇都是個人的自由創作，詩人運用傳統的形式表達感受和思想，而原本用於祭禮的詩篇已經「屬靈化」，詩篇中的祭禮內容當作喻意解。

莫文克把袞克爾的想法再推前，達到其邏輯性的結論。莫

文克相信，大部分詩篇最初的背景是以色列的敬拜，因此，要正確理解詩篇，便要辨識每篇詩篇的祭禮處境。莫文克沒有否認詩篇作者曾把個人的敬虔感受寫入作品中，卻是要強調，詩篇作者是職業詩人，他們配合以色列禮儀崇拜的儀軌，為群體祭禮服務。

詩篇有大量祭禮和祭禮活動的暗示，故此，若說詩篇是用於耶路撒冷聖殿的公共崇拜，比起把詩篇理解為「屬靈化」的比喻來得更合理。詩篇曾提到聖殿（例如，詩二十七4，六十三2，九十六6，一二二1），我們已看過，詩篇十五和二十四篇包含「殿門禮儀」，在進入聖殿的時候進行。這禮儀在詩篇二十四篇看來是巡行的一部分，而上帝從某種意義說參與巡行，進入聖殿。約櫃無疑會代表上帝，第8節的用語亦有暗示，因為在以色列的早期歷史中，約櫃象徵上帝在戰爭中與百姓同在（參民十35起）。

那榮耀的王是誰呢？

就是強而有力的耶和華，

在戰場上大有能力的耶和華（詩二十四8）。

約櫃起行的時候，摩西就說：

「耶和華啊，求你起來，願你的仇敵四散，

願恨你的人從你面前逃跑。」

約櫃停住的時候，他就說：

「耶和華啊，求你歸來，回到以色列的千萬人中。」（民

十35~36)

詩篇三二篇可能與二十四篇的巡行有關，似乎伴隨著巡行者重演大衛王把約櫃帶回耶路撒冷的一幕（參撒下六章）。詩篇六十三篇24至27節頗詳細地描寫一次巡行：

上帝啊！人人都看見你的巡行隊伍，  
看見我的上帝、我的君王的巡行隊伍，進入聖所。  
歌唱的在前頭行，作樂的走在後面，  
中間還有擊鼓的少女。  
你們要在大會中稱頌上帝，  
以色列的子孫啊！你們要稱頌耶和華。  
在那裏有微小的便雅憫領導他們；  
隨後的，有猶大的領袖，成群結隊，  
還有西布倫和拿弗他利的領袖。

這詩篇的開場白呼應民數記十章35節，故此也可能與約櫃巡行有關。詩篇四十八篇12節起和一一八篇19節起也提到不同形式的祭禮巡行。

詩篇又提到其他祭禮活動，如唱歌（例如，詩九11，三十四，三十三2）、跳舞（詩八十七7，一四九3，一五〇4），又提到各種樂器（例如，詩三十三2，四十七5，八十一2，九十八6，一五〇5）。

如果我們接受莫文克的想法，便可推論，感恩詩是獻感恩

祭時使用，如利未記七章11至15節所記的。最低限度有些讚美詩可能是獻燔祭時使用（利一3~4），因為燔祭似乎主要是向上帝表達讚美和尊崇。詩篇除了泛論到獻祭外（詩四5，二十七6，五十8），也提到特定的祭：燔祭（詩二十三，五十8，五十一16、19）、感恩祭（五十14，一〇七22，一一六17）、立約的祭（詩五十五）、甘心祭（詩五十四6）。

我們已看過，某些君王詩是與特定的場合有關，如登基、婚禮及爭戰前後的祈禱。無疑，這些儀式最少一部分會在聖殿中舉行。

詩篇常被稱為「第二聖殿詩集」，第二聖殿是從巴比倫被擄歸回後重建的聖殿（拉五~六章）。我們將會看到，詩篇確實是在被擄回歸後才成為現在的模樣，故此稱詩篇為「第二聖殿詩集」也不錯。不過，我們稍後論到詩篇的寫作日期時，會看見有理由相信部分詩篇是來自被擄之前，因而曾在所羅門建造的第一聖殿使用過。提到王家的場合或約櫃的詩篇就更明顯是來自被擄之前，因為耶路撒冷在主前586/7年傾覆，王國告終，約櫃也遺失了。

格斯滕伯格（E. S. Gerstenberger）及一少撮學者主張大部分詩篇源自聖殿以外的處境——地方群體的敬拜聚會。格斯滕伯格認為這樣的處境主要是被擄回歸後的會堂敬拜。此觀的最大弱點是我們對波斯時代的會堂敬拜一無所知，甚至連會堂是否已存在也不能肯定。因此，加上很多詩篇反映聖殿的敬拜，部分是被擄前的聖殿敬拜，格斯滕伯格的主張實難以接受。



### 聖詩的起源

若你有興趣了解自己喜愛的聖詩，坊間的聖詩「輔讀」會提供詩歌起源，以下是著名的幾首：

《奇異恩典》（*Amazing Grace*）：作者約翰牛頓（John Newton, 1725-1807）道出自身的見證，形容自己「從前不信神，放蕩不羈」，卻是「因著我們主和救主耶穌基督豐盛的恩典，得復興，蒙赦免，獲上帝委派去傳講從前一直竭力消滅的信仰」。

《破碎之美（窮人的上帝）》（*Beauty for Brokenness [God of The Poor]*）：這首現代聖詩由肯瑞克（Graham Kendrick, 1950-）所寫，為基督教國際救援組織淚基金（Tear Fund）25週年誌慶。

《永恆的父大能拯救》（*Eternal Father, Strong to Save*）：溫切斯特聖樂院（Winchester Choristers' School）院長懷廷（William Whiting, 1825-1878）的作品，寫給一個將要坐船到美洲的學生，後來成了「水手聖詩」。

《恩典與榮耀之上帝》（*God of Grace and God of Glory*）：富司迪（Harry Emerson Fosdick, 1878-1969）為1931年紐約河岸教會（Riverside Church）新堂啟用奉獻禮所作。富司迪形容這歌是為新堂事奉的「一篇很迫切的個人禱文」。

《基督精兵歌》（*Onward, Christian Soldiers*）：巴令固德（Sabine Baring-Gould, 1834-1924）為主日學巡

遊撰寫這歌，隊伍前頭舉著十字架和旗幟。據說在1902年大加冕慶典（Great Durbar）的崇拜中，印度總督寇仁勳爵（Lord Curzon）禁唱這歌，因他反對「世上邦國消亡，帝國興亡無定數」等歌詞。

可參看科爾奎霍因（Colquhoun 1980）及勞特利（Routley 1979）。

### 秋節：耶和華登基作王？

根據最早期的以色列祭禮曆法（出二十三14~17，三十四22起），被擄前的以色列男丁每年要三次來到聖所守大節期——無酵節（春天收割大麥）、七七節（初夏收割小麥）、住棚節（秋天收割葡萄和其他生果）。

#### 朝聖節日

請用聖經字典尋找三個「朝聖節日」的資料：無酵節、七七節及住棚節。

莫文克認為，住棚節是新年，與巴比倫的新年（Akitu）有相同的特色（雖然後者是在春天）。在巴比倫新年，人們會誦讀所謂的巴比倫創世史詩（*Enuma Elish*），此詩講述神明瑪爾杜克（Marduk）戰勝怪獸蒂阿馬特（Tiamat）和一眾海怪所代表的混亂，然後瑪爾杜克創造世界。瑪爾杜克登基作諸神之王，與這故事有關。莫文克主張，希伯來聖經和後來的拉比文獻暗示，住棚節的主題相仿。莫文克解讀出埃及記二十三章16

節，看為是指住棚節是在新年舉行。撒迦利亞書十四章16節起特別把住棚節與敬拜耶和華作王連上：

所有前來攻擊耶路撒冷的列國中剩下的人，必年年上來敬拜大君王萬軍之耶和華，並且守住棚節。地上的萬族中，凡是不上耶路撒冷敬拜大君王萬軍之耶和華的，就必沒有雨降給他們。

聖經成書以後，耶和華作王是猶太人新年的重要主題，今天仍是一樣。七十士譯本的詩篇二十九篇的標題提到住棚節，全詩結尾寫到耶和華登基作王，呼求耶和華賜福百姓。莫文克定為「登基詩篇」（詩四十七，九十三，九十六～九十九篇）的都有 *Yahweh malak* 一詞（詩四十七8是 *malak 'elohim*）。莫文克提議，這句話應解作「耶和華（上帝）作王了」，而不是當時一般認為的「耶和華（上帝）是王」。莫文克主張，這些詩篇用在重演耶和華在上古時代戰勝混亂勢力登基作王的一幕。重演這一幕，可從聖禮上重新經歷到耶和華掌管混亂的勢力，保證以色列來年享安康。約櫃在重演過程中代表上帝的同在。因此，莫文克把那些暗示約櫃在巡行中的詩篇與秋節聯起來。另外，莫文克假設君王會代表耶和華參與，因而君王詩亦與秋節息息相關。

莫文克嘗試把住棚節與新年及耶和華作王的主題結合，然而證據大都是被擄回歸後，甚至是希伯來聖經成書以後的，故此與被擄前的實況有多吻合受到質疑。最早的證據是撒迦利亞

書十四章15節起，大概出自主前五世紀。莫文克引此經作為支持，是建基於宗教祭禮不輕易改變的假設。這假設有幾分合理性，但對於很晚期的證據，我們總需要存疑。

莫文克理解出埃及記二十三章16節的「年底」為新年，此看法現在普遍被否定。字根 *ys'* 若在希伯來聖經講時間的話，總是表示一段時間的尾聲，因此在這節是「在年底」的意思。這譯法切合出埃及記二十三和三十四章，在這二處住棚節都是排在最後。不過，一年的結束意味著新一年馬上會開始，而出埃及記三十四章22節把住棚節放在「年底」，故此也可能與新年有關。克萊因斯（David Clines）認為出埃及記二十三和三十四章是用農務的時間框架，主張在被擄前的時期，民事曆的新年是始於春天，如巴比倫一樣。不過，這樣便難以解釋為何後期的猶太教會為在秋天慶祝新年。更可能的情況是：某些經文說住棚節是在「七月」舉行（例如，利二十三34），是由於猶太人在主前六世紀末活在巴比倫強權之下或在被擄期間，採用了巴比倫曆法。整體而言，把住棚節與新年連繫的證據不強。

十九世紀末、二十世紀初的時候，君王詩常與主前第二或第一世紀的猶太馬加比（Maccabean）或哈斯摩尼（Hasmonaean）的統治者聯起來。這便明顯排除莫文克的觀點——君王詩與一個被擄前的節期有關。時至今日，極少學者仍抱這個立場。首先，學者現在普遍同意，詩篇在馬加比時期前已經定案。其中一個證據是，歷代志下十六章36節引用詩篇一〇六篇時，同時收入詩篇輯錄成書時才加入的頌讚詞，而歷代志的寫作時期通常會定為主前第四世紀。第二，到了哈斯摩

尼時期，猶太人已避免用「耶和華」這個名字，然而在君王詩中，這名字隨處可見。最後，部分君王詩有反映被擄前的時代特色，例如提到約櫃（詩一三二8），又說君王是「照著麥基洗德的體系」作祭司（詩一一〇4）。

從主題甚至措辭來看，以賽亞書四十至五十五章的詩歌和所謂的登基詩篇，有耀眼的相似之處，包括以賽亞書五十二章7節「你的上帝作王了」這話。有見及此，有說詩篇作者既借用了先知以賽亞的詩歌，因而詩篇是屬於被擄回歸之後的。不過，以賽亞明顯抱一神論主張，否定其他神明的存在（例如，賽四十四6，四十五5、14、21，四十六9），亦塑造了被擄回歸後較晚期的猶太信仰。相反，有些詩篇說耶和華是在諸神之上（詩九十六4起，九十七7）。

莫文克對於 *Yahweh malak* 的翻譯一直惹起激辯，完成式動詞 *malak* 常被用來兼指「他是王」和「他作王」。在加冕的處境中，這詞具有「他作王了」的意思（撒下十五10；王下九13；王上一11、13、18）。因此，莫文克的翻譯絕對合法。事實上，詩篇四十七篇8節就可以很自然這樣翻譯，因為第5節才剛說到上帝「在歡呼聲中上升」，完全可聯想到登基。反對莫文克譯法的主要原因不是文法，而是神學和概念。有誰能夠為耶和華加冠，立祂為王？瑪爾杜克是由諸神宣告他作王。耶和華每年登基，會否暗示耶和華曾有一段時間不是王？支持者的回應是，此處我們無可避免面對祭禮和聖禮語言的局限，這類語言指涉人類時空以外的現實。或許，守節的人不是認為他們是「重立」耶和華為王，而是慶祝耶和華作王，並叫以色列人再

一次活潑地經歷這事。為此，大多數學者現在較喜歡「耶和華作王 / 掌權」或「耶和華是王」的翻譯。稍後詩篇九十六篇的註釋會再討論。

### 秋節：更新聖約？

別的學者也認為很多詩篇跟秋節有關，但提出的主題有別於莫文克·魏澤爾（A. Weiser）在其註釋書指出，秋節的主題是更新西奈之約。

有兩篇詩篇很可能與更新聖約有關，詩篇五十篇5節提到上帝與百姓立約，接著指責那些用嘴巴供奉這約但不遵守律法的人（16節），呼喚他們悔改。耶利米哀歌二章15節看來援引了這詩的第2節（「被人稱為最完美，為全地所喜悅的，就是這城嗎？」），暗示這詩是被擄前的作品。詩篇八十一篇明顯是為節期而作（3節）：

要在月朔，在月望，在我們守節的日子吹角。

在月朔（每個月的第一日）吹角和在月望（月中）守節，與利未記二十三章23節起提到七月和住棚節的經文吻合。這詩接著提到出埃及和以色列人抵達西奈山之前的事件（詩八十一5~7）。詩人呼喚人聆聽上帝（8節），接著的經文呼應十誡的起頭（9~10節）。然後上帝表明，只要百姓聆聽和順服，祂便賜福。後來的猶太傳統把這詩篇與住棚節和新年連上關係。如果像一些學者所言，西奈之約是根據「大君王」和藩屬之間的

「君臣條約」為藍本，而耶和華是「大君王」，以色列是「藩屬」，那麼，耶和華作王的主題就很吻合更新聖約的節期主題。而且，詩篇九十五篇8節（登基詩篇）提到以色列人在米利巴叛逆上帝，這事亦出現在八十一篇7節。由於聖經說摩西把寫上十誡的石版放入約櫃（出四十20；申十5），我們會預期約櫃在任何更新聖約的儀式中佔一席位，因此，詩篇二十四和一三二篇也有可能在這節期使用。事實上，魏澤爾認為大部分詩篇都有這個慶賀聖約更新的處境，可是，有時他提出的連繫比較薄弱。

有關被擄前曾有更新聖約的節期，而這節期是與住棚節有關的主張，主要證據是申命記三十一章9至13節。不過，經文說聖約是每七年更新一次，不是每年更新。有些學者主張，聖約神學本身是晚至主前七世紀才出現，而根據主流意見，這剛好是申命記的成書時間。可是，雖然只有何西阿明用「約」字（何六7，八1），主前八世紀的先知看來已有立約的觀念。申命記三十一章的記載可能是反映被擄前較晚期的做法。根據尼希米記第八章，以斯拉在七月的住棚節誦讀律法書，帶來聖約的更新。不過，被擄之後，聖約更新與七七節掛起勾來。若小心計算利未記二十三章15節起七七節的日期，會得出這節期是在三月舉行，即以色列人抵達西奈的時間（出十九1）。昆蘭社團在三月舉行聖約更新的節慶。時至今日，在整體猶太教圈子，七七節已經與在西奈立約和頒佈律法的事件結合了。

## 秋節：君王錫安節慶？

克勞斯（H.-J. Kraus）主張，秋節的主要目的是慶祝耶和華揀選耶路撒冷 / 錫安，建立聖殿，以及隨之而來選民的保障。克勞斯認為，這節慶部分是源自以色列人征服耶路撒冷之前當地的迦南王家祭禮。

在這構想中的節慶中，錫安之歌明顯吃重。有兩首錫安之歌可能有迦南淵源，根據詩篇四十六篇4節：

有一條河，它眾多的支流使上帝的城充滿快樂，  
這城就是至高者居住的聖所。

耶路撒冷沒有這樣的河流，這頂多是極誇張地形容基訓河。不過，在烏加列詩歌中，迦南至高神伊勒（El）的居所是諸河流的源頭。此外，此處稱上帝為 *El Elyon*（至高者），而根據麥基洗德與亞伯拉罕相遇的故事，耶路撒冷的迦南祭司君王麥基洗德也這樣稱呼自己服事的上帝（創十五18）。這詩似乎把 *El Elyon* 的迦南用語轉用在以色列的上帝身上。詩篇四十八篇1下至2節形容錫安是：

在他的聖山上……  
在北面的錫安山、  
大君王的城，美麗高聳，  
是全地所喜歡的。



錫安山實際上不高聳，也不是位於「〔極〕北面」。不過，這些描繪呼應烏加列詩歌中的巴力居住的山。詩人似乎用了形容上帝居所的傳統迦南語言來描寫錫安山。兩首詩篇皆說到因上帝住在城中，所以錫安有保障（詩四十六5，四十八3）。由於上帝同在的象徵是約櫃，故此凡是與約櫃有關的詩篇都會在克勞斯建議的節慶中有份。按歷史說，耶和華揀選錫安為居所與祂揀選大衛和他的後裔，二者難分難解。大衛從耶布斯人手中奪取耶路撒冷，立為國都，又尋找約櫃，把約櫃運到耶路撒冷，使耶城成為敬拜耶和華的中心。接著，大衛的兒子所羅門繼位，興建聖殿。因此，我們可以明白為何克勞斯建議一個君王的錫安節慶。君王詩在這節慶中佔一席位，耶和華登基的詩篇亦同樣有分，因為大衛家的王代表耶和華在地上執政。

相比莫文克和魏澤爾的提議，克勞斯的建議臆測性更強，沒有半點詩篇以外的證據。

## 秋節：結論

莫文克、魏澤爾和克勞斯三者的秋節理論，不可能全都正確，可能他們分別掌握了不同的重要節期的證據。不過，三人採用的方法論有一個問題。我們只需想像《公禱書》（Book of Common Prayer）（或相似的禮儀手冊）被拆開，所有禱文、頌歌和信經隨意重新編排，便可明白問題所在。比方說，若對「早禱禮文」的結構缺乏清楚的證據，就很難重構禮儀。或者，面對莫文克、魏澤爾和克勞斯的建議，我們頂多能下結論

說：他們指出了耶路撒冷聖殿敬拜不同的重要主題。

### 耶和華作王

雖然莫文克、魏澤爾和克勞斯重構秋節的方式都不同，但有一類詩篇在三者中同樣吃重，就是歌頌耶和華作王的詩篇，反映這是以色列敬拜的核心主題。民主體制取代了絕對的君主體制後，很多人接受不了這種上帝的「模式」，你認為這模式有甚麼問題？你能想到替代的「模式」嗎？

## 詩篇的標題

在希伯來聖經中，只有34篇詩篇沒有標題。雖說是標題，但這說法會造成誤導，更好是稱作「資料補充」，內容包括：該詩所屬的作品集、所屬的類型、如何演奏、寫作的背景，偶而還有其他細節。除了詩篇第一、二篇，希臘文譯本把全部沒有標題的詩篇都加上標題，又改動了好些標題。希臘文譯者作出這些增添和改動，顯示到了主前二世紀，人們尚未認為標題不可更改。同一首詩篇的不同版本（詩十四，五十三篇）的標題可以略有不同，表明標題本來不屬於原詩的一部分，而是後來加上。按此詩而言，我們可假設兩個版本歸入了不同的集子，標題才加上。

標題可按所提供的資料分類，有些標題包含多於一種資料。

## 表示作者身分或所屬集子

### 「大衛的詩」

在希伯來聖經中，有73篇詩篇的標題出現這詞，其意思沒有定案，因為希伯來文介詞 *l°* 和「大衛」一詞均有多於一種詮釋。這介詞可以表示作者身分（「由……〔所作〕」）、擁有者身分（「屬於……〔所有〕」）、領受者身分（「為……〔所作〕」）。在某些烏加列文獻中，介詞 *l°* 似乎顯示詩中主角是誰（「有關……」）。「大衛」可指大衛王，及任何一位大衛家的王（例如，何三5；結三十四23起，三十七24起）。這種可能性引發了不同的詮釋。

在猶太人和基督教傳統中，這標題已經被理解為顯示作者身分——大衛是作者。大衛與音樂和詩篇的結合肯定可追溯自古老的傳統。主前八世紀的先知阿摩司提到大衛演奏樂器的技巧（摩六5）。根據撒母耳記上十六章14至23節的故事，由於大衛善於彈琴，才被帶入掃羅王的宮中。大衛把約櫃帶到耶路撒冷（撒下六章），計劃興建聖殿（撒下七章），影響了以色列敬拜的發展。後期的傳統強調他鼓勵詩篇的創作，組織聖殿的音樂和禮儀（代上十三～二十九章）。因此，某些詩篇或詩中部分內容很可能是出於大衛手筆。不過，有些標題寫上「大衛的詩」的詩篇，最少從現在的面貌來說，似乎來自大衛之後的時期（例如，五十一18起，六十九35起）。除了希伯來聖經中原有「大衛的詩」標題的詩篇外，七十士譯本再在14首詩篇加上這標題，顯示人們愈發傾向把來歷不明的詩篇歸於大衛。

有時候，「大衛的詩」可能意味那首詩篇是寫給王使用

（例如，詩十八篇，為戰爭中得救而感恩），或為王祈禱用（例如，詩二十篇，為王祈求爭戰得勝）。

或許，「大衛的詩」這標題最可能的起源是王家的詩篇集，其中可能收入了大衛的原作，以及其他寫給後來君王使用的詩篇。

在希伯來聖經中有「大衛的詩」標題的詩篇中，13篇提到若干大衛生平的歷史處境，作為那詩假定的寫作背景。大多數的事件在撒母耳記有記載。古爾德主張，詩篇五十一至七十二篇的歷史標題事實是由一位親密的隨員為大衛所寫，反映大衛生平好些事件，而這些詩篇的次序都是按照事件的時序。不過，這些標題和撒母耳記的記載有若干出入，例如，詩篇三十四篇的標題說大衛在亞比米勒面前裝瘋，然而，撒母耳記上二十一章10節說那王是亞吉。詩篇六十篇的標題說擊殺者是約押，撒母耳記下八章13節卻說是大衛，擊殺的人數也有分別。七十士譯本加入更多這類「歷史」標題這事實，顯示有一股不斷累積的傳統：如有詩篇可以令人想起任何已知的大衛生平事件，便要把該詩篇與該事件連上關係。例如，當被敵包圍的詩人提到上帝是「避難所」時（詩五十七1〔譯註：參呂振中譯本〕，一四二5），就可能促使這些詩篇與大衛逃避掃羅追殺、躲在山洞的事件掛勾起來。阿克羅伊德（Peter Ackroyd）指出，有些撒母耳記下的古希伯來文抄本在某些大衛故事的行文中留白，原因是讀到留白位時會讀相關的詩篇。假如是事實，這又會鼓勵人們把那些詩篇看為是源自有關的歷史事件。

### 詩篇的歷史標題

請把以下詩篇連同撒母耳記上下相關的經文一同閱讀。你看到甚麼關聯嗎？關於詩篇的創作處境，你認為哪個可能性較大：在故事敘述的事件發生途中寫成；獨立寫成，後來才與故事結合？

- 詩三篇 大衛逃避押沙龍（撒下十五～十六章）
- 詩七篇 關乎便雅憫人古實（原來的故事不詳）
- 詩十八篇 大衛得拯救，脫離掃羅（撒下二十四，二十七章）
- 詩三十四篇 大衛裝瘋（撒下二十一章）
- 詩五十一篇 拿單譴責大衛犯姦淫（撒下十二章）
- 詩五十二篇 多益出賣大衛（撒下二十二章）
- 詩五十四篇 西弗人出賣大衛，向掃羅告密（撒下二十三章）
- 詩五十六篇 非利士人在迦特擒獲大衛（撒下二十一章）
- 詩五十七篇 大衛逃避掃羅（撒下二十二章）
- 詩五十九篇 掃羅打發人去大衛的家殺他（撒下十九章）
- 詩六十篇 大衛與亞蘭人和以東人爭戰（撒下八，十章）
- 詩六十三篇 大衛在猶大曠野（撒下二十三～二十四章）

詩一四二篇 大衛逃避掃羅（撒上二十二章）

「亞薩的詩」

這標題可見於12首詩篇，形成一獨特的組別——詩篇七十三至八十三篇，在這組群以外的是詩篇五十篇。亞薩在歷代志是大衛時代的首席樂手和歌唱者（代上十五19，十六4起），「亞薩的子孫」接續這角色（代上二十五1；代下五12；拉二41，三10；尼七44，十一22）。有理由相信，這組亞薩詩篇是源自這群代代相傳的聖殿樂手。有些詩篇明顯是來自遠比大衛時代晚的（例如，詩七十四和七十九篇見證耶路撒冷在主前586年被毀），但標題仍把這些詩篇歸於亞薩本人，顯示「亞薩的詩」指涉一組仍在累積中的詩篇，情況一如「大衛的詩」。

✿亞薩的詩篇有些特色，反映一個自成一格的詩集。

✿上帝審判的主題貫穿這些詩篇，但表達方式有不同。因此，審判的對象可以是以色列（詩五十，七十七，七十八，八十，八十一篇）、耶路撒冷（詩七十四，七十九篇）、列國（詩七十五，七十六，八十三篇）或諸神（詩八十二篇）。

✿幾首詩篇提到耶和華過去的大能作為：創世（詩七十四篇）、出埃及（詩七十七，七十八，八十，八十一篇）、征服迦南（詩七十八篇）、士師時代的事件（詩七十八，八十三篇）。

✿這組詩篇常暗喻以色列是羊群，耶和華是牧人，出現次

數比其餘全部詩篇加起來還多。

✿好幾處提到北國以色列的支派，特別是泛稱「約瑟」。

全本詩篇中只有在另一處提到約瑟（詩一〇五17）。

✿詩篇五十、七十二、八十一及八十二篇都有神諭。

✿除了詩篇七十三和七十七篇，其餘都是群體詩篇。

有些人考慮到這些詩篇著重審判，訴諸耶和華過去的作為，又有神諭，所以認為這些詩篇有先知背景，並指出歷代志下二十九章30節說亞薩是先見，歷代志上二十五章1至6節又說亞薩的子孫和其他在聖殿唱歌的人說預言。由於提到北國的支派，有人估計亞薩眾人來到耶路撒冷之前是北國人。不過，詩篇七十八篇調子上顯然反對北國，而提到約瑟，主要是出於對出埃及的興趣。

古爾德主張，亞薩詩篇屬於主前八世紀後期在伯特利舉行新年節慶的禮儀部分，它們包含一些最早期的傳統，出埃及記至民數記可找到這些傳統較發展的版本。古爾德特別把亞薩的詩篇與這三卷書中的「以羅欣」（Elohim）材料連上關係，這些材料稱上帝為「以羅欣」（編按：中文聖經一般譯為「上帝／神」），而不稱作「耶和華」。「以羅欣」是這些詩篇中稱呼上帝的主要方式。古爾德主張，北國以色列亡國後，這些詩篇便被帶到耶路撒冷。古爾德最有力的論點是亞薩的詩篇與出埃及記至民數記中的「以羅欣」材料相似。但古爾德對於這些詩篇起源的時間地點及其後的歷史頗多是猜測。詩篇七十八篇呈現反對北國的調子，詩篇七十九篇提到耶路撒冷被毀，古爾德

不得不解釋為後來的編輯加工，這些都對他的論點打折扣。

### 「可拉子孫的詩」

這標題見於11首詩篇（詩四十二～四十三篇算為一篇），分成三組出現（詩四十二～四十九，八十四～八十五，八十七～八十八篇）。很奇怪，詩篇八十八篇同時被歸為以斯拉人希幔的作品（參下文）。當中幾首詩篇提到錫安山（詩四十二～四十三，四十六，四十八，八十四，八十七篇），強調錫安山永不動搖，暗示這些詩篇是源於被擄前所羅門的聖殿敬拜。

古爾德主張，可拉的詩篇源自北方支派但的聖所，後來在主前七世紀開始給耶路撒冷的敬拜使用。證據是詩篇四十八篇2節「在北面的高山」（他的翻譯），及詩篇四十六篇4節的河——他認為是指約旦河。不過，大多數學者認為，這些經文是把迦南神話的諸神住處的意象應用在耶路撒冷之上。古爾德的另一依據是詩篇四十二篇6節提到約旦地和黑門山，而這些地方接近但，不過，有人指出，經文的重點是這些地方都離開耶和華的聖所甚遠。

米勒（J. Maxwell Miller）認為可拉的詩篇是源自南國，根據是在南猶大亞拉得（Arad）發現的陶片，其上刻有「可拉的子孫」。我們不能肯定這是指聖經中的利未人可拉的子孫。米勒又訴諸詩篇八十八篇2節的話——錫安山是「在〔極〕北」。不過，我們已看過，大多數學者認為這是神話性的描述，而不是按照字面的地理描寫。



可拉子孫的詩篇多以錫安山為中心，顯示源自耶路撒冷。在歷代志上二十六章1節，可拉的子孫是聖殿守門的人，然而在歷代志下十章19節，他們是約沙法時代在聖殿唱歌的人。

### 「照耶杜頓的做法」

耶杜頓這名字在歷代志出現了幾次（例如，代上九16；代下五12），在尼希米記出現了一次（十一17），身分是大衛和所羅門時代的聖殿樂手和唱歌人，他的子孫繼承衣鉢。因此，詩篇的標題提到耶杜頓，可能是指到一組唱歌人，就像亞薩和可拉的子孫一樣。不過，詩篇三十九和六十二篇的標題同時出現耶杜頓和大衛，而詩篇七十七篇則同時是耶杜頓和亞薩。此外，詩篇六十二和七十七篇用的介詞是‘al（「依照」），因而有提議說「耶杜頓」是樂器名稱或演奏風格。莫文克提議這是名詞，意思是「認罪」，故此表示這類詩是作懺悔儀式用，但這種說法可能性較低。

### 「所羅門的詩」

兩首詩篇有這標題：詩篇七十二和一二七篇。詩篇一二七篇大概是出自被擄回歸後，很可能二詩與所羅門連上關係，是基於詩的內容而產生的後期傳統。詩篇一二七篇提到「建造房屋」，可能是與所羅門的建築計劃有關，特別是建造聖殿。詩篇七十二篇提到王的判決（詩七十二1）及示巴獻上貢物（10、15節），可能人們因此想起了所羅門。

### 「以斯拉人以探的……詩」

在列王紀上四章31節，以斯拉人以探被譽為所羅門時代的著名哲士。詩篇八十九篇的標題大概是把他等同於大衛時代的聖殿樂手古沙雅的兒子以探（參代上十五17、19）。歷代志上二章6節將以探和其他列王紀上四章31節提到的哲士，都說成是謝拉（「以斯拉人」是否這名字的拼寫錯誤所致？）的子孫，令問題更加混亂。

### 「以斯拉人希幔的……詩」

在列王紀上四章31節，瑪曷的兒子希幔是所羅門時代的著名哲士，與以斯拉人以探並列。詩篇八十八篇的標題可能是把他等同於大衛時代的聖殿樂手約珥的兒子希幔（參代上十五17、19）。歷代志上二十五章5節稱希幔為「王的先見」。我們已看過，歷代志上二章6節將以探和其他列王紀上四章31節提到的哲士，都說成是謝拉的子孫。

### 「神人摩西的祈禱」

這是詩篇九十篇的標題，詩中沒有甚麼特別與摩西有關，也沒有線索暗示此詩屬非常早期。

## 表示詩篇的類型

### 詩 (*mizmor*)

這字只見於詩篇，共出現57次，很可能是指祭禮歌曲，用弦樂器伴奏，通常譯作「詩」。

**詩 / 歌 (*shir*)**

這字出現了29次，有13次與 *mizmor* 一同出現，一般解作「歌」，在詩篇中大概有特殊的含意，但現已失傳。

**訓誨詩 (*maskil*)**

17首詩篇的標題出現這字，從詩篇三十二篇8節的用法看，它是帶有教導目的的詩篇。

**悔罪詩 (*mikhtam*)**

這字用於六首詩篇，由於亞甲文的字根 *ktm* 是「贖罪」之意，莫文克理解這字為「贖罪詩」。

**禱告 (*ʿfillah*)**

這字解作「禱告」，可見於五首詩篇。此處這字可能有較狹義的哀歌意思，因為這五首詩篇都是哀歌（詩十七，八十六，九十，一〇二，一四二篇）。

**讚美詩 (*ʿhillah*)**

雖然全本詩篇都叫讚美詩，但這字在標題中只出現過一次（詩一四五篇），意思是讚美歌。

**士迦庸 (*shiggayon*)**

這字只見於詩篇第七篇，可能是來自「哀哭」的字根，若是這樣，這字可能指哀悼詩或哀歌。

### 愛歌 (*shir y<sup>o</sup>didhot*)

這字解作「愛的歌」，即「情歌」，是詩篇四十五篇的貼切標籤。

### 朝聖之歌 / 上行詩 (*shir hamma<sup>e</sup>lot*)

這字通常譯作「上行歌」，出現在詩篇一二〇至一三四篇的標題中。我們探討次要的詩篇分類時已討論過。

### 表示禮儀用途

幾首詩篇的標題說明了禮儀用途。詩篇三十篇是為「獻殿」用，多被視為是指主前164年馬加比 (Judas Maccabees) 潔淨聖殿之舉，後者是猶太人獻殿節 (又稱作 *Hanukkah*) 的起源。詩篇三十八和七十篇的標題連繫到記念祭；詩篇一百篇的標題把該詩與感恩祭連上關係；詩篇九十二篇被定為安息日的詩篇。

### 專門的音樂術語

最常出現的音樂術語是 *lam<sup>e</sup>nasseah*，見於55個標題中，意思不詳。七十士譯本譯作「直到終結 / 永恆」，顯示譯者不懂其意。最普遍接受的意思是「交給主樂師 / 詩班長」。

有些詩篇提到要用的樂器。詩篇第四、六、五十四、五十五、六十一、六十七及七十六篇要用弦樂器伴奏，這大概是指不可用管樂器和敲擊樂器。詩篇第五篇要用長笛伴奏，此詩是哀歌，而巴比倫人有一種特別長笛來奏哀歌。*Sh<sup>e</sup>minit* ——

「第八」（詩六，十二篇）——可能是指八弦的樂器，或是八聲步合唱。

有些片語被認為是調子名稱：「迦特」（詩八，八十一，八十四篇）；「休要毀壞」（詩五十七，五十八，五十九，七十五篇）；「百合花」（詩四十五，六十九，八十篇；詩六十篇用「見證的百合花」）；「黎明的鹿」（詩二十二篇）；「遠方無聲鴿」（詩五十六篇）。「慕拉賓」（詩九篇）、「阿拉莫」（詩四十六篇）及「麻拉（麻哈拉利暗俄）」（詩五十三，八十八篇）的意義不明。

### 詩篇和音樂

詩篇本身有證據顯示，詩篇和音樂關係密切：

- ✿ 詩篇的希伯來文書名是 *t'hillah*（「讚美歌」），不過這名詞只在詩篇一四五篇的標題用過。
- ✿ 動詞 *zamar*（「伴奏」）出現超過40次，相應的名詞 *mizmor*（「用樂器伴奏的歌」）約出現57次。名詞 *shir*（「歌」）出現約40次。
- ✿ 有55首詩篇的標題是「交給詩班長」。提及亞薩（詩五十，七十三～八十三篇）和可拉（詩四十二～四十九，八十四，八十五，八十七，八十八篇）的標題很可能反映這些詩篇是源自聖殿的樂團，或由他們演奏。歷代志的作者說亞薩是聖殿的總樂師之一（代上十五17，十六5起；代下五12）。

✿ 標題中有些詞可能是指特定的調子，例如「調用百合花」（詩四十五，六十九，八十篇）、「調用休要毀壞」（詩五十七~五十九，七十五篇）。

✿ 標題和詩篇的內文都提到樂器。弦樂器有琴（詩三十三2）和十弦瑟（詩三十三2，四十三4，五十七8，一五〇3）。管樂器有號筒和號角（詩九十八6）、簫（詩一五〇4）及笛（詩五篇標題；編按：新譯本作「管樂」）。敲擊樂器有鈸（詩一五〇5）及手鼓（詩八十一2，一四九3，一五〇4）。

看看聖經詞典對於詩篇樂器的介紹。

## 詩篇的結構和發展

### 結構

現有的詩篇共分成五「卷」，由四段讚頌詞隔開，每段讚頌詞雖都依附於一首詩篇之末，但又是獨立存在。

### 詩篇的結構

#### 卷一 詩篇一至四十一篇

耶和華以色列的上帝是應當稱頌的，

從永遠直到永遠。

阿們，阿們。（詩四十一13）

#### 卷二 詩篇四十二至七十二篇

獨行奇事的以色列的上帝，  
 就是耶和華上帝，是應當稱頌的。  
 他榮耀的名也是應當永遠稱頌的；  
 願他的榮耀充滿全地。  
 阿們，阿們。

耶西的兒子大衛的禱告完畢。（詩七十二18~20）

### 卷三 詩篇七十三至八十九篇

耶和華是應當稱頌的，直到永遠！  
 阿們，阿們！（詩八十九52）

### 卷四 詩篇九十至一〇六篇

耶和華以色列的上帝是應當稱頌的，  
 從永遠到永遠。  
 願眾民都說：「阿們。」  
 你們要讚美耶和華。（詩一〇六48）

### 卷五 詩篇一〇七至一五〇篇

這四段讚頌詞明顯非常相似。詩篇一五〇篇沒有類似的讚頌詞，但其實整首詩篇就是了，主題是「你們要讚美耶和華」。這首詩篇放在全書最末，原因很可能正是為此。現在大多數學者相信，詩篇第一篇被認為適合，所以後期加入為整本詩篇的引言。這首詩篇是在卷一中極少數沒有「大衛的詩」為標題的詩篇，而它的兩條道路——義人和惡人的道路——主題很適合作為引言。義人的特徵是「喜愛的是耶和華的律法，他晝夜默誦的也是耶和華的律法」（詩一2）。詩篇分成五卷，非

常有可能是仿倣共分五卷的律法書。《詩篇米大示》（*Midrash Tehillim*）論到詩篇一篇1節，說：「摩西給以色列帶來五經，大衛給以色列帶來五卷詩篇。」前面已提過，歷代志上十六章35至36節引用詩篇一〇六篇時，竟收入了詩末的讚頌詞（詩一〇六48），意味到寫作歷代志的時候，即主前四世紀左右，詩篇已經分成五卷了。

曾有建議認為，詩篇分成五卷，是配合會堂經課的律法書選讀。這建議得不到廣泛支持，因為經課中的律法書經文和提議出來的詩篇似乎不甚對應，過於牽強，而各「卷」中詩篇的數目和律法書經課數目也不吻合。此外，會堂經課讀經的做法大概出現得太晚，不可能影響詩篇的最後編輯過程。

## 詩集的收集

有明顯證據指示，現存的詩篇是由規模較小的早期詩集組成，屬於逐漸發展出來的產物。證據之一是詩篇七十二篇20節寫到「耶西的兒子大衛的禱告完畢」。由於七十二篇之後仍有些詩篇的標題是「大衛的詩」，故此這現象的最合理解釋是：第20節標明一卷曾獨立存在的「大衛」詩集的結束，而這一卷詩集曾幾何時與卷三至卷五分開流傳。還有，現有的詩篇有重複的經文：十四篇=五十三篇；四十篇13至17節=七十篇；一〇八篇=五十七篇7至11節+六十篇5至12節。最合理解釋是這些重複的經文原屬不同的詩集，這些詩集後來合併一起，形成現有的詩篇。我們可以分辨出幾個可能較早期已存在的詩集。



## 詩篇三至四十一篇

這些詩篇的標題都是「大衛的詩」，只有兩首例外。詩篇第十篇沒有這標題，其實它是詩篇第九篇的下半，二詩皆是字母詩（但不是十足），在七十士譯本和一些希伯來文抄本，二詩是合而為一首的。另一首沒有這標題的詩篇是第三十三篇，可能是後來加進這詩集的，原因可能是詩篇三十二篇11節和三十三篇1節有點相似。這詩集大部分詩篇都是個人哀歌，有時會被稱作「第一大衛詩篇集」。

## 以羅欣詩篇集

在詩篇三至四十一篇，上帝被稱作「耶和華」（英譯本是The LORD）超過278次，稱作「以羅欣」（英譯本是God）15次。詩篇四十二至八十三篇則剛好相反，「耶和華」出現44次，「以羅欣」出現201次。「耶和華」在詩篇八十四至一五〇篇回歸，再成為主導，比起詩篇三至四十一篇更甚。只需比較一對重複的詩篇：十四篇=五十三篇；四十篇13至17節=七十篇，便知道詩篇四十二至八十三篇中的「以羅欣」主導是經過刻意編輯。而且，每當以羅欣詩篇集的經文在詩篇以外有平行經文時，那些經文都是用「耶和華」稱呼的（詩五十七//出二十二2；詩六十八1、7、8//民十35及士五4~5）。

以羅欣詩篇集本身最少包含三個較短的詩篇集。詩篇五十一至七十二篇中的標題大都有「大衛的詩」，而詩篇七十二篇的結語「耶西的兒子大衛的禱告完畢」，本來可能只是指這個「第二大衛詩篇集」。詩篇四十二至四十九篇的所有標題都以

「可拉子孫」為作者。詩篇五十篇和七十三至八十三篇全都以亞薩為作者。雖然詩篇八十四至八十九篇屬「耶和華」風格，但看來是刻意模仿以羅欣詩篇集寫成的「附錄」，其組成是亞薩的詩篇（詩八十四～八十五，八十七～八十八篇）及中間一篇大衛詩篇（詩八十六篇），再加上以聖殿樂手以探為作者的一首詩篇（詩八十九篇）。證據顯示，詩篇四十二至八十九篇是幾個較短的詩集經過頗複雜的發展過程而成，中途再加入額外的詩篇，最後才接駁至詩篇三至四十一篇，而詩篇第二篇此時才插入作為這個主要是「大衛」詩集的引言。這大概是詩篇整體上的編輯過程。

### 詩篇九十至一五〇篇

比起前部分，詩篇九十至一五〇篇的結構不是那麼清楚，但當中仍可辨別出一些較短的詩集。詩篇一二〇至一三四篇的標題都是「朝聖之歌」（前面論到詩篇的「次要分類」時已探討過）。詩篇一〇八至一一〇篇和一三八至一四五篇是較小的大衛詩篇集。詩篇九十三和九十五至九十九篇的共通點是主題——耶和華作王。詩篇一四六至一五〇篇全用「哈利路亞」（你們要讚美耶和華）開始。

### 詩篇的發展

我們完全無法重構詩篇的發展過程，然而有些學者卻提出了頗詳盡的建議（例如，A. A. Anderson、S. Gillingham、K. Seybold）。雖然細節上不同，但某些重點似乎有某程度的共

識：

- ✿ 在早期階段，幾個小規模的詩篇集各自出現，收集的準則可能是主題、祭禮的用途或起源群體。
- ✿ 第一大衛詩篇集結集起來，成為現有詩篇的基礎。
- ✿ 以羅欣詩篇集形成，最後與第一大衛詩篇集結合。此時，如上文所說，詩篇第二篇可能加入進來。詩篇八十四至八十九篇構成的「附錄」是否也在此時加入，還是先前已收入在以羅欣詩篇集中，卻未有定案。
- ✿ 這「合成的詩篇」如何發展成現有的模樣？我們不清楚。可能有一段時間，全個詩篇集是結束於詩篇一一九篇，然後收入詩篇第一篇，產生了智慧 / 律法的引言和結語。
- ✿ 最後，全本詩篇分成五卷，各卷的長度相差很大，分卷位置的理由也不清楚。詩篇四十一和七十二篇可能保留了原本所屬的較短詩篇集的「完結記號」。

由於不肯定詩篇的發展過程，故此過程中各階段的時間也沒法確定。而且，大部分詩篇也不可能準確定出日期。我們最多只能說，君王詩和錫安之歌最自然的背景是被擄前的王國時期。默想律法的詩篇（詩一，十九，一一九篇）很可能反映被擄回歸後的思想。強調內在態度比外在的祭祀行為重要的詩篇（例如，詩六十九30~31），是否一定是出自被擄回歸後則較富爭論性。這些詩篇的內容與主前八世紀先知的思想（例如，

何六6) 非常相似。上文提過，從歷代志上十六章35至36節如何引用詩篇一〇六篇看來，在主前四世紀結束前，詩篇已基本上是現在的模樣。沒有一首詩篇有希臘化影響的痕跡，也可支持這觀點。

### 詩篇的發展

請閱讀以下學者怎樣論到詩篇的發展過程，並評估各觀點的可能性：A. A. 安德森 (A. A. Anderson 1972, 第一冊, 頁24-29)、吉林厄姆 (S. Gillingham 1994, 頁238-245)、西博爾德 (K. Seybold 1990, 頁14-23)。

## 詩篇的性質

打從袞克爾和莫文克以後，詩篇的研究專注於個別詩篇的形式和內容，及每首詩篇在聖殿祭禮處境中原本的生活處境。這種傾向帶來的結果之一，就是鞏固了詩篇是包含各式各樣詩歌的鬆散集子，或更準確來說，如上文所說，其最後形式是「幾個詩篇集的匯集」。因此，學者們不太熱衷於看詩篇為單一的文學整體，從而按整全的角度作出解讀。

1980年代期間，有些學者開始探討詩篇的整體構成、編輯的統一性和全書的信息，於是詩篇研究的焦點出現了顯著的轉變。詩篇能否被視為一本「書」，有融貫結構和信息文學實體？研究的焦點從被視為或多或少互不相干的個別詩篇，轉

為研究個別的詩篇與其所從屬的詩篇集如何有機地連合。這是否表示詩篇全書有一個主題或信息？聖經學術有兩大發展，促成了這種焦點的轉變。第一是「正典鑑別學」(canonical criticism)的興起，提倡者包括蔡爾茲(Brevard Childs)和桑德斯(James Sanders)等人，這趨勢鼓勵人們根據聖經書卷的最後、「正典」形式(即成為猶太人和基督徒聖經的那形式)來理解書卷。第二是各式各樣「文學鑑別學」(literary criticism)的興起，鼓勵從整體的角度閱讀經文(例如，「修辭鑑別學」〔rhetorical criticism〕、「敘事鑑別學」〔narrative criticism〕及「結構分析」〔structural analysis〕)。

## 王權和智慧

威爾遜(G. H. Wilson)為這種新的詩篇研究進路奠基，他研究了其他古代近東的詩歌集(蘇美爾人的「神廟詩歌集」、「詩歌序言錄」及昆蘭的詩篇抄本)，從中辨別出不同的編輯技巧，再以此為基礎，在詩篇中尋找相似的編輯技巧。威爾遜把找到編輯活動的證據分成兩組，一組是「清楚」的證據，另一組是「隱含」的證據。詩篇的標題和詩篇七十二篇20節卷一至卷二的後記(「耶西的兒子大衛的禱告完畢」)是清楚的證據。卷一至卷四結束時的讚頌詞，或「哈利路亞詩篇」的結集(詩一〇四~一〇六，一一一~一一七，一三五，一四六~一五〇篇)是隱含證據的例子。

較早期的學者(例如，Westermann、Childs)認為詩篇第一篇是刻意放在最前，作為詩篇全書的引言。威爾遜形容這首

詩篇提供了「詮釋眼鏡」，讀者當透過它從整體的角度看詩篇全書，默想詩篇。某些詩篇標題把該詩篇與大衛生平的事件連上關係，這些「歷史性」標題也能促進威爾遜的閱讀方法，激起讀者在遇上與大衛生平可比擬的處境時，可以從詩篇尋找如何行義以成全律法的指引。

威爾遜強調要找出「接縫」，這些「接縫」接合不同的詩篇組合，製成全書的統一性。最後的編者需要這些「接縫」，因為他手上是當時已存在的詩篇組合，他不能夠也不希望破壞這些組合。威爾遜事實上承接了蔡爾茲和韋斯特曼提出的論點：詩篇卷一是以君王詩（詩二篇；詩一篇是全書引言）開始，卷二和卷三是以君王詩（詩七十二，八十九篇）結束。威爾遜認為這編排暗示了卷一至卷三的主題——大衛之約和這約的失敗。詩篇八十九篇標誌著這約的失敗。卷四和卷五也有些君王詩，但對比起耶和華作王，尤其是詩篇九十三至九十九篇及一四五篇，這些君王詩就顯得相形見绌了。威爾遜在後來一篇論文中，從詩篇第二、七十二、八十九和一四四篇辨認出詩篇全書的「君王之約框架」，又從第一、七十三、九十、一〇七和一四五篇（分別是卷一、三、四和五的第一首詩篇，及卷五本身的最後一首詩篇）辨認出「最後的智慧框架」。威爾遜的見解是，智慧的框架較重要，故此詩篇全書強調要信靠耶和華，不要依靠地上君王的力量。因此，從根本說，詩篇是一本智慧書，蘊藏耶和華對義人的指教，並突出了耶和華的王權。

德克麗茜－沃爾福德（Nancy deClaisse-Walford）根據威爾遜的研究再進一步。她集中研究位於五卷詩篇首尾的詩篇，嘗

試了解詩篇的編排如何切合被擄回歸後猶大地猶太人群體的需要。她指出這群體急切回答兩個問題：「我們是誰？」及「我們當作甚麼？」猶太人經歷了被擄的創傷，必須回答第一個問題，將人心穩定下來。他們如要適應最新形勢，就要回答第二個問題。德克麗茜－沃爾福德認為，詩篇卷一慶賀大衛和所羅門的時代。不過，卷二提醒讀者／聽眾，即使在那時代，也不見得一切安好。卷三述說被擄到巴比倫的黑暗日子，大衛之約似乎已失敗，唯一殘留的盼望是耶和華的同在。卷四的主題是耶和華作王。雖然不再有地上的君王坐大衛的寶座，但以色列仍有一位王——自從耶和華領以色列出埃及起，耶和華就是他們的王。被擄回歸後的群體如何走下去？答案是回到以色列單單依靠耶和華的那種日子。卷五接續耶和華作王的主題。不過，卷五明顯有頗多大衛名下的詩篇（共15篇），而卷三只有一篇大衛的詩篇，卷四兩篇。德克麗茜－沃爾福德認為，這顯示被擄回歸後的群體基於耶和華與大衛所立的約，仍保留全面復國的盼望。這樣推敲被擄回歸後的群體如何從詩篇找到生存下去的神學基礎，甚具挑戰性，發人深省。或許也無可避免，這理解無法證明它是理解詩篇現在模樣的最合理，甚至是唯一的看法。

## 末世論詮釋

威爾遜認為詩篇的塑造有末世論的色彩。詩篇卷一至卷三表達了大衛王朝的失敗歷史。作為回應，卷四說耶和華才是以色列真正的王，最後懇求耶和華復興以色列（詩一〇六47）。

卷五表明只要百姓信靠上帝（詩一〇七篇），按照律法生活（詩一一九篇），便必蒙應允。

米切爾（David C. Mitchell）主張，詩篇具有以末世論為核心的神學，此神學又以「大衛王」為中心人物。米切爾認為，一種對彌賽亞的末世盼望貫穿整本詩篇，甚至是詩篇的主要目的。他詳細研究個別的詩篇，把這些詩篇與特定的事件和撒迦利亞書九至十四章的末世事件流程連上關係，以此為立論的基礎。亞薩的詩篇和朝聖之歌是他論證的核心。有學者推論，亞薩的子孫是一群利未支派的先知樂師。米切爾根據希伯來聖經提到亞薩和他子孫的記載，主張亞薩的子孫是與古時的聖戰儀式有關，在外敵入侵的時候，「提醒」耶和華祂百姓的苦情，呼求耶和華拯救。米切爾又認為亞薩的子孫與「招聚」以色列人爭戰有關，亞薩的名字意思是「招聚」，這名字在詩篇標題中有語帶雙關的用意（「為了招聚」），指的是以色列在末後被「招聚」。米切爾把這理解與先知書說以色列與列國展開末世之戰前，以色列人會先被招聚（如亞九～十二章所描寫）的題旨連上關係。米切爾理解朝聖之歌為往耶路撒冷的聖殿朝聖，特別在住棚節。他把這理解與撒迦利亞書十四章1至19節描繪的末世住棚節以及上帝在地上建立王權連上關係。米切爾承認，需要進一步研究在亞薩的詩篇和朝聖之歌以外的詩篇，如何能夠與他從撒迦利亞書九至十四章所辨認出來的「末世流程」結合。



## 詩篇用作教導

麥卡恩（J. C. McCann）提出了一種觀點，認為詩篇的編輯目的是鼓勵人把詩篇當作上帝的訓誨，即律法來閱讀，以詩篇為公義人生的指南。麥卡恩像其他學者一樣，認為詩篇第一篇是刻意安排為全書的引言，邀請讀者把接下來的內容全看為訓誨。詩篇十九和一一九篇進一步發展律法的主題。麥卡恩指出這幾首詩篇在文字上的連繫，最值得一提的可能是看詩篇一一九篇1節為詩篇一篇1節的重申。

麥卡恩也認為詩篇第一、二篇存在文字上的關聯，他特別指出詩篇第一篇用「有福」開始，第二篇結尾也用這詞，首尾呼應，把二詩結合起來。麥卡恩認為詩篇第二篇真正的信息是耶和華的主權，而不是大衛君王的王權。這首詩篇帶出全書教導的精要：「耶和華作王！」卷二和卷三的結尾（分別是詩七十二和八十九篇）再肯定這主題，到了卷四的登基詩篇（詩九十三，九十五～九十九篇）獲得進一步強調。因著耶和華作王，凡有氣息的，尤其是人類，都要讚美耶和華（詩一五〇6），人活著的真正目的，就是讚美。

不過，讚美不一定容易。麥卡恩認為，詩篇七十三篇（卷二的第一首詩篇）位於詩篇全書的中間位置不是巧合。此詩的第一節呼應詩篇第一篇，最後一節則呼應詩篇第二篇。麥卡恩認為，詩篇七十三篇標誌著一個神學轉捩點，因詩人問：義人為何受苦，惡人為何昌盛？當詩人意識到，人可以一面相信受苦是因著犯罪，亦可以一面忍受痛苦，疑惑就得以化解。這首詩篇為「內心清潔」的觀念賦予新意義——即使困難重重仍順

服上帝，事奉上帝，讚美上帝，就是內心清潔了。

### 為順服和讚美所綁

詩篇七十三篇在布如格曼（Walter Brueggemann）對詩篇整體神學信息的理解中也具關鍵性。比起威爾遜和麥卡恩，布如格曼的方法較概括。他認為，詩篇第一、七十三和一五〇篇是關鍵詩篇，這三首詩篇勾畫出從順服到讚美的神學進程。詩篇第一和一五〇篇都很「純真」，意思是二詩流露安穩的信心，不受干擾。不過，二詩的「純真」性質上有重大分別，詩篇第一篇表達一種簡單的信心，相信義人因著順服會發旺，惡人滅亡，用意是鼓勵讀者從信靠的喜樂群體角度，重新詮釋隨後的詩篇。可是隨後的詩篇反映真實世界有苦難，因而那些詩篇大多是哀歌。這部分的讚美詩流露盼望和信靠，相信藉著信心和順服，必可克服苦難。及至詩篇七十三篇是一個轉折，超越詩篇第一篇那種簡單的信，進到一種境界：認識上帝的同在，享受與上帝交通，就不必受一切關乎義人受苦、惡人昌盛的問題所困擾。在詩篇七十三篇之後哀歌大減，讚美詩湧現，直到詩篇一五〇篇傾倒出「純真」的讚美，這時生命的功課已學會，詩篇第一篇所教導的順服不需再提，因它已被與上帝同在的純全喜樂所吞沒。

### 宏觀結構和微觀結構

以上的研究都集中分析詩篇的「宏觀結構」——整體結構和信息。論點主要是根據少量詩篇的存在和位置而作出。有些

學者從相反方向研究詩篇，尋找詩篇對子或細小組別之間的關聯，盼望能佐證詩篇的內在統一性。他們盼望能找到詩篇編輯過程的性質和目的。

學者建議過的「詩篇對子」例子是：

- ✿ 詩篇六十五和六十六篇：前一首讚揚上帝的美善彰顯在造物界，後一首讚揚上帝的美善彰顯在以色列的歷史中。
- ✿ 詩篇七十八和七十九篇：兩首都是述史的詩篇，前一首覆蓋由出埃及到大衛的時期，後一首說到耶路撒冷在主前587/6年被毀。或許意義重大的是，詩篇七十七篇也提到出埃及，並根據這事求上帝拯救人脫困。同樣，詩篇八十篇似乎也提到耶路撒冷被毀，如同七十九篇。原來的詩篇對子可能「吸引了」別的詩篇來附在前後。
- ✿ 詩篇一〇五和一〇六篇是另一對述史的詩篇，二詩之前有一首「創造詩篇」，可能是刻意安排，以示創造主也是歷史的主。

曾有建議認為，詩篇第三至八篇是一個小組別。詩篇第三至六篇全可被視作晚禱或晨禱，因為有「睡覺」、「清晨」和「夜」等字眼。雖然第七篇沒有這些字眼，但第八篇默想夜空。這幾首詩篇都表達信靠，相信上帝會以不同方式保護，上帝是「盾牌」（三3，五12，七10），以致詩人能夠「平平安安躺下睡覺」（三5，四8），投靠上帝作避難所（五11，七1），

上帝又會保護他們免受敵人侵害（三7，五8，六10，七1，八2）。以上的連繫有主題或「關鍵字」。有些學者傾力尋找相鄰詩篇或詩篇組合的語言學連繫，霍華德（David Howard）很詳細研究了詩篇九十三至一百篇，分析了每個字詞彼此之間可能存在的重要連繫。這些連繫大都是相鄰詩篇的「關鍵字」連繫，另一些則是主題上的連繫。

### 詩篇十五至二十四篇

詩篇十五至二十四篇可能是另一組合，開頭和結尾都是「殿門禮儀」。十五篇1節和二十四篇3節都問：誰配「居住在」或「站在」「耶和華的聖山」？這激起誰得享上帝同在的問題。這些詩篇從渴慕進到安息，被視為貫穿性的主題。你能否追溯到這種進展？

### 批判性回應

懷布雷（Norman Whybray）對此論旨——最後編者的意圖是詩篇作為一本書來閱讀——作出批判性評估。對於這看法——詩篇第一篇提供了「詮釋眼鏡」，當透過這眼鏡解讀詩篇全書——懷布雷的回應是，若這是詩篇最後編者的意圖，那麼從懷布雷稱為「純」律法詩和「純」智慧詩的排列位置上，及從律法和智慧的材料在其他詩篇的分佈中，應可看出端倪。

在三首公認的「律法詩」（詩一，十九，一一九篇）以外，「律法」這詞只見於另外六首詩（詩三十七，四十，七十八，八十九，九十四，一〇五篇）。懷布雷認為，「律法」可

能是後來插入三首詩（詩三十七30~31，四十6~8，七十八5~10）內的。我們已看過，學者就哪些詩篇是「智慧詩」分歧頗大，懷布雷接受下列詩篇是「智慧詩」：第八、十四、二十五、三十四、三十九、四十九、五十三、七十三、九十、一一二、一二七、一三一和一三九篇。他認為智慧材料插入了好些詩篇（二十七11，三十二8~9，八十六11，九十二6~7、12~14，九十四8~15，一〇五45，一〇七43，一一一2、10，一四四3~4，一四六3~4）。

懷布雷對於律法和智慧材料的插入分佈，無法辨認出任何有意義的模式。分佈有點不均，卷三和卷五稍多。懷布雷承認，詩篇第一篇（純律法詩）的位置重要，而三篇純智慧詩（詩七十三，九十，一〇七篇）各為三卷軸打頭陣。不過，如果這是刻意的編輯安排，卷二開始不是智慧詩或律法詩豈不是很奇怪？如果詩篇十九和一一九篇是要鼓勵讀者從律法的角度詮釋詩篇全書，這二詩被編配的位置便難以理解。整體而言，純律法詩和純智慧詩集中在卷一和卷五，而懷布雷指出，我們不清楚到底這反映編者希望在詩篇的開頭和結尾強調智慧 / 律法，還是詩篇整體根本沒有一個智慧 / 律法的主題。懷布雷總結認為，沒有證據顯示最後的編輯做了工夫，要產生一個集子，可作為一本貫徹的靈修或訓誨書來閱讀。

懷布雷也研究君王詩，從位置和插入的方式來說，都找不到證據支持這些詩篇曾經過有系統的編輯——若然有，當然有助被擄回歸後的群體維繫大衛王朝得復興的盼望，但懷布雷的結論是，這可不是詩篇全書的主要關注。事實上，懷布雷指

出，在被擄回歸後，彌賽亞盼望與智慧 / 律法的神學一般來說並不吻合。

另一方作出了兩個回應：一、懷布雷低估了，應說大致上忽略了，威爾遜對於美索不達米亞和昆蘭詩歌集的編排原則的研究；二、把詩篇視作一本「書」來研究只是起步，現在便評估這進路的價值言之尚早。

## 詩篇選評

獲「選評」的詩篇屬於兩類。一類是在近來論到詩篇作為一本書的結構是甚麼時，屬焦點對象（詩一，二，七十三，一五〇篇）。一類是前面論過的各種詩篇類型的例子。

研讀下文之前，宜先略讀第二章「希伯來詩歌」，稍稍掌握其重點。

## 詩篇第一篇

我們已看過，這首詩篇被認為是詩篇全書的引言。在部分詩篇抄本中，沒有為這詩標上數目，又或它與詩篇第二篇合併了。因此，有些使徒行傳十三章33節的抄本引用詩篇第二篇的經文時，會說是出自「詩篇第一篇」。這詩的結構很簡單：

- |      |          |
|------|----------|
| 1~3節 | 義人       |
| 4~5節 | 惡人       |
| 6節   | 義人和惡人的對比 |

這詩不能套入任何主要的文學類型。部分學者有見它的默想性質及用語，把它歸類為「智慧詩」。有些學者分類得更仔細，因著一篇2節而把它定性為「律法詩」（詩十九和一一九篇是另外兩首）。

**1~2節** 開場白「有福的人」（單數）這公式語主要見於詩篇和箴言，被認為是智慧文學的特色表達。「有福」這個字詞可能會與希伯來的祈福文混淆，後者用的是另一個字。詩篇第一篇一開始不是為義人祈福，而是描寫他們的情況，因此較近期的譯本會譯作「快樂」。

經文先從消極方面定義「義人」，指出他們不會作甚麼（1節）。這三句話構成同義平行，三個「不義之人」的字眼在程度上應沒有差別。在詩篇中，「惡人」通常是敵擋上帝，即敵擋上帝子民的人。「罪人」者，即偏離上帝標準的人。「好譏笑的人」最大的特徵是自滿自高，不肯接受教導，這種人頗多在箴言出現。相反，「義人」喜愛耶和華的訓誨，不絕默想。*torah* 的意思是教訓 / 訓誨，這希伯來字一般會譯作「律法」（2節），此處應不是專指摩西律法，而是有更廣泛的意思。

**3節** 義人像一棵茂盛的樹，水分充足，這幅圖畫在希伯來聖經的別處也曾出現（詩九十二12~14；耶十七7~8；結十九10）。這節經文與耶利米書十七章7至8節在用字上很相似，因而有學者提議，詩人參考了耶利米書的經文。

**4~5節** 義人的形象是長存——一棵茂盛的樹。惡人被描繪為「糠粃」，代表沒有價值（簸出有用的穀物後，便剩下糠粃），不持久（簸穀時被風吹走）。

第5節「審判」的意思有爭議。它的意思是否指，惡人在社會上不會獲得具影響力的地位？還是指惡人在上帝審判的時候站立不住？單憑這節前後兩半的平行結構，無法解決這問題。按照第6節來看，這字大概應從審判的角度理解：因著上帝的審判，惡人被排除在上帝子民群體以外。

**6節** 兩條道路的講法在箴言也有出現，例如：

因為耶和華賜人智慧……護衛虔誠人的道路。（箴二6上、8下）

惡人的道路是耶和華厭惡的。（箴十五9）

## 詩篇第二篇

這首詩篇明顯是君王詩，而絕大部分學者更認為它是加冕詩。全詩的結構很清楚：

- |        |                        |
|--------|------------------------|
| 1~3節   | 列國密謀攻擊耶和華和祂的受膏者，但必徒勞無功 |
| 4~6節   | 耶和華作出回應，譏笑列國           |
| 7~9節   | 耶和華下旨                  |
| 10~12節 | 警告地上的統治者               |



全詩主要是依照3:3的格律。這詩蘊含戲劇的元素，如果真的屬於加冕禮，可以想像不同的人唸出詩中不同的部分，而第7至9節留給王說。

有越來越大的傾向，視這詩和詩篇第一篇為詩篇全書的「雙重引言」。此詩帶出貫穿詩篇全書的主題——王，包括人間的王及上帝作王。這詩結尾的公式呼應詩篇一篇1節，令人覺得這是首尾呼應，二詩關係緊密。故此，有些拉比把二詩看為是一首，有些詩篇抄本大概亦因此把二者合而為一。

**1~3節** 帝國轉換統治者，通常便是附庸國反叛的好機會，要重奪主權。第3節提到「束縛」和「繩索」，無疑是要營造負軛的想像，象徵臣服。以色列只曾在大衛和所羅門的時代稱得上是帝國，當時大衛把鄰邦制服。不過，這三節經文大概不是出於具體歷史事件，而是要表達一種神學信念。如果耶和華是「偉大的上帝，是超越眾神的大君王」（詩九十五3），列國便應臣服耶和華的主權。大衛家的王是耶和華治理列國的代表，故此一切統治者當承認他是共主。

**4~6節** 詩人說耶和華「坐在」天上，意思是耶和華「坐在〔天上的〕王位」上。耶和華掌終極的權柄，凡叛逆祂王權的都是可笑的。祂可揀選任何人代表自己在地上掌權，而祂宣告這人就是祂在錫安設立的王。錫安本是耶路撒冷城的一座山，現在成了耶路撒冷的別名。

**7~9節** 那君王現在宣佈「耶和華的諭旨」。第7節的說話明顯對應拿單的話（背後是耶和華說話，撒下七14）。這段話是「嗣子公式」（*adoption formula*），沒有任何把王神聖化的暗示。希伯來先知多方抨擊以色列和猶大君王，卻從來沒有指責他們自稱上帝。若說暗示，這段話宣佈耶和華與王有特殊關係，王像祂的獨生子，可以代表父親行事，行使父親的權威。王如同獨生子，可承繼父親的產業——在這詩中，就是全地（8節）。耶和華也宣告，王必能制服背叛的敵人（9節）。

**10~12節** 經文向地上的統治者發出最後通牒，若他們不想被消滅，便必須「以敬畏的態度事奉耶和華」，這樣做才算「聰明」（譯按：新譯本作「謹慎」；10~11節上），呼應箴言的題旨——「敬畏耶和華是智慧的開端」（箴一7，九10）。

第11節下至12節上的意思不清楚，馬所拉抄本的寫法是：「存戰兢的心而歡呼。你們要親吻子。」這樣產生三個問題：

- ✿ 與第11節上不甚平行。
- ✿ 「歡呼」結合「戰兢」，配搭挺奇怪。
- ✿ 此處的「子」字是亞蘭文（*bar*），不是第7節所用的希伯來文（*ben*）。

儘管存在這些問題，有些學者仍保留馬所拉抄本的寫法，看為是命令人向新王表敬意，以示敬畏耶和華。按上下文說，「吻」是自貶和表敬意的舉動。不過，大多數學者會修改經

文，得出NRSV的讀法：「存戰兢的心吻他的腳」，意即向耶和華表敬意，以示敬畏祂。當然，實際上就是向大衛家的王表敬意，所以最後的意思也相距不遠，只是重點稍微轉移。第12節上先提到耶和華，接下去便更流暢，因為下半節的主詞明顯是耶和華。

第12節下有幾分似詩篇第一篇「兩條道路」的結語。敵擋耶和華的統治者會「在路上滅亡」；投靠祂的會「快樂」（編按：新譯本作「有福」）。我們已看過，詩篇一篇1節同樣有這字，所以是前後呼應。

被擄回歸後，古猶太教不得不因著大衛王朝和猶大國覆亡而作出激烈反思。基於大衛之約是永恆的約，有一種思想應運而生，認為這約意味有一天一位「新大衛」會興起，在全地建立耶和華的統治。這就是「彌賽亞」的盼望，「彌賽亞」即「〔被〕膏立的」（第2節的用字）。新約的作者用詩篇第二篇表達一種信仰：耶穌是等候中的彌賽亞。「你是我的兒子」（詩二7）在耶穌受洗和登山變像（可一11，九7）時，獲天上傳來的聲音呼應。其他新約經文（徒十三33；來一5，五5）拿詩篇二篇7節下來應用在耶穌身上。

## 詩篇十三篇

這詩是個人哀歌，堪稱是範例，含有哀歌格式的元素：

- 1節           呼求上帝：「耶和華啊！……要到幾時呢？」
- 1~2節       控訴

3~4節 祈求

5~6節 表達信靠

這詩沒有一定的格律。

**1~2節** 詩人四次呼喊「要到幾時呢？」，控訴越來越強烈，顯明他非常絕望。問題有三方面：上帝似乎站在遠處，漠不關心；詩人充滿焦慮，內心痛苦；仇敵操縱了局面。從第3節下看來，有些學者提議，此處的「仇敵」可能是死亡。

**3~4節** NRSV譯為「看顧」的動詞通常解作「看」，此處亦絕有可能是這樣解，因為第1節下詩人埋怨上帝「掩面不顧」。詩人求上帝看著他，聽他說話，又求上帝行動，使他的眼睛「明亮」。在希伯來聖經，眼目昏花表示生病、傷心或年老。所以，使某人的眼睛「明亮」，就是叫他恢復健康，重現活力。詩人特別求上帝救他脫離死亡。在第4節，「仇敵」是單數，「敵人」是複數，前者可能是死亡，後者是對頭人。

**5~6節** 我們討論哀歌時已說過，如果詩中的語氣突然轉為信靠和信心，可能是回應祭司或祭禮先知發出的拯救神諭。第6節可看為是某種哀歌的許願形式。有註釋書作者主張，NRSV譯作「因」的字應理解為「只要」，若是這樣，許願的味道就更重了。

## 詩篇十九篇

魯益師 (C. S. Lewis) 在《詩篇擷思》 (*Reflections on the Psalms*) 論到這詩說：「我認為這是詩篇中最偉大的詩，也是全世界數一數二的偉大詩詞。」它一般被歸類為「智慧詩」，更具體說是「律法詩」。從主題和風格來說，這詩分成兩部分，第一部分 (1~6節) 是創造的讚詩，特別是強調太陽，主要格律是4:4。第二部分 (7~14節) 默想耶和華的律法，主要格律是3:2。在第一部分，上帝的稱呼是 $el$ ，比較概括，第二部分則用神聖名字耶和華。有些學者因著這些分別，認為這詩篇原是兩首不同的詩。另一些學者主張，詩人是在已存在的創造讚美詩之上加以擴寫。無論這詩本來是否一篇作品，還是在已存在的詩上加以擴寫，我們現在有較好理由把它看為是單一首詩，因為這詩的上下兩半存在觀念上的連繫。在古代近東，太陽神被視是公義和法律的守護者，那根刻有著名的巴比倫「漢謨拉比法典」 (*Laws of Hammurabi*) 的石柱刻有太陽神沙瑪什 (*Shamash*) 賜法典予漢謨拉比王的圖像。第二，律法的目的是建造組織妥善的社會，造福人民，討上帝喜悅。上帝創造的天體規律運動，週而復始，呈現的秩序可比作社會的秩序。

更仔細的大綱如下：

- |        |           |
|--------|-----------|
| 1~6節   | 上帝在造物界的榮耀 |
| 7~14節  | 默想耶和華的律法  |
| 7~10節  | 讚揚律法      |
| 11~13節 | 祈求赦免和保護   |

## 14節 奉獻詞公式

**1節** 這節的希伯來文有一種希伯來詩歌頗常見的特色：主要用字交叉配置，即A:B:B':A'格式。這節經文是：諸天：上帝的榮耀：祂的作為：穹蒼。譯本不易重現這種結構。詩人宣告造物界既是上帝的作為，就彰顯上帝的榮耀，但他集中於造物界的某部分——諸天。

**2~4節上** 詩人吊詭地提出「聽不到的聲音」，表示造物界不絕地默默見證上帝，觀察的人必須會意，才能接收信息。

**4下~6節** 注意力現放在太陽上，無疑某程度上是因為人喜用大光來形容「榮耀」。詩人運用兩個明喻，描寫日出的壯麗：新郎穿上華美的禮服，容光煥發；勇士展示力量，興高采烈。詩人最後集中描寫三方面，隨後的內容與此緊密相關：日出日落，週而復始；太陽好像「無所不見的天眼」，古代近東神話把太陽擬人化為公義神，大概也是由於這特性；太陽的熱力像公義，按情況既可賜生命，也可滅生命。

**7~10節** 第7至10節經過精心建構，全面描寫耶和華的律法。詩人用六個詞彙指稱律法，各詞彙皆與某種屬性和效果有關：

✿ 律法——完全——使人心甦醒

✿ 法度——堅定——使愚人有智慧

- ✿ 訓詞——正直——使人心快樂
- ✿ 命令——清潔——使人的眼睛明亮
- ✿ 敬畏（編按：參新譯本邊註）——潔淨——堅立到永遠
- ✿ 典章——真實——完全公義

這段落的結語是，耶和華的律法比精金更寶貴，比最佳美的蜜更甘甜。這種情懷可能令人感覺奇怪，因為律法今天常被認為是約束，是必需的惡。不過，詩人的主旨是造物主將在受造秩序中最佳的生活方式「訓誨」人，教導人活出最豐盛的生命。

**11~13節** 詩人面對律法的公義，意識到自己的不完美，因而祈求上帝赦免己罪，保護他不致犯罪。有些譯本把第13節上譯作「任意妄為的罪」，NRSV則譯作「侮慢的人」（譯按：參思高譯本），若NRSV的譯法正確，詩人是同時指到內在（12節下）和外在（13節上）迫使他犯罪的壓力。

**14節** 結尾是一種奉獻，可能借用了聖殿獻祭的習語，詩人把此詩當作祭物獻給上帝。他用兩個比喻形容上帝：在希伯來聖經，「磐石」常象徵支持（堅固）和保障（供躲藏的安全地方）。「救贖主」是 *go'el*，指的是至近的親屬，這人有責任看顧較不幸的家族成員，保障他們的生活和利益。

## 詩篇二十三篇

這首信心或信靠詩大概是詩篇中最出名、最多人喜愛的詩篇。它用兩個比喻論到耶和華，先是關心羊群的牧人（1~4節），再是慷慨的主人（5~6節）。雖然有些註釋家認為，牧羊人的比喻貫穿全詩，不過這樣似乎強解了第5至6節的意象。主人的比喻可能反映這詩的使用處境。感恩祭只把動物的一部分燒在壇上，其餘可煮熟，供獻祭者和客人一同在聖所享用。這類場合會很適合誦讀詩篇二十三篇，向上帝表達信靠之餘，也間接表達感謝。

**1~4節** 「牧人」的比喻是古以色列常用的比喻。在很大程度上屬農業社會的國度，人人曉得羊的習性和牧羊人的責任。當地的降雨屬季節性，年中會有好些日子草場難找，牧羊人有責任為羊群尋找草地。草地在郊野，所以牧羊人也要保護羊群，免遭獵食。故此，牧羊包含供應和保護兩個元素。在古代近東，「牧人」的稱呼也用在領袖身上，神明和君王被說成是人民的牧人，牧人的棍棒（杖）和曲杖（竿）則常象徵職權。透過「牧人」的比喻，這詩論到耶和華是信靠祂的人的供應和保護。

### 比喻

說比喻是說甲是乙，但明顯及從字面來說，甲不是乙。不過，我們是暗示甲和乙有某一點或某幾點很相似。比喻是一種文字上的「鏡頭」，把注意力集中在要



比較的重點上。比喻像鏡頭，幫助我們觀察到一直看著卻是從未發現的某方面。不過，倘若比喻是採擷自我們經驗以外的事物，例如對大多數活在城市、工業社會的人來說的牧羊人，比喻便可能會變成「不透光」的鏡頭。對這些人來說，這比喻失去了原來在古以色列的豐富含意，這時候，我們要嘗試用新的「透光」鏡頭，取代舊的「不透光」鏡頭，最低限度要能傳遞與原意相約的意思。你能否想到取代「牧羊人」的比喻，向城市、工業化社會傳遞供應和保護的意思？你能否把這比喻擴寫成一首短詩篇？

在第4節上，用來形容「山谷」的希伯來文形容詞可解作「黑暗」，又可看為是複合字，解作「死蔭」。但就算是第二種意思，也可以是比喻性，即「最深的黑暗」，但提到死亡，就額外增派一分恐怖感。

**5~6節** 經文轉為主人和賓客的比喻。香膏是在歡樂的時候用，杯子滿溢象徵主人很慷慨。雖然這兩節經文主要是講豐富的供應，但也提到詩人的敵人，故仍帶有保護的想法。不管敵人是誰，也只能眼紅，無力傷害詩人。

## 詩篇三十三篇

這是一首讚美詩，有典型的三重結構：呼喚人讚美（1~3節），主部分提出讚美的原因（4~19節），最後是結尾（20~

22節)。結尾通常會再呼喚人讚美，但這詩改為向耶和華表達信靠。這詩主要是依3:3格律，更仔細的結構如下：

- |        |             |
|--------|-------------|
| 1~3節   | 呼喚人讚美耶和華    |
| 4~19節  | 讚美耶和華的原因    |
| 4~5節   | 耶和華的性情      |
| 6~9節   | 耶和華帶有創造力的話  |
| 10~12節 | 耶和華的謀略      |
| 13~19節 | 耶和華對人的看顧    |
| 20~22節 | 結語：向耶和華表達信靠 |

這詩的節數與希伯來文字母的數目相同（但這首不是字母詩），因而有些學者提議，詩人希望這詩成為讚美上帝的「從A至Z」個原因，圓圓滿滿。

**1~3節** 詩人呼喚人讚美，說上帝的子民讚美上帝是「合宜的」。讚美在以色列是透過樂器和歌聲表達，詩人敦促讚美要「巧妙」（NRSV）或「充滿美感」（有註釋家這樣翻譯）。

「新歌」的意思不清楚，可能是指到這是新創作的歌。有註釋家認為這詩是新年節慶或更新盟約時用。又或者，「新歌」的意思是，耶和華的美善總是喚起人用新方式讚美。

**4~5節** 此處說的耶和華的屬性，都是希伯來聖經中一貫的幾樣：

- ✿ 正直：意思是「正而不曲」。耶和華的話「正直」，因祂一言九鼎。
- ✿ 誠實：耶和華絕對可靠。
- ✿ 公義：關係的用字，指到藉著信守約的責任，維持立約的關係。
- ✿ 公正：根據立約的條款，恰當地對待另一方。
- ✿ 慈愛：對立約的另一方忠誠委身。

**6~9節** 這段說到耶和華令人敬畏的創造工作，呼應創世記第一章的故事。神祇藉著說話創造萬物，這觀念不完全是以色列獨有，然而創世記第一章以獨一無二的方式發展這觀念。

**10~12節** 耶和華不單是大自然的主，也是歷史的主。再者，耶和華對歷史有計劃和目的，祂的選民位於這計劃的中心。

**13~19節** 耶和華不是不在家的屋主，卻是關心人類，看顧他們，特別顧念「敬畏他的人」——尊崇和順服祂的人。

**20~22節** 詩人向耶和華表達信靠，然後再祈求耶和華繼續看顧和保護。

## 詩篇四十九篇

大多數學者也同意這首是智慧詩，其目的、內容和用字與箴言、約伯記和傳道書多有相似。主題是從人人必有一死的前

提來看人生的不公。財主欺壓別人，卻沒有遭逢厄運，公義的窮人仍是貧窮，受欺壓，而二人死的時候，不公的情況仍未扭轉過來，造成詩人很大困惑。

這詩有三重的結構，先是引言（1~4節），然後是兩部分，分別由第12和20節的重複句劃分，全詩主要依照3:3的格律。

1~4節	引言
5~12節	財富的限制
13~20節	兩種命運

**1~4節** 開首的呼喚與箴言的智慧教師向他的「兒〔子們〕」或學生作出呼喚（箴一8，四1）有幾分相似。不過，此處的聽眾是所有人，不分國籍和社會階級。譯作「箴言」的字意思很廣；「謎語」是令人摸不通的問題，從這詩的上下文來看，可能是指到重複句所暗示的問題：「人和牲畜可有分別？」希伯來聖經在別處沒提過以音樂伴隨默想或教導。音樂曾用來幫助先知魂遊象外（撒下十5；王下三15）。

**5~12節** 在這幾節經文，智慧教師宣講自己從默想所得的人生觀：在患難之日，窮人實在不必比財主更懼怕，財主縱有萬貫家財，至終也不能救他們脫離死亡。人人也要一死，留下財產不能帶走。智慧教師環繞「贖」的觀念作出默想，在古代世界，「贖」通常指到「贖身」，不再為奴或俘擄。某些情況

下，以色列人的律法容許「贖身」，免去死刑（出二十一28～30），但有時則不可贖（民三十五30～32）。不過，詩人說，各人至終都不能付上贖價，救自己免於死亡。

**13～20節** 在第13至14節，詩人描寫依靠財產的人就像無知的羊群，被死亡帶到陰間的死人之地。第15節是這詩的核心，但意思備受爭議。一些學者認為是富人口出狂言，不過，這樣說難以說明何以第16至20節會提出保證。大多數註釋家認為，第15節是詩人表明信靠上帝，但就準確來說是何所指，則意見分歧。有認為，這話是指詩人會從現在的困難中得救，或不會早死。另一些學者相信，從全詩的進程來看，這話帶出一種更超越的信心，相信上帝必會救贖詩人（推而廣之，所有義人）脫離陰間——不是說不會死，卻是說他們最終的命運會與那些欺壓他們的財主不一樣。這說法獲「他必把我接去」這話稍微支持，此處的動詞「接」與說上帝「接去」以諾和以利亞與自己同在（創五24；王下二11）的動詞是同一個字。詩人沒有透露心中想著是甚麼終局，或許他不知道。重點是他與上帝的關係仍會持續。因著這信心，詩人勸勉聽眾，不必害怕財主，因他們唯一的下場是死亡。

### 細拉

這詞在39首詩篇中出現了71次，從沒在經文的起首出現，總是見於一節的中間或結尾。這詞主要在詩篇一至八十九篇出現，一〇九、一三九和一四〇是例外。哈

巴谷書第三章也出現三次。儘管這字很常用，但意思卻不明朗：

- ✿ 七十士譯本的譯者採納的解釋是最普遍的理解，他們把這詞譯作 *diapsalma*，解作「停頓」，暗示唱詩時停頓，可能是間場奏樂。
- ✿ 大多數古猶太傳統解作「始終，永久，永遠」。
- ✿ 有現代學者提議，這詞來自字根 *slh*，解作「舉起」，可能是要人更大聲唱或彈，也可能是指某種禮儀動作。
- ✿ 有建議認為，這詞來自字根 *slh*，解作「彎腰，鞠躬」。若是這樣，可能是指示會眾要在敬拜中鞠躬或俯伏。

## 詩篇六十篇

這是一首群體哀歌，看來出於戰敗的國難時刻。從第9節看，敵人可能是以東。結構如下：

- |       |          |
|-------|----------|
| 1節    | 呼喚：「上帝啊」 |
| 1~4節  | 控訴       |
| 5節    | 祈求       |
| 6~8節  | 答覆的神諭    |
| 9~10節 | 控訴       |
| 11節   | 祈求       |

## 12節 表達信靠

這詩主要是依照3:3的格律。

**1~4節** 國家遭逢劫難，詩人提到「擊破防線」（1節上，NRSV；新譯本：「擊碎了我們」），暗示這是戰敗。詩人用大地震比喻災難，人民驚慌不已，情況可比人喝醉了，東歪西倒。第3節下背後很可能是上帝的憤怒杯的觀念（詩七十五8）。第4節的意思不詳，若屬於控訴一部分，大概是指在城牆上豎起信號旗幟，警告敵人來襲在即，提醒城外的人趕快往城裏逃命。當然，可能要面對漫長的圍城困境。詩人認為劫難是出於上帝，認定上帝掌管百姓的命運，沒有抗議說百姓不應受此劫。

**5節** 詩人祈求上帝出手扭轉局面。

**6~8節** 這些經文也見於詩篇一〇八篇，後者是感恩禱文，由詩篇五十七篇7至11節和六十篇5至12節組成。由從看來，神諭可能會保存下來，重新使用，不總是全新的即興話。第6節說到分地和量度土地，意思是表明對土地的擁有權，呼應藉抽籤把應許之地分給十二支派的傳統（書十八8~10）。經文稱以法蓮是上帝的「頭盔」，猶大是祂的「權杖」，表示兩地對上帝很重要。在第6至7節，地點交替位於約旦河西和河東：示劍，疏割谷；基列，瑪拿西；以法蓮，猶大。此處也有交叉結構：

西：東：東：西（瑪拿西像基列一樣，部分領土位於約旦河東）。第8節提到的國家都是以色列的世仇，上帝宣稱這些國屬祂所有，所用的語言似乎略帶侮辱。拋鞋的動作可能表示擁有權（例如，得四7；申二十五8~9）。

**9~10節** 第9節的提問者很可能是王或國家領袖。連同第10節一同理解，這些問題暗示百姓預期上帝會幫助他們戰勝敵人，結果卻得不到幫助。

**11節** 詩人抱怨後，再求救。只有上帝能拯救子民，人的幫助乃是徒然。

**12節** 這詩好像別的哀歌一樣，結尾向上帝表達信靠，按此詩而言，即相信上帝會賜以色列軍事勝利。

我們無法確實定出這詩背後的歷史處境，標題說是大衛與亞蘭諸國及以東人之戰（參撒下八3~14，十6~18；代上十八3~13，十九6~19）。不過，標題和上述參考經文的敘述有出入，被殺以東人數目上的差別（撒下八13及代上十八12記載「一萬八千」，標題則寫「一萬二千」），可能是由於抄寫錯誤，數字多半是用字母代表，而這些字母似乎特別容易抄錯。撒母耳記下八章13節把勝利歸功於大衛，歷代志上十八章12節則歸功於洗魯雅的儿子亞比篩，詩篇標題卻歸功於亞比篩的兄弟約押。把功勞歸於大衛，可視為把下屬的功勞歸於總司令，這是古時（及某些現代）戰爭記錄的普遍特色。



這詩與大衛戰事的關係很可能是後來才衍生的（雖然有些現代學者不同意）。敘事的經文沒有任何記載可以解釋此詩描寫的慘況。我們必須假設，在這些勝仗前曾經歷慘敗，是現存的記錄沒記載的，而勝仗就是對那次慘敗的回應。第9節特別譴責以東，令人想起別處因著以東在猶大傾覆時的所作所為而作的控訴（例如，詩一三七7；哀四21~22；俄），有些學者認為這事件就是這詩的背景。

這詩表明古以色列人向上帝申訴，可以多麼無拘無束，但也可看出他們的信心何等堅定，即使處境絕望仍然信靠上帝。

## 詩篇七十三篇

這詩很難分類，詩中呈現默想的風格，注視惡人亨通、義人受苦的問題，詩的開場白又可能是一句箴言，令大多數學者謹慎地把這詩歸為智慧詩。不過，也有人從中看出其他類別的元素，例如個人感恩詩、個人哀歌或信靠詩。

這詩的仔細結構亦意見分歧。第1、13和18節用了希伯來文 'ak（「實在」）開始，暗示這三處是主要分段位置。普遍同意，第17節是全詩的中心和轉捩點。下文是一種建議。全詩主要的格律是3:3。

1節	一句箴言
2~3節	詩人的苦況
4~12節	詩人的問題：惡人亨通
13~16節	詩人的控訴：一個不能解決的問題

17節	轉捩點
18~20節	從新角度看惡人
21~26節	詩人與上帝的關係
27~28節	結尾的認信

**1節** 開首經節可能是某種「標題」，歸納出全詩的信息。不過，這節經文也可能是一句箴言，默想那挑起詩人疑問的矛盾（惡人興旺）。這開場白的傳統譯法是「上帝實在善待以色列」。不過，字母可以用不同方式拆開（早期的抄本沒有空格把字詞分開），讀作「上帝實在善待正直的人」。很多現代的譯本會採納這種譯法，因更對應第二行。

**2~3節** 詩人心生妒恨，幾乎釀成災難，大概是信心崩潰。

**4~12節** 詩人心生妒嫉，由於惡人看來興旺。惡人的發達和惡行獲得生動的描述。他們似乎亨通，不遭困難（4~5節），又賣弄自己的惡行（6~8節）。惡人的興旺招來一些人阿諛奉承（10節，但意思不太清楚，有爭議）。惡人藐視上帝（11節）。在第12節，詩人歸納自己對這些人的見解。

**13~16節** 詩人心生怨恨，因為縱使他敬虔，卻似乎沒用（13~14節），進退維谷。一方面，詩人不想由得自己懷疑下去，至終脫離信仰群體（15節）。另一方面，詩人找不到滿意的答案，處理心中的懷疑（16節）。

**17節** 本節明顯是轉捩點，詩人敬拜的時候（肯定是在耶路撒冷的聖殿），發生了一些事，經文沒有說明是甚麼，但從下文看來，詩人與上帝有某種相遇。

**18~20節** 詩人現在從截然不同的角度來看惡人的境況，看出這些人發達和成功，都不過是短暫，死亡會突然奪去一切（19節；伯十八14稱死亡為「驚駭的王」）。

**21~26節** 詩人回頭望，明白自己妒恨惡人，實在愚昧。詩人能有這改變，因他明白到自己擁有人所能有最寶貴的東西，就是與上帝有不間斷的親密關係。

第24節下的意思有極大的爭論，「以後」究竟是指「這些慘況之後」，還是「臨終時」或「死後」？第20節對照惡人的下場，暗示第二及第三種可能性較高。那麼，「還要接我到榮耀裏去」，又是甚麼意思？有認為是指死得尊榮。也有主張，詩人確是看透了死亡，肯定自己與上帝的關係會超越生死，持續下去，但究竟如何則沒有說明。有兩點可支持這種看法，第一，此處譯作「接」的動詞與詩篇四十九篇15節一樣，都是用來指上帝「接去」以諾和以利亞的那字。第二，第26節似乎支持上述看法，因說到詩人與上帝的關係會超越肉體的衰殘。詩人形容上帝是「我的業分」，這描寫很有趣，因為這詞是用於十二支派抽籤劃分應許之地，利未人沒有得到土地作經濟收入的來源，耶和華就是他們的「業分」（申十9）。詩人用這字，表達他與耶和華有特殊關係，以及他完全依靠祂。

**27~28節** 詩人現在把惡人真實的境況和自己的境況作出比較，總結自己學會了的東西，明白了沒有甚麼比「親近上帝」更好、更寶貴。

近來傾向視詩篇為一本連貫的書，不是鬆散的詩集，這趨勢突出了詩篇七十三篇的重要性。這詩幾乎位於詩篇全部150首詩的中間，又位於卷三的開頭。後一點的重要之處是，大部分哀歌都集中在卷一和二，自詩篇七十三篇後，「調子」改變，更偏向感恩和讚美。詩篇七十三篇為這改變提出了神學的動因：與上帝有不間斷的親密關係已是好得無比。這詩顯示，這種意識決非膚淺的樂觀精神，卻是在面對人生種種不公和複雜問題時，千辛萬苦才領略到的道理。

## 詩篇八十四篇

這是一首錫安之歌，錫安之歌沒有一種獨特格式。雖然這詩主要是表達喜樂和讚美，但當中也有哀歌元素（2節），亦有為君王祈禱（8~9節）。這詩沒有一致的格律，一種結構建議如下：

- |        |          |
|--------|----------|
| 1~4節   | 詩人渴慕住在聖殿 |
| 5~7節   | 往錫安朝聖者有福 |
| 8~9節   | 為君王祈禱    |
| 10~12節 | 與上帝同在者有福 |

**1~4節** 詩人的居所明顯離開聖殿很遠，他這種以色列人通常

只會在朝聖的節期去聖殿。詩人表達自己渴望住在聖殿，默想那些「住在你殿中的」，即祭司和利未人多麼幸福。

**5~7節** 這三節經文寫到朝聖者去聖殿時的喜樂情景。第5節下的希伯來文沒有「錫安」這詞，只是說「心中嚮往大道」，大概意思是「心中嚮往朝聖」。第6節的意思不清楚，NRSV譯作「Baca Valley」（新譯本：「乾旱的山谷」），希伯來聖經在別處沒有出現過這地。一種解釋是，秋雨改造了一塊旱地。住棚節朝聖的日子可能開始降秋雨。秋雨開始落下，會被視作上帝賜福的兆頭，令朝聖者向錫安邁進時得著激勵。

**8~9節** 有些註釋家覺得此處出現這樣的禱告，很是奇怪。不過，也有一些理由的。朝聖是前往錫安，該處是聖殿和大衛家的王座所在。事實上，聖殿是王家的聖所，由猶大王興建和管理。第二，詩篇七十二篇清楚表明，王安康，人民才能安康。

**10~12節** 雖然思想成熟的以色列人明白聖殿無法「容納」耶和華（王上八27），然而聖殿仍是百姓預期與耶和華特殊相遇的地方。因此，聖殿是祝福的源頭，詩人表達渴望可以留在殿中，得享這福。不過，詩的結尾宣告，上帝的福不受地理限制，而是賜給各處「行為正直」（即順服和忠於上帝）和信靠的人。

## 詩篇九十六篇

這首詩屬於一組歌頌耶和華作王的詩篇（詩四十七，九十三，九十六～九十九篇），這些詩篇沒有相同的格式，但有相同的主題，除了詩篇九十八篇外，全部有「耶和華 / 上帝作王！」這話。詩篇九十七和九十九篇有一般讚美詩的三重結構，其餘則沒有一定格式。詩篇九十六篇是一種簡化了的一般讚美詩格式（沒有呼喚人讚美的結尾），且重複了這格式一次：

- |        |               |
|--------|---------------|
| 1~3節   | 呼喚人讚美耶和華      |
| 4~6節   | 主要部分：讚美耶和華的原因 |
| 7~9節   | 呼喚人讚美耶和華      |
| 10~13節 | 主要部分：讚美耶和華的原因 |

本詩格律不規則。

**1~3節** 第1至2節有一種平行結構，有時會稱作「梯級式的平行結構」，各行也始於同一句話，下半句話卻有變化，思路有所推進。此處與詩篇三十三篇一樣提到「新歌」，可能是表達上帝的美善總是喚起人用新方式讚美祂。第3節呼籲以色列人向列國分享自己對耶和華的認識和經歷。

**4~6節** 這部分肯定耶和華在一切受造物之上享王權，「尊榮和威嚴」（6節上）這詞組形容王的尊嚴（例如，詩二十一

5)。耶和華「當受敬畏，過於眾神之上」（4節）這句話無疑是源於以色列人不是單純敬拜耶和華而否認其他神明存在的時代。看來，這句話成了禮儀中的傳統讚美言語。當然，第5節暗示其他一切稱為神的都只是人手所造；相反，耶和華是創造主。

**7~9節** 「梯級式的平行結構」再次出現。「禮物」可能是指臣民帶給統治者的貢物。第9節的敬拜可看為是向君王表敬意，與第3節一樣，帶有普世味道——不只是以色列，全地也應向耶和華表敬意。

**10~13節** 普世味道繼續，有人（當假設是以色列）要向萬國宣告：「耶和華作王！」

NRSV譯作「耶和華作王！」的句子惹來極大的爭議。莫文克提議譯作「耶和華作王了」，他認為那些收入這句話的詩篇是用於秋節——耶和華「登基」的週年儀式，而那些詩篇是慶祝一部分。反對者指出在撒母耳記下十五章10節和列王紀下九章13節，按上下文，似乎的確要譯作「押沙龍 / 耶戶作王了」，但在希伯來文，統治者的名字是在動詞之後，而在詩篇中，耶和華的名字是在動詞之前。因此，反對者認為，那些詩篇的重點不同，乃是表達耶和華一直作王：祂是王。由於這論點只根據兩個例子，故此要謹慎處理。不過，莫文克的譯法是基於一種假設的儀式，現在很少學者接受此說了。

在古代近東，帝王同時是最高法官。詩的這部分肯定，

耶和華是全地的最高法官，呼喚所有人、海裏的魚、地上的走獸和樹木都為此歡欣。歡欣，因為耶和華會憑「公正」（10節下）、「公義」和「真理」（新譯本：「信實」）施行審判。

祂「來」審判這句話可以有三種理解：

- ✿ 耶和華在歷史中一直施行審判。
- ✿ 耶和華在歷史結束時作最後審判。
- ✿ 在敬拜中經歷到耶和華的來臨。

這三種意思，按以色列的信仰來說，未必是互相排斥的。

詩篇九十六至九十九篇似乎是分成兩對的一組詩篇。九十六至九十八篇都以「你們要向耶和華唱新歌」這話開始；九十七至九十九篇都以「耶和華作王」開始。四首詩篇都有一般讚美詩的格式。其他相似之處見於以下圖表。

#### 詩篇九十六至九十九篇的比較

詩九十六篇	詩九十七篇	詩九十八篇	詩九十九篇
新歌	耶和華作王	新歌	耶和華作王
全地當讚美耶和華	感謝耶和華	海洋和世界要讚美耶和華	高舉耶和華
耶和華要來審判世界	錫安	耶和華要來審判世界	錫安
	耶和華的聖名		耶和華的聖山

#### 詩篇一〇一篇

馬丁路德稱這詩為「大衛的君王寫照」。學者普遍同意，



雖然這詩沒有明明提到君王，但也是一首君王詩。詩人在第5至8節承諾會履行的事，若不是君王，便很可笑，特別是第8節提到在耶路撒冷（「耶和華的城」）執行公義。普遍認為，這詩是君王加冕時所起的誓詞，對其統治作出承諾，並在登基週年紀念中重申。這詩分成兩部分：第1至4節論到王的品格，第5至8節論到王的統治。全詩幾乎全依照3:2的格律。

**1~2節** 上王說他會歌唱「慈愛和公正」，大概是指耶和華的「慈愛和公正」，而不是他自己的。王是說他要讚美耶和華的道德屬性。第2節上的意思不明確，NRSV理解上半節（編按：NRSV譯作「我要研究正直的路」）是君王對耶和華性情的回應——王必努力效法。如此理解，需要修改上半節的第二句（譯按：NRSV譯作「我何時才得著呢？」）希伯來文是「你甚麼時候才到我這裏來呢？」一些學者主張在第一句中，譯作「我要研究」的動詞可理解為「我要譜新歌」，即這句仍是在讚美耶和華的性情。這樣就較自然帶出「你甚麼時候才到我這裏來呢？」的問題，不過，這問題的意思是甚麼？有認為是王祈求耶和華，在他在位的時候與他同在。一些學者認為是求救，於是看這詩是某種哀歌。王正受苦，遂呼求耶和華因著自己的性情（1~2節上）和王的清白（2下~8節），出手介入。綜觀全詩，這解釋似乎頗牽強。

**2節下~4節** 在第2節下，詩人承諾會持守正直，第3至4節再詳加表達。那譯作「邪惡」的字意思是「無價值」。在希伯來文

化中，「心」主要是理性和意志的中樞，故此第4節的立志是關乎心思的態度，或思想方式。

**第5節** 希伯來聖經最常譴責的罪惡之一是言語上的罪（例如，見於詩十五和二十四篇的「殿門禮儀」），原因無疑是這種罪會大大破壞群體的和諧。同樣，言語誠實對公正的審訊至關重要，因而十誡禁止人作「假見證」。

**第6節** 這節描寫王會招聚怎樣的人作朝臣和僕人，用字與第2節有連繫，包括「行為正直」這句話（「正直」在2節兩度出現）及動詞「行」（NRSV）。

**第7節** 這節是第6節的反面，描寫哪些人必不會在宮中佔一席位。

**第8節** 此處是指審訊，案件通常在早上審理，王會先處理最困難的案件（撒下十五2；耶二十一12）。

這詩展現了古以色列君王的理想圖像，我們已看過，詩篇第二篇描寫大衛家的君王是耶和華在地上的代表。這詩期望君王的為人和治國的方式反映耶和華的道德屬性。

## 詩篇一二四篇

學者就詩篇中是否真的有群體感恩詩多少有爭論，但大多數學者仍會把這首詩歸入這類別。它有個人感恩詩的元素：描

寫苦境（2下～5節）；記載耶和華的拯救（6～7節）。不過，這詩有三重的基本結構：

1～5節 反思他們從甚麼事上得拯救

6～7節 為得救而感恩

8節 表達對耶和華的信靠

格律不規則。本詩意象鮮明，為人樂道。

**1～2節上** 經文的重複明顯是為了強調，內容可能是呼應雅各的話（參創三十一-42）。

**2節下～3節** 群體面對的是軍事危機，但描寫得太空泛，無法與以色列和猶大歷史的已知事件連上關係。

**4～5節** 意象從狼吞虎嚥的猛獸，變成毀滅性的洪水，意象背後是大雨過後，河谷山洪暴發的經驗，也可能有古代近東很普遍的混亂大水的典故，這水最後被創造的神明收服。

**6～7節** 經文感激耶和華拯救百姓，比之為把雀鳥從捕鳥人的網羅救出來。

**8節** 對耶和華的信靠成為這詩的結語。「耶和華的名」的出處可能是「求告耶和華的名」，意思是向耶和華求救（珥二

32)。留意，相信耶和華拯救之能，與相信祂是創造主，兩者並排。

## 詩篇三八篇

大多數學者認為這是個人感恩詩，少數學者建議，由於第4節提到「世上的君王」，故此說話的是君王，因而這是一首群體感恩詩。不過，這論點得不到廣泛支持。結構與個人感恩詩的慣常格式有些分別：

- |       |               |
|-------|---------------|
| 1~2節  | 引言：呼求耶和華，表達感謝 |
| 3節    | 耶和華拯救的作為      |
| 4~6節  | 勸地上的君王讚美耶和華   |
| 7~8節上 | 表達對耶和華有信心     |
| 8節下   | 結束祈禱          |

本詩沒有固定格律。

**1~2節** 馬所拉抄本沒有「耶和華啊」這呼求，但這話可見於一些希伯來抄本，包括昆蘭文獻（11QPs<sup>a</sup>）及最古老的聖經譯本。「一心……」的說法在申命記特別常見，另一些詩篇也有（例如，詩一一一1，一一九2）。由於在希伯來慣用語中，「心」主要是理性和意志的中樞，故此「一心」做事，便是指真心真意去做。

在「我要在眾神面前歌頌你」這句話中，那譯作「眾神」

的字可以簡單解作「天上的活物」。不過，由於第4節呼籲世上的君王，故此詩人心中可能是想到其他國家所敬拜的上帝。詩人沒有爭論眾神是否存在，只是直言耶和華已用行動表明自己超過萬物。

**3節** 詩人說耶和華作了拯救，但沒有交代細節。

**4~5節** 感恩詩慣常的呼籲對象是會眾，此處卻換了「世上的君王」。如果照上文對第2節的理解，詩人視耶和華為大地的主宰，則此處用呼籲世上的君王來呼喚全地（即君王和他們統治的國家），便很恰當，無須是暗示詩人是以君王的身分，向列王說話。

**6節** 詩人指出，雖然耶和華高高在上，但決不會不屑幫助最低微的受造物，也不會因距離太遠，無法幫助他們。

**7~8節上** 表達信心多是個人哀歌的特色，但可也見於一些感恩詩（詩十八28~29，一一八6~7）。這可能間接透露了詩人之前的慘況，後者是個人感恩詩常見的元素。

**8節下** 感恩詩結束時慣常會勸人讚美，此處則換了是一個祈禱。

## 詩篇一五〇篇

這詩是五首「哈利路亞詩」（詩一四六～一五〇篇）的最後一首，這些詩篇的開頭和結尾也呼喊「哈利路亞！」（NRSV譯作「你們要讚美耶和華！」），這呼喊是由 *hallelu*（「讚美」）這命令及神名字的縮寫 *yah* 結合而成。梅斯（J. L. Mays）說得好：詩篇一五〇篇是「哈利路亞從禮儀的呼喊變成了一整篇詩」。如常出現的讚美原因在第2節融入了讚美的呼籲裏。第3至5節的重點是，各式各樣的樂器——自然包括樂手——都要讚美耶和華。誰是呼籲的對象？這延至最後才提出來（6節）。這詩呼喚萬物讚美耶和華的「無限的偉大」，作為讚頌詞，確很適合用作結束詩篇全書。

讚美詩在詩篇卷四和五越來越頻密，哈利路亞詩成了高潮所在。詩篇全書有一種進程，從卷一和二由哀歌和祈禱主導，到卷三至五由讚美主導。有認為，背後是一個思想過程：從默想大衛家的王在歷史上的失敗，進到明白耶和華是王，期望祂最終會統治全地。有從一般性的屬靈旅程來理解：由詩篇第一、二篇那種對耶和華和祂主權的單純信靠出發，經過了人生的起起跌跌後，進到更深入、更成熟的信靠，最後透過真誠的讚美表達出來。

## 詩篇的神學

由於詩篇包含了以色列歷史眾多時期出產的詩歌，故此我們要慎防把一套系統神學強加在整卷書上，反而要有心理準備，從詩篇看到信仰的多元表達。我們不會窮盡詩篇的神學，

只會揀選好些大主題討論。

## 神觀

### 實踐上的一神論

詩篇八十一篇9至10節清楚呼應十誡的開首語：

在你們中間不可有別的神，  
外族人的神你們也不可敬拜。  
我是耶和華你們的上帝，  
曾把你們從埃及地領出來。

我是耶和華你的上帝，曾經把你從埃及地，從為奴之家領出來。除我以外，你不可有別的神。（出二十2~3）

這是一種實踐上的一神論，沒有否認其他神明的存在；不管那些神明孰真孰假，以色列人與他們毫無瓜葛。詩篇的作者描寫「愚頑人」心裏說「沒有上帝」（詩十四1，五十三1），也表達出做神學的實事求是態度，而不是要反映哲學無神論。反之，從隨後的內容顯示，詩人是說這些人活出一個彷彿上帝不存在的人生。不像那些「憑智慧行事」的人，愚頑人沒有「尋求上帝」，所以是朽壞的。以這實踐上的一神論為背景，就能明白詩篇的一些講法：「因為耶和華是偉大的上帝，是超越眾神的大君王」（詩九十五3）；「耶和華作王……眾神哪！你們都要拜他」（詩九十七1上、7下）。這些經文強調耶和華

無可媲美，至高無上，但沒有否認其他神明的存在。詩篇八十二篇描寫耶和華主持眾神的會議，判處其他神明極刑，因為他們沒有秉行公義。或許，這是一種從實踐上的一神論轉到絕對一神論的表達手法！絕對一神論，即耶和華是獨一的上帝，在抨擊列國偶像的經文中得到清楚表達（詩一一五3~7，一三五13~18）：

我們的上帝在天上；  
他喜歡甚麼，就作甚麼。  
列國的偶像是金的、銀的，  
是人手所做的。  
它們有口，卻不能說話；  
有眼，卻不能看；  
有耳，卻不能聽；  
有鼻，卻不能聞；  
有手，卻不能摸；  
有腳，卻不能行；  
也不能用喉嚨發聲。（詩一一五3~7）

### 創造主

詩篇一再重複耶和華創造世界的主题，表達手法有時是用與混亂大水或龍鬥爭的意象。這出現在一些哀歌中，目的是重提耶和華過去的勝利，作為今天祈求的根據（例如，詩七十四12~17，八十九9~13）。在詩篇七十四篇14節，龍的名



字是利未亞坦，這名見於烏加列的迦南文獻，說牠是被巴力打敗的活物。詩篇更常會說到耶和華在創造時制服了海或大水（例如，詩六十五6~7，九十三3~4，一〇四5~9）。烏加列文獻確實說巴力與海王爭戰，但沒有把此事與創世連繫。詩篇三十三篇6至7節寫的耶和華平靜大水，再沒有神話式的鬥爭觀念，有的是純粹的創世行動，一如創世記第一章的記載。詩篇一〇四篇因著耶和華創造奇妙而讚揚祂，這詩與法老亞肯亞頓（Akhenaten）的「太陽讚歌」十分相似，亦與創世記第一章很接近。有關耶和華的創世，詩篇中的讚美詩特別多暗示，因為正如詩篇十九篇1節所說：「諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚他的作為。」詩篇八篇5節表達出上帝創造人的目的，與創世記一章26節的理解相同，用語也相似。

### 意象的借用

耶和華與混亂大水或龍（有時稱為利未亞坦或拉哈伯）鬥爭的意象，可見於詩篇以外的希伯來詩歌（伯七12，二十六12~13；賽二十七1，五十一9）。這意象可見於巴比倫的創造故事《以努瑪·以利什史詩》（*Enuma Elish*），故事說巴比倫神瑪爾杜克（Marduk）創造世界之前，先要打敗混亂的勢力（又是混亂大水，又是海怪）。正文說過，相似的意象也用於迦南神巴力身上，但處境不是創造，而可能是四季的循環。巴比倫和迦南傳統比希伯來傳統早，故此，希伯來詩人從周圍的文化中取材，帶著爭辯的動機間接宣告瑪爾杜克或巴

力並非創造主，耶和華才是，唯有祂可保證萬物的穩定。在今天的世俗文化中，有沒有一些意象可以取過來表達關於上帝的信念？

## 歷史的主

耶和華不單是大自然的主，也是歷史的主。耶和華在歷史中大能的作為，是詩篇的另一主題。這些作為中最常提到的是出埃及——在摩西的時代，耶和華使希伯來奴隸從埃及奴役中得解放（例如，詩七十七11~20，七十八13、53，八十8，八十一5，一一四1、3、5，一三五8~9，一三六10~15）。出埃及之後的事件也常被提及，例如曠野飄流（例如，詩六十八7~8，七十八14~31，八十一7，一一四4、6、8，一三六16），入迦南（例如，詩七十八54~55，一一四2、5，一三五10~12，一三六17~22）。數首詩篇把這一整串事件當作主題（例如，七十八，一〇五，一〇六，一三六篇）。甚至，被擄巴比倫也被視為耶和華的作為，目的是審判民族的罪。被擄是詩篇七十四和七十九篇的內容背景，二詩哀悼聖殿被毀。以被擄為背景的還有一三七篇。詩篇一二六篇的主題是被擄回歸。

## 其他形象

詩篇最常形容耶和華的意象之一是君王（例如，詩二十四7~10，四十八2，九十五3，九十六10，九十七1，九十八6，九十九1）。有時，耶和華作王與制服大水聯上關係（詩二十九10，七十四12~15，九十三1~4）。烏加列文獻有平行記載：

巴力戰勝海神，因而被宣告為王。耶和華坐在基路伯之上作王（詩八十1，九十九1），這基路伯是耶路撒冷聖殿至聖所內約櫃上面的基路伯。詩篇三二篇7節稱約櫃為「他的腳凳」（另參詩九十九5），約櫃內藏刻上十誡的石版。在古代近東，重要文件有時會放在王座下的容器內。古代近東王的另一角色是終審法官，因此稱呼耶和華是「審判者」是另一種表達祂是王的講法（例如，詩五十八11，九十四2，九十六10、13，九十八9），「牧人」的意象也是（例如，詩二十三1，八十1）。

耶和華在詩篇有很多稱謂，其中一個是「至高者」，強調的是耶和華的偉大。這稱呼可追溯到以色列人進駐耶路撒冷之前的時代（創十四18~22），因而出現在兩首錫安之歌（詩四十六4，八十七5）中並不出奇，而其他詩篇（詩四十七2，五十一4，七十三11，七十八17、35、56，八十二6，八十三18，九十七9）也有出現這名。詩篇，有如希伯來聖經的其他地方，說耶和華是聖潔的上帝（例如，詩二十二3，九十九3、5、9），有時用「以色列的聖者」的稱呼（詩七十一22，七十八41，八十九18）。這稱呼特別與以賽亞書有關，有意見認為，先知以賽亞首創這稱呼。不過，這稱呼亦見於詩篇七十八篇，這詩抨擊北國以色列，然而沒有提到北國混亂的末年和覆亡，似乎是在北國滅亡之前寫成，故此是在以賽亞的時代之前寫成。由此看來，這詩篇和以賽亞說到「以色列的聖者」時，二者是反映耶路撒冷祭禮的用語。

## 耶和華不變的愛

在希伯來聖經中，最接近屬於為耶和華下「定義」的一段是：

但是，主啊！你是有憐憫有恩典的上帝，

你不輕易發怒，並且有極大的慈愛和信實。（詩八十六15）

這段文字的不同版本可見於：出埃及記三十四章6節；民數記十四章18節；尼希米記九章17節；詩篇一〇三篇8節；約拿書四章2節。大可以假設，這些經文全都反映用於耶路撒冷聖殿敬拜的傳統禮文。這「定義」中有一個詞在詩篇出現了過百次，用來形容耶和華，就是「慈愛」（希伯來文 *hesed*）。英譯本的譯法變化很大，例如：不變的愛、慈愛、忠誠、憐憫。這詞難譯，因為它跟耶和華與以色列的立約關係密不可分。它講的是耶和華以信實慈愛待以色列的委身態度，因此，它既是呼籲讚美耶和華的基礎（例如，詩一一七，一三六篇），又是呼求祂拯救百姓的根據（例如，詩三十六10，八十九49，九十14）。

### 耶和華的屬性

試查考一兩本聖經字典（例如 *NIDOTTE*、*Anchor Bible Dictionary*），研究詩篇八十六篇15節的「定義」所列出的其他屬性：憐憫、恩典、不輕易發怒及信實。

因著耶和華的慈愛，故此不論是從個人，還是從國家來說，祂的子民都可以信賴耶和華會拯救。這種拯救有時會用動詞「救」（希伯來文 *yasha'*）表達，哀歌特別會用這字的命令式向上帝呼求（例如，詩七1，二十二21，二十八9）。別的經文用動詞「贖」描寫耶和華的作為，有兩個希伯來文動詞可譯作「贖」，其中一個（*padah*，例如，詩二十五22，二十六11，七十一23，七十八42）有商業交易的背景，另一個（*ga'al*，例如，詩七十四2，一〇六10，一〇七2，一一九154）與家事法有關，*go'el*（「救贖者」）是親屬，他贖回為奴親人（利二十五47~55），或買回因欠債而失去的家族土地（利二十五23~34）。因此，這字帶有溫暖、親切的味道，在立約的處境中特別適合。

## 耶和華的同在

詩篇十一篇4節表達希伯來人對耶和華的核心理解，內中蘊含張力：

耶和華在他的聖殿裏，  
耶和華的寶座在天上。

這張力在於上帝既是超越萬有，又是無處不在。所羅門為奉獻聖殿祈禱時，表達得更尖銳。所羅門開始祈禱時，說：

現在我果然為你建造了一座巍峨的殿，

作你永遠的居所。（王上八13）

然而，所羅門稍後便說：「上帝真的住在地上嗎？看哪！天和天上的天尚且不能容納你，何況我建造的這殿呢！」（王上八27）

以色列人從很早開始，便視約櫃（上文已看過，後來被理解為耶和華寶座的腳凳）為耶和華與他們同在的象徵或聖禮（民十35~36）。大衛把約櫃帶回耶路撒冷（撒下六章），後來所羅門建造聖殿去置放約櫃，這些事件令耶和華的同在與錫安山掛勾。這種密切的關聯是詩篇中錫安之歌的基礎，好些詩篇表達在聖殿敬拜中經歷上帝特別的同在，這樣敬拜有時被形容為「尋求／朝見耶和華的面」（例如，詩二十四6，二十七4，四十二1~2，八十四7）。

### 耶和華與列國

信仰耶和華是創造世界的主，又是諸神的王（到最後是唯一的神），下一步自然是相信耶和華不單是以色列的上帝，也是全世界的上帝。詩篇用兩種方式表達這信仰：一、呼喚「萬民」（詩四十七1）、「全地的居民」（詩六十六1）、「地上的萬國」（詩六十八32）等讚美耶和華；二、間接說到將來其他國家會轉向或歸順耶和華（例如，詩二十二27~28，四十七9，六十五2，八十六9，一〇二15~22）。

## 人觀

希伯來聖經中最清楚說到人類尊嚴和角色的經文之一是詩篇第八篇，這詩與創世記一章26至28節很相似。與此同時，詩篇運用了草或野地的花凋謝的意象（詩九十五~6，一〇二11，一〇三15~16），把人生比作一口氣（詩三十九5，六十二9）或影兒（詩一〇二11），以表達人生的短暫。跟希伯來聖經的別處一樣，詩篇稱人為「血肉」（NRSV，詩五十六4，七十八39；譯按：參呂振中譯本），以表達人與上帝相比是何等軟弱。

希伯來人看人不是非物質的靈魂住在物質的身體內，而是從整全的角度看人是有生氣的身體。雖然英譯本常把希伯來文 *nefesh* 譯作「靈魂」（soul），但這字沒有「靈魂與肉體相對」的二元論意思。事實上，這字意思很闊，視乎上下文而定。這字最早期的意思可能是「頸／咽喉」，可見於詩篇六十九章1節：

上帝啊，求你救我！

大水已經淹到我的脖子上了。（現代中文譯本）

或許因為人用頸／咽喉呼吸，故此 *nefesh* 可解作「氣」（伯四十一22），且經常解作「生命」，如詩篇三十八章12節所見：

那些尋索我命的，設下網羅；那些想要害我的，口說威嚇

的話，他們整天思想詭計。

在很多情況，這字似乎解作「活物、活人」。上帝用「地上的塵土」造成人體，把氣吹入去，結果不是造出有「靈魂」的人，而是「有生命的 *nefesh*」，即「活人」。在詩篇中，「我的靈魂」、「他的靈魂」等說法通常最好是譯作「我」、「他」等：

所有敬畏上帝的人哪！你們都要來聽，

我要述說他為我〔「我的靈魂」〕所行的事。（詩六十六  
16）

不過，有時候，這字是指內心感受和欲望的所在：

我的心 (*nefesh*) 在我裏面沮喪。（詩四十二6）

不要讓他們心裏說：

「啊哈！這正是我們的心願 (*nefesh*) ！」（詩三十五  
25）

聖經喜用身體部分來指稱性格的各方面，這特點可證明希伯來思想中，人是心身一體的。詩篇二十六篇2節直譯是：「耶和華啊！求你試驗我，鑒察我，熬煉我的腎和心〔編按：新譯本作『肺腑心腸』〕。」《現代中文譯本》（*Good News*



Bible) 把第二行譯作「審察我的心思意念」，很傳神。

## 死後生命

對於死亡境界，詩篇有多種形容方式。詩篇三十篇用了兩個解作「坑」的字 (*bor* [3節] ; *shahat* [9節])，一次用陰間 (*Sheol*，可能解作「毀滅」)。「陰間」最是常見的，那是黑暗 (詩八十八6) 和寂靜 (詩一一五17) 之地，位於「地的深處」 (詩六十三9，八十六13)。有些詩篇形容住在陰間的人與耶和華隔絕 (詩六5，八十八10~12)，但詩篇三九篇8節說：「如果我在陰間下榻，你也在那裏」，顯示想法上有發展。如果細心閱讀，便會看到，在這些詩篇中，死亡和陰間不單是生命的終局和死人的去處，而是威脅活人的勢力。詩篇許多時提到的死亡和陰間的危險，或從中得著的拯救，指的都是各樣危難和苦境。

住在陰間實難稱得上是「死後生命」，不過，許多註釋家認為，有三首詩篇反映死後生命仍有意義的信念漸漸出現。達胡德 (M. J. Dahood) 的詩篇註釋列出更多相信不朽的經文，可是無法說服很多其他學者。

詩篇十六篇表達詩人信靠耶和華，心中喜樂，重視耶和華的關係勝於一切。詩人最後說：

為此我的心快樂，我的靈歡欣，

我的肉身也必安然居住。

因為你必不把我的靈魂撇在陰間，

也必不容你的聖者見朽壞。  
你必把生命的路指示我，  
在你面前有滿足的喜樂，  
在你的右手中永遠的福樂。（9~11節）

到底詩人相信自己在有生之年都會幸福穩妥，還是相信即使死亡也不能終止與耶和華的相交？學者意見不一。因著第二個解釋，早期的基督徒把這段經文應用到耶穌復活之上（徒二25~28，十三35）。

詩篇四十九篇是智慧詩，詩人反思惡人為何享通，義人為何受苦。詩人認為，在死亡面前，人人平等（10~12節），又期盼「上帝必救贖我的靈魂脫離陰間的權勢，因為他必把我接去」，以對比漠視上帝之人的下場（13~14節）。這可能只表示上帝不會由得他壽數未足而死，但這話記在第10至14節後面，更有可能是表達相信死後與上帝同在，不是一切完蛋。前面已經指出，此處用的動詞「接」（*laqah*）跟上帝「接去」以諾（創五24）和以利亞（王下二3、5）的動詞一樣。或許，詩人希望好像二人那樣，經過死亡也絲毫不損。

詩篇七十三篇也是默想到人生不公平的問題，詩人在聖殿中敬拜時找到答案（17節）。惡人一死，所有財富便灰飛煙滅（18~20節），但詩人與上帝的相交卻不會終止（23~24節）：

但是，我仍常與你同在；

你緊握著我的右手。  
 你要以你的訓言引領我，  
 以後還要接我到榮耀裏去。

「以後」可以解作「我現在的困境過後」，但從18至20節看來，似乎更可能是解作「死後」。此外，跟詩篇四十九篇一樣，「接」的動詞也是*laqah*，或許可支持以上的詮釋。

如果這些詮釋正確，貫穿這三首詩篇的主線就是詩人察覺到自己與耶和華的關係是如此真實，如此深刻，就算死亡也不能將關係終止。

### 復活

因著希伯來思想的整全人觀，當有意義的死後生命的信念出現時，乃是從身體復活的角度出現，而不是脫離身體的魂或靈繼續存在。以西結書三十七章11至14節用身體復活比喻以色列從被擄中歸回。以賽亞書二十六章19節很可能也是比喻被擄回歸，但有些學者認為是指個體的復活。希伯來聖經中確實論到個體復活的是但以理書十二章1至3節，雖然沒有明確提到身體，但是第2節上「在塵土中」這話，明顯出自上帝創造亞當的故事（創二7），暗示上帝會「再造」有身體的人。不過，義人的身體會得到轉化（3節）。

## 獻祭

我們已看過，由於大部分詩篇也是用於耶路撒冷的聖殿敬拜，難怪詩篇中多處提到獻祭，包括以下幾種祭：

- ✿ 詩篇中通常譯作「獻祭」的字（*zevah*，例如，詩四5，二十七6，五十四6，一一六17）大概是指 *sh<sup>o</sup>lamim zevah*，多譯作「平安祭」。被擄前，這看來是最普遍的祭，祭牲的脂油會燒在壇上，其餘部分會煮熟，供敬拜的人和聖所的祭司食用。這祭的基本概念是敬拜的人與上帝相交。
- ✿ 至於「燔祭」（*'olah*，詩二十3，五十一19，六十六13、15），祭牲要全燒在壇上，皮留給祭司。這祭看來被視作給上帝的禮物。
- ✿ 「感謝祭」（*todah*，例如，詩五十六12，一〇七22，一一六17）的目的顧名思義，是為了感謝上帝。這是一種特別的平安祭。
- ✿ 「甘心祭」（*n<sup>o</sup>davah*，詩五十四6）也是平安祭的一種。
- ✿ 還願（詩二十二25，五十14，五十六12，六十一5、8，六十五1，六十六13，七十六11，一一六14）通常會獻上祭牲作感謝祭。
- ✿ 希伯來文 *minhah*（詩二十3，九十六8）本可泛指各類祭，但後來專指素祭和油。

跟希伯來聖經其他部分一樣，詩篇假定獻祭制度存在，對於獻祭的意義，獻祭如何及為何產生功效，沒有提供任何神學解釋。

詩篇中有些經文可視為是對動物獻祭的批評（詩四十6~8，五十8~15，五十一16~17，六十九30~31，一四一2），有幾分似先知批評獻祭的經文（撒十五22；耶七21~23；何六6；摩五21~24；彌六6~8）。雖然這些經文有時被理解為要完全反對獻祭，但大多數學者理解經文的用意是，道德公義和順服比起獻祭儀式更重要，沒有前者作為基礎，獻祭是沒有價值的。希伯來文有一種說話特色，當它說「要甲，不要乙」，意思其實是「甲勝過乙」。何西阿書六章6節的平行句可闡明這種表達方式：

我喜愛憐恤，不喜愛祭祀；

我喜愛人認識上帝的知識，勝過人獻的燔祭。

「不喜愛」和「勝過」明顯是平行，意思相同。所以，當詩人說：「祭品和禮物不是你喜悅的，你開通了我的耳朵」（詩四十6上），大概意思是聆聽和順服上帝比獻祭更重要。在詩篇五十篇8至15節的神諭中，上帝起先接受人的獻祭（8節），然後又駁斥上帝需要人獻祭的想法。可能是有人以為獻祭令上帝有求必應，人可以賄賂上帝或操縱上帝，於是詩人要作出反駁。詩篇五十一篇16至17節宣告：

因為你不喜愛祭物；  
我就是獻上燔祭，你也不喜悅。  
上帝所要的祭，就是破碎的靈；  
上帝啊！破碎痛悔的心，你必不輕看。

此處作者大概是說，按他的情況，獻祭不適合，因他犯了滔天大罪（可能是謀殺，14節），律法不容許為此獻祭贖罪。作者只可以卑賤悔罪，仰賴耶和華的憐憫。詩篇一四一篇2節可能反映一種情況，詩人無法獻上祭物，故此做他能做的事——祈禱：「願我的禱告好像香安放在你面前，願我的手高舉好像獻晚祭。」

先知抨擊只顧儀式的獻祭觀，即是人們獻祭，生活上卻不順服耶和華的道德律法，確實突出了獻祭儀式潛在的危險。不過，詩篇中的「批評」經文表明祭禮制度本身也意識到這危險。詩篇十五和二十四篇這兩篇「殿門禮儀」表達了這方面，提醒敬拜的人，若希望聖殿的獻祭敬拜蒙悅納，便先要按耶和華的道德要求而生活。

### 獻祭和順服

甚麼是現代版的「只顧儀式的獻祭觀，即是人們獻祭，生活上卻不順服耶和華的道德律法」？你能否想出一種希伯來「殿門儀式」的現代版，可以回應這危險？

## 詩篇中的詛咒

詩篇一個最令現代讀者困擾的地方是一首詩篇可以從很崇高轉到充滿報復心。詩篇三九篇是經典例子，詩人先是充滿感情地默想耶和華是創造主，無所不知（1~6節），無所不在（7~12節），然後竟爆發說：「上帝啊！甚願你殺戮惡人；你們流人血的啊，離開我去吧！」（19節）詩人跟著表達他憎惡「恨惡〔耶和華〕的」人（21節）。相似的情緒可見於其他詩篇（五十八6~11，六十九22~28，八十三9~18，一〇九6~20，一三七7~9，一四九5~9）。基督徒讀到這些經文，往往會感到不舒服，因為這些經文跟耶穌教導人愛仇敵（太五43~48；路六27~31），似乎格格不入。在十八世紀，約翰衛斯理曾禁止會眾頌唱詩篇的咒詛經文。現代為基督教敬拜用的詩篇版本，多數會省略這些經文。

面對這種現代人對咒詛感到不安的現象，有些學者嘗試捍衛這些咒詛的神學重要性，曾格（Erich Zenger）是其中一位，他主張，基督徒不能把這些經文視為「非基督教」而置之不理。事實是，這些經文表達出一個舊約和新約均肯定的關乎上帝的真理。上帝不但創造了世界，也是歷史的主和法官，會為歷史作出最後裁決。對這個被罪惡和邪惡破壞的世界，上帝將來的審判帶來的是盼望，不是恐懼，因為上帝來是要建立公正，把一切撥亂反正。詩篇中的咒詛是出於受欺壓的人，他們熱切渴求上帝伸張正義。詩人缺乏死後生命的觀念，更催促他懇求上帝現在就作出行動。曾格認為，現代西方的神學把注意力放在個人的罪上，因而忽略社會不公的問題及給人帶來的痛

苦（希伯來先知卻深有體會），某程度上可說明為何西方的基督徒不喜歡咒詛詩。今天，咒詛詩的價值之一是暴露人類經驗中暴力和欺壓的真實性，受害人透過咒詛表達苦難；居安處優的人則受挑戰，要求他們認同受害者。

曾格強調這些咒詛是詩意禱文，可以用強烈，甚至露骨的意象，但散文體卻不適用。曾格又強調，有一點在神學上很重要：詩人是向一位他們相信是親切和公正的上帝呼求。詩人不是呼求復仇機械化地臨到，卻是表達最深的憎恨和敵意，然後把一切交在上帝手中。我們要留意，詩篇三九篇結束時，詩人求上帝察驗他和他的思想，除去他裏頭的邪惡（23~24節）——最低限度也可能包括詩人自己的恨意。曾格指出，失去這種向上帝百無禁忌、傾心吐意的禱告，便是失去一些很寶貴的東西。另一方面，曾格同意在禮儀中，這類經文需要另一些經文作出平衡，就是那些論到以非暴力手段勝過邪惡，以及帶出上帝國來臨時一切暴力終結的異象的經文。

### 詩篇中的咒詛

曾格「捍衛」在今天的公共崇拜中使用詩篇中的咒詛，你認為如何？

詩篇中的咒詛通常在哀歌中出現（詩篇三九篇難以歸類，故可能是例外）。有些現代學者，特別是韋斯特曼和布如格曼，注意到佔詩篇三分之一強的哀歌，在牧養上很有價值。他們指出，在崇拜中使用哀歌，可防止敬拜一面倒報喜，淪為一



味「高唱凱歌」，因而與很多人的掙扎和痛苦脫節。哀歌作為人在崇拜中向上帝說的話，而不是從上帝來的即時口頭信息，讓受苦的人得到自由和渠道，呼求上帝伸張正義，向上帝傾吐不加修飾的感受。

## 君王觀

論到猶大國以大衛家為中心的王權意識形態，詩篇是主要資料來源。我們已看過，學者就哪些詩篇應歸類為「君王詩」略有爭論。不過，如果先集中考慮無異議的君王詩，及明確提到君王（即使說話者不是王）的詩篇，我們就有穩固的基礎，探索猶大王權的意識形態。

猶大未亡國之前，大衛王和他的後裔都一直在耶路撒冷作王，一個主要原因是人們相信耶和華揀選了他們統治祂的百姓。這信念在耶和華與大衛立約中表達出來（撒下七1~17）。詩篇八十九篇28至37節和一三二篇11至12節明確提到這約，詩篇十八篇50節也暗示這約。詩篇八十九和一三二篇的重點不同，前者說耶和華懲罰背棄祂律法的王，但表示大衛的家系必存到永遠。詩篇一三二篇11至12節則似乎指出，大衛的家系能否延續，取決於後來的王是否遵守律法。詩篇一三二篇把大衛的蒙揀選，與耶和華揀選錫安作「安息的居所」連繫，後者意思是把約櫃帶到耶路撒冷。

或許，在詩篇的王權意識形態中，最重要的神學是：大衛的統治屬於耶和華的全面統治的一部分。大衛家的王當服事耶和華，代表耶和華在地上的統治。耶和華從不撒手不管，祂由

始至終是全地的王，不只是猶大的王。大衛家的王權是耶和華的工具。這觀點主導了加冕詩篇（詩二，一一〇篇），詩篇八十九篇18節說：「因為我們的盾牌是耶和華，我們的君王是以色列的聖者。」詩篇五十九篇13節說話的人可能是君王，他呼求耶和華克勝敵人，「好使他們知道上帝在雅各中間掌權，直到地極」。君王詩不會說百姓屬於王（「我的子民」或「他的子民」），而是說「你〔耶和華〕的子民」（詩七十二2）。

大衛家的王代表耶和華作出統治，第一個後果是他們要頒布和高舉耶和華的律法，自己也必須遵守（詩八十九30~32，一三二11~12）。百姓為君王祈禱時，會祈求上帝把公正和公義賜給王，好叫他按公義治國（詩七十二1~2）。詩篇一〇一篇很可能是某種「加冕誓言」，王宣告他決心活在上帝面前，正直度日，按公義治國。在詩篇十八篇22節，王明白到上帝拯救自己，是因他持守上帝的典章律例。

因為君王代表上帝在地上作出統治，敵擋上帝的惡人會起來攻擊王，我們大概應從這角度理解詩篇第二和一一〇篇中的「敵人」。當然，我們很容易會把王的一切敵人都等同於上帝的敵人。整體而言，君王詩避免這種想法，強調唯有王信靠上帝，敵人才會受制服（詩二十一7~12），他不能指望上帝會自動幫助他打勝仗。

詩篇七十二篇表明，王得著上帝的賜福，福澤也會臨到他管治的百姓。王是上帝賜福百姓的渠道，國民為王祈福，因為國泰民安與否，取決於王和王與耶和華的關係。

詩篇一〇篇4節說王「永遠作祭司，是照著麥基洗德的體

系」，這極可能僅是虛銜，承襲自從前的耶路撒冷耶布斯王。

詩篇沒有提到上帝的靈與君王有何關係，但多次稱王為「受膏者」（詩二2，十八50，二十六6，二十八8，八十九20），極可能是表徵王領受了耶和華的靈。

君王詩從三方面清楚表明，王與耶和華享有獨一無二的關係。第一，王被稱為耶和華的「僕人」（詩八十九3、20、39、50，一三二10，一四四10，及詩十八篇的標題）。當然，這稱呼表示王在耶和華之下，但作為偉人的僕人是一分光榮，而作耶和華的僕人去統治，榮耀豈不更大！

第二，王被稱為耶和華的「兒子」，在此，詩篇二篇7節至為重要，其公式「你是我的兒子，我今日生了你」是立為後嗣的說法。王在哪一天登基，那天就成了耶和華的養子。詩篇八十九篇27節說王是耶和華的「長子」；出埃及記四章22節描寫以色列是耶和華的「長子」，表明這種說法不必然有神格化或某種血肉關係的暗示，卻是意味君王與耶和華建立獨一無二的密切關係，享有特權，能奉耶和華的名治理耶和華的子民。有些學者認為，詩篇一一〇篇3節下含有迦南神話——王是黎明女神的兒子。就算這看法成立，也不等於詩人不是僅僅取其喻意。不過，全節經文大概不是論君王，而是論他的臣民，而第3節下說到民中的少年人精壯勇猛：

在你征戰的日子，  
你的人民都樂意投身；  
你的少年人

以聖潔為裝飾，

好像清晨的甘露，到你那裏。（詩一一〇3）

詩篇四十五篇6節可能把君王稱作「上帝」，然而這節經文有幾種可能的詮釋：

- ✿ 「上帝啊！你的寶座是永永遠遠的」（NRSV）。這譯法稱王為「上帝」，可是，由於詩篇其他地方和希伯來聖經的其他經文都不曾把君王稱作「上帝」，故必須視之為誇張講法，是極端的宮廷式修辭（比較2節上，畢竟這是一首婚禮詩篇！）用意是說王的勢態極盡威榮，像上帝一樣。
- ✿ 「你的寶座是上帝的寶座，存到永永遠遠」（NRSV邊註）。這譯法不錯，因為歷代志上二十九章23節說所羅門「坐在耶和華所賜的位上」，這又等同於詩篇一一〇篇1節的說法——大衛家的王坐在耶和華的右邊。
- ✿ 「你的神聖座位是永永遠遠的」，意思與第二種譯法差不多。
- ✿ 「你的寶座像上帝的寶座，存到永永遠遠」，這譯法視此句為希伯來文的慣用語，情況如雅歌一章15節的「你的眼是鴿子」（NRSV；意思是好像鴿子）。若是如此，這節的重點是大衛的後裔會永遠在耶路撒冷作王。

## 彌賽亞盼望

詩篇所反映的王權意識形態先是猶太人，後是基督教彌賽亞思想的源頭。一代又一代的君王出現，但都成就不了這意識形態所應許的輝煌景象和崇高理想，於是人們漸漸盼望有一天會有一位君王來臨，成就一切。猶大亡國，本可使希望幻滅，但因著先知的激勵（例如，耶二十三5~6；結三十四23~24），盼望竟變得更強，最少對部分猶太教人士來說，有助他們在艱難的日子守住猶太人的信仰。

### 彌賽亞盼望

試把兩段被認為含有「彌賽亞盼望」的經文（賽九2~7，十一1~5）與君王詩作比較。

新約有三分之一的舊約引文出自詩篇，詩篇二篇7節和一一〇篇1、4節特別重要，被新約作者理解為彌賽亞經文，因而應用在耶穌身上。雖然詩篇一一八篇沒有被歸入君王詩類，但有些猶太人會視第22至23節為彌賽亞經文：

建築工人所棄的石頭，  
成了房角的主要石頭；  
這是耶和華作的，  
在我們眼中看為希奇。

新約數度引用這經文，應用於耶穌被棄絕和得平反之上（太

二十一42；可十二10~11；路二十17；徒四11~12；彼前二7）。聖經寫到耶穌騎驢進入耶路撒冷時引述了詩篇一一八篇25至26節，明顯具彌賽亞用意（太二十一9；可十一9~10；路十九38；約十二13）。

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

## 註釋書

A. A. 安德森的註釋書是理想的入門書，簡短之餘資料充實，詮釋問題的討論也甚平衡。基德納（D. Kidner）的註釋書太簡短，但仍有寶貴的神學洞見。魏澤爾的註釋書頗多神學洞見，它傾向把盡可能多的詩篇與更新盟約的節期扯上關係。達胡德的註釋書要小心使用，因他傾向按照他認為的烏加列平行經文重寫希伯來的經文。克雷吉（P. C. Craigie）也是烏加列文獻的專家，但他發揮得較審慎，他的註釋書和同系列（WBC）的另外兩本都是紮實的學術著作。克勞斯的註釋書非常專門。梅斯集中介紹詩篇的文學特色和神學信息，詩篇結構的觀點也反映近來看待詩篇為一本書的趨勢。像其他DSB系列的作品一樣，奈特（G. A. F. Knight）的書有培靈的旨趣。

L. C. Allen, *Psalms 101-150*. WBC. Waco, TX: Word Books, 1983.

\* A. A. Anderson, *Psalms*. NCB. London: Oliphants, 1972; 2 vols.

P. C. Craigie, *Psalms 1-50*. WBC. Waco, TX: Word Books, 1983.

M. J. Dahood, *Psalms*. AB. Garden City, NY: Doubleday, 1965, 1968, 1970; 3 vols.

\* D. Kidner, *Psalms*. TOTC. London: IVP, 1973, 1975; 2 vols.

G. A. F. Knight, *Psalms*. DSB. Edinburgh: St Andrews, 1982; 2 vols.

H.-J. Kraus, *Psalms*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1988/1989; 2 vols.

\* J. L. Mays, *Psalms*. Interpretation. Louisville, KY: John Knox, 1994.

M. E. Tate, *Psalms 51-100*. WBC. Waco, TX: Word Books, 1990.

A. Weiser, *The Psalms*. OTL. London: SCM, 1962.

### 其他書籍及文章

\* P. R. Ackroyd, *Doors of Perception: A Guide to Reading the Psalms*. London: SCM, 1978.

\* B. W. Anderson with S. Bishop, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000 (3rd edn).

W. Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1984.

\_\_\_\_\_, 'The Costly Loss of Lament', *JSOT* 36 (1986), 61-65.

\_\_\_\_\_, 'Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon', *JSOT* 50 (1991), 63-92.

\_\_\_\_\_, *The Psalms and the Life of Faith*, ed. P. D. Miller.

- Minneapolis, MN: Fortress, 1995.
- B. S. **Childs**, *An Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- D. J. A. **Clines**, 'New Year' in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume. Nashville, TN: Abingdon, 1976, 627-628.
- F. **Colquhoun**, *Hymns that Live*. London: Hodder & Stoughton, 1980.
- \* J. L. **Crenshaw**, *The Psalms: An Introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- \* J. **Day**, *Psalms*. OT Guides. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- \* N. L. **DeClaissé-Walford**, *Reading from the Beginning: The Shaping of the Hebrew Psalter*. Macon, GA: Mercer University, 1997.
- E. S. **Gerstenberger**, *Psalms*. FOTL 14, Part 1, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Psalms with Lamentations*. FOTL 14, Part 2, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- \* S. E. **Gillingham**, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. Oxford: OUP, 1994.
- M. D. **Goulder**, *The Psalms of the Sons of Korah*. JSOTSup 20. Sheffield: JSOT, 1982.
- \_\_\_\_\_, *The Prayers of David (Psalms 51-72)*. JSOTSup 102. Sheffield: JSOT, 1990.



- \_\_\_\_\_, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch*. JSOTSup 233. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *The Psalms of the Return*. JSOTSup 258. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- H. Gunkel and J. Begrich, *An Introduction to the Psalms*. Macon, GA: Mercer University Press, 1998 (original German edn, 1933).
- W. L. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years: Prayerbook of a Cloud of Witnesses*. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- D. M. Howard, Jr, *The Structure of Psalms 93-100*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.
- H.-J. Kraus, *Worship in Israel*. Oxford: Blackwell, 1966.
- \* J. C. McCann, *A Theological Introduction to the Book of Psalms*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1993.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*. JSOTSup 159. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- J. M. Miller, 'The Korahites of Southern Judah', *CBQ* 32 (1970), 58-68.
- D. C. Mitchell, *The Message of the Psalter: An Eschatological Programme in the Book of Psalms*. JSOTSup 159. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*. Oxford: Blackwell, 1962; 2 vols.

- E. **Routley**, *An English-Speaking Hymnal Guide*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1979.
- \* K. **Seybold**, *Introducing the Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1990.
- C. **Westermann**, 'The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament', *Interpretation* 28 (1974), 20-38.
- \_\_\_\_\_, *Praise and Laments in the Psalms*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.
- N. **Whybray**, *Reading the Psalms as a Book*. JSOTSup 222. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- G. H. **Wilson**, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBLDS 76, Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, 'The Qumran Psalms Scroll (11Qps<sup>a</sup>) and the Canonical Psalter', *CBQ* 59 (1977), 448-464.
- E. **Zenger**, *A God of Vengeance?* Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996.

## 第二章

# 希伯來詩歌

甚麼是詩歌？大多數人以為能分辨詩歌和散文，但原來對於甚麼構成希伯來聖經的詩歌竟然存有爭論。要感受這分歧，只要比較詩歌和散文有不同排版的現代聖經譯本，便會發現大家的希伯來先知書有出入。此外，先知書的希伯來文本沒有像詩篇和約伯記等其他書卷那樣編排詩歌經文。那麼，我們如何認出希伯來詩歌？提出結論之前，讓我們先分析一些近來較受注意的議題。

### 平行體

在十八世紀中葉，洛思（Robert Lowth）的著作為現代的希伯來詩歌的討論立下基礎。他提出「平行體」的概念，即在兩行經文中，一行的字詞或片語與另一行的字詞或片語有某種對應。他認為這是希伯來詩歌的最基本特色。洛思提出三種主要的平行體：

- ✿ 同義平行：第一行表達的意思在第二行中重複表達，但手法不同。舉例，詩篇三十三篇10至11節有兩組詩行，各組同義平行：

耶和華破壞列國的謀略，  
使萬民的計劃挫敗。  
耶和華的謀略永遠立定，  
他心中的計劃萬代長存。

✿ 反義平行：第二行的內容與第一行在某程度上相反。舉例，詩篇三十篇5節有一組意思相反的詩行：

因為他的怒氣只是短暫的，  
他的恩惠卻是一生一世的；  
夜間雖然不斷有哭泣，  
早晨卻必歡呼。

✿ 綜合平行：第一句與第二句既不重複，也不相反，洛思把凡是這樣的一對詩行歸入此類，再把綜合平行分成子類別。

很多學者接受了洛思的基本立場，但綜合平行的「大包围」分類顯然無法令人滿意。魯賓遜（T. H. Robinson）嘗試改良這分類，建議第二行必須某程度上合乎第一行引起的「期望」，才算是綜合平行。

### 平行體

請讀詩篇第六、十二和三十篇，把各組詩行歸入洛

思的平行體分類，注意不同類別的相對數量。

庫格爾（James Kugel）對平行體是希伯來詩歌最重要特色的說法，提出了最全面的批評。他認為把所有詩行歸入僅三類根本行不通。詩篇二十三和一二二篇可說明情況，兩首詩幾乎全是由綜合平行（用Lowth的字眼）構成，然而各組內詩行的關係沒有明顯的一致性。庫格爾為平行體提出一個很廣的定義：一種運用兩行句子的修辭手法，總意是「先是甲，然後乙更甚」。他說，乙是以某種方式「響應」甲的思想。部分由於庫格爾判定平行體既是這樣，故此他不同意希伯來文學存在嚴格的詩歌／散文的劃分，反而喜說「高階的散文」，而不稱作詩歌。

很多學者同意，庫格爾對於用平行體（按Lowth的定義）來作希伯來詩歌最重要的準則，提出了有力的反駁。學者們也認同庫格爾的說法——希伯來的詩歌／散文的劃分並不鮮明。然而，極少學者會接受庫格爾的結論，認為沒有一種可歸類為「詩歌」而非「散文」的希伯來文學。大家逐漸明白到，需要尋找一組特徵，而不是單靠一種特徵作出定義。而且，洛思的方法和依循他的學者有一個弱點，就是只專注於詩歌的語義，即詩行的意思，或所謂「思想模式」。從洛思的同義平行和反義平行分類來看，「思想模式」先行有幾分道理，但不能以偏蓋全。

## 語言學的進路

自1970年代末開始，有些學者嘗試採用語言學方法。奧康納（Michael O'Connor）希望純粹從句子的文法結構描述希伯來詩歌，即「句法」（syntax）研究。他主張，希伯來詩歌可以按「句法模式」（建構句子的不同方式）來定義。按他觀察，希伯來詩歌的模式種類有限，他認為這種限制是希伯來詩歌的最根本特色，使之與希伯來散文區分出來。

奧康納把希伯來詩歌的基本單位稱作「詩行」（line），大部分希伯來詩歌都包含一對對詩行，這也是洛思發現的特色，因而促成他的平行體研究。其他學者用「小節」（colon）代替奧康納說的「詩行」，稱一對詩行為「雙小節」（bicolon；複數是bicola）。奧康納分析了好些希伯來詩歌，歸納出六種「限制」或規則，詩行的結構受此約束。這些限制要用頗專門的文法術語表達，若要完全明白，便要有一定程度的希伯來文造詣。以下專題只能非常粗略地介紹奧康納的理論。

### 奧康納的「限制」

要理解奧康納得出的希伯來句法結構的「限制」或規則，先要明白他用的詞彙。他用了三個詞彙來稱呼一句詩行（他視之為詩歌的基本單位）的組成部分：

- ✿ 單位：大多數單字都作單位計。不過，希伯來文有些稱為「小詞」（通常依附另一些字）的單字，奧康納不算作單位。

⊗字詞組：這是一句詩行中具特定文法功能的單字或片語，舉例，詩篇一〇六篇7節的第一行可以分成四個字詞組（用連字號連接）：

我們的一列祖 當一他們一是一在—埃及（的時候），不—去—明白 你的一奇—事

第一個字詞組是詩行的「主語」，第三個字詞組是主語執行的行動，第四個字詞組是詩行在文法上的「賓語」。第二個字詞組表明動詞所指的行動的時間。接著的詩行只有兩個字詞組：

他們—不—去—記念 你—恆久—慈愛—的—那—  
豐盛

第一個字詞組是行動（原文沒有獨立的「他們」單位，其意思透過動詞的形態表達出來），第二個字詞組是行動在文法上的「賓語」。

⊗子句謂詞：最常見的是動詞，在上述例子中，兩詩行的子句謂詞是「明白」和「記念」。

奧康納首四個「限制」頗清楚易明，後兩個則較複雜：

1. 一詩行包含零個至不多於三個的子句謂詞。若第二個詩行沒有子句謂詞，則稱為「留白」。
2. 一詩行包含一個至四個字詞組。
3. 一詩行包含兩個至五個單位。
4. 一個字詞組包含最多四個單位。
5. 如果一詩行包含三個子句謂詞，便不可包含從屬名詞或名詞片語。如果一詩行包含兩個子句謂詞，便只有一個子句謂詞可以包含從屬名詞或名詞片語。
6. 如果一詩行包含一個或多個子句謂詞，它所包含的名詞或名詞片語必須從屬於其中一個子句謂詞。

想進一步理解但又不想太艱澀的話，可參霍拉迪（W. L. Holladay）的文章‘Hebrew Verse Structure Revisited (I): Which Words “Count”?’（希伯來詩行結構重探（I）：哪些單字「算數」？，1999）。

奧康納也歸納出一些希伯來詩行互相關連的模式，最重要的大概是「留白」或字詞的省略。常見的例子是同一節的第二行在文法上明顯需要第一行用的動詞，但卻省略不寫，例如（按原文）：

願耶和華剪除一切說諂媚話的嘴唇，



說誇大話的舌頭。（詩十二3）

你把我們的罪孽擺在你面前，

我們的隱惡在你臉光之中。（詩九十8）

大山跳躍像公羊，

小山像小羊。（詩一一四4）

奧康納宣稱，「留白」是希伯來詩歌的主要特色，不會見於散文。雖然奧康納為希伯來詩歌研究提供了不少新見解，然而他的句法進路太單一，局限在詩行的「下層結構」，沒有處理詩歌傳遞的意義，也沒有討論詩歌技巧的問題。

柏林（Adele Berlin）根據奧康納和其他學者（Collins及Geller）的語言學進路，再下一城，認為平行體和「精煉」（有時是「留白」產生的結果）是希伯來詩歌的兩大指標。柏林迥別於傳統說法，主張平行體有很多方面，不能局限於幾種「類型」。面對句法研究的責難，柏林主張平行體是在很多不同層面運作，根本沒有一個「最根本」的層面，她在每個層面都發現平行體：

✿文法平行——形態學：這是單字層面的平行體，一字代一字，句法功能相同。舉例，名詞可以用代名詞代替：

願全地都敬畏耶和華，

願世上的居民都懼怕他。（詩三十三8）

陰性字可以用陽性字代替，倒轉亦可：

上帝所要的祭，就是破碎（陰性）的靈；

上帝啊！破碎（陽性）痛悔的心，你必不輕看。（詩  
五十一17）

完成式動詞可以用未完成式動詞代替：

耶和華坐在（完成式）洪水之上，

耶和華坐著（未完成式）為王直到永遠。（詩二十九  
10）

✿文法平行——句法：此處柏林是指句子的表面結構，而不是柯林斯（T. Collins）或蓋勒（S. A. Geller）鑽研的深層結構。柏林指出，一個詩句的詩行可以有很多「變身」，從而與另一詩行產生平行。名詞子句可以用動詞子句代替：

我要時常稱頌耶和華，

讚美他的話必常在我口中。（詩三十四1）

動詞的語氣可以改變：

因為在死亡之地無人記念你，（直述句）  
 在陰間有誰稱謝你呢？（問題）（詩六5）

詩行甲的主語可以變成詩行乙的賓語：

你（主語）是我的兒子，  
 我今日生了你（賓語）。（詩二7）

⊗ 詞彙（用字）平行：主要運用「詞語配對」，例如，男／女、地／天、忠誠／真誠等：

急難臨到我的時候，我求告耶和華，  
 我向我的上帝呼求。（詩十八6）

天屬於耶和華，  
地，他卻賜給了世人。（詩一一五16）

柏林主張，這些詞語配對是來自詞語聯想，後者屬於更大範圍的語言現象，出現於所有文化中，當詩歌運用平行體便會「啟動」。柏林概論詞語聯想的運作「規則」，為在詩歌中實際出現的配對作出解釋。

⊗ 語義（意思）平行：這是詩行與詩行之間的關係。柏林不想像洛思的同義平行和反義平行定得那般窄，又不想

像庫格爾定得那樣廣。她認為語義平行是兩詩行含有「語義上的延續，思想上的發展」。

⊗ 語音（聲音）平行：兩詩行出現聲音上的配對，還可能超過一對，當然，只有在希伯來文才可察覺到：

過犯得蒙赦免 (*n<sup>c</sup>suy*)，

罪惡得到遮蓋 (*k<sup>c</sup>suy*) 的人，是有福的。（詩三十二  
1）

柏林強調，雖然不同層面的平行體常會互相依存，但也可以只存在於一個層面。

## 格律

在許多語言中，詩歌都具「格律」的特色，格律即有規律的節奏。無論是過去還是現在，學者對於格律是否希伯來詩歌的特色有很大爭論，若認為是的話，又爭論是怎樣的格律。

在1890年代，西弗斯（E. Sievers）提出，希伯來詩歌有一重要特色：詩行每出現兩個非重音節，跟著便有一個重音節。這種格律名叫抑抑揚格（*anapaestic metre*），英文的例子如下（重音節用斜體字）：

And the *sheen* / of their *spears* / was like *stars* / on the sea .

到了二十世紀，赫爾舍（G. Hölscher）和莫文克先後反對此說，主張非重音節和重音節交替出現，形成抑揚格（iambic metre），才是希伯來詩歌的典型格律。英文的例子如下（重音節用斜體字）：

*The cur -few tolls the knell of part -ing day .*

這些學者承認，同一首希伯來詩歌中的格律有時會有變化。不過，他們傾向歸咎手民之誤、後來修訂和重寫。

另一些學者提出，希伯來詩歌最重要的特色不是重音節的模式，而是音節的數目或長度。弗里德曼（D. Freedman）和達胡德都贊成音節的數目在詩行中十分重要，也尋找相鄰詩行之間音節數目的平衡。二人的觀點受烏加列詩歌研究影響。然而，不是所有烏加列文的學者都同意烏加列詩歌有這些特徵。

有些學者，最出名的是庫格爾和奧康納，否認希伯來詩歌存在任何有規則的格律。我們已看過，他們認為希伯來詩歌的決定性特色是甚麼。庫格爾解釋說，希伯來詩歌的格律不管看來多有規律，也只是來自內容的平衡，而按庫格爾的定義，這就是平行體的特色之一。由於平行體很富彈性，故此也不存在有規則的格律。

由於聖經希伯來文已經停用超過二千多年，我們根本無法肯定如何發音，聲調和重音也不能確定，令重構格律模式的可靠性打折扣。烏加列詩歌的問題就更大，儘管我們假設它是希伯來詩歌的仿倣對象。然而，很多學者同意沃森（Wilfred

133

Watson) 的看法：格律是希伯來詩歌的特色，但卻充滿彈性，因此，同一首詩中極少有一個固定的格律。不過，詩篇存在著幾種常見的重音模式，例如，先是三個重音詩行，然後兩個重音詩行（3:2），很久以前已發現這是很多哀歌的特色，但這種格律也見於其他詩篇，詩篇第五篇的開首幾行是很清楚的例子：

側—耳—聽 我的一話，耶和華—啊；

顧念 我的一歎息。

傾聽 聲音 我—呼求的，

我的一王，及—我的一上帝。（譯按：原書用NRSV，謹此參照）

用連字號連住的字詞代表希伯來文的單字（編按：中文不能完全對應），每個字有一個重音節，因而形成3:2:3:2的重音模式。

如果大部分的詩篇都是為頌唱或吟誦而寫，出現這類模式就不足為奇了。吉林厄姆（S. Gillingham）發現，最常見的重音模式是2:2、3:3（特別見於讚美詩）、4:4及3:2（特別見於哀歌）。以下是2:2、3:3及4:4的例子（前文提供了3:2的例子）：

2:2 不—要—遠—離 我，

因為—災難 臨近了，

卻—沒有一人 幫助—我。（詩二十二11）

3:3 地 都是一屬於耶和華的，和—地上—所充滿的，  
世界 和—住在 世上的。（詩二十四1；譯按：原  
書用NRSV，謹此參照）

4:4 上帝 在—城—中， 城—必—不 動搖；  
當—早晨 來到， 上帝 必—幫助—它。（詩四十  
六5；譯按：原書用NRSV，謹此參照）

吉林厄姆像柏林一樣，喜歡把希伯來詩歌的特色稱作「節奏」，而不叫「格律」，因為節奏較具動態和彈性，其模式可辨認，但又容許變化。

## 辨認希伯來詩歌

討論至此，我們發現極少學者會認同庫格爾，即認為不可能把希伯來詩歌和散文區分。庫格爾的理據之一是希伯來文沒有「詩」字。蘭迪（Francis Landy）回應說，這不是由於希伯來人沒有詩的觀念，卻是由於他們有幾個字可解作「詩」，意思有闊有窄。此外，奧爾特（Robert Alter）指出，經文的開場白已能顯示此經文是不是散文，舉例，出埃及記十五章1節，我們讀到：「那時，摩西和以色列人向耶和華唱了以下這首歌……」我們自然期望下文會有別於正常的演說性散文。事實上，解作「歌」的希伯來字可以有很多意思：祈禱（詩四十二9）、愚昧人的歌曲（傳七5）、雅歌。蘭迪為詩歌和散文的分別下了定義：前者是「有標記」的文本，後者是「沒有標記」的文本。

詩歌的「標記」是甚麼呢？

上文已提過，柏林認為平行體（按她定義的）和精煉就是希伯來詩歌的兩大標記。別的學者（Gillingham、Miller、Watson）列出更多標記。以下標記選自學者們的清單，特選取較重要的列出：

- ✿ 平行體：按柏林所定義的。
- ✿ 精煉：透過兩種方式可達到精煉的效果，一是「留白」，二是省略常見於散文的希伯來文小詞，例如，作為定冠詞的前綴及關係代詞。
- ✿ 詞語配對的運用：有助構建平行體。
- ✿ 節奏：我們已看過，節奏具流動性，並不固定。
- ✿ 不尋常的詞序：有時似乎是為了遷就某種節奏。
- ✿ 不尋常的詞彙，包括運用古字。
- ✿ 豐富的比喻語言。

### 希伯來和烏加列詩歌

在1920年代，一隊法國考古隊伍在敘利亞北部的拉斯珊拉（Ras Shamra）展開發掘工作，掘出了名為烏加列的迦南古城遺跡，此城興盛於在主前十二至十四世紀。城中發現大量泥版，所用的字母源自美索不達米亞的楔形文字。文字（現稱為烏加列文）被破解後，發現原來與希伯來文關係密切。很多刻文屬於散文：信件、法律文件、財政和行政記錄。不過，大部分是詩歌，內



容是宗教和神話。這些發現大大加深了人們對迦南文化的理解，並為理解古以色列的歷史和宗教提供了寶貴的背景資料。

我們可以比較一下希伯來和烏加列的詩歌。主要的分別在於內容，很多烏加列材料都是記載諸神和傳奇偉人的敘事長句，所有一般的說故事元素都不缺，例如人物、事件和場景，而且敘事和對話相混。希伯來詩歌卻完全不同，即使是所謂的歷史詩篇（詩七十八，一〇五，一〇六篇）、紅海之歌（出十五1~18）及底波拉之歌（士五章），說故事方式都迥異於烏加列詩歌。希伯來詩歌總結或提及的往事，讀者假定都已知道。詩人的負擔不是說故事，而是喚起某種宗教性回應——讚美、感恩、認罪等。希伯來聖經是透過散文敘事，不是用詩歌。希伯來和烏加列文學出現這種分歧，原因未明。有認為，古希伯來詩人避免用詩體敘事，可能純因異教神話用了這種方式。另有建議認為，希伯來作者發現散文說故事的彈性大而細膩，因而不斷鑽研。

儘管內容上有大分別，希伯來和烏加列詩句也有幾樣共通點，最明顯的是在平行詩句中用詞性相同（如名詞、動詞等）的詞語配對。很多烏加列詩歌常見的詞語配對，也見於希伯來詩歌中。學者列出了超過一百對詞語配對。值得留意，烏加列的散文極少出現詞語配對，但希伯來的散文卻常常出現。因此，烏加列的詩歌和散文更涇渭分明，原因可能是烏加列的散文文獻主要是

「資料性」，而不是「文學性」。

格律似乎是烏加列詩歌的特色，然而學者就其細節，意見分歧。希伯來文常見的3:3節奏，也見於烏加列的詩句中，只是出現得沒那麼多。

### 創作希伯來詩歌

試創作「希伯來風格」的詩歌（用英文！），盡量符合上文列出的詩歌特色。

蘭迪提出，詩歌不僅是這些特點的結集，反之，這些特點只是令詩歌語言有別於散文的部分因素。蘭迪強調一些更廣闊的特徵，作為詩歌和散文的「標記」：

- ✿ 詩歌和散文的時間觀念不同。散文一般會假定順序的時間。詩歌有一種時間停頓的氣氛，關注的是反覆出現的模式和靜止狀態。
- ✿ 散文中通常會保留作者、主旨和讀者的分別。相反，詩歌作者表達感覺和觸覺的手法，反映他有意把讀者同化。
- ✿ 散文通常關注日常生活、活動和言談。詩歌是用來說難以言說之物。
- ✿ 散文透過地理接近性、時間和空間的關係呈現世界。詩歌透過關係上的「相似」和「不同」呈現世界。

最後，說到底，要衡量某一段經文是詩歌還是散文，總會有幾分主觀成分。不過，以上列出的特點確能為判斷提供一點客觀基礎。

## 詩行、詩節、詩章

福克爾曼（J. P. Fokkelman）認為，希伯來詩歌在雙小節或三小節的基本單位之上存在更高層的結構，他稱之為「詩行」（verse），而兩三個詩行（或偶爾更多的）則構成「詩節」（strophe）。詩節有一種「內聚力」，但內聚力的形式可以不同，福克爾曼列出了一些例子：

- ✿ 詩節可由一句複合句組成，這複合句涵蓋兩個或以上的雙小節。
- ✿ 詩節可構成或說明一個想法。
- ✿ 所包含的小節形成明顯的系列。
- ✿ 詩節可以是插入的言論，比方說是引文。
- ✿ 詩節可以表達或打造一個暗喻或明喻。
- ✿ 詩節可以採取首尾呼應的形態。

詩節之間的推進通常會有標記顯示，例如，主題改變、句式（直述句、問句、命令句、祈使句）改變、動詞形式（時態、文法上的人稱：「我」、「你」，「他們」等）改變。

詩篇十三篇可作為例子，說明如何認出詩節：



- 詩章1 1~8節 第8節寫到耶和華性情的「定義」，標誌出這詩章的結束。第4節的關鍵字「慈愛」和「憐憫」為第8節寫下伏筆。
- 詩章2 9~16節 第9至10節「不……也沒有」與第16節「再不」形成某種首尾呼應。
- 詩章3 17~22節 這詩章由耶和華統治的主題（19、22節）和動詞「行」（18、20、21節）連合起來。

### 詩節找找看

福克爾曼認為詩篇一〇三篇有以下詩節：第1至2節、第3至5節、第6至8節、第9至10節、第11至13節、第14至16節、第17至19節及第20至22節。你明白福克爾曼是根據甚麼來劃分？

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

達胡德的詩篇一〇一至一五〇篇註釋書的導論，討論了烏加列詩歌和希伯來詩歌的關係。莫文克在 *The Psalms in Israel's Worship*（詩篇與以色列崇拜）第二冊有一章介紹希伯來詩歌的格律。霍拉迪的文章 'Hebrew Verse Structure Revisited (I)'（希伯來詩行結構重探（I））是理解奧康納學說的不錯入門。

- \* R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.
- S. E. Balentine and J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honour of James Barr*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.
- T. Collins, *Line-Forms in Hebrew Poetry*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- M. Dahood, *Psalms 101-150*. AB. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- \* J. P. Fokkeman, *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- D. N. Freedman, 'Pottery, Poetry and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry', *JBL* 96 (1977), 5-26.
- S. A. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry*. HSM 20. Missoula, MT: Scholars Press, 1979.
- \* S. E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. Oxford: OUP. 1994.
- W. L. Holladay, 'Hebrew Verse Structure Revisited (I): Which Words "Count"?'', *JBL* 118 (1999), 19-32.
- \_\_\_\_\_, 'Hebrew Verse Structure Revisited (II): Conjoint Cola, and Further Considerations', *JBL* 118 (1999), 401-416.
- J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*. New Haven, CT: Yale

University Press, 1981.

F. **Landy**, 'Poetics and Parallelism: Some Comments on James Kugel's *The Idea of Biblical Poetry*', *JSOT* 28 (1984), 61-87.

R. **Lowth**, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. London: T. Tegg and Son, 1835 (originally published 1753).

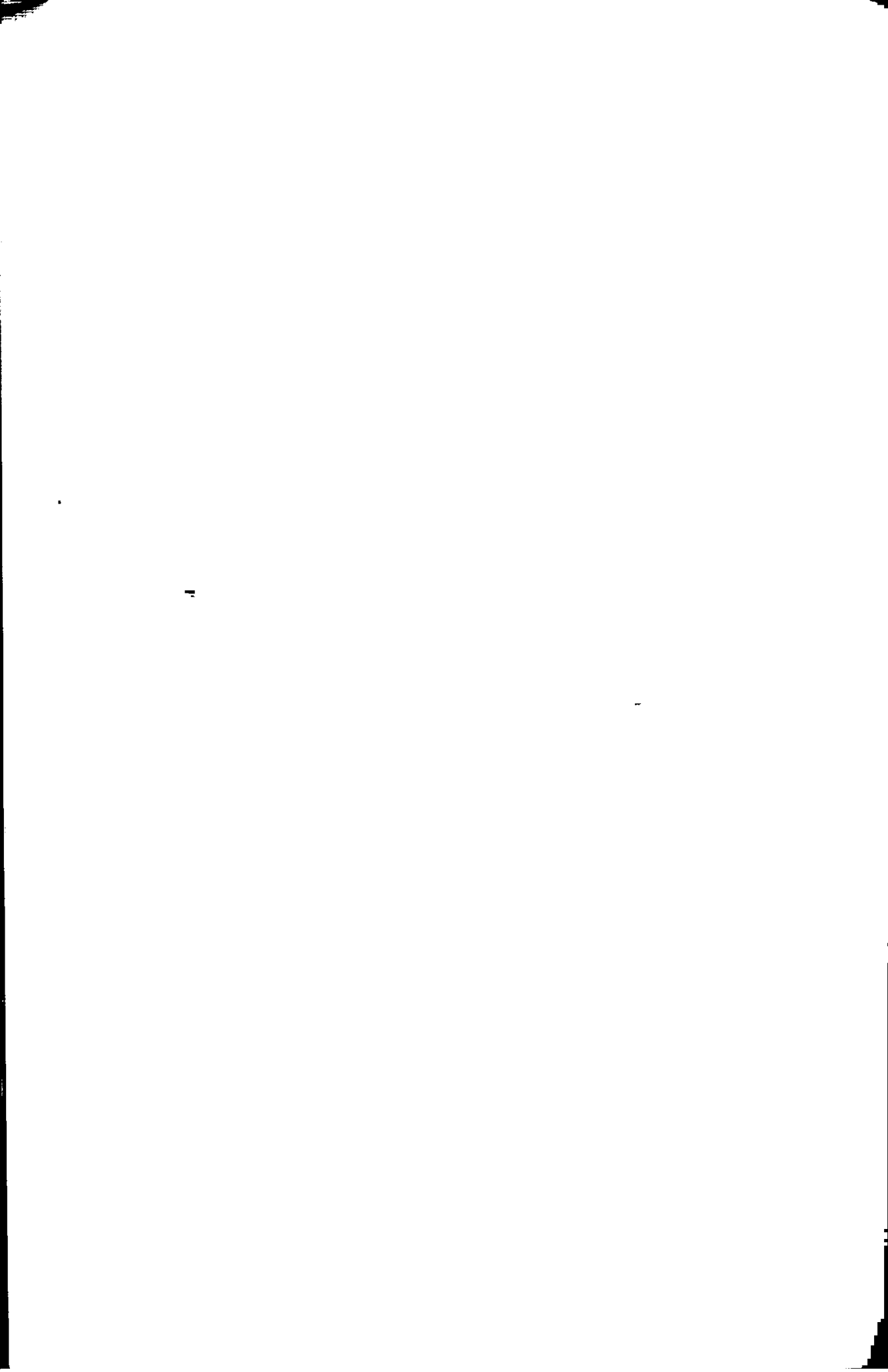
P. D. **Miller**, 'The Theological Significance of Hebrew Poetry', in S. E. Balentine and J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honour of James Barr*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 213-230.

S. **Mowinckel**, *The Psalms in Israel's Worship*. Oxford: Blackwell, 1962; 2 vols.

M. P. **O'Connor**, *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1980.

T. H. **Robinson**, *The Poetry of the Old Testament*. London: Duckworth, 1947.

G. W. E. **Watson**, *Classical Hebrew Poetry*. *JSOTSup* 26. Sheffield: JSOT Press, 1986 (2nd edn).





# 第三章

## 智慧和智慧文學

### 智慧文學

希伯來聖經有三卷書——約伯記、箴言和傳道書（猶太人聖經稱之為Qoheleth）——儘管各有特色，但有太多共通處，以致學者視為自成一類的文學類型。這一體文學也被認為反映出某種特別的以色列宗教和文化。

可以說，其中一個共通點是，大家都關注「智慧」，單從詞彙的層面已可看得出。解作「智慧」的希伯來字根 *hkm* 以多種形態出現在這三卷書中，次數也不少，從下圖可見：

### 箴言、約伯記和傳道書中 *hkm*（智慧）出現的次數

	箴言	約伯記	傳道書
<i>hokmah</i> （智慧）	39	18	28
<i>hakam</i> （有智慧）	47	8	21
<i>hakam</i> （要有智慧）	12	2	4
<i>hokmot</i> （智慧）	3		

三卷書加起來，佔 *hkm* 這字根在希伯來聖經出現次數的大部分。另一些詞彙也頗多出現，在三卷書以外亦不常見，有

些有類似「智慧」的意思（例如，*binah*〔悟性〕；*navon*〔聰明〕；*'arum*〔精明、狡猾〕），或與「智慧」相反（例如，*k'esil*〔愚蠢〕；*lets*〔褻慢人、驕傲人〕；*'ewil*〔愚昧人〕）。

### 智慧

「智慧」這詞今天會有甚麼意思？智慧與下列素質有何關係：知識、明白事理、聰明、經驗？

雖然詞彙相通是最明顯的連繫之一，但更重要的是，這三卷書都用相同的進路思考人生。這進路是「人文主義」和「從經驗出發」，前者著重人的福祉，後者即所有議論都來自細心觀察生活，特別是注意不同的行為模式會帶來怎樣的結果。雖然每卷書都各有重點，但有些主題是相同的：智慧的價值、說話的力量、人生的不平等、受苦的問題、死亡的必然等。另一個驚人的共通點是：三卷書都沒有提及很多通常被視為以色列獨有的事物——以色列史的重大時刻——西奈之約或大衛之約；幾乎絕口不提聖殿和它的獻祭制度及節期。三書只論「智慧人」和「愚昧人」，沒有論先知和祭司。除了思考進路和內容相似外，這三卷書（特別是箴言和傳道書）有類似的文學格式，與別的書卷不同，稍後會詳加討論。

相比存留下來的早期猶太文獻或更廣的古代近東文獻，約伯記、箴言和傳道書並非獨一無二。有兩部次經可歸類為猶太人「智慧文學」：《便西拉智訓》（*Wisdom of Jesus ben*

Sirach)，又稱《傳道經》（Ecclesiasticus）；《所羅門智訓》（Wisdom of Solomon）。便西拉（Ben Sirach）在主前第二世紀初在巴勒斯坦用希伯來文寫《便西拉智訓》，他的孫子後來譯成希臘文，供亞歷山大的猶太人使用。《所羅門智訓》大概是在主前第一世紀初在亞歷山大寫成，用的是希臘文。二書向我們說明，在較保守的巴勒斯坦猶太人（便西拉）及說希臘語的散居猶太人中，希伯來聖經智慧文學的觀念和主題如何得到發展。

今天，不少從古埃及和美索不達米亞存留下來的文獻被稱為「智慧文學」，因為內容可比擬聖經的「智慧」書卷。比起三卷聖經書卷，這些文獻可謂五花八門，而且明顯帶有不同文化的獨特印記，因而有些學者不敢稱之為「智慧文學」。無論如何，大多數學者認為，儘管這些來自埃及、以色列和美索不達米亞的文獻有分別，但仍有足夠的共通性歸為一類。只要我們謹慎運用埃及和美索不達米亞的資料，這些可作聖經的更廣背景，有助明白有關的聖經書卷。

## 智慧的性質

一般來說，在希伯來聖經中，「智慧」是指某些技能，包括身體上和思想上的技能。擁有這些技能的人被稱為「智慧人」。故此，在建造會幕的記載中，上帝向摩西說：「所有心裏有智慧的人，我也把智慧賜給他們，使他們可以作我吩咐你的一切工作」（出三十一6），有關的智慧包括美術設計、冶金、雕刻寶石和木工（出三十一3~5說比撒列得著「智慧」作

這些事），也包括紡織（出三十五25，由「心中有智慧」的婦女從事這工）、刺繡及編織（出三十五35）。在另一些經文，「智慧」也指到精明或狡猾（撒下十三3）、政治手腕（王上二6）、擅長哀哭的技能（耶九17）、水手及造船的工匠（結二十七8~9）。

如局限在智慧文學內部，「智慧」的意思某程度上較窄。懷布雷論到箴言，說：

在舊約的別處，*hokmah*類似是「技能」：從藝術到政治的各範疇的實際知識。但在箴言中，*hokmah*總是指人生技能：按最妥善的方式過人生，從而帶來最妥善效果的能力。（1994，頁4）

除此之外，還有另一個意義收窄的現象。在智慧文學中，*hokmah*通常與另一些解作「聰明」（*binah*，*t<sup>e</sup>vunah*）或「知識」（*da'at*）的字一齊出現，因而更添「思想性」的味道。所以，智慧被認為是「一種智力的素質，是帶來幸福和成功的關鍵，及帶來按最闊意義說的『生命』」（Whybray 1974，頁8）。上文列出智慧文學以外的經文有「心裏有智慧」這慣用語，可表明這是意義的收窄，不是意義的改變。在希伯來文中，心主要是理性和意志的樞紐，不是情感的樞紐。

智慧文學相信智慧能夠學習，並以此為基礎出現，因此，箴言開宗明義說：「要使人曉得智慧和教訓」（箴一2）。不單「愚蒙人」和「少年人」能夠受益：「使智慧人聽了，可以增

長學問」（箴一5）。箴言一開始便明說，得智慧不只是學習一堆知識，更是學習如何生活做人，「使人領受明慧的教訓，就是公義、公正和正直」（箴一3），除「知識」外，也關乎「精明」和「明辨的能力」（箴一4）。

### 今天的智慧文學？

箴言的「序言」（箴一2~6）說明了寫作目的。你能否想到一些現代書籍，堪比擬「智慧文學」？

## 以色列的智慧——舶來品？

二十世紀有很長的時間，學術界廣泛認為，希伯來聖經的智慧文學屬於以色列文化的「舶來品」。有幾件事強化這結論。我們已看過，很多以色列獨有的東西都沒見於這類文學中，例如以色列的歷史、立約及宗教制度。事實上，埃及和美索不達米亞的智慧文學比起希伯來的智慧文學，要早幾百年出現。1923年出版的埃及文獻《阿曼尼摩比的訓示》（*Instruction of Amenemope*）尤其重要，學者通常定為出自主前十二世紀，且很快發現內容與箴言二十二章17節至二十四章22節極其相似。箴言和《阿曼尼摩比的訓示》可能有同一源頭，但大多數學者認為，這部分箴言的編者（或多於一位）取材自《阿曼尼摩比的訓示》。最後，箴言存在不少一對對的箴言，其中一句「世俗性」，另一句「神學性」，舉例：

智慧人的訓誨是生命的泉源，  
能使人避開死亡的網羅。（箴十三14）

敬畏耶和華是生命的泉源，  
能使人避開死亡的網羅。（箴十四27）

麥凱恩（W. McKane）視這現象為智慧傳統本來是從外地傳入以色列的證據，原屬實用性的世俗智慧，只是逐步融入以色列的耶和華信仰。以上那類箴言對子證明這種融合過程。

如果箴言是從外地傳入以色列，到底是在何時傳入？最有可能的時間似乎是所羅門在位期間。所羅門必須建立複雜的官僚架構，才能支持列王紀上一至十一章描寫的活動，包括建立12個稅區，每月供應王宮的食物和必需品；多個大型建築項目，需要用徵召制度安排人手作苦工；設立常備軍，包括首隊馬車隊，駐紮在好些城內。所羅門從哪裏找到受過訓練的官員？有學者建議，所羅門採納和改良了埃及的訓練制度，這制度以聖殿和宮廷學校作為基地，運用一些像《阿曼尼摩比的訓示》的書籍作為教材。有人指出，畢竟所羅門娶了埃及公主，又從埃及引入戰車。這個共識維持了幾十年，但在過去20年間，在多方面開始受到質疑。

## 智慧學校

埃及和美索不達米亞二處都有專業的教師和哲人，負責建立和保存傳統的智慧材料，他們活動的場所學者稱為「智慧學

校」。年輕人在學校學習閱讀和書寫，受訓作廟宇和宮廷的行政官員。古以色列有沒有這類學校？學者的回答從絕對的「否定」（Weeks）到有保留的「肯定」（Davies）到堅決的「贊成」（Lemaire）不等。事實是，在主前第二世紀便西拉的「學院」（《便西拉智訓》五十一23）出現之前，沒有文獻明確記載以色列有智慧學校。希伯來聖經有些經文曾被視為間接證據，證明這類學校存在。有釋經家認為以賽亞書二十八章9至10節是投訴——有人不滿以賽亞待他們如同小孩，要他們用死記硬背的方式學習。到了第11至13節，以賽亞回答他們，說上帝必如此待他們。在第10和13節下，兩個短的單音節字（*saw*、*qaw*）重複了幾次，可能是模倣小孩子的死記硬背。不過，這二字並不是希伯來文的字母。以賽亞書五十章4至9節是第三首「僕人之歌」，從師生的角度論上帝與那僕人的關係。不過，這段經文不能清楚證明有為教育而設的「學校」存在。同樣，箴言五章13節提到「老師」和「教導我的人」，但沒有指明他們在甚麼地方施教。箴言（二十二17~二十四22）與《阿曼尼摩比的訓示》相似之處可被視為證據，暗示二文都是用於同樣的處境，即智慧學校。聖經的證據明顯未能分高下。

另一類證據是來自以色列的稱為「入門練字簿」（*abecedaries*）的文件，其上寫上一串串的字母，有時是同一個字母不停地寫，有時是同一個字母分幾堆寫。這些可能是學生練字的習作。另一些文件看來像練習抄寫埃及的草書體數字，這種數字也通行於古猶大地區。不過，這些文件的出處沒有一個明確是「學校」。聖經和考古學都有清楚證據顯示，

古以色列有文字，特別是自第八世紀起，《基色曆》（Gezer Calendar，主前十世紀）、《西羅亞水道碑文》（Siloam Tunnel Inscription，主前八世紀）及《拉吉書信》（Lachish Letters，主前八世紀）都是顯例。問題是人們如何學曉辨字。有學者指出，由於埃及和美索不達米亞的字體冗繁，學習過程需要很長。然而，希伯來文只有22個字母，可以在家中或工作場所很快學成，因而以色列不迫切需要搞學校。有回應認為，埃及和美索不達米亞的學校不單教導人認字，還傳授各樣「專門」和「專業」的知識和技能。從考古學的證據來看，古以色列有可能存在學校，但無法肯定。

### 古以色列存在智慧學校？

戴維斯（G. I. Davies）的文章‘Were There Schools in Ancient Israel?’（古以色列有學校嗎？，1995）作出謹慎的正面結論，但威克斯（S. Weeks）在 *Early Israelite Wisdom*（早期以色列智慧，1994）第八章，提出相反結論。讀讀二人的論點，作你自己的判斷。

### 所羅門的官僚體制

相傳所羅門坐擁巨富，大興土木，但考古學沒有很多這方面的證據，某程度上是由於耶路撒冷曾遭受嚴重破壞，又經過重建，好些考古學家想探勘的地方已座立了建築物。賈米森—德雷克（Jamieson-Drake）在他的社會考古學研究中主張，早期的以色列王國屬於「支派酋長制」（tribal chiefdom），到了主



前第八世紀，猶大才成為「官僚治國的王國」。有些學者引用賈米森－德雷克的研究，駁斥以色列比較早存在學校的論據。另一些學者則大力抨擊賈氏的研究，指出他只用了巴勒斯坦南部的資料，忽略了所羅門在北部活動的可能證據。此外，他甚至沒有完全交代來自南部的證據，忽視了某些來自主前第十世紀的證據。亦有學者指出，賈氏誇大了以色列和強大的鄰邦的差別，又誇大了主前第十世紀和第八世紀巴勒斯坦的分別，把好些程度上的差別，說成是絕對的差別。

### 專業的「智慧人」

對於以色列有沒有專業的智慧教師（哲人），以及若有的話，在何時出現的問題，耶利米書十八章18節是關鍵經文：

他們說：「來吧！我們來設計對付耶利米；因為祭司的律法、智慧人的謀略、先知的話都不會斷絕。來吧！我們用舌頭攻擊他，不理會他的一切話。」

傳統上，這經文被理解為列出了三種專業團體（祭司、智慧人、先知），三班人各有專長（分別是律法、謀略及耶和華的話）。可是，經文缺乏可幫助詮釋的上下文。有學者指出，耶利米書四章9節的「君王和首領」與祭司和先知相提並論。此外，以西結書七章26節與耶利米書十八章18節很相似：「他們要向先知求異象，但是，祭司的教訓、長老的指導，都必斷絕」。此處「長老」與「指導／謀略」連上關係。故此，若耶

利米書十八章18節的「智慧人」是一個獨特的群體，他們大可以是王室的謀士或政客，而不是專業的智慧教師。當然，這類謀士可能有部分也是專業的智慧人，但是經文不一定要這樣詮釋。

在耶利米書八章8至9節，先知似乎同時抨擊自稱智慧的人和一些經學家，這兩班人是否同一群人？若是的話，「智慧人」與從事文字工作的人便有關係了。不過，第8節上是第二人稱（「你們……說」），到了第8節下變成了第三人稱（「經學家虛假的筆」），暗示耶利米心中是想到兩群不同的人。

與智慧學校的情況一樣，主前第二世紀初便西拉出現之前，沒有清楚證據顯示以色列存在專業的智慧教師。

## 世俗智慧

自從《阿曼尼摩比的訓示》出版後，埃及文獻的研究越來越說明，把埃及文獻稱為「世俗」並不正確。埃及文獻，特別是較早期的《訓示集》（*Instructions*），不都像《阿曼尼摩比的訓示》那樣表達個人的宗教感情，不過，從最早期的例子可見，《訓示集》是根據絕對屬宗教概念的瑪特（*Maat*）寫成，這字通常譯作「秩序」、「公正」或「真理」，但決不只是抽象原則，而是一個神聖的實體。這看法削弱了過往共識的某一面，但仍沒有回答那根本的問題：到底智慧是從埃及或其他地方傳入以色列，還是基本上是源自以色列本身？

## 結論

有些學者因著上文綜觀的種種爭論，完全摒棄舊日的共識。有些學者持守修訂了的舊觀點，但更清楚意識到在多大程度上，那些觀點是依仗一些尚可質疑的類比和假設。他們力陳，不管這發展是在何時發生，在以色列和猶大王國時期，確實形成了國家官僚機關，因而也確需要某種訓練系統。即使過去可能過分強調了埃及和美索不達米亞的類比，可是以色列的政府結構和教育制度不太可能完全沒有受鄰邦影響。模式可能不是直接取材自埃及，卻可能是採納了很多來自迦南城邦（耶路撒冷是其中一個）的制度。這些城邦受埃及影響已好幾百年，而似乎到了王國早期，以色列也把這些影響吸收了。而且，有指出，所羅門與智慧的關係，也一定是空穴來風，事必有因，不能簡單說是出自後期的「重構」。列王紀上四章23至33節有關所羅門的「智慧活動」記載，已超越純為給箴言、傳道書和雅書找作者的需要。

## 以色列的智慧——自家創？

埃及人多數理解《訓示集》為：父親在宮中任職，他將畢生絕技傳授將繼承己職的兒子。上文討論的共識認為，古以色列的智慧教導與宮廷息息相關。反對者指出，箴言只有很少資料是直接論到君王和宮廷（參箴八15~16，十四28、35，十六10、12~15，十七7、26，十九6、10、12，二十2、8、26、28，二十一1，二十二11、29，二十三1，二十四21，二十五1~7、15，二十八2、15、16，二十九4、12、14、26，三十一1~

9)。回應之一是，由於現有版本的箴言是被擄之後才編成，編者可能從較早期的箴言集中揀選材料，提供更一般性的「人生訓練」，以配合猶大不再是王國政體的新處境。另一回應指出，單數算明文寫著「王」、「君」或「統治者」的經文無法反映真貌。舉例，一些註釋家認為箴言二十八至二十九章是「某種君王治國手冊」（Fox 2000，頁10），這二章的開頭、結尾以及中間多處說到統治者。然而，學者分析了箴言的內容後，認為箴言大部分材料不是起源自宮廷。

## 民間智慧

懷布雷主張，若不預設宮廷為箴言的處境，那麼把那些論統治者的箴言，看為是出自平民百姓的觀察，便相當合理了。百姓不一定要有一官半職，亦可以評論統治者，或對他們的義務和責任有看法。戈爾卡（F. W. Golka）將非洲的諺語和聖經的箴言作出比較研究，結果也是這樣。非洲民眾創造的諺語表達對君王、族長和大人物的看法，或發洩不滿，或表達同情。要留意，戈爾卡有他的前設（即「方法論原則」）：「除非有相反證據顯示，否則必須假定，所有民族的諺語 / 箴言都是源自平民」（Golka 1993，頁27）。懷布雷和戈爾卡研究論財富和貧窮的箴言，結論一樣：箴言十至二十九章（即二十二17~二十四22除外）反映收入不錯的自耕地農夫的處境。值得留意，約伯記描寫約伯和他的朋友為稍稍富有的農夫，而不是「智慧人」。

戈爾卡刻意進一步發揮自己的老師韋斯特曼的論點，韋斯

特曼認為以色列的智慧傳統是源於「民間智慧」，就是平民百姓藉著觀察人生而得。韋斯特曼歸納他認為從箴言十至二十九章的箴言反映出的世界：

這些比較給我們看到農夫、土地耕作者和商販的世界，箴言是從這些普通人的世界和他們的日常生活中發展出來的。（Westermann 1995，頁60）

韋斯特曼相信，箴言是源自文盲的民眾，先是一句一句的短句，後來擴展，形成有兩部分的比較和對句，就是現存箴言的模樣。韋斯特曼認為，我們能辨認出某些對句背後的簡單原句子。

儘管福克斯（M. V. Fox）同意很多箴言的經文是源自口頭的民間格言，有部分格言也可能是源自鄉村，然而，他指出，箴言亦有城市處境的暗示，但往往為支持民間起源論的人忽視。福克斯提出的部分暗示包括，冶煉貴金屬（箴十七3，二十七21），造珠寶首飾（二十五11~12），差派使者（二十五13）。另外，論僕人／奴隸的箴言也從主人（相對較富有）的角度講論（二十九21）。福克斯主張，最少有部分論王的箴言應視為朝臣的反省（例如，二十五6~7）。福克斯不同意戈爾卡的看法，不認為凡是批評君王的箴言都一定是出自平民。無論如何，福克斯指出，那些戈爾卡看為是「批評」君王的箴言，其實不是「徹底批評」王權，只是明白到君王擁有很大權力，可以造成破壞，卻不是抨擊君王制度本身。故此，福克斯

認為宮廷才是「智慧創造力的決定性焦點」。

## 家庭智慧

在《訓示集》和箴言（特別是一～九章，但不限於這九章），智慧教師向「我兒」作出教導，把師生的關係描繪成父子關係。這是否真正的血源關係？有些學者認為確是這樣，因有少數經文明確提到母親是教師（箴一8，六20，三十17，三十一1～9、26）。此處需要附帶一提，古以色列也有「聰明的婦人」（撒下十四2，二十16）。故此，方丹（C. R. Fontaine）比較強調，智慧有家中口授的原初處境，但他也接受後來出現學校的可能性。另一些學者（Crenshaw、Fox、Golka）也承認，家庭應有教導和創作箴言智慧的功能。假如這是事實，考慮到以色列社會的情況，我們仍無法明確劃分「家庭」、「宗族」，還是「支派」，才是智慧傳統的起源。

## 結論

毫無疑問，因著舊共識崩潰，學者們得以發現證據，支持以色列有來自民眾經驗的「本土」智慧。既然是在家中傳授，方式肯定是非正規的。然而，這仍不能排除外來的影響可能大大促進了教育，尤其是「智慧教導」的發展。

## 古以色列的學習處境

近來學者提出了不同的「智慧根源」，但我們沒有理由認為只有一個對，其他都錯。克倫肖（J. L. Crenshaw）說古以色

列有三大學習處境或基本場所：家庭、學校及宮廷，以乎是合理的設想。按克倫肖觀察，簡單格言很配合家庭或民間教導的處境。較複雜的教導形式（如箴一～九章，但不限於這九章）則較可能是出自專業的教師。箴言二十五章1節提到王室官員編撰箴言，我們沒有理由忽略這句話。同樣，福克斯的論點有說服力，他說：箴言最少有部分內容與王室人員關係密切，這是民間智慧起源論的學者不肯接受的。福克斯指出，雖然箴言的內容來自不同的社會群體，包括小農、官員和文人，然而到了最後，是一班接一班受教育的官員（最少部分是「吃王糧的人」）搜集和輯錄，成為以色列的智慧傳統和文學的一部分。這些官員部分可能是專業的智慧教師，在運用以色列的本土智慧之餘，肯定對於更闊的古代近東智慧文學不陌生，結果也從中取材。

## 希伯來聖經的智慧「痕跡」

除了約伯記、箴言和傳道書之外，學者還在希伯來聖經的其他地方發現這三卷書特有的人生取向。懷布雷（1974）為三卷「核心」著作以外的智慧「痕跡」作出了最全面的研究。懷布雷運用「智慧詞彙」為準則，查出希伯來聖經有頗大範圍受到智慧傳統的影響：

- ✿ 創世記二至三章
- ✿ 約瑟故事（創三十七～五十章）
- ✿ 申命記一至四章

- ✿ 摩西之歌（申三十二章）
- ✿ 繼位敘述（撒下九～二十章；王上一～二章）
- ✿ 所羅門的歷史（王上三～十一章）
- ✿ 一些詩篇（一，十九8～15，三十七，四十九，五十一，七十三，九十，九十二，九十四，一〇四，一〇七，一一一，一一九篇）
- ✿ 以賽亞書一至三十九章
- ✿ 耶利米書
- ✿ 以西結書二十八章
- ✿ 但以理書

這些經文的「智慧」詞彙密度和濃度，差別很大。

### 希伯來聖經的智慧「痕跡」

懷布雷把申命記三十二章、詩篇三十七篇、四十九篇及以西結書二十八章列為具「智慧」氛圍和詞彙的經文。你看這些經文有甚麼特色，促使懷布雷有這決定？

### 埃及的智慧文獻

《普塔鶴提的訓示》（*The Instruction of Ptahhotep*，約2400年）：普塔鶴提是埃及古王國第五王朝的大臣，他向將繼承他官職的兒子提供訓示。

《穆里卡利的訓示》（*The Instruction of Merikare*，約



2100年)：穆里卡利是第一中間時期 (First Intermediate Period) 的法老，父親給他每天處理朝政的訓示。

《阿曼念紇的訓示》 (*The Instruction of Amenemhet*)：這文獻聲稱是阿曼念紇一世死後留給兒子的忠告。阿曼念紇約在1960年被後宮行刺，兒子繼位。主要信息是警告兒子不要相信任何人。肯定寫於1100年之前。

《亞尼的訓示》 (*The Instruction of Ani*，約1598-1080年)：亞尼是一個小官，向快要到世界闖盪的兒子提出忠告，表明最大的美德是自我克制——控制舌頭，行事祕密，尊重在上的，避免桃色瓜葛。

《阿曼尼摩比的訓示》 (*The Instruction of Amenemope*，約1200年)：阿曼尼摩比是農務部小官。引言清楚說明了寫作目的——訓練人在朝廷辦事，步步高升。比起早期文獻敬虔味道更濃。

《昂舍肖恩克伊的訓示》 (*The Instruction of Onchsheshonqy*，約400年)：這文獻不同於別的，它不是來自官宦的圈子，儘管文獻聲稱作者涉嫌參與宮廷叛亂，因而被囚。對象是普羅大眾，不是精英分子。行文中預設鄉村的背景，具深厚的宗教情懷。

《自殺爭論》（*The Dispute over Suicide*，約2100年）：這部埃及著作記載厭倦生命的作者和自己的ka（內在的人、靈魂）的對話。

《彈豎琴者之歌》（*The Song of the Harper*，約2100年）：這篇埃及的「抗議文學」勸人享受人生，因為死的時候，無法帶走甚麼，也沒有人能從死裏復生。它的忠告令人不安（因有違公認的傳統觀念）：「在人們哀悼你之前，不要控制你的慾望。」

《何利的諷刺書信》（*The Satirical Letter of Hori*，約1580-1080年）：這是一封諷刺風格的回信，回覆一位軍方文士寫的浮誇的信。回信者是文務部的教官，他指出前者的問題和錯謬，藉此教育文務部的生員。

注意：上述所有年分是「主前」。

### 美索不達米亞的智慧文獻

《舒魯帕克的訓示》（*The Instruction of Shurupak*，約2000年）：蘇美爾文獻，聲稱是大洪水的生還者所寫。

《某人向神發出之哀歌》（*Lamentations of a Man to His God*，約2000年）：蘇美爾文獻，一個苦主認為自己面對不該受的苦難，細說苦楚，呼求他的神給他解困。苦

主後來接受人人有罪，向神認罪，神喜悅，給他解困。

《智慧錦囊》（*Counsels of Wisdom*，約1500-1200年）：  
巴比倫格言集，以訓示形式寫成，提倡敬虔。

《我要讚美智慧之主》（*I Will Praise the Lord of Wisdom*，約1300年）：一位統治者細數自己如何經歷萬劫，最後蒙瑪爾杜克解救。

《悲觀主義對話錄》（*The Dialogue of Pessimism*，約1200年）：這是一對主僕的諷刺對話，暗示生命無意義，最後僕人提出自殺的好處。

《巴比倫神義論》（*The Babylonian Theodicy*，約1000年）：這是一篇字母詩對話錄，共27段，各段11行，記載一位苦主與友人的對話。苦主抱怨神明不義，朋友嘗試為神明辯護。不過，朋友同意，神明把世人造得傾向不義。這文獻的信息似乎是：既然神暫時隱藏，苦主唯一能做的是繼續祈禱。

《亞希夸的話》（*The Words of Ahikar*，約500年）：這文獻附在亞希夸的故事中。亞希夸是亞述王西拿基立和以撒哈頓時代的高官，受陷害，後來得平反。雖然只有亞蘭文版本，但最初大概是用亞甲文寫成。包含多種智

慧格式。

注意：上述所有年分是「主前」。

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

希頓（Heaton）給較舊的「共識」立場提出清楚解說。威克斯提出了很多反論據。馬丁（Martin）的第一章概述了威克斯的論據。

\* J. L. Crenshaw, 'The Three Main Contexts of Israelite Learning', in J. G. Gammie and L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990; pp. 205-216.

\* G. I. Davies, 'Were There Schools in Ancient Israel?', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 199-211.

J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995.

J. Day, 'Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 55-70.

- C. R. Fontaine, 'Wisdom in Proverbs', in L. G. Perdue, B. B. Scott and W. J. Wiseman, *In Search of Wisdom*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993; pp. 99-114.
- M. V. Fox, *Proverbs 1-9*. AB. New York, NY: Doubleday, 2000.
- J. G. Gammie and L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- F. W. Golka, *The Leopard's Spots: Biblical and African Wisdom in Proverbs*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993.
- E. W. Heaton, *The School of the Old Testament*. Oxford: OUP, 1994.
- D. W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: OUP, 1960.
- \* A. Lemaire, 'The Sage in School and Temple', in J. G. Gammie and L. G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990; pp. 165-181.
- \_\_\_\_\_, 'Wisdom in Solomonic Historiography', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 106-118.
- W. McKane, *Proverbs: A New Approach*. OTL. London: SCM, 1970.
- \* J. D. Martin, *Proverbs*. OT Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969 (3rd edn).

\*J. D. Ray, 'Egyptian Wisdom Literature', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 17-29.

S. Weeks, *Early Israelite Wisdom*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

C. Westermann, *Roots of Wisdom*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.

R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition of the Old Testament*. BZAW 135. Berlin: W. de Gruyter, 1974.

\_\_\_\_\_, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*. Sheffield: JSOT Press, 1990.

\_\_\_\_\_, *Proverbs*. NCB. London: Marshall Pickering, 1994.

# 第四章

## 箴言

### 結構

對於箴言的整體結構，學者們沒有很大爭議。這書內裏有些標題，似乎把全書分成幾個部分。還有些段落是按文學理由劃分的。於是，我們有一個獲普遍接受的箴言大綱：

#### 箴言的結構

一1~九18	「大衛的兒子以色列王所羅門的箴言」
十1~二十二16	「所羅門的箴言」
二十二17~二十四22	「智慧人的言語」
二十四23~34	「也是智慧人的話」
二十五1~二十九27	「以下也是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人抄錄的」
三十1~14	「雅基的兒子亞古珥的話」
三十15~33	數字箴言集
三十一1~9	「利慕伊勒王的話」
三十一10~31	論有才德的婦人的字母詩

關於箴言的大綱，下列有幾點值得留意：

- ✿ 箴言一章1至7節除了是一章8節至九章18節的引言外，很可能也是全書的引言。
- ✿ 希伯來文的二十二章17節上讀作：「你要留心聽智慧人的言語」，七十士譯本的詞序不同，以「智慧人的言語」開始，使這話成為標題。不管這話是否標題，文學風格的改變清楚標誌新段落開始。
- ✿ 亞古珥的話到底在哪裏完結，有頗大爭論。最明顯的轉折處是三十章15節，一連串的數字箴言從此開始。但是，三十章1至14節是否全是亞古珥的話，卻備受爭議。
- ✿ 三十一章10至31節明顯是一篇獨立的字母詩：共22行，每行始於一個希伯來文字母，22個字母順序出現。
- ✿ 三十一章1至9節是獨立的完整段落。

下文論到箴言的編輯過程時，會逐部分討論，然後看有沒有更細微的分段。

## 文學格式

箴言全書都是希伯來詩歌，從某個角度看，這教人出奇。散文應更適合道德和宗教訓誨，希伯來聖經的律法部分是散文，申命記前幾章的「講道」也是散文，那麼，為甚麼箴言是以詩歌寫成？我們沒有清楚的答案，但可以提議合理的原因。最明顯的理由是詩歌較散文易記。在整個古代近東世界，死記



硬背是教學技巧之一，而運用詩歌可以事半功倍。區內的智慧文學大都是詩歌格式，世世代代口頭傳遞的資料必須容易背記。第二，詩歌的發音和意象，通常比散文更有感染力，而大部分智慧文學不外乎勸人如何處世。第三，運用詩歌，可能是為了突出「律法」與「智慧」的分別，這分別往往不為坊間的虔誠熱心了解。

在箴言的標題中，那譯作「箴言」(*mashal*)的希伯來字不表示任何明確的文學格式。這字的準確意思並不清楚，它可能與解作「管治」或「像是」的動詞有關。因此，*mashal* 這字可解作「大有能力的話」或「比較」，後者確可成為一種文學格式的定義，但實際上箴言的語句決不盡是比較。事實上，*mashal* 這字不時出現於希伯來聖經，用來指到多種文學格式的話。箴言本身有兩種主要的文學格式：在一至九章、二十二章17節至二十四章22節，及三十一章1至9節，主要的格式是所謂的「訓誨」；其餘主要是「智慧句子」。

### Mashal 的意思

試用經文彙編、聖經字典（例如 *NIDOTTE*）和原文字典，研究 *mashal* 這字在希伯來聖經的用法。你認為這字有何意思（可多於一種意思）？

### 「訓誨」

麥凱恩仔細研究了埃及和美索不達米亞《訓示集》的文學格式，認為當中格式一致，他稱之為「訓誨體」。他解釋說，

上述列出的箴言部分有這種格式。「訓誨」先是一句命令（正面或負面），接著交代動機（「因為……」），偶而加上結語或目的句，說明遵守忠告會有怎樣的結果。有時會有條件句（「如果……」）定出應用那命令的條件或環境。箴言三章1至2節是好例子，先是命令句，再交代動機：

命令：我兒，不可忘記我的訓誨，

你的心要謹守我的誠命；

動機：因為它們必把長久的日子、生命的歲數

和平安，加給你。

箴言一章10至19節是較複雜的例子，它包含條件句。經文以條件句開始，接著是命令：「我兒，如果壞人引誘你，你不可隨從他們。」第11至14節列出引誘的內容。第15節重複命令，然後交代動機（16節）：

我兒，不可和他們走在一起，

禁止你的腳走他們的路；

因為他們的腳奔向邪惡，

他們急於流人的血。

第17至19節可看為是進一步交代動機（NRSV以「因為……」開始），但卻表達出「壞人」作惡的後果，故此最好看為是從負面的角度交代結果，即不遵守命令的後果。

### 訓誨體

請創作一些「訓誨」，可以用下面的傳統諺語作「命令句」，再加上「動機」：

「人不可以貌相。」

「君子不立危牆下。」

「未雨綢繆，積穀防飢。」

「不誠無以為善。」

請加上目的句和條件句。

### 「智慧句子 / 格言」

箴言中的智慧格言幾乎全由上下兩半組成，舉例，箴言十六章18節：

在滅亡以先，必有驕傲；

在跌倒以前，心中高傲。

這是箴言十章1節至二十二章17節及二十五章1節至二十九章27節的基本單位，呈現希伯來詩歌常見的平行體。三類平行體在箴言特別常見：

#### 反義平行

下半句是上半句的相反，例如，箴言十二章25節：

心中憂慮使人消沉，  
一句良言使他歡喜。

這類平行句有兩種次分類，其中一種比較甚麼是耶和華所「厭惡」，甚麼是祂所「喜悅」的事：

詭詐的天平是耶和華所厭惡的，  
準確的法碼是他所喜悅的。（箴十一1）

另一種是「……勝過……」：

吃素菜而彼此相愛，  
勝過吃肥牛卻彼此憎恨。（箴十五17）

### 同義平行

下半句重複上半句的重點，但字眼不同，例如，箴言十九章5節：

作假見證的必難免受懲罰，  
吐出謊言的必不能逃脫。

明喻（「……照樣……也……」）可歸入次分類：

夏天落雪，收割時下雨，都不合宜；

照樣，愚昧人獲得尊榮，也不合宜。（箴二十六1）

## 漸進平行

下半句根據上半句的內容，加以發展或擴充，例如，箴言二十章4節：

懶惰人冬天不耕種；

到收割的時候，出去求食，必一無所得。

## 其他格式

還有些較不常見的格式，數字箴言是最明顯的一種，主要見於三十章15至33節。大部分數字箴言會依照「……有三樣……共有四樣」的格式，如箴言三十章18至19節：

我測不透的奇事有三樣，

連我不知道的，共有四樣：

就是鷹在空中飛翔之道，

蛇在磐石上爬行之道，

船在海中航行之道，

男與女交合之道。

### 智慧格言

你的文化中有沒有「智慧格言」式的諺語？那些格言會用甚麼格式寫成？英文諺語大都是只有一句，例如：

‘A stitch in time saves nine.’ (及時補救可減低破壞)

‘Discretion is the better part of valour.’ (小心勝過大勇)

留心箴言十六章18節的譯文如何英語化：‘Pride goes before a fall.’ (「驕傲在敗壞以先」)。只有很少英文諺語會有希伯來箴言的典型兩部分格式，例如：

‘Every dog has its day,  
and every man his hour.’

(狗有得意日，  
人有得意時。)

‘Marry in haste and repent at leisure;  
'tis good to marry late or never.’

(結婚太急後悔多，  
寧願相逢恨晚。)

試把一些只有一句的諺語，改寫成有兩部分的希伯來式箴言；有些改成反義平行，有些改成同義平行，有些則漸進平行。試擴寫下列的傳統諺語：

「天助自助者。」

「誠實方為上策。」

「言多必失。」

「預防勝於治療。」

箴言三十章24至28節是這種格式的變奏，簡單列出四樣「小……卻……」的生物。

還有一對謎語（箴二十三29~30，三十四）。除了稱讚才德婦人的字母詩（三十一10~31）外，還有一首讚揚智慧的短詩（三13~18）。「智慧女子」（Lady Wisdom）發出了三篇言論（一20~33，八1~36，九1~6）。另有兩段簡短的自傳式敘述（四3~9，二十四30~34）。

如果智慧材料是用來作教導，那麼，箴言有多樣格式就毫不出人意外。出色的教師一定不拘一格。

## 其他風格特色

在任何語言中，文字的發音有時會跟文字的意思同樣重要，可以影響話語的影響力和容易背誦的程度。對於諺語尤其如此。比起‘Look before you jump’，‘Look before you leap’（三思而後行）聽起來較好，更有震撼力（因為重複了l音）。「He who hesitates is lost」（當機立斷）比起‘He who hesitates will lose’更可取（因為ts音之後是st音）。這種「音效」在希伯來箴言佔重要角色，只是翻譯無法保留這效果。

希伯來的箴言傾向精煉、有力，因此，箴言十五章32節的希伯來文本是：

輕忽管教，藐視自己；

聽從責備，得著智慧。

有時候，翻譯出來的意思雖然較清楚，卻失去原來的力度：

輕忽管教的是藐視自己；

聽從責備的卻得著智慧。

## 甚麼是箴言？

我們已看過，單憑揣摩 *mashal* 這字的意思，對於從格式或內容來思考「甚麼是箴言？」，幫助不大。如果，按聖經而言，把「箴言」的使用局限在智慧格言內，再分析這些格言的格式和內容，卻會得出大多數學者會同意的「箴言」定義。這些格言似乎有下列特色：

- ✿ 簡短。
- ✿ 以經驗為基礎。
- ✿ 通常是從細心觀察人生和世界而來。
- ✿ 以容易記憶的方式表達。
- ✿ 宣稱是寶貴的洞見。

根據上述特點，聖經的希伯來箴言或可定義為「簡短、易記、反省人生的精句」。



當知道，用箴言作傳遞信息和教導的媒介，如要避免誤用，會有限制。單一句智慧格言缺乏上下文，聽眾或讀者須要自己加上。意義在乎格言的處境，因為意義是扎根於特定的觀察或經驗，而讀者要憑直覺定出處境。在某些情況下，「三思而後行」是恰當的告誡。在別的情況下，「當機立斷」才是真知灼見。或許因此，箴言的編者偶爾會把「相反」的箴言放在一起，例如，箴言二十六章4至5節：

不要照著愚昧人的愚妄回答他，

免得你像他一樣。

要照著愚昧人的愚妄回答他，

免得他自以為有智慧。

### 自相矛盾的箴言

你能否想到自己文化中那些看來自相矛盾的諺語？上文舉了一個例子：「三思而後行」與「當機立斷」。另一個例子是：「人多好辦事」與「人多手腳亂」；「有仇不報非君子」與「君子不念舊惡」。

上述自相矛盾的諺語（及你自己想到的）在哪些情況會派用場？

很多聖經箴言都只是現實世界的觀察，不作任何評價。我們不應單純以為，箴言說到一個事實，就等於認同那事實。再一次，我們須要把箴言配在一起，互相比較，從而對智慧教師

的教導得出較全面的了解。因此，箴言十七章8節因著十七章23節得到平衡：

在餽送的人看來，賄賂有如靈符；  
無論他到哪裏，都必順利。  
惡人暗中接受賄賂，  
為要歪曲公正。

把兩句箴言放在一起，便明白到重點所在：雖然賄賂有用，可是不對，最低限度，斷不能發生在秉行公正的事上。箴言十五章27節基本上反對賄賂：

貪愛不義之財的禍害自己的家；  
恨惡賄賂的必可以存活。

不同的文化對於箴言或諺語的定位可能會有差別。很多英文諺語都屬於「良言」的性質。不過，若有人以為一個沒有價值判斷的純觀察性的希伯來箴言就屬此類，便會大錯特錯，如上文賄賂的例子所表明的。

### 箴言的性質

你文化中的箴言或諺語性質如何？是「良言」、  
「冷靜的觀察」、「道德判斷」，還是甚麼？

上文說到，大多數英文諺語屬於「良言」，至此列

舉的都屬於這一類。不過，有些英文諺語只是純現實的觀察，以下有幾個例子：

‘A miss is as good as a mile.’（失之毫釐，差之千里）

‘Beggars can’t be choosers.’（乞丐無權擇食）

‘Nothing succeeds like success.’（成功最滋味）

‘Time and tide wait for no one.’（歲月不饒人）

最後，箴言既表達現實，故此是觀察，不是定律；箴言描寫常態，不是表明必然的事。一般而言，

柔和的回答使烈怒消退，

暴戾的話激動怒氣。（箴十五1）

不過，我們從經驗得知，這格言的上下兩半都不是必然，不總是如此。人生太複雜，人本身也複雜，非三言兩語可以道盡某情況的所有事實。智慧人明白這點，所以會用智慧運用箴言。

## 主題式研究：用字

我們已說過，要全面了解智慧教師的教導，須要把不同的箴言作出比較，其中一種可行的做法是主題式研究。

做箴言的主題式研究，需要有點創造性，以便開列具相關性的字詞清單。拿「言語」為主題，可列出與身體發出言語有關的詞彙，例如：說話、口、舌頭及嘴唇等。另外是與人們怎

樣說話有關的詞彙，例如：說謊的人、好譏誚的人、愛說讒言的人、諂媚人的人、搬弄是非的人、愚昧人及智慧人等。

箴言收入了一些性格類型的「素描」，這些「素描」大都寫到某類人如何運用言語。當然，有些「素描」主要講的就是某類人的言談。

## 說謊的人

箴言對於譴責說謊的人和說謊行為毫不含糊：

耶和華恨惡的事有六樣，

連他心裏厭惡的，共有七樣：

就是高傲的眼、說謊的舌頭……（箴六16~17上）

撒謊的嘴唇是耶和華憎惡的，

行事誠實是他所喜悅的。（箴十二22上）

說謊被描繪成對受害者的憎惡：

隱藏怨恨的，嘴裏必出謊言；

散播謠言的，是愚昧人。（箴十18）

虛謊的舌頭憎惡被它傷害的人，

諂媚的口造成敗壞。（箴二十六28）

智慧人深信真理長存，謊言必落空：

說實話的嘴唇，永遠堅立；

撒謊的舌頭，眨眼間消失。（箴十二19）

這箴言大概是指到，人為了擺脫尷尬的局面、保住面子或取得短暫的好處，一時間謊言衝口而出。不過，謊言遲早會被拆穿，永無例外。

## 搬弄是非的人

只有少數箴言說到搬弄是非的人，其中有一句箴言共出現兩次。搬弄是非的人是「乖謬的人」的密友，乖謬的人顛倒是非（箴二12~15），扭曲真理，損害人際關係，惹起爭端。

乖謬的人散播紛爭，

搬弄是非的離間親密的朋友。（箴十六28）

沒有柴，火就熄滅；

沒有搬弄是非的人，紛爭就平息。（箴二十六20）

人真可悲，很多時候喜歡聽人搬弄是非：

搬弄是非的人的言語如同美食，

深入人的臟腑。（箴十八8，二十六22）

人們喜歡動聽的謠言，容易相信，一旦接受和相信了是非，便難以忘記，說話會烙印心中，非常危險。故此，就算自己不搬弄是非，但聽這些人說話，同樣是糟糕：

作惡的人留心聽邪惡的話，  
說謊的人側耳聽攻擊人的話。（箴十七4）

### 愛說讒言的人

愛說讒言的人可視作「公然搬弄是非的人」，特點是洩露祕密，最好不要與這種人來往：

到處搬弄是非的，洩露祕密，  
心裏誠實的，遮隱事情。（箴十一13）

到處搬弄是非的，洩露祕密；  
好說閒言的，不可與他結交。（箴二十19）

### 諂媚人的人

諂媚人的人直譯是「潤滑自己的話的人」，與說謊的人關係密切，被認為給人帶來禍患：

虛謊的舌頭憎惡被它傷害的人，  
諂媚的口造成敗壞。（箴二十六28）

諂媚鄰舍的人，

是在他的腳下張設網羅。（箴二十九5）

令別人的自我膨脹，只會促使他們滅亡。因此，箴言反對諂媚人的人，讚賞誠實的人，後者寧向別人說真相，縱使真相令人不快：

責備人的，終必得人喜悅，

勝過那用舌頭諂媚人的。（箴二十八23）

## 好譏笑的人

至此介紹過的人物都只是較次要，箴言更多提到好譏笑的人：

驕傲自大的人，他的名字是好譏笑人的；

他行事狂妄驕傲。（箴二十24）

好譏笑人的尋找智慧，卻尋不著；

聰明人尋找知識，卻輕易得著。（箴十四6）

好譏笑人的不喜愛責備他的人，

也不到智慧人那裏去。（箴十五12）

責打好譏笑人的，愚蒙人就會變得精明；

責備聰明人，他就會明白知識。（箴十九25，比較二十一11）

刑罰是為好譏笑人的預備的，  
鞭打是為愚昧人的背預備的。（箴十九29）

趕走好譏笑人的，紛爭就除去；  
爭執和恥辱也必止息。（箴二十10）

愚妄人的計謀，盡是罪惡；  
好譏笑人的是人所厭惡的。（箴二十四9）

好譏笑人的煽動全城騷亂，  
智慧人卻止息眾怒。（箴二十九8）

好譏笑的人特徵是驕傲自大（箴二十一24），滿以為自己正確，不肯接受責備，亦不向能教導智慧的人尋求智慧（一20~33向「愚蒙人」說話；「好譏笑的人」和「愚昧人」是進一步解釋十四6及十五12）。這種人的態度招致別人嚴苛的對待（十九25、29，二十一11），自己學不到功課，別人卻會吸取教訓。除了自大、不肯受教外——也可能是因著這些性格——他們專門生事，惹來紛爭、爭執和恥辱（二十二10），可比作猛火（二十九8）。難怪，箴言形容好譏笑的人是「人所厭惡的」（二十四9）！



## 義人和惡人

義人和惡人是箴言中的主角，通常會同場出現，彷彿性格相反的雙生子。有些論到這兩種人的箴言論到他們的談吐：

義人的口是生命的泉源，  
強暴遮蓋惡人的口。（箴十11）

義人的舌頭好像純銀，  
惡人的心思毫無價值。（箴十20）

義人的話是健康和活力的泉源，惡人的話卻威嚇要帶來毀滅，因而這兩種人的談吐表現出相反的價值觀。分別源於義人知道甚麼是「可接受的」（編按：NRSV的箴十32上：「義人的嘴知道甚麼是可接受的」），大概是指到甚麼是耶和華可接受的，或指他們懂得在適當的場合說適當的話，惡人卻扭曲真相。

義人的嘴使人喜悅，  
惡人的口說乖謬的話。（箴十32）

## 智慧人和愚昧人

智慧人和愚昧人也是箴言的主角和性格相反的雙生子，很多箴言論到這兩種人如何說話，構成了全書對言語的本質和如何運用的基本教導。

## 智慧運用話語

話語力量非常大：

生與死都在舌頭的權下；

愛把弄這權柄的，必自食其果。（箴十八21）

所以，我們說話必須有智慧。智者用箴言定下三個指引，教導人如何有智慧運用話語，首先，言語必須寡少：

多言多語難免有過失，

約束自己嘴唇的，是明慧人。（箴十19）

因為我們不是完全人，必然有時會說傷害性的話，或不自覺說錯了話。說話越多，說錯的機會便越大。故此，最好約束自己別說不必要的話。另有些箴言從別的角度論到這主題：

謹慎口舌的，可保性命；

口沒遮攔的，自取滅亡。（箴十三3）

謹守口舌的，保護自己免受患難。（箴二十一23）

第二，我們說話前應想清楚。在箴言中，「急」通常不是好事，也有用來形容說話：

你見過言語急躁的人嗎？

愚昧人比他更有指望。（箴二十九20）

衝口而出的話本可能無意傷害人，可惜未經三思而說話，可以如狂揮利劍一樣令人受傷：

有人說話不慎，好像利刀刺人，

智慧人的舌頭卻能醫治人。（箴十二18）

經過細心思量的話會帶來健康和醫治。

第三，因著上述的指示，我們須要先聆聽，後說話：

不先聆聽就回答的，

這就是他的愚妄和羞辱。（箴十八13）

這箴言責備一個普遍的壞習慣——只懂說話滔滔，卻不善聆聽。這樣做，至終不過是自說自話，暴露自己的愚昧。

## 妙用話語

說謊、搬弄是非、愛說讒言及好譏笑等等，都是誤用話語的例子。相反，箴言讚揚三種運用語言的方式：

說話要「合宜」：

一句話說得合宜，

就像金蘋果鑲在銀的器物上。（箴二十五11）

應對得當，自己也覺喜樂；

合時的話，多麼美好！（箴十五23）

這些箴言讚揚語言表達得「合宜」及合時。不管說話的內容多麼精彩，但表達方式差勁，別人可能不願聆聽，或造成誤解。在不適當的時候，就算是提供好意見，也會造成反效果。

說話要討人喜悅：

恩慈的話好像蜂巢中的蜂蜜，

使人心裏甘甜，骨頭健壯。（箴十六24）

智者指的不是奉承人的「諂媚話」，以下箴言說明他們所指的意思：

說安慰話的舌頭是生命樹，

奸惡的舌頭使人心碎。（箴十五4）

心中有智慧的必稱為聰明人，

動聽的話能增加說服力。（箴十六21）

智慧人的心教導自己的口，

使自己口中的話增加說服力。（箴十六23）

箴言十六章21節可能是意味，說話尖銳，很難贏取辯論。

智者明白到，不可能總是討人喜悅。有時候，必須責備人，智者並不臉紅。事實上，智者鼓勵人不要退縮，因為只要責備得宜，對方又恰當接受，責備可建立品格。留心，智者只是稱讚有智慧的責備：

智慧人的責備在聽從的人耳中，  
好像金耳環和精金的飾物。（箴二十五12）

由於不想傷害別人，而不作出需要的責備，反而可能會造成沒有愛心的表現：

坦白的責備，  
勝過暗中的愛。（箴二十七5）

事實上，適時發出責備，可以及早矯正問題：

隱藏真相的人惹動糾紛，  
坦白規勸的人促進和平。（箴十10，現代中文譯本）

智者的督責不一定被欣賞，但有時候則會。

責備人的，終必得人喜悅，  
勝過那用舌頭諂媚人的。（箴二十八23）

### 懶惰人

懶惰人好像箴言中的丑角，有些論到懶惰人的箴言顯示智慧教師頗具幽默感。請用經文集編，從主題式的角度，研究箴言有關懶惰和懶惰人的講論。可從以下經文開始：

再睡片時，打盹片時，

抱著手躺臥片時，

你的貧窮就必像強盜來到，

你的缺乏就必像拿兵器的人來到。（箴二十四33～

34）

## 箴言的成書

我們已看過，從表面的證據看來，箴言是作品集的彙集，成書過程自所羅門的時期起（第十世紀中），直到最少希西家的時期（第八世紀末）。此外，箴言有些資料的作者不是以色列人。故此，我們很難用慣常論到「作者」和「寫作日期」的方式，討論箴言的「作者」和「寫作日期」。

把所羅門視為箴言的作者（箴一1），最少是部分內容的作者（十1，二十五1），不難理解，因為存在著所羅門富智慧的傳統（王上四29～34）。我們很難想像所羅門或宮中任何人，是箴言大部分內容的原作者。我們論到以色列智慧的起源時已看過，很多智慧格言反映出鄉郊較富有小農的社會背景。

不過，在古代近東，把某卷智慧書卷歸入某人著作，並不等於那人就是該書全部內容的作者。《普塔鶴提的訓示》的序言清楚說，該書收入了「古人的忠告」和「遠古的話」（引自Fox 2000，頁57）。智慧教師不單創作，還搜集資料。便西拉在《普塔鶴提的訓示》出現超過二千年後寫給學生說：

有人談論敬虔事物的時候，你要細聽，

不要錯過任何智慧的箴言。（《便西拉智訓》六35）

故此，把所羅門視為箴言作者也很自然，即他最先在以色列搜集智慧材料，本身又寫了些材料。

若我們仔細研究箴言中可辨認的主要作品集（參「箴言的結構」圖表，頁167），便會發現，這些作品集本身也是由其他作品集所組成。一個可說明問題的證據是，有些箴言的用字幾乎完全重複（例如，箴十四12 / 十六25，十八8 / 二十六22，二十16 / 二十七13）。把整組箴言一併收入已存的作品集中，比起個別挑選箴言更可能出現這種情況。

箴言十章1節至二十二章16節收入了375句格言，全是有兩部分的格言，只有一句例外（十九7有三部分）。個別格言的分類未必有共識，不過，當中約有200句格言是反義平行體。160個反義格言出現在箴言十至十五章。箴言十至十五章及十六章1節至二十二章16節的主要格言格式不同，常被視為證據，顯示這是兩個原本獨立的作品集。十四章26節至十六章11節的箴言出現耶和華名字的密度不尋常地多，也耐人尋味。這段箴言是

否與結合兩個更早期的作品集有關？

箴言二十五至二十九章似乎也包含兩組不同的資料。箴言二十五至二十七章有很多明喻（用「像」字）和暗喻（暗含的比較），相對較少反義平行格言。這部分也出現很多「訓誨」格式的短句。比起二十五至二十七章，二十八至二十九章出現很多反義平行和漸進平行，但只有很少比較句。再一次，寫作風格的分別可能反映兩部分本來是兩個獨立的作品集。二十七章末有一段較長的「訓誨」（23~27節），可能原是第一個作品集的結語。

#### 箴言二十五至二十九章的編纂

請讀一遍箴言二十五至二十七章，找出比較的寫作方式（明喻或暗喻）和反義平行的格言。然後，再讀二十八至二十九章，找出反義平行或漸進平行的格言和比較手法。二十五至二十七章中，有百分之幾是比較手法？二十八至二十九章中，又有百分之幾是比較手法？

至於箴言第一至九章，雖然偶有異議，但普遍認為可分成十個段落，各段落的開場白都一樣：

- ✿各段落的受話人都是「我兒」（箴四1是「孩子們」），這詞在原文裏是第一或第二個字。
- ✿各段落都吩咐兒子要「聆聽」、「接受」、「不要忘記」接著的吩咐（二1用條件句表達）。



✿各段落都肯定說話者「父親」的權威。

✿父親的話的價值和用處備受肯定，或有此暗示。

這十個段落始於：一章8至9節，二章1節起，三章1至2節，三章21至22節，四章1至2節，四章10至12節，四章20至22節，五章1至2節，六章20至22節，七章1至3節。學者亦一定程度上同意，這十個段落中間有三個「插段」，而第八章就是最後的「插段」，與一章20至33節對應：

- ✿ 一20～33      智慧的警告
- ✿ 三13～20      讚揚智慧的詩歌
- ✿ 六1～19        四個告誡和警告
- ✿ 八1～36        智慧的自讚

在這層面的共識以外，對於這十個段落本身是否連貫的「訓誨」，學者們未有共識。懷布雷認為他找到了幾個段落原來的核心，後來出現補充，經文便擴大了。例如，懷布雷認為箴言三章21至35節中的第21至24節、第27至31節是本來的教導，第25至26節是後來所加，用信靠耶和華來襯托父親的教導。相對於第27至31節，第32至34節只是概括說到義人和惡人的命運，故此懷布雷也把這幾節經文視作後加，第35節再後一點加入。另一方面，福克斯認為各段「講課」（用他的用語）都是連貫的單元，各有三重結構（以三21～35為例）：

1. 引言，包含：
  - a. 稱謂（「我兒」、「孩子們」……）；
  - b. 勸告（三21）；
  - c. 動機（三22~26）。
2. 教訓：教導的主體（三27~32），這段經文是五個告誡，全部以「不可……」開始（NRSV）。
3. 總結：概括此段的教導（三33~34），有時會有一句容易記憶的結語，作為高潮（三35）。

箴言第九章是智慧（1~6節）和愚昧（13~18節）的擬人化寫照，為這大段落掀起戲劇性的高潮，非常恰當。學者就第7至12節的性質和功能，意見分歧。這十段教導沒有可辨的思想或主題發展，學者對於現今的次序亦沒有一致解釋。

#### 箴言三章21至25節

本章歸納了福克斯和懷布雷的觀點，請閱讀二人註釋書的相關部分，以便更全面了解和衡量他們的論點。

箴言第一至九章跟第十至三十一章一樣，看起來是匯集了先存材料的集子。曾有一段很長的時間，學者普遍同意，箴言第一至九章應比第十至三十一章較晚出現，當時已是被擄或回歸後一段時間。這看法有兩個原因：第一，學者相信第一至九章這種較長的「講章」格式，反映智慧格言後期的文學發展。第二，學者假設這幾章中智慧的神學描繪，反映出一種比智慧

格言更後期、已發展起來的「智慧神學」。近來，這兩個理由受到質疑。人們發現第一至九章屬於訓誨格式，令第一個理由有所動搖。訓誨格式肯定是一種獨立發展的文學格式，比起箴言最早的可能寫作日期還要久遠。第二，有些學者（例如，Kayatz、Lang）比較過第一至九章的內容，與其他非以色列——特別是埃及的智慧文獻——材料後認為，不能排除這九章有關智慧的神學觀念是在被攜前已出現。

箴言一章1至7節構成現有版本箴言全書的引言。一章7節的「座右銘」在訓誨部分的結束（九10）、智慧格言（十五33）和全書的結尾（三十一30）都有呼應，大概並非偶然。雖然乍看來，全書用論才德婦人的字母詩結束有點奇怪，但是仔細查看，便會發現是刻意安排。希伯來聖經運用字母詩，原因之一大概是要表達「完整」——故此，這首字母詩「完整地」結束箴言全書。這詩有些特色令人想起第一至九章，後者有多個女性：母親、新娘、妻子、蕩婦、淫婦及擬人化的智慧和愚昧。蕩婦、淫婦和愚昧任性、無知（五6，七11，九13）；才德的婦人卻是可靠（三十一11~12）和有智慧（三十一26）。才德的婦人好像智慧，是教師（三十一26 / 八14），「價值遠勝過紅寶石」（三十一10 / 三15，八11）。因此，像智慧一樣（一28，三13，四22，八17、35），才德的婦人值得尋找（三十一10）。最重要的是，才德婦人像智慧一樣，各樣德行也是源於「敬畏耶和華」（三十一30）。

總括來說，箴言的成書過程複雜，而且肯定是漫長。先是有人搜集材料，不同的集子出現，這些集子再在不同階段結

合，最後加上引言和結語（一1~7，三十一10~31），箴言全書便面世，面貌和今天一樣。最後階段很可能是被擄或回歸後，但箴言的成書過程有太多不明朗，我們無法肯定。

## 格言的編排

閱讀箴言十章1節至二十二章16節及二十五章1節至二十九章27節，會給出一個印象：格言的次序理不出道理來。舉例，第十章有半數的箴言（有些兩三句為一組）是論到義人和惡人，中間卻夾雜別主題的箴言，原因不明。儘管學者為編排的原則作了大量研究，可是仍未有獲廣泛認同的解釋。三種可能的編排原則被提出過：

✿主題：論到相似主題的格言會編成一組。舉例，箴言二十六章1至2節有一組箴言論愚昧人（除了第2節），然後再有一組箴言論懶惰人（二十六13~16）。

✿用字：鄰近的格言用詞相同或相似。當然，如果主題相似，用語自然也相似。但是，用詞相似不一定等於主題相似。舉例，在箴言十五章33節至十六章7節，每一節都有耶和華的名字。

✿聲音近似字（paranomasia）：可以用不同的方式產生。舉例，箴言十一章9至12節的每個格言都以希伯來字母 *bet* 開始。

這三類連繫每次所組合的格言不會太多。

### 格言的編排

讀一讀箴言第十章，留意論義人和惡人的格言，散見於此章的其他格言為何這處分布？請查考註釋書，看看有甚麼建議沒有。

## 《阿曼尼摩比的訓示》與箴言二十二章 17 節至二十四章 22 節

我們已看過，箴言二十二章17節上的標題（重構出來），與二十四章23節上的標題，劃分出箴言中一段頗獨立的部分。這部分的文學特色也與別不同，其基本單位不是有兩部分的智慧格言，而是有四部分的格言（或稱為四行詩）。此外，格式是訓示，不是簡單表述。

《阿曼尼摩比的訓示》同樣有這些風格，但更驚人、更意義重大的是內容上的相似。下面的專題「《阿曼尼摩比的訓示》與箴言的對應之處」會列出相似之處。比較之下，學者就箴言二十二章20節的希伯來經文問題，提出了一個很可能的答案。該節經文說：「我不是『三天前』（*shilshom*）給你們寫下有關謀略和知識的事嗎？」稍微修改，經文便讀作：「我不是給你們寫了『三十條』（*sh'loshim*）有關謀略和知識的（格言）嗎？」《阿曼尼摩比的訓示》的結論一開始說：「信賴這三十章，因為這三十章能消除無知，教導人。」《阿曼尼摩比的訓示》確是分成了三十短章。一些學者（例如，McKane）從二十二章17至21節的引言後開始，確實在這部分找到30句話，

縱然不都同意劃分的細節。這些分析不是人人認同。

### 《阿曼尼摩比的訓示》與箴言的對應之處

箴二十二24：容易發怒的人，不要與他為友；脾氣暴躁的人，不要與他來往。

《阿曼尼摩比》十一13~14：不要與暴躁的人為友，也不要與他說話。

箴二十二28：你的祖先立定古時的地界，你不可遷移。

《阿曼尼摩比》七12~13：不可移動地界的標記，也不可轉移量繩的位置。

箴二十二29：你見過辦事能幹的人嗎？他必侍立在君王面前，必不會侍立在低微的人面前。

《阿曼尼摩比》二十七16~17：文士辦事能幹，可入宮當官。

箴二十三1~2：你與官長一起坐席吃飯的時候，要特別留意在你面前的是誰。你若是個貪吃的人，就當把刀子放在喉嚨上。

《阿曼尼摩比》二十三16~18：你坐在官長面前，不要吃東西，不要在（他）面前張開嘴巴；如果你飽足，吞自己的唾液吧。看你面前的碗，吃了就夠。

箴二十三4~5：不要勞碌求富，你要明智地放下這企圖。你的眼睛注視在錢財上，錢財卻不見了，因為錢財必長起翅膀，如鷹飛往天上。

《阿曼尼摩比》九14~16，十4~5：不要竭盡全力求多，你擁有甚麼，就當知足。你若是靠偷竊發財……這錢財必如鵝長起翅膀，往天空飛走。

箴二十三6~7：不可吃吝嗇人的飯，也不可貪戀他的美食。因為毛髮怎樣卡住咽喉，他的為人就是怎樣（第7節譯自NRSV）。

《阿曼尼摩比》十四5~7：不要貪戀窮人之物，也不要渴求他的食物。窮人之物會塞住咽喉，使人嘔吐。

（《阿曼尼摩比的訓示》引自Miriam Lichtheim的譯文，譯文引自Hallo and Younger（1997，頁115-122）。）

你認為這些對應相似嗎？你怎樣看箇中原委？

箴言二十二章22節至二十三章11節與《阿曼尼摩比的訓示》的對應特別明顯，麥凱恩在這段箴言辨識出十句格言，其中六句可在《阿曼尼摩比的訓示》找到極相似的說法。然而，餘下的二十句格言卻不再對應，原因何在？雖然大多數學者認為，從箴言二十二章17節至二十三章11節與《阿曼尼摩比的訓示》的相似程度來看，希伯來編者直接借用了後者，但有些學者不同意，他們主張希伯來編者可能對普通的埃及箴言有基本

認識，按此取材。不過，若情況是這樣，那些極接近《阿曼尼摩比的訓示》的箴言，竟全集中在箴言這部分，就比較出奇。

## 箴言中的陰性智慧形象

箴言一個驚人特色是女性角色眾多，有些更角色吃重。母親是老師（箴一8，六20），包括皇后教導兒子，身為一國之君應有何操守和責任（三十一1~9）。除了字母詩的才德妻子外（三十一10~31），還有「年輕時所娶的妻子」（五18~19）。與這些正面的女性形象相反，箴言有「蕩婦」（二16~19，五3~6，六24~29，七1~27）和「愚昧」（九13~18）。不過，最重要的陰性形象是「智慧」本身。

「智慧」首度被擬人化為女人是在箴言一章20至33節，她大庭廣眾在城中向「愚蒙人」喊話。「智慧」以第一身的角度，警告不聽從的人會有災禍降臨，又向聽從的人承諾有保障。三章13至20節的智慧頌詩採用擬人化和個人化的語言，因而似乎也是把「智慧」呈現為女性。四章5至9節也是這樣。九章1至6節描寫「智慧」為慷慨的女主人，明顯與「蕩婦」和「愚昧」對照。

箴言第八章是智慧擬人化發展至極的經文。智慧在八章1至20節喊話，形式跟一章20至33節一樣。

雖然八章22至31節承接三章19至20節提出的智慧和創造的主題，不過，這段經文的說法超過其他把智慧擬人化的經文。第22至26節突出智慧非常古遠，屬耶和華第一樣創造結晶。從27節起，重點放在在耶和華創造時，智慧一直在旁邊。不過，



經文到底是說智慧僅僅在場，還是有分參與創造的過程？答案取決於第30節一個希伯來字（'amon）的譯法。在眾多提議中，有三個主要的譯法：

- ✿這字可能源自解作「可依靠」的動詞，因而有把這字譯作「密友、心腹」，甚至「親愛的」。
- ✿這字可能來自解作「看護」的動詞，因而有譯作「嬰孩 / 小孩」。
- ✿許多譯者把這字修訂為'omman（假設它是來自亞甲文的外借字），解作「專家、工匠」。

雖然第三個譯法會帶出「智慧」有分參與創造的可能性，然而根據上下文，不一定要這樣詮釋。經文純粹說，智慧在耶和華施行創造的作為時，「在他身邊」，「在他面前」。對於智慧純粹是擬人化字眼，還是獨有位格，即與耶和華有區別的實體，爭論不休。第三個建議的譯法可以帶出後者的可能性。不過，即使是第22節，也只說智慧是被造的實體，在耶和華之下。由於'amon的意思不確定，故此還是不要把八章22至31節的智慧看為位格，較穩妥是理解為耶和華的屬性，不過以擬人化的生動手法呈現。

### 箴言八章20節

以下註釋書從不同角度交代這節經文的意思，參考過後作你自己的結論：

福克斯，*Proverbs 1-9*（箴言一至九章，2000）。

麥凱恩，*Proverbs: A New Approach*（箴言新析，1970）。

墨菲（R. E. Murphy），*Proverbs*（箴言，1998）。

懷布雷，*Proverbs*（箴言，1994）。

學者嘗試追溯擬人化智慧的圖像的起源，尋找她跟被造世界關係的描繪靈感。有一種頗流行的看法（由Kayatz提出）認為，這種描寫的雛型是埃及的「秩序 / 真理 / 公正」女神瑪特。瑪特是實體，盛載那充滿世界的神聖秩序。不過，瑪特從來不是流行和具知名度的神祇，現存的文獻沒有描寫瑪特如箴言的智慧女子（Woman Wisdom）那樣說話。福克斯質疑，埃及文獻只是零零碎碎提到瑪特，實難作為箴言第八章智慧的背景。

蘭格（B. Lang）不同意瑪特就是智慧的雛型，反而建議從迦南的女神中尋找。然而，學者沒有發現過迦南智慧女神。而且，智慧女子不像任何已知的迦南女神，她既非性慾旺盛，亦不掌管繁殖活動。她的恩澤不是生育和田地出產，而是會帶來財富的公正和公義（八19~21）。

諾克斯（Knox）搜索神蹟集（aretalogies，讚美神明的作品），發現埃及女神伊西斯（Isis）以第一身說話，與箴言第八章有些相似。不過，這些神蹟集只是在主前第三世紀末才流行起來，實在太晚，不可能是箴言第八章的雛型。

另一種意見也不遑多讓。由於希伯來字「智慧」是陰性名

詞，故此若要把智慧擬人化，自然會描繪成女子。擬人化是頗常見的文學技巧，特別多用於詩歌。坎普（C. Camp）認為，箴言用了幾個人類女子（並非女神）的角色，構成智慧女子的部分圖像。

箴言一至九章把智慧擬人化為女子的現象掀起了女性主義學者的各式回應。有些學者（例如，Brenner、Newsom）指出，儘管智慧發的是女聲，但卻是傳遞一種男性、父權的意識形態。貝利斯（A. O. Bellis）的回應特別舉出箴言第七章，認為作者反映了當時社會上真正的女性關注。有學者從普遍正面的角度看智慧擬人化為女性的現象，坎普和法默（K. A. Farmer）是其中兩位。法默提出三個原因：

- ✿ 幫助人正面反省女性可扮演的智慧和教導角色。
- ✿ 提供另類及不完全是男性的談論上帝的方式。
- ✿ 智慧的思想方式鼓勵女性（及所有其經驗偏離社會「規範」的人）重視自己的經驗和對現實的觀察，敢於以此衡量傳統的真理表述。

### 作為陰性的智慧

先閱讀箴言中智慧擬人化為女子的部分，對於法默的建議，即從女性主義的角度可正面看這擬人化，你有什么想法？

## 箴言和神學

箴言幾乎沒提過以色列的祭禮或救恩歷史，令往日寫舊約神學的作者忽視，甚至貶抑這卷書，直到近年才改變。箴言是起源於「外國」的假設，更不能改善情況。從兩本大概屬二十世紀討論這方面最有影響力的著作，可看到這情況。二書的作者是艾希羅特（W. Eichrodt）（1933-1939年德文出版）及馮拉德（G. von Rad）（1957-1960年德文出版）。艾希羅特的神學以上帝與以色列的立約關係為綱領，只有幾頁（題為「上帝的智慧」，第二冊，頁80-92）論到智慧文學，當中主要是講箴言八章22至31節。馮拉德的第一冊，名為「以色列歷史傳統的神學」，有一環節論到「在耶和華面前的以色列」，寫到以色列如何回應耶和華在歷史中對她的作為。幾個小段論到箴言十至三十一章（頁418-41）、箴言一至九章及約伯記（頁441-53）及傳道書（頁453-59），但與全書格格不入，因這些書卷沒有回應以色列在歷史中經驗耶和華的記載。在1970年，馮拉德出版了影響巨大的著作*Wisdom in Israel*（以色列的智慧），標誌學者思想舊約神學時，越來越注重智慧文學的趨勢。較近期的有克萊門茨（Clements）和珀杜（Perdue）。以下會簡單介紹一些曾有若干討論的主題。

## 敬畏耶和華

希伯來聖經各處都可以找到「敬畏上帝 / 耶和華」的思想，這句話很可能是源自人與那神聖不可測者相遇時感到的敬畏。出埃及和西奈立約的記載都有這意思（出十四10、31，二

十18~20)。百姓在西奈懼怕和敬畏耶和華，因而承諾順服祂。故此，申命記記載這個經歷時，其結語有兩段話，表明了「敬畏耶和華」的意思：

以色列啊，現在耶和華你的上帝向你要的是甚麼呢？只要你敬畏耶和華你的上帝，行在他的一切道路上，愛他，一心一意事奉耶和華你的上帝，遵守耶和華的誠命和律例，就是我今日吩咐你的，為要叫你得福。（申十12~13）

你要敬畏耶和華你的上帝，事奉他，依靠他，奉他的名起誓。（申十20）

故此，「敬畏耶和華」有了效忠和愛耶和華的意味，而效忠和愛則透過遵從祂的誠命表現出來。於是，這成了面對實際問題如如何對待聾子、瞎子或老人的動力（利十九14、32）。敬畏耶和華的實際一面，即「行在他的一切道路上……為要叫你得福」是箴言的主要內容。不過，我們沒有理由假設，這觀念在箴言中變成純粹道德內容，失去敬畏和虔誠的宗教味道。

這觀念在箴言的重要性見於這「座右銘」緊接序言出現：

敬畏耶和華是知識的開端，  
但愚妄人藐視智慧和教訓。（箴一7）

我們已看過，呼應這句話的經文就像繩子，貫穿全書：

敬畏耶和華是智慧的開端，  
認識至聖者就是聰明。（箴九10）

敬畏耶和華是智慧的教訓，  
尊榮以先，必有謙卑。（箴十五33）

艷麗是虛假的，美容是虛浮的；  
唯有敬畏耶和華的婦女，必得稱讚。（箴三十一30）

這幾節經文的變化饒富意義，首先，在箴言九章10節和十五章33節，「智慧」代替了「知識」，因而肯定一章7節下所暗示「敬畏耶和華」與「智慧」的關聯。第二，在十五章33節，「智慧的教訓」代替了「智慧的開端」，間接支持了其他經文的慣常譯法——相對於把「開端」譯作「最佳部分」的做法。這亦顯示「開端」是指「第一原則」或「基礎」，多於是不再糾纏於其中的初階。兩段經文（九10下，十五33下）都顯示「敬畏耶和華」有關係性意義（比較箴二5），希伯來聖經會從關係的角度理解對上帝的「認識／知識」（例如，何四1，六6）。十五章33節特別要求人對耶和華存謙卑的態度（比較箴二十二4）。最後，把才德的妻子稱作「敬畏耶和華的婦女」，表明「敬畏耶和華」關係到日常生活和行為，不單是關乎遵守宗教祭儀。箴言把敬畏耶和華與得著「生命」結合（箴三7～8，十27，十四27，十九23，二十二4），講法令人想起申命記十章13節「得福」的應許。這些箴言關心的是當下的「生活質

素」，即肉身的生活。箴言八章13節歸納出敬畏耶和華的道德內容：

敬畏耶和華就是恨惡邪惡；

驕傲、狂妄、邪惡的行為、乖謬的口，我都恨惡。

箴言三章7節、十六章6節和二十三章17節都表達出相似的情懷。對智者來說，「敬畏耶和華」有內在和外在兩個角度，前者講究與耶和華的關係，後者就是日常生活的行為品格。

### 敬畏耶和華

請用經文彙編找出所有提到「敬畏耶和華」的箴言。根據內容來看，這些箴言是否同屬一類？請因應這些箴言，評價上文有關箴言中「敬畏耶和華」的討論。

麥凱恩等學者提出，先有一種實用和世俗的「古老智慧」出現，後來順應耶和華信仰而發生「神學調度」，智慧便與耶和華結連，「耶和華箴言」應運而生。但我們已看過，不管是以色列之外或之內，智慧曾幾何時是「世俗的」——按今日定義——這想法，現已受到廣泛質疑。因此，沒有充分理由認為，所有提到「敬畏耶和華」的箴言都是後來加進以色列的智慧文學體系的。

## 智慧和創造

在希伯來聖經，上帝按不同方式被啟示出來，最直接莫如在西奈頒佈的律法，及藉眾先知傳講的「耶和華的話」。不過，還有上帝在以色列歷史中的作為。以上方式沒有一個是清楚透明，叫人無可推諉的。律法不是包羅萬有，而且要因應處境來修訂（舉例，出二十一2~11和申十五12~18同是釋放奴隸的律法，但有分別）。分辨真假先知是永恆的問題，沒有簡單答案（申十三1~5，十八20~22提供的指引無法解決所有可能問題）。要看得出和理解上帝的手在複雜而充滿偶然性的歷史中工作，需要特別的洞察力。乍看之下，智慧文學沒有明顯的神聖啟示成分：人間的教師清楚存在，唯沒有訴諸神聖權威，也沒有提到律法，或宣稱是奉耶和華的名說話。不過，經文呼喚人去「尋找」、「得著」或「聽從」智慧，學者現已認定，這種表達反映受造秩序是神聖啟示的源頭。

箴言三章19至20節把智慧和創造連上關係，這關係在八章22至36節得到擴展。八章22至30節描寫宇宙秩序井然，由耶和華所設計和創造，而智慧似乎體現了秩序的原理。八章31節描寫智慧在受造的宇宙中嬉戲（這是常譯作「歡笑」的希伯來字的一般意義），並特別喜歡人類。智慧似乎是創造主和受造物，尤其是人類的中保。因此，難怪八章32至36節呼喚人聽從「智慧」，因為「找到我〔智慧〕的，就找到生命，他也必得著耶和華的恩惠」。有些學者認為，這主題，即智慧是創造時賦予萬物的秩序，在九章1至6節獲延續，九章1節的「房屋」是宇宙，「七根柱子」可能就是古時的七大星球（五個可見的，



再加上太陽和月亮)。不過，這只是這節神祕經文的一種可能解釋。

箴言三章19至20節和八章22至36節可作為基礎，幫助我們明白古以色列智者的工作。透過「敬畏耶和華」的濾鏡細心觀察生活中可察驗的規律，從「認識至聖者」的角度反省人生經驗，可以洞悉神聖智慧。作為啟示的來源，這比起辨別耶和華在歷史事件中的作為，或分辨真假的先知言論，或正確詮釋和應用律法，難度一樣，不多也不少。

箴言在神學上一直受到忽視，其中一個原因是人們視之為實務性的「道德手冊」，而這種看法傾向把行為和靈性分割。不過，只要正確理解箴言中「敬畏耶和華」和「創造神學」的意義，便能開發一種整合人生的屬靈觀。箴言沒有宗教生活和制度常有的二元分割，它力批酗酒和淫亂的同時，對各種不公和剝削亦大力鞭撻。政界和商界不下於家庭，都是要活出「敬畏耶和華」的世界。

## 獎賞與報應

學者常覺得，箴言假定行動和結果有一種或多或少機械式的連繫，所謂「因果報應關係」。有些箴言似乎支持這種觀點：

惡人賺得的工價是虛假的，

播種公義的得著實在的賞賜。（箴十一-18）

散播邪惡的，必收禍害。（箴二十二8上）

不過，范萊韋恩（Van Leeuwen）和近來一些學者強調，箴言中最少有三種特色，暗示智者的觀點不是那麼簡單。首先是上文說過的箴言本質上的限制，有些箴言似乎彼此矛盾（箴二十六4~5），最低限度有張力（十15，十一4），都反映這種限制。

第二，有些箴言提出一些例外情況，與書中說的常態相反。這些箴言反映出現實生活的複雜。貧窮未必是由於懶惰（十4），而是由於不公正（十三23）。不正直的人能發財（十六8）。事實上，有些「甲勝過乙」形式的箴言說出人生的不公，義人處於不利位置（例如，十五16）。

最後，有些箴言承認人的智慧和理解力有限，神聖智慧卻測不透，例如：

人心裏的謀算很多，  
唯有耶和華的計劃能實現。（箴十九21）

人的腳步是由耶和華所定，  
人怎能明白自己的道路呢？（箴二十24）

任何智慧、聰明、謀略  
都不能敵擋耶和華。（箴二十一30）

馬是為打仗之日預備的，  
勝利卻在於耶和華。（箴二十一31）

最後一個箴言與二十章18節有衝突，後者將勝利歸因於肯接受意見和有智謀。

箴言全書基本上有信心的調子——智者對神聖創造的秩序有信心，因而認為人生在某程度上是可預測的。范萊韋恩建議，絕大多數箴言說的是「常規」，是有教育原因的，因為要先建立人生的「基本規則」作為大框架，讓反常的情況也可在這框架內面對。不過，智者並不天真，同意世事可以出乎意料之外，部分原因是，最低限度來說，因為耶和華的智慧超過人的智慧。

## 箴言以後的智慧

智慧在箴言一至九章的擬人化只是起步，之後在猶太教繼續發展，對早期的基督教神學產生了重要影響。發展第一階段可見於《便西拉智訓》第二十四章——「智慧」唱詩歌，讚美自己，並再次提到創造（3節）：

我出自至高者的口，  
好像霧那樣覆蓋大地。

詩歌明言「智慧」是上帝的創造（9節，「他造了我」），她被特特吩咐住在以色列（8~12節），在那裏茁壯成長（13~

17節）。詩歌發出邀請作結（19~22節），類似箴言的邀請經文。不過，便西拉直接寫了一句話，把智慧等同於律法（23節）：

這一切就是至高上帝的約書，  
由摩西向我們頒佈的律法，  
作為雅各諸會眾的產業。

便西拉寫於主前第二世紀初，地點是巴勒斯坦，到了該世紀末，一個亞歷山大猶太人用希臘文寫書，此書後來稱為《所羅門智訓》，內容比箴言和《便西拉智訓》更進一步，智慧成了創造宇宙的積極參與者：她是「〔上帝〕作工的夥伴……萬物的動因……一切存在物的塑造者」（《所羅門智訓》八4~6）。作者把上帝的屬性（聖潔、全能、鑑察萬有，七23）加諸智慧身上，她充滿一切（七24），是「上帝權能的一口氣，全能者發出的一束榮光」（七25）。再過幾章，智慧更成了在曠野與以色列同行的雲柱火柱（十17），在出埃及故事中，雲柱和火柱是上帝同在的象徵。《所羅門智訓》的作者似乎不滿足於擬人化，更把智慧升格為一個位格。

約翰福音一章1至14節呼應箴言、《便西拉智訓》和《所羅門智訓》的思想，論到先存的道（希臘文 *Logos*）。這道在萬有之先與上帝同在，萬物是藉著祂造的，道又成了「肉身」，與人同住，向他們啟示上帝。此處，約翰把猶太傳統中的智慧觀，與希臘，尤其是論到神聖邏各斯（*Logos*）充滿萬有的斯多

亞 (Stoic) 思想結合。希伯來書一章2至3節強烈地迴響著《所羅門智訓》七章24至26節的語言；歌羅西書一章15至17節的用語亦有智慧的迴響。非常明顯，智慧在猶太思想的發展，為早期的基督徒提供了語言，讓他們表達上帝在一個人——拿撒勒人耶穌——身上啟示了出來。

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

## 註釋書

箴言一直未受英文註釋家重視，情況近日才有改變。雖然托伊 (Toy) 的註釋書頗為古舊，但它是當日的經典作品；它頗多論及早期的箴言譯本，仍相當有用。基德納的精簡註釋書也稍為過時，但註解仍是有用。麥凱恩的註釋書對研究箴言有重要貢獻，它深入分析了非以色列的智慧文學，其箴言用語的討論亦相當寶貴。跟其他DSB系列著作一樣，艾特肯 (Aitken) 的註釋書有培靈味道。懷布雷的註釋書可能是眾多可喜的箴言註釋近作中，最適合初學者的一本。

K. T. Aitken, *Proverbs*. DSB. Edinburgh: St Andrews Press, 1986.

M. V. Fox, *Proverbs 1-9*. AB. New York, NY: Doubleday, 2000.

\* D. Kidner, *Proverbs*. TOTC. London: IVP, 1964.

W. McKane, *Proverbs: A New Approach*. OTL. London: SCM, 1970.

R. E. **Murphy**, *Proverbs*. WBC. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998.

\* L. G. **Perdue**, *Proverbs*. Interpretation. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.

C. H. **Toy**, *The Book of Proverbs*. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1899.

\* R. N. **Whybray**, *Proverbs*. NCB. London: Marshall Pickering, 1994.

### 其他著作及文章

A. O. **Bellis**, 'The Gender and Motives of the Wisdom Teacher in Proverbs 7', in A. Brenner and C. Fontaine (eds.) *Wisdom and Psalms. A Feminist Companion to the Bible (2nd Series)*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; pp. 79-91.

A. **Brenner**, 'Proverbs 1-9: An F Voice?', A. Brenner and F. van Dijk-Hemmes (eds.) *On Gendering Texts*. Leiden: Brill, 1993; pp. 113-130.

C. **Camp**, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Sheffield: Almond Press, 1985.

\* J. L. **Crenshaw**, *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998 (rev. edn).

R. E. **Clements**, *Wisdom in Theology*. Carlisle: Paternoster, 1992.

\_\_\_\_\_, 'Wisdom and Old Testament Theology', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*.

Cambridge: CUP, 1995; pp. 269-286.

J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995.

W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*. London: SCM, 1961/1967; 2 vols.

\* K. A. Farmer, 'The Wisdom Books', in S. L. McKenzie and M. P. Graham (eds.) *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998; pp. 129-151.

J. M. Hadley, 'Wisdom and the Goddess', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 234-243.

W. W. Hallo and K. L. Younger Jnr (eds.) *The Context of Scripture*, Leiden: Brill, 1997; vol. 1.

C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*. WMANT 22. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966.

W. L. Knox, 'The Divine Wisdom', *JTS* 38 (1937), 230-237.

B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined*. New York, NY: Pilgrim Press, 1986.

\* J. D. Martin, *Proverbs*. OT Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

R. E. Murphy, *Wisdom Literature*. FOTL 13. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.

\_\_\_\_\_, 'The Personification of Wisdom', in J. Day, R. P. Gordon and H.

G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995; pp. 222-233.

\* \_\_\_\_, *The Tree of Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996 (2nd edn).

C. A. Newsom, 'Woman and the Discourse of the Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9', in P. L. Day (ed.) *Gender and Difference*. Minneapolis, MN: Fortress, 1989; pp. 142-160.

\*L. G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Nashville, TN: Abingdon, 1994.

R. Van Leeuwen, 'Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs', *Hebrew Studies* 33 (1992), 25-36.

G. von Rad, *Old Testament Theology*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962, 1965; 2 vols.

\_\_\_\_\_, *Wisdom in Israel*. London: SCM, 1972.

R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*. London: SCM, 1965.

\_\_\_\_\_, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*. Leiden: Brill, 1995.

\_\_\_\_\_, *The Composition of the Book of Proverbs*. Sheffield: JSOT Press, 1995.



# 第五章

## 約伯記

### 結構

現有的約伯記結構相當清楚。首先，全書主體是希伯來詩歌，相對於散文體的序言和結語，區別很明顯。散文部分說約伯的故事。詩歌由講論組成，講論分成三大組，最長的一組共有三輪講論，由約伯與三友——以利法、比勒達和瑣法——的討論所組成。每篇講論都有清楚的公式引子：「某某回答說……」三輪講論過後，名叫以利戶的人物發出四篇講論。最後，耶和華發出兩篇講論，約伯分別作了簡短的回應，耶和華說完話，全部講論便完結。專題「約伯記的結構」詳細列出了這書的結構。

看著這結構，心裏會有些問題：約伯與朋友的第三輪講論看來突然中斷，比勒達的講論很短，瑣法沒有說話。這是否本來的編排，還是當中發生了甚麼事？論智慧的詩歌似乎出現得頗牽強，我們如何理解這現象？稍後，當我們探討到內容時，問題會更明顯，還會引申出另一些問題。

## 概覽

### 序言

約伯的故事背景似乎是在以色列境外，甚至是早於以色列尚未出現的時間（參「約伯記的成書」）。經文介紹約伯是真正敬畏上帝的大財主，讀者接著被帶到「幕後」，上到天庭，聽見耶和華與撒但（即「控告者 / 敵擋者」；此處「撒但」是稱號，不是名字）的對話，撒但的工作似乎是向上帝報告人類的種種不是。耶和華舉約伯為「完全、正直，敬畏上帝」的模範，撒但卻質疑約伯的動機，說約伯敬畏上帝，只因為有物質上的好處，建議要在這事上試驗約伯。耶和華批准撒但取去約伯的財產。然後，我們讀到約伯在一天之內聽到四樣災難，牲畜、僕人和兒女盡失。這些災難交替出現，有出自人為（示巴人和迦勒底人），有出自自然（火和風）。他的回應用一句話歸納了：「賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華；耶和華的名是應當稱頌的」。在第二次天庭會議中，耶和華再次稱讚約伯，撒但又再次質疑約伯的動機。耶和華批准撒但攻擊約伯的身體，但不可取他的性命。約伯患上一種令人厭惡、疼痛不堪的疾病。不過，約伯不肯聽從妻子的話，不肯用咒罵上帝來了斷殘生。約伯的三友前來與他一同哀慟，靜靜坐在他身邊七日七夜。

#### 約伯記的結構

序言：約伯受考驗（一1~二13）

1. 約伯的正直（一1~5）

2. 第一次考驗（一6~22）
  - a. 天上的聚會（一6~12）
  - b. 約伯遭災（一13~19）
  - c. 約伯的反應（一20~22）
3. 第二次考驗（二1~10）
  - a. 天上的聚會（二1~6）
  - b. 約伯患病（二7~8）
  - c. 約伯的反應（二9~10）
4. 約伯的朋友來到（二11~13）

#### 約伯和三友的講論（三1~三十一40）

1. 約伯咒詛生日（三1~26）
2. 第一輪講論（四1~十四22）
  - a. 以利法（四1~五7）
  - b. 約伯（六1~七21）
  - c. 比勒達（八1~22）
  - d. 約伯（九1~十22）
  - e. 瑣法（十一1~20）
  - f. 約伯（十二1~十四22）
3. 第二輪講論（十五1~二十一34）
  - a. 以利法（十五1~35）
  - b. 約伯（十六1~十七16）
  - c. 比勒達（十八1~21）
  - d. 約伯（十九1~29）

- e. 瑣法（二十一1~29）
- f. 約伯（二十一1~34）
- 4. 第三輪講論（二十二1~二十六14）
  - a. 以利法（二十二1~30）
  - b. 約伯（二十三1~二十四25）
  - c. 比勒達（二十五1~6）
  - d. 約伯（二十六1~二十七23）
- 5. 論智慧的詩歌（二十八1~28）
- 6. 約伯的最後講論（二十九1~三十一40）
  - a. 約伯形容昔日的境況（二十九1~25）
  - b. 約伯形容現在的羞辱（三十一~31）
  - c. 約伯宣告自己無辜，向上帝發出挑戰（三十一1~40）

以利戶的講論（三十二1~三十七24）

- 1. 開場白（三十二1~5）
- 2. 第一段講論（三十二6~三十三33）
- 3. 第二段講論（三十四1~37）
- 4. 第三段講論（三十五1~16）
- 5. 第四段講論（三十六1~三十七24）

耶和華向約伯發言（三十八1~四十二6）

- 1. 第一輪（三十八1~四十五）
  - a. 耶和華的講論（三十八1~四十二）

b. 約伯的回答（四十3~5）

2. 第二輪（四十6~四十二6）

a. 耶和華的講論（四十6~四十一34）

b. 約伯的回答（四十二1~6）

結語：約伯沉冤得雪

1. 耶和華的判決（四十二7~8）

2. 約伯為三友祈禱（四十二9）

3. 約伯得回一切（四十二10~17）

在序言中，作者先證實約伯沒有犯上任何道德過失，約伯受苦不是由於犯罪受罰。言下之意，這是一個無辜人受苦的問題。

### 撒但

在約伯記一至二章和撒迦利亞書第三章，「撒但」都是稱號（「控告者 / 敵擋者」）。「撒但」在歷代志上二十一章1節則可能是名字，因為沒有定冠詞，亦可能反映後期猶太人和基督教逐漸理解撒但為一個特定的鬼魔存有。請用聖經字典（例如NIDOTTE）翻查「撒但」一條，了解這字詞的用法，及撒但是邪惡勢力之首領這觀念是如何發展出來。

### 撒但的挑戰

「誠實方為上策」是傳統的英文諺語，常言道，這話不能真的鼓勵道德行為。如果某人誠實，只是由於這樣做「有利」，那麼他不是出於道德感，而是因為有實際好處。不是因利益而做某事，純粹因要作正確的事而做，才是真正的道德行為。當然，實際上，我們做事的動機通常很複雜。撒但挑戰的目的是揭開約伯行事正直的真正動機。

### 約伯和三友的講論

約伯打破沉默，開口發哀聲，咒詛自己的生日，情願不能生下來。現在生不如死。約伯這樣說，激起三個朋友的回應，他們各施各法，肯定上帝是公義的，只會賞善罰惡。因此，受苦只能反映當事人犯了錯，補救的方法是認罪悔改。在首輪講論中，三人用不同方式表達信念。以利法說自己曾在晚上領受神祕經驗（伯四12~21），啟示的精髓是：無人能在上帝面前自稱為義。以利法的話不是直接針對約伯的埋怨，因為也適用於另外兩位朋友。不過，重點似乎是，上帝會看穿人的一切偽善，言下之意也包括約伯。比勒達根據前人的傳統教導（八8~10），暗示約伯遭遇到這些事，必然是由於他及他兒女犯罪。瑣法有一套黑白分明的神學，應用時無需彈性。瑣法認為，上帝有無限的智慧，約伯無權挑戰（十一7~9）。約伯受苦，必然證明上帝不喜悅他（十一10~11），而且，上帝很可能已是對他從輕發落（十一6）！若約伯認罪悔改，便可得到復元（十

—13~20)。

約伯聽了三友的話便激動起來，呼求他們（六28~30）和上帝（十1~7，十三13~18）認同他是無辜。約伯指責三友說謊，誤傳上帝的作為（十三4~7）。約伯不是說自己完全無罪，卻是說自己沒有作過甚麼事，理應得到這種程度的苦難（七16~21）。約伯的三友只向約伯說話，約伯則在講論中交替向三友和上帝說話。約伯除了堅持自己無辜，也表達他渴望直接向上帝陳明案子，可是天庭卻屈枉正直——約伯竟要向自己的控告者求公正（九15）！再者，上帝的能力和智慧大得無比，人根本不能抗衡（九2~4，16~21）。約伯甚至指責上帝不義——有理沒理，同時消滅完全人和惡人（九22）。約伯渴望有一位仲裁，在法庭上站在他與上帝中間，可是他卻找不到（九32~33）。儘管如此，約伯仍希望有一天與上帝在法庭對質，證明自己無辜（十三1~3）。約伯呼求上帝暫時止住他的苦難，給他喘息，好叫他和上帝可較平等地對質（十三20~23）。這輪講論結束時，約伯哀嘆樹木被砍下，樹樁仍有機會再發芽，人死了一切就完蛋（十四7~12）。約伯希望陰間——死人之地——可以讓他暫時喘息（十四13~17），但卻知道這是奢望（十四18~22）。

#### 約伯記第十四章

F. I. 安德森（Andersen）是少數近來的註釋家，主張約伯記第十四章清楚表達了從死裏復活的信仰。他說約伯不是運用「西方的邏輯」，不是一步一步循直線論

述，反而是在說話中段的第14至17節透露心跡，上下文則是交代一些他不同意的相反意見。大多數其他註釋家認為，第14至17節只是「樂觀的奇想」（Habel）或「不可能的夢」（Clines），約伯知道自己不可能真心相信。請閱讀F. I. 安德森（1976）、克萊因斯（1989）和哈貝爾（Habel 1985）的註釋書，了解這些對立的觀點。

這些講論沒有真正切磋論點，約伯和三友通常是自說自話，不是真正對話。第二和第三輪講論的論點沒有甚麼演進，有的只是情緒越來越激烈，越來越不客氣。從以利法的講論可看到這變化。第一次說話時，以利法的調子算是溫和，態度循循善誘。第二次說話時，以利法用頗嚴厲字眼責怪約伯說話愚昧（十五2~6）、驕傲（十五7~16）。到了第三次說話時，以利法已失去耐性，直斥約伯「罪惡很大」（二十二5），叫約伯在上帝面前謙卑自己，「使不義遠離你的帳棚」（二十二23）。

約伯回答瑣法的第二篇講論，反對今生得報的說法。約伯堅持，太多時候，惡人亨通，生活無憂，所以三友歪曲了現實（伯二十一章）。約伯仍然堅持自己無辜，懇求與上帝會面。約伯內心有一股奇怪的張力，一方面看上帝是敵人，想要消滅自己（十六6~14），又發現自己向上帝投訴上帝自己！約伯表達出一種信心，雖然地上的朋友拒絕他，但是他「在高天之上，有我的證人」，會與上帝辯論他的案子（十六18~22）。很難想像除上帝以外，這「證人」還可以是誰，而第18節呼應



創世記四章10節上帝聽亞伯的血向祂呼喊的經文，也支持這看法。約伯在十七章3節也發出類似的呼求。

著名的十九章23至29節惹來很多爭議，當中有些釋經大難題。此處，約伯說他相信有一位「救贖主」或「伸冤者」終必為他平反，懲罰惡待他的人。再一次，這角色看來是上帝。那譯作「救贖主」的希伯來文是 *go'el*，前面提過（頁101），這是法律用字，指那位有責任為親人出頭，保障他們的權利，或向殺死他們的人報仇的人（通常是近親）。這字用在上帝身上，頗為親暱。最大爭論是，約伯期望在死前得平反，還是死後？若是死後，他是否想到復活？從第23至24節看來，約伯希望自己的話可以永遠記下來，似乎是反映平反之前身先死。不過，第26節的希伯來文太含糊，頂多可以說，就算是已死，約伯仍期望到時知道自己獲平反。

### 約伯記十九章23至29節

大多數人認識這段經文，是根據韓德爾的神劇《彌賽亞》，歌詞把經文化為相信將來會得救的清楚宣言。不過，上文已說，這段希伯來文的意思絕不清楚。請參考兩三本註釋書，了解經文的問題和可能的詮釋，然後下自己的結論。

有些學者認為，二十六章5至14節描寫上帝的能力，很適合接續二十五章1至6節比勒達的短講，而二十七章7至10、13至23節論惡人命運的話，由瑣法口中說出來，會比由約伯說出來更

合適。我們稍後會討論這問題。第二十八章是一首詩，論人不可能尋到上帝的智慧，這是約伯最後一段講論前的插曲。約伯在最後的講論中憶述從前的幸福，哀嘆現在的苦境。約伯最後口出狂言，向上帝發出挑戰，聲言若他犯了某些罪，便天打雷劈（三十一章）。

### 以利戶的講論

上帝沒有回應約伯的挑戰，反而一個新角色登場，名叫以利戶。簡短的散文開場白（三十二1~6）描寫他是年輕人，他因為約伯埋怨上帝，而約伯的朋友回應乏力而感到憤怒。以利戶先前尊重長輩，約束自己，現在卻要開口。以利戶先說一段冗長的自我介紹，語氣有點咄咄逼人，然後回應約伯，指出苦難是上帝用來警告人轉離罪（三十三14~18）的管教工具，好叫人轉向上帝求赦免，免得泥足深陷（三十三19~33）。這不是全新的觀點——以利法首輪講論提到這點（五17~18）——不過，以利戶闡明得很詳細。這點在他的第四輪，即最後一輪講論，再重複（三十六8~16）。在第二和第三輪講論中，以利戶說的幾乎都是約伯的朋友說過的。約伯或他的朋友都沒有回應以利戶。以利戶最後描寫上帝的創造奇工，講論人當如何回應，這是他講論中最耀眼的部分（三十六24~三十七24），但比起將出現的壯麗詩歌，這些講論的詩歌風格只屬平庸。

### 上帝的講論和約伯的回應

最後，上帝在風暴中向約伯說話。在希伯來聖經中，上

帝出現通常會伴隨風暴、火山和地震的意象。上帝先責備約伯無知，把真相弄得含糊，接著向他發出一連串問題，列舉約伯無法解釋或控制的自然界奇觀。這些奇觀可分四大部分：世界的創造（伯三十八4~11）、天上的奇觀（三十八12~21）、天氣（三十八22~38）及一系列野生動物（三十八39~三十九30）。這些問題以壯麗的詩歌表達。最後，上帝叫約伯回答（四十1~2）。約伯只能說自己不配作答，他之前已說了太多，不會再說甚麼了（四十3~5）。

上帝第二次說話，向約伯發出另一個挑戰。約伯何以為了證明自己有理，便指控上帝治理世界不公？約伯是否有能力公正治理宇宙？上帝叫約伯思想兩個不可思議的生物，描寫相當詳細：比希莫（四十15~24，Behemoth；譯按：新譯本作「河馬」）和利未亞坦（四十一1~34，Leviathan；譯按：新譯本作「鱷魚」）。結尾沒有挑戰的話或責備。約伯不得不承認上帝的能力浩大，自己說話愚昧，竟講論自己不明白的事（四十二1~3）。約伯對這些事物的認識沒有加深，但他宣告現在更深認識上帝（四十二4~5）。四十二章6節的意思不清楚，直譯是「我蔑視（或融化），在塵土和灰燼中懊悔」。如果第一個動詞是「蔑視」的話，便要從上下文補上一個賓語，而最可能的就是「自己」或「自己的（愚昧）話」，兩者分別不大。「我懊悔」此處必定是解作「我改變想法」（通常是這意思），約伯此時不是作他三友一直催促他作的事，承認自己有罪和悔改，而是承認自己先前對上帝的認識不足。約伯的整個回應是，因著這樣未有過的深刻經歷上帝，他自卑下來。

### 約伯記四十二章6節

這節經文的意義視乎：

- ✿ 約伯蔑視的是甚麼。
- ✿ 譯作「懊悔」的字在此處是甚麼意思。
- ✿ 「在塵土和灰燼中」這片語的前置詞是甚麼意思（有三種解釋：「在塵土和灰燼上」、「關乎到塵土和灰燼」、「在塵土和灰燼中」）。
- ✿ 確定了前置詞的意思後，片語本身是甚麼意思。

請參考較有分量的註釋書。

### 結語

散文體的結語先寫到上帝告訴以利法，祂不滿他和另外兩個朋友，因為「你們講論我，不如我的僕人約伯說的對」（四十二7）。上帝命令他們做兩件事：獻祭，求約伯為自己祈禱。他們獻祭，約伯為他們祈禱後，上帝便應允約伯的禱告（四十二8~9）。然後，約伯恢復一切，得著比從前多兩倍的賜福。約伯福壽綿長，壽終正寢。

## 成書和統一性問題

### 散文故事

約伯記的散文體序言和結語，與詩歌體裁的講論，涇渭分明，遂產生這兩部分有何文學關係的疑問。這兩部分是否同一

個作者所寫？若不是，哪部分先寫成——散文故事，還是詩歌講論？有些學者（例如，W. B. Stevenson）主張，序言和結語是後來出現，加進講論中。不過，那些講論需要序言，才可知其所以然。大多數學者覺得，如果現在的序言不是原本的序言，為何原本的序言要被一個不能更配合講論部分的序言所取代？序言的故事需要某種令人滿意的結局，講論部分沒有提供這結局，結語就有所交代。按照現在的約伯記看，結語預設了講論部分（概括而言）和序言已存在。結語有好些呼應序言的地方：上帝對約伯下的判語（四十二7），呼應序言中論到約伯說他沒有以說話犯罪（一22，二10）；約伯為朋友代禱（四十二8~9），呼應他早前為兒女代禱（一5）；約伯的親屬向他表同情和安慰（四十二11），呼應序言中他的朋友前來慰問和安慰（二11）。

大多數學者認為，結語和序言加起來，保存了一個有關約伯的古老故事。以西結書十四章12至20節提到挪亞、但以理和約伯三人是模範的義人。這位但以理不是但以理書的但以理（後者按理是與先知以西結同時代，其希伯來文的拼法不一樣，是 *daniyyel*，以西結書是 *dani'el*），而大概是遠古一位有智慧、良善的腓尼基王，烏加列的文獻有提到他的名字。以西結在論到腓尼基的推羅王的詩中再提到但以理（結二十八3），進一步支持上述建議。這三個人物很可能被視為遠古時代的「族長」。經文描寫約伯的生活方式，明顯與創世記眾族長的生活方式相似：財富是用牲畜和僕人的數目來衡量；身為一家之主，親自獻祭，無需祭司代勞；長壽，足與族長媲美。

詩歌講論的作者是純粹取過一個已存在的散文敘述，取代了序言和結語之間的内容，還是重寫了那故事？反對重寫說的理由是詩歌和散文部分有出入。散文體的約伯有超人的耐性，但在講論部分卻頗急躁。其實，分別不是這麼大。在序言中，約伯不從妻子的慫恿，不肯咒罵上帝而死。在詩歌講論中，即使向上帝發出最激烈控訴的時候，他仍沒有咒罵上帝。有人說，十九章17節說約伯的兒子仍活著，可是他們在序言中已死。不過，此處的希伯來文直譯是「我胎的兒女」，三章10節的希伯來文直譯是「我胎」，意思當然是「我母胎」，因此十九章17節可能是指約伯的兄弟姊妹（「我母胎的兒女」；編按：新譯本作「同胞兄弟」），不是他的兒女。無論如何，八章4節和二十九章5節暗示約伯的兒女已死，故此若經文真的存在矛盾，這是詩歌部分的內部矛盾。

學者有時會強調，詩歌部分沒有稱呼上帝為耶和華，十二章9節除外，該節經文提到耶和華，可能是由於以賽亞書四十一章20節下的影響而出現抄寫錯誤。約伯和三友的講論通常稱上帝為「以勒」（El）、「以羅亞」（Eloah）或「全能者」（Shaddai），極少稱上帝為「以羅欣」（Elohim）。上帝在散文中通常稱作「耶和華」，有時也稱作「以羅欣」。不過，「耶和華」這名字在散文中也只在約伯口中出現一次（一21），因而散文與詩歌部分的分別其實不大。此外，經文帶出上帝發言和約伯回答時，也用上「耶和華」這名字（三十八1，四十1、3、6，四十二1）。這裏似乎有一定程度的一致性——每當說到上帝和約伯的密切關係時，都會用「耶和華」這名

字。很多學者認為，結語與講論部分似乎存在神學上的張力，我們稍後會探討。整體而言，實際情況大概是，講論部分的作者重述一個舊故事，作為那些講論的背景。

有些學者嘗試梳理序言和結語的不同資料來源或發展階段（例如，G. Fohrer就主張不少於五個資料來源或發展階段），但是這些論證得不到廣泛接受。

### 第三輪講論

我們已看過，有理由說第三輪講論的經文可能有問題。比勒達的講論短，而約伯的部分回答似乎應由朋友的口中說出來，他的回答中間又有出乎意料的標題（二十七1）。不過，儘管學者多番嘗試重構這第三輪的講論（參專題「重構第三輪講論」，Snaith列出超過20種重構方式），可是沒有一種獲得廣泛接受。另外，昆蘭發現的一個約伯記的他爾根（Targum，亞蘭文的意譯本，名為11QTgJob），經文與我們現有的版本一樣。這卷他爾根可追溯至主後第一世紀，不過其用語屬主前第二世紀。故此，如果這幾章經文的次序果真混亂了，應是在約伯記出現的早期便發生，要成功重構似乎不太可能了。因此，很多學者唯有盡力按照經文現在的面貌作出理解。

有些學者倒贊成現在的經文完整，作者是刻意減少約伯三友的話，表示他們無法回應約伯堅持自己無辜而他們神學九流的激烈言論（例如，Andersen、Good）。二十七章7至23節論惡人的下場是約伯的諷刺話，目的是警告朋友，當心自己談論的事會報應在己身，因為他們誣讒約伯。詹曾（Janzen）分

### 重構第三輪講論

多爾姆 (Dhorme, *Le Livre de Job* [約伯生平], 1926)

以利法 二十二1~30

約伯 二十三1~二十四17 + 二十四25

比勒達 二十五1~6 + 二十六5~14

約伯 二十六1~4 + 二十七2~12

瑣法 二十四18~24 + 二十七13~23

史蒂文森 (Stevenson, *The Poem of Job* [約伯之詩], 1947)

以利法 二十二1~30

約伯 二十三1~二十四25

比勒達 二十五1~6 + 二十六5~14

約伯 二十六2~4 + 二十七2~6、11~12、22

瑣法 二十七7~10、13~21、23

戈迪斯 (Gordis, *The Book of God and Man* [神人之書], 1965)

以利法 二十二1~30

約伯 二十三1~二十四25

比勒達 二十五1~6 + 二十六5~14

約伯 二十六1~4 + 二十七1~12

瑣法 二十七13~23



哈貝爾 (*The Book of Job* [約伯記], 1985)

以利法 二十二1~30

約伯 二十三1~17

比勒達 二十五1~6 + 二十六5~14

約伯 二十六1~4 + 二十七1~12

瑣法 二十四1~25 + 二十七13~23

析這幾章的方法，可以闡明這種進路。詹曾認為二十四章18至20節是約伯引述朋友的想法，接著在二十四章21至24節駁斥這些觀點。約伯以諷刺的回話（二十六1~4）打斷比勒達的講論（二十五1~6），隨即更模仿比勒達的口吻，嘲弄一番（二十六5~14）。約伯然後起誓說自己無辜（二十七1~6），咒詛仇敵（二十七7~12）。最後，約伯故作諷刺，替瑣法說他要說的話（二十七13~23）。約伯搶先說出三友的對白，既顯示他們理窮詞盡（再無新見解可說），也表明約伯不願與他們糾纏下去。

### 第三輪講論

請看專題「重構第三輪講論」，然後根據上文所歸納詹曾的詮釋（或直接讀詹曾的註釋書）閱讀約伯記二十四至二十七章。你認為這幾章是否需要「重構」？如果需要，哪個建議最有說服力？

## 約伯記第二十八章

學者普遍認為，這篇論到智慧的美麗詩歌，本來不屬於約伯和三友的講論部分（Good和Janzen卻視之為約伯講論的一部分）。這詩的調子平和，與約伯的最後講論的激昂調子不相稱。認為約伯說這詩，是根據二十七章1節的標題作出的假設。不過，二十九章1節另有一個新標題，把這詩與接下來的內容分開。這詩把上帝稱作「以羅欣」（二十八23）和「主」（28節），而不是講論部分常用的三種稱呼。大多數學者推論，這一章本來是一首獨立的詩。由於這詩與前面的講論有同樣高的質素，其論到上帝的智慧無可測度，與上帝的講論相稱，故這詩極可能是由寫講論部分的作者所寫。何時收入，及為何收入，則有爭議。可能，作者收入這詩，只是為了保存這詩。不過，若看這詩是從「局外人」的角度評說約伯和三友的爭論，在這位置收入則未嘗不合適。這詩表達出世人無法明白上帝的智慧，因而要敬畏上帝，遠離惡事，才是適當的回應。這詩為接下來的神聖講論作好準備，也可作間場，把前面的幾輪主要講論與約伯最後的講論隔開。

### 以利戶的講論

有四個理由懷疑以利戶的講論本來屬於約伯記：

✿風格：大多數學者認為這批詩歌的質素較差，平平無奇，內容重複。

✿語言：有認為，以利戶的講論比起其他講論有較多亞蘭

語式，可能表示這部分較後出現。

✿ 結構：上帝預期會出現的時候，以利戶卻突然現身，說完他的講論後，又離奇失蹤，至此再沒有提起他。以利戶自稱擁有約伯三友無法提供的答案，然而結語沒有提到他，既沒有讚賞，也沒有責備。

✿ 神學：我們已看過，相對於前面的講論，以利戶的講論沒有甚麼新觀點，只是較突出苦難的教育意義而已。知道序言的讀者明白，比起約伯三友的講法，以利戶的觀點解釋不了約伯的問題。那麼，就全書的信息而論，以利戶說這番話有何意義？

### 苦難有「教育意義」

一種積極面對苦難的方法是看苦難為具有「教育意義」，這是宗教和哲學討論中常見的觀點。新約多方表達這觀點（例如，羅五1~5；來十二5~11；雅一2~4）。你認為如何？

上述各個反對以利戶的講論本來屬於約伯記的理由，可靠性都受到質疑。作者沒有理由總要用同一種風格寫作，尤其是，有學者指出（例如，Dhorme和Habel），以利戶講論的詩歌風格平平無奇，乃是作者有意塑造以利戶的性格特徵。同樣，亞蘭語式的現象可能要故意帶出不同的「口音」，有別於約伯和他的三友（Andersen這樣主張）。結構大概是最有力的反對理由，但仍不是無可置疑。安德森和哈貝爾都主張，在

約伯與三友的爭論中，以利戶不是站在正反一方，而是擔任裁判，因而與耶和華的角色相似。以利戶從人的角度評價爭論，耶和華則作出神聖評價。由於以利戶的角色不同，故此結語沒有提到他，就如結語也沒有提到撒但一樣。另外，有些學者認為以利戶的講論在全書中帶有結構上的作用——作為戲劇性的插曲，就在讀者等待耶和華出現之際，營造緊張氣氛。從神學方面來說，以利戶承認約伯的三友無法化解約伯的論證，可是他自己也沒有更具說服力的答案，突顯了苦難問題難以解決。

面對上述論點，大多數學者的結論是以利戶的講論很可能是後來收入。少數學者傾向認為，原作者第二次（或再後來）修訂時，加上了這些講論。

### 以利戶的講論

安德森（1976，頁49-52）和哈貝爾（1985，頁443-447）的註釋書主張以利戶不是爭論的一方，而是「裁判」或「仲裁」。請閱讀他們的論據，看看是否有說服力。

### 耶和華的講論

有些學者（例如，Rowley）質疑耶和華的第二篇講論是否屬於原書，原因有二：第一，第二篇講論沒有新意，約伯經已降服，上帝仍質問，似乎並無必要，甚至不近人情；第二，第二篇講論的詩歌風格比不上第一篇。摒除了第二篇講論後，通常會把四十二章1至6節作為四十章3至5節的補充，作為約伯對

耶和華講論的回應。

這兩個理由很主觀，很多學者都反對。我們大可以論說，兩篇講論其實是互為補足，第一篇強調耶和華用智慧管理世界，第二篇則強調耶和華的能力，從祂創造的兩頭巨獸可見。另外，兩篇講論的內容有進展，先是一些基本上與人互不相干的生物，才到危險的生物。有些學者（例如，Dhorme、Eaton、Gordis）不同意第二篇講論的詩歌比不上第一篇。大多數學者接受這兩篇講論都屬於原書。

## 約伯記的成書過程

由於學者們對於哪些部分是後加的眾說紛紜，難怪關於約伯記的發展過程也出現了各種理論（看專題「約伯記的成書過程」列出的例子）。有些學者仍然主張基本的統一性（例如，Andersen和Whybray，但二人都有幾分猶疑）。有些老一輩的註釋家在闡釋主要信息時，以後加為理由而傾向排除書中某些部分。較近期的學者（例如，Clines、Good、Habel、Janzen、Rodd、Whybray）傾向按現有版本的約伯記作為一個文學整體來作詮釋，認為不管這書是如何演變成現有的樣子，最後的編者（或多於一位）必定是看見一個貫穿全書的主題。

### 約伯記的成書過程

以下是幾個約伯記的成書階段理論，數字標示發展的先後階段。

施圖德 (Studer, *Das Buch Hiob* [約伯記], 1881)

1. 二十九1~三十31 + 三3~二十七6 + 三十一1~40
2. 二十八1~28
3. 三十八1~三十九30
4. 三十二1~三十七24
5. 一1~三2
6. 二十六7~23 + 四十1~四十二17

多爾姆 (*Le Livre de Job* [約伯生平], 1926)

1. 一1~二十七23 + 二十九1~三十一40
2. 二十八1~28 + 三十八1~四十二17
3. 三十二1~三十七24

N. H. 斯奈思 (Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose* [約伯記的起源和目的], 1968)

1. 一1~二10 + 三1~26 + 二十九1~四十二6 + 四十二10~17
2. 二11~13 + 四1~二十八28 + 四十二7~9
3. 三十二1~三十七24

珀杜 (*Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* [智慧造反：約伯記的隱喻神學], 1991)

1. 一1~三13 + 四十二7~17
2. 三1~三十七23 + 二十九1~三十一40 + 三十八1~

四十二6

3. 三十二1~三十七24

4. 二十八1~28

## 文本和語言

約伯記的希伯來文傳遞時似乎出現了相當大的誤失，有些地方意義含糊，有些則莫名其妙。因此，學者修改約伯記的頻密程度，比起其他希伯來聖經的書卷多。約伯記的古老希臘文（Old Greek）譯本約在主前100年開始流傳，比起現時的希伯來經文（馬所拉抄本）短了約六分之一（參專題「古老希臘文譯本省略的經文」），儘管有兩處經文添加了頗長的內容（二9，約伯妻子說話；四十二17，交代故事角色的背景資料），有些地方亦頗意譯。俄利根（Origen）編制自己的希臘文約伯記時，從狄奧多田（Theodotion）的譯本中摘取了一些經文，作為古老希臘文譯本的補充。基於語言學理由，昆蘭發現的約伯記他爾根（11QTgJob）被定為出自主前第二世紀。這他爾根包括一個長卷軸、27個較大的殘篇及好些小殘篇，收入約伯記十七至四十二章的部分經文。他爾根基本上與馬所拉抄本一致，但有時較接近古老希臘文譯本。我們前面說過，他爾根與馬所拉抄本的約伯記二十四至二十七章一致。敘利亞文的別西大譯本（Peshitta）直接從希伯來文翻譯過來，可幫助解釋好些困難詞彙和經文。

約伯記的語言和經文一樣，同樣產生很多問題。全書約有

100個字，沒有在任何文獻出現過。約伯記是如此長篇的希伯來詩歌，難免有這情況發生。

### 古老希臘文譯本省略的經文

以下列出約伯記各部分省略了的經文行數，資料出自德賴弗和格雷（Driver and Gray）的註釋書：

一～二章	1
七～十四章	23-29
十五～二十一章	59
二十二～三十一章	124
三十二～三十七章	114
三十八1～四十二6	43
四十二7～17	3

很多被省略的行數是重複出現的詩行，或是覆述之前講論中說過的話。我們推敲，希臘文的譯者有意縮短講論。

希伯來詩歌特色的平行體如使用同義詞，自然助長罕見字的運用，而罕見字又沒有在其他希伯來文獻保存下來。其他閃族語言若出現相同的字根，部分罕見字的意思可推敲而得。在烏加列發現的迦南文獻在這方面亦提供了有用的新證據。

有時候，約伯記的作者在詩歌平行體中用的是普通的亞蘭



字，作為希伯來字的同義詞。約伯記在用字和習語上還有其他亞蘭語現象，還有頗多字通過阿拉伯文理解最好。這書的結語和序言是以不錯的古典希伯來文寫成，水準可媲美創世記和撒母耳記的敘事。

## 寫作日期和作者

由於約伯的故事背景似乎與希伯來族長的故事背景相似，因而他勒目（Talmud）以摩西為這書的作者。其他拉比文獻建議的寫作日期甚紛雜，自族長時期至以斯拉的時期不等。大多數現代學者把寫作日期定於主前第七至第三世紀之間。寫作日期的紛紜，反映我們缺乏可助判斷的清楚證據。昆蘭發現的亞蘭文約伯記他爾根被定於主前第二世紀，而寫於該世紀初的《便西拉智訓》四十九章9節很可能是暗指約伯記（希伯來和敘利亞文抄本有這記載，希臘文本則沒有），故此約伯記的寫作日期不太可能晚於主前200年。以下是一些較常見用來測定約伯記寫作日期的論據：

- ✿ 書中的亞蘭語現象可屬於晚至波斯時期的中後期，當時猶太人越來越用亞蘭語。不過，我們會看到，有些學者主張，亞蘭語現象反映寫作地點，多於寫作時間。
- ✿ 有些學者用其他經卷的神學為參照點，嘗試把約伯記定位，舉例，約伯記的「撒但」是官銜，跟撒迦利亞書三章1至2節的用法一樣。在歷代志上二十一章1節，「撒但」是名字，由於歷代志通常被認為成書於主前第三或

四世紀，因此約伯記不晚於主前300年出現。耶利米（耶三十一29~30）和以西結（結十八，三十三章）宣講個人在上帝面前負責的觀念，有學者認為這觀念是約伯記的重要背景，故此看約伯記是在這些先知書成書之後寫成。不過，在耶利米書和以西結書，爭論點是兒女因父母犯罪而受苦是否公平，但約伯記沒有這方面的問題。另一些學者主張，由於約伯記假定了一神論，因而比仍討論耶和華是否獨一真神的以賽亞書四十至五十五章（通常定於約主前550年）晚。

✿ 另一種進路相信約伯記引用了希伯來聖經的其他書卷，以下是一些典型例子：

比較：他造北斗與參星，  
昂星和南方的星座。（伯九9）  
那創造昂星和參星，  
把幽暗變為黎明。（摩五8上）

比較：從這一切看來，誰不知道，  
是耶和華的手作成這事的呢？（伯十二9）  
好叫人看見了，就知道；  
思想過，就都明白，  
這是耶和華的手所作的。（賽四十一20）

比較：我的兄弟詭詐

像乾涸的溪流，  
又像流乾的溪水。（伯六15）  
你對我真的像叫人失望、  
靠不住的溪流嗎？（耶十五18）

有些學者特別因為約伯記可能引用了耶利米書和以賽亞書四十至五十五章而認為約伯記成書於主前第五或第六世紀。這類論證的問題在於它依據兩個可質疑的假設：第一，那些經文真是典故或引文；第二，約伯記的作者取材自其他作者（不是其他作者取材自約伯記，亦不是雙方使用同一個來源）。

✿ 有些學者主張，約伯記和傳道書都反映一種猶太智慧思想的「危機」，上帝的公義和賞善罰惡的傳統想法受到質疑，因而認為約伯記和傳道書的寫作時期相近（約主前300年）。不過，曾有過某次「危機」的想法純屬假設。希伯來文獻不時都提到神聖公義和賞善罰惡的問題，例如，創世記十八章22至32節、耶利米的「自白」（例如，耶十二1~5）、哈巴谷書及一些詩篇哀歌（例如，詩三十七，七十三篇）。

事實是我們缺乏可靠的基礎，難以定出約伯記的寫作日期。大多數學者看來接受這書是在主前第四或第五世紀寫成。

### 約伯記的「引文」

以下的約伯記經文與其他聖經書卷的措辭相仿。這些經文是否真是引文？若是的話，究竟是誰在引用誰的經文？

伯九8上	=	賽四十四24下
伯九8下	=	摩四13下
伯九9上	=	摩五8上
伯九18下	=	哀三15上
伯十二9下	=	賽四十一20上
伯十二21上+24下	=	詩一〇七40
伯十四11	=	賽十九5
伯十五7下	=	箴八25下
伯十五35上	=	賽五十九4下

摘自哈特利 (J. E. Hartley 1988, 頁11-12)。

約伯記的作者問題跟書中的奇特語言及故事背景「烏斯地」的可能地點的討論連上了。耶利米哀歌四章21節把烏斯和以東配上等號；創世記三十六章28節把烏斯與「以東地西珥」連上關係。在耶利米書二十五章20節，烏斯與以東分開，但地點卻是非利士附近的南面。另一方面，創世記十章23節和二十二章21節把烏斯與亞蘭連上關係，若是如此，烏斯則位於以色列北面。約伯記一章3節說約伯是「在全東方的人中至為尊

貴」，「東方」肯定是指約旦河東。有些學者根據這些分歧的證據，把烏斯的位置定在以色列東南面以東境內或附近，若然如此，就可能接觸到阿拉伯文。七十士譯本的附錄說約伯是以東王，住在以東和阿拉伯的邊界。不過，有些學者認為烏斯位於以色列東北面的浩蘭（Hauran），可以接觸到亞蘭文，甚至阿拉伯文。

十二世紀猶太學者伊本·以斯拉（Ibn Ezra）提出，由於約伯記的語言奇特，約伯記很可能是從另一種語言翻譯成希伯來文。自從之後，學者會偶然提出，這書是譯自阿拉伯文或亞蘭文。到了現代，紀堯姆（Guillaume）主張，約伯記原是用阿拉伯文寫成，作者住在阿拉伯一處猶太人殖民地；圖－賽奈（Tur-Sinai）主張原文是亞蘭文。戈迪斯大力反對用翻譯說來解釋約伯記的奇特用語，第一，雖然譯者可能會錯譯艱澀的原文，但譯文通常會顯得流暢；第二，約伯記出現的很多阿拉伯語和亞蘭語現象，可能是由於作者運用罕有的希伯來字，這些字在希伯來文獻中已失傳，但與在其他語言中保存下來的字，字根相同。不過，戈迪斯確認為，約伯記呈現的濃厚亞蘭語現象，特別是在詩歌平行體中運用亞蘭字作希伯來字的同義詞，表明作者通曉亞蘭文。哈特利提出，作者可能是用一種較聖經大部分書卷所用的古典希伯來文更接近亞蘭文的希伯來方言寫作，不然的話，作者就是通曉多種語言。

很明顯，就如約伯記的寫作日期一樣，我們只有很少堅實的證據，可以有把握地推論出約伯記的作者身分。

### 約伯記是翻譯作品？

請閱讀戈迪斯反對現有的希伯來文約伯記是從阿拉伯文或亞蘭文翻譯過來的論點（1965，頁209-12）。你覺得有說服力嗎？

## 古代文獻比較

雖然與古代的非以色列的文獻相比，約伯記可算別樹一幟，然而，二者在文學格式或主題上偶有相似之處。

《某人向神發出之哀歌》是一首蘇美爾詩歌，約出自主前2000年，開場白是勸人向自己的神發出讚美和哀嘆，然後介紹一個人出場，這人雖好，卻遭到大苦難。這詩用頗多篇幅記載主角的哀聲，他控訴朋友說謊，逼問何以惡人應遭遇的事竟發生在自己身上。他質疑他的神為何不理會他，不幫助他，甚至更落井下石。他在哭泣和哀嘆中得到家人和專職哀哭的婦人支持。哀怨的悽苦和力度，跟簡短的認罪，以致神可憐他、恢復他的記載看來同樣重要。這人的控訴與約伯有幾分相似，但詩歌的整體教導較切合約伯三友的講法。

巴比倫文獻《我要讚美智慧之主》（約主前1300年）是一篇感恩詩，詩人病癒後，向瑪爾杜克表達感謝。詩人是統治者，他回憶所受的苦，不乏可怖的細節和當時所發的哀聲。他控訴諸神離棄他，家人朋友棄絕他，社會地位盡失，又受到疾病煎熬。儘管他之前敬虔度日，卻落得惡人的下場。他覺得諸神顛倒是非，無從捉摸，竟打擊好人，偏袒惡人。他尋求瑪爾

杜克的話，卻得不到回應，連占卜師也啞口無言。最後，他作夢，知道瑪爾杜克已息怒，準備拯救他。他漸漸得恢復，於是來到瑪爾杜克神廟參拜，宣佈他是瑪爾杜克憐憫的標本，叫凡觸犯神廟規條的人也可跟他一樣求憐憫。這文獻與約伯記主要的相似之處是，苦主感到諸神行事不可理喻，令他蒙受不公對待。

上述兩份文獻都是獨白。格式上較接近約伯記的是《巴比倫神義論》（約主前1000年）。這是一首字母詩，共27段，各段11行，各段內的詩行都以同一個楔形文字開始。內文是苦主與朋友（可能多於一個）的對話錄，表達出苦難的現實與傳統的敬虔教導有出入。苦主向朋友訴說煩惱，朋友則設法令他住口，勸他祈禱和行事正直。苦主舉出人生和社會中不公正的例子，從而推論不敬神的人凡事順利，虔誠人反而潦倒。朋友覺得他褻瀆神明，指出人要接受神行事難以參透。苦主只好退一步說，諸神給人有一種說謊的本性，因此人某程度上要為社會問題負責。苦主求朋友可憐他，又求守護神憐憫他。他肯定太陽神——公義之神——是眾民的牧人，這結局呼應字母詩產生的句子，在此，作者宣告，他敬神尊王。像約伯記一樣，這文獻承認太簡化的賞善罰惡觀念，不足以面對苦難的現實。文獻沒有為困局提供出路，但鼓勵人不管怎樣，仍當敬虔度日。

顧名思義，巴比倫文獻《悲觀主義對話錄》（約主前1300年）也是對話格式，內容是主僕之間的討論，但與約伯記沒有甚麼共通之處，我們論到傳道書時會討論。

《自殺爭論》（約主前2100年）是一首埃及詩，想自殺的

主人公與自己心靈對話。在全詩玩味的重點中，有兩點令人想起約伯記：看來惡人興旺，義人滅亡；面對人生的不公，主人公渴望一死了之。

《善辯農夫的抗議》（*The Protests of the Eloquent Peasant*）是一篇散文故事，內含九篇類似詩歌的講論，說話者是一個農夫。他受到總管家的僕役虧待，向總管家發出這九篇講論，求他秉公處理。法老喜悅農夫的口才，拖長了他的考驗。最後，農夫得到獎賞，獲得榮譽和對頭人的財富。這文獻的格式與約伯記相似，但沒有質疑諸神是否公正。

我們沒有理由假設，約伯記與這些蘇美爾、巴比倫和埃及文獻存在任何直接的依賴關係，後一類文獻說明，約伯記處理的是雋永的問題，不同作者各施各法去處理。古代近東文化以外曾被拿來與約伯記比較的作品是希臘戲劇《被綁的普羅米修斯》（*Prometheus Bound*），作者是埃斯庫羅斯（Aeschylus，約主前460年）。背景是宙斯（Zeus）懲罰普羅米修斯，把他釘在地極的山脈。主體部分是普羅米修斯與不同訪者的對話，普羅米修斯說他曾幫助人類，但現在卻受到宙斯不公平的懲罰，為此他誓死反抗。不過，普羅米修斯相信宙斯有一天會與他和好。最後一位訪客是希耳米（Hermes），他是宙斯差來的使者，要求普羅米修斯供出一個有關宙斯最終覆亡的祕密，但普羅米修斯不遵循。到了劇終，普羅米修斯描述宙斯駭人的下凡，並呼喚天地見證他所受的怨屈。

另一類相似之處出現在埃及智慧文學。《阿曼諾普詞集》（*Onomasticon of Amenope*）列出創造主（蒲他〔Ptah〕）在天



地所造的萬物，有些記載與約伯記三十八至三十九章列出的自然現象次序一樣。在《何利的諷刺書信》（約主前1580-1080年）中，一個官員為了挫一個寫信給他的文士的銳氣，似乎用老師連連追問學生的方式。這文獻也與約伯記三十八至三十九章相似，但今次是格式相似，而非內容（地理問題）相似。

## 作為文學的約伯記

除了詩歌和散文的主要體裁，形式鑑別學者還在約伯記認出很多不同的文學格式，例如：哀歌（三章）、箴言（五2）、讚美詩材料（五9~16）、比喻（八11~19）、辯論（二十一章）、智慧詩（二十八章）和表明無辜的誓言（三十一章）。由於材料多樣化，學者很難根據這書的文學體裁作出歸類。我們已看過，存留下來的古代近東文獻沒有好像約伯記的。人們曾提出過各樣的文學類別：蒙應允的哀歌、悲劇、黑色喜劇、戲劇、法庭審訊、戲謔、智慧爭論。由於約伯記難以分類，波普（Pope）推論，約伯記是自成一類，不屬乎任何一種文體。大多數學者基於約伯記反覆出現的主題（苦難、獎賞與懲罰、創造及不同形式的智慧），及這書的對話格式，只概括地稱約伯記為「智慧文學」，不作進一步分類。

除了希伯來詩歌常見的文學技巧，約伯記還有其他，像是在一段經文中重複一些字，貫穿該段經文。這可能是簡單的重複，像第二十八章的「地方/地」。不過，也可以是相關語，像三章9、16、20節：第9節的「光」是物理上的日光；這字在第16節有雙重意思，指到「日光」和「生命」；第20節則是

「生命」的同義詞。

另一個例子是諷刺手法，用法有多種。用字上的諷刺很常見，約伯在第七章的講論中說自己「空虛」（3節），到了陰間就「不〔能〕再回〔頭〕」（10節），訴說「憂愁」（11節）和「驚嚇」他的事（14節）。以利法在十五章20至35節使用這些字描述惡人經歷的痛苦，令第6節「是你的口定你的罪」更覺巧妙。書中也有戲劇性的諷刺，在二十二章26至30節，以利法向約伯保證，只要他悔改，與上帝和好，甚至會成為別人的代求者，救別人脫離上帝的憤怒。可是，諷刺的是，到了劇終，被上帝譴責的是以利法和另外兩個朋友，約伯則獲平反，上帝還吩咐以利法請約伯為他們代求！第三種諷刺方式是引用希伯來聖經的其他經文，但用意是諷刺性，例如，約伯記七章17至18節似乎是用詩篇八章4節：

啊！人算甚麼，你竟記念他？

世人算甚麼，你竟眷顧他？（詩八4）

人算甚麼，你竟看他為大，

又把他放在心上；

每天早晨你都鑒察他，

每時每刻你也試驗他？（伯七17~18）

約伯記充斥諷刺手法，因而德爾（Dell）及還有別的學者主張，約伯記是向傳統智慧的觀念表示懷疑的戲謔。

近來的約伯記文學研究不再著眼於不同部分及其可能來源，或各部分如何組合成現有的模樣，轉而集中研究作為整體的約伯記。於是，這些研究突出了這書的文學統一性。哈貝爾的研究是一個好例子。

哈貝爾找出好些同時出現在散文「框」和詩歌對話的關鍵字，這些字發揮連接兩部分的功能。例子之一是「完全」。經文向讀者介紹約伯是「完全」人（一1），上帝在天庭會議中也肯定這點（8節）。比勒達暗示約伯必定犯了錯，因為「上帝必不離棄完全人」（八20），約伯回應時堅持自己「完全」（九21~22）。約伯妻子的話也用了相關的希伯來名詞：「難道你還要堅守自己的完全〔譯按：新譯本作「純全」〕嗎？你不如咒詛〔新譯本作「放棄」〕上帝，死掉算了」（二9，從希伯來文直譯）。以利法勸約伯，盼望要建立在「行為完全」上（四6）。約伯在令對話停止的講論中發誓（對自己，不是對上帝的咒詛），呼應妻子的用字：「我到死也不放棄我的完全〔新譯本作「純全」〕，我堅守我的義決不放鬆」（二十七5~6）。

哈貝爾主張，人們太過強調「敘事」和「對話」的區別，以為故事劇情由序言和結語的敘事建構，而對話只是靜態的插曲。哈貝爾認為，那些講論其實是情節的重要部分。三章1節的敘事句把序言和講論連接起來，表明約伯將要咒詛生日，這咒詛本身是一種行動，一種「語言行動」（speech act），能引發朋友打破緘默，挑起對話。在二十七章1節，作者示意劇情有新發展，不再用「某某回答說」帶出講論，改為說「約伯繼續他的講論，說」，然後帶出另一個咒詛，與第三章的咒詛平衡。

二十九至三十一章的約伯「論述」以自我咒詛作結，意圖挑釁上帝與他對質，就如第三章的咒詛挑起朋友與他對質一樣。哈貝爾主張，以利戶的出現並非無能的編者牽強插入。在九章33節，約伯抱怨「我倆之間並沒有仲裁者〔*mokiah*〕」，到了三十二章12節，以利戶重拾這主題（Habel翻譯：「不料，你們中間沒有人能為約伯作仲裁者〔*mokiah*〕」），暗示他要扮演這角色。因此，以利戶叫約伯呈上怨案（三十三5），因為他不會驚嚇約伯，如約伯控訴上帝要驚嚇他那樣（九34）。以利戶的講論從人的角度向約伯下判語。然後，上帝戲劇性地現身，觸發約伯說最後的話（四十二6），並得以恢復一切。故此，哈貝爾視講論部分為包含全書的複雜情節。

哈貝爾指出一個「信封形結構」（*envelope structure*）（通常稱作首尾呼應）：一章1節描寫約伯「敬畏上帝，遠離罪惡」，而二十八章28節最後一行是「誠然，敬畏耶和華就是智慧，遠離邪惡就是聰明」（從希伯來文直譯）。哈貝爾說，這顯示第二十八章不是後來插入，而是作者刻意編排，以示約伯和三友的對話告終。

### 說話是「語言行動」

現代的語言學研究較強調，口頭的話可以是一種行動，以下面各類話語為例：命令、承諾、譴責，寬恕。哈貝爾提出，約伯記的「情節」是透過講論帶出來，跟我們平常預期的由行動帶動故事情節不同，你認為語言行動理論能否成為此說的一種支持？

## 約伯記的結語

我們已經提到，很多學者認為，約伯記的結語和全書其餘部分存在表面的神學張力。序言一開始似乎暗示傳統的賞善罰惡教導，描寫約伯既是「完全、正直，敬畏上帝，遠離罪惡」，又是「在全東方的人中至為尊貴」。讀者可能會假設，約伯富甲一方，地位顯赫，跟他極度敬虔有直接關係。可是，當上帝接受撒但要試驗約伯的挑戰，二者有必然關係的假設便立時粉碎。接下來的對話探討這個新情勢的含意。在四十二章7至9節，上帝譴責約伯的三友強辯敬虔和昌盛必然有關。然而，隨後約伯恢復一切，似乎又重新確立那種連繫，因而與全書的主要信息產生矛盾。

少數學者（例如，**Buttenwieser**）為化解這個表面矛盾而建議，結語是後來一個技不如人的編者插進來。另一些學者（例如，**Pope**）主張，約伯得以恢復一切，本是民間古老的約伯故事的基本情節，對話部分的作者套用這故事作為對話的框架時，總不能乾脆拋棄。很多學者覺得這兩種理論都無法令人滿意。這書似乎不太可能曾經沒有結語，序言包含的敘事始終要有「收尾」。我們論到成書過程時，已說過有理由相信，對話部分的作者不是純粹取過當時存在的古老民間故事，而是重述故事。既然如此，作者敢於在序言中粉碎賞善罰惡的傳統教導，為何在結語又要重新植入這觀念？難道結語真的是重新植入這觀念？

克萊因斯說，結語不是反駁其餘部分，而是「解構它」。兩種哲學公然衝突，甚至其中一種取代另一種，才構成「矛盾 / 反

駁」。當上帝在序言中容許撒但試驗約伯，矛盾就發生。克萊因斯定義「解構」為暗中顛覆文本中認定的哲學。克萊因斯主張，結語就是這樣，沒有公然反駁全書其餘部分的信息；可是，約伯重新得到財產和兒女，整個信息就被暗中反駁了。這個解構動作令讀者無法肯定全書信息是甚麼。

結語的「解構」閱讀，最少有兩個問題：第一，我們已說過，很多學者認為結語與全書其餘部分有表面矛盾（有的認為是真實矛盾），這矛盾不僅是藏在經文表面以下。第二，近期對於閱讀行為的研究強調，寫書人通常是按「線式」鋪排內容，假定讀者由第一頁起，到末頁結束。故此，讀者理解任何一頁，一定是根據前面讀過的內容。相當多註釋家也採納了這種原則（無需明文訴諸任何閱讀行為理論），嘗試不與前文產生矛盾而理解結語。

羅利（Rowley）主張，由於行義與發達的連繫已被打破，約伯最後得以恢復一切，必然不可理解為因著他的義，而是由於考驗已經結束。羅利認為這書的藝術手法要求這樣描寫，約伯的考驗需要有恰當的結局，約伯若不能得恢復，讀者勢將無法接受。很多學者也依照相似的思路解釋（例如，Andersen、Eaton、Habel）。

克倫肖和珀杜都認為，與其說在結語中約伯恢復一切，不如說是上帝挽回自己的名聲——或按珀杜的說法，「上帝的救贖」。上帝接受撒但的「打賭」，約伯因而受苦，令人最低限度要懷疑上帝是否關心約伯，這點需要澄清。上帝在結語中對待約伯的方式，最少在某程度上澄清了這些疑問。

以上學者詮釋結語時，都不約而同強調上帝行動的自由，祂不受任何像約伯三友堅持的敬虔與昌盛掛勾的規律約束。詹曾在眾學者中闡明得最詳細。他強調，上帝在結語中的行為必須看為出自祂的自由，這種自由正是對話部分，以及作為對話高潮的神聖講論的精髓。上帝無須遵循任何嚴格的賞善罰惡定律行事，祂可以向祂的僕人慷慨，而祂確會這樣做。事實上，詹曾指出，慷慨施恩的行動貫穿全段結語。記載約伯女兒的名字，而不是兒子的名字，打破了希伯來敘事的傳統。此外，約伯向女兒施恩，授予她們承繼權，但希伯來律法只要求在沒有男承繼人的情況下，才需要這樣做。故此，結語決不是重新植入賞善罰惡的定律；相反，它的主題是恩典的自由施予。

### 敬虔與昌盛

今天，坊間和某些宗教形態都認為，敬虔和成功富足關係密切，行善和發達沒有衝突（坊間的例子有本書曾引述的「誠實方為上策」的諺語；宗教則有所謂的「健康、財富和成功福音」）。那麼，約伯記在現今社會豈不是仍有市場？

## 信息

比起其他希伯來聖經書卷，約伯記大概吸引了最繽紛多元的詮釋。不單聖經學者和神學家著迷，就連藝術家、劇作家、詩人、哲學家和心理分析師都被這書深深吸引。下文只能概述一些希望是具代表性的詮釋。

## 勇敢地面對苦難的奧祕

戈迪斯認為，有關公義的神聖律法如何在人生中運作是約伯記的主要關注。古以色列發展出一種上帝賞善罰惡的傳統教義，在群體到全國的層面上應用。可是，就算從這種集體的層面來看，這教義也有問題。而且，隨著個人的命運漸漸成為焦點，如耶利米和以西結的宣講所反映，這教義的問題就越來越嚴重。約伯的朋友解釋和應用這傳統教義。義人在這不道德的世界中受苦，這世界卻是由一個公義的上帝創造出來，約伯面對這困局，仍不放棄他看為是正確和公義的想法，這就是約伯的講論對這問題的一大貢獻。

戈迪斯主張，約伯記的作者從以利戶及耶和華的講論中表達自己的看法。以利戶強調受苦有道德操練的作用，可以鞭策人追求更高的德行水平。戈迪斯說，雖然這觀點成立，但並不是主要的答案。透過耶和華的講論，詩人用生動和喜悅的筆觸描寫自然界的奇觀，表達出對造物界存在規律和秩序的信念，儘管人類無法完全測透。同樣，人類可以相信，即使他們無法完全理解，但道德領域的確存在理性和公正。按戈迪斯理解，約伯記的信息是：自然秩序既類比上帝公義的性情，信上帝的人因而能有勇氣面對苦難的奧祕。

## 苦難可深化我們對上帝的認識

羅利指出，序言交代約伯受苦的原因，明顯不能普遍化，而且無論如何，約伯本人並不知情。因此，羅利主張，約伯記的寫作目的不可能是為了解釋無辜人何以受苦，甚至不是作為



苦難的一般性解釋。按羅利的觀點，約伯記不是關乎神學（尋找理性的答案），而是關乎宗教（個人與上帝的相遇）。約伯視苦難為與上帝隔絕的證據，因著這種錯誤的神學，他產生存在主義式的憂慮。約伯不懂得，無辜人受苦不能證明苦主與上帝隔絕。耶和華在講論中提醒約伯，大自然的奧妙超過約伯所能理解，而苦難也是奧祕之一。對約伯來說，至關重要的是上帝在他受苦的時候臨到他，表明他沒有與上帝隔絕。約伯最後後悔自己之前說話愚昧，因那時不明白。約伯記的信息是，雖然人必須在不知緣由下受苦，但如果知道上帝在苦難中與他們同在，受苦也能豐富他們的經歷。

## 看重上帝的同在本身

克倫肖認為，上帝的講論完全沒有解答無辜人受苦和上帝是否公正的問題。第一篇講論教導約伯，他無法統治宇宙，宇宙即使沒有他，或沒有人類，仍會繼續存在。上帝提到的生物都是極少或甚至完全沒有與人類接觸。上帝在第二篇講論斥責約伯為得平反而要上帝服罪，換言之，要上帝承認自己屈枉正義，約伯才覺得挽回清譽。對於那促使約伯追問他的創造主的問題，上帝完全沒有理會，反而指出約伯想錯了——宇宙不是根據理性原則運作。那原則既然不復存在，要替自己平反的需要亦告消失，因為上帝的怒氣或恩寵與人的惡行或善行沒有直接關係。約伯最後的話表明，理性原則的消失反而可能是大好事，因為換來的是單純地愛上帝同在本身，這一點——約伯不是這麼單純——正是撒但在序言中所質疑的。

## 「上帝蒙救贖」

珀杜試從理解作者用以描寫上帝、人和世界的明喻和暗喻入手來理解約伯記。全書的戲劇性高潮是耶和華現身，在風暴中說話。珀杜認為這是風暴的上帝來爭戰的比喻。起初，這是耶和華與反叛的人約伯的論戰，祂在第一段講論中發出一連串問題，挑戰約伯來論戰。第一和第二段講論的目的都是要說服約伯，唯有耶和華有足夠的知識和能力管理宇宙，凡人沒有。這段講論暗中解構了人類在上帝創造的世界中作王的比喻。按此講論說，唯一由耶和華帶出母胎（大概是指作接生婦，不是親生父母）和養育的「生物」是「雅木」（Yam，即是「海」，三十八8~11）。其他生物，除了馬，都是住在杳無人跡之處的野生動物，不受人類管束。在上帝的世界，人類不是宇宙的中心，公義的報應亦沒有被提到。約伯聽後啞口無言，他原以為人類作王秉公治理世界，但這想法現已瓦解。

第二段講論的控制性比喻是造物主與混沌怪獸爭戰。耶和華先為自己的公正辯護，指出約伯的無辜不必然等於祂有錯。約伯質疑上帝是否按公義治理，耶和華現在也向約伯發出挑戰：假如約伯想管理宇宙，必先要打敗可怕的混沌怪獸比希莫和利未亞坦（譯按：新譯本作「河馬」和「鱷魚」）。事實是沒有人能打敗牠們（四十一33~34）。珀杜認為這些講論的信息是：宇宙井然有序，可是，混沌的勢力十分強大，如果耶和華的旨意是按公正治理世界，便必須恆常降伏這些勢力。約伯在他的第二段講論中承認和讚美耶和華的主權，他在四十二章6節厭棄的是自己之前顛覆造物界秩序的哀嘆和反叛話。

在結語中，約伯朋友的神學立場——強調賞報和上帝的主權不可質疑——被判為錯謬。約伯質問上帝是否公正，要求管理宇宙的上帝聆聽受害者的懇求，他的立場被肯定，獲判為正確。根據上帝的講論看，約伯得以恢復一切，不是由於他敬虔和完全，而是因為上帝撥亂反正，還自己的清譽。按這意義說，上帝得到救贖。約伯記的信息是：這世界是上帝的國，受制於祂的聖諭。可是，上帝與邪惡需要不斷作戰，人在上帝的世界中不是王，而是上帝的「奴隸」（四十二8，Perdue對通常譯作「僕人」的翻譯）。不過，人類作為奴隸，蒙召參與這場正邪大戰——甚至包括呼求創造主按正義行事。

## 挑戰人的自我理解

珀杜用比喻來詮釋約伯記，詹曾則視諷刺技巧為關鍵。詹曾說：諷刺句子「意在言外，另有所指的意思顛覆了表面的意思」。這種顛覆行為給「重構」開大門，產生取代舊意的新意。諷刺技巧挑起「積極的道德掙扎」，讓讀者有機會認同新意義。詹曾認為上帝的講論所發出的問題，不單是修辭性的反問句，而是諷刺句——不是譴責約伯說話放肆，而是挑戰和邀請他改變自己的神學。四十二章6節暗示約伯如何改變，詹曾把經文譯作：「因此，我收回並改變自己對塵土和灰燼的想法」，希伯來聖經只在三處地方出現「塵土和灰燼」這片語：創世記十八章27節；約伯記三十章19節，四十二章6節。在前兩節，這片語表達出說話者對自己受造身分的意識。詹曾不認為上帝的問題，從語氣和內容上看，是要強調約伯，以至人類

是多麼微不足道。人類雖然屬於受造物一員，但聖經卻表明，上帝向人這種受造物發出有關其他受造物的問題。若看反問句（你是誰？你當時在哪裏？你能麼？）為諷刺性，那些問題便等於挑戰約伯的自我理解：我約伯純粹是受造物，還是，雖然是受造物，但透過投入世界而穿戴上帝的形象，即管世界對我不是全然透明？詹曾認為從約伯第二次回應上帝的內容看，他接受上帝的挑戰。

### 讀者反應

雖然詹曾提出自己對約伯記信息的理解，但他不認為這是唯一可能的意思。詹曾主張，諷刺句子可以是「穩定」，也可以是「不穩定」。穩定的諷刺是指作者顛覆原有立場，用另一種作者看為是肯定、無法顛覆的立場取代。不穩定的諷刺顛覆原有立場後，並不會帶出任何肯定的立場。詹曾認為神聖講論中的諷刺並不穩定，留給讀者「積極的道德掙扎」挑戰，即根據自己的處境決定這些講論以至全書的意思。這為所謂的「讀者反應評鑑學」（reader-response criticism）開了綠燈，這進路基於一個假設：文本的意義在不同程度上是由讀者創造。大部分「讀者反應」的進路會附帶意識形態，作為解讀文本的「眼鏡」。克萊因斯的約伯記註釋的引言從幾種意識形態立場——女性主義、素食主義、物質主義及基督教——簡略示範約伯記的幾種「閱讀方式」。

## 女性主義閱讀

女性主義讀者自然對約伯的妻子特別感興趣。帕德斯（Pardes）視她預告，某程度上更促使，稍後對話的不安情緒。面對這樣的現實，約伯仍堅持要「完全」順服那位「完全」的上帝，同樣經歷損失的妻子就是挑戰這種習慣。約伯在怒氣中回答她，顯示她其實可能說出了他的心聲。雖然約伯不肯「咒詛上帝，死掉算了」，可是對話一開始，他便發出咒詛（咒詛自己的生日），說自己沒出生還好。約伯的妻子幫助他提出問題，叫他最後可以從新角度理解上帝。不過，她的話實在太富挑釁性，以致作者在結語中不再提到她。帕德斯認為，結語中提到約伯女兒的名字，沒有提到兒子的名字，此舉意義重大。她們的名字——耶米瑪（光輝之日或鴿子）、基洗亞（桂皮——一種香料）及基連哈樸（錫角——眼睛化妝品）——顯示，約伯發現了美麗和芳香及女性美的新世界。約伯表達對女兒的尊重，賦予她們產業，這在當時來說十分罕見。帕德斯的詮釋是，約伯既向上帝降服，亦放棄了男性喜操控的衝動。

范沃爾德（Van Wolde）從相似的角度解讀約伯妻子的故事角色。不過，她主張約伯妻子對白的意思含糊，她翻譯二章9節為：

他妻子對他說：

「你要堅守自己的虔誠嗎？」

讚美上帝 / 向上帝道別，然後死吧。」

范沃爾德指出，約伯妻子說話的上半部分重複了二章3節上帝論約伯的話：「他還是堅守自己的純全。」下半部分呼應一章11節和二章5節下撒但說的話：「且看他會否當面向你道別。」故此，約伯的妻子同時引述上帝和撒但的話，並用了希伯來文 *barak*，這字一可解作「祝福 / 讚美」（如一10、21），二可解作「咒詛」（如一5、11，二5）。她是叫約伯「向上帝道別〔或咒詛上帝〕」，惹上帝發怒而死，還是，叫約伯讚美上帝，口裏帶著讚美話而終（可能是自我了斷）？由於這話含糊，約伯的回答是說他不想咒詛上帝，還是不想讚美上帝？無論如何，妻子的話令約伯思考自己的境況，第一次正視自己的死亡，因而開始發出問題。范沃爾德認為，一章21節直接的陳述和讚美（「賞賜的是YHWH，收回的也是YHWH；YHWH的名是應當稱頌的」），被問題取代（「難道我們從神明得福，也不應當受禍嗎？」），顯示約伯開始思考。留意，「神明」取代了YHWH（Van Wolde的譯法）。故此，約伯妻子提出的問題，促使約伯展開連串尋問，結果改變和深化了他與上帝的關係。

## 解放神學的解讀

古鐵雷斯（Gutiérrez）從解放神學的角度閱讀約伯記，認為「我們當怎樣談論上帝？」是這書最重要的問題，特別是按拉丁美洲無辜人受苦的處境回答。古鐵雷斯認為，序言、語結和約伯開首的哀嘆帶出一個問題：「人相信上帝，是否可能全無私心？」約伯記的作者相信是可以，他用約伯為他出口。古

鐵雷斯主張，約伯記結合了先知語言（見於對話和以利戶的講論）和默觀語言（見於上帝的講論和約伯的回應）。到最後，約伯發現先知的語言（表達出上帝的愛所要求的公義）必須配合默觀和敬拜的語言（表達出上帝無條件的愛）。約伯記確實存在苦難和上帝公正的問題，但這書主要要說明，思想上帝若只淪為思想上帝的公正，上帝便會淪為偶像。除非我們接受上帝的奧秘性——上帝可自由施恩，自由表達白白的愛——否則公正的本義便會扭曲。上帝的講論表明，祂無限、不能賺取的愛向整個造物界伸展。約伯第二次回應上帝，是明白這書的關鍵。約伯不是懊悔自己說過的話，他透過受苦的經歷，明白了別人的苦難，因而放棄了賞罰的道德觀。約伯懊悔的是自己的哀嘆和沮喪，他明白自己把上帝鎖死在某種公正觀內，現在他否定那種觀點了。單單公正並非最後答案，有了恩典，公正才變得完全。因著信上帝賜人不配得的愛，我們就會「偏愛」窮人（貧窮本身不會自動使人配受此特權），與窮人和受壓迫剝削的人站在同一陣線。

### 約伯記的信息

上文歸納了不同學者對約伯記信息的詮釋，在多大程度上，這些「信息」可以兼容？請以其中一個詮釋作為核心信息，看看可與哪些觀點互補，與哪些觀點有衝突。

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

### 註釋書

這個奇特、難解的書卷吸引了很多註釋家寫書。克萊因斯的註釋書收入了一份詳盡的約伯記參考書目。羅德（Rodd）和懷布雷的註釋書有不錯的概覽，而後者略較專門。F. 安德森和羅利比較簡短，後者對學術爭論精簡而平衡的判斷尤其突出。多爾姆的重量級註釋的翻譯和重印證明該書是約伯記註釋的「經典」。德賴弗和格雷特別著重約伯記的文本和語言。不過，論到語言，現在必須考慮烏加列文獻，這是波普的註釋書的強項。戈迪斯的巨著是畢生研究的結晶，含有大量有用的專門研究，註釋亦詳盡。克萊因斯、哈貝爾和詹曾代表較重文學進路的新趨勢。

\* F. I. Andersen, *Job*. TOTC. London: IVP, 1976.

M. Battenwieser, *The Book of Job*. London: Hodder & Stoughton, 1922.

D. J. A. Clines, *Job 1-20*. WBC. Dallas, TX: Word Books, 1989.

E. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job*. London: Nelson, 1967 (a translation by H. Knight of the French edn of 1926).

S. R. Driver and G. B. Gray, *Job*. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1921.

J. C. L. Gibson, *Job*. DSB. Edinburgh: St Andrews Press, 1985.



- R. Gordis, *The Book of Job*. New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 1978.
- N. C. Habel, *The Book of Job*. OTL. London: SCM, 1985.
- J. E. Hartley, *The Book of Job*. NICOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988.
- J. G. Janzen, *Job*. Interpretation. Atlanta, GA: John Knox Press, 1985.
- M. H. Pope, *Job*. AB. Garden City, NY: Doubleday, 1973 (3rd edn).
- \* C. S. Rodd, *The Book of Job*. EC. London: Epworth Press, 1990.
- \* H. H. Rowley, *Job*. NCB. London: Nelson, 1970.
- N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job: A New Commentary*. Jerusalem: Kiryath-Sepher, 1957.
- \* N. Whybray, *Job*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

### 其他著作及文章

- D. J. Clines, 'Deconstructing the Book of Job', in D. J. Clines, *What Does Eve Do to Help?*, JSOTSup 94. Sheffield: JSOT Press, 1990; pp. 10-123.
- \* J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998 (rev. edn).
- K. J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*. BZAW 197. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1991.
- \* J. H. Eaton, *Job*. OT Guides. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*. London: SPCK, 1970.

- E. M. **Good**, *In Turns of Tempest*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- R. **Gordis**, *The Book of God and Man: A Study of Job*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- A. **Guillaume**, *Studies in the Book of Job with a New Testament*. Leiden: Brill, 1968.
- G. **Gutiérrez**, *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent*. Maryknoll, NY: Orbis, 1988.
- N. C. **Habel**, 'The Narrative Art of Job: Applying the Principles of Robert Alter', *JSOT* 27 (1983); pp. 101-11.
- W. G. **Lambert**, *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: OUP, 1960.
- R. E. **Murphy**, *Wisdom Literature*. FOTL 13. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
- \* \_\_\_\_, *The Tree of Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996 (2nd edn).
- I. **Pardes**, 'Conclusion' in I. Pardes (ed.), *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992; pp. 144-56.
- L. G. **Perdue**, *Wisdom in Revolt*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- \* \_\_\_\_, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*. Nashville, TN: Abingdon, 1994.
- J. B. **Pritchard**, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old*

*Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969 (3rd edn).

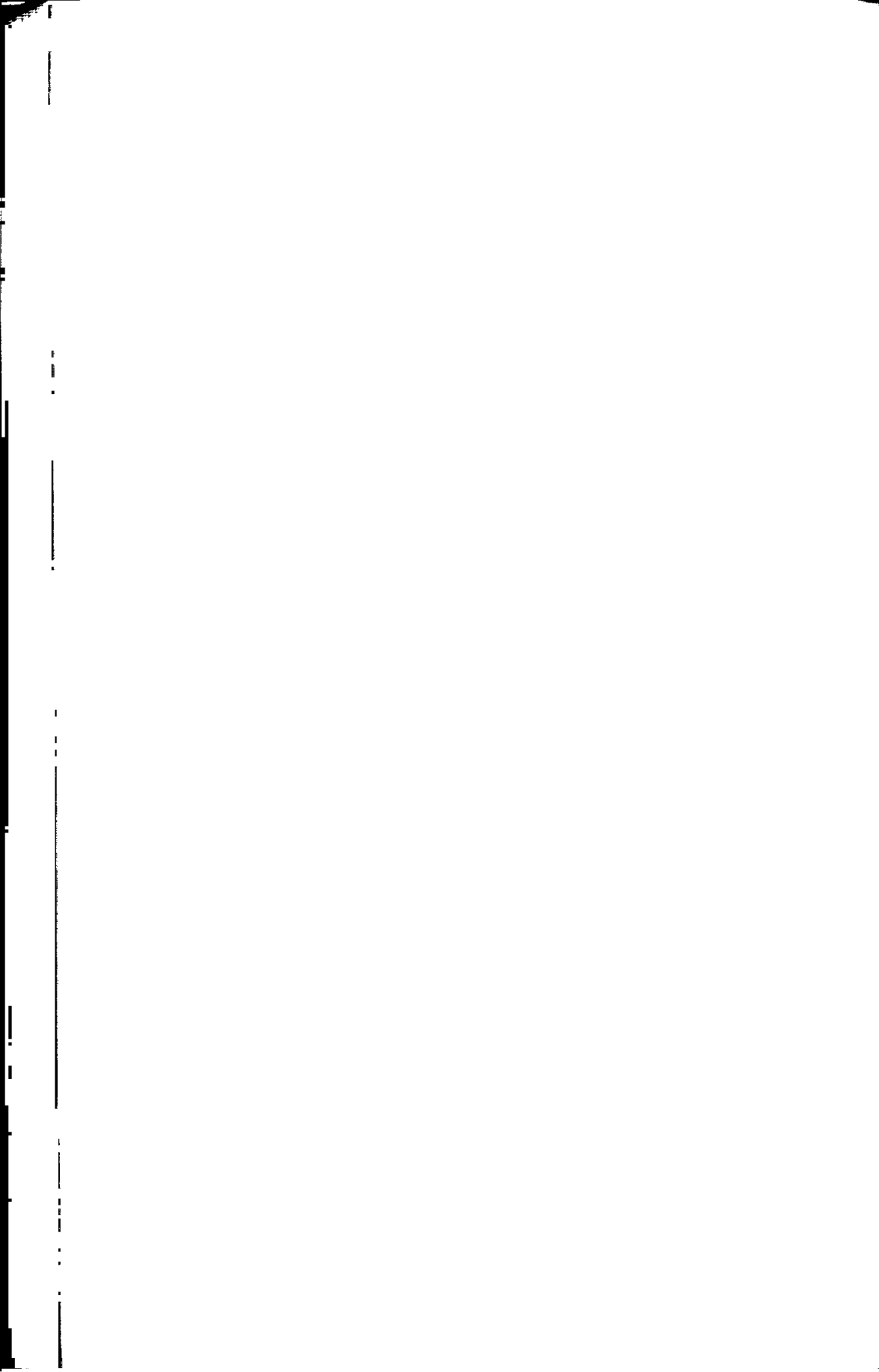
H. H. Rowley, 'The Book of Job and Its Meaning', in *From Moses to Qumran*. London: Lutterworth Press, 1963; pp. 141-83.

N. H. Snaith, *The Book of Job: Its Origin and Purpose*. London: SCM, 1968.

W. B. Stevenson, *The Poem of Job*. Oxford: OUP, 1947.

G. L. Studer, *Das Buch Hiob*. Bremen: M. Heinsius, 1881.

E. van Wolde, *Mr and Mrs Job*. London: SCM, 1997.



# 第六章

## 傳道書

### 傳道者是誰？

本章中，「傳道者」（Qoheleth）是其教導記入傳道書的人。跟全書不少內容一樣，那個稱呼其「話」記在本書的人的希伯來字（*qoheleth*，傳一1）撲朔迷離。從文法上說，這字是陰性，但在書中幾乎全用陽性的動詞形態。而且，在十二章8節，七章27節大概也是，這字的前面有定冠詞，因此是「那傳道者」，暗示傳道者是頭銜，不是名字。

Qoheleth這字似乎是衍生自動詞 *qahal*，意思是「聚集、招聚」。從格式看，這字屬於指涉某些職責或專業的一小類詞彙，部分又成了擔綱這些職務的人的頭銜。以此推論，Qoheleth的意思類似是「召集人」。這「召集人」召集甚麼呢？從傳道書十二章9節來看，可能是箴言。不過，動詞 *qahal* 每逢在希伯來聖經出現，都是指召集人群，故此希伯來聖經譯成希臘文的時候，Qoheleth被譯作 *ekklesiastes*，這字解作公眾集會的一分子。當相關的名詞 *ekklesia*（「公眾集會」）成了指涉「教會」的名詞後，Qoheleth這字便被理解為「傳道者」，較舊的英文譯本都會作此譯。現代的英文譯本通常會用較中性的「教師」。傳道書十二章9節告訴我們，除了別的工作外，

Qoheleth的確也從事教導，但教導甚麼，在甚麼場合教導，則只能猜測。學者因應這書的內容，提議Qoheleth的聽眾是富家子弟，有空餘時間可作學習和討論。Qoheleth可能經營自己的學校，但我們已看過，沒有確鑿證據顯示主前第二世紀初便西拉的學校出現以前，以色列和猶大曾存在這類機關。

### Qoheleth的意思

請用經文彙編、聖經字典（例如 *NIDOTTE*）和希伯來文詞典，研究動詞 *qahal* 和相關詞語在希伯來聖經中的用法。然後，為Qoheleth這名字或頭銜的意思下你的結論。

傳道書的開場白說：傳道者是「在耶路撒冷作王、大衛的兒子」，表面看來，似乎是指所羅門，傳統上也是這樣理解。不過，起碼自馬丁路德開始，一直有人察覺到按書的內容本身看，這個說法有問題。第一，所羅門何以要用「筆名」？若有人作為一種文學技巧，自視為所羅門，就較易理解。二章12節解釋了為何要運用這種技巧：「王的繼承人還能作甚麼呢？只不過作先前作過的罷了。」言下之意，若王也無法參透人生的意義和目的，還有誰能？因此，作者透過戴起王的「面具」，可以探索各種可能的人生意義來源。事實上，在第二章之後便再沒有出現傳道者是所羅門的暗示，因為第一、二章已從擁有時間、金錢和權力的人的角度，在最大範圍內探索了人生意義，以後無須這樣做。

就算在這幾章，也有線索顯示，作者不是歷史上的所羅門。傳道書一章12節直譯是「我傳道者曾在耶路撒冷作王」。根據列王紀上，所羅門死時仍「在位」，這時卻間接說自己不再作王，就顯得奇怪。然後，作者在一章16節上說：「我自己心裏說：『我得了極大的智慧，勝過所有在我以前統治耶路撒冷的人』」，在所羅門以前，唯一曾在耶路撒冷作以色列王的是他父親大衛，而所羅門不太可能拿自己與舊日統治耶路撒冷的耶布斯王相比。若看這兩節經文是文學技巧——作者把自己說成是所羅門那般有分量的王，但又不太在意假裝成歷史上的所羅門——我們便一清二楚。傳道書稍後會對君王和政府作不留情面的批評，似乎出自嘗過壞政府的普通人手筆，可能性遠比出自御筆大（傳四1，五8~9，八2~5，十5~7、20）。

單單根據這內證來看，也可以明白為何自十九世紀開始，絕大多數學者認為傳道者不是所羅門，他只是用了所羅門的身分在頭幾章探索各種人生意義的源頭。我們將看到，還有其他理由顯示，傳道書不是出自主前第十世紀的所羅門。

### 角色扮演和人生省思

假設你要反省人生意義，然後寫給大眾，穿上哪些角色可以幫助你和讀者施展想像力以達到目的？扮演首相？流行歌手？運動名星、影星、富豪大亨？今天有哪個人可以像所羅門那樣，能接觸如此多探索人生意義的渠道？

## 文本和語言

傳道書的文本看來受到妥善保存，理解這書時遇到的問題，多半是來自這書不尋常的語言、形式和信息，過於是來自文本傳遞的問題。昆蘭發現少量的希伯來文傳道書殘篇，都支持馬所拉抄本的經文。

七十士譯本的傳道書希臘文非常直譯，幾處譯文似乎反映另一個希伯來文版本，這版本比馬所拉抄本文理較通順。拉丁文武加大譯本（Vulgate）的譯法比七十士譯本自由。敘利亞文別西大譯本基本上與馬所拉抄本一致。亞蘭文他爾根不是翻譯，而是詮釋性的意譯，傳道者成了正統而一致的思想家。

最少自十七世紀開始，學者已認為傳道書的希伯來文可以證明作者不是所羅門。大部分聖經書卷是以「古典希伯來文」寫成，而傳道書的語言，從詞彙、文法和句構來看，截然不同，反而接近明顯是寫於被擄回歸後的書卷的希伯來文，例如以斯拉記、尼希米記和歷代志。的確，甚至比起這三卷書，傳道書的語言更接近後一點出現的早期拉比的米示拿式（Mishnaic）希伯來文。學者提出了好些解釋，嘗試說明傳道書希伯來文為何這樣奇特。

「後期」或「後聖經時代」希伯來文的特色之一是亞蘭文詞彙和文法格式影響甚重。亞蘭文是閃族語言，與希伯來文關係密切，但可清楚區分。亞蘭文成了波斯帝國的普遍用語，最後更取代了希伯來文，成為普遍猶太人的語言。傳道書受到亞蘭文的影響相當明顯，以致有些學者（例如，Torrey、Ginsberg 1950）主張，我們現在手頭上的傳道書，乃譯自亞蘭文。這種



論點受到很仔細的批評（例如，Gordis和Whitley的批評），似乎再沒有學者支持。部分論點細微而專門，然而，戈迪斯提出兩個較一般性的論點。第一，支持傳道書是翻譯的關鍵之一是傳道書好些難明的地方是「誤譯」。戈迪斯主張，這類解釋有部分抵受不了嚴謹查考，再進一步，整個論點都有問題。翻譯的人會誤解，會譯錯，但通常會用清楚的譯入語表達他的理解。戈迪斯指出，某些聖經書卷的希伯來文問題在大部分英文譯本都會譯得很流暢，艱澀的地方都「迎刃而解」。戈迪斯又指出，傳道書的亞蘭語現象並不一致，這較不可能是翻譯的結果，而是由於作者精通兩種關係密切的語言，多少不自覺地交替運用起來。

在1952年，達胡德提出，傳道書是由一個受腓尼基語影響的猶太人所寫，因而那猶太人必定曾住在腓尼基的城市。戈迪斯和尤其是惠特利（Whitley）都詳細地研究過這理論，它得到極少學者支持。

現在看來已有共識，認同戈迪斯的結論：傳道書的語言獨特，主要是由於作者精通亞蘭文，可以隨意轉用亞蘭文字詞和用法。懷布雷提出另一個可能性：作者要表達古典希伯來散文不容易表達的複雜和抽象思想。希伯來古典散文體缺乏連接詞，少用從屬子句，故此難以表達傳道者反思中那種常見的修飾和微妙含意。

## 傳道者生活的時代和地點

上文已提過，達胡德提議傳道者住在腓尼基，但這看法

只得到極少支持。特別是十九世紀，有些學者主張，傳道者住在埃及的亞歷山大，在那裏寫作。這某程度上是由於學者認為傳道書有希臘色彩（稍後會再討論）。不過，證據之一是有些經文說傳道者的學生可以直接與王接觸（特別是傳八2~4），另外有經文可能是說海上貿易（傳十一1~2）。這兩個說法也不見得十分強。提到王的經文可能只是傳統說法，無論如何，「王」可以是指「地方首長」，不管官職如何——在被擄後的耶路撒冷，則是省長。另外，除了埃及，巴勒斯坦亦有國際港口。

傳道書有少量證據，顯示這書是源自耶路撒冷。書中提到當地的環境，如下雨（傳十一3，十二2）、風勢改變（一6，十一4）、井和地下儲水池（十二6）及杏樹（十二5），這些是猶大地的特色，不符合埃及的處境。更重要是，書中提到聖殿和獻祭（五1，九2），似乎是假定傳道者的學生可以接觸到耶路撒冷的聖殿。

如果我們接受傳道者精通亞蘭文，認為這最能解釋這書的語言，再加上書中有很多米示拿希伯來文的特色，那麼，傳道書出現時，大概已從被擄回歸好一段日子了。學者普遍同意，便西拉看來聽聞過傳道書（Barton列出有關證據；Gordis 1968作出撮要），而便西拉作品的寫作日期通常不會定得晚於主前180年。另外，昆蘭發現過傳道書的殘篇，日期估計是主前150年左右，暗示傳道書那時已頗街知巷聞。此外，傳道書對於主前160年間巴勒斯坦的騷亂——安提阿古四世逼迫猶太人，引發馬加比叛亂——沒有任何暗示。按這一切推論，傳道書的寫

作日期不可能定得晚於主前200年太久。

### 傳道書和便西拉

巴頓 (Barton) 和戈迪斯主張便西拉認識傳道書。  
你覺得他們列出的證據有說服力嗎？

在十九世紀，有些學者聲稱在傳道書找到大量希臘語現象，若是如此，寫作日期便要鎖定在主前334至331年亞歷山大大帝征服波斯帝國之後好一段時間，以便希臘文在巴勒斯坦流通起來。不過，經過學者仔細分析，這些可能的希臘語現象都可在希伯來文或相關的閃族語言中找到類比 (Barton及Gordis 1968提供了有用的撮要)。

弗雷德里克斯 (Fredericks) 提出，很多被視為較晚寫作日期的語言特色，其實在聖經的希伯來文中都有先例。他認為，傳道者的語言不應被定得晚於被擄時期，甚至可能更早。朔爾斯 (Schoors) 指出弗雷德里克斯的論點有問題，因他只孤立地考慮各語言特色，然而，是不同特色結合起來的整體證據暗示，成書時間是被擄回歸的晚期。大多數學者仍認為，這書的語言暗示第三或最早是第四世紀末，另一證據是他們認為書中有希臘化時期的希臘思想。下文會再作討論。

## 傳道者和傳道書

最少自十九世紀開始，便有人爭論傳道書有多少內容是出自那稱為傳道者的手筆。引發問題的是書中兩個早期拉比已察

覺並關注的特點。第一，書中有自相矛盾的話，最刺眼的例子是八章12至14節。第12至13節說惡人不會長久發達，敬畏上帝的人終必得福。可是，下一節便剛好相反。書中還有相隔頗遠的矛盾話（例如，傳三17，九1~2）。第二，傳道書有些講法似乎抵觸別的經書的話（例如，八14）。

十九世紀下半葉流行一種說法：傳道者的原話對主流的「智慧傳統」批判得太尖銳，於是，後來一些較溫和的編者作出補充或插入一些觀點，好叫傳道者的話聽來溫和一些，較合乎「正統」。西格弗里德（D. Siegfried）的註釋書（1898年用德語出版）是這方面的極端例子，該書假設有九位編者，各抱不同的神學觀點，超過一半的傳道書內容出自他們（Barton撮要了Siegfried的分析）。令人奇怪，若傳道者的話真是如此可怕，難以改造成「正統」觀點，為何不索性禁止流傳！

歷來都有各種方案，嘗試解釋傳道書為何有看來矛盾的觀點。近來好些解釋重新得到重視，因為多種編輯的理論已經不能令人滿意。其中一種解釋是，傳道書是一本文集，收入傳道者在人生不同歲月寫下的片段，書中不同的態度和語調反映他不同的人生經歷和階段。這看法帶出一個問題：誰編撰這文集——傳道者本人，還是他的學生？傳道書的引言和結語有明顯的編輯活動。另外，在資料的編排上，可否辨認出次序來？我們將會看到，學者就這問題意見分歧。

另一種解釋是，傳道者是在引述傳統的教訓，再加以評論，有時甚至是駁斥。當代作者不會用引號標示出引述的資料，讀者要自己辨別出來。傳道書四章5至6節可能是這類「引

述和評論」技巧的例子：

愚昧人抱著手，吃自己的肉。

一掌盛滿安寧，勝過兩手抓滿勞碌捕風。

第5節的態度接近箴言六章10至11節及二十四章33至34節。按傳統說，對這句箴言的回應應是鼓勵人辛勤工作（例如，箴十三3，二十一5）。可是，傳道者卻主張，應滿足於有限度工作而帶來的成果，這是傳道者的心底話，因為「捕風」是他的口頭禪，別處也曾表示勞碌過度徒然（例如，一3，二18起）。另一個類似看法認為，傳道者在書中是與一個真實或假想的對手進行對話。問題是，對於哪些經文是「引文」，哪些是「回應」，共識有限。另外，有些「引文」被認為是歸納或支持傳道者自己的觀點。

洛德（Loader）的觀點差不多，他主張那些看來矛盾的話包含「正極」和「負極」，彼此制衡。一邊是「傳統智慧」的典型觀點，另一邊是傳道者的回應。根據這框架，洛德認為傳道者本身的思想沒有真正的矛盾。批評者指出，洛德提出的「兩極」不都是真正的對立，而他的「正極對負極」的框架常產生牽強的釋經。

最後，另一種可能解釋是傳道者的思想有辯證味道。傳道者看現實錯綜複雜，只強調其中一面，或從兩極中找出「中間路線」，都不足以處理現實的複雜性。人只能接受看來是矛盾的世情，因為全個真相超出人所能理解的。故此，傳道

者的書寫可用一句德語表達——*Zwar-aber Aussage*，這話可譯作「『說法成立，但另一方面』句子」。幾位學者從這角度分析傳道書，但困難在於「但另一方面」的句子通常不是直接在「說法成立」的句子後面出現。因此，傳道者會說，因為存在欺壓，所以死人比活人幸運（傳四2），但在很後多章後，傳道者才說，活著是更好，因為活著的人仍有盼望，知道自己必死，死人卻一無所知（九4~5）。一個可能解釋是，傳道書是一本鬆散的言論集。

#### 傳道書中的引文

懷布雷（1981）提出，若一句說法（具體說，即有兩部分的句子）有以下特徵，便很可能是引文：

1. 那句說法獨立、完整。
2. 形式與箴言十至二十九章的格言非常相似。
3. 表達的思想與箴言一致，卻與傳道者的主要思想抵觸。
4. 缺乏「後期」的語言特色。

懷布雷運用這些原則，找出他看為是「清楚例子」的八個引文：二章14節上，四章5節，四章6節（省去「捕風」二字），七章5節，七章6節上（省去「這也是虛空」），九章17節，十章2節，十章12節。

福克斯（1999）同意懷布雷的判斷可能正確，不

過，除非引述者本人與引文「保持距離」，否則引文便成了引述者自己的話。他辯稱，如果傳道者想讀者知道是引文，可以做得清清楚楚，明明白白地說：「智者說……但我說……」，此外還有些較不明顯的方法：

1. 除了主要說話者外，在鄰近的上下文提到另一個人，讓讀者把那話與那人聯想在一起。
2. 提到「口」或「話」或其他表示說話的詞彙。
3. 改變文法上的數目或人稱，例如「他們說……」。

據福克斯看來，找「引文」很容易會變成逃避困難經文的手法。

請研究懷布雷列出的「引文」，然後評估福克斯的批評。

儘管有這些可能的矛盾，有些字詞（例如，「智慧」、「定期／定時」、「益處」）、片語（例如，「日光之下」、「虛空的虛空」）和主題（例如，智慧的價值、對工作的適當態度、死亡的必然、享受人生）貫穿全書，賦予全書一種統一性。因此，今天大多數學者基本上同意，這書大部分的內容是由同一個人所寫，但如上述的概覽所說，對於這書為何這麼奇特，學者沒有一致答案。

*Zwar-Aber Aussage* 分析

摘自：赫茨貝格 (H. W. Hertzberg 1963)

<i>Zwar</i>	<i>Aber</i>
一16	一17~18
二3~10	二11
二13~14上	三14下起
三11上	三11下
三17	三18起
四13~16上	四16下
七11~12	七7 (位置調換)
八12下~13	八14~15
九4下	九5
九16上	九16下
九17~18上	九18下~十1
十2~3	十5~7

## 文學結構

雖然傳道書缺乏清晰的思路，但仍有學者嘗試提出這書的文學結構。儘管共識不大，但普遍同意一章1至3節和十二章8至14節分別是序言和結語，構成內文的框架，而內文大多是傳道者的話。序言和結語，及可能少量後加的內文，出自編者（或多於一人）的手筆。在一章1至2節、七章27節和十二章8至14



節，傳道者均是第三人稱（有些英文譯本看不出這變化），讀者自然會認為這些經文的作者另有其人。在這框架中，第一和最後的部分（一4~11和十二1~7）有獨特的半詩歌風格，兩段經文的編排很可能是給傳道者的思想作引和作結。在一章12節至二章26節，傳道者戴上所羅門的面具，風格和主題自成一格，也包含很多隨後會討論到的題目。如果這些觀察成立，傳道書的文學結構問題主要是關乎三章1節至十一章10節的資料編排。

有些學者按他們看為某段落最重要的主旨或主題而把全書分成若干段落。金斯伯格（Ginsberg 1955）把全書分成四大段落，標題和結語不算在內：

金斯伯格的傳道書結構		
標題	一1	
A	一2~二26	主題：「一切都是空（ <i>hevel</i> ）」
B	三1~四3	主題：「一切事件都預定，但無人能預知。」
A'	四4~六9	主題：「一切都是空（ <i>hevel</i> ）」
B'	六10~十二8	主題：「一切事件都預定，但無人能預知。」
結語	十二9~14	

按金斯伯格的看法，三章9至13節把AB兩個主題連接。一章3節提出的問題在三章9節再次出現，並得到解答：人勞苦卻

無所得，因為上帝預定是這樣。A'B'重複AB的主題，並說明兩個主題會帶出的結果。這分析受到的主要批評是，大部分經文不能套入所提出的主題。金斯伯格自己也承認，他形容有些段落「離題」（例如，五1~9，九17~十19），但沒有作出解釋。

另一些學者從文學技巧和主題段落一併入手分析結構，魯索（Rousseau）在這書的框架中發現一個交叉結構：

A	標題	—1
B	主題	—2~3
C	序言	—4~11
C'	結語	十二1~7
B'	主題	十二8
A'	編修註腳	十二9~14

從上表可見，交叉結構的下半與上半平行兼倒影。此處，我們大可質疑A和A'到底有多對應。魯索在這框架中，把內文分成七個「循環」，各循環最後都勸人要享受人生。

A	1.	所羅門的自白（一12~二26）
B	2.	智者不能了解上帝整體的設計（三1~13）
	3.	智者不能了解死後會怎樣（三14~22）

C	4.	各樣的假象和忠告（四1~五20）
	5.	各樣的假象和忠告（六1~八15）
B'	6.	智慧無用武之地（八16~九10）
C'	7.	假象和忠告（九11~十一10）

魯索之前的學者已察覺到，書中一再出現關於享受人生的經文（傳二24~26，三12~13、22，五18~20，八15，九7~10，十一7~10），可是沒有看出這種重複如何發揮標示結構的作用。魯索的嘗試是否真的成功？有三個段落（「魯索的循環」中的4、5及7）標題一樣且空泛，而且不是真正的主題。魯索主張，在各循環中，材料通常是根據由重複主題、片語或詞彙構成的「平行體」原則編排，例如在第一個循環中，魯索辨認出上下兩半的平行：

智慧是假象（一12~18）——財富是假象（二1~11）

智慧是假象（二12~17）——財富是假象（二18~23）

比起尋找整體的結構，魯索在尋找較下層的結構方面較成功。

賴特（Wright）和克倫肖南轅北轍的分析或許可代表學者論到傳道書結構時如何各走極端。賴特看一章4至11節和十一章7節至十二章7節強調了這書的兩大主題：勞碌無益，鼓勵享受人生。賴特在這書的主體部分尋找純文學性的結構指標。賴特運用「〔這也是 / 一切都是虛空，都是〕捕風」這重複

句，作為六小段的重複結語，他認為這六小段是全書的前半部分（一12~六9）。後半部分由「查不出」標示的四小段（七1~八17）和「不知道」標示的六小段（九1~十一6）組成。針對賴特的批評有幾方面。他的「指標」句原則不完全一致。舉例，賴特不理會四章4節出現的「指標句」，而一章14節的「指標句」出現在段落中間，不是見於結尾。另外，傳道者雖然重複了另一些話（例如，「日光之下」），賴特卻只選用了其中三句。最後，有些小段落在主題上缺乏真正的緊密性（例如，二18~六9，十16~十一2）。賴特後來依據數字學（numerology）作為支持，因為希伯來字母也有數字作用。賴特指出，「虛空的虛空，一切都是虛空」這句話的希伯來文數值是216，正是一章1節至十二章8節的節數。另外，在一章2節，「虛空」一詞（數值是37）共出現三次，總數值是111（3 x 37），而一章1節至六章9節共有111節，在賴特看來，這證明六章9節是清楚的分界線。賴特還有別的更複雜的數字研究。問題是，賴特為找出切合他心中結構的數字模式，提出了似乎較武斷的假設。此外，現時傳道書的節數是在中世紀才劃分出來，我們不知道原來的編者是否會按這些分節的方式思想，或甚至有沒有分節的概念。

### 賴特的分析

序言（一1~3）

主題一：勞碌無益（一4~11）

I. 傳道者考究人生（一12~六9）

雙重引言（一12~15、16~18）

研究尋樂（二1~11）

研究智慧和愚昧（二12~17）

研究勞碌的成果（二18~六9）

## II. 傳道者的結論（六10~十一6）

引言（六10~12）

### A. 人不能查出自己最好是作甚麼

批判傳統智慧：

論順境和逆境的日子（七1~14）

論公正和邪惡（七15~24）

論女人和愚昧（七25~29）

論智慧人和君王（八1~17）

### B. 人不能知道自己身後會發生甚麼事

人知道自己會死，死人一無所知（九1~6）

陰間沒有知識（九7~10）

人不知道自己的年日（九11~12）

人不知道將來發生甚麼事（九13~十一15）

人不知道將來發生甚麼惡事（十一16~十一2）

人不知道將來發生甚麼好事（十一3~6）

主題二：勸人享受（十一7~十二8）

結語（十二9~14）

克倫肖和幾個註釋家都放棄了尋找傳道書的整體結構，僅滿足於把這書分成看來一致的小段落。克倫肖與其他學者（例

如，Schoors、Whybray 1989）對於小段落的劃分不是全無分別，但很大程度上一致。

### 克倫肖的分析

一1	標題
一2~3	格言和主題宣言
一4~11	日光之下無新事
一12~二26	王的實驗
三1~15	萬事有定時
三16~四3	受欺壓者的眼淚
四4~6	論勞碌和不勞碌的傳統洞見
四7~12	有同伴的好處
四13~16	變幻無常的群眾
五1~9	宗教責任
五10~六9	財富令人失望之處
六10~12	轉接部分
七1~14	箴言集錦
七15~22	論中庸之道
七23~29	尋尋覓覓
八1~9	統治者和臣民
八10~17	上帝作事的奧祕
九1~10	死亡之陰霾
九11~12	時機
九13~18	浪費了的智慧

十1~20	論智慧和愚昧的箴言集錦
十一1~6	冒險的元素
十一7~十二7	青春和老年
十二8	主題宣言（首尾呼應）
十二9~14	結語

除了標題和結語（傳十二9~11、12~14），克倫肖看幾段經文都是編輯註腳（二26上，三17上，八12~13，十一9下，及可能五19，七26下）。

### 傳道書的結構

讀一遍傳道書六章10節至十一章6節，比較賴特和克倫肖就這部分的分析。你認為哪個分析較有說服力？

## 註釋

我用的段落劃分與克倫肖建議的相似。

一1~3 我們一開始已談過這書的「標題」（1節，頁269-70），「格言」（2節）和「主題」（3節）會稍後討論（頁302）。

一4~11 這段散文有節奏地說到大地、日頭、風和水，可能是呼應希臘思想中宇宙的四元素：地、火、氣和水。不過，傳道

者並非關心宇宙的構造，而是想到宇宙沒有意義。沒有東西改變，只有時間流逝，人類也沒有能力帶來真正的改變或進步。進步的幻象不過是因人們遺忘了過去。

**一12~二26** 在這篇「王的見證」中，傳道者用了所羅門王的身分（一12），探索一切人生意義的可能性。傳道者如常一開始先總結自己的「實驗」和結論（一13~18），然後才詳細描寫其中的內容。傳道者按次論到自己追求肉體享樂和財富（二1~11）、智慧（二12~17）和建設性工作（二18~23），總結這一切都是「虛空」。故此，只管享受上帝賜的美物，不管它帶來喜樂是如何短暫和不足。

**三1~15** 在古代近東，知道事情的「恰當時間」，是有智慧的表現。第1至8節的詩歌肯定萬物都有「定時」，傳道者之後肯定這時間是由上帝所定，超過人所能理解。因此，事情的發生不在人的掌握中，人能夠做的是享受上帝賜的各種快樂。

**三16~四3** 這段落的主題是不公正，概括思考不公正的問題（三16~22），又提出一具體例子（四1~3）。傳道者面對世界的不公正，覺得上帝會賞罰的想法不太能夠帶來安慰，因為人類和動物死後的下場似乎是一樣。唯有盡可能追求享受，才能帶來幾分慰藉。

**四4~16** 傳道者宣佈三種通常推動人的欲望都是「虛空」：勝



過別人的欲望（4~6節）；致富的欲望（7~8節）；取得政治權力和名氣的欲望（四13~16）。論到同伴價值的經文（9~12節）不知與上下文有何關係，可能純粹是第8、10、15節「第二個 / 另一個」這「口頭禪」的連繫（譯本看不清楚）。

**五1~7** 這段落說到祭禮處境中應如何說話，特別論到獻祭（1節）、祈禱（2~3節）及許願（4~7節），總意是建議人敬虔要適可而止，免得太熱心而失言。

**五8~9** 這小段落諷刺政府官員由於關心自己的飯碗，過於看重公正，才導致欺壓的事發生。第9節的意思不清楚，請比較不同的英文譯本。

**五10~六9** 財富的主題貫穿這段落。傳道者透過反省人生、箴言和故事，指出賺取和運用錢財都是虛空。在中段，傳道者再次表示，享受上帝賜的美物可以稍為紓緩空虛感。

**六10~12** 傳道者重複一個基本主題：萬事都已預定，人不能改變。由於人不能知道事情的結果，故此無法參透事情的意義。

**七1~14** 這是一個語錄集，所根據的原則是詞彙重複，不是邏輯。在希伯來文，有六句話是始於 *tov* 這字（「好 / 勝於」，1、2、3、5、8、11節），有一句的第二個字是 *tov*（14節）。

這字在這段落共出現11次。另一些常見字是「智慧」（六次）、「心」（五次）和「愚昧」（四次）。本段落還有發音相似的希伯來文字遊戲。結尾是耳熟能詳的建議：盡情享受人生，因為人不能知道事情的真正意義。

**七15~24** 傳道者再次提出做事當中庸，不要太過邪惡和愚昧，也不要太有智慧和正義，這是基於他自己的人生觀察。傳道者建議「敬畏上帝」的人在這兩種極端中取其中道（18節）。第23至24節開首的「這一切」可以指上文或下文，或具刻意的連接作用，強調真智慧無法可尋。

**七25~29** 這段落用三個重複字眼——「尋覓」、「找」和「事理」——貫穿起來。傳道者表達自己對人性整體的看法，學者就此作了不同的詮釋，請看專題「傳道書七章25至29節的詮釋」。

#### 傳道書七章25至29節的詮釋

很多註釋家理解傳道者的意思是，女人比死亡更惡毒（26節），他找不到正直的女人，偶爾才找到正直的男人（28節）。此外，雖然上帝造人原是個個「爽直/正直」，他們卻都走差了（29節）。

另一些註釋家主張，在第26節，傳道者不是說所有女人，而是某一種女人，比如是淫婦或妓女，她們與箴言的才德婦人形成對照。《當代聖經》（*Living Bible*）

明文譯作：「妓女比死亡更惡毒」。有些作者繼而指出，傳道者在第28節下是引述他不認同的流行諺語。第28節上傳道者「找不到」的正是那諺語的道理。第29節沒有把男人女人分開處理，正可支持這樣詮釋第27至28節。

朗文（Longman 1998，頁201-07）認同並提出第一種詮釋的理由；墨菲（1992，頁75-78）支持第二種詮釋。讀一讀他們的論據，然後作出你的結論。

**八1~9** 傳道者論人在王面前當如何行止，意味他最少有些「學生」是年輕的侍臣，或很可能成為侍臣。傳道者像其他智者那樣提出處世之道。傳道者一貫的觀點——沒有人有能力或知識可在各種場合中都正確行事——在第6節下至9節出現。

**八10~17** 傳道者再思考報應的問題，他引述正統的觀點（12~13節），但前前後後提出一些觀察，表明即使在最理想的情況下，這種看法也過度簡化了現實。惡人有時確有惡報，但往往是很久後才遭報，於是惡人放膽行惡。太多時候，義人和惡人遭遇看來沒有分別。傳道者再次推薦人要盡可能享受人生。人不可能理解上帝的公正，因為沒有人能明白上帝在世界中行事的真相。

### 賞與罰

但以理書十二章1至3節是希伯來聖經中唯一清楚表

達死人復活的信仰的經文，相信復活後義人會得賞賜，惡人會受懲罰。這經文能否回應傳道者在傳道書八章10至17節所表達的關注？

**九1~10** 這段落的調子是全書最悲觀的之一，不過，其中的思想其實之前出現過。傳道者指出，人人也有一死，死亡是必然的結局，行義和敬虔也不能救人脫離死亡。不過，死了比活著更糟糕，故此，傳道者吩咐學生盡心盡力享受人生。

**九11~12** 這兩節經文指出，成功非必然。人總是受制於時間和機會，這兩個因素可能會帶來意想不到的災難。

**九13~16** 傳道者再用軼事指出智慧的限制。智者的忠告確實會帶來短暫的正面影響，可是，人微言輕，他和他的事蹟很快便被忘記。這段落是論智慧和愚昧的箴言集的序曲。

**九17~十15** 這個箴言集是用智慧和愚昧的主題，鬆散地組合起來，中間插入一則軼事（十5~7），作說明用。十章1節下的講法似乎概括了九章17節至十章4節的總主題：一點壞事（愚昧）能敗壞很多好事（智慧）。接著是一個闡明上述道理的軼事——愚昧人提拔至高位可以造成社會動盪。註釋家對於十章8至11節有沒有任何主線沒有共識——若有的話，似乎就是世事難料，所以人生不公平。十章12至15節的箴言貶抑愚昧人，特別是針對他們如何（亂）用言語。如同別處一樣，此處我們看

到，雖然傳道者認為人的智慧有限，但智慧始終有價值，因為智慧仍然優於愚昧。

**十16~20** 這些箴言論到社會秩序，因而算有點關係。君王應維護社會秩序（16~17節），但亦要有賴百姓奉公守法。傳道者鼓勵人勤奮（18節），享受人生（19節），尊重有權勢的人（20節）。

**十一1~6** 根據十一章3節，人生有必然（3節上），也有偶然（3節下），而背後都有上帝的活動。從這些觀察看來，人可能會變得消極，聽天由命，守株待兔（4節）。不過，這段落的開頭和結尾（1、6節）都勸告人要抖擻生活，承擔當中的風險，但也要有適當的計劃，以趨吉避凶（2節）。

**十一7~十二7** 這段落的主题是青春、年老和死亡。傳道者說，年輕時身體機能仍未損壞，要趁機享受人生（十二1）。然而，傳道者勸告年輕人，享受人生的同時，要記得死亡不能逃避（十一8下），人人要向上帝交帳（十一9下），青春短暫（十一10，此處 *hevel* 大概是有短暫的意思）。學者普遍同意，十二章2至5節是描寫人年邁身體機能衰退，然而細節的詮釋不一，請參考專題「傳道書十二章2至6節的老房子」。第6節的意象令人想到死亡，但細節的意思不清楚，「碗」可能是指油燈的碗子（這字在亞四2~3有此義），用來盛油，中間有一條燈芯，用鏈子掛在空中。鏈子斷裂，油燈跌破，火就熄滅。

「輪子」大概是指從水井或儲水池中拉起「水罐 / 瓶子」的滑輪。水通常象徵生命，當這兩樣東西也壞掉，便無法取水。

### 傳道書十二章2至6節的老房子

註釋家主要有三種方式詮釋這段房子經文：

1. 從字面理解為描寫葬禮。
2. 講一個屋子和一家人遇到毀滅性的風暴，再而理解為比喻身體和身體隨著年老而退化。
3. 自他爾根開始，有學者視為用寓意法描寫老年，房子意象的細節與身體部分互相對應。

字面解法的弱點之一是似乎無法解釋第2節的風暴意象。比喻解法被認為無法說明部分看來屬明顯寓意法的經文，例如第3節下論到牙齒和眼睛手法。寓意解法有些解釋（例如第3節下）看來合理，有時卻似乎牽強，例如，有關第3節上的「看守房子的」和「強壯的」的寓意，爭議不少。

請看索耶（Sawyer）和福克斯的文章，然後作出你的詮釋。

**十二8** 有以為這節是上一段落的結語，然而它也是傳道者講話的總結，相當於一章2節的「口號」，與該節形成首尾呼應，框起他的話。

十二9~14 結語收入一些關於傳道者的資料（9~10節），簡略評估他的工作（11~12節），最後勸勉讀者要「敬畏上帝，謹守他的誡命」（13~14節）。這段結語對於傳道書的「正典詮釋」的重要性會稍後探討。

## 文學格式

我們已看過，希伯來詩歌和散文的分別有時不很清楚。比較一下不同的譯本，便會發現翻譯者對於傳道書哪部分是散文，哪部分是詩歌，不是永遠一致。有些部分，例如七章1至12節，明顯呈現箴言書格言的詩歌格式。有詩歌質素較明顯的（例如，一4~11），有較含糊的（例如，十二2~7）。有部分經文是無人爭議的散文（例如，四13~16，六1~6）。

傳道書收入各式各樣的資料，這是它最大特色之一。書中有兩個箴言集（七1~12，十1~20），還有別的箴言散佈全書，包括見於箴言書的一類格言：反義平行（七4）、同義平行（十18）及漸進平行（十3）。傳道者看來很喜歡用「……勝於……」的箴言（四1~16，六9，七1~10，九17），又用另一類見於箴言書的說話方式：訓示。訓示是先有一個命令或勸告，再交代聽從命令或勸告的誘因（例如，五2、4，七9，九7）。傳道者有時會擴充誘因句，向新方向作出反省（例如，八2~3）。

傳道者亦運用「寓言故事」（moral tale），他聲稱故事是根據親身經驗或觀察，從中過濾出一個教訓。四章13至16節和九章13至16節是直接例子，一章12節至二章26節的「王的見

證」則較複雜，因這部分不單是帶出一個簡單的教訓，而是要引出一連串的人生意義反省。傳道者在好幾處寫下自己對所觀察的事物（七15~18）和人生某些方面（九1~10）的反省。

兩首詩歌或半詩歌（一4~11，十二1~7）在上文已提過。十二章1至7節的意象要按字面解（描寫老房子敗落之勢），還是按寓意理解（「房子」即人體），註釋家意見不一。有些按字面解的視之為比喻（parable），目的是提醒人注意死亡。

## 文學體裁

傳道書是否切合任何已知的古代近東文獻體裁？學者未能肯定答「是」，但傳道書和多個古代近東文獻或文獻群的對應處被指出來，下文會概述一下。

我們討論過埃及的「訓示集」與箴言的關係，幾篇訓示（例如，《穆里卡利的訓示》、《阿曼念紇的訓示》）是第一人稱的講論，借用逝世已久的帝王之口並根據他們的人生反省作出忠告。這類訓示形式上類似傳道書中的「所羅門講論」。

另一類有時會舉的埃及文體是「彈豎琴者之歌」，用於娛樂飲宴的賓客，歌詞多有質疑有來生的信念，強調享受人生。特別要提一首在王室古墓發現的歌，這歌可追溯至主前2100年，用第一身書寫，強調及時行樂，對來生存疑。內容近似傳道書，多於在形式上。

自從埃及古王國（Old Kingdom），直到希臘化時期，埃及陵墓的牆上會刻上「陵墓傳記」，由死者以第一身的角度說話，通常包含三大內容：自傳式的敘述、倫理格言和向訪客發



## 英太夫王（King Intef）陵墓的《彈豎琴者之歌》

看！王子何等快樂！死亡是慈祥的命運。

自祖宗的日子，一代過去，一代又來，

從前的神明已在墓中安息，

令人景仰的貴族葬在墓中。

[可是]那些建造陵墓的人，他們不見了，他們怎麼樣了？

我聽過印何闐（Imhotep）和哈德德夫（Hardedef）的話，有人完整背誦出來。

他們往哪裏去了？

他們的牆倒塌，他們不見了，彷彿從沒有存在一樣！

沒有人從那處回來，述說他們的現況，表達他們的需要，好安撫我們的心，

直至我們往他們那裏去！

所以，歡樂吧！

善忘有益，還活著的時候，只管隨心所欲！

頭上抹沒藥，穿細麻衣，用神明配用的油膏自己。

樂上加樂，不要消沉！

隨心所欲，及時行樂，隨心行事吧！

到了哀悼之日臨到，

那內心沉重的〔Osiris，埃及的冥神和鬼判〕不會聽他們的聲音，哀哭不能救人脫離陰間！

副歌：開心享樂，不要厭倦！

看啊，沒有人可以帶走自己的東西，

看啊，離開的人永不回來！

譯者：利希特海姆（Miriam Lichtheim），見於哈洛和揚格（Hallo and Younger 1997，頁48-49）。

### 傳道書和《彈豎琴者之歌》

讀一遍英太夫陵墓的《彈豎琴者之歌》，再讀傳道書一章4、11節，三章22節，十一章9至10節。你認為這些對應處有多震撼？二者的生死觀是否真的接近？

出忠告。忠告的內容通常是叫訪客反省自己終有一死，要享受人生。自埃及新王國的時候開始，有些陵墓傳記開始變得悲觀，質疑葬禮是否有用，對死亡和死人的狀況感到焦慮，更強調神明的主權和自由，到一個地步，甚至懷疑神明賞罰是否公正。這些晚期的傳記和傳道書在心態上明顯接近。

《悲觀對話錄》是美索不達米亞文獻，可追溯至主前1200年，寫一個貴族與他的智慧僕人對話，二人都以第一身角度說話。貴族表示有意作某件事，僕人用格言回答支持他。貴族突然改變主意，僕人又再用格言附和他的決定，指出他之前的想法可能會釀成災難性後果。最後，智慧僕人提出，現實了無意義，最適當的回應是自殺。這文獻用第一身的角度說話，又用智慧格言支持相反的立場，從文學形式來看，與傳道書相似。

朗文向另一類美索不達米亞文獻入手，稱這類文獻為「虛構的亞甲文自傳」。這些自傳有三部分結構，先是說話的人——長埋黃土的君主——介紹自己，然後述說那人的豐功偉績，最後部分則各有不同。有三個文獻的最後部分是智慧忠告，訓示人行事為人當如何。朗文認為，傳道書主體的結構與這三個文獻相似：自傳式的介紹（一2）、自傳式的敘述（一13~六9）及智慧忠告（六10~十二7）。朗文強調，只是形式對應，不是內容對應。我們難以理解朗文為何二章26節之後仍有自傳式的敘述，即或如此，何以又在六章9節結束。六章9節之後，仍斷續有簡略的自傳式內容。

從這概覽中可以歸納說，用第一身角度說話的「虛構的帝王自傳」是古代近東多種文體中皆可見的文學技巧，頗為人所知。故此，傳道者的寫法有先例。我們不清楚，傳道書是否切合任何一類這種文體，不過「虛構的亞甲文自傳」可以是一個可能性。

## 傳道書受到的影響

常有學者以傳道者的思想受到外來的影響，來解釋傳道書和其他希伯來聖經書卷的分別。特別是在十九世紀（今天仍有所聞），學者聲稱有證據顯示，傳道書取材自多種希臘哲學，包括亞里士多德主義、斯多亞主義及伊壁鳩魯主義，更不要說更早期的希臘作者。這說法所指的思想或有時是用字上的對應，皆來自很廣的時期和作者，令整個假設成疑。有一位學者甚至提出，傳道者住在亞歷山大，當地有極大的圖書館，可

供傳道者博覽群書！我們已看過，傳道者不大可能是在亞城寫作。如果傳道者是在主前三世紀的耶路撒冷寫作——可能性似乎不小——又不大可能熟悉各類希臘作者。近來提倡這書大受希臘影響的學者（例如，Whitley），把這書的寫作日期定為主前二世紀中。大多數現代學者接受，這書確有些希臘影子，但認為這是由於傳道者受到泛希臘文化的普遍影響。傳道者既為教師和知識分子，比起大多數的耶路撒冷猶太同胞，可能對外來思想較開放。

又有提議認為，傳道者受到埃及思想的極大影響，思想和用字與各時期的埃及文獻幾乎都有對應。惠特利是其中一個學者，指出大部分所謂的對應根本不精確，而且，傳道書與其他古代近東和希臘文獻也有對應之處。此外，傳道者不大可能精通當時日常說的埃及語之餘，又熟悉早期非常不同的各類埃及語，且看懂艱澀的埃及象形文字。當然，以色列一直都與埃及文化有接觸，故此傳道者對埃及思想應略知一二。

1902年，舊巴比倫版本的《吉加墨詩史詩》（*Epic of Gilgamesh*）出版後，學者廣泛同意，傳道書九章7至9節直接取材自這史詩中的一段（Old Babylonian Version, Tablet X iii 6-14）。現在，大多數學者會覺得往日過分強調了二者的相似（Brown除外），而比起各種圍繞相同思想的埃及、希臘和美索不達米亞的文獻，《吉加墨詩史詩》與傳道書的對應之處不見得特別大。

總結論似乎是：傳道者思考的是人生「大問題」，那些問題是一切文化的思想家都關心的。此外，傳道者身處的時代正

舊巴比倫版本的《吉加墨詩史詩》摘錄

眾神造人類，  
命定人要死，  
永生則留給自己。  
所以，吉加墨詩，你要放懷吃，  
日夜盡情快樂，  
天天作樂，  
日夜跳舞玩耍，  
穿新衣，  
洗頭，在水中浸浴，  
欣賞那牽你手的孩子，  
叫你的妻子在你懷中快樂，  
這是作……〔泥版損壞〕

泥版X，第3至14行，譯者：達利（Stephanie Dalley  
1991，頁150）。

值希臘化文化提倡文化融合，令地中海東面先前獨立的文化走在一起。因此，傳道書和廣泛的文獻存在相似的主題和思想，便不足為奇了。

## 傳道者——悲觀主義者？懷疑論者？「傳講喜樂的人」？

傳道書最出名的經節肯定是傳統譯法的一章2節——「傳道者說：虛空的虛空。虛空的虛空，一切都是虛空。」十二章8節重複這話，而貫穿全書上半部分的是「一切都是虛空，都是捕風」（一14，二11、17），或略有變化的「這也是虛空，也是捕風」（二26，四4、16，六9）。很明顯，要明白傳道者的神學就要明白他的「虛空」是甚麼意思。可是，傳道者用的希伯來字 (*hevel*) 有極多的可能意思，對傳道書來說，曾提出的最常見意思包括：

- ✿一場空、無意義、徒然。
- ✿荒謬、不合理、不理性。
- ✿不可思議、神祕莫測。
- ✿短暫、稍縱即逝。

緊接一章2節的「座右銘」的是一章3節的「主題」：「人的一切勞碌，就是他在日光之下的勞碌，對自己有甚麼益處呢？」此處的關鍵字是那譯作「益處」的希伯來字 (*yitron*)。兩節經文需要互相參照，作出詮釋。兩節經文的範圍都是「普世」。一章2節重複說的「虛空的虛空」是希伯來文表達最高比較級的方式，即是「完全地 / 極度虛空」，然後是「一切都是虛空」，即沒有例外。一章3節的「一切勞碌」和「日光之下」，同樣有包羅萬象的味道。

克倫肖和珀杜的詮釋可代表這二節經文的詮釋闊度。克倫肖理解 *hevel* 為「荒謬」或「徒然」，認為一章2節是對人生完全負面的評價。克倫肖理解 *yitron* 為「益處」，根據第2節的含義，理解第3節是說人怎樣勞碌都會一無所獲，人生觀十分悲觀。

珀杜指出，*hevel* 的字面意思是「氣息」，因而兼有「短暫」的喻意。珀杜辯說，這字在傳道書出現時的主要含義都是後者，舉例，珀杜把六章12節譯作：「在短暫〔*hevel*〕人生的寥寥日子中，有誰知道甚麼是對人有益處呢？因為他〔上帝〕把人一生的日子變得好像影兒」（比較，三19，七15，九9，十一8）。珀杜再指出，一章14節那譯作「捕」的動詞及相似的動詞可解作「放牧」或「欲求」，視乎字根。珀杜理解為「欲求」。那譯作「風」的字通常有「靈」的意思，包括那使活物有氣息的生靈。故此，珀杜把全節經文譯作：「一切都是稍縱即逝的氣息，欲求留住帶來生命的靈」。珀杜質疑把 *yitron* 解作「益處」的慣常譯法，這字的意思並不肯定，因為只見於傳道書（一3，二11、13，三9，五8、15，七12，十10、11）。珀杜主張解作「持久、延續」，把一章3節譯作「人一生的勞苦有甚麼能延續下去呢？」因此，珀杜下結論說，傳道者不是認為人生和其活動無意義，而是主要嗟嘆人生太短暫。

傳道書有七段提倡享受人生的經文，而上述兩種對一章2至3節的理解會影響我們對那七段經文的理解。克倫肖認為後者是從無意義的人生中姑且弄一點意義的絕望掙扎。若按珀杜的理解，我們則可以有更正面的閱讀。懷布雷（1982）指出，這七

段經文是逐漸加強語氣，而最後一段（十一9~十二7）位於全書結尾的重要位置。七段經文都是說，一切享受都是上帝所賜的禮物。勸人接受人生享受為上帝的禮物，可以看為是間接肯定以下看法：人生雖然短暫，但仍有正面之處，因為上帝沒有由得自己的受造物完全活在絕望中。

### 傳道書中 *hevel* 的意義

以下學者對於*hevel*在傳道書的意義有不同看法，讀後請你決定最具說服力的說法：

福克斯（1999，頁27-42）主張「荒謬」。

朗文（1998，頁61-65）主張「無意義」。

珀杜（1994，頁206-08）主張「短暫」。

## 神學主題

由於學者傾向強調傳道書與其他希伯來聖經書卷的分別，又嘗試找尋傳道者受了甚麼「外來」影響，故此，傳道者的思想和聖經其他書卷的思想雖有頗大的延續性，但也往往被忽略。傳道書好像其他智慧文學，沒有提及以色列的救恩歷史傳統，沒有表示以色列是耶和華立約子民。這現象不難理解，因為傳道者的旨趣是透過思考人類共有的經驗去了解人生。不過，傳道書與其他書卷有很強的延續性，反映傳道者是立足於很多傳統的聖經信念。傳道者似乎多次引用或間接援引已存



在的希伯來著作。傳道者與其他猶太人一樣，確信只有一位上帝，祂創造萬物（三11），超越萬有（五2），主宰世界（三14，六10）。人和動物都是用塵土所造（三20），憑氣息而活（三19）。世界受造，原是美好（三11），人類犯錯，卻變得敗壞（七29，八9）。因此，世界現在充滿邪惡、艱苦、沮喪的事和不公正（二11，三16，四1、3）。人類像動物一樣，必死而回歸塵土（三19~20，十二7），死後下到陰間，陰暗，毫無喜樂（九5~6）。然而，只要一息尚存，生命是上帝的禮物，當盡情享受，因為這是上帝所定意的（二24，三13，五19，九7~10，十一7~10）。傳道者假設了人敬拜上帝，這是理所當然的（五1）。

傳道書不是唯一與其他希伯來聖經書卷針鋒相對的書卷，學者現在比過往更多體會希伯來聖經在思想上的多元性，例如，創世記、約伯記、詩篇和耶利米書都有些經文質疑上帝是否按公正待人，置希伯來傳統於他的銳利眼光下，表達方式與傳道書不無相似。相對來說，傳道者可能更偏激，但仍沒有脫離希伯來傳統。

### 傳道書和希伯來書卷

創三19	你既然是塵土，就要歸回塵土。
傳十二7	塵土要歸回原來之地。
申四2	我吩咐你們的話，你們不可增

- 申十二32 加，也不可減少。  
我吩咐你們的一切話，你們都要謹守遵行，不可加添，也不可減少。
- 傳三14 我知道上帝所作的一切，都必永存，無可增添，無可減少。
- 申二十三21~22 如果你向耶和華你的上帝許了願，就不可遲延還願，因為耶和華你的上帝必向你追討，那時你就有罪了。如果你不許願，你倒沒有罪。
- 傳五4~5 你向上帝許了願，就不可遲遲不還，因為他不喜悅愚昧人；所許的願必須償還。許願不還，不如不許。
- 撒上十五22 聽從勝過獻祭。
- 傳五1 近前聆聽，勝於愚昧人獻祭。
- 王上八46 沒有不犯罪的世人。
- 傳七20 世上實在沒有一個行善而不犯罪的義人。

## 上帝

以整個希伯來聖經來說，上帝觀存在著張力。一方面，上帝是超乎萬有，完全有別於人類，上帝的道路和思想超過人所能理解。另一方面，這位上帝與以色列建立了立約的關係，藉著先知顯明自己，百姓可以在敬拜中與祂相遇，祂渴望與人建立愛的關係。傳道書突出上帝的超越性和他者的一面：「因為上帝在天上，你在地上」（五2）。人「還是不能察覺上帝自始至終的作為」（三11，另參八16~17，十一5）。學者普遍理解傳道書六章10節的意思是，人無力改變上帝已命定的事。

九章11節的「時機和際遇左右眾人」常被理解為表達希臘宿命論，二者被認為很相似。不過，此處譯作「際遇 / 機會」的希伯來字十分罕見，它頂多可解作「發生的事」，沒有理由假設有其他含意。由於傳道書中事情發生的「時機 / 時間」是由上帝控制，故此大可假設，「發生的事」也是由上帝控制。我們沒理由把一個獨立於上帝的非位格命運的學說讀入九章11節，也沒有理由從經文推論出上帝是個非位格力量。

在上帝處理人生的事上，最令傳道者受窘的似乎是惡人和義人的命運問題。傳道者對不公正和欺壓深有同感（三16，四1~3）。上帝是否關心這些事？祂有否干預，撥亂反正？九章2節說：「眾人的命運都是一樣的，義人與惡人的命運都是一樣」，指的是死亡，不是人生中會經歷的事。不過，七章15節和八章14節肯定，義人可能會落得惡人的下場，反之亦然。雖然這兩節經文沒有說事情總是如此，但言下之意是，上帝的公正不一定彰顯在實際生活上。但書中又有些經文說上帝必

把義人和惡人分開，按照應得的報應他們。最明顯的例子是三章16至17節及八章10至13節。考慮到傳道者如何理解陰間（九章10），上帝報應義人和惡人的行動必須在今生發生。我們可以怎樣理解經文的矛盾？過去的解釋多是「正統派」的編者把這些經文插入書中，導致矛盾，然而這「解決辦法」在今天已較難接受。有學者提出，這些經文是「正統派」的看法，傳道者正是引述來駁斥。不過，傳道者寫了這些話後，與其說是「反駁」，似乎更像是要根據經驗而發出問題。可能，傳道者心中真是出現那些矛盾，故反映在他所寫的話中。

傳道者曾論到「敬畏上帝」（三章14，五章7，七章18，八章12～13）。在八章12至13節，敬畏上帝的人與「作惡」的罪人形成對比。在三章14節，當人承認上帝是創造主，明白祂的心意無可測度，便會敬畏祂。五章7節上的希伯來文含糊，不清楚這節經文是五章1至6節的結論，還是獨立存在。如果是結論，敬畏上帝就與說話不獲罪於上帝有關。七章15至18節亦有詮釋問題，但在此處，敬畏上帝同樣是關乎到避免作出自毀的行為。故此，在四段經文中有三段，敬畏上帝都是行為的動機，只是不清楚這主要是關乎愛上帝（如申十章12～13），還是出於恐懼。註釋家根據自己對傳道者上帝觀的整體理解而產生不同的結論。

### 人生的意義和無意義

福克斯（1999，頁138-41）建議，人可以從三方面令人生變得有意義（引述Viktor Frankl）：

1. 透過创造性的工作，賦予人生一些東西。
2. 在人生經歷中有所得著。
3. 透過回應無法改變的事物。

他認為傳道者只從2和3尋找意義，忽略了1。

福克斯也建議，傳道者認為一件事或質素要帶來對應的結果，才算是有意義。結果要對應，就必須：

1. 能即時看見（八10~11）；
2. 在行動或體現那質素的人身上發生（二16、18）；
3. 眾人可見（八11）；
4. 無一例外地發生（六1~2，八14）；
5. 不會隨時間流逝而消滅（四15~16）。

你同意這樣理解「人生意義」嗎？這理解暗示怎樣的上帝觀？這理解與全個聖經的上帝觀有多一致？

## 神人關係

傳道者既然強調上帝的超越，言下之意似乎是上帝不直接與人來往。不過，傳道者有時確又會說到上帝與人來往，最常見的是說上帝「賜給」人一些東西。上帝賜人生命（五18，八15，九9）——當然最後會收回（十二7）。上帝賜祂喜悅的人智慧、知識和喜樂，罪人卻「作收集和積聚的差事，把所得的

歸給上帝所喜悅的人」（二26）。上帝賜一些人財富和產業，讓他們享用（五19），然而有些人得著財富、產業和尊榮，卻不得享用（六2）。祂把神祕的‘*olam*（「永恆」、「過去和將來的感覺」、「未知之事」）放入人的心中，叫他們不能知道上帝的目的（三11）。一章13節的意思暗晦不明，註釋家對於「上帝給予世人的，是勞苦的擔子，叫他們為此煩惱」的所指有不同意見，有認為是人在世的一生，有認為是單指這節上半提到的任務——「用智慧專心尋求查究天下所發生的一切事」。

經文說上帝是這些東西的賜予者，用意肯定是要突出上帝的主權和人對上帝的依賴。不過，這些經文的上下文大多有勸人享受人生，或者暗示，傳道者理解上帝是親自關懷人福祉的上帝。

## 智慧

按傳道者看來，智慧是上帝賜人的禮物（二26）。可是，傳道者覺得上帝刻意令人不能知道怎樣過成功的人生（三11，八16~17）。箴言也承認人智慧有限（二十24，二十一30，二十七1），然而，箴言仍看智慧是成功人生的關鍵，甚至可與生命樹相比（箴三18）。根據古代近東的智慧，知道做事的正確時間是成功人生的關鍵。箴言高舉知道何時說話，何時沉默（十三3，十五23），何時行動，何時等待（十三15，十四17）的價值。傳道者認為，就是這種知識上帝向人隱藏（傳三1~11）。然而，雖然有限制，傳道者仍認為人的智慧有某些實用

價值（二13~14，七11~12，九16~18，十12），智慧比愚昧優勝（二13，七5~7，十1~3）。

傳道者強調上帝的超越和主權，導致一種決定論色彩頗重的人生觀：

我知道上帝所作的一切，都必永存，無可增添，無可減少；上帝這樣作，為要使人在他面前存敬畏的心。現在有的，先前就有；將來有的，早已有了；因為上帝使已過的事重新出現。（三14~15）

然而，書中確又收入一些忠告，暗示人作出某些事，或者可以改變事情的發展，甚至似乎可以影響上帝（五1~6，七16~17）！這種前後不一致的現象暗示，傳道者面對的是決定論和自由意志的古老矛盾。希伯來聖經也有別的經文為這問題傷腦筋，如果傳道者似乎有不同觀點，這是由於他稍為向決定論傾斜。

## 死亡

傳道者總結「一切都是虛空」，主要原因之一是他苦思人必有一死的事實。「王家見證」的主人公因此下結論說，享樂、擁有、名氣、智慧及財富，沒有一樣或加起來可以帶來人生意義。

死亡的必然性意味到：

往服喪之家，比往宴樂之家還好，  
因為死是人人的結局，活人要把這事放在心上。（七2）

智慧人和愚昧人死亡時都沒有分別：

智慧人的眼目明亮，愚昧人卻走在黑暗中。  
我也知道同一的命運要臨到這兩種人身上。（二14）

死人無法帶走財物，只能留給別人任意揮霍（二18～19）。人死後會漸漸被人遺忘（二16）。

傳道者極其重視死亡，有兩個特別原因：一、他理解死亡是一切的結局（九4～6、10）；二、他只是從個人的好處（或壞處）出發去考慮問題，舉例，傳道者從不考慮智者的智慧可以某種方式——如傳道書——流傳下去，造福社群。

傳道者沒有痛斥死亡，也沒有由於結論人生是「虛空」便鼓吹自殺，反而只要還活著，他仍珍惜生命。九章4至6節交代理由：死人沒有盼望，一無所知，與「在日光之下所發生的一切事」無分。人活著時，經歷這些事，應要珍惜。活著比死了好。書中有兩段經文持相反意見（四1～3，六1～6），但都是關乎盼望全失的例外情況：一、工人終生受欺壓（四1～3）；二、不能享受上帝所賜之物（不管原因為何）。這兩種人實際如死人，對他們來說，生不如死。雖則如此，傳道者的整體結論仍是：



光是美好的，眼睛得見天日，也是好的。

人無論多長壽，都當樂在其中。（十一7~8）

## 傳道書和聖經正典

早期有些拉比對於傳道書被收入聖經正典表示疑問，但值得留意，他們不是爭論這書應否納入正典，而是爭論為何納入正典。換句話說，傳道書一開始就是正典的書卷。

問題主要是三大類：第一，前文已探討過，這書存在內在矛盾。第二，這書在表面上抵觸另一些經卷，特別是律法書。例如，傳道書勸人「順著你心所願的，眼所見的去行」（十一9），似乎與民數記十五章39節有衝突，後者吩咐以色列人謹記耶和華的誠命，不可「隨從自己的心意和眼目亂跑」。另外，傳道書強調萬事虛空，有人覺得這貶低了上帝的創造。亦有人覺得，傳道書看重短暫的吃喝玩樂（例如，傳九1~10），較接近希臘的伊壁鳩魯主義，多於猶太人的思想。由於這書被說是出於所羅門，又有一個正統的結論（十二13~14），這些反對聲音似乎才得平息。同樣，從他爾根的詮釋看來，這書也流露足夠的正統情懷，可以解得合乎猶太人的正統思想。

在希伯來聖經，傳道書屬於五小卷（Megilloth），第七章論到雅歌在希伯來聖經正典的位置時，會有簡單討論。

傳道書特別尖銳地突顯蔡爾茲提倡的聖經「正典詮釋」的問題。蔡氏主張對接受聖經為神聖經書的猶太人和基督徒來說，具權威性的是各書卷的最後正典版本，按傳道書的情況來說，這意味到，它的信息最終必須根據那前後包起傳道者話語

的編輯框架來理解。

### 傳道書與正典性

常有一種講法說（但缺乏完整證據），傳道書之所以被納入希伯來聖經正典，是因為人們相信作者是所羅門。我們已看過，現在大多數學者不認為作者是所羅門。這對於傳道書的正典地位有何含意？可考慮下列幾點。

1. 希伯來聖經有幾卷書的作者身分無從稽考，故此作者身分不必然是納入正典的「條件」。
2. 書中沒有明文說作者是所羅門，只是傳統上從一章1節有這種推論。現代學者主張，這推論是由於不明白作者運用了文學技巧。
3. 說作者是所羅門，不算是完全錯誤，因為這書屬於以色列智慧文學中的「所羅門」傳統。
4. 承認某些書卷的正典性屬信仰群體的信仰回應，這是由此他們發現那些書卷有培育信仰的功效。

蔡爾茲主張，傳道書被納入希伯來正典，加上書中運用「所羅門見證」的文學技巧，暗示了此書當如何詮釋：傳道者的觀點屬於以色列智慧文學大全中的關鍵元素。不過，這書的序言和特別是結語，意味到讀者要從一個比智慧文學更闊的「信仰原則」來聆聽和詮釋傳道者的信息，這原則就是「敬畏

上帝」（十二13）——按希伯來聖經的整體角度理解的敬畏上帝。另外，傳道者的信息雖然沒有末後審判的向度，但既然被置於末後審判的文理中（十二14），當被視為有所限制，需要根據對神聖智慧的更新、更全面理解而重新詮釋。

朗文是另一個根據傳道書的結語作出「正典」解讀的例子。他認為十二章8節是編者對傳道者信息的總結。十二章9至10節肯定傳道者的能力和誠意。朗文認為接下來的經文（十二11~12）是警告，叫人不要隨從傳道者的結論，因為這樣做會有毀滅性的後果。此處，朗文依照福克斯，不同於大多數註釋家，從負面方向解讀十二章11節，理解「牧者」為智慧教師，「刺棒」和「釘子」是帶來痛苦，甚至危險的工具。如果編者對傳道者的教訓有正面評價，他會說牧人的「杖」和「竿」。因此，編者是提醒讀者提防傳道者的懷疑主義和悲觀主義，然後叫學生依循正統的教導，「敬畏上帝，謹守他的誠命」，因為，與傳道者的想法相反，「人所作的每一件事……上帝都必審問」（十二13~14）。因此，在朗文眼中，傳道書在正典中的作用是說明臆測性的懷疑主義智慧充滿危險。朗文以約伯三友的言論為類比，按約伯記四十二章7節說，這些言論描繪的上帝的圖像錯了。

### 傳道書的「正典詮釋」

蔡爾茲和朗文的「正典詮釋」有分別，是否必需二選其一？還是可視為互補長短？

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

## 註釋書

克倫肖視傳道書為懷疑論者的悲觀作品。懷布雷認為傳道者是現實主義者，儘管承認人生充滿問題，但仍相信上帝渴望受造物享受生命。伊頓（Eaton）的角度較保守，亦看傳道者是「傳講喜樂的人」。戈迪斯的註釋書是經典著作，部分內容要求讀者懂得希伯來文，導論文章歸納了迄至該書在1951年初次出版前的學術著作，內容寶貴。

G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.

W. P. Brown, *Ecclesiastes*. Interpretation. Louisville, KY: John Knox Press, 2000.

\* J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes*. OTL London: SCM, 1988.

R. Davidson, *Ecclesiastes and Song of Solomon*. DSB. Edinburgh: St Andrews Press, 1986.

\* M. A. Eaton, *Ecclesiastes*. TOTC. Leicester: IVP, 1983.

M. V. Fox, *A Time to Tear Down and A Time to Build Up*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

\* R. Gordis, *Koheleth: The Man and His World*. New York, NY: Schocken Books, 1968.

H. W. Hertzberg, *Der Prediger*. Gutersloh: Gerd Mohn, 1963.

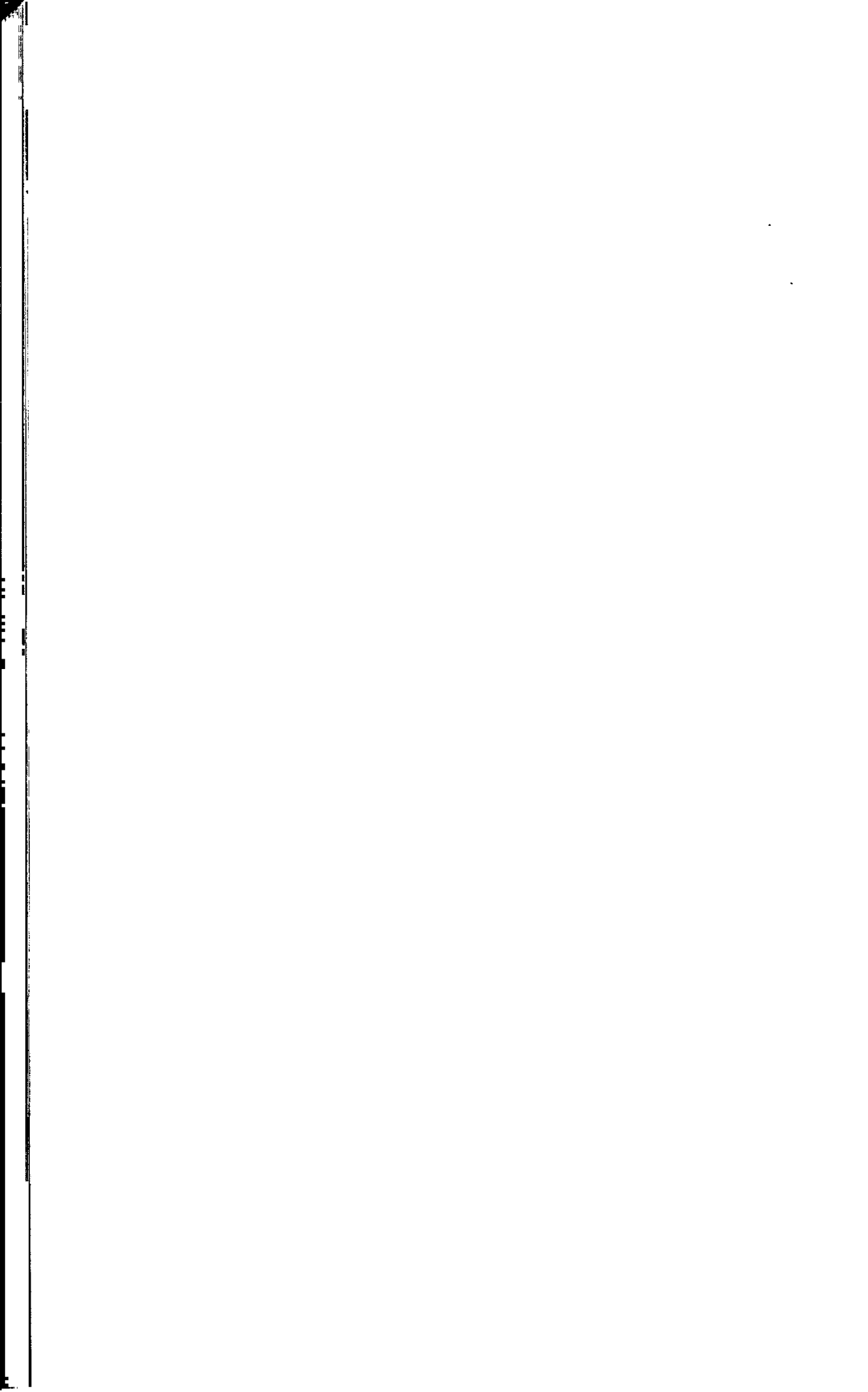
- J. A. Loader, *Ecclesiastes: A Practical Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*. NICOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- R. E. Murphy, *Ecclesiastes*. WBC. Dallas, TX: Word, 1992.
- G. Ogden, *Ecclesiastes*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- C. L. Seow, *Ecclesiastes*. AB. New York, NY: Doubleday, 1997.
- \* R. N. Whybray, *Ecclesiastes*. NCB. London: Marshall, Morgan & Scott, 1989.

### 其他著作及文章

- E. F. F. Bishop, 'A Pessimist in Palestine', *PEQ* 100 (1968), 33-41.
- B. S. Childs, *An Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- \* J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998 (rev. edn).
- M. J. Dahood, 'Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet', *Biblica* 33 (1952), 30-52, 191-221.
- S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: OUP, 1991.
- J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995.
- S. Fischer, 'Qohelet and "Heretic" Harpers' Songs', *JSOT* 98 (2002) 105-21.

- M. V. Fox, 'Aging and Death in Qohelet 12', *JSOT* 42 (1988), 55-77.
- \_\_\_\_\_, *Qohelet and His Contradictions*. Sheffield: Almond Press, 1989.
- D. C. Fredericks, *Qoleleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1988.
- H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth*. New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- \_\_\_\_\_, 'The Structure and Contents of the Book of Koheleth', *VTSup* 3, 1955, 138-49.
- R. Gordis, 'The Original Language of Qoleleth', *JQR* 37 (1946/7), 67-84.
- \_\_\_\_\_, 'Koheleth—Hebrew or Aramaic?', *JBL* 71 (1952), 93-109.
- \_\_\_\_\_, 'Was Koheleth a Phoenician?', *JBL* 74 (1955), 103-14.
- W. W. Hallo and K. L. Younger Jr., *The Context of Scripture*, vol. 1. Leiden: Brill, 1997.
- W. G. Lambert, 'Some New Babylonian Wisdom Literature', in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson, *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge: CUP, 1995.
- J. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*. BZAW 152. W. de Gruyter, 1979.
- R. E. Murphy, *Wisdom Literature*. FOTL 13. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
- \* \_\_\_\_\_, *The Tree of Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996 (2nd







# 第七章

## 雅歌

### 作者

雅歌的第一節明顯有著「標題」作用，而且產生好些這書本身會引發的基本問題。標題直譯是「所羅門的歌中之歌」。

「歌中之歌」這句構是希伯來文用來表達最高比較級的方式，就如「聖所中的聖所」意即「至聖所」，「歌中之歌」意即「最好的歌」。不過，這句構是否有額外的含意？會否指這首歌是由幾首歌組成？我們將會看到，學者爭議雅歌到底是一首歌，還是由幾首本來獨立的歌組成的歌集。

直譯標題中的「的」字譯自希伯來文的介詞 *l'*，這介詞有幾個可能意思，具體要取決於上下文：

- ✿ 作者身分：所羅門寫
- ✿ 獻詞：寫給所羅門，獻給所羅門
- ✿ 主題：論到所羅門
- ✿ 關係：屬於所羅門的文學傳統

傳統上第一種意思勝出，因而認為所羅門是雅歌的作者。這是其中一個原因，在希臘文的七十士譯本中，雅歌是跟箴言和傳

道書一起的，後二書也與所羅門有關，排序可見於現在的英文聖經。在希伯來聖經中，雅歌屬於第三部分，這部分稱為「著作」（Writings），雅歌排於詩篇、箴言和約伯記之後，屬於五小卷的第一卷。五小卷是五卷小書，在歷史中分別與一個主要的猶太節期掛勾，亦按五個節期的時序而排序：

- ✿ 雅歌：逾越節誦讀，因詩中提到春天。
- ✿ 路得記：七七節（五旬節）誦讀，因故事的背景是收割。
- ✿ 耶利米哀歌：亞筆月第九日誦讀，悼念聖殿被毀。
- ✿ 傳道書：住棚節誦讀，這節期紀念曠野飄流的經歷。
- ✿ 以斯帖記：普珥日誦讀，故事記載這節日的起源。

把雅歌與逾越節連繫起來，最早出現於主後八世紀，再之前的他勒目（Talmud）把雅歌與箴言、傳道書放在一起，少數後期的希伯來聖經抄本也是這樣編排。

拉比文獻顯示，第一世紀末在雅麥尼亞（Jamnia / Yabneh）的討論中，雅歌在希伯來聖經正典的位置被提到議程上，爭論點似乎是雅歌應否保留在正典中，而不是應否加入正典。一些拉比為到當時有人會在宴會的場所（酒館？）吟唱這書的經文而表示擔心。作者是所羅門的傳統說法，加上寓意詮釋（稍後再討論），大概幫助了支持留在正典的一方。

列王紀上四章29至34節可以支持所羅門的作者身分。該段經文記載所羅門的智慧，其中說到：

所羅門的智慧大過所有東方人的智慧，大過埃及人的一切智慧……他說了箴言三千句，他的詩歌有一千零五首。  
(王上四30、32)

最少從兩個角度看，寫歌可視為「智慧」活動。第一是內容——它是否涉及「人生問題」？好像雅歌的情歌有理由算是。墨菲指出，雅歌談論箴言的智者覺得太「測不透」的四件奇事之一——「男與女交合之道」（箴三十18~19）。第二，出色的作歌人可被視為「有智慧」，就像建造會幕的巧匠一樣（出三十五30~35；參耶九17，那譯作「擅長」的字在希伯來文也作「智慧」）。既然所羅門是出名的大情人，人們或會預期他撰寫的大量歌曲中包括情歌。值得留意，雅歌中的女子與「耶路撒冷的眾女子」的對話帶有教導成分（歌二7，三5，八4）。芒羅（Munro）評論說，箴言一至九章記載警誡話，叫男青年提防外女引誘，雅歌則間接警告女青年，受異性吸引的時候，回應要小心。

### 處應人生問題

讀一遍箴言第五和第七章寫給男青年論到性行為的「教導」，再把雅歌當作向女青年提出性方面的「教導」來閱讀，然後比較二者。考慮到箴言和雅歌的格式不同，你同意芒羅說雅歌可以視為對女青年的實際上的告誡，指導她們受異性吸引時當有何回應？

## 所羅門是作者嗎？

除了標題的介詞 *I<sup>e</sup>* 意思有幾種外，現代學者從標題和內文發現另一些疑點。一個是標題中用的代名詞是 *'a<sup>a</sup>sher*，然而全書別處一概用前綴 *she-*。有學者主張，這證明標題是後加的，標題作者或以所羅門為作者，或從其他意思運用介詞 *I<sup>e</sup>*。另一個疑點是所羅門在雅歌中的角色極輕，只有三段經文提到所羅門，在這三段經文中，所羅門都是詩中的人物，不是作者。

- ✿ 一章5節用「所羅門的幔幕」來形容黑的東西。有些學者主張，經文不是指所羅門，而是指南阿拉伯部族撒爾瑪（*Shalmah*，如NEB的譯法），因這與上一句「基達的帳棚」更對稱，基達是北阿拉伯部族。
- ✿ 三章6至11節提到所羅門的豪華婚禮，說它為婚禮制度帶來光彩。經文沒有說所羅門娶雅歌的那女子。
- ✿ 八章11至12節嘲諷所羅門想用錢買那女子的愛情。所羅門會這樣描寫自己嗎？

女子說到她的戀人是「王」（一4、12），不需要太過按字面理解，因她也描寫戀人是牧人（一7）。同樣，七章5節也只是說到，女子非常美麗，足以吸引王注意。

絕大多數現代學者認為，傳統說所羅門是雅歌作者的證據非常薄弱，反對的證據如語言和結構（參下文）則比比皆是。若所羅門不是作者，誰是作者我們不知道。有一派學者認為，雅歌的作者是女性，因為女性的聲音主導了雅歌。布倫納

(Brenner) 發現，全書117節經文，女性說話佔了61.5節。此外，女性角色戲分甚重，因為有一群女聲「和唱」。當然，數量並非最要緊，內容才是關鍵。書中的女子在關係上多採取主動，在社會上也有很大自由。另外，書中沒有流露純粹因性別而歧視女性。有趣的是，書中沒有提到父親，卻提到母親（三4、11，六9，八1）。貝肯坎普（Bekkenkamp）和范迪克（Van Dijk）主張，雅歌屬於古以色列女子唱歌的廣闊傳統一部分（參士五章；撒下十八6~7；撒下一20、24；耶九17、20；結三十二16）。

### 雅歌的作者問題

請歸納上述「作者」部分列出有關雅歌作者可能身分的論點，進一步可以查考註釋書的導論部分和舊約導論的書籍。你有何結論？

## 文本和語言

### 文本

雅歌的希伯來文抄本受到了良好保存，昆蘭發現了四個抄本（4QCant<sup>a,b,c</sup>及6QCant），屬於主前30年至主後70年，當中4QCant<sup>a</sup>及4QCant<sup>b</sup>保存了頗大部分的經文。基本上，這些抄本支持現已成為傳統希伯來文本的馬所拉抄本。七十士譯本根據很接近馬所拉抄本的希伯來文本翻譯，筆法頗直譯，成於約主前100年。武加大譯本（拉丁文）和別西大譯本（敘利亞文）

都只是偶而與馬所拉抄本有出入。亞蘭文的他爾根與其說是譯本，不如說是雅歌的釋經講道。

## 詞彙

翻譯雅歌有一大難題：全書117節經文，有47個字（有些只出現一次）沒有在希伯來聖經的其他書卷出現，因而難以辨明這些字的意思。有時候，早期的譯本或同源閃族語的資料可以提供線索。書中另有51個字，在整本希伯來聖經中只出現五次或以下。

## 雅歌的語言和寫作日期

雅歌的語言有一些奇怪的特色，學者嘗試以此定出寫作日期。前綴詞 *she-* 被視為後期成書的證據，因這前綴詞出現在後期聖經希伯來文和米示拿希伯來文。不過，「底波拉之歌」（士五章）也出現這前綴詞，這歌普遍被認為屬早期的希伯來詩歌。根據烏加列的證據，有人提出，*she-* 屬於被擄前的北以色列方言，有腓尼基語的影響，而不是被擄回歸後的希伯來文。有些經文反映作者熟悉以色列北部的環境，也支持以上的觀點。有些字的拼法很不尋常，有時被視作亞蘭語影響的結果，因而結論寫作日期較晚。另一方面，有些罕見字按烏加列文的用法得到闡明，暗示寫作日期較早。之前的亞蘭語現象可因此而再解釋為被擄前的北以色列方言受到亞蘭語影響。兩個看來是借用的外來語常被提出作晚期證據。*'appiryon*（三九，「馬車」；編按：新譯本作「華轎」）被認為是借自希臘的外

來語，故此寫作日期指向主前三世紀。不過，墨菲認為也可能來自波斯語或梵文。另一個字是 *pardes*（四13，「園子」；NRSV譯作「水溝」；編按：新譯本作「園」），很可能是來自波斯語，也見於尼希米記二章9節（這書屬被擄回歸後）和傳道書二章5節（普遍認為出自被擄回歸後）。

雅歌的語言特色既早期晚期夾雜，學者因而達致了南轅北轍的結論。布倫納主張，詩歌的用語傾向仿古，故此，後期的語言是反映寫作日期的更強指標，特別當分佈得廣泛時——布倫納認為雅歌中的亞蘭語現象就是這樣。布倫納承認，雅歌使用以色列北部方言的可能性，令採用語言來決定寫作日期增添變數。不過，她仍把雅歌的寫作日期定為主前五至三世紀。另一方面，戈迪斯主張，定期演奏的歌曲應會不斷更新用語，如果較早期的用詞和表達感覺太過時，會用新的取代。他認為，現有版本的雅歌屬於主前五世紀，但原材料可追溯至主前十世紀。

## 寫作日期

我們已看到，若用語言作為決定寫作日期的主要根據，會得出相當分歧的結論。因此，有些學者轉而尋找其他證據。

西格爾（Segal）贊成寫作日期是在所羅門的時期，但沒有主張所羅門是作者。在西格爾看來，從那女子的服飾、香水和首飾來看，雅歌反映一個富裕的時代。他亦指出大衛的城樓和千個盾牌（歌四4）與所羅門所造的金盾牌（王上十16~17）有關，這些盾牌後來被示撒擄掠（王上十四26）。由於所羅門娶

了埃及公主，法老的馬和馬車（歌一9）最配合所羅門的時代。雅歌提到從北面的黎巴嫩起，到南面隱基底的好些地方，也指向所羅門死前而大衛王國仍未分裂的時代。西格爾論點的弱點是他極按字面來詮釋雅歌。舉例，他理解一章16至17節是指女子住在用香柏木建造的昂貴屋子。不過，大多數註釋家認為此處是指香柏木林中的多草小谷。同樣，香料和化妝品可能是比喻（例如，一12~14）。那女子配戴首飾，並不意味必定很昂貴。

雷賓（Rabin）主張，雅歌與泰米爾（Tamil）情詩有共通的特色，暗示兩者有些關聯。雷賓主張，印度和以色列的文化交流最可能是發生在所羅門時期，當時以色列與南阿拉伯進行香料貿易，又透過後者與印度進行香料貿易。雷賓認為，四章12至14節的矜貴香料記載是印以貿易的線索，因為讀起來像是南阿拉伯商旅的貨物清單。此外還有其他經文是說香料商隊——三章6節的「煙柱」是商隊揚起的塵土。雖然大多數註釋家認為一章7至8節是寫牧場的田園風光，但雷賓認為是描寫駱駝商旅。雷賓這些香料商隊解釋似乎太牽強。雅歌與泰米爾詩歌的文化連繫可能真實（稍後會再討論），但就如布倫納所指出，除了所羅門的時代，印度與巴勒斯坦還有其他時間可以有接觸，例如新巴比倫和波斯時期。

戈迪斯認為雅歌由幾首詩組成，但由於缺乏歷史的典故，大部分詩作的時代也無法決定。不過，由於大部分地名是巴勒斯坦北面和東面的地方，故此有些詩可追溯至北國以色列在主前722年亡於亞述之前。戈迪斯也主張，書中提到「得撒」（六



4)，意味那首出現這地名的詩屬於以色列的暗利王從得撒遷都撒瑪利亞之前，即約主前876年。戈迪斯看來，那首收入波斯的外來語 *pardes*（四13）的詩不可能在主前六世紀出現。

以上的概述表明，正如雅歌的作者誰屬不能定準，雅歌的寫作日期亦同樣難說。而且，所謂「雅歌的寫作日期」當取決於我們視雅歌為單一作者的統一作品，還是由編者編纂的詩集。若是後者，個別的詩可能出自相當不同的時期。

### 雅歌的寫作日期

試歸納上述「文本和語言」和「寫作日期」部分有關雅歌可能何時寫成的論點。進一步可以查考註釋書的導論和舊約導論的書籍。你有甚麼結論？

## 雅歌作為情詩

愛既是人類共有的情感和經驗，當學者發現雅歌與其他文化的情詩有相似之處就不足為奇了。相似的主題，例如形容心上人的容貌，渴望與對方一起，排除萬難為求共聚等，可以用人類的普遍經驗去解釋。詩歌的意象通常是取材自詩人的文化和自然環境，因此，與雅歌最接近的情詩自然是埃及、烏加列及美索不達米亞等近東文化的情詩。因此，相似的主題和意象不必然代表希伯來詩人受了其他文化的情詩影響。不過，這些相似之處有助我們理解雅歌。如果能夠證明相似的文學技巧和文學形式存在，外來的影響就更說得通。我們將會看到一些這

方面的有趣例子。

### 情詩

試找出你文化中的情詩來讀。以下是兩篇來自英國文化的經典情詩，第一篇是蘇格蘭詩，第二篇是英格蘭詩：

啊，我愛人像紅紅的玫瑰，  
在六月初開！

啊，我愛人像樂曲，  
給美妙地演奏！

妳是那麼美，漂亮的姑娘，  
我是多麼深愛妳；  
我要愛妳，親愛的，  
直到海枯竭——

直到海枯竭，親愛的，  
石與烈日熔化；  
我要愛妳，親愛的，  
只要生命不絕。

再見吧，我唯一的愛！  
小別片刻！

我要再回來，親愛的，

即使是萬里相隔。

——伯恩斯（Robert Burns，1759-1796）

我可能把你和夏天相比擬？

你比夏天更可愛更溫和；

狂風會把五月的花苞吹落地。

夏天也嫌太短促，匆匆而過。

有時太陽照得太熱，

常常又遮暗他的金色的臉；

美的事物總不免要凋落，

偶然的，或是隨自然變化而流轉。

但是你的永恆之夏不會褪色，

你不會失去你的俊美的儀容；

死神不能誇說你在它的陰影裏面走著，

如果你在這不朽的詩句裏獲得了永生；

只要人們能呼吸，眼睛能看東西，

此詩就會不朽，使你永久生存下去。

——莎士比亞（1564-1616；

編按：譯文出自梁實秋）

## 蘇美爾情詩

韋斯滕霍爾茨（Westenholz）把蘇美爾的情詩分成三個基本類別：

✿戀人是神明。

✿歌頌個別的蘇美爾王與配偶或女神伊南娜（Inanna）結合。

✿戀人不是神明或帝王。

雖然主題和意象相似，但這些蘇美爾情詩沒有一首像雅歌的。一份文獻寫伊南娜為嫁給杜木茲（Dumuzi）而作準備：

伊南娜，按母親吩咐，  
沐浴，塗上好的油，  
穿上高貴的pala衣裳，  
帶著……她的嫁妝，  
整理頸上的藍寶石，  
手拿印章。  
尊貴的王后等候著，滿心期待，  
杜木茲把門推開，  
像月光一樣進到屋內，  
凝望她，神情喜悅，  
擁抱她親嘴。

——譯自克雷默（S. N. Kramer 1969，頁77）

這詩或有助解讀雅歌五章2至8節——女子的戀人來到，但她未準備好。雅歌可能是描寫一對戀人渴望結婚，卻受到挫折。與雅歌最近似的文獻可能不是情詩，《盧汀奇拉慈母

頌》（*Message of Ludingirra to his Mother*，見於一份約主前1800-1600年的抄本）描寫母親的樣貌和外型，好叫送信的人能認出她：

我的母親在天上閃耀，她是山中的母鹿，

正午的晨星，

珍貴的紅玉，馬哈西的黃玉，

王女兒的珍寶，明艷照人，

nir石的印章，如太陽的裝飾，

錫手鐲，*antasura*的指環，

閃爍的銀子，

.....

藍寶石底座上的白玉小雕像，

活的象牙杖，四肢魅力四射。

——譯自庫珀（J. S. Cooper 1971，頁160）

這段形容與雅歌五章10至16節所描寫的男子有些相似，兩個主人公都彷彿雕像，鑲滿寶石。

## 亞甲情詩

極少亞甲文（巴比倫或亞述）情詩被發現，被發現的與雅歌的相似也很有限。

## 烏加列情詩

嚴格來說，在烏加列發現的文獻都不是情詩，即使有些文獻描寫某些角色的香艷事跡。有一個論到柯圖王（King Kirtu）的文獻記載，他向戶利娜（Hurriya）公主的父親論到她，用詞令人想起雅歌：

你頭生的最好的女兒，  
她有如亞拿圖（‘Anatu）一樣美善，有如亞提拉圖  
（‘Athiratu）一樣美麗；  
（她雙眼）眼珠用純藍寶石造，  
雙眼如白玉碗子，  
用紅寶石束腰……

——譯自帕迪（D. Pardee），摘自  
哈洛和揚格（1997，頁335）

## 埃及情詩

自1920年代末開始，學者留意到，與雅歌最接近的情歌是約主前1300至1150年的埃及情歌。這些埃及情歌來自四個文獻：《貝蒂蒲草紙抄本1》（Chester Beatty Papyri 1）、《哈里斯蒲草紙500》（Papyrus Harris 500）、《都靈蒲草紙》（Papyrus Turin）及《開羅情歌集》（Cairo Love Songs）。雖然這些情歌偶而會提到神明，但相信不是作宗教用途，而是娛樂消閒用。埃及情歌與雅歌有些可觀的相似之處（參專題「埃及情歌」）：

- ✿ 在埃及情歌與雅歌，女方都被情人稱作「妹子」。埃及情歌的男方被稱作「哥哥」，雅歌則不。
- ✿ 埃及情歌的戀人是「虛構角色」——王室成員、僕人和牧人。雅歌的戀人用的是王室成員、牧人和園丁的身分。
- ✿ 大家都用誇張的溢美話：「最美麗的妙齡女郎」 / 「女子中最美麗的」（歌一8）；「比世界更完全」 / 「我的完全人」（五2）；「如天狼星〔金星〕在吉年之初升起」 / 「〔她〕出現如破曉的晨光，美麗如月亮，燦爛如日頭」（六10）。
- ✿ 大家描寫心上人時都用類似的比擬手法：「她的手臂勝過金子」 / 「他的頭像精金」（歌五11）；「我女人的口是蓮花蕾」 / 「他的嘴唇像百合花，滴下沒藥汁」（五13）；「她的奶子是催情果」 / 「你的兩乳像一對小鹿」（七3）。

### 埃及情歌

我像田野，全屬於你，  
 種滿鮮花，  
 又各樣芳香植物。  
 地裏的水溝悅目可愛，  
 你用手舀水，  
 我們一同享受涼快的北風：  
 在這兒漫步，多麼美好，

因為你的手蓋著我！  
我們一同走路，  
我的身子滿足，  
我的心歡樂。  
聽到你的聲音，〔對我〕是石榴酒：  
我從中得著生命。  
若能每一眼也看見你，  
比吃喝，  
更好。

——《哈里斯蒲草紙500》第十八篇

我妹子鶴立雞群，沒有可比擬的；她比世上眾女子  
高貴。  
看啊，她如天狼星在吉年之初升起：  
閃耀，珍貴，皮膚白皙，悅人眼目。  
她說話時嘴唇甜美：她不多言。  
修長的頸，白皙的胸，她的頭髮是真藍寶石。  
她的手臂勝過金子，她的指頭像蓮花，  
豐滿〔？〕她的臀部，纖細〔？〕她的腰枝，她的  
大腿同樣秀麗。  
她開步走，姿態優美，她一擁抱，就奪去我的心。  
男人看見她，都要回頭再望。  
擁抱她的人真幸福——他是最幸運的情人。  
她一出現，就像從遠方來的那位——獨一無二者。



## ——《貝蒂蒲草紙抄本集1》第31篇

譯自福克斯，摘自哈洛和揚格（1997，頁125-30）。

埃及情歌與雅歌有一顯著分別：雅歌的戀人有真正的對話；埃及情歌卻是獨白，說話者向自己內心說話。即使埃及情歌中男女聲交替出現，說話者並不是向對方說話，而是向自己說話。男方總是稱女方作「她」，雖然女方有時會稱男方作「你」，但是從沒有暗示男方在場，男方也從來沒有直接回答女方。

雅歌與埃及情歌的相似可以埃及的政治和文化影響力解釋，敘利亞和巴勒斯坦在後青銅器時代受的影響特別利害。因此，雅歌的作者（或多於一位）大概聽聞過埃及的情歌傳統。

### 泰米爾情詩

雷賓辨認出泰米爾情詩與雅歌若干相似之處，因而認為這個希伯來詩人受到印度詩歌影響。雷賓指出三大相似之處：

- ❁ 雅歌中的女子是主角和主要的說話者。
- ❁ 詩意比喻大用自然景物，以生長和更新的現象作為戀人關係的背景。
- ❁ 女子言說的主調子是想念多於欲望。

雷賓主張，這些特色令雅歌與其他近東情詩區別出來，而泰米

爾情詩又有雅歌的特色，故此有理由說雅歌是受了泰米爾情詩影響。雷賓為加強說服力，指出雅歌有六種芳香植物的名稱很可能源自印度。不過，布倫納主張，六個名稱中最少有部分是來自亞甲文或波斯語。即使雷賓的說法成立，頂多可說明那幾個賦予雅歌特殊「味道」而迥異於其他古代近東情詩的詩歌特色。關係最密切的仍是埃及情詩。

## 文學格式和意象

霍斯特（Horst）從形式鑑別學的進路研究雅歌（Pope有方便讀者的綜合），分辨出八種詩歌形式：

1. 仰慕之歌（例如，一9~11，四9~11，七6~9）。
2. 比較和寓意手法（例如，一13~14，四12~15，六2~3）。
3. 詠人詩（例如，四1~7，五10~16，七1~6）。
4. 自我描述（例如，一5~6，八8~10）。
5. 吹噓之歌（例如，六8~9，八11~12）。
6. 俏皮話（例如，一7~8）。
7. 敘事（例如，三1~4，五2~7，六11~12）。
8. 欲望之歌（例如，一2~4，二14）。

有些註釋家（例如，Longman、Murphy）樂意接受霍斯特提出的形式，然後稍作修訂。

最搶眼的是詠人詩，常稱為「沃斯特夫詩」（*wasf*，阿拉伯

字，解作「描繪」），因為最初是在阿拉伯詩歌中辨認出來。這類詩用一連串誇張和誘人的意象描寫戀人的身體，次序通常是由頭部寫到雙腳，就如雅歌四章1至7節（描寫女子）和五章1至16節（描寫男子）。六章1至13節至七章6節由腳寫到頭，並不常見，可能是由於女子正在跳舞，故此吸引視線的先是雙腳。

### 英文的沃斯夫詩？

洛奇（Thomas Lodge, 1556-1625）以下的詩似乎是  
沃斯夫詩：

像最高處清澈的天，  
閃出一切王室的光耀，  
她頭髮的顏色也是一樣，  
散開的秀髮，或是編成辮子，  
嗨，美麗的羅莎琳！  
她的雙眼是雪中的藍寶石，  
每一下眨眼猶如映出天空，  
眾神看見，也都驚嘆，  
我想起的時候，滿心發顫，  
嗨，願她屬我！

她的面頰像紅色的雲霞，  
就是黎明女神臉上的胭脂，

又像銀紫紅色的遮布，  
就是太陽神微笑的面容，流露恩典，  
嗨，美麗的羅莎琳！  
她的嘴唇像兩朵含苞待放的玫瑰，  
四圍又有一行行百合花，  
蘊藏陣陣花香，  
連神明也吸引過來，  
嗨，願她屬我！

她脖子像堂皇的塔，  
愛情被囚禁在內，  
每時也要留意，  
她神聖的眼神，  
嗨，美麗的羅莎琳！  
她的兩乳是喜悅所在，  
她的胸部是天上的軌道，  
大自然在其上模造晨光的朝露，  
完美上倍添完美，  
嗨，願她屬我！

如東方的珍珠，如紅寶石的紅，  
如大理石的白，如藍寶石的藍，  
她的身體有這一切裝飾，  
摸來卻是柔軟，看來仍是甜美，

嗨，美麗的羅莎琳！  
 大自然也羨慕她的體態，  
 眾神被她一攝所傷，  
 愛神也拋棄天火，  
 在她眼中燃起他的烙印，  
 嗨，願她屬我！

眾仙女啊，不要沉思，我卻哀嘆，  
 美麗的羅莎琳不在，  
 再沒有比她更美好的，  
 也沒有比她更貞潔的，  
 嗨，美麗的羅莎琳，  
 嗨，我的心啊！願上帝讓她屬我！

你認為從形式和意象看，洛奇有否取材自雅歌？若有的話，洛奇如何因應文化而作出應變？你也可以試寫自己的沃斯特詩！

福爾克（Falk）按異於霍斯特的基礎定出雅歌有六種「歌詞」：

1. 「愛情獨白」：從第一身角度向戀人說話或論到戀人，戀人是隱藏或非隱藏的聽眾（例如，一9~11，二4~7，四1~7）。

2. 「愛情對話」：一對戀人互訴心曲（例如，一15~17，四12~五1，八13~14）。
3. 男方或女方以第一身角度獨白，聽眾不是戀人（例如，一5~6，八11~12）。
4. 身分不明的說話者向沒明確指明的聽眾發出獨白（例如，二15，三6~11，八5上）。
5. 某人以第一身角度與一群說話者對話（例如，七1~6，八8~10）。
6. 由不同資料拼湊而成的詩（例如，五2~六3）。

雅歌充滿迷人的意象，主要取材自大自然。芒羅發現四大類意象來源：王室、家庭生活、大自然及空間（表示戀人的遠／近）和時間（季節、日夜）。朗文認為有一種重要類別芒羅忽略了：軍事意象。意象通常有情色性，惹人遐思，可是由於意象低調含糊，註釋家論到其確切意義時，經常會眾說紛紜，特別若那意象可能是用委婉法指到性器官，例如：

- ✿ 五章14節下是否指到男人從臂到腳的軀體，還是特別指到男人的性器？
- ✿ 七章2節的「肚臍」是否暗指女人的性器官？
- ✿ 二章17節下是邀請戀人撫摸女人的胸部，還是提議他來與她性交，還是指到別的呢？

詩歌之所以是詩歌，就是向讀者呈現這類暗有所指的意

象，邀請讀者運用想像力作出欣賞和詮釋。

### 雅歌的意象

請查考幾本註釋書，看看如何理解下列雅歌書的意象：二章17節下，五章14節下，七章2節。你認為哪些理解最有說服力？

## 結構

論到雅歌的結構，意見紛紜，主因之一是學者就這書的性質和詮釋有分歧。認為這書是統一作品，即述說故事的「敘事詩」的學者，傾向根據他們理解的「故事情節」和人物角色來構思雅歌的結構，然後辨認各角色的「講論」，據此而再細分段。一個主要分歧是雅歌的主角數量——有二主角說（一對戀人）加少數次要的聲音，又有三主角說（一女二男追求者）加少數次要聲音。論到雅歌的詮釋時，會進一步討論。一個實踐問題是，雖然希伯來文的第二身和第三身代名詞和動詞有不同的性別形態，有助區別男性和女性的說話者，但雅歌有些經文不清楚誰在說話（例如，一2~4〔似乎突然換了說話者〕，三6~11，六13~七5，八5）。

由於「對話分析」有這些問題，運用的學者又意見分歧，所以別的學者採取了「文學分析」的進路，尋找可以決定雅歌的成分詩或小詩段的文學技巧，例如：說話者轉換（由代名詞或動詞的性別或人稱轉換表示出來）、重複出現的經文、首尾

### 雅歌的結構

#### 埃克薩姆 (Exum) 的分析

I (框)	—2~二6	與VI構成首尾呼應
II (A)	二7~三5	句子、意象和內容與IV平行
III (B)	三6~五1	句子和內容與V平行
IV (A')	五2~六3	
V (B')	六4~八3	
VI (框)	八4~14	「葡萄園」、「看守的人」 (—6, 八11~12)

#### 謝伊 (Shea) 的分析

A	—2~二2	與 A'	五1~七9 (希伯來文是 五1~七10)	平行
B	二3~17	與 B'	七10~八5 (希伯來文是 七11~八5)	平行
C	三1~四16	與 C'	八6~14	平行

#### 古爾德的分析

1. 抵達	—1~8	—7~8
2. 聽眾	—9~二7	二7
3. 追求	二8~17	
4. 夜間	三1~5	三5
5. 隊伍	三6~11	三6~11
6. 婚禮	四1~7	



7. 圓婚	四8~五1	五1
8. 敲門	五2~9	五8~9
9. 戀人失而復得	五10~六3	六1
10. 唯一的那位	六4~12	
11. 跳舞	六13~七9	六13 (希伯來文是 七1~10, 七1)
12. 鄉間的一夜	七10~八4	八4 (希伯來文是 七11~八4, 八4)
13. 愛的要求	八5~10	八5
14. 王后	八11~14	八11

第二行是「合唱」的經文，古爾德視之為一首詩開頭和結尾的重要指標。

呼應（用相同或相似的句子標明段落的始和末）、「合唱」部分及段落之間的平行。理論上，這應是較「客觀」的進路。可是，它也未能帶來對結構的共識，原因可能是文學分析牽涉美學判斷，不能完全客觀。分歧程度之大，顯示確定雅歌「基本單位」的界線有多困難，部分例子是：31首詩（Falk）、30首（Murphy）、29首（Gordis）、23首（Longman）、14首（Goulder）、6首（Exum）、6首（Shea，但分法與Exum不同！）。詳情請參考專題「雅歌的結構」。

進行文學分析的學者對於雅歌屬甚麼性質，分歧亦很大。福爾克和戈迪斯二人認為，雅歌只是一本情詩集，由不同作者

寫成，橫跨一段極長的時間。如果書中的主題、寫作風格和意象一致，只是由於希伯來詩歌的約定俗成所致。埃克薩姆認為雅歌結構具統一性，詩藝高超，因而推論作者是一位。古爾德也認為這書只有一位作者，原因卻是因他認為雅歌記載一個完整故事，從公主抵達所羅門的宮室，說到她最後成為所羅門所愛的王后。古爾德提出雅歌是要抗衡被擄回歸後禁止與外邦女子通婚的政策，因為雅歌描寫所羅門娶「黑人」，因而是外邦人，這女子美麗出眾，對所羅門一往情深。這個解釋似乎太過了。

## 註釋

這概覽假定雅歌是詩集，內容原是多個獨立作品。段落的劃分接近朗文的分法，但有稍微修訂。

一1 我們已探討過這標題。

一2~4 雅歌一開始女方先發聲，表達她掛念戀人。女方採取主動是雅歌的特色，而且一開始便出現。

一5~6 這是一首短詩，內容是女子向耶路撒冷的眾女子介紹自己，但語氣稍欠自信，她頗在意自己的膚色太深。第6節下的意思不清楚，但從上下文來看，可能是她哥哥因她不重儀容而生她的氣，因恐怕出嫁的條件會打折扣。

一7~8 女子向那作牧人的男子說話，想安排幽會。

一9~11 男讚嘆女美麗，把她比作一匹雌馬。由於第11節換成複數，故有被認為是朋友的「合唱」，然而也可以是男方說話。

一12~14 這是女方說話，主題是甜美芳香，那被稱為王的戀人出現，她用芳香的意象回應，把男方比作芳香的沒藥和鳳仙花。

一15~二3 這詩的長度不能確定，有些學者會視二章1至3節與接下來的經文為一體，或視這三節經文或二章1至2節為獨立的單位。如果把一章15節至二章3節視作一首詩，可看為是情侶間的打情罵俏。希伯來文的性別轉變很清楚，次序是男（一15）、女（一16~17）、女（二1）、男（二2）、女（二3）。連貫全段的是以植物為主的大自然意象。

二4~7 蘋果（5節）可能是與第3節響應。這詩中，女子形容男子帶她進到「酒室」（酒館？），在那裏擁抱她，所用的動詞（*hvaq*）不必然是指到性交。第6和第7節稍後會重複。

二8~17 第17節下重複了第8至9節上的意象，暗示這幾節經文是獨立單元。這詩一開始說到，女方興高采烈，宣佈戀人出現，就如羚羊或小鹿躍過山間。男子來到女子屋子，躡首在牆

頭探看，要看到窗後的她。女描寫男的呼喚她出來密會，表達要見她和聽她聲音的渴望。第15節女子的回應令人費解，可能是指到攔阻約會的事。這詩結束時，女方表達自己的渴想。

**三1~5** 這詩的調子與前面的截然不同，內容有點超現實，意味女方掛念情人，心生某種夢境或幻象。一開始說到，女子夜裏躺在床上，決心尋找戀人，因找不著而走到街上，問更夫有否見過她的戀人，離開更夫後便馬上找到，帶他回母親的睡房。這詩結束時重複了二章7節向耶路撒冷眾女子發出的勸告，叫她們不要激動愛情，要等時機成熟。

**三6~11** 學者普遍同意，這是獨立的一段，描寫婚禮的隊伍。學者未能同意，所記載的究竟是真實事件，與所羅門有關的婚禮巡遊，抑或只是詩意的想像，運用所羅門奢華生活的傳統意象去歌頌愛情和婚姻？

**四1~7** 這是一首沃斯夫詩，第1節上和第7節構成首尾呼應，主旨是女子的頭和胸，然後表達男子的愛慕（6節）。

**四8~15** 第8和第15節提到黎巴嫩，故大概可視為獨立段落。男方邀約女方（8節），表達仰慕和渴想之情（9節），用佳美園子比喻她。

**四16~五1** 這首短詩或是獨立，或是前一首詩的高潮，透過園

子的意象連接。詩人求風吹來散播園中的香氣，意思是園子預備好——最少對男方來說。男子被邀請進入園子，享用果子，這說法應等於招呼對方來性交，男子自然積極回應。男子進入園子把果子吃了，然後「合唱」部分公認他們是天造地設的一對。根據全書的節數，這個短段位於希伯來文本的正中間（前後各有111節），這點或許不無意義。

**五2~六3** 這段落似是連貫的敘事文，當中有明確的單元。第一個單元中（2~8節），男子來到女子門前，女子不肯開門（此處可能有雙重意思，暗指男子要求性交）。等到女方改變主意，男子已離去。女子出去尋找，卻找不到，反而遇到城中守衛，遭打傷。女子叫耶路撒冷的眾女子幫助她尋找戀人。

眾女子叫她形容戀人（9節），她用一首沃斯夫詩回答（10~16節），讚美男子身軀完美。這是雅歌中唯一女形容男的沃斯夫詩，從頭描寫至腳，最後說他「口」甜蜜，可能是指他口甜舌滑（NRSV的譯法），或是形容接吻的樂趣（NRSV七9的譯法）。最後，女方回答耶路撒冷的眾女子，告訴她們哪裏可以找到她的戀人——在他的園子裏（六2）。女子最後表達他們兩情相悅，互許終身（六3）。

**六4~10** 這詩的開頭和結尾也是「威武如展開旗幟的軍隊」，形成首尾呼應。這是另一首沃斯夫詩，男方形容女方美麗，重複了某些四章1至7節所用的意象。女子比起其他女子都要美麗（8~9節），美得令男子意亂心慌（5節），就如看見一大隊預備

打仗的軍隊。

**六11~12** 這兩節經文似乎是簡短而獨立的段落，可惜第12節的經文難以理解，以致全段意思不明，但似是表達女方遇見戀人時心情興奮，或愛火焚身。

### 雅歌六章12節

請查考幾本註釋書，嘗試領會經文的困難所在，及可能的詮釋。

**六13~七10** 這段落的首尾何屬有爭議，有些學者把六章13節和七章10節剔出。不過，六章13節確可看為給接下來的沃斯夫詩提供引子。「合唱」部分呼喚書拉密女，好讓她們看看她，書拉密女反問為何要看她，此時男子便形容她的美麗。上文已看過，這段描繪從腳描寫到頭，有點反常，但這是由於女子看來正在跳舞（六13下），她的腳是焦點所在。沃斯夫詩在七章5節結束，七章6至9節中，男子用棕樹的意象繼續讚美。結束時，女子說他們彼此戀慕。

**七11~13** 這詩中，女方邀請男方在春天與她同進葡萄園，觀看大自然重現生機。她表明要將愛情給他。

**八1~4** 這詩表達女子對戀人的渴想，渴望被他擁抱。八章1節暗示女方的文化容許兄弟姐妹公開流露親情，情侶卻不能。第4

節重複不要過早驚動愛意的說法（二7，三5）。

**八5~7** 這段落始於「合唱團」的一個問題（5節上），大概是女子與戀人從遠處走近，性質似乎是「鋪設場景」的修辭問句。女方的回答是向男方說的，說她在蘋果樹下喚醒了他（5節下），叫他承諾單單愛她（6節上），然後論到愛的力量（6下~7節）。這詩是全書最有感力的其中一首，雖然簡短，卻是大大豐富了全書的信息。

**八8~10** 這詩是妹妹與哥哥們的對話，一章5至6節也提到哥哥，與此處形成首尾呼應。哥哥們覺得妹妹出嫁之前自己有責任保護她，言下之意，他們認為妹妹未成熟。妹妹按捺不住，堅持自己已成熟又貞潔，必能為丈夫帶來「安樂」（「滿足、整全」）。

**八11~12** 這詩令人百思不解，不清楚說話者是誰。或許最好的詮釋是看說話的是女方，她堅持自己不會屈從像所羅門那樣恃勢凌人之徒，他們以為有權主宰女人。

**八13~14** 最後一首詩是男方與女方的對話，表達結合的渴望。雅歌以這種調子結束，而不是有情人終成眷屬，似乎令人出奇。這段落迴響著前文（二9、14、17），因此，聯同八章8至10節、11至12節，目的可能是在末了重溫一些題旨。

## 詮釋雅歌

雅歌是最多人評論的聖經書卷之一，墨菲概述雅歌的詮釋史時說，在教父時代後期和中世紀，基督徒釋經家寫書評論雅歌，比評論任何書卷都多。波普的註釋書提供猶太人和基督徒詮釋雅書的詳細歷史綜覽，下文我們只能概述，幸好，只有幾種詮釋比較流行，方便概括。

## 寓意釋經

根據早期拉比的文獻，特別是阿基巴（Aqiba）拉比，在主後100年左右，拉比們喜用寓意法解釋雅歌。阿基巴拉比極力反對在世俗宴會唱雅歌的詩以作消閒（表示當時有猶太人確是把雅歌視作一本情歌集）。他論雅歌的文字僅有少數保存下來，但每次都反映他理解雅歌是喻指上帝對以色列的愛。

寓意作品的表面意義實則象徵另一層次的意義。英國文學最著名的寓意作品是本仁約翰的《天路歷程》，講述基督徒前往天城的旅程，途上遇到重重險阻，好像是「灰心沼」，又遇上幫助他的朋友，好像是「忠信先生」。這書肯定是用寓意的手法描寫基督徒的人生。希伯來聖經有寓意故事（例如，士九7~21；結十七1~21），這些故事明顯是用寓意手法寫，也有交代寓意的所指。沒有證據顯示，雅歌是刻意用寓意手法寫，不過，讀者可以採取「寓意化」詮釋法，尋找經文表面意思以外的另一層次意思，不需局限於作者的原意。約主前500年，希臘哲學家開始運用寓意法詮釋希臘諸神和英雄的古典神話，好叫當時開明的思想家可以接受。他們為各神明和神明反覆無常



的行為賦予象徵性意義。猶太人（例如，亞歷山大的斐羅，主前20-主後54年）和基督徒（例如，俄利根，主後185-254年）學者均有採納這種方法。

雅歌的他爾根（約主後800年）認為雅歌比喻上帝與以色列的關係，從出埃及至第二聖殿被毀，再到彌賽亞的來臨。看他爾根如何處理開首幾節經文，足以說明這詮釋的做法。女子（以色列）懇求男子（上帝）吻她，表明她渴望與他一起（吻象徵賜律法）。她又要求男子帶她進到他的內室（應許之地）。拉比學者還有另一種較不普遍的解釋方法——雅歌是講上帝與個別靈魂關係的書。根據這兩種基本的寓意詮釋，猶太學者還發明了很多變體，一直到十九世紀。

基督教會源自猶太人群體，故此難怪基督徒學者詮釋雅歌時，基本上也採用拉比那種進路。不過，他們自然將上帝與以色列的關係，轉為基督與教會的關係，或基督與個人靈魂的關係。俄利根的雅歌詮釋影響甚大，他寫了十冊的雅歌詮釋及幾篇講章，沒有忽略書的表面意義，認為這書是所羅門寫給其中一個妻子的「婚姻歌」，並從那層面作出詮釋。不過，俄利根最看重的是從寓意角度詮釋雅歌，視之為基督與教會關係的解說，偶爾也解作基督與個人靈魂關係的解說。直到整個中世紀，基督教的雅歌詮釋很大程度上圍繞俄利根的詮釋而演變。幾個註釋家詮釋歌中的女子為聖母馬利亞，有時亦理解她為代表教會，因而維持基督與教會關係的寓意。

很多學者提出，寓意法在猶太人和基督徒學者中盛行，很大程度上可能是受柏拉圖哲學的影響。柏拉圖哲學把物質和非

物質的世界清楚劃分，視身體為靈魂的「囚室」，因此往往慙苦修主義，貶低肉體的欲望，特別是性慾。寓意化可以超越和邊緣化雅歌明顯的性含意。不過，我們也不應忽視人可能有純粹的渴望，想從沒有明顯「屬靈」含意的書卷中找出這種含意。基督徒也用寓意法詮釋其他沒有清楚「屬靈」含意的聖經書卷，例如歷史敘述和律法條文。

然而，寓意詮釋有個明顯的問題：讀者幾乎可從經文讀到任何他們想讀到的意思。舉一章13節（「我以我的良人為一袋沒藥，掛在我的胸懷之中」）的詮釋為例：

- ✿ 有些猶太人註釋家解作立在約櫃上二基路伯中間的上帝臨在的榮光。
- ✿ 基督徒釋經家常解作舊約和新約，之間站著基督。
- ✿ 另一些基督徒釋經家認為是指，信徒把基督的釘十字架存記在心中（即「掛在我的胸懷之中」）。

更正教改教家認為寓意詮釋太主觀，否定它為正常的釋經法。改教家強調經文的「自然」或「字面」意義，但多大程度上他們按此原則詮釋雅歌則可爭議。馬丁路德拒絕俄利根的雅歌寓意詮釋，卻主張所羅門是用詩體講述自己與上帝的親密關係，及神透過所羅門的管治與以色列建立的關係。馬丁路德可以說把雅歌變成了政治性寓意。卡斯泰利奧（Castellio）認為雅歌只是一首情詩，不應列入正典，遭到加爾文極力反對。加爾文到底只是反對不把雅歌列入正典，還是一併拒絕按照字面詮

釋雅歌呢？

## 自然 / 字面釋經

十八世紀的學者越來越不滿意雅歌的寓意詮釋，某程度大概是由於啟蒙運動帶來的文化轉變。人們越發認為文本應基於合理的論據，不是詮釋者的想像力或傳統的權威。洛思是率先研究希伯來詩歌的學者，他認為雅歌的主題是所羅門與法老女兒成婚慶典，但他也保留一點寓意詮釋，然而敦促要小心。不過，真正的轉捩點來自十九世紀，重要因素是考古學發現令人們對古代近東的知識增長。隨著古語言被解碼，聖經時代及更早的文獻相繼出土，營造了一種氣氛，令雅歌的「自然」或「字面」意義看來越來越優於寓意解讀。另一個因素是人們越來越了解現代的中東文化習俗，與雅歌有關的重要例子是駐敘利亞的德國領事韋茨斯泰因（J. G. Wetzstein）對阿拉伯婚姻習俗的觀察。韋茨斯泰因發現婚禮所唱的歌，特別是沃斯夫詩，與雅歌相似。另外，新娘和新郎被當作王和王后加冠，新娘會表演「劍舞」，令韋茨斯泰因想起雅歌中的跳舞女子。韋茨斯泰因在1873年發表以上觀察，德里慈（Delitzsch）在1885年出版的雅歌註釋書附錄收入了韋茨斯泰因的資料。

十九世紀流行從「自然」的角度詮釋雅歌為戲劇性的情詩，主角有兩個或三個，這兩種詮釋最為普遍。德里慈支持二主角說，他們是所羅門和書拉密女。德里慈認為書拉密女真有其人，她是卑微的鄉村姑娘，生得美麗動人，深深吸引所羅門，以至放棄「多妻的放蕩生活」。德里慈把雅歌分成六幕，

每一幕有兩場戲。另一些學者（例如，Ewald）認為劇中有三個角色：所羅門、書拉密女及她的鄉間情人。按這個故事版本，書拉密女拒絕所羅門王的追求，雖然被迫入宮，仍對戀人矢志不渝，最後所羅門王放她回鄉與戀人團聚。德賴弗贊成埃瓦爾德（Ewald）的版本，並方便地提供了這兩個版本的劇本大綱。批評者指出，戲劇性詮釋者強把全部情節讀入經文中，即使整個情節不是明顯存在。這種解讀有時頗牽強，例如在三角色版本中，一章15節至二章3節被視為所羅門和女子的對話，可是女子的評語（一16，二1，二3）全要看成是以不在場的鄉間情人為對象。此外，賦予鄉間情人牧人的意象，賦予所羅門君王的意象似乎牽強。還有前面說過的「對話分析」問題。另外，我們考慮作者身分時已看過，從「所羅門」這名字在雅歌中的分佈來看，所羅門不似是作者或主角。由於這類批評道理充分，到了二十世紀，戲劇詮釋漸漸失去學術界的支持，普羅文（Provan）例外。

### 雅歌的戲劇詮釋

德里慈的雅歌劇本有兩個主角和六幕戲：

1. 第一幕（一2～二7）：所羅門和書拉密女兩情相悅，結語是「耶路撒冷的眾女子啊！我……懇求你們」。
2. 第二幕（二8～三5）：戀人彼此尋尋覓覓，結語是「耶路撒冷的眾女子啊！我……懇求你們」。

3. 第三幕（三6～五1）：迎娶新娘和結婚，始句「那……是誰呢？」結語「喝吧，沉醉於愛情中哦！」（譯按：呂振中譯本）。
4. 第四幕（五2～六9）：愛情受到嘲弄，但再重新得著。
5. 第五幕（六10～八4）：公主書拉密女動人又卑微，始句「那……是誰呢？」結語「耶路撒冷的眾女子啊！我……懇求你們」。
6. 第六幕（八5～14）：所羅門和書拉密女立約的愛在她家中得到確認，始句是「那……是誰呢？」

請比較普羅文的三主角劇本：

1. 一～二章：書拉密女已被強召入後宮，但仍深愛天各一方的戀人，男方也遙遙相應。
2. 三章：書拉密女表達決心，要排除萬難與真愛一起，又蔑視王宮的床和其物主。
3. 四～五章：書拉密女愛之深和受到的威脅越發清楚，歌中的語言和意象採取一種委身、仿如夫妻的關係。
4. 六～七章：進一步描寫那種關係，意象撩人，特別表達出男方的感受。
5. 八章：最後表達書拉密女澎湃的愛，拒絕任何要控制她的男人，不管是哥哥還是所羅門王。

總括而言，普羅文認為雅歌是一個對初戀情人矢志不渝的故事，無懼王權和壓迫，不受榮華富貴的引誘，表達真愛情勝於純法律的關係。

你認為以上從雅歌讀出戲劇的嘗試，有多大說服力？

### 祭禮詮釋

古代近東文獻在十九世紀的再發現，也促成了雅歌的「祭禮」詮釋。蘇美爾文獻記載神明杜木茲和伊南娜結婚，確保來年會五穀豐收。這故事在亞甲文文獻變成了搭模斯和伊施他爾結婚。迦南的巴力和亞斯他錄結合可能有同樣含義。似乎王和后、或王和女神的女祭司會在祭禮中「結合」。希伯來聖經曾（從負面角度）提到搭模斯祭禮（結八14直接提到；賽七10~11及亞十二11大概暗指），故此希伯來人認識這祭禮。米克（Meek）令雅歌原出於搭模斯祭禮禮儀的說法流行起來。不過，雅歌本身沒有任何暗示，說這書是希伯來聖婚儀式一部分，希伯來聖經別處亦沒有這方面線索。雅歌講的似乎純屬人間愛情，而非神明的戀愛。有證據（具體說，是先知譴責）顯示，有些以色列人參與搭模斯的祭禮，或進行類似的事情。無論如何，很難想像主流的耶和華敬拜者一方面譴責異教的祭禮，另一方面又把他們的禮儀收入神聖典籍。米克的理論流行了一時便淡出。

更近期有波普的建議：雅歌的原來處境是古代近東的馬齊厄（marzeah）節日，慶祝者會一同用飯，肯定生的力量強過

死的力量，前者波普視為與性掛勾。人們在該節日的葬禮背景下大吃大渴，唱歌，性交。波普的主要論據是八章6節下——「因為愛情像死亡一般的堅強，嫉妒如陰間一般的堅穩」——他認為這是雅歌的高潮。耶利米書十六章5節和阿摩司書第六章7節雖然可能提到這節日，但卻是譴責；反駁雅歌是來自搭模斯祭禮的論證同樣適用。另外，波普似乎太側重兩行即使是高潮的經文，而且很多學者不同意這兒是高潮。更可能的看法是，雅歌和馬齊厄節雖都承認愛情的力量勝過死亡的力量，但結論卻是獨立地達到。

埃及情詩和其他古代近東情歌的相繼出土，令情詩集理論——不管作者是一人還是幾個詩人的文集——更添說服力。這是至今的主流觀點，前面論雅歌結構時已探討了這方面的例子。

## 女性主義詮釋

1857年，金斯伯格（Ginsburg）出版了雅歌的註釋書，導論有一節題為「雅歌的重要性」，極力主張雅歌是解放女性的文本。金斯伯格提出幾個現已成為女性主義的主要關注：兩性在道德和智力上的平等、女性在聖經時代和現代受到的文化壓迫、雅歌中女性形象的恢復及這書與創世記第二至三章伊甸園故事的連繫。

論到雅歌的作者身分時，已看過一些女性主義者和其他學者所強調的雅歌特色：沒有性別歧視的味道；在關係中男女平等，且女方不時作出主動；母親的角色突出，沒有提父親；部

分或全部詩歌的作者都可能是女性，因大部分看來是從女性的角度書寫。

特里布爾（Trible）進行了重要的跨文本研究，對象是伊甸園故事（創二4下～三24）和雅歌。她主張伊甸園故事是叛逆的悲劇，導致男女的戀愛關係出亂子，雅歌卻是關係得贖的景像。雅歌的園子意象比喻性愛之樂，令人想起伊甸園，而吃果子似乎是暗喻性趣（歌二3，四16，五1）。兩段經文最特別的聯繫是用字：雅歌七章10節和創世記三章16節都用了同一個譯作戀慕（*t'shuqah*）的字，這字在希伯來聖經只在創世記四章7節再有出現，兩段並排，對比即一目了然：

你要戀慕你的丈夫，他卻要管轄你。（創三16下）

我屬我的良人，他也戀慕我。（歌七10）

創世記的宣告是對女人「神聖審判」的一部分，從兩性不和諧和男性支配的處境下論到女人的戀慕。雅歌則從兩性互相依戀與和諧的處境（參歌二16上：「我的良人屬我，我也屬他」）下論到男人的戀慕。另外，伊甸園的叛逆招來死亡，雅歌的愛情則無畏死亡：

愛情像死亡一般的堅強；嫉妒如陰間一般的堅穩；

它的烈焰是火的烈焰，是非常猛烈的火燄。（歌八6下）

火的意象可能喚起創世記三章24節——基路伯手持火燄劍守住



伊甸園和生命樹的入口。故此，在特里布爾看來，雅歌說明愛可以得贖，性可以盡情享受，不再有伊甸園叛逆後的羞恥（創三10），並在兩性關係上，男不再支配女，也再沒有性別定型。

### 雅歌和伊甸園故事

請讀特里布爾的研究「愛歌得贖」（Love's Lyrics Redeemed），內容撮要在上文，然後作出評估。

## 信息

雅歌歌頌男歡女愛和性愛之樂，非常坦白。雖然詩詞露骨，卻不流於色情，焦點是愛的情緒反應，不是性交的細節。雅歌描寫的愛情關係有好些特點。我們已看過，近期的研究特別強調兩性的平等，其次是互相依戀，精髓可見於兩節經文：「我的良人屬我，我也屬他」（二16）及「我屬我的良人，我的良人也屬我」（六3）。兩節經文也暗示，這是深深委身的關係，亦帶有八章6節上明明表達但常被論者忽略的排他性，《現代中文譯本》直接譯出了意象的意義：

願你的心只向我敞開；  
願你的手臂只擁抱我。

書中也主張那或可稱為「負責任」的戀愛態度，八章6節

下至7節大力推崇愛情的力量和寶貴，為那重複了三次的警語——「不要驚動他，不要挑起他的愛情，等它自發吧」（二7，三5，八4）——提供了人要認真看待的明確原因。

雅歌既是這樣描寫愛情，因而說——少數學者是這樣認為——雅歌鼓吹「自由性愛」或性濫交似乎沒有多少根據，唯一根據是書中極少運用結婚的語言（最明顯提到婚姻的是三11，四8、9～11）。這對於部分視雅歌為一個終成眷屬的故事（女子與情人，別管那是所羅門，還是鄉間牧人）的詮釋構成問題，因為之前的經文似乎已記載大量的親密接觸，即使不是性交。若是把雅歌看為情詩集，沒有連貫的敘事，就不會構成問題。

蔡爾茲主張，從雅歌屬於希伯來聖經的「正典」角度解讀，必須認真看待這書歸入所羅門作品的做法——不是說他是作者，而是界定這書為智慧文學。因此，蔡爾茲主張，不能因為書中沒有提到上帝就視之為世俗作品，因為智慧文學不常明確提到上帝。不過，「敬畏耶和華是智慧〔NRSV作「知識」（譯按：新譯本也是）〕的開端」（箴一7）是智慧文學的基礎理解。根據這基礎，雅歌反思愛情為何物，便必須假定實現愛情的恰當背景是婚姻，就如創世記二章23至24節表明這是創造主的心意。

雅歌列入聖經正典完全恰當，因為正典也說性是創造的上帝對人類的心意（創二18～25）。創世記的故事接著便記載人與創造主疏離，夫妻應有的和諧關係就出現裂痕（創三1～21）。我們已看過，特里布爾論到雅歌含有男歡女愛得贖的應

許。

雖然幾乎所有現代學者都拋棄雅歌的寓意詮釋，人們仍承認這種詮釋確是指向一些重要的東西。希伯來聖經多處多方用婚姻比喻上帝與以色列的關係。來到新約，婚姻被用來比喻基督與教會的關係。因此，借雅歌論人間愛情之見地去了解人神關係的做法是恰當的。寓意法錯在壓抑雅歌屬人的層面，並為尋找宗教意義而任意強解出一些細節來。希伯來聖經用婚姻比喻上帝與百姓的關係，當中有一個深刻的洞見：「嫉妒」只在兩種關係中有正面和合法的角色：上帝與自己子民的立約關係，及人間的婚姻關係——因為這兩種關係都不容有第三者介入。

### 嫉妒

在現代英語，「嫉妒」一詞主要是負面的，表達一種自私、破壞性的情緒。不過，*Oxford English Dictionary*（牛津英語字典）收入了一個中性的意思，解作「充滿警惕，隨時出擊」，這與希伯來字根（*qn'*）的意思較接近，NRSV在雅歌八章6節把這字譯作「熱愛」，而在希伯來聖經形容上帝時，通常會譯作「嫉妒」。經文說以色列的上帝是「嫉妒」的上帝，因祂要守護自己與以色列的立約關係（出二十1~6；譯按：新譯本作「忌邪」）。當以色列人敬拜別神，威脅到這關係時，這嫉妒便會從負面的降罰形式表達。當以色列受別國欺壓，這嫉妒就從正面的拯救形式表達（亞一14~17）。看

來，這「嫉妒」就等於上帝為著以色列的福祉而「充滿警惕，隨時出擊」，以色列的福祉是建基於她與上帝的約，所以必須小心守護這立約關係。你能否想出一個比「嫉妒」更能表達這觀念的詞語？NRSV在雅歌八章6節用「熱愛」，在以賽亞書九章7節用「熱心」，從上下文看，兩個譯法都似乎合理，但在其他經文，如出埃及記二十章5節；約珥書二章18節；撒迦利亞書一章14節，這兩個譯法以至其他譯法會否比「嫉妒」更可取？

## 進深研讀

有\*號的書目是入門書，其他則較艱深，或屬專題研究。

## 註釋書

卡爾（Carr）提供頗通俗的雅歌釋經，又不偏不倚地介紹各種進路。戈迪斯和J. G.斯奈思（Snaith）也從稍有不同的角度，提供不錯且頗精簡的雅歌註釋，適合初學者。朗文的註釋書較詳盡和具學術性，但不算艱澀。像其他DSB系列的著作一樣，戴維森（Davidson）的著作有培靈味道，分析雅歌的意象對讀者有幫助。基爾（Keel）的著作特別收入相關的近東藝術作品，又從文學角度欣賞雅歌，做得不錯。德里慈和普羅文的著作是十九和二十世紀雅歌的「戲劇」詮釋的例子。墨菲和波普各寫了重要的學術註釋書，二書的導論有大量有用的資料。

- \* G. L. Carr, *The Song of Solomon*. TOTC. Leicester: IVP, 1984.
- R. Davidson, *Ecclesiastes and Song of Solomon*. DSB. Saint Andrew Press, 1986.
- F. Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975 (translation by M. G. Easton of the 1885 edn).
- \* R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*. New York, NY: Ktav, 1974 (rev. edn).
- O. Keel, *The Song of Songs*. Continental Commentary. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- T. Longman III, *Song of Songs*. NICOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- R. E. Murphy, *The Song of Songs*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- M. H. Pope, *Song of Songs*. AB. New York, NY: Doubleday, 1997.
- I. Provan, *Ecclesiastes and Song of Solomon*. NIVAC. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001.
- \* J. G. Snaith, *Song of Songs*. NCB. London: Marshall Pickering, 1993.

### 其他著作及文章

- J. Bekkenkamp and F. Van Dijk, 'The Canon of the Old Testament and Women's Cultural Traditions', in A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield

- Academic Press, 1993; pp. 67-85.
- A. **Brenner**, 'Aromatics and Perfumes in the Song of Songs', *JSOT* 25 (1983), 75-81.
- \* A. **Brenner**, *The Song of Songs*. OT Guide. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- \_\_\_\_ (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- \_\_\_\_, 'Women Poets and Authors', in A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993; pp. 86-97.
- A. **Brenner** and C. R. **Fontaine**, *The Song of Songs A: A Feminist Companion to the Bible (2nd Series)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- B. S. **Childs**, *An Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- J. S. **Cooper**, 'New Cuneiform Parallels to the Song of Songs', *JBL* 90 (1971), 157-62.
- P. C. **Craigie**, 'Biblical and Tamil Poetry: Some Further Reflections', *SR* 8 (1979), 169-75.
- S. R. **Driver**, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913 (9th edn).
- J. C. **Exum**, 'A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs', *ZAW* 85 (1973), 47-79.
- M. **Falk**, *Love Lyrics from the Bible*. Sheffield: Almond Press,

1982.

M. V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985.

C. D. Ginsburg, 'The Importance of the Book', in A. Brenner (ed.) *A Feminist Companion to the Song of Songs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993; pp. 47-54.

M. D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*. Sheffield: JSOT Press, 1986.

W. W. Hallo and K. L. Younger Jnr (eds.), *The Context of Scripture*, vol. 1. Leiden: Brill, 1997.

S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*. London: Indiana University Press, 1969.

T. J. Meek, 'Babylonian Parallels to the Song of Songs', *JBL* 43 (1924), 245-52.

J. M. Munro, *Spikenard and Saffron*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

R. E. Murphy, *Wisdom Literature*. FOTL 13. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.

C. Rabin, 'The Song of Songs and Tamil Poetry', *SR* 3 (1973), 205-219.

\* H. H. Rowley, 'The Interpretation of the Song of Songs', in H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*. Oxford: Blackwell, 1965 (2nd rev. edn), pp. 187-234.

M. Sadgrove, 'The Song of Songs as Wisdom Literature', in E. A.

- Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978*, vol. 1, JSOTSup 11. Sheffield: JSOT Press, 1979; pp. 245-48.
- M. H. Segal, 'The Song of Songs', *VT* 12 (1962), 470-90.
- W. H. Shea, 'The Chiastic Structure of the Song of Songs', *ZAW* 92 (1980), 378-96.
- \* P. Trible, 'Love's Lyrics Redeemed', in P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978; pp. 144-65.
- J. G. Westenholz, 'Love Lyrics from the Ancient Near East', in J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1995; pp. 2471-82.
- J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Love Poetry*. Missoula, MT: Scholars Press, 1975.