



解經講道注釋叢書 16

INTERPRETATION

箴言

PROVERBS

A Bible Commentary
for Teaching and Preaching



Leo G. Perdue 著

這套叢書的作者都是當代研究聖經的名家，他們有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡、神學意義、當代應用、合乎事奉的需求。但願您將這套書常置案頭，作為解經良伴，學道良師。……

中華福音神學院院長 賴建國

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解，個人信仰的體驗或經歷。這套注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者，共同寫成一部適合牧者的禮拜講道，教師們的解經或帶領查經的良好參考書。……

聖光神學院新約教授 陳嘉式

本系列叢書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20 記載「亞伯蘭因飢荒下埃及時教唆其妻說謊」。著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」(創十二3)。……

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

這套叢書出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。

台灣神學院舊約教授 曾宗威

Interpretation 這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。期待大家來使用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系所主任 羅光喜

聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經，而是開礦的讀經。這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告。這套聖經注釋，是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。……

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

這套43本的注釋叢書，由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，……

台北靈糧堂牧師 周神助

身為基督徒，我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，我們擁有：保惠師「聖靈」——啟示我們，讀得懂「聖經」。

身為一位21世紀的基督徒，我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為一位21世紀渴慕讀聖經的基督徒，我深深期待這套叢書，引領我們進入神話語的豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 寇紹恩

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在註釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以用學習者的角度，參與在作者思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。……

台灣基督長老教會看西街教會牧師 劉柏超

《聖經》是上帝啟示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。……

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 胡忠銘

ISBN 978-986-85010-8-9



9 789868 501089 00480

作者簡介：

Leo G. Perdue

Ph.D., Vanderbilt University

美國德州 Brite Divinity School 希伯來聖經教授

譯者簡介：

邱淑嬪

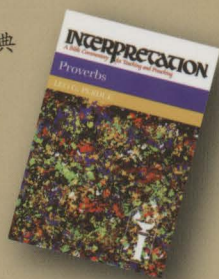
東南亞神學研究院神學博士

現任：玉山神學院助理教授

箴言簡介：

「箴言」是古代近東地區很典型的智慧文學經典之一。其內容涵蓋了眾多古代賢哲的文學作品。題材包含創造的意義、工作的價值、整全的倫理觀。「箴言」集合了諺語、詩體、訓誨等寫作形式的作品，勸誡讀者在智識、孝道、誠律、次序上追求較高層次的理想，並提供如何以謙卑的態度服侍神、服侍人及看待自己的方法。

本書作者Perdue將箴言全卷劃分為八個文集。每部文集皆就其歷史、社會、文學、神學及倫理層面做整全的詮釋。



原書封面

這套「解經講道注釋叢書」，是為詮釋聖經的教會人士所提供特有的資源。其編纂規劃與寫作方式，都明確符合講道與教導之所需。這樣卓越、嶄新的聖經注釋，對於全面向現今世界傳揚上帝話語的事工有著一大貢獻。

這套新注釋融和了歷史學術及神學題旨，能針對經文提供完整的詮釋。使讀者瞭解經文述說的內容，進而與當今在信仰生活上所面臨的難處和關鍵性問題交流對談。教會在崇拜及傳道事工上積極使用著聖經，可是解說這些神聖經典的評註卻被忽略，這套注釋則讓詮釋經文的寫作藝術恢復了生機。牧者、老師、以及所有認真研讀聖經的學子們，都將看出這套注釋嚴謹地擔負起詮釋學的重責大任，適切表達經文的當代意義及重要性。

講道與教導時，從整部經文或一個段落來注解之，要比單就個別一節、一字斷章取義來得好。我們將注解經文的研討以及詮釋學的回響，都完整地合併成一篇易讀的評註。這套注釋的每一冊都從聖經語言的文學—歷史背景來闡明其意，依據教會在禮拜儀式上及神學上的運用來反映出經文的意義；每一冊都提出經文內容針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵。

聖經中的每一書卷，之所以能因著牧者或老師的使用而發揮最大功效，端賴牧者或老師用心斟酌中心題旨，考量崇拜儀式上和傳統信仰告白及讀經表上的運用，並推敲在基督教倫理及神學上的特定意義。

INTERPRETATION 箴言

ii

箴言/Leo G. Perdue著；邱淑嬪譯：

—初版。—台南市：台灣教會公報社，2011.07

面：17x24公分。—(解經講道注釋叢書：16)

參考書目：面

譯自：Proverbs

ISBN 978-986-85010-8-9 (精裝)

1. 箴言 2. 注釋

241.37

98008185

INTERPRETATION

解經講道注釋叢書 16

箴言

PROVERBS

Leo G. Perdue / 著

邱淑嬪 / 譯

出版者 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

社長 / 陳祐陞

<http://www.pctpress.org> E-mail: publish@pctpress.org

發行代理 / 財團法人台灣基督長老教會台灣教會公報社

地址：台南市701青年路334號

電話：06-235-6277#122 傳真：06-235-6287

文字編輯 / 林雯茜 · 美術編輯 / 林麗珍

初版 / 2011年7月

ISBN 978-986-85010-8-9

產品編號 / 02220016

© Copyright Leo Garrett Perdue 2000

Printed in the United States of America

John Knox Press

Louisville, Kentucky

Chinese edition published by permission

©2011 by Taiwan Church Press

First printing: 7/2011

ISBN 978-986-85010-8-9



9 789868 501089 0 0480

目錄

推薦序
中文版序
臺語版序
作者前言

感謝



台南後甲教會慶祝
設教55週年和松年大學成立10週年

贊助本書出版費用

智慧傳統社會場域	19
哲士	31
智慧文學的語言和修辭	36
智者的想像力	45
箴言給當代教會的信息	56
注釋	71
文篇一 「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」 1~9	73
1:1 箴言：「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」	84

Interpretation of Proverbs 1-31
— 箴言 1-31 章的解釋 —
卷一：箴言 1-15 章的解釋
卷二：箴言 16-31 章的解釋
卷三：箴言 32-39 章的解釋
卷四：箴言 40-49 章的解釋
卷五：箴言 50-62 章的解釋



INTERPRETATION

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-15 章的解釋

PROVERBS 箴言

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-31 章的解釋

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章

箴言 1-31 章

Copyright © 2007 by the

Board of Christian Literature

Board of Christian Literature

Board of Christian Literature

Chinese version published by

2007 by Taiwan Church Press

Taiwan Church Press

Taiwan Church Press



目錄

推薦序	ix
中文版序	xv
叢書總序	xvii
作者前言	xix
導論	3
箴言在正典裡的位置	3
箴言編列在聖經的智慧文學當中	6
智慧的意義	6
智慧的普世性特色	19
智慧傳統的社會場域	21
哲士	31
智慧文學的語言和修辭	36
智者的想像力	45
箴言給當代教會的信息	56
注釋	71
文集一 「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」 1~9	73
1:1 題詞：「以色列王大衛兒子所羅門的 箴言。」	84

1:2-7	序言：認識智慧和訓誨	89
1:8-19	第一段教導： 警戒不要受惡人誘惑而與之同夥	99
1:20-33	第一首有關比擬為女子的智慧之詩： 智慧對愚昧人的邀請	104
2:1-22	第二段教導： 智慧的賞賜與迴避陌生女子	111
3:1-12	第三段教導：智慧與虔誠之福	122
3:13-20	第二首論述智慧的詩： 智慧的恩賜與在天地間的任務	130
3:21-35	第四段教導： 慈善與正直實現了智慧的生活	135
4:1-9	第五段教導：智慧的獎賞是華冠	141
4:10-27	第六段教導：兩條路	146
5:1-23	第七段教導：迴避陌生女子	150
6:1-19	第八段教導：智慧教導的雜集	155
6:20-35	第九段教導：警戒淫亂	161
7:1-27	第十段教導：被陌生女子誘惑	167
8:1-36	比擬為女子的智慧：智慧形同老師、 天上的女王、上帝的孩子	173
9:1-18	論智慧和愚昧的詩：競相贏得人心	185

文集二 「所羅門的箴言」	10:1~22:16	195
10:1a	題詞：「所羅門的箴言」	198
10:1b~15:33	第一個段落	203
16:1~22:16	第二個段落	223
文集三 「智慧人的言語」	22:17~24:22	247
22:17~23:11	第一段教導	249
23:12-18	第二段教導	255
23:19-21	第三段教導	257
23:22-25	第四段教導	259
23:26~24:12	第五段教導	261
24:13-20	第六段教導	264
24:21-22	第七段教導	266
文集四 「也是智慧人的箴言」	24:23-34	269
文集五 「也是所羅門的箴言， 是猶大王希西家的人所謄錄的。」	25~29	275
文集六 「亞古珥的言語」	30	308

文集七	「瑪撒人利慕伊勒王的言語， 是他母親教訓他的真言」 31:1-9	331
文集八	理想的才德婦人 31:10-31	339
書目		347
	進深閱讀	349
	參考書目	353

推薦序

對忙碌的現代人來講，一本好的注釋書，勝過十本不合用的書籍。在我個人蒙召事奉及教學三十年經驗中，《Interpretation》這套注釋書，往往是我預備講章及教學研究的最好伴侶。這一系列的作者都是當代研究聖經的名家，他們都有深厚的學術根底，又有愛人靈魂的牧者心腸。解釋聖經時深入淺出，幫助讀者迅速掌握段落要義，卻不拘泥於個別字詞，且能顧及聖經文學的脈絡，神學意義，當代應用，合乎事奉的需求。但願您將這套注釋常置案頭，作為解經良伴，學道良師。

中華福音神學院院長 **賴建國**

傳道人對於「講道」這事工為何會覺得那麼吃重？首先起因於華文世界缺乏良好的解經參考書。講道者能夠提出的聖經信息，就常限於經文的字面了解、個人信仰的體驗或經歷。因此其內容大都限於信德的勸勉、神恩的見證，用感性的話煽熱聽眾的信心。至於那較具深度的信仰內涵、上帝的永能和神性，如何在基督耶穌裡建立新造的生命，便不容易從經文中取出來造就信徒。

這一套名之為「解經講道」的注釋叢書，是由美、英各地，現今從事聖經或神學研究的學者共同寫成。為適合牧者禮拜講道、教師們解經或帶領查經的良好參考書。善加應用，一定會結出許多美好的屬靈果子。

聖光神學院新約教授 **陳嘉武**

《Interpretation》這套注釋書融會貫通新舊約，為講道者、教師和用心研究聖經的學生闡述信息的注解。

本叢書的著者常會提出一針見血的見解，甚至破解某些難題，例如創世記十二：10-20記載，傷風敗德的亞伯蘭，遇見迦南地飢荒，馬上逃亡埃及，途中因為怕死，俗語說，「美(sui)妻(bó)歹照顧」，他就教其妻說謊，就是俗語說的，「賣妻做大舅」，從埃及的法老獲得相當可觀的聘禮。可幸的是上主出手警告法老，他就把妻子還給他，可是他未還他那些聘禮，而發了橫財。信仰之父這種表現，有何見證呢？著者花了9頁的篇幅點出，選民有信仰，使世人「因你得福」，喪失信仰就使他們「因你得禍」（創12:3）作反見證，傷害世人。可見選民的信仰是世人禍福的關鍵。

東南亞神學研究院舊約教授 郭榮敏

新舊約全本聖經為神賜給古今基督徒的寶庫，在寶庫中蘊藏著稀世珍寶，如何獲得聖經中的珍寶，唯一方法就是藉著讀經與禱告，在此的讀經並非是膚淺的讀經：「淺土石頭地上」（太13:5），而是開礦的讀經，這種讀經又稱之為深度的讀經，誠如聖經所說：「銀子有礦、煉金有方，鐵從地裡挖出，地中的石頭有藍寶石，各種寶物……」（伯28:1-11）

這種開礦的讀經須下工夫，要用思想更要藉著禱告：「你求告我，我就應許你，將你所不知道又大又難的事指示你。」（耶33:3）因此神在聖經中所啓示的亮光靈意，立現眼前豁然明瞭：「你的言語一解開，就發出亮光、使愚人通達。」（詩119:130）因此向讀者推薦這套聖經注釋，乃是你認識聖經重要的工具書，成書不易，視為寶庫。

中華基督教衛理公會牧師 郝文章

這套43本的注釋叢書，是由41位學有專精的釋經學者與神學家所著，相信能為我們提供「第三種參考資料」。對於希望按真理分解真道的眾同工，能多一種參考資料是有益的，不過在多多參考解經資料時，我們一定要更多回到聖經，也更多依靠整本聖經背後的作者——聖靈，如此我們的解經、講道必能更充實、更活潑、更有恩膏。

台北靈糧堂牧師 **周神助**

身為基督徒，

我們擁有：寶貴的「聖經」——帶領我們，認識神。

身為一位讀聖經的基督徒，

我們擁有：保惠師「聖靈」——啓示我們，讀得懂「聖經」。

身為21世紀的基督徒，

我們擁有注釋書——幫助我們：按著正意分解真理的道。

身為21世紀，渴慕讀聖經的基督徒，

我深深期待這一系列的叢書，引領我們進入神話語得豐富與奇妙。

台北基督之家牧師 **寇紹恩**

剛從神學院畢業時，覺得自己的講道經驗不足，對聖經經文的理解和詮釋，需要廣泛的學習及更努力去鑽研。在郭榮敏牧師的推薦下，就買了這一系列的套書。

這系列書的作者都是注釋家及神學家，內容充滿了他們研究的成果與洞見。每位作者在詮釋中掌握聖經原文的意義，也反應了作者自己本身對教會及世界的意向與認知，讓我可以學習者的角度，參與在作者的思考脈絡裡，然後對照今日社會所處的情境和自己的看法，找出經文的新發現。而且在英文解說的用字遣詞並不難理解，說明淺顯易懂，協助

我對經文有更廣度與深度的認識，讓我在帶領查經或者講道的撰寫上更加得心應手。欣聞這套書將要翻譯成中文版，相信必能造就更多的牧者與信徒。

台灣基督長老教會喬西街教會牧師 **劉柏超**

《聖經》是上帝啓示人類的話語。宣講上帝的話語，正是每一位基督徒重要責任與使命。當然，宣講者必須具備良好的聖經神學基礎，還要有靈修生活，更要有美好的靈命，才能達到果效。台灣教會公報社在成立125週年(1884-2009)之際，特別翻譯並出版《解經講道注釋叢書》，藉以讓宣講者能有更寬闊的參考資料，也同時讓世人更進一步瞭解上帝話語的奧妙。

台灣基督長老教會德生教會主任牧師 **胡忠銘**

這套《解經講道注釋叢書》(Interpretation)出版時的目標設定在教育與講道，幫助讀者從事聖經教學及講道的預備。不只適合神學生與牧者的研讀，肯定也能對所有有興趣更深入認識聖經的讀者，帶來讀聖經的樂趣。在未來，對台灣教會與全球華人讀者來說，《解經講道注釋叢書》這一系列的譯本將會繼續帶給我們許多的靈感與啓發。

台灣神學院舊約教授 **曾宗盛**

Interpretation這套注釋叢書簡單易懂，很適合作為一般教會講道與教導之用。由於各經本注釋的作者都是一時之選，所以其信息的掌握也相當好。中文版的出版，教會公報出版同工也都很盡力，除安排翻譯外，還加上另一組人員進行校對。因此，品質是可掛保證的。期待大家來使

用這套注釋叢書，因為它們會幫助你對聖經信息的了解，深厚你的信仰反省，提昇你的教導品質，與加強你的宣教裝備。

台南神學院神學系系主任 **羅光喜**

INTERPRETATION
P. 110X. 12110 箴言

中文版序

感謝神的恩典，差遣祂的忠僕馬雅各醫師在1865年從英國遠道來台，將福音的種子撒在這塊美麗的島嶼上。1885年巴克禮牧師以羅馬字發行台灣第一份報紙《台灣府城教會報》，通過文字媒體成爲宣教事工重要的一環，這也是台灣教會公報社成立的宗旨，以文字傳播，穿越時間與空間的限制，將福音廣傳並釘根在台灣，讓更多沒有機會來到教會接觸到福音的人，經由文字來認識這位真神。也因此，台灣教會公報社在過去一直秉持出版有關教會歷史、信仰名人見證、母語、靈命增長及聖經釋義相關書籍。

在聖經注釋方面除了出版許多單卷研經釋義專書之外，本社也有系統規劃，針對慕道友及初信者出版《聖經導讀》25本(2003年)、《恩惠查經手冊》10本(2003年)，幫助初信者有系統由淺到深的挖掘聖經。另外還有《平信徒聖經注釋叢書》25本(2002年)、《新舊約聖經一日一章》(2005年)，讓信徒在個人讀經時更能深入瞭解神話語及靈命成長。此次欣逢台灣教會公報社創設125週年之際，能夠獲得美國John Knox出版社授權《Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching》的中文版權，讓本社在聖經注釋方面的書籍更廣泛充實，讓研讀者有更多的選擇性。

《Interpretation》這套解經講道注釋叢書是集合英美當代41位神學教授、聖經解經專家，歷經24年之久所共同創作完成的鉅著，在每位神學家不同研究領域中，參照各卷聖經時空背景所研

得的注釋叢書，內容對基督徒信仰靈修有所助益，也對從事神學研究者及牧會牧師提供更豐富的解經講道資料。然而，由於本叢書原為英美作品，原書經文採用《RSV》及《NRSV》譯本，為方便讀者使用，中文版部份我們則採用《和合本》譯本。對於原書中注釋部份無法配合《和合本》的經文來說明時，中文版則加上譯者按語或依原書直譯。期盼能清楚表達原著意思，但是，翻譯作品難免受限文字限制，且從翻譯到付梓過程中，可能出現舛誤，尚祈讀者不吝指正賜教。

聖經是神的話語，神也在不同時代透過使徒、教父、神學家、牧師與傳道者來向當代人詮釋神的心意。我們預定用六年的時間翻譯出版這套《解經講道注釋叢書》，我們真摯的盼望這套書不只是台灣基督長老教會的資產，更是整個華人基督教會的共同資產。

台灣教會公報社社長 **陳祐陞**

2009年5月

本叢書中所使用的縮寫

NRSV 新修正標準譯本聖經 (New Revised Standard Version of the Holy Bible)

叢書總序

這套注釋叢書在提供對聖經各卷的解釋。其規劃的注釋內容，以當代觀點來解說經文，以便滿足學生、老師、傳道人和牧者（神職人員）的需要。編纂這套注釋書的用意，並不是要取代用歷史鑑別法詮釋經文的著作，或取代輔助宣講信息之用的講道學著作；而是爲了提供第三種參考資料，將經文內容在歷史、神學上的研討成果完整地一併呈現。

以完整的字義而言，「注釋」一詞乃涵蓋了經文內容、詮釋者以及詮釋者所要傳達的對象。這套叢書從聖經中引用的經文，正是「先知與使徒」時代就已寫下的文學資料，閱讀這些作品得以知悉、啓發和指引信仰生活。擔當詮釋工作的是學者們，他們致力尋求忠實於經文內容且能在教會運用的注解方式。這套叢書的寫作對象則是那些在信仰團體裡教導、傳講和研讀聖經的人。

這套注釋普遍採用解說性質的文體；依據人們運用聖經時所產生的問題和需求，來規劃並寫作。爲了闡明經文含意，也運用了當代學術研究的理解及成果。作者們是以釋經學者及神學家的身分，來寫作這些釋義；所擔負的責任既要處理經文敘述的內容，也要分辨經文關乎信仰與生活的意義。這樣的經文解說乃是解經者的統合性作品。

這套注釋所根據的經文是修正標準譯本聖經（RSV）以及新修正標準譯本聖經（NRSV）。因爲這些經文版本的譯文大體而言足以充分利用，讓我們不必刊印經節的譯文，可以省下不少篇幅供注

釋之用。注釋者們也會參考其他當代譯本，若他們認為那對他們的解釋與讀經有幫助時。每一卷聖經會被劃分成恰當的段落，再將整個段落加以詮釋，而不是逐字或逐節處理。

作者們按照指派給他們闡述的經卷所需，來規劃該本注釋書的內容。聖經中各書卷有著不同特色、內容和編排；在教會禮拜儀式上的運用自不相同，教會所度信的內容、所抱持的想法也呈現各不相同的風貌。本套叢書會斟酌各卷經文的特性和運用方式，來決定如何處理、如何強調以及安排多少篇幅。目標是要讓作者開展文章的架構，以展現最佳釋經內容。

作者與出版者希望，所完成的注釋乃是一本有解釋與可應用的注釋，不但詮釋了經文的意義，也表明其重要性。叢書中的每一冊，當然都反映著作者個人對教會、對世界所抱的理念，以及解決問題所採取的門徑。看來這是無可否認的事實，以此觀點而言，不論是哪一類，每一種解釋都是個人性的；都是對經文的一種讀法。然而，教界所有從事聖經解釋的人，都需要從其他同工對經文的學識與瞭解得到協助與激勵。如果這套叢書能服務與鼓舞人做那樣的解釋，這套叢書的籌畫與出版就實現了它們的目的了。

叢書編輯

James L. Mays
Patrick D. Miller
Paul J. Achtemeier

作者前言

包括箴言在內的聖經智慧文學，是古代以色列社會與近東諸文化的政治、社會、宗教交互作用而產生的作品。與古以色列有關的非聖經文學的古代近東哲士的智慧作品，其主題和文學類型都與聖經智慧文學非常類似。這些男女哲士們熟知與他們在其中生活、行使職責的場所相似的家庭、法庭、學校的種種社會實況。聖經智慧文學傳統，確實直接、間接地受到近東智慧文學影響。以色列的哲士對古代近東哲士和傳統的存在與重要性有所認知，不時引用他們的文學作品，甚至以自身和自己的文學形式與之互相對照。與以色列的先知書與律法書往往抱持排他的觀點相較，古代近東智慧文學的正當性會受到承認是極不尋常的。以色列哲士承認那些非以色列典籍以及古代近東哲士教導的正確性，使我們因而理解智慧的普世性特色，包括它對上帝、宇宙萬物、國家和人性的觀點。智慧的普世性特色與以色列先知書、歷史書、律法書的揀選傳統，即聲稱上帝從萬國萬民中揀選以色列來領受上帝的啓示，並從中受惠成爲上帝拯救萬民的器皿，恰爲對比。因此，爲了要恰當瞭解以色列智慧文學，包括箴言，必然得考慮智慧的普世性特色和古代近東智慧格言對以色列智慧經典的傳統與形式之影響，以及兩者在陳述智慧的教訓時之相同社會背景與文學形式。

箴言是由不同哲士，在不同時代，以智慧文學形式寫作的八

份文集所組成。我們對此八份文集的介紹，將帶領讀者認識在詮釋時必須面對的重要歷史、社會、文學、神學，和倫理要素。在本注釋中，每一份文集按其組成結構劃分成幾部分，並通常從四個項目加以詮釋：「序言：成文日期與資料來源」、「文學結構與詮釋」、「結論」，與「神學」。每一份文集的成文日期與資料來源都很難下定論，但是我們在以色列歷史、社會背景裡確定每一份文集的位置之努力提醒我們，智慧文學的經文，即使只是兩行的格言，也不會超脫它們在其中被創作出來並持續不斷發揮作用的歷史社會環境。包含箴言文集在內的智慧文學，不應該被了解為哲學的理想主義，因為它意味著其中所述說和教導的是通用真理，無關時空轉變；相反地，它們應該在哲學現實主義的範疇內被詮釋，因為這些包含各自獨立格言的經文，在創成它們，它們也在其中持續發揮效用的時空和社會環境裡有著重要意義。這是所有聖經文學都具備的實情，與智慧相關的經文也不例外。

「文學結構與詮釋」的項目指出一個事實：這些格言和其他形式的智慧文學，一般是置放在讓讀者能夠從作品脈絡來詮釋較小單元的教導之較大文學段落裡。意即，身為現代讀者的我們受到鼓勵，從更宏大的文學脈絡來詮釋智慧格言、教導和詩歌；從特定的智慧文學形式與內容轉向次要單元裡的較大文學單元，再轉向各文集、整卷箴言，乃至最後朝向智慧文學的所有文集本身作詮釋。此外，在較大範圍的文集內詮釋這些智慧經文，使我們能夠看出箴言這卷書受美學形塑的面向，並瞭解文學的表達與詮釋是緊密交錯、無法分割的。

「結論」是將成文日期、經文內容、文學結構等要點整合起

來，聚焦於較大的次單元與文集的意義，以方便讀者能從整體的觀點來詮釋其內容。

最後，各文集的「神學」能夠讓我們認知，智慧經文提出有關宇宙的創造與人性的神學，並且依據智慧的美德之理想提出塑造人類特性的倫理道德。在這個部份，我們可以反省智慧的教訓在神學上和倫理上對社會現況與現代世界議題，究竟是適切抑或是無效的。

INTERPRETATION
P. 100 蔵言



INTERPRETATION

導 論



INTERPRETATION
解釋

導論

箴言在正典裡的位置

箴言被列在希伯來聖經的第三部分，也是最後一部分的「聖卷」當中，另外兩個部分是「律法」與「先知」。希伯來聖經的「聖卷」是由十三卷經書組成：詩篇、約伯記、箴言、路得記、雅歌、傳道書、耶利米哀歌、以斯帖記、但以理書、以斯拉記、尼希米記、歷代志上下。「律法」與「先知」這兩部分經卷的匯集有其相當一致的根據；第三部分的「聖卷」卻與之成對比，各式各樣的經卷使之難以辨識出共通的內容特色與作品類型。因此，「聖卷」包含了不同的文學類型，例如敘事歷史與傳奇故事、聖殿崇拜與私禱的詩篇、世俗的情歌、啓示性的異象與智慧文學。其論述題材則涵括以色列和猶大歷史、上帝在創造與歷史中的作為、人類的苦難與上帝的救贖、男女之間的情愛、末日的異象、道德行爲、對上帝公義的質疑、耶路撒冷的毀滅。

對整卷箴言或其中部分內容（從個別格言到各個文集）成文日期的確定之嘗試或詳細的察考，都未能達成共識，也無法找出學者間的主要立場。大部分詮釋者認為箴言是多位「作者」和文集的編輯者，歷經至少數個世紀才編纂而成的作品。從王國時期開始（公元前第十至公元前第六世紀）一直到大約公元前第三世紀晚期，整卷箴言才形成最終樣式（參閱Whybray, *Proverbs*,

5-7；以及Murphy，*Tree of Life*，18-19）。許多學者盡力想確定箴言裡各個文集的成文日期，間或有人甚至研究特定的格言、訓誨或詩文的成文日期。有些學者主張，那些呈現出根據人生經驗所得的觀察心得，缺乏神學參照文獻的簡潔、未經精心雕琢的格言，都是王國初期，甚至是更早一點就已成文；反之，那些表達濃厚神學意涵的格言、歸類為訓誨教導的內容、1~9章將智慧女性化的詩文，則是較晚的作品（大多是成文於被擄流亡後）。這種確定日期的辦法所依據的主要假設是，從簡短的格式至篇幅冗長的內容是按年代發展的，而且早期寫成的智慧格言散發出更具人道的精神，比被擄流亡時期與被擄流亡後才納入猶大宗教與神學主流的傳統更人性化。大多數學者推斷箴言1~9章是最晚被寫下，編輯，增添到其它內容當中，並匯集成整卷箴言的文集，時間大約是在被擄流亡後的時期。但是也有反對此一結論的重要觀點存在（參考Murphy，*Tree of Life*，18-19）。由於箴言在終於創作成形之後，仍不斷有文筆優美又頗具洞察力的簡短格言被傳述、寫成文字、收集成冊（*Pirqe Aboth*〔祖先語錄〕就是一例），箴言的輪廓是漸進發展的主張就經常受到批評。此外，遠在早期的以色列尚未形成之前，古代近東地區就已存在著簡短的格言、詩歌、冗長的訓誨等，有些證據顯示箴言可能受到這些文集的影響（箴言22:17~24:22以及 *Instruction of Amen-em-Opet*〔亞門暗奧匹的訓誡〕就是其例）。不過，這些文集，特別是詩，或許甚至連那些訓誨的洗練文學與智識的表達，都能證明它們是後來受過歷代以色列和猶大學派愈來愈完整教育的哲士，在神學和文學上加以潤飾而成的。

除了指出所羅門、希西家、亞古珥、利慕伊勒母親的題詞之

外，少有其它具體的歷史資料能作為確定成文日期之依據。甚至，連這些題詞的歷史價值與可信度都受到質疑。亞古珥和利慕伊勒都是沒沒無聞的人，因此也無法提供明確的歷史線索。雖然早在公元前第六世紀的以色列，所羅門偉大的智慧就已納入申命記歷史的文學傳統裡（王上4:29-34），卻鮮少有學者認為這除了是推崇偉大的君王之外，還有別的意義（參閱von Rad, *Old Testament Theology* 1:48, 55, 140, 316, 425, 429），有些人則認為它根本是傳奇故事，沒有任何真實的歷史基礎（參考Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 35-44）。所羅門作王統治的年代大約是公元前961-922年，而亞古珥顯然是一位哲士，利慕伊勒也許是一位阿拉伯的統治者，但是他們生活的年代都無法確認。除了所羅門以外，只能確定希西家是公元前第七世紀晚期至公元前第六世紀初的人（公元前715-687/6年）。這意味著大部分的智慧文集，包括箴言，都無法在已知的以色列歷史架構中訂出確定日期。雖然它們的文學形式、反映的社會制度與習俗和內容所提供的線索至少都是有道理的，各式各樣的文集仍然只能籠統地定出創作的年代順序。然而，由於現有的歷史參照資料不足，社會—歷史方面的資訊尤其缺乏，所以我們不應忽略這些片斷的資料。從現存的一點點資料看來，箴言顯然是在王國初期（公元前第十世紀）與被擄流亡後（公元前第五至公元前第四世紀）之間逐漸成形。然而，缺乏特定的歷史參照資料，不見得就是說那些哲士與歷史無關，或無論其成文時間與背景為何，不受時間影響的智慧之教導就是永恆真理。哲士深知，格言或教導的可靠性在本質上是與具體的特定時間、地點，和教導當時的處境相關連。

箴言編列在聖經的智慧文學當中

智慧文學包括希伯來聖經的約伯記、箴言，和傳道書，以及兩卷啓示文學經典或旁經—傳道經（Sirach）與所羅門智慧書（the Wisdom of Solomon）。一些學者主張希伯來聖經中有些附加的經文，是由寫作、編輯智慧文學的哲士所編寫，或者至少是受到他們的影響。這樣的論點是基於在上述傳統智慧的經典之外，尚可在其它經文的內容中發現與智慧相關的字彙和文學類型。與智慧相關的內容在聖經中究竟有多普遍或侷限在哪些範圍，大多取決於論證的準則。一方面是非常籠統的標準，容許將更多作品納入受哲士影響的智慧文集與文學作品裡，但是，涵括的內容往往太廣泛又不夠嚴謹，難以令人信服。另一方面，是將尺度訂得太過嚴格，幾乎沒有什麼經文內容算得上出於哲士的手筆，連一些通常被接納為智慧文集的作品也被否定。對那些非關智慧的文學作品（例如耶17:5-11）所呈現出的智慧思想，最好的說明是有些經學教師可能是在智慧的學派中受教育，以致他們在編纂希伯來聖經各經卷時，也在編輯的作品裡留下不可磨滅的印記。

智慧的意義

「智慧」（*hōkmā*）是陰性名詞，這是箴言1~9章以一個女人來代表智慧的部分原因。歷來，學者們為它下了許多定義（Crenshaw, “Prolegomenon,” 3-5; *Old Testament Wisdom*,

1-15)。要為智慧下定義，我們必須從注意它與希伯來聖經裡能夠找得到的特定文學著作（尤其是箴言、約伯記、傳道書），及旁經（特別是傳道經與所羅門智慧書）有關係的部份開始。這些經文的特徵是擁有共同的文學類型、語言、主題。被列入這些蓬勃發展的智慧傳統之中的現存較晚期猶太教經典，包括有巴錄書（Baruch）3:9~4:4、《祖先語錄》、《十二族長遺訓》（*Testament of the Twelve Patriachs*）以及死海卷軸的一些作品。隸屬於其它文學類型的正典經文（諸如律法書與先知書）也保存了一些論及智慧的斷簡殘篇，反映出它們經歷過編輯的過程以及受到明智的經學教師影響（例如耶17:5-11；以及論述智慧的詩篇）。

若跳脫文學的定義而選擇較概念性的定義，我們也可以說，在古以色列與早期的猶太教，智慧至少包含六項重要因素：知識、想像力、紀律、敬虔、秩序與道德訓誨。

智慧形同知識

哲士對智慧形同知識的瞭解包含：（1）形塑傳統的特殊經文選集；（2）獲得及瞭解這種知識（回憶、感官知覺、理性、經驗與想像力）的方法；（3）教師將此傳統傳遞給學生的訓誨與學習過程。

智慧文學所具體表達的知識逐漸形成傳統，最終被納入正典與旁經的五卷經書—箴言、約伯記、傳道書、傳道經、所羅門智慧書—進而影響其它文學選集的語言和內容的成形：詩篇（詩1，19a，19b，32，34，37，49，73，112，119，127篇）；某幾本先知書（例如阿摩司書、以賽亞書、耶利米書）；特定的敘事

（例如創世記37～50章約瑟的故事，撒母耳記下9～20章與列王紀上1～2章的一連串故事）。此外，哲士也在與智慧無關的經典之編輯過程擔當重責大任，他們所編輯的經卷有一些被納入希伯來聖經的正典（例如申命記）。以色列和猶太智慧文集的形式與主題，對啓示文學（例如Enoch texts〔以諾書〕）、初代基督教的非正典作品（例如*Gospel of Thomas*〔多馬福音〕與雅各書）、拉比著作（例如《祖先語錄》）也造成重要的影響，特別是影響了後來的格言選集、倫理教訓的形式與內容，使之成爲早期猶太教與基督徒社群性格形塑與倫理生活的部分內容。

智慧的傳統具有獨特的文學、社會、神學，與倫理特色。其文學形式或類型包含了形形色色的格言（諺語、祈福、謎語、問題、數字的格言、勸言、禁令）、訓誨、對話、辯論、教導用的故事，和詩篇。這樣的傳統似乎是產生自幾個不同的社會背景，尤其是法庭、王室與聖殿學派、家庭。那些哲士當中不只是有教師，也有任職於法庭和聖殿等重要社會機構的官員與經學教師，家庭與親族中的父母、長老也同樣擔負有訓誨家人，尤其是兒童，使其社會化的責任。哲士透過口頭教導與著作來傳遞從各樣的背景當中逐步發展出來的智慧傳統，並使之與成爲現存智慧書的資料融合在一起。

大多數存留下來，在學校裡研習的課程與以色列人在家中傳承的習俗和教導，內容都具體記載於早期猶太教的希伯來正典與旁經作品裡。由於正典的本質大多是關乎信仰、敬拜與道德規範的神學、倫理文集，可想而知，存留下來的智慧文學傳統在本質上也主要是神學和道德的。然而，人們大可以想像有些受過皇室學派高等教育的哲士，他們不但研習希伯來文和亞蘭文，更因從

事外交事務與國際貿易而需要精通古代近東地區各式各樣的其它語言（迦南的語言、埃及語、阿卡德語）。有些哲士也研習數學、外交、經濟、法律（參閱傳道經38:24~39:11）。最初，智慧傳統是被這些學派當作有關智慧的神學與倫理來教導，最後被改寫成適於廣大讀者聽眾的教訓，納入希伯來聖經的正典保存下來。

智慧文學的內容大部分是有關道德和神學的，但是這不意謂其中的教訓都是上帝的命令，是超越時空的永恆不變真理。智慧傳統被其傳授者視為具有權威，至少是有限度的權威，乃是因為智慧傳統的內容呈現出探究上帝為世界設立的秩序與人類社會的哲士所領悟、察考而得之最佳深刻見解。這些見解反映在個人對世事的觀察與歷練上，記載於著作裡，並代代相傳。有些格言甚至指出哪些行為是耶和華所喜悅或憎惡的，因而使得智慧的論述得到來自上帝權威的認可（參考Crenshaw, “Wisdom and Authority,” 326-343）。

然而，這並不是說智慧傳統是僵化而不容爭論的。智者的神學、倫理知識具有變動性，有時憑著經驗合理地審慎檢視後發現其內容不足以堅信，就可提出挑戰、辯論並重新加以表述。即使是在古以色列與早期猶太教時期，哲士的格言和教導也不被認為是沒有爭議或質疑的道德絕對準則。我們這些生活在現代世界的人在讀箴言時，確實會覺得其中的許多內容怪異、帶有性別歧視，而且，就哲學的「認識論」來說，根本是錯誤的。然而，對那些教導的限制之承認，並非全然與智慧傳統本身的性質互相矛盾。亞古珥的箴言（箴30章）、約伯記、傳道書，甚至一些被認為是耶穌所說的格言式經文資料，確實都對先前有關智慧的教導

與言論提出質疑（Williams, *Those Who Ponder Proverbs*）。哲士的傳統邀請人們提出批判性觀點、對話與重新表述。我們在今天也如此行，就是與智慧傳統本身的本質一致。若把哲士的教導和格言變成道德的絕對準則，就是誤用智慧傳統，將它變成僵化的教條，因而損害了它的動態特質。智慧不容許導致靜止且失去真實存在性的停滯不前。約伯那些聰明的「朋友」（事實上是對敵）的教條式立場，與智慧對批判性的檢驗開放的本質相抵觸。

在批判地參與智慧的編寫及教導之後，哲士運用它來塑造人的性格，指引其言行舉止。若在社會秩序的適當時空中具體實踐，謹慎地在人的行為上實施的智慧訓誨就能導致成功。唯有接受呈現在智慧文學裡的智慧美德充份地塑造性格，並持續藉由批判地投入來重新表述的真正智者，才能以智慧的教導為基礎，斷定行動的正確時間和地點。即使是最明智的行為與最有說服力又清楚的言論，也有行不通的時刻與環境背景。例如，有的時候不要照愚昧人的愚妄話來回答他，有的時候則要按愚昧人的言語和行動回應之（箴26:4-5）。唯有一個賢明的人才能斷定何時、何地，該或不該回答愚昧的人。在有些情況下，智者的教導指出耐心與自制是英勇的較佳表現，要等候更吉利的時刻與環境才更有可能順利成事（von Rad, *Wisdom in Israel*, 138-143）。在有些時刻和境遇中，則是格言或訓誨都失去真實與必須遵從的意味。哲士寧可學著審慎評估格言或訓誨教導的正確性，憑經驗與理性去否定或肯定那些教導，並承認時間和環境可能支持或是推翻先人的教導。對哲士而言，他們難以相信，能夠不受具體生活環境限制，而且是永遠不變的真理之絕對道德準則是存在的。

學習，至少從精密複雜的層次而言，它不是只憑記憶前人的

教導，以及毫無疑義地接納過去所學。抱著批判的態度面對先賢的教導，甚至可能包括拒絕之，並重新加以表述，才是傳承智慧不可或缺的過程。人們期許學生尊崇祖先的傳統教導，可是唯有學生能將那些教導和自己的親身體驗融會貫通，才能符合這樣的期望（伯15:17-18）。這種傳承的過程指出傳統具有同化和順應的能力，而不是系統化又不容變更的。

根據以色列男女智者的看法，宇宙萬物是靠上帝的作為，以及人類對宇宙間道德秩序的順應來維繫（參考Perdue，“Cosmology,” 457-478）。社會制度與個人都被期待要反映這些左右著生存架構的評判標準。上帝終究是真正智慧的源頭，不僅開創並維護生命，也讓人洞察事實真相（伯9:4，12:13，15:7-8）。上帝在創造天地萬物時，以祂的智慧使持續地維護並統轄所有生命的公正道德紀律盈滿在宇宙間（伯28:23-27；詩104:24；箴3:13-20，8:22-31；耶10:12）。上帝的智慧洞察世上萬事（撒下14:20），祂管理宇宙間的道德紀律和社會實況，懲罰作惡的人並且賜福義人，擬定導向生命的未來（賽31:1-2）。哲士也論及社會制度，包括政府、家庭、商業、法律，它們從那公正且培育滋養萬物的上帝取得支持與正當性，只要它們順服上帝智慧的引導。上帝也透過知覺器官來深深影響個人，賜予或教導他們智慧，好讓他們能觀察現實生活以及它所支持的道德紀律，將觀察心得具體化為可傳承的傳統，並且過著順應那些教訓的生活（詩51:6，90:12；箴2:6-8，20:12）。將上帝的智慧擬人化為婦女，這樣的內容被納入智者的教訓，向那些單純或無知的人發出邀請，讓他們步上能獲得耶和華的恩惠並導向生命的深刻理解之路（8:32-36）。

哲士從三個源頭取得他們對上帝、對現實生活、對人的生存的瞭解：天生的理性與觀察的能力，上帝所賜予的推理與思考方法的智慧，從明智的先人傳承而來的智慧傳統。這和在狂喜入神的情形下領受耶和華話語的先知，與在上帝顯現時或在掣籤的儀式裡獲得神諭的祭司們所宣稱，是以更直接的方式得到的上帝啓示成對比。哲士以較間接的方式領受上帝的啓示與洞見，乃意指他們有自由與責任依據自己的生活體驗與對現實本質的洞察，來評估祖先的教導。雖然他們有時會宣稱自己的教導是出於上帝權威的誠正無偽真理（撒下16:23），他們通常避免陷入武斷地將他們的教訓變成絕對不可更動，又與時代、特定的境遇、人類的體驗脫節的教條主義。他們承認自己的知識有限，因為他們對會有和他們通常體驗的道理不一致、難以理解的偶發狀況了然於胸。

智慧形同想像力

智慧並不限於從觀察宇宙與社會現實面所得的知識，那些知識持續不斷地受理性推敲琢磨，並且一而再，再而三地在人類經驗的領域中受試驗（參考Perdue, *Collapse of History*, 263-98, 以及 *Wisdom and Creation*）。哲士描述上帝、人性與世界的語言，顯示他們也是活用想像力，去闡述人類社會成為公正又勻稱調和的小宇宙之美與秩序的審美家。這種美與秩序不但呈現在天地萬物中，也展現在上帝的本質與特性裡。他們運用自己的語言去構築優美又令人喜愛的文藝世界，創作出富有藝術氣息又令人折服的作品。他們邀請無知的人來研習智慧，且進入這個饒富想像力的世界，從中獲得福樂安康。那些藉由智慧來達致理解的人就進入

了一個由博學的哲士以想像力建構，充滿秩序、良善、藝術的象徵性宇宙。

哲士爲了述說上帝臨在於這個奇妙又井然有序的世界，轉而用隱喻將智慧描述成一位婦女。「化身爲女子的智慧」（Woman Wisdom）既是一位安排並維繫宇宙規律運作的建築師，也是透過教誨慷慨賜予學生豐盛生命的哲士。她也是上帝的孩子，歡欣地居住在人世間，在受造物與創造主之間提供共同的連結（箴8:22-31）。在它處經文，她是建造自己的宮殿，開創自己的統治權，並邀請樸實單純的人來赴她的生命盛筵之富饒女神（9:1-6）。箴言8:12-21描述她是天上的女王，輔佐君王和貴族治理世界，將她豐盛的福祉賞賜他們。最後，智慧變成上帝呼召樸實單純的人領悟並獲得生命（8:32-36；參考Camp, *Wisdom*）的啓示聲音，既可從智者流傳下來的教訓當中，也能從天地萬物當中聽見。

雖然哲士自如地駕馭他們的想像力，但是他們也不宣稱自己能揭開遮掩住諸多超越他們所能理解的奧祕之帷幕（21:30，25:2，30:1b-4）。他們對上帝的作爲與實相的缺乏認識尤其真實。哲士在想像中將上帝描繪成一位超越天地萬物的創造者與支撐者，然而祂卻能間接透過萬物的美、運作方式，與維繫生命的條理被認識（參閱von Rad, *Wisdom in Israel*, 144-76）。智慧文學有時將智慧視爲上帝創造的工具，以此描述創造者與審判者上帝的超越卓絕。「化身爲女子的智慧」也是表達上帝的內在性之隱喻，她在運用明智的想像力呈現出的象徵世界裡，是擬人化的上帝之公義、真理、培育、洞察與訓誨在智慧傳統中的具體化身。這個令人著迷且威風凜凜的人物去尋找無知的人，提供他們認識上帝並因而體驗到生命福樂的途徑。即便如此，上帝仍舊像

謎一般難解。哲士承認上帝的奧祕，同時也承認自己對上帝的認識和對其它事物所知一樣有限。這把現實生活中難以理解的偶發事件之基本理由提供給他們，讓他們能合理地闡述有關義人受苦、不公義的現象為何存在、以及神義論的疑問。

智慧形同操練

哲士說智慧乃形同「操練」 (*mûsar* = Gk. *paideia*)，意即教育包含「教導」或「訓誨」等具體課程的研習，以及性格的道德形塑 (箴1:2、3、7、8，3:11，15:33，23:23)。研習與性格形塑都能培養賢明的風範，即智者對知識、個性、行動和言語的圓滿整合 (8:33；參考Brown, *Character in Crisis*)。不用說，無論當事者如何熱切追尋，這種追尋成為智者的行動，都是終其一生要努力，永遠無法徹底完美達成的 (1:2-7)。

雖然如此，賢明之士從無知進展至聰慧明智是經歷過人生的不同階段才達成的。負起成人的職責、結婚與組織家庭、經學教師的生涯、最後從生過渡至死的社會化歷程，全都涉及幹練通達地在言行上實踐與明智的行為、責任，以及期待相關的大量知識。明智的教師們指導文士學校的學生，使他們作好準備，以便重返負起新的社會責任之生活時，能夠符合應有的道德要求。父母親會教導孩子成人應盡的職責和義務，包括那些由家族安排、正式締結婚姻之後的夫婦應盡的責任。這些老師與父母是「重要的他者」，他們自己的個性是道德生活的楷模，他們的教導也將成為學生或子女性格的重要成分。個人的典範與教導提供生活的準則，也就是道德結構與負責任的行為之指引。

哲士的目標是運用這些教導以及人格上的潛移默化，來掌控

(*māšal*) 或精通生活上各式各樣的境遇，以便進入蒙福的狀況而享有榮譽、興旺、健康、滿足、愛、長壽與成功。反面來說，哲士試圖憑藉智慧避免早夭、不名譽、不幸、體弱多病、憤怒、衝突與失敗。為達成這些目標，哲士與上帝、與天地萬物、與人類社群、與自己個人和諧共處。

智慧形同敬虔

哲士並不以二分法來看信仰和理性的探索，或宗教上的實踐和道德上的行爲（參考Perdue, *Wisdom and Cult*）。從他們反覆確證「敬畏耶和華是知識的開端」，即可看出這點（例如伯28:28與箴1:7）。「敬畏耶和華」就是尊敬虔誠的態度，是追尋智慧應有的態度，這樣的敬虔便成爲智慧的主要神學基礎（參考von Rad, *Wisdom in Israel*, 53-73）。哲士相信耶和華乃世界的創造者，生命秩序的維護者，因此對耶和華既敬畏且尊崇。這個基本的信仰告白與崇拜都是詮釋並瞭解上帝的特質與作爲、現實的本質、被視爲明智審慎的生活目標之價值的基礎。即使是早期對於智慧的探索，也不是缺乏神學論證與宗教儀式的世俗事業。

智慧形同秩序

對於理解的智慧，最重要的是宇宙、人類社會和生活秩序的概念。秩序不僅表達規律性與持續性，也意指公平或正義的道德觀念。對智者而言，上帝在創世之初建立了公正的宇宙秩序，並且持續不斷以公義的治理來維繫其存在。這公正的秩序乃根植於上帝的特質，因著上帝的旨意而活化，並且在上帝的行動中彰顯。因此，秩序並非機械化地自行運作，人類也不能自動地憑著

言行得到報賞或受到懲罰。哲士雖然依據賞善罰惡的教義瞭解秩序，卻不認為秩序的運作會脫離上帝的自由意志與作為。例如，一個人的財富並非憑自己的努力可得，而是出於耶和華的賜福（箴10:22）。人可以策劃自己的道路，卻唯有耶和華指引他的腳步（16:9）。把自己策劃的行動交託耶和華，所籌劃的事就能夠成功（16:3）。耶和華會懲罰狂傲的人，就連惡人也為「禍患的日子」所造（16:4-5）。由此可見人們雖期望上帝懲罰愚妄和邪惡的人，並報賞明智與正義的人，但是上帝的自由是無可妥協的。創造主不但是一位公義的上帝，也是一位充滿憐憫與恩慈的上帝，祂會在執行審判之前選擇赦免或等候。此外，義人受苦可視為良善生活必經的精煉過程，不見得是上帝對邪惡行為的懲罰，或上帝是反覆無常的。同樣地，愚蠢或邪惡的人得享福樂，也不顯示上帝的無能或反覆無常。上帝一定會施行正義，不過，是按著祂所定的合宜時機。哲士肯定上帝的正義與自由統治著宇宙萬物，雖然全能上帝的方法並不總是立即在當中顯示出其意圖與計畫（參考Boström, *God of the Sages*, 90-140; Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung*; Rankin, *Israel's Wisdom Literature*）。

形同公義（*ṣēdāqā*）的秩序，也滲透並支撐著人類社群的生活。智慧傳統持續地塑造又重塑社會正義和道德生活的美德之意義。它們如果在共同生活裡被遵循並實施，就能獲致全體受益的福樂。上帝的道德定律被包含在哲士的教導，並實施於家族、法律體系、政府等社會制度裡。人類的言行無論是善、是惡、是愚昧、是正義，都直接影響到社會與更大的宇宙。沒有一個人的行為是孤立不影響別人的，無論是行為的展現或行為的結果。哲士教導，所有的言語、行動都會對人類社群產生正面或負面的效

應，甚至會影響天地萬物的秩序。

言行舉止具體呈現秩序的人就是「義人」(*saddiq*)。哲士不認為這正義的道德秩序是人類內在的本性，而是經由藉著智慧所陳述的行動與字句學習並領悟得來的。哲士追尋與上帝、宇宙、人類社會、自己本身和諧共處的生活，以行動和言論來加強、建構並提升他們在個人、社會和宇宙各層面中的生活之秩序。此乃意指道德生活不僅是仿效上帝的性格所呈現的正義，以及仿效從宇宙中能觀察得到，且具體實現在社會上的正義，也在實存的各個層面協助開創並維護公正的秩序。哲士致力於親自投入宇宙與社會生活的領域，與天地萬物及人類社群和諧共處，並在生活上體驗福樂安康（參考Perdue，“Cosmology,” 457-78）。

並非所有的哲士都信任由上帝掌管的道德秩序。傳道書就否認現實生活中有正義存在，甚至連最明智的哲士都察覺到這一點。傳道書的作者進一步主張，上帝是無法測透卻必然得心存敬畏的隱秘又難以測度的力量。另有其他一些哲士，尤其是那幾位反對約伯的智者（以利法、比勒達、瑣法），否認上帝自由的屬性，而以賞善罰惡的因果報應的機械化系統來描述上帝的公義。這種觀點當然遭到約伯記的詩體對話駁斥，上帝發言的內容也否認這種觀點。

智慧形同道德訓誨

箴言裡的智慧主要被解釋為道德訓誨。這樣的訓誨包含下列幾項特色。第一，箴言裡的道德訓誨主要是由傳統與非原創的資料所組成。這大致是基於世界的秩序乃是固定不變的看法，以及主張社會實況不會輕易改變的哲士們傾向保守的教導。因此，與

一些非主要先知（marginal prophets）的作品（例如阿摩司書和耶利米書）不同的是，這些明智教師們教導的道德紀律並不倡議改變社會，反倒尋求合理化現存的社會實況與支持此狀況的世界觀。第二，道德訓誨適用於各式各樣的生活處境與個人的境遇。因此，一般的格言能為受教的人提供指引，他們接下來便可將那些格言應用在各自的處境之中。第三，道德訓誨是為了激發領受過教導的人們的回憶，以便規勸他們依據所知的教訓行事（參考 Perdue, “Paraenesis and the Epistle of James,” 241-56）。

相關的考古文獻與文學資料雖然很少，但是大多數學者主張家庭、法庭與學校是產生道德訓誨的社會背景（參考 Crenshaw, *Education*; Davies, *Wisdom in Ancient Israel*, 199-211）。以色列人與猶太人的智慧和鄰近各國文化中（埃及、美索不達米亞、希臘、羅馬）哲士的道德教訓類似，可見那些哲士的社會階級乃是智慧的教師，他們的道德訓誨指引著人們在法庭、家庭、正當活動場所與崇拜儀式中的行為。因此，人們會認為道德訓誨的生活處境包括由父母、家庭教師或學有專精的大師所擔任的教師，以傳統教訓的內容來指導學生，即單純無知學子的各種情境。所以，學校教育、父母對年少子女的教導、專業公會的規範，都能為探索如何在社會秩序中扮演嶄新角色的人們提供道德上的勸勉。這些教師對當事者都是重要的人，他們想把自己所領受的道德世界傳遞下去，來形塑正要擢升至更高的社會地位、擔負起新的責任的人。這些社會地位特別包含在事業、家庭，與婚姻中的地位。

維克多·特納（Victor Turner）把這種擢升描述為標示人生進入新階段的重大事件，它包含三個階段：脫離社會結構，超越

過去與文化相關連的門檻，融入社會結構中新的層級或加入新的社會群體（參考Turner, *Ritual Process*；Perdue, “Liminality as a Social Setting”）。連在社會上已經享有崇高地位的哲士，也極力想在當前的地位中反映出他們受塑造的過程。道德訓練的過程，必須有一位歷練豐富的教師，和將要被接納進入嶄新的身分地位或融入新的社會團體的不成熟新手。

道德訓誨的社會功能包含社會化，也就是誘導一個人進入教師所處的社會實況裡。教導的人是「重要的他者」，是學生與之建立深厚感情連結的教師。一旦社會化完成，初學者就會開始扮演「一般他者」的角色，或開創一個他們的行為能融入其中並維護之的社會實況。這全新的社會實況是透過受教者本體的重塑，訴諸理性與體驗的勸戒，甚至是藉由口頭與身體上的懲戒來達成。這個新的社會實況是以維護一種與其他社會團體競爭或互相衝突的世界觀為目的之方式加以正當化。這個開創新世界的社群之身分認同則是藉著諄諄教導其行為舉止的道德訓誨加以釐清、凝聚而成。由此可見，此文學作品的兩個主要目的是社會化與重塑單純樸實者的品格。

智慧的普世性特色

古以色列智慧傳統是在這種類型的文學詞句和道德教訓盛行的文化世界裡發展出來的（參考Gammie and Perdue, *Sage in Israel*；Clements, *Wisdom in Theology*, 40-64）。埃及、美索不達米亞、希臘世界的智慧文學的確可能對古以色列和早期猶太教

類似傳統思想的發展與形成有所影響。以色列和猶大的哲士承認其他國家的智慧思想確實可信，也就是說西拉子（Ben Sira）之前的哲士承認他們的知識具普世性特色（參閱傳道經24章）。舊約聖經肯定，智慧並不侷限於古代以色列人民與早期的猶太教，以及他們的教師、經學教師和君王之中。申命記史家特別承認有兩個地區是以智慧聞名：埃及和「東方人」，後者或許是指阿拉伯（王上4:30-31）。約旦河外的以東是另一個因為培養智慧而受到肯定的國家（耶49:7；俄1:8-9）。終於把智慧傳統納入以色列的國家民族歷史時，以色列確實宣稱它的智慧思想與哲人（至少是被他們理想化了的所羅門以及他的傑出智慧）比其它國家的更為優越（王上4:29-34；傳道經24章；所羅門智慧書11~19章）。然而，對其它國家智慧的肯定是在智慧傳統發展史的初期就已經出現，早於以色列被擄流亡時期（公元前第六世紀）。以色列的哲士或許曾受異國文化影響，甚至可能從中借用某些智慧的文句，然後將它們流傳下來（比較箴言24:23-34，本段經文可能改編自埃及的經典*The Instruction of Amen-em-Opet*；約伯記裡被描述為非以色列人的人物，或許是以東人；箴言30:1-33的「亞古珥的言語」；以及箴言31:1-9「利慕伊勒王的母親教訓他的真言」）。

這些確實可信的智慧之所以被認為屬於以色列以外的民族所有，部分原因是基於承認那些明智的男女乃憑著理性和知覺感官獲得知識與洞察力，這是上帝所創造人類共通的特質之一部分。此外，智慧蘊含的見識充滿了大量哲士對世界與人類社會的啓示性特質之觀察，以及經過他們機敏地評估的人類共通經驗。而且，以色列哲士的上帝是全世界的上帝，不是某一支族的神明。在公元前第二世紀初傳道經成書之前，以色列與早期猶太教的智

慧傳統並不認為上帝頒佈了任何單單以猶大和以色列為對象的特殊啓示，能使他們的智者擁有關於世界、人類社會和上帝的獨特知識。即使是在他們稱那位上帝為耶和華時，他們確實也未聲稱上帝揀選以色列作為選民。古埃及的智慧文學經常提及「上帝」，這位神明是一種普遍的存有，是天地萬民萬物的神明，並非只是屬於某一特定民族的國家或民族神明。埃及這種或許具有擇一神論（henotheistic）傾向的一元論觀念並不是一神論，它很可能可以歸類為超越民族主義的智慧之普世性特色。因此，我們在智慧文學裡找到早期表達自然神學的語句。

智慧傳統的社會場域

傳統，包括經文在崇拜中的使用，在此時雖然大致已經填滿（至少是非正式地）希伯來聖經整體文集的大部分，剩下的最多只是決定將哪些經典納入「聖卷」，但是，希伯來聖經，包括智慧書，要涵括哪些經卷，最後的決定是操諸於公元初期的猶太拉比之手。公元70年羅馬將軍提多攻陷耶路撒冷，猶太人對抗羅馬的起義被實質地收平之後，繼續存留下來的猶太團體中的主要派別，也是規範猶太教主要形塑者的派別是法利賽派。希伯來聖經的最終樣貌，就是成形於這一些分散於巴勒斯坦、作為崇拜之用的猶太會堂和教學房舍裡講授的博學法利賽拉比們當中。因此，這些演示出較早期聖經智慧傳統中的一支主流如何形成的拉比是早期哲士們的後繼者，他們不但關心如何保存以色列與猶太的宗教與道德傳統的正統代表（proper representations），也關心經文

的先知性啓示，以及它們與「妥拉」（Torah）的一致性之議題。他們所保存的經文資料是他們視為對與自己同時代的人，也就是早期猶太教的信奉者，有價值的訓誨。

即便如此，當我們回過頭研究正典作品以及未被拉比們納入正典的其它倖存經典時，我們可以察覺並扼要敘述形塑不同智慧傳統的種種社會場域之輪廓。這些早於教師在會堂的工作之社會場域可能包括家戶、王室與學校（參考Gammie and Perdue, *Sage in Israel*; Perdue, *Wisdom and Creation*, 69-74）。

在親族與家戶中傳承的智慧

智慧傳統形成的社會場域之一是以色列人和猶太人的家戶，它通常包含幾個家庭在內，其成員可縱向綿延好幾代（曾祖父母、祖父母、父母、子女），也可橫向擴展（叔伯、姨孀、堂兄弟姊妹、未婚的兄弟姊妹與寡婦；參考Perdue等, *Families*）。有時，家戶中較不重要的成員包括異鄉人、寄居者、按日計酬的工人與奴隸。

家中的男性長輩是指導者，要教導家戶成員有關家庭與親族的傳統，也要教導其他男性身為家庭與家族成員的責任，還要教導年紀較大的兒子們將來的謀生知識與技巧，例如耕種（箴1:8, 4:1, 6:20, 10:1）。女性長輩則教導年幼的兒女，並且指導年紀較大的女兒們，與她們在家庭中的社會角色相關的本分。「父親」與「母親」的教訓是具有權威的兩者（參閱1:8, 6:20, 10:1, 15:20, 20:20, 23:22、25, 28:24, 31:26、28），尤其他們若是家中的高齡長輩，都負有教導家人自己的社會和宗教傳統的責任（Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament*）。

有些男性長者也在親族聚居的村子裡承擔公務，在部落與支族聯盟裡擔任「長老」。大家相信他們擁有為更大的社會單位在軍事、經濟、法律事務上作決定所必須的智慧。以色列的君主制度興起後，這些長老也成為君王的顧問，雖然他們在家庭以外的許多角色，甚至在家戶內部的一些角色被王室官員或其所任命的顧問取代了（參閱民11:16-30；書9:11；撒下17:4；王上12:6-11，21:8）。君主制度施加給親族、家戶的社會政治壓力，確實讓王室奪取了許多家庭所繼承的產業，暗中摧毀他們共同的社會和宗教習俗，並強迫徵召農耕所需的勞工去為王室的計畫服役。在公元前586年巴比倫人終結君主制度之前，以色列和猶大的家戶不僅要和王室競爭，也遭受其嚴重的威脅。

這種家庭（親族、部落）的智慧指出，擴展家庭形同人們在其中學習社會角色與傳統的社群。它的價值體系是以親密關係為基礎，正好和強調對王室與聖殿之忠誠美德的大社會道德系統成對比。我們很難說在家戶與部族中傳承的智慧，到底有多少融入了被保存於正典與旁經裡面的智慧文學，包括箴言當中。家戶及其口耳相傳的文化，與文學經典在其中被寫成並昌盛發展的王室宮廷，互爭高下的結果，顯然導致大量流傳於農村、家庭的傳統消失。在古代近東地區的學校裡，真的會以家族的稱謂指稱老師和學生，在箴言裡面確實有時也出現同樣的情況。雖然家戶與親族所處的社會情境，似乎至少會對箴言及其它與智慧相關的經典記載的格言、訓誨之內容與背景稍有貢獻，然而，是否有任何流傳於民間的智慧思想，直接被納入，最後形成更大選集與經卷的發展中智慧傳統裡面，是值得懷疑的。各種格言、訓誨、詩篇，其文藝技巧是那麼精細，不是大部分未受教育又不精通文學寫作

的家族式智慧思想能創作出來的。最有可能的情形或許是，法庭與學校裡的哲士重新潤飾這些通俗格言，使之成為在美學上討人喜愛，在理性上令人心悅誠服，在文學上精煉優美的諺語，最終它們才被納入箴言。家戶對智慧文學影響的一個可能例證是，其中對於父權制度與性別歧視的闡述較少，而這種論述在傳道經之前的智慧經典是可見的。當男性長輩在古代家戶行使極大的權力時，女性長輩也扮演著擁有影響力和擔負責任的重要角色。由此可見，箴言當中雖然呈現出以性別、年齡、地位為主要基礎而形成的階級觀念，性別歧視和父權思想卻被那些在家庭裡負起教導責任的以色列母親們的重要性予以緩和了。

王室宮廷

隨著以色列國，特別是大衛與所羅門作王時聯合王國在公元前第十世紀的興起，君主制度需要一群官員與經學教師來組織並執行王室政府的各種統治工作。此外，也需成立某種類型的皇家學校來教育王子、官員、文士們有關治理國事、策劃建築工事、發展常備軍以及其它的軍事目標、行政管理的責任等學問（參閱王上3~10章）。用來教育王室子女與貴族、朝臣、官員兒女的著作，雖然大多反映階級倫理，卻可能也是提供道德形塑的訓誨之智慧典籍。這解釋了箴言裡為何出現那麼多似乎大部分，雖然不必然是全部，取自男性上流社會階層的資料，這些資料重視財富和財產、長壽、家庭、榮譽、地位的價值。它也說明了為何階級制度的倫理有時成為慈善和道德生活其它層面的基礎。一個人將自己累積過剩的物資捐出去，其實是著眼於自己的社會聲望，而非真心關懷窮苦的人。王室傳承的智慧代表統治者與地主階層的

利益，從君王一直到藉著血緣、聯姻、締結條約而產生的貴族皆然。當哲士與他們的學生被敦促要表現慈善之舉時，那些有錢人卻未被勸誡應該放棄自己的財富。

現存的重要經文證據指出，有些婦女名列以色列哲士當中（撒下14:1-24，20:14-22；箴31章；在箴言1~9章、傳道經24章、所羅門智慧書10~19章都以女子為智慧的隱喻；箴1:8，6:20，10:1，31:1，31:26則提及「母親」教導她們「子女」的訓誨）。此外，箴言用女子的意象來描述智慧，以及箴言第31章呈現的理想聰慧女子，都顯示婦女在以色列人當中與早期的猶太社會裡擁有特殊的社會地位與財富。雖然提哥亞那位聰明的婦人奉承所羅門的父親大衛「如上帝使者的智慧，能知世上一切事」（撒下14:20；比較撒下14:17），整體故事卻指出這位婦人才是真正的哲士，而不是大衛（比較撒下20:14-22，「伯·瑪迦的亞比拉的……那位聰明的女子」）。

君王偶爾會被描繪成理想的智者（例如列王紀上3~11章所記載的所羅門王）。是耶和華，或化身為女子的智慧，揀選君王來統治國家，並賜予謀略和智慧去治理世上的王國（箴8:14-16）。上帝所賜的智慧讓君王有能力統治他們管轄的領土，帶來和平與昌盛（王上3:1-14；賽11:1-9；比較賽9:5）。

種種文學資料指出，君王與王室在智慧傳統發展過程中扮演重要的角色，特別是列王紀上3~10章有關所羅門王的敘事，箴言裡幾段教導智慧的題詞文選（箴1:1，10:1，25:1，31:1），以及幾份文集。舉例來說，利慕伊勒王的母親就向她的兒子提出如何明智、賢能治國的訓誨（31:1-9）。有些學者也主張有些經文，比如箴言16:1~22:16以及第25章，都是對王室官員們的教誨。

申命記派歷史對所羅門聲名狼藉事蹟的記載和他傳奇性成就的讚美，似乎都是出自持續領取大衛家豐厚贊助的文士，或是來自宣稱早期王室的正當性乃是所羅門對人本主義的「啓蒙」，尤其是以理性取代早先以為上帝行神蹟直接介入世事的奧秘宇宙觀的一部分。古代近東地區的其它文明當中，往往也找得到這種奉承統治者的描述，將統治者（例如，撒貢Sargon、漢摩拉比Hammurabi、亞述巴尼帕Assurbanipal）的功績歸諸於蒙神選召並賜予特別是包括智慧在內的各種美德。所羅門被明確地描寫成一位上帝賜予「善於識別的心」（王上3:1-14）的明智君王，讓他有能力秉公治國（王上3:16-28），並且能擴張他父親大衛王國的版圖，又在國際間締造昌盛的榮景（王上10:1-29）。所羅門確實重整並管理以色列國，使之成為由君主統治的王國（王上4章），他雇用腓尼基的建築師來興建聖殿及皇宮的雄偉建築（王上5~9章），他積極地創作智慧文學（王上4:29-34）。在他作王期間，不僅他本人的聲望，國勢也達到前所未有的昌盛興隆，這一切都必須歸功於上帝所賜的智慧（王上3:1-15，10章）。經文描述，他的智慧超過東方人和埃及人的一切智慧（王上4:29-34）；他的財富與智慧，據說勝過天下列王（王上10:23-25）。這些傳奇記載顯示出所羅門卓越的敬虔、財富、傑出、公正、智慧、美德，都與包括箴言在內的智慧文學作品所表彰的優點吻合。編纂列王紀上3~10章經文資料的文士們似乎是刻意這麼做，主要目的是宣傳大衛王朝的正當性，而不是寫作記述性的社會歷史。所羅門王和大衛家與智慧思想關係密切，顯示出這些文士，其中可能有一些是擔任王國官員，他們試圖以自己的作品證明王朝的合法性，藉此來巴結統治的君王。

所羅門與智慧傳統的關連，也呈現在箴言的三處題詞經文中（1:1，10:1，25:1），傳道書、雅歌和所羅門智慧書也是歸諸於他的作品。如前所述，有關所羅門的傳奇記載將他描寫成參與創作了許多格言、詩歌與上列作品的智者（王上4:29-34）。然而，並沒有可信的歷史根據能證明所羅門和箴言或傳道書、雅歌、所羅門智慧書等文學選集有直接關連。箴言裡面題詞歸諸於所羅門的三份文集，乃是仿效古代近東地區的一些智慧文學在作品中指出獻納的對象，另外，也可能是指出大衛家王室對智慧傳統的支持。

雖然有些學者可能過於誇大所羅門的「啓蒙」所產生的衝擊，但是王國的興起不僅需要有能力的官員，也需要嶄新的精神特質，才能形成知性風氣來塑造具有正當性的王室傳統（參考Brueggemann, “The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom”）。王室的官員與文士，其中有些可能來自異國，他們會開始將舊有的家戶與親族傳統加以改寫，使其納入嶄新的近東文學類型，並且賦予它們更新變化的瞭解。那些不是來自異國的高階官員，似乎是來自勢力逐漸增加的本地家庭，他們與大衛家結盟而成爲逐漸興起的貴族階級，累積了相當龐大的財富與權勢。王室的高階官員向君王提供謀略，也就是針對全面性的福祉與成功，包含司法、軍事、國際關係、政治、經濟各領域，提出精心的策劃與有見識的建言（參閱耶18:18）。

除了高階的內閣官員之外，明智的文士也擔任管理王家事務的各種角色，他們是祕書、傳令官、建築師、律師、教師、書記。我們不僅可從箴言文集中的題詞，也可從箴言的部分內容看出，是王室的文士以及後來被殖民時期的文士們承擔了形塑大部

分文學傳統的任務。例如，箴言10:1~22:16以及25~29章這兩段所羅門的文集，就表達出社會上保守的階層倫理觀念，教導年輕貴族要對王室彬彬有禮，並向統治的政府效忠。

箴言以及好幾份文集都被認為是所羅門王所作（箴言1:1=1~9章或1~31章；10:1=10:1~22:16；25:1=25~29章）。另有兩處題詞將文集的起源歸諸於王室：「以下也是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人所謄錄的。」（25:1=25~29章），以及「利慕伊勒王的言語，是他母親教訓他的真言」（31:1=1~9章）。第一處（25:1）指出有一個擔任猶大王希西家（於公元前715-687年在位）王室文士的社會性群體，題詞則暗示這些王室的文士參與收集、編輯、抄寫、傳遞格言內容。這些文士如果確實隸屬於王室行政部門，或至少是享有王室的資助，可能就是他們或他們的上司在猶大國在亞述帝國的暴政下奮力求生存的歷史關鍵時期，積極介入重要外交事務（參閱賽5:18-25，29:14-16，30:1-5，37:14，39:1）。王室文士的工藝與專業可能是在家族中世代相傳。約西亞的書記，沙番的家庭似乎就真是如此（王下22:3-14；代下34:8-20），沙番的子孫也在王室的政府中擔任重要角色（王下22:12、14與耶26:24記載沙番的兒子是亞希甘，耶39:14與40:5記載亞希甘的兒子，也就是沙番的孫子基大利，他擔任猶大總督卻不幸遭革命分子刺殺）。沙番的另外兩個兒子以利亞薩（耶29:3）和基瑪利雅（耶36:10-12）也是著名的政治人物。

學校

許多智慧傳統，包括箴言在內，形成的背景似乎都是青年男女在那兒受教育，學習書記、行政管理、教導、治理國事等專業

訓練的學校。西拉子（Ben Sira）是一位於公元前第二世紀初居住在耶路撒冷的著名哲士與老師，他邀請未受教育的人前來，以他的「授課講學之家」為住所（傳道經51:23）。西拉子很可能是經營了一所寄宿學校，將之規劃為在希臘化的猶大地區教育猶太青年學習各種社會角色與職業的場所。

可證明以色列和猶大有王室和聖殿設立的學校之文獻與考古證據，雖然出乎意料之外地付之闕如，古代近東地區周圍的文化都有學校存在的證據卻不在少數。因此，以色列及後來的猶太社會裡有學校存在的證據大多是憑推論而來。從王國時期開始，有一些正規教育似乎是在以教導菁英分子與權貴家庭的子女擔當有權有勢的職位，並教導其他年輕人成為管理王國的官員與文士而設立的王室學校裡進行。這可以說明所羅門對智慧的贊助所為何來（參閱王上3~10章），以及他的名字為何好幾世紀都和智慧文學關連在一起（例如所羅門智慧書就是公元前第一世紀在埃及的亞歷山卓創作成文的希臘文經典）。至少有些智慧傳統，包括箴言裡的幾份文集，可能源自王室學校。在那兒，傳統為年輕人提供了有關倫理行為，性格形塑，符合他們社會角色的禮儀，運用語文的藝術（閱讀、寫作、演講）的教導。因此，箴言或許就被當成學校的教學手冊，用來指導以色列以及後來猶太社會裡的菁英分子，亦即受過教育的階層，他們的倫理道德和語文技巧。這個團體可能包含王國統理的所有區域和各支族中的王族及有權勢的家族。雖然並非所有的哲士都擔任實質的顧問或王室和聖殿的官員，但是，他們有可能協助那些有權勢、有影響力的人履行其職責。

當公元前第六世紀初，耶路撒冷被巴比倫人攻陷，大衛家的

統治結束之後，以色列的王室學校可能就接連由幾個帝國（巴比倫、波斯、希臘，最後是羅馬）的外來統治者所指派的官員監管。治理猶大的殖民政府也需要有學養的官員來執行管理的功能，從前的王室學校，或至少是被擄流亡後倖存的學校，很有可能滿足了這方面的需求。此外，由於祭司階級脫離了大衛家的控制，學校可以享有耶路撒冷祭司的贊助來培育特別是創作並修訂文學經典（例如「妥拉」）、維護文書記錄與檔案資料、執行十一奉獻與獻祭實質經濟活動的聖殿文士（比較西拉子對敬拜活動與獻身祭司職分的實質關懷）。這些聖殿學校，或由祭司主導的學校，說明了祭司階級與哲士、文士之間在被擄流亡後的密切關連。波斯帝國統治的時期，這些學校在宗教上的教導確實首重「妥拉」（摩西五經），並且以此為信仰生活的基礎。正如「妥拉」詩篇（詩1，19b，119篇；譯註：頌讚耶和華的法律，並表明耶和華對與其立約百姓的要求的詩）、傳道經與巴錄書3:9~4:4所指出的，這方面的強調在被擄流亡後的時期也融入智慧傳統當中。有時智慧確實等同於「妥拉」。智慧的訓誨為何以「妥拉」為中心？這時期的學校受到祭司的贊助是其中一種解釋。擔任祭司的撒都該人日漸增強的影響力，以及他們在合法傳統中的正當性是另一種解釋。第三個原因是，當猶太教在被擄流亡後的猶太人社群裡發展成「妥拉」的宗教，「妥拉」就成為喚起全面性重視的經典。

教育機構，特別是在流散之地的重要猶太人社群中的教育機構，也發展出自己獨特的文學傳統，包括智慧典籍。其中最著名的是公元前第一世紀的所羅門智慧書，它似乎是一位深受希臘通俗道德哲學影響的不知名猶太哲士寫於亞歷山卓的作品。有些與

聖殿祭司以及受異國指派官員背後的殖民勢力衝突的小派運動，則發展自己的學校和涵括一些智慧典籍的文學傳統。這些小派社群當中最著名的是死海的昆蘭（Qumran）社群，該社群可能是愛色尼派的中心。隨著會堂在至遲公元前第一世紀初的出現，博學的老師或拉比在地方性的社群裡傳授法利賽派猶太教的學術與經學傳統。會堂與其學習所成爲將道德訓誨，包括諸如箴言在內的智慧經典的使用，重新指示給一般猶太百姓的場所。拉比終於開始取代文士的地位。會堂與學習所擔負起將智慧思想與猶太人其它宗教傳統民主化的主要責任。學習並灌輸智慧的美德就不再是王室、貴族、有學問的祭司和文士特有的階級倫理的支柱，而是再次成爲連最微不足道的猶太人家戶成員，都可以在家中得到的教育。

哲士

哲士的社會身分與功能，長久以來一直令現代學者困惑不已。以下的描述雖然在某種程度上是以聖經經文以及相關的古代近東典籍爲根據與佐證，但是，答案仍然不容易確定。

身為父母的哲士

以家族關係的典型爲基礎所組成的古代以色列鄉村社會，爲家庭智慧思想的陶冶與傳承預備好了環境（參考Perdue等人所著，*Families in Ancient Israel*）。在這個大多數人是文盲的環境裡，沒有正式的學校或專業的教師，父母是以口傳方式將家庭、親族、

部落的習俗、法律、價值觀、宗教教導傳授給兒女。父親，特別是家戶中的男性長輩或領導者，教導男孩與青年男子有關農耕、照料羊群和小型牲口的主要知識與技術，年長的女性與其他身為母親的婦女則指導女孩和年輕女子們養育子女、準備餐食、儲藏食物、栽培園子和紡織。

在家族中，教育不只滿足勞動的務實需求，也包含社會習俗、道德價值、宗教信仰和宗教儀式的傳授。這些教導為社群形塑了一個能維護自己的身分認同、心靈和凝聚力的社會性世界。年長的雙親行使權威並維持紀律（參閱箴13:24，19:18，23:13-14，29:15、17），不但將家庭、親族、部落的傳統、法律、習俗教導給他們自己的孩子和住在家中的其他人（申6:7，11:19，32:46-47），也指導他們道德行為和宗教上的事（出12:26-27，13:14-16；申4:9，6:7、20-25；書4:6-7、21-23；箴1:8，6:20，30:17，31:1；比較箴10:1，15:20，20:20，23:22、25，28:24，30:11、17）。家族中有些男性領導者被選作親族和部落中的長老，他們的法律、經濟、宗教決策會影響擴展家庭的聯盟（申21:1-9，25:5-10；比較箴31:23）。我們無法確知這些在家戶和親族當中傳承的民間智慧，究竟有多少被納入智慧的文學傳統。有些智慧格言和教訓是與家庭和村莊、城鎮的農業生活相關，以家庭的稱謂指稱教師（父親與母親）和學生（兒子與孩子），有時是反映智慧思想源自家庭。這並非意指箴言裡所有的格言和訓誨必定起源於家庭和親族裡的教導，而是其中有許多可能是如此。無論如何，以色列民這部分的社會生活，至少是智慧文學反省與教導的重要對象（參考Perdue等人，*Families in Ancient Israel*，172-73）。

身為文士的哲士

我們對哲士的另一種瞭解是，他們是以閱讀、寫作、雄辯為主要技能的文士。然而，文士不僅是簿記員和抄寫員而已。我們從公元前第二世紀初的西拉子身上看到文士或文士們的最佳寫照（傳道經38:34~39:11），不過，我們必須承認這是相當晚期才出現的描述。雖然西拉子在這裡和他其它的書卷中敘述的哲士形象與在箴言較古老的部分所找到的理想智者極為一致，然而，卻的確可能是他的自我描繪。賢哲是君王及其他大人物的謀士（傳道經39:4；比較箴14:35與25:15），是敬虔的人（傳道經18:27與39:5；比較箴14:2與15:29、33），是保守祕密的人（傳道經8:19，9:18；比較箴10:19與12:23），是避免淫亂且能控制其它慾望的人（傳道經31:12-21；比較箴20:25-26，23:26-28，以及傳道經42:12-14），是親切又慈悲為懷的人（傳道經4:1-10與29:81-83；比較箴11:17、24-25）。

哲士身為君王與其他有權勢者謀士的角色，在舊約聖經中特別突出（箴11:14，15:22，24:6，25:15；賽19:11-12）。謀士的任務是擬定周詳的計畫，讓統治者順利達成任務，得以體驗生命與福樂安康（申32:28-29；賽16:3與41:28；參閱撒下16:20記載的亞希多弗，以及撒下17:6-14記載的戶篩）。這些謀士因為足智多謀而享有盛名，其中也包括婦女，提哥亞的聰明女子（撒下14章）、伯·瑪迦的亞比拉聰明女子（撒下20章）就是例子。

西拉子書中的智慧思想就和箴言一樣，不僅包含倫理與精煉的修辭，還要陶冶得體的社會禮節、彬彬有禮的言談、教人如何在有權勢的大人物以及異性面前保持風度，甚至還指導合宜的用

餐禮儀。除了這些關注之外，西拉子也強調需要休閒，才能有機會成爲一位明智的文士。他擁有土地（傳道經7:3、15、22）和奴隸（傳道經7:20-21，33:25-33，42:5），也像他的祖先一樣重視財富的價值（傳道經14:3-19，30:21-25），這些事實指出，至少最著名的文士乃是屬於社會經濟階級的上層。

除了這些特點之外，西拉子還強調哲士對妥拉的推崇與鑽研，他認爲妥拉等同於上帝的智慧（傳道經24:23，39:1，比較傳道經6:37，19:24，23:27，29:11-13）。哲士以對妥拉命令的研習與遵守來具體化其敬虔，這種作法可與所謂的「妥拉」詩篇（詩1，19b，119篇）相提並論，它們和其它所謂的「智慧詩篇」可能都是哲士的文學作品。然而，我們應該注意到西拉子描述的哲士是遊歷外國的人（傳道經39:4；比較傳道經31:1-31，32:1-13），或許他們是擔任外交官或特使，可以與外國人接觸並對話。西拉子對哲士的描寫指出，對禁止嚴格遵守妥拉飲食誡律的異國文化之認識與接受。他對異國文化的接納甚至擴及對希臘文學類型與觀念的偶爾使用。這種對其它文化的洞察敞開心胸的態度，是智慧傳統從非常早期就存在的固有觀念（王上4:29-34），意味著哲士對古代近東地區和後來的希臘及拉丁文學、價值觀、理念、政策有所認識，當然也懂得那些語言。

西拉子著作中的哲士也是法律專家，他們有時擔任法學家，另一些時候則又擔任法官，負責詮釋與執行以色列的世俗法律（傳道經38:34；比較傳道經10:1-5）。顯然在大衛家統治時期（公元前1000-586年）已發展出王室的司法制度，負責執行並監管國家的法律事務。法官和法學家要傳達數世紀以來逐漸累積的律法條文與判例。這個王室治下的國家法律傳統，會和那些與聖殿

及其祭司相關的宗教律法條文並存。公元前第六世紀初君主制度垮臺後，這個王室傳統大抵消失無蹤，其斷簡殘篇卻被涵括在希伯來正典中。

有一些哲士擔任法學家的角色，可以說明為何智慧傳統的內有些重點和以色列的律法傳統相似（例如，申19:14和箴22:28，23:10都禁止移動地界），以及為何智者的勸言與法律案例有些雷同之處。在以色列的律法全集裡，經常可以發現不容置疑的法律（命令和禁止），其形式、主題偶爾可與智慧文學裡的勸誡相比擬。以色列法典中的判例把命令或禁令與一般狀況結合起來，並附上實施結果或動機的條款，以評斷該法令的真實性與適用性。智慧文學也以極為相同的方式合理化其勸誡與禁令。有些學者甚至主張妥拉裡面所謂的法典，其實根本不是律法條文，而是用來教育以色列民道德行為的訓誨。妥拉的許多內容可能是由祭司的律法與傳統所構成（耶18:18），至少申命記裡的「律法」可能是由那些協助將智慧選集收納成書的同一批文士寫作而成並加以詮釋（申4:5-8；耶2:8，8:8-9）。

西拉子注意到，哲士不僅投入妥拉的研究工作，也追求從前流傳的智慧思想、鑽研先知的傳統、保存顯要人士的言論、詮釋格言和比喻的意義（傳道經39:1-3）。這些觀察指出哲士參與收集、編寫、傳遞以色列的文學，其中不僅包含論述智慧的資料，也有其他型態的文學作品。哲士從事抄寫與編輯活動最明顯的例子之一，就在傳道書的結語。這位哲士除了教導人們知識，也非常用心地權衡、研究，並整理諸多諺語（傳12:9）。收集格言的用意之一是為了激發人們採取明智的行動，並為人類的行為提供維持穩定與持續的準則（傳12:11）。因此，許多智慧文學都反映出

哲士的職業倫理。

身為教師的哲士

西拉子顯然自認為老師，他的「著作」裡作為教導之用的訓誨出現的頻率，明確地強調哲士所擔任的這個社會角色。在傳道經51:23-30，他邀請未受過教育的人到他的學校住宿並接受指導（參照傳道經39:8）。教師或許是以色列與早期猶太教哲士最普遍的角色之一。除了有父母教導自己的兒女之外，最有可能在各種學校裡教導學生道德訓誨的是哲士。雖然這些學校的課程很可能包括教育學生各種職業專長，從培養一位官員到文士、到法學家，然而，其中還有部分是傳授逐漸形成智慧經卷的道德訓誨與合宜的社會禮節。

智慧文學的語言和修辭

哲士不僅強調合宜、優雅的言談之重要性，他們的作品也極具說服力地證實他們運用精煉且動人的語言寫作的技巧。哲士教導與觀察的內容，再加上他們在口語和文字上的語言藝術性，形塑了一個他們進入、居住、生活在其中的優美、井然有序、令人喜悅的世界，並且邀請別人也加入他們。他們透過自己的想像力塑造了一個優美愉快的世界，以及一個擁抱美德、期待又珍視合宜禮節的現實社會。

哲士運用各種類型的文學作品，從箴言到智慧詩篇，來整理他們的教導。然而，他們的敘述形式被歸類為*māšāl*（撒上10:12，

24:14；箴1:6，26:7、9），這個字的複數為*mēšālīm*，是指稱一份經過編輯的智慧資料之文集（1:1，10:1，25:1）。*māšāl*包含格言（撒上10:12，24:14；結12:22-23，18:2-3）、智慧詩篇（詩49:4，78:2）、表現智慧的詩文（例如賽14:4-10），甚至還包括比喻（結17:2，21:5，24:3）。*māšāl*的動詞形態有好幾個意義：「治理」（*qal*，箴16:32，17:2，19:10，22:7）、「像」（*niphal*，賽14:10；詩28:1，143:7）或「相比」（*hiphil*，賽46:5）。第一個意義和哲士掌握生活的目標一致，也就是能管理各種情況而怡然自處，能預先考慮各種可能性與偶發狀況，曉得要在恰當的時刻付諸行動，會用妥善的辦法回應而達到成功與福樂安康。*māšāl*動詞型態的第二、第三種意義出自哲士對世界潛藏、包含的秩序之理解，以及對世界容納的種種事物的認知。他們努力要在種種不同實體之間尋找關連點，以便更加瞭解現實的本質，與每件事物在更廣泛的體制結構中的地位。

格言

智慧格言包含了諺語、比喻、祈福、指出較為佳美事物的格言、數字格言。這些格言的形式各個都從美學的觀點精雕細琢，優雅地呈現出所教導或觀察的內容。

我們最常接觸的*māšāl*是文言體的諺語，通常是以平行對應的兩行詩所組成。這兩行詩的意義可能是相同的，也就是說，第二行雖然與第一行的思想平行，卻不是純粹覆述前一行的內容，而是以某種風格闡述或擴展之（例如箴21:12，22:7、8、14）。對照的諺語則是第二行和第一行互相對照，包括箴言10:4、5、12，14:3、5、6、8、9，21:31。綜合型的諺語以第二行繼續發

展第一行所表達的思想，其內容或文學技巧卻沒有真正互相對應（箴15:3，21:6、7、21、22、25）。一般而言，諺語是以表示狀態或主動的直說語氣來呈現，而這種語氣描述的是共通經驗證實為真實和正確的狀態與行動（例如15:1、2，20:1、3、4、8）。這種對於所敘述內容之真實性的把握也包括宗教和倫理道德的領域（10:6、9、27-30，11:11、20、25、28，13:25，14:1，15:25、33）。

*māšāl*的另一種類型是比較的格言，它往往指出兩件在最初看來互不相同的事物之間的某些相似點（10:26，11:22，19:12，20:2，25:3、13、14，26:7-11）。這種類型的格言反映出，智者對為組成現實生活的各種因素提供規範與連續性的共同潛在結構或秩序的探究。有一種特定的比較式格言所應用的準則是，「若……尚且……，怎能（或何況）……」（參閱箴15:11）。

箴言以及別的智慧書裡還有其它四種類型的格言。指出兩件事物之優劣的格言是衡量所列舉的兩件事物，並歸結出其中之一更有價值或更重要，或至少指出其中的哪一件較受偏好（例如15:16、17，16:8，19:1、22，21:9、19）。祈福，或幸福的格言，一般都是以述語形容詞 *'ašrê*（幸福）作為開始，指出心滿意足又福樂安康的狀態。這種類型的格言宣稱那些聰明而正直的人會得到幸福，或是斷定那些具體實踐智慧美德的人，會進入充滿喜樂又身心安康的狀態（8:32、34，4:21，16:20，29:18）。數字格言在開頭列出標題行，然後指出兩件或更多件和開頭敘述的內容有相同特色的事物（30:15-16、18-19、21-23、24-28、29-31）。最後一種格言論及厭惡的事物，是附和祭司指出禮儀上不潔淨的偏執邪惡行為和倫理道德上的墮落時的用詞（利18:22、26、27、

29；申25:16）。哲士從祭司借用這些用語，指出不道德的行為是耶和華所厭惡，因此不但必定會使作惡的人敗壞，整個社群也無法倖免。這些作惡的人以及他們所表現的駭人行為必然會遭到挫敗，因為二者都是耶和華厭惡和拒絕的。惡行會傷害社群，威脅它的凝聚力與生命力。同時，那些耶和華所厭惡的行為正與祂所認可的行為成對比，指出正義的舉止能抵銷惡者一意孤行的毀滅與敗壞的力量（箴3:32，6:16，8:7，11:1、20，12:22，13:10，15:8、26，16:5、12，17:15，20:10、23，21:27，24:9，28:9，29:27）。

問題和謎語

問題和謎語的文字也很精煉，它們有時和智慧文學的形式相關。問題常常是修辭上的問句，或甚至可能是以教義問答的方式呈現，預期的答案則是顯而易見或已知的（箴20:9、24，22:27）。然而，有時所提出的質疑卻又是「不可能答覆的問題」，也就是說這些問題沒有答案，或至少沒有現成的答案（參閱伯38~41章，耶和華向約伯的發問）。和這種「不可能答覆的問題」相關的是謎語（*hîdâ*，「隱晦或困難的格言」），這種智慧格言的型態曾經被哲士運用（詩49:4；箴1:6；王上10:1=代下9:1），雖然在他們的文學作品裡完全找不到。希伯來聖經中唯一存留的謎語是由惡作劇的參孫所提出（士14:12-18；參閱民12:8；王上10:1-3；詩49:4）。謎語不像那些依據人類的體驗努力要澄清現實狀況的諺語，反而故意含糊其詞，甚至意圖敘述似是而非的論點。謎語的目標，至少是最初的目標，不是爲了澄清，而是想令人困惑不解。這種型態的格言雖然透露一個或更多個線索，然

而，它是用隱晦的方式來敘述論題的特徵或要點。目標是要讓人猜出所敘述的事物，於是賢明哲士就得運用他（她）的知識去猜出答案（參閱王上10:1-3）。

教誨

除了各種文學形式的格言之外，智慧論述的第二大類型是「教導」或「指示」（*mûsār*和*tôrâ*；參閱箴1:3，8:10、33，24:32）。*mûsār*（*tôrâ*）是以下列文學結構來明確表達道德生活應有的行為舉止：

1. 引言：老師（父親與／或母親）以第二人稱向學生（兒子、子女）發言，勸勉他（他們）聆聽教誨。
2. 教導的本文：老師以第二人稱的方式向學生列舉訓誡（命令）和禁令，通常會結合一個或更多個子句（結果、動機、條件、目的、原因），訓勉學生遵照特定的明智價值觀去行動，以便成為善良正直的人，或避開邪惡、愚蠢、不道德的行為與人。
3. 結論：有些訓誨的結語會以明智或愚蠢的行為所造成的後果，用一則格言來摘述教導的內容，或是在結語中回顧開頭所提的道理來作總結。結語多半是以第三人稱來表達。

即使只是匆匆一瞥，大家也會注意到箴言的內容包含了許多訓誨（例如1:8-19，2:1-22，3:1-12、21-35）。

在引言之後所提出的教導本文包含兩種相關的格式：勸誡與禁令。勸誡不是命令，而是試圖告誡或說服聽者遵從智慧的美德，聰明行事並且融入他們的個性中（4:23-26，5:1，8:10）。禁令則是勸誡的內容再加上否定的指令（「不要」、「不可」），

藉此規勸或試圖說服聽者避開愚昧或邪惡的行為與人（3:28-31）。雖然勸誡與禁令被認為具有本身的權威，卻不像不需論證或推理就必然要遵守的明確法律一樣是直接命令。勸誡與禁令可能會結合一個子句或更多子句（說明結果、動機、條件、目的、原因）。敘述動機的子句陳明如何做或避免某些事的理由或誘因，而敘述結果的子句則指出行為的後果（參閱3:3-12）。敘述條件的子句會提出一種狀況，陳述在該種情況下某些言行是否合宜或不妥，而敘述目的的子句就為實踐明智的行為指出理由。敘述原因的子句會提出促使人們表現一連串言行的環境背景。勸誡或禁令偶爾會在格言選集裡單獨出現，而不是屬於較長篇幅的訓誨的一部分。

教導用的敘事

哲士所撰寫的故事創造了敘事的世界來邀請讀者和聽眾在其中停駐並深思。敘述者通常以第三人稱，全知的說書人自居。甚至連故事人物隱祕的念頭，包括上帝的心意和作為，他都曉得。故事主角能具體實踐智慧美德，所以這個主角就是哲士，或者透過一一展開的情節而成為哲士。主角成功通過一連串考驗，甚至征服挑戰其美德的正當性之對手後，這位英雄會得到平反，對手則被擊敗。箴言裡面雖然沒有保存這類教導用的敘事，聖經中卻有兩則範例，就是約伯記的開場白和結語（伯1~2章，42:7-17），或許創世記37~50章約瑟的故事（參考von Rad, *Joseph Narrative*, 292-300），以及撒母耳記下9~20章和列王紀上1~2章有關王位繼承的故事，也是這樣的內容。

箴言記載的是另一種型態的敘事。說故事的哲士使用第一人

稱，以簡潔的故事形式提出他的觀察並作結論，表明他對現實狀況的本質與聰明人的行為之洞察。箴言7:6-27敘述一位哲士（或許是那位化身為女子的智慧）觀察到有個無知的人受到愚昧女人的誘惑而遭到毀滅，那位「陌生女子」打扮成妓女的模樣。哲士在這齣戲劇的結語勸誡他（她）的學生要避開這種誘惑者的媚態與擁抱，因為愚蠢確實會導致死亡。另一些用第一人稱敘述有關智慧的敘事的例子，包括詩篇37:35-36以及傳道書第一部分的內容。

論智慧的詩

哲士的文學寶庫裡有種種類別的詩，有些是模仿禮拜儀式的詩篇（詩1，19，34，37，49，73，111，112，119，127，128篇）。作者運用文藝技巧將這些詩寫成好幾節，並用反覆出現的意象、字彙、主題結合起來。有一個核心主題貫穿內容，清楚表達一個或多項智慧美德。這些論智慧的詩當中，最著名的就是將智慧比擬為女子，以她為老師或女神，她會將生命賜給那些受邀請來遵從她的教導的人（箴1:20-33，8:1-31，9:1-6；伯28章；傳道經24章）。

對話

論述智慧的文學類型中也有對話或辯論。雖然箴言裡面沒有這類的選集，「亞古珥的語錄」和傳說中他的答辯者（箴30:1-6）可能是例外。最著名的例子記載於約伯記，在當中約伯和三位哲士辯論有關義人受苦與上帝的公義等論題。

文集

智慧文學的一個重要類型是文集，將論述智慧的各種型態的言語收集在一套文學作品裡（參閱傳12:11）。箴言是由八份不同篇幅的文集組合而成。除了最後一個文集之外，各個都有標題或題詞：

- 1:1 「以色列王，大衛兒子所羅門的箴言。」
（箴1~9章，也可以指稱整本箴言）
- 10:1 「所羅門的箴言」（10:1~22:16）
- 22:17 「智慧人的言語」（22:17~24:22）
- 24:23 「以下也是智慧人的箴言」（24:23-34）
- 25:1 「以下也是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人所謄錄的。」（25~29章）
- 30:1 「（瑪撒人）雅基的兒子亞古珥的言語」（30章）
- 31:1 「（瑪撒人）利慕伊勒王的言語，是他母親教訓他的真言。」（31:1-9）
- 31:10-31 沒有標題。
詩文的主旨是論述「理想的才德婦人」
（31:10-31）。

文集不僅容納格言或其它文學類型的較小單元，也證實其極具藝術性的編纂，有時還有明顯的主題連貫性。

修辭學

大部分詩體類型的智慧文學都顯示出高水準的藝術技巧與精緻優雅的文筆。哲士的文學創作，無論是格言或教導用的詩文，

不僅靠著共通的經驗與理性來吸引讀者，群眾也被優美的文筆吸引入門。哲士的確運用精雕細琢的藝術與洗練的語言來表達出意義。在論述智慧的文學類型中，內容與藝術技巧是密不可分的。

智慧文學共有的藝術特色，特別是包括覆述，以及平行對應的詩體行句、最簡潔的對句式格言，和分節的筆法（以表達共同主題的兩行或更多行詩句組成的獨立單元）；偶而也運用各種模式來安排詩文的更廣大架構，包括離合詩（譯註：起首字母或尾字字母能組合成字或詞者）與交叉排列法（譯註：將對偶句交錯配置的排列法，如abc-c'b'a'）。除了用字重複的一般筆法之外，智慧的詩還運用了首語重複法（幾個子句、行或節的起首重複使用相同的字或詞）；重疊句（重複一節或較小單元結尾的字或詞組）；將字詞交織融入整個單元或主要的小單元裡；也會運用首尾呼應法（在單元結束之處，覆述開頭的字句或意象，以此作為該單元的文學界線）。其它特色則提醒我們，智慧的詩是供人閱讀與聆聽的。頭韻，也就是開頭用字的發音一致的現象屢見不鮮，重音音節的發音一致也同樣常見。

智慧詩的高度藝術特質顯示，論述智慧的各種文學類型，甚至連那些簡短的詩體格言，都應慢慢品味，而不應囫圇吞棗。格言或詩的文學與語音特性不僅是為激發群眾的想像力以及對其中所寫內容的反省，也是為了讓讀者、聽眾透過理性與洞察力，以及詩句的協調與優美來瞭解其中的真理與美德。即使是內容簡潔的格言，它的內涵與優雅的形式也能雕琢出讓人能夠瞭解、珍視，在性格中體現並在道德生活中實踐的精細美學意義。

智者的想像力

哲士在修辭學上的推敲琢磨，指出他們試圖以豐富的想像力去推斷現實生活的本質，以及明智的生活之道德特色。西拉子邀請未受教育的人前來居住的「授課講學之家」（傳道經51:23），既是指稱一所智慧學校，也暗喻人類以明智的想像力創造出來並身處其中的世界。

想像力的定義

人類有能力從感性知覺衍生出在腦海裡的意象。人類運用想像力的最基本形式，就是去填滿感官的片段資料。想像力是以經驗與以經驗為根據的期待為基礎，對完成感官知覺未完成的圖像是必須的：聽見雷鳴就會推測即將下雨；看見屋子的外觀就聯想到室內的情況和擺設；聞到煙味就表示起火了。

明智的想像力超越對諸如木頭、石頭、河流等沒有生命的物體和螞蟻、飛鳥、蛇等有生命的生物；以及社會團體，諸如家庭、君王、老師等的基本觀察行動，而注意到其外表、本質、行為、動作等既典型又一再循環的模式。哲士透過這些觀察去探究、發現什麼是典型、循環、且始終如一的，以便發展出一套足以預想他們所處環境中的許多現象的本質與特點之模式。研究的對象雖不相同，卻能期待得出前後一致且可預知的結論。然而，哲士作這些觀察的主要目的，並非是分類科學或社會科學上的類型、種類、品種。哲士們身為培育道德的老師，是根據這些觀察和自己個人的體驗作出結論，以便提出倫理道德的教訓。這樣的

教訓能概括做人、做事的妥善方式，以順應天地萬物的秩序和上帝為社會所定的典範。他們所持的觀點是，現實生活有潛在的秩序為基礎，這秩序的特徵是前後一貫、不斷循環、調和一致、有其模式可循。除此之外，他們認為這秩序有道德上的特質。因此這滲透在天地萬物、社會、人類的性格中的秩序就被稱作「公平」（justice；*mišpāt*）或「公義」（righteousness；*šēdāqâ*）。包括人類以及非人類的一切生物都生存於有秩序的現實當中，組成這個現實世界的各個分子，都以某種維護生命的方式互相關連。哲士（上帝）是創造者，祂為天地萬物設立這個公正的秩序，並透過提升生命的賜福與施行懲戒的審判來持續維繫秩序的功能。

從對世界的觀察，與這世界所涵括的一切，哲士運用想像力將種種事情加以區別和歸類。以現代西方思想看來，他們的作法或許並非以合於理性的比較或對照為根據。然而，以色列和猶太的哲士們卻認為整個現實世界乃以秩序或共通的結構為基礎，並且想把這樣的觀念納入指向生命的格言。因此，他們詳細探究各種不同的事物，以便發現某些潛在的共同特點。似乎沒有顯著關連的不同觀察對象，被詳加檢驗而從中找出內在的秩序或模式。所以，箴言第30章的數字格言將男女交往的奧祕難測拿來和鷹的飛翔、蛇的爬行、船的航行相比較（箴30:18-19），而陰間和不孕的子宮、乾旱的大地、蔓延不熄的火都同樣表現出不滿足的特徵（30:15b-16）。

明智的想像力超越純粹的認知與觀察，擴展至清楚表述對現實的更深入理解，也就是塑造一個具有在神學上協調一致，在美學上吸引人，在道德上令人信服特質的世界觀。哲士問道：「這個意象對瞭解上帝、瞭解世界、瞭解人類行為有何意義？」答案

不是經由具體的定義取得，而是透過理性的推論演繹、透過想像力的構思和計畫、透過視覺、聲音、言詞之美的魅力、透過對偶然性與奧祕存在的承認而產生。明智的想像力不只是將種種意象整合、歸類，而是進展至描述它們的本質和特徵，與正確的推論，以便瞭解天地萬物、社會、道德生活和上帝的本質，並建立能夠理解現實狀況的整全世界觀。哲士從對諸如螞蟻的行爲（箴6:6-11）以及鷹的飛翔（30:19），這麼簡單的觀察獲得教訓來指引人類的生活、定位受造的世界與信仰。他們觀察生命與大自然，所推斷的心得不僅能幫助他們明白世界與其間的受造物如何運行與生活，也知道該如何指導人們實踐明智的言論與正當的行爲（例如賽28:23-29）。

哲士推斷，人類容易受有魅力的意象或醒目的隱喻所吸引，正如他們會受深奧的觀念吸引一般。意象和隱喻真的是智慧思想的中心，哲士的論述具體清楚地表明意象和隱喻的意義。意象的內涵確實被提出來加以探討。但是他們的論述並非直接了當地提出定義，而是運用修辭技巧藝術地表現精微的差異（例如相似的聲音、對句、比對），藉此喚起聽者透過作品的內涵與優美來領受教導。

智者的想像力之特色

智者的想像力包含幾個主要特色，整體看來可從中明白古代以色列與早期猶太教認知方式的獨特之處。

傳統與記憶

智者的教誨是從祖先的傳統與古代近東地區的哲士數世紀以

來所流傳的思想中汲取而來（伯15:17-19）。以色列的智慧匯集了王室在國際交流中陶冶出來的明智教導，以及民間在鄉村與城鎮的家庭、親族、部落中流傳的本土思想。透過哲士圈子裡的共同記憶，這些傳統互相融合並代代相傳，為將來的世代建構信仰與生活的世界。

承接並重新表述傳統

然而，以色列民和猶太人的賢哲們並不以傳承祖先的教導為滿足。相反地，他們進入這些傳統的世界，不但在新的時代、或許也在不同的場所中活用它們，並透過目前的體驗與理性的分析，批判地運用他們所肯認的。他們用批判的眼光來檢視舊有智慧傳統的教導，以確證或重塑自己對變遷中新世界的洞察。

對世界的擬想

哲士們想透過自己的教導來建構能符合自己的體驗、適用於教導卻又能變通的傳統、需要審慎正直的人參與、使那些遵從智慧指示來生活的人獲得福樂安康報賞的合理世界觀。哲士這個包含宇宙萬物與社會的世界既美好又良善，卻不是能夠全然領悟的。他們透過明智的行為與優雅的語言來實踐這樣的世界。然而，重大的悲劇和難以說明的矛盾，有時會使原本的瞭解落空，最後導致身陷像約伯記發出的痛苦吶喊與抗議，或像傳道書表達的對於悲觀無奈的屈服之危機。

以上帝為中心

編輯箴言的哲士心目中的上帝是耶和華，他們相信祂是創造

世界，眷顧、維護所有生命的獨一、普世的上帝。因此箴言和其他以色列及猶太的智慧文學都堅決主張獨一神論，尊上帝為創造主且以祂的旨意為現實世界的中心。箴言的哲士認為耶和華是全知全能的。

對哲士而言，敬畏耶和華（上帝）是智慧的開端。「開端」（*rē'sīt*）這個字義指「敬畏耶和華」，也就是對創造並持續維護世界的上帝存敬畏的心，這是智慧與人類追尋智慧時的必要先決條件。*rē'sīt* 也意味著智慧傳統的「基礎」，指出哲士的教導乃是以對造物主和智慧的上帝之宗教敬虔為基礎。智慧傳統，即使在最早期的發展階段，也不是知識分子藉以追求瞭解世界的世俗事業或人文主義的事業。箴言裡所謂的「敬畏耶和華」並非意指恐懼的感受，而是對創造及持續維護萬物秩序的全智創造者的驚嘆。

上帝是哲士教導的中心。這是說，上帝賜予他們洞察力與能力去認識、理解這世界，並且證實他們的教導是正確的。哲士們的上帝，基本上是此時此刻的上帝，祂賜福給凡是領受上帝所賜的智慧並以此為生活指引的人，懲罰那些不遵從宇宙萬物與社會的公正秩序來生活的愚昧人和惡者。這位上帝創造並維護世界與人類社會，祂報賞明智、公正的行為，同時也審判並懲戒那些以邪惡、愚昧的行為在宇宙和社會中破壞正義的人，以此積極地維護公義的生命秩序。哲士認為上帝並非親自臨在於世上，甚至也不臨在於耶路撒冷聖殿的神聖領域。相反的，祂是超越時空而存在的神。根據哲士的看法，最後具體化並表達上帝於此世界的積極臨在的，是擬人化了的上帝的智慧。

箴言裡面所啓示的上帝就像有好幾條支流、曲折迂迴的河

道，許多世紀以來一直川流不息。至少對這些哲士而言，歷代以來主要的啓示方式就是創造。哲士相信，藉著所有人共有的與生俱來的理性和受過訓練的觀察能力，他們可以透過自然界與天地萬物的運作，來瞭解上帝的特性與作為。認識天地萬物確實無異於認識上帝。敏銳的觀察者從他們所觀察到的生命秩序，就可推論出有一位創造並維護生命的慈愛上帝。這可能是哲士針對上帝的啓示所發展出來的最早觀點（參考 von Rad, *Wisdom in Israel*, 144-76）。後來各時代的男女智者仍繼續抱持這樣的觀點，有些後期的哲士最終就認為上帝會賜智慧給「敬畏上帝的人」，意即唯有敬畏上帝才能瞭解創造者以及其它與上帝相關的奧祕（參考傳道經以及所羅門智慧書的作者所持的觀念）。另一些哲士則將上帝的啓示描述成一種知性的愛，並且用隱喻筆法把智慧描寫成上帝的洞察力之化身，就像一位美麗聰慧的女性教師，呼喚無知的人來擁抱她，向她學習生命的路徑，並認識創造者。最後，有些哲士得出較為悲觀的結論，就是他們的經驗與觀察並非總是和智慧的訓誨一致。這些哲士是敘說著隱而未現的上帝之奧祕的人。對他們來說，上帝是無法瞭解的，人只能表示敬畏（例如傳道書）。

哲士認為，確證上帝的自由與奧祕是重要的事。賞善罰惡不能視為自動運作的制度，否則就形同強迫上帝按照預先設定的方式行動。有關賞善罰惡的教導也不是排除上帝參與世事和受造物生活。箴言裡的哲士就是不相信人類的行為舉止必然自動產生相應的結果，也就是各個思想與行動都內藏了顆種子，會萌芽產生好運道或壞運氣。哲士很敏銳地申明上帝與人類的自由。他們依然主張，上帝掌管著人類社會與個人的生存，審判人類的行

爲，並且可自由決定是否要賜福或懲罰。上帝塑造人類的生活，祂擁有這麼做的權能，卻不是無可改變地決定了人的性格與結局。上帝在子宮內孕育了生命，在他們一生中引導他們領受祂的教導，賜給他們知覺、感受、理性、想像力等工具，以便瞭解上帝的教誨與旨意。上帝創造天地萬物，讓秩序（正義、公平）充滿其中，並擔保其中的生命能維持秩序。然而，他們心目中的上帝不是驅策人類朝向歷史最終高潮邁進，或超越歷史的掌管未來的上帝；也不是以色列的歷史，即選民的民族故事的上帝。哲士所描述的上帝，甚至並不合乎以色列民和猶太人的特定預期。然而，上帝是公正的，會懲罰惡者並賜福給智者與正義之士。即便如此，連最明智的哲士也沒辦法完全認識上帝，因爲上帝超越人類所能觀察的極限，也超越人類經驗的範圍。在公元前第二世紀，西拉子將哲士的教誨帶入以色列的拯救史之前，哲士的上帝一直是唯有透過天地萬物的秩序，以及專家學者過去、現在提出的教導才能被認識。

哲士沒有使用多神教背景中，使人聯想到神蹟奇事之奧祕事實的許多名稱來描述上帝，而是除了以色列民指稱上帝的特有名字—耶和華之外，另外從人類的生活中選用隱喻來描述智慧的上帝。箴言裡指稱上帝的隱喻非常多樣化，從將祂描述成坐在審判席上審理人類行爲的法官、創作賞心悅目作品的工匠、孕育或懷胎生產並撫育孩子的父母、到用生活與審慎的傳統教導學生的老師。這類隱喻都與想像力有關，允許人們以能夠理解上帝是誰以及祂的本性與作爲之方式推斷出上帝的本質與行動。

想像人類的存在、特性與行為

哲士們的道德訓誨邀請無知的人遵從他們的指導，將這些教訓融入日常生活，且在生活上各方面都體驗到福樂安康。哲士通常將人生描述成人類旅程的道路或途徑，而這條路最終會分成兩個不同方向，一個是明智的，另一個則是愚昧的。凡是遵從智慧的人就踏上導致成功、長壽、幸福安康的道路，而那些愚昧、邪惡的人則步上毀滅的旅程（箴2:20-22，4:10-19）。人類若沒有智慧就注定要迷失方向，且遭遇提早到來的終局。但是敬畏上帝的哲士，憑著博學者所教導的智慧，就能得著抵達充實喜樂生活的目標所需的指引。

哲士認為，沒有人生來就是有智慧的。所有人當然都擁有天生的理性與知覺體驗為工具，加以妥善發展就能讓他們獲得某些對上帝的認知，以及人生的正確方針。然而，有些哲士卻主張只有很少數敬畏上帝，且接受邀請從以色列的教師學習的人，才能領受真正的智慧。這樣的主張所形成的觀點就認為智慧乃是上帝的恩賜，但是，唯有那些樂於領受的人才享有這恩賜。雖然，所有的人都有能力獲得智慧，大部分人卻不願意接納智慧，或它對生活的紀律要求。上帝在造人的時候就賜予他們感官（尤其是聽覺與視覺），並且讓人類有思想（*leb*，「心」；13:16，14:33，15:14，17:24），能夠追求、探索、取得智慧，並持之以恆。雖然「心」是思考與反省，以及追求知識與洞察力的器官，信仰卻是位於源自上帝的智慧之中，而不是在「心」裡，因為「心」也能儲存錯誤的確信和愚昧的思想（28:26）。智慧是上帝的恩賜，要賜給那些敬畏上帝，並選擇研究如何在性格與生活中鍛鍊並持續

履行智慧的人。

箴言的哲士通常將人類區分成兩組主要的對照類別。其中之一就是聰明和無知、愚拙彼此對照。第二組就是公義、正直與邪惡、譏弄彼此對照。聰明人是被心（理智）裡的智慧、知識引導，而愚昧的人則受他們的情緒驅使追求蠢事（13:16，14:33，15:14，17:24）。聰明人能掌控自己的情緒與情慾，愚昧的人卻喪失自制的力量（12:16，21:24，29:8、11）。聰明人迴避邪惡，因為那會導致毀滅，惡者卻性好邪惡（13:19，14:16）。智者善用言語來開創公共秩序並維護社會生活，而作惡的人卻透過愚蠢的言談毀壞社群且帶來死亡（10:18-21，12:19，14:7）。最要緊的是，箴言哲士的教導指出人們的行為，無論聰明或愚昧，對他們生存於其中的社群造成影響重大的結果。聰明人會透過自己的言行締造並維護社群的祥和，為眾人的福利貢獻一己之力，避免與人衝突，促進社群成員之間的和好，慷慨地與需要幫忙的人分享自己的資源。他們透過愛鄰舍來具體實踐上帝的愛（2:5-8、9-11，3:1-12、21-35，14:21、27、31，19:17，22:9，30:1-14）。相反地，愚昧的人不能克制自己的言語或情緒。他們的言行散佈爭吵不睦，對更大的人類社群之和諧與安寧造成威脅。聰明人和愚昧人之間最大的差異是，聰明人透過言行致力促進個人與社群的福祉，而愚昧人雖不見得欠缺聰明才智，卻少了自制力且沒有意識到自己愚蠢的言語和無知的行動，不僅為他們自己也為更廣大的社會帶來悲慘的後果。

哲士邀請無知或單純的人來追求智慧。有時，來研習智慧的邀請會以將女性智慧比擬為老師（1:20-33），或用生殖力女神差她的使女出去（9:1-6）的隱喻表達。這似乎是反映教師對有潛力

的學生發出前來跟隨他們研究的邀請。

另一種主要的對照是將公義或正直拿來和邪惡作比對。在箴言2:21-22，2:5，29:7這些經文中就描述正直、公義的人的行為舉止和那些惡者成對比。義人的行為與慎思能為社群和他本人開創獲得幸福的秩序，惡人的行動與思想則破壞了社會秩序，危害他自己和社群成員（箴17:23，21:7、10、15，25:19）。義人能避開傷害，且能使別人也這麼做，惡人卻為自己造成的不良後果受苦，且連累他人受害，遭殃的也包括正直的人（13:17，28:15，29:10）。義人運用言語作為維護生命，建立並維持重要關係，且促進眾人利益的創造性力量；惡人卻誤用言語去傷害別人和自己，並製造不睦（10:21、31-32，15:28）。耶和華代表義人而行動，卻不回應惡人的需求（10:3，15:29）。義人可以期待經驗拯救與福祉，惡人卻只能自食惡果（11:21，13:15）。有趣的是我們觀察到箴言裡將謀殺的重罪與竊盜留給法庭去處理。哲士著重的是區分種種美德與惡行，也正如預期的，他們實踐的是明智正直的言行。他們不但從個人的道德行為來論述言語行為的特徵，也從對公眾所產生的影響來看這些事。

人類的美德構成了哲士的性格，其中尤其包含智慧與理解力（1:2）、靈明和謀略（1:4）、正直公平（1:3）、言語的節制（13:3）、情緒的克制（14:29）、忍耐寬容（18:14）、避免爭端（20:3）、樂善好施的精神（19:17）。這些美德具體呈現在哲士的性格與行動上，他們就住在共同生活的一群人當中。這些美德在智者的生命所影響的層面上，不只是他們自己的福祉，也包括整個社群的安康，發揮正面且維護生命的作用。相對地，哲士極力避免的人類惡行，就是愚昧、邪惡者生活行為上的特徵，其中

尤其包含愚蠢（26:1-12）、邪惡（12:3）、懶惰（26:13-16）、惹事生非（16:28）、不懷好意（26:23-28）、情緒失控（14:16-17）、驕傲（16:8）、詐欺（26:27）、暴力（21:7）、愚昧又不節制的談話（10:19）、冷酷無情地漠視窮人與卑微的人（21:10）。愚昧、邪惡的人毫不節制地發洩怒氣及其他情緒，不但為自己招來禍害，還威脅到他們生活於其中的社群的福樂安康。

智慧的諄諄教誨可以塑造一個人的性格，讓他（她）能在行動上順應世界及人類社會的道德秩序。哲士自制的行為和合宜的言論，讓他們能進入上帝賜福的領域而得著幸福。智慧的附屬品包含物質上的福氣，例如長壽、富裕、多子多孫、身體健康，另外還包括比較不具實體的福氣：滿足、平安、喜樂、尊敬。除了個人的幸福之外，公正又明智的行為也為社會團體及更大的社群帶來生命力與福祉，且有助於建立宇宙萬物的正當秩序。這秩序的共通性和普世特徵，意味著箴言裡的智慧並不同於將福祉據為已有的個人功利主義或粗糙的幸福論（譯註：因理性而積極生活所帶來的幸福）。

承認奧秘與偶發事件的存在

哲士意識到他們的智慧有重大的限制，尚有許多事超越他們的能力所能明白（參閱 von Rad, *Wisdom in Israel*, 97-110）。這些哲士並不試圖臆測上帝全部的心意，或去預言上帝手中掌握的未來。他們滿足於從觀察世界和社會的心得與自己的體驗去領略上帝的啓示。他們對於以智慧完全認識上帝有其限制的坦承，背後的主題就是「敬畏耶和華」，也就是對創造主與支持者的尊崇。雖然祂透過宇宙萬物以及哲士的教誨向人顯現，卻依然保有

某個程度的隱密和神秘。

以色列與初期猶太教的教師們也承認無法預期、不能掌控的偶發事件的存在。他們試圖瞭解「時機」，亦即明智、正義的行動能夠順利成功的時間，或連審慎的行為也會遭致悲慘不幸的環境。雖然他們承認有些事情深奧莫測，也無法避免遭遇突發的意外，卻不因此不再努力求知以及表現正直、明智又妥當的行為。

箴言給當代教會的信息

教會援用箴言

綜觀以色列的歷史、早期的猶太教與教會的歷史，格言的文集都被收集來作為道德生活的指引。這些文集當中有好些被編入箴言裡面，許多世紀以來成為會堂與教會塑造倫理道德教誨的幫助。處於教會處境中的現代詮釋者開始嘗試瞭解箴言所收集的智者語錄，既要鑽研其廣泛的文學背景（選集、書卷、智慧文集、聖卷、希伯來聖經或舊約），也探討它們在古代以色列與早期猶太教的社會、歷史背景中的地位。這是一項艱巨的任務，然而卻是在當代的世界中重新表述箴言的現代意義能夠真正進行之前所必須的工作。箴言—它的文集、獨立的格言、教導與詩文—都不是向我們發言。它們是對遠古時候的聽眾說的。我們必須確實傾聽它們的聲音來尊重前人的思想，在提出我們自己的問題和回應之前，要充分聆聽那些聲音，才能清楚表達它們的現代意義。

教會需要藉著批判的互動與評估，才能使古代哲士的聲音所宣告的道德生活之信息展現出新貌。一些不可原諒的忽視往往使

哲士的聲音沉默下來。並非全部的箴言都能夠再運用，但是也並非所有的教誨都只能夠被遺忘。在基督教傳揚的信息中忽略以色列賢哲的教導，會阻礙教會清楚表達倫理訓誨以便為當代人的道德生活提供指引的努力。福音信息的宣揚一定要在道德生活中能夠加以實踐。若缺乏秩序與指引的教導，福音的宣揚只會變成認信（affirmation），卻不能定根於日常生活，就像撒在石頭地上的種子一般枯乾凋萎。

縱使箴言是在指引聽眾和讀者的道德生活，卻無法據此推論這些古老的選集裡的格言和教訓就是上帝的命令，是超越時空限制、絕對的道德倫理守則，而在經文與詮釋之間不能夠有批判的互動。智慧代表一個開放而非封閉的認知系統，邀請人們參與探究、查證、改造，甚至予以否定。古代哲士的教導會被後來的群眾採用，一定是在人類生活體驗的範疇中經過考驗而有其可信度，而且這些教導必然是在被援用的特定時空中受到仔細查證。確實遵從哲士的教誨，意指發展出和他們相同的批判與質疑的精神，且培養使人們得以有紀律地研究和具體實踐賢哲們的道德生活之審慎、洞察力與知識等美德。他們的教導並非完全不能改變的規定，或道德上不容挑戰的絕對標準，而是唯有經過世代代反省與體驗的檢驗與肯定之後，才擁有權威的重要性。將賢哲們的教導加以更新變化，甚至是予以否定，一直是可能的選擇。

對充實完善生活的價值之肯定

箴言教導教會明白，生存並非是「流淚谷」，死亡與復活則從中提供了最後的救贖，相反地，若能過著明智又適當的生活，生存就具有無可比擬之價值的重要性。閱讀箴言時，我們馬上會

注意到它強調人的現世生命之價值，以及渴望體驗人生的豐盛充實。長壽、健康、有意義的工作、有意義的人際關係、家庭和將已逝者的名字與記憶傳遞到將來的子孫、愛與慈善、享有生存所必需的物資，甚至是擁有財富、名聲與尊榮，都是智慧所帶來的充實生活之重要因素。眼前的生活並不是非忍受不可的重擔，而是值得肯定的珍寶與應該頌揚的喜樂。箴言對人類的生存並非抱持悲觀的想法，也不覺得生活是充滿壓力的束縛，死亡則提供了人們所渴望的解脫。這意味著那些生活在窮苦與漠視中的人乃是社群的責任，社群應該擴張照顧網來消除不公平的現象，並提供所需的一切，好讓人們不僅有可能謀生，更可以享受生命的歡愉。

箴言並沒有提出已故者藉著復活，或超越死亡的不滅靈魂而享有來世的教義。其理想目標是活得長久又滿足，能夠從事有意義的工作而充滿喜樂，建立相愛的人際關係，高齡時，在親愛的人環繞之下壽終正寢，而後代子孫仍然會持續不斷紀念之。

所以，箴言的基本信息就是追求充實而完滿的人生，能夠與上帝、與人類社群、與天地萬物的秩序和諧共處。生命是源自創造者的心意與本性的智慧之恩賜與果實。深思熟慮的哲士透過研習與紀律在他（她）的性格中具體實踐智慧教誨，他們的目標就是完滿的生命。

藉著紀律來追求生命的整全

箴言的哲士教導學生藉著紀律來追求生命的整全。用洞察力與美德來形塑、影響性格；將個人的敬虔奠基於在積極的信仰中追求智慧；在研究、反省、沉思中獲得知識；以言語為社群謀福

利與開創秩序；為眾人的利益貢獻一己之力，生命就會整全完善。教會若遵從智慧的指引，便應該教導會眾懷著敬虔與驚嘆回應上帝的創造與救贖，將美德融入性格中，終其一生有紀律地鑽研與反省來增進倫理知識，並實踐在行為舉止當中。

發現並建立公平的秩序

以色列的賢哲使教會領悟到，公義乃是現實的根本秩序，它不僅為人類在其中互動的社會組織提供規範並指導個人的行為，也讓天地萬物的運作井然有序。哲士運用上帝所賜的感知能力、理性、反省、知覺去觀察，然後透過教導來解釋公正的秩序，這樣的秩序乃源自創造者上帝的特性，而滲透在整個宇宙萬物中，人類社群的社會生活就以此為基礎與指引，也讓個人的生存有了中心。這個秩序不只是讓所有事物能夠持續一貫地連結在一起，或是人類在行動時能引為依據的常規模式之客觀力量。它是一種道德力量，支撐並滲透在萬物的結構中。確實，這個秩序讓現實狀況的組成要素連結在一起，但是它不是在系統中運作的自然律或一系列的自然法則，而是開創並維護生命的倫理道德力量。這個倫理道德的力量並非自行操作的，而是按照創造者的旨意被設立與運作，是這位創造者讓萬物存在並持續維護其生存。這同樣由上帝引導的道德秩序是為了阻止混亂與毀滅而運作，雖然激烈的爭戰在所難免。即使曉得並非安逸，而是奮鬥掙扎才是倫理道德生活所要求，教會也蒙召來具體實踐以上帝的公義為基礎的明智教訓之道德價值。

以哲士的教導之形式呈現的智慧，無論是屬神或屬人的智慧，都成為生命勝過死亡、以善制惡、以幸福勝過破碎崩潰的方

法。明智的行動能在天地萬物、在社會中、在個人的生活上造就與維護生命，並汲取正義恆久與支持的力量。死亡與邪惡在智慧文學裡並不像啓示文學的先知所展望，會在終末的新世界永遠消失，但是，卻能透過將公義實際地融入明智的行為而加以抑制。雖然人類終究免不了一死，卻能迴避邪惡。死亡不是可怕的敵人；愚昧的生活與倉促死亡的威脅，唯有智慧才可能喚醒人們大加警惕而逃過一劫。

上帝的公義與道德要求

以色列的哲士教導教會，上帝是公義的主，祂頒佈道德命令來管理個人的生活。不僅人類社群以此作為互動及維護生存的準則，也是更廣大的天地萬物應當遵循的命令。社會公義主要是指在生活中回應上帝透過智慧教訓所具體指導的道德要求。與天地萬物和諧共處，對當代教會而言，意味對一切生命的尊重，與維護所有生命得以生存的環境是倫理道德的基本要素。

箴言的哲士面對的一個顯而易見的問題是，他們以什麼為根據來給予讀者肯定或否定的答案。他們的回答是，所有的智慧教導根本上都是基於上帝的公義，每項道德要求或禁令也是如此。哲士認為公義是上帝的權能，是一種道德力量，可以讓天地萬物、社會，以及深思熟慮的生活都以導向促進生命各面向的福祉與整全的方式凝聚在一起。明智的言語行動能促進並維護公義秩序，這秩序帶來生命、強調行為舉止的一致性與預期的結果、提升人類的善行。不遵從已經證實為可靠真實的智慧教導的行為，會危害道德力量所維護的宇宙和社會的秩序。經過反省而確認為有效的智者教導，若不將之實施在日常生活中以及社會制度裡，

就會威脅，甚至危害社群的福祉，惡棍本身則遭受損傷，而且可能是全然毀滅。

若以為聰明正義的言行帶給社群或個人的福氣，或愚昧邪惡的言行所造成的傷害，是在某種賞善罰惡的機械化系統內自動產生的，可就錯了！公義在世界之中運作的情形以及所造成的後果，屬於上帝所負責的領域，是出於祂的作為。上帝確立並透過公義的道德紀律來行動，自由地選擇行動的條件與時機。然而，哲士強烈肯定上帝的公義，以及上帝對世界、人類社會、個人生活的道德秩序的支持，當然就深信明智的義人會受到祝福，得享長壽、健康、尊榮，等等特定的福樂，而愚昧與邪惡的人就遭受毀滅與傷害的威脅。同時，箴言的哲士雖然公開承認他們深信道德秩序乃建基於上帝在倫理道德上的整全，卻也認知到生命中存在著無法說明、有違賞善罰惡的單純法則之偶發狀況。以上帝的公義為基礎的現實道德秩序，在極具批判性的智慧傳統中受到強烈質疑，約伯記和傳道書特別代表這方面的觀點。

審美藝術：美與秩序的連貫性

哲士所理解的秩序是上帝的特質、宇宙的運作、人類社群的社會組織、以及人類的本性所固有的，並非只屬於倫理道德的範疇。秩序也包含美的層面，能夠塑造自然環境的形貌與人類語言的表現形式。例如，哲士在創作格言時會建構精密的美學作品，將優雅的語言與人類從觀察與行動獲取的道德內容融合在一起。格言不僅運用具有說服力的內容，也藉著運用語言學上的藝術性與對稱表達辭意，來喚起聽眾的想像力。文學形式與道德內涵是無法分割的（參考Perdue, *Wisdom and Creation*, 63-69）。

對教會而言，這意味著以話語的傳揚，教誨的清楚傳述，禮拜儀式的安排所表現的言詞之美，不只是用修辭學來美化人類的語言，而是「言說事件」（word-event），即上帝用祂的話語創造世界，產生人類社群，在社會、人群與整個宇宙之中促進正義。

上帝是創造者與維護者

箴言的哲士早就清楚表明上帝是眷顧萬物的創造主，這樣的觀念也成為教會的基本確信。箴言的創造神學具體呈現在整部舊約能夠看得到的兩個傳統之中。其中較古老的傳統出現在源自王國時期的智慧經典，教導的是上帝創造了人類，祂也是每一個個別的人的創造者（箴14:31，16:4、11，17:5，20:12，22:2，29:13）。上帝使人懷胎，在子宮裡孕育胚胎，協助新生兒誕生，持續地成為個人的上帝，像父母一般，終其一生照顧引導孩子（伯10:8-12）。另一個舊約及智慧文學的傳統是宇宙論，是在被擄流亡時期以及之後發展出來的。它以上帝為天地萬物的創造者，透過祂的智慧讓世界和其中的萬物得以生成，是祂確立、安排種種結構，讓世界的各種元素能持續運作，然後透過積極參與和培育監督來繼續指引、維護這個現實世界（箴3:13-20，8:12-21、22-31，30:1b-4；參閱Westermann, *Creation*）。

特別令人意外的是，箴言對在聖經其它的大多數經文中顯得極為重要的拯救史之主要傳統略而不提。這些明顯是綜合而成的傳統，最後經過編輯與整合而形成許多學者視為古代以色列主要信仰（參閱申26:5-9），其內涵包括以色列的先祖從埃及得到解放，上帝在西乃曠野的保守與引導；上帝在西乃山的啟示、臨在與頒佈團體的律法；征服迦南地；揀選大衛家作王統治以色列和

猶大，選擇耶路撒冷城為上帝臨在或顯現的地點。上帝揀選以色列的族長與族母（撒拉與亞伯拉罕，利百加與以撒，拉結、利亞與雅各），與他們立約則形成另一股重要的信仰傳統。這些傳統塑造了以色列人對上帝的信仰，以及以色列人自己的身分認同，也表明蒙揀選的目的。現在我們確知公元前第二世紀初西拉子的著作，以及公元前第一世紀的所羅門智慧書，或許是跟隨被擄流亡時的先知第二以賽亞之神學上的綜合思想，將這些拯救史的傳統納入智慧文學裡的創造神學。但是箴言僅僅確認上帝創造世界（宇宙論）、人類（人類學），以及上帝眷顧萬物，藉著賜福，生命的結構與力量得以維持，人類社群的運作得以提升，明智、正義的人得以體驗福樂的神學傳統。愚昧作惡的人終究會受到懲罰而遭到毀滅。箴言的哲士沒有提到拯救史的傳統、上帝向大衛家的應許、錫安蒙揀選，似乎是因為它們都侷限於以色列。至少在公元前第二世紀的傳道經之前，智慧文學都是在上帝不只是一個特定民族的上帝，而是宇宙萬物的上帝的普世思想架構中產生影響。

這種對上帝的創造和眷顧與其普世主義架構的強調，為將上帝侷限在教會的圍籬中，不讓上帝越過這些界線，進入遼闊普世範圍的不恰當基督教神學表述，提出了重要的糾正與平衡。此外，箴言的哲士教導教會，天地萬物及其中豐盛的資源，並非只是為了賜給人類消耗與利用，它們本身也是珍貴的，應該被保護，而不應受到剝削與濫用。人類擔任上帝所造天地萬物的管家，這樣的神學是古代以色列的賢哲向教會傳達的首要命令。

女性化的智慧

古代以色列與早期的猶太教顯然將婦女列在哲士的階層當中。在智慧文學作品之外，聖經中有兩個最好的例證，就是撒母耳記下第14章敘述的那位聰明的提哥亞婦人，以及撒母耳記下第20章記載的伯·瑪迦的亞比拉的聰明女子。第一位不知名的聰明婦人，按照大衛的軍事將領約押的指示，運用她的勸說技巧設計一個以自己兒子為類比的故事去說服大衛王，勸他應當以恩惠赦免並接納兒子押沙龍回來，而押沙龍是為了報復同父異母兄弟暗嫩強姦他的妹妹塔瑪才謀殺了暗嫩。這個策略奏效，押沙龍獲准回到耶路撒冷家中，兩年後才蒙大衛王召見。第二個不知名的聰明女子是運用外交技巧，說服城裡的領袖處死叛徒示巴，而協助她所居住的城免於遭到約押和他的軍隊攻擊。她們非常符合智慧文學對具有說服力、言談圓滑的謀士的理想，能勸誘君王與其他領導者作出明智，甚至務實的決定。

箴言記載了母親們的教導，她們是家中負責指導孩子與年紀較大女孩的年長女性，或是智慧學校和王室宮廷中的教師，男性教師被稱為「父親」，她們也同樣享有這尊稱。訓誨之中組成箴言31:1-9小文集的，就被認為是位在阿拉伯西北部的瑪撒王國的君王，利慕伊勒王的母親所作。這些訓誨向想要成為成功的君王者指明行為的重要準則：避免雜亂的性關係，尤其不可和可能背叛他的女子陷入這種關係；飲酒當節制；要為那些無法發言的窮人仗義直言。

除了哲士、老師、謀士之外，婦女所擔當的社會角色包括家庭中處理許多經濟和社會事務的年長女性；妻子、情人、丈夫的

顧問；有的婦女則是成爲與人通姦的淫婦與妓女。箴言第31章這首訓誨詩所形容的聰明女子，與她在社會、經濟、教育上的角色不僅顯示出她在被擄流亡後的社會擁有崇高地位，她也成爲那些致力要在生活上實踐智慧美德，並享有明智生活所結甜美果實的人之典範。這住在寬敞的莊園豪宅的賢德婦人，擔任丈夫顧問，會精明地理財爲家庭謀求利益，她是能爲家人預備衣著、糧食的勤奮工作者，會機靈地分析估算與購置不動產，她會縫製精緻的衣服賣給商人，是一位傳授智慧的賢哲，會慷慨調濟窮人，是虔誠敬畏耶和華的女子，是家人所尊重的母親和妻子。

關於女性化的智慧，最令人印象深刻的是將智慧擬人化爲女子的隱喻，以及與之對照的愚蠢女子。如同前述，在以女子爲智慧的四首訓誨詩中（箴1:20-33，3:13-20，8:1-36，9:1-18），上帝以她爲創造世界的器皿，她是上帝喜悅的女兒，是設立君主並且將財富與成就分配給忠於她的人的天上女王，是開創她的訓誨學校的女神，又是將生命帶給追隨她的人的哲士。最後，她是上帝發言的聲音，她在天地之間以及在她的教導當中彰顯上帝的性格與旨意，她具體實踐從以色列過去、現在的學者專家的洞察中得到明證的智慧傳統。由於希伯來文中的智慧是陰性名詞，因此，以女子代表智慧是比較容易構思的概念。然而，比文法上的運用更要緊的問題是，以色列人逐漸發展出的唯一神論在被擄流亡時期開始有了清楚的表達（特別參閱賽40~55章）。當他們將國家的神耶和華當成天地萬物的神，是眷顧並統治萬邦的神，這樣的發展就爲神學上的眾多窘境開啓了一扇門戶。邪惡的問題再也不能輕鬆地以耶和華以外的神明的權能來說明。以色列人民的前途唯有耶和華能指引，而不是任何其它，無論是人類或神明的力量

可以主導的。對於耶和華的更早期描述，雖然沒有排除女性特質，卻還是以男性用詞為主，這產生了如何讓大多以男性中心觀點呈現的以色列神學將女性的元素涵括在內的順應性問題。外邦宗教解決這個議題的辦法是成雙的男女神明。以色列民選擇以種種不同的方法來解決這兩難的困境，包含將以色列和耶路撒冷擬人化為女子（妻子或女兒），哲士則將上帝的智慧隱喻為女子，既是女兒也是上帝的伴侶。女性化的智慧在智慧傳統中達到高峰，上帝的特徵與角色都被歸給智慧（傳道經24章；所羅門智慧書7~9章，10~19章）。在箴言8:22-31，智慧是上帝的第一個創造物，且以上帝所喜悅的心愛女兒來描述她。所羅門智慧書確實將她描繪為上帝的伴侶，是上帝神聖的映像（箴7~9章）。

最後，箴言1~9章與第31章訓誨詩的存在，為整本箴言提供了首要的內容。這個特色不僅是代表文學上的提升。很明顯地，結尾詩中的賢德女子更是以令人矚目的方式表現出化身為人類女子的女性化智慧。

箴言賦予婦女在家庭及社會中的特出地位，向教會強調婦女在教會以及更廣大的文化中應該擁有的重要地位。女性化的智慧直接挑戰並摧毀現代文化的性別歧視，不幸地，這樣的歧視也注入教會對神職人員與平信徒領袖的看法，且經常在家庭以及其它社會制度中增強了父權至上的觀念。

將上帝的智慧女性化為被視為女性的智慧，也提供教會重要的神學語言與洞察來描述上帝的女性特質和作為。以女性的語言來描述的上帝成為創造並賞賜生命的上帝，在子宮裡懷胎並孕育受造物，像一位侍女協助產下新生兒，也像一位母親愛護、珍惜、養育自己的子嗣。智慧也承擔上帝的眷顧與救贖之角色。在

使用眷顧的語言時，智慧就是天上的女王，揀選萬邦的領袖，並供應他們治國所需的工具，仁慈地賜給他們所渴望的福樂。她眷顧、救贖，且引導先祖與以色列百姓。因此，這一切意味著箴言及其它智慧文學的這個要點，裝備教會能夠更加周全地在信仰與實踐上作為上帝的代表，並且粉碎兩千年來的許多基督教神學在描述上帝時所抱持的性別歧視，這種歧視依舊具體呈現在許多當代的信仰語言之中。

上帝在創造、經驗與理性中的啟示

古代以色列的哲士與箴言都教導教會，創造是認識上帝的主要管道。哲士認為上帝是超越一切的神，祂監管著世界的運作、人類社群的活動，以及個人的行為舉止。他們注意到，上帝預備的公義的秩序與福氣，讓人類以及其他的生物得以持續生存。上帝所賜的福祉維護生命、增進其活力，且讓它更為豐盛。從對世界與人類的生存之觀察，哲士相信自己理解了上帝的旨意、性格和作為。於是他們歸結出上帝是有條理、公義、憐憫、慈悲的，公義與維護生命的秩序可以從源自上帝旨意與慈愛憐憫的世界觀察出來。哲士在自己的生活經歷中察驗所觀察的心得，依據從前的瞭解以批判的眼光來評估自己的觀察，構思能在發展的傳統中具體實踐真理的教導，且將這些教導傳遞給踏上追尋智慧、成為賢哲的旅程的人。

上帝臨在世上並與人類的社群同在，這樣的信念是運用以智慧為女子的隱喻來描述。化身為女子的智慧被想像成上帝的孩子，她成為理想的教師，召喚那些單純無知的人來跟她學習，她設立自己的學校，差女僕去發出生命的邀約，將她的洞察與對生

命的教導傳授給單純無知的人。在世界的創造扮演活躍角色的智慧成爲上帝的聲音，透過智慧傳統發言，呼召單純無知的人追求生命之道。

由此可見，哲士們雖然自認他們的教誨之權威與可靠性是堅立於上帝的本質與旨意，卻未曾宣稱他們在宗教聚會中經歷上帝的顯現（如同祭司們的經驗），或如同先知一般，當上帝對他們說話或將他們提升到未來異象的世界時，在「這是耶和華所說……」的先知性想像中，獲得上帝的直接啓示。哲士提醒教會，從世界的運作，以及從使用批判、思考的理性對人類經驗的察驗領悟得來的自然啓示，是瞭解上帝的重要管道。

智慧與道德教誨

教會需要道德上的指引來實踐所傳揚的道理。光是宣揚福音信息是不夠的，教導對於實行道德的生活也是必須的。箴言及其它智慧經典都和道德的生活有著密切關係，也提供給教會有關道德更新變化及性格形塑的教導。這並不是說智慧文學的道德觀與福音信息是依據同樣的神學架構產生作用，而是說對道德生活的鄭重反省必然會形成教會的倫理教誨。縱使箴言的某些內容與教會的生活處境和神學不符，它至少提出一個如何著手的模式。

坦承有奧祕難解與曖昧不明之處

哲士教導教會，應避免出自人類有能力明白上帝的心意與作爲之誇稱的軟弱無力教條主義。他們歸結出即使連最聰明的人都無法全然完整地認識上帝。他們得到的結論是，他們在各方面的理解都有限，尤其是對上帝的認識。承認自己所知有限，並非

意指哲士想放棄追求對現實的更徹底理解，或是他們進入了一個多元的世界，無法靠著傳統、經驗、理性去檢驗互相排斥的主張。雖然如此，在一個充斥著新的洞察與多樣化經驗的世界中，他們還是需要經常檢視自己的教導。他們意識到有某種程度的奧秘，特別是關乎上帝作為的奧秘，是無法得到徹底、完整與最終的啓示的。

哲士也承認現實中有著曖昧不明的一面。對哲士而言，曖昧不明可以是指事情有不能確知或尚有疑慮的一面，然而更要緊的是，曖昧不明乃意指能夠以各種不同方式瞭解或詮釋現實狀況。經過仔細陶冶的智慧能產生正確認知與詮釋事物的重要洞察力，但是，智慧並不保證最機敏的哲士能夠提出唯一正確無誤的見解。由於時間與環境，以及理解的有限，必須經常針對詮釋與適用性加以檢驗。

對教會來說，對上帝認識的有限，對上帝為道德生活所定旨意的不完全瞭解，各種信仰與倫理行為有其曖昧含糊之處，針對傳統思想進行辯論、改革的開放態度，甚至對各種神學與倫理道德的確信之否定的樂意承認，應當避免造成引起兩極化與分裂的固有神學與倫理立場的僵化。哲士確實教導教會要容忍差異的存在，接納表達教會信仰以及活出其道德生活的多樣化方式。

INTERPRETATION
解釋



INTERPRETATION

注 釋



INTERPRETATION
Provenance 臧言

文集一 「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」

箴言一章～九章

成文日期與資料來源

箴言1~9章是整卷書當中文筆最爲優美、神學最爲精闢的智慧文集（參考Whybray, *Proverbs*, 23-30）。箴言裡的大多數訓誨和教導詩匯集於此，並經過美學觀點的編排。絕大部分的現代詮釋者主張，這第一部文集不僅是箴言當中最後編輯完成的部分，也是由大多出自初期波斯時期的晚近資料所組成。將這些內容的成文日期定在被擄流亡後，乃依據下列幾項假設。

第一，就文學形式而言，它們是表現人類樸實單純觀察的簡短格言，雖然它們通常經過雕琢。這指出，它們比需要更卓越學識與熟練文學技巧的冗長訓誨和教導詩還要古老。

第二，直到公元前第二世紀初的傳道經，智慧精細的神學化與民族化才完全顯明，這讓它被納入以色列特有的宗教傳統（例如出埃及、在西乃曠野頒佈律法與立約、耶路撒冷聖殿是耶和華的居所）之中。波斯統治初期的事件與環境所形成的氣氛，引起

當時的哲士發展神學與宗教智慧思想的強烈動機（von Rad, *Old Testament Theology*, 1:441-453）。

第三，將智慧擬人化的筆法也出現在波斯和希臘化時期的其它智慧文學裡（比較約伯記28章；傳道經24章；所羅門智慧書10~19章；參考Ringgren, *Word and Wisdom*）。

第四，在公元前第六世紀晚期與第五世紀的文學作品裡，可以找到和箴言最相近的文學內容。這類作品包括屬申命記的歷史書、申命記底本，以及後期的先知文學（參閱耶利米書、申命記、第二以賽亞、瑪拉基書）。然而，箴言1~9章沒有用妥拉（Torah）來合理化智慧的正當性，顯示妥拉尚未在始於公元前第四世紀以斯拉的猶太教信仰中取得中心地位。從我們手中非常有限的證據看來，將箴言1~9章的成文資料與編輯年代定為波斯時期之初（公元前第六世紀晚期及第五世紀），可能是最可靠的主張。以下的詮釋，將箴言開頭的這份文集理解為活躍於被擄流亡初期猶大的哲士所作，當時猶大是波斯帝國的殖民地（時間是公元前538-332年；參考Perdue, “Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9”）。

被擄流亡後的猶大地區與第二聖殿時期的猶太教並未呈現出同質的單一社會與統一的宗教信仰（參考Albertz, *History of Israelite Religion*）。就地理上而言，重要的猶太人社群並非僅在猶大地區發展起來，還包括流散僑民散居的各地區，尤其是埃及與巴比倫兩地。置身異國的猶太人社群在與當地主流文化融合時，所面臨的任務是如何保存自己的傳統。宗教信仰成爲保存過去傳統的主要方法，並爲以色列境外的猶太人提供其身分的獨特定義。在受殖民的猶大地，由於社會、經濟、宗教已因巴比倫的

俘擄與流放（公元前586-539年）而崩解，最大的挑戰是以活潑有效的方式為歸回的猶太社群重塑社會制度與宗教儀式，並使之適應因著被併入波斯大帝國所需的嶄新社會、經濟與文化的輸入。在這兒也像別的地方一樣，宗教信仰扮演著保存過去與繼續邁向未來的重要角色。然而，即使是在小小的殖民地猶大，這個挑戰也以多樣且常常是衝突的方式被面對。

在波斯帝國統治期間處境艱難的猶大地區，巴比倫入侵時留在故鄉的當地人和離開巴比倫重返猶大，主張要重建一個波斯殖民地國家的流散猶太人之間發展出重大的緊張對立。最後，那些返鄉的人在塑造猶太人社群身分的爭鬥中佔了上風，最大的原因是他們享有波斯帝國政權的支持。即便如此，被擄流亡後的派系競爭與傾軋始終不曾間斷。

波斯政權主張對殖民地猶大的政治控制權，並藉著任命治理的官員來維護當地的安寧。這些官員以對統治的阿瑟米尼（Achaemenid）家族徹底效忠來執行帝國政策，為波斯帝國徵收稅賦，並開創當地社會和經濟的穩定。波斯政權為達成這些目標，只要該殖民地正式承認與支持帝國的政權統治和經濟利益，就准許其保有具備自己特有價值觀與信仰的部分社會、宗教制度。像在耶路撒冷重建起來的聖殿那樣的神殿，不僅為波斯的統治提供意識型態上的正當性，強調該省的殖民地地位，也透過徵收稅賦向帝國挹注經濟上的貢獻。波斯之所以支持重建聖殿，根本不是寬容宗教信仰的不尋常早期表達，而是為帝國的利益達成維護當地安定的局面、徵收當地資源，建構社會現實的方法。如果寬容與支持未能達成既定目標，波斯的統治者就可能，也會訴諸更殘暴的方式執行他們的意圖，就像他們在別的殖民地所作的一般。

然而，那些從被擄巴比倫的流亡返回故鄉的僑民領袖，他們自己並不是一個團結的群體，主要是因為他們當中包括波斯帝國指派的官員，以及先前耶路撒冷的平民與祭司階級的領袖們的後裔，他們迅速嶄露頭角主導著猶大地區的政治、宗教勢力。他們犧牲了那些在巴比倫流放時期家族仍留住猶大的當地居民，才取得這樣的優勢。波斯帝國指派的官員與撒都該家的祭司們成爲掌控當地的派系，大祭司從波斯帝國取得合法性，順應波斯當權者而執行國家的政策。除了對政治、經濟的掌控之外，經濟議題成爲波斯時期最主要的衝突根源，尤其是表現在家族的組成與家族所承襲的土地上。這方面的主要議題之一是與非猶太人通婚。流亡異域的人似乎大多與同族的人聯姻，也就是，許多返鄉的猶太家庭在流亡巴比倫的時候，是在同族的人當中爲兒女安排結婚對象，避免與異族通婚。相反地，與異族人結婚，其中有一些是從外地遷徙來定居在從前的猶大王國境內的異族，在他們的故鄉卻是更普遍的情況。異族通婚引起的衝突，不僅是因為想在猶太人當中保持習俗和宗教的統一，也是爲了政治和經濟上的野心。最後，以斯拉的決定，就是規定猶太男子必須和異國妻子離婚，並剝奪異國聯姻所生子女的繼承權，解決了這個爭議。這個措施不僅是爲了抗拒外來文化對猶太文化的影響，也明確規定家族的產業只能由猶太人的後嗣，主要是男性繼承（參閱拉9~10章）。這個決定靠著猶太家族的支持，與從他們徵收十一捐和奉獻來供應利未人、祭司、耶路撒冷聖殿，有助於鞏固祭司的政治、宗教地位（尼10:32-39）。

截然不同的社會、政治、經濟、宗教期待，引起一股抗衡運動，挑戰從流亡之地歸回的祭司階級所重建的規則。這些「懷抱

異象的人」所投入的運動，特別反對撒都該黨祭司的地位與影響力，以及他們對第二聖殿時期猶太教的控制。猶太啓示主義最早是在希臘化時期清楚地顯示出來，雖然其中若干主要成分是源自更古老的以色列宗教，包括先知性所強調，指向審判臨到時間的「耶和華的日子」，以及由耶和華統管的超自然存在所組成的天庭議會之概念（伯1~2章；詩82篇）。保羅·漢森（Paul Hanson）主張，猶太教啓示性終末論的根源可追溯至波斯時期的前期，並且可以在以賽亞書56~66章、撒迦利亞書9~14章、以賽亞書24~27章、瑪拉基書當中找到，約珥書或許也是其中之一（參考Paul Hanson, *Dawn of Apocalyptic*）。寫作這些經典的人究竟該歸類為初期的啓示主義者或發展出啓示主義的晚期先知，是歷史性的問題，在此不予論述。然而，漢森的主要論點是有力且值得擁護的。按照漢森的說法，波斯時期見證了祭司運動與懷抱異象的人之間的權力鬥爭。前者由撒都該黨的祭司、波斯帝國指派的官員、走中間路線的先知、取得優勢政治權力的傳統哲士領導，他們能塑造盛行的世界觀，按照神權政治形塑第二聖殿時期猶太教的常規，並且控制耶路撒冷聖殿的禮拜儀式與經濟資源。後者則是由反對派的先知與具批判精神的哲士所組成，他們對信仰社群的社會、宗教觀點極為不同，甚至與前者的觀點成對比。雖然他們置身於權力核心之外，也不能掌控聖殿的儀式和資源，卻期待著以大衛家的統治者為中心的嶄新未來，與潔淨的聖殿禮拜儀式。祭司的運動在這場鬥爭中佔上風，至少政治上是在整個波斯時期都處於優勢。但是，那些抱持異象的人並未因此保持緘默，他們依舊以政治上的邊緣人的姿態，為猶大地區的猶太社群清楚陳述他們由尚待實現的終末論所形塑的截然不同的世界觀。

被邊緣化的先知和一些被撒都該黨的祭司統治的利未家族，組成了這群懷抱異象的人，他們發展出更具包容性的第二聖殿時期猶太教觀點，把他們的期待集中在大部分尚未實現的第二以賽亞（賽40～55章）對現實的宇宙性和社會性更新變化的願景。這種先知性異象源自被擄巴比倫的社群，認為巴比倫帝國的瓦解是耶和華透過他所膏立的居魯士成就的作為。這群懷抱異象的人發展出未來終末論，主張上帝將行神蹟讓以色列得到最後的復興。其高潮是大衛後裔的彌賽亞所統轄的，與在潔淨的聖殿崇拜中執行恰當儀式的合法祭司所主持的新的宗教儀典與社會秩序（參閱賽56～66章與亞9～14章）。上帝這終末的作為將為那些懷抱異象的忠信餘民帶來拯救，他們在新秩序臨到時將獲得顯著地位的尊榮。這群大多被剝奪公民權的人認為現存的聖殿禮拜儀式褻瀆上帝、祭司墮落敗壞，宣告波斯帝國指派的猶太民政領袖將遭到審判，主張耶和華會設立新的政治秩序；他們可能也挑戰要求猶太男人與異族妻子離婚並且剝奪他們所生的孩子的繼承權之規定。他們可能傾向於支持對上帝忠實的異族聯姻家庭可擁有土地，並且會被納入復興的以色列社群中。隨著波斯時期的種種發展，這群懷抱異象的人大多被剝奪了公民權，在接受波斯政權栽培且享有其支持的祭司黨派所主導的新秩序中只擁有次等地位。然而，他們的領導者並不是貧窮、沒有產業、未受教育、在社會上處於猶太文化和政治邊緣地位的人；相反地，他們來自擁有財產，在社會上頗受敬重的家族，即使他們沒有權勢。他們當中的領袖包括受過良好教育的知識分子。這群懷抱異象者的運動對於當前宇宙和社會秩序的更新變化越來越悲觀，最後他們斷定，當前的現實必須藉由上帝激烈的行動加以重塑或毀滅，才能開創「新天新

地」和潔淨的普世國度。

在波斯時期，哲士也積極參與爭取權力、影響力，和形塑第二聖殿時期猶太教的機會（參考Perdue，“Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9”）。在神學上，哲士與第二以賽亞一起清楚地表達耶和華創造世界並維護其秩序，好讓人們有可能生活於其中的觀點，雖然他們是直到公元前第二世紀的傳道經才採納拯救史的神聖傳統。然而，從現存的智慧文學來看，被擄流亡以後顯然出現了兩個不同陣營的哲士：一方主要是與越來越佔支配地位的撒都該黨祭司結盟的傳統哲士（箴言1~9章的作者與西拉子），另一方則是具有批判精神的教師，在向保守的智者以及與之結盟的祭司們所主張的許多習俗和常規提出挑戰的過程，他們得出相當悲觀的結論，認為當前的宇宙和社會秩序都是邪惡的。有些「懷疑論者」雖然認為他們可能太快認定當前的嚴重損害，卻仍希望將來有一天會有更好的世界臨到（約伯記）。這些教師雖然在宗教信仰和社會觀點上與懷抱異象者理念相容，卻不見得全部都期望上帝會戲劇化地終結現實狀況，重建新的社會和政治秩序。有些人就變得憤世嫉俗，對未來不抱有人之常情的盼望（例如傳道書的作者和亞古珥；參閱Crenshaw，“Birth of Skepticism in Ancient Israel,” *The Divine Helmsman* 1-19。

從被放逐流亡之地歸回後，在波斯統治初期形成的社會團體包括在箴言1~9章展現其文學技巧和編輯風格的哲士。這些哲士看出自己的主要活動地點是耶路撒冷，他們和他們的子孫很快地與即將成為被擄流亡歸回之後猶太人的政治和宗教主流團體（即第二聖殿時期猶太教的祭司階級）結盟。雖然這樣的結盟直到西拉子的時代才徹底實現，呈現在箴言第一部文集裡的要素已經與

有待祭司階級處理的議題一致。這些一致的要素包含主要是有關宇宙公義、固定而普遍的秩序之主題；對耶和華是唯一真神的確定；對正義是公義的上帝會公平地賞善罰惡的堅信；認為上帝透過賞善罰惡的理論來表達祂的眷顧，讓義人得享財富與擁有主流社會群體的權力；以天地萬物的公正秩序為基礎將智慧教導正當化，並且以擬人化的方式將傳統智慧思想比擬為上帝的女兒；證實世上君王的統治乃出於具體實現上帝創造權能與統轄眷顧的智慧—天上女王—的揀選；用「陌生女子」的隱喻將外來的文化與宗教擬人化，警戒人們防備它們造成的危險；確證傳統大家族的社會特色，包括家中老年長男女的權威、只限與猶太女子結婚、繼承祖產並承襲先人的遺傳、兒女的價值；主張「義人」才可繼承土地，反對那些與陌生女子調情的人有繼承權；支持聖殿的獻祭制度。

箴言1~9章的神學和倫理學資料，可能出自波斯帝國統治前半期的幾個教育訓練場合：聖殿學校、家族宗親會、民間的學府。出現在波斯時期的聖殿學校很可能是為了教育文士協助祭司編輯、抄寫、詮釋以希伯來文寫成的妥拉，因為當時的人民越來越依賴亞蘭文（波斯時期的通用語言）；編纂法典以及為宗教、民政的規條和爭論提出案例法；管理並記錄聖殿龐大的經濟資產；為統治階級所主張的權力與影響力提供正當性的主要論據。非常可能是以家族為中心的宗親會，則持續訓練在聖殿服事或在政府任職的文士（代上2:55）。波斯政府不但需文士在中央任職（例如以斯拉），也需要他們在省級政府服務，來管理領導與依法行政，保存紀錄和擔任公證人。這些文士或許是在中央或地方政府所支持的民間學術機構受教育。傳統的哲士試圖透過他們的

著作和教育體系，來提升主要的社會和宗教的秩序之重要性。

波斯時期產生的批判性智慧傳統，主要呈現在約伯記（詩體部分）、傳道書，箴言第30章「亞古珥的言語」或許也是。這些經文可能是教師所創作的學院文學（參考Crenshaw, “Human Dilemma and Literature of Dissent,” 235-58）。這些哲士是反對傳統智慧的社會性知識的知識分子，而傳統智慧的知識被用來支持祭司運動的政治勢力與經濟利益。這些教師們對較早的智慧傳統，和他們保守的同僚不滿；他們質疑，有時甚至否定上帝的公義；有關宇宙間和社會秩序中充滿公義的教導，他們的立場是在公開批判到強烈懷疑之間；他們懷疑，透過敏銳的觀察能發現彰顯上帝更廣博公義的公平秩序，接著在生活上確實履行之，因此體驗到成功與幸福；他們主張上帝保持隱秘，善變又不公正，或是正在從事一場永遠無法完全獲勝的正義之爭；他們認為宗教領袖與民間的領導者往往都是墮落腐敗的；否認祭司們所宣稱，聖殿的禮拜儀式能使人蒙福受益；他們見證敗壞的社會秩序不僅壓迫窮人，連義人也受苦。然而，這些哲士不像同時代的那些懷抱異象者，他們不輕易指望上帝在未來改變天地，締造公正現實的行動，讓他們能以領導者的身分參與在得蒙救贖的人當中。相反地，他們退避而深表憤世嫉俗，避免去揣測一位隱秘又善變的神，同時教導學生在體驗家庭生活與勞作的喜樂時要「抓住那一天」（傳道書）；或是歸結出，儘管是在上帝的約束與監督之下，道德的生活和與混亂力量的對抗，也不總是保證義人免於受苦，或能夠得到最終的稱義（約伯記）。雖然，這些具有批判精神的賢哲們，質疑並可能因而推翻認識論和信仰告白對猶大之為波斯殖民地的當前社會處境的支持與正當化，但是，他們對嶄新

又公正的社會秩序有朝一日會藉著正直的生活與上帝公義的介入而展開的看法並不一致。這些教師們挑戰安逸的神學與意識型態的教義，那樣的教義應許在學習研究與品格的形塑上堅毅不懈的學生，能夠獲得好處和權利。然而，他們不急著在他們表達異議的作品裡，提出在波斯統治下當前的政治秩序裡，如何重塑社會正義的建設性新異象（參考Crenshaw，“Human Dilemma and Literature of Dissent,” 235-58）。

文學結構與詮釋

從箴言第一部文集的藝術特質來看，可確知創作的哲士擁有傑出的文學技巧（參考Skehan，*Studies in Israelite Poetry and Wisdom*，1-47）。箴言第一部文集（1~9章）呈對稱的形式，由題詞（1:1）、概括這部文集與整本箴言的序言（1:2-7）、十則訓誨、四篇以女子來比擬智慧的相關教導詩篇所組成。訓誨位於前面七章（1:8-19，2:1-22，3:1-12，3:21-35，4:1-9，4:10-27，5:1-23，6:1-19，6:20-35，7:1-27；參見Whybray，*Wisdom in Proverbs*，33-71），四篇用女子來比擬智慧的詩篇，則策略性地安排在文集的開始和結尾（1:20-33，3:13-20，8:1-36，9:1-18），形成首尾呼應的文學手法，在優雅的教導詩篇裡，重新組成訓誨所呈現的主題和語言。箴言31:10-31這段結論確實是關於「才德的婦人」或「賢慧的妻子」的精緻詩篇，她雖然不是上帝智慧的文學隱喻，卻成為被比擬為女性的智慧之化身，透過她的訓誨來教導道德的生活，豐富的洞察力，整全的生命。結果，這篇論理想智慧女子的巔峰之作，精細地整合了論述智慧的主題，又為整本箴言提供了一段令人驚歎的對稱結語。

前面九章的詩體文的文學功能，是強調智慧（用女子來比擬）在創造的起源；在維繫並提升宇宙、社會、和人類的生活；在指引熱心追求智慧的人以及更廣大社群，得致生命整全的道德行為和熟練語言；在避免威脅生命各種形式表現的愚昧邪惡行為，所扮演的核心要角。特別是用女子來比擬的智慧，她具體呈現作為上帝對人類生活的訓誨的智慧傳統，正好和愚昧的女子互相對照；愚昧的女子不僅象徵使人誤入歧途，導致毀滅的邪惡、輕佻的愚昧人生，也象徵「異國女子」與其文化的誘惑，和妓女對大家庭的威脅（參考Blenkinsopp，“Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9,” 457-73）。

起首這部文集裡的四篇教導詩篇（1:20-33，3:13-20，8:1-36，9:1-18）和一席教誨（4:1-9），將上帝的深刻洞察與藝術設計擬人化，以隱喻描述為化身女子的智慧，被運用來創造宇宙、引導其中的人類社群。她雖然表現出耶和華的神性特質，卻更像哲士個人所信奉的女神（見Ringgren，*Word and Wisdom*）。化身為女子的智慧是創始宇宙且持續充滿其中的神聖創造力量；是形成人類的制度，又規定它的公義特質的社會正義；是極具魅力的女神，是想從她的魅力與賜予生命的懷抱中尋求慰藉和愉悅的哲士的情人；是保護、提拔、推崇、報償熱望追隨她的哲士個人的女神；是上帝心愛的女兒，她對信徒的鍾愛，結合她自己對人類居住的世界的喜愛，形成創造者與受造的人類之間充滿深情的連結；是天上大有能力的女王，不僅揀選世上的統治者，讓他們能夠成功地治理，也賞賜財富與尊榮給她的王室情人。不過，最重要的是，化身為女子的智慧，藉著她具體化呈現其傳統的智者的教導，成為上帝的聲音，邀請人們前來向她學習。她那揭示上帝的

知識與洞見的教誨，引導單純無知的人行在指向完滿生命的道路上（參考Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs*）。

最後，讀者在箴言1~9章聽見的聲音，並非只侷限於以色列那些明智教師的聲音，甚至也不僅是體現與表述以宇宙萬物的秩序為基礎之智慧傳統的智慧本身所發出的聲音。整部文集的詩體文和教訓所隱含但可聽聞的微聲，是出自向單純無知的人以及明智的人啓示生命之道的上帝之口。



題詞：「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」

1:1

成文日期與資料來源

第一部文集與整本箴言的題詞如此寫著：「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」箴言與它的第一部文集和所羅門的關連，是根據將他描述成最明智的君王、智慧經典的作者、哲士的贊助者（王上3~10章）的長久傳統。有關所羅門智慧的王室傳統，它的最早期資料可能反映從士師時期原有受宗教規範的秩序到以色列君主制度興起的變遷，及其對「精深的啓蒙」與「所羅門式的人道主義」的強調，所喚起的嶄新精神（參考von Rad, *Old Testament Theology*, 1:48-56）。

無論這種傳統有多麼古老，尚有另一個因素影響哲士在箴言開頭以及後來的兩處題詞宣稱這是所羅門的作品。波斯時期的哲

士試圖證明他們的教導乃是王室宮廷傳統的延續，而聲名卓著的所羅門使之在傳統的創作上，倘若不是在歷史事實上，展現出文化角度方面最成熟的表達。當時的聖殿、耶路撒冷、宗教法律和撒都該黨在發展中的猶太教裡都還不成氣候，要等到公元前第四世紀與之後的年代，它們才取得顯著地位。傳道經（大約是公元前190年）充分顯示，智慧的教訓最後是順應祭司統治制度的這些構成要件。但是，君主制度以及創造是哲士可以在波斯統治初期用來正當化，與重新開始他們工作的兩個神學傳統。在重建大衛王朝的彌賽亞被熱切地期待著的時代，那個時期的哲士就會設法將他們的努力和該王朝最著名的統治者關連起來，以一種連多疑的波斯當權者也不會反感的方式，表達他們對重建大衛家的支持。哲士試圖表明，他們的傳統堅定擁護大衛家的建立，尤其是擁護其中最受敬重的代表人物。由此可見，這些賢哲不僅默默支持重建與所羅門相關的王朝，也試圖對波斯時期的猶太群眾，確立自己教導的權威與可靠，以及他們渴望的重要社會地位之正當性。波斯時期的哲士宣稱自己的教導與王室和以色列過去最負盛名的君王有關，使得他們得以與以撒都該黨為主的統治祭司結盟，而不必冒著對波斯統治者造成顯著威脅的風險（參考 Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*）。

文學結構與詮釋

智慧選集通常有題詞或標題。除了第一部文集之外，箴言的文集還有下列這些題詞：

10:1 「所羅門的箴言」（10:1~22:16）

22:17 「智慧人的言語」（22:17~24:22）

- 24:23 「也是智慧人的箴言」 (24:23-34)
 25:1 「也是所羅門的箴言，是猶大王希西家的人所謄錄的。」 (25~29章)
 30:1 「(瑪撒人)雅基的兒子亞古珥的言語」 (第30章)
 31:1 「(瑪撒人)利慕伊勒王的言語，是他母親教訓他的真言」 (31:1-9)

沒有題詞的單元，是一首論才德女子的長詩，位於箴言的末尾：31:10-31。一位或多位編者最後也替箴言1~9章附上一段題詞，當作整本箴言的綜合標題：「以色列王大衛兒子所羅門的箴言。」

智慧經文的題詞是編者在編纂文集時提出的。他們使用一個籠統的詞彙 (*māšāl* = 「話」，或 *dābār* = 複數的「言語」) 來指稱該份文集涵括的資料型態；提出一個或數個人名，有時是以與該文集有某種關連的贊助者、作者、編者的名字作為標題。希伯來聖經 (舊約) 中題詞的史實性各有不同，從公認為正確的許多先知題詞，到詩篇裡面各種詩歌所標示，可信度令人質疑的題詞。

學者們對箴言不同文集所提出，作為標題的各種題詞之史實性，有不同的評價。所羅門王與整本箴言，或另外三部以他的名字為題詞的文集是否有直接的歷史性關連，頗令人質疑。其它像傳道書、雅歌、所羅門智慧書這些經典，事實上也是這位君王死後好幾世紀才寫作完成。我們可以說，這些「所羅門的」題詞就類似某些獻給一位神明或統治者的古代近東智慧文學附帶的版權頁標記；或者，這些提及所羅門，以及有一處提及希西家的王室題詞，表明大衛王朝對哲士工作的贊助。其中一處暗示某種程度歷史真實性的題詞是箴言25:1，提到箴言25~29章的資料是猶大王

希西家宮廷的人抄錄的。

結論

即使學者們不主張開頭的題詞就表示所羅門是整本箴言或第一部文集的作者，它卻可能保存了某些有關所羅門與王室智慧的形成的關連，以及他對宮庭智慧的贊助之歷久不衰的記憶。這些共同的回憶深植於智慧傳統及其傳承者心中，千年以來持續反映在哲士創作的作品中（王上3~10章；箴言及其中三部文集；雅歌；傳道書；傳道經47:12-22；所羅門智慧書）。

當我們檢視哲士的文學創作之穩定趨勢，就看得出所羅門代表著古以色列與初期猶太教具有獨特特色與觀點的傳統之文化表徵（參考Brueggemann，“Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom,” 117-32）。這不表示傳統中沒有不一致的見解，或互相抵觸的觀念能夠被避免。智慧對新的理解的開放態度，對更廣泛文化與其中個人在變遷中的歷史命運之反應，以及對於差異性的容忍，杜絕了觀點單一且不容許挑戰的一致傳統的形成。然而，許多智慧傳統的象徵與所羅門有關，顯示這種文學作品的持續出現，乃是流露出它自己富創造力的精神，並且清楚主張研究者的生活與信仰的重要價值，因為這些人當中有一些會在以色列與猶太的社會中獲得重要地位，實質地塑造那個文化。以色列這位常常被理想化的傳奇君王，他所代表的榮耀、成就、聰慧、昌盛、成功、敬虔（王上3~10章），提升了智慧傳統的重要價值。這種方式就像初代基督教，在正典與非正典福音書中的各種耶穌畫像，呈現信仰與倫理道德的多樣性之象徵。

神學

如果箴言與它的第一部文集被認為是所羅門作品的看法包含有某些文化上確實可信回憶的成分，或許從剛剛取得統治權的王朝需要一種「新型態的知識」在理論上陳述新成立王朝在政治、宗教上的合法地位，在實際上則能夠管理新帝國的事實可以看得出來。馮·拉德（von Rad）稱這個嶄新的文化時期為所羅門的「啓蒙時代」，它中止士師時期（鐵器時代 I）以神話的祭儀形式來認知現實的狀況，以透過肯定人類理性和經驗的價值與可靠之新的認識論取而代之（*Old Testament Theology*, 1:48-56）。這種新的文化氣質需要清新又能鼓舞精神的知識型態，與超脫社會習俗和家族信仰及宗教的神聖故事之文化表達。迦南人的宗教提供新的首都耶路撒冷及王室一個神聖而具神話性的樣貌，與以色列人對上帝揀選了大衛王朝，以及上帝和大衛締結永久盟約的認知結合在一起。於是，王權有了上帝認可的合法地位。智慧從敏銳的觀察、理性的質疑、人生經驗範疇中的試驗提出這種融和的知識。智慧傳統以經驗和理性來達致瞭解的模式，是管理、統治帝國需要的；是發展有關農業、經濟、戰爭、建築的科學認知與實際執行時不可或缺的；是制定管理生活的各個面向，從法律、宗教、經濟、教育到軍事的王室政策所必備的；為王國籌劃未來方向時所必要的。哲士的忠告向君王提出，如何在各方面都能成功地統治的精心規劃策略。智者的教育讓君王能夠參與國際外交，並且形成一個學習團體，能夠藉著與耶和華的關連，即君王是耶和華所揀選，而且祂選擇錫安／耶路撒冷為居所，來正當化他們的統治。但是，哲士開展的行為作風並非基於殘暴的力量或

任性放縱的情感，而是以宇宙的公平正義之概念為基礎，是出自那些在社會上擁有顯著地位的人的階級倫理。他們敏銳地感受到自己對整個社群，包括其中的窮人，有應盡的義務與應有的忠誠（Kovacs，“Is There a Class Ethic in Proverbs?” 171-89）。最後，這群智者的知識傳統使他們保持開放，甚至鼓勵人們仔細詳查，並欣然接受挑戰、改變，或否定先前教導的新見解。就是這種對新的理解的可能性的開放，不介意它們源自何處，才使得以色列與猶大的本地傳統能夠以批判的態度，接納取自任何淵源，包括異教文化的新知。

以所羅門這個人來象徵認知世界的新方式，或許是整本箴言及第一部文集的題詞與以色列最明智君王的關連之依據。即使是像暗示所羅門就是它的講述者的傳道書這麼激進的著作，也藉此提醒讀者，以聖賢贊助人為象徵的智慧，仍持續不斷接納新的，甚至是激進的主張（參考Kalugila, *The Wise King*）。



序言：認識智慧和訓誨 1:2-7

成文日期與資料來源

第一部文集的這一段總括性序言，其實也是整本箴言的序言，描述哲士在被擄流亡後初期的社會裡，承擔特定社會角色和地位（老師、謀士、法律學者、文士、行政官員）所需的知識、技能與美德的大致類型（見Whybray, *Proverbs*, 32-36）。

這段序言特別關注的是，確認組成第一部文集與整本箴言所針對的兩群迥異聽眾。其中之一是由「愚昧人」(*pētā'yim*)與「少年人」(*na'ar*，箴1:4)所組成。智慧文學裡所謂「愚昧人」或「無知的人」，是指缺乏見識，也就是缺乏敏銳理性思考的人，然而，倘若有機會，他們還是能夠接受教誨與學習的(1:22, 8:5, 9:4、16)。這些無知的人容易受騙上當又缺乏嚴格的倫理標準，往往不能作出謹慎的判斷與實踐道德行動(14:15)；欠缺良好的見識讓他們只學到愚蠢的行為，導致悲慘的後果(14:18)。無知的人未受智慧之道的陶冶培養，很容易被壞人欺騙，以及受邪惡墮落的人誘惑(1:32, 7:7, 9:6, 22:3=27:12)。因此，明智的老師所教導的那些有潛力的學生，他們的特徵是年輕、天真、容易受騙被操控、不成熟、有時會被輕佻的行為牽著鼻子走(甚至縱情酒色)，他們當然沒有準備好負起家庭、事業的責任。既然對於智慧的研習，主要是限定於出身優裕家庭並隸屬生活悠閒階層，具有非常才智的年輕男女(參閱傳道經38:24)，這些無知的人很可能就是富有的少年人(箴1:4)。他們擁有機會和資源的優勢以及社會地位，可追求哲士提供的教育。這也意味著有潛力的學生，至少是在家族團體興辦的學校之外的學生，得靠賢哲們的辯才和對於功成名就的許諾，才會受到吸引或願意加入。我們也大可以想像得到，維持這些智慧學校的資源，不僅來自聖殿和政府機構，也來自那些富裕家庭繳交來教育他們的孩子的「學費」。

但是，序言中還提到另一群人，他們並非才剛剛開始研習智慧，而是透過聆聽智慧的話語與不斷省思其中的教訓，再添加到他們知識的寶庫中而得著「智謀」，以便為君王及社群中的領袖

們提供經過周詳思慮，可引至成功與生命的計策。所以，第5節讓這些成熟的哲士有機會增長「學問」（*leqah*），獲得為人獻策的知識與技巧。*Leqah*是哲士的學識或他們所傳承的傳統，是具說服力而令人信服的（伯11:4；箴9:9，16:21；賽29:24）。聽從這些智慧話語的熟練哲士，不但「添加」或「增長」了他（她）自己的學問，或許還可為被公認的智者教訓加上補充（申32:2；伯11:4；箴4:2，9:9，16:21；賽29:24）。再者，一個有才智與相當學問的人，透過持續不斷研習智慧，能夠獲得知識與「謀略」的技巧（*taḥbūlôt*；NRSV：技能），並因而從上帝領受能力來建議、指導、帶領人們努力獲得成功與生命（伯37:12；箴11:14，12:5，20:18，24:6）。*Taḥbūlôt*的同義字是‘*ēṣā*（謀略、諮商），是深思熟慮的建言或指導。這極有價值的忠告指引個人，通常是統治者或位高權重者，與他（她）的社群，得到成功與生命的提升。將那些有成就的哲士包含入聆聽智慧教導的學生當中，表明智慧並非一蹴可幾，而是必須終其一生追求、培養、深耕的。這樣的智慧並非只是知識分子的知識，也是靈魂的素質。哲士在他們的公眾生活與私生活中，都強烈鼓勵，甚至要求人們不斷培養道德特質與增進知識、技巧。

文學結構與詮釋

序言的文學結構是由六行詩句所組成，每行由兩個相等的部分（或半行）組成，並以五個不定詞子句為其特色（參閱 introductions to *Instruction of Ptahhotep* 40-50, in ANET, 412 以及 *Instruction of Amen-em-Opet* 1:1-12, in ANET, 421）。第2節前半行提到「智慧」（*ḥōkmā*）和「訓誨」（*mūsār*；NRSV：教導），

與第7節後半行對稱，因此為整卷書的序言提供了具有文學銜接性，且在主題上極為重要的蘊含思想、意義。它強調，哲士認為人們若願意領受第一部文集，更確切地說，整本箴言的教誨，將養成「智慧」的美德與技巧，發展出它們在人類品格中的具體表現，以及藉著嚴格的「訓誨」在日常生活中的實踐。凡是研習智慧的人都將精通智慧，且在論述和生活中活用之，只有那些愚昧的人才「輕視」智慧，因而拒絕藉著有紀律的學習與反省的默想來獲得智慧。第7節宣告的「敬畏耶和華是智慧的開端」，不僅是第一部選集的重要內容（參閱箴9:10），也是整本箴言蘊含的思想（31:30）。

第2節前半行以陳述這部文集與整本箴言的寫作目的為開始：使人認識「智慧」和「訓誨」。智慧等同於許多事物。概括而言，我們可以說智慧與以色列及猶太哲士提出的學習傳統，人類傳承透過理性反省與經驗考證所獲得、理解的知識，這些傳統傳承的教導過程，闡述世界的秩序與美的想像力，在社會上締造正義與秩序，藉著智慧的美德來形塑人的品格，信靠以公義創造且維護世界、並呼召智者在他們的社群及個人的生活中實踐這樣的公義都有關係。訓誨包含對智慧的嚴格學習與省思，在人類性格與受智慧倫理薰陶的謹慎道德行為上具體呈現智慧的美德與特質。

第2節的後半行提到箴言1~9章以及整本箴言論述學習智慧的第二個目的，是要增進聰明才智與能力好瞭解哲士所教導的話語或格言，從中洞悉上帝的特性與作為，明白祂如何運作世事、影響人類社會發揮恰當與公平的功能。這種洞察的獲得是藉著敏銳的觀察，透過理性的應用，與祖先的傳統作比較，以及查驗經驗

肯定的事物所作的批判性分析。

序言中清楚表達的第三個目的，不僅是指出智慧的學生應有的一般美德與能力，也更明確指出某些哲士在波斯時期擔當的司法任務（1:3）。一些賢哲們受過正式教育後，從事宗教與世俗法律職務，在聖殿和地方政府的司法機關擔任法官與法學家。這些司法人員在傳授智慧的學校追求「訓誨」，意即研習的過程使他們明白在論述、辯論、作決定時，怎樣「謹慎斟酌」（*haskēl*；NRSV：處事領受智慧），怎樣體現「公義」（*sedeq*）、「公平」（*mišpāt*）、「正直」（*mēšārīm*）。「謹慎斟酌」是統治者與法官精通的技巧，他們必須仔細詳查每個案件，有時是很複雜的案子，並在最後作出恰當公正的判決（伯34:34-37；箴21:16；耶3:15；但1:17-21，9:13）。「公義」是一種社會秩序，具體呈現在法律的制定及領導者的治理與判決上（箴8:15-16，25:5，31:9）。「公平」，與促進天地萬物和人類社群的生命與福樂安康的言行表述（12:5，21:7、15，28:5），為法庭審理的案件提供判決爭端與正確判斷之規範的個別法律條文（申33:10、21；撒下8:9、11；耶8:7），審理法律案件（申1:17；王上3:28；箴16:33），在法官面前的訴訟程序（伯14:3；傳11:9，12:14），提出訴訟的案件（撒下15:14；王上3:11），判決本身（王上20:40；也參閱申17:11）都有關係。*Mēšārīm*是法官在管理司法時必須擁有的公平或正直的特質（詩9:8，58:1，75:2，96:10）。

這部文集與整本箴言的第四個目的是教導「愚昧人」與「無知的人」（1:4）。他們要學習三件事：「精明」（和合本：靈明）、「知識」和「謀略」。「精明」或「靈明」的美德能使人作出合理又明智的決定，明智審慎地發言並採取妥當的行動，因

為在發言與行動之前已經理性而審慎地評估情勢與手邊的資訊。和精明相反的是天真與輕率，前者使人成為容易欺騙與誘惑的目標，後者則會導致作出匆促、情緒化、不謹慎的決定和愚蠢的行為（箴12:16，14:8、15，22:3，27:12）。「知識」是智慧的常見同義詞。就某種意義來說，知識在智慧文學裡是關於合宜與合乎倫理的人類行為之道德德行（創2:9、17；伯34:34-35）、上帝的特性和作為（伯13:2，21:14，33:3；箴2:5），以及憑著觀察與經驗的考證來確立的世界、社會、人類的資訊（11:9，13:16，22:12，29:7）。就另一層意義而言，知識也是指老練的識別能力，與敏銳瞭解情況以作出恰當的行動與發表明智的言論（13:16，15:2、7、14）。愚昧人和少年人學習智慧能獲得的第三項美德是「謀略」（*mēzimmā*）。這項美德代表有能力熟練地運用判斷力去辨別、認識、斷定手上的論據與面臨的處境。這種判斷力的美德讓哲士曉得何時與怎樣正直地發言行動，才能有益於個人及更廣大的社群。

如同先前所言，這些受邀來學習智慧的人當中有些是心智成熟的賢哲（1:5）。這是箴言1~9章以及整本箴言的第五個寫作目的。較年長的哲士能夠藉著深入探討自己對智慧的瞭解，有機會聆聽訓誨並將它增添到傳統中，也就是他們可以自行創作經得起時間考驗與其他賢哲檢驗，可能被納入逐漸擴充的傳統裡的格言、教導或詩文。持續研習第一部選集與整本箴言所提出的智慧教導，哲士們也能獲得「忠告」，這是非常有價值的知識與見解，能使一個人縝密地擬定深思熟慮的行動計畫，為個人與國家取得圓滿的成果。這計畫可能攸關戰爭、城市規劃、外交事務，或其他許多需要出自清明、審慎與廣博見識的心智的知識與技能

之必要活動。

此外，序言清楚表達學習箴言裡的智慧之第六項目的：學會運用及詮釋智者以不同類型的智慧文學文體所創作的教導（1:6）。凡是研習智慧的人都將會懂得運用各種類型的智慧教導；能夠領會隱喻的各種語言特色和恰當指涉，曉得如何提出並瞭解「據理論證」（和合本：譬諭；NRSV：盤算），熟諳智者的言論，就是他們創作與編輯的各種選集；出謎語與領會它們的隱藏意義。

序言中更詳述，*māšāl*（箴言）包括格言（撒10:12，24:14；結12:22-23）、訓誨詩（賽14:4-10）、智慧詩篇（詩49:4，78:2），和比喻（結17:2，21:5）。種類繁多的格言當中有諺語（箴21:12、25、31）、比方（10:26，11:22）、祈福（8:32、34）、論更美好的事物的格言（15:16、17）、數字格言（30:15-16、18-19、21-23、24-28、29-31）、論令人厭惡的事物的格言（3:32，6:16，8:7，11:1）。

第6節的 *mēlišā*，「論證」或「盤算」，很難加以定義，因為它很少出現在舊約聖經中（只有此處及哈2:6），雖然後來拉比使用的希伯來文指出它可以意味著「論證」，也就是提出有見識且具說服力立場的能力，或意指「隱喻」的詮釋，尤其是指能夠掌握為論述智慧的語言提供豐富藝術性與內涵的詩體圖象之意義。

凡是研習智慧的人也將學會明白及運用「文集」（字面意義為「智慧人的言詞」）和「謎語」這兩種文體。哲士著作的不同文集以「智慧人」或某一特定哲士的「言詞」（*dibré*）或「格言」（*mišlé*）為名，傳道書就是一例。文集的特色是反覆出現的共同主題和文學詞句與意象；以分節、反覆出現的主題、意象、

字彙和各種對句法精巧安排；提供一本以智慧文體呈現的教學、省思用的現成手冊。雖然「謎語」曾經是哲士創造、運用的文體，智慧文學本身卻未把這樣的內容保存下來。謎語是爲了使讀者，甚至最聰明的賢哲困惑。在考驗機智的過程中，讓聽眾困窘不已的智者，證實他或她是最聰明的；而解開難解謎題的哲士，則證明他或她配得同行們的高度敬意（參閱王上10:1-3）。作對照的古代到同時代的作品都顯示謎題有各種用意：娛興、打賭、贏得尊榮與地位，甚至可能悠關生死的嚴肅競賽。唯一保存在聖經中的謎語，是參孫的故事裡提出的謎語和解答（士14:12-18；參考 Perdue, “Riddles of Psalm 49,” 533-42）。

研習智慧的第七個也是最後一個目的，就是培養並深化宗教上的敬虔（箴1:7）。箴言所謂的「敬畏耶和華」或宗教上的崇敬虔誠（1:29, 2:5, 9:10, 10:27, 14:26、27, 15:16、33, 19:23, 22:24, 23:17；參閱伯28:28；詩34:11, 111:10）既不是像傳道書後來所說的，對擁有權能但屬未知，甚至是捉摸不定的神祇之假設而引起的恐懼（傳5:6），也不是因全然他者的神聖上帝之臨在而被喚起的敬畏之心。箴言的「敬畏耶和華」是指告白上帝爲生命的創造者與維護者，以及所有智慧的淵源的信徒之立場。這種對耶和華的敬畏被稱之爲知識的 *rē'sīt*，可意指智慧的「開端」或「最佳內涵」，或許也暗示同時意指這兩者。以 *rē'sīt* 的第一個意義，「開端」來說，它指出藉著有紀律地研習來追求智慧的整體計畫，乃是以宗教的虔誠崇敬爲基礎。因此，以智慧的豐盛爲終生追尋的目標而研習智慧或追求增長知識與技巧的人，一定要有宗教的確信和崇敬。這種敬虔承認智慧的真實源頭是上帝，唯有透過這樣的認知才能獲得智慧。就 *rē'sīt* 的第二個意義，「最佳內

涵」來說，它意味著研習或深入探討智慧時，最重要與最有價值的發現乃是尊崇智慧的真實源頭，即萬物的創造者與維護者。對創作這段序言的哲士而言，信仰與理性、告白與經驗、分析與尊崇並非互相對立的兩極，必須否定其中一個來肯定另外一個。而是在追求智慧時，發現兩者的和諧與相互依賴，因為不但智慧來自上帝，對上帝的認識也是智慧的終極目標。祈禱、默想、宗教儀禮、思考上帝的本性與作為，對第二聖殿時期具有傳統傾向的哲士而言，雖不是神祕的聯合，卻是他們所從事的屬靈操練。

智慧與敬虔的組合，似乎是從可溯及的發軔期就被賦予智慧運動及其作品的特徵（Perdue, *Wisdom and Cult*）。數世紀以來，智慧文學確實顯示出對神學日益增加的興趣，發展出越來越複雜的神學內容，也加強它對宗教題材與實踐（例如，妥拉、獻祭、敬畏上帝、聖殿、西拉子論述的祭司職分）的闡述和擴展。而主張初期智慧文學是世俗、人文主義的，甚或是與宗教相悖離的事業之說法是不正確的，它們是在被擄流亡後的時期才和以色列的神學與猶太人自覺意識的特色結合起來（反對von Rad, *Old Testament Theology* 1:418-41的論點）。

單純愚昧人、少年人，甚至是成熟的哲人都受邀踏上追求理解之道，那些拒絕邀請不肯前來向賢哲們學習的就是愚昧的人，他們輕視或藐視（參閱箴19:16）智慧與訓誨，不覺得需要在生活中學習並予以實踐之。箴言經常提及愚昧的人。哲士不應該在這樣的人身上白費苦心，因為他們內在的本質抗拒學習，並迫使他們朝著愚蠢、邪惡的方向發展（15:5，27:22）。愚昧的人不必然缺乏天生的聰明才智，而是傾向於放蕩不道德的行為，所以容易受到誘惑（7:22），好爭鬥而導致社群分裂（20:3），隨著情慾而

不是理性的引導（伯5:2-3），因為藐視教導而欠缺智慧的見識，也不明白上帝的旨意（箴14:2；耶4:22）。愚昧人的行為危害支持人類社群與天地萬物的正義秩序，不但替自己招來傷害，也波及他人。愚昧的人終究會因自己的愚行而自食惡果（箴19:16）。

結論

所以，序言（1:2-7）表明這部文集與整本箴言的首要目的，是要人把握「智慧」，追求獲得智慧的方法，即*mûsār*，也就是研習的紀律和藉著美德來完成一個人性格的形塑。這段序言既闡述追求智慧的基本理由，也邀請人們來追求智慧（Perdue, “Wisdom in the Book of Job,” 76-78）。

神學

對智慧的追尋是透過有紀律的研習與反省的默想，以敬畏或宗教的敬虔（「敬畏耶和華」），也就是智慧最寶貴的美德而獲得的。上帝既是智慧的淵源，也是目標。第一部文集後續的章節將清楚顯示，這樣的敬虔告白對一位創造、持續治理並眷顧全宇宙的上帝的信仰，也是正確地具體實踐智慧美德的道德生活之明確表達。這位上帝運用祂的智慧展現創造的作為，設計安排了公義的秩序，引導並管理人類的制度。上帝為生命設立秩序，不但使萬物的存在成為可能，也使存在成為有意義的（Perdue, *Wisdom and Creation*）。可是，生命的有意義品質、充實生命的表現與生活的喜樂都不是輕鬆得來的。相反地，想要探索生命的奧秘與歡慶生命的活力，必需得著智慧並且在行為舉止上實踐智慧的美德。

哲士蒙召藉著有技巧的言語和道德行爲，來養成並維護天地萬物及人類社會現實生活中的公正秩序。這段總括性的序言所清楚表明的智慧特性，成爲知識的特質與紀律，能使單純無知的人與少年人變得明智，也提供成熟的賢哲爲傳統貢獻一己之力與提升天地萬物道德秩序的機會，讓他們自己和那些聽取他們忠告的人得到生命。



第一段教導：警戒不要受惡人誘惑而與之同夥

1:8-19

成文日期與資料來源

1:8-19，這段富有詩意的單元是開頭這部文集十則教導的第一段（也見2:1-22，3:1-12、21-35，4:1-9、10-19、20-27，5:1-23，6:20-35，7:1-27；Whybray, *Wisdom in Proverbs*）。這部文集的文學類型以「訓誨」（*mûsâr*）爲主，強調智慧教導的主要功能：透過研習的訓練來培養品格，好讓最終將從事文士所擔任的各種職務的學生，能在言語行爲上實踐道德生活，提昇自己和猶太社群的福祉（參考Brown, *Character in Crisis*）。這段特定的教導提倡傳統智慧思想中的保守趨勢，勸勉學生們避免與兇暴的盜匪和革命分子往來，以支持現存的社會秩序。這段教導可能是發表於波斯時期的前半部，以承認上帝的眷顧與統治而「敬畏耶和華」爲基礎，來強調現行政治、社會秩序的正當性（1:7、29）。

文學結構與詮釋

這段教導包含這種文學類型的三個典型特徵：1. 老師（「父親」與「母親」）勸誡學生（他們的「兒子」；NRSV：孩子）聽從（即順服）他們的教導（1:8-9）；2. 由禁令所組成的訓誨（1:10-18）；3. 敘述聰明或愚昧的行為所造成的後果作為結論（1:19）。

雖然「父親」、「母親」、「兒子」的稱謂反映出家庭這種社會制度的特質與權威，但是經文的背景卻更像是在學校裡：聖殿學校、民間的學院、或許是為培養文士而設立的家族學校。背景若是前面兩種學校，經文中的家庭稱謂實際上反映的是老師與學生的角色，而不見得是指父母與子女。老師的地位如同父母，成為「重要的他者」，協助培養學生的道德特質，使之勝任文士的職務，在猶太人的社群裡過著公義正派的生活。「聽」不只是聆聽教導的內容，還要透過研習、反省、實踐順從訓誨，將美德融入個人的性格與行為。當學生們完成研習的課程，脫離老師每天的教導時，他或她應該已經能夠具體實踐學過的教訓，不再需要老師在身邊協助他或她過道德生活。

這段開場白也包含了一個動機子句，提到訓誨或教導的寶貴價值（1:8-9）。一般而言，智慧被視為生命的源頭。這兒用兩個隱喻來表達「訓誨」、「教導」的固有價值，以及它們對生命的指引與帶領所彰顯出來的功效：就像在頭上戴了「華冠」（NRSV：美麗的花冠；參閱4:9），在脖子上戴了「項鍊」（參閱士8:26；歌4:9）。這些描述智慧的價值之隱喻是富人才擁有的飾品。智慧的價值常常以珍貴的物品來表達，例如金、銀、珠寶

（參閱箴3:14-15，8:11、19）。用隱喻的方式描述訓誨與教導對道德生活的價值，與申命記6:4-9的描述，即把律法誠命的指引繫在手上、戴在額上、寫在家裡門框上的敘述類似。

這段教導的本文（1:10-18）包含告誡年輕人不要受「惡人」（第19節定義為「打家劫舍的人」；NRSV：貪戀財利的人）誘惑，和他們同夥用暴力攻擊無辜者。第10節的「引誘」（*pātā*）大多是表達「誘惑」（出22:16）或「欺哄」（箴24:28；耶20:7）的負面意思，和老師（或化身為女子的智慧）「呼喚」或「邀請」人來學習恰為對比。「惡人」（*ḥattā'*）這個字的字面意思是「錯失標的」（箴8:36），通稱對任何規範，尤其是上帝的規範（傳7:26）的違逆。這個字也可用來指稱對呈現在天地萬物中（箴11:31）與融和在人類社會裡（14:21、34）的公正生命秩序的違反，但是，因為上帝是賞善罰惡的，所以惡人必定自食其果（13:21）。這些盜賊計謀搶劫、謀殺被害人，以此增加自己的財利。他們無法滿足的貪婪慾望好比「冥府」與「深坑」一般永無止境，而這兩個地底世界與「死亡」對狼吞虎嚥生靈肉體的渴求，在聖經文學中有著顯著的描寫（伯18:13；賽5:14；哈2:5）。在迦南人的神話中，也描述「莫特」（Mot，死神）張開大口，不斷吞吃活物。

經文所引述這些盜賊欺騙人的說辭，是老師憑著想像構思出來的，作為對他們陷害不知情學生的譴責。第二部分的內容記載老師勸誡學生不要被這些惡棍勸誘的說詞誘惑：他們詐欺與流人血的惡行將使自己毀滅。這是箴言對賞善罰惡的道理最明確的表達之一，最諷刺的是：這些惡人作惡的手段正是他們遭受懲罰的方式，在這種情況下是毀滅。

1:19以「打家劫舍」來表達這些惡人主要的行動，他們搶奪財物、殺人流血的行為會報應在他們身上而使他們毀滅。在波斯統治初期，這些惡人的行徑可以是指濫用政治、社會地位欺壓他人，尤其是弱勢與貧苦的人，來奪取不當利益（賽10:2；耶6:13，8:8-10；結22:27），或搶劫、財經犯罪（詩10:3）等常見的罪行，或是戰士、盜匪搶奪戰利品（民31:9、53；申2:35；耶20:5）。這裡的勸誡就在提醒後來的哲士，他們當中有些人會取得重要的政治、社會地位，要他們不能濫用權勢，涉及暴力行為，或以詐欺手段求取財富。此外，這樣的規勸也在警戒人們不要與盜匪結夥，和參與革命行動去對抗波斯政權及其殖民政府的官員。

教師在此運用詭辯方式提出自己的主張，以「如果……就」的句型提出特定行為或行事典型的條件。這種條件句（詭辯）論述的內容是假設學生被惡人誘惑加入他們的惡行，老師規勸他們避免這種行為：「不可隨從」（箴1:10）、「不要與他們同行一道」（1:15）、「禁止你的腳走他們的路」（1:15b）。這些禁令和規勸之後緊接著兩個目的子句，敘述惡人奔跑行惡，急著想要殺人。哲士時常運用走在一條道路上為隱喻來指稱人所展現的道德行為和選擇的人生方向（4:26，5:8、21，10:9，14:2、8、12，16:2、7、9、17、25，19:3、16，21:2、29）。

1:17-19是這段的結論，指出凡是憑著暴力獲取不當財利的人會遭遇何事。它確切無疑地表明，人的行為都將受到公正的報應，那些橫行暴力的都將自取其害，且在那樣的過程中喪命。

結論

這段開始的訓誨試圖讓智慧的學生斷絕與那些憑藉不正當的

暴力行動對付無辜者來獲取財富、權勢的人同夥。若從波斯統治最初數十年的情況來詮釋，這些訓誨的目的在防止第二聖殿時期重要猶大家族的年輕人濫用政治、社會權勢，或去參與反抗執政當局的革命行動。

「打家劫舍、竊奪爲生的人」（NRSV：貪戀財利的人）極可能是指那些憑著暴力追求權勢、財富的革命分子，或是剝削他人的貪腐官員（1:19）。這段教導可能想要勸阻那些來自第二聖殿時期富裕家族的年輕人，他們有機會選擇加入企圖推翻波斯統治，再次建立獨立猶太王國的革命武裝團體，並取得重要的地位；或因著劫掠、敲詐的行爲而被剝奪其顯赫的地位。革命領袖與顯要的官員通常是出自上層階級的家族。阻止第二聖殿時期有名望家族的年輕人與匪徒們和革命分子同夥，或靠著他們的政治、社會地位獲利的，是「父母親」的「訓誨」和「教導」，與對這些遭來災禍的愚行的明確辨識。

神學

無論「惡人」指的是腐敗的領導者、社會上的投機客、一般的歹徒、甚或革命分子，這段教導和其它應遵從的教導所傳達的社會保守主義，非常可能是出自某一種社會的秩序典範。這樣的典範視天地萬物與人類社會的世界爲上帝作爲與眷顧掌管環繞的對象。爲了謀取不正當利益而以暴力攻擊無辜者，或被正式指派的波斯殖民地官員，就是直接對抗這個社會典範，在傳統哲士的心目中是對賞賜生命的智慧的否定，必然會導致加害者遭受毀滅，而整個社群也受到傷害。後來，箴言1~9章的教師，亦即社會上的保守人士，警戒自己的學生不要和這群「惡人」同夥去參

與他們的暴力行爲。上帝藉著賞罰的正義來實行的眷顧，會讓這些壞人毀滅，因為他們從事的欺騙、暴力行徑使他們自己毀滅。



第一首有關比擬為女子的智慧之詩：智慧對愚昧人的邀請 1:20-33

成文日期與資料來源

箴言1:20-33是第一部文集當中的第一首訓誨詩，因此也是整本箴言的第一首訓誨詩。這首詩以及之後第8章、第9章當中的詩，其重點都是將智慧擬人化爲女子，她既是哲士與學生們應當追尋、擁有、懷抱的美德，也是一種神聖特質的屬性。文學的擬人化是常見於聖經文學的技巧。例如將耶路撒冷／錫安描述爲耶和華的女兒（耶6:26）、將以色列描述爲上帝的新娘或妻子（耶2:2；何2章）、耶路撒冷與撒瑪利亞是一對嫁給上帝卻又不忠貞的姊妹（結23章；參閱結16章）。即便如此，將智慧擬人化成爲女性則僅限於哲士的著作：約伯記第28章、箴言第1章及8~9章、傳道經第24章、所羅門智慧書10~19章（Murphy, *Tree of Life*, 133-49）。

這種文學特色在哲士的著作裡極具神學與社會意義。在這些經文裡，智慧是活躍的工具，是天地萬物公正的設計，是上帝喜愛的女兒，是揀選統治者並且讓他們昌盛成功的女王，是教導學子生命之道的老師，是以色列與信徒在拯救史進程中的眷顧引

導，是駐居錫安與聖殿的創造霧靄與上帝話語，是對那些發現生命與福樂的人宣告其教導的上帝的聲音。因此，這個隱喻既傳達了智慧的神學與倫理內涵，同時也追求智慧內涵的發現與實踐。但是，這個隱喻對現行社會秩序的正當性也很重要，傳統哲士則在當中擔任各種不同角色。

寫作於波斯統治初期的這首詩，具體表明哲士們邀請猶大較顯赫家族中「愚昧的人」進入被擄流亡後的學校來研修智慧的課程。比擬為女子的智慧不僅讓這些有潛力的學生精通專業知識與技能，而且在艱困動盪的時代養成一種能取得福樂與安居的生活方式。

文學結構與詮釋

這首詩由四個部分組成：第三人稱的引言，敘述被比擬為女子的智慧向城裡各階層的人發出邀請（1:20-21）；她以第一人稱向愚昧無知的人發言，規勸他們傾聽她的斥責（1:22-23）；她以譏諷譴責來警告那些不留心聽從她來向她學習的邀請的人將被災禍吞沒（1:24-31）；她在結語中對比聽從她的教導者得享安居與生命，而不願領受她的教導又恨惡知識者，將因自滿的愚昧而遭到毀滅與死亡（1:32-33）。

1:20-21將比擬為女子的智慧描述為一位巡迴講學的教師，因為，至少是為了招募愚昧無知的人前來就學，她前往每一個主要公共場所和古老街市尋找學生：街道、市集、城牆上與城門入口。這不是說這些地方是老師通常講學的地點，而是它們是教師能夠前往並說服有潛力的學生向他們學習的情境。據推測，實際上的教學、研習，可能是在位於公共建築或大的私人宅邸，包括

其庭院的學校進行。

智慧發言的對象是以「愚昧人」為主，他們是還未開始從事哲士的學習課程的人。另外會拒絕智慧邀請的是兩群典型的人（箴1:22）：「褻慢人」不願受教（13:1），因為他們狂傲好爭論（21:24，22:10）；「愚昧人」，他們無法克制自己的情緒（12:16，21:24，29:8、11）和言論（10:18-21，12:19，14:7）。因為他們欠缺智慧的教導，這兩群人會引發爭端，威脅甚至瓦解社群的和諧與福祉（15:18）。

少年人不僅住在城裡（據推測是耶路撒冷城），也住在與這中心城市在經濟上、政治上、宗教上相關的鄉鎮。這些無知的人不見得反對哲士的教導，只是，他們年輕，缺乏深思熟慮與明智的知識，又不曾學習研習的紀律、批判性的思考和恰當的行為（1:22，8:5，9:4、16）。他們容易受到愚行的誘惑而步上歧途，遭遇災禍（14:18）。這些單純無知的人很可能包括出身猶大少數富裕家庭的有才智年輕男女（參閱傳道經38:24），這樣的家庭有能力讓他們的子孫受教育而獲得晉升的機會，不需要他們為了生計留在家中。

比擬為女子的智慧的譴責（箴1:24-31）是警告那些愚昧人，拒絕她的邀請來跟她學習，就會像褻慢、愚昧的人必然遭到毀滅。確實，當恐懼與災難襲捲愚昧無知的人時，想要從比擬為女子的智慧以及她所體現的傳統來尋求賦予生命的忠告之保護就太遲了！唯有接受智慧的邀請，敬畏上帝且承認耶和華是創造者與生命的眷顧維護者，精深而專注地學習智慧，尋求透過紀律將智慧的價值融入日常生活中加以實行的人，才有辦法面對威脅個人及所處社群的災難、驚慌的時刻。極為諷刺的是，比擬為女子的

智慧嘲笑、譏諷那些無知的人在絕望中尋求她的教導作為安全保障。這種驚恐與毀滅逼近的時刻，從威脅猶太人社群生存的大災難（例如瘟疫、穀物欠收、敵軍入侵；參閱耶18:17；結35:5；俄1:13），到個人各種型式的禍患（例如疾病、貧困、被劫掠、戰禍；撒下22:19=詩18:18；伯18:12，21:17，31:3、23）。若沒有為了達到成功與安全生活而仔細設計的忠告指引，個人和社群都容易受到災難的威脅傷害（參考de Boer, “The Counsellor,” 42-71）。那些不敬畏耶和華的愚昧人毫無準備，像傻子一樣厭惡知識（箴1:29；參閱箴1:22），在災禍臨到時就會被毀滅。因此，以賞罰報應的正義而論，拒絕智慧邀請的無知者將自食愚昧的惡果。

這段總括性的結論（1:32-33），以訓誨的典型方式比對愚者和智者的命運。愚昧人拒絕智慧的邀請，就錯失學得保障生命教導的機會。愚昧人的自滿使他們覺察不到危險迫近，導致他們對生命中的災禍毫無準備。對比之下，凡是留心傾聽比擬為女子的智慧召喚的人，將安居無虞且得享寧靜（參閱申33:12、28；詩102:28；耶23:6，33:16）。在動盪不安的時期，能夠安然居住於家園的應許特別吸引人。對一個家園在稍早已被巴比倫征服，領袖被放逐異域的民族而言，這個安居的應許尤其引人注目。

結論

這首詩的主要用意除了接下來將要論述的神學動機之外，就是為了邀請愚昧無知的人來學習智慧。比擬為女子的智慧擔任老師的角色去尋找學生，提出理由說明無知者為何應當接受她的呼召（參考Malherbe, *Moral Exhortation*, 122-24）。她的訓誨

內容不僅表明研習智慧將受益，也指出拒絕受邀學習智慧者將遭到毀滅。哲士是在政府、聖殿的官僚體系、學校裡擔當社會性的角色。這些哲士在波斯統治的前半時期是猶太人生活上的支柱。因為他們在猶太社會和保守的政治活動中擔任關鍵性要角，他們與自己的家族非常可能不但享有管轄的總督與撒都該黨的祭司統治階級的支持，也擁有波斯政權的支持。因此，比擬為女子的智慧，也是智慧傳統的體現，藉著耶和華的聲音說話，向他們保證即使在政治、經濟動盪不安的時期，他們仍可以在自己的國土和家園安居。相反地，那些愚蠢、傲慢的人拒絕智慧的邀請，當災禍臨到時就要歷經苦難與驚恐。

文中所謂愚昧、褻慢的人，或許應解讀為一群不認同將猶大的社會世界視同波斯殖民地的人，而傳統的文士則協助建構並試圖將其合法化。那些拒絕賢哲們的教導及進入他們學校邀請的人，只是屬於一般勞動階級和貧苦家庭成員的猜測是很可疑的。愚昧又嘲笑智慧教導的人更像是出自富裕的家庭。他們是有機會又有財力學習智慧的少年人。然而，他們似乎不是受「懷抱異象的人」非主流的世界觀吸引的人，而是出身貴族世家的少年人，他們欠缺對於傳統智慧之世界觀的渴望和確信，不願意從事修習智慧的嚴格學校課程。

神學

神明以第一人稱來發言，無論是舊約聖經中的耶和華（例如賽42:8），或古代世界其它地方男女神明的發言，都是宗教作品常見的文學表達方式。鮑爾（Bauer-Kayatz）指出比擬為女子的智慧的發言，和埃及女神瑪阿特（Ma'at）的發言有重要的對應平

行之處。這位埃及女神是太陽神的女兒，是瀰漫在現實世界中的真理與正義的宇宙秩序（參考Bauer-Kayatz, *Studien zu Proverbien* 1-9）。另一位埃及女神愛西斯（Isis）在後來的文獻中以第一人稱發言，內容也包含了邀請、許諾、自我讚揚。寫作比擬為女子的智慧之發言的哲士，似乎從古代近東地區引述女神的論述，以醒目的文學隱喻強調，智慧傳統是耶和華智慧美德的具體展現。用這方式述說上帝的權威令人信服，是祂去尋找無知的人要帶領他們得著生命。但是耶和華的聲音不只帶來拯救，也發出嚴正的警告：凡拒絕智慧教導的人有朝一日將面臨足以吞沒、毀滅他們的禍患、驚恐。這和申命記的講章沒有兩樣，我們在申命記看到典型「非此即彼」的講道內容：順從律法教訓就能得著生命，違背律法的後果就是死亡。

用一名女子來比擬智慧的隱喻雖然是文學技巧，但也賦予上帝的內在於世界以具體形式。被擄流亡時期與之後的文學將耶和華描述得越來越超脫凡俗，產生要如何說明上帝臨在於世上且與選民同在的重大難題。比擬為女子的智慧是導向生命的上帝美德，提出展現祂臨在的更具體方式。哲士跳脫隱喻來述說上帝不僅透過智慧教導關於祂的傳統思想，也透過邀請人們研習智慧來明確表達祂的臨在；在訓誨、格言、詩歌所蘊含的知識中表達祂的臨在；在實踐個性陶塑的所學中表達祂的臨在；也在智者的行為中表達祂的臨在。比擬為女子的智慧以及她具體展現的傳統，都變成哲士表達上帝臨在的事實之方法。以比擬為女子的智慧為巡迴講學的教師，走遍公眾聚集之處，在城裡（街道、市集、城牆上、城門入口處）論述她的主張，尋找學生，也就是可能肯定地回應她生命邀約的「愚昧人」，是生動寫實卻又是隱喻地表達

上帝之內在的方式。

哲士也運用比擬為女子的智慧來談論上帝的啓示，因此讓上帝創造生命、維護生命、救贖生命之話語的抽象瞭解有了具體的形象。哲士提出他們的教導時，並非只是基於「取捨自便」的態度，而是鼓勵辯論、檢驗、查證來決定何者屬實。即便如此，他們主張，用他們的隱喻來說，比擬為女子的智慧就是上帝的聲音，啓示了對上帝的基本認知，能指導人們的道德生活，塑造引致福樂的性格。漫佈在宇宙中的智慧，呈現在社會秩序裡，斡旋在上帝與宇宙之間，常駐於願意領受的哲士心中以及他們的道德生活裡。藉著訓練，包括研習智慧傳統、觀察呈現在世界上的秩序、以及人類性格的養成，學生可以明白創造並維護一切生命存在的上帝部分的本質與旨意，以及充滿在世上的道德生活要素與公正秩序。

最後，或許是在放逐流亡的日子結束後不太長久的時代，接受智慧呼喚的人能夠安居無虞的應許特別吸引人。這可能是指安居在猶大地，至少是承諾凡遵照智慧的命令生活的人，可以自信能在以色列社會獲得安全無慮的地位，並享有家族傳承的保障與成果（參閱詩37:9-11；參考Brueggemann, *The Land*）。



第二段教導：智慧的賞賜與迴避陌生女子 2:1-22

成文日期與資料來源

2:1-22這段冗長的訓誨是箴言1~9章當中第二段這類型的內容。目前的經文位置安排，是將這段教導接續在比擬為女子的智慧那首訓誨詩（1:20-33）後面，該首詩是為吸引猶大的年輕人前來學習智慧，並警告他們拒絕智慧的邀請將導致悲慘結局。現在這段教導的功能也在於勸說，只是這次並非透過比擬為女子的智慧來發言，而是由一位沒有記載名字與頭銜的老師說出訓誨內容。聆聽教導的人被稱為「我兒」（NRSV：孩子），似乎是一位考慮要開始進入智慧學校研讀過程的少年人。這些教訓的主題是，智慧必須像珍貴寶藏一般被渴望、追求，但仍是來自耶和華的恩賜。這是說，以這段教導的觀點看來（其實也是整個第一部文集的觀點），智慧並非只憑理性和人類的觀察就能得著。雖然，要深刻瞭解哲士所檢驗，並將之納入他們教導傳統的種種廣泛論題，需要這些內在天份，但是它們仍然是不夠的。智慧終究是上帝賦予敬畏祂的少數人的恩賜。這恩賜是追求紀律與塑造性格的必備基礎。即使是領受智慧的人與最遵守紀律的哲士，還是承認自己不僅對世事所知有限，對上帝也是如此。

保護學生免於受到「陌生女子」（2:16-19；NRSV：放蕩、淫亂的女子；和合本：油嘴滑舌的外女）的誘惑，是擁有智慧的重要益處之一。陌生女子的隱喻在箴言1~9章出現了幾次，與比擬為女子的智慧相對照。箴言1~9章以及它處經文提及的這位陌

生女子，她的身分經常引發爭論，也是詮釋第一部文集的主要挑戰（5:3-14、19-20，6:24-35，7:1-27，9:13-18）。指稱這位女性的兩個主要用詞是「陌生女子」（*'iššā zārā*）以及「外國女子」（*nōkrīyā*），都有許多不同意涵。*Zārā* 字是陰性分詞，經常作為受詞或名詞來指稱被疏遠的人（伯19:13；詩78:30），某個人或某個團體不認識知道的人（伯19:27；箴27:2），屬於另一個家座（申25:5；伯19:15；箴6:1，11:15，20:16，27:13）、支族（民1:51）、國家的人（何7:9），外國人（耶5:19；何7:9，8:7），妓女（箴22:14），或信奉異教生殖女神的人（7:5）。*Nōkrīyā* 這個陰性名詞和 *zārā* 是同義字，指稱外國人或外國團體（申17:15；王上11:1、8）、妓女（箴23:27），和不知名的人（傳6:2）。箴言裡註解這陌生女子和她的行為，包含了姦淫、賣淫、信奉生殖力女神的異教廟妓、熱愛異國文化與宗教、愚蠢的行為、與智慧作對（參閱箴9:1-18）。箴言的哲士似乎將這位陌生女子理解為這些特徵的代表（參考Blenkinsopp，“Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9,” 457-73）。

這段訓誨的另一個重要論題是義人能安居在當地，惡人卻要從那兒被剷除的應許。賞賜土地的應許以及長久定居其上，是舊約聖經的重要主題，它或許代表耶和華傾注給分配到土地的以色列和猶大及其家族的最重要福氣（Brueggemann, *The Land*）。失去土地則或許是最嚴厲的咒詛，無論對家庭或國家皆然，因為失去土地就造成他們在實際上的滅亡。在巴比倫毀滅猶大時期，這是最受關注的主題：被擄流亡之人的後代子孫歸回故土與伴隨而來的繼承權問題—歸回的人想爭取被留住當地的人佔有的家產。

文學結構與詮釋

這段訓誨可細分為下列典型的幾個部分：稱呼（2:1a「我兒」）、教導本文一對智慧的渴望與追求會產生對上帝的敬畏與知識（2:1b-5）、智慧是上帝的恩賜（2:6-8）、智慧帶來的益處（2:9-11）、智慧能保障哲士遠離作惡及以口舌惹是生非的人（2:12-15）、智慧能挽救人們免受陌生女子陷害（2:16-19）、結語（2:20-22）。這段經文雖然是按照訓誨的標準類型寫成，卻不只是列出與一般智慧論題相關的規勸和禁令的典型訓誨，而是一段勸說的言論。

這段訓誨以簡短的開場白開始，採用典型的方式稱呼聽眾（2:1a「我兒」）。接著馬上就進入分成五個部分來說明教誨意義之冗長內容，不是羅列規勸與禁令或種種附加子句，而是敘述研習並遵從教導而擁有智慧所能帶來的一連串益處與福氣。接著指出拒絕教導去隨從惡者的道路，結果會落入陷阱遭害。這種論證方式使這段訓誨成為說服聽者追隨智慧之道的言論，而不是列出規勸、禁令以及理論根據和結果的勸戒教導（參考Malherbe, *Moral Exhortation*, 122-24）。

在教導本文的前個兩部分，教師在條件子句之後列出能激發學生採取行動的後果：「你若……，就……」（2:1、3、4、5、9）。這種論證型態使人聯想到以色列和猶太法典中的判例法，讓一些學者由此推測哲士當中有一些是參與制定司法命令的法學專家和判官（例如，出20:22~23:33的律令典章；參考Preuss, *Old Testament Theology*, 1:80-95）。法典裡的「若……」或「當……」（*kî*）通常會引出主要的條件子句，接著說明一項特

定的違法行爲或案例，而「若……」（*'im*）所引出的則是任何一種附屬條件子句（參閱箴2:1、3、4）。這段訓誨中用「若……」（*'im*）引出三個主要條件子句。在法典裡，條件子句後面連接的結果子句（通常都是用「就……」= *wāw*，有時則是 *'āz*）指出法律上的後果，而這段訓誨也運用這樣的語法（*'āz*；參閱2:5、9）。這相似的句型是主張哲士的教導不僅止於忠告的根據。這些訓誨帶著基於上帝所賜智慧，以及對天地萬物正義秩序的明智觀察的權威之印記。

這段訓誨最後兩部分（2:12-15、16-19節）和結語（2:20-22）的第一行，都是以希伯來文的不定詞（2:12、16），或類似的文法結構為開始。這些語法是用來引出遵從哲士教導的結果。在訓誨本文的最後兩部分，那些研習智慧課程的學生，就能避免步上惡人的道路，不會遭到陌生女子陷害，而這兩者都會使不受教的人慘遭毀滅。結論中比對了正直與邪惡的後果，正直忠誠的人得以繼承土地，惡人必遭剷除。

在這段教導本文的開頭（2:1b-5），教師運用三個條件式的論證（決疑論證或案例：「若（2:1、3、4）……就（2:5）」），建構第一段誘導人們聆聽並遵從智慧教導的引言。論證就這樣進行。少年人若肯聽從智者的教導，並且像追求珍貴的財寶那樣勤勉地追尋智慧，就能擁有基本的敬虔，成為一切其它明智美德的主要基礎，也就是敬畏耶和華就有可能獲得所有知識中最受渴慕的，即對上帝特質與作為的瞭解。敬畏耶和華就是以尊崇的態度告白所信，且承認耶和華是創造主與一切生命的維護者，也是真正賞賜智慧的那一位。這個基本告白維繫著對一切有關智慧的其它要素之瞭解，和享有擁有智慧所累積的福氣之可能性。

重要的是，要注意這段訓誨的第一部分和1:20-33也含有勸說要素的訓誨詩在文學上的連結。跟之前的訓誨詩相同的，智慧被比作極貴重的財寶，是大家夢寐以求的（2:4；參閱1:9；以及箴3:14-15和8:11、19）。就像比擬為一名女子的智慧在城裡的公共場所「呼求」、「揚聲吶喊」（1:20-21），要說服愚昧無知的人向她學習，第2章的「我兒」必須以「呼喊」求洞察力並「揚聲吶喊」求理解力（2:3）來回應（譯註：中譯本聖經均譯為求聰明）。智慧雖然是一項無法掌握的恩賜，同時卻也只有能像追尋極貴重的財寶一般用心探索的人才能得到（參閱伯28章）。

訓誨本文的第二部分包含整段教導的主題：智慧是上帝的恩賜（箴2:6-8），並非人類奮鬥的目標。這個主題明確表達智慧是上帝的恩惠，領受智慧不是因為人類努力、個人性格的內在價值、或崇高地位所得的尊重的成果。就像約伯記裡的人物憑自己的本事貪婪地想發現智慧，結果只有失敗，因為只有上帝才曉得智慧和智慧的淵源（伯28章），當前這段訓誨也指出人類努力追求理解，但唯有上帝決定白白賜予智慧，才可能順利領悟。然而，智慧的恩賜並非來自不可理解的神祇善變的作為；而是，上帝根據人們對智慧的熱切渴求與勤勉追求來決定誰能夠享受此難以估計價值的寶貴恩賜。在領受智慧這難以衡量的獎賞之前，人們必須渴望獲得它，這種渴望經常是以描述戀人熱情的語言來表達。這也意味著上帝只會將智慧賜給在性格中養成對耶和華的敬畏，承認唯有上帝才是生命的創造者，萬有存在的維繫者，智慧的真實源頭與賜予者的人。

訓誨本文的第二部分內容（箴2:6-8）呈現如同典型讚美詩描述上帝的特質與憐憫、救贖作為（參閱詩33與104篇；箴3:19-20）

的特徵，描繪上帝護衛宇宙與社會的正義，保守祂的「聖徒」或「虔誠的人」、「忠信的人」的屬性（參閱詩34:10）。這段經文的「聖徒」指的就是敬畏上帝，告白祂是主與創造者，因此對上帝白白賜下智慧的恩典之可能性抱持開放態度的人。這個像讚美詩一樣的內容教導有可能性的學生，遍佈在現實之中，讓天地萬物連結在一起，維護自然界與人類社會中生命的正義，是在上帝的看守、眷顧、保護之下。2:8又回到描述哲士一生旅程的常見隱喻，將由上帝護衛、保守的哲士所追求的智慧人生比擬為「路途」或「道路」。追求智者教導的人不會在追尋生命與福樂的路途上，被孤單地拋下，在穿不透的黑暗中盲目摸索。相反地，上帝會藉著智慧的恩賜來引導賢哲們的人生旅途，保護他（她）免於遭到不幸與迷失的危險。

教師在突顯渴望並追求智慧的重要性，一直強調智慧依然是上帝的恩賜之後，接著在這段教導的最後三個部分轉向指出追求智慧的益處。2:9-11述說蒙上帝揀選賜予智慧的學生，會得著的理解、聰明、精明、審慎。序言（箴1:2-7）已明確將這些美德都列入研習智慧的目標當中。2:10描述智慧進入人的心中，對哲士而言，「心」是理性思考、反省、記憶的器官（8:5，16:23，18:15），是作出決定與執行動作的意志（16:9，20:4）。同樣地，知識，即智慧的同義字，會「使你的靈歡愉」。「歡愉」這個詞彙是人類對美的反應（歌7:7；結32:19），而「靈魂」在經文的脈絡裡，最有可能是指人類本性中的情緒與熱情所在之處。由此可見，在人類的本性中，理性與感情是取得理解的兩個必須要素。然而，唯有敬畏上帝、渴望追求智慧、蒙上帝賞賜的洞察力，才能啟動這兩個要素。

智慧進入人的心裡，是上帝恩賜的結果，但這並不排除透過訓練與塑造個性來培養智慧的重要性。然而，若非上帝賜予恩典，即使最勤奮的學生也沒辦法獲得有關智慧的教導之高超才智與美德，更無法認識上帝。智慧的恩賜也使人能夠明理，然後在生活上落實公義、正直，在行為上實踐公平、公正（箴2:9）。

「公義」和「正直」在智慧文學裡常常是同義字，用來指稱上帝治理天地萬物及社會並維護生命的道德秩序，也指稱哲士的道德特質。「公平」就是公正地對待他人，不因其社會地位而有差別，是按著習俗、法律、智慧傳統的要求待人處世。無論是家中年長男女在管理家務，或政府官員與法官在法庭上處理案件，尤其能呈現出公平處置的特性（詩9:8，58:2，75:2，99:4，96:10；箴1:3）。「審慎」或「精明」是理性地判斷論據和情勢，而作出公平正直決定的能力（1:4，3:21，5:2，8:12）。

在訓誨本文第四部分的內容（2:12-15），哲士對預期中的學生表示，智慧及它的各種德行能使人免於步上作惡的道路。從這些經文看得出義人與惡徒互相對照之處，這是整本箴言常見的傳統主題（例如15:8-9）。「道」或「路」的隱喻不僅表達智者的人生方向，也是指稱惡者的。所謂邪惡的人就是指言語虛假，不能信任的人，他們整個的生活方式都在破壞人際關係與社群的團結。未經查證的虛假言論確實敗壞宇宙的道德秩序，且危及天地萬物的生命結構。那些惡者並非被耶和華所迫才去作惡。相反地，教師在此強調，隨從惡者的生活型態，就是選擇背離「正直的路」，去行走「黑暗的道」。不同於領受智慧的人喜愛知識，邪惡的人卻樂於作惡。

訓誨本文的第五部分內容記載於2:16-19。與之前所提邪惡

的人作對應的是陌生女子。凡留心傾聽哲士的邀請而來學習智慧的人，也能免於受到箴言1~9章用多種面貌來描繪的這位女子陷害。作者用她為隱喻描述性的混雜、愚蠢的行為和文化的誘惑。她也像那些惡者一樣濫用言詞，只不過在這裡她說的是甜言蜜語，就是用誘惑、奉承的話來陷害無知的人（箴2:16，5:3，26:28）。在對陌生女子的這段描繪，她以淫婦的形貌出現，因為「她離棄幼年的配偶，忘了上帝的盟約」（2:17）。

「盟約」指的是婚約，或許是書寫成文的婚約（瑪2:14；多比雅傳〔Tobit〕7:13-15；參考Collins，“Marriage, Divorce, and Family,” 104-62）。婚姻在以色列和猶大，實質上是兩個家族間的經濟協議，主要目的是為了繁衍子嗣，確保丈夫家族的財產權，以及法律的繼承權，雖然夫妻之間的情愛偶而會被提及（創34:3-4；撒下18:20）。妻子的家族會收到丈夫家致贈的「聘禮」或 *mōhar*（創34:12），以補償失去她的勞力之損失。她也可能因為喪偶或離婚而擁有亡夫遺產或夫家的禮物。但是她無權主張與丈夫離異。

為了使家族能夠延續，大家庭通常是必須的。藉著婚姻，兒女，通常是男性，成為家族產業的繼承人，長子分到最大最好的一份。新娘要離開自己的家去和丈夫及他延伸家庭的親人住在一起，雖然她若是離婚或丈夫先過世了，就可以回娘家去。但是，通常她會繼續和亡夫的家族同住，特別是夫家若有近親可娶她為妻，為死去的家族成員養育子女。配偶雙方無論誰通姦，都應處以死刑（利20:10；申22:22-24），但是娼妓顯然很普遍（創38章就是一例），也沒有證據指出這項刑罰曾經被執行過。箴言2:18-19所指的懲罰，似乎是以詩體語言說明跟隨這樣的女人會步上死

亡，走向「陰間」（死去的人是居住在地底世界，如幽影般的存在；參閱箴9:18）。死亡之地是沒有回頭路的。

箴言裡的淫亂有許多意涵，包括道德上的過失、對配偶不忠、違背上帝的規範、敵對上帝的罪（或令上帝厭惡的事）。淫亂雖然可以是其中任何一項，它特別是指違反社會秩序的行爲，因為社會秩序反映公正與維護生命的宇宙萬物之秩序。哲士的觀點與耶和華一致，主張婚姻制度是奠定在天地萬物的淵源與秩序之上（創2:4b-25）。淫亂會損壞家庭的團結，而古以色列與初期猶太教都認為團結是家庭的核心價值。團結包括承認家族的價值與需要重於個人的價值與需要（參考Meyers，“Family in Early Israel,” 1-47）。除此之外，淫亂不僅在經濟上威脅到延伸家庭，也威脅到家庭將來的生存。由於兒童常因疾病和營養不良而夭折，家庭的勞動力就必須仰賴生養眾多子嗣，家族才能延續。兒女也是確保大家族在未來能夠生存所必須的，他們是繼承家族遺留下產業的後代。即使是對那些出了許多哲士的富裕家庭，這些事情仍然是真實的。

這段教導的結論記載於2:20-22。形成高潮的結語是為吸引可能前來研習智慧的學生而安排。正直的人在智慧的引導下過著良善、正直的生活，他們將安居在這片土地上，作惡的人則會遭到剷除。箴言經常對照義人和惡人的行爲與命運（請特別參閱箴10~15章）。

如此明確對比的內容相當引人注目，因為教師們所教導的智慧思想在此進入了以色列歷史上最嚴重的經濟爭議。傳統上，大多數以色列和猶太人的土地，是各家族透過繼承的律法代代相傳的珍貴產業，雖然窮困可能迫使一些家族變賣包括應終身保有的

不動產在內的財產。純粹以經濟觀點而言，家族的土地供應他們生存的基本需求。因為這樣的需求才訂立與土地相關的法律，好讓各個家庭保有土地的繼承權。

在波斯統治初期，這方面的爭議日趨嚴重，從放逐流亡之地歸回的人要求得到他們祖先被擄到巴比倫之前所擁有的土地。那些土地如今已被其他的以色列家族或外國人佔有，返鄉的家族能宣稱他們有權繼承嗎？在法律傳統落入祭司階級控制的情況下，被擄流亡的人是受到偏袒的。這包括有關禧年的法律，在每七個七年為一個循環的結束，也就是第五十年時要將祖傳的土地歸還給原先擁有繼承權的家族（利25:8-17、23-55，27:15-25；民36:4）。

家庭與家族為舊約神學提供了許多範型，因為上帝、以色列、國家、土地常常是以家庭範疇內的用語來呈現，對於以家庭莊園為主的農業社會是很容易瞭解的。例如，上帝是以色列的父母；以色列是祂的孩子；非以色列民是寄居的外人；土地是以色列的產業，按照上帝的命令分配給各家庭（Perdue, *Families in Ancient Israel*, 223-57）。從神學觀點而言，各個以色列家族都相信自己繼承的產業是源自上帝分配給他們的土地（書13:1~19:51），因此他們制定一些法律與社會方法，藉以永久限制土地不致被賣給延伸家族以外的人（利25:23-24）。

代代相傳的土地是上帝賜給家族的禮物之神學理解，讓以色列的土地是上帝賜給以色列民的祖先（創17:1-8）以及以色列民的恩典（申1:8，26:5-9；書1:2）的更充份神學確信有了根據。對申命記以及申命記編輯者尤其重要的是，上帝將土地賜給以色列民和對所立之約的順服之間的關連。只要以色列民信守與耶和華

所立的約，就能擁有土地，並且世代安居於此（申1:8，8:1，11:8-9）。以色列民違背了和上帝所立的約，才面臨被征服且放逐異域的威脅（申28:36、63-68；耶7:15；參考Brueggemann, *The Land*）。

對哲士而言，擁有土地（比較像是指個人家族所屬的土地，而不是以色列的領土）並持續安居，不是依據神學的傳統認定土地是上帝賜給以色列、賜給他們的祖宗、或賜給他們家族的禮物，而是基於哲士對公平正義的倫理解。智慧的恩賜使哲士能夠理解明智的教導，並將之納入日常生活。因此，這段教導的結論（箴2:20-22）就像詩篇第37篇（尤其是37:3、9、10-11、22、28-29、34、38），強調正直的人會長久安居在這片土地上，作惡的人則從這地被剷除、滅絕。從家族的土地被趕走，結果就是家庭離散。如果沒有與這家庭相關的人伸出援手來收容他們，這些離散的家庭成員就會淪為奴隸、以日計酬的勞工、妾、娼妓，甚至等著挨餓、死亡。

這段論及家族的土地以及家庭的社會、經濟背景的內容，是與訓誨本文最後一部分（箴2:16-19）相呼應的倫理行為的基本背景之一。2:20-22之前的內容強調淫亂不但毀掉兩位涉及這項欺騙行為的當事人，也摧毀了家族核心所在的婚約。這樣的訓誨至少有部分指出家庭是在道德生活上實踐智慧教導的主要環境。在這些教導中，福氣的社會與經濟層面與家族有關。違背婚約以及被逐出家族居住之地，將為家庭帶來大災禍。

結論

這篇訓誨（2:1-22）出自波斯統治初期智慧學校裡的哲士，為

的是要說服猶大少年人（「我兒」）聽從教導，苦心規勸這些少年人進入存在於當時的智慧學校研習。老師在這篇勸說中說明，智慧是來自上帝的恩賜，接受它，能使少年人認識上帝，過著道德的生活，體驗上帝的保護與賜福。家庭尤其是實踐道德生活的社會環境，這篇訓誨似乎特別關心維護大家庭的生存能力。違背婚約的淫亂與邪惡的行為，後果就是喪失家族安居的土地，不但毀了作惡的個人，也破壞他（她）所屬的家庭。

神學

經文在首次論及「陌生女子」之後，立即強調「定居在這片土地」，並非出於偶然。經文刻意將迴避陌生女子和在這片土地上定居連結起來，顯示寫下這段訓誨的哲士想表達擁有土地以及定居在這片土地上，在流亡歸回的初期是可貴，但也是極具爭議性的，能否如願要仰賴具體實踐智慧的美德與正義的行為。



第三段教導：智慧與虔誠之福 3:1-12

成文日期與資料來源

箴言1~9章的第三段教導記載於第3章的前十二節。這段教導並不是為了吸引猶大的年輕人進入智慧學校而設計的講詞，卻是一篇道德講章，或者更明確地說，是以訓誡、禁令來規勸學生具體實踐種種美德與迴避惡行的講詞。其中的一般性論題與特定論

題包括，遵行老師的命令、忠誠信實、信靠耶和華、避免徒然無益的自欺、奉獻並遵守其他獻祭的規定。將背景設定在波斯統治初期，這段教導就成爲意圖維持被擄流亡後初期所呈現的社會、政治、宗教之新秩序的保守傳統之最佳範例。這個新秩序對祭司團體較有利，他們以忠誠擁護波斯政權來交換掌控大部分地方事務的權力。

文學結構與詮釋

這段教導依循開場白（3:1a「我兒」；NRSV：我的孩子）的標準文學架構；教導的本文包含勸誡與禁令（3:1b-10）；最後則是結語（3:11-12）。這些詩體經文包含六則雙行對句（第3節除外，它或許在末尾加上了「刻在你心版上」），涵蓋一般性與特定的論題（3:1-2、3-4、5-6、7-8、9-10、11-12）。勸誡和禁令都不是能夠明確論證的，因爲它們所發佈的道德命令並不需要經過辯證。而是，每一則勸誡和禁令都接續一個子句，闡述服從教師教導的某方面基本理由。再者，雖然教師稱學生爲「兒子」，我們不能據此確認其身分。這些教導的背景很可能是哲士在智慧學校指導學生，如何在波斯統治初期由祭司團體主導的猶大社會中表現應有的恰當行爲。

這段教導的本文（3:1b-10）最強調的是「忠誠」與「信實」（3:3a：ḥesed 和 'ēmet；和合本：慈愛、誠實）。學生對老師與智慧傳統的忠誠，表現在對老師教導的順服；對上帝的忠誠則表現在承認上帝作主掌權，棄絕以自己的智慧爲傲的虛榮，與敬畏上帝。對上帝信實就是遵從等同於老師的教導的上帝訓誨，並且拿出自己的財富與初熟的果實奉獻給上帝。

這段教導本文的第一則內容（箴3:1b-2）是以典型的規勸學生要記得老師的「法則」（*tôrâ*；NRSV：教導），且遵守老師的「誠命」（*mišwôt*），也就是由個別規勸（或禁令）所組成的長篇教導為起始（例如1:8、23，2:1，3:13）。接續在對句後面的目的子句，指出兩項智慧傳統的主要益處：長壽（3:16，4:10）與安樂（3:17）。安樂（*šālôm*）指的是心滿意足、愉快、健康、安樂、擁有並經歷美好事物的保障，且沒有焦慮、恐懼的壓力之狀態。長壽但不平安則根本不是福氣，因為，為了經歷悲慘不幸而延長一個人的時日並非值得嚮往的狀況。理想的情形是享受高齡，看見兒孫圍繞，在大家庭的親人環侍之下平安滿足地離世（參閱創48~49章與*Testament of the Twelve Patriarchs*）。教師向學生承諾，他（她）若服從訓誨就可體驗這些可貴的福氣。

「忠誠」與「信實」是箴言常見的重名法（譯註：用名詞加名詞來表達形容詞加名詞的修辭法）（14:22，16:6，20:28）。「忠誠」與「信實」現在是教導的本文第二則對句的重點（3:3-4）。「忠誠」在這個文學背景裡指的是委身交託的美德，通常是將個人的生命與無可匹敵的某個人或某個團體緊密結合（Doob Sakenfeld，*Hesed*）。「忠誠」在箴言與其他智慧傳統的經文裡，指的是對上帝（2:8，16:6）、對老師與智慧傳統（3:3）、對配偶及家族（5:15-23）、對君王（20:28）、對更廣大社群（14:22）以及對上帝誠命堅定不移的委身，以及對上帝賞賜生命，在子宮裡孕育他們的哲士的熱忱（伯10:12）。哲士與其獻身的對象之間建立確切不變的關係，就是以忠誠的美德為基礎。在舊約聖經中，約的神學是以*hesed*指稱上帝和以色列民之間穩固不變的愛與委身。箴言未曾提及耶和華與選民之間這種總括性的

盟約，但是指出許多重要的關係都依靠這一美德維繫。「信實」在這段教導的文脈裡與忠誠是同義字（參閱箴16:6）。這項美德乃期待一個人對盡忠的對象會表現其忠實，或以行動來促進這個人的福樂安康。就此而論，重點是對哲士所擁護的智慧傳統之教導展現忠誠與信實。這麼做的目的是要在上帝與人類眼中蒙受恩寵與獲得愛戴（箴28:23；耶31:2）。

學生們要將忠誠與信實繫在脖子上、寫在心坎裡，作者使用這樣的圖象強調這些美德，與謹記它們並在人類性格上具體實踐之的重要性（參閱箴1:9）。這個圖象也和申命記有關謹記律法與法典教訓的用語互相呼應：「你們要把這誠命繫在手上，戴在額上，寫在家裡的門框和大門上。」（申6:8-9）兩處經文相似，顯示以色列和猶大的賢哲們曾參與寫作、編輯申命記和以申命記觀點所寫的文集（參考Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*）。

教師在第三則對句（箴3:5-6）勸誡學生信靠耶和華，不要倚靠自己的聰明，就會從人生路途的體驗中認識上帝。智慧的教師們認為「信靠」（*bāṭah*；和合本：仰賴）上帝是實踐宗教信仰的重要美德（16:20，29:25）。信靠上帝意指仰賴上帝的真實與正直，以及上帝應許的確實可靠。老師希望學生信靠上帝，曉得啓示上帝特質與作為的教導是真實可信賴的，並且知道上帝會保護如此行事的人。不能只憑理論推測來獲得對上帝的認識，而是應當以生活經驗為根本，並且在追尋智慧的路上觀察天地萬物。哲士這些經驗的真實性經過古代以色列與猶大明智男女提出的傳統教導檢驗，在大多數情況下一致，而沒有偏差或歧異。信靠上帝與認識耶和華雖然不能只依賴個人的洞察力，但是，它們卻等同

於虔誠的行為與蒙上帝引導指向正路的道德生活。

教師在第四則對句（箴3:7-8）警告學生不要自作聰明。這些未來的哲士應當敬畏耶和華，也就是尊崇上帝為創造者與維護萬物的神；還要遠離惡事，也就是實踐道德生活，不因世事變化無常而陷入輕佻、邪惡的偏差行為（參閱伯28:28）。這樣就能醫治肉體（箴4:22，5:11）與心靈（14:30，15:30，16:24）。健康是敬虔與道德生活的原動力，是從上帝才能獲得（創20:17；伯5:18；詩41:4）。

教導本文的第五則也是最後一則對句（箴3:9-10）轉而論及敬拜，更具體地說，論及獻祭。老師一開始就勸誡學生要獻上財物「尊榮」耶和華，也就是在禮拜儀式中獻上禮物，還要奉獻葡萄園、果園、田間收成的各種「初熟的土產」。在三大農業節期要獻上初熟的土產給耶和華：除酵節獻大麥、五旬節獻小麥、住棚節獻葡萄園及果園的作物。這樣的敬拜行動承認耶和華賞賜人們賴以為生的農產品。獻上初熟的，也應該是最好的農穫，以此承認耶和華是主宰，且正當地食用剩餘的收成。奉獻祭物的動機是期待掌管收穫的耶和華賜下更豐盛的收成，使倉庫充滿穀物，新酒盈溢。在聖殿服事的祭司可食用初熟的土產。人們奉獻的祭品維持祭司的生活，並顯示哲士支持祭司，可能也與祭司結盟，特別是在波斯統治時期。

結語（3:11-12）又與起始重複，提及「我兒」（1a=11a），只不過这回老師聲言自己的教導等同於耶和華的管教。上帝的管教要求對學生持續加以責備，就像父母親管教所愛的孩子。所謂的責備可能包括冗長乏味又吃力的學習，反覆練習的作業，以及口頭上與身體上的懲戒，是讓學生努力學好自己功課的動力。這

樣的責備不應視為斥責、非難，而是像慈愛的父母引導子女的手以及關愛的言語。

結論

這段為智慧學校裡的年輕人所寫的訓誨，是為教導他們養成恰當的美德，做為他們在波斯統治期間的猶大社會中生存、論述與行動的準則。這段教導特別著重忠誠信實的美德，因為它們是在異國統治下的猶太社會中生存與行使職責所必備的。雖然經文中未特別明確指出表達忠誠信實的對象，但是以更寬廣的經文脈絡看來，對象是指上帝。少年人若能養成這些重要的美德，就會在上帝和世人眼前蒙受恩寵。他們要信靠且認識耶和華，敬畏上帝並遠離惡事，要奉獻財物及初熟的果子為祭物來尊榮上帝，且不能輕看上帝的管教。

這些教導要被傳授的對象似乎是來自富裕家庭的少年人（可能是哲士對他們發言的所有年輕男女的理想參照），這些家庭隸屬於握有操控地方事務的權勢與地位的社會團體。宗教儀式與保守的價值觀在智慧傳統裡正值風行，箴言1~9章尤其是如此。雖然這段訓誨沒有清楚明說，但是波斯統治者確實如同任何王國或帝國的統治者一般，要求臣民對他們的外來政權忠誠信實，並藉著徵稅來滿足帝國的經濟需求。因此，這些美德必然與波斯當局的要求相符。我們再次看到，這兒所教導的傳統思想顯然是保守的社會觀點，既不提倡革命也不展望將來有朝一日會產生新的秩序。

神學

在以色列歷史上，她自始至終都被認定是靠著「忠誠」或「堅定的愛」（*hesed*）來緊密連結的社群。在希伯來聖經中，這個美德往往和以色列與上帝之間的盟約相關連。雖然雙方所立的約要求以色列藉著順服以誠命的形式所表現的義務來表達忠誠，哲士卻要求學生透過服從他們的教導來表達忠誠，因為他們認為自己的教導等同於上帝的指示。上帝的智慧，在箴言1~9章時常被擬人化為女子，是上帝的創造性權能與賞賜生命的力量，讓宇宙和義人都有可能生存。這賜予生命並維護生存的力量，被納入賢哲們的教導裡面，也被視為等同於賢哲的教導。對哲士而言，所謂的順服就是服從他們的教導，以及把這些教導的美德具體實踐於言行當中。

當舊約聖經以上帝為「忠誠信實」（*'emet*）的受詞或主詞的時候，所指的都只是以色列的上帝，絕非任何其他別的神明。信心與在理智上贊同上帝的存在無關，卻與信實相關，是上帝對信徒—或者，以賢哲們的說法就是「敬畏上帝的人所組成的社群」—和敬畏上帝的人們對耶和華的信實（Hermisson and Lohse, *Faith*）。因此信心可以比擬為「信任」，這兩個詞彙時常出現在同樣的經文脈絡中，在這兒也是如此。信實的行為是以信心為基礎，或確信上帝乃是可靠的。無論信仰祂的人社會地位如何，上帝都照顧、保護他們，這就彰顯了祂的值得信靠（參閱創15:7-21）。透過哲士的觀察與體驗，人們認識上帝，而信實與其必然的結果，即信靠，也從中發生。對耶和華的信仰與忠誠信實深深埋藏於智慧傳統中，且持續不斷藉著新的經驗來核對查證，成為

寫作箴言的保守賢哲們的教導之基石。

重要的是，要注意，哲士在此將他們的教導視同上帝的指示或管教。僅僅指出包括箴言1~9章中的詩篇與教導的智慧傳統是以人類的觀察和體驗為基礎，這是不夠的。對哲士而言，對天地萬物及生命的觀察和體驗，也就是對上帝的觀察和體驗。對上帝的認識來自祂所賜的智慧，這也使得教導內容有其權柄與真實性。這並非意指賢哲們支持盲目輕信，而是他們主張自己的教導是基於上帝的特性與作為，以及天地萬物間維繫生命的與正義的秩序，等同於上帝的指示。

最後，我們注意到這段教導的結語（箴3:12）以父親，或明確地說，以父親的愛，為直喻來述說耶和華和祂對那些在研習的過程中追求智慧之道的人的愛。舊約聖經時常運用家庭的語言來述說上帝有如父母、是解救家庭成員脫離不幸的救贖者、是丈夫；而以色列民就是祂的兒女、寄居的異鄉人、是按日計酬的散工、是奴隸、妻妾。家中的父親通常是年長的男性，擁有相當的權威。他負責分派家庭成員擔當經濟任務，定奪繼承人（通常是男丁）分得的大部分家產，排解家庭糾紛，安排婚事，裁定對違背家規與習俗者的懲戒，甚至處死。然而，以這段教導中的哲士的觀點來看，上帝的管教就像父親責備所愛的孩子，即使是他所喜愛的兒子也要嚴加管教，因為兒子乃是家族遺產的主要繼承人。



第二首論述智慧的詩：智慧的恩賜與在天地間的任務 3:13-20

文學結構與詮釋

箴言3:13-20這首智慧詩篇有四則各為兩行詩文的對句，以比擬為女子的智慧隱喻為中心：第一則對句（13-14節）述說發現智慧及其價值的喜樂；第二則對句（15-16節）描述智慧無可比擬的珍貴特質，用生命的女神來象徵之；第三則對句（17-18節）繼續以生命的女神描繪智慧；最後一則對句（19-20節）描述她在天地間所擔任的角色（參閱8:1-11、12-21的詩文；以及詩19篇）。箴言第3章這首有關被比擬為女子的智慧之詩，就像詩篇裡的兩首智慧詩一般（詩32，119篇），都是以「有福」（'ašrē）這關鍵字來開始敘述及下結語（箴3:13）。這種筆法能劃定詩句的界線，將注意力集中在基本主題上：發現智慧的人「有福」，也就是，他們有辦法進入福樂安康的境界。舊約聖經中，特別是在詩篇與第二以賽亞（賽40～55章）中的讚美詩，主要從兩方面來讚美上帝：以祂為世界與人類的創造主與持續維護者（例如詩8，33，104，139篇），並頌讚祂是拯救祂的百姓及個人脫離危險的救主（例如詩78，106，135，136篇）。在讚美詩裡，以色列稱頌上帝在這些偉大的創造、拯救行動中彰顯出來的能力與榮耀。然而，哲士選擇不直接頌揚上帝創造與眷顧的作為，而是藉著讚美比擬為女子的智慧而間接地頌讚上帝。她是上帝智慧的隱喻，是上帝賞賜生命的設計與作為的化身。這首詩和箴言1～9章裡面其它描繪比擬

為女子的智慧（箴1:20-33，8:1-36，9:1-18）的詩如出一轍。

這首包含四則對句的詩，以「……有福」的格言（3:13）和比較的格言（3:14）作為開始。所謂「……有福」的格言，是因為這段格言以「……有福」（*'ašrê*）為開始，這個字在智慧文學裡是形容遵從賢哲教導的學生獲得的幸福與喜樂的狀態（8:32、34，14:21，16:20，29:18）。得享蒙福的狀態是因為發現了智慧。因此3:13的前半句強調，教師確認智慧是可追尋的，而不是存在於人無法可及之處（約伯記第28章持相反觀點）。3:14運用比較的格言之形式，即強調某一件物品的價值比另一件貴重，銜接在3:13後面作為結果子句，指出找到智慧的無可比擬價值。智慧所帶來的財富比金銀更美好（參閱詩19:10；箴8:18-19）。

第二則對句開頭也包含比對更美好事物的格言。在這兒，智慧與珠寶被拿來作比較，後者的價值遠不如智慧。智慧的確比人們心中渴望的任何東西更珍貴。這則對句第二行的開始描述智慧有如生命女神。長壽（箴3:2，22:4）、富貴（14:24）、豐富尊榮（8:18）在智慧文學中都是最有價值的福氣（王上3:1-15）。然而，對屬於被擄流亡後的猶太教裡面有權勢、財富的族群，或者至少是為這些上層人士效勞的傳統哲士而言，教師宣稱這些極有價值的寶物是智慧的恩賜，智慧女神要親手將它們賜給賢哲，就不足為奇了。因此，它們並非人們奮鬥爭取得到的。教師宣稱，凡是找到那位比擬為女子的智慧且擁有她的人，就有福（箴3:13、18）。

在第三則對句裡，比擬為女子的智慧繼續擔任生命女神的角色（3:17-18）。尋找她不只是追求聰明才智，也是人們心中所渴望的。比擬為女子的智慧就像美女，是人們心中熱愛的對象。比

擬為女子的智慧就像愛的生殖女神，賞賜生命、榮譽、財富給接受她的人。

智慧也以隱喻表達為「生命樹」（創2:9；參閱箴11:30，13:12，15:4），古代近東地區的文學常用這個隱喻作為生殖女神的象徵，因為她們與豐盛繁衍的力量及年年再生有關（參考Marcus，“Tree of Life in Proverbs,” 118-20）。例如迦南的大地之母—女神亞舍拉就被描繪成一棵活生生的樹（申16:21）。比擬為女子的智慧，她的道路具有平安、愉快的特徵（箴3:17）。這些形容的詞彙表明，一旦遵循智慧的教導且將之融入生活，哲士就能進入的幸福愉快境界。

最後一則對句（3:19-20）是這首詩的結語，敘述耶和華以「智慧」（「聰明」，「知識」）來創造宇宙。比人們心中渴望的任何東西更可貴的智慧，就像生命女神，施予供人生存的珍貴禮物，引導哲士行走平安愉悅的道路。上帝就是運用這智慧創造並管理世界，讓萬物持續不斷地憑著公義運作（參閱詩104:24，136:5；耶10:12，51:15）。對句中的智慧既是上帝用來創造世界的權能，也是祂的構思設計。3:19用兩個同義的動詞來描述創造的作為：「立」（創造，*yāsad* = 摩9:6；賽24:18，48:13，51:13；亞12:1；參閱箴8:29）和「定」（安設，*kûn* = 箴24:3；詩93:1，119:90；伯28:25、27；參閱箴8:27）。這些動詞表示上帝就像是建造宇宙的建築師，設計了這棟建築物並為它安放地基（參閱伯38:4-7；詩104:5）。這些動詞也指出構思的藝術技巧與穩固的優點，在措詞上表明這世界令人愉悅的美感及結構的堅固。

最後一節（箴3:20a）運用另一種隱喻來描繪上帝，「裂開」（*bāqa‘*）：「以知識使深淵（*tēhômôt*）裂開」。古代近東地區

許多神話的文本和希伯來聖經（舊約）一樣，描述創造的神祇進行創造時，將在先前的大戰中敵對祂的混沌惡魔切割或裂開成兩半。*Tēhôm* 在希伯來文中是指深淵或廣大的海洋（創1:2, 7:11；伯38:16、30；箴8:24、27-28），可能與巴比倫的混沌惡魔提亞馬特（Tiamat）有某種關連。戰士，也是創造神祇的馬杜克（Marduk），殺了提亞馬特且將之劈開來創造出世界。*Tēhômôt* 或許是威嚴雄偉的複數形式，使人聯想到代表原始混沌的廣闊深淵（詩74:12-15；也請參閱創49:25；申33:13；詩77:16；哈3:8-10）。耶和華帶領以色列人出埃及後將海分開來（出14:16；尼9:11；詩78:13），就暗指這種神話中的戰爭（參閱賽51:9-11）。箴言3:19-20暗示，創造主與混沌惡魔交戰，表明智慧是上帝勝過失序、不義、死亡的權能。

最後一節簡略提及上帝對萬物的眷顧或維護：「使天空滴下甘露」。上帝供應宇宙間生命的延續所必需的水分，這是上帝施恩眷顧的主要行動（參閱伯28:25、26，36:27-28，38:28、37；詩78:23）。世界並非靠自己維繫生存，而是從創造主領受維生的福份。

結論

作者寫作這段經文有三個用意：主張智慧的價值難以估計，遠勝過人類心儀的任何財寶；以智慧作為生殖女神之吸引力與她們異國文化的替代選擇；表明施予生命及各式各樣福氣（生命、財富、尊榮）給追隨者的智慧，就是上帝用來創造與眷顧世界的智慧。這蘊含在上帝創造天地並維護世界生存的作為裡的知識與權能，是凡追尋智慧的人都能找到的。這段經文明確地顯示，哲

士認為自己的教導不只是知識內容而已，還包括上帝起初創造宇宙並持續眷顧之的偉大創造力。作者將比擬為女子的智慧裝扮成愛與生命的女神，和那些誘人的生殖力女神匹敵。她們不但企圖引誘猶太人參與她們的崇拜，還試圖用她們的文化所產生的宗教與世界觀來同化猶太人。

神學

這首詩運用幾種隱喻來描述智慧。首先，智慧就像把那些崇拜她的智者最渴望的禮物賜給他們的女神：長壽、富貴、尊榮（可比為愛西斯、亞舍拉、艾娜、伊斯塔）。古代近東地區的生殖女神就是賜予這些相同的禮物給信奉她的信徒。就把智慧視同生命樹而言，可能也暗指生殖女神，這是有時會用來象徵她的方式。於是追尋智慧就不僅是好比追求美女，而是全心全意的獻身投入。用這種方式描述智慧，呈現出與信奉生殖力宗教的吸引力、他們的異國文化、假神明與價值觀的替代選擇。

第二，智慧是上帝運用來建造、設計美麗又堅固建築物的聰明才智。這個隱喻指出上帝設計與執行其審慎計畫建造穩固安全宇宙的智慧，並且讓哲士認為一旦獲得融入智者教導中的智慧，就能讓人參與塑造和安排道德及社會現況。

第三，智慧（或知識）也是與混沌惡魔奮戰時，能大敗惡魔且將牠劈開來的明智技巧與高超能力。這戰爭的隱喻指出，獲得智慧的人就有力量征服給人類社會帶來痛苦的混沌：爭吵不睦、憎恨、摧毀社群的謬誤虛謊、導致毀滅的愚行、異國宗教文化的圈套等等。

最後，上帝是創造者，運用祂的知識眷顧萬物而賜下維護世

界生存的甘霖。哲士也在智慧的引導下有能力管理自己的人生，並且向他人傳授維護生命的教導，好讓人類社群得以持久存續。



第四段教導：慈善與正直實現了智慧的生活

3:21-35

成文日期與資料來源

箴言1~9章的第四段教導（3:21-35）訓誨聽眾要持守「真智慧」和「謀略」（NRSV：精明），理由有兩個：爲了提供個人舒適與安全，並且指導智者和他們的家族如何在社群裡與鄰人一起生活。這樣的訓誨又是以家庭爲主要社會背景所提出的道德論述與行爲規範。訓誨本身可能是在被擄流亡後所設的智慧學校制定出來的。

文學結構與詮釋

這段道德教訓的文學架構是依照訓誨的標準模式寫成：典型的開場白，只提及勸說的對象（3:21a），接著開始敘述一般性的禁令與勸誡，論及獲得智慧與智識的價值（3:21b-24）；教導的本文，包含六則禁令，其中第一及最後一則禁令是對句（3:25-26、31-32），其餘四則禁令是各爲一行的格言；結語是由三則對照智者和愚昧人的諺語所組成（箴3:33-35）。

這段教導的開場白以常見的筆法稱規勸的對象爲「我兒」

(NRSV：我的孩子)。接著用對句組成禁令與勸誡，力勸學生勤勉持守完全的智慧與謀略，不要讓它們溜走。由此可見，哲士認為曾經得著智慧，並不保證能永遠掌握；他們期待學生終其一生都不斷學習並應用智慧。否則，連最有成就、最明智的賢哲們都會喪失這最珍貴的資產，而在人生中誤入歧途遭到不幸。勤勉持守才能確保繼續擁有智慧。接下來的3:22-23是兩個動機子句，指出「真智慧」和「謀略」或「精明」這兩種彼此密切相關，且與智慧 (*hōkmā*) 密不可分的美德，都是賞賜生命與維護生存的要害。完全的智慧既是合乎理性的判斷 (18:1) 也是透過應用才能得到的成就 (伯5:12, 6:13; 箴2:7)。「謀略」或「精明」與「真智慧」是同義詞，是指在決定行動的過程中作出審慎的判斷 (1:4, 5:2, 8:12)。學生持守這樣的美德就能作出明智、審慎、成功的決定，而在人生旅途上享受安全與安定。「他必作你的生命 (靈魂)」這措詞包含 *nepheš* (靈魂) 這個字，它可能泛指「活著的生物」〔譯註：中文譯本聖經都沒有譯出這個字〕。有抱負的哲士與所有人共有的充滿活力特質，會因為在生活上作出睿智妥善決定所需的完全智慧與審慎帶來的福氣而提高。作者用「頸項的美飾」來隱喻完全的智慧與審慎的行事，以此意象表達這些美德的雅緻與優美 (參閱1:9, 4:9)。這個隱喻提醒學生，明智的言論與行為不僅是推理、批判質疑、作決定的過程而已，也是一種美學的工作，使得明智的生活狀態能在個人與較廣大社群的生活中都開創出理性、優雅、高尚、美與勻稱的藝術。3:24的對句用「若……就」的句型為序論作總結。「若……」的子句提出概略狀況，接下來的子句就指出上述狀況會產生的後果〔譯註：中文譯本聖經看不出這點〕。這組對句強調完全的智慧 and 謀略能使熱

誠有抱負的賢哲免於恐懼與焦慮，因為他們曉得自己已經明智地作了審慎的決定，無論是作出判斷的當事人或他們居住其中的社群，都因此享有幸福成功。

如前所述，這段教導的本文是由六則禁令組成，第一和第六則禁令都附有敘述動機的子句（3:25-32）。這兩則比較長的禁令前後圍繞教導本文，不但為這段教導的中心提供了形式批判的界限，也是主題的界限。這些禁令是針對兩群與智者對立的人而發：作惡的人（3:25）與強暴又乖戾的人（3:31-32）。箴言3:25-26的第一則禁令勸誡學生不要害怕，不要因為蹂躪的風暴而突然臨到的災難（參閱1:26-27），例如被外敵征服（1:27；賽10:3，47:11；結38:9）等肆虐惡人的災禍而驚慌。動機子句說明學生不用驚慌的理由，乃因耶和華是信心的根源，祂會保護哲士以及那些熱心追求智慧的人脫離這種邪惡的羅網。動機本身提供了明確的理由—似乎難以證實—耶和華會保護哲士不受任何天然災害或人為禍患蹂躪，而那些作惡的人卻會被災難襲捲。從被殖民百姓的情境來看，才不過幾代之前，他們的祖先就曾因為被巴比倫征服而遭受極大的患難，許多人被放逐流亡巴比倫而慘遭羞辱與痛苦，這段教導主張耶和華總會保護智者與義人脫離壓垮愚昧人和邪惡者的毀滅，並不太具有說服力。3:31-32的禁令以對照的動機子句作結語，勸誡未來的哲士不要羨慕「強暴的人」，或信賴他們的生活表現（與箴1:10-19互相比較）。「強暴」指的是用毀滅性的行為對付他人，特別是指攻擊、殺害他人（例如創6:11、13；參閱伯16:17，19:7；箴10:6、11，13:2，16:29，26:6）。下一節的「乖僻人」是與「強暴的人」相對應，特別指稱不正當或偏差的行為，是離棄正直公義的道德正路而誤入歧途（參閱箴2:15，

14:2；賽30:12)。乖僻的人是「耶和華所厭惡」（箴3:32），箴言經常出現這樣的描述，意指上帝所憎惡、討厭的言行。這些可憎的行為包括惡人的獻祭（21:27）、他們的禱告（28:9）、傲慢、欺騙、流無辜者的血、策劃邪惡的計謀、急著去作惡、作假見證、在家中製造爭端（參閱箴6:16）。

其他四則禁令都沒有附加解說動機或結果的子句，而是內含於教導的本文裡。將它們統合起來的中心主題雖然是與鄰舍相關的行為，討論的論題卻是多樣性的。在鄉村、宗族，以及較大城鎮的社會情境下，鄰人是指居住在特定範圍的狹小社會環境中的人們。鄰人當然也可能是宗族或家庭的親屬或微不足道的成員（例如奴隸、負債賣身的僕人、妾）。家族聚居的村莊通常是由有血緣關係的人彼此緊鄰而居所構成（參考Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 166）。最後，「鄰舍」一詞就擴及更廣泛的社會背景，指稱以色列和猶大民眾，甚至也包含了與當地家族混居一起的僑民或外國人。

首先，這些禁令包括規勸人不可推辭向有需要的人行善。這樣籠統的警句可應用在各種「善行」上面，但是其措詞可能特別涵括施捨窮困的人。從這段教導的上下文來看，這道禁令非常可能是考慮到鄰人或鄰居的家眷。這是說，雖然仁慈的行為不限於只對待家人和近親，卻應該特別以慈善幫助親戚和近鄰。箴言時常代表貧困者敦促哲士行善（參閱14:31，17:5，22:16、22-23）。智慧傳統從未教導人們拋棄財產以追求清貧生活，然而確實強調資助窮困者的重要性。智者這麼做來效法上帝的憐憫與仁慈。慷慨的行為反映，當時的哲士極可能生活富裕，通常有能力行慈善之舉。問題不在於能力，而是精神。

接下來的兩則禁令（3:28-29）特別提到與鄰舍互動的事。第一則論及避免不願傾囊相助而有所保留的欺騙行為（3:28）。這會不會是指鄰舍來借犁或果腹的食物時，將他的外衣留作抵押品呢？（參閱出22:26-27；摩2:8）箴言及其他格言選集，確實通常只提出一般性規勸，而不具體指明特定狀況。哲士的責任是在特定狀況下選用恰當的格言或教導。第二則禁令是勸誡聽眾，不可策劃惡行對付信任你的鄰舍（箴3:29）。哲士的重要活動就是明智小心地籌劃，無論是向統治者提出建言或策劃自己人生方向的行動皆然。但是懷著惡意策劃加害鄰人惡行的陰謀就顯得特別陰險狡詐，因為他們信任那些住在旁邊（字面意義，與……一起）的人。原文中的「一起」指出，鄰人是一種密切的關係，甚至可能是住在同一宅院裡的關係。這兩則禁令是重要的範例，表明哲士不只是關心個人的福祉，也關心如何促進家庭與更廣大社群的幸福（社群，通常是，但不限定於宗族；參考Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 237-39）。

接下來的禁令勸誡人們不可無緣無故和沒有傷害你的人爭吵（3:30）。經文中「相爭」（NRSV：爭吵）可能是指爭辯或吵架所引起的糾紛（15:8，17:14，20:3，26:17、21，30:33）。這個字在法庭背景裡意指提出法律訴訟（出23:2、3、6；申21:5）。上述兩種意義都適合這則禁令應該被遵守的情況。從緊鄰這個教導的上下文來看，該則禁令可能也是指向與鄰舍，尤其是親戚，建立並維持良好關係。

這段教導的結語將三則對偶的諺語串在一起，比對智者和惡人的結局及遭遇（箴3:33-35）。第一則諺語敘述耶和華要咒詛作惡的人以及他們的家族，而不是賜福給他們（3:33）。反之，義人

的家會領受上帝賜福。這則對偶的諺語強調哲士堅決相信，無論義人或惡人的言行都會影響其家人，也對更廣大社群產生影響。

第二則諺語把耶和華輕看那些好譏誚的人，與恩待謙卑的人（3:34）作對照。「好譏誚的人」是因為傲慢的態度、行爲、言語而不願領受教導的人（1:22，9:7-8，13:1，15:12，21:24），而「謙卑的人」是採取窮人的溫柔態度的人（16:19）或他們本身往往就是遭到欺壓的窮人（22:22，30:14，31:9、20）。

最後，教師用對偶的諺語，以對比智者將承受榮譽，而愚昧人會招來恥辱作結論。榮譽是哲士最渴望與珍惜的美德之一（15:33，18:12，21:21），而恥辱卻是羞愧、丟臉的事，應當極力迴避（6:33，9:7，11:2，12:16，13:18，18:3，22:10）。

結論

這段教導的用意是勸勉學生謹守完全的智慧和謀略（或精明審慎）之美德，才能做出明智又成功的決定，領受上帝的眷顧保護，而在人生旅途上享受安全舒適。此外，這些美德能使他們與自己家人行爲正直，且與鄰人和睦共處。經文中所謂「強暴的人」的身分難以辨認。雖然如此，在波斯統治初期，他們可能包括盜匪和革命分子，或者是通稱那些違反正直生活的規範而取得錢財、權勢，卻對較大社群造成嚴重傷害的人。箴言1~9章的保守特質再次顯明，因為在創作這些詩與教導的教師心目中，最重要的是穩定永續地維持社群的福祉。

神學

智慧文學的哲士常常提到凡遵守他們教導的人就能進入的蒙

福世界（Westermann, *Blessing*）。這段教導激勵在可能位於耶路撒冷的智慧學校裡的少年人，要持守引至幸福、安全與滿足的完全智慧與謀略。重要的是，耶和華保證侵襲惡者的禍因或「風暴」，不會蹂躪堅定持守完全的智慧與謀略的人。這種賞善罰惡的理解清楚表明，保守的哲士相信正義得以伸張，邪惡的人會受到懲罰，而義人將蒙獎賞，在這個過程中耶和華的積極參與並未被排除。此外，他們在表達確信上帝會履行公義時，並沒有否定祂的自由。

再次指明個人的言行會對整個社群的福澤造成正面或負面影響也是很重要的。在這種情況下，耶和華詛咒惡人（單數）的家，賜福給正直人（複數）的「居所」。「咒詛」一詞指的是造成毀滅的語言，而「賜福」則是為個人或團體帶來福祉的言語。



第五段教導：智慧的獎賞是華冠 4:1-9

成文日期與資料來源

比擬為女子的智慧再次在這段經文中佔主要地位，雖然教師在此發佈的教導是以第三人稱來描述她以及她的作為。她並不直接發言或行動，說話的是教師。在這裡，她扮演的隱喻角色是個別哲士個人的女神，也是賞賜安全（security）、尊榮（exaltation）、「華冠」給追隨者的天上女王。就像在述說比擬為女子的智慧的其它經文中一樣，哲士使用針對神祇的奉承與敬拜

的語言，來述說這些未來哲士對這位女神的尊崇與獻身之態度。這並不是說賢哲們自創一位與耶和華並列，或者與上帝爭奪他們的忠誠的新神明，而是將耶和華創造的洞察力與知識，以及統治宇宙和人類社會的權能擬人化，隱喻為比擬成女子的智慧。在被擄流亡以及該時期之後所創作的經典中可以找到這種型態的擬人化文學技巧，由此可見這首詩也是創作於波斯時期的智慧學校裡。

在箴言8:12-21論述比擬為女子的智慧之詩當中，更周全地闡述這段教導的主題，描述她揀選世上的君王，賜給他們統治國家必備的恩賜。在這段教導裡（4:1-9），她用華冠賜予尊榮的那位，至少就隱喻的說法而言，是指遵從老師教誨，愛她並珍惜她的有抱負哲士。比擬為女子的智慧創造並治理世界，熱愛她且獻上自己的生命去追求她的哲士，就會得到她。

文學結構與詮釋

這篇簡潔的教導由兩段主要的詩節組成，每一詩節都有五行：4:1-5a以及4:5b-9。兩段詩節的一致主題可以從它們重複發出的雙重命令看出：「要得智慧，要得聰明」（4:5a及4:7）。就連教師第一次接觸訓誨，他或她也被教導要追求獲得智慧。第一段詩節敘述，哲士回想起自己還是在父母親跟前的幼兒時就接受父親教導。即使年紀還這麼小，教師就在家裡接受父母的教導，告訴他謹守他們的教導是多麼重要，如此才得以存活。第二段詩節提出比擬為女子的智慧要賜給聽從她教導，全心全意獻身尊崇她的少年人的福氣。

第一段詩節以稱學生「眾子」（NRSV：孩子們）為開始，

呼喚他們聽從（亦即傾聽並服從）「父親」（可能是智慧學校裡男性老師的頭銜）的教導（*mûsâr*）。這些學生被勸誡「留心」以「獲得（知道）洞察力」（和合本：得知聰明）。洞察力或理解力是比得上智慧的美德，是指分析複雜的情況與難題，曉得該如何圓滿妥善地行動的能力（3:5，23:4，30:2）。4:3可能是敘述教師回憶早年受教的情形，當他的父親（這裡可能是指他的父母）開始教導他，他還只是個備受疼愛的年幼獨子，就接受父親（可能是父母）教導。教師回想最初受教的簡單訓誨的開場白，只是兩項命令：「要得智慧，要得聰明」。或許構成教導本文的這兩項命令，就是關於最初的教導，他所能記起的內容。開場白包含兩項規勸：「你心要存記我的言語，遵守我的命令」，再接續簡略的動機子句：「使得存活」。簡潔的動機子句深入了哲士的父親所教導的要點。順服他教導的結果就是得到全人類最珍視的生命。

哲士在第二段詩節（4:5b-9）更詳細闡述他（她）所回想起幼時最初受教的簡單勸誡：「要得智慧，要得聰明」。哲士運用一連串附加條件子句和動機子句的禁令與規勸來陳述，所有內容都將比擬為智慧的女子視為保護哲士的女神。在整個古代近東地區，人們依賴他們自己的特定神祇，通常是眾多神明中的一位，視之為自己個人的神。他們熱心信奉並獻身予這位神明，藉以交換神明賞賜福氣並保護他（她）免遭邪惡傷害。人們往往依據自己的社會地位或職業來選擇神明，有時也敬拜家族祖傳的神明。古代近東地區的哲士有時提及「那位」神（甚至在埃及也偶而有這種情形），但是他們也敬拜智慧的男神祇。以色列和猶大的賢哲們應用這種指稱個人的神明，「那位」神，和智慧女神的說

法來闡述能夠喚起對耶和華的信奉和敬拜的論述。智慧在擬人化和隱喻的論述裡，變成哲士珍愛的女神，他們向這位女神獻上自己的生命。用這個方式來論述智慧，就不會危及他們一神論的神學。

這段教導用賢明哲士自己的開場白來開始：「不可忘記，也不可偏離我口中的言語」（4:5b）。被恰當地灌輸到人類意識裡的智慧教導，逐漸成為哲士性格的一部分，被活躍的記憶激起，使得哲士能夠在知識的儲藏室中取用，運用在提升哲士與社群生命的言語行為上。即便如此，智者的教導也不能強加在學生身上。每個人都必須自行選擇開始學習，然後在獲得更完整智慧的旅途上持之以恆。人們總是有可能選擇離開追求智慧之路。然而，學生若不離棄耶和華賜給敬畏祂的人的智慧，她（智慧）就會護衛他們；學生若愛她，她就會保守他們。比擬為女子的智慧所賜予的保護，可比古代近東地區個人信奉的神明所給與的保護。

箴言4:7包含智慧論述的關鍵詞組：「智慧的開端」。我們之前已提過「開端」（*rē'sīt*）既是所描述的事物最起初，也是最佳的狀況，在這兒指的是智慧。奠定哲士所有教導的基礎，尋求實踐明智的信仰與倫理道德之先決條件，都必須在教師的父親久遠以前發佈的簡潔命令，「要得智慧」，及緊接著的相對應命令，「要得聰明」中找到根據。無論學生的收穫是什麼，其中最可貴的就是智慧。他們必須「高舉」她（4:8），就是認定智慧比任何其它東西更寶貴。比擬為女子的智慧是最值得熱愛奉獻的對象，這樣的忠誠獻身有時與和生殖女神相關的愛和性的意象有著微妙的差異。她若被「懷抱」，就會對那伸手擁抱她的人回報以尊榮。但是最重要的是她會將「華冠」與「美麗的花環」賜給擁

有她的人（4:9）。「花環」極似花冠，象徵某種光榮的狀態或成就，「華冠」則是尊榮的象徵（12:4，14:24，16:31，17:6；賽62:3），或王家身分的象徵（耶13:18）。獲得智慧的積極向上哲士就受到極崇高的敬重，且擁有尊貴的身分。

結論

這簡段短的教導有兩個目的。第一，教師的回憶提出了所有明智教導的要素與目標之精華：追尋智慧。這是首要之事，也是開端，也是所有智者教導的基礎。第二，當比擬為女子的智慧被懷抱時，就變成尊榮、地位的源頭，以及體驗幸福生活的方法。

神學

這簡短教導中的智慧，很像積極進取的哲士個人信奉的女神。追求並擁抱她的人這麼做，就好像她是自己獻上生命、財物和崇敬的愛與生命之女神。若得到她，她就賜下保護、生命、尊榮來回報。雖然在哲士的想像中，智慧擁有的與耶和華相關的屬性越來越增加（例如所羅門智慧書8~9章），她卻從未實際成為以色列和猶大的女神。或許擬人化的隱喻指稱智慧為女子，是將她比擬為帶來生命並維護生存的創造性洞察力與權能，也成為以色列與猶大，或至少是居住在其上的賢哲們運用的方法，藉以充實原本多半是男性及族長式觀點的宗教信仰。其它文化及宗教能夠用女神來扮演這個角色。但是以色列和猶大通常會選擇別的方式來述說神明的世界。耶和華是獨一的上帝，唯有祂是創造者與維護者，但是在被擄流亡後的時期用女子來隱喻智慧，終究變成啓示這位隱而未現的上帝，且讓祂活躍在創造與歷史中的方法。

將她描述成生殖女神，哲士能夠抓住學生和跟隨者的想像力並且吸引他們的關心。



第六段教導：兩條路 4:10-27

文學結構與詮釋

箴言1~9章的第六段教導（4:10-27），將人在人生的旅程上可以選擇的兩條道路作對比：智慧之道與惡人的路。前一段教導（4:1-9）是老師為學生回想自己在家中領受的最初智慧教導，現在這段經文與它成對比，似乎是智慧學校的學生要離開老師的監督之前所領受的最後指導。這些年輕哲士一旦離開智慧學校，就要進入一個嶄新的世界，在生命中特別的階段（例如，在智慧學校研習的時光）指導他們的「重要他者」就不能再隨時親臨訓誨了。年輕哲士必須準備好迎接需要更重強烈責任感和自給自足的新身分，表現出成熟明智的行為。我們可以想像那些學生離開智慧學校的情況，他們是受過妥善教導的年輕賢哲，就要進入職業生涯和家庭生活的新階段，需要表現出合宜的禮節和行為舉止（參考書目中Perdue，“Social Character of Paraenesis.” 5-39）。要順利找到智慧賜予的生命，就必須全人全然的投入。

這段教導的文學架構非常均衡，分為兩個主要部分（4:10-19、20-27）。4:10的簡明開場白勸勉「兒子」（或學生，NRSV：孩子）要聽從老師的話才能延年益壽。緊接著是教導本文的第

一部分（4:11-19），由兩段對應的詩節所組成：智慧之道（11-13節）與惡人的路（4:14-19）。在覆述並擴充序論之後（4:20-22），第二部分的教導本文詳細闡述持守智慧之道的方法（4:23-27）。

第一段教導（4:10-19）就像箴言第一部文集（1~9章）的其它訓誨一樣，開場白（4:10）是老師向「兒子」發言，勸勉他接受教導。長壽再次成爲向勤勉服從教導的人所應許的報償。然而，4:11的完成式動詞指出師生之間目前的關係即將結束。老師說他（她）已帶領學生走「智慧的道」和「正直的路」，這是指稱學生即將開始踏上智慧人生旅途的常見隱喻。追尋智慧的課程顯然只是一個開始，但是這可能是受到明智教導的道德訓誨以及老師身教培育，而塑造其個性並受到妥善社會化的學生，準備好要離開學校展開生命中的新階段，身旁不再有這位「重要他者」隨時提供協助的時候了。這並不是說這些新的哲士們是進入獨自一人，和其他賢哲隔絕的世界。相反地，這些年輕人是開始擔負起社會責任的新層級，加入受過高等教育、在各種行業中成爲菁英分子的其他賢哲（參考Whybray, *Intellectual Tradition.*）。

學生準備好要進入生命中的新階段，就業、結婚並生兒育女，在家庭負起新的責任，並且在廣大的社會獲得令人尊重的地位。師生之間的親密關係即將結束，因爲老師的直接指導與身教不再隨時隨在（參考Turner, *Ritual Process.*）。學習的歲月即將結束，學生必須已經將老師言行所示範的智慧傳統和行爲模式內化。學生可以說終於要親自上路了，老師全心期待這些新的哲士不會在正道上遭遇阻礙（箴4:11-12）。現在老師最後一次在勸誡中鼓勵學生把握並謹守智慧，「因爲她是你的生命」（4:13）。

教師接著將正直的人，就是那些將智者的教導實踐在言語行為上的人，所走的途徑與本性意欲作惡傷害他人（4:14-16），不滿足害人慾望便不能成眠的惡者所走的路作對比。教師使用「奸惡吃餅」，「強暴喝酒」的隱喻（參閱伯15:16與34:7）。「強暴」指的是攻擊身體的暴力，包括致人於死的暴行（箴3:31，10:6、11，11:30，13:2，16:29，26:6；參閱創6:11、13）。4:18-19用「黎明的光」和「幽暗」為直喻來象徵義人與惡人相對的路途，並為這段詩節作摘述與結論。對哲士而言，智慧能供應人生路途所需的光明，作惡的人卻因沒有陽光照亮而在黑暗中失足。「黑暗」（申28:29；箴7:9）往往暗示著超自然的幽暗（出10:22），是伴隨著「耶和華的日子」臨到的審判（摩5:20；拿2:2；番1:15）、是惡人遭受的審判（耶23:12）、是審判臨到的患難（賽8:22，58:10，59:9）。

本段教導的第二部分（箴4:20-27）詳述智慧之道的論題，這是學生結束學習課程，即將踏上的人生路途。引人注目的是它提及身體各部分，特別是包含與領悟力、思想、言語相關的部分，以隱喻說明如何行走在智慧之道上。因此，耳朵是用來聆聽老師的教誨（4:20）。眼睛不可讓老師的教誨從眼前溜走（4:21）。要勤於保守你的心（或思想）（4:23）。學生要遠離不誠實的話（邪僻的口）和撒謊的言語（乖謬的嘴）（4:24）。學生當正視前面，不要垂頭喪氣（字面上是指「眼皮」要向前直觀）。腳不可偏向左右；要離開邪惡（4:27）。老師的教導確實可醫治一個人的身體（4:22）。這些論述身體器官的內容指出，有抱負成為哲士的人必須全人投入獻身追隨智慧的任務。一個人的生命、個性、言語、行為都會被智慧轉化，但是這些新近養成的智者一定要勤勉、細

心地謹守老師的教導。

結論

這篇教導是學生在「兩可之間」，也就是完成智慧學校的課程，即將進入人生中的新階段時，老師向他們發表的告別勸言。現在老師向即將離去的學生提出最後的教導，提醒年輕哲士陳列在他們前面的兩條路：導向生命的智慧之道，導向暴力與失敗的邪惡之路（參考Perdue，“Death of the Sage,” 81-109）。所有積極上進的哲士要獻身投入並勤勉學習，才能堅守智慧之道。智慧學校的經驗塑造了學生的品格，如今，當他（她）即將進入生活的新階段，老師提醒他們在日常生活的言談與行動中履行智慧思想的必要性。

神學

以色列和猶太文學時常使用兩條路的隱喻。哲士在教導中運用這樣的隱喻，申命記的作者以及持申命記觀點的文士，也在他們的講章裡對照存在的兩種方式，指出人們面對置於他們前面的生或死、智慧或愚拙、成功或失敗的兩種選擇（申28:29；書1:8；撒18:14；箴2:8，3:6、23，11:5，20:24，29:27，31:3）。雖然敬畏上帝的人可能領受智慧的恩賜，而追隨生命之道，但是耶和華並未判定誰將選擇哪一條路。這依然是個人該作的抉擇。即使是已經踏上智慧之道，哲士還是要謹慎、勤勉持守，才不致偏離正途。一旦誤入歧途，後果就是滅亡。這意味著人終其一生都要追求道德生活，不到死亡不能停止。

哲士神學的人觀在這篇教導的後面一段，明確地展現出來。

一個人從眼睛、耳朵、心思一直到腳，整個的存在都要用來隨從智慧之道。這篇教導明確地指出一個人本體的重塑是靠著研習智慧。學習與追尋智慧不僅是聰明才智上的努力，或累積知識而已。透過研習的過程，人的整個存有，特別是性格，才能得到形塑和轉化。哲士雖然仍受制於放棄追求智慧的誘惑，卻已被妥善裝備，要堅守導向生命的智慧之道。



第七段教導：迴避陌生女子 5:1-23

成文日期與資料來源

第5章的教導全部專注於2:1-22教導的主題之一，「陌生女子」。如同2:16-19的注釋所提到，此一謎樣難解的人物以種種不同身分出現：妓女、生殖女神的女祭司、行淫的女子、生殖女神的信徒、愚蠢的人。正如之前用性別意象來述說比擬為女子的智慧所展現的魅力，甚至描繪她誘惑少年人；現在這段經文也運用同樣的語言來形容這位陌生女子，描述她導致愚昧人和無知者遭到毀滅的誘人外貌、言語，以及行爲。唯有服從老師教導的智慧，才能使有志向的哲士不落入這擬人化的愚昧、外邦宗教文化、通姦的淫行所佈下的圈套。這種將惡行擬人化的筆法，似乎出自被擄流亡後的時期所設立的智慧學校。

文學結構與詮釋

這段教導由下列各段落所組成：未具名的老師向「兒子」（NRSV：孩子）說話，勸勉他聽從教導（5:1-2）；教導的本文，包含一段介紹的詩節，描述這位陌生女子（NRSV：淫婦）以及她所造成的毀滅（5:3-6），以及兩段互相對比的詩節，第一段勸戒學生迴避陌生女子（5:7-14），第二段是規勸他要享受自己妻子的情愛（5:15-19）；結語述說不受賢明哲士的教導管束的人遭到毀滅（5:20-23）。

第七段教導的開場白再次敘述不知名的老師勸誡「兒子」（學生），要「留心領受智慧的話語」，並「側耳傾聽聰明的言詞」。正如其它經文，所謂「兒子」可以是包含男女兩種性別的涵括性語詞。當然，聽受這些教導的聽眾可以不是單指某一個人。第2節的動機子句強調，遵守老師的教導能使學生謹慎行事，用他（她）的嘴唇護衛知識。第2節的謀略或審慎精明（*mēzimmā*；參閱1:4的注釋），是按照智慧的教導合理地判斷情勢，和分辨妥善行動方針的能力。學生護衛或堅守（*šāmar*）他（她）唇上的知識，就是能夠照自己所說的去行，也就是遵從智慧的教導去行動的能力。

之前的動機子句在5:3-6，教導的本文對「陌生女子」的最初敘述中被加以詳述。這段詩節用兩個意象來形容這位陌生女子：她誘惑人的言詞（5:3-4）以及她走的路（5:5-6），兩者都導致毀滅。5:3是第二度提及「嘴唇」，描述陌生女子誘人的嘴唇與魅惑人的言詞，教師警告說那「滴下蜂蜜」且「比油更滑」，結果卻像茵蔯一樣苦。茵蔯是一種有苦味的植物。舊約聖經用它作隱喻

來指稱悲傷與痛苦（申29:18＝太29:17；耶9:14，23:15；摩5:7，6:12）。5:3的後半句用與前半句相對應的意象來描述陌生女子的言語（*hēk*，字面意思是「上顎」；箴8:7，24:13）。作者饒富詩意地形容她的「言語」或「上顎」比油更滑，這個意象暗示欺騙的謊言（詩55:22），或奉承的話（箴2:16，7:5、21，26:28，28:23）。

另一個用來形容陌生女子的意象是她的腳走過的「路徑」：由於未受過智慧的指導，她不走生命的坦途，反而選擇帶往死亡或陰間的道路。舊約聖經有時會將死亡擬人化為地底的統治者（伯18:13；耶9:21）。如同前文所述（參閱箴1:12的注釋），陰間是下層世界或死者之地（箴9:18；賽5:14）。

教導本文分成兩段互相對比的詩節：第一部分力勸有抱負的哲士迴避陌生女子（箴5:7-14），第二部分則規勸他要忠於自己年輕時所娶的妻子，以自己的妻子為喜樂（5:15-19）。第一部分開頭覆述了開場白的內容，只是老師這回是勸勉「眾子」不要離棄「我口中的話」（5:7）。這篇教導從頭到尾經常出現有關言語的意象，強調受智慧引導的語言帶來幸福安康的力量，但是如果離棄智慧而代之以愚蠢，語言也有毀滅的能力。

老師在第一段詩節（5:7-14）警告學生不要接近陌生女子的家門，以免把自己的尊榮奉送給別人，又將歲月給了殘酷的人。所謂陌生女子的「房門」（參閱箴2:18，7:8）或許是指她實質上的家、生殖女神的廟宇，甚至是既愚蠢又邪惡者的世界的隱喻，也就是死亡的居所。5:9所謂將「尊榮」奉送給人，也可以指稱一個人的「精力」（但10:8），表示在放蕩縱慾的行為中耗損自己的身體與力量，喪失尊嚴或財物。如果指的是「財物」，哲士或許

是在規勸學生不要把財物浪費在嫖妓，或與因為通姦的妻子或情人而暴怒的丈夫媾和必須付出的款項上（出20:14；申5:18，22:22-24）。後者可說明5:9後半句「將你的歲月給殘忍的人」這令人難解的內容（參閱箴11:17，12:10，17:11），也就是遭背叛的丈夫不願接受賠償而將之置於死地。5:10接續這個思路指出和陌生女子私通的結果，「外人」會掏空學生的「力量」（*kōah*；NRSV：財富），這和前面把尊榮視為精力或財富的概念相對應。「陌生女子」可能是外國人；在這種狀況下，教師警告迄今尚未受教導的學生不可與外國女子通姦，甚至連通婚也不可，因為這外族婦女的家人可以要求他的財產。無論是哪一種狀況，原本有希望成為哲士的學生因不留心聽從智者的教導，落入陌生女子的圈套，遭人處死或因為縱慾的生活而耗盡生命、肉體，在臨終時將會懺悔自己忘了老師的訓誨，為自己可怕的遭遇哀嘆（箴5:11-13）。但是這一切都為時已晚（參閱1:24-31）。然而在5:14，當這位學生說他「我在聖會裏，幾乎落在諸般惡中」，老師似乎猶豫著要不要宣佈這個學生已經沒救了。在老師的想像中，這個學生的遭遇是多麼近乎在大眾面前喪失地位。所謂「聖會」或「集會」最可能是指這位學生所屬的社群，為了審理通姦或與娼妓（不是一般的娼妓就是聖妓）苟合的案子而聚集。

教師在教導本文的下一段詩節（5:15-19）將重點從訓誨學生迴避陌生女子，轉為規勸學生忠於自己的妻子。5:15-16利用水的隱喻來指夫妻間親密的性關係。5:15勸勉學生從自己的「池」或「井」取用飲水。這樣的意象指的是一個人和自己妻子作愛而滿足性慾（歌4:15）。泉源漲溢於外與河水流在街上（5:16），可能是指在嫖妓和通姦的性行為時的射精，而不是與自己配偶的親密

性關係。雖然不太可能，但是這個意象也可能是指妻子與別的男人通姦，因為雅歌4:15說她是水。因此，丈夫不忠實導致她以不貞的行為加以報復。老師訓誡學生禁絕這些放蕩不道德的行為，代之以「使你的泉源蒙福」（箴5:18），也就是讓妻子能領受忠於婚約誓言的福樂。這個意象指的是享受親密性生活的福氣，或享有生兒育女的喜悅。將妻子比擬為「可愛的麀鹿，可喜的母鹿」，反映出雅歌的敘述者用動物的意象來形容他的愛人（歌2:9，4:2、5，6:6，7:3）。最後，哲士訓勉學生要喜悅妻子的情愛，時時陶醉在她的愛裡。如此對比自己的妻子和陌生女子，與9:1-18比對愚昧女子與智慧女子類似。

5:20-23是這段冗長教導的結論。哲士用兩個問題來問學生為何要擁抱陌生女子，再加上本質上是敘述耶和華鑒察人行為的動機子句。縱使人不曉得，耶和華還是知道學生擁抱了陌生女子（箴5:20-21）。最後，對句形式的格言將這篇訓誨帶到高潮（5:22-23節）。格言首先確認，惡人是因自己引起的邪惡行徑才受到報應（5:22），其次，那些作惡的人是因為缺乏教導，又落入愚昧的陷阱裡才會喪命（5:23）。

結論

這篇教導試圖激勵積極進取的哲士迴避陌生女子的誘惑，她代表了許多事：妓女、淫婦、生殖女神的女祭司、異國女神、比較抽象的愚蠢之概念。學生幾乎被她的魅力摧毀的描述，是作為對漠視教導的愚昧行為之強烈警告。

這篇教導或許源自波斯統治初期，強調忠於自己妻子與因此達成的穩固家庭關係的重要性。和外國人通姦的放蕩行為，受異

國文化、宗教誘惑，都威脅猶太人身分認同的存在，也威脅到形成猶太社會基礎的家庭（包括承傳的家業）。包括敘述這篇教訓的哲士在內的智者們，努力要塑造能夠永續生存的猶太社會。這種生存的核心就是家庭的力量，以及猶太人的智慧、文化、宗教所形塑的個性。

神學

許多猶太的價值觀在家庭制度中被塑造，在父母親的教導中被傳承，並且在日常生活中被實踐。學校裡的智慧教育將這些價值融入賢哲們教導的倫理觀念。年輕的猶太人受到異國宗教、文化誘惑，被姦夫淫婦、娼妓勾引，不僅對猶太家庭的存在形成威脅，也威脅到從流亡之地返鄉後形成的猶太教與生活方式。智慧的訓勉意在阻止年輕男子落入陌生女子甜言蜜語的誘惑。在這段教導中，那位看管天地萬物、人類社會，甚至鑒察個人生活的耶和華，知道那些背叛自己的妻子和宗教，從事非法的幽會姦淫，且被外國文化同化的人，必定會使這些不忠的愚人而遭到毀滅。



第八段教導：智慧教導的雜集 6:1-19

文學結構與詮釋

第八段教導混雜了各種題材，對論述智慧的傳統都很重要。主要的重點是懶惰的害處，這是前兩段詩節關注的論題（6:1-5與

6-11)。第三段是無賴、邪惡的人說話，描述他們的惡行，也預測他們要遭到可怕的命運（6:12-15）。箴言6:16-19這第四段包含一則用數目字表示的格言，確認耶和華所厭惡的七件事，就是為更大社群招來紛爭的事。猶太社會和文化的穩定存續，大多仰賴在家庭的情境中辛勤勞作，除去摧毀社群持續發展所必須人際關係的惡人，和避免引發眾人衝突、爭鬥的惡行。在形勢對興起中的猶太教帶來挑戰的歷史時期，哲士想要將能夠強化社群，塑造社群的身分認同，且有助於將來持續生存的美德灌輸至學生的性格裡。

因此，在簡潔的開場白之後（6:1a「我兒」；NRSV：我的孩子），就以四個主要詩節組成箴言1~9章中的這第八段教導：強調透過勤奮工作來自力更生（6:1-5），用螞蟻作例子和懶惰的人對照（6:6-11），描述在社群裡惹事生非的惡人（6:12-15），並且列出七件耶和華憎惡的事，都是破壞廣大社群和諧的事（6:16-19）。

介紹性的詩節用典型的稱呼來開始（稱學生為「我兒」），雖然是可以預期的，但是我們還是無法指認誰是教師或學生（6:1-5）。教師在這簡短的稱呼之後立即用「若……就」的語法提出條件式的勸告。在這裡，條件子句是用冠詞 *'im*（若；6:1a）作為開始，描述一個特定狀況，接下來的從屬子句提出切合該情境的行動和言語。老師假設一個狀況，說到一個人匆忙替未提供抵押品的人作保。作保是一項法律行為，要提出某些抵押品來確保償還債務或借用的某些物品。為鄰人或陌生人作保，就是在對方發生困難無法履行債務時，要代替他成為奴隸或債務人（創43:9，44:32-34；伯17:3），或為自己或別人的債務成為擔保品，

甚至連家產也不能倖免（箴11:15，22:26）。他處經文記載一個人會因種種事情（包括負債或納稅）向鄰居或陌生人借貸，而提出自己的外衣、田地、葡萄園，甚至是自己的孩子作為抵押品（出22:5-6；申24:6、10-13、17；王上4:1；尼5:3-5；箴20:16=27:13；摩2:8）。承諾作保的行動包含伸出手（握手？伯17:3；箴6:1，17:18）和口頭上的宣告。作保可能是在公開場合進行，以此加強它的可靠性與合法性。

箴言裡的賢明哲士強烈警告這樣的行為，尤其反對以自己作為抵押品（11:15，17:18，22:26-27，27:13）。這愚昧的行為，無論是以自己本人或自己的財產替人作保，都可能使自己任鄰居或陌生人宰割而威脅到自己的幸福。然而，如果學生有一天發現自己落入這樣的困境，就應懷著謙恭的態度懇求債主寬容額外的時限與機會讓他履行承諾，然後，知道自己得直到償清債務或確保抵押有效時方可安心（6:4）。學生這麼做才能救自己免於可能的悲慘遭遇，如鹿脫離獵戶的手，如鳥脫離捕鳥人的手（6:5）。哲士從自然界取材，不僅作為言語上豐富、精采的描述，還能指向現實背後以基本的方式運作在天地間，連結不同成分的秩序（參考 von Rad, *Wisdom in Israel*, 74-96）。

教師在第二段詩節（6:6-11）重新提起6:4說過的辛勤態度，針對「懶惰人」（NRSV：懶骨頭）提出規勸。哲士再次從大自然舉例，用勤奮的螞蟻為例來說證明他的主張。令這個老師感到驚訝的是，他觀察到螞蟻沒有領袖在組織、領導他們工作，卻仍在收穫的季節儲備糧食。文中雖未明說，卻推斷這些螞蟻認為這麼作準備才能在乾旱和嚴寒持續的季節生存。從大自然取材對智者而言，變成說明為將來的生存勤奮準備的必要性之極具說服力例

子。否則，懶散或在勞作中太常暫停休閒，就會在不知不覺中招來貧窮。哲士經常從天地萬物的秩序取得應用在人類生活上的重要教訓。這些教訓包括據聞是所羅門曾經論及的動物行爲（王上4:33；伯12:7；賽1:3；耶8:7），雖然我們無法斷定這些例子是寓言或各種諺語和格言。螞蟻的例子，長期以來一直是以這種昆蟲作為勤奮工作和善於預備的諺語之主要實例。

第三段詩節（箴6:12-15）說到「無賴」的行爲（*'ādām bēliya'al*；NRSV：壞蛋），也就是「作惡的人」（NRSV：惡棍），他們的言行在社群裡製造爭端。*Bēliya'al* 這個字通常表示「不中用」，意指毫無益處，當它被用來形容行愚昧、不道德、偏差或破壞性行爲的人時，是指卑鄙惡劣的人（撒下25:25；撒下16:7，20:1；王上21:13；箴16:27）。他們的言行都對別人造成傷害。「惡棍」或邪惡的人（10:29，21:15；賽55:7）指的是製造麻煩或做壞事的人，他們為別人和自己帶來災禍。但是他們會在毫無預警的情形下突然遭到毀滅。之前論述那些拒絕比擬為女子的智慧所發出生命邀約的愚昧人（箴1:27），也曾提及這突然臨到的毀滅性猛烈攻擊。

箴言6:12-14簡潔地列舉惡人的種種行爲。乖僻的言詞（6:12）是指誤導人的謊言（箴4:24，19:1），這是箴言裡很重要的論題之一。虛謊的言語會破壞人際關係，以及社群賴以建立的信任感。如此狡詐的言語所宣洩的毀滅性力量，不僅影響發言的當事人，也不利於他（她）所處的社團。

接下來所提的三項行動雖與人體幾個不同部位有關，它們的恰當意義卻不明顯。雖然「擠眉弄眼」（6:13；和合本：用眼傳神）這個隱喻的意思不完全清楚，它似乎是指某種不懷好意的眼

部動作（10:10）。「刮擦」（*mōlēl*）或「拖曳」腳步也是語意模糊，只出現在這處經文，並表達特定的意義。*Mōlēl* 這個動詞另一個可能的意思是「說話」，可是「用腳示意」也同樣語意不明（譯註：和合本採用此譯法）。「用指點劃」（6:13）或許是指認某人、指稱某事，或指示道路方向（出15:25；伯6:24；詩45:5）。這三項身體上的動作雖然意義不明，卻可能意指作惡的人用肢體向同夥傳遞祕密訊息。

比較明確的是「心中乖僻」（NRSV：心思乖僻）的人的行動：用乖僻的心「常設惡謀」，「布散紛爭」（6:14）。「圖謀乖僻」（16:30）說的是源於策劃惡行的歪曲、邪惡念頭，會引發在人類社群中導致不睦的行動。「常設惡謀」就是策劃並執行傷害他人的行爲（3:29，12:20，14:22）。「布散紛爭」包含製造爭端的吵架，或在人類社群當中引發不滿的行動（6:19，15:18，16:28，17:14，18:19，22:10，23:29，26:20，28:25，29:22）。

最後一段詩節是數字格言（6:16-19），不甚嚴謹地附加在本篇教導裡，提出耶和華所厭惡的七件事，習慣上是強調最後一件（Roth, *Numerical Sayings*）。在本書的導論曾指出數字格言（例如30:15-16、18-19、21-23、24-28、29-31），通常是用一行的題目作為開始，指出兩件或更多件再加上一件有共同特徵的事物。現在這段經文就是六件事，再加上一件有耶和華「憎惡」（*tō'ēbā*）的共同特徵的事。「高傲的眼」（字面上是向上高抬的意思）是以詩歌用語表達高傲之意（詩131:1；箴30:13）；而「撒謊的舌」表達的是欺騙不實的言論。它們包含在法庭作偽證（參閱箴6:19；出20:16；申19:18；詩27:12；箴14:5，25:18）。「流無辜人血的手」指的是謀殺（申21:8、9；撒上19:5；賽59:7；耶

7:6, 22:3)。對不曉得謀殺者是誰的案件，申命記提出一個儀式和無辜的告白來潔淨最靠近現場的城鎮，如此他們才不會因為這項罪行而被入罪，他們的土地也不致被無辜者的血污染（譯註：應該是指申命記21:1-9）。「心」或「心思」是人類思想或理性的所在之處，所有的行動皆由此而出，既然如此，「圖謀惡計的心」傷害別人也傷害加害者本人（賽59:7；耶4:14；參閱箴15:26；Wolff, *Anthropology*, 40-58）。「飛跑行惡的腳」是用誇張的修辭表達，邪惡的人在採取傷害自己和他人的行動之前連考慮都不需要（箴1:16）。箴言裡時常用「腳」這個意象指稱人生的旅途。「吐謊言的假見證」或「偽證」特別指稱法庭裡的謊言，對那些撒謊的言詞所針對的人是中傷、毀謗（出20:16；申19:18；箴14:5, 25:18）。

耶和華憎惡的第七件事代表這段教導最強調的道理，也將有共同之處的其餘幾件事統合起來。這項最邪惡的行為將整段格言其他令上帝憎惡的綜合在「弟兄中布散紛爭」（NRSV：家庭中的爭端），重述前一段詩節所提最後一項惡人的行為（6:14b）。這件邪惡的事總和了所有別的惡行：高傲的眼神、說謊的口舌、流無辜者的血，都在社群當中引發爭端，無論鄉村、都市或家庭皆然。「布散紛爭」，就如同6:14b提及的，會在人類社群中製造足以帶來毀滅的衝突（6:19, 15:18, 16:28, 17:14, 18:19, 22:10, 23:29, 26:20, 28:25, 29:22）。

結論

第八段教導是將種種論題置放於開場白的雜集，是智慧學校的教師對學生的訓誨。所敘述的三項特定論題是：勤勉、作惡的

人、耶和華厭惡的事情。這三個不同論題會湊在一起，是因為懶惰、邪惡、耶和華厭惡的事都損及人類社群的穩定團結，無論家庭、城市或宗親氏族皆然。在面臨波斯統治初期的挑戰，猶太社群掙扎著想獲得能夠永續生存的凝聚力與身分認同的情境下，更需要提出這些論述，且力圖根絕上述惡行。

神學

所謂的「猶太社群」蘊涵許多意義，但是，它特別是指稱一群以傳統和對共同的信仰與倫理道德要素委身而凝聚在一起的一群人。若不是這些使他們緊密結合的因素，該社群就必然面臨滅絕。所以哲士證明，人類的行為擁有培養並塑造身分認同，與增強家庭、宗族、範圍更廣大的波斯殖民地生存能力的力量。然而，人類的行為若有了偏差，極可能損害整個社會實驗，導致猶太教的思想與生活在尚未實際形成具有明確有力的身分認同之社群前，就已經滅亡了。哲士相信他們的教導能轉化人的性格，而使行為跟著被導正，讓社群裡奮鬥中的民眾得著力量。



第九段教導：警戒淫亂 6:20-35

資料來源

第一部文集（1~9章）的第九段教導，複述確認聽從智者的教導能保護學生遠離陌生女子，本篇內容顯然是指淫亂而言（參

閱2:16-19)。舊約聖經中所指的姦淫，是已婚或已訂親的婦女和配偶之外的男人發生被禁止的性關係（Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 184-85）。這項罪行是指對丈夫不貞，而不是對妻子不忠。對這項非法行為的關切，部分是為了確保繼承家產的是丈夫自己的子嗣，將家族的名字延續下去。申命記傳統的幾個法典中都有這方面的法律（出20:14；利18:20；申5:18），規定通姦的雙方當事人都要處死（申22:22-24）。但是這樣的懲處是否嚴格執行，是令人懷疑的。

文學結構與詮釋

這段教導以規勸學生順從父親的誠命和母親的教導為開場白作開始（6:20）。教導本文接續開場白的言詞展開，指出智者的訓誨是「生命之道」，使人免於落入「惡婦」的陷害（6:21-24；NRSV：別人的妻子）。最後一段冗長的本文內容都是勸誡迴避邪惡女子，本段經文的安排確定了她是一位犯姦淫的妻子（6:25-35）。

開場白（6:20）提及「父親」與「母親」擔任學生的老師（參閱1:8，4:3）。雖然這樣的稱謂可以表示父母親在家庭的情境裡指導兒女，但是，它們也很可能是指稱老師的頭銜。「父親」的誠命（參閱13:13，19:16；複數：2:1，3:1，4:4，7:1-2）和「母親」的教導（參閱1:8，3:1，4:2，6:23，7:2，13:14，28:4、7、9，29:18）都是箴言裡用來指稱智者教導的兩個用辭。因為舊約聖經中其他地方經常使用這兩個辭彙指稱律法和法典，所以它們或許也是用來強調智慧教導的權威。

教導本文的第一段詩節由訓誨學生謹守父親的誠命與母親的

教導構成（6:21-24）。謹守、聽從教導的動機是因為這些教導能指引人行在生命的道路，且保護學生不受惡婦殘害，以這段經文的脈絡而言，指的是淫婦。用來指稱父親和母親教誨的字彙（*miṣwâ* 和 *tôrâ*）顯示他們的教導與法律命令具有同樣的權威。6:21-23進一步強調這些教導的重要性。其中特別引人注目的是和示瑪或申命記6:4-9的認信禱告相呼應的內容，以及對申命記11:18-20的部分重述。

這三段經文全都說到「心」是存放律法字句或智者誠命的地方。這三段經文也提到「繫」—在兩種情況下，將誠命繫在手上作為記號（申6:8，11:18），將誠命和教導繫在心上（箴6:21）。申命記說要將誠命的「字句」教給子女（申6:7，11:19），無論在家或出外、休息或工作，都要不斷溫習。箴言6:22說誠命與教導在你行走時必引導你、躺臥時必保守你、睡醒時必與你談論。這三處經文太相似了，實在不能說是出於偶然。比對申命記的律法條文和智者提出的訓勉與禁令，其中相似的字句、形式、主題，在在表明以色列和猶大的哲士與法學家有密切關係。兩者在文字上的極端相似倒不見得就指出它們在文學上互相依賴，最好的解釋是哲士參與了編寫律法條文和法典的工作，或者他們都曾接受擔任法學家和文士的相同教育。哲士可能曾參與寫作和編纂申命記，甚至申命記觀點的歷史書（參考Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*；以及Gerstenberger, “Covenant and Commandment,” 38-51）。

6:23也將「誠命」比作「燈」，「法則」則比作「光」。其他的智慧經文（伯18:6，29:3；箴13:9）和一首律法詩篇（詩119:105）裡也找得到這樣的意象，隱喻即使在黑暗的時期也能夠

找到生命的道路。最後，智者的訓誨能保守學生遠離惡婦，遠離淫婦諂媚的舌頭。「諂媚的舌頭」是箴言裡常見的意象，它是指陌生女子或邪惡的人設下圈套誘使天真無知的學生作惡的魅惑言語（箴2:16，5:3，7:5）。前述淫婦或投機的女性就是所謂的陌生女子，她代表種種事物：淫婦、妓女、生殖女神、愚昧的人。在這裡，她顯然是一位淫婦，因為她是別的男人的妻子。

接下來教導本文羅列出一長串的禁令、勸誡、修辭問句，各自銜接不同子句（6:25-35）。一致的主題是「蕩婦」或「惡婦」，符合「陌生女子」的較大主題。因此這篇教導大部分是訓勉學生避免與淫婦私通的毀滅性舉動。

這部分教導一開始就禁戒學生不可中了淫婦的美色圈套（6:25-26）。附加的動機子句比對付給妓女的代價，一塊麵包，和與淫婦（有夫之婦）的代價，寶貴生命。淫婦「獵取」人寶貴的生命，很像獵人追捕野生動物，這是通姦必須付出代價的生動意象。接受報酬而提供性服務的娼妓在以色列和猶大是常見的。並非所有的娼妓都遭受譴責，耶利哥城的喇合（書2章）和塔瑪的故事（創38:14-18）就是明顯的例子。但是，一般而言，娼妓被認為是涉及淫蕩行為的可恥女人（創34:31；利19:29，21:7、9；申23:28；耶5:7；何1:2）。然而，通姦更是極令人嫌惡的事。申命記22:22-24就立法規定要將通姦的男女都處死，但是舊約聖經當中找不到確實執行這項刑罰的例證（雖然如此，也得參閱約8:1-11）。

這第九段教導的本文接下來提出兩個修辭問句，也就是提出已有明顯答案的問題（箴6:27-28）。箴言1~9章的十段教導裡，只有這兒出現修辭問句。這些問題用饒富詩意的語言描述性慾招來的禍害，就像6:29的相對子句所清楚表明的。行淫的人難逃懲罰

（字面上是「不會被認為無辜」；參閱11:21，16:5，17:5，19:5、9，28:20），雖然這兒沒有清楚說明是怎樣的懲罰。稍後才指出懲罰是：羞辱、毆打、被激怒的丈夫不接受賠償而施加報復的時候絕不留情。另一個修辭問句出現在6:30，因饑餓偷竊充饑，並不會遭人藐視；即便如此，犯了偷竊之罪的人如果被抓到，就得七倍償還，把自己所有的都賠出來（6:31）。別處經文記載應賠償二、四、或五倍（出22:1-4、7）。但是，與此對比，犯姦淫的卻是毀了自己（箴6:32）。他會遭到毆打、凌辱，要面對不願善罷干休的丈夫激怒的報復（6:33-35）。

結論

本篇教導強調聽從賢哲訓勉，能使學生持守生命的道路而免遭陌生女子傷害。這名女子在這段經文裡指的是淫婦。智慧指引生命的道路且保護人們不受陌生女子傷害，這是箴言1~9章常常採用的隱喻。然而，這名陌生女子的身分是一名淫婦，在這裡這一點是比這部文集裡其他地方都更清楚與詳細的。前文曾提過，家庭不僅是培養、轉化智慧價值的場所，還是哲士具體實踐道德教訓的主要社會情境。藉由這樣的實踐，才能締造家庭與猶太社會的穩定。

神學

當衰弱的猶大，成為在強有力的波斯帝國中掙扎求生存的殖民地，社會、政治環境都不堪一擊時，猶太教正處於形塑的最初階段，面臨文化、宗教存續的嚴重挑戰。參與祭司團體的社會世界並協助他們塑造保守傳統的保守哲士們，構思如何在重建猶太

文化、宗教的期間，確保脆弱社會制度的穩定。這些社會制度包括聖殿與祭司制度、各種形式的智慧學校、地方政府的統治與管理制度、家庭制度。雖然哲士並未明確訓誨人們支持波斯的統治者與帝國，但是他們的道德教訓整體而言很保守是不容懷疑的，當然也不擁護創新變革。如果復興王國是他們的目標，大多也只能隱藏在提到所羅門是智慧傳統的贊助者之題詞的背後。

賢哲們根據一套秩序的社會範型執行他們的任務，這意味著猶太文化與猶太人身分認同的主要因素都已成形。對被擄巴比倫之後返鄉的前幾代，要締造穩定的猶太社會勢必面臨很多威脅。猶太人若放棄成形中的主要生活特色，將會逐漸顛覆猶太文明而導致它的分解與消失。這是說，舉例而言，哲士相信長久持續的家庭制度絕對是確保猶太社群永續發展的基本因素。通姦是影響早期猶太教生存的主要危險；這種背叛行為對家庭的威脅不僅是損害婚姻關係，也在家產繼承、習俗與價值觀上危及家庭凝聚力，甚至往往損害最小經濟單位的生存。在猶大地區，性的不檢點不只是指在不具有十九世紀風氣的古代社會中，以維多利亞式的拘謹觀點所定義的不道德行為。通姦違背婚姻盟約，粉碎強調大團體的需要與福澤的家庭之團結。最嚴重的是這種破壞性行為損壞家庭的經濟生計，危害到家庭成員的生活，毀壞廣泛施行於社會生活中的傳統、宗教、道德教訓之價值。尤有甚者，通姦威脅對猶太人的社會、文化、宗教產生威脅，因為家庭制度乃是形塑猶太人的身分認同與確保成形中猶太教得以存續的關鍵。



第十段教導：被陌生女子誘惑 7:1-27

成文日期與資料來源

箴言1~9章的第十段也是最後一段教導，就是第7章的冗長內容，全部都專注於陌生女子的主題上。這段教導接續2:16-19，5:1-23，6:20-35的相似教誨，將陌生女子描述為淫婦。然而，第7章與之前不同的是，可以看出她極可能也敬拜生殖男神或女神。此外，在這個人物的背後，可能是對猶太教更具重大危險性的事物之極富詩意隱喻性描述：在被擄流亡後初期的波斯殖民地猶大地區，異國宗教、文化對當地猶太人的誘惑。雖然這些教導多半在警惕學生不要被這位謎樣的女子誘惑，與之調情行淫，我們卻應注意到舊約聖經中其它地方也用性誘惑的隱喻，生動地說明宗教信仰上的變節與在文化上遭異族同化（耶3:2-4、12-13、20，4:30-31；結16章；何1~3章）。

第一段經文（箴7:1b-5）將智慧擬人化，和那位魅惑誘人的女子作對比，鼓勵進取的哲士要追求智慧作為自己的情人。毫無疑問的，比擬為智慧的女子並非真有其人，而是以她來隱喻智慧的傳統與哲士的教導。現在，智慧，至少是隱喻性的，開始呈現出愛之女神的不同面向，和那位以不同裝扮出現的陌生女子作為對比。這種詩體的方式與那些積極進取的哲士會遇，並設法培養他們的世界觀，與生殖女神、異國文化，和哲士的教導背道而馳的生活方式對抗。但是，比擬為女子的智慧不是字面意義上的女神，而是將智慧的教導擬人化。在一神論的宗教信仰裡，她只不

過是上帝特質的隱喻罷了。就像敬拜智慧與生命神祇的其他文化中的人，在以色列哲士們的想像中，他們獻身的對象並非一位女神，而是塑造他們的性格且主宰其生存的傳統。這段經文使用新的筆法，首度用第一人稱來表達教師的發言。哲士以自傳型態來敘述冗長的訓勉，描繪那位不肯擁抱智慧女子的呆子終究被引誘而遭受毀滅。

文學結構與詮釋

緊接在老師規勸學生「遵守」他（她）的言語（7:1）的典型勸誡之後，這段訓誨分成五段詩節將內容鋪陳開來：強調應遵從智者的教導，並引介比擬為愛之女神的智慧，力勸進取的哲士現在應當擁抱她（7:2-5）；以第一人稱敘述陌生女子引誘一個愚昧的年輕人（7:6-9、10-20、21-23）；老師在結語中再次回到開頭的訓誡，要學生們（眾子；NRSV：孩子們）聽從他（她）的訓誨，迴避陌生女子的詭計，有許多受害者已不知不覺被引至毀滅。

這段教導使用箴言1~9章裡面常見的訓誨用詞，顯示哲士有他們用來勸勉學生留心聆聽教導的慣常用語和表達方式。開場白（7:1）用傳統的「我兒」或「我的孩子」為稱呼作開場白，訓誡他們要「遵守」（或「持守、注意」；參閱4:21，7:2）這位不知名老師的「言語」（2:1，4:20），並且「珍惜」或「存記」他（她）的教導（參閱2:1b）。老師在第一段詩節擴充了開場白的內容（7:2-5），訓誡學生「遵守我的命令（*miṣwâ*；參閱2:1，6:20）就得存活」，並且「保守我的法則」（*tôrâ*；參閱1:8，4:2，6:20），好像保守「眼中的瞳人」（申32:10；詩17:8）。這隱喻是指有價值且珍惜的事物。呼應之前出現在箴言和申命記的

敘述之語言，現在又被哲士用來向年輕學子強調要將智者的教導謹記在心裡，要將它「繫在指頭上」，並「刻在心版上」（參閱申6:4-9，11:18-20；箴1:9，3:3，6:20-24；耶31:33）。如前所述，這些共通的意象乃表示申命記的作者與編輯者似乎屬於「智慧的文士」之流，他們也提出了箴言與傳道經的保守智慧傳統（參考書目中Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*；以及Gerstenberger, “Covenant and Commandment,” 38-51）。

箴言第7章這篇教導就像6:20-24的訓誡一樣，強調服從老師的命令就能使學生免遭甜言蜜語的「陌生女子」或「女投機者」（NRSV：淫婦）誘惑陷害（箴2:16，5:3-4，7:21）。她的言語比外貌和行動更狡詐，且更具毀滅力量。這名婦女的言語讓毫不懷疑的笨蛋落入她設好的毀滅圈套。但此處經文多了一項承諾（7:4），應許凡順服智者教導的就能得著智慧當情人。文中用「姐妹」和「親人」指稱這位情人。古代近東地區常用「姐妹」一詞指稱情人或新娘（參閱歌4:9、10、12，5:1），「親人」則用來指稱親戚（得2:1），或一位能分享祕密的親密知己和愛人（創19:8；士11:39，21:11）。這些敘述愛與親密關係的用辭，再次表明賢哲們用擬人化的隱喻描述智者的教導猶如比擬為女子的智慧之美麗與吸引人，對抗娼妓、淫婦、生殖女神的努力。

7:6訓誨的文體有了戲劇性的轉變，持續到7:23，從哲士向學生直接發言，改變為用第一人稱講述的語調。這段內容採用自傳文體發表第一手的觀察，這位教師現在提及暗中看著一個年輕人被陌生女子勾引，她不僅利用美色誘使他求取被禁止的愛，更讓他落入始料未及的死亡痛苦中。

箴言7:6-23的論述分成三段詩節：6-9、10-20、21-23節。以

自傳體論述是智慧文學中常見的論述模式，不只是在以色列和猶大，在古代近東的其他地區也很常見（Perdue, *Wisdom and Creation*, 198-202）。傳道書就是這種由敘述者根據自己的體驗向學生發表觀察心得與反省的自傳文體之最佳範例。其它的例子包括約伯記第三章，約伯比對自己從前蒙福的光景與當前不幸的遭遇之獨白（伯29~30章），以及他誓言自己無辜遭殃的內容（伯31章）。智慧詩篇裡也有一段詩節是採用這種敘述文體（詩37:35-36）。

在希臘文的七十士譯本與敘利亞文的文本裡，箴言7:6-9這段論述使用第三人稱的動詞，意指那位陌生女子是旁觀者。相反地，馬索拉經文（譯註：Masoretic Text，猶太聖經學者於十世紀所整理出來的統一標準版希伯來聖經）則使用第一人稱動詞，這似乎意指發言者是老師或比擬為女子的智慧。以自傳文體來敘述，意指觀察愚昧人的受誘惑與滅亡的，既不是老師也不是陌生女子，而是比擬為女子的智慧本身。「從我窗櫺之間往外觀看」的表達方式和迦南地敬拜生殖女神（亞拿特Anat、亞舍拉Asherah、）的宗教信仰之藝術表達技巧有關連。在撒瑪利亞、亞斯蘭·塔戌（Arslan Tash）、寧錄（Nimrud）、可撒巴（Khorsabad）發現的腓尼基象牙飾板，就很藝術地描繪一位女神這種特別的姿態。無知的人不去比擬為女子的智慧住處追求研習與理解的愛筵，反而前往陌生女子的家滿足肉體的愛慾，這兒所指的是與淫婦或生殖女神（亞舍拉？參考Albertz, *History of Israilite Religion*, 1:85-87, 193-94）的信奉者通姦。

有大量證據顯示這位淫婦也是一位生殖女神的信徒。這勾引人的蕩婦告訴那愚昧的少年人，她正在獻合一的祭，該祭儀的目

的是透過儀式讓神明與信徒結合（7:14；參閱利17:11-21；撒上9:11-13）。在獻祭儀式中將油脂和內臟燒化給神明後，司祭人員和獻祭的當事人分得祭肉。祭品帶回家後可舉行獻祭的宴會，邀請賓客用餐。這種與神明合一的獻祭是一種許願的祭儀，當事人在獲得神明應允所求之後去還願。這陌生女子的穿著打扮像個妓女（箴7:10），她纏住少年人，說她才剛還了願，邀他回去一同上床尋歡，因為她丈夫遠行作生意去了，要到月圓時才會回來，這是古代近東地區的人相信是適合旅行的好時機。這個女子很可能是邀請這無知的笨蛋去赴通姦的幽會，除了共享祭肉還參與禮讚生殖力的儀式，讓她可以向她的神明還所許的願。這篇教導以生殖女神來代表比擬為女子的智慧，而陌生女子則是一位敬拜生殖女神的蕩婦，為接下來描繪比擬為女子的智慧，將陌生女子比作愛之女神的詩篇作好文字轉換的準備。兩者都極力誘使無知的人去擁抱她（9:1-18）。

接下來的7:21-23是對那無知笨蛋之死的可怕描述。比擬為女子的智慧再次發出警告，要人留心那魅惑人的言語會勾引人去經歷毀滅。經文用屠宰與狩獵之生動又令人反感的意象來描述毀滅的情景：好像「牛」往「宰殺之地」，像「雄鹿」跌進陷阱，被「射穿心窩」，如同「雀鳥急入網羅」。無知的人就像這些愚蠢的動物，不曉得自己的愚昧將會付上生命的代價。

在這篇冗長教導的結語部分（7:24-27），哲士又回到起初的規勸，再次鼓勵人們聽從教導。召喚他（她）的「眾子」或「孩子們」順服訓誨之後，老師最後規勸他們不要和那群被「陌生女子」陷害的人一樣，被她殺戮的人「而且甚多」（7:26）。她那勾引人的住處就是通往陰間的途徑，是下到死亡之室的門路（結

32:20-32)。我們在這段經文看到對讓無以計數戰士赴死的戰爭與愛情女神（例如亞拿特女神），以及對統轄陰府的神明莫特王子（Prince Mot）的神話之呼應。哲士在結語訓勉學生不要被陌生女子勾引，她的住處會讓受害者赴死。

結論

第十段也是最後一段教導，完全專注於論述「陌生女子」的主題。在此不僅看得到比擬為女子的智慧與陌生女子作對照，也看得到親密性關係的語言被顯著地運用。哲士將他們的傳統擬人化為一個美麗又迷人的女子，在這篇教導中則說她是親密愛人。他們其實是從古代近東生殖女神的神話寶庫取得此意象。生殖女神將生命、財富、洞察力賜予她的情人；智慧，即哲士教導的擬人化，取代了生殖力崇拜宗教的世界裡極受崇敬的女神，這些女神的信徒們相信她有同樣的權能可賜福追隨她的人。然而，賢明哲士在這篇教導警告人們提防陌生女子，因為她所賜的是死亡而非生命，是毀滅而非拯救。

將智慧比擬為愛之女神後（7:4），教師讓她注意到陌生女子大刺刺地用吸引人的言語和香甜的擁抱誘使一個愚昧的少年人落入她的陷阱。這女子慢慢地勾引他上床，終至毀了他。這位陌生女子在此不僅是背叛丈夫的淫婦，也是生殖女神的信徒，她的胃口難以滿足，就像迦南宗教的死神莫特王子張大口，擊倒無數受害者，讓他們步上死路。與這篇教導息息相關的不僅是避免通姦行淫，也要拒絕敬拜生殖力的宗教信仰與其對波斯統治初期成形中猶太教的威脅。

神學

從被擄巴比倫的流亡返鄉後那些年間，在殖民地猶大有兩種宗教信仰爭相吸引年輕人忠誠擁戴。改頭換面的猶太宗教，成為以妥拉和耶路撒冷聖殿為主的祭司宗教，受到已在以色列定根了數世紀之久的生殖力敬拜宗教威脅。這種宗教一直延續至波斯、希臘、羅馬時期，儘管它是以各種不同形式呈現。與這異教對抗的武器包括賢哲們的教導。他們相信藉由形塑明智的性格，並具體實踐被證實的美德，雅威宗教（Yahwistic religion）與明智的道德生活就能夠維持不墜。比擬為女子的智慧會將她本身以及她所配戴的福氣賜給蒙她恩寵的人。但是「陌生女子」與她的夥伴，即通姦、賣淫、愚蠢，等著讓被她美色迷惑的笨蛋死亡。不僅愚蠢的人與陌生女子調情而不知不覺陷入危險，在波斯統治初期形成的猶太教也面臨危機。猶太教和比擬為女子的智慧結盟才能平息被蹂躪的險狀。她是賢哲教導的具體化身，能夠提升、擴展智者的生命，且讓發展中的猶太生存之道得以存續。



比擬為女子的智慧：智慧形同老師、天上的女王、上帝的孩子 8:1-36

文學結構與詮釋

箴言第8章是一首極具藝術性的詩，論述比擬為女子的智慧，

共由四個段落所組成：教師介紹比擬為女子的智慧（8:1-3）；比擬為女子的智慧對無知者的邀請（8:4-11）；比擬為女子的智慧像天上女王一般施行統治（8:12-21）；比擬為女子的智慧在宇宙天地間扮演的角色（8:22-31）；比擬為女子的智慧提出關乎生命的教訓（8:32-36）。

教師以兩個修辭問句開始這首詩，問道，比擬為女子的智慧豈不是一位四處漫遊講學的老師在邀請人們來跟她學習。答案當然是肯定的。老師接著形容智慧所到之處，看來她似乎走遍城市，邀請人來學習智慧課程：道路旁的顯眼處、城門、城門的入口。在下一段，比擬為女子的智慧提及她自己如同老師一般，邀請眾人來跟她學習（8:4-11）。最後一段結語似乎又是比擬為女子的智慧在發言，現在她的身分是老師、是天上女王、是上帝的後嗣與創造天地萬物的器皿，她開口傳講一則訓誨（8:32-36）。由此可見，這段首尾呼應的內容基本上強調的是智慧形同老師。中間兩段詩節論及比擬為女子的智慧在上帝眷顧的作為中（8:12-21），以及在創造中扮演的角色（8:22-31）。這種文學架構的突出功能顯示，上帝創建宇宙並掌管天地萬物與人類歷史的智慧是無知者的指導者，也是以精心雕琢詩篇形式呈現的明智教導之具體化身。

這段經文的風格與1:20-33類似，比擬為女子的智慧變成一個四處漫遊講學的老師，尋找無知的人且邀請他們來研習她的教導（8:1-3）。這個邀請的背景是城裡和各個重要地點，老師可能在那兒尋找未受過教育的人，說服他們來開始研習智慧。智慧學校授課的地方似乎是在這些地點，而不是在屋子裡或其它與現代教育相關連的建築（參考Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs*）。

不過分地說，我們對古代希臘世界的學校有相當的認識，而在這較後期的文化裡，到處行遊講學的老師也是廣為人知的。老師和哲學家們周遊各城鎮去招收學生來接受他們的知識課程。學生或他們的家人可能會支付某種形式的學費給老師。說服人們來求學的講辭就是一種訓誨，目的是邀請並勸說學生進門學習，這樣的勸勉既是「勸誡」也是「斷言」，也就是塑造無知者的道德生活與證實教導價值的教誨。雖然1:20-33與8:2-3都記載比擬為女子的智慧到處旅行，顯示出這是普遍的做法，但是我們並不全然確知以色列和猶太人的老師是否也四處漫遊尋找學生。此外，西拉子提到智者爲了研習智慧而旅行至外國（傳道經39:4）。

除了城市是發佈智慧教導的場所之外，這首詩開始的幾行也把天地描寫成比擬為女子的智慧漫遊講學、傳授她教導的城市現實（urban reality）。因此，比擬為女子的智慧走向高處，大概是市中心的衛城（譯註：古希臘市用以據守的城堡）去發出她的邀請（參閱箴9:3、14）；她也在城門入口處與通往市中心的路旁發出呼籲。智慧在人們作生意、居住、組織社會生活的世界取得位置，找尋願意跟她學習的人。這個意象的運用，使得上帝以智慧的形式內在於實存界的概念，顯得既真實又給人深刻的印象。在以色列和猶太人居住的世界，神話的經典往往把宇宙，也就是人類居住的世界，描繪成一座城市。重要的城市，例如政治或宗教首都，被視為現實的中樞，也是主要的神明或眾神的居所。創造並眷顧天地萬物的神明或諸神，在此藉由神明制定的規則、神殿的禮拜儀式、人類的儀節來維繫天地間的秩序。在這裡，那些神話性與歷史性的混沌勢力，都不能毀滅賜與生命的天地秩序（參閱詩46，48，76篇）。像耶路撒冷這樣的聖城，裡面有神明揀選

的王朝和殿宇，或偉大的神明或諸神居住的聖所，就成為連結天地的城市。

所謂「道旁高處」（箴8:2；參閱撒下9:12-25，10:5、13；王上3:2-4；耶19:5，32:35）似乎是指古代近東地區城市裡的神殿之地理位置。神殿通常位在城市的最高處，意表神明的超越性之圖像，也代表著神明居所的入口。或許就是因此，古以色列才通稱神聖的地點為「高處」（丘壇）。除了神殿之外，王家宮殿也建在高處，部分原因是便於防衛，另一方面是在視覺上象徵君王威嚴的權柄。皇宮確實常常緊鄰城裡的神殿，有時甚至屬於同一建築群，讓君王可以合法主導禮拜儀式而取得統治國家的權柄（參閱王上5~9章）。耶路撒冷的聖殿位在高處（參閱耶17:12，31:12；結20:40），所羅門的宮殿似乎也是如此。因此，老師在8:1-3採用城市好比天地的神話意象，談起比擬為女子的智慧發出邀請，請人們來向她學習。凡是願意學習智慧的就能分享上帝的智慧賜予生命的權能，以及祂創造天地並加以維護的秩序。連結天地的不單是君王與聖殿，還包括智慧本身。

比擬為女子的智慧出現在城門口（箴8:3；參閱箴1:21），也展現出城市的重要意象，因為這個地點是交通、貿易要道，也是處理法律訴訟的場所。主要的城門是一座相當大的建築物，包括幾個多種用途的空間，從供大眾處理交易事務乃至舉行法律聽證（例如撒下18:24、33）。先知會來到城門口宣告審判與拯救的神諭（摩5:12、15），而法庭也在城門口傳喚相關人等以解決法律爭議（撒下15:2；伯29:7）。當老師聚集學生在這些建築物裡從事教導時，商人可能也在城門堆疊貨品，向進出的旅人展示。比擬為女子的智慧在城門口向人群發出邀請與訓勉，就是從人類社會

組織與生活方式中取用這麼重要的活動、貿易、司法、教學之意象。智慧變成中間人，在社會秩序與維護天地萬物生存的教導當中成為媒介。

比擬為女子的智慧之實像不僅是城市的中心，在它的範圍裡有眾多居民及客旅過著他們的日常生活，她的實像也是人類居住其中的宇宙。有一段時間，人們質疑超越的上帝如何參與人類的生活，比擬為女子的智慧呈現的既非人類靈性的靜思默想，也不是藉著禮拜儀式或虔誠交託奧祕地與上帝會遇。比擬為女子的智慧進入人類生命中的寬敞大道與偏僻小路，去教導凡願意領受她呼召的人。她向人們提出生命之道，讓他們有辦法與世界和諧共處，在所有日常追尋的事上，從作生意到家庭生活乃至於政治活動，都經驗到成功。智慧在此並非指從現實世界逃脫，而是充實完整地參與上帝親自創造的人類現實。比擬為女子的智慧變成天地間的媒介，在上帝與受造的人類之間擔任中間人。

敘述者的語態在第二段詩節（箴8:4-11）從隱含的哲士以第三人稱敘說，轉變為比擬成女子的智慧以第一人稱在向人類發表勸言（參閱箴1:21、24、28，9:3）。比擬為女子的智慧現在親自邀請未曾受教的愚昧人來跟她學習。這項邀請顯然不是只限於以色列民、猶太人、有錢人、有權勢的人，或男人，而是包含全人類的普世性邀請，因為智慧是開放給凡願意接受而來學習的人的。雖然如此，實情是更為實際的，哲士與他們的贊助者（例如宮廷中的人、殖民地政府官員、祭司制度的相關成員）是特別訴諸家境富裕的人，他們的家庭有能力負擔學生的教育費用，他們期望自己的孩子能進入職場與社會政治圈，取得某些實質利益與重要地位。但是，正如我們之前所見，比擬為女子的智慧並非只是智

慧傳統的具體化身。她也是上帝的「聲音」（參閱賽40:3、9）、哲士的教導、天地萬物的秩序、受智慧訓勉所引導的審慎行爲。

第二段詩節（箴8:4-11）表明比擬爲女子的智慧主張她的話語誠正無僞，她的教導是可靠的真理。她像一個老師發言，強調自己教導的內容確實可信。她說的是「崇高的事」、「正直的話」、是「真理」、是「公義」又「明確」的話。她否認自己說的包含「憎恨邪惡」，她的嘴不說令人嫌惡的事，她的話沒有歪曲、沒有乖謬。這些互相對照的言語特徵，顯示出哲士對話語所持的重要認識，言語不但擁有創造、支持生命與福澤的真理之力量；但是，倘若是虛謊與敗壞的言語，就有蹂躪、摧毀發言者與被謊言騙的人的能力。的確，哲士認爲說出來的話有能力塑造一個人的品格，影響一個人成爲愚昧或明智、正義或邪惡。言語成爲塑造人生的力量，可以指引愚昧人與智者的行爲。因此比擬爲女子的智慧在8:10-11以老師的身分，再次向學生表明她所能給的比珠寶、比他們渴望的一切都貴重。確實沒有什麼比得上智慧（請特別參閱箴3:13-18）。

比擬爲女子的智慧在這首詩的第三段詩節（8:12-21）打扮成天上女王的樣子，也就是採用生殖女神的隱喻來表現上帝治理世界，並賞賜生命、財富、尊榮、昌盛（8:18；*šēdāqā*這個字在NRSV裡譯作「昌盛」；但是最好以「公義」來瞭解，也就是瀾漫在宇宙中，管理並維護人類社會，使君王和統治者有能力聰明地掌管國事的公正秩序）。作者從古代近東地區掌管戰爭、智慧、生殖力的女神之神話取得這個意象，描述智慧像一位王家女神、天上女王那樣發言，她不但有能力可以賞賜生殖力與智慧，還有統轄世界，指定君王、貴族稟公治理世界（8:15-16）的權能。她

賜予君王能創造生命的審慎謀略，以擬出成功的計策且明智地統轄國事。國家的社會、政治結構乃是仿效廣大宇宙的秩序，如此才能體驗到穩固、成功與蒙福的境界（參閱伯12:18，36:7）。

然而，縱使上帝藉由比擬為女子的智慧任命統治者，條件是愛她並追求她成為自己所屬的人對她的接受。以情愛的意象加以修飾的這種語言，持續表達出那些要成為智者的人對於聰明的熱切追求。曉得古代近東地區生殖女神的神話故事的人，就會熟悉這種類型的語言。那些生殖女神會報賞身為她的子嗣的人類，或賜福給至少會愛過她的情人們。比擬為女子的智慧報賞成功地追求並擁有她的人，讓他們得到傳統哲士最為珍視的寶物：「財富和榮譽」、「恆久的財富和昌盛」（Murphy, “Wisdom and Eros in Prov.1-9,” 600-603）。最後，比擬為女子的智慧再次主張，她的恩賜比人類經常視為最珍貴而加以追求的「黃金」、「精金」、「最純淨的銀子」更寶貴（箴8:19；參閱箴3:13-18，8:11）。因為比擬成女子的智慧本身「在公義的道上走，在公平的路中行」，所以她賜給仿效她的行為並遵從她教導的賢哲們物質上的禮物（8:20-21）。這與所羅門領受的恩賜相似，因為他只求「治理上帝子民的聰明才智」（王上3:9-14）。這些將智慧與申命記的律法結合在一起的「明智文士」，在列王紀上當中就使用了申命記這種精煉的智慧語言。

比擬為女子的智慧在箴言8:22-31繼續以第一人稱語態發言，她在這首自我稱頌的詩歌中述說自己的原始來歷，她是創造者的後嗣，成為祂心愛的孩子，很快就擔任天地之間的媒介。這首論述智慧的詩最引人注目的意象，就是以父母來形容耶和華。智慧是最先被「創造」（箴8:22；qānâ字義是「為父親所生」），且

被「生出來」（箴8:24-25；*hûl*字義是「誕生」）。*qānā*這個動詞可意指「獲得」，表示得著智慧（1:5，4:5、7）或買了某些東西（出21:2就用這動詞敘述買了一名希伯來奴隸）。這個動詞也帶有「創造」的意思，因此上帝「創造」天地（創14:19、22）或上帝「創造」人類（詩139:13）。這個動詞若是指稱「創造」，它具有生育的特定精微意涵，和申命記32:6敘述上帝創造以色列（作以色列的父）一樣。*Hûl* 這個動詞更是特別用於敘述在產痛中扭動打滾（申32:18；伯39:1；詩51:5，90:2）。因為這是被動語態的動詞，顯然智慧說的是耶和華將她生出來。在這種生產的隱喻裡，耶和華被描述為智慧的父母親，「創造」她成為首先誕生的受造物（參考Perdue，*Wisdom and Creation*，89-91）。

《NRSV》將8:22的*rē'sît darkô*譯為「在祂造化的起頭」，這樣的翻譯或許是和創世記1:1相呼應（*bērēsît*「太初」或「當〔上帝〕開始」）。箴言8:22所要表達的意思更像是「祂最初的〔創造〕作為」或「最先誕生的受造物」（參閱伯40:19；詩78:51，105:36）。「最初」這個詞彙表示智慧是上帝首先創造的事物，也意味著智慧是上帝創造的事物當中最優秀、最有價值的（「初熟的果實」就是一例；參閱摩6:1、6）。在以色列和猶太的社會，長子享有特權（創43:33），可繼承雙份的家產（申21:17）。人們期許長子在父親過世後，最終會成為家庭的領導者（參考Perdue et al.，*Families in Ancient Israel*，191）。然而，在箴言8:22-31這首詩，智慧卻是一位女性的後代。這首詩打破了男性較有價值的社會習俗。8:22的「造化」（*derek*），在箴言別處經文裡通常指的是通往智慧、道德行動，或生命進程的「道路」（箴2:8，3:6、23，4:26，5:8、21，10:29，11:5，20:24，29:27，31:3），「祂的

作為」 (*darkô*；和合本：創造) 似乎是指創造或創造的行動 (伯26:14, 40:19)。

《NRSV》將8:23的動詞譯為「我被建立」 (*nissaktî*)，表示下列兩種動作之一：「倒出來」 (創35:14；出25:29)，可能反映出生產過程中子宮破水；或是「設立」，意即統治者開始執行王權 (詩2:6)。第一種意思可將創造的意象比擬為生命的誕生，而第二種意思則表示比擬為女子的智慧在宇宙中享有王家身分。兩者都是上帝的創造與眷顧之隱喻。

接下來8:23b-26這段經文，是古代近東地區眾多關於創造的經典慣用的固有公式。每一行的引言都是「未有……」或「……之先」。在哲士和創作神話的人想像中，都認為萬物受造之前是沒有生命、沒有形體或樣式的混沌。因此創造並不是從一無所有來開始 (*creatio ex nihilo*)，亦即不是從無造有。在上帝賜予生命，更新變化、塑造的行動之前，只有黑暗、眾水的巨大力量，和非生命的存在 (參閱創1:1-2)。上帝從混沌當中著手創造，描述的是現實世界乃由三個部分所組成：大地、深淵、穹蒼 (天)。有高山作為頂住宇宙的柱子，「在淵面的周圍劃出圓圈」 (所謂淵面就是混沌；箴8:27)，「使穹蒼堅硬」 (8:28)。由此可見，創造是精心規劃與建造穩固的實存，上帝就像建築師一樣，祂的仔細作為確保宇宙不致崩塌 (參閱伯38:4-6)。

在8:29，耶和華發佈兩道命令。首先「為滄海定出界限」，「海」指的是迦南神話中主宰大海的亞姆王子 (Prince Yam)，他和生殖神明巴力大戰，爭奪大地的領導權。亞姆王子是混沌，也就是威脅天地萬物秩序的大海之化身。這第一道命令，即話語創造性能力的例子 (參閱詩33篇)，設立了界線不准亞姆王子跨

越而摧毀富饒的大地。第二道命令是「立定大地的根基」。原文中的 *hûq* 意指「立法規定」（NRSV：標示出）。這些反映法庭審判的命令，讓剛剛創建的創造穩定，並得以永續生存（參閱伯 38:8-11）。

箴言 8:30-31 是這首關於比擬為女子的智慧之冗長詩篇當中最令人費解的部分。尤其是比擬為女子的智慧形容自己是 *'āmôn*，《NRSV》將它翻譯為「傑出的工作者」（耶 52:15；參閱在歌 7:1=太 7:2=7:1 的 *'āmmām*，很可能是指「手藝精巧的工匠」；和合本：工師）。這樣的翻譯暗示，智慧是設計並建造宇宙的建築師。可是如此翻譯卻和文脈不甚吻合，因為 8:27-29 描述耶和華是建築師。所羅門智慧書 7:22 支持此一觀點，描述比擬為女子的智慧是位工匠（*technitis*）。然而，或許更精確的翻譯應當是「幼兒」（參閱 *'āmān* 「養育、培育、教養」嬰兒或幼兒；民 11:12；得 4:16；撒下 4:4；斯 2:7；賽 49:23；哀 4:5）。在這首詩先前的內容中，比擬為女子的智慧說她是被父母所生。如果後者的翻譯正確，意思就是說智慧是耶和華所喜愛，持續（「每日」）養育栽培的孩子（賽 66:12；耶 31:20）。智慧則像個小孩子，在她的父上帝面前歡欣玩耍。她因耶和華有人居住的世界而歡喜（*sāḥaq*，8:31，「盡情歡樂」；參閱耶 30:19，31:4；亞 8:5）。智慧像幼兒一樣在父母面前歡躍玩耍，作者運用這樣的想像述說智慧是諸天與人類居住的世界，或創造者與受造世界的連結者。智慧是上帝的屬性，能克服超越的創造者和世人居住之世界的距離。耶和華喜愛具有神性的智慧所呈現的特質與作為，這就是讓天地萬物得以存續的能力。

結語（箴 8:32-36）再次將智慧描繪成一位老師，使得以開場

白和第一段詩節作為開始的這首詩（8:1-3、4-11）得以形成完整的體系。基於她的角色是天上女王及神所愛的孩子，如今她再次邀請她的「眾子」聽從教導並持守她的道路。上帝用來創造並維護世界生存的智慧，現在要賜給人們。藉著具體實踐智者的教導，人類就有機會體驗創造維護生命的能力，並透過個人的行為為維護宇宙和人類社會的秩序貢獻一己之力。

在結語的邀請當中，智慧兩次使用「有福」（快樂）（'ašrê，8:32、34）這個字。我們先前已在3:13-20提到，「有福」（快樂）指的是幸福安康的狀態，是哲士靠著融入智慧而進入的狀態。透過研習與實踐智慧，學生會變得明智，或能夠進入最好稱之為「聖賢」的存在狀態，也就是藉著明智的美德形塑其性格的存在模式（8:33）。

結論

這首論述比擬為女子的智慧之長詩，想要運用上帝屬性的隱喻之擬人化來呈現智慧傳統，而從哲士的觀點觀之，這或許是上帝的重要特質。這是上帝在創造並眷顧引導世界以及居住其中的人類時所運用的特質。神的智慧因此成為老師來訓誨未曾受過教育的人，好讓他們能分享創造賞賜生命的權能。但是她也是天上的女王，揀選統治者，並將生命與謀略賜予他們，以便他們能夠明智又妥善地治理國家。擔任這個角色的智慧告誡說，君王和統治者是憑藉神所授予的權利施行治理，這種保守的教導意在從底層加強支持波斯統治初期社會政治和宗教信仰的秩序。

智慧也成為上帝的孩子，出現在天地間，並且活躍於其中。受造的萬物中最有價值的就是智慧，她成為創造者與受造的世界

之間的媒介。在人們越來越認為耶和華是超越的神，也就是祂和人類所居住的世界相距遙遠，因此不是人類的知識與經驗所能理解的時期，擬人化的智慧和她所具體呈現的傳統，成為認識上帝的方法。智慧傳統越來越成為接受上帝啓示的主要來源，直接教導人們有關上帝的事和上帝對人類行爲的旨意，也讓智者能夠正確觀察自然界以及宇宙的運作，從中獲得一些對創造者的深刻理解。

神學

比擬為女子的智慧在箴言第8章扮成哲士，邀請學生來跟她研習智慧課程。她也擔任天上女王，揀選君王來治理，並供給他們財富與理解力的恩賜，好讓他們能明智地把國家治理好。對智慧抱持這樣的認知，讓哲士能夠述說持續引導宇宙萬物的上帝對世界的眷顧，表明祂仍持續引導著天地萬物；同時也讓賢哲們提出，在位統治的君王是從上帝，亦即創造者，的智慧領受合法統治權的神學論據。

這首詩同時也把宇宙想像成秩序井然的居所，是由上帝擔任建築師構思建造的。祂運用智慧建造具有藝術氣息且統合完善的建築物。除此之外，耶和華建造穹蒼來保護大地並為大水定界線，命令亞姆王子不可逾越邊界，好讓天地萬物得以生存。經文在此並未暗示創造者與混沌惡魔在宇宙間的對抗（參閱伯40:1～42:6；賽51:9-11），天地萬物之所以不受威脅地存續，是藉著上帝和智慧的命令所具備的管理與維護能力。只有傻瓜才會拒絕賢明哲士的教導，也就是拒絕比擬為女子的智慧前來研習追求智慧、學習以審慎和維護生命的方式行止的邀請。他們將會傷害美好的

受造天地，損毀太初就已設立的生命秩序。相反地，接受比擬為女子的智慧邀請，追求她，像對待心愛的情人一般擁抱她的學生，就會發現並體驗到生命中一切有益的特質。哲士至少能貢獻微薄的力量來維護天地萬物的秩序，並且使其持之以恆。



論智慧和愚昧的詩：競相贏得人心 9:1-18

成文日期與資料來源

第一部文集的最後一章，再次呈現波斯統治初期猶太傳統與外國文化間的衝突。本章極可能也屬於傳授智慧思想的學校所教導的內容，談及「兩條道路」向以色列及猶太的年輕人介紹它們自己。至此，這部文集已將智慧擬人化為明智的老師，邀請無知的學生前來跟隨她的生命之道；她也是上帝頭生的、心愛的孩子，頗得創造者歡心；智慧見證並參與現實界的創造；她是天地之間的媒介；她是天上的女王，眷顧、統治著人類居住的世界；她是一手賞賜財富與尊榮，另一手賞賜長壽的女神。現在，經文將她描繪成生命的女神，為自己建造宮殿，開始舉行她的崇拜儀式，差女僕出去邀請無知的人來參加她的生命盛筵（9:1-6）。比擬為女子的智慧在這場盛筵的背景下，又重新扮演老師的角色，向那些渴望跟她學習的人發表最後的訓勉（9:7-12）。

智慧女子的這些隱喻背後所依據的是，古代以色列及初代猶太教的賢哲們在法庭、聖殿、城市中的學校裡發展出來的智慧傳

統。這樣的傳統融入賢哲們視為猶太生活之基本要素的美德，再予以傳承、教導，並納入個人與社會的生活裡。教育、尊榮、財富、長壽、家庭生活的價值都被納入社會和宗教的保守主義裡，藉以勸誡人們不要從事激進的改革活動和不法的行動，避免落入會暗中破壞殖民地、國家宗教、傳統家庭生活安定現狀的行為之圈套。

在第一部文集裡也經常看到作者將這類激進狂熱、設圈套陷害人的行為擬人化，通常稱之為「陌生女子」。「陌生女子」是涵括許多意象的詞彙，全部都有著「愚昧」的不可或缺特徵。有時她是蕩婦，放棄年輕時許下的婚姻盟約，去勾引未加防備的傻瓜（2:16-19，6:24-35）；有時她是娼妓（6:26）或外國人的妻子，導致愚蠢的人遭到毀滅，且掠奪傳統家庭的財產與尊榮（5:1-23）；有時，她是崇拜生殖女神並設下圈套讓愚昧的人落入不法性行為的誓約中的淫婦（7:5-27）。上述各個情況都顯示，與陌生女子調情將導致愚昧的人毀滅與死亡。

現在經文描述她是被比擬為女子的愚蠢（Woman Folly），是聒噪又肆無忌憚的娼妓，坐在城鎮的高岡上自己家門口，邀請傻瓜進去享用她粗劣的飲食。接受她邀請的笨蛋就盲目地進到她的屋子裡，結果卻發現是進入死亡的境地了。這位在箴言裡常見的人物也代表某些比愚昧及通姦的放蕩行為更嚴重的事。她代表異國宗教、文化的誘惑，導致猶太人不再持守自己傳統、美德與價值觀的威脅；藉著徹底背叛、或是慢慢被同化、或因為不智的行為，甚至是恐怖活動而毀了想在波斯統治初期求生存的保守猶太教。家庭、宗教與某些在大波斯帝國中的猶太人身分認同之判別標準，是比擬為女子的智慧和她的敵手——比擬為女子的愚蠢之間

衝突的真正原因。

文學結構與詮釋

箴言9:1-18是一首優雅的詩，包含兩段詩節（9:1-6、13-18），圍繞著一則簡短的訓誨，我們再次在其中清楚聽見比擬為女子的智慧所發出的聲音（9:11「藉著我」就是指9:10的智慧與知識）。這兩段詩節對照了比擬為女子的智慧邀請無知者來赴生命的盛筵，以及比擬為女子的愚蠢企圖勾引無知的人去參加通往死亡的宴會。這種二選一的智慧教導令人想起申命記和持申命記觀點的講章裡的勸勉，說到順服或不理會妥拉是攸關生死的選擇（申6:1-3，8:11-20，11:13-17，28:1-68；書24:2-28；耶7:1-15）。比擬為「女子的智慧」最後一次在這部文集裡開口發言，她再次覆述該文集的重要開場白：「敬畏耶和華是智慧的開端」（箴1:7），而形成令人矚目的前後呼應之結構。唯有智慧能將長壽賜予跟她學習的人。

這首詩的開頭（9:1-6）和結尾（9:13-18），無論是文法的安排或論述的題材都非常相似。兩個主題（智慧Wisdom及愚蠢Folly）都是以第三人稱來述說；她們都發出邀請，企圖說服無知的人來分享她們的食物。雖然如此，有關比擬為女子的愚蠢之詩節，添加了開頭詩節所沒有的要點：接受愚蠢邀請的傻瓜，他們的命運被生動地以死亡的詞彙加以描述。愚昧的人參加了愚蠢的宴會，成為赴死的賓客。

這首詩用比較不那麼隱晦的方式，述說哲士邀請無知的人來研修他們的課程，好讓他們找到生命，又能避免遭到愚昧的人、娼妓、淫亂、拜生殖力的宗教設好的圈套陷害，而背叛了自己的

宗教與文化，被外國文化同化。愚蠢和智慧之間的鬥爭是真實的。這是兩種差異極大的生活方式相互激烈抗衡，哲士認為這會導致兩種截然不同的後果：生與死。

這首詩開頭就清楚描述，智慧像生殖女神一般，建造自己的房子（宮殿或聖殿），立了七根柱子，然後差她的女僕去邀人來參加奉獻的盛筵。我們可依據不同方式來瞭解她建造房子的意義，從創造宇宙（她很像一位建築師在設計、建造世界），到建造宮殿、聖殿，或是塑造智慧傳統，或是寫作一首詩的文學創作（第9章裡面這首詩），或創作包含十則教導與幾首智慧詩歌的長篇文集（1~9章），或是建造一間很有貴族氣派的房子，到建造一棟讓學生研習與居住的房子。如果我們記得第8章那首引人注目的詩所描述比擬為女子的智慧，就會覺得她建造的行動似乎代表了好幾層意義：她是宇宙的設計者和建造者（箴8:30裡面 *'āmôn* 就是建造者；所羅門智慧書7:22），她是天上女王，以建造她的宮殿開始掌權統治，並舉行獻殿儀式的盛筵（箴8:12-21），她是為那些來研習她課程的人建造住處（8:32-36）。將上述意象融入這首宏偉的詩所指的建築，就明白智慧乃是上帝創造與維護的權能，是充滿生命的宇宙源起和持續的基礎；智慧具體成為智慧傳統也化身為智慧的教師，將生命與福樂賜予所有選擇學習智慧的人。

智慧立了七根柱子（希伯來文似乎應理解為「鑿成七根柱子」），所描繪的意象是鑿石工人在修飾才剛從採石場運來的圓柱（參閱代上22:2）。這些柱子像是用來支撐大型公共建築的屋頂，可是所羅門建的聖殿卻在門廊外安放兩根單獨聳立的柱子（王上7:15-22、41-42），那可能只是象徵性的柱子，沒有什麼實際功能。所羅門的這兩根柱子包含了立碑的用意（希伯來文的

maṣṣēbôt 代表迦南神殿裡的神明)，也是在地面上支撐宇宙穩定的柱子（伯9:6，26:10-11；詩75:3）。智慧立了七根柱子，「七」這個數字也引發許多解釋，包括意表建築物的寬敞（因此看得出是宮殿或聖殿），或是指宇宙中的行星。

對於9:1所述智慧的行動，最令人信服的主張或許是解釋成她在為上帝興建居所，以此作為神學上的及宇宙論的象徵。耶和華的居所在耶路撒冷聖殿的神話性象徵（請特別參閱詩46，48，76篇），與迦南神明巴力建造他的宮殿來表達他在相關的諸神當中有其正當地位，是兩個相似的例子。列王紀上5~8章敘述如何建造耶和華的聖殿，從烏加列（Ugarit）找到的巴力宗教經典則記載為巴力建殿的事情。這些修建殿宇的行動都指出相關的神明統管世事，且憑祂的旨意維護世界的生存。以耶和華的例子而言，是祂呼召並持續統治以色列，在該國犯罪時予以懲罰，但是當他們忠於耶和華時，就報賞之。而巴力的情況則是征服了混沌惡魔羅丹（Lotan），羅丹卻在他的謀士亞那特（Anat）協助之下，贏得控制部分宇宙的權力，和陰府的主宰莫特王子共享統治權。這兩份記述都詳細說明建造殿宇的經過，接著以盛宴來承認他們神聖的地位和主宰身分—耶和華在天地萬物及國家的歷史中掌權，迦南宗教則暗示巴力主宰人類的生活。

如果透過這些觀點來理解，智慧建造她的房子並鑿出七根柱子，極可能象徵她擔任天地間女王的身分。她在創造的過程就在場；她或許是耶和華所倚靠來完善地建造宇宙的建築師。她也成為持續地維護生命架構與現實世界存在的那一位。藉著承認她的統治，無知的人至少能認識一部分的上帝，獲得保障自己生命的必要指導，並且對社會及世界的穩定與延續有所貢獻。

智慧完成她的建築工事後，殺宰牲畜（似乎是祭品），調製美酒，擺設餐桌。然後差派女僕出去，在城裡的最高處邀請無知的人前來共享她的豪華宴會。因為酒、肉都很貴，一般老百姓很難得享用，通常是作為祭典饗宴的美食佳餚。智慧差遣女僕發出的邀請，與歡慶耶和華和巴力正式展開統治的慶典之邀請相類似（箴9:2-6）。這時，來赴宴的人承認智慧在天上正當的地位，並且擁有統治宇宙的權能，她至少是耶和華的神性美德；只不過，智慧並不是邀請敬拜她的信徒，而是邀請無知的人來共享賜予生命的飲食。

智慧差派的女僕，使人聯想到她的王家隨扈，或者可能是生殖女神的信徒，從城裡的最高處唱出迷人、動聽的歌聲，邀請無知的人來參加她的筵席。所謂「城中高處」也吻合王室與禮拜儀式的意象，因為神殿和王宮通常位於城裡最高處，象徵權勢與威嚴，也是防備攻擊的最佳保障。智慧差派女僕邀請無知的人來參加的是生命的筵席。這些人將自己的愚昧無知和心思遲鈍的行為拋在腦後，前來享受的不是字面上描述的美酒和豐盛的食物，而是生命的饗宴。女僕們不是邀請無知的人來發生性行為，而是參加生命的筵席並擁抱比擬為女子的智慧，她賞賜的洞察力與生命遠比任何生殖女神所提供的更貴重。智慧是創造的女神、是生命的女神，她在自己的殿宇即位並邀請眾人前來敬拜她。

隨著比擬為女子的智慧的聖殿落成，邀請無知的人來赴筵享用麵包和酒，她再次像老師一樣出聲發表關於生命的教導（9:7-12）。她以警戒人們不要指斥（或「管教」）、責備「褻慢」和「邪惡」的人為開始。「指斥」（*yôsēr*）這個分詞源自和「管教」（*mûsār*）相同的字根。箴言裡普遍使用這個字根來指稱操

練學習、反省、敬虔；智慧教導的形式和內容；以及指斥（訓誨）（伯4:3，5:17；箴1:2、3、7，19:18，23:23，29:17）。學生被規勸不要費神去教導「褻慢人」（9:8），因為他們無法管教（13:1，15:22），這都要歸咎於他們愛爭吵與傲慢的個性（21:24，22:10）。褻慢的人和邪惡的人相對應，邪惡的人由於不道德和輕薄的行為，無法學習智慧，因而沒辦法具體實踐哲士教導的正直。邀請褻慢的人和邪惡的人來研習智慧，是徒勞無益，因為他們既沒有渴望學習的念頭，也沒有願意受教的馴良特質，不可能藉著教導來塑造他們。相反地，即使是智者和義人，再予以訓勉，還是會使他更增長智慧及義行（9:9）。具體實踐智慧及公義是終其一生都要追求的事，因為沒有人能徹底曉悟完整的知識，與培養出最完美的個性。

身為老師的智慧女子現在藉著回到箴言經常反覆確證的「敬畏耶和華是智慧的開端」（9:10；參閱1:7），來指出接受她邀請而追求智慧的基本道理。這重複出現的申明使1~9章形成引人注目的頭尾呼應之文集。透過對耶和華的敬畏，也就是虔誠地肯定耶和華不僅是創造者，也是生命的維護者與智慧的賜予者，追求智慧的人就能得到她。對創作這部文集的哲士而言，讓人能理解上帝並洞悉生存的意義，且在人的個性中具體呈現的智慧，並非出自與生俱來的聰明才智，而是敬畏上帝的人從祂領受的恩賜。對智慧邀請的接受與對知識和領悟的追求，一定要從忠誠告白信仰開始。智慧的承諾並不以理解為滿足，而是一旦領受智慧就能延年益壽（9:11）。箴言9:12比對了那些尋求智慧而變得更明智的人，與那些褻慢而自己承受引發爭端與傲慢行為之後果的人。

第一部文集最後這首詩的結語位於第三段詩節9:13-18。這段

詩節和9:1-6的第一段成對比，敘述那些不接受比擬為「女子的智慧」邀請，反而接受她的敵手——比擬為女子的愚蠢邀請的人，會有怎樣悲慘的災禍等著他們。比擬為女子的智慧賞賜受邀前來參加盛筵者生命及延年益壽，愚蠢女子正好與智慧相反，她是無恥、淫蕩的娼妓，勾引追隨她的人進入「陰間的深處」（箴9:18）。

和智慧相對的愚蠢（參閱箴14:1），可以從各種不同角度來瞭解之。首先，經文對她的描述可以與這部文集先前已有描述的「陌生女子」（參閱2:1-22，5:1-23，6:24-35，7:1-27）相比擬，因此，此處似乎是接續提及這位多重面貌的人物。這位陌生女子先前是蕩婦、娼妓、敬拜生殖女神的信徒。在這裡，她就像自己的對手（智慧女子）愚昧、魯莽、輕率的化身，不但拒絕賢哲對認識上帝的追求，還暗中運用愚昧、爭吵、放蕩、喧鬧、無恥、不法、不名譽來破壞宇宙和社會的秩序。就像經文先前對她的描述，她誘使愚昧無知的人遭到毀滅。然而這些被勾引的傻子不僅自食其果，還使賞賜生命的天地秩序和社會正義的模式遭到失序的浩劫。由此可見，個人的輕薄、邪惡、愚蠢，會替天地萬物及社群帶來災禍。

描繪陌生女子特徵的意象，也在這兒被用來描述被比擬為女子的愚蠢，暗指敬拜生殖力的宗教和生殖女神對猶太信徒的誘惑力。猶太教信仰一旦沒有耶和華相伴，就讓敬拜生殖力的宗教與其賞賜追隨者生命、青春、縱慾雜交的誘惑有機可乘。於是智慧女子變成確保猶太人虔信，在被擄流亡後的時期重新塑造猶太人的信仰，督促人們研習猶太人的傳統，使他們的社群產生活力，得以持續存在，不受瓦解威脅的動力。

「愚蠢」（9:13；Folly）是陰性名詞，意指「愚笨」和「冥頑不靈」。「愚昧的人」（fool）在智慧文學裡指的是欠缺常識、沒有能力接受教導、言行舉止蠢笨、違背上帝爲了創造與維繫生命而在天地萬物及社會上設定的秩序（1:22，10:23，15:2、14，18:2）。愚昧人的結局就是毀滅（詩49:10-11；箴1:26）。

被比擬爲女子的愚蠢是誰呢？她的行爲在在使人想起愚昧的人。她是蕩婦，也就是缺乏自制力；她沒有羞恥心；她坐在自己家門口，而不是站著。她也坐在城裡的最高處（9:14；參閱5:8，7:8關於她家的記載），這個地點意味著神明或王家人物的權勢。這個意象暗示，她在被擄流亡後的猶大宗教、社會結構中，擁有宗教上或政治上的地位、身分、尊嚴。她也像她的對手—智慧女子—那樣邀請無知的人進去她的住處。她勾引人的言詞就像娼妓一樣，向路過的人喊道：「偷來的水是甜的，暗吃的餅是好的」，讓人心癢癢地。她的宴會不像智慧女子的宴席是由選擇敬拜她的人公然分享，卻是在暗地裡食用的可悲膳食。在妓院裡偷偷和愚蠢女子性交，讓這傻瓜落入陰府，在那裡唯有死者有容身之處。

由此可見，愚蠢（Folly）被形容成生殖女神，將生命賜給跟隨她的人。她召集愚昧的人去和她同睡，而取得人人都那麼渴望的生命和幸福。然而，愚蠢的淫蕩擁抱並不能使人得著生命，反倒引人落入陰間，那兒住著死亡的陰魂（9:18）。她家的入口就是通往死亡的大門。愚昧，和明智的行爲相反，只會爲具體表現出種種愚昧特色的人招致毀滅。

結論

這首提出結論的詩穿插著最後一段訓誨，呈現出智慧和愚蠢的對比，兩者被擬人化為在猶太青年當中招收追隨者來追求兩個相反世界觀的女神。比擬為女子的智慧是波斯時期哲士的教導所化身，她邀請猶太青年學習她的課程，從中尋獲生命與幸福安樂。比擬為女子的愚蠢和智慧相反，她不僅代表輕薄和愚昧，也是破壞努力型塑能夠永久存續社會的猶太人社群的惡行。智慧的美德在波斯帝國殖民地猶大的年輕人身上具體呈現，就能讓初期的猶太教紮根，並以宗教信仰社群的型態存續下去。愚昧人的惡行與不檢點的表現則必然會讓規範猶太教遭到挫敗。

神學

兩個神明互相對立，競爭宇宙及人類的統治權，是古代近東文學的常見主題。在迦南，莫特和巴力以及巴力和羅丹都是一心想要統治天地萬物的不共戴天敵手。在以色列，巴力與耶和華則是爭相尋求大眾與之結盟的主要對手。波斯統治初期的哲士們從這些神明的衝突取得意象，描述智慧和愚蠢猶如互相競爭的神明，想要統轄人心以及天地萬物。

因此，智慧就是天上的女王，她建造了自己的聖殿，向年輕猶太人擺設生命的盛筵，好讓他們分享她豐富的饋贈。愚蠢也同樣設宴，雖然她所提供的遠稱不上豪華飲食，她卻坐在城裡最高處，誘惑猶大的年輕人去品嚐她的筵席。兩者之間的選擇攸關生死；這選擇終究區分出智慧和愚拙。波斯統治初期猶太教的命運繫於年輕人在這最動盪不安時代的選擇。

文集二 「所羅門的箴言」

箴言十章1節～二十二章16節

成文日期與資料來源

箴言這部冗長文集的成文日期與資料來源難以確定。當代的釋經學者大膽假設這些以兩行諺語爲主的簡短格言選集，可能是被擄流亡前一直到被擄流亡後晚期之間的作品。其社會背景已確認是宮廷、學校以及家庭。這部歸諸所羅門手筆文集的題詞，對確定這些問題的具體答案並無多大用處，只是指出在公元前586年猶大王國及其王室被巴比倫征服之前，大衛家曾贊助耶路撒冷法庭與學校中哲士的活動。如前所述，所羅門是哲士心目中社會風氣與精神特質的象徵。這顯示出探討智慧的活動在好幾世紀以來都至少是王族事業的一部分（參考Kalugila, *Wise King*）。最後，這些作品和所羅門的關係，極可能是一種暗示，據此肯定推斷被擄流亡後生活在殖民地猶大的賢哲們，期望從君主制度得到正當性，或許他們甚至短暫地期望能重建該王朝。

在答覆有關成文日期與資料來源的問題時，我們可以首先參照波斯時期的情況，正典中與智慧相關的經卷是在這時候終於成

形（傳道經和所羅門智慧書等旁經除外）。這些最後的編輯者，極可能屬於猶大成為殖民地時的保守哲士，他們終究也與祭司統治階級和撒都該黨的祭司領袖們結為同夥，在波斯統治他們的國家時提議讓這兩群人掌控猶太人的內部事務（參考Hanson, *Dawn of Apocalyptic*）。祭司黨的目標是要展現一個在表面上擁護由波斯帝國安排的現行政治體系和包括聖殿、祭司制度、傳統家庭的地方性制度，雖然他們可能仍隱伏著些微的盼望，期待有朝一日能復興大衛家的王權，因而實現猶太人的獨立。這才剛萌芽的彌賽亞主義如果公然呈現，勢必因著哲士和祭司對波斯、希臘，而後是羅馬帝國的忠誠遭受抨擊而迅速歸於死寂。因此，復興王朝的夢想終於在這兩個社會群體中煙消雲散。

然而，這些各自獨立的格言似乎涵蓋了很長一段時間，自王國時期之初延續到從被擄流亡之地歸回後的最初幾代。在這段飽受威脅的時期，統合這些智慧文學作者的是智慧學校，雖有各種型態，然而它是論述智慧的智力、道德、神學、文學上的反省與活動的中心，是家庭，為倫理反省的主題，與持續不懈的道德生活之背景。

如此看來，我們可以說這部文集論述的大多數智慧似乎和別的智慧書卷一樣，都是來自各種不同型態的智慧學校，其中有王室設立的、聖殿設立的，還有殖民時期民間設立的學院，也有文士家族的學校（參考Crenshaw, *Education*）。有些格言極可能源自家庭裡的教導，後來才透過王室、聖殿、民間文士的反省與活動而進入他們的文學傳統。在大多數的情況下，提及家庭的格言指出家庭是以色列和猶太社會生活中的重要制度，也是關於此論題的現存格言之重要背景，尤其是具有宗親會功能的文士家庭。

除此之外，論述與家庭相關主題的格言都提出傳統的保守觀察，來指導通常需要洞察力加以引領的生活，指出如何在家庭的社會結構和它各種不同的社會角色、習俗和法律當中生活。

文學結構與詮釋

箴言裡的第二部文集主要是列舉各種格言（共有375則格言，與所羅門這個名字的數值相當），其型態繁多，也涵蓋許多論題，在波斯統治初期為那些保守的哲士和貴族當中的年輕人提供道德訓勉（參考Murphy, *Wisdom Literature*, 63-74）。第二部文集是格言的集合，語言在其中是首要的主題。這部文集在主題上與形式上可以再細分成兩個主要段落：10:1~15:33與16:1~22:16。第二個段落的起首處雖然沒有附上題詞，我們卻應注意到第一個段落有很明確的結語，且順暢地過渡到第二個段落：

敬畏耶和華是智慧的訓誨；

尊榮以前，必有謙卑。（15:33）

10~15章的關鍵主題是對比正義的哲士與邪惡的傻瓜，以醒目的對偶法格言來對照這兩種類型的人。在第一個段落中的正義哲士比較像是指稱保守的老師，以及被擄流亡前附屬於聖殿和法庭的文士們。被擄流亡後的過渡時期，大家親眼目睹王室宮廷被地方政府取代了，這些地方官員從相繼的異族帝國取得地位，並忠誠擁戴之。在後來這段時期，聖殿變成猶太人的社會和宗教生活的主要機構，與猶太人的地方行政官員聯合起來承認異族治理的正當性。所謂「作惡的愚昧人」有時不只是單純地指稱迴避智

者教導的人。這類人物象徵那些有意否定被擄後猶太教保守的社會與宗教生活的人。

第二個段落（16:1~22:16）總共由190則格言所組成。其中特別突出的主題是論述耶和華的格言（10:3，12:2，15:11、25、29，16:1-4、7、9、11、20、33，17:3，18:22，19:3、14，20:12、22、24，21:2-3、30、31，22:2），以及和宮廷及王權相關的格言（16:10、12、13-15，19:12，20:2、8、26，21:1）。由於自從巴比倫在公元前第六世紀初征服猶大之後，大衛家的王權就未曾復興過，所以許多有關宮庭及王權的格言應該都屬被擄流亡前的作品。

文學的證據指出細分後的段落後來又合併在一起：對偶式格言逐漸減少，第二段落的許多格言重複出現在第一個段落裡，第二個段落廣泛地運用論述耶和華的格言（參考Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 61-62）。這部文集的兩個段落都對愚昧的人和智者所說的話特別感興趣，由此可見哲士始終相信人類的語言具有創造性及破壞性能力，所以教導學生語言的高雅和創造性影響力。這個首要的主題將細分後的兩段內容合併成篇幅更長的文集。



題詞：「所羅門的箴言」 10:1a

成文日期與資料來源

箴言的第二部主要文集是10:1~22:16。雖然這部文集將大多

數各自獨立的格言編輯成一個段落，但它常被細分成主要的兩個段落：10:1~15:33以及16:1~22:16。整部選集是以10:1a的題詞「所羅門的箴言」作為序言。在智慧學校編輯者將這些格言收集在一起之前，它們可能已經流傳數世紀了。它們可能源自許多社會背景，包括家庭、宮廷、宗親會、王室和聖殿學校以及教導智慧的學校。

將這部文集追溯至所羅門，多半是基於傳統主張而非歷史根據。若是有歷史根據，這些格言就能表明這位以色列的王就是作者，或是贊助者（王上3~11章），從申命記觀點所記載的歷史看來，他不只是以色列最英明的君王，也是聯合王國時期（公元前第十世紀）在整個古代近東地區最有智慧的統治者。然而，更有可能的是那些智慧的編輯者採納了把以色列和猶太智慧文學與所羅門王聯想在一起的傳奇作品說法（除了箴言的文集或經卷之外，尚可參閱傳道書1~2章含蓄的自傳式內容、被稱為所羅門智慧書的希臘文經典、以及後來的所羅門詩篇）。這樣的傳統主要源自列王紀上3~11章的傳奇性記載，所羅門被描述成富有、明智的君王。在以色列和猶太的智慧傳統發展過程中，所羅門成為該傳統的文學象徵與典範。

這部由許多可能出自王室與聖殿學校，以及王國時期家族宗親會（公元前第十至公元前第六世紀）的格言組成的文集，或許是在波斯統治時期編輯而成。若把背景訂在這時期，它可能已經是一種傳統，雖然這些王室格言大體而論與大衛家族，或特別與所羅門的支持聯想在一起，是晚期的作法。

結論

這部文集的第一段（10:1~15:33）當中有些格言可能源自被擄流亡前的種種不同社會情境。然而，在波斯統治初期編訂這部選集的哲士似乎與撒都該的祭司黨密切合作。祭司黨與波斯指派的總督聲氣相通，使得他們在猶太歷史中被擄流亡後的這個時期擁有相當的財富和影響力。*saddiq*或「義人」是他們自封的頭銜，他們的言行舉止都在加強、支持由祭司和哲士家族主導的現行社會世界（10:2-3、6-7、11、24、28，11:4-6、8-10、18-20、21、23、28、30-31，12:3、5、7、10、12-13、17、26、28，13:5-6、9、21、23，14:19、32、34，15:6、9、28、29，16:8-13、31，17:15、26，18:5、17，20:7，21:3、12、15、18、21、25、30-32），他們也稱自己為「智者」（10:1、8、14，11:29，12:15、18，13:1、14、20，14:1、3、16、24，15:2、7、12、20、31，16:14、21、23，17:28，19:26，21:11、20、22）。

從這樣的歷史、政治背景看來，箴言10:1~15:33裡面所指的聰明義人，就包括那些以締造一個被視為上帝要建造並維護的保守社會世界，來支持波斯統治者及其指派官員的人。在復興王國的梦想迅速破滅後，包括祭司統治階級在內的保守人士就反對任何顛覆社會現況的行為。他們不但反對公然進行的革命，也反對其它會導致波斯治下猶太人脆弱的社會、宗教、政治結構惡化的愚行。在祭司統治階級因著與波斯統治者聯合而取得權勢和財富，並想要透過宗教和政治上的保守教導維護現存社會狀態的時代，這些平民和聖殿的文士對表現出愚昧行為的人，包括漠視哲士教導的社會邊緣人，以及公然尋求推翻當時的宗教、政治社會

結構之革命分子的反對有其道理。

所謂邪惡愚蠢的人就包含幾種不同的社會邊緣人，他們不享有居於核心地位的文士、祭司、猶太政治人物所取得的權勢與財富。這些壞人被稱為「惡人」(*rāšā'*)，他們扭曲並瓦解社會秩序(10:3、6、11、16-17、20、24-25、27、28、30、32，11:5、7、8、10、11、18、23、31，12:5、6-7、10、12、21、26，13:6、9、15、17、25，14:11、19、32，15:6、8-9、28-29，16:4，17:15、23，18:3、5，19:28，20:26，21:4、7、10、12、18、27、29)，他們也被稱為「愚昧人」(*kāšīl* 10:1、18，12:23，13:19，14:7、8、24、33，15:2、7、14，17:10、12-13、16、21、24-25，18:2、6、7，19:1、10、13、29；以及 *'ēvīl* 10:8、10、14、21，11:29，12:15-16，14:3、9，15:5，17:28，20:3)。具體的實例是那些懷抱異象而反對哲士和祭司所認同的社會世界的人。正如之前曾提到的，這些懷抱異象的人，就是被擄流亡後在波斯統治下形成的新秩序裡被隔絕於權勢、財富之外而邊緣化的人當中具有靈力的領袖。這些領導者展望波斯和所有其它外族統治者都會在大變動中被推翻，將有新天新地出現，由大衛家的後嗣擔任的彌賽亞會領導猶太人的國家，帶領他們脫離與其它政府的外在糾纏。以賢哲們的話來說，這些人「愚蠢又邪惡的行爲」和其他藐視保守教導的人的行爲，都會破壞新的社會秩序，並威脅撒都該黨和他們猶太支持者的顯著地位。對祭司階級與支持他們的賢達智者而言，要宣稱在波斯統治下重建猶太人家園的確實性，還有比藉助智慧的教導，與所羅門王傳奇的成就更好的方式嗎？透過王室的認可，就能使祭司階級的努力贏得更大信任。

神學

在論述智慧傳統之道德訓誨作品裡，看到哲士將明智的義人和愚蠢邪惡的人互相對照並不稀奇。這類觀察心得很容易適用於在許多社會背景與歷史場景裡。大多數哲士是一成不變的保守分子，他們建構的是支持現行政權與情勢的社會世界。愚昧的壞人就是那些漠視賢哲們的教導，不是不慎就是蓄意以言行破壞社會秩序的人。

然而，如果這部文集是在波斯統治時期進行最後的修訂編輯，這樣的對比就包含中間派人士，亦即支持現行由波斯政權認可的祭司統治之社會保守分子，以及邊緣人士，也就是運用以色列國從前的榮耀來主張重建沒有外人干預的猶太政權之激進天啓主義者和革命分子。這部文學作品將後者歸類為無知的人或笨蛋（14:15、18，19:25，21:11，22:3），他們藐視智慧的老師，因此破壞了猶太政府的正當性。這兩個社會群體都發展出有關宇宙和社會秩序的神學。祭司統治階級明確表達「實現終末論」（realized eschatology），而懷抱異象的人則主張將會在上帝的新創造中實現的「未來終末論」（future eschatology）。第二以賽亞和其他的小先知們（例如哈該與撒迦利亞）非常生動地描述這新天新地，它需要倚靠上帝的介入與人類忠實的努力去顛覆當前的社會與個人的秩序。這第二部文集，在編輯詮釋的層面上，似乎想要為當前的社會秩序取得王室與上帝的認可。因此，創建並治理富強以色列國的所羅門，他在以色列的智慧傳奇中向上帝祈求智慧且從神領受之，且身為以色列和猶太那麼多智慧活動的贊助人，以他來認可波斯統治的新秩序和當地由祭司統治的制度，再

合適不過了！是耶和華創造並維護這樣的社會。於是這第二部文集（10:1~22:16）就對照了牽引社會的秩序與穩定的行為與破壞當前的宗教、社會、政治結構的不當行為。



第一個段落 10:1b~15:33

成文日期與資料來源

第一個段落的格言可能源自王室與聖殿學校，或任職於政府各階層的哲士家族宗親會，甚至可能源自以色列與猶太家庭。至少，形成宗親會的文士家庭很可能是某些格言的背景。然而，這些格言的優美精煉顯見是具有語言恩賜的人，以美學觀點創作這些展現出人類語言的創造能力和藝術性的格言。統合第二部文集裡兩個段落的就是這樣的主题。雖然各自獨立的格言乃源自數世紀以來不同的社會背景，第一個段落的最後編輯者可能屬於保守的文士，他們擁護波斯帝國統治初期主政的祭司黨派。

文學結構與詮釋

這個部分無法辨認出特定的文學結構（Murphy, *Wisdom Literature*, 63）。相反地，這是大多屬於不同種類文學結構的格言之選集。這個部分整體而言是以對偶格言為主的個別格言集（在183則格言當中有163則），主題上則是對照了聰明的義人和邪惡愚昧者的行為與後果。其固有的道德哲學是賞善罰惡的報應

原則，以下就是一例：

看哪，義人在世尚且受報，
何況惡人和罪人呢？（11:31）

賞善罰惡的觀念並不否定創造者的自由意志，祂隨自己的心意決定正義的聰明人和邪惡的愚昧者是否以及何時該受報應。但是創造者藉著施行公義的過程來懲罰及報賞人類的行為。正義的人類行為與適時、適地的合宜言論帶來報賞，而愚昧、邪惡的言行則會遭到上帝懲罰。因此曉得在什麼樣的時間、地點表現正當的行為，就能獲得幸福與安穩，然而，就算是正義的言詞和行為，若在不恰當的時機、不正確的地點發表，也注定會失敗（參考Boström, *God of the Sages*, 90-140）。

人類的言行舉止，無論正當或不正當、明智或愚拙，不但直接影響行為的當事人，也波及社會結構與受造的秩序。正義的人開創並拓展宇宙、社會及個人的秩序，惡人卻破壞天地萬物、社會與個人生命中的秩序。這個觀點，尤其是關於語言的運用，是以色列哲士在箴言10:1~22:16的倫理教導之基礎。

第10章

作者用以下的美德與好處來敘述聰明義人的特徵：公義能救人脫離死亡，耶和華不使義人挨餓，勤勞使人富足，精明的人會在夏天收割，被紀念是一種福氣，順服賞賜與維護生命的誠命，誠實人起居穩妥，義人的口是生命的泉源，愛能遮掩一切過錯，用積存的知識引導人洞察生命，財富是有錢人的保障，義人的勤

勞獲得生命，義人能聽從訓誨而得以存活，耶和華所賜的福使人富足，明達人以智慧為喜樂，義人的願望得以成就，義人的根基永久堅立，敬畏耶和華的人延年益壽，正直人的盼望帶來喜樂，耶和華的道是正直人的保障（意即耶和華的教導維護義人的生命），義人的口說出令人喜悅的話。

在第一個段落當中，論述聰明義人和邪惡愚昧者的對偶句在第10章開始出現。這一章指出，壞人和他們的行為正好和義人相反，愚妄的惡人具體實行種種惡行，並遭受各樣不幸：不義之財毫無益處，耶和華使他們遭受饑餓，懶惰使人貧窮，收割時瞌睡結果會遭受恥辱，邪惡人的話藏匿殘暴，邪惡人身敗名裂，說話愚妄會自招衰敗，欺詐的人終會敗露，憎恨引起爭端，愚昧人背上挨鞭打，貧困毀滅了窮苦人，罪惡招引更多的罪，邪惡的人違棄責備而誤入歧途，說謊的嘴隱藏怨恨，口出讒言誹謗，多言多語難免犯錯，邪惡人的心思毫無價值，愚昧人因無知而死亡，愚妄人以作惡為兒戲，邪惡人所畏懼的偏偏臨到，找懶惰人來做事會讓你大吃苦頭，邪惡人命短福薄，邪惡人的盼望有如泡影，耶和華的道消滅了作孽的人，邪惡人的舌頭要被割掉，邪惡人不能安居樂業，惡人的口說乖謬的話。

除了對比聰明的義人與邪惡愚昧的人之外，本章還有兩個重要主題：（1）耶和華以公正的賞罰來維護社會秩序，（2）妥善運用言語可為發言者與社群開創生機。耶和華創造並維護世界與現實社會的存在。這種神學的重點在於，上帝以報賞義人、懲罰惡者來掌控世事（Boström, *God of the Sages*, 90-140）。因此耶和華確保義人不致挨餓，卻懲罰作惡的人，使他們得不到食物（10:3）。人類辛勤勞碌手邊的工作，最終並不見得能致富；唯

獨耶和華賞賜福氣和財富，而不是人類勞力可得。倫理道德的教訓基礎是以敬畏耶和華為追求智慧的開端（10:22；參閱10:27，14:26、27，15:16、33，16:6、10，19:23）。我們必須承認，宗教的敬虔並非在晚期的智慧教導中才發展出來，而是一開始就呈現的觀念。由此可見，虔誠的宗教信仰不是發源自世俗的世界觀。10:27表明「敬畏」耶和華才能延年益壽，而不是只有謹守道德教訓就能長壽；那些不在宗教信仰上投入生命的惡人，就必經歷到命短福薄的境遇。最後，耶和華的道，也就是奠基於虔誠宗教信仰的智者教訓，是賢明哲士的保障，同樣的訓誨內容卻讓那些作惡的人遭受毀滅（10:9、29；參閱11:5、20，12:15、26、28，13:6、15，14:2、8、12、14，15:9、19，16:2、7、9、17、25、29、31，19:3、16，20:24，21:2、8、16、29，22:5、6；參閱「道」的同義字：10:17，12:28，15:10、19、24，17:23）。

語言具有創造生命或導致毀滅的能力，因此恰當地運用語言也是本章的主題，且持續地塑造整部文集的內容。語言的隱喻包括「口」（10:11、14、32，11:9、11，12:6、8，13:3，15:2、14、28，19:28）、「舌」（15:4，16:1，17:4、20，18:21，21:6）、「唇」（10:8、10、13、18，12:13，14:23，16:10、21、23、27，17:4，18:20，19:1，22:11）、「言語」（11:13，12:6、26，13:5，14:23，15:1，18:4、8、13，22:12）、「命令」（10:8，19:16），還有「訓誨」或「管教」（10:17，12:1，13:1、18、24，15:5、10、32-33，19:20、27）。

第10章提到「口言愚妄的，必致傾倒」（10:8；參閱10:14），聰明人則留心聽從命令。這些命令似乎就是指老師的勸誡，卻也可能包括法庭的律法條文以及宗教禮儀。哲士曉得斥責

邪惡愚妄的人可以促進和平（10:10）。義人的口是生命的泉源，而邪惡人的話則藏匿殘暴（10:11）。明智人口中有賞賜生命的智慧；惡人將因自己的愚昧而遭鞭打（10:13）。聽從訓誨的人得以行走在生命之道，但是棄絕責備的就迷了路（10:17）。愚昧的人有「說謊的嘴」，包藏憎恨且口出讒言誹謗，濫用招來蹂躪的語言（10:18）。哲士說的話不多，愚昧的人吵雜多言，因此難免有過（10:19）。「義人的舌」好像純銀一般可貴，純銀是古以色列最貴重的金屬（10:20）。義人的口教養許多人（10:21）。義人口中的話生出智慧，領人踏上生命之道，乖謬的舌頭必被割斷（10:31）。義人的口曉得什麼樣的行為是能被接納的，惡人的口卻只會說些乖僻的話（10:32）。

第11章

本章延續對比正直智者和邪惡愚昧者的主題，同樣大多是對偶句式的格言。聰明的義人實踐美德而替自己帶來幸福，也讓自己所屬的社會井然有序。這些美德包含使用耶和華所喜悅的精準法碼；從謙遜而來的智慧；引導義人的誠實；使人脫離死亡、持守正道而獲得拯救的正直行為；使人脫離患難的正義；城邑因義人居住而歡樂興隆；明哲人靜默不言；誠實人堪受信託；謀士眾多，人民便能安居；不為陌生人作保，必然免受牽連平安無事；端莊的女子受人敬重；智者以仁慈造福自己；恆心為義的，必得生命；行為正直的蒙耶和華喜悅，得以不受懲罰；正直人的心願結出善果；慷慨好施，日益富裕；好施捨的，必得豐裕；滋潤人的，必得滋潤；竭力行善；義人必發旺，如青葉；義人行為所結的果子就是「生命樹」。

相反地，邪惡愚昧的人因作惡導致毀滅：他們使用詭詐的天平，這是耶和華所憎惡；驕傲人有恥辱跟隨他；奸詐人因乖謬毀滅自己；耶和華發怒的日子資財無益；邪惡人自取敗亡；詭計多端的人陷落在自己的貪婪裡；邪惡人一死，希望都歸幻滅，罪人的盼望也必落空；不虔的人以言語敗壞鄰舍，城因邪惡人的口就傾覆，邪惡人喪亡，大眾歡呼；藐視鄰舍的毫無見識；愛說閒話的人洩漏機密；缺少領導，國必衰敗；為陌生人作保，必然虧損；敗德的人自取恥辱；膽小的人變得窮困；殘忍的人戕害己身；邪惡人只得虛假之利；追求邪惡的，招致死亡；心中乖僻的，為耶和華所憎惡；邪惡人難逃懲罰；惡人缺乏見識；邪惡人的期望干犯眾怒；一毛不拔，反更窮困；要為邪惡的行為受詛咒；誤信財富必招至滅亡；擾害己家的，必承繼清風；愚拙人必作明智者的奴僕；惡人使用暴力；邪惡又愚昧的行為必遭報應。

除了比對聰明義人和邪惡愚昧者之外，第11章的重要主題還包括明確地強調賞善罰惡的道理，以及強調言語的重要性。箴言 11:31恰當地為賞善罰惡的主題作總結：

看哪，義人在世尚且受報，
何況惡人和罪人呢？

正直，是包括守秩序與講究道德的性格特徵，能保障義人的生命，提供循規蹈矩的引導，使義人脫離死亡，使一個城興隆，使人能夠守信用，讓國家獲得安全保障，讓具體實踐的人獲得尊榮，慷慨好施的人因而使自己更加富裕，能夠不受懲罰，竭力行善，看起來像一棵生命樹。愚蠢的壞人所表現出來的惡行會導致

毀滅，招來恥辱；惡者被自己的詭計多端所害，他們的心願難以實現，作惡的人自招紛爭，他們的邪惡加上不當的言語被用來敗壞鄰舍，會導致城鎮傾覆，帶來羞愧，傷害殘酷的人，使邪惡的傻瓜遭到懲罰，爲了得不到心裡想要的大受其苦，讓他們因此凋零，並且喪失生命。

言語也是本章的主題，因爲言語創造和毀滅的能力是許多智慧傳統的中心。心中沒有上帝的人口裡的話毀掉他們的鄰舍，輕視別人的人欠缺見識，值得信任的人會保守秘密。

第12章

本章繼續對比聰明的義人和邪惡的愚昧人。智者喜愛管教或訓誨，因爲他們喜愛知識；善人必蒙耶和華的恩惠；義人的根基必不動搖；他們得了賢慧的妻子，擁有公平的心思；他們的行爲能救自己免於危險；義人的家室得以存續；義人將因良好的見識受讚揚；他們明白去除自高自大的重要；他們不會欠缺糧食；他們曉得自己的牲畜的需求；他們耕種自己的田地以得飽食；義人的根得以結實；義人必脫離患難；義人因口所結的果子，必飽得美福；他們知道動手勞作將獲取應得的酬報；明達人肯聽從規勸；精明人無理會侮辱；義人能誠實作證顯明公義；智慧人的舌頭是醫治人的良藥，口吐真言能夠永遠堅立；勸人和睦，充滿喜樂，不遭災害；義人信守諾言而蒙耶和華所喜悅；聰明人不賣弄才學；曉得勤勞的手必然掌權；口出良言使人振奮；義人是鄰舍的良師益友；義人承認勤勉才能獲得財富，曉得正義是導向生命之路，而非導向死亡。

與上述內容對照的是，第12章對比邪惡愚昧人和他們行爲的

邪惡與後果。教師們指出，愚蠢的人憎惡責備；耶和華責罰策劃邪惡的人；作惡不能使人安全；惡人的妻使他蒙羞。惡人的計謀是詭詐；惡人的言論是埋伏流人的血；惡人傾覆，歸於無有；心中乖謬的，必被藐視；邪惡人殘害牲畜；邪惡人掉在自己口舌的圈套裡；愚蠢人自以為是；愚妄人的惱怒立時顯露；他們作假見證顯出詭詐，說話浮躁，有著撒謊的舌頭；圖謀惡事的，心存詭詐；邪惡人禍患不息；說謊言的嘴為耶和華所憎惡；愚蠢人顯露無知，因為懶惰而被迫服苦役；憂慮使人消沉；惡人的道叫人失迷；懶惰的人不花時間烤他們的獵物。

除了比對聰明義人和邪惡愚昧者之外，本章還出現了另外兩個明顯的主題：家庭的社會背景和妥善運用語言的重要。家庭是智慧思想以父母對兒女的教導之形式被發佈的常見背景（11:29，14:1，15:6、25、27，17:1、13，19:14，21:9、12）。此外，有關道德生活的教訓往往也處理家庭中常見的論題。古代以色列與後來猶太文化中的家庭，是直系親屬數代同堂的大家庭之社會單位（也就是祖父母、雙親、子女共同生活），並延伸包括旁系親屬的姑、嬸、叔、伯、堂兄弟姐妹。除了有血緣關係的親戚同住之外，富裕的人家還有奴隸、妾、以日計酬的工人、外人（外國人或來自不同族群或不同村莊的人）。除了家人之外，家庭還包括供放牧、耕種的土地，房屋及其擺設，供應勞力、食物和各種家用物資的家畜。

尤其重要的是土地。土地是由男丁傳承，長子可分得最大的一份。在農村裡，土地提供家庭生活之所需。所以，確保恆久持有不可變賣或交易的土地，是這種生活方式最被重視的價值觀（12:3、7）。曉得家中的需要並畜養動物，是這種社會背景中道

德生活的一部分（12:10），動手付出勞力、辛勤工作也是不可間斷的需求（12:10-11、14；和12:24對照）。婚姻是這種社會制度的重要特色，因為婚姻不僅使人結伴共處，也生育子女，子嗣會提供勞力並繼承家產與社會角色。因此尋找並迎娶賢慧的妻子，就是這個社會世界最重要的事了（12:4）。

合宜的話語再次成為本章的明顯主題（參閱12:14）。義人正確的言語會使他們得救，惡人說出來的話卻導致他們毀滅（12:6）。明智的學生所表現的特色就是能接受別人提出道德上的指責（12:1），精明的人且能容忍侮辱（12:16）。本章的教導也強調規勸他人或接受他人能引致成功的勸告或提議（12:5、15、20、26）。說誠實話與避免口舌狡詐乃是妥善運用語言的重要道理（12:17、19、22）。

第13章

本章持續比對聰明義人和愚昧邪惡者。聰明的義人甚至像孩子一樣，喜愛從順服訓誨而得來的管教。他們享受他們言語所結的美好果子；口舌謹慎而保存生命；因為辛勤而得享豐裕；義人恨惡謊言；行為正直的，有公義保守；他們裝作貧窮，卻是腰纏萬貫；認清資財是他生命的贖價；曉悟凡領受建言的會得著智慧；勤勞累積的財富日日增加；知道所實現的願望是生命樹；他們聽從訓誡而得報賞；明智人的教導是生命的泉源，可以使人離開死亡的網羅；他們知道自己美好的見識會使人蒙恩；聰明人三思而行；曉得忠信的使者帶來和平；他們接受管教而受人敬重；他們的願望實現，心覺甘甜；他們為了讓自己變得明智而跟智慧人同行；義人必得昌盛；義人為子孫留下產業；因為疼愛自己的

孩子必勤加管教；義人食用無缺。

相反地，邪惡愚昧的人傲慢自大而不願聽從責備，他們是詭計多端意欲作惡的人。他們信口開河，自招毀滅；惡人有臭名，且致慚愧；邪惡使罪人傾覆；他們假裝富有，其實一貧如洗；他們厚顏無恥的行為引發爭端；不勞而獲的財物瞬息耗盡；他們希望幻滅，心靈隨之破碎；他們藐視教訓，自招災禍；奸詐人的道路崎嶇難行；愚蠢人誇耀自己的無知；接待奸惡的使者，他們的話語帶來禍患；他們拒絕規勸而遭到窮困羞辱；愚昧人不願離棄邪惡，所以令人憎惡；跟愚昧人作伴，必受連累；罪人一直被禍患追蹤；罪人積藏的財物卻歸義人；他們不願公平對待窮人，使窮人喪失結實豐厚的田園；他們不忍用杖打兒子，因而寵壞自己的孩子；邪惡人時時捱餓。

第13章另有兩個明顯的主題：合宜的言語和繁榮昌盛。哲士因為從事教導工作，透過訓勉、規勸年輕人來傳承傳統，所以非常強調恰當地運用說出口的言語。格言不是供人閱讀，卻是用來述說和傾聽的。清楚有力地運用語言，並非只是修飾其內容，還要透過口述與寫下的字句具體誠實地表達意思。因此雖然是遭到責備，學生還是欣然領受管教，但傲慢自大的人卻否定別人對他言行的指責（13:1）。恰當的言語會產生美好的結果（13:2），但是發言者得謹慎，才能保存生命（13:3）。賢明哲士尊重誠命（13:13），而且在言語和生活上具體實踐所教導的智慧思想（13:14）。這樣的教導是「生命的泉源」，箴言常用這個隱喻指稱明智的教導（參閱10:11，14:27，16:22）。聰明人會接受，也會提出使人獲得成功的建議（13:10）。

繁榮昌盛（財富）是本章另一個常見的主題（也可參閱

15:16, 21:6)。哲士認為正當取得的財富本身是好的，貧困則通常被視為愚昧招來的懲罰（13:21；「貧窮」=6:11, 10:15, 13:18, 24:34, 28:19, 30:8, 31:7；參考Crenshaw, “Poverty and Punishment in the Book of Proverbs,” 396-405）。雖然如此，究竟是貧困或富裕，端賴持有的人是聰明或愚拙。即使是貧窮，智者的生命也比靠作惡致富的惡人有價值（參閱15:16-17）。然而，智慧文學裡通常仍重視財富的價值，顯示出所謂聰明的義人是屬於以色列及後來猶太社會裡的菁英分子。愚昧的人只能假裝富裕，其實是貧窮。智者不像邪惡的人那樣豪華鋪張，看起來只是個窮人，卻擁有萬貫資產（13:7）。箴言裡有時會表明富足比窮困更具實用的價值（13:8）。慢慢累積而得的財富，比快速致富又立即耗盡更勝一籌（13:11）。賢明哲士提出一個諷刺的轉折，說到罪人積藏的財物都將歸給義人（13:22；參考Washington, *Wealth and Poverty*；以及Whybray, *Wealth and Poverty*）。

第14章

本章雖然好幾次論及妥善運用語言（14:3、5、7、25），然而，除了用對偶句敘述聰明義人和愚昧邪惡者彼此間的差異之外，沒有其他重要主題。其中以下列各種美德和報賞來描述聰明的義人：賢慧的女子建立家室；行為正直的人敬畏耶和華；智慧人的嘴必保守自己；豐富的穀物得自耕牛的力量；可靠的證人說實話；聰明人易得知識；要躲開愚昧人，因他們沒有可傳授的知識；通達人的智慧在乎明白己道；正直的人得享上帝恩寵；正直人的帳棚必興盛；正直人的善行必得善報；聰明人步步謹慎；聰明人躲避禍患；通達的人以知識為華冠；有錢人高朋滿座；憐憫

貧窮的，這人有福；行善的，受尊崇敬重；勤勞都有益處；聰明人以智慧為華冠；作實證的，救人生命；敬畏耶和華的，大有倚靠，他的兒女也有避難所；敬畏耶和華就是生命的泉源，可以使人離開死亡的網羅；君王的光榮在於人民眾多；不輕易動怒的才算聰明；心中安寧是肉體的生命；憐憫窮乏的，乃是尊敬造物主；正直人因誠實而蒙保守；智慧存在聰明人心中；公義使邦國高舉；明智的臣僕蒙君王嘉許。

相反地，邪惡愚昧的人以他們的罪行為人所知並遭到懲處：愚蠢的女人親手拆毀家室；行為乖僻的人藐視耶和華；愚妄人口中驕傲，如杖責打己身；沒有牛耕犁，何來穀物；虛偽的證人吐謊言害人喪命；狂妄之徒得不到智慧；和愚昧人相處找不到智慧的言論；愚昧的人誤導他人；愚昧的人嘲笑贖罪祭；愚昧人心裡的苦悶，別人不能分擔，心裡的喜樂，別人也無法分享；邪惡人的屋子必定倒塌；有些道路看來正直，卻是導向死亡之途；愚昧人雖在喜笑中，心也憂愁，歡樂一過，憂傷仍然存留；壞人自食惡果；愚蠢人事事都信；愚妄人狂傲自恃；脾氣急躁的人做事愚妄；籌劃詭計的，被人恨惡；無知的人自食愚拙的惡果；壞人在義人面前俯伏；邪惡人在正直人面前求乞；貧窮人連鄰舍也恨他；藐視鄰舍的，這人有罪；作惡的，陷入迷途；終日閒談，必然窮苦；愚蠢人以無知為華冠；說謊的是背叛者；君王衰敗在乎民少；性情暴躁的，大顯愚妄；激情是骨中的朽爛；欺壓窮人等於侮辱創造主；邪惡人的暴行使他敗亡；愚昧人心裡沒有智慧；罪惡是民族的羞辱；行為可恥的人遭受君王的震怒。

話語是第14章裡次要的主題。謹慎發言可以保住生命，口不擇言卻要遭到懲處（14:3）。在法庭裡，誠實的證人不會撒謊，作

假見證的則「吐出謊言」（14:5）。到愚昧人面前，不見他有可傳授的知識（14:7）。

第15章

本章教導聰明的義人在品格中流露出能維護社會秩序、帶來福樂的美德。溫和的回答能平息怒氣；智慧人的舌善發知識；溫良的舌是生命樹；留心領受勸誡的才是精明審慎；義人家中多有財寶；明智人傳播知識；耶和華喜悅義人的禱告，祂喜愛追求正義的人；陰間和冥府尚且在耶和華的鑒察下，凡人的思想怎能向祂隱瞞？喜樂的人面帶笑容；聰明人求知心切；達觀的人常懷喜樂；少有財寶，敬畏耶和華，強如多有財寶，煩亂不安；素菜淡飯而彼此相愛，勝過酒肉滿桌而彼此相恨；忍怒的人止息紛爭；正直人的路是平坦的大道；明智的兒子使父親欣慰；聰明的人按正直而行；集思廣益，事必有成；發言中肯何等喜樂；說話合宜多麼佳美；智慧人走上生命的道，遠離墜入陰間的途徑；耶和華要立定寡婦的地界；恨惡賄賂的，必得存活；正直人三思而後回答；耶和華聽義人的禱告；笑逐顏開使人喜樂；喜訊使人心曠神怡；留心規勸的話就是明智；聽從規勸便是求取智慧；敬畏耶和華是智慧的訓誨；要得榮譽須先學習謙卑。

第15章也對照了邪惡愚昧者的行為與遭受的懲處。粗暴的言語激起忿怒；愚昧人的口吐出愚昧；歪曲的口舌使人喪志；愚拙人藐視父母的訓誨；邪惡人的結局是禍患；愚昧人的心思並不播揚知識；惡人獻的祭，為耶和華所憎惡；耶和華憎恨邪惡人的道路；捨棄耶和華指定的正路，又恨惡責備的，必致死亡；狂傲人不受規勸；悲愁的人神情頹喪；愚昧人口裡滿是愚昧；困苦人的

日子艱難；暴怒的人挑啓爭端；懶惰人的道像荊棘的籬笆；愚昧人藐視母親；無知的人以愚拙爲樂；不先商議，所謀無效；耶和華必拆毀驕傲人的家；惡謀爲耶和華所憎惡；貪圖不義之財，危害家室；邪惡人口吐惡言而惹禍；耶和華遠離惡人；棄絕管教的，輕看自己的生命。

正如同整個第二部文集都突顯語言的重要性，並以語言爲整部文集的首要主題，第15章的情形也是如此。哲士教導學生使用高雅優美的語言（15:26），因爲溫和的回答平息怒氣，粗暴的言語卻激起忿怒（15:1）；由此可見說出口的話語有其力量。賢哲們教導學生運用言語來傳播知識（15:2、7），這樣的觀念出自他們透過訓誨領受的傳統（15:5、31-33），然而，愚蠢的人反而說些愚昧的話，輕忽傳統又顛覆社會秩序。年輕哲士也學到提出妥善的建議之重要性（15:22），應當在特定的時間、地點發表合宜的談話（15:23），接受賢明哲士的責備（15:10），祈願的話語才會被耶和華接納（15:26），邪惡的計謀卻是上帝所憎惡。言語具有創造或毀滅的力量。然而，即使是恰當的言語，也要在正確的時間和地點發表才有功效。審慎分辨說話的時間和環境，才能順利表達真實的心意（von Rad, *Wisdom in Israel*, 138-43）。

結論

箴言10~15章這個部分的主題是以對偶句對比聰明的義人和愚昧邪惡的人。智慧以及它的同義字（見識、知識、洞察力、審慎）都是從理解力得來的理性、合乎經驗、富有想像力的知識，然後透過傳保守傳統的老師的道德教導融入人類行爲。那些領受這個傳統並學著具體實踐的人，就會批判地加以理解然後再重

新闡述。這些格言在文字上的修飾不僅呈現出道德思想的內涵。優雅的語言，無論是口述或寫成文字，能激發想像力，容許人們去發掘教導的內容。訓誨的內容以及它的文字修飾就變成道德省思、勸人信服所接受教導的真實性、有能力在日常生活的行為與言談中具體實踐訓誨的工具。這智慧引導人們朝著成為智者，最後終於能獲得圓滿生命的途徑前進。

愚昧的人所表現剛好相反，他們因為拒絕接受哲士的教導，導致行事愚昧、言語乖謬。愚昧誤導人偏離成為賢哲的道路，走上通往不幸與死亡的路子。哲士的學生不僅反映出源自智慧的合宜美德與報賞，還能曉悟並迴避因為愚昧的言行而招來懲罰的罪行。愚昧在人類個性中的具體表現，都是因為輕忽智慧的教導與選擇誤入歧途的人生。

正如之前曾經提及的，箴言10~15章的道德哲學是賞善罰惡。上帝因為聰明義人開創秩序的言行而報賞他們，而為著惡人破壞宇宙、社會及個人的秩序而懲罰他們。聽從賢哲們的訓誨，然後具體實踐之，才能踏上生命之道，然而拒絕或忽略老師指導的，就有死亡緊追不捨。

第二部文集在這段開頭的內容裡，有一些論述耶和華的格言。其中兩種常見的，第一種是說到耶和華「憎惡」之事的格言（11:1、20，12:22，15:8、9、26，16:5、12，17:15，20:10、23，21:27），與之相對的格言指出耶和華「喜悅」或「歡喜」的事（11:1、20，12:22，15:8）；第二種是「敬畏耶和華」的格言（1:29，2:5，8:13，9:10，10:27，14:2、27，15:16、33，16:6，19:23，23:17，24:21）。耶和華所憎惡的言語和行為包括假的天平、心術不正、謊言、惡人獻的祭、邪惡的手段、邪惡的計謀、

狂傲、作惡的君王、稱惡人爲義卻定義人有罪、篡改度量衡的工具、壞人參雜著邪惡意念的獻祭。

蒙耶和華悅納或歡喜的正義行動和恰當言語有：準確的秤重工具、無可指責的正直行爲、行爲誠實的人、正直人的祈禱。這些論述耶和華的格言對強調教導的權柄有其重要性。終究，耶和華才是哲士的老師，而藉著這些哲士，耶和華也是尋求跟隨智慧之道的學生的老師。

「敬畏耶和華」是與道德生活結合的虔敬信仰之表達。哲士認爲，正當的行爲與明智的言論都是以他們的宗教信仰爲基礎。這部文集的哲士，以及所有與智慧相關書籍的哲士，都不是忽略宗教生活之勸誡、教導、限制的世俗人道主義者。道德生活反而是以宗教信仰爲基礎。哲士在此教導的道理終究是以他們的宗教信仰之世界觀爲基礎，這種世界觀是以創造並維繫宇宙、社會、個人秩序的耶和華爲中心。

正如前文所述，言語是第二部文集的關鍵主題。對賢哲們而言，話語的意義遠超過只是出聲傳達道德訓誨。的確，言詞傳達道德訓勉的內容，也顯露出愚蠢的行爲。然而，哲士認爲言語還能與發言的內容結合，使人把握住道德的反省，引導人過正義的生活，描述愚昧的行爲並拒斥之，並提升訓誨形塑宇宙、社會、個人生活秩序的力量。言詞不只是藝術裝飾，雖然它確實有這種功能。最重要的是，語言有能力塑造人類開創維護宇宙間的道德秩序，以及穩定的社會，和正直生活的行爲。明智的言語也有能力瓦解天地間、社會裡、人類生活中的混亂，這些混沌的現象若非現存於這些領域裡，也是曾經在其中佔過優勢。

在第一段落（10～15章），規勸也是重要的主題。「忠

告」或「規勸」（12:15，19:20-21，20:18）特別是指老師在法庭和家庭引導人們採取邁向成功的行動（參考de Boer，“The Counsellor,” 42-71）。成功，可以出現在法庭、規劃社會秩序、贏得軍事勝利的範疇。因此謀士對君王及政府領袖都極為重要。在家庭裡，老師，主要是父母，提出規勸，孩子一旦遵從了，就能學會成功地採取維持家庭的行動，從穀物的收成、迎娶聰慧的妻子，一直到養家活口。

「訓誨」或「管教」也是箴言10~15章明顯的重點（10:17，12:1，13:18，15:5、32，19:20、27）。這部文集的哲士認為虔誠與倫理道德匯集在忠誠信實認知的潮流，共同塑造道德生活。管教可以形塑個性，是聽從老師指導的結果；它不但更新變化一個人的品格，也產生結果。順服教誨的學生能進入蒙福的況態，表現出圓滿成功的舉止（Perdue，“Wisdom in the Book of Job,” 73-98）。可以與「訓誨」*mūsār* 的意義相比較的就是*tôrâ*（「教導」：13:14；參閱1:8，3:1，4:2，6:20、23，7:2，28:4、7、9，29:18，31:26），是更常在第一和第五部文集裡見到的用字。由祭司傳承的「妥拉」（Torah）和智慧教導，是在公元前二世紀由西拉子加以最後確認（Marböck，*Weisheit im Wandel*）。

箴言10~15章的賢哲們也對比了聰明義人和愚昧惡者的脾氣。聰明的義人不輕易發怒，也就是說他們能克制自己的盛怒，在言行上不失端莊有禮。相反地，愚昧的惡者卻脾氣暴躁，沒辦法控制他（她）的怒氣。憤怒是破壞性力量，會傷害愚昧的惡者，讓社會生活失去和諧。不加收斂的怒氣能毀了缺乏自制力的人。

聰明義人的勤勉也和傻瓜的懶惰成對比。懶惰會導致饑餓、

失敗與死亡，辛勤勞作且遵從老師的指導則能飽足又獲得成功與生命。哲士提出的工作倫理，成為尋求成功與幸福的道德生活之實際基礎。懶惰，當被具體化為人類的行為，必然會導致失敗與不幸。

財富，對這些哲士而言是正面的特徵。的確，遵從道德教訓的結果之一是得過安逸舒適的生活，甚至獲得財富。相反地，貧困有時是不肯服從智者教導的負面後果。雖然貧困和公義對不義之財提出控訴，但是虔誠或公義並不與貧困相關連（Whybray, *Wealth and Poverty*）。

箴言10~15章的賢哲們提出的教導如同誡命或妥拉，他們以這種方式影響信仰風氣與法律生活。智者的教導若不以人類的經驗加以驗證，就會成為引起爭辯的目標，但是箴言的這個部分顯示智慧的教導帶有上帝認可的印記，有時被比作必然得遵守的法律之思想傾向。雖然有些教導的內容尚存有待澄清的疑點，哲士們代表耶和華發表的，有關上帝旨意的格言，以及可與宗教和民事上的儀禮誡命、法律生活比較的教導，卻是無庸置疑的。

箴言10~15章比對聰明義人和愚昧惡者的最後一項重大差異，是和喜樂與悲哀的情緒有關。聰明的義人即使遭遇最悲慘的環境，還是體驗得到喜樂，而愚昧的惡者卻連擁有極豐盛的財富時也因為焦慮憂傷而受苦。

總之，箴言10:1~15:33大都是保守的倫理教訓選集，鼓勵賢哲們將能讓他們進入井然有序的世界與生活的美德融入生活中予以實踐。這一段經文是提出道德生活主要美德的格言選集。聰明義人的德行將獲得回報。相反地，邪惡的傻瓜則從事導致滅亡的行為。

若將這部分經文的編輯背景訂在波斯帝國統治初期，這些賢哲們可以被確認是那些行為能夠穩定社會秩序，並提升生命的人。至少對保守人士而言，他們就是所謂的聰明義人。而那些愚昧的惡人倒不見得是想藉毀滅行動推翻新的政治實況的活躍革命分子，但是，他們卻透過不當的行為，包括懶惰、說謊、忽視命令，以及對於社會及他們本身具有顛覆性本質的其它行動，破壞受造界與社會的秩序。

神學

和大多數智慧經典一樣，創造神學與上帝的眷顧，是這段經文道德反省的中心。智者認為創造神學並非只論及宇宙的起源，還包括維護世界生存的道理（等於上帝的眷顧）。雖然只有少數格言直接提到世界的起源，或人類的受造，這些舊約聖經常見的傳統卻是論述智慧的神學之核心。更常見的是，耶和華被視為透過引導與審判來維護公義的社會秩序的那一位。的確，「敬畏耶和華」是這第二部文集和其它智慧文學的共通主題，表達出賢哲們相信的是創造維護世界的生存，並透過公正的賞罰原則來確保祂所建立社會的上帝。

在第二部文集的第一段落中，有許多格言強調著對上帝創造並眷顧的認知。例如，有些格言從創造與眷顧的神學觀點來論述富足與貧困、財富與窮苦的議題。我們在14:31讀到：

欺壓貧寒的，是辱沒造他的主；

憐憫窮乏的，乃是尊敬主。

正如先前所言，富足與貧困、財富與窮苦的議題是箴言10～15章極為引人注意的論題。哲士尤其重視家庭及其它形式的休戚關係（親屬關係或忠誠、信實）之原則，因為它們都能讓貧困的人得以分享資源。形成一個社會階層的窮人是耶和華創造的。儘管如此，個人仍應負起導致自己身處貧窮困境的責任，這段文集與其他智慧格言都反映了這點。無論是該負起因懶惰造成貧窮的直接責任，或因客觀環境超乎自己所能掌控（比如說，饑荒、戰爭或疾病）而間接地成爲受害者，窮人都需要從富裕的人得到必須的物品才能生存。這樣的認知特別定根於家庭制度裡，家庭就是靠著親屬關係與忠誠相待而連結在一起。

從支族生活的開始到早期的猶太教，親屬關係的原則都展現出親密的家庭生活。這樣的社會原則使親密的人際關係成爲社群關係的基礎，有關親密關係的原則也進入被擄流亡後以聖殿和祭司爲地方重心的祭司統治制度之教導。家人之間的凝聚力（也等於親屬關係）將照顧家中及社會裡遭遇不幸者的責任加諸延伸家庭、宗族社群，以及聖殿。富裕的人要照顧那些歷經貧困者的基本需求。

智慧傳統思想並不像許多其它經典將照顧窮人的責任奠基在出埃及的經驗上（例如出15:13；詩74:2，78:5），而是以創造的神學爲根據。照顧窮人的社會責任，其神學基礎是承認窮人和有錢人都擁有共同的淵源：生命是上帝所創造，祂是人類子宮的主宰，是祂負責讓人受胎懷孕，培育胎兒，讓嬰孩誕生，祂也像父母親一樣維護個人的生命。哲士命令大家要照顧窮人，因為他們同樣源自上帝，享有同樣的人性。箴言14:31說欺壓窮人等於「侮辱」或「嘲笑」創造主（箴17:5；參閱士8:15；撒下17:10、25、

26、36、45；王下19:4、16、22、23；賽65:7）。由此可見，富有的人不願照顧窮人，其實就是侮辱、嘲笑他們共同的創造主。

和箴言14:31相反的是以仁慈慷慨支持窮人。「仁慈」往往被認為是恩典，因為領受憐恤的人並沒有什麼功勞值得對方如此慷慨與支持。格言裡的仁慈是向窮人表達的憐憫，包括致贈物資讓無助的人有能力維生。因此這種慈善之舉就是尊崇創造主。對哲士而言，以仁慈憐憫對待窮人，其尊崇上帝的心意若算不上勝過獻祭，至少也等同於向祂獻祭（參閱彌6:1-8）。



第二個段落 16:1~22:16

成文日期與資料來源

這個段落主要的內容是與王室相關的格言選集，大都是由同義格言組成，和10:1~15:33第一個段落以對偶句格言為主的情形成對比。其內容主要是強調在宮廷裡應有的言行舉止（參閱31:1-11「利慕伊勒王的言語」）。創作的地點可能是宮廷學校。雖然被擄流亡後初期的文士似乎想要適應波斯帝國的統治，但是這段經文的背景卻更符合被擄流亡前的王國時期。此外，其內容不僅強調明智的言語行為，也強調智慧傳統的神學特徵。在這第二個段落中論及耶和華的格言，尤其突顯出它所強調的神學。

文學結構與詮釋

第16章

這第二段落極為神學性的特色，在16:1-11尤為普遍。宮廷裡的哲士對提出計畫特別感興趣，卻一直承認唯有耶和華才能使他們的計畫被接納，並且順利執行而達成目標（16:1、9、25）。他們將自己的努力交託耶和華，所圖謀的事就必成立（16:3）。

王室的哲士承認自己能力有限，無法到達純淨的狀態，擁有正直的道德本質，因為終究是耶和華在衡量人的念頭（16:2），祂也認識人類的有限與脆弱。此外，耶和華不僅審斷人的本性，祂創造萬物也都各有旨意，就連惡人也為「禍患的日子」所造（16:4）。

王室的哲士也推崇對耶和華忠誠和信靠耶和華的理念，而不是只對自己的同胞與君主抱持這樣的態度，因為他們是靠這兩個宗教美德讓自己罪孽蒙救贖（16:6；參閱16:20）。宗教信仰上的虔誠態度，也就是「敬畏耶和華」，能使人遠離惡事（16:6）。如此虔誠的態度是賢哲們道德生活的基礎。王室哲士們的生活方式使耶和華喜悅，因此連他的仇敵都會與他和好。如此，奉行上帝所喜悅的正義和公平，就能享有祂決定賜下的和平，得以免除衝突與敵意（16:7）。

根據這些教師們的看法，耶和華要求的是公正的社會秩序。例如，王室執行的審判就是耶和華所啓示，引導君王免得在如此重要的背景中做出錯誤的裁決。君王執法時不能受賄，也不可有所偏頗，因為是耶和華在指導君王頒佈法令（16:10）。此外，基

於神學上主張耶和華的公正，所以做生意就得誠實（16:11）。同樣地，祭司在聖殿裡掣籤，無論斷定有罪或無罪、蒙接納或被拒絕，結果都是公正的，這不是掣籤的祭司擁有神奇的權能，而是因為只有耶和華才能定奪（16:33）。

王室的賢哲們珍視公義而不是不公正，縱使公義之道獲益較少，而不公正卻能帶來極大的財富（16:8）。這表明耶和華監督並指導公正的社會實況，尤其包含王室的一舉一動和所頒佈的法令（16:10-15）。攸關王室制度的基本格言就記載於16:12：

作惡，為王所憎惡，
因國位是靠公義堅立。

君王當重視正直人的話，因為王家的統治的目標是建設公正的社會（16:13、23、24）。此外，宮廷裡的賢哲們承認君王的怒氣會造成毀滅性的危險。因此，審慎的人能以正確的言詞和行動撫平君王的怒氣，以免遭受君王懲處（16:14）。相反地，賢哲們也曉得君王的恩寵會使人有生命（16:15）。這就是他們評價智慧勝過精金，知識強如純銀的理由之一（16:16）。

第16章其餘的格言都論及公正的價值與其它美德。概言之，王室的賢哲們主張「正直人的道」能遠離惡事，謹慎走正路，生命將得保全（16:17）。賢明哲士特別重視老年人，認為白髮是來自公義地生活的榮耀冠冕（16:31）。王室的賢哲們也教導控制怒氣強如展現權勢與榮耀的偉大行動（16:32）。

最該排除的惡行就是驕傲。人類自高傲慢的心態會導致墮落，應當極盡所能避免之（16:18）。因此存心謙卑跟窮人來往，

勝過跟狂妄人均分贓物（16:19）。圖謀奸惡（16:27）、毀滅性的言語（16:27、30）、播散紛爭（16:28）、勾引人走上邪路（16:29）、行使暴力（16:29）也都是王室的賢哲們極力避免的惡行。這些惡行會導致失敗與毀滅。

第17章

王室的哲士在第17章不僅說到上帝的審判與法庭上的行爲，還提及家庭生活中的道德表現與恰當的社會角色。哲士在反省道德生活，特別是家庭中的道德生活時，將各種觀察心得大都以同義的諺語呈現。在某些情況下即使是窮困卑微的家庭，也勝過富裕又有地位的家庭：「設筵滿屋，大家相爭，不如有塊乾餅，大家相安」（17:1）。談到那些身爲家庭成員中不重要的人時，賢哲們注意到：「僕人辦事聰明，必管轄貽羞之子，又在眾子中同分產業」（17:2）。由此可見即使是家庭中微不足道的人，只要行事公義，也能取代使家庭蒙羞的成員而獲得繼承權。

格言中也指出家族直系血統，即父母、子女、祖父母的價值：「子孫爲老人的冠冕；父親是兒女的榮耀」（17:6）。親屬關係的原則使家人緊密相連，即使處於困境也相互扶持：「朋友乃時常親愛；弟兄爲患難而生」（17:17）。

家中發生的邪惡、愚蠢行爲會敗壞且瓦解家庭的生存：「以惡報善的，禍患必不離他的家」（17:13）。愚昧的兒女給家庭帶來麻煩：「生愚昧子的，必自愁苦；愚頑人的父毫無喜樂」（17:21）。同樣地，「愚昧子使父親愁煩，使母親憂苦」（17:25）。

哲士在第17章的幾則格言又回頭論及上帝創造、眷顧並審判

世界的主題。「鼎為煉銀，爐為煉金；唯有耶和華熬煉人心」（17:3）。由此可見耶和華考驗義人的品格。而且，耶和華還保護、引導窮人：「戲笑窮人的，是辱沒造他的主；幸災樂禍的，必不免受罰」（17:5）。

本章也時常提起在城市和鄉村的家庭之社群生活。例如，友情就是王室賢哲們很重視的一點：「遮掩人過的，尋求人愛；屢次挑錯的，離間密友」（17:9）。而且「朋友乃時常親愛」（17:17a）。可是賢哲們卻又警戒不可為鄰人作保：「在鄰舍面前擊掌作保乃是無知的人」（17:18）。賢哲們在此忽略鄰舍休戚與共的關係，代之以更像生意人作買賣的作風，指出即使為熟稔的鄰人作保，也可能會受牽連而喪失作為擔保的抵押品。

哲士也非常重視法律方面的論題，他們說到法官、被告、原告所擔任的角色。本章明確指出司法上的敗壞是很嚴重的問題。在法庭裡行賄，雖令人不屑，卻往往使行賄者受益：「賄賂在餽送的人眼中看為寶玉，隨處運動都得順利」（17:8；參閱17:23）。賢哲們注意到貪污往往存在於審判的過程中，法官在判決有罪或無辜時會做出不公正的宣告：「定惡人為義的，定義人為惡的，這都為耶和華所憎惡」（17:15；參閱17:26）。這樣蔑視正義的行為令耶和華反感，祂要特別藉著正義的司法體系來建立並監督公正的社會秩序。

王室的賢哲們在第17章反覆陳述有關語言的常見主題。邪惡的人濫用語言，既傷害自己又損害國家、法庭、家庭的社會秩序。「行惡的，留心聽奸詐之言；說謊的，側耳聽邪惡之語」（17:4），反倒不留意明智又正義者的訓勉。優雅的語言不適合愚昧者，虛謊的言談與統治者的身分不相稱：「愚頑人說美言本不

相宜，何況君王說謊話呢？」（17:7）。賢哲們以報應的哲學瞭解論及愚昧者濫用言詞會遭到懲罰：「心存邪僻的，尋不著好處；舌弄是非的，陷在禍患中」（17:20）。

相反地，聰明的義人會留心聆聽訓誨，虛心領受老師的責備：「一句責備話深入聰明人的心，強如責打愚昧人一百下」（17:10）。真正的賢哲會謹慎運用言辭，且能控制自己的怒氣：「寡少言語的，有知識；性情溫良的，有聰明」（17:27；參閱17:28）。

愚昧人挑起的爭端，以及他／她的傲慢，都會破壞社會秩序：「喜愛爭競的，是喜愛過犯；高立家門的，乃自取敗壞」（17:19；參閱17:14）。賢哲們警戒反叛社會秩序的人：「惡人只尋背叛，所以必有嚴厲的使者奉差攻擊他」（17:11）。這話暗指以色列及猶太人的社會裡那些和中立的統治者、祭司、賢哲們不同調的人，他們想推翻保守的社會現況。

最後，王室的賢哲們詳細觀察愚昧人的行為而提出教導：「寧可遇見丟崽子的母熊，不可遇見正行愚妄的愚昧人」（17:12）。愚昧人無心學習智慧：「愚昧人既無聰明，為何手拿價銀買智慧呢？」（17:16）同樣地，愚蠢的人與賢達者相反，他們不尋求智慧指引自己的人生路途（17:24）。

第18章

第二個段落於本章再次以言語為常見主題。經文再度確證言語擁有創造和摧毀生命的力量：「生死在舌頭的權下，喜愛它的，必吃它所結的果子」（18:21）。哲士強調要仔細聆聽且在道德反省之後，才提出恰當的回答：「貧窮人說哀求的話；富足人

用威嚇的話回答。」（18:23；參閱18:13、15、20）。人類的語言所蘊含的深刻意義，往往因著粗淺的瞭解而受到忽略：「人口中的言語如同深水；智慧的泉源好像湧流的河水」（18:4）。唯有憑著道德反省與仔細思量的智慧，才能瞭解語意。相反地，愚昧人誤用言辭則損傷自己和他人：「愚昧人張嘴啓爭端，開口招鞭打」（18:6；參閱18:7、13）。濫用流言則會養成低劣的性格（18:8）。

司法審判是箴言裡時常出現的主題，本章也是其中之一。在審判中偏袒罪犯是無法容許的事（18:5），沒有聽取雙方說詞而倉促判決也是如此（18:17）。人們時常用掣籤的方式來解決爭辯，經文中也證實這是恰當的法律程序（18:18）。

既然家庭是實踐道德生活的一般環境，家庭就再次成爲重要論題。婚姻是耶和華所賜的珍貴禮物（18:22），因爲獨居會導致自我放縱與愚昧（18:1）。真摯的友誼甚至比必須擔負起解救家人脫離悲慘困境的責任，與在家中成員亡故時迎娶喪偶的寡婦爲妻的家族近親更可貴（18:24）。

本章尚有其它圍繞著可貴美德與邪惡行徑的主題，包括勤勉辛勞和與之相對的懶惰，懶惰有毀滅性的破壞力（18:9）；財富的重要性與能力（18:11；參閱18:16）；先於尊榮的謙卑，這和狂妄自大的惡行相反（18:12）；智慧的價值和愚昧相對，愚昧所帶來的是恥辱（18:2-3）；反對挑起爭端（18:19）；憂傷乃起於意志消沉（18:14）；耶和華的名字大有能力，祂臨在於儀禮和社群生活裡，爲義人提供庇護所（18:10）。

第19章

箴言第二部文集之第二個段落的相似主題繼續出現在第19章。言語辭令的重要性再次成為本章極為強調的主題，顯示出王室賢哲們承認用優雅的言詞來表達賦予生命力的內涵，及指引人類生活的可貴傳統，可養成更善良的個性，並引導道德生活。智者的傳統可比引導人類互動，使人明白上帝旨意的誠命（19:16），順服教誨就能為恆久持守道德生活提供指引（19:20；參閱19:27）。愚昧的人會被輕佻或乖謬的言語壓得垂頭喪氣（19:1）。

王室哲士警戒大家提防怒氣及失控的怒氣所造成的破壞（19:2-3、11-12、19）。有許多愚蠢的行為與社會風氣確實是該迴避的，包括生活奢侈的傻瓜不當的天性，以及奴隸管轄王子的情況（19:10），還有一般常見的懶惰表現（19:15）。第10節後半段表明恰當的社會秩序一旦受擾亂，就會導致動盪不安且造成無法忍受的混亂。懶惰（19:15、24）與狂傲褻慢（19:25、29）會遭到報應。

法庭上的公正與敗壞的對比，也是本章常見的主題。作偽證會受到懲處（19:5、9），沒有價值的證詞就是嘲笑司法的公正（19:28）。上帝的眷顧也是與世界的維護相關的常見主題。上帝的眷顧會推翻任何人類的計畫與決定（19:21），唯有敬畏耶和華才是安全保障（19:23）。

本章就和箴言整本書一樣，都以家庭為實踐道德生活的常見主題和場景。因此愚蠢的兒子是父親的災禍；爭吵的妻子像雨滴漏不停（19:13）。房屋錢財是祖宗所遺留；唯有賢慧的妻是耶和

華所賜（19:14）。父母管教兒女可使其躲過遭受毀滅（19:18），這節強調家庭裡規勸訓誨的重要性。子女用暴力對待父母親，會給家庭帶來羞辱而遭到譴責（19:26）。本章也說到，對他人要忠誠以待，尤其要在家中這麼做（19:22）。團結能使家人在生活上緊密連結。

經文中標榜財富的價值，並奉勸人們慷慨調濟窮人，指出有許多哲士隸屬於以色列和猶太社會中的菁英分子，或至少是為富裕的階層服務（19:4、6、7、17）。然而，他們也瞭解繁榮昌盛的真正淵源是出自聽從智慧的訓勉（19:8）。

第20章

王室的賢哲們在本章論述的內容，都類似之前在16:1~22:16這第二個段落看到的論題。第20章的神學基礎就是上帝以祂的眷顧和審判來維護社會秩序。耶和華以超乎人類所能領悟的方式擬定所有人類的生活（20:24）。耶和華是審判萬事的神，祂鑒察人們內在個性最隱密的一面（20:27），且替那些遭受惡者傷害的人伸冤（20:22）。耶和華創造人性，是祂創造人體的感受器官，使人能夠獲得智慧（20:12）。

王室及王權是本章的王室賢哲們精神特質的一部分。所以他們主張君王的統治權是奠定在公義上面，是以宇宙和社會秩序的基礎為原則，需要臣民的效忠才得以維繫治權（20:28）。賢明的君王要追究、嚴懲作惡的人（20:26）。軍事上的利益得自賢明的謀士獻策，以及君王肯接納建言（20:18）。此外，君王應當是一位公正的法官，能摧毀邪惡（20:8），而且王的怒氣能置人於死，所以不可激怒之（20:2；參考Preuss，“Old Testament Theology，”

2:19-38)。

公正的社會所呈現的特點，就是合乎倫理的買賣交易。所以要避免變換度量衡工具之偷斤減兩作法，因為這都是耶和華所憎惡（20:10、23），即使騙來的食物特別好吃，吃了後卻變成滿口泥沙（20:17）。避免誇稱自己購物賺了便宜，卻證實是當了冤大頭（20:14）。

家庭再度成爲實踐道德生活的常見背景，而受到王室賢哲們的仔細檢驗。產業得來越容易，終久卻不爲福（20:21）。他們也提出類似第五誡的命令（出20:12；參閱出21:17），訓誨不可咒罵父母（箴20:20），因爲以色列和猶太人的社會都很熟悉咒詛會產生毀滅的能力。也告誡人們勿爲陌生人作保，雖然在陌生人償清所借之物時，可以取回抵押品，卻是愚不可及的行爲（20:16；參閱摩2:8）。

爭吵以及其它不和的表現都破壞社會和諧，且導致毀滅（箴20:1、3）。然而，教導無知的人甚至可以採取體罰（20:30）。本章還提及其他有價值的事，包括強壯乃少年人的榮耀，白髮爲老年人的尊榮（20:29）；向上帝許願前必須三思，以免後來懊悔（20:25）；不可結交蜚短流長的人，好饒舌的難保機密（20:19）；要追求知識又說話中肯（20:15）；要表現出忠誠信實（20:6）；人的思想像深井中的水，明智的人才會汲取（20:5）；行爲要純正（20:7）；要辛勤工作不偷懶（20:4、13）；正直純良的行爲值得肯定（20:11），人的本性無法在日常生活中完全實踐這樣的品格（20:9）。哲士確實承認全人類本質上都被邪惡重重包圍，到了難以達成完美表現的地步。

第21章

本章再次呈現上帝眷顧的傳統主題，且與以賞善罰惡為格言的道德基礎成對出現。連君王的心思都被耶和華引導，祂能隨意支配君王的心（21:1）。本章繼續表明耶和華審斷人的行為和思想。雖然人類自以為行得正，唯有耶和華衡量人心（21:2）。「衡量人心」是古代近東地區的文學常見的隱喻，用秤子來度量人心，以便斷定這個人是否行事正義。

同樣地，人類的計策，通常被認為會導致順利成功，卻無法敵擋耶和華（21:30）。通常，統治者會依賴賢哲們在戰時及平時提供順利成事的謀略（參閱21:22）。然而，哲士卻在本章認定人類的智慧與計策無一敵得過耶和華旨意的引導，唯有祂能決定世事演變的結果。英勇的軍力與謀略是戰時特別需要的，卻只有耶和華能賜予勝利（21:31）。

公義（公平）是這第二個段落共通的主題。本章表明行事公正勝過獻祭（參閱15:8）。指稱獻祭的詞彙是 *zebah*，可以泛指「獻祭」，也就是以色列宗教實施的任何一種祭典；也可指稱特定的祭儀，即「平安祭」。這種特定的祭儀（*šālēm*）是為了解耶和華和參加敬拜的信徒彼此合一，可邀請任何賓客共享祭肉。無論賢哲們心中想的是一般的獻祭或這種特定的平安祭，他們都強調公義的行為超越獻祭的價值。這並非是反對禮拜儀式的說法，而是表達公義（正直）乃勝過獻祭。藉著公義在宇宙、社會、個人的生活裡建立的秩序，勝過用獻祭所追求的類似果效。我們在第27節找得到類似的格言，賢哲們觀察到耶和華憎恨邪惡人的獻祭，尤其厭惡獻祭的人存著「惡意」；他們希望藉著獻祭獲得耶

和華的恩寵，不料卻反而只招來更悲慘的毀滅。

驕傲始終是導致毀滅的邪惡動機。王室哲士們在第21章的好幾則格言，警戒人們革除這樣的惡行。「眼高心傲」就是邪惡的人所養成（21:4）。心驕氣傲的嘲弄行爲就是出於狂妄驕傲（21:24）。

家庭也是實踐智慧的場所。一則帶有性別歧視意味的常見格言，指出婚姻可能是一種男女衝突的關係。賢哲們訓誨人避免和愛爭吵、好埋怨的妻子同住（21:9、19）。惡人的家會被正直人傾倒（21:12）。義人能保住他們家中的財物，愚昧人因任意揮霍而傾家蕩產（21:20）。

其他應當培養的美德，包括會帶來成功的勤勉（21:5）；慷慨（21:26）；純潔正直的行爲（21:8）；謹慎的思想（21:29）；奉行公義，使宇宙、社會和個人的生活井然有序又和諧（21:15）；智者觀察狂傲人受懲罰（21:11）又審慎思考（21:29）從中得著訓誨；妥善運用語言（21:23）。本章論述邪惡的行爲（第8節所指「負罪之人的路」）比描述美德更爲突顯，所描述的惡行包括說謊（21:6）、暴力（21:7）、對鄰舍和窮人毫無慈心（21:10、13）、在法庭作偽證（21:28）、行賄（21:14）、喜愛宴樂（21:17）、懶惰（21:25）。邪惡又愚昧者最終的結局就是作了義人的贖價（21:18）、必收災禍（參閱22:8）、必住在陰魂的會中（21:16）。

第22章

第二個段落是以第22章的前十六節作爲結束。王室哲士們根據賞善罰惡的哲學列出最後這些述說上帝創造與眷顧之神學的格

言。所以貧窮人和有錢人都是耶和華所造（22:2），財富、尊榮、生命都是謙虛和「敬畏耶和華」（虔誠；22:4）這兩項美德的報賞。耶和華的眼目鑑察知識，卻傾敗奸詐人的言語（22:12），耶和華必將惹祂發怒的人投入淫婦的深坑（22:14）。社會秩序的架構導致有錢有勢的人統治窮人是司空見慣的事（22:7）。

義人教導自己的孩子實踐美德，所以他們持之以恆，到年老時還努力過著賢達人的生活（22:6）。這句格言指出家庭中教師的重要性，透過訓誨及體罰（「管教的杖」，22:15）來培養兒女的道德生活。培養出成熟生命的孩子，即使離家外出或老師過世，他們還是能夠具體實踐所學，順利渡過人生各個階段直到年老。

美德與報賞包括好名聲（尊榮），這比家財萬貫更有價值（22:1），也能躲避危險（22:3）、能謹慎躲開羅網（22:5）、會樂善好施（22:9）、能消除社會秩序中的狂傲與紛爭（22:10）、會用優雅的詞令贏得君王的友誼（22:11）。邪惡與懲罰包括懶惰（22:13）、愚蠢（22:15）與欺壓窮人（22:16）。

結論

被擄流亡巴比倫之前的王家文士，創作了第二部文集的第二個段落。16:1~22:16的目的是要指導年輕學子正當的行為，不僅讓他們隨著身分的提昇，以社會的方式準備好進入人生的新階段，也教導他們如何過家庭生活，同時指導一些王家文士與在王朝中任職的賢哲們表現出合宜的舉止。由此可見年輕人需要老師幫助他們準備好，在家中、在宮廷裡實踐一般的道德生活。王室哲士的教導具體實踐了他們塑造學生性格的傳統，學生接受道德訓誨，然後準備好進入新生活。縱使這些王家老師在時空上與學

生相隔，不再親臨指導，甚至終將死別，他們的教導還是融入了學生的道德生活裡。因此學生受教育是要具體實踐王室智者的傳統，他們根據這傳統生活，也從中找到在宮廷、在家中與一般社會環境中生活的方向。

這段落有許多重要的主題，包括對耶和華的論述（創造與眷顧），王室宮廷、家庭、法庭、語言，邪惡愚昧的人與聰明義人的對比，以及富有與貧困。

在這第二個段落的經文（16:1~22:16），特別重要的是論述耶和華的格言，說到祂的創造，尤其強調的是上帝的眷顧。耶和華創造萬物各有其旨意，就連惡人也為禍患的日子所造（16:4）。嘲笑窮人是侮辱耶和華，因為祂創造全人類與社會上各階層的人們（17:5）。耶和華創造了人類的知覺器官，能聽的耳、能看的眼，都是耶和華所造的；所以人才有能力領受智者的訓誨，而指引他們成功地走過人生（20:12）。賢明哲士將敬畏耶和華融入他們的宗教態度（16:6，19:23）。這種虔誠的表達方式從開端指出智慧的基礎，這是傳統。敬畏耶和華乃意指尊崇祂為創造並維護生命的主宰，敬畏上帝的人會領受祂所賜的成功、福澤與生命（16:20）。

然而，哲士認為最重要的是上帝的眷顧。包括賢哲與謀士在內的人類，雖可以擬定行動的計畫，命定結局的卻是耶和華。策劃在人，回應卻來自耶和華（16:1）。將事工交託耶和華，祂必成就你所策劃的（16:3）。人心籌算自己的道路，唯耶和華指引他的腳步（16:9）。人可能有許多計畫，但只有耶和華的旨意生效（19:21）。賢明哲士承認生命會有突發的意外，他們注意到耶和華引導人類的腳步，他們沒辦法曉得上帝的作為（20:24）。

即使身為君王，也是履行上帝旨意的器皿，耶和華隨意支配君王的心（21:1）。沒有人的謀略能敵擋耶和華的旨意（21:30）。雖然人們以為籌謀的戰略和軍力可打勝仗，其實是耶和華賞賜勝利（21:31）。

賢哲們教導上帝眷顧世人的格言裡時常將耶和華視如法官。整體而言，是耶和華在審度人心（16:2，20:27）。耶和華會為你伸冤，向惡人復仇（20:22）。人類時常自以為義，衡量人心的卻是耶和華（21:2）。誠實交易才合乎上帝旨意，因為祂拒絕作假的天平和秤子（16:11，20:23）。耶和華堅持富有的人要供應窮人，樂善好施將獲得回報（19:17）。賢明哲士以自己的道德生活來取悅耶和華，也獲得各式各樣的報賞（16:7）。例如，耶和華賜給聰明義人的不只包括財富、成功及生命中的福樂安康（22:4），還賞賜賢慧的妻子（18:22，19:14）。道德行為比獻祭更有價值，尤其比懷著惡念所獻的祭更可貴（21:3、27）。相反地，邪惡愚昧的人終究會遭到耶和華懲處（22:12）。惡人的心理埋怨耶和華（19:3），他們狂妄的態度是耶和華所憎惡，必定會受到懲罰（16:5）。

法庭裡的審判與聖殿執行的裁決，都是上帝的法令在人類司法中被執行的獨特狀況。因此祭司用掣籤的方式來定奪爭議，確實是源自上帝的審判（16:33）。定惡人為義的，定義人為惡的，這都為耶和華所憎惡（17:15），因為耶和華監督著法律訴訟的程序，要確保正義終將戰勝邪惡。

第二段內容（16:1~22:16）另一個主題就是王權與王室。賢哲們認為耶和華透過君王的作為及法令作工。君王執行法律裁判及頒佈通用的法令，建立並維護保守的社會秩序，以此治理

國家（20:26、28）。君王的話有神的權威，他的判斷不致差錯（16:10；參閱21:1）。政權靠正義堅立（16:12），這個觀念是借用了埃及的隱喻，指出創造者在創造世界時以「秩序」（*ma'at*）為宇宙的基礎。於是，創造者的責任是透過口述*ma'at*來維護宇宙和社會的秩序。在一般情況下及法律訴訟中用公義的嘴說正直話的，為王所喜愛（16:13），因為賢哲們輔佐君王維護公正的社會秩序（參閱17:7，20:28）。相對地，君王不宜說出虛謊的言語（17:7）。盡心服事君王所得的獎賞包括生命、恩寵、福氣及和王室的友誼（16:15，22:11）。邪惡愚昧的人反倒因為激怒君王而招來震怒下的重罰（16:14，20:2）。

家庭是本段經文的主題，也是賢哲們道德教導的場景。他們鼓勵父母親管教子女（19:18），聽從這樣的教導就會有幸福、安樂的結局（20:7）。當他們年紀老邁時，子女仍不偏離家庭教師的教導（22:6）。這樣的管教不只是口頭上的訓勉，還要用杖責打頑劣不聽話的孩子（22:15）。經文中也嚴禁咒罵父母，因為他們不僅是家庭為首的長輩，也是孩子年幼時的老師（20:20）。

哲士們認定繼承是獲得產業的主要方法（19:14；參閱20:21另一種觀點），可是生活不檢也會喪失祖產，甚至歸行事正義的奴僕所得（17:1-2）。懶惰就是喪失家產的因素之一，因為辛勤工作才能保存祖產的價值（21:25；參閱22:13）。家庭生活與繼承的家產雖可貴，若得和一個愛爭吵的妻子共享，也會變得不堪忍受，甚至會樂於放棄（21:9、19）。明智的人過著富足舒適的家庭生活，愚昧人則因任意揮霍而家產蕩然無存（21:20；參閱21:12）。

這第二個段落的内容（16:1~22:16）時常論及王室和祭司體制下的法庭。正如上文曾提起過，耶和華設立法律訴訟並藉著它

行事，透過這樣的司法運作來監督人們實行正義。法庭裡不公正的裁判是耶和華所憎惡，祂鑒察法律訴訟的程序（17:15）。同樣地，君王的統治權也是耶和華所設立並予以支持，王室應當維護正義，君王的地位猶如法官（16:10，20:28）。這些經文中特別譴責向法官及證人行賄敗壞司法正義的行為（17:8、23），不容懲罰無辜的義人（17:26），在法庭裡偏袒一方是不當的行為（18:5）。狂傲又愚昧的人必受刑罰與鞭打（19:29）。祭司掣籤定奪事情，在這樣的法律程序背後有耶和華在作裁決（18:18）。

賢哲們特別譴責在法庭裡作偽證，因為證詞是取得真相的關鍵途徑，所以是表現正義的恰當方式。結果，作偽證就是嘲諷正義（19:28），必定會受到懲罰（19:5、9），善於傾聽者的證言必受尊重（21:28）。

這第二個段落（16:1~22:16）也如同第一個段落（10:1~15:33），比對了聰明的智者和邪惡愚昧者的行為、言語、報應。哲士們承認全人類都有犯罪的本性，但是他們依然將世人概略區分為邪惡愚昧與正義明智，將大多數的人按其行為及言語納入這兩種類別。這部文集將邪惡愚昧者描繪成言行舉止破壞社會秩序，且造成混亂現象的人（17:2、11）。特別引人注目的是哲士們認為耶和華創造了邪惡的一類，他們會經歷禍患的日子（16:4）。保守的社會秩序確實是耶和華設立，且在祂的監督之下運作。因此愚蠢人生活奢侈不宜，奴隸管轄王子不當（19:10）。邪惡愚昧的人免不了要遭受毀滅（17:13）。縱使這樣的論證並不全然令人滿意，卻也是主張「神義論」的一種方式；義人受苦的問題，也是約伯提出的質疑，就撤銷或至少修正了這樣的教訓。即便如此，惡人狂傲自大的表現確實令耶和華憎惡（16:5；參閱

21:24)。在邪惡愚昧的人身上特別看得到驕傲又自大的態度，這種罪行會遭人蔑視（18:3，21:4），最終也會招來毀滅（16:18，18:12，19:3，21:16）。

邪惡的人因懶散怠惰爲人所知，終將使他們走上毀滅（19:15、24，20:4、13，21:25，22:13），他們的殘暴行爲及壞脾氣也是如此（16:29，19:19，21:7），惡人會用欺騙的手段取得食物（20:17），不憐恤人或不殷勤好客（21:10），做事輕率冒失（21:29），接受賄賂而破壞司法正義（17:23），酗酒（20:1），聽信奸詐邪惡的讒言（17:4），愛爭吵（20:3），喜歡奢侈的生活（21:7）。耶和華厭惡他們所獻的祭（21:27），他們的行爲及墮落的言語甚至會冒犯君王（16:12）。邪惡愚昧的人最終的結局就是被定罪、墮落、敗亡（19:29，22:25，22:8），因爲他們甚至不曉得用錢換取智慧（17:16）。愚蠢的子女不但危及父母親，也羞辱大家族（17:21）。

聰明的義人正好相反，他們因爲追求良善又聽從賢哲們的教誨，就過著幸福安樂的生活（16:22）。他們能撫平君王的烈怒（16:14），被同輩的人評斷爲感受力敏銳（16:21），犯錯時心甘情願接受責備（17:10），擁有比珍貴的珠寶和金銀更有價值的智慧（20:15），因爲接受祖先們的智慧引導，就能行走在正途上面（21:8），他們能固守所繼承的產業財富（21:20），能憑著智慧攻克勇士的城（21:22），他們樂善好施（21:26），態度謙卑又敬畏耶和華（22:4），得著惡人作爲贖價（21:18），因爲秉公行義而喜樂（21:15），對窮人慷慨大方（22:9），會在看見危險時趕緊躲藏（22:3）。賢明哲士的心思意念都渴望獲得智慧，並且在生活中予以實踐（16:17、23，20:18）。雖然他們認爲行事公義而貧

窮，比作惡卻財富萬貫更好（16:8），但是他們普遍得到的報賞就是生命、尊榮與美好的事物。（21:21）。賢哲們也承認他們的智慧有限，無法敵擋耶和華的旨意（21:30）。

有關言語的主題將這部文集的前後兩段內容連成一氣。言語的力量與智慧格言的文學藝術性結合而成高雅的語言，帶有影響生死的能力（18:21）。這樣的美感特別被視為擁有創造並維護宇宙和社會秩序的能力，而這秩序的目的在於具體實踐公義。因此，有知識的言語就像貴重的珍寶一樣有價值（20:15），然而還是要謹慎地運用之（17:27）。哲士因為說話慎重，不多言多語，所以被認為是冷靜不為感情所動的人（17:27）。耶和華保全回答合宜的人，他們的答覆若是正確地陳述，就能引導人所圖謀的事，順利達成目標（16:1）。在宮廷裡，智慧的言語被證明具有無法估量的價值。君王接受訓練要說明智得體的話，因為君王有權頒佈神所啓示的命令與法規，來維護宮廷及社會的正義（16:10）。因此君王喜愛說話正直的人，他們能證實明智統治者治下社會的公義和秩序（16:13）。擁有語言恩賜的朝臣才能清楚表達具有說服力的言論（16:21），帶給他們福樂安康（16:24），也使他們贏得君王的友誼（22:11）。君王的「朋友」，是表達親愛與信賴的用詞，甚或是朝廷內閣的官職（參閱王上4:5）。在學校裡，虛心接受責備會使懂得明辨是非的人增長智慧（17:10）。智者因為承認舌頭所展現的力量，就會更謹慎保守這項恩賜（21:23）。不過，言語有時神祕得莫測高深，如同「深水」一般複雜難以理解（18:4）。

在言語的方面，和上述論點相反的是，當邪惡愚蠢的人企圖說出正確、溫雅的話時，反而更顯得愚昧（17:7）。愚昧的人留心

聽奸詐之言和邪惡之語（17:4），乖僻的言辭已深入他（她）們的個性中，變成他（她）們身上的一部分（18:8）。那些愚蠢的言論根本不會造就什麼有益的結果，只在社會上引起大混亂，收成的是遭到懲罰的報應（16:27-28，17:20，18:7、16）。愚昧的人會傳舌洩密，且嘲諷正義（19:28，20:19）。即便如此，當他（她）靜默不語時也可算為智慧（17:28）。耶和華會推翻撒謊者的言論（22:12），不讓他們那些破壞性的力量傷害人。行為純正的貧窮人在哲士心中的評價勝過言語乖謬愚妄的人（19:1）。

哲士認定愚昧的言語不但會傷害發言的人，也會傷到其他人。咒罵父母的人必要滅亡（20:20）；輕率地許下諾言卻又無法實現，就會釋放出力量毀滅許諾之人（20:25）。就連那些靠謊言贏得極大財富的人，也會發現所得的利益迅速流失，真正得到的報賞卻是死亡（21:6）。義人會留心聽窮人的呼求，所以別人也會聽見他的需要，但是愚昧的人不像這樣，他們充耳不聞窮人的哀求，自己求助時也無人理睬（21:13）。當狂傲褻慢的人遭到懲罰，或被逐出社會時，爭端就止息，人們則學到智慧（19:29，22:10-11）。

最後，貧窮與富足的論題經常出現在這第二個段落裡。財富的價值就是能帶來力量（18:11）、社會威望（18:23）、權勢（22:7）以及許多朋友（19:4），沒有人會想結交窮人（19:7）。然而，窮苦而行為正直是比有錢卻行事不公正更好（16:8、19，19:1）。貧窮人和有錢人都是同一位創造主所造（22:2）。智慧的價值遠勝豐厚的錢財（16:16，20:15），好名聲勝過金銀財富（22:1）。

賢哲們雖然斷定，聽從祖先教導、謙卑又敬虔（19:8，

22:4)、願意慷慨地和窮人分享自己的東西(22:9)的正直聰明人就會得著財富；卻仍歸結出邪惡愚昧的人不宜過著奢侈的生活(19:10)。賢哲們雖注重社會秩序，卻仍在教導中指出，當孩子讓家庭蒙羞，即使他是子嗣，連家中身分卑微的成員，例如聰明的奴隸，都可以一同繼承家產(17:2)。即使是奴隸也可以指稱耶和華是創造他們的主，也是祂讓他們成為富有(17:5)。

雖然財富通常是藉著繼承父母的遺產而來(19:14)，還是要勤勉又明智地持守之，否則將因為怠惰懶散而失掉一切(20:4, 21:20)。邪惡愚昧的人會靠著欺騙與壓迫窮人來取財，然而他(她)也會發現自己的財富迅速流失，陷入死亡的圈套裡(21:6, 22:16)。追求縱慾享樂的人必然喪失所擁有的財富(21:17；參考 Hausmann, *Studien*, 77-93)。

神學

哲士眼中的世界，包括泛稱的人類存有，以及在家庭、王室、法庭擔任的特定角色，都是創造並維護宇宙、社會、個人生存的創造者所塑造、引導。上帝引導世界並執行賞善罰惡的原則，是奠基在智慧傳統之上。賞善罰惡既不是自動運作的懲戒惡人報賞義人的一成不變系統，也不是排除上帝旨意與作決定權力的系統。賞善罰惡其實是以上帝的公義為基礎，哲士們認為它是耶和華藉以創造並維護宇宙、社會及個人生存的秩序原則(Boström, *God of the Sages*)。藉著具體實踐王室賢哲呈現耶和華是創造者與維護者的教導，哲士們參與維護宇宙和社會的秩序，以及提升人類生活的公義。他們追求透過自己的行動來協助維護萬物的生命。由此可見，創造並維護生命的是公義，而聖哲

的主要特徵就是公義。賢哲們秉公行義來參與耶和華創造生命並維護其生存的作為。

在20:12，王室哲士運用耶和華是人類的創造者的常見傳統：

能聽的耳，能看的眼，
都是耶和華所造的。

這一則格言調整了耶和華創造人類的傳統思想，以智慧文學的教導指出祂不但創造人的眼睛、耳朵，也創造人的所有知覺器官，以便能夠領受上帝和人們在道德上的訓誨。這則格言就是用另一種方式表達耶和華是智慧的創造者（參閱8~9章）。

然而，這部文集的第二個段落，主要是從耶和華眷顧世人的神學觀點來瞭解祂的創造。耶和華建立社會制度來反映宇宙間的正義。君王政權主要的責任就是維護耶和華建立的社會制度。常見的社會生活，包括家庭、王室、法律的範疇，都是靠耶和華來塑造並維護。祂是創造者，也是正義的審判官。賢哲們的言行舉止有助於維護並指導這樣的社會。賢哲們將世人區分為明智和愚昧、正義和邪惡、富有與貧困，認為這樣的分類是耶和華所設立、維護（16:4，17:3，22:2）。賢哲們的教導暗示著，智慧呈現的是保守的社會秩序，它必須永久長存，不被失序或革命行動推翻而導致社會動盪不安（22:7）。因此王權是耶和華所引導（16:1、10，21:1），而家庭的產業及居住其中的人都是上帝創造，在祂的帶領下恆久存續（21:20）。透過君王，正義在平時及戰時都得以維持（20:8，21:30-31）。君王要斷絕不公義的事並維護社會制度，因為他們的王位是耶和華的作為所奠定（16:12，

20:26、28)。

婚姻，尤其是賢慧的妻子，是耶和華賜給智者維護家庭的恩典（18:22，19:14）。然而，嘮叨的妻子卻是上帝的懲罰（21:9、19），因為她破壞了家庭生活。明智又行事正義的子孫也是源自上帝監督並維護家庭這個社會制度的作為（19:18；對照17:21、25，19:13；參考Perdue et al.，*Families in Ancient Israel*）。

在這個段落裡，耶和華審斷人類的生活，祂甚至曉得人內心最深處的思想（17:3，20:27，22:12）是常見的主題。王室及司法層面上一切公平正義的決定，都源自上帝的公義，因為耶和華設立這些人類制度，並確保正義得到履行。耶和華訂定律令，法庭的正義就源自於此（17:26）。邪惡愚昧的人會被定罪與懲罰（19:29）。連禮拜儀式都為表彰耶和華的公義（21:3）。濫用司法權威行賄（17:8、23）、撒謊（19:5）、作偽證（19:28，21:28）、以差別待遇向有錢人及邪惡的人大開方便之門（18:16），都不符上帝交託人們行使正義的裁決（18:5）。連舊約聖經中祭司常用來判斷有罪或無辜的掣籤方式，也是源自上帝的裁決（16:33，18:18）。經文中也用「衡量人心」的傳統概念，來述說上帝審察人的動機是否合於正義（16:2，21:2）。

我們也常常在這段經文中看到有某些言行舉止是耶和華所憎惡。其中包括那些惡人，即破壞社會秩序的人，所獻的祭（21:27）；在法律的範疇濫用司法（17:15）；在商場上進行不誠實的交易（20:23）。

雖然智慧和賢明的領導是人類籌謀與行動的重心（20:18），包括這個段落在內的智慧文學卻始終表示，上帝的旨意奧秘，生命難以預測（20:24；參考von Rad，*Wisdom in Israel*，292-96）。

人類的籌劃或許很周全，卻只有耶和華的旨意能主導並確保最後的結局（16:9，19:21，21:30）。一個人或許會自認行事正當且動機純淨，卻只有耶和華能驗明那樣的行動與思想是否公正（16:2）。

因此，王室賢哲們以「敬畏耶和華」，也就是引導智者道德生活的敬虔，為傳達他們對人類行為認知的開始（16:6，19:23）。如同先前所提及，這個詞組常常在整本箴言中出現。這種虔敬的態度與耶和華創造並維護人類生活架構的信仰，不只是追求智慧的宗教最終的成果，也是開始。

文集三 「智慧人的言語」

箴言二十二章17節～二十四章22節

成文日期與資料來源

箴言的第三部文集位於22:17~24:22。整部文集以教誨的形式編纂，提到「三十則規勸的話」（NRSV；22:20；中譯本聖經未有「三十則」的字眼），其部分內容似乎是根據埃及指導管理王室財產的高階官員寫的*Instruction of Amen-em-Opet*（參考Murphy，*Tree of Life*，23-25；以及Murphy，*Wisdom Literature*，74）。埃及這份文集成文於第十九王朝，也就是公元前第十三世紀，當時的埃及正進入新王朝時期（公元前1558-1085年）。這份文獻是寫給Amen-em-Opet的兒子Hor-em-maa-kheru，他是一位在珉神（Min）的神廟裡擔任祭司的年輕文士。Amen-em-Opet這個官員指導他的兒子如何在埃及龐大的官僚政治裡發揮擔任文士的才幹。將這些埃及的訓勉結合在一起的主題就是「沉默寡言的人」，他必須在埃及文書官員的道德生活中融入審慎與服從。這種明智的理想表現正好和感情用事的人相反，後者的行為容易衝動又欠缺自制力。這部文集是以埃及的文獻為基礎，意味著至少

箴言22:17~24:35裡大多數的資料成文於王國時期，可能是在公元前第十世紀寫成。這部文集的背景也很可能是出自服事君王的文士在宮廷學校裡教導，或是在大衛家的官僚政治下執行行政管理。這些訓勉是爲了教導年輕的朝臣如何在宮廷裡舉止合宜，以及在王家官僚政治裡任職要如何實踐道德生活。

文學結構與詮釋

箴言22:17~24:22這部文集是以七段不同長度的指示組成的教導：22:17~23:11，23:12-18，23:19-21，23:22-25，23:26~24:12，24:13-20，24:21-22，主要是平行對應的同義格言。「七」這個數字在舊約聖經中普遍有其特定的象徵性價值，在箴言裡尤其如此。這個數字代表「完整」、「完全」、「完美」與「秩序」。整部文集的題詞記載於22:17a：「智慧人的言語」。這部文集遵循訓誨的文學結構，包括規勸少年人要聽從老師（父母）的教導。序言中很典型地遵照既定的格式，列出一連串附上各種不同子句的勸誡與禁令，依照情況指出訓勉的事項所帶來的特定後果。偶而也會在訓勉的格言裡添加修辭問句，強調教導的真實性。訓誨的內容在末了作結論時，會重新回到起初的論點，或提出一段格言來強調所教導的都屬實。



第一段教導 22:17~23:11

成文日期與資料來源

第一段教導可能源自王國時期的智慧學校，要教導準備成爲朝臣、服事王家的年輕人。這些職務包括地位崇高的文士、法官、老師、建築師、政府官員。傳遞給這些年輕學子的道德論述，主要是教導他們如何在預備進入的新環境中正確地思考，並且表現出合乎倫理道德的行動。

文學結構與詮釋

第一段教導是這部文集中篇幅最長，也是參照最多Amenem-Opet文獻的內容。這項指示包含文士在傳遞經文的過程中嵌入22:17的一個題詞（「智慧人的言語」）。教導的本文（22:17-21）包括勸勉年輕的聽眾留心傾聽並實踐以下的教導（22:17），結果子句（22:18a）、條件子句（22:18b）、結果子句（22:19a）、肯定的宣告（22:19b）、修辭的格言（22:20-21）。

所指示的內容主要是以九則禁令所組成（22:22-23、24-25、26-27、28，23:3、4-5、6-8、9、10-11），再加上兩個修辭問句（22:27、29），和一則勸誡（23:1-2）。每一則格言通常都附加了各種子句，藉以說明特定的結局和情況。

這段教導的種種論題，包括朝臣、法官、文士及有錢人所關注的事項。當中的主題包括要公正地對待窮人、迴避被怒氣轄制的人、不要爲人作保或提供任何債務抵押品、要尊重先人所立的

地界、殷勤敏捷服事君王的人、和統治者同桌進食的禮節、要抗拒追求財富的慾望、不要吝於和人分享食物、不要在愚昧的人面前發言。

這段教導（22:29~23:3）特別關注侍立在君王及統治者面前的人的道德行為，顯示出這段教導的生活背景可能是王室學校。22:29提到辦事「殷勤」的人將「站立在君王面前」，他不跟「下賤人」為伍（NRSV：「一般老百姓」）。「殷勤」指的是辦事圓滑、細心周到的才幹，這在各行各業都是特別有價值的才能。

「站立在君王面前」似乎是指身為朝臣或僕役在宮廷裡服事（書24:1；撒10:19；伯1:6，2:1；亞6:5）。西拉子在傳道經39:4提到身分崇高哲士的這種社會功能。合宜的用餐禮節也是那些在宮廷裡和統治者共餐的人要學習的道德教導之一（箴23:1-3），對地位崇高的賢哲、朝臣、外交官更是一件重要的事。西拉子也說到在大人物面前進食的餐桌禮儀（傳道經31:12-24）。

接受這些指示的年輕人嚮往獲得的崇高社會地位，也要反映在他們將來如何對待窮人上。不可在城門口欺壓「貧窮」（參閱出23:3，30:15；利14:21）與「困苦」（參閱賽3:14；結18:16-18；摩2:7）的人（箴22:22-23，23:10-11）。窮苦的人不僅缺乏錢財，甚至連存活的必需品也沒有。這樣的人也包括那些喪失社會地位，在身體和精神上能力衰弱者，而所謂困苦的人往往遭到邪惡有權勢的人及富有的人欺壓（Whybray, *Wealth and Poverty*）。窮苦的人沒有個人的門路可以受到公正對待，甚至無法生存。欺壓窮人的特別該被定罪（出23:3；利19:15；賽1:23；結22:6；彌2:2），全以色列民和猶太人都應共同以正義和慈善來支持窮困的人（詩41:1；箴14:21，29:7）。

哲士們規勸大家要向窮人履行正義，所依據的神學理由是由耶和華護衛窮人。舊約聖經中的窮人受到耶和華的特別保護（伯5:15；詩9:12，10:12，107:41）。上帝制定法律來設立並維護社會正義是為了他們（申10:17-18；撒下22:28；賽25:4；摩2:6，4:1）。用公義對待窮人之神學根據，有時是出於以色列民體認他們自己曾在埃及為奴，靠著上帝的憐憫與正義才解救他們脫離困苦的深淵（參閱申15:11，16:12，26:5-9）。耶和華是那位擔任「救贖者」的「近親」（利25:25、47-49），負責保障他們的權利，不但使以色列的百姓及財物都脫離奴役的束縛（出6:6，15:13；申7:8；詩106:10），也拯救窮苦的人（伯19:25；詩26:11，49:15，69:18，103:4；箴23:11）。耶和華維護窮人的部分作為就是在法庭耶和華持正義，為窮困的人和壓迫者爭論，抗議那些惡者以詐欺的手段奪取財物而讓窮人被奴役（伯13:8；詩103:9；賽3:13，57:16；參考Perdue, *Families in Ancient Israel*, 229-30）。

這種有關公正對待窮人的勸勉（箴22:22-23）被安排在法庭的背景裡。第22節提到的「城門口」，就是進行法律訴訟常見的地點（摩5:12、15）。這不僅暗示有錢人會用錢財左右司法正義，害窮人在司法訴訟上遭受不公正的對待，也暗示有些哲士是會致力讓窮人能獲得應有待遇的法學家或法官。

箴言裡提出兩個神學根據來支持以公義對待窮人：創造的神學（箴14:31）與上帝的公義，尤其是在法庭裡實踐的公義（22:23）。在這樣的背景裡，耶和華就是那位制定法律的「救贖者」，是祂將窮人的案子呈遞到法庭上，意即耶和華確保正義貫徹在法律訴訟程序上，窮人即使沒有財力支持，也肯定有他們的「近親」會替他們辯護，為他們「陳情」。賞善罰惡的正義原

則會在耶和華監督之下，確切地報應那些在法庭上剝削窮人的惡者。

然而，想成爲哲士的有志青年被警戒不可爲人作保，或是讓自己變成債務的抵押品。以色列窮人常有的做法是，向有錢的鄰人借某些東西時，會拿自己的物品，甚至是拿自己本人作爲抵押品。沒辦法償還所借之物時，就會喪失自己的財物或甚至失去自由而成爲債主的奴隸。起先，借貸是不准計算利息的，但是後來卻變成要計算利息了（利25:26-27；申23:19-20）。借貸的人成爲被社會拋棄的一群人。這樣的借貸制度要求提供抵押品讓借貸者不會因爲出借東西而吃虧，但是生活上的必需品一般是不能拿來抵押的。抵押品通常象徵保證要償還所借之物（出22:26-27；申24:10-13）。有時候窮人可以說服有錢的鄰居或親戚替他提供抵押品（箴6:1，11:15，17:18，20:16，22:26，27:13）。這種作保的制度不僅會讓人陷入愚昧的行動，也會讓那些向人借貸的落入一貧如洗的地步。向窮人行慈善之舉不應讓富足的賢明哲士爲其作保。

古人標示家產所立的地界不可挪移，也是這段經文關心的法律事項（22:28，23:10-11）。這個法律規定也記載於律法書和其它文學作品（申19:14，27:17；箴22:28；賽5:8-10）。古以色列及猶太教成形初期的家庭賴以維生的經濟基礎就是農地與放牧的草場，這是代代相傳祖產的一部分。擁有家傳的土地是以色列和猶大地區家庭的經濟基礎。傳統與法律條文的發展與最初分配領地的規定有關（利25:10-12、24-55；申25:5-10；書13~22章；得4:10）。土地是代代相傳的部分家產，一般都是在父親亡故時繼承。在古以色列及猶太教初期，家族的土地是不能變賣的，因爲

家人都仰賴土地的資源維生。一個家庭沒有土地就不可能繼續存在於社會之中。沒有土地的話，家庭成員就會四散加入有親戚關係的家庭，成為寄居的外人（利25:35-38），變成沒有親戚關係的家庭中賣身償債的奴隸，移民外地成為以日計酬的勞工，或不得不淪為接受有錢人救濟的窮苦階級（Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 79-203）。箴言22:28以及23:10-11提到古人劃定的地界，不僅是主張要公正地對待窮人，也是一些在法庭擔任法官和法學家的有抱負哲士所嚮往的志業。

第二段有關維護家族領土完整的教導記載於23:10-11，論及有些貪心的貴族時常覬覦他人的農地，想要加以併購，尤其當地主窮困得無以維生，而拿土地來抵押舉債或甚至求售時，就會發生這樣的事。有時候窮人的土地甚至會遭到惡人掠奪，以此擴充他們持有的產業。孤兒尤其容易受害，因為他們沒有父親可保障自己的經濟權益（參閱出22:22-24；申10:18，24:17-18，26:12-13，27:19；耶7:6，22:3）。律法書、先知的教訓、智慧文學的內容都反對欺壓窮人，這也包括佔用其它家庭的產業（王下8:1-6）。箴言23:10-11的文脈指出不可侵吞窮人（包括孤兒）的土地。他們的近親或贖回者確實會在法庭上起來為他們辯護，要為他們申訴，也就是呈遞法律案件來確保他們的土地不會被違法侵佔（利25:25-33、48-49，27:13、15、19-20、31）。

這一段教導也警戒不要和那些容易發怒的人交往（箴22:24-25），不要跟愚昧人講道理（23:9）。發怒的人不受理性的智慧和平靜的反省引導，而是被未加克制的情緒影響，常常被驅使作出愚昧的決定而導致毀滅。和這樣愚昧的人交往，確實會使年輕的賢哲在個性上表現出同樣型態的破壞性行為。經文也警戒不要跟

愚昧人講道理，因為和這樣的人理論反而會使他們拒絕賢哲的教導，不過是浪費口舌罷了！向那些願意學習又能虛心受教而融入個性的人傳授智慧教訓，遠比和愚昧的人講理更好。

年輕的哲士們通常來自富裕的家庭，或者是胸懷大志想成為有錢人，這裡的教導卻警戒他們不要追求財富（箴23:4-5）。輕易得來的財富也會迅速流失。賢明哲士當然重視財富，但是他們主張應得的財富來自明智的行為，而不是靠貪婪所得（3:16，10:4、22，14:24；參考van Leeuwen，“Wealth and Poverty,” 25-36）。

最後，哲士們在23:6-8警告要謹慎選擇一同用餐的人。當迴避吝嗇的人所供應的美食佳餚，因為他們並非誠心誠意殷勤款待。在這種情況下一同用餐交談是浪費時間，因為吝嗇的人並非真誠地想與人分享他豐盛的飲食，或想聽賓客們智慧的建言，他們終究對這些明智的言談充耳不聞。

結論

這段教導好像是在王室擔任老師或朝臣的哲士所寫作。他們在王室學校教導那些渴望從事各種不同職業—朝臣、政府官員、文士、法官與法學家，來服事君王的年輕人。在君王面前舉止合宜，又能在宮廷裡敏捷辦事，就確保他們的事業成功。此外，這些年輕人被期許曉悟自己的法律、社會責任，不但在事奉君王的事業方面盡責，也在以色列及猶太人的社會裡負起一般的責任。照顧窮人的權益，迴避愚昧及吝嗇的人，不要在任性暴躁的人面前浪費口舌，因為他們不會聽取智慧，是智慧文學裡的常見教導。然而，經文中時常強調法律規條可能指出老師們心中認為，學子一旦完成教育，就要從事法律方面的事業。

神學

這段教導強調耶和華是公義的神，祂要求哲士們將法律的正義與社會責任融入自己的行為裡，尤其是要如此對待窮人。耶和華護衛窮人，祂也期待哲士們同樣這麼做。遵守古人地界，以及負起贖回土地的社會責任之命令，暗示著耶和華設立法律規定來禁止侵吞窮人和孤兒的土地。孤苦的窮人也在法庭上享有權利，藐視這些權利的惡人將喪失生命。賞善罰惡的報應會準確地實現在搶奪、壓榨窮人的惡者身上；意圖侵佔孤兒的田地者，將立時在法庭上遭到正義的懲罰。



第二段教導 23:12-18

資料來源

箴言23:12-18的教導強調「管教」的重要性。這段經文的背景顯然是教育場所，在那兒會執行體罰來加強教導的功效。這背景可能是培育年輕人在君王的官僚體系中擔任各式各樣職務的王室學校。

文學結構與詮釋

第二段教導（23:12-18）是由一則表達勸勉的開場白（23:12）及兩道禁令（23:13-14、17-18），再加上一則勸誡（23:15-16）所

組成。其中的勸誡和兩道禁令都附有情況子句，或結果子句，用來強調所教導內容的真實性。

哲士規勸學子聽從老師（或父母）智慧的管教或訓誨（*mūsār*），這是智慧文學普遍的內容（例如箴2:1-5，3:1-2、21-24，4:1-9、10-27，5:1-2，6:20-23，7:1-4，22:17-21）。管教指的是教導的內涵，以及根據、融入教導的行為方式。父母或老師在這樣的背景下，將應該學習的管教內容傳遞給子女或學生。體罰有時伴隨著口頭上的教訓，是為了加強所教授的內容之真實性，並且讓受教的少年人更用心注意（23:13-14；參閱13:24，17:10，19:18，29:15、17；傳道經30:1-2、1-13）。體罰是很有效的手段，可以救進取的哲士們免下陰間（箴23:14）。那些樂於回應又確實領受教導的學生，會帶給老師喜樂（23:15-16）。

最後，凡是不羨慕罪人，常存敬畏耶和華之心的人，會有前途（23:17；參閱1:7）。他們不會像愚昧及邪惡的人那樣行為墮落而夭折。以色列與猶太教初期的信仰相信團體人格的概念，也就是，智者的未來包含的不僅是他個人的人生，也是他的後嗣將擁有的生活前景。

結論

這段指示的主要重點是以色列和早期猶太教智慧思想的教育環境。雖然家庭也可能是這些教導的背景，但是發表這些簡短教導的場景，更像是王室學校。「父母」與「孩子」的稱謂不只是家庭裡的用辭，也可用來指稱各種不同型態學校教育裡的老師和學生之間的關係。凡聽從老師訓誨的，無論是個人或家庭的領導者，必然前途光明，個人與家庭也能夠藉由他們而繼續存活。對

生命的強調是聽從教導的少年人肯定的最大獎賞。

神學

這段經文中唯一提及耶和華的內容，就是經常反覆規勸的「敬畏耶和華」。所指的就是要遵從賢哲們的教導，因為他們的智慧據信乃是出自耶和華；以及耶和華按著自己公義的特質創造並維護宇宙和社會正義秩序的信仰。那些具體實踐智者教導，確證智慧思想乃以上帝的本質與特性為基礎的人，就是尊崇與敬拜耶和華。



第三段教導 23:19-21

成文日期與資料來源

這段教導（23:19-21）位在範圍更大的第三部文集裡（22:17～24:22），將它的成文日期定為實施君主政體的前期，將背景定為宮廷裡有其道理。在此，那些立志要成為哲士的人已是服事君王的官員，經文教導他們在宮廷裡，以及君主政治下的以色列社會情境裡應有的合宜舉止。酗酒與暴飲暴食是危險的行為，特別是對常有機會接觸美酒佳餚的有錢人而言。禁戒飲食上的過度放縱與有錢人所處的環境相符，也是享有位居要職的豐厚奉祿的以色列政府官員和王室貴族階級應當戒除的惡習。

文學結構與詮釋

第三部文集裡的第三段教導簡略地記載於23:19-21，內容是以第19節的開場白，及20-21節禁止酗酒與暴飲暴食的教導所組成，在23:29-35又更詳盡地重述這教訓。經文用兩個歸結出貧窮就是由於過度享用美酒佳餚的後果子句（23:21）來加強遵守禁令的重要性。

酒在盛產葡萄的農業社會很容易釀造，是古以色列與猶太教成形初期的重要日用品。葡萄雖然很容易腐敗，但是將葡萄製成酒卻可能製成易於保存的日用品，可供飲用與販售。而且，飲酒是件相當怡人的活動（士9:13；詩104:15；箴23:29-35，31:6-7）。然而，這段教訓警戒過度飲酒，因為會導致酒醉（創9:20-27，19:31-38；耶13:13；結23:33）。哲士們特別反對酗酒（箴20:1，21:17，23:29-35），先知們也是如此（賽5:11-12，28:7-8，56:11-12；摩6:6）。律法傳統禁止祭司在聖所事奉時飲酒（利10:8-9；結44:21）。酗酒與暴飲暴食明確地被譴責（申21:20）。哲士們也譴責放縱飲食，認為那對智者而言是不恰當的行為（箴28:7）。

結論

哲士被期許在所有的行為舉止上，包括飲食習慣在內都表現得體。對那些致力於將明智的行為灌輸到他們品格中的人而言，過度縱情於飲酒和暴食是愚蠢的行動。然而，有錢人以及容易接觸美酒佳餚的人，尤其面臨酗酒與過度放縱飲食的考驗。以色列的領袖們明確譴責醉酒失態，視其為不道德的行為（賽56:11-12；何7:5）。凡是努力追求走在智慧之道的人，都應避免不節制的飲

食行爲。

神學

經文中並沒有提出明確的神學理由來說明為何應避免酗酒與暴飲暴食。然而，節制是將自己的智慧思想建立於上帝的本質與特性的哲士們共同的美德。以色列和早期的猶太教用酒向耶和華獻祭，但是卻特意禁止狂飲作樂，因為這種行爲與迦南人敬拜的酒神和貪饕之神有關。雖然上帝將葡萄與酒類的製品賜給信靠祂的人，正如賞賜其他福氣一般，但是祂並不是酒神（創27:28；珥2:24；摩9:13；亞10:7；傳道經39:25-26）。



第四段教導 23:22-25

資料來源

第四段教導主要是處理和家庭相關的論題，指出家庭若不是訓誨有志要在君王的官僚政治內擔任王室官員的青年之場所，就是訓誨他們的主題。因為這段經文的文脈指出孩子的父親就是老師，所以家庭可能是教育的生活場景。無論是何種情況，論題是相同的：父母親會因為生養了明智的孩子而感到欣慰。

文學結構與詮釋

箴言23:22-25這第四段教導包含第22節的開場白、第23節的勸

勉，以第24節的後果子句增強前一節的訓勉，和第25節的告誡。主題是父母親會因為生養了明智的孩子而感到欣慰。

經文中的老師就是父親，在這裡是指生育那孩子的人。箴言裡常見的主題就是父親（有時是母親）擔任老師教導孩子（4:1，10:1，15:20，17:21、25，19:26，27:10，30:11、17）。有時候，父、母親的稱謂可以用來指稱老師（1:8，6:20，13:1、12，15:5都可能是），而所謂的「孩子」（我兒）往往是指學生而言（1:8，2:1，3:1、11、21，6:20，15:5），但是現在這段經文並非如此。

得到明智的孩子或愚昧的子孫，是箴言常常出現的主題。生了明智的孩子會使父親感到欣慰（3:12，10:1，15:20，29:3）。相反地，愚昧的孩子會給父親帶來禍患（19:13）；愚拙的孩子藐視母親（15:20）；愚拙的孩子使父母親憂傷愁苦（10:1，17:25）；咒罵自己的父親或母親，他的生命要像一盞燈在黑暗中熄滅（20:20，30:11）；愚蠢的孩子結交娼妓（29:3）；用暴力虐待父親、攆出母親的，招來羞辱斥責（19:26）。資質聰明的孩子會帶給父母喜樂，而愚拙的孩子則導致毀滅。

在這段經文裡，聽從訓誨而成爲義人的孩子，會使生養他的父母親喜樂。藐視年邁的母親（23:22）就犯了第五誡（出20:12；申5:16；傳道經3:1-16）。咒罵父母親的必得處死（出21:15、17）。箴言裡面時常出現「藐視」的主題（箴1:7，6:30，11:12，13:13，14:21，30:17；歌8:1、7；亞4:10），這是以輕視的態度對待對方。應當特別尊重年邁的長者，對自己父母更應如此（箴17:6，20:29）。

結論

應該尊重父母，特別是當他們逐漸年邁時。從這段經節的文脈上看來，這位父親顯然是孩子們的老師。當孩子聽從父母的指示而成爲義人時，會帶給父母親喜樂和欣慰。孩子服從教導就是尊敬父母，尤其應該讓母親得到大大的尊重。

神學

這簡短的指示當中沒有特別提及耶和華，但是將耶和華視爲建設並維護家庭的那一位。家庭是社會的基礎，家庭靠著堅持遵守父母親教導的順服子女而團結一致。在孩子年幼時，都是母親擔任老師在教導，兒子到了某一特定的年紀才由父親來保護指導。父親負有教導兒子社會禮儀及養家活口細節的特別責任，而母親則繼續教導女兒在家中和持家的的合宜舉止。藉由父母親的指導，家庭培養出社會傳統、宗教傳統和合宜的行爲舉止，讓家庭能凝聚成一體，才有可能代代持續相傳。



第五段教導 23:26~24:12

資料來源

從經文的內容來看，這第五段教導似乎源自王室學校。雖然規勸人們迴避娼妓與酗酒是箴言裡共通的主題，有關戰爭及軍事

策略的教導卻顯示出這些經文和王權相關。

文學結構與詮釋

第五段教導記載於23:26~24:12。經文以勸誡人們聽從父母的教導作為開場白（23:26），接著用兩則格言作為後果子句，將順服賢哲的教導和被娼妓勾引而遭到毀滅相對照（23:27-28）。先前在23:19-21教導禁戒酗酒的内容在此又重述。23:29-35的教導本文是用六個修辭問句作為引言（23:29），這些問句都與酗酒的惡果有關。第30節針對上述問句提出了答覆，接著是一則禁令，然後是23:31-35一連串描述酗酒後果的子句，藉以強調該則禁令的真實可靠。

箴言23:29-35敘述有關酗酒的教導之後，接著是一連串的格言（24:5-9）、一則禁令（24:1-2），再以三個情況子句作為引言，提出一個雙重修辭問句（24:12c-12d）。

概略地呼籲年輕人聽從老師的教導之後，這段教導以警戒人們不要落入兩種陷阱作為開始：和妓女調情、飲酒過量而醉醺醺地。迴避娼妓是箴言裡常見的主題。賣淫雖然被明令要處死（創38:24；申22:21），但是這似乎是古以色列的慣例（創34:31、38；申23:18；箴7，9:13-18；耶3:3；結16:16；摩7:17）。箴言23:27-28警戒年輕人不要與娼妓相交，她們像強盜埋伏，使許多人背信棄義。那些和娼妓接觸的就像與放棄敬拜耶和華、剛愎任性的人結夥。

有關飲酒過量的長篇論述（箴23:29-35），延續23:20-21開始提起的主題。在這處篇幅更長的經文裡詳述了醉酒的可怕效力。這些影響包括爭吵、抱怨、受傷、眼睛發紅、見到怪異的景象、

喃喃自語地說出乖謬的話、感受不到疼痛。經文中形容酒的顏色發紅、在杯中閃爍、舒爽潤喉誘人暢飲。

這段教導的另一個論題是戰爭，指出提出教導的人可能是那服事君王的謀士與高階軍官。引導君王作戰謀略的智慧，比強盛的軍隊更有價值。戰略顧問要向將軍和君王提出能致勝的計策，兵丁接受智能的操練比強壯的身體更重要。王室學校可能會教導戰事，尤其是軍事策略，以儲備那些將來要進入軍隊擔任軍官與戰略謀士的年輕人。這樣的論題像是源自王室學校的情境，因為年輕的菁英分子學習軍事技巧是恰當的。所謂「患難之日」極可能就是戰時，愚拙膽怯的人沒辦法拯救面臨殺戮的人（24:10-12）。

城門除了是城鎮的出入口，因而受到嚴密的防禦之外，它也是商業貿易和消息交流的地點（撒下18~19章）。那也是舉行司法審判的地方（摩5:12、15）。箴言24:7提到城門，指的是在城鎮的這個地點進行法律訴訟。愚昧的人不精通法律和明智的言論，在這個情境下只能啞口無言。這表示有些哲士擔任法學家與法官，他們懂得法律，知道怎樣在法庭上以法律辯證服人。

這段教導警告聰明的少年人不要羨慕惡人的生活（箴24:1-2），當避免與他們同夥（參閱24:8-9）。惡人的行為會輕易帶壞不知情的少年人，因此他們最好避免與其交往。哲士口裡說的是開創生機的智慧言語，愚昧的人不像這樣，他們策劃的是暴力行動，口裡說的是惡作劇的言語，因此傷害到別人。惡人的言語和狂傲褻慢的態度，破壞了以色列和猶太的社會。相反地，智慧能建造「房屋」，隱含的寓意是明智的言行能創造並維護家庭。智慧能使房子充滿珍貴的財寶，這是致力於藉著學習獲得財

富的哲士們所渴望的目標。

結論

這段教導可能源自王室學校的背景，論及各種論題：不應藐視母親，當迴避娼妓、醉酒、與惡人交往，不可不伸手援助遭遇危難的人。經文中正向的教導則提及明智的年輕人會使父母感到欣慰，要用智慧來建造家庭、獲得財富，憑著智慧提出能致勝的戰略計畫並順利執行。

神學

箴言24:10-12表明耶和華照顧人類、衡量他們的心思，以準確的賞罰來報應那些在患難的時候害怕退縮，不願拯救生命受到死亡威脅的人。即使辯稱自己不曉得同胞的生命瀕於危險的威脅，也免不了遭到上帝審判。耶和華透過賞善罰惡的程序來審判這些懦弱、躊躇不前的人。上帝親自監督人類行爲的信念，是箴言所敘述上帝之作爲的主要特色。



第六段教導 24:13-20

成文日期與資料來源

這段教導被置放於22:17~24:22這一大段的訓誨裡，它可能源自王國時期的王室學校。提出這段教導的人極可能是王家的教

師，他稱呼年輕人為「我兒」（24:13）。學子們似乎有志進入王室服事君王，以各種職業為王國效力。

文學結構與詮釋

第六段教導記載於24:13-20。用定型化的開場白導入，再以後果子句及情況子句來支持勸勉孩子要遵守智慧的教導（24:13-14），接著用後果子句來強調三則禁令的重要性（24:15-20）。

教導的開場白用標準定型化的呼籲要求學生跟從老師學習，只是在這裡，經文將智慧比擬為「蜂蜜」與「蜂房下滴的蜜」。智慧品嚐起來就像蜂蜜一般甘甜。少年人若找到智慧，前途必然有希望。箴言裡其它經節也應許聰明的少年人未來充滿希望（23:18）。相反地，這個應許也暗示愚昧的人和惡人沒有前途（伯27:8；詩34:16；箴24:20）。未來的前景與各種事物相關，特別是與長壽福樂的關係。

第一則禁令記載於15-16節。勸誡少年人不可用暴力對待義人。使用暴力的人難免要失敗，且會被他們自己的邪惡行徑顛覆，但是義人終會佔上風；縱使他們跌倒七次，還是會再站起來。這是哲士們在道德教訓裡時常強調的因果報應。在這段經文裡指出使用暴力的人會遭受他們意圖加害在義人身上的災禍，義人是指在生活上與耶和華在創造天地時為宇宙和社會設立的秩序和諧一致的人。義人縱使受到暴力傷害七次，終將得勝（Boström, *God of the Sages*, 90-140）。

第二則禁令記載於17-18節，繼續論述暴力的論題。在這裡，聰明的少年人被教導不可因為看見敵人遭殃而高興。如果他們這樣幸災樂禍，那位以公義的秩序創造宇宙和社會，又基於公義來

監督並維護道德教訓的耶和華會不喜悅，反而不施行仇敵應得的報應。

這段教導的第三則也是最後一則禁令，延續前一則禁令的思想。明智的少年人不可因為看見惡人昌盛得意，就感到焦慮，因為他們沒有前途可言（參閱伯27:8；詩34:16；箴24:14）。這樣的教訓暗示耶和華終究會斷絕惡人的前途。因此，明智的年輕人應當領悟作惡者終將遭受應得的公正審判，而平心靜氣看待這一切。

神學

這段教導清楚表達的神學出現在第二則禁令當中：耶和華不喜悅人們因為看見仇敵遭殃而歡欣（24:17-18）。監督社會秩序的是耶和華，社會秩序是以宇宙間的公義為基礎。耶和華會使義人的仇敵接受應得的懲罰。所以聰明的年輕人若因自己的仇敵傾倒而歡欣鼓舞，那就錯了。幸災樂禍是種應當避免的惡行，縱使自己的仇敵遭受患難，也不應有此心態。



第七段教導 24:21-22

資料來源

這段總結的教導只有開場白和一則訓勉。它規勸人們要敬畏耶和華並尊敬君王，可見22:17~24:22整篇訓誨都出自王室學校。

王室的老師在這樣的背景裡，教導有意進入王家官僚體制擔任種種不同職務的少年人，在道德思想上指引他們如何在宮廷裡表現服事君王的合宜舉止，以及在社會裡如何行動。明智的少年人遵從老師的指示，和宇宙與社會的正義秩序和諧一致地生活。

文學結構與詮釋

箴言24:21-22這最後一段教導總結了第三部文集。它又回到這部文集最初的序言，重述22:17~24:22整篇教導的主要論題：敬畏耶和華與敬畏君王。

經文以勸勉的形式敘述「敬畏耶和華」，這也是箴言的主要主題之一（1:7、29，2:9，8:13，9:10，10:27，14:2、27，15:16、33，16:6，19:23，23:17，24:4）。敬畏耶和華意指相信祂是宇宙及社會秩序的創造者與維護者，基於祂的公義來成就這一切。耶和華創造宇宙，且以公義充滿其中，並讓受造的天地萬物能結合成在一起。耶和華同時也創造了社會秩序，以祂的公義將組成人類社會的所有因素都連結在一塊兒。耶和華藉著賞善罰惡的原則來維護宇宙和社會秩序：聰明的義人會得報賞，邪惡愚昧的人會遭受懲處。少年人成為智者，就有辦法參與締造並維護公義的社會。他們的行為成為實際維護社會秩序的關鍵。於是，敬畏耶和華就是一切智慧的開端（1:7）。

將敬畏君王涵括在他們的性格當中，對明智的少年人而言也是重要的。王權的神學表明耶和華建立了大衛王朝（撒下7；詩2，45，72，89，110），並且要求君王必須服從耶和華的誠命。雖然經文在此並未明確提及王室與耶和華之間所立的約，卻暗示了它的好幾個特徵。王權是奠定於社會和宇宙秩序，是負責維護

社會正義的制度。當君王實踐這樣的理想時，就能維護社會和宇宙秩序。君王也要負責透過公正的法律和命令讓義人和公義佔上風，並且根除社會上的惡人與邪惡。因此，敬畏君王意指明智的年輕人認定君主制度是耶和華設立，要透過這個制度來執行正義。

透過賞善罰惡的原則，明智的行為會領受它的公平報賞，邪惡的行為則導致毀滅。順服上帝與君王是很重要的事，因為他們擁有統治的權柄，能帶給不願敬畏服從的人災難禍患。

文集四 「也是智慧人的箴言」

箴言二十四章23-34節

成文日期與資料來源

這簡短的訓誨論及審判與田地，指出其資料是出自王國時期至被擄流亡之間任何時候的法庭或文士學校。潤飾這些格言的文學技巧則顯示，這些博學的文士是在二者之中的一個背景中創作這些訓誨。

文學結構與詮釋

這段訓誨的文學結構是由24:23a的題詞（「以下也是智慧人的箴言」）、關於審判的論述（24:23b-26、28-29）、以及談論家務勞作的自傳式內容（24:27、30-34）所組成。

該句題詞可能是編輯過程中爲了將這段訓誨和22:17~24:22的教導連結起來，才穿插在其中（參考書目中Skehan, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, 21）。果真如此的話，有可能至少在編者眼中這段訓誨和22:17~24:22的教導有相同背景。關於審判的論述是以「不好的」（24:23b）簡短的格言作開始，接著用兩則對

偶格言來對照「無論是……，但是」（whoever.....but；24:24-25；譯註：中譯本聖經並未將這兩個連接詞譯出來），再以論述誠實言辭的格言作結論（24:26）。關於審判的論述是以第28、29節的禁令作為結語。

審判在箴言裡是經常出現的主題（8:16，16:10，18:18，19:5、28-29，20:8，21:14、28，22:22-23，29:9、14）。從24:23-34的經文脈絡看來，審判是與司法體系的法律背景相關。24:23b 偏袒「不好」的格言，為本段論述司法審判的原則定調（24:23b-26、28-29）。身為法官的賢哲們要約束自己，不能特別偏袒有錢有勢的人，而傷害缺乏影響力與資源的窮人。

古以色列執行法律審判的場所有三處：1. 法庭，由君王擔任大法官以及王室任命的法官來審理案情（出2:14；撒下15:1-6；王上3:16-28；箴8:16；賽1:26，16:5；耶7:1-15，26:16-17；摩2:3；番3:3）；2. 聖殿，由祭司審理的不僅是宗教禮儀和道德上的事務，也要執行法律裁決（王下17:27；代下18:8-11；耶18:18；結18）；3. 宗親支族，由長老來執行審判（出18:22、26；民22:16-30；申19:12，21:2-4、19-20，22:15-18，25:7-9；得4:2、4、9、11；詩107:32）。本段教導（箴24:23-34）所指的司法審判場所好像是王室主理的法庭。有些少年人最終會成為活躍於司法體制內的法官與法學家，但是，所有積極進取的哲士們都被勸勉要誠實作證，如此才能維護司法正義。

因此，宣判惡人為義，就是宣判他或她無罪。這種不公正的司法判決結果會被萬民咒詛，必遭列邦憎惡（字面上也是咒詛之意）。然而，「責備」惡人（或判惡人有罪；參閱伯6:25，32:12；詩50:21；箴25:12，30:6；何4:4；結3:26），也就是宣告他

（她）的罪狀，結果必得喜悅且享美好的福份（箴24:24）。「咒詛」在舊約聖經中指的是向某人（通常是敵人）宣告惡事臨頭。以色列民和猶太人都相信咒詛含有上帝的權能，會傷害遭咒詛的對象，甚至使其滅亡。古以色列會在種種不同情況下運用咒詛。發誓讓自己遭到咒詛，是爲了證明所舉證的事真實可靠（民5:19-22；伯31:7-10、19-22、38-40；詩7:4-6），並且強調對未來所承諾的事必然實現（詩137:5-6）。他們也會咒詛違背盟約破壞約定的人（申27:15-26，28:15-19、20-36；士9:15，21:18；拉6:12），國家或個人的仇敵口出咒詛（撒下18:32；伯27:7；詩35:4-8、26，40:14-15，79:6-12；耶10:25，11:20；但4:16），褻瀆墳墓以及重建耶利哥城的人也會被咒詛（書6:26）。然而，從現在這段教導（箴24:23-34）的脈絡看來，萬民和列邦都會咒詛並憎惡宣告惡人爲義的人。這種被其它國家一致咒詛的情況，是因爲那施行審判的君王不能秉持正義行事（參閱耶21:12）。每一種發出咒詛的情形都是爲了傷害或摧毀真正的敵人或潛在的敵人。人們相信說出口的語言在各方面都確實能發揮功效，咒詛所呈現的則是破壞性的能力。無論奉哪一位神明的名施行咒詛，咒詛都具有應驗所渴望結果的力量（參考Brighton, *The Problem of "Curse."*）。

祝福正好和咒詛相反（參考Preuss, *Old Testament Theology*, 1:179-183；以及Westermann, *Blessing*）。祝福是爲領受者確立福樂安康狀態的靈驗言語，無論是否訴諸上帝之名。祝福的領受者可能是個人、團體或國家。在種種不同情境中都可表達祝福：重新立約的儀式（申28:3-6）、年紀老邁即將過世的父親向子女表達祝福（創27，48章）、讚美感謝上帝施恩憐憫的禮拜儀式（創9:16，24:27；出18:10；士5:1；得4:14）、抵達或告別時（創

24:60，47:7、10，48:20）、完成義舉（士24:1；得2:19-20；撒下25:23）、使者的問候之意（撒下25:14）、表達敬意（撒下14:22；詩72:15）、訂定和平條約（王下18:31）。箴言24:23b-26的情形是祝福宣告惡人有罪的明智法官。

論述審判的第一部分經文（箴24:23b-26）用一則有關誠實應答的格言作為結語。從文脈看來，這句格言好像指的是誠實作證，或宣告正確的判決。「與人親嘴」是正確作證或審判時的禮節，不是表達情愛的動作。例如，莊嚴的祝福經常就伴隨著親吻的動作（創27:26-27，31:55；撒下19:39）。以這段論述的司法場景來推測，似乎是作出正確判決的法官或證人親吻那位被判無罪或有罪的人，用這樣的儀式來表明所作的見證或判決真實無偽。

論述審判的第二部分經文（箴24:28-29）是關於作偽證的事，這也是箴言裡很常見的論題（6:19，14:5、25，16:13，19:5、9）。智慧是以對充滿宇宙及社會生活各個層面的公義之肯定為基礎，司法上的事尤其是如此（15:3、25，16:33，21:2，22:22-24）；智慧也是以對王室有責任履行公義判決的確認為根基（16:10，20:8，29:14，31:8-9）。整個社會結構都是奠基於正義的信念。在這種背景之下，判決不公正和作偽證會瓦解宇宙和社會的秩序。在法庭裡不該作偽證陷害鄰人，縱使對方曾經做出對你不利的壞事，也不可以因此在法庭上作偽證報復之。作假見證是以色列的社會所不容，尤其在憑實情來斷定攸關生命、懲罰、財產等重大事項的法庭，更不許有這樣的行為。

箴言24:27、30-34談的是耕作田地的事。這段論述包括一則由三道命令組成的勸誡（24:27），以及用自傳口吻發表的言論或舉例說明的故事（24:30-34；參閱詩37:25-26、35-36；箴4:3-9，7:6-

23；傳道經1:12）。舊約聖經記載人類勞動的工作是爲自己謀福利，而不是爲了上帝的好處。人類受造確實是以勞動爲目的（創1:26-31，2:5、15-17）。人類因爲受到咒詛，所以工作並非輕鬆簡單的事，而是費力又艱難（創3:17-19）。人類辛勞的結果有時一無所獲，不能順利達成任務（傳3:9；詩127:1）。因此經文中並非從正面的觀點提及勞動工作，而是人類爲了謀生才必須盡力做好的事當中的一部分（創1:29，2:15；詩104:23；箴14:23，31:15、18）。

在所有人類努力從事的工作中，勞動的工作特別引起以色列哲士的注意。他們鼓勵大家辛勤工作，認爲那將人類置於上帝設立的公義社會秩序裡。文士們根據報應原則確立自然法則，主張辛勤工作必然會帶來成功，而懶惰則導致貧窮與匱乏（10:4，13:4，14:23）。遊手好閒逃避自己工作的人是愚蠢的；箴言提及他們時，常常指出他們受苦是懶惰的結果（6:6-11，10:4-5，20:4，24:30-34，26:13-16；傳道書10:18）。懶惰的特徵就是貪睡（箴6:9-11）、找藉口逃避工作（22:13）、多言多語（14:23）。哲士們特別強調與照料、管理家中田產有關的勞動（3:9-10，6:6-11，10:5，18:21，20:4，31:16）。

雖然哲士們非常鼓勵大家辛勤勞作，但是他們也承認這樣的價值觀並不周全；人類並不能單靠勞碌致富，唯有耶和華賜福才能帶來財富（10:22）。寧願少有財寶而敬畏耶和華，勝過富有而諸多煩惱（15:16）。耶和華發怒的日子資財無益，唯有公義能救人脫離死亡（11:4）。

結論

第四部文集裡的訓誨源自王室學校，為要指導有抱負的青年開始從事為王室效力的各種專業，在兩個領域裡發揮所長：執行公正的審判與辛勤勞動讓田園收成豐碩。當然，有些哲士會成為法官與法學家，因此要勸勉他們在法庭上力行公平正義。大多數哲士擁有自己的家庭，身為地主，他們被鼓勵耕作自己的田地，不能遊手好閒而導致窮困。

神學

雖然這些訓誨並未直接提到上帝，然而，以關於世界起源與維護的創造神學為其前提是十分合理的。耶和華在創造世界的作為中設立了宇宙的公義，並動工確保公義得以延續。社會結構，包括審理案件與耕作穀物，是耶和華創造並維護的秩序之一部分。在法庭裡不能維護正義的人，特別是君王，就會遭到萬民與列邦咒詛；不肯在自己的田裡勞動的人，就會因為漠視自然法則和農作欠收而陷入窮困。

文集五 「也是所羅門的箴言， 是猶大王希西家的人所謄錄 的。」

箴言二十五章~二十九章

成文日期與資料來源

第五部文集是關於種種不同論題的雜集。收錄這些作品的文學活動是「希西家王的官員」所為，據說他們抄錄了所羅門的箴言。這部文集證明公元前715至687/6年間這位統治猶大的君王在宮廷裡進行智慧文學活動（參考Murphy, *Wisdom Literature*, 77-80）。題詞若可靠，這部文集收錄在一起可能就是為了教育王室裡將要擔任各種職務的朝臣和年輕人。文集裡提到王權（請特別參閱25:2-7、15）又關心正義，證實了這些內容是為王室而寫，並且可能是以王室學校為背景的論點（參考van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs*, 25-27）。

文學結構與詮釋

由於這部文集包含不同的文學特質與論題，它可以分為兩段落。25~27章是以類比的格言和隱喻為主，所運用的意象時常從自然界取材；而28~29章大多是對偶的格言，再次強調正義和邪惡之間的對比（參閱10~15章），其中包含箴言裡少見的「妥拉」（Torah）論題；也處理了一些社會問題。整部文集裡面，特別重要的訓誨包括與上帝有關的格言（25:2、22，28:5、25，29:13、25、26）；王權以及王室的相關事務（25:2、3、5-7、15，27:24，28:2、3、15、16，29:2、4、12、14、16、26）；在28~29章中不常見的法律問題（28:4、7、9，29:18）；多次提到宇宙與動物世界，特別是25~27章（25:13、14、16、20、23、25、26、27，26:1、2、3、8、9、11、13、17、20、21、27，27:3、7、8、9、15-27，28:1、3、15、18、19）；論公義／義人（25:5、26，28:10、12，29:2、6、7、16、27）；論聰明人／智慧（25:2-3、12，27:11，28:7、11、26，29:3、8、9、11、15）；論愚昧人／愚蠢的行爲（26:1-12，27:3、22，28:26）；論惡人／邪惡的行爲（25:5，26:3、26，28:4、5、6、10、12、15、28，29:2、6、7、12、16、27）；論懶人／怠惰（26:13-16、20）；口語的運用（25:9-10、11、12、15，26:4-5、7、18-19、20-21、22、23、24、28，27:1、2、11、14，28:23，29:5、8、9、19、20）；法律事務（25:7c-10、18，28:21，29:9）；28~29章特別提到富足／貧窮（27:7，28:3、6、8、11、15、19、20、22、25、27，29:7、13、14）。除了重覆出現在這兩個部分的論題之外（尤其不斷重述君王、耶和華、公義、惡人、口語等論題），使這些訓誨

連結在一起的還有作者對於類比與對偶筆法的偏好（最常出現的用字是「好像……」）。

雖然這部文集的主要結構大體上可分成兩個段落（25~27章以及28~29章），以下將更加詳細說明整段訓誨各章的文學及論題結構。

第25章

本章可分成四個小段落。第一段是25:2-7，所處理的主要論題是古以色列的王權（參考Kalugila, *Wise King*）。這個段落由五則格言組成：第2節用對偶的諺語來比對上帝的榮耀與君王的榮耀；第3節用類比的格言將君王莫測高深的心意比作天一般高；第4節用同義的格言論及除去銀子的渣滓，才能讓銀匠有合用的材料；第5節也是同義的格言，說到先清除君王左右的小人，政權才能建立在正義的基礎上；接著是規勸積極進取年輕哲士的一則禁令，勸誡這些文士要等候君王的召見（6-7節）。

第二段提出一項有關與鄰人爭論而告到法庭時的訓誡（25:7c-10）。這段格言包含一個條件子句（7c節）、一則禁令（8a節）、一個修辭問句（8b-8c節）、規勸直接和鄰人就爭論的事項私下和解（9節）、最後用一個說明動機的子句來總結這段告誡（10節）。〔譯註：由於希伯來文與漢語的語法差異極大，漢語讀者難以參照本注釋作者上述方式解析這幾節經文。〕

第三段（25:11-14）處理語言各種面向的問題：說話要得體（11節，類比的格言）；要用耳朵細聽（12節，也是類比格言）；可靠的使者（13節，也是類比格言）；不可空口答應致贈禮物（14節）。

第25章的第四段繼續提出混合多種論題的格言（15-28節），雖然是以幾種不同形式呈現，但是主要是以類比的格言為主。其中的格言包括用「柔和的舌頭能折斷骨頭」來比喻說服君王所需的耐心（15節）；勸人別吃過量的蜂蜜（16節）；勸人不要常常造訪鄰舍，恐怕惹人厭煩（17節）；作偽證可比利劍、大槌，和快箭（18節）；對不可靠的人的信賴，正像用壞牙或跛腿（19節）；對傷心的人唱歌，猶如在傷口上倒醋（20a節）；人們心中的憂傷就像衣服或木材裡的蛀蟲（20b節）；勸人供應飲食給自己的仇敵（21-22節）；讒謗人的舌頭帶來忿怒，正如北風帶來暴雨（23節）；寧願住在屋頂的一角，不跟愛爭吵嘮叨的婦人同住一屋（24節）；聽見了遠方傳來的好消息，正像口渴時喝了一杯涼水（25節）；義人在邪惡人面前退卻，正像攪渾了的泉水或污染了的井水（26節）；用「吃蜜過多」來比擬想贏得過分的讚揚（27節）；缺乏自制力的人就像一個不設防的城易受攻擊（28節）。

第26章

本章第一個段落是前十二節，重點為論述愚昧的言行。雖然用類比方式所寫的諺語最常見，其中還是有各式各樣的文學類型。共有九則格言用不同事物來比擬愚昧的行為或愚蠢的人：讚揚愚昧人，無異夏天降雪或收割時下雨（1節）；無理的詛咒只像鳥兒飛來飛去，不能加害於人（2節，從文脈來看，指的是愚昧人所發的咒詛）；用鞭子打馬，用嚼環勒住驢口，對愚昧人也得動用棍子（3節）；託愚昧人傳送消息，無異砍斷自己的腳自找麻煩（6節）；愚昧人引用箴言，正像瘸子使用他的腳（7節）；讚揚

愚昧人，有如把大石塊綁在弓弦上（8節）；箴言在愚昧人的口中，好像荊棘刺入醉漢的手（9節）；雇用愚昧人或醉漢的，就像射傷眾人的弓箭手（10節）；愚昧人一再做愚昧事，就如狗回頭吃牠所吐出的東西（11節）。4-5節是用對偶句寫成的勸誡：「不要照愚昧人的愚妄話回答他，恐怕你與他一樣。」最後是用修辭問句誇張地表達自以為有智慧的人連最愚昧的人也勝過他。

第26章的第二個段落位於13-16節，提出懶惰的論題：用同義格言指出懶人用街上有獅子作為不去工作的藉口（13節）；用類比的格言形容懶人在床上翻來覆去，就像門扇在樞紐上旋轉（14節）；用同義格言指出懶人伸手取食，連放進自己口裡也嫌麻煩（15節）；用類比的格言誇大形容懶人以為自己比七個對答如流的人更有智慧（16節）。

第26章的第三個段落位於17-28節，這段經文一致的主題是談論言語方面的事（包括爭吵、欺騙、耳語傳舌、甜言蜜語、虛謊的話）。這一段也是用類比的方式寫成的格言：事不干己而跟人爭吵，等於上街去揪住野狗的耳朵（17節）；欺哄鄰舍，卻說是逢場作戲的人，猶如致命的火把與利箭（18-19節）；火缺了柴就必熄滅；無人傳舌紛爭就止息（20節）；餘火加炭、火上添柴，正如好爭吵的人煽動紛爭（21節）；傳舌人的言語，如同美食深入人的心腹（22節）；懷著奸惡的心言不由衷，猶如粗糙的陶器塗上一層釉料（23節）。24-26節繼續談到言語方面的事，特別論及與仇敵之間的言談：仇敵用花言巧語掩蓋仇恨的心（24節）；仇敵的甜言蜜語包藏了七樣可憎的念頭（25節）；仇敵的邪惡必在眾目睽睽之下顯露（26節）。27節的格言用類比的語法泛指挖陷阱的自己掉了進去，滾石頭的，反倒被石頭滾在自己身上。最

後，用綜合格言回到有關言語的論題上作為結語，表明虛偽的舌頭會指向所憎恨的人；諂媚的嘴巴會造成傷害。

第27章

對偶的諺語是本章極為醒目的文學型式，包含兩個可辨認的段落：27:1-22以及27:23-27。

第一段包括以下的論題及文學型式。1-2節是有關誇口與讚美的告誡，一開始就禁戒人們自誇（1a節），接著是說明動機的句子（1b節），指出人們不可能知道每天所要發生的事。第2節繼續綜合性地規勸，寧可讓陌生人誇獎你，而不要自誇。

第3、4節是用對句寫成的格言，但是論題並無關連。第3節說到石頭、沙土雖重，但是愚昧人造成的禍患更重。同樣地，第4節指出忿怒殘酷而具破壞性，然而嫉妒更加可怕。

第5節是「更好」的格言，指出當面的責備強過背地的愛情。6-7節包含兩則對偶的格言。第6節對照了朋友加的傷痕（可能是指口頭上的譴責）出於忠誠，仇敵連連親嘴卻是多餘。第7節則對照了飽足的人會拒絕蜂蜜，饑餓的人卻連苦澀的食物也覺得甘甜。

第8節是一則類比的格言，說到離鄉背井的人正像鳥兒離巢遠飛。第9節是對偶格言，比對被禍患折磨的心神，與使心喜悅的膏油與香料。

第10節包含兩則禁令：1. 不要離棄自己的朋友，或父母的朋友。2. 遭難時不要向親人求助。接著是和第二則禁令在論題上相關的「更好」格言，指出遠親不如近鄰。

第11節以稱接受教導的人為「我兒」（NRSV：我的孩子）作開始，這稱呼可以是指子孫，從這段經文的背景看來，更像是指

有志成爲哲士的學生。訓勉「兒子」要明智，才能讓老師高興，使他有話回答出口責備老師的人。

第12節是對偶格言，對比遇見災禍能躲開的聰明人，和上前受害的愚昧人。

第13節包含兩則互相對應的勸誡：陌生人的衣服應被當作擔保品，而外人提供的抵押品應該接受。這是古以色列與猶太教成形初期的借貸習俗，經文所指的狀況是當陌生人或外國人爲了借貸而提供抵押品時，就應接受。抵押品是爲保證必會償還借貸之物（參閱出22:26-27；申24；箴6:1，11:15，17:18，20:16，22:26）。

14節是同義格言，指出清晨吵醒朋友，大聲爲他祝福，等於是詛咒他。

15-16節是一則較長的類比格言，並以兩個子句敘述不可能實現的後果作爲結論。愛嘮叨的妻子像霪雨滴滴答答，不可能加以約束。那就像攔阻狂風，或用手抓油。

第17-21節是五則用類比方式寫成的綜合性格言。第17節將朋友互相切磋（磨朋友的「臉」，「臉」是「機智」的隱喻）比擬爲用鐵來磨利鐵。第18節把看守無花果樹的人吃所結的果子比擬爲人因著照料主人而得尊崇。第19節用水裡照出自己的臉來比擬人們在心裡反映出自己。第20節用類比格言指出人的眼目就像陰間冥府填不滿。陰間在舊約聖經中指的是陰曹地府，最常用來指稱死去的靈魂所居之處（9:18）。這個用辭與「死亡」是同義詞，有時會在神話的文本裡隱喻張大口要吞食人的神明（賽5:14）。地獄就是陰間的重要同義詞（伯26:6，28:22，31:12；詩88:11；箴15:11）。第21節是用類比方式寫成綜合性格言，用鼎爲煉銀、爐

為煉金，來比擬受到稱讚也考驗一個人的品格。這些貴重的金屬在熔解的過程裡除去渣滓並增加韌性，他人的稱讚也考驗著一個人的毅力。

第22節是用對偶的方式寫成的類比諺語，論題和第21節類似。這則諺語將用杵把愚妄人在臼中搗碎還是去除不了他的愚妄，與用杵搗穀作對照。

第27章的第二段內容是指導農夫照料羊群（23-27節）。這段教導以典型的綜合性勸誡來開始：你要詳細知道羊群的景況，留心照料你的牲畜（23節）。經文以兩個說明動機的綜合性子句來支持提出規勸的原因：因為財富不能永保，冠冕也不能萬代長存。所謂「冠冕」指出那些接受教導的人當中有王家的子女，或者至少是指那些將要為王室效勞的年輕人。哲士通常是有錢的貴族，他們的產業包括家畜。他們可以說是富裕的鄉紳，財富則主要包括土地資產、農地和農作物、牲畜（參閱約伯記1:1-5的例子）。

經文繼續以兩則綜合性的格言提出訓誨（箴27:26-27）：羔羊可以提供衣服，山羊是購置田地的價錢；山羊奶供養牠的主人和他的家人，以及女僕。第25節用三個互相對應的條件子句導入格言：乾草割去，嫩草又長出來，山上的菜蔬也被收聚。女僕是富裕大家庭裡共同生活的微不足道成員，再度指出地主擁有的財富。

第28章

這部文集的第二個段落是28~29章。在前三節列出三則不同的格言之後，第28章接下來可大致區分成兩個段落：其中之一主

要是與「妥拉」相關的內容（4-9節），還有就是篇幅更長且多半是對照窮人及有錢人的內容（10-28節）。

本章第1節的開場白用大致成對偶類比的筆法，對照義人的膽識與惡人的懦弱：惡人雖無人追趕也逃跑；義人卻膽壯像獅子（1節）。本章及第29章的主要論題是義人（28:10、12，29:2、6、7、16、27）和惡人（28:4、5、6、10、12、15、28，29:2、6、7、12、16、27）的對比。第2節說到國家因為政權不斷轉換而有叛亂；但是若有賢君，則必然長治久安。這句格言比照明智的人（等於君王？）的統治能締造持久的社會秩序，而不斷更換統治者的後果就是混亂不安。這是強調明智的統治者對於締造並維護社會正義的秩序之重要性，與之相對的是，許多（互相競爭的？）官員試圖支配正義秩序而導致的反抗。這句格言引出第五部文集的第二個段落（28~29章）另一常見的論題：王權與公正統治的重要性（28:15、16，29:2、4、12、14、26）。第三則格言將窮人欺壓窮人，比擬為暴雨沖沒糧食。貧窮是第28章的第二個主題（28:10-28；亦可參閱29:7、13、14）。

本章第一個段落位於28:4-9，所處理的是箴言裡少見的論題：律法（*tôrâ*）。「妥拉」形成一套治理當地宗教儀禮和民間事務的法律，是一段橫跨幾世紀歲月的漫長過程，然而，塑造申命記傳統的文士們是在公元前第八、七世紀開始表述律法的全面性神學解釋。若這部文集將經文起源追溯至公元前第八世紀的題詞大致正確無誤的話，那麼所謂的「律法」似乎就是指編寫申命記和其它申命記傳統的文士這部早期作品。

第4、5、7、9節都直接論及「妥拉」。第4節用對偶格言，對照棄絕律法、誇獎惡人的人，與遵守律法、和惡人對抗的人（參

閱詩1篇)。第5節更籠統地提及公義，但是以文脈來看，似乎是指「妥拉」的正義。這則對偶格言對照了惡人因為不研讀「妥拉」，所以不瞭解正義；而尋求耶和華的，就能全然明白何謂正義（等於律法？）。在箴言裡，義人與惡人最大的差異就是曉不曉得秉公行義。雖然箴言這段經文跨出重要的一步，將智慧導向等同律法的方向，但是，要到西拉子的時代（大約公元前190年）兩者才真正等同。

第6及8節提出貧窮及富足的論題，這是本章第二個（28:10-28）主要的主題。第6節「更好」的格言對照行為純正的窮乏人與行事乖僻的富足人。第8節是同義格言，指出以高利貸剝削他人致富的，他的財富終必落到體恤貧窮者的人手中。早期的律例典章譴責向同胞收取利息的以色列人；以色列人互相借貸應免收利息（出22:25）。律法定那些放款收利息的人有罪（利25:36-37；申23:19-20）。然而，這項律法條文經常被忽略，導致許多以色列人民因為積欠大筆債務而極其窮困。不僅律法與哲士譴責收取利息的做法，先知們（結18:8、13、17，22:12）與尼希米省長（尼5:6-13）也同聲譴責。

第28章頭一段其餘的經文都與「妥拉」有關。第7節提出對偶格言，對照謹守律法的智慧之子，跟羞辱自己子女（譯註：大多數譯本翻譯為羞辱自己的父親）的貪食之人。這句格言和西拉子認為律法等同於智慧的想法相去不遠。「貪食」通常指的是貪婪的口腹之慾，這是律法定為罪的惡行（申21:20），哲士們也說這樣的惡行會招來貧困（箴23:21）。貪食在申命記中是嚴重的罪過。申命記規定要將反抗父母權威、冥頑不靈、好吃、酗酒的兒子帶到城門口，在長老面前接受審判，被定罪的話就要遭到該城

鎮的人處死。

這個段落最後一則格言（28:9）指出不聽律法的，連他的祈禱也是可憎。所謂「可憎」指的是禮儀上或道德上讓耶和華厭惡的事（正如本節所指），或是令他人反感的事。箴言裡說到耶和華憎惡的是惡人的獻祭與祈禱（15:8，21:27），以及不道德的人與他們的行為（3:32，6:16-19，8:7，11:1、20，12:22，13:19，15:9、26，16:5、12，20:10、23，24:9，26:25，29:27）。不遵守「妥拉」似乎包括違背「妥拉」的道德與禮儀誡命。

箴言28:10-28雖然也提到別的論題，主要還是論及貧窮與富足。富足與貧困的主題在箴言裡是含糊曖昧的。其難題部分在於哲士們其實並未清楚定義何謂富足與貧困，也沒有指出哪些人歸類為富足或貧困。申命記將窮人定義為寡婦、孤兒、利未人、寄居的外人。然而，箴言卻沒有明確的定義。哲士們可能主張窮人就是欠缺維生之道的人（飲食、衣物、住所），而擁有遠超過維生所需物資的人就是富人，他們若有仁義之心，就會和窮人分享他們的財物。

富足與貧困在箴言裡都只是社會現實的一部分，無論對它們的具體認知是什麼（參考Whybray, *Wealth and Poverty*）。財富極被重視，也是人們非常渴望的，因為擁有財富不僅得以維生，還能夠有過剩的物資，甚至各種奢華的享受，在多變的生命中獲得一些保障。相反地，箴言所謂的貧苦是連維生的必需品都沒有的狀況。因此，窮人可能包括家庭裡微不足道的人（奴隸、僕役、妾、寄居的客旅、以日計酬的勞工），和沒有維生的辦法，要靠有錢人救濟的下階層窮人。

然而，富足與貧困並非如同黑白一般分明。在從智慧的觀點

作價值判斷的列表上，正直的性格與聰明的行為比財富更寶貴，也更令人嚮往。愚昧或邪惡的富人也會喪失他們擁有的資財；然而，縱使他們沒有失去所擁有，在哲士們眼裡，聰明或行事正義卻貧窮，也勝過愚昧或邪惡的富人。富足的人有責任要與窮人共享多餘的資源。賢哲們並未規定出應當分給窮人的定額，例如收成時在田間拾穗的規定，但是箴言清楚表明慷慨乃是重要美德。不與窮人分享多餘的物資，或是靠壓榨與不誠實的手段致富，都被賢哲們譴責，他們主張這些邪惡的人會遭到上帝懲罰。他們相信賞善罰惡的道理包括愚昧或邪惡的富人會受到公正的懲處，而聰明行義的窮人將得以生存。重要的是應當謹記，箴言的哲士從未推崇貧困的價值。他們沒有教導追尋智慧與正義的人要放棄擁有的財物，以便朝著成為賢哲的路上前進。貧窮從未被認為是增進智慧與敬虔的生存狀態。如果可能的話，當極盡全力避免陷入貧苦的可怕結果。然而，窮人應當受到公平殷勤的款待，且享有上帝的保護，務必使他們得以生存。

箴言的哲士們有時會指出，財富是遵守道德生活，個人的進取心，和辛勤工作的報賞。有時他們也認為貧窮就是惡行與懶惰要遭受的懲罰。但是哲士們也瞭解，一個人之所以富足與貧困，可能也不是個人所能負責；戰爭、旱災、有權有勢的人行事不公正、負責供養生活的人死亡，都會奪走人們賴以維持生計的資源。相反地，一個人可以因為繼承家產而致富，甚至靠著意外的好運道而變成有錢。哲士們並未指稱上帝預先決定要讓某些人富足或貧窮，而不論他們的功過是非。財富確實來自耶和華的賞賜，無論是直接施予或透過賞善罰惡的原則賜下，財富總是一項報賞，而貧困則是懲罰。即便如此，上帝會保護窮人，他們需要

富足又有權勢的人滿足他們對正義與生計的需求。

28:10以對偶格言展開這段論述，強調實質的獎賞。引誘正直人作惡的人，與會承受「屬天」福分的無可指摘的人作對比。在舊約聖經中，財富主要是源自家中的產業，家中的領導者過世後由他的孩子繼承（參考Wright, *God's People in God's Land*）。在大多是農村的環境裡，家庭是維持生計的務實需求。家庭成員，包括奴隸、僕婢、妾、寄居的客旅等微不足道的人，一起共同合作的社會生活，是延續家庭生存所必須。主要的食物來源包括穀物、水果、羊群、山羊與小牛。古以色列人因為大都居住在高地，缺乏可供耕作穀物的土地，所以需要密集的勞力，不僅家人和家中那些地位卑微的人都要工作，甚至連孩子尚未成婚建立自己的家並繼承家產之前，也需要一同前往勞動（Meyers, “The Family in Early Israel,” 1-47）。土地會在父親死亡後以繼承遺產的方式代代傳承（*nāḥal*，箴28:10），長子將領受最多的一份遺產（參閱民27:7；申21:16；書19:49b-50，24:30；士2:9，21:23-24；得4:5-6、10；王上21:3-4；代上16:15-18；詩105:8-11；結47:14）。家產不能拿來買賣，因為擁有土地是一個家庭得以生存的條件。因為不幸的遭遇而需要賣掉土地時，家庭將因此解體，家庭成員會離散成為別的家庭裡微不足道的人，為了償債而成為奴隸或以日計酬的勞工，或淪為下層階級靠別的家庭救濟的窮人（出21:2-11；利25:35-55；王下4:1；尼5:1-5）。

家庭間的社會合作，包括家中地位卑微的人，對建造並維護山坡上的梯田，做好水土保持，分享水源，建造蓄水池貯存雨季的流水，建造田間的界線，收成穀物，定奪司法案件，建設共同防禦工事來阻擋敵軍和盜匪入侵都是必要的。村莊裡和宗族間有

關係的家庭會建立照護的網絡，以便在農作欠收和生病時協助人們維生。這樣的照護網也擴及家庭以外，負起維護窮人生存的責任，照料的對象則包括寡婦、失怙之子、寄居的外人、賣身償債的僕婢、奴隸、客旅、利未人（參考Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 192-203）。家庭必須大部分自給自足，親手紡紗織布、蓋房子、製陶。包含專精製陶與紡織的家庭在內的「農舍企業」，確實在親族中發展起來，親族之間的貿易也在王室監督下加入古代以色列的物質文化當中。連那些在王家官僚體制裡任職的哲士們，也是以家庭為主要經濟福利的來源。因此，按照箴言28:10，凡是純潔、完全的人必能承受福分獎賞，無論是長子或後續出生的孩子皆然，指的是父親會謹慎分配家產，讓孩子在他死後繼承。

28:11涉及財富的論題。雖然哲士們對財富的評價比貧窮更高，但是他們也認為生活窮苦卻有美德，比富裕卻愚昧或邪惡更可貴。因此這則對偶形式的格言指出有錢人往往自以為聰明，明達的窮人卻看穿了他的底細。這是有智慧的窮人比有錢人更理解公義與正當行為的例子，這節經文中的有錢人傲慢地自以為是重要人物。

28:12暫時將富足與貧窮的話題擱在一旁，先來處理公義的人與邪惡的人。這節是用對偶型式寫成的諺語，對照義人得志會有大榮耀，與壞人當權時人人躲藏。「榮耀」在舊約聖經的字面意義有「影響力、重要性、尊敬」的意思，可用來形容上帝及人類。用它來指稱人類時，榮耀指財富（詩49:16；賽61:6）、強盛的軍隊（賽8:7，17:3-4）、忠誠（斯1:4；詩45:3；賽14:18）、名聲（伯29:20；詩49:17）、敬虔（詩8:5）、祭司的服裝（出28:2、

40)、以色列的君王(彌1:15)、約櫃(撒上4:22)。雖然榮耀可指稱有形的特徵，也能像這句諺語用來形容美德與虔誠。這節經文可能暗示一位德高望重的君王登上寶座掌權而顯出極大的榮耀，對照著一位實際掌權的惡者使百姓紛紛躲藏起來。

28:13又回到富足與貧窮的論題，指出掩飾自己罪過的，不能有幸福的人生；相對地，承認過失而悔改的，上帝要向他施仁慈。哲士常常將獲得昌盛繁榮和表現合宜的美德關連起來。這節經文就指出隱瞞自己罪過的，會得不到亨通。相反地，承認罪過的，不是得享財富而是蒙受憐憫。舊約聖經中的認罪是指公開向上帝與人類共同生活的團體承認自己犯了罪；宣告上帝是以色列民及認罪者的救贖者；並且讚美耶和華的拯救(詩22篇，30篇，34篇，40:1-2，51:4)。公開認罪的結果就是上帝會拯救懇求赦免的人脫離困境，讓他(她)能重回眾人的集會，通常是聖殿的敬拜，並感謝全能上帝的拯救(參閱詩7:17，9:1，26:7，28:7，50:14，100:4)。在箴言28:13的格言裡，認罪的人向會眾承認自己犯的罪唯有上帝能拯救，結果從困境中蒙解救，得以重回群體中讚美上帝是慈悲憐憫的救贖者。不願認罪的，就不能體驗繁榮昌盛。

哲士在28:14發表一則「……有福」(*'ašrê*)的格言，指出那些在特定場合承認敬畏的真誠的人，便為有福；剛愎頑固而不存敬畏的，必陷在禍患裡。「有福」在舊約聖經中是指上帝賜給行為明智又正直的人的福氣。「有福」是體驗到幸福的生存狀態，而沒有這種體驗就是不幸了。哲士們追求的目標是圓滿幸福地存活著，所謂幸福就是指這種福樂的狀態(箴8:32-36)。

哲士在28:15-16又回到有關財富與貧窮的論題。兩節經文都論

及一個有缺點的統治者。第15節用類比的格言形容一個邪惡的統治者就像咆哮的獅子或覓食的熊。統治者們被期許以公義的王權施行正義統治，帶給國家福樂安康。這樣的福澤涵蓋各種領域：建設符合宇宙正義的公正社會，實施公正的司法體系來確保賞善罰惡，連窮人都能享有公平的待遇；田間及葡萄園各種農作物都能豐收，牲畜生養眾多；在戰爭中能夠打勝仗。相較之下，邪惡的統治者壓榨自己的國家，害人民變得窮困，經文用行毀滅的野獸來比喻人民遭遇大患。賢哲們接續用自然界、恐怖的野獸來比擬這種情況，不僅增強格言的文學特質，也指出人類社會與自然界的相似之處。

第16節是關於統治者的第二則格言，說到一位無知的君王、不學習智慧的統治者，會變成殘忍壓迫人民的國君。這則格言用對偶形式比對虐待自己百姓的邪惡統治者與恨惡不義的人。後者能享極受歡迎的福樂與長壽，而邪惡的統治者與被他壓迫的人則不然。在舊約聖經中，人民的命運經常與君王的統治緊密糾結在一起。有公正明智的領導者，人民就能過著安樂的生活，而在暴君統治下被嚴苛的稅賦或不智的戰爭壓迫，人民就會遭受患難，大受其害，就像他們的統治者一樣。撒母耳記下一直到列王紀下所記載的以色列和猶大諸王，就具體說明了這段格言確實不假（參考Kalugila, *Wise King*）。

28:17-18又將富足與貧困的論題擱在一旁，而談到謀殺（17節）與行為正直保障的安全（18節）。謀殺在舊約聖經中是要被定死罪的可憎罪行。謀殺、正當的理由殺人、發生意外、執刑都會流入血。陷入這樣的罪行會威脅到當事人及其家人與社會蒙受污名（民35:33-34；申19:10；耶26:15）。發生謀殺案或意外致死

的事件，家人會設法報血仇，無論是意外或故意殺人，他們都有權為死者復仇（民35:27；申19:10，22:8；書2:19；士9:24；撒上25:26、33；王下9:26）。那些意外殺人的有權在耶和華的祭壇與庇護城（出21:12-14；民35:6、13-14、9-34；申4:41-43，19:1-13；書20；王上1:50-53，2:28-34）尋求庇護。若不提供意外殺人者庇護，該地就背負血債之罪（申19:10）。然而，有罪的謀殺犯就會被逐出庇護城，交由復仇者執刑。非故意殺死人的就會被判終其一生住在庇護城裡，他們一旦離開，就會成為復仇者行刑的目標。設置庇護所的城是分配給祭司與重要祭壇的所在地。

箴言28:17可能是提到蓄意謀殺。這樣的殺人犯會一直逃到被殺死為止，不會得到任何人的協助，連那些終生要住在庇護城裡才獲得保障的人，也不會向他們伸出援手。

28:18指出行為正直的，得保安全；而行為邪惡的，必然遭遇禍患。這則格言是安置在對偶諺語裡，也是箴言裡表達賞善罰惡原則的另一個例子。

箴言28:19-22再次重拾富足與貧窮的主題。哲士們在第19節的對偶格言教導，耕種田地的必得飽食，而從事沒用的事物的人難免貧窮。空洞、無意義的人、事、物就是沒有用的事物（創41:17；申32:47；士9:4，11:3；箴12:11）。從這節經文的脈絡看來，所表達的可能是指會導致貧窮的無意義活動。與之相對照的就是辛勤耕種田地會有豐盛的收成。

第20節的對偶格言也是關於富足與貧窮的論題。經文斷言誠實的人滿有幸福；想發橫財的，難逃懲罰。舊約聖經中所謂「誠實人」，主要是指那些人相信上帝以大能的救贖作為向以色列民啓示祂自己，且持續地解救該國免於毀滅。他們信靠的對象是上

帝，祂和國家、個人都建立關係（詩78:32）。此乃意味著以色列認為上帝值得信賴、倚靠。相信上帝就是認定一切有生命的受造物都仰賴祂，特別是以色列，要倚賴上帝才能生存並享受福樂（創1~2章；出3，20:2-3；申4:39；賽43:10-11）。在西拉子之前的智慧文學，認為人類身為受造者，要在上帝這位創造者面前表示順服、敬愛、敬畏、牢記不忘、悔改向善（創22:1-18；申6:5、13，7:18-19，8:2-3，9:7，10:20；書1:7-8，24:22-31；撒15:17-33）。信仰並非贊同某一項教義確實不假，而是在道德行為上對上帝的良善與值得信靠予以回應。箴言28:20所指「誠實人」似乎就是敬畏上帝的人（詩111:10；箴1:7；賽11:2）。由此可見，忠誠信實就像敬畏耶和華一樣，都是智慧的基礎。敬畏上帝乃意指確信上帝的可靠（參閱伯4:6）。因此，根據箴言28:20的諺語，誠實的人會多得幸福，也就是享有賢哲們所追求的福澤：喜樂、幸福、財富、長壽；而想要急速發財卻是魯莽的行為，惡人追求這樣的橫財必然難逃上帝懲罰。

28:21也是用對偶句寫成的格言，表明心存偏私該受譴責，縱使只為了一小塊麵包而枉法，也該被定罪，這或許是有點誇張的表達方式。偏私（字面上是「看人的情面」；參閱申1:17，16:19；箴24:23）一定是與法庭上的偏袒行為有關，特別是指偏袒有錢有勢的人，或是向法官行賄的人。然而哲士們在這句格言教導說，人們會只為了一小塊麵包，在審判時偏袒徇私。有抱負要成為法官的年輕人被教導，有朝一日在法庭上進行審判時，應當避免犯下這種罪行。

28:22用同義格言指出貪婪吝嗇的人急於要發橫財，卻不曉得自己的行動會導致損失。哲士們鄙視倉促的行動，他們曉得未

經審慎考慮與反省的行動，其本質與結局必然是失敗的。「守財奴」（字面是「邪惡的眼睛」=*ra' ayin*）是指「眼睛」這個字象徵的意義。舊約聖經有許多地方用「眼睛」指稱心靈或精神上的機能或狀態（創3:5、7；民24:4、16；賽42:7）。箴言4:25就是用「眼目要向前正看」來隱喻豐富、充足。「眼睛」也是指稱考驗的辦法（伯31:1、7）與遭人設計陷害（詩17:11）。

哲士們在28:23暫時從富足與貧窮的論題轉向責備與奉承。這句格言指出規勸別人的，往往比專說諂媚話的，更受愛戴；「責備人的」是指種種不同發言情況，包括判斷（創31:24；代上12:17；詩94:10；賽11:3）、證實主張的正確無誤（伯19:5）、說服（伯32:12；詩50:21；箴30:6）、指責（伯6:25，22:4；詩50:8，105:14；箴24:25，25:12）、糾正（撒下7:14；伯5:17，13:10；詩6:1，38:1，141:5；箴3:12；哈1:12）。以本節的文脈而言，最適當的是口頭上責備或申斥某人的行爲。「用舌頭諂媚人的」是指說話油腔滑調，無論是否配受稱讚，都隨便讚美對方（詩5:9，36:3；箴2:16，7:5，29:5；參閱箴5:3，26:8）。「蒙人喜悅」就是受到愛戴或被接納（3:4，5:19；耶31:2）。以本節的背景看來，這句話是指一個人，特別是賢達人士的責備，比沒有事實根據的奉承更被接納。

28:24以同義格言，藉著談論掠奪父母回到富足與貧窮的論題。向父母行竊卻否認罪行的，就是與強盜同類。「強盜（暴徒）」（*mašhîr*）指的是帶來毀滅或破壞（耶5:26；結5:16，9:6，21:36，25:13）或是道德敗壞的人（創6:12；箴6:32；結23:11）。以本節的背景而言，如此嚴厲的譴責是意指帶來毀滅或破壞。向父母行竊，尤其是掠奪年邁的雙親賴以維生的財物，會使他們陷

入貧困，到最後傾家蕩產。兒女本應敬重父母的權威（出21:15、17；申21:18-21，27:16），照顧他們直到他們離世，然後好好加以安葬（傳道經3:1-16）。這就是尊重父母親的方法之一（出20:12；參閱利19:3；申5:16，28:24；箴19:26）。

28:25繼續論述富足與貧窮，用對偶格言來對照貪婪的人與信靠耶和華的人。「貪婪」（參閱箴21:4）指被自私的慾望重重包圍的人。這樣的人會挑起爭端，而信靠耶和華的人會得豐裕（箴11:25，13:4；賽34:7）。信靠耶和華是舊約聖經中敬虔的人共同的特徵（王下18:5，19:10；詩9:10，21:7，22:4-5；箴16:20，29:25）。

28:26用對偶格言更徹底地論述信心的主題，對照了相信自己機智的愚昧人，和那些必得安全的人。信靠的對象應當是耶和華（王下18:5，19:10；詩40:4，55:23）、智慧，或其他公義明智的人（箴31:11），而不是只憑血氣行事的凡人（耶17:5）。相信自己當然不妥，因為以本節經文來說，那就是相信自己的能力、聰明才智足以應對遭受威脅或困難的情況。教師指導學生要相信哲士們的傳統，那是代代相傳、從經驗證明為真實可靠的道理。

28:27是對偶的諺語，比對賙濟貧窮的和見貧不救的人。慷慨賙濟貧窮的，不致缺乏；佯裝沒看見窮人的困境，必多受咒詛。「咒詛」是指降臨到被咒詛對象的毀滅性災禍（申28:20；箴3:32；瑪2:2，3:9）。殷勤對待窮人是哲士、先知、祭司的重要教導，通常是以愛心與憐憫的倫理原則為基礎（出23:3；利19:18；申19:19；詩82:3）。窮人可接受救濟（申15:7-11），不能向他們收取利息（出22:25），他們可以在收割的前後從鄰人田裡拾取穀物去吃（利19:9-10；申23:24-25，24:19-21；路得記；參閱箴

14:31，17:5，22:2、22-23，29:13；賽14:30，25:4；耶2:34-35，5:28，20:13；摩2:6，4:1，5:12，8:4、6）。哲士們認為無論造成貧窮的因素為何，他們都可從富裕的人接受贖濟。

這部文集的第二段用一則比對惡人和義人的格言作結論。惡人厭惡義人，就像聞到惡臭；相對地，義人也是如此討厭惡人。

第29章

本章無法根據其主題或論點來分辨明確的文學架構，對偶的諺語是它在形式批判上的主要特色。將本章當成先前在25~28章處理過的論題之摘述是最好的做法。第29章有三項最常見的論題散置在其它各式各樣的題材當中：論統治或王權、惡人與義人彼此間的對立、智慧和愚拙的對比。

六則論及統治的格言當中，有四則是用對偶的形式寫成（2、4、16、26節），另外兩則是以情況子句起首的同義格言（12、14節）。第2節對照公義的君王當權（*rédôt*，可能是統治的意思；參閱創1:26、28；王上5:4、30；尼9:28；詩110:2；賽14:2；結29:15，34:4），也就是能對別人或天地萬物施展權威；與惡人治理別人或天地萬物（創3:16，4:7；箴6:7，12:24，16:32，17:2，19:10，22:7，29:12、26）。因此，第2節的格言說到賢君治國，人民歡樂，因為這些統治者設立並維護宇宙和社會的正義。惡人掌權，民就歎息，因為這些統治者破壞宇宙和社會的秩序，為國家帶來患難與困苦。第4節繼續論及王權，以本節的文脈看來，君王會替國家帶來穩定且維護社會秩序，但是當統治者徵收重稅，且為了建造王室為國家擬定的方案而增加勞役（王上4:7，5:13；王下18:13-16，23:35；代下17:5），終將為國家帶來毀滅。

接下來兩則有關王室的格言，是以狀況子句起首，記載於第12和14節。第12節描述的情況是君王愛聽虛偽的話。「謊言」雖可單純意指欺騙，卻也可以指作偽證（申19:18）與虛假的預言（耶14:14，23:25-26）。君王有責任在宮廷裡實行正義，在先知等幕僚人員當中伸張公義（參閱王上22:13-28；耶28，34:6-7）。當君王聽信虛謊的話，服事君王的官員就會行邪惡，也就是，他們會參與破壞君王原本應該負責建立並維護的社會秩序。第14節的格言也是以狀況子句起首：「君王憑誠實判斷窮人……」這同義格言繼續用子句敘述後果：「他的國位必永遠堅立。」宮廷裡的正義，特別在護衛窮人的權益上，是君王的特權（參閱撒下15:1-6；王上3:16-28；詩72）。堅立王位（箴16:12，25:5）可以指在社會秩序中建立並維護王權，視之為上帝在創造與眷顧的作為中的一項行動，或者更明確地說，指稱該君王的王朝或統治權得以延續。

最後兩則與王權相關的格言記載於第16與26節。第16節用對比方式描述掌權的惡人和義人彼此間的差異（可能是 *rādā*；參閱第2節的注釋）。哲士認定惡人掌權時過犯也會加多，但是他們也教導學生堅信義人要看見他們敗亡。列王紀和歷代志的內容時常指出，不義的統治者不可避免地會被自己的罪行推翻。雖然大衛王朝得以延續，但是，它的許多統治者是不義的，並且遭到恐怖的命運。北國卻沒有一個朝代得以成功定根，王位更迭的歷史一直是動盪不安。明智的老師想要向學生保證，惡人掌權將有敗亡的一日，屆時義人將見證邪惡統治者的毀滅。第26節這最後一則格言也是採用對照的筆法，比對君王的恩寵與耶和華的正義，而只有耶和華能伸張正義。君王時常在法庭上以及治理國事的場

合，被懇求施恩（見其面）。統治者若秉持正義，陳情者又配得施恩，君王就會承諾所求的事項。與此相對，一個不義的統治者應允邪惡的要求，就會因為接納這樣的陳情而導致敗亡。然而，為陳情者做最後公正定奪的還是耶和華。耶和華創造並維護宇宙及社會的秩序，並且在法庭背後執行正義。言外之意是陳情者不但要承認上帝透過君王公正定奪一切，還得承認上帝的公義貫徹在宇宙和社會的秩序裡。與這些秩序協調一致就是，承認並告白耶和華在創造與眷顧的作為中負責奠定並維護萬物的正義。

第五部文集裡一再於前面的格言中重述的第二個重要主題，就是對照義人和惡人彼此間的差異（29:2、6、7、10、12、16、27）。第2節（參閱上文）敘述正義的君王治國，人民歡樂；邪惡的暴君當權，人民悲歎。第6節的對偶格言對照惡人和義人。義人歡呼喜樂，相對地，惡人則自陷罪的網羅（*peša'*；參閱創31:36，50:17；箴10:19，17:19，28:24，29:16、22）。有時，經文會清楚直言上帝要親自對付犯罪的人（伯13:23，39:8；詩89:23；賽50:1；摩3:14）。在箴言裡，耶和華是透過賞善罰惡的制度來懲罰那些犯罪行惡的人。這就是第6節的格言所暗示的道理。第7節繼續對比義人和惡人，指出義人知道並因此擁護窮人的權利；惡人則沒有這樣的理解。義人就像耶和華護衛窮人和卑微的人，特別是在法庭上。第10節說到「嗜殺成性的人」（字面上的意思是「好流人血的人」；參閱撒下16:7、8；詩5:6，26:9，55:23，59:2，139:19），就是犯了謀殺罪或在戰場上殺人。哲士在這則綜合性的格言裡說到「好流人血的」恨惡完全人，索取正直人的性命。顯然這些「好流人血的」想毀滅義人的生命，因為義人的生活正直，或因為想奪他們財產作為戰利品。之前已提過，第12節

說的是君王若在頒佈命令或執行審判時聽信虛偽的話，他的臣僕必定奸惡且違背社會秩序。第16節，如上所述，提到惡人當權會使破壞社會秩序的罪行增多，相對的，義人終將看見讓國家社會脫序的那些君王及他們的朝代敗亡。最後，第27節以對偶格言對照厭惡不義者的義人，和憎恨正直人的惡人；義人和惡人雙方都像聞到惡臭一樣彼此嫌惡。

第29章第三項重要論題是第3、9、11、15節對聰明（智慧）的人和愚昧（愚拙）的人的對比。第3節以對偶格言對照愛慕智慧的明智兒子，與浪費錢財在妓女身上的兒子。舊約聖經中所指的娼妓，包括從事性交易來謀生的妓女，以及與信徒藉著性交來表達敬神的生殖神祇的女祭司（箴7章）。被認定為義人的著名妓女有耶利哥城的喇合（書2:4-16），以及猶大的媳婦塔瑪（創38章）。然而，無論是一般的娼妓或宗教性的廟妓，舊約聖經大都認為她們是應受譴責的（利19:29，21:9；申22:21）。雖然賣淫的婦女應被用石頭打死（申22:21），許多文獻仍明確指出嫖妓在古以色列是普遍的事。妓女通常公然出來招引尋芳客，穿著暴露又迷人，用甜言蜜語來勾引人。和宗教儀式有關的娼妓包括廟妓和女信徒，她們在拜生殖力神明的儀式中以性交來模仿神明和生育子嗣、田間出產穀物、牲畜繁衍成群的情況（撒上2:22；王下23:7；代下15:16；結8:14；何4:13-14）。古以色列也有男娼在宗教儀式中賣淫的情形（王上14:23-24，15:12）。無論是妓女或男娼，進行宗教儀式的賣淫都是舊約聖經認定的罪行（申23:17；王下23）。聖經中也時常以靈性上的淫亂來象徵以色列去敬拜別的神明（民25:1-2；士2:13、17，8:27、33；耶3:6；結6:9；何4:12）。因此在箴言29:3，用真心愛慕智慧的孩子使父親感到欣慰，對照結

交娼妓縱情聲色而傾家蕩產。

第9節是以描述特定情況的子句起首的同義格言：明智人若上法庭控告愚昧人，結果愚昧人只曉得嬉笑辱罵（NRSV：揶揄），並不能解決糾紛。雖然法庭的功能是要執行法律裁決，賢哲們卻不情願上法庭。可能的話最好能當面把事情解決（箴25:7d-10）。然而，一個明智的人若上法庭控告愚昧的人，愚昧人只曉得嬉笑辱罵，就難以解決紛爭。29:11也對照了聰明人和愚昧人。愚蠢的人無法控制怒氣，聰明人則抑制他的憤怒。智慧文學裡描述的愚昧人，是不會控制情緒，脾氣暴躁的人；明智的人則溫和安靜，透過理智的反省與從追求智慧和堅守明智教訓所陶冶的品行，來克制自己的情緒。

第15節繼續論述愚昧或錯誤的行為。這則用對偶格言，准許父母或老師以責備和體罰的方式管教子女或學生，不加懲戒管教而被放縱的孩子，會使他（她）的母親或女老師羞慚。體罰是管教學習古人智慧的學生的辦法之一（13:1，23:13；參閱傳道經22:3-6，30:1-13）。不責備或不施以體罰，結果學生或子女將無法養成賢哲的生活特有的紀律。

富足與貧窮也是本章摘述的重要論題（參閱箴29:13、14）。第13節用同義格言對上窮人與壓迫他們的人，指出兩者都源自上帝的創造。第14節以說明情況的子句來展開一則同義格言，指出君王憑誠實審判窮人，他的國位必永遠堅立。「壓迫者」（和合本：強暴者）指的是對別人造成傷害者，經文中特別意指迫害窮人者（參閱詩10:9，55:11，72:14）。29:13這句格言的後半部，依據創造的神學傳統指出窮人與壓迫他們的人都有共同的本質：他們的眼目都蒙耶和華光照。「光照」意指啓蒙，特別與研習律法

所得的知識有關（詩19:8，119:130），「使他的臉光照你」是形容蒙上帝賜福（民6:25），以本節的背景而言，是指上帝賞賜生命（拉9:8；詩13:3）。上帝賜給窮人生命，也同樣賜給壓迫者生命。明智的老師藉此強調這兩種人都有共同的淵源，雙方都得謹記耶和華會特別保護那些遭到不公平待遇，或沒有從富人得到維持生計的殷勤款待的窮人。耶和華是創造者與維護者，祂賜予生命，持續讓配得的人從死裡復甦。

正如之前已提過的，箴言是以含糊曖昧的辭彙來呈現有關富人與窮人、財富與貧困的主題。富人與窮人、財富與貧困，從未明確加以定義或畫分界線。然而，哲士認為窮人就是特別指稱那些缺乏維持生計能力的人（欠缺飲食、衣裳、住所）。申命記將寡婦、孤兒、利未人、寄居的外人都歸類為窮人。同樣地，富有的人不僅指稱擁有實質財富的人，也可以包括擁有不只足以供養自己和所撫養親屬的必需品和產業，還能與窮困的人分享剩餘物資的人。

哲士們通常只描述他們對富人與窮人、富有與貧困的社會現實之觀察，而不說明人們歸屬其中任一群體的緣由。這只是他們日常生活會面對的部分社會實況。而且，財富通常受到重視與追求。擁有財富不但能供應生活的必需品，還能有剩餘的物資保障他們安然克服人生偶發的意外，並且可以在生活中有一些奢侈的享受。然而，就價值的等級而言，有些事物比財富更可貴，是正直的智者行為及個性的一部分（例如好名聲）。此外，富足的人有責任和窮人分享過剩的資源。雖然在論述智慧的作品裡，樂善好施是重要的美德，哲士們卻未清楚指出濟助窮人的額度。不與窮人共享物資的有錢人，或是靠著壓榨或其他不誠實的方法致

富，都被哲士們與上帝譴責，且終將面臨毀滅。

哲士從不認為貧窮本身是項美德。他們自己本身的確就是有錢人，或是為那些富足的人效勞。雖然窮人時常享有上帝的保護，貧窮並不能增進一個人的智慧與虔誠。哲士概述了貧窮的惡劣影響，且指出那是應當避免的生活處境。上帝不但命令有錢人要與貧苦的人分享剩餘物資，也會審判那些壓迫或忽視窮人的。

哲士們有時也注意到財富是正義與道德行為，以及主動積極辛勤工作的報賞。相對地，他們有時認定貧窮就是邪惡與懶惰的人將遭受的懲罰。然而，哲士們也領悟到，有時人不必為富足或貧困的境遇負責。他們從未教導上帝預先定意要讓某些人得享富足，而讓另一些人陷入窮困。執行賞罰的是上帝，有時祂會以富足和貧窮作為賞罰。然而，上帝也會替貧苦的人辯護，挺身而出捍衛他們應得的公平待遇，懲罰那些壓迫或忽略窮人權益的。

君王是國家的統治者與大法官，他若以公正對待窮人，上帝就應許會讓他的王位堅立（參閱詩72篇）。如上文已提過的，統治者當確保正義在自己的領地上得以貫徹實行，才能與天地萬物的秩序和諧一致。這麼做，君王的王位和王朝就能確保長久存續。

最後，29:18又回到「妥拉」的論題（參閱箴28:4、7、9）。在「有福」或「快樂」的格言裡，那些快樂的人，也就是生活在安康福樂境界的人，是遵守妥拉的訓誨的人；相反地，沒有預言（字面意義是異象），人民就放蕩不羈。「異象」意指先知性啓示的途徑之一，當先知或先見進入忘我入神的境界時，能「看見」耶和華將要實行的作為（撒下7:17；伯4:13，7:14，20:8）。雖然預言是忘我入神的狀況，能指引人民道德生活的方向，這一

則格言卻表示「妥拉」的啓示勝過「異象」。

最後提出摘述的這章經文也在第19、20節說到言語方面的事。首先，管教僕人不能只憑言語，因為他即使聽懂也不服從（箴29:19）。這則格言表示需要嚴厲的責備，甚至動用體罰，才能激發僕人或奴隸執行他們工作的動機（參閱出21:20）。第二，信口開河的人比愚拙的人更沒有希望（箴29:20）。賢哲們當然以自己善於掌控言語而自豪，他們能謹慎選擇用詞，能分辨發表言論的恰當時機與地點。他們若發言，也仔細琢磨了說出口的話可能會有怎樣的結果。言語有塑造社會實況與社會事件的潛力。愚拙的言談會破壞社會秩序，不但傷害發言的人，也傷害聆聽那些話語的社會。相反地，妥當合宜的言論，只要是在正確的時刻與恰當的地點發表，就會帶給發言的人以及所處的社會福樂。

第29章的13、25、26節是三則論及耶和華的格言。如先前所提，第13節表明耶和華是賞賜生命的創造者，祂不但賜生命給窮人，也賜生命給他們的壓迫者。上帝創造人類是舊約聖經的主要傳統之一（參閱創2:4b-25），這個傳統或許比宇宙的淵源更古老。人類及宇宙的創造並非是僅此一次的過去事件，而是世代持續，不斷進行的過程（Westermann, *Creation*）。

第25節用對偶句來對照人的懼怕張設網羅，與倚靠耶和華的必得安穩。以色列人的宗教信仰中，所謂「信心」並非相信上帝存在，或贊同某些教義，而是信靠上帝的應許、言語，及拯救的作為。信靠並非包含判斷或知識的智力活動，而是指信徒與上帝之間的關係（詩9:10，21:7，22:4-5，25:2，26:1，28:7；箴16:20）。

第三則論述耶和華的格言記載於29:26，以對偶句強調耶和華

伸張正義。如之前所提，人們常常懇求統治者施惠，以便得著公義或祝福，但是最終的裁斷仍出於耶和華，祂透過賞善罰惡的原則來主持正義，祂的法令是公正的，祂留心注意特別值得照顧的是否得著公義。

結論

第五部文集是爲了教育想要從事各種不同職務，爲王室效勞的少年人。其中有許多論及王權的內容（25:2、3、5-7、15，27:24，28:2、3、15、16，29:2、4、12、14、16、26），也時常提到公平正義，顯示這部文集源自王室學校，也在這樣的背景裡將這部文集傳遞給學子。

這部文集可按明顯不同的文學形式與主題，區分成兩個段落。25~27章最常出現的是類比的格言，時常採用自然界的意象來作比擬，或許由此可反映出賢哲們經常談起宇宙的創造（例如25:13、14、16、20、23、25、26、27，26:1、2、3、8、9、11、13、17、20、21、27，27:3、7、8、9、15-27，28:1、3、15、18、19）。28~29章則以對偶的諺語爲主要的形式，對比正義與邪惡之間的差異（25:5、26，28:10、12，29:2、6、7、16、27；參閱10~15章），其中也包含論述「妥拉」（*tôrâ*）的罕有格言（28:4、7、9，29:18），並且時常處理社會現況中的難題。

神學

第五部文集（25~29章）包含七則提及耶和華或上帝的格言：25:2、22，28:5、25，29:13、25、26。在25:2，上帝的榮耀與祂將眷顧世人的作爲隱藏起來相關。「榮耀」在舊約聖經中是

指上帝的種種不同特質，它的基本意義與敬重或重要性有關。這個詞彙不僅指出上帝的重要性，也表達信徒心中敬畏與尊重的感受；它和上帝神聖超然的特質有密切的關連。將「榮耀」一詞用在禮拜儀式上，就是表示上帝以光或火燄的形式臨在（出14:4、17-18，24:16-18），特別是指聖殿或祭司供職的會幕（出16:7、10，29:43，40:34-35；利9:6、23；民14:10，16:19、42，20:6）。有時上帝的榮耀是表明彰顯恩寵，在別的情況則又是展現上帝的烈怒。特別重要的觀念是以榮耀來表達上帝在宇宙中的啓示，與祂在歷史上的作為（詩29，148:13）。經文說上帝的榮耀會在敬拜的行動中，向那些追求上帝臨在和對上帝旨意的瞭解的信徒顯現。以終末觀點來瞭解上帝國，上帝的榮耀會向眾人顯現（詩57:5-11；賽58:8，59:19，60:1）。相對地，箴言25:2卻說上帝的榮耀將祂眷顧世人的作為隱藏起來而不是向眾人啓示，君王的榮耀則能在辨明是非。箴言裡的上帝是更為奧祕。雖然以智慧來陶冶再加上明智傳統的教導，使人有能力認識耶和華的本質與作為，但是並非經由啓示就能直接認識上帝。人們是透過智慧的傳統間接地認識祂。

箴言25:22記載耶和華會報賞將食物和飲水給仇敵的賢哲們（參閱箴25:21-22的勸誡）。這麼做會使仇敵覺得羞愧又有罪惡感，在當時的社會裡羞愧就是懲罰的主要要素，既是當事者加諸在自己身上，也是社群裡其他人加諸於他身上的。賢哲們教導學生明白，耶和華期許他們殷勤照顧窮人，供應他們所需要的物資。賢哲們在此更進一步教導連仇敵匱乏時，也要供應他們生活所需的食物。這樣的勸勉是以賞善罰惡的原則來驅動。仇敵從自己憎惡的人領受慈善的濟助，會覺得羞愧，而賢達人願意將食物

和飲水送給仇敵，將獲得耶和華的獎賞。

這部文集一直到28:5才第三次提到上帝。這則對偶的格言說，邪惡人不曉得什麼是正義，唯有尋求耶和華的，無不明白。尋求上帝（更完整的表達是「尋求見上帝的面」）是舊約聖經常見的說法（詩24:6，27:8；何3:5，5:6、15；番1:6，2:3；亞8:21-22）。在敬拜上帝的場合，這種說法是指爲了要敬拜上帝而試圖更接近上帝臨在之處，來體驗上帝的榮耀或領受上帝的啓示。以箴言28:5的背景來看，表達的是藉著瞭解智慧的傳統，尋求關於正義的知識，而這正義是存在並活躍於上帝的作爲和本性中的。智者靠著哲士們的教導來瞭解上帝與祂的正義。唯有尋求瞭解上帝的賢哲才能領悟這個道理，那些惡人忽略或拒絕智者的教導，就不曉得什麼是正義。

第五部文集（25~29章）在28:25第四次提到上帝。這則對偶格言對照了貪婪的人與蒙耶和華賞賜豐裕福澤的人。貪婪的人會爲了貪得無厭的慾望而挑起爭端。社會的秩序是源自創造，上帝讓公義的秩序充滿宇宙，人類社群要在他們所建設的社會實況中仿效這樣的秩序。貪愛食物與財物的人會引發爭端，破壞社會秩序，製造混亂，使人類的社群無法與世界的秩序和諧共存。然而，信靠耶和華的人不是追求填滿自己的口腹之慾，也不是貪得無厭地索求財物，耶和華反而會讓這樣的人得著豐裕的福澤。

「豐裕」可能是指物質上的福氣，讓那個人身體發福，或是享受無形的喜樂（詩23:5；箴15:30）與昌盛興旺（11:25，13:4）。

箴言29:13包含了第五則提及耶和華的格言，指出耶和華創造了全人類。舊約聖經中有兩種關於創造的傳統：世界的創造（創1:1~2:4a；伯38~39；詩104），與人類的創造（創2:4b；伯10；

詩8，139:13-18）。這兩種傳統都出現在箴言裡（箴8~9章，17:5）。其中，創造人類的傳統可能較為古老，29:13的格言指的就是人類受造的情形，強調上帝賜給人「亮光」，意指賞賜生命或啓蒙，給窮人和窮人的壓迫者。經文中並沒有表示耶和華預先指定哪些人隸屬窮人或壓迫者的類別，「壓迫者」（和合本：強暴人）當然會濫用權勢虐待窮人。哲士的教導指出，耶和華創造了壓迫者以及被壓迫的窮人，祂卻要挺身替窮人辯護，特別要在法庭上捍衛他們的權益（22:22-23）。那些濫用權勢虐待窮人的，當曉得耶和華創造了全人類，包括被欺壓的人；他們應該明白上帝會保障窮人的權益，確保他們受到公平對待。此外，創造並非上帝在太初一次就永遠完工的作為，或是一直維持剛剛誕生時的模樣。哲士相信上帝一直都親自眷顧且持續維護宇宙的發展，所以他們根據智慧文集中上帝的教導，透過研習反省與正義的行為來塑造自己的個性，邁向成為賢哲的路途。

第五部文集在29:25第六次提到上帝，對照人的恐懼所設下的網羅，與對耶和華的信賴所帶來的安全保障。根據哲士們的體驗，上帝是值得信賴的（詩37:5；箴16:20），因為祂替那些敬畏又尊崇祂的人伸張正義，並維護他們的生活。「必得安穩」（*yěšûggāb*）字面上的意思是「位在高處」或「被高舉」（伯36:22；詩139:6；箴18:10）。經文用這樣的表達方式隱喻安全保障來自易於防守的高處（詩9:9；賽25:12，33:16）。有時，這個字的名詞形態是指上帝如同避難所（詩9:9，18:2，46:7、11，59:10、16-17，62:2、6，94:22，144:2）。因此，安全在於上帝，而人的恐懼就是讓被驚恐淹沒的人陷入其中的網羅。人的恐懼不能帶來安穩或保護；唯有上帝才做得到。

第五部文集第七次，也是最後一次提到上帝或耶和華是在29:26。「求王恩」指的是向統治者求情，或懇請准予謁見君王，獲得他的智言與公正審判（王上10:24）。然而，賢哲們教導學生明白，真正賜予正義的是耶和華，耶和華要在社會實況裡替義人伸張正義。

因此第五部文集（25~29章）說到上帝隱藏了祂的智慧與臨在，睿智的統治者卻能認識祂。上帝會賜福獎賞拿食物、飲水給仇敵的人；祂會讓那些深思智者的教導而尋求上帝臨在的人有正義的判斷力；上帝會賜福給信靠祂的人，讓他們得享厚福與昌盛；祂賜生命給壓迫者，也賜生命給遭受壓迫者虐待的窮人；祂為信靠上帝的人提供避難所；祂是傳授給聰明義人的公義之真正寶庫。在這部文集裡，上帝創造人，奠定社會秩序，讓哲士，特別是明智的君王曉得上帝透過他們的行動來頒佈正義的命令，祂是信靠祂的人安全保障的來源。藉著上帝的眷顧，正義才能在人類社會具體實現，人們才能透過反省與實踐智慧思想的行為成為賢達的智者。

文集六：「亞古珥的言語」

箴言三十章

成文日期與資料來源

本章開頭的四節經文，不但是箴言裡最難翻譯的內容，也確實是整本舊約聖經當中最難翻譯的經文之一（參考van Leeuwen，“The Book of Proverbs,” 250-55）。難以翻譯的原因是原文的訛誤及字義含糊不明。舉例來說，*maśśā'* 這個字可以指「神諭」或「言語」，或位在東方的瑪撒的阿拉伯部族的名字。如果這個字指的是瑪撒的阿拉伯部族，就透露出一些有關第六部文集的資料來源及成文日期的端倪。該部族於公元前第八世紀晚期以Mas'aia 這個名字出現在亞述的文獻裡。瑪撒極可能是阿拉伯的遊牧民族，他們主要的遷徙範圍是在以色列東方的阿拉伯、以東、約但河對岸或越過西珥的地帶（參閱創25:14；代上1:30）。果真如此的話，亞古珥就是來自東方的賢哲，不是以色列人，也不是猶太人，他的智慧思想被以色列的智慧老師們保存下來（參閱王上4:29-34；伯3~27章，約伯的朋友以利法、比勒達、瑣法）。如果這是這個字的意義，*hammaśśā'* 就意指亞古珥是瑪撒部族的成員之

一（參閱箴31:1，利慕伊勒被稱為瑪撒的君王）。因為亞古珥這個名字並非典型的希伯來名字，而且他的祖先雅基，這個名字在希伯來人當中也不為人知，所以可據此主張他是一位來自東方的外國賢哲。

我們很難斷定本章經文的成文日期，也無法確知傳承、編輯這份定稿的以色列賢哲們是在何時將它納入箴言這卷書裡。然而，從我們擁有的亞述文獻與聖經中的少數珍貴證據來研判，這些資料最早的寫作日期似乎是公元前第八世紀後期，被納入箴言則至遲是在波斯帝國統治的初期（公元前第六世紀晚期至公元前第五世紀）。

文學結構與詮釋

這部文集的題詞如下：「雅基的兒子亞古珥的言語就是真言」（30:1a；*maśśā'* / the Mass'aite: The oracle of the man 瑪撒人：這個人傳達的真言；參考Crenshaw，“Clanging Symbols,” 371-82）。如上所述，*maśśā'* 這個字可譯作「真言／神諭」、「啓示」、「重責大任」、「言論」，意指先知在忘我入神的情況下傳講的話語，或蒙啓示而得的神諭（王下9:25；代下24:27；賽14:28；耶23:33-38；亞9:1，12:1）。但是本章前四節卻否定了這個可能性，因為這位老師顯然在質疑上帝所特別啓示的知識，也就是先知，尤其是那些進入忘我入神境界的人宣稱擁有的啓示。亞古珥甚至對傳統哲士們的主張提出質疑，那些賢哲們不僅相信自己的教導是憑經驗提出的敏銳觀察心得，也宣稱他們所擁有的傳統推崇智慧，即上帝藉以創造並持續維護宇宙和社會的幫手（參閱箴8~9章；伯28章；傳道經24章）。因此他們的教導是

與這一位待在上帝身旁且熟知這位創造者的屬天智慧結合，而且是智慧的上帝，即使只是間接地，向他們啓示的（參閱王上3:3-15）。

這部文集的作者是否為亞古珥，其文學架構如何，都引起許多學者熱烈爭辯，其中有兩種主要觀點。一種觀點是主張只有30:1-4是亞古珥這位憤世嫉俗的非以色列人所作，他認為人類不認識上帝，甚至否認人類有可能直接認識上帝。這種觀點更極端的發展則認定亞古珥是一位無神論的非以色列人，他否認上帝存在。因此5-6、7-9以及第10節都是敬虔的以色列賢哲所提出的回應，他們就像後來的編輯者，意圖直接反駁這種褻瀆的不可知論或無神論。這部文集其餘的內容（11-33節）繼續發表這種回應。第二種觀點與第一種類似，認為第30章全部都是「亞古珥的言語」，但是前四節諷世的智慧思想卻是一個跳板，作為後來擴充並保存這份文選集的代代哲士們發表智慧回應的開端。亞古珥說了5-33節中的話是極為可疑的，最好將之視為後來的編輯者所作的回應，因為他們認為那些關於智慧的本質與特性的觀點太過譏諷了。

這部文集的文學架構可摘述如下：題詞（30:1a）；前三節是位憤世嫉俗的人以第一人稱的譏諷語氣自言自語（30:1b-3），他接著提出六個問題，並且用嘲笑作為結語（30:4）；後來的敬虔傳統哲士用同義格言（30:5）和一則禁令（30:6）提出回應，想用傳統的神學來糾正亞古珥的懷疑論；再來是虔誠哲士的禱告（30:7-9）；編者在此穿插了一則禁令（30:10）；再用四則不同格言來形容四種不同類型的惡人（30:11-14）；然後是五則數字格言（30:15-16、18-19、21-23、24-28、29-31）；編者再穿插一

則同義格言，以賞善罰惡的原則譴責不尊重父母的人（30:17）；編者又添加一則同義格言，論及行淫通姦的事（30:20）；最後這段偏好傳統神學的訓誨是用兩個情況子句作為開始，提出一項勸誡，再用類比格言作為結論（30:32-33）。30:32-33是總結性的教誨，包括對抱著懷疑論的亞古珥的傳統回應，與傲慢自大的罪有關。這位編輯者教導學生不可傲慢地宣稱自己知道或不知道某些事，當避免因為不認識上帝而策劃邪惡的行動，不可因為狂傲自大而挑起爭端。

以色列的老師們相信，至少前四節的經文毫無疑義是源自亞古珥，而整個第30章看起來有點不同的文集是這位非以色列人的賢哲所作，或者至少和他的憤世嫉俗有關。本章的題詞（30:1a）最好這麼理解：「瑪撒人，雅基的兒子亞古珥的言語：這個人傳達的真言」。這是說，*maššā* 這個字比較像是以色列東方的阿拉伯部族，而不是先知根據上帝的啓示所發表的真言。有關真言或教導的類似序言，請參閱民數記第24章巴蘭預言的序言（民24:3-4、15-17），以及撒母耳記下23:1-7「大衛的遺言」。

第1節的下半段特別難翻譯，也難以瞭解。「Saying of the man」（和合本：這人對……說）原文包括一個名詞：*nē'ūm*（saying／話語），這個字經常與先知在忘我入神時傳講的上帝啓示有關（參閱民24:3-4、15-16；撒下23:1；以及創22:16；民14:28；賽14:22，30:1，31:9；結13:6、7的「耶和華的*nē'ūm*」）。哈巴谷書的題詞也找得到這個字，指先知看見國家被巴比倫人毀滅的整個異象（哈1:1）。因此整卷哈巴谷書就以此命名。後來，*nē'ūm* 這個字就不只是觀察的意思，而是意指「人」的洞察心得，是憑自己的智慧發言，而不是出於上帝、不是出於

先知、也不是出自智慧學校。亞古珥沒有主張真正的智慧是上帝所啓示。有些人在民數記第24章巴蘭的預言與此相類似的序言，看出亞古珥與這位來自東方的先見有些關連，他們都來自同一地帶，也都發表忘我入神的言論。即使這些關連成立，要據此證明兩者直接相關也太籠統了。人（man；*geber*）這個字泛指男性的人類，因此亞古珥只是發表他身為凡人的個人言論（話語），不是以上帝的啓示或先知、智慧的思想為依據。

希伯來文的 *lě'itī'el* 和 *'ūkāl* 可以有不同理解方式，這兩個字首先可用來指稱特定的人名，因此可以讀成「對／為 *'itī'el* 和 *'ūkāl*」（參閱尼11:7）〔譯註：和合本譯為「這人对以鐵和烏甲說：……」〕。他爾根（Targum）或亞蘭文的翻譯，以及部分敘利亞文的翻譯支持這種看法。其次，這兩個希伯來文也能譯作想用人類的資源去認識上帝是徒勞無益：「上帝啊，我倦了；上帝啊，我倦了。我已精疲力竭／豈能得勝？」第三，這兩個字是表達懷疑，甚至無神論的觀點：「沒有上帝，沒有上帝。我已精疲力竭／豈能得勝？」這兩個字的第四種翻譯可以指出人類知識的弱點和層層限制，與上帝的權能與知識成對比：「我不是上帝，我不是上帝。我已精疲力竭／豈能得勝？」（參考van Leeuwen, *Proverbs*, 250-51）。這兩個希伯來文在此極不可能是人名。這兩個字也不可能與無神論的世界觀有關，因為這根本和這份文集以及整本箴言其餘的內容不符。但是若將這兩個字和「人的話語（*ně'ūm*）」併列，亞古珥就是在指出人類的智慧和對上帝的認識有限，以及他竭盡心力想憑人的智慧尋找上帝，或相信先知在忘我入神時對上帝的描述。這樣的翻譯是相當可靠的。亞古珥得出結論：人的話語（*ně'ūm*），而不是先知所宣告的上帝，是他自己

的理解唯一而真實的根源。經文如此運用先知傳達忘我入神時的啓示與其內容的用字，頗具諷刺意味。亞古珥認為只有上帝才能透過先知性的啓示讓人們認識祂。亞古珥沒有宣稱自己有這樣的知識。人類的智慧無法認識上帝（參閱伯28章，特別是28節）。亞古珥如此主張，就和篤信智慧傳統的人對立了，因為這種傳統的教導是哲士藉著研習、反省、服從教誨來認識上帝，後來還把這樣的傳統融入「妥拉」裡面。（Clifford, *Proverbs*, 260-63）

於是亞古珥在30:2-3用自言自語的型式，或以自傳敘事體告白他的想法（參閱詩37:35-36；箴24:30-34），其內容共分四部分：他笨得不像人、沒有人的智能、沒有學好智慧、不認識至聖者。他貶損自己的第一點，是說自己笨得不像人，這就類似別的經文裡的人誇張地描述他們自己或人類就像牲畜野獸，笨得不知道自己的知識有限（詩49:11-13、17-20，73:21-22；參考van Leeuwen, “The Book of Proverbs,” 252）。他貶損自己的第二點，是說他沒有人的智能，這是第一項的綜合平行對句。亞古珥貶損自己的第三點，說到他沒有學好智慧，正與以色列的賢哲們相反，他們的工作是透過口傳與成文的資料來開創、學習、教導、傳遞智慧思想。最後，他貶損自己的第四件事，是第三項的綜合平行對句，亞古珥說他不認識至聖者—holy ones（也就是組成神明的議會的次等神明；參閱詩89:5、7；伯5:1，15:15；但8:13；亞14:5；參考Mullen, *Assembly of the Gods*），用複數的型態來指稱威嚴的上帝；或者更恰當的英文用字是Holy One（參閱箴9:10）。因此，亞古珥否認他曾經從傳授智慧的老師，或先知在忘我入神的情況下傳達的啓示，得到任何有關上帝的知識（與約伯記4:12-21裡面的以利法正好相反）。他只擁有屬人的知識，

但是這並不減損它的真實性。爲了強調自己所言不假，亞古珥用修辭問句來表達他的教導，並且用嘲諷的語句作總結。

箴言30:4包含六個關乎天地萬物的修辭問句：

誰升天又降下來？

誰聚風在掌握中？

誰包水在衣服裏？

誰立定地的四極？

他名叫什麼？

他兒子名叫什麼？

你當然知道！（和合本：你知道嗎？）

如果「亞古珥的言語」這整份文集（第30章），大多是論述自傲或高抬自己的傲慢之罪，那麼這第一段用修辭問句表達的，就是違逆天地的主題，它是古代近東地區以傲慢爲基礎的神話主題（傲慢自大導致人類拒絕天庭的統治）。如果是這樣的話，亞古珥提出的問題可能就不是要詢問超乎人類知識的資訊，也就是說，他的問題不是不可能答覆的問題，而是答案已經昭然若揭的修辭問句。這位老師，亞古珥要說的是，上帝才有治理宇宙的智慧和能力，而不是人類。雖然編輯箴言的智者贊同這主題，他們卻否認智慧的論述不能發現上帝的某些特質，也否認耶和華沒有賜給賢哲們洞察力好理解祂的特質。

第一個修辭問句包含上升與下降的對偶。人們會想起創世記28:10-22雅各的夢，他看見一個梯子從地上通到天上，梯子上有上帝的使者上下往來。一覺醒來，他將夢見啓示的地點命名爲伯

特利或「上帝的家」。上升與下降的對偶有部分是指獲得關於上帝的知識（參閱創11:1-9巴別塔的故事）。雅各在夢中得到啓示的地點建了一處祭壇—伯特利，上帝會在那兒頒佈啓示。以賽亞書14:12-21用「明亮的晨星」這神話的用語來描述巴比倫王墜落敗亡，這個神話說到一位次要的迦南神祇，因為驕傲而企圖登上天庭去坐在至高神的寶座上。然而，他狂傲自大的結果就是被丟下陰府，太陽一上升就會抹去上升的星星微弱的光芒。以西結書在第28章也用類似的神話語言描述推羅的王敗亡，他傲慢地坐上神明的寶座，宣稱自己是神。以西結書的記載沒有提到上升，卻敘述那位君王傲慢地坐上神明的寶座，以此暗示上升的動作。傲慢有時會被描述成上升到天庭。狂傲自大會使人相信自己能拒絕上帝的統治，而想隨自私的野心去為所欲為。相對地，「下降」（或「被丟下」，*yārad*）有時就用來描述驕傲的人敗亡（伯20:6；詩73；賽14:14-15；摩9:2）。

第一個問題，「誰升天又降下來？」，在具有譏嘲挖苦特色的美索不達米亞經典裡也可找到不同版本。*悲觀對話*（*Dialogue of Pessimism*，大約是公元前1200年的作品，參閱「古代近東典籍」（*ANET*），600-604）就是其中之一。這份論述智慧的經典說到一位有錢的貴族對人生感到絕望，覺得人類的種種活動都沒有意義。由於欠缺能夠化解絕望念頭的智慧，他問自己身邊一個聰明的奴隸：「現在做什麼好呢？」這個奴隸顯然是位賢哲，他如此回應：「砍斷我的脖子和你的脖子，把它們投到河裡去好了。」聰明的奴隸提出這相當震撼的意見後，又附上兩個問題：

誰能高及蒼穹？

誰又能寬蓋大地？

這些相關問題的背景指出，人類的智慧無法分辨人生在世的好處，因為只有神明擁有全面的知識，能夠答覆這個貴族提出的問題，這樣的神卻遠在天邊無人可及。以人類軀體的限制是難以獲得這種知識。《基爾甲美許史詩》（Gilgamesh epic）也記載類似的問題，這位半神半人的英雄熱切地追求長生不死，Gilgamesh和Enkidu一同去和那位守護杉林的魔怪Huwawa交戰之前，如此問道：「吾友，誰能攀上天庭？」（參閱「古代近東典籍」，ANET，79）。這是一個修辭問句，預料中的答案是：「沒有人辦得到。」故事的背景是諸神決定將長生不老保留給自己，而將死亡授予人類。人類沒辦法登天，像神明一樣永遠活著，卻可以靠著聲望留名於世。這些經典，包括亞古珥的第一個修辭問句，都認定人類欠缺取得上帝的智慧或長生不老的能力。有些人雖然會嘗試，仍免不了要失敗而遭到毀滅。

在箴言第30章，亞古珥強調自己未曾在近東地區的智慧學校受過教育，也不擁有先知宣稱在忘我入神時領受的關乎上帝的知識。亞古珥運用上升、下降之神話語言，指出那些低等的神明、君王、半神半人的英雄都很驕傲，企圖登天取得有關上帝的知識、能力與長生不死，然而卻都失敗了。他們的結局就是被扔下。「誰升天又降下來？」這問題的答案，就是有一群神話和傳奇中的人物，企圖篡奪天上的統治權或取得神明的特質（智慧或長生不死），結果卻遭到慘敗墜亡。天庭無法容忍必朽的人或半神人的背叛。

30:4接下來的三個問句，指出與上帝創造的權能相關連的作

爲，都是唯獨上帝才辦得到的事：

誰聚風在掌握中？

誰包水在衣服裡？

誰立定地的四極？

「聚風在掌握中」的說法在舊約聖經中出現過兩次：約伯記34:14-15與詩篇104:29。這兩處經文都藉此表達上帝有能力收回祂賞賜生命的靈。這動作會使一切生物死亡。箴言30:4的意象也類似，此處的隱喻從吹出與吸入賜予生命的靈轉到將之握在手中。只有創造者能透過釋出祂的靈或「風」賞賜生命，以及藉由收回祂的靈收取生命。

接下來的修辭問句將重點置於包水在衣服裡的行動，這種創造的意象出現在約伯記26:8：「將水包在密雲中」。上帝把雨水放在雲層裡，且命令雨水傾注大地帶來生機並維護生命。沒有人擁有那樣的能力（參閱伯38:25-27）。

下一個修辭問句提到「地的四極」，意指宇宙最邊緣的界線（申33:17；詩59:13），包括那些敵對上帝的領域（撒上2:10；詩2:8-9）。上帝用這些界線爲天地萬物定下秩序，使混沌和宇宙彼此間有所區別。約伯記敘述耶和華協助大海誕生，並且爲海水定了界限，又安設了門門，還告訴它：「你到此爲止，不可越過；你狂傲的浪濤必須在這裡止息。」（伯38:8-11）

第五和第六個修辭問句：「他名叫什麼？他兒子名叫什麼？」觸及問題的核心：不是人類、不是英勇的神人或低等的神明、不是他們的後嗣，唯獨上帝才有力量和智慧可創造並維護宇

宙。亞古珥是根據自己的理解學會這個道理，而不是從智慧學校或先知、先見在忘我入神的情況下領受的啓示來學會這個道理。當人類自以為有能力取得上帝的智慧和權能，以及上帝獨有的特質，例如長生不死，想要擁有和上帝一樣的統治能力，這種傲慢的心態使他們背叛宇宙的創造主和統治者，對上帝為宇宙和歷史定下的秩序造成威脅。亞古珥用嘲諷的語氣作出結論：「你當然知道！」（和合本：你知道嗎？）強調沒有一個人或其子孫擁有上帝的智慧與權能，可以登天像上帝一樣治理宇宙。

有一位敬虔的哲士，或許就是後來編輯箴言的賢哲，在30:5-6提出回應，將經文轉變成語帶譏諷的賢哲（亞古珥）和信仰虔誠的賢哲（不知名人士）彼此間的對話。約伯記（參閱伯28:28）和傳道書（傳12:9-14）也找得到將譏諷的智慧內容加以重新編輯的經文。這位虔誠的哲士以自己確信的道理來回應亞古珥：「上帝信守祂的每一個應許」。以這種方式，哲士申明智者的傳統信仰，也就是他們的智慧終究是在於對上帝的敬畏，以及確信上帝的權能是避難所的信念之傳統。亞古珥嘲諷智慧的有限而遭到責備，也因此冒著被上帝譴責的危險，又被發現是一個說謊的騙子。

30:7-9納入一段智者的禱詞，恰當地接續虔誠的賢哲在30:5-6的回應。這段禱詞由四個部分組成：向上帝懇求（箴30:7）、第一項要求（30:8a）、第二項要求（30:8b-c）、若所求未蒙應允就會發生的惡果（30:9）。虔誠的智者向上帝懇求兩件事，求祂使虛假和謊言遠離，賜他不貧窮也不富足，只求足以維生的飲食。虛假和謊言是敗壞生活的普遍惡行，會妨礙過著符合上帝正義的生活之努力，或更具體地說，在法庭上，這樣的惡行會導致

正義被誤用。這位哲士只想懇求上帝賜予貧窮與富裕之間的中庸生活之所需。他們通常厭惡貧困的處境，認為那並不是自己渴望的美德，也不是發展自我否定的生活所必須；而財富，若是憑著義行擁有，而不是靠邪惡的方法取得，通常是值得嚮往的。所懇求的這兩件事若未蒙應允，就會因為飽足而否認上帝，或因為窮苦而去偷竊，結果羞辱了上帝的名。「飽足」指的是口腹之慾獲得滿足或不感到饑餓（賽19:19，44:16；何4:10）。這種滿足的狀況會使人驕傲而忘記或否定是上帝在供應所需，這是箴言第30章最顯著的主題（參閱申6:10-15，8:11-20，31:20；何13:6）。

「飽足」更普遍的意思是指擁有豐盛的物資卻還想得到更多，這樣的罪行使人面臨驕傲自大的危險（參閱箴27:20，30:15）。

「褻瀆」（字面上是緊抓住的意思）上帝之名，在此指的是那些犯下讓他們自以為是上帝，擁有並管理一切的偷竊不法行為之人的特質。「名字」常常是指稱上帝的頭銜，或上帝的實像。上帝透過祂的名字彰顯實質權能，祂雖是超越的神，人們呼求祂的名字就能向祂祈求（參閱申12:5；撒下7:13；王上9:3，11:36；賽30:27）。因此，談論上帝的名字就是述說上帝的臨在與啓示的神學努力，但是在觀念上仍然相信祂是超越現世的神。偷竊不但是強佔他人的財物，也是自以為萬物都屬這位竊賊所有的傲慢。上帝應允智者的懇求，能使他認定上帝是萬物的主宰，是祂賞賜一切，而不是人類。

30:10的禁令是後來修訂編寫時才插入的，繼續談論驕傲的主題，內容反映出訓誨的背景是家庭，智者不要向主人讒言誹謗他（她）的僕人。*lāšan* 這個動詞是「中傷、詆毀」的意思，只有出現在這兒和詩篇101:5。在詩篇裡，暗中讒謗鄰居的，上帝必將

他滅絕。這種說法也和傲慢有關，傲慢是上帝所不容忍的。箴言30:10說到被中傷的奴隸會發出有能力的咒詛，召喚上帝的權能來摧毀那出言誹謗的人。「算為有罪」可能暗示上帝以公正施行賞罰報應，祂不會容忍如此不義的行為。

30:11-14是由四則描述性的格言所組成，提出四種類型的惡人：咒詛父親且不給母親祝福的（箴30:11）、自以為清潔卻沒有洗去自己的污穢（30:12）、眼目高傲（30:13）、用鋒利的牙齒吞滅窮乏人的（30:14）。經文雖然沒有定這些人的罪，但是他們和他們的行為顯然受到責備。

咒詛與祝福父母取自家庭傳統的背景，是以色列律法的重要主題。在以色列和猶太的家庭裡，父親或家庭的領袖大都擁有相當大的權威。在這種生活環境裡，年長的男性會在家庭生活的各個領域展現權威，包括經濟、教導祖傳的傳統、日常生活的實際事務、裁決家庭糾紛、安排與別的家庭締結親事、決定讓哪一位男子在他體弱或死亡後繼承領導者的角色，生死大權甚至是操之在父親的手裡（參閱創19:8，38:24；出21:7-11）。已婚的兒子仍受制於家長的權威，直到父親過世或無法履行其角色任務為止。法律規定家中的婦女，包括母親在內，都要服從男人，第一是要服從丈夫，其次是服從家長。作母親的要生養並照顧子女；執行重要的經濟工作，包括編織、紡羊毛、煮飯、縫紉；在家中享有僅次於丈夫的權威。法律規定與傳統都要求尊敬與服從母親（出20:12；利19:3；箴19:26，20:20，23:22，30:17；傳道經3:1-16）。忤逆與違抗父母是被禁止的（出21:15、17；利20:9；申21:18，27:16）。違抗父母的孩子會被處死（申21:18-21）。如之前已提過的，咒詛能召喚上帝的名字，釋放毀滅的能力來傷害，

甚至毀滅咒詛的對象。相反地，祝福是奉上帝的名為領受的人開創出福樂與好運道的境界。不祝福父母的人會被定罪，咒詛父母的也是如此。無論誰咒詛了自己的父母，就會被處死（出21:15；參閱申27:16）。

第二類的惡人就是那些自認為純淨無瑕、自以為義的人，他們不承認自己的污點。自以為義在箴言裡是令人厭惡，並且受到譴責的惡行（參閱箴20:9）。

第三類的惡人眼目高傲，態度自負。這點極符合第30章的主要論題，特別是亞古珥之前提到的，有人企圖取代上帝的統治。舊約聖經也在其它地方用「高傲的眼睛」（和合本/NRSV：眼目高傲）來象徵自大（撒下22:28；詩18:27；箴6:17）。

第四類，也是最後一類的惡人包括是用鋒利的牙齒吞滅窮乏人的惡人。這樣的罪行不只是因為貪婪而拒絕殷勤濟助別人，還貪婪得想奪取窮人賴以維生的少許財物（參閱摩2:6-8）。

20:15-31是以五則數字格言為主：從不知足的有四種慾望（箴30:15-16）、神祕莫測的事有四樣（30:18-19）、四種破壞宇宙和社會秩序的情況（30:21-23）、四種體積小卻非常聰明的東西（30:24-28）、腳步威武引人注意的有四（30:29-31）。後來修訂編輯箴言的哲士在這當中穿插了兩則同義格言，論及不尊重父母（30:17；參閱30:11）以及否認自己有罪的淫婦（30:20；參閱30:19）。

數字格言通常以第一行為標題，然後列出兩項或更多和一開始提到的事物有某些共通特點的事物。列表上至少包括兩項，常常是羅列更多彼此雷同的事物。先知在阿摩司書1~2章也用這傳統的智慧文學形式，論及以色列的鄰國所犯的罪：「……（某某

國家)三番四次地犯罪,我必不免去她的刑罰。」這份列表是先知在審判的講詞中的指控,之後將致使犯行者受到懲罰。箴言6:16-19也在第16節指出耶和華憎惡的事有七項:高傲的眼、撒謊的舌、流無辜人血的手、圖謀惡計的心、飛跑行惡的腳、吐謊言的假見證、弟兄中布散紛爭的人。前五項分析的是人類慣犯的惡行,最後兩項則是破壞社會秩序的行爲。

30:15-16是亞古珥的選集裡首次出現的數字格言,說到四種從不知足的慾望。第15節在首行用15a節的同義格言來展開內容:螞蟻(水蛭)有兩個女兒一直不斷喊著要用血填滿她們不知足的胃口。在傳統裡未再繼續敘述這兩個女兒的事,因為這格言只有第一部分被保留下來,而附加在15b-16節前面作為數字格言的開端。

這段數字格言和另外那些用同義字描述三件,甚至是四件事的諺語,有共通的主題,都是論及從不知足的慾望:陰間、沒有兒女的婦人、乾旱缺雨的土地、蔓延不熄的火,這些都從不說「夠了」。陰間是舊約聖經指稱死人居住的地底世界。在神話的語言裡,陰間常被擬人化為饑餓的神明或魔怪的力量,不停地張大嘴巴要吞食活物(箴1:12;賽5:14;哈2:5)。陰間的胃口沒有限度。

不孕的婦女指出古以色列和早期的猶太教所抱持的社會觀,認為已婚婦女主要的價值就是生育許多子女。舊約聖經中有許多處經文描述家庭渴望擁有許多孩子(創15:5,22:7,24:60,26:4;得4:11-12)。不孕是歸因於妻子無法懷胎生育子嗣,被認為是遭到上帝懲罰或考驗,會招來極大的恥辱(創16:2,30:2;撒上1:3-11)。一個家庭會渴望擁有許多子嗣,是因為經濟上的影響,子女可以為家族產業提供勞力,且能保存遺產,因為家產

是由子嗣繼承而代代相傳。通常是由長子繼承最大的一份家產，並取代父親成為家長。家族的名字就是以這樣的辦法世世代代延續，這是以共同的不朽為考量。最後，忠心的子女必需為年邁的雙親提供照護系統，讓他們能安葬在家族的墓地裡。生不出孩子，就會導致妻子為了想懷孕而不斷要求從事性行為，直到她不孕的子宮懷胎為止，否則都不會滿意（參考撒上1~2章有關哈拿的記事）。

第三個不知足的慾望就是大地渴求雨水，這顯然是從以色列的氣候特色得來的靈感。以色列位於亞熱帶以北的邊緣地區，冬季的雨水由北到南逐漸遞減。以色列的夏季幾乎無雨，所有的水氣幾乎都得自冬季，冬天的氣候還算溫和，但是偶而會經歷暴風雨和豪雨。以色列的東邊、西南邊、南邊地區有亞熱帶的曠野。降雨量從海岸平原自北向南緩緩遞減。因為以色列民和猶太人居住在曠野邊界，在這種地方，生存是不穩定的。谷地與西邊的山丘若在冬季不降雨，就會發生乾旱，因而造成饑荒。夏季的乾旱期始於五、六月，要一直延續至九月。只有最北邊的地帶在六月會降雨，其它地方都雨量稀少，幾乎整個七、八月都無雨。冬季從九月末或十月初一直到隔年的五月，是大多數降雨集中的時節，這是當地的主要氣象特色，若不降雨，對仰賴季節雨維生的百姓、動物、穀物都形同宣告災難臨頭。因為這樣的氣候，所以這位賢哲會認為大地一直都處於乾渴的狀態，連以色列北方和東方那些比較濕潤的地帶，也為了維持生存而不斷需求雨水。雖然井和蓄水池能為民眾儲存過剩的雨水和地底的泉水，降雨仍是人類在這種氣候下賴以維生的主要來源。降雨量不足又可能中斷，就是舊約聖經中提到的乾旱與饑荒會使人聯想到的情形（參閱創

41:54；王上17:1；王下8:1）。

第四個不知足的是火燄燃燒的慾望。雖然火時常象徵上帝臨在或審判，這位哲士在此所指的火是能燒掉一切可燃物。火在燃燒時會呈現出不知足的胃口，只要還接觸到可燃的物質，就能繼續不斷蔓延下去。

第二則數字格言記載於30:18-19。這則格言指出四件奧秘的事，連賢哲都無法瞭解其中緣由：鷹在空中飛的道、蛇在磐石上爬的道、船在海中行的道、男與女交合的道。這四種「道路」的共通點就是沒有留下可追尋的痕跡，或是看不出任何引發行動的原由。最後一個例子說到男女交合的道，是指外表上並未留下足資證明發生關係的痕跡。

30:21-23是第三則數字格言，說到四種破壞宇宙和社會秩序，或是引起大地震動的狀況。這些就是僕人（奴隸）作王、愚頑人飽足、醜惡的女子出嫁、婢女代替主母的地位（參考van Leeuwen, “Proverbs 30:21-23,” 599-610）。這四個例子的共通點就是位階低的人高攀，或贏得渴望的地位，或得到能夠飽足的食物，就變得傲慢自負且對宇宙和社會的秩序造成破壞。哲士們認為社會和宇宙緊密相繫。因此，當社會失序時，就會對社群產生有害的影響，引起世界「震動」。賢哲們無法想像奴隸作王的情景，奴隸通常是在戰場擄獲的外國人，或是負債而沒有希望償還的希伯來人。這種事果真發生的話，整個社會的秩序就瓦解了。

引起宇宙動盪的第二種狀況是愚頑人吃飽。智慧文學經常將愚頑人描述成沒有足以果腹的食物，因為他們懶惰又不會為即將臨到的饑荒未雨綢繆（箴6:6-11，24:30-34），原因是他們不能積

極回應哲士們的教導，辛勤工作並在豐收的時候預作準備。一個忽視智者教導的愚頑人卻能吃飽，威脅到有關智慧的論述和教導的健全完整。對智者而言，這也是幾乎不可能發生的事，果真如此的話，就會造成「大地震動」。

第三件破壞社會和宇宙秩序的例子，就是一個不可愛、被藐視或被唾棄的婦人卻因不明原因被追求，其理由有許多可能性（離婚、性醜聞、虐待或相貌平平；參閱申22:13-14，24:3；撒下13:15），娶了她的男人最終會遭殃。這樣的婚姻無可避免的會引發爭吵不和，也會使得以男女結合為基礎的社群秩序受到攪擾。

最後一項為社會所不容，會引起大地「震動」的例子，就是一個通常只從事卑微的僕役工作的婢女（出11:5；撒下25:41；撒下17:17），卻篡奪了主母的地位，也就是被主母的丈夫相中了，這樣的結果只會為他招來極大的束縛，這婢女甚至會讓自己從前服事的主母日子過得艱難（參閱創16和21章，有關夏甲與撒拉的競爭對立）。女僕通常沒有什麼社會地位，也不會受過理家的訓練，能使丈夫和家庭受益；而且她處於不利的地位，會為了搏得主人的恩寵而與女主人對抗。

這則數字格言的重要特色，是認為顛覆社會秩序會導致大地「震動」。在描述上帝顯現的經文裡，大地震動乃是受造的秩序對身為戰士的上帝的反應，上帝要與混沌作戰，這樣的描述既是神話，也是具有歷史意義（伯9:6；詩77:16-20；賽13:13；珥2:10；摩8:8-10）。這則格言警告，顛覆社會的行為會導致宇宙失序。以色列社會當中發生的事影響天地萬物，因為兩者都是奠基於正義和恰當的秩序。

於是，在這些經過修訂編輯的經文脈絡裡，亞古珥就不會被

重新詮釋成一個否認上帝存在，或否認有根據受限的智慧來認識上帝之可能性的懷疑論者。雖然他誇稱自己有這樣的洞察力，並不是受過智慧學校的訓練；他身為一個平凡人，卻清楚認知唯獨上帝是大地的創造者與維護者。傲慢自大的罪會刺激人們想追求統轄天地萬物，不情願接納自己身為人類處於宇宙和社會秩序中的地位。狂傲的心態一旦發作，就有能力嚴重攪擾宇宙和社會的秩序。

第四則數字格言記載於30:24-28，描寫四種渺小、脆弱卻很聰明的生物：螞蟻、沙番（石攏）、蝗蟲、守宮（壁虎）。牠們的聰明表現於知道在夏天收割的時節儲備糧食（螞蟻），雖然身子很小卻懂得在岩石中建造住處保障自己免於受害（石攏），沒有君王，卻能列隊行進（蝗蟲），雖可用手去抓，卻住在皇宮裡（壁虎）。這些提及自然界現象的格言，是自然神學及宇宙秩序的一部分，向人類指出這些生物雖小，又沒有什麼力量，卻也擁有智慧能引導牠們靠著食物、住處、秩序來生存。由此衍生的道理就是人類並非靠驕傲自負，而是藉著上帝所賜的智慧，才有能力生存並安居。

最後一則數字格言記載於30:29-31，提到四種步伐穩健的生物：百獸中最強壯的獅子、公雞（和合本：獵狗）、公山羊和無人能敵的君王。這些生物共同擁有的是權勢、力量，以及有條理地治理他們所屬的不同社群：威武的獅子和母獅、公山羊帶領其他山羊和綿羊、公雞控制著母雞、統治者治理百姓。這四群生物高視闊步，雖然經文不見得含有負面的成分，可是驕傲的心也可能讓這些生物開始認為只有自己能管理各自的群體。從亞古珥這部文集的文脈來看，驕傲是主要論題，編輯者添加這段數字格

言，或許心中是想到那種自負的可鄙態度。唯有上帝才是宇宙與自然界的創造者和統治者，那些在自然界與人類社會擔任領導者的，不過是上帝揀選的器皿，要讓大家從他們來認清是上帝統轄萬物。

在這五則數字格言當中，穿插了兩則同義格言，其內容和第30章這部亞古珥選集的內容與架構沒有直接關連。第17節表達的是賞善罰惡的神學，重點是指出那些戲笑父親、藐視而不聽從母親的要受到懲罰。經文用隱喻描述那些向父母表現不敬態度的人，眼睛將被烏鴉啄出來，被兀鷹所吃。如之前曾提過的，子女應當順服雙親以表尊重，在年邁時照顧他們，去逝時好好安葬之。背逆無恥的子女當承受父母的烈怒，甚至要被社群處死。若想維護家庭和社群及宇宙的穩定、福樂，就不能破壞家庭裡長幼有序的體制。第20節用同義格言又回到箴言經常出現的通姦主題（參閱2:16-19，5:15-23，7:1-27，9:13-18），或許智者是在編輯經文時刻意將它安排在此，因為前面18-19節的數字格言，最後一句論及難以明察的性活動。通姦要受到懲處，一般是將犯罪的那對男女處死（申22:22-24；結18:11-13，22:11；瑪3:5），因為這種不道德的行為侵犯了丈夫的權利，只有他才能與妻子行房（出20:14；利18:20；申5:18）。約伯記第31章敘述約伯認為這不道德的行為是罪大惡極的事，他誓言自己無辜，如果他曾犯此大罪，就願意妻子去替別人燒飯，讓別的男人跟她睡覺（伯31:9-12）。毫不令人驚異的是，箴言30:20這句格言裡的淫婦會在行淫後，把嘴一擦（或擦掉情人留下的精液），就宣稱自己無辜。

30:32-33是亞古珥的文集的結論。這位編輯者出身於智慧學校，將這則訓誨添加上去來總結這部選集。這則訓誨以兩個條件

子句作開始（30:32a-32b），再繼續提出一項勸誡，成為這段教導的重心（30:33c），並且用一則類比的格言作為結論。其中的勸誡所強調的不僅是這則不怎麼完整的訓勉的意義，也包括整部歸諸於亞古珥的這份文集的意義。「用手摀口」是一個人靠近上帝或大人物時，表達敬意的象徵性動作（參閱伯40:3-5）。以這部文集的經文脈絡看來，這樣的勸誡就是要人在威嚴的創造者面前表示敬意，是祂開創並維護宇宙秩序。應當用靜默及以手摀口的象徵性動作表示尊敬，來取代想要統管世界的驕傲意念。前面兩個條件子句支持這種詮釋。一個人若自高自傲行事愚頑，或心懷詭計想要篡奪天庭的統治權，就徹底誤入歧途了。最後，經文用「扭人家的鼻子，鼻子就出血，所以激發怒氣必引起爭端」這樣的類比作結語，規勸人們要在宇宙的創造者以及用正義統治的上帝面前靜默並表示敬意。狂傲與憤怒會破壞社會秩序，讓宇宙走向滅亡。在威嚴又令人敬畏的創造主與維護者面前，安靜表示敬意才是合宜的態度，這應該是真正的賢人哲士具備的特質。由此可見賢哲們贊同亞古珥所指驕傲以及因為傲慢而表現的惡行是多麼危險，但是他們不認為自己無法領受上帝的啓示，卻認定至少可透過他們融入上帝智慧的傳統思想來間接認識祂。

結論

這部文集歷經數世紀才編輯完成，一開始是位來自東方的人發表他斷然的主張，這人未曾學習智慧，宣稱是根據自己的觀察和歸結的心得，才擁有有限的知識。那些受過教育的哲士們，確信自己能獲得上帝的智慧，而領受上帝完整的啓示；可是他拒絕這種論調。亞古珥認為這些厚顏無恥的主張是基於智者的傲慢，

而不是基於可靠的「認識論」的事實。他認為唯獨上帝有智慧與權能可統治宇宙，而且上帝選擇隱身在奧秘中來施行這些作為。以色列的傳統哲士不願意讓這樣的批評不受質疑，所以在回應中指出上帝的每一句話，包括那些他們所領受的，都被證實不假。因此，他們能夠追尋到的真正智慧是以對上帝的敬畏，以及對能為他們提供避難所的上帝之信靠為依據。於是，接下來是一段禱詞，懇求上帝只賜給他們生活的必需品，且讓虛假和謊言遠離他們。如果他們的懇求未蒙應允，飽足的生活就會使他們心生驕傲而否認上帝，貧困則可能會使他們因此行竊而褻瀆了上帝之名。

30:10-14繼續論及驕傲的主要論題，指出傲慢會使人拒絕上帝、誹謗別人、自以為義，並且侵吞窮人的財物。接著用五則數字格言對比不知足的胃口、不留痕跡的事情、破壞宇宙和社會秩序的情況、微小卻很聰明的生物、步伐堅定的生物。驕傲自負再度被指為直接或間接地受到挑戰的重罪。當在上帝面前表示敬意的傳統，出現在最後一則不很完整的訓誨當中，教導人們要從心裡除去驕傲自大的意念。

神學

第六部文集裡以兩種相對的方式論及上帝。對亞古珥這位東方哲人而言，上帝並未直接向人類啓示關乎祂的作為與權能的知識，無論是多麼狂傲的人或多麼有權勢的人，都沒有人會順利取得上帝創造並維護宇宙的智慧與權能。相對地，將他們的回應附加在30:1-4，亞古珥的智慧選集後面的傳統哲士們，歸結出上帝的話被證實是永遠真實，並且表明他們領受的就是這樣的知識。虔誠的哲士向這位上帝懇求賞賜食物，免得他們因為驕傲而褻瀆並

否認全能的上帝。整體而言，上帝會向虔誠的哲士啓示自己，祂以公義統治世界，透過公正的監督來維護秩序。在亞古珥的教導以及傳統賢哲們附加的經文中，人類的狂傲都是極受注目的罪。唯獨上帝有能力透過公正的賞善罰惡系統來治理宇宙和人類社會（Boström, *God of the Sages*, 90-140）。

文集七 「瑪撒人利慕伊勒王的 言語，是他母親教訓他的真言」

箴言三十一章1-9節

成文日期與資料來源

箴言31:1-9這段「利慕伊勒王的言語」，組成了整卷箴言的第七部文集（參考Crenshaw， “A Mother’s Instruction to Her Son,” 383-95）。這些訓勉出自利慕伊勒王的母親，極可能是這位母后用簡短的指示教導新近登基的兒子秉公治國（Andreason， “Role of the Queen Mother,” 179-94）。前一部文集「亞古珥的言語」的注釋曾提起，瑪撒似乎是位在東方的阿拉伯部族。這個阿拉伯遊牧民族的名字，於公元前第八世紀晚期以Mas’ania首次出現在亞述的文獻裡，他們主要的遷徙範圍是在以色列東方的阿拉伯、以東、約但河對岸或西珥以外的地帶（參閱創25:14；代上1:30）。由此可見，利慕伊勒是來自東方的非猶太統治者，他的母后指示他妥善治理國事的方法（參閱王上4:29-34；約伯和他的朋友以利法、比勒達、瑣法）。

母后，因為她們生下並撫養將來會登基作王的男性繼承人，所以擁有極大的影響力，但是在古代近東地區鮮有母后登基作王。以色列國倒有一個例外，那就是亞她利雅，她在兒子亞哈謝死後奪取王位（王下11:1）。亞她利雅總共在位七年，直到她的孫子約阿施（大衛的後裔）在一次王宮與聖殿聯手的政變中即位，才結束了她的統治。大祭司耶何耶大吩咐管轄軍兵的百夫長殺了她（王下11章）。埃及在新王國時期的第十八王朝，有一位女王哈斯普蘇（Hatshepsut，公元前1490-1469年），她即位的情形也雷同。她嫁給同父異母的弟弟圖塔摩斯二世（Thutmose II），圖塔摩斯二世死後由他的兒子圖塔摩斯三世即位。年幼的圖塔摩斯三世成為新任法老，由他的姑媽（也是繼母）哈斯普蘇擔任攝政輔佐治國，最後她也成為女王，至死才結束攝政之職，當時圖塔摩斯三世也已長大可獨立統治埃及。母后在埃及、美索不達米亞、赫特人當中、以色列與猶大這些地區，都對她們的國家有極大的影響力。「母后」在猶大似乎是個正式官職，她的座位併排在兒子的王座旁邊（王上2:19）。經文會一併提及母后與擔任統治者的兒子（耶13:18，22:26，29:2）。北國的以色列也有類似情形（王上14:21，15:2、10）。北國只保留了洗魯雅（王上11:26）和耶洗碧（王下9:22）這兩位母后的名字。

維克多·透納（Victor Turner）主張，人在從一種社會地位轉換（liminality，拉丁文，門檻之意）到另一種社會地位時，通常會受到訓勉指示（*Ritual Process*）。因此，王室的教誨會被頒佈給剛剛登基的君王，或在登基的儀式上發表，作為通過儀式（譯註：rites of passage，是伴隨著每一次地點、狀況、社會地位，以及年齡的改變而舉行的儀式，經歷了這樣的儀式後，人

們就實現了新舊不同性質的轉化)的一部分，就不是罕見的情形了。年輕的統治者在這種情況下最能敞開心胸接受訓勉，以此指引他成爲稱職國君的合宜行爲。在古埃及，從舊王國一直到新王國，都找得到這類的王家訓誨。這些訓勉由兩項要素所組成：首先列出這項指示的標題與提出訓勉的老師的名字與頭銜。其次是在標題與訓勉內容之間穿插一段序言。訓勉的本文是由一連串的規勸與告誡所組成，用第二人稱發表，但爲了強調所教導的內容真實可靠，偶爾會以第三人稱來述說。有時也會發現第一人稱的說法。有時候這樣的指示還會包括一段緒論或跋，說明所傳達的訓勉內容是由文士寫作或謄錄。有兩則比較精簡的範例就是 *Instruction of Hordedef* (ANET, 419-20) 和 *Instruction for King Merikare* (ANET, 414-18)。有時這類文獻會在標題與訓勉本文之間，穿插內容更詳盡的開場白或記敘文。這指出敘述文的部分有其個別的文學歷史，但敘述文卻爲這篇教導提供了主要的故事背景。這種擴充了教導內容類型的例子包括 *Instruction of Ptah-hotep* (ANET, 412-14)、*Instruction of Amenemhet*、*Instruction of Amen-em-Opet* (ANET, 421-25)。爲了提供故事背景，傳記通常會說到一位即將就任或才剛登基的高官或統治者，他收到以智慧教訓之形式發表的建言。有時，王家的指示會被視爲過世統治者的訓誨，以此合法化繼位者的統治。這些指示會在新年慶祝新王登基的慶典上宣讀。

舊約聖經中可以辨別出兩則以色列和猶大王室發表的教誨：「大衛給所羅門的遺訓」（王上2:1-12）以及「利慕伊勒王的言語」（箴31:1-9）。以大衛的例子而言，如今他已老邁，即將別世。他指示共同攝政而即將繼位的所羅門，要如何明智地好好統

治聯合王國。我們正要討論的教誨，「利慕伊勒王的言語」，就是母后告誡兒子親近放蕩的婦女及酗酒的危險。此外，她強調他在維護大眾的公義，尤其是為社會弱勢群體爭取公義上的角色。雖然沒有敘述文能為這段訓誨提出詳細具體的背景，但是經文脈絡概略指出，這是新近登基的君王從他母親得到的指示；或至少是即將登基的儲君，在成為部族統治者的通過儀式中接受的指示。利慕伊勒的父王可能才剛過世，他繼承了王位。或許我們在這裡必須加註一點：這些訓誨的文學體裁和教導，與埃及的墓穴傳記和猶太人的遺訓文獻相似。

文學結構與詮釋

「利慕伊勒王的言語」之文學結構是由兩個主要部分組成：題詞（31:1）與訓勉的本文（31:2-9）。訓勉的本文裡包含了自傳體的警告（31:2）、一則告誡不可與放蕩的婦女私通的禁令（31:3）、篇幅較長的戒貪飲烈酒之禁令與勸誡（31:4-7）、勸勉新任的統治者要秉公治理，特別要替貧窮困苦的人伸張正義（31:8-9）。

母后在第2節以自傳體提出的警告，包括兩則平行對應的綜合禁令。其中的希伯來文疑問詞 *mâ*，「什麼」，是用來加強語氣的修辭否定詞（士11:12；撒下16:10，19:23；王上17:18；王下3:13；代下35:21；耶2:18，23:28）。「什麼」的這種用法，是期待她的兒子答覆「不」或「根本沒有」。這個詞彙也強調，這位母親若發現她所譴責的行為被納入她兒子的性格，會有多麼震驚。換句話說，她認為以下訓誨提到的行為對明智的人不恰當，也與王家統治者不相稱。她三次稱領受指示的人為她的「兒子」，

讓我們可以充分地據以推斷她是在向親生的兒子發言，這正與提詞一致。最開始，她稱兒子為「我腹中生的兒啊」（創25:23-24，38:27；伯10:19；傳11:5；詩139:13；何12:4）。「兒子」（*bar*）是亞蘭文，等同於希伯來文的 *bēn*（參閱拉5:1-2，6:10、14，7:21；但5:22，6:25）。但是並不能據此主張這段經文成文於晚期，因為亞蘭文是古代近東地區通用的語言，尤其是公元前第十一世紀以色列王國建立之前，它就已經在非以色列的民族當中普遍通行。有大量的公元前第十至九世紀的亞蘭文經典留存下來。從公元前第十一至第六世紀晚期，亞述帝國境內普遍使用亞蘭文。

與上述的稱呼綜合平行對應的是「我許願得的兒」（參考 Clifford, *Proverbs*, 270）。在古代以色列，許願是向上帝承諾要履行某些行動，以回報上帝的保護或恩賜。耶弗他向上帝許願就是一個例子，他向上帝承諾當他從戰場回來時，無論什麼人先從他家中出來迎接他，就將那人獻為祭，以此交換能打勝亞捫人（士11:30-31）；押沙龍也許願要敬拜耶和華，以此交換蒙父親重新接納（撒下15:7-12）；水手們將約拿丟下海，並且獻祭向耶和華許願（拿1:16）。然而，和利慕伊勒王的母親最接近的例子，是哈拿向上帝求賜一子。為了回報獲得一子，哈拿誓言獻子在示羅的殿中事奉上帝（撒上1:11）。母后可能暗示她所許的是這種型態的願望，她向自己的神明許願，以此交換生子而終能繼承瑪撒族的統治權。

第3節是一則禁令，母后以此警告新任的君王不可在婦女身上耗費精力，她們有能力毀了他的王權。「精力」一詞指的是一個人的能力或影響力，通常與道德價值密切相關。這詞彙也出現在

箴言12:4與31:10，指德行貞節使丈夫蒙受極大益處的婦女。雖然這個字也可以指稱財富（創34:29；民31:9；申8:17-18；伯5:5，15:29；箴13:22）或軍事力量（出14:4、9、17、28，15:4）或身體的力量（撒上2:4；詩18:32、39；伯21:7；傳10:10），但是母后心裡記掛的更可能是兒子的道德價值觀，他的正直誠實不可因為和女人私通的親密關係而被犧牲了。或許最佳的對比就是所羅門王，他擁有為數眾多的後宮妻妾，包括敬拜異教神明的外國女子，致使他得為她們建造拜異教神明的聖所。申命記歷史說明這就是所羅門犯下背叛上帝之罪的最大原因，造成在他死後發生敵對大衛家的革命，結果讓聯合王國就此分裂（參閱王上11~12章）。這則禁令和箴言裡論及「陌生女子」的常見主題相符，她行淫放蕩的行為勾引年輕學子受誘惑而誤入歧途（參閱箴7章）。因此母后警告才剛當上國王的兒子，不要因為追求女人而喪失廉正的品格，她們有能力摧毀他的王權。

31:4-7組成下一段訓勉，詳細敘述箴言普遍提及避免酗酒的主題。舊約聖經通常蔑視酗酒的行為。創世記9:20-27敘述挪亞醉酒失態，先知譴責烈酒與酗酒（賽5:11；何4:11；彌2:11；哈2:5），箴言特別指出酗酒及喝醉酒的一切惡行（箴20:1，21:17，23:20-21、31-35，26:4-5）。經文中經常譴責飲酒的事，部分原因是酗酒帶來邪惡的影響，另一個原因或許是為了對抗迦南人，他們耕種葡萄園釀酒來喝，還在祭祀生殖神明時獻酒。為了和迦南人相抗衡，拿細耳人禁戒飲酒（民6:3；士13:4、7、14），利甲族人也戒酒（耶35:6-7）。但是若有節制，有些作者也會讚美酒是耶和華的恩賜（創27:28；詩104:15；傳10:19；摩9:13；亞10:7）。母后警告兒子迴避所有酒類，因為酗酒會產生邪惡的影響。由於喝酒

對君王明智正義的思想與行為產生有害的影響，所以她勸利慕伊勒避免飲酒。酒是為瀕死的人、遭遇極大苦難的人、窮苦的人保留的，因為酒能使他們忘卻自己悲慘的處境。

最後，母后在8-9節教導她新近登基的兒子要捍衛人權，尤其要保護窮人，因為除了君王之外，沒有人會為他們說話。統治者特別該負起責任建立並維護國家的正義。舊約聖經時常以法律用語來描述耶和華是公義的神，像法官為全體人民主持正義（詩9:4、8，50:6，96:13，99:4；賽5:16，58:2；耶11:20）。耶和華的公義就是維護以色列國民和異鄉人權利的救贖行動（詩40:10，51:14；賽61:10）。耶和華會特別為窮人和遭踐踏的人代言，以色列的國君尤其該保障並護衛這群弱勢者（詩72篇）。這樣才能使正義充滿社會，讓社群過著與宇宙的公義一致的生活，上帝就是運用祂的公義來創造並維護世界。若無法維護正義，尤其是不替窮人伸張公理，就會破壞人類的統治，且受到社群的懲罰。

結論

「利慕伊勒王的言語」是即將即位或新近登基的統治者的通過儀式之一部分。母后指示兒子如何妥善、明智、正義地擔當新職統治人民。賢哲們借用阿拉伯的瑪撒部族這些教導，將它納入文集裡代代相傳。以色列和猶太的哲士們承認智慧具有普世性，他們強調智慧的教導，特別是來自東方的智慧思想，是可以借用、傳揚，並改編成適用於以色列民和猶太人的真智慧。

我們難以斷定這部文集的成文日期，最妥當的看法是訂在以色列及（或）猶大還在實施君主制度的時期。因此這可能是出自公元前第八或第七世紀的教導，被當成對年輕統治者，尤其是大

衛家統治者的教導之範例，特別在他們登基作王時要研讀這些訓勉，並融入言行舉止裡。

神學

雖然這段訓誨沒有提到上帝，卻相當重視統治者表現的正義，以色列和猶大的統治者乃是代表上帝秉持正義治國。統治者掌權的目標是為達成正義，好讓整個社群充滿公義，並學會符合世界的秩序來生活。這些內容和「亞古珥的言語」特別引人注目的是，以色列和猶大的哲士們承認智慧是所有的人都能夠得到的普世現象。由此可見上帝是宇宙的統治者，祂將智慧賜予萬民。雖然以色列民和猶太人將自己比擬為保有上帝智慧的民族（參閱傳道經24章），萬民卻都能認識上帝，也能透過尋求上帝的教導而曉得以公義治國（參考Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 9-15）。

文集八 理想的才德婦人

箴言三十一章10-31節

成文日期與資料來源

「才德的婦人」（NRSV：賢慧的妻子）是一篇離合詩，可能是被擄流亡後源自猶大的智慧經典（參考Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*）。將成文日期定得這麼晚，所參照的大都是間接性證據；然而，經文沒有論及以色列或猶大的君主政體或王國。「才德的婦人」本身具有某種王室特質，包括31:25提到的能力和威儀（參閱31:17），而且她會贖濟窮人和需要幫助的人（31:20）。此外，家庭是主要的社會制度，而不是較大社群。以色列和猶大的家庭制度已行之有年，幾乎能融入任何一個聖經時期，但是這段經文缺乏較大社會架構的參照資料，或許意味著當時王國已不存在，猶大可能已經成為巴比倫及波斯帝國的殖民地。

作為以色列社會制度重心的家庭，具有許多連續不斷的特徵（Perdue et al., *Families in Ancient Israel*）。首先，古以色列的家庭多半過著務農的田園生活，較大的氏族和宗親的結構特色是

小村莊，由農地互相毗鄰的親屬結合成共同居住的社群。古以色列和猶大的家庭是大家族同住，通常由二至三個有親戚關係的家庭所組成。一般是父系家庭（由男丁傳宗接代），實行隨夫居住的制度（妻子要住到夫家），以及族長制度，「父親」擁有治理家庭的權威。這並非意指婦女在家中的地位不重要；實際情形正好相反。男性長輩的妻子在家中扮演重要的角色，且擁有相當大的權威，這首詩就指出這點（Perdue et al., *Families in Ancient Israel*, 182-189）。

家庭是經濟制度的一環。家庭成員提供維持基本生存所需的勞力。因此，家庭多半要能自行建造住處，生產食物，製作衣物和製陶的原料。剩餘的物資就發展出家庭工業，透過以物易物的方式流通所需產品，甚至更擴大成貿易系統，販售食物、陶製品、奢侈品。

古以色列和猶大的家庭核心價值就是強烈的團結觀念，這觀念是來自家庭成員的彼此互相依賴，是家庭這個社會單位能發揮功能的必要基礎。因此家庭成員有責任為彼此的福澤著想，家庭的需要比個人的需求更優先。這種團結的觀念不是只限於有血緣或婚姻關係的家人，而是擴及周邊那些以日計酬的勞工、僕役、妾、奴隸等卑微的成員，全都被納入家庭照顧及勞動的系統裡。

家庭的宗教信仰包含兩個主要因素。第一，上帝揀選族長們，從他們的後代繁衍出宗親與部族，組成以色列國，這就是家庭傳統的基礎；箴言裡沒有提起他們如此的神學確信。第二，箴言為家庭提出不同的神學基礎，指出上帝是宇宙、家庭、個人的創造者與維護者。上帝命令要照顧窮人，不但關照自己最親近的家人，以家庭的照護網來供應親屬們的生活所需，包括食物、住

處和衣物，也要照顧家庭外的那些窮人。箴言裡論及家庭的敬拜，乃是以哲士強調的「敬畏耶和華」為基礎，也就是相信上帝是家庭的創造者與維護者。在實施君主政治時，對家庭的忠貞會部分移轉為擁戴王室。然而，箴言31:10-31完全沒提到君主制度與忠貞的情操，可見得君主政治已不存在，王國不再與人民最親近的家人競爭他們的忠誠。

文學結構與詮釋

箴言31:10-31是一首以各行起頭的字母組合成字的離合詩，用來讚美「才德的婦人」（參考Murphy, *Wisdom Literature*, 82）。這個詞彙可以指稱舊約聖經裡加諸於婦女的種種不同特徵：能力（撒2:4；詩18:32, 40）、財富（創34:29），以及特別與道德價值有關的才能（得3:11；王上1:42、52；箴12:4尤其如此）。上述最後一項特質似乎最符合這首詩的詩人想要描繪的已婚婦女。

舊約聖經中有好幾則離合詩，其他的例子記載於詩篇9~10, 24, 34, 37, 111, 119篇，以及耶利米哀歌1~4章。離合詩是為為了便於記憶而寫成的詩，可藉此教導字母，或是期許文士們習於透過這種文學技巧來運用語言。論述智慧的詩篇常常運用這種文學技巧（詩34, 37, 111, 119篇），支持上述最後一種判斷是主要的解釋。

除了運用離合詩的技巧之外，這首詩顯然無法辨識出主要的文學結構，特別是它的詩節和思想單元常常擴張超過一行。我們反而可以在整首詩當中找到一些一行的綜性格言，該則格言的後半段是擴充前半段的思想。

這是一篇主要與經濟有關的詩篇，敘述關於生產與消費的

事，雖然生養、教育、分配家務都是這位婦女的行為與關係的範例，但是論「才德的婦人」這首詩和它的主題尚有其它重要的特色。

整首離合詩以才德的婦人所從事的經濟活動和場景為主。在一個務農的村莊社會裡，經濟功能是家庭生存很實際的焦點。詩中這位婦女的家中有丈夫、孩子、婢女；顯然這是一個相當大的富裕家庭（參閱士17~18章所記載米迦的家）。家中的男丁大概是在田間工作或去放牧牲畜，而經文中這位婦女或許是已婚的女性長者，是家庭領導者的妻子，要參與各種經濟事務。年長女性的主要角色是家庭的管理者，她不僅在有形的家庭住所裡執行任務，還要管理田間的事務。她組織家務，分派婢女、子女應盡的職責，這位年長的婦女可對這兩群人施行權威。她要監督修剪綿羊，種植亞麻，提供羊毛和主要的原料來縫製衣服。

她經管的牲畜和穀物供應自己家中的原料，不僅足夠家人使用，還有資源拿來以物易物，以便換得用來為家人縫製衣服的奢侈品。一般的家庭確實只能穿著色彩天然的衣物，她卻能為家人縫製深紅色的衣服，這種衣著意指王室或貴族血統。她甚至能用細麻和紫色布為自己和家人縫製衣服，顯示出她理家成功，有辦法擁有可觀的財富。不但是埃及人家庭會用麻紗織布，古代近東地區其它國家也是如此。以色列也種植亞麻（書2:6）。經過複雜又冗長的程序，才能將亞麻變成麻紗，再紡紗織成布料。這位「才德的婦人」有紡紗織布且縫成衣服的才幹。因為製衣需要漂白過的麻布，所以染色的麻布是昂貴的奢侈品，若不是用來縫製整件衣服，至少也是用來裝飾（參閱代上4:21）。進口的麻布極為奢侈，尤其是來自埃及的。所有的布料製品都可以用麻來做：

束腰外衣、頭飾、內衣，連船上的帆、床單、窗簾都是。紫色是古時候最貴重的染料，從地中海的軟體動物提煉出來，用來為織好的布料上色，可以變化成種種不同色調的紫色和紅色。以色列也進口這種布料（結27:16、27），由此可見這位「才德的婦人」家中非常富有。紫色也象徵財富與王室地位（參閱哀4:5；結23:6）。這位「才德的婦人」除了製作紫色袍子，還販賣多餘的衣裳和腰帶，這就是家庭工業的範例，能透過這些工作補貼家庭收入。經文用隱喻的筆法描述這位婦女穿了兩件王家或貴族的象徵（「能力和威儀」；31:25）。

這位「才德的婦人」除了縫製衣物，生產製作物品的原料之外，還將經濟活動擴展到購置田地、規劃葡萄園，為家人預備食物。她日夜辛勤處理家務，「不吃閒飯」（31:18、27）！由此可見她並不是養尊處優，讓女僕服侍的貴婦，而是憑自己的勞力辛勤工作。因為她這麼專注勞作又成果豐碩，就成為城門口的人讚美的對象，城門口是進行交易、傳遞消息、執行審判的地點。

箴言納入「才德的婦人」這首詩頗令人矚目，箴言一開始就用詩體在第1、8、9章將智慧比擬為女子，現在則用這位聰明的婦女為具體楷模，具體呈現以色列民或猶太人家中的妻子與母親，來總結整卷箴言。雖然人們公認她家很有錢，但是她具有賢哲們推崇的美德：照顧他人、辛勞工作、有聰明才智，且「敬畏耶和華」。

哲士的教導中也提過「賢慧的婦女」（參閱箴1:8，6:20），可據此推斷她不僅擁有哲士追求的智慧，也是用來指導孩子們勞動，教女孩子們如何為人妻、為人母，指導家人如何善用言語的目標。她開口就發智慧，她舌上有仁慈的法則或堅定的愛心

(31:26)，以這段經文的脈絡看來，「仁慈的法則」可能指的是讓全家人團結在一起，又能超越個人貪婪的意念，為家庭這社會單位追求共同利益。教育，甚至是對女孩子和年輕婦女的教育，不只是如何持家、烹飪、縫紉、為人母的實務工作，還包括社會習俗、道德價值、宗教信仰。婦女擔任老師的角色，出現在箴言1:20-33敘述宇宙智慧的經文當中，箴言10:1，15:20，20:20，23:22、25，28:24，30:11、17則以暗示的方式呈現。這並不是指大多數成人（包括婦女）都識字，其實只有少數人能夠讀寫，在有錢人和貴族當中有這種能力的人特別多（參考Lemaire，“Schools and Literacy in Ancient Israel and Early Judaism”）。

最後，雖然傳統習俗通常不允許婦女執行審判，但是經文清楚告訴我們，這位才德的婦女的丈夫不僅在城門口受尊重享有名望，他的地位也是當地的長老之一。經文中所謂「地方上的人們」和他們的長老顯然指的是以色列的一種政治勢力，即使是在王國時期，這些人士都必須指出農業社群的利益。這股勢力是一種法律的實體，對部落和宗親間的法律審判及其它重要領域具有重要性。它起源於王國時期之前，並且持續存在著（參閱耶26:17）。

人們對這位「才德的婦人」讚譽有加，不但在她有生之年稱讚她，還能在死後繼續享譽鄉里。這是因為家庭是由活著的成員和已經過世的先祖所組成。逝去的家人通常會被安葬在家族墓地，讓後代子孫紀念他們的風範。

結論

這首描述「才德的婦人」的離合詩，可能是源自以色列和猶

大的君主政治結束，被擄流亡後很早就成文的經典。創作這些內容時，猶大地區可能只有貴族而沒有統治者。這位賢慧的婦女屬於一個富裕的家庭，從事許多令人欽佩的工作；若非如此，那些家庭經濟受到剝削而生活較為貧困的婦女怎能以她為楷模；家中的僕役、妾、奴隸等邊緣人也不會想要努力仿效她；生活極端窮困的人就是仰賴像她這樣富裕卻又辛勞工作的人賙濟。

神學

這首詩很恰當地被納入整本箴言裡。這首詩不僅以婦女的形象——一位高貴的家庭主婦——具體描述智慧，還在結語形容她是「敬畏耶和華的婦女」（31:30；參閱1:7）。她的財富、智慧與成功全都歸因於她的信仰。她就像所有真正的哲士一樣，相信智慧的開端是相信上帝為創造者與維護者。結果，她擁有人類渴望的一切崇高事物。

INTERPRETATION
Interpretation 藏言



INTERPRETATION

書目



INTERPRETATION
Proxenia 咸言

348

書目

進深閱讀

- Albright, W. F. "The Goddess of Life and Wisdom." *American Journal of Scientific Languages and Literature* 36:258-94, 1919/20.
- Aletti, Jean-Noël. "Séduction et parole en Proverbes I-IX." *Vetus Testamentum* 27:129-44, 1997.
- Amsler, Samuel. "La sagesse de la femme." In *La Sagesse de l'Ancien Testament*, edited by Maurice Gilbert, 112-16. Gembloux: Ducolot, 1981.
- Barré, Michael L., ed. *Wisdom, You Are My Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday*. Catholic Biblical Quarterly—Monograph Series 29. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1997.
- Barucq, André. *Le Livre des Proverbes*. Sources bibliques. Paris: Gabalda, 1964.
- Baumann, Gerlinde. *Die Weisheitsgestalt in Proverbien* 1-9. Forschungen zum Alten Testament 16. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966.
- Baumgartner, Walter. *Israelitische und altorientalische Weisheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933.
- Begrich, Joachim. "Söfēr und Mazkir." *ZAW* 58:1-29, 1940/41.
- Blenkinsopp, Joseph. *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*. Rev. ed. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Brenner, Athalya, ed. *A Feminist Companion to Wisdom Literature*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Camp, Claudia V. "The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 185-203. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- _____. "Woman Wisdom as Root Metaphor: A Theological Consideration." In *The Listening Heart*, edited by Kenneth G. Hoglund, Elizabeth F. Huwiler, Jonathan T. Glass, and Roger G. Lee, *et al.*, 45-76. *Journal for the Study of the Old*

- Testament—Supplement Series 58. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Collins, John J. "The Biblical Precedent for Natural Theology." *Journal of the American Academy of Religion* 45, Supplement B:35-67, 1977.
- _____. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Crenshaw, James L. "Poverty and Punishment in the Book of Proverbs." In *Urgent Advice and Probing Questions*, edited by James L. Grenshaw, 396-405. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1995.
- _____. Ed. *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1995.
- Fontaine, Carole R. "Wisdom in Proverbs." In *In Search of Wisdom*, edited by Leo G. Perdue, Bernard Brandon Scott, and William Johnston Wiseman, 99-114. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Gammie, John G., Walter A. Brueggeman, W. Lee Humphreys, and James M. Ward, eds. *Istaelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.
- Gaspar, Joseph W. "The Social Background of Wisdom Literature." *Hebrew Union College Annual* 18:77-118, 1944.
- Gemser, Bernard. "The Rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality." *Vetus Testamentum Supplements* 3:120-37, 1955.
- _____. *Sprüche Salomos*. 2d ed. Handbuch zum Alten Testament 10. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1963.
- Gilbert, Maurice. "Le Discours de la sagesse en Proverbes 8." In *La Sagesse de l'Ancien Testament*, edited by Maurice Gilbert, 202-18. Gembloux: Duculot, 1981.
- _____. ed. *La Sagesse de l'Ancien Testament*. 2d ed. Gembloux: Duculot, 1990.
- Greenfield, Jonas C. "The Wisdom of Ahiqar." In *Wisdom in Ancient Israel*, ed. John Day, Robert P. Gordon, and H. G. M. Williamson, 43-52. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hadley, Judith M. "Wisdom and the Goddess." In *Wisdom in Ancient Israel*, ed. John Day et al., 234-43. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Hoglund, Kenneth G., Elizabeth F. Huwiler, Jonathan T. Glass, and Roger W. Lee, eds. *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Ronald E.*

- Murphy, O. Carm. *Journal for the Study of the Old Testament—Supplement Series* 58. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Knierim, Polf P. "Cosmos and History in Israel's Theology." *Horizons in Biblical Theology* 3:59-123, 1981.
- Küchler, Max. *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Orbis biblicus et orientalis 26. Freiburg: Universitätsverlag, 1979.
- Lang, Berhard, ed. *Anthropological Approaches to the Old Testament*. Issues in Religion and Theology 8. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Leclant, Jean. *Les Sagesses de Proche-Orient Ancien*. Paris: Presses Universitaires, 1963.
- Lemaire, André. *Les Écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. Orbis biblicus et orientalis 39. Freiburg: Universitätsverlag, 1981.
- _____. "The Sage in School and Temple." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, edited by John G. Gammie and Leo G. Perdue, 165-81. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- Lindenberger, James M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Marcus, Ralph. "The Tree of Life in Proverbs." *Journal of Biblical Literature* 62:118-120. 1942.
- McKane, William. *Prophets and Wise Men*. London: SCM, 1983.
- _____. *Proverbs: A New Approach*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1970.
- Morgan, Donn F. *Wisdom in the Old Testament Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- Murphy, Roland E. "The Kerygma of the Book of Proverbs." *Interpretation* 20:3-14, 1966.
- _____. "Wisdom's Song: Proverbs 1:20-33." *Catholic Biblical Quarterly* 49:456-60, 1987.
- Murphy, Roland E., and Elizabeth Huweiler. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.
- Noth, Martin, and D. W. Thomas. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Vetus Testamentum, Supplements 3. Leiden: E. J. Brill, 1955.

- Oesterley, W. O. E. *The Book of Proverbs*. London: Methuen, 1929.
- Perdue, Leo G. "The Testament of David and Egyptian Royal Instructions." In *Scripture in Context II: More Essays on the comparative Method*, edited by William w. Hallo, James C. Meyer, and Leo G. Perdue, 79-96. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983.
- _____. *Companion to the Old Testament*. Oxford: Basil Blackwell, forthcoming, 2000.
- Perry, T. A. *Wisdom Literature and the Structure of Proverbs*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1993.
- Plöger, Otto. *Sprüche Salomos: Proverbia*. Bible und Kirche 17. Neukirchen-vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Preuss, Horst-dietrich. *Einführung in die alttestamentliche Weisheits-literatur*. Urban Taschenbücher 383. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987.
- Ringgren, Helmer. *Sprüche*. Das Alte Testament deutsch 16. 3d ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Schmid, Hans Heinrich. *Altorientalische Welt in der alttestament-lichen Theologie*. Zurich: Theologischer Verlag, 1974.
- _____. "Creation, Righteousness, and Salvation." In *Creation in the Old Testament*, edited by B. W. Anderson, 102-17. Issues in Religion & Theology 6. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Sheppard, Gerald T. *Wisdom as a Hermeneutical Construct*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 151. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Shupak, Nili. *Where Can Wisdom Be Found?* Orbis biblicus et orient-talis 130. Freiburg: Universitätsverlag, 1993.
- Simpson, W. Kelly. *The Literature of Ancient Egypt*. 2d ed. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1973.
- Steiert, Franz-Josef. *Die Weisheits Israels—Ein fremdkörper in alten Testament?* Freiburger Theologische Studien. Freiburg: Herder, 1990.
- van Leeuwen, Raymond C. "Liminality and Worldview in Porverbs 1-9." In *Paraenesis: Act and Form*, edited by Leo G. Perdue and John G. Gammie, 111-14. Semeia 50, 1990.
- Weeks, Stuart. *Early Israelite Wisdom*. Oxford Theological Mono-graphs. Oxford:

- Clarendon Press, 1994.
- Westermann, Claus. *Roots of Wisdom*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995.
- Whybray, R. N. *Proverbs*. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Wilken, Robert, ed. *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975.
- Yee, Gale A. "An Analysis of Prov. 8:22-31 according to Style and Structure." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94:58-66, 1982.

參考書目

- Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion*. Vol. 1. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1994.
- Andreason, N. A. "The Role of the Queen Mother in Israelite Society." *Catholic Biblical Quarterly* 45:179-94, 1983.
- Bauer-Kayatz, Christa. *Studien zu Porverbien 1-9*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22. Neukirchen-vluyn : Neukirchener Verlag, 1966.
- Berquist, John L. *Judaism in Persta's Shadow: A Social and Historical Approach*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Blenkinsopp, Joseph. "The Social Context of the 'Outsider' Woman in Proverbs 1-9." *Biblical Interpretation* 42:457-73, 1991.
- Boström, Lennart. *The God of the Sages*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990.
- Brichto, Herbert C. *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*. Philadelphia: Society of Biblical of "Curse" in the Hebrew Bible. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963.
- Brown, William P. *Character in crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
- Bueggemann, Walter. *The Land*. Overtures to Biblical Theology 1. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- _____. "The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom." In *The Sage in*

- Israel and the Ancient Near East*, edited by John G. Gammie and Leo G. Perdue, 117-32. Winona Lake, Ind. : Eisenbrauns, 1990.
- Camp, Claudia. *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*. Bible and Literature Series 11. Sheffield: JSOT Press/Almond Press, 1985.
- Clements, Ronald. *Wisdom in Theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.
- Clifford, Richard J. *Proverbs: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1999.
- Collins, John J. "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism," *Families in Ancient Israel*, 104-62. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- Crenshaw, James L. "The Birth of Skepticism in Ancient Israel." In *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, edited by James L. Crenshaw, 1-19. New York: Ktav, 1980.
- _____. "Clanging Symbols." In *Urgent Advice and Probing Questions*, edited by James L. Crenshaw, 371-82. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1995.
- _____. *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1998.
- _____. "The Human Dilemma and Literature of Dissent." In *Tradition and Theology in the Old Testament*, edited by Douglas A. Knight, 235-58. Philadelphia: Fortress, 1977.
- _____. "A Mother's Instruction to Her Son (Proverbs 31:1-9)." In *Urgent Advice and Probing Questions*, edited by James L. Crenshaw, 383-95. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1995.
- _____. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Revised and enlarged. Louisville. Ky.: Westminster John Knox Press, 1998.
- _____. "Poverty and Punishment in the Book of Proverbs." In *Urgent Advice and Probing Questions*, edited by James L. Crenshaw, 396-405. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1995.
- _____. "Prolegomenon." In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1-45. New York: KTAV Publishing House, 1976.
- _____. "Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants." In *Urgent Advice and Probing Questions*, edited by James L. Crenshaw, 326-43. Macon,

- Ga.: Mercer University Press, 1995.
- Davies, G. I. "Were There Schools in ancient Israel?" In *Wisdom in Ancient Israel*, edited by John Day, et al., 199-211. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- de Boer, P. A.H. "The Counsellor." *Vetus Testament Supplements* 3:42-71, 1995.
- Fontaine, Carole R. *Traditional Sayings in the Old Testament*. Bible and Literature 5. Sheffield: Almond Press, 1982.
- Gammie, John G., and Leo G. Perdue, eds. *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- Gerstenberger, Erhard. "Covenant and Commandment." *Journal of biblical Literature* 84:38-51, 1965.
- Hanson, Paul. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Hausmann, Jutta. *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*. Forschungen zum alten Testament 7. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- Hermisson, Hans-Jürgen, and Eduard Lohse. *Faith*. Biblical Encounter Series. Nashville: Abingdon Press, 1978.
- Kalugila, Leonidas. *The Wise King: Studies in Royal Wisdom as Divine Revelation in the Old Testament and Its Environment*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 15. Lund: Gleerup, 1980.
- Koch, Klaus, ed. *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht der Alten Testaments*. Wege der Forschung 125. Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1972.
- Kovacs, Brian. "Is There a Class-Ethic in Proverbs?" In *Essays in Old Testament Ethics*, edited by James L. Crenshaw and John Willis, 171-90. New York: KTAV Publishing House, 1974.
- Lang, Bernhard. *Wisdom and the Book of Proverbs: An Israelite Goddess Redefined*. New York: Pilgrim Press, 1986.
- Lemaire, André. "Schools and Literacy in Ancient Israel and Early Judaism." In *Companion to the Old Testament*, edited by Leo G. Perdue. Oxford: Basil Blackwell, Forthcoming 2000.
- Malherbe, Abraham J. *Moral Exhortation: A Greco-Roman Source-book*. Library of Early Christianity. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

- Marböck, Johann. *Weisheit im Wandel*. Bonner biblische Beiträge 37. Bonn: Peter Hanstein, 1971.
- Meyers, Carol. "The Family in Early Israel." *Families in Ancient Israel*, 1-47. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- Mullen, E. Theodore. *The Assembly of the Gods*. Harvard Semitic Studies 24. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1980.
- Murphy, Roland E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. 2d ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
- _____. "Wisdom and Eros." *Catholic Biblical Quarterly* 50:600-603, 1998.
- _____. *Wisdom Literature*. The Forms of Old Testament Literature 13. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981.
- Perdue, Leo G. *The Collapse of History: Creation, Text, and Imagination in Old Testament Theology*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- _____. "Cosmology and the Social Order in the Wisdom Literature." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, edited by John G. Gammie and Leo G. Perdue, 457-78. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
- _____. "The Death of the Sage and Moral Exhortation: From Ancient Near Eastern Instructions to Graeco-Roman Paraenesis." In *Paraenesis: Act and Form*, edited by Leo G. Perdue and John G. Gammie, 81-109. Semeia 50, 1990.
- _____. "The Household, Old Testament Theology, and Contemporary Hermeneutics." *Families in Ancient Israel*, 223-257. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- _____. "Liminality as a Social Setting for Wisdom Instructions." *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 93:114-26, 1981.
- _____. "Paraenesis and the Epistle of James." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 72:241-56, 1981.
- _____. "The Riddles of Psalm 49." *Journal of Biblical Literature*. 93 (1974):533-542.
- _____. "The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature." In *Paraenesis: Act and Form*, edited by Leo G. Perdue and John G. Gammie, 5-39. Semeia 50, 1990.
- _____. "Wisdom in the Book of Job." In *In Search of Wisdom: Essays in Memory of*

- John G. Gammie*, edited by Leo G. Perdue, Bernard Brandon Scott, and William Johnston Wiseman, 73-98. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1993.
- _____. *Wisdom and Creation*, Nashville: Abingdon Press, 1994.
- _____. *Wisdom and Cult: A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 30. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.
- _____. "Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9." In *Wisdom, You Are My Sister. Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday*, edited by Michael L. Barré, 78-101. Catholic Biblical Quarterly—Monograph Series 29. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1997.
- Perdue, Leo G., Joseph Blenkinsopp, John J. Collins, and Carol Meyers. *Families in Ancient Israel. The Family, Religion, and Culture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- Preuss, H. D. *Old Testament Theology*. Vols. 1 and 2. Old Testament Library. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991, 1993.
- Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near Eastern Texts with Supplement*. 3d ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.
- Rankin, O. S. *Israel's Wisdom Literature*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Ringgren, Helmer. *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund: H. Ohlssons, 1947.
- Roth, Wolfgang. *Numerical Sayings in the Old Testament*. Vetus Testamentum Supplements 13. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Skehan, Patrick. *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*. Catholic Biblical Quarterly—Monograph Series 1. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1971.
- Turner, Victor. *The Ritual Process*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967.
- van Leeuwen, Raymond. *Context and Meaning in Proverbs 25-27*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 96. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- _____. "The Book of Proverbs." In *The New Interpreter's Bible*, 5:17-264. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- _____. "Proverbs 30:21-23 and the Biblical World Upside Down." *Journal of Biblical*

- Literature* 105:599-610, 1986.
- _____. "Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs." *Hebrew Studies* 33:25-36, 1992.
- von Rad, Gerhard. "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom." In *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 292-300. New York: McGraw-Hill Book Co., 1966.
- _____. *Old Testament Theology*. Vol. 1. New York: Harper & Row, 1962.
- _____. *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Washington, Harold. *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 142. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Westermann, Claus. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- _____. *Creation*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Whybray, R. N. *The Intellectual Tradition in the Old Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 135. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1974.
- _____. *Proverbs*. New Century bible. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994.
- _____. *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*. Journal for the Study of Old Testament—Supplement Series 99. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- _____. *Wisdom in Proverbs*. Studies in Biblical Theology 45. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1965.
- Williams, James G. *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature*. Biblical Literature Series 2. Sheffield: Almond Press, 1981.
- Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Wright, Christopher J. H. *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

暢銷歐美 解經講道注釋叢書 INTERPRETATION 跨世紀鉅作

A Bible Commentary for Teaching and Preaching

此套書為當代聖經釋義諸書中讀者最廣泛且深受好評的一套**解經講道注釋叢書**，由41位英美著名神學院教授經24年時間跨世紀所完成的鉅作。這套書的編撰規畫及寫作方式明確符合講道與教導所需，其依據當時歷史背景來闡明聖經原意並進而提出針對現今世人的信仰與生活所要表達的意涵與重要性。適合教會牧者及一般深度研讀聖經者使用。



強力推薦

中華福音神學院院長 **賴建國**

聖光神學院新約教授 **陳嘉式**

東南亞神學研究院舊約教授 **郭榮敏**

台灣神學院道學碩士組主任 **曾宗盛**

台南神學院神學系所主任 **羅光喜**

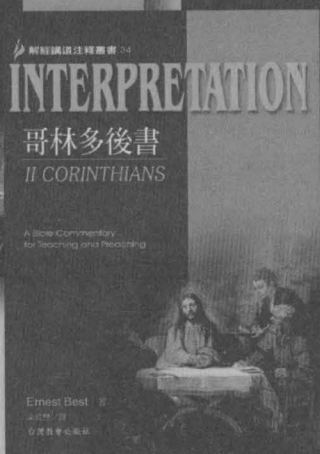
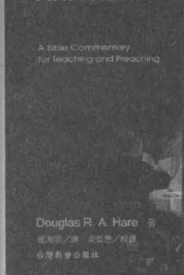
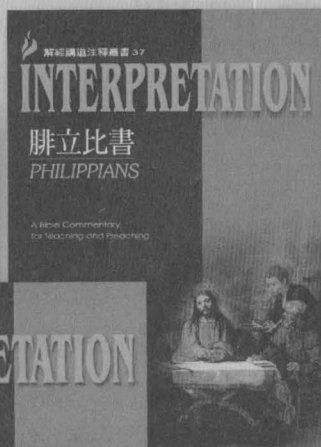
中華基督教衛理公會牧師 **郝文章**

台北靈糧堂牧師 **周神助**

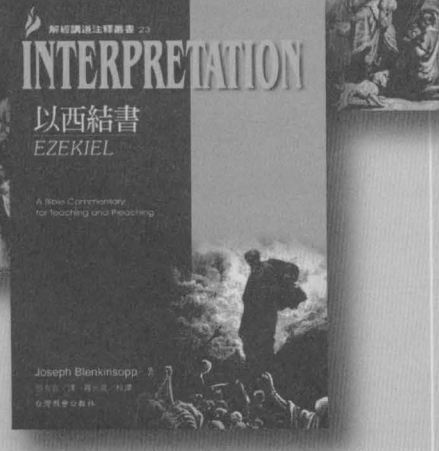
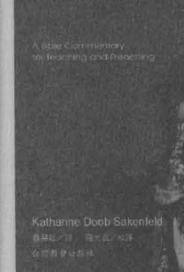
台北基督之家牧師 **寇紹恩**

台南看西街教會牧師 **劉柏超**

高雄德生教會主任牧師 **胡忠銘**



(17x24cm 硬皮精裝)



全
台
基
督
教
書
房
同
步
展
售
中

- ▲ 01 創世記/Walter Brueggemann
- 02 出埃及記/Terence E. Fretheim
- 03 利未記/Samuel E. Balentine
- 04 民數記/Dennis T. Olson
- 05 申命記/Patrick D. Miller
- 06 約書亞記/Jerome Frederick Davis Creach
- ※ 07 士師記/J. Clinton McCann
- ※ 08 路得記/Katharine Doob Sakenfeld
- 09 撒母耳記上、下/Walter Brueggemann
- 10 列王紀上、下/Richard D. Nelson
- 11 歷代志上、下/Steven S. Tuell
- 12 以斯拉記/尼希米記 Mark A. Throntveit
- 13 以斯帖記 Carol M. Bechtel
- 14 約伯記/J. Gerald Janzen
- 15 詩篇/James L. Mays
- ▲ 16 箴言/Leo G. Perdue
- ※ 17 傳道書/William P. Brown
- 18 雅歌/Robert W. Jensen
- 19 以賽亞書1-39章/Christopher R. Seitz
- 20 以賽亞書40-66章/Paul D. Hanson
- 21 耶利米書/R.E. Clements
- 22 耶利米哀歌/F.W. Dobbs-Allsopp
- ※ 23 以西結書/Joseph Blenkinsopp
- ▲ 24 但以理書/W. Sibley Towner
- 25 何西阿書~彌迦書/James Limburg
- 26 那鴻書~瑪拉基書/Elizabeth Achtemeier
- ※ 27 馬太福音/Douglas R.A. Hare
- ※ 28 馬可福音/Lamar Williamson
- 29 路加福音/Fred B. Craddock
- 30 約翰福音/Gerard Sloyan
- 31 使徒行傳/William Willimon
- ※ 32 羅馬書/Paul J. Achtemeier
- 33 哥林多前書/Richard B. Hays
- ※ 34 哥林多後書/Ernest Best
- 35 加拉太書/Charles B. Cousar
- ▲ 36 以弗所書、歌羅西書、腓利門書/Ralph P. Martin
- ※ 37 腓立比書/Fred B. Craddock
- 38 帖撒羅尼迦前後書/Beverly Roberts Gaventa
- 39 提摩太前後書、提多書/Thomas C. Oden
- 40 希伯來書/Thomas G. Long
- 41 雅各書、彼得前後書、猶大書/PHEME PERKINS
- 42 約翰一二三書/D. Moody Smith
- 43 啟示錄/Eugene Boring

已出版※ 2011計畫出版▲