



解經講道注釋叢書 18

# INTERPRETATION

## 雅歌

### SONG OF SONGS

A Bible Commentary  
for Teaching and Preaching

Robert W. Jenson 著

羅敏珍／譯 羅光喜／校譯

台灣教會公報社



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 **陳嘉武**

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註解。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 978-986-6331-67-1



9 789866 433167 00300

**作者簡介：**

Robert W. Jenson

普林斯頓神學查詢中心高級研究員  
聖奧拉芙學院宗教部名譽教授

**譯者簡介：**

羅敏珍

台灣神學院道學碩士

杜布克神學院神學碩士

輔仁大學宗教學碩士

西北大學音樂系學士

現任：愛荷華西北大學(屬R.C.A.學校)

現職國際學生輔導

任教美國文化導論和聖經導論

**校譯者簡介：**

羅光喜

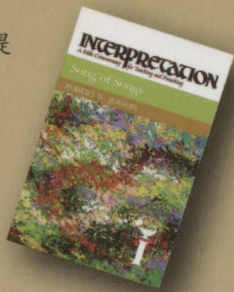
美國芝加哥神學院 Ph.D.

現任：台南神學院神學系所主任

**雅歌簡介：**

作者Jenson在本注釋書提供讀者以系統神學的方式來研讀雅歌。全書焦點集中在如何從雅歌表面所呈現的情慾詩文去喚起詩的神學意義。

作者在雅歌這本詩集中看見人類對上帝的愛且對經文的敘述及啓示提出註解。



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。

雅歌/Robert W. Jenson 著：  
羅敏珍譯。—初版。—台南市：  
台灣教會公報社，2012.12  
176 面：17x24公分。—(解經講道注釋叢書：18)  
譯自：Song of Songs

ISBN 978-986-6331-67-1 (精裝)  
1. 雅歌 2. 注釋  
241.39 101024067

## INTERPRETATION

解經講道注釋叢書 18

## 雅歌

### SONG OF SONGS

Robert W. Jenson / 著

羅敏珍 / 譯 羅光喜 / 校譯

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](mailto: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：701台南市東區青年路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 · 蔡惠玲

初版 / 2012年12月

ISBN 978-986-6331-67-1

產品編號 / 02220018

© Copyright John Knox Press 2005

Printed in the United States of America

John Knox Press

Lusville, kentucky

Chinese edition published by permission

©2012 by Taiwan Church Press

First printing: 12/2012

ISBN 978-986-6331-67-1



9 789866 331671 00300

# 感謝

盧瑞祥、陳以矜夫婦

為紀念

先慈 盧洪雅惠 牧師娘

養育及信仰栽培之恩

贊助本書出版費用



謝詞	1
序言	2
第一章	3
1-1-1	4
1-1-2	5
1-1-3	6
1-1-4	7
1-1-5	8
1-1-6	9
1-1-7	10
1-1-8	11
1-1-9	12
1-1-10	13
1-1-11	14
1-1-12	15
1-1-13	16
1-1-14	17
1-1-15	18
1-1-16	19
1-1-17	20
1-1-18	21
1-1-19	22
1-1-20	23
1-1-21	24
1-1-22	25
1-1-23	26
1-1-24	27
1-1-25	28
1-1-26	29
1-1-27	30
1-1-28	31
1-1-29	32
1-1-30	33
1-1-31	34
1-1-32	35
1-1-33	36
1-1-34	37
1-1-35	38
1-1-36	39
1-1-37	40
1-1-38	41
1-1-39	42
1-1-40	43
1-1-41	44
1-1-42	45
1-1-43	46
1-1-44	47
1-1-45	48
1-1-46	49
1-1-47	50
1-1-48	51
1-1-49	52
1-1-50	53
1-1-51	54
1-1-52	55
1-1-53	56
1-1-54	57
1-1-55	58
1-1-56	59
1-1-57	60
1-1-58	61
1-1-59	62
1-1-60	63
1-1-61	64
1-1-62	65
1-1-63	66
1-1-64	67
1-1-65	68
1-1-66	69
1-1-67	70
1-1-68	71
1-1-69	72
1-1-70	73
1-1-71	74
1-1-72	75
1-1-73	76
1-1-74	77
1-1-75	78
1-1-76	79
1-1-77	80
1-1-78	81
1-1-79	82
1-1-80	83
1-1-81	84
1-1-82	85
1-1-83	86
1-1-84	87
1-1-85	88
1-1-86	89
1-1-87	90
1-1-88	91
1-1-89	92
1-1-90	93
1-1-91	94
1-1-92	95
1-1-93	96
1-1-94	97
1-1-95	98
1-1-96	99
1-1-97	100

INTERPRETATION

*Songs of Songs* 雅歌

iv

# 目錄

推薦序	ix
中文版序	xiii
叢書總序	xv
前言	xvii
<b>注釋</b>	<b>1</b>
1:1	導論和標題 3
	首要的問題 3
	文字表面的意思是什麼？ 8
	明顯的意涵 14
	神學寓意 16
	類比人類性愛 20
	本注釋書的計劃 22
	最後兩個建議 23
1:2-4	親吻 24
1:5-6	曬黑卻是秀美 29
1:7-8	牧羊女 34
1:9-17	相互稱羨 38
2:1-7	思愛成病與快樂 44
2:8-17	鴿子的聲音 49



3:1-5	奇怪的尋覓	55
3:6-11	她是誰？	59
4:1-7	美麗	64
4:8	從利巴嫩	69
4:9~5:1	園子	73
5:2-8	又一次，奇怪的尋覓	78
5:9-16	他的身體	82
6:1-3	又是園子	86
6:4-9	一個令人敬而可畏的女子	91
6:10	又一次，是誰呢？	95
6:11-12	阿米拿達 (Amminadib) ？	100
6:13	跳舞的書拉密女	102
7:1-5	她那女王般的身體	107
7:6-9	棕樹	110
7:10-13	在鄉間的約會	116
8章	最後的詩集	121
8:1-2	不是她的兄弟	122
8:3-4	破簡殘篇	125
8:5a	是誰呢？再問	126
8:5b-c	蘋果樹下	129
8:6-7	愛的力量	132
8:8-10	小妹妹長大	140
8:11-12	他自己的葡萄園	145
8:13	誰的聲音？	148

8:14	結尾	149
書目		<u>153</u>
	進深閱讀	155
	參考書目	155

INTERPRETATION

雅歌

*Song of Songs*

viii

## 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 **陳嘉式**

《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(súi)妻(bó)歹照顧」，他就教其

妻說說，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。

台灣基督長老教會看西街教會牧師 **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啟發。

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。

台南神學院神學系所主任 **羅光喜**

## 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

- |      |  |
|------|--|
| AV   | 權威本 (Authorized Version)                                   |
| KJV  | 英王欽定本聖經 (King James Version)                               |
| NRSV | 新修正標準譯本聖經 (New Revised Standard Version of the Holy Bible) |
| RSV  | 修正標準譯本聖經 (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；而是為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、啟發和指引信仰生活。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。為了闡明經文含意，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）。由於這一翻譯版本的取得很便利，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，教會所虔信的內容、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

## 前言

由於我本身是一個系統神學家，並非注釋工作者，而且數十年來我使用到希伯來文時，都只爲了查明個別的論點，所以當叢書的編輯群建議我撰寫本叢書有關雅歌的注釋時，令我相當驚訝。他們說：「每個系統神學家都應該在他事業的最後階段撰寫聖經注釋。」那樣的說辭的確是傳統的思維；一個神學家，首先做系統神學，接著從事聖經研究。即使是湯瑪士·阿奎諾的巨著神學大全，原先也只是作爲對聖經經文默想的操練準備而已。所以，既然學習偉大的既成慣例是型塑品格的絕大部份內涵，並且 Jim Mays 及 Pat Miller 特地向我問安，我就回應說我願意。可以肯定的是，我不確切知道「在他事業的最後階段」一詞所指爲何？或是他們進一步建議，認定我就是那個要注釋這本特別經卷者的理由何在？

當我轉而投入此注釋工作，原先的驚訝變爲欣喜。我很少如此熱情地樂在其中。重新有機會仔細閱讀聖經經文時，這卷特別經文的美感幾乎日夜盤踞我的心思。對此，我欠 Jim Mays 及 Pat Miller 一份很大的人情。

當然，我所要面對的問題是相當地棘手：你將如何處理雅歌？視爲一卷聖經文本嗎？我所採行的詮釋策略在本書導論中，將予以描述。在此我要說的只是：在考量注解雅歌的詮釋歷史

後，很快地我就進入狀況，並且在工作的進行中我得著確信。撰寫過程中沒有掙扎到底是好是壞，有待他人來斷定。Ellen Davis 的簡潔註解與她的另一篇長文，是開啓我動手撰寫的關鍵助力；雖然我在某些特別的經文上，發現我經常與她意見不合。

在此容我再度感謝神學研究中心及其主任 Wallace Alston，給予我在那機構裡有獨特的職銜，使得這套叢書計劃的事工能夠剛好合作地圓滿順利。Blanche Jenson 一直是我主要的鼓勵者兼批評家，然而眼前這個案例卻是特別的。沒有我們長久一起生活的經驗，我將無法寫出任何雅歌的注釋評論。爲了這個最後所提的理由，請參考導論最後引自 Bernard of Clairvaux 的文字。

Robert W. Jenson

主曆2004, 米迦勒節  
普林斯頓·新澤西州

# INTERPRETATION

注釋



INTERPRETATION  
*Song of Songs* 雅歌

2

# 導論和標題 (1:1)

「進入聖所之人真是有福，但那進入『聖所中之至聖所』的更是有福……同樣地，知曉而吟唱聖歌之人真是有福……，那吟唱『歌中之歌』者更是有福。」（Origen，266）

## 首要的問題

雅歌出現在基督教正典的舊約之中，為「智慧文學」五卷書當中的最後一卷。但是對那些初次閱讀，或是第一次認真細讀此書之人，也許會出乎意外地發現到，雅歌的內容十分露骨，它不僅與智慧文學中的其他書卷不同，說得更確切一點，雅歌和聖經其他書卷真的是迥然不同。在雅歌裡，我們看不見像約伯記中倫理神學的反省，也找不到像詩篇中那敬畏上主之典範的智慧。雅歌也不像箴言或傳道書中那智者的格言。我們也可以大膽地這麼說，雅歌未曾像其他舊約中的律法書或先知書一般地提及拯救的歷史。相反的，雅歌是以不帶色情而大膽地表現肉體之愛的詩歌。雅歌沒有含蓄，也沒有道德判斷，或者說它也沒有順從法律



或社會制約之高度的要求，而是描寫、歌頌對性愛的渴望和滿足感。一開始就已為全卷書預設了全書的格調。它沒有提到身份或序言，而是開宗明義地說：一個女人哭喊著「願他用口與我親嘴……」，而且當她所愛的人出現時，她快地跑進了隱密之所。正如二十世紀的聖經詮釋者，聖提艾瑞的威廉（William of St. Thierry）所寫的，她融合了心蕩神怡與驚駭兩者的「毫無羞怯的真情」。（Norris，17）

本詩集是一般的抒情文，我們推測它是被用來作為吟唱之類的目的而寫的。它唱出了一位多情女子的愛，以及她那有時難以捉摸，有時急切的情人。大部分的經文在敘述或猜想一對相戀的情侶之間的情節；有時是簡短的、戲劇性的互動。由女人的聲音和**想望**所主導。除了這兩者之外，還有一個女生詩班和一個簡短的單數或複數的男生詩班；詩人以自己的聲音出現一次或兩次。有幾首詩文本本身可能採用或引用當時中東的文學格式，因為我們看到它借用了一個阿拉伯文學術上的特殊用語「*wasf*」：詳細地描述和讚美被愛的人。很明顯地，本詩集所談及的是世俗情事：所提及的既非上帝，亦非任何信仰或宗教上的操練。

因此，難怪雅歌是聖經中最受爭議的三卷書之一。首先，迫切須要解釋的是它存在的理由。聖經正典怎能容納這本如此世俗化的詩集呢？第二，如果它蘊含了宗教或神學意義的話，那麼我們該如何找出其涵義呢？對那些自以為知道解答的人，他們須要回應這最後一個問題，雅歌提供了一個在詮釋學的技巧上，一個獨特的機會，而不是一些失控幻想。

雅歌在學術上和發揮想像力的努力雖然已有幾千年之久，然而即便連最基本的詮釋的重點，都還沒有一個長期的共識。根據

詮釋者的前提假設，此書可以譯出不同的標題。爲了簡單化的緣故，我們將在這本注釋書中繼續稱此書爲「雅歌」(the Song)。

通常英譯本將這個標題譯爲「所羅門的，是歌中之歌」(the Song of Songs, Which Is Solomon's) (1:1)。「歌中之歌」(the Song of Songs)是按照希伯來文的字面直接翻譯過來的，它的文法十分清楚。「(單數) of (複數)」是希伯來文片語中用來形容最高級的語法。例如：「萬主之主」意指「最有威嚴的主」；或是「諸聖之聖」，意指「最爲神聖的至聖所」。然而我們卻不知道它是不是聖經中慣用的一般語彙，但我們認爲它是聖經文學中常用的語彙，就像這兩個例子，講的都是有關上帝至高無上的實存(Davis, 240)。這可能引發我們問及一個問題：是不是有人刻意地要讀者關注到這個結構性的神學性的環境？它是不是要輕微地提醒我們去思考這「**最神聖的詩歌**」？有關雅歌最早的學術性參考書，大約是出於主後一百年，由可敬的亞契巴(Aqiba)拉比所寫，他提出這樣的看法：在所有的聖經書卷中，雅歌是「諸聖之聖」。也許這標題和它這格言中的文法之間有某種傳統關連，但也可能根本無關。

關於「所羅門的」(Which Is Solomon's)這個子句，「所羅門的」在此並不一定是提及作者權之歸屬，它也有可能是一種尊敬地「獻給所羅門」或是「關於所羅門」，或是「採用所羅門的風格」，或是尚有其他理由。

通常在其他聖經注釋書的導論會提及，在閱讀任何經文時，首先須要辨識它的類型。例如，如果我們把一本虛構的旅行記事當成真實的遊記報導，而試著照所寫的去旅行，那就糟了。不幸地，許多認真研讀雅歌的人，無論是牧師、教師、個人私下的靈

修或是寫注釋書的作者，如果我們不單單考慮到現代，而是整個雅歌詮釋的歷史，可知雅歌最受爭議的主題就是它的文學類型。第一位提及這個問題的學者是亞契巴拉比，他與其他對雅歌文學類型意見不同的人辯論—事實上，他還責備那些褻瀆神聖經文的人將遭受永遠的詛咒。和其他經文比較，雅歌的詮釋更端賴於我們是不是能夠辨識其文學類型。

我們已經清楚地看到它文學類型的重點，可以肯定的是：雅歌是由相同的人物扮演的一本抒情的愛情詩集。但是，由此還引發了兩個問題：它是一本單純的詩集呢？或者是整體詩集中的一部分的結構呢？還有總整來說，那些愛人指的是誰？我們不難發現，這第二個問題也和雅歌的文學型式有關。

本詩集的出處，經文一開始就寫著「所羅門的」歌，我們希望這能幫助我們找到這兩個問題的解答；這是在介紹聖經注釋時，另外一個普遍性的主題。但是，如果我們稍微研究一下這個問題，它的可能性很多，按照目前的發現，我們必能得到這樣的結論—它到底出於何處？誰寫的？或者要問及，詩人是在什麼情境中而寫作此詩集？在許多世紀以來，我們對於雅歌所知有限。  
(Murphy, 5)

雅歌的內容和語調的一致性很高，我們可以推測這整本詩集或絕大部分的內容是由一位作者或是由一群關係緊密的作者所寫成的。在此注釋書中，筆者將簡單地以「詩人」來指稱作者。若這詩集大部分是按此觀點來形成的，則這位詩人或這位在詩人群中具有主導角色的人物極可能是女性；我們將使用「她」作為其人稱代名詞。此外，依照現代聖經注釋學者的判斷，僅有一個有用的引領。有兩位持反對意見的當代注釋家，指出一個現代學術

界未充份注意到的現象：雅歌是按其他舊約所使用的語言和圖像但以和其他舊約不同的獨特風格來建構的（LaCocque；Davis）。無論雅歌的作者是誰，她是這種文學的貢獻者，讓此文學也被列在舊約之中。因此，至少我們可以排除說它的起源是從以色列以外的文化而來的一或是，無論如何，那部分的文化是經由舊約而呈現出來的一總而言之，我們可以排除這種學者的幻想，說雅歌可能是出於以斯塔或是它目斯教（Ishtar and Tammuz）的生殖性宗教的祭典儀式，或是由埃及文化接收過來的作品。

此外，因為在雅歌中的一些特定的圖像和語言，表現出詩人本身浸澤在舊約正典的影響下，當時她必定接觸了我們所看到的正典經文，許多文件經過收集、保存而成正典，整部正典像以同一個人的聲音說出來一樣。當詩人在寫雅歌時，想必已有一個正式或非正式的正典圖書館藏。因此，雅歌的起源似乎不可能太早，更別說是所羅門的時代。但這些都是很薄弱的推論結果。

一般而言，論及雅歌的結構，不可知論也許是最明智的解決之道。雅歌曾被分析為一齣戲劇，或是一場冗長的吟誦，或是用在婚禮的場合，或是禮拜儀式（Pope）。每一種主張都有自己的論點和解釋，但實際上，證據都不足。我要採取比較中庸的推測，雅歌是一部有結構性的詩集，我們可以從雅歌大部分的經文看出這點，它營造了一個情緒上的高潮，這論點似乎很合理，但是，要找出哪裡是確切的高潮卻是不太容易，即便是 8:6-7 這個公認的章節。因此，本注釋書將採用一個保守的立場，簡單地來看，筆者認為雅歌只是把一些經節收集放在一起罷了。這些經節有一致的人物，相同的主題和態度，以及使用一些語辭把它串連成的一本詩集。偶爾我們可以找到兩、三首關係較為緊密地連在一起。

雖然，事實上雅歌可能是較有組織而不是分散開來。但我們將不採取這個觀點來作為我們的假設前提。

的確在歷史上最具有影響力和最有趣的，最可能的就是這種找出雅歌劇情一貫性的嚐試。猶太主義的文士詮釋一向都傾向於把雅歌看為具有史實性，把其情愛的描寫和以色列人與上主的歷史事件相關。雅歌的亞蘭文譯文—他爾根頌歌 (*Targum Canticles*)，其現在的形式可能是來自第七世紀的巴勒斯坦 (*Targum*, 55-60)，再向前推進，在雅歌中找到從亞伯拉罕到末世的完整的一系列的歷史。甚至，根據《他爾根》，雅歌表達了歷史的一個時期中的神學模型：它表現出開始、災難和恢復三者的循環。這個讀法，對後來猶太人的注釋書，以及中世紀少數基督徒的詮釋有著絕對性的影響。我們現代稱這種詮釋法為寓意解經法；等一下我們還會回頭來解釋。在注釋書中我們將看見在有些個別的經文，採用了值得引用的《他爾根》。

## 文字表面的意思是什麼？

因為明擺在我們眼前的經文就是一部表達了高度感官性和愛慾的詩集，所以現代大部分的注釋學者傾向於照章處理。就連那些認真嚐試著表達雅歌神學的重要性的學者也是如此。但是長期以來經學教師和教會界的學者們都無法接受雅歌所要表達的只限於感官的愛慾。畢竟，雅歌的詮釋學均為基督徒或是猶太人所關注的。雅歌之所以能被保存至今，也是因為它被編列在基督教和猶太教的正典之中—就像有些現代的注釋學者所說的一無須假

正經地問說，這樣的詩集怎麼會被放在正典中呢？（如：Pope，114）所有其他舊約中的書卷都以某種方式來說明和關注以色列民與上帝之間的關係；所以我們不應該馬上認為雅歌是偶然地，是完全世俗的詩集。現代的聖經注釋學者認為雅歌的確提供了「人間性愛的神學」（Murphy，101），但是仔細揣測莫菲（Murphy）這位優秀的注釋家所說的，其明顯意涵卻不是這麼一回事。這引導我們來到第二個問題：經文中所提到的愛人是指誰呢？

古代的經學教師和後來的猶太詮釋學者，基督教的教父們以及中古時期和宗教改革時期的注釋學者（亦即在基督徒和猶太人運用現代詮釋學以前的學者們）都一致贊同，雅歌這卷詩集被歸編入聖經正典裡面，是因為裡面所提到的愛人是指聖經中的上主與其子民，不論是指雅威（YHWH）和以色列民，或是基督以及祂的教會，或者是在當時的基督和其信眾的心靈。這即是我們所謂的「寓意解經」，它在當時幾乎毫無爭議，但現在學界認為這種釋經方法不好。

說得更確切一點，所謂「屬靈的（靈意的）」或稱之為「寓意解經」是教父和中古世紀當時唯一的作法；今日，當我們談到從前的釋義學時，通常都認為「寓意解經」不精確，且是輕蔑退化的。教會在讀經時向來已經很屬靈了，因為教會在讀整本聖經時，已經把從創造到結束看作由聖靈所來的一整部著作，一致性的敘事戲劇情節，非敘事性的文學類型部分則含有道德和宗教的意思，並且把它看做故事的脈絡背景。早期教會詮釋學的原則採用靈意的方法，採用戲劇性地、連結性的敘述，所有現在所發生的事物都用來指向後來的事件。

就以馬丁路德為例，在他所翻譯的摩西五經的前言中，稱

亞倫為基督的預表。他並非否認亞倫這個人曾經活在早期猶太人的歷史之中。他也不是在說亞倫的故事本身在他所生存的時代和他的地方不重要。剛好相反的，他要指出的是藉著亞倫在他的時代所作的和所受的苦，以及故事中所描寫的他，應該能讓我們看出一些為什麼要有基督的理由，以及基督會像是什麼樣子，並且當我們讀到有關亞倫的經文時，我們應能辨認出他所預表的。而且，一般而言，教會靈意解經的詮釋法是從新約的觀點來閱讀舊約；屬靈的詮釋法曾經廣闊的伸展，「寓意解經」成了在幾種基督論中最為明確的類型中的一種。然而，為避免重複賣弄學問地解釋，本注釋書也將使用目前通俗的用語「寓意解經」，來指通常所說的那種鬆散的釋義法。

我們一般所說的**寓意解經**，是指教會應用在舊約故事的經文上的一個主要的詮釋過程。為說明這個觀點，我們必須清楚地了解上一段所寫的：以寓意解經法來詮釋一個故事性的經文是一回事，而以判斷文學類型來看經文所表達的本身是不是用**寓意法**，則又是另一回事，這兩者是有所不同的；換句話說，經文表面的意思就是經文所要表達的意思，並無言外之意。當然像這種例子的經文比比皆是。古代的經學教士研判雅歌清清楚楚地論及人間的情愛，是為了解說明上主和以色列相互之間的愛情。教會的釋義作了相同的決定；但這個研判不是寓意解經法本身。如果經學教師和教父們所研判的文學類型是對的話，那麼對雅歌極度世俗性詩集做神學寓意的解釋，事實上就是平白率直感受的讀經法，並且這種寓意讀經法就是認為是經文邀請解釋者來使用寓意的解經型式。傳統上，教會對雅歌的釋義採取的是比較狹義的寓意解經；然後，隨即緊接著第二個步驟：當教會讀到這個有關上主和

以色列的神學性的故事時，要把它當作是談及基督和教會。在處理雅歌大部分的經文時，第一個步驟都那麼的短，以至於我們根本連提都不提，但是，遵守這個步驟，對其中幾首詩來說是相當要緊的。

當然，接下來的問題是：猶太拉比和基督教教父們所指出的文學類型正確嗎？現代學者幾乎都一致表示不贊同他們的觀點。根據現代的注釋學者們的看法，這詩集必定是為世俗的情愛而寫的，後來被恣意地以寓意法解釋而使其合乎正典。我們可以舉兩個教會內最近的並且很常被利用的注釋學者：福音派的 Longman 和天主教的 Bergant。猶太拉比或是早期持相同看法的學者們，可能都被認為是有意或無意的如此做了。他們也許應該按此程序才能把這本詩集帶進正典裡。或許他們是因為看到了雅歌已經在正典裡了，所以就以寓意法來解釋，以使雅歌合於正典的地位。

然而，敢說「一定是怎麼樣」的保證論述則是出奇地少而薄弱。事實上，新式主流的講法是比較以推測性的態度來看，而不是爭論式的。在諸多斷言中，最主要的一個主張是：雅歌與其古代鄰近既存文化的愛情詩集類似，它們純粹是用來頌揚人間之情愛。反對這個論點的可以簡單問：「那又怎樣？」論說受造物之間有愛情詩，並不能暗指創造者與受造物之間就沒有愛情詩。反駁這個說法的理由似乎有理，因為以色列人的上帝參與於祂所創造的是如此之深。事實上，我們能進一步的推測：在以色列所生存的環境裡，存在有描寫眾神和女神之間情愛的詩集，而那也和人間世俗的情愛詩歌類似；只是以色列在那環境中很清楚地站在她通常的立場上，以獨一真神與以色列間的愛情詩來取代眾神祇之間的愛情詩。最後，對在古代東方傳統浸禮中具有神學性思考



的詩人來說，正如我們的詩人所宣示的，雅歌精緻呼喚式的抒情詩體是他們最顯而易見的形式了——現代學者對這點的看法的確是對的。

第二個保證的推論是，感情上以色列就是不會用性愛的詩來提及上主，因為他們雖有性愛之行卻少有性愛之言。但是，既然現在主流的看法認為，事實上以色列的確讀過這些性愛的詩集來作為述說上主的詩集，則這種禁制可能並不是很有力的。更進一步的驗證也並未出現。

所以雖然我們將不以這種解經法作為我們方法論的一般原則，但是這個激進異議的觀點——僅第一眼看來是「保守的」——有可能是對的。既然寫雅歌的這位詩人是一個敬虔讀經的以色列人，她以聖典的語言和圖像寫下了她的抒情詩——也就是說，經文直截了當地訴說出上主對以色列那種像狂風暴雨般的情感，並且時時以露骨的方式表達——我們似乎沒有理由問，為什麼像這樣的以色列詩人不應該針對這樣的情愛寫下這些詩集（Davis）。

有些經文支持以上的觀點。雅歌8:6-7這兩節經常常被視為全卷的高潮。它使我們幾乎不得不這麼推測，詩人在寫詩時，是故意地同時談及人間男女的愛以及上帝與以色列之間的愛情，至少這首詩是如此；因為我們在這段經文中看到了在世俗性和神學性的讀法之間交替出現，其分界線不明，就像一部使用神話名字來做問題解決的戲劇。這實在絕非意外。再進一步，我們看到三首詩，其中有兩首是平行的（5:2-8；3:1-11），這露骨的故事異乎尋常，但當我們把它解釋為神學性的寓意時，它似乎像真實的一樣。最後，在詩人引發讀者以寓意性的方式來讀它時，在諸多的可能性的說法裡，詩集中詳細地說到愛人、讚美他的身體，的確

非凡。在那些表露感官享受之處，講到性器官的地方，只有點到為止，甚或把它們都跳了過去；也許以色列的詩人，是希望她的讀者看到上主和以色列的關係，而不要像其他生殖崇拜的異教一樣，暴露太多的陽物或陰戶。

然而，我必須承認這些講法並不是最後的結論，不可知論的警告可再度成爲最佳原則。雖然我們得到的答案沒有像我們想要的那麼可靠，但所幸，我們所能肯定的部分已足以幫助我們往前讀下去。我們可以肯定的是，我們擁有雅歌既存的所有的記錄，也知道它是列於聖經的正典之中，我們也擁有由亞契巴拉比所著最早有記錄的注釋書，他堅持確認詩集中的愛人，是意喻性、神學性的。依現代注釋學者的判斷，我們也能很有把握地推翻現代詮釋學上所篤信的，認爲雅歌只是一份人間俗事的事實和本質。此外，最後來說，就算雅歌有一些在正典和神學之前的存在因素，即使我們知道了那些因素，這經文乃是作爲列於聖經正典中的經文來讓我們詮釋。和其他相同的例子一樣，我們是無法重建雅歌在編入正典以前的歷史—筆者判斷那是無法達成的任務—它只能輔助我們來詮釋這存在正典之中的經文。

或許此詩集原本就是爲了談及上主和以色列而寫的，或許是當他們被編入聖經正典之後這首詩才變成談及上主和以色列的關係，或許它們以我們現在不知道的途徑進入正典前的詩集裡，後來被納入正典之列，爲了合理化它的地位，才說這詩集是談及上主和以色列；爲了詮釋的目的，我們選擇了第二個可能性。**無論哪一個選擇**，正典的本質是談及以色列和上主之愛，而且以解釋神學上的寓意解經法來讀它，這就是我們所謂的正典之「直白」意涵。其他注釋者可能會稱之爲「表面」(plain)的意思，但接下

來我所寫的，我們會說它是「明顯」(overt)的意涵。

## 明顯的意涵

當然，這些詩藉著一對戀人的故事訴說或設下了表面的故事與互動，以及這故事所要表達給讀者的意義。我們的第一個任務是必須且盡可能地把每一個故事表面的意思先弄清楚。除非我們能夠了解經文表面故事所說的意思，否則我們是無法分析那段經文所寓意的是什麼。

在嚐試明朗化經文表面的故事時，一個很自然的、也是最安全的推論是：愛人以及其他劇情中的人物都是詩人虛構出來的，是詩人內在的想像世界。例如，詩人提及所羅門的婚禮時，我們不必費心去營建歷史上所羅門的婚禮儀式—太多人如此作了。在此，我們要和前現代的詮釋學者 (premodern exegesis) 有所區別，人們常沿用早期的教父或學者的觀點，這些觀點我們將使用其他方式來應用。以前的人當然沒有像我們一樣繼承了現代學術上所用的「歷史批判學」，他們稱之為「表面所陳述故事」或是「歷史上的意義」。他們會歸因或提及所羅門在歷史上的表面價值。第三世紀博學的基督徒亞歷山大的奧利根 (Origen)，曾為後來的前現代基督教注釋者設下了一般的模式。他稱表面所陳述的故事為新婚頌詩，以一個戲劇型式的「婚禮祝歌」，所羅門為皇室婚禮所譜的 (Origen, 21)。

儘管詩集有極端的性方面的事，但我們將不會和有些注釋者一樣，熱衷於找出性器官和性行為所暗示的所有可能性。雖然雅

歌作詩法的形式分析十分迷人—例如頭韻法，更精緻的平行法等（Bergant）—但是這種的解釋在這本注釋書的範圍裡我們只用了一兩次。這些記號因為太明顯而無法被忽略，有時編輯者（群）像我們一樣地參與在這部詩集之形成中。無論如何，掠過這個觀察，編輯的過程實在是無法辨認，尤其是關於編輯上的偏愛；總而言之，任何編輯批判的作法都只是幻想。

按照這套注釋書的原則，英文版的經文是採取《NRSV》。這個版本通常翻譯自希伯來文，這希伯來版本是由被稱為「馬索拉（the Masoretes）」的猶太學者們所奠定的經文，他們的工作由第六世紀持續到第十世紀。《NRSV》的翻譯者們發現馬索拉經文太難置信，而古老一點的譯本—古代敘利亞語，希臘的七十士譯本，或是拉丁通俗譯本—似乎翻譯地更接近希伯來經文，他們有時也使用這個版本。本注釋書，將使用《NRSV》，此經文或翻譯大多以語辭學的考量為依歸。在沒有涉及語辭學批判學為主要課題時，我們偶爾會離開《NRSV》，有時會轉向英文翻譯相當引人注目並且相當有意思的《KJV》。但我們並非在研究各個譯本的內容。

本注釋書希望能回溯猶太教和基督教前現代注釋學的眼光，但這常常受限於早期教會的境況，因為即使詮釋者會讀希伯來文，但當時所用的是翻譯成希臘文的舊約正典，即所稱的七十士譯本，而後來西方教會採用的聖經是拉丁通俗譯本。困難之處在於，雅歌的七十士譯本和拉丁通俗譯本的經文和馬索拉希伯來經文差別很大，而教父與中世紀學者常詮釋的詩集又和我們現在唸的《NRSV》不同，而且經常是大不相同。這些問題無法在本注釋中作處理。事實上關於這種教義上的問題，注釋者不做個人決

定：亦即教會的權威舊約聖經，應是一本找不到的「原初」希伯來文本呢？或是馬索拉的希伯來文本呢？或是七十士譯本呢？這種問題無法在這裡處理。

當我們引用克利福克斯的本爾納德 (Bernard of Clairvaux)、尼撒的貴鉤利 (Gregory of Nyssa) 和奧利根 (Origen) 的文章時，我使用自己的翻譯。在引用從教父和中世紀基督教的翻譯時，則是採用李察諾里斯 (Richard Norris) 所翻譯的教父選集和中世紀注釋書：雅歌。

## 神學寓意

本注釋書將會審慎——在處理雅歌可能的範圍內——並且只採用當前觀點較不激進的不同觀點；也就是說我們將會假設具有正典性的雅歌是寓意的，但至於詩人的寓意意圖或是後來編輯正典者的寓意意圖，在此我們將不把它們設為一般立場。這的確使得注釋工作棘手。如果我們能肯定地說出女詩人本身有這種寓意性讀法的意圖的話，我們就可以期待這會顯現在經文裡。而且如果我們尋找這種記號的話，我們就能輕易地找到線索，像我們看到的相關語，微妙的暗示，選擇明喻或是隱喻等等，因為要記得我們所處理的是詩文。以為詩人有責任提供線索的前提上——也就是說，是真正的「線索」——那我們就能拿它們來作為我們讀經的指引。然而，無論如何，在方法論上，我們將避免這樣的假設，因為那樣做是不那麼可靠。

另外既然我們接受了文士以及教父所認定的文學型式，指

明雅歌是正典表面上的經文，難道我們就受限於文士的或教會所用特定的意寓法的讀經方式嗎？所幸，我們不必受此限制，但不幸的是，我們詮釋的可靠度。對任何特定的詩文，我們從未曾有過文士的或教會的寓意讀法的標準版。我們接受雅歌的人物指的是上主與祂的子民，但是對於雅歌在各個經文中是怎麼說到他們的，並無一致的共識。因此，我們不僅有自由，而且是不得不去找出我們自己對每首詩的最佳讀法。

言下之意，好像是說任何論點的適切性程度都是一樣。經文須要讀者寓意之，但並沒有提供我們該怎麼寓意的鑰匙，很顯然地必會引致許多獨斷狂熱的解釋—事實上從歷史上得知，對雅歌這樣的詮釋已給我們太多的例子了。似乎人人都可以按自己的喜好來處理雅歌，因此，撰寫或讀注釋書是多餘的。況且，這種以神學性的寓意法來讀雅歌將無法避免成為個人化；這個人提供一種神學了解，而另一個人又會提供另一種不同的了解。因此，必須有所約制，我們不能說所有的想法都是一樣的適切。

如果我們了解作者的目的，我們可以藉著詩集作者的目的和她所給的線索，加以掌握我們對神學寓意的分辨。我們已經說過了，我們不採取這個假設。即使如此，有些經文的圖像和語詞教我們不得不作神學性的讀法；有時候我們不得不想到，「詩人寫『……』是期待聽者想到或不希望讀者想到『……』？」

我們可以相當確定是，雅歌作者的意圖是指向以色列和上主。但是對哪一段經文是講以色列和上主，我們仍無法得到一個共識。

能夠且必須做我們神學寓意解經的主要原則，乃是我們可稱之為「**正典**」自己對雅歌的意圖。那就是，我們從表面故事要

分辨出一個神學說法的原則——就是歷史——只要我們的分辨與經文表面故事符合，那就是適切的；如果我們的分辨是出自於聖經整體對上主與祂的百姓的描述或是與之一致，那就是適當的。更何況雅歌乃是解經團體把它放到猶太教與基督教正典中的。所以我們在讀雅歌時，應該要讀得就像是在猶太會堂或聖餐中在誦讀一般，也只有在那樣的場景結構與修辭中讀，才有辦法讓雅歌明顯的意涵跑出來。

我們不能也不應該簡單地就跳過在我們與過去解經者之間的詮釋史。不可否認且很正確地，現代「歷史批判的」態度之好處常會讓我們察覺到與過去解經者不一樣的意涵，即便是解釋需寓意了解的愛情詩時也是如此，連想像也要配合文學形式。我們判斷能作神學說法來了解所用的標準，常常也會與他們的不一樣。當然就是這種現代的直覺，三不五時會拒絕《他爾根》的一般解釋。

在最後這個通常思路上，有些考慮或可在此說說。首先，現代對文學形式的敏銳知覺，會禁止那種與這些經文明顯是愛情詩的特徵有所不合的寓意作法。按照這樣的標準，一大堆前現代的解釋很簡單地就不能被接受。確實，當我們看教父與中古世紀新而優秀的釋義頌歌時（Norris），或者看本注釋挖得比較多的前現代基督教釋經集時，我們會找到很多光芒閃閃的神學與很有深度的靈性。但是，那些寓意法的成果，就令人失望。可能大多都是根據某種考慮就選擇某段特別經文來作寓意，而沒有注意其他。

第二，對這些詩作立即的觀察，現代人所經常正確小心尊崇的，就是這些詩乃是**情慾之愛**的詩。如果這些是關於上主與祂百姓的詩，那麼我們必須解說的乃是上主與祂百姓之間的情慾之

愛。我們不能作其他性質的解釋，例如，祈禱中不具肉體的靈魂關係，或是他勒目（talmudic）門徒所謂的正確照顧——這兩種解釋都不行。還有第三種解釋，可看到是傾向智慧文學，這是按基督教對舊約的歸類，通常這種解經法重在找出故事中關於拯救史的實際順序。就像智慧文學一樣，雅歌基本上是關於上主與祂百姓之間的事；因此，在這些訴說拯救事件順序的神學說法的範例中，所要說的乃是出埃及。

讀者有時無疑地會認為注釋者這種神學說法很沒說服力。雖然我們的經文有其特徵，讀者可以被邀請來了解得更好。或者一個對這樣經文的注釋書，其主要目的不是去提供解釋，而是要喚起它。

最後，真正對我們解經的控制，並不是我們能支配的那種。聖經的各式各樣書籍乃是**經典**，是聖靈引導教會的工具，在其中聖靈也引導教會的釋義。所以教父們不約而同的堅持，我們能做的主要事務乃是尋找正確的經典解釋——特別是對像雅歌這種會引發活躍想像的經典——更要祈求聖靈的控制。這些教父是對的。

總結本節，我們會問，雅歌的一些神學寓意，或是任何接下去的建議，對我們的聖經神學了解有什麼貢獻呢？事實上，我們對雅歌來釐清的寓意，其整個神學有兩個特徵。第一，它不是故事性或教導式的神學，而是愛情詩式的神學，其意圖是要用圖像與暗示來增加味道，傾向要人用圖像與暗示來了解。第二，它把上主與祂百姓之間的愛描寫成**情慾**。安德斯·奈格倫（Anders Nygren）用他影響廣大的「**神愛**（*Agape*）」與「**情愛**（*Eros*）」說服了三代的神學家與解經家，認為 *agape* 乃是自我付出的愛，而 *eros* 則是情慾之愛；這兩種愛是勢不兩立的，而唯有前者才是聖



經裡上主與祂百姓間關係的特徵。但可能從雅歌引出的寓意，沒半個會同意這種說法。

## 類比人類性愛

這裡我們指出一個最後和決定性的方法論的觀點。我們將把雅歌讀成是一個神學寓意的引用。我們認為我們如此讀時即能找著真理。也就是說，我們認為雅歌的正典性的直白意思，正是把人類性愛當作上主和以色列之間的愛的一個類比。但是在神和人類的角色或是行動之間正確的類比，兩者是相互通用的：它們能夠以人類的語言來講說上帝，而且它們正是如此地向我們呈現人類之事的真理，要喚起人來做此事。就以現在為例，如果人類的性愛情事能用來類比神人之間的愛，那麼人類性愛必定多少關連或能夠關連到那種愛。它是古典神學的一個原則：在此生，我們無法得知，上帝是怎麼回事——在傳統的語言裡，我們無法得知祂的「本體」——而且也無法得知以上帝的愛去愛是什麼樣子。因此，我們不知道我們人類的愛是**如何**像上帝的。但是，我們能知道**就是**這樣，也從而得知真理與我們的愛是有關的。

古老教會的解經家，在為公開的故事尋找出一神學性的說法後，通常就停在那裡。他們確實了解類比的兩面；因此，聖提艾瑞的威廉曾寫說：「雖然一個人……是屬靈的，不過肉體的歡愉對他來說是自然的……；而且一旦他們被聖靈所俘擄時，他擁抱他們來成為他忠誠於屬靈之愛的一部分」（Norris，17）。但是他們在進行肉體的快樂時，並沒有把這種擁抱發展到該有的意涵。

對此，有個令人遺憾的神學理由。教父們在轉變希臘思想家的見解和語言時，做出一個令人驚奇之事，也就是他們要把他們本地的思想世界轉向福音的目的時，在一些事上，他們所採用的一些觀點仍未受過洗禮。一個像這樣的情形，就是在有些情境下，繼續認為靈魂和身體不僅僅不同，而且是對立的。尼撒的大貴鉤利（the great Gregory of Nyssa）在四世紀時就這樣說：「非物質者……靈魂與物質事物何干……？知識的內在泉源絕不可把自己浪費在不屬於它的事物上，也就是肉體的事務上。」（Gregory, 9, 277）因此，對教父和中世紀時期來說，讀者一旦爬上屬靈的讀經法，倒回去思考肉體的事物就成了再度墮落。

由此可見，古老的詮釋的確是曲解了雅歌；現代反對此作法有其重要的真理時刻。無論他們敘述的是誰的情事，這些詩歌仍舊是感官上愛的詩歌。他們講情慾部位和誘惑的香味，和愛人找尋一個可以單獨相處之處，以及挫折感和青春不再。

那是否是詩人的目的或是使之成為正典性時添加上去的，雅歌的進入正典，在上帝和祂子民之間的關係上放置了一個愛人與愛人之間的愛之類比，明確地尊崇人類情慾上的愛。對創造者／受造物之類比的古典了解，大部分由湯瑪斯·阿奎諾（Thomas Aquinas）所發展的最為清楚，但這並不是要說我們的性本能乃是原初的，並且也不是說我們可藉由投射它來理解上帝對祂百姓的關係——就像最近的「隱喻神學」很天真浪漫地這樣假定。一個恰恰相反的角度，它指的是人類彼此之間愛情的關係，其真實的情慾唯有注意到他們是類比於上帝自己的情慾時才能被承認。正如我們有過失的義，只是我們在終末分享上帝自己的義的前奏，唯有如此才能算是有義了；同樣的，我們脆弱的情慾，也可看作是

最後分享上帝與祂百姓彼此渴望獲得滿足的前奏。

同時在這個標題下，我們可以問及：在整本聖經裡，雅歌的貢獻是什麼？這個回答非常簡單：如果我們所引用的原因是正確的話，那麼雅歌本身藉神學的寓意的方式，為人類性愛的信仰了解，提供了一個主要的聖的資源，讓人了解「祂造了他們有男有女」的**存在意義**。

## 本注釋書的計劃

這本注釋書將不以節或是章來編排，而是以詩文來編排。我們所處理詩文的個別單元常常比其他注釋者所提議的短多了，他們有時候對經文之間有連續性的看法比本注釋者還能幹。

每一首詩，依我們前面所分析的，我們會按照三個步驟的模式來解釋。第一部分，將提供故事表面，按其須要和可能的加以說明。第二個部分則提供神學上的寓意。到目前為止，我們按照尼撒的貴鉤利的方法論的指導：「首先我們必須找出字裡行間它們所表達的，然後把這些充滿靈感的字彙關連於應被想像的。」（Gregory, 6, 173）並且在第三部分，藉著詩文所提到的神人類比的觀點來思考人會說到的我們受造的性愛。

用於一首詩的全部篇幅與用於上述三部分的篇幅平衡，兩者都將依每首詩而有所不同。雖然我們會保持不同的分部，但不一定總是能那麼容易地把這三部分的討論整齊地分開。在注釋開始的兩首詩將超過長度，因為它們提供了機會給我們討論到一些一般性的運用，在此我們不要再把它拿出來多說而加長這導論介

紹；在讀者轉向他們所感興趣的其他經文之前，讀者可能會希望讀到這些。對第8章個別單元的註解之前，會穿插進去一個一般性評論。

引用前現代的基督教的注釋將會堆滿較早期的詩歌，而使較後期的詩文變得稀少，因為在此最常引用的三個一般而言最重要思想，都是不完全的。尼撒的貴鈞利和克利福克斯的本爾納德從未完成他們的解說，而奧利根的重要著作最後的三分之二也遺失了。

引用他人見解時，會在圓括號內列出作者或編輯者的名字，他們可能是概括性的或特定出處。引用古老的文本時，例如在我們引用尼撒的貴鈞利和克利福克斯的本爾納德的時候會使用多種版本，我們引用它們時會採取標準內部編號系統（Standard internal numbering systems）。但奧利根在雅歌上並沒有提供這種實用的系統；因此在引用時，將按照勞森（Lawson）的翻譯裡的頁數。

雅歌的特性，像一套愛的情歌，歌與歌之間有著相同的人物，相同的強烈情慾，且沒有一定的戲劇性的或是整體的概念上的進程，它迫使注釋者對每段經文說著相同的東西。以及最富有神學性所在的詩唯獨出現在本書幾近結束之處（8:6-7），迫使中心思想延緩出現。所以讀者不必期待在概念上會按順續性來說明。

## 最後兩個建議

在你看任何經文的注釋之前，要先讀雅歌經文本本身，多讀幾遍，而且最好是讀出聲音。還有，如果你希望加入教會長期研究雅

歌的行列的話，就要讓一切對雅歌所讚美的愛的研究都配合著祈禱。本爾納德在他的書中曾寫說：「每一處所講的都是愛。如果任何人希望抓著他所讀的意思，讓他愛吧。反之，如果有人不愛的話，他所聽的和讀到的這愛的詩歌都白費了。」（Bernard, 79, 1）



## 親吻 1:2-4

### I

雅歌並沒有一開頭就以抽象的或是昇華之類的方式來頌揚愛，而是索求親吻，同時急切地想望比親吻更甚之事。對於這位女子僅有的介紹是她那懇求式的吶喊，在大部分的雅歌中，她佔居主要的角色，並且是個主動熱切追求的人物。她的名字一直到 6:13 才出現，推測她的名叫「書拉密」，而且認為書拉密也就是出現在雅歌其他詩文中所說的同一個女人。

1:2-4b 是這位女子的聲音，1:4c-f 則是女生詩班的聲音，她們的聲音在雅歌出現數次。這女人由第三人稱轉變成第二人稱，她倉皇失措地尋覓她的愛人，從 1:2-3 來看，可以看出是當她的愛人不在身邊時，她自言自語的獨白。它同時包含著愛人不在，以及想像他在身邊。這樣的轉變，其文學型式可能是古代中東愛情詩的傳統手法（Murphy）。按此假設，愛人在 1:4 中進來了。

有些注釋學者認為，在這首詩中，雅歌的這對情人並未圓

房，甚至建議把它當作道德教育。但是這女人的急切和他們過去的記憶，以及，或是期望進入內室，我們雖然不知道這些時間上的先後次序，但可肯定推測至少是朝這方向前進。至於這愛人是否有君王身份，我們可以把它看作只是愛情詩歌的典型比喻。還有，我們還得知有別人愛著他，並且她們理所當然會這樣做，因為他真的很可愛。

## II

因此，當我們讀到雅歌談到以色列和上主之間的愛時，這愛並非由上主的主動而開始的，而是從以色列的渴望與對上主的嚮往起始。這樣的神學可以在聖奧古斯丁的傳統裡找到，在他的《懺悔錄》中著名的一段話：「你爲你自己的緣故而造了我們，除非我們的心能在你裡面找到安息，否則我們無法安歇。」如果激發與推動人能有一顆渴慕心的乃是恩典，那麼這樣的恩典和聖經中其他故事或先知書所說的不同。並不是指上帝在歷史中的一個特定的作為，而是呈現出一種讓人物主動的氛圍。這樣的情形在雅歌中比比皆是，同時也出現在其他的智慧文學中。並且，如果我們一定要區分上帝那無私的愛 (*agape*) 及人類慾望之愛 (*eros*) 的話，雅歌所引用的寓意法不應該只是 *agape* 那種只有存在於上帝和祂的百姓之間的愛。在這首詩裡，以色列渴望上主，她的愛確實是情慾的，我們在雅歌後面將會看到上主愛慕以色列。

因此，詩歌中的救贖論，是東方教父們最喜愛的方式一對他們而言，雅歌是闡述救贖的很好方式。它表現出以色列單單尋求上主**本身**，而不是渴求罪得赦免，或是在急難中找尋拯救，或是

向給予的主懇求賞賜，諸如西方神學對救贖看法的傾向。除此之外，這樣的渴愛是美學的，不是倫理學的；渴求上主的觸摸，親吻和香氣。上主是純然可愛的，和祂結合即是救贖，以兩性的結合作為比擬。

如此來說，以色列的目標是上帝，她所渴想的是關係，實際上詩文的意義可以被稱為末世論的。這末世論同時指著現在，也指向未來：君王已經把以色列帶入內室，然而現在她還一再地渴慕他。

我們聽到膏油、內室、以及「王」等，是以現在式表現。無疑的，作者的文學是以相愛的男女直率地表達故事：每一個愛人都是君王，每一個被愛的人都是公主；在香氣和性愛裡連結是自古至今未變；而在親吻之後，下一步是尋找一個隱密的房間。聽眾和讀者參與詩人，和正典編者，浸泡在聖經的語言中，在聽見「王」時不可能不會多少想到上主；總而言之「國權是耶和華的」（詩22:28）。膏抹油，讓我們聯想到以色列的王彌賽亞。在想到上帝和祂的創造物在內室，我們難道不會想到以色列和上主在聖殿的至聖所擁抱嗎？

聖殿在主後七十年第二次被摧毀，也是最後一次被摧毀，猶太文士詮釋以色列和上主的親吻為在西乃山上當上主和「我們面對面說話」時，賜予律法（*Targum*）。妥拉（*torah*）和聖殿不同，它能無所不在，無論以色列被放逐或是驅散四方都無所謂。《瑞巴頌歌 *Canticles Rabbah*》寫著：「十誡到每一個以色列人面前問說，『你有沒有遵守……？』」（他）回答，『是的，是的。』並且十誡立即用口與他親嘴。」（*Targum*）

暫停一下，想想一個詮釋雅歌時的一般原則。無論是表面

的或是神學性的故事，我們都要謹記，無論雅歌裡的愛人指的是誰，它是抒情的文字。詩人和文學家已警告了讀者，無論我們怎麼用辭遣字，在詮釋抒情詩時，都會破壞它的意思，這也許是詮釋詩文的致命傷。所以說，事實上，也許詮釋抒情文最好的方法是照字句原樣寫出來。但是因為這套注釋書的作者和讀者已經花了好幾頁的篇幅在乏味的注釋，我們這樣審慎其事是太遲了。如果注釋本身已使其更乏味了，我們就不要再爭吵不休，至少我們能儘量地讓抒情經文實際的樣式展現出來，而減少說明和間接引涉。例如說，我們乏味的頭腦也許會問，他是不是寓意的，詩中所說的內室「真的」是指至聖所嗎？但又有誰能回答這個問題呢？我們有方法用經文彙編判定經文中希伯來文字；但是有什麼方法可來判斷詩的明確意義呢？還是說，如果「王」使我們聯想到彌賽亞，他就是彌賽亞。

基督徒在詮釋這段經文時應該描寫上帝之美，使聽者渴慕祂的臨在。它應該宣揚約翰福音的基督，上帝榮美的揭示者。按照福音書所應許的，它應該激勵我們渴慕與上帝連結。同時它本身應呈現神性之美，以詩本身的修辭之美和經文的使用。講道者或教會能從藉著約拿單·愛德華（Jonathan Edwards）而了解這一點，他描繪他個人的轉變說：「記得我曾經有過這樣一個聖的經驗……唯一感受的只是醉心的愛意。」他整個神學的思潮即由此異象大大地擴展開來，我們將多次地在本注釋書中提及他。

的確，宣講這段經文時，應該使聽眾渴望，甚至要觸摸上帝。我們應記得，聖經中的上帝為這非常之事已預備好了：我們以嘴唇接觸祂的身體，還有那像嚐聞美酒般的親吻。以大多數基督教的傳統，本爾納德把女人讀為教會和信徒，他的愛人則是基



督。他思想路加福音 7:36-50 以及聖禮而寫著：「她說『除非他用嘴與我相親，否則我將無法平靜，我感謝地親吻他的腳，他的手；但如果他在乎我的話，讓他以他的嘴親吻我。我不是不感激，而是愛慕。我所得的比我當得的多……但比我所要的少了。那不是頭腦的感動，而是慾望激動我。羞怯能控制保護，但愛卻能征服』。」（Bernard，9，2）奧利根，在思想基督啓示時，要上帝的子民求天父道成肉身：「因我所愛的，憐憫我，差遣他，讓他不再只藉著服事他的天使或先知來對我說話，而是他本身成爲人，『以他親吻的口親我』，那就是把他的話語從他的口傾入我的口。」（Origen，60）

### III

雅歌的詩文所說的愛，是以甜美的親吻以及對愛的極度渴望的方式來表現；這兩者寓意上主和祂的百姓之間的關係的意象。使用這個意象本身可能對我們說了什麼呢？

如果藉著肉體之愛能夠指示出與上帝連合的形象，那麼我們也許不應把無肉體接觸的愛視爲比較純潔、比較高尚。如果所講的是像某些哲學家，或是宗教裡的神祇所說的那種不須要肉體接觸的愛的話，那所說的就不是雅歌在這裡所表達的上帝和祂的百姓之間的愛。

在現代的性「革命」裡所帶來的淫亂氾濫，有些人還是覺得須要找個解釋來合理化自己的行爲。當然，那些玩弄女性的男人一直這麼說：「只是肉體而已；一點其他成份也沒有。」這種想法正是邪惡本身的顯現，現在正侵擾著我們。正是這樣的親吻和其接續的行爲—其他那些類似的動作，摸摸肩膀或是一個眼神、或

是電話中的聲調等等—被類比到與上帝的連合。其負面情形如同保羅在哥林多前書 6:15-20 所指出的，乃是無信仰與墮落的撫摸。

雅歌的倫理不說肉體的想望是件壞事。如果以色列能說他們想望上主，如果上主接納這樣的欲求，那麼想望祂則必定是件好事。直到現今，當一個人表現出有什麼「須要」時便被看作是軟弱。而且，女人常被認為「須要」比較大—事實上雅歌似乎也是這麼寫的一—這被看成是居次等的記號。現代，有人甚至把對他人有須要的表現，當作一種缺陷；在寫此書的幾年前，有人認為一個快樂的婚姻應該偶爾有一些衝突，以此作為「相互依存」的解毒藥。雅歌最了解這一點了：我們被造，不只是須要上帝，也須要受造的其他人，但在人群中唯有最終與上帝連合時，我們的心才能找著些許的安歇。



## 曬黑卻是秀美 1:5-6

### I

這整段都是女人對詩班發表的聲音。在此她們被稱為耶路撒冷的眾女子，按經文的脈絡似乎是表示上等階級的城市女子。

這個表面的故事也許須要一些解釋。這直喻看來是指一個不受膚色黝黑所影響的種族團體。不像現代西方，大部分的社群視黝黑的女人為較低社會階級的表記。曬黑顯示她是一個農婦不能

待在室內保護她的皮膚，而必須在戶外工作。耶路撒冷的眾女子盯著雅歌的這位女子，因為她被曬得很黑，她要防衛自己。她說到自己的兄弟為某些理由處罰她，要她照顧家庭的葡萄園—在中東社會，兄弟可教訓他們的姐妹；因此她皮膚黝黑可能表示她的叛逆而不是身份記號。還有，她同時挑戰了其身份地位該有對美的標準，她說這懲罰並不能削減她的秀美；相反的，她的美麗正是因為曬黑的皮膚；她的受罰使她美麗。

我們也許為這個自誇曬黑的女子的明喻而困惑：她的黝黑皮膚像遊牧的「基達」族的帳棚—我們如果了解為什麼用「基達的帳棚」，當然也會想知道為什麼用「所羅門的幔子」來形容。第一個困惑的是這直喻的本質：現在大概沒有女人會用羊毛皮帳篷或是以古代沙漠帳棚的材料—未曬過的動物皮，作比喻來自誇。

依這情況，我們可以看到一個詮釋雅歌的直喻和隱喻的一般特色：和其他地方的古代詩集一樣，他們用來比擬的東西有時候非常有限，而且現在我們以為可以找著的，其實已經不存在了。這裡的詩句，說她黝黑，詩班把她看做是低下階層的女人表記，相當於一個眼睛可見的，部落的深色帳棚，注意到他的權勢及某種深暗色的「幔子」，其榮耀不比所羅門這樣的人物差。對此我們就不用再多說了。這女子以她的明喻形容，我的黝黑，乃是抬高自己而不是降低自己身份。至於**為什麼**她以她的黝黑來比作權勢和榮耀，在故事中並未談及。

這個明喻也提供了物質性的問題；其可能性的解答導向一個神學性的故事。什麼是「所羅門的幔子」？無論現代或是古代，經文會使讀者或聽眾的想像力停滯，一定想著在所羅門的聖殿中

所懸掛之物。事實上，這裡的用字和出埃及記裡懸掛曠野會幕是一樣的；會幕和聖殿的格局一樣。因此，聖殿和會幕兩者相似，後者是遊牧的帳棚式的聖所，像是遊牧或半遊牧的基達的帳棚。此外，雖然這種和染料所染的不同，會幕或是聖殿的懸掛都會讓人聯想到暗暗的。由此，我們也許能看出為什麼女子以自己的黧黑為傲。

在末尾，這女子的演說由明喻轉向隱喻。這女子有她自己的葡萄園，她不能看管。這葡萄園不可能指一塊真的種了葡萄的地，而她被叫去勞動；古代中東的女人仍然依附她們的父家，不應擁有自己的財產。即便雅歌整本書和性愛相關，我們只能把它看成可能是一個沉思的告白，告白她沒有保守她自己的軀體。這也許是為什麼她的兄弟懲罰她的原因了。

## II

這是一個先知們的副歌：以色列沒有捍衛她的葡萄園。另一個先知們的副歌是：當上帝對以色列的不忠實忍無可忍時，她將遭受責罰。她被擄去作外籍勞工，她失去以前在上帝眼中看為美麗的裝飾和唱歌中敬拜祂的特權。然而，在這裡，詩中的以色列有著出人意外地喜悅；就是這懲罰使她美麗，使她高升。這裡所涉及的神學寓意很容易搞清楚，而且也很快地被陳述，但它的深度卻是無窮無盡的：以色列或教會為自己帶來的責罰，在世界的眼光來看是醜陋的，但上主卻要用這為工具來榮耀她。

根據約翰福音，正是基督的十字架將祂提升到至上的地位；以及保羅只誇耀自己的軟弱。所有基督徒的神祕經驗都如此分享：黑暗即是光明。凡是願意體驗這個境界的人，也許會

想起十九到二十世紀著名的馬丁路德的海德堡論文 (*Heidelberg Theses*)：「能看見不可見上帝之事，在受造者中認識祂，還不算是神學家；但那認識到上帝可見的以及祂不好的一面，即在苦難中和十字架上看得見上帝的人，才堪稱為神學家。」甚至我們可以思考路德宗非常著名的信仰宣告，通常用在復活節前夕的禮拜：「還好（亞當和夏娃）犯罪了，不然的話，哪兒有那麼偉大的救贖可言！」以及本爾納德寫給教會和信徒說：「是基達的帳棚，同時也是上帝的聖所！是地上的居所，同時也是天上宮殿……！是死亡的軀體，同時也是光明的聖殿！是傲慢者的卑劣，同時也是基督的新婦。」（Bernard, 27, 14）

就像一個醜陋的罪人怎麼會變為美麗，貴鉤利如此說：「當（上主）拿了一些在幽暗中的靈魂，祂藉著與自己的共融，使它變為美麗。」（Gregory, 49）如果我們問說這奇妙的改變是在哪裡發生的，明喻會讓我們想起聖殿。在幔子遮住的至聖所中，可看見那高高在上被高舉的主（賽6章）。與此聯想，最後，基督徒要記得主的應許：他的身體，教會，是他們的聖殿（約2:19-22）。

《他爾根》把1:5釋義為：「當以色列家的百姓造了牛犢，他們的臉面黑得像住在基達帳棚中古實（Cush）的兒子，但當他們悔改轉回被饒恕時，他們臉上的榮光大得像天使一般，因為他們為會幕搭上了布簾，而且神龕（*Shekinah*）住在他們當中。」（*Targum*）

### III

另一個類推，我們思考有關這個世界的美是什麼？它和地位有關，不可否認的，這段詩文表面的故事含蓋這兩個方向：我

們的世界稱為美的，至少有一部分取決於階級，也因為如此，一個人所培養裝扮的美，可以表現這個人的階級。在一些部落社會裡，把我們現在叫作肥胖的，當作主要的美的標準外觀，因為那表示他們有足夠的食物。只有在非洲裔的美國人從受壓迫的階級，種族歧視隔離消弭後，才有所謂的「黑即是美」；不然的話，就是在他們之間，還是認為膚色越白越美。

在這段經文的神學故事裡，這些連結還在，但按照在前的將要在後，以及在後的要在前的原則，這種倒反的道理勢必也和信徒的世俗之美有所衝突。

這樣並不表示美是無關緊要的；我們寓意的以色列在上主面前仍然關心她的外表。但她挑戰世界對美的判斷。以色列最終了解到世界所表彰的美算不了什麼，這必然也警示我們，我們顏面的美醜和身上所穿著的並不是最重要的。甚至在這方面也不要讓世界對美的判斷來作標準：以這個相關的例子來說，現在廣告中展示上等服飾的模特兒，通常都是慍怒和恣意放蕩的外型，在信仰的眼光裡，這兩者都不美。

在詩中，這位女子所愛的人未出現，但可肯定的是，就是他，她知道對他來講，她是美麗的；上主看以色列的美也是在她的短絀中。因此我們的詩教導相愛之人：在其他人的眼中，你所愛之人可能不夠好，別人可能看到的是她「曬黑」的皮膚，他突起的肚皮，或是她扁塌的鼻子。那些都不應使我們的愛意消失，而應以恩慈更新的心來愛他（她）——當然那並不是說，幫助他縮小胖肚就不是一個恰當的示愛表現。

那麼，對於外遇與饒恕等更關鍵性的問題，我們應怎麼想呢？當我們的另一半沒有好好看管葡萄園持守他或她的身體？在

這個寓意中，懲罰和饒恕是同時存在的，事實上是神性救贖作為的兩面。這能不能或應不應該也運用在兩戀人之間呢？

因為會背叛人的戀人不是上帝，他或她無法完全地超越懲罰和饒恕這兩者的不同。同時，除了人用最終手段強行地分手，人間伴侶並沒有權利或召命去處罰他人。但是無法避免的，背叛的一方和他的伴侶關係和以前不同了，儘管他或她並無懲罰另一半的意圖。在饒恕背叛者，以及在猶豫不決地懲罰他或她當中受苦和掙扎，人無法做到神性地，同時饒恕和懲罰，但是它是可以也應該成爲一個規章異象。就我們而言，懲罰與饒恕仍舊是兩回不同的事，在這裡，兩者之間反反覆覆的努力會使我們愈趨完美，也將幫助我們承認，我們是完美天父的女兒。



## I 牧羊女 1:7-8

### I

不可否認地，在瑪利安朵娜特 (Marie Antoinette) 的牧羊女這齣劇中，有一場是以凡爾賽的農場爲背景。在這首詩裡，我們不應把羊群本身當作一個隱喻來看，而是羊群和這女子在一起來成爲隱喻的一個面向的內在：這女子和羊群的關係是真實的，羊群就是她在照顧的羊群。況且，令人難以置信的是怎麼會有「女子中最美麗的一位」在看管這群羊，除非這是齣戲—如果你在雅

歌裡也見過那想像出來的白色的安哥拉羊，用一幅美麗的遠景來隱喻和直喻，不然如果你接近這景象的話，牧羊不是那麼如詩如畫。還有，這裡也沒有任何像前面詩中所講到那懲罰的提議。當然，在許多文化中的浪漫故事裡，牧羊人和牧羊女的故事是常見的小說情節。

田園式虛構的故事本身是最清楚不過了。這女子找尋一首與她戀人的田園詩，而他很害羞；由他「跟隨其他牧人」這段經文可以看出他是不太熱衷。這一點是隱晦不明的，並且好像會保持這樣。這女子須要指導，免得她像一些不討人喜愛的人或物。但希伯來經文的原意為何，我們只能猜測：《NRSV》的翻譯「蒙著臉的人」是一個推測，對一個注釋者就得要解釋為什麼這有壞的意思。我們可以提出另一個和《NRSV》不同的翻譯，例如，《AV》較忠於原文字面，譯作「轉到旁邊的人」，但那其實更不容易了解。

## II

這種一般性的愛情故事能有什麼基礎來發展出什麼神學意義呢？經學教師和教父們並未提出可靠的案例，即使是具有最高超的現代的鑑賞力也提不出什麼寓意來，所有的嘗試都顯得相當荒謬——在此我要再最後說一次，他們往往的確如此。很明顯的，可以看出經文中的女人依上帝命令不希望和其他的羊群混在一起，但《他爾根》所教導的和經文背道而馳，說那女子受試探，希望加入其他羊群。《他爾根》教導猶太的「孩子」們，即猶太教法典的學生，以色列應抗拒和其他羊群混在一起的欲望和傾向，不要以色列受到基督教或回教這些其他羊群所影響（*Targum*）。奧古



斯丁也有個非常類似的看法：其他的羊群危害到基督和教會之間的婚姻，其他羊群指的是要防範反對者的異端（Norris）。

然而，從這段經文中找到一個神學寓意應垂手可得。以色列或教會，或是個別的信徒，藉著這兩個信仰團體的新舊約聖經尋求上主乃是真實之事。並且，所有猶太人和基督徒的經驗都有個同樣點，也如聖經所記，上帝對尋找祂的人的指引常不直接也無助益——以賽亞和保羅也同意，上主的指引是超乎我們的想像。譬如說，在耶利米的時代，猶太人學習既存的經文，耶利米從上主而來的直喻說，現在你們要在巴比倫中找尋上帝，對以色列人來說，那離原型甚遠，怎麼做？（耶29:7）那麼那該做的到底要如何做呢？對基督徒而言，就是和其他信徒都試著順服上帝的誠命，照著「奧斯堡信仰告白」，找到「福音要正確地宣講，以及按規定舉行聖禮典」的地方。然後一個人就必須找到一些固定從事這些事的地方。希望上主是偶爾真的在對我們害羞，要不然，別的揣測則更令人擔憂。

這段經文的講道或是教導，必須要傳喚一種能放下上帝稱義之道的勇氣，揚棄所謂的神義論問題的解決之道。在這個問題裡，本注釋者偏愛於摘述馬丁路德。在此主題上，馬丁路德有成熟的判斷，他在他的論文《意志的束縛》中提到，如果我們觀察上帝管理祂所造的，並且以任何我們可用的標準來判斷的話，我們必須結論「上帝要不是邪惡的話，那麼，祂就是不存在」。或者，我們也許會想到杜斯妥也夫斯基的《卡拉馬佐夫兄弟》一書中的艾文卡拉馬佐夫的意見，他不須要相信沒有上帝，但他不願和那連一個小孩都要被無端折磨的上帝有任何瓜葛。在第二十世紀，也是最為殘酷的世紀裡，猶太教或是基督教神學都只把這樣

嚴厲的審判推到一邊去。對慈愛的上帝的信仰，永遠是個偉大的以及會解放的「雖然……」，而且在這歷史的重要關鍵裡，特別是如此。

我們常會如此地問主說，「我們靈所愛的啊，告訴我們，我們在哪裡可尋見你？」並且我們的主將會回應說，「你如果還不知道的話，到處去問吧。」

### III

最佳戀人彼此應不應扮演像牧羊人與牧羊女的風格？我們可能會想到，只有在他們對彼此非常肯定時——也許就像主和祂的百姓一樣，不管前面那幾段所引述的一切。如果雙方互相有足夠的信心，開開對方的玩笑可以是件好事。

到目前還挺愉快的。但我們一定也要考慮到，辨識到上帝開玩笑的迷人之處，那是多麼快就轉變成不相信祂的公義。這也和我們的最佳戀人類似。我們能夠對彼此永遠公開公平嗎？當然沒辦法。如果我們有時候反對艾文卡拉馬佐夫掌握住這個公義但仍難理解的這位上帝，有時候我們也同樣地如此抓住彼此。在兩相愛之人之間不公平的事總是有的，但我認為，我越是有理由對我所愛的人累積不滿，則我的心思意念就越具破壞性。無論有沒有達到公平共識，長久以來通俗的「不要讓怒氣留到日落」的金科玉律，實在是個很有智慧的規則方針。

此外，在這個案裡，這段經文的神學寓意和以此所產生的類比，兩者之間的關連是因果的：如果我們也和艾文一樣要求上帝公平，我們最終必定轉離祂；且如果我們轉離上帝的話，我們也很快地將離棄彼此。且不看世俗主義的道德家最好的努力，艾文

的創造者經常被證明是對的：如果沒有上帝的話，那麼我們什麼都可以做。第一個會發生這種事而現在就出現的，也是最類比我們與上帝關係的，就是我們的性生活了。

不管上主的靦腆以及當然還有以色列的不忠，上主和以色列是能夠彼此相愛的，因為他們受約的束縛。和許多理想主義者所想的相反，證據顯示當夫妻在法律上彼此有約束時，他們的愛在世上更具有熱情——雖然通姦和奸淫很普遍。特別針對此點，至少在教會裡以及教會所祝福的的婚姻中，這個結合能夠被守住也必須被守住。



### 相互稱羨 1:9-17

#### I

我們將1:9-17當作一首長詩，雖然有些注釋學者把這整段分開讀為三節式之詩。經文是一連串的讚美，而且很容易被當作男女之間的啓應來讀，也許我們也應如此讀。對於愛戀者相互的稱許，我們是不太須要多作解釋：至少，對「套」(arresting)這個詞來說；有些堅持說這是在上主和祂所愛的子民之間互相稱許對方的詩歌，其實，很難想像詩人沒有這樣的意圖。

這次是由男方帶頭，而且他的直喻驚人。在現代文學中，這兩種解釋針鋒相對。有些學者認為那是直接以古代詩中不知的牝

馬（和合本：駿馬）和這女子的美麗比較。這裡有兩個困難之處：學者們必定是過分的延伸，缺少有力的支持；而且，埃及人似乎從來都沒有使用牝馬來拉他們的戰車，此情形下，與古代抒情詩的直喻特性幾乎不合。另一說法，注意到一個古代諺語，通常法老的戰車所使用的是種馬，他的敵人利用不同的性別，把一匹叫春的牝馬放出來，那會使法老的戰馬瘋狂亂跑。是否第二個說法才是此一直喻之意——我們接下去所要假設的也是應該這樣的說法才是對的——我們現在知道女人最早是如何地愛她的情人：他看了一眼就為之瘋狂。對女子的珠寶讚美和承諾提供更多，當然，是希望報償他們的穿戴者：「親愛的，這些穿戴在你身上真美！」

1:12-14換成女方的聲音。1:12的翻譯是猜測的；在《NRSV》中翻為「臥榻」（和合本：坐席），《AV》是「桌子」。在希伯來原文按字面直譯為「周圍的地方」。很明顯地，我們無法可靠地譯出1:12，所以我們也不知道這女子在什麼場合下散播了哪達香膏。無論如何，這女子繼續以愛和和香味為話題：以她的懷中作為愛人的居所，他是如此的芬芳，對她而言，像是沒藥和鳳仙花，或許是他自己塗抹了這些東西。在1:15，男方的詩句又出現了，沒有像他第一次的明喻來得那麼驚人；這裡所形容的，其重點必須放在她的美以及像鴿子般的溫柔，雖然有些人指向埃及人以鴿子眼作為女性的地位。

正如男人以她的珠飾來讚美這女子，這女子也在1:16、17以他們親熱的地方來讚許他。她的隱喻似乎混雜著：在一行裡，他們在外面的青草地上，另一行裡，他們又在他珍愛的內室裡以及一再一次！——在馨香的樹林裡。

## II

經文形容這地方是以實際的香柏樹和其他黎巴嫩奇特的木頭建築的，又佈置的像花園一樣，除非他們親熱的地方是聖殿，不然的話，這女子的隱喻是混雜的。《他爾根》反覆說明 1:7 是值得注意的：「先知所羅門說：『上帝的聖殿以香柏木建造是多麼的美好，然而以彌賽亞王的日子來建造聖殿就更加美好，是來自伊甸園的香柏木建的棟樑，以柏樹，柚木和香柏木作它的托樑。』」（*Targum*）

這開頭的直喻引起了一個寓意上的問題，那就是：為什麼上主揀選以色列呢？這直喻與申命記和一般「申命記歷史學派」所編輯五經的神學一致，他們主張上帝在列國中那麼珍愛以色列而把她視為己出，並不是因為以色列有何值得獎賞之處，而是因為上帝愛她，這理由隱藏在申命記背後，讓我們無法參透。上主揀選百姓不是出於理性的決定，也不是隨心所欲的；它是另一種的總合：他愛她。她在他的眼中是美麗的，就像表面故事中的男人，馬上動了情欲之愛（*eros*）如經文中的比喻，他敢於使用牝馬來形容，他要她。眾所周知地，像這樣的選擇除了他們自己之外是不須要什麼其他理由。本爾納德知道愛是什麼：「愛本身已足夠……愛就是愛，不須要任何其他什麼來策動之……我愛就是因我愛；我愛就是為了愛。」（Bernard, 83, 3-4）我們可能常為愛的這個面向感到困惑，卡爾巴特曾詳盡且深入地闡述，對上帝來說，這必須是祂的選擇，不可能有其他情形，祂不須要或接受外在的理由來做祂的決定。

關於我們的詩所喚起上帝對以色列的愛和她回愛祂，我們必

須注意到另外兩個重點。首先是它那熱切地感官的情趣。我們再一次被提醒不要把上主對以色列所立的約靈性化或道德化。上主和以色列，基督和教會，彼此須要，而且彼此為對方的美的每一個角度感到欣喜。有人可能，甚至會建議說，像表面的故事，當教會親近上帝時，上帝會欣喜看到教會以器皿、彩色玻璃、鑲嵌的、編織的和壁畫等其他種種的珠寶裝飾自己。第二，再一次建議聖殿作為他們熱情連合的地方；且後來因聖殿摧毀，這能被延展為那隨處可得的基督聖體的聖殿或是妥拉卷軸。

此外，以這樣的寓意來講道或教導，這首詩邀請我們面對這無法逃避的真理，也是當代基督教喜歡忽略的一些困難的真理。聖經中的上帝是十足的偶然：祂是這位因為揀選而揀選祂所揀選的；祂是這位因為祂就是祂那樣的那位；而且對祂而言，這巧合的事實，並不須要理由，而是自由。結果，祂和以色列以及教會的關係，只能以像揀選論或是預定論或是愛這樣的驚人之觀念來描述。如何運作的典型的例子就是：保羅為了教會致加拉太人的書信，以及奧古斯丁寫給個別信徒的《懺悔錄》。

就因為如此，上主對祂的百姓的揀選，會喚起百姓以其所能地藉最生動的詩意的字彙或是以他們無法言喻的方式來讚美。在此我們可以這麼說，那輕浮的「當代的敬拜讚美」是無法比得上雅歌的語言，例如說：「上主對我像一棵鳳仙花，在隱基底葡萄園中。」（1:14；AV）

和我們剛剛所使用的規則相比，大部分前現代基督徒的注釋，採取了一個稍微不同的方式：他們認為這女子是個別的信徒，而愛人所指的是基督。以我們讀貴鉤利對第14和15節所作的詮釋時為例，他和我們採取相同的作法：「上主自己，成了在

我懷中的一袋沒藥香膏，他佔據了我注意力的核心。」能像如此地佔領全人的情況，只因「人類像一面鏡子；被轉變成所跟隨著的反射。」（Gregory，94，104）在奧利根的想法中，整本聖經是交互關連的，對這女子，他馬上想到的是：「她先獻上信仰禮物作為哪達香膏，而為此她領受了聖靈的恩惠以及屬靈教導的香味。」（Origen，160）

### III

要適配於上主和以色列的愛，如果聖殿能裝飾得像伊甸，我們把伊甸本身看為在人間可想像及的最佳樂事。為了喚起和表達上主和祂的百姓在聖殿中結合的熱情的同時，雅歌作詩的想像力有十足的肉體之樂，也勾引起人間之愛，聖殿被描述的好像我們是在伊甸或在園中戀愛的男女：它是上帝對以色列之愛的喜悅的形象。

伊甸和聖殿現在都不存在了，地上樂事的救贖樂園是末世論的；那麼雅歌對愛的描繪一定也是這樣。現在人類情慾的行為和經驗很明顯地是把神性的愛變成不可靠的形象；事實上在西方，我們把它弄得有如是撒但的憎恨。此形象只有在天國才清楚，但是那種清楚度就是人間的性愛能夠並且應該近似的。

我們可以藉著閱讀雅歌的作法，使我們儘可能地去接近這清楚的地步。以這段詩文，我們能注意到兩個給予我們類比上帝和祂的百姓之間的愛的角度：愛本身即可作為它的理由本身，它帶出非常慷慨地彼此讚許。就是如此，他們變得神聖化了。

總之，首先，兩個人成為一對伴侶，都有許多不同選擇的方法。現代西方認為要對此加上規則，照理來說，有這麼久的戀愛

歷史，他們應該能夠找出一個恰當的模式：**我們真的愛對方嗎？**我們每個人都做了他／她自己的決定了嗎？我們的生活方式是不是能配合？我們準備好了嗎？然後期待通過「委身」這一關。上主和以色列不是以這種方式湊在一起的；事實上，以色列試著為約的委身找理由，說是很多是因他們在曠野犯的罪過。所以不論是像一匹種馬套上了一匹牝馬，或是父母的安排，或是任何介於兩者之間的原因，讓愛人們都信任他們能在一起的偶然性。而在那之後，當愛充滿時，伴隨著那所有的一切所帶來的歡笑，使他們在這些機遇中歡愉吧。

不管怎樣，愛與被愛的人已選擇了彼此，讓他們彼此讚美吧。讓他們大聲地說出：我喜歡你的味道，你的樣子，你的感覺，和你的聲音。記得我們前面所說的女子曬黑的詩文，讓他們因愛所帶來的影響，使他們連難看或難聞或不好聽的聲音都轉化了。如果他們有心，讓他們模仿雅歌中相愛的人以作詩詞來達到此目的。當然，最少我們還能從詩中看到一匹種馬向牝馬示愛的形象。

讓愛人們甚至發現，他們有時候不會因為說這句話而感到噁心：「你戴上我送你的項鍊看起來真美。」不要把送首飾禮物都取消了，而把錢送給窮人——雖然那些事當然都是好事。





## 思愛成病與快樂 2:1-7

### I

2:1-3 又是一段交互稱讚的詩，有可能是接續上一段的經文。但是2:3指出達到滿足的地步，在2:4-6裡又出現一次。因此我們把2:1-7看成一個單位。第一行看不出來是誰說的：是這女子自己誇讚自己嗎？或是男人把自己比美為玫瑰和百合花？2:2很清楚，是男人的聲音，2:3是女人的。

在雅歌中的發展來說，2:3中的比喻是不尋常的，他以一個我們很熟悉的、簡單的直喻做開始：這女子的愛人是樹林中一株不結果子的水果樹。但而後她延伸出去，說到她在她愛人的庇護所中，以及嚐他的果子是多麼的欣喜。讀到這裡時，很難不把它當作性滿足的隱喻，那在後面幾節裡講得更直接了。我們可以清楚地看出，雅歌的詩人不認同一般在原始或繁複的文化裡，女人不會或不應該在性中找到樂趣的觀點。

男人帶著他所愛的人進入一個地方，這地方是某種為宴會而設計的。而且—在這兒我們比較喜歡《AV》的翻譯，它和字面比較符合，而且和上下文也較為貼切—它以旗幟佈置，旗幟上的標題是「我的愛」或是「愛的房子」（地方）。過不久，她須要美味的食物來恢復，因為她「思愛成病」。相思病的想法，是不是因無法滿足或過多而生病，此為普遍的現象。在這裡他想表達的，端賴下一節的翻譯。

《NRSV》把2:6譯為「期待」，但《AV》則這麼說：「他的左手在我們頭下，他的右手將我抱住。」那似乎和希伯來譯文比較接近。如果我們按照《NRSV》，相思病是因為由於情人不在；如果按照《AV》的話，則是一個與他有情感過度的經驗而病的。

《NRSV》如此翻譯可能是要避免另一個更大的經文問題：至少這女子對詩班演說了2:5-6。那麼，當她的情人在那兒擁抱她時，這是不是說她們應該是在場？但是，在這兒我們應該記得雅歌的歌詞特色：因為這女子是在想像中對著耶路撒冷的女子述說，所以她們實際上不須要在場來聆聽她；或是2:5-6可能是在記憶中的現在時態；或者，也許是眾女子在早上起來服務這對情人。無論如何，這些可能性可被分級，我們將按照《AV》的翻譯。按擁抱的本質來看（無論是期待或是正在經歷著）一個常被引用到美所波大米亞（Mesopotamian）的相似描述，左手放在和雅歌所說的一樣地方，而以右手擁抱「在我們陰戶」。這兩者都顯示了雅歌在講到生殖器時是有所保留的，並且也建議讀者評估現場的方式。

對於2:7的兩個部分，都很難解釋。引用羚羊的確動人，但是指著他們「囑咐」（或譯為宣誓 oath）怎麼能約束呢？現代注釋書提供的解釋沒有說服力。也許《他爾根》的經文所觀察到的文字遊戲是對的：希伯來文羚羊的發音很像「萬軍之主」中的「萬軍（hosts）」以及軍兵（host）的「大能者」。此外，七十士譯本的翻譯似乎也察覺到相同的文字遊戲；他們的希臘文翻譯成「藉著場上有力氣的和能者」。也許，這種宣誓是後期以色列較常用的起誓形式，進一步的婉轉說法，就是一個人在宣誓時並不直接指著上主起誓，而是指著上主的附屬物來起誓，像是聖殿、律法書，或是，在這兒他在天上的萬軍。

女生詩班被懇求不要驚動他，是誰命令他們呢？在這有三個可能性。《AV》指出，講話的人是這女子，叫詩班不要驚動的則是她所親愛的——「讓她所親愛的自己情願」。這讀起來都很清楚：這女子希望他們性交後的擁抱提前結束。困難之處在於《AV》的「他」把從屬動詞的性別改變了，原字是以女性的用字「請」。在《NRSV》的翻譯是「直到準備好了，不要……叫醒愛」。讀了這幾行詩，至少有一位注釋者提出了這個想法，這想法相當迷人，認為愛不應該太快（Davis）；但這詩的上下文裡似乎看不出有這個特別的意思。還有，如果這實在是正確的翻譯，也很難看出他的重點是什麼。最後，一些前現代的注釋學者指出，這男人是說話者的可能性，他告誡詩班不要驚醒那女子（例如：Bernard，51，10）。用希伯來文能澄清這問題，雖有道理，但其難題是沒徵兆的就把說話者由這個人變成另一個。

## II

首先，我們必須想一下一開頭的直喻。本爾納德：「在樹林中樹木中最奇特的，主耶穌是結果子的樹，是按他的人性。」（Bernard，48，4）現在，接下來，我們可以轉過來談談這個寓意中重要的事。

我們可以說以色列對上主思愛成病嗎？猶太教的文士說可以。所以《他爾根》5:8有相似的經文：「以色列的集會說：『我懇請你，哦先知們……如果慈悲者向你顯現祂自己的話，告訴祂我思愛成病。』」為了解這點，我們必須記得以色列的先知不只是為上主向百姓說話，也是為百姓向上主說話。恰當地說，就猶太教的神學而言，猶太人被放逐和喪失聖殿時，就是愛人離去的

情況，使得以色列思愛成病。

七十士譯本的經文「我因愛而受傷」，使得基督徒不會把它想成思愛成病。但是亞歷山大的奧利根的想法較接近，藉著邱比特的箭這齣劇所學習的：當新娘「被愛的箭射中時，自己覺得受傷了」，當她「被刺穿，是被所認識的他的愛的箭所射中」，她只能「日日夜夜的渴想他……除了他之外，對其他任何……沒有愛好或慾望……」（這是出自Norris）。比較《他爾根》的末世論，雅歌呈現出較多現世的傾向，就像新郎基督已出現在教會中一樣。

仔細想想愛人相擁這一幕，以及當作上主和以色列，我們無法避開這個雅歌所擺出的每一步驟的問題：不管怎樣類比，如果她擁抱民眾的話，上主有身體嗎？作為一個不論是好或是壞的希臘宗教思想家的繼承者，我們可能馬上認為理所當然的回答是「當然沒有」。但是，舊約語言中充滿了有關上主身體的部位和身體的動作，如果我們把它們都放在一起當作「擬人論」而不加以嚴肅地看待的話，那麼舊約論及上帝的部分將所剩無幾。對基督徒們而言，道成肉身決定了其重要性：上帝是有個身體的，由馬利亞所生，在彼拉多手下受死，升天，復活坐在大能的座位上。而且，保羅教導我們的是身體（林前10~11章），或者，同理的另一說法，我們活在祂裡面，祂也活在我們裡面；這些教導都和祂以身體擁抱我們的說法相距不遠。最後這幾點當如何運用在寓意上則不是我們這本注釋書的工作。不過，作為讀者的，他們希望朝此方向努力。

### III

我們來到了導論所提到過的，那些不可避免的，又一再重複的主題之一。在詮釋這詩歌時，以前說過些什麼是十分重要的：愛是多麼有形的，雅歌用它來類比上帝和祂百姓之間的愛。談到西方的傳統時，我們還是多少受希利尼文化的影響遠比受聖經的影響多，我們對彼此的愛是否「純潔」或是「高尚」，在於我們是不是能證明我們是否能脫離肉體。雅歌可不贊同這種看法。

在我們往下讀雅歌時，我將會一再地說：千真萬確地，我們充滿性慾地擁抱，不能和軀體區分開來，這樣的連結是神聖的，因它肖似上帝自己的愛。我們的心的確是愛的座位，但是它是那些手和其他部位—包括嘴唇，作為娛樂和生殖的那對器官，以及舌頭和……。—至少對雅歌而言，那些都有心的實現性。

再進一步來看：不管這詩中之戀人指的是上帝和以色列，或是表面故事所說男女之愛，我們不否認他們有著不可救藥的浪漫愛情。現在西方人被看為是把羅曼蒂克的事放在背後；因此在現代潮流中，性愛並沒有思愛成病，沒有像表面故事中的戀人會安排一個特別能誘惑人的環境，也沒有富於言語的愛情宣佈。看那些老電影的場景，相戀之人以翻天覆地的方式準備了香檳、燭光、音樂，令我們入迷：看到過去如此，叫我們呆住了。就像過去所說的「求婚」，「沒有你我活不下去」，現在換成了「先看看我們是不是能做得得到？」如果有人膽敢寫一本愛情小說或是電影，這浪漫愛情就必須包著層層疊疊的冷嘲諷刺和模仿作品，這樣才能被容忍。

也不是說最近新式的擬人化是小事情；我們文化中的愛情

浪漫時期，乃是以拼命的最後嚐試來保持這特定的、不切實際的和歷史偶然事件的價值——這些事正像是特別的上帝，上主和祂偶然地很不切實際地揀選這特別的人民這件事一樣，以及又以之來類比男女愛事一般。信仰應該使我們看見及小心到無神論者的「酷」，且給予信仰的相戀者被准許來信任他們浪漫的衝動。



## 鴿子的聲音 2:8-17

### I

這些經文像是書架兩端的書夾，前後呼應。在2:8說到，所愛的人在山嶺中跳躍，在2:17裡又一次講到在山嶺中跳躍。這樣的安排看起來已經像是前後呼應，有始有終，但是在2:17的經文本身看不出來愛人到底是去或是來；這一連串高山旅程也可能偶然的，或者，原屬於不同的詩句，但因為它們共同的聯想，而被擺放在一起。但是2:8一連串的山嶺—動物群，正和2:17裡的動物群—山嶺排列相反，從這語句前後交叉對列法的文學看起來，未免太過於巧合了。

整體來說，包括戀人對春天的歡樂之歌，都是這女子的一首獨白。她想像他躡山越嶺來找她，以及從她父母的門牆外窺探，乞求她出來與他進入春天生長的美境：她將不再那麼害羞，像一隻鴿子從她山崖邊的隱密處，磐石的巢穴裡冒險出來。在2:16，

她想像他們在春天裡的愛情；在百合花中牧放群羊的寓意，這真的是再清楚也沒有了。最後，在2:17，看著她的愛人離開，再一次地像羚羊和小鹿般。

所描述的是單獨一次的愛，然而他們的相聚不只是這一刻。這女子放棄了2:16的隱喻，直接要求排他性的和永久互相的擁有，比較接近希伯來文用語的翻譯是：「我所愛的一是我的；以及我一是他的。」

接下來的經文也和2:15一樣，能激發人的好奇心。這段經文有時隨心所欲的、以講道式的解經法來處理，而經常是教訓道德性的。我們缺少了一些關鍵。從經文看來，似乎狐狸威脅著那女子的「葡萄園」（再說一次，這葡萄園指的是她的身體），她在這個處境下，希望某人來終止它，但誰是那狐狸呢？這威脅是什麼？她是不是要她的愛人來處理她的問題呢？有些人認為2:15不屬同一首詩，會放在這兒是因為文字的聯想。然而把這節經文分開來，只會使它更加含糊難解。

一些讀者必定和我一樣感到悲嘆，《AV》的翻譯沒有處理這隻被頌讚的唱歌鴿子。似乎是沒有辦法挽救他了。

## II

爲什麼戀人渴想對春天之美的讚美呢？它本身不是隱喻，也似乎不帶有任何性愛的雙重意思：他直截了當地談春天的經驗，愉快也乎，也許是有點誇張了。從那裡，這詩把雅歌從底層的一般性、現實結構的主題帶到表面上來：在雅歌裡，每當愛人走到戶外或想像自己在那兒時，他們就走進了伊甸，一個只充滿美麗，結實纍纍，以及充滿花香和住著許多動物，遠離猛獸爪牙

的自然界裡，在那裡連下雨天也只是經過一下，為帶來花兒。還有，是以雄鹿或羚羊來比較她的愛人，而不用獅子或種馬——這比我們這種強調男子氣慨的社會要好得太多了——那使人想起了第一個園中的自由，以及無傷害性的野獸。

在上主和以色列之間的愛情是有爭執的，就像這個年代的其他所有戀人一樣，雅歌中的其他詩文中也如此表現。然而，上主所在之處，那裡就有基督徒稱之為「天堂」的地方：加入上帝的、最後的國度，並如此就成就了伊甸園，這個美麗及和平的國度。上主的臨在：是當我們頌讀律法書時，共領聖餐或是在有主「真正臨在」的那無數的祂子民的聚會中，祂會對我們的經驗開放那在最終和最早實現的計劃；我們現在就站在「天國的門」裡，就像馬丁路德所形容的教會。我們一腳進了完美的伊甸。而且在那裡，甚至於我們現在就與主合而為一。

我們也應該注意到和雅歌其他部分不同，在本詩中，是上主主動開始祂和以色列的會遇。是祂跑向以色列，且像癡情的年輕人在門外站著，懇求她出來。我們不須要證明就能了解，這位升上去的主所說的「看哪，我站在門外叩門」其中所表現的愛（啓 3:20）。透過這段經文所帶出來的神學寓意較屬於先行的恩典的神學，而不是開頭的詩的那種神學；此與湯瑪斯·阿奎諾和約翰·加爾文所主張的完全相合。

《他爾根》有一段經文如此寫：「當……以色列（的房子）居住在埃及時，他們的抱怨傳達到天上……而且（上主）因他們族長的功績，跳過了所定的時間，他們可比作諸山；祂因他們族母的正直，跳躍了一百九十年為奴的時間，她們可比作丘陵……祂從窗戶外往裡觀看，從窗柵往裡窺探，祂看到了逾越節獻祭的



血……祂向我們施憐憫……並且到了早晨（祂）對我說：『起來吧，以色列的會眾，自古以來我所親愛的……來吧，離開埃及為奴之地。』」奧利根的寓意和奴隸歷史相似，但是由教會的觀點來看的：「這……教會首先是藉著他的聲音而認出基督。因為他最早是藉著先知來傳達他的聲音……而且這新娘，即教會……只能聽見他的聲音，直到當她親眼看見了他。」（Origen, 208）再一次從奧利根的觀點來看，是道成肉身的基督說：「起來……，我的鴿子，看呀，冬天過去……藉著從死裡起來，我平息了暴風雪，並恢復了平靜。」（Origen, 302）

最後，毫無疑問地、也是最重要的，這女子驚人的主張，約的準則是完全互相擁有，這觀念滲透瀰漫於舊約之中，「我是他們的上帝，他們將成為我的子民。」在此，這準則不是出於上帝之口，而是出於以色列的口，如她所確認的這契約。猶太教的拉比抓著這《瑞巴頌歌》擦亮了這節經文，「祂是我的上帝，我是祂的子民」（*Targum*）。以色列運用了約的準則，它在雅歌中以不同的方式重複出現；我們可以把它看為出自雅歌的所有神學寓意的核心。

和大部分的基督教的傳統一樣，本爾納德認為這女子代表教會和個別的信徒。大膽地把心理學和認識論的洞察力，使用在他們與基督的非凡的結合，他如此寫：「當她說『他為我，我為她』時，她說了什麼？我們不知道，因為我們感覺不到她所感覺到的。哦！聖潔的靈魂，『他』為你為何？你為他為何？我懇切地想知道，在你們之間，有什麼是那樣的親密和溫文地給予與回報呢？他是為你，現在輪你來為他。然而交換的是什麼呢？你是否對他就像他對你一樣呢？或是有所不同？你能告訴我們，讓我

們了解，並且告訴我們，你感覺如何……？或是，以先知的話語，這秘密唯獨屬於你？我判斷，這就是那麼一回事：這可以說是感動，而不是思維能力的範疇，所以不是用來給予知識分子的。那麼，那是爲什麼呢？不爲什麼—只爲她，那神奇地快樂……無法保持緘默又無法言喻她的感覺……她口中所說的出於她心中的豐富，但不是爲了那豐富。感動有它自己的語言。」  
(Bernard, 67, 3)

### III

如果說，在伊甸的春天裡，在戶外作愛，能夠當作上主和祂的子民的一幅圖畫，那麼人類從伊甸園被趕出，隱藏性交，我們害羞什麼？或是，當它們並不是真實的墮落行爲時，我們是以哪個理由把它們藏起來呢？在雅歌的詩裡，有一件事是清楚的：性行爲本身不是害羞的原因。在馬丁路德的創世記的詮釋裡說到，如果亞當與夏娃沒有背叛，性交可以是公開的、快樂的享受，而不須要隱藏起來。我們也可加述，它也不是邪惡的曝露狂，對此後期現代者會說，害羞事實上是過犯。

伊甸失落了，它在國度裡的復原和轉化只能在期望中出現，而且是只爲那些從前走了的聖徒們出現。甚至連以色列短暫的園子、聖殿，也沒了。因此在路德的想像中，不須害羞開放式的作愛，儼然與事實不符。然而，從性交本身到它遙遠的期盼和提示，在兩相愛之人本身之間，愛的行動，是不須怕羞的，也不應該是那麼地慎重或生硬的規定。在注釋雅歌時，在此提到罪是很適當的：我們不須要無趣地把性看爲「骯髒」。施虐或受虐狂，奴役，以及類似的偏差是有害的；它們攻擊人性。

教會所祝福的婚姻帶著性進入天國的門，在門裡，更新和轉化的伊甸來臨了，並且也恢復了它的純真無罪。至於那些在約以外的婚姻，他們是怎麼同時保持在婚姻內對性不羞慚，但在婚外則感到羞恥，這不是我們信徒應作評論的。但記得，那以聖經上帝之名所保證的婚姻中的性交的人們，可以擁抱這是純潔無罪的，由此對抗一切的壓抑與試探。

是誰開始了這浪漫的幽會？很明顯的，輪到男生了，是他的性別角色。在婚姻裡，人們對男人的先動性是不是可以類比在上主與以色列結合的先動性恩典呢？能這樣確認嗎？保羅或效法他的人就如此昭彰的這麼認為（弗 5:22-24）。如果按照雅歌和以弗所書所說的，我們必須要小心注意，哪種的先行是有問題的：先行必是恩典，為別人來出現。並且如果人們預期他們所做的任何事都要藉著愛與無動機的出現來做，則他們知道這並不是他們所做的。

最後、也是最重要的，在詮釋這一步驟時，我們必須付上最大的注意力「我所愛的屬我，我也屬他」。差不多正如我們的做愛是預嚐著恢復了的天堂樂園與純真，並且也差不多就像在教會中被祝福的，這結合是排他性的、而且永久性的。也差不多就像我們性的委身實在是具有排他性，而且是永久性的，乃是不比上帝與祂百姓之間那不可破裂的約的形象差。並且差不多就像約的意象，它實在是自由地、十足快樂的負擔。像這「聖潔的靈魂」與基督的結合，本爾納德質疑著，忠實的性結合庇護著一個秘密。這秘密只能用所愛者刻骨銘心的「情愛」語言，才能言喻。



## 奇怪的尋覓 3:1-5

### I

按照她所說的，這女子醒來找尋她的愛人，而發現床是空的。到此為止，似乎都能理解。但是，從這裡之後，她的故事變得非常的異乎尋常。她思念她的愛人，而無法自我約制地自己一個人在夜裡衝到城裡去，開始用一個希望渺茫的方式尋索著，況且無庸置疑地，不用想也知道，古代的耶路撒冷與其他沒有照明的城一樣。她不知道在哪裡可以找到他，她須要自己胡亂的搜尋街道和廣場。她遇見了一個巡邏看守的人（警察）且詢問他，但即使她描述了她的愛人，巡邏的人還是不知道他們見過他與否。儘管如此，她的回應是，不停的尋找和盲目的找下去。然後，他突然地出現了。所以她把他帶回家去，再次進到內室（請看本書1:4的注釋）。劇情是如此結束的，在早上，她怪異地指著動物群的誓言與耶路撒冷的眾女子起誓，這在前面的經文已出現過（2:7）。

注釋學者們曾憑藉著一些無望的權宜之計來合理化這些故事的過程，有的說是這女子在作夢，因為作夢沒有邏輯上的必然結果；或是說，這詩人曾一度參加過亞斯塔蒂（Astarte，閃米特人神話中，主司愛情與生育之女神）在地下世界找尋它目斯（Tammuz）的禮拜儀式；或是說，她正經歷著精神崩潰。問題在於，我們沒有經文的佐證來確認這些解釋。我們應保留這表面故事的不合理性。

## II

如果我們知道詩人所想表達的神學寓意的話，所有的事都好解釋了。這是怎麼一回事，拿古代的例子來看的話，我們可以引用《他爾根》：「但當以色列家的人看那……（上帝的臨在）已經離開了他們，他們好像被放逐在黑暗中，像黑夜一般，他們尋找……但是找不著。然後以色列的孩子彼此對說，『我們起來繞著摩西所搭的會遇的帳篷走吧！……並且（尋找）那離開了我們的神聖的（臨在）。』他們繞著城市，街道和廣場，但找不著。」等等。（*Targum*）我們不一定要採用《他爾根》的觀點來看神學性的內涵是如何用於經文故事的，但若不如此作的話，它將會更難以了解。

如果我們按照這個想法繼續思考的話，也許我們會想起那在奇怪的誓言（1:7）裡面的神學性的文字遊戲。而且——這點對注釋者而言是最肯定的一這詩人四次婉轉地說明愛人的身份，「我心所愛的」，叫我們不得不起申命記5:6，我們假設雅歌的頌誦者和傾聽者對那段經文十分熟悉：「你要全心……你的靈，愛主你的上帝。」（Davis）本爾納德的注釋實在太美了，我必須在此引用：「誰是『你靈所愛的』……？他沒有名字嗎……？」這女子沒提及她所愛人名字，是因為「這聖潔的愛是雅歌無法以文字來表達的」（Bernard，79，1）。

明顯地，我們似乎在說明，把這女子的冒險活動當作寓意，即先知們所常說以色列和上主的關係。以色列在知悉上主與她同在時才能睡得安穩。她醒來時發現他不在。她出去找尋，但沒有智慧地找。那巡邏看守的人的角色是指她所會遇的先知，但她逃

避了他們的幫助。然後突然地，上主終究是與她同在的。它正是許多舊約所設計的情節。且在主後七十年以前，如果上帝會回到以色列的話，除了聖殿之外，還有什麼地方呢？

基督教認為主的臨在確實已回到具體化的聖殿。或換句話說，藉著基督的臨在，他已成了他自己的聖殿。然而，再進一步來看，基督徒對雅歌的詮釋是教義論的解釋學，我們應該注意到，也許一個注釋者的角色不應該回答問題，還有另一處與此觀點相同（5:2-8）。

這首詩的寓意，詳述了以色列的救恩史。它的文學型式恰當，然而，它以一個特殊的方法對我們傳述救恩史：不像整本聖經以實際時間的程序來講述，這種陳列式的**模式**在聖經中總是處處可見的。因此，在此，基督教屬靈式的詮釋，無法照著它的時間順序，也就是至少把新約的救恩史當作舊約的一部分，因此舊約中把人物和事件當作新約的預表。

把以色列的救恩史的**模式**當作教會、個別基督徒生活或是國家的模式，以此當作他們自我了解以及仿效的模範，這和寓意的目的相距甚遠。當然，他們常如此做。例如，不批評它一般的合法性如何，出埃及的模式提供清教徒移居美國的「使命」，或是宗派「激進改革者」，也許至少是個警告。挪用以色列的歷史模式作為其他種族團體的自我認知，有時引到一個災難性的結論：一個很明顯的例子就是波爾·沃崔克爾（Boer Vortrekker）的神學，最早的「解放神學」，而且把它用來合理化南非種族隔離的政策。

有些教父對寓意的可能性，提出一個完全不同的回應，它本身是相當值得我們思考的。根據他們的觀點，黑夜所指的是在上

帝周圍的黑暗景象，如西乃山上所看見的。新娘（信徒或是教會）安歇在愛中，已經為未能得見上帝而甦醒。但是她渴望認識：「我在我的臥榻中找尋，去知曉他的本質為何，他從何處來，以及往哪裡去，他是什麼樣的存在。但是我找不到他。」反而，基督出現在那相同的夜晚的黑暗中，而且是以一個他自己無法預測的方式；那即是信仰（Gregory, 6, 181-82）。

### III

這寓意指出這首詩找到了以色列和上帝之間的愛的類比，正如在以色列的幻象裡，關於上主以及上主和以色列的復合。因此，在這樣的類比的例子裡，其可能性可能同時是一個警告，也是一個應許。

這警告正是一個現代性生活的類比：我們對性生活的看法，沉迷在幻象之中，同時也盲目地追逐它。非常可悲的，像慾望城市這電視連續劇，在全美國廣受歡迎，這一代的人把自己與故事裡的人物認同。然而，這唯一的影響是，這些年輕女人有著混雜著的衝動，使他們對現實生活的認識動搖，實在可惜。

對那些浮躁的在城市街道找愛的人，我們只有禱告，希望像在詩中愛人突然出現的神蹟能夠出現。並且它真的發生了：實際上，愛的確發生在最不可能發生的情況下，它似乎也出現在慾望城市最後一集中。上主不只是以不預知的情形下來到祂的聖殿，人間之愛也能如此，在不預期中發生。當然，更好的是，在開始時就不要到黑暗中流浪。可能你留在家裡或回到家裡，準備好，並等候有人來敲門。



## 她是誰？ 3:6-11

### I

在3:6-7之間，我們清楚地看到了一問一答的關係，雖然在下面一段我們將看到不妥切、不調和的地方，但我們不應該像有些注釋者一樣，把3:6當作單獨的一首詩。也不應該像《NRSV》，以它們的不恰當但足夠的理由來修改3:6，使其配合3:7。然而，3:6還是用女性性別來看較容易翻譯，「那從曠野……她是誰呢？」我們是以8:5的相同問題來確認這個翻譯，因此，性別所指的不是男性所羅門，也不是他的馬車及裝備，也不是陪同的護衛。經文不說明這從曠野上來的女子身份，我們所看見的這個描述是針對她最初奇妙的露面、她的香味十足、她豪華的住處與擁有者、以及她的護衛。因此3:6的問題是開放的，至少在開始時是如此。

3:6、7之間的不協調，其實還不是經文中唯一令人困惑的地方。是誰在問「問題」呢？是下面所提到的耶路撒冷的眾女子詩班嗎？還有，是誰去「觀看」？讀者嗎？另一個詩班嗎？然後，我們是不是應該在耶路撒冷，無論如何，從哪兒，所說的曠野是不是實際上可以看得見的呢？然後，還有這些描述護衛迎接那女子的到來，所用的字在聖經裡從未使用過。對所提到的，像寶座的新玩意兒到底是一個還是兩個，注釋家們並無共識，如果是兩個的話，那麼第二個是有點像第一個轎子嗎？或是不動的座位



(Bergant, 38-40)。在所提到過的解釋當中，對現在的注釋者，唯一最合理的：就是女子的轎子。

3:11和3:7-10的關連是無法避免的，又是一個困惑之處。耶路撒冷的眾女子詩班突然被召來觀看這轎子的主人，這個表面的故事，必然不是指歷史上的所羅門，而是與普遍的想法一樣，它是單純地指那像君王般的愛人。但是這愛人在哪裡呢？—無論他指的是誰，在乘載這女子的轎子裡，在3:6裡，在轎子裡的人是單數嗎？或是等候在耶路撒冷迎接她？然後我們聽到「所羅門」戴著一個婚禮的冠冕；這讓人更加無法肯定，因為我們無法得到證實，古代以色列是否使用這樣的東西。無論如何，我認為我們應該把這女人和男人看為新娘和新郎；但婚禮这一幕是指現在，還是其後的日子呢？

最後，還有一個較小的異常之處，但你一注意到這點之後，它將比我們目前為止所舉的問題更加地顯著。在轎中的這女子說是使用「沒藥和乳香」等香料，但是乳香不是香料，因為它要在燃燒時才發散出香味。無論如何，它通常被用在聖殿中，是在敬拜時所焚的香，這引導我們觀察到下一個重點。

詩一開始就講到從曠野上來，形狀如煙柱。這當然使我們無法曲解它，而把它視為一個純世俗的詩文，因為詩的讀者擁有文化的記憶，在曠野中確實一度曾經有煙柱出現。當然，「雲」柱—在白天裡是火柱的代表，是雲煙，正如在西乃山上主在雲和煙中出現，那是祂顯現的一個實證。在曠野的年間，「晚上」的火柱，以及「白天」的雲煙柱是上帝的神龕出現的一個形式，具體化了上帝的顯現，以及引導與伴隨著以色列的旅程。事實上，我們說在聖殿中焚香會使人想起雲煙「柱」的原來象徵。因此經

學教師提出值得我們注意的兩個要點：《瑞巴頌歌》讀雅歌的柱子為曠野的神龕，同時在讀《他爾根》，讀到這兒時，則把它當作香爐（*Targum*）。教會的教父們也把煙當作焚香的煙（如，Norris，147）。

如果我們按照這個方式來讀的話，這段經文大部分的困惑就自然地迎刃而解。那樣，也就不會有把詩分開為兩首的說法，這裡和前面所說的一樣：表面故事雖然看起來不一貫，但當我們以神學的方式來讀時，它們即成了一致。

## II

就像我們前面所說的，也許雅歌的文學型式是明顯的救恩歷史，這首詩的寓意必然也是其中的一部分；我們將直言不諱的說，這是新婦從曠野上來到耶路撒冷，來和她的愛人結合，正如以色列，她自己從曠野流浪四十年中走出來。可以肯定的是它所敘述的時間有點模糊，還有，我們回到雅歌較平常的形式，當我們聽見所羅門用從利巴嫩的木頭建材和以華麗的材質來裝飾時，就知道講的是聖殿。《他爾根》非典型地、大膽地直言其寓意，簡單地翻譯「所羅門王用利巴嫩的木材，為自己製造了一乘華轎」，可寓意為「所羅門王以從利巴嫩來的木材，為自己建造了一座聖殿」（*Targum*）。像以前一樣，我們應該注意到，我們認為聖殿是按照曠野的會幕模型所建造，直截了當地、明白地說，就是一個轎子，作為約櫃，以及如此成了另一個上帝的神龕之類的形式。

以色列的愛人以勝利的姿態把她從曠野裡帶出來，並且在耶路撒冷，在他的利巴嫩的香柏木作的聖殿一會幕中和她成婚：沒

有什麼比出埃及和聖殿的寓意更適合這首詩了。它們也是舊約中的中心神學事件，是歷史研究重建以色列的歷史，同時也應該以系統神學的方式加以詮釋。

經過曠野、出埃及，上主創造了祂的子民，且祂的身份是「我是你的主（雅威）上帝，帶領你出埃及地的那位」。無論如何，那傳說中的上帝是以色列的上帝——也是唯一真實的——是哪一位？凡是那拯救以色列出埃及、引領她經過曠野、並且走出曠野而進入應許之地的那一位即是。並且，如果出埃及事件能認明上帝的話，那麼，聖殿一旦建造了，即可認出以色列：所謂上帝的子民，就是那群以上主之名和在那榮耀的地方聚集的人。根據猶太教的神學家麥可·威司可藍迪（Michael Wyschogrod），以色列的這位上帝有其街道地址「聖殿廣場一號」。

基督教的形成是經由一個新的事件，這事件確認了同時也增加了這些身份的認同。這位傳說中的上帝是教會的上帝嗎？凡是那從墳墓地把以色列拯救出來的，以及從墳墓中走出來的彌賽亞，那一位就是了。而且，誰是基督徒呢？他們是一群集合在基督的聖體、可移動的聖殿的人。他們是從曠野上來的新婦，以洗禮的油膏抹的香味，藉由在重視儀式發展出聖餐恩賜中焚香的雲煙所圍繞，與上帝連結。

古時候，基督教把詩中的所羅門詮釋為基督。二十世紀神學家住在德國第直的如珀（Rupert of Dietz）把那在轎中所結婚的新婦看為馬利亞的子宮，同時，要記得「所羅門」的意思是「平安的人」：「床榻是什麼……如果說不是『所羅門王』使我們與上帝之間和平，則那位使人的本質與上帝的本質結合在一起的是哪一位？如果不是妳的子宮的話，這床榻是什麼？哦！所愛中的最被

愛的啊。」(Norris)。

### III

無論我們有沒有解決了這首詩的問題，一個很清楚的事實是：這女子和「所羅門」的婚禮是個重視儀式的場合。這個使他們結合的儀式，正是這神學故事的內涵，即是它要表達的重點本身。

在大部分的文化中，性的連結—除了那些商業化或野蠻的地方所獲得的性—是儀式或集會中重大的、主要的活動；甚至誘惑和通姦都有它們的儀式。我們的經文贊許這樣的結合。同理，在西方近代的一個非人性化的、主要的記號，就是有一部分的社會逐漸地缺少了這樣的禮典。在我寫這一段經文的早上，紐約時報的「風格」專欄有個主題新聞，談到使用威而剛(Viagra)的人持續增加，雖然有效但卻令男性擔心。以一個故事為例，一個女性法官告訴一位律師，除非她能「以性交」來檢察他，否則她是不會與他共事的。在他們約會以前，爲了確定他的「表現」，他吃了一個威而剛藥丸，然後她給予讚賞。這兒講的不是娼妓和嫖妓者，但這太過無人性和邪惡了。

深淵的這一邊—爲什麼性和儀式有關連呢？因爲「他創造他們，有男有女」，因爲男人和女人會走在一起，他們能扮演創造本身的角色。在舊約中，「肉體」單純的意思是創造物；因爲唯有創造者能夠創造肉體。因此，如果當一個男人和一個女人結合成爲一「(肉)體」，以前沒有這肉體，後來因他們肉體的結合，創造者作了一件新事。

我們不單單只是上帝創造的材料而已。可以肯定的是，我們

自己無法創造自己，因為我們只是受造物。但是對於創造，和其他所有的例子一樣，在這個例子裡，我們能夠做的是戲劇性的模仿—上面的分析中，事實上，所有的儀式和他們的神話都是創造的儀式和神話。當上帝藉著一個女人和一個男人的性的結合而創造了「一體」，這女人和男人藉著所根據的儀式來行時，便參與在這事件中。

所以，在西方的儀式裡，要讓新郎公開地和有禮儀地親吻新娘以及帶她走下地毯—連在地方法官的辦公室也必須如此做。不然的話，就讓這禮拜成爲一個婚禮的聖餐禮。如果在兩家之間有安排進程序的話—或是像筆者年輕時候的賽車追逐儀式—情況允許下來把這件事辦到最完美。在週年紀念時就好好的慶祝一番，並以你能負擔得起的，以最好的香檳酒來舉杯，或是以牛奶或咖啡或是其他在他們的文化中的替代品。並且（在西方）讓寡婦或鰥夫穿上一段時間的黑色衣服。



## 美麗 4:1-7

### I

這首詩開始於4:1，結束在4:7，還是停在4:8呢？這個問題沒有定論，但是，像我們在雅歌其他部分所看到的一樣，4:1和4:7看起來很像正式的分界線。但如果我們把4:8單獨分開來看的話，則

會出現一些難題，其實無論怎麼做，都是會有難題的。

這首詩表面的語句段落有一些問題。這次是用男子的聲音。他以一個直截了當的判斷開始「我的佳偶，你甚美麗」。以此宣佈了他的主題，這主題就是這女子的美麗。在 *wasf* 的風格裡，男生從女子的頭部和她的上身開始讚美起。讀到這裡，我們已對這種明喻的風格相當習慣了。也許我們須要對以下三點作一些注釋。雙生的羊，沒有一隻喪掉子的，這似乎挺離題的，那可能在暗示這女子整套完整的牙齒，上排配合下排，那時代，當人牙疼時，唯一的治療就是把它拔掉，一口完整的牙是一種難得的美。

「大衛建造收藏軍器的高臺」的說法則在其他文學中沒見過，在考古記錄中也沒有蹤跡；這也許是歌詞裡所虛構的；它用大衛的高臺的目的，只是要說明它的顯赫。對直喻本身，在有些地方，女子們仍穿戴著疊在一起的黃金項鍊和鐲子；和勇士的盾牌排列在設防的高臺比較，也是要表達它的顯赫。這女子的雙乳相稱，和她的牙齒一樣的完美。

然後，這愛人宣佈他要往「沒藥山和乳香岡」去，直等到天起涼風，日影飛去的時候回來。雅歌中所說的乳香，我們在實際的地理中找不著沒藥的山丘；它們是進口的奢侈品。因此，我們在雅歌中常說的乳香和沒藥，在嗅覺上能激發性慾，在這個例子裡，我們也許可以把這兩座山丘讀作女子性器官的象徵，以之為女子的肚皮以及女性的陰阜 (*mons veneris*)，即「愛的山丘」；一扁平的腹部只是現代女人美的理想—或者是，如果在此只是用兩個形象來說明同一個山丘的話，那麼指的是後者，女性的陰阜。

最後，愛人重複他的主題。重複，這兒講的不是性愛，而完全是在講他所愛的人，是全然美麗的。可能僅僅專注在她所愛的

人的身體之美，在此詩人能夠把雅歌沒說的做誇大，以及做大膽的隱喻，雖然還是不太明確，詩人指的是她主要的性感部位。她是完美無瑕的。

## II

這個直接講說所愛的人之獨特，在寓意上的，必然是針對上帝而說的。因此，《他爾根》把這愛人的開始的演說歸屬給 *bat qol*，這是從天上的、聽得見的上帝的聲音 (*Targum*)。

上主對以色列說，她是全然美麗的。這首詩是不是告訴我們，祂之所以愛她，是因為她的美麗嗎？好像是如此，如果是這樣的話，則出現一個令整個基督教神學的歷史苦惱的問題，而且對猶太教的上帝也類似。跟隨保羅和許多其他的經文顯示，基督徒同意，上帝愛我們，正因為我們是罪人，因為我們的行為而變成醜陋的人。在保羅「稱義」的語言中，我們之所以稱義完全是因為上帝稱我們為義：「你們被稱為義了。」翻譯上，我們可以說我們是美麗的，純粹是因為上帝對我們說：「你們是美麗的。」然而，上帝是不說謊的，只是「辯論性的」稱義之教義，呈現出上帝說我們是怎樣的人但祂卻知道我們並不是那樣的人的教導，乃是用不能成立的歪曲概念來成立。那麼，總之，上帝愛我們是因為我們自己擁有的一些美嗎？即使這美麗是祂先前已給予我們了嗎？而且這樣的理由還是與保羅的看法不符。這種兩難的問題，一邊是新教強調的粗糙預表論，另一邊則是天主教注重的。

只要下意識地把上帝為三位一體論看成小小時尚，則無法解決這個難題。如果創造者純粹是一回事的話，那麼創造者和創造

者的話則是兩回事，那麼，被上帝所造的我們自己，以及在福音書中所聽到的我們自己，兩者之間可能總是不同，在我們真的美或不美，作為一受造物，美已藉著恩言，分送給我們了，「我的佳偶，你全然美麗」但是根據三一的教義，對我們而言，上帝的話其本身就是「真神之真神……與父神同在。」對我們而言，上帝的言語是與創造者同在也是創造者本身（約1:1-2）；那麼，如果那意味著在上帝裡有複雜性，就接受囉。我們受造，所以我們存在，且是藉著上帝說我們是好的、美麗的、義的之樣子來存在。並且，如果我們看不見自己像上帝對我們說我們真的是如何的話，那是我們的錯——這個錯誤，必定將相關的稱義保留至最後，直到我們能夠看見我們自己真正是如何。

### III

人類的身體是美麗的一如果有害的懷疑聖經釋經學告訴我們，說我們這麼說是因為我們是人類，我們就可簡單回答說，那麼會作另類思想的人就是因為他們不是人類的話，那他們是什麼？而且，沒有人否認在美與性愛之間的關連。然而，令人困惑的是，這關連有時沒有同時出現。這詩詞的寓意裡，身體之美和欲望是連在一起的，這個關連的困惑本質都是三一上主稱以色列之美和祂想望她的類比。這些告訴了我們什麼呢？

美，而且特別是人類身體的美，是神秘的，不應鄙視。有些現代藝術思想運動就是在否認美的須求，或是美的可能性，根據這樣的想法，他們常常恨惡人類身體，以不同的方式呈現醜陋的身體。有太多太多的褻瀆——當然他們往往是故意的。但是它實在是個謎：美是什麼？



以馬內利·康德 (Immanuel Kant) 把美定義為，現實和理想毫不牽強地吻合在一起，即是有些事情呈現出藉他們所發掘原來已有來成為該有的樣子，並且他不須要用我們道德的努力加以改善。基督教的專有名詞就是，美即是實現了的末世，現在所輝映的乃是將來最終的全然美善。

如何應用這個詮釋是很容易了解的，我們說，美麗的銀蓮花和水晶的形成，說它們是藝術的作品似乎不適合。那是因為它不是靠勞力所生產的產品嗎？它們是，但是，他們的美不是。實際上，手工藝品須要勞力—或說應該—但事實上，那些作品的藝術家都證明了他們所製作的美是一種從他們所不知道的地方所產生出來的禮物；其實這並不意外，在浪漫時期的理論家稱之為「靈感」。當人在創造藝術時，直接的目標並非創造美，而美是作品呈現出來的巧合，在創作之前，美並不存在，我們也無最終意象，美是在我們創作的過程中或之後才被賦予。美像是另一個終末的參與：他們是隨地可出現的禮物，但同時也是為我們每日工作的一個任務。

在這些辯證裡，說明了人類的身體有其獨特之處。我不選擇或創造我的身體。它像一棵樹或是星河，是一個自然的現象。然而，我們能夠、並且也實在應該積極地關心我們身體的美麗。那麼，人類的身體是自然之美或是藝術產品？它擁有這兩者，並且那也就是為什麼模稜兩可的原因，包括了它性的吸引力的含糊關係。

對被愛者之美的冥想，純然注視所愛的人的身體，同時會使對性的吸引力暫停，或是得到更新的机会。就這樣，它應該被視為一份禮物，它是愛人對彼此，同時也是上帝的禮物。並且，身

體的美對其他人們似乎不是給掉了或是消失了，相愛的人能夠找到它—如果上帝能夠看到我們的美，我們至少也能對我們所愛的人如此做。



## 從利巴嫩 4:8

### I

和有關「小狐狸」的經文一樣，對這首詩，我們缺少一些重要的線索。的確，除了一些技術上的澄清，我們也許可以多作一點。

在雅歌裡構造較為巧妙的諸經文中，這段經文屬其中之一；  
文法上，它使用語句交錯排列法（Bergant）。把《NRSV》的翻譯重新排列並保留希伯來文的文字順序：

和我從利巴嫩，新婦，  
和我從利巴嫩，來吧！

來吧！從亞瑪拿山頂，  
從示尼珥與黑門的山頂，  
從獅子的居所，  
從豹子的山巒。

前面一段，每一句都是以地方副詞 (with) 結構作開始，造了一個以動詞 (come) 放在結尾的句子。下一段是以動詞 (come) 作開始，但不是以動詞結尾的句子，同時使用了地方副詞 (from) 的結構接下去，而不是做前導。所有的這些手法都顯示了令人欽佩的藝術技巧，然而，接下來呢？

不須要陳述這女子和說話者的合法關係，「新婦」，我們推測他是其他經文中所提的她的愛人。這顯然是一個表示愛意的、鬆散的措辭；因此在下面一節，「新婦」和「妹子」是成對，對同一個人示愛，那在以色列裡不可以把它當字面來看。「亞瑪拿」，「示尼珥」和「黑門」都是那地區裡的山，即我們現所稱的利巴嫩。

要不是因為這個重要頑強的經文，我們應該可以把這節經文當作從4:8~5:1 這首詩的第1節（如 Davis 和 Bergant 的作法），如果4:8是一個為女子來到利巴嫩的邀請的話，它會是整首長詩的一個完美的開始；它的邀請和它的意象兩者的性質會很清楚。在神話裡，利巴嫩的山都是愛的女神以斯塔 (Ishtar) 的寶座—或亞斯塔蒂 (Astarte) 或阿提米司 (Artemis) 或「以弗所的戴安娜」或……，那些紋章的獸是獅子和豹子 (Davis)。如果邀請是去利巴嫩的話，第8節會寫，「跟我到這愛的偉大寶座」；而4:12~5:1 的園子就應是位於那裡。但是六個不明確的重複字「從」，實在是太多了，期待能被拿掉—雖然《他爾根》正想這麼作。

然而，因此，由於某種原因，4:8的目的是否能當作第4:9~5:1 的介紹，還是究竟應該是前面那首詩的最後一節，或者它在這裡應該認為是一個獨立的單位，也許因為和「利巴嫩」和「新

婦」的文字關連，我們還是回到我們開始所說的，我們缺少線索。

## II

可以肯定的是，如果我們可以把這段經文和雅歌其他的部分分開的話，那麼它的神學內容即可輕易地由經文本身看出來。如果我們發現這節是先知書中的一部分，以及如果我們察覺到利巴嫩的諸山和以斯塔有關連的話，我們可以很肯定地把這節讀成是上主對祂的新婦以色列的召喚要求，要離開崇拜那充滿淫惡的、虛假的女神，並且懺悔地回來與祂在一起。還有，也許這節經文實在是先知一度警告的話，被放在這裡，是因為表面的關鍵字，「新婦」和「利巴嫩」。

無論如何，貫穿整個雅歌其他部分，包括4:8的前後經文，和利巴嫩有關連的部分都是正面的；在雅歌，利巴嫩的形象不是偶像的座椅，而是所羅門輝煌的主要來源。詮釋雅歌的詩時我們必須了解它的正典本質，不可忽略那個環境。因此我們被丟下一個難以理解的要求，就是要離開利巴嫩，我們得到一點神學的點滴：一個不加掩飾從上主而來的召喚，要以色列遠離她的處境而與祂在一起。至於，這個呼召是為什麼、以及如何、以及去哪裡，我們則缺少線索。

## III

儘管現在這首詩只有少少的神學故事，但它提供給我們一個最大的、有關愛的關鍵主題：我們是否可以對其他人說：「離開……和我在一起？」在近代西方，我們不太願意侵擾別人的

「主權」。但是如果我們肉體的愛能夠像上帝的愛的話，那麼在此我就要或我就必須這麼說，這樣的呼召必定是「人要離開他的父母」的這種呼召。而特別的那個人對我的呼召，也必須是爲此之故。

也許我們還希望能從這段經文拾獲比上述更多一點的信息，因爲這節經文從多方面看來還是令人困惑的。但在目前的意識形態上下文，至少在這第三部份的注釋下，我們收獲不淺。這一課題是，要學習從虔敬的文化中得自由：事實上，太過於敬重人們的自主權，所產生的結果將是不負責任或甚至恨意。如果我沒有愛到讓我去召喚我所愛的人，要他和我在一起的話，我的愛只是一個謊言，因爲那是不可避免的。

還有，虛構的愛造成後現代墮落的現象。在所有的時代和地點，惡棍 (cads；一個古老早已不用的字) 虛假地說「我愛你」，以及父母老是警告孩子們不要太相信這樣的宣言，但只有在後現代裡這句話只是一個初步印象完全無誠意的說詞。一個福音的大恩惠就是我們不單單只能對上帝，同時也能對我們所愛的人這麼說「我愛你」，而且是真心的，不必感到尷尬。那也就是，福音的恩惠使我們能夠對別人說，「來和我在一起，從……」



## 園子 4:9~5:1

### I

這段經文是一首詩，或是兩首，4:9-11 和4:12~5:1？因為沒有辦法確定，我們決定把這些經文放在一起；如果這不是詩人的計劃的話，也沒什麼害處。在4:9-15裡愛人說話，4:16 女人，在5:1的前半，又換成男人，在後段，詩人似乎是以她自己的聲音陳述愛人。

聖經的各個版本對頭幾行提供了不同的翻譯，雖然都有些許的不同，但是都提供了一般性的看法，是什麼讓愛人對他所愛的人如此傾心。因此也就須要一些解釋，因為詩句可能由任何西方浪漫主義時期的詩人所寫—就此而言，它可能出現在 Hallmark 的卡片（美國全國連鎖的卡片禮品專賣店）。「妹子—新婦」在以色列不可能是指兄妹聯婚，這語詞來源可能是埃及皇室遠親後裔的習俗；在這裡單純的表達一種感情最親密的可能性關係的愛意。4:11 前兩小段似乎是說到他們親吻的狀態。「利巴嫩的香氣」再一次講到古代昂貴用來做香水的香柏木。

這首詩（4:12~5:1）是一個男女輪流對話的隱喻之延伸。在「妹子—新婦」中加省略符號，在一個長期乾旱威脅之下以及長年不安的巴勒斯坦，這喚起一個愛人主要的慾望的對象，「關鎖的果園，禁閉的井，封閉的泉源」。我們可能不應該放太多注意力在「封閉的」這詞上，我們推測它之所以重複多次，是要強調

這女子是多麼的純潔或是從沒接受他人的愛；所有的這些都是要說明這園子實在是一個值得嚮往的產業，因為它是安全的。注釋家提出這些翻譯的文字不清楚——甚至非常不清楚——在《NRSV》用「泉源」，在《AV》用「植物」（看起來稍微比較有道理，但還是推測的）。對筆者而言，最合理的是「大樹枝」；這女子的整個身體是果園（Davis）。

果園完全是想像的：在詩中講到許多的東西，其中只有石榴樹生長在巴勒斯坦，其他的都是進口的奢侈品。實際上，在世界上沒有任何一個地方能夠把這些樹都栽種在一起；這園子不只是想像的，同時也是夢幻的。我們同時也假定，春天裡，從遙遠的利巴嫩的山上帶來流水也是個幻想。除了石榴樹之外，沒有一種果子是可食用的；我們又再一次看到雅歌對香味和香料很著迷。所有的這些和使用在對愛人的讚美的相對的隱喻，都是爲了要指出：這女人是獨特的、罕見的、性感的不得了、令人無限的著迷。

這女子也因為前面提到令人著迷的比喻，而獲得相同的象徵，並且祈求風把香味帶給她的愛人，引誘他進入她的牆內。這裡的隱喻十分顯而易見：他去吃她最精選的果子。他就立刻回應。無論如何，很明顯地，他提議以蜂蜜、牛奶和酒來慶祝，這裡所列舉的沒有一樣是以色列當地所出產的水果。相反的，它們都是「流奶與蜜之地」的祝福的範例；突然間，這女子的隱喻不再是這土地的花園，而是應許地本身。這開啓了我們以下思考。

## II

像其他雅歌的詩文一樣，不規則的信號屢屢捕抓了我們：

在列舉異國事物的清單中有一樣地方水果，即石榴樹；事實上這園子主要是單純地在描述石榴樹園。聖殿亦可以用同一方式來描述：在招呼她的來到，最突出的特色是以兩百個銅製的石榴樹所造的格子，以及這整個聖殿圍住的、裝飾得像一個園子（Davis）。

我們這首詩的寓意裡，園子是應許之地，湧流著上主的祝福。園子即是聖殿，在那裡以色列迎接上主。就是如此，這園子是以色列她本身，是上主的「妹子—新婦」，對祂開放她自己。以色列和這土地和聖殿是一實際存在的事物，受上主的揀選來接受祂進入這世界。

《他爾根》敘述以色列的邀請，以及這園子的樂趣：「在北邊是展示麵包的桌子，在南邊是油燈……在祭壇上，祭司……點燃香料的香裊裊上升。並且以色列的會眾說，『讓我的上帝，我所愛的，來進入祂的殿，並歡喜地接受祂百姓的奉獻。』」它並敘述上主的回應：「這聖者，祂是有福的，祂對祂的子民說……，『我來到我的殿，就是你們為我所建造的，我的妹子，以色列的會眾……我已使我的**神龕**（帳幕）居住在你們中間。』」（*Targum*）

也許我們要再一次重申雅歌神學故事的一個主要的觀察：在它裡面，在上主和以色列之間的愛是**肉體的愛**，慾望。如果我們要在**神性的愛**和**肉體的愛**之間做區別的話，在雅歌中，上主和祂百姓之間的愛是**肉體的愛**—就像其他許多經卷所表明的一樣，那意思當然不是說他不是**神性的愛**。

比起合理地解釋文字表面的故事，在這神學故事裡，也許我們對這愛人對他所愛的人的言語可能擠榨得過於用力了點。當



上主來到以色列，並且以色列接受他，她是他的**新婦**：這在我們的經卷裡說，這兩個人是「一個肉體」，那是同一回事。無論如何，沒有無以色列的上主，也沒有無她的上主的以色列。

還有，她是他的**妹子**：在他們在一起的歷史的自由選擇的過程，有一親密性，是先行的，那是本體論的。上帝選擇以色列不是因為祂選擇那配得她，而是，當上帝選擇時，這選擇建構了這被選者的存在：以色列出生為上主所鍾愛的，而且除了那以外，她就什麼也不是。根據尼撒的貴鉤利，藉著祂的呼召，信徒成了上主的新婦，並因著她的順服，而成了祂的妹子。（Gregory, 9, 173）。

奧古斯丁說到了「整全的基督」（*totus Christus*）是指基督和他的教會一起，在完婚圓房裡，他們在一起將享受上帝。而且，在歷代傳統裡，當然教會是基督的「新婦」。在第五世紀的一個修道士，安克拉的尼流司（Nilus of Ancyra），曾寫了在我們詩文中的新婦，對他來說，那是教會：「從保羅……她已經學習與上主合而為一，她與他是一個身體……因為……上主，當他變成人類，使她的身體成了他的。」（Norris）基督與教會是一體；因此，當這婚姻揭幕時，教會將進入三位一體神的生命裡。

因此，比起雅歌的其他詩文，這首詩更能吸引東方教父對上帝百姓成全的描述有如「神化」（*deification*），即他們的存在被帶進入他自己生命的存在中，進入在父與子之間，在聖靈中的愛。而且也有個美好的教義要點。就是說，從來就沒有一個上帝所不愛的以色列，也就是說，從來就沒有一道成肉身的子不是人性的耶穌。在古典的基督論的語言裡，基督人性的本質是**非位格的**（*anhypostatic*）和**位格的**（*enhypostatic*），也就是說，基督的人性

本身是沒有身份的，只有祂與子的合一裡的身份：這樣的身份是其門徒能指出和說「那是耶穌」，乃是只要與子的道成肉身分開就不存在的。

### III

園子這首詩和其他的詩比較起來，更是相愛之人對著彼此求愛（woo）的詩—當然，現在很少人了解這個老的用字，它本身相當重要，在現今我們找不到一個能和這個字相對的。戀人之間在他們採取行動來滿足他們的欲望之前，以文字和渴望的姿態來浸澤對方。愛人一點兒都不會疑惑他要什麼，以及女子召喚同樣的風，來把她的魅力帶到他面前。他們不須一直在猜測另一半的想法如何，我所愛的另一半是不是也想要，也有興趣；每一位都必須贏得對方的愛。藉著對上帝和祂的百姓的類似用法，確認了這樣的求愛。

若以行動優先的話，那就僅僅是性慾，後來才有言語和姿態，如果有的話。但是若以言語和姿態優先的話，那就是愛—包括「前戲」，如果喜歡的話也可以如此稱之—隨後才加上愛的行動。求愛步驟有所不同，而且在不同的文化裡其順序也不同。儘管我們周圍有相當多的「多元文化」意識形態，除非在貶低的文化裡—無論前後次序如何，怎麼示愛，我們必須告知她或是他，他是我所渴望的一方。這園子必須從外面呼喚，而園子則要呼風來傳達回應。

這告訴了我們，以言語和姿態來示愛，它具有決定性，恰當地表露欲望。我的愛不是我諸多欲望目標中的其中之一而已：她或他是一個令人驚喜的園子，這並非要次序組合—在一塊地上無

法一起培植出那些所描述的這些香味和香科，而且也無法從許多園中選一個來摘取，因為沒有其他園子可比這一個，只有像禮物一樣地接受，它超越我們的期待，其接近的類比像以色列的土地或是耶路撒冷的聖殿。就像一首我們所唱的古老的露營歌曲「我真相信／天上的上帝／創造了你／讓我去愛」。充滿信任感的愛人應該像那一樣，一點都不覺得難堪地自由地說出狂野的話語。



## 又一次，奇怪的尋覓 5:2-8

### I

這首詩和3:1-8是一對；也許詩人以相同的奇想寫了這兩個實驗性的作品，或者，也許是兩個詩人從事了一個相似的任務。從某種角度，這首詩也和接下來的幾節經文相連；在5:9的問題是由5:8所引起的。不過，我們要把這些經文分開處理，我們會在5:9-16的詮釋裡說明原因。

又一次，這女子告訴了我們這個發生在晚上的事件，她受她的激情所牽引，又一次貌似有理地開始，以及又一次變得荒誕。這次，我們還是不要武斷地合理化這個故事。

這女子上床了，這次雖然睡著了，但是淺得很容易被吵醒。愛人在她的門外出現了，並且以愛的修飾詞，以及以外面露水很大，他須要住處的請求，乞求讓他進來—儘管有些注釋者在他的

話中找到深奧的性的義意。5:3 是否是女子對他的回應，或是一個當她下定決心該怎麼做時的獨白，這點並不清楚；無論如何，我們知道那個晚上他脫了衣裳，並洗乾淨了。這愛人用手伸進門門裡要打開門，他的強求觸發了她的欲望；因此當她趕去開門時她的手滴下了雅歌中常見的香味，雖然我們看不出來這些是從哪裡來的。她延遲了太久，他走了。像成對的詩，到目前為止，勉強還可理解。

但是，就和另一首詩一樣，貌似可信的故事失敗了。她毫無準備地趕去尋找他，雖然不知道去哪找，且確實也沒找到他。就像故事所講的，她似乎是裸奔出去；但後來講到她至少有件面紗（NRSV：「披肩」）被奪走了。她又一次遇見了巡邏的；這次，他們推測這女子這麼晚還在外面八成沒幹好事，就打了她，奪走了面紗。巡邏的在這一幕裡消失了，她對不知從哪裡跑出來的耶路撒冷的眾女子們喊叫，要她們幫忙尋找。這次愛人沒有出現，至少故事表面看來好像如此。像我們所推想的，最後的結局仍然是開放的，5:9 開始了另一首新的詩。

## II

和 3:1-8 一樣，當我們以神學性的方式來讀時，很快就看出意義了。以色列睡了，並且上主離開了。她不是完全麻木不仁的，當上主召喚她時，她醒了；這一段也教人不能不想起這段經文，「看啊！我站在門外叩門。」但是直到由叩門轉成真正入侵，她才遲遲轉回向上主；然後她才動了心——在 5:4 後半段的用詞，看出來是引用自耶利米書的，在那裡它喚起了上主對以色列的極度痛苦（Davis）。但是太遲了，祂已經走了。隨之而來的相思病掩

蓋了她的精明。她遇見了先知們，先知們的角色是巡夜者，在這時刻，他們只有審判而沒有安撫。在這女子告白她因愛而昏厥之後，這故事的結局仍然是開放的。我們再一次看見，這先知們有時宣告的，以色列歷史的模式，這和它類似的詩不同，但卻是一樣的真實。

以色列真能為上主而思愛成病嗎？對這段經文，《他爾根》引用了2:1-7的注釋，假定她真的能夠為上主的離去而思愛成病。然後，問題是，上主會回來治癒她嗎？

但是為上主思愛成病能**解決**問題，並導致像這首詩中以色列那樣的行為嗎？歷史的明證（以色列的、教會的、以及列國的歷史）那是相當有可能的，而且是經常如此。無疑的，就某個程度而言，所有的宗教都是為一位神思愛成病；但在聖經的觀點裡，人類的宗教現象常是那麼深切地令人懷疑，就像在這裡所說的，一個赤裸裸的妓女在深夜的城市裡。教父們對「新婦」為何不見她的愛人，人類瞎跑而找不到上帝一點兒也不以為驚奇（例如，Gregory, 12, 357）？那些對宗教的曖昧性的觀點，持開放態度者，可能都是受到卡爾巴特的《羅馬書釋譯》，或是潘霍華的《獄中書簡》所指導。本爾納德的寓意是精確和深奧的，講到新婦，亦即教會和基督徒會因思愛成病而出毛病：目睹基督要來的啓示，但是「在這時刻以前，警告那不留心的，她來回跑好像被愛灌醉一般，用她的眼找尋那現在還無法靠眼睛獲見，而只能藉著信心才能」（Bernard, 76, 2）。

基督徒屬靈的詮釋能夠單純地說出這個寓意，然後填上結尾。作一個結尾，我們應該不只引用基督的來臨—透過較狹義的所謂的寓意解經法—也要確認和保證，基督的來臨帶來了最終國

度的應許，那即是終末論式的屬靈的詮釋，一般正統地來說是叫作「神祕的解釋的」。後面的這個模式使我們不能夠說基督的來臨就終結了上帝在歷史中猶太教的角色。因為在基督第一次的來臨和末了，它安置了一段時刻，在其中猶太教和教會每個都須要。當然，再進一步的思索的話就超過了我們這注釋書的範圍了。

這段寓意和與它成對的3:1-8的經文，兩者都可以用世俗化因應另種基督教的講法來解釋。事實上，我們的寓意並非述說以色列的救恩歷史，而是把重複出現的**模式**陳列出來。像南非的波爾人（the Boers）或是拉丁美洲的壓迫團體，有時教會，事實上有時候是人民或是國家，在他們的自我認知上，直接地應用這樣的模式——我們選用這個例子能說明這種應用上的深度曖昧不明。在前面所注釋的經文裡，可見到更多與此相同的經文。

在此，藉著回應這外顯的經文，我們必須引用貴鈞利所提供一個非常棒的寓意，它完全是違反常情的：「讓我們仔細觀看新婦（信徒的靈）如何服從洛格斯（Logos，道），她如何為新郎開路……也許如此，真理，會居住在她的靈裡……『她』脫去她身上的衣服，那衣服是在她自己犯罪後為自己穿上的，並且洗淨她骯髒的腳，也就是在她在離開伊甸園後在塵世中打滾的。」（Gregory，11，327）

### III

如果當人無知地找尋上帝，這樣的欲望會引致災難的話，那麼當我們無知地尋找人間之愛時，必然也會如此。無疑地，在此，再多的注釋都是多餘的。並且，如果除了基督的恩典之外，

以色列宗教上變幻無常的結果都是不確定的，同樣的，除了基督的恩典，真正會在我們跌倒時仍尋找我們的愛人的恩惠之外，世界上可悲的任意的尋找「成就感」，「親密」之類的事的結果，都註定會失敗。

無論準備好了沒有，當他或她叩門的時候，我們必須迎接我們的愛。就以此為由，我們不該任意地追求愛。



## 他的身體 5:9-16

### I

在5:9裡，詩班的問題明確地回應了這女子在5:8的懇求。因此，這首詩和前面那首應該是相屬在一起。然後，6:1-3以一個詩班的正式的、相似的問題作開頭，作成了一組三首的詩。但這些詩本身彼此有著它們自己非常不同的特點。依照本注釋者的判斷，他們一定被當作是分開的詩來頌讀。無論是詩人本身或是編輯者他們是不是有此計劃，我們現在不清楚它們是否是一組詩。

耶路撒冷的眾女子十分合理地問及這女子，顯然是以一種敵意的口氣 (Davis)，你的愛人有什麼特別之處，讓你如此地為他神魂顛倒？她以 *wasf* 回答，一種以細述他身體的方式，像雅歌中他對她所敘述的方法。她以一般性的方式開始讚美她所愛之人的活力：他是熱情的、紅潤的。接下來的是我們所熟悉的、類似的描

寫一讀者會直接地聯想到1:5-6的注釋。相似的地方，不只是他們慣常地坦率——然而有一個注釋者竟能把「他的身體如同雕刻的象牙」講成了諷刺語「他的陰莖如同大象的長牙」，那是基於象牙是來自大象的長牙，而那在雅歌某些地方必定提及這項東西，那對一對情人在享受魚水之歡時是多麼的必要（Longman）。

無論如何，把這些意象放在一塊兒，似乎不太像要喚起一個活生的人的直喻，就像字面上所描寫的，由不同材料所合成的塑像，在古代世界裡，這個形態很平常。在巴森農神殿裡，腓狄亞斯（Phidias）著名的女神雅典娜的雕像，也就是伯提沙撒在夢中所見到的雕像（但2:31-35）。這個詩人的心裡確實有一個塑像存在，藉著這個形象的腿不是在腳上，而是在「托座」或是「底盤」上。那麼，這雕像則是一直喻。這女子為我們所描寫的是——一個美妙的裸體男子的雕像，她所愛之人軀體，極緻美妙的形象——我們可以猜測在以色列中有這樣的藝術品。也許我們可以想像，這女子指著米開朗基羅的大衛並大膽地說「我的愛人就像那樣」。

接下來，我們要如何翻譯5:16中的 *hikkô* 呢？《NRSV》作「說」。詞典先是稱之「上顎」（有些注釋者建議為深深的親吻），然後延伸其用法為「口」（和合本、AV的翻譯），以及之後將「說話的器官」，猶豫地解釋為「說」。我們可以在《他爾根》的「他上顎的話語」中看到這樣的延伸。假設將《NRSV》所譯的用字，延伸到極點來看，在此，因為詩中提到的是身體部分，又加上所提到上半身的部分，那會破壞了肢體由上而下煞費苦心按順序的安排。然而，如果我們照著《NRSV》來讀的話，這一行則有雅緻的意思。5:15b總結了他「外型」的讚美；而且，後



面在 5:16a 「他的言語最為甘甜（和合本：他的口極其甘甜）」，介紹著全然不同種的可取之處。這兩種的甘甜在一起使他成為「全然可愛」的愛人和「朋友」。

我們採用《NRSV》。愛人是完美的，不僅是因為外型的俊美，同時也因為他是朋友，他的話使他的聆聽者著迷。我們可以說他身體和靈魂都甜美。

## II

七十士譯本把 *hikkô* 簡單地譯成「口」；因此教父們沒有機會在基督的話語之甘甜上加以註解。不然的話他們肯定會在整個神學系統上大大地發揮。他們都是較為狂熱的寓意解經者。亦即以比較狹隘的以及特定的基督論的意義—男子的身體的類比。對他們大部分而言，這男子是道成肉身的人子；貴鉤利如此說：「對美的所有比喻都不指向那未見的以及不可理解的上帝事物，而是指向救恩史中所啓示的，當他（道即上帝）在世界裡被見得……以及被放在人類的本質上之時。」（Gregory, 13, 384）當然，然後他們會使這男子身子的組合成為那樣的人類面向上的細節性寓意。所以，就從諸多的例子中拿一個來當樣本，二十世紀奧同的荷諾流斯（Honorius of Autun）說：「『他的肚子是象牙』是說他人性的脆弱是以貞潔的微光而閃亮，並可豁免所有的罪。」（Norris）

上主在以色列的眼中和耳朵裡是甜美的。對祂，她無法看夠了或是聽夠了。在大部分的經文裡，聆聽佔主要地位：主的道（Word）以妥拉和先知以及歷史的故事來到以色列；並且它和道成肉身的道是同一個道（約 1:1）。事實上從前沒有人能夠得見上帝

又能存活，而以色列卻不能逃避而不聽從祂，教會也是如此。

但摩西至少看見了上帝的背影而存活了，只要他自己暫時變成神性化。還有當然在加利利和猶太的人看見了耶穌，照約翰所說的，至少他們當中的一些人看見了這榮耀本身（約1:14）。耶穌最後能夠說「人看見了我，就是看見了父」（約14:9）；並且凡做這事的人不會死，實際上，反過來說，他們「將永不會死」。正如基督在十字架上，那隱藏的上主成了人形向世界裸現了；教會指著他並說「我的愛人就像那樣」。

此外，教會，或是大部分的教會一較具包容性觀念的整個東方和西方團體一儘管都有偶像崇拜的危險，不只是想在以讀經和講道來聽見基督的話語，同時思忖他的一生的形象，**聖像**。也許一點也不為過地看見東方教會傳統裡聖像學產生了美麗的形象，可見的神秘懾住世人，而只有新婦知曉其真正的美麗。餅與杯不是上主的聖像，而是上主本身，但它們也不只是供人拿來吃和喝，而是在那之前也要瞻仰之。我們是靠著他口中所有的話語而活，**同時也是藉著觀看所有的異象而預見上帝的影像**（*visio Dei*）。

### III

這女子以對他身體的傾慕和對他話語的垂懸，來作為以色列和教會對上主的委身類比。兩者因此而被聖化了，我們將會在另一首詩中看到—他也是對她傾慕有加。

在類比中我們抓不住相愛之人之間相互的敬愛傾慕—然而在下意識裡—他們對上帝的愛慕，隨著時間的推移，它看起來必定好像荒謬。因此，在後現代裡，人們嘲笑西方現代的方式，把所

愛的女子放「在臺座上」來歌頌；以前「先進的」女人故意地把她們自己打扮得沒有吸引力，以避免別人以她們當作美麗的對象來崇拜。而事實上，人的彼此崇敬若沒被神人之愛的類比來聖化時，則這種崇敬最後若不是變成偶像崇拜就是變成膨風的修辭。

一方面不知只是把受造者比作神而真把受造物當作神，那就成了偶像崇拜；人心不是不知道。另一方面，不知只是把受造者比作神而以爲受造物完全與神無關，那我們這種不屬靈的愛便把存在者變成沒有存在根基，早晚會發現無根了。則我們會與後現代藝術或文學一樣，因受造物的空無而恨惡受造物，或者用越變越虛空的修辭去讚美它們而弄成更絕望。

本段落的草稿是啓發性地寫於西方情人節（St. Valentine's Day）。這個巧合給我們十足的機會去讚美一個基督教偉大聖徒的節日，它沒有任何的空談。去吧！去送花吧！



## 又是園子 6:1-3

### I

一連三次，由詩班所提出的一個類似的問題來起頭，對這個明顯的架構，請看前面那兩首詩的注釋。這次他們問及這女子的愛人去哪兒，他們也可以「找尋他」。如果想久一點，這問題變得更難以了解：好像這女子沒有辦法找到她的愛人，又同時知

道他在哪裡。還有，耶路撒冷的女子是不是誠心誠意的願意幫她找著他？或是她們自己提議要找到這個完美的鑽石，而和這女子競爭他？這兩種可能性都曾被注釋者提出。或者說，這是個冷嘲挖苦的問題？「你根本都不知道他在哪兒！你須要幫忙。」  
(Bergent)

至少在前面的那首詩中，我們可以看得相當清楚，雅歌的詩裡表現出耶路撒冷的女子們的敵意(1:5-6)。由這女子最後應答的部分，可以支持這不太仁慈寬容的詮釋，它幾乎是複製2:16的意思，愛情是具有排他性的，以及具有永遠的相互佔有性，但是，這兒的確在防禦邊緣，「我知道他在哪兒，」或是具有一個警告性的語調，「他是我的。」

在愛人所去的地方，就是與她做愛的地方；我們很難看出這詩人或是編輯者是不是企圖把這三首詩連結起來。但是至少在這首詩中，這些詩的關係建立了一個想法，以花園作為她的身體的隱喻。那麼為什麼她須要尋索他呢？也許歷史批判的觀點是正確的，6:2-3 整個是原始的詩，並且6:1 可能是個粗糙的編輯上的連接。不讀第1節而只讀2、3節的話，則可以消除這個問題；但是，當然，我們若只看6:2-3 而丟掉6:1 的話，我們現在所讀的就不可以算是正典本身了。

無論如何，這些拼圖，這首詩的核心和我們在2:16的主題，在此是第二次的出現；讀者應該回去看那段經文的注釋。它是一個排他的以及永久的相互擁有的準則；再一次把它翻譯的和希伯來的措詞較為類似則是，「我，我愛人的。我所愛的，我的」。並且我們在這兒至少看到了部分防衛性的主張。「他在百合花中牧放群羊」，這隱喻的確是夠清楚了。

## II

因此，我們說這首詩的寓意不難理解。因為這在雅歌第二次出現，以色列以上主最初給她的應許，在她自己的口中：「上主是我的神，而我是祂的子民。」然而，這一次有其他的威脅介入。我們可以想像當時那些異邦嘲笑他們的災難的；「現在你的上帝在哪裡？」或者，也許他們認為他們可以**取代**以色列來成爲上主的鍾愛—就像在歷史中，一些恨惡猶太人的外邦人教會所認爲的。我們反對這些觀點，在此以色列保持了自己是被揀選的族類的身份。

教會應該把這樣的宣告放在心上。因爲古典神學自由派之死，與舊約對立，一些基督徒已經公開地嘲笑這個老舊的以色列的特權。但什麼叫「實現論神學或是取代論神學（supersessionism）」，雖然長久以來這是大多數人的觀點，但是教會從未公開地把它納入正式的教義之列。取代論者的觀點是以基督的來臨，教會完全地取代「按肉體而言的以色列」而作爲上主所愛的伙伴，未受洗的猶太人在上帝的歷史中，不再擁有任何特別的角色。現在取代論主義神學普遍而且惡名昭彰，在二次世界大戰中，納粹大屠殺猶太人以及種種其他類似的事件後，這個字變成輕蔑的詞語。而且，事實上，如果我們按照保羅，在羅馬書 9~11 章痛苦的反省裡，可以看出取代論主義必然是錯誤的。可以肯定的是，我們對這問題並無可以共同接受的答案，然而，基督教的上帝**不贊成**取代論嗎？如果教會是新以色列的話，她怎麼不能取代以色列來接續成爲後裔呢？雅歌的注釋不是提供這個答案的地方，但是講道者或教師們贊成這個寓意的話，應該好好研

究一下這個問題。

又到了我們再一次重複的時候了，這首詩以及雅歌的重要的寓意主張是：上主和以色列，基督和教會，彼此有著密切的關係。無論如何，如果上主沒有從埃及地召以色列，或是使耶穌從死裡復活的話，現在他們兩者都不會存在。所以貴鉤利以及我，要再最後一次重申，因為他的注釋在此止住：「一淨化的靈裡，除了上帝以外，別無他求。」（Gregory, 15, 439）無論如何，事實上，他們兩者都不存在。這個連結是性愛：彼此渴望著對方，彼此互相須要。如果上主要牧養祂的羊群，祂要在百合花中牧養，亦在祂的百姓中牧養，還有，如果猶太教或是教會要繼續存在，都是唯獨依賴上主接納他們進入他們的牧場。

另外一個現象，就是在現代西方教會對公眾表達自己時，過於屈從其文化，但是雅歌這種強烈的排他性的寓意，將使我們無法遁逃：聖經中的上帝是獨特的、是嫉妒的、而且是對兩者都堅持。作為以色列和教會本身，他們早上和晚上都說，「我屬我的良人，我的良人也屬我。」不是所有宣稱自己有真神的都是真實的；他們必須自己和以色列和教會連結。相互地，唯有認知和接受上主對他們獨特的所有權，能做到這個程度時，以色列和教會才能存在。當教會和夏威夷祈求水神一樣的祈求上主時（這個例子是本書詮釋者自己的例子）它一點都不是真的在祈求上主，事實上它也許不能再被稱之為教會。

《他爾根》有它自己的權威，它稱詩班為先知，質問「以色列會眾」：「上主對你的所作所為比對列國的是更公平處理，祂的住所（*Shekinah*）會因什麼罪而遠離你呢？」他們回答：「背叛和背離的罪。」（*Targum*）

## III

如果在上主和以色列之間的愛，是愛的真正的模式的話，那所有的真愛都是排他的：「我的良人屬我，我也屬他。」所有的愛的真誓言都決定：「至死不渝。」如果我能夠的話，我一生都要獻出來，而真的愛就是奉獻。約拿單·愛德華（Jonathan Edwards 也許可以說是大覺醒運動時的倔強神學家）似乎更向前推進一步：他的最後一段話這樣說，「給我親愛的妻子最仁慈的愛，並告訴她那無與倫比的連結，我們之間的存在是如此的自然而自然，我相信那是屬靈的，而且它將永遠常存。」

其實男女雜交的人並不愛任何人。一些通姦者的例子則較複雜的、並且匪夷所思。那些有家室又玩弄女性的有妻之夫，說他們愛他們妻子，而那一夜之情甚或婚外情並不影響婚姻之愛。同樣地，有時有夫之妻也以犯姦淫來懲罰她們的丈夫，而不是出於對其情夫異常的性慾。也許，那兩者都是把他們的愛從肉體裡分了開來，這點我們已略為提及了幾次。

諾斯底學派的誘惑就是把人和他的身體分開來談，特別傷害了我們的性生活，在人類歷史中是常有的，且一點也不意外。然而上帝在人的性愛中，使人與其身體合而為一。大多數人所贊同的基督教神學裡，在現代後期世俗的想法裡，人之所以為人，是因為他存在於群體中，與他人相處，而不是自己獨處；性愛的區別，是上帝面對我們，而與它者有別的一種方式，人不該逃避之。與此觀點相關的、最好的分析者是卡爾巴特的創造論的教義。作為一個有軀體的實存，表示了它是可為心與另一人所用，而且是易受傷的；講白一點，去開放伸展兩個身體至糾纏，乃是

把人一生中開放的可能性推至極限。每一個異邦的宗教，為要鼓勵人從身體中分離開來，若不是藉著貶抑性愛，將性交視為墮落的行為，就是有時讚美亂交，視為好事。

但這排他性的愛是多麼地令人釋放呀！



## 一個令人敬而可畏的女子 6:4-9

### I

有些注釋者把第10節和4-9節當做同一首詩，在第4節和第10節裡重複了「威武如展開旌旗軍隊」，它就有如書架的兩端，像我們在其他詩中察覺到的一樣。但是，除了重複的句子和它的主旨之外，第10節和4-9節的相關性甚小。因此，我把第10節看為分開的短詩或斷簡殘篇來處理，也許編輯者也因為其措辭而把它放在這裡。

又一次，愛人在此對他所愛的人多加形容，對現代人而言，那好像是有點奇怪：以大城市來和她的美麗作比較。得撒是在所羅門帝國分裂後北國的第一個首都，但對其他的我們所知甚少。它在此與耶路撒冷相對。這相當有趣，因為雅歌肯定是在得撒失去它顯著的地位之後所寫成的。或者，也許這首詩是早些時候，當得撒地位還重要時所寫成的，更引人注目的是，耶路撒冷和王國分裂後的首都同時被稱為美麗。



事實上，我們可以說城市是美麗的；耶路撒冷的過去和現在是美的，我們推測得撒過去也是如此。在此，城市之美必美在輝煌而不是角落和裂縫，而城市之美必然喚起了下一個比較，因為下面的經文是以有紀律、展開旌旗的軍隊相比較—這裡將按照我的原則，並且在6:4b的翻譯要照《NRSV》，即便那還有爭議。在第5節裡，我們聽到愛人幾乎無法直視她，也許是因為它的穿透力或是因為慾望所驅使。以一個字來總結6:4-5a，我們可以說這女人在她愛人的眼中是**敬而可畏的**。

6:5b-7是一個短的 *wasf*，這和其他相似的詩文相比，是相當馬虎的(4:1-7)；類似的例子，讀者應該回去前面我所作的注釋。在這首詩裡，一般而言這男子似乎比其他幾首稍微不那麼火熱，我們不知道詩人是不是故意如此做，或是詩人較不賣力或是天份較低。

這段經文的最後一部分，突然以女子和身份不名的妻妾們相比較。這文章的風格的確很不連貫，幾乎是教人把8-9節當作一首分開的詩來處理；但衡量後，把4-9節放在一起似乎比較好。講到嬪妃妻妾，當然會令人想起所羅門的傳奇故事，但是人數不正確，無人能與所愛的人相比。希伯來的文法裡把三個頌詞編織在一塊兒：這女子和其他妃嬪相比起來，是無可匹敵的，對她的母親而言，她是一獨一無二的，這母親大概有其他孩子，並且，她對她的愛人而言是無與倫比的。

## II

如果我們讀的這首詩是上主對以色列所說的話，結果為何？很清楚，就像一些其他的詩篇一樣，我們不應該作過度誇張的

推斷。也許我們能做出以下三個審慎的神學觀點。

第一，以色列在上主的眼中是美麗的，乃是因為這個種族的群體秩序（communal order）。上主鍾愛祂的百姓，不是個別性的也不是大眾化的；祂的愛不是感情上的，儘管所有的注釋中都提到了浪漫的優點。正如先知們和申命記的歷史所堅持的，上主喜愛「正直」，那即是，祂喜愛團體能具有相互關連的群體秩序（mutual order），這團體中的每一個體都貢獻自己以促進整體的美好。那進入天國的百姓，將不是因為他或她個別的祝福；他們將以一個整體的方式進入——作為一個平民軍隊或是一個美麗的城市——並且他們相互關係的特質是他們的祝福。以色列和教會都不是一個前往救贖的諸個體的集合體：而是一群同道的群體，且個體屬於群體。

第二，以色列在上主的眼中是可敬的、獨特的。在注釋書中，這個主題會在下面一節經文裡，6:10，有一個完滿的發展，讀者應該參考之。

第三，上主是有選擇的：有許多可能性的新婦，但祂只愛一個。列國都屬上主，而事實上所有的都被選作不同的角色，而以色列在上主的眼中，是獨一無二的。只有以色列是上主的「在萬民中作屬我的子民……作祭司的國度，為聖潔的國民」（出 19:5-6）。

我們必須格外謹慎，注意到上主獎賞以色列並把她分別出來是**為了什麼**：她擁有祭司性職份。正如以色列所了解的，他們有祭司的職份，一方面要以她的奉獻和讚美來體現，把以色列民帶到上主面前；另一方面，則要以注重實際的倫理問題，來確定上主的旨意。以色列被揀選作為萬國的祭司，把萬國帶到上主，並

且為他們詮釋上主的旨意。也就是說，她是上主所召的器皿，要帶祂所創造的人類達成其目的。

如果我們用教會的傳統形象，來讀這段經文，我們會說基督的死和復活，以及把他帶給萬國的教會，是要替上主揀選的以色列來成就這祭司的職份。不須要、也不應該說是猶太教已經失去她的功能，也就是說，以基督徒的了解，繼續除去以色列的浸禮。事實上，猶太教和教會如何保持這個祭司性的團體的關連，正是書寫這個主題的一個要緊的和豐富的反省，這兩個團體在一起；法蘭茲·勞森茲威格 (Franz Rosenzweig) 的救贖之星 (*Star of Redemption*) 是經典之作，其背後隱藏著許多這種思想。

### III

我們將在6:10的注釋中，詳加思考這個經文，那所愛的是令人敬畏的。在此我們先要限制我們自己，只說明我們這首詩的最後讚美。這世界是一個家眷，在此，當然可想到是男性或女性的家眷。但是，在家庭中，可能有許多的愛人但只有一位是獨特的、是所鍾愛的，這馬上會排斥到其他家眷。正因為如此，我們的愛可以看為是一個神性之愛的形象，並且，正因為如此，它可以是美善的。

愛人對彼此的獨特性不是要被聯想為唯我主義，而是在世界中，以及為了世界的一個祭司的職份。我所愛的和我，不是只為我們彼此而已，正如教會的會友不是單單只為會友彼此存在的一個團體。教會是藉著在她裡面有在祭壇上基督的身體而聚集在一起的，是為世界而存在的，而這世界**也**是一個在其中有相同基督身體的世界；照第二次梵帝岡會議所討論的，教會要成為「像

是為全人類的合一的一個聖禮」。我所愛的和我，為彼此而成為獨特的，要對世界揭示出那榮耀的秘密—上帝之信實的愛，成為「像是一個聖禮」，這聖禮是那父與子上帝之間的愛，它開放含納著我們。



## 又一次，是誰呢？ 6:10

### I

6:10-13，看起來非常像是個編輯上的垃圾箱，存放著斷簡殘篇。第10節可能是一首獨立的詩；或者，也許是11-12節這個單元的第一部分，沒有第10節的情況下，會使得11-12節更難解釋。為了不使其更加混淆，並且，因為事實上當我們把第10節當作一首極短詩或清晰的斷片時，更可以呈現其價值，因此我們必須做個選擇，筆者決定把第10節拿出來單獨來處理。

這一節是一個沒有答案的問題。我們不應該因此而遲疑，因為相同的問題在3:6的表面的故事裡也沒有得到答覆。也許這次詩人故意要聽眾或讀者意識到他或她自己的答案；或者說，如果這節經文是一個斷片的話，詩的其他部分也許曾提供了答案，但現在遺失了。後者的解答並未能提供什麼注釋，因為失去的部分，讀者仍然像是處在一個故意未提供解答的情形。

我們不知道提出問題的人是誰；也許是詩班，也許是詩人她

自己的聲音。問題是關於一個女人，因為這裡的「誰」是女性，一再地在其他的詩中（3:6-11，8:5a），以相同的問題做開始。我們僅能藉著類比本身來了解她的身份。

但有一令人震撼之處：首先的三個比較是有關屬天的顯露，如此重要的神學性的理由，在雅歌中是看不見的，事實上，在以色列的經典中也是如此。古代崇信異教者，在「天上的主人」—太陽、月亮、星辰、行星—在他們的轉運中是包圍著眾女神和男神之間活生生的團體；大地的生殖女神更是外邦人崇拜中最直接的對象，無論是國家或是異教均是如此。以色列信仰的一個主要決定因素，就是嚴格地禁止參與這異象或是相關的崇拜（例如，申17:4）。事實上，以色列的信仰表現了一種嚴格的去神話的行為：對以色列而言，那些被比作繞行的諸神天軍其實只是上主為平常的方便而放上去的時鐘或燈泡而已（創1:14）。但是，在此，它以這些天體來與這女子的美麗相比；因此，那似乎是說，說話者發現像天軍那麼榮美的女子，他們願敬拜她，但那不是被禁止嗎？下一個結論性的比喻像是以前的詩，以展開旌旗軍隊的榮耀來比喻—有可能是因為這個關係，所以把這節經文放置在此。

那麼她是誰呢？

## II

最終，3:6-11裡所提到的她是誰？得到了一個非典型的、直接的、神學性的答案：這曠野裡出現的女子是以色列。正如我們所說的，如果，6:10是一完整詩的話，和前面的詩有關，它本身的神秘不確定性所導引出的答案會與在那裡所提出的答案相似。事實上，如果這節經文是一個斷片的話，詮釋上也不會不同。這

段詩的神秘性激發出一個神學性的意義：並且，當我們這樣了解時，我們似乎別無選擇，只能把這個女性的幻影當作是以色列。

因此，事實上，這問題變成了：誰是以色列？以色列通常與神話很有關係，但在此使用神話性比喻並沒有把以色列當作女神；而是多有夫妻神的異邦神話狀況到以色列變成她取代了女性神的地位。美麗如月亮，皎潔如日頭，在希伯來文中它們都是女性詞語，和以色列鄰近的異教相比，以色列是上帝的嬪妃，月亮或日光並非太陽的嬪妃女神，在以色列信仰裡，這嬪妃是以色列本身。以色列是誰呢？她是上帝的新娘，且是唯一的新娘。

這位天國主人和軍隊的上帝的新娘是糟糕透頂的。並且因為她的求婚者是上帝，與上帝匹配起來，她當然是糟透了，以色列令上帝毛骨悚然，以色列必須被復和。整個救贖的歷史，釘死於十字架與復活的意義，可能是被建立在這樣的恐慌之上，那就是，上帝的百姓要上帝作她的新郎，難怪他要說：「父啊，如果許可的話，請挪走這杯吧！」

聖經的信仰常常和正常的人類宗教模式顛倒。在它對天上的神祇的去神化裡，我們已經注意到了這一點。以及，這首短詩在此若是寓意到一點點的公義的話，它具有深一層的、特別驚人的、顛覆性的內涵。

在現代宗教研究的里程碑裡，魯道夫奧托（Rudolf Otto）的《論神聖》（*The Idea of the Holy*）一書中，奧托明智地描述了，引發宗教性之回應的那些現象的明確內涵：「神秘—是吸引人和使人不可抗拒的力量」*mysterium fascinosum et tremendum*。宗教是一個謎，藉著一個景象，引發了我們的宗教心，它使我們不能不得要直視之，那就是「神秘」。但是和其他一般聖經的經文不同—

在雅歌的寓意中，比較不是說到上帝如何使祂的百姓受吸引或是被驚嚇，而是祂的百姓吸引了、驚嚇了上帝。上帝被那非上帝的所吸引著：祂呼召祂的百姓，並且不拋棄她而離去。並且祂被她的吸引所折服，甚至死在十架上。

正常地說，聖經中的上帝，是否吸引**我們**或是折服**我們**，在聖經裡，祂有時如此，有時並不然。有時祂屈尊成篤信我們為宗教的對象，並且我們因此而受吸引。我們敬畏，並且通常經驗到光鮮亮麗，有時祂拒絕成為光鮮者，而是像嬰兒在她母親膝上「低泣和嘔吐」。引用馬丁路德的話，或就是在十架上的人子，「他無佳形美容，讓我們羨慕他」。

### III

不可否認的，受造的男人和受造的女人對其異性而言，有其小小的神祕，有其吸引力和使人不可抗拒的力量，這當然也是為什麼，大部分的宗教多少都是重生殖力的宗教。人對異性有著無法逃避的吸引作用，那是不同於己的他者。是可畏的和無法逃脫的，且是那麼神祕的吸引著他，而阻礙了，吞噬了那自我的平和。

在現代的哲學裡，特別是法國的派別，已有很多著述是有關「他者」，即那些無法被削減到我的觀念或是意志的對象，且這他者是我能擁有真正的自我的必要條件。其中有一些是重要的，但大部分是可笑的。轉換到較精確的神學語言，在此引用馬丁路德最喜愛的語詞，我們須要有他者來解救我們，使我們免於過分地專注於自我。對猶太教和基督教的神學應是顯而易見的，但很少受到哲學家的注意，除了上帝之外，人類的異性應是最重要的

他者，沒有什麼其他的差異可以與男女的身體之差異相比，最重要的他者是他的另一性。如果我懂得如何和異性相處的話，我們也許能管理其他各樣的不同。如果我們無法和異性和平相處的話，我們將會是無可救藥的、天生的唯我主義者。我還要加上另外一點，獨身的選擇，不應看為是逃開異性的方法，而是一種對他者，對異性的尊重。

在我們的詩裡，對男人而言，女子具有無法抗拒的神祕，事實上，女人似乎且的確是如此，如果不說女人令男人著迷的話，我們可以肯定地說，女人對男人的吸引力比男人對女人的更為厲害。這是為什麼？佛洛依德提出「戀母情結」—先不論他的理論和他治療過程兩者都失敗。此外，既然這另一性是他者的試驗與強化物，男人對女人有較多的害怕也許能解釋，為什麼男人比女人更不懂得如何與他人相處。在百老匯的「窈窕淑女」歌劇中，亨利希根困擾著，為什麼女人不能多像男人一點。在簫伯納的原話劇中，這明顯的唯我主義是亨利希根最終極的災難。

問題在於：戀人將會去擁抱他們彼此間的不同，還是為之驚恐害怕？相信上帝對差異是無所畏懼的，特別是我們與神有無限的不同，但縱然差異的終極引向死亡，神的不懼將使我們更有勇氣。我們須要有這樣的勇氣，因為真正的愛能致死，不論是被愛的或愛人的；所以愛情與死的浪漫相連就是深植於此，使我們在婚姻誓言中會說「至死不渝」。





## 阿米拿達 (Amminadib) ? 6:11-12

### I

6:10-13 幾近混亂的經文裡，我們發現了從第 10 節自成一個單位的話，事實上，還能發展出一些非同小可的東西；而且在第 13 節裡我們能看到多種的可能性。但 11-12 節就沒那麼寬厚了。

事實上，我們完全無法採用相同的做法來詮釋這兩節經文。因為我們看不出其外顯意義為何，連像其他一些差強人意的、還能接受的一些蛛絲馬跡都沒有。因此，我們找不到任何可供引發神學寓意，也因此沒有什麼人類之愛的類比。

儘管在詮釋學上的精妙，諸多的現代詮釋學者，仍無法為第 11 節提出任何合理的建議：是誰下入「核桃園」？為什麼他，她或它去那裡？為什麼「谷」中的青綠的植物那麼重要？或是，如果我們證明第 12 節是無用的，那為什麼擺在那裡？下一個，一般學者的共識，認為第 12 節的希伯來經文是嚴重的訛用 (Murphy)，連一點可供修改的基礎都沒有；我們可以猜想，經文保留在那兒大多是因為聖經翻譯不應該留著空白處。因此在《AV》這麼寫「我的心將我安置在我尊長的車中」—無論那是什麼意思—《NRSV》寫「我的想像力把我安放在我的王子旁邊的一輛戰車裡」，他們共同之處只有一件東西就是「馬車」，而關於數字方面他們就無共識。或者，思考拉丁文聖經：*nescivi anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*，明顯是從

具有像馬索拉聖經那樣權威的希伯來經文翻譯過來的，同時，在英文裡被翻譯為「我不知道—我的靈煩擾著我，因為阿米拿達 (Amminadib) 的戰車」。看了第12節所說的，令人費解的第11節是不是也是由訛誤的經文所致，也還具有爭議性的。

當然，和一些其他的經文一樣，在這裡仍有這樣的可能性，以前曾經有解開這段經文的鑰匙，但是我們現在找不到那鑰匙。無論如何，我們要解決的不只是故事，而同時也是在那之前的語言本身。

## II

然而，神學的詮釋不能就簡單地說正典聖經沒有意思，只能說它對我們而言沒意思。伴隨著我們在解釋史中所處位置的利與弊，連現代及後現代都沒有辦法處理這段經文，因為意外的發生而去除了表面上的可理解性，讓我們無從著手。無論如何，以其不同的利和弊，這並不表示聖靈不能使用這段經文啟發其他世代的信徒，而或它將不會再啟示任何東西。總之，聖靈會照他自己的意思成就其事。

因此，筆者將儘量處理，以它們不同的情況，我們要仔細思量前現代解釋所主張的一個例子。基督徒詮釋者一般指這說話的人是那男子，也就是在寓意上是指基督。在這樣的範圍裡，荷諾流斯，一個二十世紀的修士，他把拉丁文聖經的第11節翻譯成：「『我下入核果園裡，』講的就是『取了奴僕的形體』（腓 2:7），並且我來到這世界『去看谷中的蘋果』意思就是『獎賞那謙虛和卑微的人。』」（Norris）值得注意的一點是，雖無同樣的影響，但《他爾根》有一個類似的基督對神性放棄的和道德

性的教導：「這世界的統治者說，『我使我的帳幕住進第二聖殿中……要觀看我百姓的好行爲。』」（*Targum*）

### III

在此我們必須乾脆地跳過去，它沒有什麼可處理的。我們甚至無法提供一個前現代詮釋的樣本，因為包括猶太教和基督教的前現代詮釋都走到相同的境地。



## 跳舞的書拉密女 6:13

### I

如果說極短詩，或者說至少是一段很清晰的斷簡殘篇的話，這節經文可能很完整，大多是因為方便的緣故起見，我們將以此前提來處理之。但其實若把它當作接下來那首較長的詩的開頭的話也是一樣地簡單，如此的話，這首較長的詩介紹了這女子的肢體必定要把她描繪成一個舞者。如果讀者欲選擇第二個做法的話，則就簡單地把這段注釋，附加到7:1-5的注釋即可。

雖然「在兩個軍隊之前」的文法上的關連不太清楚，我們將遵照《NRSV》的翻譯。加入所指出的性別，我們的經文如下：「回來（陰性單數），回來，書拉密女，回來，回來，使我們得觀看你。你們（陽性複數）為何要觀看書拉密女，像觀看在兩個軍

隊前的一個舞者？」因此，雖然這節經文很簡潔，它是段對話。這個男子詩班呼叫書拉密回到他們面前，所以他們可以觀看她表演，也許有一特別的舞蹈稱為**在兩軍隊前跳舞**（譯按：和合本沒有把這個詞翻譯為兩個軍隊，而以音譯方式翻成一個專有名詞「瑪哈念」），或是一支適合這樣觀眾的舞蹈；或者是說，這個詩班本身是兩軍隊中的一隊。接下來的應答者也不明確是誰，但一定是書拉密她自己，她拒絕為他們而舞。

明顯地，我們有兩個主要的問題。誰或是什麼是書拉密？「在兩軍隊前跳舞」是支什麼樣的舞蹈？

「書拉密」的解釋非常廣泛（參考 Bergant）。這個字可以解釋為「從書蘭來的女人」，要是我們的考古學家知道有這麼一個地方就好了。如果我們把原文的子音對調一下，那麼書蘭可以改成書念，我們知道確是有這麼一個鎮，並且還有一個特別的關連，這名字可能間接暗示為住在書念的雅比莎（Abishag），她是為老大衛王暖床的那位（王上 1:1-4）。事實上，我們有可能找到聖經上資料、發音、和「書拉密」的同源詞（Davis）。不過，在外顯的程度上，最簡單的解釋，是把「書拉密」當做一個有點不規則的女性化之「所羅門」。在雅歌有其他地方稱作男性情人所羅門，因此每一個男的情人都是一個偉大的王，所以說，女性的情人是一個女性的所羅門，因為每一個女性的情人都是偉大的皇后。

一個男子詩班懇求或命令書拉密「回來」，好使他們能夠觀看。我們不知道他們是指誰；猜測他們不是別人，而是阿米拿達以及他的一些放蕩的朋友（Gerlemann），它是巧微的，但端賴對阿米拿達的知識，而我們並不知道。我們不知道當他們呼叫回來時，書拉密正往哪裡去，除非是去她的愛人哪兒。無論「在兩

個軍隊面前跳舞」是怎麼樣的一支舞，很明顯地，它曾有過一真實的或不明的觀眾，就像書拉密曾面對他們，而同意為這詩班舞蹈；這似乎也看出，為什麼書拉密拒絕的原因。如果我們的經文和7:1-5連在一起的話，她拒絕公開地跳舞，而要去找他的情人，並單單為他而舞—這可能性當然也很高，像在下一首詩所描述的，她可能跳得很疲倦了。

## II

如果「書拉密 Shulammitte」是「所羅門 solomon」成對的陰性名詞的話，那麼它和神學上傳達「平安 (Shalom)」、「和平」之間候語用著相同的字根 (*shlm*)；「所羅門」這個名字，在希伯來文中是「Shlomo」，意思為「和平之人 (man of peace)」；以及像「耶路撒冷」，在那裡有許多雅歌的活動所在，同時也可能有「和平的根基」的意思。那讓我們很難不去想像、不特意抓取這些字語的關連。

但我們該怎麼注釋呢？教父和中世紀的基督徒無法幫助我們，因為他們所讀的經本與馬索拉希伯來文聖經很不一樣，同樣也跟我們的《NRSV》不一樣。很容易地，我們會有去跟從《他爾根》的看法的試探，把經文譯成是「回來」的呼喊，理解為一種先知們要以色列回轉的召叫，先知們在此是以男性詩班作為代表。但是，因為在這外顯的故事裡，這男性詩班似乎比較像是誘惑者而不是先知們—這樣的考慮一點也不會影響到《他爾根》—但也不應如此讀它。和前面兩首詩一樣，我們把信息縮減到只剩一個大的但極其重要的重點。

現在的注釋裡我們讀到整個雅歌的活動—是在耶路撒冷和其

聖殿，在相愛之人的生命裡，像所羅門和書拉密，以及在 *wasfs* 和幽會，以及狂放的找尋裡所扮演的——是上主和祂的百姓之間結合行動的一個類比。所有的這些類比，要鼓勵我們去了解這樣的連合，就像在建立和平一般；在這詩裡，和平成為明確的相關焦點。

舉凡世界許多的人類宗教，「神」與人的相遇就是為了和平，至少在任何直截了當的意思裡是如此。然而，若不是人類被吸收進入神性，也就是「和平」的獲得乃在把會彼此反對的存在多元性消滅——正如羅馬的諺語所說「造個沙漠來稱它為和平」——不然就是在神性與非神性間奮鬥。在宗教性的故事最後，神祇們對人類揭示的，要不是說我們的存在不是真實的話，就是毀滅了我們。近現代的哲學——是一種古老神話的重現——把存在本身等同是暴力的奮鬥：在理解上，存在就是要執行尼采與奧古斯丁一致所稱的「宰制他人的意志 (*libido dominandi*)」——尼采稱讚它，奧古斯丁則發現這種自我愛惜的共同形式其實就是罪的中心。

基督徒的信仰也是由對上帝和依其身份之受造物之間的相遇之認知來開始的，而不是像涅槃夢中那樣以人實際情形或上或下一些的身份和他們彼此的差異來開始的；基督教信仰的神人會遇，簡單說就是以一特別的人耶穌基督的身份來開始。而且，一個人的生命，是對其他人的愛。因此，事實上，在上帝和其創造物之間以及受造物彼此之間就有了和平；並且這是不能藉著削除人的地位來完成，而是藉著這個特別的人來完成。所以，天國是一個和平的團體。

我們希望那些以這節經文來講道或教導的人，能呈現出雅歌第一首詩的信息：「你爲你自己的緣故造了我們，除非他們能在

你裡面找到安息，不然我們的心將無法安息。」「你不要期待遇見上帝會讓你找到平安，而是在基督裡那才是本該有與將有的存在。」

### III

但是男人和女人之間的連合能夠作為人群裡永遠和平的類比嗎？太多的經驗告訴我們答案是否定的；「兩性的戰爭」成了陳腔濫調並不無原因。在一切受造物裡頭，男性和女性的性愛連結的角色區別，是我們能找的團體中，最完美的一個；事實上，他們是使其他人類團體成立的前提。但是他們也呈現出一個非常不同的可能性。男性在肉體上的必要的角色，提供一個為主導性的、一個無比的機會—或發出哀求—以及女性在肉體上的必要的角色，提供一個為報復而提供一個互相連合的機會。一些較早期的女性主義理論的兩性平等，說到所有的性都是強暴當然只是幼稚的想法；但強暴事實上是性和暴力同時發生的，並且它的廣泛性表現了其潛在性的深度。無怪乎有些人乾脆避免性的會遇。

男人和女人之間要如何才能和平，而不是戰爭呢？事實上，男女彼此間的和平極為重要，因為這被指定拿來說明神一人在基督裡建立的和平的類比。在以色列和教會以外的社會團體中，我們必須把它交在上帝手中，配合社會的法律和風俗，限定男與女的關係，這是美好的巧合。在以色列和教會裡，和平比較不那麼脆弱。在那裡，和平能由神與受造者結合所類比為愛人們的生命中來獲得滋養。教會為其婚姻的禱告，一對伴侶為其和平共同祈禱，他們一起來到主的聖餐前，聖化他們的連結。即使它是一個腕力較勁，他們也必須把它變成和平。



## 她那女王般的身體 7:1-5

## I

我們把這段經文與 7:6-9 當兩首詩或是同一首，也許並沒什麼兩樣。但是，因為 1-5 節是雅歌中最迷戀地盤點著女人的身體的一段經文，而 6-9 節對她身體有一個不同的手法，所以我們將把它們分開處理。

這愛人的頌詞，以非典型的字面上的讚美作開始，「玉女啊，你的腳在鞋中何其美好」。在這裡以及其他接下來的 *wasf* 的手法的直喻之間，提供了類型的分別，並且提供了這直喻裡觀察上的率直，我們不得不猜想，她除了鞋子之外，沒穿什麼其他的。如果 6:13 是這首詩的序言的話，這鞋子是跳舞用的，舞者的服裝穿戴得很少，至少在以色列當中那是一種非常私人性的舞蹈。

像往常一般，這個比喻限制了比較的重點：因此，女子的大腿和一副手工好的寶石之間的相似性，就只是在於他們兩者都有完美的形狀。除了近代西方對女性之美的標準之外，女人的肚子（腰）其實應該要像圓圓的一堆；對此，雖然許多其他注釋者提出解釋；但是為什麼經文使用小麥，而不用別的，像大麥之類的，那也許不是很適切，也許這些比喻中有一兩個小小的引伸：事實上愛人可能想著從圓杯裡飲酒。注釋學者們儘可能地要把這「杯」解釋為陰戶，這未免是過分了些，不太有說服力。



我們在前面的經文見過，這對稱的雙乳：像以前一樣，這奉承的比較純粹只是說到其魅力；雙胞胎的獅子或是駱駝可能沒有那麼有魅力。希實本是一個真正的城市，考古學家曾發現它有很好的水源（Bergant），但是我們對這個特定的池子一無所知，我們無法得知這個直喻的目的是要說明什麼。以這池子與她的眼睛比較，仍是一個固定的作詩語法。以女子的鼻子，來和高聳的城堡或俯瞰的山岬作比較，並不是說它的大小或是形狀——希望如此——而是說它的驕傲不遜；我們應該想像克拉克夏瓦利爾城堡（Crac des Chevaliers）在那地區的處境。第5節最末一段的翻譯是個猜測的結果。

## II

當上主看著祂的百姓時，祂所看見的只是他的美麗、驕傲、以及全心的渴望。但是，如果我們實在地看著這赤裸裸的以色列和教會，正如這裡這表面故事中愛人看著這女子，我們一點都不見這愛人所看到的樣子，而只是一個畸形的上帝百姓，卑躬屈節於他周圍的文化，並且，一般而言，是令人反感。因此，上主似乎不只是陷入愛戀之中而已，更是因為愛而盲目了。

當然，下面我們該說到的一部分是，上主對祂的百姓的眼光終末性的，上主的不可思議的新娘，是祂把美麗帶給以色列的，而且雖然是現在，但祂藉著自己與她結合，而將一些未來的美帶進此刻。這奇妙的女子是上主在新耶路撒冷的新婦。而這一點可以從表面的故事得到支持，因為任何皇家女子不是都像這位那樣的氣勢壓人嗎？人間愛情男女不也是如此地看他所愛的人，不照真實的他或她，而是照將來將成爲的他或她？我們將來會回

到最後的這一點。

但是我們也可以說，事實上，上主因為愛我們而盲目，並且這就是我們救恩的全部。這樣的盲目是癡迷的，是內在三一的神秘。將死的基督對他的父上主說，「父啊，饒恕他們，因為他們不知道他們所做的。」之後，父上帝有一個選擇：接受祂的兒子和那些與祂連結的人，或是，一起拒絕這些罪人與祂的兒子。祂的兒子禱告說：「因為他們瞎眼的緣故，以及他們加諸與我的死亡的盲目，請不看他們的罪。」

在第十四世紀時，萊拉的尼克拉斯 (Nicholas of Lyra) 寫了這一個完全不同的一段話：「在肚臍下胎盤成形，並且在子宮裡它受培育……教會的豐產是在為基督本身生育孩子。」 (Norris)

### III

當信仰的愛人看著彼此的身體，他們可以看見這未來榮耀裡完美的存在。他們不應該靈性化這一點。無疑的，一個人會愛他所愛的人的靈魂，但是信仰的愛慾，其對象絕不是一個沒有身體的靈魂，並且也不是我們的性愛。所以我們的身體最末了將會是像什麼呢？

約拿單·愛德華曾寫過：「在天國裡聖徒們榮耀的身體將會是……最有彈性，可動性，敏捷的，易受感轉變的，是因為我們自己內駐的靈魂行為以及基督的影響。」像聖徒可以看見彼此像那樣的身體，你的眼光可以看見「無限地美好」以及「器官……無限的強烈的感知」。當然，像其他所有的這樣的嚐試必定如此，愛德華的沉思是綜合了形而上學以及詩歌。但是按照雅歌所描述的，愛德華所寫的一點也不錯。

跟隨愛德華情感流露的想法，當一個愛人看著他所愛的人，他或她能夠而且應該想像另一半充滿了生命，像是我們將要進入三一那永遠的生命一般，但那同一人的身體又能被認得。或是，如果有些人能找到其他比愛德華的詩更能喚起這終極的轉變，就讓他們跟隨那個吧。

如果因愛情而變的盲目，這有它的危險性；對上帝而言，沒有什麼比聖子基督的死更為冒險。但它是一個必須冒的險。觀察者常常被誰愛誰而感到困惑：「她看上他那一點呀？」不可否認的，這樣的盲目常常引致災難。但若沒有它，我們將在這個墮落和有限的世界裡連一點愛都沒有。對這矛盾，禱告是唯一的解答。



### 棕樹 7:6-9

#### I

在馬索拉希伯來文聖經經文裡頭，6-9節和10-13節似乎是被連在一起的一首詩，並且有些注釋書的作者也是如此認為（例如，Murphy）。但是，這會出現一個問題。馬索拉聖經經文的7:9a-b插入了性別記號：「並且妳的（陰性所有格）口如上好的酒，為我的（陽性所有格）良人下咽舒暢。」（譯按：和合本有「女子說」，但在此並沒有這個詞。）一因此，在馬索拉聖經裡，主要子句裡的

說話者必定是這男子，而從屬子句裡的說話者必定是女子。有些時候，被提出來要遮蓋這個狀況的假設是，在7:9b她的良人講完他的部分正要親吻時，這女子打斷插了進來，後來並且以她自己說話的部分繼續到13節（Davis, Bergant）。但像這樣的編劇法和那種我們所知道的現代戲劇演出太像了，並且這在雅歌其他部分不會出現過。況且，馬索拉經文的下一行，7:9c，一般一致的看法是認為，那是訛誤，這訛誤也是在7:9的第二段中，在兩行之後加入了「我的良人」，那是很容易理解的。因此，若按照《NRSV》的判斷，把在馬索拉經文的「為我的良人」刪掉。那在6-9節和10-13節之間可能的連結就不見了，那樣，我們就可以確定地把它們當作分開的兩首詩。

在雅歌中沒有一處經文比7:6-9這首詩來的那麼直率、那麼慾望。這「可悅的」女子，她的身高好像棕樹，兩乳如同其上的果子，纍纍下垂。愛人想要上這棕樹，攀枝抓住纍纍的果子——在《NRSV》，這字「枝子」是特別指這些樹枝。這愛人想望著，當他爬上去時，他能嚐嚐他雙乳的滋味——並且這個比喻必須轉變，因為新鮮的棗椰（棕樹果）也沒多少汁液——他們好像葡萄纍纍下垂充滿果汁。她的雙乳也甜得像蘋果一樣，還有，她的口像是上好的酒——在這裡的用字，請參考本注釋書5:16。

## II

當我們讀到這首上主和以色列的詩時，無法逃避的，雅歌普遍冒犯了通常的神學偏見。以人類的性行為做類比，上主不只是想望和以色列以及教會連合，同時也是其樂無比的表現；在此，甚至以男性渴望撫弄女人的身體的類比來說明上帝的愛。但它為

什麼應該是如此呢？這困擾著我們。

當使徒們轉向異邦，福音首次來到世界，即地中海的後上古（中世紀前的）世界，偉大的希臘宗教思想家已經為當時的文化和繁雜的神話觀的宗派們，提供了一標準神學。那神學的一個主要教義是，要免除把短暫的事物等同為神的永存性。就像柏拉圖、亞里斯多德、以及蘇格拉底的想法，人若要對神敬虔，就只要遠離世上的種種事物：這世界能因對神的欲望而動，但是神只渴望祂本身。在這個範圍裡，上帝或神祇們完全被認為是有位格的，這超世性不能翻譯為「無情感的」，亦即無論是肉體上的或是精神上都在內在即與位格的種種狀態分離，這些狀態都是短暫時間中所經驗的偶發事件。一個充滿神性的位格者，不會為他或她周遭所發生的事物所影響。因此，除了他們自己以外，神祇不會渴望任何人或是任何東西——那也就是為什麼哲學家們會批評荷馬所談及有關神祇的故事，而文學的捍衛者則用寓意性的方式來解釋這些故事。

這樣來看，很顯然地，在聖經中所表達的上帝不是沒有情感的。聖經以敘述一個長篇故事，以及許多短篇的故事來訴說上帝；並且故事主要包含了古代地中海外邦人對激情的看法。以希臘教義的準則來編輯和談論上帝的聖經，那將使上帝的聖經故事蕩然無存。

然而，像我們所說的早期基督教的神學，他們接受了整個錯綜複雜的基督徒以前的語言。真正地認識到，這樣的改編是很要緊的；基督教神學在語言上的適切挪用，比我們所常想像的更為微妙且更複雜。因此，這樣來看，事實上，聖經中的上帝也不是為感情所動的，外在事件無法改變祂的身份或是個性。祂是**信實**

的，藉著稱祂為「無感情的」，即是教父們真正要表達的主要重點。

不過，這仍然是一個事實，原始異邦的殘遺物的意圖，那已控制了太多我們所謂的神學感知力，以及一些更複雜的神學觀點。這永恆的兒子真的被撒但試探了四十天嗎？他真的想得到那撒但所提供的任何東西嗎？偉大的注釋者已經巧妙地迴避這問題。在客西馬尼園，耶穌能夠向恐懼屈服說「父啊！你要如此對抗，但我不要」而逃到加利利去？甚至有更多的注釋者在此放棄了。當這普遍性的道 (Logos) 成了肉身，再一次引用馬丁路德的話，真的「在他母親的懷裡低泣和嘔吐」？大部分改革宗者在這兒就與路德分道揚鑣了。事實上，這使早期教會為此爭辯衝突了五個世紀之後才確認了教義，就像連福音書裡指出這麼明顯的含意「三位一體上帝中的一位為我們受苦」亦是如此。

如果我們讀經被上帝完全沒有感情的教義所控制的話，聖經將沒任何部分是有意義，尤其是從雅歌所引發的神學寓意。事實上，在我們現存的詩中，上主不僅僅回應祂的百姓對祂的熱情，而是在祂自己裡面早就對祂有的渴慕之情；上帝自己本身是熱情的。祂不只是愛而已，祂還爬上棕樹抓取愛，熱望著祂將找著的。我們該如何修改我們所繼承對神的詮釋以順應聖經中上帝為我們的熱情，這是當代神學中有許多的討論的事。雅歌的講道者和教師們至少必須徹底地知曉雅歌是和我們一般的神學偏見是如何地抵觸。

對前現代基督教的詮釋，當然愛人所指的是基督，以及對他們大部分而言，棕樹，女人，指的是教會。持同一觀點的例子中在這些因素裡，例如，可敬的比弟 (Bede)，把高大、偉大的教會

解釋作是好功德的高尚巍然表現。並且把她的雙乳比作為教會的教師們，他們以基礎的教導來餵養未成熟者，但是在此，與外表的故事相一致，突然給他們酒，是給成熟的人，這指給予像三位一體神觀與基督論這樣的教導（Norris）。在講道上有人可能認真地考慮在十三世紀初期，古怪的福德的約翰（John of Ford）所提出的詮釋。在那裡，基督最終與教會圓滿合一？約翰把棕樹比成十字架，以及基督攀上為被釘上十字架（Norris）。事實上，在此，看出上主對祂百姓的熱情。

### III

熱情即是深切的愛慕某人或某事，它是出於心裡，然而卻不是一個出於選擇的事。熱情（passion）是一種個人深度的關懷，然而它就產生到人身上，就如其字源「被動的 passive」引申出來之意義。它就是因為熱情的這第二個觀點，古代異邦世界以免於熱情來定義神祇，因此，對古代地中海，神之所以為神是因他能完全自決。而且以這種程度來看，我們要有智慧或是有德性的話，須要在某程度上學像神一般，變得有智慧和有德性，我們也應該就在某程度上要變得去感情化。但是聖經中的上帝為祂的百姓，祂自己是熱情的；事實上，祂為他們的愛的主要行動是我們所稱的「熱情（the Passion）」。因此我們對熱情的能力，並非把它看成邪惡而須壓抑，而是對基督徒信仰而言我們更必須與上帝有所關連。

在古代信奉異教的人對熱情的不信任感還有個第二層的真理：無論是神或是人，完完全全的被動，事實上和個人的自由是矛盾的。很明確地，當一人可以自由地自決並且與由其他人決定

時所決定相同時，熱情才有可能一致地被看作是好事。但這兩者在我們裡面無法可靠成一，但他們在聖經中，神是同一的，因為祂是三一的上帝；事實上自主的認同和由他人決定正是祂的神性。因為只有父上帝是沒有意義的，除非祂是子上帝的父；祂的存有正包含著對其兒子的熱情；並且正合於祂是完全的自主的，因為子本身就是與父為同一位上帝。並且同樣的，在他們之間，子上帝的愛和父上帝的愛是相同的，事實上，聖靈上帝本身的愛也與父子間的愛一樣。至於，這些關係如何確立，以及他們縱橫交錯如何釐清，除非所處理的是以西結書或是約翰福音的注釋書，這簡短的注釋書的篇幅不能提供足夠的空間詳盡闡述三一的教義。

我們不是上帝，我們將無法達到同時能自決和他人決定的完美特性。但是我們肖似上帝，我們將越來越接近這個目標。在生活中，在我的自由和為他人的熱情之間將總是會有些許的相異之處—所以當然會有一些衝突。但是，當這兩者越接近時，我就更為正直、更為聖潔，我將會更像上帝。對受造物而言，這生命中的熱情將會是有點含糊不清，而且非常危險，但是它是從神來的同樣恩賜。

上帝已經給了我們最偉大的機會，就是受造成為男人和女人，使我們能同時達到自由和熱情兩者。在性的結合裡，愛人和被愛的人進入了彼此，同時也是按創世記所說的「成了一體」，那即是，一個受造物。那麼，在此情況下，我是誰呢？我是在非常自主性的自我中，又是一個完全被抓住來把自己完全投資在另一人身上的人。並且，在這交結的情況裡，生活在一起，在性愛的熱情以前和當時，以及特別在性愛之後—如果在之後被容許的



話——自決和他人決定要能同時發生和相混在許許多多的分享中。

所以說，熱情或許可以說是一種祝福。最後，我們必須說的是，有許多熱情的方法有時可能會過時，有些能持久。有時候，它的確像 1:9 裡所形容的，法老車上套的駿馬。但是，有個馬丁路德的故事說，因為他發現他自己對被非自願但現在被解放了的修女們有責任，所以他結婚了，並且留下了凱撒琳；人一旦結了婚，變得那麼地著迷，馬丁路德尋找適合的讚美的字來形容在聖經中他最為依賴的一本書——加拉太書，他只能用「我的凱撒琳」來稱呼加拉太書。



## 在鄉間的約會 7:10-13

### I

我們無法十分確定 7:13 是屬於 7:10-12 或是 8:1-2。但是，如果我們把 7:13 與 7:10-12，提到這些催情的植物，它的「曼陀羅草」（和合本：風茄），成為措詞網的中心，它就會和第 8 章分開。所以我們把 7:10-13 當作一個單位。

這首詩，雅歌驚人地借用了契約慣用語句作開始，那是互相的佔有的慣用語句，把「我屬……，他們也……，」放入女子之口，在此，藉用改編的方式使它適用於接下來的經文。又一次，排他性的佔有慣用語句，「我一我良人的，」我們聽了「他也戀

慕我」，而不是第二部分「我的良人—是我的」。

因此，在對愛人的渴望中，使他們能相互相擁，那是這女子接下來所提出的回應。這看法實在是再平白不過了。完全看不到明喻、隱喻，以及任何拐彎抹角的引涉。她提議在春季裡，到鄉間去看看；因此，使我們猜測他們一定是在城市中，且推測這城市是耶路撒冷。《NRSV》裡，把這動詞翻譯成「住宿（lodge）」，這也許比原來的意思更明確一點：我們可以把它翻譯成「過夜」。還有，她的承諾明確簡單：「在那兒，我將給你我的愛。」然後，經文繼續雅歌一貫的自然的召喚，像伊甸園一般，只充滿著歡樂。

像我們所推測的，如果7:13是這首詩的結尾的話，這女子已經在那些村莊裡預約好了一個準備好的住處，大概就像這男子在2:4-5裡所說的，為愛而安排好了住宿，「曼陀羅草（風茄）」充滿香氣，以及在門內供應有各樣新陳佳美的果子好作他們恢復元氣之用，這兒，再一次，和前面所讀過的詩相似。

在它一般的陳述裡，7:13很清楚，但是引起了幾個特定的問題。第一是，我們無法確定，《NRSV》裡稱為「曼陀羅草（風茄）」的植物是指什麼（Gerlemann），七十士譯本的翻譯者做了個鑑定，但我們不知道他有什麼證明。希伯來原文可以按字面上的翻譯簡單地說「愛之勸誘者」，催情植物。也許在寫作的時候「愛之勸誘者」不只是一般的用字，也是一特定種類的名稱，並且同時可能是催情種類之中的一品種；但是也許兩者都不是，我們不知道。在聖經中，另一個出現這個字是在創世記30章，也沒有確定這植物的身份。這可能不是在戀人的約會裡曼陀羅草所散發香味的植物，這樣說來它挺令人失望，因為這繞著曼陀羅草的

古老迷信也許可以指向一饒有趣味的方向。

「愛之勸誘者」的字根「愛」(*dod*)和10-13節裡「所愛的」、「愛」的字根相同。因此，這首詩使用這措詞網，繞著女子的預備工作；在當眾吟誦時，聽起來幾乎像個咒語般地重複。我們不須要猜測戀人們真的須要藥物的協助；提起這植物並不是因為它的性能，而是香氣（這與雅歌常常重視香味的先天性一致），同時這有香味的植物是催情的，純粹是加上這愛之語言的措詞網。

第二個問題：準備就緒的水果是「新的和陳的」。大部分的現代注釋者都同意它說話中所要表達全部的意思，就像「天地」意味「全部」：因此，在此，它可意味「所有的水果」（如，Longman, Gerlemann）。這樣的說法並沒有說服現在的注釋者；「天地」，「開始和末了」，「好與壞」等等指的是全部，但是陳果和新果並不能恰當的表達全部，僅是一團糟。「以前喜愛的那些水果以及目前受歡迎的那些水果」可說是全部，但是，照它的上下文來看，我們對這個詞的看法肯定是過於誇張了。我們也許應該這麼讀「新鮮的水果以及保存的水果」？就像其他幾個例子一樣，我們還是得說，我們缺少解決問題的線索。

還有，最後一個問題是，為什麼在門內裝飾水果，而不是存放架子上或桌上以供食用？我們最好是承認，我們不知道；再一次，我們缺少線索。

## II

從這首詩所引出的寓意非常直率易懂。在表面的故事裡，7:10是一個一般世俗契約的格式；要了解我們的寓意，我們只須要把

世俗反向過來，並子句放回它們範例的使用，現在把雅歌一貫的風味帶進去。以色列把契約放進女子自己的口中，告白了她是屬於上主的，而且爲上主喜悅她而歡樂。

因此，當以色列在下面的經文，採取了先發的角色，這不是教會所形容的「善工 (works righteousness)」；追求與上主連合並且爲這樣的結合做準備，她乃是依靠祂的先行的旨意—神學的傳統會說「先行的 (prevenient)」—這使她企望並由此建立這契約的論據。奧古斯丁或是湯瑪斯阿奎諾對這看法將心滿意足；馬丁路德也許還會有點擔心教會成了發言人而不是基督自己。

我們在這幾節經文中所聽到的是一心一意熱情和忠實的以色列，這一點也不像那我們所認識的以色列，它在舊約歷史書和先知書中所描述的是那麼的模稜兩可及完全不忠實。在這兒，我們聽到的比較不是以色列的聲音，而是像那些先知一而再地呼召她所應成爲的以色列；我們聽到的是終末論的以色列的聲音，不但不和她被選召的身份相衝突，而且爲上主對她的喜悅而歡欣，而這想法正實現了祂所欲求的。事實上，她藉此而預備一個地方來參與在這個成就之中，這裡又一次，讓我們不能不想到那聖殿。

以色列和上主約會的地方是在鄉間裡，和整卷雅歌一樣，這裡描繪地像伊甸園。當然樂園失去了，並且，在這個時代，上主對以色列的喜愛總是充滿衝突和挫折感。但是樂園將被重建，並且是超越的；也在這個看法下，我們說，詩人所闡述的真理乃是終末性的。

最後，我們必須注意到詩人的措詞建立的語言的氛圍，正如它是單一的香味：上帝和以色列被封在愛的氣囊中。以新約，我們可以說：上帝是愛，並且以色列或教會是被愛者。事實上也許

我們可以大膽地向前一步，這香氣的中心是授予愛的植物：上主的愛以及以色列或是教會的可愛也是在聖禮中被傳達。

### III

將此類比回溯至人與人之間的愛，也是理所當然的。作為首要步驟：須要訂**契約**的先決事實，就是對用愛的詞藻作香氣和用愛的補品所提供的人的戀慕作其「可能性的限制」（才不會亂愛）。在這本注釋書中，我常常嚴厲地批判現代文化和現在的哲學。雖然，有時顯得批評的太過分了，但是那是無法避免的；現代人對浪漫的了解已本末倒置地看待這適當的關係，把愛情的歡愉當作獻身的基礎。但是，這是行不通的。事實上，若將關係從國家法律和教會的祝福中解放出來，那將使之比所謂的「律法主義的」婚姻更為脆弱和無趣。所有要將愛從現在實踐到終生的人，他們都要以一個公開約束的承諾做為開始。一個國家如果不要求這樣的委身，它將無法持久，因為沒有一個人類社會能倖存於性的混亂。還有，一個愛的第二要件是，在男女之間有聖禮做媒介，正如新約所說的，人間的愛情是一個神秘（弗5:21-22）；它是一個上帝和祂的創造物之間建立關係的方法。所以，它必須要制度化，並且它須在上帝的百姓的敬拜團體的管理中來運行；讓它藉著閱讀妥拉或是在聖禮的慶典中來被建立，或是單純地藉著在舉手畫十架的禱告中受祝福。

教會外的人如何能找到他們神秘的可能性，那是另一回事：命定與維持教會神秘的類比，可或不可以出現在他們的團體中，這要根據上帝保守或不保守他們的旨意來決定。奧古斯丁所稱的「人的城市」說是很危險，因它倚靠的是一些偏好所連結的愛，

很容易變成個人或黨派的競爭目標，有時成了奧古斯丁所稱的 *libido dominandi*，也就是宰制他人的慾念。團體的善會苦嘗這種命運，愛就會變成愛人之間競爭或宰制的目標。教會只能扮演成與這些團體不一樣，而愛人們在教會中，或許能保守自己遠離這種結果。



## 最後的詩集 8

這個標題和這些段落，把這注釋書概括的計劃給打斷了。因為雅歌的最後一章整體所陳述的問題性，我們可以看出這些經文是被加進去的。大概有兩個可能性，多少可解釋這情形。

一個可能性是，我們接受其外觀：第8章看起來非常像是一個編輯者挫折感的容器。在一大堆的手稿或是一份當時存在的詩集，一個古代的編輯者找到完整無缺的詩，在他的時代就已經看不懂了，有些詩的片斷可能在前面出現過，有些可能是其他失落的詩的片斷。也許他編輯著那些既存的神聖文件，且不願遺漏任何一段；或是一以一個現代的注釋學者的觀點來看，好像不太可能——也許一位俗世的編輯者只是希望從這些可敬的詩中保存每一個片斷。這兩種解釋版本裡，編輯者只是要把這些令人挫折的斷簡殘篇放在一起，把它們當作一個附錄。

另一個可選擇的可能性是，第8章的許多片段主題和人物變換，是因為他們是一齣戲或儀式的對話和說明。理論上，這當然

是有可能，但是無論是古代或現代學者，都無法提供任何令人信服地分辨和所猜測的戲劇的輪廓特徵。現代的注釋學者和未來的學者也可能無法洞察出來，除非考古學上或是文獻上有新發現。因此，我們在此將採取第一個方法並且接受其外貌，而不看編輯者所做的特殊的歷史性的情節。

研究這假定，我們將把8:3-4當作在2:1-7找到的完整的詩的斷簡殘篇，在此我們將不為它作註解，而要讀者回去參考以前所作的那一段。8:13一定是一首遺失但卓越的詩，但是它本身並沒有什麼明顯的意義；們將把它當作我們處理過的6:11-12一樣地來處理。我們將盡所能地處理其餘的經文。8:6-7在所有的這些經文中，被廣泛地視為雅歌的高潮。



## 不是她的兄弟 8:1-2

### I

這幾節經文有些明顯的意義，雖然它們必定是一段失落的詩的斷簡殘篇，我們有賴遺失的部分來了解這些詩文。我們猜想這殘篇的情境是這女子和她愛人的關係不能公開出來，故不能出現在所存留的經文中。我們不知道為什麼，因為在雅歌其他的秘密和在其他的詩中，這女子的愛一向是公開的，有其他人，一整個耶路撒冷的眾女子詩班在觀看和批評，她們可能有時是敵意的，

但是她們從不攻擊她的關係。

在這首詩中的女子不能直率地說，她希望這男子做她的兄弟，因為在以色列，他不能做她的愛人。所以她巴不得她與他的情況像一個女人和她的兄弟一樣。如此，她就可以在公眾面前親吻他，並公開地帶他回家和款待他。以酒和石榴汁來款待：石榴果在雅歌提到的花園中佔主要地位，如同女子她自己對她愛人一般，酒則是一般的陪襯，也是他們愛的象徵。

## II

如果我們讀的詩是有關以色列或教會和上主的話，也許在有些情況下，她和上主的關係是不能公開表現。因為這詩遺失了其他部分，妨礙了我們做進一步的詮釋，也許遺失的部分能告訴我們，在什麼樣的情況下，我們不能公開地表現愛意。在此，較老的詮釋也無法幫助我們，因為教父們和中世紀的經文和我們的大不相同，宛如不同的一首詩——在裡面，女子公開地親吻了她的愛人，並且得意洋洋地帶著他跟她回家。

可以肯定的是，很清楚地為什麼古代的以色列和猶太教和教會常常要逃避和上主的婚姻，並且事實上有時是如此。諸先知不再繼續呼召以色列，當以色列諸王不斷地努力要與一般的中東政治體系連合，他們都有一個共同部分，那就是多神主義，在政治上的領導上來說，那可能比較容易。在外邦的猶太人曾經自願乾脆變成另一個種族，而不緊緊抓住他們是獨一上帝所揀選的人這樣的信仰，當然那會有較少的集體屠殺；並且，事實上，現在世界大部分的地方，完全世俗化的猶太人找到了他們自己的安全。在世界有些地方，就連人數較多的外邦教會，也發現自己被迫害



她比以前更加殘酷，並且在自由派社會容忍她的地方，她也被貶謫到「私人的」的生活領域——也就是，無害的狀態。許多西方的基督教捏造理由來接受這種貶謫。

這問題好像在於：像這樣的理由能說是個好的理由嗎？但也許我們不應該問。除非我們確定我們有從上主而來的話語，在以色列的先知的真正風格裡，在任何真實的例子當中，我們應該緩慢地說，是有或是沒有這樣的理由。比如說，無疑地，在回教王國以及後來的奧圖曼帝國以及再接下來的蘇維埃帝國以及多個伊斯蘭教的獨裁者統治下，東正教和東方教會退出了宣教，並以謬誤的議題共同合作，甚至有時候妥協了教義。但是西方人應該沉默，而不加以批評，除非西方人知道要是換作他們，他們知道怎麼做。殉道不是所有人都能夠得到的恩賜，也許從不給整個教會。

那就是說，它至少必須有像上主的新婦那種熱誠的渴望，希望向全世界表現她對愛人的愛。無論是什麼強加的覆蓋物，猶太教的或是教會的揀選在一時或一地可能被隱藏著，我們的禱告必須像這女子的禱告：「哦！我能在公眾親吻你。」

看著這時代，當我們沒有隱藏的須要，《他爾根》的註解二：「我將引導你，彌賽亞王啊，我帶你上到我的聖殿，而你教我敬畏上主……在那兒，我們會分享大海獸的筵席，我們要喝陳酒，即在這世界被造那日就已保存起來的葡萄所作，並且是以伊甸園中為義人所預備的石榴樹和果子所作的。」

### III

當我們問到，這首詩的神性愛的寓意是什麼，能告訴我們有

關它的在人間相似情況，對這寓意本身，我們面對著這相同的問題：我們能不能拿出好的理由去隱藏？許多現在的思想形態拒絕了這個問題。「雙方同意的成人」「在臥房裡的隱私裡」都不關任何人的閒事，所以當然他們如果要的話，他們能當作隱私。但是在雅歌裡，隱藏的須要被認為是一個負擔和障礙物；這女子和以色列對公開地表現愛是充滿熱情的。在此，出現了一個了解上的基要差異。

事實上，兩性結合的行為是可以有隱私的，但在整個雅歌和聖經，它的存在和特性則是積極公開的資訊。因為這講到兩相愛之人性愛的詩歌，讓我們得知男人和女人的結合是所有的社會群體賴以存在的因素。性的結合被認為是「私下的」，所以不被法律規範，且因此法律無力約束，但社群之所以能在一起，是因為人們自願，也是靠約束力而形成的。性的「解放」和政治上的獨裁是一個硬幣的兩面。



### 破簡殘篇 8:3-4

這破簡殘篇在2:1-7出現過；請參考那裡的注釋。



## 是誰呢？再問 8:5a

### I

在雅歌中，這是第三次，一個女人唐突地出現，並且是詩班或是詩人以她自己的聲音問說這是誰。現在這個情況和第一次（3:6-11）這女人從曠野上來類似。它也類似第二次（6:10），非常短的一段，因為我們不能編造長一點的單元，很清楚地看出來，8:5a和8:5b-c沒有關係，那是戀人中的一位對另一位，談及一個完全不同的主題。在這三首詩的背後肯定有其詩文的傳統。

因為這節出現在混雜的第8章，我們也許應該把它當作一個斷片來處理。但是，在雅歌的其他地方，這一節和6:10一樣的短，有相同的文法結構，那使得現代的注釋學者大膽地把這兩段，當作像日本的三行俳句詩的形式的完整例子：6:10和這節經文兩者包含一個未傳達的「這是誰？」，接著有分詞結構。

從曠野出現這女子依靠在她愛人的懷裡。那是經文告訴我們的全部。到目前為止，我們還是在表面的故事。我們還是不知道為什麼他們在曠野裡，為什麼這女子須要靠著這男人，或者是他們要往哪兒去。我們必須以其他兩個例子的方式來判斷，且必須說，我們的線索不足，就連最基本的表面經文的意思也無法判斷，因此，除了提到可能的神學寓意我們沒什麼立場繼續說下去。

## II

在6:10這個例子裡，我們採用了這格式，它本身挑起了這種神秘的氣氛，並且和3:6-11相平行，那指出了我們應該已經知道誰是這女子：她是以色列。在此，我們可以做同樣的猜測。然後我們也知道曠野是什麼意思：就是漂流四十年的地方。且我們也知道，以色列在那兒做什麼和為什麼。因此，這問題不須問「這女人是誰？」，而是問「雅歌在這兒說到以色列在做什麼，以及那四十年中，他在做什麼？」

當以色列從曠野出現時，為什麼她抓住她愛人的臨在，並自己依賴在他身上？我們可以重申，答案不難找到，因為在整個聖經裡，這裡是唯一講到以色列和上主連合以及她依靠祂的地方，藉此，她走過曠野而出現在這一幕裡，她進入了這應許之地。

解釋路德派的《偉大的要理》問答裡，信經的第一條教義，馬丁路德說了：你的心在哪兒，你的神就在哪兒。在此，我們可模仿他：在沙漠裡，你的手臂在哪兒，你的神就在哪兒。路德的名言是要提出一個問題：掛放我的心的樹枝將承受其重量嗎？從整個以色列的歷史看來，藉著事件和敵人所產生的問題是：上主真的會背負起以色列嗎？詩班或是詩人在此看見，以色列的確是在曠野中依附祂的膀臂走過的。

可以肯定的是，古以色列、猶太教、以及教會仍然處於暗昧不明的情境中。他們曾進到應許之地，但在那領土裡的旅程卻又很像是在曠野裡。隨著進入這應許之地後，跟著的是數世紀以來的敗亡與被擄，而先知們一而再，再而三的召喚，要以色列重新依靠上主，並且一再又一再地應許祂的新救贖。在復活之後，已

經等候和試探了兩千年。講道者及教師們除了接受從這首詩和許多聖經的主題之外，什麼也不能做。這主題是「你已看過我以前所行的……現在只要信」。

### III

依賴他者常常被看為負面的，有貶損之意。許多人為逃避婚姻而逃避。並且，如果我們認為自己很神的話，那麼依賴確實是小看、貶損了自己，因為我們必須看自己比我們所依賴的人為低。但是，事實上，我們不能看他人比自己更神，因為我們一點都不是神。我們不能大於我們的創造者，因為我們無法和祂相比。並且，我們是受造物；因此依賴是我們存在的一個非常方式，而且我們的榮耀正是那能依靠的特別恩賜，我們稱之信仰。若要了解現代偉大的分析，對受造物的依賴性和它的生存意義，讀者可以參考士萊馬赫 (Schleiermacher) 的《基督教信仰》(Christian Faith)。並且當我們認知到，我們自己可以從這樣的重擔裡釋放出來，就是那和我們所賴以存在的那一位相競爭的重擔，相互依存的必要也會顯得較無威脅性。甚至還可以把那看作是個祝福，一個極重要的信仰經歷；許多人對信仰上帝有困難，但因為配偶的信仰，而支持他們渡過人生的難關。

在曠野裡男男女女，都須要依賴他們所愛的人的膀臂，是不應該被貶低；依賴反而是尊貴的。當然有些「支持」要求代價，然而忠實的愛人的膀臂則不是如此。從信仰而來，以及達到信仰之境，依靠在這樣的膀臂上，即使流浪經過世上的曠野，那甚至都可以是個成聖的過程。



## 蘋果樹下 8:5b-c

### I

在那幾行的狀況中，我們可以毫無疑問地說，這裡只是一個斷簡殘篇。女子對她的愛人宣佈，她把睡在蘋果樹下的他喚醒了，並且告訴他說，他母親在這相同的蘋果樹下生了他。我們必要問，為什麼男子的母親在戶外的一棵蘋果樹下把他生下來—或是，使用另一個翻譯，在那兒懷了他—為什麼他現在又在相同的樹下，且為什麼這女子要叫醒他；很明顯地，我們正讀著一段很有趣的故事的一個片斷。但是它沒有提供任何有關這個故事本身的線索。除了勉強地重複那些以前曾說過有關這段的經文外，我們無法寫更多其他的東西？

爲了避免難堪，本注釋書保留了之前已做的一些觀察。同時，在雅歌的其他地方，這女子將對這男人的愛與母性以及生產聯想在一起（3:4，6:9，8:2）。在其他的情況裡，提及的是這女人的母親；在這裡是男人的母親。其實不管是哪個時代、地域和宗派的抒情詩人，都會從潛意識的意象與相關物來取材，通常大部分都有豐富成果，但都不是刻意這樣做的。在這裡我們的詩人，就把對異性的愛的渴望與生孩子和母性連接起來。事實上，詩人的想像，是把這女子喚醒她的愛人一事，與他在出生時的第一次醒來之事相關連起來；可能詩中遺失的那部分觸發或促成這個聯想，當然我們現在無法得知。在詩人的想像裡，也許有一個進一

步的關連—故意或是下意識的—把生殖和蘋果樹之間關連起來做爲多結果子的象徵。

## II

把性和生殖聯想一起當然是明顯的，這在文化上和宗教上是既定的看法—除了一兩個真正原始的文化從未注意到這生物現象外。本段落我們將先思考宗教，下一段落則思考文化。

一個事實是，在所有的創造中，人類新生命的出現和創造本身最爲接近。因此，那些不認識創造者的人，必然以爲所有的事物存在都是藉著一些非凡的或怪異的分娩而產生的。有人類宗教出現的地方，像以色列和教會所知道的，都有這樣的神話，在創造者行動裡，都有一些世界生成自太初的神秘故事。並且，因爲觀察生殖的過程都是由性的結合而來，這種神秘「是迷人且可怕的」（參考6:10的注釋），常常把太陽神和大地之母說是一個原始交配的故事。事實上，所有的非亞伯拉罕的宗教，終究都是生殖崇拜的宗教。

因此，雅歌的神學運用有個界限，我們對這界限必須是又敬又畏的。無論是戲劇性的和充滿想像力的，寓意上，我們可喚起在上主和祂的百姓之間情慾之愛以及結合，我們不能認爲以色列或教會和上帝共爲創造者。我們也不能以爲我們自己不會陷入如此做的危險。過去，曾經危險地從哲學中汲取出神學來，而事實上哲學是從古老的神話中昇華出來，解釋世界是從神秘的第一原理流出來。對「新時代」的思想，帶著一些當代神學的賣弄風情，它連一個古老的生殖崇拜之宗教的昇華都不是，而是一個它的退化和粗糙的版本。

### III

在一世代裡藉著男女之間性結合的束縛，以及沿襲自代代祖先而來的跨代束縛，就是我們所知道及所實踐的把家人綁在一起的束縛。不同文化中，有著許多不同的家庭結構，但所有的文化都了解，那個讓一世代的結合以及跨代結合所建構的聯繫，乃是所有政治以及社會團體的基礎。因此，在不同的文化裡，結婚和出生的儀式有許多不同，但大家都會用某種方式加強兩者之間的連結，大家都用某種方式來強化家庭，甚至「違法」也照作不誤。

可以肯定的是，前一段只是在講比近代西方文化中控制生育更早的文化。我們不能預測那把性愛和生育之間相連的未來文化必然會如何—或許，我們一定非常希望人類無法預測它，因為赫胥黎 (Aldous Huxley) 的《美麗新世界》一書十分像在預言。一個沒有小孩的婚姻還是一個婚姻，並且沒有孩子也可以是一個祝福，有人可能因不能生育而受苦。但是一個故意不要小孩的結合則是一個對社會的攻擊；並且一個培育出這樣的結合的社會，則是自己給自己的絆腳石。





## 愛的力量 8:6-7

### I

這首詩的開頭幾行是這女子的聲音，我們並沒有理由去假定後來會變成其他的聲音。我們也沒有理由說這幾節經文不是一個完整的詩——當然，我們確定他們就是。

這女子對她的愛人說話，以一個激進的和精彩的請求。然後她把它合理化了。她所作的後半幾行的內容和形式在雅歌中是獨具一格的，因為在這裡，而且只有在這裡，雅歌直接地讚美愛本身。

這女子的要求是，她要作為她愛人的印記。在古代和後來的社會中，一個人的印記即是他身份的宣言和保證。當時手所書寫的東西不像現在那麼的個人時，而且一個高高在上的統治者是不用寫的。看到簽名時，人們並不能證明那文件是誰簽的，但是，一個人的印章可以是獨特的。人們把它小心的收藏在一個小袋子裡或是在外套的底下。在我們的詩中，說到把印章繫在頸項上或是綁在手臂中。在中世紀的歐洲，如果有人要差遣一個傳信者去傳達一份緊急信息的話，可能會遇到那接受信息的人不相信傳信者真的是受差傳的，那樣的話，信息則無法被傳達。所以如果非常信得過的話，寄件人將授予他的印記給傳信者攜帶和出示。

在此我們沒有直喻；如果女人要作為她愛人的印記（Bergant）。那即是，她要他把她當作一個可見的記號，以及他已

有所屬的身份確立；她要求愛人把她當作一個印記，一個他是誰的身份所不可少的。在其他的舊約語言中，他們說是「一體」，在其他眾人中可識別出來。但是，什麼可以合理化這樣的一個要求呢？一個人要怎樣才能使本身當作另一人的身份？

在第6c-7節中，這女子宣告為什麼，以及如何能夠如此。在一開始我們看不見這幾行，它們詩般的形式和辭令，十分高尚，真的是支持了她的主張。我們必須一步一步來研究。

首先，我們必須提供我們自己為第6b節所作的翻譯，因為這詩歌的形式非常重要，而且我們必須記得按希伯來文字順序來看它。我們不應該採用《NRSV》把 *qinah* 翻譯成「熱情」而不是《AV》的「嫉恨」來泛論第二行，很明確的，*qinah* 是熱情，帶著排他性，並且從其他的聖經經文看，「我耶和華你的上帝是忌邪的上帝，」不容忍敵對者（出20:5）。我們這樣讀：「因為愛情如死之堅強；嫉恨如陰間之殘忍。」同時在文法上和表達方式上，這兩行詩是希伯來詩歌中的經典傑作：這兩行詩互相平行，每一行有三個重音字，成一對。「堅強」和「殘忍」彼此加強，「死」和「陰間」也是如此。注釋上的問題則是：「愛情」和「嫉恨」是相互加強的一對詞，或是相互對比的詞？在此，嫉恨是好事，還是壞事？

希伯來詩歌知道這兩個平行的形式；並且許多注釋書提議第二種讀法。但是，在現代注釋者的看法裡，有兩個考慮，這幾行是相互加強，而不是對立的平行。第一，如果在這裡的嫉恨是一個愛人對所愛的人排他性的權利之熱情，然後陳述這熱情是「殘忍的」，直接地支持了這女子開始的宣稱，那即是她擺在前頭要做的事。第二，下一句這樣開始，「所發的電光……」這單數所

有格的先行詞指的是什麼？最容易的認知理論大多把這先行詞，「愛」和「嫉恨」看為同一件事。

這對句的第一行文字順序，先是以死的堅強表現在我們面前。死是絕對的；沒有人能跟它討價還價—儘管有故事想嚐試如此做。死要什麼時候把人帶走就什麼時候把人帶走，且最終是無人能抗拒。這女子說，愛情就像那樣：對她的愛人的宣言是連他都不可協商的；她要作他身份唯一的印記。

第二行的文字順序是相同的。陰間是殘忍的，有它本身的絕對性。它不放棄那已走了的一可能除了像在隱多耳交鬼的婦人把撒母耳招來了，那種不情願命定的聲音（撒上28:7-18）。而嫉恨是愛的一個面向，愛情也不放棄他的權利；並且，這女子說，愛的嫉恨像陰間本身，是堅韌的。沒有人能夠從他或是她本身遁逃出來；她的愛人也就更不會要逃開她了。

但是，現在我們必須注意到這些考慮，只解釋是什麼感動了這女子的要求；他們不是要辯解。他們並不是要說，這女子的愛使她能理所當然的成了她的愛人本身的印記。很明顯的，死亡能把他們分開；就連傳統的婚禮承諾也是說「到死才能分開」。它並不是要說明這女子的嫉恨將如陰間般的殘忍；很明顯地，陰間最終將掌握勝利，贏過這女子。我們看到它包含著相比較的競賽；愛就像死亡一般堅強；嫉恨就像陰間一般地殘忍。我們的經文建構了一個愛情和死亡，以及嫉恨和陰間的競賽。

只有在如果愛情擊敗了死亡，在如果情人的嫉妒擊倒了陰間的時候，才可以證明這女子的宣言是正確的。有時注釋學者們爭論，我們不是說愛情比死亡堅強，只是說它和死亡一樣的堅強。但是，這是相同，但是有區別的。因為死亡是不能被挑戰的。如

果連在死亡的惡毒中，愛情仍使相愛的人結合的話，那麼愛情事實上是比較堅強的。如果愛情不被死亡所克服的話，那麼死亡則被愛情所克服。陰間也不容許絲毫的改變；如果它讓步的話，那麼它的嫉恨則被打敗，而非只是旗鼓相當。

剩下的幾行繼續著愛情是無敵的主題。它的電光——一個一般愛情詩歌的圖像——是真的火焰，是洪水所不能熄滅的強大的火。連財富也不能收買它。

如果愛情的強度實在是比死亡的強度更大，愛的嫉恨所抓擒的比陰間的還要更堅韌的話，那麼，事實上，這女子不只是因為感動而做出這宣告，這宣告是正確的，同時也是理由充足的。但是所講的這些是真實的嗎？我們希望他們是真的，但他們是嗎？事實上，死亡把相愛的人分開，並且一旦所愛的人死了，這愛人不是獨自地在墳墓中嗎？像「眾水」，災難不是常常使愛情消退嗎？還有，更常有的事是，愛情不是常為了金錢而消失嗎？確切地說，誰的愛打敗了死亡和自然的惡以及財富？在這外顯的故事中，這女子宣稱是她的愛，而且，我們尊重她的大膽——我們最後會注意到，就是這樣的膽量，從基礎上，支持整卷雅歌。

## II

無論如何，再看一次這首詩的語言，我們得到另一個問題的答案。因為翻譯隱藏了此詩人浸淫在以色列的宗教神話環境中。事實上，希伯來字 *Mot* 可以簡單地翻譯成「死亡」，但是它也是一個迦南地神祇的恰當的名字，他和巴力，生命的賜予者相較勁。*Sheol* 可以翻成「陰間（或作墳墓）」，但是，它也是舊約中，用在地下世界陰影的用字，這字環繞在以色列的神話裡，也

在以色列之詩中，這字常用被擬人化爲貪婪的擄掠人類。希伯來字 *resep* 是「火焰」，但也是迦南瘟疫神的名字 (Bergant)；根據我們的詩，愛情的火焰是火焰中的火焰，強度極高的火焰，而這並不是 *resep* 的意思。說到「眾水」不能熄滅愛情，他們在舊約的標準與經常的代表是與上帝爲敵的混沌 (Murphy)。最後，在此，還可以加上財富，雖然沒有用到「瑪門 (財神)」的名字，當然還有其他各樣的偶像。根據以賽亞書 28 章，耶路撒冷的反叛的統治者就是和死神與陰間等假神立了約來敵對上主。

當然，唯有上帝的愛才能和這些神話般的能力相提並論。《瑞巴頌歌》作了鑑定：「不能熄滅愛情。」這是那神聖者賜給以色列之愛，祝謝祂 (*Targum*)。並且上帝的愛勝利了；「死啊，你得勝的權勢在哪裡？死啊，你的毒鉤在哪裡？」(林前 15:55) 就像雅歌其他部分一樣，如果這首詩的寓意裡，女子指的是以色列，那麼，在此以色列並非對她自己示愛，而是對她的愛人。

宣告「嫉恨」擊敗了墳墓，是一個舊約非常直接和中心的神學主題：它是以色列生命的基礎，在西乃山所頒予的「十誡」的約，上主是「一個忌邪的上帝」(出 20:5；申 4:24)。事實上，主可以把「嫉恨」當作祂個人的名字(出 34:14)！像一個善嫉的配偶，上主不和其他的權勢分享祂的百姓。現代人的過失於此，但事實上，我們所有的救贖都依賴此特性，因爲別無其他力量能拯救——或者，事實上，也許他們個別做出了他們所承諾的，但是這些是「救贖」，和因上主勝過了死亡、陰間、瘟疫、混亂和瑪門所給予的生命、國度、健康、制度和豐富是非常不同的。其實，列國的神祇是死亡、陰間、瘟疫、混亂和瑪門。

基督徒在使用這首詩講道或教導時，必須以基督的復活爲

中心，祂勝過了死亡和死的聯盟，而且復活帶來了我們得救的保證。祂的死已為我們作成了祂自己的印記：祂「為」我們而死，祂認同了我們。現在，沒了我們祂就不是祂；沒有我們，祂就不進入死亡，並且沒有我們的話，祂將不成就祂的復活。事實上，無論是如何，我們作為祂身份印記的事實乃是這樣，沒我們的話，升天的這一位就不是祂自己了。本爾納德在雅歌的一個不同的經節注釋裡，提出一個十分重要的保羅的觀點，是關於上主的愛為什麼那麼堅強和猛烈：「祂在我們存在以先就愛了我們；並且比此更甚地，在我們拒絕祂時也愛我們。事實上，祂不愛祂的敵人的話，祂就沒有朋友。」（Bernard，20，2）就是如此，上主將不會與其他許多惡名昭彰的主子們共享我們。我們可以說，基督是嫉恨的化身。

奧古斯丁寫說，「就像死亡，以毀滅性的工作來成就震怒，愛也一樣，它要以救贖性的作為來實現其震怒」。在第二十世紀時荷諾流斯使用奧古斯丁的辯證，把它們放在基督的口中，做了一個有力的救贖論的意思：「就像死亡制伏了所有的權勢，因此它比一切都更有力量，愛也是一樣，它比所有的一切更有力量——那是已擊敗了我的那一位，他是最有力量的，且為了你的緣故，把我帶到死亡。」（Norris）

### III

愛情和死亡關連深深地嵌入我們的文化裡——一旦傷害趨向死亡「你總會傷害你所愛的人，直到花瓣凋謝」。反之亦然，自遠古以來，戀人一直寧願自己死，而不要所愛的人被帶走。把這兩個放在一起：「在我殺你以前親吻你。唯獨如此：殺了自己，在親

吻時死去。」愛情和死亡之間的關連被置於愛的雙重本質，就是神性的愛 (*agape*) 以及欲望的愛 (*eros*) 這兩者，刻畫出了雅歌的整個闡述的重點。

把愛作為一種禮物，以這個想法來看，愛並不是給予某物或某些東西；它是把自己給予出去。自己本身才是一件真正必須給予的禮物，而這些種種複數的禮物，則是些標記罷了。如果我忘了，而沒有在情人節時送玫瑰花的話，這無傷，除非它表示出我們把所愛的人忘了，則有負面的象徵。

但是，我要如何把我自己當作禮物去給予呢？是損己而利益他人，是禮物或是詛咒，端視我是誰和我是什麼；連史達林的跟隨者都會從他那兒逃開。但直到「移動的手指」寫下了我們故事的最後一行，我們是無法確定我是誰，以及我是什麼，那時我將不會在那兒做禮物。後現代的哲學家已注意到此，而且乾脆把愛的禮物等同於—最後無用的一完全的犧牲。

把愛作為一種欲望，若以這個來看，去愛並不是欲求所愛之人的這件或那件東西；它乃是僅僅渴望所愛之人的本身。然而，被愛的人也將會有相同的困難來成為一份像前面第一人稱所描述的禮物。此外，當你渴望完全擁有時，會摧毀一切至死。在我們講愛時，是「吃掉 *eats up*」所愛的人，一點都不是語言學上的巧合—就像一個愛吃龍蝦的人能吃掉整個動物，然後龍蝦就不在了。

我能夠怎樣來欲求整個所愛的人，而不會摧毀他或她的存在呢？我怎麼做才能僅僅地欲求所愛的人，而不會削減他或她成為一個附屬物或是自己的縮減版？有時候，當那些人發現自己愛上別人時，或甚至當他們知道他們也許會產生愛時，他們就逃開，

那並不是沒有理由，事實上有些人窮其一生都在逃避。

如果不是因為上主對祂的百姓那種無比的愛的行動，就是以以色列的基督釘死於十字架和復活，事實上，審慎的忠告是離愛遠一點。但是，十字架和復活是真實的，把愛和死放在一個新的關係中。愛的禮物會導致愛人的死嗎？是的，它使基督為我們而死。愛的欲求會導致所愛之人死去嗎？是，基督為我們的欲望把我們帶到祂的死亡裡「藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬」（羅 6:4）。

並且，基督的恩典與欲望一起把我們引導到愛中的人生，同時也因為有父上帝。在父上帝為祂兒子的想望，使祂從死亡裡被舉起來，祂為祂的百姓捨己使之成全；因此，不管我們到底是不是活出祂的生命，祂仍然活著賜予禮物。反之亦同，我們歸屬聖子並不只是祂對我們的欲求，而是聖父賜予聖子的禮物（例，約 17:6），並且這上帝對我們的欲求不須吞沒我們，就能夠完全之。

我們可以繼續好幾頁的篇幅來辯證這主題；但我們若不乞求聖靈動工的話，也是沒有用的。但是，也許這足以表現出，為什麼那些人被束縛在父與子之間多方面的愛，是安全的，而不會像後現代主義者的可怕診斷。我們能夠冒險地把我們自己奉獻給所愛的人，並且愛著所愛之人自己本身。雖有死亡在裡頭，但那死亡能引人進入新生命。

然後，一個問題再次升起：愛是怎麼在以色列和教會與上主合一以外發生的呢？很顯然地，它是肯定的。並且像在本注釋書的其他地方（歌 6:9-13），我們只能夠說：無論上帝旨意愛誰就愛誰，在父和子之間的愛，以及子愛眾罪人，是它的「可能的情



況」。會堂和教會擁有此利益，他們深知這事，且靠它而活。

在這樣的認識裡，我們每一個人能夠以清楚的良知對所愛的人說，「將我作你的印記，使我成為你。」以約拿單·愛德華的話說，這樣的合一，如何「永遠延續」（6:1-3），我們雖不知道，但是雅歌說它將會如此。



### 小妹妹長大 8:8-10

#### I

第8-9節和第10節是一首或是兩首詩？許多人認為它們是分開的。會把第10節和8-9節連在一起，是因為經文大部分提到了雙乳、牆、塔；這幾節集成，可能只因為字的關連。因為有鑑於在第9節裡，建築塔是為榮譽和權能，第10節的樓用來類比這女人的雙乳本身。8-9節是來自一個兄弟詩班的聲音，第10節是雅歌的熱情女子的聲音；這兩段對話交替，它們一定是不知怎麼搞的，長期下來被放在一起，8-9節是青春期前的女孩所講的話，第10節變成一成熟的女子在說話。

然而，我們不得不這麼想，這幾節之所以被放在一起，只因為它文字上的關連。這次我們也許的確有一些像個戲劇性的場面，或說是部分場面。並且，一個非常明確的考量，能支持8-10節是同一個單元：就是把8-9節看作雅歌中唯一的一首詩，也就是

說，她不是 1:1 中所提到的女子，也不是她的愛人似合理地出現，不論是作演說者，聽眾，或是主題。那也可以把它解釋為將 8-9 節當作一段斷簡殘篇，但是，若非必要的話，我們不應該作那樣的判斷。我們將把 8-10 節看為一個戲劇性的整體，並不像在丟一枚硬幣打賭只擇一面。

在一個未能明顯識別性別的兄弟詩班裡，有一個小妹妹，她的乳房尚未長成。在現代注釋者的看法裡，我們應該把這看為，以結婚來說，她還太小，那在古代近東地區，意思等同要從事性行為的話她還太小。然而，有一天，她將長大到足以提親的年齡，那也就是，能從事性行為的時候。後者的出現則為兄弟們所關注。然後他們將做什麼呢？在此比喻開始。

那天，小妹妹將被查驗是一面牆或是一個門；這些隱喻說的夠坦白了。如果在那天，她出示了她自己通過了試探，他們將以銀塔為她戴上美德的冠冕。如果她未防守好自己的身體的話，他們將會把她放在一堵牆裡。這堵牆的材料是特別的香柏木，在雅歌中，這珍貴的木材一再出現來表達卓越之意。即使這些兄弟們決定監禁他們的妹妹，他們也將盛大地來做這件事。

第 10 節做了個快速前轉：這小妹妹以自己的聲音說話，並明確地說，她長大了。在兄長們面前回應，混合他們的隱喻，她擔心著，她首先表明自己的美德；當考驗的時間來到時，她是一面牆並且沒有開放的門。然後，她宣告一個勝利的性功能，她真的有雙乳，像樓上的塔，兄弟所思想的。

現在，她以其他詩文中那個熱情和被愛的女子的身份出現：在她愛人的眼中，她那美麗的雙乳被珍視。他們使她成為一個為他「帶來平安的人」；如果我們有完整的詩的，「平安」則是它

的最後一個字。因此，這齣小劇被聯想到，字根 *shlm* 的一群名稱和暗示，那字根在雅歌後來的幾章裡出現；這女子在這首詩裡是我們一再遇見的書拉密女（Shulammitte），平安（和平）的女性統治者（6:13）。

## II

當我們把這首詩往神學寓意的這個方向來讀時，我們必須把這小妹妹投射為以色列或是教會。然後這寓意和雅歌一樣，往往好像不太得體，對某些拯救史的說法而言。藉著這個拯救歷史的版本，我們在此主要是說明兩個神學的主題。兩者都引人注目；講道者和教師們在使用—或是不用—之前應該三思。

在寓意裡，兄弟的演說把我們帶回到當以色列尚未與主連合的時候，即那在出埃及以及在西乃山立約之前的時間。詩班期待著那在她的時刻成熟，來向以色列提親的選擇：那時，她將必須貞潔地與她的主結合，或是去追求其他的神祇；那時，她將選擇跟從摩西出埃及或是留下來；那時，她必須對這契約說願意或不願意。並且，在此，我們對第一個神學上的挑戰：向前看，這神學性的故事猜想，以色列可能做出了錯誤的選擇。

要是以色列不只是不情願，而是完全拒絕跟隨摩西？照《瑞巴頌歌》所說的，要是那誠命來到每一位以色列人，要求他們做出跟隨的承諾（出1:1）的話，要是他們說不呢？要是馬利亞說，「我不要參與這個奇怪的要求」？要是耶穌經不起試探呢？要是教會事實上脫離變節了呢？當主來到時，祂在地上能看到有信心的人嗎？如果這些是實在的問題的話，那麼我們必須說，以現在神學家的話來說—我們得至少要提到潘寧博（Wolfhart

Pannenberg) 一當上帝百姓的歷史，以這樣的決定和她對質時，上主自己的神性是不是懸而未決？如果我們接受了這令人氣餒的建議，我們將須要再重新思考傳統神學，尤其是全能和全知的神觀。

還有，一個戲劇的鏡頭：這些兄弟是誰？在外表的故事裡，這裡所指的兄弟和在第2章裡的兄弟是相同的，他們處罰女子，使她在田裡勞動。在寓意裡，他們是誰？《他爾根》所建議的可能十分恰當，說他們是天使：在聖經裡不同的天上的存有，在上帝的創造裡以老人的樣子出現，以及以其他受造物的守護者出現 (*Targum*)。在聖經對事物的觀點裡，很清楚地看見天使在拯救史進程和成就的計劃的角色。

第二個鏡頭的時間，是設定在上主和祂的百姓最終結合的時刻，以色列的時刻或是教會的時刻。藉著其兄弟的來到和離開，而展望了這緊要關頭。上帝的百姓已經作了抉擇，到目前為止都很好。

這個神學性的戲劇的第二個引人注目的假定，是藉著表面經文裡公開了一個暗示，很明顯地看出這詩人有意要我們掌握其意，稱這女子是為其愛人「帶來平安的人」—按字面的翻譯而言。但是整個先知性的文學中，和平(平安)的使者，是彌賽亞的一個主要的屬性；並且「和平的使者」和「和平之君」這個偉大的稱號太像了(賽9:6)，我們不應忽略這麼相似的用語。令人驚嚇的是，在寓意裡，像在聖經其他地方所呈現的，這些關係是顛倒的：以色列宣稱具有帶來和平的角色，而上主是她要與之和平的對象。問題是，我們能確認這樣的互惠嗎？上主和祂彌賽亞的角色能帶給祂的百姓和平，但是以色列或是教會能為上主帶來和

平嗎？

正如一般所說的平安 (*shalom*)，它不只是衝突的相反詞，而是一個完全的整體。當我和上帝以及我們鄰舍合為整體時，並且我和我自己合一時，當我自己與所有的這些都**成為一時**，我即處在和平裡。如果，現在上主渴望祂的百姓，如果祂對他們的愛是**情慾的愛** (*eros*) — 正如寓意藉著雅歌每一步所聲稱的 — 當祂的百姓與祂合而為一時，當祂的欲望滿足時，這不只是他們的平安，實在地說，那同時也是祂的平安。

這是一個古老的神學上的問題，所有的答案都是一樣的未定：上帝能和受造物合為一體嗎？合成一體能使祂**心滿意足**嗎？如果不行的話，為什麼有這些受造物？如果祂要如此才能滿足的話，是不是表示祂本身有所缺乏？事實上，上帝究竟為什麼應該要有創造？祂為什麼需要它？大部分的神學家已看見了這問題，並且許多人都避免去面對它。在這本注釋書裡，約拿單·愛德華在前面已經好幾次提及這問題了；在此我們再一次提到他在「有關上帝創造世界的目的的論文」 (*Dissertation Concerning the End for Which God Created the world*) 一書中的思想。強烈地摘述愛德華的不可思議的辯證：面對上帝那永遠的揀選，我們無法參透其背後，從祂那邊看，我們的良善和上帝的良善是難以分別的。

### III

講到人類的類比，正如這神學故事本身立即所建議的。首先，當提出這愛的結合的可能性時，我們有個決定要作，並且有可能作出錯誤的選擇。而且，不管我們要怎麼對自己描述這個抉

擇，它從來就不是那種在若干的愛中選出一個的決定，而是在愛和其他較少愛的東西之間的選擇。我們被提供了愛，且我們若非有勇氣就是沒勇氣接受它。我們面對著令人畏懼的他者（參考本注釋書 6:10）要不是擁抱她或他，就是退回到較舒服的安排。

在上帝應許的觀點中，我們沒有理由不去冒這個險。最後，我們沒什麼損失；如果捨己是愛到死的地步，那也是可以事先克服的，因為我們已與基督同死，而且必定要與祂一起復活。世人常從愛裡退縮，但是那活在祂話語之中的人，以及實踐那神性之愛的神蹟，無論是在猶太會堂裡或是在教會中，認識至高的愛，並且在那裡，我們也知道，我們也可以安詳地接受人類的愛情，事實上，對它的渴望，要超過對所有其他被造的東西。讀者應該參考本注釋書的 6:6-7。

其次，當愛被接受了，所愛的人帶來平安。在滿足和興奮和諧一致時，愛能帶來一個新的整合。這是不是永遠管用呢？顯然不是的。他們都沒用嗎？也不是。



## 他自己的葡萄園 8:11-12

### I

這兩節形成一首完整的詩，雖然它們看起來很像屬於一個詩的傳統或是團體，其實卻不是雅歌裡的代表作。至少目前詩的所

在，演說者是其他詩文所說的愛人。和雅歌的其他部分一樣，他指的不是可敬的「所羅門」；而是在想像中他所冥想的，以及後來講到的以色列的傳奇人物所羅門，關心他們所看重的葡萄園。同時，在這詩中，和雅歌其他經文一樣，葡萄園具有性的隱喻之潛在意思，在這裡所隱喻的重點是葡萄園的擁有。所羅門的葡萄園之大，它須要有僕人來看管，並顯然地是供人分享！—這肯定是他那著名的後宮妻妾。這愛人自誇為是想像裡的所羅門，「看守你的後宮妻妾，那值得什麼呢！至於我，我有一個專屬我自己的葡萄園，並且只爲了我。」所羅門能夠擁有許多他的女人；這愛人所擁有的，是所羅門從未擁有的，就是單單只與他的「葡萄園」結合。

似乎沒有一個叫作「巴力·哈們」的地方。猶太的拉比認爲巴力·哈們是指耶路撒冷；無論這個識別的基礎是什麼，如果所羅門的「葡萄園」是他的後宮嬪妃的話，那麼這說法必定是正確的 (*Targum*)。

## II

我們可以回憶歷史上的所羅門，那時候男女雜交的性政治是個異邦神祇雜交的盛典活動，他被視爲「領導以色列進入偶像崇拜」的第一個王。在有關所羅門的古老故事裡，他那無法記數的嬪妃是一種笑談，並且也是一個乖癖和黑暗的那種笑話：那成了一個代號，一旦偶像進來了，就永無限制。如果兩個政治聯姻的妻子會帶來他們各自的本土神祇，怎麼不會四個妻子帶來四個神祇？怎麼不會……？

如果我們以神學性的方式來讀這首詩的話，那麼它即是被上

主藐視的所羅門，像這外表故事裡的愛人，且所羅門的尊榮被降低。在寓意裡，所羅門僅僅成了這個世界嬪妃的看守者，只能被這獨一信實的主所指責—事實上，也許所羅門在寓意上是「這世界的主」。還有，以色列出現兩次：成了這世界權勢和地位的嬪妃的以色列，以及與這獨一的主不可分和獨特結合的以色列。

它一向是如此：古老的以色列和會堂以及教會永遠同時是如此，不忠實與忠實同時並存；一群嬪妃在看誰在他周圍得勢，但上主獨獨把新婦當作祂自己的。這種矛盾只能以末世論的方式來解決，到那時，不再有其他的權勢和地位。

由上面這段經文有單數和複數的對比，或許很適合作個區分。在複數上，上主的百姓—在先知的意象中—乃是一個和其他神祇嫖宿的許多個體所組成的一個團體；而這百姓作為一個單數的實體時，乃是在教父語言裡的「新婦」或是拉比所說的「集會」，那是與上主那不可奪去的連合。在基督徒當中，長久以來有這樣的爭論：教會犯罪是正確的嗎？這回答是借用一個有名的社會理論：作為一個**團契群體**（community），教會不能犯罪，因為作為一個團體，她是與上主同在的一個人，但作為一個**協會**（association），個體合作只是一個在追求他或她自己事物的個體集合體，這樣的一個整體，事實上正如馬丁路德所責備的，教會可以是「一個大罪人」。

### III

幾年前一個偉大的籃球明星向媒體透露有關他自己那數以千計的一夜情的女人。幾十年前的口頭禪，人們可能會回應說：「你是自誇，還是抱怨啊？」實際上，這位「模範」由此告白了



一個天大的失喪 (awesome deprivation)。



## 誰的聲音？ 8:13

### I

如同另外一個例子，6:11-12，我們可以曲解這節經文，說它沒有表面上的意思，可能因為我們缺少關鍵，或是因為它是個斷簡殘篇，要了解其意義，完全依賴其他失落的詩句。我們最多只知道講話的人是一個女人。至於這演講者是不是這愛人或是一些其他女子，或是完全是另外其他人，我們無法得知。我們不知道誰是「同伴」；這文法上的性別是男性，但幾乎沒助益。在雅歌裡有談到一些園子；但我們不知道這園子是其中之一，或都不是。諸如此類，透過每一個少少的資料，我們或有須要來打開經文。

### II

既然我們無法找出表面的意思，我們只能重複我們前面經文所說過的和所做過的。我們說它的神學上的詮釋幾乎不像正典聖經，這麼說完全沒有意義，只能說，它對我們沒有意義。現代和後現代佔領了在詮釋學歷史的地位：我們被要求從一個表面的意思做開始。如果一段經文沒有那個的話，我們就陷入困境。然

而，這不表示聖靈不會使用這對我們關閉了的經文，但它可能照亮了其他時代的信眾，他們在詮釋學的歷史裡有不同的處境，或者說，聖靈將不再這麼做。與其用我們自己的注釋，我在這裡，要像早先的一些例子一樣，單純地提供教父們的解釋範例，以他們非常不同的詮釋處境，來處現這節經文。

中世紀的標準詮釋學概要《經文彙編》(*glossa ordinaria*) 提供了這個寓意：「教會或是一忠信的靈魂，居住在園中；她已經被充滿了希望的綠意和善工。這世界所滋生的希望是乾涸且枯燥的。因為在這裡，人們所衷愛的所有的一切事物，很快地會枯萎凋謝。因此居住在這園中的女子必須使這新郎聽見她的聲音；也就是說，她的演說越能說及美善，她所渴慕的這一位就越能歡欣，因為朋友們正在傾聽，那就是說：所有被選召的，都渴望聽見這生命之言。」(Norris)

### III

在這樣的情形之下，正如前面的例子裡，沒什麼可說。



## 結尾 8:14

### I

大體上，在第8章的紊亂之中，這節經文可能只是另一個被掃

到最後的一個斷簡殘篇，並且使雅歌無邏輯以及無條理地結束。也許喜愛雅歌又希望情形不會如此，而想找尋其他的選擇的注釋者，是可以被赦免的。

第一個子句的動詞，*barah*，在《NRSV》中被翻譯為「急忙」（和合本：快來），正如其他部分詩歌所建議的，這愛人所奔跑的方向，是向著這女子跑去。但是在《他爾根》和所有古代的版本都把它翻成「逃跑」，所以他這麼匆促，必定是要從這女子面前逃開。如果我們按照許多注釋者，跟隨這個較古老並且較合乎詞典的簡易翻譯，我們將必須把這節經文看為一個斷簡殘篇，其包含的意思和詩的其他部分都一起遺失了。這愛人要從哪裡逃開呢？跑向哪裡？為什麼？我們一無所知。

然而，我們可最嚴格地把這動詞翻譯為「使……快速的」；並且這是建議。事實上，乃是要逃離那讓人常常需要變**快速**的；明顯地，我們只能說「拼了或逃跑」，且「拼了」就是要「挺立並爭鬥」。在這種情形下，這種「使……快速的」（*be fleet*）之述詞的用法——也許是 *barah*——乃是傾向「逃跑」。但我們可能也注意到了，它的用法並不一直都是如此——希臘傳說的完美戰士在他追擊敵人時被稱為「阿基里斯快速的腿 *Achilles-fleet-of-foot*」。這愛人的急速並需要，是要從女子那兒逃開，但這和詩的其餘部分所建議的相反。因此我們將取用《NRSV》以及《AV》的看法，以中性的方式來翻譯。那麼，由「逃跑」而產生的這個未回答的問題就消失了；並且這節經文可以被讀為一個清楚的小詩——同時可作為雅歌的一個完美的結尾。

她的演說含帶著所有她在雅歌裡的演講的意思。這女子說「我的良人哪，求你快來」。和我們從整部雅歌所見的一樣，所

愛的人快來，和那些索求性愛的人一樣，總是仍然像在伊甸裡美麗和無邪的動物群一般。並且他快速從山上而來，有時代表在他們之間的距離，並且，有時是她最隱密的性感部位（4:1-7）。因此雅歌使用和開始時所用同樣的**性欲之愛**來做結束，但現在更極盡所有的一路唱著乞求和應許以及故事來充滿它—如果這不是作者、編輯者或是組成正典者所計劃的美好結束的話，那麼這就只能是那位保佑供應者（上帝）的心意了。

## II

全本聖經和雅歌有相同的結尾。最古老的聖禮的記錄，即教會對她復活的主**再來的**祈求—並且是快快地—他的新婦集合圍著餅和杯。在有些地方，即便在使用希臘文的儀式中，信徒會以一段時間完全使用亞蘭文，即耶穌的第一批門徒所用的語言，如此劇烈有力哭喊著「*maranatha*」（來，主！），他們保留亞蘭文字，在基督教的結尾也是用這相同的喊叫：「主耶穌啊，我願你來」（啓22:20）先見約翰（啓示錄的作者）確實知道這愛人的適切的名字，那雅歌未能說出來；他附加了一節（啓22:21）來確保讀者的主快快回答他們的哭喊；並且加上「阿們。」但是這些結束經文只是進一步的表現了它和雅歌中所說的相同的愛。

## III

讓每一個愛人常對所愛的人說，「快跑向我！」還讓他們附加一些類似阿們的東西，「基督必定降臨」。因此愛人之歌的結尾，主和祂的新婦的歌兒，和所有人類之愛的歌兒，都像上帝的雅歌一般深植。

INTERPRETATION  
*Song of Songs*

雅歌



# INTERPRETATION

## 書目



- of *Bernard of Clairvaux*, vols. 1-4. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1971-1980.
- Davis, Ellen F. "Song of Songs." In *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*. Westminster Bible Companion. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2000.
- Gerlemann, Gillis. *Ruth, Das Hohelied*. Biblischer Kommentar Altes Testament, vol. 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965.
- Gregory of Nyssa. *Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*. Ed. Hermann Langerbeck. Gregorii Nysseni Opera, vol. 6. Leiden: Brill, 1960.
- . *Commentary on the Song of Songs*. Trans. Casimir McCambley. Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987.
- LaCocque, André. *Romance, She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998.
- Longman, Tremper, III. *Song of Songs*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Murphy, Roland E. *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Norris, Richard A., ed. *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. The Church's Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Origen. *Homiliae in Canticum canticorum and Commentarium in Canticum canticorum*. Ed. W.A. Baehrens. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, vol. 33. Leipzig, 1923.
- . *The Song of Songs Commentary and Homilies*. Trans. R. P. Lawson. Ancient Christian Writers, vol. 26. Westminster, MD: Newman, 1947.
- Pope, Marvin H. *The Song of Songs: A New Translation with Introduction and commentary*. Anchor Bible, vol. 7C. New York: Doubleday, 1977.
- Song of Songs Rabbah*. Trans. [Maurice] Simon. Midrash Rabbah. London: Soncino, 1930.
- The Targum of Canticles*. Trans. Philip S. Alexander. The Aramaic Bible. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003.

