

威伯里 著

# 訓道篇簡介

公教真理學會出版

威伯里 著

# 訓道篇簡介

公教真理學會出版

R. N. Whybray

# ECCLESIASTES

*Copyright © 1989*  
*Sheffield Academic Press*  
*Sheffield*  
*England*

# 目 錄

序 .....	v
縮 略 語 .....	vi
Select List of Commentaries .....	vii
1 導 言 .....	10
2 作者及他的時代 .....	15
3 語言風格和結構 .....	35
4 在思想史中的地位 .....	67
5 訓道者特有的概念 .....	85
生命的智慧(譯後語) .....	118
聖經章節索引 .....	129
作者索引 .....	135

# 序

在編寫這部小書時，由於這套舊約導讀系列所分配的篇幅有限，我不能錄齊學者對於此卷經書所提出的問題，各種不同的意見和睿見，也不能對經書所有的特質，均等詳盡地加以處理。尤其是最後一章，只能對現時所見的一些釋義，作概括的簡介。作為一篇導論，其實不能交代本卷經書湛深的內涵，我希望這只是拋磚引玉的做法，藉此引起讀者的興趣，更深入去研讀此書。

本書所引述的英文經文，主要是取自修訂標準本 (Revised Standard Version)。(中文的引述取自思高聖經學會出版的中文聖經)。所引述的常是某段經文的開始或最後的字眼或句子。

聖經的章節是按英文聖經的編碼系統。希伯來文的訓道篇第五章是比英文聖經的節數少一節，而英文的訓道篇 5:1 是希伯來文的 4:17 (譯者註：這些問題不會在中文聖經出現，因為中文聖經是按希伯來文聖經的章節編碼)。

威伯里 (R. N. Whybray)  
Ely, August 1988

## 縮略語

<i>ANET</i>	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 2<sup>nd</sup> edn, Princeton University Press, 1955.</i>
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium</i>
<i>BZAW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>NF</i>	<i>Neue Folge</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>TR</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VT Suppl</i>	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins</i>

## Select List of Commentaries

- G.A. Barton, *The Book of Ecclesiastes* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. This commentary, constantly reprinted, is particularly strong on philological matters. In other respects it is seriously outdated and is not recommended to beginners.
- J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (The Old Testament Library), Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1987. This is a solid, up-to-date commentary with a new translation, which interprets the book as the work of a pessimist and sceptic.
- R. Davidson, *Ecclesiastes and Song of Solomon* (The Daily Study Bible), Edinburgh: The Saint Andrew Press; Philadelphia: The Westminster Press, 1986. Written primarily to commend the books to the Christian reader, these commentaries are nevertheless based on sound scholarly principles.
- M.A. Eaton, *Ecclesiastes* (Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity Press, 1983. A brief but scholarly commentary written from a somewhat conservative point of view.
- W. J. Fuerst, *The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations* (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible), Cambridge: Cambridge University Press, 1975. The commentary on Ecclesiastes is rather brief and sketchy.
- C.D. Ginsburg, *The Song of Songs and Cobeleth* (The Library of Biblical Studies), New York: Ktav Publishing House, 1970. Two separate commentaries have here been reprinted in one volume. That on Ecclesiastes was first published in 1861. Its Introduction is notable for a very complete (217-page) history of the interpretation of the book, invaluable especially for the early period.
- R. Gordis, *Kobeleth — The Man and His World*, 3<sup>rd</sup> edn, New York: Schocken Books, 1968. This is probably the best commentary

on Ecclesiastes in English. The commentary itself assumes a knowledge of Hebrew, but the extensive Introduction, new translation and summaries of the contents of each section are invaluable and within the capabilities of any attentive reader.

- E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes* (Torch Bible Commentaries), London: SCM Press, 1961. A brief commentary suitable for beginners.
- J.A. Loader, *Ecclesiastes. A Practical Commentary*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986. A sound, up-to-date commentary which, perhaps too insistently, attempts to find a consistent pattern of thought throughout the book.
- G. Ogden, *Qoheleth*, Sheffield: JSOT Press, 1987. An excellent commentary which pays special attention to literary forms and key words. The book is given a positive interpretation.
- E. H. Plumptre, *Ecclesiastes, Or, The Preacher* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges), Cambridge University Press, 1881. A solid commentary still worth consulting for its exegetical comment. It is noteworthy for its espousal of the view that Ecclesiastes is strongly influenced by Greek thought.
- O.S. Rankin, *The Books of Ecclesiastes: Introduction and Exegesis* (The Interpreter's Bible, vol. V), New York and Nashville: Abingdon Press, 1956. This brief commentary contains useful presentations of current scholarly opinions.
- R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (The Anchor Bible), Garden City, New York: Doubleday, 1965. The Commentary on Ecclesiastes is very sketchy. It consists of a new translation, a short introduction and very brief notes.
- R. N. Whybray, *Ecclesiastes* (New Century Bible), Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott, 1989.

#### *Commentaries in foreign languages*

- K. Gallig, *Der Prediger* (Handbuch zum Alten Testament), 2<sup>nd</sup> edn, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969. A major commentary by an



acknowledged master of the subject. The body of the book is held to consist of twenty-seven independent pericopes.

- H.W. Hertzberg, *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament), Gütersloh: Gerd Mohn, 1963. This commentary contains full and useful discussions of the text. The translation is somewhat free, but often illuminating.
- R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin: Akademie-Verlag, 1963. This work consists of a substantial Introduction, notes on the Hebrew text and a running commentary. No overall plan to the book is recognized.
- A. Lauha, *Kohelet* (Biblicher Kommentar, Altes Testament), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978. A solid commentary but one which offers few surprises. It will rank among the major commentaries.
- N. Lohfink, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg: Echter Verlag, 1980. Although brief, this commentary is written in an engagingly lively style. It abounds in fascinating new interpretations of many passages in the light of the political, economic and social background.
- D. Lys, *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie ?*, Paris: Letouzey & Ané, 1977. This volume, which ends at 4.3, is the first volume of a commentary not so far completed. The Hebrew text is rendered rather eccentrically into French in an attempt to render the exact sense of the original. Minute attention is paid to the meaning of words and to the syntax.
- W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo* (Das Alte Testament Deutsch), 3<sup>rd</sup> edn, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. Zimmerli ranks with Galling as a major interpreter of Ecclesiastes. This commentary is specifically designed to be comprehensible to non-Hebraists.

# I 導 言

訓道篇既是一部奇怪也是「現代」的書；是迷一樣難解也是怪異地洞悉世情，使人倍覺熟悉的書。說它怪異，部分是因為它有出人意表的言論，頗有語不驚人罷休之勢。在研讀一科以梅瑟五書、歷史書和先知書為骨幹的舊約研究，在來到尾聲的時候，學生會發現自己進入一個突然靜下來的世界：一個有關生死的大問題，一個學者可在他的研究中，或教授在他的講壇上，平靜地、毫不激動地、不怕受干擾地拿出來討論的世界。舊約的世界基本上是狂烈的、充滿戲劇化的事件和同樣戲劇化的指責、警告和威脅的世界；進入訓道篇的世界，是進入奇怪的、處於一間大廈隱秘的一角的密室。

當然，在我們現代的聖經裡，訓道篇夾在從創世紀到艾斯德爾傳這些偉大的敘述文和法律條文的複合體，和從依撒意亞到瑪拉基亞一大段給人印象深刻的先知文學之間，也不是完全沒有志同道合的同伴。在這個短小的部分裡，前有約伯傳、聖詠集和箴言，後有雅歌相隨。在傳統上，這五本書被劃定為舊約的「智

慧書」，不過，現代的學者習慣只把約伯傳、箴言和訓道篇劃入智慧書的範圍內。即使在這一組內，訓道篇還是獨樹一幟的。在這卷書中完全沒有約伯那種激情，也沒有聖詠集那些絕望的埋怨或奔放如瀉的讚美。同樣，這裡也沒有箴言那些言簡意賅的教條，或雅歌似水的柔情。

訓道篇像謎一樣難解，這是最大意的讀者也能發現的事。在此，我們發現一個人，遠離塵世，但對塵世卻非常注意；他坐下來寫下他對「在太陽底下」的人生的觀感，和提出他對於如何活出美好人生的意見。然而，他的讀者未必同意他對生命的基本態度。一方面，聖熱羅尼莫為廣大的猶太人和基督徒釋經者而說話，他說此書是呼籲人度刻苦禁慾的生活，以抵抗俗世的虛幻。另一方面，熱羅尼莫又告訴我們，「希伯來人說……應該消滅此書，因為它肯定天主的一切受造物都是虛幻的，認為一切都要歸於虛無，叫人及時吃喝享樂，並以此為一切之先。」

第二個意見不是早期猶太人典型的意見，不過後來漸漸成了許多人的看法。最近有一位評述家克林沙（Crenshaw, J.L.）肯定此書宣揚「生命無效益；徹底荒謬……世界是無意義的。德行不會得到賞報。神靈站在一邊，對人的一切事務，袖手不理，不管他們的

死活。」然而，奧典（Ogden,G.）的論文和克氏的同一年（1987）發表，他卻以為「此書的論題是：……儘管在天主目光之下的生命神秘不可測，卻應該盡情享受。」可見，兩千年來的闡釋，仍然解不開書中的謎。但是在這個大啞謎中卻蘊藏著此書大部分的吸引力。

不過，在某種意義上，此書也可以稱為「現代」，就是說此書所關心的一系列普遍的問題，到現在仍然是困惑現代男女的問題，依然多少要像處理現代神學和哲學課題一般處理。這些問題是任何勤於思考的人，最終無法逃避的：例如人生的目標（如果有的話）和宇宙是否由道德法律管治——這些問題，儘管兩千多年來，經過無數哲學家和神學家的努力，仍然找不到答案——的確，我們甚至很懷疑，我們是否可以說，這些年來已取得某些進步。

此書討論這些問題的方式，對於我們來說也是很熟悉的。討論的態度是開放和無約束的：在此沒有盲目地接受傳統的觀點，相反，是將它置於理性和經驗嚴酷的檢驗之下。與他的前輩極端相反，作者給我們描寫的一幅人類社會的圖畫和社會上種種滿懷野心、慾望和各種機心的個人，作者不是描述他們應有的面貌而是講出他們本來的面目。天主在祂的天堂

裡；但不是人人都安於他的世界。

約伯傳也可找到一些類似的現實主義；不過，訓道篇更加「現代化」，因此對我們比約伯傳更有親切感：是在訓道篇而不是在約伯傳中，我們可找到更多靈巧詭譎的思想探索；見到層出不窮的辯證，不是志在顯示任何一方是絕對的對或錯，而是為了評估每一方面所包含的真理；是為了展示真實的複雜多面性，而不是在堅持一個絕對的結論。訓道篇是一部邀請讀者遠離偏見和激情，去運用自己的思考，不要人云亦云。這正是此書在舊約眾多經卷中，成為一個獨特現象的因素。

### 深入研讀書目

除了前面介紹的聖經評註書目之外，還有不少專注研究訓道篇的著述。以下是一些較為廣泛但是對全書作整體而有實效研究著述：

J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Atlanta: John Knox Press; London: SCM Press, 1981, ch. 5.

J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Revised and Enlarged, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, London: SCM Press, 1974, vol.1, pp. 115-30; vol. II, pp.77-88.

G. von Rad, *Wisdom in Israel*, London: SCM Press,  
1972, ch.12.

另一部從此書的文化和文學背景，探討它各主要層面的德  
文著作是：

O. Loretz, *Qohelet und der Orient*, Freiburg im  
Breisgau: Herder, 1964.

## 2

# 作者及他的時代

在英文聖經中，除了最近的幾個版本之外，大部分的版本，此卷書的名稱是：Ecclesiastes 或 The Preacher（天主教思高版的中文聖經從一開始已將此經書譯為訓道篇，完全沒有英文聖經這些問題——譯者註）。兩個名稱都是譯自希伯來文聖經上一個簡單的字：Qoheleth（*qôbelet*）。這個名稱是取自此經書的第一節（1:1），這是標題句（或是後述），主要是告訴讀者這位 Qoheleth（訓道者）是誰：他就是此經書的作者或至少，此書是筆錄他的講話編輯而成的（在此我們可以比較耶肋米亞、亞毛斯的開場白和箴 30:1 及 31:1）；他是「達味之子、耶路撒冷的君王」。從其他的資料上找不到以此為名的人，而這名字本身也很奇怪。因此，從很早以來已有人假定，Qoheleth 不是作者的本名，而是由別人加於他或他自稱的名銜或外號。因此，舊約的希臘文譯本（LXX）意譯為：Ecclesiastes。稍後拉丁文通行本（Vg）保留這個譯名。至於英文的副題："The Preacher"也和德文的 "Der Prediger"一樣，是對希臘譯文的再譯，是為了使這個古希臘字現代化和通俗化。

"Qoheleth"不是一個私人的名字，而是一個名銜或外號之類的名稱，這是學術界一般的共識。這個觀點也可由 12:8（可能亦見於 7:27）中的"Qoheleth"之前加上冠詞：the 以支持。但是，這個字到底是甚麼意思呢？

*qōbelet* 這個字似從動詞：*qābal* 而來，意指聚集或聚會；在文法上，它的分詞是作為名詞用，意指「聚會者」。但是當這個分詞連著經書的作者用時，它是一個陰類分詞。不過，這並不表示 Qoheleth 是一位女性：這個字在構句上常與陽類動詞連用。因此它的分詞取陰類形式的原因，不應該從文法的這方面尋找。事實上這個異常點是很容易解釋的。一般都同意，*qōbelet* 是屬於少數意指某種特別功能或專業的字眼。在希伯來文中，這一類抽象名詞通常是陰類。但是其中也有些是用作這類功能的銜頭或甚至用作私人的名字（例如英文中的：Butcher, Taylor, etc）其中一個類似的例子可見於厄上 2:55 索費勒特這個名字原意是抄經的專業，在此變成一個人名或家族的名稱。很自然，當這些字眼用來指男子的名字而不是指某種專業或功能時，它在文法上的類別就不再是陰類了。

在 Qoheleth 的情形來說，這個字最後發展的階段尚未到，因此，這不是作者的名字，否則訓 1:1 說他是達味之子就不可能了。這個字可能是指他的專業，



或者，這可能是一個外號或是筆名之類。無論如何，他是當時所知的「召集者」。

但是他召集些甚麼人，為的是甚麼？傳統的解釋接受 1:1 和 1:12 的字面意義，這位訓道者是達味之子，是在耶路撒冷統治以色列的君王，並從撒羅滿王的經歷，尋找這個問題的答案。因為，雖然撒羅滿的名字不曾在此書中出現，他是達味眾子中唯一承繼王位的人；而且，作者在 2:1-10 中提到這位訓道者無可匹配的財富、奢華、權勢、輝煌的建築和智慧，都清楚地指向撒羅滿就是此書的作者。撒羅滿是，也曾被暗示，是許多事的「聚集者」或「收集者」；他也被認為是許多箴言的集合者或編輯者；也是他集合了以色列的領袖，出席他在耶路撒冷舉行的奉獻聖殿大典（列上 8 章）。

現在，一般都認為撒羅滿著作訓道篇的傳統不可能是對的。有關此書的一切——語文、思想模式、主題——都顯示書不可能寫於公元前十世紀——撒羅滿的年代——而且此書是舊約各書中最遲寫成的一部之一。有關這個年期的界定，以下在分析此書各方面的問題時，會詳細討論。在此必須扼要地指出的是：只有一項證據，不過，這是一個全面的證據：是全書所用的語文。即使希伯來文的初學者都能分辨，此書的希伯

來文與公元前十至七世紀的希伯來文非常不同。從以下引述現代學者的話，足以說明一切：

如果訓道篇是在撒羅滿時代寫成的話，希伯來文就是一種沒有歷史的語言（T.K. Cheyne）

說撒羅滿是訓道篇的作者，就等於說喬塞（Chaucer）是 *Rasselas*（原作者是 Dr Johnson）的作者一樣不可能（Ginsburg）。

事實上，從希伯來文的歷史而言，訓道篇的希伯來文，含有從古典的聖經希伯來文，過渡到「米市納」（Mishnah）（約在公元 200 年，不過包含較早期的資料）的後聖經文學的特徵。作者在首兩章聲稱作者是撒羅滿王，這只不過是古代寫作的相當普遍的做法，把自己的作品托於名人或有權勢的人名下，以增加作品的分量（我們可以比較，例如把梅瑟五書的全部法律，歸於梅瑟名下）。

有些詮釋者認為，訓道篇的命名，是因為他是一位「集合者」，即智慧文學的編者或收集者。這一說和 12:9 所說的正好配合：

訓道者不但是智者，並且教人獲得知識，在沉思推究之後，編撰了許多格言。

不過很不幸，*qābal* 一字在別處只用作集合人，從來不用作集合事件或東西。當然，我們可以說，這字在此的用法是不按常規，但是，事實是這字在全部舊約，甚至在稍後期的希伯來文也沒有這樣的用法。

那麼，訓道者就是所說的，是一個為某種目的而召集以民的召集人。在此，這位召集人是為甚麼目的呢？我們可以想像，作為召集人，他必定在教會內有相當地位，或者是政府官員；但書中沒有任何這一類的暗示。很可能他召集或集合人們，必與教育有關，尤其是我們有關他的唯一直接資料是說，他是一位教師：

訓道者不但是智者，並且教人獲得知識。

（值得一提的是，訓道者的教育功能，頗有現代的「傳道者」的色彩，雖然這個名銜的由來，是出於語言上的誤解。七十賢士本從舊約的 *qābal* 意指「聚合的團體」[與動詞 *qābal* 有關]，以 *ekklēsiastēs* 一字譯 *qōbelet*，因為在古典希臘文，這個字是指公眾聚會 [*ekklesia*] 中的一員。但是在基督徒的教會中，*ekklesia* 一字有特別的意義，就是「教會」。因此對基督徒來說，*Ecclesiastes* 意指在教會內從事教導、訓誨或傳道的人。因此，*Qoheleth* 便成了 "ecclesiastical" 或教會的訓誨文獻的作者：由此而引伸「傳道者」的名銜。）

那麼訓道者所教導的是甚麼人，他憑甚麼權威教導？我們對於德訓篇的作者息辣之子之前，即公元前二世紀初，在耶路撒冷所行的任何教育制度，一無所知。訓道者的年代可能略早於這個時期。無可否認，在他執教以前，已有希伯來文學出現，在以色列也有一個文人圈子；我們只能猜測以色列人閱讀和寫作的方式，和文人圈子所欣賞和著作的文學作品。和其他祖傳的專業一樣，抄經員的專業，應該也是父傳子的行業。但是訓道者的工作是教人獲得知識，同時，他也是一個智者（*ḥākām*）雖然在這個時期，智者不一定是一位教師——訓道者常從較廣泛的意義理解智者的意義，智者在他來說是愚者的相反詞。不過，有一次，他特別向「少年人」講話（11:9），由此我們也可窺見他的其他活動。

我們可以從這一節以及 12:9-10 這些美麗的文字中得到一些結論：訓道者是知名的智者，對生命有過人的洞見，能講許多有用的格言，因此他以這種純屬個人的權威，聚集（*qābal*）一群少年人在身邊。至於他的訓導是否非正式，或是按某種教育制度進行，就不得而知了。我們也不知道一般對他的教導的反應如何。很明顯，他有一群熱烈支持他的弟子；不過我們也可以相當肯定，在耶路撒冷也有其他的小團體，強

烈抗拒他這套極端的教導（正如與他並不是全無相似之處的蘇格拉底一樣）。有些評註者從所謂的第二結語 12:12 的文字中，找到這些反對的蛛絲馬跡：

除此之外，我兒，不必再找別的書籍，書不論寫多少，總沒有止境；用功過度，必使身體疲倦。

如果訓道者真的曾經設帳授徒，他授徒的時期，最可能的是在公元前三世紀中葉，他生活於一個在耶路撒冷內，保守與極端的猶太人，不斷衝突的環境下。這是猶太歷史中一個很不明朗的時期，我們對這個時期所知的，比我們想知道的少得多。我們所得到的證據顯示，當時接受他的教導的情況是相當矛盾的——這正顯示，我們所知的比實際的情況少得多。一方面，他的教導不但記錄而且更保存下來，這個事實表示，有一個學派存在，他是創始人，或至少在他的時期，他是領袖。然而，另一方面，從現存的他下一代的文學中，我們看不到太多受了他影響的痕跡。

在前一段我說過，公元前三世紀是訓道者活動和編輯此書，最可能的時期。這也是最多學者支持的觀點，而且支持的理由也不少。從語言的觀點，任何早於這個時期都是不可能的；同時，以下我會指出，訓道者獨特的思想模式，在舊約是獨一無二的，除了假

定他是受某些希臘文化的影響外，很難找到其他的出處。其實希臘文化的影響，在波斯時期並不很強，但是在亞歷山大帝征服這區域之後，它在巴勒斯坦也和其他地區一樣，頓時成了主流，特別當國家在仆托肋米，尤其是在仆托肋米二世非拉德爾腓（282-246 BC）的強力統治下，其影響更甚。在仆托肋米時期，大約概括整個公元前三世紀，巴勒斯坦也是處於和平繁盛（對於上層階級）的時期；這也從經書中反映出來，因為書中並沒有指出，戰爭或政治動盪，就是：生命無常（訓道者的主題之一）的成因或徵兆之一。

說此經書遲至公元前二世紀寫成，同樣是不可能的。這個較遲的成書時期之不可能，是因為當息辣之子撰寫他的書時，他已知道有此經書的存在了，現在已相當肯定他的書不可能遲於公元前 180 年。同時，在訓道篇中，也見不到反映安提約古厄丕法乃迫害猶太人，和最後確證 160 年間瑪加伯革命的事件，或較早前開始的猶太人擁護或反抗希臘主義的兩極派。如果訓道者在這期間寫成他這部書，這些重大的事件，不可能不對他的人生無常的人生觀，沒有留下些甚麼痕跡。最後，從谷木蘭團體找到的訓道篇的片段可見，到了元前二世紀中，無論如何，此經書在這個宗教團體內，已被視為一部重要的著作。

三世紀成書的時期，無疑比其他的時期，更配合此書的特質；同時，如果我們以此作為研究的出發點，我們對訓道者的選材和他對生命的態度，比較易理解。他提到君王的絕對權威（例如：8:2-5；10:20），很可能是反映仆托肋米的強硬，甚或高壓的統治。更有意義的是，訓道者不斷提到錢財及其效益（例如：4:7-8；5:10-17；10:19）。這反映一個事實：公元前三世紀是一個企業家和投資者的年代。這個時期國際貿易有很大的發展，農業和生產有新技術和新進步——猶如一次工業和經濟革命。結果，這變成一個暴發戶、投機者、財務專家的天堂，和同樣壯觀的財務大災難的時代。這也是個古老的生活方式和古老的傳統被淘汰的年代。

訓道者的教導，很明顯，主要是針對終日無所事事，去向他尋求生活之道的青年人，同時也針對那些追問較深的人生問題，特別是「是否值得？」之類有關價值的問題。這個尋求，從訓道者一再探討生命的義意而反映出來，例如：

在空虛，消逝如影的人生少數歲月內，有誰知道  
甚麼事對人有益？（6:12）

工作的人，從勞苦中得了什麼利益？（3:9）

我們可以合理地推測，這些都是那些青年人，或者他們之中的一些人，問自己的問題。同樣的問題，在現代人也在絕非完全不同的背景下提出來。我們是在這個背景之下——即公元前三世紀的富少年的背景——看訓道者作為一個思想家和導師的各種活動。

以上所說的一切，假定是以耶路撒冷為背景的，假定這是訓道者當時生活和教導的地方。這假設當然不是根據 1:1 和 1:12 上所寫，他是「耶路撒冷的君王」之言，這是近代大部分學者的共識。也有人（例如：Plumptre, Humbert and Weiser）在致力於證明，他的家在埃及化大都市亞歷山大里亞，當時這個大城市確實住了不少猶太人。也有人認為，這個地點正好說明書中出現的某些題目——暗示君王就是與訓道者的讀者或學生，可能有私人接觸的某人（見 8:2-4），並可能暗示當時有海上貿易（11:1-2）——和包含某種希臘哲學知識的原因。不過，他們的論點是不能證實的。「君王」可能是指一位區域上的長官，有關君王的語錄，交替地出現，這可能是一種文學慣例（參閱例如：箴 16:14; 22:11; 25:6-7）；至於國際性的海上貿易——如果 11:1-2 確實意指這事——在公元前三世紀在巴勒斯坦固然很蓬勃，在其他地區，在地中海東岸一列的海港也一樣；所謂訓道者熟悉希臘哲學的說法——是很值



得懷疑的：見以下的討論——可以說是巴勒斯坦猶太人的特色之一，尤其是從那些居住在耶路撒冷這個大都會裡的人們身上，更容易見到。

也有學者，達胡（M. Dahood）和他的追隨者，提議訓道篇的語文源於腓尼基；不過，這個意見並不得到廣泛的支持。其實，書中偶然提供的有關它的來源地的片段，毫無疑問是指向耶路撒冷和它附近的範圍。例如有關當地的情況、風俗、動植物——雨水（11:3; 12:2），風向的改變（1:6; 11:4），用井和水池貯水（12:6）以及杏樹（12:5）等等——這些和假定它的埃及根源是矛盾的，但卻是巴勒斯坦的特色；不過一個最明確的指示是有關聖殿和獻祭（5:1; 9:2）。如果不假定讀者常到耶路撒冷的聖殿，那是很難解釋這些暗示或指示的（參閱 Bishop, Hertzberg）。

至於訓道者這個人，除了以上所說的一些零碎的點滴之外，我們對他一無所知。通常，學者都假定當他撰寫訓道篇時，他已是一位高齡的長者。這個概念基於多個假定的暗示：在 11:9 他稱呼讀者為「少年人」；他常提到死亡，這個主題更在經書的結束部分達到高峰（12:1-7），這段有關年老力衰的描寫，使人讀了為之震撼；全書更瀰漫著一股憂鬱的氣氛和看破一切的悲愴。但這概念沒有甚麼說服力和支持力。用「少年人」

的稱呼，也可以表示訓道者教導穩重，或在寫書時他是個練達的成年人——這從他思想的成熟和他明顯地能運用廣泛的經驗可證實。能有這樣精密和敏銳的思想，他的心思應該是還未受年齡所磨損的。思想死亡也不一定是人之將死的徵兆：相反，這些思想是理性地評估人生的主要元素，喚醒人注意及時享受所能享受的一切；這正是經書最後一章的主旨。最後，說本書充滿憂傷的氣氛，完全是在於對訓道者的特別解釋，但這不是唯一的解釋（見以下第 5 章）。

也有一種基於很脆弱的依據而且尚未能證實的說法，訓道者在舊約時代的猶太人中是一個罕有的現象，他是一個獨身主義者，甚至是厭惡婚姻的人。這種說法是根據 7:23-29 這段很怪異的文字，這段文字無疑可以解作對女性的厭惡或輕視，但也可作別的解釋。與此相對的是另一段文字：9:7-10，訓道者說與愛妻共享人生之樂，是人勞苦的一生應得的一分幸福。所有這些有關訓道者的本性的說法，都是去發掘書中沒有記載的事項的努力和嘗試。

### 訓道者和此書的著作

此外，還有另一套有關訓道者的問題，從很早以來已是學界激烈討論的課題。那是有關我們現在所見的這

部書和訓道者這個人的關係。這部書是否由訓道者親自執筆撰寫的作品，就如現代學者撰寫神學或哲學論文那樣？或者，既然訓道者是一位教師，這是否是筆錄他的講授的一份筆記？或者是經過文字修飾的他的講稿？是他自己把一系列成文的講義編輯起來的？還是由一位甚至連續幾位編輯編纂成的他的講稿？如果真有這些編輯，他們的工作是怎樣的？只是把手上的資料編排好，還是他們也加上自己的新資料？如果有增添，那是主要的還是一些無關重要的增添？會不會是有意的作重要改動，以便在某些方面修訂了訓道者原來的教導？

這些問題都不是瑣碎的小問題：對於書的詮釋，這些都是有關宏旨的問題。而且，這些都是研究舊約各書通常會提出來的合理問題。按這些線索的研究所得的結論是：大部分舊約的經書都不是一位而是多位作者的集體作品。這些經書都是編輯而成的集子而不是專文，資料多樣，編者和校訂者也不少。如果訓道篇是由一位作者撰寫的，那這真是舊約正典中的稀有產品了。

看來，至少從第一個印象看來，也有很好的理由假定，訓道篇也不例外：訓道者不可能是全書的作者。早就有些經師作者察覺，書中有不少明顯是矛盾的言

論。例如，有些章節（例如：8:14; 9:1-2）肯定無論是義人或惡人，都有同樣的命運，但另一些章節（例如：2:26; 3:17; 8:12-13）卻表示，信任天主的公義和有效的審判。有時，例如在 8:12-13 和 14 節，這些矛盾的言論是並列的。基於這種情形，有不少評註者認為，訓道者悲觀或不正統的訓導，經一位或多位正統的修訂者修飾過。

事實上，些書除了訓道者之外，還經過某些人的編纂，這是不爭的事實。在開始（1:1-2 或可能 1:1-3）和最後的部分，即所謂「結論」（12:9-14），以及在 7:27 這明顯是加插的句子內，這編者是以第三人稱提及。12:9-10 很明顯是一位仰慕訓道者的人，對他的活動的讚賞，最後的數節（12:11-14），根本是由一些不同性質的一般評語集合而成的。這些都是自明的編輯痕跡。12:8 也一樣，是以第三人稱講述訓道者，而且與 1:2 幾乎完全相同。我們可以合理地假定，這兩節：1:2 和 12:8 由一位編者同時加插，以便綜合他認為是訓道者主要的訓導，並作為一個框架，把他的講話都統括在框架之內。那麼，作為 1:1 的小標題的「訓道者的語錄」，應該收錄在 1:3（或 4）至 12:7 之內。

至於 1:1 的「訓道者的語錄」之說，當然不是保證這些語錄，全部出於訓道者之口（參閱亞 1:1 及耶 1:1）。

的確，上一代的某些評註者相信，此經書大部分的章節，是由較後期多個不同的編者後加的。豪特（P. Haupt）在 1894 年指出：「我們現在所見的訓道篇，無論何種情況都不是出於一個作者之手」，西非達（C. Siegfried）在他 1898 出版的評註中，根據豪氏的觀點，進一步指出，此書有一半以上的經文（大約 117 節），至少是經過九個不同的人的手筆，每個人都有獨特的神學觀點。薄德查（Podechard）比較保留，他在 1912 年提出，大部分經文是由兩位或以上的增訂者修訂的。照這些學者的看法，大概在原書公諸於世不久，就有人對它進行了大量的文字修飾和編輯工作。

到現在，像這一類誇大的假設，早已被學者棄而不用了。不要忘記，在這些學者活動的時代，正是盛行對梅瑟五書、歷史書和先知書採用源流批評法的時期，此法其中一項基本信條是思想一致的問題：學者認為，如果在一篇作品中找到互相矛盾的思想或觀點，這就很清楚地證明，作品是經過兩個或以上的人之手：這種混亂或健忘的思想，不可能會出現在由同一個作者執筆的著作中，這是沒有理由可解釋的，也不可想像的。十九世紀的教授也不能明白，古代的作者對於思想一致，可能有和他們不同的標準。他們處

理這些不一致性的經文的辦法是，把有問題的經文，還原成不同「源流」或不同「文件」，說它們是由後來的編者或修訂者編纂起來，才成為我們現在所見的樣子。

在書中有不一致的思想，這意見固然不應該不經考慮就排斥。但是說，有人為了「改正」訓道者的神學而有過大量的增訂，這也不是一個合理的解釋。不錯，那些「可疑」的經文都是表達虔敬或傳統信仰的，這些經文，至少表面看來，與它們較為極端的上下文互相矛盾，例如說：天主審判狡猾的人，或說，生命本質上是美好的，或至少對於義人來說是如此。這些都是傳統或者「正統」的信念，但訓道者在其他的章節卻提出質疑或否定。不過，我們應該問的是：把正統的教導，加入一部自己完全不贊同和不接受它的教導的書內，這樣做有甚麼意義？如果否決和判定訓道者的教導之錯謬，是如此重要，那麼全面禁止此書不是更好嗎？或者，如果實在不能做得到，另寫一部書以糾正它的錯誤，豈不更好！

可以說，這些怪異的相反意見，全是因為假定訓道篇是由一位作者寫成而引起的嗎？除去此書也像舊約其他許多經書一樣，可能有不少次要的增添或註釋的現象不說，現代許多評註家對這個問題的答案是肯

定的。其實，一直以來，學者對此書有一個作者也作過不少的解釋，而且都不互相排斥。

認為這些不一致性證明訓道者的思想混亂，思考不能前後連貫，當然，這是不值一提的理由。其實在書中可找到大量的證據，證明他不是這樣的人。不過，如果此書是集合了在不同時間內撰寫的獨立短篇匯編而成，其中有些受情緒改變影響而出現前後矛盾的情形，那是可能的。我們無從知道，訓道者在撰寫不同的篇章時確實情況如何。不過，這個假設，並不能解釋，為甚麼在同一段之內會出現不一致的情形。

另一個可能是，這是一本辯論的書，作者描寫一場辯論，假設正反兩方，他引述反方的話以便反駁。現代大家都普遍承認，舊約有許多章節難解，是因為釋經者不曾注意到或不能分辨經文中所包含的引述句。古代的作者沒有現代的引號可用，他們也不常用其他可用的方法，例如：小引言或引言片語，表明他們是在引述他人的話。他們認為讀者一看就明白，他是在引述或在某些情況是略作修改的引述他人的說話或言論，或想像的他人的說話。

無疑，訓道者曾經用過這種方法。他有些引述（例如：1:15; 1:18），可以從它本身的詩體，以及與箴言中的語錄很相似，而在上下文又都是散文的情況，很

容易就可認出來。這一類的引述句有時是用來肯定某一觀點（例如：1:18）。在別的例子中，有的是用作訓道者自己的評語的根據（例如：2:14a，這句接著是2:14b 他自己的評語，除去了前者不少的說服力）。有關引言的運用，參閱高德士（Gordis）的評註，第95-108頁。

還有另一解釋也是有效的，就是：這些假定是矛盾的言論，可能是由於訓道者思想上的所謂辯證性。在他看來，現實是多面而複雜的；只是強調其中的一面，或選擇兩個極端之間的中庸之道，都不足以反映它的真實面貌。現實有時是必須如近代的學者勞特（Loader）所說，用「極端相反的兩面」方式表達。這也是說——訓道者自己就說得很清楚——真理的全面是在我們理解的能力範圍之外。其實，訓道者也不是舊約的作者中，第一位這樣表達自己思想的人：參閱，例如：箴 26:4,5。

以上的討論並未能回答所有以上所提出的有關作者和經書結構的問題。其中有些會在下一章討論。此文應該可鼓勵讀者認真考慮，訓道篇主要是一個人的工作，這人就是訓道者，並據此而解釋此書的教義的複雜性。



## 深入研讀書目

在現有的主要評註中，都有討論本章所提過的題目。有關以色列的教育討論，見於：

R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW, 135), Berlin: De Gruyter, 1974

與此有不同見解的有：

B. Lang, "Schule und Unterricht im alten Israel", *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. M. Gilbert (BETL 51), Gembloux: Duculot, 1979, pp.186-201

較後期在耶路撒冷所行的希臘化的教育制度，見：

Hengel, vol. I, pp.65-82

主張訓道篇的成書期在公元前三世紀，並討論公元前三世紀的巴勒斯坦社會情況，見：

E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York: Schocken Books, 1967

Hengel, vol I, pp.1-57

V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 2nd edn, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; Jerusalem, The Magnes Press, 1961

訓道篇的巴勒斯坦背景的理由，見於：

E.F.F. Bishop, "A Pessimist in Palestine", *PEQ* 100, 1968, pp.33-41

H.W. Hertzberg, "Palästinische Bezüge im Buche Kohelet", *ZDPV* 73, 1957, pp.113-24

基於語文上的理由而主張訓道者居住在腓尼基。有關的論文：

M.J. Dahood, "The Phoenician Background of Qoheleth", *Biblica* 47, 1966, pp.264-82

R. Gordis, "Was Koheleth a Phoenician?", *JBL* 74, 1955, pp.103-14

訓道篇及舊約一般的引述，見：

M.V. Fox, "The Identification of Quotations in Biblical Literature", *ZAW* 92, 1980, pp.416-31

Gordis, pp.95-108

R.N. Whybray, "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes", *VT Suppl* 32, 1981, pp.435-51

Loader 有關極端相反的兩面的理論，在他的評註的導言中有扼要的介紹，較詳盡的論述，見於：

J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Kohelet* (BZAW 152), Berlin: De Gruyter, 1979

### 3

## 語言風格和結構

訓道篇的希伯來文與較早期的「古典」希伯來文相當不同，對於按照標準「聖經希伯來文」讀本，學習希伯來文的學生來說，閱讀這部經書的希伯來文，有一定程度的困難。在文法和詞彙方面，此經書的希伯來文較接近辣比時代的「後聖經」希伯來文。它與後期的希伯來文相同的其中一特色是：常用阿拉美文的詞彙和文法。阿拉美文是閃語的一種，與希伯來文略有相同之處，差別卻相當大。在波斯統治時代，已經是帝國內多個民族，包括猶太人的共同語言。在巴勒斯坦及附近一帶的猶太人中，這也已經逐漸成為普遍語言，在某種程度上，它甚至有代替希伯來文成為共同語言之勢。這可能正是訓道者所慣用和熟悉的語言。不過，到他那個時期，它也對希伯來文有相當大的影響，這也是可以理解的。

因為訓道篇有這許多的阿拉美用語，以致有些學者（F.C. Burkitt, F. Zimmermann, C.C. Torrey, H.L. Ginsberg）認為此書最初是用阿拉美文寫成，現在在希伯來文聖經所見的希伯來文本是由原文阿拉美文翻

譯過來的。不過這意見受到其他學者，例如高德士的挑戰，而且到現在已經被學者放棄了。不過，此書的語言的確深受阿拉美文所影響。這可能表示，訓道者雖然選擇了希伯來文，並以此作為表達他這類性質的作品的工具，但是在寫作期間，仍不自覺地受了他更為熟悉的阿拉美文成語所影響（高德士）。

但是無論是這些阿拉美文，或希伯來文本身隨著時日的發展，都不足以解釋訓道篇不是罕見的晦澀風格。相信他的語文是受了希臘文影響的學者，用了不同的方法去解決這個困難；這個理論也經羅列茲（Loretz）等人深入和仔細地研究過，現代普遍的評註者都同意，幾乎找不到證明可以支持這個理論。奧伯利（Albright）和達胡（Dahood）等提出的「客納罕－腓尼基」影響也同樣找不到證明（見 Whitley）。

訓道篇的風格許多晦澀之處，可能是由於希伯來文在當時的發展階段，不適宜表達訓道者所要表達的複雜而抽象的概念。從現有的希伯來文學看來，希伯來文從未用作表達半哲學概念。把訓道篇與約伯傳比較，這點就很清楚了。在約伯傳中雖然也討論與此書類似的主題，但所用的是短和充滿生動圖像的句子，句子通常都是平行或只是簡單地以「和」（and）連接（或者「但是」，希伯來字首 *u* 同時包含這兩種意思），

但是所得到的效果就完全不同。簡單的造句法特別適用於詩，尤其是希伯來文的詩句；但是即使古典時代的希伯來文散文，也是連接詞用得很少，和盡量避免用從屬句。

另一方面，訓道篇大部分，尤其是一些主要的辯論，都是用散文寫成。前面已指出，作者對於世界的複雜性，有清晰的認知，例如他常希望指出，某些意見可能含有真理的成分，但是有局限性：因此，互相矛盾的事實，也應該在考慮之內。對於這樣細緻的層次，希伯來文實在不是一個準確的表達工具。訓道者在處理這個問題上已盡了力，但是就我們現在所見，他並不很成功。他使用他手上所有的造句方式，但往往是要表達很新穎的思想；同時他似也用了一些至少對於現代的讀者來說，是很新奇但是涵意卻不清楚的句式。結果，書中出現了不少的片段，可以作不只一種解釋，還有些是辯論的層次不分明，使讀者很難追隨作者的思路。比較不同的英文翻譯可說明這一點。

### 散文或詩？

分不清一部書是用散文體或詩體寫成，這好像是一件不可能的事。但是訓道篇似乎不是舊約中，唯一一部出現這個問題的經卷。其中的原因是，我們對於古希

伯來文詩的特色，所知非常有限。按傳統的觀點，舊約的詩體，最典型的可見於聖詠集、約伯傳和雅歌，還有在先知書找到的片段，這些片段通常是短，長度大約相等成雙（偶然也有三句）的句子，而且無論在思想和結構上都是相對稱的。按這個模式，雖然也有人曾經努力過，但仍不能在訓道篇中找到詩句。但是，從現代詩看來，在訓道篇中可以找到較自由的詩體，雖然不太有規律，但有它自己的更細緻的韻律。如果真有這種形式的詩的話，它們與散文的分界必很難界定的（有些學者情願稱之為「優質散文」）。當然，還有其他的準則區別古典希伯來文詩（特別參閱 Watson, pp.44-62）；但是一定不簡單。

現代的評註家在訓道篇基本上是散文或詩這個問題上，意見是很分歧的。一般都承認，有些章節（例如：1:4-11; 12:2-7）有詩的質素；不過這其中可能有些是訓道者引述他人的作品。有些獨立的語錄，例如：1:15,18，以及在 7:1-12 中的多句，與箴言的語錄的詩體格式相同。也有一些評註家（例如：Lauha, Hertzberg, Loader）卻主張全書都是「自由詩體」；另一方面，巴頓（Barton）、高德士和金默里（Zimmerli）卻認為，此書雖然有些地方可見到詩的混合體，但是主要是用散文寫成的。薄德查卻說，此書不只是用散文寫成，

而且是非常粗劣的散文。也有些評註者，很聰明，對這個問題不表示意見。

以上這些極端的觀點證明了我們所有的，區別舊約的詩體的準則，嚴重的不確切。不過我們也不可否認，訓道者的風格變化多端。例如在 4:13-16 或 6:1-6，肯定是散文且（如薄德查所說）是笨拙的散文格式，一下子轉變為 4:1 或 12:2-7 的押韻詩句。

## 文學類型

第一眼看去，訓道篇是一部相當嚇人的書。一方面，它的整個格調是屬於理性辯論的一類，每一道論題都複雜和難以追隨。不過幸好每個論題都分拆成數個小單元；同時，在分析這些小單元和檢查它們組成大單元或部分的過程中，也有助於澄清某些特別的詮釋問題。

從風格和文學類型的角度上說，此書最令人驚嘆的特色之一是它的資料的多樣化。同樣令人注目的是，它集合了慣例和非慣例的和新的題材。

在很多文化中，一些慣例的智慧，通常都是以所謂的短語錄的方式表達，有時是直接說明，有時卻是打啞謎，以隱喻、象徵和類比的方式表達，總是以短短幾個字，說出了一般相信、普遍有效和適用的概念

（例如：即時縫一針省卻將來的九針）。古代以色列當然也有這樣的諺語。這一類的短語，零星地出現在舊約的歷史書和先知書中（例如：列上 20:11；則 16:44）。與這些較短的散文式的短句平行的，是較長和較鋪陳的類型：對偶的詩句，有數百的例子，很明顯是與其上下文不同的，可從箴 10:1-22:16 及 25-29 章中找到。

這兩類的語錄，是一般以色列人對人生和社會百態，慣常的觀感。因此，既然訓道者的目的是仔細探討慣例的概念，以便向他的讀者提出他自己的思考成果，他也收錄了這一類的語錄，這是一點也不奇怪的。他可能引述這些語錄以支持他自己的觀點，或者以便指出它們的謬誤和無效。事實上，這兩類的語錄，都可在訓道篇中找到。同時，其中有一些語錄——雖然不可能是全部——並不是引述而是作者按慣例的模式自己創作出來，總結慣例的思想，或以慣例的簡潔和易記的方式，總結他自己的思想。這些他都做了，但我們很難找出何者是模仿的作品，何者是他自己的創作。

在舊約其他書卷中見到的相似的語錄，它們主要的類型，都可在訓道篇中找到。「兩人勝過一人」（4:9）和「三股繩，不易斷。」（4:12）是很流行的散文式



短句。詩的對偶句的主要語錄，在此書中也可找到，以下是一些例子的表：

同義對偶（第二句響應第一句）：1:15,18（除去「因為」）；7:7；10:8,9,18；11:4。參閱箴 22:1；26:27,28；29:22。

相反對偶（一種相反的情形：人性的、情況的和行為上的，對其中之一有明確的取向）：2:13（取光明）；7:3。參閱箴 10:1,19。

非平行對偶（第二句繼續和完成第一句的思想——有時亦稱為綜合平行）：4:5；10:3,15。參閱箴 16:4,5；17:15；19:3。

比較和類比對偶：2:13（與智慧相比）；7:6,12（與金錢相比）。參閱箴 10:26；11:22。

取其一而捨他對偶（所謂「勝於」語錄）：4:6,13（勝於君王）；6:9（勝於心的想望）；7:2（勝於宴會的家），5；9:17。參閱箴 12:9；15:16,17；16:19；21:9；27:5。

除了這些基於觀察而有關人生的短論（德文 *Aussageworte*）之外，訓道者也收錄或自己編撰了一些短的對偶式告誡（德文 *Mahnworte*），以命令（有時是命令語態）的格式，針對應有的或應避免的行為，作直接而實際的指導或警告。這一類的語錄，在動機

上與短論沒有重要的分別，但由於所採用的命令式，突出了句中所提出指導，並使之明確和絕對化，但短論通常都是較為含蓄和一般性。這種對偶式的告誡，是另一類型的傳統語錄。一般認為這是由教師在教導學生時慣用的語言，其實它的來源不明：有些學者（特別是 Gerstenberger）卻假定它源於管治部族社會的規條。這類的語錄常在箴言中找到（例如：14:7; 19:18; 20:13,16; 27:1）。在某些例子中，對偶的第二句包含一「動機子句」——即說明第一句的指導應該遵守的理由。

在訓道篇中有不少這類告誡語錄出現，主要是小組形式或與其他資料結合出現，例如：5:1,2,4,6,7; 7:9,10,14,16,17,21; 9:7,8,9,10。不過也有不少獨立的語錄，例如：8:2,3; 10:4,20; 11:1,2,6。訓道篇其中一項特色是這些動機子句，伸延至對偶詩的範圍之外，而告誡的內容也成了進一步反省的出發點，反省的內容的表達，也不一定只限於詩的形式。

訓道者所用的另一種文學類型，明顯是借自較早期有關訓導實踐的書：倫理故事（*moral tale*）。它的格式是，講者或作者先描述一種他聲稱自己親自經驗的情景（我看見……），然後由此得出某種道德教育，向他的聽眾或讀者講述。箴 7:6-27; 24:30-34 及詠 37:35-36，都是這種文學類型最好的例子。在訓道篇

中，4:13-16 和 9:13-16 是最清楚的例子，以及 1:12-2:26 「撒羅滿的故事」，明顯是此書中這類文體最長的一段，更是舊約中同類最佳的例子。

4:13-16 和 9:13-16 都是相當簡單的故事，其所針對的一項道德教訓也和聖詠及箴言上所見的，沒有太大的分別。不過，1:12-2:26 卻不同，故事較複雜，充分顯示訓道者編撰的手法。故事的骨幹是，以第一人稱和虛構故事形式描述，撒羅滿「考察研究天下所發生的一切」（1:13），去尋找智慧的實驗。這明顯是訓道者自己的目的，用來作為一系列複雜的反省的起點，不只是抽取其中一兩個簡單的道德教訓而已。他從每一個角度討論人的智慧和追求享樂的價值，並分析絕對和相對價值的不同。他的討論的確太廣泛了，以致不少評註者對於這個虛構故事的範圍，都不能取得一致的意見。例如行文至 2:11，故事的主角「撒羅滿」似與反省的主角訓道者自己混合起來，而虛構故事也到此結束，2:12-26 展開此書的一個新部分，雖然主題還是相同。

這個「撒羅滿虛構故事」，超出了傳統的倫理故事的範圍，有它自己特有的特色。有些人認為這是取法於自我標榜的王族碑文的模式，自我標榜是美索不達米亞碑文的特色。又或者像在埃及墳墓找到的有關

高官行事的自我讚揚，甚至一些類似的文學作品（在舊約有「乃赫米雅回憶錄」，厄下 1-7 章; 12:31-13:30 可算是這一類作品的例子）；但是如果是這樣，這仿倣並不算是直接的仿倣。「撒羅滿的虛構故事」，是模擬一個對人最有利的情況（即傳說中的撒羅滿的情況），深入而尖銳地探討人的成就的價值；而處理主題的手法，卻純粹是訓道者自己的風格。

訓道者在處理短語錄嶄新的手法，是他最創新的編寫特色。無疑，某些章節表面看來，與箴言頗相似，例如 7:1-12 和 10:1-11:4，是一些短語錄的集合，其中沒有共同的主題，只是從一個題目跳到另一個，提出一系列不同的觀點，但沒有有進一步的評論或者只有簡單的動機子句。即使是這樣，這些語錄與箴言的語錄相似之處，也只是表面多於實在。在主題的編排方面，雖然不是相連，但也不是完全不相干（相連者可見於 7:1-4; 10:8-11,12-15），其中所表達的某些情緒，流露訓道者本人弔詭的心思（見 7:1-4; 10:19）。

經書的其他短語錄，無論是從較古老的資料引述，或者由訓道者自己撰寫，都是以不同的手法處理，通常是以不同的方式，融入較長的段落，成為該段的一項元素。有時這是編排在辯論的開始、中段或結束的位置。有時，短語錄也用作一個新题目的引言，或

者是總結或再肯定前論。引述短語錄的目的，可能是為顯示它們的錯誤，以便修訂或糾正。兩段完全或部分相反的短語錄並列，為的是顯示真理是在兩個極端之間。有許多情形是，短語錄所編排的上文下理，給了它們一個與原來的，或者它們獨立的，完全不同的意義。有時所引述的語錄，只有一半與辯論切合。以下的幾個例子可說明上述的不同用法。

1:13-18 是關於撒羅滿要「用智慧考察研究天下所發生的一切」的計劃。1:14 他預期他將得到的結論。1:15 所引述的語錄，原來的意思可能是指做一些不可能的事只是徒勞無功，現在卻用來肯定這一段的結論：在現在這個世界裡是不可能找到一些甚麼意義，或一些甚麼好處的。同樣，在結尾：1:18 中，原來的意思可能是一位教師的警告，教育必須付出努力和勞苦才可取得，現在，卻成全段經文恰當的結論：整個事件的價值都值得懷疑。

9:1-10 整段討論，人面對著死亡和痛苦這個人人都逃不過的命運，他應該怎樣度過這一生？在討論的過程中，人生是否有意義的問題被提出來，訓道者的觀點是肯定的（懷有希望，9:4）。在此，4b 是用來肯定在 4a 所作的結論。

引述 2:14 是要證實 2:13 對於智慧的讚美，但是重

點是在 14b 的修正。訓道者並不是完全否定這話的真理，他是要指出，按慣例的說法，智慧是過分簡化事件。智慧的確有助於人避免生活中的許多陷阱，但是面對無可避免的死亡，智慧還是無能為力的。4:5,6 兩句意義相反的通俗語錄並列，5 節是指出遊手好閒的害處，但是 6 節卻說，過分的勞苦也是愚笨的，過分勞苦剝奪人的享樂：對於適度的收入知足，比貪求不厭明智。但是通俗的智慧是老生常談，在箴言中也見到不少。在此兩者並列，旨在顯示格言如何不足於指導人在複雜的社會中生活，並提醒人要謹慎和事事求取適度。

5:3 的前半段是隱晦的，全節與它的上文下理的關連也同樣隱晦不明，但是如果連著下半句看就明白，前半節只為下半節而引述，這正好總結 2 節。

5:10 是以短句置於一新段（10-20）之前作引子的例子。這裡的主題是金錢的詭詐。短句恰當地指出問題的根，不在於財富本身不能帶來滿足，不能滿足的是對財富毫不節制的貪慾。訓道者以此作為起點，一一枚舉財富迷惑和詐騙其擁有者的種種方法。11:7 是另一個以短語錄引進新段的好例子。

3:1-15 這可能是訓道者運用引述的材料另一個例子；不過在此，他所引述的，不是短語錄而是較長的

篇幅（1-8 節）。它原來的目的是 3:1 所指示的，並且，從連續的句子可見，語錄的目的是要肯定一個原則，人從出生到死所有的活動的成功，有賴於是否適得其時——就是說，在每一個特定的時刻，都蘊含著事情預定的時序。這個原則由列舉的十四對相對，及有其相應的時序的活動說明。第一對：生與死，以及十四這個數目——表示圓滿的數字七的倍數——都顯示追求圓滿的意向：暗示這原則適用和概括生命的各方面。這些短句本身的涵意，是較早期的智慧文學，包括箴言，很普通的題材——那些能掌握事物的時序，在最適當的時機，做他想做的事，他一定能在一生中取得成功（參閱箴 15:23；並參閱：von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.138-44）。（在古代近東文學中，從一些嚴謹和傳統的文章，和無數實例中，我們可找到古人企圖搜集一系列的現象[專有名詞]，以便探討，並希望最終可以掌握宇宙間的奧秘。在舊約，在約 38-41 章，聖詠 104 篇，可以見到有關自然現象的系列，同時在箴 30 章，也有較小規模的同類的系列。）

9-15 節是訓道者自己對這些傳統智慧所作的徹底批評。在 9 節以他特有提問方式問：即使事事有定時，那又怎樣？這個事實能帶給人甚麼益處？訓道者接著肯定這個通俗的智慧，然後提出一個與它所蘊含的自

然結論，相當不同的結論：他說，天主的確建立了適當的「時序」，但目的不是在使人能掌握和利用它謀利。相反，祂故意隱藏有關的知識，使人不能得到（11節）。他這項論辯遂引出以下的討論（12-15）。

經書另外兩段經文，可能是仿效前例，但這些前例，即使有的話，現在已不可考。這些章節——1:4-11和12:1-7——或由訓道者自己，或由一位編者，一前一後，編排在訓道者語錄的開始和結束處。兩段文字近於詩的文體，與訓道者通常的風格，有很大的差別，但是主題卻和訓道者整體的教導一致，我們沒有理由懷疑這兩段文字不是出自訓道者自己的手筆。

### 訓道者辯論的風格

訓道者最特殊的文學風格，就是他在討論特別的問題時出現的持續的辯論或「回顧」。這種格式顯示一種個人的風格，這是在舊約其他經卷中找不到的。只有在這部書中，作者揭開無名氏的外衣，走到幕前來主持一場討論，和告訴他的讀者，他對於一些複雜的神學和哲學問題的想法。這種個人的風格，不只限於首兩章的「撒羅滿虛構故事」，在這兩章裡，我們可以說，作者是「躲藏」在撒羅滿背後，就像箴言的做法一樣。但是在此，全書是以第一人稱單數寫的，「我」



明顯是指作者自己，他的身分是眾所週知的，即使他的真名沒有透露，只以訓道者代替。不錯，全書中有些章節見不到「我」字；不過粗略看看，英譯本訓道篇的十二章內，「我」字出現過不下六十次；事實上，希伯來文用了更多動詞代替這個第一人稱單數。訓道者經常以人稱代名詞（*'ani*）連著動詞以強調他自己的觀點。個別的思想家在作品中表明身分，以表示對自己所提出的教導負責任，這在希伯來思想史中，是相當新穎的做法，但這是希臘化時代的特色（幾世代以後，德訓篇的作者息辣之子，更明確地在他的書中表明身分[德 50:29]）。

訓道者的回顧或反省，通常是沒有一定的格式。不過，他常用多個不同的第一人稱片語，顯示辯論的進程，例如：「我專心研究」（*nātattī libbī*）、「我看見」或「我觀察」（*rā'itī*）、「我說」（*'āmartī*）、「我在心裏說」，即「我對自己說」，或「我思量」（*dibbartī 'et-libbī*）、「我看透」，或「我遂下結論」（*yāda'tī*）、「我回想」（*panītī*）、「我回顧」（*sabbōtī*）、「我回顧（觀察）」（*šabtī*）、「我看見（我發現）」（*māšā'tī*）。不過，很不幸，在訓道者的用詞裡，這些片語大多數都是可以互換使用的：所有都指示他的辯論出現新的階段，而他似乎只是隨意選擇其中之一，

並不是藉此說明他的思想進程。在此，我們找不到甚麼模式或原則，可幫助讀者理出辯論的確實方向或條理。

儘管在訓道者的反省中顯示的思路，不容易追索，不過有一個經常出現的特點，如果能夠識別，追索的工作就容易得多了。這個特色就是德國學者所謂的：*Zwar-aber Aussage*（似乎沒有貼切的英譯，參閱 Hertzberg, p.30; Zimmerli, p.126）——就是說，在辯論中，訓道者首先提出或引述一個意見，原則上（*zwar* 的意思是假定這是真的……）他同意這個意見，但是（*aber*, 但是），他說出他自己的看法，2:14 和 3:11 就是最好的例子。其他的例子較複雜，也不容易識別，例如：4:13-16。有些情形（例如 9:13-18）是，透過一系列正反論點交替的手法，探討一個問題——在此是智慧的價值的問題——乍看來，這種手法使人覺得混亂，但它的目的是讓讀者真切體會問題的複雜性，使他們明白需要動腦筋思考問題，不能只盲目地接受現成、流行和傳統流傳下來的格言。這些章節回旋式的風格，正配合問題的複雜和訓道者對現實迂迴曲折的看法和取向。每一個反省都必須獨立研究和思考：固定不變的方式，肯定不是訓道者的作風，他最關心的是使他的讀者明白，現實不是他們所想像的那樣簡單。

很多評註家相信，這種「不錯—但是」(*Zwar-aber*)的辯論風格，可以說明在本書第二章所提及的，訓道篇中大部分，甚至全部，包含所謂不一致的思想的原因：換言之，不是書中所有的言論，都是訓道者自己的觀點；有些是在討論的過程中拋出來，作為討論的基礎。事實上，訓道者只是把正反的言論並列，而不加以說明他自己的思想取向，也不清楚指示何者是他引述的資料或意見，這可能是引起後人誤解的根源，和導致後世某些「改正」的理論出現。

不過，艾略邁 (Ellermeier, pp.127-28) 提出，在 3:16-17 和 8:12-14 所提的那些絕對矛盾的事例，是否也可以從這個基點解釋。他說在這些章節裡，人只有一個選擇：「信仰天主的判斷或是不信」。他認為對於這些事例，採取後加的「改正」或解釋的理論，是唯一可行的解決之道。對於這一點，可以反駁的是，儘管艾略邁非常仔細地分析訓道者的各種辯論方式，他還是不能掌握訓道者辯證的思想特色 (參閱 Loader, 1979 的書及他對於這些章節的註釋和評析)。

## 結構

很明顯，訓道篇和箴言是兩部非常不同的書。訓道者是不會只列出一系列精雕細琢的言論或告誡，不作任

何評論而感到滿足：除了少數的章節例外，他通常總是帶領讀者深入討論他所提出的論題。

不過，我們想問，此書有沒有一個整體的計劃？如果有，這也不是一個單一的連續的辯論，按邏輯的程序，從大前題開始，到一個最後的結論。學者這一點上都有共識，這種邏輯的程序，在古代近東和以色列的傳統，都是聞所未聞的（比較箴言中，明顯是隨意編排的資料，和在《與舊約有關的古代近東文集》[ANET, pp.412-30]所見的資料）；從這點可見訓道篇是屬於以色列傳統，而不是源於希臘的。如果訓道篇真有一個寫作的計劃，那麼，這個計劃是很鬆散的：書中幾段較長的資料，是按可以說明訓道者的思想的某種邏輯而編排，並不是全書按個別的題目，分別編排。不過，如何將這些大段的資料分隔，要決定其中一大段從何處開始和結束，有時也不是一件容易的事。

無疑，從我們現在所見的經書的編排中，至少在第一和最後一部分，我們也可找到一些特意編排的元素，即：1:1-2（或 1:1-3）和 12:8-14，一般稱為序和結論。一般認為這是由一（或多位）編者寫成，目的是要形成一個框架，以便把訓道者自己的言論納入其中（另一與此略為不同的觀點，可參閱 Fox）。無論是訓道者自己或另一位編者，把經書其餘的部分，編輯

成我們現在所見的形式，現在都沒有足夠的證據證實（有些評註者把經書主體部分的某些所謂附加段落，歸於序和結論的作者）。

在經書的主體部分（1:4-12:7）內，第一和最後的部分（1:4-11 和 12:1-7），可能是為了引介和總結訓道者的思想而排在現在的位置（兩段文字都有獨特的風格，更加強了這觀點的可信度）。此外，有些理由可以支持，撒羅滿虛構故事：1:12-2:26 在此所起的主題功能，是作為以下討論的大部分题目的伏筆。如果接受這些假設的話，有關總體計劃和結構的問題，就只針對 3:1-11:10 的資料。

這一部不統一的文學作品的結構，可從兩個不同但相連的方式窺見：即它有一個形式上的統一和一個邏輯上的連續性。至於問：可否根據上述其中一點或全部理由而肯定，訓道篇有一可理解的結構，如果是，那是怎樣的結構？無論是現代或上一代的評註者，都有令人難以置信的非常分歧的意見。以下只能舉數個有代表性的例子。

有些學者聲稱在書中可找到一個詳細的、合邏輯的主題結構，可分為數個主要的部分，每個部分有它自己的主題，但是彼此相連。每個部分又各有數個副題，按某種邏輯及主題秩序編排。因此，金士保

(Ginsberg)把全書分成四部分：1:2-2:26(A)；3:1-4:3(B)；4:4-6:9(A')；6:10-12:8(B')。A的主題是萬事皆虛(*hebel*)；但是B的主題是「事事有時節」，「但人不能明瞭」。但是這兩個主題在3:9-13節連起來了，最先提出的問題：「人在太陽下辛勤勞作，為人究有何益？」(1:3)在此又提出來(3:9)並在3:10-13答覆；人不能從勞作中得到甚麼，因為天主事先就是這樣把事情安排好的。最後兩個部分：A'和B'，分別是A和B的兩個垂飾，再度討論前兩部分是出的主題，並帶出其後果。

但是，如果我們仔細分析金士保的方案，我們會發現有許多資料根本不配合。他承認有些地方，例如5:1-9，他在附註中指出這是「一段離題的聯想」，與他的方案，完全沒有關係。同樣，對於9:17-10:19，他也有一個附註，說這是「有編排錯置的離題的聯想」。他也沒有對這些出規的資料，提出任何解釋。如果他認為3:9-13是連繫A和B兩部分的重要經文，但他卻不解釋為甚麼，這段經文竟編排在B中間而不是在B之後，而在3:14-4:3屬於B的討論繼續。不過，金士保的理論最大的弱點是在於：書中還有一系列重要的主題，例如智慧的價值、對於工作或勞苦的正确態度、死亡的不可逃避、勸人接受天主的禮物，盡量享受人

生，才不辜負天主的恩賜，這些主題都不只出現在他所說的其中一部分，或所有的兩部分之內，也出現在全書的其他各處。

其實，主題重複固然表示同一作者的可能性高，但也指向缺乏文學上的統一。在此，主題不斷重複的現象可能表示，這些作品本來是一些相當獨立的短篇，出自同一位作者的手筆，表達作者自己的觀點——往往用了很近似的詞語——最後集合和編輯成訓道者的作品或反省小品，重複的主題和相同的詞語，隨處可見，這也是文集通常難以避免的現象。

尋找訓道篇是否有一個統一的寫作大綱，這種研究主觀的色彩，正顯示事實上，學者很難對這個問題，有一致的意見。最近的一個例子是羅勳克（N. Lohfink）的研究。他肯定經書是「有系統地編排」的一部書，全書可分為七部分：1.宇宙論（1:4-11）；2.人類學（1:12-3:15）；3.社會規範 I（3:16-4:16）；4.宗教規範（5:1-7）；5.社會規範 II（5:8-6:10）；6.意識型態規範（6:11-9:6）；7.倫理（9:7-12:7）。他說這種主題的編排，是做法希臘激辯的模式。和金士保的理論一樣，這種處理的方式，很難避免給人一個牽強的印象，那些資料——1與4部分例外——被勉強納入一個嚴謹、人工化的範疇內，而且大部分是不貼切的；在部

分與部分之間的所謂相連性，也很難找到；同時，在書中不同的部分重複出現的思想，他竟完全忽略了。類似的理論，還可找到不少。

其他認為此書有嚴密的文學一致性的學者，為了避免過分主觀，轉而強調書的格式，而不從它的主題式的內容入手。威德 (A. G. Wright) 採用文學批判學派的「新批判法」——即他的原則是：「尋找書中重複的詞彙和詞類，以便找出作者所採用的文學格式」 (p.318; p.250 in Crenshaw's reprint)。按這個原則，他認為尋找訓道篇的結構之匙，是在 1:12-11:6 所見到的，接連三次的詞類重複 (p.313 [245])。第一個是片語「(空虛和) 追風」，它在 1:12-6:9 多次出現，但之後就沒有出現了。這個片語顯示，它所出現的各章是屬於此書的首要部分，同時它的作用好像重唱曲，標明這部分的每一個小標題。其他兩部分也是按類似的原則決定的，那就是：7:1-8:17 (並包括 6:10-12 的導言) 和 9:1-11:6。此外，1:4-11 和 11:7-12:7 是在主題上與書其他的部分相連，並強調書的兩個主題：辛勞工作無益和邀請人享樂。

由此看來，威德不只是關心書的格式而已。他指出，他所發現的格式的特色——例如，那「空虛」的公式——不只是為了設計一個悅目的模式，或某種增進



記憶的公式，而是清楚顯出訓道者的思想。但是，他的分析也犯了以上所提的兩位學者及其他學者，同樣的主觀的毛病：他所提出的格式，其實並不配合他所劃分的全書各部分的主題特色。例如：他說 2:18-6:9 的共同主題是勞苦工作，其實他是忽略了，這些章節內相當大部分與勞苦工作無關的經文。

採取類似取向的另一位學者是洛思亞（F. Rousseau）。他認為此書的主要部分（1:4-11:10）包含多個資料「環」，每一環都有一個重複出現的片語：邀請讀者享受生活（2:24-26; 3:12-13; 3:22; 5:17-19; 8:15; 9:7-10; 11:7-10）標示出來。其中有些是用了相同的字眼，同時這些片語也出現在經書的多個部分之內。較早期的學者已注意到這些「重唱」片語，也注意到這可能與書的結構有關；但似乎沒有得出甚麼肯定的結論（參閱 Whybray, 1982）。根據洛思亞，在每一「環」內都有按口傳或增進記憶的技術而編排的資料，而單獨的思「路」或詩句，卻由一個很複雜的重複字句、片語的模式和其他類式的設計，互相連接起來，形成一個較大的整體。

洛思亞所注意到的編寫原則，或者曾經在經書的某些獨立的部分應用過。但是作為一本書的編寫理論，就整體而言，他的說法的確比前幾位學者的意見，

較為可取。洛思亞承認，主題和形式是分不開的：貫穿全書的一種格式，不可能只為了格式本身而存在的，它必定是為表達某些主題。可是，在洛思亞按不同的主題，把全書劃分為七個環節時，他不能清楚地把每個環節劃分出來，因為他所訂的有些標題是不清晰的，例如其中有三個環節（4:1-5:19; 6:1-8:15; 9:11-11:10）都用了同樣模糊的標題：「失望和勸告」。而且，他所劃分的七個環節的長度很不均等，其中有一個只包括 13 節（3:1-13），因此這個結論是難免的：七環節的理論表面看來似不錯，其實行不通。

自從狄力奇（Delitzsch, 1875）以來，不少學者都持與上述相反的觀點：認為訓道篇全書沒有任何總體的大綱，或統一的文學類型。過去對這種情況的解釋，在很大的程度上，還是從混合作者的理論解釋：書中本有的任何統一性，都可能被相繼的釋經者和增訂者所破壞。但是，現代一般認為，單獨的作者不一定意味著編寫的一致性：書中所包含的資料，可能是訓道者在不同時期撰寫的獨立短文。

高德士形容訓道篇是札記（*cabier*）之類，或者是包括一些短篇文集的文集。例如巴斯葛（Pascal）編的 *Pensées*，書中包括大量的附註，是巴氏在編輯一本原作者不及付印的遺著，準備印成單行本之前加上。曾

經有後世的編者相繼努力，要把經書邏輯化，但都不成功：從整體看來，這是出自一位偉大思想家，思想一致而統一的書；但是書的文體卻完全不統一。這個比喻並不完全：我們沒有理由假定，訓道者有意用書中的資料作為基礎，編寫成一部合乎邏輯思維的單行本，他曾經有此意圖也是絕不可信的；另一方面，他也可能集合了他所寫的一些短文或短小精悍的論文，絕不是一些無組織的、散亂的語錄而已。無論如何，要說這些資料，本來是一些獨立的文章，這理論似可解釋一個事實，我們不能從書中看到一個清晰的思想發展。這也可解釋此書的主要特色：有許多重複和重疊思想和句子。這個特色當然顯示書的文體不統一。

現在所見的經書，是由一些獨立、完整的短篇文章組成，這個理論是現代學者，尤其是嘉凌（K. Galling）特別推崇的理論。他把全書分為 27 段格言（他的評註較早的版本卻分為 37 段）他對於這些格言的數目不能肯定是有意義的。自嘉凌以來，幾乎每一個評註者都以略有出入的方式，劃分此經書。書中有些段落的起點和結束，並不容易分辨，這種不明朗的情況顯示，那些認為全書根本沒有延續性，獨立的部分，只是隨意編排的說法，有修訂的必要。因為不明朗的情況表示，至少書中有些部分，多少有些延續性，跨

越這些獨立的個別部分（亦參閱 Zimmerli）。事實的確如此。例如 5:10-6:9，有一個共同的主題是財富，但是這個主題在此是以幾種不同的方式處理的，這使人強烈的懷疑，這是否由原來是獨立的多個短篇組合而成。同樣的現象在書中其他地方也可見到。不過，赫士保（H. W. Hertzberg）把這原則用在全書的分析上，他把全書分為十二個主要的部分，每一部分包含幾個小部分，有些學者認為他這種劃分法，在書中找不到證據支持。

可能我們應該分辨原創的和後來的，無論是在主題或格式上的，或者書中各部分之間的相連性。就是說，在出現相連性之處，可能就是在編者（無論是訓道者或其他人）處理這些資料時，他不是隨意的，而是像巴斯葛的 *Pensées* 的各編者那樣，盡可能找出或製造出某種相連性。不過，正如羅列茲（O. Loretz）指出，在古代近東，邏輯關係的概念，和現代西方的概念相差太遠了。

現在，大部分的學者大致上持以下的觀點：訓道篇不是一部在結構上統一的作品，雖然從它現在的形式看來，有跡象顯示，它有經過編排的痕跡，它的內容有某種形式的秩序。它的統一只是因為它是出自一個人的作品，而不是一種從哲學論文中找到的，邏輯

思維上的統一。因此，有沒有一個寫作的結構大綱是次要的。有關書中獨立的部分的確實界限，這些部分與延續的部分之間的關係——如果有和可以肯定找出的話——這些知識對於深入研究和解釋這部經書的工作，對於發掘經文細緻的意義，必定大有助益，不過，很幸運，即使缺乏這些知識，掌握訓道者思想的主要元素還是可以做得到的。

### 經書的分段

實際上，所有評註者都致力於對經書進行分段的工作，至少可以藉此對全書，作詳細和深入的釋義工作。但是每一位評註者各有自己一套分段方式。以下的結構表，主要是指出書中一些主要的主題，目的是提供一個概略而現成的方式，方便第一次接觸此經書的讀者，容易細讀和欣賞。同時也指出，有些主題，如何以不同的配搭，一再出現。這絕不是在釋經界對訓道篇最有權威的分段。

1:1	題目
1:2-3	序
1:4-11	像自然現象，人生本質上是不變的。
*1:12-2:26	「撒羅滿」從他追求智慧和享樂的經驗總結，認為人應該欣然接受天主的恩賜。

- 3:1-15 既然我們不知道如何、何時做對我們有最大裨益的事，我們應該欣然接受天主的恩賜。
- \*3:16-22 生命常是不公義，雖然天主一定會審判我們的行為。既然死亡可能是結束，我們應該欣然接受天主的恩賜。
- 4:1-3 對於受壓迫者，死亡或不存在比生命更可取。
- \*4:4-8 只要不過分，工作是好的。
- 4:9-12 三股繩不易斷，尤其在危險的時候。
- \*4:13-16 政治力量對於統治者和被統治者都充滿危險。
- 5:1-7 接觸天主必須小心。
- 5:8-9 在政治制度中不公義和壓迫是不可避免的。
- \*5:10-20 擁有財富不常是一種祝福。我們應該愉悅地接受天主所賜的禮物。
- \*6:1-6 財富不能創造幸福。生活沒有幸福寧可死亡或不存在。
- \*（6:7-9 各種語錄）
- 6:10-12 在天主面前我們是無助的。
- \*（7:1-14 各種語錄）

- 7:15 我們不可常得到我們所應得的。
- 7:16-18 我們應該避免自以為是和偽裝有智慧，應敬畏天主。
- 7:19 智慧的優越性。
- 7:20-22 沒有人是完美的。
- 7:23-8:1 真正的智慧是不可求的。
- 8:2-9 我們不可預知未來，服從是最好的策略。
- \*8:10-15 生命常是不公道的，雖然天主不會在判斷我們的行為時有失誤。最好是敬畏天主和愉悅地接受天主賜予的禮物。
- 8:16-17 我們不能知道天主在世上做甚麼。
- 9:1-10 在死亡面前所有人都是平等的，所以我們應該愉悅接受天主所賜予的禮物。
- 9:11-12 我們不是常常得到我們應得的，我們也不能預知未來。
- 9:13-18 智慧勝於愚昧，但常被忽略。
- ( 10:1-11:6 各種語錄)
- \*11:7-12:7 勸告青年：在天主使生命完結之前，盡量享受天主賜予的禮物。
- 12:8-14 結論

\*加上此記號的每一部分（包括序和結論），包含「空虛」（*hebel*）這詞語的短句，至少出現一次，例

如「……一切都是空虛（都是追風）」。在 1:12-2:26，這樣的字眼一共出現了九次。不過這個特別的片語的重要性，卻按其出現的上下文而有所分別。在以上的表裏列出此片語所出現的章節，不免給人一個印象，好像這個詞語支配了整本書。這在評估它對訓道者思想的重要性一問題上，難免有武斷之嫌。參閱以下第五章。

### 深入研讀書目

主張訓道篇的原文是阿拉美文的理論的著作如下：

F.C. Burkitt, 'Is Ecclesiastes a Translation?', *JTS* 23 (1922), pp.22-28

F. Zimmermann, 'The Aramaic Provenance of Qohelet', *JQR* 36 (1945/6), pp.17-45

C.C. Torrey, 'The Question of the Original Language of Qoheleth', *JQR* 39 (1948/9), pp.151-60

H.L. Ginsberg, *Studies in Koheleth*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950

這理論被很有說服力的下列著述否定：

R. Gordis, 'The Original Language of Qohelet', *JQR* 37 (1946/7), pp.67-84

—'Koheleth—Hebrew or Aramaic?', *JBL* 71 (1952), pp.93-109

在同一作者的評註中有較簡要的分析，見 pp.59-62。同樣的觀點亦見於



C.F. Whitley, *Kobeleth. His Language and Thought*,  
BZAW 148, Berlin: De Gruyter, 1979,  
pp.106-10

有關希臘文的語文討論，見以下的著述：

Loretz, pp.45-48

R. Braun, *Kobeleth und die frühhellenistische  
Popularphilosophie*, BZAW 130, Berlin: De  
Gruyter, 1973, pp.44-56

較早期討論這個题目的英文著作見於：Barton, pp.32-33 以下  
著作提議此書的語文受「客納罕—腓尼基」語文的影響，見：

W.F. Albright, 'Canaanite-Phoenician Sources of  
Hebrew Wisdom', VT Suppl 3, Leiden: Brill,  
1955, pp.1-15

M.J. Dahood, 'Canaanite-Phoenician Influence in  
Qoheleth', *Biblica* 33 (1952), pp.30-52, 191-221

對此理論作消極評價的著作有：

Whitley, pp.111-18

有關希伯來詩的標準著作：

W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to  
its Techniques* (JSOT Suppl Series 26), Sheffield:  
JSOT Press, 1984

有關此書的风格之簡介可見於大部分評註。詳細的論述卻  
只見於德文著述：

Loretz

F. Ellermeier, *Qobeleth I/1*, Herzberg am Harz:  
Verlag Erwin Jungfer, 1967

以上第二部推介的書不適宜初學者。

試圖探討此書是否有明確的大綱和結構的書籍有：

H. L. Ginsberg, 'The Structure and Contents of the Book of Koheleth', *VT Suppl* 3, 1955, pp. 138-49

J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin: De Gruyter, 1979

F. Rousseau, 'Structure de Qohélet i-4-11 et plan du livre', *VT* 31 (1981), pp.200-17

A.G. Wright, 'The Riddle of the Sphinx – The Structure of the Book of Qoheleth', *CBQ* 30 (1968), pp.313-34, reprinted in J.L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York: Ktav, 1976, pp.245-66

Lohfink, pp.5-6

有關此書的結構另一觀點的另一本書是：

M.V. Fox, 'Frame-narrative and Composition in the Book of Qohelet', *HUCA* 48(1977), pp.83-106

認為此書沒有明確的結構的著作有：

K. Galling, 'Kohelet-Studien', *ZAW* 50 (1932), pp. 276-99

– 'Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung', *TR NF* 6 (1934), pp.355-73

以下的學者的意見：

W. Zimmerli, 'Das Buch Kohelet – Traktat oder Satzensammlung?', *VT* 24 (1974), pp.221-230

此學者認為此書的某些部分，在段與段之間有鬆散的聯繫，但全書並沒有一個連貫的大綱。

## 4 在思想史中的地位

訓道篇顯著的個人風格，從書的最後一章所提示的，可以清楚地見到，訓道者要向他的讀者表示，他是一個獨立的思想家，「專心用智慧考察……天下所發生的一切」（1:13）並作出他自己的評論。這種自我表達，雖然類似倫理故事的第一人稱：「我」的風格（參閱前一章：語言風格和結構），但是對於訓道者來說，實在不只是一種精巧的風格而已：他所表達的觀點，是他自己的創見，不只是重複他人的話，人云亦云，或者推演一些傳統的觀點，或者，只是從原則上反駁這些觀點而已。作為一個思想家，他完全是一個獨立自主的人——雖然他絕不是一個教條主義者。他的目的是鼓勵他的讀者獨立思考。

無論如何，留意他的知識背景是很重要的。如果他所討論的不是切合時宜，不是他的讀者認為適用的問題，他必不能吸引和保持讀者的注意，因此，必須對他的思想有正確的理解，才能知道這些問題是甚麼。此外，無論他的教導是如何基於他自己的觀察和反省，作為一個有學問和一個開放而有說服力的猶太

人，他必定不會不注意那時希臘世界所流行和爭論的問題；如果這些思潮不曾刺激他高度批判性的思想官能，那真是太奇怪了；此外，我們也必須承認，無論他是否有意識，至少已在某種程度上，撒下了他自己思想的種籽。同時，很明顯，他這部書只能由一個深深植根於自己的宗教傳統的猶太人撰寫。

有些學者在探討訓道者的思想根源時，傾向於否定他本質的猶太性質和猶太根源，認為他不只是間接地受他所身處的異教文化影響而已，其實，他大部分的概念，都來自對非猶太哲學系統的認識，或甚至直接取自非猶太文學作品。研究者應該慎重考慮這個可能性。除了一些確實的例子，明確地引述某些作者的作品之外，我們實在很難證明這些影響的存在。在沒有直接證明的情況下，用這些影響來解釋某些巧合的概念，是很容易和很可能的事，因為人的頭腦在面對類似的困難時，往往會順著相類的思路發展。如果比較的資料是很廣泛時，純粹是偶然出現的相類和平行的機會更大。例如，如果大量的希臘文學的某些章節，不令人想起訓道者的某些語錄，那是不可思議的，因為希臘詩人和哲學家，經常批判傳統的宗教思想和信念，而這些思想和信念，也不是完全與以色列的風馬牛不相及。但是，除非是在文字上有非常相似的文句，

作者的思想論點也有驚人的相同之點，否則我們是沒有理由認為兩者之間，有直接相關的聯繫。我們應該避免所謂「平行狂熱」（parallelomania）。另一方面，一個像訓道者這樣的作者，隨時隨地收錄那些流行或「漂浮」的概念，是絕對可能的事。就是說，他很容易採用那些來自某特別源流的概念，這些概念在人們的日常生活中積年累月的使用下，已形成了一流行的「科學化」術語的一部分，正如現代人常把「情意結」或「病毒」等術語掛在口邊，其實對它們並沒有甚麼切實的知識一樣。

### 希臘影響的問題

訓道者生活在一個在政治上受希臘化國家仆托肋米王朝統治的時代，這個事實，不可避免地給了許多學者提示，所有對他思想的外在影響，希臘的可能性最大。事實上，希臘文化對於公元前三世紀巴勒斯坦猶太人撞擊的程度，是難以估計的。毫無疑問，在數世代以後，在二世紀的上半部，影響是很顯著的：其嚴重的程度，甚至引發宗教危機，直接威脅猶太主義本身的存亡，強迫猶太人表態：贊成或反對。我們對於早期仆托肋米時代的認識相當不足，卻常禁不住要假定受過教育的猶太人，在相當早的時期，幾乎在希臘統治

下帶來了政治和商業改變的時期，在文化方面，已經走向希臘化。

其實，我們已指出，最近的討論已顯示，沒有證據證明訓道者對於希臘文有認識，因此希臘哲學對他有直接影響的可能性似乎不大。無論如何，有一系列的評論都聲稱，在書中找到不少獨立的短句，有些甚至是訓道者某些基本的概念，很接近，甚至依賴廣泛的希臘哲學，包括亞里士多德思想、斯多亞派（即苦行主義）、享樂主義，以及其他及更早期的希臘作者。柏林德（E.H. Plumptre）認為「訓道者轉向希臘文學和哲學」，並廣泛地閱讀其他的學者如：Sophocles, Theognis 和 Euripides 等人的著作，柏氏更進一步認為，「訓道者最熱衷於引用，斯多亞派和享樂主義當時的主要流派的希臘哲學。」的確，柏林德相信，訓道者生活在亞歷山大里亞，有機會接觸那裡偉大的圖書館和豐富的藏書。

現代大部分的學者，除了考慮語文上的困難之外，更依據多個不同的理由，推斷上述的觀點不能成立。事實上，這所謂與希臘文學相似之處，是太多和太分歧，而且包括許多不同的時期的文學，這些事實，無形中為這假設造成太多疑點。柏林德把訓道者描述成一個奔走於收藏各類希臘文學的圖書館之間的好學

之士，以匯集的方式，集合各家各說，編纂成一部百花齊放的文集，他這幅圖畫現在看來是過分虛幻了。這種集合各家各說，對各種學派，無論是相容或相悖，都兼收並蓄的作品，肯定是三流的、充滿各種不成熟的概念、缺乏統一和連貫思想的作品。但是，訓道者的這部作品，絕不會使人讀來感到雜亂無章：儘管此書有許多晦澀難明之處，全書有一統一的世界觀，肯定是作者自己獨有的。無論書中有多少與某些希臘哲學思想相似之處，但是在這些涉及的哲學系統中，沒有一個是與他的基本思想有任何整體的關聯，其實書中顯示，各種不同的哲學體系，都與他的觀點，有重要的分歧。有關這個問題的討論，可參閱巴頓(Barton, pp.32-43)、高德士(Gordis, pp.51-57)和羅列茲(Loretz, pp.48-54)等人的書。

相信訓道者主要依賴希臘思想，這個理論仍有不少支持者。威利(C.F. Whitley)就是其中之一，他認為訓道者不但受享樂主義和苦行主義的影響，他也廣泛地涉獵早期的希臘文學。不過，威利考定訓道篇的成書時期，比一般相信的略遲，認為是在公元前二世紀中葉，希臘文化比上一世紀，更廣泛地散佈在耶路撒冷受過高深教育的猶太人之間的時候。但是，有很強的理由否定這個較遲的成書日期；而且，訓道者是

用希伯來語寫作的，他的希伯來語，見不到任何受了希臘文影響的痕跡。這個事實，一直是主張訓道者對希臘文學有認識最大的阻力。

布倫（R. Braun）是近年另一個，極力主張希臘思想對訓道者有強大影響的學者；他是從另一個角度提出他的論點。他並不強調訓道者熟悉早期的希臘文學與哲學，卻指出，公元前三世紀講希臘語的世界的特色，是一種流行的悲觀「通俗哲學」，這種哲學的根源，最終可追溯至更早的時期，不過它與眾不同，且有它自己的特色。他認為訓道篇與這類思想的某些文學作品很近似。但是，這不一定暗示，訓道者直接依賴其中某一部特別的作品。相反，我們可以說，訓道者雖然在一個猶太傳統的環境內寫作，他對於反映當時希臘化世界流行思想的作品，相當熟悉；他發現這些思想氣質，與他自己對於世界和人性的反省相近，願意它們融入自己的思想中。

總結這個問題發展到現在狀況：否認訓道篇在某些方面的希臘色彩，更甚於猶太文學的色彩，這是昧於事實。如果訓道者絲毫不被他的時代思潮所感染，這是令人難以置信的。他的工作取向——特別是他堅決地拒絕，不經檢驗地接受傳統的信仰和理念，他的個人風格和他鼓勵每個人獨立思考，無懼於可能得出與



傳統相反的結論——這正是希臘世界的特色——很明顯，是受了那些偉大的希臘哲學家的影響。但是從他的訓導確實的內容來看，我們必須問：這位猶太學者，以希伯來文向他的同胞表達他的思想，他所用的語言，是他的祖先和整個猶太宗教傳統的語言，到底他的思想，可否說是從猶太的角度上對本土傳統充分的批評。

### 巴比倫和埃及的影響？

在深入討論這課題之前，讓我們扼要地討論訓道者受外國影響的另外兩個理論。自從 1902 年基瑪殊史詩（*Epic of Gilgamesh*）的古巴比倫文版印行以後，很快就有一個理論，在廣泛地流行起來。訓道者提倡盡情享受美好事物這段經文：訓 9:7-9，是直接取材於這篇古老的史詩（見 Tablet X iii 6-14；譯文見於 *ANET*, p.90）。巴頓甚至說，「有部分經文中的希伯來文，看來是從巴比倫文翻譯過來的」（p.39）。現在一般都認為巴頓這話未免言過其實：他所指的兩段文字，並不是字字相同。事實上，現在大家都注意到，在不同的文學作品中，包括希臘和埃及文學，都可找到不少類似訓道篇的短句，因此，現代不少學者認為這所有似的語句，可能都是表達人類普遍的情緒和感受的語句，不

一定是受了別國文學所影響。

最近羅列茲仔細研究巴比倫或正確地說，美索不達米亞對於訓道者的影響，從一個較廣泛的角度探討整個根源的問題。他認為訓道者的思想，和美索不達米亞某些文學類型的多個主題雷同，特別是有關神義論（神容許罪惡的存在）、因果和報應的問題、反對在現世必定有賞善罰惡的果報，以及人生無常等問題。不過，他的理論的任何一點，都不能有說服力地解決時間差距的問題，不但所涉及的文學流行的時間，與訓道篇的成書時間有一段距離，類似的巴比倫思想，如何跨越較早期的希伯來作者而影響訓道者，也是一個難以解決的難題。其實，羅列茲的主要目的似乎只是要指出，訓道者的思想是屬於閃族（即不是屬於希臘或埃及），倒不是要證明某些特別的美索不達米亞文學對他的直接影響。他也承認，聖經與其他文學的雷同，也不只限於訓道篇，在舊約其他經卷中也可找到。在展示訓道者的思想，基本上是屬於閃族時，羅列茲強烈支持，主張不必假定訓道篇有希臘或埃及理念背景的學者。

大部分有關埃及對訓道者的影響的理論，也和主張希臘和美索不達米亞對於訓道者有影響的理論一樣。兩世紀以前，休伯德（P. Humbert）也認為訓道

者的用辭和概念，幾乎每一點都可在埃及文學中找到，因此相信訓道者一定到過埃及並通曉埃及文，熟悉整個埃及文學遺產。他所發現的雷同的項目不少，其中包括有皇族的作者、個人的風格、對人生消極的態度、戒在神面前或神廟內貿然開口（訓 5:1-2）以及不少詞語學的問題。最近的學者對於某些平行句子的意義和範圍，都很謹慎處理，詹塞（B.Gemser）和其他的學者發現訓道篇與某些相當遲的埃及作品之間，有一些有趣的相似之點。

羅列茲和威利特別研究這個問題，但是他們的結論卻是負面的。不是大部分假定是相似的章節，甚至假定是與古代近東其他地區，以及希臘文學相似的經文都不精確，同時，即使訓道者曾經到過埃及，或在此居住過，他也不可能掌握他那個時代的埃及日常用語，更難對古埃及語有充足的知識，以致可以閱讀大量埃及文學——其實這比他熟悉希臘的文化遺產更不可能，因為在他那個時代，在希臘化的埃及，也和希臘世界的其他地區一樣，希臘文化及其遺產是主流。無疑，一直到公元前三世紀，甚至更遲些，依然有人以埃及文和埃及風格寫作和發表文學作品；但是，凌則涵（M. Lichtheim）最近在其有關希臘—羅馬時期埃及智慧文學的研究中，有力地指出，這些晚期的埃及

作者本身，可能反而受同期的非埃及作者影響。凌女士總結她的研究說：「這些作者的作品吸收了許多非源於埃及的原素，因為他們認識並受當時國際文學，在希臘世界的國際文化間流行的，近東和希臘文學潮流所影響」（p.X）。可能有人覺得，這種提法，無疑是把過去一向認為是獨立的文化遺產共治一爐；這本是希臘化的特色，但在此難免有把整個訓道者受某些特別影響的概念相對化，甚至有貶抑之嫌。

### 訓道者與智慧傳統

儘管沒有足夠的證據證明訓道者，熟悉某些非猶太文學作品，依然有人堅持，他是承繼了一個廣泛的國際性的智慧傳統，這傳統從很古以來，一直在埃及和美索不達米亞一帶蓬勃發展，舊約的〈智慧書〉——箴言和約伯以及訓道篇——都是這個傳統的產物。學者都接受這概念，不過，其中也有些修正，例如史密德（H.H. Schmid）的著作：*Wesen und Geschichte der Weisheit*，施葛（R.B.Y. Scott）的著作：*The Way of Wisdom*, ch.2；克林沙（J.L.Crenshaw）的作品：*Old Testament Wisdom*, chs.1&2；鮑根索（Blenkinsopp）的著作：*Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1983, ch.1。不過，研究一般稱為

「智慧文學」的這些經外文學的權威人士，都質疑這所謂「智慧傳統」的概念（W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1960, pp.1-2; H. Brunner, 'Die Weisheitsliteratur', *Handbuch der Orientalistik I/2, Ägyptologie*, Leiden: Brill, 1952, pp.90-110）。訓道者和某些同期的巴比倫和埃及作者一樣，關注某些人生問題，這是不必討論的。但是，一如前面所說，更合理的是，我們應該假定這是在思想和表達方式上的雷同，而不涉及互相依賴的問題。

不過，除了外國關聯的問題之外，依然存在的問題是，可否有說服力地證實，訓道者是一位「智慧式」的作者，就是說他屬於某個特別的智者派系，而這派系卻從早期猶太王國時代傳下來的。但學者似乎找不到甚麼具體的證據證實這一點。的確，有關以色列奧秘智慧傳統的理論，最近的學者認為，過去此說過分著重探討「英明」（*ḥakām*, wise）和「智慧」（*ḥokmāh*, wisdom）兩字在箴言，約伯書和訓道篇中出現的頻率，和兩字在幾部經書（其實只有在箴言中最常出現）內箴言式的用法。其實，我們根本不能確定，這些經書的作者，是否認為自己是屬於某個與其他以色列人不同的小團體，除了他們都自認為自己是屬於有學識的人之外（Whybray, *The Intellectual Tradition*, 特別

參閱 ch.3)。我們也見不到三部經書之間，有甚麼確實的聯繫，三部經書在一些很重要的方面，都有很大的分歧，在三者之間也有相當大的時間距離，此後也見不到有甚麼同類型的作品填補。

如果以上的考慮是正確的話，把訓道者置於一個狹隘的「智慧傳統」之內，可能是一個錯誤的做法，會導致讀者錯誤理解訓道者在思想史中的地位。較有成效想法是，把訓道者視為一位獨立的思想家，他決心不只對「智慧傳統」，更對他自己的整體宗教傳統，作批判性的檢討——就是說，對在猶太聖經裡奉為神聖的宗教傳統，作嚴格的檢視。在這方面，我們可以找到充足的證據。

### 訓道者與舊約傳統

當然，訓道篇不是猶太神學的綱要。訓道者也不被視為批核或爭論猶太人所持的傳統信仰。他也不曾在他的書中，大量涉及舊約文學。我們可以假定，大部分——整個以色列歷史傳統和以色列是天主特選選民的概念——他不曾評論的傳統，他認為是理所當然的。在這一點，在舊約的作者之中，他絕非獨特：不只是箴言和約伯傳對傳統信仰的這些方面，保持緘默，甚至許多聖詠亦如是。和這些經書一樣，他關心個人：個

人的局限性，個人的挫折，以及個人可能獲取的機會——就是說，關心所有依靠一位全能和全知的天主而生活在世界上的全體人類，關心他們共同面對的情況。但是他們所依賴的這位天主，不讓他們知道，祂為他們所儲備的是甚麼，只讓他們知道他們的生命有終止。這就是他所關心的問題；他並不規定自己必須評論，他自己和他的讀者所面對的全部宗教問題。

無論如何，從書中所暗示的神學問題可見，訓道者在這方面與傳統的猶太信仰是一致的，他所討論的神學問題的範圍，也使人印象深刻。他和所有的猶太同胞一樣，毫不懷疑地認定世上只有一位天主，祂創造了整個世界（3:11），並對世界有至高無上的權威（3:14; 6:10; 7:13; 9:1; 11:5），這位天主是全然超越的（5:1），高高在上，與祂所創造的受造物本質完全不相同（8:17）。祂所造的世界，是一個好的世界。人是用塵土造的（3:20），由他的創造主賦予他氣息（3:19）。不過，人是一個脆弱的受造物。人的敗壞，完全由於他自己的作為（7:29; 8:9）。因此世界現在是充滿邪惡（4:3; 9:3）、困苦、挫折和不公義（2:11; 3:16; 4:1）。人必須死，就像其他的動物一樣，要回歸塵土（3:19-20; 12:7）。在陰府內，人只能像影子一般無幸福地存在（9:5-6）：就那時所知，在死後是沒有真正

的生命的（3:21）。然而，人的生命，在它存在的一日，它是由天主所賜，來自天主的禮物（3:13; 5:19），人應該圓滿地生活它，盡量享樂（2:24; 9:7-10; 11:7-10），因為這正是天主的意向（3:12-13; 5:19）。崇敬這位天主是人的責任，這也是理所當然的事（5:1）。

訓道者以上這一切教訓，全都依賴舊約的傳統，而且與這個傳統一致。的確，訓道者的教導在某些方面，是與閃族世界很相似。但是，就整體而言，這是正確而且純粹是猶太教義，不是從其他地方或文化吸取過來的。此書與舊約平行之處是清晰可見的。

當我們從訓道者的教導中遇到那些表面看來與傳統的猶太信仰不同，甚至矛盾的元素，重要的是，我們應該問：這些部分，可否恰適地視為從舊約傳統出發，對猶太思想的內在討論，或者，他極端的論點完全是新穎的，與傳統全無關聯。換言之，是否正如馮拉（von Rad）所說，訓道者「是一個外人，完全擺脫傳統的束縛」，他的這部書不過是一位智者，對於傳統所作的「特殊註釋」？

馮拉的論點最近受到質疑。有人指出，我們應該較過去更宏觀和多樣化地看舊約所反映的猶太宗教傳統，相信從相當早期，猶太的宗教傳統，已經涵攝了一個較極端的元素。這樣看來，訓道者的極端思想，



其實不是甚麼新穎和希奇古怪，只不過是發展早期猶太思想中對天主目標的困惑，和對於人的情況的不滿。這是一再出現的對傳統的主流思想，主要是猶太宗教思想中的樂觀主義思想的反響。最近出版演繹這觀點的兩本書是：R. Davidson, *The Courage to Doubt: Exploring an Old Testament Theme*; J. L. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence*。兩部書的題目都是很有意義的，都包括有關訓道篇的研究，但是，只作為舊約表達極端思想的名書中之一研究，因此正確和堅定地把訓道者置於舊約思想的軌道上。

至於可否正確地形容訓道者是懷疑主義者（*sceptic*），這個問題要留待下一章討論，到時要對訓道者的思想作較詳細的講述。在此，我們只要注意一點：如果他可算是個懷疑主義者，則這不是懷疑天主的存在及祂的威能的懷疑主義，而只是對祂的公義和人生的價值，感到疑惑。達味遜（R. Davidson）在他的書中指出，創世紀，某些聖詠，耶肋米亞和舊約的其他書卷——約伯傳除外——包含懷疑天主公義的章節；克林沙也一樣，他指出天主被視為一種「壓抑的臨在」的舊約章節——例如：祭獻依撒格的故事，他認為這些章節所描繪的天主，明顯對於祂故意加於

祂忠實的僕人亞巴郎身上的苦難，完全無動於衷。如果訓道者真的敢，至少不明確地，質疑天主和把人的苦難，直接歸罪於祂，那麼，根據這些學者，他在以色列也不會缺少同道者。

也常有學者認為，訓道者特別受了他所讀到的創世紀 1-11 章所影響。例如：在訓 3:11 使人想起創 1；在訓 3:19-20 使人想起創 2:7。再有就是，人的罪的模式，在創 3-11 章所見的人的敗壞和罪罰，可能是訓道篇某些章節，例如：7:29 的背景。不過，也許更驚人的是，在創 3-11 章所描述的人墮落的狀態，與訓道者所描寫的他所知的人類的圖畫，非常相似。在創 3:23，人被逐出樂園，去過與天主隔離的艱苦生活；同時，在巴貝耳塔的故事中（創 11:1-9），天主使人類混亂，造成一種和諧與互相了解變成不可能的情況。這兩幅圖畫——創 1-11 和訓道者的描繪——有太多的共同點；也許有意義的是，創世紀的這數章，也和訓道者一樣，不像舊約的大部分經書那樣，這不是有關以色列而是有關整個人類的。訓道者對創 1-11 的偏好——如果真是這樣——正好解釋對猶太聖經的這種另類的態度。

這些和其他，顯示訓道者特別注意猶太宗教傳統的某些方面而忽視其他方面的例子，可讓我們看到一些意指他的主要目的的暗示。這些例子表示訓道者應

該被視為思想家，他的主要目的是為他的時代再解釋猶太信仰，使之與他所認識的有關世界的真理，而不是把他看作一個反傳統觀念者，一心只想挑戰它的確實性，把它弄得百孔千瘡，或是企圖以別的取代它。同時，他即使是在他最極端的時候——我們以下可看到，他的確是非常極端——當他攻擊和展示那些錯誤的同時，他仍是希望保存他理解的真理。

### 深入研讀書目

大部分聖經評註都有關於訓道者受外國影響的討論，特別是以下數位學者的著述：Plumptre, Barton, Gordis, Loretz, Whitley 及 Braun。有關訓道篇與巴比倫文學的相似之處，最近的著述見：

J. de Savignac, 'La sagesse du Qôhéléth et l'Epopée de Gilgamesh', VT 28 (1978), pp.318-23.

訓道者受埃及影響的經典理論是：

P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929

推論後期埃及智慧文學與其他智慧文學之關係的最近期作品：

M. Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, OBO 52, Freiburg, Switzerland and Göttingen: the University of Freiburg and Vandenhoeck & Ruprecht, 1983

不少概論以色列智慧文學的著述，皆視智慧的概念為一國際現象，其中包括：

R.B.Y. Scott, *The Way of Wisdom*, New York and London: Macmillan, 1971

J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, London and Atlanta: SCM Press and John Knox Press, 1981

最詳盡討論訓道者實際上受了他所讀的創 1-11 章所影響的著作是：

C.C. Forman, 'Koheleth's Use of Genesis', *JSS* 5 (1960), pp.256-63

討論訓道篇與舊約傳統之關係的著作，見 Gordis 著，43-51 頁

R.N. Whybray, 'Conservatisme et radicalisme dans Qohelet', *Sagesse et Religion. Colloque de Strasbourg (Octobre 1976)*, Paris: Presses Universitaires de France, 1979, pp.65-81

## 5 訓道者特有的概念

訓道篇的文學特色——對一系列特別題目的反省，觀點通常並不一致，或有內在的邏輯上的一致性——讀者很難找到（如果有的話）訓道者要他們找的中心思想或主題。因此，要對他的思想，作一確實和概要的描述，其實是一件不可能的工作。許多學者都嘗試這樣做，但是這項工作的數量之多，分歧之大，正是其不可能性之最佳詮釋。要在訓道者的著述中尋找完全的一致性，等於在尋找一些根本不存在的東西，因為他自己曾坦白地承認，他找不到真理，而且肯定人的頭腦是沒有能力找到真理的：

我面對天主的一切作為，發覺人決不能知道  
在太陽下所發生的一切事。人雖然努力研究，  
終歸無法得知；縱然有智者以為知道了，  
仍是一無所知（8:17），

因為其（天主）目的是為叫人不能察覺自己將來的事  
故（參閱 3:11; 7:14）。

無論如何，這部是一個人對生命的反省的記錄。

即使他認為他不能為困擾他的問題，找到徹底的答案，但是，從他所選擇的論題和他討論問題的態度，至少可以窺見他某些基本的立場。

處理這個問題最普通的方法是，找出書中經常出現的和一再重複的字眼和短句，作為訓道者對生命的基本態度。其中最常見的字是虛幻（*hebel*）。如果我們除去在序和結語的六次出現之外，這個字在全書的其他地方一共出現不少於二十八次，但是，此字在舊約全書的其他各書，一共只出現過三十四次。除了第十章，這字幾乎在全書的每一章，雖然不是每一部分，都出現。（參閱第3章全書的內容劃分），同時也出現在句子如：「一切都是空虛／這也是空虛（*hebel*）」，有時，這些句子也接著「都是追風」的短句。這很明顯是一個關鍵的字眼。不過不幸的是，我們不能很確定，訓道者這個字的確實意義是指甚麼。它可指「虛榮」、「空虛」、「虛無」、「無用」、「無效」、「荒謬」、「神奧」和「短暫」等義。也有人辯論，「一切都是／全是空虛」（1:14; 2:11,17; 3:19）這一句與序和結語的用法很不同，訓道者是否用此片語來指一切存在的東西，或者，他只是用來指生命的某些方面，只是這些方面，在他看來「全是空虛」（*wholly hebel*）。不過，毫無疑問，他把生命的許多特殊的情況，都視為空虛或虛幻，因此，無論這個字

他確實所指的是甚麼，這字一定表示某種不滿足，同時意味著一種很深的挫折感。

針對這種從負面看人生各種情況的態度，有另一個常見的主題，那就是享受生活。全書各處有一系列的篇章（2:24; 3:12-13,22; 5:18; 8:15; 9:7-9; 11:9-12:7），都是鼓勵讀者盡情享受生活的。這七段文字很明顯，自形成一個系列；同時，在書中，按它現在的排列，這個系列的重點是順序逐漸加強的（參閱本書作者威氏著作，1982）。雖然各篇的詞語並不是完全一致，不過，在很大的程度上是採用近似的詞彙。人生在世，沒有比「吃喝享樂」、「追求歡樂」更好；同時「這是從天主手裡來的」這樣的句子，固然可從 2:24 中找到，在上述的其他五處基本上也可找到。另一個常見的特徵是堅持一切的享樂皆是「天主所賜的禮物」。再者，「好」（*tób*）這個字，常指享樂，除了在這系列的最後一段之外，是各段關鍵的字眼。最後一段，按它現在所處的位置，是結語的重要部分，是強調勸諭青年的部分：在青春時應及時歡樂，不要等到不可避免的老年和死亡到來，天主要收回祂賜予的生命時。值得注意的是，訓道者最後的勸告是，提醒讀者生命原是天主所賜（12:7）。

此書其中一個主要的難題是：這兩個以空虛和享

樂為主的生活態度，表面看來是相反的，到底這兩個相反的態度可否協調？如果可以，怎樣才可以協調：簡單地說，訓道者是一個樂觀主義者、一個悲觀主義者，或是在兩者之間？在他的思想中，他比較重視那一個主題？那些強調「空虛」表達悲觀的人生態度的學者認為，叫人享樂的勸諭，實在是一種從絕望產生的享樂主義：就是說，因為人生是殘酷的、充滿挫折和對現在或將來都沒有希望的，也因為死亡總是出期不意地臨於每個人身上，因此，人應該抓緊每一個即時出現的機會去享樂。這樣的態度在人類的歷史中不是絕無僅有的。不過反對這樣解釋訓道者的生命哲學的人指出：第一，像 2:1-11 和 7:2-6 等章節，顯示訓道者其實是不贊成為追求享樂而追求享樂，甚至把這種行為評為愚昧的行為。第二，在強調真正的享樂來自天主，並且是祂的恩賜時，他實在是很堅決地暗示，生命實在有它積極的本質：天主並沒有隨便遺棄祂的創造物，任由他們在絕望中自生自滅。

學者對於這個論題，作過各種不同的推論。例如，認為訓道者所用的「空虛」之詞，並不涵蓋人生的全部，只不過意指生命的某些方面；或者，也有人認為，他用這個詞，並不一定包含消極的意義，不過是指「神奧」或「短暫」的意思。另一方面，像這些章節：1:13；



2:17,23; 4:2-3; 6:3-5，一直以來被引證為他厭世而寧取死亡或不存在的證明，儘管這種說法很難與他熱愛生命的另外兩段：9:4 與 11:7 協調。RSV 以及其他多個譯本（包括中文譯本），有意為配合「空虛」的意義而把另一個難解的片語翻譯成「追風」，因為有多處，兩個詞意義很相近，有時甚至相同。這種譯法在某種程度上展示了「空虛」的涵義。以上各項推論或反駁，都很難各自對這個論題，找出確實而令人信服的結論，除非這只是用來帶出訓道者思想的複雜性——甚至不一致性。要對這個問題找出一幅清晰的圖畫，我們需要考察訓道篇這些片語的上下文，並找出其共同點：換言之，要探討他處理某些具體的主題的手法。

不過，即使是檢驗這些主題，這也不是一件輕而易舉的事。每個主題——智慧、死亡、財富、工作、公義等——在訓道者看來都牽涉許多複雜問題，不能輕易以三言兩語解決。更甚者，每一個問題都與其餘的相應和互相撞擊，因此，訓道者很難單獨討論其中一個問題而不同時涉及其餘的。正是因為這種複雜性，使訓道者採用第三章提到的「不錯……但是」（*Zwar-aber*）的風格。

在探討這些問題時，重要的是記得，訓道者所論評或批評的，通常都是一些普通的、一般人都接受的

概念。有部分學者，其中包括：Gese、Hengel、Lauha 及 Kaiser 曾經提出，在訓道者的教導中，可找到所謂智慧或宗教「危機」：換言之，他們認為訓道者的教導，標誌著猶太信仰歷史中的轉捩點。的確，訓道者確實發現了，某些直到他的時代，一般人都接受的宗教信仰和倫理系統，已在某種程度上，至少失去了活力，必須按希臘世界已經改變的情況，作出切合時宜的評價。因此，他的教導假定了這些信仰的存在和堅韌性，這也正是他表達他自己的信念的出發點。

## 智慧

智慧 (*ḥokmāh*) 這詞在舊約中有多種不同的內涵。不過在這所有的內涵背後都有一共同的概念，就是擁有知識：一種實用的知識，使人有能力獲取成功。天主是藉智慧而創造世界的（箴 3:19），以色列就是憑著擁有智慧，即對天主的法律有所認識的智慧，才能成為其他民族羨慕的對象（申 4:5-8）。箴言從人性的層面一再強調，智慧是成功的關鍵。

人的智慧是天主白白賜予人的禮物；但是人的智慧與天主的智慧之間的區別，卻是一個一直達不到共識的問題。一方面，一般都承認，例如在箴 21:30：「任何智慧、才略或計謀，都不能與上主相對抗」；就是

說，人的智慧沒有獨立性，除非有天主的智慧在背後支持，否則它是一無是處。在箴 8 章，上主的智慧不斷邀請人前來找她，要把自己奉送給人。在別處，人的智慧等同服從天主的旨意，敬畏上主就是智慧（約 28:28）；但是另一方面，這一節經文，似乎與它之前的詩（28:1-27）完全相反，在這首詩裡，我們所讀到的是：人並沒有獲賜智慧，所有世人稱為智慧的技能，只是徒有智慧之名而已；唯一的真智慧，只有天主才擁有，只有上主才知道她的道路和處所（28:23-27）。

在訓道者看來，人的智慧是天主的恩賜（2:26）；同時，雖然在談論天主時，他沒有特別用「明智」或「智慧」等字眼形容天主，毫無疑問，他相信天主擁有智慧絕對的質素。但是，在天主的絕對知識，和人憑著脆弱的努力所追求的知識之間，是一條不可跨越的鴻溝。天主故意使人對於如何安全地生活，如何成功地計劃自己的一生，一無所知（3:11; 8:16-17）。訓道者並不否認，人的智慧有某些實用的價值（2:13-14; 7:11; 9:16-18; 10:2,12），同時，在比較智者和愚者時，他也常遵照較古老的傳統。但是，往往——套用他的比喻，「一個死蒼蠅能敗壞一碗……香膏；一點愚昧也能敗壞智慧和尊榮」（10:1）。

訓道者相信，人利用天主賜予的這種智慧處理生

活的努力，往往受到這種智慧本身的限制所挫折：特別是凡事有定時，但祂卻不讓人知道，從事各種事務的適當時機。在自然界，甚至候鳥也知道按時南下避寒（耶 8:7），穀物也有一定成熟的季節（約 5:26），因此，一般都相信，人的成功在於他知道「適時」行事。人也相信，這種知識至少在一定的程度上人是可以求得。農夫知道何時耕地，何時下種（依 28:24-26）；在歷史中也可找到不少成功人士的例子，他們的成功在於他們知道在適時行適當的事，就如達味王的興起，就是一個很好的例子（撒上 19—撒下 5），歷史上也有的是，在不適當的時候行不適當的事的例子（阿多尼雅，列上 1; 2:13-25; 約史雅，列下 23:29-30）。箴言強調在適當時候講適當的話的價值（15:23），和知道何時應保持緘默（13:3; 17:27），在行動時也知道進退（13:16; 14:8,17）。雖然在這其中有些箴言也指出，我們不能確知將來的事（27:1），我們的命運也隱藏在天主的計劃之內（20:24），箴言全書給人的印象，作者強烈地假定，智者能運用他的智慧，躲避一生中的種種陷阱，並且能充滿信心地探索對他有利的種種情況。

訓道者完全接受這個「適時」的概念。訓道篇即以解釋自然界定時運行的現象（1:4-11）開始，看到各

種自然物不斷地發揮它們本分的功能(參閱創 8:22)。在 3:1-8 節，一開始就是：「事事有時節，天下任何事皆有定時」，然後以一對對相反的活動，及其可能(第一對除外)意指的選擇的需要，作為他這言論的解釋，他這種寫法，可能取法於一較古老的傳統寫法，不過我們有充足的理由相信訓道者是同意這些言論的。不過，他自己最初的批評(萬事皆辛勞，人的勞苦又有代價，參閱 9 節)，以及接著的反省(參閱 10ff. 節)，都表達了他最根本的異義，他不同意傳統主張智者能洞悉世事的時機，能把握事有定時的規律，並能憑此知識而得益的說法：他說人不可能利用世界運行的規律而獲益，因為天主特意保留這種知識，沒有人可以改變天主所決定的一切。

對於這一點，我們可以提出兩項評語。第一，承認我們不知將來的事，因此也不能作出有效的計劃，這並不是新穎的說法。但是訓道者是最先突出這思想，並且特別強調它以致對人的智慧的評價也極端地改觀。第二，值得注意的是，在實踐上，訓道者卻排除完全宿命論的生命觀。如果人的一切行動全無結果，是因為天主掌握一切，那麼，很自然地，作任何勸諭都是沒有意義的。可是，訓道者的確提出了一些行動步驟，好像事態的發展是可以改變似的：書中包含了許多告誡，有積極

的也有消極的。他所給的勸告是箴言式的，有關面對統治說話的恭謹（8:2-6），甚至說（或者這是諷刺？）在這種情況下，「智者的心能辨識時機和審斷」（8:5）。在他自己與天主的交往中，他甚至也援用同樣的原則（5:1-6; 7:16-17），這很明顯是相信天主的意向是可受人性的行為所影響。這些明顯的矛盾顯示，他也是在與自由意志和宿命主義的張力搏鬥，這種張力在舊約其他的書卷中也可見到。

## 死亡

儘管人的智慧在某些特別的事件上也有它有限成功的例子，訓道者認為人的智慧是全無價值的觀點，與他關注人的生命有限是相連的。這並不是他對於死亡有一種病態的恐懼，或是他斥責天主限制人的壽命。當他說「一切都出於塵土，也都歸於塵土」（3:20），以及有朝一日，「灰塵將歸於原來的土中，生氣將歸於天主，因為原是天主之所賜」（12:7），他不過是在重複傳統對事物的觀察；同樣，當他說「在你所要去的陰府內，沒有工作，沒有計劃，沒有學問，沒有智慧」（9:10）。他對於人生短暫的反思，並不像聖詠 90 首那樣，帶著濃厚的怨恨的色彩（5-10），聖詠的作者看人生的短暫是出於天主震怒的後果。值得注意的是，從他對創 3 章

的熟悉，他很可能是從創 3 的角度看人生。他這一句：「將歸於天主，因為原是天主之所賜」，與詠 104:29：「你若停止牠們呼吸，牠們就要死去，就要回到牠們所由出的灰土裏去」，更為相近，因為兩者都是純事實或者是「純自然」的言論。

在他有關死亡的言論中，訓道者所關心的是要指出，人的虛偽是無意義的。他的辯論從 2:13-16 清晰可見，有關智慧的價值的討論，間隔著論證和反論證，他所得結論是：「智者和愚者，同樣不為人常久記念，早晚有一天都要被人遺忘。可惜智者和愚者同樣死去！」在此我們也可以見到訓道者強烈的個人主義思想：個人的成就將在他死後惠及後世，這樣的思想似永不會在他腦中出現——這是一個很諷刺的事實，因為一般假定在此所說的是撒羅滿，同時，訓道者自己本身在 2000 年之後也沒有被人所遺忘。似乎對於訓道者來說，智慧也和其他人的質素一樣，完全是個人的所有物，如果是有價值的，那也只是對於所擁有的人而言，而智慧也要隨著人的死去而消失。

訓道者對於人所擁有的物質的短暫性也有同樣的觀點。在他看來，這也與智慧密切相連，因為那是「人以智慧、學問和才幹勞作得來的」（2:21）。富者的困境在 2:18-23 所描述的，很典型的，是無可奈何的

事，一個憑自己的努力而成功的人，到頭來卻一無所有，他所悲嘆的，不是他有一天必須死去，而是他不能把他辛苦得來的財富也一齊帶走。在此，財富可為後代帶來利益的思想也不存在：後代之中十居其九不會承繼他的智慧，只能愚蠢地圖謀失去他所留給他們的一切。在此，我們可以看到訓道者和傳統的以色列思想不同之處：在他看來，社會似是由孤獨的個人組成（4:9-12 是唯一的例外）——也許這是他所生活的世代的反映。使他震撼的，不是死亡而是個人才能的浪費，和個人的事業被死亡毀於一旦。

正是這種死亡是一種浪費的思想，形成訓道者視生命優於一切的觀點，儘管他看到不少事實，證實生命充滿挫折、悲傷和不確定。在 9:1-6 中列出上述的某些情況——個人將來的不確定性、現世的賞罰之不公、人心之內常存惡念——之後，他還是說，儘管如此，他依然認為生比死好的原因：即使是一隻狗，只要是活著和有呼吸，總比死獅子強，因為「誰尚與活人有聯繫，還懷有希望」（4 節）。即使知道有一天要死去，但是總比像死人一樣對一切一無所知更好。死亡沒有一切：沒有滿足、在他人的記憶中沒有地位、沒有激情，最後，他更強調地說，「在太陽之下所發生的一切事，永遠再沒有他們的分」（5-6 節）。在此，



他所說的死亡本身並不是一件甚麼可怕的事，而是一切有價值的事物的負面。在這一段經文之中，對生命及其多彩多姿，有一份很強烈的自然直覺，這份直覺也從以下這幾段突發的話見到：「光明實在可愛，看見太陽實在令眼舒暢」，以及接著的評語：「人無論活了多大年紀，儘可享受各種福樂，但他應想到黑暗的日子還多」（11:7-8）。

以下兩段看似直接相反的經文：4:1-3 及 6:1-6 也應從這個角度考慮。在這些經文中，訓道者說：不存在——無論是死亡、尚未出生或流產的胎兒——總比活著可取。可是這些話是意指某些特別的事例：在 4:1-3 中，比死或不存在更不幸的，是終生在困苦中度日，受殘酷和有權勢者壓迫卻無人安慰的活人；在 6:1-6 中說的是那些擁有種種財富，為了種種原因（是甚麼，作者並沒有說清楚），卻不能享受他們的財富的活人。這兩個例子，表面看來很不同，但有一個共同點：都不能從生命找到樂趣。從一個意義上說，這話與訓道者在別處提到儘管生命有許多挫折，生命依然比死亡可取的說法相反，現在他承認，事實不盡然。另一方面，這些例子也可說是加強了他積極的生命觀。這都是可怕的例外：有些是活著全無希望的人（比較 9:4），因此，對於他們來說，生不如死，因為生命所

有的質素他們都得不到。在這件事上，無論訓道者是怎樣前後不一致，有一點應該記住，在此，他是針對個別和具體的事例，不像以前的經文，他所作的是普遍的言論。

## 財富

創世紀中在聖祖故事所描述的理想世界裡，財富是天主對堪受恩寵的人們的賞賜。但是，在現實中卻是完全不同的一回事。在受先知所譴責的社會中，富者一再被指責，說他們以不合法和不誠實的途徑歛財，他們甚至利用財富所帶來的權勢，妄用公義和欺壓窮人（例如依 5:8; 10:1-2; 亞 2:6-7; 8:4-6）。在箴言中，這兩幅圖畫並列（相對，例如 10:22 與 10:2），在聖詠也一樣。

訓道者對於財富的批評，與其說和其中之一相反，卻不如說是與它們沒有太大關係。在此，社會的景象已改變，不過也不是越來越好（4:1）。金錢可帶來權勢的情況更普遍和更明顯（10:19）。但是訓道者所關心的，倒不是其所涉及的道德問題，反而是金錢作為幸福之源，以及金錢可帶給擁有它的人滿足等，有關金錢的真正價值的問題。所謂「撒羅滿」的實驗，作者的目的是要指出，即使是世上最有財富的人，也

不能從他的財富中獲得永恆的滿足。在 5:10-17 節中，訓道者舉出財富是一種負累而不是喜樂之源的例子：富者永遠不能對他們所擁有的財富感到滿足，反而常因為要追求更多而苦惱（10 節）；他們的地位使他們涉於更大的浪費，到頭來一切都變成空虛：「財主除飽享眼福外，能有甚麼益處」（10 節）；他們的憂慮使他們徹夜難眠，反而，勞苦的工人無論吃多吃少，總是睡得甘甜（11 節）；確實，財主辛苦積蓄的財富，總有一天會散盡，反而變成赤貧者（13-15 節）。最後，死亡把他們與財富永遠分開（15-16 節）。

以上這一點，作者更明確地在接著的數節經文（17-19）中進一步闡釋。財富本身並不是罪惡。相反，財富是天主給人的禮物。只有天主才能給人力量去盡情享受財富。真正的滿足在於人能否接受這些事實。這些經句銜接以上的主題，顯示富者可以怎樣避免財富可能帶給他的不利。能坦然接受天主的恩賜的人，必能安心吃喝——就是說，能享受他的財富：他能享受他的工作，不會被憂慮所折磨；「能取得應有的一分，能享受勞碌所得的快樂」，能取得滿足和計劃不斷爭取更多和更大的成就；他的心充滿天主給他的喜樂，這使他能免於憂慮人生苦短。

## 工作

工作一詞（在訓道篇中這個詞以名詞 *'āmāl*，動詞 *'āmal* 和形容詞——工作 *'āmēl* 的形式出現）在修訂標準版（RSV）及其他譯本中，通常譯為「勞苦工作」（toil），頗有消極涵義，意指某種內在的不愉快的性質。選擇這個譯法，可能是因為舊約其他的經卷中，*'āmāl* 主要包含這種消極的意義，例如：煩惱、悲傷、不幸、邪惡等。不過，從訓道篇這詞出現的上下文看來，它的涵義是後期希伯來文的用法，一般意指工作，雖然在 2:18，它是指工作的成果，就是指工作所帶來的物質財富。這一詞在訓道篇中常出現，因此是一個關鍵性的字眼。

乍看來，訓道者在不同的章節，似表達了兩種不同的工作觀，對於工作的價值有兩種不同的看法。一方面，作者問：勞苦工作所換來的代價是甚麼？——這個問題頗有否定工作有正面意義的意味，書中的某些章節（2:22-23），工作往往與痛苦和煩惱相連，或享樂受制甚至被剝奪（4:8）。另一方面，書中有不少章節（2:24; 3:13; 5:18-19; 8:15; 9:9）提到工作是一種享受，例如：「人除了吃喝和享受自己勞作之所得以外，別無更好的事」（2:24）。

其實，訓道者對於工作的看法，和他對於財富的

看法是一樣的。在有關工作是不幸的章節中，作者所說的工作幾乎都是指過分勞累的工作：一種虛幻的、他生活的社會上典型的想法，企圖以大量的工作，甚至不惜犧牲個人內心的平安、享樂甚至一般人所重視的健康，以換取財富（2:22-23; 4:6-8; 5:16-17），至於認為工作是一種享受，是因為認定工作是天主所賜的禮物。其實在此，訓道者還是按一貫的態度，勸人心平氣和地接受天主賜予人的一切。有意義的是他引述當時的俗語：「捧一把安逸，勝過兩把勞苦」，加上自己的評語：「和追風」（4:6），以及對比「工人睡得甘甜（*hā'ōbēd*）」和「富人卻難於安眠」（5:11）。

## 天主的公義

許多學者——包括前面提到的學者，特別針對訓道者有關人的行為與報酬關係的說法，提出了「智慧的危機」或「宗教危機」的理論。換言之，一般學者認為，訓道者否認兩者之間有關聯，他無疑是第一個脫離：我們將得到這一生所作所為的報應，這種傳統的觀念。有學者認為，訓道者這種否定，割斷猶太宗教信仰一項基本的原素：人與天主的關係。

在此，有兩個問題可以提出來：訓道者是否明確地肯定，天主從不干預人類有關公義方面的事

務？其程度如何？如果這是真的，那麼，他的教導是具革命性的。

先討論第二個問題；儘管在舊約其他的書卷中，有不少章節都含有這個普遍的信念，相信最後正義必得勝和得到伸張，公義必能長存，因為天主保障義人，惡人最後必沒有好下場，但是對於這個信仰的質疑也絕不是絕無僅有。在那些悲嘆聖詠中最常見，這也是約伯傳的基本主題。另一個例子則見於亞巴郎與天主對話的故事。在講到索多瑪少數義人的命運時，亞巴郎大膽地責問天主說：「你真要將義人同惡人一同消滅嗎？……審判全地的主，豈能不行公義？」（創 18:23-25）。在這個故事中，天主被說服改變原來的主意。在舊約的別處，這個問題是以別的方式「解決」：或是以一段虔誠的話解決，表示相信現在的情況，最後必能扭轉；或者，較為深入的說法，人與天主的友誼，遠比受不公義的苦更有價值（詠 73:21-26）；或者承認天主的公義太深奧，不是人所能理解或挑戰的（約伯傳）。毫無疑問，這是一個很真實的問題，人必須提出各種不同的答案，特別是在國家遭逢不幸或受外國勢力壓迫的時候。因此，訓道者提出這問題其實不是甚麼創新或出乎人意料之舉。

至於訓道者自己的立場，過去一般認為：「人人

都有遭遇不幸的時運」這一句（參閱 9:11），表達了人類受非人性的命運所控制的思想，類似希臘的 *moira* 的概念。其實，這裡譯為「時運」的希伯來字 *pega'*，是一個不常見的字眼，只在舊約的另一處（列上 5:4[希 18]）出現，但是，我們沒有理由相信這個字有這種內涵。它的原意只是意指「所發生的事」。文中提及的「時間」，很明顯是與天主自己所指定的，每一種事務的定時有關，但是，正如 9:12 所說：「人不知道自己的時期」，因為天主把這知識隱藏起來不讓人知道（參閱 3:11）。因此，我們沒有理由假定，這裡所譯的「時運」是指一種在天主之外的，非人的力量，或者是指訓道者有意把這種非人力量與天主相連。

真正的問題是，天主基於人所理解為「正義」的一切，而隱蔽地控制時間，還是這時間純粹是一種機遇的運作，與人是否值得完全無關，換言之，與人的賞報完全無關。對於這個問題，從整體而言，訓道篇似乎沒有給一個明確的答案：其實，訓道者對這個題目的言論，我們前面已提過（見第 2,3 章），是如此的自相矛盾，有些學者便以快刀斬亂麻的方法，乾脆否定其中一些言論是出自訓道者本人。

訓道者很注意人類社會中不公義和人受壓迫的現象，在不少章節都提到這些問題（3:16; 4:7; 7:15; 8:9-14）。

（他也提到，我們前面已見過，死亡的毀滅性的力量，並以空虛和追風來形容，個人的成就，無論大與小，面對死亡，一無幸免，全在它的毀滅性的力量之下，這使生命本身一無可戀，甚至可厭——至少在撒羅滿的例子是如此[2:12-17]；但是，這是獨立的事件。）現世不是它本然的常態，訓道者認為這不是天主的責任，卻認為是人的腐敗使然。重要的是，我們可否找到任何跡象顯示，天主確實關心這種狀態，而且有跡象顯示祂採取了補救的行動。不過，這種極端不公義的例子，只是問題的一部分。基本的問題是：一般而言，在功績與賞報之間，有沒有一定的關聯。

訓道者似在嘗試對這個問題，作出不同的答案。在 9:2 他肯定不在正直和狡猾者、好人與罪人之間作甚麼區別；但是接著的一節，他似乎在講死亡一刀切的效果，而不是在講人生的遭遇。在 9:11-12，卻又明確地說，在人的一生中，無論成功與否，不幸總會不期然地降臨在任何人身上。他甚至很含蓄地把天主比作捕禽者，為祂的受造物設下陷阱或圈套。7:15 及 8:14 的經文都肯定，義人卻承受惡人應受的苦，反之亦然；但是，兩個例子都用了「有一件虛幻的事」的片語，表示這不是世事的常態。無論如何，這裡的暗示是：上主的公義是不可靠的；上主的公義是存在



的，不過在分配賞報中常有偶然的成分。

另一方面，訓道者在書中多次提到，天主要區別義人與惡人，並要按他們的行為賞或罰他們。其中 3:16-17 和 8:10-13 是最清晰的例子。3:17 說「天主必要審判義人和惡人，因為各種事情和行為，在天主那裡都有其定時。」這一節的出現，從我們現在所見的編排看來，好像是很不協調，因為接著，訓道者說，無論是人是獸，都同樣要面對死亡的命運。8:11 提到的事實是，表面看來，好像是惡人避免懲罰，其實是因為「懲惡的定案未有迅速執行」。但是，在 12-13 節卻明確地表達了他的信念，相信到最後，「那敬畏天主的人，必得幸福；而惡人必得不到幸福，他的時日如影，決不能久長」。不過，這一段也為釋經者帶來極大的困難：第一，在 12a 說惡人雖行百惡，仍享長壽，而在 13 節卻說他必得不到幸福；第二，13 節惡人必受天主的懲罰的肯定，接著卻是悲嘆：（世上還有一件虛幻的事……）義人所遭遇的，反如惡人所應得的；惡人所遭遇的，反如義人所應得的！

在那些有關天主將審判惡人和義人的經文裡，肯定義人必得幸福，惡人必不得幸福，但是對於天主執行審判的時間和方式，卻完全沒有提及。按訓道者在別處（例如：9:10）所說的人死後的情況，他不可能

相信，這種和現世不一樣，反惡為正的情況會出現。相反，他在此是響應常在聖詠（例如：詠 37）所見，約伯的朋友（例如：約 20 章）所說的傳統觀點，儘管惡人似乎昌盛和不曾受罰，但懲罰必不會延誤：最後，在某一個人意想不到的時候，必將時移境遷，事態必會扭轉，義人和惡人都要得到他們應得的賞或罰。

學者曾就嘗試解釋這些表面看來似乎很矛盾的經文。有些學者認為那些所謂「正統」的經文是後來的編者加上的；也有人認為這是訓道者自己引述，卻又加以反駁的傳統觀點；甚至也有學者認為，相當正確，這些言論根本不矛盾，（比較以下各學者在聖經評註上的觀點：Gordis, Loader, Ogden and Crenshaw on 3:16-17; 8:10-13）。相信最適當的結論是：訓道者發現，他自己對人生的體會，不能與傳統的信仰調和，傳統的信仰相信統治人生的天主是公義的；但是他並不設法協調，只是把兩種觀點並列。的確，我們不可能期望他能從理性的角度解決這個矛盾，因為「我怎麼可能眼看著世上有這許多痛苦和不公義而仍相信有一位至善的天主」這個問題，直到現在還沒有一個理性的論證可以回答。這是一個不能徹底解決的問題。當然，對於這個問題，可以找到另類的答案：一個信仰的答案，在信仰中，人承認自己沒有能力洞察天主的計劃

和目的，不過，與此同時，人也感受到一種深切的對天主臨在的喜悅，天主的臨在使一切身心的痛苦、受罪和不公義都顯得微不足道。這似乎就是約伯的詩歌和可能也是聖詠 73 篇的作者所提出的答案。至於訓道者如何理解，天主與人之間的關係，就是我們以下要詳細討論的問題。

## 天主與人

在天主公義的問題之外，訓道者對於這種不是基於猶太共同信仰的天人關係，談論不多，他特別強調其中的某些方面而忽略了其他方面的做法，卻是一點也不典型。在猶太信仰中，天人關係是處於緊張的狀態。在舊約中，天主一方面是絕對超越人之外的，是聖神而奧秘的；祂的目的和計劃是完全在人的理解之外。然而，祂也被描述為，至少在某種程度上接近人，甚至向祂所選擇的人物披露祂的計劃。在箴言中，天主一部分時間是隱蔽的，祂目睹人們的一切舉止和行為，祂按此審判他們，但沒有提到人有可能認識這位天主，有些跡象顯示天人的一種可以說是親密的關係：例如：天主「愛」追求正義的人（箴 15:9）。這一類的言論不能在訓道篇中找到。訓道者（與箴言不一樣，他並不用雅威這個聖名及其與相連的，表示天

主與以色列的親密關係的字眼）主要表示天主是一位全能和隱蔽的君王，祂很容易被觸怒：「因為天主在天上，你在地下」（5:1）；「為何要天主因你這句話而發怒，破壞你手中的工作？」（5:5）他在另一處說：「人為何物，都已知道；人決不能與強於自己的抗辯」（6:10）。天主的行動和決策是不可改變的，也不容人置喙。

另一方面，訓道者認為他的讀者一定會在聖殿裡朝拜天主，在他看來這是理所當然的事（5:1-6）。學者曾對這段經文作過不同的評估。主流的說法是：面對天主時要小心謹慎，「因為天主在天上，你在地下」，「因為他不喜歡人怠慢（愚鈍）」，祂可能因你的言而發怒。這種謹慎的態度，可以解釋為宗教上的「敬畏」的情操，這是以色列人在面對奧秘和神聖的天主時，朝拜祂的典型態度：意識到天主是「吞噬的烈火，忌邪的天主」（申 4:24）。但是傳統的朝拜的態度也包括在天主的臨在前感到喜樂的成份：這兩種元素之間有一定的張力。也許訓道者的特色是：他只提到敬畏的元素。

無論這種敬畏的態度的內涵如何，訓道者所說的有關正確的朝拜態度的一切，在舊約的其他書卷中也可找到。他用以專指朝拜行為的專門名詞是：「走近」

(draw near, *qārab*)；他認為天主聆聽人的祈禱，是無可置疑和理所當然的事；片語：「走近聆聽」，應該意指個別的朝拜者，期望可以從天主那裡得到某些指示或教導，這或是直接回答人的祈禱，或是透過聖殿的司祭傳達。因此，可以說，他假定在人與天主之間，有某種程度的溝通或通傳。

「你往天主的殿裏去時，要小心邁步；你前去聽道，勝過愚人獻祭」（4:17）這一句，當然不是指斥獻祭或是認為它是一件無價值的事（9:2所作的論點是完全不同的另一回事）。在此，我們可以比較在撒15:22 撒慕爾所說的「聽從上主的命令勝過獻祭」，箴言上所說：「上主厭惡惡人的祭獻，卻喜悅正直人的祈禱」（箴 15:8；參閱 21:3,27），以及埃及的《默力卡利王的訓導》（*Instruction for King Merikare*）的一段類似的訓言，也強調敬禮責任的重要性（ANET, p.417）。「不知道自己在作惡」的「愚人」在祭獻時可能愚蠢地認為，祭獻能自動地抵消他們的罪，使他們在天主面前再度成為義人，這與舊約清晰的教導相反（例如：戶 15:27-31；依 1:10-17）。但是，訓道者有關許願和還願應該盡快的教導，和傳統是一致的（見 5:3-4）：實際上，這些經句很明顯是取材於申 23:22-24，有些詞語甚至字字相同。

因此，訓道者對於朝拜的態度是不清晰的。他用了整段的篇幅討論這個問題，這個事實表示他重視朝拜。他說如果進聖殿時態度不恭謹，許願時不慎言，還願不迅速，都是很愚蠢的，他這樣說並不表示他認為天主是難於侍候，對前去朝拜祂的人，滿懷敵意：在此他只是提了一些概括性的原則，我們不知道他所指的甚麼是該說，甚麼不是。另一方面，在此他僅從負面講論朝拜，這可能另有深意（對於這一段深入的評釋，可參閱 Perdue, pp.178-88）。

訓道者有關天人關係的另一方面：敬畏天主（*fear of God*），學者也有很不同的論斷。儘管以敬畏（*fear*）翻譯的希伯來字（動詞 *yārē'*，名詞 *yir'āb*，形容詞 *yārē'*）在舊約中也很常見，當其所指的對象不是天主時，這字是按其字面意義：恐懼用，不過如果所指的對象是天主的話，這字通常不是取其字面意義，而取其較為溫和的涵義：表示敬畏、恭敬、尊崇、服從和虔敬天主。但是，有不少學者認為，訓道者有關敬畏天主的概念和上述各意義不同：他看天主是可怕的，他勸諭他的讀者對天主要懷恐懼之心。如果這個解釋是對的話，這可證實基於訓道者教導其他方面的觀點，就是說，他看天人關係，是一種在任何正面和令人滿意的溝通，或通傳的形式之外的關係。

訓道者講論敬畏天主的章節並不多：3:14; 5:6; 7:18; 8:12-13; 是很清晰的提到敬畏天主的章節：敬畏天主的人與罪人和作惡的人相反。在其他的章節中，敬畏的涵義較不清晰。在 5:6 中，「你要（可）敬畏天主」一句並沒有相連的上下文：這一句的前一句是前數節的結論，而在敬畏天主之前的兩短句的希伯來文原意不明，有些譯本甚至省略不譯出。但是，如果敬畏天主的勸諭是這整段（4:17 起）的結論，那麼，訓道者似把敬畏天主和在此勸人避免的愚蠢的行為等同，換言之，是把敬畏天主與避免可能導致天主發怒（5:5）的行為等同。同樣，在 7:18 中，它的上文（15-18）不容易解釋，「因為敬畏天主的人，二者兼顧並重」一句，似指 16-17 節所描述的那些能避免自趨滅亡的人。

從以上的分析，我們大概可以得出以下的結論：訓道者提議，以敬畏天主作為避免觸怒天主的做法；但是，他對這個概念的理解實際如何，我們其實並不太清楚，雖然在此所表達的，只是它負面的涵義，這明顯與它在舊約其他章節中的涵義不同。除非是基於訓道者在全書中有關天主的負面看法，否則，我們很難確實指出，訓道者相信，人對天主的態度，只是基於恐懼。

其中一個訓道者常用來描述天主對人的態度的字

眼是「給予」或「賜予」（共 12 次）。天主賜予人生命，雖然最後祂取回自己所賜（12:7）。對於祂所喜愛的人，祂賜予智慧、學問和歡樂（2:26），同時也賜予人財產、富裕和享用的能力（5:18; 6:2）。但是，不是所有祂賜予的禮物都是令人賞心悅目的。祂曾給人（RSV 譯作置於人心中）神秘的 'olām（RSV 譯作 'eternity'，中文聖經譯作「經歷」）。無論這是甚麼，這是天主置於人，男人和女人，內心的東西，使他們不能明白祂的計劃和作為（3:11）。祂也賜予人「一項艱辛的工作」（1:13，參閱 3:10——不過見以下的分析）。最後，祂把「積蓄貯藏財物的勞苦加於他（罪人）身上」（2:26），這明顯是指與智慧、學問和歡樂相反的恩賜；另外還有些人，祂賜予財產和富裕，卻不同時把享用這一切的能力賜予他們（6:2）。

天主的這些恩賜可大約分為四個範疇。第一，是生命本身的賜予，書中提到的有四處（5:17; 8:15; 9:9; 12:7）。第二是加於人身上的局限：對天主的計劃無知（3:11），但這並不阻止我們從事自己的事務（3:10）。第三，另外有好的禮物是天主賜予祂所喜悅的人；最後是不好的事物給予祂不喜歡的人。（1:13 所講的天主賜予人類的艱辛工作，可能不是泛指人類在世上的存在，而是指在前句提到，撒羅滿自定的工作，「專



心用智慧考察研究天下所發生的一切」。）

訓道者從來不直接提到天主的禮物需要人感恩。他只是簡單地就事論事地說，天主是賦予人的一切，包括生命之源。他這樣常提到天主是賦予者，目的是強調天人的關係是一種純粹是天主是至高無上的、人完全依賴祂的關係。離了天主，我們不但是無物；我們實在是每時每刻都要依賴天主，因為祂刻意不讓我們察知祂對我們的計劃和行事，也大部分時候不知道甚麼是祂所喜悅的。這樣看來，我們不能把天主的禮物這概念，提升至它是人的喜樂之源。

無論如何，正如我們在前面已提過，歡樂，或享樂，是本書一再出現的主題。七段勸諭讀者盡情享受生命的經文，其語意的堅持和數量之多，使人很難隨意武斷，這只是作者絕望和自暴自棄的表現。有學者指出，每一段都包括某些要點足以抵銷生命的「虛幻」或「空虛」性：人生的勞苦和努力所得的成就的空虛（2:20-26）；人對自己的將來的一無所知（3:10-15）；對最後的死亡的無知（3:16-22）；對財富的追求的無能為力（5:10-20）；對生命的不公平的無可奈何（8:14-15）；對死亡抹殺一切思想和活動的無可奈何（9:7-10）；對老年和死亡的來臨的不可抗拒（11:7—12:7）（威伯里，1982）。

有意義的是，在這些章節中，有特別提到天主的禮物是歡樂或生命本身。的確，在書中 12 次提到天主是餽贈者的章節中，至少有 8 次是在這些章節之內。有些學者認為，訓道者鼓勵讀者盡情享受生活，可能就是全書的主旨：這種享受正是天主創造人的本意。正如高德士（R.Gordis）所寫：

對於訓道者，歡樂是天主給人無條件的絕對必要的元素，絕不是一種貧乏或純精神化的東西，而是有血有肉的具體經驗，從身體的遊戲和心靈的活動中表現，對大自然的默觀和對愛的享受。因為他堅持，追求幸福是創造者賦予人不可逃避的神聖責任，因此，這必定是不可剝奪的權利（見評註，129 頁）。

可能有人認為這一項頗為極端的觀點，因為有關的證據在經文中找不到。「人除了吃喝和享受自己勞作之所得之外，別無更好的事」這一段，其實，並不表示，這是天主給予的絕對必要之事，不過是訓道者個人的意見；而且必須對照他的其他較為消極的觀點理解。他對於智慧、死亡、財富、工作和公義的反省，都意味著，享受生活對於某些人是完全被剝奪，由不得人作主，全是天主的旨意，沒有任何明顯的原因；

對於另一些人卻是無緣無故地賜予；但是，所有的人都要面對挫折，這觀點卻明顯地與高德士所說的：訓道者認為天主命令人盡情享受歡樂的說法相悖。然而，與純粹是自我放縱的享樂主義不同的歡樂，的確是訓道者一再談論的主題。不過，由於全書匯編的多家不同的思想，都缺乏一貫的連續性，可能我們以後也不能確定他思想的平衡點。

### 訓道者作為一位神學家

一直以來，學者從許多不同的方面評估訓道者的教導。在本書中，我們致力於平衡地表達各家矛盾的意見和觀點。現在，容我表達個人的觀點。接觸訓道者思想的方法之一，是從他是一位神學家著眼，或者甚至看他是一位護教者，致力於協調他所承繼的猶太信仰和他所認識的世界：一個正在迅速變化的「現代」世界。傳統的猶太主義信仰的某些觀點，必須趕上潮流，必須「適時」；因此，當他看到有此必要時，他便對這些傳統的格式，提出激烈的質疑。但是在表達他的思想時，他並不打算培育一個新的背教世代；相反，他志在裝備他的讀者，使他們能在一個許多宗教和哲學派系，都自稱擁有真理的世界內，作一個猶太教信徒：為他們提供為猶太主義辯護的論證。與此同

時，他也為自己尋求真理。他的書並不包含全面演繹的哲學或神學系統；卻包含表面看似矛盾的言論和沒有解答的問題。然而，這正可能是它是舊約中最引人入勝的經卷的原因。

### 深入研讀書目

除了全面討論訓道者的主要思想的聖經評註之外，對於訓道者的一般評述的著作有：

G.R. Castellino, 'Qoheleth and His Wisdom', *CBQ* 30 (1968), pp.15-28

H. Gese, 'The Crisis of Wisdom in Koheleth', *Theodicy in the Old Testament*, ed. J.L. Crenshaw, Philadelphia: Fortress Press and London: SPCK, 1983, pp. 141-53

Hengel, vol. I, pp.115-28

R.K. Johnston, "'Confessions of a Workaholic": A Reappraisal of Qohelet', *CBQ* 38 (1976), pp.14-28

O. Kaiser, 'Die Sinnkrise bei Kohelet', *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin: De Gruyter, 1985, pp.91-109

A. Lauha, 'Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet', *VT Suppl.* 3 (1955), pp.183-91

J. A. Loader, *Polar Structures*, pp.117-33

R. E. Murphy, 'The Pensées of Coheleth', *CBQ* 17 (1955), pp.184-94

R. H. Pfeiffer, 'The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes', *JBL* 53 (1934), pp.100-109

Von Rad, pp.226-37

探討書中特別詞彙和題目的著述包括：

M.V. Fox, 'The Meaning of *Hebel* for Qohelet', *JBL* 105 (1986), pp.409-27

L. Gorssen, 'La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste', *ETL* 46 (1970), pp.282-324

H.G. Mitchell, '"Work" in Ecclesiastes', *JBL* 32 (1913), pp.123-38

L.G. Perdue, *Wisdom and Cult*, SBL Dissertation Series 30, Missoula: Scholars Press, 1977

E. Pfeiffer, 'Die Gottesfurcht im Buche Kohelet', *Gottes Wort und Gottes Land*, ed. H. Graf Reventlow, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, pp.133-58

C.W. Reines, 'Koheleth on Wisdom and Wealth', *JJS* 5 (1954), pp.80-84

W.E. Staples, 'The "Vanity" of Ecclesiastes', *JNES* 2 (1943), pp.95-104 (and two other word studies in *JNES* 4[1945], pp.87-96 and *JNES* 24[1965], pp.110-12)

R.N. Whybray, 'Qoheleth, Preacher of Joy', *JSOT* 23 (1982), pp.87-98

# 生命的智慧

## (譯後語)

宋蘭友

訓道篇是舊約智慧書中的一部，有以色列智慧文學的共通點，也有與它大相逕庭的思想。例如在書中，信仰和敬畏上主的概念，也和箴言及其他舊約的智慧書一樣，清晰可見(3:14; 5:6)。訓道篇的訓道者也深信「天主必定要就你所行的一切審判你。」(11:9)他也和其他智慧書作者一樣，不相信有死後的生命，認為一切到人死時就要終止，所以他的著眼點在現世，苦口婆心地教人看透現世生活中的種種虛幻，以便找出生命的智慧。

訓道者首先指出人生本身的虛幻性。人生在世，一代過去，另一代接踵而來，所有人的生與死，完全按照一定的軌跡開始和結束。今人之所行所事，過去的人曾經做過，將來的人也要做。既然過去、現在、將來都沒有甚麼改變，追憶和期待都沒有價值，都是虛幻的。對於已死的人來說，一切都已隨著死亡而結束；對於未死的人來說，將來的一切，都是過去的翻版，也會在死亡時結束。他這種觀點，在舊約的智慧文學中是獨特的，不過，在舊約時代的智

者沒有來世概念的思想界，有這種想法也不足為奇。

因此，訓道者認為，真正的生命智慧，是看透世事的虛幻本質和人生的短暫性，而後盡力追求現世的幸福和享樂。人生的一切既然都是虛幻，人生唯一值得追求的，當然只是現世可見的和可享受的福樂。智者所說的這種福樂，卻不是古代希臘享樂主義者所追求的那種物質享受，而是符合天主旨意的智慧與歡樂。一言以蔽之，就是人在敬畏天主這個大前題下，可追求的享樂。

信仰天主和敬畏天主是古代以色列人的基本信仰和態度，這也是古代以色列和他們的鄰近的民族，最根本的差別。古代的智者，與其他中東和東方同時代的智者一樣，雖然崇尚智慧，但肯定智慧有它的限度。雖然從箴言我們可讀到歌頌智慧之歌，把智慧人格化，而且推崇至極點（箴 8:12-31），但對於智慧的地位仍有所保留，智慧終究只限於作天主創化的助手，而不是創造者本身。以色列智者的信仰，在這個問題上是一點也不含糊的。

從生活中，訓道者見到厄運同樣降於智者和愚者身上（2:13-16; 9:1-3,11），即使是智者，也不能預測將來（3:22; 6:12; 8:7; 9:1-11:6），尤其不能預測厄運的來臨（9:12），因為雖然只是輕微的愚昧，

亦足以破壞智者苦心經營的一切。因此，智慧固然值得奮力爭取，但智慧絕不能取代天主。智慧不是必然帶來成功，有時「智慧愈多，煩惱愈多，學問越廣，憂慮越深」（1:18）。所謂智者多慮，庸人多福，這豈不是古今中外，智者所見略同嗎？所不同的是，以色列智者深信，天主在適當的時候，賜予人一切（3:1-11），並賜予人在世上享受這一切恩賜的能力（2:25-26）。凡是天主所決定的和宣佈的，沒有人可以改變或奪取（1:13; 3:14-15; 6:11; 7:13; 11:3）。

雖然訓道者相信，凡是天主所決定的一切，沒有人可以改變，但是他對當時流行的簡單、僵化的賞善罰惡的觀點，卻提出質疑，因為這觀點與現實生活經驗，有不符合之處（3:16-18; 7:15; 8:12-14; 9:1-3）。他相信天主是人最後的判官，但人無從知道天主如何審判，天主的公義是人無法參透的奧秘。

訓道者反對道德至上主義或工作至上主義，因為他沒有永生的概念，他只能從經驗見到人生是短暫的，人死後，人的財富、成功，就變得毫無意義。他勸人吃喝和享受自己勞苦的成果。他相信這是來自天主，也符合天主的旨意（2:24; 3:12,22; 5:17; 8:15; 9:7-9; 11:9-10）。天主給人的幸與不幸都應該謙受。享受一切美好的幸福日子，忍受不幸艱苦的黑暗長夜，不要與



天主爭論，因為天主的作為不是人的作為，人是不能與祂理論的。不過，人也不必過於正義，也不要自作聰明，不要挑戰天主的公義，免得自招滅亡（7:16）。

訓道者對人生的觀察是精微的。他比箴言的作者深入，也沒有約伯傳的作者那樣偏激，他對人生的短暫和虛幻性，有更切合事實的考慮。他也和他的前輩智者一樣，不能憑著理性的尋求，得到有關永生的信仰。由此我們可以見到，有關復活的啓示和信仰，必須由天主所賜，無論人的智慧多高，思慮多深和多廣，也不能尋得有關復活的真理。

儘管如此，訓道者所體悟的，實在已經是人所能獲得的最高生命智慧。因為他雖然看透人生的短暫和虛幻性，深深感受到它給人帶來的不幸，然而，他不曾絕望，也不曾因此而遊戲人間，玩世不恭。這實在有賴於以色列民族對天主深厚的信仰傳統。同樣，我們知道，中國哲學也是探討和尋求生命智慧的學問，尤其是老子的《道德經》，更是充滿生活的睿智。老子也是講空、無，但他不是看透現世生命本質的空虛，他看到的是空的作用。例如他說：「三十輻，共一轂，當其無，有車用。」（道德經,11）就是說，車輪的三十根直木，必須依賴軸心的空處才能發揮作用。因此他相信「無為而無所不為」。

老子從「功能」或「運用」看空，說空的作用就是「無爲」。在宇宙方面，他說：「天長地久。天地所以長久者，以其不自生，故能長生。」（道德經，7）不自生就是無爲，因爲生與死是相對的，不自生是沒有生，既沒有生，當然也沒有死可言，所以是長生。在自然方面，一般人都知道強食弱的現象，老子卻說：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（道德經，8）。水處人所厭惡的低下之處，但水有利於萬物的生長。水性柔弱，阻塞它則不流，所以說「不爭」；就是因爲不爭，所以沒有怨尤。向下流是水自然的本性，如能順其自然，水能利萬物，能發揮它柔弱最大的作用。因此，老子認爲守無、利空、處下、持靜，就是最大的善，也是爲人處事和萬物求生存之道。總而言之，人生之道，就是順應自然。

老子也和訓道者一樣，窮究人生世事的原理，目的是教人如何處世。老子的基本法則是順應自然，訓道者是敬畏上主。老子教人無爲，訓道者教人吃喝享樂天主所賜的一切。在修養方面，老子相信人的心靈，本來是虛明寧靜的，但是私欲卻使人心閉塞，所以徹底去除私欲，就能做到致虛守靜的地步。凡是機巧、睿智、仁義等，都是人爲而不是自然的行爲，是束縛人的天性的。老子主張「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，

絕巧棄利，盜賊無有」（道德經，19）。人如果不追求聖智、仁義、巧利，人的根本質素便能彰顯，內在的純樸，便能保持，最後，人便少私寡欲。老子的修德，是消極的持守。訓道者卻主張修德與工作，都要求取中庸，不過不失。訓道者和老子對於虛和無的看法是如此不同，因此，反應也有天淵之別。訓道者相信宇宙是由一位創造者創造的。宇宙之內的秩序，人生活中的種種事件、情況，都是由這位創造者安排和管轄的，他對於這位創造者是信賴和敬畏。老子從「用」或「運用」處看，相信宇宙萬物生於道，而道以自然為法則，人也應該順應和效法自然。宇宙許多事物，例如水、車輪，都是從柔弱、虛空而發生作用的，人如能順應自然，能致虛守靜，就能「見素抱樸，少私寡欲」，似無為，其實無所不為。他們兩人的生命智慧，訓道者是宗教性的，老子是倫理性的。雖然他們的著眼點是虛和空，好像很相似，其實是完全不同。訓道者是從本質看，看透世事本質的空虛和虛幻性，但卻能從真實的生命，體會它的根源的真實性。能向超越跳躍，而肯定一個超越的真實體：天主，是一切真實存在之源，是真實的真實。因此，訓道者是有神論者。老子卻從「用」處看萬物的現況，嚴格地說，「空」、「無為」或「道」，都不是萬物的根源。在他的思想中，萬物是既成的事實，他要追問的，

不是萬物源出於甚麼，而是萬物出現的過程，並把這過程（即空的過程）應用在人生的道德修為上。因此，老子的思想型態是倫理型態，從平面的人際關係看「空」這概念的作用。他不一定是無神論者，但他是自然主義的非神論者。他關注的只是現世的和倫理的問題。

在中國民間還流行著一部通俗的諺語之類的作品，稱為《增廣賢文》，又名《昔時賢文》。此書大約寫於清代中葉，作者不詳。書中收集了許多教人處世為人的格言和諺語，還有不少由生活經驗反省得來的警世之言。它的文體和訓道篇的箴言式的文體很相似，那些看破世情的險詐，教人如何防患於未然，如何明哲保身的通俗智慧，很有倫理導師訓道的風範。例如：「害人之心不可有，防人之心不可無」，「畫虎畫皮難畫骨，知人口面不知心」，「易漲易退山溪水，易反易覆小人心」，「人生似鳥同林宿，大限來時各自飛」，「莫信直中直，須防仁不仁」，「受恩深處宜先退，得意濃時便可休」，「恩宜自淡而濃，先濃後淡者，人忘其惠；威宜自嚴而寬，先寬後嚴者，人怨其酷」。這是從觀察世態人心，反省生活經驗，得出的處事對人的通俗智慧。倫理導師所見到，只是自然生態運作的規律，人類社會一般運作的法則，從而悟出個人的對策。他和老子一樣，不是從現實的人

生，難逃死亡消滅一切的虛幻本質而看人生。他和老子都接受了人必有一死的現實，接受了人生於斯死於斯這個現實環境，而從他們所見的這個現實思想對策，如何在其中求生存和求更好的生存空間。老子教人學習「空」的作用，提醒人「滿招損，謙受益」。

《增廣賢文》的作者看到「天欲禍人，必先以微福驕之，所以福來不必喜，要看會受；天欲福人，必先以微禍傲之，所以禍來不必憂，要看會救」。他和老子都看到，在宇宙之內有一種在人之外的力量，控制著一切，人只能趨吉避凶，勸人「富貴家，宜寬厚，而反忌刻，如何能享；聰明人，宜斂藏，而反炫耀，如何不敗」。他們的人生觀都是消極的，而且多從個人的利益為出發點，少有群體的觀念。反觀訓道者，他的萬事皆空，一切都是追風的說法，看似消極，但是他極力鼓吹人應該吃喝享樂，因為無論是世上的美好事物，甚至是人享用天主的恩賜的能力，都是天主所賜的，人如不盡情享受這一切，就是辜負天主的恩寵。

作為一本倫理警世作，《增廣賢文》當然會提及賞報的問題。不過，這畢竟不是一部哲學論著，講到善惡和賞罰，作者只著眼於具體可見的現實，而不會去追問現實背後的理據或因由，他只是簡單地相信：「善有善報，惡有惡報，若有不報，日子未到」。老

子是一位哲學家，他把善和惡、仁義和惡逆，智慧和  
大偽等倫理概念，互相對立來看，例如：「智慧出，  
有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」（道  
德經,18 章）。有學者說，老子在此所說的智慧，是  
指巧詐和機巧的思維，這種思維的方式極端發展，就  
會出現絕大的虛偽；家人不和睦，愈顯得父慈子孝的  
可貴；國家不昏亂，根本不顯得忠臣的重要性。因此，  
他說：「善之與惡，相去何若？」這裡所說的善惡，  
是指毀譽，善為稱譽，惡為非毀。善惡之評，皆出於  
心，但相去甚遠，世俗之人聞譽則喜，受非毀則怒。  
因此，持道之人，譽人之善亦不非人之惡，對人之毀  
譽亦不計較，所以善與惡，在持道之人看來，實相去  
不遠，善惡的果報，自也不在心計之內。老子要教導  
世人的，就是持道之人的這種豁達的心胸。這種豁達  
的胸襟是哲人的操守，不是凡夫俗子所能修煉得到  
的。訓道者是一位神學家，按他的以色列信仰，他明  
確地相信天主，是人和萬物的創造主，祂和萬物並和  
人類，有一定的聯繫。在賞善罰惡的問題上，按他的  
以色列的信仰，他相信天主是人最後的公義的審判  
官。一般沒有宗教信仰的倫理教師看賞善罰惡是一種  
外在於人的力量，只是人善意但渺茫的希望而已。哲  
學家如老子，卻辯證地看這些對立的概念，企圖以哲

人的操守超越之。哲學家只能思考善惡的問題，以思維從概念上解決這個難題；倫理教師以一個渺茫的賞善罰惡的希望，來解決現實的善惡問題；神學家訓道者，卻信賴一位超越的天主是公義的審判官，祂最終必會賞善罰惡，至於如何賞善罰惡，訓道者就參不透。但是他是一位有信仰的神學家，信賴一位創造他、最後按公義審判他的天主。相信這對他和舊約其他的智者來說，是於願已足，約伯傳中的約伯不就是一個最好的例子嗎？在約伯傳作者筆下的約伯，是何等自負和自信的智者和有道之士，他對自己的無辜的信心是多麼強，他要向天主伸辯的訴求是多麼高昂和激烈，他認定自己所持的理據是多麼真確而不可駁斥。在約伯傳中，天主真的應邀而來了。作者描述天主臨在的場面宏偉，天主發言簡直如千軍萬馬；但是最震撼和動人心弦的描寫，還是約伯俯首認錯，坐在灰塵中懺悔的一幕。真正使這位自負自信的智者折服的，不是天主高深莫測的真理，而是祂無可比擬的威嚴，最能滿足智者探索的心的，是祂無邊無涯的仁慈的臨在。這種安慰和滿足，卻不是智者憑一己的智力可以追求得到，而是天主白白賜予的恩寵。智者能否、是否接受這種恩寵，正標誌著自古以來的以色列智者和其他的（包括中國的）智者的分水嶺。

## 參考書目

《老子白話句解》（香港文光出版社 1991）

王照編註《增廣賢文白話詳解》（星輝「老土」叢書⑧  
香港星輝圖書有限公司 1998）



## 聖經章節索引

創世紀		厄斯德拉上	
1-11	82	2:55	16
1	82	厄斯德拉下	
2:7	82	1-7	44
3-11	82	12:31-13:30	44
3	94-5	約伯傳	
3:23	82	5:26	92
8:22	93	20	106
11:1-9	82	28:1-27	91
18:23-25	102,105	28:23-27	91
戶籍紀		28:28	91
15:27-31	109	38-41	47
申命紀		聖詠	
4:5-8	90	37	106
4:24	108	37:35-36	42
23:22-24	109	73	107
撒慕爾紀上		73:21-26	102
15:22	109	90:5-10	94
19-撒下 5	92	104	47
列王紀上		104:29	95
1	92	箴言	
2:13-25	92	3:19	90
5:4	103	7:6-27	42
8	17	8	91
20:11	40	10:1-22:16	40
列王紀下		10:1	41
23:29-30	92	10:2	98
		10:19	41

箴言(續)		26:28	41
10:22	98	27:1	42,92
10:26	41	27:5	41
11:22	41	29:22	41
12:9	41	30	47
13:3	92	30:1	15
13:16	92	31:1	15
14:7	42		
14:8	92	訓道篇	
14:17	92	1:1-3	28,52
15:8	109	1:1-2	28,52
15:9	107	1:1	15,17,24, 28,61
15:16	41	1:2-2:26	54
15:17	41	1:2-3	61
15:23	47,92	1:2	28
16:4	41	1:3	28,54
16:5	41	1:4-12:7	53
16:14	24	1:4-11:10	57
16:19	41	1:4-11	38,48,53,55, 56,61,92
17:15	41	1:4	28
17:27	92	1:6	25
19:3	41	1:12-11:6	56
19:18	42	1:12-6:9	56
20:13	42	1:12-3:15	55
20:16	42	1:12-2:26	43,53,61,64
20:24	92	1:12	17,24
21:3	109	1:13-18	45
21:9	41	1:13	43,67,88, 112
21:27	109	1:14	45,86
21:30	90	1:15	31,38,41,45
22:1	41	1:18	31,32,38,41, 45
22:11	24	2:1-11	88
24:30-34	42		
25-29	40		
25:6-7	24		
26:4-5	32		
26:27	41		

訓道篇(續)		3:12-15	48
2:1-10	17	3:12-13	57,80,87
2:11	43,79,86	3:13	80,100,112
2:12-26	43	3:14—4:3	54
2:12-17	104	3:14	79,111
2:13-16	95	3:16—4:16	55
2:13-14	91	3:16-22	62,113
2:13	41,45	3:16-17	51,105,106
2:14	32,45,50	3:16	79,103
2:17	86,89	3:17	28,105
2:18—6:9	57	3:19-20	79,80
2:18-23	95	3:19	79,86
2:18	100	3:20	79,94
2:20-26	113	3:21	80
2:21	95	3:22	57
2:22-23	100,101	4:1—5:19	58
2:23	89	4:1-3	62,97
2:24-26	57	4:1	39,79,98
2:24	80,87,100	4:2-3	89
2:26	28,91,112	4:3	79
3:1—11:10	53	4:4—6:9	54
3:1—4:3	54	4:4-8	62
3:1-15	46,62	4:5	41,46
3:1-13	58	4:6-8	101
3:1-8	47,93	4:6	41,46,101
3:1	47	4:7	103
3:2-8	47	4:7-8	23
3:9-15	47	4:8	100
3:9-13	54	4:9-12	62,96
3:9	23,47,54,	4:9	40
	93	4:12	40
3:10-15	93,113	4:13-16	39,43,50,62
3:10-13	54	4:13	41
3:10	93,112	4:17	V,109,111
3:11	48,50,79,82,	5	41
	85,91,103,	5:1-9	54
	112	5:1-7	55,62

訓道篇(續)		6:11—9:6	55
5:1-6	94,108	6:12	23
5:1-2	75	7:1—8:17	56
5:1	5,25,42,79, 80,108	7:1-14	62
5:2	42,46	7:1-12	38,44
5:3	42,46	7:1-4	44
5:3-4	109	7:2-6	88
5:4	42	7:2	41
5:5	108,111	7:3	41
5:6	42,111	7:5	41
5:7	42	7:6	41
5:8—6:10	55	7:7	41
5:8-9	62	7:9	42
5:10—6:9	60	7:10	42
5:10-20	46,62,113	7:11	91
5:10-17	23,99	7:12	41
5:10	46,99	7:13	41,79
5:11	99,101	7:14	42,85
5:13-15	99	7:15-18	111
5:15-16	99	7:15	63,103,104
5:16-17	101	7:16-18	63
5:17	112	7:16-17	94,111
5:17-19	57,99	7:16	42
5:18-19	100	7:17	42
5:18	87,112	7:18	111
5:19	80	7:19	63
6:1—8:15	58	7:20-22	63
6:1-6	39,62,97	7:21	42
6:2	112	7:23—8:1	63
6:3-5	89	7:23-29	26
6:7-9	62	7:27	16,28
6:9	41	7:29	79,82
6:10—12:8	54	8:2-9	63
6:10-12	56,62	8:2-6	94
6:10	79,108	8:2-5	23
		8:2-4	24

訓道篇(續)		9:11-12	63,104
8:2	42	9:11	103
8:3	42	9:12	103
8:5	94	9:13-18	50,63
8:9-14	103-104	9:13-16	43
8:9	79	9:16-18	91
8:10-15	63	9:17—10:19	54
8:10-13	105,106	9:17	41
8:11	105	10	86
8:12-14	51	10:1—11:6	63
8:12-13	28,105,111	10:1—11:4	44
8:12	105	10:1	91
8:13	105	10:2	91
8:14-15	113	10:3	41
8:14	28,104	10:4	42
8:15	57,87,100, 112	10:8-11	44
8:16-17	63,91	10:8	41
8:17	79,85	10:9	41
9:1—11:6	56	10:12-15	44
9:1-10	45,63	10:12	91
9:1-6	96	10:15	41
9:1-2	28	10:18	41
9:1	79	10:19	23,44,98
9:2	25,104,109	10:20	23,42
9:3	79	11:1-2	24
9:4	45,89,96,97	11:1	42
9:5-6	79,96	11:2	42
9:7—12:7	55	11:3	25
9:7-10	26,57,80, 113	11:4	25,41
9:7-9	87	11:5	79
9:7	42	11:6	42
9:8	42	11:7—12:7	56,63,113
9:9	42,100,112	11:7-10	57,80
9:10	42,94,105	11:7-8	97
9:11—11:10	58	11:7	46,89
		11:9—12:7	87
		11:9	20,25

訓道篇(續)

12:1-7	25,48,53
12:2-7	38,39
12:2	25
12:5	25
12:6	25
12:7	28,79,87,94, 112
12:8-14	52,63
12:8	16,28
12:9-14	28
12:9-10	20,28
12:9	18
12:11-14	28
12:12	21

依撒意亞

1:10-17	109
5:8	98
10:1-2	98
28:24-26	92

耶肋未亞

1:1	29
8:7	92

厄則克耳

16:44	40
-------	----

亞毛斯

1:1	28
2:6-7	98
8:4-6	98

德訓篇

50:29	49
-------	----

# 作者索引

- |  |   |
|--|---|
| Albright, W.F. 36,65<br>(奧伯利)                        | Delitzsch, F. 58<br>(狄力奇)                                   |
| Barton, G.A. 7,38,71,<br>(巴頓) 73,83                  | Eaton, M.A. 7<br>(易頓)                                       |
| Bickerman, E. 33<br>(畢格曼)                            | Ellermeier, F. 51,65<br>(艾略邁)                               |
| Bishop, E.F.F. 25,33<br>(比索)                         | Forman, C.C. 84<br>(方民)                                     |
| Blenkinsopp, J. 76<br>(鮑根索)                          | Fox, M.V. 34,52,66,<br>(霍士) 117                             |
| Braun, R. 65,72,83<br>(布倫)                           | Fuerst, W.J. 7<br>(富爾士)                                     |
| Brunner, H. 77<br>(布倫納)                              | Galling, K. 8,59,66<br>(嘉凌)                                 |
| Burkitt, F.C. 35,64<br>(布吉德)                         | Gemser, B. 75<br>(詹塞)                                       |
| Castellino, G.R. 116<br>(加思德連諾)                      | Gerstenberger, E. 42<br>(則士丹伯格)                             |
| Cheyne, T.K. 18<br>(基尼)                              | Gese, H. 90,116<br>(則士)                                     |
| Crenshaw, J.L. 7,11,13,<br>(克林沙) 56,76,81,<br>84,106 | Ginsberg, H.L. 35,53-54,<br>(金士保) 55,64,66                  |
| Dahood, M.J. 25,34,36,<br>(達胡) 65                    | Ginsburg, C.D. 7,18,<br>(金士伯)                               |
| Davidson, R. 7,81<br>(達味遜)                           | Gordis, R. 7,32,34,36,<br>(高德士) 58-9,64,71,<br>83,106,114-5 |

Gorssen, L. (高森)	117	Loader, J.A. (勞特)	8,32,34, 38,51,66, 116
Haupt, P. (豪特)	29	Lohfink, N. (羅勳克)	9,55,57,66
Hengel, M. (韓則)	13,33,90, 116	Loretz, O. (羅列茲)	14,36,60, 65,71,74, 75,106
Hertzberg, H.W. (赫士保)	9,25,33, 38,50,60	Lys, D. (利思)	9
Humbert, P. (休伯德)	24,74,83	Mitchell, H.G. (米契爾)	117
Jerome, St. (熱羅尼莫)	11	Murphy, R.E. (默爾飛)	116
Johnson, R.K. (莊士敦)	116	Ogden, G. (奧典)	8,12,106
Jones, E. (鍾思)	8	Perdue, L.G. (普爾杜)	110,117
Kaiser, O (凱塞)	90,116	Pfeiffer, E. (費爾)	117
Kroeber, R. (高爾博)	9	Pfeiffer, R.H. (非爾)	117
Lambert, W.G. (林伯德)	77	Plumptre, E.H. (柏林德)	8,24,70, 83
Lang, B. (梁格)	33	Podechard, E. (薄德查)	29,38
Lauha, A. (劉夏)	9,38,90, 116	Rad, G. von (馮拉)	14,47,80, 117
Lichtheim, M. (凌則涵)	75,83		



- |                 |          |                |             |
|-----------------|----------|----------------|-------------|
| Rankin, O.S.    | 8        | Torrey, C.C.   | 35,64       |
| (蘭金)            |          | (妥里)           |             |
| Reines, C.W.    | 117      | Watson, W.G.F. | 38,65       |
| (雷尼思)           |          | (屈臣)           |             |
| Rousseau, F.    | 57-58,66 | Weiser, A.     | 24          |
| (洛思亞)           |          | (韋塞)           |             |
| Savignac, J.de  | 83       | Whitley, C.F.  | 36,65,71-2, |
| (沙威納)           |          | (威利)           | 75,83       |
| Schmid, H.H.    | 76       | Whybray, R.N.  | 8,33,34,    |
| (史密德)           |          | (威伯里)          | 57,77,64,   |
| Scott, R.B.Y.   | 8,76,84  |                | 87,113,117  |
| (施葛)            |          | Wright, A.G.   | 56-57,66    |
| Siegfried, C.   | 29       | (威德)           |             |
| (西非達)           |          | Zimmerli, W.   | 9,38,50,    |
| Staples, W.E.   | 117      | (金默里)          | 60,66       |
| (施達保)           |          | Zimmermann, F. | 35,64       |
| Tcherikover, V. | 33       | (金默曼)          |             |
| (車里歌夫)          |          |                |             |

## 訓道篇簡介 Ecclesiastes

翻譯及

出版：公教真理學會

發行：公教進行社

香港中環干諾道中 15-18 號

大昌大廈 17 樓

電話：2525-7063

傳真：2521-7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：<http://www.catholiccentre.org.hk>

承印：明愛印刷訓練中心

版次：2000 年 6 月初版

國際書號：962-8417-35-5

**【版權所有】**

## 舊約導讀系列

研讀舊約的學生，需要一本清晰、簡短、扼要、易讀和易掌握的舊約簡介書籍，《舊約導讀系列》就是按這個需要而編撰的，因此本系列的編寫方針是：

- 介紹經書的內容
- 中肯地概覽重要的評論該經書的題目
- 集中注意神學的透視點
- 評估最新的學術研究
- 交叉參照經典的舊約歷史神學著作
- 註釋參考書目

《舊約導讀系列》由 Sheffield Academic Press 為「(英國)舊約研究學會」(Society for Old Testament Study)而出版。本系列的作者都是學會的成員，而系列的編輯：威伯里(R. N. Whybray)是學會前任的主席。作者均有國際知名的學術著作，和豐富的大學教學經驗。

《訓道篇簡介》訓道篇是聖經中最特別的一部經書，作者一再說，人生「虛之又虛，一切都是追風」。這種看似消極的人生觀，如何與天主因愛而創造萬物(包括人)的基本以色列信仰協調？作者對於這個問題，有清晰而深入的分析。雖然是短短幾十頁，有關經書的作者、寫作年代、語言、結構和風格等複雜的問題，歷來的研究，作者都有條不紊地剖析，對於經書作者在神學思想史中的地位和他特出的思想，也有獨到的見解。作為一部導讀的書籍，不但在研究的內容方面齊全，在研究的參考書方面，作者也一一加上註釋，對於研讀的學子，這是最好的幫助。

\* \* \* \* \*

威伯里(R. N. Whybray)是 University of Hull 前任資深而享有盛譽的希伯來文及舊約研究教授。他的主要著作包括：*The Making of the Pentateuch, in the JSOT Supplement Series (1987) and Ecclesiastes in the New Century Bible Series (1989)*。

ISBN 962-8417-35-5



9 789628 417353

301 6009 138

HK\$65.00