

箴言

簡介與詮釋

聖經

●胡國楨等 編著

胡國楨等編著

——輔大神學叢書之十二

箴

言

——簡介與詮釋

光啓文化事業
發行

NO. 12
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

PROVERBS

Introduction and Commentary

by Peter Hu, S.J. et al.

舊約最古老的一部智慧書——箴言

胡國楨等編著

——輔大神學叢書之十二——

目錄：

序.....	胡國楨.....	九
箴言與中國俗諺對照表.....	一一
聖經版本簡寫表.....	二二

導論部份

壹、智慧文學導論.....	陳德光.....	二五
一、泛論智慧.....	二五
1. 智慧的含義與來源.....	二五
2. 智慧與經驗.....	二六
3. 智慧與行爲的標準.....	二八

4.	智慧與報應	二九
5.	智慧與天主	三一
6.	智慧與先知、法律	三三
二、以色列智慧的歷史		
1.	君主制建立及達味撒羅滿全盛時期	三五
2.	南國時期（公元前八～七世紀）	三七
3.	放逐時期（公元前六世紀）	三八
4.	波斯時期（公元前五三八～三二二）	三八
5.	希臘時期（公元前三二二以後）	三九
三、聖經中的智慧文學		
1.	智慧文學研究方法之沿革	四〇
2.	聖經中的智慧文學作品	四一
3.	智慧文學的形式	四六
貳、箴言書導論		
一、古以色列的箴言		陳滿鴻·王志偉
1.	智慧運動與箴言	四九
2.	箴言（mashal）字義	四九
3.	箴言的發展過程	五〇

4.	箴言的對仗	五二
二、箴言書簡介		
1.	撒羅滿與箴言（作者問題）	五三
2.	箴言書結構	五五
3.	箴言書的寫作目的及主要教導	五七
三、相關問題		
1.	箴言書的特色	五九
2.	箴言書與新約教會	六一
3.	箴言書與經外智慧文學作品	六四
4.	箴言書原文與各種譯本	六六

詮釋部份

分段原則		七一
單元一：弁言（一~九）		七一
導言		
1.	序段（一1~7）	七五
2.	十大呼籲	七九
第一呼籲（一8~19）		八二

第二呼籲(二1~22)	徐維娟	八五
第三呼籲(三1~12)		八七
第四呼籲(三21~26及31~35)		八九
第五呼籲(四1~9)		九〇
第六呼籲(四10~19)		九一
第七呼籲(四20~27及五21~23)		九二
第八呼籲(五1~14)		九三
第九呼籲(六20~21及23~25)		九五
第十呼籲(七1~27)		九五
3. 延伸性獨立箴言(三27~30; 五15~20; 六1~19; 六22)		九六
4. 智慧詩篇		一〇一
讚頌智慧的賞報及根源(三13~18及19~20)		一〇二
位格化智慧演說詩篇(一)	胡國楨	一〇三
位格化智慧演說詩篇(二)(八1~36)		一〇六
5. 弁言結尾——邀宴(九1~18)		一一〇
單元二：撒羅滿箴言集(十~廿二16及廿五~廿九)		
導言		一一五
章 薇		一一五

第一箴言集	一一三
第十章	一一三
第十一章	一一六
第十二章	一三〇
第十三章	一三三
第十四章	一三六
第十五章	一四二
第十六章	一四七
第十七章	一五一
第十八章	一五五
第十九章	一五八
第廿章	一六一
第廿一章	一六四
第廿二章 (1 ~ 16)	一六八
第二箴言集	一七〇
第廿五章	一七〇
第廿六章	一七三

雙數章 尹美琪
單數章 韋 薇

黃鈴玉

第廿七章.....一七六

第廿八章.....一七八

第廿九章.....一八〇

單元三：智者卅箴言集（廿二17～廿四34）

導言.....嚴任吉.....一八五

1. 序段（廿二17～21）.....一八八

2. 卅箴言（廿二22～廿四22）.....一九〇

3. 附錄（廿四23～34）.....二〇三

單元四：四個附錄（卅～卅一）

1. 懷疑者的言論及其他（卅1～14）.....王志偉.....二〇七

2. 數字箴言（卅15～33）.....胡國楨.....二一一

3. 肋慕耳的訓令（卅一1～9）.....胡國楨.....二一五

4. 賢婦贊（卅一10～31）.....二一八

參考資料

再版序

接獲光啓出版社通知，他們想再次出版十六年前出版的《箴言：簡介與詮釋》一書。於是，花了五整天的時間，從頭細心再讀一遍，發現當時校對的還算仔細，錯別字沒多少。

回想十六年匆匆而逝，世界宗教交談的氣氛愈來愈濃厚，這本給中國人簡介希伯來宗教經典裡智慧文學作品的書，也許是該繼續印刷發行，讓它在基督宗教與中國宗教交談的時機上，產生些微貢獻。

孔漢思 (Hans Kung) 和秦家懿 (Julia Ching) 兩教授，在他們合著的《中國宗教與西方神學》(台北聯經，民七八年初版；英文本名：Christianity and Chinese Religions, Doubleday, N.Y., 1989) 一書中，提出現存的世界宗教可分三大「河系」(river system)。

第一大宗教河系，源出閃米特人 (Semitic) 游牧部落的原始宗教，以先知預言為其特點。猶太教、基督宗教、伊斯蘭教屬於這一大宗教河系。第二大宗教河系，源出印度民族，以神秘主義為其特點。印度各種宗教及後來的佛教均屬這一大宗教河系。以上兩大宗教河系中的各個宗教所處地域，從恆河流域到地中海地區，通用的語言都屬印歐語系的，因此這些宗教共有一些辭彙、表達方法、神話和概念。

可是，現存於遠東，源出於中國的第三大宗教河系，其中心形象既不是先知，也不是神秘主義者，而是聖賢；這是一個哲人宗教。

秦家懿於一九九三年出版的《中國宗教》(Chinese Religions, Orbis, N.Y., 英文著作, 中文書名筆者暫譯)也是以同一觀念論述。她認為這出自黃河流域的中國宗教河系, 最大的價值是建基於其「智慧傳統」。中國的智慧傳統重視「和諧: 人與宇宙的和諧、人群社會中的和諧、以及個人之內的身心和諧。因此, 中國的宗教又可說是「和諧性的宗教」, 對於終極實體(上帝、天、道: : :)的超越性和內在性(transcendence and immanence)同樣重視。(參閱該書第四頁)。

巧的是, 猶太教經典(基督宗教的舊約聖經)中, 也有屬智慧文學作品的「智慧七書」: 聖詠集、約伯傳、箴言、訓道篇、雅歌、智慧篇、德訓篇。聖經作者指出智慧來源有四: 祖先的傳統「出十三8—10; 申四9; 約八8—10」、自己的經驗(約十二12; 十五10)、學習(箴九9; 十三14)、天主的恩賜(創四16, 38—39; 智七7—14)。

誠然, 所有智慧, 不論中國的或希伯來的, 都與天主超越的恩賜及人類本身內在的經驗(傳統)密不可分。雖然在舊約聖經中, 只找到「和平」(Shalom), 而沒有「和諧」這個詞彙, 不過在智慧作品整體脈絡裡可以體會到「人與天主」「人與人」「人與大自然宇宙」之間「和諧」的渴望。保祿在書信中, 也認為基督帶來的救恩喜訊即是「因十字架的血立定和平」, 使萬有的「整個的圓滿」在自己身上完成(參閱: 哥一15—20)。這是基督宗教肯定「和諧」是我們終極關懷的明證。可見基督宗教與重視和諧的中國宗教河系中的人民、文化、宗教間的交談, 充滿廣大可能。我們拭目以待, 希望這交談在彼此真正的關於心靈中, 順利開展, 為宗教間的和平及和諧創造更大的契機。

胡國楨寫於輔大神學院

一九九四、四、廿

箴言與中國俗諺對照表：

箴	言	中國俗諺
<p>作惡的人必由地上剷除，違法的人必由其中拔除。(二二)</p>	<p>爲惡有餘昌，昌盡必殃。</p>	
<p>你應全心信賴上主，總不要依賴自己的聰明。(三五)</p>	<p>1 人靠天工，船靠舵工。</p>	
<p>上主的眼睛，時常監視人的道路，不斷審察他的一切行徑。(五一)</p>	<p>2 人望神力，草望春生。</p>	<p>皇矣上帝，臨下有赫，監視四方，求民之莫。</p>
<p>那得罪我的，等於傷害自己；凡憎恨我的，是自找死亡。(八三六)</p>	<p>順天者昌，逆天者亡。</p>	

誰矯正輕狂的人，只是自招羞辱……你若指教
明智的人，他必更爲明智。（九7、9）

使人致富的是上主的祝福，營營的辛勞，却無
補於事。（十二22）

賢淑的婦女，必爲丈夫取得光榮。（十一16）

出言不慎，有如利刃傷人；智者的口，却常療
愈他人。（十二18）

與智慧人往來，可成智慧人；與愚昧人作伴，
必受連累。（十三20）

真愛兒子的人，必時加懲罰。（十三24）

中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語
上也。

1 命裏有時終須有，命裏無時莫強求。
2 萬事不由人計較，一身都是命安排。

賢婦令夫貴，惡婦令夫敗。

1 傷人一語，利如刀割。
2 聖賢言語，神欽鬼伏。

近朱者赤，近墨者黑。

1 棒打出孝子，嚴師出高徒。
2 人不勸不善，鐘不打不鳴。

連在歡笑中，心亦有感傷，歡笑的結局，往往是痛苦。(十四 13)

貧窮的人，爲親朋所厭；富貴的人，則高朋滿座。(十四 20)

溫和的回答，平息忿怒；激昂的言語，使人動怒。(十五 1)

撫慰的言辭，有如生命樹；刻薄的言語，能刺傷人心。(十五 4)

陰府和冥域，都明擺在上主面前，何況世人的心懷？(十五 11)

心中愉快，容光煥發；心中悲傷，精神頹喪。(十五 13)

酒極則亂，樂極生悲。

貧居鬧市無人問，富在深山有遠親。

溫柔終益己，強暴必招災。

良言一句三冬暖，惡語傷人六月寒。

瞞得過人，瞞不過天。

見其外而知其內，見其面而知其心。

人心裏都策劃自己的行徑；但他的步伐却由上支配。(十六9)

朋友平時常相愛，唯在難中見兄弟。(十七17)

常爲人擊掌作保，實是個無知之徒。(十七18)

愉快的心，是良好的治療；神志憂鬱，能使筋骨枯萎。(十七22)

心傲是滅亡的前導，心謙是光榮的前驅。(十八12)

交朋友過多，必會有損害；但有些朋友，遠勝親兄弟。(十八24)

謀事在人，成事在天。

一貴一賤，交情乃見。

不做中，不作保，一輩子沒有氣洵。

嘻嘻哈哈活了命，氣氣惱惱生了病。

滿招損，謙受益。

交不貴多，得一人可勝百人。

窮而行爲正直，勝於富而唇舌欺詐。(十九
1)

財富招來許多朋友，窮人却爲親朋所棄。(十
九4)

作假見證的人，難免受罰；散播謊言的人，勢
必難逃。(十九5)

恪守上主誠命的，可保全生命；輕視上主道路
的，必自趨滅亡。(十九16)

向窮人施捨，是借貸給上主；對他的功德，上
主必要報答。(十九17)

人在心中儘可策劃多端，實現的却是上主的計
劃。(十九21)

1 富貴定要安本分，貧窮不必枉思量。
2 寧可正而不足，不可邪而有餘。

有錢有酒多兄弟，急難何曾見一人？

1 正直終益己，欺騙必招災。

2 人間私語，天聞若雷；暗室虧心，神目如電。

天道難違，天理難欺。

窮沾富恩，富沾天恩。

1 人有百算，天有一算。

2 萬事命已定，浮生空自忙。

懶惰人伸手到食盤，却懶於送回到口邊。(十九 24)

我兒，你停止聽取教訓，就是遠離智慧的訓言。(十九 27)

清酒令人輕狂，醇酒使人發瘋；凡沉溺於酒的，必不是明智人。(廿 1)

平息爭端，是人的光榮，凡是愚人，都喜愛爭論。(廿 3)

懶惰人一寒冷，便不耕作；收穫之時，他必一無所獲。(廿 4)

正義的人，必然爲人正直；他的後代子孫，必然有福。(廿 7)

越吃越饑，越坐越懶。

父母教須敬聽，父母責須順承。

1 酒後無德，酒後無儀。

2 言多語失皆因酒，煩惱皆因強出頭。

3 清清之水爲土所防，濟濟之士爲酒所傷。

君子爭之不足，讓之有餘。

勿好逸惡勞，勿始勤終怠。

1 近報在自己，遠報在子孫。

2 源清流自潔。

不同的衡量，不同的升斗；二者皆爲上主同樣厭惡。(廿10)

見傷的鞭打能清除邪惡，杖擊能觸及肺腑的深處。(廿30)

人對自己的行爲，都自覺正直；但審察人心的，却是上主。(廿12)

不要辛苦企求致富，反應放棄這種企圖。你向之一注目，即不再存在了。(廿34~5)

對兒童不可忽略懲戒；用棍子打他，他不致死去。(廿13)

對生養你的父親，應當聽從；對你年邁的母親，不可輕視。(廿22)

虧人是禍，饒人是福；天眼恢恢，報應甚速。

打是疼，罵是愛，不打不痛便是害。

1 天網恢恢，疏而不漏。

2 公道不公道，祇有天知道。

人間富貴花間露，紙上功名水上浮。

養子不教，不如不要。

1 父母教，須敬聽，父母責，須順承。

2 不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。

智慧人勝於壯士，明智人強似勇士。(廿四
5)

惡人終沒有好前途，惡人的燈必要熄滅。(廿
四12)

我走過懶惰人的田地，經過愚昧人的葡萄園；
看哪，到處是荆棘，滿地是蒺藜，石牆也倒
了。(廿四30、31)

許諾而不實踐的人，好似無雨的風雲。(廿五
14)

若仇人餓了，你要給他吃的；若是他渴了，應
該給他水喝。(廿五21)

攻人以謀不量力，用兵鬥智不鬥多。

1 天道福善禍淫。

2 爲善最樂，爲惡難逃。

1 田要朝朝到，地要朝朝掃。

2 三日不念口生，三日不寫手生。

3 肉腐出蟲，魚枯生蠹，怠慢忘身，禍災乃
作。

雷聲大，雨點小。

以德報怨。

將光榮體面授給愚昧人，無異將寶石投在石堆裏。(廿六八)

只應讓人讚美你，你不開口自誇，讚美你的該是他人，不該是你的唇舌。(廿七二)

靠近的鄰舍，勝於遠地的兄弟。(廿七10)

朋友互相砥礪，有如以鐵銼鐵。(廿七17)

看守無花果樹的，必食其果。(廿七18)

人心不同，猶如其面。(廿七19)

因為錢財並不能永存，寶藏也不能永留萬代。
(廿七24)

惡人無人追蹤，仍然逃竄；義人安然自得，有如雄獅。(廿八一)

好花插在牛糞上。

癢要自己抓，好要別人誇。

遠親不如近鄰。

如切如磋，如琢如磨。

近山吃山，近水吃水。

百姓百心。

生不帶來，死不帶去。

明白是非，走夜路不怕鬼。

要糾正奴才，不宜用言語；即使他明白，他仍不服從。(廿九19)

對他所說的話，不可加添什麼；免得他指責你，證明你在說謊。(卅6)

令虛偽和欺詐遠離我，貧乏或富裕勿賜與我，只供予我必需的食糧，免得我吃飽了，背叛你說：「誰是上主？」或是過於貧乏，因而行竊，加辱我天主的名。(卅8~9)

別在主人前，誹謗他的奴僕，怕他咒罵你，你就不免受罰。(卅10)

有一種人，自視清高；自身污穢，却不洗滌。(卅12)

上等人用話教，下等人用棒教。

下民易虐，上天難欺。

1 飽暖思淫慾，飢寒起盜心。

2 虎餓逢人食，人窮起盜心。

打狗看主面。

1 平生只會說人短，何不同頭把自量。

2 老鴿落在豬身上，看得見豬黑，看不見自己黑。

使地戰慄的事、共有三樣，連不可容忍的，共有四樣：即奴隸爲王，愚人飽食，醜女出嫁，婢女當家。（卅21）23）

攪動乳汁，可出奶油；用力扭鼻，可流鮮血；激起憤怒，必生爭端。（卅33）

你應爲啞吧開口，爲被棄的人辯護；你應開口秉公行審，應爲貧苦弱小辯護。（卅8）9）

她的丈夫與當地長老同席，在城門口深爲衆人所認識。（卅123）

本表中的中國俗諺多數選自下列諸書：

朱介凡著、中國諺語論（謠諺叢刊之五）、臺北新興書局，民五三年。

高莫野編著、中國成語大辭典、臺北正言出版社，民五六年。

羅秉鐸著、分類格言選集、臺北華明書局，民五九年。

箴言與中國俗諺對照表

- 1 人使奴，閒死奴，奴使奴，累死奴。
- 2 狗頭上插不得金花。
- 3 朽木不可爲柱，卑人不可爲主。
- 4 閻王好見，小鬼難纏。

人躁有禍，天躁有雨。

正己化人，矜孤恤寡，敬老懷幼。

賢妻令夫貴，惡妻令夫賤。

聖經版本簡寫表

本書詮釋箴言經文，以思高聖經（民五七年香港版）為準，並以其他中英版本譯文對照說明，今將所採用之各種版本的簡寫符號列表於后：

(甲) 現代語文版本：

思高(57)：思高聖經（民五七年香港版）

思高(36)：思高聖經（民卅六年北平版）

浸信：新舊約全書（浸信會，香港，一九七四年第八版）

N A B：The New American Bible, New Jersey:

St. Anthony Guild Press, 1970.

N E B：The New English Bible, Cambridge:

University Press, 1970.

J B：The Jerusalem Bible, London: Darton,

Longman & Todd, 1966.

Sc：Scott 氏的譯文（一九六五）。

Mc：Mckane 氏的譯文（一九七〇）。

(乙) 古代版本：

L X X：The Septuagint.

M T：Masoretic Text

V u：The Vulgate.

(丙) 中東各國文獻：

A N E T：Ancient Near

Eastern Texts.

B W L：Babylonian

Wisdom Literature.

導
論
部
份

壹、智慧文學導論

一、泛論智慧

在深入探討智慧前，我們首先應注意到這是一個相當複雜而且容易令人誤解的觀念，所以必須先做一些說明：

- (一) 我們很難把手頭上的智慧材料分類，因為基本上來說，每一句話、每一首詩在意義上都是獨立的，所以無法用一個思想模式把他們綜合歸類，最多只能概括地按照問題的種類與重要性分類。
- (二) 爲了要徹底了解一句智慧的訓誨，必須同時注意其意識型態背景，因爲兩者有不可分的關係。
- (三) 我們很難適當地表達希伯來人的思想，只好採用一般慣用的詞彙，如「秩序」、「自然界的內在法則」等等，不過在引用這些字之前先須加以分析和說明。

1. 智慧的含義與來源

我們從以色列人悠久的智慧傳統裏，約略地綜合出一些對智慧的共同看法而介紹給讀者。在舊約智慧著作中（特別是智慧書），智慧能針對人而言、或針對天主而言。我們先看人的智慧，再看天主的智慧。

人的智慧：這智慧是指人身上的不同技巧或屬性：(一)魔術或占卜(如出七11)；(二)本領和靈巧(如出廿八3；編下一10)；(三)明智、狡猾、機警(如撒下十四2；十三3)；(四)各種實用性的知識和學問(如約廿八1-22；卅八4-卅九30)；(五)處世為人、受教慎言的態度(如箴二2；十七28；約十三5；箴廿1；二16-19)；(六)敬畏上主(箴一7；九10)；(七)為教導智慧而設的機構或學校；在放逐歸國以後，智慧常常也指這些學校所教授的道理(如訓二12-13、14、16、21)。

天主的智慧：這個觀念在放逐以後方才出現，有下列幾種意義：(一)天主本身是智慧的或擁有智慧；有時隱約道出(創四一16、38-39；列上三12、28)，有時清楚肯定(依廿八23-29；卅一1-3；箴三19-20；約十一6)；(二)天主是智慧的創造者(箴八22-31；德一1-4)；(三)先存及位格化的智慧，這一概念與第二個概念相連(即智慧是天主所創造的)。在智慧篇、德訓篇和箴言中，智慧不僅被描寫為受造物的首生者，並且還有位格特徵，甚至是天主的某一屬性，這道理實在是新約天主第二位的影射和準備。

智慧的來源：聖經的作者指出智慧的來源有四：(一)祖先的傳統(出十三8-10；申四9；約八8-10)。(二)自己的經驗(約十二12；十五10)。(三)學習(箴九9；十三14)。(四)天主的恩賜(創四一16、38-39；智七7-14)。

2. 智慧與經驗

為一個以色列人來說，對雅威的經驗與對世界的經驗都是屬於同一經驗層次，而且是以同樣的方式去經驗的事實。不過他們也知道：雅威與世界根本上又不相同。如果說：經驗是智慧的搖籃，那麼

上述兩種經驗之間的關係就變得微妙和複雜了。

從人與雅威來往的經驗看智慧：雅威是智慧的來源嗎？晚期的智慧文學才給我們一個清楚肯定的答覆（約卅五11；箴二6；訓二26；達一17；二21-23）。天主賞賜智慧與天主其他的賞賜具有不同的意義，因為智慧並非人性與生俱來之物，而是啓示性的恩惠（約卅二6-11；18-20）。在厄里法次見到異象的記載裏，智慧已經屬於啓示領域（約四12-17），儼然是神學與先知報導的對象。

來自世界經驗的智慧：翻開早期的智慧作品、尤其是箴十-廿九，便會發覺這種智慧跟天主沒有什麼關係（箴一7；十五33例外）。這種智慧只是人本性的活動或學習能力。馮拉稱它為「經驗性的智慧」，是指人對環境的反應，願意在亂中求同、歸納出一些普遍性的原則（註①）。這種意識自王國建立之後隨着俗化潮流不斷茁壯。既然如此，我們不得不問：這種思想與雅威信仰如何能相配合？由上述兩個經驗角度所得的智慧有無內在關係？是否在以色列人心目中仍然有一個最後的分水嶺？

為解答上面的問題，必須先探討一下以色列人對追求智慧有什麼基本的態度。「敬畏上主是智慧的肇端」（箴一7）這觀念形成得很晚，但是這觀念的因素早已深植於以色列人的心坎裏（參註②：一切神聖化時期）。「敬畏」有信賴、託付於上主的意思，而「肇端」有開始的意思，就是說信賴上主

（註①）參閱 Von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 57-65.

（註②）在王國制度以前，以色列人曾有過一個「一切神聖化」的時期，這在撒十三-十四清晰可見：人們以為一切的決定、一切的成敗都和禮儀及神聖的世界有關，其他例子見出廿八31；卅一36；卅五31-35等等。

引導人獲得智慧（參照箴一7；九10；十五33；詠一一一10；約廿八28）。這句話的中心在於智慧，而「敬畏上主」是得到智慧的出發點與先決條件。所以，人對天主的正確態度是獲得智慧的決定性因素。這就是以色列人的本色：注重整體。

既然已經說明了這「兩種」智慧的內在關係，現在要討論的就是它們之間如何互相協調——智慧的界限。首先要澄清的就是當早期的智慧教師們談到這個問題的時候指的是什麼（箴十六1；十六9；十九21；廿一30 31）。顯然，他們的動機是爲了喚起人應常常對天主保持開放的態度、承認接受祂超人的智慧，同時向祂滿懷信賴之心：「招兵買馬，是爲作戰之日；但是勝利，却由上主指使」（箴廿一31）。其實，自古以來以色列人即以這種信心起家，後來再把這古老的智慧加上濃厚的神學色彩而已。於是，在不斷向雅威開放的氣氛下，這「兩種」智慧又有了一次新的諧調、合一，這並非消極逃避或取消理性的難題，相反地，却是把在人性、意願與事情真實發生之間的縫隙填滿了。這道縫本來就是雅威特有的活動範圍，沒有人知道究竟有多寬多深。

一方面事情的發生有軌可循，另一方面却又常有意想不到的事；智者教誨弟子就是如何生活於這兩者之間。

3. 智慧與行爲標準

智慧著作中多處提到倫理道德（如箴十），尤其是放逐以後的智慧作品倫理色彩更濃（箴二9；三4）。但是必須分清楚這些「倫理」並不是我們今天所了解的具有先天、抽象及推理因素的標準，而是在不同時代的社會生活中，社會對個人行爲的不同要求（比較約廿九2 7 10與廿九12 17，榮

響感也隨時代而變)。這些不同的要求都以「善與惡」作為共同的標準。這裏的「善與惡」並不是用先天概念和言語來下的定義，而是藉經驗說出。「善與惡」是影響人生活的力量；「善」對人有益，「惡」對人有害，這股力量在社會中構成一種形勢，左右着社會的繁榮與幸福，對以色列人而言，這是不爭的事實。

4. 智慧與報應

乍看起來，智慧的教訓是一種幸福主義，充滿實用與功利的意念。事實上却不然，智者說教主要是希望他的學生按照他在世事變幻中所找到的神性秩序(註③)而生活(箴十4)，甚至在顛沛造次之中仍得把持自己的操守(如約伯)。

雅威信仰是報應的基礎：「看，這是我們所觀察的真理，你若細聽，自會獲益良多(約五27)，在這裏厄里法首次引用傳統的權威——「我們所觀察的」來支持他的見解。其實，善惡報應是古人共有的觀念(詠卅七25；德二11；若九1~2)，而這法則的創立與執行則是天主自己。所以，智者是引用傳統對雅威的信心作為善惡報應的基礎，這種意念並非由於推理，而是來自經驗。

例外的事件：自從王國末期以來，人們日益體會到以往「善有善報，惡有惡報」的觀念和事實有出入，於是問題就來了：如果天主是全能的、正義的，為何善人受苦、惡人幸福？(耶十二；則十

(註③) 在這裏所談的「秩序」就是天主教在創造工程中所安排的自然界法則，這些法則也就是人行為的模式。在智者心目中這些法則應以開天闢地時的萬物「秩序」為標準。

八)。約伯與訓道篇的作者分別以不同的立場向這一種傳統信仰挑戰。智者們絞盡腦汁，想出多種不同的解釋，今條列如下：

(一) 一切痛苦均為罪有應得：人皆有罪（約五 6 7；十五 14 16）；犯罪是災禍與痛苦的原因（創三 16 19；申卅 15 19；歐七 12 13；約四 7 9；八 20）；有時犯的是不自察的罪（約十 2）。

(二) 天主的旨意奧秘莫測：（約十一 7；四二 3；十 3 4）。

(三) 受苦或幸福是機運問題，與倫理無關：（約廿一 23；25 26；九 15）。

(四) 受苦是天主給的考驗：（約一 6 12；二 1 10；創廿二 1 12；申八 2；德二 1 5）和磨練（申八 3；箴三 11 12；約五 17；卅六 15）。

(五) 世間的痛苦和幸福都是暫時的：（詠七 3；約五 18；八 20 21；廿 5）。

(六) 善人受苦是代別人受罰：（詠一〇六 23；申四 21；依五 3 9 12）。

其實以上不同的解釋都是基於以色列人視世界為一大整體（創十），他們以為整個世界就是在天主奧秘的氛圍之中，於是他們不只以頭腦去思考探索，更以虔敬的心意在天主奧秘計劃前屈膝、默觀與讚嘆。

報應觀的演變：既然外在的報應不能當作天主寵辱的標準，外面的事情就變成中性，不好不壞，因此是禍是福，要看人內心的反應與感受（箴十四 10 13）。由於申命紀傳承的影響，報應的內容一向以「生命」的主題來表達（箴十二 28；十一 30），最初「生命」是指現在的美好生活（箴十 27），經過悠長歲月的反省，以色列人體會到雅威不可能永遠捨棄義人（詠四九；七三）。於是「不死」的觀

念出現了（智一15）。這「不死」觀念的產生是由於對雅威的信心，此後這個觀念還要繼續發展，而在新約中完成。

5. 智慧與天主

Noth 以為直到舊約晚期，人們才發現智慧與天主有關，這個發展過程可以稱為智慧的神性化（the “theologizing of wisdom”）（註④）。放逐之後，智慧脫離宮廷進入學校，就是智慧開始神性的時期，箴一〇九的形成就是這過程的具體寫照。

在這時期，智慧扮演着一個包羅萬象的角色：（箴八；智七17〓21；八8），同時人對智慧也有不少新的了解：如智慧是天主的恩賜（德一1）；智慧是敬畏上主（約廿八28）；智慧等於法律（德廿四32 33）；智慧是天主的屬性（約十二13）；智慧是正義及正義的酬報（參閱智一〓五）等等。

特別要提出來的是智慧變成了救援者（智九18〓18；箴四6）。事實上，這種思想的因素在早期智慧作品中業已出現：箴廿二14；廿三26〓28；十2。還有另一特徵是把智慧位格化（如箴一20〓33；智七22〓30；德廿四1〓31）。在古經中已有不少位格化的例子，如上主的言語：依五五10 11；祂的聖神：依六三10 11，這裏的位格化並非指智慧變成一位神性的「人物」，而是一種文學的手法。箴九1〓16中有關智慧太太與愚昧太太的對比描述就是這種文學手法的最佳說明。

最後要提到的是智慧的神性化：智慧有神性（智七25 26），生於天主（箴八22〓31；德廿四

（註④）參閱 J. B. C. 28:38. 引自 VTSup, 3 (1955), pp. 225~37

5)，創世之始已經存在（箴九9）並協助創造（箴八22-31；三19）。這些思想為新約不少觀念鋪路，如聖保祿說基督是天主的智慧（格前一24）；其他參閱希一3和哥一15以及若望福音的序言。

有一個觀念必須澄清：假如智慧有一個神性的位格，難免會產生智慧就是天主第二位的錯覺，所以在這裏要做幾點聲明：（一）天主雖藉智慧創造，但是智慧還是被造、屬於受造界（參箴八）。（二）智慧呼喚的只是使人按自然秩序度一個倫理生活，這個秩序也只是受造界的原始秩序（參箴二9-20）。雖然智慧多次採用第一人稱的語氣（箴八35；九56）、儼然像神性的自我啓示，但骨子裏還是受造界的神秘秩序在講話。（三）智慧與啓示有一個基本上的分別：啓示是救恩史中的特別及必需因素；智慧則是原始秩序的流露，這秩序是自足、不假外求的。

綜合上述，我們可以說既然智慧內存於萬物（約廿八）而且有一個神性的位格，其本質便是一種通傳，日後新約把基督當作天主最完滿的自我通傳的思想便是由此引申而來。

對智慧位格化與神性化的原因有不同的解釋，大致而言，智慧位格化是爲了吸引人愛它，因此智慧常被描寫成配偶或姊妹（如箴九1-6；七4；德十四24-27）。智慧神性化的原因比較難以確定，Noth以爲最初以色列人對於自己的智慧多少總想有點保留、不願意立時受到天主干涉，但是因爲長期受到當時鄰近民族如烏卡勒特的影響——他們的神話把智慧歸於神——才逐漸地把智慧神性化（註⑤）。直到放逐後、智慧神性化過程達到成熟階段，於是這時期的智慧作品便充滿着這種色彩。此外、智慧神性化也可以從先知及法律對智慧的影響來加以說明（參閱下文智慧與先知、法律部分）。

(註⑤) R. Murphy, *Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament*, pp. 51-52.

智慧既然與天主有關，那麼智慧就包括可以獲得及不可觸摸的因素了。總之、智慧在此已經變成天主與人來往——救恩的表達形式：「誰找到我，便找到了生命」（箴八35）。

6. 智慧與先知、法律

希伯來人把聖經分為三大部分：法律、先知和著作（著作以智慧作品為主）。此外、按耶肋米亞（十八18）所記載的，智者又與司祭和先知的地位並列，其中必定大有文章。

智者與先知的分別略如下述：先知最活躍的時期是在公元前八至六世紀，智慧的傳承長遠且富有延續性，以王國初期及放逐之後最為鼎盛。先知是天主所選的代言人、以神諭說教、言語的本身即有力量；智者以理性及倫理生活作權威，所以必須求諸實證才有說服力。先知的神學是垂直的神學：以神為中心、和救援史實有關，對象是雅威跟祂的子民；智者的神學是平面的神學：以人為中心，對象是神與人、還有祂在現實中所安排的神性秩序。在表達形式上各有千秋：先知用神諭；智者用訓子、說明等方法。

兩者的共同因素及互相影響。先知與智者都是社會中的精神領袖，承受同樣的文化傳統，皆以言語的神祕力量對同一的團體施教。在種種共同因素之下，於是就互相影響：第一依撒意亞與亞毛斯先知在思想與文學形式上佈滿了智慧的痕跡（依十5；19；八1；8）。在箴廿一3中，智者以為雅威的悅納跟秉公行義有關。此外在不少地方我們可以看到「先知主義的智慧化」，尤其是第二依撒意亞中有一系列的先知式報導、一直上溯到世界的創造，這便是由個別（先知）到普遍（智慧）的追溯。「開始」這一概念就是上溯的終點，也就是智慧與先知的會合處。還有一種智慧形式的敬禮，是對雅

威的信仰經過智慧吸收演變而成。另外一方面，先知也影響了智慧：智者開始討論一些神學問題，比如智慧的本質、智慧與天主的關係、神的公義、創造、啓示等等（見箴一～九）。

先知與智者權威的不同是基於人兩種不同的時間經驗：先知是在救恩史的時空中呼喊、要喚起那超越時空的人心；智者在時空中施教，卻要直追那開天闢地時的美好時光。其實，先知與智者只是在不同角度下立說，其間並無矛盾，況且智慧著作是官方所列的正典之一。以約伯爲例：他得到一種對雅威的新看法，這種看法的權威不亞於是「雅威的話」。所以權威的標準在於雅威的話是否變成人生中的真理。

把智慧與先知發展的歷史對照，可看出大致上兩者是併行發展或是交替發展的。在放逐前確曾有過對立事件（依十九 11；廿 1；廿 2），放逐後按猶太塔耳慕德傳統（註⑥），自從聖殿被毀後，先知神恩已轉移到智者身上。

智慧與法律。德訓篇的作者把智慧當作梅瑟的法律（德廿四 32 33；巴四 1）。這種做法是因爲放逐之後猶太人的法律有統攝一切的角色，但這並不等於說法律限定了智慧的範圍。第二個理由可能是由於智慧具體化的需要（箴八）；如果智慧來自神，智慧就是一種通傳，這種通傳具體地見諸法律（申四 6）。

把智慧當作一種「通傳」在神學發展上是一個重要的主題，日後在新約中把耶穌基督當作天主的

（註⑥）塔耳慕德（Talmud）字義是指「研究」，這種研究的工作就是針對「米市納」上的法律部分、

聖經加以解釋或增補，約在公元五百年結束。參閱思高聖經辭典，二〇二九號。

智慧就是這一個主題的引申（格前一24）。

二、以色列智慧的歷史

研究以色列智慧的歷史，在資料蒐集上確實相當困難。首先，在數量上：因為自從南國猶大滅亡後，以色列的歷史便中斷了，對在巴比倫、波斯以及早期希臘統治時期內的事我們知道的不多。就是連在充軍以前、史料也是相當的缺乏，唯一的例外就是從撒烏耳到撒羅滿這一段時期資料較為豐富，再加上一些歷史學家特別感到興趣而蒐集到的其他片段。其次在內容上：雖然從若蘇厄書至列王紀下的歷史紀述十分可靠，但却是經過了作者應用申命紀傳承所做的一番選擇；至於第二部分的歷史著作（編上下及厄上下）只是前述作品內容的綜合與增補，而且在內容選擇上也受了作者特有興趣的影響：只偏重記述聖殿敬禮以及君王和全體百姓對宗教敬禮的態度。此外，在不少別的古經著作中，如先知書，我們能夠找到一些歷史資料以互相核對補充；考古學以及當代其他民族的歷史紀錄（如埃及）對研究工作也有很大的助益，因為這些民族都曾對以色列民族發生過不小的影響。

上述歷史書及先知書的寫成基於作者自己的神學旨趣，對研究智慧歷史的工作幫助不大，比較有用的是列上有關撒羅滿智慧的記載，和先知對智者的言論，以及智慧文學本身的一些材料，下面所述的以色列智慧歷史，就是利用這些材料重整出來的。

1. 君主制建立及達味撒羅滿全盛時期

這時期對整個以色列智慧的發展有決定性的影響。根據歷史書的記載，這時期以色列民族才正式成爲一個君主集權的統一國家。由於達味把約櫃供奉在耶路撒冷，並定都於此，耶路撒冷因而成了以色列人宗教與政治的中心。這真是一個有新氣象的大時代，以色列人深深地體會到自己的當務之急是把宗教傳統記錄下來。這時候人們的思想剛從一切神聖化時期解放出來，智慧運動適逢其會、在這大時代中擔任起一個舉足輕重的角色。馮拉以爲創世紀的作者有意把若瑟描寫成爲一位智者（註⑦），這一位智者不只有超人的智力，而且還有貞節、有禮、善良等品性（與箴十、廿九的描述相符）。從這件事可知早在撒羅滿時代宮廷中已有一些如同日後「希則克雅的人」一樣（箴廿五1）的箴言編蒐者。至於「職業性」的智者，其實是指君王的參謀，參謀的首領有時稱爲君王的朋友（參撒下十五37；列上四5）。由此可見智者與書記都是宮廷中的重要人物，而最值得注意的一件事是把撒羅滿視爲智者的代表，智慧詩及箴言的作者以及一切智慧的淵源。

關於撒羅滿的智慧可以參閱列上二、十一及本書第二章一、1、「智慧運動與箴言」，這裏只要指出：在撒羅滿的推動下智慧運動確實有過驚人的發展。在這一方面埃及曾經貢獻良多，撒羅滿的周圍便充滿着埃及宮廷智慧的氣氛，智者與書記列席宮廷、不少官員擁有埃及的姓名。由於種種渲染的因素以及「託古」的作風，我們很難確定撒羅滿的實在貢獻，但是可以肯定的是：撒羅滿給以色列人帶來了一種埃及式的智慧教學法，以及箴言的對仗詩式（參箴十一、廿二16及廿五、廿九）。

(註⑦) Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, p. XXXI.

2. 南國時期（公元前八、七世紀）

這一時期的智慧發展仍離不開宮廷。據箴廿五1所載、第二部分歸撒羅滿名下的箴言是由猶大王希則克雅所收集的。希則克雅是北國滅亡後第一位猶大王（約七一五~六八七），根據編下廿九~卅二的記載、他有意以撒羅滿為模範，振興國家。由於當時的國際形勢惡劣、亞述不斷對猶大加以威脅，耶路撒冷的領袖們都主張親埃，於是在政治與文化方面都深深地受到埃及的影響（依十九1~15；廿1~6）。依撒意亞先知曾經對這些「智者」的無信加以沉痛的譏諷（依卅一1~3；五21；廿九13~16），不過先知們也多次借用智慧教師的主題與方法發表言論（依廿八23~29），其他的例子如亞一~二（請與箴卅15 18 19相對照），亞七1~6及歐二21~23都借用了智慧的問答方式。智慧教學發展到這個時候已經有其固定型式了，這點可以希則克雅的箴言集為證（箴廿五~廿九）。這個箴言集是爲了教學而編用的，所以其中有許多韻文式的對應句，而且在這個集的前面按現行的版本有兩段智者的話：廿二17~廿四22；廿四23~34，前者以埃及智慧作品阿門摩培（Amenemope）爲藍本，在當時阿門摩培是智慧學校的共同教材。

撒羅滿第一箴言集（十~廿二16）收集時間可能在希則克雅後一個世紀。在這時候還有君王（箴十六10~15），而且正值約史雅王修建聖殿及從事宗教改革，於是司祭、先知與智者都紛紛而出、各顯身手（耶十八18），先知向智者挑戰（耶九11；22~23）；對智慧意義加以反省（耶四22；十五12），把雅威教訓與智慧教訓相比（耶七28；十七23）。總之、這是一個智慧運動的蓬勃時代。

3. 放逐時期（公元前六世紀）

以色列亡國後、人民幾乎完全喪失復國的希望，一直到放逐末期才重新燃起重建王國的希望，智慧運動也於此時開始復甦。就從這時候起，智慧文學對傳統的智慧標準提出質疑：約伯書是在這一種意識下產生的典型作品，不過約伯書的思想很可能早在南國猶大末期及放逐前期出現：耶肋米亞在六世紀初已說出充滿着約伯語氣的話（請將耶廿14~18與約三比較；耶十二1~2與約廿一7ff比較）；第二依撒意亞有關「上主僕人」的描述也幾乎就是受苦約伯的翻版（依五二14；五三34）。其實、約伯書的基本思想：造物主的神謀大能以及人的脆弱無能、正好供給第二依撒意亞先知發揮雅威拯救的主題。

4. 波斯時期（公元前五三八~三二二）

波斯王居魯士的一紙諭令揭開了這時期的序幕，從此猶太人得以重返家園並恢復自己的信仰。就在這百廢待舉的時候，出現了兩位「巨人」：乃赫米雅和厄斯德拉，前者重振宗教生活、後者再奠法律權威。於是以色列民族又重新意識到自己本是一個宗教性的團體，雖然政治上不能獨立。厄斯德拉本人是一位經師兼司祭，而司祭原是法定的法律權威，因此這時代經師所扮演角色的重要性大增，於是國際性的智慧就在這時代深深地被以色列人的傳統信仰所同化（申四5~6）。在波斯末期與希臘前期、爲了教學的需要，訓道篇、德訓篇、箴一~九紛紛問世，而且也有不少古老箴言被收集起來編成教材（如箴十~廿二16；廿二17~廿四34；廿五~廿九）。值得注意的是：這些古老的「倫理」箴

言已經被宗教因素所強化，如箴一7就清楚地說明「蔑視智慧和規律」就是「愚昧」。同一時候一種新的神學宇宙觀及神學人類學出現了，在箴一20、23與八1、36中，詩人手筆中的智慧具有人格化的傾向，並擁有來自天王的創造力、儼然是天人的中介；我們不能確定這兩處箴言的寫成時間，但是可以說它是介乎約伯傳與德訓篇之間的作品，因為約伯的主題是天主的奧秘（約十一5、9；十二13）、德訓篇把智慧當作梅瑟的法律（德廿四32、47），這兩處箴言則居其間。

訓道篇的作者自稱教師（Gohelath），分析全書的內容以及用語，可知作者實在是一位智慧教師。雖然這位教師是猶太人、他的思想却徹底地反傳統，甚至違反以色列其他的智慧著作（箴卅1、4例外）。自古以來智慧運動本身就具有內在緊張的因素存在：到底要走雅威信仰的路線呢？抑或要走人文俗化的路線？這種衝突在這時代達到白熱化程度，訓道篇作者只不過具體地反映了出來而已。不能忽略的一點是、這部「反動派」作品實在引起了不少人的共鳴（十二9、12），而且還被列入希伯來聖經正典之中。

5. 希臘時期（三二二一年以後）

在亞歷山大大帝用武功征服巴勒斯坦之前兩個世紀，希臘文化已經滲透了不少的地方。在亞歷山大的幾位大將建立的王朝統治巴勒斯坦期間（註⑤），希臘的影響更為顯著。在這時候許多的猶太人遷居到外國、尤其是到埃及，其中亞歷山大里亞有許多講希臘語的猶太人，七十賢士本就是在這種環境

（註⑤）公元前三世紀的埃及托勒密王朝及隨後的敘利亞色婁苛王朝（公元前一九八—一六六）。

下產生的。當時流行着許多不同版本的經典（法律書除外），所以修訂增補的工作很是興盛（如厄上、艾、達），智慧教師也參與了這項工作。在德訓篇中、息勒之子描述自己宗教智慧的訓練（卅四9）12）而且邀請人到他的學校接受訓練（五一31）38）。有不少的教師把自己的演講詞出版了、如德訓篇（以前曾經有過的如箴一）9；訓十二9）10）；其他如智慧篇的作者也以公開演說的體裁出版了他的作品、林林總總，不一而足。這些作品雖不一定是智慧學校的專用教材，却是一種宗教教育的方式。

三、聖經中的智慧文學

1. 智慧文學研究方法之沿革

十九世紀前，天主教聖經學家一直認為撒羅滿是全部智慧著作的作者。這是根據以色列民族傳統的作風，以「權威」及「師徒相承」的方法來解決一切有關經書作者的問題。智慧文學作者是撒羅滿顯然是訴諸「權威」：撒羅滿的智慧前無古人、後無來者（列上三12；五9）14；十一）10）。這種肯定舊約諸書作者的方法，原封未動地在天主教內保留下來。

十九世紀末，由於聖經歷史批評學的氾濫，忽然間產生一種偏激的看法：完全否認撒羅滿是智慧作品的作者，而且肯定全部智慧作品都是在放逐之後才寫成的。這是因為其間種種古以色列智慧的跡象，尤其是嚴格的個人報應觀念，使當時的一些聖經學家誤認為這些作品都是晚期寫成；他們又誤把

箴言書當作一本單純的宗教書籍，於是無法解釋其中種種的理性活動，所以他們假定在放逐後曾經有過一段宗教真空的時期。

一九二三年在埃及發現了古智慧書阿門摩培，學者們才開始對聖經中的智慧作品重新估價。他們漸漸了解：智慧傳統是近東各民族共有的文化遺產，埃及早在公元前三千年就已經有智慧文學作品，以阿門摩培爲例亦在公元前一千年至六百年間完成，箴言篇中的三十箴言集（廿二17-廿四22）幾乎是其翻版，這點完全推翻了過去視智慧文學全是放逐後之作的主張；同時，又發現了許多有力的證據，可以證明某些著作確是王國時代的作品，其中以用「撒羅滿的箴言」作爲標題的箴言集（箴十1；廿五1）最具代表性。這個時期的聖經學家開始把近東智慧著作與以色列的加以比較研究。不過研究的工作困難重重，因爲以色列人有自己固有的信仰，假如把古經中的智慧教導完全視爲外來之物是不對的，所以除非能够更深入地了解以色列本身的智慧傳統，否則比較工作就毫無意義。馮拉主張應更加注意以色列本有智慧的研究（註⑨），那就是說、先要站在以色列人的立場來了解以色列人的生活經驗。

現在我們要探討以色列人在聖經中所收集的智慧著作，在進行這件工作前必順拋棄一些歷史上的成見，應小心翼翼、正本清源，設法還其本來面目。

2. 聖經中的智慧文學作品

以色列智慧文學作品有兩大主流，其一、以箴言書（八22-31及卅1-4除外）爲代表；其二、以約伯傳及訓道篇爲代表。前者的風格是保守、實際、樂觀而且富有教育性意味；後者則激進（廣義

言）、悲觀、富於理論以及個人性色彩。前者多用簡短的押韻箴言；後者多是獨白與對話。現在把聖經中除了箴言書之外的六本智慧著作分別加以簡短的介紹。

約伯傳

這部書屬於第二種的智慧文學作品，富有純理論以及激進的色彩，對傳統善惡報應觀念採取質疑的態度。作者藉約伯與三位朋友的對話把問題襯托出來；約伯代表遭受災禍的義人，三位朋友的立場代表傳統的看法，全書以上主的訓言與約伯的認錯作爲結束（卅八～四二）。乍看之下，本書好像是人的理智來探討倫理難題或天主教義的著作；但事實上，作者願意表明的是天主與人之間的最深奧秘，以及人對天主認識之可能性，換言之，是一部宗教作品。本書在文學與歷史批判上都有不少問題：最顯著的是本書並非一部一氣呵成的作品，卅二～卅七章就是後來增補的。關於成書年代也很難斷定，很可能在耶肋米亞先知時代，一般相信中與之君——約史雅王的陣亡（六〇九年）是促成作者成書的靈感之一。

訓道篇

這本書雖屬於第二種的智慧文學作品，但是其內容真義難以把握。作者一方面以一位哲學家的立場，指出世事的有限性及相對性（一3～六12），而處處顯示面對人生歸宿難題束手無策（三22；

六22)；另一方面却有一種俗化的信仰，一反傳統說法：不提盟約、把對雅威的暱稱改爲上帝(天主)，但是仍然保存一些希伯來共同信仰的因素，例如下列主題：天主創造一切(十一5)；天主審判義人和惡人(三17)；敬畏天主(八12)等等。大致而言，本書風格中庸踏實：既不樂觀也不悲觀。約伯有關傳統報應的難題也在這裏出現，但是處理問題的方法不同：約伯求諸宗教，訓道篇訴諸哲學；後者經過一番徹底的思辯後仍然長嘆一聲：「虛而又虛，萬事皆虛。」後來的智慧篇從訓道篇得到不少靈感、只是學乖了、因爲立論已經不同：充滿對來生的希望(智二1~10)。本書的寫成約在第三世紀。

智慧聖詠

在一百五十首聖詠中有十多首的內容及表達形式跟智慧文學有關：一，卅三，卅五，卅七，四九，(七三)，(九一)，一一一，一一二，一一九，一二七，一二八，一三三，(一三九)等。這些聖詠在內容上當然找不到類似訓道篇的思想，因爲充滿個人崇拜的熱誠：詠七三雖然有約伯的意識，但是却以崇拜代替了焦慮的心理。此外，箴言書「敬畏上主」的主題在幾首聖詠中(如詠一一一；一二八)出現；詠一，十九中智慧又以雅威法律的姿態出現；箴九智慧女士在高處吶喊的方式可以在聖詠四九首找到；智慧文學語法「……是有福的」在詠一及卅二裏出現；智慧文學慣用的反襯法也在詠一一二中見到。綜合來說，智慧聖詠正好代表着智慧俗化運動中宗教熱誠的一面。

雅歌

這本書希伯來原名爲「歌中之歌」，即最美妙的詩歌，因此中文譯爲「雅歌」。按傳統說法本書是撒羅滿王所作，但是近代的學者不以爲然，根據該書的內容及用語，成書年代不可能早於波斯晚期（四13的「果園」一詞是波斯文），至於作者是誰則不得而知。本書究竟屬於怎樣的作品？這個問題不易回答。有人以爲是一個劇本；有人以爲是婚禮歌曲集；有人以爲是外教民族的繁殖敬禮；也有人以爲是愛情歌曲選集。今天的學者特別擁護最後的一個看法，但是前三者也有確實的根據：如五1確是一首流行的婚禮曲；又如三1、4、六10及四8像是描寫一位女神跟另一位神祇之間的愛情。無論如何這些外教的因素已經經過以色列宗教的一番淨化。正如猶太教經師阿基巴（卒於公元一三五年）所說的：「望天主總不容許我們否認雅歌的神聖性……全世界的價值也比不上雅歌的貴重。」這種看法得到天主教的贊成（見奧利振及五五三年的君士坦丁堡大公會議）（註⑩）。所以雅歌的旨趣該是作者以寓意方式藉充軍期或充軍後期的歷史背景來描述天主對以色列選民的愛。按聖保祿所說的、舊約選民的歷史是新約教會的預像（格前11、11），因此雅歌同時也描寫耶穌對他的淨配教會的愛。

智 慧 篇

本書又稱爲撒羅滿的智慧，約在公元前一世紀在亞歷山大里亞成書。作者託智慧大王撒羅滿之名向全世界的統治者說教。全書有護教、見證的意味，這點不難了解，因爲本書的背景是希伯來文化與希臘文化的接觸時期，其對象是希臘人以及僑居外國說希臘話的猶太人。本書在體裁與主題上有很大

（註⑩）思高聖經，一〇五三頁。

的變化：一）五章是希伯來詩體，十一章以後是散文；六）十章講論智慧，十一章以後不再提到智慧。雖然過去不少學者對這現象的解釋是本書有多位不同的作者，但是今天大多數學者仍以爲本書是出自一人的手筆，因爲書中螺旋式發展的思路和反襯的文學形式都給人前後一體的感覺，而且文化背景也相同。在神學內容上本書將傳統智慧向前推進了一步，因爲它提出兩個新的主題：義人靈魂不死以及智慧的位格化。在這裏作者借用希臘人靈魂不死的觀念，但是這靈魂是指整個的人，而且不死也並非希臘人的抽象觀念，卻是與好人的生命互相關連。至於智慧位格化其實是箴言一）九章的引申；智慧創造萬物（智七12 21）；智慧管理萬物（七24和八1）。智十一）十九是典型的演義寫法（註⑩），舊約後期的書多有這種傾向，故此稱這些書爲古經與新經中的橋梁。

德 訓 篇

本書由一位耶路撒冷的智者用希伯來文寫成，他的孫兒在公元前一三二年將它譯成希臘文。分析內容知道作者是一位智慧教師（五一31），曾經到處遊歷、考察各國的智慧（卅九5）。全書與箴言篇頗多相似之處，廿四章論智慧的本質顯然是以箴八爲根據，但是兩書也有一個基本的分別：因爲息

（註⑪）演義（Midrash 房志榮譯爲演義；思高聖經辭典採音譯；米德辣市——參閱五四九號）的描寫性定義：天主子民在天主靈感推動下，就其生活時代的情況，對前期已成文的聖經所做的反省。有時因而獲得生活中有效的教訓；有時在當代生活實況中，發掘出前期成文聖經更深的意義，有若今日釋經學上所說的「圓滿意義（sensus plenior）」及「預像意義（typical sense）」。

辣自以為是繼承法律、先知以及智慧的道統，而且認為智慧已經由以色列的法律揭示出來了。本書以一首大讚歌作結束：讚美造物主，讚美列祖，讚美諸多建樹的大司祭（卅九章始），這也是本書的特色之一。

3. 智慧文學的形式

以色列的文化跟受希臘影響的西方不同，前者更接近其他東方文化，喜好以藝術方式說理，甚至非用詩體不可。請讀者千萬別以為這種表達方式太主觀而且不够精確，這是古人體會真理最重要的方法之一。西方近來所倡言的「方法就是訊息」(medium is message)，就是指形式與內容的不可分，而以色列的智慧文學表達方式確是如此：研究其形式已觸及其內容。

以色列智慧作品中最主要的文學型式是對仗，我們將在箴言書導論中詳細加以介紹，這裏先介紹一些別的特殊文學型式——雖然此處所討論的無法囊括所有的訓誨形式。值得注意的是，每一形式的應用都與內容及教導者的實際環境有關，雖不能斷定怎樣的內容一定要用怎樣的形式來表達，但內容對表達的形式確實大有影響，所以必須逐一分析探討。

(一) 數目字法：這種方式表達出人類心靈深處對次序的渴望，任何民族都有此特點，數字形式又便於記憶，作為教學材料非常適宜。此外這種形式還有猜謎的意味，把事情真相隱藏起來，刺激聽眾思考發問。比如說：我給你們出四個問題，誰最快？最高？最可愛？最醜？好吧！我給你們猜三次，看誰答得快……（數字箴言見箴六16~19；卅11~31）。

(二) 自傳的說法：在智慧著作中，作者屢次把對智慧的領悟當作自己個人的發現（如箴廿四

30 } 34 ; 德卅三 16 } 18) , 這種方式增加教學者與聆聽者的興趣, 但是智慧的內容應是放諸四海皆準的道理, 所以自傳的說法有超越個人的一面。用自傳的說法說明對智慧的了解是每一個人應該自己體驗的事實, 而且表示教學者以身作則, 並且對自己的傳授負責。

(三) 長篇訓誨詩：智慧文學中有不少長篇的訓誨詩，過去的研究重點在於每一句話的不同形式，時至今日，學者尚未仔細地整體地研究過。約伯傳中約伯與朋友的多次對話就有四首訓誨詩，可算是典型的訓誨詩，前三首開端都有一個慣用的訓誨語氣：廿七 13 「這是天主給惡人定的命運」；十五 17 「我要告訴你，你且聽我說」；八 8 有教師開口教導的語氣；第四首以「這是惡人由天主所得的一份……」（二十 29）作結。其他的長篇訓誨詩見詠卅七；四九；七三；箴一 10 } 19；二 1 } 22 等。

(四) 對話：在近東是最普遍的形式，但在以色列則不多見，只有約伯傳應用過。約伯傳的對話也相當難懂，因為對話者好像在各說各話，但也有他的深度和特點：如直觀、注重整體效果以及螺旋式的討論。

(五) 故事及寓言：這一類型的特徵並非講述倫理規條，而是想簡單地指出某一真理、某事實。講故事的方式是將日常生活的某幾面掩住，而以滑稽、不真實、甚至荒誕的寫法將人日常疏忽的某一面襯托出來。民九 8 } 15 是一首古老藝術詩，與以色列當時的歷史脈絡無法配合，却是對古客納罕君主專制的諷刺：一般人對王國制度無法信任，而要自己選舉，但被選者往往是無能無用如同荊棘一樣。荊棘拿不出任何貢獻，才答應做王；正因一無所長，才膽敢請人投奔於自己的保護之下，同時還說出無恥的恐嚇。列下十四 9 的故事用婚姻不當的例子來說明當時南北兩國的政局。此外還有納堂

先知向達味所說的故事（撒下十二1-4）。以上三個故事後面都有一番訓誨式的解釋，解釋不一定與故事原意相合，這樣故事有了寓意，而成爲寓言。寓言的例子有箴五15-20：將妻子比作泉水；訓十二1-6：用停工描寫老年等等。

（六）訓誨式的敘述：沒有文學修飾，公然說出事件的可見後果，卅七與約伯傳的敘述部分就是一例；只是在敘述的結尾（如約一22；二10f）或者敘述之中（箴七6-23）作者加入一些有訓誨意味的片段。以色列人很早就精於敘述文學的寫作（如卅七，撒下至列上），訓誨式的敘述如多俾亞傳及古聖若瑟的故事都是傑作。此外、友弟德書與達尼爾書多處也顯示出有訓誨的用意（如達一；三-六）。

（七）祈禱：是指某些禱詞帶有智慧文學的說法及主題，如訓誨聖詠（詠一；卅七；四九；一一九）。這些聖詠給人一個印象：就是一方面向天主祈禱，另一方面給學生訓誨，但無論如何、仍然是真正的祈禱。詠四九；七三；一三九就是在不同情況中的祈禱：讚美天主時的祈禱；遇到信仰危機獲得解答之時的祈禱。最後還有一些「法律」聖詠，把雅威的意願當作一切智慧的來源及人生的指南：如詠一；一一九等。

貳、箴言書導論

一、古以色列的箴言

1. 智慧運動與箴言

箴言書是以色列智慧文學作品之一，與聖詠集，約伯傳、雅歌、訓道篇、智慧篇及德訓篇共稱聖經中的智慧七書。

這七部書只是古代近東智慧運動作品的一環。除了以色列的智慧外，舊約還提及其他民族的智慧：如戶廿二、廿四的巴郎就是幼發拉底河阿瑪伍人（戶廿二5）；列上五10、11說：「撒羅滿的智慧超過所有東方人和埃及人的一切智慧，他比所有的人更有智慧，比則辣黑人厄堂，比瑪曷耳的兒子赫曼、加耳苛耳和達爾達都更有智慧。」在這短短兩節中，就提到了多位以色列以外的智者，他們分屬美索不達米亞、埃及和厄東地區，可見智慧是普遍的。以色列的智慧文學猶如在其他民族中的一樣，是由經驗、觀察和研究而產生的，人經驗、觀察事實後，推論出一項真理，普通用對仗（見下）的詞句將它說出。智者和教師把這些寶藏傳授給弟子，於是各種集子得以流傳。

以色列人不但有自己的智慧傳統，也學習了鄰邦的智慧，且模仿、採用那些智慧。我們從箴言書可以看出，有不少章節與巴比倫的智慧作品相似，但很難斷定誰影響了誰，抑或二者採用了同一淵

源。但埃及的智慧作品影響了箴言書的某些章節是不爭的事實，阿門摩培的訓誨篇(Amen-em-ope)與箴言廿二24、廿四16的對照就是明證。

儘管箴言書有些材料及形式仿效了鄰邦的智慧文學，但以色列人早已將之本位化：有時加深其原有意義，有時做了剔秘工作，有時賦予宗教情操，是故以民的箴言別樹一格。它的一些特點在其他民族文學中是找不到的，主要的區別在於以民的智慧充滿天主的觀念，以天主為中心，這種宗教情操尤其見於充軍後晚期的箴言部分（如一至九章）。

2. 箴言 (Mashal) 字義

「撒羅滿的箴言」是本書書名，但箴言 (Mashal) 一詞的本義為何？其語源何在？學者迄今找不到 Mashal 一字在希伯來文中的原來字義。不過，一般學者主張它的字根有二義：「相似」及「管理」。根據「相似」的意義，Mashal 便指一事與其他類似事物的相比，而顯出其本質，成為可了悟的；根據「管理」的意義，Mashal 可指規定人行為的話，按照箴一1的標題，Mashal 可指書的全部內容。由此可見 Mashal 一詞的複雜性：可泛指不同的智慧作品，尤其指由經驗結晶推論出的智慧言語。總之，Mashal 有類比、格言、警句、諺語等種種意義，中文譯為「箴言」來概括這一切。

3. 箴言的發展過程

最早出現的是一些民間隨口說出的單句箴言，例如：創廿二14「上主自會照料」；撒上廿四14「那

惡出於惡人」；則十六44「有其母必有其女」。隨後人們在這些單句式箴言上加入補充性質的片語，構成一種介於單句式及雙句式之間的過渡型箴言，例如：箴十三14 a「智慧人的教訓是生命的泉源」，這已經是句很好的箴言了，14 b「人可以賴以脫離死亡的羅網」，只是補充說明的片語，對14 a箴言的完整性無關，這些單句式箴言（或附加了說明性的片語）只是一般人在口頭上使用而已。

智慧文學逐漸發展，人們日常用的口語箴言慢慢記錄下來，進而爲人蒐集，編輯成書。成書的箴言與民間口頭上使用的智慧話語不同。前者是智慧教師或其學派用詩體及音律寫成的。多屬宮廷的作品。書寫的原因有二：其一，有詩韻，易於記憶背誦；其二，適於教育青年學子。

這些後期寫成的箴言可能取材於民間的智慧言語，或模仿其他民族的智慧文學作品，也有些是晚期的學派所編寫的。

箴言書所包括的文學型式有多種，有比喻（廿五～廿七），數字箴言（用六、七：箴六16～19；用三、四：箴卅21～23等），自傳說法（廿四30～34），訓誨詩（一～九）等，其間採用最多的是兩句一組的對仗詩體。

4. 箴言的對仗

對仗是希伯來詩歌的特點之一，西方文學的詩句中也用對仗，不過都是用於押韻。希伯來詩句的對仗，却是用在內容方面，並不太注重聲韻及音節的長短。對仗可歸納成下列三類：

a. 同義對仗

前後兩句所用的言詞不同，後句用類似的說法重複前句的思想。例如：

「你應當傾聽智者的訓言，應專心一志領會我的知識。」（箴廿二17）
同義對仗格外見於廿三、廿四、卅及卅一各章。

b. 異義對仗

與同義對仗相反，前後兩句是對立的，後句從反面敘述，以反襯方式說完前句的思想，故亦可譯為反證對仗，例如：

「敬畏上主，將延年益壽；

惡人的歲月，必要縮短。」（箴十27）

「嘲弄朋友的人，毫無見識；

有見識的人，必沈默寡言。」（箴十一12）

但異義對仗前後兩句有時並非死板地對立，第二句僅說出許多可能對立中的一個，讀者可推想出其他的對立。

箴十、十五百分之九十屬於異義對仗。

c. 綜合對仗

是將一個思想以漸進的方式表達出來，後句是前句的延續，把思路發展下去，加深其寓意或使意思更為完整。例如：「應步步體會上主，祂必修平你的行徑。」（箴三6）

綜合對仗有時用比較的說法，藉著比較，一句加強另一句的意思，以相得益彰。例如：

「一句簡單的話，若說得適當，有如銀盤中放上金蘋果。明智的勸戒，對受教的人，無異於金環，或純金美飾。」（箴廿五11）

對仗不只限於句與句，也有兩句一組的對仗（箴廿二22~23）。此外，箴言書以外的詩歌更有段與段的對仗，把詩分為兩個樂章，前後相對（詠一；十九等）。

二、箴言書簡介

1. 撒羅滿與箴言（作者問題）

傳統習慣把全部箴言書歸於撒羅滿，今日的學者知道這並不可能，但仍認為撒羅滿與箴言實在有密切的關係，以下分別從三方面探討這問題：即書名，智慧文學的發展及歷史。

書名方面：本書標題（一1）及歸於撒羅滿的兩個集子（十一~廿二16及廿五~廿九）都題名為撒羅滿的箴言。是否真正全部出於撒羅滿之手，難以確定或反駁。今日一般學者認為這兩個集子只是特別與撒羅滿有關，但不能以十一及廿五1的標題作為本書是撒羅滿作品的證明。因為公元前四至三世紀末的訓道篇也暗示作者為撒羅滿，雅歌開端（一1）及書中的新郎（三11）像是撒羅滿，而聖經正典以外的書也有以撒羅滿為題者，如公元前一世紀末有一隱名氏以希臘文寫了一本書，稱之為「撒羅滿的智慧書」，當時還出現一本「撒羅滿聖詠集」。

因此，只憑十一及廿五1的標題不足以確定這兩個集子全部出自撒羅滿。至於書名一1提到撒羅

滿，更不是指他著作了全書。一至九章的文體告訴我們，這單元是晚期的作品，其內容也暗示，作者是一位智慧教師，他很可能就是全書的最後編輯人，在全書集成後，他採用了11的標題作為全書的標題（一1），這樣「撒羅滿的箴言」就成了本書的書名。

智慧文學發展方面：上文說過，很多智慧文學作品都以撒羅滿為其作者，這並不表示他真寫了這些書，那麼，撒羅滿的名字為何常與智慧文學作品相提並論呢？這是因為智慧文學肇始於他的宮廷（其時王朝擴張，朝臣增多，必須訓練寫作及管理的人才，也需要參攷鄰邦的文化及制度，這些都是促使智慧文學在宮廷中發展的原因），而撒羅滿本身是一位智者，又熱衷於智慧文學。在他的授意、贊助、保護及鼓勵之下智慧文學得以發展，是故以色列的智慧文學以撒羅滿為鼻祖，而常把智慧作品歸屬於他，成為智慧文學一貫的傳統。

歷史方面：列上一1-11撒羅滿君王史非常強調撒羅滿的智慧，他曾向上主求慧心（三6-7），上主賜給他智慧（三11-14），他斷案精明（三16-28），朝臣衆多（四1-20），解答舍巴女王的疑難（十2-4），他的富貴和智慧超過世上所有的君王，全世界的人都想見撒羅滿王，傾聽天主賦與他心中的智慧（十23-24）。

按近代聖經批判學，列上一1-11撒羅滿君王史，是由不同的歷史傳統資料集成的，這意謂著有很廣泛的歷史傳統，都一致視撒羅滿為智慧的代表，因此，後代史學家毫不猶豫地根據列上五11-14的記述：「他比所有的人更有智慧，……說過三千句箴言，作過的詩歌有一千零五首，講論過草木、……走獸和飛禽，爬蟲和鳥類……。」把箴言書視為撒羅滿的作品。不過這段經文並非指謂撒羅滿作了箴言書，因為一方面箴言書的箴言遠不及三千句，另一方面列上五13所述撒羅滿熟悉自然界動

植物的事在箴言書中是歸於阿古爾，而非撒羅滿。

上述三方面的結論是：在撒羅滿登基以前，以色列人早已有智慧箴言，不過，由於撒羅滿是一位偉大而有智慧的君王，又特別熱衷於智慧文學，因此是他奠定了智慧文學的基礎。故此，他被尊為智慧文學的保護者及鼻祖。雖然不能肯定箴言書全出於他，但歸於他的兩個集子與他格外有關。至於智慧文學及撒羅滿以後的智慧作品都歸在他的名下，其意義就如把聖詠集歸於達味，把法律歸給梅瑟一樣。

2. 箴言書結構

箴言書是由幾個不同的集子彙集而成的，各個集子都有自己的標題（例：十1；廿二17；廿四23；廿五1；卅1；卅一1），讀者可以清楚地看出何處是一新集子的開端，並且在文詞和邏輯思想上也可看出集與集之間的不連貫。

箴言書編排次序如下

- (一) 一～九是弁言，包括序段、十大呼籲、六首詩篇及一些獨立箴言。其核心部份的十個呼籲把箴言寫成對話錄形式，幾乎接近散文的寫法。
- (二) 十～廿二16是撒羅滿第一箴言集，由三七五個獨立箴言組成。
- (三) 廿二17～廿四22是智者卅箴言，很明顯地與埃及智慧文學作品阿門摩培的訓誨篇有關（見ANE T頁四二一～四二四）。
- (四) 廿四23～34是上段的附錄。

(五)卅五~卅九是撒羅滿第二箴言集，有一二八個獨立箴言，與上述撒羅滿第一箴言集共同構成全書的主要部份。

(六)卅一~卅四、標題是阿古爾的話，由四個獨立的小片段組合而成。

(七)卅五~卅九是數字箴言。

(八)卅一~卅九是肋慕耳母親戒子的訓言。

(九)卅一~卅九是一篇對賢婦的讚美詩。

這九部份都有獨自的來源、形成背景及特色，倫理教導的重點和宗教觀也不同。歷來學者對本書的劃分意見並不盡同。有按上列次序分爲九部份的；有把卅四~卅九與卅一~卅三合併的；有把全書最後四部份以不同方式合併的。故全書有分五、七、九部份的說法。

數十年前，少數聖經學者由「智慧建造了房舍，雕琢了七根石柱」(九一)得到靈感，主張箴言書最後一位編輯把全箴言書的資料安排成了一座「智慧房舍」，這「智慧房舍」有三大部份：前廊(Porch)、中堂(Nave)及內殿(Cellar)。因此，現在箴言書被劃分成三大部份，每一部份是該「智慧房舍」的一個透視圖：一~九是正面前廊透視圖；十~廿二是中堂透視圖；廿三~卅九乃內殿透視圖，每一部份都分十五段(註)。這一說法好雖好，但嫌過份理想化，近年少有人繼續主張，這裏提出，僅供讀者參考。

本書把箴言書分爲四大單元：一~九弁言；十~廿二及廿五~廿九兩個撒羅滿箴言集；廿二

(註)請參閱·P. W. Skehan, "Wisdom's House", *CBQ*, 29 (1967), pp. 468~486.

17)廿四智者卅箴言及附錄；卅)卅一其他四個附錄。詮釋部份總導言將詳述如此劃分的理由。至於本書各單元的文體、內容及寫作年代則在詮釋部份各單元導言中敘述，在此不再重複。

3. 箴言書的寫作目的及主要教導

關於本書的寫作目的，在本書序言一1)6已標明：「是為教人學習智慧和規律，使人明瞭哲言，接受明智的教訓——仁義，公平和正直，使無知者獲得聰明，使年少者獲得知識和慎重，使智者聽了又增加學識；使明達人聽了汲取智謀，好能明瞭箴言和譬喻，明瞭智者的言論和他們的隱語。」這段是最後的編輯者（可能也是一)九章的編者）在全書集成後加上的，換言之，這是編者按照全書的內容而寫的一段小引。故也可循此同一方式，從整部書的內容探尋其目的。

箴言書源於朝廷的智慧文學，但其對象並不限於某些特定階層的人，而是針對一般的人，其主要目的就是要每個人善度人生，以獲得現世生活的幸福，為達到這個目的，本書給予清楚的倫理指導，所給予的教訓，都是一些平日處世待人接物之道，並將智慧滲透到生活實況中。本書又處處表揚、彰顯智慧，為使人認識它、追尋它而得享現世幸福。

箴言書的教導方式與法律、先知書不同，後者用命令式，闡述天主的絕對要求，人只有答覆的本分，箴言書却用「邀請式」的口吻，常以「我兒」稱受教者，這是一種希伯來人親熱的稱呼。像父親向兒子勸戒或老師向學生施教時，所面對的是一個「個別」的及「自由」的人。導師只是講明利害關係，並不勉強人去遵守。

很明顯的，箴言書中智者對人生的倫理教導，並不是從信條或啓示出發，而是自人生的經驗，及

對大自然的觀察，推出一些處世接物的自然法則，勸人依照這些法則去生活、處世。所用方式是：或忠告、或勸戒、或警語、或教導、或勉勵、或暗示、或明示。其教導的倫理標準很高，又重實踐，不從理論方面分析善惡及美德。在個人生活方面，箴言書推崇慈祥、自制（尤其在口舌上的自制）、謙虛、忠誠（尤其在訴訟上的作證要忠實）、鼓勵勤奮工作、商業交易要公平誠實、對人憐憫及施捨就是尊敬上主。

反之，箴言書嚴斥貪饕、酗酒、饒舌、怠惰、荒淫、傲慢、偷竊、劫掠及欺壓窮人。

箴言書非常強調家庭倫理，主張一夫一妻制，尤其強調家中作母親及妻子的角色，母親能掌管家務並施教，賢能的妻子造福全家，無恥的妻子足使家庭喪亡。家庭是教育的場所，父母有責教導子女，子女除了接受家教外，還該遵守法律、學習做良好的公民。

箴言書並不反對財富，相反的，財富是成就的象徵，追尋它是合理的，不過要認清其危險性；智慧是天主的賞賜，比一切財富更尊貴；對於窮人的哀求應該應允。

有關君王對國家的關係，早期的箴言強調君王的光榮決定於人民的多寡，君王對國民有無上權威，但晚期思想由於受雅威主義的影響，乃轉為強調天主的旨意，君王的職責是替天行道。

總而言之，箴言的倫理觀指向個人修身處世之道，強調家庭倫理、應如何對待窮困的人及君王對人民的關係。智慧之道的重點是使人能好好渡過現世、享長壽，幸福地生活；家庭及國家獲享和諧、平安。箴言書的倫理觀反映出舊約希伯來人重實踐及謀現世圓滿的精神。雖然有時以人的圓滿作為行善的動機，但其基本出發點仍是敬畏上主，以天主為中心。在希伯來人的生活中，這兩方面是相當平衡的。

三、相關問題

1. 箴言書的特色

箴言書各部分雖然經過數世紀的蒐集和編輯，但全書仍有一些共同的特色：

(一) 本書未提及以色列重要的主題——救恩史。舊約中的一些史實，如出埃及、在曠野、入福地、建立王朝、放逐、建聖殿和過慶節，本書都不提，也不提與人訂立盟約的天主，提到天主時，都是稱「雅威」。

(二) 語調樂觀：一如多俾亞傳及德訓篇，本書的語調很樂觀，肯定人不仅能够知道，而且有能力走生命之道及敬畏上主之道，其方式是信賴智者的教導。除了卅1-14外，本書毫不懷疑人能靠智慧地追尋找到幸福的生活，且在今世得到圓滿，這反映出一種早期智慧運動的俗化傾向。

(三) 以人爲本位：箴言書強調一般的個人，而非作爲國家團體的人，所以只說人，不提以色列，也不限於猶太人。智慧導師的話反映出普通人的經驗，而非神修者的見識，所以智慧的材料，基本上都是從人的本位出發，從人的角度談論人，人的前途決定於自己的意願。箴言書中天主的角色，好像是靜態和被動的，嚴正如法官，賞善罰惡；表現不出天主是一位主動且施救的天主。

不過，箴言雖然強調人的一方面，但因爲以色列信仰唯一神聖公義的天主，所以論人時也表示是與天主同在的人，人該是虔誠的人，而不是一個沒有天主的人。

(四) 融合外邦的智慧：本書也反映出以色列的智慧受到外邦的影響，埃及的阿門摩培即是一例。無論是文學寫作型式與主題，或是有關社會與倫理觀念，本書都有與外邦的智慧相似之處。不過箴言也有其截然不同的特色——以色列的信仰，如此更反映出以色列人對智慧的吸收及融會的能力。

(五) 反映希伯來的風格：雖然箴言未提到國家生活和宗教傳統，但其詞彙相似申命紀，可說是用了申命紀的字彙。特別是箴一、九反映出申命紀的思想，強調現世的賞報，發揮服從天主即得平安的觀念。箴言把智慧與愚人對比，如同聖詠和先知書把正義與邪惡對比一樣。箴言所教導的對象是大眾化的，不像埃及的智慧文學，只教導一些朝廷官員。

(六) 肯定先知的教訓：箴言中智者引用許多先知的教訓，肯定天主的臨在和照顧，也肯定人的行為有倫理規範。例如：天主做事有其目的（廿二2；廿九13；卅1~4），天主照顧一切（十六19 33，十九21；廿4；廿一30），天主洞悉一切（十五3 11；十七3；廿2；廿一2；廿四12），天主喜歡正義的人（十一20；十二2~22；十五9），天主不容忍邪惡及不公義（三33；六16；十二22；十五25；十六5；廿10；廿一3）。這些教導與先知的教導一致：但不是抄襲或重述，而是假定先知話的存在，箴言只不過強調實行而已。箴言把先知崇高的理想大眾化，應用於人的生活中，在人的生活平面領悟先知的神諭和言語。

(七) 基本上現世賞報的觀念：箴言有種基本上賞報的觀念：善人興盛、幸福，惡人遭殃、受罰，例如一33；2 13 21~22；5 5~6；6 6；11 26；12 2 28；14 9；15 25 29；廿一12；廿二12 23；廿三10~11；廿四12；廿九26。箴言是早期的智慧文學。所以仍有當時希伯來人死後降陰府的思想，沒有復活的觀念；但是他們對天主有絕對的信心，相信天主是公義的——即所謂的神義論（

Theodic)，認為一切都在現世完成、實現。雖然箴言無永生的觀念，但追求現世的圓滿仍是合理的，人不該忽略現世的價值，這與永生的賞報並不衝突，因為箴言強調現世的圓滿須在敬畏天主的道路上去尋求。智者希望藉敬畏天主之途達到人現世的圓滿幸福。晚期的智慧文學作品，如約伯傳、德訓篇等看出了這思想受到經驗的挑戰，等到新約永生的觀念出現後，這問題才獲得了解答。

2. 箴言書與新約教會

猶太會堂自古已把箴言視為「聖書」，在公元一〇〇年左右雅木尼亞 (Jamnia) 會議中對廿六 4 ~ 5 幾個矛盾的詞句及七 7 ~ 20 (論淫婦) 曾有過爭論，但經過審議後仍把本書列入猶太的正典書目中，天主教自古即保護本書的正典性，於五五三年君士坦丁堡第二屆會議譴責了否認本書屬靈感著作的意見。基督教也從未否認本書為正典。

耶穌的宣講也引用箴言書為道理的藍本或根據，在新約中較顯著的例子如下：

箴	言	新	約	有	關	主	題
二 4		哥一 3		智慧寶藏			
三 4		路一 52		耶穌的成長			

三 28	瑪五 42	施予
九 1 5	瑪廿二 4	邀宴
十 25 十二 7	瑪七 24 27	聰明人與愚昧人的建屋
十一 4 28	瑪六 19	富者的短命
十一 17	瑪五 7	憐憫人的人
十六 1	瑪十 19 20	說話者是天主（註）
十六 19	瑪五 3	窮人

註：箴十六 1 思高本意譯為「內心策劃在於人，應允却在於上主。」希伯來原文直譯是「內心策劃在於人，但口說出的是天主的話。」由直譯可看出與瑪十 19 20 的關係。

十八 21	瑪十二 36 } 37	口舌的力量
廿四 12	瑪十六 27 ; 弟後四 14	賠償
廿五 6 } 7	路十四 7 } 11	謙遜
廿七 1	路十二 16 } 21	未來的不可知
廿八 24	瑪十五 4 6	孝敬父母
廿九 23	路十四 11 ; 十八 14 b	謙遜
卅 8 } 9	瑪六 11	日用糧

基督曾把自己與舊約的智慧相比，說：「南方的女王，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為她從地極而來，聽撒羅滿的智慧；請看，這裏有一位大於撒羅滿的！」（路十一 31；瑪十 2-42）。祂不但將自己比做舊約的智慧，而且祂的生活和言語，完成舊約的智慧，使舊約的智慧得以

完滿地顯示出來。

宗徒經書雖沒有明言引徵，但暗示箴言的地方也很多，如伯前二17；四8 18；五5；伯後二22；等。此外，有些地方也顯著地引用，只需把箴三7a與羅十二16 b，箴三11~12與希十二5~6，箴三34與伯前五6……等相比，就昭然若揭了。不過若仔細比較原文就會發現不是從MT引用的，而是從LXX引用的。

教父們也常引用箴言來教導信友，聖巴西略曾說：「箴言書堪稱為社會同化的南針，人心顛亂的中和，人為紀律與許多誠命和明智的總匯。」

今日希臘及拉丁教會禮儀中，智慧書也佔重要的地位，在讀經中也取用箴言，例如：八22~35用於聖母，卅一10~31用於聖婦，可見教會自始至今一直重視箴言書。

3. 箴言書與經外智慧文學作品

在本章首段已提過，智慧是普遍的，希伯來的智慧文學作品是整個近東智慧運動的一環，在內容及寫作形式上，彼此影響，現在舉出近東智慧運動的一些主要智慧文學作品。

埃及的智慧文學作品有

(a) 阿門摩培的訓誨篇 (The Instruction of Amen-em-ope)，這是埃及後期訓誨寫作最具宗教感的作品，是教導朝廷一般官員的書，與箴廿二17~廿三14有多處相同。

(b) 美里卡萊訓言 (The Instruction for king Meri-ka-Re)，美里卡萊是公元前二一八〇

年的法郎，此書是他的父王對他的訓誨，教他如何繼承王位及治理國家，本書也有關於倫理及社會正義的評述。

(c) 普塔赫特普的訓誨 (The Instruction of the Vizier Ptah-Hotep)，普塔赫特普是埃及第五王朝的大臣，故本書的編成約在公元前二四〇年間，內容是如何做一個稱職的國家官員的格言。

(d) 阿尼的訓誨篇 (The Instruction of Ani)，是用以教導朝廷書記的作品，約於一五八〇—一〇八五之間寫成，強調緘默之德，謹慎態度，尊重朋友及宗教的虔誠生活，遵守宗教節日的敬禮。

(e) 依仆爾的訓戒篇 (The Admonitions of Ipu-Wer)，內容是在當時埃及的經濟及社會低潮時，對埃及人社會意識的評論。

巴比倫的智慧文學作品有

(a) 智慧的忠告 (Counsels of Wisdom)，有很多可與箴言書相比的地方。其中有一小部份督促宗教虔誠，其餘與埃及的誨導作品相似，重視實際生活紀律。

(b) 阿希加語錄 (The Words of Ahigar)，約於公元前五、四世紀寫成，內容多元化，不完全是對王位繼承者的教導，有些主題與舊約相似，尤其與聖詠、箴言及訓道篇雷同。

(c) 論人生之悲苦 (A Dialogue about Human Misery)，可稱為巴比倫的訓道篇。

(d) 主僕對話錄 (A Pessimistic Dialogue between Master and Servant)，是一個人與自己的靈魂對人生感到厭倦的對話。

以上的作品，在思想及形式上都有可與箴言書相對照的地方，雖然無法證明誰影響了誰，但至少可由此結論說當時近東有着類似的智慧氛圍。縱然希伯來作者引用過鄰邦的智慧，這不必就是一種抄襲，因為希伯來人有自己的宗教傳統，他們常是在雅威信仰的角度下看事，因此他們的智慧作品自有其特色。

4. 箴言書原文與各種譯本

箴言書原文是希伯來文，自古就有很多種譯本，其中主要的有希臘文的七十賢士譯本 (Septuagint 簡寫 LXX)，拉丁文通俗譯本 (Vulgate 簡寫 Vu) 及敘利亞文譯本 (Syriac 簡寫 Sy)。

箴言書過去也有多種英文及中文譯本，仔細比較之下，其不同之處頗多，這是因為它們根據以上不同譯本再翻譯之故。不過，近代的英、中文譯本，無論 NAB、NEB、JB、思高……等都是直接從希伯來原文譯成的，這希伯來版本即 Masoretic Text (簡寫 MT)，是由猶太學者工作了數世紀，而在公元十世紀整理完成的，雖非完美無缺，但可視為標準的舊約版本。MT 的箴言書除了幾處殘缺 (廿二 17-23; 卅一 1-9) 或意義不明確以外，保存得尚相當完整。近代在谷木蘭 (Qumran) 所發現的舊約版本，是在公元前三世紀至公元二世紀之間流傳的，與 MT 比較之後，可發覺 MT 把原文保存得相當完善。當學者研究 MT 發覺不清楚時，就參考古譯 LXX、Vu 或 Sy 做必要的修正。由於各英、中文版本有些按不同古譯本修正，故彼此間仍有些微的差異，不過，它們都在註釋中註明是按那一種古譯本修正的。

所有的古譯本以 LXX 為最古老，約在公元前三世紀至公元二世紀之間譯成。雖然最古老，但

LXX有時未按照原文的次序排列（如廿四章）。有些學者把兩種版本比較以後，發現LXX並未依據一種比MT更早的希伯來版本翻譯，換言之，如今沒有證據顯示有比MT更早、更原始的其他希伯來文版本存在。大致說來，LXX對MT有增刪之嫌：有時強調之處不同，或表達得更明確；有時因MT的殘缺而加以修改，或以譯者的神學或哲學立場發揮；有時顯示更豐富的宗教熱誠及倫理教導。

Vu的箴言書是聖熱羅尼莫在公元三九八年左右譯成的，譯文十分仔細，也很忠實於原文，與MT差別不大，提供了不少有價值的詮釋。

除LXX以外Sy是最古老的譯本，Sy舊約約在公元一至七世紀之間譯成。

詮
釋
部
份

詮釋部份分段原則

本書的劃分原則：一方面參照箴言書本身的劃分，因為這代表各部分的獨立來源；另一方面考慮到智慧文學的發展過程及學者們的意見。

其中一至九章自成一單元是不爭的事實，除了幾節竄入的獨立箴言外，這部分是晚期（四、三世紀）一位作者刻意編寫的連貫性作品。

至於單元三的劃分，乃是因為與埃及阿門摩培的訓誨篇相似，而廿四23~34歸入這單元，是因為大部分學者都視之為該篇的附錄；且廿二17及廿四23都被後來的一位不知名的編輯者冠以「智者的箴言」這一標題，暗示廿四23~34確為廿二17~廿四22的附錄。

單元四所包括的四個小部份，就其地位或份量而論，都不能與本書其他部份等量齊觀，與其各成一單元，不如合併成一單元，視之為本書的總附錄。這樣較為適合它們的性質。

至於單元二，是撒羅滿的兩個箴言集，把它們視為一個單元，並不否定它們屬於不同收集年代的事實。兩個集子各有其本身獨特的部份，每一部份又反映出一些編輯時所應用的不同原則。因此，就編輯年代及編輯原則而論，撒羅滿的兩個集子實在彼此不同，若仔細區分，還可分出四個甚或更多的集子。我們把兩個集子合併詮釋，並用一個導論貫通，是因為這兩個集子都是由獨立的箴言推砌而成，每一句箴言都保有本身的文學及思想特色。我們根據 McKane 的分析方法，把兩大集子的每句箴言拆開後重新歸類，追溯以色列智慧文學的發展過程，注意從早期箴言到晚期箴言的思想演變，而

把每句箴言的詮釋，放在它原來所屬的時代背景及類別中。

以下的詮釋，是按照單元一、二、三、四的次序編排，不拘泥於箴言書原有的分章。單元一的分段是以文學單位為原則，即序段、十大呼籲、後期竄入的獨立延伸性箴言 (Expanded Proverbs)、詩篇及結尾五段，把各呼籲、詩篇及獨立的延伸性箴言分別從上下文抽出後順序併合成段。單元二，即撒羅滿的兩個集子，因為要把每一句箴言歸類，故把撒羅滿第二箴言集 (廿五~廿九) 提到十~廿二16之後，作連貫性的詮釋，在每句箴言下註明其類別，但仍按照箴言書的分章及書中次序詮釋。單元三，即插在撒羅滿兩個集子中間的智者卅箴言 (廿二17~廿四34) 是按內容及結構分為三段：序段 (廿二17~21)，卅箴言主體 (廿二22~廿四22) 及附錄 (廿四23~34)。單元四的四個附錄各成一單位。

單元一

弁

言

(一〇九)

導言

大體說來，聖經學者都同意：箴言書是由四個大的箴言集子和五個小附錄組合而成。四個大的箴言集子中，只有第一個題名為「以色列王達味之子撒羅滿的箴言」（1-1），即箴1-9。這集子最具整體構思意味，其餘三個集子，只是編者把蒐集的個別箴言，隨意安排一個次序，或按照一些文學上的原則（例如：兩則音韻相同，或描述同一主題的就放在一起）排列而成，並沒有多少深長的意義。相反，箴1-9却是經過嚴謹處理的議論文，起承轉合，層次分明。

結構分析

有些聖經學者主張：箴1-9是一篇整體的大文章，後來的編者只插進了六1-19及九7-12兩段文字而已（Forestell）。也有學者視箴言全書為「智慧房舍」（九1）的透視圖，本部份乃其正面前廊：二-七是七首各有廿二個對仗組成的詩篇，是本「智慧房舍」的「七大石柱」（九1）；一、八、九這三章則象徵「智慧房舍正」面的各個附屬小建築物（註①）。另一派學者則以為這部份是由若干篇小文章，加上一些獨立箴言而組成的一大單元，每篇小文章都有其獨立整體性，都圓滿地包含著起

（註①）請參閱 Shehan, "Wisdom's House," *CBQ*, 29(1967) pp. 468-486.

承轉合四部曲，這些小文章是一 10 ~ 19；一 20 ~ 33；二 1 ~ 22；四 1 ~ 27；五 1 ~ 23；六 20 ~ 35；七 1 ~ 27；八 1 ~ 36；九 1 ~ 18 (McKenzie)。

上述各種說法各有優劣，不過在各種對箴一 ~ 九結構的不同主張中，以 R. B. Y. Scott 的主張最為完美（註④）。他以爲箴一 ~ 九的主體是十個教訓式的呼籲，編者利用一些其他的詩歌及獨立箴言穿插其中，並加上一個序段（一 1 ~ 7），完成一個整體。我們參照他在猶太百科全書中的結構表，稍加批判，做出一個更合理的分配如下：

(一) 書名、序言及座右銘：一 1 ~ 7。

(二) 十大教訓式呼籲：一 8 ~ 19；二 1 ~ 22；三 1 ~ 12；三 21 ~ 26 及 31 ~ 35；四 1 ~ 9；四 10 ~ 19；四 20 ~ 27 及 五 21 ~ 23；五 1 ~ 14；六 20 ~ 21 及 23 ~ 35；七 1 ~ 27。

(三) 六首詩歌：

讚頌智慧的賞報及根源（兩首）：三 13 ~ 18 及 三 19 ~ 20；

位格化智慧女士向人發表演說（三首）：一 20 ~ 33；八 1 ~ 36；九 1 ~ 6 及 10 ~ 12。

愚昧太太請客：九 13 ~ 18。

(四) 獨立箴言：三 27 ~ 30；五 15 ~ 20；六 1 ~ 19；六 22；九 7 ~ 9。

(註④) 請參看 Scott, "Proverbs, Book of", *Encyclopaedia Judaica*, 3rd printing, 1974, Vol. 13, C. 1271 及 Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, p. 14.

內容分析

箴一～九的主題是邀請人認識智慧，主要的寫法有兩種：一為父親向兒子說話；一為用位格化的智慧向人發表演說。前者為十大呼籲；後者為詩篇。

十大呼籲是一～九的主體，用散文寫成，長短不一，但有相同的基本結構：一個召喚，為引起讀者的注意力；動機和勸告：勸人把握智慧或遠避愚昧；及一項預言：做了某事必有某種後果。這些呼籲中的倫理勸告相當嚴謹：智慧並非一味地讓人在理智上發展，也不斷地催迫人服從倫理道德規範，行善避惡；尤其強調人生關鍵性的智慧是在追尋更理想的生活方式，這個追尋必須建基於深度及真誠的宗教情操上。這點跟十～廿二16撒羅滿箴言集只述說人世間本有的事物和現象，並僅以人力來處理和駕馭的方法，迥然不同。

十大呼籲中，除了第二呼籲（一～22）是以假設語氣（你若……你必……）做較平和的教導之外，其餘九個都以命令句寫成，含有威嚇或利誘的味道。其中第三（三一～12）、第五（四一～9）、第七（四二～27及五二～23）各呼籲的勸告是積極且一般性的：學習智慧、保持正道。第一（一～8）、第四（三二～26及三一～35）、第六呼籲（四一～19）嚴厲警告，不要與惡人共同行暴。第二、第八（五一～14）、第九（六二～21及二三～35）、第十呼籲（七一～27）則警告躲避淫婦的誘惑；淫婦有兩種意義：字面的意義及宗教上不忠實的隱喻。第一、六、八、九、十各呼籲，對誘惑及其帶來的致命後果有着活潑生動的描寫，構成本篇的一大特色。

穿插在十大呼籲間的詩歌和獨立箴言中，以一二〇～三三及八一～三六兩首「位格化智慧演說詩篇」最

引人注目。這兩首長詩是十大呼籲作者的早期作品。詩中內容及表達方式在顯示作者是一位有哲學素養的詩人，不但以生動的寫作技巧把天主的智慧位格化，而且也指出天主創造天地萬物的工程中，曾用過其智慧屬性或能力，並不斷地以其智慧尋求進入人心之道，與人分享智慧。

其他詩歌和獨立箴言的內容，可參閱每段經文的詮釋，在此不必一一介紹。

成書年代

一般學者都主張箴一～九是箴言書中最晚編成的一部分，這位編者也就是現有箴言全書的總編輯，他編一～九的目的是給箴言書作弁言。

箴一～九的文體及其神學意境、的確透露它是晚期的作品。

智慧文學的發展過程告訴我們，最初的箴言是日常口頭式的，然後才被筆錄，收集成書。早期的箴言集是隨意排列的獨立箴言，如撒羅滿箴言集便是。箴一～九却早已超過這種單純蒐編的時期，而在編寫整體議論性的長文，所寫成的箴言有深度，有組織，起承轉合，層次分明。W. Weiser 研究的結果顯示：這一編輯技巧是受了希臘文化的影響。這樣看來，本單元的編寫年代能合理地推測為放逐巴比倫歸國後的一段日子（即公元前五三八年以後）。

其次，細讀箴一～九可以體會出作者對雅威的開放及信賴的濃厚宗教情操，尤其在序段及結尾上他十分堅決地肯定：「敬畏上主是智慧的肇端。」（一7；九10）這絕不是俗化的王國時期智慧人士所說能出的話。作者必定受到放逐巴比倫前後，先知們充滿神學口吻的言論的影響；十大呼籲及位格化智慧演說詩篇也都有先知神諭的氣氛。由這角度來看，肯定箴一～九是公元前五世紀以後的作品，

是相當可靠的。

綜上述兩個觀點，我們可以附和一般聖經學者的公認意見：箴一～九大約編寫於公元前四至三世紀，最早也不會早於公元前第五世紀。

詮釋原則

按我們重新編排的結構，再參照原書的次序安排，本單元可分五個單位：序段、十大呼籲、延伸性的獨立箴言、智慧詩篇、結尾。其中箴九的結尾包括詩篇及獨立箴言，但因其地位和意旨特殊，作一獨立單位處理較為適當。

在每一單位逐節詮釋前，先提出簡介，涉及本段的文體、主題、特性等，希望對讀者有所助益。

1 序段 (一 1 ~ 7)

一 1 ~ 7 並不只是一 ~ 九的序言，也是全箴言書的總序言。有些聖經學家認為：一 ~ 九原是一本單行小冊，其序言為 1 ~ 5；箴言書最後編纂時，才加上 6、7 兩節，成為現有的形式，而為全書的總序言。

1 節是書名。2 ~ 6 說明本書的編輯目的：開啓年輕人的理智，給予他們倫理訓練（規律），同時勸勉受教者要做有益的學習。第 7 節稍為特殊，可說是編者贈給讀者的一句座右銘：智慧的根源是

天主；不少聖經學家不把這節歸入序言，而視之為承先啓後的獨立句子。

除去第7節，本序言就成了一個由書名(1)開始的長串句子，正好和埃及智慧文學作品阿門摩培訓言的序段(prefatory paragraph)形式相同：

「生活教育、成功保證、長者告誡呼籲、朝臣規律之肇端：是為使人知道如何回答發問的人，教人如何回報差違的人，指示生活方針，令人在世幸運成功，走向聖人之墓，遠避邪惡，躲開暴民之口，敬重良民之口；……」

——(ANET頁四二一b)

這篇阿門摩培訓言，是埃及訓誨式文學作品的典型，君王或大臣用以教育子弟，培養他們成爲成功的國君或大臣。不過箴言書的對象要廣泛的多，全猶太團體中的年輕人都包括在內，編者把生活中應有的智慧和倫理教訓提示給他們，希望他們能據此做自我機會教育。

詮 釋：

1：「箴言」：這是書名裏標明全書性質的字。希伯來原文作“māšāl”，其原始意義是「類似、模式、規則」，一般也用在深奧而蘊涵效力的話語上(戶廿三7；耶廿四9)；因此，這字可以用於先知性神諭(依十四4)、寓言或謎語(則十七2)、諷刺語(申卅八37)、嚴肅的言論(約廿七1)、訓誨詩(詠七八2)及告誡式的呼籲(箴二2)上。英文聖經譯作“Proverbs”不很恰當，因爲“Proverbs”是指一般常用的簡捷有力的比喻性短句，既不能概括希伯來原來的字義，也不完全適合全書的內容(只有十、廿二、廿六及廿九大致適合)。不過本書內容大半是修身進德、處世

作人的勸言，中文聖經譯爲「箴言」非常貼切（按辭源：箴、規誡也），也包含了希伯來原文的某些意義，比英文的“Proverbs”更適合與恰當。

「撒羅滿的箴言」：這是全書書名要旨，同時也是書中兩個較早成書的箴言集的標題（參閱十1；廿五1）。採用這個標題的原因是來自一個以色列的傳統思想：全世界最有智慧的撒羅滿，就是三千句箴言的作者（列上五9-14）。但是現代聖經學家，雖然不排除某些箴言爲撒羅滿本人作品的可能性，却以爲更可靠的說法是，本書編者把類似作品收集起來之後，一併歸入撒羅滿名下；就如現存的大多數埃及訓誨文學作品一樣，雖然全部作品歸於某一君王名下，但其中只有一部份出自法郎本人，其餘則出自大臣之手。

「以色列王、達味之子」：全部箴言書只在此處寫出作者撒羅滿的全部名銜。

2：「智慧」：乃智者教師希望學生學習的所有課題的總合，其意義經過以下格言的補充說明而愈來愈明顯。基本上，智慧是指一切超乎人類本有活動能力的力量；晚期的希伯來文學把智慧看成雅威在造世和眷顧以色列時所有的特殊能力，祂只把這種能力給人類分享。

「規律」：含有倫理上自律的意思，是獲取智慧的方法及必經過程。

3：智者必行事謹慎週到，熟悉正直生活的要求，事事按公正尺度衡量。簡言之，智者誠實無欺，正大光明。

4：智者教育最主要的對象是那些天真無邪的青年。他們的心面對一切可能影響他們的事物開放着，極易誤入歧途。

「慎重」：意思是精明；令青年學得謹慎抉擇的能力。

5：智者本人也會從這些教訓中獲益，加增知識（九9）。

6：「譬喻」：需要解釋才能明瞭的話語或寓言。

「隱語」：謎語式的說法，例如數目的箴言（卅15～33）及三松的謎語（民十四12～19）等。

7：「敬畏上主」：崇敬式的畏懼，顯示對天主的意願懷有熱愛、甘心服從之情。

「肇端」：有時間次序上在先（創一1）及重要性在先（亞六1）的雙層意義。

「敬畏上主是智慧的肇端」：同樣的句子也出現在：九10；十五33；詠一一一10；約二八28；德一16。這句話的意思是：服從天主的旨意，引人走向智慧，訓練人，使人得到智慧。

「愚昧人」：全箴言書把智者和愚人相對照，愚人並非指愚蠢的人，而指那些缺乏天主觀念和法
律知識的人（參閱詠十四1）。

2 十大呼籲

第一呼籲（一8～19）

這是箴一～九章十大教訓式呼籲中的第一個。其目的是勸告年輕人，要常把父母尊長的倫理教誨牢記在心，奉行不渝。並隨時留意，不受惡友的勾引，惡人都是以似是而非的「大道理」來誘惑人。他們說：「行暴是奪人財物和獲得珍寶的最好方法。」

這個呼籲的警告，是藉一張詭詐歹徒的生動圖像，描繪出行惡後無法逃避的必然報應。顯然，作者所說的暴行，不僅指狹義的動手打殺，而是按以色列的先知傳統，指所有買賣上的欺騙和貪婪（參閱亞三9~10；米三1~3）。

有些學者主張本呼籲不應置於十大呼籲之首，箴二所提出的呼籲更像是十大呼籲的綱領。其理由請見箴二的詮釋部份。

詮 釋：

8：「我兒」：這個稱呼可能只是象徵式的表示師生關係（參閱列下二12）。埃及、巴比倫、亞述及以色列的智慧文學，都常用這稱呼（參閱ANET頁四一二~二一，四二七~二八；訓十二2；多四5~14；德二1；三一）。這個習俗表明子女倫理教育的主要責任屬於父親（申六7；箴四3~4），尤其是父親臨終時所說警告言語，更有深長的意義智慧結晶：請參閱列上二1~4；多四及埃及大臣普塔何特普（Ptah-hotep）訓言（ANET頁四一一）。在以色列，母親的教訓也很受重視，請參閱箴六20；十一；十五20；卅一1~9；德三2~6。

「聽」：溫順聽話是獲取智慧的基本條件。埃及大臣普塔何特普訓言也如此主張：「聆聽比什麼都好，人的愛情由此而來。兒子聽從父親的話，是何等美妙！」（ANET頁四一四a）

9：本節說明奉行教訓使人具有吸引力。

「冠冕」：這一希伯來字罕用，意指一種頭上飾物，其字根有「迂迴、扭曲」之意；因此，可能是一種頭帕，作為權威及榮譽的標記。中文的冠冕，雖與原文稍有出入，但仍不失為很好的譯法（參

閱：詠八6；撒下一10；約十九9。「珠鍊」：本字的希伯來原文是指一種男人頸上的飾物，可能是珠子，也可能是一種銀製品。

10~19：旨在勸告人勿受邪惡同伴的誘惑（比較四10~27）。

12：「陰府」及「深坑」：都是冥府的同義字，死者居留之處，在海底深處。其地黑暗寂靜，幽魂有如體質衰弱、臉色蒼白的人（依十四9~11；廿六14~19；詠一一五17；訓九10）。陰府也常被描繪成一個飢餓的怪物，張開大口，吞噬衆人，永不鑿足（依五14；箴三十15~16；戶十六32~33）。這種陰府吞人的描寫手法，顯然是受了客納罕古代神話的影響，這個神話在烏卡勒特神話叢書裏的巴耳及安娜斯詩集（Poems About Baal and Anath；A N E T 頁一二九~一四二）中出現，其大意是：死神莫特（Mot）統治著地底下第十五層的一個名為皮特（Pit 或譯「地獄」）的地方，他吞沒了巴耳神及所有「來到地下的人」（參閱A N E T 頁一三五、一三九~四〇）。以色列晚期末世性先知言論中，也用了類似的觀念；不過，他們已把這神話的消極意義積極化了，例如：依廿五8中「上至要永遠『吞沒』（思高譯爲『取消』）死亡。」

14：原文直譯是「你將與我們一起擲骰，我們將共有同一囊袋。」

「骰」：是一種石製或象牙製成的東西，形狀大小都跟今天賭博用的骰子相似。以色列人用這種骰來推測命運或尋求天主的旨意，尤其在分地時（戶卅三54）；選人時（民廿9）；偵查罪狀時（納一7）（以上各處思高聖經均意譯爲「抽籤」）。所以，此處說「擲骰」可有兩種意義：分配（蘇十七1）及命運（依十七14）：換言之，14 a 原文「你將與我們一起擲骰」有兩層意義：其一，你將成爲我們這羣歹徒的一分子，要與我們一起擲骰分贓；其二，因爲你加入了我們，你的命運將和

我們完全一樣。細讀上下文，這兩層意義在此都說得通。而思高(57)將之意譯為「你將與我們平分秋色」，似乎只保留了共同分贓的意思，失去共同命運的意義。思高(36)把14 a 意譯為「你且和我們同進退。」似乎已包含了兩層意義，至少比思高(57)譯得要好，不過筆者以為將之直譯，讓讀者透過註解而明瞭全部意義，更能顯出譯註者負責的態度。

「囊袋」：可以是盛骰子用的；也可以是錢囊，用以存放共有的贓款。思高譯的「錢囊」只包含了一半意義。

16：可能因為15節上有了「脚」及「道路」二字，故在此引依五九7加以補充說明。

17：這是一句隱含式的通俗格言，猶如我國人說「亡羊補牢」時，所針對的絕不是羊或羊棧，而要表達的真理盡在不言中；同樣，本格言的意義是「飛鳥見人張羅網，定會飛散；青年遇到心靈危險時，也該立即躲避。那些行暴作惡的歹徒，自陷於犯罪的羅網，必要送命。」（參閱18~19）。

捕捉野鳥是供食用或祭獻犧牲。在以色列，有人專以捕鳥為業，把捕到的鳥雀置於籠中，帶到市場出售（耶五26~27）。梅瑟法律中也曾列有可食鳥類的名稱（申十四11~20）。

19：「善有善報、惡有惡報」的報應律，充滿在古經智慧文學作品中，例如箴十五27；廿八16。

第二呼籲（二1~22）

第二呼籲是一首含有22節（希伯來字母數目）詩句的完整詩篇；其結構可分六段詩節，每段詩節

的詩句數目分別爲四、四、三、四、四、三。這六詩節是1~4、5~8、9~11、12~15、16~19、20~22。

本呼籲是十大呼籲中唯一以假設語氣的條件子句(*protasis*)作爲開端的：你若……，你若……，你若……(1~4)，先說明尋求智慧的必要條件——溫良、反省、渴望與努力。隨後的五段詩節都是上述條件子句的結句(*apodasis*：假設語氣中表示後果的子句)，藉以導出結果：5~8是領悟到智慧基於敬畏上主(參閱1~7)，9~11是明瞭倫理道德，12~15是離棄惡人，16~19是脫離淫婦，20~22是善人的酬報。

由上述內容結構的分析，可看出本呼籲的寫成是相當有計劃的，先是述說一般追求智慧的必要條件，然後作者把「獲得智慧的行徑」作了一個提綱挈領的解說。不少學者據此而主張：本呼籲乃十大呼籲中最早寫成的，若能將之置於首位，爲其他九個呼籲點出主題，似更爲恰當。

至於本呼籲是否屬於訓令，目前仍無定論。因爲其內容完全沒有命令語態，而形式又頗似巴比倫預兆文學(*Babylonian Omen Literature*)，缺乏針對某特定事實的具體權威性訓誨；相反的，它是老師以一種閒談的、廣汎的方式訓導學生。這種形式很可能是模仿申命紀。

詮 釋：

- 1：智者以自己的身份向學生說話，不是像先知般的因上主之名。
- 4：以銀子做比喻的勸告，很相似約三八所談的追尋高深莫測的智慧來源。
- 5：智慧的元始和終末都是天主。

12 } 15：智慧使人免受惡人引誘（參閱箴一10 } 19）。

16：「淫婦」：有字面及象徵兩種意義，通常象徵邪神，本書在五1 } 14、15 } 23；六24 } 35；七5 } 27也談到同樣的主題。

箴言書中所警告的不只是針對以色列團體中歸化的非猶太人有關貞潔的敗壞道德，而更是指責敬拜外邦女神（Astarte）或類似的敬禮。因外邦祭祀常要拜神者與神娼行淫，所以古經中常把拜邪神視為犯姦淫。二17；六26；七19所說的都是已婚女子。箴言書的智慧老師特別在此重新強調傳統對性道德敗壞與對不貞女子的責難（出廿14；肋廿10；申廿七20 } 23）。

在埃及阿尼訓言中也有這樣的警告：

「你要提防外來的女人……不要與她們發生性關係，……遠離丈夫的女人猶如大海，……她有意誘你入彀時，不露絲毫痕跡。」（ANET頁四二〇）。

17：「少年時的良友」：指她丈夫。「天主的盟約」：指選民在西乃山上與雅威所訂立的盟約。

18：「死亡」：在箴言書中指夭折，是對智慧的反面——愚昧的懲罰。普塔何特普也認為死亡為通姦的結果（ANET頁四一三a）。

20 } 22：是結論。按舊約的觀念，服從雅威者才可獲享「許諾之地」（創十七8；申四1）。先知書也曾提及此觀念（耶廿三5 } 6），後來在新約山中聖訓中（瑪五5），「許諾之地」是天國的預像。

第三呼籲（三一—12）

本呼籲繼續發揮全書的主題（一7）及二5~8的思想，內含六組四行詩（通常隔句押韻），每組皆以勸戒開始，後以豐厚的報酬作服從的保證；也就是說，智慧以慈父的口吻教導青年六項規則：誰知履行，必獲善報。曾經有些批判學家因11節的「我兒」而誤以為第四個呼籲始於此，但從結構與主題來看，11~12節顯然是屬於第三呼籲。第三呼籲中的命令語態出現在1357911六節，1~12節的主題將在三25發揮。

註釋：

1：是一個否定命令，為求「對比」功效。「我兒」是典型的埃及訓誨口氣，請參閱一8註釋。
2：「延年益壽」是上主的恩賜（參閱出廿12），因為豐富的生命（若十10）被認為是高度智慧的成果（箴八1835）。

「康寧」按希伯來原文是指完美和諧的存在。

3：本節說明「慈祥 and 忠實」該是人對上主與鄰人的關係。「慈祥 and 忠實」是父子關係的本質（創四七29），也指雅威在西乃山上與以色列人民訂立盟約所建立的關係（出卅四6，歐四1）。

4：「在天主和世人面前必獲得寵幸與恩愛」相似路二52「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」

5~8：自負是先知們很喜歡討論的主題（依五21；耶九22~23；請參閱羅十一25；十二16）。身體健康是敬畏上主的報酬，也有字面及象徵兩種意義，疾病常被認為是罪惡的懲罰。

9~10：智慧文學一向不談奉獻或敬禮，這裏却強調以初熟之物奉獻必能使倉廩充實；因此學者

們一致認為三9是箴言書中唯一正式要求敬禮之處，而且與梅瑟五書相合（出廿三19；申廿六1f；肋廿七30；戶十八26）。

11 } 12：前面的十節很容易使我們誤解：成功或繁榮皆來自全心信賴上主；其實，虔誠未必帶來富饒或成就。在現世我們常看見善人受苦，先知們（參閱耶廿七 } 8；哈一3）、聖詠作者（詠卅七1ff）及智慧書作者（約九22 } 34；訓九2）一直對善人受苦感到困惑。

智者在此重申受苦或受譴責是教育，不是懲罰。正如約五17所說：「天主所懲戒的人是有福的。」

第四呼籲（三21 } 26及31 } 35）

原作者的第四呼籲本來只有三21 } 26及31 } 35，內容全是肯定式的積極勸諭；後來的編者加入27 } 30的獨立箴言，這獨立箴言稍有消極保留的意味，破壞了整個呼籲的連貫性，所以我們把這一則獨立箴言抽出，置於延伸性獨立箴言單位中討論。

本呼籲充滿宗教情操，勸人絕對要與明智和慎重為伍，因為上主常與擁有明智慎重的人同在。

註釋：

22：「心靈的生命」指生命的完備，同三2。

23 } 24：請參閱詠九一1 } 13；箴三6。

25 } 26：深信上主的智者不該因惡人權難而感到煩惱。

Amen-em-ope 訓言說：「在大眾面前要真誠，因為人在上主手中是安全的。」（ANET 頁四二三 a）

31 ~ 32：惡人外表的萬事順遂，對善人實在是莫大的誘惑（詠卅七）。「厭惡」使上主與罪人互相分離（Ami, ANET 頁四一〇 a, Amen-em-ope, ANET 頁二三）。

34：「謙卑」請參閱伯前五 5；雅四 6。

35：此節更好置於四 18 ~ 19 之後。
尊榮及羞辱指在人前的名譽。

第五呼籲（四 1 ~ 9）

箴言書中十大呼籲的一般結構通常是：首先召喚人聽從訓言，激發聽者動機，諄諄規勸，然後以服從的報酬作結束。但本呼籲例外，好像是兩個呼籲重疊在一起，其中 4 ~ 9 節是呼籲中的呼籲。

有些學者認為：根據第三和第四節來推斷，本呼籲發言人很可能不是一位老師，而是一位父親將自己從父母那裏親身得到的訓誨用以教導兒子。

詮 釋：

1：智慧的傳統本質就是父親口傳給兒子。

3 ~ 5：請參閱申六 7。按雅威的法律，訓誨兒子的責任應歸於父親。

5：含義是要付出代價，才能把握住智慧。

7：9：尊重智者必獲厚報。8：9節的語氣相當溫和，形容追求智慧和寵愛智慧應如新娘一樣（智八2；德十四20；五13；22）。

7：「X」缺此節，似乎是後來插入的。

9：「華冠」請參閱一9註。

第六呼籲（四10；19）

本呼籲指出善惡兩條路，由智慧老師說出具有強烈對比的兩條途徑。「道路」的隱喻在箴言書中佔有相當重要的角色；凡是生活中不斷累積的經驗（廿24）、行爲（一15；二12；13；三31）和行爲的結果（三17；四26），箴言的智者們皆稱之爲「道路」。

如同詠一6與聖經中多處一樣，本呼籲引用申命紀所教導的個人行爲典範，作爲以色列子民面對抉擇時的參考。當然，智慧永遠是生活準則的導師。申命紀第八章所說的「路」是：(1)天主帶領祂子民所走的道路（申八2；5）；(2)服從天主誠命的道路（申八6）；(3)坎坷的前途。但聽命必帶來幸福，反抗必招致咒罵（申八7；20；廿八；卅15；20；耶廿一8）。

詮 釋：

13：在申卅20裏，法律是以色列人民的生命，此處法律是智者的訓言。

- 14 18：描述惡人的行爲。
- 16：智者對惡人的評估：不作惡，不能入睡；不使人跌倒，就要失眠。實在是刻劃入微。
- 17：對惡人來說，犯罪如同吃喝那樣正常（約十五16；若四34）。
- 19：惡人的道路幽暗，相對的，善人愈走愈光明，如同太陽上升一樣，愈來愈輝煌（詠九七11；依二5；約廿二28）。

第七呼籲（四20 27及五21 23）

本呼籲的主題：心是生命的泉源。四20 27是一個呼籲的前段，不過缺了一般呼籲該有的結論；若將五21 23編排在四27後面作爲其結論，較置於現有位置更爲適當。因此筆者跟隨猶太百科全書及Sc等人的主張，把這兩段合併，作爲第七次呼籲。

1XX曾在四20 27之後加添兩節作第七次呼籲的結論，但一看即知，非原文所有。

詮 釋：

- 四20 21：聽老師訓言時必須眼到、耳到、心到。
- 22：對那些尋找智慧者，智慧本身就是找獲它的人的生命；找到它，便是獲得生命。
- 四23 27：反覆叮嚀，要人謹守心靈、口舌和眼睛（參閱瑪十二34；十五19；十六23；路六45；雅三五 8）。在阿拉美文的阿希加故事裏，有一段關於注意心靈與慎言的訓誨：「最重要的是，先

注意口舌，要使自己心硬，不為聽聞之事所影響。一句話就像一隻小鳥一樣，稍一放鬆，無人能捉回。」（A N E T 頁四二八 b）

24：「欺詐」及「乖謬」是智者一再責難的。請參閱 18；十二 17 及 20；廿一 6。

25：眼睛反映真誠，如孟子所說：「眼正心正」。

26：請參閱希十二 13。

27：這是希臘人常說的，行善該走中庸之道。

五 21 及 23：描寫上主的眼晴處處都在，善人和惡人祂都監視；勸告我們應戒避罪惡而堅持正義。若作了罪惡的奴隸，必招致死亡；脫離了罪惡，必得自由，作了天主的僕人，結果就得永生。此思想後來在十五 3 11 和 二四 12 再度發揮。請參閱若八 34；羅六 16 及 20。

第八呼籲（五 1 及 14）

箴言書作者為使無知的青年遠離淫婦，在本書內反覆論及這問題；最明顯的四處是二 16 及 19；五 1 及 14；六 24 及 35 和 七 5 及 27（請參閱二 16 註）。因為淫婦對於所有努力創造前程的青年來說，是一大阻礙；作者不只從功利主義觀點來勸勉他們應潔身自愛，也在字裏行間反映出堅守婚姻忠貞的責任。

通常這類警告都是突如其來，與前文無關（唯一例外的可能是六 24）。二 16；六 24 和 七 5 皆以相同的字眼作警告的開始，五 3 也大同小異，但五 3 後面似乎缺少與六 24 及 七 5 相稱的對句，只說出淫

婦滿口甜言蜜語，沒有指明青年應離開淫婦。

作者勸人戒避外遇所提出的理由，純是基於自然律。在新約內，耶穌和祂的宗徒更說出超性的理論。見瑪五27~32；格前六12~20；弗五3~33等。

註釋：

3：可能指淫婦的接吻多於指她的阿諛諂媚。參考歌四11；七9~10。

4~5：被禁的慾樂，一旦人嘗試了，才發現痛苦不堪，但為時已晚（撒下十三15）。「苦艾」是一種苦酒。

8：躲避犯罪的機會。

9~10：這兩節是同義對仗。淫慾使人喪盡財物與生命。「無賴」：可解作死亡（參考五5）；也可解作那位將會復仇的丈夫（六34~35）。

11：「肉軀」和「身體」都是指整個人。

12~14：青年悔不當初，但為時已晚矣！

第九呼籲（六20~21、23~35）

本呼籲仍以一貫的倫理教訓作開場白，後來主題就轉到與有夫之婦通姦的罪行上；如同二16~

19、五1~14、七5~27、九13~18一樣。在本章的結論裏，青年人所受到的懲罰，不只是像其他呼籲所講的降到陰府裏，他除了蒙受恥辱外，還會遭受到怒火中燒的丈夫的妬恨。

詮 釋：

26：箴言書很少談到一般的嫖妓。普通娼妓僅為謀生，她們只求金錢上的回報，所以男士的損失僅在財物上。但與有夫之婦通姦，則喪盡前途，就算不死，也毀了自己的一生。

30~35：將通姦者與偷竊者的命運互相對照。

30~31：因環境所迫而去偷竊的人，雖必為法律所制裁，仍值得同情。「七倍」：以色列法律上沒有明文規定「七倍償還」，更沒有說明「七倍」所代表的意義，它可能就是代表多倍的賠償。

33：通姦本應處以死刑（申廿二22），後來以重打與侮辱代之。可能當時已這樣做了，但我們可肯定說，公元一世紀時是這樣做法。

第十呼籲（七1~27）

本呼籲是描繪一個淫婦施展誘惑攻勢的伎倆。1~5節先以常見的訓誨方式，稱讚智慧為生活的導師；然後引出6~23節整個故事，栩栩如生地展示出一名青年如何受誘於一個有夫之婦；最後四節24~27的結論更以本書慣用的字句說出了本呼籲的教訓（請參閱二18~19；五5~6；九18）。

詮 釋：

- 2：「眼中的瞳人」可能是影射眼睛為靈魂之窗。也指生命。
- 3：3a令人回憶起以前佩戴經匣的習慣（經匣內裝着記載經句的羊皮紙，祈禱時佩戴於頭上及手上）。請參閱申六8。
- 4：「姊妹」和「女友」指智慧是被寵愛的，力言喜愛智慧，應如喜愛姊妹和女友一樣。
- 5：請參閱二16。
- 6：作者描述由他家的窗口，透過窗櫺往外觀看。古時東方建築物的窗戶皆有木製的窗櫺。
- 7～9：警戒我們勿像愚昧人一般，深夜在街上閉蕩。
- 10：妓女通常臉上蒙紗。請參閱創卅八14～15。
- 14～20：和平祭的一部份祭品，應歸獻祭者享用（肋七11～17、撒上九11～13；耶七21；格前十25～28）。淫婦就是以吃盡祭肉為名，勾引青年人走入內室。
- 14b「願」：可能指淫婦在外邦教禮中對生育女神所許之願（參閱申廿三17～18；亞二7～8）。
- 18：希伯來文 *nahab* 與英文的 *love* 一樣，泛指所有的愛，從肉體至精神的愛。
- 19～20：可知淫婦之夫離家一月才回來，絲毫沒有阻礙。
- 21～23：故事的高潮。
- 24～27：作者在這四節很明顯地指出本呼籲的教訓。

3 延伸性獨立箴言

在一連串結構相同的十個呼籲中間，編者插入了若干簡短而獨立的延伸性箴言。各獨立箴言的主題分別為敦睦鄰里（三27↘30）、忠於內室（五15↘19六22五20）、輕率作保（六1↘5）、游手好閒（六6↘11）和爲非作歹（六12↘15）；這些箴言的主題與以下幾個集子中的部份推論性箴言主題類似（廿三1↘8 29 35；廿四30↘34；廿七23↘27），但並非採用十↘廿二16和廿五↘廿九的對句形式。六16↘19箴言的句子形式類似數字箴言或卅15↘31的隱語式箴言；但事實上是屬於敬禮上的朗誦詞，如同詠十五。

延伸性獨立箴言的存在顯示箴一↘九的次序被後期編者們重新安排過，例如第七次呼籲是由四20↘27及五21↘23組成的，又如六22其實應排在五19及五20之間。

五23所提引人淪亡的「愚昧」很可能就是第六章中四個獨立箴言（六1↘5；6↘11；12↘15；16↘19）中所說的愚昧。這些箴言的主題與文學形式跟廿二17↘廿四34的智者箴言及卅15的數字箴言相類似。

敦睦鄰里（三27↘30）

本獨立箴言指出與鄰人交往之道，在可能範圍內助人，與人和平相處。

詮釋：

- 27：窮人及弱者渴求富人的慈善和關懷（參閱箴十一24～26；十四2131；廿一13）。
- 28：能給的幫助儘快給。

忠於內室（五15～19，六22，五20）

很明顯的，六22插在第九呼籲（六20～21及23～35）中間很不適合，若移到五15～19及五20中間，恰好組成一個意義完整的獨立箴言。開始在五15～19，智慧教人忠於內室，應由自己的妻子取樂；接著六22述說自己妻子是何等的體貼及細緻；最後五20提出一個反問句作為收尾：「既然妻子如此的好，你為什麼還迷戀其他的女人？」

編者把婚姻不真的警告插在第八呼籲之後，非常恰當。雖然有些學者認為此警告乃是第八呼籲的延續，但從結構及語言看來，警告通姦罪的箴言與呼籲迥然不同。事實上這是一個積極性勸諭，勸告已婚者忠貞不渝；開頭的兩句五1516含有訓誡的意味。

五15～19六22五20的語言都是比喻性的。雖然女人不被認為是滿足男人愛情的唯一泉源，本段文字仍似乎把作者的主題局限在肉慾上（參閱二17；十一16；十二4；卅一10～31）。

詮釋：

15：「池水」：近東一向缺水，任何水源皆被視爲珍寶；貯水池通常是私有的（列下十八31；耶卅八6），所以「池水」可象徵妻子。15節是一句比喻性的格言，引用廿五16 a 並加以申述；如同另一句著名的格言廿六27 a，並且在廿六27 b；廿八10；訓十8~9 和詠七15等處加以不同形式的發揮。

16~17：假如丈夫不將全部的愛傾注在自己的妻子身上，必使妻子淪爲街上的女人。也就是說，丈夫的不忠導致妻子的不貞。

18~19：真正的福樂來自自己的愛妻，她應使丈夫不斷陶醉。

「母鹿」和「母羚」都是東方美女的傳統象徵。

19：「酥胸」就是指「愛情」。參閱七18。

六22：自己的妻子是多麼溫柔體貼。

五20：有那麼好的妻子，真不該在外拈花惹草了。

輕率作保（六1~5）

本箴言充滿迫切性的警告，內容與十一15、十七18、廿16（廿二26~27、廿七13）所提的相同；又插在各式各樣的警告中間，前有通姦、後有怠惰、無賴等惡行。所以編者置本箴言於此的目的，不僅在勸人處理財物時要謹慎，更進一步地希望注意前後的各種倫理行爲。爲人作保很容易使人一貧如洗，甚至淪爲奴隸（廿16；廿二26~27；列下四1），尤其是替那些與外邦人做生意的人作保（十

一15；十七18；廿16；廿二26（27）。

申十五2（3）敘述以色列人與外邦人之間的貿易來往比自己國內的交易更無情。所以本警告是針對人們輕率地冒不可挽救的險。要是出言不愼或基於虛榮心而鑄下大錯，應火速尋求解決辦法。

德廿九20對此勸告更有一針見血的說明。

游手好閒（六6（11））

「螞蟻」的比喻是為勸告懶惰人作事勤勞（卅24（28））。舊約中談到「螞蟻」僅此兩處，它代表小生物的智慧。

Albright 引用 Amarna 的對迦南人所作的一個警告：「螞蟻被殺時，不會被動地接受，牠們會咬那刺殺者的手。」（ANET頁四八六a）。

六8之後在LXX譯本尚有蜜蜂的比喻，請參看思高聖經57年版箴六註②，頁一〇一五。

6：懶人是本書常被譏諷的對象（八4；十26；十五19；十九24；廿二13；廿六13（16））。廿四30（34）相似本段，是一般發揮性的批評，以相同的字句結束。

爲非作歹（六12（15））

證釋：

12：廿六23（26）也是描寫惡人的喪亡，並預言其不良後果，此預言形式在箴言書中頗不尋常。

13：惡人以種種姿勢表達惡念，但沒有開口。

上主所厭惡的事（六16～19）

聖經中時常出現數字箴言（創四24；申卅二30；亞一3；米五4；詠六二12；約五19；四〇5；德廿五7；廿六5 19；瑪十八22），這很可能是源自古代幼發拉底河下游的居民所採用的文學形式，通常頭兩行是同義對仗，先導出事情的特性，接着下面再把例子逐一加以說明。這裏所用的數目字表示出天主憎惡的事。利用數目字可能是為幫助記憶宗教導師或父兄所講過的事情。箴卅15～31用了許多數字箴言，就是一6所說的隱語。

詮 釋：

17：此處與阿門摩培訓令一樣，把撒謊描寫為「天主憎惡的事」（ANET頁四二三a），這個說法原來可能是禮儀式的禁令（申十二31；廿三18）。

耶七9～10說破壞十誡等於是犯了所有上主厭惡的事。

各種罪行在此一一列出——傲慢的眼睛（三34；廿一24；卅13）、撒謊（七19；十七7；廿一6）、暴力（一10～19；四14～17；十二6）為箴言書的特徵。

18：參閱一16；六14；十九2；廿四2和廿八22。

19：參閱十12；七17；十四5；十五18；廿五18及廿八25。

4 智慧詩篇

讚頌智慧的賞報及根源（三13～18及19～20）

在一連串的訓誨呼籲中，兩首歌頌智慧的短詩（第一首13～18、第二首19～20）介入其間。第一首從13節的讚歎句開始，一氣呵成的發展成一首優美的詩篇。第二首是四行詩，或許曾構成詠一〇四24；一三六5～9的一部份。

這兩首詩和箴一～九其他部份稍有不同，不向讀者提出任何要求，也沒有直接指明對象為誰。雖然是彼此獨立的兩首詩，看來仍像是前後連貫的作品；同時第八章的思想也基於此。

詮 釋：

13：以山中聖訓（瑪五3～11）的句型出現，嚴格說來，這種筆法（……是有福的）與本書一貫的文學類型不甚配合。

15：智慧的價值無與倫比。埃及訓言中勸諭人們勿以一時富貴為滿，真正成功者在於其內在價值；智慧使人有深度，且在團體中出類拔萃。

18：「生命樹」：傳統解釋是健康、長壽。最初源自創二9；三22，後取材於美索不達米亞神話

及雕刻藝術（參閱Epic of Gilgamesh, ANET頁九六b）。在亞述的廟宇中可看到此樹。箴言書曾多次提到生命樹（十一30；十三12；十五4），但意義相當明顯：不是指永生，與創二9；三22也無關，僅是象徵快樂，以及先知性和啓示性的末世思想（則四七12；默二7；廿二2）。

19：天主的屬性特別顯示在其創造工程上，祂給予智慧特殊的地位——管理大地（依四十四12；耶十二12；詠一〇四24）。在讀第一及第八章擬人化的智慧時，最好能參閱本詩。

20：反映創七11，諾厄六百歲那一年，所有深淵的泉水都冒出來，天上的水閘也都開放了。「甘露」是上主的恩賜。

位格化智慧演說詩篇（一20～33）

箴一～九中，智慧有三次以一個才幹出衆的女子姿態出現，到人口密集的城市裏大發言論，招收門徒（一20～33；八；九1～6，10～12）。三處都以詩歌方式表達，其中以一20～33及八兩首特別精采。

據聖經學者Christa Kayatz女士的研究結果（註①），我們得知一20～33與八的顯著異點，在於一20～33極其類似先知說話的口氣。聖經學者一致公認，其內容含有譴責、恐嚇的話語，並帶有一些

（註①）參閱 P. Trible, "Wisdom Builds a Poem, The Architecture of Proverbs I: 20—33", J. B. L. t 94(1975), pp. 509—518. Kayatz 的主張在 p. 510.

許諾。這點證明本詩歌出自客納罕以色列本土文學傳統，絲毫沒有受到埃及和希臘智慧文學的影響。

詩中位格化了的智慧女士，不像先知那樣，傳達信息時以「上主這樣說……」開始。她是以自己的名義，自己的權威說話，像一個女神。這種表達方式，可上溯至客納罕地有關智慧女神的神話。詩中智慧女士對無知愚昧者的不幸遭遇表露嘲笑的态度，讓人想到女神安娜斯的故事。在烏卡勒特神話叢書裏的「巴耳及安娜斯詩集」中，也有一段描寫她和敵人作戰時嘲笑對方(ANET頁一三六a)。

作者雖沒有把智慧女士描繪成傳遞天主信息的先知，但她還是與雅威有別，此外這位智慧女士似乎帶有默西亞色彩：拯救無知愚昧者脫離因無知和愚昧而遭遇的災禍。今日的基督徒，透過新經啓示的光照(路十一31；若一18；哥一15；20)，不難看出本詩所描寫的智慧女士，是天主聖三第二位啓示者的預像。本詩所敘述的正是天主聖言即將親臨人間的預兆，同樣的描繪在箴八；德一；廿四及智六；九中都一再出現。有些聖經學者認為：這些古經的作者雖未肯定天主第二位的存在，但却暗示了天主豐富生命中的位格性。

本詩結構是「對偶句交錯配列式」(chiasmus) (註②)的，由四個同心圓共同輻射集中於一個核心上。今將全詩結構列表於下(本表採自P. Tribble文·同註⑦p. 511)

(註②)「對偶句交錯配列式」是修辭學上的一種格式。例：“She went to Paris; to New York went he.”

甲上 引言：向聽衆呼籲（20～21）。

乙上 向無知、輕狂和愚昧者說話（22）。

丙上 公布勸語（23）。

丁上 發表宣告的理由（24～25）。

戊 嘲笑式判決的宣告（26～27）。

丁下 發表宣告的後果，附帶一個「頓句」※（intersumption）（28～30）。

丙下 公布報應（31）。

乙下 向無知和愚昧者說話（32）。

甲下 結語：向聽從者呼籲（33）。

※ 丁下的「頓句」即29節，是原詩本有的，不是後人插入的。原詩作者希望讀者在此稍微停頓一下，想想是否「不接受智慧，就是不接受上主」。因此本詩是一首完整的詩歌。

詮 釋：

20～21：智慧帶來的信息是公開的，和先知們一樣（耶十七19）。

20：「智慧」：這裏所用的是通常很罕用的古客納罕字 *hokmôt*，但並不是說這首詩本身來

自一個古代源流，同一字也出現在箴廿四7；詠四九4。

21：有城牆、城門並設防的城市，必是交通集中，人口稠密的地方；城門正是公衆集會之處（盧四11）；市場聚集之處（列下七1）；裁判紛爭之處（亞五15）。

23：「心神」及「言詞」可能都是「教誨」的同義字。其中「神」的恩賜是雅威的特權（依四四3；則卅六27；岳三一）；按照若七37；39基督真正的使命是來恩賜聖神。思高聖經把「心神」意譯為「心意」，失去這層深意，故仍直譯。

24；32：智慧擺出威嚇的口氣，命令人們改除固執不化的無知愚昧態度；雅威自己也曾威嚇過心硬的以色列（依六五2；六六4）。

24：「伸出了手」：即向大眾演說時的姿勢（宗廿一40）。

26；27：智慧做了嘲笑式的宣告：固執生活在無知之中的人們，必有災禍降臨其身，有如巴勒斯坦的風暴一樣突如其來。

28；32：自食惡果後，再尋求幫助，為時已晚（參閱路十六19；31）。

31；32：罪人因已罪而受罰（詠五七7；智十一16；迦六7）。

33：這是申廿八1；14的神學思想。

位格化智慧演說詩篇（一）（八1；36）

本詩篇不僅在結構上是箴一；九弁言的最高峯，而且在寫作方式和技巧上，都顯得特別突出，充

分流露作者哲學思想的深度。位格化的智慧女士再次向人們呼籲，要求人們注意下列幾點：她是真誠的（6↗11）；能給人機智（12↗16）；能賜人珍寶和尊榮（17↗21）；她是先存的（22↗26），並在創造工程上扮演着重角色（27↗31）。

由本篇結尾部份（32↗36）的語法與前述十大呼籲的口氣相似（參閱一8；三1↗2；四1↗2；五1↗2等），可知本篇是出自十大呼籲同一作者的手筆。此外，本篇是由三個詩段（1↗11；12↗21；22↗31）及一個結尾（32↗36）組成。第一和第三兩個詩段各有廿二詩句（第二詩段在「X」中也有廿二詩句），結尾則有十一詩句。作者以廿二（希伯來字母數目）作為本篇的基本架構，也顯示他就是第一首位格化智慧演說詩篇（一20↗33）及那篇綱領式呼籲（二1↗22）的作者。這也證明箴一↗九是本作者一氣呵成的作品，以後在各時代中才編入若干獨立箴言。

詮 釋：

- 1↗5：智慧的呼喚行動與先知宣告雅威及其救恩來臨的行動完全一樣（參閱依四〇9）。
- 4：「人子」是多數名詞，也可譯作「人類」或「世人」，參閱31節。
- 7：「真理」：希伯來文是 *emet*，用以表明智慧所說的是可信賴的；其相反詞是「邪惡」。
- 8：「無不正直」：原文意思是「與事實完全符合」。
- 19：智慧勝於一切物質財富。
- 11：參閱三15。

12↗16：智慧擁有一切能使年輕人藉以自我教育和統治他人的知識和本領，所以國治、天下平的

大同世界，必定藉着智慧來到人間。

14：請參閱撒下十七23及約十二13，這些是雅威的屬性。

15：不論在埃及視君王為降生的神祇，或在美索不達米亞和以色列稱君王為天主的代理人，都把明智地維持社會秩序並施行正義視為君王的基本職責，參閱：

(a) 巴比倫的漢謨拉比法典：「智者君王、服從大能者太陽神(Shamash)」，「令我……施行正義、遍佈國內。」(ANET頁一六四)。

(b) 阿孟特普的君王給阿東(Aton)的第四首詩歌：「在你的計劃內，在你的能力下，使他熟練技藝。」

(c) 撒羅滿著名的祈禱詞：「求你賜給你的僕人一顆慧心，以統治你的百姓……」(列上三9)。

17：智慧的人必定喜愛智慧，追求智慧(智七10；八2)。

18：物質上的榮華富貴，是雅威恩賜敬畏祂的禮物(參閱：詠一一二3)。

19~21：雖然智慧也恩賜財富，但她還有更佳美的禮物。智者明白物質財富有其價值；但是他更能恰當地應用超物質的價值觀來衡量一切。(參閱瑪六33)。

22~31：這段是本詩篇及全一~九章的高峯，它提到智慧的先存性，智慧會伴隨雅威創造宇宙塵寰。

22：本節我們改譯為：「上主自始即以我作為統治的原則，在祂一切行動之先。」

「統治的原則」：思高譯為「行動的起始」，這是把 *gānāh* 懂成「創造」意義所致，即雅威

「創造智慧」是一切創造工作的開端，在主張智慧無位格的基本立場上，智慧不是雅威創造的獨立存在神體，只是雅威本有的一種屬性，所以不能這麼懂法。事實上，*clit* 除了可懂成「行動」之外，*clit* 可讀成 *clitico*，意思是「統治」。

「在他一切行動之先」：思高既把 *sanāh* 懂成「創造」，自然把這句譯為「作他作為的開端」，此處的「作為」即「創造行動」，這和本文的解釋不同，故改為「在他一切行動之先」。

23：本節我們改譯為：「大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已流出。」

「遠自太古」：希伯來文沒有「永遠」一詞，此處所用的是表明時間上之不定時期的字。

「我已流出」：思高譯為「我已立」，是 *l'x* 的懂法，仍視「智慧」為有位格的獨立神體。

我們譯為「流出」，有如聖神之傾流而出（依廿九10；岳三1）。

24：「受生」：「生育」的圖像也常用在山岳和海洋的創造上（詠九〇2；約卅八8~9），不

必僅用在有位格的存在體上。

「水泉」：參閱約卅八16。烏卡勒特神話叢書的巴耳史詩裏的至上神厄耳住在「兩股水流的泉

源……兩大海洋的水源頭上。」（ANET頁一三三a），並請參閱創七11。

30：本節我們改譯：「我已在他身旁，結合萬有……」「結合萬有」：思高譯為「充作技師」。

創造中天主的「喜悅」，參閱約卅八7。

32~36：智慧最後的勸告。

34：參閱「智慧的房舍」（九1及其詮釋）。

5. 弁言結尾——邀宴（九1-18）

現在出現於讀者眼前的箴九，是一幅由兩個強烈對比的宴會畫面所組成的詩畫：一邊是智慧女士所擺設的生命筵席；另一邊則是愚昧太太邀請的死亡聚餐。箴言書的最後編者着意安排了這麼一個有明顯對比的場面，一方面作為弁言的結束，另一方面也為即刻要推出的撒羅滿箴言集作先導。這個安排十分恰當，不只把前面一8-18；二1-22；五15-六19等處想說而未明說的思想，一針見血的點出；更把後面撒羅滿箴言集的主要內容——智者與愚者行為的對比——預先描繪了一個輪廓，充分表現其承先啓後的中介作用。

讀者若細讀過箴一-八，再讀本章，便會發現智慧女士邀請人赴宴的話（5-6）不可能在第6節停止，一定要繼續說出類似11及12節的酬報話語，方可結束；因為弁言的作者每次請人在生活或言行上追隨智慧之後，必定即刻提出如此做去而獲得的報酬善果（參閱一33；二9-11；三24681013-18；八18-19，34-35）。另一方面，接着箴九6的7-9却與六1-19相似，是一段與上下文不太有關的獨立箴言；下述兩個理由證明這幾節確是後人插入的：其一、結構是一對偶句交錯配列式（chiasitic）的，與前後文體不同；其二、主題和聽眾對象都不相同。最後，13-18愚昧太太邀請的這一段與上文連結的相當鬆弛，不像是寫智慧女士邀宴原作者一氣呵成的。

本章大概曾經過多次的增刪編修，才成為現在的次序。LXX的6、10兩節內容就比MT為多，

12、13節之間又多七句，18節之後還有八句。

由以上的分析，可提出下列主張：

- (1) 5~6以後連接10~12，這是智慧邀宴話語的全部，這段話就是箴一~九原作者給弁言做的結語。因為第10節可以很自然地連接第6節；10a的「敬畏上主是智慧的肇端」又是編者贈給讀者的座右銘，前面序言（一7）有，這裏結語也有，前後呼應，相得益彰。
- (2) 7~9是後來一位抄寫者加上的發揮性獨立箴言，因看到原作者結語上的「輕狂者必自食後果」（12）而加添，以繼續發揮主題，反襯出智者的可愛。
- (3) 13~18也是後人加的。原作者雖也敘述淫婦（二16~19；五1~23；七1~27），但描寫的手法與此處不同：這裏的淫婦特別「愚昧」正和「智慧」相反——特別針對「不道德性行為」及「敬拜外邦神祇」方面（參閱二16~17）。至於13~18內容的來源，很可能是由弁言原作品中就地取材，特別是箴七；16節則抄自第4節，這句話放在智慧女士口中，要比較放在愚昧太太口中合適得多。

詮 釋：

1：「智慧建造房舍」：毫無疑問是來自神話的比喻。智慧的房舍就是「塵寰世間」（八31）。智慧自己是其間的「連繫力量」（八30），也就是雅威在創造宇宙時的理性組織力。古經別處的詩篇也有以房舍來比喻世界的，這世界房舍有基礎（八29；詠一〇四5）、有角石（約卅八6）、其下有柱子支持（撒上二8）、其上也有柱子支持着天或穹蒼的頂（約廿六11；創一6~8），天頂上還有

天窗（創七11）。

「七根石柱」：這是地上支持天頂的石柱；埃及宇宙觀就有四根支柱支持天頂（參閱民十六29）。這裏用「七」，並非表示圓滿的象徵，也不是來自特別神話或當代建築，其理由和其他古經文學（箴廿六16）及美索不達米亞和烏卡勒特的文學作品中用數目字的理由一樣：「七」原與惡兆或神聖有關，但後來只成了文學上的習慣用法，表示一個小數量，類似我國人說「三、五個」一樣。

2：肉和酒是慶節盛宴的佳饌；請和愚昧太太桌上的餅及水（粗茶淡飯）相比較（17）。

4：智慧女士邀請「無知者」，箴言書的寫成就是爲了這些「無知者」（參閱一4）；愚昧太太也用同樣的話邀請「無知者」（16）。

5：6：作者以這兩句話提醒以色列讀者別忘記雅威許諾了的末世之宴（依廿五6；五五1）；基督徒讀了還會聯想到婚宴比喻（瑪廿二1）14），及基督親自預備的默西亞宴會（路十二37；瑪八11），感恩宴就是分享這天上之宴（谷十四25）；若二及若六中，基督不只給了智慧之酒和教誨之餅，還分賜祂爲人類犧牲了的血和肉。

7：「輕狂的人」：這種人自傲自大，懷疑別人的誠意，俗氣現實，反對宗教信仰上的智者。
16：重覆第4節。

17：17 a 可能是句述說做秘密事感到痛快的俗諺。智慧文學常把吃喝當作放縱性慾的隱喻（五15）20；卅20；歌四13）15）。「偷水」是可能的，因爲在缺雨地區，水是一種商品（申二6）。

單元二

撒
羅
滿
箴
言
集

(一) (十、廿二、16)
(二) (廿五、廿九)

導言

撒羅滿第一箴言集（十一～廿二16）和撒羅滿第二箴言集（廿五～廿九），共有五百一十二則箴言（第一箴言集三七五則，第二箴言集有一三七則），尤其第一箴言集是箴言書的核心部份。大部份箴言分兩句，形成對仗型式，撒羅滿第一箴言集中十～十五章的箴言大都是異義對仗：第二句與第一句述說的事恰好相反；十六～廿二16的箴言則大都屬綜合對仗：第二句或第三句繼續發揮第一句的思路；在撒羅滿第二箴言集中廿五～廿七有較深的文學特質，比喻的密度很高，可稱這部份為「比喻集」；而廿八～廿九章無論形式上或內容上都類似第一箴言集（十～廿二16）。

大多數的學者都認為這兩個集子的箴言都彼此獨立而無連貫性，不是按預定主題一氣呵成的文學作品。今日的撒羅滿箴言集雖由不同來源的零散箴言堆砌而成，但仍可反映出收集時的某些編輯原則：有時是把同一主題的箴言聚集起來，如：十18～21是以「講話」為主題；有時是按同音或同字的法則（即把第一個箴言的最末一字與下一個箴言的最初一字相連），如：十16與十17以「生活」一詞相連結（註①）。這些排列法則的目的是使讀者易於記憶一連串重要而無連貫性的知識。

關於撒羅滿箴言集的寫作年代，必須區分編輯年代和內容的寫成年代。許多學者如·Eisfeldt,

（註①）中文譯本內難以看出同音或同字連結的句型。

Ringgren, Scott, McKane 都認為蒐集、編輯廿五～廿九資料的人，是生活於希則克雅王時代，就是約在公元前七百年左右，有些資料與依撒意亞所指責的主題相類似。至於十～廿二 16 則是放逐後蒐集的，Eissfeldt 舉出一些字如：hesed (十五 24) nāhat (十七 10) gibbāl (十九 20) 是放逐後的用語（阿拉美文）。此外，這部分和廿五～廿七（希則克雅時代寫成）中勸告的俗化氣氛相反，而具有積極的信仰觀點，由此可知這部分是較晚才蒐集成的。Scott 認為大部分資料遠在放逐前就已存在，屬於傳統的智慧和當時中東民族所共有的智慧概念，經過長時間的累積、蒐集、增補，直到公元前第五、第四世紀，才構成今日的形式。

學者們對於撒羅滿箴言集中，箴言的分類準則，見仁見智，各有不同，大部分學者劃分成四個集子來解說，即十～十五，十六～廿二 16，廿五～廿七，廿八～廿九，如 JBC, Scott, 但這不表示各集子是按其主題寫成，也不是按寫成年代的次序劃分。事實上，每個集子都蒐集了不同時代，不同傳統的箴言；所以成書較晚的集子，其箴言不一定就是最晚形成的。

上述所分的四個集子中，每條箴言仍反映出自己本有的句型文學 (Sentence literature)。因此，McKane 依文學分析方式，把十～廿二 16 和廿五～廿九的箴言逐條分類，使我們更了解箴言本身的含義。他把箴言分為三類型：

甲型：這類型箴言有古老智慧的架構，教育個人度成功和諧的生活 (註⑥)。

(註⑥) 所謂早期甲型箴言，可以推溯到遠古而不可考的時代，都是民間流傳有關人生的教導，此型箴言依賴人的智慧，反映出俗化時代的智慧。

乙型：這類箴言的重心較偏重團體，而非個人。大部分有消極特性，描述種種反社會行爲，對團體生活所產生的不良影響（註③）。

丙型：出現「上主」的用語，還有一些寓意雅威信仰的辭彙（註④）。McKane 並說明在以色列歷史中箴言的解釋不是固定的，後人常可把早已流傳的智慧深入解釋，或加上新的領悟，甚至重新申述，因此箴言從早期到晚期有其演變的過程。現在略述甲型箴言和丙型箴言的關係，以及由甲型演變到丙型的可能過程如下：

1 甲型所表示積極教育性的字，在丙型中常常變成壞的意思，包含不敬之意，例：八12 b 和十四17 b 中 Me'zimma（知識、慎思）是明智之德，在十二2b 中却成了心術邪惡，此外十一14 a 和十二5 亦然。

2 甲型到丙型箴言，有取代過程，如：十三14 和十四27，在十三14 中指智慧的教訓，在十四27 中却成爲敬畏上主。丙型以宗教式的訓誨取代了教育式訓誨、雅威正式取代了智者。

3 對事情的看法有所演變，甲型箴言如十七8，十八16，廿二14，都視賄賂爲可行之策，但丙型箴言如十五27，十七23 則責斥賄賂。

甲型演變到丙型的原因是智者的角色從人生及事物的觀察，轉爲熱衷於雅威信仰，開始着重對聖

（註③）撒羅滿王朝建立後才有定居的社會生活，社會制度及政治制度逐漸建立，乙型箴言既維護社會秩序，當屬王朝建立以後的資料。

（註④）丙型箴言可能在放逐前後開始形成，直到公元前第五、第四世紀箴言書成書爲止。

經學問的研究，因此在型式、內容上後期的箴言有了以上的特色。

至於乙型箴言實是撒羅滿箴言集中最有興趣的部分，乙型和甲、丙型之差異在於：乙型主要針對惡意的個人，重心却是從個人轉向團體。有很強的社會意識，指出憎恨他人的人及惡毒的人都會威脅團體的幸福，另一方面也清楚指出這些人是走上死亡之路。乙型雖無「上主」的語詞，却是出自以色列民族，因其內容顯出了相關的神學背景。當時以色列民族認為生命和現世社會有密切關係，他們把死亡看作個人失去了活力、和社會的富裕（能使生命存在）隔離，認為死亡之後沒有生命，是屬於沒有歡樂的陰暗世界，這和埃及人禮拜死亡，認為死亡掌握了永生，大不相同。

Mckane 的逐句歸類分析法有時會失之於主觀，但是可引領我們從新的角度深入各箴言，所以我們採納他的分類方式。在本單元每章都有一小引，略述每章特色，並列出 Mckane 所分的甲、乙、丙型箴言，所以請讀者先熟悉這三類型的特質及演變（參閱上文）。至於詮釋部分，主要是根據 Scott 和 Mckane 的譯本及註解，同時參考其他版本譯文與思高 57 版比較，以使讀者更為了解撒羅滿箴言集。

撒羅滿箴言集分類表

撒羅滿第一箴言集

親子關係——十一 5；十三 1 24；十五 20；十七 21 25；十九 26；廿 20。

因果關係——十24 28；十一27 30；十二3 7 12 20 21 28；十三6 9 10；十四19 22 30 32；十六20；十七19 20；十八3；十九16；廿7；廿一5 16 17 18 21；廿二5。

天主的賞報及懲罰——十3 29；十一18 21 23 25 31；十二2；十三21 22；十四9 11 14；十五6 10 25；十九29；廿30；廿二4。

貧與富——十2 4 15 22；十一4 24 28；十三8 11；十四20；十八11 23；十九1 4 7 22；廿21；廿一6 20。

善人與惡人——十6 7 9 10 11 16 21 25 27 30；十一5 6 8 19 30；十二5 26；十六27 28 29 30；十七4；廿一8 12 26 29；廿二10。

智者與愚人的對比——十8 13 14 23；十二1 8 15 23；十三15 16；十四6 7 8 15 16 18 24 33；十五7 14 21；十七10 12 24。

散播謠言——十18；十八8；十九5 9 28。

遵守法令的生活——十17；十三13 14 18；十六32。

言多必失、沉默是金——十19 20 31 32；十一12 13；十二6 13 14 18；十三2 3；十四3 23；十五1 2 4 23 28；十六21 23 24；十七27 28；十八4 6 7 13 20 21；廿19；廿一23；廿二11。

勤奮與懶惰的對比——十26；十二11 24 27；十三4；十四4 23；十五19；十六26；十八9；十九15 24；廿4 13；廿一25；廿二13。

婦女——十一16 22；十二4；十八22；十九14；廿一9 19。

個人和家庭的關係——十一29；十七6；十八19；十九13。

義人——十一 10 11 14 26；十四 34；廿一 15。

作保——十一 15；十七 18；廿 16 25。

真實與虛假——十二 17 19 22；十三 5；十四 5 25；十七 7。

誠與不誠——十三 25；十五 27；十六 11；廿 10 14 23。

品德與信仰的關係——十四 2 27；廿一 3 4 27。

君王與百姓的關係——十四 28 35；十六 10 12 13 14 15；十九 12；廿 2 8 9 26 28；廿一 1。

物質與倫理價值——十六 8 16 19；廿 15；廿二 1。

行義——十三 23；十七 15 23 26；十八 5 17 18；廿一 28。

教育訓誨——十五 5 31 32；十七 16；十八 15；十九 8 18 20 27；廿二 6 15。

上至洞悉人的生活——十六 1 2 3 4 5 6 7 9 33；十七 3；十九 21；廿 12 24 27；廿一 2 30 31；廿

二 12。

上主所中悅的行爲——十一 20；十五 8 9 26 29。

愚昧不當行爲的報應——十七 11 13；十九 19；廿 17；廿一 7；廿二 8 16。

愉悅——十五 13 15 16 17 30；十七 22。

冷漠與同情——十二 10；十四 21 31；十七 5；十九 17；廿一 10 13；廿二 9。

生命之路——十四 12；十五 24；十六 12 17。

種種善惡——十二 12；十一 1 2 3 9 17；十二 9 16 25；十三 7；十四 17 29；十五 12 22 33；十六 18；

十七 9 11 17；十八 1 12 24；十九 2 6 11；廿 1 6 11 22；廿一 24。

信仰的力量——十四 26 27；十八 10；十九 23。
病苦、憂愁——十四 26 27；十八 10；十九 23。
爭執——十五 18；十七 1 14；廿 3。
期望——十一 7；十三 12 19。
智慧與愚昧——十四 1；十六 22；廿 5 18；廿一 22。
全知的神——十五 3 11。
老年——十六 31；廿 29。
禮品、賄賂——十七 8；十八 16；廿一 14。
使者與僕役——十三 17；十七 2。
益友與損友——十三 20；廿二 14。

撒羅滿第二箴言集

教育訓誨——廿五 12；廿七 17；廿九 1 15 17 19 21。
善惡報應——廿六 27；廿七 18；廿八 10 17 18 19 20 25。
善人與惡人——廿八 1 4 5 12 16 28；廿九 6 7 10 27。
愚人——廿六 1 3 4 5 6 7 8 9 10 11；廿七 3 22；廿九 9。
智者與愚人的對比——廿六 12；廿八 26。

- 論人是非、散播謠言——廿五 8 9 10 11 18 23；廿六 22。
其他惡行蠢事——廿五 20 26 27 28；廿六 13 14 15 16；廿七 4 8 13 20；廿八 22 23；廿九 22 23。
種種德行——廿五 13 14 15 16 17 19；廿七 9 10 12；廿八 27。
品德與信仰的關係——廿八 9 13 14；廿九 25 26。
富裕與貧窮——廿七 7；廿八 3 6 8 11；廿九 13。
君王的本領——廿五 2 3 4 5 6 7。
統治者——廿八 2 15；廿九 2 4 8 12 14 16 18。
愚昧言詞——廿六 28；廿七 1 2；廿九 11 20。
父子關係——廿七 11；廿八 7 24；廿九 3。
仇敵——廿五 21 22；廿七 5 6。
婦女——廿五 24；廿七 15 16。
喜訊——廿五 25。
詛咒——廿六 2；廿九 24。
爭執——廿六 17 20 21。
偽善——廿六 23 24 26；廿九 5。
惡作劇——廿六 18 19；廿七 14。
勤奮的農夫——廿七 23 27。

撒羅滿第一箴言集（十、廿二、16）

第十章

- 甲 型：1 4 5 8 13 14 15 19 26。
乙 型：10 11 12 17（？） 18（？） 21（？） 23。
丙 型：2 3 6 7 9 16 20 22 24 25 27 28 29 30 31 32。

詮 釋：

1：看來似一句通俗格言，是異義對仗。十五、20重複表明此說法，只是第二句與本節的第二句不同。智者可在生活多方面得到樂趣，自然其父母也以智者引以為樂。本節的主題在箴言中是相當熱門的，其餘請參看十七、21、25，廿三、24、25，廿八、7。

2：2b中思高所譯「正義」二字按原文直譯為「正直的」，亦有些版本譯做「誠實」「美德」。並非所有的財富都蒙祝福，真正有價值的財富應建基於「正義」之上。參閱則七、19，瑪十六、26。

3：說明以色列列現世報應的原則，其根據是神的名字「雅威」。參閱詠卅四、11，卅七、19。

4：說明辛勤工作乃致富之源。思高所譯「游手好閒」，原文乃是「怠忽工作」。本節主題亦是箴言中另一熱門主題。參閱箴十二11 24 27，十八9。

6：與11節同樣說明惡人口中藏有邪惡，按S的意見6b可能於流傳中弄亂了，找不到原來文字而另補現有的文字，所以不很對稱。

7：智者生前對團體或歷史有所建樹，他所留下的標記，使人在他死後仍覺得他的生命依舊存在。根據雅威典，義人常享報酬，惡人却受處罰；而智者的幸福亦包括其死後爲人所紀念。參閱歐十四8，約十八17。埃及 Merikare 也說：「因你的愛，人們會長久紀念你。」（ANET頁四一五a）。

8：本節與13 14 19諸節有一相似處：均分別述說智者的作爲與愚者的遭遇。按Mc所解釋，智者易於接受老師的指示，學習智慧，愚者喜愛自言自語，以致疏忽了老師的教誨，且多言乃其本身無紀律的表徵，沒有紀律的生活常導致死亡。

9：此節乃一簡短而機智的古訓。9a重申2b之義，生活中之安全乃來自正義，此種安全是教育的目標，也是美德的果實。

10：暗中擠眉弄眼常爲了以不正當方法求寵，此種人常造成團體或社會的分裂，坦然相勸的人常促進合一。參閱六12 15，德廿七25 26。

11：是異義對仗詩有如約卅六30。其意義請參閱瑪十二37。按Mc的意見，本節所針對的不僅是個人的信仰，也是對整個團體的影響，因此歸類時置於乙類。

12：此節被引用於伯前四8「愛德遮蓋許多罪過」。並請參閱格前三7。

14：此節並非讚美智者的謙遜，主要是稱揚智者出言謹慎，並指出愚人遭致喪亡，是因為出言不慎。19節乃同樣的意思，其餘請閱十二23，十三16，十五2。

15：並非有意劃分貧富二團體。此處所說的財富，也不是巨額的財產，而是實質的幸運、繁榮，是勤奮工作的效果（參閱4），也是蒙受上主的祝福（參閱22），相反地，貧乏是怠惰的結果。

16：生活的反面是死亡，此節却以「犯罪」代替死亡，保祿於羅六23所說「罪惡的薪俸是死亡」，似引用本節。

17：此節屬於古老的智慧辭彙，是針對個人的教育格言，但 Mc 認為與團體的關係更甚於個人，所以分類時置於乙類。

18：此節屬綜合對仗，主要是說明毀謗他人，比撒謊或憎恨他人更為嚴重。請參閱六17-19，七22，十六28，約十六5。

19：此節主要是說明智者不到必要時刻，絕不輕易多言，與14節相同都是勸人謹慎言語。

20：唇舌所說，反映一個人內心所想的，此節與31節32節均為有關唇舌言論的格言。

21：這是教育格言，所以歸類時將之置於甲類。智者出言常是針對一般生活，使眾人獲益，而愚人則自顧不暇，參閱耶三15，歐四6。

22：按 Sc 所言此節與15節互相補充，說明並且反對為了自己的利益，而汲汲營營，尋求財富。參閱六28，十五27。

24：此處惡人的畏懼與對雅威的敬畏是不同的，敬畏雅威是義人生活的根本，而惡人的畏懼是對生命的疑惑與恐懼，如約三25所言。

25：義人根基穩固，不怕生命風暴的侵襲，猶如建屋時奠基於磐石之上，見詠一4，及瑪七24-27。

26：此節乃對閒散者譏諷的比喻，參看六6-11，14，十六13-16。這一類比喻在廿五-廿六章中屢次被提起。

29：走「上主的道路」的人有如「敬畏上主」，毫無疑問的，敬畏上主是義人的保障，惡人却願就邪惡而離棄上主之路。參閱詠卅六39。

30：此節主要是強調「土地」，按舊約的觀念，只有善人獲得許地為產業，邪惡的人必由此地剷除（見出廿12，肋廿五18，申廿八63）。「許地」或「聖地」按新約（瑪五4；希十三14）是天國的預像。

第十一章

本章的箴言全是平鋪直敘、確切說明，沒有文字的推敲或故弄玄虛，用字遣詞文雅，不引用隱喻。第35-22b-29a-30節是講演演的形式。

甲 型：2 12 13 14 15 16 22 29。

乙 型：9 10 11 17 24 25 26 27 30。

丙 型：1 3 4 5 6 7 8 18 19 20 21 23 28 31。

詮 釋：

1：是以正義與邪惡對照的箴言。不誠實的商人是智者、先知及法律學者一致指責的對象，如：亞八5，則十四10，申廿五13~16。當時是用一定規格的銀塊來給付，而商人所用常超過官方所定標準。在埃及、巴比倫，人們也都斥責不誠的商人，如：阿門摩培訓令十八20講到不要依靠度量，不要偽造衡器（ANET頁四二三）。

2：2a是一種方言，責斥驕矜、自誇之人，這種人輕浮，不受人敬重。智慧最重要的條件是不過分地自我肯定、自我宣傳，適度地自我控制，時機未成熟，寧緘口不言，而持保留態度。

智慧和沉默寡言息息相關。埃及訓誨中的特色也說沉默的人不妄費氣息，有自信、慎於言。西諺也有「沉默是金」之說。

3：以正義與邪惡對照為主題的箴言。不是指智慧與愚妄，可敬與頑劣的主題。

4~6：主題是義德使人生存。5節是信條形式，完人的信仰是沒有缺點、毫無矯飾。因為和雅威在一起，所以也是正義的，這種人由雅威選定，在他生命途中必得安全、得到保衛。

7：參閱訓三19~20。此節經文存疑，LXX作：「義人雖死，他的希望依然存在；但褻瀆者的誇耀，終要泯滅」（思高36註解），和十28相似，是異義對仗（參閱智三1~4）。思高57只描述惡人希望落空，成為同義對仗。

7b在JB中 godless 有二義：不信神的及邪惡。而思高57譯為奸匪，不妥，也易引起誤解，不如

譯作：「不義的人一死，他的希望頓成泡影，而惡人的期待也全然消失。」（註）

9：思高所譯「假善人」指遠離雅威的人、不虔敬者，不如直譯為「不信任的人」。

惡人的言詞有社會性的摧毀力，傷害鄰人；反之，義人的言詞是積極、慈善的，有利於鄰人。義人以其知識救助受傷害的人，也具有社會性的影響力，和4-6-8節中所說義人獲救不同。

11：埃及 Merikare 王訓令(25)中也說：好爭辯的人，使城市傾覆，使年青人分黨分派，是賣國賊，是城市的煽動者（ANET 頁四一五）。

14：是俗語，十五22以其他字句表達同樣內容。14 b 見廿四6，和我國的「衆志成城」同義。屬古老智慧。

17：意指適當的個人利益和團體利益符合時，盡量地自我實現，與共同利益並不衝突，個人盡最大能力也就是有效地造福社會。慈善的人有很强的社會意識，他和弟兄團結之時，也發展他自己。反之，殘酷的人只堅持己見，把每人都當作敵人。參閱德廿一27-28。

21：Mckane 認為此節是爭辯義人得救的可能性，而最後的判詞是反對惡人，見21 b。使人困惑的是：為何不提及義人自己獲救，而是義人後裔獲救？這是神義論的延伸，顯然不是把義人後裔和惡人對比，而是要說明超越對義人不利的法律裁決。

這種神義論的詞句，在18節也可看到。佛家也說：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時辰未

註：我國語文中的「正人」、「義人」、或「惡人」，含義很廣，思高譯本常籠統以上述詞句涵蓋，以致看不出原文究竟指那一方面的「義」或「惡」。

到」，明確道出神義論的觀點。

22：形式猶如十26。阿拉伯游牧民族戴鼻環作裝飾品，此節比喻女人雖具身體之美，却缺乏高雅氣質和智慧，就像金環套在猪鼻上，暴殄天物。這是粗俗的幽默，屬方言。

23：義人的「心願」和惡人的「希望」是同義字。但此節並非以義人的希望和惡人的無望相對照，如7節，而是將心願的滿全和受挫（即終歸破滅）作反襯。

25：可譯為「慈善的人，必心廣體胖」MT 25 b 以異義對仗取代綜合對仗，而成為「咒詛者必受咒詛」。

27：和17節同義。Gensar 認為「慕求」指尋求天主的旨意，此句可解為尋找天主旨意的人，追求美善，因而可明顯看出此箴言是神義論，屬丙型箴言。Mc 認為此節與9（11 25 30節相似，為大眾謀福利，會使人贏得團體的尊重，他把此節歸於乙型。

29：見十五27。恩高譯「危害」家庭的，Sc 註為「忽略」，JB 則說有管理自己事務不善的意思。恩高用字較為誇大。

30：見三18（參閱詮釋），19。許多學者對此節各持己見，Ringgren 假定此箴言是綜合對仗，30 b 申述30 a 的意思，譯為「智慧的人能贏取人心」，但原文 (hōqēah n. pāṣōl) 有摧毀的意思，他的譯法不能表達原意。Mc 則認為「義人」的對仗是「奪人生命者」，和9節一樣，是兩種後果（正義與邪惡）對照，屬異義對仗。

我們可以把恩高的譯法解釋為：義人為團體帶來生命，反之，惡人為團體帶來死亡；當惡人行為摧殘他人生命，動搖社會秩序的基礎時，社會就會不安，引起暴力。義人則使團體有生命、有活力。

生命樹只能說是生命累積的意思（延年益壽），不是永生的隱喻。□××作「生命樹所結，是義德的果實，惡人的歲月必要縮短」和原文稍有出入，但實際上所包含的意思相似。

31：指賞罰報酬具有積極和消極兩方面，在120都講上主所憎惡和喜悅的，這節可說是相信上主在這些報酬上顯出其意願。□××幾乎是伯前48的翻版（如果義人還難以得救，那麼惡人和罪人有什麼結果呢？）譯得不太正確。

第十一章

甲 型：1 4 8 9 11 15 16 17 19 23 24 27。

乙 型：6 18 20 25 26。

丙 型：2 3 5 7 10 12 13 14 21 22 28。

詮 釋：

1：主要是說明「學問無捷徑」，必須時常虛心受教。

2：2b中所言之「心術」，以倫理標準來衡量並非全是惡的，判斷的標準是看其結果為何：好的計謀出於智者的善行，也能獲得善果。

3：請看十25詮釋，並參閱十2b及羅八35-39。

4：4a隱含的意思是：賢淑的妻子能幫助丈夫相信自己所具有的潛能，並將之發揮，以至圓滿。

對於賢妻詳細的描述，請參閱卅一10、31賢婦贊，十八22以及德廿六3。

5：思高版本於5a中所譯之「思念」與5b中所譯的「計畫」，根據古老智慧背景，此二字是同義字，所以如將「思念」改成「心思」則更能表達原意。在十一14a「人民缺乏領導、勢必衰弱」中的「領導」與本節「惡人計劃詭譎」中的「計畫」原文所用的字相同；十一14a中是指好的一面，在本節中由於有一詭譎的行動，所以用字雖同，却表達了壞的結果。

6：此節屬異義對仗，6a所要說明的並非惡人自己陷入其所設陰謀的羅網，而是他人；6b主要的意思是義人常為搭救他人，而成為惡人陰謀言論的犧牲，此犧牲與「善有善報，惡有惡報」並不相違背。

8：說明對事情「領悟力」的角度會造成正反兩面的結果。本節與15、16、23諸節同屬智慧價值構架。

9：主要是說明虛幻地講求排場，並非真正地富有。

11：廿八、19是與此節相同的格言，只是11b與廿八、19b的結尾不同而已，「 \times 」加入一句「沉迷宴飲者勢必失職」。有些學者認為此節連接第9節，特別表明自耕其地有特殊的價值，是一種高尚的工作，可能在箴言中屬於農業思想方面的學說。也有人認為這是特別指出仰賴大自然的力量，努力從事農耕，與冒着風險的商業交易之間的區別。

14：14a按原文是強調積極的一面，指好的果實而言，請參看十三2a：「義人必飽自己口舌的果實」。

15此節與1看來相似，却屬不同的對仗。智者能聽從勸告並學習善行。愚人常以為自己的道路正

直，並非其生活中沒有問題，而是因愚人不認識問題。

16：此節主要是在教導一種自我節制的美德，以及由於節制而產生的不可思議的效力。也可說與23同是關於「談話技巧」的格言。

17：與19同是指出「真實」與「虛偽」互相反對的兩件事。此節主要說明人心中存有一合理的法則與證言，並指出真實的見證與假見證是彼此對立的。真實的證言彰顯真理，有助於正確的裁決，而假見證常違背正義。

18：不但說明智者與愚者出言後的區別，更點出智者所含有的智慧、一部分來自其社會經驗，以及和各式各樣的人來往的能力，他能博得大家的信任，他是合一的中心，團體的富源。

19：真誠之言一出人口，必將永垂不朽，謊言常常瞬息消逝。沒有什麼比「真誠」更強而有力的，因此真誠之言在任何景況下都將存立，說謊不實常顯出脆弱的一面，容易擊潰。

23：這是有關「說話」方面的格言。愚人發言，時機不當更顯出愚昧；智者不輕露才學，至適當時機才發表言論，關鍵在於說話的場合與時機。

24：此節似乎隱含：一個無能及手藝不精的人如不加倍努力，必將負債，以致失去個人自由。參閱十四。

25：人心消沉時需要良言鼓舞，需要含有智慧的良言，這些良言不僅是一些好主意或好見識，更重要的是含有人情味及同情心。

26：此節對仗有問題，如將「道路」譯為「正路」，更為恰當。

28：此節格言是對於「生命」「喪亡」兩條道路常見的敘述，與十一35相似，請參閱註釋。

第十三章

本章甲型箴言從不同角度探討與古老智慧有關的教育觀念，丙型箴言指出正義和邪惡所產生的兩種相反後果，顯出「神義論」的教義。19 a 和 19 b 分屬不同類型。而 23 節則難以劃分、終究當屬何類型。

甲 型：1 3 4 7 8 10 11 12 13 14 15 16 18 19 a 20 24。

乙 型：2 5 17 19 b。

丙 型：6 9 21 22 25。

詮 釋：

1：以「智慧之子」和「輕狂的人」為主題的異義對仗，主要指智慧之子是可教的。

兒子必須服從父親，而希伯來傳授智慧的老師和學生之間的關係、猶如父子，接受老師的教導需要仔細聽、集中意志，熱切吸取老師的智慧，1b 則相反，是愚妄的性質。□××作「智慧之子聽從父親」，MT 有「智慧之子喜歡受教」。

2：直譯是「人所吃的自己口舌的果實是好的」，Mc 認為是說義人的言詞具有社會性效益，他也分享自己所造成的利益，惡人所貪得的只是強暴。

埃及 Ptah-hotep (ANET 頁四一三) 也講到「飽嚼食物是神的計劃」。

3：此箴言是從兩種相反態度探討同一件事（如：講話），是與義對仗。從3a的簡明及所含節奏，可看出是句俗語。

4：許多學者譯釋此節，不是偏於口腹的滿足（肉體化），就是過於靈性化，只講心靈的滿足。其含義可直譯為懶人渴望食物，然而所吃的是虛幻的宴飲，而勤奮人得到工作，三餐有繼。一種人總是飢餓，另一種人却常常飽食。

此節自「虛弱與有效」，「軟弱無能與充滿」幾方面把懶人和勤奮人互相對照：懶人貧乏，只想逃避，因而他的渴望成了虛幻世界；勤勞人的誠懇、活在真實世界中，積極追求那可觸及的賞報。

5：義人憎惡謊言，因為謊言危害人際關係，且具社會性的摧毀力，這裏是惡人求污穢、散佈恥辱。學者對5b的譯註各不相同，Ackroyd譯為「惡人引起恥辱、招致譴責」；JB譯「毀謗中傷」用二同義動詞；思高36直譯作「惡人遺臭蒙辱」，Mc作：「遺恥辱之味」（「遺」含有散佈之意）；思高57譯為「惡人令人可憎可惡」，則和上述各說法相去一段距離。

7：主要目的不在於對照偽裝的富人和偽裝的窮人，而是說明任何偽裝都同樣不好，都失之平衡、並不恰當。

8：本節異義對仗的形式隱晦不明，可以解釋為：窮人和富人不同，窮人沒有受勒索傷害的危險。富人把財富視為危機臨頭的贖品，遭受勒索時，就有損失錢財的威脅；而窮人却接受危險的處境，因為他沒有物品可保他安全，也無物可引宵小貪求，因此遠離威脅。所以富人成了金錢的奴隸，膽小如鼠。箴言書大都強調追求富裕，本節例外。

9：「光」是生命的象徵，見約伯32，燈是房子的記號，含有家族延續不絕的意思，如列上十

一36，燈火熄滅即成荒廢的房屋，不再是家了。本節意思是義人會喜悅生命的活力和完滿，而惡人的歲月會縮減。

11：此節是財富的積營和暴發對仗。按MT 11 a是「白白得來的財富會減少」，LXX以雅威信仰的字彙說「不虔敬地突然得到」、「虔敬地累積」，又加上「義人憐憫人、賙濟人」。

12：人因挫折而生病，因願望滿足而有活力。

13：13 a直譯：「……必作抵押」，隱含法律債務。Mc認為這裏的「法令」及「誠命」，並不是解說申命紀中上主的命令、權威或上主的話，JBC也認為不是梅瑟法律。這裏不是把智慧視爲上主託管的訓誨或被任爲權威的代言人，而是如10節一般，把傲慢輕視教師訓誨者和尊重教師訓誨者作對比。

LXX把此節也看作與經濟的富裕有關而加上「狡獪之子得不到好處，明智僕人的事業，必要與隆，他的道路的確屬於正直。」

14：從原文可看出此節是箴言和訓令混合句。含有很深的神秘學基礎：生命的水，因此可能和死亡的羅網相連，死亡有如獵人。此節勸諭人脫免死亡，得到生命。請參考13節異義對仗的形式。

18：原文中有「位輕」、「位重」的對仗。遵守教師訓誨者成爲團體中明智位重的人，「位重」是地位、權力、財富之意；不明智地拒絕訓誨就成爲「稻草人」（一文不值），「位輕」有不受尊重、脆弱、貧窮之意。

19：19 a屬於甲型格言。原文中以品嚐開胃食物表達心靈歡愉，把品嚐美食比作願望實現後的愉悅，而這種願望是好的（見12 b）。19 b屬乙型，形容愚人所渴望的人生態度和法則，只向自己目標

一意孤行，總會導致貧乏、內在黑暗、歪曲。Gensear 假定本節這兩句並無關連，是解答兩則謎語：什麼使胃愉悅？什麼是憎惡之事？（憎惡並非指愚人，而是不接受上主）美國聖經譯文（CCD）認為 a、b 二句連接的字遺失，而成爲兩個獨立格言。

20：是從另一方面表達 18 節的思想。和明智人爲伴，是成爲智者的方法，和愚人爲伴則是悲哀之源。希伯來文是：和愚人爲伴必成爲惡人，Guillaume 譯作：和愚人一起必會被愚。我國也有「近朱者赤，近墨者黑」之說。Sc 認爲此節可能屬通俗警句。

23：Mc 譯作「窮人開墾田地，生產大量食物，由於不義必一掃而空。」Toy 把 23 b 譯爲「許多人由於不義而滅亡」，JB 亦然，這種譯法看不出和 23 a 有相關的對仗。Boström 譯的 23 b 和 Mc 相似，把此句意思解爲：投機得到的財富（特別是高利貸），因此形成了農人生產工作和投機者暴利之間誠實與否的對仗，屬於農業社會的思想。

「XX 清楚表示了神義論教義：「義人必得財富，不義者必猝然滅亡」，總之，財富來之不義，必不能久存。

第十四章

本章三十五句格言中，除 10 13 19 26 諸節屬於綜合對仗外，其餘均屬異義對仗。

- 甲 型：1 3 4 5 6 7 8 10 12 (?) 13 15 16 17 18 20 23 24 25 28 29 30 33 35。
- 乙 型：21 (?) 22 31。

丙 型：29 (?) 11 14 19 26 27 32 34。

詮 釋：

1：此節把「智慧」位格化，有如一20，九1，除一2九章外，本節是唯一位格化的智慧。1a中「智慧的婦女」有些譯本（如JB）只譯為「智慧」，根據希伯來原文直譯是「婦女中最明智者建立其家」，動詞是單數，表示婦女中最明智的一個，有些學者却用複數動詞，表示每一個明智的婦女均可與家。整節格言很明顯地是異義對仗，說明智慧的建設性和愚昧的破壞性，很可能是根據九6 13而來，只是有不同的上下文。

3：3a如按照古希伯來原文直譯，應是「在愚昧人口中是他傲慢的根苗」，思高及JB均譯成「愚昧人口中有傲慢的根苗」似更恰當且通順得多。此處「根苗」的意思與依十一11「由葉瑟的樹幹將生出一條嫩枝，由它的根上將發出一根幼芽」相類似。3a主要的意思是說：愚人喜愛自誇與妄自尊大的言辭，此乃發自其內心的傲慢，且此傲慢的根源相當深。3b的對仗並不十分恰當，但言明具有智慧的人言談的方式常增加自己的安全感，因為他常適時發出言論並時加衡量，愚人却適得其反。

註：根據□×應將4a譯成「沒有耕牛，沒有芻食」，或譯為「沒有耕牛，食槽清潔」，耕牛所出勞力減少時，槽內所需芻食亦少，也無需時加清理。思高所譯「沒有耕牛，沒有五穀」所表示的意思與K₀的意見相同，耕牛乃農家不可缺少的資產，沒有耕牛自然沒有「五穀」的收穫；這樣的解釋使讀者易於明瞭4b的含義。此節格言主要是勸人善加照顧幫助農耕的動物，其中與收穫多寡的關係並無特殊的根據。

6：本節的主題乃「傲慢的人不可教也」，由於他缺乏明智與謙恭的態度，也沒有教育訓練，常使老師失望；對於那些有真知灼見和敏銳適應力的人求知容易得多，因為他們的判斷是經過辨別，且是成熟的。有些學者把此節中相對應的兩種人加入宗教與倫理的意義，似無此必要，Mc. 也堅決否認與宗教和倫理的關係。

7：此節將之當成箴言的片段似乎比將之視為一句格言更為恰當，7a 的語氣強調遠離惡人是迫切且必要的。僅看 7a 勸告勿與愚人為友，勢必以為 7b 勸人與智者為友，如此一來，就與十三 20 相似，但實際並非如此。有些學者將 7a 譯成「結交愚人」或「邂逅愚人」也可以與 7b 連貫，只是另一種語氣罷了。

8：智慧是在於具有明智通達美德之人，能在生命路途時做正確的辨別抉擇；與此正確生命方向相反的當然是愚人盲目地生活，不僅欺騙自己，也將他人引入歧途。有的學者僅僅強調愚人的行為欺騙自己；其他學者只注意愚人的昏愚蒙蔽他人；思高則兩者兼顧，譯成「自欺欺人」，較為恰當。

9：這是本章中最含糊的一節格言，9a 尤其可疑，主詞與動詞間缺乏連貫，各學者的翻譯註解也有出入，根據 TXX 直譯應是「邪惡者的房舍需要清洗，義人的房舍却受人歡迎」，有些學者就指出其中的瑕疵而願譯成「罪孽是在邪惡人的帳棚中，但 acceptance 却在義人房舍中」。也有一種說法是說：與雅威的祝福許諾有關，如 JB 所譯「上主使邪惡人受挫，祂愛護誠實的人」，各種說法無非是要分清正義與邪惡。

10：此節格言說明內心喜樂與煩惱的隱密性，有些個人內在的經驗實在只能一個人孤獨地面對，無法與人交談分享，煩惱時如此，喜樂時亦然。

11：思高所譯「家庭」與「帳幕」主要是指家族、後裔、子孫而言。請參閱約十八19，依十四22及本章26節。

12：此節不能以一般詩句的表達來了解，似在暗示生活與死亡兩條不同的途徑。教導人走生命之路及避免邪惡死亡之途是一）九章顯著的特徵。此處所言之「死路」，可能需逆溯至一）九章中所表達的一些神話型式，如一12；二18；五5；七25；27。

13：此節本欲闡明歡笑與淚水，喜樂與煩惱之間的區別，但似乎未將意思完全表達。Mc.解釋為：「沒有悲傷的損害就沒有喜樂，歡笑的下面藏有內心的創痛；過分的歡樂導致哀傷」。第一句不如此解釋為：經過痛苦才能體驗真實的喜樂；末一句似與國人所說「樂極生悲」相似。

14：此節旨在描繪兩種不同的生活結果，雖未明顯指出報酬或懲罰，但實含其意。請參閱依三10，迦六8。

15：15 b似乎重複8a「明智人行徑的隱諭」，但此兩節格言的觀點不完全相同。「明智的人步步謹慎」隱含的是細察什麼是可信的，什麼是不可信的，此「細察」不僅是推理，而是在實際行動中。

16：16 a「智慧戒避邪惡」，其中「戒避」二字有些版本譯成「畏懼」，有的譯成「躲避」，意思並非說智者過分膽小無決斷，實在是因智者常小心謹慎行事，不輕易冒險，步入歧途。相反地，愚昧的人驕矜自負，並不表示有能力或行事果斷，實在是不明瞭生活中危險的景況。

17：17 b中之「慎思」有如十二2b中「心術」可以產生好或壞的兩種結果，毫無疑問。但是根據古希伯來及希臘文應譯成「慎思的人被憎惡」似乎有些疑問。為解除此疑問，可以採納□××的解

釋：「慎思的人被憎惡，但因具有智慧，而能忍受多方的憎惡」。

18：此節格言又在述說「明智」與「愚昧」兩種對立的情況。18 a 並未把意思表達完全，愚昧的人並非遺傳，而是他生活的背景及所受教育的好壞使然；如果他能接受智慧老師的教導，便可轉變為具有知識的明智人；如果他固守以往的愚昧，最後將導致死亡。

19：本節表明另外一種不同的教義，歹徒居於義人之位下，是出自雅威之意。義人居統治地位，歹徒將屈卑阿諛。19 b 可能指歹徒將成為義人的家僕。格言作者所說的這些話通常被人認為在身後才應驗，但有時在今世也會實現，見路十六19-31，依四九23。

20：窮人遭親朋厭惡，是因為窮人之所需常給親朋造成負擔，與之為友有如把磨石掛在脖子上。與富人為友情形就不同了，無需付出，反而有所獲得。此節不妨與我國人所說的「酒肉朋友」及「患難見真情」相比較，更能體會真實友誼的含義。

21：21 a 表示對任何人均應尊重，不可藐視，21 b 更指出自私自利與人道主義之間的協調。

22：更進一步發揮21 b 的主題，惡毒的計劃有損眾人利益及擾亂社會安寧，雖然一時得利，內心難免處於黑暗之中，以致更深深陷入歧途，總有被摧毀的一天。為了眾人好處的善行會得到大家的支持，不但使大家獲利，自己也蒙祝福。

23：本節所要強調的是應該工作、行動，而不要空談，勤奮工作才能有所收穫，不說不做，毫無結果。

24：「冠冕」一詞，按古希伯來文原文直譯是「財富」；「機智」一詞按古希臘原文直譯是「好的判斷」。24 b 「愚昧人的冠冕是他們的糊塗」，希伯來原文是「愚人的愚昧在於愚蠢的行為」，各

種譯法均幫助了解本節的意義。

25：此節與5節的性質都與法庭有關，但比5節所表達的意思更為完全。忠實的見證幫助正確地判斷，避免傷害無辜的人，因此「救人性命」，作假見證，隱瞞實情會危害別人。

26：此節主要說明敬畏上主必蒙上主護祐，不單是個人，連家庭及後代子孫也均蒙福祐，可與11節對照，並參看11節註解。本節與本章中之11 14 19 32 34諸節均說明上主對義人的護祐及對惡人的懲罰。

27：本節可與十三14做一個很好的對照，27 b與十三14 b完全相同。十三14 a「智慧人的教訓」實際包含於「上主的法律」之內，所以說「智慧人的教訓」與「敬畏上主」同是生命的泉源。關於「生命的泉源」一義，請參閱十三14註釋。

28：各種政策及治理技能良好、才能管理衆多的人民，人民衆多表示有好的政策及一流的治理技能，所以是「君王的光榮」。28 b的意思不單表示人口少顯示政策不好，另外一層意思是人口減少有損國家在國際間的地位，有如現代的法國，非常注意控制人口，恐怕人口減少至某一限度，而有損於國家在國際間的地位。

29：這是一節「忍耐」與「暴躁」相對立的格言，有見識的人遇事常仔細分析，按部就班地處理，具有耐心緩於發怒。暴躁的人實由於內心空無一物，遇事無從計劃，煩躁易怒，更顯愚昧。

30：此節格言主要說明人的心理及情緒反應影響身體健康。

31：此節與21 22節有連帶關係，瑪廿五31 f更清楚地闡明了其中的意義。

32：32 b意義含糊，根據古希臘文應譯為「義人在主內尋找安全，甚至在死亡之中亦是如此」。希臘文則譯為「義人在他的正直中尋找安全」。總之義人常常尋求正義，仰賴正義的行為。

34：此節中的「正義」指「天理」或「天法」；「罪惡」則指一切違反天理天法的行爲，見依四八22；五七21。

第十五章

此章大部分格言是異義對仗，只有2 23 30 31 33是同義對仗。有兩個箴言的句型是「∴∴∴勝於∴∴」（見16 17節），有一個箴言是「何況」的比較式句型（見11節），3和24節是箴言和訓誨混合句。

甲 型：1 2 5 7 10 12 13 14 15 18 19 20 21 22 23 24 30 31 32。

乙 型：4 17（？） 26 28。

丙 型：3 6 8 9 11 16 25 27 29 33。

詮 釋：

1：並不是指不惜任何代價一味姑息，也不是柔和的回答，而是平息他人忿怒，和解性的回答，以重修舊好。傷害人、煽動人的言詞或是使人產生偏見的言語會使人動怒，這些言詞無用而危險。言語的功能在於使團體緊密結合，解決衝突，此箴言乃關於政治利益，屬早期智慧。

2：MT 2a意思是智者的話，可以點綴知識，也就是說可產生愉悅的知識。2b的「吐露」含有傾瀉之意。

3 參閱五21；十五11；約卅一4，埃及也有同樣說法，Amen-em-het III 王訓令其子：「祂洞悉每个人的心，祂的眼睛尋找每個人」（ANET頁四三一a）。

4：「XX」撫慰的言辭」有治療的作用。生命樹的意思如三18所說，是他人活力的來源，又如同11一樣，有類似的社會性，也就是說4a的言詞有治療價值，使社會健全、有活力。相反，刻薄的言辭使個人受的苦勝於社會所受的傷害，使自身利益受害，摧毀了基本活力，以致無法調和一致。

5：是箴言書最喜歡談論的主題。一8，六20，十一此節可與20節互相補充。埃及大臣 Ptah-hotep 訓令：「若兒子接受父親的話，計劃都不會失敗」，「愚人不聽他人，任何事都做不成」。（ANET頁四一四b）。

6：原文字句隱晦不明，6a少了一介詞，6b有一字乃多餘，希伯來文中6a有「財富累積」的意思，關於6b雖然各學者譯文略有出入，但意義相差不遠。「XX」作：「義人的家，財貨不缺；惡人的果實必受摧毀」，含義是「義人厚積力量，惡人在地上的根枝必遭摧毀」。總之，義人得保全，惡人受破壞。

7：7b有幾種譯法，Gemser 作：「愚昧人的心，遠離正道，Ringgren 作：不穩定，Sc 作：不可靠。總之這些都是邪惡的意思，邪惡人的心不能產生知識，因為從其言詞可見其心。」

8：此節教訓反映出先知的價值觀，參閱依一10 17；亞五21-24。

埃及 Meri-ka-re 王訓令：「正直人的心性比惡人的牛更可接受」（ANET頁四一七），是類似的說法，參考撒十五22。

11：陰府和冥域對以色列人而言，都是死人居住的地下世界（一12；約廿六6；默九11）。此節

表示不論是在陰府深處或人心隱密處，上主全都知悉，上主賞善罰惡的規則永不落空。

12：是同義對仗，主題是輕狂者頑固、厭恨他人糾正，因為受教於人，表示教師比自己有智慧。但是另一種人則謙虛、服從智慧的教訓，有如31節所言。「物以類聚」，氣味相投的人總在一起，因此輕狂者必不是智慧的人，參閱十四33。

14：本節主要是教訓人尋求知識，14 b 愚人的口，也可譯為愚人的言詞，和7b中愚人的心同義。因此14 b可譯為「愚人的言詞與愚妄相宜」，這是箴言書常引用的形式，如：十三20，廿八7。

15：此節形容窮困的人所受的殘忍折磨，他們永遠受壓力，無屯糧可緩和飢餓之苦，這些人的生命必須不斷地奮鬥。但人不只靠食物生活，也靠其他「營養」維生，以克服艱苦生命和殘酷的環境，Genset 說：「良好的士氣就是永遠的宴席」，內在的喜樂是「不受傷害的幸福，使人不被困苦擊倒。LXX寓意善人、惡人的互相對立，「惡人的眼總對惡有好感，而善人對任何事都持以寧靜」（前一句完全和希伯來文不同，後一句保留了原文的要點）。

16：這節思想不完全是以色列民族的早期智慧，埃及阿門摩培訓令六5-8：「在神手中窮困、勝過寶庫中的財富」。

Scott 認為智慧箴言中雖說財富是好的（十4），但不義之財就不好，因此Mc認為此節表達出雅威信仰，窮困有積極的信仰價值，相當於虔誠信仰，財富相當於不虔敬，因財富和敬畏上主常是遠離的，參閱谷十25。

17：直譯是「一份青菜勝過一隻飼養的肥牛」，此節主要指奢華的招待是不必要的，膚淺而不真誠，徒具慇懃且流於社交形式；簡樸招待，而賓主之間却有充滿智慧的交談，此時餐桌成了友誼之

地，飲食和友誼趨於和諧，因此餐桌上充滿愛的一碟青菜，實勝過充滿敵意的宴席上的肥牛犢。埃及也有類似說法，阿門摩培訓令六：「喜樂時的麵包勝過悲傷時的財富」。

19：MT中19b之「正直人」，所指意思不明顯，LXX則直截了當譯為「勤勞的人」（JB此章此節），和19a形成對仗。思高按希伯來文譯出。以上兩種意思類似，說明懶人少有進展，勤奮的人努力前進。

20：LXX把20b「愚昧人」，譯作「愚昧的兒子」，或許不滿意原文，想更確切的反襯上一句「智慧的兒子」，形成對仗。

22：見十一14；十三10，主要意思不只是說會議意見一致，必會有好策略，而是強調事先諮詢、商討是計劃成功的要件，向謀士解釋計劃，聆聽謀士批評，並有彈性修正，這一切均需共同合作準備。

23：23a當人感到自己說話有效，善於言詞，意識到自己在知識方面有地位、有力量，因而覺得喜樂、滿意。23b所含意義是沉默的品德，與其說話不適當，產生不良印象，不如不說。懂得適時說話是早期智慧之重要部分。

24：Barucq 注意到LXX沒有「向上」、「向下」；LXX作「明智人的思想是生命之路，因而可避免陰府以得救」，於是他把「生命」解釋為「保佑不朽」，「死亡」是「死後的懲罰」，重新解釋了原來的對仗：「生命之路」和「死亡之路」，新的對仗形式是「天堂」、「地獄」。「生命之路」是現世的延長，但後來演進為「和此世不同的世界」，導向不朽，因而用「向上」表示。

25：雅威照顧弱小者，主持公道，維護寡婦的土地，免受鄰人侵佔，這種樂觀論點，和先知所宣

講的事實相反，先知所見事實是弱小者、孤兒寡婦受欺凌，見米二1f，五8。

26：仁慈的話是純潔的，善意的言語是社會的凝聚力，LXX作「純潔的話是端莊的」，只有在純潔的話語中，才能和上主相遇。思高譯為「溫良的言語為他所喜悅」，隱含的意義得以表達。

27：按照對仗形式，27a應是「接受賄賂」，LXX就解釋為「接受賄賂必損害自己」，但「損害自己的家庭」却較為恰當。思高³⁷譯為「貪求財物的，困擾自己的家庭」，不如譯為「貪求賄賂的，損害自己的家庭」。27b憎恨饋贈是正義的，所以可享幸福、活力。思高³⁷譯為生活必安定，而思高³⁶譯為必得生存，JB也譯為生命、生存之意，此句不如按思高³⁶。如此本節便成為很好的對仗。此節對於賄賂的態度和十七8，十九6，廿一14相反，屬丙型格言。

28：LXX作「義人的心默想着真理」，正確表達出28a要點。LXX又加上解釋：「義人接受上主，即使敵人也會成為朋友」。

30：此節對仗隱晦不明，各學者都有自己的解釋，T³⁰認為眼中閃爍的光帶來好訊息，和30b的美好訊息同義。Gemser認為眼睛的光輝指晶瑩的雙目，友善而懷好意。LXX和Winton Thomas都譯為「眼睛看美好（愉悅）的事情」，而30b的美好訊息。Thomas認為可解釋為愉悅見到（原來是「聽到」的字）的事情，因此前後二句可趨一致，不致風馬牛不相及。

思高所譯類似LXX的看法，意思是在心靈上得到快樂、滿足，身體便會健康。

33：以新的訓誨：敬畏上主，代替早期智慧中敬師的教育訓誨，目標仍和早期智慧相同，如：智慧、榮耀，但是有了新途徑，即明智訓誨不能達到智慧和地位，只有信仰才可得到智慧及地位。

第十六章

本章中 8 19 兩節的句型是「……勝於……」。3 節是緒言的片段，是一種祈使完成子句。12 節與 26 節句子和緒言的混合。其餘諸節除了 1 2 9 14 22 25 33 屬於異義對仗外，其餘的全是綜合對仗。本章與前面幾章顯然不同的是：綜合對仗比異義對仗為多。編者將 10 15 節集合在一起說明理想的君王。

甲 型：14 15 16 18 21 22 23 25 26 32。

乙 型：7 12 13 24 27 28 29 30。

丙 型：1 2 3 4 5 6 8 9 10 11 17 19 20 31 33。

詮 釋：

1：與 2 9 兩節均是說明人和上主根本之不同。人憑觀察和經驗所得之智慧是有界限和範圍的，最後終必馴服在雅威的智慧下，McKane 認為這是雅威典對古老智慧的一種反駁。只有雅威才有改變世界的真智慧與力量。按原文，本節應譯成「做計劃的是人，但是却由上主的舌頭得到回答」，或「人提議，上主處理」，將 1 2 9 三節互相對照可得到較完整的了解。

2：本節除了與 1 節有相同的含義外，另外也說明：人靠外在的行為評估自己，但是上主却更看重人的心靈，注意人心的態度。

3：「委託」兩字有些版本將之譯成「朝向」、「投身」或「信任」。總之均是要說明以上主為

最終的依靠。依廿九15以與本節相反的口吻說出了同樣的意思。並請參看詠廿二9，卅七5。本節也隱含了一些12兩節的意思：雅威是至高無上的主宰，另外也隱含投靠上主有時需放棄自己的意願。3b「計劃必會成功」也是按雅威的意願成功。

4：「用意」二字並非指目的、目標而言，主要是「回答」的意思，是說上主計劃的每一件事或創造的每一物，對祂均有一回答。TXX解釋整句為「上主所做的一切均是公義的，也使惡人有不幸的一天」。參閱則卅三11，弟前二4。

5：5b用的是一種義論的字彙，參看十一21a。

6：6a顯示出對雅威崇拜的「精神化」趨勢，天主要人做的是遵行祂的話和要求，也反映出先知的價值觀，與十五8之意思相近，請閱其註釋。

7：此節暗含一意：義人與惡人的行為其結果均有一社會性的幅度。

8：本節是「……勝於……」的句型，含意與十五16相同。

9：請參閱12兩節及其註釋。

11：雅威對於度量衡在交易中之準確與否，負有全責。此節與十一1b意義相類似，這是國與國間通行的智慧格言。在古經中法律或先知也談到同樣的主題。見肋十九36；申廿五3；米六10。這也是埃及人的智慧，上主是一切法律規條的保護人。

13：義人樂善好施，常願貢獻自己的創造力，爲了促成團體的團結與合一，經其唇舌所說的話也含有此特徵。此節只是陳述一個團體的建立進而興盛，是奠基於坦誠直率之上，因此國王喜愛四週坦誠直率的人。

14：此節與32節同是說明惱恨與震怒均是智慧的敵人，而溫和的脾氣和完全的自我控制是從政根本的美德，見十五1。平息震怒使之有交談的餘地，是官場及外交上重要的原則。本節並非指君王的震怒影響其決策，而是說君王無理性的暴怒，會使其屬下成爲無辜的犧牲，雖然屬下並未做錯什麼。屬下的事業是君王所賜予的恩惠，君王的暴怒是他死亡的先兆，他必需運用一切的技巧使之平息，以保自己的地位及將來的發展。

15：君王是其屬下幸福與否的源頭：當其以笑臉對其屬下，其屬下即可活命。「活命」一詞有「得寵」、「安全」、「事業成功」多種意思，其恩澤有如甘霖時雨適時而降。此節雖與14 a 語氣相反，但也隱含了14 a 的意思。

16：此節並不像十五10及十六8給予財富一種宗教價值的評估，也不是輕視財富，財富與智慧間並無衝突，要強調的是智慧高於財富，只有財富而無智慧是沒有價值的。

17：此節是有關「生命之途」。在此路途上，正直的人被引導前進。本節並非智慧與愚昧的對仗，也不問是否受過智慧的訓練，而是與生活本身有關，是正直抑或歪曲。人生如一旅程，走錯了路途就等於失掉了生命。

18：驕傲是滅亡的先奏，因其難以虛心受教。詳解請閱十四b及十五12並註。

19：此節句型雖是「……勝於……」，但並非完全比較19 a 或19 b，也說明貧窮與謙恭很自然的聯合在一起，傲慢則與不軌之行爲相連。

20：有些學者建議說20 a 是學生接受了智慧老師的觀點應用在其事業上因此受益。20 b 與20 a 的綜合對仗說明雅威的祝福是最美好的，超過一個人由學習智慧所得的幸運，能信賴上主的是有福的。

21：21 } 23節均是描述智者所具有的美德。有慧心的人，心智敏銳，對事情觀察入微。常以適當的言辭向別人解說事實的真相，使別人容易了解接受，因此他被稱為「哲人」「老師」。溫和的口吻是因為懂得交談的藝術，也使別人易於了解，21 b 思高所譯「說服力」原文與七21淫婦的「語言媚語」「花言巧語」為同一字，有賣弄風情的意思，當然用在本節，這種意思不適當，同樣也不適於九9；十六23。

22：22 b 用另一種方式說出教育或訓練對愚昧人皆無幫助，他們天生不能受教，所以也無所獲。22 a 有智識及學習能力的人，能由智慧老師處學習智識，智識為「生命的泉源」，其神學觀點是由「生命樹」而來，見三18。

28：28 b 「告密的人，離間友情」不是強調告密之人破壞了他和自己朋友之間的友情，而是破壞了他人和朋友之間的友情。

29：惡人生活的結果常常是摧毀破壞，有些也濫用朋友對他的信任，以致將朋友引至喪亡之途。參看一10 } 19。

30：邪惡人做邪惡事，請參閱六12 } 14及十10。本節強調此點，更在於說明一個人的品格和他的行為是有關係的，他做事的行動也與他心中的目的有關係。

31：「皓首白髮」象徵長壽，其生活必然反映其在社會上的經驗，智慧亦常是由生活經驗中獲得，因此皓首白髮是尊榮的冠冕。長壽也是蒙受祝福的象徵，而只有義人才能蒙受祝福，因此說「只有在正義的道上能獲得。」

32：先請閱14節前段註釋。有涵養的人有能力保持平靜，甚至在一些壓力下，過份的熱情或是一

些驚惶意外之事也不致影響其判斷，其自我裁決的能力常會驅散心頭一些荒謬無理性之事，其偉大榮耀勝於軍人在攻守上的勝利。

33：在撒上海上與撒下有許多關於「烏陵」與「突明」的記載（撒上十四41 f），撒烏耳與達味抽籤仰賴「烏陵」與「突明」決定事情，但是一切的權威全是操於雅威之手，古猶太人是以抽籤來明認雅威之意。撒上十19 } 21；十四38 } 42。

第十七章

本章異義對仗的箴言大為減少，只有9 17(?) 22 24節，還有一些Toy 稱為「連續句子」(continuous sentences) 出現，其餘是同義對仗或綜合對仗。還有幾個箴言中出現比較級的句型結構，如：1 10 12 3 7 等節。

- 甲 型：2 6 7 8 10 12 14 16 17 18 21 22 24 25 26 27 28。
乙 型：1 4 9 11 13 19 20。
丙 型：3 5 15 23。

詮 釋：

1：此乃通俗的智慧箴言，很可能從一簡潔的頭韻詩擴展而來。盡心招待、禮貌週到不能表明彼此間渴望着的友誼，一個盛大宴會可能內含緊張、不悅、嫉妬和敵意，席間不一定有愛，而簡單的食

物可使那些懷着真誠、尋求了解的弟兄們融洽，參閱十五17。1b「佳肴」原是祭獻之字，Gemser 認為古代以色列人精美食品都和禮拜有關，先祭獻宰殺，然後食用。

2：以色列人的梅瑟法律規定父親遺產分給所有的兒子，長子得雙分（申廿一15~17），無子則由女兒繼承；若父死無子女則由其兄弟繼承（戶廿七8~11），或給養子（很可能是家僕，見創十五2~3）。此節所說能幹的僕人取代叛逆之子，分得產業，而在梅瑟法律中並沒有這種規定。

3：此節以「鍋鍊銀」、「爐鍊金」兩圖像比喻上主探測人的素質，上主猶如煉金者，煉淨雜質和假的成份。

5：智慧文學裏，總相信報應存於造物主，在先知作品中也可見到，如：八22~36，約卅八1f，依三13~15。埃及阿門摩培訓令：「不要譏笑瞎子，也不要嘲弄矮子」（ANET頁四二四a）。

6：6a不只是描述老人含飴弄孫之樂，更反映出當時的社會價值觀，認為稚子是家族興旺、綿延不絕的保證，因此孫兒是老人的冠冕。6b父親在他統轄的「王國」（家中子女）裏強而有力，子女順從他，也體會到父親可提高他們的尊嚴和地位。

7：重點在7b，7a是舉例說明7b，此箴言不是倫理訓誨，只是描述愚人和君子所不具備的性質。思高37譯為「君王」，JB也是同樣意思；而Mc作「君子」，思高36譯為「正直人」，指上等階級之人。

8：原來譯文不清，「饋贈者」原文也可作為「接受者」，「賄賂」原文也可解為「禮物」，而「寶石」原文可解為「魔力」，所以有兩種解釋：「禮物在受禮者眼中有如寶石，他轉向何方，都顯

出光華」或是「賄賂在行賄者眼中有如魔力」。8b的「他」是指「行賄者」。

9：9a掩飾他人的過錯是基於愛的理由，對他人的缺失，寬仁地持以沉默，不採報復行爲，Mc認爲「過錯」是指他人的弱點，而不是侮辱。

10：本書提到教育方法之時，屢次都和「棍杖訓子、訓愚人」有關，見十13；十三24；廿九15……。明智人從錯誤中或老師的訓斥中學習，敏感地認出智慧之言而聽從，愚昧人沒有意識到需要學習，以自己的智慧而自滿，因此不聽從智慧教訓，即使處罰也是皮肉之苦，本質上不能受教。

11：此處「暴徒」實是「惡人」之意，思高57譯爲求詞句變化而用「暴徒」。惡人破壞法律、秩序，使社會不和，但社會的力量勝過惡人自身，殘酷的差役，必毫不憐惜地對付顛覆團體的人。11b「使者」即差役，見撒上十九14撒烏耳派差役捉拿達味。

12：比喻愚人昏昧時比母熊失子時更危險。

14：從14a句子的簡潔、圖像、頭韻及節奏中，可看出很可能是通俗箴言。此節和訴訟有關，如十五18，公堂相見之思想應及早制止，因爲尋求法律勝利，將形成永遠的不和，所以若不在爭端之始努力和解，就會產生巨大裂痕。

15：Mc提示此節所表達的方式可能是把禮儀經文自由運用，此經文來自司祭宣示雅威是否贊同奉獻者及其祭品，如：十一20；十五8。

16：Toy和Genser都認爲愚人手執金錢來到智慧老師之處，只是一個圖像——表示除非靠智力，金錢難買知識。而另一些學者如：Oesterley, Scott, McKane認爲此節所說和智慧學校的束脩有關，不是比喻，而是精明旁觀者見愚人捧束脩求教，所作的尖刻評論。

17：此節究屬何類對仗不太清楚，若屬同義或綜合對仗則其意義是：朋友平時之友誼，在患難中更見真情，如同兄弟。若是異義對仗則其意義是友誼和兄弟關係不同，朋友乃因氣味相投而成伙伴，兄弟却不是，因有血緣關係，彼此有特別責任，互相支持、幫助。

19：19 a 這種人生活的目標就是傷害人，摧毀、攻擊社會，造成分裂，此句句型結構是X—Y，X—Z如：「會偷蛋的人，必會偷牛」。

19 b 「高舉門戶」之辭，含糊不清，可把這種房屋建築的矯飾形式用以表示驕傲、誇張，Gernset 和 Ringgren 假定「門戶」是「嘴」的圖像，意思是自誇的人自取滅亡」。

21：對古代以色列人而言，家庭是社會不可缺的一環，人若不能建立自己的家，沒有子嗣或只有愚昧之子就等於生命被奪走。愚昧兒子不能在成長過程中帶給父親滿足和喜樂，只會帶給父母憂傷、痛苦、失望，父母不能從愚昧之子身上體會到自己生命的延續。

思高⁽⁷⁾譯作「糊塗孩子」，實是「愚昧兒子」，不如採思高⁽³⁶⁾的譯法。25節和此節意義相同。

22：有兩種譯法，其中一種的意思是高尚道德或心理健康促進肉體的健康，這種說法和精神治療有關。另一種譯法之意是從人臉上反映出高尚道德，然而道德低下時，就摧毀了生命力，如：15 13。

23：此節與15 27 b 同，而和第8節觀點猶如南轅北轍，請閱此部分導言中甲、乙、丙三類型的格言特色及甲、丙格言之演變過程，這裏以雅威信仰中善、惡的尖銳差異取代實用主義的態度，說明賄賂是貪婪形式，行賄者爲了鑿潰正義的目標。

24：聰明人的眼注視智慧，總是凝視着教師，集中意志，深受智慧訓語吸引；相反地，愚人的眼只會轉來轉去，游移不定，內心空洞，24 b 以誇張筆法描述。

26：此節屬法律訴訟，較強調階級、地位，而不是倫理，此處是處罰二階級的例子。

27 28：二節所說為同一主題：智慧訓誨的重要部分是說話適時，自我控制得好，不衝動也不逼人，謹慎斟酌詞句，能保持沉默。在埃及訓令中也主張平靜、沉默。

28節進一步說明縱使愚人，只要他沉默，就不會顯出他原來的愚昧。

第十八章

本章與十七章相同，異義對仗顯著減少，而綜合對仗增加，2節是一個連續的句子繼續前一句的主題。17節對仗不明顯，9 13兩節沒有對仗。1 3 4 5 6 7 8 10 11 15 16 18 19 20 21 22是綜合對仗。

甲 型：2 4 5 6 7 9 11 13 14 15 16 17 20 21 23 24。

乙 型：1 8 19。

丙 型：3 10 12 18 22。

詮 釋：

1：此節格言主要的意思是：不適合社會羣居生活的人，他的攻擊性及對別人的敵意使他與衆人分離而常成爲一「局外人」或「旁觀者」，他也屢次尋找與人爭吵的機會，在他的生活中常是準備好猛烈攻擊別人，並爭論到底。因此他對「任何指教」都表示忿恨。

2：又一次指出愚人的瑕疵，不喜愛受教，只喜歡抓住機會發表自己的意見。這種人強取機會表

達自己，倒很適合現代商業中的「自我推銷」。

4：有些學者認為「深水」及汹涌的溪流均是指生命的源泉，意思是哲人的言語富於智慧就是生命之源泉，「深水」乃是形容其所說之話常有很深的涵意。請參閱德廿一16。

6~7：兩節均是在說明愚人濫用言詞，具有煽動性，造成分裂，引起別人的爭端，自己也陷入其中，以致與社會疏離。

8：此節同時指出了人性的兩個弱點，一個是喜聽並散播閒言閒語，一是對異味食物的貪婪。

11：若將本節與15整節對照，可知富人的財富雖是辛勞的結果以及蒙受了上主的祝福，但現世的財富仍然不是絕對的，不工作時仍有失去財富的一天。現世的財富所給的安全感只是臆想中的高牆，真正的財富安全是建基於對上主的信仰上。

12：與十六18是同樣的主題，十六18是同義對仗，此處是異義對仗。12 a是教訓的口吻，整節當中所言之「心謙」「心傲」主要是說對上主的虔敬與否，參閱瑪廿三12。

13：本節不屬任何對仗，反映着愚人的一面，參閱德十一8。

14：此節再一次點明了十四30的意思，人的心理及情緒的反應影響身體的健康。剛毅的精神即使在極大的痛苦中亦能忍受病苦，更進一步內心真正的自由即便是面對死亡亦能保持喜樂，有時因堅強的生命毅力能使疾病復原，而精神萎靡缺乏生之意志，必使病情益形沉重。

16：十七8與本節意思相近，但有的學者認為前者是指一般之饋贈賄賂，後者特別指對有勢力的權貴們饋贈禮物，除了博得好感之外，亦能謀得一官半職，或是尋得進身之門。

17：此節對仗含糊。並非說明先來或後來者那個人有理，也不是說法官非聽兩個人的意見不可，

而是對雙方的嚴密詢問有助於尋找真實的情況，至少可以使案情逐漸明朗，單聽一方的意見不足以下斷語。

18：抽籤的結果是表示雅威的意思必須遵從，因此可以使爭端平息，即使是居高位者及權貴間之糾紛亦必須服從抽籤的結果，因一切決斷在乎上主。

19：本節說兄弟不和，很難修好，就如同堅城之不易動搖一般；而他們彼此間的爭執往往是和的根本，因此說有如礮堡的門門，如要再度和好就不要再爭執，就如攻城先開門門，按希臘或拉丁譯本，應譯成「兄弟彼此協助，宛如堅固的城池，他們的判斷有如城邑的門門」，比思高譯本更易了解，且合乎我國人所說的「兄弟恭」，「家和萬事興」，及一般人的觀念：「團結就是力量」。

21：說話言談影響一個人在社會上的地位，說得嚴重些，就是舌頭操生死之大權。放縱言詞必自食惡果。善於辭令適時表達自己的人必定也是有遠見的人，常針對所要達到的目標而講話。講話也是政治的工具，能好好適時地運用亦能幫助達成政治目的。

22：十二4已說明賢妻能幫助丈夫，而潑婦有如丈夫骨中的蛆蟲。覺得賢妻是得雅威祝福的記號。思高譯必得上主「恩眷」一詞與十二2a「喜悅」及十四9「恩愛」同屬神學字彙，此處所指究屬何種祝福不得而知。此節不僅說覺得賢妻是得上主的祝福，更深的意思是有了賢妻可確保家庭的和樂與繁榮。

24：24 a並非說朋友多就一定有害處，而是說交朋友過多，其中交上壞朋友的比例較大。而本節中朋友的好壞是指有無社會經驗，以及與人來往應對的態度，不是外表的好與壞，如同十五17；十七1所言。

第十九章

本章異義對仗大為減少，確定的只有 4 12 14 16 21 屬異義對仗。同義對仗和綜合對仗較多，還有一些不屬於任何對仗的「句子」（連續句子）如：17 24 26，第 1 節是「……勝於……」的句型，此外，「何況」的比較句型也再度出現，如：7 10。

另一現象是許多箴言是訓令的形式而非智慧箴言，使用祈使句 (imperative) 如：18 20 27 命令語氣，而智慧箴言則是以旁觀身份述說。這些訓令式的箴言仍有對仗形式。

甲 型：2 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 15 16 18 19 (?) 20 24 25 26 27 28 29。

乙 型：22。

丙 型：1 3 14 (?) 17 21 23。

詮 釋：

1：此節由廿八 6 變化而來，在 Pesh (敘利亞譯本) 中可看到兩個隱喻，是以信仰為基礎，而不是學校或教育訓誨，一方面比喻行為無可指責的窮人，勝於行為糾纏不清的富人；另一方面是把單純真誠的言行和倫理混淆、不真誠的言行作對照。MT 的意思是窮人言行單純、真誠、有益，而富人生活不和諧、利己，所強調的是倫理混淆的愚昧，而不是指智力的不合宜。因此此節多少和「窮苦却有信仰，富裕而無信仰」有關。我們似可參考這兩種經文的意義。

2：此節反對忙碌而無目標，所謂無事忙，沒有三思而後行。盲目行動的人猶如匆忙走路，不知往何處去。JB之2b是匆忙而去，必會迷路；思高⁽⁵⁾譯法「失足」，可作為失敗之意。

3：從3b可看出不虔信、錯誤動機的態度，必遭雅威的致命打擊。

5：假見證是指假的控訴，不是指對被告作偽證，9節與此同。

6：指出對富人的朋友持懷疑的態度。區分富人之友是為富人的好處而與他為伴，或是為自身利益而阿諛、獻殷勤，如同想把糠粃與麥穗分開一樣，難以做到。

7：此節和十七17相似，以兄弟和朋友相對應，兄弟有血親關係，不能不管窮弟兄，因此憎恨他；而朋友無此牽絆，就和他疏遠。7c按Toy之見是另一箴言的殘餘部分，上一句遺失而併入此節，也有人把此部分納入第8節。

8：對仗中指出生命的性質，故重點不在於有智慧的人可得自身利益，也不是明哲保身以求生命發展，而是在於智者愛生命，他不偏離生命路途，一直前進，必增長其活力。

10：討論權宜，和第2節有關，再度印證十七7，強調10b。10a只是前提，表明應接受上主所賦予他身份的一切。奢華、安逸的生活會使愚人濫用粗鄙，同樣奴隸管君王會迫害權威，此處「管」是指行政方面。此節表示出社會階層的次序和雅威所建立的倫理次序相呼應。見一29-33，八14-21。

11：明智的人具有明智和良好的脾氣，他寬大的胸襟使他得到榮譽冠冕，不只是會寬恕，他嫌惡侮辱、不過分敏感，不會把他自己的快樂建於他人的痛苦之上，能平息衝動、自我教導，始終能和人交談，這些德行實超過「宰相肚裏能撐船」的胸襟。見十七9。

12：君王是人晉升的根基，君王的喜怒可使人結實累累或成為咆哮怒獅的獵物，如同十六14-15

15，及埃及 Ahigar 七：「君王的憤怒……是焚火，陛下的恩典使人行動自如（隨心所欲）」（A NET 頁四二八 a \ 四二九 b）。

13：13 b 如同十二 4b 是內心的苦楚，嘮叨不休的妻子猶如房屋漏水，每滴水都使人難以忍受。

14：Toy 認為「賢內助來自雅威恩賜」是普遍的信念而非神學思想。娶妻是冒險的事，因為不知所選的妻子會有什麼後果。人接受遺產的性質、數量，由出生的環境決定，個人難作決定，可是他却有機會決定自己的婚姻。有智慧的人在婚事上「也有一手」！

16：此節如同十三 13 聽從智慧教師權威的話。16 b 中「道路」有不同看法，若把這箴言視為教育訓誨而不是信仰訓誨，則「道路」是智慧老師的教訓；可是也可把「道路」視為雅威教訓，如此一來 16 a 就是上主的誠命，此節成了信仰訓誨而不是早期教育訓誨。

17：運用了神義論的用語，對窮人憐恤是借貸於雅威，雅威是正義的，必會恩賜憐恤他人者。

18：18 a 是祈使句的動機子句：如果還有希望。18 b 有些問題，有的譯作「不要過分處罰」，思高¹⁷譯文很好，也包含「不要縱容而使他自毀」的意思。

19：此節存疑，從字彙看，是訴訟情況，「易怒的人」和十四 29 b，十四 17 a 相同，這種人反映衝動，不能控制自己的情緒，以致行為不合理，好像愚人困擾自己也傷害他人，他所引起的法律問題應由他自己負責，若對他仁慈，不能讓他得教訓，他會越來越過分。

21：強調智慧的主幹是信仰光照，而不是嚴密的智慧訓誨。

23：23 a 和 23 b 之間的關係含糊不清，23 b 字面意思是不憂食住，恒久滿足的人，不懼罪惡。

26：屬同義對仗，Driver 解釋 26 a 為「不理睬父親，刺傷母親的心」，總之，此節意思是叛逆

之子，狠心對待父母的無恥行爲。

27：乃訓誨箴言，強調後果，27 a 乍看似教人勿聽教訓，這只是文學手法，欲擒故縱，更重要的是「忽略教訓的後果——遠離智慧訓言」，意思是「唯有聽從教師訓誨，才能得智識」。

28：在法庭上任意作證，歪曲事實，這種不義的人有罪。按MT「吞食不義」（思高57譯文）是不義永不能使他鑿足之意，但暗喻「產生」。許多學者譯作「惡人的口湧出不義」而Driver按LX解爲「惡人宣告不義」。

第廿章

甲 型：1 2 3 4 5 6 8 11 13 14 15 16 17 18 19 20 21 25 26 29 30。

乙 型：28。

丙 型：7 9 10 12 22 23 24 27。

詮 釋：

1：本節中把「酒」位格化，有如一箇「嘲弄者」，喝醉的人像是一箇粗國喧鬧的作樂者。1a的意思是酒會捉弄人，使人屈服在它的力量下，以致被輕視。第二個比喻指出醉漢傲慢的行爲。1b的意思含糊，可能有兩種意思：(a)喝醉是不明智的，(b)一個人喝得太多，無法有聰明的行爲。既然1a是指出醉漢愚蠢的行爲，(b)的意思比(a)更好。宴飲摧毀一個人可能成功的本質，在酒的力量下像是

愚蠢的，可與23 29對照。

2：「君王震怒，有如獅子的咆哮」表示出君王具有無限的權威，如十九12 a，觸怒了君王將影響自己的生命與前程，就像十六14 a君王的震怒是死訊的使者。

4：4b按原文直譯為「收穫時他乞求，但一無所獲」，本節如看字面的意思，是因寒冷阻礙其工作，其實懶人在任何情況下均不想工作，特別是艱難的工作，懶人很清楚知道應該達到的目標，但是不肯努力，只想不勞而獲，因此，他雖不工作，收穫時節仍渴求有所收穫。

5：「人心的謀略，有如深水」其中「深水」一詞表示一個人內在的思想不願為外人知道，或是不易為外人知道，甚至在其言談舉止當中，也不表示出內心真正的決定，如要探知如此的謀略，是需要技巧的，因此說「唯有聰明人，才能汲取」。

6：本節要義乃指出忠貞之友難得，並非為譴責「自命為仁者」。

8：8 b與26 a均是說具有智慧的君王能明辨善惡，參閱撒下十四17及列上三16 | 18。

9：本節有兩種說法，一：如十六2所說不能自認心靈潔淨，因審察人心的是天主，一切的決斷在於天主。另一種說法是本節暗示原罪的道理，有的學者以詠五一7來解釋此節，人不能斷定自己是無罪的，可參閱列上八46，約四17，若壹一8 | 10，羅五12 | 21。

10：本節與23節意思相同，請參閱十一1；十六11 b。

11：本節略同於瑪七20：「所以你們可憑他們的果實而辨別他們」；「如要探知年輕人品格的好壞，可由其行為得知」，他的價值並非建立於別人或他自己對他說些什麼，而是看他的行為是否純潔公正，決定性的考驗在於公開的行為。

12：此節所要表達的是眼、耳爲上主所造，永遠是爲了光榮天主，雖然眼耳功用大，但是天主仍大於它們，比它們更重要。它們只是順從天主，光榮天主的工具，是爲了學習智識，聽取智慧。

13：懶人貪睡，請參閱十九15，貪睡必有所失，「兩眼睜開」表示早起勤奮工作，必能得到生活所需，如我國俗諺所說「早起的鳥兒……」。

14：此節所形容的是在商場中討價還價的情況，近東的人特別有這種習慣，直到今日仍然如此。顧客當着賣主的面，爲了想殺價總裝出一付莫可奈何的樣子，說是做了一筆最壞的交易。但是拿了貨物，離去後却沾沾自喜，以爲得了便宜。

15：此節是在知識與財富之間，建立了一優先次序，並非貶低財富價值，而是指出智者生活的目標是智慧與明智，並不反對兩者兼存，但重要的是智慧。

17：此節與21節雖未明顯表明，但確實與15節一樣是在說明知識與財富之優先次序，不義之財不可取，取之以後，無非是空幻，得不到祝福。

18：此節除了要表達在進行任何事情之前需要策劃外，也與十五22 b相同，表達了更深一層的意思。羣體的智慧勝過單獨一人的智慧，因此任何的策劃需與別人商討。

19：與十一13同。

20：燈火熄滅表示失去生命，由地上被鏟除。見十二9b註；出廿一17；肋廿9記載辱罵父母是死罪，此節格言寫成時，這些法律已爲一種神學思想所代替，子女不孝必受上主懲罰，他怎樣對待父母，雅威也要怎樣對待他。請閱德七30：生命由父母而來，痛絕不孝之外，還應想該如何報答。

22：此節表達了雅威典的教義主旨。

25：古時以色列人向天主許願時說「聖」，表示所許的東西已全部歸於天主（谷七1-12）。高所譯「許願後才反省這是自投羅網」其中「反省」一詞，按□×譯文是說思量自己是否有能力做到，能否尋到方法和東西，並非單純反省許願這件行爲。按整句而言，其間有反悔的意思，而這個反悔也懊惱自己不經思量所許下的願。有關向天主許願事，請參閱訓四17-56。

26：26 a 與8b 是同樣的意思，形容明智的君王能由好人當中分辨出惡人，猶如將壞的麥子由好的當中簸揚出去。至於26 a 就有許多不同的解釋。有的學者說「用車輪來壓軋他們」，是對惡人的一種懲罰。有的說君王如同一架簸揚的機器，將惡人簸至空中，整句較爲合理的解釋應是「君王具有明智與權力，不但分辨善惡，且將惡人趕出，如同簸揚機將壞的麥子散揚到空中」。

27：此節的思想是在說明神發出的亮光，並非指雅威引導生命之途，也不是說沒有任何一物能逃脫上主之細察，而是再一次說明祂的光能照亮人心深處（如十五11）。這無非是在說明「良心」的問題，根據□×的解釋天主的臨在人心深處，和人的呼吸同等重要。當人被造時，天主給了人呼吸，也給了人「天主的燈」。此節無意反對人掩飾及偽善的效能，而是警告世人：天主看人如同人原來的樣子，不是按照人所想的，人絕對不能自救，人心深處有雅威的光——「良心的聲音」。

29：29 a 思高所譯「魄力」是指健康的身體，29 b 請參閱十六31註。
30：此節說明了處罰在教育及清除邪惡上是很有效的方法。

第廿一章

本章對仗趨勢和十六章相反，而和十、十五章的形式相似：異義對仗佔大部分。9、19節有「……勝於……」的句型。

甲 型：5 6 (?) 9 11 14 16 17 19 20 22 23 24 (?) 25 28。
乙 型：10 13 21 26。
丙 型：1 2 3 4 7 8 12 15 18 27 29 30 31。

詮 釋：

1：此節和早期智慧很不同，君王不再依賴謀士、內閣大臣的指導而釐定政策，却直接由雅威引導，雅威就像農夫引水，沿着灌溉圳道灌溉各處農田，無往不利。

2：義人不應確定自己在生命路途上是否安全，意指真理不是靠人自己知道或控制，只有雅威光照、指引才得安全，與十六、二同義。

4：此節存疑，a 4 和 b 4 之間究竟有無關連，不得而知。4b ㄣ ㄣ 作「惡人的燈是罪」（思高57譯為「炫耀」），也很含糊。按思高的譯文，可知道傲慢（4a是二個同義字）與不和諧有因果關係，驕傲不是指缺乏明智的謙虛態度，而是不虔信、不聽從雅威。

5：從頭韻及節奏可看出本節原是通俗諺語。行動匆忙、神經質的人，他的言、行常導致錯誤，而謹慎計劃、行動敏捷的人必有所得。

6：「浮雲輕煙」表示虛無。以欺騙滿足自己的食慾，很快地獲得財富，這種人必會加速走向死亡。

7：此節和哈一15有關，哈一15說到雅威抓人像撈魚一樣，用鈎用網把人撈上來。此節意思是惡人由於自己的暴行而被網住。本書中有許多類似比喻：十二13、十三14。

8：不能確定譯文是否有誤。思高⁵⁷譯為「惡人」，含意甚廣，然而原文却有多種解釋：罪人、偏差的人（不誠的人）、邪道的人不是正人君子。不過此節意義無可置疑地是：坦白的人誠於中，不會欺騙或走旁門左道，反過來則是錯綜迷離的路線。

9：「屋頂的一角」指在屋頂上蓋的小客房（參閱列下四10）或庫房。這是一句譏諷語，說一個屋主因受不了妻子的長舌多話，而逃避到屋頂客房獨居起來，見19節及廿五24。

10：惡人不願以同情、友愛協助團體，而同時又擴大自己的生活，這種人猶如生活在自我中心的牢籠中，無法超越，也不能創造有利社會的反應，建立他的地位。

12：此經文含糊不清，有些人譯作「義人思念惡人的家，知道惡人傾倒必致滅亡」，如J B；Hitzig 譯為「惡人思念自己的家，邪惡會使人滅亡」。也有人與思高⁵⁷譯法相似，雅威是整句的主詞。

13：人和社會密切相關，人不支援社會，必會使自己陷入困境：他日有所需求時，必遭拒絕或不理睬，參閱廿八27：雅二13。埃及阿門摩培訓言二章（ANET頁四二二a）也言及：「謹慎勿剝奪受壓迫者」。

14：屬於早期智慧，認為賄賂無往不利，有益於和解，與十七8，十八16意義相似；而與十五27，十七23指責賄賂的態度相反。

15：15 a 「喜樂」的意思不是指感官上的愉悅，而是指「幸福」。15 b 恐懼的是行惡者的滅亡。

17：隱含「生命之路」與「死亡之路」的對仗，和b節相關。每人都是旅客，在增加或縮短生命的旅途上行走，若他隨着智慧指引必得安全，若不聽從智慧教師或智慧教訓，必會遠離明智之路，他將在死人的地域——陰府結束旅程。此節所指的是導向死亡之路。17 b直譯為「酒和油」，意譯為「美好時光」或「美好生活」。宴飲是致貧之道，高水準的奢華生活使銀錢匱乏。我國俗語說「坐吃山空」，即使金山、銀山也會耗盡。

18：超乎一般敘述神義論的方式，以法律筆法寫出死亡就是贖金。強調神義論的雙重性質：獎賞或處罰，義人的食物就是惡人受毀壞，參閱十一8。

20：智者擁有財富、收藏珍品，而愚人浪費財產，不能創造財富，以度舒適生活； $\square \times \times$ 作「珍貴財寶存於智者的口，愚人却揮霍掉」，是指智慧的言詞。

22：參考十六32、廿四5f，在戰爭中，智者比精銳部隊及堅強地勢更重要，此處可說是智力和體力相對。

24：並沒有充分理由說明此節思想屬於對雅威的不虔信，因此把此節歸於甲型。「高傲」指對智慧的自大，此節思想若是針對智慧而言，顯得缺乏謙虛，不聽從智慧教師訓言；若是針對雅威而言，則是缺乏信仰上的謙虛、不聽從上主的意願。

25：使人想到十九24之懶人圖像，思高25 a和25 b次序恰和其他譯文相反。「懶人必為他的願望所扼殺，因此他的手不肯操作」，似較通暢順遂。

思高25 b之意：人只是空想，「渴望」永不能滿足，因為從不動手、從不實際行動，必被願望「淹死」，生命必經奮鬥，成就才能得到。見十三4。

26：M T 26 a 含糊不清，因此「 $\square \times \times$ 」予以倫理解釋，譯為「不信雅威的人，終日貪婪」。對仗形式是始終自我中心式的渴求，不顧及他人者和慷慨助人者相對。

27：並不是說「不要祭獻」，而是正義勝於祭獻，與3節同。若以祭獻為外衣，却懷着邪惡的目標，如：瑪十五5，這種人更為可惡，「 $\square \times \times$ 」在27 a 加上「雅威」憎惡。

28：28 a 如同十四5 25，十九5 9 一樣，是綜合對仗，而28 b 却非比尋常。28 a 和28 b 間的關係成為爭論中心，但都嫌牽強附會。28 b 意思是努力聆聽可成為智者，善聽的人把他所記得、所吸取的教訓說出來，其言就具有永恆力量，故思高57譯的「纔可常言」，不如36譯本「其言恆存」易於明瞭。

29：並非為了對照欺騙和真誠，而是說明正直的人不會裝腔作勢，而是謹慎地按良好的道德辨別他的路，以得安全和進步。

30：智慧、才略、策劃都是智者的專長，此節反映出先知反對早期智慧。

31：是先知攻擊早期智慧的另一種特徵：厭惡只依賴強大軍備，或與外國結盟，却不信賴雅威，使先知回想起古時聖戰經驗，雅威的子民只憑雅威就得到了勝利。

第廿二章

本章中只能肯定3節是異義對仗，12 15是否異義或綜合對仗，學者各持己見，相持不下，2 5 7 8 14是綜合對仗，其中2 5 兩節又有學者認為對仗不明顯。4 11 13是連續句子，6 10是緒言的片段。

1 是「……比……更……」的句子。

甲 型：1 3 5 6 7 10 11 13 15。

乙 型：9。

丙 型：2 4 8 12 14 16。

詮 釋：

1：本節並非爭論或否認財富的價值問題，財富可促成較圓滿的人生，也是一種價值的指標，但是過份地貪婪就會使財富變成陷阱而受其蒙蔽，聲譽勝於財富，而一個人的品格更勝於金銀財寶。

2：貧富共存是社會結構的普遍現象，有些學者強調本節的意思是貧富在上主眼中是平等的！其實本節主要的意思是說上主是二者的造主，二者皆爲其所造、爲其所主宰， $\Gamma \times \times$ 譯2b爲「上主是二者的造主」，並非著重於二者的平等或是二者如何在社會上共存。

4：b 4 中「生命」的觀念與廿一21同，按照古老的智慧，要進入此種生命，須順服於智慧老師之權下，而由智慧老師之教導獲得。本節中之生命仍是現世觀念，但是敬畏雅威代替了老師教導的權威，生命是虔敬的結果，本節中之謙卑，意爲對上主的馴服。

6：孩童時期可塑性較大，應在此種可塑造之年齡引領其走上正道、走上生命之途。

9：將食糧施捨給狂人有如廿一21是正義仁慈的人，是在追求一種更高的個人成全，也爲社會減少負擔，其所受的祝福絕不是自私之人所能得到的；自私的人僅掃自家門前雪，絕不顧及他人，更不會顧及那些「狂人」。

12：此節有如十五3a「上主的眼目處處都在」，因此祂能辨明真理與謊言，而真理將被祂保護，謊言將被摧毀。

13：這是一節諷刺也近乎可笑的格言，意指懶人如何爲自己的懶惰找理由，不願直接承認自己懶、不願工作。

14：「淫婦」是指非正妻的女人（二15），其口中常有甜言蜜語引人上當（五3），與之接近是罪惡亦是懲罰。

15：與廿30同是說明懲戒在教育上的功能。

16：思高所譯本節不甚恰當，16a並不是說故意要欺壓窮人，所要表達的是一自然法則，辛勤努力可以獲得成功。使人有機會體驗困境，在困境中努力必能成功以致富，而對富人饋贈似乎錦上添花也使之不勞而獲。另外也表達出一種神學思想：雅威是公義的，祂眷顧卑微貧困的人，由高座上推下權勢，見創五〇20及路一53。

撒羅滿第二箴言集（廿五～廿九）

第廿五章

本章最顯著的特徵是用直覺的印象，來比較兩句格言，毫無邏輯成份。有兩種格言最爲普遍，就

是綜合對仗與異義對仗。有的格言只有一個圖像（11 13 14 20（？）23 25 27 28），有的是累積的圖像（3 12 18 19 26），這些都不是意義完整的箴言，因為這些圖像有賴於特別的註解或說明。

甲 型：2 3 6 \ 7 8 9 \ 10 11 12 13 14 15 16 \ 17 18 19 20 23 24 25 27 28。

乙 型：4 \ 5。

丙 型：26。

21 \ 22 不易分類，有的學者將 22 a 歸乙型，22 b 歸丙型。

註釋：

1：「希則克雅人」似乎是指「專業的門人」，如同「達味的人」（撒下廿三 3 5；撒下二 31），大部分學者認為，這些「專業門人」是同一學派的人，在貴族的贊助下，專門從事整理收集資料，及刊印工作，同時出版新的文學作品。希則克雅（公元前七一六 \ 六八七年）是一位賢明國王，他繼位之後，即從南到北，網羅人才、收集歷史、先知、詩歌、智慧等資料，本集寫成時間大約是公元前七百年左右。

2：人無法探究天主的奧秘（約十一 7；申廿九 28），「天主的富饒、上智和智識是多麼高深」（羅十一 33）。百姓所期待的國王，須具有超等的智慧，能分辨善惡（撒下十四 17；依十一 3）。

4 \ 5：這兩節是一首四行詩，並非兩首兩行詩；是命令式，而非訓誨式。欲製良好的銀器，必須用純銀。要有好的政治（君王），必須使每一成員合作，並尋求建立更富足的社會，讓每人尊重他人的權利。請比較巴比倫智慧語錄：「若君王留心歹徒，國內境況會有所改善。」（BWL 頁一一

(三)

6 ~ 7：在君王前應有適當的風度，及高貴的氣質，不可有傲慢的行爲，不可先坐顯要之處（德 7 4；十三 9 ~ 10），最好先坐下位，後由羣衆請你上高位，如此，你的名望將增加（參閱路十四 7 ~ 11）。

8：思高的 8 節，「你眼若有所見」按 MT 是屬 7c，基督教聖經則刪去此句。本箴言含義：事情眞象並非常常暴露在外表。

9 ~ 10：9b 主要在告誡人：不要輕率地說出別人因信任你，而告訴你的秘密話。阿希加智言有云：「不要在朋友面前顯露你的秘密，以免他們輕蔑你的名字。」

15：國王的柔語可以折斷魔鬼的肋骨，「柔語」既非可怕的沉默，亦非不爭辯，乃是指能安慰與勸誘那些反抗者。參閱十五 1 及阿希加智言：「君王的舌頭應柔軟，但仍可粉碎龍骨。」（ANET 頁四二九 a）

19：「蛀壞的牙，脫節的脚。」都是無用的，如同在患難時，虛假的安全感。

20：本節在其他英譯本，都有 20 a 「在寒冬脫去外衣」，思高聖經省略此句，此句與上下文無關。

21 ~ 22：「火炭堆在頭上」，是一種酷刑，但用之對付歹徒，可使他改邪歸正，用於仇人也有相同效果（參閱出廿三 4 ~ 5；廿 22；廿四 17 ~ 18）。另一可能，這圖像來自埃及懺悔禮儀經文：「你會使你的仇敵悔改。」保祿在羅十二 20 ~ 21 引證此句：「不可爲惡所勝，反該以善勝惡。」

23：「北風帶來時雨」：巴勒斯坦的氣候，並非如此，眞正的北風，並不多見，且多是冬風，帶

來的是清冷無雲的寒風（參閱約卅七21~22），此處的北風，可能指西北風，就如風帶來了雨，使天空滿佈烏雲，同樣誹謗者也會引起對方怒容滿面。

24：義大利的格言：「有三件事要趕出屋外：煙、雨、惡婦。」（廿一九）

26：假使義人在惡人前跌倒，世界將紛亂，事情將失敗，如同混濁的水泉及水井，不能喝，也不能煮。

27：27 b 思高是按拉丁譯本，希伯來原文為「追尋光榮者擁有光榮。」多數英文譯本採「 \square 」：「如此會說甜蜜的諂媚巧言。」「 \square 」的這種說法思想比較完整。這句話的深意在於勸人不要做迎奉者及鄉愿。孔子說：「巧言令色鮮矣仁。」表達了同一思想。

28：一個自我控制的人，雖在危險的世界中，仍能安全成功。

第廿六章

本章與25章一樣，大部分是比喻，常把兩個不可能同時發生的圖像放在一起：如夏日降雪，秋收降雨（1節）。這種強烈的對比，顯出本章的特殊性。雖然都是比喻性質，但也有不同的程度，如13 15 17 三節，意義最確切，但「格言」性質的成份較少。其他也有較呆板的智慧句子（12 16 24 26 28），還有訓誨的片段（4 5 25）。本章的內容無任何宗教色彩，全是描寫人的缺陷，勸人如何與惡人相處（4節），如何對付惡人（25節），其中1~12（2節例外）17~19描寫愚人，13~16描寫懶人，20~28描寫惡人的行動。

甲 型：1 \ 12, 13 \ 16, 17 \ 19。
 乙 型：20 \ 28。
 丙

註釋：

1：參閱十七7；廿四8；撒十二17 \ 18。

「光榮」：此處的意思是「受尊敬」。「不適宜」：對智者來說，萬事萬物皆有一定的秩序，「事事有時節」（訓三1），擾亂這一秩序，就會帶來混亂和邪惡。

2：古代民族以為詛咒的話含有魔力，一經說出必生效果。作者強調，這是無稽之談，不必在意。詛咒生效的例子聖經中亦不少見。創三14 17；九25；申廿七14 \ 16；蘇六26；列上十六34等。

3：阿希加智言錄，也有有關不願工作的驢，需要轡頭的寓言（ANET頁四二八b）。

4 \ 5：這是一對互相矛盾的箴言。事實上，互相矛盾的俗諺（箴言）很多，這個事實不只提醒我們，凡事應「因事制宜，因時制宜」，並且只能把俗諺（箴言）視做相對的處世指南，千萬別絕對化了。4 5兩節，主題不同，4節是勸人「不要糟蹋自己」，5節是「用愚人能了解的話告訴他錯在那裏。」

9：含義與7節同。醉漢不能有效地使用武器（荆棘）。

11：希伯來人一直把愚人和狗視為同樣愚蠢，不會由經驗中學得智慧。伯後二22應用了同一箴言，可以為證。

12：參見廿九20自誇和輕舉妄動，都比魯鈍還要遜一籌。

13：同廿二13。

15：幾乎與十九24同。

16：「七」並無特殊意義，見九1之詮釋：「七根石柱。」

17：思高譯為「尾巴」是根據「 \times 」。希伯來原文則為「耳朵」，對格言意義無妨，無論抓狗的尾巴或耳朵，都是自找麻煩。

18 ~ 19：按J B的18節，是思高的19 b「猶如狂人投擲火把、利箭和死亡」，19節則為思高的18 19 a「誰騙了人而後說：我只開玩笑。」其他英文譯本之分節均與J B同，唯18節有點出入。例如Mc：「射出致死的火把和箭」。N A B：「散播火把及致死的箭」。此句意為若隨意騙人，能為朋友造成悲劇，甚至成為致命傷，更令失去朋友的信任。其動機究竟是愚笨或是故意作惡，很難確定。

20：「沒有……沒有……」的句型，是最普遍的格言形式：見十四4。

21：Merikare：「好爭辯之人是人民中的擾亂份子」（A N E T頁四一五a）。

27：同樣的思想見詠七16 f，九16 f，德廿七28 ~ 30。

28：思高的「真理」是根據希臘文，希伯來文是「犧牲」而Mc譯為：「無邪」「製造喪亡」，據M T，是那些受到諂媚的人，會招致喪亡。

第廿七章

本章比喻的結構，與廿五，廿六兩章有顯著不同，如 8 19 節「……猶如……」，9 17 18 20 21 用「……和……」，4 5 節則有「比……更……」，3 節是比喻性質。6 7 12 節是異義對仗，7 節表達了完整的格言思想。本章訓誨的比例相當高，其他各章較着重格言文學。除 14 節以外，本章全部都列入甲型。

甲 型：1 } 13, 15 } 27。
乙 型：14。

詮 釋：

1：本節的思想有點宗教色彩，也可將它編入丙型。它肯定了人存在的不安定性及對生命的不確定性，阿門摩培亦提到：「明日」是天主的照顧，不是人的能力所及（ANET 頁四二三 f），假定有人能保證他的未來，他就是生活在愚人的樂園中。智者却是生活於現在，且能把握住天主現在給他的恩惠，人不可能推測天主的未來。

2：是同義對仗的命令式。與 1 節有完全不同的思想。智者不言己之長，小人却毛遂自薦，自我誇耀。

3：比喻性質，3a 表示身體能負荷的重擔，3b 表示精神上的重擔。阿希加智言：「石頭、砂礫我能提起，但沒有比憤怒更重之物。」（ANET 頁四二九 a）

4：是「比……更……」的句型，結構不只是異義對仗，也是一種比喻。憤怒，暴怒，妬恨一個比一個嚴重。

6：是異義對仗 b 6 思高譯為「欺騙」，Sc 譯為「刀」，Mc 及 MT 譯為「感情的流露」，JB 譯為「不利」。思高的翻譯可能是為配合瑪廿六 48 茹達斯之吻是虛假不誠的「是欺騙的行為」。

8：要說的可能是飄泊的遊子，而不是暗罵不貞的丈夫。

10：是命令句。10 c 與 10 a 及 10 b 在意義上均不相連，若刪掉 10 b 亦看不出本節的一致性。

Toy 認為 10 c 當視為獨立句，且意義相當清楚，問題是 10 b 與十七 17 意思相反。Toy 說：「難道在急難中不該去弟兄的家嗎？」Mc 認為可能是廿六 6 說的因材施教，不可千篇一律。10 b 之意可能是：「不要只在急難中才去兄弟的家。」

12：同廿二三。

13：同廿 16。

14：是本章唯一屬乙型的，不是對仗，14 b 繼續 14 a。

15：參見十九 13 b。

17：作者認為人要磨煉，須藉社交的經驗。

18：本節與 9 17 20 21 有同樣的比喻句型。但本節可視為同義對仗或綜合對仗的智慧格言。意為：勤勞的人將得物質上的報酬且意識到他的價值。

19：思高按希臘譯本，其思想為我國人相當熟悉。但希伯來文是：「如同水中臉對臉，如同人心對人心。」其意可能是：人以自己的心去忖度別人的心，如同在水中反映出的臉，變化多端。

21：21 a 與十七 3a 同。

23 〕 27：24 〕 27 發揮了 23 的動機，24 26 是同義對仗。本段意義非常清楚，所強調的是牧人生活的內容，而不是有關耕種的事情。

第廿八章

在廿五 〕 廿七章最顯着的是比喻句，而在廿八章中的比喻句只有兩節（3、15），大部分是異義對仗（1 2 4 5 7 11 12 13 14 16（？） 18 19 20 25 26 27 28），21 節是同義或綜合對仗，6 是「比……更好」的句型。8 9 10 17 22 23 24 是繼續句子。本章由於形式的改變及想像的減少，也造成內容顯着的改變。常提到富人與窮人的分別，在 6 8 11 20 22 25 27 等節中所指的財富是不敬的同義字，貧窮則是熱心的同義字。在箴一 〕 九是智者的訓誨，而本章却是雅威的訓誨，雖然思高本大部分沒有明顯提到雅威。本章的古老智慧是強調教育紀律，大部分屬丙型格言。

乙 型：2 3 15 16 19 21 23 24。
丙 型：1 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 17 18 20 22 25 26 27 28。

詮 釋：

2：本箴言的形成，可能是由於混亂的北國政情。參見依三 4 〕 5；歐八 4。

3：「惡霸」指有權威、地位的統治者，假若他不負責地濫用權力，會造成團體生活的毀滅。這

樣的統治者，就如沖散穀糧與水果的暴雨，是造成飢餓的先兆。

4：「違法的人」指不熱心的人，也包括輕視法律者。「法律」指天主的法律或智者的教訓。

7：「法律」在本節似乎並非指上主的法律，而是指父母的教訓。

8：「放貸取利」是古經中用以形容「詐財」的典型說法，請參閱則十八8；廿二12。雅威會把奸詐邪惡富人的財富，恩賜給慷慨仁慈的富人（參十四31）。在智慧教師的心目中，社會永遠是那麼的單純，只由富人和窮人兩種人構成（參閱瑪廿六11）。

9：「惡」：厭惡、憎恨之意。上主憎恨之事有：

① 違犯倫理（六16 } 19；十一1；十二22；十六5；十七15；廿10 23）。

② 一般惡事（十一20；十五9 26）以及

③ 宗教上的假虔敬（十五8；廿一27和本節）。

10：本節當在神義論角度下了解。

11：「聰明的窮人」指尋找雅威的人，與11a及廿六12所說的自作聰明的人不同。這裏有對愚人的新定義，即愚人並非拒絕智慧教師的訓誨，而是指不跟隨雅威的人。

13：本節是箴言書中唯一提到認罪的箴言。參見詠卅二5；五一1 } 17。

15：參見十九12。

19：除了字面意義，即為個人有益或無益以外，還有團體的幅度，即農夫若能自食其力，對於團體的穩定及健康也大有貢獻；相反地，那飽嘗貧苦的人，對社會不僅毫無價值，甚至是有害的。阿門
摩培：「耕地，你會獲得所需。」（ANET頁四二二b）

20：忠誠篤實的人，不僅有能力致富，亦會意識到對社會的責任感，而給予有效的貢獻。如果致富只是搶劫或貪婪的結果，則財富將瞬息消逝。

21：21 a 重複廿四 23 25 的意思，參閱十八 5。不論貧富都應一視同仁，盡心眷顧（肋十九 15；申一 17；十六 19 20）。此處言及法律之嚴明和公正。21 b 說明在原則上犯錯的輕重程度，並不使法律效果發生偏差。

22：本節的意義可能有二：①不要過分重視那些很快就要失去的財富的取得與否。②不要常常憂慮失去財富。

24：參閱出廿一 17；谷七 9 13。

25：「貪得無厭」本來是指貪吃食物的人，後來意義擴大而指那些貪求自我滿足的人。只有那信賴雅威的人，能適度的控制他的慾望和野心。

第廿九章

本章最明顯的是異義對仗（2 3 4 6 7 8 10 11 15 16 18（？） 23 25 26 27），只有一句同義對仗或綜合對仗（22），一句訓言（17），其他則為繼續句子（1 5 9 12 13 14 19 20 21 24）。整章幾乎沒有想像成份，都很具體。5 節較富形上意味，非比喻。19 節動機子是直述，而非命令句，似乎是由訓誨的因素轉為智慧格言。

甲 型：一般的主題是智與不智，特別討論到教育紀律與無紀律的關係。

1 3 8 9 11 15 17 19 20 21 22 23。

乙 型：5 10 有關不信任別人，4 12 14 則提到正義是王位的基礎。4 5 10 12 14。

丙 型：有點類似正義與君子的集子，即敬畏雅威（6 16 25 26 27）。

詮 釋：

1：由十二 1 和十五 10 可推論出拒聽規勸者的下場。

6：6a 可能指一人犯罪，為別人是一個誘惑，參閱廿二 24 \ 25，但「絆索」也可能指惡人自己的惡行。

7：這是先知教訓的形式，智慧箴言中少有這種例子。在先知意識中，應知行合一，知道窮人的需要不夠，還要採取實際行動。

12：「小人」指散播謠言，製造是非的人。

13：「彼此相遇」：意思是有相同的境遇。以色列智者的觀念中，社會只是由富人及窮人，強權者及弱小者兩種極端階層構成。神義論的看法是：二階層的人，都獲有天主恩賜的生命。「光明」見詠十三 4，約卅三 30，這些地方都把光明比作生命的象徵。

18：「神視」指先知的神視或神諭（參閱依一 1），藉此把雅威的意旨通傳給人。本節將先知神諭的中止與遵守法律的人相對比，並將團體的混亂與個人的蒙祝福相對比，理由沒有表達清楚。本節可能是指：先知時代已過去了，上主之言不再以先知的方式、那麼清楚而具有權威性地向人民頒佈。但在這無紀律的環境中，只有法律能治療，而答覆這法律的要求是個人的事，因此，只有守法的人蒙

受祝福。這是本書中唯一提到先知神諭的一節。

19：阿希加智言錄：「以棍棒對付奴隸……以誠律對付一切婢僕。」（ANET頁四二八b）

20：參閱廿六12。

21：參見德卅7\13，姑息孩子的後果。

26：很多人認為他們的功勞不被重視，社會低估了他們的價值，因此他們努力尋求統治者的寵幸，以便獲得保護及晉陞。這些追求特權的人，一定會遭到近人不平反抗，假如一個人真正追求公義，而非獲寵幸，他無需遊說統治者，他只要忠實地等候雅威。阿門摩培：「天主豐富的酬報，將按公義賜給他願意賜給的人。」（ANET頁四二四a）

單元三

智者卅箴言

(廿二17 ~ 廿四34)

導言

箴廿二17至廿四34可以視為一個整體單元。主要內容是卅首「智者的箴言」(廿二17~廿四22)；編者在其前加一「序」(廿二17~21)，並在其後加一「附錄」(廿四23~34)。

在這卅首箴言次序的安排上，沒有什麼統一的原則；主題是強調對鄰人的責任及在飲食等方面應有的節制。

本單元文字充滿命令語氣「我兒，你若……，就……」(廿二15 26 廿四13)及國王或大臣對兒子或部屬的訓誨，顯然受了智慧文學的影響。且大部分內容是多句式箴言，插在兩個由雙句式箴言所集合成的撒羅滿箴言集之間，更顯出其特殊風格。

本單元與埃及明哲阿門摩培(Amen-em-ope)訓誨篇類似，而被稱為「智者的訓言」(廿17)，其類似處請參閱下表：

廿二17~18	箴言	第一章	阿門摩培訓誨篇
廿二19	箴言	序言	阿門摩培訓誨篇

廿三 10 ~ 11	廿三 8	廿三 4 ~ 5	廿二 29	廿二 26 27	廿二 24	廿二 22	廿二 20
第 六 章	第 十 一 章	第 七 章	第 卅 章	無 平 行 文	第 九 章	第 二 章	第 卅 章
廿三 12 ~ 廿四 10	廿三 9	廿三 6 ~ 7	廿三 1 ~ 3	廿二 28	廿二 25	廿二 23	廿二 21
無 平 行 文	第 廿 一 章	第 十 一 章	第 廿 三 章	第 六 章	第 九 章	無 平 行 文	序 言

阿門摩培訓誨篇被稱爲卅箴言，箴廿二-20也提及卅句箴言（註）。主題方面，兩者多爲訓誡、勸告的言語。結構方面，兩者多爲同義的四句式箴言；當然也有更長的格言和字數相等的對仗散列其間。

一般學者認爲本單元的編寫者一定非常熟悉近東的智慧文學，甚至還會背誦一些作品，他在編寫本單元時並非抄襲之後加以改編，而是將以色列的智慧遺產做基礎，參考阿門摩培智慧篇，經過反省，整理而出。其中「敬畏上主」（廿四21）、「信賴上主」（廿二19）、「上主必協助弱小者」（廿二23）等思想，都是以色列信仰醞釀出來的智慧結晶。

由廿四23「以下也是智者的箴言」起至廿四34是本單元的「附錄」。雖仍保有訓誨的主題及命令式的語氣，但已喪失「智者卅箴言」特有的訓誨語風。23-26兩節是不對立的句子；30-34第一人稱的寫法也比較特殊。

阿門摩培訓誨篇是公元前一千至六百年的作品。智者卅箴言及其附錄均爲放逐之前（公元前五八七）的作品。

（註）思高譯文的「多次」，更合理的譯法是「卅」，請參閱廿二20的詮釋部分。

1 序 段 (廿二17~21)

此序言是獨立的片段，不包括在智者卅箴言中；其寫法與阿門摩培智慧篇相同。本序言的主題是「聽」與「受教」，指出其意義、價值；並以卅箴言為其範圍。

詮 釋：

17：作者用命令的語氣，喚起讀者的注意。同時指出集子的內容是智者的箴言。這一節是序言中的序言；字句簡潔，却包含了完整的意義。

阿門摩培第一箴言的最初兩句與17節非常相似：

「交出你的耳聆聽，

付出你的心領會。」(ANET頁四二一)

18：此節與多處「沉默」的主題有關；勸人反覆思考智者的格言。若能在適當的機會運用，必能體驗其價值和重要性。控制口舌，不讓未成熟的思想或廢話任意溜出，自然就對自己的談吐有把握，因而喜悅。

阿門摩培第一章有這一句：

「每當語言旋風來襲時，

他們(智慧之言)必會穩固你的口舌，有如船錨。」(ANET頁四四二a)

19：教導人信賴上主是整個集子的目的(參見十六3)。19 b有些聖經學者把「道路」改為「祂

的道路」，更把智慧的焦點集中在雅威身上。19 b 的「你」，MT更詳細的說「不是為別人，就是為你」。

參閱阿門摩培序言第七句：

「給一個被派遣的人，指出方向。」（ANET頁四二一b）

20：思高版本中的「多次」是個關鍵字；其他聖經版本直接寫「三十章」。MT這裏的意思是「三天前」。後來「X」按其子音譯成「貴族」或「社會名流」，而轉譯時又增多兩個意思：「多次」及「了不起的事」。直到一九二三年古埃及文獻出版，學者們發現「智者的箴言」與阿門摩培三十箴言至少有十章相似，結構也相同，認為20節的這個字應是「三十」更為合理。

此節與阿門摩培第三十章前兩行相對照之下，更覺用「三十」正確；「你看這三十章；它會教育你，使你愉快」。

阿門摩培第一章的三句話，更點出「智者三十箴言」的價值，今直譯如下：「你的頹喪將變為成功，你頹喪的生命將在我內發現生命的寶庫，你的後代必要昌盛」。（ANET頁四二一b）

21：這節寫出認識真理的好處，不僅會答覆問題，為自己辯護，而且也能正確的向委派使命的主人報告。這是埃及智慧文學的典型作品；智慧的老師傳授智慧，就是要使弟子在各方面有判斷力及敏銳的感覺。

阿門摩培序言有兩句可與21節對照：

「所有的箴言是助人與長者、朝臣來往，

並知道如何回答他們的問題。」（ANET頁四二一b）

2 卅箴言（廿二22 ~ 廿四22）

廿二22 ~ 23：第一箴言

因為窮苦者無力伸冤，天主要親自處理他們的案件（參閱十四31；廿三10 ~ 11；依三13 ~ 15）。這思想也有先知的背景（參見五8 ~ 9；廿三1；耶廿二13 ~ 19；米二1 ~ 5；哈二6 ~ 17）。與阿門摩培第二章中之兩句對照，可顯出本箴言假設語氣的寫法更有力量。

「保護你們自己免被搶奪、欺壓，

對抗那些氣勢凌人，虐待弱小者。」（A N E T 頁四二三 a）

並請參閱阿門摩培十一章「不要貪求窮人的財產」。（A N E T 頁四二三 a）

24 ~ 25：第二箴言

作者警告人不要與容易發怒和急躁的人來往，旨在推崇「沉默」、「鎮定」的美德。易怒的人無力駕馭突發的脾氣，常被無理的情緒所控制；與他們來往，如同跳入捕人的陷阱，惹來許多麻煩，最後走入喪亡（參見一 ~ 九章的詮釋）。這也是箴言書多次強調走正確「道路」的另一含義（參閱四10 ~ 12；廿二19）。

阿門摩培九章頭兩句可與24節對照：

「不要與易衝動的人來往，也不要跟他們交談。」

阿門摩培九章最後兩句可與25節對照：

「避免與他們保持來往，免得你因恐怖而死。」（ANET頁四二三a）

26 \ 27：第三箴言

此箴言與阿門摩培沒有平行的句子。在箴六1；十一15；十七18；廿16b；六1 \ 5曾討論過相同的主題。六1 \ 5與阿門摩培也沒有平行的字句，可見「作保」是箴言特有的思想。這兩節生動的描寫、警告人若沒有多餘的財產，以應付突發事件，就不要只憑好心，「仿效替人作保」。免得睡醒時，發現是躺在地板上，不只是牀，連家具也被人搬去作抵押了。

主題並不是禁止人作保，條件子句的寫法，是使人在27a所說「無力償還」的條件下明智，不要任意作保。

28：第四箴言

「不要移動祖先所立的地界」，意思是不要侵奪別人的產業。這個主題在廿三10 \ 11又出現，與聖經中多處相似（參閱申十九14規定之法律；申廿七17；歐五10；約廿四2），那些經句均指挪移地界者是可咒罵的。

28節只是出命，23a却提出理由：是上主要做最後的裁判者，弱小者的保護人。地界不能隨便移動是古老的傳統，阿門摩培六章也提出了理由：「因為上主願意人有足夠的食物，是祂決定耕種土地

的適宜範圍」(ANET頁四二二)。但箴言更具體的發揮此思想，指明不可侵奪鄰人、寡婦、孤兒的產業。若在會堂中發生錯誤或不義的判決，而任意改變規定的地界，天主必將親自出面審理不公平的案件。

事實上，地界很容易移動，而且不易證明是動了手脚。因此法律，先知、智慧均加以強調，以維護弱小者的產業。

阿門摩培六章前兩句可與28節對照：

「不要移去田地的界樁，

不要破壞劃好的界線。」(ANET頁四二二b)

29：第五箴言

無論從事何種行業，均能順利成功：這也算是一種智慧。聖經中舉出許多「行行出狀元」的例子：銅匠(列上七23-29)，陶匠(出廿五30-35)、農夫(依廿八23-29)，水手(列上四27)，軍人(編上五18)，木匠(列上五6)，書記(厄上七6)。

29 b 「侍奉君王」及「與庸人共事」雖是兩回事，却表達了同一的真理，即真正聰明有才智的人能做任何事。他不會埋沒自己的天才與二流人物混在一起，總會發揮潛力，事事都成功。有些聖經學者認為29節只講了一半，應加上「那些沒有能力把自己工作做好的人，連庸人也不如。」這種生活的智慧相當實用，許多笨人認為只要換換工作就會把工作做好，事實並不如此，笨人做什麼也不行。

嚴格而論，29節不是訓誨的言詞，只是利用位格化智慧的寫作技巧，勸人運用能力與影響力善盡

職責。

阿門摩培三十章最後兩句可與29節對照：

「對一位書記而言，當他對工作駕輕就熟了，
他會發現够資格做朝臣。」（A N E T 頁四二四）

廿三 1 } 3：第六箴言

這是關於節制飲食的箴言。2b 「應在咽喉上放一把刀」是希伯來人所熟知的說法，意思是節制你貪吃的本性。

美食當前，能有所節制是人格完美的表現；抑制食慾，並不是怕請客的長官笑我們貪吃，或怕被人欺騙，而是因為行為不檢點的惡習會導致喪亡。何況被長官邀請，機會難得，更應把握面對長官的機會，多學習，多交談。

中東的訓誨文學，旨在塑造完美的政治家。不只在進退應對上要有高雅、平衡的舉止，而且在飲食的習慣上，也應有同樣的水準。

1 b 思高譯：「應記着你面前的是『誰』，這個『誰』字，希伯來原文是個關係代名詞，所指者模稜兩可，可以視為「長官」（思高），也可以視為食物。J B 譯為“Take careful note of *what* you have before you. . . .”更接近原文。

阿門摩培廿三章如下：

「不要比貴人先吃餅，

單元三：智者卅箴言

也不要比他先停止飲食。

你若咀嚼的不合禮節，

他們會拿你的唾沫來消遣。

注視你面前的杯爵，

它會供給你所需。」（ANET頁四二四a）

4~5：第七箴言

此一箴言的主題「榮華富貴如雲煙」，我國人也很熟悉。這種思想來源固然是因為財富不可靠，此外埃及訓誨文學的命定論思想，也是引起類似箴言的直接原因。人不必疲於鑽營，因為不見得追求得到。這思想並非根據神學，而是「在太陽之下，衆生機會均等」的概念。

4a、5b與阿門摩培訓誨篇第七章前後三句相似，直譯如下：「不要一心追求財富……他們會生出翅膀，如鵝向天飛去」（ANET頁四二二b）。而4b「反應放棄這企圖」，似乎是多餘的，在阿門摩培訓誨篇中也找不到對稱的句子。

6~8：第八箴言

部份聖經學者認為這一節是勸慫客人不要吝嗇；也有人表示此段描寫吝嗇人厭世，憎恨人的傾向。這兩種說法都有些過份，合理的解釋是指有些花大錢宴客的人，只是爲了誇耀自己的濶氣，心中並沒有誠意（7b），雖然嘴裏常說「你多吃點，多喝點」（7a），實際上，巴不得客人少吃一點。所

以不值得跟這種人同桌吃飯(6a)，也不必貪他們所弄的佳餚(與3a同)。6a「虎視眈眈」，意謂那些有陰謀的主人，被他們邀請，更該考慮。

8節所指並不是真的吐出來，而是被那些虛情假意的人弄的吃不下。⊠××：「跟這種人吃飯，簡直像吞嚙頭髮」，表示總有東西哽塞在喉中，真「受不了！」8b表示連友誼也會變酸、腐爛。

此箴言與阿門摩培十一章並沒有直接的關係，但表達難受的感覺，用「嘔吐」等字眼正好相同，阿門摩培是反對貧窮人的財產，其相關句子如下：

「不要貪求窮人的財產，

也不要渴望他們的麵包，

窮人的財產有如咽喉中的木塊，

使食道感覺嘔吐。

假使他藉假誓言獲得財產，

他的心必因肚腹而墮落……

你大口吞下的麵包必要吐出。

你的財產必會成空。」(ANET頁四二三a)

9：第九箴言

參見一22；九7。

阿門摩培廿一章中的一句可與9節對照：「不要將你內腹為所有人傾囊」(ANET頁四二四

a)。此處「內腹」是「內在思想」之義。但二者強調的重點不同；9節指很難悔改的壞人，連別人好意的勸告也輕蔑地拒絕。阿門摩培則是反對那些任意揭露別人隱私的人。

10 ~ 11：第十箴言

參見出廿二22；申十七17及箴廿二28之註釋。阿門摩培第六章有兩句可對照：「不要移走田地的界樁……也不要侵犯寡婦的地界。」（ANET頁四二二b）

12：第十一箴言

此節好像是第二個序，為引介廿二13 ~ 廿四24諸箴言而加的。思想與廿二17 ~ 20重複，可能就是從中分出。但12節是智慧的老師直接訓誨學生。

與前段略有不同的是13節之後有父對子、或初為人師者的訓言。在阿門摩培中，也沒有平行對照的句子。

13 ~ 14：第十二箴言

「不致死去」不但可了解為「不會受到重大的傷害」，還有更深的意義：「將他從死亡中救出來」。此箴言主要強調「管教」，磨鍊會使年輕人進入生命；反之則導致死亡。思想與我國「捧頭出孝子」同。

阿拉美文的阿希加箴言可與13 ~ 14節對照：「不要將你兒子從棍棒下撤回，不然不能把他從軟弱

中救出來。我兒！我打你，是使你不致喪亡，但我若任你放縱，你必不能生存。」（ANET頁四二八b）

15 ~ 16 第十三箴言

16節「談吐正義」之事，並不是解釋15節的「智慧」，也不是反對不義的言談；而是更深一層地教育兒子或弟子、該心地誠實、廉正，才能使談吐優雅、有份量。智慧傳統教誨人不只注意令心智敏銳的訓練，更在乎啓發人心內在的「誠」。

15 ~ 16不算訓誨，却生動地描寫出老師因弟子學會了口吐正義之詞而喜樂，間接地誘導弟子聽從訓誨。

17 ~ 18：第十四箴言

日常生活中，人們常問：「爲什麼壞人總得勢，享受榮華富貴，而善人却……？」成熟的人知道如何回答；知道真正的財富是生命和人格上的圓滿境界。此箴言加上了信仰的解釋。17節「羨慕罪人」與「敬畏上主」的對比，在18節中給虔敬者酬報的意義襯托下，更表明「敬畏上主」才是生命的圓滿目標和道路。壞人的享樂虛幻不定；善人的生命愈來愈圓滿，必有最好的結局。

19 ~ 21：第十五箴言

「走上正道」是在正道上更堅強穩固。我國也用嗜酒和暴食的說法來描寫不知上進的子女（參

見申廿一20)。「貪睡」指別人正在工作，他却睡在睡懶覺的人。若兒子誤入歧途，並繼續胡作非爲，會被父親斷絕父子關係，因而失掉財產繼承權。

22 ~ 25：第十六箴言

孝順父母是天主的法律(出廿12)，箴言書中也多次提醒子女要聽父母的話(參見一8；十一；廿五20；廿九3)。

我國人非常注意父母的養育之恩；以色列人却注意父母承受了民族的智慧，能引導子女進入生命。

此箴言兩次提及「母親」，與一8及六20對照之下，學者更肯定15 ~ 28屬於家庭式的訓誨。說話的智者可能是位父親。24節父母欣喜的原因，可在15節中找到。

23節是說「真理的價值」最高，「商品」、「財富」無法與「智慧」、「訓誨」、「見識」相比。編者在22 ~ 24中加上此段意義並不連貫的文字，可能是要強調父母有智慧，勸子女聽從。23節的主題與15 ~ 28的家庭式訓誨主題不同，被認為後來補上的(1 ~ 28中沒有此句)。

26 ~ 28：第十七箴言

26 a「交出你的心來」，不只要求全心聽訓，也有絕對信賴訓誨之意。26 b智者進一步的提出要求：「注目於我的道路」，即贊同我的路，並以老師的生活爲模範，避免與娼妓來往(參閱19)。

「妓女」一詞有邪惡者之意。「深坑」原是爲捕捉猛獸用的。27 a指與邪惡者交往，就像陷入烏黑的

「坑中，身體能免一死，但已如行屍走肉；更可怕的是沒有希望，沒有出路（耶十八20-22）。27 b「陷阱」指沒有經驗的年輕人禁不起誘惑，如同陷入泥淖，動彈不得。參見二16；五3；六24；七5；九13。

28 是比喻，指出明目張膽的娼妓，用欺騙的手段搶奪人的生命。

對於接近「妓女」或「淫婦」，及由之所發生的「生命」與「死亡」的對立後果，請參見一（九章的有關註釋）。

29 ~ 35：第十八箴言

29、30 為對話式的引言。31 為訓誨主體。32 ~ 35 是對酒醉後果的描繪（35 節引證酒醉者的話）。思高本的小標題「勸人戒酒」，主題說明正確，但並沒有把此箴言細膩、生動的筆法表達出來。

29 ~ 30：詠十五及廿四3 也用過對話式的描寫。這種方式像猜謎，技巧在於是否能使人就在問題中找到答案。苦惱和悲哀的現象，表示出內心願望未能實現的焦慮。但嗜酒過度的人，因敗壞的惡習，不僅不能面對真實的人生，努力實現願望，反而「借酒澆愁，愁更愁」，使他活在更痛苦的夢中。雙目通紅（29）表示兩眼無神。

31：此節為32 ~ 35之條件子句。警告酗酒者小心那杯中紅酒在眼前閃爍。並不是「不要注視紅色的酒」（31 a），而是怕人看到酒，禁不起致命的誘惑，還來不及考慮就已經喝醉了。此節是非常具體的描寫，指嗜酒的人一看到酒，眼睛就亮起來了。「那麼痛快」（31 c）的經驗，逼着自己再喝。例如歌十10「直流進我口，我的唇齒間」。喻好酒當前，芬芳四散，一杯下肚，酒香滲透全身的感覺太難以拒絕了。

32 35：描繪酒醉後迷糊的現象及嚴重的後果。33節不只說頭腦不清楚，也說明反胃、嘔吐的情形。32節是一個暗喻，酒醉如被蛇咬，毒液滲透全身。34節則是明喻，以圖像的方式敘述醉酒後的情況，整節描繪喝醉的人就像睡在風大浪急的海上，一會兒下到海底、一會兒被掀到浪頂，極端顛簸。

35與29「無故的傷害」表示酒後因爭吵而受傷，但他毫不知覺。也不再關心自己，如同無感情的動物一般，只知耽溺於暴飲之中。

廿四 1-2：第十九箴言

參閱三31及廿三17a。此箴言有譴責惡人的意思。人類的智力和說話能力，原是為造福人羣，惡人却「圖謀暴行」、「搬弄是非」（2節）。1節：「妒嫉」、「希求」有仿效惡人行徑之意。智者警告善人不要走上錯誤的道路，學習惡人不顧倫理，為非作歹，導致自毀前程。

3-4：第廿箴言

本箴言直截了當的指出：要想過舒適、豪華的生活，「智慧」、「明智」、「智識」是必備的能力。「家庭的興建及穩定」、「儲藏室中收藏了各種珍寶」都顯示作者並非在說比喻，而是真正地強調理智的能力，會給人帶來家庭的幸福。

5-6：第廿一箴言

5節是同義對仗；述說聰明才智者會有效地伸展自己的能力。尤其在戰爭中，能運用智謀、獲取勝利。

6節條件子句的簡潔寫法：「因為……」顯出訓誨格言特色。本箴言並非比喻性的說「人生如戰場」，應該運用智謀善度此生；而是真的論及戰爭之時，智力遠勝能力。

7：第廿二箴言

愚昧者自知見解不受重視，在公共集會中只好閉口不言。

8～9：第廿三箴言

有人做壞事，是因為一時情緒或本能的衝動；有時人却「籌劃惡事」。這種人外表冷漠，內心却懷有惡意計算別人，可稱為「陰險家」。「愚人」可能是頭腦聰明，但惡性難改的人，所計劃的都是罪惡。「狂妄的人」目空一切，蔑視正人君子的處世價值，實在令人討厭。

10：第廿四箴言

有些學者認為10節與11～12是一個整體。10「災難」指「鄰人」的災難；勸人儲備精力，以解救他人。其他學者則認為以上的解釋太過牽強；10節應是獨立的單位。一面說明人平日「萎靡不振」，危難時，連本有的力量也會消失；另一面勸人培養各種能力，訓練耐力，以便在悲慘的境遇中，顯出生命的堅韌。也勸導人在危難、逆境中要堅忍。

11～12：第廿五箴言

智者在此箴言中、表示對無辜者的關心。

11節要求協助那蒙受恥辱或被嚴重指控的人，人是否有罪，交由法庭定斷；無論怎樣，朋友應盡全力支持他。

11節將要被執行死刑的人視爲無辜者，或比之爲弱小者窮苦的命運。12節接着指明「審查心靈的却是上主」（廿一2；十六2）。雅威要處罰那些未對朋友伸出援手的人。並使受害者的希望不致落空（廿三18；廿四14）。

13 ~ 14：第廿六箴言

蜜是身體的補品，也暗示遵守上主法律的甘甜、喜樂（詠十九11）。14 a 「智慧」是使生命圓滿的補品。14 b 却把蜜和智慧豐富意義綜合起來，與12節取得連貫。

15 ~ 16：第廿七箴言

15 ~ 16 是用反襯的方式，暗示雅威是防衛惡人侵犯的上主。義人即便受害、慘遭失敗，上主却定要使他恢復一切。惡人因走向罪惡，必不會有好結局。16 「七次跌倒」只在少數拉丁通行本中出現。

17 ~ 18：第廿八箴言

「上主要懲罰仇敵」、是以色列普遍的思想。此箴言一面說明當仇人窘困、失敗時，要控制自己冷酷無情、幸災樂禍的態度。如此上主才不會撤回義怒，中止進一步的懲罰；另一面積極說明應該善

待仇人（參見羅十二20）21；箴廿五1）22；出廿三4）5；瑪五43）45）。並暗示憎惡仇人的態度，可能使上主的忿怒轉移方向，把幸災樂禍的人當作「仇敵」。

19）20：第廿九箴言

19與詠三七1同。20 b與十三9b同。

此箴言與廿三17）18的主題相似。19 a是個新思想，令人不必因惡人的行徑煩亂，甚至動怒，因為於事無補。

「燈火」象徵家道興盛，財富充盈（參閱卅一18），財富常被視為上主給人的賞報；此箴言解釋邪惡者的財富只是暫時的，因為上主憎恨惡人（三32）。也因為惡人注定要喪亡（廿四20；詠卅七2；詠七三17）20）。而且因邪惡者本身不可靠（廿四2），財富也不可靠。

21）22：第卅箴言

國王的權威可與天主的全能相比擬。尤其達味王朝的國王之權威直接來自雅威。因此對國王忠心，也是一種宗教責任。

此箴言訓誨一些社會名流，不要與貴族串通圖謀反叛，或消極的破壞王朝制度；不然大難將至，而且不知何時將加以毀滅。

3 附錄（廿四23）34）

23 b) 25 : 23 b 為法律性的格言(見十八 5 ; 廿八 21)。主張判案時，不應徇私。假如惡人宣告無罪，義人反被判罪，會使人對法律、法官喪失信心。「按公道加罰」：如同行善，必得真理的賞報。

26 : 「應答適宜」表示對朋友坦誠的態度。「接吻」也象徵友誼。

27 : 成立幸福的家庭並不是一件容易的事，必須先付出代價，同時衡量自己是否有能力。不然如同沒有基礎的工程，開工後、無力完工(參見路十四 28 ~ 32)。「建立家室」有多層意義：「為你的孩子建房子」(ANET 頁四一九)；「建立家業的基礎」(ANET 頁四一九)；聖經中也指出肋未家庭的責任(申廿五 9；盧四 11)；有時含有特別的意思：「王朝」(撒下七 27；列上十一 38；編上十七 10)及「聖殿」(撒下七 5 27；編上七 4 10)。

28 : 原意為「沒有正當的理由，不要做見證」。不公正的控訴如同假見證一樣常遭受譴責(參閱出廿 16；申十九 16 ~ 19；箴六 19)，若為了發洩心中的怨恨，做了假見證，傷害鄰人，更當受譴責。

29 : 這一節勸人不要報復(民十五 10 ~ 11)。聖經中許多處勸人積極的「愛人如己」(瑪五 38 ~ 45)，也消極的命人不要報復(箴廿 22；廿五 21 ~ 22；多四 15)。宗教性的理由是因為上主才有權施行懲罰；社會性的理由是「以牙還牙」的行動，會使人失去與人和好的機會。

30 ~ 34 : 這是全詩的結論，與六 10 ~ 11 同。懶惰是愚昧的表現。荆棘、蒺藜等象徵財產損毀的情形，是懶惰及罪的後果。阿卡箴言集有類似思想的話：

「人若不發展自我，

必將一無所得。」(ANET 頁四二五 a)

單元四

四個附錄

(卅二卅一)

1 懷疑者的言論及其他（卅1~14）

希臘本聖經中，這段經文是插在廿四22和23之間，足以顯示本段一成一單元。

本單位寫成時間無法確定：

1節指出以下的話是阿古爾的話，但他的話究竟有多少？有人以為只是1~9節，也有人說1~14節都是。一般而言，將1~4節歸他較為恰當。有些聖經學家指出5~9節與1~4節不相連屬。因為二者不但主題不同，而且其希伯來原文的字尾也不相同；雖然如此，仍然可把1~6節視爲一整體：因為5~6節雖非阿古爾的話，却是回答他問話的答案，有問有答，表明了這單元編輯者的神學思想。

依據以上的分析，可把這單元的內容分成四個獨立部分：

- (一) 1~6：懷疑者阿古爾的言論（1~4）及正統猶太教信徒的回答（5~6）。
- (二) 7~9：虔誠者面對雅威的一篇謙遜禱詞。
- (三) 10：獨立箴言。
- (四) 11~14：列舉惡人。

詮 釋：

1：這是語句模糊、困難重重的一節。1a及1b都有不同的譯法，現分析如下：

1a·Vu及Lxx都沒有採用專有名詞的說法。

Vu譯為「收集者的言語，傾吐者的兒子」；Lxx譯為「我兒，畏懼我的話，並接受它們，悔改吧！」。但多數現代中英文譯本採用專有名詞的譯法，在此採用思高的譯文：「瑪撒人雅刻之子阿古爾的格言」。

1b：這半節的譯法相當繁雜，各種版本譯法不一，列舉如下：

Vu·：「與天主同在的人說出所看的，天主與其同在，已經得到安慰。」

LXX·：「這人對那些信天主的人說的這些事情，但我不說。」

NEB·：「這就是偉人的話：我已衰疲。啊！天主，我已衰疲並耗盡。」

NAB·：「可朽壞的人聲稱：我不是天主，我不是天主，所以我不能如同天主一樣戰勝。」

Sc·：「這人莊嚴地肯定：沒有天主！若沒有天主，我就一無能知。」

Mc·：「人說：沒有天主，沒有天主，我已疲憊力竭。」

上述每一種譯法都有無法解決的困難，在此仍然採用思高、浸信會新舊約全書及JB的譯法，譯成專有名詞：「即他給依提耳和烏加耳的斷語」。

「瑪撒」：可能就是箴卅一1所指的，是同一阿拉伯北方依市瑪耳族的名字，位於巴勒斯坦東方（參閱創廿五14；編上一30）。

「阿古爾」、「雅刻」，並非希伯來名字，雖然在古經其他作品中也曾出現，但都與阿拉伯文字尾連接。

2 ~ 4：此段好像是阿古爾的諷刺語。諷刺那些自以為完全認識、把握天主的人。阿古爾以為天主好像是在隱密中，人不能捉摸，雖然盡力找尋，仍一無所獲。顯然，誰也不能上天，而將風收入袖中。阿古爾又好像暗示著他曾經上過天，然後再下來報導有關天主的事，他才如此相信，但世界上沒有這類教師。與訓道篇一樣，這裏強調天主的隱密性與不可知性。

2：是同義對仗。有兩種解釋法：

(a) 作者以此節開始，諷刺地宣稱他不像那些什麼都知道的人一樣；有如約伯（參閱約十二2）。
(b) 在不能以人的理智，而只能以啓示來認知的天主前，作者真正地自謙。

後者易與4節天主的隱密性配合，可能是較正確的解釋。

3：是同義對仗。

「聖者」即是天主（參閱依六3）。

4：為阿古爾，天主好像是隱密的天主。沒有人能做這一切事，只有天主能做（參閱約卅八1 ~ 卅九；德一2 ~ 3；依四〇12 ~ 26）。

「誰曾上升過天？」：參見約卅八3 ~ 8；依四〇12 ~ 14。

「大衣」：即雲（參見約廿六8）。

「他叫什麼名字？」：除非他的名字已經知道，不論神或人，人無法真正認知（參見創卅二29；出三13；依五二6）。

「其子」：天主的子民（參閱詠八二6；約卅八7）。

「其子姓甚名誰？」：天主分施祂的生命和恩寵給誰呢？這問題啓發人心渴望一個更完滿、更清

晰的天主啓示，此在「天主降生」事件上完滿地答覆了。基督把此知識給人，因祂有此經驗（若三12）。

「你知道嗎？」：參見約卅八5。

6：參見申四2；十三1；默廿二18-19。反映作者的聖經知識。

「對他的話不可加添什麼」：指對天主虔誠的態度，假如人以自己的話來取代天主的話，他就是在說謊。

7-9：是箴言書僅有的正式禱文——虔者的祈禱，基於早期智者的教導，語句比較奇特。祈禱者直接懇求天主：在他有生之日，不要拒絕他的請求——令虛偽和欺詐遠離他，貧乏和富裕勿賜與他。因為太富裕的生活使人自恃而背叛天主；太貧乏則又會受困境所迫而犯罪，污辱天主的名字。

8：8a「令虛偽和欺詐遠離我」：是獨立的單元。

8c「只供予我必需的食糧」：是指供給這部分的食糧，不要多也不要少（參閱瑪六11），是8b「貧乏或富裕勿賜與我」的引申。

9：強調富足和貧乏的危險。

「誰是上主？」：參見申八12-17；依五19；廿九15-16；匝一12。

10：是一獨立的教導式片段，與以上無關，可與廿四28連接。本節在於說明誹謗的不當，雖然所說的是實話，仍然是誹謗，各人該管自己的事，並管理自己的僕人；誹謗他人只有壞事。誹謗的結果只有招致他人的責罵而受到貶抑。

11-14：四種惡人。

四句都是以同樣型式開始，很可能屬於同一系列。這四種罪惡的現象是對社會觀察的一些反省，從語調方面看，是一位先知或講道者責斥同時代人的罪惡。這四句都未指明責斥誰（因不用第二人稱），也不知是對誰（個人或團體）。是一種不指名的指責，可說是對當代人的觀察而看出的罪惡現象。此四種罪惡範圍廣泛，彼此無內在的關連，包括：(1) 咒罵父母；(2) 虛偽的清高；(3) 驕傲態度；(4) 欺壓弱小。這四種人殘害的程度不下於刀劍或武器。

12：「洗滌」：禮儀上的淨化（耶十五1~15）或倫理上的淨化（箴十五26；廿9；依一16）。
14：「牙如利劍」：參見詠十四4；五七5；米三2~3。這些經句中把壓榨人的人及不正義的人描述得如同野獸一般。

2 數字 箴言（卅15~33）

這段箴言及以下的卅一1~9，在希臘本聖經中，插在廿四34之後，卅一1~9是一獨立部分，故本段自成一單元。

本段寫成時間無法確定。

本段的特色是由三、四等數目字做基礎而組成的箴言，其明智的勸告取材於大自然的奧秘和動物的習性，其內容中有些片段與上下文不相連，也有與數字主題無關者，如15 a 17 20 32~33等。

我國俗諺中也有三事及四事並稱者，例如：

種地有三壯：人壯、地壯、畜牲壯。

廣東人有三怕：一怕騎馬、二怕穿馬褂、三怕說官話。

四大：天大、地大、人大、心大。

四緊：走孤廟、越孤林、夜貓叫、鬼趕人。

婦人家四頭尾：家頭家尾、針頭線尾、田頭地尾、灶頭鍋尾。

詮 釋：

15 } 16：此兩節連同 18 } 19，21 } 23，24 } 28，29 } 31 都是屬於含有數字的對仗（用三與四兩個數目字），但 15 } 16 節則例外，因其數字是二、三、四。按照 Roth 研究的結果，古代近東文學的數字對仗都是 $X/X+1$ 的系列，唯此句是 $X/X+1/X+2$ 的型式，故有些學者不把 15 a 歸入數字箴言之內，不過 15 a 亦可與 15 b } 16 連成一整體——15 a 道出其主題。

15 a 的「水蛭的兩個女兒」是指水蛭的兩個吸盤，「常說：給我！給我！」代表一種貪婪的態度，故此主題是知足。下面那四種：陰府、荒胎、總飲不足水的地、總不說「够了」的火，都是發揮這個主題。故 15 a 可說是與 15 b } 16 同一主題。

「陰府」：參見箴廿七 20，陰府總填不滿。

「荒胎」：參見創卅 1，撒上一 1 } 19，希伯來人視不生子的婦女是一種恥辱，故此是形容荒胎婦女對生育兒女的渴望。

「總飲不足水的地」：巴肋斯坦山地土軟而薄，水流失很快，有如「無底洞」，比喻人貪而無厭的態度。

以上四種現象雖然出自自然的現象，不過其核心還是表達人在社會中貪婪的欲望。

17：是獨立單元。主題是「對父母的不敬」。

此節包括兩組同義對仗，意義是輕視父母的結果乃死無葬身之地，這是人最大的災禍，參閱撒下廿一10。

18 ~ 19：四種奇事。

前三種奇事好像是一種自然科學的觀察，事實上，更像是一種個人的描述（18節「令我……連我……」），因為他從自然界觀察進到人生奇妙的事情，就是創造的奇妙（參閱訓十一5；加下七22）。

20：諷刺淫婦。

淫婦對性行為如同吃飯與抹口一樣的習以為常，這是一種諷刺性的描寫，說明她對倫理的無知，暗示她的生活有如動物。

「我並沒有為非作歹」：隱含著她仍有一點良心。

21 ~ 23：四件難忍的事。

這是一種諷刺的說法，描述四件很荒唐的事，有如地震般使人難於忍受。四種難忍的人都是在社會上地位較低的人，當他們在高位時，處理事情會有不當。

為何難忍？

「奴隸為王」：因奴隸懂得奴化人的方法，所以他當政使人難於忍受。

「愚人飽食」：愚人常是難於應付的，當他飽食時跟他在一起，令人更加痛苦。在箴言書中愚人是與智者對立的人，沒頭沒腦，從來不由經驗中學習改進或發現錯誤（參閱箴廿六13 ~ 12；十九

10)。

「醜女出嫁」：那種自我滿足的態度也是令人難以忍受的（參閱創十六4~6；箴卅一10~31）。

「婢女當家」：參閱箴廿九21。

24~28：四種精靈小動物。

此段主題重點不在自然觀察，而是在於描述人的社會，作者在自然界中找出三種比喻：螞蟻、岩狸、蝗蟲（因為這三種動物體積都很小），主題說明身體雖渺小，却能以精靈頭腦彌補其不足。

「螞蟻」：儲藏食物過多是一種有遠見、及勤奮的模範。

「岩狸」：雖然缺乏體力，但築巢在岩石上是一種專門技術和應用技巧的模範。

「蝗蟲」：雖然無君王，仍然能成爲一個有組織的團體。這點暗示作者對有人堅持君王制度的必要性表示懷疑——難道君王制度非有不可？作者只是質詢而已，並非表示反對。

至於「壁虎」能出入皇宮，與以上三種不同，不是一種自然科學觀察。在此比喻那些弱小者，只要充分發揮自己的優長，就能接近高級人物。

29~31：四種壯美儀態。

有三種是動物，但最後主題仍是人。從動物觀察進到人的主題，此三種動物之所以如此壯美，是因其是同類中的領袖，以一種動物在同類中的威儀，來反省一位君王之所以有威儀，其理由也是如此，因爲他是領袖。

32~33：應自知抑制，是單獨的教訓片段。

「以手掩口」：表示住口緘默。

32節在思高本的翻譯不易了解，將幾種英文本對照比較，各略有出入，不過意義相同。現在按幾種英文本之意，將大意講明些：假如你因一時糊塗而憤怒，就該以手掩口地做反省；因為攪動乳汁……。 (在NAB中無「反省」之意) 如此修改，可把32節與33節連接起來。

33：「攪動乳汁」、「用力扭鼻」是以兩個圖像講出同一效果，說明因果關係，憤怒的結果必引起爭端。

本段主題仍是：「當你發怒時，要保持緘默」，是一教訓式的語句。

3 肋慕耳的訓令 (卅一1~9)

這是向一位君王敘述職務責任的訓令，可說是箴言書中全部訓言的濃縮。但寫成的時間不能確定。

本訓令，依格式看，是一篇職業性的智慧言論，與某些古埃及文學作品相似。古埃及文學作品中也有直接教訓君王的，尤其像阿曼安赫特王訓言 (Amen-ehet: ANET頁四一八~四一九) 及美里卡萊王訓言 (Merikare: ANET頁四一四~四一八)。此外，巴比倫也採用類似的方法，訓練即將成爲國君的太子，其教訓內容包括倫理、政治及外交禮節。巴比倫智慧文集的編者賈貝特 (W. G. Lambert) 取名「勸王子」的一篇文獻 (Advice to a Prince: BWL頁110~1) 充分顯示了這一點。不過這一篇巴比倫文獻的作用只是在事先警告，其體裁嚴謹而具一般性，並不直接指名教訓；而且語氣緩和：既不命令、不禁止，也不勸誡，只提醒說：「假如怎樣怎樣，就會如何如何。」

完全站在客觀立場，把某些行爲的後果，實實在在地呈現出來而已。埃及阿曼安赫特王訓言及美里卡萊王訓言的教訓者，都是那被指名受教太子的父王。這篇肋慕耳的訓令是太后教訓君王，例子尙稱特殊。

本訓令的最初來源地可能不是以色列而是厄東。瑪撒(1)很可能是阿拉伯北部一個部族的名字(請參閱：創廿五4；編上一30)，所以本訓令不斷呈現阿拉伯語風：例如 *bat* (我兒，第2節中出現三次)，*metakin* (君王，3)；此外厄東智慧也頗負盛名(列上五10；耶四九7；約伯書中的特曼人厄里法)。

本訓令除第2節外，所用的全是命令句：禁止縱慾，以免陷於虛弱(3)；不可酗酒，以免酒後失態(4-7)；應保護貧苦弱小(8-9)。

以下試舉一段古埃及、一段巴比倫的類似君王教育的訓言文獻，以資比較：

(A) 埃及

「你活在世上時，應行公義；
服喪時，應安靜。

寡婦、不要欺壓；

不要排擠善用父親財產的人；
不要傷害奉公守法的官吏。」

(B) 巴比倫

「假如君王不注重公義，人民就會作亂，國家便將滅亡；

「假如不注意貴族，君王的生命就會中斷；

「假如不留心忠諫，全國就會背叛君王。」

——「勸王子」(BWL頁一一三)——

詮 釋：

1 節：「肋慕耳」：是一個不知名的君王。R. Scott 以爲MT抄本的 *lenu'el* 是 *lenu'al* 的筆誤，正確的翻譯應該是「給行爲胡塗君王的格言」。但我們所採用的所有中英譯本及 Mc 均譯爲「肋慕耳」，故保留思高57的譯文。

2 節：「我獻與上主的兒子」：思高57譯爲「我的長子」；但我們採用的所有中英譯本，除NEB 漏譯此片語之外，全都譯爲「我獻給上主的兒子」，故據以改正。意思是在母親許願情況下出生的兒子（請參閱撒上一11）。

3 節：請比較列上十一1~3；箴五9~11。

4 節：請比較訓十17；依廿八1；歐七5。

6~7 節：這幾行的教訓促成耶路撒冷婦女、對遭受刑罰的人給予虔誠的服務（參閱瑪廿七34）。

8~9節：試比較以上所引述的埃及美里卡萊王訓言。

4 賢婦贊（卅一10—31）

這是一首「離合句詩」(acrostic poem) (註①)。其二十二個對句的句首字母，是按希伯來字母的正常次序排列的。

本詩寫成時間無法確定。

本詩主題是在發揮以上十八22的思想：「誰覓得了賢妻，便覓得了幸福，得到了上主恩眷。」很有趣地把以色列當時的理想主婦、從各個角度加以觀察、描述。

作者似乎對於離合句詩的寫作有相當洗鍊的技巧。他的思想雖然無法避免固定型式結構的限制，却仍能把握住整個主題，且兼顧描寫對象的各個角度；尤其難能可貴的是全詩中每一句的內容，既不重複前面已有的思想，也不在後面詩句中再度出現。整體來說，這首詩是上乘的文學作品；唯一的缺

(註①)「離合句詩」是一種詩的型式；每行詩句的開端或末尾或其他特定處的字母，若聯合起來，可湊成一字

或一詞。古經中除本詩外，仍有不少此類詩句：詠九；廿五；卅四；一一一~一二二；一一九；一四五；

哀一~四；鴻一2~8；德五一13~30。我國俗諺中亦有以數目字排列的離合句詩：①一德，二命，三風

水，四積陰功，五讀文。②一盞烟燈照空房，二肩聳起像無常，三餐茶飯無着落，四季衣裳都賣光，五臟

六腑同受苦，六親無靠宿廟堂，七竅不通將成病，八面威風盡掃光，九九歸源自尋死，十(實)在無顏見

閻王。——諷鴉片鬼。見朱著：中國諺語論。

點是內容的安排有些凌亂，很不勻稱，但在必須遵守離合句詩格式的前提下，是無可厚非的。

詩中把古代以色列小康人家主婦的理家責任之重，充分表明：賢妻是無價之寶（10）；丈夫信賴她，並因她而獲得益處（11）（12）。她裁製羊毛及細麻衣裳（13）；由遠方運來食糧（14）；早起為家人準備食物（15）。她留意購置田地，栽植葡萄園（16）；鍛鍊強健體魄，增加工作能力，並維持最佳的生意狀況（17）（18）。她紡紗（19）；調濟窮人（20）；使家人穿得好（21）。她自己衣着華麗（22）；丈夫揚名社區（23）。她出售衣物給商賈（24）。她對未來充滿信心與希望（25）。她是一位明智可靠的顧問（26）；也有能力督促家務，巨細無遺（27）；贏得丈夫子女的讚美祝福（28）（29）。她有超越外表吸引力的內在美；應得完滿的讚揚（30）（31）。

古經智慧文學中，不乏以好妻子，好母親為題材的章節，如：箴五15）19；十一16；十二4；十八22；十九14；德七20；廿六1）4，13）18。

古埃及文學中，也有對婦女的讚頌文字：

「你應以雙份食物供養母親，

照顧她，有如（昔日）她照顧了你。

她曾為你負過重擔，

却未許我與她分負。

你是母親（所孕）所生，

至今她仍（為你）負軛，

（因為）她的乳房曾在你的口中連續三年。

雖然你骯髒，令人噁心，
（她的）心却從未厭煩，
還說：「我能（爲他）做些什麼？」

當你學會了寫字，
她就送你入學校；
並且每天繼續爲你準備，
麵包和啤酒，在她的房內。」

——「阿尼訓言」(Instruction of Ani; ANET頁四二〇b)

詮 釋：

10 節：此地的「賢淑的婦女，有誰能找到？」是積極的讚歎；並非悲觀的論斷，有如訓七28：「在所有女人中却沒有發現一個。」

13 節：表明她的勤奮。

14 節：除表示字面的「由遠方運來糧食」之外，更可能含有詩歌的意向，暗示她還會與遠方商賈做貿易。

15 節：一般中東家庭主婦都早起磨麥烤餅。

16 節：暗示她會開關財源，加增本家財富。

18 節：「她的燈盞」：家道興盛的象徵。中東古習俗是夜間保持燈火通明（參閱約十八5-6）。

22 節：「細麻和紫錦」：財富和尊榮的象徵。

23 節：她的善於持家充分反映在丈夫的優越社會地位上；在中東地區，大量的財富和休閒是「有辦法」的記號。

25 節：對於未來極有把握，毫不畏縮。

30 節：「明智的女人」：這是希伯來原版本的文字； $\square \times \times$ 譯作「敬畏上主的明智女人」，而思高57的「敬畏上主的女人」則採自 $\square \sqcup$ 抄本。因為有些虔誠的古經抄寫員發現：那麼有美德的婦女，居然全無宗教情操，實在說不過去，所以就在此加入「敬畏上主」。

參考資料

(一) 專 著

- W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Clarendon Press, 1960.
- W. Mckane, *Proverbs*, London: SCM Press Ltd., 1970.
- R. E. MURPHY, O. CARM., *Introduction to the Wisdom Literature of the Old Testament*, Washington, D. C.: The Liturgical Press, 1965.
- JAMES B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, New Jersey: Princeton, 1955.
- R. B. Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes*, (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1965.
- R. B. Y. SCOTT, *The Way of Wisdom*, New York: The Macmillan Company, 1971.
- G. VON RAD, *Wisdom in Israel*, New York: Abingdon Press, 1972.
- (二) 論 文
- 房志榮：「舊約聖經中的智慧及東方諸古國的智慧」，天主教學術研究所學報，第二期（民五九）頁廿一～卅四。
- 房志榮：「伊甸在那裏」，輔大神學論集^③，卷四（民六二）頁三三一～三四二。
- P. W. SKEHAN, "A Single Editor for the Whole Book of Proverbs", *CBQ* 10, pp. 115—130.
- P. W. SKEHAN, "Wisdom's House," *CBQ*, 29 (1967), pp. 468—486.

P. TRIBLE, "Wisdom Builds. A Poem, the Architecture of Proverbs 1:20—33" *J. B. L.*, 194 (1975), pp. 509—518.

㊦ 附錄 詩經及詩經

詩經 附錄 詩經，商務印書館，香港，一九七四年。

詩經 附錄 詩經，商務印書館，香港，一九七四年。

J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1965, *Encyclopaedia Judaica*, 3rd ed. Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1974.

R. C. DENTAN, "The Song of Solomon," *The Interpreter's one-volume Commentary on the Bible*, New York: Abingdon Press, 1971, pp. 324—328.

C. T. FRITSH, "Proverbs, Introduction," *The Interpreter's Bible*, volume IV, New York: Abingdon Press, 1955, pp. 767—774.

The Jerome Biblical Commentary, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1968.

J. T. FORESTELL, C. S. B., "Proverbs", pp. 495—505

R. E. MURPHY, O. CARM., "Introduction to wisdom Literature," pp. 487—494.

國家圖書館出版品預行編目資料

箴言：簡介與詮釋 / 胡國楨等 編著；
—初版 —台北：光啓文化，1978
面； 公分。——（輔大神學叢書 12）
10 碼 ISBN 957-546-172-X（平裝）
13 碼 ISBN 978-957-546-172-0

1. 箴言—評論

241.37

83003424

輔大神學叢書 12

箴言：簡介與詮釋

1978 年 1 月初版

2010 年 11 月初版三刷

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編著者：胡國楨等

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：胡國楨

光啓文化事業網址：<http://www.keg.org.tw>; Email: keg@keg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

定價：250 元

光啓書號 101051

10 碼 ISBN 957-546-172-X

13 碼 ISBN 978-957-546-172-0



舊約聖經中的「智慧七書」，即《聖詠集》《約伯傳》《箴言》《訓道篇》《雅歌》《智慧篇》《德訓篇》，指出了智慧的來源有四：祖先的傳統、自己的經驗、學習、天主的恩賜。巧的是，中國宗教河系中的人民、文化、宗教間的交談，同樣重視智慧傳統，且其智慧傳統首重「和諧」，包括個人內在的身心和諧、人倫社群中的和諧、人與宇宙自然的和諧，乃至天人關係（對終極實體的超越性與內在性）的和諧。可見，智慧傳統，無論是希伯來的或中國人的，都與天主超越的恩賜及人本身內在的經驗密不可分。

本書由「智慧文學導論」開場，泛論舊約中有關智慧的傳統與教導，一步步導入《箴言》的簡介、結構與特色等。第貳部分分段註釋《箴言》，除了由序言引入十大呼籲之外，亦分論由撒羅滿及智者們所組成的箴言集。透過本書，讀者在領受智者的訓言時，不妨也對照一下自身的人生經驗與文化處境，汲取圓融和諧的智慧。

