

The background of the cover is a religious painting, possibly a reproduction of a work by Pieter Paul Rubens, depicting a figure in a red robe holding a large, open book. The figure is framed by an ornate, dark oval border. The overall color palette is dominated by reds, oranges, and golds, with a dark, textured background.

輔大神學叢書之四十

舊約導讀 下

房志榮 著

輔仁大學叢書之四十

舊約導讀 (下)

房志榮 著

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

自序

本書是十年前為空中神學所寫的講稿，如今加以整理，分成十章，共約三十八萬字。其中最短的是第七章，約一萬八千字，最長的是第五章，約六萬六千字，而講先知書的第五、第六章及講聖詠的第十章合起來約十九萬字，佔了全書的一半篇幅，這可說突出了本書的一個特色：先知代表天主向人說的話及人向天主說的話（聖詠）特別受到重視。這和十年前大陸相當暢銷的一本書《聖經故事》（張久宣編）相比，凸顯得尤其清楚。那本四十七萬五千字的書因要顧到〈故事性〉，在舊約正典的六二篇及後典的二七篇故事中先知書和聖詠集付諸闕如，就像在新約的五五篇故事中保祿及其他宗徒的書信被擱置一樣。

當初為空中神學的舊約聖經課安排了六個單元，每單元24講，共144講，後再加12講而得156講。其中除了49和50兩講的資料因不是筆者所寫而未排入本書以外，其他154講由本人執筆的材料全部納入本書。至於49和50兩講的基本材料就是列王記上十三章至二十二章。聽錄音帶的人聽到這裡時不妨根據這十章聖經敘述，來了解其故事性的內容。有關空中神學的其他單元，請參閱本書末的附錄〈空中神學—開場白〉。聖經課以外，其他各單元已由上海光啓社改寫出版。

本書的來路既如上述，因此不可視之為一部學術著作，筆者原

先也無意將它出版。但聽過空中神學的人見信理、倫理、牧靈、禮儀各單元已先後出版，可以作為第二屆梵蒂岡大公會議後的現代神學初步教材，獨聖經學單元聽後無相應的資料可讀，殊感遺憾。尤其是由文稿改寫廣播稿的古梅蓮修女，從光啓視聽社搬出時，原稿已被人當廢紙扔掉，要想一窺原貌已不可能。現在見到原稿由死灰中復活，並且以書的形式出現，該是一件樂事。當做一個傳播聖經知識的工具，本書也許還能略有貢獻。

為介紹全部舊約的書，的確要參考不少現代的聖經學專著。可惜當時參閱時，只顧吸收內容，採取精華，未將所引用的德、班、法、意、英文著作及作者詳細記錄，現在要重新蒐集雖不是不可能，但一定將拖延時日，耽誤出版時間，這又很難向光啓出版社交代了。好在讀本書的人，如果是聖經學者，不難猜測資料的來源，為非專家來說，知道源流如否也無多大關係。

在使用本書時，請盡量利用書首的詳細目錄，這一目錄是特別為這次出書編製的，已和文中的分章、分段、分節配合一致。在看過目錄各章的主題後，即刻知道今天舊約聖經的主要問題在哪裡，要進一步得知一些解答，就可根據每一章節後面的頁碼去翻閱。書中專有名詞有時出現一些基督教的寫法，如大衛、所羅門、馬可等。筆者沒有刻意予以劃一，無非是想促進彼此的溝通。有不明之處，可參閱書後的附表一：〈聖經各書名稱及其簡寫對照表〉。

輔大神學院一九九五年三月十二日房志榮謹誌

附 錄

空中神學——開場白

神學是論述神的學科。基督宗教用這兩個字，表達其對所信上帝或天主之存在、本體、本性，及天主同世界、人類的關係進行研究、論述的理論系統。聖奧斯定說：神學是關於神的理論或論述。立論的根據是所信仰的啓示、「聖經」、「信經」和教會傳統等。聖多瑪斯把神學分爲啓示神學和自然神學兩種。十三世紀以來，神學的範圍逐漸擴展到論證基督宗教全部教義的各個方面，舉凡天主、基督、人性、倫理、靈修、教會等，皆成爲神學的論題。近世以來，特別是梵蒂岡第二屆大公會議以後，神學分支日益增多，學派林立，而所用方法不斷翻新，各種哲學和推理皆有借用者；但神學的基礎和歸宿常是從啓示出發，並歸於論證所信的啓示。

因此空中神學的第一門課程是聖經。這個每週兩節的聖經課希望協助聽者多認識一點聖經——這個天主給人的啓示，也是天父給祂在世的子女所寫的天書。聖經分舊約和新約。舊約有四十六部書，按照希伯來原文的分法，可以歸爲三大類，就是梅瑟五書（法律）、先知（包括歷史書及先知預言），及雜集（智慧書及其他）。新約共有二十七部書，也可分成三大類，就是對觀福音（瑪竇、馬爾谷、路加）及宗徒大事錄、宗徒書信，及若望著作（包括第四福音，三封書信及默示錄）。舊約成於耶穌基督來臨之前，前

後用了約一千年的時間，先是口傳，然後筆之於書，出自許許多多的作者之手，現在難以確定。新約基本上是講耶穌基督的事，再經過耶穌講天主、世人及整個宇宙。新約成書的時間很短：由公元五十一年到一百年前後，總共約半個世紀。四部福音的材料都是耶穌的言行舉止，先發生在他的生活、死亡、復活、升天上，然後經過三十多年的宣講，最後才由四位聖史（及他們的弟子）筆之於書。至於其他的新約諸書（宗徒大事錄、宗徒書信及默示錄）是耶穌的門徒弟子寫出了教會的建立和發展，基督徒對他們的老師和救主的信仰，及他們對末日、對基督再度來臨的期盼。

空中神學的聖經課將用三年的時間講一循環，正如一般神學院的課程一樣。課程的安排是以每三個月為一單元，三年一共有十二個單元，舊約六個單元，新約六個單元。現在開始講的第一個單元是舊約，下一個單元要講新約，第三個單元再回來講舊約，第四個單元又是新約，這樣循環下去，新舊約互相交替地講完十二單元，這樣完成三年的聖經課程。

空中神學當然不止於講聖經，還有其他兩門課及與之相關的課也要開講。一是信理神學—包括其在教會歷史裡的發展。這在天主教神學裡有很悠久及很豐富的傳統，也是所有天主教神學院最重要的課程。其理由在於：信理神學除聖經以外，還有教會生活的傳統及教會歷代的訓導。在我們這個時代有六十年代所開過的梵蒂岡第二屆大公會議。這次大會所公佈的十六道文件二十多年以來影響著教會的生活至大至深。今後這些文件還是天主教信友生活的指南。因此信理神學的課在空中神學中要比聖經多一倍，每週有四節，三年內共有二十四個單元。每個單元發揮一個主題，如基本神學、信仰、人學、原罪論、救恩論、基督論、天主論等大致是第一年的課程，以信德為核心。第二年將以恩寵論及聖事為題材，以愛德為核

心。第三年以家庭與社會，今世與末世為題材，以望德為核心。

最後還有第三門課，可合併稱為倫理、牧靈與禮儀。這門課如同聖經一樣，也是每週兩次，三年共十二單元，每年四個單元，每單元三個月。不錯，無論是聖經或信理神學都不僅是理論，而必須把所得的啓示，所信的道理付諸實行，整合到全部生活中，這是今天許多神學派別一如政治神學、解放神學等所特別強調的。但空中神學的這第三門課尤其注重實踐。那就是具體生活中的倫理道德規範，牧靈活動中的應有心態與修養，以及禮儀朝拜時的靈、肉，個人與集體，人間與天上的象徵語言與行動。

下一次空中神學時間要從聖經開始，前面說過，聖經是從舊約開始，而舊約的第一部書是創世紀。在這第一單元的二十六節課裡就以創世紀為講材。創世紀分兩大部分：第一章到第十一章是第一部分，講天地人類的來源及人的成就與罪惡。這是一些與每個人及每個民族有關的篇章，因此空中神學要用十九節課來解釋、介紹。創世紀第十二章至五十章是該書的第二部分，講以色列民族的始祖、亞巴郎、依撒格、雅各伯，及雅各伯的十二個兒子。這十二人以後成了舊約天主子民的十二支派。新約的天主子民是來自耶穌基督所揀選的十二使徒，我們是這天主子民的一份子。如果我們不要數典忘祖，那麼至少對信德之父亞巴郎應該有些認識，這就是本單元最後六節課的講材。

一九八五年六月廿四日房志榮謹擬於輔大神學院

聖經新舊約各卷名稱及其簡寫對照表

一、舊約

天主教名詞	簡寫	基督教名	簡寫	西文	簡寫
創世紀 (共50章)	創	創世記上	創	Genesis	Gn
出谷紀 (40)	出	出埃及記	出	Exodus	Ex
肋未紀 (27)	肋	利未記	利	Leviticus	Lv
戶籍紀 (36)	戶	民數記	民	Number	Nb Nm
申命紀 (33)	申	申命記	申	Deuteronomy	Dt
若蘇厄書 (24)	蘇	約書亞記	書	Joshua	Jos
民長紀 (21)	民	士師記	士	Judges	Jg Jgs
盧德紀 (4)	盧	路得記	得	Ruth	Rt Ru
撒慕爾紀上 (31)	撒上	撒母爾記上	撒上	1 Samuel	1S 1Sm
撒慕爾紀下 (24)	撒下	撒母爾記下	撒下	2 Samuel	2S 2Sm
列王紀上 (22)	列上	列王紀上	王上	1 Kings	1K 1Kg
列王紀下 (25)	列下	列王紀下	王下	2 kings	2K 2Kg
編年紀上 (29)	編上	歷代志上	代上	1 Chronicles	1Ch 1Chr
編年紀下 (36)	編下	歷代志下	代下	2 Chronicles	2Ch 2Chr
厄斯德拉上 (10)	厄上	以斯拉記	拉	Ezra	Ezr
厄斯德拉下 (13)	厄下	尼希米記	尼	Nehemiah	Ne Neh
(厄斯德拉亦稱乃赫米雅)					
多俾亞傳 (14)	多	×	×	Tobit	Tb
友弟德傳 (16)	友	×	×	Judith	Jdt
艾斯德爾傳 (10)	艾	以斯帖記	斯	Esther	Est
瑪加伯上 (16)	加上	×	×	1 Maccabees	1 M 1Mc
瑪加伯下 (15)	加下	×	×	2 Maccabees	2 M 2Mc
約伯傳 (42)	約	約伯記	伯	Job	Jb
聖詠集 (150)	詠	詩篇	詩	Psalms	Ps
箴言 (31)	箴	箴言	箴	Proverbs	Pr Prv

訓道篇 (12)	訓	傳道書	傳	Ecclesiastes	Qo Eccl
雅歌 (8)	歌	雅歌	歌	Song of Songs	Sg Song
智慧篇 (19)	智	×	×	Wisdom	We Wiss
德訓篇 (51)	德	×	×	Ecclesiasticus	Si Sir
依撒意亞 (66)	依	以賽亞書	賽	Issiah	Is
耶肋米亞 (52)	耶	耶利米書	耶	Jeremiah	Jr Jer
耶肋米亞哀歌 (5)	哀	耶利米哀歌	哀	Lamentations	Lm Lam
巴路克 (6)	巴	×	×	Baruch	Ba Bar
厄則克爾 (48)	則	以西結書	結	Ezekiel	Ezk Ea
達尼爾 (48)	達	但以理書	但	Daniel	Dn
歐瑟亞 (14)	歐	何西阿書	何	Hosea	Ho Hos
岳厄爾 (4)	岳	約珥書	珥	Joel	Jl
亞毛斯 (9)	亞	阿摩司書	摩	Amos	Am
亞北底亞 (1)	北	俄巴底亞書	俄	Obadiah	Ob
約納 (4)	納	約拿書	拿	Jonah	Jon
米該亞 (7)	米	彌迦書	彌	Micah	Mi
納鴻 (3)	鴻	那鴻書	鴻	Nahum	Na
哈巴谷 (3)	哈	哈巴谷書	哈	Habakkuk	Hah Hk
索福尼亞 (3)	索	西番雅書	番	Zephaniah	Zp Zep
哈蓋 (4)	蓋	哈該書	該	Haggai	Hg
匝加利亞 (14)	匝	撒加利亞書	亞	Zechariah	Zo Zec
瑪拉基亞 (3)	拉	瑪拉基書	瑪	Malachi	Ml Mal

二、新約

瑪竇福音 (28)	瑪	馬太福音	太	Matthew	Mt
馬爾谷福音 (16)	谷	馬可福音	可	Mark	Mk
路加福音 (24)	路	路加福音	路	Luke	Lk
若望福音 (21)	若	約翰福音	約	John	Jn
宗徒大事錄 (28)	宗	使徒行傳	徒	Acts	Ac Acts
羅馬書 (16)	羅	羅馬書	羅	Romans	Rm Rom
格林多前書 (16)	格前	哥林多前書	林前	1 Corinthians	1 Co
格林多後書 (13)	格後	哥林多後書	林後	2 Corinthians	2 Co
迦拉達書 (6)	迦	加拉太書	加	Galatians	Ga Gal
厄弗所書 (6)	弗	以弗所書	弗	Ephesians	Ep Eph
斐理伯書 (4)	斐	腓立比書	腓	Philippians	Ph Phil
歌羅森書 (4)	哥	歌樂西書	西	Colossians	Col
得撒洛尼前書 (5)	得前	帖撒羅尼迦 前書	帖前	1 Thessalonians	1 Th 1Thes
得撒洛尼後書 (3)	得後	帖撒羅尼迦 前書	帖後	2 Thessalonians	2 Th 2Thes
弟茂德前書 (6)	弟前	提摩太前書	提前	1 Timothy	1 Tm
弟茂德後書 (4)	弟後	提摩太後書	提後	2 Timothy	2 Tm
弟鐸書 (3)	鐸	提多書	多	Titus	Tt Ti
費肋孟書 (1)	費	腓利門書	門	Philemon	Phm Phlm
希伯來書 (13)	希	希伯來書	來	Hebrews	Heb
雅各伯書 (5)	雅	雅各書	雅	James	Jm Jas
伯多祿前書 (5)	伯前	彼得前書	彼前	1 Peter	1 P Pt
伯多祿後書 (3)	伯後	彼得後書	彼後	2 Peter	2 P Pt
若望一書 (5)	若壹	約翰一書	約壹	1 John	1 Jn
若望二書 (1)	若貳	約翰二書	約貳	2 John	2 Jn
若望三書 (1)	若參	約翰三書	約參	3 John	3 Jn
猶達書 (1)	猶	猶大書	猶	Jude	Jude
若望默示錄 (22)	默	啓示錄	啓	Revelation	Rv

第二屆梵蒂岡大公會議文獻名稱及其縮寫

THE DOCUMENTS OF VATICAN II

一、憲 章 DOGMATIC CONSTITUTIONS

教會憲章（共69條）	教會LG
天主的啓示教義憲章（26）	啓示DV
禮儀憲章（130）	禮儀SC
論教會在現代世界牧職憲章（93）	現代GS

二、法 令 DECREES

主教在教會內牧靈職務法令（44）	主教CD
司鐸職務與生活法令（21）	司鐸PO
司鐸之培養法令（22）	培養OT
修會生活革新法令（25）	修會PO
教友傳教法令（33）	教友AA
教會傳教工作法令（42）	傳教AG
大公主義法令（24）	大公UR
東方公教會法令（30）	東方OE
大眾傳播工具法令（24）	大眾IM

三、宣 言 DECLARATIONS

信仰自由宣言（15）	信仰DH
教會對非基督宗教態度宣言（5）	非基NAE
天主教教育宣言（12）	教育GE

採自李蔚育編1995年《聖經記事日曆》

詳細目錄

第六章 依撒意亞先知書擇要詮釋	311
一、依撒意亞一~卅九章內容的佈置	311
二、對天主子民的兩大責問：依一2~9；10~20	315
三、依撒意亞蒙召為先知	318
四、依六詳釋	322
五、依七~十二：厄瑪奴耳之書	325
六、偉大的默西亞預言：依八23b~九6	329
七、另一首偉大的默西亞詩歌：依十一1~9	332
八、第二依撒意亞的時代（依四〇~五五）	336
九、依四〇~五五的訊息之一：出走、曠野、回鄉	339
十、依四〇~五五的訊息之二：抗拒、話、希望、 時間、許諾	343
十一、上主僕人的詩歌	347
十二、二依的第一個神諭——導論：四〇1~11	350
十三、第一首「上主僕人詩歌」：依四二1~13	354
十四、第二首「上主僕人詩歌」：依四九1~13（使命）	357
十五、第三首僕人詩歌：依五〇4~9（痛苦和依靠）	361
十六、第四首僕人詩歌：依五二13~五三12（苦難與報酬）	364
十七、第三依撒意亞：依五六~六六	372

1. 作者與時代問題	372
2. 依五六~六六在新約中的引用	373
3. 三部近作給三依的解釋	375
十八、依五六1~8 詮釋：由關閉到開放	379
十九、依五八詮釋：齋戒與安息日	382
二十、依五九詮釋：罪惡、懺悔、上主干預	385
廿一、依六〇詮釋：新耶路撒冷之光、萬民來朝	389
廿二、依六一詮釋：先知的使命與復興	393
廿三、依六二1~六三6 詮釋：新耶路撒冷及勝利救主 的來臨	396
廿四、依六三7~六四11 詮釋：歷史省思與向父神祈禱	400

第七章 今日如何懂舊約聖經中的 智慧文學

一、新的領域	406
二、似曾相識	407
三、智慧的課題	408
四、技術上的智慧	410
五、塑造自己生命的藝術	412
六、智慧的泉源	413
七、智慧導師的態度	415
八、天主的智慧	417
九、智慧課題的危機	419
十、以法律為智慧	420
十一、智慧的位格化	422
十二、耶穌基督是天主的智慧	426

第八章 智慧文學擇要介紹與詮釋	431
一、箴言書簡介：智慧與智者.....	431
1. 箴言書中所表達的以色列信仰.....	432
2. 寫作的年代與作者.....	433
3. 譯文.....	434
4. 箴言一書的旨趣：箴一2~7詮釋.....	434
5. 智慧與敬畏上主：箴三1~12	436
二、約伯書介紹	438
1. 約伯書與其他古代文學作品的關係.....	438
2. 散文與對話詩之間的差別.....	439
3. 約伯書的內容分配.....	441
4. 第三場辯論的問題.....	444
5. 約伯書中的歷史、宗教和文化因素.....	445
6. 約伯書與舊約其他經卷和作者的關係.....	447
7. 約伯書的著作時代及其特徵.....	448
三、訓道篇	452
四、智慧篇	455
1. 今日研究本書的一些方向.....	455
2. 智慧篇一書的統一性.....	456
3. 智慧篇的神學解讀.....	459
第九章 舊約晚期的一些作品	467

一、雅歌.....	467
1.寓意的解釋.....	468
2.寫實的解釋.....	469
二、哀歌	470
1.書名.....	470
2.作者.....	471
3.形式與內容.....	472
4.寫作年代.....	472
5.簡易分析.....	473
三、艾斯德爾書	474
四、達尼爾書	477
1.本書的結構、原文與譯本.....	478
(1)希伯來文聖經的達尼爾書.....	478
(2)希臘文聖經中的達尼爾書.....	478
2.寫作年代與資料的來源和安排.....	479
(1)編輯與出版.....	479
(2)資料的來源.....	481
(3)資料的安排.....	482
3.達尼爾書的文學類型.....	482
(1)敘述式的訓誨部分.....	482
(2)默示錄部分.....	483
4.達尼爾書中的主要道理.....	485
(1)信仰及宗教生活的基本因素.....	485

(2)歷史的神學·····	486
(3)希望的訊息·····	487
五、厄斯德拉上下或厄斯德拉—乃赫米雅	489
1.書的內容·····	490
2.文學問題·····	491
3.歷史問題·····	493
4.宗教層面·····	495
附錄 厄斯德拉—乃赫米雅二書的材料分配	499

第十章 聖詠集：概論及詮釋

501

聖詠集概論

一、聖詠集的現實性	501
二、以色列人民的祈禱簡史·····	504
1.先知以前、公元前第十三至第九世紀)·····	505
2.先知時期(公元前第八至第六世紀)·····	506
3.放逐之後的時期(公元前第六至第三世紀)·····	507
三、對聖詠集的初步認識	508
1.聖詠集的外貌·····	508
2.聖詠集的類別·····	509
3.聖詠的來源·····	510

4. 聖詠祈禱的方式和價值·····	511
四、聖詠集：基督徒的祈禱手冊·····	513
1. 用聖詠祈禱的困難·····	513
2. 新約如何面對這些困難·····	513
3. 寓意的價值及其界線·····	516
五、如何用聖詠祈禱·····	517
1. 祈禱詞的功用·····	517
2. 辨認聖詠類別的工具·····	518
3. 用聖詠祈禱的方式·····	519
六、從文學角度看聖詠·····	520
1. 抒情的詩·····	521
2. 敘事的詩·····	524
3. 戲劇詩·····	525
七、用分辨文學類型的方法研究聖詠·····	527
1. 近代基督教學者對聖詠的研究·····	528
2. 天主教學者的觀點·····	531
3. 研究聖詠的幾個主要問題·····	533
(1) 時代背景·····	533
(2) 集體的或個人的作品？·····	533
(3) 聖詠的默西亞思想·····	533
八、聖詠類別的不同分法·····	534

九、讚頌天主的聖詠	538
1.歌頌盟約之主的讚歌	540
2.王國之歌	541
3.錫安（熙雍）之歌	542
4.國王聖詠	543
十、訓誨聖詠	543
1.回憶歷史的聖詠	544
2.禮儀訓誨聖詠	544
3.先知式的規勸	544
4.法律聖詠	544
十一、祈求的聖詠	545
1.個人祈禱的聖詠	546
2.集體求救的聖詠	547
3.感恩聖詠	547
十二、聖詠的詩體	549
十三、聖詠與以色列歷史的關係	552
1.大衛王以前的聖詠	553
2.大衛及王國時期	554
3.王國以後時期	555

聖詠詮釋舉例

一、詠四詮釋	556
1. 類型	556
2. 戲劇性的結構	557
3. 圖像和象徵	558
4. 象徵的轉移	558
二、詠十九詮釋	559
1. 2—7節的分析	561
2. 8—15節的分析	563
3. 基督徒如何讀詠十九	565
三、象徵語言豐富的詠廿三	566
1. 牧人的圖像	567
2. 賓主的圖像	570
3. 兩個圖像合而為一	571
4. 基督徒讀詠廿三	572
四、風暴中也有天主？詠廿九的答覆	573
1. 形式上的技巧	574
(1) 數目的應用	574
(2) 重複的作用	575
(3) 重複中有延伸	575
2. 各部分的分析	575
(1) 邀請詞	575
(2) 主體	575
(3) 結尾	576

五、由生到死與由死到生：詠卅釋義.....	577
1.內容的安排.....	578
2.兩極的對立.....	578
3 生～死／上升～下降／緘默～歌頌	580
4.本聖詠的動向.....	581
5.基督徒讀詠卅.....	581
六、詠四五：國王的婚禮	584
1.第一部分（3—8）：打仗與治國.....	585
2.第二部分（9—17）：婚禮盛況	586
3.基督徒讀詠四五.....	587

第六章

依撒意亞先知書擇要詮釋

一、依撒意亞一～卅九章內容的佈置

在講先知書的第一個單元裡，我們按照歷史的次序介紹了以色列的先知運動及各位先知。現在我們要按照聖經各書編排的次序，擇要地將這些先知書加以詮釋。第一部是所謂的第一依撒意亞，即依一～卅九章。本講先看看這三十九章內容的分佈。所有依撒意亞先知的宣講都包括在這三十九章裡，但並不是全部三十九章都是依撒意亞所說所做的，因為其中有不少段落是後代逐漸加入的。這裡無法深入討論這些問題，但今日大多數學者都認為這三十九章經文可分為六個主要的部分：

1. 向天主子民說的話（一～十二章）
2. 向外邦各國所說的話（十三～廿三章）
3. 所謂的「大默示錄」（廿四～廿七章）
4. 向天主子民說的話（廿八～卅三章）
5. 所謂的小默示錄（卅四～卅五章）

6. 歷史附錄（卅六～卅九章）

這一內容分佈不是十分嚴密，或彼此毫無滲透現象的，但這裡不能再仔細解釋，而卻能按這分佈略略認識依撒意亞宣講的主要內容。

1. 向天主子民說的話或神諭（一～十二章）

這一部分基本上包括依撒意亞在猶太王約堂時期及敘利亞——厄弗拉因之戰時期的宣講，雖然也有先知最後行動的一些經句（如十5～15），或其弟子加上的一些經句。這一部分含有依撒意亞書最有名的一些詩篇：對敬禮的控告（一10～20），葡萄園之歌（五1～7），關於厄瑪奴耳的預言（七1～17），及其他有關默西亞的神諭（九1～6；十一1～9）。中間一段，即六1～九6（先知蒙召及敘利亞～厄弗拉因之戰的敘述）打斷了由第五章至九7…的原來次序，這是最後編輯者的手法，他（或他們）有意藉此在控告及威脅與救恩的許諾中得到一個平衡，最後再用第十二章的感恩歌來結束，這首歌像是給先知的名字作了一個詮釋（依撒意亞：天主拯救）。

2. 反對外邦國家的神諭（十三～廿三章）

這一部分的特徵是多次用「神諭」兩字，希伯來原文為*massa*，如在十三1；十四28；十五1；十七1；十九1；廿一1、11、13；廿二1；廿三1。這一指謂神諭的希伯來文字眼普通是指向外邦民族的～雖然不一定常常如此。這字眼在此的用法就是如此，所指的外邦國家有巴比倫（十三1～十四23及廿一1～10），亞述（十四24～27；十七12～14），非利士定（十四28～32），摩阿布（十五～十六），大馬士革（十七1～11），埃及（十八～二十），厄東（廿

一11～12），阿拉伯（廿一13～17），提洛與漆冬（廿三1～18）。這些神諭一般是恐嚇性，但也有救恩的許諾（如十八7；十九19～25）。此外也夾著不是向外邦人說的神諭，如反對耶路撒冷的（廿二1～14）及依撒意亞唯一的反對個人的神諭（廿二15…）。

3. 大默示錄（廿四～廿七章）

這幾章默示錄體裁的文字，在前面那許多神諭之後，發生一種平衡的作用，好像來作一個決算：整個大地，不分種族和地區，都在天主的判決之下。這幾章聖經文字一定不是出自依撒意亞先知本人，而屬於放逐時期或放逐後的那一系列末世性的文字（如則卅八～卅九；依五六～六六等）。這些文字所描寫的是天主與其敵人的交戰，及以色列子民的最後勝利。至於這類文字的來源和結構是一些非常複雜的問題，這裡無法交代。

4. 指向天主子民的神諭（廿八～卅三章）

這一部分蒐集了依撒意亞由公元前七〇五年至七〇一年之間所作的宣講，蒐集的標準不清楚，因此不易理出一個次序來。但這些神諭中有不少是以「禍哉」二字開始（廿八1；廿九1, 15；卅1；卅一1；卅三1）。若再加上十5～14及十四24～25a 以及十八1～6，可以說有一部「禍哉之書」。其中若將「大默示錄」（廿四～廿七）不算，因為是較晚才加入，就有一部描述「雅威作為」的書。此一作為分三個步驟：a. 亞述及其繼承者，因了他們的高傲及邪惡受到貶抑；b. 天主的選民因其驕傲而受到謙抑；c. 錫安得以復興。

5. 小默示錄（卅四～卅五章）

這兩章是有關末世時期的兩幅畫，在第一幅畫上描繪雅威懲罰

外邦，以厄東爲首，將他們的地區全予毀滅。第二幅畫相反，描寫選民由天主那裡得到祝福。前後兩幅畫中有不少針鋒相對的地方，如卅四 8 與卅五 4；卅四 9～10 與卅五 6b～7a；卅四 11～15 與卅五 7b。也有人將這兩章歸給第二依撒意亞，但如果卅五章與依四〇～五五有不少接近的地方，卅四章卻不易放在那個脈絡裡。

6. 歷史附錄（卅六～卅九章）

這一歷史附錄敘述三件事：(a) 散乃黑黎布的進攻及差大將傳話（卅六～卅七章）；(b) 希則克雅生病及治癒（卅八章）；(c) 巴比倫王差遣使者來訪（卅九章）。這三件事的一個共同點是都有依撒意亞先知的臨在，因此這些敘述才放在第一依撒意亞的篇尾。

第一件事（卅六～卅七）有兩個不同的敘述：

A：散乃黑黎布傳話（卅六 1～22），希則克雅的反應（卅七 1～2），依撒意亞的干預（卅七 3～7），收場（卅七 8～9a、37～38）

B：散乃黑黎布傳話（卅七 9b～13），希則克雅的反應（卅七 14～20），依撒意亞的干預（卅七 21～35），收場（卅七 36）。

第一個敘述很重視大將的演說，第二個敘述卻予以降低，而將希則克雅的祈禱和依撒意亞的神諭拉長。有的學者認爲是兩次不同的使者來見。

卅九章說到與希則克雅生病有關的巴比倫使節，在卅六～卅七章後說這兩件事有點奇怪，因爲這兩件事發生在公元前七一五～七一四年間，比卅六～卅七章所述（七〇一年）要早十幾年。這一歷史次序的顛倒可能是爲了一個動機：想提起放逐巴比倫一事（卅九 6, 7）來結束依一～卅九，這樣爲第二依撒意亞（四〇～五五）所

說的由巴比倫得救援預先做了一個安排。卅六～卅九章彼此間，並與前面三十五章都有許多主題及圖像的連繫，絕非偶然放在這裡的。

二、對天主子民的兩大責問： 依一2～9；10～20

第一個神諭一責問（一2～9）是以呼天喚地開始，天和地是天主的見證，就像在詠五〇4及申卅二1一樣，天和地可以作證下面的控告是真實的。天主子民的罪有兩個惡化或加重的情節；一方面與天主的親密關係並未生效，或發生好的作用；另一方面，多方的懲罰和打擊也未收到任何效果。作了這樣一個短小的簡介，下面將這段話按照希伯來之詩體的排列譯出，就不難懂，因為先知的話是非常具體而用許多圖像說出的：

- 2 天哪，地呀，都來聽！上主這樣說；
我親自扶養帶大的孩子竟然背叛了我。
- 3 牛認識主人，驢子知道主人餵牠們的槽；
以色列卻不認識我，我的子民什麼都不明白。
- 4 禍哉，這作惡的國家，犯罪的人民，
邪惡的種族，敗壞的人民！
你們竟然棄絕了上主，藐視了以色列的聖者。
- 5 你們為什麼一再背叛呢？你們所受的責罰還不夠嗎？
你們頭破血流，你們的心有毛病，
- 6 從頭到腳，體無完膚，渾身酸痛，都是裂開的傷痕，
沒有人洗滌，沒有人包紮，也沒有人替你們擦藥。

- 7 你們的土地變為荒涼，你們的城市成為灰燼；
你們眼看著外族人來侵略你們的產業，
就像索多瑪大災難的毀滅！
- 8 只有錫安首都像葡萄園丁所住的茅屋，
像瓜田中的草棚，被團團圍住。
- 9 假如上主、萬軍統帥沒有保存一些人的性命，
我們早像索多瑪、像哈摩拉一樣毀滅了。

第二個責問（一10～20）是指向人民的首領的，稱他們為索多瑪的首領，哈摩拉的百姓，是一種非常重的罵詞。這段文字與詠五〇可能是天主與祂的人民爭吵、辯論、控告最突出的例子。在這些控訴中，上主提出一個中心問題：禮儀與社會正義之間的關係。所討論的不是兩個問題，或兩個行動，而是二者之間的關係。這裡也不是將形式化的敬禮與出自內心的坦誠敬禮予以對立，只有那些過度虔誠派，或反對敬禮的兩種極端人士才會製造這種對立。依撒意亞這段文字很清楚：當人民生活在不正義之中的時候，他們的一切敬禮都受到感染，而無可取之處，敬禮只是一種不正當的妥協手段，用彭息拉的話來說，那等於是行賄賂（見德卅五14～18）。

在這篇上主控訴人民及其領袖的言詞中，說出了很多敬禮的行為，來和這些行為的徒然無用作強烈的對比。更有甚者，不僅是無用，所用的說法並指出那些行為是反敬禮的。宣講者的雄辯手法是堆砌許許多多的敬禮行為，然後再一一加上「無用」，「邪惡」的形容詞，來予以否定。這個由犧牲到奉獻，再到祈禱的程序，何處去找一個模式呢？很簡單，只須把肋未記前五章逐一念下去就行了。雖然肋未記一書的寫成比依撒意亞更晚，但肋未記所說的那些敬禮在先知時代已然實行。那些用來說敬禮無用的形容詞一部分屬於禮儀的詞彙。我們可把兩系列的詞句列成下面的格式：

祭獻	無關緊要～不關我的痛癢
全燔祭，脂肪	我已饜足了
犧牲的血	不會叫我喜悅
拜訪與禮物	誰要求了這些
獻禮	空洞的
上香	可憎的
慶節	我厭惡，是負擔
各種姿態	我閉眼不看
多種祈禱	我充耳不聞

在以上這些詩句裡我們可以注意到三個基本的組別，即全燔祭，和平祭，及其他的奉獻；血和脂肪是為上主保留而焚燒的，煙或香是陪伴著祭獻；慶節要求人同赴聖殿，同時有個人及團體的層面，最後是祈禱。

本訴訟的第二部分（由16節始）換了一個手法：用九個命令式的動詞要求人民悔改：你們應該洗滌、自潔、革除惡行、停止作孽、學習行善、尋求正義、責斥壓迫人的人、為孤兒伸冤、為寡婦辯護，最後到達第十個命令式動詞：「你們來」，表示天主並不拒人於千里之外，而是在吸引人；只不過走近天主的路不僅是「踏上門庭」，還得實行正義，這是位際往來的不可少的條件。

結論中天主同時許諾又恐嚇：祂的控告是為了救人，但人能予以拒絕和反叛。

10 索多瑪的首領，要聽上主的話；

哈摩拉的人民，要聽我們天主的教訓。

11 他說：難道你們以為我喜歡你們所獻的許多祭品嗎？

我不希罕你們獻全燔祭的羊和肥畜的脂肪；

我討厭你們獻的牛、羊、和山羊的血。

- 12 你們來敬拜我，踏上我的門庭時，
誰向你們要求了什麼？
- 13 不要再給我帶來空乏的禮品，可憎的焚香。
新月，安息日，聚會……罪惡和慶節在一起我不能容忍
- 14 我討厭你們月初的祭禮和各種宗教慶節；
它們成了我的重擔，我不願再背負了。
- 15 你們舉起雙手來，我閉眼不看；
不管你們做多少祈禱，我都不聽，
因為你們雙手沾滿了血漬。
- 16 你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，
停止作孽，
- 17 學習行善，尋求正義，幫助受壓迫的，
保障孤兒，為寡婦辯護。
- 18 上主說：來罷，來解決彼此間的問題，
雖然你們的罪污殷紅，我要使你們像雪一樣的潔白，
雖然你們的罪污深紅，我要使你們跟羊毛一樣的白。
- 19 如果你們服從我，就能吃地上美好的產物；
- 20 如果你們拒絕我，背叛我，就要喪生刀下。
我是上主，我這樣宣佈了。

三、依撒意亞蒙召為先知

這篇先知蒙召的報告特別值得注意，並多了解其內容，因為它不但觸及到信仰的許多層面，並且其中色拉芬所唱的那首「聖、聖、聖」的讚歌，就是今天教會在每一台感恩禮中所歌唱的。歷代的大音樂家在寫彌撒曲時為這首歌譜出了十分隆重而深湛的曲調及

和聲大合唱，以及各種樂器的伴奏。

在這一章聖經裡，先知給我們描述一個超越的經驗，不但超越他個人的生命，也超越整個先知現象的歷史。在教會歷史中有一些大神祕家，像聖女大德蘭、聖十字架若望、聖女加大利納色納，也長篇大論地描寫過他們這類超越的經驗。這些神秘家的著作能幫助我們以類比方式來深入了解先知在這裡用簡短的詞句所描述的受光照及被煉淨的一刻。詩人及作家，也盡力地把不可言喻的靈感或心中感受，用各種圖像及象徵說出，結果仍有詞不達意之嘆。依撒意亞沒有這類前例可供參考，卻得把那震懾人心的經驗用言詞表達出來，這給讀者帶來一個難題，就是不易看清、甚至臆測到這奧跡的深度。進到這一奧跡的入門工夫是將這一段文字略加分析。

全章的分配受制於一個「三」的格式，好像色拉芬所唱的歌中的那個「三」字一直在影響著全篇的報導，這樣較大的的分配是：

天主顯現：1～5節

先知受祝聖：6～7節

先知被差遣：8～12（13）節

這三部分密切地連繫在一起，按照典型的傳統方式（蒙召的報導）及個別的實現情形逐步前進。

a. 天主顯現是在神視中，所帶來的是飽滿的感覺。天主顯現本來就是由視覺開始，這一章裡確實充滿了見的對象，然後有聽覺的因素及先知積極的參與。

飽滿的感覺：首先有蟒袍的邊飾充滿了聖殿，後有煙霧掩蓋了聖殿，最後有上主的榮耀充塞了大地（三的格式）。充盈和滿溢，因為上主不為聖殿，也不為大地所限；標明上主臨在的聖殿，使人感到上主的超越。聖殿只是地上的的一根支柱，是祂超宇宙的偉大的一張小腳凳。煙像雲一樣，同時指點又遮蓋上主的臨在，雲發亮

是因了太陽的光，雲同時減弱太陽的光芒。大地是人的住所，又像一座偌大的聖殿，天主威嚴而和藹地坐於此，使它像一塊大盆地，沐浴在晴朗中午的陽光中，與這一飽滿形成戲劇性的對立的是本章結尾的空虛與被拋棄。

這一飽滿的感覺無法只憑視覺來概括，雖然依撒意亞將他的感官全向瞻視開放。一些神秘的存在——色拉芬——用一首應答輪唱的禮儀歌讓先知更進一步地了解。這首歌顯然凸出兩個詞句：榮耀及聖德。在天主的聖德裡我們分出兩個層面：一是祂的全然超脫，因此天主是在一切之外、之上；另一個層面是倫理道德的，天主有的正直是絕對的。

人也有這種榮耀和聖德嗎？或至少有某種反映嗎？在雲彩的暗光下，在色拉芬的歌聲中，依撒意亞所發現的恰恰相反，他發現徹底的不潔，而跟著聖殿一起打顫發抖。在這麼不同的天界與人界之間有一個中介嗎？這是下一幕要予以答覆的。

b. 先知被祝聖。天主派來一位天上的使者作為中保，而聖殿提供聖火作為工具。這樣一個煉淨和祝聖的禮儀就得以完成了，像是一種聖事一樣，將所象徵的實現出來。色拉芬包辦了一切：飛翔，取火，用在先知的口上；並用所說的話解釋、確定禮儀的意義（有實效的話）。這裡先知尚未說出他所體驗的，但在下一幕他已用一個新人的姿態出現。

c. 先知再度瞻仰天庭，聽到一種問話，他已不再驚惶，不再顫慄，像第一幕描寫的那樣，而把那問話看做是指向自己的，並志願地挺身而出。這一點十分重要：依撒意亞不以神視的壯觀及報導為滿足，而把它視為向自己的一個要求。他所以自我奉獻，是因為他了悟那句問話是一個挑戰，是一次邀請。他現在懂得，是因為另一種存在實體給了他這個能力：人本身是沒有這種能力的，無人能

把先知使命當一個職業來選擇，無人能自封為先知。

依撒意亞所接受的使命是什麼呢？是以天主使者的身分回到自己的人民中間。上主尙未託付給他一個具體的使命，那是以後的事。現在所交代的，是用一些簡明而又似非而是的詞句說出他使命的意義：他的命運是失敗，他的工作成果是把局勢惡化。他將宣講悔改，但引發的卻是心硬和招致無可避免的懲罰。這段話裡有不少雄辯式的重複，這些重複不是浪費，而是要極力強調其難以置信的程度。難道天主的話注定要失敗嗎？最後，當然不會，但以眼前來說，的確如此，依撒意亞的職務就是爲了眼前：因了當時人民的精神狀況，他的宣講會引起疑心和輕視。他的同鄉會向他挑釁說：「快快趕工，讓我們看看；讓以色列聖者的計劃即刻完成，我們好加以檢驗」。這就是閉起眼來做瞎子。不要看所發生的事，是硬起心來不要了解所經歷的事。依撒意亞的先知話不是中性的或無關痛癢的，只在歷史的邊緣掠過；先知的話若不被接受，就會引發心硬，並使歷史的旅行走向大災大難。

那麼不說話，免得加重人民的罪不是更好嗎？不，因爲上主是忠信的，常忠於盟約，要求人尊重正義，無論人是不管或不要管，祂常要提醒人的良知。先知的話作證天主絕不袖手旁觀。一旦大難臨頭，那好像無效的先知話會被記起，在這先知話的光照下會了解那災難的意義；原來是應得的懲罰。最後，先知話會引人悔改。

無論如何，依撒意亞的使命確實有一些荒謬，他在受命之初已懂得了這一點，不過這也是天主聖德的一部分：是十分公道的，但不會受人的包圍。

事實上，先知了解他職務的沈重及其辯証性，所以他發問，這問話像是抱怨，又像是轉禱：「要到何時？」人民的心硬會到什麼地步？答覆是：直至大難來臨。天主的飽滿對面是：城池、房舍、

田地的被劫一空。以後呢？暫時尚無答案，但懲罰的語氣顯示：人民不致消滅。

四、依六詳釋

我們將依六的內容及佈局稍微分析了以後，現在可逐節逐句地將這一章作一詮釋，以發掘其中的豐富含義，及表達技巧。基本上我們遵照思高聖經的譯文，但在需要時，也參考基督教聖經公會的現代中文譯本，或其他西文的近代翻譯。方法是先列出每節經句，然後將該節經句加以或長或短的詮釋。

- 1 烏齊雅王逝世的那一年，我看見上主坐在崇高的寶座上，
他的長袍覆蓋了整個聖殿。

這是指公元前七三九年。先知或身在聖殿中，或是神視將他帶進聖殿。這裡他看見天主像一位國王，高高地坐在台階或平台的上方。沒有提及普通托著上主寶座的革魯賓，也沒有描述上主的形象，只說他長袍的邊飾左右拖曳，充塞了整座聖殿。

- 2 在他周圍有色拉芬侍立，各有六個翅膀，兩個蓋住臉，兩
個蓋住身體，兩個用來飛翔。

上主的貼身侍衛是那些色拉芬天使，他們的形象有如天龍，他們的名字（色拉芬）與火或閃電有關。他們有如朝臣，佇立在那裡，高出坐在寶座上的君王。爲了表示尊敬，他們用翅膀遮住臉和身體，再用第三對翅膀翱翔於空中，身子保存著直立或爬行的狀態。這裡「三」的格式已開始出現。

- 3 他們輪流著呼喊說：聖哉，聖哉，聖哉，上主——萬軍的
統帥！他的榮耀充滿大地。

色拉芬互相應對地唱歌或交談式地高叫，萬軍的上主這一名義

是指他統治星辰與星座有如率領天上編制整齊的隊伍，或以流星慧星為自己的從僕。形容詞「聖」說出天主的絕對超越，既使人欣賞，又令人恐怖，既吸引人，又灼熱人。上主的榮耀是他權威的顯現，有如無形可塑的光芒，照耀人的住所，整個的大地。色拉芬的越過聖殿的界線，因為聖殿雖象徵天主的臨在，但絕不是天主榮耀的唯一住所。依撒意亞在他的經驗中須突破個人、國家，及人類的界限，而向無限的視野意識化。用希伯來原文讀色拉芬的這一首歌，會發現其中有很多A及O的長母音，表達該歌隆重性的一種手法。

4 他們呼喊的聲音震動了聖殿的地基，聖殿裡充滿著煙霧。

在天主顯現時，地震是常見的一件事，這裡先知所體驗的不是地震，而是天使歌聲引起的聖殿震動。此外不需燃香，聖殿自然地充滿了煙霧。這一節的音響恰與上節相反，有很多重疊的子音，以強化震動中支離破碎的感覺。

5 我說：「我完了，我慘啦！因為我這個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間，竟親眼看見了君王——上主、萬君的統帥。」

先知覺出自己的渺小和有限，無法承受天主的偉大，因此害怕要死。但他更深感到的是倫理上的限度，他的瑕疵，他的罪，這一方面他跟整個人民同命運。為何說唇舌不潔？因為是在準備他的先知使命，先知的神恩是在說話上。本節的音響效果是忽斷忽續，有好些單音及重疊的母音。

6~7 當時有一個色拉芬向我飛來，拿著一把火鉗，從祭壇上取了一塊火炭，他把那炭碰我的口，說：「你看，這炭碰了你的嘴唇，你的過犯都消除了，你的罪都赦免了。」

這不僅是一個煉淨的禮儀，而是天主寬恕，完全消除人的罪，罪是人與天主之間的障礙（依五九2），只有天主能拆毀這道藩籬，消除天人之間的距離。聖火經過嘴唇到達人心，煉淨了的心才能與天主發出共鳴。

8 那時我聽見上主的聲音說：「我將派遣誰呢？誰肯為我們去呢？」我回答說：「我在這裡，請派遣我！」

先知的聖召是被派遣，以天主的名義去行動；先知用他的話縮短天主與人之間的距離。人只能自我介紹，自我奉獻，唯有天主可以派遣。

9 他說：「你去，並對這人民說：你們用耳聽，但不明白，你們用眼看，但不了解。」

天主不用「我的人民」，而說「這人民」，以示距離。天主繼續以行動及言語啓示，使人眼看，耳聞（參閱申廿九3）。但人民不夠開放，未能深入了解，他們只停留在事體的表面上。

10 你要使這人民的心遲鈍，使他們的耳重聽，使他們的眼昏花；以致眼看不見，耳聽不著，心想不通，這樣不知悔改，也不得痊愈。

因此先知的話產生人民的心硬，心硬只是一個後果，一個懲罰。這裡先知的悲劇性的命運用三個交叉式的詞句說出：心、耳、眼；眼、耳、心，延長了上面所說的「三」的格式。其意義是：人的眼耳必須跟人的內心和諧一致，一旦內心遲鈍了，就如中庸所說，視而不見，聽而不聞，一切物體變得昏暗無光，說什麼話都無法領悟。

11~12 我問：「主啊，這樣要多久呢？」他回答：「直到城市毀滅，人煙絕跡，房屋沒有人居住，土地都荒涼。我要把人民放逐到遠方去，整塊土地都要廢棄。」

上主與人民之間的這一互動關係已停不下來，除非人民悔改，但人民已硬化，或者除非天主不再說話，但天主仍繼續派遣先知，這一說話～硬化的互動直到大災難的缺口才停下來，即大部分人民的死亡或放逐。

13 境內雖只留下十分之一，仍然要被掃光；就如松樹或樟樹被砍掉，卻留著殘幹——殘幹象徵天主子民的新開端。

前一節以災難結束，本節是後期增添的一段或兩段，以緩和前一節的話。首先預報一次新的毀滅（和公元前第六世紀的兩次被擄配合得上），但不是全面的，因為還留下樹幹（這和依撒意亞所說的遺民很投合）。最後一句話是含有希望的，雖然並不怎樣邏輯（殘幹變為幼苗）。大災不死的遺民將成為聖善天主子民的幼苗。這後加的一節使依撒意亞蒙召的這章聖經向著希望開放：災難不是終點，以後的先知也都有這種希望的遠景。

五、依七～十二：厄瑪奴耳之書

將這幾章聖經稱為「厄瑪奴耳之書」是頗有道理的，因為新生嬰兒的「徵兆」不但是這六章聖經的重點及各章的關鍵，並且是使之統一的組合因素之一，這個統一是值得注意的。

當然，這六章文字不是由一個先有的中心概念有連貫地發展開來的，而是將不同的材料，按照一些結構的原則，將之貫串組合起來。

那些材料可從不同的方面來看。從歷史方面來說，是屬於敘利亞～厄弗拉因之戰及散乃黑黎布進攻猶太兩個時期的。以主題來說，是侵略、攻戰，及拯救與保護，此外還有威嚇與許諾——局部與前一主題相同；再加上一篇先知的自白和結束的感恩歌。這些資

料可能在先知在世的時候已蒐集，或在他去世後不久。六章中還有不少簡短的增補，及一篇較長的插文，這些都是放逐時期後加入的。

組合的原則彼此相連接，有徵兆的主題，有侵略——解救的更替，有個人名字的取意。這些原則可使用不同的文學技巧來表達，特別是很有打算地重複某些話、某些連接詞、某些主題。

從徵兆開始來說，最突出的是那將要誕生的嬰兒，因為這是先知與國王角力的對象，也因為它是安置在歷史的脈絡裡。此外，依撒意亞的兒子也是未來事件的徵兆（八18和七14一樣，是以「看！」開始的）。我們從新生嬰兒厄瑪奴耳開始：這一徵兆是在一個預報的神諭裡說出，共有四小段（七14～15）：

- a. 有一貞女將懷孕生子
- b. 給兒子取名天主與我們同在（厄瑪奴耳）
- c. 他要以乳酪和蜜糖為食物
- d. 直至他學會棄惡擇善

這四個因素在以後的章節中，用解救或復興的神諭逐一解釋，從最後的一個因素開始，推延到第一個，即循著d c b a的相反次序，或按歷史事件的次序來說，分頭、身、尾（由敘利亞——厄弗拉因之戰的解救、由亞述侵略的解救及最後的復興）。這四個解釋都用連接詞（因為）引進，即

- d. 七16 由敘利亞——厄弗拉因的侵略得到解救
- c. 七22 一些未死於亞述攻戰的人有一段小康的生活
- b. 八10 由亞述的侵略得到解救
- a. 九5 未來復興的重要神諭

在八4也有d的因素，這與依撒意亞的兒子有關，這孩子像厄瑪奴耳一樣，是未來事件的記號，他的名字也用一個「因為」來解

釋，這解釋是「在這孩子學會…以前…」。我們若將以下的章節緊接著讀下去，即七16；七21, 22；八1~4；八9, 10；九1~6，就會看出多次的解救（敘利亞、以色列、亞述）是走向一個高峰，直到最後的大復興（九1~6）。

但解救假定先期的一個侵略、重大威脅或壓迫的時期，這樣，每一預報的段落前有一個災禍或悲劇的預報。本書作者能利用一些已存在的與主題有關的神諭，或索性自己加寫。如此形成了侵略—解救互相交替的一種局面，而每一個脈絡或上下文也就擴大了，其格式如下：

- d. 侵略七1, 2——徵兆及解救七14~16
- c. 侵略七17~20——解救七21, 22
- c. 荒涼七23~25——解救八 1~4（及徵兆八16~20）
- b. 侵略八5~8——解救八9, 10
- a. 侵略或迫害八21~23——解救九1~6

此外還可加上兩個重要的補充，即

解救十5~15、23~27

侵略十28~32及壓迫十33, 34——解救十一1~9

所謂的厄瑪奴耳之書這樣就貫串起來了，尙未處理的章節有：七3~13；八11~20；九7~14；十16~20；十一10~十二6。

這六章裡，徵兆與人名相互補充與照明。首先有厄瑪奴耳（人名）的徵兆，這是多層次的，逐漸實現在生理的成長中，「直至能棄惡擇善」，以及名字的意義上（天主與我們同在）。其他的人名也都是徵兆。

依撒意亞的一個兒子名瑪赫爾沙拉耳哈市巴次，意思是快來搶劫、急於分贓，所指的是八4所說亞述要搶掠敘利亞及以色列，這能暫時給猶太解圍（十6），但不久猶太也不能倖免（十一14）。

依撒意亞的另一個兒子名舍阿爾雅敘布，意謂遺民將回來（七3），其解釋在十20~22。這一名字的兩個因素：遺民和回來，是兩個關鍵詞，散佈在全書各處。首先遺民指出人民將大為減少，許多人要喪亡，但不是全民覆滅，有一些人要延續人民的生存。這在七22「境內留下來的人」，九7~21人民的逐漸減少，十19不多的樹木，十33, 34用斧鉞砍伐的森林，及十一11都有所表達。第二個因素「回歸」的主題集中在兩處：十20~22是指宗教意義的回頭改過，這與九12所說的對立；在較晚加入的一大段十一10~16中，是指由充軍之地回國。

還有依撒意亞自己的名字，按照八18，也是一個徵兆。先知的名字意謂雅威拯救，「拯救」一詞不見於七~十一章（雖然拯救的主題多次出現），但在第十二章的感恩裡，在前三節就重複了三次，是厄瑪奴耳之書的好收場。

至於這六章的基本主題是在六章之始（七7~9）的神諭裡就已點出：分辨出來什麼是穩固的，什麼是不可靠的。當時達味的王朝受到兩方面的威脅：敵人進攻的計劃，及國王的怕懼，「君王與人民都膽戰心驚，有如風中搖動的樹木」（七2）。敵人的計劃將失敗（七7），畏懼及與大國的政治聯盟不會成功（八12~15），只有對天主的信任和依賴能轉危為安（七9），這是先知的態度（八17），也是收尾的感恩歌所強調的（十二2），遺民也將採取這一態度（十20）。受到威脅的王國將因天主的行動及人的信德而永遠鞏固（九6）。這個「信靠」的法律為阿哈次國王時的危機有效，為希則克雅國王的時代也同樣有效：這法律的濃縮的格式就是厄瑪奴耳，「天主與我們同在」。

六、偉大的默西亞預言：依八23b ～九6

在介紹了厄瑪奴耳之書（依七～十二）的整體內容以後，我們不得不選出這一段默西亞預言，來略加詮釋。理由是多方面的：這預言的內含十分豐富，既有過去動人的歷史，也有對未來的光明展望，二者之間的橋樑又是人見人愛的一個嬰兒。其次，這預言的表達十分美麗，謙抑與舉揚，黑暗與光明，愁苦與喜樂，戰爭與和平，今世與永恆……這些人世生活中的極強烈的對比，都在這短短的七節經句中十分耀眼地閃動，緊扣著人們的心弦。最後，我們在每年聖誕節子夜彌撒中的第一篇讀經就是這一段聖經，真覺與聖誕節的氣氛配合的十分恰當：這樣的一個神奇嬰兒只能是耶穌。因此我們百聽不厭，並且一聽就進入聖誕節的氣氛。這樣的一篇讀經應該如何正確地了解呢？希望下面的詮釋有所助益。我們先把這幾節經句念一遍——有時對思高的譯文略作修改，然後列出這些經句的基本結構，最後再逐節地予以詮釋。

八23b 往昔上主曾使則步隆和納斐塔里地區受侮辱，但日後卻使沿海之路，約旦河東岸，外邦人的加里肋亞獲得了光榮。

九1 生活在黑暗中的人民看見了一道皓光，以往住在死亡陰影下的人們，現在有光照耀他們。

2 你增加了他們的喜悅，加強了他們的歡樂：他們在你面前歡樂，正像人收割農作物時的歡樂，又像人分享戰利品時那樣高興。

- 3 因為壓迫者的棍，他們放在肩頭上的軛，以及他們的指揮棒，你全部摧毀，像米德楊那天一樣。
- 4 因為踩地有聲的軍靴，和染滿血跡的戰袍，都要燒掉，當作生火的燃料。
- 5 因為有一個嬰孩誕生了，有一個兒子賜給了我們：他帶著君主的權杖，他被稱為：「奇異的謀士，神一般的戰士，永恆的首領，和平的親王」。
- 6 他的王權光輝燦爛，和平無涯無邊，坐在達味的寶座上，及在他的王國裡；他將以正義與公平保持及鞏固，從現在直到永遠。

上主、萬軍的統帥決意要完成這一切。

這一默西亞預言一方面有雄厚的歷史情況為基礎：戰爭的危機，達味王朝面臨的考驗，一個嬰兒的誕生（不能不令我們將之與七14的厄瑪奴耳徵兆相連），都是一些輪廓清晰的歷史事件。但另一方面，給予嬰兒的那四種稱呼，及這些稱呼所預報的未來，的確超越了歷史的範圍。這一預言的結構如下：

1. 拯救的三個主題：

侮辱後獲得光榮	23b
黑暗中的光	1
圓滿的喜悅	2
2. 三層解釋——一層比一層高：

因為壓迫結束了	3
因為戰爭結束了	4
因為一個嬰兒誕生了	5
3. 預報的格式：

誕生	5a
----	----

命名	5b
他未來的業績	6

23b 預言由一個清晰而聲調鏗鏘的對比開始，視野是兩個北部的氏族（見民五18），沿海之路將埃及與美索不達米亞連起來，而巴肋斯坦是必經之路：這可喚起一系列與此地地理有關的經句：七18；十一11, 15, 16。

九1 黑暗是死亡的圖像及混亂的象徵，倏忽亮起的光像是一個新創造，奇跡式的，無法解釋。本行的句子是向前推動的，作為補語的光成為主詞，採取主動（依六〇）。

2 節奏忽然加緊，毫無準備地轉到第二人稱：擲地有聲的連環句子向前推進。人生的基本喜樂用兩件基本的事作比：和平時的收穫，戰爭中的勝利（參閱詠四）。

3 這裡開始解釋：敵人的壓迫用三個同義詞及詞後的同音後綴詞來強調，而用一個動詞（摧毀）粉碎了三個名詞（棍、軛、棒）所說的一切。「米德揚那天」是指基德紅的勝利（民七16～23）。2, 3節中那些強烈動詞的主詞都是天主。

4 壓迫終止了，因為戰爭結束了。戰爭是用印象派的手法寫出：聽到軍靴的咯咯作響，看到血跡斑斑的征衣，一堆熊熊大火焚燒著戰爭留下的殘存物。

5 我們到達了高峰：所以壓迫停止，所以戰爭結束，是因為一個嬰兒誕生了。這裡節奏放慢，音響柔和。這奇異的孩子與七14, 15神諭中的第一個因素搭上了線。被動式（賜給了）表示主詞是天主，是祂賜下這嬰兒，接受的是人民，在複數（我們）。

這孩子肩上帶著親王的標誌，得到四個稱呼，指出朝廷的四種職務——但不提國王的名義——謀士、將軍、父親、親王，每個稱呼又各用一個名詞當形容詞，將之提升到天主的層次：奇跡、天

主、永遠、和平。為懂得何為謀士可參閱撒下十七及列上十二；戰士見撒上二4；撒下一21；則卅二27；用於天主見詠廿四8；父親（指首領，大臣）見依廿二21；至於親王的稱呼用的很多。

6 繼續解釋名字的意思，以王朝為中心，卻是無邊無際；給達味的許諾得到實現，卻遠超人間的尺寸。遠景所及，超乎所有繼承達味的國王；和平與正義在時空上擴展，沒有缺陷，也沒有限度；天主親自使這嬰兒誕生，並給他一個不識人間煙火的名字。這一神諭只有用在基督身上才獲得其全部的意義；在基督以前只有希望，焦慮，未實現的理想；但這理想有人信，有人憧憬，形成一個指向未來的預報和準備。

在用6節解5節的過程中有一個異數：王權解釋親王，無涯的和平解釋和平，直到永遠解釋永恆，但與戰爭有關的稱呼沒有解釋，未來的王國不靠武力，而靠正義與公平來維護、鞏固（參閱詠四五5；七二2；撒下廿三3；箴廿五5…）

七、另一首偉大的默西亞詩歌： 依十一1~9

這一首默西亞詩歌與上一講所介紹的依九1~6是平行的，並予以補充，二者有一些共同的主題，如一位繼承者（嫩苗），以正義為治國的基礎，普遍的和平，兩個共有的稱呼（見下面十一2的詮釋）。這首詩所歌唱的是一個決定性的和平，一座新的樂園，而其表達的技巧是循著兩個軸心旋轉，一個軸心的四周是兩種宇宙性的象徵：四面吹來的風，及滿溢的大海；另一個軸心的四周則有植物的象徵及動物的象徵。在這兩批象徵之間有一個理想的人間社會，

受治於一個執行正義的首領。

地的頑強生殖能力搭配上風的活力形成了那位理想的首領，他因有效地執行正義實現了和平的美夢，並把它擴伸到動物界。動物於是彼此和好，也與人和好，人則完全與天主和好。這一切的舞台是一座寬闊的天主之山(二二~5)，由天主的臨在所聖的山。以上是這首默西亞詩歌的主旨，現在我們可以逐節地加以詮釋。先將略加修改的譯文抄在這裡：

- 1 由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，
由他的樹樁上將發出一個幼芽。
- 2 上主的神將停在他身上，
智慧與聰敏的神，
超見與剛毅的神，
明達與敬畏上主的神。
- 3 他不憑外貌審判，
也不靠風聞斷案。
- 4 他將以正義審訊弱者，
他以公正為受壓迫者斷案。
他以斷詞擊殺暴徒，
並以氣息致死罪犯。
- 5 他將斜挎著正義好像肩帶，
束緊真理好像腰帶。
- 6 豺狼和綿羊將和平相處，
豹子跟小山羊一起躺臥。
小牛和幼獅一起吃奶，
一個小孩將看管牠們。
- 7 母牛和母熊一起吃喝，

小牛和小熊一起躺臥，
獅子要像牛一樣吃草。

8 嬰兒將在毒蛇洞裡玩耍，
幼童將伸手探入蛇蠍的窩。

9 在我的整座聖山上不再有人破壞或傷害，
因為大地充滿了對上主的認識，
好像海洋滿溢著海水。

這首詩歌無論是在古代猶太人中，或在基督徒早期傳統中，都被解釋為默西亞的預報。本詩很容易分成互相對稱的兩部分：1~5對6~9，兩部分的平行發展是相當規則性的。

1 達味王朝像一棵被砍伐的樹，只剩下樹樁，即葉瑟的家族。這就是說，達味家族的線已被割斷，而須由他的父家重新開始嗎？這是一般的解釋，但與古來先知們的一貫想法和信念不合：天主的許諾是給達味及他的後代子孫的。那麼為何要提葉瑟呢？這只是一個謙虛方式，承認自己出身卑微。撒烏耳曾提葉瑟之名以示對達味的藐視（撒上廿30），與依撒意亞同代的米該亞曾預報未來的救主及他卑微的出生地，伯利恆（米五1）。

出身卑微，樹幹被砍，都沒有關係，但樹內有一股永恆的汁液、即天主的許諾，它會使樹復甦。

有人認為瑪二23的一句「他將稱為納匝肋人」是由本章1節的「幼芽」，而來，這字眼在希伯來文是neser。

2 幼芽豎起，成了四個基本方位（東南西北）的中心，四個方位也能懂做四股風（則卅七9）：幼芽吸來這些風，不讓它們揚鏢而去，而奇怪的是這些風就停留在幼苗上面。風象徵天主的神，是創造之初給予宇宙秩序的，是神恩式英雄的鼓舞者，是自梅瑟以來先知們的啓發者（戶十一）。四表示圓滿：「天主把聖神毫不吝

惜地賜給他」（若三34）。這一圓滿由一個概括的說法，三個特殊的說法綴成：

a. 上主的神見於舊約多處：民三10；十一29等等；米三8；撒十6；依六一1；六三14；則十一5。

b. 智慧與聰敏是智慧世界典型的一對專長，指謂理解的能力和操作與實踐的技巧。

c. 超見與剛毅與九5的「謀士」與「戰士」意義相同，指謂治理人民上的明智，及作戰時的驍勇。「超見」在依撒意亞的訊息中十分受重視。見依五19；八10；十四26；十六3；十九3, 11, 17。至於「剛毅」見依廿八6。

d. 明達與敬畏上主綜合了人的宗教立場和態度。明達是知道，承認，而相應地處理，是一種國際化的宗教情操（依一3）。敬畏上主指尊敬及服從的態度；申命紀用這一說法（也有其他說法）來指人依附盟約的天主。明達與敬畏上主這一對字眼好像並不指被吸引及畏懼兩種對立意義。

依六一1重拾默西亞身上之神的主題，而使之跨入新約：路四18。至於「他將以敬畏上主為快慰」一句是希伯來原文的訛誤，希臘及拉丁文譯者將之補足譯出，而造成聖神七恩之說，其實聖神的恩賜遠遠超過七樣。若說七代表圓滿，也不見得比四更好。

3~5 神恩充沛生出一個正義的政府。傳統的道理認為國王的本分便是執行正義，而正義在於保護弱小者，維護那些無力自衛者的權利。聖經關於這一點說的很多，非常突出的有詠七二；耶廿二15, 16；詠一〇一（被稱為治國者的一面鏡子）。正義的行政大部分是斷案的藝術（如撒下十五1~6阿貝沙隆的籌謀；列上三16~28所羅門的英明斷案）。

6~8 詩的第二部分：人間和平伸展到動物界，動物的安排很

有趣；家畜和野獸成雙成對，共同組成前後六對，每三對之後有人（小孩所代表的）。獸馴服於人，都成了家畜，以致小孩能管牠們。或正因小孩在，牠們變成了馴服的？

9 惡人滅絕，野獸馴服，在這新樂園裡不再有惡或傷害，樂園的中心是天主的聖山。在第一座樂園裡人因貪圖「天主的知識」而喪亡，新樂園裡人得到「對上主的認識」，在與上主同居所得到的認識——最高的平安與幸福。

八、第二依撒意亞的時代（依四〇～五五）

公元一七八八年，即法國大革命的前一年，在聖經學界發生過另一種革命。約翰C.杜德冷（Johann C Doderlein）在評述一部有關依撒意亞的著作時，第一次說出了下面的一段話：「在放逐的時期有過一位先知：他將自己的感受和預言加入了原有的依撒意亞的文集中」。一七八九年他又在所著的依撒意亞詮釋中肯定，由依四〇開始，本先知書是放逐末期一位不知名，或與依撒意亞同名的一位先知所寫。雖然古代或很早以前已經有人隱隱約約地提出這種看法，但自從杜氏這樣明白地說出以後，第二依撒意亞——這位放逐時期的無名氏先知就成為大家所樂道的主題了。很多人認為他是以色列最大的先知及最好的詩人。

根據書中多次清楚提及居魯士的事實（四一1~5；四五1~8；四八12~15），我們可以將二依的內容放在公元前五五三年與五三九年之間：前者是居魯士開始他勝利之役的一年，後者是巴比倫向他投降的一年。下面我們約略介紹這一段時期的特徵，好能更深領

悟二依所傳的訊息。這一歷史介紹——即使不接受二依是一個歷史人物——還是有用的。

公元前第六世紀中葉有兩件非常突出的大事：一是新巴比倫帝國的迅速崩潰，一是波斯的崛起——一個取代巴比倫的新勢力。這兩件大事彼此密切相關，也左右了依四〇～五五的訊息。

由納波頗拉撒所建立的新巴比倫帝國到了拿步高時（六〇五～五六二）已達到了巔峰，從此就開始走下坡（見思高聖經附四〔甲〕聖經與世界大事年表），直至納波尼杜因了宗教改革（以辛神取代瑪爾杜客神）招致民怨，特別是祭司們的不滿。又因安全起見，他退居太瑪綠洲，而讓太子貝爾沙匝在巴比倫城攝政。

就在這時，居魯士的聲勢如日中天，他原是瑪待人的部屬，但他靠納波尼杜的協助起來反抗瑪待人，並侵佔了他們的首都厄克巴塔納，那是五五三年的事。這時納波尼杜覺悟他幫居魯士的忙是一項錯誤，但為時已晚，他雖與埃及的阿瑪息及里狄雅的克肋索聯盟來對付新興的波斯威脅，但大勢已去，無可挽回。居魯士於五四七年攻打里狄雅，征服其首都撒爾德，並侵佔大部分的小亞細亞（可能依四一2, 3及四五1～3所寫是指這一勝戰）。以後幾年居魯士將其主權向東伸展，以防亞洲中部的可能侵擾。

最後居魯士把矛頭指向巴比倫。「納波尼杜的編年史」描述波斯軍隊的進度，他們在俄比斯的勝利，巴比倫大將戈布利亞的出賣；他倒向居魯士而不須交鋒地凱旋進入巴比倫京城。稍遲，居魯士到達，人民把他當「解放者」來歡迎。在居魯士的「圓石柱」上刻著下面的這段話：

「巴比倫的全體居民，蘇麥與阿卡全地跟元首百官都在他（居魯士）前下跪，親他的腳，高興地奉他為王，而容光煥發。這樣，那些被他解放而擺脫損傷與不幸的人，那些藉他的支援而能逃過死

亡，重獲新生的人，無不興高彩烈地高呼他為主」。

第二依撒意亞的活動是在居魯士凱旋進入巴比倫城以前的那些歲月。在這些歲月裡，放逐到巴比倫的猶太人有何心態是不難想像的。五九七年第一次被俘從來沒有被猶太人所接受。他們在被擄之始就希望很快可以回到巴肋斯坦。但是到了五八六年，一切的幻想都破滅了：不但他們不得回家，新的一批同胞又「沿著巴比倫的運河」遷徙過來了。耶肋米亞書裡有些話很生動地刻畫出當時的猶太人心中所懷的憤恨之情：

「巴比倫王拿步高吃了我，
他吞了我，把盤子刮淨，
他像一條龍把我嚥下，
用我的食物飽了他的肚子，
然後又把我吐出；
錫安居民說：
我被殘暴的身體要落在巴比倫城上，
耶路撒冷說：
我的血要滴在加色丁人身上。」（耶五一34, 35）

另一首描寫當時猶太人心情的歌是大家所熟悉的詠一三七：回憶充軍之歌：

當我們坐在巴比倫河畔，
一想起錫安即淚流滿面。
在河邊的柳樹上，
我們把豎琴掛了起來。
俘擄我們的人要我們唱歌，
折磨我們的人要我們奏樂。
他們說：來！為我們唱一曲錫安的歌罷！

但我們身處外邦異國，
我們怎能唱頌讚上主的歌呢？

此外依十三；廿一1~10；耶五〇~五一有關巴比倫的神諭，也對那座古代非常出名的大城有不少資料。

除了憤恨及報復的願望以外，放逐中的猶太人懷念著本鄉本土，上主所許的福地，因此急於得到解放。日久天長，看不到曙光，就產生信仰及希望的危機。人民口中的話，或錫安的怨聲正反映著第二依撒意亞先知的許多同代人所懷的失望情緒：

「上主看不見我的命運！我的天主忽略了我的案件」（依四〇27）。

「上主離棄了我，吾主忘掉了我」（四九14）。

這種怨聲逐漸變得十分嚴重，因為以後的幾年裡出現了一個嚴肅的神學問題。居魯士節節勝利的消息傳過來，迅速解放的希望好像為時不遠了。先知二依也加以肯定。一旦真解放了，要歸功於誰呢？歸功於雅威，一小撮放逐者的神，或歸功於瑪爾杜克、新波斯帝國的神？為居魯士來說，毫無疑問的應歸功於後者：

「瑪爾杜克細查了各地，找一個正直的行政人：終於喊出居魯士的名字……叫他管理整個世界……於是讓他向巴比倫出發，自己以摯友的身分走在他身旁。」（居魯士石柱刻文）

二依的訊息是在這樣一個濃厚的人文及宗教的問題框架中說出。

九、依四〇~五五的訊息之一： 出走，曠野，回鄉

有關本書的作者沒有任何具體的資料可供參考，只知道他是一位了不起的神學家，和一位很有靈感的詩人。關於他所留下的這本書（二依）卻能說的更多。

本書是有關充軍回國，或第二出谷的偉大詩篇。這第二次出谷比第一次（出埃及）更光彩，因為它積存第一次的，將它實現，並把它提升到一個新的歷史層次。這表示，第一次出谷，以歷史事件來看，固然有其限度及條件，但以之為天主的救恩來看，不會枯竭，不會過時，卻超越自身，指向未來。再以宗教經驗及許多表達格式來說，出谷的經驗常重新開始，沒有限制和條件：天主的救恩固然深入歷史，並在歷史中實現，但因了它無限的豐厚，常溢出歷史之外。

這第二次出谷，在成為歷史經驗以前，先用一系列美妙的、滔滔的詩歌唱出來。這一新歌的作者有點像梅瑟，十分像先知，還有一個新名義：「傳福音者」。他所傳報的事，不是點，也不是細節，而是詩的飛騰，用圖像和光輝奪目的象徵，拓展出一個無邊的視野。這位先知的預言越過眼前的事實，因為他用發亮的象徵說出新出谷的榮耀。象徵固然含括眼前的事實，但也越過它，因為象徵所指的是一個更高更大的事實，即將要實現的真正解放，其他的各種解放只是這最後事實的準備和預象。

這樣，第一次出谷獲得並發現其更深的意義，第二次出谷或由充軍回國在歷史的記憶及未來的期望和預報之間獲得了一個新面貌，而第三次出谷，即「基督的逾越」在自己未到之前先差遣一道訊息，像一座山的影子，這樣在歷史象徵與詩的象徵融合時基督已臨在其間。原來第三次出谷，就是基督所實現的一次，才是真正的、中心的事件，因了它，先前的及未來的一切出谷才邁出了步伐。經過基督，第二次及第一次出谷的象徵移到旅途中的教會，而

教會在每個禮儀式的將臨期等待、走向那個大的、最終的回歸，其時，所有的象徵都會轉變成超越象徵的事實。

第一次出谷的基本結構及重要主題積存在第二次出谷裡：基本的結構沒有多大變化，各種主題卻多次受到很有意義的變形。

在第一次出谷中人民出走或被領出，趕路或被領導，進入或被領進。他們由埃及，由奴役及勞役中出走，他們穿越不毛的曠野，他們進入應許之地。天主是行動的主角，雖然他是藉著中間人、特別是梅瑟行動。這一行動並不簡單，而是戲劇性的，因為必須面對各種的抗拒：法老及埃及的術士、紅海的阻隔、曠野的匱乏、占卜者巴郎；特別要面對的是人民本身，被奴役及被救的人民。

在第二次出谷中人民出走或被領出，因為是上主親自在前面出走。然後作者移動了格式而指明先從天主口中出來一道須完成的命令，須實現的宣告。這樣出走的次序是：天主的話（五五11），上主（四二13），人民（五五12）。至於說出的命令或宣告也用來收場：四八20；五二11及五五12。上主舉出天軍（星辰）四〇26，來預象，保證以色列人民的出走（見創十五5；人民比作星辰及出十二51；人民稱為軍隊，即思高聖經所譯的「一隊一隊的」）。

人民走出巴比倫，當時的政治強權，巴比倫代替了從前的埃及。人民走出奴役（四九7），被擄（五二2），牢獄（四二7；五一14），黑暗（四九9），強迫的服役（四〇1,2），壓迫與虐待（四七6；五二4；五四14）。上主是以「贖回者」（go'el）的身分從事這一行動。就是說，因了他與人民的關聯，他負起贖回他們的責任；他不必付任何贖價，因為他是主宰，他的子民有權利獲得自由。

在此預言中，經過曠野的行程佔著顯著的地位，但已是另一個曠野，一個變了質的曠野。它有著應許之地的種種祝福，它簡直是

一座樂園：四一17~19；四三19, 20；四四3, 4；五五1（可與五一3比）；卅五1~10。在此曠野中上主要來（四〇3），要來帶路領導（四二16），要來開路（四三19），懷抱（四六3, 4）。這路程既穩又快，是在遊行及慶祝的隊伍中渡過。第一次出谷的那種滯留曠野及時間上的拖延已在前一個階段，即留居巴比倫時（四二14）渡過，因此那種在曠野中受考驗的特徵也不復存在。

進入福地也不同了，首先因為這次的進入是回來。上主來了（四〇10），上主回來了（五二8）。同樣，人民被帶來（四三5, 6），他們應該回來，回到哪裡？回到上主那裡，是一個回頭改過的歸正運動，就像上主在出十九4曾說過的：「我吸引你們歸向我」。這一回歸也有其中介：四九5, 6。回來的次序跟從前出發時一樣，是天主的話（五五11），上主（五二8），人民（四四22）。

進入福地的另一個改變是終點的不同：在第一次出谷中是迦南，這一次是耶路撒冷。耶京在二依的預言中佔著一個特殊的地位，這假定有關達味的神學主題編入了二依。多次耶路撒冷被位格化，像人民的母親，像被丈夫放棄的婦女，像被奪去子女的寡婦。詩人藉著詩興輕而易舉地在兩地之間奔馳：他向放逐在巴比倫的傳出訊息，也向等待他們回來的耶城傳話。奇怪的是，他的詩在耶路撒冷開始（四〇2），而在巴比倫結束（五五12：「你們必要歡喜地出來」是指由巴比倫出來）。錫安要從天主口中及他所派的使者那裡聽到好消息（四一27）。為耶路撒冷則獻上兩首十分美麗的詩：四九1~13及五四。耶路撒冷也是一篇很長的對話中（五一17~五二6）與上主交談者。

10 他們不餓也不渴，

熱風和烈日也不損傷他們；

因為那憐憫他們的率領著他們，

引領他們到水泉⁴⁴。

11 我要使我的眾山變為大路，

並把我的馬路修高。

12 看啊！有的人由遠方而來；

看啊！另些人由北方和西方而來，

還有些人由息寧而來。

13 諸天要歡樂，大地要踴躍，

高山要歡呼高唱，

因為上主安慰了他的人民，

憐憫被拋棄的人。（依四九10~13）。

十、依四〇~五五的訊息之二： 抗拒、話、希望、時間、許諾

上主有很多的抗拒需要克服。首先是巴比倫，那個高傲、殘酷、依賴自己諸多神明及魔術的巴比倫。在第四七章濃縮地說出了她的慘敗，雖然她慣於說：「只有我而沒有別人！」她的形象是一個潑婦，與耶路撒冷形成了一個對照。居魯士將負責把她打垮（四五1, 2, 13；四八14, 15）。從前在埃及法老扮演了一個主要的角色，如今在巴比倫不提當時國王的名字，也不讓他在所發生的事上有任何責任。

第二個抗拒的因素是巴比倫的那些神，這些神因了戰爭的勝利及帝國的偉大而耀武揚威，以色列既覺他們可怖，又感到他們的魅力。上主多次向這些偶像挑戰，提出反面的判斷，瓦解他們行動、說話、存在的可能。本書作者諷刺偶像及偶像製作人，並建立一個

針鋒相對的表達系統：在巴比倫萬神廟的龐雜與上主的親密之間，在偶像的情性與上主的生機之間。這一對立建基通用於匠人、偶像、上主的一些詞彙上。舉個例來說：匠人選一塊木頭，模造一個偶像，做成一座雕像；上主選一些人，模造一個民族，做成一個宇宙。另一個例子：匠人感到疲勞、饑餓、口渴、雙臂下垂；上主從不疲乏，卻給疲勞者力量，使飢渴者飽飫，高舉自己勝利的手臂。

第三股抗拒的力量最為嚴重，是在巴比倫的猶太人民的抗拒，這基本上是意料中事。像第一次出谷經過曠野時一樣，在巴比倫的猶太人民覺得疲勞而抗議（四〇27），害怕（四一13, 14），既瞎又聾（四二18~20），想家（四三18），多罪（四三23, 24），不懂天主選外邦人（四五9~11），是虛偽的和頑固的（四八1~8），自以為被天主遺棄（四九14）。本書作者必須以天主的名義使這個失敗的、或無可奈何的、或氣餒的人民轉向希望。只信不夠，還該懷著希望，因為時刻一到，只有那些懷著希望的人能把所希望的對象變成事實：束裝就道，回歸家鄉。

爲了這一課題，作者只能用話來達成，詩人的話，熾熱的話，足以振奮人心的話；特別是天主的話。這整篇似江河的大詩就是架在有關這話的功效的兩大聲明中間：「我們天主的話常會完成」（四〇8）；「同樣，從我口中發出的話，不會空空回到我這裡來，卻要實行我的旨意，完成我所委託的事」（五五11）。

希望：很多次作者跳過眼前的一刻，回溯到過去那原始、那誕生的時刻，使得目前的這一刻由存在轉入不存在，轉入另外一個新的存在。將歷史的次序顛倒過來排列，便能看出這些向以往的跳躍，如何像跳向金字塔的基礎一樣，越來越寬闊，而爲目前及最近的未來找到了支柱：

達味聖殿 55.3

人民——盟約（多處）

聖祖——許諾41, 8；48，1；51，1s

諾厄（洪水）——人類54，9

創造——宇宙（多處）

希望是向可能開放，而可能是按作者的能力來限定；這裡作者是天主，是他創造了天地。因此一切都可能，一切都可以盼望。很有趣的是注意到，書中很多次提出天主行動的底子而用不同的表達把它說出，諸如不存在，烏有，不能……以下是一些例子：

四〇17 萬民在他面前好像烏有

23 他使王侯化為烏有

四一11 凡同你爭辯的，必要滅亡，化為烏有

24 你們是烏有，你們的工作是虛無

四三11 我以外沒有教主

13 我要做的，誰能扭轉

在宣講希望時如此縮減到極限是重要的。不是治病，宣慰，或濟貧；詩中所說的希望到達極限，含蓋一切：存在不存在，死或生。因此在激發、建立回國希望的同時，也超越它，並可在復活的上下文裡來讀來懂（參閱則卅七枯骨復甦的圖像）。

時間與希望：天主的時間超越歷史，過去與未來：「我是天主，由永遠就是」（四三13），是第一個，也是最後一個（四一4；四三10；四四6；四八12）。天主在事件以前，並預言這些事，當他實現那些事時，他與事件同時，當他預言所要實現的事時，他現在就是未來。其他的神明從前沒有，後來也沒有，所以現在也不存在。預言一旦實現，新的預言就有了一個論據：有一天新預言也會實現。

人藉著希望向天主的未來開放。有兩種態度能阻撓這種開放：(a)以滿腔的懷舊心腸躲在過去裡，不讓未來有任何意義；(b)否認未來會有新鮮事。宣講希望的先知就向這兩道戰線進攻：第一種態度在四三18, 19；第二種態度在四八6, 7。

天主的許諾是希望的保證。完成了的預言是有力的論據，而天主的許諾則喚醒，並要求人以信仰和依靠來答覆。在此預言中出現典型的格式：「上主這樣說」，而上主之名多次有力或愛的形容詞陪伴，以加強這一肯定。作者並放棄「先知」的古老稱呼，而試用「傳福音者」的稱謂。上主的僕人也要擔任並執行傳話的職務（四九2；五〇4；五一16），直至他應該緘默時為止，那時他會用他生命的歷程來講話（四三）。

用來表達這一希望的語言是各種象徵。未來不僅是已知的大小前題的演化，所期待的不可預測的未來是在渴望中，是在夢中——甚至一種白日夢。渴望和做夢發動想像力，以為官能，來表演那尚不知道如何的事，將之呈現於眼前。理所當然，想像力是用已有的及經過消化的特徵來構造新的圖像。這種語言不能按字去懂，更不能予以取消，而用一個概念的系統來代替。表演是把已存在的呈現在眼前，而想像力是創新，是把尚未存在的預先帶到眼前。如何創新呢？就是把不好的、有限度的挪開，把好的累積並提升。想像力的創新不僅藉著表達，也藉著新發現叫人相信，因為想像力引進一個新的因素，不是理性所能預見的，這一因素有一天會成為事實。所以想像力擴大希望：讓其視野走動，隨著觀察者、做夢人的走動而前進。在這意義下二依便是一個做夢的人。因為是做夢，所以不現實？不多幾年以後放逐的猶太人回國了，但並不那麼美，以此為準二依的預言果然是不現實的。但若以在默西亞身上的實現為準，二依的詩句是最接近事實的，這一事實最能用象徵說出並了解。

十一、上主僕人的詩歌

在依四〇～五五中，僕人一詞出現21次，除了五四 17以外都在單數，並且除了四九7以外都是一個榮譽的稱呼。在這21次中，有14次直接或間接說出這僕人的名字：以色列或雅各。這一通用的較顯明的意義似乎推動我們將餘下的那五處（四二1；四四26；五〇10；五二13；五三11）歸給同樣的一個主角：天主的人民。

但問題並不那麼簡單。僕人的有些特徵太個人化了，無法貼合在一個集體上。有時候這僕人與人民形成明顯的對立（四九5, 6；五三8）。此外，這僕人在忍耐、忠信、清白各方面都是模範，這一切為以色列人民來說，實在當之有愧。最後，新約聖經將某些「僕人」的經句用在耶穌身上，顯然採取將僕人解釋為個人的立場。

因此有關「僕人」的章節本身是不無歧義的。最初在依四〇～五五中分出四首上主僕人詩歌的學者是十九世紀的Duhm，他認為這四首詩歌（四二1～4；四九1～6；五〇4～9；五二13～五三12），原來與目前的上下文並沒有關係，也不是二依的作品。從此有關這些詩歌的數目及長度，它們的作者及與上下文的關係，這僕人是誰等問題一直討論不休，到今天還沒有一個公論。一般說來，大多數人都接受Duhm的主張，雖然關於詩歌的作者及上下文意見很分歧。

討論得最激烈的問題是：這僕人是誰？這問題從宗八34的太監一直問到今天。學界給予的主要答覆有四個：集體的，個人的，混合的，默西亞的。

(a)僕人指集體。以色列人民是天主的僕人這一思想在二依中是

數見不鮮的（見四一8；四四1, 2, 21；四五4；四九3）。因此希臘文七十士譯本在四二1加上了雅各及以色列兩個人名，雖然較晚新約聖經將這首詩歌貼合在耶穌身上。不過前面說過，將僕人視為集體有其困難，因為有些章節僕人與以色列人民是對立的（四九5, 6；五三8）。因此有些學者說僕人所指的集體不是全部以色列人民，而是其中特選的一群，即所謂的遺民。Ginsberg說這一解釋可上溯到達尼爾書。

(b) 僕人指個人。很多地方僕人所呈現的個人色彩使很多詮釋家把他看成一個歷史的人物。到底是誰？那就數不完了；依撒意亞、希則克雅、約史雅、耶肋米亞、厄則克耳、梅瑟……也有人認為這僕人是與二依同代的人，但我們對他一無所知，不少人也以爲僕人就是二依本人。這最後的假設比較可取，那時，第四首詩歌該出於他的一位弟子之手。

(c) 混合的解釋。有些學者認為專講集體或講個人都不免偏激，因此要把二者混合，將僕人與一位君王同化，因為君王普通代表人民，不過這一混合仍有些勉強。這裡有一位學者，P.E. Bonnard (Paris 1972)的見解較值得注意。他完全否定了Duhm的學說（四首僕人詩歌與現有的上下文無關，而是獨立的並彼此同類的），而認為這些詩與上下文同類，並配合無間，彼此間反而有局部的相異。換句話說，依四〇～五五所說的，不是一個僕人，而是好幾個：以色列全體（特別在四〇～四八章），一群特選的以色列人（四九1～6, 7～13；五二13～五三12），先知本人（五〇4～11），居魯士（四二1～9）。甚至天主自己也被人民所逼充當僕人（四三 23, 24）。雖然不必接受這位學者對所有章節的解釋，但他的確觸及了問題的要害：僕人的身分並不像Duhm所想的那樣單純；討論這些詩歌時，不能不顧及它們前後的各章，因為在這些章節裡人民（集

體)及居魯士(個人)毫無疑問地都以天主僕人的姿態出現。

(d)僕人指默西亞。前三種解釋一般都不否認這些僕人的詩歌在耶穌身上得到完美的實現。但也有學者將這些詩歌直接並專門地用在耶穌身上，這一立場好似來自新約。瑪十二18~21將第一詩歌用於耶穌，而瑪八17；路廿二37；宗八32~35；伯前二22, 24也將第四首僕人詩歌的句子貼合在耶穌身上。但新約用舊約一事得注意以下幾點：1.耶穌自己好像並不特別在前三首僕人詩歌裡看到自己使命及行為的反映；為他來說第四首及其他的一些章節(四三4；四四26；五〇10；五九21；六一1~3)似乎更重要。2.耶穌似乎曾將第二、第三首詩歌裡的一些概念用在他的門徒們身上(如瑪五14, 16, 39可與依四九36；五〇6相比)。3.初期基督徒無疑會把耶穌看做天主的僕人；除了上面所引的那些章節以外，他們也用耶穌受洗及顯聖容兩件事來加以證明。4.儘管如此，以色列子民依然被視為天主的僕人(路一54)，或將僕人的一些重要特徵用在門徒們身上(如宗四29；十六17, 18)。5.因此為了忠於新約，默西亞意義之旁還得伴以教會的意義。6.在介紹耶穌的品位及使命時，不該誇大這四首詩歌的重要性，也不該把它們放在同一個層次上。依撒意亞書的其他章節，特別是六一1~3，在新約中也很受重視。

最後從各方面對僕人的描述，可看出他的複雜身分。給他作描述的有上主自己，有一些觀賞人，有多次的自白。他的使命是先知性的(傳話)，是聚集、拯救、帶領以色列(像梅瑟那樣)，是光照外邦人。他的蒙召具戲劇性，甚至悲劇性；須鼓勵別人，自己卻須受苦(像耶肋米亞那樣)，但也是光榮的，因為苦後有樂、有成效。這樣一件不可思議的事或人物卻帶來決定性的希望，因為那是失敗後的成功，是說話也是緘默，是不可理解的，卻光輝萬丈。總之，是「一個隱藏的天主」的奧秘的臨在。

如此這僕人才由不同的演員來表演，有個人，也有集體，有演全劇的，有只演一幕的。比方，居魯士可以演第一部分，及第二部分的一半，耶肋米亞適於擔任第三部分的演員，放逐及回國的人民可局部地進入第四部分。但要總覽全局，或使那些詩、那些話獲得完滿的意義，就得讓默西亞親自出馬。

以色列是膽小的（四〇27；四一28；四四1,2），他卻是勇敢的（四九4；五7~9）；以色列是罪人（四三27；四八4），他卻是清白無辜的（五〇5；五三9）；以色列缺乏忍耐（四〇27；四九14），他卻忍耐謙和（五三7）；以色列須為自己贖罪（四三22；四七6；五〇1；五四7），他卻為別人負罪，贖罪（五三4~6、8~11）。

十二、二依的第一個神諭～導論 ：四〇1~11詮釋

讓我們先看依四〇~五五的整個結構。學者們都承認二依有一個導論（四〇1~11），一個尾聲（五五6~13）。在這首尾兩個單位中，天主的話及新出谷的主題佔著中心位置。中間部分普通分為兩大組四〇~四八及四九~五五。第一組集中處理由巴比倫的解放及回歸應許之地。在此居魯士扮演一個極重要的角色：拯救者或解放者。此外有多次對外邦神明的駁斥，證明只有雅威是歷史的主宰。

第二組（四九~五五）以耶路撒冷的復興和榮耀為內容的骨幹，有時以之為聖城，有時以之為妻子。若將「僕人」解釋為個人的話，那麼這第二組就有一主調；一位女士（錫安）與一位男士

（僕人）的對比。

在這兩組中還可以分出更小的單位，像Westermann那樣，把長短不一的讚美詩當作每一單位的收場（四四23；四八20～21；五二7～10；五五12, 13）。按此標準我們便能把依四〇～五五分成四個單位；四〇～四四；四五～四八；四九～五三；五四～五五。繼續分下去，即便有理，對了解本著作也沒有多大助益。

講過二依的整體結構以後，現在可以詮釋二依的第一篇神諭：四〇1～11。這神諭是猶民回國這一大詩篇的導論，觸及幾個重要的主題，因此使全部二依獲得「天主之言」的本色。這神諭分成四個短篇：一（1～2）是命令式的動機提示，應感受安慰及其理由；二（3～5）引進新出谷的主題；三（6～8）保證開始迴響的天主之言的有效；四（9～11）預報並指明上主以牧人的姿態來臨。

這一前奏曲中引人注意的一點是各種聲音的響起，有的說話，有的出命，叫人行動，叫人宣報，這樣造成一種未曾預料，突如其來的感覺。發言者首先以上主之名給另些人出命，叫他們同時或陸續地給巴比倫及耶路撒冷的充軍者說話。這些聲音像是一條漫長旅程中的驛站，又像是上方來的一些特殊聲音，能克服任何距離。二依的作者一開始就知道，並在眼前鋪陳著這條路與其起點和終點。新約福音的作者將這突然的及喜悅的傳報特徵歸給若翰洗者，聖誕節的禮儀則想藉此篇章重獲並實現那種詩樣的情懷。二依是一篇長詩，詩的旅程像一條多變化的路，路的起點和終點在詩的首尾指出：四〇9, 10已到達了耶路撒冷，五五12由巴比倫出發：這一次序的顛倒是蓄意安排的，所要表達的是：希望果敢地走在事實的前面。

依四〇章新譯（以思高聖經為基礎）：

1 你們安慰，安慰我的人民罷！你們的天主說。

- 2 要說到耶路撒冷的心坎裡去，向她喊道：
她的勞役已滿期，她的罪債已清償，
因為她為自己的眾罪已由上主手中受了雙倍的懲罰。
- 3 有一個聲音喊說：在曠野中要為上主預備一條路，
在荒原中要給我們的天主修平一條大路。
- 4 山谷要填滿，大山小丘要剷平，
歪曲的要修直，崎嶇的要鋪平坦。
- 5 上主的光榮要顯示出來，所有的人要一起看到
——上主的口說了話——
- 6 有個聲音說：喊叫罷！
我答說：我喊叫什麼呢？
一切血肉都是草，他的美麗像野地的花；
- 7 上主的風吹來，
草就枯乾，花就凋謝。
- 8 草會枯乾，花會凋謝，
但我們天主的話常常實現。
- 9 錫安的傳話者啊，要登上高山，
耶路撒冷的傳話者啊，要提高嗓門，
儘管提高，不用害怕，要給猶大各城說：
「看哪，你們的天主在此。」
- 10 看哪，上主天主帶著威能來到，他的手臂在指揮，
看哪，他的俸給同來，他的酬勞先行。
- 11 像一個牧人牧放羊群，他的手臂聚集牠們，
他懷抱著小羊，使母羊躺臥。

1~2 天主的神諭必須達到耶京的心坎，像一句情話愛語——
耶京是女性。這種說法在舊約中出現多次，如波阿次向盧德說的話

(盧二13)等，特別是歐二16：丈夫要重獲不忠妻子的愛情。將耶京視為上主的妻子貫穿全部二依的預言，在某些情節其輪廓特別突出(四九；五一～五二；五四)；這裡一開始就用「說到心坎」的表達予以暗示。雙倍的懲罰指天主用強國懲罰以民，這些敵國卻做的過火，使以色列所受的苦超過其應受的。

3～5 回國的路不只是地理上的，更是心靈上的，須以信德及望德來準備，只有準備好的人才能上路。前面1, 2二節與此準備有關：懲罰到期了，因為回國開始了。在第一次出谷時曠野是體驗天主的中間時間，現在則升為初期，將是一條凱旋的路，有傳話的使者當先鋒來準備，大地也很乖巧地予以安排，這暫時命名為「我們天主上主的路」。

在第一次出谷中上主的榮耀顯示於紅海(出十四17)，於天降瑪納(十六10)，於西乃山(十九)，在埃及人及以色列人面前，現在則顯示給所有的人。充滿會幕(出四〇34)及厄則克耳在耶路撒冷及巴比倫所見的上主的榮耀，要出現在曠野裡。上主的口是指先知；依一20；五八14；耶九11等等。

6～8 兩句極短的對話是一個引言。問話者是一個無名氏，像是天主與使者之間的一個中介。訊息是一個簡單的圖像，對比卻值得玩味；將人比作易逝的花草(詠九〇6)，天主出現於氣(風)和話；氣滋養也焚燒，話永存並常實現。這一聲明將全書保證為天主有效的話，而與五五6～11前後形成一個框架。關於火風見二12～19；一24。

9～11 有一個新的引言，像是先知的差遣，但不稱先知，而稱佳音的傳話者，希臘文將譯為傳福音者，這是一個新時代的開始。

佈景換到耶路撒冷附近的一座山上，從那裡發出的聲音可以在

猶大所有的城鎮聽到。傳話者來自曠野，宣報著上主的即將來臨。用三個「看哪」介紹「你們的天主」，他有力的手臂，及勝利者的隨員——那些被解放的人。按照古來傳統將隨員看作羊群。善牧注意小羊及母羊，以表達上主特別關懷弱小者及生育者。

十三、第一首「上主僕人詩歌」 ：依四二1~13

在前面第十一節課裡，我們已整體地介紹過四首有名的「上主僕人的詩歌」，特別是關於這些詩歌所指的是誰這一問題。現在我們要逐一介紹這四首詩歌，每一節課介紹一首。在解釋詩歌的經句時，我們基本上根據思高聖經的譯文，只在必要時，可根據希伯來原文略加變通。

這裡即刻要注意的是，既然是詩歌，當然是用詩體寫成的。可惜思高聖經卻把這些詩歌都當散文排印，就像所有的先知書一樣，其實先知書大部分是詩體。關於這一點，不但今天所有的外文聖經已都用詩體排印先知書及大部分智慧書，連聖經公會的現代中文譯本也如此。一九八八年，聯合聖經公會更將一九一九年（五四運動的一年）出版的和合本聖經，加上新標點符號，將所有用詩體寫的書，分段分節打字排印，受到信友的熱烈歡迎，一萬本即刻銷售一空。

為我天主教信友，這四首「上主僕人的詩歌」有特別的意義和吸引力，因為梵二大公會議禮儀改革以來，這四首詩歌進入了禮儀年的最神聖時期，即聖週的彌撒讀經裡：聖週星期一第一首：依四二1~7；星期二第二首：依四九1~6；星期三第三首：依五〇4~

9a。第四首上主僕人的詩歌；依五二13～五三12則為聖週星期一——主受難日保留，作為讀經一，以與讀經二；希伯來書四14～16；五7～9及若望所記吾主耶穌基督受難史配合。這就是說，學術研究的成果，被教會接受到神聖的禮儀生活中，使信徒在懂得詩歌的內容外，還能在禮儀中深深地加以體味，而影響到自己的生活。

第一首詩歌：依四二1～13可分為三段：1～4是天主介紹僕人和僕人要完成的事業及他做事的態度；5～9是天主向僕人所說的話，說明僕人的被選和他要做的事；10～13是一首讚美詩，稱讚造主和救主的天主。現在就請將聖經打開，翻出依撒意亞第42章，按剛才所分的三段，讀一段，解釋一段。

1～4：僕人的使命既來自天主的選擇，天主便親自來介紹祂所選的人。使命的實現在於聖神的恩賜，聖神要在僕人的事業上陪伴他，他將是一個神恩性的中介人物。他要實現什麼事業呢？那就是建立天主的正義（思高聖經所譯的「真道」）和法律，也就是給人啓示天主的旨意，這旨意是願在人間有正義、有秩序。可見是一個很廣闊的視野，包括整個人類。

僕人要如何完成這事業呢？不是藉武器或暴力，而是用聖神所啓發的一種新方式：對弱者及躊躇者待之以甘美及溫和，而自己在受苦中卻很堅定，在實現使命時很執著。他不摧毀弱者，但自己也不被摧毀。他所啓示的天主旨意，一如上述，是建立一個普世性的正義王國，這正是那些尚不相識的民族所殷切期待的。本段第一節經句曾在瑪三17及谷一11述說耶穌受洗時被引用。同節所說「神」將在依六一1及六三11再度出現。可見依撒意亞書除了有關默西亞的神諭外，也有涉及聖神的重要啓示，慢慢指出默西亞救主的使命離不開聖神。

5～9：是向僕人所說的神諭，像聖詠第二首一樣，但給僕人說

的話只限於6~7兩節，這些話前面的第5節，及後面的8~9兩節都是描述天主的，形成一個很大的框架，把向僕人所說的話夾在中間。第5節用第三人稱引進天主上主，是祂創造了天、地、生物，和世人；世上的生命是由祂的神或氣息得以生生活動。

造物主的名義給即將發生的新創造一個支持，一個保證，這個新創造就是第6節所說的「我召叫了你」和「我塑造了你」（思高聖經的「保護你」是誤譯）。僕人的受召叫，被塑造有雙重目標：首先是為以色列（作人民的盟約），作盟約的仲介，像達味一樣，其次是為作「萬民的光明」，光明就是拯救，因為被擄被囚的人沒有自由，沒有光明。基督給瞎子帶來光明（若九），給被囚的人自由（如迦五1），因此老人西默盎稱耶穌為「啓示給各國的光」（路二29~32）。

6節的「因正義召叫了你」也能按照《現代中文譯本》譯為「我——上主呼召你，賜力量給你，使你在世上主持公道」。這樣更合乎上下文：僕人為天主的選民是一個新盟約（請讀五五3），而外邦各國見到他的成就，也會紛紛前來尋找光明（請讀六〇1~3）。這樣第7節所說的解救行動也就沒有時間和地區的限制了。

8~9：天主以第一位人稱（我）出現，以示祂跟其他神的區分。出現的方式是祂的名字，祂的光榮，及祂的話。過去祂曾預報過，後來都一一實現了（如選民的受懲罰），現在祂很有把握地預報未來的拯救，因為祂要親自實現。「在事未發生之前」一句按照希伯來原文懂的話，是「在未發芽之前」——一個植物界的隱喻，最初是於創二5，在二依中有四三19及五五10也有這個圖像，指的是曠野變為綠洲的新創造，因為植物是天主造的（四二5），人類荒涼的歷史中也將生出新的時代而茁壯長大。

10~13：天主的神諭既是那樣確定不移，這幾節經句便唱出歡

欣雀躍的讚歌，新創造要用新歌來禮讚，就像詠九六和詠九八所唱的一樣（可將這兩首聖詠翻開來念，它們不但是本段的極佳註釋，並且在歷史的層次上大約與本段屬同一階段）。

讚歌用一個指向宇宙的邀請開始：地極與海洋，海島與海岸，都是迴應歌聲的空間，像吉他的迴音筒一般，然後即刻集中到各地的居民，真能讚揚造物主的最後還是萬物之靈的人。曠野中的城，刻達爾的村都要歡呼，表達對上主的敬禮，因為祂果然在曠野中前進，正像詠六八5, 8~10節所描寫的：「請你們向天主歌唱，詠讚祂的聖名；為那乘車經過曠野者，把道路修平；他名叫雅威，應在他面前喜氣盈盈……」

第13節指出了應讚美天主的動機：上主英勇出征，走在自己人民的前面，就像當初出離埃及時一樣（出十一4）。在救恩史的以後各階段，這幅上主領先作戰的圖像也不時出現（民五4；撒下五24；詠四四10；六〇12；一〇八12）。

十四、第二首「上主僕人詩歌」： 依四九 1~13（使命）

一般都將此段（依四九1~13）看作第二首歌唱上主僕人的詩歌。這裡可將從前說過的僕人的身分問題具體地加以檢討：是個人？是集體？是先知？是以色列人民？

首先可以從這一段文字的結構來看僕人身分的問題。這整篇文章都用單數描述一個人物，而他的任務是為了一群人的好處。奇怪的是那群人名雅各伯，即以色列（5~6節），而那個單獨人物也名以色列（3節），這不是等於說天主派遣以色列來救以色列嗎？這

種說法顯然費解，因此有學者認為第3節的「以色列」是後人加進的註腳。這種解釋是可以接受的，因為這種「註腳」數見不鮮，而將3節的「以色列」挪去毫不影響句法。

另一個可以的假設是：在此詩歌中那位人物名以色列，他所關照的那群人也名以色列，前章是上主所誇耀的真實的以色列，他的使命就是要把大以色列聚合起來，好能相稱地配上這有名的稱呼。這一假設能在歷史中找到一些據點：在族長的傳統裡，以色列是個別人物，即第三位族長，而在出谷紀的傳統裡，以色列常指人民。本詩歌的確也分兩個時段，在第5節有「如今」兩字，就是要把現在與過去分開。可惜的是，在全部聖經傳統裡，除了第三位族長雅各伯也名以色列以外，以色列一名從來沒有用在另一位個人身上，因此這一假設並沒有完全的說服力。

雖然如此，剛才所介紹的假設能提供兩種服務：一是幫助我們把本詩歌的各個言論分配如下：

1~4：以色列個人引述天主在說話

5~6：天主向這僕人說話，叫他聚合全以色列

7：天主向以色列人民說話：現在受苦，將受光榮

8~13：天主繼續說話，逐漸擴大視野

另一個服務是引發我們注意雅各伯——以色列的生命在歷史裡所引起的各種迴響。雅各伯的形象和歷史是選民的童年，這童年有它的童年史。在出生以前天主已對他另眼相看（創十五23）；長大後他須遠走異地，為他的舅父拉班工作賺錢，但天主加增了他的薪水（創十九~卅）；回程中一夜遇到一位特殊的使者，他須與天主角力，而獲得一個新名字，以色列（卅二26~33）；他帶著十二個兒子回到巴肋斯坦（卅二~卅三）；從前他受拉班的欺負，現在回家卻受到各地人民的尊重（卅四；卅五5）。這最後一幕當然在若

瑟的歷史裡有更準確的實現，若瑟也是被注定聚合並拯救他的弟兄們。以上這些主題都在本詩歌裡以不同的方式浮現出來。族長的歷史提供主題和意見來寫出一篇新的詩歌，撮要的能列成下表：

依四九2	由母腹中	創廿五23
	起了名字	卅二29；卅五10
4	工作與薪俸	卅25~43；卅一1~18、36~42
5	領回雅各伯	卅一3, 13, 17~18；卅三1, 2, 13~14

二依與創世紀之間的這些關係不必是非常密切的，主題的意義已有所變化，但以色這個名字的確把以上那些章節連繫起來，這也合乎先知們的作法：在做詩時將一個團體用族長或其他名祖的名字加以位格化。

此外還有第三個假設：作者故意模稜兩可，不願說的太清楚，讓人輕便地由一種懂法轉入另一種懂法。下面的詮釋就忠於這種個人與集體兼顧的格式，而不太著意於身分的認同。

1：僕人用第一人稱說話，像先知們的蒙召敘述一樣（依撒意亞，耶肋米亞，厄則克耳，亞毛斯），這一聖召的視野一開始就很廣闊，僕人的蒙召是由他存在的根（母腹、母胎）起始。

2：蒙召是爲了說話，天主的話是利劍（希四12；默一16；弗六17），也是箭矢（見詠五七5；六四4）。意思是說，是遠近皆宜的武器；用劍砍殺巴比倫，射箭達到遠方的海岸。這武器暫時深藏護守，直到取出來用的一天。

4：僕人在他的使命上失敗了，而在內心悲痛哀嘆，像耶肋米亞或厄則克耳一樣（如耶十五10~18；廿17, 18；則二4~6；三4~9；卅三30~33），但失敗只是表面的，是一種悖論，因為在深處天主接受並予以還報。

5：僕人的第一個使命是針對以色列，叫她回頭，叫她保持與

上主的結合。在這使命上先前好幾位先知都失敗了，於是招致了充軍，先是北國，後是南國，現在僕人要使二者復興合一。

6：使命向外拓展：族長雅各伯限於一個家庭，現在以色列民族卻在歷史舞台上走動，如今天主要為以色列做的是一件國際事件，世界各國都看得到。非常的成就散發出豪光，吸引各民族歸順，見依二2~5和四二6的詮釋。

7：繼續發揮前面所說的：受苦的悖論是在天主的計劃裡，若瑟和梅瑟在埃及的歷史不都是如此嗎？將本節用在放逐在巴比倫的天主選民身上更容易懂：坐在寶座上的國王起立，站在四周的諸侯下拜；天主的忠信制勝了悲劇。

8~13 這一段可視為全部二依的一個綜合。這裡有出埃及的剪影；出走，行路，抵達，曠野的變化；在不多的幾節經句裡，由巴比倫到錫安都包括在內了。

8：天主有祂的時間和日期，以廣施恩寵，實現拯救：這些時期就在歷史的過程中為改變歷史。保祿將這些話用在基督徒的末世時期：格後六2。關於「盟約」可參閱上一課關於四二6所說過的：僕人將像梅瑟一樣，是盟約的中介人。

9：僕人將像若蘇厄一樣，把土地分給受過壓迫的人，他將是新出谷的先鋒（依四二7；四八20），佔領沿路的沙丘，牧放群羊。

10：可與創卅一39, 40相比，默七16引此節描述新天新地。「憐憫」兩字習慣用於指向錫安的有名的神諭中，是指妻子或母親的心腸：四九10, 13, 15；五四7, 8, 10。也可參考詠廿三。

12：這一宣告忽然跳躍式地移到耶路撒冷，像四〇9一樣，由耶京可看到那些散在各處的人民都一一歸來。息寧（Sinae, China?）有人曾懷疑是指中國，但無法証實。

13：一首短短的宇宙讚美詩響應宣告，同時回到四〇1的「你

們安慰安慰我的百姓罷！」

十五、第三首僕人詩歌：依五〇4 ~9（痛苦與依靠）

這裡說話的是一位隱名氏，是跟前一章同樣的一位嗎？他雖然沒有自稱「僕人」，但很像僕人；雖然沒有自稱先知，但所述說的聖召，的確是先知的聖召，包括下面的這些因素：為聖言而蒙召，為使命而受苦，對上主的依靠。關於這種種，若把耶肋米亞先知的一生拿來作一比較，就會更清晰地看出本詩歌的內容。下面順序列出耶肋米亞先知書的章節，章節後指出聖言、困難痛苦、天主的保護、向上主的祈求和依靠等等：

耶一2, 7, 9	蒙召為傳聖言
8, 17	無懼面對困難
十五16, 19	聖言
10, 17, 18	為使命受苦
20, 21	天主的保護
十七15	聖言
17, 18	痛苦與哀禱
十八18	聖言與受苦
20	自認清白的哀禱
廿8, 9	聖言
7, 8, 10	受苦
11~13	依靠

以下就將本詩歌（依五〇4~9），按節唸下去，每唸一節後作

一簡短的解释：

4：先知是代天主說話的人：耶肋米亞當初說話是為破壞，也是為建樹，本詩歌的主角則是為了安慰（依四〇1）。他在給別人說話以前，自己先要會聽，因為他並沒有有一個聖言的儲藏室，可以隨意取用，而是每次都須由上主那裡聽來。可參閱瑪十一28。

5：是上主塑造祂的先知：給他說話的口舌，給他聽話的耳朵。這位僕人就像第八世紀前的那位依撒意亞一樣（依六8），對天主的召叫毫不抵抗，這就是他的清白和義德，可參閱谷十32～34。

6：僕人在履行他的職務時甘心忍受任何痛苦。對上主的聖言他固然毫不抗拒，對人加給他的各種侮辱他也不抵制，這是他第道正義。當初耶肋米亞不是這樣，而曾表示過某種抗拒，見耶一6；十五17；廿9。

7：在痛苦中僕人體驗到上主的助佑，這助佑使他克服痛苦，比痛苦更堅強（參閱耶一18）。僕人的痛苦將在依五三章發揮到極致。可參閱路九51。

8：不抵抗能被誤解為默認自己有錯，而敵人是合理的。因此這裡說，僕人所依靠的只是上主，有上主的保護，他可放心大膽地去受審。可參閱若八46。天主是伸冤者或保護者，祂要証明被告者的清白，讓他得到釋放。這一主題在新約裡得到意想不到的發揮：是聖神來給耶穌伸冤，來作耶穌的保護者，見若十六8～11。基督徒的勝利也在於此，見羅八33～34。

9：將上一節的依靠之情再肯定一次，加上一層對人的評價：他們會像衣服一樣破下去，而上主卻是永恆的。

依五〇10～五一8雖然在聖週禮儀裡不被列入僕人的第三首詩歌內，但可在此繼續加以詮釋，因為是僕人的一篇演講詞，內容豐富美麗，只有代表天主才能說出，真是上主的聖言。演詞分四小

段，即五〇10~11；五一1~3；4~6；7~8，每段都以「請聽」開始；此外除了第二段以外，其他三段都是由一部分鼓勵的話和一部分恐嚇的話形成；第三段是向外邦人說的，其他三段是向猶太人民的某一群人說出，就是向那些敬畏上主，尊重祂的法律及實踐正義的人。

10~11：僕人本著自身的經驗現在可說出鼓舞人心的話：依靠上主！（參閱四九9）說法仍是光明和黑暗的圖像（九1；四二7；四九9）。「上主的名字」這裡可以代替從前曠野中的火柱，來領導人民。11節用同樣的圖像說出一個警告：那些依靠自己的火來照明的人將造成火災把他們焚燒（與十17比）。

五一1~3：這第二段話是向忠信的以色列人說的。尋找上主和實踐正義是嚴格相稱或平行的，因為所說的是完整的正義，即遵守所有的誡命。天主的選民已所剩無幾，並且遠離了他們已遭破壞的田園。現在安慰和鼓舞的話在於叫他們看以下兩件事。1b~2所說的人數：亞巴郎是繁殖的範例和許諾的承繼人，而目前的猶太人民就是亞巴郎的後代，分享他的繁殖力，持有天主的許諾。3節說出另一件事，即土地（給亞巴郎的第二個許諾）——這裡集中在首都錫安城。先知在精神上由巴比倫移到耶路撒冷（如同四〇9一樣），這座特選的城將成為上主的樂園（見十一1~9），園內有歡樂的禮儀慶祝。聖殿的敬禮復興是大地復興的象徵和保證。

4~6：這第三段話指向所有的國家，這樣僕人開始執行他的普世使命（四二6；四九6），就是把從天主、從耶路撒冷來的救恩宣告出來，這救恩在於上主的真道和法律（四二1~4；二3；申四6）。第1, 6, 8所說的天主的正義就是祂的勝利和權利。諸海島指遠方的地方，至今尚未進到歷史的舞台，它們也矇矓地期待著天主的時刻，也許是一個模糊不清的期待，但不失為天主正義計劃中深奧

的一個角落。

第6節的兩句話「仰觀諸天，俯察大地」本指天和地原是堅實可靠的範例（見詠八九3；九三1），但天地與上主的救恩一比，卻像雲煙蚊蚋一般地易逝易死（見詠一〇二25～29），由天主的高度來看世上活著的人也是如此（參閱四〇22）。

7～8：第四段話再指向選民：所說的天主法律，出自耶路撒冷，是爲了光照所有的民族，這法律已在世界上，就是在一個被迫害、被打敗的民族的心裡。當這民族抗命時，固然要爲這法律受苦，但是當她忠信時，還是要爲這法律受苦。幸好這人民有僕人作他們的模範，指示他們要如何接受痛苦：（見五〇6）。僕人並向他們說鼓舞的話（見五〇4），他所宣告的是決定性的救恩：永遠常存的正義，直到萬世的救恩。

十六、第四首僕人詩歌：依五二 13～五三12（苦難與報酬）

這首詩所描述的是上主僕人的苦難和光榮。從文學觀點看，這首詩並不複雜，雖然它的內容是很神秘的。結構相當簡單：天主是主要的發言人，引論和結論都由天主說出，這樣給整首詩一個框架，預先指出所發生事件的意義，並予以確認。

本詩歌的主體是一群人在描述某一人物的苦難、死亡和勝利，這沒有什麼奇特。問題在於：這一群敘述者是誰？那位人物（僕人）是誰？所敘述的事是指什麼？這些問題所涉及的不是詩歌所說的有何意義，這意義是清楚的，而是人和事的認同：所指是何人何事？只要我們接受這一未知數，以之爲本詩的構成因素，就不難明

瞭本詩的含義。作者故意避開名詞不用（除了「上主」一詞以外），而面對讀者專用代名詞：他，我們，他們；「他」在中間，「我們」和「他們」都與「他」有關。不清楚的是：詩人自己是「我們」中的一個嗎？讀者又該放在哪裡呢？

正因本詩所說毫不含糊，而其內容是如此的不尋常，才引起人的驚奇。一個清白無辜的人應該受苦，這與舊約的賞善罰惡的道理是互相逕庭的；反之一些作惡多端的人受到尊敬，這是某些聖詠作者所不解的；至於一個受過欺壓的人終於獲得勝利，雖可理解，卻仍常令人訝異；最後一個死人竟然又活過來，那就只能當作詩人的幻想罷了。

無論如何，這首詩就是如此，讀者可以淡化本詩的奇特性，說那是誇張、那是言過其實，這樣把本詩的訊息儘量「合理化」。但詩的本身卻抗議這一類的解釋，而直截了當地宣稱，詩中所說的就是聞所未聞的一件事。原來全部第二依撒意亞所傳的就是這樣一個奇特的、十分不尋常的訊息，是舊約其他的書所沒有的；因此不必將它縮小或減輕；即使能引出一些先例或與之相似的情形，也不必將二依的訊息與它們拉平。

13~15：這是框架的前一部分，是本詩的摘要及讀懂它的關鍵。雖然沒有神諭的格式（如「上主這樣說」…），仍然不難知道是天主在說話，因為有「我的僕人」這句話，而二依也習慣不用神諭的格式。

13節與第一首僕人詩歌（四二1~4）一脈相連，兩處都有「請看」和「我的僕人」兩句話。這一節的意義是，從一開始天主就肯定祂的僕人的成功，僕人的光榮和受舉揚。這一宣報是不會錯的，以下所說的一切都是朝著這個目標邁進。

14, 15二節用間接的方式描述僕人的受謙抑及受光榮，就是由

觀眾身上所產生的效果來描述，先籠統地說「許多人」，然後是眾民族和眾君王。第二首僕人詩歌（四九7）已提過這一主題。所描寫的內容是：痛苦使人變形，使天主的肖像黯然失光，即詠八5所歌唱的那個「人、人子」。一個遭破壞的臉孔能產生一種神聖的畏懼（參閱約二12, 13），反之，這人的復元及受舉揚也會引起相稱的訝異，就像有些聖詠中無辜者的得救讓人恐懼深思（如詠六四10, 11），這裡的僕人受舉揚是聞所未聞的事，至少為那些外邦的觀眾是非常新奇的。

五三1：這裡有一群不知名的人——「我們」開始講話，從這裡講起，一直講到第11節。在這節的開場白裡他們特別強調訊息的新穎。上主的手臂在歷史裡多次展現威力，但每每不那麼容易認得出來，而也不是所有的人都願意認出它來。目前的這一個案更加不易體認，雖然宣告和行動彼此配合的恰當，也互相支持。因此這一節的兩句問話不是追究事實，而是追問人相信的態度。先知話敘述、講解啓示，而聽眾始終不信所啓示的訊息，好像無論是看，或是聽，都無法接受這個新的奧祕。儘管如此，這一群說話的人還是要把訊息宣報下去，希望總有一天，總有人相信它，了解它。

2～11：這一批人所宣報的不是一個理論，也不是一個意識型態，而是一系列的事實，是某一人物的生命小史，一個很簡短的生命小史，好像他沒有很多材料供人敘述。跟梅瑟，跟達味，甚至跟三松比起來，這一小史並不是那麼多采多姿，只說及他的：

誕生和成長（請讀第2節）

受苦受難（請讀第3, 7節）

被判刑被處決（請讀第8節）

被埋葬（請讀第9節）

受光榮（請讀10～11a節）

宣報這一訊息的人們表達他們深度的參與，他們態度的改變，以及他們對這些事實的清楚意識。他們在敘述的同時，作證了他們自身的蛻變。

2, 3：出生和成長。像依十一1所說，有如一枝嫩芽長出，但兩處的情況很不同。「在上主前」表達天主的贊同。這裡一切都是無名的，他的祖先能是國王，能是先知，也能是祭司；地能是應許之地，能有一個顯赫的名字。這裡故意不提任何人名地名，為讓一個單純的臨在突出，這臨在進一步藉痛苦和受謙抑而引人注目。

然後是一連串的挫折和逆境：嫩芽的生命繼續著，但乾旱的地勉強地能滋養它。他是人，但是一個變了形，毀了容的人；他活在一個社會裡，但受著人的歧視。肉身的痛苦之外還加上旁人的遺棄，他們把他所受的苦看做天主的懲罰，因此不敢接近，怕受感染，甚至掩起面來自衛。這類主題也出現在個人哀怨聖詠裡和哀歌中，如：

愁苦耗盡了我的生命，
憂傷減少了我的歲月，
連那些知己的朋友也都怕我，
他們在街上遇見我就一一躲開……（詠卅一11, 12）

我被天主懲罰，深深體驗到苦難……

人們成天嘲笑我，我成為大家的笑柄。（哀三1, 14）

所不同的是，我們這裡是一群觀眾在說話，受苦的人緘口不語。但他的緘默深具意義：觀眾們一直在用傳統的標準作評價，但不久以後他們會改變，這在下面會逐步地顯示出來。

4, 5：在聖詠及哀歌裡是祈禱的人自訟自承，公開認罪，以求得寬恕和恩寵，例如：

「我的罪高出我的頭頂，
罪的重擔把我壓了下去……
我承認自己的罪，
我為著自己的罪憂傷。」（詠卅八5, 19）

「我們該檢討自己的行為，
歸回上主……
我們背叛犯罪，
你沒有赦免我們。」（哀三40, 42）

這裡不同，這裡自認己罪的是那些觀眾。罪惡帶來痛苦災難這一原則不變，奇怪的是：這裡受苦的人無罪，他是爲了那些觀眾的罪在受苦。這些觀眾開始時像約伯的朋友們一樣，以爲僕人受苦是罪有應得，是爲了他的叛逆和罪愆在受天主的懲罰。但事實上僕人是接受了罪的後果，自己無罪，卻甘心受苦，以開啓那批觀眾的眼睛，承認自己的罪過。

這樣一來，痛苦與懲罰分開了：懲罰是「我們的」，痛苦卻成了「他的」；他的創傷成了我們的「痊癒」，不是機械式的或魔術式的，而是因爲如此他引我們悔改而得到寬恕。這兩節詩裡，在「我們」與「他」之間有著鮮明的對立：「我們以爲…可是他…」，這樣寫出一個奇特的悖論：懲罰帶來健康，創傷帶來治癒。

6：另一個形式的認罪，就是用迷途之羊的說法或圖像，這正好與下一節所描寫的溫馴的羔羊和不開口的母羊形成對比，而溫馴的羊是代表僕人。認罪是不容易的一件事，但本節後半段所說的也是很難了解的：天主指揮、控制一切事情的發生，天主要把別人的罪、即我們人類的罪所造成的效果，放在僕人的肩上。從前好像不是這樣，比方哀歌也承認天主使罪惡的後果要人負擔，但該負起後果的是犯了罪的人本身：

「他留意我一切的過犯，
把它們串在一起，
掛在我的脖子上，
使我被壓得筋疲力竭。」（哀一14）

「然而上主公義，
因為我違背他的命令。」（哀一18；參閱二1～9；三38；
四16）

7：僕人的緘默至此一直是一個事實，因為他從未說話，都是別人在認罪，在表達心懷。這裡直接說及僕人的緘默，以指出這種緘默比任何話都更加雄辯。不說話有時也是先知的一個象徵行動，就如厄則克耳曾閉口不言，不作任何辯解。反之，約伯是一個明顯的反證，他那滔滔不絕的言論證明人不能控制自己的話是受了偏情的驅使。被剪毛的母羊和待宰的羔羊是兩幅生動的圖像，它們指向受審及被判決的主題，這樣一步步地將僕人的命運越講越清楚。

8：直到現在所講的是身體上的痛苦和別人的歧視，本節開始講不義的審判和判決。不正義的主題在此有力地突現出來，那麼是天主不公義，因為他如此安排，如此願意嗎？不是，天主對僕人的抉擇一開始就很清楚：給僕人一個目標，而不是判決僕人。不義的判決是來自人，就像在哀禱聖詠裡所常見的，如詠七7, 9, 12；卅五11, 23, 24。不同的是：僕人不自衛，不求天主懲罰仇人，像耶肋米亞先知那樣（見耶十七18；十八23）。「活人的地上」與死後的陰間對立，詠五二7和依卅八11有同樣的說法。

9：墳墓給痛苦及受人輕視的一生蓋上印，僕人像所有被處決的人一樣，以墓穴為歸宿。由亞巴郎開始，經過民長時期，直至各代的國王，在以色列人中，埋在墳墓裡受到很大的重視（參閱依十四19, 20）。本節的前兩句好像是一篇墓誌銘，說明僕人在行為和

言語上都是清白無辜的。這一說明不是出於僕人之口，而是別人說出的，也不是在他有生之日，連在他受審時也未說出，而是在他死了以後。這不是太晚而於事無補嗎？

這正是本詩歌的特意安排：首尾有兩次平行的、非常引人注意的否定句：「他沒有俊美，沒有華麗，沒有儀容，可使我們戀慕」，「他從未行過強暴，他口中從未出過謊言」。然後是敘述者在態度上的改變：先以他不算什麼，現在卻十分看重他。這種種改變不宣佈了這一奇特的死有它奇特的價值嗎？可見在僕人死後宣佈他的無罪，比為他建立一座堂皇的紀念堂更有價值。

10, 11a：不僅是死後哀榮，且是一個新生命，也不僅像某些感恩聖詠所說的，把所得到的救恩看做生命的一部分，而是全部生命的改變。我們舉兩首聖詠的話作一比較便可看出：

「要讚美上主！他向我顯示不變的愛！

上主的忠貞的子民啊，要敬愛上主！

上主衛護忠信的子民。」（詠卅一22, 24）

「上主施展了他的大能……

我不至於死，我要活下去，

來宣揚上主的作為。」（詠一一八15, 17）

僕人的境遇與這些聖詠所說的完全不同，因為僕人的不幸或失敗是全盤的：由出生到埋葬。所以他的得救不可能只是生命的某一部分，而應該含括整個存在，連死亡也包括在內，就是說，也必須克服死亡。只有這樣一個完全的拯救能補救一個完全的不幸——死。換句話說，死亡不是最後的結局。

可見僕人悲劇性的一生都在天主的裁決和計劃內，這是一個秘而不宣的奧秘，但冥冥之中已在那裡發生救恩的作用：既然是上主所要的和所接受的，那麼當然有它的意義和價值。10節中的「贖過

祭」一詞是典型的禮儀用語（肋四～五；七；十四；十九），在依撒意亞先知書裡，這是唯一的一次用此字眼。至於「後輩」和「延年益壽」則是古典的祝福詞（申四40；五33；六2；卅20）。

11b, 12：天主用祂的神諭確定本詩歌的訊息，取締人間的判斷，聲明僕人的無辜。不僅如此，僕人的苦難要給別人帶來正義（參閱達十二3），就像狩獵者獵獲的野味一樣。僕人的生命、苦難、死亡是一場代禱，為上主所悅納，僕人的緘默成了被垂允的禱聲。

最後我們回過頭來問：這僕人到底是誰？這問題不是新的，當初衣索匹的宦官由耶路撒冷朝聖回家，在路上就向斐理伯問過這問題：「先知說這話是指誰呢？是指自己或是指別人？」（宗八34）。斐理伯就從這段聖經開始給他講解了耶穌的福音。默西亞耶穌確曾按照依五三的模式塑造了自己的一生，新約各書一連串的影響或暗示可資證明，以下是幾個有代表性的例子：

依五二15 羅十五21

依五三1 羅十16

4 瑪八17；希二10

5 羅四25；伯前二24

6 格後五21

7 瑪廿六63；宗八32

8 瑪廿七26；宗八33

9 瑪廿七57～60

10 伯前二1

12 路廿二37

在耶穌身上，本詩歌的詩意描寫成了事實，就像耶穌在納匝肋會堂針對另一段聖經所說的一樣：「你們剛才聽過的這段聖經，今

天應驗了」（路四21）。

十七、第三依撒意亞：依五六～六六

就像第二依撒意亞是一七八八年由一位德國聖經學者杜德冷提出，而引起學界的熱烈討論，這樣對依撒意亞先知書的了解起了很積極的作用和影響。一百多年以後，即一八九二年，另一位德國聖經學者——杜木，又提出第三依撒意亞的假設，推動了對這部先知書最後十一章（56～66）的研究和了解。我們介紹了二依後，現在要繼續介紹三依，因為這十一章聖經在新約裡引用的很多。在介紹這些章節時，同時翻閱了舊約和新約，而加增我們對全部聖經的了解，也就是天主啓示的計劃和步驟。

杜木「發現」在公元前五世紀中期，比厄斯德拉和乃赫米亞稍早的時段，有過一位隱名氏先知，他的作品保存在依五六～六六章裡，杜木稱之為「第三依撒意亞」。直至一八九二這一年，聖經學者都以這十一章與前面的十幾章緊密相連，形成一部「第二依撒意亞」書（即依四〇～六六），這是較自由派學者的觀點。至於保守派的學者慣於將全部依撒意亞書歸給那位公元前第八世紀的先知。

1. 作者與時代問題

有關依五六～六六的作者，有以下四種意見：

(1) 有些人認為是同一第二依撒意亞，他在巴比倫從事先知活動後，回到耶路撒冷繼續做先知。這裡他面對文化及社會方面的新問題，而最棘手的一個問題是當代人的失望和掃興，因為他們看不到

依四〇～五五裡所預報的那些奇事和救恩。這種情勢和問題的大改變可以解釋，為何四〇～五五章的內容與五六～六六章的有所不同，雖然這些區別並不那麼大。支持這一意見的學者約有七、八位之多，但他們所表現的強度也不一樣。

(2)另一些人認為依五六～六六是出自第二依撒意亞的一位弟子，他在回國後，把老師的宣講適應到放逐後的新環境裡，這樣就容易解釋依四〇～五五跟五六～六六之間既相似又不同的那些現象。關於這位弟子活動的時代，及應該歸給他的章節，在這一派學者中說法當然也不一致，但持這一意見的五、六位學者都是相當有名的聖經學家。

(3)第三種是杜木自己所代表的意見，他認為三依的十一章聖經來自公元前第五世紀的一位先知，因此離第二依撒意亞已相當遠，與之已有很不同的心態。

(4)最後，越來越多的學者認為三依這十一章聖經裡並沒有主題和文體的統一性。既然情況、關注點、文學類型及筆調都那麼不同，因此必定出自多數的作者。這一意見在今天可說是較得勢的。聖經天空上的那顆新星「第三依撒意亞」好像在走向沒落。

時代問題與作者是誰分不開。主張三依出自一位作者，那麼他的工作時間不會很長，即在放逐後的一段時期裡。如果把三依歸給多數作者，那麼時代的差異就能拖得較長，長能長到由公元前第七到第三世紀，短能短到公元前五八七年到五六二年。在今天的聖經學界，較受歡迎的一個說法是把依五六～六六歸給公元前第六世紀的最後的那幾十年。

2. 依五六～六六在新約中的引用

有些暗示十分明顯，比方瑪二11所說的給嬰孩耶穌獻上黃金、

乳香跟沒藥，一定使人想起依六〇6，其他依五六～六六的用詞用句也有不少跟新約的接觸點。下面所引的都是新約直接引徵三依的字句的地方。

依五六7	瑪廿一13；谷十一17；路十九46
五七19	弗二17
五九7, 8	羅三15～17
五九17	弗六14, 17；得前五8
五九20, 21	羅十一26, 27
六一1, 2	路四18, 19
六一1	瑪十一5；路七22
六二11	瑪廿一 5
六四4	格前二 9
六五1, 2	羅十20, 21
六五17	伯後三13
六六1	瑪五34, 35
六六1, 2	宗七49 50
六六24	谷九48

以上所引的許多章節當然並沒有同等的價值。很多次是一些讓基督徒印象深刻的句子，如「聖殿是祈禱之所」（五六7），「天是天主的寶座，地是祂的腳凳」（六六1），「受刑者的蟲不會死，火不會滅」（六六24）。但有時三依裡的一句話只是一個引子，為引進另一位先知的的神諭，如瑪廿一5運用依六二11的句子來引徵匝九9的話，將之用在耶穌身上。

關於上面引出和排列的章節，有以下幾點值得注意：

(1)路四18、19引徵依六一1, 2 是有目標的：耶穌在納匝肋會堂念完這段聖經後，除了最後一句報復的話以外，全都貼合到他自己

身上了，其中尤其以那句「向貧窮人傳報喜訊」為最有力和最為影響，這由瑪十一5及路七22重複引用這句話可見。

(2)斯德望在宗七49, 50引用依六六1, 2的話。這段三依的話是針對革黎斤山上的裂教聖殿，或是公元前五二〇～五一五年在耶路撒冷所重建的聖殿呢？詮釋家們意見不一，但宗徒大事錄的作者一定是指耶京的聖殿而說，他引這段話是要指明天主已不住在耶京的聖殿裡。

(3)依五九17是把天主比作戰士，象徵性地把正義和救恩說成祂的武裝。弗六14, 17及得前五8卻把這象徵用在每位基督徒身上。

(4)保祿在羅十20, 21將依六五1, 2的話用在教外人身上，而原來的意思是指那些拜邪神的猶太人。不過，雖然原文的字義不是保祿所要或所說的，但先知的那幾句話卻很恰當地把保祿想說的表達出來了。關於弗二17引用依五七19也是如此：先知所說的「遠方的」和「近處的」本指海外的猶太人及猶大的猶太人，而厄弗所書信的作者卻把「遠方的」懂成外邦人，而把「近處的」懂為猶太人，對象的確變了，但同樣的字句還很恰當地表達出來。

3. 三部近作給三依的解釋

上一講說過，大部分聖經學家都認為三依的這十一章聖經是出自公元前第六及第五世紀。很可惜的是這兩個世紀是以色列歷史中最模糊不清的一段時間，特別是從巴比倫回國以後，三依的問題到底在哪裡呢？我們可以猜測一下：回國的人開始所有的興奮，接著是大失所望，放逐歸來的人與留在猶大的人之間的張力，擺脫波斯人控制的焦慮，切望天主決定性地拯救他的人民的期待等。這一切我們能從哈蓋及匝加利亞兩部先知書中得知，也得到依五六～六六中某些段落的肯定。但除此以外已所知無幾。因此對三依的章節才

有那麼不同的解釋，而對這些章節究竟如何寫成的也莫衷一是。下面我們介紹三部最近著作的觀點，他們的觀點雖然不同，卻都能幫助我們進一步了解這部新約廣加引徵的三依。

(1)Karl Pauritsch (An Bib 47, Roma 1971)對三依的來源作如此想：在放逐末期，一個巴比倫的雅威信仰團體派了一批使者到耶路撒冷打聽是否可以加入錫安母體的團體。被派去的是一些「外邦人」和「閩人」，他們由祭司們那裡所得的答覆是一個「否」字。這一拒絕，及第二依撒意亞所報的許諾的遲遲未能實現，使那些被派的人很覺灰心。但這時有一位先知出來，推翻祭司們的決定，說出了五六3~7這篇神諭。同時讓那些使者意識到自己是天主的人民，並培養他們的望德，教他們採取一種新的態度。此後，這位先知又將公元前五二一~五一〇年間所說或所寫的個別神諭蒐集在一起而形成三依，這書是寫給巴比倫的團體看的。

(2)P.-E. Bonnard (Et B Paris 1972)把依五六~六六大部分歸給第二依撒意亞的一位徒弟，而想在公元前五三七~五二〇間的複雜情況中來了解這十一章的內容。當時的人民可分為四批：由充軍回來的猶太人，留在猶大未出去的人，外邦人，及海外的猶太人。第三依撒意亞的企圖是把這所有的人，不分軒輊地建立成一個義人的團體，使大家都蒙天主的悅納。可惜他這一呼籲碰到了四個障礙：第二依撒意亞所預報的最後救恩姍姍來遲；拜邪神所造成的腐化；弟兄間的互恨及不公所帶來的分裂，及團體輕視外邦人所隱含的危險。注意到這四批不同的人及當時局勢中的四種障礙，就比較容易了解依五六~六六的整體訊息。

(3)P.D.Hanson (Philadelphia 1975)用一個很不同的方式來探討三依的問題。他認為追究這些章節的作者毫無意義，他肯定有多位作者參與其間。要緊的是了解這十一章的社會背景。這些章節透

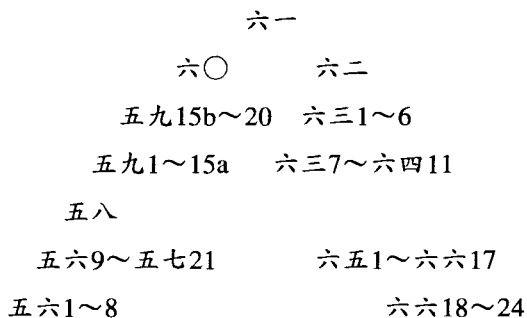
露，當時有一個團體，完全按照第二依撒意亞的訊息醞釀著一種末世的理想。另一方面，也透露出一重論戰的氣氛，由和緩的譴責開始（六四7），直至非常尖銳的攻擊（五七3～5）。由此種種可以發覺當時存在的兩批猶太人：一方面有匝多克祭司們，他們控制著官方敬禮，主宰著政治，跟波斯帝國結盟。總之，是一群踏實的人，反對末世的人生觀，常要維護自己的特權。在這一群人的另一面是第二依撒意亞的弟子們，他們代表著反對派：有更開放的「民主」思想，將祭司職延伸到所有的信徒，對外邦人是接納的，但跟波斯帝國絕不妥協。他們的重大特點是清楚地指向未來或末世，期盼天主介入人間的歷史。

以上所描述的這兩種思想的衝突所帶來的結果，就是依五六～六六。這些章節的出生過程大致如下：最早的章節把第二依撒意亞弟子們所構想的理想團體作了一個交代（六〇～六二；五七14～21）。這一理想為反對派人士所威脅（六三7～六四11）而在猶太人團體中造成日益緊縮的張力（五八1～12，五九1～20）。分裂日益嚴重，報復的精神越來越強，終於出現了默示錄性質的末世論，更加擺脫了人類歷史（六五1～25）。然後關於重建聖殿，及有些人被逐出官方敬禮之外的爭論（六六1～16）造成了更尖銳的衝突（五六9～五七13）。屬於祭司群的那批人和波斯人連盟，並接受他們為主人，而先知這一邊的人卻頻頻記起雅威終將得勝所有的民族（六三1～6）。

上面所介紹的三位學者的假設的確很有創意，並相當有趣。他們所說的不必都對，但為了解三依都是很有貢獻的。我們對三位學者的假設可作以下的評論。第一位的想像成分相當多，所依據的只是外邦人及闖人而已。第三位（Hanson）的構想很有創意，但也十分主觀。中間的一位（即Bonnard）的意見比較適中，雖然有時他

把不同層次的問題都拉平了。由以上可見，三依的解釋有很多可能。

最後我們來看看依五六～六六的結構。可以想像得到，學者們在這方面意見也很分歧。很多人認為這些章節是由一系列獨立的神諭形成的，沒有任何主題或時間順序的標準，因此不必去找整體的結構。另一些人卻認為，這些神諭的聚集也不全是偶然的，而反映一種預計的架構，有人稱之為拱形的，有人說是椎形的或橢圓形的。說法不同，但大家都以第61章為中心或頂點，其他各章都前後向之合抱過來。以下的格式是Bonnard所繪，他在很多地方是隨從Tournay的觀點，有幾處仍然不全清楚。



還有一位學者R.Lack (An Bib 59, Roma 1973)，也如剛才的格式所主張的一樣，認為三依的章節形成一些互相對稱的組合，但最後是以兩大組為主幹，即五六～五八加上六五～六六為一組，此組的主題是「出谷」；五九～六四是另一組，其主題是正義與救恩。Lack這一構想的好處是他不停留在詞句的相似或平行上，而也找出字句下的人學的圖型。

我們用了兩講介紹了三依的作者、時代、新約中的引用、書的來源和結構。下面我們要選擇三依的一些較特殊的段落加以詮釋。

十八、依五六1~8詮釋：由關閉到開放

依五六1~8宣報一個新階段的開始：有重要的事情要發生，必須加以準備，來表示歡迎，那就是詠八五14所說的上主的救恩與正義：「正義在上主前面行走，救恩必隨上主的腳步」，天主的救恩是藉著一個正義的新政權而實現。但本書已多次宣講並預報這個正義，那麼它的新穎處在哪裡呢？在於它的向普世開放「行這事的人，固守此道的人子」是指所有的人（見詠八5），這裡表現在兩種具體的人身上：外邦人和闖人。至今這兩種人是被拒於官方敬禮之外的，現在卻邀請他們來參與。

這一開放是藉著集中化和簡化來實現，就是一方面要求凡是人人都該遵守的一個普遍誡命：實踐正義；另一方面，由以色列的實踐中只挑出一件來當作新盟約的記號：守安息日。關於安息日在西乃山立盟時已提及：出廿及申五；出卅一13, 17把安息日說成盟約的記號（這兩節屬祭司本文件）：

「你們務要守我的安息日，這是我與你們之間世世代代的記號，使你們知道，我是祝聖你們的上主。」

這是我與以色列子民之間的永遠記號，因為上主六天造了天地，第七天停工休息。」

新穎之處在於，藉著安息日的記號以色列的團體得以延伸擴大。從前是用來分隔（分隔是創造秩序的基礎），現在卻用來合併，集為一體。這種開放的精神不是當時的主調，因為厄斯德拉和乃赫米亞就反對開放，禁止混合婚姻：聖民豈可與異族人混合？

（卮上九9及整篇敘述）。無論如何，這裡所說的開放還不是全面的。一定需要另一個原則的建立，就是「人不是為安息日，而安息日是為人的」。至於另一條件「實踐正義」，依五六1「我的正義就要出現」這句話在舊約聖經裡是唯一有這種說法的地方，而保祿在羅一17說「天主的正義在此啓示出來，起於信而止於信」，這樣走完了徹底的一步：為加入天主子民所要求的不是功行，而是相信。保祿大概是根據舊約希臘譯文引用了依五六1這句話，而給以「因信得義」的解釋，這樣一來其開放性就是全面的了。

三依的這8節導論很顯然地在那個相當關閉的時代及其背景裡突出。這裡所說的外邦人和闖人只在宗八所描述的斐伯給以索匹的宦官付洗，才得完全實現。現在我們逐節地加以詮釋。

1 這裡所說的正義和救恩就是五一5所預許的嗎？五一5所許的正義和救恩是因居魯士准許猶太人回國的詔書而引發的，現在五六章已有一個新的歷史脈絡，為何尚未實現而仍在許諾呢？這只是一個起點，三依的其他部分要逐漸把我們推向一個不太遙遠的末世時期。

人，一切的人，肯實踐正義，就是準備自己來享受天主的正義。在第1節出現的動詞「持守」，以後思高聖經又譯為「固守」，「遵守」，在希伯來文都是同一動詞sha ma，以此動詞將這8節連貫起來，說出人所應提供的準備就是遵守天主的旨意，實踐正義。

2 本節末「是有福的」四個字，是一個普遍而開放的格式，在聖詠裡這一格式用於個人、一群人、或一個民族，箴言則用於選民或普世。這種稱福或道賀的格式在先知書裡用的很少，除此處之外，只有依卅18及卅二20用過。

在這種普世的氣氛裡（見「人」和「人子」的說法），下面提出的兩個個案好似是一個現實的照明，而不代表所有的個案。

3 按照申廿三2~9的規定，闖人、外邦人及外邦人的子孫不許參加以色列的禮儀團體。以色列人因其出生就進入這個團體，並在其中保持自己的臨在和名字，永垂不墜。外邦人在本節埋怨不能參與敬禮，而闖人埋怨不能在這團體裡結出果實（參閱詠一3；九二13~15）。厄斯德拉和乃赫米亞當時促人遵守申命紀的這條法律。

4,5 這是上主給的第一個答覆，針對闖人而發。舊約法律已經取消，今後凡是守安息日，履行天主旨意，並忠於盟約的人（此後所有的人都能與天主有這層關係），都一律平等。每個人應該自由選擇而作決定，按照他的決定而被接受。這樣，天主會將「枯樹」變成一座「不朽的紀念碑」（與五五13有字面的相同處）。一般的人是藉生育而留名於世（德四〇19），因為兒子繼承父親的姓氏。那麼，上主既將自己的名字給了祂的住宅——聖殿，現在也要在自己家中和城裡，給這些闖人一個美名，一個永垂不朽的名字，這名字不會受到人間滄海桑田的波及。

關於「紀念碑」請參閱撒下十八18及思高聖經的註。

6,7 這是上主的第二個答覆，針對外邦人而發。外邦人將守安息日，因為他們也和天主立了約，而安息日是盟約的記號。又說他們歸依上主，事奉上主，愛慕上主，這些都是申命紀一書的詞彙，表示外邦人已和天主的選民完全平等，一視同仁。上主賜給他們的是全部參與禮儀生活，上主親自領他們進入聖殿，來作奉獻，來分享慶節的喜樂。在這新秩序裡，聖殿將是「祈禱之所」，因此，將向所有的民族開放。但新約還將向前推進一步，將有一天，爲了祈禱，爲了敬禮天主，連這座聖殿也是可有可無的，這就是耶穌與撒瑪黎雅婦人對話的主題之一（若四）。

從此，外邦人不再是「未受割禮和不潔的人」了，在依五二1

還有這樣的話。

8 這新的法律是藉著上主的一個神諭頒佈的，它將擺脫舊法律的各種桎梏。這裡所用的上主各種名義都具體地有所指：最初是那「救援以色列出離埃及」的上主；然後是那「由充軍地領回他們，聚集他們」的上主，最後是那「由四處八方聚集他們」的上主（可與耶廿三7, 8相比）。在這一運動中，所有封閉主義的牆都要被拆毀，那些已聚集的人將成為吸引人的中心，不分時間或空間，將發揮其吸引萬民歸回父家的作用。

若望福音把這一使命歸給了耶穌救主，說祂的犧牲死亡「不但為猶太民族，而且也是為使那四散的天主的兒女都聚集歸一」（若十一52）。耶穌自己也說過「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二32）。

十九、依五八詮釋：齋戒與安息日

本章是天主向他的人民所作的控告：第三節是人民的發問或抱怨，而6, 7及13節是天主的答覆。所涉及的主題有兩個，並且彼此關聯，即齋戒與守安息日。由第三節到第六節齋戒一詞（名詞或動詞）共出現了七次，表示是一個關鍵詞，把持著以下四個步驟：

a. 人們給齋戒的定義是：一定會使天主喜歡的一件事，天主必定要看，要答覆（理會），如果看不到這些效果，就怪天主，而不怪自己齋戒的不當；

b. 但天主諷刺人們的齋戒：像蘆葦低下頭來，難道這樣，難道那樣就夠了嗎？如果不顧正義，不同情別人，光是齋戒有什麼用？

c. 天主說出真正的齋戒是什麼：祂所喜歡的齋戒是要人多做

慈善的事，以愛心待人；

d. 最後天主許下，假使他們糾正自己，天主會聽他們的祈禱（3a得到9a的答覆），並接近他們（2c得到9a的答覆）。

這無非是敬禮或類似行動與社會正義之間的張力所呈現的另一個案，在依一10～20已看過同樣的張力。因此所關注的不是兩件事，而是二者之間的張力。以齋戒為一宗教行動來說，所要達到的目標是什麼呢？無非是平息天主的不悅，引發祂的同情，加強祈禱的力量，但多次卻粉飾了或遮蓋了真正的問題：須去實行正義，照顧弱小，這不是齋戒所能替代的。匝七5～14有同樣的情形。

1 這一節是先知話的引言：在一個禮儀齋戒的日子，先知的控告像是吹起禮儀的喇叭（岳二15；歐八1；詠八一4）。「我的百姓」是一個盟約的格式，因了盟約關係，天主有權利控訴人民。

2.3a 這是禮儀部分，像詠五〇8～13；依一11～15一樣。人民用這些話來搪塞自己的責任。這裡沒有提到祭獻，而著重尋找、詢問天主，或藉祭司，或藉先知，以為這就是他們的正義。其實在他們的知與行之間有著距離：好奇要知道天主的「道路」，事實上他們是在「走自己的路」（五六11）；只知在聖殿裡接近天主，像放逐前耶肋米亞先知的時代一樣（特別是耶七），其實這種只顧個人與天主交往（天主的道路、法令、接近）並不讓他們在天主前有什麼特權。

3b～5 天主給以辯護性的答覆，將這段話與岳一～二作一比較，就能看出這一答案的力量。上主拆穿這一虔誠的騙局：一方面齋戒，一方面賺不義的錢，一手捶胸，一手打人。第4節的「免得你們的嘈雜在高處聽到」是一繪聲繪色的手法。本來是誠意的祈禱上達高天（詠五4；六9, 10；十八7；廿七7；廿八2, 6；卅一23；五五18；一一六1），現在所聽到的卻是其他的嘈雜聲：爭吵、打架、

拳擊。這種繪聲與依一15的繪色前後互應：人民伸手祈禱，天主看他們雙手沾滿了血；齋戒的各種禮儀引起天主的注意，待祂仔細一看，發現了各式各樣的不義。第5節用風吹蘆葦描寫人民的曲身行禮，但吹他們的是什麼風？

6, 7 第七次用齋戒二字，這次說出了真正齋戒是什麼，就是實踐正義和仁愛的工作，其中第一件，也是最重要的一件是給那些受束縛者以自由。在巴比倫充軍後，益覺自由的可貴。這等於說，體認別人的痛苦比克苦自己更重要。克己苦身若與殘暴不仁相連，摧毀人，使人失去人性；反之，將別人的痛苦視同身受，卻使人變得高尚。「骨肉」非指血緣，而指所有人的共同弱點和無力。同情使人開放，而自我中心則使人關閉；分攤別人的痛苦建立並保持人的團結。編下廿八14, 15有一突出的同情事例。

8, 9 真正的齋戒——就是仁愛變化人，使人像天主一樣，因此詠一一二4；九七2及八五14那些用於天主的詞彙都用在人身上：救援走在前面，上主的光榮作後盾。愛德使人發光，因為它啓示了天主的光榮。那時人的祈禱必得天主的垂聽，天主會使人覺得天主離他很久（與2, 4節所說相反）。「我在這裡」早已在五二6許過，為什麼沒有實現呢？因了那些回國的人缺乏愛德和正義。

10 齋戒克己是人找些苦頭來吃，這裡說明真正吃苦的是那些窮人，這一節因此與3a及5a所說的針鋒相對。注意到窮人的苦頭而予以同情，解除，那時8節所說的黎明就會變為這裡所說的中午。

11, 12 上節所說的人民使窮人滿足，這裡便說天主要使人民滿足，所用的圖像是回到曠野的主題。「乾枯之地」首先指曠野的不毛，繼而也指人心的枯乾，這樣把第一次和第二次的出谷經驗都回憶過來了：由曠野回本家。現在應該做的是藉正義和仁愛把乾枯的人心變成樂園，這些德操使得回歸的田園成為可住之地。現在所

需要的出谷是走出自私自利，用愛德來修建家園。

將11, 12兩節在9b~10節的光照下來讀，就可看出消除欺壓，分施食糧等能使曠野變成良田，大家有吃有穿；12節的「重建」不難成爲事實，這些新的祝福將會實現那些舊的。「廢墟的興建者」這一稱呼頗能用乃赫米亞的所作所爲予以照明，請讀厄下第五章，一篇以和平方式解決貧富懸殊的有趣自敘。

13, 14 守安息日在放逐後是加入天主子民團體的關鍵（見上一講依五六1~8詮釋），守安息日不是一個機械的行動，而是將人的一部分時間爲天主保留，就像聖殿是爲天主保留的空間一樣。安息日不是生理上的休息，爲能繼續工作，而是把爲生產有用的一部分時間獻給天主。換句話說，不是增加生產的一門技巧，而是犧牲生產來肯定更高的價值。安息日要求人作一個選擇：自己的利益或尋找天主，因爲私利能佔據天主的位置，而與天主競爭，使得對十誡中第三誡的侵犯（不守安息日）成了侵犯第一誡（不許有與天主競爭的偶像）。守安息日不可出於勉強，而該在休息與奉獻中找到「喜樂」，因爲是在天主那裡歡樂。這樣，安息日比拼命的生產，或無止無休的生意經更能使人致富。安息日的奉獻是爲了天主的光榮：尋找祂、承認祂、歌唱祂；休息和慶祝的喜樂發現並準備跟天主在一起的喜樂；出谷是以安息爲高峰，就像創造也以安息收場一樣。

二十、依五九詮釋：罪惡、懺悔、上主干預

本章聖經是一個懺悔禮儀，含有這種禮儀的一些重要因素：訴

訟和互相對質，就是假定人民的埋怨，及天主的控告；天主先數出一般的罪，再說出每種特殊的罪；然後有人民的認罪及天主本著盟約精神與人民重歸於好。這些因素舉一個例子來說，在詠五〇～五一裡都可找到，但在本章卻有了一個頗具意義的變化。主要的改變是團體所生活的那個缺乏正義的社會情況，這情況同時是罪過，也是罪的後果。因此在人民的認罪中（9～15）夾雜著情況的描寫，而天主的干預（15～21）不只是寬恕（像一般懺悔禮那樣），而同時有判決，也有寬恕（像是一個決定性的審判）。

本章可說與前一章（五八）掛鉤：既然齋戒不能賠償，那麼問題就在正義或不正義。此外本章第一節所假定的人民的怨聲正和五八3連得起來。

罪惡是救恩的阻礙：1～15a

1 別處也有類似的說法：「難道我的手短小而不能施救？」（依五〇2）；「難道上主的手短了？你就要看見我對你說的話是否應驗」（戶十一23）；「為何把你的手收回，將你的右手插入懷裡？」（詠七四11）。

2 控告的開始有一句綜合的話：罪在中間作梗，就是說，天主並不聾，祂聽得到人民的怨聲，祂也伸手干預世事，但中間有一道罪的牆將天人隔絕。雖然人跟天主完全不同，二者的途徑也有天壤之別（五五9），但天主與人民建立關係以後，只有罪使這關係斷絕，或從中作梗。

3, 4 第一句話像似依一15；其他的罪單採自詠十五；廿四；一〇一4, 5, 7；一〇九2；最後一句話取自詠七15。像類似的情形一樣，罪單不必列全部的罪，只須言語行為有足夠的代表就行。

5, 6a 在繼續數點罪行前，這裡先用兩個原始的圖像作一個評價，就是由罪惡的後果來評。一個圖像屬生理界，另一個屬技藝

界。罪惡，特別是不義之罪，的確繁殖，但生的是有毒的蛋；也能生產，但產品是蛛絲網。後者是徒勞無功，前者更生可怕，那毒素能致人死命（參閱詠五八）。

6b, 7 繼續數點罪行，是一些典型的罪惡行爲，用路或行徑的圖像來表達，見箴一16。

8 除去圖像，這裡直言罪人的路所引至的終點：在多行不義後，他們破壞了別人的平安，而自己也失去平安。將來有一個真福是爲那些締造和平的人，保祿在羅三11~18的清單裡引了這裡的好幾個句子。

這裡因不正義而來的不安和擾亂，與五七20 21所說的拜偶像後果是平行的。

9~15 人民開始說話，但不清楚是在抱怨，或是在認罪；9~11說自己是犧牲品，12, 13又承認自己有罪，這種歧義在典型的悔罪禮裡是見不著的，最多只分自身罪過的負責人，及外邦侵略的犧牲品，但這也是罪有應得。這裡卻都混合在一起，這一混合很有意義，因爲正反映當時的情勢：是一個充滿危機，沒有公理、正義，只有不公和暴力的時代，人民在慨嘆時局的不幸之餘，也作一些反省，而發覺自己也有一份責任；他們很想跳出這個漩渦，但又無路可循，單獨個人的悔改無濟於事，改變不了結構，必須有一個集體的悔改，否則的話，大局不變，只有零星個別的變動，結果是凶多吉少，義人要爲罪人付出代價。怎辦呢？應該有一個從外面或從上面來的干預，一個更有力的權勢來參與。這些對局勢的認識幫助我們發掘本章的深意（就像詠五五對個人而言那樣）。

9 公平和正義像是社會秩序的光，能制勝人心的黑暗，也是每天起身時的希望，這是五八8 10所說的一個延續。

10 可參閱申廿八29的詛咒及索一17的預報。

11 希望消逝，接上禽獸一般的呻吟，將狗熊與鴿子並列有點奇怪，因為一是猛獸，一是馴服的家禽，也許影射作惡的罪人及無辜的犧牲品？

12, 13 終於揭露真實的原因而加以承認，答覆了第2節中天主的話。天主的控訴像是一道光，使人看出自己的罪，並在天主前承認。這裡的罪別雖是一般性的，卻含蓋了相反天主及相反人的罪。

14, 15a 將罪惡的後果用四個位格化的德守說出，說它們都不在城中：公平、正義、真誠、坦率，一個遠離，一個後退，一個跌倒，一個不得其門而入，城裡的街道都為敵人所佔，情形一如詠五五10～12所寫，而與詠八五10～12所說的諸德群住正好相反。

上主的的干預：15b～21

15b, 16a 天主由天上觀看時局（詠十四2；五三3），而不能漠不關心。祂先控告人民，直至人認罪；現在人已無能為力，天主才來干預，以建立祂的正義。「干預」一詞（調停者）曾用於五三12，指謂轉禱、求情、所需要的就是這位在五七1所描寫的無罪的義人。

16b, 17 天主的干預像一軍人和法官，太平時祂佩帶正義和真理（十一5），坐堂時也有祂的裝備：正義、勝利（救恩）、復仇、妒火（參閱詠四五4, 5）。就是說，他的事業以正義為依歸：為一些人是報復，為另些人是保護。祂的武器是祂所建立的正義和救恩：不以惡制惡，而是以善的力量克服惡。但祂也有妒火和報復，妒火為被壓迫者，報復那些壓迫人的人。報復的正義是要實現救恩。

18 這裡的敵人和仇人就是那些要保持不義的控制的人，不必到外面或遠方去找。

19 上主藉風和水顯現（與詠卅27～33比），遠遠看來，令人

恐怖（詠七六9, 10）。

20 懺悔禮是在錫安聖城行的，現在上主要來到這裡，親自「除掉罪惡」，這樣準備祂的勝利、正義，和救恩。

21 罪惡既已除盡，便開始一個新的紀元，這重立的盟約有聖神予以保證，並藉著天主的話在每一世代實現出來。聖神和聖言，從前是給先知們的恩惠，今後成了全民的恩賜。這一神諭開啓了一個末世的遠景。在依五五3~5裡天主與達味訂的約延伸到整個人民，這裡達味立遺囑時的靈感（撒下廿三2），也與盟約一同傳給人民了（參閱依五一16）。

廿一、依六〇詮釋：新耶路撒冷之光、萬民來朝

本章是一新的起點，至少延伸到第62章。本章的文氣與依四〇~五五有很多主題及形式上的相屬，但也深深植根在三依這一部分，而與之形成統一和整體的結構。整章的安排是：給耶路撒冷的喜訊，先知的使命，救主的來臨。

在三依的幾首長詩中，這是其中重要的一篇；它用光輝奪目的圖像，及對自己民族的興奮歌唱光的勝利，及許多民族的前來朝聖。精神上有國家主義色彩：其他民族要向受過侮辱的耶城問候致敬，從前搶劫她的，現在要給她帶來財富。但這種少見的光榮勝利，溢出了任何界線，而讓人把耶京看做一個典型。這樣，同樣一篇聖經文字分成了兩種讀法：一種強調歷史的民族主義，另一種強調普世的受光照和朝聖。第一種膠著於文字的直接意義，第二種則予以超越。

我們可把依二2~5當出發點，因為這首詩好像是本章作者的靈感泉源：聖殿所在的山像一座燈塔，吸引著、推動著所有的民族前來。山上的光以宇宙的詞彙擴展，像星球一樣地移轉，而超過了星辰的光。各國前來朝聖這裡是指幫助選民回國，並重建他們的城池。平安已在這座光輝萬丈的耶京恢復，並集中在此。以詩來說，依二2~5歌唱普世和平要略高一籌，本章要達到那個水平還得把詠八七放在中間，作為中介：「人人都是在她那裡出生」。

本章的詩是按照以下這個格式發揮：

- 1. 2 邀請：天亮了
- 3 各民族動身前來
- 4~9 各民族帶著猶太人及禮物到達了
- 10~18 重建，各國的致候，富裕和平安
- 19. 20 永恆的光，回國的人民一直長大

這一格式讓我們看出光的作用：有黎明而沒有日落。可將1~3跟19, 20接在一起單獨地念，就能集中光的主题，並發現光在這首詩的功用。用一點想像力能把這格式解釋如下：先是深夜，到處一片黑暗；忽然間，守哨的報告：黎明在望。很奇怪的，不是在東方，而是在一個中心點那光逐漸發白，大家都朝著這突乎其來的光望去，這光也在邀請他們赴會。於是，那分散各處的子民開始移動，外邦民族自願載他們回國。無數的駱駝逐漸到達，船隻就像成群的鳥飛來。現在是白晝，重建的工作動工了，各方的財寶堆積起來，正義與和平得勝了。這樣整天的時間都用得滿滿的，可以準備過夜了；但黑夜不來，因為已開始的日子是唯一的一天，沒有盡頭的，是充滿光、生命、正義，及多產的日子。

以上的想像和解釋幫助人讀這首詩，並欣賞它的內容：光的活力是多麼大，大得超越歷史，而達到另一個更高的事實。以統計來

說，詩中用了七次「光」的字根，三次「天亮」，二次「輝煌」；至於「來、到」重複了十一次，並且採用一個首尾呼應的手法：「來了……不去了」（1a 20a），這些「來」的地方，都有「光」與之相伴。

新耶路撒冷的光輝：1~9

1 「起來」和「炫耀」是兩個命態動詞，與五一17和五二1有邏輯的連繫，上主的榮耀是新的黎明。

2 那光先照耶城，再由這城反映到四周，可與四〇5所說曠野中的光相比。

3 肯定普遍的視野：由各地來的人民和國王，而他們所趨赴的中心點是耶京。

4 站哨的再度提醒耶城，叫她由城的高處觀看由各方來的朝聖團：由東方來的駱駝隊（6），由西方來的船隊（9），而首先看到的是她的子女（請讀四三6；四九18, 22）。這是第三次的團聚，是決定性的一次，比從埃及或從巴比倫歸來更加光彩。

5 「喜形於色」指耶京的喜悅，也指來者踴躍。

6, 7 見思高聖經的註。

8, 9 這兩節的詩境是：耶路撒冷由高處看向地中海：船隊揚帆而來，像雲彩般地蜂擁而至，船帆的擺動又像鴿子的翅膀。9節的末句與五五5相同。

諸民族的敬禮：10~18

10 子女歸來，禮物呈獻以後，第三道貢品是自願的人工。局勢完全變了，天主由憤怒轉向同情，祂要補償人民受過的苦，及所遭受的遺棄（四〇2；五四8）。

11 從前爲了城市的安全，一天的工作完了，就把城門關閉。現在已沒有被搶劫的危險（五四15~17），而送來的禮物如此之

多，以致不能停止卸貨，日夜都要工作。不是沒有黑夜了嗎？暫時讀者還不知道，所以還得用這個典型的說怯：白天黑夜（請讀默廿一25, 26）。

12 此節在內容和形式上在此都不協調，大概是仿效匝十四17~19而後添的。

13 見四一19。

14 世代的換班及位置的交替：受過欺壓的要接受尊敬。城的名字在一26已提議過，在六二4還要提出。這裡在六二4及四1的光照下可知是妻子由她的丈夫所得的新名字。

15 果然這裡婚姻的主題跳入幕前，特別是在四九14, 21及五四6, 11的背景下來看的話。

16 這一圖像為我們是生疏的，但意思很清楚：耶城像一個貪吃的女孩，由各民族和國王來撫養。今後她不再忘記天主，像申卅二13~15所說的那樣，而要感激承認她的拯救者、她的救主（四九23, 26）。

17a 好像回到所羅門的時代而加以變化（列上十21~27）。這些珍貴的材料是為擴大並修飾耶城（五四11, 12）。

17b, 18 內部的改革更加重要，像五四14一樣。這兩節與五九章所說對立，並予以補充。城牆和城門都改了名字，同時也改了職務（可與匝二5~9相比）。

永恆的光：19~22

19, 20 這已超過卅26所說（較晚寫的），而更接近匝十四7（也較晚），三處都指末世，互相有關。天主的親臨勝過受造界，因此劃分時間的光體不再有用（默廿一23；廿二5）。

21, 22 創世紀的祝福及給亞巴郎的許諾在此都實現了：人數眾多，佔領土地。天主的新創造；他們都是義人。

廿二、依六一詮釋：先知的使命與復興

一般的聖經學者都把本章的第10節游離開來，作為下一章（六二）的導論，我們這裡也如此做，而將本章分為以下兩段：1~3a，報訊者說出自己的使命；3b~9, 11，說出復興的神諭。3b跟11形成前後的呼應，無論是主題上或用詞上都是如此；這樣可看出第10節與1~3相稱，二者都用第一人稱，後者是第六一章的導論，前者是第六二章的導論。

本章在三依裡可視為蒙召及使命的敘述，在椎形結構的格式中佔著頂尖或中心位置，這使本章特別突出。此外，許多與依四〇~五五中相似的自白，在此都集中地得到迴響，好像二依的弟子意識到他的使命，是在新時代中繼續他的前任及老師的使命。最後，本章的前幾節曾被耶穌在納匝肋會堂中隆重地引用，並說在自己本身得到應驗（路四），這是耶穌生命中關鍵性的一刻。在這前幾節經句裡，的確可見指向末世高峰的一個延續和推進。

整個的第六一章有很多詞彙、說法、相同或對立的意思可與第五八章相較或對証，這兩章都強調被擄者及被囚者的解放，雖然說法有時不同。這一切說明什麼？說明作者在講一個要在本國發生的復興運動，這復興並向未來開放，包含著兩個平行的及互相補充的因素：在國內人民的來往中正義該佔上風，國外那些不義和對猶太人的壓迫應該停止。被壓迫者都是猶太人，但壓迫者有外邦人，也有猶太人。除去內在的壓迫是外在壓迫停止的條件，在這兩種情形下，效果都是城池的重建，及田園的茂盛。在第58章先知大聲疾呼

告發人民的罪，請人悔改，作下許諾；這裡在第六一章，傳福音者宣報那些許諾已實現，現在是一個新階段。

先知的使命：1~3a

1 像在四二1~4和四九1~6一樣，先知以第一人稱介紹自己。他雖不用「先知」二字，但所提的兩個主要條件確實是先知的，一是被派遣，一是為聖言服務。又像四〇9所說的一樣，他做的事是帶來好消息，或傳報福音。為能勝任，他裝配著聖神的恩賜，這就是「傳油」所指。他的話能由內在治癒那些受苦的人，因為他以上主的名義宣佈一個喜年，按照肋廿五10所規定的及耶卅四所譴責的，只不過這裡針對猶太人因其他民族而受苦的情形。

2 爲了上述的情形（外族欺壓猶太人），天主的行動將有兩個方向：報復，上主要因敵人的侵害而報復他們；恩寵，上主要因人民所受的苦而予以賠償。在五九18「報復」是用在國內的敵人，即猶太團體中的不肖分子；在六三4說，還要用在其他敵人身上。因了這些可發生的歧意，耶穌在納匝肋會堂讀依撒意亞卷軸時，撇下這最後一句話沒有念，而引起了民眾的強烈抗議。關於恩寵可參閱四〇2及四九8。

好消息有說服的力量，並能改變人的內心而引來安慰（四〇1）。受惠者是那些在痛苦中會忍耐的人；先知也要求人行善（五八10），以加速天主的行動。

3a 內心的堅定要找外在的表達，喜樂把守喪的禮儀改成慶節的禮儀（詠卅），正和三24所說的相反。這裡的香水（喜樂的油）跟詠四五8是聖經提及此一材料的單獨兩處。如果是有意地這樣說，就是把國王的特恩延伸到人民身上。

復興：3b~9, 11

3b 人民的改變用一個新的名字來表達，所用的是植物界的圖

像。從前有過拜邪神的花園，是為敬禮巴耳神而種的，但都失敗了：—29～31；五七5；現在上主願祂的人民成為敬禮祂而種的森林。「正義的橡樹」中正義兩字是指天主，與下一句的上主平行，與六〇21節相似。

4, 5 重建城池和鄉村，復興農業和牧場（四九8）。耕田種地的工作交給外邦人去做，好讓選民從事神聖的職務。從前若蘇厄（蘇九27）和所羅門的政策（列上五27～31；九20～24）也是如此。這裡所說是六〇10的延伸。

6 新的名字表示新的職務：整個選民都是祭司。就像肋未族因他們的宗教服務而受人民的贍養，現在這個祭司民族要接受其他民族的財富。這一概念影響了對出十九6的新解釋，而伯前二9就採取了這新解釋。財富如何可參閱六〇5, 6。

7 延伸第3節所說的改變的主題。這裡所用的詞句濃度很強：羞恥與臉紅能受自別人的虐待，也能是因承認自己的罪，這裡以前一個意義更恰當（見四〇2）。佔領（即繼承）是出谷紀的典型動詞：是得到解放的最後一個階段；出走→行路→進入→佔領。雖然猶太人已回到了本國，但佔領土地還是未知數，整個程序應重新開始。這一終點站在五七13業已宣報，在六〇21有一迴響，而在六五9將解決其疑義。

天主給的補償在量上是雙倍的，至於時長則是無限度的，如此又一次開啓了末世的向度（參閱卅五10；五一11）。

8 上主突然以第一人稱進入，來用祂的頭銜及許諾為預言作保。祂以隆重的格式「我、上主」進入，所用的頭銜是一般性的：愛慕正義，一視同仁；惱恨不義，無論是誰。如果祂的人民不義，祂予以控告，並要求悔改（五六1；五八等）；如果別人欺負祂的人民，祂要跟他們算賬。全部三依應如此去懂，8a像是天平的指

針，指示本書的先知話是否在文學及神學上都達到平衡。

現在輪到天主給祂的人民以報酬（四〇2），來顯示祂對正義的愛好（參閱肋十九13）。至於永恆的盟約（五五3）已超過正義的界線，因為是建立一個新的關係系統。盟約二字應按耶卅一及則卅六來懂。

9 再用植物的圖像來描寫未來人民的質和量。

11 生理的繁殖不夠，正義是更大的祝福，這將是選民的特徵：為此上主派遣祂的聖言（五五10）；如此罪惡的詛咒一筆勾消（五九9～15）；新的生命將結出所期待的果實（五1～7）；因了這正義，他們將是那「義人」的橡樹（3）。全城是一座正義的花園，開始唱出讚美的歌，其他的民族都能聽到。

廿三、依六二1～六三6詮釋：新耶路撒冷及勝利救主的來臨

六一10一節，前面說過，可視為這首詩的小引，它像六〇1一樣用第一人稱說出，而與之形成首尾呼應，正像3b與11也是首尾呼應。說是本首詩的小引，因為新郎及新娘的圖像正是本詩要說的對象（六二5明白地提出）。因了上述兩個理由（首尾呼應及新郎新娘圖像），最好將六一10當作過渡的詩節，先知在結束他給受苦的、被囚的，及被擄的人宣報喜訊後，現在要給大家的主母——耶城傳達訊息。這種來回給充軍者，及給接受他們的城市傳報信訊的動作在二依（四〇～五五）裡是數見不鮮的，其影響也超越依撒意亞而延伸到巴路克書第三部分（巴四5～五9）。

六二章與四九；五一～五二及五四各章有很多接觸點或相似

處，因此有人想以上各章都出自一位作者的手筆。最後編纂人才把本章保留到這三依部分。當然也可假設，有人按照主題和形式寫成這篇仿效性的詩。這問題是次要的，主要的是注意到以上各章的相似處，來幫助我們了解其含義。

這裡是一幅很熟悉的圖像：把耶城比作上主的新娘。本詩的創新在於強調新婚，不是破鏡重圓，而是初談戀愛。即便有對過去情況的暗示，也是用低音調說出，免得打擾了整體的歡樂氣氛。那些暗示是「被遺棄的，荒涼的」，但前面已安上了「不再…不再如此」。是講青年喜愛，迎娶，不是講成年人媾和。這樣，連對過去的暗示也提升目前事件的新穎及清涼。為說出愛情的力量不能比這種說法更有力了，愛使人年輕，愛的創新是無窮無盡的。

本詩分三段：第一段指向新娘耶城（1~5），第二段指向那些站哨的，並獻禮（6~9），第三段指向人民及耶城，請他們出來迎接勝利的救主。

新城耶路撒冷：六二1~9

1~5 在這第一段詩裡，太陽的圖像和勝利君王的圖像混在一起：君王在他結婚的日子正是如日中天。先是哨兵不耐地等著黎明的出現（詠一三〇5 6），接著他宣報並祈求（詠五七9；一〇八3），或期待一支火炬來照亮隨行的隊伍。他的歌聲終於喚醒了耶城（五二1, 2），這時黎明已現，照在城上（六〇12），城牆和城垛像是錫安山閃閃發光的冠冕（廿八3），耀眼奪目，從遠處都能看到。

婚姻之日就如此破曉了。國王出門護衛該城的公理和正義，現在勝利歸來，作該城的救主。城是新娘，像一頂王冠：「妻子是丈夫的冠冕」（箴十二4）。王給新娘一個新的稱謂：「我可愛的」，讓人人都這樣稱呼她。婚禮的慶祝完畢後，夫婦間的新歡開始了：

錫安的女子們哪，來觀看所羅門王！
他頭上戴著冠冕，
是他成婚之日，他興奮快樂的那一天，
他母親給他戴上的。（歌三11）

新郎和新娘以外，不知不覺中潛入了第三個因素：肥沃的土地，這也是婚姻圖像之一。這就是大地母親，今後不再因巴耳神繁殖，而是因雨露真主的上主（歐二將這圖像描寫的更清晰）。在此第一段發端的圖像，將在第二段裡發揮其效用。

6~9 第二段的主題是，新郎因他在新娘身上所得的喜樂而向她獻禮。這第二段的開始與第一段相似：

1a 決不緘默，決不休息 6, 7。

1b 直至……

傳報者自己喊叫不夠，還指派了一些守望者和轉禱者不斷給上主提醒祂作的許諾。

8, 9 別人獲取自己工作的成果是詛咒人的話，而享受自己工作的成果則是祝福（申廿八）。繁殖力——生產——消費這一韻律通向一個宗教行動：讚美。這樣克服了一個危險：把經濟過程變成了一個內在的、循環的程序（參閱申八）。土地的耕耘讓人民心繫天主，而聖殿才是行動的終點站。

勝利的救主到來：六二10~六三6

10~12 這三節的主題及許多命令式的動詞（只在第10節就有七個）完全是依四〇~五五的語氣。這都是為了一個隆重的進城禮作準備。「人民的路」是為回國的人民修的，不是古時的「王道」（戶廿一22）。回國的主題說出不久（四〇3），現在由11b得到証實，因此所謂的修路是一種象徵的說法（如同五五7一樣），那許多命令式動詞無非表達宗教性的要求。

宣報者將訊息擴展至萬民，這訊息有可見的旗幟，有可聽的宣報聲（四九22；十一10）。各民族被請來認識、瞻仰耶路撒冷的救恩及他們自己的救恩（四五21；四八20；四九6）。

六三1~6：上一章末尾向哨兵們作的邀請開始了城門前的對話，按照詠廿四及一一八的模式。守門的人問了兩次：先用第三人稱問走近的人物是誰；然後當這人物已在眼前時，再用第二人稱來問。兩次都得到來者的答覆，他用「我」作自我介紹，沒有說出自己的名字。

這六節詩繼續發揮以前神諭的內容：仇人扣住國王的戰利品，他須勝敵予以解放（四九24）；要使受壓迫者的公理和正義獲勝，確非易事。因此解救的過程十分艱鉅，迎戰的結果是血跡斑斑（九4）。為選民是恩寵之日，為仇敵卻是報復之日；恩寵前面說過，這裡要講報復。

報復是按照以色列「報血仇者」的法律（戶卅五9~29；申十九1~13）來懂。有人被殺，被殺者的家或族中的一成員應把殺人者殺死，以求公道，這是報復的正義所要求的，這一義務由其親族按照一定的次序來擔負。天主是祂人民的近親，不能袖手旁觀，必須出來解救。祂的救贖是雙重的：向那些有罪的人執行正義，那些沒有死而被奴役的人予以贖回（六二12所說的「上主贖回的」）。

本詩的主要圖像是血和酒，都是紅色的，而把戰爭說成踩酒醅，濺出酒——血來，染紅了衣服。

教會禮儀在聖週選讀這首詩，來默思基督的奧跡。祂的確單獨一身，短兵相接地去面對祂的眾多敵人，面對痛苦恐懼，及非常可恥的死亡；祂的確用自己的血染污了自己，不過正因如此祂獲得了勝利。默十九15將依六三與依十一及詠二合併用在默西亞身上。

廿四、依六三7～六四11詮釋：歷史省思與向父神祈禱

這些章節是一整體，但相當複雜，秩序也不怎樣明朗，含有懇禱、哀怨，及認罪的因素。在認罪方面，與五九章有關聯，並前後相對稱。

所描述的局勢是一次國難，像古代有過多次的一樣。人民轉向自己歷史的天主，求祂來干預，來拯救，又因這災難的部分原因是人民的罪，他們同時認罪求饒。這一切都由溫習歷史開始，因此很注重記憶的主題（六三7, 11；六四4, 6, 8）及詠七八所追憶的種種。認罪是一般性的，有的說法普通，有的卻罕見，這樣和放逐後的一些祈禱詞（厄上九；厄下九；達九；巴一15～三8）是同類的。在說理的方式上，本篇又跟一群聖詠形成一類，即詠四四；七四；七七；七九；八九。

本篇的一大特色是跳過人間仲介的層次，而直呼與天主的父子關係。「不是使者，也不是被派的」；不是梅瑟，而是「在梅瑟右邊的」，不是亞巴郎，也不是以色列（雅各伯）。天主的父性關係在六三8是由天主口中說出，在六三16及六四7則由人民口中說出，他們以之為決定性的論據。其實這是繼承了歐十一；依一2, 4；耶卅一9, 20的傳統。另外值得注意的兩點是；聖神的行動（六三10, 10, 14），及名字和聲譽所有的功能（六三12, 13, 16, 19；六四1）。

歷史的省思：六三7～14

7 這一導論是讚美詩所慣用的，但在一首哀怨聖詠中也用過，詠八九2。上主在此顯示親身的參與和關懷，不是一個遙不可及的

天主。這為下面所說是一伏筆：人民的答覆及天主目前的態度。

8 如依一2, 4以及申卅二5, 6一樣，這裡天主把祂與人民的父子關係說為加重罪情的理由；以後人民用來祈求天主的仁慈和寬恕。

9 這和從前不同，如出卅三2, 3說：「我打發使者在你面前…但我不與你同行」（參閱出廿三20, 23；卅二34…）。

10 叛逆是熟知的（如申卅二15, 19, 20），說法卻是新穎的，這裡要強調的是上主親身的和直接的行動。這裡天主的反應也是典型的：申卅二22～25；詠七八31。

11 開始回憶往事，一如詠七八所為。說梅瑟有聖神，是指天主的神（戶十一17），他曾將這神分給七十位長老。災難叫人想起過去多災多難的時候，及天主如何干預拯救了人民，因此放逐巴比倫叫人想起出埃及。記憶已含有救恩的種籽（除非是純粹對過去的嚮往：四三18）：天主所以讓人回憶，要人回憶，無非表示，祂的仇視是教育性的，是暫時的。這個回憶的人民，已經是在懇禱。梅瑟的牧者身分見戶廿七17。

12～14 過紅海的往事有突出的地位，因為它象徵任何需要渡過的困難險阻，比如詠七七所述種種。主題是耳熟能詳的，但這裡的描寫卻頗有創意。這裡第三次提到聖神，以結束關於歷史的省思。在14b說話的人，或答話的團隊突然以第二人稱直接向天主說話，好似要天主想起祂以主角身分所知道的一切，這樣回憶無形中變成了懇禱。最後兩句話暗中在說：你可以再度獲得光榮的名號，因為目前的情況跟從前的很相似。

向父親天主的呼求：15～19a

15 這裡開始正式的懇禱，有一連串問句和命令式的動詞，說出各種理由求天主來干預。天主的性質用四個特徵說出：軟心腸

(易於感動，思高譯熱愛)，對自己人的關切和熱中(思高譯：同情心和慈悲)，以及為順利執行所需的勇氣(思高譯：大能)。

16 雖然族長們有一個普遍的稱呼：「我們的祖先們」，但在歷史的過程中他們未能發生作用；他們留下的是一個記憶，不是臨在，而人民所需要的是一個能向自己的人民負責的父親；事實上上主常有這個名稱，並且鄭重其事。

17~19a 以問話描寫現況，以打動天主。第一問(17)好像要天主對人民的罪負責，其實只是表達天主很近，很主動，以致把天主說成罪的原因(參閱出七3)。人民對自己所有及所受的心硬好像無法了解，他們埋怨，卻不能根除，最後不得不想，只有天主是這超過自己力量的更大力量的來源。天主確曾許過要給他們一顆血肉的心(則卅六26)。悖論就在此：承認自己的罪惡狀況，由此而升向天主。是他們離開了正路，但應該「回來」的是天主：不是因了義務，而是因了愛情。

人民祈求天主顯現：六三19b~六四4a

19b~六四2 認罪並立志改過後，接著應該來的是國家的解放和復興，為此人民祈求天主降臨或顯現，引發宇宙的現象，及在仇敵身上的效果(參閱詠六八)。「我們的」敵人(六三18)是「你的敵人」(六四1)。宇宙的火說成燒水的火也許是受了耶一13, 14的影響。諸山震盪與萬民戰慄是平行的。

3, 4a 這是對無可比擬的唯一天主所作的宣信，祂幫助人有一個條件，就是實踐正義，這樣把五六1, 2；五八6~8的道理撮要地說出，並引起下一段的認罪。

認罪及懇禱：4b~11

4b 此半節與4a相應：天主幫助義人，我們卻不義，是罪人，因此天主發怒，只有靠祂我們才有救。

5 罪是污穢，惹人生厭，又是絕症，使人由內部枯乾，終於罪像一股末世旋風，將罪人一掃而光。

6 與天主的關係斷絕了，天主便隱起祂的面孔，把人交給他最大的敵人、人自己的罪（羅一26）。

7 第三次提到天主是父親（前兩次是六三8 16）。天主要對祂的作品負責：「不要放棄你手的作品」（詠一三八8）。在此人民重提天主是陶工、人是陶土的圖像（廿九16；四五9；耶十八），來給自己找論據。除了暗示創二～三以外，可能也兼指人的軟弱，以作藉口，並引天主同情（詠一〇三14：「祂記得我們是泥土」）。

8 「不要嚴加忿怒」是譯原文「不要過分生氣」，一直生氣，沒有終了，就是過分，總不忘記人民的罪也是過分。五七16說天主不是這樣。「我們是你的子民」肯定了六三19所否定的。

9 「聖城」是用複數，指謂耶京的境遇延伸到其他的城市。

10 這裡所描寫的是回國後的那些年代，第二依撒意亞的許諾還沒有實現時。關於聖殿所記載的，讚頌禮勝於祭祀，與本詩開始所說的（六三7）相呼應。

11 「忍得住」更好譯為「無動於衷」，與六三15相反，下一句「緘默」與六二1相反。人民因為承認天主是慈祥的父親，所以不懂祂為何沈默。依靠天主不取消痛苦，而能把痛苦變成祈禱。

將三依各章按次序來看，這最後部分是往回走，或由那些許諾的夢境高山往下走。在一個金字塔的形式下，後面一章提出的問題可以在前面相稱的一章得到答案。比方六四11的緘默在六二1, 6停止；六四9錫安的頹喪讓步於六〇及六二的獲舉揚；六三11所想要的梅瑟精神在六一1復活起來；代替一個有罪的人民，六四4, 5，要興起一個正義的人民；六〇21；踐踏了聖所的敵人，六三18，要協

助重建聖殿：六〇10等等。可見依六〇～六二的確是三依的中心和高峰。

第七章

今日如何懂舊約聖經中的智慧文學

我們至今介紹了舊約的梅瑟五書、先知書（包括歷史書及先知的生活和言論），現在要介紹第三類書，就是智慧書。原來希伯來原文是用三個詞句說出他們的聖經，那三個詞譯成中文就是：「法律」（包括梅瑟五書），「先知」（包括由民長紀到列王紀下的歷史書，是為前先知書；亦包括由依撒意亞到瑪拉基亞各書，是為後先知書），最後是「著作」，共分十一部書（三部詩作：聖詠集、約伯、箴言；五卷軸：盧德、雅歌、訓道篇、哀歌、艾斯德爾；三部歷史書：達尼爾、厄斯德拉——乃赫米亞、編年紀）。

以上按照希伯來原文的算法，舊約聖經共有24部書。當這些書由希伯來文譯成希臘文時卻成了39部，這是怎麼回事呢？數目雖不同，但實質並沒有增多，理由是希臘譯文，及以後所有的西方譯文，以及我們的中文譯本都把希伯來文合為一部的十二小先知書分成十二部，又把撒慕爾紀、列王紀、編年紀分成上下，把厄斯德拉——乃赫米亞分為兩部。加起來多了十五部書。

天主教的舊約聖經又多了七部書而共有46部，理由是一些藉希臘文傳下的書在某些猶太人團體裡不被視為聖經，以後馬丁路得及

基督新教接受了這一傳統稱這些書為偽經。天主教自古以來隨從海外猶太人的傳統接受這些書為聖經，但因了爭議的關係稱這些書為次經，也表示較晚才被教會視為聖經。那七部書是：多俾亞、友弟德、瑪加伯上下、巴路克、德訓篇、智慧篇。

下面我們先介紹一般性的智慧，及智慧在舊約各書的演變，一直到智慧的位格化，及其在耶穌基督身上的體現；然後逐一介紹舊約聖經這第三部分的「著作」裡所包括的各書；最後才擇要選一些特別值得注意的章節予以較詳細的詮釋。在一般性智慧的介紹裡將分十二個項目，每一項用中文一、二、三……標出。

一、新的領域

把一本舊約聖經按照希伯來原文的次序讀起，我們讀的先是梅瑟五書，後是歷史書，後是先知書，最後是智慧書。讀最後這一批書給人的感覺是，踏上了一個新的領域，一片新的土地。比方箴言一書從第十章起，其內容、說法、格調都和前面的法律書或先知書大異其趣。在這些書裡說話的是一些智者、一些夫子；所說的是人生的各個層面、各種問題。

形成這一新領域的共有五部書，可以稱之為「智慧五書」，即箴言、約伯、訓道篇、德訓篇、智慧篇。前三部屬於聖經原典，後二部是次經。它們彼此的關係是：箴言與德訓篇是姐妹作，約伯與訓道篇相近，都是向生命挑戰的作品。至於智慧篇是一部較晚的作品，在希臘文化統治近東末期寫的。就像法律五書以梅瑟為作者，以上所說的智慧五書是以撒落滿為作者——名祖。

這些智慧書跟聖經其他的書究竟有什麼不同呢？我們可以簡單地答覆如下：智慧書跟梅瑟五書、跟撒慕爾紀和列王紀不同，因為

智慧書不是講「故事」，不是敘述文。德訓篇和智慧篇的確也提到聖祖及出谷紀裡的事（見訓四四～五〇；智十一～十九），但只是把那些事當主題來發揮，加上了他們的詮釋。

智慧書跟出谷紀、肋未紀和申命紀裡的法律部分更加不同，因為智慧文學不以神聖的權威來宣佈法律，也不以政治權威要求法律的實踐。當然在箴言的勸告或規律裡，在德訓篇的規勸和講解中也會碰到一些法律的主題或說法。智慧書跟先知書的不同在於前者是以一般的口吻說話，不控告人，也不歸罪於人，而先知多次是聲色俱厲，以天主的名義責斥人民的。當然，在箴言一～九章的某些部分，在德訓篇卅四～卅五章，在智慧篇六章，好像也能聽到一些先知的聲音。

最後智慧書也和聖詠集有所不同，因為聖詠都是祈禱，而智慧書普通不是祈禱，雖然在智慧篇第九章及德訓篇卅六1～19中也有些禱詞。另一方面，在有些聖詠中也會遇到一些智慧型的反省。

至於多俾亞及艾斯德爾二部書雖然呈現相當多的智慧色彩，它們仍然是敘述式的故事，是屬於小說一類的文學作品。

二、似曾相識

根據以上所說，智慧文學跟舊約其他各種書很不同。但把這些智慧文學作品與我們的文化相比，卻發現很多相似和相近的地方。中國的許多成語與箴言一書所蒐集的極其相似。德訓篇的作者Jesus Ben Sira，很像一位中國老夫子。特別是箴言一～廿九章充滿了古代社會和君主制度的居臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之道。此外有關處世爲人之道，經營謀生的各種生活技巧，都是智慧文學所樂意涉及的。這就是智慧文學的最大特色：它的普遍性，可以在世界各

地與各種文化交流，為各民族所運用。

中華民族是一個講孝道的民族。關於孝道，很難像德訓篇三3～18講的那樣徹底、動人，並且把父母——子女，天人——大自然都連成了一線；以下是由希臘文譯出的3～13。

上主願父親受兒女的尊敬，

且確定了母親對子女的權利。

孝敬父親的人，必能補贖罪過；

孝敬母親的人，就如積蓄珍寶的人。

孝敬父親的人，必在子女身上獲得喜樂；

當他祈禱，必蒙應允。

孝敬父親的，必享長壽；

聽從上主的，必使母親得到安慰。

奉事生他的父母，猶如奉事主人。

你當以言以行，孝敬你的父親，

好使他的祝福，降到你身上。

因為父親的祝福，鞏固子女的家庭；

反之，母親的詛咒，拔取家庭的基礎。

不要以你父親的羞辱為榮，因為父親的羞辱不是你的光榮；

原來人的光榮是建在他父親的榮譽上；

不名譽的母親，是子女的恥辱。

三、智慧的課題

談了智慧文學與舊約其他諸書的不同，及與世界文化、特別是中國文化相近的地方之後，現在要談談智慧的課題。這些課題有三個，就是智慧、倫理、秩序。這三者合一，能使人成為一個有謀生

能力的人，一個會處世爲人的人，作一個合情合理的人。

1.關於知，聖經有一系列的資料說及它的可貴和值得受重視。比方列王紀上五13說及所羅門的植物學知識和動物學知識。列上十二~3說撒巴女主進了所羅門的王宮，向他提出許多難題，王都應對如流，沒有回答不出的問題。另一個例子是約伯書的收場（卅八~四一章）：天主向約伯提出了一連串的問題，約伯張口結舌，無言以對，一個也答不出，充分揭露了人的無知。

2.智慧也講爲人之道，因此不得不講倫理道德。但其講法不是說教式的，也不用道學先生的姿態，不以權威，不藉命令說教。那麼智慧如何講倫理道德呢？它指出應做或應避免的事，同時指出不做不避免的後果，讓人自由選擇。比方飯桌上的禮貌，或交友之道（德訓篇卅二和卅七）都是用這種方式說出，而不是說教（moralising：該這樣，該那樣……）。智者們知道，雖然人的行爲脫離不了倫理道德，但把倫理道德常掛在口上，不一定是最好的教育法。

3.秩序：智慧文學所找的是一個普遍的秩序，同時是宇宙的，也是人間的。或更好說，智慧文學尋找一個宇宙的秩序，人的行爲須以這秩序爲依歸。這秩序應該是由天主建立並維護的。「智者」的職務是要解釋這個秩序，並努力使之實現。

把以上三者結合起來，有知、有行、有秩序，就得到一個綜合性的智慧課題：教人做合情合理的人，天道、人道、地道都能顧及。智慧書不是法律條文，人接受智慧的勸告，自身受惠獲益；人不接受，不會有任何法律後果。

人本性就是一個智者，該在智慧上逐漸成熟，就是該用自己的理性來推理，作一個講理的人，不要無理取鬧，雖然有的人愛講理，有的人卻不愛講理。當然推理、講理也有它培育和學習的過

程，下面我們要逐步講解這一學習推理和講理的過程。

四、技術上的智慧

我們說天主造世須有智慧，這是人把自己的經驗投向天主，用類比的方式來了解天主、談論天主。其實舊約所說的天主用以創造的智慧不僅是知識性的，還假定一種技術，就是知道怎樣做，會做，會實現。

師傅——技工——學徒之對於工程師可解釋知識與技術之間的關係。代表知識的工程師首先在他想像中畫出一個整體的圖案，然後將這圖案按照建築物的功用和對稱仔細予以規劃：平面的分配、高度、門面、側面等。最後，師傅和技工把這些藍圖實現出來，而完成工程師想像中的建築物。有時是一面做，一面修正藍圖。學徒在這一過程中逐步學到技工的各種技巧，而師傅的經驗和技術也在建造中傳授給學徒。

人所完成的藝術品常呈現兩大特點，一個是和諧，另一個是有用。與這兩個特點相應的是藝術品的兩個目標，一個是供人瞻仰，另一個是供人使用。人瞻仰一個藝術品的美麗會聯想到該藝術品的作者，而加以讚嘆。使用藝術品的人多次只注意它的功用，而不太注意它的美麗。這一方面能舉的例子很多。居在梵蒂岡辦公的人普遍想不起來他所住的屋子，他四周的建築都充滿了藝術的美，而從德國或英國來的觀光客卻從彼得廣場起，直到梵蒂岡博物館到處發現藝術作品的美。

天主造世也有這兩大特點：和諧與有用；也有兩個目標：供人瞻仰、供人使用。天主以造物主的身分，用他的本領和技巧造完世界以後，的確曾停下來瞻仰並享受他的工作成果。創世紀第一章描

寫天主在創造的一週，每次造完一事一物，都瞻仰一番，而肯定所造的事事物物都好。在造完人以後雖然沒有說好，但在卅一節有一句肯定當然包括人在內，那句話就是：「天主看他造的一切，認為樣樣都很好」。只有這樣瞻仰了，並肯定了自己的工作以後，天主才滿意地退下，而在第七天休息了。

有時人會覺得創造界似乎有許多浪費。尼亞加拉大瀑布的水用來發電多好，雷電交加的夜晚所見的那許多雲層發出的電力用來照明、煮飯多好，海浪的衝擊力用來發動機器引擎多好等等。人忘了天主的創造不只是爲了使用，也是爲了瞻仰，這爲世界各地高唱環保的今天多麼有意義的一課。

既然如此，天主的創造向人作出以下三種要求：

1. 排除功利的思想和企圖，高興地、無私地瞻仰大造，發爲讚歌，像德訓篇四二15～四三37對大自然及宇宙萬物的讚賞，或許多聖詠的作詩詠唱：詠八；十九；一〇四……

2. 天主的創造要求人尊敬、服從天主的法律或他的旨意。詠十九首將這兩點配合的十分恰當：在讚揚了天主的創造化工以後（1～7節），在第二部分詩人轉入上主的法律而加以讚揚（8～15節）。詠一四八6, 8也將創造與法律相提並論，並說狂風暴雨也在聽天主的話：「他確定的位置，留至永恆，他頒佈的法律永不變更……遵行他命令的狂風暴雨」。大自然的秩序控告人的錯亂，因此有一首讚美天主創造的聖詠在結束時要求天主滅絕罪人：「願罪人由地上滅跡，惡人不再存留人世！」（詠一〇四35）

3. 最後天主的創造要求人的合作。按照聖經的第二個創世論，即創世紀第二章4b～25所說的，亞當受造後，被上主天主安置在伊甸的樂園（即地堂）裡，叫他耕種、看守樂園。這裡亞當也領受了雙重任務：耕種和看守。在希伯來原文，「耕種」也有侍奉、敬

禮、文化等意義，上主的「僕人」就是從這一字根而來。至於「看守」二字也有遵守（誠命）的意義。在今天注重生態的脈絡裡來看，亞當在地堂所接受的這雙重任務，說出了人對大自然的兩種態度必須保持平衡：不僅是耕種，或盡量利用、甚至剝削大自然，也該看守、護衛大自然及天主所創造的豐富資源。所以如此，是因為天主的智慧已傾注在他的一切化工上。

五、塑造自己生命的藝術

技術是對事對物的，還有一種藝術是塑造人的生命的：不是生理的生命，而是有意識和有自由的生命。人的主要課題是塑造自己，對自己負責，這是一個不斷的課題，也是一生的課題。只在人的生命結束時，這一課題才告結束，正像德訓篇十一-30的希伯來原文所說的：「任何人未死以前，不要稱他是有福的，因為由人的結局，才能知道他的為人」。

人又如何完成這一課題呢？唯有藉著智慧，因為智慧能使人看清楚，不受騙；智慧也會責怪人，向人提出警告；最後智慧給人力量，使人折服、激發人的榮譽感。智慧教人塑造生命可分以下三個步驟：

積累知識，澄清看法

學習正直，自尊自重

心安理得，幸福自在

這三種因素：知識（知情）、正直（自尊）、幸福（心安）互相影響，互相關聯。反過來也是一樣：無知的人不易正直，也不會有真正的幸福，只能有苟安的心理。由三因素中撤去一個，就會失去平衡，由之而作的抉擇必定是簡化的，和漏洞百出的。

面對所說的這三個因素天主佔什麼地位呢？這是以後要逐漸答覆的問題。現在只能說，天主當然不在那個三角內，也不是其三邊或三角的任何一邊、任何一角，而或是在下面支持著它們，或是從上面維護著它們。

六、智慧的泉源

用智慧來塑造自己的生命是一件很美、很偉大的事，但到哪裡去吸收所需要的智慧呢？這是約伯書第二十八章所問的問題。我們將這章的1、2、12、15、20幾節連續讀下去，就會覺得：找到金銀不難，「但是智慧在哪裡尋覓，哪裡是明智之所在？」（12和20節）。

基本的智慧人天生就有，會推理的人自然有理性。至於各種知識和做事的技巧可以獲得，也可以傳遞。知識和技巧的主要泉源是經驗。「經驗」二字能是單數或複數的名詞。人生經驗（單數）須慢慢成熟，並漸漸歸類，而這一經驗是由許多經驗累積而成的，正如約伯所說的，「的確，這一切我親眼見過，親耳聽過，是我熟悉的事」（約十三1）。

自己和別人的許多經驗沉澱下來，形成一個綜合性的經驗，像一個結論，而用一個簡短的，同時又非常得體的方式表達出來，這樣就可傳遞下來，並被人所接受。中國民間成語，像「有心種花花不發，無心插柳柳成蔭」，「踏破鐵鞋無覓處，得來全不費功夫」就是這樣傳遞並接受下來的。另有一些成語是智者們所鑄造的，如孔子所說的「人無遠慮，必有近憂」，或「學而不思則罔，思而不學則殆」等。

個人的經驗常嫌不夠，因為範圍有限，出現的時間已經很晚，

有時甚至被其他不同的，或相反的經驗所困。因此必須學習別人的經驗，以增加、補足自己的經驗，特別如果別人是有經驗的人或內行的人。如何學習、吸收別人的經驗呢？我們可分以下四個步驟來講。

1.首先，經驗是一個社會事實，既多元，又複雜。經驗的產生不是個人單獨的事，而必須經過交換和分享。連喜歡一人思索的老師，有時也不得不伸出頭來向窗外看看，一如箴言書七章6節所說的。經驗來自人生的這場戲劇，劇情分給不同的人扮演，劇情不斷在變化，而主角也不斷在更換。

此外，經驗需要時間沉澱下來，慢慢長大，漸漸成熟。西方文化很注意、重視這一過程，因此有許多成語說出這一學習、吸收、成熟、長大等過程的重要性，諸如「在生活中學習生活」，「今天教導明天」，「每一日是昨天的學生，是明天的老師」等。

2.經驗的格式化：不是說經驗本身會自動地發明或找到格式，而是說須經過一位老師的工夫，他會選擇恰當的詞句把經驗格式化起來。深刻的觀察加上恰當的格式就產生格言和成語。這方面孔子可稱為大師，論語裡到處都是這類的格言，如「君子朋而不黨，小人黨而不朋」，「君子喻於義，小人喻於利」。德訓篇的作者彭息拉引用一些民間的成語而加以反駁，如德五4；十一26。

格言成語能影響人的行為在於它事先警告人加以防範，不要等到孩子跌到井裡淹死了，才把井口蓋起來。精明人和愚昧人的區別便在於前者聽取格言所作的預告，而後者卻置之不理，結果就如箴言書廿二章3節所說：「精明人遇見災禍，即行隱避；無知者反向前走，自招損害」。

3.經驗的傳遞：格式化了了的經驗一代代地傳下來，並由一個民族傳到另一個民族，能適應任何時代和文化，而不失其一般的、普

遍的價值，如「謀事在人，成事在天」。這裡所說的「人」是一般的人，普遍的人，不分以色列人或外邦人，希臘人或野蠻人。格言普通是用一個圖像肯定一個真理，其想像部分帶有各文化的色彩，而其所肯定的道理是不分疆界的，例如「近朱者赤，近墨者黑」，「田要朝朝耕，地要朝朝掃」。對格言的想像部分我們會說：好美！對其肯定的普遍事實我們會說：真不假！

4.經驗的接受：格言成語從不強迫人相信，但卻得到廣泛的接受，這是爲了什麼呢？無非是因爲人多多少少，經過不同的途徑體驗出它們的價值：因了說出者的權威，因了聽者覺得說的有理，即使心理也許有所未甘。有時，在一眨眼的亮光下，我們忽然覺得某句箴言不但說得真實有理，並且說的恰到好處。最後，格言成語形成一個自己的王國，在這王國中它們彼此互相支持。

撮要的說來，格言成語或箴言的形成是循著以下的程序：觀察和經驗→對經驗的反省→找出一個恰當的表達方式→被大家所接受。人的這種知識和靈性的活動，可以按照不同性質的成語或箴言而有不同的發展。中國文化在這方面能提供很多具體的例子，比方論語中的許多成語和民間流行的成語不同，雖然多次後者是採自論語或其他古書。道家和法家也發展出他們的成語。很多不識字的老百姓有時滿口的成語。

七、智慧導師的態度

由智慧的泉源說到智慧的導師，我們先問：教給人智慧應該有什麼態度呢？基本上智慧的導師在給人出主意時，不出命令；在教導人時，不訴諸教條，絕不帶任何教條主義的色彩。

那麼智慧教師憑什麼施教呢？是憑著智慧本身的力量，因爲智

慧系統有它自身的權威，這權威超過說出的人，也超過接受的人。比方一句箴言（謀事在人，成事在天）用它發出的真理之光使人不能不接受。有時它的真理從反面得到證實，就是不接受的人因了不利的後果而證明所言之不虛，就像中國民間俗語所說的：「不聽老人言，吃虧在眼前」。連發明一句箴言的人也接受該箴言的權威，因為他的發明只是發現，發現的人知道不是他創造了，或建立了這真理。

那麼是誰建立了這個智慧的世界呢？希伯來人不會說是大自然（或中國理學家所說的太極），而簡單地承認是天主建立了這個更高的理性，它超越每個人，也超越所有的人，但同時也在每個人身上，被所有的人分享。就像這個理性超越個人，它也超越所有的種族、國家、文化，和世世代代。它的特徵是普遍性，雖然它的諸多表現離不開個別文化，並在各文化中生根。

智慧的老師，因為知道自己被超越，所以是謙虛的。這謙虛表現在承認自己的限度上，也高興認可有別的老師存在，並且意識到自己的格言不是絕對的。事實上，一句箴言能被另一句相對化。比如箴言廿六章4～5節前後兩句好像互相抵消，其實不是。只不過肯定句和否定句的對立使彼此所說的相對化而已。

擔任智慧老師是一個沒有盡頭的職務，他所達到的每一站都是有限的，並被下一站相對化。換句話說，智慧老師從不敢以為自己佔有智慧，而是不斷地在努力追尋。雖然如此，智者們還是很有把握地盡職，因為正因他們認識自己的限度，所以他們也確知自己所提供的有什麼價值。界線畫出一件東西的輪廓，認識一事一物的界線或輪廓就是正確地認識一件東西。當然一牽連到人，會更複雜，因為人的事實本身就是多型的，並容納很多歧義。不同的箴言就是把人的事實加以解剖，使人的不同因素顯露出來。

回到智慧的界線來看，智慧老師所遇到的最後界線是什麼呢？這一方面，老師和學生一樣，都有教和學的條件，就是都以受造者的身分佔在自己的席位上承認並敬重天主，這就是希伯來的「敬畏上主是智慧的開端」這句話所要說的。智慧老師所遇到的最後界線是天主，是敬畏上主，不是害怕、恐懼，而是尊重、景仰。

八、天主與智慧

綜觀各部智慧書，有關天主與智慧的關係，能發現下面的這些肯定：

△天主是知識的泉源、界線，和反省主題

△天主是行爲的嚮導、裁判，和報應

△天主是宗教秩序的創作者，尊敬和依賴是這秩序的兩極

天主既是造物主，所以是一切存在的基礎。是他給人安排了各種功能，叫耳朵聽見，叫眼睛看見（箴廿12）；是他創造了所有的人，窮人和富人（廿二2）；人可以抽籤，決定的卻是天主（十六33）。以下分四段略加發揮。

1.天主是知識的泉源：智慧文學都肯定是天主造了人的良知，說這良知像是一盞燈，照透人肺腑的深處（箴廿27）。德訓篇和智慧篇說知識是天主的恩賜，人該祈禱來求得，可參閱德卅九1~11如何描述人的求知和祈禱；智八21說明人爲何要祈求智慧，而智九全章是一篇內容豐富，結構優美的求智慧禱詞。求知與祈禱的關係在於：天主給了人基本的求知能力，也幫助人求知，有時甚至贈送特別的知識和智慧當做禮物。

2.天主是人知識的界線：所羅門箴言集快結束的時候說，任何智慧、才幹或計謀，都不能與上主相對抗（箴廿一30）。人的力

量、財富、學識亦然，不足信賴。

約伯書多次肯定天主的智慧非人所能探測：十一6、7；十五8。約卅八～卅九章的天主言論顯示出天主在宇宙間、在大自然界所造的一切和所定的規律人知道的非常有限。訓導篇的作者對這一事實同時感到無奈和委順，見訓三11；七14；八17。至於彭息拉，他對人的能力本是樂觀的，但當他瞻仰天主的造世工程時，不得不承認自己碰到了極限：德四三30～32。最後智慧篇作者諷刺埃及的術士，說他們的魔術和智慧都不管用：智十七7～9。

天主本身是一極限，也給人的智慧畫了一條界線，這是因為受造的人必有他的限度，像其他所有的受造物一樣。不僅個別的人如此，連所有的人加在一起也是如此。既然天主是無限的，又那樣不可把握，所以人認識自己的限度是智慧的基本要求。

3.天主引導並報應人的行為：箴十六9和二十四刻畫出是天主在引導人的腳步。至於天主的報應顯示在他的贊成或厭惡上，天主並以賞和罰來表達、來實現他的讚許或厭棄。這一方面的經句很多，以致有些學者認為「天主的報應」是智慧教導的重要支柱之一。約伯書會向這個舊約的中心主題挑戰，但那是後來的事，箴言書對天主所厭惡的，以及天主對人行為的報應仍從多方面加以肯定，見箴十一1；十二2、22；十五8、9、25、26、29；十七15；廿3；廿二12；廿四12。這和佛教信徒所說的很近：細看古今史，深研物理學，那個因果沒有報應。

4.人對天主的尊敬和信賴是宗教秩序的兩極：箴言說

十 27：敬畏上主，將延年益壽

十四26：敬畏上主，是穩固的靠山

十五33：敬畏上主，是智慧的導師

十六6：敬畏上主，可避免罪惡

十六20：信賴上主的人，真是有福

十八10：上主的名號是堅固的堡壘

廿 22：應信賴上主，他必拯救你

廿九25：信賴上主，必獲得安全

九、智慧課題的危機

學習智慧或教人智慧也有發生危機的時候，因為人要經驗和要反省的對象不僅是複雜的，而且是有歧義的，就是有多層且不同的意義。此外，人的觀察力和反省能力都有限，不易同時既廣又深地察覺事體的各個層面、每一個拐角。因此智者多次發生懷疑，或因事體本身要求他如此，或因另一件事持有不同的意見。

最糟糕的是有時智慧老師開始懷疑自己，懷疑自己的職務，或完成此一職務的能力。另有一些時候，價值觀發生波動，技藝師所想塑造的生命失去意義。所說的價值觀所牽涉的不只是一些個別的價值，而是善與惡的難以分辨，因此應得的報應，也即應受的賞罰不易分明，無論是把這一報應懂成內在於人的——人內心的指責，或超越於人的——在時空之外，都是一樣。

智慧文學中有兩部作品尖銳地表達了這一智慧課題的危機。約伯書面對人生痛苦束手無策，既不能克服，也無法解釋。作者以智者的身分已失去安全感，因為古人用來解釋生命意義的原則，即「善有善報，惡有惡報」的因果律，已在他身上失去效用。這並不是人的層次與天主的層次間發生了什麼衝突，而是人自己的經驗與他人的另一些經驗有衝突。約伯的三位朋友接二連三地肯定傳統原則的正確性及其效應，但約伯根據他自身的經驗卻不能苟同。

另一部深感智慧課題危機的作品是訓道篇。這部作品的化名作

者對人生的幸福和享樂有了廣泛的體驗，並作過深切的反省。結果他把所有的經驗綜合為「虛中之虛，萬事皆虛」。這是怎麼一回事？因為他發現死亡一到，任何雄心壯志都化為烏有，任何異想天開都變成泡影。財富和享樂並不給生命帶來意義，更不會使生命圓滿無缺。連智慧本身也不夠，因為訓道者竟然也發現「智慧愈多，煩惱愈多；學問越廣，憂慮越深」（訓一18）；「愚人的命運，我也會遇到，為什麼我要更明智？」（二15）。

可見約伯和訓道篇使希伯來人的智慧陷入了危機。我們回顧一下箴言書所說的許多智慧之言，好像給人很大把握，只要遵行不誤，必能得到幸福，滿全了生命的意義。但約伯書作者和訓道者終不能不在痛苦和死亡前低頭，這和佛家的「生老病死」後二苦沒有兩樣。世上多少人面對病和死而束手無策，而顛慄恐懼，一籌莫展。佛家有其求解脫的一套理論和學說，希伯來的智者又怎樣呢？

聖經中天主的啓示不以約伯書和訓道篇為終止，這二書只代表一個過程，雖然書內也暗示了其解決之道。那就是智者們果然看到了自己的基本限度，但正因他們認識了自己，他們和他們所教導的智慧反而轉危為安而因此得救了，因為這樣人的智慧終於達到了徹底的謙遜。有了自我認識，有了真實的謙遜，就可開放自己，擴大自己有限的視野，而接受只靠人的努力所得不到的一份禮物：看出悖論後的更深理由。這所謂的悖論（paradox）實在是聖經啓示的一大特徵，在舊約已現其端倪，但它的高峰或頂點要在新約裡才透露。

十、以法律為智慧

智慧課題的危機沒有妨礙以後智慧文學的發展。公元前二百年左右的彭息拉似乎又回到古代的老路上去了，他的教導方式像箴言集的口吻，很多次也像中國文化裡的夫子。但現在也有新發現和新發展，就是智慧與法律的關係和智慧的位格化。這雙重發展對日後的智慧道理有著不同的後果，即智慧的位格化遠超過智慧與法律的關係這一主題。下一課我們要專門講解智慧位格化的大題目，如今先將智慧與法律的關係略作交代。

我們若將申四6和德訓篇廿四32—33；卅九1（思高卅八39b）、8、11合著看，不難發覺申命紀和德訓篇都把法律（tora）跟智慧（hokma）說成相等的。在以上的那些章節中「法律」是指：天主的旨意變成了人的話，傳給了天主的選民，用來調整他們的生活。這法律是盟約的組成因素，而盟約使得天主離和他結盟的人民很近，一如申四7所說的：「有那個大民族的神這樣接近他們，如同上主我們的天主，在我們每次呼求他時，這樣親近我們呢？」

盟約是一歷史事件，它把過去的許多天主恩惠匯集在一起，以雙方同意的方式有力地說出，要求與天主結了盟的人民有所回應：「你應謹慎，加意留心，不要忘了你親眼所見的奇事，終生日日不要讓這些事遠離你的心，並要將這一切傳於你的子子孫孫」（申四9）。因此法律就是全部梅瑟五書，這五書是狹義的法律，也是盟約。在過去，與天主的盟約是人民的解放，對未來則是一個準備，準備人民和整個人類得到更大的自由。可見法律和智慧的概念這樣變的很廣，二者互相接觸、甚至重疊的地方也不少，可以按照不同的情形加以區分或合併。

從此以後，智慧的老師大部分都從事研讀法律，解釋法律，彭息拉是一個標準的代表，他在德廿四23—34（思高32—47）把智慧的極致放在梅瑟的法律裡。今將張久宣譯的聖經后典中「便西拉智

訓」廿四23—34抄下：

- 23 智慧即是法律，就是至高上帝的聖約，
由摩西向我們頒布，成為以色列人的傳家寶。
- 25 這法律充滿著智慧，宛如比遜河之水。
宛如摘果之期的底格里斯河。
- 26 這法律洋溢著知識，宛如幼發拉底河之水，
宛如豐收之季的約旦河。
- 27 它閃爍著教義的火花，宛如尼羅河之水，
宛如葡萄熟了時候的基訓河。（28～31省略）
- 32 我將自己的學問獻給你們，我將它高高擎起，
以便讓其光輝照亮四方，如同一輪冉冉升起的太陽。
- 33 如同一位受感的先知，我口中傳出教導，
以便有益於子孫後代。
- 34 請注意，我所做的一切，並非為了自己，
而是為了幫助所有尋求智慧的人。

比彭息拉晚一個世紀的達尼爾書把這些智慧老師的地位放在那些殉道者及戰士之前，因為智慧老師們的作為是促進人的悔改：達十二3。

十一、智慧的位格化

希伯來文的「智慧」一詞（hokma）是一個陰性的和抽象的名詞。按邏輯來說，「智慧」一詞應該是一個句子裡的副詞，其主詞是人，比方說，「老人教人智慧，學生學習智慧」。當然，副詞也能轉變為主詞，而原來的意思仍能保存，比方說「你獲得智慧」這句話，也能說成「智慧進入你的心」，副詞變主詞，意義卻沒有

變。

主詞能位格化，副詞也能位格化。所謂位格化就是把一事一物或一個概念說成人的樣子。既然「智慧」一詞在希伯來文是陰性的，所以智慧就被說成一位少女，或一位主婦，學徒可以愛她，追求她，擁抱她。箴言廿九3讚美愛智慧的人，稱他們為孝子，同時指責尋花問柳的人是不愛智慧，他們必將傾家蕩產。箴七4中，老師教導學生，要稱智慧為姊妹，為女朋友。

上一課我們說彭息拉在視法律為智慧的課題曾作過詳盡的發揮，如今在智慧的位格化上他也有頗多的貢獻。比方他說智慧是母親，是行路的嚮導，是安居度日的友伴（德四12～21；十五1～3）。彭息拉肯定，青年人尋找、追求這個愛人，必會找到，並且被她所接受（德十四22～27）。德訓篇廿四章是一篇有關智慧的大演詞，是位格化了的智慧在描述她自己的來源，她的入世，她的在世生命和產品。最後聲言她慷慨地把自己獻給大家來分享。彭息拉在他的書末用一首字母詩：五十一18～38（見思高聖經註）描述自己如何追求智慧，並獲得了她。

另一部將智慧位格化表達得很突出的書是智慧篇。這部託名為「所羅門的智慧」的著作把智慧說成了人與之發生戀愛的對象：「我愛慕智慧，自幼就尋求她，設法娶她作我的配偶；我實在喜愛她的美麗，因她與天主共同生活，更彰顯了她出身的尊貴；萬有的主宰也喜愛她」（智八2～3）。託名的所羅門在說完他對智慧的憧憬和戀慕之後，深知這樣一位貴婦人不是唾手可得的，為獲得她非向天主祈求不可。智慧篇七一九章關於智慧所說的種種已登峰造極，以後在詮釋課中也許可較深入地講解。

詩人習慣把人間的智慧位格化以後，不知不覺地也把天主的各種屬性位格化起來。這樣，天主的創造知識和技巧都被看做天主的

助手，他們在各種偉大的工程上與天主合作。於是，把「天主以大智大能創造了世界」說成「大知和大能與天主合作創造了世界」。

現在我們要問：詩人這樣說時是在作一個形上學的肯定，或者只是說溜了口，是在無拘無束地加以位格化？這樣的問題不容易答覆。我們不敢說，聖經作者要說他們所不知道的事，但另一方面，他們的位格化說法在唯一真神、上主天主之外，似乎肯定著另一位格的存在。那麼只能結論說：這些聖經作者在如此說時，大約是隱隱約約地看到或感覺到他們所不能解釋的。

除了德訓篇和智慧篇以外，還有箴言一～九章，這也是將智慧位格化的有名篇章。如果我們接受一般學者的看法，以箴一～九為較訓道篇更晚的作品，那麼智慧文學在歷史中的進程就能講得很順。無論如何，歷史上的出現次序不必影響概念和神學的系統化。按此系統，智慧的位格化是智慧文學的最後一個重要主題，它直接伸入新約聖經裡。

由以上所說可以知道，智慧文學中把智慧位格化的一些高超時刻就在箴言、德訓篇，及智慧篇這三本著作中。這裡可先把箴八22～31讀一遍，再看看思高聖經關於這一段的注釋，把那裡所引的新舊約各書有關的章節翻閱對照，必會有所獲。

德廿四可按張久宣譯的《聖經后典》引徵如下：

3 我出自至高者之口

4～5 我的家，安在高天裡……我獨自遨遊天庭……

6 大地和海浪啊，統統納入我的統治

囊括萬邦與萬民

9 他造我於太古之先，我必將永世長存

至於智慧書第七章22—23節用21個形容詞描寫智慧本身；又在25～26節用五個隱喻描繪智慧的玄妙本質，影響著日後保祿對天主

聖言的表達；最後在七27和八1a寫出智慧向外發出的聖化作用和治理萬物的威力。至此，真把智慧位格化說的淋漓盡致了。

以上這些位格化的說法形成舊約的一些最高超的觀點和概念，超越了作者們自己所能了解的。我們可將其形成的過程簡述如下：

作者們在對智慧、知識、技巧……作過反省後，覺得為這一現象所震懾。他們發現自己所面對、所接受、所分享的是一個非常寬廣、非常高深的事實。同時他們也似乎被一透視和感受領入了一個神魂超拔的境界。

新透視和新感受結晶成一些詩篇，用來讚揚位格化的智慧。這些詩篇裡藏著很大的潛能，潛能一旦實現，會帶來更廣更深的意義。這在與其他新觀點和新發現接觸時會發生：那些詩篇未明說的一些意義和價值會被發現並挖掘出來，這些意義原作者也許只是囫圇的、籠統的說過，不是明顯的或完全有意的說出。

剛才所說的新意義的發現有兩種可能。一是較晚的作者讀到前人的詩篇，得到深一層的了解，並透過這些發掘原作者猜謎似地隱隱約約見到的，但沒有正式想到或說出。另一個可能是較晚的作者有自己的新看法，但仍舊用那些已有的詩篇作為適當的表達工具。在這兩種情形下都能說，詩人原來的那個透視的確達到了語言以外的一個事實，不然的話，他的詩不會被後人懂成一個新的意義，或用來表達一個新的透視。

說到這裡，我們不得不承認，有些舊約的作者或詩人，當他們把智慧位格化說出時，業已觸及奧秘的深淵，只是他們還沒有足夠的啓示把它說清。這還得等待新約的作者來給我們說明默西亞中保才是天主的智慧。若望福音的道或聖言就是那個有位格的智慧。格前二6、7和哥二3說在基督內藏有一切知識的寶庫。總之，一切將智慧位格化的經句都恰當地用在耶穌默西亞身上。

十二、耶穌基督是天主的智慧

耶穌是超越的智慧，同時是十分合乎人性的智慧。他說話有時果然像先知，但更常見的是他以智者的口吻說話。在他的弟子當中，他被稱為老師恐怕要比被稱為先知更多。關於耶穌是先知，申命紀十八15的預許和希伯來書信一1~2的話都被新約的作者們肯定，已在耶穌默西亞身上完成，如若七40；宗三22、七37等。這些章節所說的都是耶穌先知的一面。

另一方面，我們若注意聽聽耶穌所說的話，不能不感覺到，我們一路看過來的智慧傳統，的確在耶穌身上登峰造極了。福音中的「比喻」一詞（parabole）是翻譯希伯來文的mashal，就是我們所說的箴言。箴言一書在希伯來文是mishle shelomo，意即所羅門的箴言或名句。那麼我們也可以從福音書裡，即從四部福音裡摘取蒐集出一部「耶穌的箴言或名句」來。只以瑪竇福音的所謂「山中聖訓」為例，我們在瑪五~七章就能找到許多不同凡響的說法，在影響著世世代代的人，我們這個世代也不例外。

- 五13 你們是地上的鹽，鹽若失了味，可用什麼使它再鹹呢？
它已毫無用途，只好拋在外邊，任人踐踏
- 14 你們是世界的光；建在山上的城，是不能隱藏的。人點燈，不是為放在斗下，而是放在燈台上，照耀屋中所有的人
- 25 當你和你的對頭還在路上，趕快與他和解，免得對頭把你交與判官，判官交給差役，把你投在獄裡
- 39 有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他
- 45 你們在天之父使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降

雨給義人，也給不義的人

- 六 3 當你施捨時，不要叫你左手知道你右手所行的
7 你們祈禱時，不要嘮嘮叨叨，如同外邦人一樣
21 你們的財寶在那裡，你們的心也必在那裡
24 沒有人能事奉兩個主人：他或是要恨這一個而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財
- 七 1 不要判斷人，天主就不判斷你們
3 為何看見兄弟眼中的木屑，卻看不見自己眼中的大樑呢
6 不要把聖物給狗，不要把珠寶投給豬，怕牠們用腳踐踏了珠寶，又轉過頭來咬你們
8 求的必得，找的必遇，敲門的必給他開門
13 你們要從窄門進去，因為寬門和大路導入喪亡，但有許多人從那裡進去

以上所引的這些名句只是在瑪五～七章集中在一起的。有的為人所普遍的運用，像光鹽的隱喻；不要判斷，就不受判斷；求就得，覓就獲，叩就為你開；眼中木屑和大樑；有的為人所質詢：右頰被打，真要轉過左頰讓人打嗎？為何外邦人的祈禱就是嘮嘮叨叨呢？不接受真理的人就是豬狗嗎？左手做好事右手怎能不知道呢？有的不知不覺地在人心裡發生作用：天父出太陽或下雨給好人也給壞人；財寶在那裡，心就在那裡；不能事奉天主又事奉金錢；要選窄門和難路走。

耶穌的這些名句比我們在箴言裡所見過的所羅門的箴言有更高的智慧，也更能使人折服。耶穌的智慧之言在於糾正人的老習慣，克服人所易於跌入的法律主義，並且進一步跳出眼前的小福小利，而向更長遠、更廣闊的福利銳進。除了以上瑪五～七章所引過的以

外，這裡還可舉些其他的例子：

瑪十三12 凡有的，還要給他，使他富足；那沒有的，連他所有的，也要由他奪去

十五11 不是入於口的，使人污穢；而是出於口的，才使人污穢

十六25 願救自己性命的，必要喪失它；為了我喪失性命的，必要獲得它

谷 二27 安息日為人而立，不是人為安息日而生

路十四27 誰不背著十字架，在我後面走，不能做我的門徒

十六10 小事上忠信的，大事上也忠信；小事上不義的，大事上也不義

至於若望福音，已跳到更高的層次，在一個嶄新的氣氛中把天主聖言的智慧用人的話說出。有了前三部福音的準備，我們發現這些話雖已超凡入聖，但仍然可懂，並可努力去體味，比方：

三8 風隨意吹，你聽見它的響聲，卻不知道它從哪裡來，往哪裡去。凡從聖神生的，也是這樣

七24 不要按外表判斷，卻要按公義判斷

八32 真理會使你們獲得自由

十五13 沒有比為朋友捨生更大的愛

廿29 沒有看見而信的人才是有福的

四福音裡的確有不少話，聽起來是頗為逆耳的。這些話裡所含的智慧乍一聽使人詫異，但最後會令人折服，因為它們說出生命的意義，讓人自由自主地去塑造自我。另有些句子，第一次聽到就像是一個新發現，令人欣賞讚嘆，喜不自勝。還有些句子引人深思反省，最後才將其中隱藏的真理發掘出來。無論如何，的確有一系列的福音詞句說出人所未言，超出常理，像是要把一般的常識或人間

的價值觀顛倒過來。這又作何解呢？這無非是要建立一個新的知識體系，和一個更高的價值觀。

人間的各種智慧都為耶穌所採納。耶穌既是模範人，所以人的一切優點都集中於他而加以提昇。不但如此，耶穌就是智慧本身，是他創造了世界，並繼續治理世界。在他度過在世的歲月，說出許多智慧之言後，他終於藉十字架和他從死者中的復活，給純人性的智慧畫了一道界線，就是把人過分的妄想判為無效，而另外建立一個新的智慧，這智慧好像是悖理的，但卻能使人得救。這就是保祿給格林多人所寫的：那所謂「天主的愚拙」總勝過人的智慧；所謂「天主的軟弱」也勝過人的強壯（格前一25）。路二52說耶穌在智慧上長大，可以按照以上所說的去懂。為一個基督徒來說，在智慧上成長就是與基督的交往期日益密切。

第八章

智慧文學擇要介紹與詮釋

一、箴言書簡介——智慧與智者：

箴言書裡的智慧當然與天主有關聯。在箴八22~31；三19~20說智慧參與天主的造化，因此是生命的源泉，可以教人脫離兇險及死亡，引人敬畏上主而獲得各種由之而來的恩惠。

但箴言中所說的這一智慧從來不是無骨無肉的。在第八章說過智慧與天主同在以後，第九章接著就將智慧化身為一位家庭主婦，邀請人赴宴，然後說明，為獲得智慧，必須有一些倫理上的條件，必須有所準備，有所關注。總之，是整個的人，靈魂與肉體，宗教人與俗人，成為「智者」，這是標準的聖經思想法，從來不把人分開處理。

那麼智者究竟是誰呢？翻翻聖經各書會發現，智者兩字指謂任何在某一方面出人頭地的人，至於所涉及的範圍沒有限制，人文、藝術、科技都在內。是會搖櫓掌舵的水手（則廿七8），是雕刻家、油漆匠，或金銀匠（出卅一6；耶十9），是紡織婦女（出卅五25），或甚至職業性的哭喪女子（耶九16）等都是。特別有一批人被稱智者，就是那些國王的顧問及助手（依廿九14），他們玩弄政

治，翻雲覆雨。耶肋米亞有時說，這些人失去了一切智慧（耶八8；九11）。由耶八8可知，經師或書記也包括在這些智者中。

很自然的，那些從事教育的人更會被稱為智者。在箴言書中所透露的這些人的教育法——一種生活教育，的確充滿智慧和有效的技巧，可惜經過譯成其他語文，這種技藝已不明顯。

上述的藝術與技巧兼備的專才不能不使人想起古時朝廷的書記，很可能箴言一書的蒐集就是他們的傑作（所謂書記是一個概括性的名詞，指謂古代王國的各種職務，就像今天政府的許多部門一樣）。這類人有足夠的清閒及自由，來從事各種「文藝」活動或工作。箴廿五1就提及這些人，說他們把前人說過的話蒐集成冊。此外，這些文官，因了職務的關係，會跟外國有多方面的接觸。這使他們認識非以色列的外邦倫理學家（阿古爾、肋慕耳），而將他們的話收入書內，又能仿效埃及的阿門摩培的訓誨篇而寫出廿二17～廿三14之類的篇章。至於當地迦南的智慧，因缺乏足夠的證據，只能猜測其對本書的影響。箴言書有很多關於國王、大臣、智囊，及他們的諸凡作用的篇幅，這必定出於上述的那些書記之手。無論他們是這些篇幅的作者與否，這許多朝廷資料必定是他們編入的。

1. 箴言書中所表達的以色列信仰

智慧的基礎是「敬畏上主」，可見本書中的智者們與所有敬畏上主的人在思想上是相通的。那些以不同方式生活並宣講這敬畏的人有：肋未人及申命紀學派的人，有先知及聖詠作者們。更籠統的說，所有教導、解釋、及促人想起梅瑟法律的人，都是敬畏天主的人。本書的各智者與這些人的相通，可由以下章節略見一斑。

本書第一部分充滿熱情及理性的規勸是很明顯的。一個不斷出現的主題是申命紀中的「自由選擇」這一格式（中十一26～28；卅

15~20)：選擇生命及導向生命的路，逃避死亡及滑向死亡的斜坡。

有兩個與以色列傳統十分吻合的圖像也用的很多：生命樹及生命的泉源。這是梅瑟五書及先知們愛用的兩個圖像，在本書中出現於三18；十11；十一30；十三12、14；十四27；十五4。由這些章節也可看出創二中所說的地堂在人民生活中所有過的了解和接受程度。

智慧由之發言的那座「城」（一21；九3）是指耶路撒冷，而耶路撒冷是在天主所許的那塊福地，正直的人將佔有它，邪惡的人卻要由那裡剷除（二21~22；十30；參閱申四26）。這樣為德訓篇廿四15~19將要說的準備一個表達的草案：智慧—托拉（法律）要在錫安生根。

西乃山的主要事件——天主頒佈法律，將「十句話」（十誡）刻在石板上——也被這些智者及教育家整合到他們所生活及傳遞的經驗中。他們像先知們一樣，強調要把教導刻在「心板上」（三3；七3；可與耶卅一33相較）。

最後還有兩處與以色列的信仰有關聯：在二17說，當婚約被破壞時，也就破壞了與天主的盟約；在五14提到集會與會眾，這是希伯來文的兩個標準字眼，指謂整個的天主子民，特別是當他行崇拜禮時，或被視為天主的聖民時。智者在此顯示他對個人倫理生活的團體幅度有其感應，並相當重視。

2. 寫作的年代與作者

本書的每一部分能有不同的年代及作者，但這裡不必深入講解專家們所討論的此類問題。大致說來，可以作下面的一些肯定。本書的底稿可以追溯到以色列人民團體生活、或王國制度的開始。此

外就像舊約其他的書一樣，口傳一定在筆之於書以前。但因在王朝書記的氣氛中，很注意管理人員的培養，及精神與文化的建立，將箴言記錄下來當作教材不會太晚，雖然箴言一書所給的證據，不像古埃及的教育圈子那樣清楚。王國時期可視為箴言蒐集的濫觴期，但放逐回國後的時期也有其重要性，因為這時才使本書定形，並且也吸收了一些四鄰智者的格言。聖經學界很長的一段時期，把一～九章認為是最晚才加上的一部分，這意見今天已不怎樣風行，因為從前所根據的那些文學方面的理由現在已使人懷疑。無論如何，以色列對待箴言書就像對待聖詠集一樣，不斷有所修訂。

3. 譯文

將箴言譯成現代語言有不少困難，解決困難的路有好幾條：原文批判、參考相近語文的解釋、古猶太人自己的翻譯。但公元前一世紀這個由希伯來文譯成的希臘文箴言，不知為何，不是直譯，而是意譯，就是加上許多解釋。以後還有敘利亞文、科普特文、及古拉丁文的譯文，也都不比希臘文譯本好多少。聖熱羅的拉丁文譯本是根據第四世紀所流行的希伯來文手抄本，也解決不了今日譯者的困難。今日對希伯來原文已有相當可靠的審定本，可當作基礎，而以平實易懂的現代語譯出，這樣比臆測或修改原文要好的多。中文一方面，除了思高聖經以外，有聖經公會的和合本及現代中文譯本可供參考比較。

4. 箴言一書的旨趣：箴一2～7詮釋

現在根據思高聖經的譯文來詮釋這幾節經句。一則因為這些經句說出了全書的目標或旨趣，二則因為其中有六七個希伯來字眼在其他聖經各書的章節裡也用的很多，但很快讀過去，不會有什麼領

悟，反會覺得是些無謂的重複說法、大同小異。但經過詮釋以後，將會顯出這些字眼所指向的目標是相當清楚的（以*點出的字眼將加以詮釋）。

2「為教人學習智慧和*規律」：規律二字在希伯來原文是指紀律，並含有以體罰（如以棍責打）達到目的的意思。這些責罰的方式及說法在本書出現的次數相當多（見廿三13；廿九15、17…）。體罰以外，也用別的糾正方式，如告誡、輔導、講理。可見本書的「教育」詞彙是相當豐富，並條分理析的。

3「接受明智的教訓——*仁義、*公平和正直」：仁義二字所譯的就是希伯來文聖經到處可見的「正義」（名詞或形容詞），這字眼在本書也出現的很多。將正義歸給智慧是要指出，這正義不僅是一個法律或社會問題和態度，而必須與智慧相連，彼此補充，形成一個基本的正直態度。義人不僅與壞人、惡人對立，也跟糊塗人、愚蠢人不相為謀，而是一個「敬畏上主」的人，將自己的生命配合天主的計劃。正義與智慧的幸福結局相同：生命、美譽與尊榮。

「公平」二字的希伯來字眼指謂一句確立或重建平衡的話，或按照習俗，或按照天主啓示的標準。這裡的脈絡意義似乎指：一個正直良心所下的判斷，並多少與天主的公道有關。人到達這樣的精神境界，很自然地會持平公道。

4「使*無知者獲得聰明，使年少者獲得*知識和慎重（明辨）」：無知者的希伯來字眼在十四15是幼稚的人（八5），在十四18是愚昧的人（一32），在一22是無知的人……這個字眼特別是指年青的人，他們的心靈尚未成形，有如一張白紙，好的或壞的影響同樣能留下它們的烙印。青年人同時受到智慧的吸引與「惡少」或無恥女人的誘惑。智者的教育主要是針對這些簡單的心靈（九

4) 而施的。

知識二字所譯的希伯來字眼，是本書所常用的字彙之一，汎指學問、知識及經驗，而總不指純理性，或書本上的知識。這裡所說的知識來自生命，涉及理性、情感，就是整個人的存在。這種體認爲了解、及正確解釋聖經中常用的「認識」不無幫助。

5 「使智者*聽了，增加學識；明達人聽了，汲取*智謀」：智謀能用來處理自己，或指引別人，無論如何，這是一種高度藝術。這裡很看重的一件事倒是一個很標準的東方智慧的基本態度，就是會聽。所有的東方智者都認爲，爲獲得智慧，必須會聽。孔子所說的「六十而耳順」也指出會聽是多麼不容易。今天的心理學及輔導圈都承認聽的重要性。

6 「好能明瞭箴言和*譬喻，明瞭智者的言論和他們的謎語」：這種譬喻在訓道篇十二1~7有一個很突出的例子。本書的數目字格言（卅15~33）也屬這個文學類型。古人似乎藉此來考驗他人的智慧，如舍巴女王考撒落滿（列上十2,3）。

7 「*敬畏上主是智慧的開端，愚蠢的人輕視智慧和規律」：敬畏上主這句話是全部聖經的一個固定說法，所指的是對上主的一個態度，既孝順，又尊敬。敬畏天主，因爲祂是祖先們的天主，是梅瑟法律的天主，又常臨在、生活於祂的人民中間。智者和先知們一樣，知道天主洞察人的肺腑，透視人的心靈。不過智者們將這敬畏特別與他們所推薦的智慧相連，說智慧的源頭及冠冕都在於敬畏上主。甚至說，人的正直都與敬畏上主有關：「行爲正直的人敬畏上主，行爲乖僻的人藐視上主」（十四2）。智慧及敬畏上主所結的果實是相同的。

5. 智慧與敬畏上主：箴三1~12

- 1 我兒，不要忘了我的法律，該誠心恪守我的誠命
- 2 這樣能使你*延年益壽，也能增加你的康寧
- 3 不要讓忠誠和信實離棄你，要將之繫在你的頸上，刻在你的*心板上
- 4 你在天主和世人面前，必獲得*寵幸和恩愛
- 5 你應全心信賴上主，總不依賴自己的聰明
- 6 應步步體會上主，他必修平你的路
- 7 不要自作聰明，應敬畏上主，遠避邪惡
- 8 這將是你*身體的良藥，*四肢的舒暢
- 9 應以你的財產及初熟的收成崇敬上主
- 10 你的倉庫將充滿稻穀，你的酒榨將溢出新酒
- 11 我兒，不要輕視上主的管教，不要忽略他的警戒
- 12 上主管教他所愛的，像父親管教他所喜歡的兒子

以上這段「智慧與敬畏上主」的中譯文，是將思高及現代中文譯本的優點合併而成，只有四處可略加詮釋，今指出如下：

- 2 「延年益壽」在聖經中多次視為遵從天主誠命的後果：申四40；五16；六12等等；約四二16、17。智者們也將長壽歸給人對父母及老師的教導忠守不渝。
- 3 「刻在心板上」的說法很自然使人想起新約的建立（耶卅一33；申六6；格後三3）。箴三1~4這一整段都可與申命紀第六章相較。
- 4 「寵幸與恩愛」可用箴十三15a來照明：「明哲的規勸，使人蒙恩」（思高），「明達的人到處受尊敬」（現代）。意思是一個人處世為人能情理兼顧，既忠誠，又信實，必然受到天主的祝福及世人的愛戴。詠一一一10也說這樣的人既有智慧，也有榮譽，實至名歸，毫不足奇。

8 「身體的良藥，四肢的舒暢」是根據四22而略加修正的。意指人在宗教信仰上對上主的敬畏，不僅保證他倫理生活的健康，有時為生理生活也有積極的貢獻。新約裡格前十一30也說，人對主基督的聖體缺乏敬意而冒然去領，會給自己帶來疾病和死亡：「為此，在你們中有許多有病和軟弱的人，死的也不少」。

以上兩個簡短的詮釋例子：箴一2~7；三1~12，足夠指明兩件事：詮釋的工夫必須根據原文；詮釋聖經有一個基本原則，就是以經解經。

二、約伯書介紹

1. 約伯書與其他古代文學作品的關係

約伯書很明顯受到其他非以色列文化的影響，這些影響可以撮要地說明如下：約旦河東北的豪郎（Hauran）地區供給故事的原始形式；埃及供獻一些圖像，一些文學類型，雄辯式的問話，和消極的自白；美索不達米亞大約提供了約伯與三位朋友對話的格式和文化背景。

在對話部分不提以色列的被選及其使命，不提梅瑟的盟約或達味的盟約，也不提錫安山、聖殿，各種祭祀典禮和對默西亞的希望。可見約伯這位古代英雄完全是一副外邦人的模樣。此外本書的字詞、造句和文法結構也與希伯來文聖經的其他部分大不一樣。

在全世界的文學裡，約伯書是一頂峰，在同類的書中出類拔萃，具有以下各特點：

△比任何其他同類作品長很多

△結構非常複雜

△戲劇性自始至終維持不墜

△問題的內容十分豐富

△表達一些很新的主題，如給予自然和歷史很大的重要性和關注

△向古人和傳統挑戰，及因之而造成的極深變化

那麼將約伯書與其他類似的文學作品相較有沒有用呢？當然有用，因為比較以後才看得出，作者不是無中生有，而是蒐集了大家所知道的一些主題，加以充分的發揮。比方作者把面對痛苦的兩種不同態度合併處理。《蘇麥的約伯》一書面對痛苦的態度是埋怨和祈禱，以求得到解脫，這在很多其他古代作品裡也是常見的。「巴比倫的自然神學」對痛苦所採的態度則不同，它所想要的是深入地理解問題。這兩種態度在約伯書裡都可見到：在第三章開始的哀怨以後多次出現，如廿九～卅章（把過去的尊榮與目前的屈辱相比）。但理性的一面也很受重視，約伯與朋友們的對話很清楚與「巴比倫的自然神學」是平行的。不錯，理性不能說最後一句話，美索不達米亞文學作品中的對話也是如此，但要緊的是不要因了理性而關閉自己，結果杜絕了其他答案的可能性。

2. 散文與對話詩之間的差別

(1)對天主的稱呼不同：約伯書在導論（即前兩章的散文）和收尾中（即四二7～17的散文）共用雅威之名23次，而在中間詩的部分只用了六次，其中五次是在詩的引言中，即卅八1；四〇1、3、6；四二1。反之，詩的部分用厄耳55次；用厄羅阿41次；用沙玳31次。這三種對天主的一般稱呼在敘述或散文部分從未出現過。

(2)天主的形象在詩和散文中很不同：在敘述開始時，天主像是

一位好好先生，跟朝臣談論他們每天做的事，對自己的僕人約伯頗感自豪。又敢跟撒旦打賭，用最嚴峻的考驗來試探約伯。如此，天主的形象不是一個至高的主宰，而是一個天真的老人，輕易地讓撒旦來騙他。故事的收場是：朋友們被責斥，約伯受到舉揚，這似乎可以抬高上主的形象。但是把子女像牛、羊、駱駝一樣用雙倍的數目來賠償，這又假定什麼一種對人的看法呢？不是把人跟家畜等量齊觀了嗎？

詩的對話中所呈現的天主形象與敘述部分所描寫的天主就很不同。每位發言人強調天主的某一方面，他們所說的天主常是一個崇高的、有權威的和大的天主。

反之，約伯口中的天主是殘酷的，是隨心所欲、任意行事的。這一殘酷有一種特殊形式：不是糊塗，而是狡猾；不是偶然脾氣發作，而是故意害人。約伯的朋友們就是要駁斥這一類說法，而堅持、肯定天主是公道的，他照顧忠實的人，懲罰壞人。

最後，顯現中的天主描寫（卅八～四一章）把天主說成大自然和歷史的主宰。這種一方面繼續了對天主的肯定，另一方面卻又遠遠超過前面每一個人所說的。

總之，結論部分似乎把對話和敘述中的兩個不同的天主形象作了一個綜合：一方面天主判決了約伯的三位朋友（雖然他們也說了不少有關天主的真實道理），褒揚了約伯（雖然他說了不少近乎褻瀆的話）。這種使人吃驚的結果似乎就是作者在長篇的詩的對話中所要達到的目標。另一方面，如同我們上面曾說過，那種賠償法，把人與家畜等量齊觀，仍保持著原始故事的那種純真：把神、人化，把人、動物化。希伯來人所接受的重大啓示本來是：神不是人，人不是禽獸，而約伯書把前二者兼籌並顧了：老故事說出了一般人和文化對神和對人的傳統看法，而對話部分卻憑著希伯來的特

有啓示——予以突破。

(3)約伯的形象在詩的對話和散文敘述中大異其趣：約伯書前兩章及四二7~17的散文敘述中，把約伯說成一個十分富有的遊牧民族的酋長。詩的對話中卻把約伯寫成一位有權勢、有影響力的城市居民。若說這一區別不那麼重要，那麼另一大區別應該是受到注意的，就是約伯面對痛苦的態度在散文和在詩的對話裡，不但有區別，且簡直是相反的。任何讀者在第一次讀約伯書時，不能不發現這點而感到奇怪。

在導論故事裡，約伯謙虛地接受一切，先是破產，後是子女的先後死亡，最後連妻子也與他壁壘分明，毫無與丈夫共患難、同生死的胸懷。約伯不但毫無怨尤地接受了，還在痛苦中讚美天主：「我赤身脫離母胎，也要赤身歸去；上主賜的，上主收回。願上主的名受讚美！」這話成了千古名句。同樣，在散文結論中稱道約伯講論天主比他的三個朋友講論的更正確（四二7）。

但在詩的對話中，約伯卻憤憤不平，出言不遜。開始雖只詛咒自己的生命，但激情節節升高，終於厲聲厲色地控告天主起來：「現在我知道你的旨意：你已存心傷害我。你在監視我是不是犯罪；你定意不寬赦我。我一犯罪，立刻受懲罰，不犯罪，也不敢抬起頭來」（十13~15）。真是由一個溫和忍耐的約伯，變成了一個反叛的、褻瀆神聖的約伯。此外，導論中的約伯很關心用洗潔禮和祭獻來消災、息怒，在詩的對話裡卻不把禮儀看在眼裡。

3.約伯書的內容分配

在兩章導論之後，開始了很長、很複雜的詩體對話，這是本書作者的精心之作。為發揮他的主題，作者覺得像巴比倫的自然神學那樣只是兩位朋友彼此談話不夠，而引進了三位朋友（三~卅一

章) 輪流對話。他也覺得只經過天主在夢中給人作的啓示不夠，而讓一個活的厄里烏突然出現(卅二~卅七章)給三朋友的話作些補充。最後天主也親自出馬，答覆約伯的邀請(卅八~四一章)。也許厄里烏的一段不屬於原書的結構，即便如此，作者的構思還是很偉大。效果怎樣呢？這就要讓讀者自己去體味，去答覆了。

詩的對話如何分配是一個很複雜的問題，學者們所問的可綜合爲以下六個問題：

- (1) 第三章屬於第一場辯論，或者只是一個獨白式的導論，在此獨白後才開始約伯與朋友們的辯論？
- (2) 第一場辯論在哪裡結束？在11章、13章、或14章？(今日大部分學者傾向第14章)
- (3) 第二場辯論包括哪幾章？12~20？14~21？15~20？15~21？(今日大部分學者主張最後的15~21章)
- (4) 有沒有第三場辯論？
- (5) 不管第28章是否較晚才加入，目前在全書結構中有什麼角色？
- (6) 29~31章應與前面的相連或與後面的相連？如果與前面的相連，能視爲第三場的一部分，或當作約伯的獨白以結束他與朋友的對話，就像他曾以獨白開始對話一樣(第三章)。若與後者相連，就得把29~31章當作約伯與天主之間，或約伯與厄里烏及天主之間對話的一部分。

以上六個問題中第一及第六個問題影響著本書目前的結構。不同的意見能給予本書兩種結構，即將本書分爲三部分或二部分。大部分作者將本書分爲三部分如下：

- I、 約伯和他的朋友(三~卅一章)
 約伯的獨白(第三章)

第一、第二、第三場辯論（四～廿八章）

約伯的獨白（廿九～卅一章）

II、厄里烏（卅二～卅七章）

III、天主（卅八～四一章）

另一種分法把約伯最後的話（廿九～卅一章）與後面的相連，這樣把全書分成兩部分：

I、約伯和他的朋友（三～廿七、廿八章）

II、約伯、厄里烏、天主（廿九～四一章）

以上兩種分配法各有利弊。三分法將第一部分安排的相當好：獨白開始，獨白結束，中間是三場辯論。但是有幾點不大好解釋：第28章到底有什麼功用？第二部分（厄里烏）、第三部分（天主）成了冗長的獨白，勉強地跟前面的連在一起。此外，29～31章的約伯獨白真結束了辯論嗎？也許正相反，正是這幾章裡的話激起了厄里烏的強烈的反應和天主的回答。

以上所指出的三分法的困難，可以在二分法裡得到解決。將全書分成兩部分時，第一部分（3～27章）是約伯與朋友們的三場辯論。辯論毫無結果，大家都覺得只循理性的路無法找到智慧。這樣一來，第28章（雖是較晚才加入）就可以扮演一個很好的角色：此章正是講人的智慧雖在科技上能很發達，但不一定找到真智慧，這樣結束了約伯書的第一部分。

第二部分顯然較短，只有29～41章，但保持著同樣的對話結構：約伯、厄里烏、天主。唯一的困難是，為與29～31章對稱，第一部分開始（第三章）不該再是獨白，而變為對話的開始。不過這一變化沒有大妨礙，問題倒在於怎樣把3～27章分成幾場對話或辯論。最普遍的分法是：

4～14章：第一場

15～21章：第二場

22～27章的材料可供重建第三場辯論

4. 第三場辯論的問題

第三場辯論有一些特殊的現象：1. 左法爾沒有說話（思高的廿七13那句「左法爾說」是妄加的）；2. 彼爾達的話很短，只有六節：廿五1～6；3. 有些出於約伯口中的話非常唐突，這些話應該是他的朋友說的才對，如廿四18～24；廿七13～23。這三個特點或問題中，前兩個可以有解釋，如「作者不必受前兩場辯論格式的束縛；左法爾第三次未開口有他的意義；彼爾達的講詞很短可以懂成朋友們的掃興，或他們已無法支持自己的立場」。

第三個難題卻不那麼容易解釋了，最多只能解釋一半，即廿四18～24是約伯以譏諷的口吻引朋友們的話，然後加以駁斥，廿四25就是這駁斥的最後一節，前面的話可惜沒有保存下來。但廿七13～23這些話無論如何也難放在約伯口中，那麼另一半無法解釋的難題如何處理呢？

大部分學者都認為必須將目前的希伯來文安排略作調整，他們的意見可綜合為以下三種：

(1) 時間上最早的嘗試是把第三場辯論次序重新安排。1780年 Kennicot 已將廿七13～23放在左法爾口中（思高和現代中文譯本皆如此，和合本卻未採用）。下一步是把彼爾達的話加長，如Elzas和Reuss都主張將廿六5～14與廿五章相連，這樣廿六1～4接上廿七1～12都是約伯的話，Jerusalem Bible就是如此。

(2) 第二種意見接受在第三場辯論裡沒有左法爾說話的事實，而認為22～27章的許多材料有不同的來源。23章約伯的話不完整；25章彼爾達的話也不完整；約伯最後的話（廿六1～4；廿七2～6、

11～12）都不完整。此外，廿四章裡有四首歌（1～4；5～8；9～12；13—17；參閱現代中文譯本）。廿六5～14是歌唱天主創造能力的讚美詩；廿七7～10、13～23是一首描寫惡人結局的詩。

(3)第三種意見無意重建第三場辯論，因為認為它未曾存在過。代表這一意見的學者們以為較可靠的解決是以24～28章為作者較晚的反省，反省的對象是天上的主和地上的人。他開始抓這些思想和概念，但覺得非常困難，甚至簡直不可能，終於放棄了。

但為了解釋上的方便，一般學者仍趨向於重組第三場辯論——根據上面所說的原則和可能。

5.約伯書中的歷史、宗教和文化因素

(1)歷史的暗示：一17將加色丁人寫成遊牧民族，這是公元前二千年的事。但這裡只是文學上的做作。

三14～15提到國王、百官和王侯，這像是波斯王朝的結構（參閱厄上七28；八25），如此假定公元前六世紀末至四世紀末。不過王侯、百官的設立是一個很老的制度，無法根據這一點來決定年代。

六19：有人認為特瑪和舍巴的商隊和旅客是指波斯時代的事，因為波斯時代才開始發展商隊穿越阿拉伯曠野。這是真的，但列上十章已提到舍巴女王來拜訪所羅門的事。這表示公元前十世紀在南阿拉伯與敘利亞之間已有商隊往來。

九25：「我的日月過去得比跑信的還快」這句話引起一些學者猜測是指達理阿（公元前五二二～四八六）時代的快郵。但在以色列這種跑信的早在公元前十世紀已存在。阿貝沙隆有之（撒下十五1），阿多尼雅也有之（列上一5），所以約伯的那句話不必指波斯的快郵。

其他諸如此類的歷史暗示都無助於界定本書的寫作年代，但這爲了解本書的精義沒有妨礙。

(2) 宗教與文化的因素：全書假定唯一真神的信仰，因此應在第二依撒意亞（公元前五四〇年左右）之後寫成。

本書假定每人爲自己負責的道理（如廿一19），也假定個人對團體的影響。這表示約伯書成於厄則克耳（則十八；卅三）的時代，或更好說，在厄則克耳先知以後。

書中還沒有關於人永生不死的信仰，這說明約伯書是在達尼爾書（公元前二世紀）之前完成。

作者沒有第二依撒意亞在受苦僕人詩歌裡所說的代人受苦的概念。因此有人認爲這表示約伯書早於二依。但另有人認爲作者不是不知道代人受苦的思想，而是他不接受這種看法。

卅一章所表達的崇高倫理水平使某位學者（Peters）認爲約伯書是晚期的作品。但這種結論並不使人折服，因爲很多世紀以前，埃及、美索不達米亞，和以色列都已達到很高的倫理道德水平。

撒旦的角色：在約伯書導論和匝三1~2裡，「撒旦」一詞都有冠詞，指出他的功用：是一般的敵人，是控告者，是天廷的成員之一。但在編上廿一1撒旦一詞沒有冠詞，因此是一專有名詞，指稱一個固定的位格，是惡的源頭。因了這種意義上的差別，學者們認爲約伯書比編年紀成書更早。至於約伯書與匝加利亞先知書的關係較爲複雜。有人認爲約比匝早，另有人認爲約的靈感來自匝，是匝創造了撒旦的形象。

星宿的朝拜（卅一26~28）：有人因了這幾節經句將約伯書的寫成放在默納協時代，另有人將它放在充軍以後的時代。聖經提到星宿朝拜的地方有：則八16；耶四四15~19；申四19；十七2~4。

關於天使和代禱天使的概念（五1；廿三23~24）：指明約伯

書應成於充軍之後——這是Peters, Kuhl及其他學者的推想。

厄則克耳書十四14~20假定認得約伯的故事，但並不知道有約伯這部書（Budde），因此約伯書要比厄則克耳先知書更晚。另些學者說，新約雅各伯書信也只提約伯這人，是否可以同樣的結論呢？約伯書的普世論使我們相信它是充軍後的作品，大約在波斯帝國期（公元前559~330）的後半葉。

6. 約伯書與舊約其他經卷和作者的關係

約伯開始的哀怨（三3~11）與耶肋米亞的最後自白（廿14~18）十分相似。很多學者認為約伯書的作者是耶肋米亞吸取靈感而加以發揮。但德國著名聖經學家Westermann主張不必一定須有文字上的依賴，而可能是一個共同的傳統得到兩種發揮的方式。其他約伯與耶肋米亞相似處尚有：

約 六15~17	耶 十五18
六23	十五21
廿一7~9	十二1~3

把約伯與第二依撒意亞相比可以看出前者較古老（Terrien）。很久以來詮釋家們已注意到二者間的許多關聯，如共用一些他處少見的詞句、用相同或相似的一些表達方式來描寫一個基本的主題，即天主的超越和人的易逝。在這些共同的地方，若細究其上下文，沒有一處可說約伯是依賴二依的。二依描述上主僕人的痛苦，而約伯找遍了各種出路來解釋痛苦的問題，提到許多學說，卻沒有提及以犧牲代人受苦的這一學說，表示他並不知道二依所說的這一可能：約十三19比依五〇8；約十三28比依五〇9；約十六17比依五三9。

約伯與聖詠的關係可由下面一些章節的相比看出：

約 七17	詠八5；一四四3
16	一四四4
廿一17~18	一3
16	一1

約伯與匝加利亞先知書：Dhorme指出約伯書導論裡有些說法接近匝一10~11；三1~2；四10；六5~7。同一學者認為匝更早，因為匝描述的每一幕中撒旦都有一個恰當的角色，而在約伯書中撒旦只在一個固定的說法中出現。

約伯與梅瑟五書~六書（包括若蘇厄）：Budde認為，無論是約伯書的詩或散文好像都假定六書已完成。約四二11的金幣就是創卅三19及蘇廿四32的銀幣（JE）。此外一些樂器的名字，或說人由土和上主的氣而來，將來仍歸於土都有共同的地方：約廿一12比創四21；約卅31比創卅一27（樂器）；約十9比創二7；約廿七3比創三19（人由土來，將來仍歸於土）。

約四二8所說的祭獻只可與戶廿三所描述的巴郎的祭獻相比，而不是舊約他處所說的祭獻。也許是作者有意選了巴郎為模式，因為巴郎是一個非以色列的祭司，但他也給以色列人的雅威獻祭。約伯書的最後兩節講到其主角的死及他所活的壽數時，所採用的格式完全是取自創世紀描寫亞巴郎和依撒格的年齡和死時已有的現存資料（參閱創廿五7~8；卅五28~29），這些都是司祭本（P）的手筆。P的完成是在公元前四百年左右。

7. 約伯書的著作時代及其特徵

關於約伯書的著作時代，學者們提供了很多可能，從梅瑟以前到公元前第二世紀的一千多年中，幾乎每一個公元前的世紀都有其可能。這表示約伯書的功力多麼大，其可能性如何多，並且是多麼

開放的一部著作。

但千萬不要讓學者們的想像力奪去我們對中心事件和思想的注意力。約伯書的主旨不是某一個時代，也不是某一件事或某一個問題。約伯書的重心是人：人的焦慮、人的痛苦，和人的奧秘。約伯書的另一個重心是天主，一個肯爲人打賭的天主，後來又放棄人的天主。他先隱藏自己，後來又在風暴中出現；他喜愛人，又打擊人；逼人無路可走，又賜給人用不完的財產。

這個人和天主的問題給一個天才作家足夠的資料，讓他盡情地予以發揮。歷史的各種情況和人事的興替只不過供給他一個機會，讓他把抽象難懂的人生道理，和只能領悟，難以言傳的深切高超感受，用具體的、可捉摸的言詞表達出來。但最後只有作者能擺脫歷史的束縛時，才能寫出這樣一部永保青春的作品。

(1)敢向時代和傳統挑戰是約伯書的第一個特徵：約伯書的作者是一個隱名氏，是一個知識很廣很深的人。爲他來說，傳統帶來的問題比解決的問題更多。他絕不肯承認，一事一物因爲古老，就一定好，甚至有絕對的價值。他不但自己這樣想，也敢把這種想法和意見在朋友們面前說出，並且和他們辯論。辯論中他用尖銳的詞句形容傳統的看法和意見。他把朋友們的一貫答話看做老生常談，生了鏽的成語。他稱那些官方神學的代表是一些蒙古大夫、赤腳醫生、街頭說書的、只會重覆人言的鸚鵡。他總覺這類人如果知道閉口不言，比滔滔不絕地說個沒完，會顯得更聰明。

(2)約伯書的第二個特徵是作者不只向傳統挑戰，也要向天主挑戰。大膽地批判過去已需要勇氣，那麼向天主挑戰更不尋常了。以色列的社會不能忍受說天主壞話的人。連先知們，雖不缺批判精神和作風，也是如此。比方，說天主不公道，或說天主不關心世界，或說天主任意行事，爲所欲爲，都是不容許的。人可以向天主發

問，但應該像哈巴谷先知，或耶肋米亞先知那樣，本著謙遜的態度，懷著焦慮的心情向天主發問。或者像第二依撒意亞和匝加利亞那樣，把問題當作希望的背景來發問。從沒有一個人像約伯這樣驕傲大膽，說出那麼多冒犯天主的話，簡直比一個無神論者還要更褻瀆天主。在人類歷史裡也許有不少人像約伯書的作者一樣想過、被困惑過，但沒有多少人像他這樣，把他們的思想形成概念，更沒有人像他這樣把那些思想、概念寫成書。

將這樣一部著作留給後世後代也需要膽量和勇氣。因為這部書所激發的問題比它所能答覆的要多。無論是讀者讚賞它也好，或批判它也好，它既不會感激，也不能自衛。它只得讓每人按其所好去讀、去想，從而發掘自己的問題，揭發自己的焦慮，而走上書的主角約伯同樣的路。但不必接受約伯所作的最後抉擇，如果他覺得這一抉擇不能令自己滿意的話。

作者所表現的這種個性使得有關約伯書的其他一切都黯然失色。約伯書的作者的確是一位大文豪，一位出色的作家，偉大的詩人。他的文化水平使人吃驚，他的知識十分廣泛，以致研究他的學者給他找出那麼多的不同來源。但是為真正了解他，解釋他，除了一個熱烈的求知慾望以外，還得多多旅遊，把他留下的這部著作翻來覆去地讀，並與自己所聞所見的作比較。

(3)約伯書的第三個重要特徵是愛好大自然。以色列的宗教反省經常涉及大自然和歷史，這方面約伯書卻呈現一個新面貌，就是好像解開人生之謎的唯一途徑，是張開眼睛看我們四周的世界。高山和大樹，有的崩了，有的枯了；江河大水，有的日夜奔流，有的乾竭了；月亮或明或暗；雨水傾盆而下，霜露悄悄覆蓋；羚羊、駿馬、老鷹、鱷魚，有的在高山曠野，有的在尼羅河畔等等。

在以上這一切大自然的現象上，人可得到他各種問題的答案。

爲約伯書的作者來說，人不是一切事物的中心，因爲人若關閉在自己內心苦苦尋找真理，只會弄得頭昏腦暈，栽進暗無天日的黑暗裡，像那些開掘山石的礦工，永遠找不到智慧——這是約伯廿八章所說的。人必須從坑裡出來，回到自由的空氣裡來，才能看到天主的顯現。天主在風暴中降來，不是要講抽象的道理，或傳達深不可測的奧秘，天主來，是要讓他的受造物講話。這有形的世界會使人對天主有一個新的認識，這是約伯書的作者給人類所提供的最突出貢獻，就是他經過大自然對天主所有的嶄新體驗。書中主角所經歷的曲折演變過程大概反映作者本人心中有過的巨大變化。

(4)對天主獲得新認識的過程是約伯書的第四特徵。書的主角約伯最初認識天主，愛天主，接受天主所安排的一切。然後他發現天主是一個深不可測、無法探究的奧秘，以致引起他的反抗叛逆。最後他還是屈服了，而喊出「從前我只是聽說關於你的事，現在我親眼看見你了」。真是百聞不如一見，短短的一句話，卻說出了很長的一段經驗：多年的內心戰鬥、懷疑、沉默、苦思、詛咒、禱告，直到這一刻，天主用一個新的方式叫他認識自己爲止。這種經驗是無法解釋的，第三者的話只能使這些經驗變得模糊不清，甚至輕佻可笑。要體會個中奧蘊，最好還是拿起約伯書來讀，跟作者或書中主角試著走同樣的路。

(5)約伯書的最後一個特徵是它的文詞和體裁多彩多姿多變化。關於本書學者們討論的那樣激烈，並沒有什麼奇怪，因爲它不但突破了一般的思想模型，也打破了傳統的表達方式。約伯書呈現了一般文學名著裡不常見的一個現象：由敘述體轉到詩體，由有趣的故事轉到神哲學的辯論，由人間的對話轉到天主的干預。在這許多變化中，詩人發揮著他的寫作天才，運用他豐富的學識。於是有哀怨、有讚美詩、有謎樣的經驗談、有正反兩方面的各種理由，甚至

還有法庭的宣判和來自天主的斷語。這樣一部豐富而多義的作品，難怪它世世代代激勵了無數的人心。

三、訓道篇

這一部只有十二章的小書，卻討論著人生意義的大問題。希伯來人習慣把有名的作品歸給一位名祖，因此這本小書在第一章第一節，就把它歸給所羅門——達味的兒子。本書前兩章的內容也清楚地暗示這位以色列有名的智王——這只須將本書前兩章內容與列上三、三、三章一比就可看出。但將本書按原文讀下去，就會發現它的語言是晚期拉比所用的希伯來語，至於道理一方面，又嚴厲批判較古時期所共有的現世報應的信念。這種種都使我們把本書的寫作期放在充軍巴比倫以後，但又不會晚於瑪加伯時代，因為在谷木蘭第四洞曾找到本書的一些片斷，只含有幾行字的這些片斷是公元前第二世紀的產品。

本書作者自稱「戈黑肋特」（一1, 2, 22；七27；十二8~10），這名字來自動詞「卡哈爾」，意謂「聚會」。這可能暗示所羅門生命中的兩件大事，一是他在基貝紅，在「一個多得不可統計的人民」中接受了天主賜給他的智慧（列上三8），另一件事是他在祝聖新建立的聖殿時，降福了「在場站立的以色列全會眾」（列上八14）。

本書的結論或附錄（十二8, 9~14）大約是一位弟子的作品，由其所說的可以猜測，他是在和某些猶太人爭辯。爭辯什麼呢？爭辯本書的來源及權威，因為書中有些話好似難登大雅之堂，如何能列入聖經正典呢？但事實上，本書不但被猶太人接受為聖經，並且每年的帳棚節大慶典中——在九至十月間——公開宣讀。

訓道篇所以難懂，是因為它有很多彼此不同的思想湊合在一起。因此有人主張曾有過不同的作者或校對者插手其間。但這大可不必，同樣一位作者可以跟他自己對話、辯論，也可引用前人的意見，予以贊同，或加以反駁。全書的佈局清晰可見，不難視為出於一位作者的手筆。

在一段引言中描述世事的週而復始之後（一3～11），作者首先讓所羅門王來一個自我批評（12～二26）。這裡關於所羅門所說的與雅歌很不同。雅歌十分興奮地慶祝大王的榮華富貴，愛情故事，甚至窮奢極侈，訓道者卻指出人的一切努力都是枉然，即便是事事成功，樣樣都有的人，也逃不了人的共同命運：享受了一切之後又剩下什麼呢？不是像口中嚼蠟或嚼口香糖的渣滓嗎？這就是訓道者所說的「虛而又虛，萬事皆虛」。

在第二部分裡（三1～六12）訓道者明示人間的任何事實都有其消極的一面及其限度，比方時間一方面，有無限的長時間，也有瞬息即逝的一刻時間，可見人事是如何相對的，但這相對性也可視為天主的恩賜。有時作者也表現出一種哲學家的焦慮與恐惶：人的命運太神秘莫測了（三22；六12；七14；八7；九12；十14）。人的生命到底有什麼意義？人活了一輩子有什麼好處？（一3；二22；三9；五15）。誰能給一個答案？誰能逃脫生存的矛盾？到頭來不是一場空，甚至使人噁心嗎？在藉自殺以求解脫，與花天酒地的尋歡作樂之間，訓道者想找出一條中庸之道，以相稱地答覆人性的要求。

第三部分（七1～十二7）用一種比較的方式作七個反省，當作此一部分的開端，就像第二部分用另一種固定方式開始一樣：十四次用「有時」（生有時，死有時；栽種有時，拔除有時……）。作者繼續討論智慧與各方人事的關係：正義、女人、權力的操作、命

運的奧秘、與生俱來的正義感、社會交往，及在一個腐敗殘暴的世界裡所有的奇形怪狀的不正常現象。就像以前的一些作者一樣（參閱約九 22；廿一 7；詠卅七；四九；七三；耶十二 1；拉三 14～15），訓道者不贊成世故老（智者）的隨俗浮沉作風，不愛他們的高談闊論卻言之無物，而勸人要認真面對生存。喋喋多言的人愚不可及，他們連生活最簡單的事都不知道（十 14、15）。

一般說來，訓道者所告發的是極端的立場，奇怪的是走極端反而一事無成。訓道者本人既不悲觀，也不樂觀，也不是機會主義者；他只是一個實事求是及頭腦清醒的人，他熱中於真的、實在的、確實的、可靠的。他認為生命是美好的，是天主的一份恩賜，必須以歡樂之心來接受，不必裝天使，但也不要做畜牲（參閱三 13；五 17；八 15；九 9）。

訓道者有許多似非而是的說法，這就是他的辯證法，乍看好像要達到一些無法協調的矛盾，但這種辯證法反而是十分有力而無可駁斥的，因為反面的理由他早已顧到了。不過這種方法究竟不普及，因此訓道者沒有建立一個學派，手下也沒有弟子。有幾首聖詠可與本書相較（卅九；六二；八八；九〇），但幾十年以後的德訓篇就跟訓道篇很不同了，前者又回到傳統的思想裡（德十四顯示德的作者曾知道訓道篇的存在）。更晚的智慧篇一書，在二 1～10 似乎受到訓道篇的靈感和影響，但智慧篇的作者已有一個新的展望支持著他的觀點，就是與天主同在的未來生活。

本書與埃及和美索不達米亞文學的關係，像約伯書一樣，都是對人生的嗟嘆和反省。訓道篇與希臘哲學思潮，像享樂主義、禁慾主義、犬儒主義的關聯反而更值得注意，因為本書作者一定在公元前第三世紀，卜托肋米統治巴勒斯坦的時代生活過。很可能他嘗試著跟那些希臘思想家展開一個交談。

訓道者有一些愛用的字眼和說法：虛中之虛，捕風捉影，太陽底下，智慧與糊塗。他用「天主」，不用「上主」，表示他放下盟約及默西亞主義不說。但他和以色列——天主的子民有著一樣的信念：以色列的天主創造了世上的一切（十一5；參閱八17）；祂是造物主（十二1）；祂造了美麗的世界（三11）和正直的人（七29）；應該敬畏天主（三14；五6；七18；參閱八12），並向祂行精神的敬禮（四17）；天主將按照人的行為審判每個人（三17；十9；參閱九7；十二14）。

在作生命的總結賬以前，天主給人真實的幸福，雖然是有限的幸福（八15；九7；十一9），人該善加享用，雖然不必依依不捨。智者的失敗，生存中的騙局，幸福的轉瞬即逝都使人心有未足。人所渴望的是絕對，是知道自己在宇宙中的位置及自己的歸宿。訓道者大膽地在我們眼前展開了一道深淵，只有基督的來臨能將它填滿。

四、智慧篇介紹

1. 今日研究本書的一些方向

至今我們所介紹的智慧書都是屬於希伯來文聖經正典的。此外在天主教的舊約聖經各書中，還有所謂的次經，共有七部。多俾亞、友弟德和瑪加伯上下四部歸給歷史書，巴路克屬於耶肋米亞，德訓篇和智慧篇二部書則屬於智慧文學。我們現在選這部原來就用希臘文寫的智慧篇來略加介紹，當做次經中的代表作。

智慧篇因不在基督新教的聖經正典中（其他六部次經亦然），未受到他們學者的特別研究。但在天主教則不然，這部書很受重

視，特別是最近幾十年，在法語和德語的天主教聖經著作中佔很多的篇幅，和很重要的地位。比方一九八八年八月十六至二十日的一次德文天主教舊約聖經學者研討會中，專以智慧篇一書為討論的對象。五篇專題報告，及最後的全體討論都以智慧篇中的各種問題為出發點。

最受注意的問題是智慧篇一書所呈現的猶太傳統與希臘文化之間的關係，而達到以下的幾個重要結論：

- (1) 智慧篇開始了一個新的嘗試，要把舊約的傳統予以系統化。
- (2) 猶民年青的一代對傳統的一些大主題，特別是天主操縱以色列歷史的信念已發生動搖；另一方面，希臘的精神文明逼得猶民的精神領袖不得不對懲罰人而又愛護人的天主作深切的反省。
- (3) 智慧篇所揭露的另一個嘗試是，把個人的命運與民族的歷史緊密連結，合起來觀看。
- (4) 書中的許多希臘概念和形式指明外來文化的壓力，及猶太人在亞歷山大城的困境；也可以說是一個少數民族在為她的自我認同競爭奮鬥。

有關智慧篇，可以研究它的原文、文學結構、文學類型、全書的一致性（即全書出於一位作者）、寫作的時代、它與聖經和希臘文化的關係、它的神學內容等等。下面我們先談談本書的統一性或全書是否一致的問題，然後指出如何從神學觀點來讀智慧篇這部書。

2. 智慧篇一書的統一性

英文的耶路撒冷聖經按照希臘原文把本書排列成詩體，每節分成好幾行印出。這樣由全書各部分的行數可以發現一個不尋常的事

實，就是一章到九章共有五百行；十1~十一1有六十行；最後第三部分十一2~十九22共有561行。這些數目很難說是出於偶然，而應該有一個解釋。

這解釋是：智慧篇這部書應該分為長度相等的兩部分：第一部分是1~111；第二部分是112~1922。按照P.W. Skehan的研究，這些詩行的數目證明智慧篇的統一，即證明它出自同一作者之手。怎樣證明呢？答覆是：作者先寫了前九章的500行，闡述智慧的後果、智慧的性質，及如何用祈禱求得智慧。然後寫了112~1922的561行，從天主的選民穿越曠野及以後的救恩史來闡明智慧所發揮的作用。最後，為使前後兩部分對稱，作者又加寫了中間的60行，即11~111，把救恩史延伸到人類的始祖。於是，這中間的六十行就成了前後兩部分的橋樑和過道，把舊約的天主選民和世界其他民族連成一個人類的大家庭。就像創世紀這本書一樣，以色列的救恩史本是由出谷紀開始，而創世紀藉著敘述以色列民族的來源，將救恩史延伸到亞巴郎以前的各民族的祖先，直至世界與人類的起源而與創造史銜接為止。

另一個證明智慧篇統一性的理由是全書的一貫主題。法國耶穌會聖經學家P. Beauchamp曾在一篇文章中證明，在智慧篇的三大部分中（即按耶路撒冷聖經分一~五為第一部分；六~九為第二部分；十~十九為第三部分），「宇宙」常扮演著一個重要的角色，我們翻閱以下各章節就不難看出：

I 一13~14；五17、20（思高18、21）

II 七21、24、27

III 十三1、5（智慧的宇宙角色）

以上這些章節中，作者批判外邦人的各種敬禮，批判他們崇拜的對象和所用的器材。他把在五17~20（思高18~21）所預報的懲

罰，在十六17和24節加以說明：「最令人吃驚的乃是那火在水中居然越燒越旺，而水通常是用來滅火的。所有的自然力都在為保衛義人而戰」，「你創造了宇宙；宇宙聽候你的命令。萬物奮力懲罰不義之人，然而卻以寬厚和仁慈來對待忠實於你的人民」。

七21所說的：「我之所以學會了人們熟知的事物，也學會了人們尚未認識的事物，正是因為塑造一切存在的智慧是我的老師」也在十三1、5裡得到一個解釋：「凡不認識天主的人，都是真正的愚人，因為，他們未能從看得見的美物，去發現那自有者；注意了工程，卻不認識工程師……因為，從受造物的偉大和美麗，人可以推想到這些東西的創造者」。

由以上可見，在智慧篇第一和第二部分有關宇宙所說的短句，在第三部分得到充分的發揮，這樣證明了前後各部分的一體或統一性。作者選出谷紀加以解釋，因為這一段歷史是生死存亡的轉捩點，十分重要。最後從十九6開始一直到書末（十九22）都是以新創造為主題。

其他貫串全書的主題尚有：對天主的宗教認識，「看」這一概念的神學用法，惡跟無知的互動關係，人的不死及相屬的問題，歷史的辯證性用法，即天主在過去的種種干預告知世人義人的最後得救，和惡人的終將破滅。

還有一個主題，用來讀智慧篇為今天特別有意義，就是L. Alonso Schokel 所說的，智慧篇是「一部講行政管理應有的正義」的書。天主給那些負責治理別人的人足夠的智慧，好在人間推行正義，而崇拜偶像是一切不正義的泉源（智十四）。天主是最高的公義法官：他要不分界線地審判所有的義人和不義的人，而要特別嚴厲地審判各級行政人員。歷史中已有過的審判（智十一～十二；十六～十九）一方面預報來世的審判，另一方面也證明智五所預報的

末世審判是逃避不了的。可見正義的主題從頭到尾貫串了全部的智慧篇這一著作。這當然也證明全書是出自一位作者之手。講到這裡，我們不得不承認智慧篇確是一部內容豐富的書，下面就讓我們從神學的角度來讀它。

3. 智慧篇的神學解讀

為讀出本書的神學內容，可按照時間的觀點將本書分成以下三部分，即：

- I (一1~六21)：特別指向未來
 - II (六22~十一4)：正視現在
 - III (十一5~十九17)：回顧以色列的歷史
- 十九18~22是一個簡短的結論

I、第一部分（一1~六21）：指向未來

這一部分是按照一種善惡對比而結果互異的結構模式寫成的。此一模式在舊約聖經，在希臘、羅馬時期的猶太著作，在谷木蘭文獻，和在新約中都有例子可資參考。這裡只以聖詠為限，可以舉出下面的一些例子：

詠七三

1 引言			
2~12	惡人的幸福生活	惡人	善人
13~16	聖詠作者的不幸生活	人	人
		{ 2~12	{ 13~16
		{ 17~22	{ 23~26

17~22 惡人的不幸結局

結果 27~28

23~26 自己的幸福結局

27~28 結語

瑪拉基亞三：請由下往上讀

C (18) 善惡有別

B (16~17) 善人的命運 B' (19) 惡人的命運

A (14~15) 善惡顛倒

A' (20~21) 善惡還原

13節是引言

路加十六19~31

19富人在世享受

20~21乞丐在世受苦

22……死了下葬

22……死了上升

23~24……在陰間求亞巴郎

25~26亞巴郎答話

27~28……再度祈求

29……再答話

30……第三次請求

31……第三次答話

智慧篇作者把這一模式加以戲劇化的發揮，他所用的一個基本和普遍的原則是對立：惡人有一種宿命論的心態，他們只求逸樂，不管別人的死活。而義人呢？他們無能為力，受盡苦辱，還面對著死亡的威脅（一16~二20）。以上是第一部分第一段的主旨。

接著中間一段是三個範例，用以照明、突出第一段的重點。這三個範例本身也是由對立的現象構成的，就是說，它們是一些似非而是的悖論所構成，把舊約的傳統價值觀予以相對化：

△三1~9：義人受迫害，且不得好死，表面上好像是失敗了，但事實上他們是回到天主那裡，是回到自己的家鄉。三10~12講惡

人的下場。

△三13~15；四1~2：義人無罪的生活比眾多的後代更好；反之，惡人的許多子孫並不是福氣（三16~19；四3~6）。

△四7~14：義人的早死能是天主對他們的特別照顧；反之，惡人活大年紀毫無益處，他們的結局是可恥的（四16~19）。

最後一段（四20~五23）是一幕審判，演出義人和惡人的角色或命運有了一個180度的大轉變。這第三段與第一段（16~20）相稱（中間一段是三個例範，如同我們上面說過）。審判的結果又是怎樣呢？義人得到肯定，受到舉揚，反之，惡人懊惱地認錯，並被拋棄。善人與惡人的對比及其不同的後果可以列表如下：

—16~20

惡人佔上風

義人被欺負

三1~9

善人好像失敗

三13~15 四1—2

善人無後不要緊

四7~14

善人早死是福

三10~12

惡人真正失敗

三16~19 四3~6

惡人多子多孫非福

四16~19

惡人長壽無用

四20~五23

審判時

善人大翻身

惡人悔不當初

關於人的不死，這裡所作的肯定不是根據希臘哲學，以為人的靈魂，因為是精神體，不會解散，所以不能死。這裡所肯定的是整個人的不死，其原因在於天主的作為：「他們受了些許的痛苦，卻要蒙受絕大的恩惠，因為天主試驗了他們，發覺他們配作自己的

人：他試驗了他們，好像爐中的黃金；悅納了他們，有如悅納全燔祭」（三5~6；也見四10~11、17）。但沒有肯定天主要使肉體復活。

智慧篇第一部分，即一1~六21的核心訊息，可以綜合為以下三點：

(1)人死後有一個未來，不是像舊約聖經至今所說的，死後只有一種陰影似的存在，即希伯來文所指的sheol。智慧篇肯定善人死後會與天主共融，這在啓示的進展上是一大進步。有些聖詠已表達這種直覺的感受。

(2)人有不可規避的責任：審判的說法只不過是一個表達方式，不可把它誤解為世界末日的一場大戲。所謂的審判是指人人須到天主前去交賬，因為天主是整個人類的大法官和歷史的完成者。

(3)人有失敗的可能性：惡人不得參與跟天主共融的團體指出了人能離開天主多遠，遠到這種程度，以致不能再接近天主，這該是人的最大悲哀。

不過應該注意的是：海外的猶太人中不但流傳著一種末世論，而有好多種。他們對人死後的情形有以下這許多看法：死後升天休息；死後與祖先們在一起（猶太人的墓碑普通都刻著這樣的字句，列王紀裡說君王的死去也喜歡用這種格式）；肉身歸土後靈魂不死（猶太哲學家斐羅和猶太歷史學家約瑟夫都持這種看法，一定是受了希臘哲學的影響）；最後還有一種非常積極和樂觀的看法，就是死後會永遠與天主生活在一起。這為一個深信永生的天主，並有些神秘經驗的人並不難相信。以上各種看法的共同點是：善人死後，會有一個幸福的生活。

II、第二部分（六22～十一4）： 智慧的讚歌

上面所說的有關末世論的許多看法或對末世的等待，並不妨礙智慧篇的作者在本書其他部分關心目前的世界或今生的各種需要。正相反，作者在本書的第二部分確實給我們今天所說的舊約的現世性畫出一個清晰的輪廓。在這第二部分裡，讀者會發現希臘文化圈各種科學都受到重視，都有簡短的描寫。將七15～21仔細讀下去，會在這幾節經句裡找到宇宙論、物理學、天文學、曆算、動物學、行為科學、魔鬼論、心理學、植物學、藥劑學。人藉著天主賜給的智慧，能探入這各種科學領域。因此人必須向世界開放，抱持樂觀，並對生命加以肯定。

此外，為使生命得到豐盈，智慧還給人四大寶物當做禮品，即八7所說的節制、明智、公義、勇敢。西方稱這四種德操為四樞德，有樞紐之意。是要說，人能把持這四種德操，就必知道如何處世為人。這和我國所看重的四維之德很接近。管子曾說過：「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡」。禮是節制，義是公義，恥是勇敢（知恥近乎勇），若再把廉字懂成清廉外，也按照辭海解作「分辨」，那麼廉就是明智。如此我們就可在此熔希伯來、希臘，和中國文化於一爐了。

誰有這種智慧，就能服務這個世界和社會，絕不會由社會所賦給的迫切使命中退縮。這樣，關注和投入此時此地不但不與末世的信仰隔絕，並且是渾然一體。人的精神生活及其價值於此可見一斑。

III、第三部分（十一5~14；十六1~十大九7）：以色列歷史的回顧

在這歷史的回顧中，作者特別注重出埃及和曠野中的漂泊這兩件事。作者意識到，他不僅是屬於一個現在被迫害的民族，這民族過去也曾受過迫害，遭遇過許多困難，需要一一克服。在那些艱辛困苦中，天主一再成了他們的救命恩主和有力的支援。回顧這些已往的事，不是要陶醉在過去的光榮裡，而是要保存自己民族的身分。只有如此，他們才能與其他民族一起生存，並共同生活（這是猶太民族當時僑居海外的情況）。因此關注自己民族的歷史是要找到自我的身分，意識到自我的身分。這就是過去對現在和未來所具有的意義。

為何作者選了出埃及的主題來加以渲染呢？因為這裡有以色列宣信的中心，及他們最深希望的表達。表達的方式是多樣性的：有宗教詩、有信仰告白、有先知文學、有對新解放和回老家的希望等等。

作者描述出埃及事件所用的體裁是希臘文學的一個類型：批判式的比較（Synkrisis），就是把埃及人所遭遇的災殃，與以色列所蒙受的恩惠互相比較，無論是在埃及本土，或是在以色列人逃跑，埃及人追逐的曠野裡都是如此。這種比較法在聖經裡多少有些痕跡可尋，如出八19「我要將我的百姓與你的（法老）百姓分開，明早必發生這奇事」，或九4「上主要分清以色列子民的牲畜和埃及人的牲畜，凡是以色列子民的，一個也不死」（也見十23）。這些章

節都說出天主待埃及人跟待以色列人不一樣。

作者從出谷紀選出來，並加以渲染的那些災害，也許是在埃及和巴肋斯坦不罕見的一些自然現象。但作者的重點不在於所述的災情有多少歷史性，而在於給天主所顯示的能力作一見證。因此把埃及十災講成自然現象並不改變本書的意義和貢獻。埃及十災的敘述有雙重目標：一方面埃及人民和法老應該體認雅威是誰（可將出五2與七17比著看）；另一方面以色列應該意識到她的天主有多大的能力，可以用來拯救、施恩。

為本書作者來說，埃及十災的這雙重目標，也能拍合在他當時所生活的歷史狀況上。當時埃及的主人卜托肋買王朝最後也不得不承認，雅威高出希臘的所有國王。另一方面，當時居住在埃及的猶太海外團體也該滿懷希望，深信這個同一的天主今天仍然有足夠的能力，隨時來拯救、幫助他的人民。舞台或劇場還是一樣的，都是埃及，只是演員換了。最後，曠野行程中所發生的許多事，就其行程或過路的一面來說，為作者當時的僑居生活也有其現實性，因為居在海外意謂著暫時性、可變性，人不會永久生活在異鄉，而常有回家定居的想望。這為中國人來說，是很容易懂的。再進一步，是把塵世的生命當做僑居生活，而心嚮天鄉，這將是新約的繼續發揮。

有人將智十一5~14和十六1~十九17稱為米德拉市，就是由聖經出發，而加以廣泛的、遠超過原意的發揮。但由以上所陳述的，不如稱這一部分為批判式的比較，作者藉此達到他比較的目標。

在上面介紹過的智慧篇第三部分中間還有兩段插文，一是十一15~十二17；一是十三1~十五19。前一段的主題是天主的懲罰。這為本書的目標來說，是一個不得不講的題目，和不得不採取的立場，因為無論是在第一部分，或第三部分裡，都會多次提到天主的

懲罰。此外，這為當時希臘化的人文和法律制度，也是必須要走的一步。

至於第二段插文（十三1~十五19）是圍繞著雅威信仰的一條基本法律，即第一誡的描述。作者對第一段頗感不易處理，因為賞罰問題確是一條千古懸案，但在第二段卻游刃裕如，得心應手，就像他在寫出谷紀的事件一樣，自覺是在舊約信仰的中心地段。

舊約的智慧文學，特別是智慧篇這部書，對於新約的基督論發生了很大的影響，特別是那些智慧位格化，及肯定天主藉智慧創造世界、管理世界的地方，如箴八；德廿四；智六~九。最突出的例子是若望福音序言，我們簡直可以把智慧篇中的「智慧」代替若望福音序言中的「道」：

智八3；九4、9說智慧與天主同在，說智慧與天主一同造世，可見若一1~2；智八1、5：智慧以其能力創造、治理一切，見若一3；智六12；七10、25、26把真理比做光，照亮世人的存在，見若一4；智七27、28說智慧將屬於她的人引入天主的友誼中，見若一12；智七25；九11說及智慧的威能和光榮，見若一4；智七13、14說智慧的財富取之不盡，用之不竭，見若一16。可見若望福音序言確實在智慧篇一書裡找到一個前驅。

第九章

舊約晚期的一些作品

一、雅 歌

這本小書在聖經文學裡引起很多討論，因為全篇是情歌，談情說愛，只講身體上的美，從不講生兒育女，也不講天主。問題卻在於：就是這樣一部書竟然也進了聖經正典，並且較晚在猶太禮儀中，每年在逾越節隆重的慶典中公開的宣讀。

本書的結構不大容易規畫，因為在主題、圖像、詞句及境況上都有重複。有人認為本書是一本情歌專集，為在婚禮上相機取用，雖然也不能視為婚禮之歌。有人卻認為可在較廣的意義下找到統一的線索，甚至將全書看做一篇完整的詩歌。

本書的寫作能放在什麼時代呢？可能是所羅門時代或略晚嗎？按照書的語言及格調來論斷，應該晚的多，即大約是波斯時代（公元前五世紀），或甚至希臘時代（公元前三世紀）的產品。但也得承認，書內的用字用句有很多是古老的說法，不是單憑文學家的想像和加工可以解釋的。因此雖然本書的寫作時期頗晚，但確實保存了一些古老成分，有的甚至可上溯到所羅門（如三6~11）。此外，書中的成分也真是多彩多姿，有城市的、有鄉村的、有北國以色列

的、有南國猶大的。

至於作者，一定不是所羅門，本書開始說是所羅門的歌中之歌，也像將箴言、訓道篇，及公元前一世紀的希臘文著作智慧篇歸給他一樣，只是要找一個名祖。所羅門成爲許多智慧作品的名祖，是根據列上五 12 的報導。本書與所羅門有關或暗示所羅門的有以下的章節：一 1 指名祖，就像我國民間以呂洞賓爲技藝的名祖，以扁鵲爲醫學的名祖；三 7, 9, 11 取材於一篇古老的祝婚詩；八 11, 12 特地指出雅歌所歌唱的國王不是歷史中的那位所羅門。

爲使本書進入正典，有過不少困惑，將書的內容加以寓意的解釋固能定案，但不能掃去一切的不適。無論如何，寓意的解釋不但不能釐清原來的意義，反而使之更模糊不清。本書是在婚禮上用的嗎？很難說，雖然猶太人中有一習俗，在吃喜酒的大廳裡唱這歌，但也不無反對此一習俗的人，公元一世紀末的拉比阿吉巴便是其一。至於在猶太人的逾越節禮儀中宣讀本書，也要到公元第五世紀才找得到證據。因此本書究竟是聖書或是俗書終是問題，爲解釋它在聖經中的正典地位，遂展開「雅歌」原意的研究。綜合各方研究的結果，可以把不同的意見分成兩大類，即寓意的與寫實的，兩大類下又分些小類。

1. 寓意的解釋

寓意的解釋能是(1)歷史的；(2)神秘的，及(3)禮儀的。這種寓意的解釋在公元第一世紀已經開始，因爲無論是猶太人或基督徒都對那些露骨的描寫感到不自在，而想藉寓意的解釋予以沖淡。

(1)寓意歷史事件：是以民中的一些氏族想與另些氏族親善，如公元前第八世紀末北國的氏族曾想接近南國的希則克雅王，但卻遭到猶大弟兄的敵意和抗拒；或是以色列人民想與外邦建立友好關係；或是上主與祂子民之間的關係，在一固定的時刻，如由巴比倫放逐回來時，或在以民生命的某一段落裡，或乾脆在整個教會的歷

史中。

(2)寓意神秘事件：或指集體的神秘交往，如天主與以色列、基督與教會、基督與人類；或指個別的神秘往來，如天主（基督）與人靈、聖神與聖母、所羅門與智慧。這種神秘往來能是由下而上，人的升向天主，也能是天主走近人，而人以信仰答覆天主。

(3)寓意禮儀所表達的事實：首先有一種近東的外邦禮儀，為敬禮一個神明而設，這神死後下到陰間去找他的情侶、愛的女神。在禮儀中國王和大女祭司是演員，他們二人的神聖婚姻象徵重聚與合一，而引發新年的一元開始，萬象更新，一切生殖力都欣欣向榮。這樣也減輕了談情說愛的色彩，因為兩性的結合不是為了自己，而是為了一個宗教的目標。以色列的諸先知曾攻擊此一敬禮（參閱依十七 10,11；則八 14：匝十二 11）。但公元前第七世紀默納協王向亞述稱臣時，這禮儀還是引進了耶路撒冷，較晚大約也做了一番神學上的適應，就像無酵餅的農人節曾適應過來以解釋逾越節的歷史信仰一樣。

2. 寫實的解釋

第二大類的解釋是寫實的，以下又分戲劇的及自然的兩種解釋。

(1)戲劇的解釋接受雅歌描寫性愛的事實，但只是做戲而已，因此不必大驚小怪。為減輕其淫晦的一面，不必將之神秘化，而只須將之視為純潔高尚愛情的描寫，所關注的不是性愛，而是忠誠。此外，上場表演的不只有男女兩個主角，還有第三者：是牧羊女忠於她的牧羊男友，不管所羅門如何想把他們二人分開，這不是忠多於性嗎？這戲劇的解釋多少也含有寓意的因素。

(2)最後自然的解釋是把雅歌看成一部情歌彙集，每一首都是寫實的，就像埃及和阿拉伯民間的情歌一樣。公元十九世紀末，在約旦河東岸的一些敘利亞婚禮儀式中，還保存著這類古代情歌，在黎

巴嫩也有他們的類似傳統。純自然的解釋最乾脆的一種是把雅歌看成毫無神聖意義的一些俗歌彙集，用來描寫所羅門王與埃及法老女兒結婚的往事。

看過這麼多不同的解釋之後，可以作一個綜合性的解釋，也許較能把本書的原意突顯出來。雅歌所描寫的是男女之間的愛，但書中的語言是先知們在描寫天主與以色列之間的盟約時所用的，先知們的確把天主與以色列之間的關係說成一個婚姻。上面所介紹的兩大類解釋，一個要逃避凡俗的性問題，而專講寓意的和神秘的意義；另一個解釋爲了肯定性的價值及凡俗的意義，而全不顧寓意的可能及神秘意義的存在。

其實雅歌所談的人間之愛是完整的，既包括性愛，又是神聖的。雅歌所描寫的愛本身就是個目的，因爲這愛是天主最美好的創造，雅歌是創二23, 24的一個註腳。因此書中有不少外邦神婚禮儀的因素，但已經過徹底的剔秘，以明示愛的真正角色不是藉宗教把天與地相連，而是把天主所造的兩個互助互補的存在合爲一體。作者將這標準的肉體之愛用盟約的詞彙寫出（箴二16, 17；拉二14），是要說明天主對他子民的愛是一切愛的模範，這正是保祿將來要說的（弗五25）。可見雅歌的靈性意義脫離不了它的字面意義。

二、哀 歌

1. 書名

在希伯來原文聖經中，本書是按照第一及第二首哀歌的第一句話而稱爲「怎麼！」，就像在依一21或耶四八17也有這種驚嘆句一樣。聖經譯成希臘文時，才稱本書爲「哀歌」，而被傳統所接受，

連猶太人的塔爾慕得也如此稱呼本書。這一新名字，正像「創世紀」、「出谷紀」等一樣，頗合乎希伯來文學的哀怨類型，屬此類型的還有追悼亡者的喪歌，在撒下17也稱之為哀歌。哀歌不只用來追悼亡者，或訴說自己的痛苦不幸，也用來哀哭國家的災難。本書的五首哀歌就是用來哀悼公元前五八七年巴比倫王拿步高佔領耶路撒冷，摧毀聖殿，把一部分猶太人民擄往巴比倫等悲慘的事跡。因此猶太人是在每年的阿布月九日—七、八月間—宣讀本書，不僅為紀念第一聖殿的被焚毀，也為紀念公元七〇年羅馬人摧毀第二座聖殿。

2. 作者

希臘文七十士譯本將本書歸給耶肋米亞先知，也許是因了編下卅五25的那段話。那裡說耶肋米亞為約史雅王編了一首輓歌。但將本書的內容瀏覽一遍，就會發現它不可能是耶肋米亞所作。哀四20與耶廿四8關於漆德克雅所說的話無法投合（參閱耶廿三6）；哀五7所說的子孫為祖先負罪債正和耶卅一29~30所說的相反；同樣哀四17所暗示的與埃及的結盟正是耶卅七5~7所反對的（也可將哀五6與耶二18相比）。至於像哀二9的那些話又怎能出自耶肋米亞的口呢？因為這些話假定是在巴肋斯坦說出的，而耶肋米亞那時已被人強迫逃到埃及去了（耶四三6）；其時厄則克耳正在巴比倫宣講（參閱則八1），不能不為人所知，如何能說：「她（耶城）的眾先知不再獲得上主的神視」呢？最後，本書的五首哀歌在形式及內容上都有所不同，可能每首有它不同的來源。綜合以上的種種理由可以結論說：哀歌不是耶肋米亞的作品；有人甚至進一步說，正好相反，哀歌是為反對耶肋米亞及擁護巴比倫的黨派而寫的，因為在外敵大軍壓境的時候，這些人可能被視為內敵。

3. 形式與內容

本書前四首哀歌是字母詩，就是說，在每一節的開始用一個希伯來文的字母，順序而下，希伯來文有二十二個字母，就有二十二節詩，本書第一、第二、第四首均如此，但第三首寫法與其他三首不同，每一字母在每一節重複三次，都在句首，三乘二十二，所以第三首哀歌共有六十六節。按字母的次序寫詩有幫助人記憶的作用，此外也示意，所討論的問題已說得很周到，好像我們說把一件事從頭說到尾一樣。

說到內容，前兩首及後兩首是政治性的哀歌；錫安城描寫的像一位被棄的婦女（只在第五首裡是一個集體的哀怨）。但第三首卻是個人的哀歌，他所描繪的種種教人想起耶肋米亞及他所受的許多痛苦。當然也可以在這個受苦的人身上看到以色列民的代表，將先知所受的苦當作全國人民受苦受辱的化身。這樣看起來，第三首哀歌成了其他四首的最好和最老的詮釋，因此這首個人哀歌才被編者放在其他國家哀歌的正當中，以承前啓後。

4. 寫作年代

本書作者既是隱名氏，書的內容又不整齊劃一，因此很不容易肯定其著作的時間及次序。但有一點是夠明確的，就是全書五章都是放逐結束以前，即公元前五三八年以前寫成的，其中有些細節（像第二首及第四首中所寫的）甚至指向公元前五八七年，即聖殿被毀之年所發生的事件前後。第一首哀歌還能再往上溯，直到猶大人民第一次被擄的年代，即公元前五九八年。

政治及宗教雙方面的大災難所造成的精神及肉體上的痛苦與憂慮，人民的犯罪行爲招來天主的懲罰，以至天主要消滅祂的人民，

進而引發人民的悔改及承認自己過去行爲的不當，憑信德而對上主所懷的希望，因為祂是歷史的主宰等等是本書所表達的主要題材，這些題材使本書有一種悲哀的美，並傳達一個訊息，這訊息雖然出自猶大那些特殊的歷史境遇，卻爲日後的世代代保有其現實性。

5.簡易分析

哀歌所哭悼的是耶路撒冷（一1, 4；二8；五15）：她成了一個淚人兒（二2,16；二11,18；三48, 49），只知唉聲嘆氣（一4, 8, 11, 21, 22），痛苦哀傷（一4, 5, 8, 12；三32, 33），一無所有（一4,13, 16；三11；四5；五18），赤身露體（一8），飢餓難當（一11,19；二12, 19；四4, 5, 8, 9；五6~10）。

最親愛的人一同受到打擊：嬰孩（一 5, 20；二 4, 11, 19, 20, 22；四4, 10；五13），青少年（一15, 18；二21；四7；五14），老人（一19；二10, 21；四16；五12, 14），祭司（一4, 19；二6, 20；四16），先知（二9, 20）及國王（一6；二2, 6, 9；四20；五12）。人之外，極神聖的聖殿（一4, 10；二1, 4, 6, 7, 20）及朝覲天主的集會（一4, 10；二6、7, 22）也受到褻瀆。

耶京在痛苦中，並藉這痛苦，意識到自己的罪過：叛逆（一 5, 14, 22；三 42），違命（一 18, 20；三 42），缺德（一 8；三 39；四 6, 13, 22；五 7, 16）及欺詐（二 14），而認罪（三 42；五 7, 16）。有一隻手壓在耶京身上，這是敵人的手（有二十次提到敵人），這隻手最後是天主的手（一 14）。

事實上，就是這個天主向祂的子民揭露：祂對惡絕無妥協的餘地。天主的這種不妥協有時稱爲忿怒（一12；二1, 3, 6, 21, 22；三 43、66；四11），有時稱爲怒火（二4；四11），有時稱爲發作（二 2；三1），有時稱爲吞滅一切的烈火（一13；二3, 4；四11）。天

主好像很遠（一16），但事實上常在左右（三55～57），祂聽（三56、61），祂看（一9, 11, 20；三20；三50, 59, 60, 63；五1），祂記得（三19；五1, 20）。

天主是值得人信任的，因為祂公義（一18；三34～36），全能（三37, 38；五19），忠信（三32），是救主（三26），是贖主（三58），會安慰人（一16），十分慈善（三25），有母親的心腸（三22、23）。罪惡所造成的惡果反而被祂轉變成最大的恩寵：讓人謙遜地認罪，而終於歸正，不是靠人自己的功行（三40），而是唯獨天主能在人身上所完成的化工：「上主，求你叫我們歸向你，我們必定回心轉意」（五21）。

三、艾斯德爾書

艾斯德爾的故事是大家所熟知的。她被立為波斯國王的王后以後，在堂兄及養護人摩爾德開的驅使下救了猶太民族，不受權臣哈曼的屠殺。又因摩爾德開從前曾向國王揭發了一項弑君的陰謀，猶太人反而將哈曼、他的十個兒子，及成千上萬的敵人殺死。為了慶祝這一勝利，他們建立了普陵節，每年予以紀念。普陵是抽籤的意思，因為哈曼以抽籤的方式決定了消滅猶太人的日子，結果他自己及全家反在那個日子被猶太人消滅了。

關於艾斯德爾的事，無論是厄斯德拉上下二書，或德訓篇都隻字未提。谷木蘭的古文件中也沒有任何艾斯德爾書的殘卷，雖然其他舊約的書都多少有些代表。只有瑪加伯書上十五36提及「摩爾德開節」，暗示在公元前第一世紀的前半葉，在巴肋斯坦已慶祝普陵節。另一方面艾三8及其後所說，與波斯帝國的容忍政策並不相合，反而與安提約古厄丕法乃四世的迫害和兇暴若合符節。由以上種種

跡象看來，艾書大概寫於公元前第二世紀末期，也就是說比書中所說的主角薛西斯王一世晚三個世紀。至於寫作地點大約是美索不達米亞，因為作者對那一地帶的事知之甚詳，相反，對巴肋斯坦的事卻什麼都沒有說。艾書的最後一段，即九20~32及十1~3，因了語氣的不同及某些矛盾的說法，大約是後加的。除此之外，增加的篇幅最多的是來自希臘文七十士譯本：在希伯來文的一六七節之上，加上了九十三節。這希臘文部分的收尾告訴我們，希伯來文的艾斯德爾書寫於仆托肋米（埃及王仆托肋米第八，公元前一一六~一〇八年）之前，證實了前面關於希伯來文艾斯德爾書所說的寫作時間。

希臘譯文所增加的篇幅有一趨勢，就是使本書多一點宗教氣味，因為書中從來不提天主，一切都像靠權力和狡猾來解決，這為將本書「列入正典」當然容易遭遇不少困難。只有一處，雖不太明顯，卻足夠叫人記起，歷史的主人不是這個或那個人間的大勢力，而是那選了猶太民族的上主，這層意思表達在四14（思高聖經也指出這點，並將希臘譯文所增篇幅的相關章節列出）。此外，歷史不是在自動地前進，而是藉著天主證人的行動在推進，這和肯定天主是歷史的主人並不衝突。

雖然本書所寫，反映出作者對蘇撒城的地理、歷史，以及行政管理都很熟悉，但本書仍不得視為一部歷史敘述。書中的人物，除了國王以外，其他都是名不見經傳的。至於波斯帝國的皇后常是波斯人，當時的一位名叫阿墨斯蒂斯，沒有什麼猶太女子當王后。至於說猶太人大屠殺波斯人，那更是一個夢想的報復，從來不曾實現。相反，在猶太人歷史裡倒的確有過多次猶太人被屠殺的情事，而本書的寫作也許就是以其中之一為出發點，而寫作的目的卻是要給普陵節一個合法化的理由。

普陵節一直有著嘉年華會（狂歡節）的禮儀，直至今今天都是如此，而普陵兩字是一個外文名字，九24~26予以解釋。這表示猶太人的這一慶節是由外邦的一個慶節借用過來的。有人說，那就是巴比倫的春節（新年），所慶祝的是瑪爾杜克戰勝了混沌，把握了宇宙的命運。另有人說，是巴比倫的男神瑪爾杜克及女神依市大爾跟厄郎的男女二神胡曼及瓦市提的交戰，還有人說，是波斯王達理阿屠殺巫士的紀念等等。這些說法沒有一個能使人完全滿意，但多少會影響到普陵節的建立，其大概過程不外以下的一個格式。

猶太人一方面受到從各方來的迫害，另一方面見到許多當地的慶節及慶節後面的那些神話，於是漸漸問自己，那些慶節能為他們有什麼意義，或者怎樣可以用那些慶節的方式來傳達他們自己的訊息。這為猶太人不是一件新事，猶太人的慶節大多是將一個已有的神話，放進他們的歷史中而成立的，因為舊約聖經對天主的認識，都是經過人的歷史，天主在歷史中揀選了祂的人民，並使這人民在歷史中生活下去。

這樣，一個外邦的，或俗世的慶節被猶太人採用，並予以合法化，他們基於一個民間故事及自己的歷史經驗，將慶節中的神話部分清除，配上信仰的內容，及天主眷顧及拯救的道理，就兩全其美，使他們的自我反省達到了一個結論。過去的逾越節、無酵節、帳棚節等都是如此建立的，日後的基督教會也有類似的做法，比方把敬禮太陽回升的節日轉為耶穌聖誕節，意謂耶穌的誕生確如旭日的初升或季節轉變中的日長夜短。我國將清明掃墓節定為追思已亡節日也是這個意思。我們還有端午節、中秋節等有待繼續反省及信仰生活上的配合。

為基督徒來說，艾斯德爾書所激發的問題是，我們如何能接受它如同接受盧德傳一樣？因為盧德孝行可嘉，堪為世世代代人的模

範，但艾斯德爾書卻充滿了殺氣及報復的心理。但本書確實給我們指出了一個很嚴肅的事實，即猶太人的問題。世界各國好像無法消化他們，吸收他們，而是一直互爭互鬥，你來我往，沒有了結。本書有力地暗示，一個威風八面、執世界牛耳的極權大國波斯，都無法解決猶太人的問題，因為這個民族只隸屬於天主，全部舊約都肯定，天主揀選了這個特殊的民族，是為把自己的啓示讓整個世界認識。

既然如此，哈曼雖然想把猶太人殺盡滅絕，不但未成，反為自己招來殺身之禍；摩爾德開雖能一時逞報復之快，但仍未解決猶太人的問題。以色列經過各世紀的大屠殺，依然生存於世，反之以色列夢想屠殺別人或別的民族，也沒有用。一切古代帝國的作法，就是為了自己的生存，為使自己的國家立足於世界各國間，去殺別人，去從事滅種，已行不通。將有一天，懸在刑架上的不再是猶太人，也不是猶太人的敵人，而是被猶太人及外邦人所釘死的耶穌基督，使得猶太人及外邦人都悔改皈依，在基督內合而為一。

今日世界上有一千三百萬猶太人，其中六百五十萬在美國（光紐約就有二百五十萬），三百五十萬在以色列，三百萬在歐洲（大部分在蘇俄），至於西歐以法國最多，約有七十萬：巴黎及其附近三十五萬五千，南部十五萬（見法文月刊 *fetes et saisons* n.422, fevrier 1988）。

四、達尼爾書

達尼爾書在舊約中可說是別開一類，與其他的書都不同。希伯來文聖經把它放在「著作」中，介於「五卷軸」及厄斯德拉書之間。這一事實已足夠明顯地指出本書是一部晚期的作品。但由基督

信徒傳下的希臘文聖經卻將本書置於厄則克耳之後，以之為先知書之一。

1. 本書的結構、原文與譯本

(1) 希伯來文聖經的達尼爾書

希伯來文聖經是公元一世紀末，猶太學者在雅木尼雅固定下來的（先是子音的原文，然後也配上了母音）。其中的達尼爾一書含有十二章，以兩種語言寫成：一1~二4a，是希伯來文，二4b~七28是阿拉美文；八1~十二13又是希伯來文。這是怎麼一回事呢？最簡單的解釋是，原有的阿拉美文原稿（二~七章），頭尾加上了一些希伯來文的補充——一章引論及五章補述——而成了十二章的達尼爾書。最後的編輯人將這十二章資料分成兩編，前編為敘述（一~六章），所敘述的英雄是達尼爾（第二章及第四~六章），他的三個同伴（第三章），或他們四人一起（第一章）。後編記述達尼爾一人的神視（第七~十二章）。前後兩編的材料都是按照歷史的順序安排的，但這只是一種文學技巧，並不指點任何寫作的年代。作者（或編者）對近東的歷史並沒有準確的認識，特別是由拿步高至居魯士那一時段，比方他把貝耳沙匝說成拿步高的兒子，而其實他是納波尼杜的兒子；他又在貝耳沙匝與居魯士之間放上一個瑪待人達理阿，這人在古文獻中是不存在的。這一切都警告我們，不要把本書當歷史文集來讀，卻要在別的層次上找它的價值。

(2) 希臘文聖經中的達尼爾書

說希臘話的猶太主義給基督的教會留下了兩種希臘文的達尼爾書譯本，一是七十士譯本，一是德敖多削譯本。這兩種譯本都在希伯來聖經的達尼爾書裡增加了一些基本上相同的篇幅，就是在第三章加上兩篇合乎該章敘述的禮儀祈禱文——阿匝黎雅의 祈禱和三青年

的讚美歌。此外還在書前或書後加上蘇撒納的歷史，及書尾的有關拜耳和大龍的故事。可是這兩種譯本各自與希伯來文聖經的關係卻不一樣。七十士譯本與希伯來文聖經有相當大的區別，特別是由第四章到第六章，以致使人懷疑，所譯的原稿是否為一部與目前希伯來文聖經不同的閃族語達尼爾書。反之，德敖多削譯本與今日的希伯來文聖經很接近，成了後者一個有力的古代旁證。新約經書在引用達尼爾時，有時隨七十士譯本，有時隨德敖多削譯本，而以隨後者較多。在第三章所增添的禮儀祈禱文，及另外一些增加的篇幅，即蘇撒納歷史，拜耳及大龍故事大約原來也有希伯來文為底稿。

公元九十年代所固定下來的希伯來文聖經，沒有保存這些增加的篇幅。這一事實影響了後來在教會中達尼爾一書的用途。首先，一個希臘古譯本很快被德敖多削譯本所取締，致使達尼爾書的第一位詮釋者羅馬的希波里多所用的譯本已是後者。其次，希伯來文聖經所沒有的那些篇章究竟有多大權威成了爭論的問題。像聖熱羅尼莫就將蘇撒納的歷史（第十三章）及拜耳與大龍的故事（第十四章）放在附錄裡，只有第三章的禮儀經文他沒有更動位置。天主教會承認這些增添的篇幅屬於正典，而由宗教改革出來的各基督教教會卻加以否認。

2. 寫作年代與資料的來源和安排

(1) 編輯與出版

乍讀本書，會覺得它是放逐巴比倫時的一位先知寫出的。猶太學者及古老的基督教會也是在這種觀點下展讀本書。但自從公元第三世紀以來，連一位非基督徒的學者（Porphyry）已看出本書寫於安提約古、厄丕法乃時期（公元前一七五～一六四）。事實上，仔細讀來，就會發覺第十及第十一兩章是在一步步地描述近東及猶

太主義的歷史，直至公元前一六四年為止。然後（十一40~45）來一個希望的訊息，是用當時約定俗成的格式表達的，這訊息以最後審判和死人復活為結局（十二1~4）。這訊息為當時猶太主義所面對的各種精神上的問題是十分合乎時宜的。

由此可以了解為何寫於公元前一九〇~一八〇年的德訓篇作者沒有提到達尼爾，也無從把達尼爾放在以色列的先知中，像他提及其他的先知一樣（德四八23；四九8~12）。但瑪加伯上的作者（寫於一三四~一〇四之間）反而曾認識達尼爾書（加上一54即達九27與十一37所說），而達尼爾書的第一部希臘文譯本曾被希臘的女預言者所運用（公元前一四五~一四〇年女預言者預示的神諭卷三）。

將本書所說與當時的歷史相對照，可知本書作者曾知道以下的一些事跡：一六七年十二月七日的聖殿被褻瀆（參閱十一31），忠信的猶太人被置於死地（參閱十一33），瑪加伯弟兄的起義，和猶大的一些最初成就（十一34的暗示），那是一六六年的事。一六四年秋天的暴君之死固然沒有清楚提到，但一六四年十二月十四日的清除聖殿（按今日的算法為一六三年的二月）卻有暗示（即十二11~13的那些數字所指的）。由以上種種的提示，可將本書的整體寫作時間放在一六四年。此外書末的一句謎樣的經節（十二12，參閱十二9）也許讓我們了解，本書的出版是在聖殿被清除及敬禮恢復後不久，即一六三年年初。在一四五年前後本書首次譯成希臘文以前，第二~七章的阿拉美文部分大概經過一次希伯來文的重寫，但這重寫部分今天已不存在，因此我們只有阿拉美文的原著。

除了上述的當時事跡外，本書還暗示許多其他同代事件：外邦權威強迫猶太人破壞關於飲食的清規（一5~8；參閱加下六18~31）；被逼拜邪神（三1~12）或拜皇帝（六6~10），給他們製造

殉道的機會（三19~21；六17, 18）；預告暴君之死（五22~30；七11, 24~26；八25；九26, 27；十一45）。對瑪加伯弟兄的起義，作者只點到為止（十一34），原因是他所期盼的是天主直接的干預，天主要親自來扭轉局勢，建立祂的國度，拯救祂的人民。這是當時熱誠派的態度，他們在參加猶大瑪加伯的陣線以前，曾退入曠野（參閱加上二28~38, 42, 43）。達尼爾書的作者大概也是這一派的人。

(2) 資料的來源

上面略說了一些達尼爾書編寫與出版的情形，現在可稍談本書所採用的資料，這些資料有的已經是寫成的先存資料。在巴比倫的猶太人團體是保存這些資料與傳統的地方，因為他們比在猶太本土的人更熟悉加色丁人的古禮及習俗，以及以後繼續出現的波斯及希臘文化。有些波斯及希臘字也就不知不覺地進到本書希伯來文及阿拉美文的詞彙裡。這可解釋拿步高的形象在本書十分突出（第二至第四章），以致吞滅了納波尼杜的形象（比方四25~30所說的話是由對話轉為第三人稱的敘述，所述的怪事按照巴比倫文獻並不歸在拿步高身上，反之，巴比倫的最後一位國王納波尼杜確曾在阿剌伯的德以曼曠野綠洲待了十年，其時他的兒子貝耳沙匝—參閱第五章—代行父職）。

此外，達尼爾在獅子圈的故事有兩種不同的報導：按照阿拉美文是在達理阿王的時候（第六章），按照希臘文是在波斯王居魯士的朝代（第十四章）。可見，口授的傳統是有所不同的，而蒐集資料的作者並不在意，把它們都收在書內。第五章所描述的貝耳沙匝所開的盛大宴席，也為希臘作家黑洛多得所提及，但他將之歸給納波尼杜。這一切都說明本書在成書前的確有過它的多方資料和歷史；雖然今天已不能清晰地追溯到波斯時代，或放逐時期的源流，

但達尼爾及其三友伴一定是遠居國外的猶太主義所樂道的一些人物。本書作者將他們放在一起，由口傳到書寫，保存了這樣一個來源不清的傳統。

(3) 資料的安排

這樣不同的資料兼收並容，當然不易寫成一本達尼爾先知傳，更好是根據本書現有的狀況來了解那些資料是如何安排的。既然資料來路不一，所牽涉的國王和時代也互異，作者只好用一個約定的方式予以協調：涉及的國王是拿步高（一～四章），他的兒子貝耳沙匝（五及七～八章），然後是達理阿及理待（六及九章），及波斯王居魯士（十～十二章）。至於達尼爾則被寫成一個猶太青年，於六〇六年被擄於巴比倫，他和三個同伴被選為國王的侍從（一章），因他解夢成功而被立為行政人員（二章），從此他們四人飛黃騰達，直至波斯帝國開始的時期，雖然其間也有過一些考驗和危機，威脅到他們生命的安全（參閱三6及十四章）。當時的政情是容許被擄的猶太人從事行政工作的，但讓達尼爾升為行政院長（六章），或擔任省主席及顧問團的首領（參謀總長，參閱二48、49；三12；四6；五11），不免有點難使人相信。這表示作者無意作一個歷史的敘述，而另有目的。

3. 達尼爾書的文學類型

一段文字的文學體裁常受控於兩種因素，一是該段文字在一固定團體中的作用，因為它是為該團體而寫的，另一個因素是在該段文字產生的文化氣氛中所流行的一些約定說法。若將達尼爾書放回它的時代背景裡來看，就會發現它將當時猶太文學很喜歡用的兩種類型非常有創造性地糾合在一起：敘述式的訓誨及默示錄。

(1) 敘述式的訓誨部分

以敘述或講故事來訓誨是一種教育程序，為將一個神學、倫理，或智慧等等課目傳達出來。為了解敘述文字的旨趣，必須把握它的重點，多少像解釋一個比喻一樣。敘述中的主角，他所受的考驗，他所表現的態度……都刻意地加以描述，使得讀者按照他那個時代的精神需要，能從敘述中學習一個好榜樣，得到鼓勵，增加信心。在希臘統治近東的時代，猶太主義面對它四周的外邦文化，處處是問題和挑戰。在猶大境內，當坐鎮敘利亞的希臘王國要強迫猶太人希臘化時，那些問題變得更加尖銳。這一希臘化的壓力已征服了一部分地方的貴族，但一般人民卻堅守著自己的傳統文化和信仰。這一時代背景有助於我們去讀達一；三～六章；十三及十四章。在這些章節裡達尼爾及其同伴的為人及品德被譽為該取法的模範（一；三；六章）；另一方面人的傲慢及外邦人褻聖的瘋狂得到嚴正的指控（四及五章），或予以事實上的嘲笑（十四章）。由此看來，本書的敘述雖然也許以某種歷史的回憶為出發點，但它不是在寫歷史。

(2) 默示錄部分

放逐以來，先知文學越來越受到雙重關注的影響，即天主的審判，和以後隨之而來的救恩。這種「末世性」的關注帶來文學形式的逐步改變，以應付新的需要。當時的文化脈絡非常重視占卜及隱密事件的啓示，使得末世論在「啓示」的文學中佔了一席之地（默示錄是一希臘字，意思就是啓示）。

這一演變的過程是可以追蹤得出的。厄則克耳及匝加利亞已運用神視及天使—譯員的解釋這種表達方式，作為他們慣用的文學技倆。放逐後，不知名的作者所寫的匝十三～十四及依廿四～廿七將歷史的最後驟變搬上舞台，這一過程的最後一站是默示錄文學。默示錄所傳的訊息是爲了合新時代的需要，但它所用的體裁卻充滿

了許多聖經中的往事。訊息的內容多次是對歷史的一個神學解釋，而以宣告一個「結局」為收場。

默示錄的作者們慣於將訊息放在過去的一個人物的口裡，好能隔著一段距離來看他們自己的時代。這人物是達尼爾，或哈諾客，以後是梅瑟，是厄斯德拉，是族長或巴路克，以至亞當。這樣，用假託的人名成了這類作品的基本定律。這一手法使默示錄的作者們，能在一部著作中將過去和未來連在一起：過去在他們寫作時已達到頂點，他們可以加以解釋，未來是在天主的計劃中，他們可以宣告其結局。

雖然在某種意義下默示錄文學取代了較古老的先知，但在一些重要的層面上，二者是涇渭分明，迥然有別的。在默示錄中，鼓勵的訊息及天主審判的宣告，沒有先知書中所有的勸人悔改的緊急呼籲。給信者所作的啓示乾脆說成由天上降下的智慧，這智慧教人認識天主的秘密計劃，人必須將自己的生活與此計劃配合。至於前面所說過的敘述式的訓誨是給人的具體生活出一些主意。

達尼爾書的第二部分（七至十二章）全是默示錄類型，雖然各章的表達方式有所不同。不過本書第二部分的基本主題仍然是由第一部分的敘述鉤引出來的，或是達尼爾所解釋的拿步高王的夢（第二章），或是王所夢的那棵大樹所表達的天主審判（第四章），或是貝耳沙匝王在宮殿牆壁上所見的字的意思（第五章）。這種不斷以神視、以夢境來表達的手法，無可否認地與當時所在地的喜歡占卜及由之而產生的文學有關，但形式的相近並不假定內容就該相同，正相反，默示錄作者所以採用當地人所喜用的方式，正是要把他們占卜的無效與猶太人先知神恩的真實性作一對比，這種神恩是來自智慧及天主的神（第二、四、五章）。

當達尼爾自己見到一些象徵性的神視時，有一位天使給他揭曉

他所見一切的意義：是四隻獸及人子也好（第七章），是公綿羊與山羊也好（第八章）。最後還有一幅大壁畫，把波斯帝國稱霸以來直至公元前一六四年的歷中加以描繪（十～十二章）。第九章是默示錄文學的一個新嘗試，不再是解釋神視或解夢，而是把一段先知書的話當作天主預先寫下的隱密訊息來解釋。這樣看先知的話，因為所預言的結局尚未來到，使先知預言的意義略微擴大，使人能在先知的話中尋找光照，以看清目前的種種危機及其可能結局。這裡將耶廿五11, 12及廿九10的七十年解釋為七十個週年，也即四百九十年，是一種類似解夢的技巧，但較複雜，也不易得到清楚和準確的結論。思高聖經給達九25~27作了一個相當長的註釋，可參閱。

4. 達尼爾書中的主要道理

(1) 信仰及宗教生活的基本因素

達尼爾書的立場是很傳統化的，但也很清醒地面對時代所引發的各種問題，這些問題主要來自四周的那些文化：信很多神（五4），自立神像來朝拜（三1~3），拜動物（十四23），國王自封神明要人對他們下拜（六8）。在這種多神、拜人、拜物的氣氛中，以色列堅決地肯定自己的唯一真神信仰。

為與那些不識唯一真神的文化爭戰，書中有一種簡單的護教學，一如第十四章所示，但書中更積極地強調一個真實信仰的可貴，人可為之赴湯蹈火，死而無怨（三及六章；十四29以下）。宇宙中的一切，日月星辰，飛禽走獸不是什麼神明，而是一些受造物，他們都歌頌唯一天主的榮耀（三52~90）；各邦各國的政權也該承認天主的至高主權（四31~32；五22~23），因為他們的權力都是從天主那裡來的（四22b, 29b；五18, 19）。天主是時間的主人，也是歷史的主宰，只有祂知道一切隱秘，並且可以將之啓示給

人（二20～23）。

爲表達這種信仰，並將天主的臨在說得較具體，本書採用一些古神話的象徵說法，但已剝去其神話的內容。天主是一位千秋萬世的老人，被一群侍從圍繞著（七9～10）。至於天使的世界則借用伊朗的許多神話和象徵。上主的天使前來拯救火窯中的三青年（三49, 92）及獅子圈中的達尼爾（六23）；達尼爾的夢及神視由天使一譯員供給他解釋的鑰匙，就像天使曾給厄則克耳和匝加利亞解釋一樣（達七16～18；九21～23；十9～十一2；十二5）；天主也是藉著天使們的調停管理世界，使自己的各種計劃得以實現（四14；十13, 20, 21；十二1）。這樣天主是隱藏的，但祂的臨在及行動在一些很奇特的事件上顯示出來，因爲這些事的發生的確未曾經過任何人手的干預（二34, 45；三11～13、20～22；五5；八25b）。

猶太主義既建立在天主的啓示上，它的全部生活便按所啓示的「法律」組織起來，因此對法律的一切規定都很在乎，雖然外邦人不懂爲什麼（比方有關飲食的規定：一8）。法律不僅調整人之間的權利和義務（十三62），並且給一切倫理及敬禮的職責一個意義（三18、41；十三23）。法律也定下慶節的日期，任何人間權力不得加以更動（七25b）。關於祈禱的樣式也是如此，連在放逐之地的異鄉，也按照習俗所界定的姿態和節奏祈禱（六11）。至於祈禱經文，很久以來已有多種，本書中的幾篇禱詞便是仿效那些經文的詞彙（二20；三33；四34b；六27, 28；七27b）；也有整篇祈禱文被保存了下來：二篇悔罪經文（三25～45；九4～19；），一首很長的讚美歌（三52～90）；這些都是很標準的祈禱文，基督徒能毫無顧忌的加以採用，最多是將其遠景適應到福音所帶來的新視野中。此外書中還有一些應景的私人祈禱文（如十三42, 43）。

這樣，面對一個折衷性的文明，及吞滅一切東方文化與宗教的

希臘主義，猶太主義成功地保存了它的原始純真。關於這一點，達尼爾書不但注意到，並且用它獨有的方式將這情勢加以擴張的描寫：忠信的猶太人得到非凡的成就（一章；二48；三97；五29），將這些人說成他們是所加入的社會國家的救星，連那些外邦國王也歸正過來宣揚唯一真天主的偉大（二46, 47；三95, 96；四34；六27, 28）。這是那同一個時代猶太人努力吸引外邦人皈依以色列人的天主的一個鏡頭，皈依後有時可加入盟約的民族，跟他們守同樣的法律。

(2) 歷史的神學

天主是在人類的歷史中完成祂神秘的計劃。耶肋米亞關於萬國所說的神諭（耶廿五）及第二依撒意亞的安慰訊息（依四一 25 ~ 29；四五1~6）現在更加具體化：達尼爾書的作者在近東的歷史中，看到各帝國的更替在彼此對抗中，好像都是要毀滅天主的子民，但，是天主在領導歷史。巨大立像的夢（二章）及四大巨獸和人子的神視（七章）指謂近東幾個帝國的更替：巴比倫、波斯、瑪待、希臘。雖然真正的近東史並沒有瑪待那一環，但無關緊要，這是作者的約定說法，不構成他訊息的重點。

夢和神視所表達的歷史似乎有點悲觀，因為每下愈況，一代不如一代；人與天主隔絕了，人間的惡就愈演愈烈：立像的頭是金的，但它的腳卻是泥的（二章），第四隻獸的作惡多端勝過前幾隻獸（七章）。人類的歷史是一個罪惡的奧秘，逐步走向它的頂點。不過，人類歷史也是善惡勢力對陣的地方：天主及其天使是加惠於人的善勢力，常常支持著「至高者的聖民」，另一方的是惡勢力，在某種意義下化身於那些外邦的帝國（參閱十13：十20~十一1）。因此人類的歷史奔向最後審判，即用不同的象徵所表達的結局：立像倒踏（二44, 45），貝耳沙匝的死（五24~30），獸的被殺（七

11, 24 ~ 26)，公山羊的被毀 (八23~25)，破壞者的結局 (九27)，也就是迫害者暴君的終結 (十一40~45)。

這一審判的宣告直接是與安提約古厄不法乃治下的悲慘情況有關，但在這一暴君的背後藏著天主子民世世代代將要面對的種種考驗，在此意義下，達尼爾書中的預言為遭受危機的任何時期都保有一個永恆的現實性。新約中的若望默示錄就是採用達尼爾書的一些筆觸貼合在迫害教會的羅馬帝國身上。受羅馬奴役的猶太主義，特別是在公元七十年耶路撒冷被毀後，也由本書汲取希望的訊息。

(3) 希望的訊息

天主的審判是為不忠信的猶太人，也是為那些驕傲的外邦權勢，但審判只是天主施展及揭發祂計劃的一個區分的時刻，在審判的另一頭是先知們的許諾所開啓的一些希望的遠景，這些遠景現在比過去更有現實價值。本書作者在第九章毫不含糊地提到這些許諾，把一段耶肋米亞的文字實現在他當時的境況中。由此可推知，他也會將其他有許諾價值的聖經書篇在類似的視野下來讀。

但本書作者把放逐後的一些先知已開始的一個過程，推演到最後的結果，即把過去的種種許諾轉移到一個超越地上歷史及現世成就的層次上。以色列的最大特色是作天主之國的守護者及受惠人，天國的來臨才是人類歷史真實的終點站。諸多帝國的更替 (二44) 終將以這個在人以上及超越歷史的國度為出口，以人子的形象在天主面前登極為王來描寫這一國度 (七13~14) 是要強調它的超越性，但它在地上有一根支柱，就是至高者的聖民—以色列。

為能相稱於這樣崇高的聖召，以色列必須經過鍊淨她的考驗 (十一35；十二10)：這就是當時猶太主義所受迫害的意義，這一迫害會把他們帶入拉比們將來所稱的「未來的世界」裡；按照第七章的含有寓意的神視，及十二1~4的神諭，那個「未來的世界」將

是一個改頭換面的宇宙，放逐後的某些末世論的文字已預先加以描寫（參閱依廿五7, 8；卅26；六五17~25；匝十四6）。那些預言現在組成一個整體的畫面，使得申命紀裡所許的在聖地的舒適生活已不能望其項背，因為現在等待的是天上的事體要衝破一切障礙進入人間。

為達到這一目標，以色列本身也須受天主的審判，只有那些「寫在生命冊上」（十二1）的遺民將分享未來世界的幸福。這一原則也適用在那些不久以前為了他們的信仰而捨掉生命的猶太人，如此，殉道的事實所造成的問題就有了一個答案：作者不僅奉勸他的同代人在必要時勇敢地面對死亡，肯定天主會救他們脫離火窯和獅子圈（十三38；六22），並且原則性地說出，即便那些成了死亡犧牲品的人，天主的能力仍將克服死亡的權力。殉道者本不該死而死了，這為他們在未來的世界裡掙得了一席之地。

這樣，破天荒第一次，在舊約裡清楚地說出個人復活的許諾（十二23）。同時，為給先知書及聖詠集所慣用的一個典型說法：陰府或冥間一層新意義，那不再是死人的領域，而是地獄，沒有天主的地方，被拒於未來世界之外。瑪加伯書下證明了這一希望的訊息，為支持殉道者的信仰有了多麼重要的角色（加下七9, 11, 14, 23, 29）。天主啓示的進一步發展，一方面認定了這一道理，另一方面也由之獲得了一個準備好的框架，來講耶穌的死亡與復活，而使人能聽得懂。可見達尼爾書成了先知神學與新約訊息之間的一座橋樑。新約多次引用達尼爾書也就沒有什麼奇怪了。

五、厄斯德拉上下 — 乃赫米雅

一般的聖經都稱這兩部書為厄斯德拉與乃赫米亞，但原始二者只形成一部書。書中所述是猶太人由巴比倫放逐歸來後，直至以後一個多世紀中的事。兩位主要人物，厄斯德拉及乃赫米亞，在舊約其他的書中從未提及，因此若不是因了這兩部記載他們名字的書保存下來，我們對放逐後猶太主義復興的種種事件就很難知曉，甚至簡直不可能。

1. 書的內容

這兩部書各部分的分配清晰易見：厄上（一～六）首先敘述，剛征服巴比倫的波斯王居魯士准許猶太俘虜回耶路撒冷，首批猶太人束裝上道。到達本國後，在重建聖殿以前，他們先在耶京聖殿的原址樹立起被毀的祭壇，其時他們由當地的長官，及猶太主義的敵人那裡遭遇到不少干擾和困難。至於聖殿本身是多年以後，在哈蓋及匝加利亞二位先知的年代，即達理阿一世為波斯王的時候，才修建完畢的（五1, 2）。

按照厄上七～十章所說，幾十年以後，厄斯德拉祭司及經師，才受波斯王阿塔薛西斯的正式委託，接受使命回到耶路撒冷來。這裡他發現事情並不如人意，猶太傳統鬆弛下來，不為人所重視，特別是雜婚問題嚴重，猶太人與外邦人結婚，司空見慣。厄斯德拉見了，痛心疾首，要來一番徹底的整頓。人民是支持他的，於是他把那些外方人驅逐於猶太地區以外，那時的猶太領域並不寬廣，因此實行起來不致太困難。

厄下開始的一部分（一～七）敘述乃赫米亞是波斯王阿塔薛西斯的高級官員，他聽到有關耶路撒冷的同胞的消息而甚感悲傷，於是要求國王的許可，前去視察耶京，並從修建城牆開始，將城予以重建。他的熱火遇到不少敵人的反對和騷擾，但他仍鼓勵所有居民

嚴守紀律，勇往直前，終於在五十二天內將城重建起來。

到了厄下八～九章，厄斯德拉又轉入幕前，成爲主角，他恢復敬禮，按照他由巴比倫帶回來的梅瑟法律，復興了從前的各種慶節。

最後一部分所寫的（厄下十～十三），是人民所許下要做的事，一些清單，及城牆重建成功的慶祝。最後是講乃赫米亞第二次回到耶路撒冷後—跟第一次的來京約隔十二年—所從事的一系列的改革：清掃聖殿庭院、恢復肋未人的職務、聖化安息日等等。

這兩部書的文學歷史是相當複雜的。古老的舊約希臘文譯本，除了將這兩部書譯成希臘文，並合爲一部書以外，還加上一部與前二者十分不同的厄斯德拉書，稱之爲希臘文厄斯德拉，或第一厄斯德拉（第二厄斯德拉則指謂由希伯來文譯過來的厄斯德拉—乃赫米亞）。

至於拉丁文傳統竟有四部厄斯德拉書：一是厄斯德拉，二是乃赫米亞（以上二者即我們聖經中的兩部書），三是希臘文厄斯德拉，四是一部歸給厄斯德拉的較晚默示錄著作，與聖經的厄上下毫無關係。現代聖經大部分版本只有厄上下二書，而沒有希臘文厄斯德拉及厄斯德拉默示錄，後二者從來沒有進入猶太的聖經正典中。

2. 文學問題

這兩部書的作者是誰？找不到任何明言或暗示，但一般都認爲厄上下的作者與編上下的作者相同，並且是單獨一人。他在編年紀中給整個歷史作了一個廣泛的綜合，然後又寫了厄斯德拉及赫乃米亞二書。一個很清楚的跡象是，編下的最後幾節（卅六22, 23）與厄上的最初幾節經句（一1～3）是相同的，表示這些書所敘述的事之間有一連貫性。但編年紀與厄斯德拉書的寫法是相當不同的。

厄上下的作者採用了不少古文件，在引用時加以組織，使之互相關聯，結為一整體，再拋入歷史的大洪流裡。將全書內容詳加分析後，可以找出以下的一些文件：

(1)希伯來文的官方文件：清單、統計表……如厄上二；厄下七；十3～30；十一3～36；十二1～26。阿拉美文的文件，外交信函，官方決策，如厄上四9～六18；七11～26。

(2)厄斯德拉的回憶錄（厄上七～十），其中有的部分是以第一人稱「我」寫出，如厄上七27～九15，有的是用第三人稱寫出，如厄上七1～10；十；厄下八～九。

(3)乃赫米亞回憶錄：厄下一～七；十；十二27～十三31。

採用不同文件的事實可以解釋，為什麼厄斯德拉書有兩種不同的語言，因為有些片斷是藉阿拉美文保存下來的（厄上四8～六18及七12～26），其他部分都是希伯來文，這一特點也發生在達尼爾書中（二4～七28為阿拉美文）。

採用不同文件寫書當然會造成問題，這些問題後人很不容易解決。比方說，由放逐地回國的猶太人的清單就是這些問題之一。在厄上二及厄下七都有清單，代表著兩個很不同的歷史情況。第一個清單記載公元前五三八年，居魯士頒發諭令後，第一批回耶路撒冷的俘虜隊群，他們的數目總共是五萬人。第二個清單是公元前四四五年前後，耶京城牆重建後，在乃赫米亞年代所作的一個戶口調查，比前一清單約晚一百來年。這兩處的清單大概既不代表回國之初的真實情況，也不是乃赫米亞時代的人民實數，而是二者之間的一個時代的情形，大約是則魯巴貝耳及耶敘亞的時代，這二人的名字在第一清單之首，而先知書裡也多次提到他們。可以假定的是，第二聖殿建立後（五二〇～五一五），在耶路撒冷曾作過一次人口調查。

至於本書的寫作年代，是不容易確定的，因為牽涉到全部編上下及厄上下這部大著作的整體。由這部大著作的歷史內容，其所表達的宗教思想，及作者所從出的大概背景來看，這一部包羅甚廣的歷史鉅著，約可在公元前第四世紀末至第三世紀中完成。這是指全部作品編寫完畢而言，因為書中所採用的許多文學源流，一定是在更古老的時代寫成的。

3. 歷史問題

經過分析後，本書還引起不少其他問題，觸及歷史事件本身，其中有兩個問題特別重要，並引發不同的假設，但沒有一個假設能完全令人滿意。

第一個問題是厄上四所說的耶京聖殿在重建中被迫停工的事。按此章所說，是波斯王阿塔薛西斯（四六五～四二四），聽信當地反對猶太人的人所作的申訴，而下令停工的（厄上四6～24）。但這與年表所列的史實無法相合，因為聖殿的重建已於達理阿六年，即五一五年左右完工（厄上六15），那是在同一國王治下二年，即五二〇年開工的（厄上四24；蓋一15）。厄上四6～23所說是阿塔薛西斯時代的事，已在聖殿重建以後五、六十年。

怎樣解答這一問題呢？最有說服力的一個假設，是把厄上四6～23所說，指向另一工程的中斷，而不是聖殿的重建，比方是阿塔薛西斯時代初次嘗試重建耶京的城牆。這也可解釋乃赫米亞的進一步行動，就是他在阿塔薛西斯時代所完成的耶城重建（厄下一～四及六）。為加強這一假說的說服力，還可留意，厄上四6～23本文內明言重建耶京及其城垣，而不說重建聖殿（見12, 13, 16諸節）。那麼為什麼張冠李戴，把這文件放在五、六十年前的重建聖殿的事情上去了呢？這就不得而知了。也許是因為，既然確實有過一道波

斯王的諭令，強迫正在進行中的工程停工，在編輯本書的時候發生了一個無心的錯誤：把達理阿王治下的重建聖殿，跟阿塔薛西斯治下的重修耶京城垣混為一談了。

第二個問題更加複雜，就是厄斯德拉與乃赫米亞二人在耶路撒冷活動的年表應該怎樣來排。按照本書所寫，其年代是這樣的：阿塔薛西斯七年，厄斯德拉到達耶路撒冷（厄上七7），然後開始他的革新工作（厄上八~十）。阿塔薛西斯二十年（厄下二1），乃赫米亞又到了耶路撒冷，從事修建耶京城垣的工程（厄下一~七）。在全部厄下一~七章中，厄斯德拉沒有再出現，直至厄下八~九他才重新出來隆重地宣讀法律書。最後是乃赫米亞於阿塔薛西斯三十二年短暫地去過巴比倫一趟後，又回到耶路撒冷（厄下十三6），而單獨一人在那裡活動。

以上的種種描寫給人的印象是：厄斯德拉和乃赫米亞二人會同時在耶路撒冷活動，但二人各做各的，不但彼此毫無協調，並且完全互不相識，這為兩個同樣受到阿塔薛西斯王的正式使命的人（厄上七11；厄下二7,8），不是很奇怪的事嗎？

為解決這一難題，學者們提供了不同的假設。首先有人假定厄斯德拉只在耶京逗留了一個很短的時間，當乃赫米亞到了以後，他就回到波斯王那裡去了。但在厄下八~九厄斯德拉又在耶路撒冷宣讀法律書，而乃赫米亞也曾回到波斯王身旁（厄下十三6），要過了十二年之後才重新回到耶京來，這不得不假定二人一來一往，輪流主持耶京的各項政教事宜。要不然就得說，乃赫米亞第二次來耶京時，厄斯德拉已在那裡（如厄下八9所說的二人同時主持民眾大會）。果真如此，就該修正厄上七8的日期，不是阿塔薛西斯第七年，而是第二十七年，或第三十七年（即四三八或四二八年）厄斯德拉到了耶路撒冷。

最後還有比較可取的假設，就是把全部乃赫米亞的活動放在厄斯德拉的活動之前，厄下一～七及十～十三就是報導乃赫米亞重建耶城及從事各種改革的活動。較晚，即在阿塔薛西斯二世的治下第七年（而非阿塔薛西斯一世），即三九八～三九七年前後，厄斯德拉來到了耶路撒冷（厄上七7），從事他多方的改革（厄上七～十），並在隆重宣讀法律書之後（厄下八～九），恢復了以民的敬禮。

這一假設並不解決所有的問題，比方對乃赫米亞於宣讀法律書時的在場（厄八9）就沒有交代。當然，最後這一細節可能出自全書編輯人的手筆，他有意把二人的活動說成同一時代的，而沒有多注意他們二人居留耶京及從事改革的相對時間。也許是因為編者要把身為祭司及經師的厄斯德拉放在平信徒乃赫米亞之前，這一神學性質的動機卻搞亂了所述事件發生的真實次序或年表。不過這仍只不過是一個假設，整個問題尚未找到一個完全令人滿意的解答。

4. 宗教層面

厄上下不是一部常讀的書，很多聖經讀者對它相當陌生，並認為書中只有一些為聖經歷史有趣的文件，但為今天沒有多大意義。這一看法不太正確，並且是基於成見。不錯，厄上下不能與其他宗教內容豐富的書相比，像聖詠集、約伯書，或先知書，但聖經諸書各有千秋，在聖經各書的整體中，厄上下自有其不可忽視的宗教內含及永恆價值。就像在交響樂中，各種樂器的位置及音響固然不同，但為奏出一場飽滿的樂曲，都是不可少的。

厄上下當然不提供正式的神學討論，但在其所報導的十分具體的事件中，卻能發掘出一些主要的線條，在領導著書中的英雄。

本書很清楚有三個關注的中心：聖殿、耶路撒冷城、及天主子

民的團體。

聖殿的重建是放逐歸國人民的首要課題。其實，居魯士王的諭令一按照厄上一2所說的一讓猶太人回國的目的就是要他們把聖殿重建起來。天主的聖殿是祂在其子民中間臨在的記號，既有形可見，又非常真實。聖殿也是禮儀慶祝的處所，由之而引伸出其他重要的人和事來：祭司職（厄上二36~39），肋未人及其他與聖所有關的人（二40~63），跟聖物及祭品有關的一切（一9~11；二68、69），特別是祭壇，在建築新聖殿以前，首先建立的是祭壇，好能即刻在上面獻祭（三1~4）。

聖殿的重建拖延了時日，是因了敵人的阻擾，他們千方百計不讓猶太人重建他們的聲望和影響力（四章）。書中絕不提猶太人在此一事件上的疏忽，漠不關心，或氣餒，像哈蓋先知所說的那樣（蓋一2~5）。正相反，厄上六描述聖殿完工而行奉獻禮時，人民興高彩烈，歡欣無比，因為他們確知新聖殿不是人的工程，而是天主的妙工（22節）。

聖殿的存在跟耶路撒冷城是分不開的。當時乃赫米亞要求阿塔薛西斯王給以許可，讓他回國的主要動機之一就是他對耶路撒冷的關心，務必使這座為現在及未來都十分神聖的京城恢復它原來的面貌，重獲其重要性。這一份對耶路撒冷的關切，解釋他愛國愛教的熱忱，使他跟全體人民無止無休地把耶京城牆由廢墟中建立起來（厄下二~六）。

為乃赫米亞來說，重建耶城是天主託付給他的一個十分重大的宗教使命，因此雖然困難重重，甚至需要奮起作戰，他還是嚴格執行，深信天主與祂同在，並為祂的人民作戰。他以後的各種措施，如將逃到鄉間的人召回分佈在城中各地區（厄下十一），外方商人勾引當地人民不守安息日，乃赫米亞叫他們重新遵守（厄下十三

15~22)，在在顯示乃赫米亞的目標是使耶路撒冷重獲其聖城的光輝。這無非是過去歷史的延續，這一輝煌的歷史因了亡國及被擄曾一度中斷。

不過聖殿也好，聖城也好，真實的意義不在它們本身，而在生活於其間的人民，這人民形成天主子民的團體。他們是什麼樣的一個團體呢？是一個曾放逐異鄉，飽受風霜的團體，現在須恢復元氣，而其真實的基礎是服從天主的「法律」。厄斯德拉及乃赫米亞工作的重要性在此便凸現的非常耀眼。猶太人民已失去了他們國家的獨立，現在他們存在的理由只在於他們是一個宗教團體，這團體會把古老的傳統跟目前情況的各種需求連成一氣，使二者間有著密切關係。

這樣一個復興的工程應該在許多不同的領域中顯示出來。首先是崇拜或敬禮：在帳棚節前隆重宣讀厄斯德拉帶回來的梅瑟法律（厄下八），並給人民解釋一番，已包括日後會堂禮儀中的一些主要因素。梅瑟法律是猶太教生活的基礎，以後世世代代都是如此。

服從天主的「法律」也解釋書中的很多其他措施，其中有些是相當嚴厲的，如引領人民遵守慶節、安息日、約束大家為敬禮、為祭司職奉獻禮品及作什一之獻（厄下十；十二；十三1~22），嚴格禁止與外邦人通婚（厄上十；厄下十三23~29）。最後，也是為了忠於「法律」，乃赫米亞才以言以行解決了當時的社會問題：人民因了貧富不均，及地位的差異而弄得四分五裂（厄下五）。

儘管如此，法律的嚴格要求並不使厄斯德拉及乃赫米亞的宗教變成狹隘的法律主義，使人視線模糊，不分高低，如同一般的禮數傳統那樣。他們二人所依據的法律是生活天主的法律，這天主說話、行動，人們也能向祂致以誠心的敬禮，作出自然的祈禱。他們二人本身就時時轉向天主，向祂討主意，求幫助或保護，或快樂地

向祂表達感謝（厄上三11；六21, 22；七27, 28；厄下一4~11；四4, 5；五19等等）。

在厄上九及厄下九保存下來的兩篇大祈禱詞，大概含有猶太敬禮中所慣用的禮儀因素：懺悔、認罪、求天主饒恕、追憶人民過去的歷史及不忠不信、表達對以色列天主的信賴等等。這些篇章明示，放逐前那些先知的宣講終於結出果實來了，他們引領人民發出這些自謙自卑的心情，並對一個會寬恕的天主滿懷信任和期待。

這一時期，耶路撒冷猶太人的宗教生活有一個層面值得一提，雖然屬於次要，卻不無道理：面對一個把宗教生活看得太軟太寬的概念，以致可以與外邦的無神主義達成妥協，猶太人絕不苟同，而奮起自衛。反對與異族通婚的種種措施就是其表示之一，此外他們拒絕當地的人前來合作，共同修建耶京城垣（厄下二19, 20；四；六等），也是為此，因為那些人事實上是猶太人的敵人。這裡猶太人與撒瑪黎雅人的敵對已現端倪，而真正的分裂是在一個較晚的時期達成的，即公元前三二八年。

厄斯德拉及乃赫米亞兩部書，特別把這二人的品格刻畫的生動入骨，他們彼此很不同，但有著一樣的熱望，就是為復興他們的人民及其宗教生活而賣力工作。厄斯德拉是祭司又是經師，關於法律十分內行，是禮儀復興的靈魂人物，但對外邦民族十分嚴肅，絕不妥協。乃赫米亞是一個有魄力的平信徒，驍勇不可一世，信德堅強，喜愛祈禱，又大公無私，以榜樣宣道。

雖然如此，二人的勳業無論如何彪炳，他們的品格總不跑在他們的事業前面。就是說，他們只完成天主託付給他們的使命，其他一切，連他們的生和死，我們都一無所知，他們的人品在他們行動的後面隱沒了，在他們盡職的以前及以後，都是一片陰影。這也是那個時代猶太主義的宗教生活所呈現的一大特色。這為後世全球各

地的愛搞個人崇拜的風氣，已預先上了非常有益的一課。

附 錄

二書的材料分配大致如下：

厄上一：居魯士的上諭

二：被俘擄者的名單

三：重設禮儀

四1~5：猶大敵人的阻撓

6~24：薛西斯及阿塔薛西斯治下的信件往來

五~六18：修建天主聖殿

六19~22：舉行逾越節

七1~10：經師厄斯德拉

七11~28：阿塔薛西斯的信

八1~14：厄斯德拉回國的旅伴

八15~36：厄斯德拉回耶路撒冷的旅程

九：厄斯德拉自謙自卑的祈禱

十1~17：遣散外邦婦女；18~44：有罪者的名單

厄下一：乃赫米亞的祈禱；二：他上耶路撒冷的旅程

三1~32：修建城牆；三33~四17：阻礙和困難

五：社會中的不正義，乃赫米亞的干預

六：城牆修建完畢

七：調查以色列人口

八：公開宣讀法律書

九：認罪的祈禱

十：一些不同的決定

十一：耶路撒冷居民的分配

十二：祭司和肋未人

十三：乃赫米亞所完成的各種改革

第十章

聖詠集：概論及詮釋

聖詠集概論

一、聖詠集的現實性

在介紹了舊約的智慧文學作品後，現在在這聖經課程的最後一單元裡全部26課，都要用來介紹聖詠集的一百五十首聖詠。先是一般性的介紹，然後選出幾首聖詠，仔細加以詮釋。基本上我們根據思高聖經的譯文，只在做較詳盡的詮釋時，有時要按照希伯來原文或其他譯文略作修正，以突出其原意及詩的意境。

聖詠集的150首聖詠有很古老的傳統和歷史，也有非常現實的意義。希伯來人把很多聖詠歸給達味聖王，以他為作者，因此至少公元前一千多年已開始了聖詠的傳統。達味的兒子撒落滿把聖殿建立完畢，在以後的聖殿禮儀和朝拜中就少不了歌唱或朗誦聖詠，這在編年紀裡特別加以敘述和強調。比方詠一三四短短的四行詩便道盡了讚美上主與聖殿的關係（前三行），最後（第四行）是一句祝福：「願創造天地的上主由熙雍（聖殿山）祝福您們！」又如詠24首，由大地萬物，由世界居民，由海洋江河，逐漸講到上主的聖山，及攀登這聖山聖殿的條件。聖詠的第二段（由7節始）就是一個隆重的入門禮，有問有答，有守門的、有進門的，這城門是約櫃

所要駐紮的地方，約櫃代表上主、萬軍的天主之臨在。

公元前721年北國以色列被亞述所滅，加利利和撒瑪黎雅的居民被充軍異國，而把異國的人民遷到以色列的領土來住，造成了日後外邦人的加利利之稱呼。公元前587年南國猶大又被新巴比倫國所滅，猶大人民的精英被放逐到巴比倫。詠137表達了他們的悲哀：

當我們坐在巴比倫河畔，
一想起熙雍即淚流滿面。
在那地的楊柳間，
掛起我們的絃琴。
因那些俘虜我們的，要我們唱歌，
那些迫害我們的，要我們奏樂。
但我們身處外鄉異域，
怎能謳唱上主的歌曲？

最後這兩句話好像說猶太人在巴比倫是不能唱上主的歌曲的。其實不然。巴比倫人逼他們「快來給我們唱一首熙雍的歌！」時，他們當然不唱。但他們自己聚會時一方面讀法律書（梅瑟五書），另一方面則用聖詠的祈禱來答覆。打開聖詠集即刻可發現這個集子分成五部分：1~41；42~47；73~89；90~106；107~150。前四部分末尾都有「光榮頌」或祝福頌做結束，只有第五部分沒有，因為詠150本身就是一篇大「光榮頌」。

按照今天學者的研究，聖詠集所以分成五部分是受了梅瑟五書的影響，五書和五部分聖詠前後相對稱（至少開始和結束上如此）：

1. 創 一～ 二： 詠一～二米得拉市以詠一的人為亞當，溪畔樹為生命樹
2. 創四九～五〇： 詠四一是若瑟的寫照

3. 出 一～ 二： 詠四二～四三埃及的受迫害和逃出
4. 出三九～四〇： 詠七二19與出四〇34相應
5. 肋 一～ 二： 詠七三聖殿崇拜，祭司禮拜
6. 肋廿六～廿七： 詠八九盟約：由西乃山到達味
7. 戶 一～ 二： 詠九〇：二者對立，聖詠糾正戶的仗恃人
力
8. 戶卅五～卅六： 詠一一八：此處二者看不出關聯
9. 申 一～ 二： 詠一一九：二者都講法律
10. 申卅三～卅四： 詠一五〇的十次「請」與十誡相稱，說出
以色列對法律的喜悅

在放逐異鄉時所發明、所習用的這種聚會讀經和公開祈禱方式以後一直保存下來，成了猶太宗教和基督信仰的一份共同遺產。放逐歸國後的猶太人大家共同讀經是以安息日為單位而實行三年制。就是說在三年之內的每個安息日讀梅瑟五書內的一個段落和一些聖詠，三年之內把全部五書和全部聖詠讀完。按照陰曆的算法每個月四個安息日，一年十二月共四十八個安息日，三年總合為一四四個安息日。那多出的四個安息日是假定每三年要有一個閏月而加上去的。聖詠150首除開第一首為導言，最末一首為總結不算以外，恰好是一四八首。

安息日以外，猶太人民還有很多慶節，慶節的一個主要項目是讀經。這裡除了五書和聖詠以外，也讀先知書，分配的方法也是以三年為一週期。根據學者們的研究，猶民的三大慶節，即逾越節、五旬節和帳棚節所讀的五書，聖詠和先知部分，已大致能指出來。三年中以第二年的五書誦讀（出谷紀）為中心事實，即天主如何救以色列脫離埃及，及他們在曠野中的生活。其他的誦讀都與這個中心事實有關。

這一份珍貴的遺產—讀經的內容和方式，現在已由基督徒繼承下來，而擴展到世界的每一角落。只是內容上略有變動：四福音代替了梅瑟五書、先知書以外，加上了宗徒的書信或其他著作。獨有聖詠集原封未動，全部接受下來，按照那個原來的次序，禮儀中也扮演著同樣的角色：用來答覆天主的啓示。

至於聖詠集在日課經和私人祈禱中所發生的功用，只要有一點靈修交談經驗的人都會聽人說：年齡越大，越覺聖詠中所說的是多麼真實；用的越多，越發現作者把人的宗教情懷表達得那樣好；我有滿懷的哀怨、痴想、渴求……就是不知如何向天主訴說，但有些聖詠把我想說的都說出了等等。

在神學論集七十五期（1988年春）有林逸君修女寫的文章「以詩心、宗教心看聖詠一一四篇」，讀者不妨取來看看，一定會大有收穫。同一修女又在神論八十三期（1990年春）發表了一篇「一首充滿動感的詩——聖詠139篇」，這是大家喜愛用的一首聖詠，經過林修女的分析後，更易見到詩的豐富和美。

連一位尚未進教的大陸女孩，在她初次接觸到聖經時，竟也給筆者來了這樣一封信：「……目前，我正進入緊張的複習階段，但我每天晚上都抽出一小時左右閱讀這些給我啓迪的（聖經）故事。尤其那些讚美詩，很有韻味，讀起來朗朗上口，我非常喜歡」。多麼難得的一個見證：聖詠的作者聖神正在用祂的玄妙方式打動著千千萬萬人的心。

二、以色列人民的祈禱簡史

在講了聖詠集的現實性之後，還要回來說說以色列人民的祈禱歷史。因為天主的選民究竟和其他的民族不同，這一不同特別顯示

在他們與自己的盟主、上主天主的彼此關係上。這一層特殊的關係在以色列的祈禱生活上顯得多采多姿，但也有它的演變和進展。這一進展在舊約裡業已開始，將來在新約裡還要繼續。我們習慣看天主啓示的進展，就較容易看出、體會由舊約到新約，由新約到教會及到我們自身的天主救恩的伸展。

以色列的祈禱就跟他們的全部宗教生活一樣，可以分爲三個時期來略加探討，即先知以前的時期，公元前第十三到第九世紀；先知時期，公元前第八至第六世紀；及放逐以後的時期，公元前第六至第三世紀。其中以先知時期具有劃時代的作用，就像在其他很多方面一樣。

1. 先知以前（公元前第十三至第九世紀）

這一時期的祈禱最初是在禮儀中進行，選民慶祝雅威在他們的歷史中所行的奇跡異事。比方出谷紀十五21所指的就是以色列人民在過紅海得救後向天主唱的一首歌，是一首很古老的感恩聖詠，非常遒勁有力。約一世紀後，女民長德波辣的凱旋歌（民五章）將同樣因戰勝而懷有的感恩心情加以渲染，而對盟主雅威表達了深切的戀慕。

若蘇厄書二～六章內的英雄史大約是在基耳加耳的聖所裡所用的禮儀資料，用以慶祝選民佔領迦南這一歷史事實。以色列人民在此定居以後，在一年三次的大慶節中（出廿三14～17）共聚一處感謝歌頌天主。最後王國成立以來，便仿效埃及、腓尼基和美索不達米亞等古國，建立了種種宮廷的禮儀：登極禮（列上一28～40；列下十一）；出征禮（列上廿二5～28）；感恩禮（撒上十五）。這些禮節都使人民聚在一起，謝恩求恩，共同歡樂。

禮儀祈禱外，以色列信友私人的祈禱也非常熱烈而普遍，聖經

歷史書裡有很多美妙的例子，如往聖所獻祭時的祈禱（撒上一……）；求問天主時的祈禱（民十八5~6；撒上廿二10；廿三1~12……）；困難時的祈禱：三松（民十五18；十六28）；亞納（撒上一10~20）；軍隊（撒下十12；十八28）等等。最惹人注意的，是一些歷史價值極高的聖經章節給我們保存了一些達味的祈禱詞，真誠而熱烈。由之可見，猶太傳統把聖詠集中的許多個人祈禱歸給達味不是沒有理由的。保存達味祈禱的聖經章節有：撒上廿五 32, 39；卅6；撒下六21~22；七18~29；十二16~23；十五25~26, 31；十六11~12；廿四10, 14, 17；列上一29, 48。若將這些章節翻閱一遍，就可見到達味在生命的各種情況下，特別是在艱難困苦中，很自然地舉心向上，祈求天主，將一切託付於天主手中，因此達味在以色列傳統中被視為聖王。

以上這些古代祈禱的內容或主題，都和聖詠集中的祈禱相同，就是讚頌、祈求、感恩、希望、奉獻自身、事奉天主。這些祈禱的精神價值是崇高的，它們在在表達誠懇之情，以及對天主的深切感受：祂的奧祕、祂的聖寵、祂的要求等等。另一方面，這些祈禱既很古老，難免帶有一般聖詠所共有的缺陷：所有的祈求都限於今世，只顧到自己的民族，呼求報復的殘忍措詞……這些缺陷在講解個別聖詠時可以得到一些解釋。

2.先知時期（公元前第八至第六世紀）

先知們沒有創造新的敬禮方式，因為先知們的任務不直接涉及禮儀範圍。但是先知們的神性經驗卻使以色列的祈禱獲得新的價值。

在先知時代，各處聖所的敬禮可謂鼎盛：慶典、獻儀、犧牲、五花八門不一而足。但這一切敬禮的宗教價值是大有問題的。在

「高崗」上他們為敬禮雅威也用迦南的骯髒典禮（如神像、神娼、祭殺嬰兒……）。那些不利用這些外邦典禮的信眾，也希望在敬禮裡找到一種護身符，以逃避雅威的要求或義怒，他們想用禮品來賄賂雅威。

這些可怕的誘惑迫使先知們大聲疾呼，說出天主的真實要求。他們譴責「高崗」的敬禮（亞四4～5；五5, 21～23；歐四13～14；八11；依一10～15；米六7）；他們拒絕那種不顧天主正義要求的敬禮（亞五24；歐四6；八12；依一16～17；米六8）。至於在那些求恩和希望的祈禱上，先知們引進了一種無我和新的宗教氣氛。

先知們對以色列的祈禱所作的新貢獻，則是「轉禱」或為人代禱的可能及其意義。按照撒上二25，老祭司厄里好似還不知道轉禱的存在，正如我國論語裡所說的「獲罪於天，無所禱也」相似。先知們卻是為人民代禱的人，如亞毛斯（七1～6），耶肋米亞（十四11～十五4），厄則克耳（九8；十一13）皆是。先知時代的人更把轉禱的任務歸給過去的偉人：亞巴郎（創十八23～32；廿7）；梅瑟（出十七9～13；卅二11～14、30～32；卅三12～17）；撒慕爾（撒上七5～9；十二19～25）。轉禱的可能一方面來自天主對先知們所表現的友誼，另一方面來自天主託付給先知們對自己的人民所應負的一份責任（則卅三1～9）。

3. 放逐之後的時期（公元前第六至第三世紀）

放逐異國的許多災難，及本國所遭受的極大屈辱，使回國後的猶太民族深深感到自己罪惡的沉重。因此產生了很多的認罪方式，有的是國家公開舉行的，有的是私人舉行的，這樣發展成各種悔罪的禮儀（肋未紀四～五章所蒐集的各種贖罪祭；肋十六章的贖罪節

禮儀）。

因了同樣的歷史背景，滿含希望的祈禱增多了，也加強了。這些祈禱或用當時所創作的祈禱詞（如王國聖詠或默示錄之類的禱詞），或重用舊有的禱詞（如關於默西亞的神諭）來表達他們的希望。其時政治色彩已大大減退，整個人民的活動都集中在敬禮上（如是，祭司法律、編年紀諸書，及其他聖詠相繼問世）。

這一時期的祈禱帶有嚴肅的神學色彩，有時固然不免形式化，但那股愛慕聖殿及嚮往聖殿禮儀的熱情，漸漸發展成一種神秘的靈修，這一靈修傾向使人真心誠意地尋求天主。在那些「窮困者」的靈修生活裡，一些依賴聖詠所表達的至情成了新約的最好期待。圍繞在若翰洗者及耶穌四周的人而接受它們的就是這些「窮困者」。

三、對聖詠集的初步認識

1. 聖詠集的外貌

聖詠集是由150首聖詠集合而成的，這些聖詠分為五部分，每部分以「光榮頌」結束，就是在41首、72首、89首、106首和150首。這本聖詠集是為耶路撒冷的聖殿禮儀用的，整個集子在公元前二世紀左右，當舊約由希伯來文譯成希臘文時業已完備。但在此之前已有較小的個別集子存在：達味的聖詠（詠三～四一及五一～七〇的主要部分）；科辣黑後裔的聖詠（詠四二～四九；八四～八九）；阿撒夫的聖詠（詠七三～八三）；登聖殿歌（詠一二〇～一三四）……這些集子中有很多成分是相當古老的，有的可以追溯到達味時代，即公元前第十世紀初（如詠廿四的後半段，詠一一〇…）。

150首聖詠的數法在希伯來原文與在希臘、拉丁譯文中略有出入，希臘、拉丁文的數法普遍比希伯來原文的數法少一個數目，下表可以使我們一目了然：

希伯來文	希臘、拉丁文
一～八	一～八
九～十	九
十一～一一三	十～一一二
一一四～一一五	一一三
一一六	一一四～一一五
一一七～一四六	一一六～一四五
一四七	一四六～一四七
一四八～一五〇	一四八～一五〇

今日的學術著作都遵循希伯來原文的數法，中文思高聖經就是如此，但在中文號碼的篇數下放一括弧，括弧中的阿拉伯文號碼指希臘、拉丁文的數法，好能與日課經和禮儀中的拉丁文傳統和數法對照。

2. 聖詠的類別

這是一個很複雜的問題，因為不論是在形式、主題或祈禱的內容上每一類聖詠都有其特點。在研究聖詠時，一方面把聖詠分成好幾組是很有用的，因為同組的聖詠可以彼此照明，但另一方面分組分類這回事本身並不無困難。原來並沒有一個一貫的原則可以普遍地用來當做辨別聖詠類型的標準。何況有些聖詠本身就是結合幾個不同類別的因素而成的（如詠七：十九；廿四；廿七；卅六；四〇；八九；一〇二；一〇八；一四四……大概就是如此結合而來）。

按照文學形式來說，聖詠可分讚美歌、國家或個人的求恩經，公開的或私人的感恩經、智者的默禱……但並不是所有的聖詠都有一種特殊的文學形式。

有些聖詠可以由它們在禮儀中的用途來鑑別：有國王的慶典（登極：二；七二；一一〇……，婚姻：四五；出征：廿；感恩：十八；廿一……）；國家的求恩（四四；六〇；七四；七九；八九……）；國家的感恩（四六；四八；六七；六八……）；私人的感恩（廿三；六六；一〇七；一一八）；凱旋遊行（廿四B；四七）；聖殿朝覲（八四；一二二）；登聖殿（十五；廿四A）；先知的神諭（五〇；五八；七五；八二；一一〇）……按照以上這些類別一篇篇地去翻閱，必發現新的意義，不過仍有些聖詠不能用這方法加以類別。

3. 聖詠的來源

這也是一件不容易的事，無論那一首聖詠的著作時期或作者都很難準確地予以界定。很多聖詠的開始固然冠以古代的一位名人為其作者（達味、科辣黑的子孫、阿撒夫、梅瑟、撒落滿……），有時甚至說出該聖詠的寫作環境（詠三；七；十八；卅四；五一；五二……）。但是那些標題都是後人加的，標題所說的往往與各有關聖詠的內容不相吻合，例如許多首所謂的達味聖詠假定聖殿的存存，但誰都知道聖殿是撒落滿建造的，達味時還沒有聖殿（見詠廿三6；廿四3；廿七4；五二10；六三3；六五2, 5）；其他幾首「達味聖詠」假定放逐（詠十四7）耶路撒冷城牆的毀滅（五一20）或猶太各城池的廢墟（六九36）……

這一方面，聖詠的內容也沒有多大助益，因為詩的措詞，所用語言的象徵性和約定性，以及歷史事實的稀少，都使人無法推測到

聖詠的時代或作者。無論如何，有些聖詠可以歸給王國時期（第十至第六世紀）：

△有關國王的聖詠：2；18；20；21；45；61；63；72；110……

△有關約櫃的聖詠：廿四B（也許四七）

△一些含有歷史成分，或古老色彩的聖詠：十九A；廿九；四六；四八；六〇；七六；八〇……

因此有不少聖詠的確可以歸於達味本人，兩個「達味聖詠」的集子（詠3~41；51~70）以及其他很老的證據（如亞六5）都指明達味對於聖詠有過的貢獻。此外有一批聖詠假定耶京聖殿的被毀（公元前587年）：詠51；69；74；79；102……另一批聖詠假定以後的被放逐：詠14；44；53；137……還有些聖詠慶祝公元前537年以來被放逐者的回歸家園（詠85；126）及耶京城垣的重建（公元前445年）：詠147……

4. 聖詠祈禱的方式和價值

無論聖詠的寫作時代或類別怎樣，它們所表達的祈禱含有很多永恆的價值，諸如

△祈禱與生活相連，出自真實的生活；

△一種大丈夫的誠實，把人心最深的感觸一一說出；

△對天主的意識：祂的奧秘、大能、權力，及由之而生的敬畏與愛慕之情；

△對盟約的堅定信念，及感恩、依靠，以及對自己民族的熱烈愛護；

△渴望毫無保留地為此奧跡，及為所受的恩惠報效盡忠的種種真情。

隨著啓示在以色列選民間的進展，聖詠裡也慢慢出現新的價

值，諸如

△先知們（第八至第六世紀）強調宗教的內在化：詠廿四3~4；

五〇……

△第二依撒意亞（五三八年左右）闡明雅威宗教的普遍性：詠九

六~九八；一〇〇……

△放逐以來（五八六年以後「窮困者」投靠天主的信賴特別突現出來：詠十六；九一；一一三；一二三；一三一……

以上所指出的是聖詠的祈禱所含有的一些基本價值和優點。另一方面，聖詠所帶的各時代的嚴重缺點也不必加以隱諱，比方

△所求的恩典都是現世的（詠一一二；一二八……）

△向上主祈求很殘酷的報復（詠五八7~12；六九20~29；七九；

一〇九……）。其他聖詠即便沒有這種殘酷的色彩，但大部分聖詠都不顧以色列民族以外的人；

△法利塞人的「君子」面對「小人」的那種跡近高傲的自信（詠七；十七；十八21~28；廿六；一一九……）

這些缺陷都是真實的，不過仍該注意在這些缺陷下面所隱藏的真正意義，那就是：一方面，這些缺陷果然是人罪惡的後果；聖詠都是一些非常近乎人情的禱詞，其中常夾雜著自私、利益、仇恨、形式主義、膚淺等成分。但即使今天的教友，他們的祈禱中能完全避免這些因素嗎？

另一方面，我們不該用福音的標準來批判這些缺陷。聖詠的作者們是舊約中的人，他們還沒有得到整個奧跡的全部啓示：聖父不可言喻的至愛，聖子的人性，聖神的大能，天主救援計劃的普遍性，人靈常存不死，痛苦的崇高價值……這些基本的道理為他們都還是隱而不現的。對於惡的奧秘他們還沒找到解決；愛人應愛到什麼地步也都茫然。在這種情形下，怎能怪他們的祈求是那樣的現

實，他們講正義是那樣的鐵面無情，他們對自己是那樣的自信！

四、聖詠集：基督徒的祈禱手冊

用聖詠來祈禱是教會和許多基督徒一直在做的，但也有其困難。我們先看看問題在哪裡，然後試著解決。

1. 用聖詠祈禱的困難

聖詠的文字有時不甚好懂，它們究竟是外國文學作品，並且是古文學作品。因之而發生的困難可綜合如下：

△聖詠所用的語言是希伯來詩體，這為非希伯來人和現代人是不易欣賞的。希伯來文的不少字義和我們所有的不同，如正義、聖德、真理……他們所用的圖像不必是我們所喜歡、所容易了解的，如以鷹比做青春常駐、以角表示能力、以飲酒的杯表示命運……

△就像任何艱深難懂的文字一樣，聖詠經過很多世紀的流傳，很多地方業已失真。古老的譯本（希臘文、拉丁文、敘利亞文等）也往往莫衷一是。至於近代的譯作者所作的臆測很難達到一致的意見（如重建的十六3、4；十七14……）。

△前面已說過的，有關聖詠的歷史背景所知有限。多次我們無法知道在每首聖詠後面究竟有哪些事實。

以上這些困難都和文學的修養與認識有關，必須多讀多用多研究以後，才能體會作者의思想和祈禱方式。

2. 新約如何面對這些困難

用聖詠祈禱，為基督徒最大的困難在於舊約的禱詞中所含的那些缺陷。耶穌的祈禱是謙遜的、無我的、愛人的、普遍的。要想與

耶穌結合著祈禱，怎能選用那些舊約中的禱詞呢？

其實這個問題在舊約內部即已發生過，那些充滿天主聖神的人已遇到過這個問題。傳報和平之王（默西亞）的依撒意亞（依九5～6；十一1～9）怎能不折不扣地接受詠110裡所表達的那種寄於戰爭的希望？第二依撒意亞（依四〇～五五）認定藉著雅威僕人的贖罪祭外邦人都將獲得救恩，他又怎能用那些充滿著仇恨和為國雪恥情緒的聖詠來祈禱？天主啓示的不斷進展驅使人在每一個時代「重讀」過去的經典，即更加深入，使之彼此和諧，在和平的氣氛裡重讀，使之拓展至天主計劃的廣度。

最後是耶穌自己使聖詠成為天主子民的永恆禱詞。有一事是確定不移的：聖詠是耶穌所用的祈禱詞，直到祂在十字架上的最後一聲吶喊，仍然採自聖詠中的詞句（谷十五34為詠廿二2）。同樣，在教會內雖然有很多其他優美易懂的經文，但教會的正式禱詞仍舊是聖詠。這事出自偶然，或者只是世世代代所養成的一種機械式的習慣？誰也不難看出其中必有更深的理由存在。

有人認為這一層理由就是聖詠的人文價值。把不少聖詠的詩歌價值撇下不提（見詠廿九；四五；四六；四八；八四；一〇四；一一四……），一般聖詠所包含的誠懇、丈夫氣概、熱烈感情，的確有目共睹，連無信仰的人也不得不承認。此外，崇敬的深湛、恐怖、焦慮、希望、愛慕，各種情緒的激烈，都使聖詠成為不朽的禱詞，能將各時代、各種人所要作的祈禱表達出來。話雖如此，上面所列的那些優點也能在其他民族及宗教的經文裡找到，而非必然是使聖詠佔有特殊地位的真正原因。

為認清聖詠的真價值，還要回到耶穌身上來，用耶穌的眼光來看聖詠，把聖詠看成天主子民的帶有預言性質的禱詞。原來為耶穌，就像為耶穌的同代人一樣，聖詠集是一部祈禱的書，是由天主

聖神默感而寫的書（谷十二36）。耶穌由孩提時代起就由這本書來學習祈禱。耶穌在聖詠集裡能找到不少福音的成分。

△祂的苦難：詠廿二2（谷十五34）；卅一6（路廿三46）；卅五19；六九5（若十五25）；四一10（谷十四18；若十三18）；四二6、12（谷十四34；若十二27）；六九22（若十九28）；一一八22（谷十二10）。

△祂的默西亞光榮：詠八3（瑪廿一16）；一一〇1（谷十二35～37；十四62）；一一八22～23（谷十二10～11；一一八26（瑪廿三39））。

△信友將成為天主的義子：詠八二6（若十34）。

△耶京的受判決：詠一三七9（路十九44）。

△世界末日祂的來臨：詠六五8（路廿一25）。

△祂將主持的最後審判：詠六9（瑪七23）。

除了這些福音成分的預報以外，耶穌還在聖詠裡看到「以神及真理」朝拜天主的完美祈禱的預報。祂在舊約的禱詞裡認出永恆的價值，及先知們所帶來的那些新價值，因此祂才可以用聖詠來作祈禱。

即使在那些禱詞的缺陷裡耶穌仍能分辨出某些價值來，因為在這些缺陷下面隱藏著真實的祈禱。先知們已開拓了這條路，如今耶穌可暢行無阻。在現世幸福的屬肉的希圖下，在國家色彩濃厚的默西亞主義下，祂發現一種真實的對救恩的企望；在詛咒與呼喊報復的聲浪中有向天主正義求救的苦衷；義人近視的自信能變為依賴天主的孺慕之忱；法律的形式主義能變為誠實的忠貞不渝……舊約中的祈禱所有的這些預感及所描繪的這些初稿，都被耶穌引到了完美的境界。祂在用聖詠祈禱時，即使它們的預報任務得到了滿全，又使它們獲得了決定性的意義，福音的意義。

3. 寓意的價值及其界線

在教會最初幾個世紀裡就已發生過和我們現在相同的問題：基督徒怎樣用聖詠來祈禱？他們那時對聖詠的歷史背景知道的不多，而猶太經師的寓意解釋卻嚴重地影響了他們，使他們只須將圖像及字句搬移一下，就算有了一個解釋：一切說國王的地方都是指基督，一切災患都是指基督的苦難，麵包就是聖體，水就是聖洗……這種解釋在希臘文化裡也有類似的情形，保祿自己就用的很多（見格前九9；十1~11；格後三7~16；迦四21~31；弗四8~13……）教會禮儀裡還保存不少這類的解釋。

這些解釋有時果然是正確的：以色列在放逐以後，每次於祈禱中提到國王，不能不想起默西亞；一切災禍為我們的確是一個警告，要我們背起自己的十字架來；天主如果每日用形糧養活祂的子民，更當如何用耶穌的聖體滋養他們的靈性生命……

不過這種解釋法，因駐足於經文的個別因素，每每忽略了整個的趨勢或動向，而把握不住聖詠作者的本意，這個本意才是耶穌的，及一切基督徒的祈禱所應有的出發點。另一個危險是主觀和任意猜測。例如詠四五9所說的沒藥每每解釋為預指耶穌的下葬，但在古代沒藥是指給帝王敷油的香液，與下葬無關。又如詠一一〇7的溪流有時被認為耶穌苦難的洪流，但原來在那裡暢飲的是天主自己，並且是勝利，而不是失敗……

為避免這些危險，最好的方法是把聖詠的文字加以嚴格的研究：它們的結構、趨勢、整體性等。這樣我們才能發掘出聖詠作者自己的禱詞，而不致用我們的幻想或臆測來代替作者的原意。

五、如何用聖詠祈禱

如果研讀聖經是爲了生活，那麼研讀聖詠必定更加如此，因爲聖詠是由生活而來，也是指向生活。大部分的聖經是我們在聽天主說話，獨有聖詠是我們向天主說話。因此在從事較學術性的聖詠研討以前，本節先把這個很具體的問題交代一下：如何用聖詠來祈禱。

1. 祈禱詞的功用

就像所有的公式一樣，聖詠給我們的祈禱安排了一個框架，這個架子有時很適用，正說出了我們心中想說的話；但有時也是一種拘束，使我們不能暢所欲言——特別如果那些聖詠不是我們自己所選的，就像在禮儀書或日課經裡所安排的那樣。

爲解決這個問題，必須明瞭祈禱詞的功用究竟是什麼。祈禱詞的最大任務是使一個團體祈禱得以實現。它並不要求我們把注意力集中在每一句每一字上，而是製造一種祈禱的氣氛，並藉著一個主題和一個趨勢指出大體的方向是走向何方，我們儘可朝著這個方向利用我們的自由來祈禱。

我們既願用聖詠來祈禱，那麼按照聖詠集裡的各種祈禱類別來分佈聖詠是很有用的，這個分法就是把聖詠分爲讚美、祈求、感恩、希望、服從等種類。不過這種分法也不能太嚴格，因爲有的聖詠同時有好幾個類別：讚美詩裡常有感恩的成分，求恩經每每爲已得的或將得的恩惠感謝天主，而把感恩當做求恩經的收尾。對目前恩惠的知恩心引起人對未來默西亞救恩的希望……總之，祈禱的複雜性就像人生一樣，不能用生硬的格式來加以限制。

2. 辨認聖詠類別的工具

上一段我們說過，爲用聖詠祈禱，按照聖詠集裡的各種祈禱類別來分佈聖詠是很有用的。如何將聖詠分類呢？這在日後還要詳加討論，這裡只願介紹我國教會現有的一本工具書，即中國主教團禮儀委員會於一九八二年夏出版的《讚歌—聖詠及聖歌集》。

首先在《讚歌》的前言裡說，有三首聖詠和其他一些聖詠詩節未被日課經採用，以避免一般人的誤解。這些末在日課經中採用的聖詠和詩節就是所謂的詛咒聖詠及一些含有咒罵人的詞句。下面我們按照《讚歌》所採用的教會傳統數法——亦即希臘、拉丁譯文的數法將之列出。要在思高聖經去找，只須將聖詠的篇數提高一個號碼就行。三首詛咒聖詠是五七；八二；一〇八。其他含咒罵詞句的聖詠共有十七處，即廿9~13；廿七3~5；卅四4~8, 20~21；卅九15~16；五三7；五四16；五五8；五八6~9、12~16；六二10~12；六八23~29；一三六7~9；一三八19~22；一三九〇10~12；一四〇10；一四二12。

聖詠的標題是一種分類的方式。希伯來文聖經的聖詠集除了34首聖詠外，其他116首聖詠都有標題，指出聖詠的作者、特徵、寫作情況、伴奏的樂器等。這些希伯來文的標題很古老，但不是原作者所寫，而是後加的，不構成聖詠的內容。因此基督新教的聖經都將這些標題取消，而將聖詠的節數向前移動，造成引用時的混亂。天主教聖經保存這些標題，普通用較小字體印出。今天學界又慢慢看重這些標題所代表的價值。

《讚歌》所說的「聖詠的標題」是把梵二禮儀改革後的新日課經給每首聖詠所加的標題作了一番解釋。每首聖詠有一個正標題（如詠35：罪人的邪惡，天主的慈善；詠56：苦難中的晨禱；詠

47：爲百姓的得救而謝恩）指出該聖詠的主要內容和意義。此外還有一個副標題，一句取自新約或教父著作的名言（如詠48：富人難進天國：瑪十九23；詠66：你們要知道，天主已將這救恩賜給了外邦人：宗廿八28；詠56：此篇聖詠歌唱主的苦難：聖奧思定）來在舊約的祈禱與基督徒的祈禱之間搭上一座橋樑。這一做法跟古代猶太人在大部分聖詠前加上各種標題可說是前後媲美，互相照明，也指出聖詠集的祈禱有其永恆的價值。

此外，《讚歌》中的每首聖詠都有一個用小字印出的類別提示。比方詠一有「智慧聖詠」四字；詠二有「王國、預像聖詠」；詠三有「個人依賴、哀禱」；詠四有「個人依賴、感恩」；詠五～七有「個人哀禱」；詠八有「讚美詩」等。這是按照本世紀以來學者們所重視的聖詠文學類型來用聖詠，的確能增加人對聖詠的了解和體會的程度。關於這點，以後還要較仔細地加以講解。

最後，在每首聖詠後，《讚歌》也根據「日課禮儀總論」111號譯出了一篇「禱詞」，爲幫助讀者以基督徒方式解釋聖詠。這一做法來自教會的古老傳統，如宗四24～29中初期的基督徒就把詠二的最初兩節詩和詠一四五6（希伯來文146首）的祈禱延伸，作出適合他們當時情況的祈禱。

3.用聖詠祈禱的方式

祈禱可分爲個人的和團體的。個人祈禱以聖詠集爲題材是很普遍的。天主教會的四千主教，四十多萬神父和九十一萬多修女，大部分（即詠唱修會的神父修女除外）每天都以聖詠誦日課祈禱。個人祈禱是自由的，可以隨時停下品嚐一首聖詠的豐富優美，可以把某一兩節詩句重複誦念，仔細咀嚼，可以把一首譜成歌曲的聖詠哼著唱著當作自己對天主的依賴和期待的表達：上主是我的牧者……

舉首仰望上主，我的天主……

團體祈禱，自古以來就是以聖詠集為手冊，在世界各地教會團體裡維持不衰。凡參加過熙篤會、本篤會、方濟會、道明會的團體祈禱的人都會發現，他們是把聖詠唱活了。教會傳統的八個調式的聖詠歌唱法固然一直在沿用，一些新的音樂配音也不斷出現，最有名的是法國聖神會的戴思神父，大陸陷共前江文也的中文聖詠曲仍在中國教會普遍採用，十多年前過世的李振邦也有不少佳作。

音樂配調以外，身體語言也能提高對聖詠內容的感悟。每首聖詠後的光榮頌，以九十度的曲身誦念天主聖三的名是一動人的姿勢。有的聖詠提及跪拜就跪下，有獨唱者跟民眾的對答就分開由某一個人跟團體分別擔任，說唱的要唱，不要只是念，說獻禮品就作一些奉獻等等。團體以聖詠祈禱有很多的可能及很長的傳統。好的傳統應該保持，但也應該用點想像力來創造今天所需要的祈禱氣氛。

六、從文學角度看聖詠

在以上五節課中，我們對聖詠集作了一個初步的介紹，由聖詠的現實性講到以色列人民的祈禱歷史，由對聖詠的初步認識講到基督徒如何用聖詠來祈禱。現在要進一步指出，我們研究聖詠的方針是把聖詠分成幾個不同的類別，然後

①找出聖詠作者原來的祈禱是怎樣的。為作到這點，必須研究每首聖詠的文學特徵和歷史背景，好能決定它是屬於哪一類，並在何種情況下寫成。

②探討耶穌如何用這首聖詠祈禱。把聖詠與先知書和福音相較能使我們看出，耶穌如何接受並保存聖詠的永恆價值，又如何超越

它們的不成全和缺陷。

③最後我們才能知道怎樣偕同耶穌祈禱、向耶穌祈禱，換句話說，才知道什麼是基督徒的祈禱。

首先我們看看聖詠的文學特徵。站在純文學的立場來看，聖詠與一般文學或詩有許多共同點，聖詠像一般的詩一樣可分成三大類：抒情的（lyric）、敘事的（epic），和戲劇的（dramatic）。

這三個基本類別其實就是人類說話能力的三個基本表現：表達自己、描述事象、引發共鳴。甚至可說是整個人生存的三個基本可能，因為它們中每一個類別正好與人的某一個靈性能力相對稱：感受（抒情）、認識（敘事）、努力（戲劇）。此外，這三個類別可以激起我們一連串的聯想：它們跟一種獨立的生活經驗相應：情感的、理智的、意向的。它們是位格往來之間的典型表達：我、他—它、你；又是時間的三個向度：現在、過去、未來。總之，這三個文學的基本類別說出了人類語言的三個基本功用：美學的（aesthetic）、邏輯的（logic）、力與倫理的（energetic-ethic）。

既然文學的這三個類別：抒情、敘事、戲劇，是人類處世說話的基本方式，因此為研究聖詠，為活用聖詠，也都有它們的價值。下面我們要逐一予以介紹。

1. 抒情的詩

這一類別包括的範圍最廣。除非把它與敘事詩和戲劇詩對立，那麼可說一切的詩都是抒情的，這在我國詩詞的傳統裡尤其如此。不過真正的抒情詩也有它的特點和姿態，那就是不講對立，沒有你我之分。換句話說，主觀和客觀打成一片，匯成一股內發的洪流。抒情詩裡說話的是「我」這個主體，是「我」在表達我目前的感受和情緒。

我國的詩詞擅長於抒情。李白的「夜思」是大家耳熟能詳的：短短的四句話，一共才二十個字，卻說了一個姿態，一幅月景、一個動作、一腔無垠無盡的鄉思。「床前明月光，疑是地上霜。舉頭望明月，低頭思故鄉」。李白還有一首辭別友人汪倫的七絕「贈汪倫」，把友情與深水相比，也是一首有力的抒情詩：「李白乘舟將欲行，忽聞岸上踏歌聲，桃花潭水深千尺，不及汪倫送我情！」

說到抒情，不能不一提蘇軾的一首名詞：「水調歌頭」。宋神宗熙寧九年（一〇七六）軾四十一歲。該年中秋軾歡飲達旦，作此篇兼懷其弟子由：「明月幾時有，把酒問青天。不知天上宮闕，今夕是何年。我欲乘風歸去，惟恐瓊樓玉宇，高處不勝寒。起舞弄清影，何似在人間。轉朱閣，低綺戶，照無眠。不應有恨，何事偏向別時圓？人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全。但願人長久，千里共嬋娟」。

我們先把這首詞譯成白話文，然後再析賞它的意境和情懷，好能在看聖詠的抒情詩時，能體察到意境的轉移，和情懷的提昇。「何時有明月呢？我舉酒向青天追問。不知道天上的宮殿，今夜有什麼慶祝？我想趁風飛回去，但又怕天上的神仙樓宇太高，冷的受不了。於是跟著月下的影子翩翩起舞，也像脫離人間了。

不久月亮轉過紅色的閣樓，低低地斜照屋內，照得我無法安睡。恨是用不著的，只是為什麼月亮偏選分別的時候特別圓呢？人生免不了悲歡離合，就像月亮也有陰晴圓缺，這事自古以來就不得兩全了。但願你我活得長久，即便在千里之外，也能共同欣賞這美麗的月亮。」

詩人用月亮、天空、神仙世界來表達他想超脫的情懷，但很快又回到這個人間世界來，在滿屋月光，一個不能入睡的夜晚裡，思潮起伏，情緒激盪，從月亮的陰晴圓缺，想到人生的悲歡離合。最

後也只好認命了，因為人類自古就是如此。唯一的願望是遠處的親人活得久一點，這樣藉著共賞明月可以互相懷念，互相祝福。「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺」兩句話，固然已成了家喻戶曉的典故，但即便像照無眠、不應有恨、此事古難全這些句子也都充滿了熱情。

以上所引的是思鄉、贈友、懷弟的詩和詞。在古詩源裡還有一首大書法家王羲之（321～379）的「蘭亭集詩」，可謂我國古詩中的一塊瑰寶，因為作者仰首看天，低頭看水，只覺寂寞寧靜，無邊無涯，眼有所見，心中豁然理解。於是讚嘆造物主化工的偉大，世上的林林總總都秩然有序，和諧均勻。最後由看到聽，世上有很多聲音，所謂的天籟，高低強弱，抑揚頓挫，非常參差不齊，但為人來說，都是新奇可喜的。這首可與聖詠第八首媲美的「蘭亭集詩」是：

仰視碧天際，俯瞰淥水濱。寥闐無涯觀，寓目理自陳。大矣造化工，萬殊莫不均。群籟雖參差，適我無非新。

中國的詩詞實在是熱情洋溢，滲人心脾的。聖詠的抒情為中國人來說，也許不那麼動人肺腑，因為我們跟希伯來人究竟有一層歷史和文化的隔膜。但我們跟聖詠集熟悉之後，也會發現思鄉的聖詠，如詠122；137，兄弟友愛的聖詠，如詠133；45等。不過聖詠集大部分的聖詠終究是人向天主作的祈禱，所有的依賴（詠23；121；131）、讚美（詠96；150）、感恩（詠48；118）、希望（詠98；110）等深情都是指向天主的。

為我們似乎陌生的這種向天主抒情的詩，也許正是我們所迫切需要的，因為這正好補上了中國文化的不足：缺乏與至上神的位際往來。就以蘇軾的那首「水調歌頭」來說，他若能有一刻由明月轉向天主，絕不會有「高處不勝寒」的感覺，而反過來能提升他的意

境和情懷。「許多人說：誰能使我們幸福？上主！願你向我們顯示慈顏。你會賞賜我滿心歡喜，勝過五穀豐登，美酒滿溢。我一躺下，就安然入睡，因為你使我平安順遂」（詠四7~9）。

2. 敘事的詩

敘事的重點不在「我」而在「物」，敘事詩的任務便是以報導的方式，描繪一個普通已經過去的事件或境遇。如果所描寫的是某一「個人」，這人不是一個「我」，而是一個「他」，是一個外在於我的人。無論是物是人，他們都外在於我，是我認識的對象。因此說敘事詩偏重於理智和認識，不像抒情詩那樣側重於情感。

我國有一首很古老的五言長詩「孔雀東南飛」是公元三世紀中葉的民間作品，作者已不明。是一首文情並茂的敘事詩，把一對年華夫婦的深情相愛，及婆母的從中作梗描寫的淋漓盡致。其悲慘的結局是女的投水，男的上吊，為過分干涉子女婚事的父母作出驚心動魄的警告。

說到敘事詩，我國也有很多的詩人可作例子，這裡只舉出杜甫一人（712~770）。他的「茅屋為秋風所破歌」是大家所知道的七言古詩，但結束時卻破例將句子拉長：「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏？嗚呼何時眼前突兀見此屋，吾廬獨破受凍死亦足」。拉長的句子好像表達他長遠的希望，句子的不規則又像指出他希望的唐突和不易實現，但在宗教慈善家的推動下，這種希望在今日已不是妄想。

另一首杜甫的五言詩描寫唐朝天寶安祿山叛亂之後（公元七五五年），人民戰亂與飄泊之窮與苦，很能寫出從台灣回大陸探親者的心境和遭遇，「無家別」：

寂寞天寶後，園廬但蒿藜；我里百餘家，世亂各東西

存者無消息，死者爲塵泥；賤子因陣敗，歸來尋舊蹊
 久行見空巷，日瘦氣慘悽；但對狐與狸，豎毛怒我啼

這類敘事詩在聖詠集裡也不難遇到。首先我們有「智慧聖詠」。這類聖詠多次有訓誨的目的，用詩人的技巧寫出一個有存在意義的生命問題（如詠卅七），或一個有普遍性的生活經驗（如詠一）。但真正的敘事聖詠應該是那些所謂的「歷史聖詠」（如詠七八；一〇五；一〇六）。這類聖詠所敘述的本是天主過去所行的救援史實，如今用詩把它們說出，把它們宣揚，就使那些史實進入現在，而在目前發生作用。

這一程序其實就是今日聖教禮儀所要實踐和完成的，當然聖教禮儀的密度和現實性，要遠遠超過舊約中由過去進入現在的那種程序。例如在洗禮中是耶穌在付洗，在和好聖事裡是耶穌在赦罪，特別是在聖體和感恩祭中，是過去和現在的耶穌降臨於我們中間和心裡。不過舊約的那種程序並不因此作廢，它仍是宣揚天主救恩的有效方式，並且是引導我們認識基督應走的一條路。

3. 戲劇詩

抒情詩的最老形式是一種發自個人、情不自禁的「喊叫」（Ausruf），而戲劇體的最古老、最簡單的形式是向別人發出的「呼喊」（Anruf）。可見戲劇體的重點在於對話。在戲劇裡人的心靈和外在世界果然有別，但並不是互相隔離，互不相干，而是互相遭遇，互相發生作用。

在敘事詩裡，外界是一個「它」或「他」，是一件物，一個客觀的主體，而在戲劇裡這個主體卻成了一個「你」。這裡不再是主觀者的獨白，而是主觀與客觀互相交流所產生的緊張與濃蜜的關係。可見戲劇屬於意向界的（intentional）生活經驗，是一種意願

和努力，它藉著詩的呼喊和要求來表達自己。戲劇的語言能說是指向未來，因為戲劇中的呼喊假定一個「你」，並要激起這個「你」的回音和反應，有了這個反應後，才有真正的戲劇詩。

唐詩、宋詞、元曲。元人以漠北之人，不能領悟中國的貴族文化，因而偏重於平民化的文化，藉以自娛，所以戲劇特別發達。元劇的組織，最重要的部分，名「科」「白」「曲」。科是演者的動作，白是說白，曲是唱詞。每劇四折，折就是西方所謂的act。大抵每一折一調一韻，有時四折之前加一個楔子。下面引幾首有名的元曲來幫助我們體味戲劇詩的特點。

馬致遠作：天淨沙（秋思）「枯藤、老樹、昏鴉。小橋、流水、平沙。古道、西風、瘦馬。夕陽西下。斷腸人在天涯。」

張可久作：迎仙客（湖上送別）「釣錦鱗，棹紅雲（指湖波映日），西湖畫舫三月春。正思家，還送人。綠滿前村，煙雨江南恨。」

姚燧作：憑闌人（寄征衣）「欲寄君衣君不還，不寄君衣君又寒。寄與不寄間，妾身千萬難！」

這種戲劇性的類別在聖詠集裡也屢見不鮮。很多個人或團體的哀歌就是屬於這一類的。在這些哀歌裡，受壓迫的個人，或受懲罰的以民，向他們的盟主、雅威，向他們偉大的「祢」呼喊（如詠三8）。這種戲劇性的呼喊如果引起天主的回答、交談就建立成功（如詠十二6；六〇8~10；九一14~16）。天主的回答是祂救恩的干預，人對此救恩又以向「你」呼喊的方式答以感恩歌。這樣哀歌與感恩歌每每前後相銜接，而在同一首聖詠裡出現（如詠五一）。

此外還有一種所謂的先知禮儀也屬此範圍，而且其戲劇性的色彩更加突出，因為在這類禮儀中不僅是人民向天主說話，天主也藉先知向人民說話，這樣達到一個真正的你我交談境界（如詠五〇；

五二；八一；九五）。

在今日基督徒的禮儀中重要的也是這個你我之間的關係，它藉著呼應而表達、而實現。在抒情詩裡人講出自己對天主的感受；在敘事詩裡人描述天主的事跡；在對話中人轉向天主自己，要跟祂說話，是哀怨，是感恩，是呼喊，是答應，這種種都包括在內。聖詠的詞句的確能幫助基督徒來表達他們的心意。

以上關於由文學角度來看聖詠所說的一切，是經過很大的簡化工夫。為能正確領悟還得注意以下兩點：

(1)分辨類別的標準不可機械化的運用。例詠29或150像是對人的呼喊，其實是個人的喊叫，作者只是用呼喊的形式表達他內心的情緒罷了。因此這兩首聖詠不是戲劇的，而是抒情的。

(2)抒情、敘事，和戲劇三個基本類別在運用到具體的詩或聖詠上時，很少是以單純的類別出現，而普通是混雜在一起的。例如三首「歷史聖詠」只有詠78是純粹的敘事詩，其他兩首，詠105除了敘述外加入了一段抒情色彩的讚美詩，而詠106以回憶天主以往的行動為出發點，引起了抒情類的自怨自艾，及戲劇性的哀怨。

七、用分辨文學類型的方法研究 聖詠

教會古代傳統一向把聖詠的寫作都歸於達味，或者至少認為達味是聖詠的主要作者。古代只有一個例外，就是有名的奈斯多利派神學家Theodorus Mopsuestenus（+428）。他是安提約基亞學派的學人，富批判精神，是把一部分聖詠歸於放逐時期的第一人。很多以前認為達味的禱詞，他主張那都是以色列民族在亞述、巴比倫，

甚至敘利亞統治下所作的祈禱。這樣在教會歷史裡對聖詠的來源和年代開始了懷疑和批判。十九世紀，因了進化論的流行，很多基督新教的學者都以為大部分聖詠是晚期的作品，直至同一世紀末期，因了巴比倫和埃及的更古老的詩歌一一出土，學者們才慢慢承認有些聖詠確實是很古老的。在以下兩節課裡，我們先看看基督新教學者們的意見，然後指出天主教學者們的批判，最後列舉本世紀聖詠研究的一些問題。

1. 近代基督新教學者對聖詠的研究

龔格爾（Hermann Gunkel 1862～1932）由一九〇三年開始就發展了用文學類型來研究聖詠的這個方法。什麼是文學類型呢？龔格爾的研究程序會給我們一個答案：他把那些①在同樣的具體情形中寫成，②為同樣的人而寫，③有著同樣文學形式的聖詠聚集在一起，歸為一類，然後按照這個類別去加以研究。龔氏這樣做的理由是因為以色列民族的慶節、禮儀，及其他宗教生活經驗都是不斷在重複的，由這些重複中就產生了某些固定的說法和作詩的體裁，例如「請讚頌上主」，「上主速來救我！」……這些說法和體裁一旦被認為恰當、適用，那麼就保留下來而漸漸成為傳統，以後要寫新的聖詠便有模式可遵循，正像我們寫信或作輓歌都有一定的格式一樣。

形成文學類型的那些具體情形和人，及那些固定的文學形式被龔格爾稱為「生活實況」（Sitz in Leben）。這就是說，每一文學類型有它固定的位置和背景，一首聖詠根據這個位置和背景去讀，就像重新獲得它自己的生命，聖詠裡的每句話也都回到它的原意裡去。

此外，因為這種研究方法不限於個別聖詠的研究，而擴展到整

個的類型，因此，同類裡的許多聖詠都能提供自己的貢獻。把所有的貢獻合在一起，便能得到一個更完美、更確切的體認。換句話說，我們能利用同類的所有聖詠去明瞭、解釋這一類型裡的每一首聖詠。

按照文學類型的方法來研讀聖詠的確能增加對聖詠的了解和體會，這是龔格爾對研究聖詠的巨大貢獻，一直到今天所有講解聖詠的書不能不把聖詠分成幾個不同的類別來處理。但龔氏對文學類型的歷史所寫的種種不一定完全可取。他把這個歷史分成三個時期：

①民間口傳期：每一類型在很古的時候都生於禮儀，並藉著禮儀以口授流傳下來，很長的時間也只有這一個流傳方式。這種民間文藝是很簡單的，形式很嚴格地保存下來，沒有多大變化，因為那時的宗教是集體的，僅靠禮儀來維持。

②標準時期：先知及先知們的弟子繼續發展聖詠的各種類型，並寫出新的聖詠。他們既然不重視外在的敬禮，而提倡個人化或內在化的宗教，因此他們把聖詠的許多形式只當做文學的格式來用，所寫的不是為禮儀，而是為個人用的聖詠或詩篇，有時甚至在同樣一首詩裡放進好幾個不同的形式，這樣便產生了一種「屬神的詩篇」，是為個人而非為禮儀用的。聖詠集裡有不少詩都屬於這一類。

③衰落時期：每一種類型都已失去它原有的活力。因為用多了，用久了，都成了一些黯然無光的格式。例如詠一一九首就是把很多類型夾雜在一起使用，漫無標準，毫無生氣。

在這個類型轉變的歷史敘述裡龔格爾所寫的有真有假，必須加以分辨。首先他明顯受了十九世紀一個普遍學說的影響（如委爾豪森等人），即以以色列宗教的進化論。這一學說認為較崇高的、較內在化的宗教思想和情緒只在先知時期才會發生。不錯，在聖詠集裡

有不少聖詠不是為禮儀生活而寫的，另有一些聖詠假託禮儀之名，實際上只是普通的聖詠。在龔氏堅持這一現象只在以色列有了著作先知以後才會發生，那就不免是片面之詞了。

另一個爭論點是龔格爾認為很多感恩聖詠，和一些民眾或集體的哀禱聖詠果然是為禮儀生活而寫的，但那些個人哀禱聖詠和某些讚美詩卻與禮儀生活毫無關係。這一點，莫文革（見下）在其 *Psalmenstudien I-II*（1921~1924）持相反的論調。莫氏雖然完全贊成龔氏所劃分的類型，但主張個人哀禱的聖詠幾乎完全出於禮儀生活（與龔氏所說恰好相反）。他們二人究竟誰是誰非？也許各得一半：禮儀聖詠比龔氏所說的要多，比莫氏所說的要少。最後的解決在於謹慎、仔細地研究每一首聖詠和每一個類型，以達到較可靠的結論。

莫文革（S. Movinckel）是最初對龔格爾的研究加以嚴格批評的人。他特別把兩組聖詠加以分析，一組是個人的懇禱（共有五十一首，佔聖詠集的三分之一）。做這些懇禱的人是受迫害的人或生重病的人。他們把自己的不幸歸咎於敵人的惡作劇，這些敵人在聖詠裡有一個特殊的稱呼，即「作惡的人」（詠56；六9；十四4；廿八3；卅六13；五三5；五九3；六四3；九二8~10；九四46；一〇一8；一四一4,9）。

另一組聖詠（約有四十首），莫氏想用一種很具體的生活實況來解釋，就是在放逐以前曾有過的一個大慶節，名為「雅威登極慶節」。引起這一假設的是詠四七和九三~一〇〇。這一假設在學者間受到相當大的歡迎，然而各人解釋不同。

韋瑟（A. Weiser）也認為有一個慶節是很多聖詠的產生原因，不是雅威登極慶節，而是「復興盟約慶節」，就是紀念出埃及、西乃山立約，和攻克迦南等往事的一個慶節。以後慢慢加上新的傳統

堪作紀念的對象，如族長的事跡，和以後耶路撒冷有關達味和熙雍山的各種傳統。禮儀慶祝的兩個基本主題韋氏認為是：雅威拯救以色列民族的歷史，和法律的頒佈。

葛勞思（H. J. Kraus）認為有過一種熙雍慶節，這一慶節與約櫃和達味王朝有關，也與歷史的許多記載相合，大約每年舉行，而為慶節用的許多禱詞便保存在聖詠集裡。一些英國和北歐基督新教學者都走莫文革的禮儀路線。

2. 天主教學者的觀點

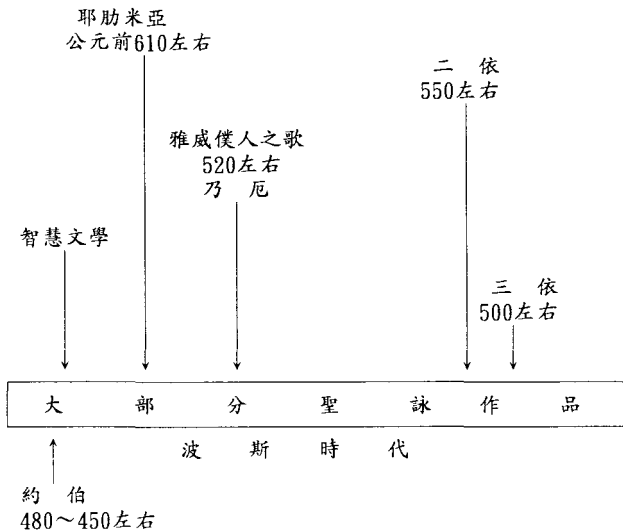
天主教聖經學家很早就對上述的新學說作了深入的批判，他們大部分來自法語國家，但精通德文，對德語聖經界的著作十分關切，這裡舉出以下幾位作參考：

波德遐（E. Podechard）很嚴格地批評了莫文革的作品，特別是莫氏所提倡的雅威登極慶節，波氏完全反對。所謂登極聖詠所特有的一種說法：「新歌」（詠九六1；九八1），波氏說在其他的聖詠裡也找得到，如卅三3；四〇4；一四四9。波氏並加以解釋說，這些地方所說的新，並不是指雅威開始作王，而是說雅威在治理人民上要採取新的方向：以前是藉著中間人，今後要直接地親自指導人心。波氏並指出這一說法最初出自第二依撒意亞（依四二10。參閱思高聖經詠九六註1）。至於龔格爾所分辨出的各種聖詠類型，波氏予以接受。他也和龔氏一樣，認為有不少聖詠是放逐巴比倫以前的作品。

羅伯（A. Robert）把龔格爾和莫文革都加以嚴酷的批評，所批評的是他們的方法。羅伯認為二位學者所用的方法是主觀的、先驗的。比方把以色列的靈修分為原始的和進步的或更崇高的，就毫無根據。至於所謂的雅威登極聖詠其實是末世性質的，即針對末日要

來的那位默西亞而發。這一趨勢和寫法都受了第二和第三依撒意亞的影響。結論是：聖詠集的寫作和形成的確是放逐回國以後的事。羅伯的論調對整個法國聖經學界發生了巨大的作用。道明會的杜爾奈神父就是在這同一路線上認為聖詠集主要是放逐後猶太人民的心靈表達。

婁布 (Isidore Loeb, 猶太學者) 對羅伯發生過很大的影響，因為婁氏舉出很多證明聖詠的寫作是在放逐之後的理由，有文字上的，也有思想上的。例如聖詠集裡很少有責斥拜邪神或說猶民不忠的地方。這表示先知時期已過，猶民一般說來忠守雅威的法律，而某種法利塞人的傾向已在聖詠中出現。此外，那種對「法律」的愛護，那些在獻祭時所作的祈禱，都是由巴比倫回國後的猶太人的特色。至於把窮人看做理想的信徒，好像他們要繼承未來的天國，這層思想更是自從第二依撒意亞才有。羅伯和婁布對聖詠寫作的時代所持的看法可以綜合起來，列成下表 (二依、三依指第二、第三依撒意亞；乃指乃赫米亞，厄指厄斯德拉)：



3. 研究聖詠的幾個主要問題

(1) 時代背景：關於聖詠是為第二座聖殿（515年重建）的禮儀之用，以及為各會堂的讀經祈禱之用，現在已沒有人懷疑。但關於聖詠在第一座聖殿（撒落滿所建）的用途卻大有問題，因為凡是舊約所未提及的那些慶節（莫文革的雅威登極，韋瑟的復興盟約，葛勞思的熙雍慶節），都無法證明其確實的存在。雖然如此，很多聖詠帶有濃厚的禮儀色彩，卻是大家所公認的。

(2) 集體的或個人的作品？主張集體創作的人認為標題所說的「這是某某人的聖詠」毫無價值。許多特點都證明聖詠是集體的作品，如單調、缺乏個人色彩、很容易地由複數變為單數或由單數變成複數，由「我」變成國家……此外，如果是個人的話，誰敢在天主面前自稱義人，或向近人說出那樣殘酷的詛咒？或對天主的救援有那樣大的把握？只有整個選民的意識才能有這種表示。

持另一主張的人並不否認有些聖詠的確是在集體的環境下才容易解釋，但另有些聖詠，如個人的哀禱或感恩聖詠，是無法用團體背景來講解的。

(3) 聖詠的默西亞思想：默西亞聖詠的問題已經討論了很多年。這裡必須先把默西亞和默西亞主義的概念弄清楚，然後才能澄清默西亞聖詠是指什麼而說的。關於默西亞聖經裡有三種不同的觀念和說法：救援的、默西亞的、和基督的。

默西亞只是天主救援人類的方法或方式之一，就是藉著一個中人，但天主也能不藉中人來救人。至於舊約中多次出現的默西亞不一定常指基督，更不能做基督完美的預像。舊約中的默西亞能指任何一位民族救星（如居魯士），或末期的一位君王，而那些預像中不完美的地方都要等到基督來臨後予以補充或超越。

比利時的研究默西亞問題專家柯本斯（J. Coppens）認為聖詠的默西亞意義首先在於有些聖詠（如所謂的登極聖詠）說出了對天主的絕對信賴，深信天主要來拯救人類，而不在於找出描寫基督在世生活的所謂預言聖詠，因為許多以力服人的默西亞國王的像都不能拍合在耶穌身上。

若按教會的典型意義來懂，那麼有些聖詠出自受苦的人民或雅威的貧困者，這些人的心靈及他們表達熱心的方式已達到很高的境界，基督的確能用這些所謂的默西亞聖詠來作他的祈禱，詠廿二是一個清楚的例證。

(4)聖詠的來源：關於聖詠的寫作年代，天主教學者比基督新教學者更懷疑它們的古老性。Bentzen，Gunkel，Tournay好像主張並沒有一首聖詠是達味作的。艾思飛（Eissfeldt）示意，也許詠24和76可以歸於達味。莫文革將詠60和110歸給達味。意大利天主教學者Castellino舉出十五首（詠2～3, 16, 17, 18, 23, 24, 35, 51, 54, 56, 57, 60, 69, 101, 110）。

但有一位天主教學者Charles Hauret在1961年的一篇文章中認為很多聖詠的確是放逐以前寫成的。他說把聖詠都放在充軍後寫成是出自一個成見，即把放逐前看成黑暗時代。其實聖詠中有些關於王國時代的暗示是很寶貴的，必須盡量利用。

八、聖詠類別的不同分法

按照前面所說的文學類型的方法，經過各方的研究，有一個時期大家認為可將一五〇首聖詠分成十大類，每一類裡的個別聖詠按照龔格爾所說的，可以彼此照明，增加透明度。那十大類可排列如下：

- | | |
|--|--|
| 一、 讚美詩，其對象為 <ol style="list-style-type: none"> 1. 天主 2. 雅威君王 3. 熙雍、聖殿、約櫃 4. 國王 | 六、 表達依恃的聖詠 |
| 二、 國家的哀禱 | 七、 訓誨的聖詠 |
| 三、 國家的感恩 | <ol style="list-style-type: none"> 1. 先知的 2. 司祭的 3. 智慧的 <ol style="list-style-type: none"> a. 歷史的 b. 法律的 c. 哲學的 d. 演義的 |
| 四、 私人的哀禱 <ol style="list-style-type: none"> 1. 患病者的聖詠 2. 被告者的聖詠 3. 懺悔者的聖詠 | 八、 登聖殿聖詠 |
| 五、 私人的感恩（分法如四） | 九、 禮儀聖詠 |
| | 十、 雜類 |

這樣的分類清單好像是一具軀殼，沒有生命，引不起興趣。也許是如此。但如果停下來仔細看看，逐條加以反省，假定我自己是一首聖詠的作者，會有什麼讚美的話要說，有什麼感恩的心情要表達，有什麼祈求要呈上，那時這些類別可能就會活過來，成為我們生命中的一個祈禱楷模，常有參考的價值。

有的學者將上述的聖詠十大類別予以簡化，縮為一半，而肯定五個類別就能含括所有的聖詠。這五類聖詠是：讚美、哀禱、感恩、王國、訓誨。在解釋每一類的基本結構以後，再將每類分成幾個小類。比方讚美詩的結構是：①小引：邀請人讚美天主；②主體：數說應該讚美天主的各種動機；③收尾（不是結論）：重述小引或撮要說出動機，或說出某種祝福、祈求，或願望。讚美詩共十九首，即詠8、19、29、33、100、103、104、111、113、114、117、135、136、145、146、147、148、149、150。另外加上兩小類

「雅威爲王」聖詠六首47、93、96、97、98、99和「熙雍之歌」六首46、48、76、84、87、122，讚美詩一共有三十一首。

哀禱聖詠普通有以下幾個成分：①小引：呼喊天主的名字，然後有求助的呼聲；②主體是哀傷的表達：哀怨、哀禱、依賴之情、祝福或詛咒；③哀禱聖詠沒有正式的收尾，而以祝福或以表達依賴和感恩之情來代替。哀禱聖詠數目很大，共有六十八首，分個人哀禱38首：5、6、7、13、17、(22)、25、26、28、31、35、(36)、38、39、42/43、51、54、55、56、57、59、61、(63)、64、69、70、71、86、88、102、109、120、130、140、141、142、143（括弧中的表示有爭議，下全）。集體哀禱18首：(12)、44(58)、60、74、(77)、79、80、(82)、83、85、90、(94)、(106)、(108)、123、(126)、137。個人依賴聖詠九首：3、4、11、16、23、(27)、(62)、(121)、(131)；集體依賴聖詠三首：(115)、125、(129)。

感恩聖詠的結構是：①小引：說明要感謝天主的意向（如詠九2；一三八1），或說一句訓言（如卅二1）；②主體中追憶過去的艱險（如詠三〇12），如今化險爲夷，化兇爲吉，應予以宣揚（如詠四〇10~11）；③只有少數感恩聖詠有一個特殊的收尾：請人讚美天主（如詠卅二11），定一個志向（詠卅13）；說一句讚詞（一三八8）。感恩聖詠有十七首：個人感恩11首：(9)、(10)、30、32、34、40、41、(92)、(107)、116、138；集體感恩六首：(65)、(66)、67、(68)、(118)、124。

王國聖詠沒有什麼結構，只能由詠一一〇及詠二裡看出這類聖詠的一些特徵。按波德遐的意見，詠110是當達味將約櫃移到熙雍山時（撒下六）爲舉揚這位新猶大君王而作的。因了達味的這一行動，雅威立達味爲王（詠二6），又按默基瑟德的品位立他爲祭司

（詠一一〇4），並與他的家庭立了一個永久的誓約（見詠八九4、5、29、30、37）。

王國聖詠與雅威為王聖詠不同，前者是為慶祝以色列的現世君王，後者是歌頌雅威的。但二者之間的確有某種接觸，因為國王的地位或身分是以色列所期待的那位默西亞的主要屬性之一，因此大部分的所謂「默西亞聖詠」實際上是王國聖詠，不過這方面學者們的意見很不一致。王國聖詠與默西亞的關係到底起於何時呢？龔格爾認為大部分王國聖詠是以色列王國時代的作品，他把達味聖王當作這些王國聖詠的主要對象：

達味登極：詠二；七二；一〇一；一一〇

達味婚禮：詠四五

週年慶祝：詠廿一

遷移約櫃紀念：詠一三二

出征：詠二〇；一四四1~11

勝利後感恩：詠十八

加上詠八九，王國聖詠共有十一首。但一部分天主教學者認為王國聖詠是晚期的作品，因為這些聖詠的思想很前進，所說的已是針對來日的或末世的默西亞。

訓誨聖詠：以上四組聖詠是按照文學類型區分出來的，訓誨聖詠卻不能稱為一種文學類型，而只是一種方便的說法，就是把帶有教導、訓誨色彩的聖詠放在一起，一同討論。聖詠的訓誨有不同的方式：智慧性質的反省、歷史的教訓、先知的勸告、禮儀的教導。

智慧聖詠的主要題材是「法律」、倫理的訓誡、善惡報酬的神學。共有十一首：1、37、49、（73）、（91）、112、119、127、128、133、（139）。

歷史聖詠有詠七八；一〇五。這兩首聖詠是在讚美詩的形式下歌唱天主在救恩史裡所完成的豐功偉業。天主作為的訓誨意義來自以色列的一些基本信念，就是人類歷史①是在天主掌握中；②是天主的顯現；③天主給人類歷史一個意義；④天主在歷史中完成一個計劃；⑤天主藉著歷史事實向人說話。

先知勸告聖詠共有七首：14、50、52、53、75、81、95。作者們用先知們的口吻來勸告、許諾、恐嚇、甚至判決。比方詠95是羅馬禮日課晨禱的邀請經：1~7c是一首讚美詩，7d~11是天主的神諭。兩部分在同一禮儀中使用，為將會眾領到天主台前。

禮儀聖詠：詠十五；廿四；一三四特別稱為禮儀聖詠，是因為它們有一種訓誨的目的和作用，說明為到天主台前去，應該具備哪些條件。

以上所介紹的五類聖詠為 1.讚美詩31首；2.哀禱詞68首；3.感恩歌17首；4.王國聖詠11首；5.訓誨聖詠23首。加起來共150首。

九、讚頌天主的聖詠

前面五節課裡我們講過有關聖詠的一個基本問題，就是如何將聖詠分類。從一般文學的觀點來看，有他的分法，知道了，對了解聖詠不無用處。從聖經來看，龔格爾所提出的文學類型方法影響了聖詠的解釋近乎一個世紀，在今天還起著積極的作用。最後三節課都是在根據文學類型把聖詠分為十大類，或縮減一半，分為五大類。

現在可以再進一步來看聖詠分類的繼續簡化。有些學者（如基督新教的A. Weiser和天主教的P. Beauchamp SJ）認為聖詠基本上只有兩大類，即讚頌和祈求。這兩種態度和心情說盡了人和天主的

關係，就像一雙翅膀，可以使地上的人飛向天主那裡。人在順遂和高興時會唱出讚頌之歌，而在聖經的背景裡，就是讚頌盟約的天主，或唱上主國度之歌，或唱熙雍之歌（錫安之歌），或唱代天行道的國王聖詠。這是第一類聖詠，一共約有四十首。

人在有急需、有困難、有痛苦時，便會向他所信的全能又仁慈的天主表達祈禱、依賴之心，而作出相稱的祈求，在得到紓解後，甚至在以前就表達感恩之情，以示其信賴的篤誠。表達這一切的能是個人，也能是集體。因此分個人或集體的祈求聖詠。這是第二類聖詠，數目最多，一共約有七十八首。

此外還有一小類，可以視為聖詠中的附錄，它們不是直接指向天主的祈禱，而是給天主子民的一種訓誨，有歷史的，有禮儀的，有先知規勸的，有智者教導的，這一小類一共約有二十首。三類聖詠的分佈請看附表。下面我們便按照這個最簡單的分類法，來給每一類聖詠作較詳細的解說，最後才選一些個別的聖詠來作詮釋。

讚頌聖詠在聖詠集全書各卷都有。一般學者都認為這些讚歌大多是為禮儀的用途而作的，特別是為了在以色列的慶節中誦唱。有少數的這類聖詠可以約略確定它們是在哪些具體的慶節中派上用途，但要想編出一本禮儀書，指明每一慶節應唱的聖詠，那就是出於臆測和假設了。

這類聖詠的一大特徵是它們所突顯出來的團體性，有歌詠團、有群眾；有對話、有疊句；有邀請、有答詞；有阿門、亞肋路亞之類的歡呼。團體的參與還可從另外一些因素看出，諸如衛隊、遊行、熱鬧的表演，像跳舞、拍手、跪拜、匍匐於地。

讚歌的結構是一致的，就如我們從前已經說過，就是一開始有長短不一的邀請，或一聲簡短的嘆息。邀請是為喚醒自己（如詠 103；104；146），或呼喊一個團體，一群不同的人，甚至自然界

的因素（詠 148），有時也呼喊天朝的敬拜者（如詠 29、148）來讚美天主。這種前導或引論指出讚歌的基調，製造一個歡樂的氣氛，為在主體中敘述讚頌的動機和範圍。有時詩人一開始就說出讚頌的主題，然後逐步發揮（如詠 8、19）。結束的方式很多：全部或局部重複前導中所說的，撮要說出各主題、祝福、祈禱，或表達一個願望。這種多采多姿，打破單調沉寂，是因為每次情勢不同，不得不然。另一理由是因為讚頌的對象不同：天主、熙雍、聖殿、國王。讓我們先看看第一個讚歌的對象：天主。

1. 歌頌盟約之主的讚歌

共十八首，即詠 8、19、33、100、103、104、111、113、114、117、135、136、145～150。從這些聖詠可看出以色列所信、所歌頌的天主是唯一的、永恆的、全能的、全知的；祂是造物主，也是歷史的主宰；祂永遠忠於自己所選的人民。這些讚歌是以色列團體給上主之言的答覆，是這個民族在自己的歷史中不斷遇到那個生活的天主時所起的反應，因為這個天主是人民的嚮導、法官、護衛者和救星，就如詠 78 和 105 這些歷史聖詠所描述的天主的豐功偉業，和奇蹟異事那樣。天主的行動為人是記號，是顯現，是某種言語，而天主的話也是一種行動。以色列要這樣讚頌上主，不是出於哲學的反省，而是基於她的靈性經驗。

聖詠作者在描寫大自然時，是按照他們同代人所有的概念和觀點。他們固然以詩人的眼光看世界，但更加以宗教的觀點來看宇宙。因此氣象和季節的變化為他們來說，都假定神的干預，大自然清晰地揭露創造者的臨在。這並不假，只須懂的正確，今天仍可持有這種宇宙觀。

詮釋家們指出有些讚美造物主的聖詠或片斷與聖經以外的文學作品有關聯。比方歌唱暴風雨的威力（詠 29）使人想起迦南人給巴耳神所唱的歌；詠 19 的開端酷似埃及人向太陽神所作的禱詞；創造

之歌（詠 104）可能由埃及的阿東神的讚歌汲取了靈感。但聖詠作者並不依樣畫葫蘆，而徹底改裝了那些文學模式，將借來的因素予以消化，而塑造出全新的作品。在聖詠中上主不與任何宇宙力量相混，祂是整個世界史的天主，也是以色列歷史的天主。

2. 王國之歌

共有五首，即詠 93、96～99。這些聖詠跟上段所講解過的讚歌很接近。這裡可以看看它們的特徵、來源，和禮儀上的用途。

特徵：這些聖詠將重點放在普世性上，因此常有「上主爲王！」的歡呼，意謂上主掌握了普世的統治權（見詠九三 1；九六 10；九七 1；九九；參閱詠九八 6）。這些國度之歌所慶祝的是坐在寶座上的天主，祂不僅是以色列人民的君王和法官，也是世上各民族的主宰。

來源：國度之歌的來源是禮儀的慶祝，這從詠九六 8～9；詠九九 5 的邀請可以看出。歡樂喜慶是這些歌的特色，就像上主登極的日子一樣：不只以色列，連世界各民族、諸海島、宇宙的各種因素都歡呼高唱。

用途：這些被詮釋家們稱爲「國度之歌」或登極的聖詠，可能是在大慶節中使用的，如帳棚節、新年或耶路撒冷之日都是。這些聖詠與第二、第三依撒意亞有某種接觸。比方依五二 7 所說給熙雍所傳的喜訊和佳音「你的天主爲王了！」當然是指天主做了普世的君王。此外，像詠九六 1 或九八 1 所說的「新歌」已透露末世的遠景，絕不限於以色列這樣一個小民族、小國家。其實在以色列的禮儀中一向就是現在實現過去，同時又預報未來。禮儀使過去活過來，又使對未來的希望充滿活力。

下一節我們把讚頌聖詠的錫安之歌和國王聖詠講完，然後講訓誨聖詠，最後用一節課講祈求的聖詠。

3. 錫安（熙雍）之歌

共有六首，即 46、48、76、84、87、122。這些聖詠是頌揚耶路撒冷和耶京的聖殿的。錫安有很多非常出色的名義：大衛王朝的首都、宗教大城、至高者的殿宇中最神聖的一座、天主的城、大王的京都。這許多名義中的讚詞最後都落在上主自己身上，因為是祂選了錫安為自己的居所和歇腳處。

錫安之歌以外的兩首聖詠幫助我們了解「選擇」這一主題。屬於國王聖詠的詠 132 好像是把撒七（上主選擇大衛）予以發揮：上主選了耶京，選了祂的國王。大約就是在紀念這雙重的選擇時，以色列歌唱 132 這首聖詠。還有詠 68 以史詩的格調講述約櫃走向定居的大遊行，描述中有許多古詩的痕跡，諸如「大地在天主面前震動，西乃山在以色列的天主前顫慄」。在聖山上建立的這座新首都從此把迦南神話歸給巴耳神的「北極之神」的名義奪為已有（詠四八 3）。更有甚者，西乃山也說成是在聖所內（詠六八 18）。

原來全能者的永恆臨在給這座城保證了穩固和安全，使它成為攻不破的避難所。因此人民即便在極悲慘的境況中也對這城懷有絕對的信任。錫安之歌的這些聖詠畫出一種神秘學的圖案，把這城理想化，把它看做世界各民族的未來京城或首都（詠八七）。這就是詮釋家們所說的末世，是藉著禮儀突顯出來。禮儀是在今天的慶祝中預告未來的發展，天主在選擇這座城時，已預定了它的未來（參閱依二 2~4；六〇；米四 1~3；匝八）。

有一批登山聖詠（詠 120~134）跟錫安之歌有同樣的靈感。按照米市納所說，肋未人在通往尼卡羅大門的十五級台階上唱這些聖詠。今天大家公認這些聖詠是朝聖者在走向耶路撒冷的路上所唱的。雖然這些充滿喜樂氣氛的詩歌彼此相關，但在內容、格調、長短，和純粹的程度仍然彼此不同，這些聖詠大約都是晚期的作品。

4. 國王聖詠

共有十一首，即詠 2、18、20、21、45、72、89、101、110、132、144。這些聖詠所歌頌的是現世的君王，因此跟歌頌萬王之王的國度聖詠不同。在國王登極或加冕日，在週年紀念或王族結婚日，作戰前或戰勝後，在考驗中或成功時，都會在王宮或聖殿裡有一些典禮儀式。情勢不同，詩歌當然也不一樣：有的是給國王及其朝代致賀的，如是有讚美詩、有感恩歌、也有願文；有的表達關注和對天主的期望，如是有哀禱、有先知的口諭等。因此這些應景的詩歌是多采多姿的，在主題、結構和詞彙上都各有特色。

這些聖詠的家庭氣氛則來自其原始環境，就是朝廷和聖詠所關注的主角：國王。這位政教不分的國家元首所接受的光彩延伸到上主身上，因為國王是天主的義子和繼承者。這位受上主敷油的默西亞坐在至高者的右邊，承受了大衛御座的穩定性和永久性，這寶座同時是「以色列的上主做王的寶座」（編上廿八 5），因此上主藉納堂先知給大衛所作的許諾時常浮現於這些聖詠的表面（詠二 6~7；四五 7；八九 4~5；一三二 10~12）。在國王聖詠，國度之歌和錫安之歌三者間有著密切的聯繫：都含有一個許諾，即未來的圓滿：默西亞、天主國的來臨，一個理想的首都。

十、訓誨聖詠

雖然在一般的聖詠裡都會有一些智慧和訓導的因素，但有些聖詠特別是為了教導用的，比方說七八 1 的標題：maskil 一詞就是「為了教導」的意思。教育法不受文學形式的限制，聖詠的不同作者便運用了不同的形式，如歷史的教訓、禮儀的訓誨、先知口吻的規勸、對倫理問題的智慧反省等。聖詠作者們仿效智者用格言成語，

用字母數目的教學法，以幫助記憶（如詠37、112、119），或表達完整、成全的意義。因此訓誨聖詠的統一性比較鬆散，它們的共同點就在於施教。

1. 三篇回憶歷史的聖詠（詠78、105、106）將救恩史的重要主題加以整理，如聖祖的傳統是以許諾和盟約為主（詠105）；出埃及事件和前後的各種奇蹟；穿越曠野和西乃山的啓示；最後是進入並佔領天主所賜的地帶以之為產業（詠78、105、106）。這些聖詠所指出的事實簡括扼要，特別注重事情發生的意義，如上主榮耀的各種名義（詠七八4；一〇五1,5），天主的忠信、忍耐和仁慈的許多明證。這種回顧喚起人的一些具體的實踐態度，一如申命紀裡所教導的。

2. 有些「禮儀」也有教導的用意（詠15、24、134），比方一個進入聖殿大門的典禮（見詠廿四7；一一八20）給人機會記起進入聖殿的條件，好能出現在天主面前並停留在那裡（見詠廿四3~4）。

3. 先知式的規勸：共有六首，即14、50、52、53、75、81。這些聖詠含有口諭、許諾和恐嚇，完全按照申命紀的格調。這批聖詠所強調的是真實的虔誠和盟約的各種要求，有時也指控邪惡和不敬（詠14、52、75）。詠50指責民間的一個不正確的信仰，以為奉獻犧牲（牛羊）會自動生效，與倫理生活無關。其實上主不需要人所獻的牛羊，人欠天主的須在別人身上設法償還。

4. 還有一批詩最可稱為「教導聖詠」，共有八首，即1、37、49、73、112、119、127、133。這些聖詠特別著重「法律」（詠1、119；參閱詠十九8~14）：誰以愛心默想法律，沉浸在天主的規誡中，必心安理得，獲益良多。但傳統的道理「善人幸福，惡人遭殃」有時受到事實的挑戰，就是報應不公：惡人成功，好人失

敗。這一與傳統相悖的事有時造成信者的焦慮，以至發出絕望的呼聲，經驗著真正的信仰危機：「我的腳幾乎跌跤，我的腳險些要滑倒，因為我看見惡人安寧幸福，就對驕橫的人心生嫉妒」（詠七三2～3）。

受過考驗的激勵後，這些聖詠的作者們在思想和情緒變得更細膩深沉，也許他們對死後的報應已有所預感，那是今世的賞罰所不能比擬的。有了這種遠景，現世的賞報不均就較容易接受了。這類希望在不太清楚的肯定中已指出人的生命是永恆的。詠七三的作者說上述的那兩句話後，他在24節說：「你要用你的聖訓來領導我，最後引我進入你的榮耀」。至於詠四九16所說的「天主必救我靈脫離陰府，因為他要把我接走」，很明顯是由以色列關於哈諾客（創五24）和厄利亞（列下二1～11）的古老傳統來看人生的歸宿。新約的天主子民不再看哈諾客或厄利亞，而看耶穌基督。

十一、祈求的聖詠

這一大類求救、依賴和感恩的聖詠有一個共同的來源，就是人生的許多困窘狀況。在危機當時或以前，人本著依賴之心向主求救；在困境解除之後，則感恩，用以感謝施救的恩主。有時在同一聖詠裡（如詠22、30、31、54、56、61），依賴、祈求和感恩的表達緊密地連在一起。

這些祈禱有的出自個人，是個人熱誠虔敬的產品。有的出自團體，供給禮儀聚會時使用，岳一13和二17是例子。不過，個人與團體的分野，私人敬禮和禮儀崇拜的區分不該予以僵化，因為單獨祈禱的個別信徒並不孤單，他自認是天主子民的一份子（可參閱以下各處都是由個人祈禱轉向為人民、為團體的代禱：詠廿五22；廿八

9；六一7；六三12；六九36）。個別祈禱的人也認為他與公共敬禮是有緣的（見詠五8；廿八2；一四〇13~14）。

抑有甚者，作者口中的「我」是代表著一個團體。比方一個職員，一位祭司或國王，代表著一群人說話。最後一件值得注意的事是，原來出自個人虔誠在困境中自然表達出的一些聖詠，或說出的一些感恩話，在蒐集到聖詠集裡以後，就成了團體的禱詞。

求救的祈禱，無論是個人的或團體的，普遍是循著一個四部分的節奏來發揮：呼號主名，向之哀告；現況的描述；向主祈求；表示深信必蒙垂聽。這樣一幅底稿能接受很多變化，每位作者可以增添、減少、混合、顛倒或重複。詩的表達和情的發洩當然不受嚴格邏輯的約束。此外多次在祈求的過程中有先知口諭的攙入。

1.個人祈禱的聖詠幾乎佔這類禱詞的一半，共有三十八首，即詠5、6、7、13、17、22、25、26、28、31、35、36、38、39、42、43、51、54~57、59、61、63、64、69、70（與詠四〇14~18相同）、71、86、88、102、109、120、130、140~143。可見人的悲哀時間比歡樂的時間多！這些聖詠中所描述的痛苦困難使我們一窺受難者的心情和哀禱者的具體境況。他們本身或他們的民族所遭受的考驗用各種的人間疾苦表達出來：害病的、受迫害的、被告的、逃難的、充軍的、放逐的、懺悔的等。

大部分哀禱中都提到成群的敵人，他們殘酷無情，連對患者也毫不放鬆。詩人用來描繪迫害者的詞彙十分豐富，要想把它們譯成其他文字頗不容易，要想知道這些仇人到底是誰也把握不住。其實也沒有嚴格追究的必要，因為用來描繪迫害者的那些說法，大多是由智慧文學借用過來的，是一些約定俗成的說法，有各式各樣的借喻或隱喻。比方戰士或獵戶，他們佈陣撒網，遍設陷阱，以逮捕他們所要陷害的人。或把仇人說成貪吃人肉的野獸、獅子，要不然

就是公牛、水牛、蛇、狗等等。

敵人爲達到他們的目的用盡各種手段，特別是用惡意中傷的話，諸如假見證、誹謗、詛咒、仿效那些巫術士所做的。聖詠作者們在他們的憂患中呼求天主的公義，有時也按照以牙還牙的舊法律說出咒語，就像前面在介紹「讚歌」時所指出的那些詛咒聖詠所表達的。聖詠集以外，舊約有其他兩部書，也用這種詛咒自己生命的格式來表達他們極深的痛苦，就是耶肋米亞先知和約伯。

爲能了解這些禱詞，特別是那些生病的和瀕於死亡的人的祈禱，必須從那些可憐人的觀點來看，並注意他們那個時代的社會和宗教背景。他們認爲只有在活人的地方才有幸福（詠廿七13），這一觀點包括全套有關人的生理結構、生前的境況及死後的情形等概念。另一方面，對天主正義的體認，及對酬報模式的了解尚不完整。聖經的人學跟我們今天有的不同，特別是靈魂與肉體的區分聖經從來不提。希伯來文的nephesh我們通常譯爲靈魂，其實這一單詞有很多意義：喉嚨、食慾、貪饕、氣、生命等。很多次這一詞字指整個的人，是人的代名詞。

在舊約聖經裡，人的生命和活力被視爲一種力量，可以增加，也可以減少。人生病，感受痛苦，遭遇逆境，受敵人的攻擊都會減少他的生命，把人置於敵人的控制下，特別是人的最大仇敵，即死亡的控制下。因此病人及受迫害的人哀怨說，他們要下到死人的地區，那裡只有黑暗、沉默和遺忘。他們稱這地心深處的死城爲sheol。這個希伯來詞字有時被譯成地獄，其實不是我們一般所說的地獄，而是陰間或冥府，就是死人去的地方。天主的救援行動使受苦的人振作起來，而獲得新生。

遭殃的人把自己所受的苦看作罪過的懲罰，是明顯的罪也好，是隱密的罪也好。於是他們認罪以求天主息怒，他們深信自認已罪

能引來寬恕，而天主的恩寵會來施救。教會禮儀中有七首聖詠（詠6、32、38、51、102、130、143）形成一批所謂的「懺悔聖詠」。詠51和130兩首顯出很成熟的靈修。

2. 集體求救的祈禱聖詠有十四首，即12、44、58、60、74、79、80、83、85、90、94、108、123、137。這些祈禱假定發生了公共的災難，其結構與個人祈禱一樣。公共的災難能是戰敗、外力來侵、屠殺、毀滅、聖殿被褻瀆、弱小者受到強暴、惡人欺負義人、在權者暴虐不仁。以色列喊出她的焦慮，求上主快來拯救。為打動上主的心，她說出許多上主必須前來干預的理由：自己的無辜（詠四四18），認罪（七九8、9），過去天主的偉業（四四2~9；七四2、12~17），特別是盟約（七四20），上主對以色列的忠信（四四27），選民的命運與上主是分不開的，最後是天主的光彩牽連在內（七四18；七九10、12）。

依賴聖詠有十二首，即詠3、4、11、16、23、27、62、121、131，加上集體依賴聖詠115、125、129。依賴聖詠與祈求聖詠本不易分。只是前者依賴色彩特強。這些詩歌的靈修意境頗高，大概來自肋未人。所歌唱的是平安與喜樂（詠廿三4~5；廿七1、3），與天主的不斷親密（十六5~11），信仰的宣誓（十六2、4~5；六2）。在这一切上作者都邀請同儕們效法自己，以獲得同樣的經驗。這個與天主互通所帶來的喜樂與安全，多次與聖殿相連，因為天主在此顯示自己（十一7；十六11），由此垂聽呼求祂者的祈禱（三5；十一4；廿三6；廿七4）。

3. 感恩聖詠共有十四首，即9、10、30、32、34、40、41、92、116、138，加上禮儀感恩66、67、118、124。感恩聖詠的結構普通是：導言或聲明（九3~12；九二2~7），然後回憶所經歷的危險，在考驗中所作的祈禱，最後因天主的拯救而得以紓解。結束

時感恩者每每邀請在場的人跟他一同感謝天主。

十二、聖詠的詩體

全部聖詠集的一百五十首聖詠都是用詩體寫成的。詩的內涵特徵已在「從文學角度看聖詠」裡談過，就是分抒情、敘事、戲劇三種不同的方向，針對現在、過去、未來而發。現在要談的是聖詠詩（及其他舊約詩體）的表達方式。這顯然與散文不同，因為散文主要是為作報導的，今日的新聞記者在採訪後所作的報導是很清楚、很普遍的例子。詩也不同于雄辯，或演說體裁，因為後者是說服人，要使人折服的言論，民主國家在選舉前所開的各種政見會有許多例子可舉。在台灣最近的經驗中朱高正是這方面的高手。詩、散文報導、雄辯言詞三者果然彼此不同，但要怎樣分野有時也不太容易。無論如何，詩的格式還是可以界定的，下面就略談聖詠的詩體。

希伯來文的詩體是以分行為重要因素，一行能有一句、兩句或三句。詠一一是一個有趣的例子：這首聖詠的第一節有一句成一行，第三節有二句成一行，第十節有三句成一行，但最普遍的還是兩句兩句的。兩句間用逗點（，），第一行的兩句後用分號（；），第二行的兩句後用句點（。），這樣形成一個小單位。這很像中國詩的五絕或七絕。比方千家詩的第一首，孟浩然的「春曉」就可以如此打標點：

春眠不覺曉，處處聞啼鳥；夜來風雨聲，花落知多少。

分行以外，聖詠和一般閃族的詩裡為大家所公認的一個因素是對偶。對偶就是一個思想用兩句話說出，以得到平衡或逐步前進，像人用兩條腿走路，鳥用兩支翅膀高飛一樣。對偶是多方面的，我

們可以用一個具體的例子加以解釋：箴言十五32「避免教導的，是作賤自己；聽從規勸的，必獲得機智」。中文上這四句話只顯示一個對比，就是下面所說的「反意對偶」，但在希伯來原文卻能發現五種對偶，即韻腳的、句法的、詞法的、聲調的和意義上的，這五方面的對偶譯成中文以後，只保存了意義上的和字數上的對偶。

字數跟音節不同，這無論中文外文都是如此，希伯來文的詩更是以重音節為準，而在前後兩行形成對偶。比方約伯書的詩大部分都是前後兩行各有三個音節（3+3），而哀歌的前四章是前一行三個音節，後一行兩個音節（3+2），好像在悲哀中氣不夠而無以為繼，這種希伯來文稱為Qinah的詩體在哀歌書以外也有。

字數跟音節不同在中國詩裡很清楚：雖然五絕是每句五個字，七絕是每句七個字，但以音節來說，無論是五絕或是七絕都是每句三個音節，在五絕裡每句的最後一個字形成一個音節，而在七絕裡每句的最後三個字形成一個音節，千篇一律都是如此。也許正是因了這種單調，以後才在詞和曲裡有所突破，不拘字的多寡和句的長短。下面舉出兩首五絕和兩首七絕的例子供參考。

白日依山盡，黃河入海流；欲窮千里目，更上一層樓。（唐王之渙：登鶴鵲樓）。

松下問童子，言師採藥去；只在此山中，雲深不知處。（唐賈島：尋隱者不遇）。

草滿池塘水滿陂（讀皮），山銜落日浸寒漪；牧童歸去橫牛背，短笛無腔信口吹。（宋雷震：村晚）。

半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊；問渠那得清如許，為有源頭活水來。（宋朱熹：觀書有感）。

從上面所說的可以看出，按照文字形式來談對偶，不但昧於希伯來原文的人無從著手，就是學者們中間也有很多不同的意見，莫

衷一是。幸好還可根據前後兩句的內涵來看對偶，這樣連在中文的譯文中也可分成三種主要的說法來，就是同義對偶、反意對偶，和綜合對偶。

同義對偶是用相似的說法在前後兩句裡說出一個意思，如「列國爲什麼囂張，萬民爲什麼妄想」（詠二1）；「眾王侯，你們要覺悟，大地掌權者，你們要受教」（二10）；「山嶽，你們爲什麼跳躍像公羊？丘陵，你們爲什麼舞蹈似羔羊？」（詠一一四6）。

反意對偶是用相反的句子或對立的說法前後說出一件事的正反兩面：「他們必將倒地喪命，我們卻將挺身立定」（詠廿9）；「蒙上主降福的人必將繼承樂土，受他咒罵的人必被剷除」（卅七22）。

綜合對偶是一個思想用兩句話說出，後一句推進前一句，或將前一句的意思加以解釋和發揮，如詠一二六1：「上主帶領俘虜回到熙雍，我們覺得彷彿是在夢中」；或如詠九六1：「你們要向上主高唱新歌，普世大地要向上主詠唱」。事實上詠九六全篇都是對偶的好例子。還有一種所謂的巔峰對偶也可歸在這個綜合對偶裡，就是第二句重複第一句中的一個字，而將思想引至巔峰狀態，如詠九三1連續有兩個例子：「上主爲王，以尊威作衣冠，上主身披德能，腰繫大權；他奠定了大地塵寰，大地塵寰永不搖撼」。

中國主教團所出版的《讚歌》一書（見前第五講「如何用聖詠祈禱，2.辨認聖詠類別的工具」）蒐集了日課經所誦聖詠以外的聖歌，採自舊約的26首，採自新約的12首。舊約聖歌大致沿用閃族詩體的對偶，新約聖歌則除路加一～二章中的聖歌以外已慢慢採用其他的形式。對偶很容易辨認，但有時並不完整，也不常常有對偶。

有些聖詠的分段可以藉著一再出現的疊句來斷定，比方詠42／43；46；49；59；67；80；99；107這些聖詠都是有疊句的。還有

Sela一詞意義不明，思高譯為「休止」，也許是為分段用的，在聖詠集前三卷用的較多。聖詠分段的主要根據還是主題或內容的統一，思高聖經用較黑的阿拉伯號碼指出節數的段落，一般是可取的，但多次可有不同的分法。

最後有些聖詠是所謂的「字母詩」，就是按照希伯來文字母的22個字，每一句、二句、或數句的開始用一個字母順序而下，這樣每首聖詠有22段，每段能長能短，看每個字母後有一行（如詠111、112），或兩行（如詠25、34、145），或多行（如詠9 / 10、37）。詠一一九是一首特殊的作品，共有22個詩段，每詩段有八節，每八節都用同一個字母開始，這樣順序而下， 22×8 共有176節，為最長的一篇聖詠。用字母詩的理由可能是幫助學習，容易記憶。也能有完整的意義，就是有始有終，首尾兼顧。

十三、聖詠與以色列歷史的關係

文學類型的研究不太管歷史的問題，因為聖詠主要與禮儀有關，而禮儀是不管歷史的。但晚近的研究顯示，專注於禮儀，疏忽歷史的向度，會把聖詠解釋到神話和意識型態的範疇，而錯誤百出。因此今天又覺得必須把聖詠與以色列歷史的關係盡可能予以澄清。當然，一部與聖詠集相對應的毫不中斷的歷史是不可能的，但至少可以把聖詠詩～禮儀～歷史這三者間的內在和外在的關聯加以研究。

研究的方法是①注意禮儀歷史，因為這歷史可以回溯到一個時期，而將某首聖詠與之配合；②很多聖詠與一些歷史事件有關，歷史傳統的研究該把這層關係抽絲剝繭地整理出來；③有些聖詠直接與以色列的歷史掛勾，就如人民團體的哀禱是出自一次公共的災

禍，那時就可直接指向某一歷史的局勢。

雖然有這些方法或途徑，但大部分的情形不易確定聖詠與歷史的關聯，特別是那些個人的哀禱或讚頌都與歷史無干。主要的理由有兩個，一是約定俗成的說法和表達方式會一代一代地傳下來，沒有多大變化。另一個理由是每一首聖詠向下傳遞時，會受到修改和具體化，以適應各時代的需要。有趣的是這兩個因素都與禮儀有關，因為禮儀一方面必須維護大家約定的說法，另一方面又得在新的情況下將傳下來的詩歌和格式加工現實化。下面我們分三個時期談談聖詠與以色列歷史的關係：大衛王以前、大衛及王國時期、王國以後。

1. 大衛王以前的聖詠

聖詠集裡的最老聖詠可以從它們的古老言詞及與迦南文化的格調和表達方式相似上辨認出來。比方概念和圖像接近和延續顯示詠29、68、18是較古老的聖詠，其中尤其詠29大概是最老的一首。詠68和18也該是公元前十二世紀和十一世紀的作品。

聖詠中時常出現以色列的一些基本救恩史事件，如族長們的傳統、出埃及、西乃山的啓示、曠野飄泊、進入迦南地等。在詠78、105、106和136中兩個主要的傳統「出埃及」和「西乃山啓示」特別突出，而在詠50和81中則加上禮儀的色彩。以色列的這些基本救恩史傳統在禮儀中得到現實化，較晚也把渡約旦河和進入許地納入傳統裡。

當然，必須嚴格分清這些聖詠所採用的歷史傳統及聖詠本身寫作時代，因為很可能在一個相當晚的時期裡，作禮儀詩的時候會採用或重溫早期的歷史事件。甚至有的歷史聖詠或其他的歷史指謂已經是由已定稿的梅瑟五書中採取資料。

2. 大衛及王國時期

植根於耶路撒冷聖殿禮儀的聖詠自然會常提出「大衛時期」這一話題，因為大衛不僅是王朝的建立人，也是以色列禮儀的創立人。大衛把約櫃搬入耶京，又在那裡設立了以色列十二支派的中心聖所，如此把熙雍山宣示為禮儀的中心地點，這一切都為後代留下深刻的回憶（如詠132；七八68～72）。由某些聖詠中可清晰地認出，禮儀和王國的基礎的確是建立在大衛國王時期（見詠八九4～5；一三二11～13）。至於以後如何把大衛時期的基本傳統予以宣揚，如何在禮儀中現實化，自然另當別論了。

除了以大衛為王國和禮儀的創立人這些傳統外，還有另一些傳統以大衛為詩人和歌詠者也值得考慮。以聖詠的標題來說，一百五十首聖詠中有七十首冠以「大衛作」的字樣，這有何意？大衛作過聖詠，唱過聖詠一定是一件歷史事實，但以後的聖詠蒐集者和傳遞人在寫「大衛作」這樣的標題時，並未作深入的研究，大概是遇到歷史來路不明的個人祈禱聖詠，就加上「大衛作」三個字，有時還配上大衛生命中的一些個別事件，但在歷史上是站不住的。這些動作只說明一件事，就是猶太傳統深深相信，聖詠的寫作與大衛作王的時期有極密切的關係。

大衛以後的以色列王國歷史時期有一大批的聖詠出現是今天的學界一再強調的。有一個時期學者們認為所謂的「國王聖詠」是瑪加伯時代的產物，今天已無人再持這種論調，反之大家認定詠二、廿、廿一、四五、七二、八九、一〇一、一一〇無疑是王國歷史中的作品。但要進一步指出每首的年代也不可能，因為這些聖詠都是植根於耶京的禮儀中的。只能籠統地說，大概詠一一〇是王國時期最老的一首，而詠八九是最晚的一首。

將王國時期懂得寬一點，也能將某些為君王祈禱祝福的聖詠歸入這一類，如詠廿八、八四。還有「錫安之歌」大部分也屬於王國時期，特別是那較老的、引用比以色列更早的傳統說法的聖詠（參閱詠四六；四八；七八）。關於詠八十的歷史背景，一直還有很多問題未能解決，大概是指猶大王約史亞時代的。大部分的個人祈求和讚頌聖詠都作於放逐以前，已成了一個或然性較高的意見。

3. 王國以後時期

耶路撒冷的毀滅和猶太人的被放逐充軍是以色列歷史的一個斷層，自然也會在聖詠中反映出來。「團體的祈求聖詠」大多是因了這一悲慘事件而發的。詠六〇所面對的可能就是公元前五八七年的慘景。詠四四；七四；七九在放逐的背景下就很容易懂。在放逐時期及以後猶太人舉行盛大的哀禱會以悼念耶京的毀滅（參閱匝七3），那些慘痛的記憶是無法驅除的。

有名的詠一三七直接講到「巴比倫的被擄」，從此猶太人的散住各地成了一個重要的主題，也會藉著聖詠把放逐時及放逐後的情況反映出來（如詠八七）。等到命運轉變，他們回歸家鄉時，那種歸田園的心情會在某些聖詠裡有迴響（特別參閱詠八五；一二六）。

放逐後的較晚時期有哪些聖詠已不大好辨認，但有三個觀點能略有幫助：①智慧文學的影響越來越大，它的外來因素和反省的主題以及格言方式會對個別聖詠發生作用；②對法律的虔敬是晚期詩作的一個記號，如詠一一九是一例；③有些阿拉美文的詞句進入一首聖詠可證明那是放逐以後的，如詠一一六；一二四。當然，以上的三個觀點不能死板的運用。比方並不是所有提到法律的聖詠都是晚期的，而阿拉美文的詞句也能是很老的，至於智慧文學的影響遍

佈了整個舊約的著作。

聖詠詮釋舉例

一、詠四詮釋

這是一首個人依賴的聖詠，作者用這依賴的態度面對仇人，鼓勵朋友，信賴天主，他依賴天主的理由或根據是因為從前他已親身受過天主的許多恩惠。這只有八節的短短聖詠可分為 2、3、4、5~6、7~8、9。

2 節的第一句更好譯為：「天主，我的護佑，我呼求你時求你垂聽」。天主曾護佑過他，因此他敢向天主呼求。

3~4：先向仇人說話：你們侮辱我要到何時？第 4 節仍能指向仇人，向他們說明自己對天主的信賴；不過也能是向朋友說的，因為朋友們已開始懷疑。

5~6 是對朋友們的邀請：他們的罪惡也許是不信任天主。補救之道是內心的深沉祈禱，同時獻上禮儀的祭品，這樣可以恢復對天主的信任。

7：先提出多數人對上主的不信任想法和態度，然後作者說出他的祈求，這樣共說宗教經驗的三大象徵：幸福、光、和天主的面容。

8~9：作者親身的體驗，內心深度的平安是一保證。

詳 釋

1. 類型

這篇聖詠的文學類型有多種說法：是哀禱（Kraus），是依賴（Weiser），是感恩（Castellino）。這在講過聖詠分類的各種問題後，已經不難了解聖詠的分類不是固定的，而有其伸縮性；分類是為幫

助人了解，人不可為分類所限。Delitsch 接受希伯來人的標題所說，為大衛所作，而引伸說是大衛逃避阿貝薩隆時，朋友們漸漸失望而遠離他。另一學者 Maillot 引出梅瑟的生活解釋這首聖詠，即梅瑟在曠野裡受到某些人的侮辱，另一些人也不支持他。不是說聖詠寫於梅瑟時代，而是說梅瑟的生活可以照明本聖詠的內容。

大衛和梅瑟的具體生活能幫助我們體味本聖詠的旨趣，指明聖詠的內容是在一個歷史實況裡發生的，事體本身不再重複，但它的典型可應用到後來世世代代的類似事件上。這種能重複的特點很重要，因為正是為這緣故，後人才能用聖詠來祈禱。

2. 戲劇性的結構

「戲劇性」在於多數人物之間的不同關係，更在於情感上的張力逐漸地在找出路。本聖詠沒有對話，是作者在單獨說話，別人的話都從他的口中聽到。但聖詠中有不同的人物，有他們之間的關係和各種情況及收場，這一切便造成相當的戲劇性。祈禱本身當然不是一個縮小的戲劇，而是抒情的。那麼本聖詠的戲劇性在哪裡呢？在於作者與其他人物之間的關聯或對立：為他天主是上主，老爺們是一批有影響的人物，還有一群他的朋友。

為表達這些不同的關係，作者使用文法上的技巧：與天主說話用第二人稱：你；向別人說天主時用第三人稱：祂；朋友們有表達自己的機會，卻不讓仇人出來說話。如果把分成兩批的話，本聖詠的進程是這樣的：

2：引論是向天主的祈禱。

3～6：向老爺們說話，是雄辯式的問話和命令，的確是一篇擲地有聲的道理。

7～9：多數人的態度是對天主的不信任，作者卻用他的祈禱和自身的作證肯定天主是一切幸福的泉源。

3. 圖像和象徵

空間與入睡。本聖詠首尾各有一個圖像：開頭的圖像是空間，結尾的圖像是安睡。2 節的「我在困苦中，你曾舒暢了我」也能譯為「在我感到侷促時，你給了我寬敞」。這不僅是一個圖像，還是一個原始的象徵：生活的空間。凡是生活在空間的都會深深感受到這一事實。從香港到台灣，覺得台灣大，因為台灣有更多的空間讓人舒暢一下。從台灣到大陸，又覺得中國大。只以廣東省南端的珠江三角洲來說，由澳門乘車到江門，再由江門乘車到廣海，然後乘船到上川島，就覺有走不完的路，其實這只走了三角洲的三分之一罷了，也許還不到呢？住在城市的人為什麼喜歡往鄉下跑呢？無非是為了找空間，至少讓眼界舒暢一下。由此天體的空間進入精神的領域，而有心胸狹小或胸懷寬大的說法。古人說的宰相肚裡能撐船就是指此。

9 節的「一上床就入睡」是另一個圖像和象徵。這種心裡平安，睡眠甘甜的祥和情況，正好與德訓篇四〇5~7 所描寫的擾攘不安形成強烈的對比，也特別凸現出以天主為歸宿的人有何等深刻的安詳。

4. 象徵的轉移

用空間的圖像來描寫天主與受造界、特別是與人的關係是聖經的一貫作法，由舊約到新約都是如此。詠一三九 7~10 是用空間描寫天主的無所不在（請參閱林逸君：《一首充滿動感的詩～聖詠 139 篇》，神學論集⑧）。所羅門在第一座聖殿落成的慶典中禱告說：「天主實在住在地上嗎？看，天和天上的天尚且容不下你，何況我所建造的這座殿宇呢？」（列上八 27）。從新約裡可以舉兩個例子，一是宗十七 28 保祿所說的「我們在祂內生活，行動，存在」。另一個例子也是保祿的話或祈禱「為使你們能同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深」（弗三 18）。

天主藉基督給我們舒暢就是使我們擺脫法律的束縛，擴展聖經的意義，並增加我們內心的容量，「使我們能給人說出什麼是心胸廣闊，那無非是天主進到心裡來，使我們能在內心與天主交談」（聖奧思定給本聖詠作的解釋）。由內心到外界還可以想：天主是我們生活的空間，我們在祂內「行動並存在」，這是一個無限的空間，永遠走不到邊。「在此生命結束後，祂將是我們的空間」（聖奧斯定詠三〇釋義）。

關於睡眠的象徵這裡只提出一點，就是基督的死是進入生命的通道。巴哈的馬太福音耶穌苦難曲最後大合唱的主題就是「休息於安詳中，安詳地休息吧」（*Ruhe sanfte, sanfte ruh*）。的確，死亡為耶穌來說只是睡眠，只是休息，休息在安詳中。耶穌在世時似乎已為這個事實作了準備。雅依洛的十二歲幼女明明已經死了，耶穌卻說「小女孩並沒有死，只是睡著了」（谷五39），人們都譏笑他。耶穌使拉匝祿復活以前也是這樣（參閱若十一；默十四13）。

聖詠對世界宗教文學的重要貢獻之一就是創造了許多諸如本聖詠中的宗教象徵。在解釋或翻譯聖詠時必須注意到這點，才能使聖詠的文字豐富起來並有教育價值。許多聖詠的字句意義濃縮，輕易讀過會忽略其重要因素。

二、詠十九詮釋

在看過讚美詩聖詠第八首以後（見《神學論集》82，463～470），我們即刻看另一首有名的讚美詩聖詠第十九首。在兩相比較之下，會覺到相得益彰。在詠十九裡詩人把大自然的秩序與法律的合情合理作了一個綜合。下面我們先將本聖詠三個詩段的主旨指點出來，然後再加以詳釋。

2~7節具體地描述創造界：諸天與穹蒼，日與夜的交替，兩大光體的照明。天體天界雖不像人能說話，但整個受造界就是一種語言，在讚美天主，在給人啓示，毫無界線的阻隔。這種藉著緘默的說話能是宣講，能是訊息，也能是一種耳語。

8~11節用六個同義詞指謂上主的法律，這是表達整體的手法，不必去找每一詞字的特殊含意，或詞與詞之間的區別。這裡法律被說成一種出自其身的真實價值，因為法律是穩固的，可靠的，給人帶來好的效果。法律給人啓示天主的旨意，所以並不壓迫人。本聖詠作者的親身經驗是，法律為他是「休息，光亮，喜樂」。

12~15節：作者用一個祈禱謙虛地把自己投入剛描述過的雙重秩序中。先求天主寬恕他，救他擺脫法律秩序中的紛擾，連他自己看不出的過錯也求天主一併饒恕。自身滌淨後，他繼續祈求天主讓他的讚歌，連同他由心坎所說的話，能與大自然無言的讚美詩相應相稱。

詳 釋

有人認為詠十九是由兩首聖詠合併而成，因為有兩個主題，一是大自然，一是天主的法律；格調前後兩樣：第一部分2~7節，活潑、不規則、富表達力、好用反詞、反調；短短幾句話涵蓋了極廣闊的空間和各種向度；在詩的節奏上由四個重音節轉入三個（像中國詩的由七絕轉五絕）。

反之，第二部分8~15節，規律化、單調化、同義字在同樣的位置、韻律是3+2；語氣不是描述，而是陳述，思想沒有進展。第一部分是原始的神話心態，稱天主為厄耳，第二部分是法律心態，稱天主為雅威。

不過這些不同點仍不足以解釋本聖詠有兩位作者，因為同一位詩人在寫不同的對象時能用不同的手法，他可以選擇不同的詞藻、

格調、韻腳等。我們跟大部分詮釋家認為詠十九是一首聖詠，按其內容可以分爲四部分，即①天與穹蒼，②太陽，③法律，④和祈禱。

1.2～7節的分析

①2～5a：作者不用導論，直截了當地引出天體來講話。一般讚美詩的邀請，如「請你們讚美」，「請你們歌唱」或「我要歌唱」這裡都沒有。諸天和穹蒼本是空間的代表，這裡卻被位格化了。諸天在複數，因為有很多層，穹蒼則是諸天的邊界，頂住外天的水。「諸天」與「穹蒼」在希伯來文句裡互相交叉，表示將上層的空間概括無餘。

地呢？大地或全球是聽眾，在聽天體的讚歌；大地也可視為許多聽者的另一空間。這兩種講法都假定一個在上的舞台和台下的廣大聽眾。希伯來人雖不用幕景，但的確有設在高處的講台，為向眾多的聽者說話，可參閱民長紀九7；箴言九3。

日與夜本是時間的劃分和代表，這裡也被位格化，不過說法跟我們不同。我們說日以繼夜，或夜盡天明，把日夜說成一個沒有中斷的整體。希伯來人卻不願把這兩樣絕不相同的東西混在一起，因為當天主把光與黑暗分開時，日是日，夜是夜，彼此不打交道。所以日與日侃侃而談，夜與夜訊息相傳，像兩組平行的軍隊，前後相傳，左右不傳。日夜是平行的，諸天和穹蒼則是交叉的。

天、穹蒼，日、夜，作些什麼？它們陳述、宣揚、交談、傳遞、互換資訊，這些都是語言的不同作用和進展。把不說話的天界說成這樣，無非是要強調一個神學真理，即大自然顯示一個造物主。作者也知道天體並不真的說話，因此剛才用五個詞字肯定它們說話以後，現在再用另外五個詞字解釋它們並不說話：

a.不是一般的話；b.沒有普通的句子；c.沒有可聽到的聲音；d.但它們的信息傳遍大地；e.它們的語言達到地極。誰也不能說大自然的話太遠，或它在說一種外國語，因為大自然所說的是一個普遍的語言。這語言遠在巴貝塔事件混亂人類語言之前就已存在，並且比任何語言都更高超。

這一高超語言講些什麼？講兩件事：光榮與化工，這是至高天主的一種顯現。厄耳是創造者天主的稱呼，有普遍的價值。空間與時間因是天主的工程，啓示祂的光榮，是在天主的行動中把祂啓示出來。「他手的化工」，化工是在單數，因此非指工程，而指行動。穹蒼不宜揚另一工程或其他許多工程，而是穹蒼本身既是天主的工程，因此宣揚天主的行動。用哲學名詞來說，大自然是一個「象徵性結構」(Guardini)，以受造的身分指向造物主。我們不是藉著推理，而是藉瞻想看出這一事實。2~5a八行詩句把天地間的一切都概括無餘。所用的寫法是：天在說，地在聽，雖然不是一般的語言，它的信息卻無遠弗屆。

②5b~7：作者在此引進一個重要的角色：太陽，它在天空的旅程劃分了白天和黑夜。在希伯來文太陽是陰性的，表達母性的生命力。但這裡詩人把它寫成陽性，像一名英雄，身材高大，步伐迅速，整個的白日都在它控制下，就像詠八所說繁星控制著黑夜一樣。

詩人用家庭生活描寫太陽：它有一幢帳幕—洞房，洞房裡有一張床，他在此度過愛情之夜。早上起床，束裝就道，要開始他一天的行程，從東走到西。沒有問題，他很有把握地完成他的使命，在所經之地分散熱能。是好是壞，受歡迎或受人埋怨都沒有關係。無論怎樣，世上沒有一個角落不受到太陽熱的影響。

太陽默不作聲，但它的熱能是一個有力的行動，像高天和穹蒼

一樣地宣揚著一個普遍的信息。與天和穹蒼相比，太陽有一個動的形象，行動快速，穿過那些不動的天體。動以外是熱。這裡有點奇怪的是，創世紀第一章先說光是在有星辰以前被分開，但在太陽受造以後，它主要的任務是照明，本聖詠卻只提熱，不提光。這作何解？也許是因為光可以遮掩逃避，熱可無法避免受其感染。關於這點，德訓篇四三2~5有一個很相似的描寫：「太陽升出，發散熱氣，的確是至高者奇異的化工！中午的太陽烘熱大地……」。

2.8~15節的分析

③8~11：這裡也是突然地，沒有導論，引入一個新的主題：上主的法律。8~10節的六句話非常規律化；六個指謂法律的同義詞所注意的是其同，而非其異。上主也重複六次，說明祂是法律的創立人。六個名詞後有六個形容詞，都是用來描寫法律的。形容詞後面再用五個動詞說出法律的功用，第六句末尾是一個形容詞（全部公允）。最後11節有四個名詞（受詞）和兩個副詞（甘甜，可愛戀adverbs）。

爲什麼六句，而非七句？因爲十誡的第二塊石板刻著六條誡命，與另一石板的四條合起來爲十誡。另一個可能的解釋是，作者要把七字留在後面，就是15節的上主是第七個，以表達完美的意思。詠一一九也不用七，而用八行詩寫出22首歌頌法律的長詩。22是希伯來文字母的數目，這長詩的每八行都用同一個字母開始，這樣順序而下，22首均如此。

11節的兩句詩與前六句的結構和韻律已完全不同。這兩句詩是用兩個比喻把前面所說的作一個綜合。一個比喻取自價值的領域，用以衡量價值的物體是黃金。另一個比喻取自人的感受：味覺。法律是最有價值的寶貝，是最有滋味的食品。這不能不使人想起耶

十五 16和則三3。作者顯然不指謂法律的外在命令，而指其內容和精神。11節的愛戀二字與第十誡所說不可貪他人之財物的貪字是同一動詞，又和創三6的「令人羨慕」的羨慕二字相同。這些暗示都是很有意義的。

吳經熊在他以中國古詩體所譯的《聖詠譯義》裡，把六個不同的法律名詞及每一名詞後的形容詞中譯如下：

名詞	妙法	形容詞	全美
	靈證		萬確
	玉律		無瑕
	聖典		皎潔
	天威		分明
	神斷	(剖)	黑白

④12~15：12節的雖然(gam)更好譯為「即便」，因為這一單音詞引入一系列的反比：法律是完美的，但我不是；法律光照眼睛，但我還有很多事看不清；我看重，也品嚐法律，但仍舊守不好。

這最後一段祈禱也是突然開始，沒有引論的。作者在13節開始用第一人稱「我」來與天主交談。12節的「你僕人」三字是自謙之詞，表示願意接受天主的盟約，並實行天主的旨意。在若蘇厄廿四章這一說法用了十四次，都指與雅威的關係。

有三件事使本聖詠作者放心不下，並自感卑微：過犯（非故意的錯），未覺察的罪愆，和傲慢。

過犯：因缺乏認識，或沒有完全同意，不構成罪愆，但以色列的法律對這些過犯仍有很仔細的規定，為教導人民培養正確和敏感的良心。雖然逾規不是罪，仍要罰款，使得下次更小心、更注意。參閱肋未紀四和五章；戶籍紀十五章。讀肋五17~18。

未覺察或隱密的罪指人的邪惡傾向和一些不純的動機。雖然法律予以燭照，但人每每不易發覺這些動向、態度和慾望。詠九〇8也稱天主的光可照出人的隱私。此外可參閱申廿九28；依六五6；耶十六17等。可見說天主認得人的隱私是聖經的傳統道理。反之，人卻不認識自己，一如訓道者所說的：「義人和明智人的行為都在上帝的支配下；是愛是恨，沒有人知道。沒有人知道他將遭遇的事。一切都是空虛」（訓九1）。

最嚴重的是傲慢、自負，這是指明知故犯的罪，指叛逆的行為。聖經將這一點分的很清楚，可將戶十五22、25~26與30相比。出廿一14是講應該處死蓄意謀殺別人的人。申十七12甚至說剛愎自用，不服從祭司或法官的人也該處死。古人說驕傲是最大的罪，聖多瑪斯根據德訓篇十15說驕傲是一切罪惡的根源（1a 2ae 84，2）。

罪惡是一股力量，想要統制人（mashal），像創四加音故事中所描述的那樣：罪像一隻猛獸，蹲伏在門口想吞沒人，「但你應制服牠」（創四7）。本聖詠作者自稱僕人，以上主為主人（mashal），只有上主能克服罪惡這頭猛獸。因此本聖詠的最後一段由歌頌法律的客觀聲調轉入主觀的個人懇禱。他自覺無能為力，只好求主恩寵：先求罪的赦免，再求真實的謙遜，最後祈求他口中的讚美，心中的思念都能蒙上主悅納。本聖詠對至上神的兩個稱呼，一個出自大自然：天主；另一個出自盟約：上主。這兩個稱呼與本聖詠的前兩部分對稱。

3. 基督徒如何讀詠十九

聖保祿在致羅馬人書第十章18節將本聖詠的第四節用在福音的宣講上，是否有違原意呢？上世紀末本世紀初的德國名聖經學家 Delitsch 解釋說：「保祿把舊約的話用在新約上，把諸天的普遍宣

揚當作宣揚福音的圖像，他這樣做是正確的。因為聖詠作者本人已把天主在大自然中的啓示與書寫的聖言啓示（法律）作了一個平行的敘述。」

把兩個平行的意義放在眼前，我們能做進一步的了解：基督的復活之光給受造界的象徵性結構加以照明，使它的靜默語言更加清晰。基督徒所靜觀和所瞻仰的，已不是一個單純的受造界，而是經過基督改造過和復興過的宇宙—基督是一切受造物的主宰和典型。

古代聖賢也喜歡發掘本聖詠的另一個圖像，而把基督看做太陽和新郎。聖奧思定解釋格後十一2時說：宗徒把貞女嫁給一位新郎，這位新郎不是基督是誰？當聖言取了人身時他就是新郎，他在貞女的胎中找到了婚床。他與人性結合為一以後，走出了極貞潔的洞房……像一個大力士高興地束裝就道：誕生，長大，施教，受苦，復活，升天，跑完了他的路程，沒有留在路上。

在新約裡外在的法律被內在的所取代，那內在的法律就是天主聖神。最後，羅馬書信第七章延伸了本聖詠的思路，並決定性地澄清了本聖詠最後一段祈禱的深義。以上這兩點也是聖奧思定在他的聖詠詮釋裡所著意發揮的。為中國文化來說，由大自然到法律，再到基督的救恩，確是一條康莊大道。

三、象徵語言豐富的詠廿三

詠廿三是一首依賴的聖詠，格調輕鬆穩健，怡然自得。詩裡雖然也提到仇敵，但沒有發生干擾。六節詩可分成兩部分：

1~4節：游牧的主題提供一些基本的生活圖像：青草地、溪水旁、草原或荒野中的路。旅途的危險和陰森恐怖都因牧人的臨在而順利避開。以上是想像的層次，下面還有一個事實的層次，就是一

個深沉的宗教經驗，一種平安和滿懷的信心。二者合為一個主題，而用迅速的圖像，激動的語氣表達出來，共同構成一個很深的象徵意義。

5~6節：在這第二部分裡事實的層面移向幕前，所說的宗教經驗是發生在聖殿中。在此，信者面對仇敵得到保護，並參與聖餐，接受敷油。這個強烈的宗教經驗使他留連忘返，希望並渴求一生如此。

詳 釋

這是一首很受歡迎的聖詠，在傳統，禮儀，個人靈修，以至音樂，藝術各方面都是一個吸引人的主題：牧歌、牧人、羊群。本聖詠的內在價值在於它的單純和豐富，二者同存共在。若與則卅四的激情和戲劇化相比，詠廿三的確十分單純。但它所包含的基本象徵卻非常豐富而帶著很大的潛能。在下面的詳釋中必須注意人生的基本和普遍的經驗，並敢於用一點想像力來體味這些經驗。

首先應該注意的，是這首聖詠雖是一首牧歌，但第二部分有另一個主題，即招待賓客的主人。第四節的後半（4b）恰好在中間。以圖像來說，它屬於前半，以位格的變化來說，它卻屬於聖詠的後半。我們先看第一個圖像後看第二個圖像，最後合看兩個圖像。

1. 牧人的圖像

一切文化都是游牧先於定居務農，因此把元首比做牧人是各文化都有的說法。我國也稱首領長者為「吾民之牧」。當一個文化發展成一個農業社會時，牧人的圖像還繼續存在。

在聖經裡牧人的比喻用的很多，無論是舊約或新約都如此（參閱聖經神學辭典「牧者與羊群」條）。舊約裡最值得一提的是大

衛；牧人是他的代稱。出谷紀的傳統以上主為人民的牧者，是祂領導人民穿越曠野。新約裡有耶穌善牧和他所講的牧人比喻。

先可將牧人的圖像放在人與動物的關係上看。野獸攻擊人，人須自衛，或反過來，人打獵追擊野獸，這時是敵對的關係。人對家畜的關係則是友善的，同時也加以管制，家畜有某一程度的人化（就像人有時能獸化一樣）。在用圖像表達人與天主的關係時，人將自己獸性的傾向予以「人化」，而對天主的領導表示馴服。這是本聖詠中的一個廣泛概念，下面要更仔細地加以分析。

(1)牧人的圖像描述得相當真實、準確。每一細節有一特點：青綠的草地、幽靜的泉水、臥下休息、恢復體力、羊腸小道、黑暗的峽谷、長棍和短棒。每一字眼都很清晰，絕不含糊，同時又都富於暗示。用以上所說的那些字句，加上一點想像力，可以拼成下面的這樣一幅畫面。

在荒涼的曠野中，牧人領著一群羊慢步前進。他們來到一片綠洲，有草有樹，還有一道泉水，泉水造成小溪，潺潺而流。群羊在嫩綠的草地上臥下，喝著清涼的泉水，頓覺體力倍增，可以繼續行程。牧人在前領導，使羊群走正確的路，因為牧人認得路，羊卻不認得，有牧人領導，羊才不致迷失。

路途必須經過一道陰森幽暗的峽谷。羊本來就缺乏方向感，現在又看不見牧人，所以只能憑聽覺和觸覺前進：牧杖輕輕一擊，能使走散的羊回歸正路，或使落後的羊趕上羊群。牧人又用短棒有節奏地敲打岩石，使羊群感受到牧人的臨在而安然前行。

(2)本聖詠的第一句話「上主是我的牧者」即刻點破：下面所說的一切都是些圖像。他要講的不是羊，而是自己，他把自己比做羊群中的一隻羊。在圖像的意義上來說，有兩個平行的層面，交接在一個共同的邊緣上向前發展。一個層面講羊：綠草、溪水、牧杖、

短棒……另一個層面講人。怎麼知道在講羊的詩歌裡是在講人呢？因為有些字句和說法只能用於人，不能用於羊。像「心靈」、「正義」、「舒暢」等更適於用來說人，而不大用來描寫動物。特別是中段以後的你我交談，和那句假定位格往來的「因為你與我同行」很自然地是用在人與上主的交往上。另一方面，也不可因要把握靈修的意義，而降低了這首牧歌的具體感，更不可讓這首牧歌的詩境變得模糊。

(3)牧歌中的這些圖像，事實上含有一些最典型的象徵，超越各種不同的文化：光、水、行路等等都是些人生的基本和單純的經驗，不受時間和空間的限制。

青綠的草地：在一段辛苦的行程後，眼前出現這樣一片草場，不禁覺得需要在草地上打個滾，投入大地母親的懷抱。

水在長途跋涉後不但能止渴，並且悅目賞心。如果是身處流下的泉水，人在熱天受過太陽熏炙之後，更可滲透皮膚，全身涼爽。

走路是每個人的經驗，因為人的確受到空間的限制。從鄉間的羊腸小徑到城市間的高速公路，行路的方式果然改變了很多，但都是在走路。路是人走出來的，沒有人就沒有路。

黑暗會令我們想起幼小時的恐懼。大而又黑的空間，半夜警醒時外面一片漆黑，會使小孩不安。這時若有一個熟悉的聲音，用觸覺或有韻律的聲調顯示有人在場，孩子會安下心來。幼兒的經驗能引我們回到人生的基本經驗裡。在痛苦和焦慮的黑暗中，人需要並看重一個親人或朋友的臨在。本聖詠就是如此，它忽然停下不再用第三人稱的描述格調，改用第二人稱的歡呼，以表示他的信心：這個「你」就是那位好牧人，祂名副其實地在照顧自己的羊。黑暗可讓人孤獨起來，深入內心，這樣能加深彼此的位際關係。

綠草、泉水、行路、黑暗，都是很簡單的東西或現象，但也是

很古老、更豐富的原始象徵。

2. 賓主的圖像

爲能把握這圖像的脈絡及其整體性，必須知道在一個游牧文化裡接待客人是多麼重要的一件事。在帳棚外面只有黃沙和曠野，將人逐出帳棚等於判他死刑—除非有別一個族或部落接受他。爲逃犯來說，做客就是投向避難所。

在本聖詠中我們可以占想這樣一個被敵人追趕的逃亡者，找到一個帳棚去做客。酋長或一個普通的游牧人歡迎他，給他吃喝，在他頭上敷香料。追趕的那群敵人站在帳棚口，看逃亡者吃著，喝著，享受著主人的款待，就知道他現在有了保障。任何侵犯做客者的避難權利的行爲，就是開罪接受他的主人，如是他們只好引退。逃亡者吃飽喝足後，酋長派一對侍衛伴送他到達目的地。

聖詠這第二部分很短，也不怎樣有詩意，比喻的說法很快被靈性的概念所取替：侍衛是「慈愛與忠誠」，帳棚的家是「上主的殿」。不過在第一部分所講的種種也多少能用於這第二部分。

圖像是一貫的，也含有一些原始的典型象徵：做客、宴席、生著爐火的家庭。敷油或以香料抹身在今天的社會裡比較難懂，但並不是沒有，只是方式不同而已：香皂、香水、髮油等，用途也很廣、很普遍。

最後第六節裡天主的形象移到幕前來。「慈善與忠信」是上主的屬性，如果與前節相連，就是「祢的慈善與忠信」，如果與最後一句相連，就是「祂的慈善與忠信」。把一些屬性格化，充當人的侍衛，爲我們是不大習慣的，但在聖詠集裡卻數見不鮮，如詠四三3；八五10~14。先知書裡也有很多例子，這裡只舉一個：位格化的喜樂帶頭由充軍之地走向故鄉（依卅五10）。

這第二部分的一些象徵是：吃、喝、敷油、抹香料、溫暖的家和護身的侍衛，都是一些簡單而豐富的象徵。可惜我們每每把簡單的弄得複雜了，把豐富的弄得貧乏了。

3.兩個圖像合而為一

將上面二段所說的兩個圖像作合一觀能在出谷紀的傳統裡找到線索，就是在那些先於出谷紀編訂成書，或在出谷紀以外的傳統裡。選民離開埃及時，上主在曠野裡領導她，好像領導一群羊，給他們找水草，找休息的地方。當他們到達應許之地時，上主以家主的身分接受他們到自己的土地。「領導你的子民有如領導羊群」（詠十七21），「領他們進入了你的聖所」（出十五13），「於是你的羊群就在那裡安住，天主，你以慈善照顧了貧苦」（詠六八11）。

在祭司派的傳統裡，出埃及走向許地是一次大旅行。第二依撒意亞仍採用這一圖像而稱流亡後的回國為第二次出谷。至於編年紀作者更進一步，認為聖殿修建完畢，選民才得到完整的解放。

以上所說，除了出十五，也許再加上詠六八以外，其他的那些概念可能都比詠廿三更晚，因此不必是詠廿三的源泉，但仍不失為同一心態和模式的表達。至於它們彼此是否互相依賴，那是無關緊要的。假如詠廿三為大衛所作，或為以色列古老禮儀的一首詩章，那麼它就是原始的模式，影響著以後其他類似的經句，一如上面所引過的那些章節。

雖然整篇聖詠直到最後一節都在動，但值得注意的是動在靜之後，兩次都是如此。先是休息，然後才上路：羊群臥在草地上、喝水、舒暢……然後走路，甚至經過幽暗的峽谷；逃往者先吃喝，然後由侍衛陪伴上路，直至到達上主的家（殿）。最後一節不假定可

以永遠休息下去，因為前後兩句並不和諧：上主的家可以住至「悠遠的時日」（即永遠住下去），但那兩名侍衛也要「一生歲月裡」常隨不離。人的一生究竟不是永恆。那麼是一生在路上，還是就在聖殿裡永久留下？本聖詠最後拋出這樣一個問題，懸而不決。好似是要從頭開始，好似這聖詠要一生一世重複地誦讀。最後這兩句話（一生不離和直至永遠）把全篇的象徵都相對化了，使之同時共存，不得排擠對方：行路和住留、羊群和家主、一生一世和永遠的時日……

4. 基督徒讀詠廿三

若十1~18以基督為真實的牧者。若望是喜用象徵的聖史，他如此稱耶穌不足為怪。此外還有一些新約的地方把基督與教會的角色綜合地說出：「你們從前有如迷途的亡羊，如今卻被領回，歸依你們的靈牧和監督」（伯前二25；也請讀五2~4）。

由象徵到教會：教會既是基本的聖事，我們可以把她視為行路的羊群。天主的慈善和忠信陪伴著她，直至她到達天父的家為止。在路上有聖事及其他組織滋養她，堅強她：水、食糧、感恩禮的杯、敷油等。因此教會禮儀把詠廿三當做一首聖事的歌曲。聖事的大部分就是用簡單而豐富的象徵當原始模式，來表達內在的、更深的道理和事實。我們的任務是把它們具體地適應到自己的文化裡。

詩境與靈修：二者必須兼顧，不可太快跳入靈修領域，而把詩情詩景淡忘了，因為這是啓示的基礎。為明瞭這一點須知象徵（Symbolism）跟寓意（Allegory）不同。A是概念的串連，圖像的每一部分針對一個事實（如達尼爾書的大站像：頭、胸、肚、腳），懂了事實後，就可拋去圖像。S不是如此，而是同時肯定圖像的真實性和圖像後的事實，拋開圖像就無從指謂另一更深的事

實，我們教會的聖事就是如此。人臉是人心的象徵（Guardini），閉眼不看人臉，或將人臉遮蓋起來，就不能深入人心。以上是事實的層面。

在文學的層面來說，一個整體的經驗有時無法用概念直接或相稱地表達出來，這時就可以用另一個具體的經驗當表達的形式，而所表達的能是一個經驗或一個主體。這就是用一個可捉摸的象徵體表達一個超越性的主體。

因此不要說聖詠難懂是因為許多聖詠用一些古老的或外國的圖像。不是外國文化或古老的問題，而是圖像本身的問題。誰不會欣賞一首詩，也難得體味一篇聖詠，要不然就是很快把聖詠神性化。這種趨勢可能來自兩個原因，一是神學少用聖經的象徵語言。另一個原因是傳統太習慣用概念性的和抽象的語言。當然神學不能不用固定的概念和詞彙，但也不該與象徵脫離關係和接觸。

神學以外，在我們教會裡，牧靈工作也沒有好好把握救恩象徵的活力。水變成了聖水池中的靜水，倒幾滴水在領洗者的頭上就代表他「由水和聖神重生」。彌撒的麵餅一定要跟一般吃的餅不同，酒（領聖血）只是少數人的權利等。如此做法怎使人想起這些因素給人帶來救恩呢。

因此為看重、消化聖詠，必須來一個再教育，由孩童開始，直到「牧人們」。詠廿三的豐富象徵給我們提出許多挑戰。

四、風暴中也有天主？詠廿九的答覆

在風暴中人感到大能天主的臨在，雷像是天主的聲音，既清

脆，又威力無比。同時人也感到天主的超越，因為祂究竟是在風暴之上，以無比的鎮靜控制一切，主宰一切。本聖詠有七次雷鳴，間隔是不規則的，又將大自然騷擾寫成幾個可捉摸的圖像，為在禮儀中使用。重點如下：

1~2節：是禮拜的上下文，有讚美詩的形式，有重複和叶韻。

3節：這是第一次雷鳴，天主的聲音來自高天，穿過大水。

7節：閃電被視為打雷的效果。

9節：在禮拜中的人民以歡呼聲響應大自然中的天主的聲音。

11節：在風暴中所啓示的天主的能力和鎮靜，祂並不為自己保留或獨佔，而傳通給祂的人民，特別是在禮儀的朝拜中：祂給人民力量和平安。

詳 釋

1.形式上的技巧

(1)數目的應用。第一段和最後一段詩節(1~2；10~11)各重複「上主」之名四次。第一段的四次在句子的第二位置，最後一段的四次則在第一位置(希伯來原文10b約有不同)。這是前後對稱法，以天主之名為主體。聖詠其他各節重複上主之名十次，中文仍在第一位置，但希伯來原文除3b外，都在第二位置。在短短的一首聖詠中上主之名出現十八次，是非常密集，非常有力的一種臨在。希伯來人有「十八個祝福」(semone esre)也許與此有關(Delitsch)。

聖詠的主體提到雷鳴(天主的聲音)七次，是要用音響描繪一次大風暴。但，是在神聖的氣氛中，詩中的主宰是天主。天主的「光榮」(榮耀kabod)出現四次：邀請詞中兩次，聖詠主體的開端和收尾各一次(3a、9b)。主體中的兩次已足夠界定這首描繪風

暴的聖詠確實有天主顯現的價值。

(2)重複的作用。力量（勇力）在1b和11a重複有其深意（1b按原文譯出該是「請將光榮、力量歸於上主」）：人民在感恩的行動中歸給上主的力量，祂分施給祂的人民。邀請詞中的「請、請、請」及其韻腳給予一種隆重和規則感。

(3)重複中有延伸。這是本聖詠的一道特殊手法：將已說過的句子重說一部分，再加上一點新的因素，其格式是ABC~BCD。好像跳遠的人先退幾步，好藉跑步跳得更遠。也能視為仿效雷聲的手法：繼初起的雷聲後，雷聲仍轟轟不絕，終於忽然一聲霹靂而得以突破，這樣用文字造成出色的音響效果。作者多次用這一手法，由下面的分析可見一斑：

1~2：光榮與力量~主名的光榮

3：上主的聲音響徹水面~上主臨到澎湃的水面

5：上主的聲音劈斷香柏~上主劈斷黎巴嫩的香柏

8：上主的聲音震動曠野~上主震動卡德市曠野

10：上主坐在洪水之上~上主永遠高坐為王

在這一連串的重複和延伸的句子後，更易領會9b的音響效果：在祂的聖殿中所有的人都說：「光榮！」在以上各節中有三次（3、5、8）作者由聲音轉到上主，以之為行動的主體。

2.各部分的分析

(1)邀請詞。讚美詩普通是由一兩句邀請開始。這裡有四句，並且叶韻，特別顯得隆重，可與詠一四八、一五〇相比。本聖詠作者敢於請天上的神明來讚美上主。

(2)主體。詩人嘗試著用語言描繪，並再造一次啓示天主的風暴。風暴是真實的，不是一個寓言。真實性以外，還有一層更深的

意義：風暴啓示出一個更高的力量。因此這裡有雙層的象徵結構，一在風暴的現象上，一在文字的描寫上。

想像的過程是這樣的：風暴由海洋開始（地中海或天上的海洋），然後登陸，吹過黎巴嫩的高山和松柏，進入息爾翁高原，經過曠野，最後深入森林（巴商？）。有些聖經學家重建一幅由西而東，由北而南的風向圖，但更重要的是詩境的突然轉變及快步的前進。廣闊的空間和鏡頭的多樣性在很少的幾節詩裡寫出，這假定一個很快的節奏。用以連絡各鏡頭的手法是雷鳴的移動：轟轟的響聲穿越很大的距離，終能迅速地達到終點。

雷聲的描寫有體積，有力量，像近代聲學和力學所發現的（依六的色拉芬歌聲也使聖殿震動），雷聲折斷香柏，震動曠野，是天主施出的一股大力。至於說山陵像小牛一樣跳躍、舞蹈，是一種大膽而生動的描寫，為熟悉中國詩詞的人毫不足怪。與此類似的描寫有詠十九把太陽寫成新郎，太陽出升是新郎步出洞房。

把天主的聲音說成打雷，就是使用象徵的手法，這樣詩中聲音和位格可以混合著用，其結果是在風暴中看到天主的顯現。詩人一面看，一面聽，一面懷著恐懼，一面又覺十分有趣。這種既顯示大能，又十分光華美麗的現象正好代表（象徵著）天主。因此殿中的人都齊聲高呼：「光榮」。

(3)結尾。最後兩節的四句話四次提到天主的名字「上主」，與邀請詞中的四次上主首尾呼應。不過形式雖相同，內涵卻很不一樣：那裡是烏雲密布，風雨欲來，這裡是雨過天晴，一片祥和。天翻地覆的風暴已變成一個平安的宇宙。這一平安首先藉「上主坐在洪水之上」說出。在風暴搖撼著大自然時，上主平平安安，四平八穩地坐在洪水上面，因為祂的寶座是在穹蒼和天上的大水之上，從那裡祂控制一切因素，「永遠高坐為王」。

這位上主有一個特殊的子民「祂的百姓」，祂賜給他們兩種恩惠，將自己的一部分權力賜給他們，就是1b中眾神歸給上主的力量。另一個恩惠是平安的祝福。這首聖詠的首尾是「天主在天受光榮，主愛的人在世享平安」（Delitsch）。

基督徒讀詠廿九：基督的聲音曾使翻騰的湖面倏忽平靜；谷四39。在十字架上基督有力的聲音被瑪廿七50寫成天主的顯現。五旬節那天聖神的聲音遠近皆聞。這些聲音都邀請我們歌唱上主的光榮和大能，也教我們在狂風暴雨中聽到上主能力的迴響。在前面的聖詠分類清單中詠29似乎未曾列入。一般學者都認為這是一首很老的作品，也許源於腓尼基歌唱風暴之神的古詩。

五、由生到死與由死到生：詠卅 釋義

詠三〇是一首感恩聖詠，作者爲了天主救他脫離死亡的危險而感恩。各節的精義如下：

2~3：所說的仇敵能是真實的，也能是虛構的，用以指謂所經歷過的危險。按照第3節所說，那應該是一場重病。

4：指謂天主在他十分危險的一刻救他脫免了死亡。陰府、幽谷、坑穴都指死人住的地方。

5~6：個人的感恩延伸到別人，把個人得救的經驗說成一個普遍的道理。天主的忿怒是祂對罪惡的反應。

7~11：作者大聲與天主對話，向會眾敘述他親身的經驗：如何開始對天主滿懷信任，但考驗一來，他就驚惶失措，在死亡的危險中他做出懇切的哀禱。人生命中的各種變化都是天主的作爲：當

他隱起面孔時，人就感到孤獨。在死亡的國度裡沒有禮儀的團體，沒有讚美的歌聲。

12~13：結束時又回到開始的主題：感恩與讚頌。

詳 釋

1.內容的安排

在感恩聖詠中普通有困難境遇的描寫、得救的回憶、向上主做過的祈禱，及向會眾所做的邀請。本聖詠是一首個人感恩的聖詠，其佈局可由兩個角度來看：

2~4：讚頌

5~6：邀請會眾感恩讚頌

7~13：描寫如何得救，以讚頌結束

另一個角度是金字塔式的：

得救 2

哀禱 得救 感恩 3~6

失足 哀禱 得救 感恩 7~13

這一金字塔式的格式顯示詩人每次向前推進一步，便將所說的內容推廣一層，在推進時並不只是重複已說過的，而常加上新的因素。比方在3節所說的「呼號」，在10~11就有呼號時所說的話。

至於感恩首先有2節的第一句話，然後有5節的邀請，邀請聖民稱謝上主的名，最後是作者自己的歌頌（13節）。會眾被邀感恩是有理由的，「因為」詩人能說出他自身的歷史而建立一個原則。

2.兩極的對立

本聖詠的一大特徵是有許多兩極的對立。兩極指極端的兩點，可以由一點到另一點，但不包括兩點之間的各點。「兩極說法」不

然，所謂的兩極說法包括中間諸點，比如「知善惡」包括知道善惡之間的許多善善惡惡。本聖詠遍佈了對立的結構，許多詞句也是互相對立的：

生命～陰府	不動搖～驚惶失措
生命～幽谷	恩待～掩面
忿怒～恩愛	哀痛～舞蹈
瞬息～終生	脫去～披上
晚間～清晨	苦衣～喜樂
哭泣～歡喜	歌頌～止息

此外若在遠距離中找，還有幽谷～山崗、讚美～不讚美、歡樂～不歡樂。這樣加起來，在短短的十三節詩中竟有十三個以上的對立句子。這種對立不容許共存，因此「局勢的改變」主宰了全篇聖詠。這個「變」字在12節明明說出，但變的事實全篇都是。

這些對立的句子彼此有無連繫呢？答案是肯定的。詩中有一對主要的對立，生命～死亡，由它延生出其他所有的對立，這些對立都是生～死對立的先聲、準備、原由、後果、變數或象徵。由這基本的生～死對立中湧出全篇詩的其他對立，其次序如后：

首先是一句驚嘆（2節），用一個有力的圖像（仇敵）說出他的輕鬆感：如釋重負。

其次（3～6節）他的記憶回到更深的靈心經驗，以及天主待人的原則。

繼續深究（7～11節），終於發覺自己的有罪或有限，換句話說，發覺人的限度是一切不幸的根由，因此需要天主的憐憫和救助。

最後，在盡情發洩之後，用一個志向來結束，就是要永遠歡樂於主，永無止境地歌頌上主（13節）。

以上所說不是一個時間上的順序，而是心理上所要求的次序：一波又一波地發洩心中的感想和祈禱，最後達到與天主歡聚的彼岸。

3. 生～死／上升～下降／緘默～歌頌

本聖詠中死的描寫非常具體而有象徵意義：屍體被擱置，被降至墓穴，由活人的地區下到一個坑、一個洞裡，然後再下到陰府。這一事實的象徵意義在於死亡將人「頂天立地」的姿勢打倒，逼迫人橫臥墓穴（古今葬禮有沒有一個將人體直著葬的？）因此死亡是由縱而橫，傾倒於地，下降陰間。這一縱橫的格式在則卅七1～14描繪的十分生動。

為描寫這種死象，或逃出死門關，有一系列的動詞和名詞：下降、上升、救拔、稱揚；山崗、洞穴、灰土、陰府。救拔是一個很顯著的隱喻：埋葬死者的人用粗繩將屍體慢慢墜入墓穴，上主卻由上面一拉，拉出一個活人來！8節的山崗象徵高處和穩妥。

與生～死、升～降相應的是歌唱～沉默的對立。陰府的一個特點是沉默，是鴉雀無聲，沒有禮儀的歌聲：10b。這種沉默為什麼淒慘？因為人唯一能還給天主的是感恩，是承認天主的所是、所有、所做、所給。下到墓穴的人失去了這種人所固有的超越本領。他們個人不會唱，也不能跟別人合唱，從他們那裡天主得不到任何讚美。

在這種沉默死寂的氣氛中聽到聖詠作者歡樂的歌聲多麼令人振奮，這就是對立所造成的效果。用稱揚（2）、歌頌、稱謝（5）及歌頌、稱謝（13）表達出來。他需要一個歌詠團，因此請上主的聖民來歌唱（5），他自己可以獨唱（2、13節）。依卅八10～20有同樣的詩歌，是希則克雅王病癒後向上主所唱的感恩歌：「在陰間

沒有人讚美你，死了的人不會頌揚你，下了冥府的人不會仰望你的信實。只有活著的人才讚美你，正如我現在讚美你。父親要告訴子女，你是多麼信實」（18～19節）。

4. 本聖詠的動向

是一個由下而上或逐步上升的動向：從疾病到健康，從痛苦到喜樂，從死亡到生命，從晚上到早晨。這動向來自一個積極的、解救的動作，以幸福為終點，一切都得以順利地解決：死亡唱不成凱旋歌，而是活人永遠地歌唱讚美上主。

「永遠」二字在一位舊約作者口中能有不同的意義。他在7節也用過永遠二字，但結果受騙了，或自騙了。那麼這裡在13節呢？這裡是指一生一世，一息尚存的意思，作者如此說，表示他不希望早夭，卻想活足天年（參閱出廿一6；肋廿五46）。

從以上所說可推論出2b的仇敵應指死亡，一如保祿在格前十五26所說的「祂所要毀滅的最後仇敵就是死亡」。在本聖詠中死亡這次固然沒有制服聖詠作者，但以後呢？人的生命是無價可贖的（詠四九9），詩人遲早要進入墓穴，那時他得停止讚美天主。13節所說的永遠只是人短短的一生罷了。人一死就不能歌頌稱謝了，正如詠八八12～13說的：「難道在墳墓還有人稱謝你的仁慈，或者在陰府內還有人宣揚你的信義？難道在幽暗處能有人明瞭你的奇跡，或者在遺忘區還有人曉得你的正義？」

其他許多聖詠用永遠（l'wlm）二字的有詠十五5；卅一2；四一13；四五3；四九10, 13；五二11；五五23；七三26；七五10；八六12；一一〇4；一一二6；一一九93, 98, 111, 112；一四五12。

5. 基督徒讀詠卅

按照上段結束時所說的，本聖詠作者並沒有找到終極的解決和完滿的意義，不但本聖詠如此，連全部舊約聖經中也如此，但在新約裡可以找到，因為基督的復活使本聖詠中那些希望的話充滿了意義，並且不必取消詩中的那些對立。

天主子降生成人時，接受了人生的一切對立，包括死亡在內，只有罪惡是例外。耶穌接受死亡，向死挑戰，深入死亡的陣地，與死亡交戰，正如耶穌復活節彌撒的繼抒詠所說的：

生命與死亡展開了決鬥，使人驚惶；

生命的主宰，死而復活，永生永王。

假使天主父救耶穌不死，那麼死亡就不被打敗；只有耶穌死了，天主父把他救活，才有對死亡的決定性勝利。基督並不是享受死亡，死亡有什麼好享受的？耶穌在山園祈禱中曾苦苦地求過：「父啊，若可能，求你把這苦杯移開，但不要按照我所願的，而要按照你所願的」（谷十四36）。

但是，耶穌必須實行天父的計劃，天父的計劃是天主子耶穌應該完全與常人一樣，有一天也必須死。耶穌的死並且是出於暴力、不名譽、早死。天主的計劃是要從這個死和血裡賺回人類的生命：「該知道，你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血」（伯前一18、19）。

在人類的歷史裡，死亡只在幾個小時內唱出最大的勝利：耶穌死了。那幾個小時一過，死亡就得聽保祿宗徒所說的充滿挑戰性的話：「在勝利中，死亡被吞滅了」；「死亡！你的勝利在哪裡？死亡！你的刺在哪裡？」（格前十五56）復活的主「已不再死，死再也不能控制他」（羅六9）。基督把人向下的動向：「由生到死」改成向上的動向：由死而生。

若以光比生，以暗比死，人的日子由早到晚，就是由生到死。天主的日子卻相反，是由晚到早，也就是由死到生，就像創世紀第一章所用的數法：「過了晚上，過了早晨，這是第一天……過了晚上，過了早晨，這是第二天……」，天主造世的六天都是如此算的。我們人的日子的確是由光天化日開始，而在夜的黑暗中結束。創造的天主卻以短短的六天工作，達到悠長的和永恆的休息。「到第七天主造物的工程已完成，就在第七天休息」（創二2）。

世界的整個歷史裡，沒有一天比耶穌基督我們的救主復活的那一天更光耀，更燦爛的。那是一個天主的日子，因為是按照天主的樣子，由下午（晚上）開始，在早上結束，那個下午是救主受苦受難的時刻（Alonso de Cabrera）。這一段靈修反省跟創一說天主用六天造世一樣，不必以數學或物理的刻板方式去懂。重點不在數目字或究竟有幾天，而在早～晚，光～暗，生～死，天～人的關係，及面對生命與死亡的終極問題時，人和天主所有的不同出路。耶穌救主為人打開了這條由晚到早，由死到生的路。

聖奧斯定進一步把下午比做亞當的罪，把早晨比做基督的復活，他說：「我們的主在傍晚被埋葬，在清晨復活起來。你（亞當啊！）也是在一個下午被埋葬在地堂裡，但第三天又復活了」。的確，基督的勝利不僅是為他自己，也是為他的弟兄們，就是為整個人類。這是所有基督徒的希望，保祿為此而歡欣歌唱，他在致格林多人前書裡寫說：「就如在亞當內眾人都死了，照樣，在基督內眾人都要復活；不過，每一個人要按照適當的次序復活，最先是基督，其次是，他再來時，屬於他的人。然後末期才到……他所要毀滅的最後仇敵是死亡」（格前十五22～26）。

回到詠三〇來，我們現在可以肯定，只有基督能名正言順地，並以更飽滿的意義說：「上主，我的天主，我要永遠稱頌你！」（

13b)。基督徒也能藉著誦念這首聖詠，一方面接受天主的計劃，即人生命中的各種對立，和這些對立所造成的掙扎和痛苦，直到死去的一刻；另一方面，也可以對生命將戰勝死亡有一種預感，而保持平安和喜樂。他們先唱一句對經：「感謝天主賜給了我們因我們的主耶穌基督所獲得的勝利」（格前十五57），然後唱這首聖詠，必會另有一番風味。風味是針對品嘗詩境說的，至於靈性的感受，及這些詩句所表達的人靈跟天主的契合，那只有每人自己心裡領會得到：我曾自誇過說：我永不會動搖……但是你一掩面，我便立即感到驚惶失措。你把我的哀痛變成了舞蹈，脫去了我的苦衣給我披上喜樂。所以我不緘默，我要歌唱讚頌你；上主，我的天主，我要永遠稱謝你！

六、詠四五：國王的婚禮

這是給君王唱的一首賀婚詩，詩調隆重，描寫生動，塑造出一幅美麗和勝利在握的君王圖像。詩中也透露先知和預言的色彩。各節的主旨如下：

2：是本詩的獻詞，在君王面前誦出。

3：君王的一切有一個源頭，就是天主的挑選和祝福，他能做王是天主的恩寵。

4～6：君王的任務是在戰爭中保衛自己的人民。理想的君王輕易地得到勝利，因為他是為信實（真理）和正義而戰。

7：本節有兩種可能的解釋，一是詩人中斷向君王的說話而轉向天主，發出驚嘆；另一解釋是詩人繼續向君王說話，而稱君王為神（天主：思高聖經譯的「上主」不對，須改為「天主」）。按照納堂先知的預言，大衛的寶座將永遠存留。

8：君王的另一個任務是保護人權和正義，面對壞人，衛護弱小。敷油是祝聖君王的禮儀。

9：香料和音樂描寫王宮的富麗和婚禮的喜樂。

10：各國的美麗公主前來參禮。王后是指國王的母親，即母后，這是中東和以色列的老風俗。因為國王有很多妻妾，不易挑出一人，置於其他王妃之上。但誰的兒子登上王位，做母親的就身價百倍了。敖非爾的黃金是最上乘的。

11～13：這段話能是詩人代替國王向他所喜愛的一位公主說的，以獲得她的芳心。因此這三節中的你都要懂成妳才好。這些話也能放在母后口中，像是為自己的國王兒子徵婚似的。

14～16：詩人再用第三人稱描寫被愛的公主和婚禮的隊伍：有司儀、有童女，一同進入王宮。

17：再向君王說話：他是大王，他將兒子們安置在各地為王（第二句應譯為：你要立他們為王，統治普天率土）。

18：是2節獻詞的延長，以先知的口吻說出未來的無窮無盡（第二句前應加上「因此」二字）。

詳 釋：結構與神學

2：獻詞

3～8：第一部分，歌唱君王的功勳

9～17：第二部分，描寫婚禮

18：獻詞

1. 第一部分

兩件物品代表君王的兩大特色：光輝的寶劍為在戰爭時保護自己的屬下；治國的權杖為在平安時主持公道。這雙重任務來自天主的恩惠，並有天主的保證，即祂的祝福（3b）和敷油（8b）。為執行這兩項任務君王有兩大優長：體質的美和言詞的魅力。前者在撒烏耳及大衛被選為王時都發生過影響，後者見箴言廿二 11 和訓道篇十

12。由之可見，君王以外也有別人具此優長。

！打仗和治國二項任務和行動有天主的祝福和保證，同時有一個共同的理想，就是維護公義：信實（真理）、正義、公允。因此不是高張軍事或政治的力量，而是爲了主持公義。在一位眼前的君王身上，詩人歌唱一位理想的君王。詠七二也如此，只是不提戰爭。本聖詠提天主的名字共三次，祝福、寶座、敷油，都在這第一部分，第三次有一重複。

2. 第二部分

由第 9 節開始，內容是從國王的優長和行動講到目前具體的情況：不是打仗，也不是治國，今天是結婚的日子。因此所描述的細節也大有改變：不是刀劍，而是香氣撲鼻的衣服，輝煌的宮殿，和悅耳的音樂。一開始第 9 節就將這一切襯托出來。然後介紹參禮的人物：君王在中間，母后在王的右邊，後面是從各國來的公主哥兒。

君王心中早已有數，他要選那一位他認爲最美的公主。現在問題在於這位公主美人肯不肯接受，在此，母后排上用途了：由她來勸說少女。在短短的一篇說詞裡堆砌了五個命態的動詞：聽、看、細聽、忘卻、順從。用以說服少女的理由有三個：①君王愛上了她；②他是一國之君；③一個令人欣羨的未來。創二 24 說人要離開父母，依附妻子，這裡相反，是女子離開父母，歸屬丈夫。

結果如何？少女被說服了嗎？這已用不著說，因此詩人不說，而即刻轉用第三人稱繼續描寫婚禮的進行。14 節跟 9a 一樣，同是講衣著，但口氣不同，那裡是講君王，口氣是「你的衣冠」，這裡是說公主的穿著。

由 9 到 17 這一整段文字的字裡行間都洋溢著愛情的喜悅與歡樂，因此詩人一躍而去想這愛情的果實：子孫。他把話題再轉向君王，因爲這和王位繼承有關。爲何不說繼承你，而說繼承你的祖先？詩

人藉此說法暗示王位繼承的鎖鍊從不間斷，目前的君王是這鎖鍊的一環，將過去的君王跟未來的繼位者連在一起。

爲以色列人來說，子孫和名字是永垂後世的保證，這就是詩人在結束這首聖詠時所許下及所祝福的。在18b有第三個「因此」（其他兩個在3和8）：天主的降福和敷油使得萬民永遠歌頌他，這樣除了子孫和令名外又有第三個永久：萬民的歌頌。

天主的降福是永久的，由此降福生出戰爭中的勝利，和婚姻中的子嗣。君王的寶座也是永久的，由總不會間斷的繼承人坐在上面。令名也將是永久的。

3. 基督徒讀詠四五

雖然詩人寫的好像很清楚，很具體，但所寫的不是任何一位具體的君王。那麼所寫的是誰呢？猶太和基督徒團體的傳統都說所寫的是默西亞君王。本聖詠有不少詞句與詠八九的相似，因爲二者都描述國王。詠八九是講大衛的，但本聖詠所描寫的婚禮不適合大衛，反而更合乎所羅門，但後者並不是一個戰士，這樣又和本聖詠所說的不合。其他的猶太王更談不上。結論是，只有在耶穌基督身上實現了本聖詠所說的一切。

教父中有十位希臘教父，十五位拉丁教父寫過關於本聖詠的釋義。其中有好幾位，像金口聖若望、亞歷山大里亞的聖啓祿、Pascasio Radberto都作過二十欄以上的解釋。拉丁教父聖奧斯定的解釋已觸及很多現代釋經學家所愛討論的主題。比方關於醜和美，他說：人還是很醜的時候，天主就愛了他，因了這愛，天主把人的醜變成了美。我們如果發現基督很醜，就不會愛他，他遇到我們很醜，還是愛了我們。基督的確很醜，因爲依五三說過，我們見過他，沒有俊美，沒有什麼可以使人留戀的。但是如果你注意是什麼

原因使他變醜——是他的仁慈，你就發現醜中的美了。真正的美、最大的美是正義，假使一切都公道正義，那時就一切都美了。以上是聖奧斯定關於婚禮和美所說的。

聖奧斯定又將2節的話放在天主父口中，這樣祂口中所湧出的言詞就是天主聖言。聖言的象徵糾正並補充了聖子的說法。「兒子」能引起太人性、太肉性的天主子肖像，反之，人的話同時是一個內在和外在的現象，有其靈性的和物質的綜合層面，因此適於促使人對天主三位中的一位降生成人作神學反省。

天主的舌頭又怎樣與作家的筆相比呢？這就像說基督是磐石，救主是羔羊，天主的獨生子有獅子的勇猛一樣，都是一些說法，不經過這些可見的東西，我們就無法了解不可見的事理。一支小筆固然不該與天主的偉大等量齊觀，但也不可小視這一比喻。

「我的舌頭像是作家的妙筆」：口舌說出的話響了一陣就過去了，但寫下的東西會存留。天主說出聖言，沒有聲音，也不過去，而是說出後永遠存留，所以更好比做書寫的話，而不是說話的聲音。流利的或奔放的妙筆指天主寫的很快，而最大的速度在於不寫很多的話，卻什麼都不缺，因為天主的一句話就包括了一切。

希伯來書信一8~9將本聖詠的7~8兩節用在耶穌身上，可以翻閱參考。厄弗所書五23說及基督與教會的婚姻也與本聖詠有關聯。

國家圖書館出版品預行編目資料

舊約導讀（下） / 房志榮 著
--初版 -- 臺北市：光啓文化，1995（民 84）
冊；公分（輔仁大學叢書：39~40）
ISBN 978-957-546-233-8（上冊：平裝）
978-957-546-231-4（一套：平裝）
1. 聖經—舊約
241.1
84007341

輔大特專叢書 40

舊約導讀（下）

1995 年 10 月初版

2010 年 9 月初版四刷

◎ 版權所有・翻版必究◎

著者：房志榮

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

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

發行者：胡國楨

Email：kcg@kcg.org.tw

中文網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：330 元

光啓書號 101064-2

ISBN 978- 957-546-233-8

ISBN978-957-546-233-8 \$330



9 789575 462338 0 0330

光啓書號 101064-2

定價 330元