

古代希伯來的智慧與智慧傳統 —— 一個宗教思想史的觀點

蔡彥仁*

本文試圖以精簡的篇幅，評介古代希伯來文化中智慧傳統的源起、發展、圓成與特徵。「智慧」本是上古近東文化普遍的處世哲學，相當程度的影響彼時人的實際生活。古代希伯來人分享此一文化特質，但是因其特殊的歷史經驗與宗教信仰，遂由此發展出獨特的「智慧傳統」。本文的討論從早期希伯來的俗世智慧伊始，追述而下，依序介紹神學化的智慧、民族主義化的智慧、擬人化的智慧、天啓的智慧、拉比的智慧等六大演進階段。在時間上，上下涵蓋千年之久。在主題上，卻圍繞猶太人的歷史遭遇、民族身份、土地認同、經典詮釋、耶和華信仰等五大重心。在承傳上，則強調由智者族群塑造建構而成。

本文大量引用猶太傳統中的「智慧文學」為材料，輔以各歷史階段中其他文化或民族的類似作品以為比較，藉此突顯希伯來的智慧與外在在大環境的互動關係，並顯示「智慧」在宗教思想上的重要性。

關鍵詞：宗教史 近東 猶太教 智慧

*國立政治大學歷史系

本文蒙蒲慕州先生惠賜寶貴意見，並據以訂補部份內容，特此誌謝。

前言

「古人的智慧」、「民族的智慧」、「智慧格言」等幾乎在各文明傳統中出現。一般說來，這種「智慧」產物，皆具有以下幾種特質：古老、口傳、廣受引用、蘊涵某種哲理等等。在形式上它多為短小精簡，為便於記憶之故，又多押韻成誦¹。

雖然「智慧」指的是對人生某一層面或某一時刻所具有的洞見，但是因著文化型態的差異，世界各地的「智慧」在定義與內涵上不盡相似，而其起源、發展、表達等亦有個別特徵。中國傳統中的「智慧」，依隨儒家、道家、佛教以及各類民間信仰不同的終極關懷與生命情調而有不同的解釋。就是「智慧」一詞也僅是一概略的指謂，不同文化傳統所採用的專有名詞，含意各殊。古埃及以「瑪特」(maat)表智慧，意指公義、真理或宇宙的秩序法則。兩河流域的阿卡德與巴比倫文明以「內慕庫」(nēmequ)表智慧，偏重的卻是宗教事務的精明與祭祀儀軌的熟練。古希臘的智慧，如用 *phronēsis* (戒慎、細心、明辨) 表之，指的是日用倫常的智慧，另一 *sophia* 則為靜觀冥想式的智慧²。

¹ 對於「智慧格言」的普遍描述，可參閱 Edward F. Hulme, *Proverb Lore* (London: Elliot Stock, 1902), pp. 1-21.

² 以上各傳統以及其他文明中的「智慧」用法，可綜合參閱 Kurt Rudolf, "Wisdom," in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987)。另外，有關埃及「瑪特」的解釋，參考 Wolfgang Helck, "Maat," in *Lexikon der Ägyptologie*, Band III (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980)；巴比倫的「內慕庫」含義，參看 W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: At the Clarendon Press, 1967), p. 1 (以下簡稱 *WGL*)；希臘的不同「智慧」名詞與用法，可參看 Georg Bertram, "φ ρ ή ν, ἄ φ ρ ω ν, ἄ φ ρ ο σ ύ ν η, φ ρ ο

「智慧」的解釋有多義，就世界宗教史而言，卻佔有極其重要的地位。從宗教思想史的角度觀之，不論是其形式、內容、思想、意義等，都值得我們加以探討。本文即是要在宗教史中的「智慧」範疇下³，考察古代希伯來的智慧傳統，視其如何產生，如何發展，與各歷史階段的大環境如何互動交流，並探究其中所隱含的宗教、文化意義。

古代希伯來的智慧

就字義而言，「智慧」(hokhmah)在希伯來文化裡，可指精明、專門機巧、道德涵養、碩彥博學等多種意思⁴。但就宗教史來看，它意含一思想體系，一種特殊文學作品與體裁，一個傳統，或是一種知識運動⁵。這種多元的涵義，當然與擁有並傳遞智慧的「智者」

νέω, φρόνημα, φρόνησις, φρόνιμος,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing company, 1974); Ulrich Wilckens and Georg Fohrer, “σοφία, σοφός, σοφίξω,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII.

³Alexandra R. Brown 認為既然各個宗教傳統的「智慧」定義不同，將其歸類成一個宗教史上的範疇則不妥。本文的目的不在統合各種「智慧」的定義，尋找其共通點或做比較劃分，而是在描述與突顯希伯來傳統中的「智慧」特徵。依此，視「智慧」為宗教現象中的「類型」(pattern)並以此為起點應無不妥。參見 Alexandra R. Brown, “Wisdom Literature: Theoretical Perspective,” in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15.

⁴參閱 *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, ed. Ernest Klein (Carta, Jerusalem: The University of Haifa, 1987), 有關 hkm 以下諸條目。

⁵James Wood 特別指出最後的「知識運動」一詞，對宗教思想史來說頗為貼切。見其 *Wisdom Literature: An Introduction* (Duckworth, 1967), pp. 55,

(hakhamim)密切相關。

「智者」在古代近東社會非常普遍，他們在當地往往佔有崇高的地位。埃及自古王國時期開始(約西元前 2770-2200 年)，即有王公大人以「智者」的身份教誨王儲與貴冑子弟，作為未來統治或勤王的準備⁶。以色列王朝大衛王時期(約西元前 1000-961 年)的亞希多弗(Ahithophel)以足智多謀著稱，時常為王者諮詢的對象⁷。流傳兩河流域久遠的《亞希卡爾的箴言》(*The Words of Ahiqar*)其中心主角即為亞述帝國希拿基立(Sennacherib)統治期(西元前 704-681 年)與依撒哈頓(Esarhaddon)統治期(西元前 680-669 年)兩朝的宮廷參謀⁸。「智者」因此與統治階層之間有著密切的關係。專以希伯來傳統而論，除了朝廷中較專業的「智者」以外，一般民間也多有長老、文士者，以仲裁解紛、書寫記錄及知識傳授為主要活動，亦是重要的「智者」成員⁹。智者及其智慧或知識大都活躍於宮中或人口集中的城市，因此可以說是十足的城市文

65, 75, *passim*.

⁶Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957), pp. 10-38; 亦見下文「早期俗世智慧」一節所舉實例。

⁷參閱 2 Samuel 16, pp. 15-23, in Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy, ed. *The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha* (以下簡稱 NRSV) (NY: Oxford University Press, 1991).

⁸參閱 “Ahiqar,” in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, ed. James H. Charlesworth (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1985), pp. 479-493 ; 另外亦收入 “The Words of Ahiqar,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd edition with supplement, ed. James B. Pritchard (以下簡稱 ANET) (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 427, 引言部份。

⁹John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study* (Nashville: Abingdon Press, 1979), pp. 324-337.

明現象¹⁰。在往後的宗教歷史發展中，「智者」靠其洞見與知識，加以授徒相傳的關係，自然形成一特殊團體，與先知和祭司兩大勢力鼎足而三¹¹。先知和祭司因著猶太人民族境遇的關係，先後在歷史舞臺上消失，唯有智者傳統一枝獨秀，綿延不絕，塑造了後代猶太教的精神面貌，尤其是西元第二世紀以後的拉比猶太教(Rabbinic Judaism)¹²。

「智慧」的昭顯或傳授可見諸於許多不同的場所，端視智者的活動領域而定。古埃及早期即有宮中學校，智者在此對貴族子弟施予「教誨」(seboyet)¹³；蘇美人以其存置泥版之所(edubba)為學校教育有志仕宦的新進¹⁴。對古代猶太人來說，除了宮廷為貴族開設的學校以外，最普遍的知識傳授處有二：家庭與私塾¹⁵。長老雖然不是專業的智者，但是憑其人生經驗與見識，在家庭或氏族中訓誨晚輩應是很自然之事。他們的智慧格言通常代代相傳，最具古味，也是構成希

¹⁰同上註。

¹¹《聖經》中至少有兩處經文清楚的將此三種團體及其特殊功能相提並論。參閱〈耶利米書〉18：18；〈以西結書〉7：26。

¹²關於拉比猶太教的形成，可參閱 Isidore Epstein, *Judaism* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1959), pp. 111-120; Jacob Neusner, *A Short History of Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp. 119-122; Ephraim E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, tr. Israel Abrahams (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 1-3.

¹³Hellmut Brunner, *Altägyptische Erziehung*, pp. 38-55.

¹⁴有關蘇美人的教育概況，參閱 Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1963), pp. 229-248.

¹⁵參閱 James L. Crenshaw, "Education in Ancient Israel," *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp. 607-12.

伯來智慧文學的核心部份。私塾則由專業的文士(soferim)經營¹⁶，在猶太人自西元前五八七年因亡國而散居各地後，這種設立於猶太社區的私塾，更是負起了傳遞傳統智慧的重要功能¹⁷。

由智者所承傳與創作的智慧文學不勝枚舉¹⁸，在希伯來諸多文學作品中，對於何者應屬「智慧」類，也因對「智慧」的定義不同而人言言殊。猶太《聖經》(Tanakh)以〈箴言〉(Proverbs)、〈約伯記〉(Job)、〈傳道書〉(Ecclesiastes/Qoheleth)三卷為「智慧書」，馬丁路德之後的基督新教亦如是認定。傳統天主教在此三卷經書之外，另加《旁經》(Apocrypha，原意為「密典」)內所含的〈希拉〉(Sirach)與〈所羅門智慧書〉(Wisdom of Solomon/Ecclesiasticus)。較客觀的現代宗教學者就宗教史觀點立論，不拘泥於教會「正典」(canon)觀念，從廣義的角度探討智慧文類。如是「智慧」文學作品可下及《偽經》(Pseudepigrapha，原意為「匿名經」)與拉比猶太傳統的《密須那》(Mishnah)中的部份經卷¹⁹。就是正典《聖經》中許多原不屬於「智慧」範疇者，也因定義的更新而被包含在內²⁰。

¹⁶私塾何時開始不得而知，但是學者大都同意它極早已廣泛存在。見同上註，pp. 602-604。

¹⁷參閱 Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (Nashville: Abingdon Press, 1972), pp. 15-23。

¹⁸此乃就最後書寫成冊的定稿作品而言，至於在流傳過程的口傳智慧文類則不在本文討論範圍。

¹⁹對於 Apocrypha 與 Pseudepigrapha 的定義與內容，可參閱 Leonard Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents*, tr. David E. Green (Nashville: Abingdon, 1976); George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress Press, 1981)。有關 Mishnah 經文本身，參閱 Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven and London: Yale University Press, 1988)。

²⁰註 9 所提 John H. Hayes 與註 17 所列 Gerhard von Rad 二位即是廣義的探

這些智慧文學作品以「箴言」(proverb)或「格言」(saying)類為基礎²¹。不過如與上述的不同傳遞場所對照排比，則家族長老偏好格言、警句(admonition/exhortation)，民間智慧卻常用寓言(fable)、謎語、隱喻(allegory)之屬，專業智者的私塾慣用對話、論辯文體進行教學，而宮中智慧文學多趨向細緻的詩體。此僅為概略劃分，其中文體互為引用或使用它種文類如自傳體、物名列舉法(onomasticon)、啟示文學體(apocalypse)者，亦是所在多有²²。

必須指出的是，絕大部份的智慧文學作品皆為群體之作，不專屬某人獨創。希伯來傳統慣於將智慧書作者歸於所羅門王(在位期約西元前 961-922 年)，以其「智慧勝過萬人……作(過)箴言三千句，詩歌一千零五首……講論草木……飛禽走獸、昆蟲水族，天下列王聽見所羅門的智慧，……都差人來聽他的智慧話」之故(〈列王紀〉上 4: 31-34)。但此係民間傳說，於事實則不一定相符。就現代學者客觀考證結果指出，智慧文學作品之源起雖然可溯至久遠時代，但大部份成書於「第二聖殿期」(Second Temple Period, 西元前 516-西元 70 年)²³。在此漫長的傳承過程中，智慧傳統自然是匯聚多方源頭，由智者篩選、詮釋、

討智慧文學。另外 Otto Eissfeldt 亦涵蓋多種類的「智慧」作品，見其 *The Old Testament: An Introduction*, tr. P. R. Ackroyd (New York: Harper & Row, Publishers, 1965), “The Writings,” “Apocrypha,” “Pseudepigrapha” 三部份。

²¹ 對於智慧文學形式的簡介，可參閱 James L. Crenshaw, “Wisdom in the Old Testament,” in *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, ed. Keith Crim (Nashville: Abingdon, 1976).

²² 以上略述係根據 J. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, pp. 337-346 以及 G. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 24-50 二者之文體分類而得，可參考其細分與所列舉的作品。

²³ Bernard W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (England Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1966), pp. 489-496.

整理、編纂而成。這也可以解釋為什麼許多智慧書如《箴言》、《約伯記》等內容存有多種文體、段落與思想表達。

以下所要評介的智慧傳統，在時間上以「第二聖殿期」為主，但亦及前後相關的源起與圓成階段，依歷史發展之序，大約可標目為：(一)早期俗世智慧，(二)神學化的智慧，(三)民族主義化的智慧，(四)擬人化的智慧，(五)天啓的智慧，(六)拉比的智慧。這些主題劃分，僅是最具代表性者提出討論。不同時期的「智慧現象」，自然包括多種主題，並且這些主題亦可能重複出現，例如「俗世智慧」貫穿整個智慧傳統，而「擬人化的智慧」早在「神學化的智慧」階段已出現。每一階段的智慧特色，皆與時代背景密切相連，不論是人際關係的體悟，人生意義的反思，自然世界的觀察，以及對超越者的冥想頌讚等，都可看出希伯來智慧的獨特性以及與他種智慧傳統的共通性。

一、早期俗世智慧

早期的希伯來智慧，基本上得自於世俗的人生經驗。人生現象百態，人際關係錯綜複雜，但是只要用心體會觀察，仍然可以由其中得到某些法則。這些經過抽離、凝煉後的法則，便成為長者、訓誨師口中的警句格言，用以教導年輕一代，由其領會運用，再踐行於實際生活中。

這種俗世經驗至少有下列幾種特點。第一，經驗者本身必須是以理性的態度，冷靜觀察世俗人情的變動或運作。第二，人生經驗雖然複雜，但是所經歷的人情社會，必須有相當程度的具體性與穩定性。第三，所觀察的對象可客觀化，可以成為學習的教材，也可以代代傳遞。第四，俗世經驗的法則，往往是表達「行為—結果」

的公式，或是以「獎賞—懲罰」做對比。

現代學者把《箴言》十章至二十九章視為年代最早，成於「流亡前時期」(Pre-Exilic Period，西元前 587 年以前的俗世智慧的代表²⁴。希伯來智者在這些作品中表達了他們對人生的洞見。這些智慧格言的特色，首在於用兩句話平行並列的說出人生哲理。第一句陳述某項智慧事例，第二句則緊接補充，強化了中心意旨。如果稍加細分，又可得出：

1.同義式平行

「得智慧似得金子，選聰明強如選銀子」(16:16)

「戲笑窮人的，是辱沒造他的主。幸災樂禍的，必不免受罰」(17:5)

「作假見證的，必不免受罰。吐出謊言的，終不能逃脫」(19:5)

「懶惰使人沈睡，懈怠的人，必受飢餓」(19:15)

2.反義式平行

「智慧之子使父親歡樂，愚昧之子，叫母親擔憂」(10:1)

「義人的紀念被稱讚，惡人的名字必朽爛」(10:7)

「才德的婦人，是丈夫的冠冕。貽羞的婦人，如同朽爛在他丈夫的骨中」(12:4)

「仁慈的人，善待自己。殘忍的人，擾害己身」(11:17)

3.綜合式平行

「白髮是榮耀的冠冕。在公義的道上，必能得著」(16:31)

「智慧人的心，教訓他的口，又使他的嘴，增長學問」(16:23)

「紛爭的起頭，如水開放。所以在爭鬧之先，必當止息爭

²⁴G. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 3-14; Otto Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 337-339; J. Wood, *Wisdom Literature*, pp. 55-61.

競」(17:14)

「教養孩童，使他走當行的道，就是到老他也不偏離」(22:6)

4. 對比式平行

「多有財利，行事不義，不如少有財利，行事公義」(16:8)

「設筵滿屋，大家相爭，不如有一塊餅乾，大家相安」(17:1)

「人不制伏自己的心，好像毀壞的城邑，沒有牆垣」(25:28)

「空誇贈送禮物的，好像無雨的風雲」(25:14)²⁵。

其他格言的表達形式，則又以勸勉、禁令爲多。例如「你要聽從生你的父親。你母親老了，也不可藐視他」(23:22)，「貧窮人，你不可因他貧窮，就搶奪他的物。也不可在城門口欺壓困苦人」(22:22)等皆是²⁶。

俗世智慧是一種教導式的智慧，強調如何在今生現世中趨吉避禍。在此意義下它含有濃厚的實用、功利色彩。它不在探討什麼是「善」的本體問題，而是已經肯定諸善如財富、榮譽的存在，問題是如何得著它們。因此它慣用對比方式，突顯智慧—愚昧、正義—邪惡、勤勞—懶惰、安靜—爭吵之間的差距以及好壞結果，以此鼓勵或警戒智慧受教者。這類的智慧可以確定是不受社會階級侷限，在對某些善或美德能達成共識的前提下，它在希伯來的社會具有相當的普及性。

其實不僅是希伯來社會，就是在古代的近東文明裡，俗世智慧也具有共通性²⁷。文初提及的《亞希卡爾的箴言》在古代近東地區廣

²⁵以上分類說明，可參閱 J. H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, pp. 337-330; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, p. 25-29.

²⁶J. H. Hayes, *Ibid.*, pp. 340-341.

²⁷智慧箴言在古代近東地區的國際性，已是最近學者的一致看法與研究興趣。參看 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*

為流傳，影響希伯來智慧傳統，也被翻譯成數種古典語文²⁸。今讀亞希卡爾的智慧之語，與《箴言》的形式、內容、哲理頗為貼近：

「我兒，如我懲戒你，你必不至滅亡。我如任你恣意而行，你必不得存活」(82)

「勿向惡人舉重債。如果舉債，在你償還以前你必不得安寧」(130-131)

「誠實的話令人羨慕，虛謊的話令人厭惡」(132)

「勿積聚財寶，免得你心偏邪」(137)²⁹

古代埃及自古王國時期起，綿延一、二千年，亦有俗世的智慧傳統³⁰。第五王朝(約西元前 2450 年)的法老大臣普塔霍特(vizier Ptah-hotep)訓誨其子為官之道，注重謙虛、正直、自制、寡言等俗世美德³¹。中王國初期的《給梅利卡雷的訓誨》(*Instruction for Meri-ka-re*)(約西元前第二十二世紀)，展示率直的功利思想，強調效法祖上，延續王朝的重要性，因此富國、強兵、知識、御民之術皆成了王者的美德³²。新王國時期(約西元前 1560-1087 年)的《阿門恩俄配特的訓誨》(*The Instruction of Amen-em-Opet*)對王者的忠告，卻一反《給梅利卡雷的訓誨》，以謙

(Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 547-548; Sabatino Moscati, *Ancient Semitic Civilization* (London: Elek Books, 1957), pp. 76-77, 154-155, 176-178.

²⁸James Wood, *Wisdom Literature*, p. 37.

²⁹文根據“Ahiqar,” tr., J. M. Lindenberger, in *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, pp. 498-507.

³⁰參閱 Kurt Rudolf, "Wisdom," in *Encyclopedia of Religion*, p. 396；蒲慕州編譯，《尼羅河畔的文采——古埃及作品選》(台北：遠流，1993)，頁139-189。

³¹*The instruction of the Vizer Ptah-hotep*, 文收 *ANET*, pp. 412-414.

³²文收 *ANET*, pp. 414-418.

持、戒慎、憐憫、公義為真正的王者智慧：

「慎防搶奪弱者，欺壓無力者」(第二章)

「勿與暴躁者為伴，也勿與其交談」(第九章)

「寡少言語勝於出口傷人」(第二十一章)

「神照顧貧困者勝於施恩給富者」(第二十八章)³³

不少近代學者指出，此一新王國時期的俗世智慧產物，曾經深入古希伯來社會，許多格言警句，還隻字不遺的併入《箴言》裡³⁴。

上古希伯來的俗世智慧與整個近東地區的智慧思潮或運動互為溝通、交流殆無疑問，其智慧文學作品也應視為此地同類產物之一³⁵。不過在描述其間的普遍性與共通性之餘，也應指出希伯來俗世智慧的獨特性。古埃及的智慧文學雖然提及超越的神祇，並以「瑪特」為「終極參考點」(ultimate point of reference)，但是其精神面貌仍以現實世界為關懷主體。相形之下，古希伯來的智慧縱然重視今生現世，在性質與程度上卻帶有更濃厚的宗教意味，以「敬畏耶和華」——猶太人的獨一崇拜對象——為俗世智慧的基調。因此在格言警句之間，「敬畏耶和華，使人的日子加多」(10:27)，「耶和華的道是正直人的保障」(10:29)，「詭詐的天平，為耶和華所憎惡」(11:1)，「善人必蒙耶和華的恩惠」(12:2)等宗教信心之語散佈錯列，由此亦

³³ 文收 *ANET*, pp. 421-425.

³⁴ 特別是《箴言》22:17-24:22 一段，幾乎全部採自《阿門恩俄佩特的訓誨》。參閱 R. J. Williams, "Wisdom in the Ancient Near East," in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, p. 949; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, p. 548.

³⁵ Miriam Lichtheim 研究埃及以通俗文體寫的智慧文學及其周圍文化環境的關係，也強調這種互通交流的現象；參考其 *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions* (Orbis Biblicus et Orientalis 52) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

點出了此一文明傳統從開始即具有的最大特色。

二、神學化的智慧

俗世的智慧表達了對人生錯綜現象的洞見，把握了多元經驗的法則，尤其是對「行為—結果」的自然邏輯關係具有充份的信心。因此聰明與愚昧、正直與曲枉、勤奮與懶惰、自持與放縱等二元對比清楚醒目，對智慧受教者具有明確的指標作用。但是人生萬事真的皆如俗世智慧所揭示的法則進行？「善有善報，惡有惡報」是原則，但是豈不是有許多人生事例與此恰得其反，這又如何解釋？法則有所窮盡即意味著俗世智慧有其極限，而「神學化的智慧」就是繼此而起，一方面反對俗世智慧的篤定樂觀，另一方面則提出不同的洞見，試圖超出此極限之外，為希伯來智慧傳統擴張新的領域。

對猶太人的歷史來說，西元前五八七年是一個大變動、大轉折。前此的王國朝代已結束，一個獨立的民族國家也已不存在。大部份的人民與精英份子被擄至巴比倫帝國(國祚不長，西元前 539 年旋又被波斯帝國所征服替代)，少數繼續留在巴勒斯坦者則淪為殖民地居民，政治、社會、經濟地位皆處於極為劣勢的狀態³⁶。希伯來智者在此動盪不安的時代，其生存處境與生存感受迥異於前代的智者，所反映的「神學化的智慧」自然也帶有時代的烙印。在此可以猶太經典的《約伯記》與《傳道書》為代表³⁷。

³⁶對於此段歷史的轉折以及猶太人與巴比倫、波斯兩帝國的關係，可參閱 John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972), pp. 343-392.

³⁷有關《約伯記》與《傳道書》的作者與成書年代，可參閱 O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, pp. 470, 496-499; B. W. Anderson,

《約伯記》是希伯來智者以民間傳說中的義人約伯為主角，描述其受苦煎熬的經過，由此反省與詰問傳統智慧的不足。約伯「完全正直，敬畏神，遠離惡事」(1:1)，並且兒女成群，家財萬貫，恰如其份的吻合「義人—受祝福」、「好人—好報」的傳統形象。但是這種平和、滿足的狀況在一夕之間起了變化：約伯的財產為盜匪擄掠，兒女全都橫死，自己身染重疾，妻子訕笑(一章至二章)。約伯的三個好友旋即趕來安慰，並與其檢討苦難的原因。三位朋友代表傳統俗世智慧，約伯則以親身經驗為基礎提出質疑，往返三回互為辯詰。(四章至三十一章)在雙方往來辯論而不得其解之際，耶和華最後親自出現，以其全能、超越者的身份回答了約伯的質疑(三十八章至四十一章)，而約伯也回心轉意，修正自己先前懷疑論者的態度(42:1-6)。

《約伯記》的故事是否屬實，以及其情節安排是否合乎邏輯不是本文重點，但就希伯來的智慧傳統而言，就「義人受苦難」一事，倒提出了兩項前所未觸及的問題：(一)傳統「好人—好報」的「行為—結果」公式不一定正確；(二)神的公義性(theodicy)值得深究。

傳統智慧當然知道許多人、事、物的結局不是可以循由不變的法則預測或把握，反而一切結果仍須由超越者決定：「心中的謀算在乎人，舌頭的應對，由於耶和華」(《箴言》16:1)、「人心籌算自己的道路。惟耶和華指引他的腳步」(16:9)、「沒有人能以智慧、聰明、謀略敵檔耶和華」(21:31)。《約伯記》更進一步指出，「善惡無分，都是一樣.....完全人和惡人，他(耶和華)都滅絕」(9:22)、「有人至死身強體壯，盡得平靖安逸；有人至死心中痛苦，終身未嚐福樂的滋味。他們一樣躺臥在塵土中，都被蟲子遮蓋」(21:23, 25-26)。俗世智

慧規避的問題——一切只能歸諸於「神之奧秘」(divine mystery)——約伯卻大膽的質疑與否定。特別是他自恃行為操守無缺點，卻蒙受苦難，欲與耶和華當面對詰辯論之舉(23:1-10)可說直探神性之本源的神學問題。至此「報應說」或「因果論」為更激進的「懷疑論」與「神義論」所取代。

《約伯記》在語調上理智而悲觀，一反俗世智慧的樂觀自信，而在哲理的表達上，也一反精簡的箴言短句，改採冗長的詠嘆自述與辯論對話模式。此種智慧文學在相當程度上也與近東的同類作品息息相通。蘇美文明流傳的《人神之間》(*Man and His God*)³⁸被視為雛型的《約伯記》，文中描寫一個富有、聰明、受尊敬的義人如何在身處橫逆與病痛中，向其神明抒發哀怨，並求垂憐恩寵。同樣的，阿卡德的《我要頌讚智慧之神》(*Ludlul Bel Nemeqi*)³⁹也是記錄一位義人淪落於悲慘環境時的哀歌以及最後得救復原後對神的歌頌。《巴比倫的神義篇》(*The Babylonian Theodicy*)⁴⁰則採受苦者與其朋友一來一往的對話方式，討論公義是否存在的問題。另一巴比倫的《人間苦難對話篇》(*A Dialogue about Human Misery*)⁴¹基本上是一篇對善惡、貧富顛倒不公的狀況，做獨白式的感嘆。這些作品成於希伯來的《約伯記》之前，因此在主題、文體方面影響後者是極為可能的⁴²。

《傳道書》基本上也否定傳統的俗世智慧，而且比《約伯記》透露出更消沈、悲觀的低調。聰明與愚昧相比，當然以前者可取(2:13)，但就終極結果而言，兩者似乎同等，「因為日後都被忘記。可嘆智

³⁸文收 *ANET*, pp. 589-591.

³⁹文收 *BWL*, pp. 21-62; *ANET*, pp. 596-600.

⁴⁰文收 *BWL*, pp. 63-91; *ANET*, pp. 601-604.

⁴¹文收 *ANET*, pp. 438-440.

⁴²參閱 J. H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, p. 355.

慧人死亡，與愚昧人無異」(2:16)，「死亡」因此否定了世上任何的 effort 與價值(9:3-5)，先前智者高舉的公義、自制、財富、名譽等在此有其限度，俗世智慧也因此打了大折扣。

《傳道書》視人生浮沉於一虛幻不實的世界，一切的人、事、物皆在神的主宰下，機械式的發生與滅絕：

「神造萬物，各按其時成為美好。又將永生安置在世人心裡。然而神從始至終的作為，人不能參透」(3:11)

萬事萬物有其定時(3:1)，此一「定時」(timeliness)卻僅有造物主知道，人毫無置喙的餘地。因此在徹底否定人類智慧的有效性後，一切勞碌經營自然「都是虛空，都是捕風，在日光之下毫無益處」(2:11)。依此而往，及時的享樂主義難免蘊運而生，以把握享受眼前所擁有的為最後的真實(9:7-11)。

儘管如此，《傳道書》的智者並非徹底的頹廢主義者。在其否定前人的俗世智慧與對命運的無可奈何之際，他仍然對神智慧的超越性與奧秘性存著敬畏之心。人似乎可以隨意而行，但是對「死後的審判」一事(the final judgment)卻不能置之度外(11:9; 12:14)。因此否定現世的智慧價值，對造物主智慧覺得深不可測卻又存敬意，心欲享受今生卻又視一切為虛空正是《傳道書》最弔詭的智慧表現。

寫於埃及古、中王國交替動盪之際的《自殺之辯》(*A Dispute over Suicide*)⁴³，描述一個對人生失意、厭倦而想自殺者，與其自身靈魂進行對話。文中此人多舉世間的邪惡與不義，以及死亡之為人所必須面對的事實，語多否定、灰暗，與《傳道書》的基調有共通處。另外阿卡德的《悲觀對話篇》(*The Dialogue of Pessimism*)⁴⁴則以一主、一僕

⁴³ 文收 *ANET*, pp. 405-407.

⁴⁴ 文收 *BWL*, pp. 139-149; *ANET*, pp. 600-601.

為主角相互對話，述及戰爭、愛情、祭祀、飲食等諸事。主人就一事之正、反兩面表示意見，僕人則僅為虛應，最主要為表達事有雙理，正反而行之都有其合理的結果，由此相對化了傳統的俗世智慧⁴⁵。這種不執著於一途，不以傳統識見為尊的思想與態度也是《傳道書》的先聲⁴⁶。

相較於《箴言》的教導式訓誨文學，《約伯記》與《傳道書》屬於反思型的文學。它們展現的智慧無疑的比前者較具精英色彩，也對現實更具批判力。無論是對義人受苦一事的詰問，或是對死亡、命定諸事的無可奈何，此一智慧對傳統俗世智慧的見解是一種反動。在動亂、絕望的歲月，尋找人生的意義必得指向「神的奧祕」方能得到解答。雖然此種智慧的基調顯得灰暗而悲觀，但是其提昇傳統智慧至神學領域的作法，卻為希伯來的智慧傳統開展了一個重要的空間。

三、民族主義化的智慧

西元前第四世紀末，亞歷山大大帝崛起，在短短十多年的時間裡(西元前 336-323 年)，征服了彼時地中海周圍的世界，建立了一個龐大的帝國。他驟然崩逝後，留下的帝國一分為四，由四位部將各立王朝繼續統治(the Diadochi)，進入了所謂的「泛希臘文化期」(Hellenism)⁴⁷。巴勒斯坦在其後約一百年受轄於以埃及亞歷山大城為中

⁴⁵Jean Bottéro 認為此篇作品悲觀的道出人類智慧與能力的有限，而諸事的答案唯有在形上的眾神世界中方能覓得，依此可說是在負面的情緒中表現出一種肯定的宗教信念；參見其 *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), pp. 251-267.

⁴⁶同上引書，p. 263.

⁴⁷有關此段歷史的描述，較廣泛的介紹方面可參閱 Peter Green, *Alexander to*

心的托勒密王朝，以後易手換主(約西元前二百多年左右)，淪為北部塞流斯王朝的屬地⁴⁸。泛希臘文化最大的特徵，在於以強大的政治優勢，將希臘語言、宗教、哲學、生活方式等，帶進所征服的領土。另一方面，帝國轄區內各民族的文化，特別是來自東方與埃及的古文明，也藉機交流傳播。長期以往之後，在各方混和交流的結果下，形成了「文化融合」現象(syncretism)⁴⁹。

面對一個強勢的、國際化的主流文化，在巴勒斯坦的猶太人產生幾種不同的反應。傳統的祭司族群以保住權位，繼續維持神權統治的希伯來社會為首要考慮，主張與外來政權合作，因此對泛希臘文化現象並不刻意排斥。極端的猶太教狂熱份子卻正好相反，視妥協為叛教，主張應絕緣於外來文化。他們其中一些人甚至退隱死海邊緣，成立封閉式的公社，以選民中的選民自居，繼續傳遞「正統的」猶太人信仰⁵⁰。希伯來的智者居此一變動的時代，也深思如何運用智慧傳統以為因應之道，《希拉》與《所羅門智慧書》即為其代

Actium: the Historical Evolution of the Hellenistic Age (Berkeley & LA: University of California Press, 1990)；另外綜合簡介方面可參閱 John Bright, *A History of Israel*, pp. 414-420; Helmut Koester, *Introduction to the New Testament vol. 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), pp. 1-31.

⁴⁸對於巴勒斯坦與此兩王朝的詳細關係，可參閱 Menahem Stern, "Palestine under the Rule of the Hellenistic Kingdoms," "The Social and Government Structure of Judea under the Ptolemies and Seleucids," in *A History of Jewish People*, ed. H. H. Ben-Sasson (Cambridge: Harvard University Press, 1976), pp. 185-200; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), pp. 69-129.

⁴⁹H. Koester, *Ibid.*, pp. 39-42.

⁵⁰H. Koester, *Ibid.*, pp. 228-259; Leonhard Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon*, pp. 33-46.

表之作⁵¹。

《希拉》有一特點異於以前的智慧書作品：作者身份明確，寫作日期也可以推知。作者希拉係一居於巴勒斯坦的文士，約於西元前一八〇年以希伯來文完成其作，後其孫於西元前一三二年移民埃及，將此作品譯成「普通希臘文」(Koine Greek)，並於西元前一一七年發表刊行⁵²。《希拉》模仿傳統俗世智慧的語氣，無論就精神或物質生活各層面，給予受教者實際的勸勉與訓導。但是有異於前代智者的是，《希拉》最先表示智者的專業性以及依此為生的專業行會：

「文士的專業增進智慧，免於身體勞動者可成智者」(38:24)

「無知者可就近我，並居於我的學校」(51:23)

作者如此有意識的標榜智者及其專業的重要性，似乎要在其中拈出希伯來傳統中可以學習與運用的資源。這種企圖又可見諸《希拉》四十四章至五十四章中，作者花了很長的篇幅複述各代先祖名人，讚揚其虔誠的「智舉」，以此建立「道統」與「學統」。《希拉》肯定的指出，所謂古代偉人特別是希臘歷史的名人，縱有豐功偉業，也因物換星移而煙消雲散，甚至在後代的記憶中不復存在，但是希伯來先祖的嘉言懿德卻是最珍貴的資產，永留後世(44:1-15)。

從主觀上來說，《希拉》認為「敬畏上主」是智慧的根源，是希伯來傳統綿延不絕的精神核心：

「敬畏上主是智慧的開端……」(1:14)

「萬事無勝於敬畏上主者，也無甜於謹尊其道者」(23:27)

「無有強於敬畏上主者……敬畏上主勝過任何事」(25:10-11)

⁵¹ 文收 *NRSV*, pp. AP 86-160.

⁵² 參閱 *The Wisdom of Ben Sira*, tr. and commented by Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella (New York: Doubleday & Company, Inc., 1987), pp. 8-16.

從客觀上而言，《希拉》將此敬畏心具體化於遵行希伯來的經典或律法(Torah)上，因此文中充斥「神言」、「神道」之語(2:15)（「神言」其實就是傳統的律法或經文典章）：

「敬畏上主者一定尋其旨意，愛他者以其律法為念」(2:16)

「全心敬畏上主並考究至高者的律法者是何等的超絕」(38:34)

敬畏心與聖經是智慧的一體兩面，不過如以文士的專業角度觀之，研究與承傳經典應是更為具體而明確，也更容易把握。難怪《希拉》終究把智慧與先知摩西傳下的聖經對等並列，並強調學習它所能帶來的好處(24:16-29)。

希拉以復古懷舊的心態，在大的泛希臘文化潮流中，重新詮釋希伯來的智慧。他將傳統的智慧縮小範圍，視為猶太人所特殊擁有，並對等於聖經或律法，以此突顯「斯文、斯人、斯統」，做為抗衡希臘化潮流的宗教思想利器。

《所羅門智慧書》為一教導式長篇論文，出自一不知名的亞歷山大城猶太人之手，以希臘文作於西元前第一世紀⁵³。作者將其作品冠以智者鼻祖所羅門，一方面有克紹箕裘，傳其智慧衣鉢之意，另一方面則歸諸古聖先賢，可抬高此卷書作者的份量，雖然文體與《箴言》的精簡格言形式大異其趣。

《所羅門智慧書》可約略分為三大部份⁵⁴。第一部份論及死亡與永生，採取俗世智慧的二分法筆調，認為公義將引至永生，而邪惡則導至最後的審判。虔誠的義人有可能短期受苦，但結局是永生無

⁵³文收 *NRSV*, pp. AP 57-85；關於此作品與成書地點、日期等，參閱 David Winston, *The Wisdom of Solomon* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1979), pp. 12-25.

⁵⁴以下三部的分法，大致採 David Winston 之意見，見上註其書，pp. 9-12。

疑。第二部份直陳智慧的本質以及所羅門王自述如何追求她(「智慧」以希臘文陰性 *sophia* 表之)。智慧幾乎涵蓋世上所有美德，包括「聰穎、聖潔、獨一、多元、深沈、速捷、清淨、不染、傑出、無敵、喜愛良善、敏銳、堅強、仁慈、憐憫、忠貞、自信、不憂、全能、全知、貫穿萬物」(7:22)二十大項特質！簡言之，得了神賜的智慧即得永生——智慧即是永生(8:17-21)。

最值得注意的是第三部份(第十一章至第十九章)，在此本卷書對巴勒斯坦與埃及的異教文化作出強烈的攻擊。作者在肯定自家希伯來的信仰傳統後，刻意詆醜古代巴勒斯坦人的巫術、祭祀、殺嬰等宗教習俗(12:3-5)，認為異族「生性即邪惡」(12:10)，須得神恩後方得救贖。對於埃及人更是展開七段連續毀謗(十六章至十九章即集中其中六段)，複述希伯來人出埃及(Exodus)，耶和華大顯神蹟嚴懲埃及人以救贖選民的經過。其中埃及人的「動物崇拜」信仰更是攻擊焦點(15:14-19)。

《所羅門智慧書》意欲透過公義與邪惡，聖潔與不淨，永生與死亡的對比，比擬希伯來傳統與外圍文化或信仰的關係。其作者基本上是存著仇外的強烈民族主義心態，以肯定自己的文化與歷史，並詆毀外邦國家的宗教信仰，做為提醒當代應世之道，而智慧傳統在此成了表達此一目標的應用手段。《希拉》與《所羅門智慧書》所展現的智慧，是在泛希臘文化大潮流中的一種反應。這種智慧的特質不再是具有普遍適用性的「行為—結果」法則，而是以希伯來的特殊經驗與宗教信仰為核心，採取二分對比的方法，重新詮釋傳統。兩書的智者們不願出世退隱，也不願阿諛附世，在民族文化可能泯滅消失時，他們選擇並塑造另一種智慧型態做為第三條安身立命的出路⁵⁵。

⁵⁵ 這些智者雖然不願認同泛希臘文化，但是受到大時代潮流的影響卻是在

四、擬人化的智慧

同樣發生於泛希臘文化時期，卻與希伯來民族主義的智慧相反，傾向較開放、融合的另一智慧思潮者，即是智慧的擬人化。

希伯來的智慧傳統很早即有一股冥想的思潮潛伏著。《箴言》第八章反映早期智者在探究智慧的來源時，將智慧擬人化，並推溯其存在與開天闢地同時甚或更早：

「在耶和華造化的起頭，在太初創造萬物之先，就有了我。

從亙古，從太初，未有世界以前，我已被立……那時，我在他

那裡為工師，日日為他喜愛，常常在他面前踊躍」(8:22-23, 30)

如此確立智慧的根源在創世以先，並與神同在，其價值自然超出世人所能衡量。此一智慧如下降人間，「在十字路口站立。在城門旁，在城門口，在城門洞，大聲說……你們當聽，因我要說極美的話，我張嘴要論正直的事，我的口要發出真理……」(8:2-3, 6-7)，世人當然更有理由注意傾聽。同樣的，《約伯記》第二十八章冥想智慧的神祕性，直認為其「玄之又玄」，與寰宇滄海的難以窮究一般(8:12-22)。是以此類的智慧特徵，以探索智慧的本體與起源為始，以創世的神學為依傍，以智慧的又超越又內住人間世為歸結⁵⁶。

希伯來宗教在泛希臘文化期因受中期柏拉圖主義的影響，加深

所難免。例如《所羅門智慧書》提到的四項美德「自制、誠慎、公義、勇敢」(8:7)原屬於柏拉圖與斯多葛學派所強調的四大德性。在此希伯來的智者吸收了「敵方」的觀點而不自覺。可參閱 Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, p. 601.

⁵⁶Roland E. Murphy, O. Carm. 稱呼此類的智慧是一種與受創的世界之間的對話，因此與創世神學密不可分。見其“Wisdom and Creation,” in *Journal of Biblical Literature* 104/1 (1985), pp. 3-11.

「身體—靈魂」、「物質—精神」、「人—神」截然對立的二元觀念。對於「神」的思考，也著重其超越與抽象的神性、神格層面⁵⁷。擬人化的智慧於此即被轉化為人與神之間的中介存在體，一方面具有神性的超越、玄奧特質，另一方面又可蒞臨人間，成為可以學習，可以企及的對象。

《希拉》冥想智慧之本源是「出自至高者之口，如雲霧遮滿大地；居住天之高處，以雲柱為寶座」(24:3-4)。但是智慧不以此為滿足，乃尋求人間可以定居之處。因此她化身為人師，訓誨學子公義、正直之道(4:11-19)。她又化為鄰居，與人為伴(14:20-27)。她也可成為人妻、人母，隨時供給「知識之糧與智慧之水」(15:2-3)。最戲劇性的是智慧化身為情人，成為戀者愛慕、渴望與追求的對象。由此足見智慧之引人入勝(6:18-31; 51:13-21)。

人格化後的智慧，仍然張口高喊：「戀我者可以到我這裡來，吃我的產物直至飽足……吃我者想要更多，飲我者渴望再喝；凡順服我者不至羞愧，與我同工者必不傾跌」(24:19-22)。《希拉》由此以「知識之愛」⁵⁸上達超人間的神祕世界，並用最人性的食、色之欲下注凡間塵世。天上與人間兩個截然不同世界之連結在此由「智慧」玉促其成。

人格化的智慧在《所羅門智慧書》裡自始至終皆以「智慧夫人」(Dame Wisdom)為角色。不少經節除了讚美其「光明、鮮艷」(6:12)外，還鼓勵愛智者對其懇勤追求。「慾望」、「愛」、「不朽」等感性的語詞充滿字裡行間，顯示人與智慧之特殊關係(6:13-21)。文中

⁵⁷ 參閱 Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, pp. 155, 122-218; David Winston, *The Wisdom of Solomon*, pp. 38-40.

⁵⁸ 此一專門術語得自 G. von Rad, *Wisdom in Israel*, pp. 166f.

又以最具智慧的所羅門王為例，採自傳體式的口吻娓娓道出「王無智不立」，將智慧擬為曠世美女，必得之而後甘心：

「我愛她且自幼即追求她，心思取其為妻；我癡戀其美貌」(8:2)

「因為她，我在眾人中必有尊榮；我雖年輕，在長老前必受尊敬……因為她，我必不朽，留名於後世」(8:10, 13)

「智慧夫人」憑其特別的氣息與魅力，導引人至永生之道，一窺神境之奧祕。

學者對「擬人化的智慧」的身份迭有爭議，但皆同意此期的希伯來智慧思潮，受泛希臘的民間宗教文化影響至鉅。無論是埃及、希臘、敘利亞各地有關女神崇拜，如依斯塔(Ishar)、瑪特(Maat)、埃西施(Isis)、愛弗黛特(Aphrodite)等，至此交流混淆，互為援用。希伯來傳統的女性化智慧，在此也難逾越潮流之外⁵⁹。特別是埃及埃西施崇拜之普遍，以及有關此位女神傳說之流衍，屬性之多樣(母親、妻子、姊妹、愛人等)，幾乎涵蓋所有女神的特色⁶⁰。希伯來的人格化智慧如是吸引了外來文化，經過挑選淘汰的過程，融合彼時流行的宗教詞彙、意象與思想，重新表現她綿延已久的智慧傳統。

比起傳統的俗世智慧，擬人化的智慧很明顯的偏重形而上的冥想。雖然擬人化的智慧不輕忽俗世道德所強調的美善，也不反對今生權位、財富的重要，但是她更注重生後的永生或不朽，而在追求

⁵⁹ 參閱 Elizabeth S. Fiorenza, "Wisdom Mythology and the Christological Hymn of the New Testament," in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, ed. Robert L. Wilken (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975), esp. pp. 28-33.

⁶⁰ 參閱 Hans Conzelmann, "The Mother of Wisdom," in *The Future of Our Religious Past*, ed. James M. Robinson (New York: Harper & Row, 1971), esp. pp. 233-243.

過程中，思索智慧的根源與特質本身，往往成為「知識之愛」的主要活動。相較於神學化的智慧，擬人化的智慧在基調上顯得超然，全無灰暗、悲觀的氣息。而相對於民族主義化的智慧而言，擬人化的智慧對泛希臘文化的宗教與思想則採開放與吸收的態度。在此意義下，「智慧夫人」不但是天上與人間的中介者，也是泛希臘文化與希伯來文明的一道橋樑，為彼時的智慧追求者豎起了一個醒目的指標。

五、天啓的智慧

從泛希臘文化時代末期至羅馬帝國盛世前期，猶太人經歷幾個重要的歷史事件，其中鉅變與轉折之烈，徹底的改變了他們的命運，也塑造了往後猶太文化與宗教的特殊性格。希伯來的智者身處劇烈變動的情境，醞釀出激烈批判現實與重新解釋歷史的思潮。智慧傳統在這股思潮擺盪之下，也以新的形式出現，姑可名之為「天啓的智慧」。

泛希臘時期自賽流斯王朝奪取巴勒斯坦後，與猶太人的關係每下愈況。特別是高壓、強迫式的希臘化政策，逼迫猶太人放棄傳統信仰，改採希臘式的多神信仰與世俗生活，最是激起猶太人的強烈反彈。安提阿庫斯第四(Antiochus IV Epiphanes，統治期西元前 175-164 年)甚至在耶路撒冷猶太人聖殿內豎起宙斯(Zeus)神像，並以豬血噴灑聖壇，以此污辱猶太人重潔淨科儀的一神信仰。以馬克比兄弟為主的猶太激進份子旋即革命反叛(西元前 168 年起)，並建立了哈斯莫尼亞王朝(Hasmonean Dynasty)。此王朝在不斷鬥爭、掙扎中，維繫了百年之久，直至羅馬將軍龐貝(Pompey)攻入耶路撒冷(西元前 63 年)，置巴勒斯

坦於羅馬版圖⁶¹。

羅馬皇帝雖然不像前代的統治者般採高壓的宗教政策，但是猶太人爭取政治獨立與宗教自由的思潮與運動持續擴大。因此猶太人自組宗教裁判會議(Sanhedrin)，維持神權統治的架構，而激進的政治革命份子(Zealots)則以游擊手段，力圖顛覆外來政權，謀求政治的獨立。此一企圖最後還是失敗。羅馬的提多將軍(Titus)於西元七〇年再次攻陷耶路撒冷，徹底摧毀猶太人的聖殿，並於其後數年收平全巴勒斯坦。猶太人在頓失宗教崇拜中心後，大部份上層知識份子群集敘利亞沿海的詹尼亞(Jamnia)，繼續以詮釋聖經的方式維繫信仰傳統。彼時猶太人仍企圖再起，零星反抗不斷。西元一三二至一三五年由王室冑裔巴克巴(Bar Kochba)所領導的叛軍，再次被羅馬皇帝哈準(Hadrian)派軍擊潰。猶太人再失信仰中心，四方散離，進入另一歷史灰暗期⁶²。

在上述的歷史時段中，大約介於西元前二〇〇至西元一五〇年，猶太社會激起了「天啓運動」或「天啓思想」(Apocalypticism)的高潮，也產生了為數眾多的「天啓文學」(Apocalypses)。智慧傳統經歷時代潮流，採用了其中不少觀念與表達方式。所謂「天啓思想」即是猶太人在彼時履受重挫、困悶之際，主觀認定今生此世已瀕毀滅而又無力挽回的狀況下，企圖以想像方式另創新世界，做為逃避解脫

⁶¹ 此段歷史描述可參閱 Peter Schafer, "The Hellenistic and Maccabaeae Periods," in *Israelite & Judaeae History*, ed. John H. Hayes and J. Maxwell (London: SCM Press, 1977), pp. 576-604; Isidore Epstein, *Judaism*, pp. 95-110.

⁶² 以上歷史可參閱 A. R. C. Leaney and Jacob Neusner, "The Roman Era," in *Israelite & Judaeae History*, pp. 605-677; Michael Grant, *The Jews in the Roman World* (New York: Charles Scribner's sons, 1973), pp. 171-260; Isidore Epstein, *Judaism*, pp. 111-120.

之道⁶³。由此產生的「天啓文學」爲一種敘述文類，在時間層次上以藉由回溯希伯來歷史的方式，預言將來必定會發生之事，特別是世界的毀滅與神的最後審判人類。在空間層次上則以天啓異象，展現另一不同於今世的光明世界，由居其中的神明或天使指示看異象的希伯來智者宇宙人事的生滅之道⁶⁴。

約成於西元前第二世紀初期的《十二族長遺訓》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*)主要係融合傳統智慧文學體裁與天啓文學特徵而成⁶⁵。文中根據《創世紀》第四十九章，以色列人祖先雅各臨終前祝福其十二子的聖經傳統，加以延伸增衍。此十二族長各依其個性特點，每人就一俗世智慧美德如正直、虔敬、誠實、慷慨、仁慈、自制等發表箴言警句，以留後代。最值得注意的是猶太人的祭司鼻祖利未族長，除了訓誡子孫敬畏神、遵守律法外，更預言往後歷史必發生之事(十四章至十八章)。尤其是天啓異象，告知彌賽亞必起，審判世界眾人，義者得生而惡者終究滅亡(18:1-14)。雅各第四子猶大族長也告誡子孫戒酒、戒淫，接著預言後代以色列人因罪與背離律法而受苦受難。但是代表公義真理的彌賽亞必然興起，戰勝世上的邪惡勢力，拯救上主的選民(二十章至二十五章)。《十二族長遺訓》的智者依循猶太人的傳統神學，以犯罪—受罰、悔改—得救爲思想架構，解釋當代入爲何蒙受歷史鉅變的因緣，並指出悔悟、忍耐之後必有蒙

⁶³ 此為非常簡約化的定義。筆者將另文討論此一主題。對於猶太天啓思想的源起與內容，可參閱 Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 1-31.

⁶⁴ 有關「天啓文學」形式與內容的分析，參閱 John J. Collins, *Apocalypse: the Morphology of a Genre* (Decatur: Scholars Press, 1979), esp. pp. 1-27.

⁶⁵ 文收 *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, ed. James H. Charlesworth (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1983), pp. 775-827. (以下簡稱 *Pseudepigrapha*)

救贖的希望。傳統的倫理智慧在此被轉換成末世的洞見，而對於世界終局的善惡對峙與審判一事，經過先祖先聖的預言後，更增加其可信度。

《第四以斯拉》(*The Fourth Book of Ezra*)⁶⁶文成於西元一〇〇年左右，由猶太的智者假藉西元前第五世紀民族領袖以斯拉之口，預言往後歷史必發生之事。文中三章至十四章記載以斯拉連續看見七個異象，包括其本人與上主的對話、天使的解釋指引、末日徵兆、動物的寓意等等不一而足。這些天啓異象，最主要係針對猶太人受難的事實而起，發問神的公義與真正意圖何在：

「為何以色列在外邦中被污辱？為何你所愛的民族被交在不敬虔的外族手中？為何我們先祖的律法失效，書寫下來的約不再存在？為何我們在世度日如蚱蜢，生命如雲霧，不配蒙神恩……我要問的就是這些」(4:23-25)

天使則答此係末日必然之事。猶太人的受害，更加彰顯善惡對壘，依此推度，惡人受罰，義人蒙救贖乃最後發展的邏輯結果。至於末日的徵兆如何測知？天使指示如下：

「太陽於黑夜突然發光，而月亮則在白天照耀；鮮血由木頭下滴，石頭叫出聲音；世上眾人驚惶，星球墜落」(5:4-5)

此類神祕難解之事為一特殊天啓智慧，不得為一般人窺知(5:9-10)，唯有如以斯拉蒙揀選啓示者方有此超人識見(13:53-56)。

《第二巴錄》(2 *Syriac Apocalypse of Baruch*)⁶⁷約與《第四以斯拉》同期而稍晚，乃依託西元前第七世紀末耶利米先知的書記巴錄之口，敘述天啓景象與上主對猶太人命運的安排。本文很明顯的是因耶路

⁶⁶ 文收 *Pseudepigrapha*, pp. 517-559.

⁶⁷ 文收 *Pseudepigrapha*, pp. 615-652.

撒冷聖殿於西元七〇年被毀，作者心懷悲痛，故意將歷史情境往前追溯至聖殿第一次被毀之期(西元前 587 年)，以先賢之名，進行一連貫的反思與詰問(1:1-8:5)。

巴錄在經歷多次七日禁食後，向神禱告並提出與以斯拉頗為類似的問題：

「腐敗仍要存留多久？眾生何時才會快樂？直至何時已死者
仍須受制於邪惡？」(21:19)

上主回答凡事皆有定時，天下蒼生萬靈的生命皆在上主計量之中，而在此時此刻雖有災難，世界末日卻緊接來臨。其間救贖者必出現，死人必復活，也有最後的審判大事(27:1-30:5)。

此後巴錄看見數個異象，上主在每一異象之後隨即解釋，將神祕的隱喻連於猶太人的歷史現實。其中再三致意者為遵守傳統律法的重要性。世界的趨向毀壞、衰亡將是不可避免，唯有守律法、全心全意等候信靠上主者將得永生；此是智慧的表徵，也是巴錄經過啓示後的最後洞見(78:1-87:1)。

「天啓的智慧」與「神學化的智慧」都是在思索人的苦難與神的公義問題。但是前者很明顯的不是偏重個人的境遇，而是以猶太整體民族的經驗為起點，也因此更加緊附在歷史的脈絡中。透過此期的智者們的洞見，能夠為當代苦難提出合理解釋者，唯有訴諸上主對世界與人類時間的安排。「凡事都有定時」，但是此時此刻卻是已進展到歷史的末端，世界也到了盡頭。因此邪惡、不義的猖獗有其時間的侷限；他們的存在對上主的經綸而言，正好顯示世界終結將要到臨的合理發展。對神的選民而言，這種體認合理化其民族的不幸，也減輕了心理的負擔，增加了生存的意志，而最後的審判與救贖，也為其帶來了心理的補償。此時希伯來的智者以天啓異象為終極智慧，將超人間世的洞見與彼世的追求帶進歷史情境，希伯

來的智慧傳統由此發展至另一高峰。

六、拉比的智慧

西元第一世紀以後，專業的文士團體如法利賽人者在猶太人的社會中，地位越形提高，角色越發重要，尤其在西元七〇年第二聖殿被毀以及一三五年巴克巴起義失敗後，傳統以潔淨觀念與生活為綱，以節慶科儀為常的崇拜活動與地點不復存在，如何維繫希伯來宗教傳統頓成猶太人最關心的問題。文士以其對傳統知識的掌握與對聖經的熟稔，成為新時代智者的代表，為彼時的同胞提供了一條影響久遠的出路。

詹尼亞淪陷後，猶太領導階層與知識份子基本上散居兩個重要中心，一為巴勒斯坦北部的加利利地區，另一則為兩河流域的巴比倫（彼時屬波斯之後的薩沙尼王朝[Sassanid]）。傳統的祭司族群因聖殿之亡而無法繼續職掌祭儀活動，地位也隨之下降。政治活躍份子在羅馬帝國防備之下與流亡他國的關係，也無從發揮作用。唯有文士搖身一變為「拉比」(rabbi，直譯為「吾師」)，強化研讀聖經即敬畏耶和華的智慧傳統，靠解經以及結合經義與現實生活建立宗教權威，逐漸形成猶太人的精神領導中心。拉比各有派別與師承，在巴勒斯坦與巴比倫各地開班授徒，以口傳釋經方式傳遞宗教信仰為職志⁶⁸。

拉比一方面解經，另一方面因為其地位崇高以及人多勢眾的關

⁶⁸ 關於以上拉比猶太教的形成歷史背景，可參閱 George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, vol. 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1950), pp. 83-109; Shmuel Safrai, "The Jews in the Land of Israel (70-335 CE)," in *A History of the Jewish People*, pp. 314-342.

係，其口述註解與智慧格言漸成權威依據，為廣大信眾援引誦讀。《密須那》(Mishnah)即是集錄拉比的群體智慧，稱為「口傳聖經」(Oral Torah)。此書收錄西元七〇年至二〇〇年間約兩百位著名拉比對神學問題與宗教生活的不同意見，依種類分「農業」(經濟生活)、「節慶時間」、「女人」(財產權)、「傷害」(法律賠償)、「神聖之物」、「潔淨」六大項，六十三章⁶⁹。拉比們對各類信仰與生活問題賦予律法意義，間有諸多相左或爭議，依然照錄不誤，全書保存不具結論、不斷持續進行的狀態。他們間或恭引聖經為權威，但基本精神卻是個人獨創，無論就科儀、聖殿、祭司體制、甚至政治型態等，皆假設其仍存在而提出「建設藍圖」，期望經由想像力以無有為有，為希伯來宗教傳統注入生命力，也為將來可能的民族、宗教復興及早做準備⁷⁰。

〈拉比格言〉(Aboth)是《密須那》中的一章，是唯一不涉律法條文而僅及倫理道德方面的智慧箴言。此章錄及的拉比共有六十三位，來自不同時、地，陳述的主題也不相同。雖然不置於《密須那》之後，但學者認為此章乃為全書之跋⁷¹，是律法智慧之根源與精

⁶⁹ 參閱 Hyam Maccoby, *Early Rabbinic Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 16-32; Jacob Neusner, *The Mishnah: Introduction and Reader* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992), pp. 1-5.

⁷⁰ Jacob Neusner 對拉比猶太教在這方面的特色有詳細解釋，可參閱其 *Between Time and Eternity* (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1975)；另外參閱 Hyam Maccoby, *Early Rabbinic Writings*, pp. 33-34.

⁷¹ R. Travers Herford, "Pirke Aboth: Its Purpose and Significance," in *Occident and Orient, Being Studies in Semitic Philology and Literature, Jewish History and Philosophy and Folklore in the Widest Sense, in Honor of Haham Dr. M. Gaster's 80th Birthday* (Gaster Anniversary Volume, 1936), pp. 244-252.

髓⁷²。

〈拉比格言〉⁷³開宗明義即道出：「摩西於西乃山上領受聖經(Torah)，將其傳給約書亞，約書亞傳給眾長老，眾長老傳給先知。先知將其傳給最高評議會的(長老)成員。他們說了三件事：審判須謹慎，多多培育門生，精研聖經」(1:1)。在此點出三件極為重要之事，一為強調聖經之神聖性，視其得自天啓，由第一位聖人領袖摩西親自領受、傳承而下。希伯來的信仰在此歷史階段，一改前之聖殿祭祀崇拜而集中於聖經本身。另一為突顯「道統」，追溯傳遞聖經之智者及其淵遠流長之傳統，由摩西、約書亞、眾長老、最高評議會一路而下，直至今日解經之眾拉比。此一傳統一經確立，今之拉比的權威也隨之得到肯定。又另一則指出智者的職務除處理裁判紛爭外，以研究聖經，廣召門徒為主要內容。此三件事將傳統、權威、活動內容明白的相提並列，並且具體而微的集中在拉比身上。

拉比們對傳統的俗世智慧頗為重視，舉凡公義、和睦、安靜、謙虛、勤勞、友誼等美德，再三致意。但是他們最重複述及者，無過於聖經之崇高與學經之重要。研經或讀經本身即智慧的表徵：

「拉比依利亞撒說：學習聖經須有恆心……」(2:14)

「拉比西緬說：三個人同桌而食卻不談論聖經教訓者宛如食用冰冷的祭物」(3:3)

「拉比亞察來之子伊利亞撒說：不學聖經即無好行為。無好行為者，即無聖經知識。無智慧即無虔誠，無虔誠即無智慧……」(3:17)

⁷²M. B. Lerner, "The Tractate Avot," in *The Literature of the Sage, Part I*, ed. Shmuel Safrai (Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1987), p. 264.

⁷³文收 Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation*, pp. 671-689.

「拉比猶大說：學須明辨，學如有誤，即是對聖經之有意侵犯」(4:13)

「拉比該撒之子約翰由(拉比)希列與(拉比)撒買得此箴言：你如多學聖經，不要以此為傲，因為你受造本是為此」(2:8)

行為本身誠然重要(3:17)，但是動力之源卻來自於聖經的知識。人死後的審判，最後惡人下地獄，義人上天堂是上主公義獎懲的定奪，虔敬信仰者當以此為戒(5:1, 19, 20, 23)，不過惟有研讀聖經方有此種認知。聖經因此成為知識、行為之源頭，是信仰的核心，也是在亂離失序的歷史境遇下，安身立命的根本。

拉比的智慧格言大都簡短有力，特別喜歡以數目字表達重點，例如「世界因三事而立……」(1:2)，「反省三事即不會墮入罪惡之陷阱……」(3:1)，「智者特質有七……」(5:7)，「人有四種……個性有四類……」(5:10-11)。也常延用《箴言》的平行或對比方式，表達兩種行為態度的不同結果：「凡高舉聖經者恆為人尊敬，凡蔑視聖經者則為人所不敬」(4:6)，「在今生短暫的懺悔與好行為勝於來生的全部」(4:17)。另一方面，拉比們身處泛希臘文化籠罩下的羅馬帝國盛世，也吸收了不少當代的哲學思想與表達形式。謹慎、寡言、自持是希伯來的智慧，也是彼時伊比鳩魯與斯多葛學派的名言，〈拉比格言〉似乎有浸染大時代思潮後再反身強調致意的傾向⁷⁴。〈拉比格言〉中每一格言前必冠以拉比之名的做法，大異於傳統智慧文學的匿名規矩，反而類似希臘、羅馬的哲學文類；而採用精短、引人深思的格言體(gnome 或 sententia)更是彼時的流行形式⁷⁵。

⁷⁴ 有關拉比智慧與希臘、羅馬哲學的關係，可參閱 Henry A. Fischel, "The Transformation of Wisdom in the World of Midrash," in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, pp. 67-87.

⁷⁵ 參閱 Antony J. Saldarini, *Scholastic Rabbinism: A Literary Study of the*

〈拉比格言〉是在猶太民族喪失政治主體、土地及崇拜中心後的智慧結晶。它以回溯希伯來傳統為起點，試圖建立「道統」。拉比們以全副精力集中於研經與授徒，轉換聖經本身成為信仰活動的焦點，而己身也成為傳統智慧的集成者與傳遞者。依此他們具有保守、內縮的傾向。但是與天啓的智者最大不同處，在於他們不以形上的天啓世界為最後依歸，反而注重今生此世，肯定日常人倫的俗世智慧。觀乎他們採納彼時的流行思想與表達方式一事，似乎又可看出他們諳於世故，入世以求延續的開放態度。

結語

希伯來的智慧傳統經過一段漫長的時間，不斷的演化發展而成。本文的討論集中在它源起的階段以至西元第二世紀的拉比猶太教形成初期。早期智慧格言在經由口耳相傳後，第二聖殿期的智者開始將其集結與書寫成冊，形成特有的智慧文學作品。其後歷代續有創作，採用各種不同文類體裁表達「智慧」的意義，豐富了此一淵遠流長的傳統。

此一傳統之發展似乎循一「軌道」(trajectory)進行，在不同的歷史階段呈現出俗世、神學化、民族主義化、擬人化、天啓、拉比等六種不同的面貌，但是我們卻可綜合拈出以下幾個特點：

第一，希伯來的智慧與智慧之傳遞，與其每一個時代的歷史經驗有密切的關係。智慧的定義與內涵也是透過某一特殊的歷史情境方可清楚瞭解，就是智慧文類的選用，更須經由比較的角度加以分

析，始可能容易掌握。

第二，希伯來的智慧以俗世智慧為始，為核心，此可能是各古老文明所共有的。但是此一智慧傳統很明顯的與其宗教信仰融合共存，也因此比他種文明的智慧表現出更濃烈的宗教色彩。

第三，如以主題或範疇而論，民族、歷史經驗、土地、聖典，以及其所崇拜的神耶和華，應是希伯來智慧傳統五個最突顯的參照點。

第四，希伯來的智慧傳統往往呈現出兩極(polarities)發展的現象：有篤定、樂觀的俗世智慧，也有灰暗、悲觀的神學化智慧；有較狹隘的民族主義化智慧，也有趨向開放的擬人化智慧；有逃避、超人間世的天啓的智慧，也有立足於今生今世的拉比的智慧。但是無論是保守或激進，普遍化或特殊化，這些不同智慧面貌皆是環繞第三項的五大主題衍生而出。

最後必須強調的是，傳遞智慧的智者們在智慧傳統中佔有重要的主導地位。希伯來的智慧泉源在發展初期源頭多方，智者成員也來自廣義的上層社會。但是自王國結束，猶太人被擄後，所謂「智者」遂逐漸由關心民族命運與文化承續的知識份子構築而成。至第二聖殿期，智者的精英、專業化形象得到進一步的鞏固。其後拉比猶太教的形成，標示著「智者」與精通經典的學者——拉比——是二而為一的同義詞。繼《密須那》之後的口述經典如《它穆德》(Talmuds)與《密德拉汎》(Midrashim)等，全是拉比們有關宗教與倫理的智慧話語結晶⁷⁶，其權威與神聖地位不容置疑，得到猶太人普遍的尊崇與學習。智者因此是聖典的化身，是理想人格的代表，也是一般

⁷⁶Ephraim E. Urbach, *The Sages*, pp. 1-4.

人競相模仿的對象⁷⁷。中古時期散居各地的猶太人社群，由智者拉比掌權領導，身負司法、宗教、文化、日常生活各層面的決策之責，彷彿延續與集中昔時君王、祭司、先知三種角色於一身⁷⁸。直至近代猶太人「錫安建國運動」(Zionism)，「智者」仍然擔負重責，貢獻其千年智慧，以為現代俗世以色列立國的精神根基⁷⁹。希伯來智慧傳統流傳之久遠及其與智者們的密切關聯於此可見一斑。

⁷⁷Philip S. Alexander, ed. & tr., *Textual Sources for the Study of Judaism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), pp. 9-10.

⁷⁸此段歷史因猶太人散居的位置不同，拉比們的功能或權威呈現性質與程度上的差異。但是其為猶太族群之首，並以其智慧獲得尊敬與認同的事實則為一致；參閱 H. H. Ben-Sasson, "The Middle Ages," *A History of the Jewish People*, esp. pp. 421-438, 490-516.

⁷⁹Isidore Epstein, *Judaism*, p. 320.

Wisdom and Wisdom Tradition in Judaism: A Perspective of History of Religious Ideas

Yen-zen Tsai

Institute of History, National Cheng-chi University

The article is a critical introduction to the origins, developments, formation, and characteristics of the wisdom tradition in Judaism. “Wisdom” as a world view that guides people’s practical life was rather popular in the world of ancient Near East. The Hebrews shared this concept, and, based upon it, they developed a unique wisdom tradition thanks to their unusual historical experiences and religious beliefs. The article thus begins the discussion of this subject from its inceptive stage, traces its various manifestations in the Second Temple Period, and ends with the rise of Rabbinic Judaism. Important themes emphasized in this process of wisdom formation include the Jews’ historical encounters, nationalist sentiment, identification with the holy land, interpretation of the Torah, faith in Yahweh, and last but by no means the least, the prominent role of the wise or the sages.

This article makes an extensive use of Jewish wisdom literature. For comparative purposes, it also draws on literary works of parallel nature produced by different cultural traditions and in different historical stages. Its major aim is to illustrate the mutual interactions between the Jewish

wisdom tradition and the context in which it was shaped, as well as to highlight the importance of “wisdom” in the history of religious ideas.

Key Words: History of Religions, Near East, Judaism, Wisdom