

封面攝影：David Muench

詩篇頓思

C. S. Lewis 著 會珍珍 譯

出版者	雅歌出版社
發行人	蘇南洲
總代理	基文社 台北羅斯福路三段 269 巷 51 弄 3 號 電話/(02)362-8629 郵撥/1003182-4 蘇南洲帳戶
總經理	(台灣區)道聲出版社(基督教書房) 大鴻圖書公司(一般書房) (港澳區)福音証主協會
登記證字號	行政院新聞局局版台業字第 3674 號
承印者	松霖印刷廠

中華民國 80 年(1991 年)6 月初版
· 版權所有 ·

Reflections on the Psalms

by C.S.Lewis

Translated by Jen-Jen Tseng

Copyright © 1986 Curtis Brown, England

Chinese Edition Published by permission

© 1991 Christian Arts Press

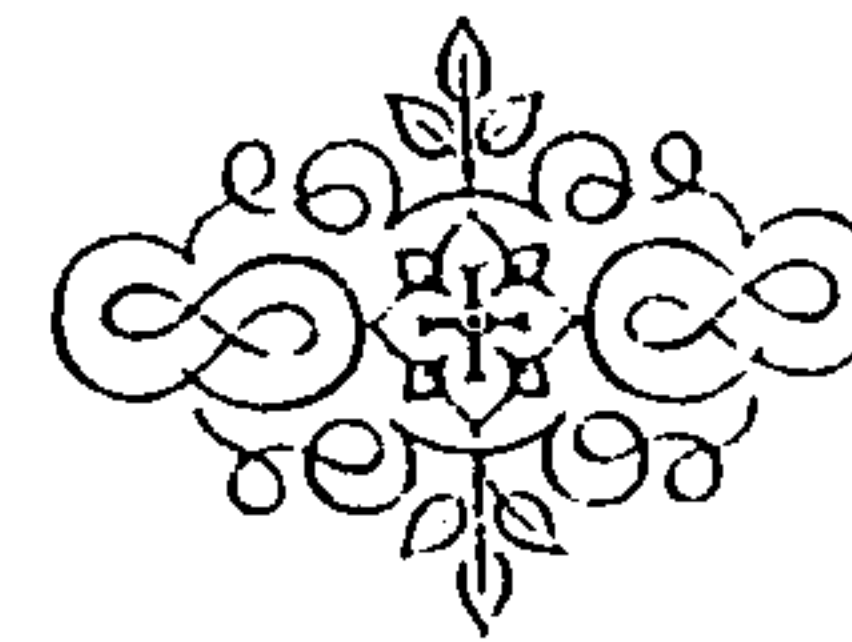
No 3, Alley 51, Lane 269

Roosevelt Road, Sec.3, Taipei, Taiwan, R.O.C.

First Printing, June 1991

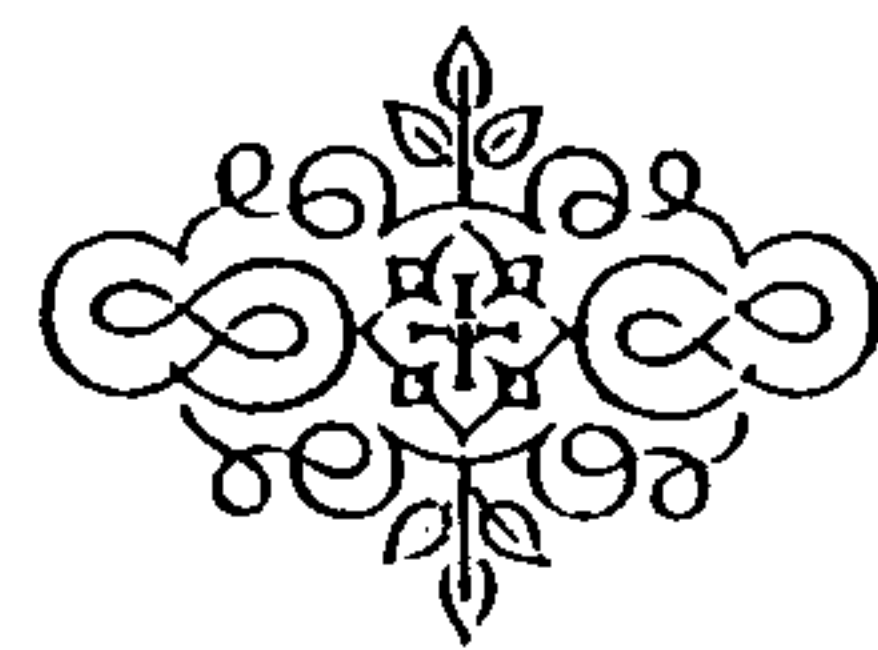
All rights reserved

每本定價 NT\$ 160



目錄

譯序／對話	1
1 導論	5
2 詩篇中的「審判」	12
3 咒詛	21
4 詩篇中的死亡	32
5 主的榮美	40
6 比蜜甘甜	47
7 同流合污	56
8 大自然	64
9 淺談讚美	76
10 第二層含義	83
11 聖經	91
12 詩篇中的第二義	99
譯註	114
附錄一／詩篇文學面面觀	122
附錄二／信心的詩藝美	145



作者簡介

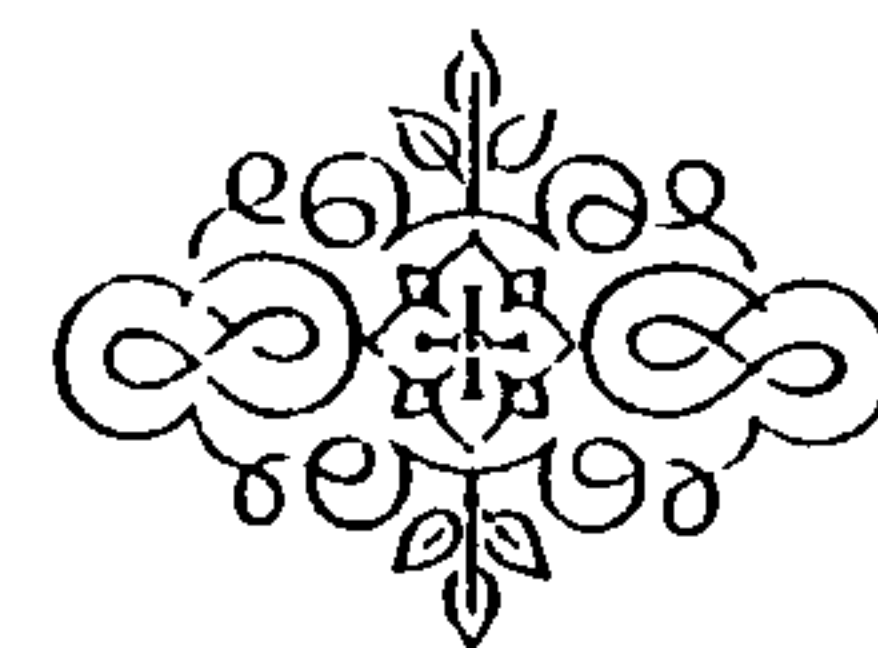
路益師是二十世紀英國一位具有多方面文學天才的作家兼批評家，也是英國本世紀中最有影響力的基督教代言人。他廿六歲即登牛津大學教席，被當代人譽為「最偉大的牛津人」，以後復被推舉為劍橋大學英國文學教授。路氏一生著作不下五十種，其中包括詩集、小說、童話、文學批評，以及多種闡明基督教精義的著作，在歐美文壇聲譽極著，一一見列暢銷書之林。

具深厚學養和文學見識的路益師，在日常生中卻是個單純的性情中人，他代友事母、勤於回信、捐獻收入三分之二……在在顯示出他的生活與自中年後接受的基督教信仰緊密相合；而他以無比生動的意象和比喻所寫成，包括《獅王·女巫·衣櫥》等一套七本的「那里亞童話集」，更展現了他豐富的想像力和赤子之心。

路益師的作品文筆優美、見解精闢，為此間台大外文系王文興教授盛讚。本書是路益師以其豐富的學養、敏銳的心靈，生動地記錄了他研讀聖經詩篇時的困惑、懷疑、反省及領悟。願意獻給每位已經接受基督真理，或「願把不信的心暫且擱置一旁」的真誠尋道者。



C. S. Lewis



譯 序

對 話

一九七六年初，乍暖還寒時節，前後發生了兩件事，讓我深深體嘗到被疏離、無法對話的滋味，那時也正是大學最後一個學期剛開學的時候。第一件事發生在當時還十分繁榮的西門町。我的姨媽在一條熱鬧的街買了一家舊店舖，正在整修，擬把風行家鄉台南的肉類食品推廣到台北來。母親偕同她到台北來視察整修進度，囑咐我到店址找她們，充當逛街嚮導。那時，「歐洲文學史」的課正要教托爾斯泰的「伊凡·伊列區之死」，我需在隔天上課前把這篇小說讀完。所以，隨身帶著書，利用等候的時間，登上店舖二樓靠街的臥室閱讀。這篇小說描寫帝俄時代的一位法官，壯年突罹惡疾，面對死亡，除了身心備受折磨之外，多年奉守的價值觀和生活方式全面遭到空前的挑戰。直到下公車之前，我已讀完過半，停在伊凡·伊列區對周圍親友產生厭憎的段落。明明他正面臨死亡的威脅，大家還以虛假的希望哄慰他，無形中要他以上流社會所追求的「雅正」品味看待這件事，彷彿這只是一件讓人不愉快的日常小事，就像一間高級住宅的客廳，突然被一位蠻漢闖入，散了滿室腥臊。

推門進入那間臥室，把門關上，以為可求得一處閉靜的所在，專心看點書。誰知卻是自投羅網，轟轟隆隆的巨大敲擊聲不斷從對街的建築工地傳來，是剛才沒特別注意到的。往窗外一探，兩根五樓高的柱狀機器正交替地進行著打地樁的工程。我原可拿著書下樓去，跟母親或姨媽閒聊，把等候的時間打發掉。然而，站在窗前，面對打樁機和它所發出的爆響，我覺得自己像伊凡·伊列區一樣，正在接受一種自己無法抗拒的衝擊。到底是什麼原因造成這種感覺呢？是脆弱的人面對強大的機器自然產生的恐懼？從小在鐵工廠長大的我應該不會把機器和它的聲音當做「異質」吧？是一位文科學生畢業在即，預感到現實社會的物質壓力，覺得自己的人文理想面對巨龍般的社會現實，簡直像被點了穴的英雄俠士，絲毫使不出一點力道？是又不是，當時我已決定畢業後到一家福音出版機構當雜誌編輯，心裏似乎已作好妥善準備。是自己架構起來的一個雅緻、整合的生存世界，突然遭受龐然怪物的侵犯？…總之，後來陪母親和姨媽逛街時，周圍的城市景物變得非常不真實。

過了幾天，台大團契舉辦了一個福音佈道會，由一位知名學者證道，講耶穌從死裏復活的可信性。我邀請班上自己欣賞的兩位最有文學慧根的同學參加，他們恰好是一對要好的男女朋友。兩人欣然答應赴會，我有點受寵若驚。坐在台下，我覺得台上證道的人講得頭頭是道，難得聽見有人傳福音每句話都記得合乎邏輯。但是，散會後，當我趨前去詢問他們的反應，其中的那位女同學，用一種惶惑又略帶憤怒的眼神看我，劈頭一句：「我不知道他用的是什麼語言？我完全聽不懂，完全無法從自己已有的認知來瞭解、接受他的說的一切。」聽她這麼說，幾天前與打樁機面對面相遇的那種感覺又湧回心頭。這次是「感同身受」，我用這種感覺去體會她的感覺。她和我一樣，對

自己的無助，知性的無助，感到憤怒。讓她陷入這樣的困境，又不知如何幫助她，我非常愧疚。由於先前的那一次經驗，我知道，這種困境，若認真面對，其痛苦絕不亞於伊凡·伊列區受死亡威脅的痛苦。

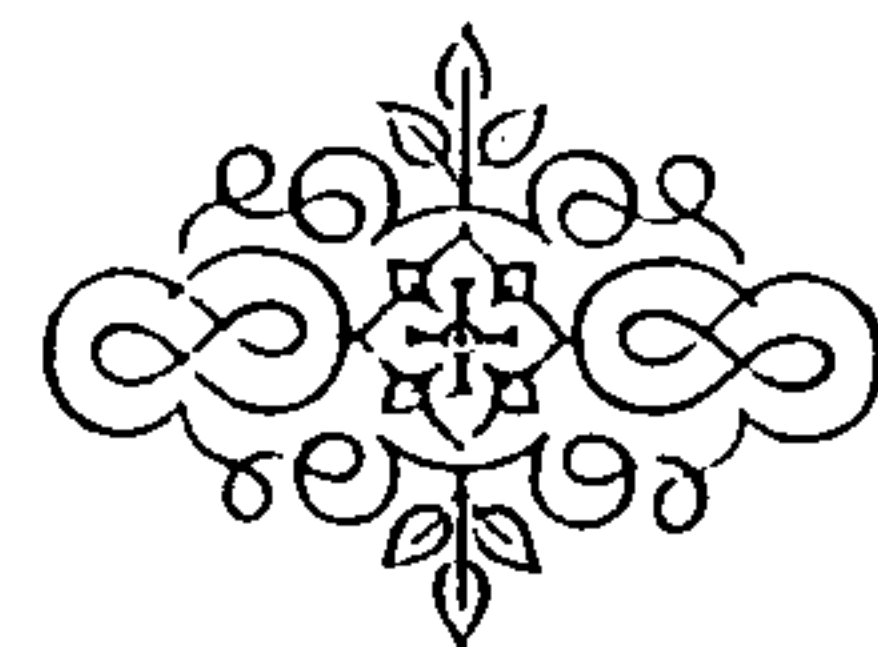
這件事之後，這兩位同學和我之間的關係，漸漸疏離起來。也許，他們覺得，我的信仰使我成為一個無法對話的人，而由於心存愧疚，面對他們，我再也不能像從前一樣坦蕩自在。

詩篇是神與人性的對話、信仰與文學的對話。無論是五十年代的路益師或八十年代的奧特教授，都試圖透過詩篇的解讀，與當代的文化界對話。我利用哺育兩個幼兒剩餘的一些零碎時間，點點滴滴譯出路氏和奧氏的讀詩心得，是在跟自己對話，跟我所有的文學朋友對話，也跟基督徒朋友對話。但願這本書使你更懂得如何藉著讀詩篇，與自己的人生對話。

曾珍珍

一九九一年五月八日

於西雅圖



1 導論

交換心得，而非開堂授課

這不是一本學術專著。我並不是希伯來文專家，也不精通聖經訓誥、古代歷史或考古學。這本書是寫給和我一樣對詩篇種種所知有限的人。如果需要為本書的寫作提出理由，我的理由是這樣的：通常，學生若在課業上遇見問題，和同學互相切磋，比由老師單方面指導，更能有效解決問題。當你拿去問老師時，正如大家記憶中都有的經驗，他可能講解些你早就懂得的，再添加許多你目前不需要的資料，而對引起你困惑的地方，卻隻字未提。我曾經從雙方的角度觀察過這現象。身為人師，我總試著盡力回答學生的問題，有時講解不到一分鐘，某種出現在學生臉上的表情立刻告訴我，他正遇見我當學生時從老師身上遇見的挫折。同學之所以比老師更能幫助自己解決問題，正是因為他懂得沒那麼多。我們希望他幫忙解決的問題，也正是他自己方才遇見的。專家遇見這問題，是許多年前的事了，所以，他的印象已經模糊。現在，他是以另一種眼光看待整個問題，因此，無法想像困擾學生的是什麼，他以為應使學生感到困惑的地方，學生其實還未探討到那裡。

這本書是我以業餘者的身分寫給另一個業餘者的，談到我自己讀詩篇時所感到的困惑和所獲得的啓示，希望對非專家的讀者多少有些幫助，可以提高他們對詩篇的興趣。因此，我是在「交換心得」，而非「開堂授課」。

有些人也許認為我是利用詩篇作楔子，扯出一大系列龐雜的問題。如果本書是按這種方式寫成的，我不覺得有何危害，所以，也就不反對任何人以這種方式讀本書。但是，事實上，本書並不是這樣寫成的。書中所陳述的思想，是我讀詩篇時反省所得；觸發這些反省的，有時是心領神會，有時是初讀時的困惑。

詩篇是由許多詩人在不同的時代寫出的。有幾篇，我相信，應該寫於大衛當政年間；譬如，詩篇十八篇像極了記載在撒母耳記下二十二章的大衛手筆。多數詩篇則是被擄到巴比倫之後的作品。若按學術專著的要求看，這一類成詩年代的問題首需交待清楚；由於本書不是學術專著，這麼點到為止應該夠了。

詩篇必須當作詩歌讀

有一點需要特別強調，詩篇的體裁是詩，寫來詠唱的詩，它不是教義的論述，也不是講章。有人提議把聖經當「文學作品」讀，這若意味著不注重經文的中心意旨——就像讀柏克（Burke）的書，不理會他的政治思想①（編按：凡標此註者，為譯者附加之註，全部置於本書最後）；讀味吉爾的史詩 *Aeneid*，卻對羅馬的建國不感興趣一樣②；在我看來，當然荒謬。但是，若意味著除非把聖經當「文學作品」讀，意識到不同的經卷是以不同的體裁寫成的，必須順應個別體裁的要求加以研讀，才能妥切領會，那麼，這種說法實在不無道理。尤其不容忽視的，**詩篇必須當作詩歌讀，它具有一切抒情詩的特色，例如盡情傾吐、對仗工整、文辭誇張、以情思的鋪陳而非義理選**

輯貫串全篇等；若要妥切領會它，必須把它當詩讀，就像法文必須當法文讀，英文必須當英文讀一樣；否則，我們會錯過其中真正的意涵，而自己以為懂得的，卻往往與詩中的指涉無關。

詩篇的格律對仗特色

詩篇最主要的形式特色——那一眼便能讓人看出的格律——很幸運的，仍能透過譯文保留下來。大部分讀者當知我指的是學者們通稱的「對仗」，也就是同樣的事用不同的措詞說兩遍。最好的例子是：

「都比金子可羨慕，且比極多的精金可羨慕。比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。」（十九 10）

「祂要使你的公義如光發出，使你的公平明如正午。」（卅七 6）

如果讀者未曾意識到這種格律特色，而拼命想從同一詩行的上下兩段找出不同的含義，他會發現自己緣木求魚，白費功夫；否則，必也覺得這種無謂的重複簡直無聊。

事實上，對仗勻稱是一切詩律、一切藝術最基本的要素。有人曾經把藝術的本質定義為「同中有異、異中有同，相映成趣」。在土風舞中，不就是先走三步，停一下，再走三步嗎？這就是「同」，但是，前三步向右，後三步向左，這就是「異」。一座建築或分左翼、右翼，但左右兩翼造形卻相同。樂曲的展開有賴不同主題的互相呼應。詩韻通常是兩個音近的字湊在一起形成的③。詩篇中的「對偶」正是希伯來式的「同中有異、異中有同、相映成趣」。其實，英文詩歌中也有許多這類的例子，例如馬羅（Marlowe）④詩中的：

挺拔的枝子橫遭砍斫，
阿波羅的桂枝被焚燬了！

或者像「櫻桃樹聖誕頌」中兒歌式簡白的對偶：

約瑟是個老人，他是個老人。

有時，對仗的痕跡若隱若現，恰似畫面中的物體在空間佈局上兩相呼應，遠比完全的對稱來得巧妙。有時，其它更複雜的格律與對仗摻合使用，例如一一九篇⑤，和以疊句貫串全詩的一〇七篇⑥。這裡我只想談談詩篇最明顯的格律——對仗。這一形式特色，與韻格不同，不會因翻譯而消失。這是僥倖、偶然的巧合？或是神智慧的安排？隨你怎麼認定。

對仗語法是希伯來詩歌的特色

詩篇的對仗特色，喜歡讀詩的人應能欣賞；不懂得欣賞的基督徒則應對它存一顆尊重的心，因為主耶穌自己便深受本族詩歌傳統的薰陶，非常喜歡使用對仗，例如：

「因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷。你們用甚麼量器給人，也必用甚麼量器量給你們。」（太七2）

這經節的後半，在邏輯義理上，並無任何增補，只是以略微不同的措詞呼應前半。又如：

「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。」（太七7）

第一句其實已把教訓講明了，後兩句則以不同的意象重申之。你可以把這種重申句法看作純粹為了加強教誨的效果——主用近似唸咒的語法，表達這則值得牢記於心的真理，讓人聽了之後，一輩子難以忘懷。除此之外，在我看來，還有其它原因。太古之初，那為了自娛，又為了娛悅人、天使和一切受造，便憑其雄偉的想像創造了大自然的神，當祂採用人的語言表達自己時，必出以詩的形式，因為詩歌恰似一種雛型的「道成肉身」，用鮮明的意象，將原本無聲無形的事物具體烘托出來。

此外，無妨記住——當神道成肉身，取了人的樣式時，祂實則已甘心承荷某一特定傳統和家風的軛限。因此，從人的角度看，主所採用的對仗語法，如果不是從別人，必也是從他肉身的母親那裡學來的。且看馬利亞的「尊主為大頌」：

「我心尊主為大，我靈以神我的救主為樂。因為祂顧念祂使女的卑微；從今以後，萬代要稱我有福。那有權能的為我成就了大事，祂的名為聖。祂憐憫敬畏祂的人，直到世世代代。祂用膀臂施展大能，那狂傲的人正心裡妄想，就被祂趕散了。祂叫有權柄的失位，叫卑賤的升高，叫飢餓的得飽美食，叫富足的空手回去。祂扶助了祂的僕人以色列，為要記念亞伯拉罕和祂的後裔，施憐憫直到永遠，正如從前對我們列祖所說的話。」（路一46—55）

此中豈不含有類似的對仗語法？（順便一提的，當我們談到主的人性時，「有其母必有其子」的原則，是否僅適用於語法的相似上？其實，聖母馬利亞的頌歌，在甜美中不失剛烈，甚至頗有底波拉之風，可媲美主自己話語中常有的凌厲，這種氣勢是一般聖母像未曾捕捉到的。我相信主的家風，從各方面看，必定「溫柔敦厚」，但或許不

是聖詩作者們想像的那種；你甚至可以猜測，在有些情況下，可能帶有某種恰到好處的嚴峻，正是耶路撒冷人心目中粗獷的北方方言所特有的風味。

未曾企圖涵蓋詩篇的各樣主題

的確，在本書中，我並沒有盡業餘者所知的，全面涵蓋詩篇所涉及各樣主題。我乃是按自己的興趣，有些地方特別強調，有些地方完全省略。譬如，關於長篇的歷史詩⑦，我隻字未提，部分原因是這類詩較少觸發我的感想；此外，它們實在不需人再附加任何解說。對於與各樣「祭典」有關的詩歌及其沿革⑧，我也儘量少談，因為這是一項牽涉廣泛的課題，不是我能力可及的。並且，書一開始，我便先談那些初讀時頗令我反感的詩篇特色。與我同時代的人當能瞭解為什麼。我們這一代在童年時所接受的教導是，盤中的每樣菜都要吃，不可偏食；而一頓飯要吃得津津有味，秘訣在於先吃不好吃的，好吃的留在後頭慢慢品嚐。

我所根據的譯文大抵以聖公會的祈禱書為主，這是寇弗岱爾（Coverdale）的譯作⑨。在眾多古代的譯者中，他絕不是最精確的，他懂得的希伯來文自然沒有現代的聖經學者多；但就文辭的優美和詩歌效果而言，他和偉大的拉丁譯經家耶柔米（St. Jerome）⑩，則凌駕在其他我所知道的譯者之上。我通常會參考摩法特博士（Dr. Moffatt）的譯文⑪，改正一些祈禱書誤譯的地方。

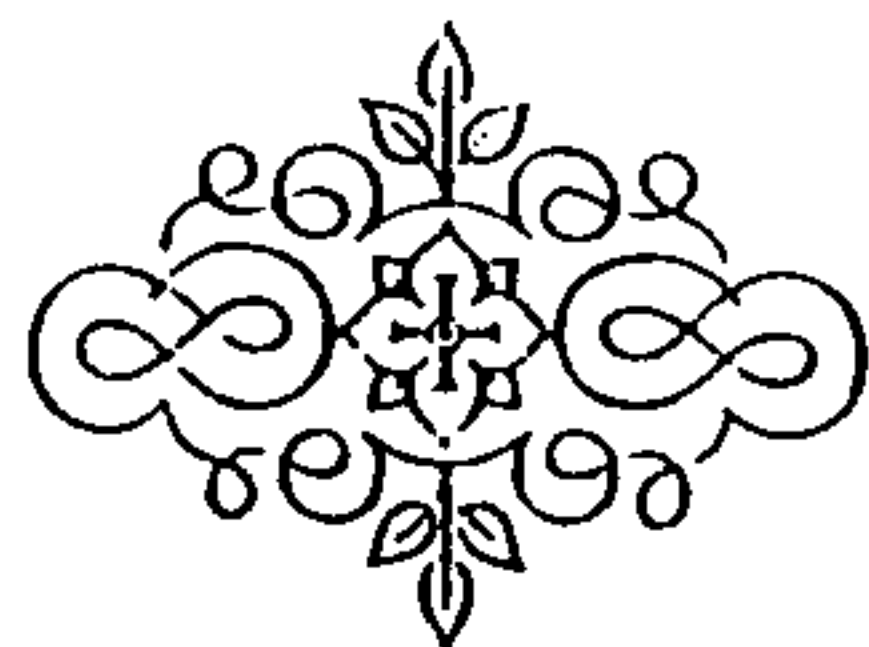
並非護教作品

最後，一讀本書，讀者馬上會發現它並不是所謂的「護教」作品。在本書中，我從未企圖說服不信的人，試著幫助他認識基督教的可信。我乃是寫給已經相信的人，或者已作好準備，願意暫且「把不信的心擱置一旁」讀此書

的人。一個人不能老是為真理辯護，他有時必須從真理得餵養。

以聖公會會友的身分寫作本書

此外，我是以聖公會會友的身分寫作本書的，但是，我盡可能迴避容易引起爭論的疑點。只有在某一論點上，我率直地表明了自己的看法與羅馬公教和基要派不同⑫；我希望不因此得罪任何一方，但願仍能獲得他們的祝福與代禱。其實，我並不忌諱如此直言；根據我的經驗，反對最厲害的，通常不是他們，或任何信仰篤定的人，也不是無神論者，而是各宗派中半信半疑的人。對於他們當中某些自認思想開通、觀念進步的老先生，你再怎麼多禮、謙卑，都不能取悅他們，叫他們化解敵意。但是，另一方面，我敢說自己恐怕相當令人頭痛，雖然情況有多嚴重我自己並不知道（也許，只有日後在煉獄中，我們才能看清自己的面目，聽出自己真正的聲音）。



2 詩篇中的「審判」

「審判」的寓言

什麼事會使基督徒一想到就心驚膽跳？神的審判！審判的「日子」是「忿怒的日子，大而可畏的日子」；所以，我們呼求神在「審判死人的時候」拯救我們。這日子的恐怖，幾世紀以來也已屢經基督教文學和藝術多方刻劃。爲什麼基督徒特別有這種反應呢？這可溯源於主的教導，尤其是關於公羊和綿羊的寓言：

「當人子在祂榮耀裡，同著眾天使降臨的時候，要坐在祂榮耀的寶座上，萬民都要聚集在祂面前；祂要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊、山羊一般——把綿羊安置在右邊，山羊在左邊。於是王要向那右邊的說，你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來爲你們所預備的國，因為我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裡，你們來看我。義人就回答說，主啊，我什麼時候見你餓了給你吃，渴了給你喝……王要回答說，我實在告訴你們，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。王又要向那左邊的

說，你們這被咒詛的人，離開我，進入那爲魔鬼和他的使者所預備的永火裡去。因為我餓了，你們不給我吃；渴了，你們不給我喝……他們也要回答說，主啊，我們甚麼時候見你餓了或渴了……不伺候你呢？王要回答說，我實在告訴你們，這些事你們既不作在我弟兄中一個最小的身上，就是不作在我身上了。」（太二十五 31—45）

有誰聽了這寓言，能夠無動於衷？除非他的良知已經泯沒了。在這寓言中，「公羊」受咒詛，不爲別的，只因他們「疏忽」的罪，爲要叫我們明白，將來每個人所要面對的，不在於我們曾經做過的事，而在於我們疏忽未做的事，甚至連作夢都沒想過該做的事。

古猶太人的審判觀

因此，初次注意到詩人如何提及神的審判時，我真是驚訝莫名。他們這樣說：

「願萬國都快樂歡呼，因為你必按公正審判萬民，引導世上的國。」（六十七 4）

「願田和其中所有的都歡樂，那時，林中所有的樹木，都要在耶和華面前歡呼。」（九十六 12）

顯然，對猶太詩人而言，審判的日子是普世騰歡的日子，人們引頸企盼它的到來：

「耶和華我的神啊，求祢按祢的公義判斷我，不容他們向我誇耀。」（三十五 24）

爲什麼這樣呢？理由很簡單。古猶太人和我們一樣，把神的審判想像成類似地方法院上的審判。不同的是，在

基督徒看來，這是一件刑事官司，他本人是被告；在猶太人看來，這是一件民事官司，他本人是原告。前者希望被判無罪，或被赦免；後者希望自己勝訴，獲得巨額賠償，所以他禱告：

「我的神，我的主啊，求你奮興醒起，判清我的事，申明我的冤。」（三十五 23）

主對審判的觀念有時似乎也相當猶太化，雖然我剛才指出他藉著綿羊和公羊的寓言，為基督教刻劃出審判的光景。這點可由路加福音十八章的一段經文獲得證明。請注意在這段經文中，他所謂的不義之官，指的是什麼？

「某城裡有一個官，不懼怕神，也不尊重世人。那城裡有個寡婦，常到他那裡，說，我有一個對頭，求你給我伸冤。他多日不准。」

「不義之官」這幾個字總教我們聯想起納粹時期高踞在德國判官席上的那些傢伙，他們脅迫證人和陪審團將無辜的人判為有罪，然後再懲以慘無人道的刑罰；總之，這麼想時，浮現在我們腦際的，仍是刑事庭，我們不希望自己淪為被告，落入這類法官的魔掌。但上述寓言中的不義之官卻是另一種類型的惡吏。你不必擔心他會強押你上法庭，恰好相反，你連法庭的門檻都休想跨過。顯然，寓言所指的是民事訴訟。可憐的寡婦擁有一片地，只夠養幾條豬、幾隻雞，卻被強鄰侵佔了（如果是今天，侵佔者可能是土地重劃單位，或某些「特權」）。她知道自己理贏，若訴諸法律，獲得公平審判，土地必能討回。可是，她的申訴沒有人理睬，難怪她切切盼望「審判」了。

這背後存在著一種古老的，幾乎發生在世界每一角落

的不公。大多數時候、大部分地區，「小人物」往往投訴無門。法官和他的僚屬收受賄賂，倘若你付不起，你的案件便永遠得不到聆判。因此，如果詩篇和先知書充滿對審判的渴盼，把「審判」將臨的宣告當作大好消息，實在不足為奇。一旦神的審判來臨，成千上萬產業被侵吞的人，都能討回公道；既然這樣，他們怎會害怕審判？他們知道自己的冤情雖然在世上得不到申訴，當神降臨審判時，一切終將平反。

多處詩文明白指出這點，詩篇第九篇告訴我們，神「要按公義審判世界，按正直判斷萬民」(8)，因為「他記念受屈的人，不忘記困苦人的哀求」(12)；祂是「寡婦的伸冤者」(六十八 5)。詩七十二 2 提到賢明的君王應按「公義審判人民」；換句話說，按公平「保護困苦人」。當神「起來施行審判」時，祂「要救地上一切謙卑的人」(七十六 9)，一切膽怯、無助、冤情無處投訴的人。祂責備世上的判官「審判不秉公義」，訓誨他們「當為貧寒人和孤兒伸冤，當為困苦和窮乏的人施行公義，當保護貧寒和窮乏的人，救他們脫離惡人的手。」(八十二 2、3)

那麼，基本上，「公義」的判官是在民事訴訟中替人伸冤的；當然，遇到刑事案件，他也能公正裁決，只是這方面的功能，並不是詩人所講論的。的確，面對審判，基督徒所求告的，是神的憐憫，而非公義；猶太人則求告神的公義，而非徇私，對他們而言，「神聖的審判者」是護衛者兼拯救者。就像學者告訴我們的，士師記中的「士師」，雖有執法斷案的功能，更多時候，他們的職責是以武力拯救被壓迫的以色列人脫離非利士人和其他異族的欺凌。與其說他們近似現代法官，不如說更像傳說中殲滅巨人的英雄。中古俠義傳奇裡的騎士到處行俠仗義，拯救美女和寡婦掙脫巨人和暴君的魔掌，他們的英勇行為差可比擬於古希伯來的「士師」；類似的俠風也見於當今社會某

些見義勇為的律師，他們替窮人辦案，不收分文，只為了替他們平反冤情。這樣的律師，我親眼見過。

有極好的理由讓我們認明基督教的審判觀遠比猶太教的有深度，但這並不意味猶太教的觀念就應棄如敝屣。至少，我相信自己仍能從其中獲得不少教訓。

猶太教的審判觀提供什麼鑑戒

在一重要的點上，它補足了基督教的看法。基督教的看法中，有一點相當厲害，那便是審判我們的行為所根據的標準，純全無比，無人能滿足它的要求；大家是同一條船上的難兄難弟，都必須把得救的希望寄託在神的憐憫和基督所成就的工上；沒有人能倚靠自己的良善。現在，猶太教式的民事審判卻尖銳地提醒我們，**也許不僅按神的標準看，我們是罪人，就是按人的標準——一切講理的人都認可，也常希望別人奉守的準則——來看，我們也有過失。**幾乎無可抵賴的，人人都有虧欠別人的地方，因為誰真相信在一一切與人的交接上——包括雇主與雇員的關係、夫妻關係、父母與子女的關係——自己永遠誠實而公道？無論爭執或同心協力時皆然（且不論夠不夠仁慈、慷慨。）。當然，傷害別人的往事，我們總是容易淡忘，但受傷的對方即使已原諒我們，卻不那麼容易淡忘；神更不會忘記。其實，單是我們記得的，就已夠驚人了。我們當中少有人按著所得的薪俸或報酬，盡心盡力對待學生、病人，或法律事務委辦人。在一些煩瑣的事上，若有同事或合夥人不懂得計較，我們總樂得擺脫掉自己原應承荷的部分，讓他們代勞。

要說明基督教與猶太教對公義的看法有何不同，最好以人與人間的爭執為例。其實，這兩種道德觀都有可取之處。

身為基督徒，如果我們的怒氣、惡意和自私，使一場

討論演變成劇烈的爭吵，我們就應為此認罪悔改；但是，退一步說，爭論若避免不了（這點容後討論），我們便要自問有否公平地與人爭論？有否不知不覺中歪曲事實，假裝對某事生氣，其實心裡明白，或應該明白，那使自己動怒的，實際上是件較不冠冕堂皇的事？是否假裝我們敏感、柔細的心「受傷」了（「像我們這樣細緻的人，是很容易受傷的」），其實，嫉妒、虛榮心作祟，或自尊受損，才是真正的癥結？這些障眼法通常能奏效，對方讓步了，但是他所以讓步，並非因為不清楚我們的毛病在那裡，其實，他早就看穿了，只是，若硬把我的狐狸尾巴扯出來，恐怕會危及兩人的關係。他也知道若要根除這毛病，必須「開刀」，那是我們永遠無法面對的。所以，靠著欺瞞，我們贏了；但是，不平的感覺深深扎入對方的心坎。的確，所謂的「敏感」，往往是家庭生活中最蠻不講理的暴君，可以轄制人一輩子。怎麼對付別人的這種毛病，我不太清楚；但這毛病一出現在自己身上，就應該毫不留情地對付掉。

詩篇經常為窮苦人受剝削提出抗議；乍看之下，我們的社會似乎沒有這類問題。然而，也許這只是皮面的看法。剝削的情形仍然存在著，只是「困苦人」的定義有所改變。以下的事情經常發生。我所認職的某君收到稅捐處寄來的稅單，他提出質疑；結果，應繳稅額減為半數。為什麼原來的稅單會多課一倍稅？他的一位律師朋友前往稅捐處查問。站在辦事台後的那傢伙支支吾吾說：「試試多課點稅，總無妨吧！」這種伎倆施在見過世面、懂得保護自己權益的人身上，自然不會給他帶來多大的損失，頂多浪費點時間罷了。哪個人未曾或多或少被類似的官僚惡習整得哭笑不得？這也就算了。但是，如果濫用職權的稅務員把同樣超收稅額的稅單寄給孤苦伶仃的寡婦，後果可能不堪設想。這個寡婦賴以糊口的，不過是先夫生前省吃儉

用才撙節下來的一筆微薄儲蓄，由於通貨膨脹，這筆錢實際上所剩無幾，這會兒又收到繁重的遺產稅稅單，她簡直嚇壞了；她什麼都不懂，又請不起律師，只好照繳。結果，三餐不繼，入冬沒錢買取暖的燃料。稅務員的詭計在她身上得逞了，正合詩篇十章2節所說的：

「惡人在驕橫中，把困苦人追得火急。」

當然，他這樣做，或許不像古時的稅吏，純粹爲了中飽私囊；他也許只爲了邀功，以求升遷，或者爲了討好上司。兩者似乎有區別，但是，在爲孤兒寡婦伸冤的神看來，這區別豈不像五十步笑百步，稅務員臨終前最好閉目三思，相信「審判」的那日，他會獲得答案，但是，誰知道呢？也許我這樣批評他，有欠公道。他說不定只是把多課稅當作一種遊戲，而像每種遊戲都各有規矩一樣——譬如獵人不射正在孵雛的母鳥——他的非法濫徵也有限度，譬如僅將它試行在能夠自保、懂得還擊的人身上；至於手無縛雞之力的人，他並不會動他們的腦筋。果真如此，算我錯怪他了。然而，即使我的責備失於過火，恐怕仍可作爲防止他橫徵暴斂的鑑戒吧！作假是會因循成習的。

你也許已經注意到，我利用猶太人把審判看成民事法庭的特點，向基督徒提供有益的屬靈鑑戒時，是把自己當作虧欠人的被告，而非等待伸冤的原告，詩篇的作者並不是這樣的。他們是引頸盼望「審判」來到的原告，因爲他們認爲自己被虧待了，希望神替他們伸冤。當然，也有些篇章顯示詩人已臻至基督徒式的謙卑；睿智的自我認識使他們不再那麼自以爲是，例如在抒情最爲細膩的詩篇五十篇中，詩人毫不諱言神對以色列人的責備，在一四三篇2節中，我們讀到基督徒經常發出的懇求：

「求你不要審問僕人，因為在你面前，凡活著的人，沒有一個是義的。」

不過，這些都是例外，幾乎所有時候，詩人都是義憤填膺的原告。

極其明顯的，詩人認定自己的雙手是潔淨的，人施之於他的惡行，他從未施之於人——「我若行了這事……」，我所行的若像某人一樣，那麼，讓他「將我的性命踏在地下，使我的榮耀歸於灰塵」（3—5）；不過，我的確沒有。我的仇敵並非以牙還牙，把我施加在他身上的孽行報復回來；相反的，他們「以惡報善」。即使這樣，我仍繼續以慈心對待他們，當他們有病的時候，我便禁食爲他們禱告（三十五 12—14）。

「因信稱義」和「自以爲義」之間

所有這一切表白難免導致屬靈的偏差，流於典型的猶太式自義，這正是主一再嚴厲指責的。這點有待下章討論，目前，我們必須辨明一件事：**相信自己站在公義的一邊，和相信自己是「公義的」之間，仍有作個正人君子的餘地。**正因爲沒有人是公義的，第二種認定永遠是妄念，但是，任何人，或者所有人，總有些時候，在某件特定的事上是對的。此外，相對於品行良好的人，品行不良的人也會有對的時候，品行的好壞與此毫不相干。舉個例吧！鉛筆到底是小華或小明的，與兩人中哪一個比較乖，是兩則不同的問題。父母若容許其中一則的答案影響他們對另一則的判斷，便可能作出偏袒的裁決（更糟糕的是，他們若硬要小華把鉛筆給小明，不管鉛筆是不是小明的；並且告訴小華說，這樣做才能顯出他比較乖。小華也許真的比較乖，但這件事不應在此時牽扯進來。勸人行善可以，但不應因此抹煞是非。這樣一來，小華可能一輩子以爲仁慈

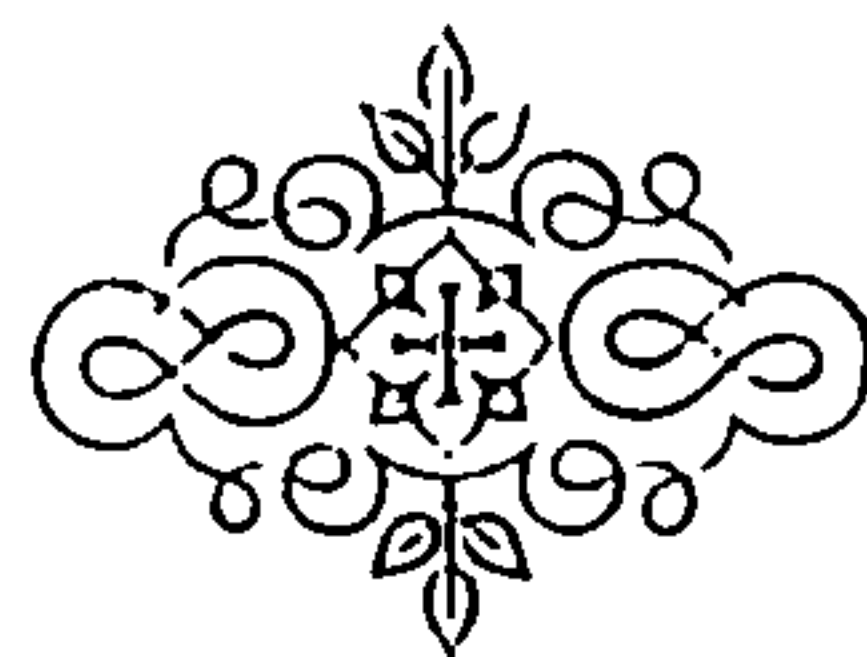
是袒護偷竊和掩飾偏心的道德外衣)。所以，當詩人斷言他們面對特定的仇敵，在某一特定的時刻，行事完全正直時，我們絕不能以為他們蒙著眼睛說瞎話；他們的確沒有錯。當他們這樣宣稱時，態度也許不夠溫和，這是另一回事。人受了冤曲通常很難保持溫柔敦厚的。

詩篇中的自義傾向

當然，詩人不久便陷入以為自己有理便是義人的混淆中了。這種混淆出現在我已引錄過的詩篇第七篇中，3至5節，詩人表明自己的無辜，到了第8節，他便說：

「耶和華啊，求你按我的公義，和我心中的純正判斷我。」

其它許多詩篇中甚至有更嚴重的混淆，對公義的渴盼演變成激烈的復仇慾望。這些重要的題目需要另章處理。其中具有自義傾向的詩篇將於稍後幾章討論；訴冤和咒詛的詩篇，下章馬上談到。就是這些因素使得今天許多上教堂的人不再讀詩篇，有些牧師更是害怕把這類的詩介紹給會眾，因為充斥其中的仇恨情緒與神的教訓相牴牾。但是，如果我們仍然相信（我自己便相信），就某層意義言，整本聖經都是神的話——雖然不同的部分需作不同的體會（這點我將在第十一章說明），這些詩篇必仍有可供基督徒借鏡的地方。



3 咒詛

可怕、可憎的詩篇

有些詩篇，讀著的時候，從字裡行間有憤恨迎面撲來，好像爐嘴衝出的熱氣；另有些詩篇所含的憤恨從現代人的眼光看，非但不再令人讀之心顫，反而有點滑稽。

前者在詩篇中俯拾皆是，但最糟糕的恐怕是一〇九篇。在這篇詩中，詩人向神禱告，求祂派個惡人轄制自己的仇敵，且派「撒旦」站在他右邊，控告他（6）；願他受審的時候，被判有罪，接受嚴厲的懲罰；「願他的祈禱反成為罪」（祈禱在此並非指向神禱告，乃指向人間的法官求情，結果弄巧成拙，正因要求減刑，刑期反而加倍）；願他的年日短少；願別人得他的職分（8）；當他死後，願他的兒女漂流討飯（10）；願無人施恩憐憫他（12）；願神永遠記住他祖宗的罪孽，降罰於他（14）。比這一連串趕盡殺絕的咒詛更為殘惡的一節詩，出現在除此之外堪稱最優美的一三七篇。這節詩慫恿人攪起巴比倫的嬰兒，把他當街摔在街道上，讓他腦漿四溢——照著去做的人「便為有福」，詩人說。更高明的惡毒出現在六十九章22節的咒詛中：

BSOP LIBRARY

「願他們的筵席在他們面前變為網羅，願原本可使他們致富的，變為傾家蕩產的陷阱。」

至於滑稽得讓現代讀者忍不住發笑的詩節，則往往出現在人們愛讀的詩篇中，例如一四三篇，悲悽動人的詩行循序展開十一節後，突然在第12節冒出凌厲的一句：

「憑你的慈愛，剪除我的仇敵，滅絕一切苦待我的人。」

這聲出自忿恨的呼求，在情緒上與詩頗不相稱，好像是詩人事後想起，另筆追加的。一三九篇中有一節更是天真得近乎幼稚：

「神啊！你必要殺戮惡人。」（19）

這麼一節詩出現在一連串歌頌神全知的詩句之後，實在很突兀，彷彿詩人忽然驚覺這是根除人間罪惡最便捷的方法，而神從未想到，需要他來提醒。最糟糕的例子出現在二十三篇「耶和華是我的牧者」中。緊接著安詳的意象——「青草地，可安歇的水邊」，和信心的宣告——「行過死蔭的幽谷，也不怕遭害」——之後，我們乍然讀到：

「在我敵人面前，你為我擺設筵席。」

或者如摩法特博士所譯的：

「你作東為我擺設筵席，好讓我的仇敵在旁瞪眼、垂涎。」

彷彿唯當那些向來欺壓他在旁觀看、又嫉又恨，詩人才能大快朵頤。與前面所引的詩節相比，這節或許不怎麼寧惡，但背後隱含的小心眼和鄙俗心態，實在令人作嘔，尤其出現在那麼優美而滋潤人心的詩章中。

如何看待咒詛詩？

那麼，應如何看待這些可怕或可憎的詩篇呢？（可怕或可憎，你膽敢這麼形容嗎？）辦法之一是乾脆不讀。但是，很不幸，糟粕不能全盤揚棄，因為正如我們已察覺到的，糟粕往往與精髓拌合在一起，撇了糟粕，精髓也犧牲了；此外，若我們相信整本聖經「都有可供學習的地方」，而詩篇長久以來被教會用來敬拜神，並不算違背神的旨意，且記得主自己的思想和言辭處處受到詩篇的影響；那麼，若是可能的話，我們最好選擇從中擷取教訓。至於如何擷取？部分答案必須等到末後幾章討論經文的寓意時，才能提出。目前，我只能談談自己怎樣無意間一步步學到功課。在此敘述出來，希望對人有所幫助。

我始終相信，詩篇中這些可怕或可憎的成分，我們不可強作解說，試圖掩飾；但也絕不可因咒詛出現在聖經中，便以為其中所流露的仇恨心態是神所稱許的。我們必須認清兩件事情：一、恨——啃蝕人心的恨、幸災樂禍的恨，赤裸裸的恨——的確存在於詩篇中；二、若寬宥它、贊同它，甚至用它來為激盪在自己心中的恨辯護，我們便與惡人成了一丘之貉。唯有接受這兩點，進一步的討論才能免於偏頗。

咒詛詩讓我們目睹恨狂野、天然的表現

首先，我所獲得的教訓是從一個與信仰似乎無關的角度讀出的，這也是許多人共有的體會。我發現，這些咒詛就某角度看，其實相當有趣。從中我們可以見識到你我所

熟悉的恨如何淋漓盡致——不經掩飾、毫無自覺，也毫無愧疚地抒發出來。今天，除了孩童之外，已很少有人這樣坦率了。當然，我並不認為這是由於古希伯來人粗魯無文。其實，古東方民族在許多方面比我們還重視禮節、規範，待人更是謙恭有禮；只是，他們的克己功夫表現在不同的事上。至於恨，則未曾爲了禮節的考慮，或怕被人譏爲瘋子，而稍加掩飾。因此我們才得以從詩篇中目睹恨「狂野」、天然的表現。

「人同此心、心同此理」——你大概已預料到我會接著反躬自省，檢討自己心中的恨。這的確是可從咒詛的詩篇中學到的功課之一。是的，同樣的恨也潛藏在你我心中；雖然，如此殘狠的報復手段，我們大概連作夢也想不出。一方面，這是因爲我們生活在一個比較溫和的時代，而詩人所生存的世界，則是酷刑、屠殺、暴力層出不窮，殺牲祭神遍地流行，有些地區甚至實行人祭。另一方面，在掩飾惡意免人察覺上，比起古希伯來人，我們更是技高一籌。「等著瞧吧！總有一天他會後悔的。」我們這麼說，彷彿只在預言著什麼，甚至還帶點悵然；絲毫不知，自然也不會承認，這麼預言著的時候，自己已獲得一種幸災樂禍的滿足。此外，詩人不斷反芻心裡的創傷，不斷藉機自虐，使痛苦加劇；由這傾向，我們彷彿也看到自己的影子。畢竟我們身上流著的血液，與這些兇狠的、自艾自憐的「野蠻人」並無兩樣。

咒詛詩讓我們看到傷害生靈的自然結果

正如我說的，這是詩篇的咒詛可資借鏡的地方。但事實上，我最先學到的，卻是另一種教訓。當我從咒詛中看見赤裸裸的恨時，似乎也同時看見傷害一個生靈的自然結果。「自然」這個字眼非常重要。雖然這種結果可用赦免的恩典一筆勾銷，可用矜持或社會規範將它克制住，或

者，更危險的，可用自我欺騙將它掩飾掉；但是，正如把一根火柴丟進木屑堆的自然結果是引起一場火災——除非濕氣或人妥當的處置及時制止它蔓延。同理，欺騙人、壓迫人或漠視人的結果，便是激起憤恨。換句話說，便是給人一種試探，使他陷入詩人寫咒詛詩篇時的光景。他也許能勝過這試探，但萬一他失敗了，他的心靈因恨我而僵化，那麼，激起他憤恨的我，算是做了什麼呢？除了原有的之外，我又引發了更深的傷害。對他的內在生命而言，我不僅引進了一道試探，更引進了一道糾纏人的罪。如果這罪終於把他的人格搞垮了，便算是我糟蹋他、引誘他。我等於是個誘惑者。

赦免談何容易！我們都聽過這條老笑話：「你才戒煙一次，我戒了十二次！」類似的話可用來形容我對某人的感覺。「那天的那回事，我原諒他了嗎？我原諒他不知多少次了！」赦免的確必須一再重複。起先，我們原諒人，把自己的憤恨澆熄了。一星期後，某一聯想又觸痛舊創，剎那間怒火中燒，先前的工夫頓時化爲灰燼。所以，聖經說，我們要赦免弟兄七十個七次，不是爲了四百九十次的冒犯，而是一次的冒犯。這麼說來，那令我難以釋懷的某人，豈不是將一纏人的試探，引進我已被魔鬼無數試探整得悽慘萬分的靈魂？而這人做在我身上的，無疑的，我也曾做在別人身上。是的，即使連我這樣特別「蒙福」，活著沒有太多的權力，因此沒有太多機會壓迫人、與人結怨的人，也不例外。讓我們當中沒當過級長、排長、訓導長、護士長、獄長或縣長之類的人，爲此衷心感謝吧！是的，讀詩篇的咒詛，若只驚愕於詩人的寡仁，卻沒有任何其它的感受，腦筋也未免太直了。這些咒詛的確殘忍，但必須想想是誰使詩人落入這種光景的。他們的憤恨其來有自，根據人心的自然反應看，這是被暴行和不公激發出來的。我們斥責倒行逆施，其真正的意義便在於此：**當你剝**

奪一個人的自由和財產時，可能也同時戕害了他的無辜，甚至他的人性。並非所有受害人都會萬念俱灰，一死了之，大多數人苟延殘喘，餘生被仇恨啃噬著。

古猶太人不太懂得赦免？

接著，一道起初我頗不以爲然的思想把我引到一意想不到的方向。這道思想指出：詩人因被欺壓而憤恨不平，雖是極其自然，但往深處看，這種反應仍是錯謬的。我們也許會替詩人辯白——因爲他們不是基督徒，所以不知道赦免原來是更好的反應方式。這種辯白看似可行，其實卻站不住腳，有兩項理由可資證明。

首先，猶太教中已有修飾這種自然反應的行爲準則：

「不可心裡恨你的弟兄……，不可埋怨你本國的子民，卻要愛人如己。」（利十九 17、18）

在出埃及記，我們讀到：

「若遇見你仇敵的牛或驢迷失了路，總要牽回來交給他。若看見恨你人的驢壓臥在重馱之下，不可走開，務要和驢主一同抬開重馱。」（二十三 4、5）

箴言有云：

「你仇敵跌倒，你不要歡喜，他傾倒，你心不要快樂。」（二十四 17）

此外，當我發現保羅所說的「你的仇敵若餓了，就給他飯吃」，竟是直接引自箴言的（二十五 21），我的驚訝更是一輩子也忘不了。這正是固定讀舊約的好處之一。

你不斷發現，愈來愈發現，新約竟像舊約的摘錄，而主又一再重覆、加強、接續、煉淨，並提昇猶太教的道德教訓，祂極少引進新的行爲準則。這是千千萬萬雖無學問卻固定讀經的基督徒普遍具有的認識，幾乎就像格言一樣家喻戶曉。這點，今天的人似乎已經忘了，以致某一主前的遺典（無論確實成書於主前，或被人視爲成書於主前）如死海書卷，若被人指爲含有基督教訓的「先聲」，基督徒便以爲主的威信會因此受到折損，彷彿主是尼采之流的哲學販子，特別擅長發明新的道德觀。其實，生於主前的每位聖哲，不管屬於猶太教或非猶太教，都是祂的先驅。基督教未誕生之前的整部人類宗教史，好的一面都在爲基督鋪路。這是事實，不必諱言。那從起初就照亮人的光，只可能愈照愈明，不可能變質。真理的「源頭」絕不會半途竄起，如「空前未有」這流行的語詞所影射的。

第二類理由，仔細想來，更令人不安。我們若認爲詩人不是基督徒，所以不懂得赦免之道，那麼，按理，類似或更猛烈的憤恨應可在異教作品中找到。但是，就我所知的，我不敢斷言必能找到；當然，我若對異教文學懂得更多些，或能找著一二吧！我所讀的異教作品包括些許希臘文學，些許拉丁文學，和一點北歐古文學。在這些作品中，我只找到荒淫、近於禽獸的麻木不仁，和被視爲天經地義的殘暴；我找不到詩篇式憤怒和它那濃稠的恨。當然，這裡所指的僅限於作者第一人稱的抒情；至於戲劇角色在激憤中脫口而出的話，則是另一回事。相形之下，我獲得的初步印象是，猶太人遠比異教徒尖酸刻薄、得理不饒人。

那麼，「神真奇怪，爲何要以猶太人爲選民？」如果我們不是基督徒，這樣奚落一句便可了事。但是，正因我們相信神揀選以色列人作爲祂道成肉身的器皿，而這民族的歷史也的確帶給我們無數啓示，這樣的奚落實在無法了

事。

哪裡難懂，我們總認為必有解人迷津的答案等人發現。哪裡有隱祕，我們總想解開個中玄機。這則特別的難題，值得進一步探討。

道德宇宙的一條定律

「愈是高處，愈是險惡」，這似乎是道德宇宙的一條定律。一個人偶有外遇，隔段時日醉它一場，凡事計較自己的利益，在合法範圍內耍點小花招——這種人，照一般標準，與一個心中懷有使命，願意為它輕棄口腹之慾、錦繡前程、甚至身家性命的人相比，自然屬於「較低俗」的一類。但是，真正可怕的事卻只有第二種人才做得出，例如負責整肅異端的宗教裁判，和維持公共安全的警備司令。的確，**會淪為劊子手的，往往是偉人和政教顯要，而非一介小民。**隨時準備為主義捐軀的人，極易轉而為主義殺人。同樣的現象也出現在文學批評這個較次要的範疇內。最無情的批評，對其他批評家和幾乎一切作家最激烈的撻伐，可能來自一個最誠實公正、熱愛文學以致忘我的批評家。舉個俗例，輸贏愈大，中途掀翻賭桌的試探便愈大。然而，**我們絕不可因其相對的無害性，便給予耽於官覺享受、只知營謀細利的人過高的評價。他們並非能超越試探，乃是不配受試探。**

如果我從未受試探，甚至從未想過連自己也會受試探去賭博，這並不意味我就比那些賭徒好。使我免於賭博試探的懦怯和悲觀性向，本身便是一種試探，讓我不敢面對人人應該奮勇接受的挑戰和冒險。同理，異教文化中極少聲嘶力竭的控訴，這件事本質上是好的，卻很難說是好的現象。第二次世界大戰初期，我夜間旅行，寄宿在一擠滿許多年輕士兵的營區。言談間，士兵中有些人表示自己完全不相信有關納粹暴行的新聞報導。他們不加思索地聲稱

這是謊言，是政府當局捏造出來的宣傳，目的在激發敵愾同仇的士氣。令人震驚的是，他們既然這樣認為，為什麼一點都不憤怒？我們的領導者把最可怕的罪行謬加在一羣「人」身上，好激起另一羣「人」流血反抗，這樣的事竟被他們視為天經地義。他們甚至無動於衷，不覺得有什麼不妥。今天，在我看來，詩人中最殘暴的，或者任何一個懂得打抱不平的小孩都比這羣年輕人還可救藥些。他們一口咬定納粹暴行是盟軍統帥的宣傳傑作，倘若這樣相信的同時，打從心底認清這種宣傳伎倆的惡毒，又按著人所應感受的去感受它的可怕，然後，對它還能諒解，那麼，我敢說，他們簡直近乎聖人了。但是如果他們完全無動於衷，甚至一點都不憤怒，以為這是天底下最平常的事，那麼，這種麻木不仁實在太可怕了。很明顯的，這些年輕人，至少在這件事上，絲毫沒有是非觀念。

出於義憤的咒詛

因此，憤怒——特別是「義憤」——的缺乏，依我看來可說是一種令人擔憂的病態；相對而言，義憤填膺反倒是好現象，甚至當義憤劇化成惡毒的咒詛時，它仍是好現象，雖然這件事本身並不好。惡毒的咒詛是種罪，但它至少顯示犯這罪的人尚未墮落到不配受這罪的試探，就像偉大的愛國者或改革家所犯的罪雖然令人咋舌，卻正指出他們心中懷有一比「自我」崇高的東西。猶太人若比異教徒咒詛得更狠毒，我想，一部分是因為他們面對是非的態度較為嚴肅。若仔細研讀詩人的控訴，你會發現，通常不只因為自己遭遇不平的事，而是因為這件事是錯的、是人神共忿的。這背後隱藏著一道思想——神是公義的，祂必和我一樣痛恨這些行徑，所以，祂必出來「審判」、施行「報復」（雖然，祂何等遲延！）。有時這道思想甚至溢於言表，例如詩五十八 10、11：

「義人見仇敵遭報，就歡喜，要在惡人的血中洗腳。因此，人必說義人誠然有善報，在地上果有施行判斷的神。」

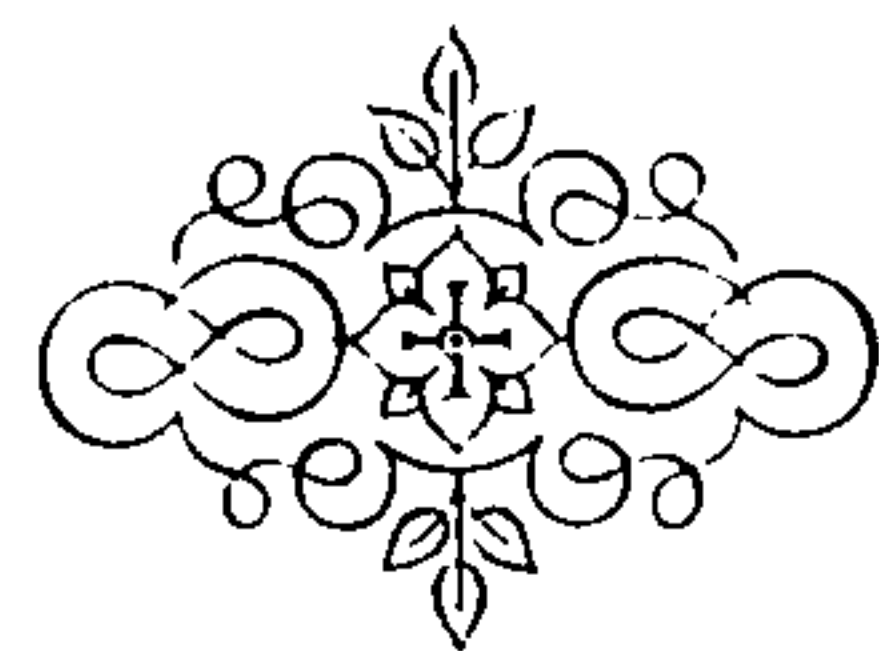
義憤的確有別於無名怒火，有別於出乎原始獸性的憤恨。後一種憤恨發作起來時，人氣的是自己沒有先發制人，致使仇敵乘虛而入，否則吃虧的是他，不是我。

雖然義憤不同於純粹的怒氣，是種較為崇高、良善的情緒，但是，它也可能演變成可怕的罪！它讓人誤以為自己凶暴的激情是聖潔的，讓人若隱若現地把「主如是說」，冠在自己激情的發洩或意見上；卡萊爾、紀伯倫和某些政治人物正是這樣，當今有些文評家也有類似的作風^①。這才真是「冒用神的名」。在這件事上，前述「愈是高處，愈是險惡」的定律依然可信。換句話說，在以神的代言人自居的事上，猶太人若比異教徒罪重，是因為他們比異教徒更靠近神，而非離神較遠。可以這麼說，超自然的生命進入人的靈魂後，為他開啟了向善或向惡的可能性，因此，路分兩頭——一條通向聖潔、慈愛、謙卑，一條通向屬靈的驕傲、自義和嚴酷。人不可能再回到心靈未醒覺前那種庸庸碌碌的善和惡。如果神的呼召沒有使我們變得更好，就會使我們變得更壞。所有壞人中最壞的是神棍；所有受造物中最邪惡的，正是那個起初便侍立在神面前的天使長，這幾乎是無可奈何的事。主要人數算跟隨祂所需付的代價，似乎也可從這角度加以領會。

善惡分明、是非判然

是的，即使是最惡毒的咒詛，都能讓我們從中看出詩人與神多麼親近。雖受表達方式的扭曲，一種屬神的聲音仍從這些咒詛詩篇中透露出來。當然，神看待詩人的仇

敵，眼光與詩人不同，因為祂「不願罪人沈淪」；但是，無疑的，祂對這些人所犯的罪確實深惡痛絕，像詩人所表達的那樣。只是神的厭惡不是對罪人而發，乃是對罪而發。罪不被容忍或寬宥，這點容不得商量。如果人想保全性命，蛀牙必須拔掉，潰爛的手必須切除。從這角度看，與許多現代人的態度——美其名曰：「基督徒的仁慈」——相比，詩人的嚴肅實在更近乎真理；譬如它顯然比上述年輕士兵的道德冷漠更近乎真理；比假科學之名，行縱容之實，將一切罪行歸諸心理問題的態度，更近乎真理——雖然有些罪行的確肇因於心理問題。它甚至反映出詩人明辨是非、頭腦清楚，不像某位少年法庭的女法官。我親耳聽見這位祖母級的法官，苦口婆心勸告一羣被判蓄意搶劫的惡少放棄「愚蠢的惡作劇」，好像他們只是偶犯，搶劫純粹為了好玩，並非意在錢財。其實，搶來的贖物早就賣掉了，有些還是累犯。相較之下，詩篇中出言殘酷的部分正提醒我們，世界上的確有邪惡存在，是神所痛恨的，雖然祂並不恨人。這樣看來，不管人性或人的表達方式造成多麼嚴重的歪曲，神的話還是透過這些篇章傳達出來了。除了提供以上的借鏡外，這些咒詛詩篇對於靈修生活有助益嗎？我相信有，這問題需待後章討論。



4 詩篇中的死亡

本書章節的進展既以先行討論一些人不以爲美的事物爲準則，現在且讓我談談常在詩篇中出現的自義傾向。然而，要妥切就此加以論析，卻有待釐清其它相關觀點。首先，請容許我在本章探討一項旁延出去的主題。

舊約的作者憧憬來世嗎？

前人讀起詩篇和舊約其餘書卷，似乎總以爲各卷經文的作者撰文時，已對基督教神學具有充分的認識；而這些作者與我們的差別，主要在於「道成肉身」對我們已成歷史記載，對他們卻仍是預言，更具體的說，前人以爲舊約諸作者和我們同樣關切死後的生命，同樣憧憬永生至福而畏懼淪落地獄。至於這印象是否與事實相符，他們極少質疑過。

聖公會的祈禱書和其它許多詩篇譯本對某些詩節的譯法的確容易使人產生這種印象，例如詩十七 14 指出惡人是「那只在今生有福分的世人」。基督徒讀到這節，難免聯想到主自己所學的對比——富人在今世享盡一切福分，拉撒路需待來世才能享受（十七世紀詩篇的譯者寇弗岱爾 Coverdale 翻譯此節時，顯然便曾受這聯想的影響。）同樣的對比亦見諸路六 24：「你們富足的人有禍了，因爲你

們受過你們的安慰。」然而詩十七 14 的希伯來原文並未含有類似的對比，這是熟諳希伯來文的現代譯者共有的看法。事實上，這節詩不過是前章所論及的咒詛之一。詩人在前一節中祈求神將惡人「打倒」（摩法特博士譯爲「殲滅」），到了 14 節，他想出一種更嚴厲的懲罰：是的，殲滅他們，但先讓他們「在今生自食惡果」；殺掉他們，但先讓他們活著受罪。

我們又在詩篇第四十九篇中讀到：「一個也無法贖自己的弟兄，也不能替他將贖價給神，叫他長遠活著，不見朽壞，因爲贖他生命的價值極貴，只可永遠罷休。」（7、8）誰不認爲這指的是基督的救贖工作？無人能「拯救」他的靈魂，救贖的代價唯有神的兒子才能償付，正如一首詩歌所說：「無人良善到能夠付贖價。」我們所採用的譯文強化了這種讀法——譯者使用如今除了在典當的行業之外，只用在神學上的動詞「贖」，而且動詞「付出代價」又是過去式，讓人聯想到在加略山上一次付出就永遠生效的贖價。其實，詩人所指的，恐怕是與此毫不相干的事，乃是件比較尋常的事，亦即死亡是不可避免的，就像摩法特博士的譯文指出的：「無人能爲自己贖命，無人能用某一價錢從神買得不見朽壞的生命（靈魂的贖價太昂貴了）。」寫到這裡，我可以想像一生酷愛詩篇的人或許會抗議道：「叫那些所謂偉大的學者和現代譯經人省省力吧！免得他們把整本聖經糟蹋掉。對他們的論點，我至少可提出兩項質疑：（一）同一卷書中既然不只一處，却有兩處地方，那麼巧妙地吻合了基督教的用語，你卻要我相信這純粹出於偶然（誤譯加上抄寫謬誤加上其他什麼的），這豈不是太牽強了嗎？（二）你認爲一向加諸這兩節詩文的意義應該全盤抹煞嗎？」這兩項質疑所涉及的問題，將留待後章討論；此刻，我只想對第二項質疑提出個人的回答——「不，斷乎不該。」現在，且讓我回頭談談自己所相信的

事實吧。

極其明顯的，大部分的舊約微乎其微，甚至絲毫沒有來世信念，更沒有任何具有屬靈意義的來世信念。在通行的詩篇譯文中被譯為「靈魂」(Souls)的，其實只意指「生命」(譯註：和合本便譯為生命)；被譯為「地獄」的，其實只意指「冥界」(Sheol)，是一切死人的歸宿，善惡皆然。至於古猶太人對冥界到底持何種看法，我們極難確知。按理，他們根本不愛去想它，他們的信仰根本不鼓勵他們想這方面的事，因為想它並無任何好處，徒然招惹禍殃。他們相信冥界是一處像巫師這類的惡人可從其中喚出鬼魂的境域。被喚出的鬼魂無法告訴你任何有關冥界的事，它只被喚來告訴你今生的事。此外，如果容許自己對冥界持有不健康的興趣，你也許會受誘陷入一種近乎異教的信仰中，「喫了祭死神的物，」(詩一〇六28)。

古代宗教的冥界觀

在这一切的背後，我們可以發現一種並非特屬猶太教，而是許多古代宗教共有的觀念。其中，現代人最熟悉的例子是希臘人所信的冥界「黑地」(Hades)。黑地既不是天堂，也不是地獄，它幾乎什麼都不是(這裡我指的是民間的信仰，哲學家如柏拉圖者，當然對靈魂不朽持有明確、肯定的說法，而詩人們當然也寫出了有關死亡世界的種種傳奇。這些傳奇與一般真正的異教信仰並無多大關連，正如現代人所杜撰的外太空傳奇與真正的天文學並無多大關連一樣)。在真正的異教信仰中，黑地根本微不足道；它只是一個幽冥、朽敗的世界。荷馬對冥界的看法，也許比思想較為進化的後世詩人，更近乎實際的民間信仰，他將鬼魂刻劃成沒有心智的人，他們唧唧作聲，毫無意義，直到活人將祭牲的血奠給他們喝，才能醒覺過來。

在史詩「伊里亞德」的起首，他曾具體反映出與他同時的希臘人對黑地所持的看法。據他說，人陣亡疆場之後，「他們的靈魂」進入黑地，自身卻被餓犬和食屍鳥吞噬。由此可知，對古希臘人而言，只有軀體，甚至死屍，才是人的自身，魂魄不過是一種倒影或迴響(偶而，有道令人毛骨悚然的想法會掠過我心頭，令我懷疑這一切是否屬實；亦即人天然的、未蒙救贖的結局，便是這樣——靈魂與肉體俱亡，變成心智淪喪的精神渣滓。果真如此，荷馬的觀念——唯有飲以獻祭的血才能讓鬼魂恢復理性知覺，可能便是作為真理先驅的眾多異教思想中，最發人深省的)。

猶太教的冥界觀

冥界觀念在異教信仰中極為模糊、不重要，在猶太教中更是如此。冥界比黑地尤為虛渺，離猶太信仰的核心有千里之遙；在詩篇中尤其如此。猶太人提起冥界(聖經中或稱「陰間」或稱「無底坑」)，就像不相信任何來世觀念的人提及「死亡」或「墳墓」一樣，對這種人而言，死就是死，就是一切歸於虛無，沒什麼好說的。

讀者若是留心的話，甚至在通行的詩篇譯文中，也能發現多處詩行極為明顯地反映出這種看法。最明顯的是八十九篇47節的呼求：「求你想念我的時候是何等的短少。你創造世人，要使他們歸何等的虛空呢？」人生走到盡頭，我們全要歸於虛空，所以，「世人行動實係幻影」(三十九6)。智慧人和愚頑人結局相同(四十九10)。一旦死亡，人再也不能敬拜神；「塵土豈能稱讚你？」(三十九9)；「因為在死地無人紀念你」(六5)。死是那片不僅塵世，而是一切事物皆被「忘記」的地域(八十八12)。人死的時候，「他所打算的，當日就消滅了」(一四六4)。人人「必歸到他歷代的祖宗那裡，永不見光」(四十九19)：他將落入一種綿綿不盡的幽昧中。

從某些詩文看，詩人似乎已流露出基督教的意識，祈求著自己的「靈魂」得贖。其實不然。三十篇4節：「你曾把我的靈魂從陰間救上來」，實際指的是「你曾救我脫離死亡。」二十六篇4節說：「死亡的繩索纏繞我，陰間的痛苦抓住我」，實際指的是「死亡設陷阱害我，我感受到垂死之人的痛苦」——就像我們習稱「我險些掉進鬼門關」一樣。

從新約中，我們得知猶太人對冥界的觀念，到了主耶穌的時代已有極大的改變。雖然撒都該教派仍然持守老舊的觀念，法利賽人和其他許多人則相信來世。這新的信仰是什麼時候、經過什麼階段（在神的引導下）、經由什麼淵源滲入的，並不在我們所討論的主題內。我比較關心的是試著瞭解來世信念在早期宗教經驗中的闕如。對某些人而言，神既已將自己多方啓示給猶太人，卻未把來世的觀念教予他們，真是令人詫異。

爲什麼古猶太人沒有來世觀念？

對於這點，我現在倒不覺得詫異。爲什麼呢？原因是，當時猶太人的鄰邦有許多是在其信仰中特別關切來世生活的。閱讀有關古埃及的記載時，我們不難獲得一個印象，在這文化中，人生的要務是努力確保死後的福祉。神似乎不願祂的選民如此倣效埃及人，爲什麼？難道人可能過度關注永生的命運嗎？就某層意義言，雖然聽來矛盾，我仍應回答：「是的，有可能。」

因爲在我看來，**死後遭遇快樂或悲慘，其本身並非宗教的課題。對來世持有信念的人固然會謹慎追求前者、迴避後者，但這與延年益壽或儲備養老金一樣，並非敬虔的信仰行爲；唯一不同的是，所下的賭注大得多。**換句話說，來世的信念如果真實而堅定，由此生發的期盼和焦慮勢必十分驚人，然而，這樣相信的人並不會因此便更敬虔

些，因爲他所期盼的、所焦慮的，全是爲了自己，神並非他生命的中心。神對他之所以重要，不過是有利於其它事物。的確，人即使不信神，仍能相信來世。佛教徒非常關心死後的遭遇，但從任何角度看，都不算是有神論者。

所以，可以肯定的是，**當神開始向人啓示祂自己時，祂認爲這啓示不應從任何未來的禍福開始，好讓人們知道是祂的自己，而非其它事物，應爲他們追求的目標；也唯有祂的自己能滿足他們的需要；並且單憑祂的所是，祂便能吸引他們，不在乎任何祂所能賜予或拒予的事物。**的確，來世的禍福不是信仰的正確起點。對來世命運的關切若太早產生，甚至會妨礙人對神的胃納，因爲過度激發的個人期盼和懼怕，已經佔滿了人的心。至於日後經過幾世紀的靈性操練，當人學會敬拜神、渴慕神「如鹿渴慕溪水」之後，來世信念的有無又是另一回事了。那時，愛神的人不但渴望享受祂，更且渴望「永遠享受祂」，深怕失去祂。真正出於敬虔的對天堂的企盼和對地獄的恐懼，便由這道門進入了，成爲以神爲中心的信仰必有的發展，不再僅是一種不假外求的心理需要，不必藉著信神獲得滿足。我甚至可以這樣說，一旦天堂不意味與神連結，地獄不意味與神隔絕，對天堂或地獄的信仰便成爲有害的迷信；因爲這樣一來，我們便一面持著「補償」的信仰（天堂成爲人間悲劇的「完結篇」，在這完結篇中一切將都「歸於圓滿」），一面又被淪落地獄的夢魘所困。爲了逃避這夢魘，人若非遁世避俗、刻苦清修，便是淪爲冷酷的司刑者，訂下無數漠視人性的禁律。

所幸的是，由於神完善的安排，以自我爲中心又不符合敬虔要求的來世信念極難屹立不移，因爲只有心理不健全的人才會奉守不渝。絕大多數人會發覺，唯有當神在我們思想中佔據中心地位時，來世信念才能確立；如果我們試圖以對天堂的憧憬，作爲人間遭遇的「補償」（即使是

用來撫慰最天然的傷慟，如喪親之痛），它會輕易瓦解，除非拚命控馭自己的想像，才能維持其不墜；同時我們心裡也明白，這全是想像的投射。至於地獄，每次讀到前輩傳道人有關地獄之火的講章，我總覺得奇怪：難道需要那麼賣力地使其中的恐怖活現在聽眾眼前嗎①？他們為什麼又訝異於恐怖的景象雖已歷歷在目，人們依舊漫不經心地活著？豈不知即使傳道人的教訓確曾造成幾分鐘或幾小時的震撼，它或許只訴諸於人們的自保心理，這種以自我為中心的戒懼，原本無法對行為產生持久的影響力。

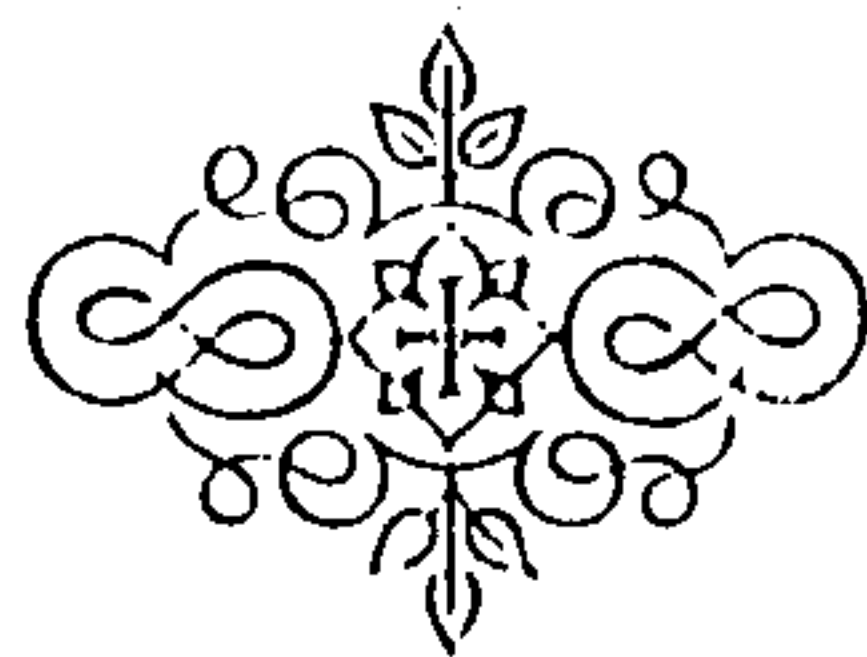
所有以上的講論只是我個人的意見。也許深受我本身經歷的影響。信主一年之後，我才對來世有明確的認識，在此之前，我曾試著以一些蹩腳的方式順服神，這一年對我而言，似乎頗有價值。因此，我難免懷疑猶太人處於類似情況中的那幾世紀，也自有其價值。關於這點，我們尚可從另外的角度來看。

古猶太人的塵世盼望

古猶太人和我們一樣，屬靈光景人各不同，並非人人都能保持超然，不沾帶點私心；即使靈命較好的人，也不是隨時都能做到。因此，對天堂的憧憬（恐怕多數時候是為逃避地獄）尚未產生之前，佔據他們心思的，也是對今世平安和富足的渴盼。這種渴盼與出於恐懼而關心來世一樣，都是信仰不夠純淨的表現。只是，它不像我們的塵世盼望那麼個人或自我。當時的猶太人似乎較少意識到自身的存在，較少與他人劃清界線。他並不截然區分自己的富足與民族的（尤其是後世子孫的）富足。後裔的福便是自己的福。的確，我們常無法清楚分辨詩篇中的發言人，到底是詩人自己或以色列全體。我懷疑有時詩人自己也未曾意識到其中的區別。

望斷以及於神

然而，我們若因此以為這些塵世的盼望是猶太人信仰的唯一要素，那就大錯特錯了。那使猶太教有別於一般古代信仰的，絕非塵世的盼望。在此，我們應該注意的是，神如何巧妙地帶領祂的百姓，一世紀接著一世紀，透過看來極其殘酷的打擊、潰敗、流亡、屠殺，讓猶太人深切體會到，塵世上的富足並非見著神面必有或能有的獎賞。他們的每個希望都破滅了，從實際的處境中體嚐到約伯記的教訓。這種經歷自然會摧毀一種除了渴望平安和富足之外，別無其它中心的信仰。當然，許多人因苦難「跌倒」了，但令人驚訝的是，猶太教的信仰並未被摧毀。相反地，在它最純粹的派別中，這信仰出落得更單純、穩固、深睿。經過令人戰慄的鍛鍊之後，猶太教反而愈來愈接近它的核心本質了。



5 主的榮美

「得了吧！現在總該談些令人開心的事了。」

到目前為止，本書一直是蘇格蘭老婦人慣於戲稱的「喋喋道德經」（cauld clatter'o morality）。從這章開始，我們終於可以談些較為美好的事物了。如果「令人開心的事」這一詞並不足以道盡這些事物的好處，這便顯示詩篇所供應我們的，遠勝過世上其它書所供應的，且正是我們極其需要的。

在神裏的喜樂

我們都知道大衛在約櫃前手舞足蹈，他舞得那麼狂放，以致他的一個嬪妃嘲笑他把自己降格為小丑（比起他來，這嬪妃也許舉止端莊些，至於是否稟性較為良善，則未必然）。其實，大衛並不在乎自己行徑像小丑，他在主裏欣喜若狂，渾然忘我。這就提醒我們，雖然猶太教敬神為唯一的永生真神，它仍脫離不了原始宗教的色彩。無論就外在儀式或內在心態看，它近乎當時的異教，尤過於近乎「宗教」這名詞在現代人心中所喚起的想像——那一切令人窒息的氣氛、逼使人蹣手蹣腳、壓低嗓門的刻板肅穆。當然，就這層面言，猶太教和我們之間便有了一道藩籬。的確，我們本不應稱賞古代的祭典。地上的每座廟

宇，無論是雅典華美的帕德嫩神廟或耶路撒冷的聖殿，都是殺牲的聖所（或許為這緣故，猶太人復國之後，對這傳統並不熱衷發揚，他們至今尚未重建聖殿，也未恢復獻祭）。雖然如此，獻祭仍有另一面的意義；倘若所有的廟宇無不散發出血腥味，它們同時也散發出燔肉的薰香，洋溢著喜慶和鄉土的氣息，其中不乏神聖的色彩。

小時候讀聖經，我總以為耶路撒冷的聖殿之於地方會堂，正等於基督教國家的大教堂之於教區禮拜堂。這種平行的對等其實並不存在，猶太教會堂裏的活動迥異於聖殿中的活動。會堂是人們聚集聆聽律法的地方，間或有人在此講道——通常是些路過的著名傳道人（參閱路四20、徒十三15）；聖殿卻是獻祭的地方，敬拜耶和華的主要祭典在此舉行。基督教教區禮拜堂則是兩者的融合，講章和教導指出它源出於會堂；但因聖餐和其它所有聖禮也在這裏舉行，它便形同聖殿，對神的敬拜可以在此充分完成。若沒有聖殿，猶太教就支離破碎，失去它最核心的作業；但是，任何會所、穀倉、病房或田野，都可成為基督教的聖殿。

在我看來，詩篇最大的價值莫過於表達了使大衛為之手舞足蹈的那種在神裏的喜樂。這種喜樂是否單純、深邃，像奧秘派信徒或偉大聖徒對神所臻至的愛？在此，我無意辨析其中的差別。我倒是要拿這種喜樂與因襲成習的「上教堂」和繁冗的「禱告」相比。感謝神，像後者這樣的信仰窠臼，我們大多數人雖常落入，卻也非永遠受其禁錮。與這些信仰窠臼相比，詩篇中所流露的在神裏的喜樂，顯得何等率真、豪放，是我們深自竊羨，並希望誦讀間便心領神會的。

在聖殿中瞻仰神的榮美

這種喜樂是環繞著聖殿而湧生的。事實上，對思想比

現代人單純的詩人言，所謂「屬靈」的愛神（這種說法其實相當危險），與享受聖殿中的節慶之間，並無分野。這點不容我們曲解。需知猶太人與希臘人不同，他們不是喜歡分析與邏輯思考的民族；事實上，除了希臘人之外，沒有任何古代民族有這傾向。今天，我們極易區分真正到教會敬拜神的人和其他純因音樂、好古、或動人的氣氛而陶醉在「美妙儀式」中的人；猶太人不可能這麼區分。試著想像一個教虔的現代農夫，每逢聖誕節或收穫後的感恩節，在教會中所感受到的，你便能揣摩出猶太人出入聖殿的心境。當然，我所指的是真正信神、經常參加禮拜的農夫，而非特殊節日才上教堂，因此充其量不過像個異教徒的人（這樣稱呼，並無揶揄的意味），這種人實行異教式的敬虔，每逢固定節期向未知之神膜拜；其它時候，則將之拋諸腦後。是的，我所刻劃的這個農夫是位真正的基督徒。你若要求他在節期的敬拜中，自心裏把屬靈的成份從其餘感受中析離而出，便是為難他。這些感受包括：從羣體活動中由衷享受到的社交樂趣、對聖詩（和人羣）的賞愛、對同類節期敬拜自童年來所累積的回憶，以及對收穫後配得的休憩，和禮拜後聖誕大餐的企盼。這一切在他心中實已溶為一體；對於任何古人，尤其是古猶太人，更是如此。古猶太人是極端接近土壤的農夫，未曾聽說音樂、節慶或農事需與宗教劃清界線。也未會接觸不摻合這些事物的宗教。生活對他而言是一體的，這固然使他容易落入思想較複雜的現代人所可以避免的信仰流弊，但卻也容許他享受到後者所欠缺的和諧。

因此，當詩人們提到「見」神的面，或渴望「見」祂時，大多數意味著發生在聖殿的事；率直的說，他們指的是觀賞到節期的慶典。換句話說，「只要身在耶路撒冷，便能躬逢盛會。」所以，詩篇六十八篇說：「神啊，你是我的神，我的主，人已經看見你行走，進入聖所。歌唱的

行在前，作樂的隨在後，都在擊鼓的童女中間」（24、25）（原註1）。讀這兩行詩，我們彷彿聽見詩人詠嘆著：「看哪！神來了。」如果你我身歷其境，當也能看見樂師和擊鼓的童女；至於能否隨而「感受」到神的同在，那就難說了，或許能，也或許不能。這種分歧，古時的敬拜者卻意識不到。相反地，一個現代人若渴望「一生一世住在耶和華的殿中，瞻仰祂的榮美」（廿七4），我想，他指的是希望經常得見屬靈的異象，並能享受到「可感知的」神的愛；當然，這些屬靈經歷的獲得，並非沒有儀式或對聖禮的默想居中促成，但卻有別於它們，不能假設是它們帶來的必然結果。然而，我懷疑，詩篇廿七篇的作者並未將「瞻仰神的榮美」和敬拜的活動分隔開來。

和諧瓦解之後

當人發展出抽象和分析的思維時，這種古老的和諧便瓦解了。儀式一旦可以與見神的面分開而論，它便可能淪為神的代替品；甚至與神相抗衡。儀式一旦被分別看待，便立刻變質，在神之外獨立發展，像癌一樣繁生，不可抑遏。每個小孩總有一段時間不懂得區分宗教節慶和它的屬靈意義。我曾聽說有個極虔誠的小男孩在復活節的早晨，喃喃吟詠著一首自譜的詩，其中有一句：「巧克力蛋和復活的耶穌。」在我看來，就他的年齡言，這首詩的技巧和其中所反映出來的對主的愛，都是值得讚賞的。可是，不久，這孩子便再也享受不到這種天真的和諧了。他將懂得分辨復活節中屬靈的與節慶儀式間的不同：巧克力蛋對他不再具有任何神聖的意義了。一旦他作出這樣的區別，就必須為它們定出先後次序。如果他把屬靈的層面擺在先，便能依舊在巧克力蛋中嚐到復活節的滋味；否則，巧克力蛋不久將變成只是美味中的一種，若在神之外單獨享受，總會逐漸失味。約略相似的情況發生在猶太教的某個時

期，或某些猶太人的經驗中。和諧崩解了，躬逢祭典與見神的面成爲截然不同的兩回事。不幸的是，這並非意味著祭典失去了它的重要性；反之，祭典可能經由許多歪曲的模式，變得比從前更加重要。人們可能把祭典視爲貪婪的神與人之間的交易而加以重視，彷彿這位神著實需要大量的獸屍；除了殺牲之外，別無其它途徑可以贏得他的青睞。更糟糕的是，人們可能認爲祭牲是祂唯一所需的，所以，按時獻祭便能使祂滿足，不需順服於祂對仁慈、公義和真理的要求。對祭司而言，整套祭祀系統將因此更形重要，無非因爲這是他們的專業技藝和生活內容；所有他們的學問、尊嚴和經濟狀況都與此息息相關，他們將愈來愈講究自己的祭祀技巧。當然，猶太教中並不缺乏針對偏頗的祭祀觀提出矯正的言論。先知們不斷加以抨擊；詩篇雖大體是聖殿詩集，也不乏鍼砭之語。例如詩篇第五十篇中，神對祂的百姓說，所有一切聖殿中的敬拜，單看其本身，並非真理之所繫；祂更特別調侃源自於異教信仰，以爲神真是需要被餵以燻肉的祭祀觀：「我若是饑餓，豈用告訴你？」（五十12）有時，我甚至臆想神可能也會問某類現代的神職人士：「我若需要聖樂，我若正著力研究西方祭祀沿革的冷僻細節，你真以爲我需仰賴你的幫助嗎？」

從詩篇中重溫古猶太人對神的渴慕

大家既然都知道祭典可能變質，也有人對此提出斥責，我們不必在此費詞強調。所應強調的是，基督徒（至少我個人）需要更多享受詩篇所揭示的以神爲樂。並且需要知道這種在主裏的喜樂，雖有各種不同的情況，多少都與聖殿有關。這正是猶太教歷久彌新的核心真理。爲什麼要愛神？對這問題，詩篇的作者也許不及我們懂得多；他們不知道神賜給祂的子民永恆的喜樂，更不知道爲了替他

們贏得永生，祂甘願受死。然而，他們抒發出對神同在的渴慕，這種渴慕只會湧自最敬虔的基督徒或基督徒最敬虔的時刻。他們希望天天活在聖殿中，以便能常常瞻仰「神的榮美」（二十七4）。他們企盼前往耶路撒冷，「出現在神的面前」，這種企盼簡直像是一種肉體的飢渴（詩篇四十三篇）。神的同在從耶路撒冷發出光來，是「全然的美麗」（五十2）。若不能這樣與祂相遇，他們的靈魂便如「乾旱、疲乏、無水之地」（六十三2）。他們切切盼望能因「聖殿的美麗」而獲得滿足（六十五4）。唯有在那裏，他們才能得享安息，好像「麻雀爲自己找著房屋，燕子爲自己找著抱雛之窩」（八十四3）。在神的院宇住一日，勝似在別處住一輩子（八十四10）。

與其稱這種渴望爲「對神的愛」，我寧可稱它爲「對神的飢渴」。有些人也許認爲這種稱法過於鄙直，然而若稱「對神的愛」，卻又容易令人聯想起「屬靈」這詞及其所影射的一切反面或狹隘的含義。這些古代詩人似乎不認爲因擁有這種感情，自己便多虔誠、多值得人稱許，也不認爲這是因著自己特別蒙神恩眷。他們不會像我們當中某些人那樣，以道貌岸然掩飾這種激情。至於與我們當中靈命最好的人相比，則又不那麼謙沖自抑；幾乎可以這麼說，面對這激情，他們比較能夠泰然處之。這種感情活潑而奔放，就像天然的、肉體的慾望那樣一觸即發，令人興奮不已。的確，詩人是歡喜快樂的（九2），他們的手指因渴望彈琴而發癢（四十三4），他們熱愛琴和瑟——琴瑟呵，你們當醒起！（五十七9）——；讓我們唱首歌、拍著手鼓、彈著琴瑟，向神「大聲歡呼」（八十一1、2）。是的，大聲歡呼，單有音樂是不夠的，讓每個人，甚至蒙昧的外邦人（原註2）都拍掌應和（四十七1）。讓我們敲鈸，不只配樂和諧，也要大聲敲，且要跳舞（一五〇5），甚至讓遠方的衆海島都一齊歡喜（九十七1，衆

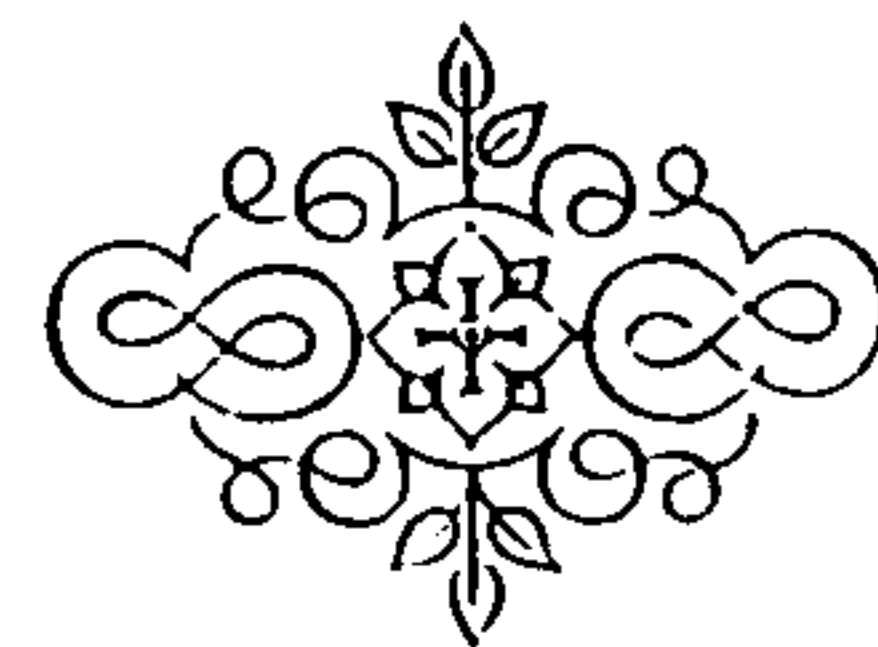
海島都在遙遠的地方，因為猶太人並非航海民族）。

並非說這種豪興——或者這種喧嘩，如果你樂於這麼形容的話——能夠或應該重新加以發揚。其實，有部份是不必重新發揚的，因為它們從未流失過，仍然餘緒猶存。實在不必費詞偽稱我們聖公會的信徒是此中楷模；我想，羅馬公教、希臘正教和救世軍都比我們保留更多這種傳統。即使如此，我們應該還能欣喜若狂至忘我的地步吧？另有一個更深刻的理由使這豪興在現代略受遏抑。所有基督徒都知道「靈魂得贖的代價」有多大，猶太人卻不知道。基督徒的生命是由受洗歸入死亡開始的；而最令我們陶然享受的筵席，又奠基在領受基督破碎的身體和流出的寶血上。因此，我們的敬拜裏含有一種深沈的悲哀，是猶太教所缺乏的。我們的喜樂必須是一種可與這悲哀並存的喜樂，猶太人靈裏的歌曲調簡單，我們的則旋律複雜，恰似依對位法譜成的樂曲。不過，這阻礙不了我們從喜樂的詩篇中領受到在神裏的歡欣。那裏頭雖有目前不被我們視為屬靈的因素存在，又無某些人認為屬靈必備的因素，我卻從其中發現一種完全以神為中心而有的經歷：因著以神為中心，詩人切切向神祈求，求神以祂的同在為賞賜，以祂的自己為賞賜，因為這是最高層次的喜樂，全然真實的喜樂。透過這些古代詩人的真情流露，我更加認識了猶太人與基督徒共同敬拜的神。

這種特屬於希伯來人的喜樂或豪興，也曾透過其它途徑獲得抒發，且讓我們在下一章中繼續探討。

作者原註

1. 此詩或許正當約櫃被抬著繞行聖殿時唱出的。（註1和註2均為作者原註）
2. 原文意為「萬邦」，而非通常所譯的「萬民」。



6 比蜜甘甜

在赫辛（Racine）①的悲劇 *Athalie* 的第一幕第五景中，猶太女子組成的合唱隊以頌歌的形式，敘述出律法在西乃山上初次頒下的經過，其中，“O Charmante loi！”這詩行反覆迭唱，令人難忘。若將這詩行譯成“*Oh, Charming law!*”恐怕並不達意，甚至略嫌輕佻；因為 *Charming* 這個英文字久經濫用，語義含糊，像是用來敷衍人的——譬如，我們若用它形容鄉間別墅，便是暗指它小巧有餘，壯麗不足；形容一本書，則意味它雖然有趣，卻非傑作；形容女人，便是美則美矣，可惜風華尚欠綽約。這麼說來，*Charmante* 這字到底應該怎麼譯？說真的，我自己也不知道。譯成「迷人的」、「怡人的」或「美麗的」都嫌失當。不過，有一點倒可確定，赫辛這位熟諳聖經又筆力萬鈞的詩人，在捕捉詩篇裏猶太人對律法特有的感受上，比任何我讀過的現代作家都來得敏銳、貼切。對這感受我曾一度感到困惑。

詩篇十九篇第10節有兩則比喻：

「都比金子可羨慕，且比極多的精金可羨慕。比蜜甘甜，且比蜂房下滴的蜜甘甜。」

用此形容神的慈愛、同在和所是，人人都懂，但詩人指的卻是神的律法、命令、和典章——所謂「能快活人心的」訓詞（同篇第8節）。

律法比蜜甘甜？

乍讀之下，這比喻實在有點奇怪。「不可偷盜、不可姦淫」——這樣的訓誡固然人人應該遵守，但是，若說遵行起來，讓人甘之如飴，快樂無比，實在令人費解。平常守住這訓詞已不容易，若遇見某種強烈的、似又無可指摘的慾望與之相牴牾時，要牢牢守住它，簡直難上加難。試想一個人不幸娶了瘋婆或罪犯為妻，這妻子偏又命長，害他無法與心愛的女人結合；試想一個人飢腸轆轆又身無分文，走進一家店舖，恰巧沒人看管，放眼望去，盡是熱騰騰的麵包、新鮮的草莓、咖啡的香味又陣陣飄來！——這兩種人怎會覺得禁止姦淫或偷竊的誡命「比蜜甘甜」呢？他們也許挺尊重這誡命，又嚴嚴守住它，但從他們的感受看，若將這誡命比擬為牙醫的鑷子或烽火前線，恐怕還恰當些，怎麼可能是甘甜或令人快活的東西？

我曾就這比喻請教過一位優秀的基督徒學者。他認為詩人指的是人守住律法時所感受到的滿足，換句話說，就是「心安理得的快樂」，近乎詩人華茲華斯（Wordsworth）^②透過以下這句話，試圖表達的：「人所認識的事物中最美的，莫過於『責任』女士的笑靨——發現自己的命令已被執行，她不覺嫣然一笑。」與這麼一位令人敬仰的學者持不同看法，尤其他的看法又不無道理，我不免自覺莽撞；只是，問題出在詩篇的作者似乎另有所指。

律法主義的流弊

詩篇第一篇第2節告訴我們，義人「喜愛耶和華的律

法，晝夜思想」。這裏的「思想」顯然非指遵守（雖然遵守律法是義人的本色）；它乃指研習，如摩法特博士所說的「鑽研」；當然，律法在此不僅指十誡，而是指包括在利未記、民數記和申命記中整套繁複的律法系統，涵蓋了宗教、道德、民法、刑法，甚至憲法的範疇。「鑽研」律法的人可謂遵行了約書亞的命令：「這律法書不可離開你的口，總要晝夜思想」（書一8）。由此可知，律法其實也是一門學問，或一項「研究課題」，極易孳生出無數的註釋、講授和研究。事實也的確如此。因此，當一個古猶太人宣稱自己「喜愛律法」時，他所指的，其實頗近於我們宣稱自己「喜歡」歷史、物理或考古學時的意思。這一方面意味著對嗜好學科一種完全單純、出乎自然的喜愛，另一方面也透露出某種沾沾自喜、深以所學為傲，因此不把外行人看在眼裏的驕矜心態；有時如此標榜所學更與財利有關，因為它能為人帶來俸祿和社會地位。如果這門學問一開始就被標舉為「聖學」，後一種心態可能產生的流弊更將加劇十倍，因為除了炫學、自負之外，又加上屬靈驕傲的弊害。因此，有時我們應該慶幸自己並非神學大師，因為人太容易誤以為精通神學便是不折不扣的好基督徒；其實，與神學家可能落入的陷阱相比，考證家或化學家可能面對的試探簡直是小巫見大巫。的確，研究課題若與神有關，自負的入門者極易認為門外漢不僅在知識上比自己略遜一籌，更且在神眼中被看為低。基督在世時期的祭司們便有這種心態，他們輕蔑地說：「不明白律法的百姓是被咒詛的」（約九49）。隨著這種屬靈驕傲的滋長，這門帶來特權的「聖學」便愈變愈繁瑣，所禁制的事物愈來愈多，直到人想不觸犯禁律地過一天，簡直像跳複雜的方塊舞一樣手足無措；結果，法網這麼細瑣徒使某些人自義，卻給其他人帶來層出不窮的焦慮。同時，被這龐雜的藤蔓一擠壓，「律法的要義」——公義的本身漸趨萎

縮，直至無足輕重；律法主義者落得細察秋毫之末而不見輿薪。

因此，像祭典一樣，律法極易過度發展而危及它存在的本義，就像我的朋友 Charles Williams 所說的：「當途徑喧賓奪主，取目的而代之時，便成爲一種禍害。」正是律法的這種危害性使得保羅興奮地宣告，基督是將人從律法捆綁中拯救出來的主，雖然救恩不僅止於此。也是鑑於律法的弊害，主說了一些極其嚴厲的話，將律法主義斥爲文士和法利賽人的罪，更是他們自作自受的懲罰。然而，本章所要強調的，卻非律法的這一面，此時也不宜如此強調；我寧可讓詩篇再次向我們揭明律法未遭腐化前那可喜的本質。

詩篇一一九篇的啓示：律法與精藝

大家都知道詩篇中最長的一篇——詩篇一一九篇是專門論及律法的，大家或許也曾注意到，無論就遣詞用字、格律或佈局看，這也是形式最爲工整的一篇。這首詩排比一系列與主題相關的同義字（例如話、律法、判語、律例、命令、訓詞、典章、法度等），這些字輪番出現在每一段中；每段則由八行詩構成，從首段到末段，開段第一個字的字首恰按希伯來文字母的次序排開。對古猶太人而言，這種詩律所產生的聽覺效果，近似我們較熟悉的義大利詩體 *sestina*，這種詩全詩共六段，每段六行，不押尾韻；但原應押韻的行尾由六個字構成，這六個字重覆出現在每一段中，出現的次序係按規律的變化③。換句話說，詩一一九並非像詩十八那樣乍然湧自心頭；它格律工整，恰似花彩繁縟的刺繡，是繡者基於喜愛變化有致的圖案，喜愛精緻、閒逸的手藝，經過漫長、謐靜的時辰，一針針繡出的。這點，在我看來，非常重要。透過它，我們可以窺知詩人的思想和心緒。原來，詩人對律法的感受恰如他

對詩歌創作的感受，兩者皆涉及對一律則確實而熱切的依循。法利賽人的律法主義或許正是從這種心態發展出來的。本質上，這是種無可指摘的心態，儘管不以爲然的人或許視之爲矯飾、炫學（甚或神經質的吹毛求疵）。其實未必然，它也許只是出於講究秩序，喜歡將事情辦得恰到好處——就像跳小步舞一樣，從用心細微、精巧上獲得無窮的樂趣。當然，詩人知道自己在詩中所論及的，是遠比小步舞嚴肅的事。他同時也知道單憑自己很難達到謹守律法所需的完全自制。他說：「但願我行事堅定，得以遵守祢的律例。」可見目前他還做不到，但他願意努力做到。這種心願並非出於奴性的懼怕，而是出於對律法本質的深切體認——律法何等榮美！因它具體反映出神心中的秩序，人怎能不盡其在我地透過日常生活加以體現？所以，詩人說，他的喜樂乃在於律例（詩一一九 16）；研讀律例如獲至寶（14）；律例像音樂一樣動人，正是他的「詩歌」（54）；律例「比蜜甘甜」（103）且勝於金銀（72）；當人的眼目逐日被開啓之後，便愈能窺見其中的奧妙，心中不禁湧出讚歎（18）。這絕非崇尚矯飾或吹毛求疵，而是驚識道德之美的人所發出的言語。

如果我們無法體會詩人的這種感受，受損的是我們自己。我想，中國基督徒應比西方人更懂得欣賞詩篇一一九篇。中國傳統文化中有一古老的觀念，認爲人生最重要的莫過於「秩序」，這秩序正是天道的體現。對秩序的重視便是中國文化中可以引人歸向基督的因子④。

律法與真理

除此之外，這首莊嚴的詩尚含有一道切應人心需要的主題。詩人三次肯定律法是「真實的」或合乎「真理」的（86、138、142），一一一篇第7節也有同樣的說法：「祂的訓詞都是真實的」（據我瞭解，「真實的」也可譯爲

「信實的」或「確實的」；按希伯來文的原義看，所謂「真實的」便是「擋得住水的」，也就是不會「放水」或「潰決」的）。對於這點，現代邏輯家必會反駁道，律法是一種命令，稱「命令」為真，是無意義的；例如「門是關著的」這項陳述可真可假，但「關門！」卻與真假無涉。話雖然這麼說，但我想，大家都很清楚詩人指的是什麼。他們的意思是，在律法中，你可以找著「切實的」、「正確的」、「恆定的」、「合理的」生活準則。「少年人用甚麼潔淨他的行為呢？」律法對此提供了答案，它正是人們腳前的燈、路上的光（105）。與周圍異教文化所提供的各種生活指南相比，詩人稱耶和華的訓詞或律例為「真實的」；他們藉此提出了一項保證——唯有耶和華的律法超乎其它異教律法之上，是「切實的」、「有效的」、「無懈可擊的」，奠基在事物的本質上，合於神的性情。

有關律法的本質，後來曾在基督徒中引起爭論，而詩人的這項保證恰好為此爭論指出了正確的立場。十八世紀有些立論聳人聽聞的神學家認為：「並非因為某些事物是對的，所以神命令人去行；而是某些事是對的，因為神這樣命令。」為了進一步闡明立場，他們當中甚至有人說：「神命令我們愛祂，並且彼此相愛；其實，神也可能命令我們恨祂，並且彼此相恨。如果神所命令的是後者，恨就是對的了。」根據這種說法，神豈不是靠丟銅板決定事物了？這樣的神頂多不過是位任意妄為的暴君。老實說，與其抱持這種道德觀和有神論，倒不如放棄道德觀又相信無神論來得無害些，不至於侮蔑信仰。猶太人固然未曾從抽象或哲學的角度討論過這件事，但一開始，他們便採取了完全正確的觀點，雖然未必意識到自己的認識有多睿智。他們知道，不僅遵從主的教誨是合乎公義的，並且主的自己便是公義的；祂命令人行事公義，因為祂喜愛公義（十一8）；祂吩咐人行良善的事，因為這些事本為善良，祂

的自己便是良善的化身，祂的律法富含「真理」，具有內在的有效性，像磐石一樣牢靠；又因根源於祂的本性，所以與祂所創造的自然一樣穩固。關於這一點，詩人的形容最為精到：

「你的公義好像高山，你的判斷如同深淵。」（三十六6）

詩人從律法所感受到的，是一種腳踏實地的喜樂，就像一個人因抄近路而誤入泥濘，經過幾番掙扎，終於又踏回石坂路的那種喜樂。

劫後的回味

因為，的確有許多缺乏真理的「旁門左道」環伺在四周。猶太人的近鄰——那些無論在人種上或地理位置上都接近他們的外邦人——是所有異教徒中最淫邪的，他們的宗教信仰缺乏可在希臘文化中找到優美和智慧。經此襯托，耶和華律法的「甘甜」和「美麗」，顯得更加突出，絲毫不因這些鄰近的異教不斷對猶太人構成試探而略有遜色，也不因這些異教與猶太教在外在形式上無甚差異而曖昧不明。的確，每當國勢危及（譬如亞述人逼境），猶太人往往受不了試探，轉而向外邦人的神求救。面臨集體遭受屠殺的噩運，猶太人所感到的恐懼，曾在大戰期間飽嚙同樣滋味的我們，應能感同身受。正因主彷彿掩耳不聽人的哀求，祂的子民只好臣服於試探，轉而求救於那些可怕的神——這些神既然向人索取更多的祭物，便可能償報得更多。但是，當太平時期的猶太人（或面對危難仍然堅守信仰的猶太人）察看異教的祭祀活動——那些形形色色的淫祀、把嬰兒丟進火中祭摩洛的情景——這時，再回頭檢視本族的「律法」，必然發現其中煥發著特異的光芒。它

實在「比蜜甘甜」；如果這比喻不適用於食糖過多，以至對甜味感覺不及古人敏銳的現代人，那麼，且讓我們形容像山中的清泉，像人從地窖出來時呼吸到的第一口新鮮空氣，像人從噩夢中甦醒。但是，最好的比喻，仍是詩人在詩篇第十九篇中的比喻。

詩篇十九篇：深切體認，比喻極致

我認為這是整部詩篇中最偉大的一首詩，也是文學史上最優秀的抒情詩之一。這首詩的結構，我想，大部份的讀者當能辨識。詩的前六行描寫大自然，中間四行刻劃律法，最後四行以詩人個人的禱告作結。在描寫大自然和刻劃律法的段落間，並沒有詩行提供邏輯轉折，這與現代詩慣用的技巧極為相似。現代詩人也喜歡運用同樣突兀的跳脫，從A主題躍入B主題，讓讀者自行臆想其中的關連。這往往是詩人巧妙的佈局。他選擇將轉折的軌跡隱藏起來，其實，主題間有何關連，他早已瞭若指掌；只要他願意，大可用析理的散文加以披露。當然，我不認為詩十九的作者也刻意採用了同樣的技巧。依我看來，A主題和B主題之間存有緊密的關連，是他不經思索便已感知的，以至他根本不覺得主題的衍伸間有任何突兀的轉折。在他的想像中，它們簡直渾然一體。

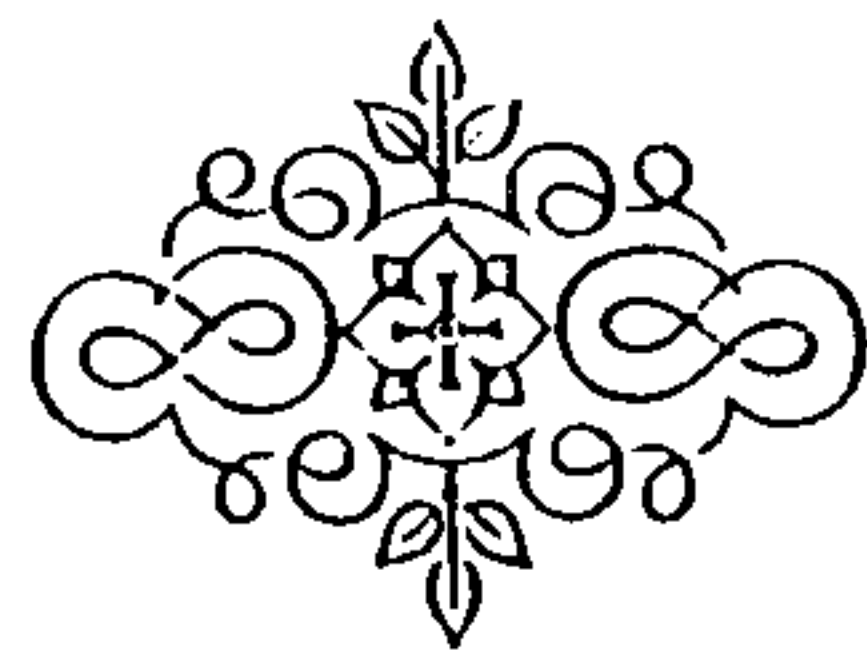
首先，詩人想到天空，想到隨著日夜的更迭，瑰偉的穹蒼如何彰顯造物的奇工。接著，他想到太陽，想到喜氣洋洋如燕爾新婚的旭日東昇，又想到日頭從東到西令人難以想像的疾奔。最後，他想到太陽的熱力——不是溫帶和煦的陽光，而是地中海一帶晴朗、刺目、毒辣的艷陽——它的光芒丁丁鎚落在山間，照明每一處巖穴；它那熾烈、光潔的熱穿透萬物——「沒有一物被隱藏，不得它的熱氣」。詩人接著在第七行裡轉而談論神的律法；在他看來，這並不突兀，因為律法本就像極了照透一切、鑑察一

切的陽光——它「清潔」、「能明亮人的眼目」，它「潔淨而能存到永遠」。它「比蜜甘甜」。再也沒有比這更恰當的形容了。這形容表達出古猶太人對律法的感受；它那麼光明、嚴厲，能祛毒除穢、振奮人心。但是，詩人並未因此流於自義，這點幾乎無庸贅言，因為詩的最後一段所談的，正是他自己「隱而未現」的罪。我們可以想像詩人或許在沙漠中經歷到自己無論往哪裡躲，烈陽總尾隨而至，在每一處蔭蔽照見他，使他無所遁形。他因此聯想到律法便像太陽一樣，鑑察了人靈魂中一切的隱密。

至於因周圍異教風俗的反襯，使律法的美麗、甘甜與寶貴更顯突出這件事，今天的我們應有機會親身體認。現代基督徒的處境愈來愈像屬靈孤島，新的、勢均力敵的生活方式圍繞在四周，來勢洶洶，如浪襲岸不止，一波又比一波強悍。這些新的潮流雖不比閃族的異教風俗淫穢、殘暴，但其中不乏漠視個人權益，堪稱殘酷者。有的替道德作了全新的解釋，是基督徒無法接受的；有的甚至否認道德的可能性。或許在這種風氣的激盪下，我們終將體認出基督徒倫理觀原是多麼清新、合理、可貴。這些特性在基督化傾向較濃的年代裡，或許曾被視為理所當然。的確，有了這體認之後，我們難免落入自以為義的窠臼：

「神啊！我感謝祢，我不像別人。」（路十八11）

讀詩篇時，最令我受不了的，便是類似的自義傾向。



7 同流合污

用心讀詩篇的人都會發現，詩人除了指責人自己所行的惡外，對另一件事也是嚴加撻伐。詩篇廿六篇第四節指出，好人不僅本身不做虛謊的事，並且也不「與虛謊的人同坐」，他嫉惡如仇（5）。詩篇卅一篇第六節說他「恨惡」拜偶像的人。在詩篇五十篇第十八節中，某人所以被神責備，並非因他偷竊，乃因他與盜賊「同夥」。詩篇一四一篇第四到第六節也表達了同樣的態度；詩人祈求神保守他，不叫他「和作孽的人同行惡事」。詩篇三九篇的作者甚至詼諧地表白：「耶和華啊，恨惡你的，我豈不恨惡他們麼？……我切切的恨惡他們，以他們為仇敵。」（21、22）

自己視為神的仇敵的，便深惡痛絕之；避免與一切自己看為惡的人交往；論斷周圍的人，認為若與其中某些人打交道，便是自貶身價（這裏指的，絕非一般的勢利眼，這種人性瑕疵無聊透頂到不值在此一提；另一方面，通常所謂的「不屑」卻又自有深意）。無論如何，嫉惡如仇的遊戲相當危險，有時甚至會戕害靈命，流於主所斥責的「法利賽惡習」，與「自命清高」同等乖張、荒謬。這點，我早已覺察到，並且認為詩篇也有同樣的毛病。不過，即使對待法利賽人，我們也不可採取法利賽作風。任何人讀

以上所引的詩節，若未發現其中確實牽涉到某一真正存在的問題，便算失察。至於這問題應該如何解決，我實在不知道。

弊絕風清之必要

我們經常聽人批評某報編輯無恥、下流，某政治人物是說謊專家，某公職人員專權跋扈又貪污瀆職，某人虐待太太，某社會名流（賣座巨星、暢銷作家等等）亂搞男女關係。目前社會上對這些人的反應是：沒有人會因此拒絕與他們打交道；相反的，大家對他們仍是萬分客氣，禮待有加，甚至曲意逢迎，唯恐後人。那惡名昭彰的某報，大家仍然續訂不誤。這就形同花錢購買自己公開抨擊的謊言、猥褻的色情渲染，以及對個人隱私和不幸的無恥侵犯。

我曾說這裏頭牽涉了一項問題，其實是兩項。其中之一是社會的，甚至是政治的問題。我們可以問，一個縱容上述情事而不加以制裁的社會，是否健全？有時，我們也不免懷疑自己的國家能否變得更美好，如果某些有頭有臉卻行為失檢的人，像從前的劊子手一樣，到處遭人唾棄，朋友與之絕交，社團拒予入會；倘若稍有調戲良家婦女的企圖，便讓他們臉上掛彩。當然，這又涉及另一項更龐大的問題。今天，作為社會的一份子，面對風氣的敗壞，我們所感到的最大困境便是：一味的順其自然和徹底變革之間，似乎沒有可行的中間路線。暴動——溫和的暴動——已經過時了。試想如果某些政府部會和報社的窗戶更常被人砸碎，某些人更常被司法機關徹底查辦，或更常被人當街丟雞蛋（溫和點，不要丟石頭），你我也許更能安居樂業。我們總不希望有人既逞慾如暴君和色狼，又逍遙若誠實、守法的老百姓。以上所勾勒的變革方向可能導致極大的危害，但是，目前的苟安流弊更大。取捨之間的确是

問題，如何解決？我並不知道。

與穿西裝的豺狼劃清界限

需要澄清的是，我所關心的，是與個人操守有關的問題。換句話說，我們應該如何對待壞到極點的人？我願縮小範圍，把「壞到極點的人」修改為「有權有錢又執迷不悟的大壞人。」至於既貧窮又可憐，所作的壞事沒給他帶來好處的街頭浪民，不在此列。這種人，每個基督徒都知應該如何對待。與井旁的撒瑪利亞婦人和行淫時被抓的女子談話的基督，與稅吏一同坐席的基督，便是我們的榜樣。當然，我的意思是，對待這類的罪人，我們應該效法基督的謙卑、慈愛，祂的不在乎榮辱和從人來的誤解；天知道我絕非指任何人都可行使主責備人和赦免人的權柄。的確，除非神職身份、年齡、交情、或當事人的懇求使我們特別夠格向人伸出援手，否則，隨便責備人或赦免人極易流於莽撞、妄自尊大（我們必須格外小心，免得做老大哥的慾望、和愛管閒事的癮頭，偽裝成拯救人的熱誠，使我們忘記自己也是墮落的人，在神眼中甚至比對方還不如）。需知有人「與稅吏和罪人」同進同出，動機卻和基督完全不同。

稅吏是巴勒斯坦地最下流的「維琪派」或「賣國賊」；他們剝削自己的同胞，為侵略者搜括錢財，再從中牟利肥己。因此，他們便像劊子手一樣，不見容於當時的上層社會。但是，他們當中有人十分富裕，又有羅馬政權為之撐腰，雖然所得的恩寵背後夾帶著統治者濃厚的鄙夷。這種人，我們可以想像必有人爭相攀結，為了圖謀些什麼，像揩油水啦、通敵啦……。他們的賓客中，除了主之外，必定不乏拍馬屁、見風轉舵、趨炎附勢的人。事實上，極像我所認識的一個年輕人。

不要作牆頭草

他在牛津唸書時，是個十足的社會主義者，認為一切企業都該收歸國營。私人企業和獨立事業，在他看來，簡直是社會最大的弊害。畢業之後，他進入一間中學教書。過了十年，有一天他來找我，說他的政治觀點已有了一百八十度的大轉變。你很少聽過人這樣徹底痛悟前非的。現在，他發現政府的干預是社會發展的障礙。這是他教書多年來，處處受教育部制肘的切身感受。他批評教育部那些愛管事的門外漢，仗著別人奈何不了的職權，亂找老師們的麻煩，使負責實際教學，有專科知識，又熟悉學生、家長和一切真實情況的老師無法發揮所長。不管你同不同意他對教育部的批評，要緊的是，他持有這樣的看法。當我知道他來找我的目的時，我差點沒被他氣昏。他既然這麼詬病教育部，卻問我有沒有足夠的影響力，能為他在部裏找個工作。

這真是典型的牆頭草！前一分鐘嚷道：「該死的暴政，把它推翻掉！」後一分鐘馬上惶急地問：「怎樣才能從受害者搖身變成迫害者？」如果我真有辦法把這年輕人推薦給教育部中的某官員，面對這位可恨的「管家婆」，我想他的態度必定十分恭謹、友善。有人若聽過他先前的指摘，再目睹他眼前的恭謹，恐怕會下結論說，這年輕人真是標準的基督徒，他可以做到愛恨分明一恨自己看為罪的，卻愛犯這罪的人。（好人就是這麼容易受騙！）

這的確是個見風轉舵卻毫不自知的例子，令人好氣又好笑。或許我們當中極少人有這毛病，但是，比這更微妙的，譬如，社會交遊的趨炎附勢，知識立場的隨波逐流，恐怕是大家容易失察的。許多人出於好奇或虛榮，總喜歡攀結社會名流或「重要人物」，甚至連自己看不慣的人亦然，彷彿這樣才有話題講，才有體裁寫（任憑誰都可寫本

回憶錄)。如果某位大人物當街向你打招呼，那才更神氣呢！不管這人多麼惡名昭彰。既有這些動機作祟，你便以為若能進一步認識他，與他相熟，簡直好得無比。如果正逢你和一位從鄉下進城，沒見過世面的表親散步在河濱大道上，這位權貴迎面親暱地叫你一聲：「嗨！老×」，那更叫人痛快。

這類欲望是不是嚴重的瑕疵，我不知道，但我認為若是情況容許，基督徒最好避免與仗勢欺人、淫亂、殘暴、不誠實、心術不正的人交往，不管這人社會背景如何。

社交場合的陷阱

這樣做並非因為我們比這些人清高得多，就某方面言，正是因為我們還不夠清高。我們並未清高到能夠抗拒所有的試探，也未聰明到懂得如何應付所有的問題。需知只要與這類人週旋一個晚上，試探和問題便接踵而至。有一種試探是叫你睜一隻眼、閉一隻眼，任意縱容；藉著袖手旁觀、隨口應和、陪笑數聲，表示「認同」。正因今天大家都擔心自己過於古板或「道貌岸然」，所以更容易被這種試探牢籠住。其實，不必故意去找，在許多場合中，不管你樂意不樂意，總有類似的試探發生。這是確實存在又避免不了的難題。

我們常聽見可憎的事被人當笑話講。這類笑話所以令人不恥，不只因為所牽涉的事淫穢至極，更且因為拿人隱私當笑話講的這人背叛了當事者對他的信賴。（在我看來，後者是更嚴重的罪，但是常被人輕忽。）我們也常聽人背後抖出他人的糗事，一付同情對方又自以為幽默的樣子。有時，我們認為很神聖的事卻遭人任意嘲弄。在這種社交氛圍中，冷漠反而讓人吃得開，認真徒然使自己顯得「感情用事」；於是，一切開拓美好人生所必備的德行——諸如公正無私、見義勇為、誠心赦免等等——雖然不

被正面否定（因為這會引起爭辯）、卻被譏為空幻、幼稚，只有孩童才信這一套。

在這種社交氛圍中，應該如何自處？如果毫不抵制地加入上述的閒談，無異是為虎作倀，壯大仇敵的聲勢，讓牠認定「基督徒」只要坐上飯桌，戒心一被解除，個個同牠一般見識——想法一致、感覺一致。引申起來，這就等於否認主——所作所為與「不認識人子」的人毫無差別。但是，反過來說，我們能否像維多利亞女王一樣，擺出一付撲克臉孔？能否臉紅脖子粗地打斷人家的對話，處處與人唱反調？或者干脆拂袖而去？這麼一來，豈不恰好印證了人們向來對基督徒的觀點？基督徒真是不近人情、沒有禮貌的偽君子！

沈默是挺好的避難所，因為它不如我們想像中的那麼惹眼。但是，我們當中少有人懂得這竅門，因為我們太容易冒然採取激進的舉措。其實，有時不妨將自己的異見表達出來；只要道理解說清楚，避免強詞奪理，也就不致流於道貌岸然了。通常人羣中某個讓你意想不到的人會挺身而出支持你，甚至不只一個，而是許多個，結果，你發現沈默的抗議者原來佔大多數。這情況一出現，真正有意義的辯論便可展開了。當然，對的一方不一定辯贏，其實，辯輸了並不像我從前所想像的那麼糟。幾年過後，你也許愕然發現，那曾經辯贏你的人竟然深受你的論點影響。

當然，有時情況惡劣到不管後果如何，我們都必須挺身抗議。譬如，遇見某種嘲諷或下流的場面，你非但不可在旁敲邊鼓，更應毫不含糊地與之劃清界線。如果這樣做勢必使你顯得道貌岸然，那麼，儘管道貌岸然吧！

因為關鍵不在於看起來道貌岸然，而在於本質上的假正經。其實，你若極其不願抗議，或者說，不抗議的習性反而對你是大試探，那麼，你根本不必擔心自己是否老古板。但是，對人們所調侃的那類喜歡「做見證」的人，情

形可就不同了，這種人的確有流於一本正經的危險。至於只是看起來道貌岸然——當然了，誰喜歡道貌岸然？但是，有些社交場合的風氣敗壞到極點，如果你不被視為老古板，反而應該警惕。同理，雖然炫學的學究是愚蠢的，但在某種學術圈內，唯有苟且、草率的人才不會被冠上這尊號；就像故作高雅是種惡習，但是，有些圈子，人與人間的交接粗魯、浮浪到一個地步，凡是稍有教養的人，不管社會階級如何，總會被視為矯揉做作。

與壞人來往最大的困難是：要成功地應付各種情況，所需的不只是純良的動機，加上謙卑和勇氣；而需神並未賜給我們的社交手腕和機智。所以，若是可能，儘量避免與這類人為伍。需知這不是自義，而是謹慎。詩篇的作者形容得沒錯，好人「不與虛謊人同座」，害怕與悖逆神的人同夥，唯恐自己「喫」了他們的美食（詩一四一4）——不知不覺間羨慕、欽佩、贊同他們，以他們所行的為是。這種涇渭分明的態度，雖然不無流弊，卻自有它明智的地方。主禱文中「不要叫我遇見試探」這句禱詞，在實際情況中通常意味著：「讓那些使人心花怒放的邀約、有趣的交遊、所謂順應時潮的運動——一切我經常渴望奮不顧身參與其中的——全都遠離我。」

舌頭的罪

除了對「同流合污」提出警告外，詩人也斥責了舌頭所犯的罪。我初次讀到這種斥責時，真是有點吃驚。我總以為在拙樸的、較為殘暴的時代，大部份的惡行都是靠刀槍棍棒做出的，較少肆虐口舌。但事實上，詩人們最常提到的惡都是舌頭的惡（原註1），連最文明的社會也不能豁免的惡，例如：

「他們的喉嚨是敞開的墳墓，他們用舌頭諂媚人。」

（五9）

「他滿口是咒罵、詭詐、欺壓。舌底是毒害、奸惡。」（十7）

「油滑的嘴唇……誇大的舌頭。」（十二3）

「口舌的爭鬧」（卅一20）

「他口中的言語盡是罪孽、詭詐。」（卅六3）

惡人「交頭接耳」（四十一7）

「你的舌頭邪惡詭詐，好像剃頭刀，快利傷人。」（五十二2）

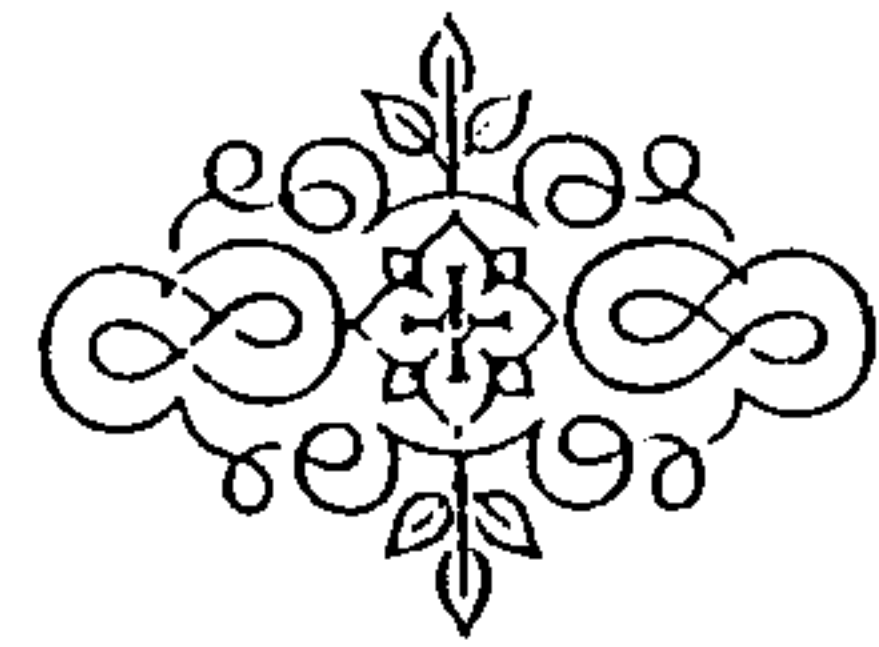
「他的話比油柔和，其實是拔出來的刀。」（五十五21）

「我的仇敵終日辱罵我。向我猖狂的人，指著我賭咒。」（一〇二8）

類似的斥責在詩篇中俯拾即是，讓人讀著，耳中彷彿鼓噪著無數的誘瀆、謊言、怨詞、諂媚、謠誣……。讀這些詩時，我們不必逆溯古人的處境，因為我們所認識的世界也是如此。在這些口舌的聒噪中，我們甚至可以聽出某些熟悉的聲音。有道聲音甚至熟悉到讓你聽若無聞。

作者原註

1. 詩人所以這樣重視口舌的罪，也許與上古的或法術的觀念有關，認為人所說的話具有一內在的魔力，能使一切的祝福和咒詛應驗。



8 大自然

兩項因素決定了詩篇作者對大自然所持的態度。第一項因素是大多數古代作者共有的經驗；第二項因素就詩人所處的時代看，若非絕無僅有，也是極為罕見的。

莊稼漢的自然觀

(一)詩人出身自一以農立國的民族。今天，我們一聽到猶太人這名稱，總會油然聯想起金融、作生意、放高利貸等。這種形象的緣起可遠溯自中古時代；當時，猶太人不被准許擁有土地，因此被迫從事與土地無關的行業。然而，不管千年來的經商經驗把猶太人塑造成什麼特定形象，這絕不是他們的祖先原有的。古時的猶太人是務農的莊稼漢，這點可由史書窺知一斑。當聖經記載有位猶太王覬覦鄰舍的一塊地時，這塊地不過是座葡萄園；所以，與其說這王是貪得無饜的暴君，不如說他是個惡鄉紳。是的，不分社會階級，每個猶太人都與泥土密不可分，人人也都鮮明地意識到自己是靠土地和天氣吃飯。稍後的希臘人和羅馬人也是這樣。所以，我們今天所謂的「欣賞大自然」——喜愛與城市構成強烈對比的「鄉土」——在當時並不存在。當城鎮既狹小又零星，而幾乎所有人都在田間幹活時，人不會意識到「鄉土」的存在。所以，像亞歷山

卓那樣的大城尚未崛起之前，並沒有真正的自然詩；而古文明沒落之後，直到現代城市勃興於十八世紀，自然詩也未再出現過。這段期間，我們所謂的「鄉土」，其實等於世界的代稱；人置身其間，和魚在水中一樣，毫無所覺。雖然如此，人們對大自然也是打從心裏欣賞著。這種欣賞兼含實利和詩興。譬如，荷馬頗懂欣賞風景，但他所謂的怡人風光，指的是有實用價值的景觀——包括肥沃的土壤、清澈的流泉、牛羊出沒的草原，木質堅實的森林……；由於出身自航海民族，他還會加入船隻穿梭如織的港灣。港景在猶太詩歌中則非常少見，因為猶太人不是航海民族。更由於詩篇是抒情詩，而非傳奇故事，詩中便少有景色的描寫。但是，猶太詩人對大自然的刻劃，遠比我在希臘詩歌中所見的，更近乎實際的感官經驗，其中尤多描寫人對氣候的感受，是道地莊稼漢眼中所見的節氣變化——寫起雨水、陽光，宛若五穀菜蔬發出的詠歎：

「你眷顧地……你澆透地的犁溝……降下甘霖，使地稔和……小山以歡樂束腰……谷中也長滿了五穀，這一切都歡呼歌唱。」(六十五9-13)

「佳美的樹木……飲足了雨水，都滿了汁漿。」(一〇四16)

一神論的自然觀

(二)猶太人相信獨一的真神——天地的創造者。在猶太人看來，神和大自然是有區別的；神創造了大自然，祂是大自然的主宰，大自然必須臣服於祂。這點你我都明白，但由於種種原因，現代人可能不瞭解這種說法背後的真諦，除非他讀過的書曾經引發他思考這方面的問題。

首先，對現代人而言，這種說法是顯而易見的事實，簡直就是理所當然。但是，大多數人這樣相信的同時，卻

認為一切宗教都含有創世神學；至於世界是由一位神或衆神創造的，則各教說法不一。人們甚至認為宗教的產生便是爲了解答「世界是誰創造的？」這問題。事實上，極少有宗教以創造論作爲教義的一部分。出現在異教中的創世傳說，在其整體教義中，通常不居於核心地位；往往只在該信仰近於神話的部分，才佔有一席之地。譬如，關於世界的起源，埃及神話告訴我們，先有一位名叫 Atum 的神從水中冒出；顯然是雌雄同體的他生下兩位性別各異的神，自此，故事才真正展開。根據另一埃及神話傳說，衆神則來自一名叫「囊」(Num) 的深淵。巴比倫神話的說法是，天地未被創造之前，有一個叫 Aspu 的生靈與一個叫 Tiamat 的生靈交媾，後者生出了 Lahmu 和 Lahamu 又和 Laharmu 交媾，產下了 Anshar 和 Kishar。這則神話明白告訴我們 Anshar 和 Kishar 長得比他們的祖先魁梧、俊美，顯示它已脫離創造論，而略具進化論的色彩了。在北歐神話中，萬物和水從火生出；有位巨人誕生在漫天冰雪的北方和赤日炎炎的南方之間，從他的脅下蹦出一男一女，是爲人類的始祖。希臘神話揭開序幕時，天地早已存在了。

我列舉這些神話，並非爲了暴露它們多麼窳簡、可笑。其實，無論是神學家的論述或孩童的幻想，人的語言用來勾勒世界的起源時，總顯得籠統、粗糙。我所要指明的是，一般神話並未觸及我們理念中的創造論。敘述世界的起源時，神話總是說萬物來自於「某物」，或在某物中「形成」。縱使目前的傳說或可視爲定讞，仍會有種種傳說不斷出現，訴說鴻蒙初期世界演進的過程，那時，世界其實已經存在。換句話說，在這些神話中，幕啟時，世界舞台上已有了「道具」，劇情也已展開。你也許認爲這些神話解答了「戲是怎麼開始的？」這問題。但是，這道問題其實有多重含義。如果一個遲到十分鐘的觀眾提出這問

題，你回答：「噢，最先有三個巫婆進場，接著，年邁的國王和一位傷兵對話。」大概便算把這問題打發掉了。神話所回答的，正是類似的問題。但與這完全不同的問題，譬如這齣戲是怎麼產生的？是自己寫出來的？演員臨場拚湊的？還是幕後有人精心編撰成的——這個人我們看不見，他並未出現在舞台上，也不像在舞台上走著的那班人？」這類的問題，神話極少提出，也極少作答。

另一方面，我們的確可以在柏拉圖哲學中找到符合猶太教和基督教觀念的創世神學。柏拉圖認爲整個宇宙和宇宙所依存的時空狀態，是由一位十全十美、超越時間、不受表象世界制約的神，按著祂自己的心意創造的，這位神同時又超然存在於祂所創造的萬物之外。然而，這樣的觀念是神學天才柏拉圖的創見（其中必有來自於神的啟示），而非一般異教的看法。

一神創世論對人類思想所帶來的全面變革

今天，純粹從信仰的角度看，我們當然瞭解猶太人特有的一神觀有何重要性。但是，它的整體意義，它對人類思想與想像所帶來的全面變革，恐怕很少有人深思過，甚至想都沒想過。

當我們說神創造了大自然時，其實便已勾勒出神和大自然的關連，同時，也把兩者劃分開來。的確，**創造者和受造物並非渾然一體，而是相異的兩種存在。因此，創造論就某層意義看，正暴露出大自然的本身其實空無神性。**這點有多難接受，不是我們可以輕易體會到的。約伯記中頗具詩意的一段經文或許可供參考：

「我若見太陽發光，明月行在空中，心就暗暗被引誘，口便親手。這也是審判官當罰的罪孽。」（三十一 26-28）

這段經文所牽涉的問題並非人在困苦時求助於邪神；說這話的人顯然指的是一種湧自人心的天然衝動，一種人們不知不覺便會有的反應；謳歌太陽和月亮原本是極其自然而純真的，我甚至樂於相信，有段時期，造物主也容許人向月亮頂禮膜拜，尤其是初民時代，當世人蒙昧無知而神「並不鑑察」的時候（徒十七30）。然而，約伯記的作者所處的時代已經不是蒙昧無知的時代，如果他用口親手向月亮膜拜，就是罪孽。天然的衝動的確是種試探；由於文明的演進，這種試探，一千多年來在歐洲已少有人真正體嚐過。

大自然成爲反映神存在的指標和象徵

但從另一方面說，創造論雖使大自然的本身失去神性，卻也使大自然成爲反映神存在的指標和象徵。這裡，我必須重提前章引述過的兩段詩。在詩篇十九篇中，那遍察大地，又有潔淨功能的太陽被用來比擬鑑察人心、淨化人心的律法；另一段在詩篇三十六篇：

「耶和華啊！你的慈愛上及諸天，你的信實達到穹蒼，你的公義好像高山，你的判斷如同深淵。」（5、6）

正因爲大自然的景物不再被視爲神，它們才成爲彰顯神性的華美象徵。若拿太陽比擬太陽神，拿海比擬海神，實在沒什麼意思；但若以太陽比擬律法，或說神的判斷如同深淵，神的奧祕如海般難測，意味便極深長。

的確，創造論使大自然顯得處處瀰漫著神的存在。一切受造物也都生機蓬勃地爲神效命，例如，光是祂的外袍，藉著它，我們可以認識神（詩一〇四2）；雷鳴便是祂的聲音：

「耶和華的聲音發在水上，榮耀的神打雷，耶和華打雷在大水之上。耶和華的聲音大有能力，耶和華的聲音滿有威嚴，耶和華的聲音震破香柏樹，耶和華震碎利巴嫩的香柏樹。」（詩二十九3-5）

祂以天空的雲層爲行宮（十八11）。火山爆發是爲了回應祂的撫摸：「祂摸山，山就冒煙」（一〇四32）。世界瀰漫著祂的使者和主宰：祂以風爲使者，以火焰爲僕役（一〇四4）。祂「坐著嘍啷啷飛行」（十八10），統率著衆天軍。

這一切當然與異教神話非常相似——Thor 和 Zeus 不也藉著雷鳴說話？Hermes 和 Iris 不就是衆神的使者①？但是，從雷鳴中聽見獨一真神的聲音，或聽見衆神之一的聲音，其間的差別似乎微妙難察，卻是關係重大。正如前面提過的，在各種創世神話中，衆神都有來源，他們大多數有父有母，我們通常也知道他們誕生的所在——換句話說，他們並不是自有永有的。他們的存在和我們的存在一樣，有賴於上述各項因素的配合。跟人一樣，他們也是受造物，雖然在魁梧、俊美又長生不老上，令人羨慕，卻也同是宇宙戲台的演員，而非編劇人。柏拉圖完全瞭解這一點，他相信希臘神話中的衆神是由獨一的真神創造的，衆神原非不朽，乃是真神以其權能護庇他們免於死亡。換句話說，一神論和多神論的差別並不是數字上的差別；就像某人所說的，「衆神」其實不是「神」的複數，「神」沒有複數。所以，你若從雷鳴中聽見某位神社的聲音，在對真神的認識上，雖是差之毫釐，卻已失之千里，因爲你所聽見的這道聲音顯然並非來自塵世之外，或從非受造的領域發出。但是，若你所聽見的不是某位特定神社的聲音，或者你懂得把這位神視爲天使，是獨一真神的僕役，那

麼，你便算矯正了毫釐間的偏差。結果，雷鳴非但不因此喪失它的神聖性，反倒與神關係更密切。藉著使自然失去神性，或者更準確說，把衆神從自然中抽離，你反而使它充滿神性，因為你會發現它處處盛載著神的訊息。就某方面說，把大自然偶像化反倒使它黯然失聲——正像一個孩子被郵差的制服吸引住了，以致忘了把信接過手來。

大自然成爲人讚賞的對象

相信創造論的另一個結果是不至於將自然視爲純粹的科研對象，而是把它當作一項傑作來欣賞。大自然的恆定性便曾讓詩人油然發出讚歎。當神創造宇宙時，祂曾將自己的特性融入作品中，它們穩固、牢靠、而非飄忽如魅影：

「因為耶和華的言語正直，凡祂所作的盡都誠實。因為祂說有就有，命立就立。」（三十三4、9）

因著耶和華的大能，「山嶽被造堅穩，巍然聳峙」（六十五6）。神將地立在根基上，使地永不動搖（一〇四5）。祂將萬物造成穩實、恆定，並且設立界限，控馭各樣事物的運行（一四八6）。就像詩篇一三六篇的作者所歌頌的，神的造物之奇和祂拯救以色列人出埃及的史蹟同樣偉大，都是偉大的得勝。

平等觀照萬物——對神創造奇工的全面讚美

這還不是最令人驚喜的結果呢！前面我提到猶太人和多數古人一樣，靠種田維生，他們對大自然的感受，乃是莊稼漢的感受：詩篇一〇四篇指出，他們喜歡雨水，因雨使菜蔬生長，「供人食用」；又喜歡酒和油，因酒能悅人心，油能潤人面（使人面容光潤，如去皮的洋蔥，這是荷馬的形

容。）但是，這首詩同時指出，猶太人與大自然的關係遠遠超過這一切，對人毫無用處的事物也能讓他們發出讚歎，感激莫名。在這首詩中，我們不僅讀到有用的牲畜、能悅人心的酒和可食的五穀，也讀到使野驢解渴的山泉（11），讓鶴棲息的松樹（17）、野山羊出沒的高山、沙番藏身的巖穴（18），甚至包括獅子和鯨魚——是的，對大自然的賞悅使詩人超越了猶太民族對海特有的恐懼，他放眼天邊，看見鯨魚泳游在海面，悠然自得（26）。

當然，猶太人對這種無用的甚至有害的、或與人無關的生物的賞愛，並非出自現代人所謂「愛護動物」的心理。現代人對動物的憐愛是種不難做到的美德，因為人們再也不需與牲畜一起勞動到筋疲力竭，才能勉強糊口，居所附近更無野獸出沒，所以，與現代人相比，猶太人對動物的感情實可謂真切而無私。此外，與其他古代民族相比，詩篇作者對生物的客觀觀照尤其顯得突出。北歐神話中有一種主司瘟疫的毒獸，形狀像龍，被視爲神和人的公敵；希臘神話的說法更是可怕，神透過獸羣，將瘟疫遣下世來，毀滅他所懷恨的人。相形之下，猶太詩人把獅子、鯨魚、牲畜和人等列齊觀；我認爲這是由於他們相信造物主平等供養萬物：當詩人在一〇四篇第二十一節中提到獅子時，特別指出牠們與人一樣「向神尋求食物」（一〇四21）；又進一步在第27節中指出，所有生物像人一樣，「仰望」神按時給予食物。詩篇一四七篇第九節也有同樣的說法——雖然烏鴉是不潔的鳥（猶太人這樣認爲），但神仍然賜食給啼叫的小烏鴉。這些生物之所以能在詩人對大自然的謳歌中佔有一席之地，顯然便是因爲詩人相信一切畜類與人一樣，都由神悉心餵養著；誠如先祖們所說的，世人、獅子、鶴、烏鴉和鯨魚都在神的管理之下。平等觀照這一切，是對神創造奇工最透徹、最全面的讚美。

來自異教傳統的佐證

有一項啟人疑竇的證據使我深信，詩篇中的自然詩所以具有這種特殊風貌，原是受到猶太人創造論的影響。這證據的本身極為有趣，值得在此一提。前面我提到，大致說來，異教思想並未從大自然中領悟到猶太人所領悟到的，但是，顯然有個例外存在。有一首外邦人的詩歌可媲美詩篇一〇四篇；經過仔細研讀，我們發現這首詩並未含有一般異教的多神觀。相反地，這首詩所歌詠的是獨一的神，全地的創造者；因此，衡諸我在前面所下的結論，這並不算例外。異教文學中若多少含有猶太自然詩的先聲，常是因為其中也約略含有類似猶太創造論的神觀。在我看來，這是不難想像的。

我所指的這首詩是埃及人的「太陽頌」，詩成於西元前十四世紀，作者是法老王 Amenhetep 四世，自稱 Akhenaten 以改革宗教的雄心見聞於世^②。他背棄祖先所崇奉的多神教，嘗試以武力建立一神信仰，結果幾乎使埃及陷入四分五裂的局面。他沒收舊有祭司的產業，轉而資助新教。這種舉動使他在當代人的眼中形同洪水猛獸，近似劫掠修道院的亨利八世。他所崇奉的一神教似乎非常純淨而理念化。出乎我們意料之外的，他理念中的獨一真神並不是當時人極易崇拜的太陽。他認為肉眼可見的太陽只是這位獨一真神的表象。這種看法真是超越時代的驚人創見，甚至比柏拉圖的神學更令人驚奇，卻和柏拉圖的理念一樣迥異於一般的異教思想。歷史告訴我們，Akhenaten 的努力全軍覆沒，他所創立的宗教在他死後便從埃及消聲匿跡，未曾留下任何餘緒。

但是，似乎有一例外，猶太教的創造論有部分可能受到它的影響，這應該不難想像。若說摩西所承受的埃及智慧隱約含有 Akhenaten 系統發展出來的概念，應該不算聳人聽聞。Akhenaten 信仰中合乎真理的部分乃是神以某種方式啟示給他的，正如所有出現在人類歷史中的真理都是從神來的

一樣。因此，我們實在沒有理由排斥神以承續自 Akhenaten 的一神觀向摩西啟示祂自己的可能性。不過，事實是否如此，並無證據明示，我們也不確知 Akhenaten 的一神觀到底適不適合扮演這角色。它的詳細內容、它的屬靈表現，促成這種一神觀的生活素質、和它所倡導的人生觀，都不為我們所知。倒是 Akhenaten 這個人，在三千四百多年後的今天，仍然陰魂不散，在學術界引起十分激烈、互相衝突的反應。有位現代學者宣稱他是有史以來「第一個意識清明的個人」；另一位學者則斷言他性情古怪，崇尚時髦，跡近癡狂，可能還是個白癡。無論如何，我們希望他已被神悅納，蒙神祝福。但從歷史角度看，他的信仰不被接受，未蒙祝福，卻是明顯的事實。也許種子是好的，卻落在石頭地上；也許它根本不是神所要的那種種子。根據現代人的觀點，這麼純粹、開化、合理的一神觀所界定出來的神，比諸早期猶太經典所記載的那位有著濃厚族神色彩的耶和華，不知要好上幾百倍。但是，我們的看法可能錯誤。如果人至終需要瞭解，作為宇宙根基的神，雖然無軀體、不受時空限制，又具有超越一切的特性，卻非純粹抽象的形而上存在，而是「離我們各人不遠」的主——祂的存在比人的存在還來得具體，因此，我們可以怕祂、愛祂、與祂說話、甚至「品嚐」祂——那麼，當祂初次出現時，必須遠比祂真實的自己卑微，必須接近人生長於斯的鄉土，落實在地方祭壇、傳統節慶、以及與神的審判、應許、和憐憫有關的民族記憶中。的確，有些啟示可能來得太早，太草率。在文明初期，把神刻劃得那麼遼遠、中性、普世而超文化、像太陽一樣缺乏具體面貌，恐怕產生不了什麼作用。既然後來的人需要經由浸禮、聖餐，經由伯利恆的馬廄、加略山巔、和空著的墓穴認識神，也許從割禮、逾越節，從方舟和聖殿一步步展開啟示，比較合宜些，因為「登高必自卑，行遠必自邇」——沒有落實的根基，任何理念無法屹立；飄忽擴散的結果，必然消失

在無垠的天空；進入堂奧的門開得低矮，人若要入門，便須弓身彎腰，直到與孩童等高。

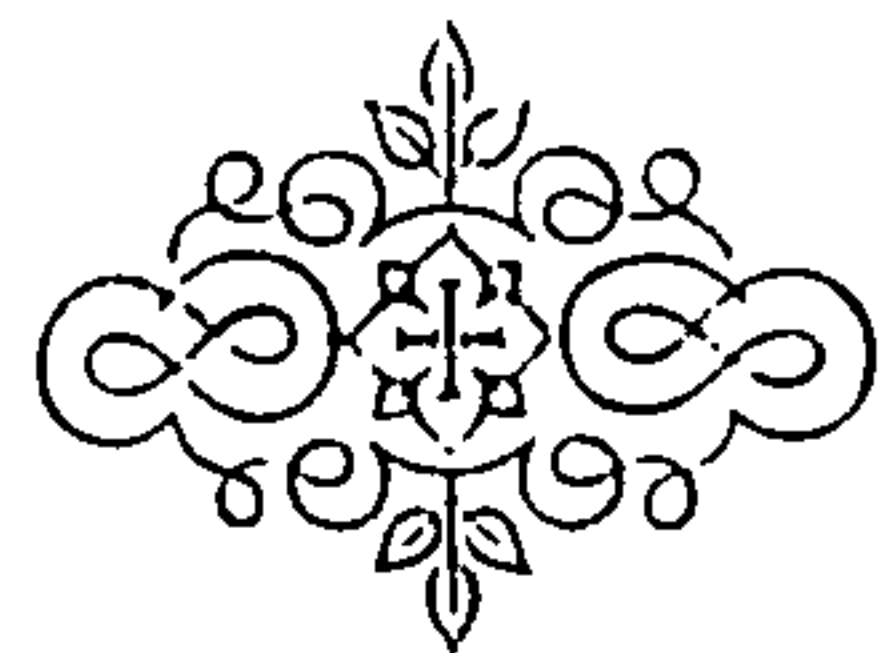
經過這番深思熟慮，我們便不認為 Akhenaten 的一神論，在前述多項宗教發展必要條件上，可說是猶太創造論的前驅——換句話說，埃及的祭司和人民若曾接受它，神也許便不需透過以色列人，而可直接透過埃及歷史上的衆先知，向人啟示祂自己。但是，我們在此所要辨明的，並非這點，而是 Akhenaten 之所以能寫出近於詩篇的自然詩，乃是因為他的信仰在某方面近於猶太人的信仰。至於兩者相似的程度，也許被人過度誇張了。「太陽頌」畢竟與詩篇不同。當它讚美神使胚胎在母腹內成形時，或當它催促小雞啄破蛋殼，出來「大聲啼叫」時，簡直與詩篇三九篇 13、16 節同樣莊嚴。在「祢根據自己的意願創造世界」這一行詩中，Akhenaten 甚至奪人先聲，遠遠響應新約啟示錄中的：「因為祢創造了萬物，並且萬物是因祢的旨意被創造而有的」（四 11）。雖然如此，他看待獅子的眼光卻不同於視萬物與人同般蒙神供養的猶太詩人。他當然也提到獅子，但請注意他是怎樣提起的：

當你（太陽）沈落之後，
世界像死域一樣黑暗，
這時，獅子出來了，
虺蛇張開毒牙。

與死亡和毒蛇並列，獅子被視為人的仇敵。夜似乎也是人的仇敵，不是神所能管轄的。這裡面確實有二元論的跡象。但是，相異的地方並不能抹煞相似的地方。後者才與本章的主題有關。和詩篇一樣，Akhenaten 的「太陽頌」告訴我們，某種自然詩是從某種特定的神觀產生出來的。但無論是詩藝或對神的認識，根源於創造論的自然詩直到猶太人的

詩篇才發展成熟。

（我們若心存慈悲，在本章結束前，怎能不為這位孤單的古代君王禱告呢？即使他果真性情古怪，耽迷玄虛，我們仍希望在永世裡的他，早已認識那依稀閃爍在視野之外的真理，並且已享受到認識真理的喜樂。）



9 淺談讚美

對大多數人而言，這一章可能是多餘的。其中所提到的問題若未曾困擾過你，甚至還會讓你覺得滑稽呢！對這反應，我倒一點也不介意；不管談論的話題多嚴肅，討論的過程中偶而穿插點笑料，本就無傷大雅。並且，根據我的經驗，最嚴肅、誠懇的交談反而常有令人莞爾的場面出現。

讚美乎？阿諛乎？

剛信主的那段時日，每聽教會人士大聲疾呼我們應當「讚美神」，並且宣稱這是神自己要求的，我總不免疑竇叢生。人若強迫我們不斷讚美他的德行、才智和性情，有誰不鄙夷他？我們更瞧不起成天阿諛獨裁者、工商鉅子和名流的人。這一聯想，神和敬拜祂的人便在我心中勾起一幅既可笑又可怕的圖畫，詩篇更加强這種反效果——像「讚美主」、「讓我們一起來讚美主」、「要讚美祂」這類的句子，在詩篇中真是俯拾即是。更令人奇怪的是，為什麼詩人自己歌頌神猶嫌不夠，還得鼓動別人和他一樣吹捧，甚至連鯨魚和風雪都不放過，彷彿大自然的一切可任由人驅遣。更糟糕的是，詩人假借神的口吻說：「凡以感謝獻上為祭的，便是榮耀我」（五十23）；這簡直等於

神大言不慚發出索賄通告：「讚美我的良善與偉大吧！我就是需要這個。」尤有過者，某些詩篇甚至還影射著常見於異教信仰中的人與神討價還價；與野蠻人漁獲多時獻祭給偶像，捕不到魚，就鞭打它，本質上並無兩樣。詩人不只一次說：「你既然喜歡人讚美你，那麼，請為我成就這事吧！這樣，你便能贏得我的讚美」；譬如詩篇五十四篇，詩人在第一節中呼求神「救」他，接著便在第6節投神所好：「我要把甘心祭獻給你，耶和華啊！我要稱讚你的名。」許多次，詩人祈求神救他脫離死亡，所憑藉的理由往往是，神若坐視懇求祂的人去世，便再也無法從他們那裡得到更多的讚美，因為陰間的鬼魂不會讚美（三十10；八十八10；一一九175）。此外，似乎只要讚美的次數一多，神便會垂聽——「我一天七次讚美你」（一一九164）。凡此種種，實在令人噁心，叫人不得不對神產生不好的聯想。人應感謝神、敬拜祂、順服祂，這些，我想，我懂；但若神需要我們無止無休地阿諛祂，我卻不懂。即使真如當今一位寫書的人所說的——神「有權」要求人讚美祂——也難叫我心服。

讚美是對神最充分而恰當的反應

現在我相信自己已明白這位作者的意思，但我仍覺得從「權利」的角度解釋神對讚美的要求，實在有些不妥。或許先用無法要求任何權利的非生物為例說明，比較容易叫人瞭解。當我們形容一幅畫「值得賞愛」時，所指的是什麼呢？顯然，我們並非指它正有人欣賞著，因為往往壞的作品有一大堆人趨之若鶩，好的作品卻乏人問津；當然也不是指它值得賞識，就像一位考生「值得」拿高分一樣，換句話說，若未得賞識，便有人受到不公平的待遇。所以，當我們說一幅畫值得或令人賞愛時，乃是指賞愛它是對它應有的充分而恰當的反應，並且，這樣賞愛它絕不

會錯愛它；若有人不懂得賞愛它，徒然顯出自己缺少鑑賞力，愚鈍到任由美好的事物流失掉。藝術品和許多大自然的景觀之所以值得、配得、甚至要求人的欣賞，便是基於同樣的道理。

也許有人覺得離譜，但我發現從這個角度說明神為何「需要」人的讚美，是最理想的途徑。神正是這樣的一位——人若懂得敬佩祂、欣賞祂，心靈便能醒覺，便能進入真實的世界；若是不懂得欣賞祂，等於錯過了最偉大的經驗，終至失落一切。後一種人的人生是殘缺的，彷彿人不能辨五音，沒戀愛過，不知道真實的友誼是什麼，從未迷上一本好書，未曾嚐過晨風撫過面頰的滋味，或者（像我一樣）不覺得足球賽有什麼好玩。但是，與不懂得欣賞神的人相比，這些人的人生欠缺，只是小巫見大巫而已。

當然神「要求」人讚美祂，不僅因祂是至善至美、滿足人一切憧憬的那位，也因祂是律法的頒定者——祂命令猶太人獻祭，基督徒必須做禮拜。這點曾經為難過我。因為當時我還不瞭解本書第五章所試圖表達的，我不知道神乃是透過敬拜的過程，與人溝通，讓人享受祂的同在。當然，敬拜不是唯一的途徑，但對許多人而言，多數時候，「主的榮美」唯有在人們一起敬拜時，才會顯現出來。甚至在猶太教中，獻祭的本意還不在於人把牛羊獻給神，而是藉著人祭牲的舉動，讓神把祂的自己賜給人；這點在基督徒的主要敬拜活動中更是具體可見——是道成肉身的神給，而我們受。如果有人以為神渴求我們的敬拜就像虛榮的女人需要人恭維，或好名的作家到處把新書寄給素昧平生的人，希望博得喝采一樣，那麼，這句出自詩篇五十篇第二節的話可作為反駁：

「我若是飢餓，我不用告訴你。」

即使神真是這麼荒謬，祂也不必仰仗理性受造物中最低等的人來滿足祂的慾求。我寫的書需要經過我養的狗認可

嗎？想到這點，我發現某些人對我的作品所作的過度褒獎，並不怎麼令我開心。

讚美是愛的自然流露

但是，不管讚美的對象是什麼，有關讚美最淺顯的事實，直到現在我才察覺出來。向來，我總是從稱許或敬拜的角度領會它，從未注意到當人陶醉在某件事物中時，自然會對它湧出讚美，除非羞澀或怕煩擾人，才刻意保持緘默。人間真是到處充滿著讚美——墮入愛河的男人讚美他們的情人，讀者讚美他們最欣賞的詩人，遠足的人讚美野外的風光，玩遊戲的人讚美最讓他們著迷的遊戲……讚美天氣、醇酒、佳餚、演員、汽車、名駒、學府、國家、歷史人物、兒童、花朵、山岳、稀有郵票、罕見的昆蟲，有時還包括政治人物和學者。其實，發出讚美愈多的人，往往是最謙虛、心智最均衡、胸襟最寬廣的人；至於性喜挑剔、適應不良、不易滿足的人，則只會埋怨，極少讚美。好的文評家能在眾多有瑕疵的作品中，找出值得賞讀的篇章；差勁的文評家不斷刪減可讀作品的書目。一個健康又口味清淳的人，即使生長環境優裕又嚐遍各樣美味，粗茶淡飯仍可讓他吃得津津有味；倒是消化不良，凡事過度講究的人，什麼都不對胃口。除非逆境大得讓人苦不堪言，否則，讚美幾乎就是心理健康的外在表現。讚美的技巧也許不高明，表達的方式也許既笨拙又好笑，讚美仍不失為讚美。天知道有多少情詩寫得和聖詩一樣差勁。哪本公開出售，讓人抄襲的情詩大全，在文學品味上，不和「古今聖詩選」一樣讓批評家皺眉？現在，我終於知道，對自己所珍愛的事物不僅會情不自禁地湧出美辭，也會自然地鼓動別人也一起讚美——「她很可愛，對不對？」「這真妙，不是嗎？」「你不覺得那實在漂亮極了嗎？」當詩篇的作者呼籲人人讚美神時，豈不就是這樣？從前我覺得讚

美神是件為難的事，現在想想，實在有點荒謬。面對宇宙中最可貴的一位，誰都樂意讚美祂——我們怎能不讚美自己看為可貴的東西呢？

讚美是賞悅的極致

我想，人喜歡讚美自己欣賞的事物，因為讚美不只把賞悅之情表達出來，更且使欣賞的行為得以臻入高潮。情人們彼此稱讚對方的俊美，其實在乎的不是甜言蜜語，而是若不這麼呢喃，歡愛之情便得不到滿足。多麼令人黯然神傷啊！當你發現一位新的作家，卻無人聽你娓娓道盡他的好處；爬山時，忽然峯迴路轉，驚識一片青翠山谷，卻因旁邊的人把美景視同陰溝裡的廢鐵罐，你只好把即將脫口而出的驚呼按捺下去；聽到令人拍案叫絕的笑話，卻沒有人分享，因為那個最能與你靈犀相通的人一年前去世了。是的，即使讚美得不夠完全，我們仍能從其中獲得樂趣，這的確是事實。不過，若有人能既具體又充分地把某件事物讚美到極致——透過詩歌、音樂或繪畫，將激賞之情「抒發」得淋漓盡致，使人為之傾倒——那又是怎樣的一種光景？這時，該事物可謂獲得最充分的賞識，而賞識者從中嘗到的喜樂也達到了完美的境地。通常所讚賞的對象愈有價值，讚賞者所得到的喜樂便愈強烈。如果一個生靈真能盡其有限潛能所可臻至的完滿地步，充分地「欣賞」、愛慕、和享受一切事物中最寶貴的神，並且每一片刻都能將這賞悅之情隨心所欲抒發到極致，那麼，這個人可說已進入了「極樂境界」。從這角度瞭解基督教有關天堂的教導，是最容易不過的了；基督徒相信「天堂」是個天使在今日，人們在來世全心讚美神的地方。不過，切勿以為這就像在「教堂」一樣，雖然透過後者，我們可以依稀窺見天堂的影子。其實，教堂的崇拜，無論就儀式的進行或會眾參與的情況看，都只算是敬拜的嚐試，這嚐試從

未完全成功過，通常有百分之九十九點九是失敗的，有時，甚至一敗塗地。我們畢竟不是騎師，而是在騎術班受訓的生手，摔倒、碰傷、肌肉酸痛或操練過度的時候，遠多過那少數幾次令人驚喜的放膽馳騁。要瞭解天堂的真諦，你必須設想自己完全陶醉在神的愛中，整個人被喜樂所融化，這喜樂不是鬱積在心難以言宣，以致讓人消受不了的那種，而是能夠隨口詠頌，抒發淋漓。在這境界中，喜樂和使喜樂得以抒發的讚美已然涵渾一體，恰似鏡子射出的光和所攝入的光無法區分一樣。蘇格蘭的教義問答說：「人生的最終歸宿在於榮耀神，並且永遠享受祂。」其實，到了那時我們將明白榮耀神與享受神原是一件事——充分享受神便是榮耀神，當神命令我們榮耀祂時，就是邀請我們享受祂。

我們的讚美像調絃

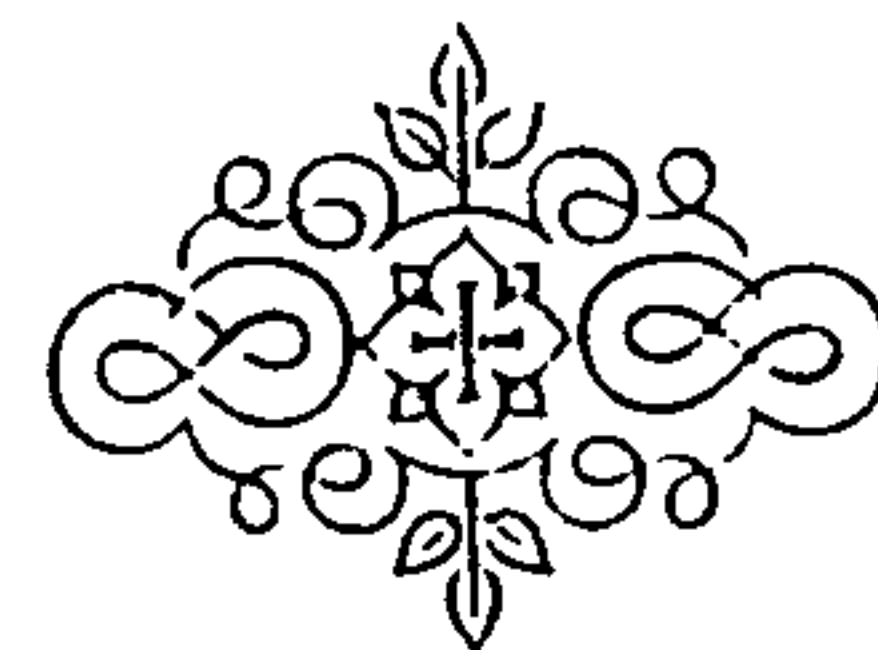
詩人姜當（John Donne）說得不錯。我們目前的讚美只像在調絃①。雖是調絃，卻也不失悅耳；但是，只有聽見調絃便已依稀聽見整首樂章的人才能體會個中滋味。猶太人的獻祭，甚至基督教最神聖的敬拜儀式，按人實際的經歷看，的確只能算是調絃。還不是真正的演奏；因此，與調絃一樣，讓人覺得盡義務多於享受，有時，甚至索然無味。但是，例行的演練是為了至終的享受而有的。當我們履行宗教義務時，正像人在旱田預鑿溝渠，以便水一湧至，就能及時灌溉。的確，大多數時候，我們都在鑿溝，不過，即使在今生，快樂的時光也不匱乏，因為有時鑿著鑿著，便見水流涓涓淌過乾地，這情形若常發生，獲得滋潤的心田怎能不揚聲歡呼？

與神討價還價

至於前面提到的慘有人與神之間討價還價的異教色彩

——「你若為我成就這事，我便讚美你」——的確可以在詩篇中找到。但是，從祭壇上升的火雖然孱雜，不潔卻非它的本質；此外，我們也沒資格因此鄙夷作詩的人，即使他們當中最俚俗的，也不例外。我們固然不會在言辭中蹈犯同樣的錯誤，但是，無聲的禱告呢？多少次曲膝默禱時，我愕然驚覺自己向神所交通著的，是何等齷齪的思想；有時，我竟然把神當嬰兒一樣哄騙著，對神提出不合理的要求；而不知不覺中所建議的因應措施和妥協辦法，又是何等荒謬！有顆像外邦人一樣冥頑不化的心還隱伏在我裡面，因為，很不幸的，異教信仰中愚昧、狡獪的成分，似乎比無邪，甚至美好的成分，更容易苟延殘喘。要廢除歌舞喧噪，搗碎偶像，遏止迷信，並不難，難的是除滅背後冥頑的心性——這貪婪、膽小的傢伙在我們心靈中時而卑躬曲顏、時而耀武揚威；對他，神大可這樣奚落：「你想我恰和你一樣嗎？」（五十 21）

以上所有的講論，我再說，只能對少數讀者有所啟發。對其他人呢？這樣拐彎抹角，兜了個大圈子，僅談了些淺顯易見的事，充其量不過是插科打諢，那麼，請一笑置之！



10 第二層含義

預表式的寓喻詮釋是基督教的解經傳統

現在，我必須討論一項艱深點的問題。到目前為止，我一直試著按自己所瞭解的詩人本義讀詩篇。這當然不是基督徒向來讀詩篇的方法。基督徒相信詩篇中含有第二層或隱藏的意義，而這所謂的「寓意」，與基督教的核心真理密切相關——例如道成肉身，基督受難、復活、升天，以及人類得贖等。整部舊約也被這般看待著。根據這種觀點，舊約諸作者的言論所蘊含的充分意義，必須透過他們身後發生的事件加以詮釋，才能完全瞭然。

現代人對這種論調不以為然，並非沒有道理，因為大家都知道，只要堅持到底，你儘可把任何含義附會入任何書中。寫過奇幻小說的人對這現象體會尤深。他發現書評人，無論欣賞或不欣賞他的書，總會賦予他的故事各種他從未設想過的寓意（有些加諸於我作品中的寓喻，真是絕妙到令我希望自己曾經這麼構思過）。顯然，任何人以巧思架構出來的故事，絕不可能制止他人亦以巧思從其中挖掘可以自圓其說的隱義。

一旦接納這種詮釋方法，自然極易自我蒙蔽。然而，我仍認為基督徒閱讀聖經時，要完全摒棄這種讀法，實在

不可能，我將稍後提出。這樣說來，眼前似有一座高山，逕行攀登絕壁並非辦法，我們必須繞道而行，雖然這條迂迴的路乍看之下似乎並不通向峯頂。

由四個不同的例子看舊文如何衍生新義

現在，我要在聖經，甚至基督教之外，舉出例子，看看口頭或書寫的言論，透過日後發生的事件加以詮釋時，如何產生新的含義。

巧合例一：

某一羅馬帝國時代的歷史學家記載了一場發生在小鎮上的大火。這場火災的禍首被認為是鎮上的公共澡堂。大家所以懷疑有人縱火，是因當天稍早有位顧客抱怨水不夠熱，澡堂的僕役回答說：「你等著吧，水不馬上熱得燙死你才怪！」如果火災的發生果真出自陰謀，而參與其事的這位僕役又愚蠢到不知道這句隱含威脅的話事後會洩漏自己的罪行，這故事便與我們無關。但若這場火完全是意外（亦即無人縱火），那麼，即使這僕役所說的話出乎他意料之外的符合實情，也純粹是種巧合。他所以這麼回答，是因為有顧客抱怨；任何澡堂的僕役聽到這類的抱怨，都會如此答覆。幾小時之後，他的話竟演變成另有含義，我們應該說這純屬偶然。

巧合例二：

現在，且看一個比較難的例子。基督誕生前不久，詩人味吉爾（Virgil）曾這樣起筆他的一首詩：

眾年代磅礴邁進新的紀元，
聖童女回來了，
薩坦的王朝再度掌權，

新生兒從天降臨①。

接著詩中繼續描寫這神聖的誕生所將導至的樂園時代（不熟悉古典文學的讀者需知，對羅馬人而言，薩坦 Saturn「時代」或「王朝」意味著已失去的黃金時代，其時，天下太平、人心純樸，未蒙罪玷——換句話說，非常類似墮落之前的伊甸樂園，雖然其重要性不及伊甸樂園，這點只有斯多噶學派不以為然）。由於這首詩，中古世紀的人一致認為，某一關於基督降生的先見，曾經經由神諭秘笈（Sibylline Books②），隱約臨到味吉爾，因此，他可算是異教的先知。這看法，在當今學界，必會貽笑大方。現代學者咸認此詩是某對尊貴的王族夫婦在喜獲麟兒時，從宮廷詩人味吉爾所得的過度稱美（至於這對夫婦是誰，則無定論），其中所描寫的若與基督降生的事類似，則純係巧合。這巧合，說不好聽點，與僕役對顧客的答覆相比，只不過略微驚人些罷了。如果這巧合乃源於僥倖，當是一種不尋常的僥倖，一個激烈反對基督教的人說不定會謔稱這是邪門的僥倖，似有魔力作祟其間。

一體同源

現在，讓我們轉向另兩個與此層次不同的例子。這兩則事例，與先前的例子一樣，亦顯示某人所說的話，比他自己所知道的，更切中實情，且具有更重大的含義；然而，在我看來，他這麼說卻非出於偶然。這裡，我必須說明自己心中所想的「偶然」，其反面並非就是「預言」——亦即特具異稟的先見之明；我也無意利用以下的兩則事例證明基督教的真實性。在此，提供證據並非我們的目的，我們要考察的是：一段口頭或書面言論，透過比原作者更充分的認識加以詮釋後，若產生第二層含義，對這含義，我們應如何看待？不同的情況應以不同的方式看待

之。有時我們必須將這種弦外之音視為純粹的巧合，不管這巧合多麼神奇。但是，有時情況顯示，說話人原本不知而後來產生的義理實與他先前已知的義理息息相關，所以，當他一言擊中類似的意旨時，正表示他**實已觸摸到更充分的義理所源自的事物真相**。我們若透過更充分的義理讀他的話，並從他的話中聽出指向這義理的弦外之音或第二層含義，並不能算是任意將一與說話人的思想毫不相干的意旨強加在他的話上，而是**將他的原義朝一相同的義理方向加以引申。他所說的話和充分義理兩者背後的事物真相，基本上是一體同源的。**

那麼，這種超越時空的彼此呼應，既非巧合，也非超自然的先見。我將試著用三種假想的情況加以說明：(一)一位聖者明白宣稱自己靠著聖靈說預言。他告訴我們宇宙中有某種生物存在，後來，當我們能夠漫遊太空，在新世界到處散放人類社會的積穢時，於某一遙遠星系的某顆行星上發現了這種生物。嚴格說來，這是預言的實現，足以證明這位聖者具有神奇的先知異稟，同時也可證明他其它一切言論的真實性。(二)一個完全沒有科學素養的奇幻小說家，純粹基於小說藝術的考慮，塑造了一種生物。如果我們在某顆行星上發現類似的生物，只能說是這位作家運氣好。需知一個完全不懂得賽馬的人一生中也可能碰巧有回押中獲勝的馬。(三)一位卓越的生物學家，爲了說明動物的有機結構和環境間的關係，勾勒出一種適應某一假想環境的假想動物。日後，我們發現了一種與之極爲相像的生物（當然是在一與所假想的極爲相像的環境中發現的），這巧合絲毫不離奇。是知識加上洞察力使他有此創見，而非僥倖。生命的定律解釋爲什麼宇宙中含有這種生物，爲什麼他的論文中會出現對這種生物的描述。重讀他的論文時，我們若聯想到假說所指涉的真相，並不能算是任意將自己的聯想附加在他的作品上。這第二層含義原與他的假

說系出同源。我心中所想的例子正屬於這第三類；當然，它們是比科學知識更感性、更個人化的事例——換句話說，涉及了作者或說話者之所是，而非他們之所知。

一體同源例一：

柏拉圖在「理想國」中提及公義之所以被稱揚，往往乃因它所帶來的獎賞：榮譽、聲望等等；其實，若要認清公義的本質，必須剝除這一切，赤裸裸看它。他於是要求我們想像一個完全公義的人，被他周圍的人當作惡人、怪物對待著；當他被綁、被鞭笞、最後被刺死時（相當於波斯人採行的十字架刑罰），仍然純全毫無瑕疵。讀到這裡，基督徒讀者必會驚訝地揉揉自己的眼睛。怎麼一回事呢？又是一次僥倖的巧合嗎？但這一回，他知道，這裡頭有種不能被劃歸爲僥倖的東西存在。

在我所引述的詩中，味吉爾也許「說的是一回事」，而公共澡堂的僕役則的確如此；換言之他們的話碰巧說中重要的事實，然而，這事實卻未在他們的立意之內。柏拉圖談論著的，並且深知自己所談論的，正是良善在邪惡和昏昧的環境中可能有的遭遇，這與基督的受難並非毫無關連。基督的受難正是同類事件的最高典範。如果柏拉圖是因爲老師蘇格拉底新近去世（幾乎可說是殉道）有感而發，這事更與基督的受難相彷彿。雖非無瑕卻令人欽佩的良善驅使蘇格拉底從容飲酖就義；純全的良善導至基督死在十字架上。兩人結局相同，非出於巧合，而是出於同一原因；因爲兩人同爲良善，又同處於墮落的世界。如果柏拉圖從一事例出發，又洞察良善與塵世的本質，進而看見一完美典範的可能存在，於是刻劃出與基督受難十分相像的情況，這並不是他僥倖料中，而是他根據自己智慧所作的推斷。如果一個足不出英格蘭的人觀察出山愈高，早春的積雪便愈久，由此推測出有一座山高到終年積雪不化。

他想像中的這座山若與阿爾卑斯山相像，不應是僥倖的巧合。他或許不知道真實世界裡存有這種山嶽，正如柏拉圖或許並不知道他理念中那良善卻被釘死的完美典範可能成為歷史事實。這人若有機會看見阿爾卑斯山，他不會驚呼：「多麼奇怪的巧合！」他比較可能說：「瞧，這不就是我告訴你的嗎？」

一體同源例二：

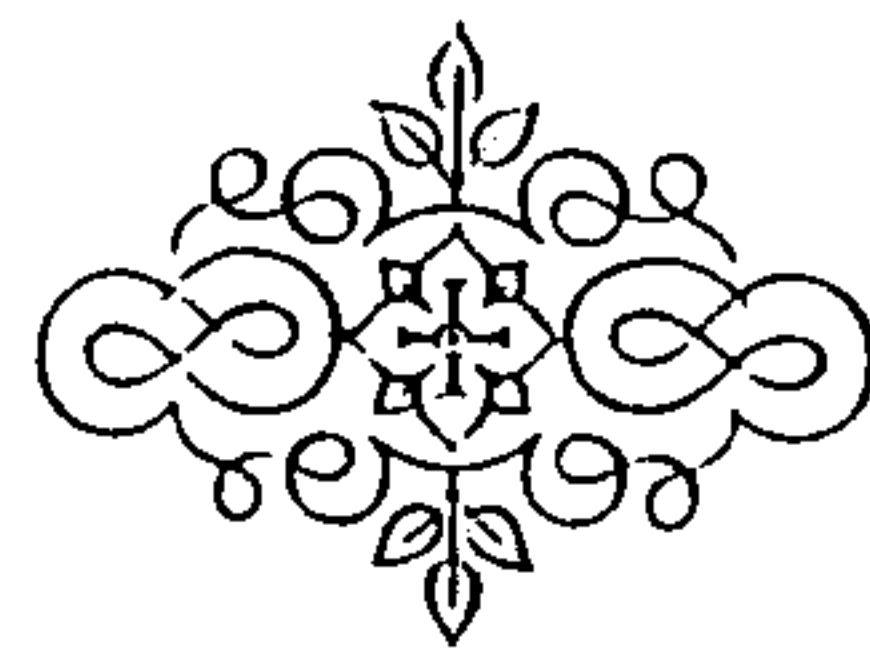
那麼！對於許多異教神話中的神祉，我們應如何看待？他們與基督一樣被殺又復活，使敬拜他們的人或大自然因此獲得生命的更新、變化。奇怪的是，對基督教信仰特別排斥的人類學家竟然同意許多基督徒的看法：「這些異教神與基督之間的相似並非偶然。」當然，這兩種人持同一看法是基於不同的理由。人類學家會說：「所有這一切迷信無不根源於人的同一想法和經驗，尤其是早期人類的種作經驗。基督的神話與北歐波爾德神的神話類似③，因為他們根源相同。其相似處屬於同族系的相似。」基督徒則可能持兩派看法。某些相信異教信仰是仇敵作工結果的早期教父會說：「仇敵一開始便試著以謊言誤導人類。就像所有高明的說謊家一樣，牠的謊言幾可亂真。說謊家若想在主要的論題上將人引入歧途，愈貼切地模倣真理，便愈能使詭計得逞；這便說明我們為何稱魔鬼為神的效顰者，因牠總是模倣神。雅多尼斯④與基督之間的相似，因此不是偶然的；這是我們可以預期在贗品和真品之間，在拙劣的模倣與原作之間，在偽珠和真珠之間發現的相似。」另外，像我一樣認為屬神、屬人（譬如，想把故事說得精彩動人的欲望）和屬魔的成分無不在神話中扮演某種角色的基督徒會說：「這不是偶然的，在日夜更迭和農作物的枯榮循環中，在所有這些自然現象所催生的神話中，在（具體寓含於許多異教傳奇裡）『人要真正活著，

必須經歷某種型態的死亡」這道強烈卻難以言宣的感覺中，已經存有一種神所容許的，近乎真理的因素。這些神話和基督教真理之間的相似，與其說是偶然的，不如說近乎太陽與太陽在潭中的投影之間的相似，或歷史事實與其傳說之間的相似，或真實界中的山林與夢境中的山林之間的相似⑤。」綜合看來，這三種觀點一致認為「異教神話中的基督」和真正的基督的確有關連，並且發現他們之間的相似處極端耐人尋味。

坦然接受因一體同源而衍生的第二義

換句話說，當我們檢視某些言談如何被人透過日後的認識加以詮釋，因而產生另一層原說話人未曾設定的含義時，應會發現可將這些言談劃分為不同的類別；無論它們屬於哪一類，可確定的是，若透過衍生出來的第二義閱讀它們，對我們往往有益無害。閱讀味吉爾的那首詩時，我若身不由主地想起基督的誕生，甚至將這首詩納入自己所擬定的基督徒讀物中，也許仍是一頗明智而有益的作法，雖然那使這讀法能夠成立的吻合處或許只是純粹的偶然（對這點，我實在不十分確定）。我可能把一與味吉爾之所是、所為和所指毫不相干的含義讀進他的詩中，正如那位澡堂僕役的話從後來發生的事件取得一與這僕役之所是或所指毫不相干的邪意一樣。但是，閱讀柏拉圖對公義的典範所做的刻劃時，我默想著基督的受難；或閱讀雅多尼斯或波爾德神話時，我默想著基督的復活，情況就不一樣。柏拉圖和神話擬構人最內在的所是和所指，與我所相信的真理間，存有一真正的關連——雖然是我所知道而不為他們察覺的關連，但它的確存乎其中，並非我任憑自己的想像妄加進去的。我們可以毫不荒謬地想像柏拉圖或神話擬構人得知真理時會說：「我明白了，原來這就是我真正想表達的意旨，當然了，這便是我的話真正的含義，而我自

己竟然不知道。」那個公共澡堂的僕役，如果是無辜的，聽見人們加在他話語上的第二義，會說：「那麼，救救我吧！這念頭從未掠過我的腦際，我實在毫不知情。」味吉爾若得知真理，會怎麼說，我並不知道。（或者，能否讓我們慈悲地說，並非柏拉圖、味吉爾和神話擬構人「會怎麼說」，而是他們「說了些什麼」。我們大可滿懷希望地祈願他們早已得知真理，且長久以來便已悅納這真理，因聖經上說：「從東從西，將有許多人來，在天國裡與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席。」）因此，轉而討論詩篇或聖經之前，請認清有極好的理由勸服我們勿將第二義全盤揚棄掉。凱博（Keble^⑥）論到異教詩人時曾說：「這些高瞻遠矚的詩人，神把超乎他們思想之外的思想賜給他們。」在下一章中，我們將接著看看第二義的原則如何適用於聖經本身。



11 聖經

如果連異教言論都承載著第二義，並非平白無故的，而是如我在前章所剖析的，乃因它們自有與真理本源遙相呼應的地方，那麼，我們當可預期聖經中必有更多處經文蘊含著重大的寓意。至少有兩項根據容許基督徒在讀經時接受第二義的存在：

寓喻讀經的兩項根據：1. 舊約的特質

(一)基督徒一致認為聖經的寫作是「神聖的」、「由聖靈啟示的」，或者如使徒保羅所說的，乃是「神諭」。只是，這種看法的背後卻含有一種以上的領會。在這裡，我必須說明自己的領會是什麼，至少對舊約是如何領會的。有人懷疑我是所謂的基要派，因為我從未因經上的記載含有神蹟的成分，便斷然判定它們絕非歷史事實。這些人鑑於神蹟難以置信，便認為我沒有理由接受神蹟，除非我根本相信舊約的每一個句子都具有歷史或科學的真實性。然而，這卻不是我所秉持的觀點，也不是耶柔米（Jerome）或加爾文（Calvin）所秉持的觀點。前者認為摩西採用了民間詩人的敘述方法（所謂的神話方式）描寫創世的過程；後者則不敢確定約伯記到底是歷史事實或虛構的故事。我所以能接受含有神蹟的聖經故事為歷史事

實，真正的原因在於我無法找到任何哲學根據可將神蹟發生的可能性一概抹除。至於判定一項記載是否歷史事實（若我覺得有判定的需要），則需根據其它因素。約伯記在我看來並非歷史事實，因其中的主要人物與一切歷史，甚至傳說，皆無關連，他沒有祖譜，所住的地域又未曾出現在其它經文中。此外，約伯記的作者顯然是以說故事的身份，而非歷史家的身分，從事這卷書的寫作。

因此，對我來說，接受某些學者的看法，認為創世紀中有關神創造天地的記載，乃源自早期閃族的傳說，其中摻雜異教和神話的色彩，並不是件為難的事。當然，我們必須釐清「源自」到底意味著什麼。傳說的覆述與鼠類的繁衍不同。它們是經由人口傳誦的，每個覆述者若非按著先輩所傳講的重述一遍，便是略有更改。更改又分無心的和刻意的。若是刻意的更改，覆述者的創見、道德觀，他對形式的感受，以及對什麼是正當的、教誨的、有趣的所持的信念等等，都會影響到故事的新貌。更改若無意中發生，便是潛意識作用的結果（潛意識控制著人的記憶內容，常叫人遺忘自己不喜悅的事物）。因此，在一則傳說所謂的「演進」中（「演進」這詞怕會引起誤解），覆述者的所是和他一切的心態都牽涉在內，因此，若無衆光之父的協助，必無任何優秀的作品可以完成。當一連串的覆述把原本幾乎不具宗教或形上意味的創世傳奇，改變成含有合乎真理的創世理念，且有一超越的創世者居中策劃（創世記便是這樣），我便不得不相信某些或某一覆述者必曾蒙神引導。

這樣，原本在大部分民族中均可找到的自然神話，被神提昇了本質，經過祂的修飾之後，受驅使去為依它本質原難承擔的目的服務。泛言之，我認為整本舊約是由與其它文學同類的材料構成的——它包括了編年記事（其中有些部分顯然相當正確）、詩歌、道德與政治評論、傳奇和

其它文類……，這一切都按著不同的方式被用來為神的話語服務。有先知行文時清楚知道聖靈在催促，又有歷史家撰文的動機可能純粹為了記載，有詩人如雅歌的作者，譜詩時，也許未曾想及世俗或自然以外的目的。與此同般重要的，起初有猶太人，後有基督教會，從事這些書卷的保存，並將它們立為聖典；又有編輯和校訂者加以勘定。這一切我認為有神的參與行作在其中；雖非所有從事者都察覺到這點。

即使如此，帶著人味的素材仍在字裡行間隱約可見。幼稚、錯誤、矛盾、甚至凶惡（如咒詛的詩篇）並未被剔除。整體呈現出來的，雖是神的話，卻非意指每一段落都毫無缺陷地符合歷史和科學真理。的確，這些經卷承載了神的話，而我們也需（在神恩典的光照下，參考傳統和睿智的解經，充分利用所擁有的智能和知識）從中接受神的話；但是，切勿將它當作百科全書或教義通論，而應全人浸潤其中，咀嚼它的語氣，揣摩作者的情性，以這種方式研讀它整體的信息。

就人的理解而言，舊約既然含有昇華得不夠完全的屬人素材，那麼，作為載道的工具，它是否不夠準確，頗多漏洞？我們或許希望，也以為自己比較喜歡，未經折射的光以系統化的方式——譬如某種類似九九乘法表那樣，可讓我們製表背誦又絕對可靠的格式——將終極的真理賜給我們。是的，我們大可尊重或羨慕基要派對聖經或羅馬公教對教會所持的看法，但是，這兩種立場背後的論調，採用起來，需要格外小心。這論調以為，神所採行的必是最好的途徑，某種途徑既然是最好的，必是神所採行的。但是，正因為人所知有限，無法確知什麼是對人最好的途徑，若斷然認定神必怎麼做，實在很危險——尤其當我們囿於生命的本質，實在無法洞悉神是否這樣做時。

我們可以觀察到，連毫無瑕疵的主自己的教導，也並

非照著我們所預期或想望的，以直截了當、條理分明的方式流傳給我們。主沒有寫過一部書。我們有的只是記載下來的言語片段，其中大部分是問題解答，內容多少決定於對話當時的情況。若將這些片段全部蒐集起來，並不能將之簡化成一思想系統，因為主是用它們傳道，而非發表演說。祂使用似非而是的弔詭、格言、誇辭、寓言、反諷，甚至「俏皮話」（這樣說並無不敬之意）。祂的鍼砭之語，就像一般大眾化的格言一樣，若是太認真奉守，似乎彼此矛盾。祂的教導因此不能只靠理智加以瞭解，或者把它當作「課題」加以「研究」。有人若試著這樣作，將會發現祂是最難捉摸的教師，祂幾乎從未直截了當回答過一道簡明的問題。我們無法按著自己所想望的方式「捕捉」祂。這企圖（稱它為「企圖」亦無不敬之意）有若嘗試以玻璃捕捉陽光。

降低一層說，閱讀保羅書信時，我們似乎也遇見類似的困難。對於這點，並非只有我一個人深覺詫異。神既已賜給他那麼多恩賜，為什麼單單不給他條理分明的論述能力？（在我們看來，這是第一位基督教神學家必備的條件）。

這麼說來，無論是道的本身（神的話語），或外邦人使徒（保羅）的書信，或整本聖經，都不照著我們所想像的最合宜的方式，把真理傳導給人。既然這是神所採行的方式，我們必須結論說，這便是最好的。也許神若按我們所喜歡的方式將真理賜給人，怕會使我們陷入死胡同！主的教導在喜歡將事物系統化的理性看來，或許的確難以捉摸；但是，也許必須藉著這難以捉摸的特質，才能使我們明白若要讀懂其中的任何課題，必須全人沈浸在主的性情裡面，從而獲得一新的視野和性情，呼吸一新的空氣，讓祂按著自己的方法，在我們身上重建祂那遭人毀損的形象。閱讀保羅書信時亦然。也許我們所認為他應該採取的

寫法，原是行不通的。雖然他的論述晦澀，偶或不合邏輯，甚至略含詭辯，又把瑣碎的細節、個人的牢騷、實用的教導，和抒情的狂喜，夾雜在一起；然而，最後從字裡行間呈露出來的，卻是比理念還重要的基督徒整體生命的表現——更貼切地說，它們反映出基督的自己如何運行在人的生命中。同樣，舊約的價值也許正存在於那些看來不甚完美的地方。正因為它排除了某種讀法的可能性，便驅使我們以另一種讀法去尋找其中所含的道。藉著重覆和悠閒的閱讀，善用良知和批評能力加以分辨；閱讀的當兒，透過猶太人的整體經歷去重新體會神漸進、分級的自我啟示，去感受道與帶有人味的載道工具間彼此折衝、契合的過程；藉著這種閱讀方法所要激發的，正是我們對神的話語作全人的反應。

的確，對我而言，讀咒詛的詩篇時，試著透過所有來自於人的歪曲，盡力去捕捉真正屬神的聲音，使我獲得了從無瑕的道德講論或許得不到領悟。至少對我的心靈而言，影子已經說出了許多有關光的事。如今，我再也不會自作主張，想把像傳道書的虛無主義這樣不屬靈的東西，從自己的聖經中剔除出去。事實上，這卷書清晰地呈現了沒有神的人生可能有的淒涼景象。這樣的陳述，其本身正是神話語的一部分，我們必須用心傾聽。甚至在整本聖經中若只懂得傳道書，在認識真理的路上，都比有些人來得進步。

當然，從人的觀點猜測神為何這樣做，就像我的狗在我坐下讀書時，臆想我在做什麼一樣，也許毫無意義。但是，即使一切的解釋純屬猜測，我們至少能窺知神行事法則的一致性。創世紀第二章第1節記載，神從塵土造人，然後把生命的氣息吹進他裡面。無論創世記的首位作者是否意識到，這經節似乎顯示：甚至在一則蘊含真理的創世記載中，也殘留著異教神話的遺跡，這遺跡說明了異教徒

和初民一樣，慣於採用形像思維，他們把神想像成陶匠，乃是「從」某物創造出萬物。然而，不管是僥倖的巧合，或如我所認為的，有神居中策劃，這經節卻反映了一項意義深遠的原則。因為從任何角度看，就某層意義言，人的確是從某些物質造出的。與其他獸類一樣，人是動物，但卻蒙召、被提昇，或被命定（如果你喜歡這麼說）成為某種比動物更崇高的生靈。從一般生物學的觀點說，亦即有種靈長動物被改變成為人（我之不能接受進化論，理由與信仰無關），但他仍是靈長類的動物；雖然被提昇入一嶄新的生命境界中，舊有的生命仍未泯滅。同樣，所有有機生物的成長雖完全依循化學原理，我們卻可從其中尋找出高於或低於化學原理的法則。正因我們被教導說，道成肉身的過程「並非藉著把神變成肉體，而是神藉著人彰顯」，循著這原則，屬人的生命便成為彰顯屬神生命的器皿；同理，論到聖經，若說並非神的話語變成文章，而是文學變成傳達神話語的工具，應該不算離經叛道。

當然，無論從那一層面看，這種方法似乎不挺妥當，或者如我所說，頗有漏洞。的確，所有這些品級的提昇，無一像我們所期望的那樣自明；因為較低等的本性被提昇入一嶄新的生命境界，又被賦予一嶄新的重任時，它的本我仍然存留著，並未被根絕；所以，它總有可能漠視已被提昇的事實，只著眼於低等的本相。因此，人們便可能把主的一生讀作不過是一個「人」的一生，因為主取了人的樣式。正像多數現代哲學家把人的生命看作無異於一般動物的生命，只是特別複雜而已，而笛卡爾派又把一切動物生命讀成機械組合，同樣，聖經也可能被讀作不過是人的文學。任何新的發現、新的研究方法都不能使上述任何一種說法成為最後定獻。因為無論從哪一層面看，認知提昇之有無所需要的，不只是知識，而是某種能夠找著正確焦點的洞察力。那些在这一切例子中只能看見低層次存在的

人，將永遠可以自圓其說。倘若有人向一羣沒有閱讀能力的人斷言詩不過是白紙上的黑字，誰也駁不倒他。用顯微鏡檢視詩，分析印刷的油墨和紙張，以這種方式盡情研究它，你將永遠找不到高於分析結果，能讓你宣稱「這是一首詩」的成分。然而，懂得閱讀的人仍將繼續宣稱「詩」是存在的。

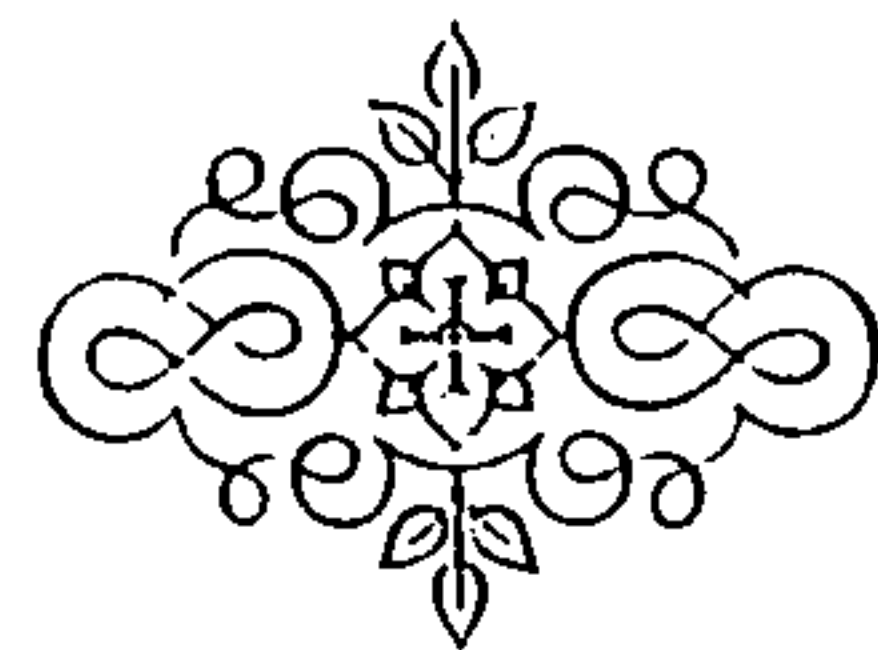
如果舊約是這樣被提昇的文學，用來傳達高於人話語的信息，我們當然無法制止它演變成聖典，並衍生出多重含義。如果任何一般作者所說的話，都有可能比他本人所知道的，含義更豐富，意味更深遠；那麼，聖經的作者更有可能這樣做，並且絕非出於偶然。

主耶穌自己便是聖經的第二義

(二)接受舊約經文具有第二義的第二項理由，一言以蔽之，便是我們責無旁貸的必須這樣讀舊約。在往以馬忤斯的路，復活之後的基督責備兩個門徒不相信先知的預言；他們理應從聖經中得知受膏者降臨時，將經由受害進入榮耀。祂於是解釋道，從「摩西」（亦即摩西五經）開始，舊約的每處地方都是「指著祂說的」（路二十四25-27）。祂清楚指出自己便是經上常提及的那位彌賽亞。許多現代學者無法看出關聯的經節都被祂用來指陳自己的身份。祂曾經向門徒們表明過自己將在十字架上受難，當祂作此預言時，顯然也是根據舊約的經文。祂接受——的確，祂宣稱自己便是——聖經的第二義。

我們並不知道——或至少我不知道——祂所指的哪些經節。不過，其中有一經節倒十分可確定。衣索比亞的太監遇見腓力時（徒八27-38），正讀著以賽亞書五十三章。他不知道在這段經文中，先知是自喻呢，還是論到別人。腓力藉著回答他的問題，把基督傳給他。事實上，答案便是「以賽亞所指的是耶穌」。無疑的，腓力作此解釋

所根據的權威便是主自己。（前人會認為以賽亞清清楚楚預見基督受難的情景，就像人們在 Dunn 先生所刻劃的那類夢境中具體看見未來的點點滴滴一樣。現代的學者會說，在以賽亞的意識裡，他指的是「以色列」，也就是以色列全族的擬人化。在我看來，採取兩種觀點中的任何一種，都無關宏旨。）此外，從主在十字架上所說的話（可十五 34），我們也可確知主自稱是詩篇二十二篇中的受難者。再者，當祂問人基督怎能既是大衛的子孫又是大衛的主時（可十二 35、36），祂顯然把基督——祂自己——與詩篇一〇一篇的「我主」視為同一人——事實上，祂正藉著這問題提示出道成肉身的奧秘，因為只有明白這奧秘，才能解開這難題。在馬太福音四章 6 節中，詩篇九十一篇 11、12 節的話：「因他要為你吩咐他的使者，在你行的一切道路上保護你。他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上」，也被用在祂身上。我們確定是主自己這樣引申的，因為受試探的經過必定是祂親口敘述的。在馬可福音十二章 10 節，他暗示性地將詩篇一一八篇 22 節所稱被匠人拋棄的石頭用來自喻。詩篇十六篇 10 節：「你必不將我的靈魂撇在陰間，也不叫你的聖者見朽壞」，在使徒行傳二章 27 節中，被認為是預言著祂將從死裡復活。祂自己無疑也這樣認為，因為最早期的基督教會便是這樣認為——而這班早期基督徒的領會，恐怕比任何學術研究（我可沒說「任何屬靈的看見」！）所能帶給現代人的，更貼近主話語的靈意與字句。然而，在此提起靈意和字句也許是多餘的，因為耶穌的話幾乎沒有「字句」。在拘泥字句的人看來，祂將永遠是語意最為撲朔迷離的教師。系統遠趕不上光華迸放的啓示。任何網若不如人的全心寬闊，網目若不如愛纖細，便不能捕捉住神聖的魚。



12 詩篇中的第二義

主耶穌亦以寓喻方式讀詩篇

從某個角度看，主耶穌對詩篇的解釋，與反對祂的人立場並無二致。前一章，我們曾提出一道問題：大衛怎能稱呼那將來的基督「我主」；這問題是主針對一羣人提出的，這羣人以爲詩篇一一〇篇所說的「我主」，理所當然是那位將使全世界臣服於以色列的受膏王和拯救者——彌賽亞。任憑誰都接受這種讀法，並且同意舊約全書到處充滿著屬靈的或第二層的含義。甚至外邦人中「敬畏神」的，像衣索比亞的太監（徒八 27-38），也知道以色列人的聖書，若無一位深悉猶太教傳統而能揭開隱義的人從旁指點，是無法讀懂的。也許所有受過教育的第一世紀猶太人，在主所看見特指著祂說的大部分經節中，都能洞察出它們原是指著彌賽亞說的；唯一引起爭論的是，主將彌賽亞與舊約提及的另一位人物視為同一人，並且將自己與他們等同看待。

在詩篇中我們讀到兩個人物，一個是受難者，另一個是征服仇敵使百姓得拯救的王。受難者出現在十三、二十八、五十五或一〇二篇中，王出現在二、七十二篇中。我想，在第一世紀前後，受難者大致上被認為是以色列，亦

即以以色列全族的擬人化；王則是大衛的後裔，要來的彌賽亞（有時這也是詩人的本意）。主說自己與這兩個人物實為同一人。

因此，原則上，以寓喻方式讀詩篇是有無上的權威作為後盾的。當然，這並不意味任何毫無根據的引申都是有益、合法，甚或合理的。當我們自以為洞察聖經的奧秘時，所見的往往不過是自己愚昧的倒影。許多從前盛行一時的寓喻式解釋，在我看來，或在大部分現代人看來，無不顯得過度牽強、妄斷和滑稽。雖然，有些經文的確蘊含寓意，但到底是哪些經文，不應率然斷定。在甲時代看是極牽強又過度逞才的奇特解釋，在乙時代看，卻顯而易見；所以，有些隱喻，前人認為理所當然的，我們卻訝於他們哪來智慧得以看穿；若前人有知，必也反過來惋歎我們這些後生小子何以毫無所察。而不同時代的看法之間，世上並無公正的裁判可以決斷孰是孰非，因為無人能置身歷史過程之外，當然也無人完全被自己的時代圍限；雖然有些人以為我們的時代獨異於其它時代，是終極和絕對的瞭望台，從上面可以客觀視察所有其它時代。

詩篇一一〇篇的寓喻讀法

新約中已有的解釋自然特別吸引我們注意。聖公會的祈禱書把詩篇一一〇篇指定為聖誕詩篇之一。乍看之下，我們也許頗感詫異，這首詩中並無任何有關平安和祝福的意味，也無任何內容可與伯利恆的馬廄沾上點邊。它似乎原是詩人為一新王登基所作的頌歌，預祝勝利和王國的擴張；也似乎是首戰爭前夕寫給王的詩，預祝凱旋，其中充滿了對仇敵的威嚇：王能力的「杖」——從耶路撒冷伸出，列邦的君王全將被擊傷，屍體和碎裂的頭顱遍滿沙場。這首詩的主調絕非「平安和祝福」，而是「小心，王來了！」但是有兩項比禱告書更具權威的根據，讓人把這

首詩比附到基督身上。第一項當然是主自己的解釋（這點前章已提過）——祂自稱是被「大衛」稱為「我主」的那位「主」。第二項是詩中第4節對麥基洗德的稱引。希伯來書第七章將這位神秘人物視為基督的象徵或預表。這段經文可說是創世記十四章的註腳，確實的含義雖超過我們的理解範圍，但我想，精義是已被捕捉住了。我們的確不必在意於創世記之未能提供任何有關麥基洗德的家譜或雙親資料，以致使他成為無生之始、無命之終（約伯不也沒有家譜嗎？），倒應覺察他那無親無故，不明所以的出現，使他奇特地超絕於前後文的敘述脈絡之外。他來自於無名之鄉，奉「天地的主、至高神」的名賜福，然後便完全消失。這一飄浮來去產生了一種效果，好似他若非來自塵世之外的天鄉，必也來自另一世界；總之，這個世界與亞伯拉罕生平事蹟所發生的世界不同。正如希伯來書的作者所洞見的，他無疑是個有君尊的、「超自然」的人物，具有一種凌駕於亞伯拉罕之上的生命本質，是亞伯拉罕自己也承認的。如果我們問創世記的敘述者或最後的覆述人為什麼加入這情節，這情節又是從哪裡找來的，真不知他會如何作答。我想，如我已解釋過的，有從神來的重大啓示加入這些故事的講述和覆述中。麥基洗德的情節造成一種非常顯著的效果——它令人印象深刻地引進祭司職分的觀念；這祭司職分與一般異教的不同，乃是特屬於唯一真神的，比猶太民族從亞倫以降的祭司職分更早，獨立在亞伯拉罕的呼召之上，比亞伯拉罕一生的使命更高超。而這個更古老、先猶太傳統而有的祭司職分與王權相結合：麥基洗德是一位祭司王（在某些社會中，祭司兼王是挺尋常的，在以色列則否），因此，麥基洗德像基督的自己，簡直就是事實（因其神奇的特性，他是舊約人物中唯一像基督的）。基督雖不屬於祭司的一族，卻宣稱自己是祭司，又是王，像麥基洗德一樣。麥基洗德的確預表著基督，詩

篇一一〇篇中的英雄亦然，他是王，卻同時具有祭司的身分。

對皈依基督教的猶太人而言，這點極端重要，可說替他們解決了一項難題。對猶太人而言，要瞭解基督是大衛的後裔並不難，但是，這樣一來，祂便不可能同時又是亞倫的後裔。承認基督的祭司身分因此意味著承認一個獨立於且優於亞倫的祭司等次。麥基洗德的存在為這祭司等次提供了聖經的根據。對我們這些成了基督徒的外邦人，情形則剛好相反。我們比較可能一開始便接受基督祭司的、犧牲的和代求的角色，而忽視祂作為君王和征服者的角色。詩篇一一〇篇和其它三首聖誕詩篇恰好糾正此項偏差。譬如，詩篇四十五篇對主作了一番令人凜然生畏的刻劃：「大能者啊，願祢腰間佩刀，大有榮耀和威嚴，為真理、謙卑、公義，赫然坐車前往。無不得勝。祢的右手必顯明可畏的事，祢的箭鋒快，射中王敵之心，萬民仆倒在祢之下。」（3-5）在八十九篇中，我們讀到神對大衛的應許（這裡的大衛意指所有或任何大衛的後裔，有如「雅各」意指所有雅各的後裔）：仇敵要仆倒在他面前（24），「大衛」要稱神為「父」，而神說：「我也要立他為長子，使他成為承受我產業的人，將全世界賜給他」。在詩篇一三二篇中，我們又讀到了類似的應許：「我要使他的仇敵披上羞恥，但他的冠冕要在頭上發光。」（18）所有這些詩文強調了基督降生的另一面，這是聖誕節所引起的聯想中一向較少觸及的。對一開始便將這些詩篇讀作關乎基督降生的人而言，這降生本身就充滿戰鬥氣氛——那位將與死亡、地獄和鬼魔爭戰，並將他們一舉擊潰的英雄、「審判者」、勇士、或巨人族剋星，終於來臨了。我們的主顯然也認識自己這一面的角色。而文學史上，以鮮明的意象將聖誕節這一面的意義加以生動呈現的，有彌爾頓的「基督誕生的早晨」（Milton, "On the Morning of

Christ's Nativity") ①。

詩篇六十八篇的寓喻讀法

詩篇六十八篇被納入紀念聖靈降臨的五旬節詩選中，的確有道理，即使第一次讀，也能明白為什麼。其中第8節——「那時地見神的面而震動，天也落雨，西乃山見神的面也震動」——原是詩人用來指記載在出埃及記中的神蹟，在五旬節詩選中則被讀作預示著神另一種形式的降臨——帶著火舌的降臨。第11節更是一美妙的例子，說明了古老的篇章難以避免衍生出重大的新義。禱告書版這樣譯：「主發聲說話，傳信息的人便多起來。」這裡，「話」指的是出征的命令，而「傳信息的」乃指告捷的猶太戰士；這種譯法很容易引人誤解。此節詩文真正的含義是：「有許多人傳講得勝的信息。」這豈不十分切應五旬節的情景？不過，我想，把這首詩劃歸五旬節詩選最具權威的根據是，使徒保羅在以弗所書四章8節中引用了此詩的第18節。此節禱告書譯為：「你已經升上高天，擄掠了仇敵，為人承受了禮物。」根據學者們的看法，這節的希伯來原文意指神藉著以色列軍隊俘掠了許多仇敵，又從人接受了許多「禮物」（擄獲品或進貢）。使徒保羅在以弗所書四章8節中摘引此節時，採用的是另一種讀法：「他升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」可見使詩篇六十八篇與聖靈的降臨連在一起的，必是這節，因為保羅在此所談論的，正是聖靈的恩賜（弗四17），強調這些恩賜是主升天之後才澆灌下來的。因著升天，基督便能把這些恩賜（禮物）賜給人，或者「替人」從祂的父接受了這些恩賜，好讓它們為人所用，好將它們轉授給人（請注意，禱告書的譯文至此便顯得頗為達意了）。升天和聖靈降臨之間的關係，當然完全根據主自己的話：「我去是與你們有益的，我若不去，保惠師就不到

你們這裡來。」(約十六7)彷彿若無前者，後者便不可能發生；彷彿升天——道成肉身的神從人現有的官覺所感受到的時空撤出——是神以另一種樣式與我們同在的必要條件。這裡頭有一奧秘存在，是我不敢率然解說的。

受難詩篇的寓喻讀法

詩篇六十八篇激發我們思考了一些複雜的問題，基督以受難者出現的詩篇則簡單多了。在這一類詩篇中，第二義的衍生更是不可避免。如果基督「為人人嚐了死味」，成為受難者的典範(Archetype)，那麼，一切世上受難者的申訴，從本質上看，無不與基督有關。因此，我們覺得，就這類詩歌言，說得滑稽點，第二義的衍生不需仰賴神的引導，倒是要把第二義剔除掉，需有特別的神蹟！主在受難的最後一刻曾引用詩篇二十二篇表達祂的傷慟。這首詩的關鍵不在於「他們扎了我的手、我的腳」這節，雖然它令人震驚地符合了當時的情景。這首詩的要義在於反映出義人徹底受折磨時，即使呼天不理、叫地不應，卻仍完全信靠神，只因神就是神——祂「是永遠聖潔的」(3)，雖然祂對人在苦難中的呼求絲毫沒有反應。這首詩可謂充分反映了一切義人受難的情景。此外，一切罪人的苦難也藉著詩篇四十篇 12 節獲得了抒發：

「我的罪孽追上了我，使我不能昂首。」這何嘗不也是基督的心聲，因為聖經告訴我們，無罪的祂為我們的緣故成了罪人，因此可以充分體會恍然覺悟的罪人所感受到的深沈痛苦。這一節從原意和字義上看，幾乎難與同詩的 8、9 兩節相諧調(「我的神啊，我樂意照你的旨意行，你的律法在我心裡。我在大會中宣傳公義的佳音，我必不止住我的嘴唇，耶和華啊，這是你所知道的」)；一旦我們瞭解詩中的發言人是基督之後，這表面的矛盾立刻顯明是真理的兩面。

詩篇四十五篇的寓喻讀法

關於這些受難詩篇，再多說便顯得冗贅了。這裡，我想進一步查考的，是前述一首聖誕詩篇(詩篇四十五篇)所具有的豐富寓意，這首詩揭露了基督降生的多面意義，是我們從聖誕歌曲，甚或四福音中，未能得悉的。顯然，這原是首御用詩人為王的婚禮所作的頌歌(這麼一首宮廷詩人「受命」為某一特別情況譜作的應景詩，竟然是首好詩，在今天的我們看來，真是奇蹟。但在諸般藝術健全發展的時代，這種驚訝會讓當時的人感到困惑。古代所有偉大的詩人，畫家和音樂家都能「受命」創作出偉大的作品。若有人作不到這點，便像只有與繖來時才能航海的船長或才能種作的農夫一樣，分明是超級膿包)。作為一首婚姻的禮讚詩——希臘人所稱的婚前頌(Epithalamium)——詩篇四十五篇是華美無比的，但是，它對道成肉身的啓示則更有價值。

曾經有段時間，我認為再也沒有什麼事比把這首詩或雅歌中的新郎解釋成基督、把新娘解釋成教會，更令人覺得呆板、牽強。的確，若把雅歌中坦率的情詩與附加在詩文上那些充滿教化意味的標題相對看，我們多數人會噗嗤大笑，嘲謔與同情參半，彷彿窺見敬虔的解經家那欲蓋彌彰的窘態。即使是現在，我仍覺得原作者本意裡未曾設定任何「屬靈」的寓喻；不過，反過來說，我想，今天也沒有任何以屬靈寓喻解釋雅歌的人會拒絕，或發言反對原作者本意裡所設定的明顯含義。詩篇四十五篇依舊是首華麗、洋溢著喜慶的婚前頌，雅歌依舊是首細膩、纖柔的情詩。這事實絲毫未因它們承載了新的寓意而遭到抹煞(就像人仍是靈長類的一種，詩仍是白紙上的墨痕一樣)。直到後來，我才漸漸瞭解新的寓意並非任意附加上去的，而是從我以前所不知道的奧秘處產生出來的。首先，幾乎所

有偉大的神秘主義——不侷限在同一傳統中，有的是異教徒，有的是回教徒，大部分是基督徒——全都使用同一種象徵語言，其中，婚姻和兩性結合的意象不僅十分自然的，更且幾乎必然的，被用來表達人與神合一的渴望。的確，「合而為一」這語辭的本身便足以喚起這意象了。其次，神作為新郎，祂與女神之間「神聖的結褵」，在許多異教信仰中，是經常出現的主題，也是祭典中常見的儀式——這類異教信仰，從現代人的眼光看，也許不夠純淨、文明，但它們對所奉神祇的虔敬、篤信，卻是無庸置疑的。倘若如我所相信的，在超越並進而廢除異教和猶太教的同時，基督已經充分滿足了這些信仰長久以來所憧憬的，那麼，我們應也能預期祂同時滿足了這些信仰長久以來所憧憬的，那麼，我們應也能預期祂同時滿足了人這一方面的渴望。人在這一方面的需要像其它面的需要一樣，全在基督裡得到完全的滿足。最後，同樣的觀念以略微不同的形式出現在猶太教中。對神秘主義者而言，神是個人靈魂的新郎，對異教徒而言，神則是大地女神的新郎，兩神的結合帶給全族人及其牲畜旺盛的生殖力，所以，就某層意義言，他也是族人的新郎。猶太教的觀念，在某方面，近乎異教信仰尤過於近乎神秘主義。因為，在猶太傳統中，神是以色列全族的新郎，換句話說，以色列全族是神的新娘。以西結書十六章（整本聖經中最生動、感人的篇章之一）把這象徵鋪陳得淋漓盡致；到了啟示錄，這象徵則從舊以色列轉而應用到新以色列，新娘變成了教會——「由信神的人組成的蒙恩全眾」。這位「新婦」像以西結書中那位不配的新婦一樣，被神拯救、洗淨、裝扮、迎娶——有如寇菲杜亞王（King Cophetua^②）的婚盟。因此，乍看之下，似乎有點妄斷的寓喻——某個迂腐的解經家，決意把刻板的教訓加入看似誨淫的篇章，因而所設想出來的奇特解釋——經你認真推敲，原來竟有整部宗教史

為其根據，並且充滿了詩意，放出啟示的光芒。若只因這寓喻不合我們時代的胃口，便率爾拒絕，徒然顯得自己視野偏狹、固步自封、盲目自大。

從這層意義看，**詩篇四十五篇的確揭開了聖誕節應有的繁複含義：基督的降生不僅是偉大戰士和君王的來臨，也是俊美的情人與新郎的來臨。此外，祂不僅是人們盼望中的情人和新郎，也是那位能使萬物結實纍纍的新郎，是正等著眾兒女出生的父親。**（傳統的聖誕節意象——馬槽裡的嬰兒——絕對無法提示我們基督是王、又是新郎、父親和巨人族的剋星，除非我們已預先知道基督的這些身分。除此之外，它也不能提示我們基督乃是道成肉身的永恆之道。）基督的這一切身分看似彼此衝突，實則互相呼應，恰似同心圓。

另有一相關的點值得注意，在這首詩的第10節，詩人轉向新婦，勸慰她說：「不要紀念妳的民，和妳的父家。」照著詩人可能的本意讀，這節顯然含義淺白而淒惻。讓我們想像一個女子（可能還是個黃毛丫頭呢！）因著想家，在一陌生的深閨中暗自飲泣；想像潛伏在一切宮廷婚姻中的幽怨（尤以東方宮廷為最）。家中或許也有女兒的詩人當然瞭解這一切，他安慰她說：「不要難過，妳雖失去了父母，但不久就要有孩子，這些孩子有天會長大，成為頂天立地的偉人。」當新婦所象徵的是教會時，這一切勸勉、安慰更含有貼切而沈痛的寓意。呼召的確是件可怕的事。被從天然的生命呼召進入超自然的生命，是一項尊榮，但卻自始便須付出極高的代價（或許不是「自始」吧，分別的絞痛總是後來才體會到。）甚至從一天然的層次被呼召入另一更高的天然層次，得中也不免有失——人必須承擔其他靈長類可以豁免的難題和痛苦。被呼召得愈高，所須付的代價愈多。「你要離開本地、本族、父家」，神對亞伯拉罕說（創十二1）。這是道多麼可怕

的命令，意味著人必須離開一切自己所熟悉的事物。這道「斷然離去」的命令，主一再令人心悸地重覆著，甚至可以說，擴大加強著。「人若不恨惡父母和自己的生命……」——祂經常以這類格言和似非而是的話來教導人；當嚴肅的選擇終於演變到需人下定決心、毫不留情地拒絕天然的要求時，恨（斬釘截鐵、不帶任何浪漫色彩的恨）並不被禁止。（雖然如此，我認為這教導只對接受起它來心覺如刀割的人才有益處。一個男人若覺得恨自己的父親是天經地義的事，一個女人若需長久掙扎才能稍稍不恨自己的母親，主的命令便不是為這類人發的。）在這種噬心的分別之痛中，人若能獲得任何安慰，這安慰也必近乎詩人對新婦所說的：「我將使你成為大族。」是的，在這寓喻中，新婦所得的安慰並不像神秘主義者所說的，只在於配偶的擁抱，乃更在於她將來的多產。如果她不能生產，不能成為聖徒和聖潔生命的母親，這婚姻等於是虛幻的，因為神的懷抱從不落空。

詩篇第八篇的寓喻讀法

把詩篇第八篇選為升天的詩篇，也是根據新約對這篇詩的解釋。按字面意思看，這首短小精練的抒情詩實在非常淺白，它對人及人在宇宙中的地位發出讚歎，繼而歌頌創造這一切的神（索弗克里斯某齣悲劇中的一首合唱詩，與此恰有異曲同工之妙）。既是勇士（或審判者），又是造物主的神，的確是可稱頌的。當人仰觀穹蒼和一切神所陳設的星宿，想到祂竟然關心像人這樣卑微的存在，便覺得驚奇；祂雖然把我們造得比天使低些，卻讓我們在地上享有特殊的尊榮，讓我們管理其它一切生物。然而，在希伯來書的作者看來（二～六19），這首詩卻提示了另一層我們從未想過的含義。作詩的人說：「你使萬物都服在他（人）的腳下」(8)，但是，這位基督徒作者卻發現，按宇

宙實際的情況看，這陳述，嚴格說來，並不正確。人經常死於野獸、毒性植物、天氣、地震等等的傷害，對這些來自大自然的禍害，更有愈來愈招架不住的趨勢。因此，把一詩化的表達當作放諸四海皆準的科學真理，似乎有點歪曲事實、強詞奪理。那麼，應該怎樣理解這首詩，才算把握住正確的觀點呢？有些解經家或許這樣辯解：「這陳述就目前的情況看，並不符合實情；但一切經文必合乎真理，所以，這陳述必是指著未來說的。」其實，較正確的解說應為：「就詩人所設定的詩意而言，這陳述當然有它真實的一面，雖然在邏輯家看來，似乎略有漏洞；另一方面，如果這陳述比詩人自己所知的更近乎真理的話，又當作何解釋？」循著這解說，按著我們慣有的思考方式往前推理，應能進而體會這首詩真正的含義，或者「弦外之音」——也就是附加在詩人文字上的重大新義——基督已經升天了！到了日子滿足的時候，萬物（是的，萬物）都將臣服於祂。祂雖然（暫時）被造得「比天使微小一點」，卻將成為萬物的征服者和主宰，其中包括死亡和死亡的後台老板，魔鬼。

對大部份人而言，這似乎是一刻意推衍出來的寓喻，但使徒保羅在哥林多前書十五章20-28節所呈現的思想，恰與這寓喻相合。此點，加上前面提過的那段希伯來書的經文，證明這正是初期教會的解釋，也可能是從主那裡流傳下來的解釋。畢竟，祂最喜歡的自喻是「人子」。人子指的是「人」——典型的人，正如「巴比倫的女兒」指的是巴比倫。這意味著祂的受難、復活、得勝，人人都能分享，除非他自己拒絕。

我相信，這正是大多數現代基督徒極需被提醒的。我似乎極少遇見任何強而有力或令人振奮的宣告，指出基督在榮耀中和永世裡，仍然繼續保有從未遭棄絕的人性。在耶穌誕生的事上，我們的確過於強調祂的人性，而在祂復

活的事上，又太過於強調祂的神性；彷彿基督一時變為人，達成救贖的任務後，又再變回純粹的神。我們通常將復活和升天視為基督神性的偉大表現，較少將它視為人的得勝。古時對詩篇第八篇如前所述的解釋，不管是如何形成的，恰好對這偏差作了可喜的矯正。再往前想，人在宇宙中的地位（人的渺小和偉大，人卑微的起源和神奇的結局），單從天然層次看，若說與基督的降卑和得勝頗為相似，實在不算牽強或附會，至少在我看來，並不牽強附會。正如我已經指出的，在獸昇華為人，和人昇華為神之間，其中的類同性不是「相似」一詞可以道盡的。

這麼一一瀏覽真理許多令人讚歎的層面，我都忘了自己身在何處。現在是簡論某些較淺顯的事，來為本章作結的時候了。

怎樣讀詩篇中的自義傾向？

首先要談的是浮現在詩篇表面的自義傾向（有時不只是表面而已，也是骨子裡的實質）。詩篇中到處充滿這樣的句子：

「你在我裡面找不到邪惡」（十七3）

「我向來行事純全」（二十六1）

「求你保存我的性命，因我是虔誠人」（八十六2）

針對這些詩句裡的自義傾向，如果我們這樣解說：「按詩人的本意，說這些話的人通常不是個人，而是以色列全族，甚至是以色列中有信心的餘數」，即使這種解說符合實情，恐怕仍難叫人心服，因為，雖然與周圍的異教徒相比，以色列的餘數在某種程度上可說是聖潔又純全的——他們是一羣「無辜而受難的人」，平白被人迫害；但是，無論怎麼說，真正聖潔而無辜的卻只有那位要來的受難者

基督。他將把柏拉圖理念中那全然公義的典範活化出來。所有這些斷然的宣告，由祂口中說出，真是名符其實。需知一個全然良善，被打不還手反而饒恕人的生命，在塵世中非但不能激起愛，反倒招致羣衆的怒罵、咒詛，以致喪命，這本來就是十字架的核心教訓之一。基督既是這樣一位無辜的受難者，如此宣告，正是理所當然。所以，**當基督徒讀這些看似自義的宣告時，自然把這些篇章裡的說話者想像成主。這樣讀是正確的；如果說話者不是主，真正的意旨就模糊不清了。**主否認自己有任何罪，（這的確是主對自己的神性所作的最大辯護。甚至反對基督教的人也無異議。譬如，他們從未覺得基督犯有狂妄的罪。基督宣稱自己「存心溫柔而謙卑」；出乎我們意料之外的，許多反基督的人對此宣告並未不以為然，雖然祂說了許多只有精神分裂的人才說得出的話。如果基督不是瘋子，我們便得接受一項假設——祂是神。退一步說，即使這假設不被接受，暗示這假設本為真理的某些事實一如「基督的確溫柔而謙卑」——似乎已被人接受了③。）

「咒詛詩篇」的道德性解說

至於咒詛的詩篇，我想，大多數人會自作道德性的解說，一方面卻也知道這種解說是個人主觀的引申，與我在此試圖釐析的寓喻解經原則似乎並無關連。你我都知道，人應該深惡痛絕的是罪，尤其是自己的罪。於是，讀詩篇三十六篇第1節：「我的心向我顯明不敬畏神的人所犯的罪」時，只要稍作反省，我們每人都會發現，自己的心正是人所熟悉的這種罪的樣板；透過這領悟讀第5、6節所倡言的舉目仰望「上及諸天的慈愛、穩固如山的公義」，便更覺語重心長。由這觀點出發，我竟然能從詩篇三七篇令人毛骨悚然的詩節獲得有益的教訓。這節詩揚言要把巴比倫人的嬰孩摔在磐石上。深自反省，人的內心的確蟄

伏許多像嬰兒般難纏的惡，譬如那些蠢蠢欲動的小小慾念、小小嫉恨。這些小鬼有天會惡化成酒癮和深仇大恨；現在，它們只以高明的撒嬌伎倆，甘言勸誘我們；看來那麼嬌小、無助，讓人覺得若拒絕它們，好像在虐待貓狗。它們嗚咽求情：「我不求太多，只要……」，「我不過希望……」、「多體恤自己點吧！……」。要排擋這些惹人憐愛的「嬰孩」（這些小鬼有時真叫人招架不住），詩篇的告誡是最有效的良策；把這些狗崽子的腦漿摔個稀爛！能做到的人真是「蒙福」，因為說比做容易。

詩篇八十四篇 10 節的雙重含義

有時，不經傳統的提示，第二義會難以抗拒地闖入讀者的腦際。詩篇八十四篇的詩人說：「在你的院宇住一日，勝似在別處住千日」(10)，他無疑意味著在聖殿住一天，勝似在別處住千日。但當我讀這節詩時，竟然極難把據我所知，舊約尚未真正悟到的一則思想，從我腦際揮開。這則思想來自於新約，它美妙的湧現出**無關乎舊文被人賦予新義，而是相似意象共振下自然產生的聯想**。詩篇九十篇 4 節有話說，在神看來千年如已過的昨日；在彼得後書三章 8 節中，我們不只讀到「千年如一日」，也讀到「一日如千年」（人們大概想像不到這卷書竟含有如此玄妙的形上哲學吧！）詩人的意思，我想，非常簡單：神是永存的，祂的生命在時間中永無窮盡。彼得的書信則進一步把我們的視野帶出時間的線性懸延之外，讓我們看見：無一事物能把神拋在背後，活得比神長久；也無一事物能從神滑逸出去，獨留在過去。在神裡，沒有過去、現在和未來的分野——現在便是永恆。這道後起的觀念被參透之後（說是後起，乃是對基督教傳統而言，柏拉圖則早已意識到了），對我們許多人來說，「在神的殿中住一日勝似在別處住千日」從此便有了雙重含義。**永恆能夠透過現有**

計時方式所量定的片時片刻與我們相遇；另一方面，我們也已觸及那無法以時間的長短加以衡量的，無論是刹那或永恆。因此，若不能完全從時間中脫身而出（這也許不適合人性），我們便希望至少能超越時間的轄制，不受困於昨往今來這種單調的時間連續；駕馭時間，而不為間所駕馭——從而治療那與生俱來的，因時間的流變而有的創傷，這創傷經常隱隱作痛，快樂時如此，不快樂時亦然。正因我們與時間格格不入，才會驚愕於它的流逝。我們常如此驚呼道：「逝者如斯夫，不舍晝夜！」「一轉眼，他長得這麼大啦！」彷彿古來人們共有的經歷，一次又一次以令人訝然的新奇面貌出現。這種感覺恰似一條魚屢次對水的潮溼感到驚訝一樣，實在令人費解。除非魚被命定有天要成為陸棲動物，否則，它會對水感到錯愕，真是有點離奇④。

譯 註

第一章

①Edmund Burke (1729-1797) 出生於愛爾蘭的英國政治理論家，基於對傳統價值和階級社會的肯定，曾於法國大革命發生時，撰文批評，被視為保守主義的代言人。

②寫於西元前 29-19 年間，詩分十二卷，敘述特洛伊王子 Aeneas 離開殘破的故國，在神靈的領導下，於台伯河畔建立拉維尼亞國 (Lavinium, 羅馬之前身) 的傳奇故事。

③譬如僅是韻母不同的雙聲，如中文的參、差，和僅是聲母不同的疊韻，如宛、轉。

④Christopher Marlowe (1564 年受洗，1593 年去世)，英國伊莉莎白時期的主要詩人兼劇作家。開以無韻詩寫劇之先河，為莎士比亞之前驅。

⑤詩篇一一九篇的格律賞析見於第六章「比蜜甘甜」。

⑥「但願人因耶和華的慈愛，和祂向人所行的奇事，都稱讚祂」反覆出現在詩中達四次，凸顯出全詩的主題。

⑦如詩篇一〇五篇和一〇六篇。

⑧參閱本書附一頁 126 的討論。

⑨Miles Coverdale (1488?-1569) 第一本英文聖經的譯者。

⑩Saint Jerome (347-420) 拉丁白話文聖經譯本 (Vulgate) 的譯者。此譯本的修正版迄今仍為羅馬公教的通用本。耶柔米於 382-385 年間出任教皇 Damasus 之秘書時，根據數種舊約希臘文七十士的手抄本，重新修訂舊有的拉丁文詩篇譯本。晚年定居伯利恆潛心修道時，曾逐篇為詩篇撰寫簡註，並用較科學的方法解釋詩篇十~十六

篇。史家公認他是一位對中世紀初期教會影響相當深遠的修士兼人文學者。他通曉希臘文、希伯來文和拉丁文，學貫古典作品、聖經和教會歷史，透過釋經，將許多希臘世界的神學思想介紹給西方，對東西文化之融鑄，貢獻卓著。有關耶柔米，最為膾炙人口的，恐怕是他 28 歲病重那年作的一場夢。瀕死之際，他夢見自己被帶至主的寶座前受審判。由於被控告是西塞羅 (Cicero, 西元前一世紀的羅馬哲學家) 的崇拜者，不是純正的基督徒，遭到嚴厲的鞭笞。醒來之後，他發誓不再縱情於異教文學，並且開始動筆撰寫他的第一部釋經作品，以寓喻解經分析俄巴底亞書，雖然二十一年後，自詆為年少無知之作。此後兩年，為了平息這場夢引起的屬靈危機，耶柔米隱居在希臘境內的 Chalcis 沙漠，始習希伯來文和希臘文。

⑪Dr. James Moffatt (1870-1944)，英國聖經學者。

⑫見於第十一章頁 91。

第四章

最著名的「地獄之火」講章應是 Jonathan Edwards (1703-1758, 新英格蘭清教最偉大的神學思想家) 1741 年七月八日於康涅狄克州恩菲爾德 (Enfield, Connecticut) 所宣講的「罪人在憤怒之神的手中」(Sinners in the Hands of an Angry God)。其中有一段令人聽了毛骨悚然：

「罪人啊！想想你的處境有多可怕、多危險：那是一個大火坑，怒焰熊熊，一個寬闊無底的坑，充滿憤怒的火。就在這上面，你被上帝的手抓著，祂已經被你惹動了肝火，惱怒你就像惱怒地獄中那些已被定罪的人。你被一條細細的線懸吊著，神的怒火在四周燃燒，隨時隨刻就要燒上來了，線眼看著就要燒斷了，而你又不喜歡有人居中為你作保，你沒有任何東西可抓來救命，沒有任何東西擋

得住憤怒的火，你擁有的一切，你做過的事，即使竭盡所能，都無法叫神讓你多活一分鐘。」

根據為 Edwards 作傳的人說，聽到這裏，會眾羣中發出呻吟、哭喊，Edwards 必須中斷自己的演說，直到會眾的情緒平伏下來。不過，最後的結果似乎並無破壞性。相反的，目擊者被會後流露在人們臉上的喜樂嚇呆了。原來，牧師希望透過恐怖的地獄情景，讓他的聽眾在最後一刻能強烈感受到神那無可言宣的恩慈。結果，他果然達到了預期中的淨滌作用。

第六章

① Jean-Baptiste Racine (1639年受洗,1699年去逝)法國古典悲劇大師。

② William Wordsworth (1770-1850), 英國浪漫主義詩人。

③ Sestina, 義大利文藝復興時期最主要的抒情詩體之一，對格律之講究遠甚於中國之律詩。

④ 魯益師指的應是儒家「克己復禮為仁」的哲學體認。

第八章

① Thor 和 Zeus 分別是埃及和希臘神話中的主神。Hermes 和 Iris 各為希臘和羅馬神話中眾神的使者。

② Amenhetep 四世替自己取名為 Akhenaten, 以表示對「太陽」之尊崇。Akhenaten 意為「供 Aton 遣用的人」Aton 在埃及文中即為「太陽」。這裏所指的「太陽頌」即為考古學家在 Akhenaten 的大司馬 (Master of Horse) AY 的墓壁上所發現的刻文，學者一致推斷是 Akhenaten 的作品。「太陽頌」已經許多學者指出，與詩篇一〇四篇極為相像，屬同類頌詩，歌頌造物主恩澤廣

被。「太陽頌」全詩之英文意譯可見於 Cyril Aldred 所著 *Akhenaten, King of Egypt* (London: Thames & Hudson, 1988) 頁 241-243。

第十章

① 此詩錄自羅馬詩人味吉爾 (生於主前七十年) 的「牧歌」第四首 *Ecoloque IV*。引詩第 2 行的聖童女，根據一般學者的看法，指的是羅馬神話中的公義女神 *Astraea*。

② 在古希臘傳說中，*Sibyl* 或 *Sibylla* 原是小亞細亞附近的一位女先知。她的預言以六步格的詩體流傳於世。從主前四世紀後期以來，*Sibyl* 變成一般希臘女先知的泛稱，她們坐鎮在散處各地的神諭中心，憑著阿波羅說預言。*The Sibylline Books* 便是歷代女先知們的預言集。

③ 波爾德 *Balder* 是北歐神話的太陽神，是主神奧丁和神后裴莉嘉最寵愛的兒子，容貌俊美，性情耿直。一個仲夏的午后，波爾德午睡時做了個很離奇的夢，後來，他的母后裴莉嘉得悉夢的內容正是「死」的陰影。驚慌之餘，她將地上一切能傷人的東西——無論生物或無生物——全召進神宮內，要他們立誓決不傷害波爾德。只有小常春藤因為太幼嫩了，並無傷人之力，所以沒有被召來立誓。邪神洛奇探知了這秘密，便在諸神向波爾德投擲、戳刺各樣武器以證實誓言的可靠性時，唆使盲神赫爾用力將常春藤的尖枝像槍矛一樣刺穿了波爾德的胸口，他隨即氣絕身亡，諸神想盡辦法想把他從死域救回，都不能奏效。但當末劫的最後之戰，天崩地裂，諸神及其對敵同歸於盡，新的宇宙重新開始時，波爾德便要復活，成為新天新地的主宰。

④ 雅多尼斯 *Adonis* 在希臘的民間信仰中，是一位主司植物榮枯的神靈。他的死和復活象徵自然在冬天的凋蔽

和來春的欣榮。希臘各地每年定期為他舉行祭典，哀悼他的死亡。祭典的內容包括將他的像和盆栽丟入海中，以祈雨水豐潤。

⑤路益師曾經以「神託夢給人類」來比喻散佈在異教信仰中有關一位神死了又復活，並藉著死賜給人新生命的神話（見《*Mere Christianity*》, Book2, Chapter3）。道成肉身的真理與異教神話之間的淵源和演進關係，從比較宗教的角度看，自是饒富意義。基督徒應該如何妥切地看待它們之間的異同，路益師在本段中已略有論述，以下的解說摘錄自他另一篇文章，但願有助於我們對他的觀點獲得更明確的瞭解：

「神話怎樣超越了思想，道成肉身便怎樣超越了神話。基督教的核心是一則變成事實的神話。那則關於一位死去了神的古老神話，從傳說和想像的天國，降臨到地上的歷史中來（卻仍保留著神話的色彩）；這件事發生在特定的時間和地點，並在歷史中造成清晰可辨的影響，使我們超越了無人知道死於何時何地的波爾德神話或奧西瑞斯神，而臻入一位在彼拉多手裡被釘死的歷史人物。這則神話變成歷史事實之後，並非就不再成其神話，這就是一種奇蹟了。……若想做個真正的基督徒，我們就必須一方面同意上述的歷史事實，一方面用欣賞一切神話所必須的想像力，接受其中所含的神話成份（雖然它已經成為事實）；這兩者同等重要。……基督教神學中閃耀著神話的光輝，我們不要以此為恥。」（摘自：Myth Become Fact, 《*World Dominion*》, Sept-Oct.1944）

引文中的奧西瑞斯神 Osiris 是埃及神話的重要神祇之一，相傳是地神和天神之子，曾經被嫉妒他的兄弟將其軀體斬成十四塊，分擲在埃及全地，他的姊姊重新將他的屍塊找回，分葬在埃及各地，後來，諸神賜給他不朽的生命，指派他審判及監督死人。原先，奧西瑞斯是豐收之

神，人們常將他與肥沃田畝的尼羅河神相提並論；當他從死裡復活之後，由於出死入生類似於日落日出的循環，人們又將他與太陽神並稱。

⑥約翰凱博（一七九二—一八六六）畢業並任教於牛津大學，三十一歲後出任聖公會牧師。是著名的神學家和聖詩作者，也是位詩人。他所發起的牛津運動（Oxford Movement）使聖公會深受早期天主教教義的影響。

第十二章

①作者指的是「基督誕生的早晨」（“On the Morning of Christ's Nativity”）。在這首詩中，彌爾頓除了描寫基督的誕生帶給全地平安、光明和歡樂之外，最生動的刻劃莫過於聖嬰一出現，所向披靡，立刻在靈界掀起軒然大波，異教諸神靈相繼抱頭鼠竄。試譯出其中三段，以印證路益師觀察所得：

十四

神諭啞了，
無聲也無嚶語——
欺誑的辭藻不再迴盪拱廊。
阿波羅在廟中，
占卜無術，
乾嚎數聲，狼狽告別底耳非陡坡。
（底耳非 Delphi 是阿波羅——希臘神話中的太陽神——的神諭中心。）

二十四

奧西瑞斯失蹤了，
曼斐斯的樹林裡、草埔上
不見他嗶呼蹂躪而過。
他的神龕

他再也不能安棲，
只有黝深的地獄是他的遮蔽；
他的約櫃——披黑貂法衣的巫師猶自抬著，
空以鈴鼓伴頌歌。

二十五

他覺得從猶大地
有一慄然可畏的嬰兒伸出手來，
有光從伯利恆射出熾盲他昏花的眼。
眾神目覩，無一敢逗留
蛇尾巨獸 Typhone 也落荒而逃。
我們的聖嬰顯出祂是真神，
在襁褓中鎮伏這班牛鬼蛇神。

（奧西瑞斯 Osiris 是埃及神話中的主神之一，見第十章譯註；曼斐絲 Memphis 則為古埃及王國的首都。）

②寇非杜瓦是傳說中的一位非洲國王，他愛上了女丐潘娜洛鳳（Penelophone），經過一番追求，終於娶她為妻，這故事首見於英國民謠「寇非杜瓦和女丐」（保留於柏西 Percy 所編的《遺簡》*Reliques* 中）。

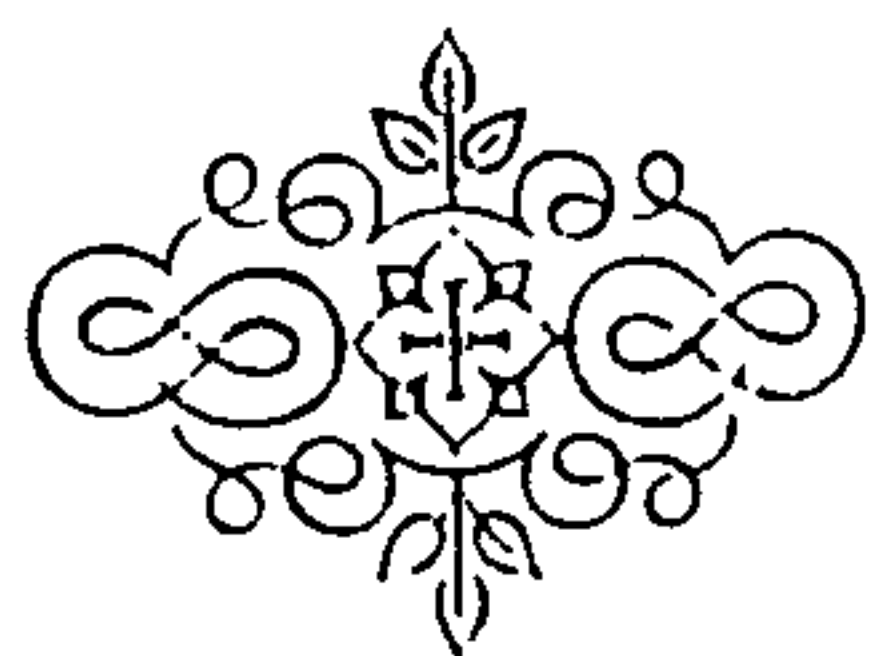
③請參閱以下路益師對耶穌是神或是瘋子所作的論證：

「有個人誕生在這些猶太人當中，他自稱是遍存在自然中慄然可畏的某物，是道德律的創立者，也是前述某物的獨生子，是與它同為一體的。這項宣告多麼令人震驚——它似非而是，甚至聳人聽聞，我們卻極易對它採取淡然的反應——以至於我們只能從兩個觀點來看這個人：他若非是個胡說八道、討人嫌厭的瘋子，便正是像他自己所敘述的那種人，除此之外，沒有第三種可能。如果記錄顯

現第一種診斷無法成立，你就必須接受第二種看法。倘若你接受了，則基督徒所揭櫫的其他一切道理都變成可信的。」（《痛苦的奧秘》*The Problem of Pain* 第一章）

④魚不應對水的濡溼感覺錯愕，否則這可能表示魚並非永遠都是水棲動物，同理，人與時間格格不入，可能指出時間只是人生的一個過程，人原是來自永恆，也將歸向永恆。路益師以下的論證或可幫助我們瞭解他在本章末段所企圖表達的：

「一個愚駭的宇宙怎能製造出這樣的生物呢？它們的夢境比宇宙本身還要來得壯觀、美善、奧妙。……魚會對海埋怨說你怎麼是潮濕的嗎？如果魚會這樣埋怨，這豈不恰足以證明魚並非一逕都是，或者不會永遠是，水棲動物？如果你真是唯物宇宙的產物，置身其內，你又為什麼會覺得渾身不自在呢？」（《與光相遇》*Encounter with Light*）



附錄一：

詩篇文學面面觀

詩篇，和箴言，或許雅歌也算，與聖經其它卷書截然不同，不同處在於叫人一看便知是由許多個別詩章彙編成集的。至於這本詩集如何編纂而成，或者其中多數詩歌譜作於何時，我們知道的實在有限。不過，有關這些詩歌的成詩背景，若根據詩文加以推衍，倒也還能勾勒出一個概貌，藉以管窺反映在這本詩集中的種種創作現象。

與敬拜神有關的詩歌（以下且稱聖詠），在流傳至今的近東各族古代文學中，原是普遍多見的。參閱比舊約詩篇最早的詩作猶還早個至少三、四百年的烏格瑞特遺典（譯註1），我們得出一個結論：希伯來詩人並不忌諱從流行於敘利亞及巴勒斯坦一帶的異教聖詠傳統，襲用意象、語辭，甚至成串詩句（希伯來文與這個異教傳統所使用的文字本是系出同源）。有時，做襲也逆向進行，譬如，不久前才被辨讀出來的一首成於公元前二世紀的埃及古詩（其實是依亞蘭文譜作，而以埃及俗文字體表出），讀來恰似異教傳統對詩篇二十篇的擬作或融併。

正如這兩種方向相反又時代久隔的做襲所指出的，曾有好長一段時期，聖詠在古代近東一直是流行廣泛的詩歌類型。收納在詩篇中的詩歌，其成詩年代便先後懸延至少

五個世紀。少數晚期的詩作，例如詩篇三三七篇（他們曾在巴比倫的河邊……），明白述及第一座聖殿毀於公元前五八六年後的歷史情景。其它詩篇則可遠溯至大衛王朝的初期，換言之，約當公元前第十或第九世紀。此外，撒母耳記的作者把一首感恩的聖詠藉由哈拿（撒母耳的母親）這樣一位先王朝而生的人物口中誦出（撒母耳記上第二章），不必然是時代錯置，雖然詩的最後一行（第10行）提到受膏的王，明顯是顛倒時序。這樣看來，早在猶太祭典集中於聖路撒冷舉行之前，類似詩篇的聖詠極有可能已流行在示羅之類的地方性神壇；而哈拿，這位在不孕的沮喪中，曾以無韻散文隨口說出率真、動人禱詞（撒母耳記上第一章）的民間婦女，能夠朗朗吟誦一首聖詠、或許正可印證我的一道假設——甚至在大衛王朝奠立之前，聖詠已是相當普及民間的詩歌形式，人人可藉之傾吐悲情，或者像這裏所學的哈拿的例子，用來對神表達謝忱。

大多數詩篇，我們無法為之定出正確的成詩年代；雖然，有些詩篇可從其中找出舊約末期的希伯來文特徵，有些詩篇又似乎指涉某一歷史事件，只是筆法撲朔迷離，學者之間對其所指的到底是哪一歷史事件，經常眾說紛紜。總之，縱貫整個舊約時代，詩篇的譜作，就風格上說，一直走的是保守、擬古的路線。詩人承襲傳統，雖經幾個世紀，鮮見變革。敘事文體則不然，譬如讀舊約後期的書卷，像以斯帖記或但以理書，無論遣詞用字、敘事技巧、或沿襲格式，幾乎一看便知與創世紀或撒母耳記判然有別。反之，讀詩篇時，明明知道兩首詩年代久隔，有如華滋華斯（Wordsworth, 1770-1850）之於喬叟（Chaucer, 1340?-1400），但若考量用字、形式和類型成規，把它們視為同期作品，竟也不算離譜。

比起成書年代的問題，舊約諸書卷的作者問題，除了先知書之外，更是謎雲重重。自古以來，人們根據撒母耳

記，將大衛王視為文武全備的詩人兼驍將，其實，早在許多年前，學者專家便已得出一項結論：出現在多首詩篇前面的序辭——「大衛的詩」——是後來的編者添加上去的，與將其它詩篇比附給亞薩和以斯拉人以探等，如出一轍。再說，這些序辭是否用來指出詩為何人所做，實在很難斷言，因為其中所含的希伯來文的虛字，並不必然意指與作者有關的「……作的詩」，也有可能指的是「擬……體」、「……格」或「供……用」。

至於作詩人的社會背景，迄今也還停留在臆測階段。有人認為，曾有一羣專司譜作聖詠的職業詩人依附於耶路撒冷聖殿，這些人可能出身祭司階層或利未支派；他們為聖殿中的各樣祭典譜作禮拜詩，或許還接受個別獻祭者的委聘，為他們譜作哀歌或讚美詩。這種說法可能成立，但從詩中得不到佐證。總之，詩篇的膾炙人口，以及詩人們之始終未能發展出約伯記般紛華多致、富於原創的風格，或如箴言之精明達識，使我們懷疑聖詠的譜作或許並不侷限在耶路撒冷專業詩人的小圈圈裏。

詩篇整卷書的編纂始於第二聖殿時期，成於西元前二世紀，其時，舊約七十士希臘文譯本正進入籌譯階段，因為七十士譯本中的詩篇，無論就詩歌的編排次序或分卷段落，與我們從猶太人的正統傳本（譯註2）所得知的，大體相同。有些個別詩篇到底原是一首詩，或由幾首詩拼湊而成，近古時期曾有多種爭論，因此，整本詩篇的總得篇數從一四七到一五〇篇不等，希伯來文的正統版本最後採用呈現整數的後者。極可能原有數種詩篇集子競行於世，後來的編者把它們彙編起來，偶有少數詩章出現在不同詩組中，被編者重複收錄（如詩十四同於詩五十三）。這些集子中最古老的一般認為就叫做「大衛詩篇」（也就是詩三至詩四十一，詩一和詩二則是整本詩篇的序），最晚的集子納為詩一〇七至一五〇。傳統上將詩篇分為五卷，除

了第五卷之外，每卷的最後一首都有編者加入的結卷語，以「應當稱頌的」起首，用「阿們」作結。其實，詩篇原為四小卷的彙編，將它分為五卷似乎是後人的附會，以便造成與摩西五經相映成趣的效果，因為在古希伯來人的文學想像裏，數字所具有的，並不只是計算功能，更是一種象徵，而這一由編者製造出來的象徵，恰恰證明了第二聖殿時期，詩篇曾在以色列民族的心目中佔有樞要地位。

詩歌類型

近些年來，有關詩篇的種種問題，再也沒有比詩歌類型這一層面受到更廣泛的研究。本世紀初期，德國聖經形式批評學派先驅坤克爾（Hermann Gunkel, 1862-1932）為這方面的研究奠定根基（原註1）。他一共辨別出七大類型及由其衍生的一些混合類型。可以想像的，他的後繼者果然致力改進他的分類，對於詩歌類型或有增繁，或者重新歸類。形式批評學派的耕耘的確增進了我們對詩篇的認識，因為類型的問題在聖經文學的其它範疇中，絕無一處像在詩篇中這樣顯著，這樣對表達的方式造成令人歎賞的影響。

由於十分關切成詩年代和類型演進的問題，坤氏本人，像許多現代聖經學者一樣，以為某一特定類型由簡入繁的演變可用曲綫表出，似乎認定同類詩歌中較素簡的必是早期作品，而紛華繁縟的，無疑是後期之作。按照這樣的邏輯加以類推，我們簡直可以斷言意象派的詩歌必然早上「仙后」（*The Faerie Queene*）許多年，難怪坤氏這種進化論式的文學史觀普受後來的學者批判。至於他那替某些詩篇追回當日創作現況的頑強決心，迄今效尤者仍前仆後繼。

今天看來，有些詩篇的確是為特定的禮拜儀式或宗教慶典設計的。最明顯的例子應是上行詩。從這類詩歌的結

構看，可知是專供或專向朝聖者吟唱的，他們登陟聖山，進入聖所（詩二十四），或者周遊錫安，數點城樓（詩四十八），沿路邊走邊唱。但是，學者們費盡心思，想從一首又一首的詩篇中，發掘出某一與猶太祭典有關卻已失傳的宗教樂劇歌辭，與其說是溯索具體實況，不如說是緣木求魚，白費功夫。這種追求史實的偏執，在有些情況中，即使披著學術外袍，採用比較人類學所提供的蛛絲馬跡，仍不免讓人覺得不過是環繞幾首相關詩篇在那裏牽強杜撰著一齣歷史傳奇——譬如，學者們層出不窮的臆測，以為凡是將神比擬為君王的詩篇必曾用於一年一度耶和華被奉為王的登基儀式中。事實上，是否所有的詩篇全為祭典而作，從詩的本身得不到佐證，就像不能斷言每首詩篇都能詠唱一樣，雖然有些詩篇顯然可以詠唱，正如詩中提及伴奏樂器、啓應對唱等所反映的。但是，儘管有些詩篇確實供在各樣聖殿祭典中「詠唱」，我們仍須牢記：詩篇的作者，像其他類別的詩人一樣，常常藉著湧現在想像中的比興，塑造出一種強烈的現實感，彷彿目擊，若一味將具象的比興讀作祭典實況的描寫，實在不智。

關於詩篇的類型問題，形式批評學派最常犯的觀念謬誤是，認為除了少數混合類型之外，類型是一成不變的實體。這一觀念使得詩評家專事在同類詩篇中逐首辨識它們的相似處。但是，我們從其他地區的文學和後來的文學史所看到的，卻是另一種情形。只見作者側身在類型的圍限中，面對類型成規，諸如套語、格式等，總是反覆推敲，務求別出心裁，另闢徑，有時甚至不惜突破該類型形式或主題的界限。讀詩篇時，若能意識到：類型體制的推陳出新，在這本詩集中，原也俯拾皆是，甚至當因襲成習的套語重覆出現，讓人不假思索便能察辨詩人正採用何一類型時亦然，那麼，對於詩篇的詩藝風華，我們才能有更細膩的體會。在下文中，我會透過對詩的解析將這種推陳出

新的過程闡明清楚。不過，先簡單描述一下詩篇的主要類型，或許有助瞭解。

詩篇這本集子，希伯來文通常稱為 Tehillim（讚美），這名詞原係衍生自詩人經常使用的動詞 hallel（讚美），也就是西方讀者所熟悉的「哈利路亞」（讚美主）。以它作為集名，可能因為在聖殿中稱頌神之偉大的詩在集中佔有顯著地位，甚至也可能因為整本詩篇係以五首哈利路亞詩（詩一四六——一五〇）作結。其實，哀告的詩加起來超過集中詩歌總數的三分之一——比讚美詩還略為多些。這是詩篇的兩大類型，合起來超過全集的三分之二。這兩大類各自又能合理地劃分成數小類。有些哀告詩含有個人色彩（例如，在病痛中求告神），有些則屬集體性質（如在饑荒、瘟疫、圍城或流亡時求神解困）。讚美詩可以是針對神的榮耀權能大而化之加以謳歌，或者鋪呈受造萬象，具體歌頌神的創造奇工，也可以是感恩詩；這類詩歌，同樣，也可分為個人的，或集體的。

除了這兩種主要類型外，另有各種次要類型，其代表詩歌大半只有六首左右，包括：智慧詩篇（實際上有十二首之多，詩篇第一篇和第三十七篇是特別明顯的例子。此外，與智慧有關的主題也常出現在哀告詩中）；帝王詩篇（例如詩二十一和詩七十二）；上行詩（除了前述兩首外，最具特色的也許是詩八十四）；歷史詩篇（基本上是對早期以色列歷史各主要程途類似教義問答的重述，如詩六十八和詩七十八）。此外，不妨主張信心的宣告或無辜的表白（如詩二十二和詩六十二）也自成一類型。

對哀告詩稍加考察，將會有助於我們瞭解單一類型的運用極致。哀告詩基本上是人在急難中以詩歌的形式向神發出哀求，可長可短。詩中通常會提到造成禍害的仇敵，有逼境的敵軍，也有暗中設計陷害人而身分不明的鼠輩，或者只是一些性喜讒譏人的，見祈神者被疾病折磨，反而

發出勝利的歡呼。詩篇第六篇所陳述的仇敵介於上述第二種和第三種之間，是典型的哀告詩：

大衛的詩，交與伶長，用絲絃的樂器。

耶和華啊，求你不要在怒中責備我，也不要在此怒中懲罰我。

耶和華啊，求你可憐我，因為我軟弱。耶和華啊，求你醫治我，因為我的骨頭髮戰。

我心也大大的驚惶。耶和華啊，你要到幾時纔救我呢？

耶和華啊，求你轉回，搭救我，因你的慈愛拯救我。

因為在死地無人記念你，在陰間有誰稱謝你？

我因唉哼而困乏，我每夜流淚，把牀榻漂起，把褥子濕透。

我因憂愁眼睛乾癢，又因我一切的敵人眼睛昏花。

你們一切作孽的人，離開我吧，因為耶和華聽了我哀哭的聲音。

耶和華聽了我的懇求，耶和華必收納我的禱告。

我的一切仇敵都必羞愧，大大驚惶，他們必要退後，忽然羞愧。（原註2）

這首哀告詩以求神息怒開頭，然後大量排比其它同類詩篇常用的套語，如「求你可憐我」（*honeini*，係出現在第9節的名詞「懇求」*tehinah*的同源動詞），「求你醫治我」，「耶和華啊，求你轉回」，和在其它詩中經常重覆出現，也是哀告詩最不可或缺的套語——「耶和華啊，你要到幾時纔救我呢？」至於理論說神應該施行拯救，因為在死域，人的心智已經淪喪，再也無法稱頌神，則是習見於成打哀告詩的傳統主題。同樣習見的是，在詩尾肯定宣告神必垂聽他的懇求，同時宣稱仇敵必潰亡（最

後一節的動詞請懇容許人將它解釋為一種期望，或甚至是勝算在握的預言）。另一個襲自傳統的結篇技巧是首尾對應：詩尾揚言惡人必「大大驚惶」，如同祈神者在詩首形容自己「骨頭髮戰，心也大大的驚惶」。

有關哀告詩的結構、主題，常見套語和慣用技巧，詩篇第六篇可謂提供了一幅清晰的圖畫。事實上，許多哀告詩完全依據這幅藍圖架構成篇。然而，耐人尋味的是，它們又往往逸出正格，層出不窮的通變技巧有時令人拍案叫絕。例如，詩篇十三篇以連疊的「要到幾時？」起首，喚出一幕祈神者瀕臨死亡的淒惻景象，但是，詩尾卻突然結以：

但我倚靠你的慈愛，我的心因你的救恩快樂。

我要向耶和華歌唱，因他用厚恩待我。

出現在這兩行詩中的動詞，就其語態看，並不含有期望或預言的色彩。當祈神者的信心在詩尾湧現時，他把得救當做一件已完成的事實陳述出來。這意味著此詩雖然是哀告詩的代表作，卻因最後一行而峯迴路轉，變成一首感恩詩。這樣的成詩過程所反映出的類型運用技巧，相當靈活、巧妙，若依一般學者的觀念，將之劃歸為混合類型或駁雜類型，不免失於呆板。（原註3）

當一首詩確實屬於混合類型時，通常從頭到尾都可找到不同類型的特色互相交織的痕跡，造成不同主題或表達技巧之間相得益彰的效果。這樣看來，詩篇二十六篇固然大可讀作哀告詩，因為詩一開始，祈神者便懇求耶和華為他伸冤，又列舉各種凶惡的仇敵，求神救他脫困，最後，且以禱告結篇，祈願自己能重新行在坦途上；但是，形式上，這首詩也算一首無辜的告白詩。而衡量祈神者所使用的語言，譬如宣稱自己從未和虛謊人同坐或進入惡人的

會，智慧詩的主題也呼之欲出。後兩項因素且將因果邏輯的觀念引進這首哀告詩中，因為從智慧詩（如詩篇第一篇）和箴言，我們得知，凡不從惡人計謀的人，按著神公義的法則來說，必能安享天年。

在詩篇中，突破類型囿限的例子，比較耐人尋味的，通常涉及慣見主題的汰除或重新定位。詩篇三十九篇是首哀告詩，詩尾合宜地以向神的祈禱——求神垂聽病人的禱告——作結。但是，全詩十三行，直到第10行方才提到生病的事，在此之前，祈神者所強調的是保持沉默的必要及實行上的困難，尤其心焦如焚時。默不作聲的他思索人世的短暫，發出無常的喟歎。他沒有採用「求你憐憫我」、「求你醫治我」這類病中哀告詩的常用語。反之，他懇求神：「耶和華啊，求你叫我曉得我身之終，我的壽數幾何，叫我知道我的生命不長」（第4行）。這首沉鬱、動人的詩結束時，所喚起的，不是一幕仇敵潰亡的景象，而是祈神者自己迫在眉睫的死亡——這首詩的最後一字希伯來原文為eyneni（和合本譯為「我去而不返」）。

詩篇九十篇更把類型主題的重新定位作了進一步的發揮。就程度上說，我們知道這首詩是屬集體性質的哀告詩——首先，詩中提到神的怒氣，其次，在詩的後半段，亦見使用套語「要等到幾時呢？」。但在我們察覺詩人之所以發出祈求是因有一未經指明的苦難折磨百姓之前，這首詩讀來，讓人覺得它是聖經裏描寫人存在之短暫——相對於神之亙古常存——最為雄偉的篇章之一。這聲喟歎：「千年如已過的昨日，又如夜間的一更」，而非求神幫助，看來才是詩九十最急於表達的主調。

最後再舉一個例子應足以說明一項通則：在詩篇中，類型往往不是固定的框架，而是創新的起點。詩篇八十五篇是一首集體的哀告詩，在國家覆滅，人民流離失所之

後，懇求神帶領以色列人歸回故土。值得注意的是，詩並未以祈求開始，而是鋪呈一連串完成式時態的動詞，以昂揚的信心，把復國當作一已完成的事實：

耶和華啊，你已經向你的地施恩，救回被擄的雅各。
你赦免了你百姓的罪孽，遮蓋了他們一切的過犯。

（第1、2行）

直到第4行，詩人才使用大家耳熟能詳，也是哀告詩不可或缺的「拯救我們的神啊，求你轉回」，和緊接著的套語「你要向我們發怒到永遠嗎？」即使這樣，實際用來懇求神的，也只有短短的四句；接著，承續詩首迴蕩而來的樂觀，詩的後半段（第7至13行）全力勾勒故土收復的輝煌遠景，與詩歌體先知書所揭櫫的彌賽亞主題同一聲調，誰能想像會在哀告詩中讀到這樣的異象？——

慈愛和誠實彼此相遇，公義和平安彼此相親。
誠實從地而生，公義從天而現。

（第10——11行）

風格

詩篇的風格特色在於貼切、生動地活用襲自傳統的辭采和意象。雖然詩人大量使用譬喻性文辭（也有少數詩篇刻意迴避，例如詩九十四），但極少在約伯記或先知書所讀到的那類險僻奇巧的意象。與聖經中其它種類的詩歌相比，文字遊戲和具有原創性的神來之筆，在詩篇中並不顯著。大體說來，詩篇之撼人心弦，所仰仗的不是局部的秀句獨拔，它動人的詩力乃是逐句醞釀成的，從頭到尾，涵渾一體。

當然，也有一些個別詩行令人沉吟不已，成為西方傳

誦千古的名句。但是，即使這樣的名句，隨便舉個例子，都可以說明動人的詩句與傳統辭采間的關係：

神啊，我的心切慕你，如鹿切慕溪水。
我的心渴想神，就是永生神，我幾時得朝見神呢？
(詩四十二 1~2)

氣候燥熱，每到夏天，汨汨溪流乾涸成谷，視野之內，荒岡遍野，枯禿連天，在這一片景觀中，蕪鬱的綠洲，恰如奇蹟之乍現，給寂寞的大荒，添了幾許盎然生氣。生長在這種地理環境中，詩人因因相襲，採用溪水作為滋潤、復甦和生命的象徵，本不足奇。在詩篇中，動物意象也極普遍，而且，比較常見的是猛獸，用以形容迎面撲來的險惡（如詩二十二，一首急難中的哀告詩，把迫害祈神者的形容為成羣張口獠牙的犬類）。至於把靈魂或內在心靈況指為獸，則不常見。所以，當上舉詩四十二——將心比喻為鹿時，便賦予「渴水」這人們早已習以為常的意象一種令人耳目一新的效果，使人覺得這意象自然天成，恰到好處。接著，這渴水的隱喻在第2行中，被詩人以簡潔有力的筆觸輕輕點破：原來，永生神恰似人所切慕的溪水，也就是聖經希伯來文所謂的「活水」。此外，根據以色列人的想像，永生神為自己在錫安擇定了居所，讓人從四面八方前來，在節期的慶典中「朝見」祂，因此，耶路撒冷，在這一行後半段所蘊含的隱喻中，被視為世界曠野裏的綠洲，是水／生命／神的聖善泉源。

就像後來文學史中的同類現象——例如阿拉伯和希伯來的中古詩歌，法國的新古典戲劇和英國十八世紀前期新古典主義盛行時的詩歌。這一類的詩之所以耐人尋味、優美動人，往往在於將人們耳熟能詳的傳統素材巧妙地加以重述或翻新。所以，在許多詩篇中，祈神者不約而同將神的

庇護比擬為大小盾牌、避難所、山寨、翅膀、帳棚，或蔭蔽處；至於脅迫人的危厄則為凶猛的野獸、虺蛇、箭、燒紅的炭火、瘟疫、毒病等。這些傳統意象，詩人反覆使用，到了駕輕就熟，不假外求的地步。的確，有一套因襲成習的象徵或辭藻，供其隨手拈來，出口成章，正是詩篇的作者得天獨厚的地方。就像一座枱子經長期使用，被磨得精光，反而便利工作一樣，對詩人而言，或者更貼切地說，對一般敬拜神的人，也就是詩篇所為之譜作的對象，這樣的辭藻，運用起來，更是得心應手，毫不費功夫，聖經形成期如此，往後的世代亦然。至於詩人如何借重傳統豐富的庫存，巧喻嘉藻盡情鋪張，將信心吐露淋漓，終而譜就一首風格獨具的詩，詩九十一是典型的例子：

我要論到耶和華說，他是我的避難所，是我山寨，是我的神，是我所倚靠的。

他必救你脫離捕鳥人的網羅，和毒害的瘟疫。

他必用自己的翎毛遮蔽你，你要投靠在他的翅膀底下，他的誠實是大小盾牌的。

你必不怕黑夜的驚駭或白日飛的箭。

也不怕黑夜行的瘟疫，或是午間滅人的毒病。

雖有千人仆倒在你旁邊，萬人仆倒在你右邊，這災卻不得臨近你。

你惟親眼觀看，見惡人遭報。

耶和華是我的避難所，你已將至高者當你的居所。

禍患必不臨到你，災害也不挨近你的帳棚。

因他要為你吩咐他的使者，在你行的一切道路上保護你。

他要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。

你要踞在獅子和虺蛇的身上，踐踏少壯獅子和大蛇。

神說，因為他專心愛我，我就要搭救他，因為他知道

我的名，我要把他安置在高處。

他若求告我，我就應允他，他在急難中，我要與他同在，我要搭救他，使他尊貴。

我要使他足享長壽，將我的救恩顯明給他。

不久前，我們曾列出一連串與庇護和險厄有關的傳統比喻，這首詩，就意象的使用而言，簡直就像把這些比喻萃集在一起的一座小型辭苑。雖然這樣，整首詩呈現出來的，卻是雄壯感人、詩情橫溢的陳述，絕非脫口而出，把陳腔爛調隨意複誦。這種效果之達成至少部分應歸功於**相關意象間彼此的剛柔並濟、相得益彰**。如果詩中有一隱藏的神經中樞，那便是出現在第4行的「遮蔽」(yasekh)，係名詞sukkah(涼亭)的同源動詞。與「遮蔽」有關的意象，在詩的開頭，我們讀到「隱密處」和「蔭」。這些涉及庇護的辭藻在下一行中隨即升高一階，強化為「避難所」和「山寨」，正如第4行頭兩句中柔性的「翎毛」和「翅膀」在行尾發展成較為剛性的「大小盾牌」。這種局部推進的現象是聖經詩歌共有的特色，也就是說，**意象和主題，在一行和一整首之中，有漸次加強或具體化的趨勢**。同樣的，頭幾行重複強調蔭庇，後來則演變為以更明銳的焦點凸顯神所喜悅的人，讓我們看見，當周圍成千上萬的人相繼仆斃，他卻依舊安然無恙。接著，奉命保護他的，神的使者或天使，更積極介入，把他托在手中，不許任何利石傷害他的腳——這腳，當比喻加強到極致時，竟能實際踐伏最凶猛的野獸。全詩至此進入高潮，終以三行神的直接道白作結——在此之前，神在詩中僅以第二或第三人稱出現。換句話說，詩中所想像的各種庇護的神聖源頭和保證者，此刻將祂的自身直接顯現，懇切說明祂必垂顧敬畏他的人（「他在急難中，我要與他同在」），保護這人的決心永不動搖，且要賜給他長壽。

詩篇的用語，與傳統辭藻同時存在的，另有一個特色，就是採用率真、質樸的語言。不過，說到質樸，必須格外小心，因它往往被用以指稱一種「拙樸天成」的特質，說是詩篇所獨具，而透過這字眼讀詩篇，又特別容易從字裏行間讀出情感的隨興傾吐。其實，許多詩篇在修辭和結構上極盡工巧，琢痕斑斑。所謂「質樸」，不如說是詩人用心精緻，熟諳傳統，駕馭自如，能入能出，懂得愜切借重原類語言，讓共通經驗栩栩活現，又深知重覆之妙，充分利用，不以為忤，遇到情況需要，甚至不惜擺脫譬喻性用語，直話直說，慷慨陳辭。詩一二一是首詠頌神庇護的詩，與詩九十一截然不同，具體而微展現了上述多樣風格特徵：

我要向山舉目，我的幫助從何而來？

我的幫助從造天地的耶和華而來。

他必不叫你的腳搖動，保護你的也不打盹。

保護以色列的，也不打盹，也不睡覺。

保護你的是耶和華，耶和華在你右邊蔭庇你。

白日太陽必不傷你，夜間月亮必不害你。

耶和華要保護你，免受一切的災害，他要保護你的性命。

你出你入，耶和華要保護你，從今時直到永遠。

大自然雄渾的原貌，在這首短詩中，數筆清淡，烘托無窮。詠者舉目看山，然後依循聖經特有的語詞駢連傾向，他的注意力從山移向天地和它們的創造者。第二組同樣令人聯想創世紀第一章的對偶，白日／夜間、太陽／月亮，也緊接著出現。這首詩可說把「保護」或「保護者」的意涵作了強而有力的闡發。這個詞一再出現，更且以「頂針格」（出現在一連串句子的開頭）刻意強調，全詩八行，共出現了六次。在這樣緊湊的闡發過程中，豈容堆砌

比喻？詩中唯一勉強稱得上譬喻性用語的是第3行中以部分喻全體的「脚」，和第5行中以「蔭」指藏身處的慣性用語，——不過，這個襲自傳統的比喻，在緊接著的下一行中，立刻被還原為字面意思，用來防擋日曬和月眩（後者也許指的是暴露在月光下可能引起的癡狂）。這首詩的要點在於指出，神，講得白點，就是從不打盹的戍衛或守更人，祂永遠睜眼眷顧，免得你受傷害。最後一行的祝福結束在「從今時直到永遠」。我們當然可以說這是傳統的結尾格式，但是，它與詩首優美地呼應，為永恆劃出一道圓弧，從鴻蒙初啓，天地始造，未有人類之初，跨向無垠的未來。整體而言，這首詩可謂是詩篇之詩藝美最精粹的表現——詩人匠心獨運，採用空前簡練的語言，把自己透過信心的觀照，對塵世產生的通澈體悟，藉著輕描淡寫，刻鏤於無形。

結構

在聖經其它書卷中，詩的篇幅通常不甚分明。像在箴言、先知書和雅歌中，傳統的分章似乎指著一首詩之結束和另一首詩之開始，但是，學者們卻常提出異議，認為一章之內可能串接兩三首詩，甚或由數首詩之片斷拼湊而成。詩篇卻不是這樣，先前討論類型時，我們已注意到有固定的傳統格式可用來識別詩歌之首尾；此外，幾乎所有的分章都可據以斷定單篇詩歌的幅長。而且，詩篇的譜作既然多半為了在公共場合詠誦，詩人當然偏好對稱形式，藉著首尾呼應，把詩中的陳述作個圓滿的呈現。

這種形式上的偏好，最通常的表現是所謂的連環結構，也是多數聖經文類普通採用的結構。這種結構的特色是，詩首出現的鑰字、鑰詞，在詩尾醒目地重現。連環結構最澈底的表現是首尾採用同一詩行，如詩八，以「耶和華我們的主啊！祢的名在全地何其美」啓頌，接著垂直敘

述神的創造，循序涵蓋天、人、地和「他的脚下」的海，最後以重覆第一行結束全詩。

較長而複雜的連環結構，可以詩一〇七為範例。這首感恩詩，回溯神如何施恩拯救祂流離失所的百姓，幫助他們脫離陸上、海面的各樣禍患。全詩以習見於其它詩的套句開始：「你們要稱謝耶和華，因祂本為善，祂的慈愛永遠常存。」第一闕和第二闕的分界（第8行）重覆這一行，卻稍作變化：「但願人因耶和華的慈愛和祂向人所行的奇事，都稱讚祂。」然後，這一行一字不變地出現在第15、21和31行，作為分闕之用。最後一行（第43行）總結人必須稱頌神各樣豐盛的恩慈：「凡有智慧的，必在這些事上留心，也必思想耶和華的慈愛。」以此避過以首行結篇的陳套，但是詩首的鑰詞「耶和華的信實」（或慈愛）在詩尾再度出現，而構成這語詞的兩個名詞則次序和文法關係互換，「信實」的希伯來原文也以複數出現，或許為了在詩結束之前提醒大家：詩中所陳述的耶和華的恩慈是繁富多樣的。

疊句在詩一〇七中所扮演的角色指出：詩的分闕可能是詩篇普遍具有的結構特色。詩篇的這一面，直到如今我們才開始有點瞭解，說不定許多篇幅較長的詩，都有分闕的現象。對於這種結構現象有所覺察，在某些情況下，可以幫助我們解開一些令人捉摸不定的詩義。這裏舉個極端的例子。詩六十八在意義的連貫上似乎很有問題，以致學者們紛紛附和歐勃萊特（W.F. Albright）的主張，認為它根本不是一首詩，而是將許多失傳詩篇的第一行收錄起來所形成的總目。另一方面，弗柯曼（J.P. Fokkeman）則令人信服地指出一段落分明的結構形式（註4），這些段落，由小到大，他依次命名為段（指2或3行詩的組合）、章和闕。幾乎所有經他識別出來的小段落，第一行的起首和最後一行的末尾都含有對神的稱呼——通常稱為

Elohim。此外，許多段以一行三句式終段。詩中經弗柯曼識別出來的三闕（2-11，12-24，25-36），在主題上則分別繞著三座不同的山，首先是西奈，其次是巴珊，最後是被神選為居所的錫安。過去，由於偏重字義的訓詁，學者不曾用心注意結構的原則，其實，這種形式上的工整、勻稱可能存在於許多長詩中。

無論如何，連環結構是一清晰可辨的結構形式，以富有原創性的變化出現在許多不同的詩篇中。除此之外，企圖為詩篇的結構列一分類表（如交錯法、頂針法等），似乎無濟於事，因為詩裏的證據顯示，結構通常是詩人隨手拈來的，以便為個別的題材創造一愜切的形式，本無固定規矩。換句話說，**連環結構是聖經文學一個極其明顯的傳統，是作者相因成習的一種經緯文義的方法**，詩歌如此，散文亦然，尤其在詩篇這類閉合形式中，若善加利用，更能加強效果。其它的結構，反之，是為特定的詩篇裁製的，並無成規可循。所以，作為讀者，該努力的，**不是將結構分門別類，而是觀察它們在個別詩篇中如何巧妙運作，使形式與內容互相襯合**。讓我舉些例子扼要說明之。

詩十二是首遭人讒害而向神發出呼求的詩。祈神者極力強調他的仇敵怎樣謬用語言。在沮喪中的他看來，似乎所有人都犯了這毛病：「人人向鄰舍說謊，他們說話是嘴唇油滑，心口不一」（第5行）。一行又一行，「嘴唇」和「舌頭」這兩個詞（在聖經詞彙中，意指「話語」），以語意對仗方式，不斷相偕出現：祈神者禱告神剪除「凡油滑的嘴唇和誇大的舌頭」，而狂傲的人，據他想像，則揚言「我們必以舌頭得勝，我們的嘴唇是我們自己的，誰能作我們的主呢？」全詩以第6行為樞軸，在刻劃人類如何糟蹋語言之後，由神以直接的道白申明祂的公義，宣告他決心出面，拯救被欺壓的人免受冤屈。在這首詩對稱均衡，正反並呈的結構中，前四行著意描寫的人言詭詐，在

後四行中被神純全而有救贖功能的話語斥逐無形：「耶和華的言語是純淨的言語，如同銀子在泥爐中煉過七次。」（第7行）這樣工整的撥亂反正結構（原註5），旨在以詩的形式具體呈現詩中人的體認——儘管情勢表面看來令人喪氣，但是，事物的本質裏原具有一股道德的制衡力量，可以抵制惡人的囂張。

詩四十八是首朝聖詩，以**三段式的結構**呈現詩人對雙重矛盾——個別的與普遍的，歷史的與永恆的——之體悟，省思的焦點集中在神的選城耶路撒冷。在這首詩裏，錫安被具體想像成一座聳立在猶大山岬的城堡，「為全地所喜悅」（第2行）。詩中從這特定的一隅出發，眺覽四方，最後又回到這一據點，視景大開大闔，令人印象深刻。詩首三行歌頌錫安的城樓，然後回顧歷史（第4-8行），緬懷古昔某個年代擊潰從海上入侵敵軍的輝煌戰果，其中還嵌入一段全族念念不忘的叟古史事，因為海戰告捷的敘述所採用的辭藻乃取典於「海歌」（出埃及記第十五章）中對埃及軍被水淹沒所作的描繪。就地理而言，詩中不只往南移至地中海沿岸，更且窮及地極——入侵的船隊據說來自他施（約拿出走的目的地）即西里西亞、西班牙，或西方的某處。三段式的最後一段（9-14行）又帶我們回到錫安——「在你的殿中」（第9行），再一次環顧那些以堅固的石壘見證神佑子民的城樓。此外，神不僅在所追述的歷史事件和稍早的出埃及中保護他們，他的眷顧也要持續到萬代，所以，朝聖的眾人受囑咐，應當將神的作為「傳說到後代」（第13行），因為選召這城的，「永永遠遠為我們的神。」（第14行）

最後，應牢牢記住的是，結構這個與建築相關的字眼具有固定、靜態的含意，用來指稱詩的形式，恐怕失當，因為詩的結構原是隨著一行又一行的閱讀，在時間中逐漸展現的。**詩篇的動態結構尤其顯明在一些隱隱以敘事本末**

作為吟詠脈絡的詩中。因此，詩九十七，並非如漫不經心的讀者所以為的，不過在宣揚神多樣顯赫的威榮，而是透過生動的敘事讓全地之王的神將祂的權能具體演出。就像歌頌戰場之王的告捷詩（詩十八）一樣，首先，我們看見神出現在寶座上，四周密雲環繞，然後，發出火光，擲出閃電，威震地表（第2、4行），諸山如蠟熔化，全地的人被這神聖的強光所懾服，齊聲稱頌他的偉大，每一有識的生靈，從拜偶像的到衆神社，都向祂下拜（第6-7行）。這時，以色列被嵌入這一幅舉世披靡的圖畫中，在她的神裏歡喜快樂，因祂是全地的神，正如祂威震四方的顯靈所證明的。除此之外，有一對稱工整的連環結構交織在上述的敘事過程內。全詩以「耶和華為王，願地快樂，願衆海島歡喜」開始。當詩的後半從全地轉換為以色列時，詩首使用的一對動詞又再度出現：「錫安聽見你的判斷就歡喜，猶大的城邑也都快樂。」（第8行），最後一行則重拾這兩個動詞中的一個——「歡喜」，這個動詞剛剛在前一行中以名詞「喜樂」出現：

散布亮光，是為義人。預備喜樂，是為正直人。
你們義人當靠耶和華歡喜，稱謝他可紀念的聖名。

上述的雙重結構（敘事和連環並用）可作為範例，說明詩人如何裁製特別的形式與所欲抒發的體悟相襯。從這首詩別具意義的形式中，我們體驗到神井然有序的創造，而事物運行的秩序也在宇宙間促成一合宜的反應：以色列、全地各國和在上的天使，各就各位，齊聲響應，見證出造物主統攝寰宇的威榮。

主題

有些主題從詩篇中突顯出來，頻頻出現，是詩人特有

的關切。或許，你會以為，主題必與詩歌類型息息相關，互相依存，其實，情形恰好相反，同一主題跨越了各種不同類型。許多特色主題與我們先前考察過的詩歌意象一樣，同具原始類型（archetypicality）的特性。這類反應人類共通經驗的主題自然生發一種感染力，足以說明為什麼詩篇令人讀之動容，無論讀者信或不信，古今皆然，即使所處的文化和歷史背景與詩篇創作當時大不相同。在此，一一羅列詩篇各樣主題，恐怕無甚助益，不如舉例說明，對許多詩篇所具有的超越時代的切應性，稍加勾勒。

這本詩集中最普遍的主題之一是死亡和重生。這道主題在哀告詩和讚美詩中同樣突出。這個事實可幫助我們瞭解上述有關這兩種看似相反的類型彼此間相互交流辯證的現象。為這道主題探本溯源，將它看作是一神信仰對異教神話中某一情節的重塑，實在說得過，這個情節敘述有位神死了，卻又奇蹟般地復活（在兩河流域的傳說中，這位神名叫 Tammuz）。刻劃這道主題時，詩人們大抵襲用一套現成的意象：陰間的門，幽影幢幢的黑坑，或者像約拿書的讚美詩所描繪的波浪漫身的海底。疾病和其它種類的危險，甚或心靈的沮喪，被比擬為下到陰間，陷身其中的祈求耶和華施恩，將自己帶回人間；若是讚美詩，則感謝耶和華的拯救。這道帶有神話遺緒的主題，對處在各樣困厄中的人，無論與詩人同時或以後的世代，都能激起共鳴，這人可以是相信復活的人，或切身感受死亡威脅的人，或被種種心靈的死亡百般折磨的人。因此，詩風最為酷似詩篇的英國詩人喬治·荷伯特（George Herbert）寫出了這樣一行令人難忘的詩句：「死了千萬遍之後，我又活了過來，繼續寫作。」這句詩裏的死亡原是比喻，讀來卻像真的。同樣，詩八十八的作者，從他的用語看，也十分瞭解自己在設譬造境，然而，他所述說的下到陰間的故事，讓人覺得像是真實的經歷：

因為我心裏滿了患難，我的性命臨近陰間。

我算和下坑的人同列，如同無力的人一樣。

我被丟在死人中，好像被殺的人，躺在墳墓裏。他們是你不再紀念的，與你隔絕了。

你把我放在極深的坑裏，在黑暗的地方，在深處。

你的忿怒重壓我身，你用一切的波浪困住我。

你把我所認識的隔在遠處，使我為他們所憎惡。我被拘困，不得出來。（3-8）

詩篇無論處理什麼樣的主題，不用說，絕對脫離不了人神關係這一令人情思澎湃的範疇。因此，**思慕、倚靠、絕望、欣喜**成爲一系列出色情詩的要素。這些人譜給神的情詩也一樣遍佈在各類型中，所抒發的信仰經驗，富於內省，情感深邃。空前未有的一神思想——神無所不在——經由這些詩章呈現出來，只覺是人生顛撲不破的真理，心領神會，不待辯證：

我若升到天上，你在那裏。我若在陰間下榻，你又在那裏。

我若展開清晨的翅膀，飛到海極居住。

就是在那裏，你的手必引導我，你的右手也必扶持我。（詩一三九8-10）

神若掩面不顧或隱藏同在，這是詩人所能想像的最讓人害怕的事。在這些詩中，許多祈神者像失戀的人從絕望的深淵發出激切的吶喊：

我向你舉手；我的心渴想你，如乾旱之地盼雨一樣。

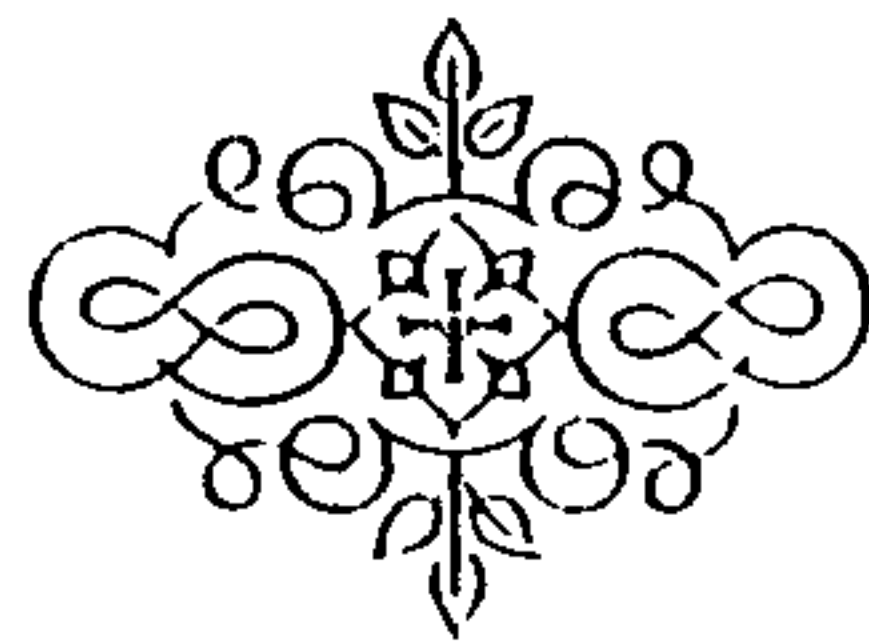
（詩一四三6）

在各樣類型的詩篇中，尚有一項主題隨處可見，那就是「**語言**」的問題，讀詩的人會發現，它從一種條貫文脈的形式設計發展成有意識的主題探索。也就是說，這些詩歌既然經常在祭典中詠誦，自然而然，在詩的開頭和結尾，若是讚美詩，多半會直接表明詠者藉著語言讚美、稱頌和感謝神的心意，若是哀告詩，則祈求神垂聽禱告，眷顧需要，施行拯救。但是，詩人往往在採用這種起首和結尾的格式之外，進一步思考語言作為溝通媒介的用途和效能。譬如，人向神所說的話有用嗎？神會用話語回答人嗎？說與不說間的掙扎；語言用來在受苦中發出呼求，用來探討人受造處境這永遠難解的謎等各樣不同功能——舉凡這些問題，哀告詩經常明顯地提出質疑（詩三十九，稍早前曾略提過，竟然涵蓋了所有這些關切）。另一方面，讚美詩則強調語言／詩歌是人特有的稟賦，讓人用來歌頌神的偉大，就某層意義看，這似乎是神最需要的禮物。詩三十最能說明以上各點，因為它同時包涵了祈求和讚美這兩種不同的陳辭方式，反映出前者的有效（詩中的祈神者在過往的苦難中曾向神「呼求」過），和後者的必需。蘊含在這首詩的敘事結構中，有用言辭表達不同情境的兩個實例——詩中的說話者在災難來臨之前躊躇滿志的自詡，以及後來在沮喪中向神祈求的部分「禱詞」。其中，「死人不能讚美神」這道習見於詩篇的主題，經一轉折，具體烘托出詩人所要表達的信念——人活着，就要歌頌神豐盛的恩典，這正是神把詩中這位向祂舉哀的人從死地救回後，所賜給他的能力。

最後，許多詩篇的作者，特別是那些採用智慧主題的詩人，對於語言的矛盾特性尤其感受敏銳。我們先前討論結構時曾略微觸及的詩十二，更對人話語的詭詐多端，展示了深刻的體會。至於語言的效力，聖經則從未提出極端

的懷疑，因為神，這位「說有就有，命立就立」的宇宙創造者，也是賦予人語言能力的，一直都是語言效力的終極保證者。但是，倘若語言能夠用來表達真實的情感（如哀告詩），和述說真理（如讚美詩），它也可以被謬用作欺誑的工具。詩人經常透過兩組互相反襯的意象羣形容這兩種分歧的用途——話語像武器、利箭或燒紅的炭（參閱詩一二〇）；話語也像完美的器皿、純淨不摻雜的銀子，「在泥爐中煉過七次」（十二七）。

總之，詩篇對語言的注重，充分顯示出被收錄在這本集子裏的到底是些什麼樣的詩歌。詩人對「純淨話語」的境界有所識察、有所嚮往，正反映出他們對語言深具信心，相信經由自己的精心錘鍊，詩歌可以作到充分、無偽的表達，從人的嘴唇發出，上達神聽。由這種信念譜作出來的詩歌，無怪乎常讓人覺得直抒胸臆，情感未曾有一絲虛矯。然而，對於語言作為工具的體認（這種體認，詩人常在字裏行間流露無遺），又反映出詩人作為語言的精藝師，相當知道如何鋪采摛文，立意成章。要能正確評估詩篇在詩藝上的偉大成就，必須將上述對語言和詩歌的兩項認識牢記在心。的確，所譜作的詩歌容或類型不同，詩人總是機伶地運用詩歌藝術，細膩地加以琢磨，只見他們微妙地、刻意地炫示、翻新各樣襲自文學傳統的技巧，然而，儘管他們風格擬古，主題和意象的採擇又極少逸出人類共通經驗的範圍，譜成的詩歌，卻往往能在藝術的斧鑿之外，讓人讀來，得魚忘筌，只覺它渾然天成，臻入素簡之極致。



附錄二：

信心的詩藝美

加州柏克萊大學希伯來文學和比較文學教授勞勃·奧特（Prof. Robert Alter，也就是前一篇附錄的作者）融合他對猶太信仰的深刻體認和豐富的文學閱讀經驗，用經過改良，足以與後現代主義分庭抗禮的新批評方法，寫了兩本剖析聖經文學的書：《聖經的敘事藝術》（*The Art of Biblical Narrative*）和《聖經的詩歌藝術》（*The Art of Biblical Poetry*），對於聖經作者如何透過文學的表達形式，刻劃、抒發猶太民族及其個人對神的信仰，有種精闢的解說，其中，出現在後者，關於幾首代表詩篇的賞析，值得在此摘譯介紹（所謂「摘譯」，意味著有些地方並非逐句翻譯，甚至還融合了譯者進一步的領會）。

首先，奧特教授承認，他個人對詩歌語言的認識，源於美國新批評學派，及與此不同譜系的一羣俄籍文學語意學家的理論。在他看來，詩歌透過音韻、意象、文字、節奏、句構、主題與理念之間層出不窮的呼應、串聯，傳達出綿密、工整，甚至互相矛盾的意義，精雕細琢，非其它類型的論述所能企及。這是一般詩歌共有的特色，連詩篇也不例外。詩篇顯著的擬古風格（在固有的詩歌類型中大量排比現成辭藻、比喻、鑰句等），加上使用基本語彙和

日常習見的意象，使它在乍讀之下，似乎拙樸天成，其實，由於集中的詩歌是詩人用來傾吐自己內在對神深邃、熱切的信仰，雖然沿用古代近東的聖詠傳統，但是，仔細推敲，可以看出詩人如何匠心獨運，通變達新，藉著表面看來似無創意的語言，細膩經營，使其產生詩歌特有的綿密語義，讓對立的生存意識在詩中彼此激盪、搏抗，從而呈現出猶太民族特有的信仰給人帶來的情感負荷、道德影響，和對世界的不同體認——亦即對時間、空間、歷史、大自然的創造和個人的命運產生一空前未有，異於周圍其他民族而全然嶄新的認識。根據上述對詩篇特質的領會，奧特教授詳細析讀詩篇第一、八、四十八、九十、七十二和三十篇。

詩篇第一篇

古代編詩的人顯然深知開宗明義的重要，挑了一首最具代表性的詩歌，置於整本詩集之始，用以提綱挈領。詩篇第一篇開頭的那句現成套辭「有福的人」，以及詩中對耶和華律法的讚美，和對善惡必報的堅決信念，的確屢屢出現在其它詩篇中。這首詩向來被稱作「智慧詩篇」，也就是一首將善惡在現實中必有的不同結局具體陳明出來的詩。全詩採用第三人稱的觀點，以一連串明確的事實印證詩人所認定的道德律，完全迴避由沮喪或昂奮的「我」向神申訴。老實說，這首詩似乎並未醞釀出足夠的「詩意」，也似乎沒什麼創意。唯一的比喻出現在全詩7行的中間3行，其所喚出的農事意象也極其平常——結果子的樹相對於被風吹散的糠粃。那麼，什麼地方使它特別耐人尋味呢？為什麼它絕非只是把猶太一神信仰的道德陳腔用有韻的文字複誦一遍？以下詩行的排列比傳統的分節多出一行，這是原詩的詩行總數；此外，把詩首套辭「有福的人」放在第一行之前，是爲了讓它發揮詩題的作用，同

時使第一行在節奏上不致流於冗長：

有福的人

1. 不從惡人的計謀， 不站罪人的道路，
 不坐褻慢人的座位。
2. 惟喜愛耶和華的律法， 晝夜思想。
 這人便為有福。
3. 他要像一棵樹栽在溪水旁 按時候結果子，
4. 葉子也不枯乾， 凡他所作的盡都興旺。
5. 惡人並不是這樣： 乃像糠粃被風吹散。
6. 因此當審判的時候， 罪人在義人的會中也
 惡人必站立不住， 是如此。
7. 因為耶和華知道義人 惡人的道路卻必滅亡。
 的道路，

首先，我們可能注意到，這首主張善惡判然有別的詩正是依隨一個正反對立的邏輯結構譜作而成的。詩人逸出一般聖經詩歌的風格，刻意將四段詩節冠以邏輯轉折語：「惟…並不是這樣，乃…因此」，所產生的效果是，使一則道德準繩從人生現實中凸顯出來：義人有所不爲，但另有些事卻是義人樂意做的；惡人的結局與義人的截然不同；從這樣的認定裏可以得出一項放諸四海皆準的結論——各人必爲自己的行爲承擔後果。當然，類似的主張，正是約伯記的作者竭力提出質疑的。但是，詩篇第一篇這樣把闡揚公義的報應觀用詩的形式表達出來，之所以還能凝聚令人信服的力量，在於詩中的用語使這條道德律看來像是與大自然同一脈動，或者，按詩人個人強烈的感受看，似乎正與運行在一切事物之內道理聲氣相通。所以，當詩中從「並不是這樣」推衍至「因此」而提出道德訓誨時，並不讓人覺得是衛道人士的強詞奪理。要瞭解這

點，最好的辦法也許是仔細考察詩中的動詞用法，包括動詞的字義，出現的次序、語態，以及它們如何烘托、定義出現在第3至第5行間的比喻。

第1行，值得注意的，是全詩唯一含有三小節的詩行。它採用否定句法以成串的敘述刻劃義人（同時使相對於義人的惡人從背後凸顯出來）：不從惡人的計謀，／不站罪人的道路，／不坐褻慢人的座位。

這三段詩節依序用了三個動詞：從（步隨）、站、坐。如果義人真的做了這些動作，他可能疲於奔命，落得與一羣褻慢的人（或作愚昧的人）同為一丘之貉（第3小節）才告罷休。當第2行前半節以正面的寫法「惟喜愛耶和華的律法」，描述義人真正的行止時，並未使用動詞，連出現在後半節的動詞也意指靜態的「默想」或「背誦」。第3行用樹的意象比擬義人，也未含具有行動色彩的動詞：「他要像一棵樹栽在溪水旁，按時候結果子」，前半節使用的「栽」是過去分詞，指涉的是一個靜態的動作。唯因堅守一個固定的位置，樹才能結果，才能長出永不枯乾的葉子（這兩節詩中的動詞其實與人無關，是用來修飾樹的）。第4行後半節的原文係以諧音的修辭法總結前面的比喻，其中的動詞「興旺」顯然用以指稱樹，雖然用來指稱人也無不可。當惡人終於出現在第5行接受直接的刻劃時，他們並不是行使動詞的主詞，而是承受動詞的受詞，這個動詞並且指涉一種浮盪不安的狀況：被風吹散。經過這一番查考，我們發現了一項強烈的對比：**義人屹立不移——的確，他之所以為義，正在於擁有潛心思考事物真理的定力；惡人東奔西走，馬不停蹄，毫無方向，任由自己無力控馭的權勢、潮流呼來喚去。**這樣的對比，在這首精鍊的短詩中，更因相關修辭的多寡，顯得格外突出。在這首詩的比喻中樞（第3至第5行），形容義人篤實的向下扎根共佔了兩行，形容惡人的浮浪不定，不過半行。一實

一虛，優劣立見。

詩的最後兩行以在聖經各樣文類中俯拾即是連環結構（首尾呼應）作結。出現在詩首的惡人和罪人又出現在詩尾，不過，也是在全詩正要結束的這時，「義人」終於首度浮出字面，並且依交錯法與反面的惡人輪番出現：惡人和罪人—義人—義人—惡人。詩一開始，提到邪惡的計謀和聚集，結束前則提到審判和公義的聚集，不必說惡人無法在當中得勢，他們根本被摒拒在外。綜觀全詩，用在惡人身上的動詞從「被風吹散」、「站立不住」到「滅亡」。最後一行獨特的句型更把義人和惡人的對比往前推進一層。這一行的前半節是詩中唯一耶和華以主詞出現的地方：神知道義人的道路；後半節則改變一貫的對仗句型，以與前半節不相稱的句子宣告惡人的結局：惡人的道路卻必滅亡。那在詩首未被義人採行的新徑，出現在詩尾時已經變成「此路不通」或通向死亡。而惡人呢？甚至不配當動詞的主詞：被風吹散的他們無論往那裏去、做什麼，永遠喪失主控權，他們已被注定沈淪。

正如大家可以察覺的，這首詩的警世效果來自於採用樹一糠粃這一令人倍感親切的意象。但是，仔細端詳比喻句和非比喻句中所描繪的動靜行止，讓人覺得這首詩在標舉道德律的同時，隱隱透露出對人世深刻無比的洞察。我們甚至不由得驚奇起來，**難道詩人這樣對比毫無所獲的動和結實纍纍的靜，正說明他所關切的，不只在陳述賞罰分明的善惡報應，也為了帶我們入窺道德行為的心理狀態？**換句話說，他向我們披露，行惡的本質在於迷失標的（希伯來文「罪人」的原意），放縱情慾去追逐愚昧的或永遠達不到的目標，結果，徒然落得失望、喪膽。至於喜受耶和華律法的人，他們深知安怡守素的藝術，懂得在律法和人性所能承受的範圍內尋找滿足。

詩篇第八篇

詩篇第一篇將農事意象用作具有道德意味的象徵，恰好反映出整本詩篇的一個特色：詩篇中並沒有真正的自然詩，因為在詩人的眼中並沒有超然獨化的自然境界；不過，詩篇中倒有歌頌大自然創造的詩，換句話說，詩人描寫大自然，目的在具體呈現造物主治理宇宙羣倫的權能，以及居攝在萬物之內的蓬勃生機。廣受喝采的詩篇第八篇正是一個鮮明的例子，反映出詩人如何透過一首詩的結構繪出一幅世界全景，其中又圓融地交織著以色列人信仰的質素。從某個角度看，這首詩可說是把創世記第一章所敘述的創世過程，用簡練的筆調扼要回溯，因為詩中多少遵循著同樣的造物次序，同時，像創世記第一章一樣，也強調神將掌管世界的權柄賜予人。不過，兩者畢竟形式不同，這點極具關鍵性，值得加以申釋。創世記第一章作為記述文，報導創世的過程，一步接一步，井然有序：從光暗的分開，天地和海洋的創造，到造出動物和人，以至完工之後第七天的歇息——這一切都是時間中循序向前推進的作為。詩篇第八篇承接這個創世過程作為背景，所歌頌的卻是大功告成之後的景象。像許多抒情詩一樣，這首詩發表的是從瞬間的觀照所臻至的雄渾體悟：詩人瀏覽受造世界，對宇宙及人在其中所佔的地位，油然而發讚歎，其實，只要是文章，無論何種類型，都是在時間中次第展開的。不過，記述文雖然可以藉著間歇的重覆或同類意象的串連、共鳴，使我們在閱讀過程中偶而超越線性時間昔往今來的依序遶遞，體會到過去、現在與未來的暫時失去分野，但是，唯有短小的抒情詩最能泯除文字藝術潛在的時間障隔，在一狹小的方圓之內，藉著比物聯類、逸響傍通等興象效果，創造出「觀古今於須臾，撫四海於一瞬」的幻覺，把一包羅萬象的全景鳥瞰喚活在讀者眼前（所謂

「籠天地於形內，挫萬物於筆端」)。讓我們來看看詩篇第八篇如何作到這點：

大衛的詩，交與伶長，用迦特樂器

1. 耶和華我們的主啊！ 你的名在全地何其美。
2. 諸天述說你的榮耀， 嬰孩和喫奶的口中讚歎。
3. 你因敵人的緣故建立了 使仇敵和報仇的閉口無言。
能力，
4. 我觀看你指頭所造的天， 並你所陳設的月亮星宿，
5. 便說：人是什麼？ 人算什麼？你竟眷顧他。
你竟注意他，
6. 你叫他比天使微小一點， 並賜他榮耀尊貴為冠冕。
7. 你派他管理你手所造的， 使萬物都服在他的腳下。
8. 一切的牛羊， 田野的獸。
9. 空中的鳥，海裏的魚， 凡行經海道的。
10. 耶和華我們的主啊！ 你的名在全地何其美。

首先，需要說明的，第2、3行原文語義晦澀。雖然「從嬰孩和喫奶的口中」現已成為名句，但是，我們實在不知道這些襁褓中的幼兒到底在作些什麼，他們與下一行的仇敵和報仇的似乎也談不上有何關連。即使這樣，詩開頭的這三行陳述在全詩的結構中佔有什麼地位，倒也還能分辨出個頭緒。在這裏，我們所關心的是全詩的文義脈絡，不在乎這段有疑義的詩文到底意味著什麼。

讓我們從這首詩的整體結構說起。這首詩採用的是最澈底的連環結構，亦即第一行一字不變地在最後一行迴覆、重現。在聖經詩歌中，這種情形並不多見。從某方面看，這樣的形式設計用在此詩中是再恰當不過了。首尾完全的共鳴，為這首詩的外型畫了一個攬括一切的圓，使它看起來像一個雛型的宇宙。迴覆共鳴的詩行說：「耶和華

我們的主啊，你的名在全地何其美！」原文特別強調「全」地。整首詩便這樣框在兩個首尾對應的「全」字內，這個單音節的冠詞因此成爲點活全詩主題的鑰字。神的主權君臨「一切」，包括天、地、天使、人和田野、空中與海裏的生物，他又使「一切」萬物都服在人的腳下。說到這裏，讓我們試著解開第2-3行的謎。第2行前半節，「諸天述說神的榮耀」（像詩十九），本就極易瞭解，它一方面導出第4行的雄偉天象，另一方面，以「諸天」承接第一行後半節的「全地」，藉此喚出一幕創世的情景，並加強了「全」的含意——「天地」在聖經成語中，本就代表著「一切的受造」。上列的譯法之所以把「從嬰孩和喫奶的口中」視爲「諸天」的對偶，是因爲口多半與讚美有關，換句話說，任何境域裏的受造都在見證神的榮美——從絢麗的諸天到牙牙學語的嬰兒。接著的一行，無論如何解讀，都純屬臆測。從創世的背景來看，神建立某種能力，使仇敵臣服，似乎隱約取典於迦南地的一則創世神話，根據這則神話，神，像巴力，爲了把世界安放在乾地上，曾經制伏了一隻原始的海怪。如果以上的猜測是對的，這行詩等於引進了海，與上述的天地一同出現在詩的開端，如三足鼎立，構成世界伊始的畫面。無論如何，第3行前半節的「建立」與第4行後半節的「陳設」似有關連，兩者都指涉大自然創造的穩固和完善，正是詩人眼前所見的。（奧特博士對第2-3行的解釋顯然與基督教傳統所採用的譯法不同。後者譯爲：你因敵人的緣故，從嬰孩和喫奶的口中建立了能力。這種解釋具有把這節詩當作預言的色彩，聖嬰的意象從其中呼之欲出，意味著神道成肉身降世爲人的救贖計劃，早在人類未曾墮落之前，便已成形。）

詩中唯一涉及人的作爲的動詞是第4行前半節的「觀看」。前此，詩人放眼宇宙，並未憑著自己的觀感對神說

話，到了這裏，他則明明白白地把自己引入詩中，現身說法，邀請我們與他站在一起，從個別的人的立場，仰觀夜空，從而對人在紛繁的萬物中所佔的地位讚歎不已。詩尾迴覆句之前的六行詩，用以部分代替全體的修辭法，由上到下垂直列出受造的各個等次，從其中並且可以看到聖經詩歌經常採用的使焦點逐漸凝聚的近距離特寫法。首先，在第4行的前半節，詩人仰觀夜空，接下來的後半節則把焦點凝聚在空中的月亮和星宿上。在這行中，天是「你指頭所造的」，顯然是由標準說法「你手所造的」（第7行）衍變出來的更加細膩的說法。由於這樣的措辭在聖經中只有這一處，可以想像，它促使我們在與詩人一起仰觀星羅棋布的夜空時，特別用心去感受創造奇工的精緻性。接著，緊跟在第4行兩小節之間的焦點凝聚之後，我們的注意力從天象移轉到在受造等次上比天和天使（或作神靈）微小一點的人，以及在他之下，神手所做的其他造物，也就是那「一切」服在「他腳下的」（原文直截了當說「腳下」，更印證了這一段詩文結構上乃依循宇宙受造位階由上往下移動）。至於對神之獨鍾愛於人類由衷發出讚歎的第5行，則是個極端醒目的例子，可用來說明詩人如何依隨動靜相衡的直覺觀照，在恰當的地方適度嵌入靜態的語義對仗。在其它詩行中，前後詩節間，在語義上都有動態的進展：諸如進步具體詳述、凝聚焦點、逐漸加強或循序敘述。這裏，剛好相反，就在主題的核心，全詩十行中的第5行，語義的進展突然遲緩下來，讓詩人從從容容以兩節意思幾乎完全相同的詩句——在同一文法結構中，主詞對主詞，動詞對動詞——莊嚴、肅穆地說出：人是什麼？你竟注意他，人算什麼？你竟眷顧他。

第6行說，神使人只比天使微小一點，說得更具體些，這意味著賜他榮耀尊貴爲冠冕，媲美於神自己的性質（第1、2行）。下一行（第7行）接著進一步說明賜人

冠冕意味著授予他掌管地上萬物的權柄。到了這裏，詩中循著受造等次的位階垂直下移的進展，已從天、人移至地。詩尾迴覆句之前的最後兩行，以列舉生物的方式，回溯創世記第一章（雖然使用不同的語辭）。單單4小節就攬括了家畜、野獸，和三個領域裏的生物——地上、空中和海裏。這四節中的最後一節並且用「凡經行海道的」這個相似詞，以複述的方式使「海裏的魚」從受造物中凸顯出來，這正是標準的焦點凝聚法。有趣的是，全詩中唯一用在生物上的動詞「經行」，便出現在這一節。這個動詞喚出一個生氣盎然的意象，有如畫龍點睛，使先前列舉的各樣動物，從名目變成活生生的實體，個個栩栩如生，只覺詩中這幅描繪「生命之環」（The Chain of Being）的宇宙圖刹時在我們眼前蠢動起來，變成宇宙的本身。此外，那條以焦點凝聚法凸顯出來的魚，彷彿從世界某個最遼遠的角落，向受命掌管全地的我們，擺尾示意。透過這種生命與生命默然的交契，詩人帶我們具體進入與天地萬物合而為一的境界，這正是替神管理全地的人類，在實現自己的角色之際，不可欠缺的體會。

詩篇四十八篇

識者常說，聖經所信仰的神不只是創造宇宙的神，更是掌管人類歷史的神。詩篇中的確有為數不少的詩歌是以色列人在歷史的關鍵時刻對神所作的反應——包括歌頌猶大君王的「帝王詩篇」——譬如，強敵犯境時，祈求耶和華拯救王和百姓，或者克敵致勝之後，歡呼慶祝；有時則緬懷民族記憶中可歌可泣的戰功。這類的詩歌在一神信仰產生之前的社會，尋常可見，因為每一個國家都各有所崇奉的戰神，打仗之前，必會求他庇護、撐腰。即使戴上一神信仰的光圈，這類的詩歌，從純粹敬拜神的角度看，仍不免摻雜。不過，詩篇中被我們認為具有濃厚政治色彩的

詩，其實並不如我們所想像的那樣偏狹、功利。因為，基本上，寫作這類詩篇的詩人都必須透過詩歌的表達形式，微妙地呈現聖經信仰的一道核心弔詭——普世唯一的真神選擇與一個別的民族立約，以此作為媒介，和全體人類建立關係。從這個事實還衍生出一項重要的地理推論。既然詩篇原是以耶路撒冷聖殿為中心的猶太教用來敬拜神的頌歌，我們當然可從其中看到以色列人如何馳騁想像把這座大衛王朝的京城等同視作普世之王耶和華神的聖城。其實，要捕捉這弔詭，對詩來說，並不難，因為詩的語言本來就具有調諧分歧，使對立因素交織並呈的潛能，以下且以詩篇第四十八篇為例說明，這是一首朝聖詩，供一羣陟登錫安山朝拜聖城的信徒沿路詠唱或聽人詠唱的詩：

可拉後裔的詩歌

1. 耶和華本為大，該受大讚美， 在我們神的城中，在他的聖山上。
2. 居高華美，為全地所喜悅， 錫安山，薩鳳山脈的主峯，

大君王的城。

3. 神在它的堡壘中， 自顯為避難所。
4. 看哪，眾王會合 一同上來攻打。
5. 他們見了這城，就驚奇喪膽， 急忙逃跑。
6. 他們在那裏被戰兢疼痛抓住， 好像產難的婦人一樣。
7. 神啊，你用東風 打破他施的船隻。
8. 正如我們從前所聽見的， 現在我們看見了。
9. 在萬軍之耶和華的城中， 就是我們神的城中

願神堅定這城直到永遠。

- 10神啊：我們親眼瞻仰你的慈愛， 在你的殿中。
- 11神啊！你受的讚美， 直到地極。
正與你的名相稱

你的右手滿了公義。

12錫安山應當歡喜， 猶大的城邑應當快樂，

因你的判斷。

13你們當周遊錫安，四圍旋繞， 數點城樓。

14細看它的外部， 察看它的堡壘，

15為要傳說 到後代

16說，這是神，永永遠遠 他必引領我們，永不止息。
為我們的神，

詩的前兩行把詩人屬靈的異象裏同時含有的普世性與個別性交揉在一起，神的偉大藉著世上一座特屬於他的城彰顯出來，但是，這座城的城壘，從山下眺望，卻又為「全地」所喜悅。此外，耶路撒冷的空前重要性也因「薩鳳的主峯」這詞所含的神話色彩而更趨加強。薩鳳山（Zaphon 出現在別處，意為「北方」），在迦南地一帶的民俗信仰中，代表衆神的居所，近似希臘神話中的奧林帕斯山。如果第2行的三小節除了反映朝聖者一路登山所見的景象之外，在含義上也有逐節升高的趨勢，那麼，行尾所指的大君王應是神，而非當時在位的國君。於是，這行詩讀來宛若以愈來愈激昂的聲調作出下列的宣告：(1)高聳的耶路撒冷是全地的喜悅，(2)錫安山是衆神的居所，(3)事實上，它正是普世之王為自己選定的都城。第3行承先啓後，總結前兩行而導入第4~11行的敘述，的確，只要看一眼耶路撒冷堅固的城壘，就能具體明白神如何在歷史中成為他子民的避難所。

於是，詩人開始敘述一樁史事，說到從前有一支敵人的聯軍從海路來犯，結果被耶和華以暴風擊潰。這件史事的真正背景恐怕已無法追溯，不過，仔細推敲詩人描寫這場海上大捷的用語，倒能看出他如何替耶路撒冷在歷史時空中尋找定位。

第7行，「神啊：你以東風打破他施的船隻」，告訴我們，原來，第4行所描述的軍事威脅來自於海上。也許，如一些學者的建議，「他施的船隻」指的是某種特定造型的戰艦，未必來自於他施：無論如何，入侵的船隊未必來自西方的海面，也就是地中海一帶。他施（逃避先知職事的約拿搭船要去的地方），根據學者的研究，大概位於小亞細亞東南一帶，或者今天的西班牙、葡萄牙附近，總之，是當時所知世界的邊陲，由於這一行，我們的視線被帶離耶路撒冷的城堡，越過濱海的沖積平原，落在浩瀚的海面，這是空間上的移轉，至於時間上呢？史事的回溯把我們從現在帶回過去。我們望著遼闊的海面，想像正有成羣的艦隊從世界邊陲前來攻打以色列國。

乍看之下，把錫安山和敵艦的來襲湊在一起，似乎有點牽強，除非聯想到山上的堡壘也許正是敵軍最終要攻破的目標。不過，一旦瞭解，敵艦被東風吹得七零八落時敵衆的反應，原是逐句從海歌中取來的典故（比較6—7行和出埃及記十五14—16），詩人把錫安山和海相提並論，就顯得寓意深遠了。摩西的凱歌，在第三段結束時，以神日後將在應許山上建造的聖所，與第一段前面那淹滅埃及兵丁直立如壘的波濤，遙遠對應。詩篇第四十八篇剛好相反，它從出埃及記十五章的結尾開始，站在錫安山上神為以色列民建造的聖所，下眺海面與神的百姓為敵的，都被淹滅在洶湧的波濤中。當我們在第8—9行中，從敵艦被巨浪吞喫的景象回到「神的城」時，出埃及記十五章的典故仍然持續著：詩人為這座城禱告說，願它永遠「堅立」（Konen 這個字正是籠罩著海歌最後幾行詩的動詞）。就這樣，透過詩的觀照，詩人把敵艦的潰敗看作是紅海大捷的重演。眼前的地理景觀——地中海浩淼的水面襯托著聳峙在山頂的耶路撒冷——因此變為成對的象徵，具體述說神掌管全地，和他運行在人類歷史中的權能。詩中的空

間意象把我們從耶路撒冷帶到地極，時間的指標則結合了近古（海上告捷）、遠古（過紅海），和茫茫的未來（「後代」、「永永遠遠」、「永不止息」）。就這樣，耶路撒冷的城堡成爲一切人可想像的時間和空間的交集。

當詩從第10行起開始再回到城和聖殿時，上述的弔詭——普世的神選擇住在一特定的居所，又被詩人拿出來現寶：神的慈愛或信實，人可以「在聖殿中」瞻仰得到，另一方面，神所受的讚美（第1、2行上半節）「直到地極」。詩人以兩行三節式的句子把我們的注意力帶回到錫安，句型恰與結束全詩序言的第2行相同。這兩行句型對稱的詩，只以經常同時出現的兩個語辭（公義和判斷）彼此對仗。「公義」亦可意指「勝利」或「擄獲」，詩人顯然利用這字的多義性喚出這樣的一幅圖畫：公義的神在他的仇敵面前，將平安賜予他的子民。詩的最後四行，以一鬆散的連環結構，重新回到詩開始時的視象，也就是朝聖者爬山進城時所見的景象。進城之後，朝聖者被邀請仔細觀看壯麗的城郭，數點它的城樓，以便傳說到「後代」（在希伯來文中，數點和傳說是同一動詞變化出來的）。雖然詩人環繞著耶路撒冷所代表的意義，把時空像變戲法一樣的翻來覆去，現代讀者面對詩中政教不分的意識形態，恐怕心裏還是有疙瘩。不過，若能暫時把疑慮撇在一旁，必能發現，詩人是何等用心地循序安置意象、情節，只爲了把猶太人一神信仰的中心信念烘托得細膩、完全：慈悲、憐憫遍及全地的神，在人類綿遠的歷史中，爲自己揀選了一個特定的居所，並且永遠活在自己所揀選的這邊。

詩篇九十篇

相對於與歷史有關的詩，具有濃厚個人色彩的懺悔詩，在詩篇中，向來是擁有最多讀者的，絲毫不因猶太教和基督教自聖經形成期以來歷經多樣變化而有影響。在這

些與民族歷史無關的宗教詩中，通常看不見對空間的重新定義，因爲本不涉及地理環境或地緣政治。但是，其中有幾首詩倒是對時間的樣貌重新作了刻劃。人受造生命的短暫與造物神靈的不朽之間，本來就存有無法超越的鴻溝，詩人馳騁想像去充分感受其中的差距。當然，人生的短暫絕不是一神信仰或其他宗教詩歌特有的主題，不管在古典或較近期的文學中皆然；不過，聖經詩人以神的永存襯托出人生的飄忽、欠缺，在加深人對生命短暫的感受上，的確有獨到之處。既然詩歌——尤其是聖經詩歌，像前面所說明的——通常透過將原本分屬兩極互相對立的事物交扭在一起，藉此把意義呈現出來，那麼，人的短暫存在，透過對比，便也能爲想像提供一條可行的途徑，讓人藉此體會神那超乎想像之外不受時間拘囿的特性。在荷馬史詩伊里亞德中，人生短暫的體悟外發爲對各式英勇行爲的追求，在聖經中，同樣的體悟，伴隨著對永生神的認識，則凝聚成一股內斂的反省，其中的一項因素是承認人生存在的虛幻與無能爲力，以及人無法自立於神之外的事實。

同時呈現人的時間和神的時間，最顯著的例子也許是詩篇九十篇：

神人摩西的祈禱

1. 主啊！你作我們的居所， 世世代代。
2. 諸山未曾生出， 地與世界你未曾孵出。
3. 從亙古到永遠， 你是神。
4. 你使人歸於塵土， 說「你們世人要歸回」。
5. 在你看來，千年 如已過的昨日

又如夜間的一更。

6. 你叫他們被睡眠淹沒， 早晨他們如生長的草，
7. 早晨發芽生長 晚上割下枯乾。
8. 我們因你的怒氣而消滅， 因你的忿怒而驚惶。

9. 你將我們的罪孽擺在你面前，
 10. 我們經過的日子都在你震怒之下，
 11. 我們一生的年日是七十歲，
 12. 其中所矜誇的，不過是勞苦和愁煩？
 13. 誰曉得你怒氣的權勢？
 14. 求你指教我們怎樣數算自己的日子，
 15. 耶和華啊！我們要等到幾時呢？求你轉回，
 16. 求你使我們早早飽得你的慈愛，
 17. 求你叫我們喜樂，照著你使我們受苦的日子，
 18. 願你的作為向你僕人顯現，
 19. 願主我們神的榮美歸於我們身上，
- 將我們的隱惡擺在你的面光之中。
 我們度盡的年歲好像一聲嘆息。
 若是強壯，可到八十歲。
 轉眼成空，我們便如飛而去。
 誰按著你該受的敬畏，曉得你的忿怒呢？
 好得著智慧的心。
 為你的僕人後悔。
 好叫我們一生一世歡呼喜樂。
 和我們遭難的年歲。
 願你的榮耀向他們子孫顯明。
 願你堅立我們手所作的工，
- 我們手所做的工，願你堅立。

這首詩共分四段：

- 一、（1-3）呼喊神，並述說他的永恆。
- 二、（4-7）刻劃人生的短暫，以第三人稱稱呼人。
- 三、（8-13）以第一人稱複數，為生命短暫的人所犯的過錯向神認罪。
- 四、（14-19）生命短暫的受造祈求神賜予智慧和恩典。

就詩的類型看，這是一首集體的懺悔詩，顯然，因為飢荒、瘟疫、戰亂或多重的災難，這羣人遭受疾病的攻擊已有一段時日（詩中一再提到神的忿怒，第17行描述當前的困境是「受苦的日子、遭難的年歲」）。常見於哀告詩的一句套辭，「耶和華啊！我們要等到幾時呢？」出現在第15行，也就是詩中開始祈求神回心轉意的地方。大部分的哀告詩喜歡以渲染、加強的筆法表達詩中人的苦境，有時還將政治上或健康上的實況明講出來，這首詩則把發出哀告的背景化作對飄渺人生的沈思。詩的序言以交錯語法（主啊！你…你是神），用歌頌大自然創造的詩中常見的生育意象（第2行），喚出世界的開端。這個意象，出現在這裏，具有特別的意義，因為與生殖有關的用語容易讓我們把注意力的焦點放在塵世的本身，同時影射著從女人所生的人，在時間中飄忽來去，與造物神從亙古到永遠的不朽存在，恰好構成強烈的對比。序之後，敲出詩中第一個懺悔的音符。詩中人想像神催促人「歸回」，亦即悔改，其實，神的催促不是透過話語，而是透過行為——他使人在受苦中歸於塵土。不管這個苦難是什麼，它讓詩中人深深體會到人面對死亡的脆弱，一股沈鬱的悲愴始終籠罩著全詩。神所要的「悔改」早已具體隱藏在這人流露於字裏行間的自我認識中了。

第5行是開始對飄渺人生進行沈痛反省的第1行，特別以三節式的句型強調這個作用。這是整本詩篇中採用焦點凝聚法用得最細膩的地方之一。短短的小節，時間的單位從神眼中的千年凝縮成已過的昨日，又倏忽變作夜間的一更。這是從神的瞭望鏡所見的時間：但是，最後一節把我們帶回人間。詩人用優美的重疊筆法，以「夜間的一更」為前導，引我們看見被睡眠淹漫的人生（文法上有問題的第6行前半節，字面的意思是：你用大水淹沒他們，他們像睡了一樣。）換句話說，一千年在永恆的黑夜裏不

過是醒覺的剎那，而人生則像一場夢。詩人以上述的焦點凝聚法，用人能瞭解的方式，描寫神的時間。相形之下，人的時間則用敘述法，並且框在二十四小時的範圍裏，從夜晚（第6行前半節）到早晨（第6行後半節和第7行前半節）到晚上（日暮時分，第7行後半節），每個人的一生就像這樣的一個循環，生死交替有如日夜循環。

當詩中人轉而使用第一人稱複數向神懺悔時（第8-13行），從強調神忿怒的用語中，隱約可看出他仍持續使用第7行凋萎、枯乾的意象。詩中譯為「忿怒」的原文含有「熱氣」的意味，而彼此對仗的「怒氣」和「忿怒」則是將一聖經成語拆開使用，這成語的字面意思是「鼻孔發出的氣息」。這整段的懺悔原來被包裹在這一對火氣十足的語辭中（第8行的怒氣／忿怒與第13行的怒氣／忿怒首尾呼應），於是，**有個意象從這整個段落中浮現山來：草芥一般微末、枯槁的人生被神的怒火燒成灰燼。**這個效果更因人的一生被比擬為「一聲嘆息」或「沈吟」而趨強化（這個名詞與詩篇第一篇的「思想」或作「吟誦」原屬同一字根）。相對於神能將一切燒毀的怒氣，人的氣息顯得何等微弱、沒有果效。人的時間單位出現在這個段落，乃從小到大：從日子（第10行前半節）到「年歲」（第10行後半節）到「一生的年日」（第11行前半節），但上限絕不超過七十歲或八十歲，更別提神看來只是一瞬間的千年了。這與第5行提及神的時間單位採從大到小，在秩序上恰成對比。

全詩醞釀至此，悲愴、沈鬱，使得開啓詩尾禱告的第14行顯得格外發人深省：「求你指教我們怎樣數算自己的日子，好得著智慧的心。」先前，神催促人悔改、「歸回」，現在，已悔改的人反過來懇求神回心轉意，以憐憫代替憤怒。伴隨著這個信心昂揚的禱告，從前提到的時間又再次出現，只是，**在信心的觀照下，人在時間裏獲得滿**

足，而非被時間銷亡：「求你使我們早早飽得你的慈愛，好叫我們一生一世歡呼喜樂。求你叫我們喜樂，照著你使我們受苦的日子，和我們遭難的年歲。」從「早早」（早晨）、「日子」到「年歲」，**原本徒勞，短暫，又充滿痛苦的人生循環，這下子變成一段不斷往前進展的旅程，所經歷的喜樂愈來愈深邃。**有意思的是，先前用過的時間名詞唯一未在這裏重現的，是象徵睡眠和死亡的「晚上」和「夜晚」。這樣看來，第18行後半節的「子孫」便不只是隨手拈來與前半節的「僕人」構成對仗的；由於出現在這首詩的最後第二行，它幫助我們向前展望這羣人的未來。雖然生物性的存在所構成的客觀事實是，我們像草木一樣容易凋萎、枯乾，人生也不過是永世裏的一瞬，但是，若神憐憫，賜下慈愛，我們便能一生一世歡呼喜樂，我們的子孫也不例外。

詩的最後一行以祈求神的恩典作結。詩人用三節式的詩行，以其中一對疊句將全詩帶入禱告的高潮：「願你堅立我們手所作的工，我們手所做的工，願你堅立。」堅立（Konen）這個動詞，我們曾在其它地方見過，通常用來形容房子或聖殿根基的穩固。現在，重覆出現在詩尾，產生了一個扭轉乾坤的效果。枯草、歎息、被神的怒火燒毀的事物，被睡眠淹漫的生命——這成串描寫飄渺人生的意象頓時失去它們的宿命性。換句話說，若有神的祝福，人的努力成果還是能穩固、持久。雖然我們每人的一生終究稍縱即逝（這首詩所以撼人心絃便在於，從頭到尾，即使在信心最昂揚的祈禱中，詩人未曾稍有一瞬忘卻這令人愴痛的事實），但是，正因體悟到生命的有限，人若辛勤耕耘，所從事的工作仍可具有實質，這正是人類一代接續一代繼絕存亡的途徑。

詩篇九十篇將時間流變的多面性，透過詩的結構，鮮明地呈現出來。詩人微妙地藉著一連串人人習以為常的意

象，以及羅列不同的時間單位，先是從大到小凝縮，後又從小到大往前推衍、瞻望，用人的想像可以理解的方式呈現了三種完全不同的時間感：從永生神的角度，從飄渺人生的觀點，然後，扭轉這觀點，從羣體大我的角度，看人由於善用短暫人生，可以遙遙望見喜樂的遠景代代綿延不絕。

詩篇七十二篇

如果詩篇正是用詩為工具，在信心的光照下，以嶄新的眼光看空間、時間和存在於歷史與羣體大我中的秩序，那麼，透過哀告詩中的祈使語氣，以及某些感恩詩中的歡呼聲調，詩人若偶而向我們展現新天新地的異象，並不足奇。雖然詩篇是人在歷史或生存的現實中遭遇危險、懼怕、疑惑時，對神發出的傾吐，但是，像詩篇九十篇最後幾行一樣，往往竟能投射出一幅光明的人生景象，也就是當人的作為與神的期望和諧一致，在神的庇護下免受噩運侵襲時，人生該有的樣子。先前，我們透過與歷史、地理和時間有關的詩，看一神信仰如何更新人的意識，現在，也許可以再來看看另一種類似的變革——社會秩序的更新。被古代編詩人用來作為詩篇第二卷結卷詩的詩篇七十二篇，是一首帝王詩篇，因此，按定義看，是首帶有政治色彩的詩，詩人祈求神藉著屬世權柄和公義的賜予，將祝福加給大衛王朝的一位君王——極有可能是所羅門王本人，如果詩前的序辭是原詩本有，而非後來的編者因詩中特別強調智慧的審判，便將它比附給所羅門王的。無論如何，詩篇四十八篇所引用的那類真正發生過的歷史事件並未出現在這首詩中。一位完全公義、充滿憐憫，因此英名永垂不朽的國君——這樣圓滿的形象，雖然植根在歷史中，卻是理想的投射，所以，與載於以賽亞書十一章和阿摩司書九章 13-15 節，先知所見的彌賽亞異象，有許多

類似處。不過，如果詩人和先知同時使用詩歌勾勒新天新地的境界，詩篇中的詩歌，比起先知書的，則定義得更詳盡，形式上也更工整。以下且用詩篇七十二篇為例，說明詩人如何透過詩篇特有的結構特色，修飾聖經中的烏托邦思想：

所羅門的詩

1. 神啊！求你將判斷的權柄 將公義賜給王的兒子。
賜給王，
2. 他要按公義治理你的民， 按公平審判你的困苦人。
3. 願大山小山使民得享平安， 藉著公義。
4. 他必為民中的困苦人伸冤， 拯救窮乏之輩，
壓碎那欺壓人的。
5. 人要敬畏你，當太陽還存， 月亮還在，直到萬代。
6. 他必降臨，像雨降在已割 如甘霖滋潤田地。
的草地上，
7. 在他的日子，義人要發旺， 大有平安，好像月亮長存。
8. 他要執掌權柄，從這海 從大河直到地極。
直到那海，
9. 住在曠野的，必在他 他的仇敵必要銜土。
面前下拜，
10. 他施和海島的王要進貢， 示巴和西巴的主要獻禮物。
11. 諸王都要叩拜他， 萬國都要事奉他。
12. 因為窮乏人呼求的時候， 沒有人幫助的困苦人，他
他要搭救， 也要搭救。
13. 他要憐恤貧寒和窮乏的人， 拯救窮苦人的性命。
14. 他要救贖他們脫離 他們的血在他眼中
欺壓和強暴， 看為寶貴。
15. 他們要存活，示巴的金子 人要常常為他禱告，
要奉給他，

終日稱頌他。

- 16五穀必然茂盛，在田地裏， 在山頂上。
 17果實要響動如黎巴嫩的 城裏的人要發旺如地上的
 樹林， 草。
 18他的名要存到永遠， 要留傳如日之久。
 19人要因他蒙福 萬國要稱他有福。

上列詩行未包括收錄在詩篇七十二篇的最後三行，因為這三行其實是第二卷的結卷語，與這首詩原不相干。這首詩最大的特色在於，詩人充分利用希伯來文動詞時態的多義性，把它寫得同時是禱告、預言、人物素描和祝福。嚴格地說，聖經希伯來文的動詞時態只有兩種：完成時態和未完成時態。後者，也就是詩篇七十二篇通篇採用的，可用來表示未來的動作、習慣性的重複動作，或作為祈使語氣，表示說話人期望它發生的事。這首詩的動詞用法，就所產生的效果看，讓人覺得它同時包括了上述的多種功能。詩人以開頭兩行祈求神將公義的判斷賜給王後，除了第3行岔出去使用自然界的象徵外，緊接著以一連串的祈使句刻劃王的仁政及其結果。從這些刻劃中，浮現出一幅烏托邦聖王的繪像，並且具有預言的味道。也許，第5行便是從期望變成預言的轉折點，可直接以簡單的未來式譯為：「太陽還存，月亮還在，人將敬畏你（指神），直到萬代。」雖然，今天的人讀聖經的希伯來文，極難辨清動詞時態和語氣上微妙的曲緻，但這裏特別強調「直到萬代，讓人覺得已不只是期望，而是帶有肯定意味的預言。這種胸有成竹的把握似乎從前一行便開始醞釀——那將平安帶給萬民的，並非有意識的生靈，而是屹立不移的大山小山，十分篤定，無可置疑。

大山小山和完全公義的王權有什麼關連呢？出現在詩篇其它地方，高山和深淵象徵神遍滿全地的公義：「你的

公義好像高山，你的判斷如同深淵」（詩三十六6）。這首詩開始時便是採用「公義」和「判斷」這對套辭，並且以交錯法重覆強調：「判斷」—「公義」—「按公義」—「公平」（第2行中譯為「治理」的和第4行中的「伸冤」都意味著「審判」，後者並與第1行的「判斷」屬同源詞）。當人間的政權行使公義時，大山小山所象徵的大自然似乎也受到感召，將平安和富足加給人；另一方面，完全合乎公義的王權永不陵替，又像大自然景觀中屹立不移的山嶽。從第3行開始，我們可以發現，貫串全詩，人間的公義和大自然的秩序或以因果關係，或作為對應象徵，總是相繼出現。

譬如，因公義的伸張，人將敬畏神，「直到萬代」，詩人沒有用抽象的副詞「永遠」，而是用具體的天象：「太陽還存？月亮還在」，修飾這種綿延不絕的狀態，彷彿公義的主權將與天地共存亡。接著，詩人以滋潤萬物的「甘霖」比喻他理想中的聖王，又用相關意象形容他的政績：義人要發旺如繁花盛開，人間大有平安像盈盈豐收。類似的植物意象在詩尾又出現，描述事實，兼作比喻（16-17行）。雖然這兩行詩有疑義，兩件事倒是肯定的：一、地上五穀茂盛、果實纍纍，二、人口像農作物一樣繁滋。

詩中的植物意象還產生一個重要的效果，在這些些意象的烘托下，帝國王權的取得，與我們從一般歷史現實所瞭解的巧取豪奪，完全不同。第8行說，聖王掌權，「從這海到那海」，但「執掌」（Yerd）這個動詞與形容他如雨降下滋潤田地的「降」（Yered）聲音相近，顯出他的權柄來自於仁政的普行。諸王，包括南方的示巴王和西巴王，和西邊的他施和地中海眾島國的王，都叩拜他，向他進貢，但詩中沒有一處地方指出他如何以武力征服他們。的確，唯一具有攻擊性的動詞出現在第4行：他「壓

碎」那欺壓人的。原來，這位聖王之所以威震四方，乃因「拯救」蒼生的義行：「他要憐恤貧寒和窮乏的人，拯救窮苦人的性命。他要救贖他們脫離欺壓和強暴。」（第13、14行）雖然詩人沒有明講出來，我們知道第6、7行用植物意象所比喻的仁政和第8-11行四海歸心的帝國盛勢之間，是有因果關係的。第3行所呈現的公義與大自然間的和諧對應，至此，又延伸入歷史的層次。因著聖王行仁政，公義獲得伸張，人們對神的敬畏，和王的名（詩尾第2行）要存到永遠，「留傳如日之久」。不只時間上永無止盡，空間上亦然，他的王國「從大河直到地極」，「萬國」要稱他有福——人類的歷史出現了嶄新的面目。

奧特博士認為，這樣的一位公義的王，近乎彌賽亞，是理想的投射，不必從史實中找根據。詩人所想像的是，若有一位君王，完全以憐憫和公義治理他的人民，不訴諸於武力，不做豪強的幫兇欺凌國中的弱小，反而替這些無助的人伸冤，那麼，世界就如同新天新地了。可惜，這樣美好的治世似乎從未出現在現實歷史中，我們從史書中所讀到的是一頁頁血跡斑斑的帝國暴行。當然，如奧特博士指出的，這首詩却又處處充滿預言的確鑿性。對基督徒來說，它所描寫的，正是後來在十字架上捨身流血，完成人類救贖的基督耶穌，也就是先知以賽亞在異象中所見的「和平的君」（以賽亞書九章6節）。因著他從死裏復活，普世教會得以建立，成為向人間傳揚神公義和憐憫的使者。

詩篇三十篇

以上我們分析了一些詩篇，看詩人如何透過詩歌的形式，在信仰的啓示下，呈現嶄新的世界觀。這只算探觸了詩篇的幾個主要層面，並不能說是涵蓋了全面。傳統的集子共收一百五十篇，包括十多種詩歌類型，每一類型因有

變體，又可分出幾種次級類型；在有限的篇幅內要就每一類型，加以說明，根本不可能。這裏且引介詩篇三十篇，一首所強調的主題遍及各種不同類型的詩，作為本論文的結語。「詩篇」，又稱「聖詠」（mizmor），原是一種吟唱或詠誦的行為，樂器的伴奏可有可無，所使用的語言，大體遵循一定的節奏和規律，用來祈求、勸戒、反省，最重要的，用來稱頌（所以，希伯來文的集名稱為「讚美詩」mizmorei tehilim）。許多詩篇對於吟唱或藉吟唱傾心吐意這項活動，特別留心，甚至把它當作詩的主題，按照布拉格結構主義學派的說法，就是把「出言成詩」這件事擺明出來，作為詠頌的「前景」（foreground）。從這層面看，詩篇三十篇可說是典型的代表。這首感恩詩簡潔地鋪陳了同類詩歌相因成習的傳統：詩中人被救脫離致命的危險，也許是病危，想像自己雖已下到陰間，卻被神奇蹟般地帶回人間。像許多同類或異類詩歌，這首詩是環繞著詩人對讚美性語言的深刻體會架構而成的。

大衛在獻殿的時候，作這詩歌

- | | |
|-----------------|--------------|
| 1. 耶和華啊！我要尊崇你， | 不叫仇敵向我誇耀。 |
| 因為你曾提拔我， | |
| 2. 耶和華，我的神啊！ | 我曾呼求你，你醫治了我。 |
| 3. 耶和華啊，你曾把我的靈魂 | 使我存活，不至於下 |
| 從陰間救上來， | 坑。 |
| 4. 耶和華的聖民哪！你們要 | 稱讚他可記念的聖名。 |
| 歌頌他， | |
| 5. 因為他的怒氣不過是 | 他的恩典乃是一生之 |
| 轉眼之間， | 久。 |
| 6. 一宿雖然有哭泣， | 早晨便必歡呼。 |

7. 至於我，我凡事平順，便說： 「我永不動搖。」
 8. 耶和華啊：你曾施恩， 叫我如山穩固，
 9. 你掩了面， 我就驚惶。
 10. 耶和華啊！我曾求告你， 我向耶和華懇求說：
 11. 「我被害流血，下到坑中， 塵土豈能稱讚你，傳說
 有甚麼益處呢？ 你的誠實嗎？」
 12. 耶和華啊！求你應允我、 耶和華啊！求你幫助
 憐恤我， 我。」
 13. 你已將我的哀哭變為跳舞， 將我的麻衣脫去，給我
 披上喜樂。
 14. 好叫我的靈歌頌你，並不住聲 耶和華啊！我要稱謝
 你，直到永遠。

在我們所分析的詩中，這首是敘述性最濃的。許多詩節間都有敘述的進展，尤其以第5行至第9行這一段落最明顯，有兩三處地方甚至完全擱置語義的對仗，以便流利地敘述事件的本末。第一行扼要地說明寫作此詩的目的——要「尊崇」神，同時，以動詞「提拔」點出詩中人從陰間被救拔出來的故事。不過，當第2-3行將這故事稍加鋪述時，添進了一個重要的情節：未獲救之前，對神發出的哀求，因為這首詩要歌頌的不只是神的救贖力量，也包括話語的效能——無論是禱告中對神發出的呼求，或感恩時對神的讚美。因此，在第2~3行所敘述的因呼求而產生的果效，和第4行呼籲大家歌頌、讚美神之間，隱隱有邏輯的關連。有趣的是，當在第4行裏，詩中人轉而對會眾（聖和華的聖民）說話時，他首度使用語義重疊的句子：你們要歌頌他、稱讚他…藉此凸顯出這首詩的主題。

第5、6行仍是對會眾而發，根據詩中人特有的經歷，對人生經常出現的境況，以格言的方式作一按評：神的憤怒，雖然給人帶來痛苦，卻不過是轉眼之間，接著的便是持久的喜樂。這裏提到「歡呼」（rinah，亦可作「

歌唱」），特別將唱詩讚美神的舉動標明出來，這正是此詩的形式和所要傳達的信息。

接著，在第7-13行中，又更詳細地敘述了詩中人從死亡之門被救出的經過。以一小節摘引了詩中人志得意滿時所說的話（「我永不動搖」），復用4小節摘引他在沮喪時對神發出的禱告。他祈禱神所說的話再度把我們的注意力引回全詩所關切的主題——讚美的言語：神不應該讓他死，因為沒有生命的塵埃無法讚美他，也無法向人傳說他的「誠實」（或作「信實的作為」）。

整首詩以人在各種不同境況所說的話語架構成章，並不值得大驚小怪。話語本是人接觸神的途徑，神必須被提醒，他的偉大有賴於話語的傳播，才能叫人知曉，為了這個目的，他絕不能拋棄使用話語的人。神的反應非常恰當，他將「哀哭」（輓歌，詩中人的親友本要用來追悼他的）變為「跳舞」。我們可以想像，詩中人一面踴躍，一面歌唱不歇，就像最後一行以對仗語法突出主題鑰字「歌頌」、「讚美」所反映的。全詩結束在高亢的「並不住聲」（l'oyidom），這正是坑上人與坑中人最大的差別。

這首詩和其它許多詩把語言擺明出來作為所關切的主題，正足以說明一項通則。我們固然不能把古希伯來詩人看作瑪拉末（Mallarmé）的先驅，他們的詩中也沒有把語言神化的趨向，因為神畢竟先語言而存在，又超乎語言之外，他絕非語言的產物，也不受詩人所使用的媒介拘囿，但是，從某方面看，神又必須透過語言向人彰顯他的自己，而且，當人要將神的作為傳講給另外的人知道，甚至讓自己能瞭解時，無不需要經過語言的媒介。詩篇，比任何聖經中的其它詩歌，更把語言與宗教經驗的關係明白地提出來討論。這些譜作敬拜詩和讚美詩的古代詩人敏銳地知覺到詩歌作為梳理人類經驗的工具，是一種最複雜的

語言，使用的當兒，需要全力以赴。在一首詩的幅圓內，詩人能依格律上的要求，充分利用具有強調效果的疊句或意象重複，透過均勻對稱或逆性對比，以及被封閉的文字結構所強化的各樣內在呼應，聲音、意象和情節的細膩交織，說話主體和陳述對象的移位等等，賦予詩中所呈現的世界觀一種諧合感和權威性。同時，詩人對於詩歌形式的賞愛，並不會使他因此輕忽了詩中屬靈信息的嚴肅性，相反的，形式的完足和神妙，正是他用以呈現屬靈異象的主要途徑。這也就是為什麼這些詩千古以來一直都能感動人的原因，因為它們不只喚醒我們的想像，也激引我們更認真地投入人生。

附錄一 原註

1. 有關坤氏的觀點，可參閱坤著的英譯 *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, trans. Thomas M. Horner (Philadelphia 1967)。
2. 傑克·塞森 (Jack Sasson) 曾經向我指出，約拿書中有一處巧妙地反映了這種類型浮動的現象：陷身魚腹的約拿祈求神的拯救時，本該吟出哀告詩，他所吟的卻是讚美詩。
3. 弗柯曼教授為這首詩篇寫了一篇研究大綱。誠蒙教授雅量，未發表之前，先供我賞讀。
4. A. L. Strauss 在所著 *Bedarkhei hasifrut* (文學的方法) 中提出對這結構特色的敏銳觀察。

譯註

①烏格瑞特 Ugarit 為位於敘利亞北部地中海沿岸的一座古城。遺蹟經一犁地種植的農夫發現，許多經考證確定為西元前一四五〇年至一二〇〇年左右的文物，自一九二九年後陸續出土，其中包括大批寺廟藏書。這些涉及古迦南地神話和宗教的遺典，為舊約之先驅。

② Masoretic text, 希伯來文 masoreth 意為「傳統」。這是猶太教所採用的希伯來文聖經。由專研猶太法典的學者自第六世紀迄第十世紀精心編纂、逐字校勘而成，旨在恢復舊約原貌。此一版本至今仍被公認為最準確的希伯來文舊約版本。

(編按：附錄一、二之原作者勞勃·奧特 (Prof. Robert Alter) 為加州柏克萊希伯來文學系教授。)

雅歌出版社精心製作

直接向本社郵購九折優待
(請利用郵政劃撥 1003182-4 蘇南洲帳戶郵購)



一、路益師(C.S.Lewis)名作系列

■四種愛(The Four Loves)

路益師著 定價 NT\$140

本書是西方著名學者、文學批評家兼作家路益師(C.S.Lewis)的散文作品中最膾炙人口的一本。書中探討親情、友情、愛情、聖愛，引經據典、鞭辟入裡，為普天下尋「愛」者不可錯過的好書。

■詩篇擷思

(The Reflections on the Psalms)

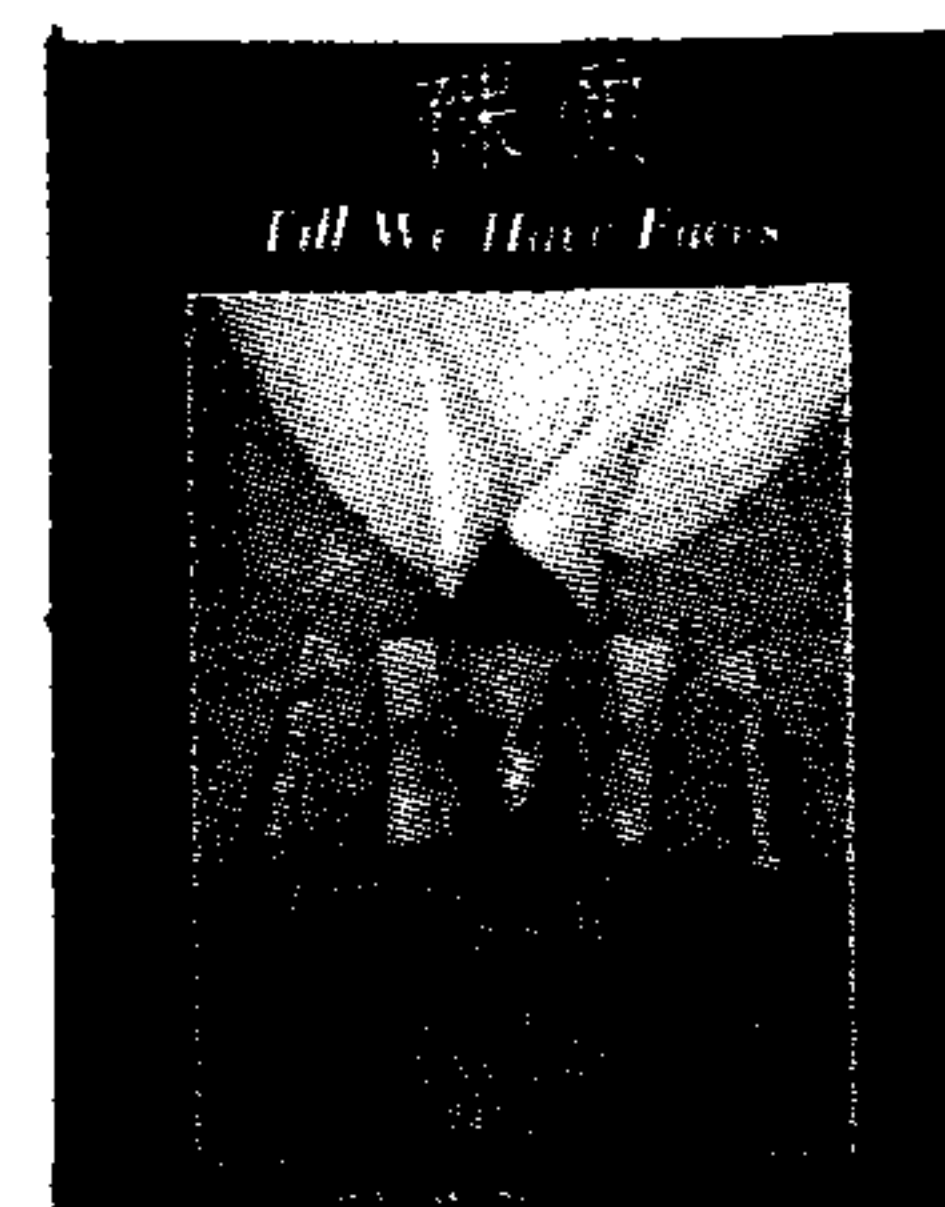
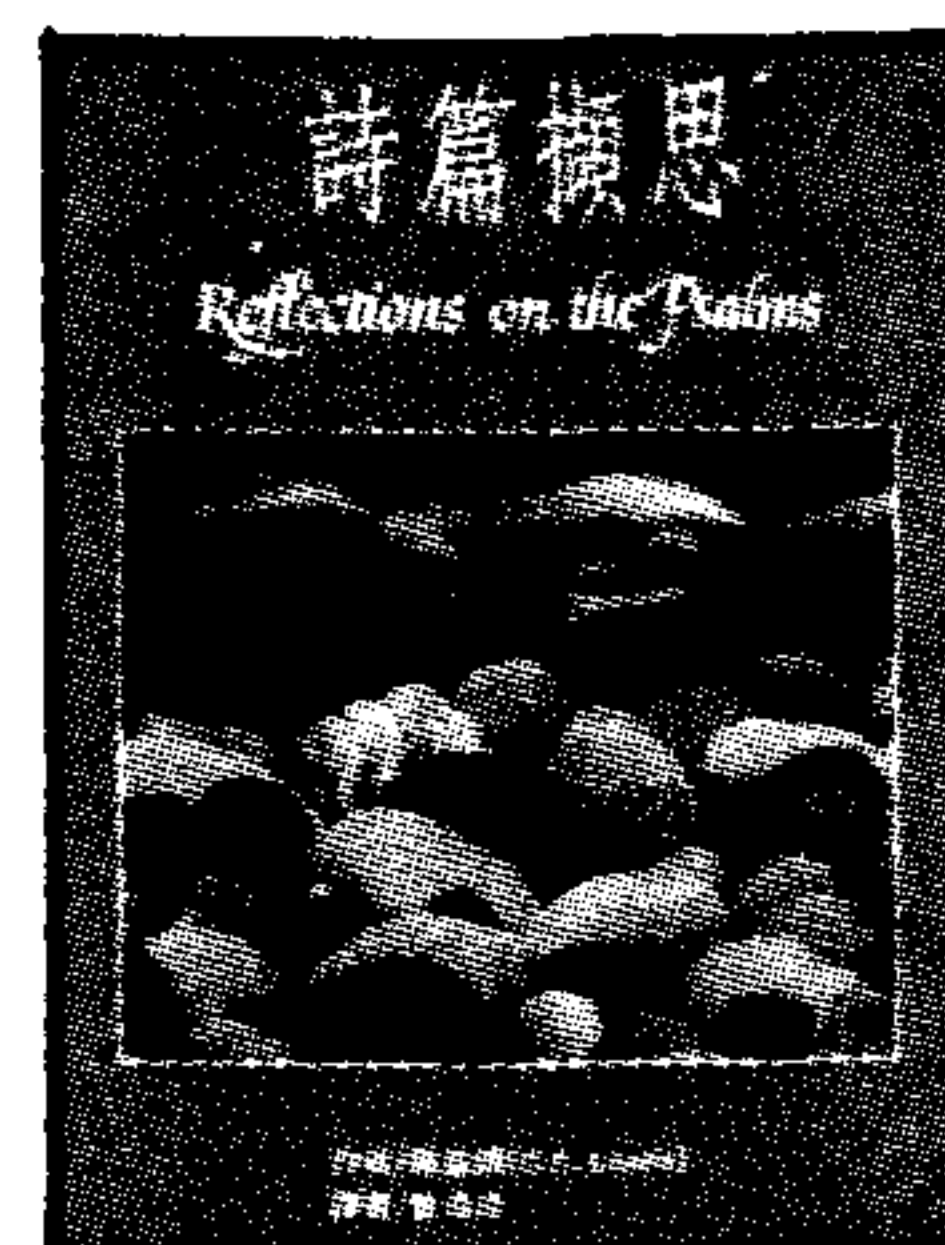
曾珍珍譯 定價 NT\$160

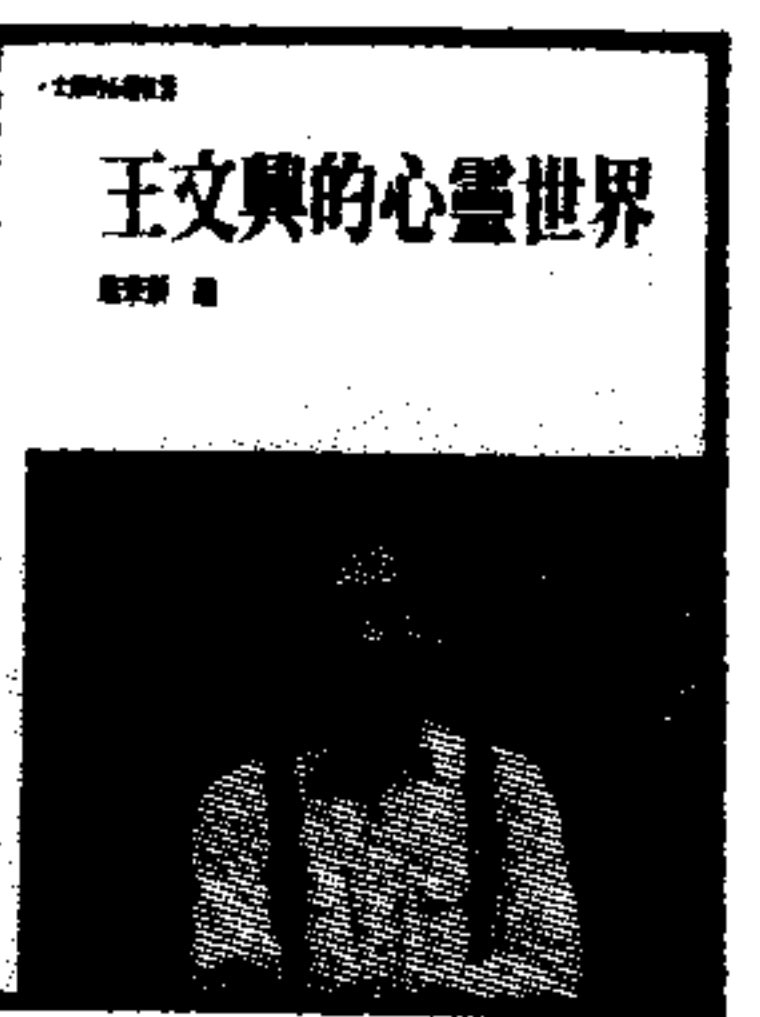
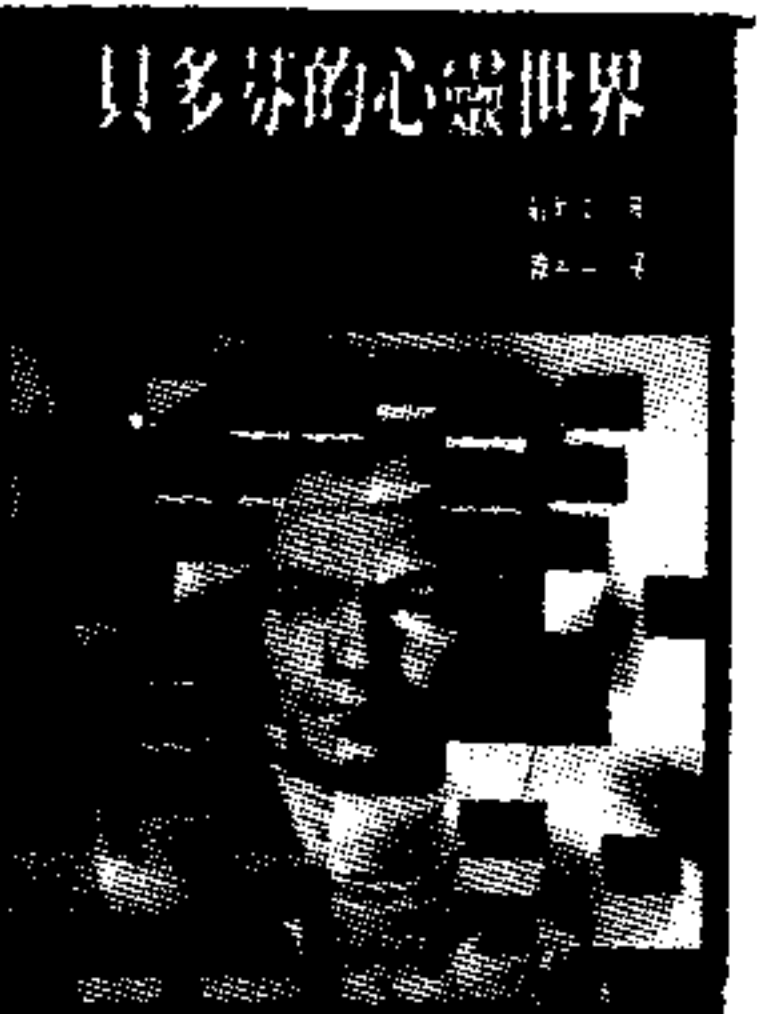
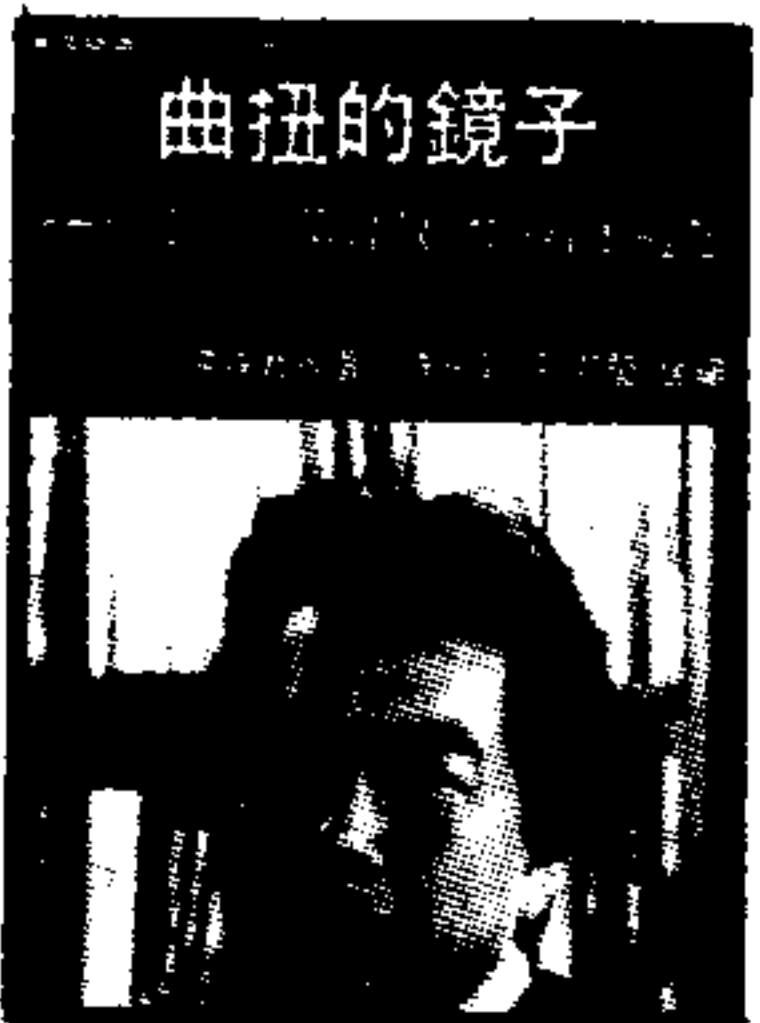
聖經的詩篇是古今西方文學採擷靈感的重要寶庫，其中信息雖經千餘年仍切合現代心靈所需。路益師在此書中生動記錄了他研讀詩篇時的困惑、懷疑、反省及領悟。特別獻給每一位真誠的尋道者。

■裸顏 (Till We Have Faces)

曾珍珍譯 定價 NT\$220

真神嘗藉異教神話，託夢給人類，作為福音的先聲；而當基督從死裡復活後，許多民族既有的神話成了事實，人類的夢境成真。英國古典文學大師路益師便是以古希臘神話的再現與新詮，為我們剖析這則神話的歷史意義。





二、大師的心靈世界系列

■路益師的心靈世界(增訂版)

戴維揚等著 彭海瑩編

定價 NT\$160

路益師是廿世紀最有影響力的基督教代言人，也是著名學者、文學家、小說家，本書是一窺大師生平、作品堂奧的入門好書。

■陳映真的心靈世界

康來新·彭海瑩合編 定價 NT\$140

被譽為「海峽兩岸第一人」的小說家陳映真，其作品背後往往有濃厚的基督教精神。本書收錄有關陳氏生平、作品之精采文章、照片，發人深省、感人至深，也可得知其與基督教之淵源。

■艾略特的心靈世界

余光中等著 彭海瑩主編

定價 NT\$140

1984年諾貝爾文學獎得主艾略特(T.S.Eliot)，生前不論詩作、戲劇、評論均擲地有聲。而其於信仰上的執著與實踐，更為人所欽崇。本書是一覽其心靈世界的入門好書。

■貝多芬的心靈世界

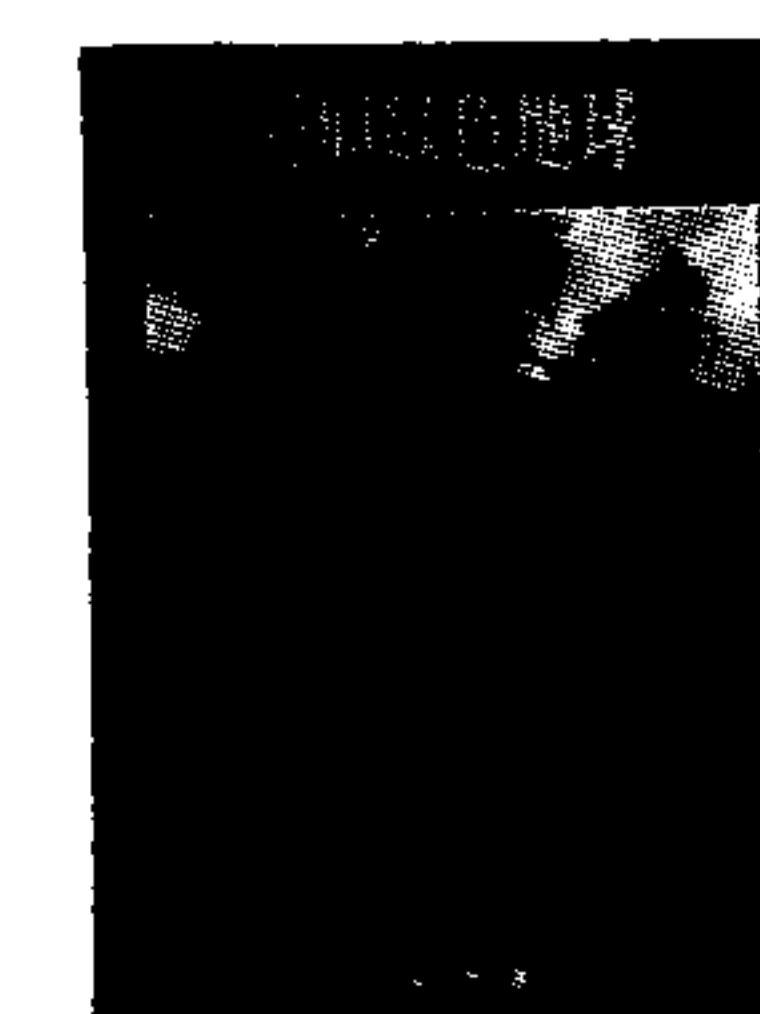
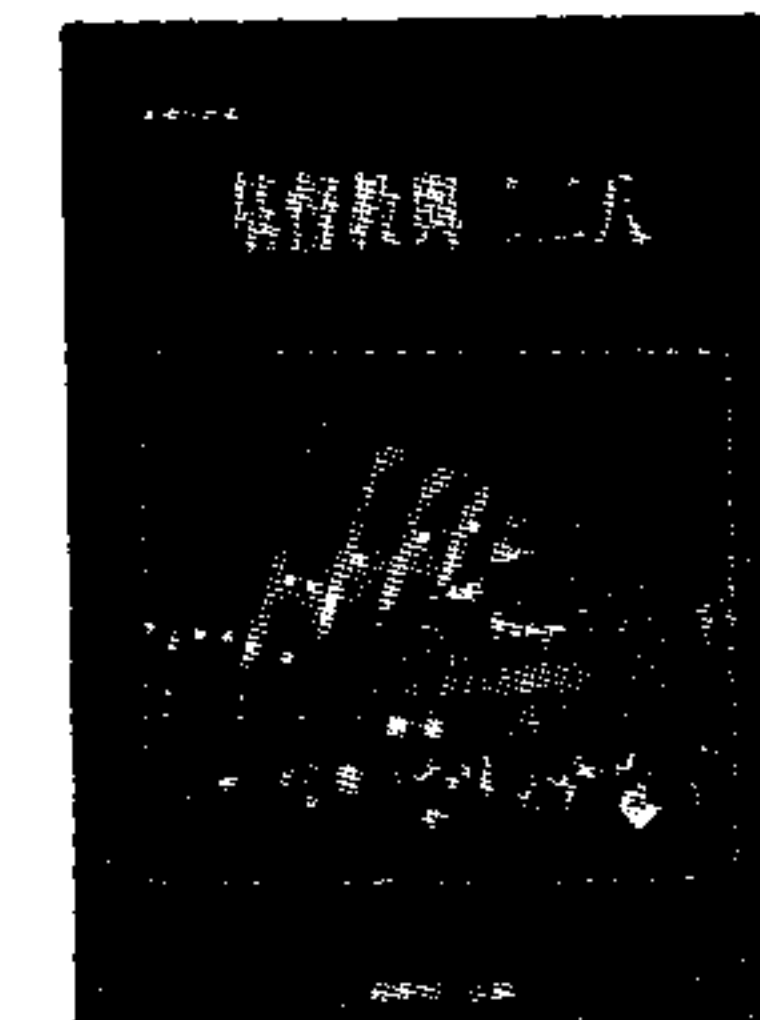
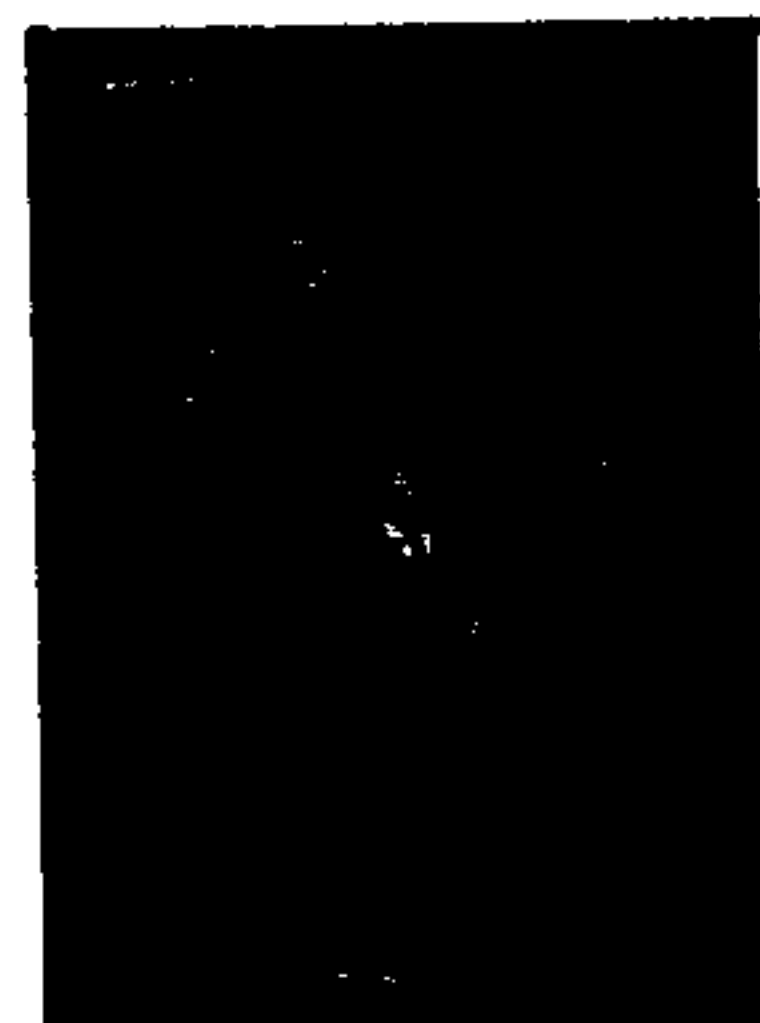
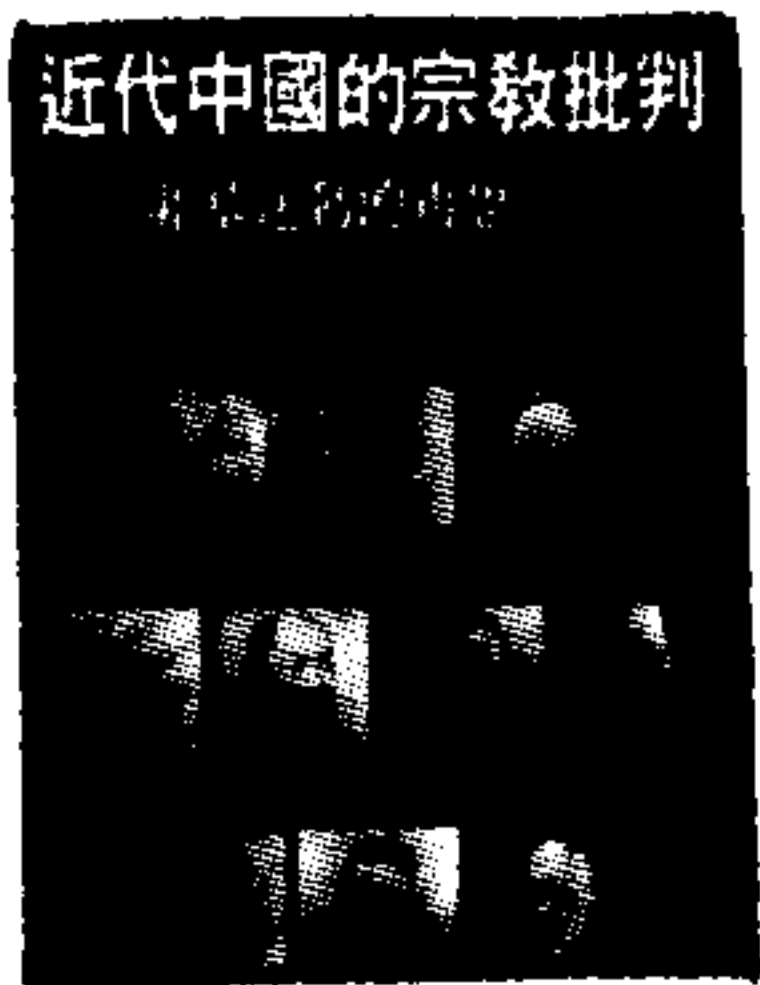
蕭惠芬譯 定價 NT\$140

深入探討樂聖貝多芬的精神領域，使讀者了然其創作背後之心路歷程，而更能體會其作品中涵蘊的力量、勇氣與無畏的愛。

■王文興的心靈世界

康來新編 定價 NT\$180

以《家變》、《背海的人》、《玩具手槍》等小說作品知名文壇的台大外文系教授王文興，在經過漫長的追尋與思索後，終於皈依基督。本書收錄其信仰之旅及宗教性手札等作品，是開啟作家心靈另一領域的鑰匙。



三、曠野叢書

■近代中國的宗教批判——

非基運動的再思

葉仁昌著

定價 NT\$120

中國人為什麼反對基督教？您知道胡適、陳獨秀、梁啟超、蔡元培等人對基督教的看法嗎？本書重新詮釋近代中國的反對基督教運動，資料寶貴，見解獨到。

■井歌

康來昌著

定價 NT\$140

本書是康來昌博士近年在《曠野》雜誌上，陸續發表而膾炙人口的佳文結集。作者學識淵博，旁徵博引中展現出對政治、信仰、人生的智慧觀照。

■曠野手記

蘇南洲·彭海瑩合著 定價 NT\$140

本書忠實記錄了有「一羣基督徒知識份子以近乎理想的方式所辦的雜誌」稱譽的《曠野》創刊的原始理想，以及出版四年來成長蛻變的足跡。同時也本於知識份子的良知，剴切陳述了對當前政治、社會、文化等現象的觀察及批判。

■基督教與二二八

蘇南洲主編

定價 NT\$160

收錄「二二八平安禮拜」的全部講道、見證內容，也刊載了從基督徒信仰角度體驗、分析二二八事件的專文；顯示出本於信仰的愛、寬恕與盼望。

■尋回綠色地球

張力揚著

定價 NT\$140

旅美化工博士張力揚在學成返國後，本於基督信仰和化工專業素養，深入探討當前環保問題，並發為文字。期望從上主創造萬物之原本美意，給化工一個適切的定位，也為現代人的生活方式提出當頭棒喝。