



神學碩士科

畢業論文

從釋經與神學角度

論傳道書 3:1-15 之人的角色與定位

學生：江季禎

聖經神學院（馬來西亞）神學士

中華福音神學院（台灣）聖經碩士

主後二零零七年四月

摘 要

本文的結構主幹乃聚焦於從傳 3:1-15 的背景、文學和其延伸神學的研究與剖析，來檢視傳道者的思想並與各種衍生人生觀對話。這樣的分析是藉著第 2 章的研究進路沿革起始，再從中思考所當採取步驟與範圍，繼而循軌而進入第 3 章的經文背景探討。透過背景研究，得以瞭解傳道者所論述課題屬普世性，是不論在古代近東、希臘或是當代的猶太世界都百般思索的人生共通問題。接著在第 4 章的經文文學研究，則對書中的宏觀與微觀結構、寫作手法、措辭遣字，以及文脈之間的互聯性有進一步分析與探討，從中嘗試去瞭解傳道者的問題、動機與目的，續而在第 5 章中討論經文情境所延伸的神學觀，並以較具體的經文情境呈現人在時空中的角色和定位，進而釐清各種衍生的人生觀的議題。

目 錄

第 1 章 緒論	1
1.1 研究動機.....	1
1.2 研究目的與範圍.....	3
第 2 章 進路沿革與研究步驟	5
2.1 研究進路與沿革.....	5
2.1.1 一七八七年至一八七八年.....	5
2.1.2 一八七八年至一九二零年.....	7
2.1.3 一九二零年至一九六零年.....	9
2.1.4 一九六零年至一九七零年.....	11
2.1.5 一九七零年以後.....	11
2.1.5.1 傳統的文學批判法.....	12
2.1.5.2 形式批判法.....	13
2.1.5.3 編撰/修編批判法.....	14
2.1.5.4 現代文學方法.....	16
2.1.5.5 其他方法.....	17
2.1.6 小結.....	18
2.2 研究步驟.....	18

第 3 章 經文之背景研究	21
3.1 傳道書作者問題.....	21
3.2 古代近東文化與文獻背景	25
3.2.1 米所不達米亞.....	27
3.2.2 埃及	30
3.2.3 希臘.....	32
3.3 古代猶太文化與文獻背景	35
第 4 章 經文之文學研究	40
4.1 傳道書的文學特徵.....	40
4.2 傳道書的結構	44
4.2.1 完整程度最低.....	44
4.2.2 完整程度最高.....	45
4.2.3 完整程度中庸.....	45
4.2.4 宏觀結構分析.....	46
4.3 傳 3:1-15 毗鄰文脈結構.....	49
4.3.1 微觀結構分析.....	49
4.3.2 上文文脈關係.....	50
4.3.3 下文文脈關聯.....	52
4.3.4 小結	55

4.4 傳 3:1-15 字義分析和句構再思.....	57
4.4.1 三章一至九節.....	58
4.4.1.1 三章一節.....	58
4.4.1.2 三章二至八節.....	62
4.4.1.3 三章九節.....	82
4.4.1.4 小結.....	83
4.4.2 三章十至十五節.....	85
4.4.2.1 三章十節.....	85
4.4.2.2 三章十一節.....	86
4.4.2.3 三章十二至十三節.....	93
4.4.2.4 三章十四至十五節.....	98
4.4.2.5 小結.....	105
第 5 章 經文之神學研究.....	107
5.1 傳 3:1-15 延伸的神學觀.....	107
5.1.1 人觀.....	107
5.1.2 時間觀.....	108
5.1.3 空間觀.....	111
5.1.4 活動觀.....	112
5.1.5 認知觀.....	115

5.1.6 審判觀	116
5.1.7 神觀	118
5.1.8 小結	120
5.2 傳 3:1-15 衍生的人生觀	121
5.2.1 決定論	124
5.2.2 享樂主義或快樂主義	131
5.2.3 不可知論	133
5.2.4 宿命論	135
5.2.5 存在主義	137
5.2.6 現實主義或實在論	140
5.2.7 懷疑主義、悲觀主義和犬儒主義	141
5.2.8 禁慾主義	144
5.2.9 小結	145
第 6 章 結論	146
6.1 研究成果	146
6.2 思想與反省	147
參考書目	153

簡稱用語對照表

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , ed. David Noel Freedman et al., 6 vols. (New York: Doubleday, 1992)
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , ed. James B. Pritchard (Princeton: Princeton University Press, 1969)
B. Meg.	Babylonian Talmud, Megilla
B. Mo‘ed	Babylonian Talmud, Mo‘ed Qatan
Qat	
B. Shab.	Babylonian Talmud, Shabbat
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BDB	<i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , ed. F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs (Peabody: Hendrickson, 2004)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	<i>Biblica</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
BZAW	Beihefte zur ZAW
DCH	<i>Dictionary of Classical Hebrew</i> , ed. David J. A. Clines, 5 vols. (Sheffield: Sheffield Academic, 1995)
ET	English Translation
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , ed. E. Kautzsch, revised and trans. A. E. Cowley (Oxford: Clarendon Press, 1910)
HALOT	<i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , ed. Koehler, Ludwig and Baumgartner, trans. M. E. J. Richardson, study edition (Leiden: Brill, 2001)
HAR	<i>Hebrew Annual Review</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
ICC	International Critical Commentary
Interp	<i>Interpretation</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JPSBC	<i>Jewish Publication Society Bible Commentary</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of Old Testament</i>

JSOTSup	<i>Journal for the Study of Old Testament, Supplement Series</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LXE	LXX English Translation (Brenton)
LXX	Septuagint
MT	Tiberian Masoretic Text as preserved in the Leningrad Codex, Ms B 19 ^A , completed in 1008 C.E.
M. Ed.	Mishnah Eduyot
M. Yad.	Mishnah Yadayim
NAB	New American Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
NIB	New International Bible
NLT	New Living Translation
NRSV	New Revised Standard Version
PSB	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
Qoh. Rab	Qohelet Rabbah
SAIW	<i>Studies in Ancient Israelite Wisdom</i> , ed. J. L. Crenshaw (New York: Ktav, 1976)
SBL	Society of Biblical Literature
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
Syr	Syria
Targ	Targum, Mikraoth Gedoloth, Pentateuch and Megilloth
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , ed. G. J. Botterweck and H. Ringgeren, trans. Geoffrey W. Bromiley, 15 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-2006)
TEV	Today English Version
TLOT	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , ed. E. Jenni and C. Westermann, 3 vols. (Peabody: Hendrickson, 1997)
TSFB	<i>Theological Students Fellowship Bulletin</i>
TUMSR	Trinity University Monograph Series in Religion
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum, Supplement Series</i>
Vulg	<i>The Vulgate</i> . ed. R. Stier and K. G. W. Theile (Bielefeld-Leipzig, 1875)
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

第 1 章 緒論

1.1 研究動機

早期的一些拉比對傳道書被列為猶太正典聖經有異議，甚至因它而分為兩派系。¹他們認為其內容相互矛盾且不一致，如 Qoh. Rab 論到傳 1:3 時，認為這樣的說法會引起異端的傾向。拉比們並沒有懷疑此節本身是異端，但不否認它使人偏離正道的可能性，²因而試圖撤走其正典的資格，後來因為它在內容的開頭 (1:3) 及結尾 (12:13) 都使用律法的言語而作罷。³最終，主後 90 年的贊尼亞會議 (Council of Jamnia) 將傳道書列入猶太正典。而傳道書也被猶太人使用在 Sukkot 慶典中誦讀。⁴時至今日，傳道書的正典性在絕大多數的猶太教徒和基督徒當中都已無庸置疑，然而因著其內容的矛盾性，仍招致學術界的辯論。這也是為甚麼有學者 J. Stafford Wright 稱傳道書為「聖經

¹ Shammai 學派否定傳道書是一本神默示的書，而 Hillel 學派則持相反立場 (M. Yad. 3:5, M. Ed. 5:3; B. Meg. 7a)。根據耶柔米的記載，一直到主後第四世紀，仍有一些猶太學者因著傳道書的激進思想而堅持將它排除在正典之外。C. L. Seow, *Ecclesiastes*, AB (New York: Doubleday, 1997), pp.3-4.

² 拉比恐怕 1:3 的 עמל 包含妥拉。另外亦擔心 11:9a 會鼓吹放縱情慾。Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up: A Reading of Ecclesiastes* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999), pp.1-2; Seow, *Ecclesiastes*, p.4.

³ 參 B. Shab. 30b。R. Yannai 學派闡明傳道者在 1:3 乃是要主張「日光之下」的活動皆虛空，並確認「日光之上」有價值的事(如研讀妥拉，因為妥拉在日光之前就有)。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.2; 其被納正典的部分因素是由於所羅門為作者。Seow, *Ecclesiastes*, p.4.

⁴ Sukkot 慶典意為「我們歡樂的季節」，傳道書之所以被選在慶典中誦讀，主要是因為書中呼籲人要享樂。Seow, *Ecclesiastes*, p.5.

中的黑羊」⁵，而 R. B. Y. Scott 叫它為「聖經中最奇怪的書」。⁶

縱觀傳道書的內容，傳道者藉著檢視日光之下所作的一切事 (1:14)，來徹底探測智慧與愚昧、生命與死亡、快樂與憂慮、青年與老年、勤作與懶惰、富有與貧窮、善與惡。對他而言，他所觀察到的這些事務似乎是矛盾的 (antinomy)。傳道者沒有試圖去解決所探測到的種種矛盾，他只是將所發現的矛盾事務一一描述，為它們嘆息，並建議如何在如此矛盾的世界生活。⁷基本上，學者們對傳道書的思想有三點共識：⁸(1) 生活中的每一件事，在某種形式上是無價值、無益、徒然、短暫、無意義和充滿不公平的；(2) 努力追求任何事物(包括財富和智慧)都是無意義的；(3) 最好是單純地享受自己所擁有的一切，也敬畏神 (傳統解經家加上「研讀妥拉」)。然而，這只是傳道書的表面信息，內中的精義需要進深探索。如果讀者只是單純地將這表面信息應用在生活中，那麼第 (1) 和 (2) 點的論調會讓我們對生活的每一件事無精打采，以致不禁要問：「人活在世上有何意義和價值?」。這第 (1) 和 (2) 點延伸至第 (3) 點時，就會讓我們覺得：「難道人活著就只能消極地在生活中

⁵ J. Stafford Wright, "The Interpretation of Ecclesiastes," *EQ* 18 (1946), p.18; 同一篇文章亦全文轉載至 Roy B. Zuck, ed., *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), pp.17-30.

⁶ R. B. Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, AB (New York: Doubleday, 1965), p.191.

⁷ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.3.

⁸ Fox 藉著 C. D. Ginsburg (1861) 和 S. Blank (1970) 等人的研究成果，整理出這三點共識。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.4; 另參 Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, pp.202-203.

享受和敬畏神？」這些繁雜的議題讓不同學者從中衍生出許多人生觀議題，例如決定論、宿命論和懷疑論等，不僅令讀者對傳道書內容產生疑惑，也化爲問題縈繞著讀者的心，更成爲筆者的心結。

1.2 研究目的與範圍

爲了一解傳道者是否戴上人所彩繪的不同人生觀面譜的疑竇，以及揭開傳道者思想世界所展現的人之角色與定位的真相，筆者意圖以解鈴人還需繫鈴人的態度，嘗試從整卷傳道書的背景、釋經和神學著手，再針對讀者自該書卷內容所衍生的各種人生觀問題作回應，並探討及剖析傳道者的神學觀是如何論述人的角色和定位。但筆者在初步着手時，卻面對極棘手的問題，就是要如何在有限篇幅之內，去羅致傳道書的內容精髓，以達致前述所預定的目的？

在多方考量之下，筆者鑑於無法在該篇幅侷限裡全面地涵蓋整卷傳道書的研究範圍，因此選擇從全書中精挑細選出 3:1-15 作爲本文的研究基礎經文。選擇 3:1-15 的原因，是因爲此段可算是理解傳道書思想的鑰段，⁹例如其神觀、人觀、時間觀、活動觀等。再者，它也是導致各種人生觀衍生的主要經文之一，特別其中傳道者所論述的萬務皆有定時 (3:1-8)、神使人受經練

⁹ 學者如 Dominic Rudman 如此認爲。Dominic Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, JSOTSup (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), p.83.

(3:9)，以及神使萬務各按其時成爲美好 (3:11)，使讀者不禁將它們與決定論和宿命論思想作聯想；而內中之人莫強如喜樂 (3:12-13)，以及人無法參透神的作爲 (3:11)，則引起享樂主義與不可知論等議題。

然而，筆者也清楚知道，純以 3:1-15 爲基礎經文來解決各種衍生的人生觀問題，以及探討內中有關人的定位和角色之議題，必然有其限制和不全備。因此，在論述相關神學和討論所衍生的人生觀議題時，仍會兼顧傳道書中的其他重要經文脈絡，以致能更整全和更完整地探究傳道書的相關觀念，並力求呈現傳道者的內心思想世界。

第 2 章 進路沿革與研究步驟

2.1 研究進路與沿革

從過去的二百多年到今日的所謂的後現代或後後現代，舊約神學方法論歷經不同的演變，許多舊約學者提出他們各自的方法論，竭盡所能要把舊約各卷的神學和內容呈現。在這五花八門的方法中，有注重文本背後的文本，也有回歸文本；有注重文本的形式、來源，也有注重文本的文學和正典等。當這些主要方法應用在傳道書時，會有怎樣的一種局面呢？哪一個方法才是研究傳道書的最佳進路？筆者試著加以追溯和探討，從中瞭解其中研究背景，也可一窺學術界研究傳道書的興趣歷經何種變化：

2.1.1 一七八七年至一八七八年

在 1787 年之前，聖經神學都被歸在系統或教義學之下，直到 Johann Philipp Gabler 在 1787 年宣稱兩者的源起和目的皆不同。¹⁰在這期間出現的主要方法論，其一為教義-教導法 (Dogmatic-Didactic Method)。¹¹這方法是由 Georg Lorenz Bauer 首倡，後由 R. C. Dentan、D. F. Hinson 緊隨。¹²它乃是借助教義或系統神學的進路，以及其對神-人-救恩或神論-人論-救恩論的區分，

¹⁰ 此乃 Gabler 於 1787 年 3 月 30 日在 Altdorf 大學的就職演講中發表。G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in The Current Debate*, 4th ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp.15-18.

¹¹ 有關此方法的扼要且清晰描述，見 Hasel, *Old Testament Theology*, pp.39-42.

¹² Hasel, *Old Testament Theology*, p.39.

來強調古以色列信仰規範的不同面向，都在神的不同教義神學中有其中心。但這方法有弱點，就是舊約（或傳道書）不能為自己說話，因為外在的興趣似乎主宰情勢。再者，舊約的思想模式也並非沿著神論-人論-救恩論架構的線路來建構。

備受矚目的「來源批判法」(Source Criticism)亦是此時期的產物。它的興起是十二世紀的 Ibn Ezra 因申 1:1 (作者應在約旦河對面寫的)、3:11 (鐵器是在掃羅時代才用)、摩西死後與申 34 等理由，而懷疑摩西是否五經作者。後來，Jean Astruc 發現創 1:1-2:3 神的名用 אלהים，創 2:4-3:24 用 יהוה אלהים，創 4:1-16 則用 יהוה。基本上，「來源批判法」主要由 Julius Wellhausen 從文學角度看不同來源，¹³並把來源批判法和歷史的重建連繫起來，¹⁴因而產生底本假設說：¹⁵J 底本(基本律法)、E 底本 (加進來的材料)、D 底本(約西亞期間，與申命記歷史有關)、P 底本 (被擄時期，由祭司學校所寫)。其基本前提是把舊約文本中的不同神名、內容的重疊與矛盾、所有律法皆視為後來的作

¹³ 有三個研究舊約的步驟：(1) 從文學寫作角度分析經文的來源和神學取向；(2) 透過這些文學分析結果作出總結，辨別經文所反映的不同來源；(3) 按所得結果重建歷史。黃天相，《通情達理：從語言學看舊約敘事文體的連貫性》(香港：漢語聖經協會，2006)，頁 11。

¹⁴ 此乃黃天相根據 Wellhausen, *The Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trans. W. R. Smith (Edinburg: A & C Black, 1885), p.13 的說法。參黃天相，《通情達理》，頁 11。

¹⁵ 四個底本形成的年代和來源，總結如下(黃天相，《通情達理》，頁 17 註 32)：

	J 底本 (Yahwist 雅威)	E 底本 (Elohist 上帝)	D 底本 (Deuteronomist 申命記)	P 底本 (Priestly 祭司)
年代	約公元前 850 年	約公元前 700 年	約公元前 650 年	約公元前 500-450 年
來源	南國傳統	北國傳統	申命記歷史傳統	祭司傳統

品。這是因為內中複雜且豐富的禮儀、仔細的規條，必是後來所發展的，而且是照著 JEDP 的次序。換言之，五經不是出於摩西的手，而是中東進化的產物。聖經的研究是中東文化的一支。真理不過是相對的，不是絕對的。然而，「來源批判法」的各底本之間存有曖昧界限和要素，¹⁶導致許多學者懷疑是否有所謂 P 底本，抑或只是編者的註解。再者，此方法亦有年代錯亂的問題：許多人認為 P 底本應更早（被擄前），甚至以為 J 底本才是最晚。

來源批判法主要是以六經和歷史書為基礎，若應用在傳道書，它會檢視傳道書是否是中東進化的產物，接著會在傳道書尋索各底本的影子。筆者覺得在傳道書相近年代檢視古代近東文獻並給予對照，是有必要的，但卻不需將它視為中東進化的產物。事實上，1940 年代出土的 Nuzi 碑文¹⁷證實了聖經歷史背景的準確度，把來源批判法的氣勢壓了下來。

2.1.2 一八七八年至一九二零年

Julius Wellhausen 的來源批判法，標誌著宗教歷史法的開始。此時期的舊約研究有超過四十年以上受宗教歷史主義支配。這導致舊約整體的最終毀滅，使它淪為不同時期的資料集。舊約智慧文學（包括傳道書），只是以色

¹⁶ 如在出 6:3 全能的神是 P 本，但 P 本說列祖不知雅歲的名，而 J 本卻一直用雅歲的名；創 7:16 則是神兩個名字都出現。筆者認為不同神名，可能是上下文的人之敬虔態度且強調不同重點緣故，重疊也有其原因。

¹⁷ Nuzi 碑文乃 Edward Chiera 在 Nuzi 地一帶發現。他將有關這些碑文的資料和洞見發表在其書 *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today*, ed. George G. Cameron (Chicago: Phoenix Books, Chicago Uni. Press, 1964) 之中。這些碑文提供一些重要的舊約背景，有助我們進一步瞭解舊約。

列人的反省記錄。¹⁸此時期的學者們對傳道書的結構有不同看法，主要針對它是否由一位作者寫成及內容是否統一之議題。J. F. Genung 和 C. H. Cornill (後來有 W. C. Kaiser 和 G. L. Archer) 皆認為傳道書的鋪排既清晰又統一，¹⁹這與 1857 年《普林斯頓評論》中一篇題為「傳道者的範疇與鋪排」的文章所陳述的論點一致。²⁰Franz Delitzsch 卻不以為然，認為任何試圖主張此書在創作上統一的觀點必然會失敗。²¹另一學者 Carl Siegfried 則認為此書是有多位作者。²²學者們普遍的意見是：原來的傳道書是非正統的，由多人創作而

¹⁸ 事實上，所有的舊約神學方法，在處理智慧書時，都會有難題，如 G. von Rad 的歷史傳統批判法、W. Zimmerli 的主題式法和 C. Westermann 的形式批判法，他們都按照以色列人對神的回應，來思想舊約的智慧文學。G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol.1, trans. D. M. G. Stalke (New York: Harper, 1962), pp.355ff; Hasel, *Old Testament Theology*, pp.45, 92, 147.

¹⁹ J. F. Genung, *Words of Koheleth* (Boston: Houghton Mifflin, 1904), p. ; C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1907); Robert Gordis, *Koheleth: The Man and his Word* (New York: Bloch, 1968), p.73 note 14. 後期的 Walter C. Kaiser 和 G. L. Archer 亦持此保守派觀點。W. C. Kaiser, *Ecclesiastes: Total Life* (Chicago: Moody Press, 1979), p.11; G. L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Press, 1994), pp.525-537.

²⁰ 文中大意為：「(傳道書的)鋪排被指不夠完整是莫須有的，而所建議的調動也不能改變甚麼。傳道書的鋪排既清晰又統一，根本不需任何調動或修改。嚴格的說，它合乎邏輯和有條不紊。」J. F. Armstrong, "The Scope and Plan of the Book of Ecclesiastes", *The Princeton Review* 29 (1857), pp.419-440; 另參謝品然，《荒謬與真理：論傳道書的神學思想》(香港：建道，1996)，頁 1。

²¹ F. Delitzsch 為德國保守派學者，他指出：「任何人若嘗試指出這卷書不僅精神統一，而且結構、上下文連貫、一氣呵成，必然會失敗。」F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, trans. M. G. Easton (Edinburgh: T. & T. Clark, 1877), p.181.

²² 謝氏從 Carl Siegfried 的著作 *Prediger Salomonis und Hoheslied*, HAT II, 3/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898) 引出此觀點。參謝品然，《荒謬與真理》，頁 2。

成，是後期加上正統注釋後才成為現在的模樣。²³然而，這些學者卻沒有說明他們為何依然致力於將這卷不值得探討的書加以合理化。²⁴

在這期間，學者對傳道書作者是否所羅門也有不同意見。猶太學者仍然堅信所羅門是傳道書的作者，²⁵甚至有這種傳說式讀法：傳言所羅門（類似尼布甲尼撒王，但 4 章），因不順服神而受到神的懲罰以致王位被褫奪。故此，所羅門為他的罪撰下悔改錄即傳道書，目的是勸誡人別重蹈其覆轍。²⁶但這純屬傳說，並不能成為憑據。

2.1.3 一九二零年至一九六零年

這時期有 W. Eichrodt (後來有 Th. C. Vriezen 和 W. C. Kaiser) 所發展的橫斷面法 (Cross-Section Method)。²⁷他把一個觀念當作舊約的中心，來貫穿舊約世界的思維。他的方法仍駐留於歷史性和敘述性，弱點是以一個中心觀念去嘗試抓握各樣的舊約思想並予以圈限，無可避免地有某種程度的人為造作，也不能涵蓋所有舊約經文，尤其智慧文學部分。

此時期的學者似乎重拾起一個古老，但向來為人忽略的問題，就是異

²³ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 3。

²⁴ Gordis, *Koheleth*: p.71; 另參謝品然，《荒謬與真理》，頁 3。

²⁵ 至今仍有少數的保守派學者如 G. L. Archer 和 W. Kaiser 依然持守此看法。謝品然，《荒謬與真理》，頁 3。

²⁶ 根據猶太傳說，神為懲罰所羅門的背叛，將其王位褫奪並將他提交給魔王 Ashmedai。所羅門最終悔改，恢復對神的忠心，並將他的見證筆錄在傳道書之中。Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*, Academia Biblica 2 (Atlanta: SBL, 2002), p.169 note 39.

²⁷ Hasel, *Old Testament Theology*, pp.47-60.

國文化（希臘文化和古代近東文化）如何影響傳道書，且引起激烈的學術辯論。²⁸有些學者如 C. C. Formann、C. F. Whitley 和 R. B. Y. Scott²⁹主張希臘文化在語言和哲學思想方面影響傳道書，認為傳道書這種「人莫強如吃喝」（2:24）的哲學式讀法，有如 Pascal 在《沈思錄》中所言：「人無法抗拒死亡、不幸及無知，只好根本不去想它們以求快樂」。這樣的解讀法，使不同學者按不同角度將傳道者的思想加以延伸，以致把傳道者視為決定論者、懷疑論者、宿命論者、悲觀主義者、不可知論或享樂主義者等。³⁰Robert Gordis 致力維護傳道書是源自希伯來文化，並認為傳道者只是對身處時代的希臘文化有認識；³¹也有學者辯稱傳道書是源自異國古代近東文化；³²Mitchel Dahood 主張傳道書是一位希伯來作者用了腓利基文（Phoenician）拼音法寫成，而且在結構上顯見是受到迦南腓利基文化的深遠影響；³³F. C. Burkitt、H. L.

²⁸ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 4。

²⁹ C. C. Formann, "The Pessimism of Ecclesiastes," *JSS* 3 (1958), pp.136-143; Charles F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought*, BZAW 148 (Berlin: W. de Gruyter, 1979), p.151 和 Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, p.192.

³⁰ 本文的第五章將有詳細的討論。

³¹ Gordis, *Koheleth*, pp.51-58.

³² 這樣的趨勢可能是基於某些古代近東文獻的發現，使到學者們轉移注意力，進而作出如斯觀點。謝品然，《荒謬與真理》，頁 4; James Muilenburg 認為釋經學者要從古代近東的文學作品中舉出雷同之處，並不困難。James Muilenburg, "A Qoheleth Scroll from Qumran," *BASOR* 135 (1954), pp.20-28; 傳道書中存在古代波斯借用語，如 פֶּרֶס (2:5) 和 פִּתְנָם (8:11)。Seow, *Ecclesiastes*, p.12.

³³ Mitchell Dahood 在其文章 "Qoheleth and Recent Discoveries," *Bib* 39 (1958), pp.302-318; "Qoheleth and Northwest Semitic Philology," *Bib* 43 (1962), pp.349-365; "The Phoenician Background of Qoheleth," *Bib* 47 (1966), pp.264-282 和 "Three Parallel Pairs in Ecclesiastes

Ginsberg 和 Frank Zimmerman 等則認為傳道書是源自亞蘭文化。³⁴由於傳道書語言元素的背景多屬臆測，這方面的辯論就漸不為人所注意。

2.1.4 一九六零年至一九七零年

七十年代以前，學者皆忽略聖經中的智慧文學，並且只對傳道書的作者身分、外來哲學或語言之影響較有興趣。³⁵七十年代開始，學者對於把傳道書看為一部完整作品大感興趣，特別是其結構。學者們顯然認為，單以作者眾多、源自外國等假設，並不足以解釋傳道書組織混亂、內容不協調的情況。他們大都把傳道書視為基本上完整的作品，並聲稱只有在此前提下，才能瞭解傳道者的思想。B. S. Childs 指出有愈來愈多近代學者認為傳道書是同一作者的作品。這使到早期主張此書有多位作者或經過大量篡改的理論，都已經站不住腳了。然而，他補充說，一般人都承認這書的緒論和結語確實經過編纂。³⁶

2.1.5 一九七零年以後

修辭批判主義在美國開始成形之際，英國正把一些新的文學批判理論

10:8: 'A Reply to Professor Gordis',” *JQR* 62 (1971-2), pp.84-87 中提出相關論點。另參 Seow, *Ecclesiastes*, pp.15-16.

³⁴ F. C. Burkitt, "Is Ecclesiastes a Translation?" *JTS* 23 (1932), pp.22-23; H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950), p.16 和 *Koheleth* (Jerusalem: M. Newton, 1961), pp.30-42; Frank Zimmerman, "The Aramaic Provenance of Qohelet," *JQR* 36 (1945-1946), pp.17-45; 另參 Seow, *Ecclesiastes*, pp.12-15.

³⁵ 有關傳道書的語言討論，可進一步參 Seow, *Ecclesiastes*, p.11.

³⁶ B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), p.582.

引進聖經研究中，德國則仍然受到傳統歷史方法和形式批判方法的支配。³⁷B. S. Childs 的正典批判法把七十年代那注視「文本背後的『文本』」(the texts behind the Text) 的學者眼光，重新拉回到經文 (the Text) 本身。³⁸這方法先承認希伯來正典現形式，再分辨其功能性。此方法依據舊約現存正典文本形式來解讀傳道書，但問題是沒有任何證據證明猶太團體是以主體連結方式來編排正典順序。而且它不能解釋為何在 MT 中，哀歌被擺在傳道書之後？由於傳道書列在聖經中，我們應否視傳道書的論調為神的命令？這點需從智慧文學本身的性質來尋找。事實上，它仍可視為啓示在生活中的宗教，它指出敬畏神的實際涵義，並叫人注意一些可以達成該目標歷經時間考驗過的方法。這時期有關傳道書的結構和內容的方法，主要有幾個不同的發展：

2.1.5.1 傳統的文學批判法

十九世紀後期，文學評論者通常對傳道書的作者、寫作時間和內容是否統一感興趣。學者普遍認為此書並非所羅門作品，而是出於馬加比 (Maccabean，公元前二世紀) 時代的聖賢，後由一注釋者編輯而成，所以沒有統一的結構。此乃根據比較語文學、比較哲學及比較宗教而作的結論。

³⁹也因此，大多數學者視它為一部格言式的選集。以這種傳統的文學批判法 (Tradition Criticism) 來研究傳道書，主要的長處是能夠理解傳道書不連貫及

³⁷ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 9。

³⁸ 吳獻章，《以賽亞書》，卷三 (香港: 天道, 2005)，頁 5 註 16。

³⁹ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 14。

不一致的特性，但弱點是無法解答結構上的難題：「為何表面上不連貫，但結構卻一致？」這方法的不足在於它關注假設的傳統和歷史背景，甚於把此書當作正典中一部完整的文學作品來研究。

2.1.5.2 形式批判法

繼 Hermann Gunkel 的形式批判法 (Form Criticism) 及其作品面世後，⁴⁰ 學者開始分析舊約中各種傳統的體裁 (genre) 及生活情境 (*Sitz im Leben*)。⁴¹ 這方法在此後的一個多世紀，成為聖經學者不可或缺的研經工具。形式批判學者會循著智慧文學的文體評鑑著手，先按照體裁 (genre) 來分析傳道書的結構，描繪其文體 (詩體、敘述體、散文、謎語和比喻等)，再定義其背景和經文的動機和目的。它對研究智慧書有很大的貢獻，也有助解答別的方法所解決不了的一些問題，例如：該文學作品包含了些甚麼？構成該文學內容形式的是甚麼？這些形式源於哪種生活環境？在古代以色列生活中起了甚麼作用？⁴²以形式批判法來探討傳道書的學者，有 R. E. Murphy，他按照

⁴⁰ Gunkel 主張不同形式的敘事文體在早期社會裡，皆有其特別功能。因此，他追溯各個故事、律法等形諸文字前，其口頭傳統之原始生活情境。Herman Gunkel, *Genesis*, trans. Mark Biddle (Macon, GA: Mercer University Press, 1997); 參賴建國，《出埃及記》，卷上 (香港：天道，2005)，頁 7；黃天相，《通情達理》，頁 18-27。

⁴¹ 如創 1:1-2 因地空虛混沌，學者就將古代中東女神 Tiamat 帶入，認為這段經文最早情景是反應諸神衝突的外邦神話。他們關心的不是經文是否真的，而是經文是用何種形式與種類呈現。

⁴² J. L. Crenshaw, "Wisdom," *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayers, TUMSR 2 (San Antonio: Trinity University, 1974), pp.225-264; idem, "Prolegomenon," *SAIW*, pp.1-60.

結構、體裁、背景及目的，連貫地討論整卷傳道書；⁴³有 Graham Ogden，他研究「較佳」格言 (better proverb) 的形式，分析幾種修辭手法，如傳道書九至十二章用了雙重的題旨；⁴⁴有 R. Gordis 和較後期的 R. N. Whybray 則研究傳道書中如何使用引文。⁴⁵這些學者皆用相同方法去理解此書的結構等，但研究的成果卻是各走各路。這顯示要更深入地理解此書的結構，協調不同方法的成果是必要的。雖然傳道書的形式批判研究對近代傳道書研究貢獻良多，可協助我們認識此書的形式結構，但對瞭解傳道書的思想結構卻無幫助，而且鑑定文體的方式並不客觀，往往將經文看成許多層的架構，忽略了經文合一性。

2.1.5.3 編撰/修編批判法

編撰批判法 (Redaction Criticism)⁴⁶ 是藉由分析編輯技巧，來放空聖經

⁴³ 此乃 R. E. Murphy 在其 *The Forms of the Old Testament Literature* 系列中對傳道書所採用的研究方法。

⁴⁴ Graham Ogden, "The 'Better'-Proverb, Rhetorical Criticism, and Qoheleth," *JBL* 96 (1977), pp.489-505; "Qoheleth's Use of the 'Nothing is Better'-Form," *JBL* 98 (1979), pp.339-350; 另參謝品然，《荒謬與真理》，頁 17。

⁴⁵ Gordis 的觀點，見其著作 *The Man and His World*, pp.95-108。Whybray 找出八段引自古老慧語的言論 (傳 2:14a; 4:5-6; 7:5-6a; 9:17; 10:2,12)，其題旨都具有箴言一至二十九章的特徵，並且認為這樣的引文應用是未經許可，或僅有部分獲得認可。R. N. Whybray, "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes," *VTsup* 32 (1981), pp.435-451; 謝品然，《荒謬與真理》，頁 17。

⁴⁶ 支持學者有 J. Mays、P. R. Ackroyd、Martin Noth、R. E. Clements、H. W. Wolff。根據賴建國引 Marc. Vervenne 所作的分析，編撰批判可分為幾種派別，即文獻底本派 (Documentary type, 如 Peter Weimar 和 Willaim H. C. Propp)、文獻增補派 (Supplementary type, 如 C.

作者的視野，來形塑、架構文傳和/或口傳傳統，企圖重現編撰者如何一層層將經文納入最後的形式並帶出神學涵義。⁴⁷採用這方法的學者會認為傳道書的第一人稱 (1:13;2:1 等) 和第三人稱 (12:8) 動詞的出現，似乎暗示傳道書是經過編者編撰的。A. H. McNeile 和 G. Barton 都認為此書有三位作者。⁴⁸當今學者 John Sailhamer 亦認為傳道書的作者未必是傳道者。⁴⁹此方法乃秉持古典批判的傳統而加以發展，繼續追尋在正典形成過程中，各不同編者如何影響經文的發展。如果可不問誰是作者，它可助我們去留心思考每段經文的安置及其高潮，也可藉此方法看出編撰者如何使用現成的資料來陳述他的神學主題。然而，弱點是傳統上研究舊約神學的探討，被改變為「聖經作者」和「編撰者」兩層作者兩道神學思路，要鑑定哪些經文是編撰進去及其編撰方式與範疇，往往相當直覺。批判學者太過用西方邏輯方式去看經文，而沒有從作者大佈局的架構來看全書。⁵⁰此法不容許聖經作者有先知的本能。同

Levin、S. Tengström 和 John Van Seters) ，以及文獻殘簡派 (Fragmentary type, 如 C. Houtman 和 R. N. Whybray) 。賴建國，《出埃及記》，卷上，頁 9。

⁴⁷ 例如 J. Mays 將彌 1-3 章看為真正彌迦的信息加上層層編撰進去的材料所組合。她認為 5:7-8 有兩個矛盾的餘民：v.7 是和平的一群，而 v.8 則是征戰的另一群。

⁴⁸ G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908), pp.43-44.

⁴⁹ 約翰·賽爾哈默 (John Sailhamer)，《聖經主題與脈絡研究》，匯思譯，賽氏簡明註釋 (香港：天道，2000)，頁 367。

⁵⁰ 以彌迦書為例，它其實是由三個有組織的 AB//BA 組成：

審判 1:2-2:11 // 盼望 2:12-13

審判 3:1-12 // 盼望 4:1-5:15

審判 6:1-7:7 // 盼望 7:8-20

這種盼望和審判交替的手法，正是出於一人手筆。

時也缺少客觀的規範來鑑定每層累積經文，並其插入日期。

2.1.5.4 現代文學方法

James Muilenburg 於 1968 年在聖經文學協會 (SBL) 宣讀主席就職演詞時，呼籲學術界別再定睛在形式批判法，應將焦點移開，⁵¹ 轉而注重作者在經文中修辭的角度來看經文修辭中的美、獨特、合一性和完整性。自此以後，現代文學理論就獲得極大認同。支持的學者有 M. Fishbane 和 J. P. Fokkelman 等。現代文學理論包括新批判主義及盛行於美國的修辭批判法 (Rhetorical Criticism)，除此之外，結構批判法 (Structuralism) 也吸引不少跟隨者。然而，這些新方法的定義及彼此之間的兼容性，卻倍受爭議。J. L. Crenshaw 認為新批判主義與結構分析是一模一樣的，但有別於修辭批判法；⁵² David Gunn 則認為新批判主義與修辭批判法雖名稱不同，內容性質卻是一樣，只是有別於結構批判法。⁵³ 其實，它們不都相似，但都有某些共同點，例如從文本的結構中找出意義。新批判主義十分著重「精讀」，找尋重複的句語、口號、疊句、對稱等作為修辭技巧，並集中討論「宏觀結構」及「微觀結構」。⁵⁴ 修辭批判學者會探討及分析傳道書中許多出現次數高且重要的字彙，如虛空、益處、日光之下等。他們認為形式批判法使解經者偏離經文本本身，現在應回來

⁵¹ James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969), pp.1-18.

⁵² Crenshaw, "Wisdom," p.264.

⁵³ D. Gunn, "New Directions in the Study of Hebrew Narrative," *JSOT* 39 (1987), p.67.

⁵⁴ 謝品然, 《荒謬與真理》, 頁 18。

看經文現有形式，特別是作者之遣詞用字（修辭），提供給我們甚麼訊息。C. H. Bullock 也認為闡釋傳道書只能使用字義法。⁵⁵可惜這方法稍嫌狹窄、互不相干、不能反應和代表聖經全部，也無歷史基礎。當今學者 D. A. Carson 則指出，任何原文翻譯都不完全，都帶著各別學者的解釋，而字義研究雖然有益，卻不是唯一方法，且必需在經文上下文脈中討論字義的適當意義。

2.1.5.5 其他方法

傳道書的研究自七十年代起就沒有特別的進展，這從缺乏的釋經書可見一斑，直到九十年代初才有些新進展。但這些新著的觀點與立場均散見於八十年代的期刊裡。傳道書研究進展不大的原因，很可能是由於新文學批判方法的興起，如結構主義、女權主義、讀者回應批判 (Reader-Response Criticism)⁵⁶ 和解構主義 (Deconstructionism)⁵⁷ 等。對它們來說，智慧書不如希伯來聖經的敘述和歷史部分吸引人。

⁵⁵ C. H. Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetics Books: The Wisdom and Song of Israel* (Chicago: Moody, 1979), p.202.

⁵⁶ 支持學者有 Roland Barthes、Nornab Holland、David Bleich、Stanley Fish，他們認為經文的意義不是決定於作者，也不是在文本本身，而是在讀者讀經時的反應。此讀法挑戰經文的自主權及客觀、科學般的存在。

⁵⁷ 擁護學者如 Jacques Derrida、Michel Foucault 反對宏觀敘事，認為文本已脫離作者獨立，任何人都可隨意「詮釋」；世上所謂的「真理」，都只是虛構，一切都不確定。他們反對原道中心論 (logocentrism)，主張各種觀念、活動應平等看待，不應有權威、一元獨裁。今日の後現代主義包含虛無主義、懷疑主義、反理性主義等。另外，也有心理學讀法：現代學者如 Williams、C. H. Wright 認為傳道書描繪一位敬虔者信靠順服後得勝。此書乃要忠告讀者：自我中心的人生哲學是可憐的（我心裡說...）。

2.1.6 小結

總括而言，從釋經法的歷史角度看，以上的概覽顯示過去一百多年來，每一個方法都有獨特之處和貢獻。各種批判法在瞭解傳道書都是有幫助的，但沒有一個方法可主導一切。⁵⁸在來源批判法和歷史批判法之後，各樣的研究方法，如傳統批判法、編撰批判法、正典批判法、修辭批判法、結構批判法、讀者回應批判法等，如雨後春筍般湧出。這些隨著時代變遷的方法，提供了舊約（包括傳道書）解經的新方法、亮光和衝擊，但有時甚至是誤導讀者偏離不該被時代改變的經文原義，尤其是解構主義⁵⁹和讀者回應批判法。⁶⁰筆者認為，這眾多方法，若太強調或只限使用一種批判法，會有掛一漏萬之憾。

2.2 研究步驟

研讀傳道書無疑需兼顧其歷史、來源、形式、修辭、編撰等不同問題，這是因為任何一種單一方式的批判法皆只能呈現某一面向的觀察。是故，個人傾向以複合式進路，在傳 3:1-15 這基礎上，來嘗試連結並探討傳道書的多

⁵⁸ 吳獻章，《以賽亞書》，頁 5。

⁵⁹ 任意詮釋的結果，使得真理暗晦不明。真理變得相對和多元，失去其絕對性。另外，它的反原道中心論，推翻神本中心的真理，也否定了神在人間的絕對啓示。

⁶⁰ 沒有客觀的真理。否定傳統的歷史-文法讀法。真理是由團體決定。不同的團體讀不同的文本會有不同的解釋，帶來混淆。由讀者決定意義會帶來簡化主義，也很難看出作者在文本中的意義與讀者有沒有相當程度的連貫。如此讀法，否定了神在人間的啓示，意圖將神本中心推翻。學者 David Gunn 認為此種以讀者為中心的理論，雖然使不同闡釋的相對性都合理化起來，但卻動搖了聖經傳統的權威，也使聖經權威的規範釋經法和規範信條的優勢受侵蝕。David Gunn, "New Directions in the Study of Hebrew Narrative," pp.65-75.

樣性內容。這種複合式進路並非雜亂無章，而是取部分批判法之長，再將之整合成爲一個較整全和較全面的傳道書研究進路。

首先，筆者會以正典批判法角度來定位傳道書，視它爲聖經正典的一卷。這樣的定位極爲重要，顯示傳道書作爲神話語的崇高價值，因爲傳道書的內容所引起的困惑，曾經被猶太拉比質疑，以致差點跨不進聖經正典的門檻。

筆者同時也會在第 3 章向傳道書這聖經正典的背景敞開，並將它（特別是傳 3:1-15）與其相近的背景文化作對照和分析。此舉符合 C. H. Bullock 的觀點，他認爲要研究傳道書和其他智慧文學，必須先瞭解希伯來智慧，是在怎樣的大環境下產生和發展。⁶¹藉著上述研究，筆者可進而與主張傳道者受異國文化（如米所不達米亞、希臘等）影響的言論對話，並爲接下來在第 5 章的經文之思想研究鋪路，從而進一步探討有關衍生的各種人生觀（包括希臘哲學思想等）議題。

另外，筆者也會在第 4 章藉著修辭學的各樣技巧，先來探索傳道書內的重複句、口號、疊句、對稱及結構標記，再探討傳道書中的宏觀結構。隨後又轉至傳 3:1-15 上下脈絡的微觀結構，並按照傳 3:1-15 的結構、體裁，以及釋經，在第五章連貫地討論其與同書中其他經文脈絡所呈現的主題和觀念，來概要說明和詮釋傳道者的神學思想，也釐清各種衍生人生觀所招致的

⁶¹ Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetics Books*, p.201.

誤解。

當然，本論文也會在第 6 章有適度的讀者回應與反省空間，特別是剖析傳 3:1-15 所延伸的神學觀念，以及澄清傳 3:1-15 所衍生出來的各種人生觀之時，但筆者卻會避免易客為主，不是讀進去，⁶² 而是容讓傳 3:1-15 (甚至是整卷傳道書) 本身的內容向現今的讀者說話，進而導正讀者對傳道者思想觀念的偏差，並反思其思想觀念所帶給我們的意義。

⁶² 「不讀進去」可避免後現代詮釋學的錯謬。誠如黃錫木所指出：「後現代詮釋學只視文本為詮釋工具，是一位詮釋者發揮自我創作的媒介，因此，傳統對文本那所謂原來的解釋根本是不重要的，最重要的是詮釋者想藉著文本說甚麼。」黃錫木，「我的文字，你的意義？回應曾慶豹的『後現代聖經詮釋學的“真理觀”(下)』」，《時代論壇》，第 546 期 (1998 年 2 月)。

第3章 經文之背景研究

3.1 傳道書作者問題

傳道書的希伯來文名稱爲「קהלת」，意思是「傳道者」。此字具有陰性字尾，字根的意思爲「召集、聚集」。早期教父Jerome根據這個觀念，在他的拉丁譯本裡稱此書爲 *Concionator*，意思是「大會召集者」。現代英譯本將這個字譯爲 *Preacher*，意思是「宣講者」，中文譯本則譯爲「傳道者」。C. L. Seow則認爲קהלת有「蒐集者」(gatherer) 的意思。⁶³事實上，קהלת一詞並沒有表明傳道書是由傳道者所寫，充其量，他只是此書的主角，而此書則是此人的獨白。M. V. Fox主張傳道者是一個「在會中做事或宣講的人」；⁶⁴N. Lohfink認爲傳道者可作爲「理想哲學家」的代表。⁶⁵究竟傳道者是否爲一個歷史人物呢？從1:1「在耶路撒冷作王、大衛的兒子」和1:12「我傳道者在耶路撒冷作過以色列的王」來看，此人可能就是所羅門。早期猶太教和基督教的註釋，也基於傳道書這兩處經文而有相同的作者身分確認。⁶⁶ 縱觀以色列

⁶³ Seow, *Ecclesiastes*, pp.38, 95-99.

⁶⁴ M. V. Fox, *Ecclesiastes*, JPSBC (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004), pp.ix, 3.

⁶⁵ Norbert Lohfink, *Qoheleth*, trans. Sean McEvenue (Minneapolis: Fortress, 2003), p.10.

⁶⁶ Targ 和 Midrash 的傳道書 1:1 與 1:12 都註明傳道者就是大衛的兒子所羅門。Tertullian 的 *Adversus Valentinum 2* 和 *De Praescripts Haereticis 7* 亦持相同洞見。Targ 還稱所羅門爲先知 (1:1; 另參 Targ 的王上 6:3)。The Targum of Qohelet, trans. Peter S. Knobel (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), pp.20-21 和 Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.11;

歷史，僅有大衛和所羅門曾在耶路撒冷統治以色列。所羅門是智慧與富庶君王的象徵（王上3:12;5:9-14;代上29:25;代下1:12），亦是唯一統治以色列全地的「大衛之子」。其後王國就因羅波安的專橫統治而分裂為南、北兩國（代下10:1-19;王上12:1-19）。雖然如此，傳道書的作者是否所羅門或傳道者的議題，仍倍受爭議。N. Lohfink和R. N. Whybray皆不認為קהלת是作者真實名字，倒像筆名 (pseudonym) 或綽號 (nickname)，而且從整卷書的結構看，1:1的附錄不像是作者所筆撰，反給人有虛構的感覺。⁶⁷ M. V. Fox亦認為傳道者是傳道書作者筆下一個虛構的角色。⁶⁸ Tremper Longman III 則持相反觀點，他覺得作者在卷首這樣稱呼自己，在本文卻選用第一人身稱謂，是希望藉此說明傳道書所記載的事情是恆久不變的真理，而非虛構故事。⁶⁹ C. L. Seow則基於傳道書經文沒有提供傳道者的背景線索，因而無法確定קהלת是作者名字抑或只是稱謂。他認為傳道書的作者是一個使用קהלת為筆名的無名智者。⁷⁰ R. N. Whybray和Dominic Rudman主張1:12的介紹，很大可能是為了描述傳道者

Seow 認為 1:1 的大衛之子與所羅門被人視為智慧的模範，是傳統上將所羅門訴諸為傳道書作者的主因。Seow, *Ecclesiastes*, p.36.

⁶⁷ Lohfink 舉例說明：在 Alexandria 的 Cyrenaic Hegesias 被稱為 Peisithanatos，意即「鼓吹自殺者 suicide advisor」。由於 קהלת 極可能的意思是「集會者」或「集會的領導者」，因此可能是筆名或綽號。Lohfink, *Qohelet*, p.10; R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1989), p.2.

⁶⁸ Fox, *Ecclesiastes*, p.x.

⁶⁹ 這是 Tremper Longman III 在其載於“Comparative Methods in Old Testament Studies: *Ecclesiastes Reconsidered*,” *TSFB* 7 (1984), pp.5-9 之文章中所提出的看法。另參謝品然，《荒謬與真理》，頁 78 註 1。

⁷⁰ 針對傳道書的作者問題，Seow 有進深的討論，見其 *Ecclesiastes*, pp.37-38, 95-99.

在1:13-2:12的所謂「王室體驗」而出現，其中傳道者享受的各種奢華之描繪，乃是所羅門宮廷的回憶（王上10章）。⁷¹大多數的學者如Robert Gordis皆同意此「王室體驗」是想要回憶所羅門的榮華，但卻不認為傳道者意圖以此節來強調作者就是以色列最著名的王。⁷²再者，王權在第二章之後就沒有再繼續，反而4:13-16卻顯示傳道書作者是自王室外，而非從王室內去看王權之事。另外，他在8:1-6和10:16-20所提出的忠告，亦偏向於人在君王面前所應有的態度甚於教導人應如何為人君王。⁷³因此，所羅門是傳道書作者的說法仍然受到嚴厲質疑。

自十九世紀後期，學者們普遍上認為傳道書並非所羅門的作品，⁷⁴而是出於馬加比時期的哲人，後由一注釋者編撰而成。此乃根據比較語文學、比較哲學及比較宗教而作的結論。也因此，大多數學者視它為一部格言式選集。C. G. Siegfried認為此書是多人所作，⁷⁵而A. H. McNeile和G. A. Barton亦從編撰的角度附合C. G. Siegfried的觀點，認為此書有三位作者，第一位為

⁷¹ R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, p.34; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.11.

⁷² Gordis, *Koheleth*, p.60; Seow, *Ecclesiastes*, p.37.

⁷³ Seow, *Ecclesiastes*, p.37.

⁷⁴ Fox 列出三個原因：(1) 傳道書的語言和背景推測是在被擄後時期；(2) 書的跋未提及傳道者是王；(3) 傳道者將社會的不公義歸咎王室的行政疏失（5:8），所羅門似乎不會如此行。Fox, *Ecclesiastes*, p.x.

⁷⁵ C. G. Siegfried 辯稱此書首先是一位猶太人運用希臘哲學思想寫成，由一位撒都該派的伊比鳩魯主義者將人應在有生年日享受生命的觀念添加，再由一位負責處理智慧的段落，堅稱智慧的好處的所謂「Hokma」教師，以及一位可能是虔誠派信徒的「Hasid」教徒把神的審判觀念引進書中，復加上批注，後來，又有一位評注者和眾編撰者和結尾者在原信息上添上更多評語。謝品然，《荒謬與真理》，頁2註5。

傳道者，第二位為敬虔編撰者，第三位是智者把傳統的箴言添加。⁷⁶T. A. Perry 和唐佑之則主張書中第一人稱為敘述者的評論，第三人稱則是傳道者的論調與思想。⁷⁷R. E. Murphy主張傳1:2-12:8是出自傳道者的作品，至於12:9-14則是由另一位聖賢，即結尾者所補充。⁷⁸ K. Galling、W. Zimmerli和G. Sheppard在某種程度上，視12:13-14為另一位虔誠智者對傳道者的反駁，以便減低傳道書所帶來的消極影響，並將它引至正統神學思想。⁷⁹現代學者John Sailhamer則從作者在傳道書的結尾，切入傳道者的獨白，把書帶入結論(12:9-14)，主張此書是「有關」傳道者，卻未必是「出自」傳道者手筆。⁸⁰筆者認為，縱然傳道書的作者是否為傳道者至今仍無從蓋棺定論，但書中的正文卻可讓人發現他是一位不單忠於自己對世事的觀察，也忠於自己對人生的

⁷⁶ G. A. Barton 和 A. H. McNeile 採納 Carl Siegfried 的分析修訂版本，假定原來的資料受了 Hokma 和 Hasid 派編撰者的影響，進而指出傳道書主要經過三個階段的修改，第一階段是修改者淡化了書中的悲觀信息，第二階段提高了其在宗教上的正統，第三階段是「後記作者」和「前言作者」受感寫成的。Barton, *The Book of Ecclesiastes*, pp.43-44.

⁷⁷ Perry, *Dialogues with Koheleth*, p.53 註 1；唐佑之，《哲人心語：傳道書研讀》(香港：真理基金會, 2006)，頁 14。

⁷⁸ Murphy 從 12:9-14 中提出四點證據：(1) 結尾者稱傳道者為教導眾人知識，以及關心箴言與可喜悅言語的智慧人 (12:9-10)；(2) 結尾者對「智慧人的言語」的恭敬態度 (12:11)；(3) 結尾者從表面上判斷傳道者是一個智慧人和會中之師 (12:11)；(4) 12:13-14 強調許多書 (無論是已著作或手上有的[傳道書]) 是不必要的、敬畏神和守誠命，以及神的審判。Murphy, “The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage,” pp.264-265; Fox 亦指出這一點。Fox, *Ecclesiastes*, p.xvii.

⁷⁹ 針對他們的看法，Murphy 認為結尾者不需多此一舉，反而結尾者更有可能是為傳道者的作品背書，作為傳統智慧的某種形式的陳述。Murphy, “The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage,” p.265.

⁸⁰ 約翰·賽爾哈默，《聖經主題與脈絡研究》，頁 367。

經驗者。而卷尾的跋更突顯他是對許多智慧和宗教教導有研究的智者 (12:9)。

3.2 古代近東文化與文獻背景

如果所羅門不是傳道書的作者，那麼此書又是在怎樣的處境下寫成？學者一般對傳道書是被擄時期的作品無大異議，⁸¹也對作者是在巴勒斯坦 (Palestine) 背景下成書具有共識。⁸²從文體分析，此書的寫作不會早於所羅門時代。有學者根據昆蘭發現的傳道書殘卷 (4QQoh)，將寫作處境設定在公元前二世紀中葉 (公元前 175 至 150 年之間)。⁸³也有者從拼字法(orthography) 角度，將傳道書擺在公元前六世紀初與三世紀末之間。⁸⁴另外，一些學者也

⁸¹ Fox指出，傳道書中應用了兩個波斯字：פֶּרֶטִים (果園，2:5) 和 פֶּתָנִים (刑)，而與波斯的接觸不會早於主前第六世紀。在波斯時代之後，這些字就持續用在希伯來文和亞蘭文之中。Fox, *Ecclesiastes*, pp.xiv, xxxiii note 12; Seow, *Ecclesiastes*, p.12; Delitzsch早在1875年就列出屬於晚期傳道書中的hapax legomena (僅出現一次的字)、慣用語和形式，其中包括二十一個只出現在被擄後時期文本的措辭，包括常用 שָׁ 或 אֲשֶׁר 和 אֵת 等，詳文見Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, pp.190-196; 另參Seow, *Ecclesiastes*, pp.16-21; 但也有若干保守學者如R. K. Harrison和新正統派學者B. S. Childs將其寫作日期定為更早的被擄時期之初，此乃根據語文研究判判 (亞蘭文在早期就已存在，而波斯文與希臘文在所羅門時代的以色列早已有國外貿易，所受影響也必存在，因此兩者皆不能作為確立日期的證據)。R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp.107-128; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), p.584.

⁸² Seow, *Ecclesiastes*, pp.37-38.

⁸³ J. Muilenberg, "A Qohelet Scroll from Qumran," *BASOR* 135 (1954), pp.20-28; F. M. Cross, "The Oldest Manuscripts from Qumran," *JBL* 74 (1955), pp.153, 162; Fox, *Ecclesiastes*, p.xiv.

⁸⁴ 此乃根據 MT 的傳道書與昆蘭殘卷 4QQoh 的拼字對照。詳情見 Seow, *Ecclesiastes*, p.12.

基於次經便西拉 (Ben Sira) 中有些形式是倚賴傳道書，而把傳道書的寫作處境推後至公元前第二世紀左右。⁸⁵近代學術界則鑑於社會經濟的證據，以及傳道書中出現希臘哲學思想的共識，而將傳道書視為希臘文化時期即公元前第三世紀 (可能是公元前 250 年左右) 的作品。⁸⁶但這樣的推論遭到另一些學者的反駁，聲稱傳道書缺乏希臘風格，並基於傳道書的背景與波斯時期的社會經濟和語言證據符合，故而判定傳道書是波斯時期 (公元前五世紀下葉與四世紀上葉之間) 的產物。⁸⁷兩派學者各執其詞，不遑相讓。⁸⁸由於辯論的內容冗長和繁雜，加上雙方的論據大多是推論性，故此本文並不贅述。就傳道書寫作年代而言，筆者鑑於學者們的說詞不一且各有據點，因此較不偏向採取任何一個學者的立場，但會將傳道書寫作情境保留在公元前六世紀和二世紀之間。雖然如此，筆者在此仍要將近代學術界有關傳道書思想背景層面的

⁸⁵ Ben Sira 的寫作日期約在公元前 190 至 180 年之間，學者因而推論傳道書的寫作日期可能比公元前 200 更早。A. H. McNeile, *An Introduction to the Book of Ecclesiastes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1904), pp.34-37; G. A. Barton, *Ecclesiastes*, pp.53-56; Whybray, *Ecclesiastes*, p.9.

⁸⁶ 持此觀點的學者有 Whybray、Fox、Crenshaw 和 Rudman。Whybray, *Ecclesiastes*, pp.11-12; Fox, *Ecclesiastes*, p.xiv; J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), p.50; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, pp.13-22.

⁸⁷ 持這立場的有 Hertzberg、Kugel 和 Seow (他從語言和社會經濟角度，推測傳道書應是在公元前五世紀下葉與四世紀上葉之間的波斯時期)。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.13; C. L. Seow, "The Socioeconomic Context of 'The Preacher's Hermeneutic,'" *PSB NS17* (1996), pp.168-195; J. L. Kugel, "Qohelet and Money," *CBQ* 51 (1989), pp.32-49; Seow, *Ecclesiastes*, pp.37-38.

⁸⁸ Rudman 從社會歷史學的角度，藉著不同學者的資料與 Seow 對話，試圖就後者的波斯時期論來抗辯，並立定本身的希臘時期立場。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, pp.13-32.

探討，在下文中加以扼要陳述與分析，⁸⁹這是因為藉著探討傳道書相近年代的異文化思想，會有助於我們對傳道書思想的瞭解，進而得以協助釐清各種衍生人生觀的問題。

大多數的學者都同意傳道者的大部分思想與其他希伯來文聖經書卷的思想非常不同。⁹⁰這可以解釋為何在 *Midrash Rabbah* 中有這樣的一句話：「聖人試圖查禁傳道書，因為他們在其中找到異教（或異文化）的字句。」⁹¹雖然傳道書的陳述明顯與其他舊約書卷有抵觸，但卻基於它以妥拉（Torah）的言詞開始和結束，而獲得保留。⁹²此舉亦引起學術界對傳道書相近文化背景的探討之興趣，特別是古代近東的米所不達米亞（Mesopotamia）、埃及和希臘文化。⁹³

3.2.1 米所不達米亞

傳道書的思想與古代近東的思想確實有相似之處，古巴比倫人的 *The*

⁸⁹ Rudman 探討的層面有錢幣學、貿易和工業、社會和思想。前面幾項皆是屬於社會經濟面向，後者則偏向人文面向。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, pp.13-32.

⁹⁰ 學者包括 Dahood、H. P. Müller 和 Crenshaw 等。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.23 註 50; Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.52.

⁹¹ 其英文如下：「The sages sought to suppress the book of Qohelet because they found in it words of heresy.」(Midrash Qohelet 1:3 & 11:9)。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.23.

⁹² Rabbic Nosson Sherman, “An Overview: Eternity and Futility,” in *Ecclesiastes: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, 2nd ed. (New York: Mesorah Publications, 2004), pp.xli-xlii.

⁹³ 學者如 Whybray 主張，傳道者的思想絕非全然原創。其思想在某種程度上，與古代近東文學如埃及、米所不達米亞和希臘有相似之處。Whybray, *Ecclesiastes*, p.8.

Epic of Gilgamesh，提到酒吧女主人 Siduri 提醒 Gilgamesh，認為他尋求不朽是無效的一番話，不僅與傳 9:7-10 極為相似，在呼籲讀者歡樂度日（享樂主義色彩）的觀點上，亦有雷同之處。⁹⁴另一美所不達米亞文本 *ludlul bel nēmeqi*（我要頌讚智慧的主）提及神的天命隱藏在人的思想之外（不可知論色彩），這與傳 3:11 和 8:17 有雷同；⁹⁵而義人和惡人都會遭到神的審判的敘述，亦與傳

⁹⁴ 筆者將兩者放在一處作比較:

<i>The Epic of Gilgamesh</i> (Tablet 10.3, 筆者譯)	傳 9:7-10 (和合本)
<p>Gilgamesh，你要往哪裡去徘徊？ 你所追求的人生，你不知曉。 當眾神創造人類時， 人類的死亡，他們不理會， 他們自己手中的生命卻保留。 你，Gilgamesh，只管讓你的肚腹填滿， 使你日夜歡樂。 每一天都享受歡喜的宴席， 日夜跳舞玩樂！ 當使你的衣服潔白， 頭髮梳洗，在水中洗澡， 留意那緊握你手的幼小者， 使你的妻在你胸懷裡快活！ 因為這是[人類]的責任！</p>	<p>你只管歡歡喜喜吃你的飯， 心中快樂喝你的酒， 因為神已經悅納你的作為。 你的衣服當時常潔白， 你頭上也不要缺乏膏油。 在你一生虛空的年日， 當同你所愛的妻， 快活度日， 因為那是你生前在日光之下勞碌的事上 所得的分。</p>

The Epic of Gilgamesh 乃取自 ANET, p.90; 另參 Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.162; Whybray, *Ecclesiastes*, p.143; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.23; Lohfink, *Qohelet*, p.4.

⁹⁵ *ludlul bel nēmeqi* 英文譯為 “I will Praise the Lord of Wisdom” (2.10-38)。ANET, p.435. 下述為它與傳道者兩節經文的對照:

<i>ludlul bel nēmeqi</i> (2.36-38, 筆者譯)	傳 3:11 (和合本)	8:17 (和合本)
---	--------------	------------

8:12-14 有異曲同工之妙。⁹⁶另外，*A Pessimistic Dialogue between Master and*

Servant 所採取的矛盾態度來看待女人（禁慾主義思想），亦與傳道者看待女

<p>誰可明白天上諸神的謀算？ 神的計劃是深淵之水， 誰能理解呢？ 迷惑不解的人類 要從何處知曉神的作為？</p>	<p>神造萬物， 各按其時成為美好， 又將永生安置在人心裡。 然而神從始至終的作為， 人不能參透。</p>	<p>我就看明神一切的作為， 知道人查不出日光之下 所做的事； 任憑他費多少力尋查， 都查不出來， 就是智慧人雖想知道， 也是查不出來。</p>
---	---	--

⁹⁶ ANET, pp.434-435. 下述為它與傳道者經文的對照:

<i>ludlul bel nēmeqi</i> (2.10-35，筆者譯)	傳 8:12-14 (和合本)
<p>惡事來自何處？我向後望：迫害和災難！ 像沒有向神奠酒的人， 也像在用膳時沒有向女神禱求的人， 他沒有低頭也不知道敬畏， 口中的祈禱亦停止，因著他，節日被取消， <i>eššešu</i> (在月的第四、八和十七日慶祝)的喜慶也省略， 他隨意地藐視他們的形像， 既沒有教導他的百姓信仰和敬畏，雖然用膳， 也不記念他的神，他背棄他的女神沒有向她奠酒； 不，他比高傲且忘記神的人還糟， 他輕浮地以他尊貴神的名起誓—我要成為這樣的人！ 然而我自己卻想著祈禱：祈禱是我的關懷、 獻祭是我的慣例；敬拜諸神的日子是我的福樂， 我女神的行列是我的益處和財富。 尊敬君王是我的喜樂，我在他榮耀中享受音樂。 我教導我的地土遵守神的律例， 我指示我的百姓尊敬女神。 我使王的威嚴與神的威嚴等同， 我在營中教誨對（皇）宮的敬畏。 噢，我只知道這些事討神喜悅！ 人看為善的，神卻看為惡。 人心中的惡，神卻視為善。</p>	<p>罪人雖然作惡百次， 倒享長久的年日； 然而我準知道， 敬畏神的， 就是在面前敬畏的人， 終必得福樂。 惡人卻不得福樂， 也不得長久的年日； 這年日好像影兒， 因他不敬畏神。 世上有一件虛空的事， 就是義人所遭遇的， 反照惡人所行的。 我說， 這也是虛空。</p>

人的矛盾態度相似 (傳 7:26 和 9:9)。⁹⁷另一古巴比倫文本 *A Dialogue about Human Misery* 又稱為 *Babylonian Ecclesiastes* 述及一個智慧的僕人控訴人的不幸和不公義 (悲觀主義色彩)，與傳 3:16、4:1 和 5:13 相仿。⁹⁸這些相似之處，雖然不足以證明傳道書的所有思想與閃族語系 (Semitic) 背景之間有直接的關係，也無從以之為判斷傳道書寫作的時間，但它卻有助於我們多少瞭解它們可能所通有的人生觀。⁹⁹

3.2.2 埃及

傳道書與古埃及思想亦存在著類似的思想平行。古埃及文獻如 *A Song of the Harper* 和 *Dialogue between a Man and his Soul* 都教導人們在面對不確定或死亡的當兒，去享受生活的物質益處 (快樂主義色彩)，這樣的觀念亦出現

⁹⁷ ANET, p.438. 下述為它與傳道者經文的對照:

<i>Pessimistic Dialogue between Master and Servant</i> (VIII 55-60, 筆者譯)	傳 7:26 (和合本)	傳 9:9 (和合本)
「僕人，聽從我。」是，我主，是。 「我會愛上一個女人」是，我主，愛。 愛上一個女人的男人必忘掉痛苦和憂慮。「不，僕人，女人我不愛。」不愛，我主，不愛。女人是一口井，女人是一把鐵劍---鋒利!---可割掉男人的頸項。	我得知有等婦人比死還苦：她的心是網羅，手是鎖鏈。凡蒙神喜悅的人必能躲避她；有罪的人卻被她纏住了。	在你一生虛空的年日，就是神賜你在日光之下虛空的年日，當同你所愛的妻，快活度日，因為那是你生前在日光之下勞碌的事上所得的分。

⁹⁸ ANET, pp.438-440.

⁹⁹ 學者如 O. Loretz 從傳道者與米所不達米亞文獻的平行 (尤其是傳 9:7-9 和 *Epic of Gilgamesh*)，強力主張傳道書的思想具有閃語背景。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.24; Lohfink 認為 *Epic of Gilgamesh* 在以色列和米所不達米亞一帶已久為人所熟悉。Lohfink, *Qohelet*, p.4.

在傳 9:7-10 和 11:7-12:7。¹⁰⁰當中的 *A Song of the Harper* 對人在亨通和患難中的反思（懷疑主義色調）亦反映在傳 7:14，¹⁰¹而傳 5:1-7 向神親近的態度，也可聯想到埃及另一文獻 *The Instruction of Ani*。¹⁰²埃及的智慧傳統對以色列被擄之後的思想亦具影響，也許是因著商業及軍事交往所延伸的文化交流。¹⁰³然而，埃及人的智慧與傳道者的思想並未因彼此有這些相似處，而被視為是後者的寫作情境，因為兩者之間的雷同處，如同米所不達米亞文獻，仍不足以構成作為傳道書背景的有力證據。傳道書作者可能是間接透過以色列智慧傳統來認識古埃及智慧，¹⁰⁴但這卻不意味著傳道者抄襲古埃及的人文思想。

¹⁰⁰ 關於 *A Dialogue between a Man and His Soul* (又稱為 *A Dispute Over Suicide*) 和 *A Song of the Harper*，見 *ANET*, pp.405 & 467.

<i>A Song of the Harper</i>	<i>A Dispute Over Suicide</i> (II. 65-68)	傳 9:7-10 (和合本)	傳 11:7-12-7 (和合本)
讓你的慾望綻放，使你的心忘記你的蒙福。在你還活的日子隨你心所欲。把沒藥放在頭上，穿上美好的布料.....隨你所慾和所好...直到那服喪的日子臨到你.....看哪，人無法帶走他的財物...離世者無法再回來。	...聽我說。看哪，人最好聆聽。去追求快樂的日子並忘記憂慮!	你只管歡歡喜喜吃你的飯，心中快樂喝你的酒，因為神已經悅納你的作為。你的衣服當時常潔白，你頭上也不要缺乏膏油。 在你一生虛空的年日，當同你所愛的妻，快活度日，因為那是你生前在日光之下勞碌的事上所得的分。	...人活多年，就當快樂多年...你在幼年時當快樂...使你的心歡暢.....塵土仍歸於地，靈仍歸於賜靈的神。

¹⁰¹ *ANET*, p.467.

¹⁰² *ANET*, p.420.

¹⁰³ 唐佑之，《哲人心語》，頁 26。

¹⁰⁴ Fox, *Ecclesiastes*, p.xi.

3.2.3 希臘

相較於米所不達米亞和埃及文化，希臘哲學文化似乎更貼近傳道者的思想。從文學的角度看，傳道書的遣詞用字如 **הבל** (希臘文的 τῦφος) 、 **יתרון** (希臘文的 ὄφελος) 、 **עמל** (希臘文的 πόνος) 和 **טוב לפני האלהים** (希臘文的 θεόφλος) 等，都被視為是傳道書受希臘文化影響的痕跡。¹⁰⁵也因此有學者認為傳道者很廣泛地在書中借用希臘哲學思想，將希臘哲學的主要元素與猶太宗教信仰結合，卻又不失猶太智慧的地位。¹⁰⁶這些希臘哲學主要的思想為伊比鳩魯哲學 (Epicurean philosophy) 、西仁奈哲學 (Cyrenaic philosophy) 和斯多葛哲學 (Stoic philosophy) 。伊比鳩魯哲學提倡在恐懼中藉著快樂和自由 (快樂主義色彩) ，而斯多葛哲學則是藉著禁戒情慾 (禁慾主義內涵) 來尋找幸

¹⁰⁵ 此乃學者 R. Braun 的觀察，他也發現傳道書中的問句風格與希臘哲學思想所呈現的方式類似。他的觀點獲得一些學者如 O. Kaiser 和 Fox 某程度的支持。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.26; M. V. Fox, *Qohelet and His contradictions*, JSOPSup 71 (Sheffield: Almond Press, 1989), p.16.

¹⁰⁶ 持這觀點的學者為 Lohfink、T. Tyler、A. A. Long、D. N. Sedley 等，前者甚至以 *Jesus ben Sirach* 來介定傳道書為公元前 190 至 180 零年之間的作品來突顯其受希臘文化影響。Lohfink, *Qohelet*, p.4; T. Tyler, *Ecclesiastes* (London: Williams & Norgate, 1874), pp.10-29; A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.121-125。但 Rudman 以兩種理由來反駁：(1) 公元前 219 年的敘利亞-巴勒斯坦 (Syria-Palestine) 受 Ptolemies 和 Seleucids 王朝之間的戰爭蹂躪，直至公元前 195 年後者勝戰後才結束，距所建議的公元前 190 年只有五年，但傳道書隻字未提這些侵略行動，卻呈現社會經濟面的和平與繁榮 (2:4-11;4:7-8;5:11-12)；(2) Lohfink 過於想像式地來詳盡說明傳道者和他的作品，例如他主張傳道者是來自一個重要的祭司家庭，而耶路撒冷的聖殿則被用作教育學校以反擊希臘學校的日益影響。事實上，傳道書的內容很少有關作者的證據。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.27.

福，但兩者皆同意人類經驗的內在領域是自由和幸福的所在。¹⁰⁷

學術界普遍上對傳道書是受何種希臘哲學影響的觀點不一。有鑑於傳道者對人類活動的益處所提出的質詢，與希臘思想中的哲學式問題極為相似，特別是兩者在人類幸福的性質和其可能性的局限，因此有學者主張傳道者將斯多葛主義 (Stoicism 即禁慾主義) 和伊比鳩魯主義 (Epicureanism 即享樂主義) 的元素結合在他的作品之中，目的是要與它們辯論，並重複主張傳統的猶太教信仰。¹⁰⁸ 傳道書與伊比鳩魯哲學的相似處，在於兩者都將知覺經驗 (sensory experience) 視為知識的最終來源和裁決者，並且堅稱人惟有享樂(理智和肉體)才是最好；¹⁰⁹ 也有學者發現傳道者提倡享樂存在於西仁奈哲學之中，甚至後者所提倡的，人可為不公平的存在而合理自殺的論調，亦與傳 4:3 似有掛鉤。¹¹⁰ 可惜礙於有關西仁奈哲學的資料甚少，而且僅能從零碎的引文

¹⁰⁷ Fox 認為傳道者亦將自由和幸福置於內在層面。神掌控人快樂的方式，但人本身卻可選擇去經驗享樂，而這抉擇能帶來幸福。同樣的，人類理性的思考，雖嚴重受限，仍在人的控制範圍。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.7 note 13.

¹⁰⁸ Tyler, *Ecclesiastes*, pp.10-29,33; Schwienhorst-Schöberger 指出，三世紀的猶太人作者可能受到外在思想和傳統思想的刺激來論述這些題旨。再者，貶低那不能掌控的事物 (如財富、健康、子女和死亡) 是屬於希臘哲學思想的一環，而不是出於早期智慧文學。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.8.

¹⁰⁹ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.8.

¹¹⁰ 此派哲學活躍於公元前 283-246 年由 Ptolemy II Philadelphus 統治的時期。它主張生活是不可知和不公平的，人正確的回應就是在物質的享受中尋找幸福；同時，它也鼓吹人可為不公平的存在自殺，如同 Theognis 所說：「人在世上的這一切事物中，莫強如不出世...或一旦出世，也要快速地從陰間之門穿過而去。」 (Theognis 425-27)。轉引自 Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.28.

和記述中擷取零星資訊，¹¹¹因此仍駐留在臆測層面。另一更可能影響傳道者作品的希臘哲學為斯多葛主義，但此觀點在學術界中有爭議。¹¹²有學者主張傳道者接納某些斯多葛哲學觀念，卻對另一些觀念進行辯論；另有學者認為傳 3:2-8 的時間詩乃出自斯多葛派的猶太聖賢，後由傳道者在作品中引述並給予批判。¹¹³然而，這都純屬推論，尚無有力證據。斯多葛哲學最主要的特色在於它倡導決定論 (determinism) 的高等形式觀念，即相信宇宙中任何事物皆受一個獨一力量（這力量可稱它為「神」或「天命」）所控制。¹¹⁴雖然傳道者與斯多葛主義似乎皆有共通的觀念，就是人惟有從內在去改變對世界的態度，而不是改變外在的世界，才能達致幸福，¹¹⁵但若只憑斯多葛哲學某些觀念與傳道書某些觀念有雷同，就斷定傳道者是在斯多葛哲學的背景或是

¹¹¹ 雖然如此，它仍是公元前三世紀希臘時代思潮的主流之一。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.29.

¹¹² 持這觀點的學者有 T. Tyler、C. G. Siegfried、E. H. Plumptre 和 A. Condamin 等。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.29; Plumptre, *Ecclesiastes*, pp.30-32; 其他學者 Gammie 和 Blenkinsopp 亦主張傳道者受斯多葛主義某種形式的影響。J. G. Gammie, "Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth," *HAR* 9 (1985), pp.169-187; J. Blenkinsopp, "Ecclesiastes 3:1-15: Another Interpretation," *JSOT* 66 (1995), pp.55-64; 但也有學者如 F. Delizsch、McNeile 和 Barton 產生質疑，並認為傳道書的任何事都可視為是閃族語系思想的自然發展。F. Delitzsch, *Ecclesiastes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes*, pp.43-44; Barton, *Ecclesiastes*, p.41.

¹¹³ 前者為 Gammie，後者是 Blenkinsopp。Gammie 認為傳道者的思想較接近伊比鳩魯論、懷疑論和西仁奈論，卻與斯多葛論對立。Gammie, "Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth," pp.173,180; Blenkinsopp, "Ecclesiastes 3:1-15: Another Interpretation," p.61.

¹¹⁴ R. Taylor, "Determinism," *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. P. Edwards (London & New York: Macmillan, 1967), p.359.

¹¹⁵ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.8.

受斯多葛哲學的影響下提筆撰寫傳道書，其可信度仍然有商榷空間。再者，傳道者與古代近東智者所用進路不同，他純粹採用個人的思考和經驗來探索真理。他沒有依賴啓示或傳統作為指引，卻相信自己可以在生活中發現智慧的益處，並以智慧來檢視及思量這世界。雖然有學者認為傳道者的某些所謂的人生觀與希臘流行哲學觀念有相似之處，例如：用理性來探求個人的幸福（參 2:3）、藉享樂和從恐懼中釋放（Epicurean）或禁慾（Stoic）來找尋幸福、神決定一切事等，但這並不表示傳道者是直接引述自希臘哲學。充其量，這些相似的哲學思想只不過證明傳道書作者對當代的希臘哲學思想有一定的關懷和認識。¹¹⁶

3.3 古代猶太文化與文獻背景

猶太教拉比 Yeshua ben Sira 於公元前 180-175 年之間寫成的《便西拉智慧書》（*The Wisdom of Ben Sira: Ecclesiasticus* 或 *Sirach*），¹¹⁷此次經雖未被接納為猶太教正典聖經（Tanakh），但其內容常被引用在《他勒目》（Talmud）和拉比文獻之中。¹¹⁸學者如 Wright、Schechter、McNeile 等，皆認為傳道書深

¹¹⁶ Fox, *Ecclesiastes*, p.xii.

¹¹⁷ 它起初被稱為《便西拉智訓》（*The Wisdom of Ben Sira*）或《西拉之子耶穌智慧書》（*The Wisdom of Yeshua Ben Sira*），過去也有人稱它為《聖經外傳》（*Ecclesiasticus*）。此書卷原文為希伯來文，後由其在埃及的孫子將它譯成希臘文版並加上序言。此經被納入 LXX 中，且被天主教和東正教視為正典之一，但多數的更正教並未追隨。

¹¹⁸ 傳道者共 222 節，被引述的經文有 122 節。唐佑之，《哲人心語》，頁 40。

深影響《便西拉智慧書》作者。¹¹⁹《便西拉智慧書》的猶太人似乎也遇到惡人訴諸於一個高等形式的決定論來為自己的行為辯護。¹²⁰它與傳道書都鼓勵學者走向社會的高層生活，但前者的重點在報應之公義，後者則注重報應之公義只在今生。¹²¹另一方面，傳 7:16 也和便西拉 10:26 在談到智慧時亦有雷同之處：¹²²

便西拉 10:26	傳道書 7:16
在工作中不要炫耀你的智慧， 在急難中也不要自誇。	不要行義過份，也不要過於自逞智慧， 何必自取滅亡呢？

¹¹⁹ Barton, *Ecclesiastes*, pp.53-56.

¹²⁰ 這可從以下經文中窺之：

便西拉 15:11-20
不要因為你的罪過而譴責主，「主並不引起他所厭惡的事情」； 不要做那些主所厭惡的事情。 不要認定是他使你誤入歧途，他無須依靠罪人的幫助來達到自己的目的。 主痛恨那些五花八門的邪惡，畏主之人與邪惡毫不沾邊。 太初時候，主創造人類，他讓他們自由自在地為所欲為。 如果你願意的話，你就可以遵守主的誠命。是否忠誠於他全由你自己決定。 他將火和水放在你面前，任憑你隨意取捨。 你可以在生命和死亡之間作出選擇，無論你選擇甚麼，都將如願以償。 主的智慧和權能是偉大的，他洞察萬物。 一個人的所作所為他全都知悉，他關懷那些畏主之人。 他從來沒有指使任何人作惡或者准許任何人犯罪。

¹²¹ 唐佑之，《哲人心語》，頁 28。

¹²² 便 10:26 為筆者自譯，英文取自 NAB 即 “Flaunt not your wisdom in managing your affairs, and boast not in your time of need.” 另見 *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*, ed. Jeremy Corley & Vincent Skemp (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2005), p.228.

兩者皆是應用 hithpael 形的動詞 **חָנַן**，¹²³來警告那些自以為智慧，並賣弄智慧者。再者，兩者在經文情境中，亦不約而同地提及「敬畏神」的觀念。¹²⁴

傳道書與另一部次經《所羅門智慧書》(*The Wisdom of Solomon*) 的相似處在於所羅門智慧書第二章與傳 3:16-22 和 9:5-6 皆論人在死後不再存在，但前者注重永恆不朽的道理。¹²⁵ 而其 1:16-2:11 亦與傳道書的思想 (3:22;6:12;11:9) 有一致之處。¹²⁶

¹²³ *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*, p.239.

¹²⁴ 謹列下對照：

便西拉 10:19-24	傳道書 7:18
誰當得榮耀?人類當得，因為人敬畏主。誰不當得榮耀?人類不當得，因為人違背主的誠命。一個首領應當受其追隨者的榮耀，主榮耀那些敬畏他的人。成功開始於敬畏主。然而失敗卻開始於頑固和自大。富人、名人和窮人，全都以敬畏主為自豪，拒絕榮耀一個明智的窮人是不對的，而去榮耀一個罪人也是不對的。有影響的人物。統治者和法官將得到榮耀，可是他們誰也不能超過一個敬畏主的人。	你持守這個為美，那個也不要鬆手；因為敬畏神的人，必從這兩樣出來。

除了便 10:19-24 外，在便 1:11-20;19:20;34:13-17 都顯示便西拉本身是一個敬畏神的人，且教導人敬畏神是智慧的開端。John. G. Gammie, “The Sage in Sirach,” *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. J. G. Gammie & Leo G. Perdue (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), p.368; Plumptre, *Ecclesiastes*, p.127.

¹²⁵ 唐佑之，《哲人心語》，頁 28。

¹²⁶ Martin A. Shields, *The End of Wisdom: A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), p.33

所羅門智慧書 1:16-2:11(筆者譯自 NRSV 版本)

其實所便西拉智慧書、所羅門智慧書與傳道書的內容並不矛盾，只是代表不同時期的思想。論智慧、公義和生死，在以色列的智慧傳統中是極為恆久的思想，在傳道書寫作的時代甚為重要。

從便西拉 15:11-20 的描述，¹²⁷不難發現字裡行間可能含有斯多葛決定論的影子。這是否表示拉比 Yeshua ben Sira 是在斯多葛哲學的情境下撰筆？若是如此，是否意味著與便西拉在某些內容有類似的傳道書，其作者亦是在相同情境下寫作？鑑於便西拉與傳道者的確實關係仍然保持曖昧，再加上有證據顯示決定論的世界觀早在希臘時期以前就存在於聖經之中，¹²⁸因此並沒有必要硬把斯多葛或其他哲學扯進便西拉和傳道書內。更貼切的說，便西拉有關罪人為本身罪行的強辯，事實上是純猶太思想的產物。同樣的道理亦可運用在傳道書，與其說傳道者的作品是受米所不達米亞、埃及和希臘文化影響，倒不如說米所不達米亞人、埃及人和希臘人的智慧對照傳道書的智慧，充其量只能證明不同時代不同文化的不同智者在所處的不同生活環境中，去思考相同的人生問題（如人可以掌控自己的命運嗎？人要如何面對死亡？），

生命是短暫且令人憂傷的，當它來到終點時沒有藥可救，沒有任何人可從陰間回來。因我們只不過是偶然誕生，我們死後好像不會在世上出現，因為我們鼻孔的氣息是煙霧，是來自我們心臟跳動所燃起的火花。當它被熄滅了，身體就化為灰，而靈魂也將消失如同空氣。我們的名字將被遺忘在時光隧道中，沒有人記念我們的作為；我們的生命終止如同雲的痕跡……所以，來吧，讓我們享受現存的美好事物，在年輕時全力享用世界。

¹²⁷ 見上文註 120。

¹²⁸ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.31

所達致某種程度的相似人生觀念。¹²⁹有關這方面的議題，筆者將在後文第 5 章之 5.2 項中作更進深的討論。

¹²⁹ Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.162; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.25.

第 4 章 經文之文學研究

4.1 傳道書的文學特徵

傳道書與箴言和約伯記同被歸類為「智慧文學」。「智慧文學」顧名思義乃是要提供如何在生活中順利的勸誡，並思考其意義和問題。¹³⁰針對智慧文學，James Crenshaw 提及四種：法律性 (juridical)、自然界性 (nature)、實用性 (practical) 和神學性 (theological)。他亦提到智慧文學具有三種特徵：家庭/宗族智慧、法庭上智慧，以及文士智慧，並且認為智慧書中有常用的八種寫作體裁，即箴言 (proverb)、謎語 (riddle)、寓言 (fable) 與比喻 (allegory)、詩歌與禱文、對話 (Streotgesprach)、懺悔 (confession)、列舉 (list)、教誨詩 (didactic poetry) 與敘事 (narrative)。¹³¹學者對傳道書體裁的觀點眾說紛紜，有者認為傳道書是以「箴言」(משל) 形式呈現，「格言」(Sentenz) 和「反省」(Reflexion) 則是兩種附屬體裁 (sub-genres)；¹³²有者在傳道書中找到「沉思的反省」(betrachtende Reflexion)、「默想」(Betrachtung) 及「訓誨」(Belehrung) 的基本體裁；¹³³有者主張傳道書中有六種體裁，即「智慧之言」、「訓誨」(命令或禁令)、「反省」、「格言」、「事例」、「災禍的預言」和「祝

¹³⁰ Fox, *Ecclesiastes*, p.xi.

¹³¹ Crenshaw, "Wisdom," pp.225-264; idem, "Prolegomenon," pp.1-60; 另參謝品然，《荒謬與真理》，頁 15。

¹³² 持此觀點的為 Ellermeier, *Qohelet*, p.49.

¹³³ 這是 R. Braun 的發現。參謝品然，《荒謬與真理》，頁 16。

福」；¹³⁴有者在傳道書中發現了十三種體裁，即「王室故事」、「預言和諺語」、「格言」、「對比」、「隱喻」、「比喻」、「寓言」、「觀察」、「自言自語」、「災禍的言論和感恩」、「前後矛盾的言論」、「反問」及「勸告」；¹³⁵亦有者主張傳道者綜合古代文學的「格言與箴言」、「自傳」、「王室遺訓」、「敘事」等形式和體裁來論述其題旨。¹³⁶學術界說法縱然眾說紛紜，卻也揭示傳道書作者的確使用各種寫作技巧來陳述其內容，特別應用詩歌、懺悔和自傳式敘事形式。他使用希伯來文，即聖賢慣用的文學形式（比喻、格言和勸告等），加上他自身的省思，透過「我心裡說」（1:16;2:1,15;3:17）等片語和自問自答或對話方式¹³⁷，來陳述他的作品。¹³⁸這樣的反論文學（literature of dissent）屬於希伯來聖經文學類型之一，不僅常以矛盾的兩端作為論述的方法，有正必有

¹³⁴ R. E. Murphy 的理解，散見於其作品 “Ecclesiastes (Qohelet),” pp.129-130; “Form Criticism and Wisdom Literature,” *CBQ* 31 (1969), pp.475-483; “A Form-Critical Consideration of Ecclesiastes VII,” in *SBL Seminar Papers I* (1974), pp.77-85; “The Interpretation of the Old Testament Wisdom Literature,” *Interp* 23 (1969), pp.289-301.

¹³⁵ J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, BZAW (Berlin, 1979), pp.18-28; “Qohelet 3:2-8: A ‘Sonnet’ in the Old Testament,” *ZAW* 81 (1969), pp.240-242.

¹³⁶ Fox, *Ecclesiastes*, pp.xii-xiii.

¹³⁷傳道者喜歡採用反問法來思考他對日光之下人情事物的觀察，有時還會自問自答（獨自式思考的特色），如 3:9「做事的人在他的勞碌上有甚麼益處呢？」、3:21「誰知道人的靈是往上昇，獸的魂是下入地呢？」及 3:22b「他身後的事誰能使他回來得見呢？」（類似的問法也出現在書中其他處，如：1:3,10;2:2b,12,15,19,22,25 等等）。另外，T. A. Perry 覺察到書中有雙方（傳道者與敘述者）的對話，因著雙方的觀點各異，甚至矛盾，成為十分有趣的辯論。筆者認為這種對話式不一定是兩方在對話，也可以是傳道者與自己對話。T. A. Perry, *Dialogues with Koheleth: The Book of Ecclesiastes* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press,1993), pp.33-42.

¹³⁸ Murphy, “The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage,” p.266.

反，去道出人生的矛盾，也對真理有所質詢。¹³⁹傳道者的表達手法很特別，先是觀察事件，再一步步發展思路來詮釋、評估及探求意義，然後針對該題旨對讀者提出勸告，一個題旨停止了復又提出，精巧地將相關格言作評論並重新表述，使它能呈現傳統形式，卻又能確認一些新的事物。¹⁴⁰在整個敘述過程裡，傳道者使用了四種基本的敘述技巧：記述或報導(原則上可被當時讀者證實的陳述，如他的身分 [1:12]、他的建造工程 [2:4-5])、推論(基於經驗和其他前提所作出的結論，這涉及先蒐集資料，再根據資料作歸納或歸類，如 1:9，他發現沒有事物可置於「新事」範疇內，因此推論所有事物皆應歸入「無新事」的範疇之中)、批判(對所描述的事件、人物、對象或活動表示贊同或反對，如 2:24 和 5:13)，以及命令(致力激發讀者作出某特定行動，通常使用正或負面祈使語氣，如 5:1[MT 4:17]的 שֹׁמֵר 和 7:21 的 אֱלֹהֵינוּ)。¹⁴¹在鋪陳傳道書的形式上，傳道者應用具同義或反義或兩者兼有的「對句排列」(3:1-9)、可說明相反意義的「交叉排列」(3:2-8)、「音韻排列」(4:2 先是三比二，再是二比三)、「同音異義的雙關語 (paronomasia)」(2:11,22;5:17)、「兩音相提並論」(1:9,13)、「首字重複 anaphora」(3:1b-8) ，

¹³⁹ 唐佑之，《哲人心語》，頁 5-6。

¹⁴⁰ Lohfink, *Qohelet*, p.7; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.61; Douglas B. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*, Academia Biblica 2 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), p.47.

¹⁴¹ 詳文見 Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, pp.47-51.

以及「誇張詞(hyperboles)」(6:3,6;10:20)。¹⁴²這顯然與意簡言賅的箴言和法庭式對話的約伯記，有天淵之別。傳道者亦使用對立物（正反）交錯的形式(paradigmatic contradiction) 呈現(3:1-8; 1:1-11; 7:1-12)。¹⁴³此種形式亦出現在創世記有關神創造的描述中，如創 1:5「...光..晝..暗..夜..晚上..早晨...」。同樣的形式也在猶太人的《米示拿》(Mishnah Ma'aserot, 1:4) 有跡可尋：「有兩種杏樹：一種是果子先甜後苦；另一種是果子先苦後甜。」¹⁴⁴顯見在希伯來聖經裡，甚至在希伯來文化中，這是一種極為普遍的思考模式。

傳道者在書中重複使用一些希伯來文字眼來表達其思想和論述，包括 עשה (做)、עמל (工作、作為)、חלק (分、財富)、הבל (虛空、荒謬)、חכמה (智慧)、רעיון רוח (捕風)、שמחה (快樂、喜樂) 或 שמח (享樂)、טוב 或 טובה (好)、יתרון 或 יותר 或 מותר (益處、利益)。¹⁴⁵其中的「益處」更是商業用詞，反映當代社會環境。

另外，傳道書的寫作語言不僅涵蓋亞蘭、波斯和腓尼基語文，也使用一些只有在公元第二世紀猶太文學《米示拿》(Mishnah) 出現的後期發展的文字，形成希伯來文前後期形式的混合應用。學者 G. A. Barton 發現到傳道書作者較少使用希伯來文文法結構的特徵，如反轉性 waw (waw-consecutive)

¹⁴² 唐佑之，《哲人心語》，頁 45-46。

¹⁴³ Perry, *Dialogues with Kohelet*, p.7.

¹⁴⁴ “There are two kinds of almond trees: the one produces sweet fruit, which then turns bitter; the other produces bitter fruit, which then turns sweet.” Perry, *Dialogues with Kohelet*, p.14.

¹⁴⁵ Fox, *Ecclesiastes*, pp.xviii-xxi.

等，反而呈現類似烏加列文（北敘利亞語文 Ugaritic）的文法結構形式。¹⁴⁶但這樣的說法，筆者認為仍有商榷與進深評估的空間。

4.2 傳道書的結構

十九世紀後期至二十世紀初期的學術界大多將傳道書視為一卷另類、內容不單沒有系統，也前後不一致的文學作品。¹⁴⁷這樣的觀點雖被二十世紀後期的學者所推翻，且基本上同意傳道書的內容是一致的，但他們仍對此書的結構之完整性有不同理解，至今仍沒有真正的定論。對於傳道書結構的完整性基本上有三方面的觀點：

4.2.1 完整程度最低

持這觀點的有 F. Ellermeier、Kurt Galling、Aarre Lauha、Georg Fohrer 和 Otto Eissfeldt 等學者。¹⁴⁸他們採用形式批判的方法區分傳道書各鑰節，並

¹⁴⁶ 亞蘭文字、形式和句法結構：1:2 的 **הבל**；2:16 的 **כבר**；3:10 的 **ענין**；7:13 的 **תקן** 等；波斯文字：2:5 的 **פרדס**；8:11 的 **פתנם**；與 Mishnah 一致的形式和文字：4:10 的 **אי**（參 Mishnah Yebamoth, 13:7）；12:5 的 **אביונה**（參 Mishnah Ma'aseroth, 4:6）；2:2 的 **זה = זאת**（參 Mishnah Erub. 4:6, Yom. 3:3）等。詳文見 Barton, *Ecclesiastes*, pp.52-53；另參 Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, pp.529-530.

¹⁴⁷ 學者如 F. Ellermeier、Kurt Galling、Aarre Lauha、Georg Fohrer、Kroeber 和 Otto Eissfeldt 等。謝品然，《荒謬與真理》，頁 14；Whybray, *Ecclesiastes*, p.19.

¹⁴⁸ 這些學者的論調散見於 F. Ellermeier, *Qohelet-Untersuchungen zum Buche Qohelet I* (Hertzberg am Harz: E. Jungfer, 1967), p.122；K. Galing, “Der Prediger,” *Die Fünf Megillot*, HAT 18 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969)；G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, trans. D. Green, 10th ed. (Nashville: Abington, 1968), p.337；O. Eissfeldt, *The Old Testament: An*

以聖經（箴言、約伯記）和次經便西拉（Ben Sira）作比較。他們認為書內各鑰節之間並無邏輯的發展或相互關係，乃是有人把某作者的零散格言蒐集成爲獨立格言單位。

4.2.2 完整程度最高

持這觀點的有 A. G. Wright、Michael V. Fox 等學者。¹⁴⁹他們從語言、結構和風格三方面，把傳道書 1:2 至 12:8 視爲完整的文學單位，又辯稱各段節之間有創作上的聯繫。A. G. Wright 更展出新批判主義所關注的課題，認爲傳道書的內在結構確實合乎邏輯進展，有清晰的思想脈絡。

4.2.3 完整程度中庸

持這觀點的有 B. Gemser、Oswald Loretz、R. E. Murphy 和 J. A. Loader 等學者。¹⁵⁰他們由重複的短句和題旨中，看出書內某程度的完整性，卻又

Introduction, trans. Peter R. Ackroyd (New York: Harper& Row, 1965), pp.499f. 另見謝品然，《荒謬與真理》，頁 7。

¹⁴⁹ 參見 A. G. Wright, "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Ecclesiastes," *CBQ* 42 (1980), pp.38-51; "Additional Numerical Patterns in Qoheleth," *CBQ* 45 (1983), pp.32-43; Michael V. Fox, "Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet," *HUCA* 48 (1977), pp.83-106; Whybray, *Ecclesiastes*, p.19.

¹⁵⁰ B. Gemser 從內容看出其統一性，承認劃一的思想把所有話語連貫起來，但鑰節與鑰節之間卻不統一；O. Loretz 認爲統一性最高或最低的觀點都無關重要，最重要的是如何把各鑰節與傳道書的主要觀念即「虛空」的思想聯繫起來；R. E. Murphy 說：「誰也無法爲此卷書訂立一個叫人滿意的大綱，無論經由傳道者的沈思附加甚麼大綱，這結構都肯定不會在他的腦海中出現過。只要我們認識到這些不過是簡單的摘記，僅靠『虛空』把它們串連起來，那麼，大綱並不能反映傳道書的真正思想和氛圍。」R. E. Murphy, "The Pensees of Qoheleth," *CBQ* 17 (1985), pp.306-307; J. A. Loader 認爲傳道書沒有清晰可辨的結構和可定義的題旨，因此書中的選集特徵不該被忽略。參謝品然，《荒謬與真理》，頁 8-9。

不願承認這是精心設計、思路合乎邏輯的文學作品。他們認為傳道書的完整程度「最低」或「最高」並不是太重要，最重要的是如何把各鑰節跟書中主要的概念「虛空」的思想聯繫起來。

4.2.4 宏觀結構分析

在探討傳道書的結構時，有一些值得留意的地方。從整卷傳道書看，它是由標題 (1:1) 起始，再導入正文 (1:2-12:8)，並以跋 (12:9-14) 結束。正文的脈絡顯然是以 **הבל הבלים** 這子句為骨幹，來呈現其內容的一致性。在標題之後 (1:2-11) 和跋之前 (11:7-12:8) 則各有一首詩來彼此上下呼應。傳道者在第一至四章主要是以第一人身來省思和自述，而接下來的第五、七、八、十和十一章則以格言及訓誨 (忠告、命令與禁令) 為特徵。就題旨論，首六章提到 **הבל** (意為「虛空」，全書出現三十八次，有二十六次出現在頭六章) 和 **יתרון** (意為「益處」，全書出現十次，有七次出現在頭六章)。其後的第七至十二章則論及 **חכמה** (意為「智慧」，常伴隨具有「**מצא**」〔找〕與「**יודע**」〔知道〕動詞的子句出現)，並以命令語氣來忠告人 **שמחה** (享受或喜樂)。¹⁵¹ 這顯示傳道書的結構非但不會雜亂無章，反而有其統一性語境和架構。

A. G. Wright 在 1968 年的專文中分析傳道書的結構，¹⁵²為傳道書奠定

¹⁵¹ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 21。

¹⁵² "...There is the eight-fold repetition in 1:12-6:9 of 'vanity and a chase after wind,' making off eight meaningful units which contain eight major observations from Qoheleth's investigation of life, plus digressionary materials... When this pattern ceases in 6:9 there follows immediately the

基本的結構模式，隨後有很多人採用了他的建議，但也有反對的意見。¹⁵³其中有學者如 G. R. Castellino¹⁵⁴和 G. Ogden¹⁵⁵則提出與 A. G. Wright 不同的見解。近代的學者更脫離 A. G. Wright 的結構模式，如 N. Lohfink 所整理出來

introduction of two new ideas: man does not know what is good to do nor what comes after him; and another verbal pattern begins. The first idea is developed in four sections in 7:1-8:17. The end of each unit is marked with 'do not know' or 'no knowledge' and the final section again ends with a triple 'you do not know' (11:5, 6) and again in an *a b a* arrangement...When this pattern ends we are right at the beginning of the generally recognized unit on youth and old age at the end of the book." A. G. Wright, *The Riddle of the Sphinx: "The Structure of the Book of Qoheleth," CBQ* 30 (1968), p.323; 其大綱摘述如下 (Zuck, ed., *Reflecting with Solomon*, pp.56-57) :

Title (1:1)

Poem on Toil (1:2-11)

I. Qoheleth's Investigation of Life (1:12-6:9) ---以「虛空或/和捕風」結尾

Double Introduction (1:12-18)

Study of pleasure-seeking (2:1-11)

Study of wisdom and folly (2:12-17)

Study of the fruits of toil (2:18-6:9)

II. Qoheleth's Conclusions (6:10-11:6)

Introduction (6:10-12)

A. Man cannot find out what is good for him to do (7:1-8:17) ---以「查不出」等同義字為結尾

B. Man does not know what will come after him (9:1-11:6) ---以「不知道」等同義字為結尾

Poem on Youth and Old Age (11:7-12:8)

Epilogue (12:9-14)

從大綱結構中，Wright 明顯地使用某些鑰字（如虛空）作為其分段的劃分。

¹⁵³ 反對者指出 Wright 未對其分段的準則作出清楚定義，所提出的鑰字也不都出現在段落，每一分段在大小和性質上有很大分別，而結構也不能全面反映內容。Fox, *Ecclesiastes*, p.xvi.

¹⁵⁴ 他按照語法風格，發現 4:16 後的風格突變，認為傳道者在 4:16 前是談論自己，在 4:16 後則轉向讀者，將勸誡和訓誨教導他們。因此，他以 4:16 作為分界線，將傳道書分為第一大段(1:1-4:16, 主要由過去式的敘述和有 1 連續的未完成句組成)和第二大段 (4:17-12:14, 從 4:17 的命令開始，接著 5:1 的禁令)。G. R. Castellino, "Qoheleth and His Wisdom," *CBQ* 30 (1968), pp.15-28.

¹⁵⁵ 他將傳道書分為第一部分 (1-8 章，著重有關人益處的問題、消極的答案和積極的回應)及第二部分 (9-12 章，著重讚美智慧)。Ogden, *Qoheleth*, pp.12-13.

的傳道書結構¹⁵⁶，將夾插在社會批判之間的 4:17-5:6 視為傳道書的核心，在這核心中，傳道者批判一些忙碌卻輕佻的虔誠形式，並指出此舉不符合敬畏神的態度。¹⁵⁷C. L. Seow 則將傳道書分為兩部分，各以深思面 (reflection) 與道德面 (ethics) 來架構正文。¹⁵⁸猶太拉比 Moshe ben Nachman (Ramban) 或稱為 Nachmanides 則認為傳道書的結構應是圍繞著三個主題：無意義的奮

¹⁵⁶ 其結構列如下 (Lohfink, *Qohelet*, p.8) :

- A Prologue (1:1)
 - B Frame (1:2-3)
 - C Cosmology (poem) (1:4-11)
 - D Anthropology (1:12-3:15)
 - E Social critique I (3:16-4:16)
 - X Religious critique (4:17-5:6)
 - E Social critique II (5:7-6:10)
 - D Deconstruction (6:11-9:6)
 - C Ethic (concludes with a poem) (9:7-12:8)
 - B Frame (12:8)
 - A Epilogue (12:9-14)

¹⁵⁷ Lohfink, *Qohelet*, p.3.

¹⁵⁸ 其結構列如下(Seow, *Ecclesiastes*, pp.46-47) :

- 1.1 Superscription
 - 1:2-6:9 Part I
 - I.A. Reflection: Everything is ephemeral and unreliable (1:2-4:16)
 - I.B. Ethics: Coping with uncertainty (5:1-6:9)
 - 6:10-12:8 Part II
 - II.A. Reflection: Everything is elusive (6:10-8:17)
 - II.B. Ethics: Coping with risk and death (9:1-12:8)
- 12:9-13a Epilogue
- 12:13b-14 Additional material

鬥、永恆的必要、義人受苦和惡人享福。¹⁵⁹筆者認為，這些學者所擬出的結構雖各有優點，卻並未普遍性為學術界所一致接納，因此仍需等待後來學者的評估與鑑定。另外，亦有許多現代學者繼續投身分析傳道書的文學結構，並嘗試擬出其宏觀結構，但仍有本身的不足之處，也因此至今依然未能蓋棺定論。

4.3 傳 3:1-15 毗鄰文脈結構

4.3.1 微觀結構分析

同樣的問題，亦出現在傳道書的微觀結構上。對於傳道書第三章的結構，各學者亦莫衷一是，有者將它分為 3:1-15 及 3:16-4:3 兩大段，¹⁶⁰亦有者將它劃分為 3:1-15 及 3:16-22¹⁶¹。基本上，筆者較偏向後者的結構分法，雖然 4:1-3 的內容似乎與傳道書之 3:16 的「我又見」及隨後 3:16-22 所論述的相似，因為在 3:22 的尾端之後，即 4:1 的起首有「我又轉念」，這表示傳道者接下來要述說的是另一命題。

¹⁵⁹ Rabbi Nosson Scherman, “An Overview / Eternity and Futility,” *Ecclesiastes: A New Translation with a Commentary Anthologised from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Source*, 2nd ed. (N.Y.: Mesorah Publications, 2004), pp.xxxvi-xli.

¹⁶⁰ Robert K. Johnston 及 Crenshaw 的主張。參 R. K. Johnston, “Confessions of a Workaholic,” *Reflecting with Solomon*, p.144 及 Crenshaw, *Ecclesiastes*, pp.47-48.

¹⁶¹ 此觀點有 Duane A. Garrett、Tremper Longman III、Michael A. Eaton 等。Whybray, *Ecclesiastes*, p.30; Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, p.viii 及伊頓 (M. A. Eaton), 《傳道書》，蔡金玲等譯，丁道爾聖經註釋（台北：校園，1987 年），頁 49。

要解析傳道書第三章，有必要瞭解其表面上互相矛盾之處及其思路的變化。¹⁶²但瞭解的方向不一定要追隨猶太註釋家和早期、中古時期的基督徒解經家的靈意解經途徑。此舉可以避免解經者重蹈跳出經文字面自導自演的危險，也不需要因著書中某些悲觀的成份，就先入為主的判定「傳道者」是悲觀主義者，並以此前提為全書的主旨下斷語，因而忽略了其中的建設性成份。¹⁶³為了能更貼切地表達傳道者的原意，筆者會嘗試從其原文與文體結構來進行經文解析。結構處理的方法乃是先從 3:1 起始，再轉至 3:2-8，然後又從 3:9 的提問，轉到 3:10-15。至於 3:16-22 則限於本文篇幅，不列入討論。

4.3.2 上文文脈關係

3:1-15 的出現是在傳道者論述王室經驗 (2:1-23)，並於 2:24-26 作出小結後。在結構內容上，2:24 的 **שיאכל** (yiqtol) 有關係質詞字首，聯結其之前的名詞 **בארם**，以描述人的反覆動作 **אכל** (吃)。而緊跟在 **שיאכל** 後面的兩個 w+qatal (**ושטה והראה**)，乃要繼續其前的 yiqtol (**שיאכל**)，彼此呈現同位對等關係，表達人的吃、喝和享福。其後的第一人稱字尾伴隨獨立人稱代名詞的 qatal (**ראיתי**) 再次出現，講到傳道者一個正式的行動，這裡指的是傳道者的觀察。接下來的 2:25 以對等的 x+yiqtol < w > x+yiqtol 形式 (**ומי יחוש ומי יאכל**) 在疑問子句中呈現，具有強調的意涵。此處是強調吃用和飲食，

¹⁶² 伊頓，《傳道書》，頁 28。

¹⁶³ 此乃 C. S. Knopf 談話的精華。轉引自伊頓，《傳道書》，頁 83。

無人能勝過傳道者。2:26 的 נתן (qatal) 跟在 2:25 的 יחולש (yiqtol) 後面，表達一個附加的、解釋的事實，而非擴展。而在 נתן 之後的 נתן (qatal)，仍然述說同等重要的事實，只不過第一個 נתן 與第二個 נתן 是反義（神喜悅者與罪人）平行的關係。作為 3:1-15 的上文文脈，2:24-26 這短短三節經文中的重點是肯定神的主權：出於神的手、神喜悅誰就給誰、神使人勞苦、神所喜悅的人。

縱觀上下文情境，當傳道者結束對王室觀察所作的簡扼結論（2:24-26）時，3:1-15 就緊接其後而來，呈現一個新單元。在這新單元中，傳道者開始檢視神與生活中種種活動的時機之關係，並重申神對它們的主權。¹⁶⁴筆者發現 2:24-26 與 3:12-13 之間有相當緊密的上下文脈關係，謹以交叉型凸中結構呈現：

- A 人莫強如吃喝，且在勞碌中享福，這是出於神的手（2:24）
 - B 神喜悅誰，就給誰智慧、知識和喜樂（2:25-26a）
 - C 神使罪人勞苦，叫他將所收聚的歸給神喜悅者（2:26b）
 - D 這也是虛空，也是捕風（2:26c）
 - X 凡事都有定時：時間詩（3:1-8）
 - D' 做事的人在他的勞碌上有什麼益處？（3:9）
 - C' 神叫世人勞苦，在其中受經練（3:10）
 - B' 神造萬物各按其時為美好，將永遠安置人心（3:11）
 - A' 人莫強如終身喜樂行善、吃喝享福，這是神的恩賜（3:12-13）

¹⁶⁴ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.113.

在上述結構中，ABC 和 A'B'C' 都彰顯「神的主權」，居中的 X 更是表顯神在人類生活中的主權（各按其時成爲美好）。然而，神的主權也令人類感到困惑，以致產生「虛空」的想法和「益處」的問號（D 與 D'）。但傳道者立即在接下來的 3:14-15 肯定神的主權和其作爲的永存性，並闡明神如此行的目的是要人在祂面前存敬畏的心。

4.3.3 下文文脈關聯

傳道者在 3:1-15 所主張的神對生活種種活動的時間主權之觀念，進一步在 3:16-22 中延伸發展。他從人的經歷（3:1-13）和神的作爲（3:15-22）的角度來看各種活動，以突顯神與人之間的對比（3:14-15）— 神的永恆與人的短暫：

人的經歷：凡事有定期/定時 1-13
（短暫至永恆） 神一切所做必永存 14-15（神與人對比）
神的作爲：在神一切都有定時 16-22

傳道者在 3:16-22 中亦重提 2:12-17 的「同一遭遇或命運」的議題，而 3:22 有關「莫強如喜樂」的結論，亦加強 3:12-13 的說法，並呼應 2:24-26。

¹⁶⁵當傳道者在 3:10-15 論述完神的作爲後，3:16 一開始的 **וְעוֹד רֵאִיתִי**（我又看見）對應 3:10 的 **רֵאִיתִי**，顯示傳道者的持續觀察行動。這表明他的視線又

¹⁶⁵ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.113; Krüger, *Qoheleth*, p.84.

轉移到 תחת השמש (日光之下) 所發生的一件與「神造萬物，各按其時成爲美好」的論調有極大出入的事：「在審判之處有奸惡，在公義之處有奸惡。」

3:16 的第二子句 (在審判之處有奸惡) 和第三子句 (在公義之處有奸惡) 呈現同義對稱，乃是要帶出世上不公平的現象：

| | | | |
|------|-----|------------|----------------|
| הרשע | שמה | מקום המשפט | ^{16b} |
| הרשע | שמה | ומקום הצדק | ^{16c} |

爲此，傳道者繼續在 3:17-21 論到有關在公義的秩序上瀰漫著不公義或奸惡的經驗。這樣的經驗引起兩種考量：¹⁶⁶(1) 神在特定時間才帶來公義，意味在這之前祂會容忍不公義。在這世界中若如 3:1-8 所說：「天下萬務皆有定時」，那在這定時裡就無可避免的包括不公義的存在。換言之，時間的變化也給予「不公義」一個空間及其特有時限。「不公義」既有其時限，就表示它終不永存，這表示終有一天義人和惡人將要在法庭上得著審判 (3:17)；(2) 在 3:18 的經文中，重點似乎是神使人類與獸有別，但人類卻行爲像獸，較強的人對較弱的其他人如野獸般，肆意欺壓、殺害和凌辱。¹⁶⁷他們的行爲表現如同獸，發生在他們身上的事情也與獸一樣。因此，神對人類的審判就只有死亡。傳道者在 3:19-20 是以 כל 來強調內中表象：רוח אחד לכל (全都有一樣的氣息或靈)、הכל הבל (全都是虛空)、הכל הולך אל-מקום אחד (全都歸一處)、הכל היה מן-העפר (全都出於塵土)、הכל שב אל-העפר (全都歸一處)。

¹⁶⁶ Krüger, *Qoheleth*, p.84.

¹⁶⁷ Krüger, *Qoheleth*, p.82.

都歸於塵土)。¹⁶⁸在這些表象中，他將人與獸作一比較，發現人與獸的結局都一樣，有朝一日皆會死亡。兩者都來自塵土（參創 2:7,19）也必歸於塵土（12:7）。若兩者的存在都是短暫的，死後都要回到同一地方（6:6），塵歸塵，土歸土，那麼人焉比獸強或更有益處？至於 3:21 所提到的「人的氣息或生命 (רוח) 往上升，獸的氣息或生命 (רוח) 下入地」，並非是人與獸命運相同的吊詭。¹⁶⁹此處所論述的不是人和獸死後各往別處去，而是要闡明一件事情：「人死後從神而來的氣息或生命 (רוח) 要歸回神，同樣獸死後從神而來的氣息或生命 (רוח) 亦要歸回神。」¹⁷⁰3:22 繼續補充 3:12-13 的觀察：享樂是「最

¹⁶⁸ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.114 note 72.

¹⁶⁹ 和合本聖經所譯的人的「靈」和獸的「魂」在 MT 和 LXX 皆為 רוח 或 πνεῦμα，字義可指「風、靈、氣息」。從上下文看，此字亦在 3:19 出現，所要闡明的是人和獸都會死，氣息 (רוח) 都是一樣。到底 3:21 的 רוח 應作何解呢？從 3:18-21 的情境看，筆者排除了「風」在此的可能性，因為於經文情境不合。它主要介於「靈」與「氣息」之間，若解作前者，就會有人與獸皆有靈的問題；若解作後者，則需與前者一樣說明人的氣息往上升，而獸的氣息下入地的問題。從聖經他處檢視，創 6:17 的「有氣息的活物」(רוחַ הַיַּיִם) 和創 7:22 的「鼻子有氣息的」(נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו) 皆指向人和獸等的氣息。換言之，「氣息」可意指「生命」，可應用在人和獸身上。這樣的用法較適用，也符合傳 3:18-21 的情境。但要如何解釋人的「氣息或生命」往 (天) 上升，獸的「氣息或生命」下入地 (或指陰間，參出 15:12; 民 16:32; 賽 14:12 等) 呢？傳道者在此似乎承繼舊約智慧文學的用法，這句「人的『氣息或生命』往 (天) 上升與箴 15:24 的「智慧人從生命的道上升，使他遠離在下的陰間」有異曲同工之妙。但不同的是，箴 15:24 是直述式地闡明智慧人的道路，而傳 3:21 卻是以此句的前置詞即疑問代名詞 מַי (誰) 來表明這是一句疑問句。這樣的問句與 3:9 的問句相當類似，皆是採用修辭性問句法。也就是說，傳道者要強調沒有人 יודע (知道) 人的生命與獸的生命在結束後是否有不同去處或遭遇，這亦呼應 3:22 的「他(人)身後的事誰能使他回來得見呢？」因此他在此處並非論述人、獸皆有靈，也不是為人的生命往上升，獸的生命下入地來背書，而應當是指出人、獸各有生命，兩者都會死 (3:19-20)，但沒有人知道兩者的死後生命的去向 (3:21)，因為人不能看見自己死後的事 (3:22)。

¹⁷⁰ Krüger, *Qoheleth*, p.93.

大益處」，是人在他們的生活裡能夠得到且要奮鬥的「分」。

縱觀傳道者在 3:1-15 和 3:16-22 的陳述、觀察及省思，顯然兩者的文脈關聯是至為密切的。筆者認為 3:1-13 和 3:16-22 是 ABCD//A'B'C'D' 同義平行的架構，在這平行中間所要凸顯的是 3:14-15。謹列如下：

A 天下萬務都有定時 (3:1-9)

B 神使人受經練 (3:10)

C 萬物各按其時: 人無法參透 (3:11)

D 人莫強如喜樂: 這是神的恩賜(3:12-13)

X 神永存並要人在他面前存敬畏的心 (3:14-15)

A' 各樣事務都有定時 (3:16-17)

B' 神使人受試驗 (3:18)

C' 人獸同一遭遇: 誰知道 (3:19-21)

D' 人莫強如喜樂: 這是他的分(3:22)

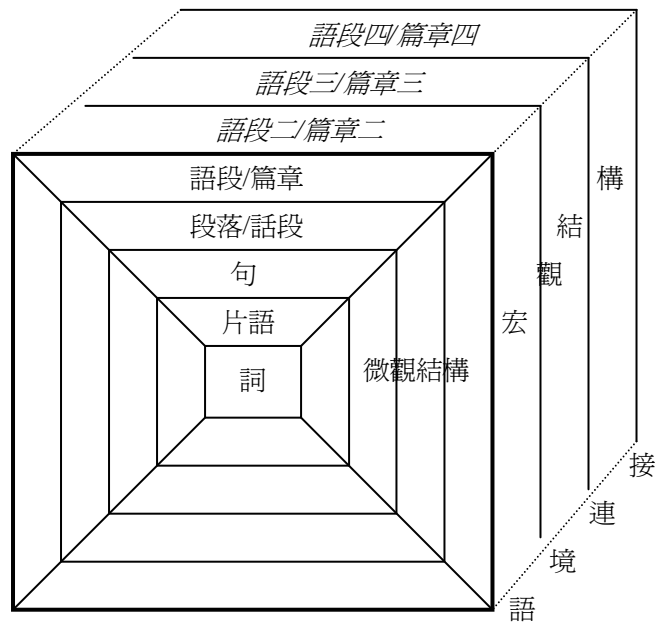
4.3.4 小結

基本而言，若有許多不同的語篇組構成爲一個整體，各語篇之間就必有文脈的連結 (contextual connectors)，這連結包括詞彙的單位 (lexical items)、觀念的一致性 (conceptual similarity) 和聯繫的質詞 (connecting particles) 等。¹⁷¹這些不同語篇若能具連貫性地組構成較大的文學單元，就能形成一個宏觀結構 (macro-structure)，而相對於這個較大的文學單元，各語篇亦有自

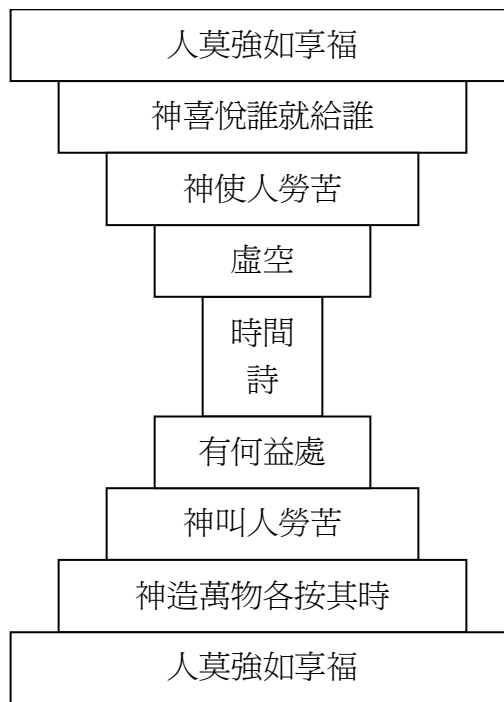
¹⁷¹ 黃天相，《通情達理》，頁 79。詳參 Teun A. van. Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (London & New York: Longman, 1977), pp.92-163.

身的微觀結構 (micro-structure)。¹⁷²雖然傳道書的宏觀結構迄今仍未明朗化，但筆者深信其微觀結構，至少從上文的分析中，可發現這 2:24-3:13 (圖一) 和 3:1-3:22 (圖二) 所呈現的語篇就有文脈的連結：

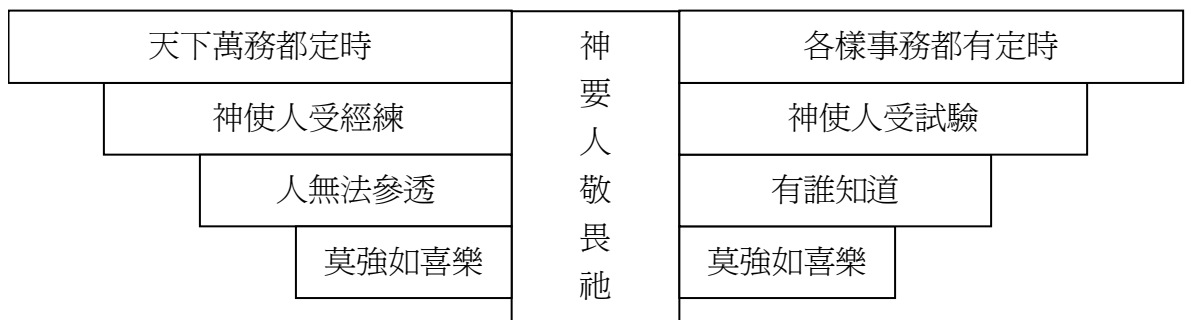
¹⁷² 黃天相以下圖來闡述不同語篇組合的宏觀結構：



黃天相，〈通情達理〉，頁 79。另參 Jean Louis Ska, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990), p.1.



(圖一)



(圖二)

4.4 傳 3:1-15 字義分析和句構再思

3:1-15 闡明所發生或成就的事件皆有其定時，意即它在某特定情況下就會發生或成就。人在著手某件事時，應等到時機成熟才進行，而不是使勁抗拒事件的自然流程。但不公平的是，人無法確實地測透正確的時機來到。¹⁷³

¹⁷³ Fox, *Ecclesiastes*, p.20.

4.4.1 三章一至九節

4.4.1.1 三章一節

傳 3:1 是以兩個對等同義平行句構即 ABB'A'，並以兩個交叉 לכל 強調

天下 (תחת השמים) 「所有事務」皆有即定的時間和期限：

| | | |
|-------------|-----------|-----|
| | זמן | לכל |
| | B | A |
| ועת לכל-חפץ | תחת השמים | |
| | A' | B' |

這交叉平行/交錯句，只限於二個子句，且二子句的主詞與述詞字序相調；這

樣的呈現方法不單是為修辭技巧，更是要把一件事的兩面完整說明。לכל

是介系詞 ל 前綴在名詞 כל，並置於 A 和 A'。לכל 在 B' 還後綴 חפץ。חפץ

原義為「喜樂、喜悅」，晚期有「事務」意義，更晚期則有「事情」意涵。¹⁷⁴

此名詞在傳道書共出現七次，其中有四次是指「事務或事情」(3:1,17;5:8 [MT

5:7] ;8:6)，另外三次為「喜樂或喜悅」(5:4 [MT 5:3] ;12:1;12:10)。這表明傳

道者將 חפץ 的多重意義發揮得淋漓盡至。3:1 (3:17 和 5:8 亦同) 的 חפץ 在

LXX 譯為 πράγματα (事情或事件)，在第二子句句構上是與 לכל 連結，表示所

有事務或事情 (לכל-חפץ)。這樣的片語亦重現在 8:6 「各樣事務成就都有時

候和定理...」，有前後呼應的意味。到底 לכל 或 לכל-חפץ 是否涵括所有

¹⁷⁴ “חפץ,” BDB, p.343.

任何事? M.V Fox 認為它是指事件的總和，而不是包含一切發生或完成的任何事。¹⁷⁵從時間詩(3:2-8)和整卷傳道書的論述內容來看，的確不是指每一件發生或完成的事情。這 לכול (凡事) 是否局限於人類生活的範圍? N. Lohfink 鑑於「凡事」在希伯來聖經他處並沒有宇宙性的意涵，以致主張「凡事」是「人類性」過於「宇宙性」，它指向人類範疇，而非所有的存在範疇。M. V. Fox 雖不反對，但卻不認為傳道書的字彙需受限於聖經的用法，尤其是它的主要觀念。¹⁷⁶ לכול 或 לכול-חפץ 在首、次子句中，與置於其前後的 זמן (定期) 或 עת (時間) 連結。זמן (定期) 是一個獨特的名詞，¹⁷⁷除了在傳道書外，在其他經卷亦出現在尼 2:6、但 2:16 與 7:12、斯 9:27 與 9:31 等。此字在這些經文的語境中，都是表達某一事件的定期或定時。從 זמן 同義的阿卡特文 (Akkadian) 單字 *simanu* (意指農耕時令、宇宙現象的時機或人類生活的時期) 看，亦符合 3:1 的經文情境。¹⁷⁸在尼 2:6，尼希米以 זמן 來回答亞達薛西王有關其前往耶路撒冷之時限的詢問；¹⁷⁹但 2:16 和 7:12 都用 זמן 來表達所定

¹⁷⁵ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.40.

¹⁷⁶ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.40 note 11.

¹⁷⁷ 由於它可能是在晚期才出現，因此不排除傳道書是晚期的作品。 “זמן,” *BDB*, pp.273-274; Seow, *Ecclesiastes*, p.159.

¹⁷⁸ Seow, *Ecclesiastes*, p.159.

¹⁷⁹ 尼 2:6：「那時，王后坐在王的旁邊。王問我說：『你去要多少日子?幾時回來?』我就定了日期 (זמן)。於是王喜歡差遣我去。」

下的某個時期或時間；¹⁸⁰而在斯 9:27 (וכזמנם) 和 9:31 (בזמניהם) 則是描述猶太人節日的定時。¹⁸¹在傳 3:1 之中，**זמן** 是與 **עת** 同時出現，這與但 7:12 (זמן ועדן) 的情形類似。但以理在 7:12 使用 **זמן** 與 **עת** 來描述末世的獸，其生命有定期和定時。從句構和語法來看，**זמן** 與 **עת** 兩者似乎是異詞同義字。LXX 在 3:2-8 和 3:11 都把 **עת** 譯為 *καρὸς*，卻將此節的 **זמן** 譯為 *χρόνος* (定期)。Vulgate 亦將 **זמן** 譯為 *tempus* (定期)，**עת** 譯為 *spatiis* (定時)。Targ 使用與 **זמן** 同等意義的 **זמנא** 和 **עידנא** (定時) 來繙譯 **זמן** 與 **עת**。這些抄本也支持 **זמן** 與 **עת** 兩者是異詞同義字即「定時或定期」的說法。因此，傳道者採用兩個異詞同義字作為重名法 (hendiadys)，來突顯天下萬務的「定時或定期」。既是「定時或定期」，就表明是在某段時間或時期內。換言之，天下萬務都有其起始和結束，或在一個大循環中往來。無論如何，筆者認同 Fox 所持意見，他認為 **זמן** 雖在 3:1 被用作 **עת** 的平行字，但 **זמן** 與 **עת** 所要呈現的細微意義卻不盡相同。前者表示定時或定期，後者則偏向適當的時間和情勢的配置 (configuration of circumstances)，因此，**זמן** 被用在 3:1 主要是為與 **עת** 平行之故。**עת** (定時、時間) 在傳道書中是鑰字之一，

¹⁸⁰ 但 2:16：「但以理遂進去求王寬限 (זמן)，就可以將夢的講解告訴王。」和但 7:12：「其餘的獸權柄都被奪去，生命卻仍存留，直到所定的時候 (זמן) 和日期。」

¹⁸¹ 斯 9:27：「就應承自己與後裔，並歸附他們的人，每年按時 (זמן) 必守這兩日，永遠不廢。」及斯 9:31：「勸他們按時 (זמן) 守普珥日...。」

共使用四十次，¹⁸²其中出現次數最多的地方是在 3:1-11，共出現三十次，其中在短短七節的時間詩 (3:2-8)，就重複了二十八次。這亦證實從 3:1 起始至接下來的 3:2-11，都是以 עת 而非以 זמן 的意義來呈現傳道者所要表達的意境。¹⁸³

依照交叉平行句法，本節的 AB 有一個置於句子前的 לכל，而 A'B'也有一個置於子句後的 לכל的存在。這 AB A'B'可被雙重解讀為：(1) 若強調兩個組合 (AB 組合和 A'B'組合) 之間的「關係」，著重點就在每一個設計的有限之事實上，因為它需要一個時機，即凡事都有其時間。(2) 若著重點放在「存在」(existential)的陳述，那麼 3:1 就表示在時間的變化中，每一設計是可能的。

從此節的句法構造來看，傳道者所論述的這一切事皆是在「天下」(תחת השמים) 的大範圍之下，而且在他處所論述的對象除了人類之外，亦包含地上的獸 (3:18-21;9:4)與昆蟲 (10:1)、水中的魚與天上的鳥 (9:12)、自然天象與星宿 (1:5-7;11:3-5)等，因此不排除其範圍可擴大至宇宙性。但值得留意的是，לכל 是指「萬務或萬事」，並非如 Targ 所指的 לכל גבר (任何人)。¹⁸⁴換句話說，3:1 首先論到人類的活動在時間內的可能性及有限性，然

¹⁸² 3:1, 2 (4次), 3 (4次), 4 (4次), 4 (4次), 6 (4次), 7 (4次), 8 (次), 11, 17; 7:17; 8:5,6,9; 9:8, 11, 12 (2次); 10:17。

¹⁸³ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, pp.200-201.

¹⁸⁴ Seow, *Ecclesiastes*, p.159.

後傳道者精選了一些活動作為天下活動的代表，並在 3:2-8 裡有更精確的描述。¹⁸⁵

4.4.1.2 三章二至八節

在結構上，傳 3:1 的大前提是由 3:2-8 的精選活動範例來對應。傳道者在 3:2-8 用了二十六個不定詞和兩個名詞構成十四對相對或接近相對的範例，來鋪排時間詩的內容。¹⁸⁶對於這時間詩內容，有學者辯論它是否強調人在正確時間作正確的事的理念，¹⁸⁷抑或表達決定論對人類事務的廣泛影響，¹⁸⁸也有學者視之為希臘斯多葛哲學的理性生活觀念。¹⁸⁹後兩者都脫離不了類似的詮釋，就是「神使所決定的事情發生在人身上（如出世和離世），並在那時刻賜給人機會活動（如栽種和根除）」。¹⁹⁰這樣的說法使部分學者不安，進而使到他們主張 3:1-8 是傳道者所引述，目的是要在 3:9-15 重新詮釋。若是

¹⁸⁵ Krüger, *Qoheleth*, p.76.

¹⁸⁶ 3:2-7 為二十六個不定詞組成，只有 3:8b 是用名詞。Whybray 認為 3:8 的這種用法可能是一種結束方式。Whybray, *Ecclesiastes*, p.68.

¹⁸⁷ 學者如 Loretz 和 Podechard 認為這樣的理念瀰漫在智慧文學之中；另一些學者如 Ranstan 和 Plumtre 則指出這理念與希臘哲學家 Pittacus 的箴言有關聯：καίρὸν γινῶθι 意即知道每件事的正確時期。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.42; Ranstan, *Ecclesiastes*, p.43; Plumtre, *Ecclesiastes*, p.127.

¹⁸⁸ 學者如 Rudman。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.48.

¹⁸⁹ 學者如 Gammie、Blenkinsopp、Tyler 和 Siegfried。其中 Gammie 和 Blenkinsopp 指出：「哲學式的命運觀可與傳道者所理解的神的因果關係相媲美（3:11;7:13），但後者的思想顯示人類有自由意志」。Gammie, "Stoicism and Anti-Stoicism in Qohelet", p.175; Blenkinsopp, "Ecclesiastes 3:1-15", pp.58-59; Tyler, *Ecclesiastes*, pp.11-12; Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.42

¹⁹⁰ Whybray, "Qohelet, Preacher of Joy," *JSOT* 23 (1982), p.89.

如此，3:1-8 所用的 עת，其意義就會與傳道書他處的應用不同。

從內容看，傳道者在 3:2-8 中只是敘述 (describe)，而非規定 (prescribe) 已存有的事實。他不可能命令一個婦女在一個特定時間內生產，或從倫理的角度去命定一個人死亡的時間。再者，傳道者也沒有指示人應當做甚麼，他僅是闡述人會面對的局面。因此，他並非表示有一個正確時間去做某件事。

¹⁹¹J. A. Loader 認為所謂的「定時」應當是指「時機」，也就是滿足該時間的內容。他認為天下萬務都有一個特殊時機，當時機來到時，某事件就會恰當的發生。¹⁹²

3:2-8 的活動似乎可追溯至 1:12-2:26，¹⁹³其十四對 (2x7) 活動中提到二十八 (4x7) 種活動。「七」在希伯來文中是完全或完美的數字，表明支配人類的完滿時間。傳道者所描述的二十八個現象可謂概括代表人生的全部經

¹⁹¹ J. A. Loader, "The Grip of Time: Ecclesiastes 3:1-9," *Reflecting with Solomon*, pp.258-259.

¹⁹² Loader, "The Grip of Time," p.259.

¹⁹³ 兩者之對照：

| 活動 | 3:2-8 | 1:12-2:26 |
|--------|-------|-----------|
| 死亡 מות | 3:2a | 2:16 |
| 栽種 נטע | 3:2b | 2:4-5 |
| 建造 בנה | 3:3b | 2:4 |
| 笑 שחק | 3:4a | 2:2 |
| 聚 כנס | 3:5a | 2:8,26 |
| 言語 דבר | 3:7b | 1:16,2:15 |
| 恨惡 שנא | 3:8a | 2:17-18 |

歷。¹⁹⁴這二十八個現象反映一項重要真理：生命如同一體之兩面，有時是正面，有時是反面，任何一面都不會永遠存在；也不會永遠只是積極，也會有消極。¹⁹⁵生命不是我們所要求並盼望那般完美。但是所列出的「活動」卻不應被理解為是生活的「利或弊」和「好或壞」之面向。反之，時間的持續性改變在經文中扮演一個對可能的「益處」有所限制的角色。¹⁹⁶

3:2-8 的架構可歸類為詩體結構，以 **עת** 為主導，採取「X 有時」及「Y 有時」方式。這樣的呈現方式與箴 30:19 類似（以 **דרך** 為主導）。¹⁹⁷T. A. Perry 認為傳道者乃採取 2-4-4-2 的交錯呈現方式，即 1-2; 3-6; 7-10; 11-12，僅有的變化（13-14）在最後時才出現，目的是要呈現與開頭之「生和死」相顛倒的平行，也為了讓它得以正面作結尾。¹⁹⁸J. A. Loader 則分析其呈現形式，指出

¹⁹⁴ Whybray, *Ecclesiastes*, p.67.

¹⁹⁵ 黃儀章，《活出智慧人生：舊約智慧書信息研究》（香港：天道，2004 年），頁 243 之註 19。

¹⁹⁶ Krüger, *Qoheleth*, p.77.

¹⁹⁷ 取自 MT 的箴 30:19：

דרך הנשר בשמים ^{30:19}
דרך נחש עלי צור
דרך־אניה בלב־ים
דרך גבר בעל־מה

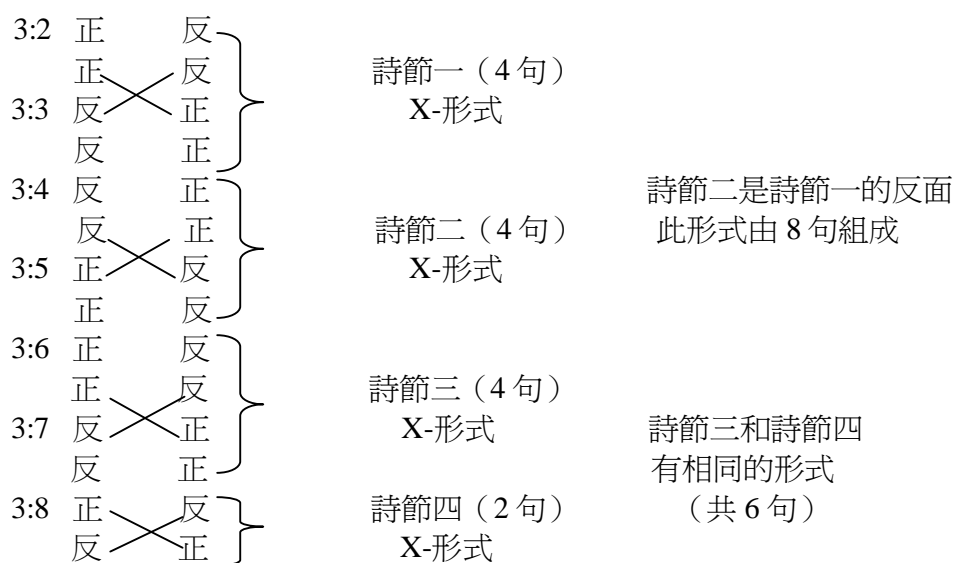
¹⁹⁸ 謹摘錄如下：

這些詩節組成一首現代十四行詩 (sonnet)：首八行由二個四行詩 (quatrain) 組成，而後六行，則由一個四行詩和一個對句 (couplet) 組成。他的分析反映在下列交叉型結構：¹⁹⁹

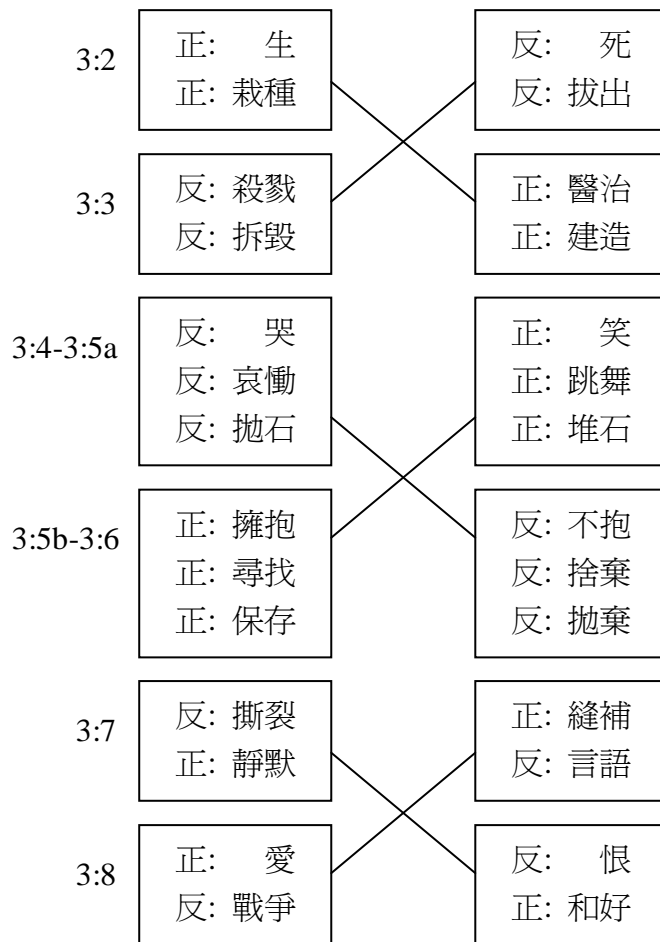
| A. 自然模式 Natural Patterns:
正 > 反 | B. 人類模式 Human Patterns:
反 > 正 |
|---|--|
| 1.生 和 死 3:2
2.栽種和拔出 3:2
7.拋擲和堆聚 3:5
8.懷抱和不抱 3:5
9.尋找和失落 3:6
10.保守和捨棄 3:6
13.喜愛和恨惡 3:8 <div style="float: right; margin-top: 10px;"> } 2
 } 4 </div> | 3.殺戮和醫治 3:3
4.拆毀和建造 3:3
5.哭 和 笑 3:4
6.哀慟和跳舞 3:4
11.撕裂和縫補 3:7
12.靜默和言語 3:7
14.爭戰和和好 3:8 <div style="float: right; margin-top: 10px;"> } 4
 } 2 </div> |

上述的圖表的 A 項中，可謂人類的活動與自然的模式是一致的，而從正至反的連續性亦不能撤回，如樂極會生悲、昇高必降卑，生活猶如一場無情的毀壞，沒有留下一物（即虛空）。反之，從 B 項中，卻闡述了「事情的終局強如事情的起頭」（7:8）之吊詭。Perry, *Dialogues with Kohelet*, pp.17-18.

¹⁹⁹ 此結構分析表乃經過筆者的修整。這 Loader 的原來的結構分析表中有一錯誤，即詩節二是四句，但在使用總括號時卻多包括了詩節一的最後一句。Loader, “The Grip of Time,” p.258.



筆者認同這樣的分析，它可叫讀者對傳道者的詩體呈現技巧有更深入認識。但若就此將 3:2-8 的呈現手法囿限於此詩體框架中似乎有點主觀，因為內中的部分活動如拋擲石頭 (3:5a) 與靜默 (3:7b) 的正或反面性仍有待商榷 (參見下面 3:5 與 3:7 的分析)。筆者試從 3:2-8 希伯來文詩體內容和韻律 (metre) 著手，擬出下列的經文結構：



從詩體內容結構看，3:2-3的ABB'A'呼應3:7-8的ABB'A'形式，而3:4-5a

則對應3:5b-6呈現ABB'A'交叉平行：

3:2-3 A 正正 (生 [2αα]、栽種 [2bα])

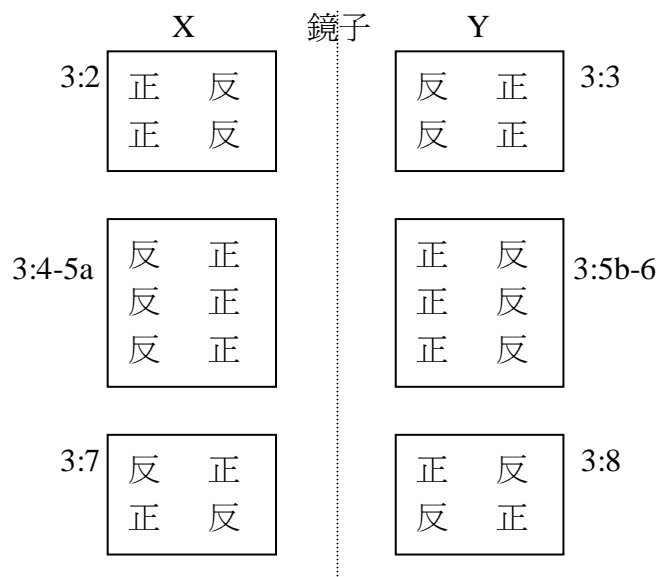
B 反反 (死 [2aβ]、拔出 [2bβ])

B' 反反 (殺戮 [3aβ]、拆毀 [3bβ])

A' 正正 (醫治 [3αα]、建造 [3bα])

- 3:4-5a A 反反反 (哭 [4aα]、哀慟 [4bα]、拋擲石頭 [5aα])
 B 正正正 (笑 [4aβ]、跳舞 [4bβ]、堆聚石頭 [5aβ])
- 3:5b-6 B' 正正正 (懷抱 [5bα]、尋找 [6aα]、保守 [6bα])
 A' 反反反 (避免懷抱 [5bβ]、捨棄 [6aβ]、拋棄 [6bβ])
- 3:7-8 A 反正 (撕裂 [7aα]、靜默 [7bα])
 B 正反 (縫補 [7aβ]、言語 [7bβ])
 B' 正反 (愛 [8aα]、戰爭 [8bα])
 A' 反正 (恨 [8aβ]、和好 [8bβ])

上述所呈現的結構，可清楚看出詩節一 (3:2-3)、詩節二 (3:4-5a) 與詩節三 (3:5b-6)，以及詩節四 (3:7-8) 的相互關係，如同鏡子裡內的正反對照 (X--鏡子--Y)：



若從韻律的角度看，²⁰⁰3:2-3 與 3:7-8，3:4-5a 和 3:5b-6 的韻律極為對稱，

而 3:2-5a 及 3:5b-8 的韻律亦相當均衡，顯出 4-3-3-4 的交錯呈現方式：

詩節一 (4 句) 3:2-3 (4+4+4+7+4+4+3+4) = 34

詩節二 (3 句) 3:4-5a (3+4+3+4+7+7) = 28 34+28=62

詩節三 (3 句) 3:5b-6 (4+7+4+5+3+5) = 28

詩節四 (4 句) 3:7-8 (3+4+4+5+4+4+4+4) = 32 28+32=60

²⁰⁰ 其中在 3:2b 的 נְטוּעַ 和 3:7a 的 לְקְרוּעַ 中的 pathach 為喉音前 pathach (furtive pathach)，因此未算為全母音或音節。參 Gary D. Pratico & Mile V. Van Pelt, *Basic of Biblical Hebrew Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p.22 (3.8)。下列每個子句的音節乃按其各字音節統計而得：

עַתְּ לְלֶדֶת וְעַתְּ לְמוֹת ^{2a} (4+4)
 עַתְּ לְטַעַת וְעַתְּ לְעַקֹּר נְטוּעַ ^{2b} (4+7)
 עַתְּ לְהַרוֹג וְעַתְּ לְרַפּוֹא ^{3a} (4+4)
 עַתְּ לְפָרוֹץ וְעַתְּ לְבָנוֹת ^{3b} (3+4)
 עַתְּ לְבָכוֹת וְעַתְּ לְשָׁחוֹק ^{4a} (3+4)
 עַתְּ סָפוֹד וְעַתְּ רִקּוֹד ^{4b} (3+4)
 עַתְּ לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעַתְּ כְּנוֹס אֲבָנִים ^{5a} (7+7)
 עַתְּ לְחַבּוֹק וְעַתְּ לְרַחֵק מִחַבּוֹק ^{5b} (4+7)
 עַתְּ לְבַקֵּשׁ וְעַתְּ לְאַבֵּד ^{6a} (4+5)
 עַתְּ לְשָׁמֹר וְעַתְּ לְהַשְׁלִיךְ ^{6b} (3+5)
 עַתְּ לְקְרוּעַ וְעַתְּ לְחַפּוֹר ^{7a} (3+4)
 עַתְּ לְחַשׂוֹת וְעַתְּ לְדַבֵּר ^{7b} (4+5)
 עַתְּ לְאַהֲבַת וְעַתְּ לְשֹׂנְאָה ^{8a} (4+4)
 עַתְּ מִלְחָמָה וְעַתְּ שְׁלוֹמָה ^{8b} (4+4)

若從重音節格律窺之，²⁰¹在3:2-8中，除了3:5a的格律為3+3以外，3:2b與3:5b是2+3，絕大部分皆是2+2的格律。哀歌的格律 (qinah metre) 普遍是前長後短即3+2，但也有2+3或2+2的重音節格律。然而，以2+2為格律的詩，在希伯來詩中並不多見，但仍可在哀歌如耶利米哀歌中找到。²⁰²這似乎暗示3:2-8是屬於一種哀歌的詩體形式。這樣的哀歌表達手法，似乎也暗示傳道者對人無法改變在3:2-8之中所列的現象的運轉而悲嘆。這種感慨可隱約從緊接3:2-8之後的修辭問句 (3:9) 得以感同身受。

在3:2-8的詩構中，首先呈現的3:2a之 **לָלֶדֶת** (生) 和 **לָמוֹת** (死) 是人生的必經過程：「**יֵלֵד** (生) 是人生的開始，**מוֹת** (死) 則是人生的終結。」按

²⁰¹ 根據每子句的重音所統計而得：

עַת לָלֶדֶת וְעַת לָמוֹת ^{2a} (2+2)
 עַת לְטַעַת וְעַת לְעִקּוֹר נְטוּעַ ^{2b} (2+3)
 עַת לְהַרוֹג וְעַת לְרַפּוֹא ^{3a} (2+2)
 עַת לְפָרוֹץ וְעַת לְבָנוֹת ^{3b} (2+2)
 עַת לְבָכוֹת וְעַת לְשַׁחוֹק ^{4a} (2+2)
 עַת סְפוֹד וְעַת רִקּוֹד ^{4b} (2+2)
 עַת לְהַשְׁלִיךְ אֲבָנִים וְעַת כְּנוּס אֲבָנִים ^{5a} (3+3)
 עַת לְחִבּוֹק וְעַת לְרַחֵק מִחֶבֶק ^{5b} (2+3)
 עַת לְבַקֵּשׁ וְעַת לְאֹבֵד ^{6a} (2+2)
 עַת לְשָׁמוֹר וְעַת לְהַשְׁלִיךְ ^{6b} (2+2)
 עַת לְקַרְוֵעַ וְעַת לְחַפּוֹר ^{7a} (2+2)
 עַת לְחַשׂוֹת וְעַת לְדַבֵּר ^{7b} (2+2)
 עַת לְאַהֲבֵב וְעַת לְשֹׂנֵא ^{8a} (2+2)
 עַת מִלְחָמָה וְעַת שְׁלוֹם ^{8b} (2+2)

²⁰² 在耶利米哀歌裡，並不是一致採用 3+2，內中亦穿插 2+2 的格律。參 Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*, JSOTSup 26 (Sheffield: The University of Sheffield, 1984), p.98.

照文法規則，ללדת 這不定詞附屬形可作不同意義解，²⁰³學者主要持有三種觀點。有認為傳道者是以不定詞代替名詞，在理解其意義時，應視它為動名詞 (gerund)；²⁰⁴有主張應視不定詞為動詞狀形容詞 (gerundive)，含有被動意義，²⁰⁵但這種說法受到LXX翻譯上的質疑；²⁰⁶也有指出此不定詞具主動意義，可作目的解；²⁰⁷筆者較偏向將不定詞當作動名詞的用法，這是因為傳道者並沒有全然在3:2-8的詩體中採用不定詞附屬形，尤其在3:8b更獨用兩個名詞即 שלום 和 מלחמה 來陳述，但不排除不定詞所具有的主動意義。C. L. Seow以創38:27和伯39:1為據，指出 ללדת 是一般性的「生產」，其確實時間不得而知。²⁰⁸筆者認為這樣的解法不夠全面，因為緊接著創38:27之後的38:28就提到生產的時候。再者，創4:2、25:24和賽26:17中的 ללדת 皆有「生

²⁰³ 至少有八種理解：(1) 作為句子的主詞 (創 2:18)；(2) 作為動詞的受詞 (王上 3:7)；(3) 作為附屬格 (創 2:17)；(4) 作動名詞 (gerund)，帶 ל 為規範 (出 31:16)；(5) 作動名詞狀形容詞 (gerundive)，帶 ל 為結果(王下 4:13)；(6) 作目的(purpose)解；(7) 作後果或結果 (consequence or result) 解 (申 4:25)；(8) 作程度 (degree) 解。Ronald J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (2nd ed.; Toronto: University of Toronto Press, 1976), pp.35-37; Malcolm J. A. Horsnell, *A Review and Reference Grammar for Biblical Hebrew* (Ontario: McMaster University Press, 1999), p.69.

²⁰⁴ 學者如 Seow 認為 3:2a 的 ללדת עת 應譯為「生產有時」(a time for birthing)，其他不定詞以此類推。Seow, *Ecclesiastes*, p.160.

²⁰⁵ 學者如 Fox 主張 3:2a 的 ללדת עת 應譯為「誕生有時」(a time to be born)，其他不定詞以此類推。這種被動形式亦出現在 7:1。許多聖經譯本如 NRSV、NEB 和 NAB 亦接受此種譯法。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.207.

²⁰⁶ 此乃因為 LXX 將 ללדת 譯為 τοῦ τεκεῖν (及物動詞)。

²⁰⁷ 學者如 Murphy 認為 3:2a 的 ללדת עת 應譯為「分娩有時」(a time to give birth)，其他不定詞以此類推。Murphy, *Ecclesiastes*, p.29.

²⁰⁸ 他認為伯 39:1 的 ללדת עת 顯然不是指動物被生下，而是指牠們生產的時間；創 38:27 的 ללדת עת 亦證實此看法。Seow, *Ecclesiastes*, p.160.

(小孩)」之意，尤其賽26:17的描繪，更突顯婦人臨產疼痛，在分娩中痛苦喊叫的情景。因此，更貼切地說， ללדת 具有多層意涵，包括一般性生產 (birthing, 時間不知) 與個別性生產 (give birth, 時間知曉)。筆者覺得和合本聖經的翻譯「生有時」相當適切，也可呈現其多重意境。然而，不管是何種生產意涵，誠如C. L. Seow所說，當時間臨到時，相關的人都要即時回應（例如何13:13）。²⁰⁹至於3:2a另一不定詞 מות，其意義所引起的爭議不大，基本上繙成「死」是相當貼切的。²¹⁰ ללדת 和 למות 兩者的並置顯出彼此間的密切關係，說明人生的短暫，既有起始，就必有終結。這種生和死的觀念，對於某些人而言可能是人生的兩大階段，但對懷胎的婦人來說，生（小孩）時，亦有可能是自己的死時。²¹¹3:2b的 לטעת (栽種) 與 לעקור (拔出) 的行動似乎是農業用語。但也有學者如Thomas Krüger認為「栽種與拔出」應指敵對行動（也許是指在戰場上），而非農業行動。理由是農夫不會 עקר (拔出或拔起) 沒有栽種的野草。²¹²筆者不認同Thomas Krüger的觀點，雖然 עקר 的qal形式在舊約中難以斷明其主要意思，但不因此就可論定它並非與農耕有關。再說， עקר 的意義並非無跡可循，H. J. Fabry將它定義為「連

²⁰⁹ Seow, *Ecclesiastes*, p.160.

²¹⁰ 英文介乎 dying (死，一般性) 和 to die (死，個別性) 之爭議。筆者認為中文仍以和合本與新譯本的繙譯至為適切，因為「死」包含一般性和個別性死亡。

²¹¹ Krüger, *Qoheleth*, p.77.

²¹² Krüger, *Qoheleth*, p.77.

根拔起」，²¹³J. Reindl亦認同，²¹⁴且獲得HALOT的支持。²¹⁵N. Lohfink和M. Dahood則視 עקר 為「收割」之意。²¹⁶M. V. Fox拒絕這樣的譯法，他認為 עקר 不是意指「收割」，而是「拔掉和除掉」無用的植物或野草來清理田地好作新一輪的翻種用途。²¹⁷從3:2a的「生和死」之既相關卻又是反比的論述來看，傳道者有可能在3:2b亦秉承如斯的論述法。從句構看，對 עקר 之後的分詞 נטוע 之理解是關鍵。此分詞意為「植物或農作物」，²¹⁸它顯然與上子句 (3:2ba) 的 לטעת 對應，而在 נטוע 之前插入 עקר 是要表明相關卻動作與意義不同的活動。鑑於 לטעת 有將插枝栽入泥土內的意涵，與耕種的農夫有關，²¹⁹，因此不排除有「收割所栽種農作」的意味，而「拔出」與「栽種」的農業行動亦較符合這種既相關卻是反比的用法。不過，筆者也承認，要界定「拔出」是指收割農作或是拔出野草的確有其難處。但無論那一用法，至少不會與「栽種」的關連脫節。這「栽種」與「拔出」表達有始有終的現象。從意義言，「栽種」象徵生命的啓端，而「拔出」則象徵生命

²¹³ עקר在舊約較常以 niph'al 及 piel 的形式出現。前者指向一座城的毀滅（亞 2:4）；後者則指向砍斷牛或馬腿大筋（創 49:6; 書 11:6.9.2; 撒下 8:4; 代下 18:4）。H. J. Fabry, “עקר,” *TDOT*, vol. 11, p.321; Krüger, *Qoheleth*, p.77.

²¹⁴ 他從有關此字的 Aramaic、Syriac 和 Mandaic 的語文角度作出如斯主張。J. Reindl, “נטע,” *TDOT*, vol. 9, p.390.

²¹⁵ “עקר,” *HALOT*, vol. 1, p.874.

²¹⁶ Lohfink, *Qoheleth*, p.57; Dahood 引證 Karatepe 的腓尼基碑文中的 עקרת (糧倉)，主張將它譯為農作「收割」。Seow, *Ecclesiastes*, pp.160-161.

²¹⁷ Fox, *Ecclesiastes*, p.207.

²¹⁸ Reindl, “נטע,” *TDOT*, vol. 9, p.388; “נטע,” *HALOT*, vol. 1, p.694.

²¹⁹ 此字的動詞意義具有如斯意義。Reindl, “נטע,” *TDOT*, vol. 9, p.390.

的結束。²²⁰這樣的陳述顯然與前句的生與死形成一個看似同義的正比。

乍看之下，3:3a 的 **להרוג** (殺戮) 會惹人遐思和猜疑，想要確定到底它意指「謀殺」抑或在戰場上或法庭審訊後的「合法殺人」？而 **לרפוא** (醫治) 的對象可以是病人或受傷者，那麼是否可包括意圖殺人不遂反造成自身受傷的殺人者？我們大可不必多作揣測，因為傳道者並沒有指示人應當怎麼做，只是列出這幾項活動，況且經文本亦沒有清楚說明。希伯來文聖經 (BHS) 所附的鑑別註釋則建議將 **להרוג** 改為 **להרוס** (毀壞或毀滅)²²¹ 或 **להרופ** (推開或推倒)²²²，至於同子句的 **לרפוא** 亦可帶有「重修」的意義。從王上 18:30 的例子 **וירפא את־מזבח יהוה ההרוס** (他「重修」已經「毀壞」的雅歲之壇) 來看，確實可以將兩者作如是解。²²³ 但筆者質疑的是，傳道者既在 3:3a 提及「毀壞」與「重修」，為何又在 3:3b 重申「拆毀」和「建造」呢？故此，筆者建議應保持「殺戮與醫治」的觀點，既可帶出新層面的活動，亦不會跳脫與 3:2b 的文脈意境。「殺戮與醫治」與 3:2a「生與死」關連，至少 **הרג** (殺戮) 的結果或目的是使人「死」，而 **רפא** (醫治) 的結果或目的是叫人「生」。3:3a 的「殺戮」和「醫治」的意境也可延伸至 3:3b 的 **פרץ** (拆毀) 與 **בנה** (建造) 上，雖然「殺戮與醫治」較指向人的層面，而「拆毀與建造」

²²⁰ Seow, *Ecclesiastes*, p.160.

²²¹ “הרס,” *HALOT*, vol.1, p.256.

²²² “הרפ,” *HALOT*, vol.1, p.239.

²²³ Seow, *Ecclesiastes*, p.161.

較指向建築方面。但在舊約，「拆毀」和「建造」也被用來指向人生命的破壞及成長（如伯 16:14; 創 16:2）。²²⁴可見，3:3a 的觀念在 3:3b 延伸發展，表明相反行動的不同目的和結果²²⁵。

3:4 的 לבכות (哭) 與 לשחוק (笑) 和 ספור (哀慟)²²⁶ 與 רקוד (跳舞)²²⁷的活動是由相應的「因」(cause) 所推動及衍生。然而相應的「時間」卻不強迫人與其舉止一致(參 7:2-4, 7:14, 9:8-9)。²²⁸從情緒表現看，哭與哀慟、笑與跳舞是密切的；從語氣看，3:4a 的觀念在 3:4b 更加強。²²⁹3:4b 的 ספור 與 רקוד 和 3:5aα (כנוס) 及 3:8b (מלחמה 與 שלום) 有一個共通點就是介系詞 ל 在不定詞前被省略了，但這樣的變化並不會對經文情境有太大影響。²³⁰ ספור 與 רקוד 的譯法可在詩 30:11 (MT 30:12)：「你已將我的『哀哭』變為『跳舞』，將我的麻衣脫去，給我披上喜樂」得到證實。²³¹

3:5a 的 להשליך אבנים (拋擲石頭) 與 כנוס אבנים (堆聚石頭) 有幾

²²⁴ Loader, "The Grip of Time," p.259.

²²⁵ Krüger, *Qoheleth*, p.77.

²²⁶ 此字也可更泛地解作 to wail 哀號, 嚎啕。"ספור," *HALOT*, vol. 1, p.762.

²²⁷ 此字為 qal 形式，英譯為 to skip about 或 to leap about 跳躍，至於 to dance 跳舞則是 piel 的形式。但兩者的意義可相互交錯。"רקוד," *HALOT*, vol. 2, p.1288.

²²⁸ Krüger, *Qoheleth*, p.77.

²²⁹ Loader, "The Grip of Time," p.259.

²³⁰ Seow, *Ecclesiastes*, p.161; Fox, *Ecclesiastes*, p.207.

²³¹ 雖然詩 30:11 的 מחול (跳舞) 所使用的字與傳 3:4b 的 רקוד 不同，但卻是異詞同義字。

種不同的解釋：²³²(1) 將舊的建築物之石頭拆散，預備建築一棟新樓 (Targ 的說法)；(2) 糟踏田地 (將石頭拋進田裡) 及培養園地 (將石頭檢起進行翻種，參王下 3:19,25;賽 5:2)；(3) 拋擲石頭指在葬禮時投擲石頭或泥土於墓穴中；堆聚石頭則指準備建造一棟房子；(4) 認為它與性 (拋擲石頭涉及性交，堆聚石頭則涉及禁慾) 有關係，是有關性的含蓄語 (Midrash Rabbah 或 Qoh. Rab. 說法)；²³³(5) 前者指軍隊入侵，摧毀敵人的地土；後者指為得勝者預備道路 (參賽 62:10)；(6) 將石頭收進袋子供計算，作為商業用途 (參申 25:13-15)。到底那一解釋較符合經文情境？從上下文看，在前面幾節 (3:2-3) 的 a 和 b 皆互有關聯的前提下，循著這樣的路逕去探討 3:5b，對 3:5a 的解釋是有幫助的。3:5b 所提及的 חֲבוּק (懷抱) 與 רַחֵק מִחֲבֹק (不懷抱或遠離懷抱) 可指人與人之間的擁抱 (創 29:13;33:14;王下 4:16;箴 4:8)，它不一定要局限於男女之間，也可以是兄弟、親人、母子之間的擁抱。因此，若硬將擁抱或懷抱視為與性有關的活動是相當勉強的。無論如何，「懷抱與不懷抱」表示人同時只能做兩件事之其一。這也表明人類行動的時間範圍並不完全排斥

²³² 伊頓，《傳道書》，頁 85-86; Krüger, *Qoheleth*, p.78; Whybray, *Ecclesiastes*, p.71; Gordis, *Koheleth*, p.144; Seow, *Ecclesiastes*, p.161; Murphy, *Ecclesiastes*, p.33.

²³³ 支持學者有 Gordis、Loader 和 Lohfink。Seow 錯誤將此觀念顛倒為拋擲石頭涉及禁慾，堆聚石頭則涉及性交。Seow, *Ecclesiastes*, p.161; 正確的說法應是拋擲石頭涉及性交，堆聚石頭則涉及禁慾，參 Krüger, *Qoheleth*, p.78; Loader, "The Grip of Time," p.260; Gordis, *Kohelet*, p.220; Whybray, *Ecclesiastes*, p.71; TEV 則將 3:5a 譯為「性交有時，不性交有時」(the time for making love and the time for not making love)。

人的自由意志，反倒是挑戰它。²³⁴從 3:5aα 的 להשליך 出現在 3:6bβ 的意義 (捨棄) 及 3:5aβ 的 כנוס 意指「聚集」而非「抑制或禁止」來看，筆者較傾向上述第 2 項的觀點。但鑑於 להשליך אבנים (拋擲石頭) 與 כנוס אבנים (堆聚石頭) 所存有的曖昧性，筆者也不排除其他解釋的可能性。

3:6a 的 לבקש (尋找) 和 לאבד (失落) 與 3:6b 的 לשמר (保守或保存) 和 להשליך (捨棄)，²³⁵這兩組活動形成真正的二選一，即一個人不是「尋找」就是「(讓它) 失落」；不是「保守」就是「捨棄」。3:6a 指向失去的東西；3:6b 指向那些現存的東西。3:6a 的兩個不定詞字根亦一同出現在結 34:4 的 ואתהאבדת לא בקשתם (失喪的，你們沒有尋找)，以及結 34:16 的 אתהאבדת אבקש (失喪的，我必尋找)。בקש (尋找) 的意義其實就是要找到某樣東西，相反的，אבד (失落) 則是失去某樣東西，無論它是否蓄意或無意性。至於 שמר (保守) 的意義是要將某樣東西存留，שלך (捨棄) 則是要將放棄某樣東西。3:6a 和 3:6b 這兩個子句的關係緊密，也隱約透露人對不同的活動有自由選擇權。「捨棄」了就不會去「尋找」，「失落」了才會「尋找」，「保守」了就不會「失落」，「尋找」到了才會「保守」。傳道者把 3:6a 及 3:6b 放在一起成爲平行，乃是要描述人在處理東西或個人財產的所

²³⁴ 伊頓，《傳道書》，頁 85-86。

²³⁵ 此字原文爲 hiphil 形式，應用時有「使...拋擲、使...棄掉」之意。

有可能性行動，而每一個可能性行動皆視乎其時機或適當的境遇。²³⁶

3:7 的 קרוע (撕裂) 與 תפור (縫補)、חשית (靜默) 與 רבר (言語) 看似風牛馬不相及，卻確實有其關聯性。以「撕裂」和「靜默」為例，它們常被理解為悲慟的標記 (創 37:29; 民 14:6; 撒下 13:31; 伯 2:12-13)。²³⁷ B. Mo'ed Qat. 22b 指出「撕裂」衣服是在哀慟時，「縫補」衣服則是在哀慟結束時。另外 Qoh. Rab. 將「靜默」指向哀慟期，「言語」則指向哀慟後的時期。但這樣的規範受到質疑，因為「撕裂」與「縫補」也可單純指向日常家庭生活活動的進行 (如衣褲被撕裂，需要縫補)，而「靜默」和「言語」也可指向在日常生活中其本身的合宜性且合時性之觀念 (箴 10:19; 13:3; 15:23; 17:27; 21:23)。

²³⁸ 針對 חשית (靜默) 是否是負面，其確實性仍無法證明。²³⁹ 事實上，傳道者的重點不在於列出正負兩面的活動，對他而言，這些動作只是人生中不可避免且必要遭遇的事。若從傳道書以外的情境觀察，筆者發現「靜默」與「言語」皆有各自的正負面性。「靜默」表示在人面前少說話，多靜默。它可以是負面的，如默然不語或默默無聲，是痛極無言的表現。也可以是較正面的表現，如箴言書的忠告：「多言多語難免有過，禁止嘴唇是有智慧」(10:19)、

²³⁶ Krüger, *Qoheleth*, p.78.

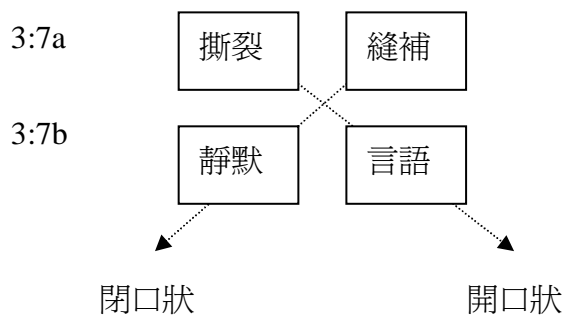
²³⁷ Krüger, *Qoheleth*, p.78; Whybray, *Ecclesiastes*, p.71; Gordis, *Koheleth*, pp.220-221; Seow, *Ecclesiastes*, p.162; Murphy, *Ecclesiastes*, p.34.

²³⁸ Whybray 認為言語的合宜性與猶太智慧文學有關連。Whybray, *Ecclesiastes*, pp.71-72; Krüger, *Qoheleth*, p.78; Murphy, *Ecclesiastes*, p.34.

²³⁹ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.193.

「謹守口的得保生命，大張嘴的必致敗亡」(13:3)和「寡少言語的，有知識，性情溫和的，有聰明；愚昧人若靜默不言也算為智慧，閉口不說也可算為聰明」(17:27-28)等。先知阿摩司亦告訴我們，在時勢險惡時，通達人都必靜默(摩五 13)。至於「言語」方面，除了上述與「靜默」對比的負面性說法外，它也可以是正面性的，如箴言書的勸勉：「人心憂慮，屈而不伸，一句良言，使心喜樂」(12:25)、「口善應對，自覺喜樂，話合其時，何等美好」(15:23)和「一句話說得合宜，就如金蘋果在銀網子裏」(25:11)等。從傳道書的情境看，「靜默」與「言語」的正負兩面亦相對呈現，如傳道者在 5:2 (MT 5:1) 勸告我們「在神面前不可冒失開口，也不可心急發言...言語要寡少」，接著在 5:3 (MT 5:2) 又說「...言語多，就顯出愚昧」。其後又在 5:7 (MT 5:6) 提到「多夢和多言，其中多有虛幻，你只要敬畏神」。另外，傳 7:21「人所說的一切話，你不要放在心上，恐怕聽見你的僕人咒詛你...」、9:17「寧可在安靜之中聽智慧人的言語，不聽掌管愚昧人的喊聲」、10:3「...愚昧人行路顯出無知，對眾人說，他是愚昧人」和 10:12b-14「...愚昧人的嘴舌滅自己，他口中的言語起頭是愚昧；他話的末尾是奸惡的狂妄。愚昧人多有言語...」。這一些經文皆暗示言語的消極因素，以及少說話多靜默的積極因素。但在他處如 10:12a「智慧人的口說出恩言」和 12:11「智慧人的言語好像刺棍；會中之師的言語又像釘穩的釘子...」，卻又帶出言語的積極因素。從上述這些經文中，我們不難發現傳道者在提到「言語」和「靜默」時，絕大部分是與

智慧人和愚昧人掛鉤。但這不意味著傳道者在時間詩中旨在教導智慧人和愚昧人如何「言語」合宜或「靜默」以對。筆者發覺，傳道者在其觀察之中常是在內心自言自語(1:16;2:1-2,15;3:17)，此舉表示傳道者的嘴巴不說話，是保持靜默的。換言之，「靜默」也可以是正面性的反省或思考，是三思而後言的積極表現。另外，筆者也由於 3:7a 和 3:7b 彼此有關聯性 (如同 3:2-6 中各節的活動皆互有關係)，而嘗試從這角度去觀察各子句所描述的動作，發現「撕裂」與「言語」的動作皆呈現開口狀 (無論是裂口或開口)，而「縫補」和「靜默」的動作則呈現閉口狀 (無論是封口或閉口)：



按照上述 3:7a 與 3:7b 的互聯性，「撕裂」與「言語」可歸屬一類，而「縫補」和「靜默」則又是另一類。以此類推，「言語」既與負面的「撕裂」同列，這暗示「言語」在此處亦是負面的。同樣的原理亦適用在「縫補」和「靜默」之上，暗指「靜默」也和「縫補」一樣是正面的。因此，筆者不僅相信 3:7a 和 3:7b 皆是提及人類生活層面的活動 (前者較偏向日常衣食住行，後者較趨向日常交際)，也較偏向於將「靜默」視為正面，將「言語」看為負面。

3:8 的 **לאהב** (喜愛) 和 **לשנא** (恨惡) 成反比，其後的 **מלחמה** (爭戰)

與 שלום (和好) 亦為反比，兩對恰好呈交叉平行 (ABB'A')：²⁴⁰

| | | | |
|------|-----|-------|----|
| לשנא | ועת | לאהב | עת |
| B | | A | |
| שלום | ועת | מלחמה | עת |
| A' | | B' | |

從上述平行，可窺視彼此之間的關係：3:8a「愛與恨」和3:8b「爭戰與和好」都是一體的兩面，發生只在一瞬間（前者見撒下 13:15，後者見申 20:12）。筆者認為 3:8b 的 מלחמה (爭戰) 與 שלום (和好) 皆具有多重意義。前者可指「爭戰」、「作戰」、「鬥爭」，²⁴¹後者可意指「安寧」、「和好」、「和平」或「平安」，²⁴²此處以「和好」更能適當表達原意，也與「爭戰」有明顯對比（參申 20:12）。它不僅有消極的沒有爭鬥、一片穴寧，更有積極的恢復關係，建立友好。故可能「和好」意思更加全面（對己、對人、對神全面友好關係的恢復）。3:8b 與前面 3:2-8a 在文法使用上有點不同。自 3:2-7，以至於 3:8a，在描述事件或行動時皆是使用不定詞，可是在 3:8b 卻使用名詞 (מלחמה 與 שלום)。這樣的變化對句子的意義無甚改變。至於因何使用名詞而非一致性的應用不定詞，由於無相關資料，在此不作臆測。但筆者不排除傳道者在 3:8b

²⁴⁰ 學者如 Fox、Whybray、Gordis、Krüger、Lohfink、Seow 和 Murphy 等都對 3:8 的句構和平行沒有異議。Fox, *Ecclesiastes*, p.209; Krüger, *Qoheleth*, p.78; Whybray, *Ecclesiastes*, p.72; Gordis, *Koheleth*, p.221; Lohfink, *Qohelet*, p.61; Seow, *Ecclesiastes*, p.162; Murphy, *Ecclesiastes*, p.34.

²⁴¹ “מלחמה,” *HALOT*, vol.1, p.589.

²⁴² 除了上述意義外，尚有更多意義。詳見“שלום,” *HALOT*, vol.2, pp.1506-1510.

使用名詞可能是作為前面不定詞的休止，表明事情或描述的尾聲。

4.4.1.3 三章九節

傳道者在 3:2-8 所列出的這二十八個現象隨著時間一直的重覆，如同時鐘持續的滴答，不管人如何反對或抗拒，都無法改變現象的運轉。在如斯情況下，人只能選擇如何去面對，卻不能選擇去改變現象。為此，傳道者不禁感慨的在 3:9 問：「做事的人在他的勞碌上有何益處呢？」傳道者在書中較偏愛以 **מה-יתרון** 這形式（有何益處，1:3;3:9;5:16 [MT 15]）或類似形式 **מה-יותר**（有何長處，5:16;6:8,11）來發出問題。如此發問方式是一種修辭性問句（rhetorical question），無需答覆，就算要回答也必是否定的答語。²⁴³傳道者將這問句與 **העושה**（做事者）連結，表明其焦點從活動轉向進行活動的人。此分詞字根 **עשה** 在接下來 3:10-15 出現六次，都是指向神的作為。這不禁引起一個問題，既然 **עשה** 在 3:10-15 都與神的作為有關，那麼 3:9 的 **עשה** 是否也是指向神在做事呢？要釐清這點，需從同一節的 **עמל** 這名詞著手。此字字根在傳道書中出現三十五次，其中有二十二次是名詞。它的名詞可解作「活動、勞碌或工作」和「工作的成果、收入或利益」兩種意思。這兩個意思都有極密切的關係，即前一個意思產生下一個意思。²⁴⁴其動詞可

²⁴³ 唐佑之，《哲人心語》，頁 53; Seow, *Ecclesiastes*, p.162; Murphy, *Ecclesiastes*, p.34.

²⁴⁴ 謝品然根據 Fabrizio Foresti 的分析作出如是觀。謝品然，《荒謬與真理》，頁 71。

解作「勞力」或「掙得」。²⁴⁵不論 עמל 是名詞或動詞，皆與人有關，指涉人的勞力或勞碌 (2:22;4:4;6:7 等)。有鑑於此，3:9 的 העושה 應是指「做事的人」。 עמל 兼具報酬性與非報酬性勞碌之意涵，而 יתרון 是一個商業用字，表示「利益」。傳道者應用此字時，都帶有「投入工作所獲得的報酬」之意涵。²⁴⁶因此，3:9 的 יתרון 與 העושה 和 עמל 擺在一起並用修辭性問句呈現，乃是表述傳道者對做事的人會否在他的勞碌中獲得益處感到質疑，甚至否定。這表示傳道者的思想在描述人類活動皆有定時後，又回到之前在 1:3 和 2:22 的提問。Thomas Krüger 認為傳道者之所以有如斯感嘆，因為人的活動在時間中的演變侷限了人在其有限時日內獲得 (恆久) 益處，也因著人的活動之獲益需取決於時機和環境的配合而有所限制。²⁴⁷

4.4.1.4 小結

3:1 是一個天下萬務皆有定時的前提，3:2-8 是這前提的細節描述，而 3:9 則呼應 1:3 和 2:22 提出修辭性問句。3:1-9 並未提及人要如何知曉進行某一事件或活動的時機，並預測其時間的演變 (3:11,22;6:12;7:14;8:5-7;9:11-12;10:14;11:2,6)，也未揭示機會、命運或神的律如何在時間之演變中運作 (3:11-15,17;7:13-14;8:17;11:5)。經文始終沒有評鑑所描述事件的形態。有學者鑑於 עת (定時、時間) 和 זמן (定期) 與時間詩的關聯，主張 3:1-9 應被理

²⁴⁵ Fox, *Ecclesiastes*, p.xviii.

²⁴⁶ Fox, *Ecclesiastes*, p.xxi.

²⁴⁷ Krüger, *Qoheleth*, p.78.

解為具有決定論或宿命論意涵。Thomas Krüger 引述 E. Jenni 的觀察來反駁此看法：²⁴⁸

「對智慧傳統而言，3:1-9 的陳述決沒有宿命論或決定論的形式，因為對古代近東與舊約智慧訓誨師來說，識別活動的正確時機是基本的關懷（見賽 28:23-29；耶 8:7；摩 5:13；箴 15:23；25:11；斯 1:13；代上 12:32）。」

他指出早期猶太文學的思想與傳道書有關神決定「時間」定律的觀念很接近，例如詩篇(104:27;145:15)、次經便西拉智慧書 (39:16-35) 和以諾壹書 (1-36;72-82)。²⁴⁹因此 M. V. Fox 解釋道：「3:1-9 的教導，更貼切的說，所有人類事件的發生都是超脫人的掌控，因為神使每件事在其適當時間（適當即從神的角度）發生。」²⁵⁰從上述的研究，傳道者使用 עת 時，並沒有視它為人類應該行動的理想時間，而是視它為必然行動的定時或時機。有關決定論的議題將留待在第五章才做進深討論。

²⁴⁸ Krüger, *Qoheleth*, p.79; E. Jenni, “עת,” *TLOT*, vol. 2, pp.959-960.

²⁴⁹ Krüger, *Qoheleth*, p.79.

²⁵⁰ 持這觀點者亦包括 Jastrow、Delitzsch、Ginsberg、Scott 和 Murphy。Fox, *Qoheleth and His contradictions*, p.192; M. Jastrow, *A Gentle Cynic* (Philadelphia, Lippincott, 1919), p.210 note 42; Delitzsch, *Ecclesiastes*, pp.254-255; Ginsberg, *Studies in Kohelet*, pp.37-38; Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, p.221; Murphy, *Ecclesiastes*, p.33.

4.4.2 三章十至十五節

4.4.2.1 三章十節

3:9 的疑問句所隱含的否定論調，在接下來的 3:10 得到說明。正如 3:9 呼應 1:3 一樣，3:10 亦對應 1:13b。從句構來看，3:10 幾乎逐字引用 1:13b，這表明傳道者所觀察和思想的絕非是首度出現的新鮮觀念：

| | | | |
|------------------------------|-----|---------|------------|
| נתן אלהים לבני האדם לענות בו | רע | ענין | הוא 1:13b |
| נתן אלהים לבני האדם לענות בו | אשר | אתהענין | ראיתי 3:10 |

3:10 開始強調 **ראיתי** (我見)，表示這一切日光之下所發生的事，傳道者都已經觀察或看見了。**אלהים** (神)並非首次出現，在 3:1-15 的上文 (2:24-26) 和下文 (3:16-22) 文脈中，都出現 **אלהים** (神)這個字各兩次 (MT)。3:1-15 本身出現 **אלהים** 的頻率更高達六次 (MT)，這意味著傳道者要強調神的權能，並相對顯出人的渺小。本節中的質詞 **אשר** 或 **ש** 一字在傳道書中的出現頻率高達六十八次，其用法多元，此處乃作為連接詞將主詞 **הענין** (可意指「艱巨任務」、「勞苦」)²⁵¹ 引入受詞子句或目的子句 (他處見 1:7;2:13;3:13,14;[MT 5:14,15];8:14;9:5;12:9)，²⁵² 以說明 **הענין** 是出自神 (נתן אלהים)。其後的 **לבני האדם** (人) 則是 **נתן אלהים** (神給予) 的受

²⁵¹ “ענין,” *BDB*, p.834; “עני,” *HALOT*, vol. 1, p.856.

²⁵² 此乃晚期 (被擄期) 希伯來文常見用法。在更早期經文中並沒有如此用法，只純粹作為關係質詞使用。Seow, *Ecclesiastes*, p.17.

詞，意即神給予任務或勞苦的對象是人類。而其目的乃是叫人 **לענות בו** (在其中苦惱)。**ענות** 加上 **ל** 意指「受苦煩惱」(to be troubled)，²⁵³新譯本聖經就採取此較負面的意義譯法，而和合本聖經的繙譯「受經練」(to be exercised)則傾向正面。從 BHS 的經文鑑別角度看，**לענות** 在開羅會堂之聖所 (Geniza) 找著的抄本碎片中為 **לְעִנּוֹת**。**לְעִנּוֹת** 這不定詞獨立形 (piel) 意義較難確定，可以是「使...心灰意冷」或「使...蒙羞」，²⁵⁴也可以是「使...歌唱」的意思。²⁵⁵從 LXX 所使用的同義字 *περισπάσθαι* (使...困苦或苦惱) 看，再依據 3:9 所隱含的否定或質疑語氣，筆者建議仍以 MT 的 **לענות** 為佳，也較符合經文的意境。

4.4.2.2 三章十一節

既有 3:1-8 的「定時或定期」，就有思考誰鋪陳和安置時間定律的空間。從傳 3:1-15 的文脈語境來看，3:11 的「神造萬物，各按其時成為美好」顯然是呼應 3:1 的「凡事都有定期，天下萬務都有定時」。而所謂 **הכל** (複數集合名詞) 則對應 3:1 的 **לכל** 並涵蓋 3:2-8 的各項活動，因此譯為「萬務或凡事」更貼切。3:11 的句構很特別，三個質詞 **את** 扮演相當重要的角色，頭兩個 **את** 都在說明所成就之事 (各按其時與將永遠置於人心)，卻沒有闡明主詞是誰或是誰使那事發生，直到最後一個 **את** 出現，才使人一目了然，知道主

²⁵³ “ענה,” HALOT, vol. 1, p.854.

²⁵⁴ Krüger, *Qoheleth*, p.80; “ענה,” HALOT, vol. 1, p.853.

²⁵⁵ “ענה,” HALOT, vol. 1, p.854.

詞是 אלהים (神)。傳道者在此節使用 אלהים (神) 而不用 יהוה，似乎是有特別用意，特別是在 3:14 提到 ירא אלהים (敬畏神) 時，顯然與箴言裡的 יראת יהוה (敬畏雅威) 截然不同。但我們不需就傳道者這樣的用法，來指控他不是敬拜雅威者。 עשה 單在本節就出現三次 (兩次動詞，一次名詞)。H. G. Mitchell 發現 עשה 與 עמל (3:9) 雖皆被傳道者用來描繪人類的活動，但 עשה 卻常用於神聖的活動或者此等活動所帶的後果 (3:14;7:14;7:29)。²⁵⁶此處 עשה 的動詞與名詞皆用於神的神聖活動或作為。和合本聖經將 עשה 此動詞繙作「造」，新譯本則作「使(發生)」。

根據 M. V. Fox 的說法， עשה 的動詞和名詞各有三種不同意思。²⁵⁷筆者較認同新譯本譯法將此動詞繙作「使 (發生)」，其名詞則作「作為」之意。3:11 首子句的 בעתו 有兩種可能的解釋，一是將字尾的第三人稱代名詞視為陽性單數，意思是「他的時間」。從同子句的動詞 עשה 之主詞看，「他的時間」應指「神的時間」。²⁵⁸另一是將字尾視為相同的人稱陽性單數，但卻是指「它」(it)，意即「它的時間」。從句法看，「它的時間」的「它」指的是其前面 הכל (萬務或每件事物)。²⁵⁹到底 עשה יפה בעתו את-הכל 這子句應譯作「神使萬務各按『神

²⁵⁶ Hinckley G. Mitchell, “‘Work’ in Ecclesiastes,” *JBL* 32 (1913), p.126.

²⁵⁷ 動詞：(1) 行、(2) 使 (發生)、(3) 得；名詞：(1) 作為或工作、(2) 事情或所發生的事、(3) 財產 (工作成果)。Fox, *Ecclesiastes*, p.xviii.

²⁵⁸ Hengstenberg (*A Commentary on Ecclesiastes*, p.105)、Hans-Peter Müller (Krüger, *Qoheleth*, p.85 note 5) 持此觀點。

²⁵⁹ 採取此看法的學者有 Seow (*Ecclesiastes*, pp.158, 162)、Whybray (*Ecclesiastes*, p.73)、Gordis

的時間』成爲美好」，抑或「神使萬務各按『它的時間』成爲美好」？從子句 **יפה בעתו הכל עשה** 再回望 3:1 的論調，譯作「神使萬務各按『它的時間成爲美好』更能切題。換言之，在神所給予的任務中，人可確認每一件神各按其時的事物都是 **יפה** (美好)。3:11a 之「神使萬務各按其時成爲美好」，表明神並沒有在創造世界後就置之不顧，祂還使各事務各按其時成爲 **יפה** (美好)，例如雨(利 26:4;申 11:14;28:12)、果樹結果(詩 1:3)、節期(何 2:11)、天象(伯 38:32)等。²⁶⁰ **יפה** 在本節是作爲形容詞(不是副詞)來形容 **בעתו** (其時)。M. V. Fox 與 C. L. Seow 皆認爲此處的 **יפה** 與 **טוב** (好) 是同義異字，後者亦認同 R. E. Murphy 的主張即 **יפה** 亦有「適當或合適」(right, fittingness) 的意味，意即神所使萬務各按其時成爲適當。²⁶¹ 筆者覺得 **יפה** 兼具這兩種意涵，將它譯作「美好」(包含時間的恰好與適當性) 是適切的。

3:11 的第二子句提及神與人之間的分別：神將 **העלם** (定冠詞+名詞) 安置在人心裡 (**נתן בלבם**)。從句構看，第二子句與第一子句和第三子句之間關係是模糊的，這是因爲連接詞 **גם** 和片語 **מבלי אשר לא** 在句子中的意義不明確。**גם** 可意爲「然而」(however, yet)、「因此」(therefore) 或「又」(also)。

(*Koheleth*, p.146) 、Lohfink (*Qoheleth*, p.61) 、Perry (*Dailogues with Kohelet*, p.90) 、Krüger (*Qoheleth*, p.80) 和 Richard L. Schultz (“A Sense of Timing: A Neglected Aspect of Qoheleth’s Wisdom,” *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*, ed. Ronald L. Troxel et al. [Winona Lake: Eisenbrauns, 2005], p.260) 。

²⁶⁰ Seow, *Ecclesiastes*, p.162.

²⁶¹ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.211; Seow, *Ecclesiastes*, p.162; Murphy, *Ecclesiastes*, p.29.

²⁶²若連接第一、第二子句的 **גם** 意思是「然而」，那就表示神另賦予人某種特質；若是「因此」或「又」的話，那麼第一、第二子句的意義就是平行或互補。同樣的，**מבלי אשר לא** 也可表示蓄意的目的，抑或導入一個事實（結果子句；**מבלי אשר** 可譯作「以致」或「以至於」），²⁶³這樣的文法分析獲得 LXX、Vulg、Targ 和 Syr 的支持。從句構看，**נתן**（安置或放）和 **עשה** 一樣主詞都是神，表明第一和第二子句皆是神的作為。第一子句闡述萬務各有它的時間（意味著短暫或不能恆久），第二子句則是論述在人心底有永遠（意味著永恆或恆久），再上第三子句 **אשר לא-ימצא האדם** 引出神如此做的目的：人不能參透（人心中有永恆的意識，卻在生活中覺察到萬務存在都是短暫，因而百思不解神的作為），因此有理由相信 **גם** 具有「然而」，而 **מבלי** 具有「以致」的意涵。²⁶⁴其實，第二子句最主要的問題在於對 **העלם** 的理解。到底 **העלם** 是指 **עלם** 抑或 **עולם** 呢？若是前者，其意義為「隱藏」

²⁶² “גם,” DCH, vol. 2, p.357; Bruce K. Waltke & M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Indiana, 1990), §16.3.5b; GKC, §154 note c; Whybray, *Ecclesiastes*, p.73; Seow, *Ecclesiastes*, p.162.

²⁶³ Whybray, *Ecclesiastes*, p.73; Seow, *Ecclesiastes*, p.163.

²⁶⁴ 林道亮認為傳 3:11 的 **מבלי**，直譯應是「沒有那個」，這樣的說法有其根據（參賽 5:13[因無];耶 2:15[無];9:10[無];結 34:5[無]等）。但筆者認為，在括弧內所列之先知書經文中，此 **מבלי** 都是與分詞或名詞聯用。反之在傳 3:11 的 **מבלי** 卻沒有與任何分詞或名詞聯用，再加上此詞在他處經文亦有其他不同用法（申 9:28[免得];28:55[甚至];伯 4:11[因而]等），而且按林氏的見解，將 **מבלי**（沒有那個）用在該節上會更貼切呈現其意境：「神造萬物，各按其時成為美好，又將靈覺安置在他們心裏；沒有那個，就沒有人能體認神從始至終的作為！」這意味著人因有神賜給他們「靈覺」，而得以體認神的作為。筆者認為此舉雖可解決在 3:11 的意境，卻不能解答在他處即 8:17 與 11:5 所要彰顯的經文情境（人不知道也查不出神的作為）。參林道亮，《靈命知多少》，再版（台北：中華福音神學院院訊雜誌社，1985），頁 8。

²⁶⁵、「神祕」、「無知」、「困惑」，²⁶⁶後者則為「永遠」；²⁶⁷有學者如 R. Gordis 和 T. A. Perry 根據 LXX 和 Vulg 將 העלם 譯為 αἰῶνα 或 mundum (世界) 而指它是「世界」(或更貼切地說「愛世界」)；²⁶⁸也有者視 העלם 為只出現過一次的詞 (hapax legomenon) 而把它與亞拉伯文的名詞 'ilm (知識) 和動詞 'alima (知道、學習) 掛鉤；²⁶⁹ עולם 在傳道書中出現七次，從 עולם 在先前的經文 (1:4,10;2:16) 及後來的經文 (9:6;12:5)，特別是相距才兩節的 3:14 之用法，以及它在 3:11 與短暫觀念 (各按其時) 並置來看，它在本節中應是指向時間的面向。雖然 עולם 和 עלם 不太可能有字源關係，²⁷⁰但筆者亦不排除傳道者有玩文字遊戲的意味。²⁷¹這 עולם 闡明在充斥短暫無常和荒謬的世界裡，仍有恆久的可能性。筆者認為在這裡 עולם 可指向一個「永遠」或「永生」的觀念。這「永遠」或「永生」的觀念是遠遠超越一個人的過去和未來，是無止境的，但「永遠」與「永生」兩者在意義上仍有細微差別，需作鑑定。林道亮根據阿拉伯文，認為 העלם 這字根也是人心智上一

²⁶⁵ 在神學用法上，具有「神的隱藏性」之意義。C. Locher, “עלם,” *TDOT*, vol. 11, p.147, 152.

²⁶⁶ 持此觀點的有 Targ、Rashi、Whybray、Dahood 等。Seow, *Ecclesiastes*, p.163; Whybray, *Ecclesiastes*, pp.73-74; Ogden, *Qoheleth*, p.55.

²⁶⁷ 支持者有 Seow、Hengstenberg、Lohfink 和 Ogden 等。Seow, *Ecclesiastes*, p.163; Hengstenberg, *A Commentary on Ecclesiastes*, p.105; Lohfink, *Qohelet*, p.61; Ogden, *Qoheleth*, p.55.

²⁶⁸ Gordis, *Koheleth*, pp.221-222; Perry, *Dialogues with Kohelet*, p.90.

²⁶⁹ 學者有 Hitzig。Seow, *Ecclesiastes*, p.163.

²⁷⁰ E. Jenni, “עלם,” *TLOT*, vol. 2, p.852.

²⁷¹ Locher, “עלם,” *TDOT*, vol. 11, p.149.

種官能的名稱，可以譯作「(屬靈的)智力」(林氏又稱它為靈覺，是神的形像之一，是神在人心內的氣；靈覺藉著聖靈的啓迪，叫人能領悟屬靈的事物)。

筆者認為，若果將 **העלם** 作「屬靈的智力」或「靈覺」解會很突兀，因為這樣的用法與其相近的 3:14 之用法大相逕庭。林氏似乎也發現到這一點，因此主張 **העלם** 無論怎樣都必須譯作「永遠」，而這「永遠」仍是指屬靈的智力。

²⁷²至於「永生」的解法，筆者贊成林氏的看法，即「永生」不是與創造俱來人人都有的，「永生」是信的人才有的，因此較不適切傳 3:11 的情境，但筆者也不排斥將其解作「永生」的意識。無論如何，筆者仍然較偏向採取解作「永遠」的立場，這是因為按著上文附註(見註 264)的相關討論，以及在經文分析中的理解(人心中有永恆的意識，卻在生活中覺察到萬務存在都是短暫，因而百思不解神的作為)，加上傳道者在此經文情境上不是論述人有沒有靈覺或屬靈智力或永生的事，更因著此冠詞加上名詞的用法 (**העלם**)，除了出現在傳 3:11 之外，亦出現在代上 16:36 (**העלם** 和 **העולם**) 之中，皆譯作「永遠」，而非「永生」。此兩處經文的不同之處在於 **העלם** 應用的對象，代上 16:36 指向神，而傳 3:11 則指神把這「永遠」意識放或安置在世人心裡 (**בלבם**)。有鑑於此，筆者認為將「永遠」指向永遠的意識會較妥當和切題。惟有永遠和永生的神才能將永遠的意識放在其所創造的世人心裡。BHS 認為世人心裡 (**בלבם**) 是由於文士抄錯重複，應寫作 **בו** (在它裡面) 或 **בם**

²⁷² 林道亮，《靈命知多少》，頁 8。

(在他們裡面)。²⁷³ 是指向首子句的 **הכל** (萬務)，**בם** 則是指向 3:10 的 **האדם** (世人)。但 MT 的 **בלבם** (在他們心裡) 更能帶出 3:11 語境，也獲得最多古抄本 (LXX 和 Vulg 等) 的支持，因此建議維持 MT 讀法。在第二子句中 **לא־ימצא** 的 **מצא** 是傳道者論述「尋找」和「探索」觀念時常用的動詞之一。²⁷³ 學者對 **מצא** 有不同譯法，²⁷⁴ 如揣測 (fathom)²⁷⁵、發現 (discover)²⁷⁶、查明 (find out)²⁷⁷。希伯來文辭典較偏向後兩個譯法。²⁷⁸ 此動詞在經文情境中，其受詞若為 **השבון** (萬事，7:25,27,29)，或帶有 **מעשה** (作為，3:11;8:17) 的公式片語時，通常是與「獲得知識」有關。²⁷⁹ 這「知識」乃是「尋找並找著神」(seeking and finding God) 的結果。²⁸⁰ 但傳道者在此動詞前綴否定語氣的 **לא**，顯示他對人類能藉著「尋找並找著神」而獲得有關於神的真知識感到並不以為然。人無法查明或參透的事情就出現在片語 **המעשה אשר-עשה האלהים** 後的受詞記號 **את** 所帶出的 **לא־ימצא האדם** (神所行的事或神的作為)。這短語與 8:17 遙遙相應，都是指涉人對神的作為

²⁷³ 出現 17 次：3:11;7:14,24,26,27 (x2),28 (x3),29;8:17 (x3);9:10,15;11:1;12:10。另一常用字為 **בקש** (尋找) 出現 7 次：3:6,15;7:25,28,29;8:17;12:10。

²⁷⁴ 有關此字的眾多意義，可參 “**מצא**,” *DCH*, vol. 5, pp.434-442; S. Wagner, “**מצא**,” *TDOT*, vol. 8, pp.465-483.

²⁷⁵ Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.91.

²⁷⁶ Gordis, *Koheleth*, p.146; Shields, *The End of Wisdom*, p.139.

²⁷⁷ Hengstenberg, *A Commentary on Ecclesiastes*, p.105; Whybray, *Ecclesiastes*, p.74.

²⁷⁸ “**מצא**,” *DCH*, vol. 5, p.435.

²⁷⁹ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.61.

²⁸⁰ Wagner, “**מצא**,” *TDOT*, vol. 8, pp.477-478.

的無可參透。從另一個角度看，子句 **המעשה אשר-עשה האלהים** (神的作為) 在意義上亦等同於「日光之下所行的事」(1:14;2:17;4:3;8:17)，²⁸¹表明神持續不斷地在世界中治理。這樣的用法亦意味著生活中所發生的事皆是神按著它們的時間使它們發生的。**המעשה** 與 **עשה** 的關係密切，意即 **המעשה** 是 **עשה** 所帶來的結果。**מעשה** 雖是單數名詞，在此卻是當作複數或集合名詞使用，²⁸²並且在意義上亦可廣及神在自然界、宇宙和歷史的活動。²⁸³

מעשה 前綴定冠詞 **ה** 意指傳道者本身和讀者皆能看見「神一切的作為」(7:13;8:17)，但這作為人不能查明或參透 (**לא-ימצא**，3:11)，也能不明白 (**לא תדע**)。至於另一短語 **המעשה...האלהים מראש ועד-סוף** 則是 **המעשה...האלהים** 的補語，意指「神自始至終的作為」。

4.4.2.3 三章十二至十三章

3:12 開頭的 **ידעתי** (我知道) 對應 3:10 的 **ראיתי** (我見) 表示傳道者在觀察到人無從參透「神自始至終的作為」(另參 8:16-17;11:5) 後的小結，就是人莫強如喜樂行善 (3:12)、吃喝和享福 (3:13)。在 3:12 的第一子句之短語 **בם אין טוב בם** 中的 **בם** (在他們中間) 引起經文鑑別問題。MT 的讀法 **בם** 擁有 LXX、Syr 和 Vulg 的支持，可是 BHS 卻建議將它修改成 **באדם** (在人

²⁸¹ 學者如 Rudman、Gordis、Fox 和 Murphy 皆持如此看法。Rudman, *Determinisim in the Book of Ecclesiastes*, p.52; Gordis, *Koheleth*, pp.288-289; Fox, *Qohelet and His contradictions*, p.175; Murphy, *Ecclesiastes*, p.13.

²⁸² “עשה,” *DCH*, vol. 5, p.416.

²⁸³ Wagner, “מצא,” *TDOT*, vol. 8, p.478.

中間)而 R. Gordis 則主張 בם 是誤抄而重複的子音 (ב 是因其前字 טוב 的字尾重複, ם 是因其後字 כי 的虛擬誤抄而重複),²⁸⁴以為這樣作較能明顯反映經文所要帶出語境。其實,如此修改是不必要的,因為在文脈上,MT 的 בם 就是意指 3:11 的 האדם (人)。同一子句的 בם 是第三人稱複數與子句尾端的 בחייו 之第三人稱單數並沒有矛盾,因為這種第三人稱複數與 האדם (單數) 交互對用的作法,不只在 3:10-11 有跡可尋,亦在 3:13-14 出現。²⁸⁵ שמח (喜樂)在本節是以不定詞附屬形 (לשמח) 出現,並在同書他處以不同形式出現八次 (2:10;3:22;4:16;5:18; 8:15;10:19;11:8,9)。它的名詞 שמחה (喜樂、快樂或歡欣)則在傳道書共出現八次 (2:1,2,10,26;5:19;7:4;8:15; 9:7)。它在 2:2 是與 3:4 出現的另一詞 שחק (笑) 一起出現。這兩個詞在意義上具有「以...為樂」的基本觀念,看來似乎是同義字,但在用法上,שמח 較常指向內在的快樂,而 שחק 則指外在的快樂表現。²⁸⁶ טוב 在 3:12 中重複出現,但意義不同。首個 טוב 有「最好」或「莫強如」意涵,次個 טוב 在此處與 לעשות 連結,其意義有兩個不同說法,有者將 טוב לעשות 與 3:13 的 טוב ראה 並置,視之為「享樂或享受美好」,並與其前的 לשמוח (喜樂)

²⁸⁴ Gordis, *Koheleth*, p.222.

²⁸⁵ Seow, *Ecclesiastes*, p.164.

²⁸⁶ Fretheim 從耶 31 章的第 4 和 20 節的兩詞對照,認為是同義異字,然後根據 שחק 常被譯為笑或玩耍 (如:撒下 6:5 和亞 8:5),而視它為外在的快樂。Terence E. Fretheim, *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation* (Nashville: Abingdon Press, 2005), p.216.

呈現同義平行；²⁸⁷也有者指出應當按照 7:20 的詮釋，將它指向道德上的美德即「行善」，因為前者的譯法在舊約和傳道書中都從未出現過。²⁸⁸從傳道者的措辭論之，不管是 3:12 或 7:20，其用詞意義皆應保持一貫性和一致性，若然 3:12 的 **לעשות טוב** 譯作「行樂或享樂」，那麼 7:20 的 **יעשה טוב** 也應作如此的譯法，反之亦然。按照以上的兩種用法，我們可以這樣解釋，在 7:20 的句子 **כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא** 按字面解可譯為「世上沒有一個『享樂』（第一種用法）或『行善』（第二種用法）而不犯罪的義人」。這兩種譯法皆有其可能性，但第一種用法較令人質疑，如果「沒有一個義人享樂而不犯罪」的說法成立，那就否決了傳道者要人享受生活的呼籲，因為不論是義人或惡人，享樂必定犯罪。相反的，第二種用法較能體現義人雖行善卻也會犯罪的描繪。況且，第二種的用法亦被傳道者以相同手法使用在與 **לעשות טוב** 反義的 **לעשות רע** 或 **עשה רע** 身上，其意義明顯是指「行惡」（5:1 [MT 4:17]; 8:11-12）。有鑑於此，將 3:12 的短語 **לעשות טוב** 指向道德上的美德即「行善」是較邏輯和適宜的。而且從某個角度看，「行善最樂」亦隱含享樂意味。至於子句的尾詞 **בחיי**（他的一生或人生）則表明人要喜樂行善就要在他還活著的時候。這樣的觀念更進一步藉

²⁸⁷ 持此看法的有 Seow、Fox、Murphy、Perry、Crenshaw 和新譯本。Seow, *Ecclesiastes*, p.164; Fox, *Ecclesiastes*, p.xxi; Murphy, *Ecclesiastes*, p.30 note 12b; Perry, *Dialogues with Koheleth*, p.91; Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.74.

²⁸⁸ 將它譯作「行善」的學者有 Krüger、Hengstenberg 及和合本聖經。Krüger, *Qoheleth*, p.81 註 12b; Hengstenberg, *A Commentary on Ecclesiastes*, pp.107-109.

3:13 句首連接詞 **וּגַם** (並且) 複述，且強調「人人吃喝，在他一切勞碌中享福」是「神的恩賜」。3:13 與在前的 2:24 呼應，在措辭和文法上極為相似，²⁸⁹ 在後也與 5:18 對應。但在意義上，3:13 似乎糾正 2:24，即人僅能「享受神所賜之美好」(3:11，對比 2:26)，而非「人能使自己享受美好」(2:24)²⁹⁰ 以下表看，3:12 與 3:13 呈現 ABCD // A'B'C'D' 同義平行，從句構言，傳道者在 3:12 開頭的 X 亦與 3:13 的 Y 對應，說明傳道者知道 (ידעת) 3:12 和 3:13 的平行內容 (ABCD // A'B'C'D') 是神的恩賜 (מתת אלהים היא) :

²⁸⁹ 兩節的句構謹列如下：

| | | | | | | | | | |
|----------------------|---|----------------|---|----------------------------------|---|---------------------------------------|-----------------|---------------------------------|-----------------|
| מִיד הַאֱלֹהִים הִיא | ׃ | בְּעִמְלוֹ | ׃ | וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב..... | ׃ | אֵין־טוֹב בְּאָדָם שִׂיאֲכַל וְשָׂתָה | ^{2:24} | | |
| מַתַּת אֱלֹהִים הִיא | ׃ | בְּכָל־עִמְלוֹ | ׃ | טוֹב | ׃ | וְרָאָה | ׃ | כָּל־הָאָדָם שִׂיאֲכַל וְשָׂתָה | ^{3:13} |

²⁹⁰ Krüger, *Qoheleth*, p.89.



這不僅顯示是神賜給人享樂的機會，亦暗示人至少有自由意志去選擇是否要享樂。3:13 中的質詞 **ש** 引入人人享福樂的論調，而這論調亦是第三人稱陰性單數指示代名詞 **היא** 所意指的內容。**ראה טוב** 的字面意義為「看見美好」，類似的短語也在上下文 (2:1,24;5:18[MT 5:17]) 出現，皆意指「享受美好或享福樂」。**ראה טוב** 與其前的 **אכל** (吃) 和 **שתה** (喝) 構成重名法來強調喜樂或歡欣。在意義上，在生活中 (חייו) 行善享樂 (3:12) 與在勞碌中 (עמלו) 吃喝享樂 (3:13) 是相等的。²⁹¹

²⁹¹ Fox, *Ecclesiastes*, p.xviii.

4.4.2.4 三章十四至十五節

3:14 的 ידעתי (我知道) 與 3:12 對應，表示兩者的關連性，並由連貫詞 כי 引出傳道者對所觀察之事 (3:1-11) 的第二個理解。這理解以與 3:11 的片語相呼應的 כל-אשר יעשה האלהים (神所行一切事或神所行的每一件事) 為起始，表明它是指向 3:11 的「神自始至終的作為」。不過，3:11 的 עשה 是過去時態，意即神已經完成的事，而 3:14 的 יעשה 卻是未完成時態，這表示神的工作仍未結束，也意味著神的作為包括過去、現在和未來。²⁹²更正確地說，祂的工作包括過去、現在及未來，但同時卻又是永存的或不改變的。傳道者對神作為的理解是 הוא יהיה לעולם (永遠存在)，神的作為不會改變是因為它不需要改變。這第三人稱陽性單數的 הוא 指向 כל-אשר יעשה האלהים (神所行一切事或神所行的每一件事)。至於未完成式動詞的 יהיה 則表示神所行的每一件事至今存在，未來也必存在。傳道者將這樣一個永遠存在的觀念盡顯在 עולם 一字中。עולם 正如 3:11 的 עלם 是不受時間限制，也不受任何因素動搖的，這可從其後的子句 עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע (無所增添，無所減少) 得到證實。此子句的 עליו 與 ממנו 之字尾在性、數和人稱方面皆等同先前的 הוא，表示三者皆指向神所作的每一件事。אין להוסיף וממנו אין לגרע 這語句的類似形式亦出現在申命記 (4:2: לא תספו...ולא תגרע: 不可加添，也不可刪減；

²⁹² Krüger, *Qoheleth*, p.89.

12:32 [MT 13:1] : לא-תספ עליו ולא תגרע : 不可加添，也不可刪減)。不同的是，申命記的語句是用在神的話語上，而傳道書則是用在神的作為上。這種 אין + ל + 不定詞附屬形形式 (另一形式為 לא + ל + 不定詞附屬形) 屬晚期聖經希伯來文專有，²⁹³表示命令或禁止 (不能、不可、不必)。 3:14 的最後子句 והאלהים עשה שיראו מלפניו 中的 והאלהים עשה (w+x+qatal) 對應同節前片語 יעשה האלהים (yiqtol+x) 並呼應 3:11 的 והאלהים עשה (qatal+x)，並且在動詞的時態上由 3:11 的完成式 (qatal) 轉到 3:14 的未完成式 (yiqtol) 再回到完成式 (qatal)。這表明神已經進行祂在現在與未來要進行的事，而神這已經進行的事亦包含在 3:11 那已經進行的事之中。除了動詞時態的變化之外， והאלהים עשה 這片語也翻轉其前片語 יעשה האלהים 動詞在主詞前面的慣常句式，²⁹⁴為要強調主詞 אלהים (神)，並連到 3:15 的 והאלהים יבקש (w+x+yiqtol，名詞在動詞之前) 來結束經文段落。換言之，神是這一切事的始作俑者。但神為何要如此作呢？ שיראו 是質詞 ש 與未完成式動詞 יראו 的結體。ש (可譯為「好叫、為要或

²⁹³ 斯 4:2 אין לבוא; 8:8 אין להשיב; 拉 9:15 אין לעמוד; 代上 23:26 אין-לשאת; 代下 5:11 אין לשמור 等。Seow, *Ecclesiastes*, p.164; Waltke & O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p.603 (36.2.1g); *GKC*, §114l.

²⁹⁴ 由動詞在名詞之前，轉換為名詞在動詞之前的作法，有六種可能原因：(1) 為強調；(2) 為作對比；(3) 表示主詞的轉換；(4) 結束反轉性 waw 的鏈結 (或結束段落)；(5) 當主詞或受詞是一個疑問代名詞時；(6) 為修辭理由，例如當主詞、受詞或介系詞片語被延長，在文法上更喜歡將名詞置前。Horsnell, *A Review and Reference Grammar for Biblical Hebrew*, p.143.

以致」) 引進結果或目的子句，²⁹⁵表示神如此行的目的。未完成式動詞 **יִרְאוּ** 表示未完成的行動，與同一子句的完成式動詞 **עָשָׂה** 對應，意指神的行動已完成，而人的回應動作卻未完成。這突顯兩個重點：一是人可以依稀看見神的作為(完成式) 以致回應神；二是神給人自由的恩典去選擇(未完成式) 要不要回應祂。從字源來看，**יִרְאוּ** 的字根可以是 **רָאָה** (看見) 或是 **יָרָא** (敬畏) 的未完成式動詞 (qal)。有學者如 G. Ogden 作 **רָאָה** 解，將此子句譯為「神這樣行，為要叫人會「看見」祂(的作為)」。²⁹⁶也有絕大部分的學者將 **יִרְאוּ** 的字根理解為「敬畏」，認為這樣會更切合經文情境。²⁹⁷筆者認為傳道者在此處有玩文字遊戲的味道，從 3:1-15 的經文情境來看，3:14 的最後子句的 **יִרְאוּ** 應是與 3:11 後子句中的 **לֹא-יִמְצְאוּ** (不能找著或不能參透) 前後呼應，表明人可以 **רָאָה** (看見) 神，卻無法參透神的作為，因此當在神的面前存 **יָרָא** (敬畏)。此處的 **יִרְאוּ** 較強調 **יָרָא** (敬畏) 意義。「敬畏神」的觀念，在書中共出現五次 (3:14;5:6;7:18;8:12-13;12:13)。而「敬畏」的字根 **יָרָא** 似乎只出現在希伯來文和烏加列文中。此字多以 qal 形式出現，其意義基本上是「敬畏或畏懼」某人或某事，較少是「擔心或害怕」做某件事。此字常與真正的信仰等

²⁹⁵ GKC, §165b; Williams, *Hebrew Syntax*, §465, 466.

²⁹⁶ Graham Ogden 主張此字源於字根 **רָאָה**。Ogden, *Qoheleth*, p.57。

²⁹⁷ Crenshaw 將 3:14 後子句譯為「神已採取行動，所以他們就甚懼祂的存在」。Crenshaw, *Ecclesiastes*, p.99; Gordis 將之譯為「神如此安排事情，好叫人敬畏祂」。Gordis, *Koheleth*, p.146; Seow 則譯為「神如此行，為要使他們在祂面前存敬畏」。Seow, *Ecclesiastes*, p.158.

同，這特性乃藉由那些與它聯用之字的表達而證實。²⁹⁸它最常與神的道或律法聯結，其所涵蓋的層面很廣，從每日生活受威脅的驚慌到對超自然之神的敬畏皆有。「**ירא**」的主詞可以是個人²⁹⁹或群體³⁰⁰。至於「**ירא**」的受詞，少部份（約20%）是人或動物、仇敵、疾病或死亡，³⁰¹絕大部份的受詞是「**יהוה**」雅歲。「敬畏雅歲」在舊約中可分為幾種層面：³⁰²(1) 畏懼雅歲的超自然屬性，如雅歲的聖潔；³⁰³(2) 畏懼雅歲的顯現³⁰⁴或畏懼聽到雅歲的聲音³⁰⁵；(3) 畏懼雅歲介入人類歷史及大自然領域；³⁰⁶(4) 對雅歲敬畏又歡喜信靠；³⁰⁷(5) 忠於雅歲的約或雅歲的話；³⁰⁸(6) 道德上的回應；³⁰⁹(7) 順服雅歲；³¹⁰(8) 委身律法。³¹¹

傳道者在此處指出神這樣行的目的就是 **שיראו מלפניו** (好叫他們會在祂面

²⁹⁸ G. A. Lee, "Fear", *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, ed. Geoffrey W. Bromiley, et al (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p.289.

²⁹⁹ 如創 26:7;31:31;出 2:14;士 6:27;撒 上 15:24;21:12;撒 下 3:11;尼 6:13。

³⁰⁰ 創 43:18;出 14:10;撒 上 7:7;撒 下 12:18;王 下 25:26;代 下 32:18 等。

³⁰¹ 申 1:29;2:4;5:5;7:18-19;20:1;書 9:24;10:8;撒 上 7:7;21:12;王 上 1:50;王 下 25:26;耶 41:18;42:11 等。

³⁰² H. F. Fuhs, "ירא", *TDOT*, vol. 6, pp.290-315; 另參 Lee, "Fear", *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, pp.289-292.

³⁰³ 出 3:5;15:11;詩 96:9;99:3;111:9;賽 8:13;29:23。

³⁰⁴ 創 32:30;出 19:21;士 6:22;13:22;撒 上 6:19;王 下 19:13;賽 6:5。

³⁰⁵ 出 20:19;申 4:33;5:23。

³⁰⁶ 申 4:32;10:21;撒 下 7:23;詩 65:5;106:22;139:14;145:6;賽 64:3。

³⁰⁷ 詩 40:3;52:6;64:9;96:11-13;出 14:31。

³⁰⁸ 申 4:10;5:29;6:2,13,24;8:6;10:12;17:19;28:58;31:12,13;書 4:24;24:14;士 6:10;撒 上 12:14,24;王 上 8:40;王 下 17:7;詩 25:14;33:18;34:7;103:11;111:5;119:74;145:19;147:11。

³⁰⁹ 王 上 18:3;王 下 4:1;何 10:3;出 1:15-21;18:20;箴 1:7;14:16;24:21;伯 28:28;詩 111:10;傳 3:14;12:5,13。

³¹⁰ 利 19:14,32;25:17,36,43。

³¹¹ 詩 19:7;111:10;119:63;112:1;128:1,4。

前存敬畏)。這裡的「他們」(動詞的第三人稱陽性複數字尾)指人類，而「在祂面前」(מִלְפָּנָיו)背後涵義似乎暗示人的一切活動都不能逃脫神的眼目(12:14)。對神而言，人在祂面前如同赤裸裸般，也因此人只有在神面存敬畏才是明智之舉。然而，傳道者並沒有明言當敬畏的神就是以色列人的神雅歲，但就傳道者的希伯來背景言，其所謂的「敬畏神」與「敬畏雅歲」似乎是劃上等號的。傳道者在此節前半部描述神對人類所有的超然權柄後，接著就引進「敬畏神」這觀念作為人類謹慎的生活方式。M. V. Fox 將傳道者勸人敬畏神的呼籲，解讀為傳道者要人敬畏神卻不是愛神。³¹²此舉似乎將「敬畏神」與「愛神」硬生生地劃分界線。事實上，「敬畏神」與「愛神」兩者是相輔相成且具有唇寒齒亡的密切關係。敬畏包含愛，神的百姓要以愛回應祂，³¹³並渴慕親近祂(詩 42:1-2; 63:1,8)、全心尋求祂(詩 63:1;119:2,10,45)。³¹⁴從 3:14 和接下來的 3:15 之交叉型凸中結構看，顯出 3:14c 的「敬畏神」，這亦是舊約智慧傳統的重大題旨：

³¹² Fox, *Ecclesiastes*, p.xxxi.

³¹³ 詩 5:11;18:1;31:23;40:16;69:36;97:10;122:6;145:20。

³¹⁴ Hans-Joachim Kraus, *Theology of the Psalms*, trans. Keith Crim (Minneapolis: Augsburg, 1986), pp.157-158.

A 神一切所做的都必永存 (3:14a)

B 無所增添 (3:14ba)

C 無所減少 (3:14bb)

X 神這樣行，是要人在他面前存敬畏的心 (3:14c)

C 現今的事早先就有 (3:15a)

B' 將來的事早已也有 (3:15b)

A' 神使已過的事重新再來 (3:15c)

人對神的敬畏是由神喚起，使人識別神的完美之工，並對神的權能及崇高產生敬畏。³¹⁵然而，神一切所做的必永存不表示祂不能在這世界中有所變動，3:15 很清楚的呈明這一觀念。第一子句與第二子句在句構上呈現對等平行：

| | |
|---------|------------|
| כבר הוא | מה-שהיה |
| B | A |
| כבר היה | ואשר להיות |
| B' | A' |

從句法言，A 和 A' 的質詞 (ש or אשר) 皆緊接疑問代名詞 מה 的語氣，但在意義上，A 與 A' 是相反的。A 的動詞 היה 為完成式，表示現有的動作 (instantaneous action)，³¹⁶連結 B 的 כבר הוא 表示「現在有的事已經有了」；

³¹⁵ Krüger, *Qoheleth*, p.89.

³¹⁶ Williams, *Hebrew Syntax*, §164.

而 A' 的不定詞 **להיות** 可謂未完成時態的婉轉語，³¹⁷ 當連結 B' 的完成式動詞 **היה** 時，其意義為「將有的事已經有了」。至於在 B 與 B' 部分的兩個副詞 (**כבר**) 皆要強調 A 與 A' 早已發生過了，並非新鮮事。事實上，這樣的觀念早在 1:9-11 就存在。接下來的子句 **והאלהים יבקש את־נרדף** 是難解經文之一。主詞 **אלהים** 置在句首闡明進行這活動者是神。其動詞 (**piel**) **יבקש** 是未完成時態，其字根 **בקש** 以不同詞形在傳道書中出現 (3:6;7:25,28-29;8:17;12:10)，有「尋找」、「尋回」或「尋求」之意。此動詞的受詞由 **את־נרדף** 這片語中的直接受詞記號引出，即 **נרדף**。**את** 之後的 **נרדף** 沒有定冠詞，這種用法雖不平常，但也並不少見，至少就重複出現在同一卷書中 (4:4;7:7,14;8:9;9:1;12:14)。³¹⁸ **נרדף** 是被動分詞 (**niphal**)，此字意義較難確定，有不同譯法如「追趕」(**pursue**)、³¹⁹「消逝或消失」(**vanish, disappear**)，³²⁰或「尋求」(**seek**)。³²¹從其上子句和相呼應的 1:9-11 看，傳道者在此所論述的事情是與時間有關聯。而 **רדף** 與 **רעה** (捕風 [**רעות רוח** ; **רעיון רוח**]，參 1:14;2:11,17,26;4:4,6;6:9) 亦是同義異字 (從何 12:2 的同義

³¹⁷ Seow, *Ecclesiastes*, p.165; *GKC*§114i.

³¹⁸ Murphy, *Ecclesiastes*, p.30; Seow, *Ecclesiastes*, p.165; *GKC*, §117c.

³¹⁹ 學者有 Krüger、Murphy、Perry 和 Seow。Krüger, *Qoheleth*, p.81 note 15c; Murphy, *Ecclesiastes*, p.30; Seow, *Ecclesiastes*, p.165; Perry, *Dialogues with Koheleth*, p.92; “רדף,” *BDB*, p.922.

³²⁰ “רדף,” *HALOT*, vol. 1, p.1192.

³²¹ Fox、Perry 和 Levy。後者認為 **רדף** 與 **בקש** 是異詞同義字 (詩 34:15;申 16:20)。參 Gordis, *Koheleth*, p.223; Fox, *Contradictions*, p.165.

平行 רעה רוח ורדף קדים [捕風和追趕東風] 獲證實)。רדף 有可能意指傳道者所論述的那些早已發生的有關人捕風或追求無意義之事。³²²因此 רדף את-נרדף 可譯作「神尋回 (人所) 追趕之 (虛空) 的事」或從上下文意義解作「神使 (人所) 追趕之 (虛空) 事重來」。這符合前子句的「現在有的事已經有了」和「將來有的事已經有了」，因為不論現在有的事或將來有的事，都與過去有的事一樣週而復始。

4.4.2.5 小結

M. V. Fox 和 R. L. Schultz 認為 3:10-15 是 3:1-9 的事實之結論。³²³但 J. Blenkinsopp 卻認為 3:10-15 是傳道者反駁 3:1-9 的見解。³²⁴Thomas Krüger 和 C. L. Seow 則主張 3:10-15 是回應 3:9 的提問。³²⁵分析 3:1-15 的微觀結構，3:1-8 的萬務皆有定時的事實陳述後，3:9 的修辭性問句帶出人在這定時中的勞碌是無益處的。但 3:10-15 卻從做事的人 (3:1-9) 轉移到行事的神身上，闡明是神使人受經練 (3:10)、使萬事各按其時、使人有永遠的意識、使人參不透祂的作為 (3:11)、使人得以享樂享福 (3:12-13)、使人在祂面前存敬畏 (3:14)，以及使已過的事重來 (3:15)。這 3:10-15 不僅彰顯神的權能，也回應 3:9 的說法，指出人類的「益處」在於喜樂和享福，是值得去奮鬥且獲取的，

³²² Krüger, *Qoheleth*, p.81; Murphy, *Ecclesiastes*, p.30; Seow, *Ecclesiastes*, pp.165-166; Perry, *Dialogues with Koheleth*, p.92;

³²³ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.194; Schultz, "A Sense of Timing," p.260.

³²⁴ Blenkinsopp, "Ecclesiastes 3:1-15," pp.55-64.

³²⁵ Krüger, *Qoheleth*, p.84; Seow, *Ecclesiastes*, p.172.

因爲此乃神所賜給人的禮物。同時，神的創造之工限制受造物藉著他們本身的行動去改變事實的可能。除了爲享樂的可能性而歡欣外，人類對於生活的態度也應當有受造物的表現，即存有敬畏神的心（3:14-15）。敬畏神就是接受自己的有限。筆者認爲 3:10-15 的思考形成一個主題，它們開始觀察在人類生活及行動中所謂神賜予的條件（3:10-11,14-15），並在思考這些條件時，回答「益處」（3:12-13）的問題。因此，在 M. V. Fox、J. Blenkinsopp 和 C. L. Seow 的觀點之間，筆者較偏向後者的說法，即 3:10-15 是回應 3:1-9 的提問。另一方面，神所做的一切既是永存，這表明人在勞碌及探討勞碌的益處時，應把眼目定睛在神身上，而非自己的身上。

第 5 章 經文之神學研究

5.1 傳 3:1-15 延伸的神學觀

經過第四章的經文解析之後，筆者在本章會繼續以 3:1-15 所延伸的隱或顯之觀念出發，再進入傳道書大脈絡來著手傳道者眼中的人觀，復論及其時間、空間觀，繼而探討活動觀與認知觀，並進而觸及審判觀，最後以神觀為高潮，來申論人的角色與定位。

5.1.1 人觀

傳道者承認人是神所造 (3:11;12:1)，也觀察到人在神「各按其時」的範疇下，生命、活動皆有時限。人類要在其生命中經歷各種活動之勞苦或勞碌於各種活動 (1:3)。有許多事都不是新的 (1:10)，但人說不盡、看不完 (1:8)。傳道者用智慧尋求和查究天下事，知道人在世上所經練的勞苦皆是出自於神 (3:9)。換言之，人的作為都在神的手中 (9:1)。他在字裡行間也透露出神其實給予人活動的自由和空間，例如人可以為自己大動工程、建房屋、栽種果園、修造園囿 (2:4) 和積蓄財寶等 (2:8)，也可自由地去擴充智慧、增加知識並表現靈巧 (1:13,16-17;2:21)，甚至可以選擇所欲為之而為之 (7:15-17 行義或作惡; 9:14-15 攻擊或拯救; 5:1 就近和敬畏神或相反)。而在人各有所好的結果下，世上就有義人和惡人 (3:17)、智慧人與愚昧人 (2:16)、欺壓人與受欺壓者 (4:1)、富人與窮人 (5:8,13)、敬畏神的人與不敬畏神的人 (3:14)，

以及不同地位身份的人，但他承認人的節奏或步調和神的節奏或步調是不同的，人可以爲自己加增實力，但如果沒有把握神所賜的時機，一樣會挫折 (9:11-12)。他也相信不管是何種身份地位的人都是神用塵土所造，而人都會遭遇同一命運(9:2-3)，因此人死後會塵歸塵、土歸土 (3:20;12:7)，這符合創 3:7 和 3:19 所言。傳道者提到人的死亡會使一切活動停止 (9:10)，也會使人「生不帶來，死不帶去」(5:14-16)。傳道者在 2:26b 提及罪的咒詛，他指出罪人被咒詛，以致就算汲汲營營卻不能享受勞苦的成果，他亦觀察到世人的心充滿了惡，活著的時候心裡狂妄，後來就歸死人那裡去了 (9:3b)。但傳道者對生命的看法不是悲觀的，這可從他鼓勵人要在有生之年日享受生命、及時行樂，因這是神的恩賜、是神所悅納 (2:24a; 3:12,22a; 5:17-18; 8:15a; 9:7-9;11:7-12:1) 的舉動而窺之。

5.1.2 時間觀

無論是 3:1-8 的「時間詩」，抑或 12:1-7 的「老年詩」，傳道者都要傳達一個時間觀念：「人的一生和活動皆有始有終」。換言之，人人都有一生，也有一死。從 3:2-8 詩體內容所重複使用的 עַתָּה (時間) 看，所謂的「X 有時，Y 有時」，表明事務或活動都有其時限。這時限並非指人類的活動切割了時間，以致人要循規蹈矩並按步就班地照著所分配的活動去運作，而是要描述人從出生到離世這段時間過程中，或是人在時間中進行活動時因著時勢的不同而經歷各種演變。傳道者在 3:2-8 列出「X 有時，Y 有時」的人生種種活

動，除了這些活動外，傳道者亦提出審判也有其定時的觀念 (3:17)。因此，與其說傳道者是在談論「時間」，倒不如說他是論述活動的「適當時間」。更貼切地說，他的觀察涉及事情或行動的「時機」。G. von Rad 視「時機的教義」(the doctrine of the proper time) 為重要的智慧題旨。³²⁶ J. R. Wilch、M. V. Fox 和 R. L. Schultz 亦開始看重這主題，且在著作或專文中有進深研究與探討。³²⁷

在傳道書中，時間與人類管理的關係是值得注意的，如行動太急 (5:2) 或太慢 (5:4;8:11;10:11)，以及辨明適當行動的時機 (3:1-8,11,17;8:5-6;10:17)，都是傳道者所觀察的項目。傳道者在 7:17 勸勉不要行惡過份，免得慘遭 **תָּךְ תָּמוּת בְּלֹא עֵת** (不到期而死)。**עֵת** 在此節的用法意指那人離世的適當時間 (可能七十或八十歲等，參詩 90:10)，「不到期」則表示那人比原本應該活到的年日還早就被結束生命。傳道者指出那人不到期而死的原因乃是他行惡過份，因此「不到期」意味著在不理想或不適當的時間死亡。這似乎暗示在傳道者的思想中，人一生有多少年日都是神所分配，每個人 (義人或惡人) 都要面對自己人生的終局 (3:2 死有時)。雖然如此，這並不表示神為人定下一個確切的生日或死日，例如某人一定要在某年某月某日生，也一定要於某年某月某日死。以創 2:16-17 為例，神吩咐亞當不可吃分別善惡樹的果子，並警告他吃的日子必定死。乍看之下，似乎是吃的當天就必定死，但結果亞當

³²⁶ G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.138-143.

³²⁷ Wilch, *Time and event*, pp.117-128; Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, pp.194-206; Schultz, "A Sense of Timing," pp.257-267.

在吃禁果那日沒有當場死亡，反而他還活到九百三十歲（創 5:5）。換言之，神能夠使所有的事都各按其時發生，但祂不需要如此做，也沒有經常執行，³²⁸於是乎就有些罪人作惡百次，倒享長久的年日（8:12a），反而有些義人卻英年早逝（8:14）。然而，傳道者警告人，神也有採取行動的時候，祂為人定下的理想年歲，亦可能因人在所居時空中的行為，而招致神提早的審判（7:17）。³²⁹不管是未到期或按著理想時間而死，傳道者乃要闡明一個事實：「人一生虛度的日子如影兒經過（6:12），無人有权掌管生命、將生命留住，也無人有權力掌管死期；這場爭戰，無人能免...（8:8）。」然而，諷刺的是，人無法掌管自己的生命，卻能因著自己的權力去管轄別人，使別人受傷害，甚至死亡（8:9）。³³⁰在 9:12 出現 **עתו**（他的定期）和 **עת רעה**（險惡時期），³³¹此節的重點是 **עת** 尋找人類，而不是人找尋 **עת**（正如惡網找魚、網羅找鳥）。³³²至於 **עת** 在 10:17 的應用（**בעת** 按時），乃是要突出王的智慧治理，以致群

³²⁸ Fox, *Ecclesiastes*, p.18.

³²⁹ 傳 7:17 的觀念與伯 22:15-16 極為相似，兩者皆談及惡人因自己惡行而未到死期被除滅。學者 Crenshaw (*Ecclesiastes*, p.162) 認為惡人的死亡不是神所導致，而是他惹動「忿怒者」或「掌權者」的怒氣，以致因他們的行動而死亡。筆者不排除這樣的可能性，但鑑於傳 7:17 和伯 22:15-16 的情境中，都有提到神（傳 7:14,18 和伯 22:12-14,17-18），因此似乎更有可能是神藉著「忿怒者」或「掌權者」或其他方式的行動使惡人未到期而死。

³³⁰ 傳道者在 8:8 和 8:9 皆使用字根相同的 **שליט**、**שלטון** 和 **שלט** 來論述人對死亡的無法掌權，以及用自己的權力去操控他人的生命。

³³¹ Gordis 指出，在本節中的形容詞 **רעה**（惡）是修飾 **מצודה**（網）和 **עת**（時期）。它並沒有道德性的內容，而是從被害者的立場來看是惡的。Gordis, *Koheleth*, p.298.

³³² Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.47; 另參 J. A. Montgomery, “Notes on Ecclesiastes,” *JBL* 43 (1924), p.243.

臣在所定的時間吃喝補力，而不為酒醉。這些具有 **עת** 的經節 (7:17; 8:8; 9:12; 10:17)，皆表明人無法真正掌握時間或定期。

5.1.3 空間觀

3:1 的 **תחת השמים** (天下) 與 3:16 的 **תחת השמש** (日光之下) 在意義上有異曲同工之妙。在這意義背後，傳道者間接帶出與之不同空間的「天上」或「日光之上」意義。對傳道者而言，神所在空間與人所在空間是截然不同的。至少，在 5:2 (MT 5:1) 他是藉著 **שמים** (天) 與 **ארץ** (地) 來描繪「神」與「人」的空間差距和迥異。換言之，他是以人和神兩個不同的觀點切入來評估人類的存在空間。³³³神可以在不同的空間穿梭，可以使已過的事重新再來 (3:15)，人卻只能在現有受天、時、地、命圍限的空間度日，今生結束就不能再重來。傳道者亦以人所居住的空間的角度來看待人類的不同世代，一代過去一代又來 (1:4)，這表示人類生活的空間被區隔為過去世代、現今世代和後來世代 (1:10-11)。然而，不管人是居住或生存於哪一時段的空間，都只限於地上的空間 (1:4)。這可從傳道者所觀察事件和所提及的地點：以色列、耶路撒冷 (1:12,16;2:7,9)、國 (4:14)、省 (5:8) 等窺之。另外，從他在 4:2-3 對人的分類即死人、活人、未曾生的人來看，似乎在他的思想中間接地有此三類人所處的不同空間。他把死人 (不論是到期或未到期而亡) 所去之地稱為 **שאול** (陰間，9:10)。他亦將這空間與活人的空間 (有工作、智慧、

³³³ 約翰·賽爾哈默，《聖經主題與脈絡研究》，頁 367。

知識和靈巧，2:20-21) 作對比，並信誓旦旦地指出死人的空間是沒有工作、謀算、知識和智慧的 (9:10)。

5.1.4 活動觀

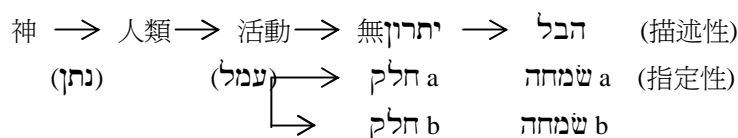
傳道者在 3:1-8 列舉各種例證來論述人類在日光之下的活動，反映他對人生確實進行了深入的觀察。他在 3:2-8 述說了人生活動所會遭遇的各種景況，雖是輕描淡寫，卻誠然呈現人生活動的多姿多彩。這些活動成爲人類日出而作、日落而息的循環生活，好比自然現象的無休止 (1:4-7)。然而，他卻在 3:9 藉著反問方式認爲這些活動是沒有 יתרון (益處，更貼切地說是「恆久益處」)。他的結論，其來有自。早在 1:12-2:26，傳道者就藉著試驗 שמוחה (喜樂)、觀察 חכמה (智慧) 和 עמל (活動、勞碌或勞碌的成果) 去探求人類的活動是否具有 יתרון (益處)。結果卻是令他失望。這符合 Ibn Ezra 的觀點，認爲傳道者乃要揭露人類的活動是短暫和無意義的。³³⁴傳道者不僅在人生的活動中找不到 יתרון (益處)，也認定人類根本無法參透 (3:11b) 世事運作的法規 (3:1-8)。傳道者或許是出於覺得世事沒有 יתרון (益處)，繼而在 3:12-13 提出「世人莫強如」享受生活，並在勞碌中享福。他勸導人要享受自己的活動 (3:12，他處爲 2:24;3:22;5:18;8:15;9:7;11:9a)，並指出這種享樂是人類活動的 מתת (恩賜或獎賞，3:13)，是人類活動的 חלק (分，3:22)，是活動的樂趣，也是人類活動明確且正面的獎勵。雖然活動本身不會產生任

³³⁴ Fox, *Ecclesiastes*, p.xxvi.

何 יתרון (恆久益處)，但人類也應當把握機會，尋找生活中的 חלק (分)，在所從事的活動中去找尋樂趣。³³⁵傳道者的這種想法，持續出現在 8:15，且在 9:7 以祈使和命令的語氣 (לך אכל) 去勸勉人享受生命，並視享受生命為「遵行神的旨意」或「神已經悅納的作為」(9:7b)。傳道者甚至呼籲人類應當趁還有機會的時候，去享受他自己的生命，因為人生苦短，死亡隨時在人沒預想到的時刻瞬間臨到 (11:7-12:7)。由此可見，שמחה (喜樂) 與 חלק (分) 和 עמל (活動) 是密不可分，也不可分割。人的勞碌和活動若無法帶出利益，就是荒謬；但也許活動本身能帶出喜樂，成為人的分。³³⁶在傳道者的思想裡，人在活動中的 חלק (分)，是源於活動本身的分 (即活動的喜樂，2:10; 3:22; 9:6)，以及作為活動後果的分 (即錢財或財產，2:21; 5:17-18; 9:6,9; 11:2)。「喜樂」是 חלק 的基本要素，也是各種「分」中，人最渴望的一種，是積極正面的。³³⁷謝品然指出：「傳道者的喜樂概念，是由四個各異卻又相互聯繫的元素，即喜樂來源、缺乏喜樂、喜樂動力，和享樂者當留意之事所

³³⁵ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 85-87。

³³⁶ 謝品然所提出的 יתרון 與 הבל 的關係，和 חלק 與 שמחה 的關係之圖值得一窺：



神把 חלק 賜給祂喜愛的人 (5:17-18)，是源於活動本身 (2:10; 3:22)，而喜樂的 חלק 是給予勞動的人，即活動的喜樂。然而，活動停止，חלק 也可能就此終止。謝品然，《荒謬與真理》，頁 70。

³³⁷ Ogden, *Qoheleth*, pp.17-22.

構成。」³³⁸另一方面，傳道者亦從對人類活動的觀察，發現罪惡存在於人類的活動之中 (7:20,29;8:11;9:3)，但他卻不認真去探求罪惡的根源。R. Gordis 指出「一個無法讓自己更喜樂的人是罪人」。³³⁹這種觀念似乎存在於傳道者的思想之中，他在 2:26 間接提出「沒有喜樂」乃神對「罪人」的懲罰，在 6:2 則暗示人「沒有喜樂」是一種 **חלי רע** (禍患)，應不計代價加以避免。他以命令語氣呼籲人享受生命，要求人想到死後的永恆年日和各種荒謬。³⁴⁰如此，人才會珍惜及努力探求今生的快樂。但傳道者的這種享受生命的呼喚，卻有可能落入享樂主義者的生活框架。故傳道者在命令人要以享受喜樂

³³⁸ 筆者將謝氏有關這四元素的闡釋扼要列出：(1) 喜樂本自神，是神賜予人的禮物，但人卻不時常是喜樂被動的接受者，它乃是藉著人類的工作和日常活動而來；(2) 人生無樂的原因，在於：a. 神加諸「罪人」的懲罰，使他們不能享受自己努力的成果 (2:26)；b. 神不讓他快樂 (6:2)；c. 人自己失去生活的興趣和樂趣，或自己絲毫不追求喜樂；(3) 要及時行樂的原因：a. 人可能一生無樂 (2:26;4:8;6:2)，生命有如一種禍患和剛生下來就夭折的小孩；b. 享受生命是遵行神旨意 (9:7)；c. 享受生命是一項命令 (5:18-19;11:8)；(4) 傳道者對享樂者提出喜樂的勸誡以避免和早前說享受生命的重要性混淆 (11:7-12:1)。謝品然，《荒謬與真理》，頁 59-66。

³³⁹ 英文為 “A sinner is he who fails to work for the advancement of his own happiness.” Gordis, *Koheleth*, p.91.

³⁴⁰ 謝氏從分析 **שמחה** (喜樂) 和 **הבל** (荒謬或虛空) 二字在書中的分布中，發現出現 **הבל** 的頻率逐漸減少，**שמחה** 的語氣則愈發加強。前者全書共出現三十八次：二十六次出現在前六章，十二次出現在後六章；後者共出現十七次：首六章有十次，後六章七次 (其中 9:7-9a 和 11:7-12:1 使用了命令語氣)。而出現 **שמחה** 十七次的經文，多數能找到 **הבל** 一字。但這並非暗示前者是附屬於後者，反而是彼此補足，說明彼此都是人類生命中並存的要素。傳道者肯定喜樂，他鼓勵人要喜樂，因為這是人的分 (11:9-10;參 2:10;3:22)，也肯定人類日常生活中的荒謬，雖然他規勸人類別讓這些荒謬擾亂生命的目標：快活度日。傳道者顯然認為所有事物，除了 **הבל**，都可以是 **שמחה** 的源頭。因此，**הבל** 是就某個處境或某件事所作的敘述或判斷，而 **שמחה** 是指定給人的訣竅，好讓人能面對充滿 **הבל** 的現實人生。謝品然，《荒謬與真理》，頁 68。

爲人生活動目標，因爲享受生命，是神所悅納 (9:7) 的同時，就以勸誡來規範喜樂，闡明神會按各人的行動來審判。³⁴¹換句話說，人在面對任何形式的享樂時，都要以敬畏神的態度去回應。

5.1.5 認知觀

傳道者不斷地重覆及闡明神的作爲是人不可知的。雖然神把永遠安置在人心，卻沒有讓人參透祂的作爲 (3:11)，而人也查不出祂的作爲 (8:17)。傳道者邀請讀者去察看神的作爲，但立即將它描繪爲「神使爲曲的，誰能變爲直呢？」(1:15;7:13) 神的作爲如同婦人懷胎的奧秘，亦如同風的道路 (11:5)，人無從得知。反而人的作爲都在神手中 (9:1)，人以爲自己知道其實是不知道，因爲神的意念高過人的意念，神才是至高無上。這可從傳道書有二十九次把「神」作爲動詞的主詞窺之 (單在 3:1-15 就出現八次)。³⁴²神的主動性與隱藏性滲透在傳道書裡，遠比先知臨時情緒的表達更實在，³⁴³也令傳道者得到滿足，使他願意去尊神爲大 (3:14;6:10;7:13-14)，且勸勉人敬畏神，期盼能蒙神護庇或賜福 (7:26b;8:12-13)。³⁴⁴但傳道者一再強調，人始終不知道這會何時發生和如何發生 (3:11b;8:17;11:5)？既使專心用智慧去尋求和查究一

³⁴¹ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 65-66。

³⁴² 1:13;2:26 (2 次);3:10,11 (3 次),14 (2 次),15,17,18;5:5 (2 次),17,18 (2 次),19;6:2 (2 次); 7:13, 14,29;8:15;9:7;11:5,9;12:7,14。

³⁴³ 先知以賽亞是一例，他在賽 8:17 提到「雅歲掩面」或 45:15 指神是「自隱的神」。謝品然，《荒謬與真理》，頁 128。

³⁴⁴ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 128。

切事 (1:13;8:17)，人類的認知仍是有限。然而，人若無法理解神所作的一切，就不能期待傳統有關神的「公義」對人有意義。³⁴⁵其實，傳道者所指的人對神作為的不可知，並非指人完全不知道，他要表明的是：「人不能參透」(3:11)。所謂的 לֹא־יִמְצֵא (不能參透)，正如上文字義分析所指，人可以「尋找」或「揣摩」神的作為，但卻「找不著神」，也不能獲得有關神的真正知識。這表示人仍可依稀看見及發現神的作為，因為神的作為隱藏在大自然界、人類界等。諷刺的是，人無法完全看見或參透神的作為，但神卻能看見人所做的一切顯和隱的事，並給予審問 (12:14)。傳道者發現傳統智慧對因果報應的教導，仍有不完全之處，因為義人或惡人未必受到應得的賞罰。他不得不承認，神按人類行為施行的賞罰，就算智慧人也無法測透 (8:17)。然而，傳道者很肯定一點，就是人類都會遭遇同一命運 (9:2-3)。但這命運何時會臨到個別的人，對他和所有人來說，仍然是未知數 (9:11-12a)。

5.1.6 審判觀

傳道者在 3:14b 提及「敬畏神」，間接表明他認同神是至高者，祂有賞罰、收回的主權自由，但字裡行間卻不難發現傳道者針對神有關賞罰和因果的教導所帶出的一個信息：「神始終沒有這樣做」(參 3:16;7:15;8:14)。他似乎挑戰傳統的報應教義，卻沒有引入另一套新法則來解決社會的不公不義，或

³⁴⁵ Murphy, "The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage," p.270.

意圖協調教義與現實生活的矛盾。³⁴⁶他只是按著他細心考查的事實來陳明真相。其實，這樣的觀察並非只限於傳道者，先知哈巴谷亦有類似的觀察（哈 1:2-4,12-13），甚至對神表達內心極大的不滿和抱怨（2:1），但哈巴谷的波動情緒隨即因神的應許拯救而歡欣、喜樂（3:18）。傳道者沒有表現出哈巴谷的激動情緒，他也不像先知那樣責備社會不公義之事，也未曾試圖使彎曲的變為直（1:15;7:13）。他侃侃而談生活中發生的事物，卻沒有為所見之不平著墨作後續補充。不過，傳道者在經文中（3:14;5:7;7:18;8:12-13;12:13）指出，神要人在祂面前存「敬畏」的心。他提到善與惡時，確實指出其不平衡性（3:16-18;7:15;8:10-14; 9:1-3），但這不表示傳道者否認有神的審判。審判的題旨雖未在傳道者的思想中獲得充分發揮，但傳道者確實在 2:24-26、3:17、11:9 和 12:14 皆提及神的審判。無論如何，他並沒有說明神會怎樣審判人，以及這審判會落在今生或死後。從 2:26 看，神的審判是在今生奪走罪人所累積的成果；而 11:9 則只是指出神會以人今生的 כל-אלה (這一切的事) 為基礎來審判（可指今生，也可指死後）。身為以色列人，傳道者並沒有逃避神審判的事實，但他有權力質問它的運作。³⁴⁷他看到社會的不公義：窮人受欺壓，無人安慰（4:1;5:8）等，也發覺到義人和惡人都遭遇一樣的事（9:2-3）。傳道者承認此乃人生的一部分。然而，傳道者並沒有因此否定神的存在，也沒有高

³⁴⁶ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 125。

³⁴⁷ Murphy, "The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage," p.270.

喊「神已死」或「神躲起來了」。他更沒有將神比作人間有權威、獨裁、捉摸不定和危險的君王 (8:2-4)。反之，他肯定神積極地參與人類的活動 (2:24-26;5:18-20;6:2a)，並時刻都在世事中工作 (3:11;7:14)。³⁴⁸他堅持神是公義的，賞善罰惡的原則絕大部分都在運作，愚昧人危害自己，智慧人卻保護自己 (10:12,15)；惡人和愚昧人未到死期而死 (7:17) 等等。³⁴⁹這審判也許不在今生，但傳道者相信或至少嘗試相信神最終會執行公義 (3:17;11:9)，義人會活得比惡人長久，也終必得福樂 (8:11-12)。

5.1.7 神觀

從傳道書中不斷出現的 **אלהים** 這字眼，顯示傳道者是一個心中有神，相信神存在的人。他在「時間詩」(3:1-8) 之後，肯定「神使萬務各按其時成爲美好」(3:11)。這表示他承認神是造物主 (他處見 12:1)，也知道神使萬務各按其時的目的是要使它們 **יפה** (美好；或與 **יפה** 異詞同義字的 **טוב** [創 1:4,10,12,18,21,25,31])。他深明在「各按其時」的背後，乃是神爲人在萬務中的好處。他亦提及神在天上，人在地上，表明他知道神與人之間的天壤之別(5:2)。由於傳道者似乎刻意在書中不用 **יהוה** (雅威) 一詞，一味只用 **אלהים** (神)，因此產生 **אלהים** 是否與 **יהוה** 劃上等號的疑問。然而，這問題不難解決。從傳道者所作的宗教生活勸勉及其所使用的宗教術語 (神的

³⁴⁸ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 127。

³⁴⁹ Fox, *Ecclesiastes*, p.xxxii.

殿、獻祭、許願、使者或祭司) 來看 (5:1-5:7)，身為猶太人的他，對古代以色列的獻祭和還願儀式應是相當熟悉。再者，從文法結構和內容來看，5:4 的 **כִּי־תָדַר נָדַר לַאֱלֹהִים** (當你向神還願的時候) 似乎是引自申 23:22 的 **כִּי־תָדַר נָדַר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ** (當你向雅威你的神還願的時候)。³⁵⁰ 這極有可能顯示，傳道者在用字時，蓄意棄 **יהוה** 擇 **אלהים**。雖然傳道者沒有交待他如此作的原因，但我們有理由相信在傳道者的意念上，**אלהים** 是指向 **יהוה** 的。傳道者在 3:10 指出人之所以勞苦是要人在其中受經練，復於 3:11 闡述神將「永遠」安置在人心，又在 3:13 表明人得以享福是出自神的恩賜，接著在 3:14 他確認神的主權，指明神的作為是 **עולם** (永存的或永恆的)，而所謂的 **עליואין להוסיף** (無所增添) 和 **וממנו אין לגרע** (無所減少)，乃要表達一個「不變」的事實，意即神是永恆不變的，祂所做的一切亦都永恆不變。這樣的說法也呼應 3:11，因為惟有永恆不變和永存的神才能將「永遠」意識安置在人心裡。神的作為是完美的，但人卻是有缺憾的，因此 Ibn Ezra 主張只有「敬畏神」，人才能獲得智慧，進而帶來幸福。³⁵¹ 傳道者首次在 3:14 提到「敬畏神」(他處在 5:7; 7:18; 8:12-13; 12:13) 的原因，那是因為人生是由那永恆不變且深不可測的神掌管，祂按自己的意思安排人世間的活動，而人類卻無從掌握自己行為的後果。在這樣的情況下，人的「分」就是

³⁵⁰ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 126。

³⁵¹ Fox, *Ecclesiastes*, p.xxvi.

在敬畏神的前提下去接受神任何的恩賜。也因此，他在 3:12-14 正面地肯定對神的信心，認為生命是要來享受的。這信念亦驅使傳道者鼓勵人去敬拜神 (5:1-8)、敬畏神。他更進一步指出，敬畏神的人，終久必得福樂 (8:12a)；不敬畏神的人，必不得福樂，也不得長久的年日 (8:13)。他還鼓勵人即使發覺義人行善反遭惡報 (8:10-12a, 14)，也應當敬畏神，遵守祂的約 (12:13)，且要享受生命。這樣的生活道德取向，不僅沒有與雅歲主義有所抵觸，也沒有追隨古希臘哲學主義的思想聞風起舞。

5.1.8 小結

神是造人者，人是被造者，兩者的關係既密切卻又遙遠。密切固然是因人由神造，遙遠卻是因著神的作為好像被人看見，卻又使人無法參透。神住在天上，人居在地上，彼此之間似乎存在一道深淵。神好像隱藏卻又能知道人的事。傳道者認為人類雖不能從活動中獲得恆久的益處，但活動本身卻為人類帶來分。人類無論從事任何一種活動，都應該追求卓越，因為活動本身就是樂趣。換句話說，人縱然渺小及有限，仍可在其身處的「時間」和「空間」裡享受神所賜的福與樂，也能在這「時空」中去找尋永恆福樂的源頭即真神，並且知道天下萬務有神掌管。惟有這樣才不會把生活的過程（特別是憂苦、艱難等）當結局，也不會把部份（眼前的景象、思想等）當全部，反倒對全能的神心存敬畏。縱使義人和惡人的結局不如常人預期般，人類仍應敬畏那高深莫測、至高無上的創造主，因祂掌管世人行為結果的方法是與眾

不同的。³⁵²R. E. Murphy 認為：³⁵³

「傳道者承認生活、財富、勞碌和智慧的價值，但這一些在死亡的陰影下卻顯得不足。他的言論常與傳統智慧的教導有抵觸，尤其後者聲稱可以給予人安全感。然而，他仍然肯定智慧和持守該傳統，並在論述時使用其方法和文學體裁。這是因為傳道者熱愛生活和智慧，以致對死亡和人生的荒謬或虛空感到悲傷。」

另一學者 C. L. Seow 主張：³⁵⁴

「傳道者聚焦在人的環境上，他觀察到人不能掌控事件或本身的命運，也不能理解它。『凡事都是虛空或荒謬』不表示每件事都是無意義或無足輕重，卻意味著生活的意義及其不公平的原理是超乎人的理解。再者，超然和獨一的神擁有絕對主權。人必須接受所發生的事，不論是好或壞。人對生活就算難以預料，都應自發地對生活有反應，去接納生活中任何的可能性且知道自己的局限。」

³⁵² 謝品然，《荒謬與真理》，頁 101。

³⁵³ 此乃根據 Fox 所作出的概要。Fox, *Ecclesiastes*, p.xxiv; Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.xi.

³⁵⁴ Fox, *Ecclesiastes*, pp.xxiv-xxx; Seow, *Ecclesiastes*, pp.59f.

M. V. Fox 也如此描述道：³⁵⁵

「傳道者所表達的『凡事都是虛空或荒謬』應被理解為是在表達一般的生活特性，而非主張對所有活動和價值持全然否定的態度。他拆毀，也建造，並引導我們如何恢復和重建意義。他雖未達至一個叫凡事被賦予意義的大邏輯或神學，卻也在我們個人的生活中提供了審慎和小幅調節的建議。傳道者確實發現一些有真實價值的事，如適度工作、有節制的享樂、敬畏神等，這是我們的分，也是我們應當緊握的，就算它們並沒有構成『永久益處』，抑或受到瀰漫於這世界的荒謬事物所污染。這些有價值的事物是短暫、有限和無常的，但它們足以使生命值得活下去。儘管生活中存有不公平和荒謬的事，傳道者仍強調生活的美好，並鼓勵人在死亡未臨到時積極去享受人生（9:7-10;11:7）。」

換言之，傳道者是循著以色列智慧的重點，放眼世界，學習以往生活的經驗，並以客觀和現實的角度來論人生。³⁵⁶傳道者不是一個哲學家，也沒有意圖建構一個哲學系統。在他的思想意識裡，將生活種種哲學化不是他的宗旨。他只是把他從生活中所觀察、發現的不協調的事件加以陳述，以探究人

³⁵⁵ Fox, *Ecclesiastes*, pp.xxx-xxxi.

³⁵⁶ 唐佑之，《哲人心語》，頁8。

在所處的時空中具有怎樣的角色和定位。由此可見，傳道者對於人在時空中的角色與地位並非持悲觀和消極的看法，反而他帶出生活中殘酷的事實，讓人領悟其中的短暫、荒謬與無意義，從而在有限的生命年日裡喚起神所安置在人心底的永遠意識，去追求永存的源頭。³⁵⁷

5.2 傳 3:1-15 衍生的人生觀

傳道書作者是否受到前面第三章所提的古代近東（米所不達米亞、埃及和希臘）文化在語言和哲學思想方面的影響，而在書中呈現不同的哲學式人生觀？書中的內容有否充斥消極和懷疑的思想？古今學者多以負面態度看待傳道書思想，³⁵⁸以致有人將它視為懷疑論者、宿命論者、悲觀主義者、不可知論者及享樂主義者等。³⁵⁹然而，也有學者持異議，認為書中的部分消極思想不代表全部。³⁶⁰本文嘗試從上文所論述的 3:1-15 之經文和所延伸的神學觀起始，再伸至書中相關經文文脈，以探討其所衍生的各種人生觀問題。

³⁵⁷ 宗教改革者及清教徒認為傳道書的目的乃為闡明信仰的意念，論世事之無常虛空，促人追求永生。R. E. Murphy, "Qohelet Interpreted: The Bearing of the Past on the Present," *VT* 32 (1982), pp.331-337; 唐佑之，《哲人心語》，頁 20。

³⁵⁸ Delitzsch, *Ecclesiastes*, pp.182-184; Crenshaw, *Ecclesiastes*, pp.23-28; Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, pp.202-203.

³⁵⁹ H. L. Ginsberg 描繪傳道者為消極主義者和宿命論者；也有者形容傳道者為理性主義者、命運主義者、自我主義者、憤世主義者、物質主義者，甚至是異端者。Fox, *Ecclesiastes*, p.xxvii; Kaiser, *Ecclesiastes*, p.11; Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, p.533; 唐佑之，《哲人心語》，頁 3。

³⁶⁰ Whybray, *Ecclesiastes*, p.27; Garrett, "The Theology and Purpose of Ecclesiastes," p.150.

5.2.1 決定論

學者們對 3:1-15 的詮釋，主要有兩個大陣營。有者認為本段是列舉人類活動的種種「理想」(ideal) 時間，是以色列智慧的一部份；另有者則以為傳道者是提出「決定論」(determinism) 或主張傳道者就是決定論者(determinist)。³⁶¹但後者對於決定論在本質上是否源自斯多葛哲學，則沒有完全的共識。關於決定論，通常可區分為兩種，一種是「硬性決定論」(hard determinism)，另外一種是「軟性決定論」(soft determinism)。硬性決定論主張，每個人的每一項行為都不是他的自由意志所決定的，而是由前面的種種因素所決定，且事情的發生是「不可避免的」。軟性決定論則主張，每件事情的發生都有「前因」，這些前因會影響「後果」的發生，但此後果的發生並非不可避免的。由此可見，硬性的決定論徹底否認自由意志的存在，是主張「自由意志存在」的真正的死對頭。因此，在談到決定論時，往往會以硬性的決定論來代表。

決定論其實是哲學的一種命題，認為每個事件的發生，包括人類的認知或行動，都或多或少地受到先發事件所決定，沒有什麼令人匪夷所思的現象、神聖的奇蹟、或是全然隨機事件會發生。決定論認為自然界和人類世界中普遍存在一種客觀規律和因果關係。一切結果都是有先前的某種原因導致

³⁶¹ Delitzsch, *Ecclesiastes*, pp.254-255; Ginsberg, *Studies in Kohelet*, pp.37-38; Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, p.221; Fox, *Qohelet and His Contradictions*, p.192; Murphy, *Ecclesiastes*, p.33.

的，或者是可以根據前提條件來預測未來可能出現的結果。其重要的觀點即是：「一切事物具有必然性和因果制約性，不以個人的意志而改變。」³⁶²決定論相信宇宙中任何事物皆受一個獨一力量（這力量可稱它為「神」或「天命」）所控制。這似乎與傳 3:11 有相似之處，也因此有學者如 F. Delitzsch 根據 3:1-15 和 9:11-12，而將傳道者的人生觀視為決定論思想，目的是要提出：「人不是他生活或生命的主人」。³⁶³M. V. Fox 亦認為傳道者在 3:1-15 乃要表明每一件事務和行為皆有其應該發生或執行的時間，而決定這時間的是神。³⁶⁴其他學者如 J. L. Crenshaw 和 R. N. Whybray 雖對此說法保持審慎態度，卻不排除傳道書有某些決定論的形式。³⁶⁵相對於上述說法，學者 Mélanges E. Podechard 另有自己的一番洞見。他認為傳道書中並沒有明顯的決定論證據，反而傳道書中有許多經文隱含著人的自由意志成分（例如 5:1-2,4,6-8; 7:9-10,13-14,16-17,21, 27;8:2-3;9:7-10;10:4,20;11:1-2,6,9 和 12:1）。³⁶⁶再者，傳道者在這些經文中所使用的祈使式動詞語氣（不可、不能或不要），³⁶⁷在經文

³⁶² 盧龍光等編，《基督教聖經與神學詞典》（香港：漢語聖經協會，2003），頁 163。

³⁶³ Delitzsch, *Ecclesiastes*, pp.254-255, 365-367.

³⁶⁴ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.192.

³⁶⁵ J. L. Crenshaw 說道：「神的安排對我們而言，成為一樁生和死的事，量我們怎樣努力嘗試也都無法決定我們的未來...如此思想的結果無可避免地會有某種形式的決定論成份。」J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta: John Knox Press, 1981), p.136; Whybray 則於其發表的專文中，指出傳道書中的「神的恩賜」是「賜喜樂和快樂皆在乎神，就算人再怎樣努力，亦永遠不能贏得。」Whybray, "Qoheleth, Preacher of Joy," p.89.

³⁶⁶ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.33.

³⁶⁷ 下列以部份經文為例：

語境中似乎暗示讀者可以有自由意志選擇聽從或不聽從傳道者的勸告。由於決定論(硬性)與自由意志基本上是不相容的，因此傳道書中有自由意志的存在，無疑駁斥了傳道者披上決定論色彩的說法。

傳道者之所以被視為是決定論者，其中一個因素是 3:1-11，³⁶⁸特別是 3:2-8 之時間詩中 3:2a 的描述。此節經文 **עת ללדת ועת למות**，和合本與新譯本中文聖經皆譯為「生有時，死有時」，而幾乎所有版本的英文聖經都是繙為「a time to be born, and a time to die」。³⁶⁹此子句普遍被認知為不受人的掌控。³⁷⁰另外，3:11 提到神使萬務「各按其時」發生，接著 3:14 亦主張神是一切發生之事的因，而 3:17 則描述各樣事務都有神審判的特定時間。³⁷¹這一切加上傳道者在書中所用的字 **חלק** (分，2:10,21;3:22;5:18-19 [MT 17-18]; 9:6,9;11:2)，³⁷²似乎顯示神在天下萬務背後已決定了一切。既是如此，人置身於這定時之中，就顯得身不由己。這無疑讓作惡的人逮著機會，以上述理

| | | | | | |
|-----|--------------|------|--------------|-------|-------------|
| 5:1 | אֶל־תִּבְהַל | 7:21 | אֶל־תִּתֵּן | 10:20 | אֶל־תִּקַּל |
| 5:6 | יִרָא | 8:3 | אֶל־תִּבְהַל | 11:9 | שִׁמַּח |
| 7:9 | אֶל־תִּבְהַל | 9:9 | רָאָה | 12:1 | זָכַר |

³⁶⁸ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.40.

³⁶⁹ NAB, NLT, NIB, LXE, NRSV, NEB, NAB 等。

³⁷⁰ Delitzsch, *Ecclesiastes*, p.256; Scott, *Proverbs and Ecclesiastes*, pp.220-221; Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.197 和 *Qohelet and His contradictions*, pp.190-192; Murphy, *Ecclesiastes*, p.39.

³⁷¹ Fox, *Qohelet and His contradictions*, p.192.

³⁷² M. Tsevat 描述從 **חלק** 所發展出來的意思為「生活的 **חלק** 由神決定或出自天命」。M. Tsevat, “חלק,” *TDOT*, vol. 4, p.448.

由為藉口，來搪塞別人的嘴，也可掩飾自己的責任。斯多葛哲學家如 Chrysippus of Soli 和 Cleanthes 在鼓吹決定論時，就在人應否為自己的惡行負責的問題上陷入困境。³⁷³故此，他們提出「軟性」決定論。這與原先的「硬性」決定論，在意義上是有別的。正如前面所論，「軟性」決定論乃是主張人類的行動是受預定和自由意志引導。³⁷⁴另外，學者 G. von Rad 指出，在希伯來聖經中亦存在著一個傳統的決定論思想。³⁷⁵此傳統決定論與「軟性」決定論的相異處，在於它較後者更注重去陳述神在歷史的權能統治，過於用邏輯思維去尋求說明個人與世界的關係。³⁷⁶從傳道書的內容看，傳道者在作品中用了四十次 אלהים (神)，其中 3:1-15 就出現了六次 (MT)。這證實傳道者是有神論者，也強調神對世界的權能治理，但他的思想是否受決定論的籠罩呢？

要探討這課題，需要先從 3:1-11 表示「時間」的 עת 著手。James Barr 認為 עת 通常表明一件事的時間設定。相反的，3:11 的 עולם 指向最遙遠的時間或永久，但鮮少指「永恆」。³⁷⁷J. R. Wilch 則視 עת 是表明人活動和經歷的一個「所給予的時刻或處境」。對他而言，עת 並非指「契機或時機」。

³⁷³ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.34.

³⁷⁴ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.34.

³⁷⁵ G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.263-283.

³⁷⁶ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.34; Von Rad 如此說：「...雖然使用『決定論』這字眼是適當的，但它絕不是藉由哲學或邏輯方法所思考出來的複雜觀念。」 Von Rad, *Wisdom in Israel*, p.263.

³⁷⁷ James Barr, *Biblical Words for Time*, SBT 33 (London: SCM Press, 1962), p.98.

³⁷⁸C. H. Ratschow 亦認為 עת 沒有隱含「決定時刻」的意義，只是臨到人身上的每一個敞開的處境。³⁷⁹J. R. Wilch 認為傳道者是被動式地接受某事發生的時刻，而不是識別出特定活動的時機。³⁸⁰他主張，神已賜下自然生存律，使每個人都有機會過著一個有規律的生活（包括等待適當時刻），但他拒絕用決定論的方式來詮釋傳道書。他指出，傳道者的槍口不是對準那些能辨別特定事件之時機的人，而是那些不甘願接受所賜予他們之有限機會的人。他們需要做的是帶有順服的態度，而非決定性的行動。³⁸¹

M. V. Fox 將 עת 區分為時間性用法 (temporally defined) 和實質性用法 (substantively defined)。前者是指「任何期間的一段時間」，後者則是指「事件並其形態」。³⁸²這樣的區分是重要的，因為可有助我們辨別傳道者在提及「天下萬務都有定時」觀念時，是抱著怎樣的看法。M. V. Fox 指出，倘若傳道者使用 עת 來表示在時間線上的一段獨一時間，這表示他有很強的

³⁷⁸ 對他而言，傳道者若要表達「契機或時機」的觀念，所使用的字應是 מועד。Wilch, *Time and Event*, pp.122, 126f; Fox 亦支持這觀點。他認為 מועד 是指約定時間，不論是雙方的約定（如撒下 20:35）或單方的決定（通常是神，如利 23:4）。但它不是無可避免的預定：它固然必須遵守（利 23:4;撒下 24:15），但也能夠被違背（耶 46:17）。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, pp.197-198 note 12。

³⁷⁹ Wilch, *Time and Event*, p.123.

³⁸⁰ Wilch, *Time and Event*, p.124.

³⁸¹ Wilch, *Time and Event*, pp.127-128; Schultz, "A Sense of Timing," p.259.

³⁸² Fox 列出例子：時間性用法，如獨一性 (unique) 時間（1977 年 12 月 5 日晚上 3 時 05 分或底波拉作士師的時代）和定期或週期性 (periodic) 時間（冬天或中午）；實質性用法，如實際發生（獨一性、定期性、偶發性時間）和事件的形態（獨一性、定期性、偶發性）。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, pp.195-196.

決定論思想，意即每一項行動和事件皆是在它發生前就已分配好，例如農民無可避免地必在收割期收割。但他覺得傳道者在時間詩 (3:1-8) 中並沒有堅持決定論或宿命論思想，他只是提及事件在進程中應該發生或成就的「適當」(right) 時間，而不是視之為事情必定發生的時間。換言之，3:8a 的「戰爭有時」就不能將之解作「神預定美國國會在 1941 年 12 月 8 日向日本宣戰」，而是有適合戰爭的條件和情勢，可以使戰爭有效地進行。³⁸³傳道者思想上的神，祂能夠卻沒有「確切地預定所要發生的事件和時間」，祂擁有卻不常行使作這些事的權柄。然而，神有時也會「重複地和出乎預料地介入並推翻人的努力」，甚至使人未到期而死 (6:17)。³⁸⁴對 M. V. Fox 而言，傳道者所要表達的是：「每一種事件和行為都有 **תע**，即適當的情勢（不論是週期性或獨一性）。」³⁸⁵他認為傳道者在 3:1 的觀念是 1:9 的重述，並在 3:15 再提起，所要陳述的不是事件 (incident) 本身，而是類型 (type) 或種類 (category)。³⁸⁶

根據 R. L. Schultz 的分析，M. V. Fox 與 J. R. Wilch 的不同，在於前者強調人

³⁸³ Fox 舉例說：「在日本偷襲美國珍珠港之前，宣戰不會獲得普遍的支持，但這事件之後，宣戰適當時刻立即出現。」或「創 15:16 曾提及，亞伯拉伯時代的亞摩利人的罪孽尚未滿盈。這事到了約書亞時代，就可稱為『戰爭的恰當時刻』。」Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.198.

³⁸⁴ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.197; Schultz, "A Sense of Timing," p.260.

³⁸⁵ 當我們說「哀慟有時」時，這哀慟的時間並非由日期來界定，而是由情勢或環境來界定。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, pp.200, 205.

³⁸⁶ Fox 指出，美國總統 John F. Kennedy 被刺殺或第二次世界大戰的同一起事件都不會再發生，但行刺和戰爭的事件類型卻不斷重演。Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.200.

應在適合某事件的適當時間作該事，但這不是絕對的，他也可以越過其適當時間而作；後者卻主張人應在適合某事件的適當時間作該事，他不可以越過其適當時間而作。³⁸⁷是故，R. L. Schultz 從傳道書中與時間有關的鑰字著手，³⁸⁸試圖鑑定何者的論調更貼近傳道者的思想，並論證其思想是否鼓吹決定論。他花相當多篇幅在剖析其中一個鑰字 עת (時間)。³⁸⁹他認為傳道者在 3:1 提出他對時間的基礎理解：「地上的每一件事或目的都有其特定時間和時機」，然後再將這理解貫徹於 3:2-8 及其他地方，並加以說明。至於 3:11 和 3:14 的 עולם 乃是要回應 3:9 有關 מה-יתרון (有何益處) 的疑問。R. L. Schultz 認為傳道者在 3:11-15 的論調是探討 עת 與 עולם 之間的關鍵關係：³⁹⁰

「神安排了時間並在人心植入永遠的意識，但祂的作為不能全然理解(3:11)。神的作為不像人的作為，它是持久且不能改變的(3:14)。神的恩賜讓人得以在時間內享受日常活動(3:13)。人應當為神主宰時間而向祂感謝，甚至敬畏祂，因為神不單能成就永恆的事，亦能從事已過的事(3:15)。為此，傳道者最大的問題不在於神阻撓人類完成某事的努力，而在於全人類的成就本

³⁸⁷ Schultz, "A Sense of Timing," p.260.

³⁸⁸這些鑰字包括 עת (時間)、יום (天)、שנה (年)、הבל (虛空)、אחר (之後)、עולם (永遠)。Schultz, "A Sense of Timing," pp.257-258, 260.

³⁸⁹ 約有三頁篇幅，見 Schultz, "A Sense of Timing," pp.260-262.

³⁹⁰ Schultz, "A Sense of Timing," p.266.

就是徹底短暫和非永恆的 (如 הבל 所表達)。」

R. L. Schultz 從鑰字著手所得出的結論是：³⁹¹

「傳道者對時間的態度被錯誤描繪為具有決定論或宿命論的

特徵。其實，傳道者乃是勸告那些在日光之下居於短暫與永

恆之間的人，能承認神對時間規律的主權。可能的話，照著

M. V. Fox 所說的，『在時機成熟時』付諸行動。」

5.2.2 享樂主義或快樂主義

猶太人在住棚節 (Feast of Booths) 慶典時，都會在會堂誦讀傳道書，最大的原因乃是它邀約人享樂或快樂。³⁹²有鑑於傳道者在書中 (2:24-25; 3:12-13,22; 5:17-19;8:15;9:7-10;11:9) 鼓勵享受美好的生活、吃喝等，以致令人誤解傳道者是在極力主張以快樂或享樂為依歸，成了不折不扣的享樂主義 (Epicurean) 或快樂主義者 (Hedonist)。學者 R. Gordis 和 R. N. Whybray 認為對傳道者而言，享樂或享受人生是神給人的絕對命令，也是傳道書的基本主

³⁹¹ Schultz 檢視了鑰字如 עת (時間)、יום (天)、שנה (年)、הבל (虛空)、אחר (之後)、עולם (永遠)後，提出四個論點：(1) 傳 3:1 所引介的基本題旨開始在書中其他部分被加以應用和說明；(2) 雖然不是每一個時間相關語義詞都與傳道者的「時機感」(sense of timing) 有關聯，但也沒有明顯與傳道書中的這個題旨相抵觸；(3) 傳道書中一些經文提出在適切時間上作關鍵性的分辨和行動是重要的，而不是被動地接受神的時間規律；(4) 3:1-8 的時間詩所呈現的，就是人可在勞碌中得到更大益處 (3:9)。正如 Fox 指出，3:2-8 絕大部分的項目 (除了開頭「生與死」的配對) 都意味著人在「某種程度上」可以掌握其行動的時機。Schultz, "A Sense of Timing," pp.257-267 (267); Fox, *A Time to Tear Down*, pp.201, 206.

³⁹² Lohfink, *Qohelet*, p.1.

題。³⁹³這樣的詮釋雖有一些經文支持，但仍然受到學者高度質疑。R. E. Roland 認為傳道者在強調享受生命時，其經文情境 (2:24;3:13;5:18-19;8:15) 是受到陰間和虛空，以及賜下喜樂的神 (神祕的神旨) 之面向所限制，因此有關享樂是傳道書主題的主張是有待商榷的。³⁹⁴M. V. Fox 主張傳道者呼籲人享受生活只不過是為了忠告用途，他因此拒絕接受一個完全敬虔或完全懷疑的傳道者畫面。³⁹⁵T. Tyler 認為傳道書勸人享樂的言詞與享樂主義的信仰一致，尤其是傳 5:18-20 與享樂主義的 ἀταραξία (寧靜) 觀念相聯結。³⁹⁶

若深入檢視，會發現享樂主義的思想與傳道者的思想是有不同的。傳道者所預期的是人在一生年日中享福樂，可以使他在很大程度上忘記死亡的極端不公平 (5:20)；反之，享樂主義則誠實地面對死亡，沒有任何不安，並高喊：「死亡對我們來說並不算甚麼！」。³⁹⁷也就是說，享樂主義的 ἀταραξία 觀念並非是自欺欺人，而是完全沒有害怕或痛苦。³⁹⁸因此，享樂主義對生活及其中的變化無常的寧靜態度，顯然與傳道者思想是有分別的。另外，也要留意傳道者不單勸人享樂，他同樣也呼籲人要敬畏神 (3:14; 5:7; 7:18; 8:12-13;

³⁹³ Gordis, *Koheleth*, pp.129-131; Whybray, “Qoheleth, Preacher of Joy,” p.87-98.

³⁹⁴ Murphy, “The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage,” p.271.

³⁹⁵ Fox, *Qohelet and His contradictions*, pp.11-13; *A Time to Tear Down*, pp.3-4, 144-145.

³⁹⁶ Tyler, *Ecclesiastes*, p.20.

³⁹⁷ 「死亡對我們並不算甚麼！」是出自 Epicurus, *Letter to Menoecus* 124 和 Lucretius, *De rerum natura* 3.830; 轉引自 Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.28.

³⁹⁸ 這樣的觀念可從 Epicurus, *Letter to Menoecus* 127-132 窺之。另參 Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, pp.121-125.

12:13)、要有智慧 (7:12,19;10:10)，以及要工作 (2:24;3:13;4:9)。³⁹⁹

對傳道者言，人類的「益處」在於喜樂和享福，是值得去奮鬥且獲取的，因為此乃神所賜給人的禮物。同時，神的創造之工限制受造物藉著他們本身的行動去改變事實的可能。除了為享樂的可能性而歡欣外，人類對於生活的態度也應當有受造物的表現，即存有敬畏神的心 (3:14-15)。他提醒人們在活多年就當快樂多年的同時，也要想到或留心有黑暗的日子 (11:8)。他更對年輕人喊話，叮嚀他們在趁自己青春體壯去享樂，使心歡暢、滿足之餘，尚需銘記這一切事情，神總有一日必會審問 (11:9)。誠如 R. N. Whybray 所指出的，傳道者勉人喜樂，這喜樂並非出於消極情懷，也許其用意為要引領讀者尋求神，因而有喜樂。⁴⁰⁰

5.2.3 不可知論

傳道者在書中不斷地重覆及闡明神的作為是人不可知的，縱使神將永遠安置在人心底，卻仍然沒有讓人參透祂的作為 (3:11)，也查不出祂自始至終的作為 (8:17)。這樣的論調令人自然地將傳道者與不可知論 (agnostic) 扯上關係。不可知論 (或稱不可知主義)⁴⁰¹ 是一種認為某些斷言，特別是宗教上的斷言，例如來世、神或者天國等是否存在的形上學斷言，是不為人知的或

³⁹⁹ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.173.

⁴⁰⁰ Whybray, "Qoheleth, Preacher of Joy," pp.87-98.

⁴⁰¹ 英語中 *agnostic* 這個詞來源於希臘語 *a* (沒有) 和 *gnosis* (認識)，是最早在 1869 年由英國的 Thomas Henry Huxley (1825-1895) 創始的，用於描述他的哲學。不可知論著名學者尚有 Charles Robert Darwin 和 Bertrand Arthur William Russell 等。

根本無法知道的想法或理論。不可知論者不相信宗教中的神和其他一些宗教概念的存在。他們認為人要獲得完全和確定的知識是不可能的。不可知論包含著對宗教的懷疑，但它卻不像無神論者一樣否認神的存在。這種不可知論也衍生出其他的問題，例如希臘西仁奈哲學鼓吹人在面對生命的不可知和不公平時，積極的回應就是尋求藉著物質享受去得到幸福，⁴⁰²消極的回應則是自尋短見以反映和抗議不公平的存在。⁴⁰³

傳道者的確在論到人的不可知時，主張人莫強如吃喝享樂 (3:11-12)；他亦在書中他處提到社會不公不義之現象 (4:1-2; 5:8;7:15-17)，並且讚歎那已死的人，比活著的人更好 (4:2)。但他沒有提倡享樂是回應不可知和不公義的途徑，也沒有慫恿讀者以死明志，反而指出活著就有指望 (9:4)。其實，傳道者所謂人對神作為的不可知，並非指人完全對神的事一無所知，他乃要藉著「人不能參透」(3:11) 闡明人可以「尋找」或「揣摩」神的作為，但卻「找不著神」，也不能獲得有關神的「精確」知識。這表示人仍可依稀看見及發現神的作為，因為神的作為隱藏在大自然界、人類界，甚至是人的心底。這也是為何傳道者在書使用「我見」、「我知道」等關身動詞來表述自己的觀察和認知。從另一個角度看，傳道者若是不可知論者，他就不可能認為自己

⁴⁰² Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.28-29; H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics* (Beckham: Croom Helm, 1983), pp.200-201; W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp.493-494.

⁴⁰³ 西仁奈哲學雖在埃及 Ptolemaic 王朝迅速崛起，但因其主張導致自殺率的提高，進而遭到壓制。Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.29.

可以觀察且知曉神的本質和作為（參 2:24-26; 3:10-15;3:16-18 等），並加以陳述。這表示傳道者並不認為人對神的事是全然不可獲知，縱然所取得的觀察和認知是片面且有限的。諷刺的是，人不能徹底參透神的作為，但神卻能看見且知曉人所做的一切明顯和隱藏的事，並給予做事的人審問（12:14）。

5.2.4 宿命論

決定論和宿命論（fatalism）相似之處莫過於兩造皆主張人的命運是即定的。它們之間最大的區別在於宿命論所說的「命運即定」是指「結果」即定，亦即無論人怎樣改變過程，其結果都不會改變。所以，宿命論一般只談那些人類無能為力或者無法完全避免的事件。至於決定論(硬性)，它所說的「命運即定」亦即過程和結果都不會改變。

宿命論相信某種力量或律則定規了人一切命運的理論或思想。⁴⁰⁴這「宿命論」一詞中的「命」指命運。在日常語言中，「命運」一詞是歧義的。它至少具有兩個不同意思。它可以指「際遇」或「遭遇」，就如在「自己的命運靠自己來開創」及「人的命運操在人的性格之中」這些句子裏，所要表達的是「自己的際遇靠自己開創」、「各人的遭遇是由各人自己的性格來決定的」。但「命運」一詞也可指「人力所不能控制的因素」，如「命運弄人」、「人類的歷史主要是由命運而不是由人的智慧來統治」等句語，主要意思是「各人被他所不能控制的因素愚弄」、「人類的歷史主要是由人力所不能控制

⁴⁰⁴ 盧龍光等編，《基督教聖經與神學詞典》，頁 205。

的因素來決定，而不是由人的智慧來規劃」。以上種種，顯示當提出「宿命論」時，其中的「命」一字乃指「人力所不能控制的因素或力量」。換言之，宿命論意味著「人的一生被種種人力所不能控制的因素限制或決定，以致人的種種作為對改變人生際遇無能為力」。但所謂「人力所不能控制的因素」是指甚麼呢？單就宿命論來說，並沒有確切說明。不過可以肯定的是，宿命論思想的確存在於斯多葛哲學，也瀰漫在許多印度教、佛教和回教的想法之中。現在問題是，傳道書有沒有宿命論的色彩呢？

從 3:1-11、3:15 和 9:12 等經文窺之，似乎透露傳道者的思想隱約披上如斯色彩。其實，這問題所涉及的抽絲剝繭與上文所探討的決定論課題很相似，在此不作贅述，但卻會把焦點聚焦在惡人應否為一己行為負責的問題。宿命論的思想不以為人需為自己的思想和行為負責，因為人既然身不由己，就無須擔負罪責。這產生道德的問題，特別是當來到人類之惡的問題時，作惡的他或她是否應為本身的行為受罰，抑或應將指責歸到掌控他們的神身上？很顯然的，宿命論並未針對人類應否為自己所行的惡面對審判，還是應歸咎於背後掌控的獨一力量，提供任何答案。這無疑與傳道者的觀點有差異。學者 D. Rudman 認為，縱然傳道者的猶太文化告訴他，有一位關懷義人懲罰惡人的神存在，但傳道者本身卻觀察到無辜的人經常受苦，惡人卻逍遙(3:16;4:1;5:8;7:15;8:9-11)。這種的不一致性，邏輯的結論不是神不存在，就是神沒有參與世界的事務。可是，傳道者所獲得的結論卻相反，他斷定必有

一位神，這位神隨己意分配祂的恩賜，人無法參透 (2:26;5:19;6:2)。⁴⁰⁵不僅如此，人的自由亦受限於神所定下的時期(9:12，其中的動詞 אָחַז [捉住或圈住] 和 יָקַח [陷入圈套] 生動的帶出上述意境)。然而，傳道者觀察所作出的結論並未限止於此。事實上，他的思想比宿命論思想更強調神和祂的審判。他在 3:17、8:12-13 和 12:14 明顯帶出這樣的觀念：「神必審判義人和惡人！」雖然傳道者對神的賞罰系統無從預測，但不表示這樣的系統並非不存在。至少在 2:26，他就論及神賞善罰惡。⁴⁰⁶這種神賞善罰惡，正是希伯來人的審判觀念。可是何謂 2:26 的 טוֹב לְפָנֵי הָאֱלֹהִים (在神面前蒙喜悅的人) 和 חוֹטֵא (罪人) 的定義？由於傳道者在經文語境中沒有給予介定的規範，因此有學者認為他在使用這些詞時，並沒有賦予傳統的道德意義，而是描述神不可測知之審判的例證。⁴⁰⁷

5.2.5 存在主義

存在主義 (existentialism)，又稱為生存主義，是一個哲學的非理性主義思潮，以強調個人、獨立自主和主觀經驗。它在二十世紀非常廣泛地流行。

⁴⁰⁵ Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, p.44.

⁴⁰⁶ 2:26 「神喜悅誰，就給誰智慧、知識，和喜樂；惟有罪人，神使他勞苦，叫他將所收聚的、所堆積的歸給神所喜悅的人...。」

⁴⁰⁷ Ginsberg 認為 2:26 (同樣應用在 7:26) 的這些詞各別表示「蒙神喜悅」或「不蒙神喜悅」、「幸運」或「不幸」，而不是「義」和「惡」。H. L. Ginsberg, "The Structure and Contents of the Book of Koheleth," *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, ed. M. Noth & D. W. Thomas, VTSup 3 (Leiden: E. J. Brill, 1955), pp.138-149; 另一學者 Murphy 亦有相似觀點，他談到這經節的涵義是要主張神恩賜的至高主權和自由。Murphy, *Ecclesiastes*, p.27.

法國哲學家 Jean-Paul Sartre 和 Albert Camus 是其代表人物。其最著名和最明確的倡議是 Sartre 的格言：「存在先於本質」(*l'existence précède l'essence*)。他的意思是說，除了人的生存之外沒有天經地義的道德或體外的靈魂。道德和靈魂都是人在生存中創造出來的。人沒有義務遵守某個道德標準或宗教信仰，人有選擇的自由。M. V. Fox 在很大程度上就將傳道書的思想與 Albert Camus 所描繪的人與荒謬世界摔跤之哲學作品 *The Myth of Sisyphus* 加以連結，並帶出兩者的相似性本質。⁴⁰⁸N. Lohfink 將傳道者歸類為存在主義的先驅，並聲稱獲得 M. V. Fox 的證實。⁴⁰⁹從 3:1-15 看，傳道者似乎在強調神掌權的背後對人在這循環不息的生活中的不自由，且需在勞苦與厭煩中討生活加以控訴。他雖在富庶中，卻仍感厭煩、虛空、乏味與無趣。他彷彿對一切事物都看透，只嘆息神叫人經練極重勞苦 (1:13;2:22-23;3:10)，這無疑顯出了存在主義者的失望和悲觀。傳道者似乎秉承了存在主義者有關人的生存之外沒有體外的靈魂的觀念，認為人死了一了百了，他對死後並不存任何希望，人與獸無異 (3:19-19)。他對存在的合理性關懷，是否認一切的虛空，因為存在的價值是無可削減的。智慧並非沒有功效，但把握內在情緒與理性的經驗，才使人的自由得以發揮。人的智慧也許有反面作用，但仍是必須有的。智慧比財富與享樂更為重要，但智慧是否可以求得，仍是毫無把握。然而這

⁴⁰⁸ 詳文見 Fox, *Ecclesiastes*, pp.10-11; 另參 Garrett, "The Theology and Purpose of Ecclesiastes," p.154.

⁴⁰⁹ Lohfink 在其書序中提到他個人的看法。Lohfink, *Qohelet*, p.ix.

樣的見解叫人質疑，因為傳道者雖勸告他的讀者在瞭解到本身的有限價值和短暫人生時應去享受生活的快樂，但他卻沒有主張情感與學識體驗是人類價值的賦予者。⁴¹⁰相反的，傳道者敦促讀者走向神，他認為神的確是遠超我們的能力可以體會。他雖有存在主義者的見解，看世事虛空，但他的反應完全不同，仍用信心來化解。⁴¹¹

存在主義有兩個基本原則不能應用在傳道書，就是「人理性的選擇自由」，並確信「個人的抉擇是終極決定的基準」，因為傳道者相信神的掌控伸及人心 (3:11,14)。⁴¹²傳道者與基督教徒 Kierkegaard 和猶太教徒 Martin Buber 及 Franz Rosenzweig 不同，他不是「宗教存在主義者」(religious existentialist)，也沒有建構一個荒謬的價值，是將所觀察的一切訴諸信仰並相信神。⁴¹³他也並非如學者 M. Sneed 所形容的是一個解構主義者 (deconstructionist)，徹底破壞了傳統的智慧與愚昧，以及有益與無益的二元關係。⁴¹⁴傳道者明確地指出神將永遠的意識安置在世人心裡 (3:11)，這無疑表明一件事，就是每個人的心，不論有否體驗與神的關係，都已具有一種宗教本能。這種宗教本能，使人在內心呼求和祈禱，試圖得著一種凌駕物質與人類力量之上的安慰和幫助。宗教本能存在於每個人，無論人如何看待和理

⁴¹⁰ Garrett, "The Theology and Purpose of Ecclesiastes," p.155.

⁴¹¹ 唐佑之，《哲人心語》，頁 23。

⁴¹² Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.9.

⁴¹³ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.9.

⁴¹⁴ Fox, *A Time to Tear Down & a Time to Build Up*, p.10.

解神（產生不同宗教），人心中對神的需要卻是一致和不可消滅的，而宗教本
能更是人類與其它動物區別的最重要特徵！

5.2.6 現實主義或實在論

所謂「現實主義」或「實在論」(realism)，顧名思義就是只注重事實或
現實，並客觀地而不憑感情地去處理思想和行動，反對一切不切實際或空
想。學者如 R. N. Whybray、C. L. Seow、D. C. Fredericks、G. Ogden 和 C. H.
Bullock 等皆描述傳道者是現實主義者，⁴¹⁵主因在於傳道者能夠允許生活中
的一些事物是異乎尋常 (7:15-17)、悲劇性 (4:13-16)，以及無法說明的事實
(3:11)。傳道者不僅允許美好的事物存在生活的陰鬱中間，還將生活的無常
與不幸與之掛鉤。持這觀點的學者都同意在傳道書中的不同類型忠告反映其
慎重修辭，以激發其讀者採取一些特定的行動。⁴¹⁶但他們不認為傳道者使用
הבל 來宣告人類的經驗整體而言是毫無意義或荒謬的。更貼切來說，傳道
者用 הבל 來表明人類經驗所當省思的許多局限和複雜性問題。D. B. Miller
緘認這樣的說法，但不諱言傳道者除了注重其所觀察到的事實外，亦勸人享
受生活，成為智慧人，並在勞碌中找尋良善。更重要的是，他也勸人敬畏神。
⁴¹⁷誠如 G. Ogden 所看見：「傳道者雖以現實主義者的姿態出現在讀者面前，

⁴¹⁵ Whybray, *Ecclesiastes*, p.28; Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.173 note 51; Ogden, *Qoheleth*, p.22; Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*, p.203.

⁴¹⁶ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.173.

⁴¹⁷ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.174.

但他卻從未忘記生活是神賜予的，是爲了人的好處。」⁴¹⁸

5.2.7 懷疑主義、悲觀主義和犬儒主義

有人認爲傳道者對生活錯綜複雜和難以理解的事物之陳述，以及他強調「日光之下」或「天下萬務」是要表明他關懷這世界的事，而這世界的體驗對他而言只會導向悲觀。⁴¹⁹傳道者沒有提到人可在何處找到真正的滿足？他也沒有暗示人可在神那兒找到更多。按他的觀察，一切都在無止息的運轉，沒有真正變化，也不予人助益。再者，天下萬務似已預定，人無力改變，也無法明白。人無法在世上找到滿足，生活的種種都是虛空、荒謬和無意義的，因此人要轉去尋找可滿足之事。這樣的論調是消極的，顯示懷疑的心態。⁴²⁰這樣的觀點也很自然地令人覺得傳道者的神學思想充滿懷疑及悲觀主義 (pessimism)，以致懷疑他是悲觀的懷疑主義者 (skepticism)。⁴²¹懷疑主義者對人類行爲的正面動機或對人類經營過後而得出正面結果欠缺信心。這樣的觀點無可避免地視傳道書爲傳道者渲洩一己怨氣的書，也貼近犬儒主義 (cynicism) 思想，特別是後者主張人要擺脫世俗的利益而追求唯一值得擁有

⁴¹⁸ Ogden, *Qoheleth*, p.22.

⁴¹⁹ Wright, "The Interpretation of Ecclesiastes," p.19.

⁴²⁰ 唐佑之，《哲人心語》，頁 20。

⁴²¹ 如 G. Von Rad, *Wisdom in Israel*, pp.226-237 和 idem, *Old Testament Theology*, vol. 1, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper, 1962), pp.455-458; Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.170.

的善。⁴²²犬儒學者相信，真正的幸福並不是建立在稍縱即逝的外部環境的優勢。人人都可以獲得幸福，而且一旦擁有，就絕對不會再失去。人毋須擔心自己的健康，也不必擔心別人的痛苦。這樣的主張對啓蒙運動後的西方文化極富魅力，甚至發展為後現代人生觀之一。⁴²³然而，將傳道者視為犬儒主義者並不確實，他在書裡並沒有勸讀者摒棄現世的生活，轉而追求所謂的「善」。反之，在指出生活中存在的病態之餘，他亦極力勸人要享受生活(2:24-25; 3:12-13,22; 5:18)。J. L. Crenshaw 不認為傳道者既是悲觀主義者，卻抱著矛盾心情去承認生活中他無法與不好事物調和在一起的一些美好事物。⁴²⁴可見他並非一味對生活的事物持悲觀和懷疑態度。

H. P. Müller 利用現象學 (phenomenological) 模式來描述傳道者的思想結構，作出如此的結論：⁴²⁵

「傳道者的思想是由一個『創造者』的宗教塑造成的。他相信世界的秩序是由創造者訂立，但卻不能保證有合理的因果報應，這成為傳道者信仰的弱點。他的懷疑主義，正好配合他悲觀的宗教情操：認為神不會容讓世人去批評創造者和世界，所以才使人在生活中獲得喜樂。」

⁴²² 從哲學角度言，懷疑主義也可視為犬儒主義或悲觀主義。

⁴²³ Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, pp.170-171.

⁴²⁴ Murphy, *Ecclesiastes*, pp.27-28.

⁴²⁵ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 113。

但他覺得傳道者的這種想法未免太偏激了。傳道者觀察到自然周而復始的規律，在述說「自然現象之詩」(1:4-7) 和「時間之詩」(3:1-8) 之後，遂於 3:11 肯定神的創造是美好的。然而，他在讚歎美麗的大自然之餘，卻不斷地提出 הַבַּל (虛空) 的論調。謝品然指出，⁴²⁶此舉可能是傳道者懷疑神創造的目的，尤其創 1:2 提到神從 תהו (沒有形態) 和 בהו (空虛混沌) 的宇宙中創造出 טוב (美好) 的世界。基本而言，傳道者從未質疑神創造的用意(3:11;7:14,29a)，他只是懷疑人類能否理解神創造的用心與意義，以及神深不可測的作為 (3:11b 和 8:17a)。Th. C. Vriezen 則認為傳道者的信念是從個人的經歷而來，經驗告訴他，只要能夠持守信念，即信靠創造者……雖然如此，我們卻不能稱他為懷疑主義者。⁴²⁷唐佑之認為傳道書的信息充分表露傳道者的信念，深信神的公義與良善仁慈 (8:12;10:3;11:9)，其信心的回應也是堅強的 (3:16-17)，他確切地勸

⁴²⁶ 謝品然，《荒謬與真理》，頁 123。另一方面，謝品然在論到「傳道書與創世記第一至三章」時，亦引述 Whybray 的結論（“Conservatisme et radicalisme dans Qohelet,” in *Sagesse et Religion, Colloque de Strasbourg* [Octobre 1976] [Presses Universitaires de France, 1979], p.81），提到「傳道者雖沒有懷疑過神的全知全能，但他不是虔誠的雅威主義者，因為雅威主義者相信人類可以透過律法和拯救明白神創造的用意。由於傳道者否認人類可以知道神的心意，所以他遠離雅威主義的陣營。」筆者覺得這樣的說法有待商榷，傳道者的目的不是要探討律法和拯救能否使人明白神的心意。他乃是單純以人類的角度來論述受造者的不知，以及對創造者的不可知。再者，虔誠的雅威主義者就不能針對傳統的教義提出個人的反思嗎？

⁴²⁷ Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (London: Lutterworth, 1967), p.270.

說讀者享受人生，不是因懷疑而失望，而是因人的不朽而充滿盼望。⁴²⁸

5.2.8 禁慾主義

早期的基督教釋經家如 Gregory Thaumaturgus (公元第三世紀) 和 Jerome (公元第四世紀) 都將傳道者視為一個挑戰人卸下虛假和物質的生活，為自己死後的生活早作準備的禁慾主義者 (ascetic)。⁴²⁹學者 D. B. Miller 亦指出，早期的猶太解經家在詮釋傳道書時，也同樣強調書中所提「人死後生活」的重要性。⁴³⁰他們覺得傳道者循著這樣的理解，在書中舉出了許多人在今世無法找尋到快樂的例子 (如 4:4,7-8; 7:15; 9:13-16)，來說服讀者為來世預備。而書中所謂的「虛空」指向與永恆無關係或對永恆不利的活動。這樣的觀點產生一些難題。事實上，傳道者在論及人「死後」的生活時，都宣稱人對那未知的空間一無所知 (3:19-22; 9:3-6)。再者，傳道者在書中的字裡行間並沒有透露絲毫要讀者放棄今世的生活，實行禁慾，轉而投資在那將來的世界。相反的，他力勸人要享受生活 (2:24-25; 3:12-13,22; 5:18)，與所愛的妻快活度日 (9:9)，並主張活著的人比死去的人更好 (4:1-3; 9:4-6)，且堅持沒有喜樂的人生不值得人過活 (6:1-6)。

⁴²⁸ 唐佑之，《哲人心語》，頁 21。

⁴²⁹ Murphy, *Ecclesiastes*, pp.xlviii-liii.

⁴³⁰ 他舉例：Targ 論到傳 1:2-3 時，強調「這世界」和「日光之下」的虛空或荒謬，與「那將來的世界」有極大的差異。Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, p.169 note 41.

5.2.9 小結

筆者深信傳道者並未企圖將古代近東文化的哲學思想或特定主義引進其論述篇幅中，他只是從本身所處的環境去思考和斟酌人的角色與定位，任何將傳道者的人生觀視爲決定論者、宿命論者和享樂主義者等，皆是一種衍生的假設。這樣的假設乃是源於讀者在解讀傳道書的過程裡，容讓讀者理解的意義超過作者所傳達的意義。傳道書應被視爲聖經多元觀念中的其中一個獨特面向，任何將傳道者與決定論、宿命論、享樂主義和懷疑主義等掛鉤，並指控他意圖破壞傳統信仰的舉動都是誤解。傳道者從未提出一個他視爲是錯誤教義的傳統觀念來加以抨擊或修正。他沒有置所發現的矛盾原則於不顧，而是緊抓住相矛盾的觀念，這使他陷入困境。他將自己放在智慧人的當中，但他沒有察覺自己的觀察與其他智者的信仰有抵觸。他沒有炮轟賞善罰惡的公平原則。他相信神的公義，卻也目睹它的矛盾之處。然而，他沒有像神學家或哲學家那樣去理出一個解決方案，也沒有像懷疑主義者那般去否定這原則。他也確實察覺到人在日光之下所見所聞所遇所經歷皆有其「定時」，但這樣的說法並不構成「決定論」或「宿命論」。他乃是將他所觀察、所發現的稱爲「荒謬或虛空」。

第 6 章 結論

6.1 研究成果

爲了達致在第 1 章所提及的研究目的，筆者藉著第 2 章的研究步驟與方法循軌而進入第 3 章的經文背景分析。從古代近東文化的背景當中，我們瞭解到傳道者所論述的課題是普世性的，是不論在古代近東或是當時的猶太世界都不斷在思索的人生問題。雖然如此，傳道者的思想是否受米所不達米亞、埃及和希臘文化影響，抑或傳道者有否引進米所不達米亞人、埃及人和希臘人的文化思想，仍有待釐清。要解開此困惑，需從傳道者本身的思想起始。因此，筆者先藉著在第 4 章的文學研究，使我們對書中的宏觀與微觀結構、寫作手法、措辭遣字，以及文脈之間的互關性有較深入的瞭解，續而在第 5 章之中整理出經文情境所帶出的傳道者之神學思想，進而以該基礎去討論其所衍生的各種人生觀問題，以解決傳道者是否戴上各學者所彩繪的不同人生觀面譜的疑竇，並揭開傳道者思想世界所展現的人之角色與定位的真相。

從上述這些研究和剖析，它們提供了本論文之研究目的的解答：

(1) 傳道者顯然對週遭近東國家的文化有認識，但這並不表示他本身的人生觀是深受它們影響，甚至到一個地步，將異文化的特定主義或哲學思想，套進自己的思想框框，並置於傳道書之中。充其量，他乃是從自身處境

去探討和斟酌在本土文化和異國文化所共通的普世性議題。因此，傳道者絕非抄襲異文化思想，也沒有助長異文化思潮瀰漫於猶太文化，以致將猶太文化希臘化或猶太文化近東化。換言之，傳道者的觀點是純猶太文化角度，在思想結論上也與異國文化全然不同。

(2) 古今學者在研究傳道者的人生觀時，絕大部分會以自身所接觸的當代人生哲學或主義，來以今照古並檢視傳道者的思想，因而犯下先入為主的詮釋誤判。事實上，各種主義如決定論、宿命論、享樂主義等，皆是較後來時代的哲學或思辯產物。因此，任何視傳道者在某特定主義影響之下撰筆寫下傳道書的主張，都會顯得不太客觀，也可能泯滅了傳道者的原始思想意念。

(3) 要還原傳道者的神學觀或人生觀，必須從其所撰寫之傳道書著手。從 3:1-15 的解經和其所延伸的顯與隱觀念起始，再擴展至整卷傳道書相關文脈的伸展，證實傳道者的神學觀或人生觀並非是暗淡無光的，也不是完全虛空或荒謬的，他在生活的種種現象中看見神的作為、神的權能統治，因此呼籲並提醒世人，他們在時空中的角色和定位，就是認識到自己的無知和有限(時間、智慧、能力等)，進而心存敬畏地去面對生活中的各樣活動和工作，並享受神所賜的生活福樂。

6.2 思考與反省

從釋經和神學詮釋去探討 3:1-15 有關人在時空中的角色和定位，雖然範

圍僅有短短十五節，卻足以讓現時代身為基督徒的我們，自其中解經所引伸出來的神學觀與人生觀等，作深入的思考和反省：

(1) 這世界或日光之下有神掌管，我們活在其中應當會更安心及放心。但這不表示我們就可從此掉以輕心，反倒因著有一位真神，在生活上不僅不能得過且過，更應在神所賜予的生活中去找到自己的滿足並且認識自己。同時也更積極地去看待神所賜與的人生，並在神的恩賜中心存敬畏地去享受我們勞碌之中所當享的福樂。

(2) 日光之下並沒有任何鑰匙，生活自己亦已失去這鑰匙：「虛空的虛空，凡事都是虛空。」如果要得到鑰匙就必需找造鎖的鎖匠。神握有所有不可知的鑰匙，而祂也會將它交給我們。現在我們仍未能取得這鑰匙，但要相信鎖匠必會開啓這些門。⁴³¹

(3) 縱使我們在日光之下有一大串問號，丈八金剛摸不著頭腦，理不出頭緒，也參不透神的作為，傳道者卻在傳 3:10-11 啓示我們，神讓人的心去渴慕永恆的事，因為神將永遠安置在人心裡 (3:11)，叫人有永遠的意識。這樣的觀念遙遙與新約相對應，保羅說：「神的事情，人所能知道的，原顯明在人心裡，因為神已經給他們顯明。」(羅 1:19)，甚至主耶穌也指出神的國就在人的心裡 (路 17:21)。身為基督徒，我們可以以今照古，比傳道者看得更遠、更仔細，原來神將永遠的意識安置在人心乃因愛世人緣故，這永恆的

⁴³¹ Wright, "The Interpretation of Ecclesiastes," p.23.

計劃和目的乃是以基督為中心、為高潮 (弗 2:1-10)。

(4) 傳道者提醒我們去享受我們的人生 (3:12-13)，但卻不要忘記我們的歡樂需要對神負責 (11:9-10)。是故，我們應當放棄一切會荼毒思想和傷害身體的事，並記得青年不是生命的全部，還有中年、老年和死亡。人和獸都會死，但人能有條理的思考，獸卻不能。我們應在未死還有軀體之時事奉神 (9:10; 參約 9:4)。

(5) 傳道者在 3:1-15 並非只談人生的不可知、不可料及不可及，他亦把在日光之下所觀察的人生觀、價值觀加以闡述，但這不表示他要求我們過著這種悲觀的生活或對事務抱以悲觀態度。他闡述人生的悲觀之同時，沒有忘記有一位造萬物、使萬務各按其時成為美好的神。他警惕我們在這無法抗拒的定時中，應具有「永遠」的意識，知道日光之下的每一定時都是短暫，轉而去貼近那將永遠安置在人心的神 (3:11)，並在這永存的神 (3:14) 裡面找得盼望。這一點在新約中更清楚表達。保羅在羅 8:19-25 闡述受造之物雖服在虛空之下，卻仍指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀。在這指望中我們當思考，既然在日光之下所見的盼望 (智慧、財富等) 不是盼望，就當忍耐等候，盼望那所看不見的。

(6) 神掌權，祂是全能且深不可測的。祂使天下萬務有其定時，並且使已過的事重新再來，然而神自始至終的作為，雖然永存，人卻不能參透。這世界既有一全能的獨一真神在掌管及照護，我們就當積極參與在這世界中，

但並非爲了操控或使自己更有自信，而是能看見在日光之下智與愚、人與獸、勞碌與享福等的不同與共同點，明白一切皆由神所賜。因此在談到人類在時間內的特定活動時，雖會引發「全都是神決定」（參 9.1）或是智慧人能否辨別某事務時機（參 8:5）的辯論，但就算身爲人的我們不能決定甚麼，至少能知道特定活動在特定時間要怎麼做，而採取正確的態度（如：敬畏神）去回應，也能看見勞碌之好處並歡樂其中。

(7) 神造萬物，使萬務各按其時，成爲美好，當祂將我們所需的透視角賜給我們時，日子便變得「有理由」及「有意義」了。如果我們錯過了神安排的時間，我們看不到的東西實在太多了！如果我們單從表面看擺在面前的人生，如果我們沒有信心的透視鏡，我們便只有咒詛、謾罵、拼命的搏鬥，在神面前揮拳舞腳。然而，當我們從神的角度看生命時，就會拼成一幅美麗的圖畫，這個時候我們便要讚美祂。⁴³²

(8) 傳道者看到社會的不公義：窮人受欺壓，無人安慰（4:1;5:8）等，也發覺到義人和惡人都遭遇一樣的事（9:2-3）。但眼見雖爲實，卻不意味著那就是最終的事實，如主耶穌所講述的財主與拉撒路的故事，當世的人眼見的財主奢華和享樂，以及拉撒路窮乏和苦境之事實，然而這樣的景況，在兩者離世後卻有天淵之別（路 16:19-31）。同樣的，我們也許會像傳道者一樣，看

⁴³² 施蘊道（C. R. Swindoll），《迎向人生：智慧的抉擇》，陸秀雲譯（香港：福音證主，1991），頁 33。

到窮人受欺壓，無人安慰等等社會的不公義，但卻要知道神的審判未必就在現世。

(9) 「在神面前存敬畏的心」(3:14b)，從某個角度而言，可以是靠所當靠、信所當信、愛所當愛、怕所當怕、重所當重及行所當行。在新約，主耶穌要門徒知道該怕的是誰，不是達官顯貴，不是殺身體不能殺靈魂的人類，而是怕那有能力和權柄把身體和靈魂都滅在地獄裡的神（太 10:28;路 12:4-5），祂要審判百姓（10:30），並且強調落在永生神的手裡是可怕的（來 10:31）。從另一種角度言，主耶穌所謂的殺身體，也包括奪去財富和世上的福氣，因為人死甚麼都不能帶走。換言之，主耶穌要我們把眼光放在更高的層次，去得到從神而來的屬靈生命之福氣（太 6:19-21;路 12:33-34）。

(10) 傳道者呼籲人們敬畏神，保羅更進一步把敬畏的對象指向三位一體神的聖子主耶穌基督。他警告說主是可畏的（林後 5:11），因此信徒要潔淨自己，除去身體、靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖（林後 7:1）。希伯來書作者也勸勉我們既得了不能震動的國，就當感恩，照神所喜悅的，用虔誠、敬畏的心事奉神（來 12:28）。彼得也警告我們既稱那不偏待人、按各人行為審判人的主為父，就當存敬畏的心度我們在世寄居的日子（彼前 1:17）。可見，敬畏神的觀念從舊約一直延續到新約。

(11) 傳道書雖充徹著對現實絕望的色彩，但大部分內容卻與其他的聖經書卷一致。不公平的事實、財富的無益、工作的疲勞和挫折、惡的熱情與

力量、死亡的遭遇，與其他書卷皆有聯結。再者，傳道書也強調神的創造能力、神的權能統治、神的恩賜、神對人的試驗，這些亦符合聖經有關神的描繪。雖然生活現實的殘酷及死亡的無可避免，導致傳道者在書中不斷地呼籲讀者享受生命 (2:24-25;3:12-13,22;5:18-20;8:15;9:7-9;11:8-9)，以及敬畏神 (3:14;5:7;7:18;8:12-13;12:13)，但卻不減傳道書的寶貴價值，反而它顯示在舊約最稀少光明之中仍有可能有一個理性的人去信靠神。

(12) 同樣一段經文 (3:1-15)，有人看它是負面，也有人視它為正面。我們對現實生活的看法，許多時候內中很多煩惱，都是來自負面的想法，以致平白受苦。既然傳道者是正面思考負面，為何我們要將負面搞得更負面？何不換個角度和眼光，與其盡看傳道書中的虛空，不如學效 Thomas à Kempis 將「虛空的虛空，凡事都是虛空」視為如同邀請我們蔑視地上所有事物，只渴慕天上的事。⁴³³這亦如同保羅所說的：「...我將萬事當作有損的，因我以認識我主基督耶穌為至寶。我為他已經丟棄萬事，看作糞土，為要得著基督。」(腓 3:8)。惟有這樣作，我們才能領悟傳道者的苦口婆心，把角度與目光從負面的地上事，轉移到正面的天上事，如同西 3:1-2 所言：「所以，你們若真與基督一同復活，就當求在上面的事；那裡有基督坐在神的右邊。你們要思念上面的事，不要思念地上的事。」。

⁴³³ Lohfink, *Qohelet*, p.1.

參考書目

中文書目

伊頓 (M. A. Eaton)。《傳道書》。蔡金玲等譯。丁道爾聖經註釋。台北：校園，1987。

林道亮。《靈命知多少》。台北：中華福音神學院院訊雜誌社，1985再版。

吳獻章。《以賽亞書》。卷三。香港：天道，2005。

約翰·賽爾哈默 (John Sailhamer)。《聖經主題與脈絡研究》。匯思譯。賽氏簡明註釋。香港：天道，2000。

唐佑之。《哲人心語：傳道書研讀》。香港：真理基金會，2006。

黃天相。《通情達理：從語言學看舊約敘事文體的連貫性》。香港：漢語聖經協會，2006。

黃儀章。《活出智慧人生：舊約智慧書信息研究》。香港：天道，2004。

盧龍光等編。《基督教聖經與神學詞典》。香港：漢語聖經協會，2003。

賴建國。《出埃及記》。卷上。香港：天道，2005。

謝品然。《荒謬與真理：論傳道書的神學思想》。香港：建道，1996。

蕭俊良著。《聖經希伯來文文法》。費英高譯。台北：道聲，2001。

英文書目

Archer, G. L. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody Press, 1964.

Armstrong J. F., "The Scope and Plan of the Book of Ecclesiastes," *The Princeton Review* 29 (1857), pp.419-440.

- Barton, G. A. *The Book of Ecclesiastes*. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- Barr, James. *Biblical Words for Time*. SBT 33. London: SCM Press, 1962.
- Blenkinsopp, J., "Ecclesiastes 3:1-15: Another Interpretation," *JSOT* 66 (1995), pp.55-64.
- Botterweck, G. Johannes, & Ringgren, Helmer, eds. *Theological Dictionary of Old Testament*. 14 vols. Trans. John T. Willis, David E. Green, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2004.
- Brown, F., S. Driver, C. A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody: Hendrickson, 2004.
- Brueggemann, Walter. *An Introduction to the Old Testament*. Louisville: John Knox, 2003.
- Burkitt, F. C., "Is Ecclesiastes a Translation?" *JTS* 23 (1932), pp.22-23.
- Castellino, G. R., "Qoheleth and His Wisdom," *CBQ* 30 (1968), pp.15-28.
- Childs, B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Clines, David J. A. ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*. 5 vols. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- Cornill, C. H. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1907.
- Corley, Jeremy & Vincent Skemp, eds. *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 2005.
- Crenshaw, J. L. "Wisdom," *Old Testament Form Criticism*. J. H. Hayers ed. TUMSR 2. San Antonio: Trinity University, 1974.

Dahood, Mitchell, "Qoheleth and Recent Discoveries," *Bib* 39 (1958), pp.302-318.

_____, "Qoheleth and Northwest Semitic Philology," *Bib* 43 (1962), pp.349-365.

_____, "The Phoenician Background of Qoheleth," *Bib* 47 (1966), pp.264-282.

_____, "Three Parallel Pairs in Ecclesiastes 10:8: 'A Reply to Professor Gordis'," *JQR* 62 (1971-2), pp.84-87.

Delitzsch, F. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Trans. M. G. Easton. Edinburgh: T. & T. Clark, 1877.

Dijk, Teun A. Van. *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. London & New York: Longman, 1977.

Dorsey, David. Á. *The Literary Structure of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1999.

Dumbrell, William J. *The Faith of Israel: A Theological Survey of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 2002.

Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction*. Trans. Ackroyd, Peter R. New York: Harper & Row, 1965.

Formann, C. C., "The Pessimism of Ecclesiastes," *JSS* 3 (1958), pp.136-143.

Fohrer, G. *Introduction to the Old Testament*. 10th ed. Trans. D. Green. Nashville: Abington, 1968.

Fox, Michael V. *A Time to Tear Down & a Time to Build Up: A Reading of Ecclesiastes*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1999.

- _____. *Ecclesiastes*. JPSBC. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
- Fretheim, Terence E. *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Garrett, Duane A. "The Theology and Purpose of Ecclesiastes," *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*. Roy B. Zuck ed. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Gammie, J. G., "Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth," *HAR* 9 (1985), pp.169-187.
- Genung J. F. *Words of Koheleth*. Boston: Houghtton Mifflin, 1904.
- Ginsberg, H. L. *Studies in Koheleth*. New York: Jewish Theological Seminary, 1950.
- _____. *Koheleth*. Jerusalem: M. Newton, 1961.
- Gordis, R. *Koheleth: The Man and His World*. New York: Bloch, 1968.
- Gunn, D., "New Directions in the Study of Hebrew Narrative," *JSOT* 39 (1987), pp. 66-76.
- Gunkel, Herman. *Genesis*. Trans. Macon Mark Biddle. GA: Mercer University Press, 1997.
- Guthrie, W. K. C. *History of Greek Philosophy*. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Hasel, Gerhard F. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- _____, "Proposals for A Canonical Biblical Theology," *Andrews University Seminary Studies* 34 (1996), pp. 23-33

- Hengstenberg, Ernest W. *A commentary on Ecclesiastes*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1998.
- Horsnell, Malcolm J. A. *A Review and Reference Grammar for Biblical Hebrew*. Hamilton: McMaster University Press, 1999.
- Jastrow, M. *A Gentle Cynic*. Philadelphia: Lippincott, 1919.
- Jarick, John. *A Comprehensive Bilingual Concordance of the Hebrew and Greek Texts of Ecclesiastes*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Jenni, Ernst, & Claus Westermann eds. *Theological Lexicon of the Old Testament*. 3 vols. Trans. Mark E. Biddle. Peabody: Hendrikson, 1997.
- Johnston, R. K. "Confessions of a Workaholic." *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*. Roy B. Zuck ed. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Kaiser, W. C. *Ecclesiastes: Total Life*. Chicago: Moody Press, 1979.
- Kautzsch, E. ed. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Trans. Cowley. A. E. Oxford: Clarendon, 1985.
- Koehler, Ludwig, & Walter Baumgartner. *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Study ed. Trans. & ed. Richardson, M. E. J. Leiden: Brill, 2001.
- Kugel, J. L., "Qohelet and Money," *CBQ* 51 (1989), pp.32-49.
- Lee, G. A. "Fear." *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. 2. Geoffrey W. Bromiley, et al, eds. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Long, A. A. & D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Loader J. A., "Polar Structures in the Book of Qoheleth," *BZAW* (1979), pp.18-28.

- _____. "The Grip of Time: Ecclesiastes 3:1-9." *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*. Roy B. Zuck ed. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Lohfink, Norbert. *Qoheleth*. Trans. Sean McEvenue. Minneapolis: Fortress, 2003.
- Longman III, Tremper. *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Martens, Elmer A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.
- Marrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- McNeile, A. H. *An Introduction to Ecclesiastes*. Cambridge: CUP, 1904.
- Mitchell, Hinckley G., "'Work' in Ecclesiastes," *JBL* 32 (1913), pp.123-138.
- Miller, Douglas B. *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Montgomery, J. A., "Notes on Ecclesiastes," *JBL* 43 (1924), pp.241-244..
- Muilenburg, James, "A Qoheleth Scroll from Qumran," *BASOR* 135 (1954), pp.20-28.
- _____, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969), pp.1-18.
- Murphy, Roland E. *Ecclesiastes*. Texas: Word Book, 1982.
- _____. "The Sage in Ecclesiastes and Qoheleth the Sage." *The Sage in Israel and the ancient Near East*. J. G. Gammie & Leo G. Perdue eds. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Ollenburger, Ben C. ed. *So Wide A Sea*. Elkhart: Institue of Mennonite Studies, 1991.

- Ogden, Graham, "The 'Better'-Proverb, Rhetorical Criticism, and Qoheleth," *JBL* 96 (1977), pp.489-505.
- _____, "Qoheleth's Use of the 'Nothing is Better'-Form," *JBL* 98 (1979), pp.339-350.
- Perry, T. A. *Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Pratico, Gary D. & Miles V. Van Pelt. *Basic of Biblical Hebrew Grammar*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Pritchard, James B. ed. *Ancient Near Eastern Texts*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rankin, H. D. *Sophists, Socratics and Cynics*. Beckham: Croom Helm, 1983.
- Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Rudman, Dominic. *Determinism in the Book of Ecclesiastes*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Scherman, Rabbi Nosson. "An Overview / Eternity and Futility." *Ecclesiastes: A New Translation with a Commentary Anthologised from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Source*. 2nd ed. N.Y.: Mesorah Publications, 2004.
- Shields, Martin A. *The End of Wisdom*. Winona Lake, Indiana, Eisenbruans, 2006.
- Ska, Jean Louis. *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Scott R. B. Y. *Proverbs and Ecclesiastes*. AB. New York: Doubleday, 1965.
- Seow, C. L. *Ecclesiastes*. New York: Doubleday, 1997.

- Schultz, Richard L. "A Sense of Timing: A Neglected Aspect of Qoheleth's Wisdom." *Seeking Out the Wisdom of the Ancients*. Ronald L. Troxel, et al., eds. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Taylor, R. "Determinism." *Encyclopedia of Philosophy*. P. Edwards ed. London & New York: Macmillan, 1967.
- Tyler, T. *Ecclesiastes*. London: Williams & Norgate, 1874.
- Vriezen, Th. C. *The Religion of Ancient Israel*. London: Lutterworth, 1967.
- Waltke, Bruce K. & M O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Indiana, 1990.
- Whybray, R. N., "The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes," *VTSup* 32 (1981), pp.435-451.
- Whybray, R. N. *Ecclesiastes*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1989.
- Williams, Ronald J. *Hebrew Syntax: An Outline*. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1976.
- Wilch, John R. *Time and Event: An Exegetical Study of the Use of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time*. Leiden: Brill, 1969.
- Wright, A. G., "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Ecclesiastes," *CBQ* 42 (1980), pp.38-51.
- Wright, J. Stafford. "The Interpretation of Ecclesiastes." *Reflecting with Solomon: Selected Studies on the Book of Ecclesiastes*. Roy B. Zuck ed. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
- Zimmerman, Frank, "The Aramaic Provenance of Qohelet," *JQR* 36 (1945-1946), pp.17-45.

聖經軟體

BibleWorks 6.0

Vulsearch 4.1.5