

【希伯来文学】

文士文化视阈下的希伯来智慧文学研究： 主题、形式与思想观念

张若一

【摘要】学界近年来的研究表明,希伯来智慧文学的发生演化、文学主题、文本形式与思想观念,都与文士阶层息息相关,该阶层是古代以色列社会中专司文献书写的特殊群体,是犹太经典《塔纳赫》与其他古典文献的创作者。智慧文学是文士阶层特别钟爱的文学类型,究其原因,一方面,该文类是文士教育课程中的重要内容,对文士的文学技巧、审美趣味与思想观念影响深远;另一方面,文士阶层为了维持自身较高的社会地位与强大的文化影响力,亦在职业生涯中创作了大量的智慧文学,表达自身对智慧的独特理解与思考。因此,若要对希伯来智慧文学进行系统深入的探讨,势必要从作者系统出发,采取文士文化这一研究视阈,而这正是本文的基本进路。

【关键词】希伯来智慧文学;《塔纳赫》;文士文化;犹太文学经典

【作者简介】张若一,上海外国语大学文学研究院。

【原文出处】《国外文学》(京),2020.4.39~48

【基金项目】本文系中国博士后科学基金资助项目“文士文化与希伯来先知文学研究”(项目编号:2019M661586)、国家社科基金重大项目“希伯来文学经典与古代地中海文化圈内文学、文化交流研究”(项目编号:15ZDB088)的阶段性成果。

希伯来智慧文学是犹太文学经典的重要组成部分,其主要书卷《约伯记》、《箴言》和《传道书》收录于犹太民族核心典籍《塔纳赫》(Tanach,也称“希伯来圣经”,Hebrew Bible)中,因其均以“智慧”这一主题为中心而得名。围绕希伯来智慧文学,国内外学界均进行了一定程度的探讨。^①然而,从笔者角度来看,对智慧文学的主题、形式特征与思想观念进行系统探讨的研究尚为鲜见,究其原因,众多学者仍倾向于考据智慧文学的具体作者,但由于缺乏确凿的文本证据,导致这些研究最终多成为假说论战,难以推进。而事实上,希伯来智慧文学与其他古代经典相似,是集体创作的产物,这一创作主体便是古代以色列社会中的文士阶层(scribes,也称书吏),他们拥有完备的教育系统,并倾向于根据既有的文献与

文化传统进行文本创作,因而其教育背景、创作手法与思想观念均是有迹可循的。因此,笔者认为,从文士文化(scribal culture)视阈对希伯来智慧文学进行考察,能够在一定程度上推进该文学类型的研究工作。

所谓文士文化视阈,是指对古代文士群体的教育机制、社会地位、文献技法、思想观念等方面进行考察的论域,为近年来学界对于古代经典研究的前沿理论,重要的代表人物包括威廉姆·施耐德温德(William M. Schniedewind)、大卫·卡尔(David M. Carr)、卡雷尔·范德尔图恩(Karel Van Der Toorn)等。^②希伯来智慧文学出自古代以色列文士之手,该文学类型深受文士群体的重视与喜爱,一方面是由于智慧文学在文士教育中占据了重要地位,另一方面,智慧文

学也是文士群体确立自身独特社会身份地位的重要依据。因此,文士文化视阈是打开希伯来智慧文学奥秘之门的一把金钥匙。

一、文士教育与希伯来智慧文学

学界研究表明,文士阶层是古代以色列文献的创造者,这一情形与其文化母体——古代近东诸文明——相似。^③作为专司文本生产的群体,文士阶层是古代以色列社会中极少数完整接受读写教育的文化精英,他们为社会提供文书服务,并收取报酬来维持生计。而由于文字书写在古代社会所占有的特殊地位,文士阶层也往往与政治、宗教领导阶层关系密切。

社会考古学(Socio-Archeology)的证据表明,古代以色列文士群体的高速发展与兴盛始于犹大王国中后期(公元前8世纪末至公元前6世纪初),而随着犹大王国的灭亡(公元前586年)和“巴比伦之囚”时期的到来(公元前586年至公元前539年),文士活动受到巨大影响,规模锐减。^④但到了第二圣殿时期(公元前516年至公元70年),随着第二圣殿(Second Temple)的建立和耶路撒冷局势的相对稳定,文士活动也再次活跃起来。^⑤相比于犹大王国时期,第二圣殿时期的文士教育更为长久稳定,这使得文士所创作的文学类型更为丰富,技法也更为成熟。成书于犹大王国时期的文献多以民族律法集和历史书卷为主要内容(如《申命记》和《列王纪》),其受众是广大社会群体。从第二圣殿时期中叶开始(公元前4世纪),以智慧文学为代表的、带有浓厚文士群体趣味的文类开始大量出现。^⑥这些文学类型并非以具体的社会状况或民族处境为主要内容,反而以研讨具有高度抽象性的智慧问题为主线,不再注目于国家性、民族性的宏大叙事,而是转为探讨个人在社群与民族信仰中的意义。

在古代社会,文字书写系统极为复杂,因而学习读写需要进行大量的专业训练,这种大量耗费时间与财力的教育,仅面向拥有较高社会地位和较强经

济实力的少数人。文士学成之后,将依据其各自的技艺水准与专业方向,成为行政部门、宗教机构乃至宫廷王室的雇员。^⑦因而,文士教育是文士群体创作行为与思想观念的基础。根据《塔纳赫》的记载和古代近东相关历史文献,我们能够对古代以色列文士教育制度进行系统建构。

古代以色列文士教育是在“书院”(betseper)中进行的,但这一场所的物理空间是由书院的师父来确定,^⑧当时的社会没有类似现代学校的固定场所。在书院中,学徒(limmudim)跟随师父学习文士技艺。文士教育分初级、高级两阶段,初级阶段对学徒进行最基本的文字读写与文书写作训练,以及应用于日常行政与宗教活动的口才与修辞训练。^⑨而在高级阶段,学徒要研读并背诵古代以色列及其他近东文明(如阿卡德、乌加里特、埃及等)的经典文本,目的是培养更为高阶的文献处理技法,即:如何将所熟练背诵的文本进行再加工,使之成为满足重要社会活动(如节日庆典、祭祀等)所需的新文本。不仅如此,学徒也要学习大量的民族历史、宗教和文化知识,以培养相应的思想观念。这一阶段旨在培养文辞练达、博古通今的上层文士,他们掌握高明的文学技法,能够妥善继承和发扬本民族的文学和文化遗产,因而往往能够成为圣殿和朝廷中的高级雇员。《塔纳赫》的正典化进程很有可能就是在这样的漫长过程中逐渐完成的。^⑩

《塔纳赫》中存留了许多反映文士教育的痕迹,例如《以赛亚书》第8章第16节:“你要卷起律法书,在我门徒中间封住训诲。”^⑪这一案例表明,在先知以赛亚生活的犹大王国时期(公元前8世纪),以色列文士教育就是以师徒关系为组织形式进行的,其中不但有师父的口授(训诲),学徒也开始具备了读写能力(律法书)。^⑫这一文士教育传统,虽历经了巴比伦之囚时期的严峻考验,但最终得以保存下来,为第二圣殿时期《塔纳赫》文本的创作和经典化打下了基础。^⑬

在古代以色列文士教育系统中,以色列一神教的相关理念始终是核心维度。耶路撒冷第一圣殿的落成(公元前967年)拉开了古代以色列宗教体制化的序幕。圣殿是全国唯一合法的敬拜集会场所,以利未人为首的圣殿祭司成为以色列唯一合法的圣职人员群体。^⑭而正如古代近东其他文明的情形,该圣殿中也供养着文士,^⑮因而,宗教观念亦对该群体产生了深刻影响。尽管公元前586年第一圣殿被新巴比伦王国摧毁,但约70年后,第二圣殿在耶路撒冷被建起,第一圣殿时期的诸种宗教传统和制度得以沿袭下来。^⑯不仅如此,在第二圣殿时期,圣殿祭司群体成为犹太社群的实质领导者,正是在他们的扶助之下,文士活动得以再次繁荣。因而,宣扬宗教观念就成为该时期文士群体编纂文本的重要动机。

前文提到文士教育过程中,学徒需要背诵大量文本以作为培养读写能力的材料,这些材料中包含诸多由大量词汇(glossary)串联起来的平行体诗歌(parallelism),^⑰其目的是辅助学徒熟记大量词汇,学习文献书写的基本技巧,并培育文士群体所褒扬的文化和宗教价值观,为其日后的文学创作奠定基础。而在这些课程内容中,智慧文学经典往往占有较大比重。^⑱如《箴言》第10章,属于“所罗门的箴言”的一部分,传统上被认为是智慧之王所罗门所作,因而具备了经典性。这一章由极为工整的平行体构成,包含大量词汇,节录如下:

心中智慧的,必受命令;
口里愚妄的,必致倾倒。
行正直路的,步步安稳;
走弯曲道的,必致败露。

(箴10:8-9)

实际上,“所罗门的箴言”这一单元总共由上百行类似的诗句组成,包含了大量常用词汇,其精心选用的希伯来文构成的诗句读来抑扬顿挫,节奏性强,且句段之间没有十分明确的逻辑关联,因而均可独立拆

分用于教学,而不影响意义的表达,十分适合作为文士的学习材料。不仅如此,这则箴言中也贯穿着以色列一神教观念,如:

敬畏耶和华使人日子加多,
但恶人的年岁必被减少。
义人的盼望必得喜乐,
恶人的指望必致灭没。
耶和华的道是正直人的保障,
却成了作孽人的败坏。

(箴10:27-29)

熟记这则箴言的学徒不但能够掌握词汇,学习诗歌技艺,而且也受到了民族宗教观念的熏陶。可以说,以色列文士教育材料中的智慧文学对文士日后的文献创作活动造成了深远影响,使之汇入如撒拉·J. 米尔施坦因(Sara J. Milstein)所说的“传统之流”(stream of tradition)中。^⑲

二、希伯来智慧文学的主题与形式特征

希伯来智慧文学主要包含《箴言》、《传道书》和《约伯记》三部书卷,集中在《塔纳赫》的“凯图维姆”,即“文集”部分。^⑳该部分是《塔纳赫》的文学总集,在诸如诗歌、小说、启示文学、历史文学等文学门类中,智慧文学占有重要地位。从文学体裁来看,《箴言》和《传道书》属于语录体,用以记录古代先贤(如所罗门王)的智慧金句,而《约伯记》则属于诗剧体,^㉑即以诗歌为形式的戏剧文本。从其所反映的主题来看,这三卷书基本涵盖了古代以色列文士群体面临的所有基本问题:个人修养、社会关系、善恶观念,乃至信仰原则。

以个人修养为例,希伯来智慧文学特别强调文士应洁身自好,避免淫乱,这也是《塔纳赫》最为重要的律法“十诫”中的明确准则,即“不可奸淫”(出20:14)。《箴言》以师父教训学徒的口吻,通过优美的平行体诗歌对此进行了要求:

因为诫命是灯,法则是光,训诲的责备是生命的道,

能保你远离恶妇,远离外女谄媚的舌头。
心中不要恋慕她的美色,也不要被她眼皮勾引。
因为妓女能使人只剩一块饼,淫妇猎取人宝贵的生命。
人若怀里揽火,衣服岂能不烧呢?
人若在火炭上走,脚岂能不烫呢?

(箴6:23-28)

上述诗句是对行淫利害直言不讳的教导,警示文士学徒应遵守律法,远离犯罪。

除个人修养外,智慧文学中的善恶观念亦是重要主题。对文士群体来说,懂得区分善恶并坚持惩恶扬善的立场,其意义尤为重要:

因为乖僻人为耶和華所憎恶;正直人为他所亲密。

耶和華咒诅恶人的家庭,赐福与义人的居所。

他讥诮那好讥诮的人,赐恩给谦卑的人。

(箴3:32-34)

不同于《塔纳赫》其他文类中对于善恶的标准取决于政治或宗教领袖制定的规则,^②智慧文学中特别强调,唯有“智慧”才是区分善恶的最有力武器:

智慧必入你心,你的灵要以知识为美。

谋略必护卫你,聪明必保守你,

要救你脱离恶道,脱离说乖谬话的人。

(箴2:10-12)

这种对于智慧价值的强调和追求,是智慧文学区别于《塔纳赫》其他文学类型的重要特征。

至于信仰原则,智慧文学以独特的观念将其与对智慧的追求完美结合,即言明真正的智慧源自神的赏赐。这一点在《传道书》中表达得最为清晰:“神喜悦谁,就给谁智慧、知识和喜乐。”(传2:24)具体说来,获得智慧的方法,就是遵守和信仰相关的律法,听从师父的教诲,因为“要听教训,就得智慧,不可弃绝”(箴8:33)。

由此可见,智慧文学以师父训诫学徒的口吻,向学徒传达与文士群体日常生活息息相关的诸多主

题。而事实上,智慧文学对于文士教育的助力不仅仅在于观念的培养,更在于对学徒文学技能的有效训练。智慧文学中包含着大量具有高度文学性的单元,其文体特色突出,修辞手法高明,对文士学徒而言,是上乘的学习范本。如《箴言》中关于训诫学徒应洁身自好的部分:

你要喝自己池中的水,饮自己井里的活水。

你的泉源岂可涨溢在外?你的河水岂可流在街上?

惟独归你一人,不可与外人同用。

要使你的泉源蒙福,要喜悦你幼年所娶的妻。

她如可爱的麀鹿,可喜的母鹿。

愿她的胸怀使你时时知足,她的爱情使你常常恋慕。

我儿,你为何恋慕淫妇?为何抱外女的胸怀?

因为人所行的道都在耶和華眼前,他也修平人一切的路。

恶人必被自己的罪孽捉住,他必被自己的罪恶如绳索缠绕。

他因不受训诲,就必死亡;又因愚昧过甚,必走差了路。

(箴5:15-23)

首先,这则教训是极为工整的平行体诗歌,对仗工整,语义清晰,且读来颇具韵律感。此外,该教训中使用多种修辞手法,如以“池中之水”、“井里活水”比喻洁身自好的本质与重要性,又如以“麀鹿”和“母鹿”比喻原配夫人的可爱;这些喻体也是《塔纳赫》中的典型意象。^③不仅如此,教训还从正反两个方面,既言明保持操守的积极意义,又列举放纵行淫的可怕后果。这一切都在短短数行的诗句中得以呈现,精炼、清晰又感染力十足,堪称文士训练的模范文本。

文士教育特别强调师徒间的伦理,在这种特殊伦理中,师徒关系往往如父子。而师父对学徒的教诲多是带有深切关爱的反复教导,这一点也如实地

反映在智慧文学的形式特征中。从整体上看,智慧文学是对师父训诫学徒这一文士教育基本情景的再现:师徒以父子相称,师父反复教导学徒,使其掌握充满智慧的原则和教训。在这些情景中,一些关键性套语(formula)高频出现,构成智慧文学的文本框架,如《箴言》第7章的首、尾部分:

首:

我儿,你要遵守我的言语,将我的命令存记在心。

遵守我的命令就得存活。保守我的法则,好像保守眼中的瞳人,

系在你指头上,刻在你心版上。

尾:

众子啊,现在要听从我,留心听我口中的话!

上述首、尾部分,形成了完整的训诫框架,师父在教导众学徒时,特别强调要学徒将自己的言语、命令、法则“刻在心版上”,而这一比喻源自学徒练习写字时所使用的木笔和泥板。可见,智慧文学也是文士教育过程的生动反映。而“心版”(lûha leb)这一意象在《塔纳赫》其他书卷中也大量存在,如《耶利米书》中说道:“犹大的罪,是用铁笔、用金钢钻记录的,铭刻在他们的心版上和坛角上。”(耶17:1)从中可见文士群体在编纂《塔纳赫》正典的过程中,文士教育和智慧文学对其产生了巨大影响。

不同于王室贵胄、国家官员、圣殿祭司等社会群体,由于教育过程和工作内容的特殊性,文士是唯一将追求智慧作为毕生旨趣的社会阶层。他们在学习书写文字和民族经典文献的过程中培育出对智慧和知识的浓厚兴趣,这种兴趣又在古代以色列一神教的熏陶下,形成了独特的智慧观念。这也是希伯来智慧文学的精神内核。

三、世俗智慧与神圣智慧:

希伯来智慧文学中的文士观念

前文已经分析过,文士阶层与社会中的各群体息息相关,因此,对于以追求智慧为毕生志向的文

士而言,如何获得能够准确处理社会生活中诸多关系的世俗智慧,就是他们的重要课题。而对于少数上层文士精英而言,他们则更关心智慧的终极奥秘——智慧的来源。这种对智慧的本体性追问,亦离不开古代以色列一神教的影响。因此,需从世俗和神圣两个层面对文士智慧观念进行讨论。

就世俗维度而言,该层面智慧观念的本旨便是正确地处理人生具体境遇中的种种问题。文士群体认为,作为生活在具体历史语境和社会关系中的人,掌握智慧的根本目的就是趋利避害,获得世俗生活的成功。而这些成功的标准,归纳起来主要有以下几条:

标准	案例
1. 避免淫乱	箴6:20-7:27
2. 交友、起誓谨慎,不被坑害	箴6:1-5
3. 财富殷实	箴21:5
4. 成为义人,获得社会认可	箴11:10
5. 美名远扬,流芳百世	箴3:35

文士群体之所以深信智慧能够带来世俗生活的成功,其根源与该阶层实际的社会处境密切相关。相比于王室贵胄,文士无法通过血统天然地获得极高的社会地位,而相比于富商巨贾,文士也没有惊人的财富作为强大社会影响力的资本。文士群体所具备的独特优势就是他们的专业技能——读写能力(literacy)。正如苏珊·尼蒂希(Susan Niditch)所指出的,由于古代以色列社会读写能力普遍较低,^③因而文士群体就成为社会生活中最重要的中间人:他们的读写能力是国家政治、经济、宗教、文化活动得以顺利开展的必要条件;而由于能够广泛接触各类文献,特别是常人无法理解的古代文学、历史,并掌握和其他技能(如占星、占梦、先知预言等),文士又能够在国家和社会文化最高级别的活动(如国事占卜、国家祭典等)发挥不可替代的作用。这样,文士群体将知识和智慧视为确保本

阶层特殊社会地位的根基。因而,在智慧文学中,文士群体毫不掩饰地表明智慧能够给人的世俗生活带来巨大优势:

高举智慧,她就使你高升;怀抱智慧,她就使你尊荣。

她必将华冠加在你头上,把荣冕交给你。

(箴4:8-9)

智慧文学中对于神圣智慧的思考则是更为形而上的维度。在这一维度中,文士不再拘泥于对经验性、策略性智慧的探讨,而是转向智慧的本体论。这种转向是建立在文士对人生荒诞无常的认识之上的——那些通读古代历史而又深切关怀现实景况的文士精英往往会得出如下结论:

传道者说:“虚空的虚空,虚空的虚空,凡事都是虚空。”

人一切的劳碌,就是他在日光之下的劳碌,有甚么益处呢?

一代过去,一代又来,地却永远长存。

万事令人厌烦,人不能说尽。眼看,看不饱;耳听,听不足。

已有的事,后必再有;已行的事,后必再行。日光之下,并无新事。

(节选自《传道书》第1章)

这种论调不仅来自文士对于人生常有失意的感慨;更重要的是,这是文士精英在思考人生终极意义的过程中对人类局限性的悲叹——人生苦短,却又一生劳碌,磨难不断。是否存在一种终极智慧,能够使人彻底理解自身所面临的种种荒诞,进而找到意义?当文士的思考到达这一层面的时候,他们自然会从古代以色列的一神论信仰传统中寻找精神资源,这便是神圣智慧的开端。

首先,文士们强调,智慧是一种神圣美德,这种美德源自神对虔敬之人的奖赏。因而,智慧便在伦理和宗教信仰维度上具有了积极意义,而不仅限于一种对知识与文献的掌握能力。例如:

喜爱管教的,就是喜爱知识;恨恶责备的,却是畜类。

善人必蒙耶和华的恩惠;设诡计的人,耶和華必定他的罪。

人靠恶行不能坚立;义人的根,必不动摇。

(箴12:1-3)

可见,文士将智慧视为善人、义人必备的属性。这种观念使得文士群体在事实上具备了成为人们精神导师的逻辑基础——若要生活成功,美名远播,就需要具备自神而来的智慧;而如何获得这种智慧,唯有文士群体能够给出明确的指导。因而,古代以色列社会中流传着诸多历史悠久、颇具盛名的智慧学派,最著名的非第二圣殿时期的“便西拉学派”(Ben Sira School)莫属。^⑤这些学派的成员亦是智慧文学的创作者和阐释者,深受社会的景仰。

其次,文士们认为,智慧是神的本质属性之一,这种本质属性乃是神在创世之初就已充分显现出来的。因而,对于智慧的追寻本质上就是寻求神、认识神的最有效手段。反映这一观念最为典型的文本就是《箴言》中的“智慧颂”,在该单元中,文士被赋予智慧人格,以第一人称向人们讲明自身的独特性质:

在耶和華造化的起头,在太初创造万物之先,就有了我。

从亘古,从太初,未有世界以前,我已被立。

没有深渊,没有大水的泉源,我已生出。

大山未曾奠定,小山未有之先,我已生出。

耶和華还没有创造大地和田野,并世上的土质,我已生出。

(箴8:22-26)

文士们认为,智慧在神创造天地之前就已存在,与神的关系最为密切,并且深受神的喜爱与信任。不仅如此,世界与人皆是神借助智慧来创造和维护的:“我(指智慧,笔者注)在他(指神,笔者注)那里为工师,日日为他所喜爱”(箴8:30),因此,认识智慧自然就是

认识神的最直接途径。

正是在这一观念之下,文士群体对智慧的追求就从单纯对文史知识的渴望扩展到对民族宗教信仰虔敬的维度。也就是说,智慧从神而来,也必然要回归于神;文士追求智慧,也就是在追求对神的认识与理解。这种将智慧与信仰完美结合的文士智慧观,在第二圣殿时期乃至基督教时期,都产生了巨大的文化影响。如基督教《新约》中的《约翰福音》开篇便说:“太初有道,道与神同在,道就是神。这道太初与神同在。万物是藉著他造的;凡被造的,没有一样不是藉著他造的。”(约1:1-3)其中“道”(logos)的概念固然源自古希腊哲学体系,但这段引文与“智慧颂”高度相似,表明智慧传统对早期基督教观念产生了根本性影响。

最后,关于何为终级的神圣智慧,文士群体采用了带有神秘色彩的理解方式。也就是说,当文士群体试图探索神圣智慧之时,他们无法用经验理性对其进行定义。这一点与前文提到的文士对人类局限性的认识关系密切,如《传道书》中有这样的表述:

我专心求智慧,要看世上所做。我就看明神一切的作为,知道人查不出日光之下所做;任凭他费多少力寻查,都查不出来,就是智慧人虽想知道,也是查不出来。

(传8:16-17)

也就是说,文士意识到,凭借人的智慧是无法彻底理解这个世界的。因此,他们从以色列一神信仰中寻求答案,诉诸某种神秘的宗教体验,即:神以超越人类思维能力的方法将智慧的终极奥秘展示出来;而这一宗教体验,就是“启示”(revelation),其基本含义是“以神谕方式揭开隐蔽之真理”。^⑤由于在文士群体看来这一奥秘是超越日常经验的,因而得到启示之人即使心中能够理解智慧的本质,也难以将这些“隐蔽的真理”进行阐述,但其事后的表现则是对神

更为虔诚。这种看似难解的智慧观念实质上就是《约伯记》的思想内核。

《约伯记》是《塔纳赫》中颇为奇特的一卷书,历来被视作最为晦涩的智慧文本。整卷书围绕着义人约伯(Job)无端受难的情节展开,约伯的三位好友、智者以利户与他展开雄辩,认为约伯的遭遇一定是其自身的犯罪所造成的,这出自古代以色列民族的“神圣报应”(divine retribution)观念。^⑥然而,这些辩论却不能使约伯认同自己无故遭受横祸的处境,以至于他要求与神直接辩驳。不过,神现身后却并没有正面回答约伯的质疑,而是洋洋洒洒地反问他是否知晓世间万物的运行规律。令人诧异的是,约伯在听完这一切之后,既没有反驳,也没有表达抱怨和不满,而是心悦诚服,并懊悔自身的无知。

从文本来看,约伯顺服的直接原因在于神的反问:“强辩的岂可与全能者争论吗?”(伯40:2)对此约伯只是回答:“谁用无知的言语使你的旨意隐藏呢?我所说的是我不明白的,这些事太奇妙是我不知道的。”(伯42:3)而从深层来看,这是由于约伯因直面神而得到了启示。在这一刻,约伯的认识能力超越了他原本作为普通人的水准:当神将世间万物的运行规律这一重大命题抛在约伯面前时,约伯终于意识到其自身作为单独个体的渺小,那些困扰他是否违背了“神圣报应”观念的思考似乎瞬间变得微不足道。他开始打破自己惯有的思维模式,而向着更接近神圣智慧本质的认知迈出步子,正如王立新所论述的:“约伯打开了自己的主体封闭性而向他者层域展开,达致了对于经验世界之外的异质性的认同。”^⑦

文士借助约伯的故事,意图表明在智慧的终极奥秘面前,人的理智与经验是无能为力的。换言之,智慧的本体仅凭人的力量无法认清。但是,只要对神心怀敬畏,对智慧孜孜以求,就能够通过启示获得其中的真谛。这就是古代以色列文士通过《约伯记》

所展示的神圣智慧的终极奥秘。

结语

希伯来智慧文学中所包含的大量箴言金句既充满生活气息,又满怀对终极智慧的渴求,其中对人生的犀利观察和精妙表述更是脍炙人口,历久弥新。智慧文学的此种面貌正是古代以色列文士群体社会处境的真实反映:他们既是高度学院化的知识精英,又是社会的中间阶层;他们上侍奉王公贵族,下服务黎民百姓,因而能够广泛接触社会生活的各个方面。文士的知识训练使得他们能够在文本创作中颇为准确地总结经验教训,进而诉诸对人生、智慧乃至上帝的思考,最终以生动凝练的笔触,书写成智慧经典,流传不息。

注释:

①国外相关研究成果较为丰富,代表性著作如Richard J. Clifford, *The Wisdom Literature*(Nashville: Abingdon Press, 1998)。国内著作相对较少,近年来对于智慧文学较为出色的研究,可参见张纓:《〈约伯记〉的双重修辞解读》,华东师范大学出版社2009年版。

②其代表作分别为William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*(Oxford: Oxford University Press, 2005); Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2007)。

③就目前学界掌握的文献而言,两河流域(如阿卡德文明)与黎凡特地区(如乌加里特文明)的文士活动状况是揭示古代以色列文士群体相关问题的重要参考。关于古代以色列文士文化的建构,对上述地区的研究具有重要的参考价值。

④虽然缺乏文献的直接记载,但是对耶路撒冷的社会考古学的研究成果可以证明,该时期犹大地区的发展几近停滞,因而,文士活动势必更为萧条。参见David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*(Sheffield: Almond Press, 1991), 103-104页。

⑤以色列历史上曾有两座圣殿,第一圣殿是王国时期君王所罗门于公元前967年兴建,至公元前586年,随犹大王国一同被新巴比伦王国毁灭,因而该历史阶段也被称为“第一圣殿时期”。第二圣殿是在波斯帝国时期由巴比伦回归的犹太首领所罗巴伯主持修建的,于公元前516年竣工,公元70年毁于罗马将军提多之手,该历史阶段被称为“第二圣殿时期”。经学界考察,《塔纳赫》中大量的历史和文学书卷的最终成书年代就是第二圣殿时期,如历史书《历代志》成书于公元前4世纪至公元前3世纪、诗歌集《诗篇》成书于公元前2世纪,文献创作的繁荣就是文士活动频繁的最好证据。关于《塔纳赫》的成书年代的考察,可参见Otto Eissfeldt, *The Old Testament: The History of the Formation of the Old Testament*(Oxford: Basil Blackwell, 1974)。

⑥关于智慧文学的成书时间概况,参见J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 445-466页。

⑦Philip R. Davies, *Scribes and Schools*(London: Westminster John Knox Press, 1998), pp.15-19。

⑧Mark R. Sneed, *The Social World of the Sages* (Philadelphia: Fortress Press, 2015), pp.155-156。

⑨Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, pp.100-101。

⑩Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, p.101。

⑪本文所采用的《塔纳赫》版本为Tanach: The Stone Edition, ed. Rabbi Nossou Scherman(New York: Mesorah Publications, Ltd., 2001);汉译本版本为《圣经》(和合本),中国基督教两会2007年版。

⑫需要指出的是,此处的希伯来原文中,“律法书”实为“教训”(te‘ūdāh)之意,不过此处的动词“卷起”(sūrār)表明,这些教训就是写在羊皮书卷上的内容。因此,和合本将其译为“律法书”,也有一定的依据。

⑬如第二圣殿时期重要的宗教改革家以斯拉(Ezra),根据《以斯拉-尼希米记》,以斯拉“是敏捷的文士(sōpēr),通达耶和以色列神所赐摩西的律法书”(拉7:6)。不仅如此,他一方面“考究遵行耶和华的律法,又将律例典章教训以色列人”(拉

7:10),另一方面能够阅读波斯王亚达薛西(Artaxerxes I,公元前465-424年在位,历史学界一般将其译为“阿尔塔薛西斯”)的谕旨(拉7:11-25),表明了文士教育的延续性。

⑭利未人(Levites)是古代以色列十二支派的一支,根据《塔纳赫》的观念,只有利未人亚伦的后裔才有资格担任祭司(如《出埃及记》第29章、《利未记》第8章),因而,圣殿中的祭司群体只能由利未人组成。

⑮Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, pp.83-89.

⑯如记载于《以斯拉—尼希米记》中的以斯拉在返回耶路撒冷之后立即开展了诸多宗教改革活动,以修正因常年流亡而导致的耶路撒冷纯正信仰的衰落状况,其中包括恢复民族节日(如住棚节)、遵守安息日、重新学习摩西律法等,而第二圣殿的建制则是根据第一圣殿的状况进行恢复:“照着大卫和他的儿子所罗门的命令,也如此行。”(尼12:45)

⑰平行体是古代近东常见的诗歌类型,由于《塔纳赫》中的诗歌多采用这一体裁而被人们所熟知。一般而言,平行体被用于概括希伯来诗歌两个或多个分句间语言结构(包括语词、句法结构、语义)与意义相对应的现象,可被理解为类似于中国古典律诗中的“对仗”关系。这种由两个以上分句构成的平行关系,具体还能够细分为“同义平行”、“反义平行”和“综合平行”三种。关于这一概念,可参见王立新:《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》,商务印书馆2014年版,234-239页。此外,平行体这一形式在乌加里特史诗中较为常见学者研究表明,希伯来诗歌的平行体结构在词源、句法结构、意义等方面的对应性深受乌加里特诗歌的影响。

⑱Mark R. Sneed, *The Social World of the Sages*, p.180.

⑲米尔施坦因认为,文献的生产通常是集体性、匿名性的,文献的文本并非单一视角或某一特定时空范围中的固定实体;文士群体主要通过诸如增添、删除、重构等方式更新既有文本,构成文献的“传统之流”(stream of tradition)。参见Sara J. Milstein, *Tracking the Master Scribe: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*(Oxford: Oxford University Press, 2016), 1-2页。

⑳根据犹太教典籍分类法,《塔纳赫》由三部分组成,分别是“妥拉”(Torah,即“律法”)、“耐维姆”(Nevi'im,即“先知书”)以

及“凯图维姆”。妥拉是律法总集,耐维姆是先知文学与历史文学的总集,而凯图维姆是文学总集。

㉑朱维之:《圣经文学十二讲》,人民文学出版社2008年版,306页。

㉒如以色列民族在形成之初,曾有过漫长的士师时代,所谓士师(sôpêl)就是审判官之意,他们战时是部落的军事领袖,和平时则是部落的首领,负责维持部落内部各个方面的秩序。《塔纳赫》中专门有一卷书,名为《士师记》,就是记载这些领袖的生平事迹。

㉓如在凯图维姆部分重要的爱情诗歌《雅歌》中,诗人就反复以“鹿”比喻美丽活泼的书拉密女的身体特征:“你的两乳好像一对小鹿,就是母鹿双生的。”(歌4:5,7:3,8:14等)

㉔Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*(London: Westminster John Knox Press, 1996), pp.39-45.

㉕便西拉学派是公元前2世纪由一位名为便西拉·约书亚(Ben Sira Yeshua)的文士所创建的,其代表作是《便西拉智训》(The Wisdom of Ben Sira),是一部类似《箴言》的智慧语录。该作品并未被收录于《塔纳赫》正典中,而是出现在天主教《旧约》之中。有关便西拉学院的文士文化研究,请参看Lindsey A. Askin, *Scribal Culture in Ben Sira*(Leiden/Boston: Brill, 2018)。

㉖邱业祥:《圣经关键词研究》,宗教文化出版社2010年版,217页。

㉗神圣报应是《塔纳赫》中的《申命记》所提出的重要观念。这是一种以西奈山之约(即以色列人在西奈山与神所立的圣约,详见《出埃及记》第19-20章)为核心发展而来的律法原则,核心思想就是对神的诫命“顺昌逆亡”。文本如下:“你若留意听从耶和华你神的话,谨守遵行他的一切诫命,就是我今日所吩咐你的,他必使你超乎天下万民之上……你若不听从耶和华你神的话,不谨守遵行他的一切诫命律例,就是我今日所吩咐你的,这以下的咒诅都必追随你,临到你身上。”(申28:1,15)由于这种观念认为罪行将导致受难,因而约伯的朋友们按照这一逻辑反推约伯受难定然是因为他犯罪。

㉘王立新:《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》,312页。