

圣贤与反圣贤:《箴言》与《传道书》

西蒙·查维尔*

吴思家**译

【摘要】本文论述(1)《圣经·箴言》如何建构一个能够辨识神所命定的世界运行模式,并通过戏剧化人物的模式化语言进行表达的圣贤形象;(2)《圣经·传道书》(或《圣经·训道篇》)如何解构智慧的假象及圣贤的虚妄,因为世无恒常法,且人类处于失衡和焦虑的状态下,无人能够真正知晓神意;(3)用米哈伊尔·巴赫金的理论术语来看,《传道书》如何与《箴言》建立对话关系——前者模仿其语言形式、嘲弄其戏剧化的发言者,并以散文体颠覆其核心理念。

【关键词】《圣经》;《箴言》;《传道书》;《训道篇》

一、前言

本文源自一次关于中国和犹太传统中“圣贤”的研讨会。^① 组织者在制定会议框架时,对“圣贤”和“哲人”进行了明确的区分,前者是拥有专业知识的人,后者是对“知识”这一概念提出质疑的人。

在传统且精心安排的逾越节晚餐(770/seder)中,伴有一部称为《哈加达》(773/Haggadah)的阅读文本,该文本记载了一段关于出席晚餐的四位儿子的

* 西蒙·查维尔,芝加哥大学教授。

** 吴思家,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生。

① “犹太与中国思想文化中的圣贤理想”国际学术研讨会,山东大学,济南,2024年12月15日—18日。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

论述,他们应就晚餐的意义展开探讨。^① 其中一位儿子渴望学习晚餐相关的所有律例与内涵。他问道:“雅威,我们的神吩咐你们的一切律例是什么意思呢?”《哈加达》称其“通达、好学、智慧”(חָכָם)。他就是圣贤。

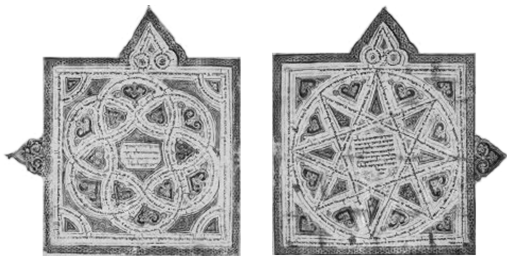
其余三个儿子中,谁是哲人? 其中一人懵懂无知、不善发问或极度羞怯(לְשׂאוֹל יוֹדֵעַ שְׂאִינוֹ),即不知道如何提问的人,或不会发问的人),所以父母必须主动引导。如果哲人有一个共性,那就是提问——“你是如何知道的?”以及“你为什么这样认为?”另一个儿子则是“单纯”(בְּחִי),他学识浅薄,并且不知所措,只会含糊地问:“这是什么?”哲人或许会简单地提问,但他们绝非单纯之人;相反,他们规划目标并制定实现方法。此时只剩下第四子,他是“邪恶的”(רָשָׁע),他所提的问题与圣贤之子几乎相同,只是语气迥异:“雅威,我们的神吩咐你们的这些律例都是什么?”人们可以提出具有危险性的问题,而哲人正具有某种危险性。苏格拉底因哲学思考而殒命,他的学生柏拉图从中得到警示,选择不以自己的名字阐述思想,而是假借另一人物形象——即苏格拉底的形象——他以提问的方式间接表述观点。^② 柏拉图既狡黠又隐微,为自己构建了多层次合理推诿的空间。^③

圣经文学中既有圣贤,又有哲人。《箴言》呈现了智慧与专业知识,而《传道书》则展示了哲学,不仅质疑与知识相关的字、词、论,更质疑知识本身。事实上,《传道书》抨击《箴言》中的知识误人子弟,并在哲学教育的隐微传统中,给自己创

① 关于逾越节晚餐和《哈加达》的历史,可参阅 Joseph Tabory, *The JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008), 39-44。为了便于阅读,本文在转写希伯来元音和擦音辅音时未使用变音符号,讨论涉及希伯来词汇的形态时除外。若使用变音符号时,本文并未采用通行体系[参见 *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.) (Atlanta: SBL Press, 2014), 56-58],而是遵循 Geoffrey Khan, *The Tiberian Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew 2 vols.* (Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2020), 1, 244。本文所有译文均为作者自译。(译者注:本文所涉及的全部圣经文本内容,均在和合本的基础上按照本文诠释对其进行简单修订。)

② Cornelia J. de Vogel, “The Present State of the Socratic Problem,” *Phronesis* 1 (1955): 26-35; Louis-Andrés Dorion, “The Rise and Fall of the Socratic Problem,” in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1-23; Robin Waterfield, “The Quest for the Historical Socrates,” in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, eds. John Bussanich and Nicholas D. Smith (London: Bloomsbury, 2013), 1-19; 在线资源 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Debra Nails and S. Sara Monsoon, “Socrates,” [https://plato.stanford.edu/entries/socrates/\(2022\)](https://plato.stanford.edu/entries/socrates/(2022)); Richard Kraut, “Plato,” § 3-7, [https://plato.stanford.edu/entries/plato/\(2022\)](https://plato.stanford.edu/entries/plato/(2022))。

③ 关于“高等教育应该注重隐晦表达”这一长期存在的普遍观点,以及这一观点如何被迅速遗忘、继而引发困惑与不满的过程,可参阅 Arthur M. Melzer, *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 2014)。



造了合理的推诿理由。

这两卷书的核心都是对神的认知、作为知识载体的语言,以及大卫之子、耶路撒冷之王所罗门的形象。《列王纪上》3—8章描绘了所罗门拥有的超凡知识以及在众多领域的卓越才能,包括道德、审判、心理学、管理、外交、艺术和建筑、植物与动物王国等深奥或科学的领域,以及言说。所罗门不仅精通对具体事物的言说,更精通对一切事物,乃至言说本身的言说。他创造了喻示说明性话语 (figurative illustrative discourse, 单数 *mašal*, 复数 *mešalim*, 英文直译为 *proverb*, 即谚语、箴言) 和抒情唤起性话语 (musical evocative discourse, 单数 *šir*, 复数 *širim*, 英文为 “song”, 即诗歌)。^①《箴言》将所罗门与说明性话语联系在一起,《传道书》则以多种方式解构所罗门的形象及其说明性话语。^②

除了所罗门和他的后裔希西家外,《箴言》和《传道书》均未提及以色列的任何故事——无论是它的先祖与英雄、形成性事件、雅威的律法和契约、土地的重要性,还是以色列和雅威之间存在特殊联系的观念。^③许多犹太圣经(现多称为《希伯来圣经》)学者指出,这种缺失并不是圣经体系的漏洞,而是智慧文学的特质,即其具有非特殊性、普世性或世俗化的视野。^④

圣经研究学者并不对认知与质疑、圣贤与哲人、《箴言》与《传道书》作严格的

① 关于 *mašal* 的语义学探讨,可参阅 Jacqueline Vayntrub, *Beyond Orality: Biblical Poetry on Its Own Terms* (New York: Routledge, 2019)。《诗篇》中有两首诗被认为与所罗门相关,即 72:1-17 与 127。关于作为“虚构话语”的说明性话语与唤起性话语,及其与真实世界中有语境意义的“自然话语”的本质区别,见 Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978)。

② 千年以来,《雅歌》一直被视作所罗门的抒情唤起性话语。但本文作者认为这一观点误解了《雅歌》1:1(以及其余部分),详见 Simeon Chavel, “Song of Songs 1:1—ext and Paratext,” *VT* 73 (2023): 220-238。

③ 关于《传道书》如何巧妙地呼应先前的文本、传统和事件的复杂论证,见 Jennie Barbour, *The Story of Israel in the Book of Qohelet: Ecclesiastes as Cultural Memory* (Oxford: Oxford University Press, 2012)。

④ 关于社群内部基于信仰的推理如何运用这一特质的实例,可参阅 Choon Leong Seow, “A Heterotextual Perspective,” in *Homosexuality and Christian Community*, ed. Choon Leong Seow (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 14-27。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

区分。他们将这一切统归于“智慧文学”这一范畴。^① 本章沿用圣经研究的惯例,以“智慧”和“智者”指代《箴言》中的正面知识和智识,但笔者拒绝将其延伸至《传道书》的哲学或反智慧内容,笔者将会以(研讨会)组织者鲜明的二元框架对后者进行研究。

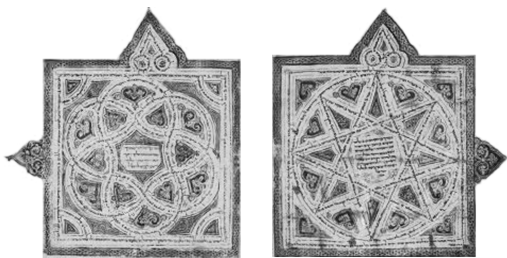
二、《箴言》中的智慧与诗歌

《箴言》由七个部分组成,这些部分可能曾为独立著作。^② 每一部分都包含不同类型的知识和教学材料。将这些部分集为一卷,就产生了一个新的“超级文类”——智慧文学。^③ 总体而言,《箴言》呈现出多种形式:(1)表现手法,如戏剧化、拟人化以及嵌套引语;(2)睿智的发言者,或熟悉、或陌生、或匿名,如父母、教师和君王;(3)言说视角和受众,如第一人称单数、第二人称阳性单数与复数,以及第三人称;(4)睿智的演说,如长诗段落、单行指令与警告,以及单行箴言;(5)睿智的推理,如比较、对照、类比和谜题;(6)规范的结构,如重复关键词、编号列

① Katharine J. Dell 全面梳理了古代以色列和犹太地的“智慧”学派或思想流派及其文学思想,见 Katharine J. Dell, *The “Solomonic” Corpus of Wisdom Literature and Its Influence* (Oxford: Oxford University Press, 2020)。Will Kynes 则质疑这一范畴过于牵强且缺乏依据,见 Will Kynes, *An Obituary for “Wisdom Literature”: The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus* (Oxford: Oxford University Press, 2019)。Rachel Frish 通过将这一范畴限定为文学的自我呈现,并纳入其随着时间而变化的特点,为其合理性进行辩护,见 Rachel Frish, “Resuscitating ‘Wisdom Literature’,” *ZAW* 136/3 (2024): 388-406。这似乎与探讨关于圣贤这一跨文化、持久性理念的会议主题密切相关。

② 《箴言》的七个部分为:[i] 1-9;[ii] 10:1-22:26;[iii] 22:17-24:22;[iv] 24:23-34;[v] 25-29;[vi] 30;[vii] 31。这一划分依据六处标题(1:1-7;10:1;24:23;25:1;30:1;31:1)以及 24:23 的暗示(以下也是智慧人的箴言),表明 22:17 是另一卷书的开端(你须侧耳听受智慧人的言语)。这些部分在美学上呈现出配对特征。首先是一组对称序列——所罗门(1:1)、智慧人(22:17)、“又有”智慧人(22:23)、“又有”所罗门(25:1)——随后是两位不出名且名字不同寻常的人,亚古珥与利慕伊勒,两者均与言语体裁 *masa* (מִסָּא) 有关。

③ 犹太圣经中的大多数书卷,或是文集,或是经过编辑的序列文本。Menahem Haran 提出假设,认为这些书卷是在波斯与希腊化时期阶段完成的,其驱动力是皮卷的新普及——皮卷比标准纸莎草纸卷轴更大且更耐用。犹太人直到多个世纪后才采用册子本(codex)形式。参见其系列研究:*The Biblical Collection: Its Consolidation to the End of Second Temple Times and Changes of Form to the End of the Middle Ages*, 4 vols. (Jerusalem: Bialik; Magnes, 1996, 2014) [Hebrew]; “Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins,” *HUCA* 54 (1983): 111-122.; “Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times,” *JJS* 33 (1982): 161-173; “More Concerning Book-Scrolls in Pre-Exilic Times,” *JJS* 35 (1984): 84-85。正如近几十年来新型芯片、服务器和服务器群推动了“大数据”革命,现在又为人工智能提供了动力,皮卷也促进了文集与多卷轴序列的发展,这些不仅催生了新的超级文类,还建立了异质材料之间更广泛的互联网络。按照这种理论,《箴言》所收录的书卷原本可能是纸莎草卷轴,而《箴言》本身则是一卷皮卷。



表和字母离合诗。此外,《箴言》还描述了邪恶的形式,是睿智的发言者和睿智的言说的对立面,如诡计多端的女人、虚假的兄弟情谊,以及他们诱人堕落的言说。

某些言说形式,比如单行箴言和谜题,可以被现实中的演讲者无限重复使用。由这些内容组成的部分就是可引用或可重复使用的宝库。而其他类型,如长篇言论中一个人对自己的孩子或学生的教导,就不可重复使用。它们可能会激发父母或教师的演说灵感,但它们不是可以转录的谚语,也不是可以背诵的脚本。它们是言说的文学模拟。由这些内容组成的部分就是可阅读的宝库。

《箴言》中的圣贤言说为组织世界及其运转方式建立了分类体系,这些分类多为二元等级结构:神/人、男人/女人、智慧/愚蠢、正义/邪恶、老人/年轻人、父母/子女、已婚/未婚、成功/失败、传统/冲动、顺从/任性、克制/鲁莽、勤奋/放纵、生/死。这些言说以多个方式、多个层面展示了语言本身在智慧生活中的关键作用。除了较明显的模式化手法,如离合诗、令人难忘的数字结构和灵活的关键词,它通过动物和物体等比喻性的替代品来呈现的现象和关系,也需要解码与应用。许多圣贤言说在句法和语义上,都具有模糊性和多义性——这些迂回和规避的模式正是智者和求智者所识别、接纳并运用的。语言是思维的活跃媒介,是不朽的智慧成就的熔炉。

在智慧文学中,推理和语言的联系极为深刻。从美学角度来看,智慧文学将规范有序的世界概念化为时间中的对称与平衡。因必有果,行为必定产生结果。善生善,恶生恶。现在源于过去并与之相称,未来源于现在并与之平衡。

这个概念在语言上以三种相互强化的方式表达。首先,文本通过使用抽象名词或者具体例证,阐述支配世界的主题普遍性价值观。其次,文本通过反复、持续、分词、无动词句型和祈使句等形式表达时间普遍性,即事件反复发生,或持续发生,或正在发生;或者存在某种恒常的行为方式或应做之事。最后,文本以对称诗行为基本言语单位与喜好风格,其两段式结构对应行动与反应、原因与结果的两阶段关系。语言的平衡与生活的平衡相吻合,节奏和韵律表达了一种神圣的对称性。或通过两段式结构重复某一理念以传达循环与成长;或通过对立呈现价值体系的两面性。

任何智慧文学的碎片,无论是单行箴言还是复杂的戏剧化表达,都仅仅是智慧或教诲的一部分。任何汇集了同类智慧片段的文本都是一个宝库,并营造出特定类型或文类的氛围。将所有这些文本汇集到一卷书卷中,结合它们的共同性和多样性,便形成了一个包含多种思想流派和表达方式的超级宝库。但是,如此规模宏大的集合的意义远不止于此,它是一种超级文类,一种生活方式,即智慧文学,其核心在于神圣的分享。雅威通过多种媒介以多种方式讲述世界的运行之道;人们必须侧耳倾听,并且愿意聆听,才能过上正确而美好地生活。生命

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

是雅威的诗歌,是祂的创造,人们必须拥抱它。

在一个重要例子中,文本描绘了一位父亲向儿子们讲述他从自己父亲那里获得的智慧(4:1-6:19)的场景。^①他并没有为了适应对话与情境而调整内容,而是逐字逐句地重复,仿佛祖父正在对他说话,他的儿子们正在旁听,用现代术语来说,仿佛父亲在播放一段录音。这段话包含了前文描述的所有理念与技巧。最后,这段话要求(儿子们)观察动物并从中学习人类生活的价值与行为,刻画了骗子通过误导性的肢体语言伪装自己的形象,并以包含身体习语与意象的六一七数字结构表达了雅威所憎恶的事物。

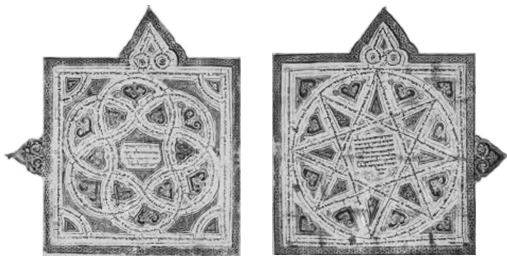
类似地,在《箴言》的最后一章(第31章),利慕伊勒王(King Lemuel)以母亲的口吻逐字重复他对他的智慧教诲,仿佛她在说话。她劝勉他关于妇女、酒与审判的事。她通过运用字母离合诗——从定义上说,这是作者的小技巧——描绘了理想妻子的形象(10—31节),最后赞扬了妇女对雅威的敬畏与善行,而不是虚幻的优雅与短暂的美貌(30—31节)。^②

事实上,《箴言》中的许多材料将智慧与神联系在一起,尤其是对雅威的敬畏,联系在一起。智慧是一种神圣的特性,是生命力的一部分,它能减缓邪恶的蔓延和堕落的加速。对雅威的敬畏约束着智者以及他们那些模棱两可的言说。通常,人们应该具备或知晓那些在语法和概念上与雅威紧密相连的品质,比如“敬畏雅威”,即自我克制,又比如“雅威的智慧”,即对事物运作方式与因果关系的深刻理解。(《箴言》)7:1—9:18中对智慧(*hokmah*, 阴性)与聪明(*binah*, 阴性)的拟人化和戏剧化达到了一个高峰。父母告诫儿子要警惕淫妇,描述她们的形象,通过戏剧化场景呈现她们的行为,并描绘那些被她们迷惑的愚妄人。然后,父母通过将智慧与聪明拟人化并戏剧化为一位女子——她像一位聪慧的姐妹般安全地向儿子招手,并承诺真挚的情感、支持与成功——与淫妇形成对比。她宣称,雅威亲自锻造了她,以帮助祂创造世界并使其从此正常运行。

《箴言》所汇集文本的前提是世界的彻底规范化,而人们则受这些规范的约束。世界按照准则、规则和公式运行,知晓它们并依其行事就能确保获得成功。

① 在5:7节中,正在说话的父亲暂时中断教导,以集中儿子们的注意力,随后继续他之前的话题。

② 希伯来文本的元音显示,在最后一行的第一个分句(第31节)中,母亲命令听众将贤妻的劳作果实赐给她:“将她的操作所得赐给她。”这一表述打破了母亲仅对利慕伊勒王说话的预设。此外,听众应以贤妻自己的产物奖励她的想法也显得不合逻辑。在最后一行的第二个分句中,母亲说,贤妻的行为本身就会赞美她,即带来对她的赞美:“她的工作,在城门口荣耀她。”通过最微小的校勘,第一个分句可与第二个分句表达相同的意思,从而形成明确且经典的平行结构:“她的操作所得荣耀她”或“荣耀她的是她的操作所得”。(修订^{תנ"ך},从基本词干、第二人称复数祈使语气、词根 n-t-n“给予”,改为词根 t-n-h“宣告、赞美”的动词或名词形式,例如第三人称复数完成式、基本词干^{תננו},或加强词干^{תנונו},或阴性单数名词^{תנה}。)



这一前提包含了雅威, 准则、规则和公式是祂本质的体现。祂将其融入世界的结构之中, 并以各种方式向人类启示它们。依照这些准则、规则和公式生活, 便是顺应雅威的意愿, 也会相应地有所收获。

《箴言》的开篇部分(1—9章)以一篇序言开始, 陈述并例证了智慧文学的主题与技巧。^① 它通过对语言的灵活运用, 将简单的信息和复杂的信息相结合。它通过对选词、语义和句法的处理, 创造出多种同时存在的模式, 但这些模式只有在读者反复阅读序言且每次专注于序言的不同部分时, 才能被充分领略。

第一种是遵循句法结构进行的散文式解读模式。在这种解读中, 这段论述有一个主语(第1节), 并带有一系列修饰语(第2至4节、第6节); 这个主语没有谓语, 也不构成从句, 但这一系列修饰语被成对的独立分句(第5节、第7节)所打断并总结:^②

- 1 以色列王大卫儿子所罗门的箴言;
- 2 为要晓得智慧和训诲,
为要分辨通达的言语。
- 3 为要领受智慧的训诲、仁义、公平和正直;
- 4 为要给予愚人灵明, 少年人知识和谋略,

^① 根据 Gérard Genette 的术语, 书籍中的序言并非其“文本”而是“副文本”, 他将其定义为引导读者接近文本核心的辅助材料, 见 *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, trans. Jane E. Lewin (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。关键之处在于不应将犹太圣经视为单一作品并将其内容统称为“圣经文本”, 而应认识到: (a) 犹太教《圣经》是一个选集; (b) 其中多数书卷本身是对早期文献的汇编或编订; (c) 这些书卷包含不同类型的副文本, 既有原始文献自带的, 也有编纂者在收集整理过程中添加的。《箴言》1:1—7 的序言是圣经宝库中最精妙的副文本范例。后记则见于《何西阿书》14:10、《哈巴谷书》3:19(最后两个词)以及《诗篇》72:20。

^② 为礼仪用途将文本划分为无编号“诗节”的做法, 最早见于伊斯兰时期早期的《圣经》抄本, 参见 Aron Dotan, “Masorah,” *Encyclopedia Judaica*, eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed. (Detroit: Macmillan, 2007), 13, 603-656。在 12 世纪末或 13 世纪初, 拉丁文基督教《圣经》首次出现了带编号的章节划分体, 参见 Joop H. A. van Banning, “Reflections upon the Chapter Divisions of Stephen Langton,” in *Method in Unit Delineation*, ed. Marjo C.A. Korpel et al. (Leiden: Brill, 2007), 141-161; Paul Saenger, “Jewish Liturgical Divisions of the Torah and the English Chapter Division of the Vulgate Attributed to Stephen Langton,” in *Pesher Nahum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity Through the Middle Ages Presented to Norman (Nahum) Golb*, eds. Joel L. Kraemer and Michael G. Wechsler (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012), 187-202。基督教《圣经》的章节编号体系于 16 世纪首次引入犹太教《圣经》, 参见 David Stern, *The Jewish Bible: A Material History* (Seattle: University of Washington Press, 2017), 145, 247 n. 26。因此, 诗节(和章节)划分和编号可能会掩盖文本早期的分段, 无论是句子、诗行还是替代性表演单元。当前的格式编排是作者为呈现材料实用性所作的努力。原始希伯来文本没有编号、分行、标点或元音标注, 只有通过一个点分隔单词的辅音字母(字体与如今完全不同)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

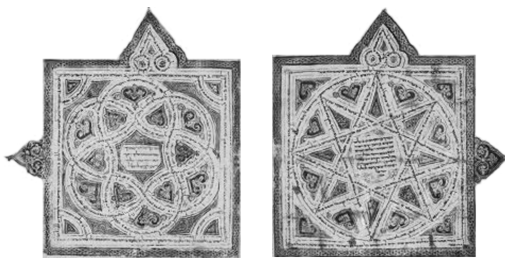
- 5 智慧人听见增长学问，
 聪明人得着智谋，
6 为要理解箴言和譬喻，智慧人的言词和谜语。
7 敬畏耶和华是知识的开端；
 愚妄人藐视智慧和训诲。

在其主要的句法顺序中，这篇序言宣称接下来的比喻说明性文本将帮助人学习知识、善行、判断力和自制力，同时也学习前瞻性思考——预测、模拟与规划，以及如何理解巧妙的言说。序言列举的诸多益处通过重复出现的目的短语“为要……”(for X-ing)有节奏地且有些不必要地分隔开来，这表明智慧需要积累、组织和审美。

这两对独立分句为智慧的定义增添了两个维度。第一对(第5节)指出，比喻说明性文本对已有智者也有益处。它可以使他们更加智慧，即更具洞察力，也更善于规划。因此，智慧并不是一种可达到的状态，而是一条行走的道路，且人永远不会超越其工具——语言。这暗示着，语言是一种极其灵活的工具，其资源用之不竭。这些分句出现在那一系列目的修饰语的倒数第二个位置，这使得它们像是旁白，如同在关于变得明智之前的讨论中对智者的侧目。这表明，无需直接向智者说话，他们能够在行进中、在百忙中、在字里行间领会含义。

另一对分句(第7节)出现在一系列的目的短语之后，并总结了序言。无论是从语义还是句法的角度来看，这里都存在着模糊性或多重含义。在第一个分句的语义中，希伯来语中表示“开始”的词(רִאשִׁית/first)，既可以具有时间顺序上的含义，即序数词“开端”，也可以具有质性方面的含义，类似于英语中的“首要的”(prime)和“主要的”(chief)。该分句的句法结构是无动词的谓语表达形式，其主语和宾语是完全可逆且不确定的。因此，这个分句既可以理解为敬畏雅威是智慧的先决条件，是驱使人踏上智慧之路的预备品质；也可以理解为敬畏雅威是智慧的首要成就，是其主要目标。实际上，这两种解读之间的差异有限，它们都认为敬畏雅威是对产生“聪慧”(עֲרֻמָּה/cleverness)和“谋略”(מְזֻמָּה/cunning)的能力的一种约束。

第二个分句在句法上同样是可逆的。愚妄人(复数:אֲוִילִים)可能藐视智慧与训诲，而智慧与训诲也可能藐视愚妄人。第一种解读将其视为意志问题；第二种则为命运问题。无论哪种解读方式，这一表述都与敬畏雅威和智慧之间的关系形成了对比。愚妄人没有这种敬畏，因此不能或不愿获得智慧。作为这篇序言的总结，两个分句向读者提出了挑战，促使他们证明自己既不是冥顽不灵的人，也不是注定失败的人。



这篇序言还包含另外两种模式：一种是词汇层面的，另一种是韵律层面的。每种模式都赋予了序言不同的美感，即使不深刻改变其意义。词汇层面的阅读应遵循关键词（未翻译的词根会标注在括号内）。

- 1 以色列王大卫儿子所罗门的箴言：
- 2 为要晓得(y-d^c)智慧(h-k-m)和训诲(w-s-r)，
为要分辨(b-y-n)通达的言语(^o-m-r)，
- 3 为要领受(l-q-h)智慧的训诲、仁义、公平和正直
- 4 为要给予(n-t-n)愚人灵明，少年人知识和谋略，
- 5 智慧人听见增长(l-q-h)学问，聪明人得着智谋^①，
- 6 为要理解(b-y-n)箴言和譬喻，智慧人的言词(d-b-r)和谜语。^②
- 7 敬畏耶和华是知识(y-d^c)的开端；愚妄人藐视智慧(h-k-m)和训诲(w-s-r)。

这种对称模式可能会引发，或者说有助于对相应部分之间的关系如何构成智慧之路的分析。例如，知识、智慧和训诲（“___”标识的外部对应部分）以对言语的理解（“~~~~”标记）为中介，而对言语的理解从提供它们的源头处（“====”标记的枢纽）被接纳与获取（“.....”标记）。反过来说，那些能够接受所提供的东西的人就会吸收和获取这些内容，达成目的，实现理解，从而获得知识、智慧与训诲。

第三种解读模式是从韵律角度出发，遵循犹太圣经中创造韵律诗行的最常见方法——平行体(parallelism)，马所拉学士(Masoretes)正是以这种方法为礼

① 该诗行后半部的分句虽然使结构模式变得复杂，但并没有破坏其整体性。“聪明人”(The perceptive)源自词根 b-y-n，这就使得该分句与下一诗行（“~~~~”标记）构成群组，“得着”(will acquire)的词根是 q-n-y，它与 l-q-h（“.....”标记）同义，从而使得该分句与前半段诗行构成群组。

② 词根 m-r 与 d-b-r 是近义词，都表示“说，言说”，但 d-b-r 的语义范围更广泛，可延伸至“事物、物体、事件”等意思。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

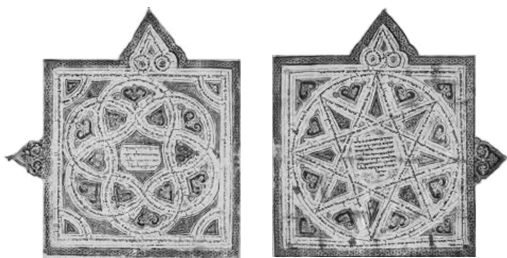
仪诵念进行标注,并划分经文节段的。^①

- 1 以色列王/大卫儿子所罗门的箴言//
- 2 为要晓得智慧和训诲/为要晓得通达的言语//
- 3 为要领受智慧的训诲/(为要得着)公义、公平和正直//
- 4 为要给予愚人灵明/(为要赋予)少年人知识和谋略//
- 5 智慧人听见增长学问/聪明人得着智谋//
- 6 为要理解箴言和譬喻/(为要懂得)智慧人的言词和谜语//
- 7 敬畏耶和华是知识的开端/愚妄人藐视智慧和训诲//

这种模式使言说从属于一种韵律性和表演性的原则。它并没有通过词汇间的另一组关联产生新的意义或理念。但听众对整体节奏的体验、节奏所带来的可预测性,以及人们感到必须使言说适应节奏的方式,这些都契合智慧文学的核心理念。生活是有规律可循的,人们可以学习并利用这些规律来解读正在发生的事件、预测结果并选择适当的行为。偏差不过是干扰因素,是可以过滤或忽略的琐事,不需要被重视或考虑在内。

《箴言》第六部分(第30章),以“亚古珥·本·雅基”(Agur bin Yaqeh)为标题开篇,集中体现了智慧文学的典型理念与技巧。亚古珥·本·雅基以第一人称自述,对一位阳性单数的“你”说话。他自认蠢笨,所知甚少,他坚信神的言语具有完全的保护作用且完全足够——他的目的是抑制对话者知识上的自负。然而,亚古珥运用了智慧文学的所有理念和手段,他在知识上的谦逊实则是一种修辞姿态。亚古珥提出的要求听起来就像年事已高的他在自己的最后时光教导儿子,并传授没有他陪伴时的人生准则。这番言论包含了二、三、四的数字结构、词汇重复、平行体与其他韵律形式,还有具有比喻意义的动物和物体、邪恶的女性

^① 关于犹太圣经中的平行体以及格律化语言(俗称“诗歌”)研究,参见 Benjamin Hrushovsky (Harshav), “Prosody, Hebrew,” in *Encyclopedia Judaica*, eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik 2nd ed. (Detroit: Macmillan, 2007), 16.595-600; F. W. Dobbs-Allsopp, “Poetry, Hebrew,” in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. Katherine Doob Sakenfeld 6 vols. (Nashville: Abingdon, 2009), 4.550-558; *On Biblical Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。犹太圣经中平行体的一个重要特征是,诗行的后半部分会承接前半部分的一个或多个要素,但不会直接重复这些要素,从而为新增要素留出空间。本文以括号标注隐藏元素。关于诗行后半部分如何限定前半部的多种方式,可以参阅 James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981), 1-57。至于平行体如何在“深层结构”中运作,即使表层结构并不完全平行,可见 Edward L. Greenstein, “How Does Parallelism Mean?” in Stephen A. Geller, et al., *A Sense of Text: The Art of the Language in the Study of Biblical Literature* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 41-70。



形象以及文字游戏,还包含了传统以及社会地位方面的传统等级观念。

在这番言说的中间,亚古珥提出了一个谜语(第 18 至 20 节):

我所测不透的奇妙有三样、连我所不知道的共有四样。

就是鹰在空中飞的道(derek/path)、蛇在磐石上爬的道(derek/path),

船在海中行的道(derek/path)、男与女交合的道(derek/path)。

淫妇的道(derek/path)、也是这样、

他吃了把嘴一擦、就说、我没有行恶。

希伯来单词 derek(意为“道路、途径、方式”)的重复使用,将这五种情形联系在了一起。但亚古珥指出,其中三种属于同一类,而第四种则以一种转折的方式扩充了这份列表。他没有提及的是,紧接着出现的第五种情形会伴随着更戏剧性的转折,这不仅仅代表着又一个奇特之事,而是一种对宇宙秩序的冒犯,一种令神都感到困惑的事情

天空中的鹰、磐石上的蛇、大海中的船,它们在行进时都不会留下痕迹,不会留下它们曾出现过的证据。这三种奇观代表了物质世界的三个领域:天空、陆地和海洋^①,它们为第四种情况,即人类社会领域做了铺垫。在这种情况下,男人可在另一种空间(女人)中走一种不同的“道路”,并且同样不留下任何痕迹。在父权制的范畴中,这指的是男人与一个曾有过性经历的女人发生性关系。^②虽然第四种情况使事情变得更具有挑战性,但亚古珥是以相对中立的措辞和语气来呈现的。如果说他对性行为可以不留痕迹感到惊讶的话,他也仅仅表现出了这种惊讶而已。然而,这第四种情况以散文体的形式为一个有力的“笑点”埋下了伏笔,这是一个在道德上令人震惊的推论,通过比喻性的意象来表达,即一个妻子可能会利用这种情况,与多个男人发生性关系,并且能够完全否认。亚古珥含蓄地谴责说,神怎么会创造出这样一个世界,在这个世界里,如此极端的恶行竟能不留痕迹,以至于无法被识别和根除呢!?^③

^① 这就是犹太圣经中关于宇宙,或者说人类世界的经典概念;具体例句可参见《创世记》第一章;《传道书》1:4—7。

^② “初次经历具有可见性和价值性”的观念可见于《申命记》22:13—29 以及 20:1—7;《出埃及记》22:15—16;《利未记》19:20—22。正如此处指“女子”的希伯来词汇 *calmah* 并非指处女一样,它在《以赛亚书》7:14 中的使用也并非预示着童贞女怀孕生子。

^③ 关于犹太圣经各书卷中普遍存在且高度发展的“罪恶必留痕迹”这一观念,可以参阅 Simeon Chavel, “Intergenerational Punishment: A New History,” in *The Pentateuch and Its Readers*, eds. Joel S. Baden and Jeffrey Stackert (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 285-306。根除罪恶的观念,尤其关注通奸之罪,在“D”底本中尤为突出,可见《申命记》13:2—6;17:8—13;19:16—21;21:18—21;22:13—24;24:7;另见《利未记》20:1—24。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

《箴言》体现了智慧通过积累而增长的思想。智者不断积累经验,不断发表言说。任何事物都可以成为一种准则,或本身就是一种准则。但问题在于,人们可能会发现或得出关于生活的相互矛盾的准则。例如,一组关于愚人的单行箴言(26:4—9)以两条截然相反的警告(4—5节)开篇:

不要照愚昧人的愚妄话回答他、恐怕你与他一样。

要照愚昧人的愚妄话回答他、免得他自以为有智慧。

正如另一句俗语所言:两头不讨好。此外,与犹太圣经中的其他文类一样,智慧文学也肯定了雅威超越人类、独立于人类及其意愿,而人类依赖于祂的参与和干预。这种观点在构成《箴言》的多部文本中多次出现。^①

16:2 人一切所行的、在自己眼中看为清洁^②。惟有雅威衡量人心。

16:9 人心筹算自己的道路。惟雅威指引他的脚步。

16:33 筭放在怀里。定事由雅威。

19:21 人心多有计谋。惟有雅威的筹算、才能立定。

20:24 人的脚步为雅威所定。人岂能明白自己的路呢。

21:2 人所行的、在自己眼中都看为正,惟有雅威衡量人心。

21:30—31 没有人能以智慧、聪明、谋略、敌挡雅威。

马是为打仗之日预备的。得胜乃在乎雅威。

22:2 富户穷人、在世相遇、为雅威所造。

29:13 贫穷人、强暴人、在世相遇、他们的眼目、都蒙雅威光照。

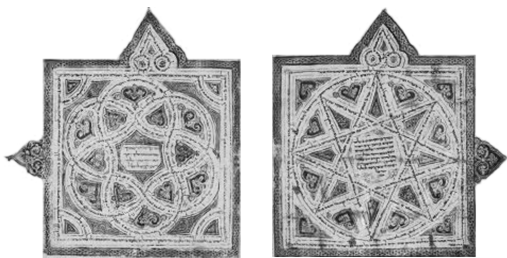
这种观点大概是为了抑制智者们容易产生的傲慢情绪,这是他们的致命弱点。然而,如果更深入地思考,这条简洁的准则实际上与智慧文学的核心前提相矛盾,即生活可以被包装、公式化和传递。如果准则不能涵盖雅威并保证结果,那它们又有什么用呢?

如同现代解构主义者所宣称的,《传道书》(或《训道篇》)的作者认识到了这些隐含之意,将这个反复出现的观点视为一个破绽、一个致命的弱点,并利用它将智慧文学进行了彻底的颠覆。^③ 堆积起来的思想并不能构成一个完整的思想体系。这样的集合往往包含着矛盾之处。准则——模式化的言说——听起来不错,但它们掩盖了误区、混乱和错觉,即使是那些编纂与收集它们的智者也未能

① 每一处“但是”(but)都对对应希伯来语连接词 *w-*, 该词虽然表示“和”(and)的意思,却常隐含“但是”(but)的含义。

② “清洁”(ṭī/Purified), 即被压榨、被加工、被预备、深思熟虑。

③ Michael Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, JSOTSupp, 71 (Sheffield: Almond, 1989).



幸免。关于愚昧人的系列箴言中说：“瘸子的脚、空存无用。箴言在愚昧人的口中也是如此。”（《箴言》26:7）对于《传道书》的作者而言，智者们运用的那些智慧的观点并没有实际效果，既无法成立也无法支撑起智者的形象。那系列还说：“箴言在愚昧人的口中、好像荆棘刺入醉汉的手”（26:9）。对《传道书》的作者而言，智者兴高采烈地收集那些巧妙的观点，仿佛它们是玫瑰花，但这些带刺的言说却刺痛了他们的整个事业。

三、《传道书》中的反智慧与平凡

《传道书》在各个层面上都是《箴言》的对立面，而且其创作本意就是如此。它将智慧文学的比喻性质夸大到了荒谬的程度，并将其对智慧文学的所有主张都称为谎言。它通过三种方式来实现这一点：（1）其主角传道者对智慧文学的言论、推理与前提发起了猛烈抨击；（2）它以讽刺手法呈现主角身份的不稳定性；（3）它在引用传道者言论的框架场景中，对传递智慧这一观点进行了戏仿。

《箴言》中的智慧运用富有诗意的谚语式语言来解释世界，尤其是雅威管理世界的方式。而传道者则揭示出这不过是一种语言建构，它将包括雅威在内的世界包装为人类生活的模样，但这种包装永远无法涵盖现实或雅威，因为这两者都是不可简化且难以驾驭的。雅威没有分享任何真理或准则，生命和来世都没有保证。没有智慧可以从经验中获得，也没有智慧可以与孩子或学生分享。人们必须时时刻刻为所有可能发生的事情做好准备。语言无法捕捉世界的本质，它所传递的不过是想象的模式、无法成立的预测，它们完全不可靠，归根结底不过是谎言。生活没有诗意，没有对称，没有形状，平淡无奇、时好时坏，也不可预测；它漫无边际，没有尽头。人没有什么值得聆听的东西，只有需要去观察的事物，而正如那句不完全成立的俗语所说，眼见也不一定为实。

为了传达这种反真理的观念，传道者运用了《箴言》中的许多文类、模式和技巧，并将其反转以与智慧文学相对立。他引用《箴言》中的言说和言说类型，只是为了反驳它们。^①他还自创言说来对其进行戏仿。并且，他将这一切都包裹在自由散漫、缺乏规则的散文形式之中。他运用了引用、模仿和反驳的艺术，营造出一种足以让米哈伊尔·巴赫金为之自豪的小说式的对话主义（尽管巴赫金认

^① 参见 Robert Gordis, “Quotations in Wisdom Literature,” *JQR* 30 (1939): 123-147.; “Quotations as Literary Usage in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature,” *HUCA* 22 (1949): 157-219, at 45-53; *Koheleth—The Man and His World* (New York: JTSA, 1951), 95-108. Gordis 的论述与例证虽未完全令人信服，但其核心观点在本文作者看来相当准确。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

为所有的圣经文学都是史诗般的独白)。^①

传道者的观点、他如何得出这一观点的故事,以及他言论的核心都集中体现在《传道书》2:4—26中。他说,他一生都遵循着智慧的指引,并在各个方面都取得了成功,但随后他猛然醒悟:智慧并不能保证或控制一切;他相较于愚昧人并无优势。他无法保证自己的继承人能够延续他的成功,也无法确定谁将成为他的继承人,无法预知自己何时会离世,更无法保证自己的成功能够一直持续到生命的尽头。或许他劳碌一生,最终只会让神意将他的财富转移给某个懒汉、愚人或无赖。美索不达米亚英雄吉尔伽美什为自己无法掌控死亡而苦恼;而传道者则是为自己无法掌控其他一切而苦恼。^② 作为王子,而后又成为国王,他拥有最佳机会去学习智慧并依其生活。他能够直面智慧,并且以他人无法企及的方式去衡量它。他决心重新审视生活,以及他一直以来赖以生活的智慧。

传道者接下来的言论阐述了他的重新审视,他所获得的领悟以及它们如何削弱那些古老的格言。他用审视世界的眼睛取代了聆听智慧的耳朵,并且将自己的心从一块记录他人智慧的石板转变为了深思的源泉。^③ 他看到生活无可学习,无可获取、保留与分享。所有古老的箴言要么完全错误,要么存在致命的缺陷。每一次对旧箴言的揭露似乎都能引出一个新的普遍真理,但它同样也有缺陷,如此循环往复,陷入无尽的倒退。没有一句箴言能够给出真实的解释,它们都是一团糟,荒谬地就像是想要圈住风一样。生活是无法掌控的,神是不可知的。诚然,神会留意人们的行为,但从生活让人们如此失衡的情况来判断,祂唯一可辩别的愿望就是让人们敬畏他:“我知道 神一切所作的、都必永存、无所增添、无所减少。神这样行、是要人在他面前存敬畏的心”(3:14)。^④

在传道者言说的开头部分,在他描述自己的顿悟时,他引用了一位智者的言论并对其进行反驳(2:13—15),这后来也成为了他的标志性手法:

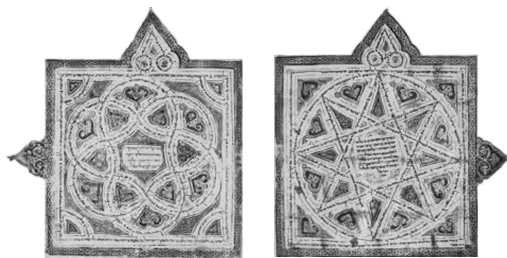
我便看出智慧胜过愚昧、如同光明胜过黑暗。智慧人的眼目在他头上、

^① Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

^② 关于该作品,参见 Benjamin R. Foster, *The Epic of Gilgamesh* 2nd ed. (New York: Norton, 2018)。关于其情节、主题、历史发展以及影响,可见 John R. Maier, ed., *Gilgamesh: A Reader* (Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci, 1997)。关于其与《传道书》的联系与比较,参见 Choon Leong Seow, *Ecclesiastes*, Anchor Yale Bible (New Haven: Yale University Press, 2008 [1997]), 64-65, 121, 145-146, 181-182, 305-306。

^③ 关于“可被铭刻、可书写、可解读之心”的意象,参见《箴言》3:3;7:3和《耶利米书》31:33;17:1, 10;20:12;11:20;4:19以及《诗篇》7:10。至于与之相关的“可接纳之心”的意向,即柔软如肉之心(与坚硬如石之心相对),参见《以西结书》11:19;36:26和《撒迦利亚书》7:12。

^④ 同样可见(《传道书》)1:13;3:10;7:14以及3:11,15,17;5:1,5。



愚昧人在黑暗里行,我却看明有一件事,这两等人都必遇见。我就心里说、愚昧人所遇见的,我也必遇见,我为何更有智慧呢,我心里说、这也是虚空。

传道者审视了“智者预先规划、识别各种情况并选择相应的解决方案,而愚昧人则永远无法认清正在发生之事及如何应对”这一观点。智者知道,死亡这一人生中最具决定性的事件即将降临到他身上,而他对此却无能为力。他无法预知死亡何时、何地,以何种方式到来,也无法阻止或影响它。那么,智者又究竟比愚昧人好在哪里呢?

传道者不只是陈述这一观点。他用富有韵律和比喻的方式,对“有眼睛的智者(几乎人人皆有)”和“在黑暗中摸索的愚昧人(几乎人人皆是)”进行了对比。随后,他摒弃比喻意象与修辞技巧,突出强调自身,以毫无节奏的方式宣告自己深知刚刚所述的对比毫无意义。这种阐述观点的顺序以及与言说模式的对应——散文、诗歌、再散文——表明传道者引用了一句富有诗意的智慧言论,又以散文语言对其进行了反驳。

在传道者的另一处言说中,他宣称,正是因为能够随机应变才使得智者成为智者。他以另一句富有诗意的智慧文学作为开头,但紧接着又用了一句重复其关键词的诗句,从而形成了一组思考与反思的对句,继而以一系列散文式的“因为”分句来进一步阐述(8:5—7):

凡遵守命令的,必不经历祸患。

智慧人的心,能辨明时候(° et)和定理(mišpaṭ)。

因为各样事务成就、都有时候(° et)和定理(mišpaṭ)。

因为人的苦难、重压在他身上。

因为他不知道将来的事、

因为将来如何、谁能告诉他呢。

有一种说法,遵循规则和准则就能保证获得成功;而反方则认为,人必须随机应变,因为没有任何两种情况是真正相同的。事实上,一连串“因为”分句给出的理由表明,人们会被环境所左右,他们永远无法预知接下来将发生什么,也永远无法判断一系列事件的发生是出于因果关系还是出于巧合。

传道者又在一首否定性的诗歌中表达了同样的观点,这首诗运用了智慧文学的形式来否定智慧文学的理念,随后过渡到一对以散文的形式阐述其核心要点的“因为”分句,接着用智慧文学风格的意象展开论述,最后又以散文的形式给出了另一种解读(9:11—12)。

我又转念、见日光之下、

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

快跑的未必能赢、
力战的未必得胜、
智慧的未必得粮食、
明哲的未必得资财、
灵巧的未必得喜悦。

因为临到(q-r-y)众人的、是机遇(°et)与际遇(pega°)。

因为人也不知道自己的定期。

鱼被恶网圈住、

鸟被网罗捉住、

祸患骤然临到(n-p-l)的时候、世人困于险恶的时机(°et)、也是如此。

人对自身生活的认知并不比动物更智慧。他们如同猎物般被无法理解或质疑的力量所困——这正是《约伯记》的前提和情节设定。

采用智慧文学中“胜过/强如”模式，传道者谈到了死亡与出生、批评与欢笑。他表达的概念和所作的比较，听起来像是智慧文学，却带着一种智慧文学没有的苦澀，并以一句具有智慧风格循环的诗行作结，而这诗行所表达的思想却颠覆了整个思维过程（《传道书》7:1—7）。

名誉强如美好的膏油。人死的日子、胜过人生的日子。

往遭丧的家去、强如往宴乐的家去，

因为死是众人的结局。活人也必将这事放在心上。

忧愁强如喜笑、因为面带愁容终必使心喜乐。

智慧人的心、在遭丧之家。愚昧人的心、在快乐之家。

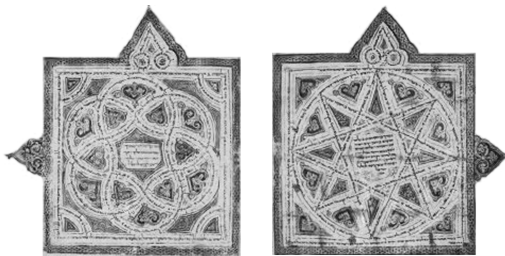
听智慧人的责备、强如听愚昧人的歌唱。

愚昧人的笑声、好像锅下烧荆棘的爆声、这也是虚空。

勒索使智慧人变为愚妄。贿赂能败坏人的慧心。

传道者指出，死亡能让智者清醒并获得教诲，他会从他人的生活中汲取经验，接受批评以提升自我。而愚人就如同新生儿一般，没有任何思想和行为可言，只会咕噜噜地傻笑。然而，传道者嘲讽道，膏油很快就会消散，而声誉却是需要用一生来维护，智者一生的自我克制和自我反思，却可能像膏油那样迅速地被破坏，因愚蠢或邪恶的行为——只为了一点物质利益。那么，所有那些所谓的智慧又有什么价值呢？

传道者在其他地方也阐述了这一观点，即那些需要长时间培养的东西，可能会在不经意的瞬间毁于一旦，珍贵的事物往往是脆弱的。这一观点是在他讲述



了一个寓言故事(9:14—17)之后提出的,这则寓言说明一点小小的智谋就能够克服庞大军队的体力优势。这个场景将群体的力量与操控的能力进行了对比。他用这样一种荒谬的情况来强调这一观点,即智谋所取得的成果可能会在不经意的瞬间被轻易毁掉。为此,他自创了一种类似智慧文学风格的对句(9:18—10:1):

智慧胜过打仗的兵器。

但一个罪人,能败坏许多善事。

一只死蝇,使调香师的膏油腐烂、冒泡。

这样一点愚昧,比智慧、比尊荣更珍贵。

调香师的膏油是经过高超技艺和材料精炼的产物,却极易受到最偶然的意外影响,一只掉入其中的苍蝇就能将其毁掉。传道者随后解读了这一意象:智慧和荣誉需要用一生的时间来培养,却可能因一次简单的失误而毁于一旦。在这个例子中,诗歌的形式与其内容相呼应。在最后一行前半部分的动词“腐烂”和“冒泡”之间,及其后半部分的介词短语“比智慧”和“比尊荣”之间,两次省略了连词“和”,从而造成了毫无意义的同位语情况。最微不足道的语言元素——前缀字母 w——的省略,破坏了一个原本精心构建的对句。

甚至连 3:1—8 中关于“凡事都有定期、天下万务都有定时”的列表内容,也与传道者的论述相符,皮特·西格(Pete Seeger)在 1959 年将其改编成了一首民谣,并由飞鸟乐队(The Byrds)在 1965 年将它推广为流行摇滚民谣。其著名的对句和模式让人联想到季节性和规律性、节奏和韵律以及神圣的对称性,仿佛它为生活提供了秩序,并赋予了(人们)洞察力和掌控感。但是,仔细观察便会发现其中充斥着废话、离题、话题和类型的转换、表述模糊甚至无意义之处。这个列表的语法在表述过程中发生了不可思议的变化,从一系列独立的句子转变成了一个必定冗长的单句。如果说这份列表说明了什么的话,那就是生活无法被简单地包装。鉴于围绕这份列表的观点,劳作是无意义的,因为神随心所欲地行事,而无人知晓他的计划(2:18—26;3:9),这段列表听起来更像是传道者的又一次嘲讽。^①

《传道书》通过传道者这一人物形象来抨击智慧文学。但同时它也讽刺了传道者这一形象本身,包括他与所罗门的关联,所罗门在《箴言》和《列王纪》中是与

^① 详细分析参见 Simeon Chavel, “The Utility and Futility of Poetry in Qohelet,” in *Biblical Poetry and the Art of Close Reading*, eds. Elaine James and J. Blake Couey (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 93-110.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

智慧联系在一起的。传道者被介绍为“在耶路撒冷作王、大卫的儿子”(1:1)。接着,这个人物的声音似是来自皇家纪念碑:“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王”(第12节)。^① 这些陈述——作为大卫之子、在耶路撒冷作王,并且统治整个以色列(而不仅仅是犹大/犹地亚)——都与所罗门相符,但所罗门的名字从未被提及。有六个特写对这种关联的暗示及其象征价值进行了戏仿和消解。^②

(1)传道者说:“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王。”(1:12)^③在古代世界,曾经的国王往往意味着已故的国王,传道者仿佛是从坟墓中发声。

(2)传道者三次夸耀自己在耶路撒冷积累的智慧 and 财富超过了在他之前的所有人(1:16;2:7,9)。然而,在所罗门之前的人是 大卫,他从零开始建立以色列王国和王朝,这使得这种夸耀显得空洞无力——这种夸耀只有在经历许多世代之后才显得有意义。

(3)传道者作为国王的形象在第二章之后完全消失了。他再也没有以王室身份自居,也没有借助王室经验来阐述他的观点。此外,他的王室形象被圣贤形象所代替,他收集并创作箴言类材料(12:9—10):

再者、传道者因有智慧、仍将知识教训众人。又默想、又考查、又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语、是凭正直写的诚实话。

(4)有时,这个人物形象的表述不带限定词,即使用专用名词“传道者”(Qohelet)指代特定的个体(1:1,2;7:27;12:9,10),但在其他时候则使用带有限定词的普通名词“这传道者”(the qohelet),指代某类人,即缺乏个体性的人(12:8;以及7:27校订版——详见第五点)。^④ 在希腊化时期的希腊文译本(即所谓的《七十士译本》)中,该译本通常保留不同的希伯来文版本,其中有两处使用了“这传道者”,而非“传道者”(12:9,10)。

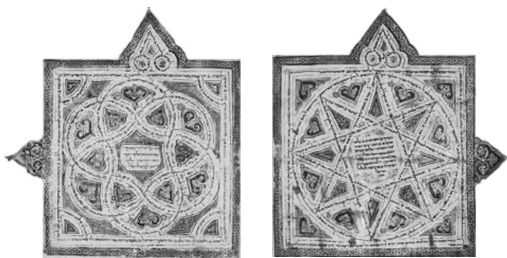
(5)传道者被描述为一个男性,但 qohelet 这个词是以阴性分词(基本词干)的形式出现的;而阳性形式则应该是 *qohel。此外,在一处例子中,说话者的言说行为是用一个阴性动词来表示的(7:27)。这种用法非常明显,以至于所有学者都认为这是抄写员的笔误。希伯来文只有辅音字母,在少数情况下,有几个字

① 关于公元前一千年黎凡特地区的皇家纪念碑,参见 Douglas Green, “I Undertook Great Works”: *The Ideology of Domestic Achievements in West-Semitic Royal Inscriptions* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010)。

② 可对比 Barbour 所著 *The Story of Israel*, 第 10—36 页,作者不仅梳理了相关研究,更论证了传道者是以色列历代君王的综合体。

③ “作过”(עָשָׂה/was)是由基本词干以及 h-y-h 这个词根构成的第一人称单数完成体形式。

④ 希伯来语并不像英语那样通过首字母大写或词形变化来标记专有名词,其识别完全依赖句法特征。



母会兼做元音指示符(元音字母)。字母 h 在词尾可以表示长元音“-oh”,用来标记阴性词性;在词首则可以表示定冠词“ha-”。《传道书》7:27 中,动词^o-m-r(to say)以“h”结尾,这表明该动词的主语是阴性。其后是专有名词“传道者”。校订者们认为,最初 h 并不是动词的词尾,那时的动词是阳性形式;它是下一个词的首,即带有限定词的普通名词“这传道者”。一个最简单的错误,一个错误放置的空格,导致了性别的混淆。最简单的校订方法就能恢复性别的一致性。

希伯来文本:^omrh qhlt“传道者说(第三人称阴性单数)”

校订后:^omr hqhlit“这传道者说(第三人称阳性单数)”

但人们不禁会问,性别上的不确定性,是否比其他所有相互矛盾的身份形式的不确定性,如死者与生者、儿子与远代后裔、国王与圣贤、个体与类型、会众与导师,更加难以接受呢?尤其是在一部其核心观点恰恰是用于包装生活的各种类别以及用于创造和维系这些类别的语言都是不稳定且错误的文学作品中。

(6)事实上, qohélet 这个词本身毫无意义,甚至有些荒谬。它源自名词 qohal 意为“集会、会众、社区”,按理应派生为 maqhélet(使役词干),意为“召集他人的人,正在聚集他人的人”;或 niqhélet(被动词干),意为“与他人一起集会的人,正在与他人一起聚集的人”。除此之外,这一形象所面对的听众只有一个人,一个单独的学生,而不是一群会众(见下文)。这个词的构成十分荒谬,使用情境也充满了矛盾。

总之,《传道书》让人们注意到,戏剧化是一种语言艺术,是一种言辞技巧。它所突出的那位发言者,其身份取决于人们对他的称呼方式,并随着每一次新的称呼而改变。这个角色是“一种修辞手法”。

除了描绘像所罗门这样的人物是如何且必须不可捉摸外,传道者还戏仿了将所罗门以及其他任何人视为可靠的引述者、被可靠地引述的对象以及可被可靠地引述的观念。在《箴言》中,智者将前人的话引述给后人;父母将祖父母的话引述给子女,教师将自己导师的话引述给学生,国王将母亲的话引述给任何人。他们传递知识,并且是以可靠的方式进行传递。《传道书》中有一个框架场景,描述某人将传道者的话引述给其他人,就如同《箴言》4:1—6:19 的父亲,以及 31 章的利慕伊勒。^①

《传道书》中的这个框架场景在开头、中间以及结尾部分这三个关键位置明确地呈现出来。

^① Michael Fox, “Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet,” *HUCA* 48 (1977): 83-106.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

1:2 传道者说、虚空的虚空、虚空的虚空。凡事都是虚空。

7:27 传道者说,看哪、我将这事一一比较、要寻求其理。

12:8 这传道者说、虚空的虚空、凡事都是虚空。

有人将传道者的言论当作被引述的内容来架构。有人在引用传道者的言论。如果说传道者是一个多变的人物形象,在个体与类型、男性与女性、国王与圣贤、死者与生者之间转换。如果他是书中的一个虚构角色,那么任何引述他的言论的人也必定是书中的一个角色,是虚构的一部分。而某人引述传道者那冗长且散漫的言说的这一想法,将《箴言》的引述艺术推向了荒谬的程度,以至于让人们意识到引用本身是可戏剧化的、可操纵的、人为的、虚构的且虚假的。事实上,正是这位引述者交替使用“传道者”和“这传道者”,将“国王”(king)替换为“圣贤”(sage),并可能激活了“传道者”(qohélet)的女性化特征。

一旦我们意识到引述者的存在,我们就能识别出书中属于他的其他言论,这就揭示了引述者是在对第三方,即听众说话。^① 首先,引出引述者的长篇引述行为的开场白(1:1)应属于引述者。它不是《传道书》的标题,也不是引出下文的“副文本”,它已经是正文的一部分,是引述者宣布其引述行为的地方。^② 引述者在引述开始仅仅两个单词之后,便重申他正在进行引述,这有助于确认开篇的内容属于他(1:1-2):

在耶路撒冷作王、大卫的儿子、传道者的言语:虚空的虚空、传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。

其次,当引述者完成对传道者言论的引述后,更多的言说随之而来,而这些言说都属于引述者自己。此时,引述者用他自己的声音、以他自己的话语进行表述(12:8-14)。

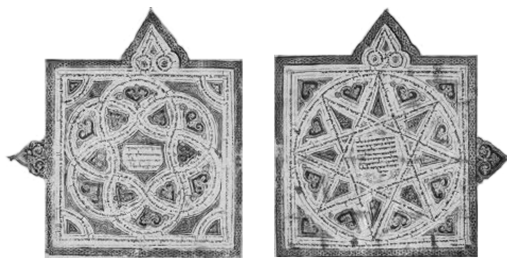
虚空的虚空、这传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。再者、传道者因有智慧、仍将知识教训众人。又默想、又考查、又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语、是凭正直写的诚实话。智慧人的言语、好像刺棍。会中之师的言语、又像钉稳的钉子。都是一个牧者所赐的。

我儿、还有一层,你当受劝戒。著书多,没有穷尽。读书多,身体疲倦。

这些事都已听见了。总意就是敬畏神、谨守他的诫命、这是人所当尽的本分。因为人所作的事、连一切隐藏的事、无论是善是恶、神都必审问。

① 后文将表明引述者是男性。

② Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, trans. Jane E. Lewin (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).



请注意几个迹象。引述者的言说紧跟在他结束对传道者的引述并提醒听众他一直在引述之后：“虚空的虚空、这传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。再者，传道者因有智慧……”（第8—9节）他在结束引述时插入自己的声音，为引述后的言论建立了一种衔接。它们是一体的，就如同在引述开始时的1:1—2那样。其次，特定的措辞表明这是引述者自身的延续；他现在正在阐述自己的想法：“再者……还有……总意……”（第9、12、13节）第三，他对别人说话，一个指代单一男性听众的呼格“我儿”（第12节），随后是三个第二人称阳性单数命令式动词“劝戒……敬畏……谨守”（第12、13节），使场景更加丰满。引述者正在将智慧，也就是传道者的言论，传递给他的儿子或是如同儿子般的学生，传递给听众。听众没有被赋予名字，就像他的老师引述者也没有名字一样。而他也没有被赋予任何发言的机会，他没有话语权，就好像《箴言》中收集的所有文本一样：老师发言，学生倾听。

还有一个元素完善了这个框架场景。传道者也曾对一个单独的男性听众说话。特别是当他的言说接近尾声时（11:20—12:1），他集中使用了肯定和否定的祈使句以及物主代词，这些词都带有词性和数量的标记；并使用了一个阳性单数的呼格“少年人哪”（11:9 בְּחֹרֶר / O fella）。^① 对于引述者引述一段针对一位男性听众的言说，最简单的解释是他就是那位听众；他曾是传道者的倾听者。他同样默默无言且没有留下姓名。多年后的今天，他向自己的学生引述了这篇长篇演讲，并在引述的基础上添加了自己的简短补充，即通过积累而来的智慧。

老师向学生引述自己老师的话，这种三重结构是贯穿整部《箴言》的智慧理想，是一种传承的链条，是传统的人格化和艺术化。而传道者正是将这一关键的智慧场景扭曲成了一种极具批判意味的仿讽。传道者所赞颂的“不容易折断的三股合成的绳子”（4:9—12）断裂了。因为引述者在传道者言论基础上所添加的内容，并没有让其进一步发展，反而是对它的背离。在进行了一番记忆与学识的虚幻展示之后，引述者又一步一步地将其全部撤回。

传道者谴责了用简洁公式来包装生活的荒谬性（后文将详细探讨这一点）。他否认了箴言和箴言式智慧的有效性和实用性，主张每个人都只能依靠自己。然而，引述者却向他的倾听者坚称，传道者曾是一位圣贤；他确实教导过人们，他也确实收集、改良并创作了许多箴言（12:9—10），这些观点或许挽救了词根“q-h-l”所表达的“聚会、集会”的含义。引述者补充道，这些巧妙话语的本质就

^① 值得注意的是，正如引述者曾将传道者指称为女性（7:27），传道者在其结论部分之前，虽明确将听众标记为男性，却仍对其使用女性称谓（11:16—17）。这是否意味着传道者在对引述者此前的侮辱性口误回以及时报复？

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

在于它们的两面性,如此多的箴言放在一起时,听起来就会相互矛盾并让人感到困惑^①;但是引述者随即使用了一个更温和的牧者形象(其职责就是把一群四处乱窜的动物聚集起来,让它们大致朝着一个方向行进^②)来宣称,这些箴言确实来自一个条理清晰的头脑,即圣贤的头脑(第11节)。至于传道者的语气,引述者煞费苦心地解释——收集大量材料并细致地书写出来,所有这些书面工作,会让人变得反复无常(第12节)。最后,他用《箴言》中智慧的标志性祈使句来安慰他的听众,让他继续按照从前的原则行事:神都必审问(第13—14节)。

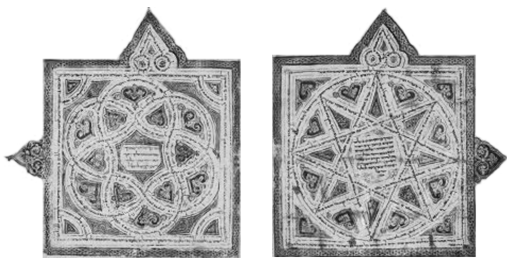
《传道书》的读者必须从这个场景中去推测是什么原因导致引述者出现如此彻底的转变:那就是听众的反应。与《箴言》中一样,听众没有被赋予发言权,但他有表情,很显然他流露出了困惑、震惊和恐惧。传道者的言论让倾听者哑口无言,这不是《箴言》中那种顺从的沉默,而是反对的无言。老师怎么能传递一个“没有什么可传递的”这样的信息呢!?老师的老师又怎么能得出这样的信息呢!?这算什么教育呢!?因此,引述者收回前言,又回归到了传统、陈腐和虚假之中。

简而言之,《传道书》的这个框架场景是其传达的信息和意义的一部分。它阐明了《传道书》的核心观点。一位引述者将传道者的教诲传递给第三方,这本应可以使其成为传统。但他未能实现目标,正如他必然失败一样。所以,他重新肯定了旧的传道者形象,抨击了智者及其智慧,并重申了传道者曾经否定和修正的神意,这既背叛了传道者的本意,也使他自相矛盾。事实证明,“一”胜于“二”,而“三”则是彻底的失败。

重要的是,引述者列举了《箴言》中可见的智慧的所有弱点、弊端和破绽,并用它们来消除听众的困惑。引述者的推搪暗示着,智慧终究不能产生通达。它让学生焦虑困惑,让老师暴躁易怒,而这两点都与许多箴言所宣传的相矛盾,后者宣称能提供启迪和智慧,并由此产生平和冷静。《箴言》赞美了三重传承锁链结构,而《传道书》则用一条断裂的锁链、一次失败的传承,对其进行了戏仿。每一份膏油中都藏着一只苍蝇。

① 此处的刺棍和钉子的意象与引领牲畜犁出笔直犁沟的意象相契合,暗示着顺从与规训(由此衍生出“行在某人面前”的表达方式[HtD h-l-k + lipney,即指代圣经希伯来语中“使(某人)行在……之前”的使役结构,使役词干的 h-l-k(הלך)动词+介词 lipney(לפני),其功能是表达“领导、引导或服从”的语义];参见《创世记》17:1;24:40;48:15;《撒母耳记上》2:30,35;12:2;《列王纪下》20:3;《诗篇》56:14;116:9)。但本文作者在此对刺棍和钉子的解读是基于它们促使人们顺从的方式,即痛苦和困惑。

② 笔者将引述者的牧者形象与传道者联系起来用以表明“将生活套入公式之徒劳”的新颖意象,即“圈住风”(רעות רעוה 1:14;2:11,17;26;4:4,6;6:9;רעיון רעוה 1:17;4:16)。“圈住”(re^ut, ra^eyon)与“牧者”(ro^eh)有着相同的词根(r^e-y)。



《传道书》面向多种受众,并允许多种回应,就如同逾越节晚餐阅读文本《哈加达》中的孩子们一样。对于头脑简单的人而言,它在结尾提供了慰藉。对于那些理想破灭的人来说,传道者尖锐直白的观点以及残酷的对话表达方式,为他们带来了满足感。对于具有哲学思维的人来讲,它因其复杂的艺术性和老派的隐微主义而赢得了他们的赞赏。

四、结语

犹太圣经并不具备人们预期的从单一宗教正典中看到的那种连贯性。其中两部作品在最基本的问题上相去甚远:神是如何设计这个世界,又如何对其进行管理的?人类对自己的命运和境遇能了解多少?语言是通往神性还是通往妄想的道路?文学是为后世和繁荣而保存言语的传统工具,还是想象力、创新性、无情批判以及隐微教育的工具?此外,《箴言》和《传道书》不仅仅代表着不同的观念和话语模式,确切地说,它们在各个层面上都相互攻击。

可以说,犹太圣经中还有其他对话主义的例子,这些作品削弱了人类理解的主要文类和文学的超级文类。如果说《箴言》和《传道书》关注的是具有普遍性的言论,即世界的本质,那么《约伯记》则攻击了讲故事的理念,即包装和谈论特定事件的能力,如《创世记》至《列王纪》中的叙事顺序。《约拿书》则嘲讽了《以赛亚书》《耶利米书》《以西结书》以及其他构成“十二小先知书”的内容中所呈现的先知文学的理念、意象、人物形象和话语。

本文所梳理的《传道书》与《箴言》之间的关系,以及所暗示的犹太圣经中其他作品的情况表明,我们有必要采用一种不同的方法来研究正典的概念、犹太教正典的历史,以及古代以色列和犹地亚地区的思想和文学历史。