

智者耶穌的智慧話語：對觀福音為主的研究

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

提要

本文首先探討智慧的普遍性問題。跟著再從普遍的智慧，進入希伯來的智慧領域以一窺究竟，然後再從古代的希伯來智慧，收窄到一個較近期的希伯來智者，亦即基督宗教後來相信為主、為智慧本身、或智慧的化身的主耶穌基督身上。在他短暫的、不過僅僅三年的公開生活中，被人記下的話語並不多，本文期待，從基督徒的經典，尤其是對觀福音所記載的相關話語中，可以看一看哲人耶穌的智慧，以及他對於天，透露出什麼樣的智慧訊息。最後一段，我們將回到本文最初的普遍智慧的問題，並就耶穌智慧的普遍性與特殊性上作一些結論。

關鍵詞：智慧文學、耶穌基督、對觀福音

前言

孔漢思在《中國宗教與西方神學》¹一書中，不僅將世界宗教劃分為三大模型，還進一步將「智慧」模型（中文版翻譯為「哲人」）歸給中國傳統；正如他也把「先知」歸給閃米特傳統，將「神秘」歸給印度民族一樣。孔漢思認為，這一種哲人傳統的特色就是：對老人和他們的經驗極為敬重，²亦即這宗教基本上是環繞著哲人和他們的智慧而形成的，有著人間或「在世」經驗的特色。這與「先知」傳統之看重超越和啟示（自天），「神秘」傳統之講求與神秘實體之冥合並不相同。

孔漢思這一種三分法當然不是絕對的，³他自己也清楚意識到這點。他說：正如中國古代宗教也有先知（或至少是巫覡）人物，同樣地，閃米特宗教也有少許神秘主義的傾向（雖然先知總是意識到自己與神判然有別），它也和古代近東一樣擁有一些哲人文學。但他跟著補充，在閃米特的三大宗教中，哲人文學畢竟只是個邊緣現象，這和中國宗教以哲人文學為其特徵，在本質和重要性上並不相同。

儘管如此，不能否認的是基督宗教和其前身猶太宗教，並不缺少「人間的智慧」，即所謂哲人及其經驗。反倒是，特別屬於閃米特宗教的，乃是它並沒有對「人間智慧」與「屬天啟示」作出嚴格的區分。對猶太人而言，所有智慧都是屬天的，包括所謂人間智慧在內，而後者的屬天成分，乃在於其最後終必幡然覺醒，一切智慧只有來自天並導向天的才是真正的智慧。

這樣說來，倒想問問什麼叫做「智慧文學」了。這是本文的第一個段落，它首先追問智慧的普遍性問題。跟著，我們將從普遍的智慧，進

¹ 孔漢思、秦家懿合著，《中國宗教與西方神學》，臺北，聯經，1989。

² 前引書，頁 xi。

³ 此即所謂「類型學」(typology)的分析法。凡類型都是「理想」的(ideal type)，即由類型學家建構出來的，因而與實際的存在物必然有著一段差距。類型學家為著分開類型，必定強調類型間的差異，而非其相同。必須記得，「純粹類型」是不存在的，我們所有的通常都是眾多類型不同程度的組合。

入希伯來的智慧領域以一窺究竟，然後再從古代的希伯來智慧，收窄到一個較近期的希伯來智者，亦即基督宗教後來相信為主、為智慧本身、或智慧的化身的主耶穌基督身上。在他短暫的、不過僅僅三年的公開生活中，被人記下的話語並不多，其間還可能滲雜著一些流行在當日的箴言諺語，或後代信徒的詮釋等等。但這些，就是我們今天所擁有的一切了。本文期待，從這些經典，可以看一看哲人耶穌的智慧，以及他對於天，透露出什麼樣的智慧訊息。最後一段，我們將回到本文最初的普遍智慧的問題，並就耶穌智慧的普遍性與特殊性上作一些結論。

一、智慧的普遍性

即便我們同意，中國的宗教以哲人文學為主軸，仍然不能否認，其實每個文化都有它安身立命的方式，都有它獨到的智慧。因而，從最寬廣的意義來說，智慧是指面對生命中的實際問題所作的有效性判斷而言，一個判斷是智慧的，設若它是有效的、健全的、穩妥的話。⁴如此說來，每個民族都有它的智慧。它可以伴隨著深湛的學理、敏銳的理智能力、和深度的思辨性而來，但這些都不是必要的。反之，智慧更多是對事物的掌握和洞察，而不是理論的依賴或建構。這種先於邏輯推論的特性（pre-discursive 而非 anti-discursive）⁵正是智慧的特色，它先於正式的科學或有系統的哲學體系之前，而更多是關於具體生活、尤其是實際生活中的倫理判斷的問題，比德斯利（William Beardslee）稱之為實踐智慧（practical wisdom）。

幾乎所有古代文明都擁有豐富的智慧文學，而當代人類學家也記錄了成千上百條「異族箴言」。⁶它們代表著各個民族代代相傳的智慧結晶，基本上包含著精簡的

⁴ Brand Blanshard, "Wisdom", in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8 (臺北：虹橋書店，1968), pp. 322-324.

⁵ William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 31.

⁶ 亞里斯多德稱箴言為「上古哲學的遺跡」，至於當代箴言，據加爾斯頓說，在 Harvard's Wiker Library 中所收錄的，不下 1400 則，其中不少是人類學者所提供。見 Charles E.

箴言諺語，鮮少是長篇累牘的大型文學。這些古老的民族遺產，大抵上可以歸因於我們的老祖宗們，或是從仰觀天象，或是從俯察人情，而累積下來的寶貴經驗⁷——後者從遠古開始，就已經一代一代地口耳相傳了。換言之，它們是經歷過長期的試驗（或改良）的，因為屢試不爽，慢慢地變得不證自明。因而，除了「普遍性」之外，智慧的另一特點就是「自明性」——各民族智慧箴言所傳達的基本上都是「被接納的、普遍的、被反覆試驗的、真實的、而非令人驚異的、或創新的」⁸思想。不過，話得說回來，民族智慧雖然代表真理，卻不必然是「整全真理」，反之，它所表述的反面許多時候亦同樣地真。⁹難怪有人說：所謂智慧，只是在對的時候做對的事情。¹⁰如此說來，智慧的第三個特性便是「含混性」¹¹，兼且，必須有足夠的含混（模稜兩可），才能成就真正的吊詭，後者亦即它似非而是的特性，讓人啼笑皆非，終至俯首稱臣。¹²最後，智慧還是集體的，它基本上都得到大眾的認可，於是，它到底應該歸因給誰也就不再那麼重要了。可以說，古代智慧多是集體的，而很少是個人的。或者，當它歸於某個智者之前，它其實已經歷過一段很長的集體階段了。證據顯示，各種古老的民族智慧，雖然差異很大，卻也有著許多的共通性，例如愛的金科玉律，

Carlston, "Proverbs, Maxims, and the Historical Jesus" in *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 87-105, p. 88, n. 4.

⁷ 智慧的取得有幾個來源：一是細察天文或人事，二是向同族的長者學習，三是來自神的特殊啟示。

⁸ Carlston, 前引文，頁 88: "(T)he whole point of proverbial wisdom is the communication of the generally accepted, the universal, the tried and true, not the striking or innovative."

⁹ 西諺說：你不能教一隻老狗新的把戲（You can't teach an old dog new tricks），又說：學習永不太遲（It is never too late to learn）。臺灣人既說：不要輸在起跑點上，又說：小心駛得萬年船。希伯來聖經更有「回答愚昧人，別照樣愚昧，免得你也像他一樣。回答愚昧人，有時應愚昧，免得他自以為聰明」（箴二六 4-5）的二律背反。

¹⁰ Leo D. Lefebure, *Toward A Contemporary Wisdom Christology: A Study of Karl Rahner and Norman Pittenger* (Lanham: University Press of America, 1988), p.3.

¹¹ 希伯來的智慧有時甚至以「謎語」（riddle），或稱「黑話語」（dark saying）的形式出現。在智慧文學以外也有這種例子，請看三松的故事（民十四 12-20）

¹² 智慧的特點就是似非而是，愈是似非而是，就愈引人入勝。對觀福音的智慧語，大抵上都符合這個條件：「先知除了在自己本鄉...外，是沒有不受尊敬的」（谷六 4 及平行文）；「沒有隱藏的事，不是為顯露的；也沒有隱密的事，不是為彰明出來的」（谷四 22）；「任憑死人去埋葬死人罷！至於你，你要去宣揚天主的國」（路九 60）。

時間的一去不回等，在各民族中都有類似的說法。當然，這些共通的元素，通常也都是混和著也滲透著另一些不太一樣的表達方式。

關於智慧文學，學者格蘭蕭（J. Crenshaw）曾作過這樣的定義：

在形式上，智慧包含箴言式的句子、教導、論辯、或知性的反省；在內容上，智慧是對如何掌管生命所作的自明性直觀，智者追問關於生命的秘密，就像關乎無辜者的受難等有限性的問題，或追求那隱藏在創造秩序而顯現在智慧夫人（Dame Wisdom）身上的真理。每當形式結合著內容，就是智慧文學。但假若缺乏其中一樣，這一段文本便是一個較大或較小的程度上參與了聖經的智慧。¹³

總結一句話，智慧文學表面上雖是一些短小精幹的箴言式短句子，但卻是對真理的冗長觀察與體驗的結果。智者們藉著細膩的觀察，從大自然的千奇變幻中，類比地洞察出生命中千古常新的道理。所以有人說智慧是人文的，它談論的多是人類普遍而共同的經驗，至少，是從可見的日常生活中吸取靈感，如此也深深地吸引著其他擁有相同經驗的人們。

二、希伯來的智慧

在眾多的希伯來經典中，有幾本特別擁有智慧之名，按照天主教正典，它們的順序是：《約伯傳》，《聖詠集》，《箴言》，《訓道篇》，《雅歌》，《智慧篇》（又稱《撒落滿的智慧》），《德訓篇》（又稱《息辣的智慧》，或《息辣書》）。可是並非上述七卷書都呈現出相同程度的智慧特質，例如《雅歌》和大部分《聖詠》便可能與智慧文學無關，¹⁴另一方面，先知文學雖與智慧文學相對立，¹⁵部分先

¹³ James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction* (Atlanta: John Knox, 1981), p. 19; as quoted in Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), p. 9

¹⁴ Roland E. Murphy, "Introduction to Wisdom Literature", in Raymond E. Brown (ed.), *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968), pp. 487-494, p. 487.

知的教訓在形式和內容上也顯然地呈現出智慧的特質。¹⁶這裡不擬進入太專門的經典討論，因而我們跳過年代的問題，直接從上述幾卷希伯來的智慧文學中綜合出一些常見的智慧概念，好對照出本文的唯一主角，哲人耶穌的智慧言行。

1. 智慧與經驗，從大自然體察人文

和世界各大民族的智慧傳統一樣，希伯來智慧首先出現在經驗和可觀察的範圍。有智者從生存的環境中洞察出萬物存在之理，這種經驗之知經由傳承累積，慢慢形成一種普遍規律。大自然是最好的老師，在其不斷的循環往復中，智者洞察出生命的道理：原來世事浮沈，和其中的一去一來，也是如此。¹⁷

早期的希伯來智慧文學對大自然表現出極大的興趣和信賴¹⁸。這種態度，雖仍談不上對自然的科學態度，卻可說是人文的（相對於先知而言）：智者並不自恃擁有特殊天啟的知識，他們只是相信人人皆可親近的自然。換言之，他們相信的是自然的規律性和可理解性，以及它本身的秩序。智者洞悉此種秩序，以及其中對他們行為的要求，他們的生活因而是喜樂的，愚昧的人卻誤解

¹⁵ 古代希伯來宗教中，司祭、先知、智者三種宗教人物鼎足而立，他們之中經常呈現出某種程度的緊張關係。尤其在王國沒落之後，司祭不僅是國家宗教的官方領袖，在政治上也有著某種領導權，卻也最容易走向世俗化。於是先知挾其神授的威力，以正義之名對國家宗教進行種種的批判。另一方面，智者源自宮廷，本乎人文，宗教性此較少，在先知的批判中也屢遭波及。例如耶肋米亞先知便曾質問：「誰夠聰明，能夠明白」耶路撒冷荒廢的原由？（耶九 11）

¹⁶ 先知也有採用智慧文學的主題，就連形式，也有符合智慧箴言短語，或排比對稱的句子。依撒意亞先知在廿八章中，如同智慧在通衢大道一般呼喊：「請你們側耳靜聽我的聲音」（23），並且也從大自然作出類比：「耕田的人那有整日耕田…五穀豈是要輾碎的嗎？…」（24-28），最後還作出結論：「祂的計劃真是神奇，祂的智慧真是超絕」（29）。

¹⁷ 箴廿六 1-3：「有如夏日下雪，秋收降雨，不合時令；同樣，愚昧的人獲得光榮，亦不適宜。有如麻雀逃走，燕子飛去，無端的咒罵，也一去無蹤」。箴廿五 23：「北風帶來時雨，讒言易惹怒容」。箴廿五 13-14：「忠誠的使者、對遣他的人，有如秋收時吹來的涼風…。許諾而不實踐的人，只好似無雨的風雲。」

¹⁸ Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (New York: Abingdon Press, 1972), p. 90.

之，忽略之，如此乃自欺欺人，最後終至自食其果。舊約《箴言》（參閱《箴言》第十章以後）一再強調這種智愚的分際，但是大抵來說，它們並沒有明顯的宗教指涉，比德斯利（William A. Beardslee）因而說它們是實踐性的¹⁹。這種近乎「世俗」的文學在希伯來聖經中是少見的，它的「外邦」來源，也因而常常構成學者討論的關鍵。

但是，在古代的以色列，並沒有完全俗化的、與宗教全然無干的智慧和自然²⁰。而智慧也很快地便找到它的宗教根據。

2. 智慧的限度：從世俗的智慧到宗教的智慧

智者最大的智慧就是發現自己的極限，所謂智者，在整個無涯的智慧海洋中，不過一粟而已。因而，「並無智者」竟然是智者最寶貴的洞察（訓七 23）。其實，智者和愚者，到底有什麼不同（訓六 8）²¹？一切勞碌，到最後，還不是一樣（訓二 16）？任何智慧、才略或計謀，在上主眼中都不堪一擊，都不能與上主相對抗（箴三 6-7；廿一 30）。

從信賴世界的規律和秩序，到發現這規律的不可探尋，原來世界竟是莫測高深，事物總有許多出奇和偶然（訓八 7）。「天有多高，地有多厚，王有何心，不可測量」（箴廿五 3），連王都不可測量了，更何況天主？智者這才發現，天主才是一切不可測度的奧秘之根源（箴廿五 1）。²²所謂「謀事在人，成事在天」，人算不如天算，世事不可逆料，原來一切早有定案：「我面對天主的一切作為，發覺人決不能知道在太陽下所發生的一切事。人雖然努力研究，終歸無法得

¹⁹ William A. Beardslee, "Uses of Proverb in the Synoptic Gospels", *Interpretation* 24 (1970), pp. 61-73, p. 64.

²⁰ Leo D. Lefebure, *Toward a Contemporary Wisdom Christology: A Study of Karl Rahner and Norman Pittenger* (Lanham: University Press of America, 1988), p. 6.

²¹ 這句經文，耶路撒冷聖經翻為：What advantage has the wise man over the fool? 思高譯文是：「智者較愚者究有什麼利益？」

²² 「天主的隱藏」是德訓篇（息辣書）的主題，參閱十一 4；十八 6-7；三九 21. 34

知，縱然有智者以為知道了，仍是一無所知」(訓八 17)。而人的愚拙莫過於此，就是自以為是，自比為神。

於是希伯來的智者發現，人最大的智慧，除了知悉自己的愚拙，還在於認識天主。於是它宣佈：「敬畏上主是智慧的肇基」(箴一 7)。這句話，在希伯來智慧文學中一再出現(箴九 10；詠一一一 10；約廿八 28；德一 16-26)，它基本上和另一句話，構成一個對仗²³。但在《德訓篇》(智慧文學最晚近的一卷書)，這句話已從一句對仗，發展到一整段文本，雖然經文難以斷定，但基本格式仍然清晰可見，它反覆申論：「敬畏上主是智慧的開始…敬畏上主是知識的虔敬…敬畏上主是智慧的圓滿…敬畏上主是智慧的冠冕…敬畏上主是智慧的根源…」(德一 16-26)。總言之，真正的智慧原來只有一件事，她來自天主，歸於天主。世俗的智慧，在這裡與宗教的智慧奇妙地結合為一。上面說過，在以色列，並沒有完全與宗教脫離的世俗。而智慧的功能，便在於她隱然地架築起從日常生活過渡到宗教信仰的橋樑。智慧是日常的，也是宗教的；是實踐的，也是思辨的；是人文的，也是神啟的。

這樣，智慧整整走了一圈才發現自己，發現自己原來是在天主裡。智慧從天主出發，最後回歸天主。希伯來智慧文學運用非常具像(肉身化)的文學手法來表達這項真理。智慧被形塑為一個女性形象，她來自天主，「由至高者的口中生出…住在極高之處…曾在他面前供職」(德廿四 5-14)，因而智慧的作用，便在於使人歸於天主。她「在街上吶喊，在通衢發出呼聲」(箴一 20)。她呼籲人追尋她，而凡找到智慧的，必能得著救恩(箴八 35)。

智慧標誌著古老的猶太人對實存的詮釋。在這裡，猶太智慧已經超越了起初的實踐面(practical wisdom)，而邁入思辨智慧(speculative wisdom)的範疇

²³ 箴九 10：「敬畏上主是智慧的肇基，認識至聖者就是睿智」，詠一一一 10：「敬畏上主是智慧的開始，實行敬畏的人算有智慧」，約廿八 28：「敬畏天主就是智慧，遠離邪惡就是明智」。

²⁴，它企圖把握實存的真義，從希伯來宗教文化的視野，提供生命的終極解釋。正是這方面的智慧傳統把我們帶進福音的耶穌敘述，不難發現對觀福音的耶穌形象充盈著猶太智者的特色，他在會堂教導人，「眾人大為驚愕」（谷一 27）。從這些經文，我們可以看出早期基督徒對他們的主耶穌基督實存性的了解。

三、耶穌的智慧話語

對觀傳統記載耶穌的話，其中有多少可以稱為智慧話語？這可不是容易算得清楚的。維特靈頓（Witherington III）估算超過百分之七十的耶穌傳統和某種形式的智慧語言有關，但是確實的數字還是很難定案。²⁵理由是，我們在語言哲學上對明喻（simile）、暗喻（metaphor）、比喻（parable）、寓言（allegory）、箴言（proverb）、諺語（aphorism）、甚至謎語（riddle）之分別，²⁶在東方的希伯來文化中是用不上的。*Mashal* 包含以上的所有形式。它基本上是一句箴言，而以色列的箴言本身常是象徵性的，亦即，它經常包含一個比較。²⁷新約學者似乎對定義和範圍都最為明確的比喻情有獨鍾，但其實比喻只是廣義的智慧語（箴言）的一部分。至於後者，布特曼（Rudolf Bultmann）曾經對它做過深度

²⁴ William A. Beardslee, 前引文，頁 63.

²⁵ Witherington, 前引書，頁 156。他還引述維斯納（R. Riesner）的說法計算出對觀福音共有 247 句 *meshalim*。但是按照加爾斯頓的算法，對觀的智慧語則只有 102 句（谷 32, Q38, M16, L16）。Cf. Charles E. Carlston, “Proverbs, Maxims, and the Historical Jesus,” in *JBL* 99 (1980), pp. 87-105, p. 91.

²⁶ 明喻是把兩件事「明明地」拿出來比較，通常用「如」字把比較的兩端連起來，如「純樸如鴿子，機警如蛇」。暗喻是「隱藏式」的比較，常用「是」連起比較的兩端，如「你們是地上的鹽，世界的光」。比喻是一個故事，通常以過去式開始，「從前有一個人有兩個兒子...」，寓言則是小心翼翼地找出故事中每一個因素在故事以外的世界中的對稱，如撒種故事中，種子是話，路旁的話是指人聽話後撒但馬上來奪去了話。箴言是無名詩人的警語，能夠指出說話者的便是這裡翻作諺語的 *aphorism*。至於謎語，顧名思義，便是意義迷糊，讓人猜不透的話語。

²⁷ C.H. Peisker, “Parabolé”, in C. Brown (ed.), *The New International dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Regency, 1986), II. pp. 743-749.

的研究，²⁸加爾斯頓（Charles E. Carlston）還把耶穌的話語和希伯來以外的智慧文學作出比較。²⁹而在普世宗教對話的潮流下，今天流行的是在福音中找尋耶穌的禪話語、耶穌的老子話語、耶穌的佛陀話語。³⁰本文的目標，卻不是跨宗教跨文化的研究。歷史準確性的問題首先也不是本文所關心的，我只想把注意力放在福音的耶穌話語上，捕捉作為智者的耶穌話語的特色。本文的看法是，耶穌的智慧語，必須視為他整個天國宣講的一部分，也就是說，那是他面對新的時代挑戰，尤其是神聖者在自己心中不住的呼喚的回應。

1. 耶穌智慧語的特色

凡是讀過基督徒聖經的人都一定見識過耶穌的智慧語，以及他話語中滿滿的象徵色彩，有時形成難解之言³¹，如此乃讓釋經學者永遠有事可做。「駱駝和針孔」（谷十 25）、「人用火醃」（谷八 49）、「死屍與老鷹」（瑪二四 28）、「聖物與狗」（瑪七 6），只是幾個較為明顯的例子而已。但並不是所有的聖經話語都如此難懂，更多時候，它只是希伯來智慧文學的延續而已，基本上來自日常生活的觀察。不容否認，其中智慧的洞察是深遽的，但仍不致於形成割裂性。「手扶著犁而往後看的」（路九 52）必然成就不了大事，也許是每一個老農夫的心聲；同樣，「寬門和大路導入喪亡」（瑪七 13）是老爸對初出茅廬的孩子常有的叮嚀；而婚宴比喻的教訓，「不要坐在首席上」（路十四 8），直到你被人邀請到上座為止，在舊約中更是早有前例可援了（箴二五 6-7）。

²⁸ Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1976), pp. 73-108.

²⁹ Charles E. Carlston, 前引文。

³⁰ Cf. Kenneth S. Leong, *The Zen Teachings of Jesus* (New York: Crossroad, 2001); Martin Aronson (ed.), *Jesus and Lao Tze: The Parallel Sayings* (Berkeley: Seastone, 2003), Marcus Borg (ed.), *Jesus and Buddha: The Parallel Sayings* (Berkeley: Seastone, 1997). 最後一書，中文翻譯由世茂出版，參閱周家麒（譯）《耶穌佛陀如是說》，新店，世茂，2001。

³¹ F.F. Bruce（布魯斯），曾念粵（譯），《聖經難解之言：耶穌篇》，臺北，校園書房，1996。

和猶太智者一樣，耶穌也喜歡觀察自然，無論是天文，是國情，是人際，他都從中取譬。聖經有很多例子：他注意到早晨和晚向的雲彩變幻(瑪十六 2-3; 路十二 54-55)，也知悉國和國之間是敵是友的各面考量(路十四 31-32)，他對於鄉間鄰里的人情往來更有著高度的興趣(路十一 5-8)。田野山間的景色隨時入畫(瑪六 28-30)，幽林野鳥的叫聲隱約可聞(瑪六 26; 路十二 6-7)。聖經讓我們看到一幅屬於巴肋斯坦的漁農生活圖：其中有樹木、果子、犁耙、魚網、珍珠、山丘、飛鳥、蚊蚋、駱駝、婚嫁、宴客、房舍、酒囊、燈具...耶穌熟悉這裡的一切，他也知道他的聽眾可以立刻捕捉到這些比喻的意義。

智慧文學愛用對比，把兩種截然不同、二極對反的東西(或生活態度)拿來比較，藉此傳達一種既幽默也不失吊詭的訊息。上面曾經談過的智愚分際(箴十)就是一例。在對觀福音，這種智愚分際卻是位於新和舊之間(谷二 21-22)、「你們」和外邦(假善人)之間(瑪六 1-18)、對「你們」說的和給古人說的之間(瑪五 21-48)、「小孩子」和智慧明達人之間(瑪十一 25)、聰明人和愚昧人之間(瑪七 24-27; 二五 1-3)、忠信僕人與惡僕之間(瑪二四 45-51)、有福和有禍者之間(路六 20-26)、喪失性命和救得性命之間(谷八 35)。一句話，就是天主國的子民和被棄在外者之間(路十三 24-28)。

偶爾，顯然的比較會變成隱然的，這時，注意力便會集中在上述二極中之一極，語氣也會變得非常地誇張，彷彿要用雙倍的力量來盡情傾訴一般。著名的例子是「手扶著犁而往後看的，不適於天主的國」(路九 62)，進入天國是不能瞻前顧後的，因而「任憑死人去埋葬死人吧，至於你，你要去宣揚天主的國」(路九 50)，因為「導入生命的門」是很窄的(瑪七 14)，所以必須全力以赴，任何不適合的東西都要揚棄，包括讓你跌倒的手和腳，甚至眼睛(谷九 43-47)。就連世上最珍貴的東西亦然，因此「誰...不惱恨³²自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命，不能做我的們徒」(路十四 26)。因為「誰

³² 通常的解釋是：希伯來文並沒有比較語法，因而「惱恨」是愛得少一點的意思。耶穌這裡所指的是對天主的愛的絕對性與優位性，亦即愛天主「在萬有之上」。

想保全性命，必要喪失性命」(路十七 33)

最後一句最為誇張，它已超越了「凡高舉自己的，必被貶抑」(路十四 11; 十八 14; 瑪二三 12)，或「殘廢進入生命」(谷九 43)這一類的吊詭。後者無疑是吊詭的，因為「高舉」和「貶抑」畢竟是兩種相反的力量；另一方面，進入生命的代價竟然要以「殘廢」換得！但是這種吊詭只是表面的，因為「貶抑」的目標，最終還是為了「高舉」；而殘廢的痛楚，在生命面前，亦會煙消雲散。就像在婚宴席上坐在下首的客人，能夠有「主人走來給(他)說：『朋友，請上坐罷！』」，相信什麼委屈也會甘之如飴(路十四 8-11)。換言之，在這裡潛在著一種連續性：先隱而後揚，先潛而後升，「留得青山在，不怕沒柴燒」。這是一種試圖保存生命的做法。但在最後一句(誰想保全性命，必要喪失性命)，我們見到，所有的連續性都失去了：沒有「青山」，那來「柴燒」？倘若人連「性命」都「喪失」了，還有什麼是可以「保全」的呢？這是一種置諸死地而後生的時刻，已經不再是一般性的保存生命，而是顛覆生命了。讓舊生命死去，斬斷一切今世連續性的幻想。天國所應許的，不是今世更安穩的日子，「不是…平安，而是…刀劍」(瑪十 34)。人從耶穌手中接受的，是自己的十字架。

這樣，我們乃看見耶穌智慧語言和一般尋常時期的智慧語言的主要差別所在。一般而言，智慧是人生活的指引，這是智慧語言的收集與流傳的主要目標。在舊約，智慧的教導亦然；它主要在於指導生活，這種功能可從以下的經文看到：「我兒，不要忘了我的法律，該誠心恪守我的誠命，因為這樣能使你延年益壽，也能增加你的康寧」(箴三 1-2)。智慧文學助人追求生活的順遂和生命的延續，這是所謂實踐智慧的基本功能。當然，這種「連續性的箴言」(proverb of continuity)³³在對觀福音的基督傳統中其實並不缺乏，像是「你們求，必要給你的，你們找，必要找著，你們敲，必要給你們開」(瑪七 7; 路十一 9)、或是「你們不要判斷人，免得你們受判斷」(瑪七 1; 路六 37)、「你們願意人怎樣待你們，也要怎麼待人」(路六 31; 瑪七 12)等，也和舊約一樣，原是為指導

³³ William A. Beardslee, "Uses of Proverb", p. 70.

生活的。近代類型批判認為，這類型的箴言源出自基督徒的日常生活。³⁴早期基督徒團體思考他們與天主、與鄰人、甚至與敵人的關係，乃從（他們所記下的）耶穌話語中找尋生活的指引。比德斯利（William A. Beardslee）認為，這種實踐的、非吊詭的、常識性的箴言慢慢超越了另一種吊詭的、強烈誇張的箴言。理由是，基督徒總得在世間生活下去，他們極度需要從耶穌的話語中找尋生活的指引，建立基督徒生活的準則。但結論顯然是，若論福音中耶穌最獨特的智慧教導，便得在這種常識性的智慧之外找尋了。

2. 耶穌智慧語的天國背景

直到目前為止，我們的結論是，在耶穌智慧話語中，最富獨特性的部分並不在那些普遍的、與一般智慧文學相共通的、常識性的倫理指導中。因為倫理智慧的意向性在於指導生活，而耶穌的天國（宣講）卻不是倫理；它是發生之事、是闖入、是挑戰，卻不是現況的保全。它來自耶穌自己最深度的宗教經驗（阿爸經驗），他對時間的迫切性、即天國的立刻性的了解，也就是，天國將經由他，在他身上，藉著他的宣講（和奇蹟），在此時此地出現。³⁵其實，所謂「天國」，就是耶穌這種天主如父般的親密臨在的經驗之象徵性（神話性）表達。一方面，耶穌經驗天國（天主作為阿爸的臨在）的真實，另一方面，他也意識到天國由於尚未達到完成而在他裡面所發出的呻吟。這是一種催迫，讓天國不僅在主觀經驗裡、也在客觀世界中實現。而耶穌的話語（包括比喻和智慧語），也和他的奇蹟³⁶一樣，是他實現天國的方法。因而弗恩克（Robert W. Funk）

³⁴ Cf. Edgar V. McKnight, *What Is Form Criticism* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

³⁵ 關於天國，請參閱本人之〈天主經：天國的總綱〉，《神學論集》115期，1998年，頁109-140。這篇文章從三方面分析耶穌的天國，它包含下列三個面向：1. 耶穌生活在其中的心靈狀態，2. 耶穌努力尋求達成的生命境界，3. 耶穌致力實現在人間的工作目標。

³⁶ 關於耶穌的奇蹟，參閱黃懷秋，〈一個基督徒看奇蹟〉，《新世紀宗教研究》第3卷第3期，2005年，頁1-34。

對耶穌比喻的詮釋大抵上也適用於他的智慧語，他說：比喻從日常生活開始，卻與之背道而馳，最後趨使它走向完全的瓦解和轉化。³⁷ 換言之，比喻（智慧亦然）強迫它的聽眾正視那出現在他們眼前的偉大事件（天國的闖入，以及它由之而得以出現的耶穌這個人），並且作出選擇。

彼爾凌（Norman Perrin）在研究耶穌的天國語言的時候，也要求我們正視耶穌智慧語的獨特性，他指出三點，即：它強烈的末日背景，它異乎一般箴言的誇大口吻，以及它動搖現況的作用。最後一句是指，這一種智慧語與一般智慧語不同之處在於，它對人們企圖安適地過正常日子的生命計劃起撼動的作用，強迫他們對這一種安逸的生活作出審斷。³⁸

耶穌的智慧箴言和其天國宣講的關係，柏堅斯（PHEME PERKINS）說得更直接：

耶穌採用箴言來為其天國願景作辯護。耶穌希望民眾看到，時候已到，對天主臨在於人類生命，這是一種新的經驗時刻。這種新的願景挑戰舊有的思想和行為方式。為著告訴民眾這種挑戰有多極端，他常常採用激烈的甚至吊詭的圖象。³⁹

比喻和箴言一樣撼動人，它的目的不是要人回到往日「正常」的日子，過合乎普遍性原則的規律性生活，耶穌的箴言不是像給「古人說」（瑪五 21）的那樣，教導人按著「一向」（瑪五 21）的宗教常識而生活，像「以眼還眼，以牙還牙」或「應愛你的近人，恨你的仇人」（瑪五 38. 43）那樣。反之，它顛覆

³⁷ Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and the Work of God* (New York: Harper & Row, 1966). 弗恩克對比喻的詮釋最終可以追蹤到新約大師陶德（Dodd），陶德對比喻的定義有如下幾點：1. 比喻是一則隱喻或明喻 2. 內容是取材自大自然或日常生活 3. 以其生動或新穎吸引聽眾 4. 在其確切的應用上，留給心靈足夠的疑點，強迫它作主動的思索。參閱 C. H. Dodd, *The Parable of the Kingdom* (New York: Scribner's, 1961). 黃懷秋，〈耶穌比喻詮釋的歷史〉，《神學論集》，88 期，1991 年，頁 173-198。

³⁸ Cf. Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p. 51.

³⁹ PHEME PERKINS, *Jesus as Teacher* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 44.

這種在正常情形下的箴言那「被接納的、普遍的、被反覆試驗」⁴⁰的規律；而提出另一種由於耶穌的天國經驗（及隨之而來的宣講）而成為「真實」的、新的可能性：從「愛近人，恨仇人」到「當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱」（瑪五 44）。這是天國的新命令，不帶任何條件性，不考慮任何結果、任何回報。這是一種單向的要求，單向地、無償地愛人，甚至仇人，而不考慮這種愛是否被接納，更不用說被回報。如此極端的命令，只能說，所宣稱的是天主對祂所愛者的「全部索求」（the total claim of God）⁴¹。果不其然！這句天國的新命令跟著以創造為其根據，它也是這種無盡的要求唯一合法的依據，因為天主的「全部索求」的根據只能是他自己，「他使太陽上升，光照惡人，也光照善人，降雨給義人，也降雨給不義的人」（瑪五 45）。這樣，我們終於來到耶穌的傳統中最深層的智慧。

耶穌的「非常智慧」所反映的是「天國出現」這種「非常時期」，以及人在面對這種非常時期所必須做出的「非常決定」：因為天國就在當下，它正在出現的過程中。這種「末日的緊張」會在當下對人提出一種絕對的要求，在這裡，一般的常識規例都會遠去。不過，我們看見，在對觀福音的某些話語中，這種「全部索求」會稍稍淡去，於是，「常識」又再悄悄出現。人還是要回到日常的生活去的，總不能一味豎起毛孔過日子，彷彿每天都要追敵殺賊一樣罷！⁴²於是經文跟著說：「你們若只愛那愛你們的人，你們還有什麼『賞報』呢？」（瑪五 46）在這裡，我們看到一種非常的天國之愛向著日常生活之隱退。比德斯利還提到其他類似的經文擴展，⁴³一些抄本有「凡向自己兄弟『無故』⁴⁴發怒的，就要受裁判」（瑪五 22）；或「你父在暗中看見，必要『公開地』⁴⁵報答你」

⁴⁰ 前註 8。

⁴¹ William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, p. 39. 比德斯利所根據的聖經例子是：「沒有一個家僕能事奉兩個主人」（路十六 13）。

⁴² 聖經常用追敵殺賊象徵末日的緊張，如得前五 2。

⁴³ 前引書，頁 40。

⁴⁴ 古老抄本如西乃抄本²，大楷本 D, L, W, 還有大部分後期的拉丁文抄本都加上「無故」（eike）。

⁴⁵ 大楷本 L, W 等和大部分拉丁抄本都加上「公開地」（en to phanero）一語。

(瑪六 4) 的說法。另一個更有意思的例子就是，在稍後的《十二宗徒訓誨錄》⁴⁶ (Didache 1,3) 中，對上述絕對愛仇的命令也作出如下「合理」的引申：「當愛你的敵人，這樣，你將所向無敵」(Love your enemies and you will have no enemy)。

3. 小結

耶穌的天國宣講烙印著他的生命記號。他留下的話語，就像他的化身一樣，讓千百年後他的身形依然清晰可見。其實，除了第一批門徒（還有像保祿這類的神秘經驗者）以外，所有基督徒都首先是透過他在福音中的身影（包括其中所載他的話語）而認識他的。我們可以說，耶穌可能是西方宗教（至少是閃米特宗教系統）歷史上第一個留下真實名字、生平可考的智者。⁴⁷ 他的話語見證著一個大時代的來臨，和一個因著特殊的神聖召喚而不得不肩負起他非凡的天國使命的智者，以及他如何與舊制度舊宗教分裂（多於連續）的經過。雖然語言的流傳、和教會在世間生活的需要會稍稍淡化了這種緊張，然而深層次的時代精神還是不會完全過去的。如果「凡走過必留下痕跡」這句話適用於一般人，它也適用於智者耶穌。

四、耶穌智慧的普遍性和特殊性

現在我們可以回到本文開首的普遍智慧這個問題上，來試著回答耶穌和普遍智慧，尤其是希伯來智慧的關係這個問題。可以很安全地說，大部分的耶穌

⁴⁶ 《十二宗徒訓誨錄》，公元 50-70 年早期基督徒教會的信仰和禮儀文集，據說來自當時的安提約基雅教會。

⁴⁷ 撒落滿王是猶太的智王，傳說《智慧篇》即出自他手，但是此說今日已為許多人所質疑。另外《訓導篇》十二章有一位 Qoheleth，但 Qoheleth 應該不是個名字，而是某一位「傳道者」。息辣（或息辣之子）寫了《德訓篇》，但是我們對他一無所知。

智慧語，若就其洞察性、自明性、含混性來說，至少並不與普遍智慧有所衝突，它所表達的並不是一些從天掉下來、未之有也、或者需要別人代為解碼的天外訊息。「太陽之下無新事」，所以新者，只是說的情境，還有說這話的這個人的內心狀態。我不想重蹈二十世紀初期有關「耶穌的自我意識」這種追問。不過，試想想，倘若就連「安息日是為人立的，並不是人為了安息日，所以，人子也是安息日之主」(谷二 27)這一類話語，按照一些學者的看法，在起初都可能只是一種一般性的話語，不必然帶著很高的基督論色彩，那麼這句話語中強調的，即人因著他內心的自由自主，而得以成為世界主人的信念，不也很接近現代人文主義的理性嗎？又或者，當我們看到，老子《道德經》亦有「眾人皆有餘，而我獨若遺…澹兮其若海，颺兮若無止…我獨異於人，而貴食母⁴⁸」(20)這樣的話時，那麼耶穌所說的「狐狸有穴，天上飛鳥有巢，但人子沒有枕頭的地方」(路九 19)，以及「你們不認識他，我認識他，因為我是出於他」(若七 24-25)也就不再那麼桀驁不馴了。

如果我們從普遍的世界智慧，來到希伯來的智慧文學，以追問耶穌和他自身文化中的智慧的關連的時候，答案將是更清楚的。那就是，耶穌熟悉猶太智慧的背景，他常常如同古代的智者一樣採取某種智慧文學的方式說話。當然，耶穌所熟悉的不僅是智慧文學而已，還有先知和法律。事實上，正如上面所說，猶太的智慧和先知，並沒有嚴格的分野。因而智慧文學亦是屬天的，而先知文學也和智慧一樣富於象徵和比喻，也一樣探索人生的問題。

不能排除的，是耶穌自己選擇了這種公眾表達的方式，是他自己選擇以一位智者的姿態出現在眾人面前，以不直接的方式(隱喻)道出他心中如江河一樣滔滔不絕的阿爸父愛(天主的國)。說不盡的天父慈愛，只能用比喻來「比劃著」：就像「國」一樣。國，顯然也是一種象徵，在希伯來思想中，不宜給予地域性的理解，它毋寧是一種「力之所至」，而不是一個「地方」⁴⁹。當然，

⁴⁸ 在這裡，我更驚異於我國古代道家和希伯來文化的差異：耶穌說「父」，老子曰「母」。

⁴⁹ B. Klappert, "King, Kingdom", in Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of the New Testament Theology* (Grand Rapids, Regency, 1986), II, p. 376: "The noun *malekūt* is an

也可能的是，與耶穌同時代的猶太追隨者，在面對這一位讓他們無限嚮往的猶太智者耶穌之時，可以很便捷地掌握到他話語中的智慧精神，並且進一步以大家所熟悉智慧文學的語言來理解並傳誦他的話，甚至直接或間接地視他為智慧之子（路七 35）。最後，那些收集、編輯、並整理耶穌傳統的基督徒（尤其是瑪竇福音⁵⁰的編者），更加強了耶穌本人和智慧的關係：他彷彿如舊約的天上智慧一樣，來到巴肋斯坦並站在它的大道上，高聲呼籲世人：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們得到安息」（瑪十一 28）。

上面已經大略地陳述過耶穌傳統中的智慧語言與希伯來智慧文學的關係。不過，其中最重要的關鍵，在我看來，還是希伯來智慧文學中所獨具的天主的奧秘性以及智慧對天主奧秘的追尋這兩件事。二者其實只是一件事情的兩面。上面說過，希伯來宗教的特色，就是它並沒有真正的俗化智慧。儘管智慧的確從最早期的洞悉宇宙開始，最後卻只能驚嘆於造物的奇妙：「有什麼比創造一切的智慧更為富足」（箴八 5）？如此一來，智慧已經從屬人的領域，躍升到屬天的領域。這樣，智慧將不因自己、而只因天主受到稱揚：一方面，智慧唯其追尋天主，才是真正的智慧，另一方面，真正的智慧必然地深深知道，天主永遠在自己面前；而自己所有的智慧只能在於無止無盡地追尋祂。

似乎可以在這裡把耶穌的智慧和希伯來的智慧傳統相連起來。如果說，耶穌的智慧與其天國宣講密不可分，那麼，耶穌的天國經驗便是一種智慧的經驗了。所謂智慧的經驗，我是指：一種既內在於經驗者自身，也超越這有限自身的神聖體驗。可以這樣說，智慧儘管來自天主，也儘管，來自天主的智慧正一步步地接近天主，甚至呼吸著天主的氣息，天主卻仍是天主，祂依舊遙不可及；

early Hebrew abstract noun with the meaning kingdom, reign. The reference is to power than to locality.”

⁵⁰ 瑪竇福音（也許還有若望福音）特別堪稱為「智慧福音」，它加強了（早已存在的）耶穌和智慧的連繫，參閱 C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah, and Discipleship in Matthew 11.15-30* (Sheffield: JSOT Press, 1987); Idem, “Wisdom in Matthew: Transformation of a Symbol”, *Novum Testamentum* 32 (1990), pp. 13-47; M.D. Johnson, “Reflections on a Wisdom Approach to Matthew’s Christology”, *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), pp. 44-64.

因為智慧的追尋行為是出現在無限的境域，也在無限的境域中展開的。因而，智慧儘管屬天，但他所能做的也只是聆聽，以「不當的」言辭比劃，盡可能打著比方，比手劃腳地，以連串的象徵來陳述他的天國（天主阿爸）經驗。但，一切可說的都不是，一切可形容的都不是。天主的國，也就是，天主自己，祂慈父阿爸的氣息，既臨在，也不在。它在不在中臨在，也在臨在中不在。它既在耶穌心裡，以最真實的感覺呈現，也在耶穌前面，顯得那麼地遙遠。於是祂只能一步步地追尋下去，步履蹣跚地繼續往前，直到耶路撒冷，直到革責瑪尼，直到髑髏之地，直到十字架上。即使他只餘下最後的一口氣，他依舊不懈地追尋著：「我的天主，你為什麼捨棄我？」（谷十五 34）

上面說過，耶穌言行中所表達的是一種對時間的迫切性的訊息：天國將經由他在他身上臨現。現在我想說的是，正是這種「迫切」成就耶穌話語的「特殊」。在耶穌口中，一些本來是一般的普遍真理（例如：「不可以事奉兩個主人」、「求，就給你們」、「寬恕他人」、「不必為明天憂慮」等），如今因著他的原故，在這個時候這個地方，變得不再普遍。基督徒所傳承的，他們所宣告的，不是一種普遍性的博愛主義（當愛仇人）或樂觀主義（求必得著），而是「因著耶穌」而得以了悟的天主對我們的「全部接納」與「全部索求」。可以說，是耶穌自己進入了他的話語中，以致他所傳達的竟是一個跟他不可分的、也因著他才得以成就的可能性。也就是說，假如天國一直都是可能的（這點當然不能在原則上被排除），現在它卻是以一種前所未有的方式在這個時候這個地方對基督信徒顯示為真。它並不是一個跟它的宣佈者全然無關的、就在「那裡」的真理。毋寧是，它隨著它的宣佈者一起出現在人前，以致於，凡真心願意的，都可以看見。

後記

如同標題所顯示的，本文的主題共有兩個，它既談論智者耶穌，也講述他的智慧話語，正確地說，是經由耶穌的話語思考說話的那個人。說耶穌是個智

者，應該沒有人會反對，當然，對基督徒來說，耶穌不僅是一位智者，他還是天主的智慧（格前一 24），甚至是永恆智慧（聖言）的降生（若一 14）。本文卻從最起碼的肯定開始，從他人間的話語開始，思考他與普世智慧，尤其是猶太智慧文學的相關性，最後再到他的特殊性。這種「從下」的進路也許較適合宗教對話的思維模式，也較符合臺灣多元的宗教環境，還有輔仁大學宗教交談的辦學原則。當然我也希望，它也不致於傷害到基督徒對基督終極性的肯定。本文只是拋磚引玉，也期待各方賜予指正。

The Wisdom Sayings of Jesus the Sage: A Study focused on the Synoptic Gospels

Teresa Wong Yai Chow

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

This article first investigates the question of the general character of wisdom. It then proceeds from the question of general wisdom to the Hebrew Scriptures, and from ancient Hebrew to a more recent sage of the same Hebrew origin, that is, the one whom Christians believe to be the Lord Jesus Christ, who is Wisdom Herself, or Wisdom incarnate. Jesus stayed on earth only for a short period of time, and what is recorded during his public life is very scarce indeed. From this material, the so-called Christian Old and New Testaments, especially from what are known as the synoptic gospels, this article explores his wisdom sayings, especially what he told us about God the Father. The last paragraph returns to the original question of general wisdom, and concludes the article with some reflections on the general and unique character of Jesus' wisdom.

Keywords: Wisdom literature, Jesus Christ, Synoptic gospels